

雲科漢學學刊

第二十三期

國立雲林科技大學

漢學應用研究所 出版

中華民國 111 年 07 月

《雲科漢學學刊》

第二十三期

目錄

編者的話

專題論序

儒家經典的文化意涵初探	許留賓	1
「天人關係」意涵初探	劉家豐	15
老子《道德經》的管理思想初探.....	柯明郎	35
韓非法家思考在現代管理上的應用	張正豐	51
中國曆法之演變初探	蔡典宏	67
酒文化的溯源、特質與影響初探	方駿洋	79
台灣觀世音菩薩信仰研究初探	陳惠美	99
清領至日治時期雲林古典詩人黃紹謨漢詩文獻探析.....	戴淑貞	121
日治時期雲林古典詩人魏等如漢詩文獻輯考.....	周銘堂	151
日治時期雲林古典詩人廖心恭漢詩輯校析論.....	楊銘超	179

《雲科漢學學刊》稿約

編者的話

從來沒想過會接下學術組組長的工作，雖說是組長，不過學術組只有我一個人，所以很感謝在忙碌時幫忙的所有人。特別感謝學術組指導老師——翁敏修老師，不厭其煩地指導我們每一個步驟，讓所有的困難點都能迎刃而解。

學刊編輯的工作，有許多表面上無法看到的繁雜處，從最初以為只要收發稿件，到經歷過許多枝微末節繁瑣的工作過程後，相信自己不論是技能上或是心靈上都成長許多，也更加地佩服真正從事編輯的工作人員。

本期《雲科漢學學刊》第二十三期出版內容若有缺失，煩請大家給予批評指正。最後，再次感謝能夠擔任此次學刊編輯工作，從中切磋琢磨的過程，學習到的經驗方法，都讓我收穫許多；感謝校內外幫助審查稿件的各位教授；也感謝辛苦撰寫投稿的研究生們，有你們的精采文章使得《雲科漢學學刊》增色不少。在此致上學術組最誠摯的謝意。

漢學所所學會學術組組長 林宜青

儒家經典的文化意涵初探

許留賓*

摘要

儒家思想是中國傳統文化思想的重要內涵之一，經典是古人的智慧遺留，往往超越時間與空間的限制，從自然與人文的兩重世界中，儒家的經典內涵提示人生的哲理與不同的生活態度，直接或間接地塑造了吾人的價值取向。數千年來這種經典智慧，是大傳統與小傳統安身立命之所在，亦是處理自然與社會種種關係中的參考與借鏡，有其形上哲理，亦有人倫日用的價值顯現。經典不僅是一種知識上的啟蒙與精進，亦是生活上的甘露與清泉，更可擴及到終極關懷、社會倫理、政治哲學、領導風格與藝術人生等等課題。儒家經典雖是傳統哲人的智慧，有其己立立人的價值導引，正因其哲理的豐富性，使得文化意涵更形顯著。

關鍵詞：儒家經典、文化意涵、文化我

*許留賓，國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士在職專班碩二生

Study on Cultural Meaning of Confucius Classics

Xu, Liu-Bin

Abstract

Confucius thoughts is one of the important connotations in Chinese traditional cultural thoughts, in which classics is ancient people's wisdom legacy, which from time to time has surpassed the limits of time and space, of which, in between of natural and humane dual worlds, Confucius classical meaning points out humane philosophy and different living attitudes, which directly and indirectly creates our value orientation. Since several thousand years, this classical wisdom is the where about of one's settle-down in great tradition and little tradition, also is to manage the reference and borrowing of natural and social inter-relationships, with its metaphysics' philosophy, which displays humanity's daily values. Classics is not only an enlightenment and enhancement of knowledge, but also honeydew and clear spring of life, which can even be expanded to subjects of ultimate concern, social ethics, political philosophy, leadership style, and art life. Confucius classics is the wisdom of ancient philosophers, which has its value guidance to be self-reliance, therefore, the richness of its philosophy caused the cultural meaning more remarkably.

Key Words: Confucius Classics, Cultural Meaning, Culture ego

一、前言

胡適之先生曾給予「文化」定義為「人群的生活方式」之意涵。由此可知，文化是指在特定時間與空間之下的歷史團體的生活方式之遺跡與紀錄，文化也就是一群人生活方式的匯總。英國人類學家泰勒（Tylor, Sir Edward Burnett, 1832~1917）曾提出以下的解釋，應可為文化找到一個較為客觀的描述概念：

文化或文明，就其廣泛的民族學意義來說，乃是包括知識、信仰、藝術、道德、法律、習慣與任何人作為一名社會成員而獲得的能力和習慣在內的複雜整體。¹

泰勒的文化觀點為文化的內涵提出了一個較為深入並且廣義性的描述，說明文化是一種歷史的「遺跡」，並且認為隨著社會的發展，制度的改變，有些舊有的文化被保存下來，因而有些文化的紀錄者、研究者較注重在那些表現在某些器具和設備、藝術形式與內涵、信仰與崇拜之中，而近於文化人類學領域；在人類技術以及經濟和精神生活方面，相對地在自我認識等方面的思維與探索，則較為缺乏與不夠深入。這樣的論點其本質上仍是近於社會科學的論述。也就是針對文化觀的現象作一客觀性描述與綜述，但是往往在文化的本質層面（本體面）缺乏縱貫式的深入討論，因而有了「見林不見樹」之限制。因此，探討一個族群的文化生活所代表的涵意，便須輔之以文化中的經典意涵，深入挖掘其本體意義，方能一針見血得其堂奧。

儒家是構成中國文化重要價值系統之一，以它的經典具有研究的價值，本論文即是探討儒家的經典，其有哪些理念影響吾人過去的生活文化，從過去到現在，一直是主流方向，而儒家也以此則認為承擔。探討儒家思想之前，我們有必要對中國文化作一廣義式的認識：

什麼是中國文化？我們怎樣才能討論中國文化這樣一個廣大的題目？不用說，我們勢非採取一種整體的觀點不可。如果採取分析的途徑，從政治、經濟、宗教、藝術、文學、民俗各方面去探索以期獲得一個大家都能接受的確定結論，那將是一個永遠無法實現的夢想，因為這是一個沒有止境的分析過程。但是另一方面，整體的觀點則難免有流於獨斷的危險，思想訓練不夠嚴格的人尤其喜歡用「一言以蔽之」的方式武斷地為中國文化定性。

²

¹ 莊錫昌·顧曉鳴·顧云深等編：《多維視野中的文化理論》，（台北，淑馨出版社，1991），頁 96~97。

² 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《知識人與中國文化的價值》，（台北，時報文

另著名哲學家沈清松教授（1949~2018）提出哲學式的解析，他的論述脈絡是奠基於科技的角度作文化的反省，他認為：「傳統的中華文化和中國哲學是中國人在農業社會的客觀脈絡中，透過精神的努力，用藝術及道德來點化自然，企圖以人文精神化成自然世界之高度結晶。但是，在這個科技發展已經穿透自然及社會各層面的時代中，吾人還必須面對新的問題，進行新的思考。」³他進而解讀中華文化包括了如下的五個系統觀念：

首先，我們必須先覺察到自家文化傳統的特色，纔能進一步在科技時代中，適當地予以發揚。按照吾人在導論中（著者按：是指《解除世界魔咒》一書）對於「文化」所提出的定義和內涵，吾人可以分就終極信仰、認知系統、規範系統、表現系統，和行動系統來分析中華文化。……⁴

從哲學本身即是「愛智」（Love of wisdom）的表現而言，文化即是哲學思維的擴大與延展，因而沈教授歸納出五個文化的子系統，而儒家在這五個子系統中皆有涉及。再就哲學是文化的醫生角度而言，哲學是針貶文化現象，釐清爭議，溯本窮源的方法，因此，文化活動，自不能沒有哲學參與其中。

基於上述的理念，本文探討如下三個研究的議題，一個儒家經典之義理在文化中的價值何在？它引導我們思考存在的意義。二是儒家經典之內涵應如何詮釋？換言之，即是價值系統的展開。三是儒家思想與今日生活之連結？這三個議題乃是在前述的研究背景之下，所作的思考與論述，或可為解讀儒家經典之義理，提供另一種思維模式。上述三個議題亦是本文所欲解答的問題思考與脈絡察跡，亦為本文探討儒家經典之目的。

二、儒家經典義理之檢視

儒家自孔子開始建立起來，在歷史的脈絡中以先秦儒家開期端，以孔、孟、荀三人為代表，是春秋戰國時代百家爭鳴、百花齊放洪流中的一個學派。班固在《漢書·藝文志諸子略序》這樣描述儒家：

化出版公司，2007），頁 11。

³ 沈清松：〈中華文化與中國哲學之展望〉，《解除世界魔咒》，（台北，台灣商務印書館，1998），頁 271。

⁴ 沈清松：〈中華文化與中國哲學之展望〉，《解除世界魔咒》，（台北，台灣商務印書館，1998），頁 272。

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君，順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。孔子曰：「如有所譽，其有所試。」唐、虞之隆，殷、周之盛，仲尼之業，已試之效者也。然惑者既失精微，而辟者又隨時抑揚，違離道本，苟以譁眾取寵。後進循之，是以五經乖析，儒學浸衰，此辟儒之患。

班固身處漢代，儒家思想已成為主流思想，但已有其他學派，如道家、法家對其造成衝擊，儘管如此，而儒家仍然是民間主流思想，引領思潮風騷，創建中華文化的個性。而就諸子百家興起的知因，班固亦有如下的觀察與視野。

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術，蠡出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：「禮失而求諸野。」方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶瘡於野乎？若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。

民初文化哲學家梁漱溟先生在他的代表作《中國文化要義》一書中，提出他對中國文化的解讀：「文化早熟、倫理本位的社會、非階級對立而是職業分途。」⁵對於儒家經典的意義與價值該如何解釋？是指孔、孟、荀三位聖賢在經典中所記載的理想世界之描繪與願景體系？或是一般人日常生活中實際的人倫日用之準則？吾人檢視儒家經典之意義與價值，則有進一步的掌握。吾人試從客觀面導入，發現儒家經典有如下二個特質：

（一）儒家經典是一套包括三構面的思維結構

文化包括了可觀察的一套行為系統，而這個行為表現的核心即是一套觀念，換言之，這套觀念便是一套價值系統，並且影響到中國文化的各個層面，甚至內化為民族性格的一部份。這套價值系統，在認知的對象上便包括了三個層面，

⁵ 梁漱溟：《中國文化要義》，（台北，問學出版社，1981）。

也是儒家思想中最為特殊的一段，形成儒家的價值系統（Value system），它包括了人與自然、人與他人與人與自我三個構面，也就是儒家自我探索的內容，理解這三維構面，方能掌握儒家所語的「頂天立地」、「三才之一」與「己立立人」的意涵。論述如下：

