

## 國立屏東科技大學 104 學年度通識教育學術研討會

### 第一場次

主題:社會科學

時間:9:00~10:20

地點:綜合大樓 IH373B

主持人:杜奉賢(國立屏東科技大學通識教育中心副教授)

**1.1 題目:**論審議式民主之實踐

**發表人:**黎淑慧(明新科技大學 副教授兼多元族群文化中心主任)

**1.2 題目:**憲法人之尊嚴的概念分析與前理解

**發表人:**郭慧根(文藻外語大學 通識教育中心副教授)

汪莉先(文藻外語大學 通識教育中心講師)

**1.3 題目:**The Opening of Japan: the Perry Expedition and Its Affects

(打開日本門戶：培利遠征及其影響)

**發表人:**徐美珠(國立屏東科技大學 通識教育中心兼任講師)

**1.4 題目:**希臘債務危機與歐盟未來之展望

**發表人:**陳琦華(慈惠醫護管理專科學校 通識教育中心助理教授)

## 1.1 論審議式民主之實踐

明新科技大學 副教授兼多元族群文化中心主任

黎淑慧

### 壹、前言(審議民主的淵源與思想背景)

審議民主因其時空背景的不同而有不同的涵義，最主要就是對審議 (deliberative) 二字有不同的解釋。例如，十八世紀「審議」乃指護衛一種堅決反對訴諸民意的政治決策方式，由於當時並不興盛讓大眾參與的政治決策。<sup>1</sup>二十世紀初期，審議一詞首度被用以指稱是政治討論，但卻只針對一個小型且非開放的政治領袖團體的內部討論。現今審議式民主的意涵，則為解決多元社會必然存在的各種分歧，為使自由而平等的公民能透過對話而提出相互能夠接受且普遍相信的理由來成為最終的決策辯護。審議式民主可以不斷接受他人的挑戰並修正自己的錯誤，故而其保持開放性去接受各種結論的挑戰。<sup>2</sup>

如果要更深入研究審議民主對於現代民主政治的意義，吾人必須對其演進的過程加以瞭解。審議民主並不是一時就被創造出來，而是透過時代的演變過程才有現在的雛形。雅典時代與二世紀前的自由主義，雖尚未具備完整的審議式民主理論，但對審議式民主的啟發，則有相當的重要性。審議式民主並非要取代現代的任何民主理論，而是要修正現代的民主理論，並藉由修正來補充現代民主理論的不足。

#### 一、古希臘時期的思想起發

審議民主的先驅，首推雅典時代的 Pericles 與 Aristotle，他們主張人民應透過理性討論來制定法律。Pericles 認為政治領袖不應視討論為採取行動的障礙物，反而應視之為所有明智行動所必要的前置活動。<sup>3</sup>由於雅典城邦的法律是經由所有男性公民參與的會議所制定，參加公民大會的公民其地位是平等的，因此，公民在大會中發言權是完全平等的。而發言者亦需雄辯的才能，才可能控制會場的

---

<sup>1</sup>英國政治思想家柏克(Edmund Burke)的告布里斯托選民書(*Speech to the electors of Bristol*)宣稱議會是一種商議事的會議，即是護衛著受委託代表的概念。見 Amy Gutmann and Dennis Thompson，謝宗學與鄭惠文譯，《商議民主》(*Why Deliberative Democracr*)，台北：智勝文化，2005，頁 8。

<sup>2</sup>Amy Gutmann and Dennis Thompson，謝宗學與鄭惠文譯，《商議民主》(*Why Deliberative Democracr*)，台北：智勝文化，2005 年，頁 7。

<sup>3</sup>同前註 2。

視聽。換言之，在同意人只有理性判斷的前提下，雅典強調可藉由語言說服大眾來形成屬於自我同意的法律。

Aristotle 指出，由一般公民共同辯論所做成決定，比由專家單獨進行，較能夠獲致更好的結果。<sup>4</sup>他為何有此論點呢？首先吾人必先瞭解 Aristotle 是反對 Plato 所主張的君主制，而贊成共和制。<sup>5</sup>其政體是混合了寡頭與平民兩種政體，以中產階級為主要的成分，其可以使得社會對立的兩種階級能緩和衝突。因此，Aristotle 反對由一位君主來決定國家的重要決策，一位專家的判斷或許會比個別的公民佳，但是卻不會較全體公民的決定佳，因為多元的思考會比單一思考佳。再者，專家也是公民成員的一份子，所以全體的公民會比單一的公民不易腐化，並且也不會如同每個人容易受到單向的情緒和偏好所影響。此外 Aristotle 在《倫理學》(Ethics) 中強調德性是中庸之道，這對後世審議式民主的理性概念有極大的啟發。Aristotle 認為所謂的德性就是在於正確的時間、地點，對適當的人做出對的行為。因此，德性必須處於兩端惡 (vice) 之中道，不過度也無不及，這正是 Aristotle 所強調的中庸之道的精神所在。Aristotle 指出人是依其自然本性為政治動物，因此，人類會聚集成為社群團體並追求良好的生活。在追求某種善的時候，最具有權威性的社群就是政治社群。社群間如何達成最好的生活，這必須有賴於理性言說 (logos) 在政治事務中發揮作用。他強烈認為人可以透過理性言論說明義利，並相互溝通達致共同的目標。吾人認為中庸之道的精神與理性言說，對於審議式民主的運作上有極大的啟發。在論壇中的參與者出現極端者，必定無法以理性說服其他多數人而被揚棄；相反的中肯觀念者則可以在論壇中進行討論，甚至形成廣為接受的共識。

吾人要了解雅典時期的政治思想，雖然對於審議式民主有極大的啟發。但是，雅典時期的審議政治與現今審議學者所指出的審議式民主理論，仍有所差異。前者主張開放全體公民參與公民會議，並且藉由對話來制定最佳的法律。而後者則只侷限在選舉活動與代議政治中才進行審議。另外，古希臘時期至近代自由主義興起的期間，亦有若干理論對審議思想做出了相當之貢獻。例如，社會契約理論的 Rousseau 與啟蒙運動。

## 二、自由主義思想的啟發

Rousseau 指出深覺要表達自己的個性，必須擁有絕對的自由。使個人能不受

---

<sup>4</sup>但是，雅典時期的公民少數的，奴隸是不具有參與公共事務的權利。參見鄒文海，《西洋政治思想史稿》，台北：鄒文海先生獎學基金會，1986 年，頁 34。

<sup>5</sup>鄒文海，《西洋政治思想史稿》，台北：鄒文海先生獎學基金會，1986 年，頁 88-98。

腐敗社會的影響，而獨立表達自己的人格。<sup>6</sup>換言之，Rousseau 強調的自由是要你追求你自己選擇的理性原則所規定的行為。這種自由可以說是在普遍意志下所為的行動，去履行屬於自己所下決心的約束。<sup>7</sup>Rousseau 的自由論，不但對自由主義有所影響而且包涵平等的概念。這對審議式民主所追求的公平正義，是有極大的啟發。他重新界定自由的概念，並指出自由的定義是平等。啟蒙運動的目標在於創造一套理性的道德體系，這使得理智可以在某層次能控制並指示慾望走向道德上可欲的一些目的。啟蒙運動的理性概念，也啟發自由市場(the freemarket)的觀念。這顯示在完全自由協商的情況下，理性的人可以在顧及本身目的的前提下，發展出一種社會關係的體系讓社會的福利趨於極大。<sup>8</sup>另外，啟蒙運動將理性視為道德性原則，並承認實踐上可以容許多種的道德行為。這概念是來自於宇宙中的物體的運動決定其運動的環境，人類的行為也是隨其所處社會與政治世界的條件而各有不同。所以，人類生活不同的環境中自然有不同的行為，其人性則不能有相同的通則。這種觀念隱喻著某種心胸寬大與寬容的精神，對審議式民主所秉持的多元寬容概念相通。這表示人類的福祉應該透過自願及互利的協商過程，而非暴力與壓制來獲得。<sup>9</sup>

十九世紀英國者學家 John Mill 主張人民有言論一定的自由與政府應該以討論來形成政策。因此，Mill 的思想對近代的民主思想的審議概念有極大的啟發。Mill 雖是提倡討論型政府最有力的學者之一，但是，他仍然偏好由受過較高等教育的人們來主導商議。因為 Mill 主張雙重投票機制體系(a plural system of voting)，其意味著所有的成年人都應該有一票，但是，較英明能幹者應比無知者和能力低者有更多的票。雙重投票機制體系所要達成目的，在於避免操作階級的統治及確保政府中的專家政治。

Mill 主張思想言論的自由，對現今審議式民主具有啟發性。<sup>10</sup>其所主張的理論在於思想意見上，多數人與少數人是相等的。換言之，個人與全體完全一致的，並不會因為人數的多寡而異。依據此論點吾人認為具備言論的自由，少數人可以

---

<sup>6</sup> Frederick. Watkins, *The Political Tradition of the West: A study in the Development of Modern Liberalism* (Harvard University Press 1957), P.95.

<sup>7</sup> McClelland，彭淮棟譯，《西洋政治思想史》(A history of Western political thought)，台北：商周，2000 年，頁 310。

<sup>8</sup>自由市場是指中產階級將市場當成一種滿足慾望的工具，在無外力干預下，惟有協議雙方都認為有利可圖的情況下所形成的市場關係。見同前註 8，頁 345-366。

<sup>9</sup>同前註 8，頁 347-348。

<sup>10</sup>審議式民主就主要的理論基礎在於參與者具有絕對的發言權利，並嘗試的去說服對方，並且其他參與者雖不同意發言者的言論也必須相互的尊重。

藉由言論來維護自身的權利，而不受人數的多寡而異。Mill 指出言論的自由論證有其三點，第一、任何觀念可能為真，若否定之則無異假設人永無錯誤。第二、就整體而言，受壓制的觀念縱使是錯誤的也可能有些部份是真的。唯有正反意見的衝擊下，人類才有進步的可能。第三、即使新觀念完全謬誤，也必須加以寬容。因為任何真理若變成絕對，不容忍錯誤的新觀念加以衝擊考驗，勢必變成死的教條。Mill 因此指出有異端見解的人應該受到寬容，甚至鼓勵。因此，他鼓勵個人的差異化之下，任何的強制指導應該被排除，所剩的下的只有理性說服。Mill 所指出的論點與審議式民主所支持的理性說服，自願性同意通過決策是具有相同涵義的。但是，當時並無考慮如何運作才能使人人具有完全自由來通過自我同意的決策，而不受政府權威性的影響。自由主義的概念在於使個人避免受到政府的干涉，而使個人財產有所保障。審議式民主的焦點不只是在於人民的自我決定，並有寓含著平等的概念。而審議式民主寓含著平等概念，正是自由主義早期所欠缺的觀念。

## 貳、近代多元主義的影響

社會多元化對自由主義本身而言會造成困境。這些困境即是普遍性衝突，所謂普遍性衝突不單單來自種族和文化少數族群的特殊情形。當秩序良好的少數族群共同體往往由於宗教原因而堅持不同信仰體系時，便產生難以解決的政治問題與法律問題。因此，要解決這種困境，吾人認為要利用公共理性，並且要加以區分單一公共理性與多元公共理性。<sup>11</sup>審議式民主如何解決多元社會所存在的各種分歧呢？審議民主能夠促進不同文化間的理解與促進國家政治合法性，因此可以在多元社會中尋求共識的可能性。<sup>12</sup>

學者指出多元主義必然產生分歧，而所謂的成員重疊(overlapping membership)，已經無法應付原則性衝突。因此將公共理性運用至多元主義，則可以有效的化解原則性衝突所帶來的困境。

---

<sup>11</sup>公共理性(public reason)觀念要求公民考慮當基本的政治問題處於危險時，他們合理賦於他人的理由是什麼。羅斯指出公共理性基本上是獨白與私下的過程，公民必須自己弄清楚在能夠被所有人合理接受上的意義上，其提倡的政治原則是否合理。見James Bohman and William Rehg，陳家剛等譯，《協商民主：論理性與政治》（*Deliberative Democracy: on Essays and Politics*），北京：中央編譯出版社，2006年，頁70-75。

<sup>12</sup>參見 James Bohman，黃相懷譯，《公共協商：多元主義、複雜性與民主》，（*Public Deliberation: Pluralism Complexity and Democracy*），北京：中央編譯出版社，2006年，頁73-74。

## 一、多元主義與分歧

古典多元主義的立場而言，其本質發端在於考察西方民主的權力分配，即權力是多元化的不是集中的。在權力分配上，社會上所進行的分配是廣泛且公平，而不是集中在精英或統治階層。就多元主義而言，權力安排非階層的、競爭的。它是眾多代表著不同利益團體之間無休止的交易過程可能有成員重疊，但是，此論點也很難有統一的利益。<sup>13</sup>它將民主的可能性，建立在既存的一致和先前共同價值基礎上。但是，它是無法對現代社會的正義問題有充分的解釋。換言之，在某些道德原則上有重疊共識，但原則上的分歧所產生的衝突仍然是無解。<sup>14</sup>因此多元主義所產生的社會，實際上隨著歷史變化，而新的文化比傳統文化已經產生了普遍的、煩擾的衝突與分歧。吾人認為可以利用宗教自由與自由主義的寬容規範，來解決社會分歧已不夠穩定了。因為許多當前的分歧不單單是利益衝突的問題，而是原則衝突。

在多元化的社會中人們觀點與利益不盡然相同，也很難達成一致性。但是，人們對於公共決策有著利害關係者，皆有權進入協商的論壇上去提出良好的理由或被他人的理由所感動。每個人，可以接受協商的公共行為所做出的最後選擇所約束。在多元社會之下，對公共利益的形成必須考慮多元的觀點。但是，在多元社會下透過協商也不可能形成唯一的共識。因此，實際上多元主義讓人民瞭解多元社會是必須將某些決策優先形成共識。但是這些決策必須有強烈的正當理由，來對抗那些被拒絕或忽視的觀點。<sup>15</sup>因為不管利用協商形成共識或投票決定所作成的決策，必須以每個公民本身的觀點與接受的角度來說明。所以，決策所形成之前，要提供充分的正當性來說明為何其他人必須接受它。

## 二、多元主義與公共理性

吾人前述所提及的，多元主義對自由主義所產生的困境，在社會上的利益不可能對全面的人都是有利，對一方有利可以能就對另一方不利。此外，對所有人是有利的，對個別來說不一定有利。<sup>16</sup>如何解決這些困境，公開利用理性作為解決這些困境的方式是最合適的。公共理性能夠依據它的範圍，來做出區別非公共

---

<sup>13</sup>成員重疊是指在某團體中，同樣人對某議題所持的信念與利益是一致，但同樣的人對另一議題變成所不同。也就說基本正常的人都具備多重成員的身分，分屬不同類別不同利益團體。

<sup>14</sup> David Held, 李少軍與尚新建譯,《民主的模式》,台北:桂冠,1995年,頁230。

<sup>15</sup>這裡可以舉例說明之:在一個鄉鎮上只有一個富人,其他人不可以協商形成共識而平分他的財產。

<sup>16</sup>這裡可以舉例說明之,對所有人有利的是把油量減少生產使環保意識增加空氣品質變好,但是,對個人可而言油價變貴了而是不利。

理性。其判斷的方式在於背景文化，公民依據源於不同的家庭、團體與社會而構成公民社會。換言之，每個人依其背景文化而存在著不同理性而參與政治文化。因此，理性的概念可以是相對性的，在不同環境有著不同的解釋方式。

公共理性如何解決多元主義所產生的困境呢？首先，要對公共理性的內容有所理解。在民主的社會中，公共理性是平等公民的理性。作為一個集合體，他們在制訂法律和修改憲法的過程中，彼此向對方施加決定性的政治和強制性權力。換言之，公共理性是民主社會的特徵，它是那些願意分享平等公民權地位的人的理性。其理性的目標是指共同的善與正義概念所要求的社會基本制度結構，以及它們所服務的目的與目標。吾人若要對公共理性更加了解可從非公共理性去著手，並找出兩者的差異性。<sup>17</sup>非公共理性所強調的在“非公共”而不是“非理性”。非公共理性有很多種，但公共理性只有一種。非公共理性由許多的公民社會的理性所構成，屬於一種背景文化。非公共理性的標準與方法在於部份為了理解每個團體的性質，以及它們追求自身的條件。<sup>18</sup>

當瞭解公共理性的內容後，吾人要討論公共理性如何解決自由主義的困境即普遍性衝突的問題。公民對公共理性限制的普遍尊重，是某些基本的權利和自由以及相應的責任所要求或增進某些重要的價值。公共理性的價值在於通過合理的普遍原則，一旦這些原則適應於正義本身的觀念給予全面評價而附予正當性。就根本的政治問題而言，公共理性拒絕將投票看成私人的一種普遍觀點。因為將它視為一種人們會將投票認為是整體社會和經濟的偏好，而無須涉及其自身的好惡。如果以投票決定就賦予正當性而無須考慮公共理性，這無法解決普遍衝突。因為人民的利益必須是個別理解的，人民投票支持某個政黨可能只是認同其中的政策而不是全然的與自己的利益完全相符。<sup>19</sup>

持續性的政治協商，是解決多元性與公開性的衝突的。既然一般道德原則之多元性是由政治自由主義構成的，那麼公共理性是如何避免這些衝突呢？解決衝突的唯一途徑，是將單一與多元的公共理性之間作出明確區分。單一公共理性將自身當作公共協商唯一的規範，根據這種歸範行為者同意源自同樣可以公開接受理由的某些決定。然而，多元的公共理性沒有預設唯一或公正的觀點，這也就是說兩者公共理性的範圍上有所差異。單一公共理性基礎只是人類的共同理性，包括理性的能力和程序，並無法解決普遍性衝突。<sup>20</sup>換言之，單一的公共理性只是

---

<sup>17</sup>同前註 13，頁 74。

<sup>18</sup>非公共理性會受到文化背景所影響，例如在教會上無法接受在有其它信仰，但在整體社會上就有信仰自由的可能性。所以在教會上所產生的是非公共理性。

<sup>19</sup>這裡所要說的投票是最後整體的表現，並無法看出個別偏好的分類。

<sup>20</sup>單一公共理性可以舉例說明：殺人是不理性的這可以是人類共同的共識且是單一的。

以人類共同理性，作為唯一的價值判斷，而人類對於基本善並無極大的爭執，反而依其背景文化所產生的事物有所爭議。多元公共理性可以決解普遍性衝突在於，多元的公共理性不會預設某些善的概念或某些普遍的道德原則。因此，假設這些公共理性不具公共範圍是合理的。另外，在公共協商中融合多元主義的關鍵在於考慮政治決策的合法性。協商者不必肯定的假設在協商過程，只有一種協商結果出現。多元公共理性在比較應用的理性中實踐，各方都必須在相互解釋和批評其他人中認識自己。利用相互解釋的過程中，可以約束公共協商而達到公平性的可能。這種限制可以為道德妥協提供足夠公平性與合法性，而不是只為達成最後共識。這可以使不同的文化團體，在民主公共領域中相互協商而不是彼此分裂。團體的形成應該是開放的、多元的與動態的，唯有如此團體才能在公共領域中重新塑造。因此，協商之所以成功在於，改善克服文化上的固定的與弱勢群體在持續不平等的社會條件也能進行協商。<sup>21</sup>因此，建立在多元的公共理性為大前提基礎上，吾人可以理解為普遍性衝突可以利用政治協商來解決。政治協商是透過一種合理性為首要條件，但吾人要強調合理的內容不是要共享政治價值內容而是對其它協商自由、對話的必要條件以及人們願意修改信仰的開放性認知。<sup>22</sup>Habermas 指出在協商前無法判斷那一種為非公共性，只能透過拓展使合理判斷的負擔 (burdens of judgment) 更具動態性與廣泛性。他強調多元公共的兩個相關特點即反思與包容性，這兩者影響協商的成敗與否。<sup>23</sup>協商必須具有包容性，才能解決對弱勢少數的不公平性並使他們也有能力影響協商的結果。包容性可說與前面所提到的互惠性，可以相互的印證，而反思與前面所提審議過程是動態的亦可相互印證。<sup>24</sup>因此，基於反思與包容性，他認為任何的公共協商要求的觀念也需要公正。在公共協商中時現共識，只有賴於受公正理想要指導的討論，才能以理性為前提而產生共識。

---

<sup>21</sup>團體不要被歸類成單一的印象，才利於在多元社會中獲得利益。

<sup>22</sup>由此可知審議民主是實質與程序兼具，往後另會作研究。

<sup>23</sup>判斷的負擔，包含關於正義的頑固分歧的各種各樣的原因，而這種分歧是通情達理的人們之間說出現的，他們都是誠實地觀察與令人信服的論證都有一種尊重合作的公平條款的欲望。

<sup>24</sup>同前註 19，頁 68-78。



## 參、審議式民主之內容

### 一、審議式民主的原則與內涵

審議民主對多元社會中所產生分歧的觀點和利益尋求解決之道。但是，其是否能完美的解決現代民主所遺留的缺憾仍有所疑慮。<sup>25</sup>因此，吾人若要審議民主能夠回應評論者的意見，則必須去探討審議民主的原則與內涵。探討審議民主制度的原則與內涵之重要性，在於這些背景會影響到有良好動機的協商者行為及協商本身的內容。

首先吾人會討論審議民主的特徵，其可以對審議式民主的運作上有所了解。這些特徵亦可說明審議式民主為何優於其它民主理論的理由，並使吾人真正釐清審議式民主的內涵。當吾人了解審議式民主的特徵，便可以使其在民主理論中回應對其的批評。

審議式民主與總合式民主的最大差異在對於偏好的認定不同，也影響其採取決策的方式。審議民主透過公共理性的對話，形成偏好轉換過程，以致可以達成總合式民主所難以相信之共善理想。偏好的表達亦可區分為公共與私人，在審議的論壇上必須是公共的，而私人的偏好則只有存在市場上。在論壇上的偏好表達是受到參與討論的人們所自我審查的，因此，較不可能出現不符合理性的決策。雖然，在市場上，可以透過競爭而表達出偏好。但是，欠缺由公共理性所達成共善，所以只能以總合式民主匯集偏好而所做出的決策。

審議式民主有程序性與實質性，分別由哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）與羅爾斯（John Rawls）為主要代表。但是，兩位學者皆非主張純然的程序性與實質性。他們認為審議民主的程序性與實質性原則，皆不能宣稱具有優先性，兩者皆有其優劣。因此，兼具兩種原則的審議式才能發揮成對民主發展的最大功效。

### 二、審議式民主特徵

吾人首先，要了解審議不同於各種的辯論在現實的生活中充斥。因為這些辯論未經正當程序的設計，不容易產生理性對話。在民主實踐裡，是經由電視訪問和口號傳遞訊息、抹黑競爭對手人格、以自利的談判方式解決政治衝突，而缺少對爭論議題的審議。<sup>26</sup>審議式民主追求共善，但是，其方式是藉由轉化偏好而非加總偏好的方式來獲得共善。因此，審議式民主學者接受盧梭的想法，認為人

<sup>25</sup>現代民主的弊端例如：多數暴力或正義的問題……等等。

<sup>26</sup>辯論的前題以經有強烈的主觀意見，並以說服他人為目的而不可能接受他人的意見。

民應該依他們對整體社會利益的認知而非依個人的偏好來投票。<sup>27</sup>

審議的提出主要是要解決一般認為在當代盛行民主所產生的弊端例如，常見形成不佳的決策品質、公民低度的參與、政府正當性的衰退和無知的公民。換言之，審議民主可以擺脫選舉所帶來的負面效應，並且可以獲得更為深思熟慮而有效的結果。因此，吾人必須對審議式民主的特徵與涵意加以了解，以釐清審議民主對現代民主理論有何作用及其目的為何。

以下吾人以Amy Gutmann 與Dennis Thompson 在其著作《*Why Deliberative Democracy*》中所介紹審議民主的特徵與其涵意為主來說明。

#### (一)、審議者提出理由

這裡所提出的理由必須兼具實質與程序性的，並且可以被理性的人們所接受。提出理由的道德基礎在於人民不是被動的臣服於統治者，而是獨立自主的行動者。人民直接或間接地透過代表，參與治理他們的社會。人民在此參與的途徑即必須提出的理由或對別人提出的理由加以回應，以補足公民透過利益團體的協商或投票來參與治理在他們的社會中的行使權力(power)。<sup>28</sup>因此，當政府政策的制定，所提出的理由是正當性的而獲得人民的尊重，政策的執行便不會受到阻礙。然而，要使人民服從政策的最好辦法，便是使人民參與而提出理由。

#### (二)、互惠性

這代表在公共議會上屬於互惠型態的，人民所提出的理由必須能讓人理解，才能證明其將自己的意志加諸於他人是合理的。<sup>29</sup>所謂的互惠型態有其兩種公共意涵；1)審議必須是客觀表達方式在公共場所，而非是在個人內心處。2)審議的開始便是相關人們能夠對審議者所提出的重要理由加以理解，因此，技術性的政策也需依賴專家使人民所理解。

互惠性主張公民們就集體制定之相互拘束的法律和公共政策，應盡到提出說明理由的義務。審議式民主是重視互惠性理論，主要是協助人們尋求政治上的一致性，並提供其他也想要達成一致意見的人們所可接受的原則作為基礎。互惠性中有一重要的內涵也就是相互證立(mutual justification)之精神，此意涵為在向他人提出理由或是提出他人必須接受的理由。正因為如此，互惠性扮演著兩種不同角色的管制性原則：1)互惠性引導公民及理論家在一種持續性過程中，思考在特定

---

<sup>27</sup>對盧梭而言，投票是一種藉由讓人民將焦點集中在什麼是整體社會的以克制私人的利益工具。所以，若只是以加總的方式計算出結果，是無法了解個別的；當每個人決定投票時都應該對議題表達意見。參見McClelland，彭淮棟譯，《西洋政治思想史》(A history of Western political thought)，台北：商周，2000年，頁304-318。

<sup>28</sup>這裡的行使權力必須有正當的理由來辯護，才能其正當性。

<sup>29</sup>互惠指彼此採開放的態度並無強烈主觀，並可以想相互尊重。

系絡下的特定法律應該考量的正義為何。2)互惠性顯示出來以其他原則充實民主理論內容的需要性，來支持法律的相互證立。因此，互惠性之於政治論理學中的正義，正如同重複性之於科學倫理中的真理。而互惠性就是要求公共審議來實現正義，但是，如果正義法則已經被廣為審議，重複的審議就非必要的。

### (三)、約束性與動態性

審議過程中可產生在某段時間內具約束力的決定，審議的過程在政策需要下必須有結果的產生。而這最後決定，可能是符合多數參與決策者的需求。但是，在有出現更好的理由去說服其他參與者時，約束的決定是可以改變的。換言之，審議對於持續進行對話的可能性永遠持著開放態度，公民可以批評先前的決定，並以這些評論為基礎繼續進行。然而，承認結果是暫時性之理由：1)政治領域的決策過程，以及人們所依賴的決策之知識皆非完美。2)政治決策是不容易取得共識。採取審議過程是動態且有其意涵的，首先，在進行辯論應該遵守所謂道德歧見極少化原則(the principle of economy of moral disagreement)。公民及其代表所提出的理由，應該嘗試去發現道德極少化與反對者差異的辯護理由。再者，道德歧見極少化原則可以提升相互尊重的價值。<sup>30</sup>

### (四)、公開性

要保持審議的過程是動態的，必須依賴審議民主的另一種特色，即是公開性。公開能夠讓人民仔細的審查審議過程，並通過使支持政策的各種理由公開化。人民就能夠對這些政策的前提和內涵提出疑問，如此人民就有機會評論這種協商並指出其可能的矛盾或事實的疏忽。因此，公開性還可以深化公共協商的普遍教育的功能，透過觀察公民分歧、協商與合作過程使公民能夠在公共利益超越狹隘自我利益的程序中受到教育。公開性可以阻止秘密的政策協定，因為參與者知道需要公開的說明理由來獲得全體支持。<sup>31</sup>

## 肆、審議式民主與總合式民主的區別

審議式民主與總合式民主，常被民主論者相互比較何者為最佳。審議式民主重視程序與實質，而總合式民主注重結果。總合式民主常利用多數決的方式來解決分歧，所謂多數決型態是將問題訴諸人民，並由他們投票決定。例如，公民投票或由選出的代議士所表現出。審議民主本身並未限定只能以某種特定的方法去

---

<sup>30</sup>道德歧見極少化原則是指一種相互信守實質性的道德原則，其於普遍的生活概念或有特定爭議上都不必然是中立的。因此，在審議的過程中該避免將某種與人民杆格不入的信仰價值列入議題中。參見Amy Gutmann and Dennis Thompson，謝宗學與鄭惠文譯，《商議民主》(Why Deliberative Democracy)，台北：智勝文化，2005，頁6。

<sup>31</sup>同註前 6 頁 39。

達成有依據之結論。另外審議的開放使公民能夠挑戰先前的決定，使得審議的暫時性抗衡民主決策的最終性。因此，民主論者認為審議式在強調過程之下，不會像總合式只強調結果而可能產生多數暴力而犧牲個人的狀態。既然民主論者認為審議式較總合式佳，吾人必須探討兩者的差異性，以了解為何審議式民主是民主論者的最佳選擇。

#### (一)、審議式民主與總和式民主之差異

審議式民主與總合式民主之差異主要的不同在於辯護觀念的不同，這也是審議式較佳的主要原因。審議式民主考量公民及其代表所表現的偏好之背後理由，在於它要求大家為自己的主張提出辯護。而總合式民主認為偏好是既定的，它並不要求對偏好本身提出辯護理由，而是尋求以有效率而公平的不同方法來組合偏好。所以，前者是透過轉化偏好的方式而尋求辯護，後者強調偏好既定不須為提出理由而辯護。<sup>32</sup>兩者為何對偏好的觀念有所不同，主要是對民主政治基本問題的回應有所差異。<sup>33</sup>審議民主認為公民與其代表若能持續性以共同理性討論則歧見可能依據互惠的觀點加以化解，因此，審議較總和方式更加能產生一致的意見。如不能化解，審議也較總和在未來更有可能產生為之辯護的一致意見。即使連一致意見也無法形成之時，至少還能夠促進彼此間的相互尊重。總合式民主認為選民所表現出來的偏好就是民主決策之首要材料，所以，偏好已經固定只要加以統計便是最符合人民的最佳決策。總合式民主任務是以各種不同方法產生的集體結果，除了方法本身的理論依據外，不需為之更進一步的辯護。因為多數決或功利主義的設定，已為它提供了辯護理由。<sup>34</sup>換言之，總合式民主是一種以多數決與最大多數人幸福，作為結論的依據。

由於總合式認為偏好是既定的並做為集體決策的基礎，總合式概念上基本上接受了社會現有權力分配。這些分配可能是不公平的，但是，它並未提供任何可據以裁決的原則。<sup>35</sup>此外總合式民主並未提供任何途徑可以供公民挑戰的機會，所以，未來即使發現錯誤也無法改變事實，其不如審議式民主具有開放性。審議的概念明顯地奠基於道德原則，而非如總合式概念似以中立為原則。互惠就是其中的一種道德原則，所以，審議式引發實質的道德主張，而非只是單純將公民所提出的偏好總合。在互惠的道德原則下，人民面對合理的分歧時所採取的態度可能轉變為相互尊重。因此，審議民主與總合式民主在於相互尊重的過程是兩者達

---

<sup>32</sup> Shapiro Ian，陳毓齡譯，《民主理論現況》（*The state of democratic theory*），台北：商周，2005年，頁33-40。

<sup>33</sup>基本問題的回應是指面對根本的歧見時，如何為社會作出正當的決定。

<sup>34</sup>這裡的意思是指總合式可以在如何達成最後結果上的方法加以辯護。

<sup>35</sup>這裡的意思是個人的權力可以影響最後決定的結果。

成民主目的上的一項差異。在促進相互尊重的決策過程，可以解決民主過程所遇到難以調和並存的道德價值困境。由於社會中有不同的道德價值，無法判斷何種優劣。因此，這些道德無法在社會中並存與調和。例如，墮胎的問題，陷入生命價值與自由價值間的對抗。雖然，審議無法使不相容的道德價值彼此調和並存，但它有助於參與者認識對手主張在道德上的可取之處。<sup>36</sup>

## (二)、論壇與市場

誠如吾人前述所提及的，審議式民主與總合式民主，在偏好上的看法有異。前者認為偏好可以用轉換方加以改變，後者則認為偏好既定，只要蒐集而加以總合，便可作出最佳決策。因此，由於對偏好的界定不同，引發民主理論家對民主型態有所爭論，如熊彼德（Joseph Schumpeter）所提出的精英理論與安東尼·唐斯（Anthony Downs）所提出的民主經濟理論。<sup>37</sup> Schumpeter 認為民主意味著一種透過政治決定的制度安排。這種制度安排讓人民自己來決定問題，通過選舉而產生代表他們意志的人，從而實現共同幸福。<sup>38</sup>但是，他批評共同幸福，他認為人民的需求是不同的。所以，也有不同的價值，一旦企圖消滅政治上的差異是危險的將會共同的利益變成自己的利益。他也批評人民意志的本質，他認為人民意志是種社會的構想，大概基本上沒有什麼獨立性或理想性的基礎。因為個人在一般比較軟弱而容易受到利益團體的壓力，從而喪失政治思維獨立的基礎。所以，人們在政治領域所面對的是在很大程度上被杜撰民眾的意志，而不是在真正的民眾意志。因此，Schumpeter 的結論是不存在決定所有人都同意的公共利益的單一要素，所以，治理應該是由精英支配。也就是他所說：「民主亦是政治人物的統治。」（democracy is the rule of the politician）。在Schumpeter 強調共同的善（common good）難以存在，決策應該由精英主導，而精英是由類似在市場競爭一樣其才能取得政治地位，不必使人民透過公共理性的論壇決定政策。<sup>39</sup>所以由Schumpeter 所主張的市場機制，不相信共同幸福與個人的理性的存在。因此，根據他的主張似乎認為政治的決策，不必透過人民審議的過程而由政治精英決定。

支持總合式民主的理論家，Downs 所提出的民主經濟理論。他認為政黨應該像企業家一樣發揮功能，在政治消費市場上競爭下銷售自己的產品。Downs 的

---

<sup>36</sup>同前註 6，頁 12-20。

<sup>37</sup>Schumpeter, Joseph Alois, 吳良健譯，《民主資本主義和社會主義》（*Capitalism, socialism and democracy*），臺北縣：左岸文化出版遠足文化發行，2003 年頁55-60。

<sup>38</sup>Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: George Allen and Unwin, 1943, p.269.

<sup>39</sup>James Bohman and William Rehg, 陳家剛等譯，《協商民主：論理性與政治》（*Deliberative Democracy: on Essays and Politics*），北京：中央編譯出版社，2006 年，頁 3-26。

經濟學的觀點拒絕公民為了共同的善而採取公共審議，人們可能會說投票是聚合個人偏好的機制。但是，如精英理論家所指出的那樣，聚合機制不會形成關於共同善的公共輿論。實際上，考慮到偏好的多樣性，該理論認為不存在所有公民都可以接受利益。<sup>40</sup>

不論Schumpeter 或Downs 都是以競爭的市場為出發點，拒絕有共同善的存在、偏好既定與公共理性的不可行，而不須讓人民參與公共論壇。然而對審議民主論者而言，則有不同的觀點，其認為市場的模式是一種私人行為，而論壇才是一種讓公民參與的公共利益。在論壇上討論是公共利益的，因為關於公共利益的討論中表達自私的觀點是不可能的，使得公共討論能趨向於促進共同的善。<sup>41</sup>透過論壇人們必將利用理性的力量以壓制偏見和自私，因為通過與理性表達對話，人們自己也會受理性的影響。因此，吾人要提出一種可以取代以市場取向的公共政治概念，即審查制度。在論壇參與討論就是一種自我審查，一種對理性決策的觀點的提前承諾，可以促進共同善之可能性。審查制度可以通過公共與理性討論的偏好轉換，不像市場取向的民主理論將偏好既定，而以總合方式計算偏好的決定。這也就是說政治關係到公共利益，它不是個人追求其私人利益的結果聚合。偏好表達是一種行為，它們大概受那些相同偏好的引導。因此，個人的理性行為是否會如實地表達這些偏好則不是非常明確。某些聚合的偏好的方法就是如此，所以，它可能使個別表達錯誤的偏好。在論壇上核心並非聚合或過慮各種偏好，政治體系應該根據通過公共討論和思想碰撞而改變偏好而建立觀點。

經濟民主理論指出在目的與功能性的論壇，應該像市場那樣，將決策的做成以個人偏好聚合為主要依據。但是，論壇原則則必須區別市場原則，這可以說源自希臘城邦的長期傳統一直意味著，政治必須是一種開放參與公共的活動，以便區別私人偏好的表達。論壇應該不只是在投票所站門前排隊的個人的分布總數，公民身份是一種只能在公共領域即為共同目的的集體聯合中才能認識到的性質。而且這種目的不是在物質意義上促進生活的完善，對於參與者的人來說，政治本身就是目的。<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> 同前註 14，頁 3。

<sup>41</sup> 在論壇中，不理性的思想會在對話中被理性所壓抑。

<sup>42</sup>即盧梭積極涉入的公民概念；全體公民應當集會來決定什麼東西對共同體最有利並制定適當的法律。被統治者應當就是統治者。按照盧梭的解釋，自治概念被假定是他自身的目的；一個政治秩序所提供參與公共事務的機會應該不只是指國家而已，而毋寧是指一社會典範的形成。參見 David Held，李少軍與尚新建譯，《民主的模式》(Models of Democracy)，台北：桂冠，1995 年，頁 93。

## 伍、審議式民主在台灣的實踐

### 一、審議式民主的實踐

本文所要探討的是審議式民主，如何透過審議式民調與公民會議的方法加以實踐。首先，吾人要了解審議式民主的實踐就是將公共領域轉化成制度化，而可以構成一種政治權力。透過Jurgen Habermas 與Hannah Arendt，揭開公共領域的理論論點，他們藉由資本主義的影響性來探討公共性。當了解公共性之後吾人必須將其轉化成一種政治權力，才能實際性運作。因此，必須透過審議式民調與公民會議的運作方式。此處介紹審議式民調與公民會議的內涵、運作程序與評估，並舉例台灣曾舉辦過的實際案例。

### 二、公共領域

在探討審議民主如何實踐之前，吾人先討論公共領域之思想。因為在審議民主的實踐就是將公共領域轉化成制度化，而可以構成一種政治權力。Habermas 指出審議式民主的實踐，乃是透過公民的意見形成與意志形成在制度化的政治過程與公共領域這兩種軌道之間的互動進行的。<sup>43</sup>一旦透過制度化的政治過程所做出的決策，就能夠對公民在公共領域中所形成的意志，亦即透過審議所形成的公共意志負責。所以，人民公共領域的決定可以影響政府的政策決定，並可以透過制定行政命令或國會通過的法律，最後命令或法律產生治理人民的權力的正當性。<sup>44</sup>因此，以人民相互溝通在公共領域展現的力量與國家權力之間的相連接，而形成最佳的決策與國家治理的正當性。另外，公共領域在審議的實踐上提供了多項功能。例如，它創造了協商的社會空間、它主導協商過程與產生協商中的理性以及它提供了判斷共識標準。<sup>45</sup>既然審議民主的實踐與公共領域，有著相當關聯性。因此，吾人應該先探討公共領域的理念，再討論審議民主的實踐。

#### (一)、公領域的理論觀點

Habermas 強調公共性開展的力量來自擁有私產的資財階級，這使得他們沒有強烈的野心去推翻當時的王權及其體制。他們所要求的只是一個有法治的國家，其最高權力能受基本人權的限制，而且公共領域的輿論能成為監督政府的機制。

---

<sup>43</sup>制度化的政治過程:包含議會、選舉與政黨競爭等。

<sup>44</sup>梁志鳴，《論法院在多元民主社會的溝通機能》，台北:國立台灣大學國家發展研究所碩士論文，2004 年，頁43。

<sup>45</sup> James Bohman，黃相懷譯，《公共協商：多元主義、複雜性與民主》，（*Public Deliberation: Pluralism Complexity and Democracy*），北京；中央編譯出版社，2006 年，頁34。

<sup>46</sup>現代民主社會中公共領域所展現出來的是一種集體的省思與判斷，而這些可以成為國家的正當性權力的來源。但是在這種集體的判斷中，亦可能產生多數暴力。因此，制度上必須使得公共領域轉化成政治權力時，可以達到政治性的平等性。吾人認為最好的方式，就是以審議式民主來實踐公共領域。

Habermas 的公共性指不是私人日常交往的功能與內容，而是它所生成的社會空間。在這樣的交往預設下，通過語言建立起來的互動空間可以擴展到其他的情境之中。因此，公共領域是藉由溝通來創造空間，而這個空間必須是對交往聽眾開放。他認為透過在公共領域中溝通，可產生的效果有降低交往的私人性特徵。如發言者的個人權威的影響與增加了對經常性解釋和說明的需要，並減少以專家為主之專門詞彙的討論或文化獨特性辭彙。

西方社會的公共領域的誕生，不是自上而下的通過國家政府所給予的。而是通過市民的、無數個人的活動自下而上創造的。Habermas 認為公共性是沒有任何支配關係人們相互討論而的共同合意，並交由國家對公共性承擔正當性的義務與責任。他認為公共領域的產生，是由文學領域的出現與親密領域兩者所促成的。前者是指指一個咖啡廳、出版社、文化人士與各種文化展演場所而構成的一個領域。後者是指它是使以家庭為背景所構成的，每個人都是成為獨特的，不可取代。<sup>47</sup>文學領域的產生所造成在論壇的影響，首先，參與者人人平等，擁有同等的發言權與影響力，而以理性的言論作為大眾的判斷標準。次之，文學領域中人的溝通造就文化產品變成一種商品，可以互相交流，並且因為理性溝通所以必不存在文化的神聖性，皆可以受到理性的質疑和批判。親密領域是由愛與自由所構成，所謂的爱是指對於自己的親人在相互交往中大都具有相當的寬容，並可以相互理解感受與處境。自由是指親密關係中可能不會被市場或權力所支配，因為成員通常不會因地位或財富而輕視自己的親人，所以成員在此領域中是自由的。因此，公共領域由公共文學領域賦於具有理性的批判能力，私密領域的擴張與完成而成為公共領域。<sup>48</sup>在西方產生公共領域之後，對於文化上與政治上都會產生一些功能。公共領域的政治功能在於對國家的監督力量，私人的聚會而形成的討論變成一種理性的檢驗，可聚合成公共。一旦成為公共的時候，政府就會受到壓力，而關注人們所提出的公共議題。因此，人民透過公共領域的形成，可以使自己擁有主導政策議題的權力，不再只是單純投票選擇代議士的權利。

相較於Habermas，Arendt 認為現代化所帶來的資本主義所形成的布爾喬亞式的社會，反而是侵害了公共領域的存在。原因在於在西方資本主義之下，個人

<sup>46</sup> 參見江宜樺與黃俊傑編，《公私領域新探》，台北:台大出版中心，2005 年，頁 221。

<sup>47</sup> 所謂的獨特是指在每個家庭中的成員都是唯一的，不可能由別人取代。

<sup>48</sup> 李丁讚，《公共領域在臺灣》，台北縣：桂冠，2004 年，頁 25-29。



缺乏對公共事務的關心與人在政治面上的權利不再被尊重，政治上的群眾人格已經超越個人的政治人格。<sup>49</sup>在資本主義所帶來的私有化產財，在古希臘是屬於私有領域的，不像現代社會私經濟漸漸影響公領域的範圍而成一種現代性的危機。<sup>50</sup>因此，Arendt 以古代希臘的城邦國家為研究對象，強調公共性是全體公民的一種對話方式，並且有最大化的公開與平等政治權利的公民的參與。而現代社會所指的公共性是指與社會相對的國家權威與公法，也表示與私有物相對的事物，包括社會活動。所以她對現代社會所形成的公共性應該恢復古典的共和主義，達成公民社會的理想。她認為古希臘之所以形成公共領域，在於他們在家庭與社會中不是以非平等的階層關係，而是由法律所制定規範而成的政治平等空間。古希臘之所以能夠這種政治平等的領域可由兩者所表現出：首先，在政治組織上，公民是沒有統治者與被統治者的區分的。因為統治者應該就是被統治者，也就是全體公民有直接參與而集會討論、決定和頒發法律。<sup>51</sup>次之，政治領域建立在法律範圍之內的平等性政治實踐空間，公民的平等在這領域上是建立在政治而非是經濟。所以在這社群中，形式上公民參加公共事務是沒有地位和財富上的障礙。在這領域上公民是以非私人的形式交往、審議與說服才參與公共事務而形成政治關係。

Arendt 指出公共領域上有著美德（*arete*）的型態，其是指在公共領域中每個人的言行皆與別人有著差異性。因此，透過他人的獨特言行與成就表現他個人的優越性。所以，在公共領域中個體的特性可以被保留，並且可以表現出他真正無可取代的身分。換言之，人們在具有實質政治平等之後，在公共領域上也可自由的表現自己的論點，也代表著自己的獨特性。這也代表在公共領域上不是只有全體的表現，個體的表現也包含在裡面。吾人認為公益上本來就不一定與私益有所抵觸，公益也可以包含私益，就像法律的規定可以除了保護公共利益外亦兼顧個人利益。<sup>52</sup>在這種秀異的公共領域中也表示人們是透過言論與說服來決定公共事務而非由地位或暴力來形成。這要順利的運作就必須有公民互為主體性，才能使公民能以理性相互談論。<sup>53</sup>另外在團體中求秀異之言行表現是一種同儕的相互競爭，可以從的交往的言論尋找出聽眾最認同的意見而作為公共政策。

Arendt 具有的古典共和主義的思想，對於資本主義、自由主義與代議制度皆有其獨特的評論。誠如我們所提及的，資本主義對公共領域的影響，然而自由

---

<sup>49</sup>群眾人格是指人與人之間的孤立，生活世界被私人領域所取代，如些種族血緣區域性等等。

<sup>50</sup>蔡英文，《鄂蘭學術思想政治》，台北：聯經，2002年，頁75。

<sup>51</sup>David Held，李少軍與尚新建譯，《民主的模式》(*Models of Democracy*)，台北：桂冠，1995年，頁21。

<sup>52</sup>關於法律上公益與私益不相抵觸的論點可參考大法官解釋第四百六十九號。

<sup>53</sup>交互主體性指任何個體想要成為主體，都必須以他人的立場為前提。

主義對政治領域又有何作用。她認為自由主義是以利益交換的社約論的論證模式，保證國家合法之權威在於保障個人的經濟財產與生命安全。因此，個人把他的政治權利與權力讓渡給國家權威，同意受國家的管理支配。所以，一切的政治價值都被指為經濟或勞動的功用，就如同商品般的交易。而且所有的政治行動都已經被經濟生產與交換利益所架空。如此一來，吾人的政治權利就同上市場上以價錢決定，難以形成政治的平等性與政策的正義性。吾人必須思考政府的存在不只是為了提高經濟競爭力，而使所有的政治之生活被建立在社會經濟基礎上。如此一來，政治的基本內涵，不應被解釋為經濟事務的管理。所以吾人不應被自由主義所帶來的經濟價值觀，而忽略了政府只是在管理經濟事務這種領域而已。公共領域是不可限縮議題的，眾人之事都應該受到政府關注。因此，公共領域經由理性公民所討論出的議題，應該都轉化為政府應實踐的公共政策。

Arendt 認為代議制度是一種透過政黨和會議為主要機關，所有的公共政策皆由其產生，人民的參與只限於投票選出代表自己的代議士。因此，透過政黨的對國會運作，公民的多元利益就透過代議士在公共論壇上所表現出。然而，她認為代議制度是一種走向寡頭的治理方式，背後有著政黨利益的操縱，不容易代表多元的公民利益。所以最終從事政治事務和治理工作者，只有少數人。因此，政治權力的實踐與公共福利政策成為少數人特享的權利。因此，她所指的公共領域的旨趣在與闡釋人作為公民身分的實踐之生活及其存在意義。她認為政治領域不是由所謂選舉產生的政治家的所為，而是由一般社會大眾在其所生活的社會中來對公共事務的關心，以透過與人的相互聯結與討論所形成的言行來實踐公共事務的具體理念。一旦人們願意從事公共理性的討論、溝通與了解彼此個別的差異性。如此一來，即使他們彼此相互對立衝突，可以依據此公共理性討論的程序，將使得個人或黨派的私利轉化成一種公共性的目的。

## (二)、台灣的公領域

誠如我們所提及的，Arendt 的公共領域的思想，為在於資本主義對公共領域所形成的影響，在台灣的情況也不例外。因此，台灣公共領域的定義亦是如同上述Arendt 與Habermas 所下的定義。然而台灣的公共領域應該要如何呢?公共領域的衰敗是因為現代資本主義的規則下所造的結果。當政治民主的運作走向利益競爭的方向所能體現的公共理性也就名存實亡了。吾人認為資本主義所帶來的私有財產的保障，並不是一定對公共領域有絕對的傷害，何況人的自然性原本就有自私性。<sup>54</sup>因此，吾人可以透過教育文化方式培養公民的政治文化，建立人民不可以經濟利益而讓渡出吾人的政治權利給統治者的觀念。如此一來人民不

---

<sup>54</sup>關於人的自私性參見盧瑞鍾，《中國政治思想史分論》，初版，台北:鼎商，2002年，頁50。

是擁有自由主義所帶來的私權保障，人民也擁有積極參與公共事務的積極自由。

55

公共領域在台灣的展現必須有一定的政治文化，也就是市民的政治參與。這裡的政治參與指民主制度實現民主之價值，則必須具備全體選民的政治素質是異質(heterogeneous)。其主張的原因有，吾人之所以需要異質的選民是因為吾人的選舉制度能同時發揮某些相互矛盾的功能。例如，吾人對於民主制度期待有高度的穩定性，但它也必需隨著適應外在環境之變遷。另外吾人也不期望人民完全有一致性的意見，這也不合於民主制度的運作。吾人期望競爭性的政黨與利益團體能積極的追求他們的目標，選民能積極參與政治。吾人也期望選舉過後，政黨之間能和諧一致。吾人期望選舉結果有利於整體社會公益與選民能顧及自身各地及其身分角色的利益。因此，吾人的選舉制度必須有一些矛盾異質這使得在某些重要的層面，諸種氣質必須不同程度地分配在全體選民之中。這表示必須有若干人在某些方面積極活躍，另一些保持中庸，其他人則被動。<sup>56</sup>

台灣的公共領域，並不是存在媒體的功能與里民大會當中。因為它們只能說可能發展為公共領域，而不是已經成為公共領域了。吾人強調公共領域必須擁有一個論壇，而且參與者是平等的與它是對外開放。而媒體的功能，可以讓民眾參與發言，但它是純粹提供民眾舒展情緒的一個平台，並不具程序性與實質性。民眾主要以自己的立場提出觀點，並不具公共理性而不考慮整體的利益。然而，里民大會可以有一定的程序使里民發言，但是對於實質上的平等是欠缺的。因此，它只是形式性的公共領域，欠缺實質性的，而公共領域必須是程序與實質兼具的。

57

若是台灣要產生公共領域，藉著媒體或與里民大會是不夠的。故而，藉由公民政治文化培養人們能夠以理性為基礎的溝通的意願，而形成一種公共空間。人與人之間能相互為主體性，理解彼此的想法。雖然此種溝通理性未必保證各方終能獲得共識，但它是公共哲學論述空間建構的基礎。吾人透過Habermas 所指出的親密關係理念，來使台灣的公共領域可以發展。由前面所提到親密關係，可以產生愛而成就公共領域的發展。雖然親密關係是從家庭所延生出來的觀念，但吾人必須將之擴展至整個社會。當社會中充滿愛的觀念時，公共領域就此而生，政

---

<sup>55</sup>關於積極自由觀念，原出於柏林(Isaiah Berlin)的名著《兩種自由的觀念》(*Two Concepts of Liberty*)，參見 McClelland，彭淮棟譯，《西洋政治思想史》(*A history of Western political thought*)，台北：商周，2000 年，頁 265。

<sup>56</sup>呂亞力與吳乃德，《民主理論選讀》，臺北市：風雲論壇，2000 年，頁 77。

<sup>57</sup>李丁讚，《公共領域在臺灣》，台北縣：桂冠，2004 年，頁 45-51。

府的公共政策也會滿足人們的期待。但如何將愛從家庭擴展至社會，就必須靠教育，包含學校教育與家庭教育的功效。吾人並不期待所有人們都能夠有的我愛人人，人人愛我的觀念，但少數領導精英若具此要件，公共領域的發展就更具可能性，便能促進政治發展與政治穩定。

另外必須使各種社團的成立與建立人們有著公領域與私領域可以相互包容之觀念，如此公共領域的發展才能完備。成立社團必許是多元化的組織，而不是有單一團體的掌控，並且團體的底層也有組織能力。團體要考慮如何自我組織為原則，建立規則來解決各個團體之間的衝突與組織如何成為社會力量。當組織具備能力來控制國家的政策，也就是使公民參與如何轉變成為國家的政策。如此一來，多元化的社團得成立，對國家決策就有多方的影響。國家就必須傾聽各種意見，才能形成最佳的決策。因此，公共領域在此發生效果。當建立公領域與私領域可以相互包容之觀念後，人們常以為積極參與公共事務可能使自己工作時間減少影響私益。但是國家事務不由人們的關心，最後成為少數人操控成為少數人的利益，最後損失的是多數人所集合而成的私益。由人們所支持的公共利益而轉化成國家公共政策，最後個人的利益亦可獲得保障，所以公益是可以包含在私益的。

吾人從公共領域所要建立起來的觀念，以使人民在論壇上發揮理性的功能，因為人民能夠了解公益的重要性。公領域讓人民知道自己有參與政治的義務與權利，而發揮積極自由的功效。另外建立一種政治平等性的觀念，這也是審議式民主所強調實質性。公共領域也讓人們了解自己不論什麼身分與地位，都是應該參與決策的，自己與他人處於平等的地位而參與討論。而非受限於身份地位的發言而受到影響，因為這是公共領域而非少數私人的決策。公領域使人們必須排除一己之私，以公共理性來判斷共善的如何形成。因此，理性的產生必須以對話為主，讓聽眾判斷發言者是否是理性的。最後當公共領域被人們了解之後，就將之轉換成政治權力，才能獲得法治上的正當性。因此，轉換方式要以對話為主的方式，而排除傳統以投票產生的代議式民主。因此，審議式民調（the deliberative poll）與公民會議可作為公共領域的實踐方式。<sup>58</sup>

## 陸、結論

我們的結論有幾點：

### 一、審議式民主落實的可能性

---

<sup>58</sup>也有學者將 deliberative poll 翻譯成深思熟慮的民調。

審議民主如同其他民主理論，亦可能存在其缺點。然而，其存在的原因在於彌補其他民主理論的缺點，例如，代議民主或公民投票。審議民主亦非要完全取代當代的民主理論，只是藉由審議民主的興盛，以致更加穩固民主政治的發展、保障人民的政治參與自由、平等與社會正義。藉由審議民主使得既存的多元社會，有可能形成共識，並且在政府、人民與政黨間形成一種可以化解歧見的協商機制。但是審議民主是否只是曇花一現，或是一種烏托邦的思想，為了避免其失去實質的功能性，必須將審議民主制度化，期求在法律上具有實質的意義。經由了解審議民主的內涵後，納入法律，使其制度上具有一定舉辦程序與形成政策的法律效力。審議式民主發展出審議、公共理性、互惠性與公開性等觀念對民主發展是有其價值性，它營造具有政治平等性與自由性的環境，使人民達到自我治理的理想。

## 二、審議式民主之目的與價值

### (一)、審議式民主的目的

首先，審議民主的目為促進集體決定的正當性，由於資源的稀少性，政府政策如何進行資源的分配乃是一項難題，因此，審議可以協助那些未獲的資源者接受集體的決定。人民所以服從集體的決定，在於審議式民主使每個人具有相同的參與機會，去表達自己的利益。在具有相互尊重的美德下相互討論去說服對方，以致形成共識，並且參與者不會感覺利益遭受侵害，因為政策是自我同意而形成的。因此，當一項有爭議的政策透過審議式民主運作方式所產生的結果，吾人可以認為其具有合法性。審議民主透過人民公共審議的過程，因此，其民主基礎可以得到增強，可以改善立法質量，而使法律更具有正義性。另外，審議民主在強調理性的觀念下，協商能在公民之間就立法的優點達成理性，因此，決策的合法性藉助協商而得到增強。

其次，審議民主目的促進多元文化的協商機制，促進不同文化間的理解。多元社會是無法避免的，人民是具有異質性，然而John Rawls 所提出的成員重疊式觀念仍無法獲得圓滿的化解既存的分歧。在透過多元公共理性的觀念下，審議式民主使共識成為可能性。因為在多元公共理性下，它也賦予政策的正當性，人民是可以尊重理性的決策。當多元的團體透過理性的討論，並在排除原則衝突與保持相互尊重的美德下，化歧見為共識是有可能性的。雖然，審議式民主會增強公民就政治問題達成一致性的傾向，因而增強國家行為的合法性。但是，透過討論與爭論使各種關於許多事務的意見更多樣性，因此，討論亦有可能會產生分歧，如那些單單因為偏見和迷信所導致的分歧，是可能產生分歧。因為透過討論所產生的意見可以使不公正與不理性的言論，遭受多數理性的排除，並且在意見交流

中可能學習相互尊重的美德。雖然，公民之間的理性一致性對於社會與政治穩定是有幫助，但是可能造就某種不公正。因此，為了獲得對正義和共同善的理解，吾人所能作出的最大努力就是利用不斷檢驗過程，在其中任何特殊的看法都會受到各種觀點的檢驗。

最後，審議式民主使人民具有平等與自由的政治參與機會，它所強調並不是所有人在資源上等均等，而是一種參與機會平等。當每個參與者有相同的影響力，這使每個人的發言可以受到重視。在審議的過程中，每個人可以不受資源強制性的影響，而可以自由的表達意見。

## (二)、審議式民主的工具價值

審議式民主不但在其結果上有其價值，亦有工具性的價值。所以，審議式民主，就算無法化解多元社會的歧見產生共識，在其過程中也產生其價值性。首先，審議民主能夠培養出維護健康民主所需的公民美德。在審議過程中每個人具有理性，因此，在協商過程中，人們能夠理解其他公民的思想與經驗形式的內在邏輯，學會理解並尊重他人。在審議的過程中如果沒有理性、自主與尊重他人的道德品質，是很難說服他人認同自己的論點。因而，吾人有理由認為政治中這些重要道德品質，將會在一個鼓勵所有公民進行協商中獲得更大改善。因此，公共協商有助於改善公民性格。吾人也希望這些相互尊重的美德，可以構成良善生活的一部分。其次，當公民必須參與協商過程中時他們身上某些優良品質就會得到發揮。當人民參與審議民主所舉辦的論壇，透過一系列的資訊交流與專家對話，使人民不但對政策議題產生興趣，而且激發原本就存在論點與道德品質。這是因為透過辯證的交換，參與者可以彼此學習，進而認識到個人與集體的錯誤，並發展出更能經得起嚴格檢視的嶄新觀點與政策。

## 柒、參考書目

### 一、中文書籍與期刊文章

朱志宏，2000，《公共政策》，台北：三民。

江宜樺，2001，《自由民主的理路》，台北：聯經。

江宜樺與黃俊傑編，2005，《公私領域新探》，台北：台大出版中心。

江宜樺，1998，〈康士坦論自由、平等與民主政治〉，《東吳政治學報》，台北：東吳大學，第九期，頁31-58。

吳乃德編譯，2003，《民主理論選讀》，台北：問津堂。

吳文程，1996，《政黨與選舉概論》，台北：五南。

呂亞力，1995，《政治學》，四版，台北：三民。

### 二、英文書及文章

Downs, Anthony.1957.An Economic Theory of Democracy. New York: Harper & Row.

Elster, Jon.1998.Deliberative Democracy. New York: Cambridge University Press.

## 1.2 憲法人之尊嚴的概念分析與前理解

文藻外語大學 通識教育中心副教授

郭慧根

文藻外語大學 通識教育中心講師

汪莉先

### 摘要：

聯合國各人權公約都提到人之尊嚴 (dignity of human person)，我國憲法增修條文第 6 項第 10 款稱為「人格尊嚴」，司法實務上也承認這是基本人權的原則；亦即人必須是一個自由意志的主體，不可以是客體而任人處置；此一觀念深受康德的影響，他強調人是理性的自我立法者，不受自然法則約束，這構成了人格。康德的思想固然重要，但很難處理新興的人權問題。從觀念溯源，人格 (person) 概念於古希臘羅馬以及早期基督宗教已經涉及。在前者，希臘的重要哲學家如柏拉圖和亞里斯多德都提到人格，不過其地位大致類似面具。之後的基督宗教吸納了古希臘的人格概念，並使人格實體化；人 (個體) 不是也不應是面具，否則人難以是個自由的人格。並且彼此以自由意志促成人格之間的共融，沒有共融關係則人格難以存立。對照下來，現代人習慣自我為中心，又苦於疏離、憂鬱、孤單。而基督宗教的位格觀念就有參考價值；讓人走出自我，擔起積極的責任倫理；列維納斯的他者觀念也類似。

### 關鍵字：

人格 (位格) person、尊嚴 dignity、人之尊嚴 dignity of human person、主體 subject、自我中心 egocentrism、他者 the other



## 目次：

- 一、前言
- 二、人權公約與比較法的規定
- 三、用語的討論與規範的意義
- 四、概念的內涵與內涵的問題
- 五、概念內涵的溯源與前理解
- 六、結語

## 一、前言

我國是重視人權保障的國家，憲法前言即表明保障民權，並且本文和增修條款皆列舉基本人權的保障項目。但我國憲政與國際人權公約的連結並不順利；雖然我國於 1971 年之前仍是聯合國會員國，也曾參與簽署通過數個國際的人權公約，但延宕多年，至民國 98 年 4 月 22 日才公布「公民與政治權利國際公約及經濟社會文化權利國際公約施行法」（簡稱「兩公約施行法」）。<sup>59</sup>在法律層面上正式將國際人權公約與國內法嫁接，希望使台灣的人權實踐符合國際法規範，與國際接軌。就該法律的實踐上，民國 100 年 4 月 12 日，總統府人權諮詢委員會決議：「我國應依照聯合國相關準則提出《公民與政治權利國際公約》及《經濟社會文化權利國際公約》國家人權之初次報告，包括《共同核心文件》、《公民與政治權利國際公約》及《經濟社會文化權利國際公約》之條約個別文件。」<sup>60</sup>並且為了表現此一政策的客觀性，政府又邀請國際專家前來台灣，了解人權保障的實施情況，並給予意見。<sup>61</sup>因此，我國目前雖非會員國但也開始盡力配合聯合國憲章並遵守國際人權公約。

因此，從國際法與國內法嫁接的面向，應該仔細審視國際法就人權概念的基礎原則是什麼，我國憲法的規範與實務見解又如何看待；若吾人能把握這部份，各個具體的人權項目才能更準確的解釋，尤其是各樣的新興人權議題。以現實來看，人權的各相關項目，在未來將有更多制度與觀念的碰撞。例如婦女墮胎權與胎兒生命權之衡酌、生態環境權與經濟發展之關係、婚姻之性別條件、婚姻忠貞關係之存廢與個人性權的提出、同居伴侶之制度、移民法律之調整，乃至抽象的歧視與合理的分辨等，這些都涉及我們如何看待人，人的應有樣式如何。

## 二、人權公約與比較法的規定

聯合國人權公約當中，有五個重要文件可資參考：

### 1. 聯合國 1945 年憲章前言：

「我聯合國人民同茲決心、重申基本人權，人格尊嚴與價值(the dignity and worth of the human person)，以及男女與大小各國平等權利之信念，」<sup>62</sup>

<sup>59</sup> 中華民國總統府（2015a）。

<sup>60</sup> 中華民國總統府（2015b）。

<sup>61</sup> 成員包括京都大學人權研究所所長安藤仁介（Nisuke Ando）、紐約大學法學院教授及亞美法研究所共同主任孔傑榮（Jerome A. Cohen）、聯合國發展計劃性別平等任務編組委員戴瑞恩（Shanthi Dairiam）、巴基斯坦最高法院律師公會會長亞罕吉兒（Asma Jahangir）、奧地利維也納大學法學院教授諾瓦克（Manfred Nowak）、紐約大學法學院教授及人權與全球正義中心共同主任奧斯頓（Philip G. Alston）、荷蘭馬斯垂克大學法學院國際法榮譽教授范波文（Theodoor Cornelis van Boven）、聯合國人權與國際團結獨立專家丹且（Virginia Bonoan-Dandan）、聯合國經濟社會文化權利委員會前任委員瑞德爾（Eibe Riedel）及聯合國經濟社會文化權利委員會委員申蕙秀（Heisoo Shin）等。見法務部（2015）。

<sup>62</sup> We the people of the United Nations determined... to reaffirm faith in fundamental

2. 聯合國 1948 年世界人權宣言前言：

「鑒於承認人類家庭所有成員的固有尊嚴及其平等的和不移的權利 (Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family)，乃是世界自由、正義與和平的基礎,…」<sup>63</sup>

3. 聯合國 1966 年「公民權利與政治權利國際公約」以及「經濟、社會和文化權利國際公約」(以下簡稱「兩公約」)前言皆提到：

「本公約締約各國，考慮到，按照聯合國憲章所宣佈的原則，承認人類家庭所有成員的固有尊嚴及其平等的和不移的權利 (recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family)，乃是世界自由、正義與和平的基礎，確認這些權利是源於人之固有尊嚴，(inherent dignity of the human person)」<sup>64</sup>

4. 聯合國 1965 年「消除一切形式種族歧視公約」：

「本公約締約國，鑒於聯合國憲章系以全體人類天賦尊嚴與平等的原則(the principles of the dignity and equality inherent in all human beings)為基礎，…鄭重宣告迅速消除全世界一切種族歧視形式及現象及確保對人之尊嚴(dignity of the

---

human rights, in the dignity and worth of the human person, in the equal rights of men and women and of nations large and small, and.....