1. 人與天的關係

儒家論述「人與自然的關係」之命題，天道與人道二者關係的變化，存在著「天生德於予」及「知我者其天乎」的意義連結，誠如《孟子·盡心上》所言「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」天道不假外求，透過盡自己內在的本心本性，就可以明白天道；人與自然的關係並非絕然二分對立，而是存在著一種內在的關聯性與生命的契機。項退結教授在其所著《人的哲學》一書中認為中國哲學所關切的主題因素有七，分別是「政治、道德、主宰之天、大自然與人事互應、萬物根源、常道與天地人一體。」⁶從中可以發現這七個主題因素，都離不開天道，以政治來說，《尚書·泰誓》「天視自我民視，天聽自我民聽」，以道德來說，《中庸·首章》：「天命之謂性，率性之謂道」與本段所說的「人與自然關係」有著密切的關聯性。中國先秦的儒、墨、道三家思想中的核心觀念，正充分說明此種關係有其意義與內在的關聯性，從日常生活中所標榜的天人位階次序—「天地君親師」便可得到證明。雖說儒家經典表現的特點是落在「人文精神」上，但仍有其超越人間的來源，我們可以稱它是「自然」、「道」、「天」、「天命」。董仲舒謂：「道之大原出於天」，天道就展現在人倫日用間。

孔子對於「天人關係」的解讀，他是繼承《詩經》、《書經》的天人關係說而展開，依據曾春海教授的研究，他的見解如下：⁷

《詩經》中的「天」雖然有豐富的概念含義，而較具哲意向者有二：一為形上義的天，一為神性義的天，此兩義具的天以〈大雅·文王之什·文王〉所云：「上天之載無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」以及〈周頌·請廟之什·維天之命〉所謂：「維天之命，於穆不已！於乎不顯，文王之德之純！」較具代表性。至於傾向於形上義的天，則以〈大雅·蕩之什·蒸民〉所言：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」最明顯。

⁶ 項退結：《人之哲學》，（台北，中央文物供應社，1982），頁 1268。

⁷ 曾春海：《先秦哲學史》，（台北：五南圖書公司，2016），頁 39~40。

曾春海歸納出儒家的天，兼具形上天與人格天兩種意涵。形上天具有「天道」的道德涵義，是道德的創生實體「人格天」則指天意，能福善禍淫。《詩經》中顯見「人格天」的詞意，然而，「形上天」之蘊義也漸漸出現。因此對「天人關係」自此而涵攝人格天的「天意」與形上天「天道」的二種概念。從形上天來看《易經·乾卦·文言》：「夫大人者，與天地合其德」；從人格天來看，《易經·乾卦·文言》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」天與人的關係是緊密相連的。

2. 人與他人的關係

對於人與他人的關係，「道德」與「倫理」這二組觀念正可以說明此一層面的核心觀念，並由此「道德」（自我人品與人格形成）觀念進一步擴及至「倫理」（群體關係）層面。傳統的倫理關係以「五倫」為代表，五倫也就是人世間的五種秩序，它包括了「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此中倫理存在著彼此的互動法則，包括親、義、別、序、信。」論及人與他人的關係，不能忽略由上述血緣關係所形成的「家」，五倫中的三倫與家庭結構有關，這層倫理的擴大並擴及至「族」、「國」、「天下」等範圍，各種的組合莫不是由「家」而來，互動關係的延伸，基於這樣的倫理關係，人與他人的關係也可說是「家」倫理的延伸，因而《大學》：「修身、齊家、治國、平天下」便是倫理關係的逐步擴大及道德實踐包括親、義、別、序、信之完成。

人與他人的關係之建立是來自彼此「仁心」的發現與發揚，仁心是人類追求美善的根本動力與根源，它要求我們在日常生活中，給予一切情境以合理的回應，仁心做為人類價值根源，它是普遍的，而且仁心所表現的合理性也是普遍的，但是，仁心乃是具體存在於每個具體而個別的生命之中，因而每個人對仁理的表現及仁心體會，便可有進路及表現上的差異，所謂「見仁見智」正是在此意義上說。另一方面，仁心仁理既是經由具體生命加以表現，則其必然要相應於此具體生命而表現，因而仁心理固然是「與天地為一體」，但是在實際實踐中，卻也必須有親親、仁民、愛物的層次與先後，《大學》所說本末先後亦是此義。如此，人與人的關係才能確定。

此外，孔子對實踐情境的具體性與個別性的重視，表現在其對弟子教誨的方式上，其對不同的情境及人格，皆有不同的指點，所謂「因材施教」，正是立基於此義上。而孔子之所以對仁有不同的說明，亦正要扣緊此情境的特殊性才能得到善解，普遍的仁心與理想，必須在現實的具體生活中實現，重視在具體的生活

中體會永恆的意義，正是儒家思想極高明而道中庸之處。

仁是高度自覺的境界，而自覺正是對自己有更高的要求，如何達到這要求便是意志的鍛練與培養的問題，也即是所謂工夫或修養的問題，所謂「克己復禮」正是此中寫照。克己復禮乃是吾人仁心的自覺要求，也是忠於自己仁心的表現，因為不願將自己的快樂建築在他人的痛苦上，所以要自我約制越禮的慾望。而所謂「盡己之謂忠」，忠於自己仁心本性並將之充盡表現之，便是忠的意義所在。

仁心是吾人生命中對美善無盡追求的根源與動力，仁不但要求自我的實現，同時也要求與所有存在一同分享美善，所謂成己成物。其實，忠者必能盡其仁心之無限，是而必能推己及人而有恕的表現而成己與成物、內聖與外王，也根本是一體的二面。所謂成己、內聖，也就是將吾人生活中之一切皆賦與意義，給予合理的回應。因此，在成己與內聖的同時，也就成全了吾人生命之內容，此即所謂成物、外王。換言之，成物與外王也就是將吾人生命所及之一切賦與意義，只要人活著，他就有外與成物的可能，因此，除非人不成己、不內聖，否則其成物與外王乃必然的；除非人不忠，否則對他而言，恕也應該是必然的。只有一個真正忠於仁心的人，才懂得理想的偉大與生命的艱難，也才有真正的同情與感動，去欣賞、接納其他人的努力與成功。

總之，儒家以「仁」為生命作高價值指導原則，仁落在現實生活，就要形成君臣有義、夫婦有別、父子有親、長幼有序，朋友有信的五倫，忠孝、仁義、孝悌就成為社會文化的精神指南。

3. 人與自我的關係

論及人與自我的關係，即是涉及「人對於自我的態度」的問題，余英時院士曾有深入的分析：

以中國的內傾文化與西方的外傾文化在追尋「自我」的問題上也表現了顯著的差異。大體言之，西方人採取了外在超越的觀點，把人客觀化的為一種認知的對象。人既化為認知對象，則多方面的分析是必然的歸趨。這種分析一方面雖然加深了我們對「人」的瞭解，但另一方面也不免把完整的「人」切成無數不相連貫的碎片。中國人則從內向超越的觀點來發掘「自我」的本質；這個觀點要求把「人」當作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整體來看待。整體的自我一方面通向宇宙，與天地萬物為

一體；另一方則通向人間世界，成就人倫秩序。⁸

儒家傳統經典中，經常生現的字眼，如「自省」、「自反」、「反求諸己」、「反身而誠，善莫大焉」等，正說明在儒家的價值系統中，有一種源自於內在的一己修養自我的要求。同時此心即是仁，此心能感通潤物，及於他人與天地萬物，「己所不欲，勿施於人」「己欲立而立人，己欲達而達人」這種推己及人的精神將原本他人與我的關係融合為一體。又《中庸》謂：至誠者可參贊天地之化育實現人間秩序和自然秩序的和諧狀態。

對於仁心，我們可以從二方面來加以體會，從正面而言，當人能充分表現生命的合理時，生命自然有一種深刻的喜悅，這就反映出我們本有仁心的表現。〈學而篇〉中的不亦樂乎，不亦悅乎，正是仁心正面的喜悅表現。另外從反面而言，則是當吾人違背了理想之時，內心所產生的不安與愧疚，也正是表示仁心的不安不忍。有名的宰我問三年之喪，就是典型的例子。而這種對仁心體會，正需要我們在日常生活中隨時自覺反省，隨時善加體會。由於我們在日常生活中時時須要面對事事物物，並對事事物物做出合理的判斷與回應，因此，仁心其實是隨時隨地無所不在地發用的，此所謂「仁心無所不在」、「道無所不在」，而也只有真正以仁心面對事物，才能給事物以合理的回應。

總之，孔子面對周文疲弊、禮壞樂崩的時代，並不只是停留在禮樂文制的改造與損益上，而且更進一步地反省了整個文化的精神所在，從而給予文化以真正自覺的意義，也使人能真正了解價值根源的內在性，就是仁。樹立了中國文化人文精神的基本典範。

（二）「生命的學問」是儒家經典義理的核心所在

儒家經典的特質，就是它不是客觀的知識探討，而是關乎生命的學問。「生命的學問」首見於牟宗三先生之言，他在《關於「生命」的學問—論五十年來的中國思想》一文中，反省民國以來中國思想界的種種現象，他說：「一個不能建國的民族，是不能盡其民族之性的民族。猶如一個人不能站住其自己，是由於未能盡其性。個人的盡性與民族的盡性，皆是『生命』上的事。如果『生命』糊塗了，『生命』的途徑迷失了，則未有不陷於顛倒錯亂者。生命途徑的豁朗是在生命的清醒中。」⁹牟先生是從中西哲學比較的立場出發，他認為：「西方的哲學是

⁸ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《知識人與中國文化的價值》，（台北，時報文化出版公司，2007），頁 50-51。

⁹ 牟宗三：《生命的學問》，（台北，三民書局，1978，頁 33）。

由知識為中心而發的，不是『生命中心』的，西方哲學的精采是不在生命領域內，而在邏輯領域內。知識領域內、概念的思辯方式中。所以他們沒有好的人生哲學。」¹⁰到底「生命的學問」是指何種意涵？牟先生剴切地指出「大學之道」由修身、齊家、治國、平天下就是生命的學問。他進一步引申論述如下：

中國從古即說「大學之道，在明明德」。試問今日之大學教育，有那一門是「明明德」。今之學校教育是以知識為中心的，卻並無「明明德」之學問。「明明德」的學問，才是真正「生命」的學問。

生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。如照儒家「明明德」的學問講，這兩方面是溝通而為一的。個人主觀方面的修養，即個人之成德。而個人之成德是離不開家國天下的。依儒家的教義，沒有孤離的成德。因為仁義的德性是不能單獨封在個人身上的。仁體是一定要向外感通的。「義以方外」，義一定要客觀化於分殊之事上曲成之的。故羅近溪講大學雲：「大人者連屬家國天下而為一身者也。」何以是如此？就因為仁義的德性一定要客觀化于人文世界的。且進一步，不但要客觀化于人文世界，且要擴及於整個的天地萬物。¹¹

從修身、齊家到治國、平天下，這是生命實踐的歷程。從個人生命、社會生命、群體生命而至民族生命，皆在此範疇中，家國、天下與個人生命聯結，個人生命的意義之彰顯，不能脫離此一聯結。而政治的治國平天下，即是在實踐生命的無上價值「仁」，為政者以仁從政，必然要實現「王道政治」的理想。