<http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>

<sup>63</sup> Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world,

Whereas Member States have pledged themselves to achieve, in co-operation with the United Nations, the promotion of universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms,

<sup>64</sup> Considering that, in accordance with the principles proclaimed in the Charter of the United Nations, recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world, Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person,

human person)的瞭解與尊重，實屬必要，」<sup>65</sup>

以這五個文件的用詞來看，主要使用「人類家庭（或人類）所有成員的固有及平等不移之尊嚴」，或「人之尊嚴」這兩種用詞。區分上，前者如「世界人權宣言」和「消除一切形式種族歧視公約」使用 *all members of the human family* 或 *human beings* 時，是談所有的個人與生俱來或固有之尊嚴。至於後者，如「聯合國憲章」、「兩公約」以及「消除一切形式種族歧視公約」使用 *human person*，是以人作為一種概念，涉及人之所以為人的應有地位。

延伸而言，國際公約雖然從全體人類及人的存在等二個角度立論，但整合來說是所有的人都共同擁有人之所以為人的應有價值和尊嚴，包括人擁有與生俱來或固有 (*inherent*) 的尊嚴，並且人之尊嚴不只是 *human* 而已，還加上了 *person*；亦即人不只是人類而已，還是人格。

另外，從比較法的角度看，大陸法系的德國和日本都特別明定人權的基礎原則；前者在德國基本法第 1 條第 1 項：「人之尊嚴不可侵犯。尊重和保護人之尊嚴是一切國家權力的義務。」( *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.* )，後者在日本憲法第 13 條：「所有國民，均以個人地位而受尊重。」我國憲法雖然未直接明定人以其地位而應有之尊嚴，但增修條文第 10 條第 6 款規定：「國家應維護婦女之人格尊嚴，保障婦女之人身安全，消除性別歧視，促進兩性地位之實質平等。」因此間接上也承認人權有其固有之基礎，即人之尊嚴。

整合來說，人權的基礎來自對人之尊嚴的認識，這份認識是先於國家；<sup>66</sup>不

---

<sup>65</sup> Considering that the Charter of the United Nations is based on the principles of the dignity and equality inherent in all *human beings*, and that all Member States have pledged themselves to take joint and separate action, in co-operation with the Organization, for the achievement of one of the purposes of the United Nations which is to promote and encourage universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms for all, without distinction as to race, sex, language or religion, Considering that the Universal Declaration of Human Rights proclaims that all *human beings* are born free and equal in dignity and rights and that everyone is entitled to all the rights and freedoms set out therein, without distinction of any kind, in particular as to race, colour or national origin, Considering that the United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination of 20 November 1963 (General Assembly resolution 1904 (XVIII)) solemnly affirms the necessity of speedily eliminating racial discrimination throughout the world in all its forms and manifestations and of securing understanding of and respect for the dignity of the *human person*,

<sup>66</sup> 司法院大法官會議釋字第 372 號蘇俊雄大法官之意見書提到：「『先於國家』之自然法的固有法理，而普遍為現代文明國家之憲法規範所確認。憲法保障基本人權，對於每一組織構成社會之個人，確保其自由與生存，最主要目的即在於維護人性尊嚴。蓋人類生存具有一定之天賦固有權利；在肯定『主權在民』之國家理論下，乃將此源諸人類固有之尊嚴，由憲法加以確認為實證法之基本人權。」

只是對身體的生物性認識，又超越生物性且有其特殊地位，並成就法律上權利義務的主體性。因此，人之尊嚴對於人權來說是非常重要的基礎。人格尊嚴若不存在，人權也將失去附麗而可有可無。此外，我國憲法第 141 條提到：「中華民國之外交，應本獨立自主之精神，平等互惠之原則，敦睦邦交，尊重條約及聯合國憲章，以保護僑民權益，促進國際合作，提倡國際正義，確保世界和平。」從聯合國的文件也可以支持我國憲法包含人之尊嚴的價值。不過人之尊嚴既然這樣重要，但它的內涵如何？是單指自我為主？是屬於人權的一種？這些議題並非紙上談兵，以當前國人面對諸多問題，如科技、環保、生態、移民、性別、媒體、隱私等等問題，要如何處理才能使人權有其適當的發揮，人之尊嚴的探求對釐清問題應有幫助。

### 三、用語的討論與規範的意義

#### (一) 用語的討論

基本上，我國實務上對於人之尊嚴是持肯定態度，多數學者都贊同我國憲法應引用人格尊嚴概念。不過各學者對於用詞則有分歧，多數使用「人性尊嚴」，但也有部分學者也接受「人的尊嚴」或「人格尊嚴」。至於實務上，司法院大法官會議解釋自 365 號起，就引用憲法增修條文第 10 條第 6 款有關婦女人格尊嚴的規定。到釋字 372 時，大法官會議直接引用「人格尊嚴」的概念解釋出夫妻一方不受他方虐待的解釋，但該號林永謀大法官意見書則採用「人性尊嚴」。自 485 號之後，不論是多數意見的解釋文（含理由書）或意見書，都採用「人性尊嚴」。但憲法增修條文既已寫明「人格尊嚴」，為何學界及大法官會議反倒使用「人性尊嚴」一詞？江玉林教授曾經說明人性尊嚴與人格尊嚴係屬不同概念，前者是「基本權體系中的基本建構原則...是人作為一個物種上的存有所擁有的尊嚴」，而後者是各個人格的個別尊嚴。<sup>67</sup>若按此意見引申，憲法增修條文第 10 條第 6 款所調的「人格尊嚴」，是指個人的個別尊嚴。此種解釋固然可幫助概念之清楚區分，但仍有若干問題應予提出：第一、憲法已有人之尊嚴的法理且已經明文「人格尊嚴」的用詞，若又提出沒有明文的「人性尊嚴」且又做用法區分，容易招來混淆之嫌。第二、把人格尊嚴解作各個人格的個別尊嚴則難與人格權區別。例如王澤鑑教授曾引用德國 BGHZ 35, 363-Ginseng 人參案為例，德國聯邦憲法法院曾以基本法第 1 條（人之尊嚴）和第 2 條（人格權保障）作為一般人格權的基礎，並延伸出民事的損害賠償請求權。<sup>68</sup>我國憲法雖然只在婦女的保障條款上使用人格

<sup>67</sup> 江玉林（2004）。第 120 頁。類似的說法像蘇俊雄大法官在釋字第 372 號的不同意見書也主張「人格尊嚴」解釋為現實生活當中，發展自我、形塑自我認同的人格權。至於「人性尊嚴」則是先於國家且屬天賦固有的權利，具有至上的價值。

<sup>68</sup> 王澤鑑教授指出人格權是「以人格為內容的權利，人格指人的尊嚴及價值，即以體現人的尊嚴價值的精神利益為其保護客體。此項人格上的精神利益不能以金錢加以計算，不具財產的性質。生命、身體、健康、自由、名譽均以精神利益為內容。姓名、肖像、聲音等人格法益亦不例外。」王澤鑑（2015）。

尊嚴一詞，若將之解為類似人格權的概念是明顯降低了該條的保障層級，婦女的人身安全和兩性實質平等的重要性也無法凸顯；第三、比對聯合國各人權公約使用 human beings (human family) 和 human person，強調的是全體人類和人格，這與人性的慣用辭義有差，更不應止於物種上的意義。因此「人性尊嚴」一詞與憲法用語不同，而且增加說明上的困擾。解釋上，應認為我國憲法本來就有保障人之尊嚴的法理，並特別在增修條文以明文的方式強調出來，用詞是人格尊嚴。比對國際人權公約以及我國憲法的規定，使用「人之尊嚴」或「人格尊嚴」應該較佳，但目前流行使用「人性尊嚴」，因此「人之尊嚴」或許是權宜辦法。

## (二) 規範的意義

我國不論學界或實務界雖承認人之尊嚴的概念，但人之尊嚴(或稱人性尊嚴；人格尊嚴)的內涵如何？大致來說，就憲法上意義的闡釋相當多，但仍無完全一致的說法，一般而言多屬抽象，如本質、本性、固有價值、人格核心等等，仍有莫衷一是之感。<sup>69</sup>大法官會議釋字 372 號林永謀大法官於意見書解釋人之尊嚴(人性尊嚴)乃「人類固有之基本人權」，「為憲法應予保障之最高法益，與一般人格權及自由之保障，兼具社會性而有其相當之限制者不同。...是個人『生存形相之核心部分』，屬於維繫個人生命及自由發展人格不可或缺之權利，因此是一種國家法律須「絕對保護之基本人權」。」<sup>70</sup>因此，人之尊嚴的性質是憲法人權保障體系的基本建構原則，與這體系所分殊的人格權不同；前者是人之所以為人的最核心部分，也是國家不可剝奪的絕對原則；亦即它有最高、核心且絕對的三個特性。但若如此解釋，人之尊嚴若被侵害，可否直接以此為由作為請求權基礎(有如林永謀大法官所說的基本人權)？大法官會議釋字第 588 號彭鳳至大法官一部協同意見書所提，「究竟為人民得據以請求的主觀權利或僅用以指導憲法適用的客觀價值標準」？<sup>71</sup>簡言之，人之尊嚴究竟是原則還是權利？如果它是權利，那麼憲法第 23 條容許的限制人權條款亦可適用於人之尊嚴，結果將與人之尊嚴的絕對性相互矛盾。並且人之尊嚴的最高性與核心性也隨之有相對化的嫌疑，導致憲法人權保障體系之基礎與延伸關係發生橫格。<sup>72</sup>我國多數學者意見認為人之尊嚴是憲法上的客觀價值標準，但也可以是憲法上的主觀權利。<sup>73</sup>實務上，大法官會議曾以人之尊嚴作為人民之主觀權利，而成為請求權之基礎。例如釋字第 567 號討論動員戡亂時期匪諜罪犯之感化教育及強制感訓處分，涉及對個人思想之強制改造，該號理由書提到：「思想自由保障人民內在精神活動，是人類文明之根源與言論自由之基礎，亦為憲法所欲保障最基本之人性尊嚴，對自由民主憲政秩序之存續，具特殊重要意義，不容國家機關以包括緊急事態之因應在內之任何理由侵犯之，亦不容國家機關以任何方式予以侵害。縱國家處於非常時期，出於法律規定，亦無論其侵犯手段是強制表態，乃至改造，皆所不許，是為不容侵犯之

<sup>69</sup> 蔡維音(1992)。第 41 頁

<sup>70</sup> 大法官會議釋字第 372 號林永謀大法官意見書

<sup>71</sup> 大法官會議釋字第 588 號彭鳳至意見書

<sup>72</sup> 此一問題在德國也屬爭論不休的議題，目前德國聯邦憲法法院持開放態度。

<sup>73</sup> 同註 14

最低限度人權保障。」因此思想自由成為人之尊嚴的內涵之一，該號解釋文並進一步提到受侵害者可以請求國家賠償。其他如夫妻之一方受他方不堪同居之虐待（侵害人格尊嚴與人身安全）、<sup>74</sup>社會福利（人性尊嚴之生活所應盡之照顧義務）、<sup>75</sup>照顧經濟弱勢之民生福利、<sup>76</sup>服兵役義務與宗教信仰自由、<sup>77</sup>，大法官會議都引用人之尊嚴（人性尊嚴）作為有無侵害人權的標準。但是大法官會議都沒有解釋人之尊嚴的價值絕對性為何不會與人民主觀權利（相對性）矛盾？若不解釋這一問題，則任何人權案件都可以回溯至人之尊嚴，憲法第 23 條的規範就落空了。大法官彭鳳至認為憲法所列各項基本權利是人之尊嚴的特別法，因此應優先適用特別法，而不直接引用人之尊嚴。<sup>78</sup>至於人之尊嚴屬於「限制的限制」條款，適用上以公權力牴觸憲法基本權利為前提。<sup>79</sup>不過這看法只是限縮適用的機會和範圍，問題並未完全解開。若以憲法本身的規範而言，不少規定是提示價值，並未直接轉化為權利或具體法律關係。例如「民主」是個價值，它需要靠各樣規定而具體化，如投票權；毋寧「民主」的價值是用來檢驗各樣規定恰當與否的原則。因此人之尊嚴仍應以憲法上的客觀價值為主，至於人民主觀權利的部分應嚴謹視之；前德國聯邦憲法法院院長帕皮爾（Hans-Jürgen Papier）即指出：「凡是將一項基本原則、一個最高價值太過隨意地擴張到日常生活的所有邊際領域，並適用於法學案例解析上時，那就會卸除了這個基本原則的特殊性與無可爭論性的光環。」<sup>80</sup>也就是說不應任意動用這最基礎且最絕對性的原則，去處理一般憲法基本權即可判斷的問題。帕皮爾另用一比喻說：「凡是將人之尊嚴這張大鈔來支付微不足道、相對輕微的東西，那就別驚訝只找回了一些銅板。」<sup>81</sup>按照這樣的觀點，維護憲法人權保障的適用次序是必要的；至於大法官會議釋字第 567 號所提思想自由則是適用人之尊嚴的特例，因思想在本質上係個人內心的精神活動，屬於人之所以為人的最高、核心且絕對的價值，只要不再延伸到行為層次，即無憲法第 23 條之適用；思想自由若橫遭干預--洗腦--，對人的生存價值即產生重大侵害。如此才能維護人之尊嚴的最高、核心且絕對特性。

## 四、概念的內涵與內涵的問題

### （一）概念的內涵

人之尊嚴具有最高、核心且絕對的特性，但是它的內涵到底是什麼？我國學者比較常引用德國出現的兩個原則：

<sup>74</sup> 大法官會議釋字第 372 號

<sup>75</sup> 大法官會議釋字第 550 號

<sup>76</sup> 大法官會議釋字第 485 號

<sup>77</sup> 大法官會議釋字第 490 號

<sup>78</sup> 同註 14

<sup>79</sup> 實際上第三人也可能侵害人之尊嚴，若依彭鳳至大法官的看法則只能依私法自治的角度處理，對於人之尊嚴的保障似乎未見周全。參考 帕皮爾（Hans-Jürgen Papier）（2011）。

<sup>80</sup> 帕皮爾（Hans-Jürgen Papier）（2011）。

<sup>81</sup> 同前註

### 1.人不得貶為客體

這是德國學者 Dürig 提出客體公式 (objektformel)，指「具體的個人被貶為客體、純粹的手段或是可任意替代人物」<sup>82</sup>德國聯邦憲法法院在「人性尊嚴，無法定上限期間的保安管束之判決」提到：「藉由人之尊嚴，人類社會的價值與尊重之要求已受到保護，禁止使人類成為國家統治的單純客體對象……」<sup>83</sup>因此，作為一個人的類型存在是作為主體的基礎，不能被國家或其他權力視做支配的對象，包括被質疑其類型存在。

### 2.人不得被處置

德國聯邦憲法法院在同一判決也指出：「此種要求乃是禁止…使人類主體性遭對待為問題而被處置。…此種意義下的人性尊嚴，是針對由於身體或精神的狀態而無法有意義地從事與生俱來的人之行為。」<sup>84</sup>從中也可以演伸到人之尊嚴是不能被剝奪，但它既是與生俱來，且若失去的話也將喪失人在社會中所有人權保障的基礎，因此也不能任意放棄。

德國聯邦憲法法院也提出「正面認定侮辱」、「烙印」、「跟蹤」、「逐出社會」均屬侵害人之尊嚴。<sup>85</sup>但若從概念性質而言，以上兩個原則是從消極的角度立論，表達人是主體，不能降為被支配的地位。並且人若降為被支配的地位，就如同物一般可以被處分，像是奴隸買賣。所以反推這兩個原則，人性尊嚴的積極意義至少包含人必須擁有主體地位，並且人擁有自由意志。延伸來說，人之尊嚴是先於國家的（固有的），才具備其絕對性；修憲者或立法者都不能修改這個原則。<sup>86</sup>內容則必定包含主體地位和自由意志，且是與生俱來的，也不可讓渡或交易。

#### （二）內涵的問題

雖然人之尊嚴的規範意義與規範內涵如上，但社會變遷而面臨的問題不會停止，使得人之尊嚴概念要如何處理諸些新興人權問題，變得相當棘手。若以人之尊嚴的積極內涵來看，包含個人的主體地位和自由意志，這是憲法承認最核心、絕對的價值。但如果以婦女墮胎權來看，這涉及婦女有無權利決定自己身體的自由，它是否直接涉入婦女的人之尊嚴？但另一方面，如果承認從受精卵而來胚胎或胎兒已經具備人的樣式以及未來趨於成人的期待，那麼墮胎是未經其同意而消滅其生命的行為，是直接剝奪其生命，這明顯與人之尊嚴有關。我國近年爭議較大的安樂死、死刑存廢（生命權）、生態環保（環境權和生存權）、生物技術、代理孕母、晶片植入人體、婚姻之性別條件（婚姻權與平等權）以及歧視/合理的分辨等。但我國無論是學界或實務界對於人之尊嚴都是從單個人的角度出發，並且多數是表達消極不受侵害的型態。但較少討論人與人之間的衝突、人與大自

<sup>82</sup> 同註 14

<sup>83</sup> 司法院（2015）。德國聯邦憲法法院裁判選輯（十二），（BverfG 10, 133-190），第 37 頁。

<sup>84</sup> 同前註，第 37-38 頁。

<sup>85</sup> 彭鳳至 同註 14

<sup>86</sup> 所謂「先於國家」的觀念，本質上屬於宗教層面。當初西德基本法制定過程中，曾有人提議在第一條裡補上「神所賦與」一詞，理由是人之尊嚴以及人權自由乃先於國家，雖然以 10：11 未能通過。但提案人強調的「先於國家」觀念則是當時委員會所支持承認的。參考 蔡維音（2009）。



然，乃至人與天地的關係。這部分涉及人之尊嚴之內涵應如何思索，包括主體是什麼？自由是什麼？它們的配套觀念是什麼？先前雖然已經提及人之尊嚴內涵應有「不得成為客體」、「不得被處置」，乃至提出包含人具「主體地位」和「自由意志」，可是這些看法背後有無一貫的思考脈絡？抑是拾取的偶然論點？過往，一般會往哲學和宗教領域溯源，探討人的存有狀態。就此，李震山大法官持反對的態度，他認為應該以法學本位的觀點出發即可，尤其憲法乃人民總體意志的展現，又是形式合法且實質正當的最高位階法。至於宗教、信仰或道德則有看法分歧的問題，因此他表示：「在多元化而實行民主法治之社會中，對於尊嚴之詮釋，很難再單獨經由多義的宗教、哲學、道德個別觀點達成，需要較為中性而普遍為公眾所接受之定義，那即是法學觀點，…」<sup>87</sup>並應「跳脫純宗教、哲學或倫理學的層次，而致力於法律層面之整合。」<sup>88</sup>另外學者蔡維音也有類似的說法，他從社會成員彼此和平共存的共識基礎立論，指出「以社會承認理論與最小化保護內涵之方式」去界定人之尊嚴較妥，因為社會之中，「共同體成員之間相互承認、尊重對方自我決定的權利」，這乃是共同體當中每一份子為了確保和平共存所必須相互認可的最基本的承諾，也因而可以在當前人類社會中獲得幾乎每一種價值系統的認同。即使不訴諸宗教、倫理之美德，就算是機會主義或利己主義者也會同意此可確保和平共存的基礎共識。」<sup>89</sup>以上從法學或社會共識的角度立論確實在形式上比較容易著手，但它的困難在於這種認定方式與聯合國人權各公約對人之尊嚴的認定有差距，因為後者提到人之尊嚴是固有的且與生俱來的；如果只看法律程序的合法性正當性或社會共識，那麼人之尊嚴將會相對化，與前述「最高、核心且絕對的三個特性」有差。換言之，人之尊嚴能否成為民主程序的決定對象？若可以，則它與一般法律保障的基本人權如何區分？如此一來，人之尊嚴到最後就與人格權無差。並且，若不能給予人之尊嚴系統性的內涵意義，未來就很難針對新興人權問題拿出積極的看法。因此，從思想脈絡著手，理解人之尊嚴的前提要件是必須的；也不排斥宗教或哲學上的說明，作為人之尊嚴概念的前理解。否則人之尊嚴概念容易流於空泛或相對化，作為建構原則的餘裕會越發縮小。<sup>90</sup>

## 五、概念內涵的溯源與前理解

雖然李震山大法官主張當前是多元化且民主的社會，反對用宗教、哲學或道德來決定人之尊嚴的內涵，卻承認人之尊嚴深受德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)影響，他說：「康德『把人當作目的』之人性觀，無疑對人性尊嚴觀念之詮釋影響極深。他以人類理性本質，深化人性尊嚴，並以道德上自治為重要之準則，因為自治是人性和一切有勵行事務的尊嚴之基礎，對這種尊嚴的尊重，

---

<sup>87</sup> 李震山(2001)。第4頁。

<sup>88</sup> 同前註

<sup>89</sup> 蔡維音(2009)。第27頁。

<sup>90</sup> 同註25

基本上即是要求不要把人看作只是一種工具（物體）或手段，而是永遠的目的本身。」<sup>91</sup>從這段話就足證自由意志、主體地位、不得成為客體、不得被處置等已知內涵都與康德的主張有關。但這樣的論述仍未圓滿，約瑟夫·塞弗特（Joseph Seifert）進一步指出康德的理路中，人之尊嚴必須包含人實現認知的思維活動，但是對於胚胎或無意識狀態的人而言，卻是難以達到的，難道他們就不能享有人之尊嚴嗎？<sup>92</sup>因此康德的說法雖然很能與法律系統稼接，但基礎的預設還是不足。胚胎或無意識人若不具主體地位就只能是任人擺佈的客體。亦即主體行使其自身立法，但可能使另一主體成為客體，可以接受嗎？因此，仍有必要就思想史的角度，耙梳人之尊嚴的概念脈絡。

依前述，聯合國各人權公約的相關條文，人之尊嚴的「人」，是指全體人類與生俱來的人格，不僅是生物特性的人（human beings），更有人格（person）的意義。因此人之尊嚴的內涵的核心觀念就是人格，否則光憑 human beings 無以凸顯人與萬物之別。溯源來說，person 在拉丁字是 persona 或 subsistentia，原意是面具，或是帶面具者，用以尊崇冥府女王波塞芬妮(Persephone)；在舞台上，指演員或其角色，並且在羅馬法上成為法律主體的含意。但既然 persona 原指面具或演員角色，所以實際上它是被擬制的，其行動與表達是按著導演編劇的意思而來；雖是個體，卻有不真實存在的意味。這情況也在古希臘類似，person 的希臘字是 hypostases，哲學及基督信仰都稱為「位格」（本節暫稱 person 作位格），意思指共同本質（nature; substance）的個別存在，不過希臘人並不是一開始就這麼認為，起初僅看做面具之意，沒有本質，類似面具一般。<sup>93</sup>這樣的認知可用希臘悲劇來詮釋：人不斷在和冥冥中的宇宙實體和眾神衝突，反抗被設定的命運，不擇任何手段也想擺脫這枷鎖，想成為一個自由之人。這其中反映了柏拉圖所形構的理型論（theory of forms; theory of ideas）：理型是整個宇宙的真正且超越的實體，形而下的每個具體的個人（作為個體的位格）只是分受了理型；理型代表了和諧宇宙的最終本體，它決定了一切個體的命運：最終歸向理型，<sup>94</sup>而這樣的運作就體現了「道」（logos）。這種存在狀態的人並未具備真正的自由，而如戲偶一般被命運操弄。因此有人說唯一的出路就是自殺，才能擺脫命運枷鎖，但自殺的後果仍是虛空，個體不存，連自由也沒有了。<sup>95</sup>亞里斯多德不承認理型是個真實本體，只承認有共相，相對地，他重視個體的實在性。<sup>96</sup>按著他提的四因說，人（個體）是「質料」被個體化的「形式」；<sup>97</sup>個體的多元性是種類的統一性之

<sup>91</sup> 李震山（2001）。第 10 頁。

<sup>92</sup> Joseph Seifert(2013)。

<sup>93</sup> Hypostases 的複數型是 hypostasis。

<sup>94</sup> 翟本瑞（1993）。第 325 頁。吉爾松（Tienne Henry Gilson）（2001）。第 180 頁。

<sup>95</sup> John D. Zizioulas 曾引述 Dostoevsky 在其《附魔者》（The Possessed）的說法：「每一個想要得到全然的自由的人，都得要夠膽量結束自己的生命……這是自由的最終限制，不過如此，除此之外無他。膽敢自殺的人將成為神，每個人都可以這樣做，如此一來就能終結上帝的存在，然後便是絕對的虛無……」見 約翰·齊茲拉斯（John D. Zizioulas）（2015）。

<sup>96</sup> 同註 37，第 324 頁。

<sup>97</sup> 同註 38 另參照吉爾松（Tienne Henry Gilson）（2001）。第 182、186-187 頁。

替代品，所以，每一個人的生命有起始有滅去，但人的種類卻會長存。<sup>98</sup>亞里斯多德的說法雖然讓人（個體）有了實質樣式，但人的生滅（短暫）與其種類（長久）相比，又造成位格仍有某種程度的不真實。所以不論是柏拉圖或亞里斯多德的思想存在「一」，萬事萬物最終歸結於「一」，也就是道。伸言之，人作為一個位格者，他的自由是有限的，有其虛空性質，還不足以構成實質的主體。

到基督信仰興起時，古代教父開始研究古希臘的思想，並且作了相當的轉折，是完全不同的原道中心主義，用以詮釋上帝的存有以及人的存有。在聖經出埃及記第 3 章第 14 節，上帝向摩西這樣的介紹祂自己：「我是自有的（I AM WHO I AM；）」，<sup>99</sup>因此上帝是永恆的存有，祂不是以本質表達其存有狀態，祂表達自己是主體；有自由意志（personal freedom）也是第一因之大有（big being），這遠遠有別於希臘人所想像的理型。接著是基督信仰第一次尼西亞大會（First Council of Nicaea, AD 325）確定了三位一體（trinity）的教義，推動這觀念的卡帕多西亞教父（Cappadocian Fathers）把前述的「自有」概念指向「位格」，聖父在永恆中，以其位格上的自由而生聖子、發聖靈，聖子和聖靈也都是位格，他們按此而相互認識了對方，<sup>100</sup>但這三個位格彼此認識也共享了同一的本質。而聖父之所以生聖子、發聖靈，乃是基於其位格的自由意志，來成就位格之間的愛之共融關係；<sup>101</sup>包含生命延續生命、生命感動生命；亦即，上帝的存有型態是一開始就以位格之間的共融出現，是關係聯繫中的存有，不是單獨存有。因此，從神自身開始就展現了存有先於本質，並且共融的位格之間，是彼此自由地以愛來連結。<sup>102</sup>這也造就了兼具本質的位格；是個自由意志的主體，或說位格是具備自由主體地位的實體存在。其次是人的部分，聖經創世紀第 1、2 章描寫了上帝與世界的關係：上帝以「從無到有」的聖言（道）創造了世界（包含人）。<sup>103</sup>這創世行動與希臘人封閉的本體觀念非常不同；前者提出世界是上帝以其位格的自由意志而造出，並且特別造出與上帝形象類似的另一位格：人。<sup>104</sup>人的位格性質並不是希臘那樣的戲偶或面具，人也不是被理型本體所宰制擺佈的、無真正自由的個體，而是具有自由意志的主體，萬物中僅有人可以認識上帝，並與上帝也產生愛的共融關係。因此，基督信仰認為上帝對人的認識不只是基於人的生物本質，更是位格上的認識；所以到了基督信仰當中，位格從存有的構成要素轉成存有本身，person 成了具體的實質個體，其存有的基礎並不是溯及本質，而是位格。在聖經創世紀第 2 章當中，位格間的關係再推演至人與人，並且從男女之愛為起點，構

<sup>98</sup> 同註 38

<sup>99</sup> 聖經出埃及記第 3 章第 14 節：「神對摩西說、我是自有永有的，又說、你要對以色列人這樣說、那自有的打發我到你們這裏來。」（God said to Moses, "I AM WHO I AM"; and He said, "Thus you shall say to the sons of Israel, 'I AM has sent me to you.'"

<sup>100</sup> 永恆之中生聖子、發聖靈代表這事件的發生不是以人的時間次序來看，而是超越的觀念。參考 約翰·齊茲拉斯（John D. Zizioulas）（2015）。

<sup>101</sup> 約翰·齊茲拉斯（John D. Zizioulas）（2015）。

<sup>102</sup> 同前註

<sup>103</sup> 同註 44

<sup>104</sup> 同註 44

築類似三位一體的關係；聖經創世紀第 2 章第 23-24 節記載亞當對夏娃說的那句話：「2:23 那人（按：指亞當）說、這是我骨中的骨、肉中的肉、可以稱他為女人、因為他是從男人身上取出來的。2:24 因此、人要離開父母、與妻子連合、二人成為一體。」因此，對人來說，位格（person）不是單獨的存有，乃是關係中的存有，<sup>105</sup>這不同於亞里斯多德主張個體人格乃只為人類物種而來的層次；不只是身體的結合，更是彼此按著自由意志於成就格存有的結合。以此為基礎，衍生父母與子女的關係也是位格之間的共融關係，類似三位一體間的生命延續生命、生命感動生命。基督信仰因著這樣的思考背景，主張位格之間的共融，彼此按著自由意志，因著愛而交付於對方；形成積極的責任倫理，不是被壓迫的，是勝過人的意欲本性而以無私之愛來成就彼此的關係。至於人之所以會死，基督信仰認為是人誤用自由意志而遠離神，成了有罪性且會死亡的個體。聖子基督的道成肉身以及死而復活，是要讓人回復原來的形象，重建與上帝的永恆共融；就是位格之間的愛之關係。

到中世紀，基督信仰對人（個體）的位格性作更細部的描寫；強調位格（個體）的認識能力與意志自由的主體性，例如包愛秋(Boethius, AD 480-524)就說位格乃是：「一個理性本質的個別實體。」(an individual substance of a rational nature)<sup>106</sup>到近代的康德也都是按這理路發展，只是上帝的角色逐漸淡化，成為道德的形上設定；就上帝存在、自由意志、靈魂不滅的三個預設基礎上，人的位格則凸顯起來。康德曾說：「理性的存有依他自己的本性，即『在其自身他即是一目的』這本性，他是早已注定得有之的，而亦正因『在其自身他即是目的』之故，他始在目的王國中是立法的，就一切物理的自然之法則而言，他是自由的（不受制於一切物理自然之法則），他只服從那些他自己所立的法則，而因著這些法則，他的格準始能屬於一普遍法則之系統，而同時他也使他自己服從於這普遍法則之系統。」<sup>107</sup>因此康德的思想已經見到現代對人之尊嚴的意義脈絡，他已經將個體的位格性作了系統說明；人的存有是以其理性而成為自身目的的立法者，形成一自律的位格，按著理性認識了普遍法則，以自由意志而服從之，成就了實踐理性；這人超越自身的情感意欲，是一個擁有自由意志的位格，得享勝過萬物的尊貴地位。康德以降，整個存有的關切焦點越來越集中在人的位格，上帝則不斷退縮。到二十世紀，位格概念遇到重大挑戰；該世紀曾盛行集權主義，個人主體性（包含自由意志）被吸收於國家（或某人）主體意志之內。到現代社會又迴盪到另一端點，強調透過解構來解放個體，而並以個體之本性為中心的地位，反對任何框住個體的原道中心主義。但不論是強調個別性的理性主體或解構的後現代個體，都臨孤獨的困境；就像列維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）所說的自我中心（egocentrism）；人發現自己如同在暗夜之中，身旁卻空無一物，結果是孤單；也就是人遇到沒有出口、沒有回應之孤寂且驚惶的狀態。<sup>108</sup>而且從培根、笛卡爾

<sup>105</sup> Fr. Johah George Mourtos (2006), p.54-55.

<sup>106</sup> 吉爾松（Tienne Henry Gilson）（2001）。第 188 頁。

<sup>107</sup> 牟宗三（1983）。第 77-78 頁。

<sup>108</sup> Levinas, E. (1988), p.32-33.

以降的自然科學，習慣透過理性而把外在世界轉為客觀知識（如自然科學），外在世界的本質化約為單純的公式或概念，世界被同一化，而人就是支配世界的主宰，可是人卻可能因這化約的行動而喪失了對主體的對象--他者（the other）更多的認識，人不是自我閉鎖就是成了獨斷的宰制者。<sup>109</sup>前述思想變遷的結果是我們漠視了他者的異質性，人無法與他者交流。因此列維納斯主張應是位格主體與他者共存，乃至形成「為他」的倫理關係，也就是自我主體開始關注他者的異質性，而非漠不關心或想同化之。伸言之，位格若仍停留於自我中心，存有的歷程將是有限的，其自由也必然有限。但若能向他者開啟，就能開啟無限的世界，以及無限的可能性。這個開啟的行動，也等於是一個服務責任的開始，不以回報為條件，因回報乃是他者的事。<sup>110</sup>實際上，列維納斯的主張雖然以無限他者取代基督信仰的上帝（絕對他者），<sup>111</sup>但他反省到主體不能單靠自我而存在，這有復古的意味；沒有關係就沒有位格，更不會有生命的擴展。類似亞當夏娃是兩個異質的個體（位格），但二者形成了位格之間的共融，彼此自由地分享對方的生命，也彼此主動為對方負責。

透過前理解的耙梳，回到人之尊嚴的課題時，人格或位格（person）的內涵不只是理性的主體，也不是僅憑人的生物特徵和本性而來的自我存立者；人更應是從位格之間的關係而來，尤其人格面對他者（可能是絕對他者：上帝，或芸芸眾生面目）時，應按其位格的自由而無私地承擔自己的責任。人之尊嚴應放在他者的相對位置，並應負起為他者的責任，而非霸道地操控他者或忽視他者。因此人之尊嚴可以看做是人格者站在與他者的相對位置中所擁有的絕對價值（是謙卑的主體），它不僅是消極地護衛自身的理性主體與自由意志，也有其積極的責任倫理，回應來自他者的召喚。責任背後的行動基礎可以是同體慈悲、無私之愛或利他之心，而不是以生物本性的自我意欲為優先。

## 六、結語

曾參與制定聯合國人權公約的宗教哲學家馬里旦說：「個體是為了社會而存在，那麼，社會則是為了位格而存在」。<sup>112</sup>德國憲法前言說：「我德意志人民，認識到對上帝與人類所負之責任，願以聯合歐洲中一平等分子之地位貢獻世界和平，茲本制憲權力制定此基本法。」台灣正面臨諸多人權議題，例如背後也代表人心觀念與社會結構的改變，要把握住個人主體應有的尊嚴以及以及彼此的連結關係，這就凸顯了憲法人之尊嚴概念的重要性。如此才能比較周全地看待各樣人權，應

<sup>109</sup> 張鎧焜（2007）。第 75 頁。

<sup>110</sup> 列維納斯的利他主義雖然崇高，但欠缺動力基礎。因此基督信仰講求的愛或儒家說的仁愛，是很有價值的。

<sup>111</sup> 無限的觀念有受笛卡爾啟發；從懷疑論當中的我思起始，認識自我的有限和自我竟有無限的觀念，自我既然有限即不能產生無限，那麼就是無限的上帝給予無限的觀念。笛卡爾因此證立上帝存在，而列維納斯則藉此引出無限他者的觀念。參考 Emmanuel Levinas(1969), p.49-50.

<sup>112</sup>原文為” The individual exists for the society, but the society exists for the person.”。參考 Hans Urs von Balthasa(1986), p.18。

如何擺放其倫理位置。之前提到的婦女墮胎權為例，應該考慮人之尊嚴當中的位格間共融，若只顧及人的本性意欲而想取得宰制另一位格的權利基礎；這不但是典型唯我論，也忘卻了親子關係正是「人格乃關係中的存有」的重要展現；不但使位格主體成了孤獨的傾向，也傷及上天（上帝）和全社會（他者）的期待。類似的道理在生態環保亦同，一般人都很清楚必須節制人內心的自我意欲，毋寧要謙卑在絕對他者（或是上帝）的面前，承擔應有的生態責任，而不是帶著操控意識去尋求自保；這不只是站在人的本性來看，更是人格的立場。台灣當前非常重視人權，人權意識高漲，但不乏唯我論的主張，與憲法人之尊嚴的精神未盡相合。相對於馬里旦和德國憲法前言，二者對吾人而言都有暮鼓晨鐘的意味。

## 參考文獻

### 中文：

- 中華民國總統府 (2015a)。總統府公報第 6859 期。取自  
<http://www.president.gov.tw/>
- 中華民國總統府 (2015b)。總統府人權諮詢委員會。取自  
<http://www.president.gov.tw/>
- 王澤鑑 (2015)。人格權保護的課題與展望——人格權的性質級構造：精神利益與財產利益的保護。取自 <http://www.aisixiang.com/data/53617-5.html>
- 司法院大法官 (2015)。大法官解釋。取自  
<http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03.asp>
- 司法院 (2015)。德國聯邦憲法法院裁判選輯 (十二)，取自  
<http://jirs.judicial.gov.tw/judlib/>
- 吉爾松 (Tienne Henry Gilson) (2001)。中世紀哲學精神 (沈清松譯) 台北：商務印書館。
- 江玉林 (2004)。人性尊嚴與人格尊嚴 — 大法官解釋中有關尊嚴論述的分析，月旦法學教室第 20 期。
- 康德 (Immanuel Kant) (1983)。道德形而上學原理 (牟宗三譯)。台北：學生書局。
- 李震山 (2001)。人性尊嚴與人權保障，台北市：元照出版公司。
- 法務部 (2015)。新聞發佈：人權發展史上重要里程碑 10 位國際人權專家來臺發表我國初次人權報告結論性意見。取自  
<http://www.moj.gov.tw/ct.asp?xItem=298371&ctNode=27518>
- 張鎧焜 (2007)。E. Levinas 「為他」倫理學及其德育蘊義，教育研究集刊，第 53 輯第 3 期。
- 蔡維音 (1992)。德國基本法第一條「人性尊嚴」規定之探討，憲政時代，第 18 卷第 1 期。
- 翟本瑞 (1993)。心靈與表達法 (上)，台北：唐山出版社。
- 約翰·齊茲拉斯 (John D. Zizioulas) (2015)。位格性與存有 (台灣基督東正教會譯)。取自 <http://theological.asia/category>
- 帕皮爾 (Hans-Jürgen Papier) (2011)。2011 萬國法學講座 (2011/4/8)：人性尊嚴的保護-對於法律實務之影響- (蔡宗珍譯)。取自  
<http://blog.xuite.net/kelen.david/935057/43948682-%E4%BA%BA%E6%80%A7%E5%B0%8A%E5%9A%B4%E7%9A%84%E4%BF%9D%E8%AD%B7EF%BC%8D%E5%B0%8D%E6%96%BC%E6%B3%95%E5%BE%8B%E5%AF%A6%E5%8B%99%E4%B9%8B%E5%BD%B1%E9%9F%BF%EF%BC%8D>  
Hans-J%C3%BCrgen+Papier%E6%BC%94%E8%AC%9B

## 英文：

- Emmanuel Levinas(1969).*Totality and Infinity* , translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1988). *Existence and existents* (A. Lingis, Trans.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic. (Original work published 1947)
- Fr. Johah George Mourtos(2006). *Prayer of Jesus. Exploring A Praying Heart: Prayers In Different Religions, Essays from the Seminar on Religious Dialogue*. China Lutheran Seminary Publishing House.
- Hans Urs von Balthasa(1986). *On the concept of person, Communio: International Catholic Review* 13 no. 1 (Spring) °
- Joseph Seifert(2013). *Joseph Seifert , The Right to Life and The Fourfold Root of Human Dignity*. retrieved from <http://www.wste.edu.pl/>
- United Nations(2013). *Charter of The United Nations*. retrieved from <http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>
- United Nations(2013). *The Universal Declaration of Human Rights*. retrieved from <http://www.un.org/en/documents/udhr/>
- United Nations(2013). *International Covenant on Civil and Political Rights*. retrieved from <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>
- United Nations(2013). *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* . retrieved from <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>



## 1.3 The Opening of Japan: the Perry Expedition and Its Affects (打開日本門戶：

### 培利遠征及其影響)

國立屏東科技大學 通識教育中心兼任講師

徐美珠

### 摘要

1639年，日本恐懼天主教勢力擴張將影響國內的安定，進而實施鎖國政策，僅對荷蘭、中國及韓國維持少量的貿易。對美國人而言，不管是捕鯨船的海上作業以及與中國廣東的貿易航線都需經過日本海域，因此日本開放門戶有其必要性。

1853年，美國海軍准將培利率領「東印度艦隊」抵達東京灣要求日本開放門戶未果，翌年培利再度抵日，日本迫於美國的船堅砲利最終簽訂「神奈川條約」，開放函館、下田二個港口，使日本開放門戶。

本文將從培利打開日本門戶前的鎖國政策、培利遠征日本以及簽訂「神奈川條約」後，對日本政治、軍事、經濟層面的影響，來突顯培利遠征日本這個歷史事件對 19 世紀美日關係的重要性。

**關鍵字：**

閉關政策、培利遠征、神奈川條約、明治維新

## **Abstract**

In 1639, Japan decreed the isolation and closed its doors for the perceived Catholic threats except the limited foreign relations with Holland, China and Korea. But for the Americans who were the most interested in Japan, since their whaling vessels were active off its coasts and their clipper ships, bound for the Canton trade, sailed past its shore.

For the shogunate administration still hold the door-closed policy, the American government eventually decided to try to force the door opened, for this purpose, it dispatched under Commodore Matthew C. Perry a steamed fleet to Japan in 1852-1854, and at last Japan was opened and make the treaty of Kanagawa with America.

This article will discuss about Japan before and after Perry's expedition, the treaty of Kanagawa between the United States and Japan, and how this expedition to affect Japanese upcoming Meiji Restoration in politics, military, and economic aspects in order to highlight the importance of Perry's expedition in American-Japanese relationship in the 19<sup>th</sup> century.

### **Keywords**

Door-closed policy, Perry Expedition, The Treaty of Kanagawa, Meiji Restoration

## Introduction

After the age of discovery, the European countries ( the Old World ) opened new maritime routes to Asia and America ( the New World ) in search for big trade profits from the end of fifteenth century, but by 1639 Japan decreed the isolation and closed its doors except to Holland, China and Korea.

With the prosperous trade off Europe, the European countries developed mercantilism from the sixteenth to the eighteenth century, it seemed that the tendency to seek more commercial chances overseas cannot afford to stop, and by the nineteenth century the industrial revolution had made the countries of the west incomparably stronger in military and economic power, it brought Russians, Dutch, British, French and Americans to demand the opening of Japan. The Americans who were the most interested in Japan, since their whaling vessels were active off its coasts and their clipper ships, bound for the Canton trade, sailed past its shore.

Though under the request of opening Japanese ports, Edo( shogunate administration ) stood firm on its old door-closed policy. The American government eventually decided to try to force the door opened, for this purpose, it dispatched under Commodore Matthew C. Perry a steamed fleet in 1852-1854, and at last Japan was opened and make the treaty of Kanagawa with America.

After the Americans opened Japan, a gathering of forces included British, Dutch, French, and Russian also imitated to make treaties with Japan. The opening of Japan signified its new approach to become a modern nation, it also presented the importance of Perry to Japanese development though some scholars referred that another country's efforts to open Japan before Perry could not be neglected.

In this article, I will discuss about Japan before and after Perry's expedition, the treaty of Kanagawa between the United States and Japan, and how this expedition to affect Japanese upcoming Meiji Restoration in politics, military, and economic aspects in order to highlight the importance of Perry's expedition in American-Japanese relationship in the 19<sup>th</sup> century.

## I. Japanese Relationship with the outside World before Perry's Expedition

The geographic setting of Japan is relative isolation, the more than 120 miles that separate the main Japanese islands from Korea, and about 6,300 miles from USA. In the time of primitive navigation, it is a barrier, and the roughly 450 miles of open sea between Japan and China were even more formidable. In more modern times, the rulers of Japan took advantage of their natural geographical isolation to adopt the seclusion policy from the outside world.<sup>113</sup>

In 1639, the third Tokugawa shogun Iemitsu chose to 'close' the country as the best way of insulating it from the perceived threat Catholic missionaries preparing the path to an imagined invasion by the Portuguese.<sup>114</sup> He issued the

edicts to expel the Iberian Catholics from Japan and limited foreign relations to highly weak contacts with Holland, China and Korea. Dutch and Chinese traders were permitted to come to the Kyushu port of Nagasaki. Relations with Korea were delegated to the lord of Tsushima at first, but the negotiators of shogun attempted to place the negotiations on a basis of interstate equality was not successful.<sup>115</sup>

Why Tokugawa shogunate took the door-closed policy? To answer this question, it is needed to review Japan's relations with overseas countries. First of all I would talk about China. In 1403 Ashikaga Yoshimitsu started the the *Kan-he* trade with China during Ming Dynasty, but this type of trade interrupted in the middle of sixteenth century. During the Tokugawa period ( 1600-1868 ) , Chinese trading junks were permitted to come to Nagasaki from south Chinese and Southeast Asian ports, but such contact was unofficial and never on a country-to-country basis.<sup>116</sup>

Secondly about the Portuguese, when the trade between Japan and China (Ming Dynasty) broke off, the situation of *wako* piracy was severe, this condition gave Portuguese a best opportunity to Japan. They landed at the island of Tanegashima off southern Kyushu where their firearms impressed the Japanese who soon managed to reproduce guns in increasing quantities.<sup>117</sup> Portuguese traders with their superior ships and seamanship were coming to be important carriers of trade in Asian waters,

---

<sup>113</sup> Edward O. Reischauer, *The Japanese* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981),

p.32.

<sup>114</sup> William McOmie, *The Opening of Japan, 1853-1855: A Comparative Study of the American, British, Dutch and Russian Naval Expeditions to Compel the Tokugawa Shogunate to Conclude Treaties and Open Ports to Their Ships* (UK: Global Oriental, 2006 ), p.xiii.

<sup>115</sup> Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p.1.

<sup>116</sup> Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p.2.

<sup>117</sup> Sir Hugh Cortazzi, *Modern Japan: A Concise Survey* (New York: St. Martin's Press, 1993), p.20.

continued to come to Japan after their first discovery of the island in 1543.<sup>118</sup>

In 1549, Francis Xavier, a Portuguese Jesuit priest arrived in Japan to preach the gospel. The first Jesuit mission condemned the Buddhism as idolatry inevitably aroused the fierce opposition of the Buddhist priests, but they gradually made converts, especially in the southern island of Kyushu.<sup>119</sup> In the eyes of Europeans, the Japanese feudal ethos made them much more understandable and admirable than other Asian peoples. The port of Nagasaki, which was the chief contact point with the outside world, was founded by one of these lords in 1571 to attract the Portuguese trade. For a while there was quite a craze for Portuguese things, artists painted many scenes depicting such as the great ships, black-robed priests of these *namban* ( "southern barbarians" ) .

But after Hideyoshi united the country, he began to look on Christianity as possible subversive to united rule, and in that time, Spanish began to introduce Christianity to the Philippines, it made some Japanese feared that Christian loyalties to papacy could undermine a feudal system based on local loyalties, so in 1587 and in 1597, Hideyoshi banned Christianity, and at first Ieyasu was more tolerate, but in 1606, he began issuing anti-Christian edicts.<sup>120</sup>

The arrival of Dutch and English traders from 1600 complicated the situation, because in 1597 there were 26 Christian martyrs be crucified in Nagasaki, and the Jesuit priests were forced to go into hiding. The English established a trading post in 1613 at Hirodo in Kyushu but they failed to make a

profit and withdrew after ten years. The Dutch were more successful and after the expulsion of the Portuguese moved to Nagasaki where, through the years of Japan's seclusion from the rest of the world ( 1640-1853 ) , they were allowed to maintain a small trading post on the artificial island of Dejima in Nagasaki bay.<sup>121</sup>

Japan remained in contact with China and Holland, the cultural homelands of Confucianism and Dutch studies ( such as medicine, language studies, astronomy, geography, physics, chemistry and military science ) , through the Edo period. Nevertheless, conventional generalizations about the period of 'national isolation' prepare one poorly for understanding the information about the outside world that was accessible to Tokugawa thinkers, such as Chinese books, including Chinese translations of Western works. The Dutch East India Company maintained a Nagasaki outpost whose superintendent was required to submit reports on foreign affairs to the shogunal government

---

<sup>118</sup> Edward O. Reischauer, *Japan: The Story of a Nation 4<sup>th</sup> edition* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), pp.76-77.

<sup>119</sup> Sir Hugh Cortazzi, *Modern Japan: A Concise Survey* (New York: St. Martin's Press, 1993), p.20.

<sup>120</sup> Edward O. Reischauer, *Japan: The Story of a Nation 4<sup>th</sup> edition* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), p.74.

<sup>121</sup> Sir Hugh Cortazzi, *Modern Japan: A Concise Survey* (New York: St. Martin's Press, 1993), pp.21-22.

via the Nagasaki magistrate whenever Dutch ships made visits to that port.<sup>122</sup>

In the last years of the eighteenth century, the Russians, who had slowly pushed their way across the vast expanse of Siberia and reached the Pacific, began to attempt to contact with the Japanese.<sup>123</sup> The relation began with encounters to the north, where boundaries were very indistinct. That became a problem for both Japan and Russia as the issue of sovereignty of the Kuril Islands arose in the nineteenth century. The northernmost Tokugawa feudatory was the domain of Matsumae, a warrior who had joined Ieyasu at the battle of Sekigahara. Because the northern climate made rice cultivation impossible, Matsumae authorized his vassals to meet their needs by trading with indigenous Ainu for pelts and fish. Gradually Ainu chiefs made regular exchanges commodities such as wine, rice, tools, and cloth in return for the fish, fur, and seaweed in which the islands abounded.

So when Japan's northern reaches were becoming important to financiers of central Japan, they also became known to Russians probing southward from the Pacific bases that had been established in the course of the long process of expansion in north central Asia.

In the years around 1800, Russian probes south to the Kurils and to Japan became more purposeful. In 1799 they were delegated to a new company, the Russian-American Company, like the British and Dutch East India Companies two centuries before, it was authorized to administer territory as well as to trade. For fulfill these purposes, Russian dispatched expedition force commanded by Nikolai Resanov, the result was the Japanese become more vigilant, at last Russian's action was unsuccessful.<sup>124</sup>

The early American policy in Asia, meaning merely the policy of early Americans for there was no other policy, was purely negative in its origins. It appeared only when there was opposition or obstruction to the trade. Where trade was free there was no policy.<sup>125</sup>

About the background of the United States and Japan contact, while British

ships followed the traditional route between West and East around the Cape of Good Hope and Malay Peninsula, American clipper ships

---

<sup>122</sup> Sukehiro Hirakawa, *Japan's Love-Hate Relationship with the West* ( Kent: Global Oriental, 2005), p.51.

<sup>123</sup> Edward O. Reischauer, *Japan: The Story of a Nation 4<sup>th</sup> edition* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), p. 94.

<sup>124</sup> Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan* ( Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), pp. 258-260.

<sup>125</sup> Tyler Dennett, *Americans in Eastern Asia: A Critical Study of the Policy of the United States with reference to China, Japan and Korea in the 19<sup>th</sup> Century*( New York: The Macmillan Company, 1922 ), p. 69.

crossed the Pacific, passing close by the coasts of Japan on their way to Canton, and sturdy New Bedford whalers tossed in the cold off the northern shores of Japan. They hoped for open port in Japan in which to refit their ship and replenish their stores. Americans were shipwrecked on the rocky coasts of Japan in greater numbers than other Occidentals and were subjected to the harsh treatment of a backward feudal regime.<sup>126</sup>

The advent of steam navigation made Americans need for a Pacific source of coal, and hopes of a coaling station en route to China added importance to contact with Japan. Entrepreneurs began to dream of routes that would circle the globe. American victory over Mexico and the acquisition of California strengthened the American position on the Pacific coast, and the gold rush that followed brought many more Americans to the far west, and the thought of manifest destiny stirred popular imagination and led easily to Pacific adventures. For all these reasons Japan was more important to Americans than it was to English.<sup>127</sup>

The denial of access to Japanese ports was seen by the American government as unacceptable and an expedition to Japan to try to persuade or force the Japanese to open ports was necessary.<sup>128</sup> Before Perry's expedition 1852-1854, in 1837 missionaries and traders aboard the American vessel *Morrison* sought to establish amicable relations with Japan but instead drew the fire of coastal batteries in Edo Bay and at Nagasaki. An American naval officer, Commodore Biddle, paid another unsuccessful visit to Edo Bay in 1846, and Commodore Glynn of the American Navy visited Nagasaki three years later. Finally in 1851, the United States government decided on a full-scale effort to open the doors of Japan, and on July 8, 1853, Commodore C. Perry anchored his squadron at the mouth of Edo Bay.<sup>129</sup>

## II. Commodore Matthew Perry's Expedition

When the administration of Millard Fillmore decided to send an expedition to Japan, the American temper was in one of its most optimistic and self-assured periods. After the Mexican War 1846-1848, America had tremendous territorial gains and was proof of the destined growth of American power. The urge to liberate and to educate the less fortunate peoples of the world was strong in the minds and hearts of many Americans.

In that time, the acquisition of California brought American harbors thousands of miles nearer to the trade of the Orient, and the phrase "Manifest Destiny," coined in 1846, took on new meaning. American

---

<sup>126</sup> Edward O. Reischauer, *The United States and Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p.9.

<sup>127</sup> Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan*, p. 275.

<sup>128</sup> Sir Hugh Cortazzi, *Modern Japan: A Concise Survey* (New York: St. Martin's Press, 1993), p. 26.

<sup>129</sup> Edward O. Reischauer, *The United States and Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1965),

expansion in the Pacific was to "arouse the sluggish and dormant nations of the East into activity." It was in this framework that America dispatched under Commodore Matthew C. Perry a steamed fleet in 1852-1854.

The basic objective of the Matthew Perry expedition was clearly economic. The opening of Japan was enable American merchants to let steam ship get enormous quantities of coal, and the coal dumps of China had to be supplied by

colliers travelling thousands of miles from Wales or American Atlantic ports. The rumored coal deposits of Japan seemed to the Secretary of State to be "a gift of Providence, deposited by the Creator of all things, in the depths of the Japanese islands for the benefit of the human family." American whalers also had need of Japanese ports, and American merchants looked enviously upon the Dutch monopoly of what appeared to be a profitable trade with Japan. As early as 1845, Congress and the White House began to be petitioned in behalf of an expedition to Japan.<sup>130</sup>

Matthew Calbraith Perry (1794 –1858) was a Commodore of the U.S. Navy and commanded a number of ships. He served in several wars, most notably in the Mexican War and the War of 1812. A lifetime naval officer, Perry had distinguished himself in the Mexican-American War and was instrumental in promoting the United States Navy's conversion to steam power, and Perry came to be known in American naval circles as "the father of the steam navy."<sup>131</sup>

Perry first sailed to the Ryukyus and the Bonin Islands southwest and southeast of the main Japanese islands, claiming territory for the United States, and demanding that the people in both places assist him. He then sailed north to Edo (Tokyo) Bay, carrying a letter from the U.S. President addressed to the Emperor of Japan. By addressing the letter to the Emperor, the United States demonstrated its lack of knowledge about the Japanese government and society. At that time, the Japanese emperor was little more than a figurehead, and the true leadership of Japan was in the hands of the Tokugawa Shogunate.

Perry arrived in Japanese waters with a small squadron of U.S. Navy ships, because he and others believed the only way to convince the Japanese to accept western trade was to display a willingness to use its advanced firepower. At the same time, Perry brought along a variety of gifts for the Japanese Emperor, including a working model of a steam locomotive, a telescope, a telegraph, and a variety of wines and liquors from the West, all intended to impress upon the Japanese the superiority of Western culture. His mission was to complete an agreement with the Japanese Government for the protection of shipwrecked or stranded

---

<sup>130</sup> William L. Neumann, "Religion, Morality, and Freedom: The Ideological Background of the Perry Expedition," *Pacific Historical Review*, 23 ( 3 ) ( August, 1954 ) , p247.  
< <http://www.jstor.org/stable/3635566> >, 檢索日期：2014/06/15.

<sup>131</sup> Samuel Eliot Morison, "Old Bruin" *Commodore Matthew C. Perry 1794-1858*( Boston: The Atlantic Monthly Press,1967), p.127.



Americans and to open one or more ports for supplies and refueling. Displaying his audacity and readiness to use force, Perry's approach into the forbidden waters around Tokyo convinced the Japanese authorities to accept the letter.<sup>132</sup>

After delivering a letter from the President Millard Fillmore, Perry withdrew to Okinawa for the winter, with the promise that he would return early the next year to receive a reply. Edo was thrown into consternation over this sudden crisis, and remaining decade and a half of Tokugawa rule a period of great unrest. The Japanese were appalled at the size and guns of the American "black ship," as they called them, and were amazed by the steam-powered vessels that moved up the bay against the wind. They realized that their own antiquated shore batteries were almost useless against them and that Edo and the

coastal shipping which provisioned it lay defenseless.<sup>133</sup>

Would Perry have used his guns? President Fillmore's affirmation, delivered during his first annual address to Congress that the United States "did not suffer hostile military expeditions... to invade the territory or provinces of a friendly nation" didn't necessarily rule out military action in Japan. Because not even the President had the power to declare war, Perry's instructions reminded.<sup>134</sup>

### III. The Treaty of Kanagawa

The following spring, Perry returned with an even larger squadron to receive Japan's answer. The Japanese grudgingly agreed to Perry's demands, and the two sides signed the Treaty of Kanagawa on March 31, 1854. According to the terms of the treaty, Japan would protect stranded seamen and open two ports for refueling and provisioning American ships: Shimoda and Hakodate. Japan also gave the United States the right to appoint consuls to live in these port cities, a privilege not previously granted to foreign nations. This treaty was not a commercial treaty, and it did not guarantee the right to trade with Japan. Still, in addition to providing for distressed American ships in Japanese waters, it contained a favored-nation clause, so that all

---

<sup>132</sup> U.S. Department of State-The Office of the Historian, "The United States and the Opening to Japan, 1853,"

< <http://history.state.gov/milestones/1830-1860/opening-to-japan> >, 檢索日期：2014/06/15.

<sup>133</sup> Edward O. Reischauer, *Japan: The Story of a Nation 4<sup>th</sup> edition* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), p. 95.

<sup>134</sup> George Feifer, *Breaking Open Japan: Commodore Perry, Lord Abe, and American Imperialism in 1853*

(New York: Smithsonian Books, 2006), p.111.

future concessions Japan granted to other foreign powers would also be granted to the United States. As a result, Perry's treaty provided an opening that would allow future American contact and trade with Japan.<sup>135</sup>

One thing seems very certain from the records of the negotiation, that both Commodore Perry and the Japanese commissioners supposed that the treaty they were making was but "a beginning" of friendly relations, and a partial agreement for trade, but neither party could have believe they were farming a general "commercial treaty," as much as the Japanese had, in the beginning, expressly declined to enter in to such a compact.<sup>136</sup>

Perry demanded the opening of five or six ports in the southeast of Japan and two or three in the north, but the Japanese side only offer one port and not to include Nafasaki. After the negotiation, the two sides finally agreed on one port in the north, Hakodate, and one to the west of Uraga, namely Shimoda.<sup>137</sup>

About the premise of the Treaty of Kanagawa, it recorded:

The United States of American and the empire of Japan, desiring to Establish firm, lasting and sincere friendship between the two nations,

have resolved to fix, in a manner clear and positive by means of a treaty

or general convention of peace and amity, the rules which shall in future

be mutually observed in the intercourse of their respective countries; for

which most desirable object the President of the United States has conferred full powers on his commissioner, Matthew Calbraith

Perry,

special ambassador of the United States to Japan and the august sovereign of Japan has given similar full powers to his commissioners.

And there are twelve articles in this Treaty of Kanagawa, the points are as follows:

Article I. Mutual peace between the United States and the Empire of Japan

Article II. Opening of the ports of Shimoda & Hakoda

Article III. Assistance to be provided to shipwrecked American sailors

---

<sup>135</sup> U.S. Department of State-The Office of the Historian, "The United States and the Opening to Japan, 1853,"

< <http://history.state.gov/milestones/1830-1860/opening-to-japan> >, 檢索日期：2014/06/15.

<sup>136</sup> Perry, Matthew Calbraith, *Narrative of the Expedition to the China Seas and Japan, 1852-1854* (New

York: Dover Publication, 2000), p. 392.

<sup>137</sup> Naoki Inose, *The Century of the Black Ships: Chronicles of War between Japan and America*. (CA:

Media, 2009) , p. 3.

- Article VI. Shipwrecked sailors not to be imprisoned or mistreated
- Article V. Freedom of movement for temporary foreign residents in treaty ports (with limitations)
- Article VI. Trade transactions to be permitted
- Article VII. Currency exchange to facilitate any trade transactions to be allowed
- Article VIII. Provisioning of American ships to be a Japanese government monopoly
- Article IX. Japan to also give the United States any favorable advantages which might be negotiated by Japan with any other foreign government in the future
- Article X. Forbids the United States from using any other ports aside from Shimoda and Hakodate.
- Article XI. Opening of an American consulate at Shimoda
- Article XII. Treaty to be ratified within 18 months of signing
- This treaty was signed with the American representative Townsend Harris, and this treaty was so-called ‘unequal treaties’ which were indeed to be used as the thin end of a wedge which was to be driven into the already crumbling Tokugawa administration in the hope of bringing about its complete collapse. After the signation of the Treaty of Kanagawa, Japan was successively signed the similar treaty with another four powers: Britain, Holland, Russia and France.<sup>138</sup>

#### IV. The Affects of Perry’s Expeditions

In general, when Commodore Perry and the “black ship” of the U.S. Navy forced the Japanese to open their country to foreigners, Japan was the world’s last surviving feudal society and were kept on a tight control by a centralized military bureaucracy in Tokyo ruling in the name of shogun, while the shadowy emperor safely tucked away in Kyoto, but for all its complex governmental structure, the Japan of the mid-nineteenth century undeniably remained a premodern state, economically, politically and socially.<sup>139</sup>

Histories of Meiji Japan usually follow a periodization derived from the construction of the modern nation-state. The process of institution building, followed by its implementation in politics, economics, and foreign policy, leads

---

<sup>138</sup> Ian Nish, *Japanese Foreign Policy 1869-1942: Kasumigaseki to Miyakezaka* ( London: Routledge & Kegan Paul, 2002 ) , p. 10.

<sup>139</sup> Robert C. Christopher, *The Japanese Mind* ( New York: Linden Press/ Simon & Schuster, 1983), p.30.

to war, empire, and international recognition.<sup>140</sup>

About the affects of Perry's expedition, Japan changed a lot aspects to adjust the new situation, in this article I will discuss three changed aspects include political, economic and military of Japan after Perry's expedition.

### (1) Political Aspect

The leadership of the "imperial" forces was ostensibly provided by imperial princes, court nobles, and a few feudal lords, but actually the policy and their execution fell largely to a group of able, young reformers of largely middle or lower samurai rank and mostly from Satsuma and Choshu. The new regime had fallen heir to no more than the broked down, bankrupt shogunal domain, in a country long divided into autonomous feudal units and still limited to a purely pre-industrial economy.

Replacing the old feudal domains by more centralized rule proved relatively easy because of the largely symbolic role of the daimyo. Already in 1869 the new regime persuaded them to return their land registers to the emperor and receive appointment as governors of their domains, and two years later it simply replaced the old domains by new prefectures of roughly uniform size, administered by officials appointed by central government. Meanwhile the government was being modernized, largely on the model of the nineteenth century West, and they decided that such a system should be embodied in a constitution. An elected assembly strengthened a government by giving it wide popular support or at least served as an ingenious safety valve for popular discontent. A parliament would also be useful in gaining the respect of the Western powers.<sup>141</sup>

In February 1889, articulate opinion judged that the possession of a constitution poved that Japan was now fully embarked upon "civilization." Both the government, fixed on nation-building, and the opposition, hopeful of political power, believed in this constitutional premise.<sup>142</sup>

### (2) Military Aspect

The opening of Japan signified its new approach to become a modern nation, from the end of the Meiji era to the middle of the Taisho era, Japan's victory from the Russo-Japanese War to the end of World War I made this country a very important industrial country in Asia. After Japan's war with China had begun in earnest in 1937, the military's tension level had risen, especially in the army. In 1938, the National

---

<sup>140</sup> Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan*, p. 457.

<sup>141</sup> Edward O. Reischauer, *The Japanese* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981), pp. 81-87.

<sup>142</sup> Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), p. 49.

Mobilization Law was put into effect in Japan, and the Counterintelligence Institute was established in July of the same year.<sup>143</sup>

In the National Mobilization Law, without the consent of the Diet the government had the authority to get unlimited budgets to subsidize war production and human sources to support the wartime necessity and provided the law foundation to let the military department to be dictatorship.<sup>144</sup> In fact,

the right of supreme command belonged to the emperor and approval by the National Diet was not necessary. In effect, the army and navy general staffs directed military policy themselves.

In the military plans of Japan, there were “Annual Operation Plans” created in 1907, and it was also decided as the first “National Defense Policy” .

The “National Defense Policy ” was revised the first time in 1918 ( First Revised Strategy Outline ) , and revised the second time in 1923 ( Second Revised Strategy Outline ) , and in this Policy the Army and Navy saw different number-one potential adversaries, i.e., Russia and U.S. respectively. The Army held that it would be difficult to limit a future war to a single adversary, so the likelihood of war against multiple countries was high. The Navy, on the other hand, argued that future was should be limited to single adversaries because Japan should not to go war with two or more countries due to its relative national power.<sup>145</sup>

In the late 1930s and into the early 1940s the Second Revised Strategy Outline saw a number of minor revision, but each year it was renewed along the same basic lines. The basic strategy of the Second Revised Strategy Outline was before the American fleet could reach the seas near Japan, Japanese submarines,

---

<sup>143</sup> Naoki Inose, *The Century of the Black Ships: Chronicles of War between Japan and America* ( CA:

Media, 2009 ) , p. 361.

<sup>144</sup> Lin, Ming-De ( 林明德 ) , 《 Ri Ben Tong Shi ( 日本通史 ) 》 , San-Min Book Co., 1995, p. 215.

<sup>145</sup> Kiyoshi Aizawa, *Japanese Strategy in the First Phase of the Pacific War*, p.35, <http://www.nids.go.jp/english/event/forum/pdf/2009/04.pdf> (accessed January 05, 2015).

destroyers, and torpedo boats would subject it to harassing attacks, successively reducing the size of American fleet until the numbers were about even. In 1940, it was announced that the U.S. Pacific Fleet would be stationed at Hawaii, and this announcement was no mere temporary positioning for the purpose of maneuvers. It seemed more like the fleet now had a permanent offensive base and was waiting for an opportunity to attack.

About the Hawaii strategy of Japan, it would take the same action pattern like in the Russo-Japanese War, the Japanese had attacked the harbor at Port Arthur from the rear. Then, when Russia's Baltic Fleet came from afar to the right the situation, the Japanese fleet had gone out to meet it and prevailed.<sup>146</sup> Even Yamamoto Isoroku (山本五十六), who was the Japanese Commander of Combined Fleet, he had a plan that in the war between Japan and the U.S., the first essential matter to be carried out is furiously to attack and destroy the enemy fleet at the beginning of the war. This can cause the U.S. Navy and the American people to lose their morale to such an extent they will never get it back, so it would be determined to win or lose the war on the first day.<sup>147</sup>

### (3) Economic Aspect

In the Meiji Era (1868-1912), the Japanese assiduously studied the reasons why Western success and in 1871 a major mission was sent abroad under the leadership of a court noble, Iwakura Tomomi, but including such young leaders as Ito Hirobumi, to make a detailed study of Western economies.

Efforts at modernization were rebouled. New legal systems were devised and the administrative system modernized. Teachers and engineers were cruited from Western countries, particularly Britain. The telegraph and lighthouses were introduced with British help. In 1872 the first railway, from Yokohama to

---

<sup>146</sup> Naoki Inose, *The Century of the Black Ships: Chronicles of War between Japan and America*. pp. 368-369.

<sup>147</sup> Kiyoshi Aizawa, *Japanese Strategy in the First Phase of the Pacific War*, p.42. <http://www.nids.go.jp/english/event/forum/pdf/2009/04.pdf> (accessed January 05, 2015).

Tokyo, which had been built by British engineers, was opened. A banking

system based on Western models was developed and industrial enterprises were started under government auspices. Western habits and costume were also promoted and the court was remodelled on European lines.<sup>148</sup>

In just three decades, from the 1860s to the 1890s, the Japanese economy emerged as an Asian powerhouse and Japan was called “the Workshop of Asia.” By the 1890s, textile manufacturers dominated home markets. They began competing successfully with Britain firms in China and India. Japanese shippers were competing with European traders to carry these goods even to Europe. Taking a long view, the economic takeoff of Meiji Japan was a formidable achievement. This is the case whether one compares Japan to other countries or compares the standards of living within Japan in the 1860s to those of decades later.<sup>149</sup>

## Conclusion

To begin with, Japan was never closed completely to the outside world. A limited trade with Dutch, Chinese and Korean ships coming to Nagasaki was always maintained, as well as an illicit trade with Ryukyu by Satsuma domain, so it was really neither an ‘opening’ nor a ‘reopening’ but a broadening, liberalizing and modernizing of trade with other countries, in particular with the advanced Western nations that dominated the world at that time.

As soon as Perry had succeeded in concluding a treaty with the Japanese, after all others had failed, what he had achieved began to be so exaggerated by many of his compatriots, and his own person so magnified by some, that the illustrious commodore was firmly set upon the path towards legendary and heroic status. His first biographer W. E. Griffis informed us that “When in the year 1854, all Christendom was thrilled by the news of the opening of Japan to intercourse with the world, the name of Commodore Matthew Perry was on the lips of nations. In Europe, it was acknowledged that the triumph had been achieved by no ordinary naval officer.”<sup>150</sup>

In John J. Mearsheimer’s offensive realism theory, the United States

---

<sup>148</sup> Sir Hugh Cortazzi, *Modern Japan: A Concise Survey* (New York: St. Martin’s Press, 1993), p. 27.

<sup>149</sup> Andrew Gordon, *A modern history of Japan: From Tokugawa Times to the present* (New York: Harvard University Press, 2003), p.7.

<sup>150</sup> William McOmie, *The Opening of Japan, 1853-1855: A Comparative Study of the American, British, Dutch and Russian Naval Expeditions to Compel the Tokugawa Shogunate to Conclude Treaties and Open Ports to Their Ships* (UK: Global Oriental, 2006), pp.xi-xiv.

used “gunboat diplomacy” to “open up” Japan in that time, Japan was powerless to affect these developments, but on the contrary, Japanese leaders decided to reform their political system and compete with the countries of Europe in political, economical, and military aspects, and established a new, European-style empire on the edge of Asia, the Meiji Restoration in 1868 was the first step. In general, after Perry’s expedition Japan was looking for the opportunities to expand through conquest and sought regional hegemony.<sup>151</sup>

In the textbook of Japan, Commodore Matthew C. Perry was introduced in it, because the opening of Japan was not only a great historic event to America foreign achievement, but also a breakthrough one to Japan, because after Perry’s expedition, the Japanese facilitate to strengthen his own power through

learning the Western knowledge, especially British teacher, and all these implements laid the strong foundation of the Meiji Restoration to modernize

Japan as a progressive state as Western power, so the role of Commodore Matthew C. Perry was very important to evaluate the relationship between America and Japan in the 19<sup>th</sup> century.

---

<sup>151</sup> John J. Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics* (New York: W. W. Norton & Company, 2003), pp. 171-172.



## References

- Barr, Pat. 1988. *The Coming of the Barbarians: a Story of Western Settlement in Japan 1853-1870*. London: Penguin.
- Beasley, William G. 1972. *The Meiji Restoration*. CA: Stanford University Press.
- Blomberg, Catharina. 1994. *The Heart of the Warrior: Origins and Religions Background of the Samurai system in Feudal Japan*. KY: Japan Library.
- Blumberg, Rhoda. 2003. *Commodore Perry in the Land of the Shogun*. NY: Harper Collins Publishers.
- Christopher, Robert C. 1983. *The Japanese Mind*. New York: Linden Press/Simon & Schuster.
- Cortazzi, Sir Hugh. 1993. *Modern Japan: A Concise Survey*. New York: St. Martin's Press.
- Cunningham, Mark E. & Lawrence J. Zwier. 2009. *The End of the Shoguns and the Birth of Modern Japan*. MN: Twenty-First Century Books.
- Feifer, George. 2006. *Breaking Open Japan: Commodore Perry, Lord Abe, and American Imperialism in 1953*. NY: Smithsonian Books.
- Gluck, Carol. 1985. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. NJ: Princeton University Press.
- Hawks, Francis L. 2005. *Commodore Perry and the Opening of Japan: Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan, 1852-1854: the Official Report of the Expedition to Japan*. UK: Nonsuch Publishing.
- Hiroshi, Mitani. 2006. *Escape from Impasse: the Decision to Open Japan*. Tokyo: International House of Japan.
- Houchins, Chang-su. 1995. *Artifacts of Diplomacy: Smithsonian Collections from Commodore Matthew Perry's Japan Expedition (1853-1854)*. D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Huffman, James L. 2010. *Japan and Imperialism, 1853-1945*. MI: Association for Asian Studies, Inc.
- Inose, Naoki. 2009. *The Century of the Black Ships: Chronicles of War between Japan and America*. CA: VIZ Media.
- Jansen, Marius B. 2000. *The Making of Modern Japan*. MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- McOmie, William. 2006. *The Opening of Japan, 1853-1855: A Comparative Study of the American, British, Dutch and Russian Naval Expeditions to Compel the Tokugawa Shogunate to Conclude Treaties and Open Ports to Their Ships*. UK: Global Oriental.
- Mearsheimer, John J. 2003. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W. W. Norton & Company.
- Morison, Samuel Eliot. 1967.. *"Old Bruin" Commodore Matthew C. Perry 1794-1858*, MA: The Atlantic Monthly Press.
- Nish, Ian. 2002. *Japanese Foreign Policy 1869-1942: Kasumigaseki to Miyakezaka*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Perry, Matthew Calbraith. 2000. *Narrative of the Expedition to the China Seas and Japan, 1852-1854*, NY: Dover Publication.