透過上述對經典的解讀，即可明白傳統經典詮釋，亦須面對「人的主體性」。只有「人的覺醒」，一個自覺意識的存在先行確立了之後，我們才能期待經由價值內化及感性、知性的洗禮之後，表現於今日的生活態度、制度及習俗中，而成為歷史的存在。因此探討儒家經典的詮釋，首先就是要將儒家的內在精神作一轉化及詮釋，觀念是價值意識或自覺要求，要將價值觀念在經驗生活中展開，以形成一種生活態度，以改變經驗世界，第二是社會的存在有其必然性，人不能孤獨地過活而不與他人發生互動，必要有涉及眾多個人或心靈的活動以形成可大可久的制度，最後是透過前述二者的涵化歷程而形成習俗。因此「文化精神」乃連結傳統經典與建構現代意義，文化現象雖是經驗事象，但仍受到價值意識之影響及

¹⁰ 牟宗三：《生命的學問》，頁 34。

¹¹ 牟宗三：《生命的學問》，頁 37-38。

鍛鑄，文化精神的活動或可表現傳統經典所欲追求的目標。

三、現代社會的倫理觀

在傳統社會以儒家為主流價值的氛圍之下，倫理生活以道德為基礎，追求人性的完美，建立人文世界，歷代的儒者無不戮力於此。唐君毅先生即有如下之論述：

周代的禮樂精神；孔子之重人德；孟子之重人性；荀子之重「以人文世界主宰自然世界」；漢人之重歷史精神；宋明之重立人極，于人心見天心，於性理見天理；清人之重顧念人之日常的實際生活。¹²

上述的這些思潮可以明顯看出著重在人的內在精神成就，並且預設經由人的努力與道德實踐，必可讓國家社會至於臻於安樂的大同世界。可是而到了今日工業化社會，儒家之道德與倫理觀念中，人人向道德至善競奔的思想是否仍然可以適應當代社會的價值變遷？沈清松教授認為：

儒家的倫理道德思想既然肯定了人的可完美性，因而往往從人格的完美來看待人的行為；由於要求人格完美，為此行為才必須遵循某些規範，因而有了道德義務的成立。義務論和德行論是一部倫理學所必須包含的兩個部份。……儒家傾向于德行來看義務，是為了陶冶德行因而才應該有道德義務，以便按照義務而行，藉以形成德行。儒家是中國文化當中倫理道德的義務與德行的體系之建立者。至於其他各家各派，則並未像儒家這般詳盡地對道德義務與德行加以詳論。在中國文化中，儒家形塑了中國人的義務觀和德行論。儒家的義務論就是從其德行論中衍生的。由於有了對德行的要求，藉以提升人格邁向完美，因而才有了道德義務的設立。為此，必須先瞭解儒家的德行論，才能深切瞭解中國文化的倫理道德規範。¹³

在現代化的歷程中，傳統與現代形成一些斷層與矛盾，舊的價值體系崩解，而新的價值體系尚未建立，因而「文化失調」(Culture lag)之情形非常嚴重。如何在傳統與現代之巨變中，讓道德與倫理得到適當的定位，並且可以獲得一種新的意義與價值之導向，是為重要課題。但是針對儒家的倫理道德觀點，依然有些

¹² 唐君毅：《中國人文精神之發展》，(台北，學生書局，1979)，頁40。

¹³ 沈清松：《傳統的再生》，(台北，業強出版社，1992)，頁35。

負面的事實不能否認，文崇一對此問題有如下的批判：

依照儒家倫理的說法，對皇帝要忠，對父母要孝，對別人要仁恕，對自己要自省。可是，兩千多年來的忠臣、孝子，實在不是想像的那麼多；至於仁民愛物、推己及人、自反而縮的人，實在少之又少。這可以說是行為的脫節，倫理並未產生規範行為的作用。這種現象也不是一天兩天的事，我們早已見慣不怪，多數的人把「述而不作」視為做事的一種方式，也早已獲得社會的諒解或共識、這就塑造了國人在處理事務時的雙重標準，說的是一套，做的是另一套。一般行為如此，法律行為也如此。這種社會習慣強制性的效果，使相當多的中國人都養成了一種雙重性格，這對倫理或道德的傷害相當大。¹⁴

如果倫理是一種道德準則或標準，如何維持倫理必將是維持社會秩序及社會運轉的必要手段，倫理秩序的建立必賴道德教育的推動，而居其關鍵乃是基於彼此共同信賴的道德信念，否則不就成為一個道德淪喪的社會。現在的社會已遠較傳統的社會來得多元且複雜，以五倫為綱常的社會結構已被打破，人與他人的互動已跳脫傳統的規範；而進入了工業社會，應有一個符合工業社會的新倫理出現，過去李國鼎先生曾主張「第六倫」，亦有稱之為「群己倫理」，並以公正、秩序為群己關係所應實現的社會道德。今日對此議題之探討，實應賦予群己關係為「專業倫理」以為對待，方能符合現代社會的規範與要求。身處現代社會的你我，每個人都有一個身份與其符合身份及要求的行為，包括了言論與態度。文崇一針對此議題提出此倫理的二個重要內涵，一是以「誠」為基本精神，二是「敬業、勤勞、負責、服務、公平」。¹⁵誠仍然是文化精神，是倫理關係的動力，而第二項的內容確是結合傳統與現代的進步觀念與行為，內外的合一，或可給予當代倫理一個豐富的內容。這也就是吾人體認出儒家能夠契合當今的社會潮流，也沒有食古不化，而且是透過經典智慧，賦予現代生活的意義。

若吾人對中國文化的發展歷程有所關注，尤其是以儒家為主要思考的對象，在中國文化中超越的、顯性的人倫關係、群己關係存在于儒家中。在大傳統的菁英份子社群中，此種倫理觀走向「人文」、「理性」與「內在性」，而在小傳統的民間社會中，因為工業化社會，人際間的冷漠與疏離與孤獨益形嚴重，一套已立人、樂觀奮鬥以為圭臬的信念，不管它是顯態的或隱態的，皆可以讓人理解人生的意義和價值，分辨物質與精神、短暫與永恆、本體與現象、天理與人欲的分野，讓人活得更有意義與得到生命的莊嚴。

¹⁴ 文崇一：〈工業社會的職業倫理〉《文化與倫理》（財團法人張榮發基金會，1990），頁 104-105。

¹⁵ 文崇一：〈工業社會的職業倫理〉，頁 119。

四、結語

觀察五十年來的臺灣新文化的蛻變，在吾人面對經典意涵與詮釋這個議題時，或可提供一個背景式的參考，有助於思考儒家經典意涵與現代社會如何銜接、聯結以產生新的意義和價值觀，以有異於群倫與社會。

中國文化組成的元素是多元而非一元，文化基因的構成主體在儒家尤多，其育成的過程，乃是將受教者由「生物人」(動物人)經社會化的過程轉化成為「倫理人」(道德人)，但仍然未臻於經典的最終目標，即是由「倫理人」轉化成為「文化人」，此「文化人」之內涵即在追求生命的意義及價值。此種從事於精神活動的行為主體或互動主體，可稱為文化我(cultural personality)，而其目標乃在表現利他主義與完美主義的無我或忘我的境界。¹⁶陳秉璋認為此種理想性或嚮往精神之次文化，系由下列三大精神活動面相所建構完成：其一，以信仰為基礎的宗教活動；其二，以思考為基礎的哲學活動；其三，以創意為基礎的文藝活動，三者缺一而不可。¹⁷在現代社會的價值構建中，儒家是不二人選，賦予經典的時代意義，可以澄清事實與重建價值，產生新的文化，「文化人」或可成為經典詮釋、知識建構與價值實踐的目標。

¹⁶ 陳秉璋：〈當前台灣“社會道德—價值體系”之社會學分析：解組之因及其重建之道〉，《文化與倫理》，(台北，財團法人張榮發基金會，1990)，頁 180。

¹⁷ 陳秉璋：《文化與倫理》，頁 180-181。

參考書目

專書

1. 方東美：《中國人的人生觀》（臺北，幼獅文化公司，1982）。
2. 文崇一：〈工業社會的職業倫理〉《文化與倫理》（財團法人張榮發基金會，1990）。
3. 牟宗三：《生命的學問》（臺北，三民書局，1978）。
4. 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《知識人與中國文化的價值》（臺北，時報文化出版公司，2007）。
5. 沈清松：〈中華文化與中國哲學之展望〉，《解除世界魔咒》（臺北，臺灣商務印書館，1998）。
6. 沈清松：《傳統的再生》（臺北，業強出版社，1992）。
7. 吳經熊：《哲學與文化》（臺北，三民書局，1979）。
8. 吳進安：《經典詮釋的通識意涵》，朝陽科技大學，經典詮釋與通識教育學術研討會論文集，2008年。
9. 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北，學生書局，1979）。
10. 陳秉璋：〈當前臺灣“社會道德—價值體系”之社會學分析：解組之因及其重建之道〉，《文化與倫理》（臺北，財團法人張榮發基金會，1990）。
11. 莊錫昌·顧曉鳴·顧雲深等編：《多維視野中的文化理論》（臺北，淑馨出版社，1991）。
12. 梁漱溟：《中國文化要義》（臺北，問學出版社，1981）。
13. 項退結：《人之哲學》（臺北，中央文物供應社，1982）。
14. 勞思光：《中國文化要義新編》（香港，中文大學，1998）。
15. 黃俊傑：《大學通識教育的理念與實踐》（臺北：樂學書局，1999）。
16. 劉仲容·尤煌傑·陳俊輝編著：《西洋哲學史》（臺北，國立空中大學，1996）。
17. 劉國平：《華人社會與文化 文化思想篇》（臺北，新學林出版公司，2008）。
18. 瞿海源〈宗教倫理與社會發展〉，《文化與倫理》（臺北，財團法人張榮發基金會，1990）。

「天人關係」意涵初探

劉家豐*

摘要

民俗宗教又稱普化的宗教，漢民族深受儒家、道家、道教與佛教之影響，亦深入民間互相薰染，形成特有的文化體系。在華人世界裡，敬天、信天是大多數人根深蒂固的思想觀念，俗語「寧可信其有，不可信其無」、「風水輪流轉」、「謀事在人、成事在天」、「舉頭三尺有神明」，先哲的「道法自然」、「負陰抱陽」、「上善若水」等，都在表達華人社會對於天（自然）與人之間關係的態度。

本文以天人關係為問題導入之觀點，透過文獻，聯結宗教與哲學，描述中華文化裡「天人關係」的傳承與應用，並嘗試從以下幾個面向解析天人關係之內涵。

其一是探究天人之際。天人關係的三大說法「天人合一」、「天人相分」及「天人感應」，幾乎涵蓋了對此問題思考的理論與思想，所涉領域至深且廣。歸納出天人關係在民俗宗教裡不可抹去的地位及哪些思想仍持續影響乃至於推動現代文明社會的發展。

其二是剖析鬼神意涵。在華人世界，不論宗教信仰與否，關於鬼神之說總是大多不敢輕忽率予否定。華人也多看中「祖先」這個觀念，而這背後的涵義也值得探討。

其三是關於「周易」對天人關係的理解。現代對於《周易》的理解常指應用於哲學思想層面或禮教方面，包含儒家與道家思想、影響後世深遠的《周易》、《易傳》，《周易》的解釋力在春秋時代已露出端倪，《左傳》、《國語》記載的春秋筮例中屢見不鮮，《周易》之用居於重要角色。

關鍵詞：民俗宗教、天人關係

* 劉家豐：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班三年級研究生。

Meaning for Relationship between Nature and Man

Chia-Feng, Liu

Abstract

Folklore religion, also named general religion, from which Chinese are deeply affected by Confucianism, Daoism, Daoist religion, and Buddhism, then gradually influenced among the people, has formed a uniquely cultural system. In the world of Chinese, reverence for Heaven and faithful to Heaven is a deeply rooted ideal concept by most people. Colloquial sentences such as “It is better to believe that it exists than that it does not.” “Every dog has its day.” “Man proposes, God disposes.” “There is always a god three feet above your head watching you.” and ancient philosophers’ sentences such as “The law of the Dao is its being what it is.” “Go forward to embrace the brightness not the darkness.” “The highest goodness is like water.” are all to express the attitude of Chinese society in the relationship between nature and man.

This study, using the viewpoint of the relationship between nature and man as a question to start with, then going through a literature review, to link religion and philosophy, to describe the heritage and application of the relationship between nature and man in Chinese culture, tried to analyze different dimensions in contents of the relationship between nature and man as the followings:

Firstly, it was to research on the horizon of the Heaven and man. Three genuine sayings in the relationship between nature and man are “the unity of Heaven and man”, “the separation between Heaven and man”, and “the induction of Heaven and man”, which almost including all thinking theories and thoughts to the question and involving deeply and broadly in the field. It was concluded that the relationship between nature and man had inerasable position in folklore religion and those thoughts had been continuously influencing and even promoting the development of modern civilized society.

Secondly, it was to analyze the meaning of ghost and God. In the world of Chinese, whether belief in religion or not, sayings related to ghost and God were by and large not to negligently neglected. Chinese mostly believed in the concept of Ancestors, then the meaning behind which was worthwhile to be explored.

Thirdly, it was to understand the relationship between nature and man in *Zhou Yi*. Presently, to understand in *Zhou Yi* was normally to imply the application with aspects

in philosophical thoughts or aspects in education of rites. *Zhou Yi* and *Yi Zhuan* involved in thoughts of Confucianism and Daoism, influenced deeply to later generations, of which *Zhou Yi*'s explanation power had been occurred in Spring and Autumn Period, with which examples of divination recorded in *Zuo Zhuan* and *Guo Yu* were often seen and not uncommon, and thus applications in *Zhou Yi* was standing in a major role.

Key Words: Folklore Religion, Relationship between Heaven (Nature) and Man

一、前言

民俗宗教又稱普化的宗教，漢民族深受儒家、道家、道教與佛教之影響，深入民間互相影響，形成特有的文化體系。在華人世界裡，敬天、信天是大多數人根深蒂固的思想準則。民俗宗教的意義，呂理政於《傳統信仰與現代社會》一書中對民俗宗教的定義是：

民俗宗教，又稱「普化的宗教」(diffused religion)，其特徵是教義、儀式及組織與世俗的社會生活制度混而為一的現象；與西方傳統具有獨立宗教組織、教義、儀式的「制度化宗教」(institutional religion)來比較，顯然有著不同的特質¹

潘朝陽於〈台灣民俗宗教分布的意義〉一文中表示：

世界上各系文明是多面向的發展，因此宗教形態也自然是多元化地展顯，據此，一神崇拜固有其淵源，同理，天地人眾神崇拜亦有其典藏，沒有理由可在二者之間強分高下，所謂「精靈崇拜」，我們不認為可用「低等」或「迷信」目之；面對台灣的民俗宗教，更需以正面尊重的態度。此即意謂：台灣民俗宗教三界眾神背後，蘊涵著該教奉行者的宇宙觀、世界觀以及其生命存有的價值意義之詮釋體系，這必須以正面尊重的態度才能獲得正解。

²

自古以來每一個民族均有一套代表性的宗教系統以說明解釋世界與生命並承載人民社會活動的意義和價值，換言之，宗教是每一個民族的宇宙觀與世界觀，以熱情和堅定地信念，堅持信仰的原則，來支撐民族生命的文化系統、價值理論體系。

各種宗教的出現，其實是因應眾生的需求、自我認識與解讀生命意義的不同，而有不同的教義，大多為人類追求信仰生活上的一種精神象徵，一種活動儀式。任何宗教或教派均會對其教義、信仰、論說或教會儀式，作一教導，令信徒有所知悉，有所奉行。其次，任何宗教或教派，多會就其宗教著作、戒律、行為模式，作教學或傳授，使信徒對該宗教有所認知或對信徒的道德、品行有所增益。世界各地宗教在不同社會文化中的發展情形不盡相同，因而宗教對各個社會的教育影

¹ 呂理政：《傳統信仰與現代社會》，(台北：稻鄉出版社，1990)，頁1。

² 潘朝陽：〈台灣民俗宗教分布的意義〉，(師大地理研究報告，第12期，1986)，頁152。

響，亦各自有異。不過，從教育歷史發展的歷程來論，宗教對教育的目的、課程、教學方法，甚至教育哲學等，都曾經發生過某種程度的影響。³

本文即植基於上述之理念與觀點，在天人關係的思維前提之下，探討存在於其中以構成民俗宗教的基本條件的意涵，以作為深度研究之基礎及預設。

二、天人關係

中國傳統的天人關係包含了生命觀、命定觀、神鬼觀和道德觀等內涵，「死生有命，富貴在天」（《論語·顏淵》），人的生與死皆由天命來註定，人力無法掌控生死，唯有萬事盡力而為。道家的莊子主張萬物的生命，全歸於自然所賦予的，而其中生與死的轉變，亦與天地並存，所以人之生死，本是自然，依此順化，當與自然共融而無所違背。顯然地，儒、道二家對此均予肯認需要站在「天人關係」的角度加以思考，以下分為四方面加以探究。

（一）、生命觀

東漢許慎在《說文解字》一書中對於「生」的詮釋，可以為「生生」找到一個首要的看法，《說文》曰：「生，進也。象草木生出土上。」⁴吳師進安教授於〈《易傳》性命觀-從儒家觀點探析〉一文中認為：

草木生出土上，從會意的角度解讀，代表萬物生長之歷程，而《易傳》所言：「生生之謂易」以及「天地之大德曰生」，正好說明了《易傳》認為「生生」二字相連適足說明乾坤天地所欲呈現的世界是一個積健為雄、創化利物並且是厚德載物的形態，如此生生即是善。「生生」透過陰與陽二元素之激盪變化與生化，故方有「一陰一陽之謂道，繼之者，善也；成之者，性也。」之可能，而能綿延不絕，因此，生成萬物是〈繫辭傳〉之文所欲表現的天地大德，天地大德既在於生生，生生即是創造宇宙起之生命。⁵

³ 徐宗林：《宗教的教育目的論》，（教育大辭典，2000年），<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=宗教的教育目的論>，查詢日期：2022年2月10日

⁴ [東漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1978年），頁127。

⁵ 吳進安：〈《易傳》性命觀-從儒家觀點探析〉，《哲學與文化》，第46卷第6期，頁77。

方東美先生於《哲學三慧》中提出《周易》之理是「生之理、愛之理、化育之理、原始統會之理、中和之理與旁通之理」的概念。⁶其中的「生之理」正得以闡釋天地之大德曰生的人文精神，方東美先生認為「生」含五義：「一、育種成性義；二、開物成務義；三、創進不息義；四、變化通幾義；五、懸延長存義。故易重言之曰生生。」〈繫辭傳〉繼續將「天地之大德曰生」的內容續予深入剖析，其文如下：

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。

吳進安教授認為程頤將此解為「乾坤各有動靜，於其四德見之，靜體而動用，靜別而動交也。乾一而實，故以質言而曰大，坤二而虛，故以量言而曰廣。」加以「成象調乾，效法調坤」，因此乾坤天地之創生而有生與廣生，而人之品德也正好印證直承天地而來，而有萬物之靈(首出庶務)的出現，具體而微地表彰生生之理。

對於生命的認識與體悟，吳進安教授在〈儒家的生命情懷與超越〉一文中說明：

儒家告訴我們人有三種命，一是自然生命，知生命的有限與無可奈何的限制，即如佛稱的「生、老、病、死」的四種自然現象，即是「死生有命，富貴在天」的客觀面對。二是偶然生命，生命中的富、貴、貧、賤皆是偶然，不可泥於偶然。三是應然生命，擇於應然價值之所期許，有使命感，有莊嚴地活著，是故，才有「朝聞道，夕死可矣」「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的踏實感，也才有「知其不可為而為之」的認知、執著與拚搏，培育豪氣做自己的主人，是認真看待生命中的大小事，是勇於承擔生命中未知的挑戰⁷。

生命是短暫，精神卻是長存的。如何能在有生之年活得精采、活得有意義，仍憑個人對於生命的認知與體悟。生命的智慧在於實現道德的價值和人格，常以克己復禮來檢視、表現和完成自我。誠如吳進安教授所言：「勇於承擔生命中未知的挑戰，認真看待生命中的大小事，豪氣做自己的主人。」使之成為智慧圓滿的

⁶ 方東美：《哲學三慧》，(臺北:三民書局，1971年)，頁18-21。

⁷ 吳進安：〈儒家的生命情懷與超越〉，《昇恆昌江松樺先生講座學術論叢》，(國立雲林科技大學漢學應用研究所出版，2021年5月)，頁110。

生命。

(二)、命定觀

莊子以不退縮、不抗拒的態度面對死亡，常針對生死狀況作深沉的省思，保持開朗豁達，見解通達的心態，以求化解生命的茫然和疑惑。

許美妍於《莊子生死觀的哲學諮商與悲傷輔導》一文中針對莊子的生死觀認為：

莊子把「生」與「死」一起討論，提出「死生如一」來取消「生」與「死」之間的鴻溝，又提出生死乃氣之聚散，如四時之變化一般，來破除世人對「生」的執著與「死」的恐懼，進而以坦然、平靜的心，來面對死亡，即所謂「死生無變於己」，進而達至「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」的逍遙境界。⁸