## 1.4 希臘債務危機與歐盟未來之展望

慈惠醫護管理專科學校 通識教育中心助理教授

陳琦華

### 摘要

2008 年發生金融風暴，歐洲國家也遭受牽連，歐盟隨後祭出撙節政策以資因應，當中經濟體質較差的國家紛紛呈現債務危機的現象，銀根匱乏舉債過度最嚴重的當屬希臘，甚至爆發希臘政府偽造財政預算，藉以得到債權國的紓困。但希臘曾經得到兩輪的紓困資金，但公務員退休制度、稅務、經濟結構不健全等問題的改革緩慢，見不到具體成效。2015 年 1 月 25 日，希臘國會大選，激進左派聯盟（Syriza）贏得執政，成為歐洲第一個公開反對撙節政策的國家，並於同年 7 月 5 日舉行公投，反對債權國嚴苛的紓困方案，此公投結果代表何種意義？究竟希臘是否要續留歐元區？希臘會不會是歐元與歐盟的終結者呢？是為本文探討的重點。綜觀整個希臘危機事件，當初歐元區整合之組織結構的缺陷終於浮現，也就如歐元區成員國所言，沒有政治聯盟，卻要長期維持一個貨幣聯盟，這種想法是荒謬的。歐洲脆弱的貨幣設計可以繼續鞏固，只能透過更多政治一體化的實現。只是要一個國家放棄主權的想法，是否能夠通過現實的考驗，關係著歐盟未來能否繼續發揮作用的重要關鍵。

**關鍵字：**歐元、歐盟、希臘債務危機、撙節政策

## 壹、前言

2008 年首先從美國爆發次級貸款危機，造成全球金融風暴。在經濟不緊氣的關頭，歐洲國家也受到牽連，經濟體質較差的國家在銀根匱乏之際，舉債度日，歐盟國家的龍頭老大德國，於是祭出撙節政策，要求歐盟成員國緊縮福利政策，當中影響最大的當屬希臘，從而發現希臘政府財務十分窘迫，卻又嘉惠退休公務員及其家屬，對歐洲債權國呼籲的改革，債務國希臘政府卻一再推諉，冀望歐盟會施予援手。2015 年 1 月 25 日，希臘國會大選，激進左派聯盟（Syriza）贏得執政，成為歐洲第一個公開反對撙節政策而當選執政的政黨，新上台的希臘總理齊普拉斯（Alexis Tsipras）為捍衛國家尊嚴，成為廣受人民歡迎的政壇明星，卻也將希臘帶入窮途末路。希臘不願接受條件嚴苛的紓困案，另一方面又不願意退出歐元區，在 2015 年 7 月 5 日舉行公投，超過六成以上的希臘人否決歐盟紓困貸款案，但隨後希臘總理齊普拉斯卻接受條件更嚴苛的紓困援助，讓自己的政治生涯投下變數。整個事件自 2009 年末爆發，於 2015 年 7 月公投達到高潮，但爭議仍未停歇。最重要的是，希臘債務危機引發歐元危機，歐盟也遭受打擊，勢必影響全球經濟發展，而成為全球關注的焦點，在此背景之下，遂產生本文研究的動機。

本文主要的議題是，探討希臘債務危機對歐元區與未來歐盟統合的衝擊與影響。首先要說明歐元危機與希臘債務危機爆發的原因，接續要探究，為何希臘財政狀況在歐盟國家最嚴重？後面潛藏的結構性因素是甚麼？何者才是解決希臘債務危機最適合的方法？希臘為何祭出公投方案？代表的意涵為何？希臘可以離開歐元區嗎？歐洲債權國可以將希臘逐出歐元區嗎？歐元區兩股力量對抗，背後代表的意義是甚麼？他們各自的考量為何？結論部分則是反思，希臘應如何加速經濟體質改革，而以債權國為首的德國，亦應給予希臘空間，否則受害的會是德國自己與歐洲全體。

## 貳、希臘債務危機之爆發

### 一、歐元區整合之結構性問題

1999 年初歐盟進行歐元區整合時，即規定其成員國必須遵守《馬斯垂克條約》（Maastricht Treaty）<sup>152</sup>與《穩定暨成長公約》（The Stability and Growth Pacts）

---

<sup>152</sup> 《馬斯垂克條約》於 1991 年 12 月在荷蘭簽訂（馬斯垂克為荷蘭東南部的一個城市），1993 年生效，它要求歐洲共同體（EC-European Community，縮寫：EC）會員國致力於改善現行的合作體制，並以條約來約束會員國採取一致行動。要點包括：建立新的歐洲共同社會，將歐體改為歐洲聯盟（European Union，縮寫：EU，簡稱歐盟），並要求各國在政策與司法上合作，（包括設立歐洲警察、採用共同的外交及安全政策）。另外，《馬斯垂克條約》亦規定，在 1993 年底之前，促進會國間相互監督、支援與合作，以便於 1994 年初成立歐洲貨幣機構（European Monetary Institute，縮寫：EMI）來負責協調各國之經濟與貨幣政策，為單一貨幣鋪路，並伺機轉型為歐洲中央銀行。其後，於 1994 年初至 1999 年初，完成審核符合規定的會員國。此外，《馬斯垂克條約》規定，歐盟國家加入貨幣同盟的先決條件包括物價平穩、財政健全、長期 利率及匯率穩

之規定，有關匯率、通貨膨脹率、長期利率、預算赤字、與政府負債均須符合《整合標準》(Covergency Criteria)。<sup>153</sup>《整合標準》中之預算赤字與政府負債，須由各成員國政府自行處理；至於匯率、通貨膨脹、與長期利率則由歐洲央行統籌處理。《穩定暨成長公約》作為歐洲經濟暨貨幣同盟 (Economic and Monetary Union, EMU)<sup>154</sup>財政紀律框架之核心規範，其有效實行是確保 EMU 會員國財政穩定，並使 EMU 穩健運作之重要關鍵。

依照《穩定暨成長公約》規定，所有加入歐元區之成員國國家預算赤字佔 GDP (Gross Domestic Product, 國內生產總值) 比例不得超過 3%，負債佔 GDP 比例不得超過 60%，違反規定者將課以 0.5% GDP 的重罰，以這些條件要求各成員國節制政府支出與負債比例。<sup>155</sup>但不是每個成員國都確實遵守這項規定。

在經濟較繁榮或承平時時期，部份歐元區成員國早已利用資金寬鬆與財政散漫之便，以遠較本國貨幣強勁的歐元與遠比過去較低的利率，大量發行公債。到了 2008 年發生金融海嘯之後，各成員國必須擴大財政支出拯救本國銀行系統與刺激經濟發展，於是各國的預算赤字與政府負債再度攀高，當初歐元區整合之組織結構性缺陷終於浮現。<sup>156</sup>

依據歐盟執委會當初預估之數據，各國為因應金融危機可以超過規定之 60% 限額，整個歐元區 2010 年平均政府負債卻高居 84%。若各國振興經濟措施或方案退場後，上述平均數才有可能低於 60% 的限額。一個貨幣之穩定與成熟，除應靠央行妥善之貨幣政策與流動性控管外，還須仰賴財政部收稅償還政府負債。而歐元區成員國只有貨幣聯盟之統一貨幣，而未交出課稅權，這便是歐元區整合上先天的缺陷，也是促成希臘國家債務危機的主要原因。<sup>157</sup>

當 2008 年金融海嘯肆虐，歐盟遭遇首次罕見的經濟衰退，面對惡劣的經濟環境，歐元區因為使用共同貨幣，而歐洲中央銀行才是貨幣政策之決策者，使得經濟體質較差的成員國因欠缺有效矯正經濟之工具，無法以貨幣貶值的方式提振出口與觀光利益，又不能調降利率或增加貨幣供給額以增加銀行貸款與刺激消費。換言之，此種將不同經濟體質結構之成員國綁在一起，在單一貨幣歐元區內運作，即因缺乏統一的財稅經貿與勞工政策可以協助解決問題，在金融風暴日漸消退之後，各國的差異性便更加明顯，心結也越結越深，最後終於爆發希臘債信危機，其他經濟體質較差的成員國也潛藏類似的危機。<sup>158</sup>

---

定等四個要求。Philip Thody 著，鄭榮元譯，《歐洲聯盟簡史》(An historical introduction to the European Union)，台北市：三民書局，2001 年，第五章。

<sup>153</sup> 又稱經濟收斂規範。

<sup>154</sup> 歐洲聯盟經濟暨貨幣聯盟為歐盟中使用歐元為其國內唯一法定貨幣的成員國所共同組成的貨幣聯盟。

<sup>155</sup> 李貴英，〈歐盟主權債務危機與因應〉，《公共治理季刊》，第 1 卷第 4 期，2013 年 12 月，頁 61。

<sup>156</sup> 黃得豐，〈追蹤希臘債信危機之原委、發展、及影響〉，2010 年 5 月 18 日，《國家政策研究基金會》：<http://www.npf.org.tw/post/3/7515#sthash.XiX5sYxZ.dpuf>

<sup>157</sup> 黃得豐

<sup>158</sup> 黃得豐

## 二、希臘債務危機

希臘自 1832 獨立以後，幾乎每幾年就會發生一次國家債信危機，但政府財稅收入狀況不佳，財政上經常捉襟見肘，卻未思警惕，開支依然浮濫。長期以來，希臘的違約紀錄與不確實之數據，因不符合歐元區整合標準而屢遭糾正，始終無法讓金融市場建立起信心，並於發行公債時提高殖利率<sup>159</sup>而增加成本負擔。

希臘本身長期債信紀錄欠佳並與銀行隱匿做假。高盛銀行與希臘政府自 1998 年至 2001 年間曾進行 12 次換匯交易<sup>160</sup>，其中在 2001 年發行 100 億美元公債時賺了 10 億美元，因而食髓知味，更是變本加厲。之後，希臘政府又與 15 家證券商或金融機構擬定互換合約，卻又以隱匿性貸款偷偷舉債，其他財政弱勢成員國看在眼裡，也紛紛仿效以粉飾太平。

如上述，當初希臘為了加入歐元，粉飾財政赤字隱瞞龐大債務，才能在 2001 年成功進入歐元區。2008 年全球金融危機爆發，歐盟領袖在同年 12 月同意通過 2,000 億歐元的振興經濟計畫。到了 2009 年 4 月，歐盟要求法國、西班牙、愛爾蘭和希臘減少預算赤字。2009 年 10 月希臘前總理巴本德里歐( George Papandreou ) 上台後，發現政府長年虛報國債，財政赤字超標，債務危機才浮上台面。在 2010 年 2 月，希臘政府已欠債 3,000 億歐元，無力償債而導致國家破產。

希臘國債在 2010 年 4 月被降級至垃圾級債券，遂在金融市場敲起了警鐘。2010 年 5 月 2 日，歐元區國家和國際貨幣基金( International Monetary Fund, 縮寫: IMF ) 組織同意提供希臘 1,100 億歐元紓困貸款，條件是實行緊縮措施。2011 年 10 月，歐元區領袖同意提供第二輪 1,300 億歐元紓困貸款，條件是擴大緊縮方案，並要求所有私人債權人也要同意希臘債務重組，將債務負擔由預計 2012 年佔 GDP 的 198% 降至 2020 年前佔 GDP 的 121%。

其他歐元區國家則擔心希臘債務危機會對他們造成重大衝擊，事情果真發生，造成歐元下滑，還產生骨牌效應，引爆其他成員國之債務危機。因此，整個歐元區與歐盟官員均多次指責希臘債信紀錄長期欠佳及政府未認真控管財政失衡。若加上 2001 年初重新考慮希臘入會資格時，也是藉著與投資銀行以換匯交易隱匿政府負債而矇混過關，這對歐盟許多成員國視歐元區整合為光榮使命，儼然投下一顆震撼彈。至於歐元區核心成員國的德國與法國之官員與人民，均對希臘未遵守財政紀律及隱匿作假甚為不滿。

<sup>159</sup> 在債券市場中，殖利率是指投資債券至到期日這段期間的投資報酬率，通常會是市場利率。因為是持有至到期日，所以又稱「到期殖利率」(Yield To Maturity, 縮寫: YTM)。殖利率也是用以計算債券價格時的折現率，殖利率上升，債券價格下跌，殖利率下降，債券價格上升。在股票市場中，殖利率是將股利除以股價計算而得。通常會與銀行利息相比，若股票殖利率高於銀行利息，則該檔個股的持有報酬率優於銀行。〈殖利率－解釋頁〉，見《富邦人壽》網頁：[http://invest.fubonlife.com.tw/z/glossary/glexp\\_4800.djhtm](http://invest.fubonlife.com.tw/z/glossary/glexp_4800.djhtm)

<sup>160</sup> 希臘以換匯交易偽裝貸款隱匿政府負債，所謂換匯交易是指，衍生性金融商品市場中用以管理匯率與利率風險之通貨互換(Currency Swaps)或換匯換利(Cross Currency Swaps)，乃 2 個獨立個體互相以等值而不同之貨幣所表示之資產或負債間之互換，交易雙方以不同貨幣計算本金與利息，並以不同之利息方式與約定之匯率算出之現金流量互換。參閱黃得豐。

有鑒於《馬斯垂克條約》明文規定，禁止歐盟或會員國對單一會員國家提供金援，且歐洲央行與各國央行不可提供貸款援助，但不排除相互金融保證(Mutual Financial Guarantees)，若歐元的穩定性遭受重大威脅時，原擬由核心成員國之國營銀行，對參與購買希臘公債之銀行提供保證，以確保不會發生違約風險。後來為了避免危機蔓延，以致擴及其他財政弱勢成員國，才改由雙邊貸款方式，約定由歐元區國家負擔三分之二，國際貨幣基金負擔三分之一之資金。甚且，歐央行也改變其超然獨立之原則，大肆放寬擔保品之規範，讓希臘的垃圾級公債可以作為擔保品外，還繼續沿用原來為因應金融海嘯之措施。有識者警告，這些措施勢必衝擊歐洲央行之運作，此言不幸言中。

### 參、尋求解決希臘債務危機

希臘債務危機爆發後，包括公務員退休制度、稅務等問題，就被認為是財政弊病主因，IMF 總裁、歐盟執委會與歐洲央行總裁等三大債主要求改革、擲節換取紓困金援，至 2015 年歷經五年的時間，希臘的稅務系統電腦化都還未設置完成，<sup>161</sup>更遑論其他龐大的經濟、財政、公務員退休制度的改革。而希臘債務危機問題有多嚴重，以下加以詳細說明。

希臘公務員退休制度十分優渥，也最為人詬病。在 2010 年出現財政危機之前，希臘的退休制度是西歐與南歐國家當中最優渥的，政府每年花費 17% 的 GDP 在退休俸的發放與提撥，比例高居歐洲國家之冠，即使經過 5 年的擲節，2014 年底還有 265 萬人每月領取退休俸，且有 49% 的希臘家庭，仰賴月退俸為主要、或者唯一的經濟來源，以工作薪資養家活口的，竟只佔 36%。<sup>162</sup>

過去這五年，希臘的國民生產毛額下挫了 25%，被視為鐵飯碗的公務員，被迫裁減了 28%，留下來的公務人員則大幅度減薪，法定退休俸平均每年領到的金額驟減 41%。即使如此，至 2015 年希臘每名退休人員，平均每個月仍可領到 959 歐元（相當於新台幣 33,300 元的水平），還是比德國退休人員領取的 766 歐元月退俸（相當於新台幣 26,600 元）要高出 25%，也遠遠超過大多數西歐與北歐國家。這正是歐盟終於下定決心，堅持希臘的退休金給付必須再下降，否則斷絕後續援助的主要原因。<sup>163</sup>

公務員退休俸十分優渥，使得希臘人搶著要當公務人員，希臘過去龐大的公部門和公務員體系，也因此造成國庫匱乏。全國的 GDP，有超過 5 成來自政府與國有企業，這個國家等於是靠政府才支撐起來。2012 年歐盟出版報告提到，1945 年時，雅典北方有個水庫管理局，當時的編制只有 15 人，但到了 2012 年時，已經增加到 250 人，但這個水庫事實上在 1979 年就已經乾涸了，整整 33

<sup>161</sup> 蕭白雪，〈希臘 要尊嚴還是賴皮〉，2015 年 7 月 9 日，《聯合新聞網》：  
<http://udn.com/news/story/7510/1044586>

<sup>162</sup> 〈希臘「福利買票民主」的災難值得台灣警惕〉，《工商時報》，2015 年 06 月 30 日，社論，  
《中時電子報》：<http://www.chinatimes.com/newspapers/20150630000071-260202>

<sup>163</sup> 〈希臘「福利買票民主」的災難值得台灣警惕〉

年，希臘政府養了上百個公務員，守著一個消失的水庫。<sup>164</sup>

在稅務改革方面，媒體估計希臘企業每年逃稅約 300 億歐元，齊普拉斯政府於 2015 年初上台之際，還宣稱要以抓逃漏稅提高稅收取代削減民眾福利，但上半年稅收預估卻比前一年同期還少。<sup>165</sup>當時的財政部長瓦魯法吉斯（Yanis Varoufakis）在歐盟的記者會上，總是侃侃而談舊有政策的不合理，但對如何有效抓大戶逃漏稅的具體措施卻拿不出來。<sup>166</sup>

希臘人常說，希臘是國家窮，但有錢人不少。光是 2015 年 6 月，希臘銀行被提走、轉至國外的資金就達上百億歐元；總理齊普拉斯自稱是共產主義者，但打從執政開始，即無意對希臘有錢人增加課稅。希臘的船運在世界市場佔有一席之地，但船公司賺的錢再多，繳的稅卻很有限，因為船運業享有各種免稅優惠，國會從未考慮過修法；因此有人說，身價百億的船公司老闆，繳的稅可能比碼頭工人還少。<sup>167</sup>貧富差距在希臘十分顯著，苦哈哈的仍是多數平民老百姓。

對於長年累積的公共財政赤字，而希臘人仍無法確切回答，到底該如何讓自己的國家走上現代化的正途，使各政黨、商業寡頭、工會和一般公民能團結一致，至少在緊要關頭的時刻，彼此能採取符合公眾利益的行動。當貧富差距越來越大，改革只是喊喊口號而沒有具體行動，就算國際債權人減免希臘債務，經濟、財稅、社會結構未能改變，希臘很難走出窮途末路。

2015 年 1 月 25 日，希臘國會大選，激進左派聯盟擊敗保守新民主黨（New Democracy Party），以超過 36% 得票率贏得選舉，成為歐洲第一個公開反對撙節政策而執政的政黨。希臘的激進左翼聯盟政府要求與歐洲聯盟、歐洲中央銀行和國際貨幣基金重新談判高達 2,400 億歐元（約新台幣 8.7 兆元）的希臘紓困案，並削減希臘部分的沉重外債。齊普拉斯政府在與歐盟債權國的談判，想藉由人民公投來提高談判籌碼。

2015 年 7 月 5 日，希臘就是否接受國際債權人紓困方案舉行公投，最後公投結果，逾六成以上的希臘人否決歐盟紓困貸款案，希臘人喜出望外在街頭大肆慶祝，但根本問題並未解決。事實上，多數希臘人仍希望留在歐元區內，他們排斥的是，自 2010 年以來逐漸榨乾他們的緊縮政策。

齊普拉斯政府沒有將這次公投的問題描述為：留在歐元區還是退出歐元區，因為這種描述本可以讓希臘人明白公投真正的意義，是攸關他們的現代歐洲身分。<sup>168</sup>希臘公投雖然成功喚起民眾對執政黨的支持，卻忽略了兩個要點：第一，希臘真正的談判籌碼只有希臘退出歐元甚至歐盟時，可能帶來的混亂破壞，但是齊普

<sup>164</sup> 杜易寰，〈年輕人更反撙節 希臘公投暴露的世代不公〉，2015 年 7 月 8 日，《天下雜誌》：[http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069025&utm\\_source=ETU&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=ETU&eturec=1#sthash.LrC4wDF8.dpuf](http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069025&utm_source=ETU&utm_medium=referral&utm_campaign=ETU&eturec=1#sthash.LrC4wDF8.dpuf)

<sup>165</sup> 蕭白雪，〈希臘 要尊嚴還是賴皮〉

<sup>166</sup> 蕭白雪，〈希臘 要尊嚴還是賴皮〉

<sup>167</sup> 蕭白雪，〈希臘 要尊嚴還是賴皮〉

<sup>168</sup> 世界日報編譯中心，〈離奇公投 打開「潘多拉魔盒」〉，2015 年 7 月 10 日，《聯合新聞網》：<http://udn.com/news/story/7510/1045232-離奇公投-打開「潘多拉魔盒」>

拉斯知道民意不支持退出歐元，因此強調反紓困公投不代表退出歐元。第二，齊普拉斯的執政聯盟本身就是 16 個意見不同的小政黨聚合而成，包括極左派團體以及環保政黨，光要保持內部團結，就耗盡齊普拉斯的心力。<sup>169</sup>

處於歐元區緊張情勢的中心地帶，導致齊普拉斯誤判情勢。他相信最終債權國會擺平這一切，因為他們希望歐元區完整一體。但債權國不願意被勒索，補助永無止境的拖欠不還，也堅信制度應該要有秩序。齊普拉斯則是以主權國家領袖，代表民意的身分進行談判；但北歐國家的領導人也代表他們的選民，他們絕對不會同意加入一個大筆又無條件撥款的制度。<sup>170</sup>

在這樣的制度下，危機遂無法避免。而歐元區內仰賴特設紓困(ad hoc bail-outs)，更惡化了此種情況。雙方對立的結果，造成債權國的鄙視與債務國的不滿不斷蓄積，直到最後一分鐘，雙方才願意妥協。在談判關鍵時刻，有超過 20 組的談判人馬，他們處理不同的議程，卻都擁有否決權，同時還要在壓力下討價還價。這樣的惡性循環，在未來金融危機中也會出現，甚至導致政治破產。歐盟內部也呈現同樣分裂局面，國家財務狀況不佳的義大利、葡萄牙，主張經濟寬容對待債務國，而德國、芬蘭等債權國，則要求撙節。<sup>171</sup>

綜觀希臘爭取紓困方案的過程，好處都進了既得利益者身上，政客嘴裡喊著改革卻光說不練，口中喊著要尊嚴，卻被貼上賴皮形象，反覆無常的行為，反而給自己的國家帶來了災難，讓希臘與其他歐元區國家日漸疏遠。

## 肆、希臘債務危機對歐盟整合造成之衝擊

事實上，希臘幾乎已經差不多破產了，但數十年來希臘政府用優渥福利討好民眾，75%的男性可在 61 歲前退休，而且每一個退休者每年額外還有 2 個月的獎金，使得政府必須靠舉債支付民眾高福利生活的龐大開銷。但希臘政府為了獲得紓困資金，已經刪減支出、退休金及薪資，同時以加稅的方式來籌備資金，卻因希臘原本體質就欠佳，遂造成經濟規模縮水、失業率倍增、退休金與津貼減少。

<sup>172</sup>

若重新發行希臘幣：德拉克馬幣 (Drachma,  $\text{Dr}\rho$ ) 作為救急方案，因為此舊貨幣的幣值較低，可以給希臘出口產品帶來價格競爭優勢。若貨幣貶值 30%、40% 甚至 50%，意味著國家債務以相同比率幅度向上攀升。貨幣貶值之後，出口成果是否跟著而來，也還是個疑問。希臘除了橄欖、水泥，出口產品不多。若要讓出口產品的附加價值提高，也需要仰賴進口一些優質科技產品及技術。但德拉克馬

<sup>169</sup> <政治新星到城下之盟 希臘總理齊普拉斯側寫>，2015 年 07 月 23 日，《蘋果日報新聞網》：  
<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20150723/653445/>

<sup>170</sup> "Europe's future in Greece's hands". *The Economist*, 10<sup>th</sup> 2015, p.9.

<sup>171</sup> "Europe's future in Greece's hands".

<sup>172</sup> <7 個角度 看懂希臘債務危機>，2015 年 7 月 7 日，《雅虎新聞網》：

<https://tw.news.yahoo.com/7%E5%80%8B%E8%A7%92%E5%BA%A6-%E7%9C%8B%E6%87%82%E5%B8%8C%E8%87%98%E5%82%B5%E5%8B%99%E5%8D%B1%E6%A9%9F-101124973.html>



幣的高通貨膨脹特性，根本無法應付此一變局。<sup>173</sup>

重返德拉克馬幣，希臘社會亦將呈現分化的局面，版圖上的一方是大批社會底層弱勢民眾，另一區塊則是歐元持有者，後者則將買空這個國家。它的後果是，如同資本主義制度進入當年蘇聯以後，財富進行大規模重新分配，帶來社會重大的劇變。<sup>174</sup>

希臘於 2015 年 7 月 5 日舉行的公投彷彿是一場鬧劇，齊普拉斯 7 個月的任期可謂多災多難，希臘經濟陷入蕭條、銀行關門、資本實施管制。當時銀行只剩 5 億歐元現金，原先希臘人每天提款上限僅 60 歐元（約合新台幣 2050 元），卻發生銀行連續關門三週，自動提款機又無法領錢的窘境，讓希臘許多老百姓無法生活，民眾沒錢買東西、銀行宣布倒閉，經濟陷入混亂，擔心被迫退出歐元區的壓力，逼迫希臘上下務實理性，齊普拉斯最終揚棄了剛上台時的承諾，向歐元區債權人讓步，願意協商償債方案並進行體制改革。否則，數週之內，希臘將無法維繫國家運轉。

希臘政府公布詳述新的紓困改革提案，很接近希臘於 2015 年 7 月 5 日全民公投中否決的債權人紓困協議版本，內容包括稅制、退休年金、財政改革以及民營化等加稅和擲節措施。重新接受條件更為嚴苛的擲節方案，讓齊普拉斯的執政威信大受打擊，經過一番說服，希臘國會的支持讓這項紓困案通過，但希臘必須承諾推動更多的改革。此舉代表希臘不想脫離歐元區與歐盟。

歐盟則陷入兩難困境，是否再給希臘一次機會？經過希臘公投一場混亂之後，在在證明，若希臘離開歐元區，對希臘人而言，將會是一場毀滅性的災難。不僅是因為，透過違約跟貨幣貶值所獲得的小利，將會被政治經濟上的不穩定蓋過，對歐洲其他國家來說，原本十分擔心希臘出走，但隨著這齣戲碼越演越烈，歐洲人反而沒那麼擔心了，他們認為，是希臘特別的不正常，若是沒有希臘，歐元區反而會更安定。<sup>175</sup>

希臘主政者漫天喊價，言不由衷，讓老百姓以為，會吵就有糖吃，操縱公投民粹的代價，反而使希臘人喪失尊嚴，因為德國、荷蘭、芬蘭等債權國的主流民意，已不想再幫希臘人買單。<sup>176</sup>

希臘總理齊普拉斯原先孤注一擲，與歐元區的大老們對賭，以為歐盟會害怕歐元分裂，而不計代價鬆綁擲節以挽留希臘。依賽局理論分析，希臘與歐盟就像在玩一同開車衝向懸崖的試膽遊戲，看誰先害怕踩煞車，結果踩煞車的是齊普拉斯。

德國是歐元區紓困方案的最大金主，在總理梅克爾（Angela Merkel）喊話，不放手給予希臘紓困，歐洲就會面臨混亂，最後，歐盟高峰會核准希臘新的紓困

<sup>173</sup> 許銘洲，〈向歐元說不重返石器時代〉，2015 年 7 月 7 日，《民報》：  
<https://tw.news.yahoo.com/-100129844.html>

<sup>174</sup> 許銘洲

<sup>175</sup> “Europe’s future in Greece’s hands”. *The Economist*, 10<sup>th</sup> 2015, p.9.

<sup>176</sup> 蕭白雪，〈希式激情 不敵德式理性〉，2015 年 7 月 16 日，《聯合新聞網》：  
<http://udn.com/news/story/7510/1058871->

提案，從希臘原本申請的 530 億歐元暴增至上看 860 億歐元，德國國會也於 2015 年 7 月 17 日壓倒性通過授權政府紓困希臘。歐洲領袖雖然言辭強硬程度不同，但心裡都明白，如果沒有挹注資金，希臘就真的垮了。

歐盟給予希臘第三輪紓困，積欠的 3,200 億歐元債務與歐盟之間沸沸揚揚的談判暫時告一段落。很多人都認為，希臘人自己太懶惰，不應該幫助他們，可是事實不盡然是如此，根據經濟合作暨發展組織（Organization for Economic Cooperation and Development，縮寫：OECD）於 2015 年調查其成員國的工時狀況，結果顯示，希臘人的工時一年共計為 2,037 小時，為歐盟之冠，高居所有成員國的第 3 名。深入分析，發現希臘人的工作時間雖然很長，因為工作方式與方法，造成希臘人工作效率低，才是主要原因。<sup>177</sup>

又由於希臘經濟結構不同，許多人從事農業、觀光業，或長時間待在商店裡，導致工作時數較長，但生產量卻較其他歐洲國家為低，於是產生效率不佳的問題。刻板印象與錯誤解讀，造成希臘懶惰、散漫與無紀律的形象。但目前佔希臘 GDP175% 的債務問題，說明依賴觀光、出口水果和原物料的國家明顯入不敷出，要如何解決 3,200 億歐元的債務，的確讓希臘領導人倍感壓力。打擊逃稅、貪腐以及土地所有系統改革，都是希臘目前必須想辦法處理的問題。<sup>178</sup>

基本上，希臘的提案包括撙節和稅改兩大部分，削減開支雖然會引發民怨，但比較好處理；真正棘手的是，希臘進行改革牽到結構性稅制問題，卻很難立竿見影。不會改變的是，希臘仍然是「錢坑」。而身為歐洲事實上（de-facto）領袖的德國總理梅克爾，終究無法承擔分裂歐洲的罪名。另一個關鍵是美國的態度，歐巴馬（Barack Obama）屢屢要求梅克爾對希臘讓步，包括減債，因為希臘也是北約成員國，因地緣政治的重要性，一旦脫歐，向俄國靠攏，將會是白宮的噩夢。

179

對希臘反反覆覆的態度，歐元區其他國家的民眾頗不以為然，尤其是對希臘聲稱被債權人「勒索」，非常不滿。根據民調機構 YouGov 為德國《週日世界報》（Welt am Sonntag）所做的調查，56% 的受訪者認為希臘紓困協議是不好的，有五分之一的人甚至認為非常不好，只有 2% 的人抱持正面看法，27% 認為協議算是具正面意義。這項針對 1,380 位德國人所做的民意調查，當中有 48% 的人希望希臘退出歐元區，只有三分之一的人希望希臘繼續留在歐元區。<sup>180</sup>

德國財政部長蕭伯樂（Wolfgang Schäuble）曾公開提倡希臘暫時脫離歐元區，這個提議在最後的協定中刪除，但警示效果已經呈現，換言之，希臘必須聽從命令，否則滾蛋。歐盟高峰會已經清楚表態，希臘的歐元會籍，是可以視情況放棄

<sup>177</sup> 張心惟，〈希臘人比較懶？工時長、效率低〉，《台灣醒報》，2015 年 8 月 24 日，見《聯合新聞網》：<http://udn.com/news/story/5/1142077>

<sup>178</sup> 天下編輯部，〈希臘真的是懶惰的蚱蜢嗎？〉，2015 年 3 月 13 日，《天下雜誌》：<http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5065538#sthash.IvBcYN9c.dpuf>

<sup>179</sup> 張佑生，〈一場遊戲一場夢的希臘公投〉，2015 年 7 月 11 日，聯合新聞網：<http://udn.com/news/story/7510/1048942->

<sup>180</sup> 楊明娟，〈德國民調 多數人認為希臘協議糟糕〉，2015 年 7 月 19 日，《中央廣播電台》，見網址：<https://tw.news.yahoo.com/德國民調-多數人認為希臘協議糟糕-003200165.html>

的，因此更加深了國家主權和穩定歐元之間的緊張程度。德國的想法是，如果要讓歐元成功，歐元區財政需要更集中。<sup>181</sup>

從希臘債務危機事件來看，有類似狀況的南歐國家，也有可能是在歐元區內形成衝突。希臘的出走雖是一個假設性的問題，但整個事件證明，歐元會籍並不是不可撤銷，只是沒有人知道在違反甚麼規則的情況下，會導致驅逐。希臘債務危機紓困案，造成借貸國跟貸款國無可避免的兩極化情況，形成沒有一方願意退讓的僵局。如果歐元區再不正視改革的需要，未來可能會有更多的希臘、更多的失誤出現，一旦曠廢時日不面對問題，最後終將衝擊歐元區和歐盟本身。<sup>182</sup>

## 伍、結論

希臘是 2009 年年底歐債危機的起點，2015 年 1 月 25 日，希臘國會大選，激進左派聯盟贏得選舉，成為歐洲第一個公開反對撙節政策而執政的政黨。新總理齊普拉斯一上台，就向歐盟要求大幅減債，同時承諾大規模的公共支出，這使得歐元再次面臨危機，也讓德國總理梅克爾維持歐盟整合的計劃面臨嚴峻挑戰。2015 年年初，曾引發市場對希臘是否會脫離歐元區的焦慮，2015 年 7 月中旬希臘公投後，希臘的未來走向，再度引起歐元區的喧然大波。

德國《每日鏡報》(Tagesspiegel) 曾在網站上的公開信表示：德國財政部和歐盟開出的處方箋治不了疾病，只會讓病人流血。此刻，對希臘政府扣扳機，子彈不但會扼殺希臘在歐洲的前途，連帶也會澆熄歐元區高舉的希望、民主和繁榮火炬，甚至會在世界各地帶來深遠的經濟衝擊。<sup>183</sup>

法國經濟學家也是《21 世紀資本論》的作者皮凱提 (Thomas Piketty)，在接受德國《時代週報》(Die Zeit) 的專訪，表示對於處理希臘債務危機的看法：德國是一個在歷史上的最佳例子，從未償還其公共債務。想想 1953 年的倫敦債務協議，6 成的德國外債獲得了減免，國內債務獲得了重整的機會。現在德國放高利貸給希臘，從中獲利，德國成為希臘最大的債權國，可以以非常低的利率借款，所以理論上，借錢給希臘是很賺錢的，儘管連續降息和不斷延期償付的紓困，使得賺頭越來越少。2009 年之前，希臘政府偽造財政的預算，無疑犯了很大的錯誤，因為幾十年的錯誤，已由他們的父母付出代價，但不能再要求希臘新一代。現在，歐洲必須向前看。希望歐洲建立在遺忘債務和投資未來上面，而不是永恆的贖罪想法上。德國財政部長似乎相信希臘退出歐元區，才可能以更快的速度焊接歐洲。如果開始把一個國家推出歐元區，今日在歐元區發生嚴重的信任危機，只會更大。這將是一個長期痛苦的開始，在這一過程中，歐洲正冒著風險，有可

<sup>181</sup> 杜易寰譯，〈希臘紓困案的殘酷真相〉，《天下雜誌》，第 577 期，2015 年 7 月 21 日，見網址：  
[http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069369&utm\\_source=ETU&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=ETU&eturec=1#sthash.UBoDX6uW.dpuf](http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069369&utm_source=ETU&utm_medium=referral&utm_campaign=ETU&eturec=1#sthash.UBoDX6uW.dpuf)

<sup>182</sup> “Europe’s future in Greece’s hands”. *The Economist*, 10<sup>th</sup> 2015, p.9.

<sup>183</sup> 陳澄和編譯，〈5 經濟學家籲：梅克爾，別再無止境撙節〉，《聯合晚報》，2015 年 7 月 8 日，見《聯合新聞網》：<http://udn.com/news/story/7510/1042858-5>

能犧牲歐洲的社會模式，將它的民主、文明放在保守、不合理的債務政策的祭壇上。歐洲有必要舉行一次關於第二次世界大戰之後的債務總額會議，債務重組並非必然只是與希臘問題有關，也無可避免會在許多歐洲國家發生。這將需要一個新的民主歐洲機構，決定允許債務水準，以防止債務再度攀升。這只是舉例說明，可能是由國家議會決定的歐洲議會內閣負責，但國家不能逃避議會預算決定。由於金融危機已經改變人們的觀念，歐洲各國必須克服以國家自身利益為優先考慮。而那些一心一意想要驅逐希臘從歐元區的人，最後終會倒在歷史的垃圾堆上，成為罪人。<sup>184</sup>

而《經濟學人》(*The Economist*)雜誌認為，要解決歐洲的危機，希臘和歐洲都必須面對艱難的抉擇。尤其是梅克爾恐怕必須認清，她所信奉的摺節開支方案，5年來的結果造成當今歐洲的通縮危機和高失業率。如果仍持續反對所有促進歐元區成長、降低通縮風險的方案，將使歐洲進入遠比1990年代日本更蕭條的「失落十年」。屆時不但歐洲各國民粹四起，歐元區也勢必無法維持，最大的輸家，將會是德國自己。<sup>185</sup>

歐盟若棄希臘而不顧，地理位置上位居巴爾幹半島，傳統歷史上屬於多事之秋，當歐洲後院出事，若置之不理，過不了多久便會擴及到整個歐洲，遙想上個世紀末，南斯拉夫內戰鬧分裂，德國早先承認科索沃獨立，便是同樣的道理；另外，受歐美抵制的俄羅斯，正鬱鬱寡歡，可能會趁機拉攏希臘，使得歐盟勢力在歐亞非三大洲交界樞紐地帶，喪失一塊著力點。這也說明，以德國為首的歐盟國家，不會對希臘屏棄不顧的主要原因。

無論是強制或自願，希臘都不會退出歐元區。理由很簡單，即使希臘退出歐元區，希臘還是在歐洲，仍然有取得無數資金的管道，唯一的差別是，錢從哪個水龍頭流出來而已。所以希臘有恃無恐，齊普拉斯玩的是「非常聰明的弱雞遊戲」，可以肯定的是，他幾乎贏定了。<sup>186</sup>希臘領導人雖然不懂使用歐元的道理，卻精通於博奕之道。他們很清楚，希臘是歐盟、北約以及歐洲安全與合作組織(Organization for Security and Cooperation in Europe, 縮寫: OSCE)的成員國，是歐洲的長期伙伴，地緣政治讓其角色不容輕忽。正因如此，希臘總會在最後時刻，得到債權國的一絲憐憫。

拯救希臘已經夠難了，但保護歐元更難。拖垮歐元，經濟危機將衝擊全球。歐元區危機，將有三種可能的結果：安度危機、災難降臨和暫時拖延。一切取決於政治而非經濟。解決希臘退出歐元區或歐盟的危機，最好的方式是希臘和歐洲各國各退一步。希臘領導人應該放棄不切實際的社福政策、專注於結構性改革，解決希臘的貪腐問題以換取債權國的信任。歐洲各國則應認清希臘累積至今的債

<sup>184</sup> Thomas Piketty. "Deutschland hat nie bezahlt", 27. Juni 2015, *Zeit Online* : <http://www.zeit.de/2015/26/thomas-piketty-schulden-griechenland/seite-2>

<sup>185</sup> 張翔一譯，〈希臘脫歐，誰是最大輸家？〉《天下雜誌》，第566期，2015年2月3日，見網址：<http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5064344#sthash.MgdYKo6i.dpuf>

<sup>186</sup> 〈經濟崩潰？德媒：希臘弱雞賽局穩贏〉，《中央社》，2015年7月8日，見《聯合新聞網》：<http://udn.com/news/story/5/1043892->

務，已不可能全額償還。<sup>187</sup>

前德國總理柯爾（Helmut Kohl）歷經兩德統一，也是歐元倡始人之一，曾經說過一句廣為流傳的話：沒有政治聯盟，卻要長期維持一個貨幣聯盟，這種想法是荒謬的。<sup>188</sup>當初柯爾催生了沒有政治聯盟的歐元，直到今天，歐元區仍沒有共同的經濟和貨幣政策，政府支出、稅收、債務等重要決策均在 19 個成員國的首都－布魯塞爾決定，在此，財長定期舉行所謂的歐元集團會議，審查他們的決策是否符合歐洲規則和條例，歐盟內部人士稱此為條約社區，此集團組織既無法防止，也不能治癒危機。<sup>189</sup>可預見在未來數年，歐洲唯有在堅實民主基礎上建立更強大的政治聯盟，否則歐洲將會因成員國不斷的財政危機，持續在地獄中煎熬。

希臘債務危機帶給大家的教訓是：歐洲需要一個自己的經濟和金融政府，由議會控制，具有必要的文書，換言之，要擁有自己的預算，以及在國家預算中執政的能力。<sup>190</sup>從長遠來看，歐洲脆弱的貨幣設計可以繼續鞏固，只能透過更多政治一體化的實現。<sup>191</sup>政治整合的重要性無可諱言，但同時也進一步加深國家主權和穩定歐元之間的緊張關係。要一個國家放棄主權的想法，是否能夠通過現實的考驗，關係著歐盟未來能否繼續發揮作用的重要關鍵。

---

<sup>187</sup> 張翔一

<sup>188</sup> Michael Sauga. „Die Logik des Pokerspiels“, *DER SPIEGEL*, 29/2015, p.10.

<sup>189</sup> Michael Sauga.

<sup>190</sup> Michael Sauga.

<sup>191</sup> Michael Sauga.

## 參考文獻

### 一、中文資料

1. <7 個角度 看懂希臘債務危機> (2015 年 7 月 7 日),《雅虎新聞網》:  
<https://tw.news.yahoo.com/7%E5%80%8B%E8%A7%92%E5%BA%A6-%E7%9C%8B%E6%87%82%E5%B8%8C%E8%87%98%E5%82%B5%E5%8B%99%E5%8D%B1%E6%A9%9F-101124973.html>
2. 天下編輯部 (2015 年 3 月 13 日), <希臘真的是懶惰的蚱蜢嗎?>,《天下雜誌》:  
<http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5065538#sthash.IvBcYN9c.dpuf>
3. 世界日報編譯中心 (2015 年 7 月 10 日), <離奇公投 打開「潘多拉魔盒」>,《聯合新聞網》:  
<http://udn.com/news/story/7510/1045232-離奇公投-打開「潘多拉魔盒」>
4. 杜易寰 (2015 年 7 月 8 日), <年輕人更反擲節 希臘公投暴露的世代不公>,《天下雜誌》:  
[http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069025&utm\\_source=ETU&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=ETU&eturec=1#sthash.LrC4wDF8.dpuf](http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069025&utm_source=ETU&utm_medium=referral&utm_campaign=ETU&eturec=1#sthash.LrC4wDF8.dpuf)
5. 杜易寰譯 (2015 年 7 月 21 日), <希臘紓困案的殘酷真相>,《天下雜誌》, 第 577 期, 見網址:  
[http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069369&utm\\_source=ETU&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=ETU&eturec=1#sthash.UBoDX6uW.dpuf](http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5069369&utm_source=ETU&utm_medium=referral&utm_campaign=ETU&eturec=1#sthash.UBoDX6uW.dpuf)
6. 李貴英 (2013 年 12 月), <歐盟主權債務危機與因應>,《公共治理季刊》, 第 1 卷第 4 期, 頁 61-71。
7. <希臘「福利買票民主」的災難值得台灣警惕> (2015 年 06 月 30 日),《工商時報》, 社論,《中時電子報》:  
<http://www.chinatimes.com/newspapers/20150630000071-260202>
8. <政治新星到城下之盟 希臘總理齊普拉斯側寫> (2015 年 07 月 23 日),《蘋果日報新聞網》:  
<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20150723/653445/>
9. 黃得豐 (2010 年 5 月 18 日, ), <追蹤希臘債信危機之原委、發展、及影響>,《國家政策研究基金會》:  
<http://www.npf.org.tw/post/3/7515#sthash.XiX5sYxZ.dpuf>
10. 許銘洲 (2015 年 7 月 7 日), <向歐元說不重返石器時代>,《民報》:  
<https://tw.news.yahoo.com/-100129844.html>
11. 陳澄和編譯 (2015 年 7 月 8 日), <5 經濟學家籲: 梅克爾, 別再無止境擲節>,《聯合晚報》, 見《聯合新聞網》:  
<http://udn.com/news/story/7510/1042858-5>
12. <殖利率－解釋頁>, 見《富邦人壽》網頁:

[http://invest.fubonlife.com.tw/z/glossary/glexp\\_4800.djhtm](http://invest.fubonlife.com.tw/z/glossary/glexp_4800.djhtm)

13. 張心惟 (2015 年 8 月 24 日), <希臘人比較懶? 工時長、效率低>,《台灣醒報》, 見《聯合新聞網》: <http://udn.com/news/story/5/1142077>
14. 張佑生 (2015 年 7 月 11 日), <一場遊戲一場夢的希臘公投>,《聯合新聞網》: <http://udn.com/news/story/7510/1048942->
15. 張翔一譯(2015 年 2 月 3 日), <希臘脫歐,誰是最大輸家?>,《天下雜誌》, 第 566 期, 見網址:  
<http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5064344#sthash.MgdYKo6i.dpuf>
16. 楊明娟 (2015 年 7 月 19 日), <德國民調 多數人認為希臘協議糟糕>,《中央廣播電台》, 見網址: <https://tw.news.yahoo.com/德國民調-多數人認為希臘協議糟糕-003200165.html>
17. <經濟崩潰? 德媒: 希臘弱雞賽局穩贏> (2015 年 7 月 8 日),《中央社》, 見《聯合新聞網》: <http://udn.com/news/story/5/1043892->
18. Philip Thody 著, 鄭榮元譯 (2001 年),《歐洲聯盟簡史》(An historical introduction to the European Union), 台北市: 三民書局。
19. 蕭白雪 (2015 年 7 月 9 日), <希臘 要尊嚴還是賴皮>,《聯合新聞網》: <http://udn.com/news/story/7510/1044586>
20. 蕭白雪 (2015 年 7 月 16 日), <希式激情 不敵德式理性>,《聯合新聞網》: <http://udn.com/news/story/7510/1058871->

## 二、外文資料

1. "Europe's future in Greece's hands" (2015) . *The Economist*, 10<sup>th</sup>, p.9 .
2. Piketty, Thomas (27. Juni 2015) . "Deutschland hat nie bezahlt", *Zeit Online* :  
<http://www.zeit.de/2015/26/thomas-piketty-schulden-griechenland/seite-2>
- 3.Sauga, Michael (2015) . „Die Logik des Pokerspiels“, *DER SPIEGEL*, 29, p.10.

國立屏東科技大學 104 學年度通識教育學術研討會

第二場次

主題:古典文學

時間:9:00~10:20

地點:綜合大樓 IH373C

主持人:陳文章(國立屏東科技大學通識教育中心副教授)

**2.1 題目:**論商人的關公信仰—以關公的財神神職為探討重心

**發表人:**傅含章(國立屏東科技大學 通識教育中心助理教授)

**2.2 題目:**元詞中的茶事書寫

**發表人:**鐘文伶(逢甲大學 中文系助理教授)

**2.3 題目:**《異苑》中的女性神怪

**發表人:**趙修霈(國立屏東科技大學 通識教育中心助理教授)

**2.4 題目:**論杜甫之隱逸意識

**發表人:**蔡慧崑(國立屏東科技大學 通識教育中心兼任助理教授)



## 2.1 論商人的關公信仰— 以關公的財神神職為探討重心

國立屏東科技大學 通識教育中心助理教授

傅含章

### 摘要

關公的神格化，是經過歷代的追贈始成，發展至明清，由於市場經濟的日益繁榮，加之統治者的大力提倡和小說《三國演義》的問世，使民間的關公信仰達到高潮，而關公也在此時增添了新的神職，成為各行各業所敬奉的「財神」。對從商者來說，關公不僅可以護佑一切與商業有關的流程，例如行商始，求關公保護；行商中，請關公護利；發生爭執，請關公判訟。更重要的是，關公義氣千秋的凜然精神，感召了商人要守信用、重義氣、敬然諾，意即關公至今仍為商界所尊崇，除了結合財神、保護神的功能之外，在他身上所體現的傳統文化與道德精神，才是商人持續信仰的主因。

**關鍵詞：**關公信仰、關帝信仰、財神、行業神、晉商

## 壹、前言

在諸多對關公信仰的研究中，學者們對於關公崇拜的歷史淵源、盛行原因、信仰活動與教化功能等各方面都曾作過深入的剖析與探討。<sup>192</sup>確實，在歷史上僅作為劉備麾下一介武將的關羽，歿後竟逐步追封為公、王、帝君、大帝，甚至還成為武廟主神與孔子文廟並祀，並受到儒、釋、道三教的尊崇，此一由人成神的殊榮，非其他歷史人物皆能享有，是以顏清洋說：「關公成神，是英雄武將成神的一例，但關公成神後，神格步步高升，則是英雄成神的特例。」<sup>193</sup>然而隨著時代變遷，民眾的需求也因之而異，進而導致民間信仰中神祇功能的多元化，關公即是例證之一。據李喬《中國行業神崇拜》一書的初步統計，供奉關公的行業就多達二十二種以上，<sup>194</sup>其在行業神中的神職範圍已遠超過其他諸神。整體觀之，商家們祭祀的原因各自不同，但普遍將關公當成財神或保護神的作用佔絕大多數，其中，尤以關公的財神一職最令人費解；因為這位在人們印象中忠義勇武、堅貞不二的武將關羽，一生應與財富無直接關係，卻和比干、范蠡、趙公明一起被民眾尊為財神，同受人間香火，其箇中原因頗值得一探。至今已有部分學者提及相關議題，不過通常僅將關公的神職簡略地以武財神、行業神或全能神帶過，或略述其背景因素，而對商人如何擇取關公意象的原因較無通盤論述，因此，本文欲由此著筆，先探討商人崇拜關公的背景因素，是否受到時代環境與地域文化之影響；接著再逐一探討商人如何從小說或民間傳說中，找尋關公意象與商業之間的關聯性；再從商人角度出發，分析其崇奉關公的心理要素；最後再論及關公信仰在商業界所發揮的影響力，期望藉此脈絡分析，可以在多元的關公信仰研究中，嘗試看到不同以往的關公詮釋。

## 貳、商人崇拜關公之背景因素

首先必須強調的是，民間信仰的特色多半傾向於功利主義，因此所崇拜之神祇，常是因應民眾需求而供奉的，換言之，神職是由人製造的，對民間業者而言更是如此。李喬指出：「行業神是從業者根據自己的需要和一定的標準，從自己所知的材料中選擇某一對象製造出來的。所選對象包括人和神。由人變為行業神，是將人神化，使之具有神的特徵；由其他神變為行業神，則是神性、神的職司的

<sup>192</sup> 關公相關研究目錄可參見李福清編：〈關羽研究目錄：附關索目錄〉，《漢學研究通訊》（1994年12月），頁257-262；以及蕭為、樂聞輯錄：〈關羽目錄〉，收錄於盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁253-306。〈關羽目錄〉係蕭為、樂聞據俄國學者李福清〈關羽研究目錄：附關索目錄〉所增補。

<sup>193</sup> 見顏清洋：《從關羽到關帝》（臺北：遠流出版社，2006年），頁143。

<sup>194</sup> 李喬所列行業包括：描金業、皮箱業、皮革業、煙業、香燭業、綢緞商、成衣業、廚業、鹽業、醬園業、豆腐業、屠宰業、肉鋪業、糕點業、乾果業、理髮業、銀錢業、典當業、軍人、武師、教育業、命相家等。參見李喬：《中國行業神崇拜》（臺北：雲龍出版社，1996年），頁174。

轉換。」<sup>195</sup>是以各行各業依其需求造出行業神，且某些行業神常具備著財神的作用，畢竟對商人來說，鮮有不以謀取「財富」為最終目標的，供奉財神即是這種心理上一種鮮明的表露，這同時也非常符合中國宗教信仰的「務實」特色；由此可知，關公後來衍生的財神身份，即是神職上的一種轉換，為因應商人需求而起。不過，若單是為了求財而拜，大可供奉其他早於關公的財神，為何還要別立關公呢？這是否表示商人拜關公的原因不僅止於「求財」、「護財」而已？筆者認為，應該還有其他功能只有關公本身才具備的，也是促使商界群起膜拜的原因。據此，若要探討商人拜關公的關鍵，就必須先從背景因素著手，方能一探究竟。總地來說，明清時期商業的發達與晉商的大力推崇都有著推波助瀾的作用。

## 一、時代背景—明清商業發達使然

明清時期，由於統治者的大力提倡，<sup>196</sup>關公已被人們普遍接受，其信徒「自王公卿士，下迨販夫走卒，窮鄉荒徼之氓，莫不搏顛走之恐後。」<sup>197</sup>加之《三國演義》改寫問世，扶箕術<sup>198</sup>流行，善書及經典的增加，文人紛紛題詠頌揚，神話及靈應事跡傳遍各地，關公的信徒因而有增無減，個個忠誠狂熱。<sup>199</sup>關廟的數量更是驚人，明初，南京和北京都建有壽亭侯廟（後改為漢壽亭侯廟）、白馬廟、忠武廟。據《酌中志》記載，明王朝在北京城的寶善、思善、乾清、仁德各門皆供奉關聖像。<sup>200</sup>到了清代，如顧炎武所言，已經是「關壯繆之祠，至徧於天下」<sup>201</sup>。據《京師乾隆地圖》記載，當時北京城內專祀關帝為主的廟宇加起來，竟高達一百一十六座，幾乎佔了京城廟宇總和的十分之一，為京城廟宇之冠，<sup>202</sup>明清時期關公信仰風靡全國之盛況，可見一斑。這段時期，同樣也是民間商業活躍和商品經濟繁榮的肇始，在坊間甚至還出現大量為了適應社會需求及商賈活動方便的「商書」，「商書」主要的閱讀對象即是從事商業活動的商賈，其功用在於傳授商業經營的知識、規定商業活動的準則、作為職業道德的讀物及初涉商場的啟蒙教材。就因為社會的需求量大，所以明清時期才會大量編纂、刊刻、發行這類書

<sup>195</sup> 見李喬：《中國行業神崇拜》，頁 23。

<sup>196</sup> 明清時期統治者對關公的加封晉爵，可參見顏清洋：〈帝君篇〉，《從關羽到關帝》，頁 223-368。

<sup>197</sup> 見〔清〕馮桂芬撰：〈上海重修武廟記〉，《顯志堂稿》卷 3（臺北：文海出版社，1981 年），頁 399。

<sup>198</sup> 扶箕，或稱扶乩、飛鸞、降筆，其法術據許地山說：「扶箕……最初只以箸插箕上，受術者扶著動的箕，使箸在沙盤上寫字，毋須筆墨。後來纔改箕為丁字形桿，插筆於垂直一端，用兩手或兩個人執著橫的兩端，在紙上寫字；或不用筆，只彎曲垂直的一端安置在沙盤上，用兩手或兩人扶著橫的兩端在沙上書寫，隨即記錄下來。」見許地山：《扶箕迷信底研究》（上海：上海文藝出版社，1988 年），頁 10。

<sup>199</sup> 參見顏清洋：《從關羽到關帝》，頁 222。

<sup>200</sup> 參見馬書田：《華夏諸神》（北京：北京燕山出版社，1990 年），頁 117。

<sup>201</sup> 見〔清〕顧炎武著，楊家駱主編：《日知錄集釋（下）》（臺北：世界書局，1991 年），卷 30，頁 713。

<sup>202</sup> 參見馬書田：《華夏諸神》，頁 117。

籍，由此即可推想當時商業繁榮之盛景。<sup>203</sup>

而隨著商業發展，財神便自然而然應運而生，民間社會所崇奉的財神有文武之分，文財神指的是比干、范蠡，武財神指的是趙公明、關公。比干成神來自其「修善行仁，以義自持」的德性，人們敬仰其公正無私的行為，期待他能為人間帶來財運；范蠡以其專有的經營智慧被賦與財神職能，是肯定其致富的才華，與高瞻遠矚的謀略；趙公明的職司則是從驅雷役電、保病禳災，逐漸演變到掌管公平買賣、使人得利的財神，後來又與其四位司財部下：招寶、納珍、招財、利市合稱為「五路財神」，是最為民間所熟知的財神形象。<sup>204</sup>其中，關公的角色卻是相當特殊的，他不以精明幹練、獲利豐厚為主要特徵，反而是以「守信忠誠」的形象著稱於世。因著商品經濟的繁盛，商人們在長期經商的過程中逐漸發現，要在商界立足，取得商業夥伴的信任，以獲取長期利益，必須以誠信為本、以信義立業，而關公講求「誠信」的道德情操，正好符合商人的心理需求。他們崇奉關公，就是把誠實守信的商業倫理寄託於他身上，使關公成為一個「信義」的倫理符號；同時也將營利行為提升到社會道德的層次，藉以肯定忠誠與信義的為商之道。

其次，對從商者來說，商品是他們所仰賴的生計，保護商品就是維繫他們生存下去的動力，以是，商人們亦強烈希望關公這個享譽三教的強大神祇，能為他們的身家性命和財產安全提供保障，畢竟在人們以往的認知裡，關公是「武聖」，其神職是驅邪除惡，護衛一方民眾的平安，此一驍勇善戰的武神形象已是社會大眾的普遍共識，所以關公才被人們尊為「武財神」，雖名為財神，卻同時行使保護的功能。此現象正反映出一種解釋：市場經濟的快速發展，並不必然是商人崇拜關公的絕對要素，充滿爾虞我詐和危機四伏的商業環境，才是關公在商界中出現乃至於興盛的主因。<sup>205</sup>由此可知，關公正是憑藉著在明清時期極高的聲望，以及商人現實裡的心理需求，才逐漸增添了財神一職，<sup>206</sup>名為財神，實為信義與保

<sup>203</sup> 參見陳學文：《明清時期商業書及商人書之研究》（臺北：洪葉文化，1997年），頁3。

<sup>204</sup> 參見鄭志明：〈千年不變的生命願望－民間財神信仰的宗教意義〉，《傳統藝術》（2003年1月），第26期，頁15-17。

<sup>205</sup> 參見宣朝慶：〈關公信仰與商人精神－一種基於宗教社會學的分析〉，《天津社會科學》（2006年），第3期，頁138。

<sup>206</sup> 「根據民間傳說，關公成為財神大約是在清代。傳說乾隆皇帝登基後早朝上殿，常聞身後有甲葉靴板之聲，心裡很是驚奇，有一次早朝，乾隆剛入金鑾殿，又聽到了那種聲音。乾隆回頭驚問：『身後何人保駕？』答曰：『二弟關雲長。』此後，乾隆把關公封為財神。從此人們在關帝廟門聯寫上『漢為文武將，清封福祿神』，橫批『協天大帝』的楹聯。」見呂威：《華夏諸神－財神卷》（臺北：雲龍出版社，1999年），頁22-23；此一說法亦同於釋印旭、張家成所著《中國財神文化》（北京：宗教文化出版社，2008年）。又李天錫認為：「筆者認為，至清光緒年間（1875-1908年），關帝成為財神已基本定型，因為俞樾編纂的光緒《鎮海縣志》載：『聖帝殿又名文武殿，向為關聖殿……分供文武財神。』此處既稱『關聖殿』，『武財神』無疑就是關帝，『文財神』當然是陶朱公范蠡或趙玄壇。由於該志修於清光緒年間，因而這至遲是光緒末年之前的情況。由此可見，大約於清末關帝已經與陶朱公分別以文武財神的身份並稱於民間了。」見李天錫：〈試析關帝的財神崇拜〉，收錄於泉州市區民間信仰研究會編：《關岳文化與民間信仰研究》（廈門：廈門大學出版社，2008年），頁449。根據學者的說法，可以得知的訊息是，至少關公在清代已具備財神一職，至於其出處與始末，目前只見於民間傳聞，雖可信用有限，

護之神的綜合體。

## 二、地域背景－晉商的有意抬舉

晉商在明清時期堪稱一商界勁旅，極為活躍，所經營的行業「上至綢緞，下至蔥蒜，無所不包」，其商號曾遍及全國各地並遠達日本、阿拉伯、東南亞，且雄霸商界達五百年之久，創造了不朽的輝煌。據梁小民所言，最早崇奉關公的即是山西商人，而關公本身正屬山西人，因此晉商群體一直將關公視為精神偶像，所涉足之地皆為其建廟立祀，使他成為商賈們財源廣進、富貴平安的財神和保護神。所以在他們的商號、票號，以及遍布全國的會館中，關公是必供的神祇；過年時，晉商不僅要祭祖，祭祖先創業用過的扁擔、菜筐或小石磨，還要祭關公，並在關公像前發誓、反思或懺悔。晉商對關公的崇拜不僅是一種儀式，主要還是把關公當作一個符號，一個足以代表他們企業文化的道德符碼。<sup>207</sup>

明清時期，社會商業活動的良性發展需要一套良好的信譽系統，在那個缺乏法律與契約保障的時代，商業活動者本身的道德意識和思想約束顯得格外重要。明代儒、商開始合流，商人因深受儒家倫理濡染，將誠實不欺、遵守承諾、講求信譽等視為經營準則，藉以樹立良好的信用形象，<sup>208</sup>其中尤以晉商為甚，對晉商來說，良好的經營作風是商業成功的一大關鍵，其中「誠信」即是他們內部至為重要的核心價值，張正明曾說過：

山西商人認為誠信不欺是經商長久取勝的基本因素，所以把商業信譽看得高於一切。他們認為經商雖以營利為目的，但凡事又以道德信義為標準，經商活動屬於「陶朱事業」，須以「管鮑之風」為榜樣。對待顧客、商家，無論大小，都以誠相待。銷售商品，應不缺斤短兩，貨真價實，童叟無欺。如發現貨質低劣，寧肯賠錢，也絕不拋售。他們深知，只有講信用，重然諾，不欺不詐，人們才樂與他們交易。<sup>209</sup>

如此看來，「誠信」二字正是晉商的經營之道，其商業營利靠商品的質量和服務態度來取得，永保信譽才能長久成功，他們因此還總結出許多有關誠信的商諺，如：「寧叫賠折腰，不讓客吃虧」、「買賣不成仁義在」、「售貨無訣竅，信譽第一條」等，足見其誠實不欺的信條。梁小民更進一步分析晉商如何在企業內外部闡揚「誠信」：

---

亦茲錄於此，以供讀者參考。

<sup>207</sup> 參見梁小民：《小民話晉商》（北京：北京大學出版社，2007年），頁133。

<sup>208</sup> 參見孫強：〈中國古代商人的誠信傳統與當代商業道德建設〉，《瀋陽師範大學學報（社會科學版）》（2004

年），第28卷第2期，頁68。

<sup>209</sup> 見張正明：《晉商興衰史》（太原：山西古籍出版社，1996年），頁149-150。

晉商的誠信其實包括了兩項內容。一是在企業內部，員工對東家、下級對上級的忠誠。所謂「受人之托，忠人之事」，就是誠信的中心。二是在企業外部，企業對客戶的忠誠。「重合同、守信用，一諾千金」，以誠對客戶。晉商企業的制度和業務特點決定了誠信的重要性。<sup>210</sup>

以誠信作為商業經營之價值觀，對內指導著每一位員工的行為，並將其融入到員工的生活理念中；對外則展現在各商號均規定以「重信義，除虛偽」、「貴忠誠，鄙利己，奉博愛，薄嫉恨」為營業準則，反對以卑劣手段騙取錢財，要求商人恪守「誠信仁義，利從義出，先予後取」的正道。此一捨利取義的觀念不僅是儒家倫理思想的核心，同時也成為商人經營活動的理論基礎，可見誠信義利的價值觀，對晉商有著導向性的至深影響。<sup>211</sup>因此，無論是在山西會館、山陝會館還是西秦會館等皆塑有關公神像，會如此熱烈地崇祀，其原因不僅因為關公是山西同鄉，更重要的是他以誠信為要、以義氣為重的特質。

此外，勇猛善戰、武藝高強的關公也是離鄉背井、漂泊四海的晉商們的精神護佑。劉軍麗曾形容當時晉商所面臨的壓力：

山西地處黃河中游的東端，北依萬里長城，與內蒙相鄰，自古便有「天寒地瘠，生物鮮少」之說，貧瘠的黃土地上生產出的糧食根本難以解決當地人的溫飽。窮則變，變則通，通則生財。迫於生存的壓力，山西人只能外出謀生。明朝後期即十四世紀中葉，山西商人隨朝廷「開中制」政策的實施，開始了連接長城內外、依靠運送軍糧、售鹽而獲利的「晉商」時代，他們的足跡踏遍萬里長城、朔北大漠，踏出了一條以山西、河北為樞紐，北越長城至俄境西伯利亞，東達扶桑，南到東南亞的國際商路。商場如戰場，險象環生。晉商經商範圍的廣泛使他們經常面臨惡劣的自然環境，生命也時常受到威脅。尤其是清朝嘉慶以後，社會日益動亂，盜賊四起，商人經商隨時面臨著被殺傷搶掠的危險。<sup>212</sup>

從商過程中，巨大的風險與代價使晉商們急切地需要一位保護神，能替他們保全財物、護佑平安，於是勇武絕倫的關公就成了晉商必奉的神祇，傳聞他們從朔北大漠的呼和浩特到東南亞都建有關帝廟，就是希望關公能一路為他們逢凶化吉，保佑人財平安。至此，全國各地的商人也紛紛起而效法，祭祀關公之風才會愈演愈烈，成為中國傳統文化中一個奇特的現象。林葉連更總結了關公對晉商的影響：「關公可謂晉商推出的集體品牌形象，因為鄉親們出外闖蕩，彼此照應，常仿效桃園三結義，並將關公的忠誠義氣美德廣為流傳。同時，既要維護商賈的合法利益和要求，又要限制他們的『唯利是圖』，所以才會從商界傳出『以義制利』、『以

<sup>210</sup> 見梁小民：《小民話晉商》，頁 134。

<sup>211</sup> 參見劉軍麗：〈晉商與關公崇拜〉，《四川烹飪高等專科學校學報》（2006 年），第 4 期，頁 56-57。

<sup>212</sup> 見劉軍麗：〈晉商與關公崇拜〉，《四川烹飪高等專科學校學報》，頁 56。

義取利』，表示誠信，以及同心同德的團結。」<sup>213</sup>可知晉商能成就明清第一商幫的不朽之名，受到關公忠誠、守信等形象的感化很大，與此同時，晉商對關公的有意抬舉，也成為日後關公被商界重視的決定性要素之一。

## 參、商人對關公意象的擇取

承前所述，人們依照自己的需求和標準來選擇對象並創造神職，而關公能在諸神裡雀屏中選，成為商界崇奉的財神之一，想必商人自有其選擇的一套標準。前面說過，業者供奉關公的主因有二：一是誠信原則，二是強大的保護神力，這兩項是最普遍的認知，然筆者好奇的是，難道只有誠信與神力威強這幾項原因而已嗎？尚有哪些因素促使商人崇祀關公？這些因素的來源根據又是如何形成？這些都是值得留意的問題。一般來說，民眾並不會無故將神職依附於某一對象身上，當中需有一個合理的關聯性才行，換言之，當商家欲崇祀關公時，他們便會刻意尋求意象上的連結，好把「關公」與「商人」兩者結合起來；其方法就是在找尋的過程中，將關公與商業有關的事蹟（包括神話、傳說）、神性、特徵等擇取出來，以作聯繫。歷來研究相關問題的學者，無不指出《三國演義》對關公形塑成功的巨大影響，其中當然也涵蓋了關公之所以成為「誠信」、「重義」等代表的精采情節，然本文仍希望藉此機會，嘗試將文本中與商人崇拜相關的關公意象提出並加以闡述，以使兩者的關聯性更加清楚明瞭；此外，除了《三國演義》中的關公意象，民間亦盛行一些可與商人信仰相附會的關公傳說，在此一併論之，以求論述完整。

### 一、受《三國演義》情節之影響

明朝羅貫中（約 1330 年—1400 年）所撰《三國演義》可謂從商者的最愛，因為它正是商家們造神運動的重要依據。關公被許多行業奉為祖師、行業神或保護神的憑據皆是受到《演義》的影響，如剃頭匠奉關公為祖師是據其所用的「青龍偃月刀」，香燭業奉其為祖師是據其「秉燭達旦」、「恪守叔嫂之禮」，<sup>214</sup>至於工商各業奉關公為武財神、義財神或信義合作之神則是據其尚忠義、守誠信以及不貪財的特質而來，以下即依小說情節具體分述之。

#### （一）尚忠義

《三國演義》（以下以《演義》稱之）第一回「宴桃園豪傑三結義」即刻畫出名聞遐邇的結義場景，小說一開頭由張角亂事寫起，接著轉入劉、關、張三人

<sup>213</sup> 見林葉連：〈「關公」的影響層面探析〉，收錄於彰化市公所主辦：《關公文化學術論壇論文專輯「2013

年關公文化節·人文藝術教育展」彰化展》（彰化：彰化市公所，2013 年），頁 43。

<sup>214</sup> 參見李喬：《中國行業神崇拜》，頁 27。

的相識過程，「販履織蓆為業」的劉備、「賣酒屠豬」的張飛和殺人亡命<sup>215</sup>的關羽，皆因「好結交天下豪傑」的志趣而一見如故，遂同往張飛宅後桃園，祭告天地，結拜為兄弟，其結義情景描寫得甚為感人：

飛曰：「吾莊後有一桃園，花開正盛；明日當於園中祭告天地，我三人結為兄弟，協力同心，然後可圖大事。」玄德、雲長，齊聲應曰：「如此甚好。」次日，於桃園中，備下烏牛白馬祭禮等項，三人焚香，再拜而設誓曰：「念劉備、關羽、張飛，雖然異姓，既結為兄弟，則同心協力，救困扶危；上報國家，下安黎庶；不求同年同月同日生，但願同年同月同日死。皇天后土，實鑑此心。背義忘恩，天人共戮。」誓畢，拜玄德為兄，關羽次之，張飛為弟。<sup>216</sup>

就結義本身而言，焚香盟誓，既表現異姓兄弟同心共死的情誼，又具有草莽英雄危難互助的江湖信義；因此「桃園結義」不僅顯露忠義之思想觀念，還把異姓結拜的情感與約束力推向極至。這段令人欣羨的兄弟情誼，自然成為歷代行會或幫會的典範，人們在歃血為盟時往往藉由劉、關、張三人的結義精神來強化彼此的忠誠與信義，在商業界亦作如是用途。而《演義》第五十回的「華容道義釋曹操」和第五十三回的「義釋黃忠」等橋段，亦皆為關公家喻戶曉的忠義表現，人們將「尚忠義」的精神引進商業領域，還是為了長遠的商業利益著想，因為明清時期為商不易，無論是他鄉謀生，還是貿易往來，處處可見風險，因此各工商業的組織透過設立會館和公所來起到集合同鄉、連結鄉誼的作用。<sup>217</sup>此時，業者所仰賴的即是同行間的信義關係，對行業本身來說，內部成員必須團結一致；對同行之間來說，在人情義理上也要互相關照；而在買賣者之間更要營造忠誠信義的氛圍，業者才有永續經營的可能。換言之，就是因為他們強烈意識到信義為立業之本，所以才認為以忠義終其生的關公是守護商業繁榮的神祇，同時也是講求義氣、凝聚眾商的主要象徵。

## （二）守誠信

為商者，「講義氣」和「守誠信」是缺一不可的，業者除了要在同行間互守信義外，更重要的還是要和顧客建立起彼此的信任感，生意才會興旺，錢財才會源源不斷，而這種信任感正是來自於商家的以誠待人，關公在《演義》中所展現的「誠信」意象，促使他成為商家崇祀的不二人選。《演義》第二十五回「屯土山關公約三事」，描述建安四年（199年），劉備襲殺徐州刺史車胄，令關羽守下

<sup>215</sup> 關公亡命奔涿郡事，見關羽出場語：「吾姓關，名羽，字壽長，後改雲長，河東解良人也。因本處勢豪，倚勢凌人，被吾殺了；逃難江湖，五六年矣。」見〔元〕羅貫中撰，〔清〕毛宗崗批，饒彬校注：《三國演義》，第一回〈宴桃園豪傑三結義 斬黃巾英雄首立功〉，（臺北：三民書局，2013年），冊上，頁4。

<sup>216</sup> 見《三國演義》，第一回〈宴桃園豪傑三結義 斬黃巾英雄首立功〉，冊上，頁4-5。

<sup>217</sup> 參見文廷海：〈論明清時期世俗社會的關帝崇信〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》（2002年11月），第23卷，第11期，頁199。



邳，自己返回小沛。次年，曹操親自率兵攻陷下邳，關羽為保劉備妻小而受降，但前提是和曹操約法三章：「一者，吾與皇叔設誓，共扶漢室，吾今只降漢帝，不降曹操；二者，公二嫂處請給皇叔俸祿贍，一應上下人等，皆不許到門；三者，但知劉皇叔去向，不管千里萬里，便當辭去。三者缺一，斷不肯降。」<sup>218</sup>所以才有後來千里走單騎、過五關斬六將之舉，這是關公對結義兄弟劉備的誠信；而身陷曹營期間，備受曹操禮遇之恩，是以關羽雖常懷去意，但是對曹操的厚愛亦感念於心，曾曰：「吾固知曹公待吾甚厚；奈吾受劉皇叔厚恩，誓以共死，不可背之。吾終不留此，要必立效以報曹公，然後去耳。」<sup>219</sup>所以事後才會出現為曹軍誅顏良、文醜的勇武表現，這是關公對曹操的誠信。由此觀之，關公的誠信是不分敵我的，一旦受恩於對方，承諾相報，日後有機會必如實做到。而小說中特意強調關公的「誠信」意象，正好也和商家標榜童叟無欺的原則相吻合，因為商人不僅要打出誠信的旗號以爭取買家，同行之間也要求以誠信為本來進行交易，何況在商品交易中，也常發生契約合同一類行為，正需以誠信為基礎，所以商人對關公的崇拜自與「誠信」意象密切相關。

### （三）不貪財

小說中另一段流傳千古的佳話即是關公的「掛印封金」，當他身陷曹營時，曹操先是送以金銀器皿、綾羅綢緞，既而餽贈錦衣戰袍、千里赤兔馬，又有「上馬金下馬銀」之待遇，可謂豐厚至極。加上他在力斬顏良後，立了大功，加官晉爵，被敕封為「漢壽亭侯」，並受贈官印，位高權重非他人能比。然而在得知劉備去向後，旋即掛印封金而去，掛印者，是指「懸漢壽亭侯印於堂上」<sup>220</sup>；封金者，是將「累次所受金銀，一一封置庫中」<sup>221</sup>，離開時，只帶原隨從及隨身行李，無怪乎曹操讚嘆關公「財賄不足以動其心，爵祿不足以移其志」<sup>222</sup>。但這其中的矛盾在於，關公廉潔清正、不貪財富的意象，應與商人重財輕義的作風背道而馳才是，畢竟商人愛財本是天經地義，怎麼會崇奉這位一生與金錢相距甚遠的人物？但仔細想來，這其中並無相悖之處，人常言：「君子愛財，取之有道」，愛錢財如商人者，同樣也要取財以義，不貪不義之財，還要取其帳目清楚，以示不苟取，<sup>223</sup>如此看來，關公日後被民間納入財神之列，被商人奉為圭臬，也是順理成章之事。

## 二、受民間傳說之影響

在《三國演義》情節渲染的加持下，我們可以觀察到關公被商家崇奉，並非來自於和財富的直接關聯，主要還是依據關公在小說裡所展現的高尚品德所致。

<sup>218</sup> 見《三國演義》，第二十五回〈屯土山關公約三事 救白馬曹操解重圍〉，冊上，頁 210-211。

<sup>219</sup> 見《三國演義》，第二十五回〈屯土山關公約三事 救白馬曹操解重圍〉，冊上，頁 214。

<sup>220</sup> 見《三國演義》，第二十六回〈袁本初敗兵折將 關雲長掛印封金〉，冊上，頁 223。

<sup>221</sup> 見《三國演義》，第二十六回〈袁本初敗兵折將 關雲長掛印封金〉，冊上，頁 223。

<sup>222</sup> 見《三國演義》，第二十七回〈美髯公千里走單騎 漢壽侯五關斬六將〉，冊上，頁 224。

<sup>223</sup> 參見吳彰裕：〈關公信仰研究〉，收錄於盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》，頁 115。