〈大宗師〉揭示「安排而去化，乃入于寥天一」的見解，也是主張安於造化的安排，生死是自然的法則，順從生死變化，與浩瀚無垠的大道相同一，與自然造化相吻合。

適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。〈養生主〉

且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，比古之所謂縣解也。〈大宗師〉

莊子體會出人是受到對死亡認知的約束，認為死亡就是生命的結束，因而產生悅生惡死的念頭，莊子認為這種認知是偏頗的。「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」《齊物論》。凡事皆以自我的主觀去認知，是無法準確地掌握事情的真相，所以我們以人的主觀立場去認定死的定義，亦並非是它的真相。莊子將此認知的觀點推崇至「道」的標準上。道家闡述「道」為萬事萬物的根源、本質亦是生成與變動的依據。

康韻梅於《中國古代死亡觀之探究》一書中對於以莊子理解死亡來分析談論：

莊子挪移了以主觀的「吾」對死有限的認知，認為應從一切存在的根源、本質和萬物生成、變動的依據——道，來認識死亡的真相。由於道的律動是

⁸ 許美妍：《莊子生死觀的哲學諮商與悲傷輔導》，（華梵大學哲學系，2014年），頁12。

循環反覆的，所有的事物皆依循此一律動而變化，生死亦是如此，所以生死是一相繼而生的變化，如同晝夜、四時。是故生死皆不具絕對意義，兩者由相互對立而轉化，死即蘊含了生，莊子並以「物化」來解釋死亡的現象，由《莊子》的寓言所示，莊子所說的「物化」的基本涵義，就是物類之間形體的變化，生死便為形相上的差異，萬物為一流轉變化的整體，莊子並以「氣」一道創生萬物的原質，來說明此一流轉變化的具體型態，以氣的聚散為生死，將萬物的生死置於一氣流轉中，致使萬物的存在成為同一本質的不同展現。⁹

莊子思想認為人依天命，順其生死永恆變動的規律，死亡是個體生命於另一空間以另一形式存在，死則具有生的延續意義，對生命真相深切的理解，自然能拋開面對死亡的痛苦，得到精神的不朽之道。

(三)、神鬼觀

人民信仰的本源多半是尋求在於生活上的幫助與心靈的寄託，只要能夠務實於生活中的「妻財子祿壽」，人們對崇拜的對象便非常多元，乃至跨越宗教、種族、國界與職業。然而這種有神就拜的民俗習性，將道、佛二教的神靈與賢者民俗化，而非作精粹教義上的闡釋與分辨，大多人民是「逐靈驗而信」，常有兼拜多神的風俗，甚至一廟寺多祀數神，間接孕育了宗教混合的狀況。

就中國的鬼神崇拜論而言，可分成先天尊者（自然神）與後天尊者（社會神）與傳說神話。先天神發展的過程轉變可以簡略的概括為物—靈—神，¹⁰是把對自然界中之天、地、日、月、星辰、雷、風、火、山、河、土、海，認為有形必有靈，對其形象進而人格化。

故有五行之官，是謂五官，實列受姓氏，封為上公，祀為貴神……木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。《左傳》

如牛郎織女、北斗星君、玄武、太歲等本是天上的星辰；雷公、風伯、雨師也本是自然界存在的現象；灶神、石頭公、樹公、狐仙等物體神人格化。社會神就相對複雜，大多是感念或推崇特定歷史人物的事蹟，將其供奉，其中參雜某些特定的政治因素、形成心靈依託，如關公、媽祖、濟公、三山國王；也有部分是依社會、人民需求、想像，出現在故事裡的社會神，如財神、月老、閻王等。

⁹ 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，（台北：國立臺灣大學出版委員會，1994年），頁18-19。

¹⁰ 喬繼堂：《中國人的偶像崇拜》，（台北：百觀出版社，1993年），頁45。

號公夢在廟，有神——人面白毛，虎爪執鉞，立在西阿。《說苑》

不論自然神或社會神皆與傳說神話一樣需要有形象、有故事。把神描述得越具體越仔細，越能夠向他人說明，不論是供奉與祈求也有了明確的對象，從大張旗鼓繁瑣的設壇儀式到家家戶戶的鮮花燈燭，僅僅只是一個神的人格化這一過程。

大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼；此五代之所不變也。《禮記·祭法》

中華文化大多相信存在死後世界，人死為鬼，可以說是中國古代對死亡後狀態的一種認定。¹¹鬼與一般所謂的靈魂不同，鬼不僅是精神的存在，可以說是人整體存在的繼續。¹²朱子即言：

人死，氣亦未便散得盡，故祭祖先有感格之理。若世次久遠，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是這一氣相傳下來，若能極其誠敬，則亦有感通之理。釋氏謂人死為鬼，鬼復為人。《朱子語類》

如此，對於著重禮、孝、義的中華文化而言，死後為鬼；鬼未消散，「萬物本乎天，人本乎祖」，自當繼續盡孝、盡忠、盡義，只是以另一種形式存在，燒紙錢、擺供品、辦戲台等也是按照生時喜好置辦；未免其魂魄消散焚香為其續氣，民俗宗教認為人由身、氣、靈組成，死亡只是肉體的消散，其他與活人無異。

（四）、道德觀

所謂「萬物本於天」，天在此是一個抽象的代名詞，代表靈性從此而出。由於萬物原於天，人又所屬於萬物，所以人與萬物在一個「天」字上產生了相互間運作的理由，故莊子能夠以自身的性命與天地精神相往來。同時，人的靈性既然本於天，人如能由此靈性上溯，便可以返於天的靈性之府，這叫做「天人同德」。高懷民教授於《先秦易學史》中提到：

人與萬物都是來自天地，隱然也萌生了萬物與人同類的思想。將人的生命與天地萬物緊緊結繫在一起。¹³

¹¹ 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，（台北：國立台灣大學出版委員會，1994年），頁18。

¹² 陳來：《古代思想文化的世界》，（北京：三聯書店，2009年），頁123。

¹³ 高懷民：《先秦易學史》，（台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1975），頁30-31。

高懷民教授於《兩漢易學史》一書中表示：

人可以上通天，經由天又可以下通萬物，由此，人與萬物均可以互通，這是中國古人很早很早已有的思想，而此思想對中國文化有著無比的重要性，中國古代道德家希望借積善行德而通於天。荀子：「積善成德，而神明自得」。修道之士希望藉體性的修煉而通於天，數術家則別造出許多套數術，希望借數術而上合天道。¹⁴

方同義在其著作《中國智慧的精神-從天人之際到道術之間》中論述：

道作為中國智慧學說的中心範疇，可以界說為兩個方向：一是從宇宙萬物存在的始基、形成、演化、發展的角度去闡說，道是本體之道、存在之道、規律之道，是屬於外在的客觀存在方面的實然之理，即「天道」；二是從社會、人生的價值、意義、理想、目標的角度去闡說，道是聖人之道、君子之道、仁義之道，是歸屬於主體亦即人性方面的當然之則，即「人道」。¹⁵

在中華傳統哲學中，人道遵循著天道，人道則是天道在社會領域的擴展和應用，同時人道和人事之狀態又不能不影響天道，故此，道所指即是人道和天道的融合，這是古代智慧學說所言「天人之際」的學識。尤其是先秦哲學中，道家哲學和《周易大傳》偏重於講天道，亦言人道。孔子、孟子和荀子所主張的儒學則強調人道，但又從天道中探求立事行事的根據，行事作風不違天道。

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。《老子·道德經》

道之所以被尊崇，德所以被珍貴，就是由於道生長萬物而不加以干涉，德畜養萬物而不加以主宰，順其自然。因而，道生長萬物，德養育萬物，使萬物生長發展，成熟結果，使其受到撫養、保護。生長萬物而不居為己有，撫育萬物而不自恃有功，導引萬物而不主宰，這就是奧妙玄遠的德。¹⁶德是倫理、價值的理想，德即是善，德同於得，得即得道，只有得道才能有德。

¹⁴ 高懷民：《兩漢易學史》，(台北：中國學術著作獎助委員會，1983)，頁 287-288。

¹⁵ 方同義：《中國智慧的精神-從天人之際到道術之間》，(北京：人民出版社，2003)，頁 24。

¹⁶ 參考於每日頭條，《道德經：第五十一章「道生之，德畜之，物形之，勢成之」》，參考網址：<https://kknews.cc/culture/ynljx5n.html>，查詢日期：2022 年 1 月 23 日。

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。（《莊子·大宗師》）

莊子認為道是有情有信的，道亦是無為無形的；無法口授卻可以心傳，看不到卻可以得到；在天地未開前，道已然存在；它產生了神鬼神帝，產生了天和地；它在太極之上而不算高，在六極之下而不算深，先天地而生不算久，長於上古不算老。

三、《周易》的天人關係解讀

《周易》在早期是一本卜筮之書。伏羲氏仰觀天文，俯察地理，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物。伏羲氏根據人民的需要創立卦象，運用最簡單的陰陽符號來傳達天地間的變化，伏羲氏用八卦告訴人類宇宙的狀況，讓人類去適應和改善，後人更以圖像意喻而造就文字。故《周易》和天地萬物的「象」是息息相關、密不可分的。由此可知，《周易》除了是一部卜筮之書之外亦是一部「萬象」之書，也是一部宇宙與人生各種問題的解釋與預測之學問。

中國易學發展的歷史軌跡，從伏羲氏至周文王期間的易學所展現的是天道思想即八卦，「天、地、雷、風、水、火、山、澤」，八種代表自然宇宙的現象。周文王至孔子為止所指的易學即神道思想，代表的學問即是六十四卦及卦爻辭，主要用於占斷吉凶。孔子至象術易之推出所推崇的是人道思想，「十翼」的要旨首推明人事的義理。中華文化由「天道自然」漸漸趨向於「人文自然」，由易學中可見。高懷民教授於《兩漢易學史》中進一步定論：

儒門易的重心在闡明「人的德性」，而象術易則為「人的知識」的廣泛發展。儒門易解說易道的目的，是勉人為「善人」、為「君子」、為「大人」「聖人」，在精神人格上要求提升，這一切都屬於德性方面。象術易的目的不在於求一個完美的人格，乃就人智所能及的知識領域中，去證明易道的無所不在。

象術易是以知識為活動園地，它與儒門易實同屬於人道的範圍，只是彼此活動的區間不同罷了。¹⁷

易學的本質是屬於哲學思想，其道（哲學理論）、其象（思想符號）、其術（筮占方法）、其數與其文字，所含不同方面的意義，均為表達其哲學思想的方式。高懷民教授於《宋元明易學史》中續予發揮：

大體來說，在先秦是以象為主，術與數、與文字乃倚於象而立，是故〈繫辭傳〉有「易者象也」一說。至漢象數易，則是以術為主，象數易之「數」係指漢書藝文志中「數術家」之「數」，非數理之學，乃倚於術之用數。¹⁸

易學內容無論所指象也好、術也好、文字也好，不外乎都是在體現易之道。筮術看似迷信，然而筮術之占斷乃是以易道為根據，吉、凶、悔、吝，无咎等之判斷，均為事情之常理，卦爻辭每一句均依其理而判，故此，孔子才依據卦爻辭之意而闡明哲學經義。易學融入在日常，用在於實際社會的人生。它從天道人心的共同感應上持論、從人人可想到的道理上、人人可見到的現象上，通告人應該如此、應該如彼，平實而切近。從天人關係以迄人倫關係之建立與肯定，是有其脈絡可循。

（一）、巫覡

舉凡山川日月、門灶床廁，皆是受人敬畏的。¹⁹也是先民所理解的象以及由此產生的象徵意義。從石器時代出土的文物可知，早在有文字文明以前就存在著祭祀活動，早期的神靈信仰，感受到大自然的不可控制，開始產生了恐懼敬畏之心，設想大自然與人一樣具有感情及意識²⁰，進而發展與神靈溝通的巫覡文化及祭祀活動來求福避禍，其初始的對象與態度就是山川湖海、日月星辰、祖先食物，萬事萬物皆有靈。

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之，日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。《春秋左傳》

中國古代有關巫的起源與演變，在談論先秦「絕地天通」的傳說中，就提到

¹⁷ 高懷民：《兩漢易學史》，頁 341。

¹⁸ 高懷民：《宋元明易學史》，（台北：和美印刷設計有限公司，1994 年），頁 65。

¹⁹ 喬繼堂：《中國人的偶像崇拜》，（台北：百觀出版社，1993 年），頁 12。

²⁰ 牟鍾鑒：《中國宗教與文化》，（台北：唐山出版社，1995 年），頁 25。

昭王問觀射父古代人絕地天通前後，人們與神靈之間的互動。

昭王問于觀射父，曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」對曰：「非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者……如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主，……、禋絜之服而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生……，而心率舊典者為之宗。于是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。《國語·楚語下》

依觀射父所言，其意為擔任巫覡的人需具備聰明聖智、聽覺靈敏亦能通達四方，明神即會降附其身，男稱為覡、女稱為巫，巫覡即是祭祀體系中專職事神的人員。對於制定神所處的祭位和尊卑先後，祖廟的神主、宗廟的事務……能恭敬神明的人，讓他們擔任太祝。讓有名望的家族的後代，能懂得四季的生長、祭祀用的牲畜……能遵循舊法的人，讓他們擔任宗伯，為此特設官職，便塑成了掌管天、地、民、神、物的官員(五官)，各司其職，不相混雜。百姓因此能講忠信，神靈因此能有明德，民和神的事不相混同，恭敬而不輕慢，所以神靈降福，穀物生長，百姓把食物獻祭給神，禍亂災害不來，財用也不匱乏。要求神職人員必須具備特殊的條件，對其要求以極高的道德標準，由此可看出，在古時期對敬天地靈一事的重視。

孔子贊揚夏禹的時候提到：

子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」《論語·泰伯》

君王（禹）對於鬼神的態度尚且如此，何況平常百姓，這也恰恰反映出人們祈求風調雨順、人畜平安、豐產富足的渴望，因為需要，所以存在。到了近代，隨著神逐漸形象化，巫覡和祭天等活動大幅度減少，進而轉向工具性的占卜與對特定目標神祉的祭拜。

（二）、占筮

《周易》經文本為占筮之書，記載周人占筮的材料。由卦象、卦辭和爻辭三部分組成。卦辭是對卦象的解說，爻辭是對爻象的解說。卦爻辭最初只是某卦某

爻的筮辭，是佔問某事的原始記錄，經篩選，整理，將其應驗內容保留下來，則為《周易》卦爻辭²¹。

孔子引易入人道，老子則重視易的天道方面。易原是儒，道所從出的「中國文化的大源」。²²高懷民教授於《先秦易學史》一書中言：

自孔子贊易以下一儒門易時期。此時他已經以「仁」為中心，建立起他的人道思想體系。將斷事決疑的筮術，一變而為哲學理論，集伏羲、文王以來易學發展之大成。從孔子贊易以後，周易由筮術之書變為哲理之書。依「天道思想→神道思想→人道思想」的自然趨向。²³

筮術用來論斷人事的吉凶，一方面根據卦爻象上所顯示事物的規律，一方面還要參照問占者的出發點及所問之事的性質，作出歸納與吉凶之判斷。每個問占求筮的人，各有不同的遭遇，想藉由占卜判斷吉凶，此時筮術易提供出一種客觀不偏頗的思維，此一途徑是以易道之普遍性與廣涵性，憑藉於完全可以信服的易道而來。高懷民教授於《先秦易學史》一書中也論述到：

易學不是一門「為知識而求知識」的學問，乃是「為人生服務」的學問，所以它重「行」。易學之講易道，不僅在告訴人們什麼是易道，主要目的在告訴人如何去效法易道，不背易道而行事。在筮術中，吉、凶、悔、吝无究之斷，主要目的在於勸善改過，因此復卦初九爻辭以「不遠復，无祇悔」為「元吉」，「元吉」即是「大吉」，迷途不遠，知復於善，為吉之大者。訟卦辭謂：「有孚窒；惕中，吉；終，凶。」因為訟事非善事，能惕於中，知訟之非善，知有孚之窒，從而罷訟，則言；如不惕於中，終其訟，則為凶。²⁴

對於筮占之意涵，高懷民教授於《先秦易學史》中認為：

筮占法表面看來只不過是一種術，目的是為人裁斷吉凶，但這種術乃緊扣易道之自然法則而籌劃，融易之「道」於「術」之中，所以使人有思之不窮、研而愈精之妙。伏羲氏以「象」表現易道，文王以「術」表現易道，二人異曲同工。也正由於此原故，到後來神道思想衰微，人智興起之後，筮術雖不行，然這套意味深長的方法卻仍然徘徊人心，為人們所讚嘆，繫

²¹ 參考於百科知識，網址：<https://www.easyatm.com.tw/wiki/%E4%BD%94%E7%AD%AE>，查詢日期：2022年2月27日。

²² 高懷民：《兩漢易學史》，頁319。

²³ 高懷民：《先秦易學史》，頁45-46。

²⁴ 高懷民：《先秦易學史》，頁25。

辭傳「易有聖人之道四焉」一章便是極讚筮術之神用。²⁵

理性的思考之下，人類的能力終是有限的，對外界事物雖時而表現得通達強勢，對自己內心的許多弱點卻不能克服，比如：不滿現有處境，祈望得到更安適更幸福的心理；遭受橫禍或打擊後，希望得到關懷撫慰的心理；遇到惶恐不安時，希望有一客觀的見解作參照的心理等等。再加上人、事、物多界之複雜奧秘，有各式各樣的表象確為無法憑自己的力量做到，不能一時窺見端倪。對於這一些，筮術易雖不一定能提供確切有效的對策，起碼可以暫時迎合人心，收到激勵撫慰的效果，筮術易之主要立足點即在於此。

(三)、陰陽

自古以來人類一直在尋求各種方法來探討宇宙的奧秘，然而伏羲八卦道陰陽，陰陽就是宇宙萬事萬物最基本構成的元素。

《易傳》：「易有太極，是生兩儀」。何謂太極，「太」字義即是大字加一點，此一點即為小，「其大無外、其小無內」，太極是為宇宙一切共同生存的平台，大自然的基因，這大平台又分為陰、陽二部分，陰陽變動不居才能生生不息。一陰一陽之謂道，宇宙能和諧共融相處是易經的智慧，所意涵的是指自然的變化，世界上的萬事萬物皆是自然孕育而成，乾坤往復，變變不休，由變化而萬物以生。

高懷民教授於《兩漢易學史》中談論：

易學起源於陰陽思想，陰陽便是「一」與「--」，代表宇宙間轉運變化萬物的兩種大作用，「一」為剛建、為進、為升、為擴張、為光明、……，「--」為柔順、為退、為降、為收縮、為黑暗、……。

後來〈繫辭傳〉中言：「陰陽之義配日月」「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體。」等話，便都是指「一」與「--」這最早最根本的陰陽思想而言。陰陽用在天候寒溫上，產生了「陰氣」「陽氣」之名，☷☷坤卦初六象傳：「履霜堅冰，陰始凝也。」已隱約透出了陰陽氣化的消息，到了文言傳，便正式推出「陽氣」一詞：☰☰乾卦文言：「潛龍勿用，陽氣潛藏。」

²⁶

²⁵ 高懷民：《先秦易學史》，頁 134。

²⁶ 高懷民：《兩漢易學史》，頁 65-66。

「孤陰則不生，獨陽則不長，故天地配以陰陽。」（《幼學瓊林·夫婦》），陰和陽之間，並不是孤立和靜止不變的，而是存在着相對性，依存、轉化和消長的關係。單憑一方面的因素或影響促成不了事物的出現或生長。陰陽的相對說明事物的矛盾和統一這二種屬性，如天為陽、地為陰；白天為陽、黑夜為陰；上為陽、下為陰；熱為陽、寒為陰，這些都是對立存在於宇宙間的；但是，事物的陰陽屬性不是絕對的，而是相對的，必須根據互相比較的條件而定，故太極亦陰亦陽是分不開的。

「陰陽」觀念不僅是《周易》解讀宇宙與人生諸象的內在原因，也進而影響到先秦儒、道二家的認知與生命理念。

（四）、五行

五行理論認為宇宙是由木、火、土、金、水五種基本物質元素建構而成的，這五種各具不同屬性的物質不斷運動和相互感應，便形成世界萬物生成與消長的原因和法則。五行是不能分割的一體關係，蘊藏著陰與陽，在宇宙及生命體內運行共生共存，五行之間的相互轉化，表達萬物運動發生力量變化的盛衰關係。

陳孟雷於其整理的《圖解奇門遁甲大全》一書中談到：

西周末年，已經有一種樸素唯物主義觀點的「五材說」。這種五材說在許多典籍中都有記載。《國語·鄭語》中有「土與金、木、水、火雜，以成萬物」；《左傳》中有「天生五材，民並用之，廢一不可」；《尚書·洪範》中有「五行：一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘」²⁷

行為氣的流行，氣代表天地之間萬事萬物運行的力量，氣是有方向的，水火木金土各為不同方向，不同含義。《尚書洪範》認為，大自然的現象是由「火、水、木、金、土」這五種氣的變化所總括，此是最早期的「五行」，純粹指人民生活中最普遍又最主要的五種生活要素，不但影響到人的命運，同時也使宇宙萬物循環不已；它強調整體概念，描繪了事物的結構關係和運動形式。透過以上這些典籍可以看出，古人已經開始把五行屬性抽象出來，推演到其他事物，構成一個固定

²⁷ 陳孟雷：《圖解奇門遁甲大全》，（新北：西北國際文化有限公司，2015年），頁44。

的組合形式。

高懷民教授於《宋元明易學史》則藉由朱熹的觀點加以闡述：

朱子曰：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。」²⁸「理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存在是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。氣則為金、木、水、火，理則為仁、義、禮、智」。「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」²⁸