不過，還有一些民間流傳的相關說法，對商人為何崇拜關公的解釋，相較於《演義》的道德衍繹，民間傳說的內容反倒世俗、貼切多了。以下即臚列出幾類民間傳說的版本。

### (一) 善於理財

關公會成為商業界之神，是因為商人公認關公首創「原、收、出、存的記帳法」。<sup>224</sup>這個說法是承續《演義》「掛印封金」之情節衍生出來的，其內容大要為：

據說關公被曹操所俘之後，曹操甚為禮遇，常贈送金銀財寶，後來關公知悉劉備消息之後，即將曹操所送的金銀財寶與帳冊依「原收出存」一一清楚還給曹操。<sup>225</sup>

又有一說：「關公生前從事兵站工作，長於算數記帳，曾設筆記法，發明日清簿。」<sup>226</sup>這兩種傳說的最初來源已不可考，只知商界盛傳此說。在第一則敘述裡，我們可以明顯看出民間穿鑿的痕跡，但傳說內容畢竟由小說情節衍生出來，有個聯想的依據，相較之下，第二則敘述對關公擅長算數記帳的部分似乎就不屬文本的延伸了，因而也就無從得知這則傳說的來源根據。但這兩則傳說的出現，皆不約而同突顯同一主旨：關公是善於理財的。「掛印封金」的行為本身即代表著計算分明、歸還一切、不受貪賄，並公開記錄，筆筆清晰，可謂現代員工應當具備的基本素質，對商界來說是非常受用的，後世商人佩服關公為會計專才，故而奉為財神，這對關公與財神神職之間的聯繫，也是較為合理化的解釋。<sup>227</sup>

### (二) 曾經從商

相傳關公在遇到劉備之前，曾做過賣豆腐的生意，所以才有「關老爺賣豆腐，人硬貨不硬」的歇後語；還有傳聞關公早年以打鐵為業，<sup>228</sup>或曾為賣布匹的商人，<sup>229</sup>但無論何種說法，都指出關公從軍前曾經為商。試看其中一則紀錄得較詳細的內容：

關公在外逃亡期間，曾幫人賣豆腐餬口。有一次遇到一位賣糖的硬說關公的豆腐中摻假，理由是「豆腐裡面都是水」。關公說：「你賣的糖不也是糖水結成的塊，化成水才能喝麼？」「水與糖可不一樣，你那水是騙人的，我這水是實在的。糖水熬成糖，糖又化成水，這水還可以熬成糖，三反五覆終究是糖。」賣糖的說，「你的豆腐是豆子加水磨成漿，再加石膏做成的，去了那麼多渣，還有那麼多豆腐，裡邊該有多少假呀？更何況它無論

<sup>224</sup> 參見飛雲居士（王世禎）編著：《細說台灣民間信仰》（臺北：益群書店，1993年），頁147。

<sup>225</sup> 見飛雲居士（王世禎）編著：《細說台灣民間信仰》，頁147。

<sup>226</sup> 見飛雲居士（王世禎）編著：《細說台灣民間信仰》，頁147。

<sup>227</sup> 參見林葉連：〈「關公」的影響層面探析〉，收錄於彰化市公所主辦：《關公文化學術論壇論文專輯「2013

年關公文化節·人文藝術教育展」彰化展》，頁42。

<sup>228</sup> 參見林葉連：〈「關公」的影響層面探析〉，收錄於彰化市公所主辦：《關公文化學術論壇論文專輯「2013

年關公文化節·人文藝術教育展」彰化展》，頁43。

<sup>229</sup> 參見飛雲居士（王世禎）編著：《細說台灣民間信仰》，頁147。

如何也還原不成豆子或豆漿，怎麼能與我這實實在在的糖比呢？」關公覺得自己是個講誠信的人，不能幹這種弄虛作假的勾當，從此後再也不做豆腐、不賣豆腐、也不吃豆腐。至今在湖北襄陽一代還流傳著這樣一首〈蓮花落〉：「關公曾把豆腐志，反倒討厭這碗菜。關公窮、關公富，關公不吃水豆腐。」<sup>230</sup>

這則傳說道出了幾項要點：1.由「關公在外逃亡期間」一句可知同樣是從《演義》故事推衍而來，因為小說中關公曾自述道：「因本處勢豪，倚勢凌人，被吾殺了；逃難江湖，五六年矣。」<sup>231</sup>；2.關公從商（賣豆腐）的經過；3.既然賣豆腐被別人稱作是「弄虛作假的勾當」，就乾脆收手不賣了，強調出「誠信」為做生意的基本法則。職是之故，我們可知這類傳說的出現，是商人的關公信仰中不可或缺的一環，因為這則傳聞不僅情節架構完整，且展現關公曾經從商的經驗及其堅守的誠信原則，在在都顯示出與商人崇拜之間的關聯性，而不致有突兀之感，是對商人的關公信仰頗具說服力的例證。

### （三）佛、道教的加持

關公會成為財神，亦與佛道兩教的刻意加持、附會有關。就佛教方面來說，毘沙門天王本為古印度教之天神俱毘羅，別名「施財天」（Dhanada，意為「財富的贈與者」），在古印度神話中，他兼有北方守護神（或指戰神）和財神的雙重功能。在玄奘《大唐西域記》的敘述中，他已作為財寶守護神出現。而敦煌所出的毘沙門天王像中，仍繪畫他於渡海行道之際撒布異寶金錢，可知隨密宗信仰傳入中土時，仍舊保留著他在印度的形象和功。只是後來毘沙門天王在中國佛教中逐漸隱沒，其職司為關公所代替，亦即關公取代其戰神稱號，也接收了施財之神的功能。<sup>232</sup>

從道教部份來看，關公作為財神還有另一個隱性的引申層面，即明嘉靖後，關公已正名為「南方赤火神」。其緣由有二：其一，明世宗嘉靖皇帝出身於湖北鍾祥，升為承天府後即將荊州、當陽劃為治下，敕建正陽門小關廟，釐定關公為南方神，亦即護佑帝祚之保護神。其二，關公赤面，正應火神之象。以五行論，南方屬火，北方屬水，均為財富之象。此外，舊時亦設立一種財神組合，為「關公、財神、火神」，多少帶有模仿佛教「西天三聖」或道教「三清道祖」的形式，久而久之，關公與火神、財神的職司自然互相重疊，乃至於被同化了。<sup>233</sup>據此可知，佛、道教出於各自的需求，將關公的神職納入宗教的領域並進行比附，這當中多少也摻入了民間傳說的成份，但使關公財神一職名正言順才是其最終目的。所以關公與財神之間的淵源，藉由宗教的有意推展，也為商人之所以奉關公為財

<sup>230</sup> 見周濯街：《關聖帝君》（臺北：國家出版社，2003年），頁451-452。

<sup>231</sup> 見《三國演義》第一回〈宴桃園豪傑三結義 斬黃巾英雄首立功〉，冊上，頁4。

<sup>232</sup> 參見林葉連：〈「關公」的影響層面探析〉，收錄於彰化市公所主辦：《關公文化學術論壇論文專輯「2013

年關公文化節·人文藝術教育展」彰化展》，頁42。

<sup>233</sup> 參見胡小偉：《關公崇拜溯源》（太原：北嶽文藝出版社，2009年），冊下，頁484-485。

神又提供了有力根據。

#### (四)「麥城」之釋

關羽後來在《演義》裡因兵敗而走麥城是眾所皆知的事，殊不知「麥城」二字竟與財富有所關聯，這則民間傳說得從玉皇大帝說起。相傳玉帝看見凡間關廟香火鼎盛，不滿竟有神靈的威望超越自己，便囑咐赤腳大仙去幫祂查明真相，在詳細了解箇中情形後，玉帝發現關公的確是憑真本領拚到「左玉皇」這個頭銜的，但在深怕自己的地位有朝一日會被關公取代的情況下，就想出一招妙計：讓關公去當財神。因為武財神趙公明和文財神范蠡都曾抱怨財神爺的工作是「天下第一難事」，讓關公去接掌這個職位正好可以挫挫他的銳氣。但唯一的難題是，關公一生馳騁沙場，似乎和「財神」這個職位毫不相干，於是玉皇大帝又召來赤腳大仙，希望祂能想想辦法，赤腳大仙學問淵博，便藉著闡釋「麥城」與財富之間的關聯，來證明關公足以兼任財神的可能性：

關羽的一生中只有「走麥城」這件事與錢財連得最緊——麥城者，財興富裕之城也。麥城正好處在沮水與漳水之間，而且是沮、漳二水的匯合之處，地勢低下，不宜屯兵。但就商業而言，漳河在其東，沮河在其西，二水在城南交匯，然後又分別流入長江，使其水陸交通四通八達，從而商旅雲集，經濟繁榮，成了楚都北方的門戶。<sup>234</sup>

從古文字學的角度去考證，「麥」本意為帶來或賜予美好之物的意思，源於古代關中平原上興起的周人。他們相信「麥」是神人從遠方帶來施惠於人的東西。當初的「麥」，就是古象形文字的「來」——用來描寫成熟的麥穗下垂之狀。在唐代以前，「麥」、「來」發音也相同，可以通用；差異在於「來」的下面加一個象形的「止」（後來書寫為「夕」），將「來」、「夕」連起來而成「麥」。於是更明確地表達出「財致、富到」之意。這就是「麥」的本意。所以「麥」、「來」、「齋」都屬於同一系列的文字，如「來賜」、「齋賜」都是表示送人貴重之物的意思。由此而引申為招財致富、商業發達、經濟繁榮的涵義。這便是以「麥」命城的緣由。也就是說，在從前「走麥城」的人都走了鴻運，賺了錢，發了財，成了富商巨賈。所以人們認為它是個財源廣進的風水寶地，才稱之為「麥城」。後來由於字義的轉化，「麥」、「來」二字各有其義，一般人就很難理解「麥城」的本義了。<sup>235</sup>

上述兩段或根據風水之說，或從其文字考證，皆在闡述「麥城」實為一商旅雲集、財源廣進的風水寶地，然而麥城雖因關公而聞名，但關公只是敗走麥城，並非在麥城營商，與錢財之間的連結性仍不甚明顯，所以赤腳大仙又補充道：

<sup>234</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁 442。

<sup>235</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁 442-443。

其實錢財並不等於金錢。對於某些人而言，即使他一貧如洗，仍然可以擁有終生財富。這種財富不是別的，而是這個人物本身。關羽便是這樣的人。他本身便是一個有待開展的金礦。<sup>236</sup>

凡間有一種說法：「關注便是財富。」關羽早已引起君臣百姓的關注。與眾不同的是，關羽是因「以忠事主，以勇立功，以義待人，忠不避死，義不負心」的美德，引起各方面關注的。這就是說，無論是誰，也不管他是幹什麼的，只要他關注並效法關羽的種種美德，便不乏發財的機會。<sup>237</sup>

這則民間傳說不知源自何處，是較少見卻也是較富學術性的紀錄。對於關公意象與財神神職的連結，在這則傳說中可以分兩個層次來看，第一個層次是「麥城」二字和財富之間的關聯，但與關公只能算是間接關係；第二個層次則昇華為關公的個人特質即是「終生財富」，人們只要關注並效法關公的美德「便不乏發財的機會」，明顯把「財富」一詞的觀念提升到較崇高的境界，會出現這樣的解釋，或許正是因為第二個層次較符合當初傳播這則民間傳說的作者的初衷，到頭來關公雖被民間奉為財神，但業者所倚重的依舊是其深植民心的高尚節操與美德。

## 肆、關公信仰對商業界的影響力

關公信仰對商界人士具備多重涵義，它既可以遏止人性的貪念，也可以為商人提供精神安慰，還能幫助商家塑造誠信形象，帶來實際的經濟利益；同時，關公信仰所蘊涵的倫理價值對市場經濟具有重要的影響力，有助於商界發展出一套與市場經濟相對應的市場經濟倫理。<sup>238</sup>雖然對商人而言，財富是賴以生存和發展的條件，也是他們努力不懈的目的之一，故而將關公當成財神來拜，正是他們追求富裕生活的傳統心態的一種普遍反映。然而，身兼財神一職的關公，除了負起幫助商人生財的責任外，從商者更重視關公本身所具備的忠、義、誠、信等人格特質，這也是關公有別於其他財神之處。換言之，關公信仰對商業界的影響力，遠比表面上的武財神或義財神作用還要來的複雜多了。以下本文將從兩項重點探討起，一是就商人的部分，聚焦於關公信仰對他們在人格提升和精神慰藉上的影響；二是就商界的部分，分析崇拜關公對其約束商業行為和樹立良好市場形象的助益何在，希望藉此釐清商人崇拜關公的心理動機，以及關公信仰對商界的具體影響。

### 一、對商人人格的提升

<sup>236</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁 443。

<sup>237</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁 443。

<sup>238</sup> 參見宣朝慶：〈關公信仰與商人精神——一種基於宗教社會學的分析〉，《天津社會科學》，第 3 期，頁 137。

宗教社會學家呂大吉曾說：

一切宗教中的神的神性就是人的人性，神的本質就是人的本質。神靈觀念之所以產生，是人通過想像力把人的人性和本質異化或對象化為一個神聖對象的結果。<sup>239</sup>

人們之所以崇拜神明，是欲把人性異化為神性，然後在對神的崇拜過程中，通過信仰和皈依，使靈魂得到改善與淨化，使人格得以昇華，商人對關公的信仰亦是如此。現今商業經濟發展的刺激，導致拜金主義、享樂主義和極端個人主義思想氾濫，商業道德水平下降，要克服這些不良現象，就必須倚賴關公的道德力量與精神感化。大抵來說，關公信仰對商人人格的提升集中體現在兩方面：一是信徒把關公身上的智、勇精神，轉化為企業家精神與勇於開拓、積極進取的意識。因為在激烈的市場競爭中，如果沒有百折不撓、當面挑戰的勇氣，和處變不驚、勇擔重任的心理素質，是難以成就大業的，職是之故，商人把關公視為偶像，目的之一便是以關公所展現的人格特質來自我激勵，希望自己也能像他那樣有敢作敢當、不避艱險的勇氣，就算處在暗潮洶湧的商場中亦能站穩腳步、乘風破浪；二是信徒把關公所承載的道德倫理轉化為忠義、誠信精神，感召所有商人都能以信義為本，講誠信重義氣，做買賣需講誠信，日常交往需重義氣，這才是中國商人或社會成員間穩固的社交文化心理。誠如周濯街所言：

關公文化的信義精神，可以引申為市場經濟活動中的信譽和守信原則。誠信，是市場經濟倫理的基本原則。市場經濟是一種信用經濟。各種市場機制與市場工具，如商品、貨幣、買賣、支付、借貸、合同、期貨等等，都體現著信用關係。由於這種信用經濟關係所規定的道德原則和要求必然是講誠信，所以市場經濟越發展、越完善，市場競爭越激烈，越是要要求人們在道德上恪守誠信，排斥背信棄義的敗德行為。<sup>240</sup>

在關公信仰中，此一誠信理念的掌握，正是強化商界人士品格的關鍵，關公的「忠義、誠信」精神，不僅是一種品行，更是一種責任；不僅是一種道義，更是一種準則；不僅是一種聲譽，更是一種資源。<sup>241</sup>因此，商人將關公信仰中所包含的誠信原則發揚光大，在一定程度上彌補了現今市場經濟中的道德淪喪，以及信任危機的缺陷。

## 二、商人的精神慰藉與寄託

<sup>239</sup> 見呂大吉：《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁157。

<sup>240</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁468。

<sup>241</sup> 參見丁孝明：〈論關帝信仰的成因及其文化意涵〉，收錄於蕭登福、林翠鳳主編：《關帝信仰與現代社會

研究論文集》（臺北：宇河文化出版有限公司，2013年），頁376。

明清以來，隨著市場型態的轉型，商家之間的競爭日趨激烈，商業風險、市場複雜性和經濟不穩定性同步增長，導致商人在買賣交易中，往往有各種損耗流失，加上同行之間的明爭暗鬥，市場上行情的瞬息萬變，使商界始終存在著極大風險，種種不確定因素都是個人難以把握控制的。無怪乎人常言「商場如戰場」，個人的所有決策都充滿了風險，有基於此，為了與激烈的市場經濟競爭，與各種風險所造成的壓力相抗衡，許多商界人士便借助於神明的力量以獲取精神上的慰藉與寄託。這若以宗教社會學的理論來解釋，即是因為在人類文明進程中，由於生產力水平和人類認識水平的限制，人們永遠面臨著諸如孤獨、痛苦、恐懼等生存困惑，在這種情況下，人們自然會求助於神靈的威力控制這些異己力量，以滿足自身願望。<sup>242</sup>

商人選擇了關公，是因為他們深信只要發自虔誠，一定會得到智勇雙全的關公的庇佑。人類學家李亦園在對類似現象的研究中指出，這種現象不能單用「迷信」、「愚昧」等予以概括，因為它是一種非常現實功利的手法。<sup>243</sup>為應對各種風險和不能控制的未來，商界人士把寄託成敗於關公視為至關重要的環節，前述的晉商即是如此，關公的道德提升了他們的價值觀，神威慰藉了他們的身心，事蹟鼓勵了他們在失敗之後東山再起，從古至今，它起到了穩定商人心理、平撫商人壓力以及鼓勵商人積極創業等重要作用，相較於僅幫助業者發財的實質功能，這些讓商人們得到心理慰藉與寄託的作用或許還更有意義。

### 三、約束商業行為

我們必須承認，人與神之間的關係是有功利意涵在其中的，能幫人安定心靈及消災解厄、增福添利者才拜；一旦發現感應不靈，人們可能就轉向另一個偶像崇拜，因此，全國各地廟宇香火及各種神祇偶像的崇拜才有興廢凌替的現象。令人訝異的是，關帝信仰能在兩岸三地、東南亞乃至歐美等地歷久不衰，除了有其屹立不搖的道義形象外，與商界中盛傳的關帝顯靈、神蹟顯赫也密切相關。關公神話所建構的種種顯靈傳說，促使人們相信頭上三尺有神明，敬畏和服從之心油然而生，對不法行為自然會產生約束作用。

在鉤心鬥角的商界裡，極易產生背信忘義以及由此引起的秩序混亂，自明清以迄現代，經濟消費中嚴重存在著商業詐欺、背信毀約、交易不實、投機取巧等現象，如周濯街所言：「既是經濟上的不法行為與政治上的腐敗行為，更是道德上的墮落背棄，是對市場經濟文明進程的破壞，是對市場經濟秩序在文化上的反動。」<sup>244</sup>在如此險惡的商業環境下，關公信仰對商人而言，又多了一項功能，即是幫助商業行規、幫法的執行，並從而起到約束、控制同業同幫的作用。尤其商

<sup>242</sup> 參見〔美〕約翰斯通(Ronald L. Johnstone)著，尹今黎、張蕾譯：《社會中的宗教：一種宗教社會學》（成都：四川人民出版社，1991年），頁48。

<sup>243</sup> 參見李亦園：《人類的視野》（上海：上海文藝出版社，1996年），頁299-300。

<sup>244</sup> 見周濯街：《關聖帝君》，頁468。

界時常充斥著「謀人財產，唆人爭訟」、「損人利己，肥家自潤」、「瞞心昧己，大斗小秤」、「明瞞暗騙，橫言曲語」<sup>245</sup>等現實情狀，據泉州關岳廟所摹鑄的《覺世真經》中，就提醒世人若行不軌，必將「近報在身，遠報子孫。神明鑒察，毫髮不紊。」<sup>246</sup>而許多商界人士在信仰過程中抱持著「寧可信其有，不可信其無」的態度，對關公神話中的類似警告不敢不認真對待，在經商過程中，就會自覺地減少各種詐欺、貪婪行為，如此看來，對神明的畏懼實是一種對商人最佳的約束力。

#### 四、樹立良好的市場形象

在市場經濟體制逐步健全的今天，越來越多的商人體悟到靠坑蒙拐騙、製假售假、以次充好等手段，損害他人利益，以獲取眼前利益，終將是搬石頭砸自己腳的行徑，尤其是希冀永續經營的企業團體，在經營實踐中逐漸認識到「信譽就是金錢」，商譽是市場經濟的信條、企業的無形資產，這點由晉商成功的案例即可獲得驗證，誠實不欺，不僅是其處世立業之道，同時也是他們為商價值觀的體現，久而久之，自然樹立出良好的聲譽和品牌形象。晉商不以利益掛帥，採取「義中取利」的核心管理思想，將誠信和品質當作企業成功的利箭，成為當時最高明的管理策略，除了大幅提升晉商在商場上的交易信用，拉大與其他地區商人的競爭能力，更使他們在中國商場上享有崇高的地位。

在晉商的商會、會館裡必定要供奉關公，會館建築的格局完全仿照關帝廟的式樣，關公像也要供奉在顯要位置上，其作用就是把關公忠義誠信的形象作為一種商譽廣告，以達到宣傳商業形象、爭取客戶信任的目的。事實證明，關公信仰在商業中是一種極為有效的道德投資，許多企業通過對關公的崇奉來強調誠信為本，為企業建立了市場商譽，增加了市場競爭力，也獲得了較為長遠的社會回報，因為一旦建立起民眾對商業的信心、信任，社會經濟才會持續成長發展，這些雖然都表現於無形，但都是商人從關公信仰中所獲得的珍貴資產。

#### 伍、結語

綜上所述，我們必須體悟，明清以來關公成為各行各業所敬奉的財神，此一選擇是意味深長的。求關公庇佑鴻圖大展、財源廣進只是表層現象，更重要的是資本主義工商業的發展所面臨的特殊困境，使行業集團特別需要一個精神支柱作為行會發展的動力，於是，這位本與財富最無關聯的關公便被選作各個行業的保護神，以保護商業利益免受外界有形無形的侵害。<sup>247</sup>對工商業者來說，關公與其

<sup>245</sup> 見蔡相輝：〈臺灣的關帝信仰及其教化功能〉，收錄於盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》，頁 178。

<sup>246</sup> 見蔡相輝：〈臺灣的關帝信仰及其教化功能〉，收錄於盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》，頁 178。

<sup>247</sup> 參見呂威：《華夏諸神－財神卷》，頁 30-31。



說是一位能夠招財進寶的神人，不如說是一位集團文化的象徵，對內突顯忠誠，既可以避「無商不奸」、「無奸不商」之嫌，又可以號召員工學習關公「以忠事主，以勇立功，以義待人」的精神；對外強調誠信，無論對顧客或同行，都不要有欺詐行為。同時，也請關公護佑與商業有關的一切流程，例如行商始，求關公保護；行商中，請關公護利；發生爭執，請關公判訟。更重要的是，關公義氣千秋的凜然精神，感召了商人要守信用、重義氣、敬然諾，換言之，關公至今仍為商界所尊崇，除了結合財神、保護神的功能之外，在他身上所體現的傳統文化與道德精神，才是商人持續信仰的主因。

## 參考文獻

(依作者姓氏筆劃由少至多排列)

### 一、專書

- 王世禎編著：《細說中國民間信仰》，臺北：武陵出版社，1985 年。
- 〔俄〕伊·尼·亞布洛柯夫著，王孝雲、王學富譯：《宗教社會學》，成都：四川人民出版社，1989 年。
- 呂大吉：《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。
- 呂威：《華夏諸神—財神卷》，臺北：雲龍出版社，1999 年。
- 李亦園：《人類的視野》，上海：上海文藝出版社，1996 年。
- 李喬：《中國行業神上、下卷》，臺北：雲龍出版社，1996 年。
- 李喬：《中國行業神崇拜》，臺北：雲龍出版社，1996 年。
- 周濯街：《關聖帝君》，臺北：國家出版社，2003 年。
- 泉州市區民間信仰研究會編：《關岳文化與民間信仰研究》，廈門：廈門大學出版社，2008 年。
- 〔美〕約翰斯通(Ronald L. Johnstone)著，尹今黎、張蕾譯：《社會中的宗教：一種宗教社會學》，成都：四川人民出版社，1991 年。
- 胡小偉：《關公崇拜溯源》，太原：北嶽文藝出版社，2009 年。
- 飛雲居士(王世禎)：《細說台灣民間信仰》，臺北：益群書店，1993 年。
- 馬書田：《華夏諸神》，北京：北京燕山出版社，1990 年。
- 張正明：《晉商興衰史》，太原：山西古籍出版社，1996 年。
- 梁小民：《小民話晉商》，北京：北京大學出版社，2007 年。
- 許地山：《扶箕迷信底研究》，上海：上海文藝出版社，1988 年。
- 陳學文：《明清時期商業書及商人書之研究》，臺北：洪葉文化，1997 年。
- 傅佩榮：《宗教與人心安頓》，臺北：洪建全教育文化基金會，1998 年。
- 〔清〕馮桂芬撰：〈上海重修武廟記〉，《顯志堂稿》卷 3，臺北：文海出版社，1981 年。
- 彰化市公所主辦：《關公文化學術論壇論文專輯「2013 年關公文化節·人文藝術教育展」彰化展》，彰化：彰化市公所，2013 年。
- 鄭建斌編：《中國財神》，北京：中國工人出版社，2007 年。
- 盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》，北京：社會科學文獻出版社，2002 年。
- 蕭登福、林翠鳳主編：《關帝信仰與現代社會研究論文集》，臺北：宇河文化出版有限公司，2013 年。
- 顏清洋：《從關羽到關帝》，臺北：遠流出版社，2006 年。
- 〔元〕羅貫中撰，〔清〕毛宗崗批，饒彬校注：《三國演義》，臺北：三民書局，2013 年。
- 釋印旭、張家成：《中國財神文化》，北京：宗教文化出版社，2008 年。

〔清〕顧炎武著，楊家駱主編：《日知錄集釋（下）》，臺北：世界書局，1991 年。

## 二、期刊論文

文廷海：〈論明清時期世俗社會的關帝崇信〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》（2002 年 11 月），第 23 卷，第 11 期，頁 195-200。

仲嚴：〈關公緣何當財神〉，《天津市財貿管理幹部學院學報》（1999 年），第 3 期，頁 46。

李福清：〈關羽研究目錄：附關索目錄〉，《漢學研究通訊》（1994 年 12 月），頁 257-262

宣朝慶：〈關公信仰與商人精神——一種基於宗教社會學的分析〉，《天津社會科學》（2006 年），第 3 期，頁 137-140。

段珂：〈歷史·文學·社會：關羽崇拜現象漫議〉，《中國古代小說戲劇研究叢刊》，頁 88-98。

孫強：〈中國古代商人的誠信傳統與當代商業道德建設〉，《瀋陽師範大學學報（社會科學版）》（2004 年），第 28 卷第 2 期，頁 67-69。

常海燕：〈試論晉商對關公成為專職財神的影響〉，《運城學院學報》（2003 年），第 21 卷，第 4 期，頁 18-20。

劉軍麗：〈晉商與關公崇拜〉，《四川烹飪高等專科學校學報》（2006 年），第 4 期，頁 56-57。

鄭志明：〈千年不變的生命願望——民間財神信仰的宗教意義〉，《傳統藝術》（2003 年 1 月），第 26 期，頁 14-18。

羅宏杰：〈復活的財神〉，《民間文化》（1999 年），第 3 期，頁 67-69。

## 2.2 元詞中的茶事書寫

逢甲大學 中文系助理教授

鐘文伶

### 摘要

作為飲食文化的一部分，茶進入人們的精神世界與生活層面，本文以《全金元詞》為文本，考察元詞中的茶事活動與茶俗。元詞中以反映飲茶心境和製作程序居多，詞人在作品中抒發自身對茶飲的喜愛外，透過詠茶以遣懷寄興、寄託隱逸情懷外，有的以贈茶寄詞形式，向親友傳達真摯的情意，或以詠茶的形式來寄託超脫登仙的懸念。元代文人多沉淪下僚，或以茶紓解鬱悶，體現蕭散遁世的思想。加上當時佛、道二教流行，道士於詞中大談修道成仙之術，僧人援引禪宗公案入詞，也為茶文化注入清靜無為、茶禪一味的思想內涵，使茶事由外在的精緻藝術，提昇為內在精神的昇華，體現了方外詞人明心見性的生命情懷。

此外，元代是團餅茶過渡到散茶的重要時期，飲茶逐漸趨於簡便，也在茶飲中添加佐料，詞作反映出飲茶習慣之變化。因此，透過對元詞中茶事活動之論述，除了呈現元人的生活片段與飲茶方式之改變，也能體會茶事活動帶來的趣味與內涵。

關鍵字：元代、詞、茶、工藝、散茶

## 一、前言

「茶」是一門高雅的藝術，也是文化的重要環節之一，中國茶文學作品數量眾多，體裁多樣，是文學寶庫中的一支奇葩。作為飲食文化的一部分，喝茶與飲酒成為一種生活嗜好，並進入人們的精神世界與生活層面，成為物質、精神範疇兼具的文化載體。中國產茶的歷史悠久，隨著茶葉之生產與貿易發展，唐宋以後湧現大批以茶為題材的文學作品，有寫烹茶、品茶的，也有描繪製茶工藝，或歌詠名茶、名泉、茶具之作，反映了文人雅士對茶的喜愛，也突顯茶葉在文化生活中的地位。飲茶不僅能滿足口腹之欲，豐富了文人的精神世界，也突顯出文人雅士的閒情逸致，透過茶文學的研究，可知文人對茶事的偏愛與讚頌。

中國茶文化自兩晉開始萌芽，隨著嗜茶人口日增，風氣也逐漸推展；唐代茶風盛行，文人以品茗聯句交流情感，使茶文化形成一定的格局；宋代飲茶之風更為普遍，宋人不僅拓展茶文化的形式、層面，更使茶藝走向了精緻與繁複，團餅茶的出現使茶藝更上一層樓，反映了唐、宋時代飲茶方式的改變。宋人雖然保留唐代的「煎茶」法，繼之流行的是蔡襄《茶錄》所載之「點茶」法，即把茶末放在茶盞中用開水沖注、攪拌，使茶、水充分的融合，直至呈現細密的白色泡沫。宋代也盛行茶宴，文人喜歡聚在一起品評、鑑賞茶湯，稱之為「鬥茶」，因而創作出大量的詠茶詞。進入元朝以後，蒙古以異族入主中國，使傳統中原文化面臨極大的變革，由於粗獷的游牧民族不喜繁禮縟節，導致茶文化產生新的變化。元代飲茶風尚是重散略團，具有過渡性質的特點，<sup>248</sup>對於明代散茶的流行有促進之功。王玲《中國茶文化》一書指出：元代茶類分為茗茶、末茶、毛茶、臘茶四種，茗茶是採集去青的嫩芽，煮熟後飲用；末茶是將焙乾的茶葉磨細後，做為點茶用；毛茶即在茶中加入胡桃、杏等乾果，以熱水沖泡；臘茶就是團茶，元代數量已稀少，飲用前先將餅碾碎，以沸水沖點入碗。<sup>249</sup>忽思慧的《飲膳正要》也記錄元時有「清茶」、「蘭膏」、「酥簽」、「建湯」等烹茶法，「建湯」類似於宋人的點茶法，「蘭膏」、「酥簽」則是以香料、酥油等食品入茶，可見元人雖保留宋代點茶法，飲茶方式卻趨於簡便，融入異族元素，反映出元代茶文化的轉變。

「茶」不僅是豐富的飲食文化資產，更蘊含獨特的美學，近代學者關注到此一現象，茶史研究興旺，對茶事綜合藝術之研究成績更是斐然。然前人學者多側重對茶文化的歷史流變與社會方面等探討，以台灣地區為例，以茶文化作為研究主題的學位論文，碩士論文計 14 篇，<sup>250</sup>博士論文則有 3 篇，<sup>251</sup>檢視前賢學者的

<sup>248</sup> 阮浩耕等編：《中國茶藝》，（濟南：山東科學技術出版社，2002 年），頁 24。

<sup>249</sup> 王玲：《中國茶文化》，（北京：中國書店，1992 年），頁 74-75。

<sup>250</sup> 台灣以茶文化、茶文學為題的碩士論文，計 14 篇，包含：

石韶華：《宋代詠茶詩研究》，國立成功大學中文系碩士論文，1994 年。

李貞慧：《唐代佛寺中的飲文化》，國立中山大學中文系碩士論文，2003 年。

呂瑞萍：《宋代詠茶詞研究》，國立台灣師範大學國文系碩士論文，2000 年 6 月。

余玥貞：《唐宋時期的茶知識與飲茶文化》，國立台灣大學歷史系碩士論文，2003 年。

侯月嬌：《宋代茶酒文化之研究》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2005 年 6 月。

傅及光：《唐代茶文化研究》，逢甲大學中文系碩士論文，2005 年。

研究，大多著墨於唐、宋時期茶文化與茶文學的論述，對於元代文學中的茶文化未有專篇進行討論。自古至今，飲茶法歷經多次變化，共經歷了煎煮、沖點、撮泡三個階段，<sup>252</sup>唐時盛行把茶末與水同煎的「煎茶法」，宋人則流行「點茶法」，將團餅碾碎後置入茶碗，以沸水沖點入碗，利用「茶筴」用力打擊，使茶水交融為一體。明代以降，朝廷廢除團茶進貢，散茶成為主流，明人以茶壺沖泡葉茶的飲茶法，始奠定現今的飲茶模式。中國茶藝到了明代，一改宋人的「點茶法」為「撮泡法」，並以條型散茶取代了團餅茶，元代位處宋、明之間，成為團餅茶到散茶的重要過渡時期，具有承上啟下的關鍵地位，然在歷史的洪流中，元代茶事的具體活動早已消失，故對元代茶文化的重視有其必要性。文學呈現的面貌實奠基於現實生活中，元人詞作對於製茶工藝、功效與飲後心境皆有具體論述，有助於吾人認識元代的茶事活動，可視為珍貴的茶葉文獻。

基於上述緣由，本文以《全金元詞》為文本，凡是以茶為歌詠對象者，或是在作品涉及飲茶活動、工藝等內容者，皆納入本文之討論範疇，並考歷代茶學專著、飲食譜錄，以分析元代的飲茶習慣與改變。希望藉由對元詞中茶事活動的論述與分析，以期掌握茶詞本身的內涵，體味元人的茶事工藝活動，對其中所蘊含的思想意涵與文化有更具體之認識。

## 二、元詞中的飲茶活動及其意涵

唐、宋以後，由於茶藝風尚盛行，出現大量詠茶之作。元代茶詞承兩宋之嗣響，內容以頌茶、反映飲茶心境居多，詞人除了歌詠名茶、名泉，描繪烹茶過程之外，也有抒懷寄興、以茶會友、說理談道之作，展現多元豐富的內涵。筆者檢索元人作品計二十首（見附錄一）詞作涉及茶事活動，以下按其作品所呈現之內涵思想加以論述。

---

廖建智：《明代茶文化藝術之研究》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2005年。

黃信榮：《蘇軾茶文學研究》，國立彰化師範大學國文系碩士論文，2006年。

王宏仁：《白居易茶詩的文化內涵與生活美學》，南華大學文學碩士論文，2006年。

顏靜如：《一生為墨客，幾世作茶仙-唐代飲茶文化之探討》，國立中興大學歷史系碩士論文，2008年。

金春枝：《歷朝茶事、茶藝、茶道初探--唐、宋、明及當代的梳理》，佛光大學藝術學研究所碩士論文，2009年6月

翁莞宜：《台灣茶文化之研究-以《全台詩》中的詠茶詩為例》，國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2011年。

范姜玉芬：《明代茶文化之研究一以《金瓶梅詞話》為中心之探討》，國立中央大學歷史研究所在職專班碩士論文，2012年。

林家安：《漢代茶、酒飲食文化》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2013年。

<sup>251</sup>以茶文學為主題的博士論文共兩篇，分別為：

林珍瑩：《唐代茶詩研究》，國立中正大學中文系博士論文，2002年。

顏鵬慧：《唐代茶文化與茶詩》，輔仁大學中文系博士論文，2005年。

廖建智：《清代茶酒文學之研究》，玄奘大學中國語文系博士論文，2012年。

<sup>252</sup>阮浩耕等編：《中國茶藝》，（濟南：山東科學技術出版社，2002年），頁24。

## (一) 清淨無為，以茶悟道

元朝為了穩定及管理社會，對宗教信仰採取兼容並蓄的態度，道、釋二教大為流行。道、釋詞人在品茗中得到精神寄託，透過詠茶的形式擺脫塵囂與現世煩惱，在茶詞中融入清靜無為的思想，進而體現恬淡脫俗的遁世情懷，使茶道的自然情趣更為濃厚。

金、元之際全真道教興起，於元代達到鼎盛，其教義倡導儒、釋、道三教融合，與當時社會的隱逸氛圍相契合，頗受時人文士所接受。其創始者王喆，號重陽子，喜以詩詞作為傳教工具，<sup>253</sup>常於文學作品入道論理，充滿悟道的機鋒。飲茶能使身心達到高度放鬆，進入一種忘我境界，王喆在〈解佩令·茶肆茶無絕品至真〉：

茶無絕品，至真為上。相邀命、貴賓往來。盞熱瓶煎，水沸時，雲翻雪浪。  
輕輕吸、氣清神爽。 盧仝七碗，喫來豁暢。知滋味、趙州和尚。解佩新詞，  
王害風、新成同唱。月明中，四人分朗。<sup>254</sup>

茶以「至真為上」，王喆又名「王害風」，本處除鑲嵌自己的名號入詞，指出茶有迎賓送客、提神等妙用，更隱括盧仝與趙州和尚典故，以茶入道，說明品茗的樂趣無窮。

自王重陽開啟以茶詞歌詠心志、參悟宇宙玄機之風，為茶文化回歸自然提供了理論根據，自此之後，道士詞人道士詞人莫不把茶事與精神活動相結合，融入清淨無為的思想，藉茶事以尋求心靈的慰藉，並在作品寄託求道登仙的願望，如金人馬鈺有〈長相思·茶〉、〈瑞鷓鴣·詠茶〉、〈踏雲行·茶〉，譚處端有〈阮郎歸·詠茶〉等作品，均流露出對長生得道的渴望。

元代無名氏〈瑤台第一層·詠茶〉通過詠茶說理入道，帶有道家羽化登仙色彩之作，：

一氣纔交，雷震動一聲，吐黃芽。玉人採得，收歸鼎內。製造無差。鐵輪萬轉，羅撼漸急，千遍無查。妙如法用，功夫了畢，隨處生涯。 堪誇。仙童手巧，泛甌春雪妙難加，睡魔趕退，分開道眼，識破浮華，趙州知味，盧仝達此，這盞茶，總到仙家。願人人早悟，同赴烟霞。<sup>255</sup>

本詞大談修道成仙之術，具有理論化特點。道教追求長生不老的境界，講求內、外丹術之修煉，所謂內丹術是將自身比喻為一個爐鼎，對體內的精、炁、神進行

<sup>253</sup>陳宏銘：《金元全真道士詞研究》，國立高雄師範大學國文系博士論文，1997年6月，頁1。

<sup>254</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁199。

<sup>255</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁1269。

烹煉，使三者凝聚不散。此處將修煉法門訴諸於文字，運用雙關修辭巧妙地把烹茶與修煉法門融合在一起，故有「一氣纔交」、「收歸鼎內」等語。下片化用盧仝〈走筆謝孟諫議寄新茶〉的典故，唐人盧仝在〈走筆謝孟諫議寄新茶〉描繪品茗的體會，堪稱千古絕唱：「一椀喉吻潤，兩椀破孤悶。三椀搜枯腸，唯有文字五千卷。四椀發輕汗，平生不平事，盡向毛孔散。五椀肌骨清，六椀通仙靈。七椀喫不得也，唯覺兩腋習習清風生。蓬來山，在何處，玉川子。乘此清風欲歸去，山上群仙司下土。地位清高隔風雨，安得知百萬億蒼生命，墮在巔崖受辛苦。便為諫議問蒼生，到頭還得蘇息否。」<sup>256</sup>此處以「七椀」、「兩腋清風」、「盧老」、「盧仝」隱括入詞，表達對盧仝的推崇，也提到茶能趕退睡魔，使精神飽滿。自古茶的藥用紀錄時有所載，陸羽《茶經·一之源》：「茶之為用，味至寒。為飲最宜精行儉德之人，若熱渴、凝悶、腦疼、目澀、四支煩、百節不舒，聊四五啜，與醍醐甘露抗衡也」<sup>257</sup>，以茶去醒解渴、清心滌煩之例，在元茶詞中不勝枚舉，本處即是一例。結尾以「這盞茶，總到仙家。願人人早悟」句，說明由茶悟道的過程，寄託作者識破世間的浮華，入道登仙的想願。

唐以後僧人飲茶除了有養生、提神等藥用功能，更在茶中融入清靜自然的思想，因此佛家便與茶文化緊密連結起來。中峰禪師〈行香子〉其一，詞云：

木槿籬笆。雪屋梅花。香馥腹、疎影橫斜。久辭闌闌，識破浮華。有雲門餅，金牛飯，趙州茶。驗盡龍蛇。凡聖交加。喜清貧，不管驕奢。孤窗獨坐，目斷天涯，閒伴清風，伴明月，伴煙霞。<sup>258</sup>

「闌闌」即指市場，詞中透過清幽的居處環境，如「籬笆」、「雪屋」、「梅花」、「清風」、「明月」等意象，體現禪師恬淡自適的生活。此處的「雲門餅」<sup>259</sup>、「趙州茶」<sup>260</sup>皆為禪宗著名公案，「雲門餅」又作「雲門餠餅」，為雲門文偃禪師與僧人的機緣問答，「趙州茶」典故出自唐代趙州從諗禪師，其人嗜茶成癖，喜用茶事來接引學人。禪門講求「明心見性」，覺悟的來源是學人當下證悟，並非外力所致，無論是「雲門餅」或是「趙州茶」，皆以非理性的語言來破除執迷，使人當下契悟這念心，作者在詞中引用禪林公案，除能表現方外詞人本色，也寄寓了「生

<sup>256</sup> [清] 聖祖敕編：《全唐詩》卷三八八，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁970。

<sup>257</sup> [唐] 陸羽：《茶經》，見 [清] 紀昀等纂：《景印文淵閣四庫全書》八四四冊，（台北：台灣商務印書館，1986年），頁812。

<sup>258</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁1162。

<sup>259</sup> 「雲門餅」又作「雲門餠餅」，典故出自雲門文偃禪師與某僧的機緣問答，《碧巖錄》第七十七則：「僧問雲門：『如何是超佛越祖之談？』門云：『餠餅。』」雲門以「餠餅」回答如何是超佛越祖之問，即顯示超佛越祖之談，不如一個餠餅吃卻了事。參見丁福保編輯：《佛學大辭典》，（台北：新文豐書局，1974年），頁2063。

<sup>260</sup> 「趙州茶」為唐末趙州從諗禪師啟發學人的故事，出自《五燈會元》：「師問新到：『曾到此間麼？』曰：『曾到。』師曰：『吃茶去。』又問僧，僧曰：『不曾到。』師曰：『吃茶去。』後院主問曰：『為什麼曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？』師召：『院主！』主應諾，師曰：『吃茶去。』」從諗禪師以「吃茶去」接引學人，成為禪林著名公案「趙州茶」。以上引自鍾學梓注：《禪林三百則》，（江西：江西人民出版社，1995年），頁217。



活即禪」之理，體現出茶禪一味的特色。

## （二）閒適淡泊，以茶述懷

茶生長於遠離塵囂之處，質性清雅樸實，被賦予一種「清寒自守」的道德形象，加上文人逸士的浸染，賦予茶深厚的文化內涵。茶湯蘊含純潔美好的品行，飲茶頗有怡情養性之，王惲〈好事近·嘗點東坡橘樂湯作〉便有「橘中有樂勝商山，香味不容說。覺我胸中塊磊，被春江澄澈」<sup>261</sup>句，說明茶能一掃心中鬱悶，具備清靜平和之質。雅淡平和的茶性，適合拿來表現輕鬆恬適的生活，容易受到方外之士的認同，如「全真七子」之一的丘處機，〈望江南·四時〉四首之一：

山中好，最好是春時。紅白野花千種樣，間關幽鳥百般啼。空翠濕人衣。  
茶自采，筍蕨更同薇。百結布衫忘世慮，幾壺村酒適天機。一醉任東西。<sup>262</sup>

此處寫山中隱居生活之恬淡自適，春天繁花盛開，百鳥啼叫，「茶自采，筍蕨更同薇」說明山中的生活自給自足，樂而忘憂。這裡詞人把茶事與隱逸生活相連繫，茶具有隱逸思想的表徵，一是因茶性高寒尚潔，具有不肯移根特性，易受到潔身自好之士的認同，二是味淡雋永的茶香代表著苦中回甘的人生基調，也式詞人對茶的一種心理認同。

除了道士詞人以茶入詞，僧人援引禪宗公案，在作品中注入茶禪一味的思想內涵，如中峰禪師〈行香子〉：

不愛嬌奢。不喜繁華。身穿著、百衲袈裟。行中乞化，坐演三車。卻怕人知，怕人問，怕人誇。雪竹交加。玉樹槎牙。一枝開，五葉梅花。東村檀越，西市恩家。但去時齋，閒時講，坐時茶。<sup>263</sup>

此闕詞摹寫出禪師的自我形象，更以「去時齋，閒時講，坐時茶」透顯悠閒自適的生活態度。詞中耐人尋味的禪意與雋永茶香相互交融，使茶事由外在的精緻藝術，提昇為內在精神的昇華，傳達出幽靜的隱逸情懷與清奇意象，展現方外詞人的本色。

茶性的清淡味永，使人進入淡泊的境界，詞人也常藉由茶詞來抒懷遣興，維護或寄寓自我的品格操守，或呈現閒適自足的精神狀態。張弘範的〈南鄉子〉：

深院日初長，萬卷詩書一炷香。竹掩茅齋人不到，清涼。茶罷西軒讀老莊。  
世事莫論量。今古都輸夢一場。咲煞利名途上客，乾忙。千丈紅塵兩鬢霜。

<sup>261</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 684。

<sup>262</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 476-475。

<sup>263</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 1162。

張弘範志大才雄，字裡行間不免透顯豪爽之氣。詞中以「竹掩茅齋人不到」形容居所的人跡罕至，「茶罷西軒讀老莊」展現其淡薄名利的心境，詞人瀟灑的風度與茶香相互契合，能達到超然開脫的境界。

元代有不少屬於「茶」與「隱」結合之作，與特定的社會背景和時代意識亦有所關，蒙元統治之初因鐵騎軍事的威脅，且實施族群四級制—蒙古、色目、漢人、南人，對漢族文化採取漠視政策，使得文人難以施展抱負、多沉淪下僚，不少文人於作品中寄寓消極避世的隱逸思想。陶宗儀〈南浦〉云：

如此好溪山，羨雲屏九疊，波影涵素。暖翠隔紅塵，空明裏，著我扁舟容與。高歌鼓枻，鷗邊長是尋盟去。頭白江南，看不了，何況幾番風雨。畫圖依約天開，蕩清輝，別有越中真趣。孤嘯拓篷窗，幽情遠，都在酒瓢茶具。水蕩搖，晚月明，一笛潮生浦。欲問漁郎無恙否？回首武陵何許。<sup>265</sup>

此闕詞抒寫作者對隱逸生活的嚮往，陶宗儀身處改朝換代之際，對家國的那份期待、渴望，早已被消磨冷卻了，於是縱情於山水、茗隱之間，在精神上獲得滿足。<sup>266</sup>此處以「武陵」、「茶具」勾勒出恬適疏淡的畫面，說明詞人遠離塵俗的生活，頗能傳達其淡泊幽遠的心境。

### （三）迎賓送客，以茶會友

茶詞與文化的發展密切相關，宋時茶文化已成為一門高雅的藝術，並進入日常生活中，成為禮儀的一部分，據宋人朱彧《萍洲可談》記載：「今世俗客至則啜茶，去則設湯。」<sup>267</sup>可見宋以後置茶設湯成為日常迎賓送客之俗，《南窗紀談》亦云：「客至則設茶，欲去則設湯。」<sup>268</sup>這種禮俗自然促進茶詞的發展，也使得茶詞具有留客與送客的雙重意味。<sup>269</sup>

元人以茶待客，從茶詞中能見其端倪，高僧中峰禪師有〈行香子〉茶詞，詞云：

短短橫牆，矮矮疏窗，一方兒、小小池塘。高低迷幃，曲水邊旁。也有些風，也有些月，也有些香。日用家常，竹几藤床，盡眼前、水色山光。客來無酒，清話無妨。但細烘茶，淨洗盞，滾燒湯。<sup>270</sup>

<sup>264</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 731。

<sup>265</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 1131。

<sup>266</sup> 侯月嬌，《宋代茶酒文化之研究》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2005 年 6 月，頁 122。

<sup>267</sup> 〔宋〕朱彧：《萍洲可談》，（北京：中華書局，1985 年），頁 2。

<sup>268</sup> 〔宋〕佚名：《南窗紀談》，（北京：中華書局，1985 年），頁 9。

<sup>269</sup> 侯月嬌：《宋代茶酒文化之研究》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2005 年 6 月，頁 112-113。

<sup>270</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 1296。

此闕說明禪師的待客之道，客人前來拜訪時，主人以茶代酒招呼客人，由「細烘茶，淨洗盞，滾燒湯」等一連串動作，細膩地呈現烹茗程序與主人誠摯心意，情韻無窮。

文人也通過以茶會友的形式，增進彼此情誼，如劉敏中〈浣溪沙·詠清流淺見沙〉：

詠清流淺見沙，沙邊翠竹野人家。野人延客不堪誇。旋掃太初崑頂陽羨貢餘茶。古銅瓶子蠟梅花。<sup>271</sup>

作者寫朋友到訪，以雪水烹煮陽羨茶招待友人情形。陽羨茶久負盛名，唐代始作貢茶，據《南窗紀談》云：「唐人所飲，不過草茶，但以旗槍最貴，多取之陽羨。」<sup>272</sup>詞中主人以茗茶招待友人，展現殷切厚重的情意。詞前有一序文，詳記此次飲茶緣由：「元夕前一日，大雪始霽，子京敬甫兩張君過余綉江別墅，既坐，皆醉酒，索茶，遂開玉川月團，取太初崑頂雪和以山西羊酥，以石竈活火烹之。」<sup>273</sup>序中記載子京、敬甫二友到訪，因醉酒而索茶，於是詞人以雪水石竈烹茶待客，並於茶湯中放入蠟梅，梅花於茶中綻放，茶香、梅香相輝映，體現文人的雅趣與興味。

#### （四）贈寄酬唱，以茶繫情

歷來有不少酬贈茶葉的詩歌，文人以餽茶贈詞的形式表達真摯的情誼，十分契合高雅脫俗的情趣。唐人已有寄茶贈詩之風，盧仝〈走筆謝孟諫議寄新茶〉便是贈茶的名篇，宋時文人以贈茶寄詩詞蔚為風尚，如蘇軾的〈次韻曹輔壑源試焙新茶〉、黃庭堅的〈雙井茶送字瞻〉等詩，由此可知，文人透過贈茶互表摯意、聯繫情誼，其來有自。<sup>274</sup>

由於文人的浸染，茶葉扮演著溝通情意的橋樑，成為文人精神風貌的寫照，深植於日常的人情互動往來之中。元代茶在進入人們的日常生活中，不論是宴飲集會、訪友待客、饋贈禮物，皆可看見茶的蹤影。劉敏中〈蝶戀花·帶上烏犀誰摘落〉敘述詞人飲用友人所贈之茶的心境，云：

帶上烏犀誰摘落。方響勻排，不見朱絲約。一箇拈來香滿閣。矮爐翻動松風壑。幾日余醒情味惡。七盃何須，一啜都醒卻。兩腋清風無處著。夢尋盧老翔寥廓。<sup>275</sup>

<sup>271</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 776。

<sup>272</sup>〔宋〕佚名：《南窗紀談》，（北京：中華書局，1985 年），頁 6。

<sup>273</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 775-776。

<sup>274</sup>沈松勤：〈兩宋飲茶風俗與茶詞〉，《浙江大學學報》第 31 卷第 1 期，2001 年 1 月，頁 71-72。

<sup>275</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 770。

上片描述茶的形狀與宜人香氣，並以松濤形容滾沸之茶聲。古人以茶解酒，下片敘述詞人喝了朋友所贈之茶，宿醉疲態頓消，神清氣爽。此詞前有一序文，詳記其寫作緣由：

益都馮寬甫號雪谷，嘗為江南廉吏，以臘茶見貺。茶作方板，光如漆，香味不可言，誠嘉茗也。感荷作長短句，寄之一笑。<sup>276</sup>

序文詳述茶葉形狀、色澤與香氣，與詞作內容相互映證。「貺」為遠道寄贈東西之義，序文記述友人馮寬甫以臘茶相贈，作者以詞回報友人的盛意，臘茶在元代數量稀少，王禎《農書》：「蠟茶最貴，而製作亦不凡。擇上等嫩芽，雜腦子、諸香膏油，調和如法，印作餅子制樣，任巧候乾，仍以香膏油飾之。」由於臘茶製作過程繁複，因此十分珍貴，此闕除展現文人之間深切的情誼，同時表達詞人對茶葉珍惜的心情。元人透過茶葉互相餽贈的形式，建立起彼此的情誼，由此可知，茶已從飽腹口欲的物質範疇上升為精神範疇，體現文人逸士的生活情趣與品味。

文人除了宴飲聚會時品茗聯句，或互贈茶詞以傳友情，茶更成為壽詞的內涵之一。以詞祝壽，肇始於唐五代，時至兩宋，祝壽獻詞成為社交禮儀之一。宋代「茶」大量的出現在壽詞中，如張孝祥〈浣溪紗·以貢茶、沉水為楊齊伯壽〉、李仲光〈鵲橋仙·自壽〉，不論是自壽或為他人祝壽，飲茶已被賦予祝人長壽的美意，<sup>277</sup>而茶與壽詞的結合，一是因為人們認為茶葉具有延年益壽的養生療效，二是茶已成為當時生活型態的表徵之一，故餽贈茶禮也體現文人對生活情趣的追求。元代承繼宋詞之遺風，如魏初替妻子慶壽時，以贈茶寄詞形式表達最深的祝福，〈鷓鴣天·室人降日，以此奉寄〉：

去歲今辰卻到家，今年相望又天涯。一春心事閒無處，兩鬢秋霜細有華。 山  
明霞，滿林殘照遲歸鴉，幾時收拾田園了，兒女團圞夜煮茶？<sup>278</sup>

此闕為魏初寫給妻子的壽詞，當時詞人與妻子相隔兩地，於是詞人以寄茶贈詞的形式，寫下了對妻子的祝賀之意。詞中透過兒女團聚、夜晚煮茶等日常瑣事，表達願能早日闔家團聚，展現詞人濃厚的思念之情，也把作者對親情的渴望和歸隱田園之心境，充分傳達出來。

### 三、元詞中的茶事活動與工藝

<sup>276</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 769。

<sup>277</sup>呂瑞萍：《宋代詠茶詞研究》，國立台灣師範大學國文系碩士論文，2000 年 6 月，頁 178。

<sup>278</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 705。

## (一) 茶事與女性之關連

自古文人好以佳茗與美人相比擬，元詞在論及茶事活動時，常在作品中將茶與歌姬、美人聯繫在一起。文人墨客把茶事與美人相聯繫，一是宴飲聚會少不了美人侑茶助興，二來美人、佳茗皆清新脫俗、風韻天成。此傳統一方面承襲宋詞而來，如蘇軾在〈次韻曹輔寄壑源試焙新芽〉中，把佳茗比作美人，詩云：「仙山靈草濕行雲，洗遍香肌粉未勻。明月來投玉川子，清風吹破武林春。要知冰雪心腸好，不是膏油首面新。戲作小詩君一笑，從來佳茗似佳人。」<sup>279</sup>蘇軾對福建壑源茶情有獨鍾，作者把茶擬人化，形容沐浴於雲霧之中的茶就像洗遍香肌之美人，具有冰雪潔淨的心，此處以佳茗比擬美人，使茶具備佳人美質，足見詩人對茶的熱愛與特殊情懷。南宋吳文英〈望江南·茶〉則通過美人以詠茶：「松風遠，鶯燕靜幽坊。妝褪宮梅人倦繡，夢回春草日初長。瓷碗試新湯。笙歌斷，情與絮悠颺。石乳飛時離鳳怨，玉纖分處露花香。人去月侵廊。」<sup>280</sup>此闕描述妝退美人手捧茶盞試新茶之景，「石乳」為宋代貢茶之一，「玉纖」借指美人纖細藕白的手指，作者細膩刻畫美人風情與高雅的分茶技藝，美人與茶事相互輝映，更添蘊藉精美。此外，馮子振也有〈鷓鴣天·贈歌兒珠廉秀〉：

憑倚東風遠映樓。流鶯窺面燕低頭。蝦鬚瘦影纖纖織，龜背香紋細細浮。紅雲收。海霞為帶月為鉤。夜來捲盡西山雨，不著人間半點愁。<sup>281</sup>

珠廉秀為元代著名的優伶，色貌、才藝兼備，關漢卿等人皆與其交遊。本詞描寫美人之質，詞中「龜背香紋」指茶湯表面的茶沫紋路，「纖纖」即指美人奉茶時纖細的手指，美人與茶香相互烘托，兼具嗅覺（香）、視覺（色）、味覺（味）的摹寫，與吳文英〈望江南·茶〉有異曲同工之妙。

宋代以後分茶技藝為歌妓所掌握，宴筵間由家妓歌女擔任點茶、奉茶之職，歌妓佐以歌舞、談笑助歡之外，也常於宴後為文人侑茶醒酒，<sup>282</sup>因此歌妓以輕歌曼舞娛樂賓客外，更掌握著茶宴進行的流程，如黃庭堅〈看花迴·茶詞〉：「夜永蘭堂醺飲，半倚頽玉。爛熳墜鈿墮履，是醉時風景，花暗燭殘，歡意未闌，舞燕歌珠成斷續。催茗飲、旋煮寒泉，露井瓶竇響飛瀑。纖指緩、連環動觸。漸泛起、滿甌銀粟。香引春風在手，似粵嶺閩溪，初采盈掬。暗想當時，探春連雲尋篔簹竹。怎歸得，鬢將老，付與杯中綠。」<sup>283</sup>此闕為酒闌之後歌妓唱詞侑茶、為賓客解酒情景，「催茗飲」、「纖指緩」描繪歌妓捧茶、奉茶的景象，「滿甌銀粟」形容茶湯表面所泛起白色的餽沫，此處突顯出歌妓高雅的點茶技藝與風姿綽約，替單純的品茗活動增添無限的情韻，進而展現文人雅致的風流情趣。

<sup>279</sup> [清]王文誥輯註：《東坡詩集》（台北：學海出版社，1983年），頁1696。

<sup>280</sup> 唐圭璋編：《全宋詞》，頁2897。

<sup>281</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁918。

<sup>282</sup> 沈松勤：〈兩宋飲茶風俗與茶詞〉，《浙江大學學報》第31卷第1期，2001年1月，頁72-74。

<sup>283</sup> 唐圭璋編：《全宋詞》，頁404。

宋代以歌妓侑茶歌詞之風，亦流傳於金、元，金人党懷英的〈青玉案〉：

紅莎綠翦春風餅，趁梅驛、來雲嶺。紫桂巖空瓊竇冷。佳人卻恨，等閒分破，縹緲雙鸞影。一甌月露心魂醒。更送清歌助清興。痛飲休辭今夕永。與君洗盡，滿襟煩暑，別作高寒境。<sup>284</sup>

本詞刻畫歌妓奉茶情景，「佳人卻恨，等閒分破」句敘述歌妓分茶餅、破團茶情景，「更送清歌助清興」寫歌妓以歌唱助興，充滿浪漫情懷與興致。下片以「心魂醒」、「與君洗盡，滿襟煩暑」指出茶能增神益志、清熱消暑，可見品茶不僅能滿足口腹之欲，亦能帶來精神上的愉悅，成為集物質、與精神享受的活動。元人洪希文在〈品令·試茶〉有「啜過惟有，自知不帶，人間火氣。心許云誰，太尉党家有妓」，「太尉党家有妓」一句即化用於党家歌姬之事，指陶穀買党家妓烹茗奉茶<sup>285</sup>，增添不少的風流韻致。

元詞為兩宋文學之嗣響，宋人宴飲後有獻茶留客之習，元詞尚存其遺風，從白樸〈滿庭芳·雅燕飛觴〉可見一斑：

雅燕飛觴，清談揮塵，主人終夜留歡。密雲雙鳳，輾破縷金團。□品香泉味好，須臾看，蟹眼湯翻。銀瓶注，花浮兔碗，雪點鷓鴣斑。雙鬟。微步穩，春纖擎露，翠袖生寒。覺清風扶我，醉玉山頹。照眼紅紗畫燭，吟鞭送月滿雕鞍。歸來晚，芸牕未寢，相伴小妝殘。<sup>286</sup>

本詞描繪了宴會結束後以茶送客禮俗，不僅涉及了茶事活動，如茶名、茶具、外形包裝之外，對歌妓奉茶給賓客的刻畫甚詳。上片摹寫烹煮之程序—依序為輾破茶團、沸時水珠似蟹眼、茶湯表面呈現餽沫。「蟹眼」為水初沸所泛起的小汽泡，可見煮茶時須注意水溫，不能過老。詞中「密雲雙鳳」是指北宋上等的密雲龍與繡金雙鳳團餅，宋代團片狀的龍、鳳團茶十分盛行，「鳳團」製成後以油布包裹，並用金縷線加以纏繞，故稱為「黃金縷」、「縷金」。飲用團茶前要先將團餅碾碎、過濾，詞人以「輾破」形容歌妓分茶餅的動作。「兔碗」、「鷓鴣斑」皆是茶盞名稱，由於煮茶時須注重翻湧的茶浪與水痕，茶盞以能清楚襯托茶色為佳，因此形成了茶色與茶盞搭配的美學。宋時隨著建茶地位的抬頭，建窯生產的茶盞也被奉為圭臬，由於「建盞」釉色深黑，因窯變所產生的銀斑及長芒，被稱之為「鷓鴣斑」或「兔毫盞」，帶有文人筆墨趣味的聯想。此處以「花浮兔碗，雪點鷓鴣斑」描繪茶湯餽沫漂浮茶盞上的狀態，黑色茶碗與白色湯花相互襯托，突顯文人高雅的審美品味。不僅描寫茶事活動，涉及茶名、茶具、外形與包裝，對歌妓奉茶刻畫甚詳，下片描繪歌妓詞中以「微步穩」突顯出歌妓送茶的丰姿體態，「春纖」

<sup>284</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 42。

<sup>285</sup>李莫森編注：《詠茶詩詞曲賦鑑賞》，（上海：上海社會科學出版社，2006 年），頁 255。

<sup>286</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，（台北：洪氏出版社，1980 年），頁 642。

則形容歌妓細白的手指。整個送別活動因歌妓烹茗奉茶充滿熱鬧歡娛氣氛，增添了不少旖旎風情。

## （二）茶事工藝與飲用方式

### 1. 茶的種類

唐宋時期，茶葉生產以餅茶、團茶為主，飲用前須將團餅拆封、碾碎而後煎煮，宋末散茶逐漸受人們喜愛，不必像團茶要先碾成碎末，散茶能全葉煎煮，元人已簡化唐宋以來繁複的飲茶方式，可視為一大變化。金元時期雖保留團茶的飲用方式，詞中多次提及龍鳳團茶，卻只為說明團茶的珍貴，並非元代茶品的主流。姬翼〈東風第一枝·詠茶〉云：

坼封緘，龍團闢破，柏樹機關先見。玉童製、香霧輕飛，銀瓶引、靈泉新薦。成風手段，糾髯奮、擊碎鯨波，仗此君、些子功夫，瓊花細浮甌面。這一則，全提公案，宜受用，不煩寵勸，滌塵襟、靜盡無餘，開心月、清涼一片。群魔電掃，瑩中外。獨露元真，會玉川，携手蓬瀛。留連水晶宮殿。<sup>287</sup>

此處完整呈現茶事的操作程序，「龍團」產於福建建安，為宋時的貢茶，採用上等茶葉製成團狀、蓋印封藏，除了能飲用，亦是一種藝術品。元代尚保留飲用餅茶之習，飲用前須先拆開封緘，然後「破」茶團、加以碾碎，再以泉水烹煮，直至杯中浮起茶花即可品嚐。本詞上片寫烹茗的過程，「香霧輕飛」形容茶香四溢，「瓊花細浮甌面」則描繪茶湯表面的水痕與湯花。下片抒寫詞人飲後心境，以「滌塵襟」、「清涼一片」指出茶效，「蓬瀛」是指蓬萊、瀛內，為海外仙界，結語有濃厚的道教色彩。

團茶、餅茶在元代數量大為減少，元末王禎《農書》云：「蠟茶最貴，而製作亦不凡。擇上等嫩芽，雜腦子、諸香膏油，調和如法，印作餅子制樣，任巧候乾，仍以香膏油飾之。其制有大小龍團、帶膀之翼，此品惟充貢獻，民間罕見之。」<sup>288</sup>團蠟茶在元代已到「惟充貢獻，民間罕見之」地步，成為進貢朝廷之物品，非平民百姓能飲用，且北方民族對繁瑣細膩的飲茶方式難以接受，飲茶方式產生了變革，散茶也逐漸成為時人的選擇。散茶飲用方式為沸水沖泡的「瀹飲法」，近似後世以開水沖泡茶葉的方法，使得飲茶更為便利與普及化，如元人王恽〈好事近·嘗點東坡橘樂湯作〉：

石鼎響松風，隱茗老來多怯。喚起雪堂清興，淪鷓斑金屑。橘中有樂勝商

<sup>287</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁 1204。

<sup>288</sup> (元)王禎：《農書》，(北京：中華書局 1985)。

山，香味不容說。覺我胸中塊磊，被春江澄澈。<sup>289</sup>

詞中鮮明的刻畫出茶事的製作與飲後心境，並指出淪茶法的沖泡模式，「淪」為浸、漬，「鷓斑」是茶盞名稱，「金屬」即為茶之嫩芽，此處描繪出嫩芽浸泡於茶具中的景象。元人忽思慧《飲膳正要·諸般湯煎》也說：「清茶，先用水滾過、瀘淨，下茶芽，少時煎成。」<sup>290</sup>此處的「茶芽」是散條形茶，可見元時散茶逐漸地取代團餅茶，民間已普遍採用清茶飲法。

## 2. 以花、乾果、酥油入茶

元代茶飲中添加佐料已相當普遍，天曆三年（1330）的《飲膳正要》收錄元人多種飲茶方式，書中除了介紹漢族所流行的「清茶」、「香茶」之外，也記載受游牧民族影響的飲茶法，如〈諸般湯煎·蘭膏〉條云：「玉磨末茶三匙頭，麵、酥、油同攪成膏，沸湯點之。」<sup>291</sup>「蘭膏」的製作方法是在茶末加入麵粉、酥油等物，〈諸般湯煎·酥簽〉條則載：「金字末茶兩匙頭，入酥油同攪，沸湯點之。」<sup>292</sup>「蘭膏」與「酥簽」製作方法雖各有所不同，卻都在茶湯添加酥油、麵粉等物，反映了游牧民族的特色，<sup>293</sup>此時以香料、食物入茶十分普遍，茶既可飲用，又能飽食，受到民眾的歡迎，可說是異族與漢族文化相互影響之結果。

根據陳偉明〈元代飲料的消費與生產〉指出：元時以花製成的飲料十分普及，元人對茶飲的香味、色澤也頗為重視，<sup>294</sup>〈浣溪沙·𠵽𠵽清流淺見沙〉一詞可見其端倪：

𠵽𠵽清流淺見沙，沙邊翠竹野人家。野人延客不堪誇。旋掃太初崑頂雪，細烹陽羨貢餘茶。古銅瓶子蠟梅花。<sup>295</sup>

此處寫以梅花入茶，既能觀賞花開美景，又可嗅花香、茶香，堪稱為一場高級的饗宴，反映當時已有以花入茶的習俗。元人飲茶方式也深受游牧民族飲食文化影響，本詞的小序對元人以酥油入茶亦有所記載：

元夕前一日，大雪始霽，子京敬甫兩張君過余綉江別墅，既坐，皆醉酒，索茶，遂開玉川月團，取太初崑頂雪和以山西羊酥，以石竈活火烹之。而瓶中蠟梅方爛漫，於是相與嗅梅啜茶，雅咏小酌而罷。作此詞以誌之。<sup>296</sup>

<sup>289</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 684。

<sup>290</sup>（元）忽思慧：《飲膳正要》，（台北：台灣商務印書館，1971 年），頁 58。

<sup>291</sup>（元）忽思慧：《飲膳正要》，（台北：台灣商務印書館，1971 年），頁 58。

<sup>292</sup>（元）忽思慧：《飲膳正要》，（台北：台灣商務印書館，1971 年），頁 58-59。

<sup>293</sup>陳高華：〈元代飲茶習俗〉，《歷史研究》1994 年第 1 期，頁 101。

<sup>294</sup>陳偉明：〈元代飲料的消費和生產〉，《史學集刊》1994 年第 2 期，頁 70。

<sup>295</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 634。

<sup>296</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 633-634。



序文提及元人以茶醒酒提神外，也記錄了作者以雪水烹茶和以羊酥待客之事，可見當時茶飲已有添加酥油等調味物，與《飲膳正要》一書所載不謀而合。這裡也紀錄時人以植物的花香來增益茶味，提到作者將花苞與末茶同置瓶中，藉由水氣蒸騰摧花綻放，使茶湯吸收花的香氣，反映了時人已有飲用花茶的習慣。

關於花茶的起源，說法不一，至今未有定論，但觀察本闕詞之內容與序文，可以確定的是：元代已出現花茶。元人描繪以花入茶之作，另有喬吉的〔雙調·賣花聲·香茶〕：

細研片腦梅花粉，新剝珍珠豆蔻仁，依方修合鳳團春。醉魂清爽，舌尖香嫩，這孩兒那些風韻。<sup>297</sup>

曲中記載以花、豆仁等物入茶之俗。元代以果仁等食品入茶謂之「毛茶法」，毛茶既能飲用又可飽食，在民間相當普遍，<sup>298</sup>蓋由於受到質樸民風的影響，北方民族雖嗜茶，卻出於對生活的需要，使得飲茶方式趨於簡便、實用，可見元人飲茶活動密切的與人民生活、風俗相結合。

### 3. 製茶品茗，重視湯水火候

茶詞是以「茶」為主體所延伸發展之作，除了摹寫文人雅士飲茶的感受外，對於製茶與烹煮程序等人事活動紀錄，在元人茶詞中處處可覓，形成一套的具體程序。唐人陸羽《茶經》曾詳細論述煮茶方法，茶湯的品質除關係到茶葉種類、採製方法外，甚至連火候、水質的優劣，都會對茶湯的色、香、味造成影響。洪希文在〈阮郎歸·焙茶〉、〈浣溪沙·試茶〉、〈品令·試茶〉三闕詞中皆細膩地摹寫出製茶工藝與品茗心境，試舉〈阮郎歸·焙茶〉如下：

養茶火候不須忙，溫溫深蓋藏。不寒不暖要如常，酒醒聞箬香。除冷濕，煦春陽。茶家方法良。斯言所可得而詳，前頭道路長。<sup>299</sup>

此處描寫焙茶的程序與重要性，烘焙茶葉是為了去蕪存菁，去除掉茶葉中不雅的氣味與過多水氣。詞中說明烘焙時要注意「文武」火候，若火候過旺，容易走失香味，若火候不夠，則容易存留草木氣味，因此溫度的掌控十分重要，故作者以「不須忙」、「要如常」來形容對火候的掌控。另一首〈浣溪沙·試茶〉中，風格清新簡淡，充分流露出詞人愛茶之情：