高教授亦於《兩漢易學史》中提到：

《左傳》中「天生五材，民並用之。」《國語》中「地之五行，所以生殖也。」正是〈洪範〉中五行的本義。東周以後，王官失守，學術下降至民間，人民的思想與在位者的思想不同，不必要站在治國理民的立場講五行，於是五行的思想漸漸離開了古樸的「實」義，向抽象的方面擴展。論語中有「鑽燧取火」，墨子中有「五行毋長勝」「地殺黑龍」，先秦書籍中多有與五行相關的記載。迨至鄒衍，更將「五行相勝」之用推廣到朝代更替上，創「五德轉移」之說。²⁹

五德源自於五行理論，戰國末期陰陽家鄒衍將天下分為五方，以金、木、水、火、土五行相剋的原理闡釋歷史朝代變遷的規律，將五行歸類於政治領域。按鄒衍的理論，虞舜為土德、夏為木德、商為金德、周為火德、秦為水德。如說夏商周三個朝代的更迭，亦是火（周）剋金（商）、金剋木（夏）的結果，指木、火、土、金、水五行相生相剋和周而復始的輪迴變化，從而虛構出一個「五德終始」的循環論體系。五德相剋，改朝換代。鄒衍的學說以此說明歷史的變遷與王朝的更替。後世歷代帝王革命，皆沿用五德之說。可見五行與五德的關聯性。

²⁸ 高懷民：《兩漢易學史》，頁 180。

²⁹ 高懷民：《兩漢易學史》，頁 72-73。

四、結語

中華文化經過幾千年的遞嬗，不論是天上諸神化育天地或是民俗人物忠義可風，民族性超越了地域，民俗宗教透過生活的習性溶入於日常而匯流成文化精髓，生活楔入宗教，宗教也浸潤生活，即使信仰重疊也毫不衝突，於心於行都是一種真淳以對的態度。

中華文化中「天人合一」的思想，它始終脫離不了中國文化的特色。儒門易學主張天人合一，重在德行教養，而「象術易」表現天人合一，乃在彰顯知識的廣茅。古人發明一套由許多專有名稱所組成的學問如十天干、十二地支、五行、五星、四時、八方、十二律……等。這些專有名稱古代大多應用在研究曆法、天文陰陽時所用，每一組都有它的特殊意義和用法。這些符號漸漸被研究者拿來互相搭配組合，從相互的關係中探索出某種涵義以分析天道變化。先秦的陰陽家、雜家及漢代的數術各家，他們所主張的學說中最不可或缺的，也便是這些學問。象術易是由數術家善用這些學問，再配合卦象、爻象的變化與闡明和探究深奧精微的易理，於是更加穩固了這一套用以說明天道變化的學問；由此人們自傲已經領悟了天道，而經過這些符號的組合，將天道與人事相參。以現今的科學理論來看這一套天人之學，似乎有許多方面缺乏其理論根據，又有許多方面不合邏輯，可是這一套學問它是有歷史的積澱和哲思而逐漸形成，是在中國文化「天人合一」的思維下，成為一種解讀的可能性選擇。

參考文獻

一、古籍

〔東漢〕許慎：《說文解字》，(北京:中華書局，1978年)。

二、專書

方同義：《中國智慧的精神-從天人之際到道術之間》，(北京：人民出版社，2003年)。

方東美：《哲學三慧》，(臺北:三民書局，1971年)。

余英時：《東漢生死觀》，(台北：聯經出版事業股份有限公司，2008年)。

呂理政：《傳統信仰與現代社會》，(台北：稻鄉出版社，1990年)。

牟鍾鑒：《中國宗教與文化》，(台北：唐山出版社，1995年)。

胡孚琛：《魏晉神仙道教:《抱朴子內篇》研究》，(台北：台灣商務印刷，1990年)。

高懷民：《兩漢易學史》，(台北：中國學術著作獎助委員會，1983年)。

高懷民：《先秦易學史》，(台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1975年)。

張勻翔：《圖解中國哲學史要略》，(台北：五南出版社，2014年)。

陳來：《古代思想文化的世界》，(北京：三聯書店，2009年)。

陳孟雷：《圖解奇門遁甲大全》，(新北：西北國際文化有限公司，2015年)。

康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，(台北：國立台灣大學出版委員會，1994年)。

曾仕強：《道德經的奧秘》，(台北：曾仕強文化，2014年)。

喬繼堂：《中國人的偶像崇拜》，(台北：百觀出版社，1993年)。

傅勤家：《道教史概論》，(台北：台灣商務印書館，1996年)。

傅佩榮：《傅佩榮周易哲學十五講》，(新北：立緒文化出版社，2019年)。

羅光：《儒家生命哲學》，(台北：台灣學生書局，1995年)。

三、期刊論文

王駿：〈天人關係與神人關係的比較初探〉，《宗教哲學》季刊第 74 期，2015 年。

吳展良：〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》第 31 卷第 4 期，2013 年。

吳進安：〈《易傳》性命觀-從儒家觀點探析〉，《台北：哲學與文化》，第 46 卷第 6 期。

潘朝陽：〈台灣民俗宗教分布的意義〉，《師大地理研究報告》，第 12 期，1986 年。

歸藏易、紅鳳鳥(講述)：〈宇宙的語言〉，《台北：雲龍叢刊》第 49 期，2000 年。

四、碩博士論文

金春燕：〈荀子「天人分合」思想之研究〉，《逢甲大學中國文學系》，2020 年。

許美妍：〈莊子生死觀之現代意義〉，《華梵大學哲學系》。

五、網路資源：

玄覺居士，《道德經：第五十一章「道生之，德畜之，物形之，勢成之」》，〈每日頭條，2017 年〉<https://kknews.cc/culture/ynljx5n.html>，查詢日期：2022 年 1 月 23 日。

徐宗林：《宗教的教育目的論》，《教育大辭典》，2000 年），
<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=%E5%AE%97%E6%95%99%E7%9A%84%E6%95%99%E8%82%B2%E7%9B%AE%E7%9A%84%E8%AB%96&search=%E7%9A%84%E8%AB%96>，查詢日期：2022 年 2 月 10 日。

曾仕強：《易經的奧秘》，
<https://www.youtube.com/watch?v=ZMcBxz2Lg1M&list=PL3CB3F0BB32E01275>，查詢日期：2022 年 2 月 10 日。

老子《道德經》的管理思想初探

柯明郎*

摘要

老子《道德經》曰：「為學日益，為道日損」，人生第一堂功課，就是接受教育，人有追求學識及能力，道德與修養的欲望，並逐步積累學習知識，堅持不懈，日有所增。治理與淑世，教育使人遵守社會規範，並提升修養品德，普遍施行仁政，使國民知其本份，在士農工商各自發展，這都是與「為學日益」有關係。人對道德與修養的欲望要高，身心以外的財物、名利權貴要減少，更要捨掉再捨掉心中沒有必要的貪念。應對人間所得，愈丟棄愈少，也就愈符合自然。為學道是求得，為名利權貴則求失，人若看清「得失」本質，自然安頓身心，寧靜而致知。

《道德經》是一部治世修身的道理，道與德是一個完整的哲學，人之本性，可以應用在企業管理領域，是一部論述涵蓋人文道德、思想、政治、兵學、教育、若能廣泛實用在日常生活中，通達世變，世變事變，就有合理的落實於企業管理。《道德經》二十五章說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。四時有序，春夏秋冬，休養生息，都要遵循宇宙法則，管理人事物的法則亦是如此，人知通曉達變，與時俱進，思維合乎人事管理，那反思管理進行時原則不變，確要兼顧人情世故而變，使得管理者與被管理人，共同執行管理，呈現的「柔」、「謙」、「德」。老子在思想上柔性訴求，道法自然，就老子無為哲學，借用 老子管理思想核心，並導入公司管理的和合運作。

關鍵詞：老子、《道德經》、管理思想、社會責任

* 柯明郎 國立雲林科技大學漢學應用研究所碩二生

A Study on Management Thoughts of Laozi's "Tao Te Ching"

Ming-Lang Ke

Abstract

"He who devotes himself to learning from day to day to increase his knowledge; he who devotes himself to Tao from day to day to decrease his doing." Adopted from "Tao Te Ching". Laozi advocates: First lesson in life is to receive education. People have the desire to pursuit knowledge and ability as well as morality and cultivation and gradually accumulate learning of lore, which is increased daily with tireless persistence. In governance and melioration, education makes people to comply with social norm, in addition to improve cultivation character, which in general implements policy of benevolence so countryman knows his duty to develop respectively in the field of scholars, farmers, artisans, and merchants. These are related to "He who devotes himself to learning from day to day to increase his knowledge." People aim high to the desire of morality and cultivation but low to the external of body and soul, of which are property, fame, wealth, and power. Moreover, it is to drop and give up the unnecessary greed in mind. To response to what you have in world, the more you give up to the less is the more you match up with the nature. He who devotes to learning Tao is to ask for gain; he who devotes to fame, wealth, and power is to ask for loss. If people realize the essence of "gain and loss", they will settle down surely their body and soul, which are peace and calm to the conscience.

"Tao Te Ching" is a book to the theory of self-cultivation and ruling the world. Tao and Te is a complete philosophy in essence of mankind, which is applicable to the field of business administration. It is a book to discourse including humanity and morality, thoughts, politics, military science, and education. If it can be widely and practically used in daily life to understand the changes of world and world change to change, then it will be reasonably implemented in business administration. "Tao Te Ching" Chapter 25 says, "People follow the earth, the earth follows the sky, the sky follows the Tao, the Tao follows the natural." There are four seasons in order, Spring, Summer, Autumn, and Winter, and to recuperate and build up strength is to follow up rule of the Universe, likewise, the same as rule of managing anyone, anything, and any subject. People learn to understand change through awareness and to improve from time to time, so their thinking will comply with human resource

management. When the management of rethinking is in progress, it is unchanged in principle, but it will be certainly changed to take care of sophistication; therefore, manager and the managed person jointly execute management behavior, which presents “flexibility”, “modesty”, and “kindness”. Laozi, in his thought, is of flexible appeals in Tao follows the nature, which in term is Laozi’s philosophy of inaction, then to be borrowed in Laozi’s core of management thought and to be brought into rational and optimal operation in corporate administration.