<sup>297</sup> 台灣中華書局編輯部：《全元散曲》，（台北：台灣中華書局，1971年），頁1058。

<sup>298</sup> 陳旭霞：〈元曲中的茶文化映像〉，《河北學刊》25卷6期，2005年6月，頁125-127。

<sup>299</sup> 唐圭璋編：《全金元詞》，頁940。

獨坐書齋日正中。平生三昧試茶功，起看水火爭雄。 勢挾怒濤翻急雪，韻勝甘露透香風。晚涼月色照孤松。<sup>300</sup>

古人烹茶時以活水、活火為佳，此處詞人形容煮茶就像「起看水火爭雄」。下片的「勢挾怒濤」即指茶湯表面滾沸之情狀，由於泡茶以湯面呈現雪白濃厚之泡沫為佳，故以「急雪」形容茶湯表面的餘沫，用字遣詞生動而傳神。結尾詞人以「韻勝甘露透香風」讚頌茶湯的香味四溢，其風味更勝甘露，深刻地反映作者對茶的偏愛。

水質與茶湯風味有緊密關聯，水對茶的色、香、味有很大影響，陸羽在《茶經》中對水質有詳盡論述：「其水，用山上水，江水中，井水下。」<sup>301</sup>，品茗時多講究清飲，水質扮演影響茶品的關鍵角色。煮茶之水要重活水，以山中清泉、江水為佳。陸羽的《茶經》與張又新的《煎茶水記》皆評其天下第二名泉，惠山泉位於江蘇省無錫惠山，水質冷冽，適合拿來沏茶釀酒。唐、宋以來惠山泉成為文人雅士歌詠的對象，如宋詩有梅堯臣〈嘗惠山泉〉、蘇軾〈求焦千之惠山泉詩〉，詞作如吳文英〈水龍吟·惠山酌泉〉與張炎〈風入松·酌惠山泉〉…等。元曲中也有對惠山泉的描寫，徐再思〈雙調·水仙子·惠山泉〉：

自天上飛下龍涎，走地流為一股泉，帶風吹千尋練。問禪僧，不記年，任松梢鶴避青烟，濕雲亭上，涵碧洞前，自採茶煎。<sup>302</sup>

起首三句極言泉水的狀觀，詞人喻惠山泉為天上飛下的「龍涎」，泉水自山間飄落，猶如千呎白練。作者以清幽的地理環境烘托初泉水淳冽，並以「採茶煎」作結，使山、水、茶緊密連結為一體，為茶文學注入自然之趣。由此可知，元人烹茶品茗十分重視水質，文人通過對名山清泉的歌詠，既能遠離現實紛擾，尋求心靈的愉悅，更反映了文人以山、水、茶作為審美觀照對象，進入與自然冥合的飲茶境界。

元人張可久在〈百字令·惠山酌泉〉一詞中，顯現了文人對烹茗水質的重視：

艤舟一笑，正三吳好處，天將僧占。百斛冰泉，醒醉眼、庭下寒光激豔。雲，樹香樓閣，鶯語青山崦。倚花索句，終日登臨無厭。 小瓶聲卷松濤，俗，休把柴門掩。甌面碧圓珠蓓蕾，強似花濃酒釀。清入心脾，名高秘水，細。留題石上，風流何處鴻漸。<sup>303</sup>

本闋為詠名泉之作，僧人惠照曾居住於此，故名之。陸羽字鴻漸，號桑苧翁，是

<sup>300</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 940。

<sup>301</sup>〔唐〕陸羽：《茶經》，見《景印文淵閣四庫全書》八四四冊，（台北：台灣商務印書館，1986 年 8 月），頁 618。

<sup>302</sup>台灣中華書局編輯部：《全元散曲》，（台北：台灣中華書局，1971 年），頁 1058。

<sup>303</sup>唐圭璋編：《全金元詞》，頁 930。

第一位將茶藝發揚光大之人，其著作《茶經》被奉為經典，故茶文學中時常引用陸羽之典故，此處隱括陸羽事入詞，並以「名高秘水」來形容惠山泉水。上片描繪惠山泉的地理環境—鳥語青山，江水圍繞，泉水清寒沁骨，充分突顯山、水、茶所構成的空靈境界。惠山泉水質甘淳，適合沏茶釀酒，作者認為以惠山泉烹茶，不僅風味絕佳，亦能「醒醉眼」、「入心脾」，滋味更甚酒味。下片作者除了指出惠山泉是「名高秘水」外，也描述茶湯滾沸之聲宛如松濤陣陣，並以「碧圓珠蓓蕾」形容茶泡的形狀，構圖十分清晰。

由上述詞作介紹，除了突顯詞人對茶事的專注與喜愛外，也表達出對好水與火候的要求，詞人在清泉茶香中寄託其人生觀，更於山林勝境中汲取鍾靈之氣，展現出茶文化的精神品質與飄逸風貌。

## 四、結語

「茶」是文化中重要的一環，透過元詞的考察，不難發現在日常飲食、迎賓送客、寄贈慶壽，皆能看到茶的蹤跡。元代茶詞承兩宋之嗣響，內容除了有遣懷寄興外，或以茶說理悟道、怡情養性，展現質樸自適的品味，或以茶待客，展現真摯的情意。詞人也藉由製茶、品茗的過程，以及對名山、名泉之歌詠，展現對好水、火候的要求。茶為元人提供了冥思休憩的空間，不論是心性休養的鍛鍊，明心見性的悟道，抑或長生登仙的追求，「茶」都是最佳媒介。透過茶事的書寫，作者在品茗中感受人生真味，體悟生命的真諦，傳達出價值觀，並寄託其宗教情懷與義理於其中，或顯現恬淡自適的生活趣味，加上當時佛、道二教流行，道釋詞人也為茶文化注入清靜無為、茶禪一味的理論基礎。

元詞為兩宋文學之嗣響，對茶事之書寫既有所承，亦有所突破，承襲的部份包含：製茶工藝、茶事與女性關連、功效等方面；突破發展方面，則是飲茶方式之改變。元代受到游牧民族飲食習慣的影響，飲茶多出於實用，沖泡模式產生變革，散茶逐漸成為當時主要茶類，已在茶飲加入乾果、酥油等物，使飲茶方式更為簡便，保留當時的飲食文化，為我們留下寶貴的茶葉文獻。因此，透過對元詞中茶事活動的考察，除了呈現出元人的生活片段，也有助於對製茶工藝與飲用方式有更深刻之理解，體會出茶事活動所帶來的時代內涵。

## 參考文獻

### 一、專書

- 〔元〕王禎：《農書》，北京：中華書局，1985 年。
- 〔清〕王文誥輯註：《東坡詩集》，台北：學海出版社，1983 年。
- 王玲：《中國茶文化》，北京：中國書店出版，1992 年
- 吳智和：《茶的文化》，台北：行政院文化建設委員會，1985 年
- 〔宋〕朱彧：《萍洲可談》，北京：中華書局，1985 年。
- 台灣中華書局編輯部：《全元散曲》，台北：台灣中華書局，1971 年。
- 〔宋〕佚名：《南窗紀談》，北京：中華書局，1985 年。
- 〔宋〕佚名：《南窗紀談》，北京：中華書局，1985 年。
- 李莫森編注：《詠茶詩詞曲賦鑑賞》，上海：上海社會科學出版社，2006 年
- 〔元〕忽思慧：《飲膳正要》，台北：台灣商務印書館，1971 年。
- 唐圭璋編：《全宋詞》，台北：中華書局，1976 年。
- 唐圭璋編：《全金元詞》，台北：洪氏出版社，1980 年。
- 阮浩耕等編：《中國茶藝》，濟南：山東科學技術出版社，2002 年。
- 〔唐〕馮贇：《雲仙雜記》，出自《筆記小說大觀》十編第一冊，台北：新興書局，1987 年。
- 〔清〕聖祖敕編：《全唐詩》卷三八八，（上海：上海古籍出版社，1986 年。
- 〔唐〕陸羽：《茶經》，見《景印文淵閣四庫全書》八四四冊，台北：台灣商務印書館，1986 年 8 月。
- 關劍平：《茶與中國文化》，北京：人民出版社，2001 年。
- 鍾學梓注：《禪林三百則》，江西：江西人民出版社，1995 年。

### 二、學位論文

- 呂瑞萍：《宋代詠茶詞研究》，國立台灣師範大學國文系碩士論文，2000 年 6 月。
- 侯月嬌：《宋代茶酒文化之研究》，國立嘉義大學中文系碩士論文，2005 年 6 月。
- 陳宏銘：《金元全真道士詞研究》，國立高雄師範大學國文系博士論文，1997 年 6 月。

### 三、期刊論文

- 沈松勤：〈兩宋飲茶風俗與茶詞〉，《浙江大學學報》第 31 卷第 1 期，2001 年 1 月，頁 70-76。
- 陳高華：〈元代飲茶習俗〉，《歷史研究》1994 年第 1 期，頁 89-102。
- 陳偉明：〈元代飲料的消費和生產〉，《史學集刊》1994 年第 2 期，頁 67-70。
- 陳旭霞：〈元曲中的茶文化映像〉，《河北學刊》25 卷 6 期，2005 年 6 月，頁 124-129。

## 附錄一

### \*元人茶詞一覽表

小令			
詞牌	作品	作者	數量
〈望江南〉	〈望江南·四時四首〉之一	丘處機	2
	〈望江南·四時四首〉之四	丘處機	
〈好事近〉	〈好事近·嘗點東坡橘樂湯作〉	王惲	1
〈鷓鴣天〉	〈鷓鴣天·室人降日，以此奉寄〉	魏初	2
	〈鷓鴣天·贈歌兒珠廉秀〉	馮子振	
〈阮郎歸〉	〈阮郎歸·焙茶〉	洪希文	1
〈浣溪沙〉	〈浣溪沙·試茶〉	洪希文	2
	〈浣溪沙· <small>ㄩ</small> 號 <small>ㄩ</small> 號清流淺見沙〉	劉敏中	
中調			
〈南鄉子〉	〈南鄉子〉(深院日初長)	張弘範	1
〈蝶戀花〉	〈蝶戀花·帶上烏犀誰摘落〉	劉敏中	1
〈行香子〉	〈行香子〉	中峰禪師	3
〈品令〉	〈品令·試茶〉	洪希文	1
長調			
〈東風第一枝〉	〈東風第一枝·詠茶〉	姬翼	1
〈滿庭芳〉	〈滿庭芳·雅燕飛觴〉	白樸	1
〈木蘭花慢〉	〈木蘭花慢·禁釀〉	羅志仁	1
〈百字令〉	〈百字令·惠山酌泉〉	張可久	1
〈瑤台第一層〉	〈瑤台第一層·詠茶〉	無名氏	1
〈南浦〉	〈南浦〉	陶宗儀	1
15 調			20

## 2.3 《異苑》中的女性神怪

國立屏東科技大學 通識教育中心助理教授

趙修霈

### 摘要

本文先就文獻學之角度來討論《異苑》一書之作者及內容，再根據可信的原書內容來論述與女性神靈鬼怪相關之故事二十則。其中，亦藉由文獻比勘的方式，先比對《異苑》講述男性物怪與女性物怪的話語，凸顯文本敘述確實具有性別意義的差異；再通過志怪小說的基本寫作方式及寫作心態，觀察《異苑》及當日社會對於女性的想像及期待：主動言調、自薦枕席、不能善妬；男性話語中的女性職能：主中簣、知蠶桑、產育子嗣，及男性眼光下的女性形象：外表要潔白、清芬、姿容豐豔、年輕、柔弱，內在則是保護丈夫家人、厭惡殺戮、愛護動物、害怕孤寂、需要伴侶、要求潔淨。

## 壹、前言：《異苑》作者及其書

《異苑》書名，仿自劉向《說苑》，為收集彙萃神異之事而成。每卷皆大致有一主題，如卷一是有關山川及自然現象的異聞、卷二及卷三大多關於異物及動植物之異聞、卷四皆為吉凶徵兆、卷五多為神靈徵驗及神仙異僧傳說、卷六多為鬼事、卷七則記墓塚及夢兆、卷八多為妖異之事、卷九記術數、卷十為歷史傳說，但綜而論之，分類並不嚴格。

作者劉敬叔史書無傳，胡震亨「因彙其事之散在史書者」，為〈劉敬叔傳〉：「劉敬叔，字敬叔，彭城人。少穎敏，有異才，起家中兵參軍司徒掌記。義熙中，劉毅與宋高祖共舉義旗，克復京郢，功亞高祖，進封南平郡公。敬叔以公望推借，拜南平國郎中令。」<sup>304</sup>事即《法苑珠林·祈雨篇第七十一》引《冥祥記》所說：義興（熙）五年大旱，沙門竺曇蓋為劉毅祈雨，讀《海龍王經》，「劉敬叔時為毅國郎中令，親豫此集，自所睹見。」<sup>305</sup>

胡震亨〈傳〉又曰：「既而有詔，拜南平公。世子毅以帝命崇重，當設饗宴，親請吏佐臨視。至日國僚不重白，默拜於廡中。使人將反命，毅方知之。謂敬叔典禮，故為此慢，大以為恨，遂奏免敬叔官。」《宋書·五行志》亦有此記載，並說此為「晉安帝義熙七年」事。<sup>306</sup>而《異苑》卷三〈貨牛淹淚〉曾提到：晉義熙十三年，劉敬叔為長沙景王驃騎參軍，景王乃劉裕弟劉道憐。可知，入宋前，劉敬叔還曾任長沙景王劉道憐驃騎參軍，而胡震亨〈劉敬叔傳〉漏載此事。

而後劉裕以褊躁驕侈為由，討伐劉毅，及毅被誅，劉裕自立為武帝，召劉敬叔為征西長史。文帝元嘉三年，為給事黃門郎。最後，胡震亨說：「泰始中卒於家。所著有《異苑》十餘卷行世。」

關於劉敬叔是否「泰始中」卒的問題，李劍國持否定的立場。<sup>307</sup>因為劉敬叔在晉義熙五年已為南平國郎中令，由於他「少穎敏，有異才」，且之前曾任中兵參軍，司徒掌記，假定為南平國郎中令時，年齡在二十五歲上下。又，宋明帝泰始共七年，泰始中去世，已近九十歲。

而胡震亨斷定劉敬叔於「泰始中」卒的證據，是根據《異苑》卷三〈囊珠報德〉、卷七〈沈慶之異夢〉說前廢帝時事，將其卒年後推至泰始年間。然而，〈囊珠報德〉條於《初學記》卷二九、《白孔六帖》卷九八、《太平御覽》卷四七九、

<sup>304</sup> 明·胡震亨：〈劉敬叔傳〉，收入《異苑·附錄》（北京：中華書局，1996年8月），頁107-108。

<sup>305</sup> 唐·釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》卷63（北京：中華書局，2003年12月），頁1882-1883。

<sup>306</sup> 梁·沈約：《宋書·五行志》卷30（北京：中華書局，1997年11月），頁883-884。

<sup>307</sup> 李劍國輯釋：《唐前志怪小說輯釋（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2011年10月），頁527-528。

《太平廣記》卷一一八、《古今合璧事類》八十皆引作「景平中」，景平則是宋少帝年號，與今本《異苑》「前廢帝景和中」不同。〈沈慶之異夢〉條則提及：「廢帝遣從子攸之」，為廢帝時事，當指前廢帝，若後廢帝更往後推八年；不過，李劍國以為此條刪取自《南史》卷三七〈沈慶之傳〉，並非原本《異苑》所有。

此外，卷五〈蕭惠明〉亦提及「泰始」年號：「晉武泰始初，蕭惠明為吳興太守」，或是輯自《太平廣記》「宋蕭惠明為吳興太守」及《南史·蕭惠明傳》「泰始初為吳興太守」，再補入「晉武」而成，然而，當為宋明帝泰始年間，非晉武帝泰始年間。況且，此條惟《太平廣記》引出自《異苑》，《太平御覽》卷四六、《太平寰宇記》卷九四皆引此作《宋書》，因此，李劍國「頗疑《廣記》所注出處有誤」，且是因《太平廣記》所引前條記載出自《異苑》，故推測「有可能此條涉前條而誤」。

除此以外，《異苑》中最晚的紀年是宋文帝元嘉二十年之事，如卷六〈劉元入魏〉，因此，李劍國則認為劉敬叔當卒於元嘉二十年以後，不晚於元嘉三十年，享壽七十四歲左右，較合乎常理。又卷三〈死人髮變鱷〉謂「今上鎮西參軍與司馬張逝瞻河際」，「今上」所指為宋文帝，亦知《異苑》當成書於文帝朝。

至於《隋書·經籍志》著錄《異苑》十卷，宋元諸書目均無著錄，僅《太平御覽》、《太平廣記》、《太平寰宇記》、《事類賦注》、《重修政和證類本草》、《蒙求注》、《歲時廣記》、《能改齋漫錄》等書有《異苑》引文。今所見《異苑》十卷，最早即是據胡震亨所說，他及友人姚叔祥、呂錫侯在臨安舊書攤上發現，並於萬曆間刊入《秘冊匯函》中。〈異苑題辭〉云：

戊子歲，余就試臨安。同友人姚叔祥、呂錫侯詣徐賈檢書，廢冊山積，每抽一編則飛塵嚏人。最後得劉敬叔《異苑》是宋紙所抄，三人目顧色飛，即罄酒貲易歸，各錄一通，隨各證定訛漏，互錄簡端。未幾錫侯物故，叔祥游塞，余亦兀兀諸生間，此書遂置為蠹叢。又十年，為戊戌，下第南歸，與友人沈汝納同舟，出示之，復共證定百許字，遂稱善本。

此外，姚叔祥《見只編》卷中，自云：「其中有宋武帝裕及其小字寄奴一段，似非本朝人臣所宜，恐亦他書誤入此本也。因相與校訂，更從類書諸注少有補綴。」可見，本書有前人誤羈者，亦有胡震亨及姚叔祥等從類書諸注為之補綴者。《四庫全書總目》亦從此主張：

卷數與《隋書·經籍志》所載相合。劉知幾《史通》謂《晉書》載武庫火，漢高祖斬蛇劍穿屋飛去，乃據此書載入，亦復相合。惟中間《太平御覽》



所引〈傳承亡鵝〉一條，此本失載。又稱宋高祖為宋武帝裕，直舉其國號、名諱，亦不似當時臣子之詞，疑已不免有所佚脫竄亂。然核其大致，尚為完整，與《博物志》、《述異記》全出後人補綴者不同。<sup>308</sup>

然而，王國良認為：宋代以後，本書已然亡佚，宋紙所抄未必是宋本，今所見通行本十卷實為明末好事者自古注、類書中錄出，重加編排而成，非舊傳宋本，內容亦真者十之七八，膺者十之二三。<sup>309</sup>李劍國亦持同樣看法：「其書似仍存於宋初，以後遂散逸」。<sup>310</sup>這或許也可以解釋：何以幾乎全書皆可在幾部史書、古注、類書中找出。因此，魏小虎彙訂《四庫全書總目》時，亦說：「今本乃胡震亨、姚士粦等在胡應麟輯本基礎上重加補訂而成，但所輯頗為偽濫，紕漏極多。」

其次，今之所見十卷本並非全貌，仍有佚文，本文根據范寧所校點的《異苑》十卷及佚文十五則為底本，補入王國良、呂春明、李劍國、胡文娣、張雷所輯之佚文<sup>311</sup>；以及檢視古注、類書，剔除非原本《異苑》的條目，約七十六條。<sup>312</sup>另外，今本《異苑》某些條目夾有從他書羈入之內容，如卷一〈衡山三峰〉末句：「峯上有泉飛派，如一幅絹，分映青林，直注山下。」《初學記》卷五作「上有

<sup>308</sup> 魏小虎編撰：《四庫全書總目彙訂》卷 142（上海：上海古籍出版社，2012 年 12 月），頁 4472。

<sup>309</sup> 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（台北：文史哲出版社，2008 年 7 月），頁 322-323。

<sup>310</sup> 李劍國輯釋：《唐前志怪小說輯釋（修訂本）》，頁 527。

<sup>311</sup> 清人王仁俊《經籍佚文》輯出二則，其一已證明非《異苑》原書，范寧認為此則是《通雅》所誤引，而王仁俊為之所欺。其實本條出自《搜神記》卷十八，陸敬叔是陸敬叔，與劉敬叔無關。另一由《太平御覽》卷六四三輯出〈建康凌欣〉條。王師國良由《北堂書鈔》、《太平御覽》、《太平寰宇記》中輯出佚文四則，也包含〈建康凌欣〉條。呂春明從《續談助》、《北堂書鈔》、《太平御覽》、《一切經音義》、《事物紀原》輯出八則，亦含〈建康凌欣〉條及王國良所輯〈積石作圖〉、〈東海錯魚〉。李劍國又自《全芳備祖》、《六帖補》、《古今同姓名錄》輯三則，及胡文娣、張雷自《太平御覽》、《開元占經》、《續談助》、《北戶錄》、《緯略》等書輯出佚文，去除重覆，共有二十六則。南朝宋·劉敬叔撰，范寧點校：《異苑》（北京：中華書局，1996 年 8 月），頁 102-103。王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 323。呂春明：《異苑校證》，中國文化大學中文研究所碩士論文（民國 74 年 6 月），頁 345-349。李劍國：〈古小說文獻的甄別、使用與整理—以《異苑》、《搜神記》為例〉，中國社會科學院「小說史與小說文獻研討會」論文（2004 年 9 月 14 日），頁 5。胡文娣、張雷：〈《異苑》佚文補正〉，《書目季刊》第 43 卷第 1 期（2009 年 6 月），頁 31-39。

<sup>312</sup> 分別為卷一〈白虹入室〉、〈飛魚徑〉、〈武陵石穴〉、卷二〈燃石〉、〈顯節陵策文〉、〈金鎖金牛〉、〈山陰縣錢船〉、〈五色浮石〉、〈竹生花〉、卷三〈鸚鵡滅火〉、〈鴿聽琵琶〉、〈羣烏咋犬〉、〈雞作人語〉、〈金色鵝〉、〈拱鼠〉、〈義鼠〉、〈煮肉變蝦蟇〉、卷四〈數世天子〉、〈管涔王獻劍〉、〈神自稱玄冥〉、〈梟鳴牙中〉、〈劉寄奴〉、〈洛城二鵝〉、〈義熙火災〉、〈孫恩亂兆〉、〈苻秦亡徵〉、〈人像無頭〉、〈元嘉末妖孽〉、〈埋錢免災〉、〈照鏡無面〉、〈劉毅作逆〉、〈黑龍無後足〉、〈借頭〉、〈劉敬宣敗〉、卷五〈海山使者〉、〈聖公〉、〈蕭惠明〉、〈吳猛〉、〈慧遠呪龍〉、〈靈味〉、〈雙屐〉、〈惡戲報〉、卷六〈嵇中散〉、〈土瓦中人〉、〈庾紹之見形〉、〈山陰徐琦〉、〈葛輝夫妖死〉、〈鬼歌子夜〉、〈秦樹冥緣〉、〈亡兒慰母〉、〈顏延之妾〉、〈殿中怪〉、〈鬼食糶糶〉、〈山靈〉、卷七〈金鏡助贈〉、〈古墳鼓角〉、〈河神請馬〉、〈燃犀照渚〉、〈夢合子生〉、〈龍山神〉、〈夢謝拯棺〉、〈沈慶之異夢〉、〈謝客兒〉、卷八〈趙晃劾蛇妖〉、〈樂廣治狸怪〉、〈武昌三魅〉、〈癩化〉、〈徐女復生〉、〈樂安章沉〉、〈劉毅妻妖胎〉、卷九〈鳥鳴〉、〈飛鳩〉、〈餞席射覆〉、〈印囊山雞毛〉、〈王經遷官〉、卷十〈崔景賢惠政〉、〈劉邕嗜痂〉。內容大致參考自王師國良《魏晉南北朝志怪小說研究》、李劍國〈古小說文獻的甄別、使用與整理—以《異苑》、《搜神記》為例〉、呂春明《異苑校證》。

泉水飛流，如舒一幅練」，《白氏六帖》卷五則作「上有泉水飛流如練帶」，俱無後兩句。然《太平御覽》卷七一引《幽明錄》：「峰下有泉飛流，如舒一疋絹，分映青林，直注山下。」或參雜《幽明錄》於其中。又如卷五〈紫姑神〉：「子胥不在，是其婿名也。曹姑亦歸，曹即其大婦也。小姑可出戲。」《歲華紀麗》引「子胥不在。曹姑已行。小姑可出。」《古今合璧事類》引，於「曹姑歸去」下有小字注：「即其大嬪。」可知今本《異苑》有小字注誤入正文之狀況，而「是其婿名也」、「曹即其大婦也」皆當為注。

由此，本文以北京中華書局所出版、范寧點校之《異苑》為底本<sup>313</sup>，輔以上述前賢文獻考據的研究成果，就可信的《異苑》內容論述書中的女性神靈鬼怪，其中如卷二〈五色浮石〉、卷六〈山陰徐琦〉、〈秦樹冥緣〉、〈鬼食糲粒〉、卷八〈獼化〉等，雖與女性有關，但由於學者認為上揭諸條不屬於《異苑》原書，故而刪去不論，本文的研究對象大約二十則。

綜上所述，今本《異苑》是明人胡震亨、姚叔祥以宋人輯本為底本，再從類書諸注為之補訂而成，或明末好事者自古注、類書中錄出並重加編排而成，此間仍有爭議，所見《異苑》字句面貌到底出自何人之手，與原作者劉敬叔所撰是否有所差異，皆未有確論。因此本文不論收輯者或著作者為誰，以文獻比勘的研究方法為主，首先通過比對《異苑》講述男性物怪與女性物怪的話語，凸顯文本當中具有性別意義的差異；進而通過《異苑》為六朝志怪小說，基本上以「記述」為主的寫作方式，及「據實採錄」的寫作心態，觀察《異苑》作者對於女性的想像及期待，呈顯男性話語下的女性形象。

## 貳、女性物怪

由於《異苑》為神異故事之彙集，是以書中有極多民間神怪傳說，就物怪而言，《異苑》中有卷一〈美人虹〉、〈虹化嫗〉、卷三〈美女變虎〉、〈縊女〉、卷八〈徐奭遇女妖〉、〈青衣人索骨〉、〈牝猴入簣〉、〈紫衣女〉、〈暫同阜蟲〉、〈蜘蛛魅〉等十則，皆是動物幻化為女子。

事實上，卷一共有四則與彩虹相關的傳說，其中兩則與女性有關，如〈美人虹〉，夫妻因「荒年菜食而死」，同化為青絳，但一般人稱之為「美人虹」，或以虹為「美人」；〈虹化嫗〉則敘述一嫗化為紫虹形之物，「宛然長舒，上沒霄漢」。

<sup>313</sup> 為方便行文，《異苑》各則故事標目採用《學津討原》本所擬標題，今黃益元校點《異苑》亦以《學津討原》本為底本，收入《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年12月）。

另兩則完全沒有強調性別。同樣地，在卷三與虎相關的五則故事中，只有兩則特別標明女性，其他三則亦未強調性別，如〈虎標〉強調紙標蠻女頭與虎有密切關係，可見只有要特別強調女性與故事之關係時，才需要標明性別，換言之，男性物怪是不必特別說明的。

進一步由卷三〈美女變虎〉來看，需要特別加上性別標籤之理由：

晉太元末，徐桓以太元中出門，彷彿見一女子，因言曲相調，便要桓入草中，桓悅其色，乃隨去。女子忽然變成虎，負桓著背上，徑向深山。其家左右尋覓，惟見虎跡。旬日虎送桓下著門外。

本條清楚地寫出女子化虎的過程，《津逮秘書》本條上，有毛晉評：「莫道荒唐事，嬌娥半虎狼」，將美女與兇猛的虎作一聯想，表現出一種男性的視角：女人如虎，小則傷身，大則送命。不過，在女子化虎之前，徐桓倒是「悅其色，乃隨去」，表現出心甘情願受之引誘，甚至樂在其中的情況，這也表現了男性觀點中的矛盾，既期待美麗女子，又害怕因此受傷的心理。

這種警告美女如虎的論述，其實不僅聚焦在個人生命的保全上，甚至推展至女色禍國的概念，如卷三〈縊女〉則令為禍的婦女，死後化為蟲：

縊女蟲也，一名蜺，長寸許，頭赤身黑，恒吐絲自懸。昔東郭姜既亂崔杼之室，慶封殺其二子，姜亦自經。俗傳此婦骸化為蟲，故以縊女名蟲。

婦人東郭姜因為亂崔杼之室，二子被殺後，婦人亦自縊而死，然而，死亡並不是結束，擾亂宗室之罪仍無法赦免，還要化作縊女蟲，一再地吐絲自懸。由此可見，「縊女蟲」所懲罰者並非上吊輕生的人，而是特別針對敗家禍國的女子所想像出的故事；也可以知道，女子為禍家國後一死無法了之，社會歷史仍繼續給予嚴厲的譴責、可怕的懲罰，並由此警戒後世女子。這種「女禍」思想由具體而抽象，起初以特定女子如褒姒、妲己為對象，至漢代則有美女皆是宗廟之危的概念。<sup>314</sup>

另外，我們形容女子姿容之美常用「傾國傾城」一詞，雖然其中隱含著女色禍國的意識<sup>315</sup>，不過，就算女子具有君臣上下願意為她獻出城池國家的美貌，但

<sup>314</sup> 劉詠聰：〈漢代「婦人言色亡國」論之發展－「女禍」觀念形成的一個層面〉，《德、才、色、權－論中國古代女性》（台北：麥田出版社，1998年6月），頁87-104。

<sup>315</sup> 漢·班固：《漢書·孝武李夫人傳》卷97上：「初，（李）夫人兄延年性知音，善歌舞，武帝愛之。每為新聲變曲，聞者莫不感動。延年侍上，起舞歌曰：『北方有佳人，絕世而獨立。一顧傾人城，再顧傾人國。寧不知傾城與傾國？佳人難再得！』上嘆息曰：『善！世豈有此人乎？』平陽主因言延年有女弟。上乃召見之，實妙麗善舞，由是得幸。」（北京：中華書局，1997年11月），頁3951。

真正有權力主動放棄一切、選擇只要美女不要江山的仍只有國君、將士等男性。所以通過〈縊女〉，亦可見男性觀點中的矛盾心理：既期待「傾國傾城」美女，又怕自己真願意為之「傾國傾城」，只好反過來告誡女子不要恃寵而驕、禍亂家國。

同時，《異苑》也不斷地提醒男性：過於美麗的女子，形同妖精，會迷惑男子，傷身害命，如卷八〈牝猴入簣〉：

晉太元末，徐寂之嘗野行，見一女子操荷舉手麾寂之。寂之悅而延住，此後來往如舊。寂之便患瘦瘠。時或言見華房深宇，芳茵廣筵，寂之與女觴餼宴樂。數年，其弟晬之聞屋內羣語，潛往窺之，見數女子從後戶出，惟餘一人隱在簣邊。晬之逕入，寂之怒曰：「今方歡樂，何故唐突。」忽復共言云：「簣中有人。」晬之即發看，有一牝猴，遂殺之，寂之病遂瘥。

猴子化為女子後，男子受之迷惑，患病瘦瘠，病癒的唯一方式就是猴怪消失；其實女子也不一定非得是妖精，被真正的美女所迷惑時，也同樣可能茶飯不思、相思成疾，也因為如此，男性對美女便更加恐懼了。這種恐懼心理推展至極端，甚至有寧可錯殺一百、不可縱放一人的情況，如卷八〈青衣人索骨〉：

太元中，吳興沈霸夢女子來就寢。同伴密察，惟見牝狗，每待霸眠，輒來依床。疑為魅，因殺而食之。霸後夢青衣人責之曰：「我本以女與君共事，若不合懷，自可見語，何忽乃加恥殺。可以骨見還。」明日收骨葬岡上，從是乃平復。

因恐懼心理作祟，只是「疑」心便殺狗食之，雖然後來通過夢而確定狗怪化為女子，但在殺狗的當下，其實毫無證據；而且就當時情況來看，狗怪似乎也沒有害沈霸的意圖。不過，沈霸及其同伴的恐懼卻其來有自，如卷八〈徐爽遇女妖〉：

晉懷帝永嘉中，徐爽出行田，見一女子姿色鮮白，就爽言調，女因吟曰：「疇昔聆好音，日月心延佇。如何遇良人，中懷邈無緒。」爽情既諧，欣然延至一屋，女施設飲食而多魚。遂經日不返。兄弟追覓至湖邊，見與女相對坐。兄以藤杖擊女，即化成白鶴，翻然高飛。爽恍惚年餘，乃差。

徐爽與白鶴所化的女子相處愉快，毫無異狀，徐爽不論身體、精神皆無異樣，反倒是女子恢復為白鶴原形後，徐爽恍惚年餘，或者由於徐爽親眼證實女子是精怪

所化，深受大擊；也可能是徐奭受精怪迷惑，致使失心亂智。就後者而言，何以在一起時不失心亂智，分開反而精神恍惚，有無法解釋之處，相較之下，前者的可能性更大。不過，由以上諸則故事可知，女性似乎對男性有著強烈的誘惑能力，男性只要有絲毫異常狀況，皆可能是受到女性（精怪）迷惑，因此〈徐奭遇女妖〉的敘事邏輯為：徐奭之所以精神恍惚，必定由於受到精怪迷惑。

此外，《異苑》將漢代的女禍思想具體化、形象化於美女與精怪之關係中，賦予女性精怪外表的美好冶豔，卻易導致男性傷身害命的內涵，例如上述之〈徐奭遇女妖〉形容女子「姿色鮮白」；卷八〈紫衣女〉，孫乞天雨日暮於石亭見一大狸所化女子，戴青繖，「年可十六七，姿容豐豔，通身紫衣」。卷八〈暫同阜蟲〉則賦予女子「氣甚清芬」：

文帝元嘉初，益州王雙忽不欲見明，常取水沃地，以菰蔣覆上，眠息飲食悉入其中。云恆有一女子，著青裙白領中來就其寢。母聽聞薦下有聲歷歷，發之，見一青色白纓蚯蚓，長二尺許，云：「此女常以一奩香見遺，氣甚清芬。」奩乃螺殼，香則菖蒲根。於時咸謂雙暫同阜蟲矣。

而卷三〈射蛟暴死〉敘述李增見溪中有二蛟，便「發矢射之」，中一蛟；後來李增到市集，見一女子「素服銜淚」，手持李增剛才所射之箭，譴責他殘暴，並「授矢而滅」，李增急歸家，途中即暴死。此故事並無交待二蛟性別，卻特別強調活下來化為人形的是女子，但仔細思考，此處對性別之強調其實無關乎故事情節發展，也就是化為男身亦無不可，之所以特別說明化為人形者為女子，或許與女子現身後形象「素服銜淚」有關。可見，縱然是女妖，也須服膺男性審美下的女性形象：潔白、清芬、姿容豐豔、年輕、柔弱。

其次，不論是何種動物化為女子，為男性所做的事與一般女人並無他致，如前述〈徐奭遇女妖〉，雖因女子是白鶴所化，所以施設飲食多魚，與白鶴善於在水中補魚的形象相合，可視為藉白鶴予人之印象而敷寫的情節。然若暫且不論飲饌內容，施設飲食一事便可看作男性觀點下女性的職能所在。

## 參、女性才能與變異

《異苑》中亦有記錄女人言行的篇章，如卷六〈亡婦免夫〉、〈妬鬼〉、卷七〈苻堅凶夢〉、卷八〈尸生兒〉、卷十〈妒妻絕嗣〉及〈張貞婦〉，共六則，其中

有兩則標榜婦女救夫、兩則譴責婦女嫉妒，一則說明婦人有解夢、洞燭機先的才能，一則表現出婦女有綿延子嗣之職責。

卷六〈亡婦免夫〉敘述嚴猛婦先因採薪而為虎害，一年後嚴猛外出見婦，出言警告：「今日行必遭不善，我當相免也」，果然遇上老虎，嚴猛婦舉手遮護其夫，又恰巧一胡人經過，婦人指向胡人，使老虎轉而攻擊胡人，嚴猛遂得以倖存。可見兩事：一是嚴猛婦因虎而亡後，雖然想救丈夫，但由於並未具備任何異能，只能轉移虎之注意力，使之攻擊他人，以求取救助丈夫之可能；其次，嚴猛婦死後仍以保護丈夫家人為責任，不僅特別現身警告丈夫，甚至還挺身站在丈夫身前「舉手遮護」。

同樣以婦女對丈夫之愛惜庇護為主要內容者，尚有《異苑》卷十〈張貞婦〉：

蜀郡張貞行船覆溺死，貞婦黃因投江就之，積十四日，執夫手，俱浮出。

張貞婦對於丈夫之愛護，不因生死而斷絕，丈夫溺死，妻子來不及相救，「投江就之」亦非消極以身殉死，而要覓得丈夫屍體，不讓丈夫落得屍骨無存之景況，可見寧可犧牲生命也要完成守護丈夫的責任之女性心理。

甚至，前秦世祖昭宣皇帝苻堅，唐代修《晉書》仍以「僭」、「偽」稱之<sup>316</sup>，南朝宋之劉敬叔《異苑》記載一則苻堅婦賢能之故事：

苻堅將欲南師也，夢葵生城內。明以問婦，婦曰：「若征軍遠行，難為將也。」堅又夢地東南傾，復以問，云：「江左不可平也。君無南行，必敗之象也。」堅不從，卒以敗。

《晉書》中有非常類似的記載：

苻堅妾張氏，不知何許人，明辯有才識。堅將入寇江左，羣臣切諫不從。張氏進曰：「妾聞天地之生萬物，聖王之馭天下，莫不順其性而暢之，故黃帝服牛乘馬，因其性也；禹鑿龍門，決洪河，因水之勢也；后稷之播殖百穀，因地之氣也；湯武之滅夏商，因人之欲也。是以有因成，無因敗。今朝臣上下皆言不可，陛下復何所因也？書曰：『天聰明自我民聰明。』天猶若此，況於人主乎！妾聞人君有伐國之志者，必上觀乾象，下採眾祥。天道崇遠，非妾所知。以人事言之，未見其可。諺言：『雞夜鳴者不利行師，犬羣嗥者宮室必空，兵動馬驚，軍敗不歸。』秋冬已來，每夜羣犬大嗥，眾雞夜鳴，伏聞廐馬驚逸，武庫兵器有聲，吉凶之理，誠非微妾所

<sup>316</sup> 唐·房玄齡等撰：《晉書·載記》卷 114〈苻堅下〉（北京：中華書局，1997 年 11 月），頁 2929。

論，願陛下詳而思之。」堅曰：「軍旅之事非婦人所豫也。」遂興兵。張氏請從。堅果大敗於壽春，張氏乃自殺。<sup>317</sup>

雖然不確定兩則記載是否指的是同一人，但皆為證明苻堅婦能明察秋毫，不過此處是特指苻堅婦，並非讚揚一般女性；甚至從南方人劉敬叔的角度來看，此則故事除了說明苻堅婦之賢能外，似乎更強調苻堅的才識不如女性，而苻堅是氐族人，從中或者又帶有種族歧見。其次，唐代修《晉書》，稱苻堅舉兵南師為「入寇江左」，又可窺知房玄齡等人的觀點；而此記載列於〈列女傳〉內，重點應在張氏無力勸阻苻堅，見苻堅大敗後，「張氏乃自殺」上，標榜張氏之忠義。

此外，當日社會眼光下，女性具有生育下一代之職責，卷八〈尸生兒〉真實地反映身為女性的責任：

元嘉中，沛國武漂之妻林氏懷身得病而死。俗忌含胎入柩中，要須割出妻乳，母傷痛之，乃撫尸而祝曰：「若天道有靈，無令死被擘裂。」須臾尸面郝然上色，於是呼婢共扶之，俄頃兒墮而尸倒。

表現出男性眼中女性生子的職責與功能，如果死時胎在腹中，屍體將被殘忍的對待：「割出妻乳」，以哺育幼兒，因此，之所以發生女子死而復生、生子再死的神異事件，一方面表現出女性愛子的心理，另一方面亦從旁說明了女性似乎專為生子而活的當日社會觀點。

綜合以上四篇，《異苑》寫女性似乎皆不脫「婦」的身份，從而可看出當日男性對於已婚之「婦」的期望：必須能保護丈夫家人、要賢明能輔佐丈夫、要能生育子女；再者，便是要求婦女對於丈夫不忠的寬容，因此以下兩則專以譴責婦女之妒嫉，如卷六〈妬鬼〉：

吳興袁乞妻，臨終執乞手云：「我死君再婚否？」乞言不忍也。既而服竟，更娶。乞白日見其死婦語之云：「君先結誓，云何負言。」因以刀割其陽道，雖不致死，人性永廢。

《學津討原》給本文所下標目是〈妬鬼〉，但細究內容，「君先結誓，云何負言」，知袁乞妻非僅因嫉妒而報復，更重要的是袁乞的背信；可見，對於袁乞妻而言，所期望的是袁乞願意許下諾言、能夠信守諾言。不過，倘若袁乞妻恨極丈夫不守諾言，可予以其他懲罰，之所以有〈妬鬼〉的條目，則與袁乞妻「以刀割其陽道」

<sup>317</sup> 唐·房玄齡等撰：《晉書·列女傳》卷 96〈苻堅妾張氏〉，頁 2522-2523。

的做法有關，因其「人性永廢」，再娶也無用，因此才冠以〈妬鬼〉標目。而《異苑》敘述此故事時，並無譴責性話語，仍維持「據實載錄」之筆記小說特性，不過，卷十〈妬妻絕嗣〉則明顯表達出觀點：

賈充字公閭，平陽襄陵人也。妻郭氏為人凶妒，生兒掣民，年始三歲，乳母抱之當閣，掣民見充外入，喜笑。充就乳母懷中鳴撮，郭遙見，謂充愛乳母，即鞭殺之。兒恆啼泣，不食他乳，經日遂死。郭於是終身無子。

文中說：郭氏終身無子，而非賈充，表示賈充另有妾為之生子，而受郭氏凶妒所害的除了乳母、親生子之外，就是自己。尤其，母以子貴，縱然郭氏是妻，但無子將引起地位的一落千丈，甚至妒及無子皆觸犯了「七出」之條，妻子的地位岌岌可危。〈妬妻絕嗣〉一文，明顯地表現為對妒婦的懲罰，以至於此則故事中的警告意味溢於言表。

在一夫一妻多妾制度下，妒婦是被嚴厲譴責的，認為「螽斯之德，實致克昌；專妒之行，有妨繁衍」<sup>318</sup>，而劉宋一代，妒風極盛，見於史載：

宋世諸主，莫不嚴妒，太宗每疾之。湖熟令袁悵妻以妒忌賜死，使近臣虞通之撰《妒婦記》。<sup>319</sup>

虞通之所撰《妒婦記》，即為《妒記》，《藝文類聚》亦引《妒記》所載東晉謝安妻之事：

謝太傅劉夫人，不令公有別房，公既深好聲樂，復遂頗欲立妓妾。兄子外生等，微達此旨，共問訊劉夫人。因方便，稱《關雎》、《螽斯》有不忌之德。夫人知以諷己，乃問誰撰此詩？答云：「周公。」夫人曰：「周公是男子，相為爾；若使周姥撰詩，當無此也。」<sup>320</sup>

晚唐《西陽雜俎》所記載之〈妬婦津〉故事亦發生於晉太始中，同屬於妒風極盛的魏晉南北朝時期：

臨清有妒婦津。相傳言，晉泰始中，劉伯玉妻段氏，字明光，性妒忌。伯玉常於妻前誦〈洛神賦〉，語其妻曰：「娶妻得如此，吾無憾矣。」明光曰：

<sup>318</sup> 梁·沈約：《宋書·孝武文穆王皇后列傳》卷 41，頁 1292。

<sup>319</sup> 梁·沈約：《宋書·孝武文穆王皇后列傳》卷 41，頁 1290

<sup>320</sup> 唐·歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》卷 35（上海：上海古籍出版社，1999 年 5 月），頁 614-615。



「君何得以水神美而欲輕我？我死，何愁不為水神。」其夜乃自沈而死。死後七日，託夢語伯玉曰：「君本願神，吾今得為神也。」伯玉寤而覺之，遂終身不復渡水。有婦人渡此津者，皆壞衣枉妝，然後敢濟，不爾，風波暴發。……<sup>321</sup>

魏晉南北朝時期上層階級生活奢靡、縱情享樂，但婦女亦悍妒成風，乃至士大夫偶有無妾之歎<sup>322</sup>，是歷史上妒風特別發達的時代之一。<sup>323</sup>因此上述故事雖不必一定發生於晉太始時期，但既載於唐時典籍，應由南北朝流傳下來無疑。可見東晉、劉宋女性地位其實不低，因此《異苑》當中反而看到男性期望女性氣燄稍減、妒風稍懈的現象。

事實上，嫉妒不一定是惡德，只是在夫為妻綱的時代，妻妾的嫉妒不睦是丈夫享受一夫一妻多妾權利的絆腳石，因此被目為惡德，成為「七出」之一。從《異苑》寫女性，既要求婦女對丈夫忠貞，又期望自己能夠縱欲享樂，而女性既得愛護自己的丈夫，又得順從丈夫之妻妾成群、坐享齊人之福。可知，《異苑》對於已婚之「婦」的要求與期待。

## 肆、女性陰神

屬於女性陰神崇拜的篇章，有卷五〈梅姑廟〉、〈青谿小姑〉、〈紫姑神〉、〈左蒼右黃〉四則，皆是橫死、冤死或死後無祀的「厲」，不屬於死後正常的親屬奉祀情況。<sup>324</sup>在從夫從子的社會文化中，未婚無子的女子不僅生前不受重視，死後亦乏人奉祀。

卷五〈左蒼右黃〉只用「未醮」二字形容陳氏女，再敘述陳氏女著屐上大楓樹顛，對家人說：「我應為神，今便長去」，家人「悉出見之，舉手辭訣，於是飄簞輕越，極睇而沒」，一方面以「未醮」二字表現出對其潔淨處女之身的強調，另一方面也通過此二字，表達陳氏女若不為神，其死後將乏人奉祀的現實情況。

<sup>321</sup> 唐·段成式撰，方南生點校：《西陽雜俎》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年10月），頁132。

<sup>322</sup> 劉增貴：〈魏晉南北朝時代的妾〉，《中國婦女史論集》四集（板橋：稻鄉出版社，民國84年10月），頁62-67、81-89。該文討論了魏晉南北朝時代廣畜姬妾的主因，是因為奉其淫欲的心理；而漸趨興盛的忌妒風氣，妒風之盛對畜妾風氣產生了些許的抑制作用。

<sup>323</sup> 陳東原：《中國婦女生活史》（台北：臺灣商務印書館，1997年4月），頁73。

<sup>324</sup> 有關「厲」的論著，可參見林富士：《孤魂與鬼雄的世界》（板橋：台北縣立文化中心，民國84年6月），頁14-17。而女性陰神或女性人鬼的論著，則可見於林富士：〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，《新史學》7卷4期，1996年12月，頁95-117；及劉苑如：〈性別與敘述—六朝志怪中的女性陰神崇拜之正當化策略〉，收於氏著：《身體、性別、階級—六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年12月），頁91-132。

因此，陳氏女成神飛昇而去，反而使家人得到安慰。

可見崇拜女性陰神，或許可視作對女性未婚而死、成為無主孤魂的人道關懷。  
〈青谿小姑〉有廟，便有香火，不致成為孤魂野鬼：

青谿小姑廟，云是蔣侯第三妹。廟中有大穀扶疎。鳥嘗產育其上。晉太元中，陳郡謝慶執彈乘馬，繳殺數頭，即覺體中慄然。至夜，夢一女子，衣裳楚楚，怒云：「此鳥是我所養，何故見侵！」經日謝卒，慶名矣，靈運之父也。

青谿小姑廟中大樹上的鳥，即受青谿小姑所蔭，可視作青谿小姑所養育的鳥，一般人不得隨意補殺，謝免繳殺數頭，惹怒了青谿小姑，因而送命。這與梅姑的惡見殘殺不同，她的怒是因為「此鳥是我所養，何故見侵」，類似對於所有物的維護，對照上文所述婦女有保護丈夫家人的職責，其心理其實類似。

《異苑》所描述的清溪小姑形象，與他書所載不十分類似，與《搜神後記》卷五〈清溪廟神〉對比：

晉太康中，謝家沙門竺曇遂，年二十餘，白皙端正，流俗沙門。長行經清溪廟前過，因入廟中看。暮歸，夢一婦人來，語云：「君當來作我廟中神，不復久。」曇遂夢問婦人是誰？婦人云：「我是清溪廟中姑。」如此一月許，便病。臨死，謂同學年少曰：「我無福，亦無大罪，死乃當作清溪廟神，諸君行，便可過看之。」既死後，諸年少道人詣其廟。既至，便靈語相勞問，聲音如昔時。臨去，云：「久不聞唄聲，思一聞之。」其伴慧觀，便為作唄。訖，其神猶唱讚，語云：「岐路之訣，尚有悽愴；況此之乖，形神分散；窈冥之歎，情何可言？」既而歔歔不自勝，諸道人等皆為流涕。

325

清溪廟姑因竺曇遂的「白皙端正」而召為廟神，可知廟姑愛戀男色，故召之長相左右。再則，《續齊諧記·青溪廟神》：

會稽趙文韶為東宮扶侍。廨在青溪中橋，與尚書王叔卿家隔一巷，相去二百步許。秋夜嘉月，悵然思歸，倚門唱「西烏夜飛」，其聲甚哀怨。忽有青衣婢，年十五六，前曰：「王家娘子白扶侍：聞君歌聲，有關人者。逐月遊戲。【故】遣相聞耳。」時未息，文韶不之疑，委曲答之，亟邀相過。

<sup>325</sup> 王國良：《搜神後記研究》（臺北：文史哲出版社，民國 67 年 6 月），頁 68。

須臾，女【郎】到。年十八九，行步容色可憐，猶將兩婢自隨。問：「家在何處？」舉手指王尚書宅，曰：「是。聞君歌聲，故來相詣。豈能為（作）一曲邪？」文韶即為歌「草生盤石【下】」。音韻清暢，又深會女心。乃曰：「但令有瓶，何患不得水？」顧謂婢子還取筓篲，為扶侍鼓之。須臾至，女為酌兩三彈，泠泠更增楚絕。乃令婢子歌「繁霜」，自解裙帶繫筓篲腰，叩之以倚歌。歌曰：「日暮風吹，葉落依枝。丹心寸意，愁君未知。歌繁霜，繁霜侵曉暮。何意空相守，坐待繁霜落。」歌闕，夜已久，遂相佇燕寢，竟四更，別去。脫金簪以贈文韶，文韶亦答以銀碗及琉璃匕各一枚。既明，文韶出，偶至青溪廟歇。神座上見碗，甚疑，而委悉之，屏風後則琉璃匕在焉，筓篲帶縛如故。祠廟中惟女姑神像，青衣婢立在前。細視之，皆夜所見者，於是遂絕。當宋元嘉五年也。<sup>326</sup>

青溪女姑神與趙文韶秋夜酬唱、奏彈筓篲，最後「相佇燕寢」。又廟中「惟女姑神像」一說與〈青溪小姑曲〉：「開門白水，側近橋梁。小姑所居，獨處無郎」<sup>327</sup>對照，可知青溪小姑雅好音律，符合男性所喜好的女性形象：「姿容兼多伎藝，彈琴歌詩，閑究五典」（《異苑》卷八〈樹下老公〉），主動接近男性則是因為獨居孤寂，希冀有人相伴，故自薦枕席。《異苑》與《搜神後記》、《續齊諧記》所載形象不同：前者強調其養育保護、不受侵犯的性格，後者則愛夫婦之好，不過，皆可見青溪小姑雖身為神，卻仍具有女性的特質。

若女性婚後而死，正常情況是由夫家的親屬為之奉祀，但倘若被丈夫或大婦所害，則死後無祀，亦將成為無主孤魂，因此也需要被當成女性陰神加以崇拜，如〈梅姑廟〉：

秦時丹陽縣湖側有梅姑廟，姑生時有道術，能著履行水上，後負道法，壻怒殺之，投屍于水，乃隨流波漂至今廟處鈴下。巫人當令殯殮不須墳瘞，即時有方頭漆棺在祠堂下。晦朔之日，時見水霧中，曖然有著履形。廟左右不得取魚射獵，輒有迷徑沒溺之患。巫云：姑既傷死，所以惡見殘殺也。

梅姑只因具有道法，被夫婿殘忍地殺害，並投屍於水中。她因傷死，心中惡見殘殺，所以禁止在廟附近取魚射獵，違禁者往往有「迷徑沒溺」之患。

此外，《異苑》中尚有一位境遇堪憐的女性陰神紫姑：

<sup>326</sup> 王國良：《續齊諧記研究》（台北：文史哲出版社，民國 76 年 12 月），頁 50-51。

<sup>327</sup> 收於宋·郭茂倩：《樂府詩集》卷四七〈吳聲歌曲·神絃歌十八首之一〉（北京：中華書局，2003 年 9 月），頁 684-685。

世有紫姑神，古來相傳云是人家妾，為大婦所嫉，每以穢事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜於廁間或豬欄邊迎之。祝曰「子胥不在」，是其婿名也；「曹姑亦歸」，曹即其大婦也；「小姑可出」，戲投者覺重，便是神來。奠設酒果，亦覺貌輝輝有色，即跳躑不住。能占眾事，卜未來蠶桑。又善射鈎，好則大儻，惡則仰眠。平昌孟氏，恆不信。躬試往投，便自躍茅屋而去，永失所在也。

記載大婦曹姑善妒，小妾紫姑不堪虐待而死，就連死後為神，受奠仍害怕大婦，故旁人要先祝曰：「子胥不在」、「曹姑亦歸」，紫姑神才敢出來饗食。生前操持穢事的紫姑，死後也只能在廁間或豬欄邊受饗；又唐·杜公瞻注《荊楚歲時記》，曰：「俗云，溷廁之間必須淨，然後致紫姑」<sup>328</sup>，知紫姑為神，雖無法脫離穢事及穢處，但要求潔淨。而眾人迎紫姑以問未來蠶桑的狀況，《荊楚歲時記》亦有所載：「其夕（正月十五日），迎紫姑以卜將來蠶桑，并占眾事」，或者與蠶桑之事常是女性所掌，故以此相問。

據此，女性陰神皆有其女性化的訴求：梅姑厭憎殺戮，要求愛護；青谿小姑保護所養育之物，不喜孤寂，要求伴侶；紫姑則厭棄污穢，要求潔淨。

## 伍、結語

女性神怪在《異苑》中所被賦予的形象仍不脫當日社會中女性的職能與地位，因此，白鶴精要施設飲食、紫姑神可卜知蠶桑，及女子為產子、死而復生。藉著女性神怪的描述，我們又可以體會男性話語中的女性觀點：外表要潔白、清芬、姿容豐豔、年輕、柔弱，內在則是保護丈夫家人、厭惡殺戮、愛護動物、害怕孤寂、需要伴侶、要求潔淨，並期望女性主動言調、自薦枕席，且不能善妒。

《異苑》因是志怪小說，具有講究「記實」的文類特色，因此更能從中看出當日社會審美下的女性形象、當日文士對於女性的想像與標準；雖然表面上看的是女性神怪，但其實描述中隱含了男性的各種心理。

<sup>328</sup> 南朝梁·宗懷著，唐·杜公瞻注，王毓榮校注《荊楚歲時記》（台北：文津出版社，1992年6月），頁83。

## 2.4 論杜甫之隱逸意識

國立屏東科技大學 通識教育中心兼任助理教授

蔡慧崑

### 摘要

隱逸之於杜甫，好像巨石之於希臘神話裡的西西弗斯，在積極用世的意志的擺布之下，成為永無止盡卻又徒勞無功的追尋。不過，在假隱釣名盛行的唐代，杜甫仰慕真隱，不將隱逸當作仕進的手段或附和「朝隱」、「吏隱」之風，能夠在幽居生活中學習自我寬解並反省人生，使其隱逸意識之內涵逐漸深化為具體而理性的生命思維，亦有可觀者焉。

**關鍵詞：**唐代、杜甫、隱逸、意識

## 壹、前言

隨著科舉取士制度之崇重，唐代士人擺脫了魏晉南北朝以來選官制度講究世族門閥或地域的限制，有大優於前代的仕宦新契機，對仕宦的態度自然更形積極，在競爭激烈之下，並非人人皆能如願經由科舉考試而入仕。唐代士人往往也透過漫遊、干謁等其他途徑，來達到仕進的目的。值得注意的是，有唐一代仕宦新契機形成之際，魏晉南北朝以來盛行的隱逸文化也有持續的發展。

從魏晉南北朝高士逸民的傳記中，可以清楚看到社會各階層對於隱逸者的人格和行為給予極高的評價。仔細推究，道家思想與談玄風氣的興起，對崇尚隱逸的社會價值觀以及整個隱逸文化的發展，有顯著的促進作用。而當時盛行的佛教與道教亦不容小覷，僧人如慧遠等與名士相提並論，道士如陶宏景等本身也是極受尊禮的隱士。要言之，佛、道宗教信仰與隱逸文化相輔相成，「以隱為高」不僅是魏晉南北朝的時代風尚，也成為品評人物的價值標準。

魏晉南北朝以來，帝王對隱逸者的徵召與表彰蔚然成風，主要推崇隱逸者清高的道德形象，希望「舉逸民，天下之人歸心焉」<sup>329</sup>，重貞退而息貪競。人們普遍崇尚隱逸，在上位者從善如流地禮遇隱逸者，或者說是對他自己也認同的道德典範予以表彰、標榜，正有利於營造在上位者本身「受命哲王，守文令主」<sup>330</sup>的正統。魏晉南北朝長期處於分裂動盪的局面，唐代則是相對穩定的大一統政權，立國格局和氣象皆較前代壯闊，唐代帝王自然更欲凸顯其奉天承運的地位，徵召、表彰隱逸的作為更甚於前代，不乏帝王親自訪道山林之事。<sup>331</sup>佛、道盛行的情況至唐代更為光大，尤其李唐王室自開國之初即信奉以李耳為始祖的道教，禮遇道士、山人不餘遺力。兩唐書裡的隱逸人物，潛心修道者比例甚高，唐代佛教與道教的興盛，進一步強化了人們出世隱逸以及帝王徵召、表彰隱逸的動機，卻給予身在江湖而心馳魏闕的投機者可乘之機，假隱終南山、釣名以干求仕祿的情事屢見不鮮，<sup>332</sup>不過，卻也因此彰顯真隱的可貴。

不同於周秦乃至漢末的士人在仕與隱之間非仕即隱、明確二分的抉擇，魏晉南北朝的士人已經開始為調和仕宦與隱逸的矛盾而努力，重視心隱而非跡（身）隱的「朝隱」<sup>333</sup>說應運而生。唐代士人面對仕隱問題時，有利的仕進環境固然是極大的鼓舞，但宦海沉浮的境遇卻冷暖自知，致仕者有之，亦不乏受「朝隱」流

<sup>329</sup> 語出《論語·堯曰》，後世史書〈隱逸傳〉行文多採用之。參見楊伯峻：《論語譯注》（臺北：華正書局，1990年），頁215。

<sup>330</sup> 語出《北史·隱逸傳序》。見〔唐〕李延壽：《北史》（北京：中華書局，1974年），卷88，頁2908。

<sup>331</sup> 如《舊唐書·隱逸傳序》即云：「高宗天后，訪道山林，飛書巖穴，屢造幽人之宅，堅迴隱士之車。」見〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷192，頁5116。

<sup>332</sup> 如《新唐書·隱逸傳序》即云：「然放利之徒，假隱自名，以詭祿仕，肩相摩於道，至號終南、嵩少為仕宦捷徑，高尚之節喪焉。」見〔宋〕歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，1971年），卷196，頁5593。

<sup>333</sup> 東晉王康琚〈反招隱〉詩即云：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。伯夷竄首陽，老聃伏柱史。」見〔梁〕蕭統編：《文選》（臺北：華正書局，1994年），卷22，頁310。

風影響而半官半隱者，如盛唐的王維和中唐的白居易。特別的是，在追尋政治理想的同時，唐代士人也不忘在意識或行為上認同、符合隱逸所體現的道德化價值。如盛唐的李白曾說：「功成拂衣去，搖曳滄洲旁。」<sup>334</sup>晚唐的李商隱亦云：「永憶江湖歸白髮，欲迴天地入扁舟。」<sup>335</sup>已然都為自己之仕進預留了隱退的伏筆，強調自己其實志在江湖，不會戀棧官位，有朝一日終究會功成身退。也就是說，唐代士人有心在仕與隱之間尋求兩者兼顧的平衡點。

杜甫生於唐玄宗先天元年（712），卒於唐代宗大曆五年（770），是盛唐極為重要的詩人。翻檢杜詩，可知杜甫平生雖以儒者自任、用世之心堅執深切，但其隱逸出世之意緒、念頭在不同時期的詩作中卻也有不一而足的表述。杜甫不止一次地嚮往隱逸、思考隱逸，然而他並未真正隱逸，就這樣，詩人醞釀出一種進退矛盾的生命情調。對隱逸之嚮往或隱逸意緒、念頭的表述，雖未臻於哲理性、系統化的「思想」（philosophical thinking）層次，卻有可觀者焉，不失為詩人生命「意識」（awakening）之呈現，不啻為杜甫對人生境遇的體認和覺察，更能反映杜甫看待隱逸的態度與行為傾向。仔細玩味，實有助於我們認識杜甫其人的不同面貌。有鑑於此，本文即以杜甫之隱逸意識為研究重心，首先探討杜甫的家世背景、政治抉擇、佛道因緣對其隱逸意識之影響，進而分析隱逸意識在杜詩中呈現的情形，以釐清詩人之隱逸意識因何萌生、有何發展及詩人進退矛盾之所以然。最後，將杜甫與同時期的盛唐詩人之隱逸意識作形態上的比較，由其間的異同來理解杜甫隱逸意識的特殊性。

## 貳、杜甫的家世背景、政治抉擇、佛道因緣對其 隱逸意識之影響

杜甫的十二世祖杜恕任曹魏幽州刺史；杜恕之子杜預為西晉鎮南大將軍、當陽侯，曾為《左傳》作注。自晉至唐，杜氏家族不乏仕宦敦儒之人，然官階與家道卻逐漸式微。杜甫〈唐故萬年縣君京兆杜氏墓誌〉一文強調自己的家世：

遠自周室，迄於聖代，傳之以仁義禮智信，列之以公侯伯子男。<sup>336</sup>

又於〈進鵬賦表〉中提及：

臣之近代陵夷，公侯之貴磨滅，鼎銘之勳不復炤耀於明時。自先君恕、預

<sup>334</sup> 句出李白〈玉真公主別館苦雨贈衛尉張卿二首〉其二。見〔唐〕李白撰，瞿蛻園、朱金城校注：《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁612。

<sup>335</sup> 句出李商隱〈安定城樓〉。見〔唐〕李商隱撰，〔清〕馮浩箋注：《玉谿生詩集箋注》（臺北：里仁書局，1981年），卷1，頁115。

<sup>336</sup> 見〔唐〕杜甫撰，〔清〕仇兆鰲注：《杜詩詳注》（臺北：里仁書局，1980年），卷25（按：杜文集注），頁2229。

以降，

奉儒守官，未墜素業矣。<sup>337</sup>

先祖杜恕、杜預以來「奉儒守官」的家族傳統固然令杜甫感到自豪，但面臨門第衰落的困境，如何加以改善，對身為杜氏子孫的詩人而言卻是責無旁貸的挑戰，如何傳承「奉儒守官」的家風，持續藉由仕宦以實踐履儒家之道，自然被杜甫視為極其重要的人生目標。

在儒學家風的薰陶之下長大，杜甫對自己的儒者身份有著深刻的體認和執著，從而養成忠君憂民的堅定信念。他「竊比稷與契」，且「窮年憂黎元，歎息腸內熱」，<sup>338</sup>一心一意想要「致君堯舜上，再使風俗淳」<sup>339</sup>、「再光中興業，一洗蒼生憂」<sup>340</sup>；他期望和杜預一樣建功立業於當世，終生不敢忘本，即使到了晚年漂泊荊湘，仍然「涼憶峴山巔」，猶思「吾家碑不昧」，<sup>341</sup>念念不忘先祖的勳業；又曾以「曾參與游夏，達者得升堂」<sup>342</sup>之語期許兒子宗武。在在顯示杜甫亟思有所作為，俾使家道得以提振，儒術得以傳承，更重要的是，他希望自己能夠實現致君行道、經世濟民的政治理想。如此一來，參加科舉以求仕進成為杜甫必經的道路，在重視詩賦的科舉制度下，杜甫表現出「氣劇屈賈壘，目短曹劉牆」<sup>343</sup>的自負，他對詩歌創作的興趣與信心，受到祖父杜審言的鼓舞和啟發，<sup>344</sup>這從他「吾祖詩冠古」<sup>345</sup>、「詩是吾家事」<sup>346</sup>等豪語中可見一斑。總之，兼善天下的儒家理想以及詩歌創作的文學成就乃杜氏家族的榮耀所在，亦構成杜甫生命中價值實踐的基調。<sup>347</sup>

不可諱言，杜甫「奉儒守官」的家世背景，與他的隱逸意識之形成、發展是相衝突的，甚至對其隱逸意識造成某種程度的消解或壓抑。雖然杜甫自負家學，但平生仕宦之追求並不順遂，事君行道、經世濟民的理想終告落空，又遭逢唐代由盛而衰的亂離，失意困頓的際遇確實曾令杜甫數度萌生隱逸的想法或情緒。然而，由於杜甫始終秉持「奉儒守官」的使命，懷抱忠君憂民的信念，使他的隱逸意識往往未能真切而堅定地落實，換言之，他沒能真正成為一個身心都能完全超然出世的隱士。安史之亂前後，杜甫憂國憂民的情懷在其詩作中顯而易見，儘管

<sup>337</sup> 見《杜詩詳注》，卷 24，頁 2172。

<sup>338</sup> 句皆出自〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉。見《杜詩詳注》，卷 4，頁 264-265。

<sup>339</sup> 句出〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉。見《杜詩詳注》，卷 1，頁 74。

<sup>340</sup> 句出〈鳳凰臺〉。見《杜詩詳注》，卷 8，頁 692。

<sup>341</sup> 句皆出〈迴棹〉。見《杜詩詳注》，卷 23，頁 2086。

<sup>342</sup> 句出〈又示宗武〉。見《杜詩詳注》，卷 21，頁 1850。

<sup>343</sup> 句出〈壯游〉。見《杜詩詳注》，卷 16，頁 1441。

<sup>344</sup> 《舊唐書·文苑傳》謂杜審言：「雅善五言詩，工書翰，有能名。」見《舊唐書》，卷 190 上，頁 4999。

<sup>345</sup> 句出〈贈蜀僧闍丘師兄〉。見《杜詩詳注》，卷 9，頁 767。

<sup>346</sup> 句出〈宗武生日〉。《杜詩詳注》，卷 17，頁 1477。

<sup>347</sup> 歐麗娟指出：「第十三代祖杜預以儒家經世術業之功績形塑了理想的化身，確立了向外在世界建立的普世兼善的群體事業；而祖父杜審言則以詩歌創作之成就啟動了文學的繆思，開展了向內在心靈認取的個人獨特的藝術境界，兩者一文一武地共同建構了完整的價值實踐。」見歐麗娟：《唐代詩歌與性別研究——以杜甫為中心》（臺北：里仁書局，2008 年），頁 55。



他曾有過隱退的思考。方其棄官華州，有意歸隱秦州、同谷之時，抑或詩人屏跡成都草堂之際，仍為中原亂事與吐蕃入寇而憂心；當他在夔州東屯瀼西間閒居的同時，不忘為百姓面臨時危賦重而牽掛。由此可知，杜甫深受儒學傳承的家世背景影響、終究無法專心致力於隱逸的事實與矛盾。

杜甫隱逸意識之醞釀與萌發，亦隨著他的政治抉擇而呈現順逆互見的情形。唐玄宗開元二十三年（735）杜甫初應科舉考試落第後，轉往齊趙漫遊，內心仍期待仕進的機會。天寶六年（747），杜甫應詔長安，遭李林甫之忌而落選，這是他第二次的科場挫敗。應詔失利對杜甫的隱逸意識固然不無啟發，卻並不深刻。從杜甫在應詔失利後的幾年中一再以詩文向達官貴人干求薦引、接連獻賦於玄宗而望其憐才擢用的行為看來，杜甫仍舊選擇向仕途邁進，只是採取了不同於科舉的途徑來實現理想罷了。應詔失利後所產生的隱退之想，是一時的失意情緒使然，發發牢騷、聊以自遣的成份居多。天寶十四年（755）安史之亂前夕，杜甫聊取微祿，出任右衛率府兵曹參軍的閒職，後來因不肯受趨炎附勢的官場習氣拘束，亦萌生倦勤歸隱的念頭。

安史之亂期間，杜甫擔任左拾遺之職，唐肅宗乾元元年（758），面對房琯罷相的事件，他選擇犯顏直諫，如《新唐書·文藝傳上》杜甫本傳載：

（甫）與房琯為布衣交，琯時敗陳濤斜，又以董廷蘭，罷宰相。甫上疏言：「罪細，不宜免大臣。」帝怒，詔三司雜問。宰相張鎰曰：「甫若抵罪，絕言者路。」帝乃解。……然帝自是不甚省錄。<sup>348</sup>

挺身諫諍，使杜甫失去了唐肅宗的信任，這般際遇與當時杜詩流露為官不如意、及時行樂等無奈、疏散意緒互為因果。尤有甚者，房琯出貶邠州後，杜甫亦因先前的諫諍而被視為房琯同黨，遭貶為華州司功參軍，令杜甫對仕途的前景更加灰心，歸隱的心思油然而滋長，終於以華州饑饉為由而棄官。棄官決定的內在，其實隱含著杜甫對仕途的失望（但並非絕望）。後來他在秦州、同谷短暫居留，隱逸意識逐漸深化，曾有意要卜居歸隱。

乾元二年（759）底入蜀後，杜甫定居成都草堂，享受他人生中難得的田園幽居生活。然而，杜甫深知隱逸生活是需要一定的經濟基礎來支持的，棄官後缺乏經濟支援的生活窘境，迫使他不得不為衣食溫飽而另謀出路，秦州、同谷歸隱的作罷實與經濟條件的缺乏有關。杜甫在蜀中亦多半依賴杜濟、高適等親戚朋友的援助，才得以維持幽居屏跡的生活。唐代宗廣德二年（764），杜甫好友嚴武再次鎮蜀，舉薦杜甫為檢校工部員外郎，邀他任赴幕府參謀，詩人就職後並不喜歡如同「吏隱」、「朝隱」的幕府生活，加上幕府裡人事複雜、阿附成風，自己又遭

<sup>348</sup> 見《新唐書》，卷 201，頁 5737。

同僚疑忌，<sup>349</sup>讓杜甫為官頗不順心，近一年即辭官而去。杜甫於大曆元年（766）夏天移家夔州，其後在夔州都督柏茂琳的支助下，過了近兩年較富足的閒居生活。這時期的杜甫除了慨嘆老病，也常有「我多長卿病，日夕思朝廷」<sup>350</sup>、「長懷報明主，臥病復高秋」<sup>351</sup>等思君戀闕之語，晚年仍時時表露為朝廷效力的心意。即使到他漂泊荊湘時，還曾多次託人向朝廷進言，希望朝廷能起用他這位老臣，足見詩人對政治的熱情並沒有因為自己仕途失意或年老多病而減卻。也因為對政治理想的執著，使杜甫即便棄官、辭官，甚至在思緒或生活逐漸向隱逸靠近的同時，仍然沒有放棄仕進的追求，當仕或當隱，箇中矛盾不言而喻。

此外，佛道因緣對杜甫的隱逸意識內涵的增益亦值得注意。天寶三年（744）杜甫與熱衷於訪道求仙的李白一見如故。其後杜甫同李白「亦有梁宋游，方期拾瑤草」<sup>352</sup>，曾到王屋山拜訪道士華蓋君，因華蓋君已然去世而不得見。天寶四年（745）杜甫與李白重逢於魯郡，又同上東蒙山，訪道於董鍊師及元逸人。長安應詔失利的前幾年，杜甫受李白影響而對訪道求仙相當投入，學道的經歷、感想，後來也伴隨著他的隱逸意識在詩作中反映出來，甚至內化成為詩人隱逸意識的重要成份之一。杜甫遊覽過不少寺院，對佛學亦有一定程度的理解，又結交過許多僧人朋友，其中以旻上人與贊公尤為著名。開元十九年（731），杜甫南遊吳越，曾與旻上人賦詩對奕，結下深厚的友誼，這是杜甫佛教因緣的發端。安史之亂杜甫陷居長安期間，得與長安大雲寺住持贊公交游，其後兩人同因房琯之累而遭貶逐，杜甫由華州棄官至秦州時再逢贊公，來往十分密切，甚至相約卜居歸隱，杜甫對佛教義理也有進一步地涉獵。到了晚年，杜甫對仕進失望的情緒與日俱增，詩中時而流露歸依佛門的念頭，正與詩人隱逸意識的發展互相呼應，而杜甫對佛理的領略，也同他學道一樣，充實了隱逸意識的內涵。

## 參、杜甫之隱逸意識在其詩作中的呈現

開元二十三年（735）杜甫初應科舉失利後，赴齊趙等地漫遊，其〈夜宴左氏莊〉詩云：

林風織月落，衣露靜琴張。暗水流花徑，春星帶草堂。檢書燒燭短。看劍引杯長。

詩罷吟吳詠，扁舟意不忘。<sup>353</sup>

對自負才學的杜甫而言，「忤下考功第，獨辭京尹堂」<sup>354</sup>的挫折，難免讓他產生一些消極的情緒，是以在寄興閒

<sup>349</sup> 杜甫〈莫相疑行〉詩中云：「晚將末契託年少，當面輸心背面笑。」即寫此境遇。見《杜詩詳注》，卷 14，頁 1214。

<sup>350</sup> 句出〈同元使君春陵行〉，見《杜詩詳注》，卷 19，頁 1693。

<sup>351</sup> 句出〈搖落〉，見《杜詩詳注》，卷 19，頁 1726。

<sup>352</sup> 句出〈贈李白〉，見《杜詩詳注》，卷 1，頁 33-34。

<sup>353</sup> 見《杜詩詳注》，卷 1，頁 22。

遊之時，乘坐扁舟、歸隱江湖的念頭油然而生。不過，平心而論，初次的科舉失利並沒有對詩人造成多大的打擊，「扁舟意不忘」之語亦多屬消極情緒的宣洩，一時的苦悶很快就被漫遊的快意所取代。

其後，杜甫初次〈贈李白〉詩云：

二年客東都，所歷厭機巧。野人對腥羶，蔬食常不飽。豈無青精飯，使我顏色好。

苦乏大藥資，山林跡如掃。李侯金閨彥，脫身事幽討。亦有梁宋遊，方期拾瑤草。

355

齊趙歸來後兩年的洛陽客居生活裡，杜甫看到世俗的豪官富賈們如何投機取巧、勾心鬥角，內心十分厭惡。他嚮往和李白一樣訪道求仙，追尋超脫世俗的生活。不久，詩人果然和李白一同尋訪董鍊師、元丹丘（逸人）等道士。

然而，杜甫訪道求仙的行動並未持之以恆，他再次〈贈李白〉詩寫道：

秋來相顧尚飄蓬，未就丹砂愧葛洪。痛飲狂歌空度日。飛揚跋扈為誰雄？

356

「未就丹砂愧葛洪」之語把繼續求道的李白比作葛洪，亦道出杜甫並未消極避世、潛心修道，他選擇回到長安，全心投入在仕宦的追求。<sup>357</sup>

長安應詔失利後，杜甫有〈贈比部蕭郎中十兄〉一詩說：

見知真自幼，謀拙愧諸昆。漂蕩雲天闊，沉埋日月奔。致君時已晚，懷古意空存。

中散山陽鍛，愚公野谷村。寧紆長者轍，歸老任乾坤。<sup>358</sup>

杜甫感慨自己懷才不遇，不如學嵇康、愚公隱逸山野、歸老舊鄉。這類的隱逸意緒，在詩人長安應詔失利後的一段時日裡是常有的，他寫給韋濟的詩裡亦提及：

濁酒尋陶令，丹砂訪葛洪。江湖漂短褐，霜雪滿飛蓬。牢落乾坤大，周流道術

空。謬慚知薊子，真怯笑揚雄。〈奉寄河南韋尹丈人〉<sup>359</sup>

<sup>354</sup> 句出〈壯游〉，見《杜詩詳注》，卷 16，頁 1441。

<sup>355</sup> 見《杜詩詳注》，卷 1，頁 33。

<sup>356</sup> 見《杜詩詳注》，卷 1，頁 42。

<sup>357</sup> 劉長東即指出：「雖然杜甫並無將求仙隱逸作為『終南捷徑』的意思，但他的求仙隱逸中卻沒有多少消極避世的成份，而應該視之為他開元十九年以來吳越齊趙漫遊活動的繼續。」見劉長東：〈論杜甫的隱逸思想〉，《杜甫研究學刊》1994 年第 3 期，頁 20。

<sup>358</sup> 見《杜詩詳注》，卷 1，頁 67。

甫昔少年日，早充觀國賓。讀書破萬卷，下筆如有神。賦料揚雄敵，詩看子建親。

自謂頗挺出，立登要路津。……此意竟蕭條，行歌非隱淪。騎驢十三載，旅食京

華春。朝扣富兒門，暮隨肥馬塵。殘杯與冷炙，到處潛悲辛。……今欲東入海，

即將西入秦。尚憐終南山，回首清渭濱。〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉<sup>360</sup>

由「濁酒尋陶令，丹砂訪葛洪」、「今欲東入海，即將西入秦」之語，顯見杜甫的隱逸之思，彷彿他真的要隱退了。不過，仔細觀察杜詩的其他內容，以及杜甫在應詔失利後干謁公卿的作為，就會瞭解這時期杜甫的隱逸意識既不深刻也不踏實，大抵是科場受挫後衍生的不滿情緒使然，意在抒發內心的牢騷而已。杜甫寫詩給韋濟，不是為了要強調隱逸的志向，其詩亦陳述自己有優秀的才學、遠大的理想以及科舉失利後的生活困頓。「尚憐終南山，回首清渭濱」之語，正如杜甫〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉云：「竊效貢公喜，難甘原憲貧。焉能心怏怏，祇是走踈踈。……常擬報一飯，況懷辭大臣。」<sup>361</sup>又〈贈韋左丞丈濟〉說：「老驥思千里，饑鷹待一呼。君能微感激，亦足慰榛蕪。」<sup>362</sup>反復強調其追求仕進的壯心未已，以至想歸隱卻不免遲疑，出處之間充滿矛盾，希望韋濟能惜才而汲引的用意相當清楚。杜甫以儒者自居，用世之心深切，其隱逸之思在這些干謁詩中所佔的地位遠不及對仕進的企盼，<sup>363</sup>充其量只不過是對自己的身世遭際所發的不平之鳴罷了。<sup>364</sup>

往後數年，杜甫以詩文向長安達官貴人多方干謁，並屢次向唐玄宗進賦，努力追求仕進，當他干謁、獻賦沒有獲得回響、徒勞無功之際，詩作中亦流露隱逸意識。杜詩云：

自斷此生休問天，杜曲幸有桑麻田，故將移住南山邊。短衣匹馬隨李廣，看射猛

虎終殘年。〈曲江二首章五句〉其三<sup>365</sup>

儒術誠難起，家聲庶已存。故山多藥物，勝概憶桃源。欲整還鄉旆，

<sup>359</sup> 見《杜詩詳注》，卷1，頁69。

<sup>360</sup> 見《杜詩詳注》，卷1，頁77。

<sup>361</sup> 見《杜詩詳注》，卷1，頁77。

<sup>362</sup> 見《杜詩詳注》，卷1，頁73。

<sup>363</sup> 孫永忠即指出，隱逸並非杜甫此時主要的生命志趣。參見孫永忠：〈愛花欲死杜陵狂——談隱逸為杜甫開啟新生命情趣〉，《輔仁國文學報》第27期（2008年10月），頁80。

<sup>364</sup> 誠如簡明勇所言：「只是對自己遭遇的坎坷，前途黯淡、營生無計下，發出百無聊賴的一種浩嘆而已。」見簡明勇：《杜甫詩研究》（臺北：學海出版社，1984年），頁1-177。

<sup>365</sup> 見《杜詩詳注》，卷2，頁139。

長懷禁掖垣。

〈奉留贈集賢院崔于二學士〉<sup>366</sup>

詩中的隱逸意識顯然因其仕進不順遂所引發。即便杜甫的努力無效，宦途似乎不可為，而讓他萌生隱退之意，但是他依舊惦念著「儒術」、「家聲」，亦即「奉儒守官」家族傳統，足證詩人仍想在政治上有所作為，欲去還留的猶豫、進退兩難的矛盾昭然若揭。

我們不能忽略杜甫對隱逸的嚮往，但必須強調的是，隱逸若要化為具體行動，除了詩人內心主觀意願的真實想望之外，外在客觀環境的穩定的經濟支持亦不可或缺，如杜甫〈重過何氏五首〉詩其五寫道：

到此應常宿，相留可判年。蹉跎暮容色，悵望好林泉。何日霑微祿，  
歸山買薄田。

斯遊恐不遂，把酒意茫然。<sup>367</sup>

又其遊漢陂時作〈漢陂西南臺〉詩云：

知歸俗所忌，取適事莫並。身退豈待官，老來苦便靜。況資菱芡足，  
庶結茅茨迥。

從此具扁舟，彌年逐清景。<sup>368</sup>

為什麼杜甫只能「悵望好林泉」，感覺「斯遊恐不遂」呢？除了他的政治理想尚未實現、還無法安心歸隱之外；「何日霑微祿，歸山買薄田」、「況資菱芡足，庶結茅茨迥」數句，更透露詩人清楚知道：隱居生活需有穩定的經濟基礎，要以生計自給、衣食無虞為前提。當時的杜甫還沒有為官霑祿，謀生都成問題，即便他懷抱棲身物外的念頭，也只能對悵望林泉，扁舟之願未能付諸實現。

天寶十四年（755）安史之亂前夕，杜甫終於獲得朝廷授官，出任右衛率府兵曹參軍，其〈官定後戲贈〉：

耽酒須微祿，狂歌託聖朝。故山歸興盡，回首向風颺。<sup>369</sup>

長久以來干謁無成的杜甫終於得官入仕，「狂歌託聖朝」之句顯見他的喜悅，此間詩人隱退的思緒都暫時拋諸腦後了。

杜甫在為官霑祿後不久，卻有過倦勤歸隱的想法，如其〈去矣行〉一詩寫道：

<sup>366</sup> 見《杜詩詳注》，卷2，頁132。

<sup>367</sup> 見《杜詩詳注》，卷3，頁171。

<sup>368</sup> 見《杜詩詳注》，卷3，頁184。

<sup>369</sup> 見《杜詩詳注》，卷3，頁244。

君不見韜上鷹，一飽即飛掣。焉能作堂上燕，銜泥附炎熱。野人曠蕩無靦顏，豈可久在王侯間。未試囊中餐玉法，明朝且入藍田山。<sup>370</sup>

正直的性格使然，杜甫不願意在官場王侯之間趨炎附勢，讓他萌發餐玉藍田的遁世意圖。無奈的是，詩人仍舊未能如願隱居。其〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉詩云：

非無江海志，蕭灑送日月。生逢堯舜君，不忍便永訣。……以茲悟生理，獨恥事干謁。兀兀遂至今，忍為塵埃沒。終愧巢與由，未能易其節。沉飲聊自遣，放歌破愁絕。<sup>371</sup>

在官小職閒的情況下，杜甫在宦途上有志難伸，遑論要達成其致君堯舜、兼善天下的理想，可杜甫卻又不忍放棄仕進的機會。杜詩表明自己恥於干謁，和他不願趨炎附勢是性格是互相呼應的；但為了實現致君行道的政治理想，杜甫還是向達官貴人干謁了。要言之，詩人不乏對隱逸江湖的嚮往，卻因為他執著於政治理想的追尋，以致無法投身隱逸之列。縱使靦顏干謁、屈己仕宦，有愧對巢父、許由等隱逸高士的自覺，詩人仍不忘強調自己實有隱逸江海的意願，由此，不難發現杜甫身與心、出和處之間時而存在的抵觸。

安史之亂爆發後，杜甫陷居長安時作〈大雲寺贊公房四首〉詩其四中也提到：「艱難世事迫，隱遁佳期後。」<sup>372</sup>又有〈獨酌成詩〉詩說：「兵戈猶在眼，儒術豈謀身。苦被微官縛，低頭愧野人。」<sup>373</sup>面對政局的動亂與世事的艱難，杜甫憂心忡忡，只好將隱逸意識的落實延後了。

後來杜甫擔任左拾遺之職，因為直諫房琯罷相的事觸怒唐肅宗而遭疏遠、不受重用。杜甫原想藉由仕進來實現致君堯舜的理想，如今雖然如願為官，卻又因君上「不甚省錄」而疏遠，依舊無法一展抱負，宦途失意卻不忍隱退的他，只好遊曲江，以「每日江頭盡醉歸」、「懶朝真與世相違」、「細推物理須行樂」、「傳語風光共流轉」<sup>374</sup>等疏放的行為，消極應對他的官職，藉醉酒、賞景排遣時間，及時行樂。「吏情更覺滄洲遠，老大徒傷未拂衣」<sup>375</sup>之語，道出杜甫此間無法有所作為、卻又被官位束縛而遁世不能的惆悵。

<sup>370</sup> 見《杜詩詳注》，卷 3，頁 245。

<sup>371</sup> 見《杜詩詳注》，卷 4，頁 265-266。

<sup>372</sup> 見《杜詩詳注》，卷 4，頁 337。

<sup>373</sup> 見《杜詩詳注》，卷 5，頁 384。

<sup>374</sup> 句出〈曲江二首〉，見《杜詩詳注》，卷 6，頁 446-448。

<sup>375</sup> 句出〈曲江對酒〉，見《杜詩詳注》，卷 6，頁 449。

冰凍三尺，非一日之寒。杜甫被貶為華州司功參軍不久即棄官而去的決定，正與他此前一連串消極情緒的累積有關。詩人華州棄官前有〈立秋後題〉一詩指出：「平生獨往願，惆悵年半百。罷官亦由人，何事拘形役。」<sup>376</sup>從華州棄官到秦州時的〈貽阮隱居〉詩又說：「更議居遠村，避喧甘猛虎。足明箕穎客，榮貴如糞土。」<sup>377</sup>即清楚揭示自己辭官歸隱的意緒。

秦州時期，杜甫已無官職，其隱逸意識有所發展。他藉〈遣興五首〉詠贊嵇康、龐德公、陶潛、賀知章、孟浩然等古今隱逸者，<sup>378</sup>表露自己意欲歸隱山林的情懷，間亦抒發棄官的無奈。其〈遣興三首〉詩其三云：「時來展才力，先後無醜好。但訝鹿皮翁，忘機對芝草。」<sup>379</sup>則感慨自己賢士晚遇，當如鹿皮翁之求仙遯世矣。更進一步，杜甫還有卜居東柯谷、西枝村等地的計畫，如其詩云：

未暇泛滄海，悠悠兵馬間。塞門風落木，客舍雨連山。阮籍行多興，龐公隱不還。

東柯遂疏懶，休鑷鬢毛斑。〈秦州雜詩二十首〉其十五<sup>380</sup>

東柯好崖谷，不與眾峰羣。落日邀雙鳥，晴天卷片雲。野人矜絕險，水竹會平分。

採藥吾將老，兒童未遣聞。〈秦州雜詩二十首〉其十六<sup>381</sup>

一昨陪錫杖，卜鄰南山幽。年侵腰腳衰，未便陰崖秋。重岡北面起，竟日陽光留。

茅屋買兼土，斯焉心所求。近聞西枝西，有谷杉柰稠。亭午頗和暖，石田又足

收。……柴荆具茶茗，逕路通林丘。與子成二老，來往亦風流。〈寄贊上人〉<sup>382</sup>

杜甫棄官以後，的確有心想要過隱逸的生活，借阮籍、龐公之隱逸以自方，既無心出仕，鬢斑亦不須鑷矣。詩人在秦州與贊上人重逢，交遊甚歡，欲「與子成二

<sup>376</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁544。

<sup>377</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁545。

<sup>378</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁562-565。

<sup>379</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁548。

<sup>380</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁585。

<sup>381</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁585。

<sup>382</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁597-598。

老，來往亦風流」，想和贊上人一同卜居歸隱。

從杜甫曾提及的「丹砂訪葛洪」、餐玉藍田等隱逸之念，可以發現他受早年訪道求仙影響的痕跡。又因他與贊公往來密切，由〈別贊上人〉詩裡引佛典：「楊枝晨在手，豆子雨已熟，是身如浮雲，安可限南北」<sup>383</sup>來寫贊公隨寓而安，亦能看出此時杜甫對佛學的理解。

然而杜甫最終並沒有隱居秦州，如其詩寫道：

世人共鹵莽，吾道屬艱難。不爨井晨凍，無衣牀夜寒。囊空恐羞澀，  
留得一錢看。

〈空囊〉<sup>384</sup>

我衰更懶拙，生事不自謀。無食問樂土，無衣思南州。……此邦俯要  
衝，實恐人

事稠。應接非本性，登臨未銷憂。谿谷無異石，塞田始微收。豈復慰  
老夫，惘然

難久留。〈發秦州〉<sup>385</sup>

離開秦州，固然與杜甫的性格不喜應接稠雜之人事有關，但秦州物產缺乏、謀生條件惡劣才是他無法在此駐足隱逸的主因。從生活的現實面考量，隱逸畢竟不能缺乏經濟基礎，這是杜甫早年就明白的道理。即使有古今隱逸典範作為他精神的鼓舞，有道術和僧侶作為他意念的憑藉，但衣食不能自給、生計不能自謀的窘境卻無法置之不理，因此，棄官後的杜甫未能成為遺世而獨立的隱士，還得無奈地為生活奔走、尋找出路。

到頭來杜甫沒有效法龐德公等高士隱居避世，從離開秦州後所作〈赤谷〉詩云：「貧病轉零落，故鄉不可思。常恐死道路，永為高人嗤。」<sup>386</sup>可以窺見捨棄隱逸而為稻粱謀的杜甫心中有所介意，曾在去秦或留秦、入世或出世之間掙扎過。<sup>387</sup>詩人在同谷短暫停留後作〈發同谷縣〉詩中則寫道：

始來茲山中，休駕喜地僻。奈何迫物累，一歲四行役。……平生懶拙  
意，偶值棲

<sup>383</sup> 見《杜詩詳注》，卷 8，頁 667。

<sup>384</sup> 見《杜詩詳注》，卷 8，頁 620。

<sup>385</sup> 見《杜詩詳注》，卷 8，頁 672。

<sup>386</sup> 見《杜詩詳注》，卷 8，頁 676。

<sup>387</sup> 參見黃奕珍：《杜甫自秦入蜀詩歌析評》（臺北：里仁書局，2005 年），頁 9。



遁跡。去住與願違，仰慚林間翮。<sup>388</sup>

生性懶拙的他喜歡偏僻的同谷，心中對自在無拘束的隱居生活著實有所嚮往，卻因「物累」所迫（妻兒或生活的重擔）、奔波勞頓而事與願違。對杜甫而言，歸隱與否所當考量的，不只有他個人，他必須顧慮到家人的生計。換言之，隱逸不是杜甫一個人的事。

直至乾元二年（759）底入蜀，在成都草堂定居後的日子，杜甫才得以過著較為穩定的幽居生活。他入蜀後的詩寫道：

清江一曲抱村流，長夏江村事事幽。自去自來梁上燕，相親相近水中鷗。  
老妻畫

紙為棋局，稚子敲針作釣鉤。但有故人供祿米，微軀此外更何求。〈江村〉  
389

用拙存吾道，幽居近物情。桑麻深雨露，燕雀半生成。村鼓時時起，漁舟  
個個輕。

杖藜從白首，心跡喜雙清。〈屏跡三首〉其二<sup>390</sup>

我生性放誕，雅欲逃自然。嗜酒愛風竹，卜居必林泉。遭亂到蜀江，臥病  
遣所便。

誅茅初一畝，廣地方連延。……惟有會心侶，數能同釣船。〈寄題江外草  
堂〉<sup>391</sup>

杜甫居蜀前後不足六年。在親友的資助下，經濟問題獲得改善，他於成都西郊浣花溪畔構築草堂為寓居之所，其間雖曾避軍亂而奔走梓、閬二州一年餘，但多數時候生活尚能溫飽。<sup>392</sup>詩人表明自己生性愛好自然，甘心遁世屏跡，洵非虛言。方其時，他確實嚮往且逐漸習慣清靜悠閒的田園生活，詩中揭示的隱逸意識和喜悅亦不乏真情流露。<sup>393</sup>質言之，經濟有所依憑的蜀中間居，不僅家計不虞匱乏，使杜甫的身心較無後顧之憂，生活和思慮上比從前更接近隱逸，亦使他看起

<sup>388</sup> 見《杜詩詳注》，卷 8，頁 705。

<sup>389</sup> 見《杜詩詳注》，卷 9，頁 746。

<sup>390</sup> 見《杜詩詳注》，卷 10，頁 882。

<sup>391</sup> 見《杜詩詳注》，卷 12，頁 1013-1014。

<sup>392</sup> 黃奕珍指出：「（杜甫）入蜀之行基本上就是對美好生活的追尋，這當中衣食飽暖應為首要的目標。」見黃奕珍：《杜甫自秦入蜀詩歌析評》，頁 57。

<sup>393</sup> 莫礪鋒認為：「杜甫雖然有強烈的用世之志，但他的本性是極端厭惡機巧而喜愛自然的，所以草堂裡的疏放、真率的生活使他感到由衷的喜悅。」見莫礪鋒：《杜甫評傳》（南京：南京大學出版社，1993 年），頁 147。

來比較像是一位隱士。

除了生活悠閒清靜之樂，杜甫也與蜀中僧侶交游，學佛益發殷勤，對佛理的參詳、領悟已然成為杜甫隱逸意識的重要內涵。其詩有云：

何恨倚山木，吟詩秋葉黃。蟬聲集古寺，鳥影度寒塘。…老夫貪佛日，隨意宿僧

房。〈和裴迪登新津寺寄王侍郎〉<sup>394</sup>

我住錦官城，兄居祇樹園。……漂然薄遊倦，始與道侶敦。景晏步修廊，而無車

馬喧。夜闌接軟語，落月如金盆。〈贈蜀僧閻丘師兄〉<sup>395</sup>

甫也南北人，蕪蔓少耘鋤。久遭詩酒污，何事忝簪裾。王侯與螻蟻，同盡隨邱墟。

願聞第一義，迴向心地初。〈謁文公上方〉<sup>396</sup>

與閻丘、文公等僧人往來，使杜甫較從前更貼近佛門義理，「王侯與螻蟻，同盡隨邱墟」之語顯示他對生命意義有進一步的領悟。

杜甫蜀中詩作也時常提及對仙、道的嚮往：

交趾丹砂重，韶州白葛輕。幸君因旅客，時寄錦官城。〈送段功曹歸廣州〉<sup>397</sup>

常苦沙崩損藥欄，也從江檻落風湍。新松恨不高千尺，惡竹應須斬萬竿。生理祇

憑黃閣老，衰顏欲付紫金丹。〈將赴成都草堂途中有作先寄嚴鄭公五首〉其四<sup>398</sup>

必須指出的是，這時期杜甫對於仙、道的嚮往，與他衰老多病的身體、求藥養生的處境是息息相關的。

整體而言，閒居生活雖然讓老病的杜甫感到愜意，不過杜詩當中還是可以看出他在蜀中屏跡之際內心的矛盾：

風色蕭蕭暮，江頭人不行。村春雨外急，鄰火夜深明。胡羯何多難，樵漁寄此生。

<sup>394</sup> 見《杜詩詳注》，卷 9，頁 764。

<sup>395</sup> 見《杜詩詳注》，卷 9，頁 765。

<sup>396</sup> 見《杜詩詳注》，卷 11，頁 951。

<sup>397</sup> 見《杜詩詳注》，卷 11，頁 928。

<sup>398</sup> 見《杜詩詳注》，卷 13，頁 1108。

〈村夜〉<sup>399</sup>

花飛有底急，老去願春遲。可惜歡娛地，都非少壯時。寬心應是酒，  
遣興莫過詩。

此意陶潛解，吾生後汝期。〈可惜〉<sup>400</sup>

步履深林晚，開樽獨酌遲。仰蜂粘落絮，行蟻上枯梨。薄劣慚真隱，  
幽偏得自怡。

本無軒冕意，不是傲當時。〈獨酌〉<sup>401</sup>

涼氣曉蕭蕭，江雲亂眼飄。風鳶藏近渚，雨燕集深條。黃綺終辭漢，  
巢由不見堯。

草堂樽酒在，幸得過今朝。〈朝雨〉<sup>402</sup>

雖云「此意陶潛解，吾生後汝期」，但杜甫畢竟不同於陶潛，他無法真正寬心遣興、任真自得地出世隱逸。浣花溪畔樵漁詩酒所營造的閒情逸致，並沒有讓杜甫忘掉異族入寇家國的危機，也沒有完全消解詩人對其政治理想未能實現的遺憾。換言之，他喜愛草堂幽居的意趣，但他沒有陶潛「採菊東籬下，悠然見南山」那般曠達的情懷。<sup>403</sup>雖然杜甫說他「本無軒冕意」，但是他也承認自己「薄劣慚真隱」，明白自己的隱逸與真正的隱逸實有所差距。雖然幽居真能使其怡情養性，但杜甫還是有著「可惜歡娛地，都非少年時」、「黃綺終辭漢，巢由不見堯」的無奈，懷才不遇、壯志未酬的感慨溢於言表。從這個角度看來，杜甫不算是一個合格的隱士，其人身雖隱而心實未隱，此時杜詩所反映的隱逸意識，雖看似高士自道且不乏真情，然嚴格說來，大抵是使用「隱逸話語」來描寫自己的寓居空間、生活情態和自我形象，著意把自己「描寫」成隱士，這和他內心真實的求仕意志之間不免存在衝突、矛盾之處。<sup>404</sup>進而言之，詩人是被動地接受閒居的生活的，如果他的仕途順遂，如果沒有戰亂，他不會流寓於成都，他蜀中間居的終極目標仍是為了待時而出仕（如果還有仕宦的機會）。杜甫可謂不得已而表現隱遁行止者，此時他對隱逸意識之鋪陳和踐履，則可視為其未能仕宦之一種自我慰藉的舉措。<sup>405</sup>

杜甫在蜀中曾短暫出仕，即應好友嚴武之薦任其幕府參謀。不過，幕府為官

<sup>399</sup> 見《杜詩詳注》，卷 9，頁 778。

<sup>400</sup> 見《杜詩詳注》，卷 10，頁 803。

<sup>401</sup> 見《杜詩詳注》，卷 10，頁 804。

<sup>402</sup> 見《杜詩詳注》，卷 10，頁 814。

<sup>403</sup> 陳貽焮就指出：「須知老杜雖極諳閑適之趣，奈何他並非真正的曠達之人！這是他的痛苦和悲哀。」見陳貽焮：《杜甫評傳》（北京：北京大學出版社，2003 年），冊中，頁 617。

<sup>404</sup> 參見蘇怡如：《獨立蒼茫自詠詩——杜甫入蜀以後詩歌析探》（臺北：世新大學，2013 年），頁 113。

<sup>405</sup> 參見蘇怡如：《獨立蒼茫自詠詩——杜甫入蜀以後詩歌析探》，頁 141。

的際遇，畢竟與杜甫「致君堯舜上，再使風俗淳」、「再光中興業，一洗蒼生憂」的政治理想差距甚遠，其詩寫道：

幕府秋風日夜清，澹雲疏雨過高城。葉心朱實看時落，階面青苔老更生。復有樓臺街暮景，不勞鐘鼓報新晴。浣花溪裏花饒笑，肯信吾兼吏隱名。  
〈院中晚晴懷西郭茅舍〉<sup>406</sup>

老去參戎幕，歸來散馬蹄。稻梁須就列，榛草即相迷。蓄積思江漢，疏頑惑町畦。  
暫酬知己分，還入故林棲。〈到村〉<sup>407</sup>

悲秋迴白首，倚杖背孤城。江斂洲渚出，天虛風物清。滄溟恨衰謝，朱紱負平生。  
仰羨黃昏鳥，投林羽翮輕。〈獨坐〉<sup>408</sup>

白水魚竿客，清秋鶴髮翁。胡為來幕下，祇合在舟中。……束縛酬知己，蹉跎效小忠。周防期稍稍，太簡遂忽忽。曉入朱扉啓，昏歸畫角終，不成尋別業，未敢息微躬。〈遣悶奉呈嚴公二十韻〉<sup>409</sup>

杜甫短暫出仕，是為了回報好友嚴武的知遇。雖然杜甫曾說自己有愧於真隱，但他也不喜歡近似「吏隱」、「朝隱」而無大作為的幕府生活。幕吏閒職，既不能實現詩人的政治理想，亦與他對隱逸應有的超然認知相違背。杜甫所仰慕的是巢父、許由、龐德公之類的真隱士，對他而言，半官半隱、在仕隱之間游離的「吏隱」生活顯然不稱意，甚至恐為浣花溪裡的花嘲笑。再者，此時的杜甫年老多病，已然習慣悠閒自在的生活模式，加上他狂簡的個性，自然不想委屈自己，不想再被幕府事務、規矩以及不甚友善的人際氛圍所束縛。因此，杜詩中一再表明「暫酬知己分，還入故林棲」、「仰羨黃昏鳥，投林羽翮輕」、「會希全物色，時放倚梧桐」等解職歸隱的心意，不願再受官位朱紱的羈絆。

夔州時期是杜甫之隱逸意識發展的另一個重要階段，這時間詩人生活的經濟基礎也是較為穩定的。他的夔州詩裡提到：

<sup>406</sup> 見《杜詩詳注》，卷 14，頁 1171-1172。

<sup>407</sup> 見《杜詩詳注》，卷 14，頁 1174。

<sup>408</sup> 見《杜詩詳注》，卷 14，頁 1176。

<sup>409</sup> 見《杜詩詳注》，卷 14，頁 1179。

遲暮少寢食，清曠喜荆扉。經過倦俗態，在野無所違。試問甘藜藿，未肯羨輕肥。

喧靜不同科，出處各天機。勿矜朱門是，陋此白屋非。〈甘林〉<sup>410</sup>

不愛入州府，畏人嫌我真。及乎歸茅宇，旁舍未曾嗔。老病忌拘束，應接喪精神。

江村意自放，林木心所欣。〈暇日小園散病將種秋菜督勸耕牛兼書觸目〉<sup>411</sup>

易識浮生理，難教一物違。水深魚極樂，林茂鳥知歸。衰老甘貧病，榮華有是非。

秋風吹几杖，不厭北山薇。〈秋野五首〉其二<sup>412</sup>

鄙夫到巫峽，三歲如轉燭。全命甘留滯，忘情任榮辱。朝班及暮齒，日給還脫粟。

編蓬石城東，采藥山北谷。用心霜雪間，不必條蔓綠。非關故安排，曾是順幽獨。

達士如弦直，小人似釣曲。曲直吾不知，負暄候樵牧。〈寫懷二首〉其一<sup>413</sup>

前文已提及，杜甫在夔州幽居期間仍然不減其憂國憂民、思君念闕之情懷。不過，此間的隱逸意識比起他在蜀中時有進一步的發展。杜甫在夔州，除了延續安於田野山林的閒靜自得外，對於出處、榮辱之理也更看得開，認為出處、榮辱各有定數，當順其自然。這樣的想法，與早期杜甫全心全意追求仕進失利後內心不平的情緒是不一樣的。早期的杜甫對出處、榮辱是相當執著的，對困窮的處境也是無法甘之如飴的，從他當時干謁的詩文中對自己困窮的描述可見一斑；晚年居夔，杜甫非在官任職，對時危世亂已無能為力，加上身體衰老多病，詩人對自身老病遲暮有深刻的體認，頗能順應其疏放自適的「幽獨」之性，時而流露遁世慕隱、達觀任運之心思。<sup>414</sup>而安命而不憂貧的心境在他的詩作中有鮮明的呈現，這種看似消極的認知，反倒使杜甫的隱逸意識在境界上獲得提升，使他有較多的心思用在生命意義的反省上。

這並不表示詩人對致君行道、經世濟民的政治理想或是「奉儒守官」的家族使命已然絕望，否則他不會到了夔府暮年還企望朝廷的擢用。仔細推敲，應是杜甫在多年的幽居生活中有了新的領悟，有了世俗理想以外的追尋目標。他除了繼

<sup>410</sup> 見《杜詩詳注》，卷 19，頁 1667。

<sup>411</sup> 見《杜詩詳注》，卷 19，頁 1669。

<sup>412</sup> 見《杜詩詳注》，卷 20，頁 1733。

<sup>413</sup> 見《杜詩詳注》，卷 20，頁 1819-1820。

<sup>414</sup> 參見方瑜：《杜甫夔州詩析論》（臺北：幼獅文化事業公司，1985 年），頁 106-108。

續追尋政治理想與家族使命之實現外，也田野山林間找到了寄託，正追尋著一種出世的、身心清靜、順應自然的人生境界，正如同杜甫自己不止一次說他早有歸隱遁世之志，這樣的作為是與他隱逸的初衷相契合的，對他從前入世而仕進失意的際遇，也有著不小的寬解作用。夔州時期的杜甫，對佛門清靜之地似乎更加嚮往，有〈大覺寺高僧蘭若〉詩云：「香爐峰色隱晴湖，種杏仙家近白榆。飛錫去年啼邑子，獻花何日許門徒？」<sup>415</sup>又〈謁真諦寺禪師〉詩寫道：「問法看詩妄，觀身向酒慵。未能割妻子，卜宅近前峰。」<sup>416</sup>皆流露詩人對成為佛門弟子的企盼。即便杜甫最終並沒有皈依佛門，也沒有真正摒棄入世的理想、在身心都完全超然的情況下來隱逸幽居，但佛教思想對杜甫之出世情懷確實具有強化的作用。

荊湘漂泊是杜甫人生的最後階段。唐代宗大曆四、五年間（769-770），杜甫在衡州，考慮赴襄陽隱居，其詩云：

几杖將衰齒，茅茨寄短椽。灌園曾取適，遊寺可終焉。遂性同漁父，成名異魯連。

〈迴棹〉<sup>417</sup>

生理飄蕩拙，有心遲暮違。……。鹿門自此往，永息漢陰機。〈登舟將適漢陽〉<sup>418</sup>

此一時期的杜甫除了延續夔州以來的安命自處，更加甘於遜世之外，亦強調自己嚮往的隱逸正如滄浪漁父之率性，不是為了要求取高名，他自認與好持高節而不受封賞、卻屢屢耽留於諸侯利害間的魯仲連是有所不同的，這樣的體認，可以視為杜甫晚年隱逸意識的境界向上提升的例證之一。

## 肆、杜甫隱逸意識的形態與其他盛唐詩人之異同

隱逸既為唐代的社會風尚，士人普遍具有隱逸意識。杜甫之隱逸意識與其他盛唐詩人之隱逸意識在形態上存在著什麼樣的異同呢？

首先，李頎隱逸意識之形態值得一提。他曾經多年隱居於潁陽的東園，其詩寫道：

顧余守耕稼，十載隱田園。蘿篠慰春汲，巖潭恣討論。〈無盡上人東林禪居〉<sup>419</sup>

<sup>415</sup> 見《杜詩詳注》，卷 20，頁 1801。

<sup>416</sup> 見《杜詩詳注》，卷 20，頁 1802。

<sup>417</sup> 見《杜詩詳注》，卷 23，頁 2086。

<sup>418</sup> 見《杜詩詳注》，卷 23，頁 2088。

<sup>419</sup> 見〔清〕彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），卷 132，冊 4，頁 1346。

男兒立身須自強，十年閉戶潁水陽。業就功成建明主，擊鐘鼎食坐華堂。……早  
知今日讀書是，悔作從前任俠非。〈緩歌行〉<sup>420</sup>

李頎閉戶隱居的意圖，是為了讀書自強，以待來日建功立業、求取富貴，他將隱逸視為一種仕進追求的過程中以退為進（退而隱居讀書、進而仕進取祿）的手段，即懷抱「十年寒窗無人問，一舉成名天下知」的打算。杜甫早年干謁詩文也時常提及自己懷才不遇而將要隱逸，不過這主要是當時消極不平的情緒使然，並非要以退為進。

李白曾與杜甫一同訪道求仙，不但隱居過，還正式成為道教徒。李白隱逸意識的主要形態，一言以蔽之，就是功成始身退。其〈代壽山答孟少府移文書〉提及自己的人生理想：

申管、晏之談，謀帝王之術，奮其智能，願為輔弼，使寰區大定，海縣清一。事  
君之道成，榮親之義畢，然後與陶朱、留侯，浮五湖，戲滄洲，不足為難矣。<sup>421</sup>

李白以管仲、晏嬰自比，足見他對自己的才能頗有自信，懷著遠大的抱負，對輔弼明主、建功立業極為重視，更以此做為退隱的前提。

李白的詩作裡一再言明：

何時黃金盤，一斛薦檳榔？功成拂衣去，搖曳滄洲旁。〈玉真公主別館苦雨贈衛  
尉張卿二首〉其二<sup>422</sup>

好古笑流俗，素聞賢達風。方希佐明主，長揖辭成功。〈還山留別金門知己〉<sup>423</sup>

留侯將綺里，出處未云殊。終與安社稷，功成去五湖。〈贈韋祕書子春〉<sup>424</sup>

陶朱雖相越，本有五湖心。余亦南陽子，時為梁甫吟。蒼山容偃蹇，白日惜顏侵。

<sup>420</sup> 見《全唐詩》，卷 132，冊 4，頁 1348。

<sup>421</sup> 見《李白集校注》，卷 26，頁 1526。

<sup>422</sup> 見《李白集校注》，卷 9，頁 612。

<sup>423</sup> 見《李白集校注》，卷 15，頁 910。

<sup>424</sup> 見《李白集校注》，卷 9，頁 615。

願一佐明主，功成還舊林。〈留別王司馬嵩〉<sup>425</sup>

李白這種功成始身退的隱逸意識之形態，固然是重視「功成」，卻也顧及到「身退」，雖然一為入世、一是出世，但是對李白來說，兩者皆是他的生理理想，李白希望能夠求得兩全。

李白詩又云：

我本楚狂人，鳳歌笑孔丘。手持綠玉杖，朝別黃鶴樓。五嶽尋仙不辭遠，一生好

入名山遊。〈廬山謠寄盧侍御虛舟〉<sup>426</sup>

家本紫雲山，道風未淪落。沉懷丹丘志，沖賞歸寂寞。……且欣登眺美，頗愜隱

淪諾。……提攜訪神仙，從此鍊丹藥。〈題嵩山逸人元丹丘山居〉<sup>427</sup>

李白熱衷於遊歷名山、訪道求仙，因為那是他的志趣所在。在詩人的生涯規畫裡，歸隱名山與輔弼明主並不衝突，只是實現上有先後順序的差別而已。在功業未成之前，李白是不輕言歸隱的。由於他未能實現輔弼明主、建功立業的理想，使他曾暫隱山林以待成功之機，而隱不絕俗也就成為李白隱逸意識的另一個基調。

此外，李白〈為宋中丞自薦表〉一文提到：

伏惟陛下大明廣運，至道無偏，收其希世之英，以為清朝之寶。昔四皓遭高皇而

不起，翼惠帝而方來，君臣離合，亦各有數。豈各有數。豈使人名揚宇宙而枯槁

當年？傳曰：「舉逸人而天下歸心」……特請拜一京官，獻可替否，以光朝列，

則四海豪俊，引領知歸。<sup>428</sup>

唐代帝王特別崇重道教與隱逸，「舉逸人而天下歸心」更是朝廷徵聘隱士時時常引用的口號，李白文中以漢初商山四皓自比，將唐玄宗比作漢高祖、唐肅宗比作漢惠帝，希望自己能獲得擢用而為肅宗效力。可見他也有意藉由隱逸修道來達到仕進之目的，從而實現其政治抱負。

杜甫和李白同樣懷抱輔弼明主的政治理想，不過李白的人生理想著重在自己

<sup>425</sup> 見《李白集校注》，卷 15，頁 909。

<sup>426</sup> 見《李白集校注》，卷 14，頁 863。

<sup>427</sup> 見《李白集校注》，卷 25，頁 1445。

<sup>428</sup> 見《李白集校注》，卷 26，頁 1519。



如管、晏般的濟世之才能得以施展，杜甫則除此以外，還擔負著「奉儒守官」的家族使命以及忠君憂民的信念，所以他固然說自己「非無江海志」「雅欲逃自然」，但是終其一生還以政治理想為自我實現的重心所在，他憂國憂民，是無法像李白將歸隱江湖當成是自己生涯規畫另一個部份，是無法瀟灑地說只要功成、即可身退，而置國事生民於不顧的。杜甫訪道求仙的努力並未能如李白那般熱衷而且持之以恆，雖然可以在他的詩作中看到學道的痕跡，但是仙、道對杜甫而言，養生遣興的成份居多，反觀李白則較為投入且成為道士，甚至把修道當做追求仕進的手段。

說到功成身退，有四明狂客之稱的賀知章便當之無愧。他是進士出身，曾經擔任過太常博士、太子賓客、祕書監以及禮部侍郎兼集賢殿學士等官職。晚年致仕回歸故鄉吳中時，唐玄宗特別賜曲，皇太子和官員們還為他餞行，顯見他所受到的崇重與禮遇。賀知章晚年的詩寫道：

少小離鄉老大回，鄉音無改鬢毛衰。兒童相見不相識，笑問客從何處來。

離別家鄉歲月多，近來人事半銷磨。唯有門前鏡湖水，春風不改舊時波。〈回鄉偶書二首〉<sup>429</sup>

鉞鏤銀盤盛蛤蜊，鏡湖蓴菜亂如絲。鄉曲近來佳此味，遮渠不道是吳兒。〈答朝士〉<sup>430</sup>

《新唐書》將賀知章列入〈隱逸傳〉，肯定他是一位隱士。他請為道士、捨宅為觀，致仕後歸隱田園的生活裡透露怡然自得的心境。雖然同樣是老年閒居，同樣有田園之趣，杜甫在夔州時也說他能夠自得，不過杜甫那種有志難伸後自我寬解的安命自得，比較起賀知章歸隱鄉里那種功成身退、無事一身輕的自得，兩者是大不相同的。即使杜甫能自我寬解，能安於隱居且樂在其中，但是在起心動念間，他還是會經常思君戀闕，還是掩飾不了報國無門的缺憾。由心境上自得的程度觀之，杜甫無疑是比不上在政治上已經有所作為而告老還鄉的賀知章。

此外，王維亦值得留意。早在李林甫、楊國忠先後主政時期，王維不肯阿附其間，就曾萌生隱逸之意。安史之亂後，他獲罪得免，逐漸無心於政治，晚年更全心奉佛，從塵事俗務中淡出，如其〈送孟六歸襄陽〉詩中云：「杜門不欲出，久與世情疏。」<sup>431</sup>又〈酬張少府〉詩中云：「晚年唯好靜，萬事不關心。自顧無

<sup>429</sup> 見《全唐詩》，卷 112，冊 4，頁 1147。

<sup>430</sup> 見《全唐詩》，卷 112，冊 4，頁 1147。

<sup>431</sup> 見〔唐〕王維撰，〔清〕趙殿成箋注：《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1998 年），卷 12，頁 269。

長策，空知返舊林。」<sup>432</sup>又《舊唐書·文苑傳下》王維本傳亦載：

弟兄俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血。晚年長齋，不衣文綵。得宋之問藍田別墅，  
在輞口，輞水周於舍下，別漲竹洲花塢，道友裴迪浮舟往來，彈琴賦詩，嘯詠終日。……在京師日飯十數名僧，以玄談為樂。齋中無所有，唯茶鐺藥臼經案繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事。妻亡不再娶，三十年孤居一室，屏絕塵累。<sup>433</sup>

王維不但虔誠禮佛，也時常在他的輞川別業遊賞美景，過著閒居田園的生活。縱然如此，王維實際上並沒有離開官場，而是一面做官，一面閒居與學佛的，他在〈與魏居士書〉一文中說：

長林豐草，豈與官署門闌有異乎？……近有陶潛，不肯把板屈腰見督郵，解印綬棄官去。後貧，〈乞食詩〉云：「叩門拙言辭。」是屢乞而多慙也。……一慙之不忍，而終身慙乎？……君子以布仁施義，活國濟人為適意。縱其道不行，亦無意為不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？<sup>434</sup>

王維隱逸意識的形態較接近魏晉南北時期的「朝隱」、「吏隱」，這種重視心隱而非跡隱、半官半隱的形態，是唐人隱逸意識的主流形態之一。在朝為官可以領有俸祿，維持一定生活品質與身份地位；閒居田園則能夠得到自我精神境界的提升與輿論的正面道德評價。在王維看來，只要「身心相離、理事俱如」，做適意的事，官、隱兩者之間是可以取得平衡，無入而不自得的，是以他不並贊同陶潛棄官之舉。

相形之下，杜甫對於「朝隱」、「吏隱」則不敢恭維，如果已經決定要歸隱，他比較嚮往巢父、許由之類的超然隱逸，而不是亦官亦隱的形態，這也是他辭去幕府參謀的重要原因。再者，杜甫不像王維晚年可以達到「萬事不關心」、以禪誦為事的境界，晚年的杜甫仍舊憂國憂民。王維的「朝隱」，雖然「身」是入世的，但「心」大半是出世的。杜甫的幽居生活正好相反，「身」是出世的，「心」

<sup>432</sup> 見《王右丞集箋注》，卷 7，頁 120。

<sup>433</sup> 見《舊唐書》，卷 190 下，頁 5052。

<sup>434</sup> 見《王右丞集箋注》，卷 18，頁 334。

有多半是入世的，所以杜甫始終無法真正超然的成為隱士，這也是他說自己有慚於真隱、有愧於巢由的原因。而杜甫的隱逸意識裡雖然也有佛學的成份，雖然也可以看到他學佛的進展，但是在佛教義理的理解及學佛的境界上，杜甫是比不上王維的，這是王維全心全意的鑽研佛學而杜甫分心於關懷國事民瘼的自然結果。

和杜甫隱逸意識之形態較為接近的是孟浩然。孟浩然一生的仕進追求並不順遂，其詩屢屢流露出懷才不遇而思遁世的無奈：

北闕休上書，南山歸弊廬。不才明主棄，多病故人疏。白髮催年老，青陽逼歲除。

永懷愁不寐，松月夜堂虛。〈歲晚歸南山〉<sup>435</sup>

吾道昧所適，驅車還向東。主人開舊館，留客醉新豐。樹繞溫泉綠，塵遮晚日紅。

拂衣從此去，高步躡華嵩。〈東京留別諸公〉<sup>436</sup>

遑遑三十載，書劍兩無成。山水尋吳越，風塵厭洛京。扁舟泛湖海，長揖謝公卿。

且樂杯中酒，誰論世上名。〈自洛之越〉<sup>437</sup>

杜甫要延續「奉儒守官」的家族傳統，孟浩然也有「唯先自鄒魯，家世重儒風，詩禮襲遺訓，趨庭霑末躬」<sup>438</sup>的使命感。懷才不遇與仕進失意，都曾引發他們的隱逸之思，都由一種先前消極不平的情緒，逐漸發展成為後來對隱居生活的隨遇而安。杜甫曾經為了實現政治理想而干謁公卿，孟浩然在〈田園作〉詩中也直言不諱說：「鄉曲無知己，朝端乏親故。誰能為揚雄，一薦〈甘泉賦〉。」<sup>439</sup>亦頗有寄望有力人士汲引之企望。杜甫在隱居生活中仍然思君戀闕，不減報國之志，孟浩然也曾在〈與白明府游江〉詩中說：「誰識躬耕者，年年梁父吟。」<sup>440</sup>兩人同樣無法在完全超脫政治理想的單純心境下隱逸。顯示杜甫與孟浩然在隱逸意識之形態上有諸多相似處，難怪杜甫〈遣興五首〉詩其五云：「吾憐孟浩然，短褐即長夜。賦詩何必多，往往凌鮑謝。清江空舊魚，春雨餘甘蔗。每望東南雲，令人幾悲吒。」<sup>441</sup>頗有二人同病、憐孟自憐的意緒。

<sup>435</sup> 見〔唐〕孟浩然撰，佟培基箋注：《孟浩然詩集箋注》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷160，頁1652。

<sup>436</sup> 見《孟浩然詩集箋注》，卷中，頁245。

<sup>437</sup> 見《孟浩然詩集箋注》，卷中，頁217。

<sup>438</sup> 句出〈書懷貽京邑同好〉，見《孟浩然詩集箋注》，卷中，頁170。

<sup>439</sup> 見《孟浩然詩集箋注》，卷下，頁355。

<sup>440</sup> 見《孟浩然詩集箋注》，卷上，頁102。

<sup>441</sup> 見《杜詩詳注》，卷7，頁565。

## 伍、結語

杜甫終究未能實現他致君行道、經世濟民的政治理想，卻也無法任真自得地在完全超脫政治理想的出世心境下隱逸，這是他深受儒家思想薰陶後積極用世的意志使然，<sup>442</sup>也是他之所以能夠成為「詩聖」的重要原因。不過，杜甫雖渴望出仕，但他狂簡不拘、不喜應接人事、嚮慕自然的性格其實不適合當官，而他為了實現重要的人生目標卻不得不勉強自己努力求仕，直到晚年才逐漸順應自己的本性，此亦為杜甫於進退出處間精神矛盾之所由生，終其一生，如影隨形，不亦勞且苦乎？隱逸之於杜甫，彷彿巨石之於希臘神話裡的西西弗斯，在積極用世（實現政治理想和延續家族傳統）的意志的擺布之下，成為永無止盡卻又徒勞無功的追尋，即便身隱而心未能隱。換個角度來看，在假隱釣名、干祿之風盛行的唐代，杜甫對於隱逸的認知其實是正確的，他一向仰慕的是真隱士，即便他有「薄劣慚真隱」的自覺，卻沒有將隱逸當成追求仕進的手段來看待，亦未附和「朝隱」、「吏隱」之風。更進一步，杜甫能夠在幽居遁世的生活中心學習自我寬解並反省人生，使其隱逸意識之內涵，不停滯於情緒宣洩，逐漸深化成為具體而理性的生命思維，這是他值得肯定的地方。

---

<sup>442</sup> 劉長東指出：「雖然杜甫終其一生都有隱逸思想，但是杜甫終究未隱，從其主導方面來說，他還是一個代表儒家思想和積極用世精神的典型。」見劉長東：〈論杜甫的隱逸思想〉，《杜甫研究學刊》1994年第3期，頁23。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 〔梁〕蕭統編：《文選》，臺北：華正書局，1994 年。
- 〔唐〕李延壽：《北史》，北京：中華書局，1974 年。
- 〔唐〕李白撰，瞿蛻園、朱金城校注：《李白集校注》，上海：上海古籍出版社，1980 年。
- 〔唐〕王維撰，〔清〕趙殿成箋注：《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1998 年。
- 〔唐〕孟浩然撰，佟培基箋注：《孟浩然詩集箋注》，上海：上海古籍出版社，2000 年。
- 〔唐〕杜甫撰，〔清〕仇兆鰲注：《杜詩詳注》，臺北：里仁書局，1980 年。
- 〔唐〕李商隱撰，〔清〕馮浩箋注：《玉谿生詩集箋注》，臺北：里仁書局，1981 年。
- 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 〔宋〕歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，1971 年。

### 二、近人著作

- 方瑜：《杜甫夔州詩析論》，臺北：幼獅文化事業公司，1985 年。
- 莫礪鋒：《杜甫評傳》，南京：南京大學出版社，1993 年。
- 陳貽焮：《杜甫評傳》，北京：北京大學出版社，2003 年。
- 黃奕珍：《杜甫自秦入蜀詩歌析評》，臺北：里仁書局，2005 年。
- 楊伯峻：《論語譯注》，臺北：華正書局，1990 年。
- 歐麗娟：《唐代詩歌與性別研究——以杜甫為中心》，臺北：里仁書局，2008 年。
- 簡明勇：《杜甫詩研究》，臺北：學海出版社，1984 年。
- 蘇怡如：《獨立蒼茫自詠詩——杜甫入蜀以後詩歌析探》，臺北：世新大學，2013 年。

### 二、近人著作

- 孫永忠：〈愛花欲死杜陵狂——談隱逸為杜甫開啟新生命情趣〉，《輔仁國文學報》第 27 期，2008 年 10 月。
- 劉長東：〈論杜甫的隱逸思想〉，《杜甫研究學刊》1994 年第 3 期。

國立屏東科技大學 104 學年度通識教育學術研討會

第三場次

主題:語言文化

時間: 10:50~11:50

地點:綜合大樓 IH373B

主持人:孫吉志(美和科技大學 通識教育中心助理教授)

**3.1 題目:** 區域文學的建構與想像—以黃基博的兒童文學實踐為例

**發表人:** 陳鴻逸(國立臺中教育大學 語文教育學系兼任講師)

**3.2 題目:** 影視對神話故事的因襲與新創：以電視劇《精衛填海》(2005)為例

**發表人:** 郭璉謙(嘉南藥理大學 通識教育中心助理教授)

**3.3 題目:** 客語的流失與臺灣客家還我母語運動

**發表人:** 羅慎平(國立屏東科技大學 通識教育中心副教授)

## 3.1 區域文學的建構與想像

### —以黃基博的兒童文學實踐為例

國立臺中教育大學 語文教育學系兼任講師

陳鴻逸<sup>443</sup>

#### 摘要

臺灣的文學（史）之建構，既立基於區域性的構築與集合，卻也包含著共通性的精神價值與形塑過程。在探究一部豐富且具殊異性質的文學史的過程，既賴於文本（text）創作及理論的推展，期以實踐與形塑具有地方性、共通性特質的脈絡書寫景象。故本文期望透過區域性的文學質素，以及所呈現的敘事觀點，藉以審視地方性的文學創作景域，另一方面也藉由代表人物——黃基博，透過在屏東縣內的推動，進而研究他所投入的推動歷程中，並結合當地的教育體系、社群（Community），以實踐與建構完整的對話窗口與系統結構。除此之外，也須進一步審視區域性兒童文學的推動者、團體所形成的結構力量之外，如何反映並挖掘出區域性的殊異元素，或者是一種屬於個別特色的地方感與認同的追尋，似乎也是在文學史脈絡之外，一個相當值得探尋的課題與實踐性。

**關鍵詞：**屏東、黃基博、仙吉國小、兒童文學、區域

---

<sup>443</sup> 臺中教育大學語文教育學系兼任講師。

## 一、前言

鑑於過往對於屏東文學、文化現象的關注，<sup>444</sup>試圖通過不同作家、論述突顯或建構一個能「被看見」且具有能動性課題。本文所提其實是複雜多層次的議題，分層來說夾含了詩學、兒童文學、區域文學、臺灣文學（史）等。在有限範圍內這似乎難以言盡，故本文「逆轉」思考層次，轉以在地實踐、在地書寫的作家、社區，去探見區域文學繫聯在大的文學史脈絡裡可能的意義。

如果當探討區域性（地方性）<sup>445</sup>的議題時，免不了得透過歷史視域，進入對主題的考察與關注。例如審視兒童文學的發展歷程時，不免要探討到權力及社群間的運作，然而這是否就是如傅柯（Michel Foucault, 1926-1984），所言的權力系譜的結構關係？或如傅柯看來，人類文明的發展過程，既充斥著許多的權力支配關係，任何事件或關係的變動，將牽涉於整個權力結構的挪移或改變。然而這是一種對於權力意志的側面思考，卻也是後解構（或是後現代）的時常拿來討論的歷史理論之一。只是過於強調權力關係之外，似乎也必須將兒童文學史的發展，放回到一個較為整體性的統合觀點上思考。這裡所謂的統合性思考，不僅是線性歷史的，還必須掌握到一種視域融合上，也就是將以面的思考看到點的發展，再以點的發展回繫起面的整體，助於了解如何透過歷史敘事的形式，找到更多可以探討兒童文學史的方法，以及「區域性的兒童文學」帶來的社群、教育的意義和象徵性。

在上述前提下，這裡介紹黃基博的先行研究成果，<sup>446</sup>如陳凱宜的《黃基博童詩作品研究》（2003）以及岑澎維的《黃基博童話研究》（2005）、黃素卿《黃基博國語文寫作教學研究》（2007）。陳凱宜針對了黃基博的研究，是採取了「寫作背景」、「作者創作觀」、「作品內容分析」、「作品形式探討」、和「讀」者反應幾個角度，可說是全面地對於黃基博童詩作品進行深入的探討。<sup>447</sup>等不同的視角，算是國內第一本專論黃基博的碩士論文，至於岑澎維的《黃基博童話研究》則在陳凱宜的基礎上，更加詳盡地收集了相關的評論及作品，並以主題列目的方式，列出了幾個對於黃基博童話寫作的評析。

兩位研究者其實都將黃基博的生平及相關作品一一詳列，並針對「童詩」、「童話」等主題做了相當程度的分類及分析。在多數肯定其作品及耕耘上，兩位

<sup>444</sup> 個人曾有楊華、李敏勇、曾貴海的詩作研究外，也試圖通過地方性、區域性作為方法論的思考。可參閱〈關於南方詩書寫的思考——兼論「臺灣」作為一種方法論〉，《臺灣現代詩》29期（2012.03），頁58-71；〈論曾貴海的歷史書寫——以《浪濤上的島國》為例〉（高雄：2009南台灣文化與歷史學術研討會，高苑科技大學，2009年5月22日）；〈秋近·愁臨·悲曲——從心理分析觀點談楊華詩作〉（高雄：南台灣文化與歷史學術研討會，高苑科技大學，2006年6月9日）；〈雲的語言：抒情不止一種變貌——從《青春腐蝕畫——李敏勇詩集》試論李敏勇的書寫面向〉，《屏東文獻》11期（2007年12月），頁26-50。

<sup>445</sup> 這裡所謂的區域性（地方性）是放在台灣的視角下去評論的，例如台灣本島內的各縣市劃份。

<sup>446</sup> 其他相關的評論及散論，因本文的主題關係暫不列入本文的文獻回顧當中，或可參見陳凱宜的《黃基博童詩作品研究》及岑澎維的《黃基博童話研究》。

<sup>447</sup> 陳凱宜，《黃基博童詩作品研究》（台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所，2003），頁271。



研究者已做了相當程度的肯定，而其中提了較為不同觀點（或說是美學的詮釋觀點），則是岑澎維所提出省思的：

如就藝術上的成就來看，黃基博童話的文學性並不高，反而是童話中的教育性成為他的童話的特色。

然而，他的童話仍然是具有重要的意義的，童話是最能陶冶兒童情操、啟發完美品德的一種文類，黃基博在翻譯及改寫充斥的年代裡，堅持創作的理念，他用筆桿代槍，引起兒童閱讀的興趣，給予兒童本土的、自己的童話，在一片荊天棘地之中，開風氣之先，他的堅持與毅力，令人敬佩。<sup>448</sup>

因此可以發現黃基博的文學表現和創作風氣的重要提示，然而這並非是要否定或拋棄過去兒童文學史中，對於黃基博的詮釋觀點，相反地，本文期望在這樣的基礎上，透過黃基博與教育理念的施行，了解到區域性文學所必須擁有的認同感究竟從何而生？以及如何傳播與詮釋？都是本文試圖嘗試的部分，也期以在文學史的敘事上，能帶來不同的審視與思考。<sup>449</sup>因此本文期望從過去的研究基礎上，以歷史敘事和認同的課題上加以探究如何建構更為完整的區域兒童文學史，而其中考察的中心除了黃基博（1935-）個人為主外，<sup>450</sup>試圖為區域兒童文學史的發展論述上，找到理論介入的視角。另外，也期望經由不同體裁的探討，更有助於建構區域性（地方性）的論述觀點，以及區域認同的啟端與實踐性，進而回應文學史建構的「穿刺點」。也就是本文不在於重現與整理黃基博、仙吉國小的文學成果，而是通過他們去看見「如何寫一個文學史」的可能，並促以方法論的生成。

## 二、屏東在哪？找尋區域及兒童文學史的重要性

過往一部文學史的建構，除面對過去官方的歷史詮釋宏大敘事外，如何在形式拼湊的縫隙中發展「改寫」或創新的可能，不僅標誌著「過去」與「現在」間的連繫，也象徵著台灣土地上的人民在官方的宏大敘事空隙中找到自我，以及在歷史洪流中的存在意義與價值體系。

只是在歷史的洪流中，究竟哪一些材料元素是應該被放入討論文學史當中討論，或是哪一些是和官方的敘事詮釋觀點不同的，其實都值得深刻地檢視。因

<sup>448</sup> 岑澎維，《黃基博童話研究》（台東：兒童文學研究所碩士論文，2005），頁 145。

<sup>449</sup> 然因為篇幅的關係，將先就屏東縣內的兒童文學發展進行探討，待未來再陸續進行屏東文學的討論與考察，以期建構更完整的文學論述。

<sup>450</sup> 台灣省屏東縣人。省立屏師畢業，曾任屏東縣新園鄉仙志國小教師。曾得第一屆洪建全兒童文學創作獎詩歌組第一名、行政院新聞局兒童讀物金鼎獎、教育部文藝創作獎散文佳作獎、高雄市文藝獎戲劇首獎等。著有多種兒童文學刊物、評論、寫作指導等。近年開始以台語寫作，並有許多作品入選屏東縣台語教材級海翁台文學獎等，並出版「新園鄉幼苗」、「新園番土」等鄉土兒童讀物。

為對於台灣文學的整合與收集，其實就是一部眾聲喧嘩<sup>451</sup>的文學系譜，文學史的建構論述，不僅顯示台灣社會的多元景象，更是如同巴赫汀(Bakhtin, 1895-1975)所言一樣，是透過對話的形式，看見彼此互為缺乏的一部分，以及看見彼此深埋的文化社會的意識和價值。或者也可以說，建構一部文學史，不僅牽涉到文本(text)的問題，也牽涉到敘事者本身的歷史視域和對議題的掌握與關心的程度。

或因如此，加上大敘事崩解，故從 90 年代以來，可看見許多屬於「區域學」的討論，故使得區域性文學的研討會，以及「區域學」的整合研究可算是眾聲喧嘩般地湧現著，如屏東文學研討會、苗栗文學研討會、花蓮文學研討會；以及區域內的學科整合研討會，例如花蓮學研討會、「宜蘭研討」研討會、苗栗學研討會等等，都意味著區域文學和區域研究的逐漸興起；除研討會之外，更有相繼完成的區域文學史，例如《台中縣文學發展史》、《彰化縣文學發展史》、《嘉義地區古典文學發展史》、《台中市文學史初編》和《苗栗縣文學史》等等<sup>452</sup>。可見目前的區域文學研究（甚至是跨領域的學科研究），都已積累出一定的成果。但以此反觀屏東縣的研究，則其成果為何呢？審視先行研究，早先有簡炯仁、李國銘，以及莊永清<sup>453</sup>等等，都曾對屏東地區的過去歷史以及社會等，做過一番努力。<sup>454</sup>因此面對區域文學，其實是依然可被期待的課題。但如同許多文學的權力與命名之間的關係，究竟區域文學的「區域」和「文學」代表著什麼意義，又各自背負了多少的歷史、權力因素，其實才是認定區域文學的一大困難。

以地理位置與殖民歷史來看，屏東位於台灣的最南端，一直是個距離政治位置中心有的「邊陲」，但這點並不沒有將屏東縣的文化人才的發展給抹煞掉，相反地還是有一定數量的創作人才以及文學發展。只是放回到整體的台灣文學史上（例如葉石濤的《臺灣文學史綱》等），其實是相對於少數的，但這不表示標誌地方能代表著什麼，只是從這裡可以思考到，如果不透過類似這一些文學史來看見地方，那麼如何能重視一個地方的文學發展？

---

<sup>451</sup> 巴赫汀將文化的轉型與變遷時期稱之為「小說化」的時期。他認為，這個時期的特點是：（一）文化從單一、統一的民族語言所塑造的民族文化的的神話和文化封閉圈中解放出來，走向一個多語言、多文化交流與對話的時代；（二）文化與文化之間的互相融匯、撞擊、對話呈多層次、多向度的局面，即傳統與現代、異鄉與本土、高雅與俚俗、「官話」與方言之間的各種話語，紛紛在語言文化的競技場上，爭奇鬥艷，百家爭鳴；（三）眾聲喧嘩、文化多元的離心力量衝擊、顛覆、瓦解著向心力的中心話語霸權，使之崩潰解體，中心話語的意識型態與權力中心搖搖欲墜，不得不從封閉、僵化、自足的現有體系與框架中努力掙脫出來，接受眾聲喧嘩、文化多元的歷史事實；（四）這個時代的文化話語中，佔主導地位的不是中心權威的「獨白式」話語和神話話語，而是各種語言與價值體系同時共存的「對話式」小說話語。劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》（台北市：麥田，2005），頁 216-217。

<sup>452</sup> 以上所列的是目前較為熟知的區域文學的代表，但總的來說，其實還包括很多以區域和文學做結合的相關論著，例如邱阿塗，《宜蘭兒童文學史料初編》（宜蘭：宜蘭縣教育局，1990）；葉萬全，《澎湖縣兒童文學發展之研究》（台東：台東師範學院兒童文學研究所碩士論文，2003）；謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究碩士論文，2005）等等都是區域文學的奠基之作。

<sup>453</sup> 簡炯仁、李國銘曾對過去屏東平原上的平埔族的變遷歷史做了一番的調查和研究；而莊永清則以論述的形式略述了幾位自日治以來的屏東縣作家。

<sup>454</sup> 相對於簡炯仁、莊永清的研究，可參考《高市文獻》、《高苑學報》等期刊論文，此處不再詳列。

重視地方，並不只是從台灣文學被重視開始，而應該結合地方認同的歷史意識才能夠有意義，否則書寫地方，其實只是在緬懷地方。而所謂的認同，往往會產生在自我和他者間的「同一」及「差異」上，才會產生對於認同的問題。但這裡必須提出一個在哲學層次上的思考，確以獲得歷史與人們自身存在的統合性的追求。首先必須了解到所謂的歷史敘事，在後現代的歷史學家看來，其實仿如一種拼湊的過程，以符合官方或霸權形式需要作類似裁剪的動作。然而歷史的表達上，卻無法避免掉（或是必須相配合）空間的注意。例如謝鴻文依其石田一良的《文化史學：理論與方法》認為：「單憑史料無法具體解釋歷史事象的生滅，石田一良的看法給予的啟示，在史料的蒐集之外，文學史的目的，就是要從標誌出來的一個地域空間，借用歷史學的方法，沿著時間秩序，為種種文學現象的生成聯繫，清理出淵源關係。」<sup>455</sup>換句話說，屏東作為一個「空間」的載體，在歷史、社會與政治的脈絡中，是否處於一個邊陲（或被忽視、拒斥）的位置，是需先被提示出來的。因為唯有先反轉這樣的「支配命題」，才能重新將屏東、屏東文學提升到一個具有動能的驅向上，並使得我們能看見文學與作家的實踐性。

### 三、如何找尋黃基博的詩壇位置？

在理解黃基博及其書寫影響前，或可花一些篇幅簡要地推導黃基博在屏東現代詩（史）的系譜，甚至是台灣現代詩中的書寫位置。<sup>456</sup>

就創作時序上來說，黃基博（1935-）生於戰前，但他的實質書寫與影響卻要推遲到戰後，而且是與台灣本土詩刊《笠》的互導關係中，<sup>457</sup>有了更為實質的影響與前瞻性。然而相較於屏東縣詩人李敏勇等，以戰後世代的姿態登上現代詩壇，並與台灣土地、歷史、社會、政治展開了一系列的對話，黃基博則突顯出本土詩刊《笠》的另一個重要面向與關懷課題：童詩的推展。正因為如此，使得黃基博切入了另一個台灣現代詩的重要課題，即兒童文學的重要性。對此或可從林文寶的一段話得到引證：

**從兒童文學本質觀念的歷史演變、發展和焦點流轉過程中，我們已經了解到，是凡觀念的東西，總是要受到特定時代、社會生活、文化背景等因素影響和制約。因此，兒童文學本質一即是我們對兒童文學的基本觀念，亦是發展中的事物，一種變量，一種歷史性的概念。<sup>458</sup>**

<sup>455</sup> 引述自謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究所碩士論文，2004），頁9。

<sup>456</sup> 《笠》詩刊是提倡本土文學的重鎮，從1971年10月的45期起推出童詩專欄「兒童詩園」。當中兒童詩園首次推出的作品，就是黃基博所指導的學生習作，共有6首。1972年10月，黃基博出了《怎樣指導兒童寫詩》，作為他提倡兒童詩的重要著作。

<sup>457</sup> 同樣參與過《笠》的屏東詩人，有李敏勇、曾貴海、利玉芳等，但他們則屬於所謂的戰後世代，與《笠》的前行代構成一個傳統、繫聯，而他們在一定程度上為屏東、台灣書寫了許多重要的詩篇。

<sup>458</sup> 林文寶，〈兒童文學是什麼？〉，《擺盪在感性與理性之間：兒童文學論述選集1988-1998》（台

這裡所謂的歷史性的概念，是相對於大敘事下，如何找到自身或個別性的歷史感的重要因素，例如黃基博和仙吉國小的關係，以及他們發展出來的兒童文學社群，皆成為聯繫起區域性兒童文學史的重要脈絡。但更重要是兒童文學的功能或是美學體系在哪裡，以及其意義為何？這反而是在推動區域性兒童文學時，必須考量的課題。以及究竟什麼才是兒童文學的主要範疇，其實也引發了不同的看法：

**兒童文學論述者在文學上加「兒童」限制詞後所衍生的界域爭論，基本上無法消除。本來「文學」並沒有限定是專屬於成人的或專屬於兒童的，可由任何人去感受生產和領會闡釋，但在限定它是專屬於「兒童」的以後，大家就開始忙於為「兒童」作界定。<sup>459</sup>**

對於定義與否，或是怎麼定義之間，其實就是一個不斷修正與補充的過程。在不同的時間下，以及不同的需求之下，往往會將特定的文本納入，但在特定的時空下卻又將其排除。如果兒童文學必須接受美學的考驗，或是更深層的詮釋的話，那麼兒童所寫的兒童文學究竟能不能被視為有藝術價值的，如果不能那還有什麼才真正地代表的呢？關於此，其實也是對過去文學史的嚴重質問，誰才能代表，誰是文學史所關注的對象？但這個問題在後現代歷史學家看來，其實是緣木求魚的舉動，歷史敘事本身就牽涉到敘事對象的選錄問題，或者也可以說，過去的歷史其實往往代表一部官方的敘事，但對於後現代的歷史學家而言，其實就是要解構掉對於宏大敘事的論述性。

如果回頭審視兒童文學史的發展，其實更是台灣文學史的支流，可是這並不表示兒童文學不存在，而只是在國族論述的大前提之下，是被暫時拋開的。這或許也是近十年來，各類型的文學史論述紛起的原因之一，唯有透過不斷地書寫、不斷地論述和建構，才能獲得一定的發聲空間，這也是眾聲喧嘩的繁華景華。當過去官方／民間，以及中心／邊陲的議題互相對抗的時候，其實就是一種權力關係的結構改變，例如男性中心的文學史／女性為主的文學史的二元對立，或是主體／他者間的對立與區隔性，在在顯示出權力關係會影響到文學書寫或是文學史的建構。

因此可以發現如何透過一個地方或是某個空間上的考察，則成為相當重要的一部分。也就是對於地方歷史的認同，除了有時間上的因素，更多的是來自於對於空間概念的體認。如拿黃基博和仙吉國小來說：

**他是台灣第一個將兒童詩教學帶入小學校園的老師，也是至今最著名「兒童詩老師」，經由他的推動，屏東仙吉國小幾乎也成了「兒童詩」的代名**

---

北市：幼獅，2000），頁 123。

<sup>459</sup> 周慶華，《兒童文學新論》（台北市：生智，1998），頁 23。

詞。<sup>460</sup>

從這裡可以感覺到，黃基博和兒吉國小不僅標誌著兒童文學的見證者，同時也是讓其他人看見屏東的一個契機。屏東縣仙吉國小<sup>461</sup>之所以在台灣的兒童文學史上一再地被提及，除了是早期兒童文學發展重地之外，其實也是當地人民所認同的符號。也就是說就全面性的兒童文學史中，黃基博憑藉著努力創作，再加上仙吉國小做為組織發展的一部分，讓許多人知道仙吉國小的重要性；相反地，因為在兒童文學的發展史中，黃基博和仙吉國小占有一席之地，使得讀者與關心屏東縣兒童文學發展的人多了更多的認同。這或許就如同謝鴻文提到的一個現象：「重視區域文學之發展並且完成史著，是目前各地台灣文學研究都積極關心的課題。」<sup>462</sup>

區域文學的發展史著，其實是統合區域的認同，以及找尋自身歷史文化的一種形式，人們往往會透過歷史感的追求，以期看見自我的存在意義。因此就區域文學的史著的完成，其實是對於地方的重新認識，以及重新召喚人們的地方認同和情感的方式和過程。因為認同的最大動力，除了是自發性的舉動，其實對於光榮或是某些具有象徵性意義的事件，其實是引發人們投入的更大的力量。例如邱容各指出屏東縣兒童文學發展的情形：

屏東縣區域兒童文學發展較宜蘭縣稍晚，1959年7月，黃基博在莊世和老師的鼓勵和柯文仁老師的協助下，開始編輯屏東縣第一份兒童文學刊物－《幼苗月刊》，正式揭開南臺灣兒童文學發展的序幕，尤其是在童詩指導寫作上，成績更是斐然。<sup>463</sup>

黃基博，這位經常發表童話作品的小學教師，於1966年主編由全省十三位小學教師的文集－《玉梅的心》，該文集係以黃基博的童話作品〈玉梅的心〉為文集名稱，由屏東幼苗月刊社出版。……其中以黃基博和徐正平兩位在六〇年代發表的兒童文學作品最多。<sup>464</sup>

以及加上黃基博的藝術成就：

《怎樣指導兒童寫詩》出版於1972年10月，當時適逢《國語日報》「兒童文學週刊」第29期刊出「徵求兒童詩」啟事－《媽媽的心》則與謝武彰的《春》同獲第一屆洪建全兒童文學創作獎詩歌組第一名。

<sup>460</sup> 徐錦成，《台灣兒童詩理論批評史》（彰化市：彰化文化局，2003），頁45。

<sup>461</sup> 民國四十七年，黃基博申請調動進屏東縣仙吉國小，至民國九十年退休，他把大多數的歲月都貢獻在仙吉國小。參見岑澎維，《黃基博童話研究》（台東：兒童文學研究所碩士論文，2005），頁35。

<sup>462</sup> 謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究所碩士論文，2004），頁7。

<sup>463</sup> 邱容各，《臺灣兒童文學史》（台北市：五南，2005），頁131。

<sup>464</sup> 邱容各，《臺灣兒童文學史》（台北市：五南，2005），頁90。

這種以特殊的事件作為標記的歷史書寫，其實除了條列式的史料記載之外，另一方面也有助於讀者從中找尋具有特殊意義及象徵，以及人們在歷史意識中，尋求自身存在的一個目標。這裡談到的歷史意義，正是文學史所帶來的不同思考，過去常以為文學史只不過是一部將史料堆砌的檔案，然而在個人歷史感的追求上，不可忘卻的是對於認同以及找尋自我和歷史的對話空間的必要性。一如謝鴻文所指出：

**文學史如果只談作品，會不會淪為文學經典拔擢或貶抑的競逐而已？文學史的書寫者擁有權力，書寫者的主導性話語，會充分顯現他的立場，林文茜說的「具體且客觀地分析兒童文學發展」，就變得微渺不易尋了。<sup>465</sup>**

因為對於屏東縣的兒童文學史而言，從黃基博著手已無庸置疑，只是如何突顯出黃基博的歷史意義則成為必須注意的課題。例如「林武憲以為『屏東是出產兒童詩最多、最好的地方。』也有人說：『屏東新園的仙吉國小是兒童詩的原鄉。』而這幕後的最大功臣就是人稱『斗笠老師』的黃基博。」<sup>466</sup>

歷史的記載往往會透過特定的人物，配合著時間和空間的演變，而作出相對的記載，這不是說歷史本身具有選擇的必然性，而是指著人們對於歷史敘事，往往會傾向於找出一個「認同的對象」；或是將「認同」投射在特定的對象上，或是特定的事件上，以確認自我的存在價值。

簡單來說，區域性兒童文學的發展或是區域性兒童文學史的書寫，在某種程度上往往會透過認同的模式進行。而認同的模式，一方面會以特定的事物做為標誌，另一方面則會以特定的人物為主。例如謝鴻文在書寫《桃園縣兒童文學發展之研究》時，會將林鍾隆和鄭清文等作家做特定的描寫一樣。如果想對區域性的屏東縣作兒童文學史的整理時，會以黃基博、仙吉國小作為討論的對象也是相同的歷史意識所致。然而這裡必須提出的是，若以黃基博作為書寫的對象，除了一方面基於他對兒童文學的貢獻之外，更重要的因素是來自於書寫者基於歷史意識看見黃基博的努力成果而採取的書寫，如此一來，文學史本身所具有的能動性將揭開人們偉大的發展歷程，提示出未來發展的前景與指標。

#### 四、兒童詩學教育的實質影響

在討論過黃基博的詩壇位置後，進一步需審視的是關於黃基博的童詩寫作在教育場上的影響，如同陳凱宜所述：

<sup>465</sup> 謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究所碩士論文，2004），頁 20。

<sup>466</sup> 邱各容，《臺灣兒童文學史》（台北市：五南，2005），頁 143。

兒童寫詩，雖然在日據時代就曾出現，但兒童詩寫作真正形成風氣，則由一九七〇年九月，黃基博開始嘗試在國小校園指導兒童詩開始。黃基博的成績斐然，指導的學生作品於《笠》詩刊的「兒童詩園」中發表，……<sup>467</sup>

黃基博致力於童詩寫作教學的部分，其實是出於對教育本質的執著，以及對於傳播管道的適時適地運用。然而這裡必須提出的是關於教育體系所挾雜的意識型態問題。因為教育體系的建制，若依西方馬克思的思想論述，可以發現他們會將「教育體制」定義為一個意識型態的機器操作，如教育課程以及對於文本詮釋觀點等，都認為「教育場域」其實運作各種不同的權力關係，只是為了鞏固特定的霸權思考，因為教育體系的建制過程，不免面臨到「意識型態」或「文化」的介入。

然而對於黃基博而言，他的身份及所處的教職位置，在一定程度上標誌著兒童文學從教育出發的基本態度。畢竟國民義務教育，是國家教育的基本大計，也是形塑學童身心發展的重要階段，如何透過這個階段，將文學的火苗傳承下去，反而是相當重要，就教育體系而言，兒童文學書寫其實是相當有必要的。因為仔細探究可以了解「課程」不只是指學校的課表所安排的學科，更包含了教育方案的目的、內容、活動以及組織架構；但這些設計出來的結果，事實上是由教師、學生和行政人員共同創造與設計出來的<sup>468</sup>在共同創造的互動情景中，教師藉由教學，可以觸發學生對於特定事物的喜好，並進一步透過認知與情意的介入，觸發學生了解何謂「兒童文學」的感發。這個部分放回到兒童文學的教育性上，其實還是相當重要的，例如：

許多的評論家指出一個事實：文學作家深受自身孩童時代所閱讀書籍的影響；這或許就是文學之所以一直具有殖民或解放能力的特色。自浪漫主義運動以來，對「兒童」的想法一直影響著個人與社會的關係，同時也受這種關係的影響，這或許投射出我們本身想說自己故事的需求；經由說故事，我們才能活著。當對這些故事功能的理解產生改變時，我們對敘述力量改變的體認，也會從確定的作者功能，轉型為讀者有權力去進入。這種作者／讀者關係中權力的改變，是建構兒童文學形式的核心，要求我們去理解兒童文本創作的方式，在整個文學史中兒童都表現出對解放故事的渴望。

<sup>469</sup>

這似乎寄望在「人類的文化中，兒童的存在，就被看作是成人生命的延續。

<sup>467</sup> 陳凱宜，《黃基博童詩作品研究》（台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003），頁 30。

<sup>468</sup> 引述瓦克（Decker Walker）、索提斯（Jonas F. Soltis）著，許瑞雯譯，《課程與目的》，（台北市：桂冠，1999），頁 1。

<sup>469</sup> Deborah Cogan Thacker, Jean Webb 原著，楊雅捷；林盈蕙翻譯，《兒童文學新論：從浪漫主義到後現代主義》（台北市：天衛文化，2005），頁 217-218。

而不論什麼樣的兒童觀，也無不蘊涵著成人對兒童寄予的希望，教育正是從這裏開端的。成人對兒童實施教育的方法和手段多種多樣，其中包括文學作品。」<sup>470</sup>或許也可以說，雖然教育體系往往被視為意識型態的建制場所，但教育場所中，所能運作的知識體系力量還是相形強大的，因此如果能以教育做為基礎的傳播管道，雖然可能遭遇到意識型態的干涉，卻也是重新建構兒童文學，以及相關的文學表達的最好機制。

從西方馬克思主義看待教育體系，認為教育體系是意識型態國家機器的一部分，但這卻不能完全否定教育體系的重要性，因為其中有一個很重要的因素就是教師和教材。若以黃基博在仙吉國小創辦《幼苗月刊》來說，不能全面指稱黃基博是為了貫徹意識型態的國家機器，回頭審視黃基博的童詩教學時，可以發現致力某一目標的專注，這已不是單純的霸權或是意識型態等可以解釋的。而仙吉國小之所以扮演著這麼重要的角色，一方面是因為教育體系往往能和地方團體（或社區）相結合，以達到第一線的傳播工作；那為什麼仙吉國小可被視為社群組織看待，最主要的原因是來自於社群是透過不同的意見交流，以及對於相同的認同目標而聚集的團體組織。另外透過刊物《幼苗月刊》的發行，是更直接地透過教育現場讓縣內的教育團體得以清楚地明瞭或知道有此一組織和刊物。因為刊物本身往往扮演著流通管道和發聲的機會，經由《幼苗月刊》的傳播，其實也是在為區域性的兒童文學找到更多元的質素。

兒童文學的推廣，往往都是經由地方性的社群組織（或是學校團體）開始的，這其中很大的原因是因為教育體制扮演了溝通和形塑學童的重要目的，因此經由教育體制，其實可將推廣兒童文學的工作，貫徹在教學的流程或細節中，以獲得重大的效果。「實際上，讀者閱讀作品，一定要把作品轉化為個人反應，作品才有意義。擔任教師的人必須牢牢記住，閱讀行為最早是種個人經驗。每位讀者使用個人經驗做為橋樑，開始從文學作品中獲得意義與啟示。令人惋惜的是，許多教師把經典作品當做教材，卻沒有協助學生成為文學愛好者。教師要求他們閱讀的作品以及教學的方法，已經無法讓學生相信文學力量可幫助他們了解自己，存活於複雜的世界中。」<sup>471</sup>

如同陳凱宜就認為：

**童詩詩人黃基博，他的詩特別重視心理的描述與反省，這一部分的原料，除了來自他平日教學，與小朋友相處中觀察之外，有大部分是屬於他童年經驗的反射。<sup>472</sup>**

黃基博的身份以及個人經驗，其實是有助更深入地建構兒童文學作品，以

<sup>470</sup> 周慶華，《兒童文學新論》（台北市：生智，1998），頁 45。

<sup>471</sup> 引述張子樟，〈閱讀的架橋－談少年小說與經典作品的結合教學〉，《回顧中的省思：少年小說論述與其他》（澎湖縣：澎湖縣文化局，2002），頁 84。

<sup>472</sup> 陳凱宜，《黃基博童詩作品研究》（台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003），頁 17。



及可以透過他的個人經驗和學生產生共鳴與對話的空間。畢竟在教育的本質上，其實就是要建立教師和學生之間的互動交流，因為相互回饋與對話是必須存在的，對於推廣兒童文學而言更是如此。也就是說教師必須扮演推廣兒童文學的第一線人員，站在教學上發展多元化的思維，避免霸權文化及意識型態的影響，完整地詮釋與閱讀兒童文學的文化意識，其實才是往下紮根的方法。

## 五、結語

文學史不僅能夠記錄一個地區每一階段歷史上人民的精神活動，顯影時代與社會的變遷，更可以保存文化思想的生成遞嬗。兒童文學史面對兒童，面對兒童文學，兒童從呱呱落地後，生命的成長蛻變，在兒童文學裡都可以找到見證。台灣的兒童文學發展至今，外在社會經濟、文化等因素的牽連，當然是影響深遠；兒童文學內在的生命演化，也像一個兒童會從嬰兒期、幼兒期、兒童期……逐步走向青壯，然後衰老，死亡，死亡後再生，循環不已。<sup>473</sup>

當找尋關於屏東縣的文化基礎時，其實是令人歡愉卻又令人矛盾的，一方面從可見的文學作家資料來看，不僅反駁了邊陲的想像，但另一方面究竟應該採取什麼樣的管道或形式，讓大眾更為了解屏東縣的文學發展，則又是值得省思的。畢竟位置南台灣的屏東，不僅傳媒的資媒相對較為缺乏，也因為一方面是傳播管道和權力關係的不平衡，促使地方文化的重視還是遠不如影視的傳播力量；除此之外就是理論和論述的基礎尚待建構的窘境。

因此以黃基博為探討的起點，除了可以省思文學史中兒童文學篇章的不同面向，也可以關注於不同文類的發展歷程。但更重要的是對於地方文學的重視，畢竟地方文學也是建構宏大敘事的元素之一，如何透過各種視角的考察，達到全面性的關注反而才是更為重要且不能忽視的。以黃基博來說，他的重要性誠如岑維澎所述：

**黃基博的童話，在整個兒童文學的領域之中，有著開疆拓土的意義；在電視還不普及的年代裡，他的童話撫慰了許多的孩童，在潛移默化之中，改變他們的思想與行為，他的童話對於兒童的影響，不僅僅是知識、學問的，對於他們的品德修養，都有重大的影響。<sup>474</sup>**

以黃基博為論述對象，不單是因為他對兒童文學的影響，更重要的是他標誌著對於地方文學發展的貢獻和意義，因此當討論到區域性的兒童文學史時，其實也是建構地方文學敘事的重要質素。但誠如前所述，在建構區域性的文學史時，如何找到更多的文本，以及界定的範圍，其實更被需注意與期待的。

<sup>473</sup> 引述謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究所碩士論文，2004），頁 314。

<sup>474</sup> 岑維澎，《黃基博童話研究》（台東：兒童文學研究所碩士論文，2005），頁 144-145。

## 參考書目

### 1. 專書

- 劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》（台北市：麥田，2005）。
- 邱各容，《臺灣兒童文學史》（台北市：五南，2005）
- 張子樟，《回顧中的省思：少年小說論述與其他》（澎湖縣：澎縣文化局，2002）。
- 劉鳳芯等著，《擺盪在感性與理性之間：兒童文學論述選集 1988-1998》（台北市：幼獅，2000）。
- 周慶華，《兒童文學新論》（台北市：生智，1998）。
- Deborah Cogan Thacker, Jean Webb 原著，楊雅捷；林盈蕙翻譯，《兒童文學新論：從浪漫主義到後現代主義》（台北市：天衛文化，2005）。
- 瓦克（Decker Walker）、索提斯（Jonas F. Soltis）著，許瑞雯譯，《課程與目的》（台北市：桂冠，1999）。
- 黃基博，《怎樣指導兒童寫詩》（屏東：太陽成出版社，1981）。

### 2. 學位論文

- 黃素卿，《黃基博國語文寫作教學研究》（屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2007）。
- 謝鴻文，《桃園縣兒童文學發展之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院文學研究碩士論文，2005）。
- 岑澎維，《黃基博童話研究》（台東：兒童文學研究所碩士論文，2005）。
- 陳凱宜，《黃基博童詩作品研究》（台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所，2003）。
- 葉萬全，《澎湖縣兒童文學發展之研究》（台東：台東師範學院兒童文學研究所碩士論文，2003）。
- 邱阿塗，《宜蘭兒童文學史料初編》（宜蘭：宜蘭縣教育局，1990）。

## 3.2 影視對神話故事的因襲與新創： 以電視劇《精衛填海》(2005)為例

嘉南藥理大學 通識教育中心助理教授

郭璉謙

神話作為傳統文化資源，如何被那些具有創造性的個人加以改造和利用，從而賦予他們今天的現實生活以意義？<sup>475</sup>

### 壹、前言

神話故事進入 21 世紀，仍是學術界熱門議題，且是文學創作的靈感來源。但是，除了純文學創作之外，影視、電玩、動漫等產業，也時常藉由神話故事，進行文化創意發想，而這卻是學術界較少關注的容受現象。

顏崑陽在指出現當代中國古典小說研究，主要採取「純文學觀點」、「版本考證」、「文學實用觀點」及「將小說當成史料」等四條路徑後，進一步深入剖析中國古典小說會因應時空更易、接受社群等因素，具有「文化原料性」、「不定式文本再製」及「多元價值兌現」的現象。<sup>476</sup>顏崑陽的目的當是期望別讓古典小說僵化於學院中，並隱然點出古典小說具有活潑性質，不過，顏崑陽沒有提到為何古典小說會僵化於學院中？究其原因，可能是一但學院開始研究古典小說，並將之訴諸於文字之後，已產生神聖性；其次，學術界似乎有一種崇拜原典、不容更易的心理(或癖性)。顏崑陽在文中也列舉出幾部小說在現當代重製的商品，但若從相對於學術界的產業界來看，產業界反是利用活潑性質，加以傳衍，這對學術界深具諷刺性。於是乎，這之間產生的議題就是：產業界有看重學術界的研究成果嗎？這恐怕要進行一番訪談才知道。由此看來，古典小說恐怕是僵化於學術界，但仍然活潑於產業界，即產業界延續了通俗娛樂這一面相。

這衍伸的另一個問題，即是：誰在爭奪話語權呢？似乎常在某部影視作品大紅後，學術界才跳出來指摘當中的文史哲知識有誤，而觀眾在糾正中看似獲得知識，但通俗可能永遠比事實流傳更為久遠，《三國演義》就是最佳利證。因此，產界跟學界似乎在此時才會有交集，究竟是溝通？還是針鋒相對？這都是在爭奪話語權，正如法國社會學家讓·波德里亞(Jean Baudrillard)在 1970 年所早已指出：

將學者文化和大眾傳媒文化進行對照，並將它們從價值上對立起來，這

<sup>475</sup> 楊利慧：〈表演理論及其對神話研究的啟示：兼談神話的綜合研究法〉，載陳器文主編：《新世紀神化研究之反思：第八屆通俗文學與雅正文學國際學術研討會論文集》，台北：新文豐，2010 年 12 月，頁 582。

<sup>476</sup> 詳參顏崑陽：〈中國古典小說名著的文化原料性、不定式文本再製與多元價值兌現〉，《東華漢學》，第 19 期，2014 年 6 月，頁 281-328。

種做法是毫無用處且荒誕不經的。它們一個有著一套複雜的句法論著，另一個則是種種要素的結合……<sup>477</sup>

顏崑陽所提出的問題，似乎也適用在神話學領域上，即如何活用現有的神話故事元素，並在通識教學上，給予學生啟發。本文將視角關注於影視對神話故事的因襲與新創，此議題在中國學術界，以「神話電視劇」類型漸受矚目<sup>478</sup>，但台灣學術界目前似乎未見專門論述。所謂「神話電視劇」，彭紅平定義為「所有以電視為媒介，表演神、仙、妖魔、鬼怪以及其修行、飛升、鬥法等諸如此類故事的電視劇」<sup>479</sup>，王洪偉則定義為「以神仙、神靈、神怪、神鬼、神人等各種各樣的神祇為表現對象，講述他們之間的超現實色彩的故事，在拍攝手法上多採用特技拍攝的這一類電視劇」<sup>480</sup>。彭、王二人受惠於袁柯的廣義神話定義，從而衍伸出廣義神話電視劇定義。本文認為神話電視劇應要分成兩大類：其一、利用既有的神話故事題材演述而成的影視作品。其二、從既有的神話題材另行繁衍，若用續書概念，即是續、補、改、仿<sup>481</sup>。

本文以電視劇《精衛填海》(2005，梁國冠總導演，胡曉暉編劇，38集，以下簡稱《精》劇)為例，藉此觀察神話故事在當代電視劇中的容受情況。選擇《精》劇原因，在於該則神話故事雖曾在中國 1980 年代至 1990 年代的連環畫出版浪潮中，推出至少三本《精衛填海》連環畫，但未曾有任何影視改編作品問世，《精》劇可謂首部。需先說明的是：《精》劇乃改編自子漁非(原名胡曉明)的小說《天維之力門首部曲：精衛填海》<sup>482</sup>，本文不擬比較小說與電視劇之間的異同，主要關切兩個議題：一、電視劇如何重述神話故事，以及引起何種質變，以呼應當代。二、面對一連串重述神話、小說、歷史的作品，要如何定位電視劇的文學座標？

## 貳、補改：殘叢小語與捏合串接

<sup>477</sup>(法)讓·波德里亞(Jean Baudrillard)著，劉成富、全志剛譯：《消費社會》，南京：南京大學出版社，2001年5月，頁107。

<sup>478</sup>專書如周安華主編《奇幻中國：摩登與跨界—當代新神話電視劇研究》(北京：中國電影出版社，2012年12月)，該書集結36篇論文。學位論文如彭紅平〈中國神話題材電視劇的類型敘事和美學精神〉(南昌大學人文學院影視藝術研究中心碩士論文，2009年11月)；王洪偉〈中國神話電視劇研究〉(南京：南京師範大學電影學碩士，2010年4月)；陳佳惠〈論電視神怪劇的敘事與傳播〉(鄭州：鄭州大學傳播學碩士論文，2013年5月)。單篇文章如阮丹娣〈天地精華《寶蓮燈》：談傳統神話劇《寶蓮燈》的改編〉(《中國電視》，2005年5期，頁67-68)；郭鵬群〈後現代語境下神話題材電視劇的重構與成熟：漫談近期神話題材電視劇〉(《中國電視》，2010年8期，頁34-37)；曹靜生〈淺議傳統神話題材電視劇的改編創作〉(《當代電視》2006年第07期，頁71-73)；紹敏：〈經典神話的影視改編：以董永遇仙故事為例〉(《當代文壇》2012年06期，頁153-155)。這些文章中的討論都還不夠深刻，但至少可讓我們思考：學界/產界、經典/通俗，在這之間，或許可以透過辯證討論，搭起橋樑。

<sup>479</sup>彭紅平：〈中國神話題材電視劇的類型敘事和美學精神〉，頁7。

<sup>480</sup>王洪偉：〈中國神話電視劇研究〉，頁7。

<sup>481</sup>續書概念中的續、補、改、仿，可參閱李忠昌〈論中國古代小說的序衍現象及成因〉，《社會科學輯刊》第83期，1992年，頁124。

<sup>482</sup>子漁非：《天維之力門首部曲：精衛填海》，上海：長江文藝出版社，2005年9月。

「精衛填海」篇幅極短，根本只是故事梗概，甚或僅為殘叢小語。因此，若想要製作成電視劇，勢必詳加擴充填補，而這或許能吸引觀眾並好奇：如何從殘叢小語發展出長篇連續劇呢？

在此，可先窺看《精》劇的神界架構：以太陽神炎帝為天帝，下轄：西方風神西王母、東方雷神龍王、北方水神共工、南方火神祝融(以上為四大天神)、伏魔天神義和、戰神刑天、星神夸父、西王母侍女青鳥及天兵神將；而諸神集會處為太陽神殿，設置在不周山。《精》劇神界架構極為簡單，但單看諸神之名，觀眾或許即可聯想到幾個耳熟能詳的遠古神話故事：一、刑天斷首；二、夸父逐日；三、怒觸不周山。實際上，上述三則遠古神話故事，再加上男主角后羿射日，以及女主角精衛填海，此五大神話，即《精》劇靈感來源。

然而，熟悉神話故事的觀眾，知道這五組神話篇幅均甚短，全是殘叢小語，反成考驗編劇能力。捏合串接是文學創作的技法之一，古來即有，編劇則是利用捏合串接此種古老敘事技法，補改成《精》劇。以下即從五大神話故事原貌，觀看《精》劇如何賦予新景象。

## 一、刑天斷首

「刑天斷首」出自於《山海經·海外西經》：

形天與帝至此爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。<sup>483</sup>

根據袁柯考證，引文中的「帝」乃「黃帝」，而刑天則為炎帝之臣。炎帝曾與黃帝爭勝，最後炎帝敗，接著衍伸出蚩尤、夸父及刑天與黃帝抗衡的神話故事。<sup>484</sup>

刑天具有勇猛性格，此或為《精》劇封為「戰神」之因。然《精》劇首集即演述「刑天斷首」之事，劇情為炎帝率領眾神成功驅除危害人間的魔界首領地魔獸，並將其魂魄封印於雷澤，但地魔獸遺留下一顆藍靈珠。炎帝獲得藍靈珠，不慎遭該珠引起貪慾，刑天與夸父欲毀除藍靈珠時，炎帝卻遭伏魔天神義和暗算，封印於炎谷毒火中<sup>485</sup>。義和打算進一步殺除刑天與夸父，此時刑天從骨笛老鬼處獲知兒子誕生。刑天要求夸父與老鬼逃離，並攜子匿藏，獨留一人大戰義和。二人鏖戰三天三夜後，刑天執干戚，不敵義和從炎帝處奪來的日光神鏡，慘遭斬首。刑天將神力幻化成一顆聖靈石，與其子后羿同生。

此段改編，頗具新意，提升刑天正義形象。以往在電玩遊戲或電影中，刑天往往較具負面形象，成為玩家或主角廝殺對象。然而，當比對神話時，也產生一種突兀之感：伏魔天神義和豈非成了黃帝？

<sup>483</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980年7月，頁214。

<sup>484</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁215-216。

<sup>485</sup> 此處衍伸出精衛救父，或許啟發自《寶蓮燈》中的救母主題。

此外，《山海經》有云：「雷澤中有雷神，龍身人頭。」<sup>486</sup>成為《精》劇中設定龍王善使雷咒且居於「雷澤」的靈感來源。若仔細觀察，可發現《精》劇所提及的白帝及素女，皆來自《山海經》，唯白帝改成邪魔，而素女則成撫琴且癡情的樂官。

## 二、夸父逐日

《山海經》中記載兩則夸父逐日神話：

大荒之中，有山名曰成都載天。有人珥兩黃蛇，把兩黃蛇，名曰夸父。後士生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之於禺谷。將飲河而不足也，將走大澤，未至，死於此。<sup>487</sup>

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲於河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。弃其杖，化為鄧林。<sup>488</sup>

對夸父追日神話詮解頗多，如不自量力、奪取王權、盜取神火或追求真理等等，而夸父身分還是居於北方的幽冥之神<sup>489</sup>。

《精》劇在第 32 集敷演夸父追日，劇情鋪張成夸父逃離羲和追殺，隱遁於太陽照射最弱之處——北方冥海，並修練冰弓玄箭，以讓后羿用來射殺羲和修練的十隻金烏。但當后羿遭祝融擊傷而無法挽弓射箭之際，羲和提前釋放出一隻未修練完全的金烏，以顯實力。夸父為防金烏為害人間，並爭取時間讓后羿創傷痊癒，於是隻身追日。星神夸父以眾星力量，匯聚強大幽暗之靈，成功擊殺金烏。

是處改編，除了交待夸父追日的「日」的由來，還留心到夸父是居於北方幽冥之地；至於為何是星神，應該是基於聯想。有趣的是，若利用「創意構件」、「創意脈絡」及「層次完形」所架構而成的「創意樹」<sup>490</sup>，也可獲得「星神」：

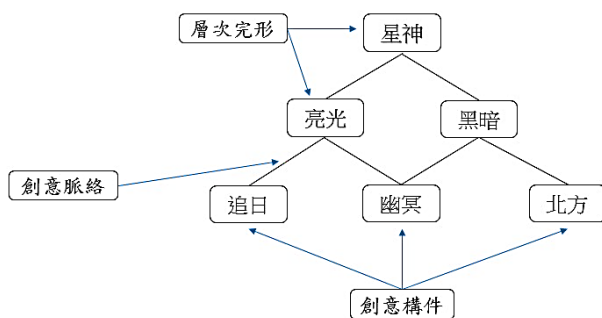
<sup>486</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 329。

<sup>487</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 427。

<sup>488</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 238。

<sup>489</sup> 王孝廉：《中國的神話世界—各民族的創世神話及信仰(下)》，台北：時報文化，1987 年 6 月，頁 716-723。

<sup>490</sup> 「創意構件」位於創意樹底層，係自文本中所擇取之相關元素所構成，涵括小說文句、詩詞、故事情節，甚至圖像、色彩、服裝、攝影、音樂、建築等。「層次完形」係指由創意構件往上統合歸納之完形概念，而下一層級之層次完形可視為是上一層次完形概念之創意構件。「創意脈絡」乃是從一層次完形連結至另一層次完形之路徑。詳參楊彩玲、何明泉、陸定邦：〈次完形導向之造形創作模式〉，《設計學報》第 16 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 22。



但為何不是月神?推測原因在於月神往往指的是嫦娥，而嫦娥奔月神話故事中，提及丈夫是后羿。《精》劇中沒有設定月神，卻使后羿與精衛產生曖昧情愫(但也沒明確點出是情侶)<sup>491</sup>，若再加入嫦娥，恐怕會讓劇情更顯複雜，且有難度，並讓觀眾越感模糊。

### 三、怒觸不周山

怒觸不周山，不見於《山海經》。以下茲引三條出處：

- ①天地亦物也。物有不足，故昔者女媧氏煉五色石以補其闕；斷鼇之足以立四極。其後共工氏與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，折天柱，絕地維，故天傾西北，日月星辰就焉；地不滿東南，故百川水潦歸焉。<sup>492</sup>
- ②共工與顓頊爭為天子不勝，怒而觸不周之山，使天柱折，地維絕。女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極。天不足西北，故日月星辰移焉，地不足東南故百川注焉。<sup>493</sup>
- ③當其（指女媧）末年也，諸侯有共工氏，任智刑以強，霸而不王，以水乘木，乃與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山崩，天柱折，地維缺。女媧乃鍊五色石以補天，斷鼇足以立四極，聚蘆灰以止滔水，以濟冀州。於是地平天成，不改舊物。<sup>494</sup>

這三條出處，指出兩個問題：其一、共工是與顓頊(①②)還是祝融(③)爭戰?其二、是先有女媧補天(①)，還是先有怒觸不周山(②③)?然而，當代讀者對怒觸不周山

<sup>491</sup> 《精》劇對后羿及精衛的關係，定位模糊，雖用一見鍾情模式，但隨劇情發展，逐漸讓觀眾感受到似乎是精衛暗戀后羿，而后羿視精衛為姐姐。此外，《精》劇唯一矛盾點在於「時間」：炎帝慘遭毒手時，精衛已是兒童，而羲和修煉金烏時，后羿甫出生。修煉金烏須耗費一千年，千年過後，在人間生活的后羿方長成年約十七至二十歲的青年。仙界千年，或許只是短暫，但在人間，要如何計算時間?《精》劇未提出合理解釋。

<sup>492</sup> 《列子·湯問》

<sup>493</sup> 《論衡·談天篇》

<sup>494</sup> 《史記》司馬貞補《三皇本紀》

的神話故事，較接受共工與祝融相爭，大概因為水火不相射之故；再且，先有怒觸不周山，後有女媧補天，前因銜後果，更具連貫性。倘若先補天、後怒觸不周山，將引伸出兩個問題：其一、女媧補天，但天為何坍塌？其二，怒觸不周山後，再次造成天柱折、地維缺，將由誰收拾殘局？如就袁柯理解，認為補天在觸山之前，且兩者不相涉；而觸山後未修復，故造成日月西移，百川東注。<sup>495</sup>此解釋雖然理性，但也受惠於「黏合」效果，讓神話故事從片斷殘存，近一步使之首尾具足。

《精》劇把怒觸不周山，編寫成祝融遭日光神鏡吸入，而義和以祝融法體出現，爾後，共工與玄武印融為一體，衝入祝融體內，終於消滅義和，並救出炎帝。糟糕的是，在怒觸不周山後，天維之門遭毀，洪荒之災將起，則須靠「精衛填海」補救(詳後文)。《精》劇設定「天維之門」，可能是化自郭璞注《山海經·大荒西經》之「不周負子」句所引古本《淮南子》所言「天維絕，地柱折」，該句在前引三條怒觸不周山出處，均作「天柱」、「地維」，但在古籍中常現使用「天維」二字<sup>496</sup>。

#### 四、羿射十日

《山海經》載：

帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。<sup>497</sup>

袁柯一再提醒讀者：射日除害的羿，與有窮國國君后羿，不是同一人，故只有「羿射日」，沒有「后羿射日」。<sup>498</sup>上段引文，袁柯認為這是現存最早的羿射日除害輪廓，並指出：羿的身分是天神，且不屬於任何時代，但到了《淮南子·本經篇》，羿射日神話已放在「堯之時，十日並出」的歷史框架中，從天神轉為神性英雄。<sup>499</sup>然而，引文中所言「百艱」，並未明確指出是否包含射日，恐怕不能以「彤弓素矰」來論定。因此，可以說，《山海經》中根本沒有羿射日神話故事。

《山海經》雖無羿射日神話故事，倒有「十日」：

湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。<sup>500</sup>

<sup>495</sup> 袁柯：《中國神話通論》，成都：巴蜀書社，1993年4月，頁390-391。

<sup>496</sup> 詳參李道和：〈女媧補天神話的本相及其宇宙論意義〉，《文藝研究》5期，1997年。

<sup>497</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁466。

<sup>498</sup> 袁柯：《中國神話通論》，頁218-219。

<sup>499</sup> 袁柯：《中國神話通論》，頁219。

<sup>500</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁260。



湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載於鳥。<sup>501</sup>

東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方沐日于甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。<sup>502</sup>

將「十日」與「羿射日」黏合，在《淮南子·本經訓》有載：「堯之時，十日并出。焦禾稼，殺草木，而民無所食，堯乃使羿上射十日。」羿射十日之說已經形成。不過為何十日並出，史籍無載，袁柯也提到不知何故，但他卻以想當然耳的方式，將「彤弓素矰」黏合到羿射十日<sup>503</sup>。這當中緣由，可能還需詳細考察，或許與早期幼兒啟蒙教育有關，特別是民國初年，為了發展兒童文學，可能重編許多神話故事，以讓故事發展臻至合理，並流傳至今<sup>504</sup>。今日，科學界則有提出解釋，羿射十日或許是一場彗星撞地球：

那一次，一顆不算小的彗星闖入地球範圍，先遭到解體成為九塊，繼而一一隕落撞擊在中國的東部某地。對之無能為力的先民們，除了向它射箭之外，倒為後人留下了一則代代相傳的傳奇神話；主角也很自然地從無法理解的十日事件轉變成英雄人物后羿。<sup>505</sup>

科學合理解釋如同阿姆斯壯登月而未見廣寒宮，浪漫逸想破滅，英雄神話瓦解，但也展示先民對不可解自然現象的恐懼、想像與解釋。

回歸當代影劇對神話故事的解讀，《精》劇面對羿射十日，又如何看待？該劇第 36 集尾至 37 集頭，演述在怒觸不周山後，羲和也將其餘九鳥練成，並釋放而出，導致天上十日並出。此時，后羿神力已回復，拉挽冰弓，搭上玄箭，再配合精衛利用幻影咒困住金烏（實則遮去金烏高強亮度，成為后羿能見的靶心），逐隻射落。

熟悉神話故事的觀眾，應當會疑心劇中「羲和練金烏」的原型何在？若就今存神話故事看來，《山海經》中帝俊之妻、生十日的「羲和」，應是「羲和練金烏」的原型。事實上，子漁非《天維之門首部曲：精衛填海》中，原逕取名「羲和」，但電視劇卻改成「義和」，推測可能是考量到「羲和」為女性，若由女變男，恐顛覆過劇，引發惡搞之嫌；但有也可能是編劇不察，誤成訛字。

<sup>501</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 354。

<sup>502</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 381。

<sup>503</sup> 參袁柯：《中國神話通論》，頁 223。

<sup>504</sup> 1910 年代至 40 年代，中國積極發展學校教育，各大書局紛紛邀請文壇作家編纂教科書及兒童讀物，以應付此龐大市場需求，而神話故事在此時期或許逐漸定型，並朝向經典化，但學術界似乎未曾詳加考察過該時期所流傳、出版的神話故事。類似議題，可參考郭璉謙〈中國近代文教趨勢與《水滸傳》的商業出版〉（《清華中文學報》第 10 期，2013 年 10 月，頁 157-218），文中詳盡考察《水滸傳》面臨教育這塊龐大市場的出版狀況，其剖析方式，或許可運用在神話故事研究。

<sup>505</sup> 趙丰：〈「羿射十日」事件始末報告〉，《科學人》第 95 期，2010 年 1 月號，頁 33。

## 五、精衛填海

《精》劇共計 38 集，經過漫長劇情鋪陳，終於在最末集上演「精衛填海」。《山海經》載精衛填海神故事，不足百字：

發鳩之山，其上多柘木，有鳥焉，其狀如鳥，文首，白喙，赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女，名曰女娃，女娃游於東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙於東海。漳水出焉，東流注於河。<sup>506</sup>

《精》劇則改編成在怒觸不周山後，天維之門遭毀，洪荒之災將起。脫離炎谷毒火的炎帝，此刻娓娓道出后羿體內聖靈石來源及作用：該石為女媧補天所遺，能吸納天地間一切靈力，唯有將聖靈石投入大海，讓該石感知天地間所有靈力，方能重啟天維之門，且消滅從海底升起的邪惡之氣，使天地重返寧靜。后羿身上的聖靈石，當是承襲自《紅樓夢》中賈寶玉的通靈寶玉。

然后羿體內聖靈石已讓炎帝取出，神性消失，形同凡人，而炎帝、西王母、龍王及老鬼須祭起四大神器，暫時催動天維之力，故在人力匱乏下，投石入海的任務，唯精衛能行。不過，精衛須化身擁有混沌之靈的青鳥，方能衝破幽暗之障，投石入海。此項任務，實有高風險：炎帝等人所催動天維之力只是暫時，一旦天維之力消失，精衛將永成青鳥，且不記得前因後果。

再回到前文所引三條「怒觸不周山」出處，觀看編劇創作思維，可見是採用第①條，先有女媧補天，再有怒觸不周山，只是如前文所言，史籍沒有提到由誰來解決人間大難？因此，編劇將精衛銜石投海做為解決之道。這樣的話，精衛承襲女媧一脈，銜聖靈石填海乃具練五色石補天之效。由於神話故事已有精衛化鳥填海的結局，受此侷限，《精》劇未能改動，第 38 集用畫外音言：

大地上的人們得救了，眾天神也得救了，但是精衛卻永遠成了一只青鳥，不知疲倦地在大海上飛翔著，不時銜起一枚枚石子，投向大海，她不知道自己已經完成了任務，仍在不停地向大海投放著堅定的信念，她一定要解救人間、一定要恢復大地平衡。

全劇回歸到袁柯及馬昌儀對精衛填海神話故事的詮釋——悲壯，帶有悲劇氛圍，感染遺憾。然第 38 集忽以畫外音「人類沒有忘記精衛化成青鳥，從此以後，青鳥成為吉祥平安的象徵」做為全劇結尾，昇華精衛形象。

## 參、收視率：新元素的置入與必要

<sup>506</sup> 袁柯校注：《山海經校注》，頁 92。

前文意在於分析《精》劇採用捏合手法，將五個神話傳說集腋成裘，並賦予新的詮釋，使觀眾感到既熟悉又新奇。然而，觀眾會發現：《精》劇在首集演述完「刑天斷首」後，直到第 32 集才銜接到「夸父追日」、「怒觸不周山」、「羿射十日」及「精衛填海」等神話故事，似乎透露要利用這五個神話敷演出 38 集劇作，頗有難度。如此看來，長達 30 集(第 2 集至 31 集)跨度，《精》劇安插了哪些情節呢?約翰·費斯克(John Fiske)曾言：

金融經濟為文化商品的流通提供了兩種模式：在第一種模式中，節目的製作者把它賣給發行人：節目純粹是物質商品。在第二種模式中，作為商品的節目改變了角色，成為生產者。它生產的新的商品是觀眾，觀眾則被賣給廣告商或贊助人。<sup>507</sup>

此段話指出一部電視劇，看重收失率，因可帶來廣告效益。《精》劇中長達 30 集的跨度，勢必須能夠攏聚收視率，本節試著分析置入觀眾哪些喜愛的元素。

## 一、神人魔/妖三界大戰

古典小說分有「神魔」一類，主要演述神界與妖魔精怪之間的鬥法，類似《封神演義》把凡人的用處在闡、截二教對抗中發揮淋漓盡致，算是少有。此外，古典小說往往述及凡人與鬼怪的互動，或是相戀，或是遭害，但有時會搭配一位道士、和尚，很少有神靈現身。總體看來，古典小說似乎不太利用「神人魔/妖」三界模式。然而，帶有神怪性質的古典小說，在近世影視改編中，時常陷入一個框架：神人魔/妖三界大戰。

電影《畫皮》(2008)、《倩女幽魂》(2011)、《畫壁》(2011)及《白狐》(2013)，皆改編自蒲松齡《聊齋誌異》中同名作品，而電視劇《寶蓮燈》改編自民間故事劈山救母，也都加入神人魔三界大戰的框架。這往往會將禍害擴及到人界，甚至成為戰場。而在人界，時常設定一位救世主，可能是某天神的後裔，或是出生時間獨特，或是預言中有某項特殊能力的人物，或是個巫師、除妖師類型人物。此種織構出一幅「神人魔三界大戰」，現當代影視中時常可見。

《精》劇即是以炎帝帶領的神界、后羿居處的人界及地魔獸為首的魔界，織構出神人魔三界大戰。《精》劇安排已受封印於雷澤但欲試圖逃離的地魔獸、始終未能緝捕到案的亮魔獸及因受藍靈珠誘惑的白帝，形成神人魔三界大戰的劇情主線。觀眾對反派角色，常有除之而後快的心理，但《精》劇中魔界腳色始終難以滅除，有拖戲之嫌；直到最後一集，才因義和將金烏練成，畢其功於一役。

何以神人魔三界大戰要橫貫全劇呢?或許是因為倘若只演出一味追殺后羿，可能會使劇情薄弱，而魔界干擾人間，正可凸顯天界正處於動盪不安，且讓處於

<sup>507</sup> (美) 約翰·費斯克(John Fiske)著、戴從容譯：〈大眾經濟〉，收入單世聯編選：《文化產業研究讀本·西方卷》，上海：上海人民出版社，2011 年 2 月，頁 90。

人界的主角，有所作為。此外，人界作為戰場，並能協神除魔，或能引起觀眾認同感。

## 二、玄幻武俠與神兵法器咒術

《精》劇既然利用神人魔三界大戰的框架，武俠元素勢必摻入其中。從中國最早有電影以來，先是援入武術及傳統戲劇中的武場，可視為武俠影視作品的開端。直至今日，武俠已成為影視主要類型之一，且有些原屬純粹愛情故事如《梁山伯與祝英台》，也會融入武俠元素。從神話故事改編而成的《精》劇，偏向玄幻武俠風格，但又不是落入一味武鬥情況，而是較常以輕鬆、搞笑的方式，來呈現雙方較勁，如《精》劇第 9 集演述后羿、精衛鬥白帝，以及第 16 集述及老鬼搶奪百帝的聖靈石，皆可為例。

此外，《精》劇還添入神兵法器咒術。神兵法器搭配身分，如巫師離洛手持法鼓與神靈感應，后羿持冰弓玄箭射日，脫胎自《史記·封禪書》的素女則是利用一把七弦弦來擔任樂官。各神祇也皆有專用神兵：

神祇	神兵	神祇	神兵
太陽神炎帝	日光神鏡	風神西王母	白虎令
雷神龍王	倉龍鞭	水神共工	玄武印
火神祝融	朱雀旗	伏魔天神義和	伏魔傘
戰神刑天	干戚	星神夸父	桃木杖

夸父及刑天的神兵主要來自《山海經》所載，炎帝則依從太陽神形象，四大天神乃搭配五行方位及神獸。此舉營造中國玄學況味，且似乎能增加神祇權威及法力，另一用處在於：舞弄神兵法器，可讓畫面更生動、更吸引觀眾，儘管是預先錄製好且動作一致的數位科技畫面，但這畫面卻具有儀式性，提醒觀眾：劇情即將進入高潮。

另一項較有趣的現象，在於《精》劇對咒術的設置。劇中神、魔角色所施唸的咒術，格式統一，皆為四言四句，例如精衛施展〈靈風咒〉，云：「太陽之靈，在我之身，靈風如我，我如靈風。」首句用來表明神、魔的靈體，神為太陽之靈、魔為幽暗之靈，界於神魔之間者為混沌之靈。施唸咒術同舞弄神兵法器，皆屬劇中所設定的儀式(或程式化)，此種儀式有別於純粹對話以及武打招式，反而帶有提示作用，且能使聽閱者印象深刻，朗朗上口，或許可在兒童或青少年引發模仿效應，即有觀眾回憶「小時候這部劇在我家鄉非常火，好多小夥伴一起模仿劇情玩，叫著那些天神的口號」<sup>508</sup>。

<sup>508</sup> 見優庫網

[http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XMTI40TU00TQ0.html?from=y1.6-97.1.1.cbfb8f0962411de83b1](http://v.youku.com/v_show/id_XMTI40TU00TQ0.html?from=y1.6-97.1.1.cbfb8f0962411de83b1)  
(檢索日期：2015 年 08 月 22 日)

《精》劇中幾乎所有神兵利器都是偏向功能性，唯有素女的琴以及后羿體內的聖靈石，可以看見情感與符號的銜接。但此種銜接，在劇中可能也無法大量使用，恐怕會模糊劇情，或讓觀眾難以理解。

### 三、愛情及親情

愛情，可說是影視作品必備的元素之一，能夠讓劇情有更多元且複雜的發展，也是吸引觀眾的元素之一。據古典小說改編的影視作品，時常大幅增加愛情份量，例如《倩女幽魂》中的甯采臣與聶小倩，後來的還衍伸出燕赤霞、聶小倩與甯采臣三角戀。有些古典小說並未明顯有愛情成分，也被加以鋪張，如《畫皮》及《畫壁》；歷史劇如《穆桂英掛帥》(2012)、《精忠岳飛》(2013)也皆強化愛情戲分。

《精》劇對愛情也詳加鋪張，在神界，西王母鍾情於炎帝，但羲和鍾情於西王母，而炎帝卻與凡間女子暗合，生出精衛。在人界，更是複雜，素女喜師兄離洛，離洛喜有窮國湘瑤公主，湘瑤公主喜救命恩人后羿。在魔界，則可見亮魔獸銀靈子中意素女。這龐大結構，以求不得苦、保護與犧牲支撐起來，可以這麼說，若沒有羲和的求不得苦，就不會產生神界紛爭。直得玩味的是，《精》劇對后羿及精衛的關係，定位模糊，雖用一見鍾情模式，但隨劇情發展，逐漸讓觀眾感受到似乎是精衛暗戀后羿，而后羿視精衛為姐姐。不過，這結構龐大又複雜的愛情網絡，觀眾看在眼裡，評價兩極化，有人認可離洛、素女及銀靈子的癡情，有人則對愛情的鋪陳過於繁雜，顯得不耐。

在愛情之外，《精》劇也融入親情，雖敘述偏少，卻在劇中佔有相當分量。前文提及，若無羲和對西王母求不得苦，神界紛爭無法產生，但產生後，解決之道則落在精衛及后羿身上。精衛及后羿的共通點，在於對親情的追尋，精衛要救父(靈感可能來自《寶蓮燈》的救母)，而后羿則是尋找個人來歷，並且延續父親遺願，洗清父親冤名。精衛和后羿對親情的追尋，成為推動全劇的動力。

### 四、泛娛樂化

1999年，中國福納影視公司推出連續劇《春光燦爛豬八戒》，締造高收視率，爾後相繼推出《福星高照豬八戒》、《喜氣陽陽豬八戒》，《春光燦爛豬九妹》(上四部簡稱「春豬系列」)及《歡樂元帥》，收視率亦不俗，論者以為這些作品之所以能夠締造高收視率，「泛娛樂化」發揮一定作用，蓋因「用『大話』體的調侃、嘲諷來豐富自己的藝術表達，增加作品本身的大眾性，貼近生活，取悅觀眾」<sup>509</sup>。周安華主編《奇幻中國》一書中，幾乎每篇文章都提及「泛娛樂化」(或稱「遊戲化」)在神話電視劇的重要性，正如王丹彥所言「從全球影視文化市場來看，

<sup>509</sup> 王(王君)：〈神話笑了：談「大話體」神話劇〉，收入周安華主編《奇幻中國：摩登與跨界—當代新神話電視劇研究》，頁118。《奇幻中國》一書中，幾乎每篇文章都提及「泛娛樂化」(或稱「遊戲化」)在神話電視劇的重要性。

喜劇風格的作品日益受到青睞」<sup>510</sup>，若以《精》劇為座標，在這之前的《春光燦爛豬八戒》，以及同年出品的《寶蓮燈》、後來的《歡天喜地七仙女》(2008)，皆置入喜劇元素。甚至歷史劇，如《穆桂英掛帥》、《薛平貴與王寶釧》(2012)及《精忠岳飛》，亦不乏泛娛樂化。

《精》劇所捏合的五則神話故事，其本質皆頗為嚴肅，即使經過改編，利用動畫呈現神化場景，嚴肅本質未曾褪去，大概是因為編導仍想掌握並發揚神話故事內涵，而不願進行過份無厘頭改編。《精》劇不在五則神話故事大做文章，而是利用雷神龍王來開展泛娛樂化。雷，往往用來象徵脾氣暴躁，或行事急促，但《精》劇的龍王適得其反，性情溫和，動作溫吞，且是個老頑童，時常與精衛、青鳥鬥嘴，或受其捉弄而不自知，其形象大概是來自《春光燦爛豬八戒》中學藝不精、搞砸多事的太白金星。

此層泛娛樂化，可讓神祇蛻去神聖性，從而添入世俗性，使觀眾體認到：以往認為總是光潔無暇、濟救眾生的神性，也含有貪嗔癡、愛惡欲的人性，甚至滲漏出殺伐無度的魔性(如劇中伏魔天神義和)，從而使角色性格有多維度開展。此外，泛娛樂化是讓電視原本的娛樂本質開發到極致，波茲曼(Neil Postman)提醒電視的敘事方式應當「遠遠避開闡釋」，且藉由動態影像和音樂襯托來講述內容<sup>511</sup>，由此思之，《精》劇若用理論、思辨之法來推動劇情，恐怕會使觀眾備感疲乏，事實上，劇中大量使用對話來交待前因後果，甚至重述既有劇情，導致拖沓、不耐煩。這或許可以解釋為何利用泛娛樂化，乃為避免觀眾感到無趣。

面對泛娛樂化，學術界如何看待呢？不妨以《奇幻中國》一書為例。《奇幻中國》集結學術界討論春豬系列的文章，然綜觀全書，褒揚者眾，甚至可能還有些過譽，不免使讀者感覺是產界與學界的合謀。然而，當中仍有一些對泛娛樂化的反思，主在強調如何拿捏有度，甚至給予深切期望，看似是學術界樂見泛娛樂化涉入作品中，藉以昭示「國際化、精品化與娛樂化之間並非水火不容，如能夠正確運用、巧妙運用，反而會有利於解放與挖掘出影視創作者的創作潛質，開發出更加廣闊的市場」<sup>512</sup>。唯，這似乎仍處於學術界的期待視野，期望產界能拍攝出娛樂有度的優質影視作品，供給觀眾。面對學術界的期待視野，產界能否達成、符合要求，或是產界對學術界的建言，僅作參考，迄今仍有待觀察。

## 五、英雄成長的故事

英雄成長經歷，似乎是中國神話故事所缺乏的元素，然在現當代影視節目中，則成為主要架構，並趨向美國神話學家坎貝爾所言：

<sup>510</sup>王丹彥：〈神話題材、喜劇風格、性格塑造：《歡樂元帥》成功的啟示〉，收入周安華主編《奇幻中國：摩登與跨界—當代新神話電視劇研究》，頁 6。

<sup>511</sup> (美) 波茲曼(Neil Postman)著、蔡承志譯：《娛樂至死：追求表面、歡樂和激情的電視時代》，台北：貓頭鷹出版社，2007 年 9 月，頁 188。

<sup>512</sup>郭鵬群：〈後現代語境下神話題材電視劇的重構語成熟—漫談近期神話題材電視劇〉，載《中國電視》，2010 年 8 月，頁 36。

英雄從日常生活的世界出發，冒著種種危險，進入超自然的神奇領域。他在那裡獲得奇幻的力量並贏得決定性的勝利。然後，英雄從神秘的歷險地帶著能為同胞造福的力量回來。<sup>513</sup>

《精》劇中，后羿的經歷，相當符合此說法。身處於人間的后羿，在經過重重追殺、疑惑之後，終於得知自我身世，除了開啟聖靈石的力量之外，並前往北方冥海(超自然神奇領域)尋找夸父，取得冰弓玄箭，結合聖靈石力量，搭弓射箭，解決義和所練就十只金烏齊現人間的困境，贏得勝利。

添入英雄成長的故事，大概是因為觀眾從中能夠投射與角色共同成長的心理層面，故而能獲認可及喜愛。除此之外，現當代的神話電視劇，將部分收視群定為在青少年，故而劇情朝向「青年勵志喜劇」，《奇幻中國》中即有多位學者在分析春豬系列時，已指出該路線，而電視劇《寶蓮燈》在編劇時，也以「成長」為主題，期望讓「青少年電視觀眾從中看到，長大成材應當具備的品德與修養」<sup>514</sup>。

上述五項元素，是《精》劇在漫長 30 集的跨度中，所設計安排的劇情，而這也是現當代古裝劇必備元素，藉以吸引觀眾目光，累積成能夠招攬廣告商的收視率。需要說明的是，《精》劇在數位科技的使用，今日看來不夠純熟，利用數位科技，將神話拍成影視作品，可將原本利用文字表達的幻象，具體呈現視聽感官，傅錫王認為「那只是呈現方式的改變與進步，神話並沒有為電影(或藝術)創造任何新的境界，或賦予新的生命」<sup>515</sup>。這句話應該要延伸來看整個影視作品，可以發現神話是有為電影(或藝術)創造新境界、賦予新生命，例如動畫《大鬧天宮》(1961)，為了要使全片生動，中國在動畫技術及藝術有所提升，影視作品亟欲表現出神話故事中的世界，大量利用視聽技術，即是神話對影視帶來新境界、新生命。反過來講，影視對神話也不只是呈現方式的改變與進步，而是編劇/導演以神話為原型/素材，加以填充、刪補、演繹，產生新舊融合。

數位科技並沒有為《精》劇帶來驚奇，不過上述五種元素外加捏合補改，應當讓「精衛填海」這則古老的神話故事擁有新創意，不讓觀眾感到重複乏味。理查·沃爾特(Richard Walter) 曾言「影視劇本主要是由對白組成的」而「既然影視作家與對白關係密切，琢磨和運用語言的妙計和圈套就成了自然、正當的事情」<sup>516</sup>，從另一方面來看，此說法一語道破對白可能帶來枯燥乏悶感，故新元素的置入，益顯重要。或許，置入新元素可能讓原著捍衛者(如同品牌忠誠度)斥為胡亂

<sup>513</sup> [美] 坎貝爾著、朱侃如譯：《千面英雄》，北京：金城出版社，2012 年，頁 20。

<sup>514</sup> 阮丹娣：〈天地精華《寶蓮燈》：談傳統神話劇《寶蓮燈》的改編〉，載《中國電視》，2005 年 5 月，頁 68。

<sup>515</sup> 傅錫王：〈神話巧思在電影中的妙用〉，載陳器文主編：《新世紀神化研究之反思：第八屆通俗文學與雅正文學國際學術研討會論文集》，頁 617。

<sup>516</sup> (美)理查·沃爾特著、湯恒譯：《電影電視寫作：藝術、技巧和商業》(南京：河海大學出版社，1991 年，頁 80。

編造，但在影視改編者眼裡，可能會因原著帶來影響的焦慮，從而產生改編(或是破壞)的快感。

## 肆、通俗劇：不該忽略的「不定式文本再製」

### 現象

連續劇會隨時代演進而隱沒於歷史洪流中，可是就觀眾的記憶看來，當提到某部連續劇時，會說：「真是經典。」此處的經典，並非經由學術界研究而成為經典，而是觀眾記憶裡的回味、懷舊，但如果就學術角度來看，未必是同類型作品中最為突出者。學術界所認可的經典，通常是較為高級的、有藝術性的連續劇，例如 1980 年代由中國改編的四大名著連續劇，甚或《人間四月天》(1999)、《橘子紅了》(2001)、《她從海上來》(2004)等公視文學大戲，前者名氣響亮，後者可能只有小眾觀眾。高收視率不等於名聲響亮，而是要考量到收視群，例如前者偏向通俗性觀眾，後者偏向精英性(或是文青性)觀眾。因此，用精英性觀眾作品來解析改編，分析對象恐怕也會影響詮釋結果，例如莊宜文分析據綺君小說《橘子紅了》而改編的同名連續劇，從小說中透顯的綺君成長個人傷痕，到連續劇遭中國觀眾抨擊進而窺見集體記憶，並試圖分析當中所蘊含的意義<sup>517</sup>。這樣的分析方式，凸顯出創作須帶有深層意義，但卻忽略：未必所有觀眾都能夠理解或有暇顧及深層意識，很有可能，多數觀眾只是視之為通俗電視劇，並從中討論對劇情發展的愛惡。

趙勇抨擊當代中國作家與影視合謀，使影視邏輯滲入小說創作，從而造成小說創作朝向寫作逆向化、技法劇本化、故事通俗化及思想膚淺化，並嚴厲指出小說的影視化生存加速了小說的死亡：

因為當影視邏輯與視覺思維進入小說之後，不僅意味著故事性、畫面感對小說的主宰，而且也意味著一種快節奏的速度統領了小說。這種「快」並非卡爾維諾(Italo Calvino) 所謂的思想速度和精神速度，而是被影視邏輯(比如必須不斷出現懸念)裹脅之後被動產生的、浮光掠影式的敘述速度。由於小說無法「慢」下來，它便只能在生活與生命的表層輕快地滑行，結果導致了深度思想模式無法啟動。……，小說因此不再是一門「藝術」，而是變成了可以加工製作的大眾文化產品；接受者也不再是文學意義上的「讀者」，而是變成了面對文化快餐匆匆瀏覽的「消費者」。<sup>518</sup>

引言中，趙勇並非批判影視邏輯，主要指出影視與小說從屬不同載體，表現手法相異，但也能夠看出趙勇對小說的創作技法及指涉意涵，劃有一條審美界線，而

<sup>517</sup> 詳參莊宜文：〈從個人傷痕到集體記憶：《橘子紅了》小說改寫與影劇改編的衍義歷程〉，載《台灣文學學報》第 7 期，2005 年 12 月，頁 67-98。

<sup>518</sup> 趙勇：〈影視的收編與小說的末路：兼論視覺文化時代的文學生產〉，載《新地》第 27 期，2014 年 3 月，頁 80。



對因消費文化所產製出來的小說，明顯輕鄙，《精》劇原著小說，恐怕即犯趙勇所言問題。以學術研究對象觀之，則是主流與非主流，主流者如古典小說，因年代久遠，有文史價值，倍受重視，而現代小說則如純文學創作，頗獲矚目。非主流則如現當代對古典小說的續衍之作或非純文學創作，即帶有消費性、消遣性如趙勇所謂「大眾文化產品」、「文化快餐」，這甚至是不入流。若將此思維延伸到電視劇研究，則是著名且有品質保證的導演或編劇之作，或是能夠造成話題、有高收視率且引發觀眾共鳴之作，常獲研究者青睞。意即，是精英學者選擇精英作者/作品，並加以研究。

司黛蕊在為胡撇仔戲去汙名化時，曾提及「多元文化」與「國族認同」之間的矛盾點：

即使在一個多元文化的國家，「國族」認同打造的過程，一直都意味對某些其他認同和經驗的壓抑，只要這些認同和經驗威脅到國家的界線與同質性。雖然在大多數國族認同打造的進程中，各種種族、文化、階級等的貢獻及不同社群衝突確實存在的事實都會被承認。然而，若不同社群對文化定義或歷史詮釋的分歧性過大，將凸顯出國族主義內在的矛盾，從而「國族精神」(national spirit) 存在的可能性便會受到質疑與挑戰。<sup>519</sup>

這段話明確指出表面上宣稱「多元文化」，然一但面臨社群詮釋定義時，可能壯大讚揚某些文化價值；另一方面，也萎縮貶斥某些文化體系。這段話的意義，或許也可以沿用到學術研究，學術研究也是認可多元文化，即承認各種研究領域及文本，但不同的研究社群則有不同視域及觀點，雖然承認各種研究領域及文本，但若涉入各自視域及觀點，從而產生壯大讚揚、萎縮貶斥的問題，意即當學術界讚揚某部連續劇為經典時，也排除某些連續劇的位置。

反思這個問題的意義在於：審美趣味選擇、屏除、割裂更多的研究發展及可能，而精英份子是否能理解大眾文化的趣味？精英份子研究的文本，是展現時代精神，還是個人意識，而個人意識是否被擴展成時代精神？學術界在研究某些文本時，是否已使該文本神聖化，從而忽略原來本質？例如《水滸傳》、《西遊記》、《三國演義》等古典小說，這些作品一經學術界研究後，已成為中國經典小說，神聖地位不可撼動，故凡改編作品(不論影視、漫畫或電玩)，常受檢視，痛斥不尊原著，過於娛樂化等疑義<sup>520</sup>。這其實是不允許經典作品有更多元方式的拓展及流播，似乎只有原著才是正宗，否則弱化了閱讀及藝術價值。但問題在於原著的本質為何呢？就《水滸傳》等古典小說而言，其本質為通俗小說，不為知識分子所看重，地位卑下。不論是曇花一現或流傳久遠，本質都是通俗小說，只是到了

<sup>519</sup> 司黛蕊：〈胡撇仔的分裂時空——從「本土文化」之外再看歌仔戲〉，載《民俗曲藝》148期，2005年6月，頁12。

<sup>520</sup> 相關討論可參閱孫天虹：〈歷史的真實與虛構：試析歷史電子遊戲的特色與爭議〉，載《中國歷史學會史學集刊》第40期，2008年9月，頁233-267。文中雖以史學為論，但其觀點也適用於文學改編作品。

今日，歷經學術界研究等方式，造就經典地位。有趣的是，這些通俗小說在該時代已有許多續衍之作或周邊產品，如戲劇、圖畫、續書等，若放在今天不正是影視、漫畫或電玩等改編作品嗎？會形成這種狀況，除了學術訓練外，還有時空變異而造成產品增值，學者亟欲藉此追溯過去的文化場景，然後進行詮釋性閱讀。今日作品，因去古未遠，故增值空間尚小，研究刻允容緩，或無法相提並論。

面對現當代作品，應當要注意的是：第一、同樣都是續衍之作，不該貴古賤今。第二、在建構已往的名著接受史時，常受資料缺乏，或苦於遍尋不著，此為前車之鑑，而當代學者能進行的一件工作是，整理當代的名著接受史，且盡量蒐集文本，以供未來學者參考，尤其這些看來可能稍縱即逝的娛樂消遣品，反過來想，在古代，又有多少娛樂消遣品已稍縱即逝呢？馬蹄疾《水滸書錄》中還收錄不少連環畫之作，而阿英《中國連環畫史》、鄭振鐸撰寫《中國版畫史》，這些在過去，實際上都是消費性商業及產品。今日學術界眼光，應當要如同已往學人開闊才是。

本文所持的立場在於：據文史改編的通俗劇或許難入學術之眼，但通過研究，庶幾能知產界動向，然後運用在教學方面，試著引導學生閱讀、改編這些古老的文史作品。鍾宗憲在分析並比較魯迅〈奔月〉及王孝廉〈最後的箭〉這兩篇據后羿、嫦娥故事群改編而成的神話小說後，明確指出：當神話被定義為對於現象的說明與詮釋時，其思維的形成過程淡化、省略，並予以最直接的表現而呈現在記載中，例如《山海經》中對諸神的描述，常未編造成一個故事；然當神話是一種對於現象起因的追問，僅僅是一種存在已經不足以說明與詮釋時，那麼人物的行動、或者是人物與人物間的互動關係，就成為必要的補充。這個部分，是神話而變成故事、神話而為敘事性小說的主要原因。<sup>521</sup>以《精》劇為例，劇中利用字卡，試圖與《山海經》連結，但演述故事與文字所言不同，營造出神話故事的變異。如果把《山海經》所載是為正傳，連續劇則形同別傳，而從中傳達出來的意念是，古籍上雖然如此既載，然在流傳過程中，造成支離破碎，而連續劇編劇則是加以縫補與想像，並藉此創造出新的神話故事，此舉很符合顏崑陽所言文化原料性，保持「不定式文本再製」的現象<sup>522</sup>。

## 肆、餘論

由上分析可知：電視劇《精衛填海》以五個耳熟能詳的神話故事為發想，並黏合在一起，使之成為有機體。這方法確實能讓簡短而零碎的神話故事，擴展出恢弘巨構，雖然存有當代影視常用的「神魔人混戰」架構，但又不至於過於玄幻虛無(例如電視劇《倩女幽魂》)。此外，由於這五個神話故事家喻戶曉，可減少觀眾陌生感，且提高收視興趣；然而，在減少陌生感之餘，還要加以陌生化，製

<sup>521</sup> 鍾宗憲：〈現代神話小說比較研究：以〈奔月〉、〈最後之箭〉為例〉，載陳器文主編：《新世紀神化研究之反思：第八屆通俗文學與雅正文學國際學術研討會論文集》，頁 609。

<sup>522</sup> 顏崑陽：〈中國古典小說名著的文化原料性、不定式文本再製與多元價值兌現〉，《東華漢學》第 19 期，頁 320。

造新鮮感，故這五大神話，經由編劇的創作思維發想，已獲重構，均非原貌，或許可視為「故事新編」。有趣的是，從《山海經》中摘錄相關記載，製成字卡，試圖引導觀眾與神話故事連結，或許可讓觀眾陷入陌生化時，拉拔出熟悉感，從而產生互文性。

當學術界或讀者面對經由古典文史改編而成的影視作品，似乎容易帶起有色眼鏡，仔細觀察與原典密合度及背離幅度。或許，就部分學術界或讀者而言，原典存有不可逆性，故當影視作品無法與理想中的原典景象密合視，或是過度背離時，往往毫不客氣批評。這大概也是學界與產界難以溝通之處。

故值此時代，當學界在思考(或極力)保存、宣揚傳統文化時，也應當思考如何「合時宜」，因為在現當代，擺在眼前的是：各式媒介，特別是數位媒體，正在挑戰(更激烈詞語當是衝撞、破壞)傳統文化，而學界在保存、宣揚傳統文化時，是否也能從傳統文化中，創造出新典範？

### 3.3 客語的流失與臺灣客家還我母語運動

國立屏東科技大學 通識教育中心副教授

羅慎平<sup>523</sup>

#### 摘要

自 1988 年發起「還我客家話運動」(又稱「還我母語運動」)到 2001 年行政院客家委員會正式成立，臺灣客家族群把握全球民主化的浪潮，向當時執政的國民黨政府表達對其族群政策的不滿與抗議；之後，隨著政治情勢的快速變遷，各政黨為了競逐政治資源和權力，在島內動員操作族群意識和族群情感等議題，族群政治的鬥爭日益激烈。由於客家族群佔據關鍵少數的政治戰略地位，遂使客家族群問題進入政策議程。2000 年與 2008 年二度政黨輪替後，相繼執政的民進黨與國民黨政府，嘗試將歷來的政策訴求轉為國家具體的客家族群政策。客家委員會成立於 2001 年 6 月 14 日，是中央級的客家事務專責主管機關，雖然經過不同政黨的輪流執政，但是歷年來都有成績表現。1988 年 12 月 28 日在臺北市舉行大規模示威遊行的「還我客家話運動」，對客家文化、語言的傳承，客家委員會的成立與客家基本法的制定，均有發軔之功。本文擬對此運動前後的政府語言政策、客家話流失的情況和客家文化瀕臨滅絕的危機做一探討，並檢討此一運動對各主要政黨的客家政策、成立客家委員會、制定客家基本法的影響。

#### 關鍵詞

還我母語運動、客家族群、客家政策、客家委員會、客家基本法、客家意識

---

<sup>523</sup>國立屏東科技大學通識教育中心副教授，通訊地址：91201 屏東縣內埔鄉學府路 1 號國立屏東科技大學通識教育中心， e-mail：spluo@mail.npust.edu.tw

## 一、前言

在民主轉型的過程中，民間以「還我母語」的訴求來表達對族群公義、平等的企盼，挑戰百年來「獨尊國語」的語言政策，<sup>524</sup>卻無意中觸及最敏感的政治權力與經濟資源的分配議題。臺灣客家運動的發生原因，一方面是對語言政策迫害的反抗，另一方面則是由於弱勢或少數族群文化身分意識的覺醒，因而激發參與者的客家意識。整體來看，因為客家族群地位的邊陲化和語言的不平等，讓客家族群早已積壓許多不滿；1980年代外在壓迫性體制轉變，政治情勢從戒嚴轉為解嚴，加上客家草根性組織如「客家風雲雜誌社」團結客家人力量、提高客家族群意識、提倡與推動客家文藝復興的呼籲，因而對當權者發出挑戰，藉著客家運動爭取母語的教育權、傳播權和媒體近用權，和應有之權益。

客家委員會成立於2001年6月14日，是中央部會層級的客家事務專責主管機關；立法院於2010年1月27日通過《客家基本法》，其目的在於「落實憲法保障多元文化精神，傳承與發揚客家語言、文化，繁榮客庄文化產業，推動客家事務，保障客家族群集體權益，建立共存共榮之族群關係。」因此《客家基本法》被視為國家處理有關客家事務所依據的「基本法」。1988年12月28日在臺北市舉行的「還我客家話運動」（又稱「還我母語運動」）大規模示威遊行，對喚醒客家意識、傳承客家文化、挽救流失中的客語、成立客家委員會和制定《客家基本法》均有密切的關係。

本文擬對此運動前後的政府語言政策、客家話流失的情況做一探討，並檢討此運動對各主要政黨的客家政策、成立客家委員會、制定客家基本法的影響。

## 二、臺灣語言政策的變革

日本在臺灣殖民統治始於1895年與中國清政府簽訂的「馬關條約」。自1937年盧溝橋事件到1945年對日抗戰勝利為止，日本殖民政府在臺灣全力進行皇民化的統治。臺灣總督府為推動皇民化，強力要求臺灣人說國語（日語）、穿和服、住日式房子、放棄臺灣民間信仰和燒毀祖先牌位、改信日本神道。殖民政府也在1940年公佈更改姓名辦法，推動廢漢姓改日本姓名的政策。<sup>525</sup>皇民化時期實施國語（日語）政策，推行日語當作「國語」，打破原本臺灣多語族共存的局面，企圖以「國語」（日語）統一國家意識。<sup>526</sup>

1945年中華民國政府收復臺灣，立刻推行「國語」政策，其目的是在恢復人民的國族精神，迅速自日本統治的殖民文化社會回歸中國文化。<sup>527</sup>「國語」成為日常用語，國語是所有公家機關和公共場所的通用語言，並且是各級學校的教育語言，從小學一年級開始，每一節課都必須使用「國語」。1946年正式成立「國語推行委員會」，編選「國語」教材以為公務員訓練之用，並規定各校採購「新編初小國語手冊」，監督小學的「國語」教學。1948年將「國語推行委員會」推

<sup>524</sup>此處所指為1930年代日本殖民政府推行的皇民化的日語以及1949年以後國民政府時代推動的國語運動而言。

<sup>525</sup>有關日本殖民統治時期的種種政策和做法，參見：

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8F%B0%E7%81%A3%E6%97%A5%E6%B2%BB%E6%99%82%E6%9C%9F>，2015/8/3 檢索。

<sup>526</sup>黃永達，2004：25。

<sup>527</sup>李憲榮，2004：388-391。

廣至各縣市。<sup>528</sup>國民政府因為國共內戰戰敗來台後，所管轄的地區只剩下台澎金馬，由於自認仍代表整個中國，對地方主義特別顧忌，深怕民間強烈的本土意識，凌駕於「國家」意識之上，有衍生分離主義之虞，因此，更積極推行「國語」，嚴禁公開場合使用「方言」。<sup>529</sup>

1951年頒令各級學校凡舉行各種集會、口頭報告一律使用「國語」；1952年公佈臺灣省各縣市山地鄉推行「國語」辦法，訂定「臺灣省國民學校加強國語推行辦法」與「臺灣省師範學校輔導國民學校加強國語推行辦法」。1953年查禁方言歌曲；1954年查禁方言唱本。1955年教育部規定不能以「國語」執行任務者，應施以「國語」輔導或補習。1956年開始全面推行「說國語運動」，規定機關、學校、公共場所一律使用「國語」，禁止使用「方言」。1963年推行山地國語運動；1966年臺灣省政府頒行「加強推行國語計畫」。1968年加強推行海外國語運動。1970年頒布「臺灣省各縣市推行社會國語教育實施要點」，規定「國語」是全國一致使用的語言。1973年在各師範學校培訓「國語」師資。1976年通過「廣播電視法」，規定「方言」節目必須逐年減少。<sup>530</sup>

本土語言（包括閩南語、客家話和原住民語）受上述政策的影響，都在嚴重衰退中，客家話和原住民語尤其嚴重。相對地，到1991年，會使用「國語」的人口已達全臺灣人口90%以上。「國語政策」始於日本人的殖民統治，經過臺灣光復初期文化回歸的需求與國民政府播遷來台時的統治上的需要，本土語言被嚴格限制使用，子弟被迫使用唯一的語言---「國語」---接受教育，1946年到1987年之間，學生在學校講「方言」會受到金錢或侮辱性的處罰。<sup>531</sup>百年來對本土語言的限制與蔑視，不僅造成母語嚴重流失，更使有些民眾至今仍然認為本土語言是次等語言而不願使用，因此，語言平等一直是母語運動者所追求的目標。

在 1980年代末和1990年代初，隨著臺灣的解除戒嚴和民主化，壓迫性的語言政策也才開始鬆綁。1990年7月開始，民進黨執政的縣市實施母語教育，1993

---

<sup>528</sup>「教育部國語推行委員會」前身為 1919 年 4 月 21 日成立的「國語統一籌備會」，1928 年國民政府將其改組為「國語統一籌備委員會」；1945 年立法院通過《教育部國語推行委員會組織條例》，「教育部國語推行委員會」正式獲得法源依據。1949 年，因國共內戰戰敗，中華民國政府撤退至臺灣，教育部並未恢復國語推行委員會的建置，當時只有臺灣省國語推行委員會維持運作。此後各縣市政府陸續設置當地的國語推行委員會。1981 年，教育部為加強國語文教育，根據《教育部國語推行委員會組織條例》恢復設立「教育部國語推行委員會」。2013 年 1 月 1 日，隨行政院功能業務與組織調整，「教育部國語推行委員會」組織與業務併入教育部終身教育司第四科（閱讀及語文教育科）。2013 年 12 月 31 日立法院通過廢止《教育部國語推行委員會組織條例》，2014 年 1 月 15 日由總統明令廢止。至此，「教育部國語推行委員會」組織及法源依據正式走入歷史。整併入教育部終身教育司後，語文相關業務亦漸趨式微。

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%95%99%E8%82%B2%E9%83%A8%E5%9C%8B%E8%AA%9E%E6%8E%A8%E8%A1%8C%E5%A7%94%E5%93%A1%E6%9C%83>，2015/7/27 檢索。有關「臺灣省國語推行委員會」在被裁併前的運作期間（1946-1959）其成立背景、工作職掌、人事、及其對學校教育、社會教育、編輯出版以及在國語推展方面所扮演的角色和貢獻，可參閱：楊喬伍，2012。

<sup>529</sup>黃宣範，2004：51-52。

<sup>530</sup>依據「廣播電視法」第二十條：電臺對國內廣播播音語言應以國語為主，方言應逐年減少；其所應占比率，由新聞局視實際需要定之。

<sup>531</sup>比較詳細而生動的描述見：管仁健，2005。但是這個政策並沒有也無法禁止國民在家庭或是社交場合使用自己的母語。現在有許多人把不會說母語歸咎於政府打壓方言，是很廉價的推託藉口。在那個年代，不少學校規定在校內要講國語，有時甚至會罰錢，但並未要求學生在家也必須講國語，這是不可能做到的事。更何況，母語是孩子在進入小學前就會的語言，到校學習國語，在家使用母語和家人溝通，並行無礙。當時，不同族群的學童都是這樣走過來的，現在許多人都還具有說雙語的能力。

年教育部宣佈要實行「雙語教育」（「國語」加上母語---包括閩南語、客家話和原住民語）；1994年教育部正式准許國民小學三年級以上學生可以利用團體活動時間選修母語課程；從1996年開始，教育部補助編輯鄉土語言教材與師資的研習進修；邀集地方政府協調每一種語言由一至二個縣市負責編輯，再提供各縣市參考使用。「雙語教育」政策的實行與否，由地方政府自行決定，效果自然不彰。1998年教育部公佈「國民教育階段九年一貫課程總綱綱要」，將母語納入語文學習領域中，宣示國民小學一至六年級學生，必須就臺灣地區之閩南語、客語、原住民語等三種鄉土語言任選一種修習。該年新定的國小課程規定三年級至六年級增加「鄉土教學活動」，包括鄉土語文、鄉土自然、鄉土歷史、鄉土地理和鄉土藝術五大類，每星期上一節課。

2000年發布的「國民中小學九年一貫課程暫行綱要」（及其後於2003年修訂公佈之正式綱要），對現行鄉土語言政策做較關鍵的變革。此綱要規定除國語文與英語外，國小一至六年級學生必須就閩南語、客家語及原住民語任選一種修習（必修），國中則依學生意願自由選習（選修），鄉土語言遂正式列入本國語言領域來學習。<sup>532</sup>教育部為推動「臺灣母語日」，鼓勵學生學習、運用各種臺灣母語，增進各族群間之瞭解、尊重、包容及欣賞，於全國公私立高級中等以下學校與幼兒園推展並營造臺灣母語環境。<sup>533</sup>教育部近年來積極推動本土語言保存及推廣活動，藉由各界的力量，持續深耕、延續並傳承各族群語言文化。<sup>534</sup>

教育部的新作為也給業已奄奄一息的客語一線生機。為充實推展客語教學的師資，教育部於2001年年底公佈客語教學支援人員考試方案，錄取的人員需要接受36小時的培訓課程，經審定合格後供各校聘用為「客語支援教師」，擔任部分時間之客語教學支援工作。<sup>535</sup>2002年10月22日教育部召開第十二次的國民中小學課程修訂審議委員會，決議鄉土語言的標音符號系統原則於第一階段三年級教授，學校可視學生程度及教學進度提前教授標音符號系統。<sup>536</sup>客語的標音系統，在許多本土語言中，算是比較沒有爭議的，客籍學者不反對使用通用拼音<sup>537</sup>，也就輕騎過關、順理成章施行至今。<sup>538</sup>

<sup>532</sup>然而，本土語言教學現場卻產生不少問題，不容易達成本土語言的教學效果，吳俊憲與吳錦惠分別從課程教材、師資專業、學生學習和教育推廣四方面的問題分析與因應策略。參見吳俊憲、吳錦惠，2014。

<sup>533</sup>比較全面而有系統探討 1945 年以後至 2008 年臺灣語言政策從國語運動到母語運動的變遷與發

展，可參看蔡明賢 (2009) 的論文。

<sup>534</sup><https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%AF%8D%E8%AA%9E%E6%95%99%E5%AD%B8>，2015/7/28 檢

索。  
<sup>535</sup>臺灣自九十學年度 (2001 年) 起開始實施九年一貫課程，將鄉土語言納入教學範圍。有關國小教師 如何在學校裡實施教學，實施鄉土語言教學之理念目標，其鄉土語言教學的內容與方法，及在實施鄉土語言教學中所遭遇之問題及解決之道，可參閱：李慧娟，2004。

<sup>536</sup>吳耀明、馮厚美，2006：47。

<sup>537</sup>「通用拼音」是中央研究院民族所的語言心理學研究員余伯泉，結合相關專業人士，經過四年多的努力設計而成。通用拼音是一種以拉丁字母作漢字標音的方案，包含了「華語通用拼音」、「臺語通用拼音」、「客語通用拼音」、「臺灣原住民語通用拼音」四種拼音方案。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%80%9A%E7%94%A8%E6%8B%BC%E9%9F%B3>，2014/7/6

檢

索。  
<sup>538</sup>在臺灣，小學生學習漢字前，必須先上幾個星期的注音符號教學課，藉以熟悉其發音與注音的方法，為以後學習漢字做準備，也有不少幼稚園亦已提早教授。日常生活中，注音符號既用來

### 三、臺灣客家語言的流失問題

客家族群長期以來對臺灣整體發展深具貢獻，然而隨著社會的快速變遷，現今客家族群無論是在經濟、文化與語言方面皆面臨諸多的挑戰。從經濟上看，過去客家人口群聚之偏遠地區的農業經濟已逐漸凋蔽；從文化上看，客家文化備受主流文化的擠壓而處於邊陲的地位，語言傳承也因日據時代的「皇民化」、中華民國政府遷台後的國語政策、人口遷移、通婚、社經地位的影響，面臨流失的危機。<sup>539</sup>

客家人來台較晚，都市、平原等地理環境比較優越的地方，大都被福佬人佔領，所以客家人多居住在自然生態比較惡劣的丘陵山地。由於人口少、生存環境惡劣，客家人大多從事社會下層而且粗重的工作，在經濟上很難與福佬人相提並論。客家人早期生活困苦、社會封閉、人口外流少，客家語言和文化的保存較為完整。1949年後國民政府推行嚴厲的「國語政策」，隨著政治、社會、經濟和文化環境的變遷，使得客語更見沒落。楊名暖<sup>540</sup>以問卷方式調查彰化、雲林地區客家人的語言轉換，發現彰化地區的客家話已經完全被閩南語取代，彰化地區的客家人在工作場所和家中已沒有人會使用客家話，客語在彰化地區已經變成一個死亡的語言。雲林地區客家人使用客語的機會，在社會上只限於與客家友人或是職場上的客家同事，在家中只限於和祖父母、父母交談時使用客語，與子女交談時則不使用客語。彰化、雲林地區的客家人未必會講客語，反而是使用閩南語、國語當作其溝通的語言，客語在這兩地已不再是主要或是必要性的語言。溫念梅<sup>541</sup>以419位客家籍和閩南籍人士為對象，用問卷調查方式研究桃園地區的語言行為。該研究發現客語在桃園為一低活力的語言，而且客家人也自認為客語活力居於國語、閩南語之後，未來的活力不足。1980年代，中、北部的客語活力已經漸漸流失，但當時政府的態度尚未開始接受多語文化，一味地推行國語政策促使客語在中、北部地區加速流失。

在本土化過程中，福佬話在電子媒體、日常經濟商業活動、政治論述與政治動員、甚至歷史文化的詮釋上的勢力大為提高，使客家人憂心客家語言與文化將由流失而走向滅絕，因此為「還我母語運動」播下抗爭的種子。研究客家族群政治的學者認為：客家先民遷徙臺灣稍晚，因此人數上遠不及大規模移入的福佬人；相較於二次大戰之後前來的外省族群，客家人又欠缺國家機器奧援的優勢；對屬於南島民族的原住民族來說，客家人的文化特質又被歸類為漢民族，因此，客家族群在文化、語言、政治、經濟各方面均未特別獲得政府的特別關照。<sup>542</sup>在政治上，無論是在各種選舉或是各級政府的權力資源分配方面，客家人從未達到所占人口比例的規模。例如在族群型代表性的立法機關方面，立法院設置六名原住民

---

標注生僻字，亦是常用的漢字輸入法，其推廣相當普遍，多數電腦使用者均能熟練使用。在閩南語與客家話的教學上，臺灣省國語推行委員會另外增添新符號以能拼讀這些「鄉土語言」，稱之為「臺語方音符號」，載入 Unicode 注音符號擴展區用字。見：

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B3%A8%E9%9F%B3%E7%AC%A6%E8%99%9F>，2015/8/4 檢索。

<sup>539</sup>徐正光主編，1991a。

<sup>540</sup>楊名暖，1988。

<sup>541</sup>溫念梅，1989。

<sup>542</sup>施正鋒，2007。



立法委員，卻未設立客家族群代表的席次。<sup>543</sup>如果要在立法院設置客家族群的立法委員名額，必需經由高難度的修憲，此舉也勢必引起社會上的重大爭論。<sup>544</sup>但是，臺灣的客家人無論是人口規模，還是經濟、社會、政治地位又不至於微不足道，這種雖不足以和福佬人抗衡，卻又有一定的實力和影響力的情況，極易衍生出不甘示弱的弱勢族群情結，族群意識也就容易高漲。

臺灣在李登輝（1988-2000）和陳水扁（2000-2008）兩任總統的執政之下，經過二十年的「本土化」與「去中國化」加諸於文化、政治、教育、媒體等各方面的政治意識形態，使得臺灣本身不僅因為語言而分裂，也循著語言政治的路線（linguistic-political lines）而分裂。<sup>545</sup>北臺灣，尤其是靠近臺北地區的部分，主要是說國語的人口和許多國民黨的支持者；但是在南臺灣，尤其是靠近高雄附近的地區，主要是講閩南語的族群，多數是民進黨的支持者。<sup>546</sup>民進黨所強調之「本土」，及其所強調的「臺灣話」，是一種以閩南語為唯一主流之「本土」。對於客家族群而言，民進黨之「閩南沙文主義」的意識型態是客家族群所不能接受的；特別是強調公共場合發言必須用臺灣話，而其所謂的臺灣話就是單指閩南語一種語言。

客語運動的目標是追求語言的平等，但是如果將臺灣話完全等同於閩南語，無視或忽略其他地方語言的存在地位，在此具有排他性的情況下，客家話便無法成為主流語言之一，這不僅不符合客語運動的宗旨，也使客家族群會傾向將民進黨歸類為閩南人的政黨。<sup>547</sup>高漲的族群意識，容易形成高漲的社會動員和政治動員。<sup>548</sup>從這樣的現實環境與心理因素來看，吾人可以說「臺灣客家運動是指客家精英有感於客家族群在臺灣社會中的弱勢與隱形而發動的一場以搶救與復興客家語言文化為主要訴求，意欲藉此激發客家族群意識覺醒，爭取客家政治與經濟權益的社會運動。」<sup>549</sup>

因為語言文化攸關客家族群的存續，客家族群最關心的就是文化的保存以及語言的復育；如果沒有客家話作為客家族群辨識的依據，除了主觀上的集體認同以外，難有其他明顯觀察得到的體質或是文化特徵，可作為族群差異的指標。此外，在民主化的過程中，客家族群並未感受到他們參與政治的深度和廣度有明顯的提升，尤其在中央政府方面，客家族群代表並未有顯著增加；<sup>550</sup>在地方財政分

<sup>543</sup>中華民國憲法增修條文第四條第一項第二款：立法院之立法委員為自由地區平地原住民及山地原住民各三人。

<sup>544</sup>中華民國憲法增修條文第十二條：憲法之修改，須經立法院立法委員四分之一之提議，四分之三之出席，及出席委員四分之三之決議，提出憲法修正案，並於公告半年後，經中華民國自由地區選舉人投票複決，有效同意票過選舉人總額之半數，即通過之，不適用憲法第一百七十四條之規定。

<sup>545</sup>在民進黨執政時期甚至將黑手伸進了國家考試的命題當中。考試院 2003 年六、七月分別舉辦交通事業港務人員升資考試，員警特考，其中國文試題出現閩南語及日語試題等問題，招致原住民團體、客家社團、學者、立法委員、平面及電子媒體、準大法官等抗議，認為違反族群平等及國家保障多元文化的憲政精神，而有違憲之虞。詳細的分析與評論可參見范佐雙，2004。

<sup>546</sup>Ho, 2006。

<sup>547</sup>張富忠，1988：78-79。

<sup>548</sup>劉大可，2007。

<sup>549</sup>周典恩，2013：22。

<sup>550</sup>例如自 1991 年進行憲法第一次增修起，歷經 1992、1994、1997、1999、2000、2005 共計七次

修憲，根據憲法增修條文，在立法院 113 席立法委員當中，賦予平地原住民與山地原住民各 3 席立法委員的名額。在 34 席全國不分區立法委員當中，各參選政黨為了多爭取支持，也有可

配失衡的結構下，客家鄉鎮的經濟發展未能與都會區齊驅並進，因此，在高度期待的情況下，必定萌生相對的剝奪感。

#### 四、臺灣客家還我母語運動

當代臺灣客家運動之興起，是外在國際民主化浪潮、多元文化主義趨勢，內在國內民主轉型、社會結構改變、民間社會力解放、客家菁英倡議等多重因素之綜合結果。<sup>551</sup>具體的來說，「對臺灣客家運動興起因素分析，可以發現是整個外在、內在大環境變遷所蓄發之動能。外在環境之全球性的民主化浪潮帶動及多元文化主義作為論述基礎，以及內在環境的以臺灣為主體的本土化之社會結構改變與民主轉型，促使民間社會力的解放，加上客家精英的積極倡議等等動能綜合而產生一股沛然莫之能禦的臺灣客家運動。」<sup>552</sup>

臺灣在1949年之後，中華民國政府推行國語運動，壓抑各種方言，在學校禁止使用包括原住民語、閩南語和客語等方言，並且限制這些方言在電影與電視節目中出現。許多人士對於這些語言政策抱持反對態度，在解嚴之後，要求復興客家話的呼聲也在臺灣出現。當時在臺北都會區不僅幾乎聽不到使用日常客語，在公共和知識領域更難出現客家語言，年輕一代的客家人也已經不會說客語，客語有斷層且即將流失的危機。臺北市有一小群客家青壯菁英份子有感於客家人是社會的隱形人，為了挽救客語，傳承客家文化，只能以社會運動方式喚醒客家族群本身的自覺。<sup>553</sup>

客家人在都會區是弱勢族群，容易被歧視，不敢說客家話，因此客家的有識之士就成立以互相幫助、凝聚客家文化精神為宗旨的客家人社團。一些有志之士基於對客家語言、文化等的認同，創辦「客家風雲雜誌」以啟發客家文化意識、提倡客家精神，進而積極發揚客家文化。<sup>554</sup>

「客家風雲雜誌」創刊酒會於1987年10月17日在台北市臺大校友會館四樓舉行，10月25日正式出版創刊號。「客家風雲雜誌」的創立，代表客家菁英對客家

---

能在政黨不分區名單中列入一些原住民的代表，憲法增修條文也規定婦女當選名額至少應佔二分之一。剩餘 73 席區域立法委員當中，客家族群的代表更少。根據范佐雙的研究，第 7 屆立委，屬原住民籍共有 6 名，其占立委總數的 5.31%。在臺灣地區，客家總人口比原住民總人口高出 9.38 倍。查原住民籍立委占其總人口（48 萬）的 10 萬分之 1.25，客家籍立委占其總人口（450 萬）的 10 萬分之 0.27。簡言之，約 10 萬原住民就有 1.25 名原住民籍立委，而客家人

約 10 萬人才有 0.27 名客家籍立委，兩者相差 6 倍。上（6）屆立委總數 225 名，其中客家籍有 20 名，其機率为 8.89%，是不理想的成績，延至第 7 屆，其席次不但未增加，反而減少，未來客家人之權益將受影響，這是 2005 年修憲通過「單一選區兩票制及立委席次減半」的國會改革方案有瑕疵的實例（參見范佐雙，2008）。不過在 2012 年第八屆立法委員選舉中，客家籍立委共當選 18 席（不分區 4 席，區域立委 18 席），比第七屆增加了 4 席。

<sup>551</sup>有關導致當代臺灣客家運動之興起的國際與國內各種因素，王保鍵在其博士論文中頗為精要的分析。參見王保鍵，2011。

<sup>552</sup>王保鍵，2011：72。

<sup>553</sup>范振乾，2007：418。

<sup>554</sup>有關「客家風雲雜誌」（及之後改組的「客家雜誌」）在啟發客家意識及其與「還我母語運動」的關係，可參看彭玉芝，2011、黃子堯，2003 與 2006、與陳康宏，2011。另外也有以「客家雜誌」、「臺灣客家公共事務協會」、「寶島客家電台」分析它們在客家運動發展中的角色，見曾金玉，2000。

權益與尊嚴意識的大覺醒。其發刊詞說：「為提昇客家人的地位和尊嚴，並在臺灣多元組合、多元融合發展的過程中做出更多的貢獻，實有必要團結客家，主動發揮客家尊重少數，包容多數的固有精神，全力推動社會共同的福祉。因此，身上留著客家人血液，滿懷奉獻精神的客家後生，聚集在一起，決定創辦這本『客家風雲』雜誌。」<sup>555</sup>

「客家風雲雜誌」的創立與客家文化運動的關係如何呢？「客家風雲雜誌」前社長邱榮舉表示，<sup>556</sup>「...客家風雲是二十世紀末的臺灣客家人為了要長期（整個世紀）提倡與推動客家文藝復興，也為了短期（二三十年）推動臺灣客家文化運動，以期保存臺灣客家文化，並強化臺灣客家人應有的地位與尊嚴，而成為客家人說話、打拼、服務的輿論公器。」談到該雜誌的角色與功能時，他表示：「客家風雲雜誌在客家文藝復興與臺灣客家文化運動中所扮演的角色，簡單說就是扮演一種類似於開創者、拓荒者、奠基者的角色，具有火車頭的功能，帶動臺灣客家有志之士和熱心人士，共同鼓動風潮呼喚臺灣客家人覺醒，嚴厲批評政府與各黨派的不當政策，大力提倡與推動臺灣客家文化運動，進而希望有客家文藝復興，因此創辦客家風雲雜誌，代表一種理想，一種臺灣客家青年的怒吼，及對臺灣客家文化的肯定與關懷，它具有帶頭的示範作用，希望能喚醒更多的臺灣客家人能懂得自主自覺，也希望更多人懂得：一方面要更加積極參與認識臺灣，關懷臺灣與建設臺灣，另一方面要努力認同客家，並為臺灣客家文化的保存與發揚而打拼。」希望透過「客家風雲雜誌」的內容，能提高客家人的族群意識，促進客家人的溝通與了解，團結客家人的力量，提昇客家人的政治經濟、經濟、社會和文化上的地位與功能。

1988年12月28日，客家族群在臺北市發起「還我母語運動」萬人大遊行。該運動最主要的意義是超越黨派、統獨、血緣、地緣、神明祭祀圈等關係為基礎的傳統動員方式，以族群為名，以爭取憲法平等權為基本宗旨的遊行。這是客家族群第一次走上街頭，也是臺灣第一次以文化語言為抗爭宗旨的街頭運動。「還我母語運動」所訴求的是「全面開放客語電視節目」、「修改廣電法第二十條對方言之限制條款為保障條款」、「建立多元的語言政策」，這是一個為維護客家族群尊嚴與自我認同的運動。<sup>557</sup>遊行時戴著口罩，高舉名譽總領隊孫中山先生的遺照，遊行文宣為：「如果國父孫中山還活著的話，他上電視也不能說自己的客家話。」遊行隊伍由臺北市國立國父紀念館出發，活動主要領導人在立法院發表演說，並帶領群眾至行政院、行政院新聞局、總統府等處進行和平示威，沿途以客家話號召群眾加入隊伍。

該母語運動直接的訴求係針對政府相關法令，在廣播和電視節目中對「方言」播出比例的規定而發動的抗爭。當時的「廣播電視法」（1976年1月8日公布施行）第20條規定：「電臺對國內廣播播音應以國語為主，方言應逐年減少；其所應佔比例，由新聞局視實際需要定之。」1976年12月行政院新聞局公佈「廣播電視法施行細則」的第19條，對廣播電視法第20條作出了呼應：「電台對國內廣播應用之比例，調幅電台不得少於55%，調頻廣播台及電視台不得少於70%。使用方言播音應逐年減少，其所佔比例，由新聞局視實際需要定之。」另外「廣播及電視無線電台設置及管理條例」也規定：「電台節目使用語言，除因特殊原因經奉主管機關核准外，應以國語為主。」而且「廣播電視規範」第10條：「國

<sup>555</sup>轉引自黃子堯，2003：34。

<sup>556</sup>轉引自黃子堯，2003：34。

<sup>557</sup>楊長鎮，1991：184-196。

語節目應全部使用國語，不得任意夾雜其他語言。其播放之歌曲，除報經核准者以外，應以國語歌曲為主。」在這些法令規範中，明顯地是獨尊「國語」，而將其他族群的語言，如閩南語、客家語和原住民語的語言，一律視為「方言」加以限制；依前述廣電法第 20 條之規定，甚至「方言應逐年減少」，實際具有逐步消滅「方言」的意味。<sup>558</sup>

客家話的生存威脅與其它「方言」所面臨的危機是一樣的，都是在當時政府的壓迫下苟延殘喘。直到 1990 年代，臺灣隨著政治解嚴、民主化進程展開才逐漸鬆綁。李登輝政府時代極力進行「本土化」，對於母語的禁錮開始放鬆；民進黨執政 (2000-2008) 期間，在客家委員會的主導下，首先擬定了「語言公平法」草案，再經過教育部國語推行委員會修訂為「語言平等法」草案，最後由文化建設委員會整合為「國家語言發展法」草案。<sup>559</sup>這些草案的基本精神是多元文化主義，也就是追求各族群的語言文化和平共存，不再獨尊任何單一語言，以免少數族群因為語言而產生相對剝奪感，期望能進一步營造族群和解、甚至社會整合的機制。<sup>560</sup>

## 五、從 1228 還我母語運動至行政院客家委員會成立

「1228 還我母語運動」大遊行結束後，有關單位安撫性地製播了少數客語節目與新聞，1991 年初，國民黨雖然曾為了當年的國民大會代表選舉，回應了 1988 年的「還我母語運動」大遊行主要訴求，便在台視、中視、華視開放客語與閩南語新聞，但每天僅 15 分鐘，且僅是將過時的舊聞，改以客語與閩南語發音而已。<sup>561</sup>從 1988 年「還我母語運動」到 2001 年 6 月 14 日行政院客家委員會成立，客家母語的問題與傳承，已逐漸從民間力量轉入政府體制的規劃中。壓制客家母語的「廣播電視法第二十條」對本土語言的限制於 1993 年 7 月 14 日廢除，1996 年新聞局開放電台頻道，促使「新客家電台」與「寶島客家電台」合法化，

<sup>558</sup> 參考楊克隆，1998，第四章第三節。

<sup>559</sup> 該草案根源於 1983 年教育部研擬制定之《語文法》(草案)，不過因為臺灣社會對該語文法忽略原住民族語言反彈，遂未繼續研訂。2001 年，教育部再蒐集國外相關資料，重新整合《原住民族語言發展法》、《語言公平法》及中央研究院語言學研究所草擬之《語言文字基本法》(以上三法均為草案)，重新擬具《語言平等法》草案，並尋求立法。2003 年，《語言平等法草案》主政單位轉為行政院文化建設委員會，法律條文從規範母語運用轉為「文化保存」及國家語言發展為主軸，歷經中央政府跨部會研議後，重點涵蓋至國家語言之定義、主管機關、權利、保護與發展。另外該法律則強調尊重各語言之多元性、平等發展及傳承延續。不過至今(2015 年)仍未完成立法。參見：

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9C%8B%E5%AE%B6%E8%AA%9E%E8%A8%80%E7%99%BC%E5%B1%95%E6%B3%95%E8%8D%89%E6%A1%88>，2015/9/1 檢索。

2009 年，根據聯合國教科文組織報告，馬賽語、凱達格蘭語等 7 種語言已被認定流失；另外，噶瑪蘭語、貓霧揀語、邵語等 7 種語言被評為極度危急、賽夏語為嚴重危險，而泰雅語、卑南語、布農語等 9 種語言則為脆弱等級。另參見：

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8F%B0%E7%81%A3%E5%8D%97%E5%B3%B6%E8%AA%9E%E8%A8%80>，2015/9/1 檢索。

<sup>560</sup> 施正鋒，2006：230。

<sup>561</sup> 范振乾，2002。

其他廣播電視頻道陸續有客語節目出現。2001 年 9 月國小實施九年一貫課程，母語教育成為必修課程，2002 年教育部招考國中小客語教學支援人員投入母語教學行列，另外，大眾運輸系統語言平等法的推動，將母語「公共化」「公領域化」的情況持續擴張。當年「還我母語運動」中的訴求，在傳播權和教育全方面已有進步。

臨時組成的各黨派客家社團在舉辦「還我母語運動」大遊行前未經過深入溝通了解，或因各黨派社團間的利害關係、政治理念的差異，以致運動過後後繼無力。在「客家風雲雜誌」方面，原創辦人士在運動後相繼退出，改由一群社會及學術文化界客籍人士接辦，並於 1990 年元旦改組為「客家雜誌」，專注客家傳統文化民俗歷史的探討與推廣。客家雜誌除了每月出刊外，並舉辦各類活動如座談會、學術研討會、廣播人才培訓班、客家夏令營、文化之旅、客家晚會、讀者聯誼會、未婚聯誼、歌詞比賽...等。「客家雜誌」繼承「客家風雲雜誌」的精神繼續為客家母語運動而努力。在維護客家族群的運動中，較明顯的街頭運動除 1988 年的「還我母語運動」之外，客家鄉親抗議寶島客家電台被新聞局抄台，分別在 1994 年 12 月 30 日與 1995 年 1 月 10 日二次到立法院門前抗議，爭取傳播權。在教育權方面，1999 年 7 月 7 日和 2001 年 3 月 29 日，為爭取九年國民義務教育增列母語教育與母語教學時數，兩次到教育部請願。針對大眾運輸語言平等權的爭取，則以舉辦公聽會、發表聲明或致力於法案的推動與主管機關公文往來之說明報告為主。<sup>562</sup>

1991 年 12 月 1 日成立「臺灣客家公共事務協會」（簡稱臺灣客協），在全臺灣各地舉辦座談會、演講、學術研討會...等，以喚起客家意識，並為有客家和臺灣意識的候選人助選。臺灣客協是看到民進黨有組織的推行反對運動獲得相當大的成果，所以號召理念相同的客家人士組織行動力大的社團。該社團和反對運動關係密切，成員大部分為反對運動出身。臺灣客協以「母語解放」、「文化重生」、「奉獻本土」、「民主參與」四大訴求推動客家公共事務運動。所謂客家公共事務指關乎客家人的公務和利益，舉凡政治、經濟、文學、藝術、語言等皆包含在內。客家事務繁多，推動困難，然而政治可以支配一切，因此臺灣客協的目標主要是制定客家政策、爭取政治資源、發表客家說帖，以提高客家公共政策能見度。<sup>563</sup>

臺灣客協於 1993 年 10 月 22 日成立「新客家助選團」，不分族群黨派，只要候選人認同「加速促進臺灣民主化、現代化、促進臺灣各語族平等和諧、互助共榮」的原則，便為他們無條件助講。1994 年台北市長選舉，臺灣客協成立「陳水扁客家界後援會」。陳水扁的客家政見有五項：一、成立客語專業電台；二、編撰台北市客家發展史；三、推動國小、國中母語教學；四、舉辦一年一度的台北市客家文化節；五、設立客家文物館。陳水扁當選台北市長後，有設立客家文化基金會、客家會館、客家藝文中心、編撰台北市客家發展史、推動母語教育等建樹。這是首次以選舉政見做為客家族群助選的交換條件，簽訂契約式的協定，當選後以公共資源協助客家族群推廣客家文化。陳水扁信守協定，不僅實踐客家政見，更為日後臺灣客協與民進黨候選人的合作奠下良好的合作模式。<sup>564</sup>

1998 年第二屆北高市長選舉，各候選人競相以客家政策來爭取客家選票，

<sup>562</sup>黃子堯，2003：36-38。

<sup>563</sup>黃子堯，2003：50-51。

<sup>564</sup>黃子堯，2003：54-55。

使客家議題不斷增強。代表國民黨的候選人馬英九，比照尋求連任的民進黨陳水扁的競選模式，提出「客家政策白皮書」，成立「客家競選總部」，以與陳水扁競選總部的「客家後援會」對抗。馬英九為了爭取勝選，首次用「白皮書」的形式，來說明他的客家政策全盤內容。他承諾勝選後將在臺北市政府設置一級單位，成立「客家事務委員會」。「客家事務」一詞終於浮上政治檯面，正式成為政治詞彙，「客家事務」也從此成為客家族群與各方政治人物、或政治團體之間對話的代表性概念。<sup>565</sup>

經過 1994 年和 1998 年兩次臺北市長的選舉，終於透過 2000 年第二屆民選總統的競選過程，「客家族群議題」正式越過淡水河，從臺北市都會區的「地方性議題」，擴大成為「全國性的公共議題」。四組總統候選人，都將族群議題中的「客家事務」作為競選的核心主軸之一，均採用「客家政策白皮書」的形式，陳述各陣營對客家事務的政見承諾。雖然四大陣營論述焦點各有不同，但其文宣全都是 1987 年底「客家風雲雜誌」創刊以來一再訴求的客家語言文化議題做為主軸，也就是「文化傳承」與「族群尊嚴」兩大問題，再各自增刪，以顯示各陣營的屬性與偏好。<sup>566</sup>

四名總統參選人分別提出客家政策主張，包括連戰從「關懷社會」出發，強調勤儉、忠義、感恩、硬頸客家精神，提出成立「行政院客家事務委員會」、制定「族群文化與語言保護法」、專案支持大學的客家文化研究、設立「世界客家博物館」、以及拔擢一定比例客籍政務官等五大主張；許信良以桃園中壢出身的客家人角度切入，提出客家整體性政策的構想與客家地方政策的看法；宋楚瑜從客家人政治地位低落和客語流失日益嚴重雙重危機，提出拔擢客籍菁英擔任公職、設立「客家事務委員會」、保存客語、保存客家文化、建設客家地區、保護客家農業和推動客家社團對外交流等主張；陳水扁則提出重建認同基礎與活化客語以挽救客家危機，並提成立出義民大學、設立「客家事務委員會」、設置「客語頻道」、制訂「語言平等法」、舉辦「客家文化節」、設立「客家社區學院」與「客家幼稚園」、輔導獎助成立各類客家禮俗技藝研習班等政見。綜合四名總統候選人所提出的客家政策可發現，大目標均著重在挽救客家語言和文化，強調須要發揚客家特有族群精神價值，並以設立世界客家博物館、客家事務委員會、制定語言保護法、拔擢客籍菁英的具體方案，作為重建客家人對政治領導的信心，以期獲得客家族群認同的正當性。<sup>567</sup>

2000 年的第二屆民選總統競爭之中，由於國民黨內部分裂成兩組參選，選情並不樂觀。向來漠視客家人的國民黨，此時為了挽救選情，乃吸取 1994 年與 1998 年兩次民選臺北市長選舉時各方爭取客家選票的教訓，以現任中央執政之便利，於 2000 年 2 月 29 日，召開「行政院客家事務委員會籌備小組諮詢會議」，並遴聘學者專家 23 人為「行政院客家事務委員會籌備處」的籌備委員，試圖爭取客家選票。行政院隨後於 3 月 8 日，即總統大選投票日 3 月 18 日之前 10 天，召開「客家事務委員會籌備處」的首次籌備委員會，決議行政院「客家事務委員會」分階段成立：首先是成立籌備委員會，進行籌備事宜；其次，由行政院通過「暫行組織條例」，以「臨時委員會」方式先行運作；最後，完成組織條例立法，正式成立。國民黨大選失敗交出執政權之後，成立「行政院客家事務委員會」的立法工作仍然繼續進行。2001 年 5 月 4 日立法院三讀通過，完成「行政院客

<sup>565</sup> 范振乾，2002。

<sup>566</sup> 范振乾，2002。

<sup>567</sup> 陳文浩，2003。

家委員會組織條例」的立法程式，「行政院客家委員會」於 6 月 14 日正式成立，國策顧問範光群律師出任首任主任委員。客委會目前設置有綜合規劃處、文化教育處、產業經濟處、傳播行銷處、秘書室、人事室、政風室、主計室，分別掌理相關業務。

## 六、客家委員會成立後之客語使用狀況調查與工作

從許多研究臺灣語言保存的調查資料中可以發現客家族群的母語流失相當嚴重，甚至不亞於原住民語言。曹逢甫<sup>568</sup>比較原住民、客家與閩南這三個族群的三個年齡層的母語能力和國語能力的研究結果指出，母語能力喪失最多的是客家人，其次是原住民，最少的是閩南人。曹逢甫的報告顯示國語已經入侵到三個族群的家庭當中，客家族群是使用國語最多，受國語侵入最嚴重的族群。雖然客家族群人口比原住民多出六倍，事實上客語也和原住民語言一樣，逐漸走向語言死亡。

行政院客家委員會為瞭解不同屬性客家民眾的客語聽、說能力，和在家庭或公共場合使用客語之情形，自 2002 年開始辦理「臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究」，作為制定客家政策與客家語言傳承發展之參考依據。2003 年針對「九十一年度臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究」對曾經接受過訪問的受訪者進行全國抽樣追蹤調查。調查訪問 1213 個客家住戶，其中 13 歲以上有 2,206 個樣本；13 歲以下有 577 個樣本，調查結果摘要如下：<sup>569</sup>

- (一) 客語與國語是客家人使用最深入的語言，絕大部分的客家民眾能聽就能說。
- (二) 年齡越輕、教育程度越高或居住客家人口密度越低，使用客語的比例就越低。
- (三) 年齡與客語聽說能力成正比。
- (四) 教育程度越高者其客語聽力愈差。職業方面則以農林漁牧業者會聽客語的比例最高（99.0%）。
- (五) 十三歲以下的孩童客語的聽說能力：有 11.7% 的客家孩童客語聽說流利；30.7% 能聽懂客語並會說一些；29.4% 的客家孩童略聽懂一些客語但不會說；有 28.2% 完全不會說客語。另外發現，居住地區都市化程度越高，客家孩童完全不會客語的比例也越高。
- (六) 與子女交談：客家民眾有 47.1% 與子女用國語溝通；43.6% 與子女用客語交談。
- (七) 夫妻間交談主要使用的語言：使用客語佔 56.3%，其次是國語 28.3%。
- (八) 十三歲以下的客家孩童：與家人主要使用的語言是國語佔 71.2%；而使用客語的比例只佔 18.7%。
- (九) 十三歲以下的客家孩童：與祖父母交談主要使用客語的有 31.7%，使用國語的有 51.9%。

整體來看，29 歲以下之客家民眾聽說客語能力較差，13 歲以下客家兒童聽說

---

<sup>568</sup>曹逢甫，1997。

<sup>569</sup>行政院客家委員會，2003。

客語的能力較91年的調查結果有顯著降低。客家民眾在多數場合與客家人士溝通還是以客語為主，但在幾個特定的場合或特定的對象，則會以國語為主要溝通語言，如學習場所、工作場所和與子女交談皆以國語為主。在正式場合為溝通方便，以國語作為主要語言是可以預期的，但與子女交談時使用的語言卻關係著客家語言的傳承，客家民眾使用客語與子女交談的比例偏低是客語推廣的一項警訊！黃雅榆<sup>570</sup>在臺北、苗栗、東勢及六堆地區所做的研究顯示，雖然學生家長的客語能力一般還算良好，但是學生說的能力達流利程度者只有12%，聽的能力方面表現雖然稍好，也只有 22.75%達到良好的程度。另外，研究發現都市化程度越高的地方，人們使用客語的能力越弱，參與客家文化的頻率也越低。<sup>571</sup>

吳振賢<sup>572</sup>以問卷調查研究209位就讀小學和幼稚園的美濃地區客籍家長之教養觀。在客家精神、文化和價值觀的傳承方面，家長對子女會不會說客家話的看法上，不同年齡層家長的看法有顯著差異。家長年齡在30歲以下者認為「由孩子自己決定」居多；31-40歲家長認為「一定要會」最多；41-50歲以認為「盡量要會」最多。在子女客家話的表現方面，家長認為其子女客語「非常流利」佔22%，「普通」佔38.8%，「會聽不太會說」佔32.5%，「幾乎完全不會」有6.7%。在家長是否同意學校需要進行客語教學方面，七成以上同意，有二成家長沒有意見。

據客委會2004年所做之調查，30歲以下年輕客家人有3成能聽懂客語，而僅1成可流利使用；在家庭語言方面，30歲以下約有60%使用國語、20%使用閩南語、未滿10%使用客家語<sup>573</sup>。目前臺灣原住民語言、客家語和閩南語都面臨日漸消逝的危機，以廣為使用的閩南語為例，臺灣閩南語能力已經有隨年齡降低而有下降趨勢。陳淑嬌<sup>574</sup>的研究顯示，若以年齡層區分，各年齡層能用臺灣閩南語有效溝通的比率分別為：12歲以下(含)為44.09%；13-18歲為55.29%；19-29歲為71.48%；30-45歲為93.21%；46-59歲為93.29%；60歲以上(含)為100%，顯見隨著年齡下降，能以閩南語有效溝通的比率相對降低。現今父母間對話多使用閩南語，而與子女交談卻大幅使用「國語」的現象相當普及，其他母語亦有此種情形。依據前述調查資料顯示客家語的傳承出現更大的危機，各年齡層能用臺灣客家語有效溝通的比率分別為：12歲以下(含)為2.79%；13-18歲為2.13%；19-29歲為4.44%；30-45歲為9.43%；46-59歲為14.60%；60歲以上(含)為32.14%<sup>575</sup>，客語和閩南語一樣呈現隨年齡層降低而下降的趨勢，然而能以客語進行流利溝通的比率在各年齡層間均大幅低於閩南語。原住民語則有完全滅絕的危機，根據前述調查，就連60歲以上(含)能以原住民語流利表達者也僅有5.26%<sup>576</sup>。

鍾秋妹<sup>577</sup>對臺灣高雄美濃地區客家家庭客語的流失與保存進行研究時指出：若以該地區的情況來觀察，受訪家庭整體的客語能力是年紀愈大，客語能力愈佳，年紀愈小，客語能力愈差，客語的世代傳承處於「明確危險」程度。影響受訪家庭孩子講國語不講客家話的原因則有：學校學習環境、學習同儕、電視媒

<sup>570</sup>黃雅榆，2002。

<sup>571</sup>行政院客家委員會，2002。

<sup>572</sup>吳振賢，2004。

<sup>573</sup> <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E8%AA%9E>，2014/7/19 檢索。

<sup>574</sup>陳淑嬌，2007：27。

<sup>575</sup>陳淑嬌，2007：25。

<sup>576</sup>陳淑嬌，2007：25。

<sup>577</sup>鍾秋妹，2009。



體、家人遷就、客語能力不足等因素。學齡前兒童受到照顧者的影響，在家中大部分常講客語，但接受教育以後回到家中卻常講國語，並且已經就學的子女也會影響家中還未上學子女語言的使用習慣，因此接受教育的前後期間就成為客語流失的起點。再者，父母與子女溝通時，父母容易遷就孩子的語言使用習慣，子女往往成為決定家庭語言使用的關鍵人物。黃子堯的研究也指出<sup>578</sup>：在現實社會上，由於學校全面使用國語嚴禁客語及其他「方言」，大眾傳播媒體全面封殺客語，客家話沒有就業市場，升學就業考試不考客語等因素，大眾傳媒缺乏客語能見度；學校課程、升學聯考、高普考皆沒有客語考試；沒有升學就業前途，家長不願教小孩客家話，年輕人更缺乏認同感。

綜合上述的研究可以發現，弱勢族群的語言最容易有語言死亡的現象。家長傳承母語給下一代的能力與意願是影響語言保存最重要的因素之一。但是母語的社會地位低落而對語言傳承持負面的態度、不同族群通婚、缺少母語就業機會、政府與教育的支援不足等，均阻礙弱勢語族傳承母語的意願。客語在眾多客籍民眾的生活中，已經不再是一個溝通的語言，不僅成年人聽說能力逐年下降，兒童的聽說能力也顯著降低。除了與長輩、父母外，客籍民眾與子女交談時使用客語的機會並不高。即使發現客家語已經在生活中沒落，為了溝通的便利和學校教育的趨勢，而繼續忽視客語在家庭中的傳承功能。

「還我母語運動」之後客家意識崛起，迫使政府與政治人物重視客家事務，於2001年6月14設置客家事務行政機關（行政院客家委員會，現已改制為客家委員會），2010年1月27日通過《客家基本法》，並由總統公佈實施。自此，《客家基本法》、客家委員會、客家電視頻道、大學客家學院成為保障客家族群文化傳承與發展的主要支柱，而其中最主要的主幹當是《客家基本法》。該基本法的內容豐富並多樣，自「為落實憲法保障多元文化精神，傳承與發揚客家語言、文化，繁榮客莊文化產業，推動客家事物，保障客家族群集體權益，建立共存共榮之族群關係」之立法目的，至文化產業（少數族群的經濟發展權）、客語無障礙環境之建置、客家學術研究之推展、客家族群傳播及媒體近用權之保障、全球客家文化交流與研究中心之建立、以及訂定全國客家日之施行項目，均包含在內。

《客家基本法》對客家語言推廣內容有明確的發展方向，同時也為臺灣多元文化發展樹立重要的里程碑，並宣示客家事務正式邁入了法制化。

《客家基本法》實施後為深入了解69個「客家文化重點發展區」客家民眾的客語使用狀況，客家委員會於102年(2013年)辦理「臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究」，大幅提升調查樣本數，是歷年規模最大的客家民眾客語能力、腔調、使用習慣的調查。本次調查採電話訪問方式，調查期間自102年3月2日至102年6月15日止，以設籍臺閩地區具有中華民國國籍，並符合《客家基本法》第2條所定義之客家人條件者，即「指具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者」為調查對象。以分層隨機抽樣法訪問客家民眾，成功訪問15,262位符合客家基本法定義的客家人，在信心水準95%下，抽樣誤差在± 0.8個百分點之間。調查結果顯示，102年符合客家基本法定義的客家人中，有65.5%能聽懂客語，47.3%會說流利的客語，其中以桃竹苗地區和客家文化重點發展區客家民眾的聽、說能力最佳。從年齡來看，13歲以下、13-18歲客家民眾會聽、說客語的比例最低（13歲以下會聽、說客語的比例分別為35.1%、16.2%；13-18歲則為39.7%、14.0%）。在有子女的客家民眾中，與子女交談時使用的語言以國語占多數，為68.7%，其

<sup>578</sup>黃子堯，2003：29-30。

次為客語（17.0%）；和子女主要以客語溝通者僅16.6%。客家民眾與子女交談時少講或幾乎不講客語的主要因為「子女不會客語（41.3%）」，其次為「居住環境（28.9%）」。

客家委員會自 2001 年成立之後，對於客語的保存與推廣投注了許多心力。為了轉變漸趨弱勢的客語語言活力，鼓勵學習客語，客家委員會於 2005 年 3 月 4 日訂定「客家委員會推行客語能力認證作業要點」（後經多次修正），其目的在加強客語之使用能力（指客語之聽、說、讀、寫能力）、鼓勵全民學習，提高客語之服務品質，落實客家文化傳承之任務，不限國籍、族別，均可參加。2005 年起開辦客家語言能力認證，依程度分有初級、中級、中高級；依方言差異又分四縣、海陸、大埔、饒平、詔安等腔調。<sup>579</sup>自 2005 年至 2014 年辦理 10 次客語能力認證初級考試，計 5 萬 2,884 人通過認證；自 2008 年至 2014 年辦理 7 次中級暨中高級考試，中級合格者計有 2 萬 3,423 人，中高級合格者 1 萬 552 人。總計有 8 萬 6,859 人通過認證。<sup>580</sup>除了推動不分國籍與族群的客語能力認證之外，與客語推廣有相當密切關連者尚有獎勵客家文藝、獎勵客語績優公教人員、推動客語薪傳師制度、獎勵客語績優學生獎學金、推動客語生活學校補助、推動公事客語無障礙環境、獎勵優良客語廣播電視節目製作...等措施。<sup>581</sup>

「客語薪傳師」是一項特殊的客語傳承設計，是客家委員會為推展客語傳承所執行的一項計畫，就已具備客家語言、文學、歌謠及戲劇等專長之人員，給予專業認定，賦予客語薪傳師之尊銜，作為投入傳習客家語言文化者之證明，並以經費鼓勵「客語薪傳師」在校園之外開班教授客家語文。<sup>582</sup>截至 2015 年 5 月 5 日止，「客語薪傳師」共計 2526 人，其中客家語言類有 1988 人，文學類 71 人，歌謠類 377 人，戲劇類 80 人，每年都開設有不少客語班級<sup>583</sup>，並推廣至海外。<sup>584</sup>

配合客家基本法規定「政府應於國家考試增訂客家事務相關類科，以因應客家公務之需求」，考選部研議客家事務行政類科的高普考，除了筆試，還要加考客語口試，2015 年起實施。<sup>585</sup>在推動公事客語無障礙環境方面，客家委員會以補助或合作辦理方式推動客語廣播、電梯、總機客語播音及客語臨櫃服務臺等服務，以促使客語在公共領域發聲，增進客語能見度。2009 年至 2015 年 12 月底計核定補助 443 件公、私立單位推動公事客語。<sup>586</sup>

<sup>579</sup>自 2013 年起，教育部「國民中小學教學支援工作人員聘任辦法」規定，在國民中學、國民小學任教客語本土語言科目的教師，都需參加行政院客家委員會辦理之客語能力認證，取得客語中高級以上之能力認證，並經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者方能執教。這項規定給更多想要從事客語教學的中小學教師學習客語及參加客語認證考試的動力。

<sup>580</sup><http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=138930&ctNode=2454&mp=4&ps=>，2015/8/24 檢索。

<sup>581</sup>[http://www.hakka.gov.tw/lp.asp?ctNode=2125&CtUnit=13&BaseDSD=7&mp=2013&xq\\_xCat=5&](http://www.hakka.gov.tw/lp.asp?ctNode=2125&CtUnit=13&BaseDSD=7&mp=2013&xq_xCat=5&)，2015/8/24 檢索。

<sup>582</sup>[http://master.hakka.gov.tw/default/master\\_dtl.aspx?id=4](http://master.hakka.gov.tw/default/master_dtl.aspx?id=4)，2015/8/25 檢索。

<sup>583</sup>[http://master.hakka.gov.tw/default/nlp\\_list.aspx](http://master.hakka.gov.tw/default/nlp_list.aspx)，2015/8/25 檢索。

<sup>584</sup>[http://hakkayvr.blogspot.co.uk/2012/06/blog-post\\_3481.html](http://hakkayvr.blogspot.co.uk/2012/06/blog-post_3481.html)，2015/8/25 檢索。

<sup>585</sup><http://udn.com/news/story/6939/649831-%E9%AB%98%E6%99%AE%E8%80%83%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E8%A1%8C%E6%94%B>

[F-%E5%8A%A0%E8%80%83%E5%AE%A2%E8%AA%9E%E5%8F%A3%E8%A9%A6](http://udn.com/news/story/6939/649831-%E9%AB%98%E6%99%AE%E8%80%83%E5%AE%A2%E8%AA%9E%E5%8F%A3%E8%A9%A6)，2015/8/25 檢索。

<sup>586</sup><http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=130&ctNode=2462&mp=4&ps=>，2015/8/24 檢索。

## 七、結論

語言的首要功能是「承載意義，達成溝通」。意義形成理解，理解直接影響吾人的決定與行動，形成自我認同的意識。<sup>587</sup>藉著溝通建立人際關係，在互動中逐漸形成「共識的場域」—「文化」，因此「語言」與文化直接相關。語言本身是僅次於種族的重要人群特徵，而且語言除了可以用來作為族群辨識用的標籤外，統治族群還可據之以賦予某個特定族群特權，或是以之為集體歧視的工具。

根據當代法國社會學家Pierre Bourdieu (1930–2002)的看法，在任何語言中，根本就沒有所謂的「共同語言」的說法，只有在任何場景中或多或少支配或被支配的語言。語言關係是體現在權力關係中的，語言既是統治的手段，又是統治的結果。<sup>588</sup>他認為語言學家把語言行為簡化為對共同語言的執行，是他們忽視某種特定的語言成為不同群體共同使用的官方語言的社會歷史演變過程，忽視了某種語言成為合法的支配語言所必須包含的權力關係。<sup>589</sup>儘管Bourdieu認同當代德國哲學家 Jürgen Habermas (1929-)的語言是通向生活世界的理性的必經之路的觀點，<sup>590</sup>但他堅持認為語言交往更是一種社會行為，他堅持語言表達和說出的話語從來就不是中立的，而總是反應社會結構的。語言交往中存在的使用、使用者和使用權力之間的某種形式的不平等關係是不可否認的事實。<sup>591</sup>

不論是日本殖民統治時期，或者是國民黨政府在臺灣所推動的語言政策，既符合 Pierre Bourdieu 對語言關係的理論，也可以從所謂的「策略性語言歧視」(strategic linguisticism) 的角度來理解。「語言歧視」(linguicism) 是指在不同的語言群體之間，以意識形態、結構和各種政策作為對不平等的權力與資源分配正當化的理由。<sup>592</sup> Robert Phillipson 在《語言帝國主義》(Linguistic Imperialism) 一書中，採用「語言歧視」的概念分析英語和帝國主義之間的相互關聯，解釋英語的傳佈，並說明英語的使用者如何維持其權力和優勢地位。<sup>593</sup> Robert Phillipson 以「語言歧視」的觀點，解釋權力與資源分配的關係，同樣適用於其他的語言。例如陳淑華的研究指出，日本殖民統治政府與 1949 年之後的國民政府的語言政策，主要是定立一個國家語言，用來指向一個特別的「民族」(日本大和民族或是中華民族)，要求被殖民者或是國民的效忠。殖民者或是統治階級所使用的語言，比其他的語言或是方言享有更高的地位，不能使用這個語言的人，就必須耗費極大的心力與資源去學習這個統治者的語言，從而實現強迫性的語言同化政策，「國語」的優勢地位同時也妨礙了「非國語」者的族群認同。<sup>594</sup>

<sup>587</sup>何萬順，2009。

<sup>588</sup>趙傑、劉永兵，2013。

<sup>589</sup>Bourdieu，1990。

<sup>590</sup>有關 Jürgen Habermas 的生平和其思想學說的簡介，可參考 Bohman & Rehg，2014 以及

Matustik，  
2014，二篇論文。

<sup>591</sup>Bourdieu & Wacquant，1992。

<sup>592</sup>Skutnabb-Kangas，2008。另外林世傑，2013；倪炎元，2013；趙春燕，2012，等都曾討論語言與意識形態之間密不可分的關連。

<sup>593</sup>Phillipson，1992。

<sup>594</sup>陳淑華藉由探討後殖民論述觀點 (Edward. W. Said, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha)，來分析

客家語言在日據時代的皇民化，國民政府早期國語政策的推動，漠視族群語言權利如剝奪母語的使用權、教育權和傳播權，以及國語通行的強大壓力之下，逐漸流失，現在已經面臨語言死亡的威脅。根據行政院客家委員會《99年至100年全國客家人口基礎資料調查研究》顯示，<sup>595</sup>全國符合客家基本法定義之客家人口數約為419.7萬人，占全國總人口的18.1%，客家人是僅次於閩南人的第二大族群。過去臺灣社會因為推行國語政策的歷史因素，多元語言發展長期未受到應有的重視與推動，客語也因此成為相對弱勢的語言。據該調查顯示，若是缺少政府及民間積極的推動客語使用，推估大約在40年以後，臺灣的客語使用人口可能遞減為0%，也就是說客家語言即將消失。學者的研究指出，<sup>596</sup>若以是否能夠使用客語溝通作為認定客家人標準，目前客家的中老年人還會使用客語，當客家青少年不會使用時，不久客家族群也將消失而不存在了。語言，特別是母語，是所屬族群特有文化的載體，而且是該族群與其他族群區別的主要特徵，族群語言一旦不存在或弱化至無法繼續存在，如自家都已經不會使用或放棄使用該語言時，幾乎就可以說該族群是不存在的，至少是成為「隱形人」了。

Thieberger<sup>597</sup>認為：1) 族語是國家的資源；2) 族語有助於社會整合；3) 族語是自我認同、群體認同的表徵，同時聯接族群的歷史和文化；4) 語言的多樣性包含著不同的哲學觀、科學隱喻、生活方式；5) 語言保存有助於傳統文化的保存；6) 有助於認知發展及健全的人格發展；7) 有助於社會正義的實踐。客家族群對文化的捍衛，語言流失的關注，與Thieberger保存族群語言的理由是一致的。

臺灣客家族群發起1988年的「還我母語運動」，凝聚客家意識，與政府抗爭以爭取族群尊嚴，文化、語言的生存權；同時由於在現實政治層面上客家人口據有關鍵少數的政治戰略地位，促成客家委員會的成立與客家基本法的制定。這些抗爭不是要樹立唯我獨尊的客家文化，而是要一方面更加積極參與、認識、關懷、建設臺灣，另一方面要努力認同客家，並為臺灣客家文化的保存與發揚而打拼。臺灣是個多元族群的地方，族群的融合不僅有助於社會、政治的穩定，更可展現臺灣文化豐富的多樣性與社會正義的實現。希望經由客家委員會的成立、客家基本法的制定、客家族群的努力與全民對多元文化的尊重，臺灣客家語言得以傳承，文化獲得復興。

---

臺灣鄉土語言的沿革、鄉土語言課程實施的意義和闡述對課程實施的未來之展望。陳淑華，2009。

<sup>595</sup>行政院客家委員會，2011。

<sup>596</sup>范振乾，2009：4-5。

<sup>597</sup>Thieberger，1990：348。

## 參考文獻

- 王保鍵，2011，《臺灣客家運動與《客家基本法》》，國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所博士論文。
- 王保鍵，2012，〈「客家文化重點發展區」的發展途徑〉，《城市學學刊》，第三卷，第二期，頁27-58。
- 行政院客家委員會，2002，《九十一年度臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，臺北市：行政院客家委員會。
- 行政院客家委員會，2003，《九十二年度臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，臺北市：行政院客家委員會。
- 行政院客家委員會，2011，《99年至100年全國客家人口基礎資料調查研究》，臺北市：行政院客家委員會。
- 行政院客家委員會，2013，《101至102年度臺灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，臺北市：行政院客家委員會。
- 何萬順，2009，〈語言與族群認同：從臺灣外省族群的母語與臺灣華語談起〉，《語言暨語言學》，第10卷第2期，頁375-419。
- 李慧娟，2004，《國小教師實施鄉土語言教學之個案研究—以客家語教學為例》，國立臺北教育大學課程與教學研究所碩士論文。
- 李憲榮，2004，《加拿大的語言政策—兼論美國和臺灣的語言政策》，台中：新新臺灣文教基金會。
- 吳振賢，2004，〈客家人的教養觀—以美濃地區客家人為例〉，載於行政院客家委員會《客家知識論壇：教育篇—客家教育的啟發會議論文集》，頁6-24，臺北市：行政院客家委員會。
- 吳俊憲、吳錦惠，2014，〈本土語言教學成效—問題分析與因應策略〉，《臺灣教育評論月刊》，3（7），頁92-96。
- 吳耀明、馮厚美，2007，〈鄉土語言教學政策形成與實施現況訪談分析〉，《屏東教育大學學報》，26期，頁37-72。
- 周典恩，2013，〈臺灣客家運動興起的緣由探析〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》，第3期，頁22-27。
- 邱榮舉、王保鍵，2012，《臺灣客家運動——『客家基本法』》，臺北市：五南圖書出版股份有限公司。
- 林世傑，2013，《國小國語教科書課文意識形態與原住民族形象扭曲之批判論述分析：以南一版三下國語第三課〈超級人民保母〉為例》，嘉義大學：2013全國原住民族研究論文發表會學生組優等論文，頁1-28。
- 林光華，2001，〈他們有主！〉，收錄在鍾仁嫻編《義民心鄉土情》，頁2-4，新竹：新竹縣文化局。
- 林富士，1998，〈臺灣義民廟與義民爺〉，《文化視窗》5：12-19。
- 阿景（莫雲），2011，《從隱身到發聲，客語斷層危機仍待克服》，<http://www.taiwangoodlife.org/story/20110512/3776>，2015/7/29 檢索。
- 施正鋒，2003，《語言與多元文化政策》，2003 全球客家文化會議，高雄市：

- 圓山大飯店。
- 施正鋒，2006，《臺灣族群政治與政策》，台中：新新臺灣文教基金會。
- 施正鋒，2007，〈臺灣民主化過程中的族群政治〉，《臺灣民主季刊》，第四卷，第四期，頁177-89。
- 洪惟仁，2002，《臺灣的語言政策何去何從》，淡江大學：各國語言政策學術研討會——多元文化與族群平等，9月26日-27日。
- 洪泉湖等著，2005，《臺灣的多元文化》，臺北市：五南圖書出版股份有限公司。
- 范佐雙，2004，〈二〇〇三年夏國考違拗公平原則—兼論考試院圖書館的肆應〉，《財團法人國家政策基金會國政分析》，<http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/EC/093/EC-B-093-002.htm>，2015/8/16 檢索。
- 范佐雙，2008，《第7屆國會遞嬗及客籍立委候選人鏖戰》，<http://www.npf.org.tw/2/4038>，2015/8/4 檢索。
- 范夢婷，2008，《從還我客家母語運動論母語受教權的憲法保障》，國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所碩士論文。
- 范振乾，2002，《客家事務行政體系之建構》，新竹：客家公共政策研討會，2002年6月21日至22日。
- 范振乾，2006，〈義民信仰與臺灣客家文化社會運動〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》，臺北：南天，頁361-410。
- 范振乾，2007，〈文化社會運動篇〉，載於徐正光，《臺灣客家研究概論》，臺北：臺灣客家研究學會。
- 范振乾，2009，《客裔族群生態之深層解析：歷史記憶與未來》。臺北：南天。
- 范國詮、陳雯玲，2001，〈臺灣各地義民廟簡介〉，收錄於蔡榮光主編，《義民心、鄉土情》，竹北市：新竹縣文化局，頁200-223。
- 倪炎元，2013，〈從語言中搜尋意識形態：van Dijk的分析策略及其在傳播研究上的定位〉，《新聞學研究》，第114期，頁41-78。
- 徐正光主編，1991a，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化》，臺北市：正中書局。
- 徐正光，1991b，〈序：塑造臺灣社會全新秩序〉，收錄於徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化》，臺北市：正中書局，第4-9頁。
- 徐正光，1994，〈臺灣的族群與關係—以客家人為主體的探討〉，發表於《客家文化研討會論文集》，1994年3月12-14日，頁381-399。苗栗：客家雜誌社。
- 徐正光、張維安，2007，《臺灣客家研究的發展與現況》，全球客家文化會議，頁64-84。
- 陳文浩，2003，〈臺北市長候選人客家政策比一比〉，《國政研究報告》，財團法人國家政策研究基金會，

- <http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/EC/092/EC-R-092-001.htm>，2015/7/27 檢索。
- 陳石山，2002，〈臺北市客家事務委員會成立之始末暨展望〉，《國政分析》，財團法人國家政策研究基金會，  
<http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/EC/091/EC-B-091-45.htm>，  
2015/8/17 檢索。
- 陳昭如，1991，〈重建臺灣族群關係—談「客家運動」之理念與意義〉，收錄於徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化—客家社會學文化》，臺北市：正中書局。第198-203頁。
- 陳淑嬌，2007，〈臺灣語言活力研究〉，載於鄭錦全、何大安、蕭素英、江敏華、張永利（編），《語言政策的多元文化思考》，臺北：中央研究院語言學研究所，19-39 頁。
- 陳淑華，2009，〈臺灣鄉土語言政策沿革的後殖民特色與展望〉，《教育學誌》，第21期，頁51-90。
- 陳康宏，2009，《戰後臺灣客家運動之研究—以《客家風雲雜誌》與《客家雜誌》為中心》，國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所碩士論文。
- 陳運棟，1991，〈臺灣學研究導論〉，收錄於徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化》，臺北市：正中書局，頁 10-15。
- 曹逢甫，1997，《族群語言政策：海峽兩岸的比較》，臺北：文鶴出版有限公司。
- 彭玉芝，2011，《臺灣客家運動之研究—析論《客家風雲雜誌》與還我母語運動之關係》，國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所碩士論文。
- 湯韻旋，2008，〈臺灣客家人”隱而不顯”乃其文化危機中的族群反應〉，《中南民族大學學報(人文社會科學報)》，第 28 卷第 1 期，第 28-32 頁。
- 曾金玉，2000，《臺灣客家運動之研究（1987-2000）》，國立臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。
- 黃子堯，2003，《文化、權力與族群菁英—臺灣客家運動史的研究與論述》成果報告書，臺北市：行政院客家委員會。
- 黃子堯，2006，《臺灣客家運動—文化、權力與族群菁英》，臺北縣：客家臺灣文史工作室。
- 黃永達，2004，〈論母語的人文價值與臺灣語言文化的重建〉，《客家雜誌》，166 期，頁24-28。
- 黃娟，1995，〈支持「突破電子媒體聯盟」：「客家電台」參與抗爭〉，《客家》58：49-50。
- 黃雅榆，2002，《客家人對客語及客語教學的態度—以臺灣四個地區為例》，國立新竹師範學院臺灣語言與語文教育研究所碩士論文。
- 黃宜範，1999，《語言、社會與族群意識—臺灣語言社會學的研究》，臺北：文鶴出版有限公司。
- 黃榮洛，1991，〈客家人的臺灣史〉，收錄於徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化》，臺北市：正中書局，第 150-169 頁。
- 黃鈴華，2005，《臺灣原住民族運動的國會路線》。臺北：國家展望文教基金會。
- 張維安、徐正光、羅烈師主編，2008，《多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年》，臺北：臺灣客家研究學會。
- 張富忠，1988，〈民進黨人成了閩南人的黨〉，《客家風雲》，第12期。
- 張慧瑞，民85/1996，〈原住民母語教學或雙語教育〉，《原住民教育季刊》，4，

35-42。

- 張麗君、郭珍姘，2005，〈美濃客家地區家長語言能力與幼兒在家語言使用現況之調查研究〉，《臺北市立教育大學學報》，第36卷，第2期，頁141-170。
- 楊名暖，1988，《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》，輔仁大學語言學研究所碩士論文。
- 楊克隆，1998，《臺灣流行歌曲研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文。
- 楊長鎮，1991，〈社會運動與客家人文化身分意識之甦醒〉，收錄於徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間—客家社會與文化》，臺北市：正中書局。第 184-197 頁。
- 楊喬伍，2012，《戰後臺灣省國語推行委員會之研究 (1946-1959)》，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文。
- 楊國鑫，2008，〈臺灣的客家問題、客家運動與客家學〉，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家—臺灣客家運動20年》，新竹市：臺灣客家研究學會，第133-153頁。
- 溫念梅，1989，《桃園地區之語言行為和語族活力調查研究》，國立臺灣大學英語文研究所碩士論文。
- 葉德聖，2012，《臺灣客家運動之未來方程式：形成與發展（1987-2012）》，國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所碩士論文。
- 管仁健，2005，《臺灣的霸權國語與悲情方言》，  
<http://mypaper.pchome.com.tw/kuan0416/post/1281895814>，2015/8/16 檢索。
- 趙傑、劉永兵，2013，〈語言·社會·權力---論布迪厄的語言社會觀〉，《外語學刊》，2013 年第 1 期，頁2-7。
- 趙春燕，2012，《語言意識形態與中國漢語拼音運動》，新加坡國立大學中文系博士論文。
- 蔡明賢，2009，《戰後臺灣的語言政策(1945-2008)---從國語運動到母語運動》，國立中興大學歷史學系碩士論文。
- 薛雲峰，2000，《電視傳播與族群語言的傳承---以公共電視台之客家節目為例》，國立臺灣大學新聞研究所碩士學位論文。
- 鍾秋妹，2009，《美濃客家家庭客語的流失與保存》，國立台東大學語文教育研究所碩士論文。
- 劉大可，2007，〈論臺灣的「客家運動」〉，《臺灣研究·社會》，第6期，頁 42-46。
- 劉還月，1990，〈拋開舊文化包袱的客家人〉，收錄於臺灣客家公共事務協會，《新個客家人》，臺北：台原出版社。第 72-74 頁。
- 劉還月，2000，《臺灣的客家人》，臺北市：常民文化。
- 羅肇錦，2000，《臺灣客家族群史---語言篇》，臺灣南投：臺灣省文獻委員會。
- Bohman, James & Rehg, William. 2014, *Jürgen Habermas*,  
<http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>，2015/8/14 檢索。
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre. & Wacquant, J. O. 1992, *In Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Gamble, Andrew. 2007. *Political Ideologies*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Gutmann, Amy. 1994. "Introduction," in Amy Gutmann, ed. *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press. pp.3-24.



- Hall, Stuart. 2000 "The multicultural question," in Barnor Hesse (ed) , *Un/Settled Multiculturalism : Diasporas, Entanglements, Transruptions*, London: Zen Books, pp.209-241.
- Ho, Norman.** 2006. "Crafting the Taiwanese: The Ambivalence of Taiwan's National Identity," *Harvard International Review*, Volume: 28. Issue: 1, Spring.
- Krauss, Michael. 1992. "The World's Languages in Crisis." *Language*, Vol. 68, No. 1. pp. 4-10.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2003. "Multicultural States and International Citizens." *Theory and Research in Education*, Vol. 1, No. 2, pp. 147-69.
- Kymlicka, Will, and Alan Patten, eds. 2003. *Language Rights and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Matustik , Martin Beck , 2014, *Jürgen Habermas*,  
<http://www.britannica.com/biography/Jurgen-Habermas> , 2015/8/14 檢索。
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press.
- Phillipson, Robert.1992, *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Skutnabb-Kangas, Tove.2008, *Linguistic Genocide in Education, or Worldwide and Human Rights?* Updated Edition. Delhi: Orient Blackswan.
- Tanoue, Tomoyoshi. 2012. "Symbolic Ethnicity among the Taiwanese Hakka: An Analysis of the *Hakka Basic Law*", *Taiwan International Studies Quarterly*, Vol. 8, No. 2, pp. 173-90 Summer.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition,"in Amy Gutman (ed.) , *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press.
- Thieberger, Nicholas. 1990. "Language maintenance: why bother?", *Multilingua* 9 (4):333-358.
- Tollefson, J. W. 1991. *Planning language, planning inequality: Language policy in the community*. London: Longman.

◎ 國立屏東科技大學 104 學年度通識教育學術研討會論文集

=====

主辦單位:通識教育中心

召集人:劉原池

工作人員:

徵稿組:傅含章、劉亭瑜

秘書組:劉亭瑜、陳鈺同、黃紹琦、孫浩凱

論文組:劉原池、邱筠晏、劉昕宜、崔宇樂

議事組:趙修霈、賴宜柔、賴亭羽、熊佳敏

聯絡組:傅含章、劉亭瑜

總務組:王國安、藍文秀

地址:屏東縣內埔鄉學府路 1 號(國立屏東科技大學通識中心)

出刊日期:中華民國 104 年 10 月 12 日