Key Words: Laozi, “Tao Te Ching”, Management Thoughts, Social Responsibility

一、前言

老子《道德經》共有八十一章，章章文約義豐，句句智慧，博大精深，都有老子的哲理思想。後來世人把《道德經》有分上下篇，上〈道經〉、下〈德經〉，第一章至三十七章歸納為〈道經〉；三十八章至八十一章歸納為〈德經〉。從第一章第一句云：「道可道非常道」以道說起，老子在一章至三十七章裡「道」字的出現大約三十字左右。全書道字出現共約七十字。第三十八章開頭句云：「上德不德，是以有德」以德說起，老子在三十八章至八十一章裡「德」字出現約三十四字。全書德字共約四十字，老子思想核心，就以道和德為中心。《道德經》約五千言、字字珠璣、確深深感動了二千多年來，影響人的思想行為，如今東方人研究老子的哲理，愛不釋手，勤道、慕道、研道的人是越來越多。

本人創業從事耐隆纖維緞帶(NYLON)，聚酯纖維緞帶、(POLYESTER POLY)和緞帶染整廠的一貫作業加工，雖自營小公司，但五臟俱全，進退有據，多年來公司的進步與提昇了，重視環境工安，在管理上建全制度、在技術上創新、在福利年終盈餘分紅。常思維，自工業發展，產業興起，繼之則電子科技產業興起銜接，都須要文明管理知識，理念前瞻，策略上前提正確，必須化為實際行動。

以道德思想的方式經營企業的目的，企業經營長遠目的考慮連帶責任有二，一、對外社會責任，是企業有公德心重視環保乾淨的履行；企業有公義心營利對社會回饋的責任，常言道：「取之於社會、用之於社會」。但是對多數的商業經營階層而言，則存在著道德與目的的衝突，俗云：君子「有所為、有所不為」企業經營懂得取捨，選擇道義與道利最重要的順序事情去做，《論語·里仁》子曰：「富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。」說明企業經營要有道德觀念，所以君子愛財，取之有道。二、對內部經營責任，企業管理首要建立工安與環境的保護，並且常態化建立教育教學的制定，培育幹部人才，常態訓練備蓄人才。工廠生產控管目的，促進生產流程達到工安與環境的保護，以保護員工為目的。《道德經》管理思想與企業管理控制是並列，有了道德思想與控管制度並行，就能提高管理水平，增加了風險控管，促進企業永續發展為目標。

《道德經》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」老子認為「道」能生一切，是萬物的源頭，「道」不是被生的，所以是「常」，因常而不變，恆久常轉，故稱道是萬物的本體。林安梧在《道德經新譯》說：「在還沒有表白前，那個無分別的狀態是天地的本源。」¹都在說明道是萬物的本源。

根據個人數十年來的事業經營與管理之經驗，有不少是從老子《道德經》獲得啟發，究竟《道德經》可以為經營與管理帶來何種智慧與參考？它在今日的實業經營上又有何種價值？是為本文探討此議題之緣起。

¹ 林安梧：《老子道德經新譯暨心靈藥方》（臺北市：萬卷樓圖書股份有限公司，2014），頁2。

二、老子的倫理觀

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。（《道德經》第十八章）

「道」本就含具仁義，「仁」指人與人之間相處互助的原則，「義」指人與人之間彼此合宜的互動，仁與義本是治本之手段。用禮法管理人，是維持人與人之間的融洽關係，因為仁德有安定人心的作用、因為道義有平和人身的作用，這段就是仁義為道所用。

所以「大道廢，有仁義」；假如一個人的「道與德」思想喪失了，就必需要以「仁、義」教育為手段，治人「道德頹壞」的亂象。「大道廢」是人背離正道，治人就以「仁義」之方下重藥，自古以來管理治人，理之導先，後施禮法。「大道廢，有仁義」，此句有補救之意，人失去正道才需要仁義出；人若有遵守正道就無需要仁義，所以如果能讓每位員工皆能依大道而行，如果公司上下偏離大道，就要借由人為之仁與義來導正，而以制度來約制員工則又已經是等而下之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。（《道德經》第三十八章）

然道雖含仁義卻又超越仁義，企業管理的常道必須依循仁義而行，可是在非常情況下，也有非常道的處理方式，老子說「聖人不仁，以萬物為芻狗」即是。再說，道既是自然的規律，因應不同時代，各有其建立它適用之法度，不同企業，基於地緣傳統因素，都各有建立其適用之管理法則。在企業管理執行中，下屬成員都被要求遵循規定，但須兼顧創新，活潑應用，通達事理，企業管理發展，才不會變成墨守成規，形成管理的瓶頸。大道廢有仁義此句有平衡之意人失去正道才需要仁義出；人若有遵守正道就無需要仁義，於此必先確立大道的價直意識與目標，每位員工有此認識方能依規矩而行，如果借由人為之仁與義則又等而下之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。（《道德經》）

（一）、智慧出，有大偽

智慧依陳鼓應教授的解釋是：「智巧」²。戴健業在《老子的人生哲學》說：「既然聰明、機巧和智慧，只能給人類帶來的虛偽、欺詐和爭鬥，那我們還要這些害人的東西做什麼？」³《道德經》四十五章：「大成若缺，其用不弊」，有成就德性的君子會捨棄名利；有修養德性的君子會自認不足。「大巧若拙，大辯若訥」，有學問成就才能的君子，懂得謙虛木訥，有智者會捨棄自見、自是，可知有智慧才華的人，是不露鋒芒。這樣在企業管理上更能親近員工，使得員工流動率降低，員工人數穩定對企業管理上有明顯幫助，並減少員工流動率，使管理者與生產線員工有良好的互動。

² 陳鼓應：《老子今註今釋》，（臺北：臺灣商務印書館，2000）。

³ 戴健業：《老子的人生哲學》，（臺北市：揚智文化公司，1994），頁 212。

社會上存在著這一類的人，乃是聰明機巧的人，就會善用欺騙來謀利；聰明才幹的人，就會增長自我的虛偽；聰明累積財富的人，就會增名榮譽心的人；聰明偏愛權利的人，就會增添社會上的紛爭，存在著這一類的人不守規範的人，必需進行「有為」的管理上增強效率，如此在管理思想上是有功能、有意識、有目標、有目的在執行中，有健全地對管理員工發生約束作用。所以老子認為，淡泊寧靜的人，理應拋棄了名利權貴、理應拋棄了世間寶貴財物，身心趨向自然，心靈思而無邪，回歸安恬生活。反思：「無為、無所不為」，無為才是心靈的正道，無所不為才是社會的動力。《道德經》四十章說到：「反者道之動，弱者道之用。」「反」是明白道與德是相依不離，有這樣的認知，並且抱持這樣思想觀念的人，在企業、家庭或社會上都是一份穩定祥和的力量。

(二)、六親不和有孝慈⁴

六親者：「父母、伯叔、兄弟。」六親不和睦，於是孝順和慈愛才顯得難能可貴。王弼曰：「若六親自和，國家自治，則孝子忠臣不知其所在矣」⁵所以老子的意思是，如果六親和睦，就不用特意強調孝慈的重要。儒家宣揚孝慈，就是要六親和睦。《孝經》的〈開宗明義〉：「夫孝，始於事親……該教導兄弟友悌之道，重建家庭倫理道德有序的重要性。依老子之見，如若能使社會返歸大道，六親自然和睦，就省卻教化與重建倫理之工程。

《道德經》第十九章曰：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

此章是提醒人恢復老子的道與德、過著簡單、寡欲、樸素的生活。有了認知聖賢之名是一個假名相；有了認知仁義這個假名相；有了認知巧詐與爭利這個假名相，體會這三樣都是表面的文飾，為政者以政令用來治理天下，道與德施行流成，人民就會回復歸真，素行倫理。很多哲學家也有相似看法。

勞思光說：「老子論自我之境界時，否定之語多而肯定之語少；但觀其所否定之各境，亦可據哲學之設準而測定其肯定之所在。」⁶

勞氏提出「自我之境設準」為三⁷，其言如下：

1、對「德性我」之否定

《道德經》中雖言「德」，但此「德」非儒學所言之「仁義」等等，因經文中有對「仁義」諸德性之顯明否定。即如：

⁴ 《道德經》第十八章

⁵ 《老子王弼注》（臺北：河洛出版社，1974年），頁23。

⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2014年），頁238。

⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》（一），頁239、240、241。

《道德經》十八章：大道廢，有仁義。

《道德經》十九章：絕仁棄義，民復孝慈。皆見對「仁義」之否定……。

2、對「認知我」之否定

老子不否定「仁、義、禮」，且亦否定「智」，而視一切知識技術為墮落。如：

《道德經》十九章：絕聖棄知，民利百倍。

《道德經》二十章：眾人昭昭，我獨昏昏；眾人察察，我獨悶悶……。

3、對「形軀我」之否定

老子否定「仁、義、禮」，否定「智巧」，亦否定行驅欲求滿足之價值。觀十二章所言：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」則視形軀欲求之滿足為有害無益者。

(三)、國家昏亂，有忠臣

國君聖明，國家富強又處於太平盛世，社會穩定蓬勃發展，人民忠於國家、遵守國家法律、遵行公民社會道德秩序、國君以下輔佐的大臣，就沒有忠臣與不忠之臣之分，只有國家不太平的時候；只有國家動亂的時候，才會出奸臣，在那個環境之下才會顯出忠臣來。

老子政治思想的核心，他主張統治者不應事事都要掌控，而是要權力下放，輔佐大臣執行國家政策，《道德經》第三十七章：「道常無為，而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」。《詩經》：「疾風知勁草，板蕩識忠臣！勇夫安識義？智者必懷仁！」黃永武在《愛國詩牆》說：「唐太宗將這四句詩給蕭瑀，因為蕭瑀能『守道耿直』，並且不為利所誘，不為死所懼，是一為標準的『社稷之臣』！」⁸大意在說：只有國家出現動盪昏亂的時後，才能顯示出臣子的忠臣智慧與勇氣，匹夫之勇的臣子是找不到仁義之處的。

三、「德」在老子哲學的觀念探析

《道德經》第二十一章：「孔德之容，唯道是從。」林安梧在《道德經新譯暨心靈藥方》說：「最大的德行願景，就是順從著自然大道。」⁹「德」是道呈現於萬物中的像貌，德雖要依道而行，德亦遵循萬物的不同的變化而變化，道則永恆不變。老子是一個先知大道、創始大道，明白大道的人，老子的思想所展開出來的樸，修養處事，德容乃大·清淨無為·做為後世言行、舉止，就依循大道的自然一致，真正做到唯道是從，唯德是行。

⁸ 黃永武：《愛國詩牆》，（台北：黎明文化公司，1986），頁 13~14。

⁹ 林安梧：《道德經新譯暨心靈藥方》，頁 63。

嚴靈峯在《老子釋義》說：「德就是道的形式，道就是德的內容：兩者是互相依存的。若是沒有道，便不會有德的功用；沒有德，也不能顯道的力量。」¹⁰有了道的本體功能就能發德的功用，所以還是在德的功用上發揮作用。黃登山在《老子釋義》說：「此言道是德的本體，德是道的作用。所以有大德的人，一切動作都依從天道而行。『唯道是從』正是『順自然』的意思」¹¹。下篇三十八至八十一章是「德經」，主要論述道在人的日常生活與治理上面的應用，身心行為的準則，政治理論、教育理論、管理理論等等內容，都會運用到「道與德」的思想管理。

老子在道德經中的「德」是指人的道德品性，能依循自然之道，達到純真無私、無憂的境界。不爭不有，知足常樂，清靜自得，淡泊寧靜的人，本性自然歸真。人格有德，它的內在思想價值，不受制於貪婪感官慾望，或貪欲財色、權勢、名利的誘惑。德者參與自然化育萬物，從不佔有以為己功，則是最有呈現，德格心量之人。以下分論之。

一、上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。（《道德經》第三十八章）

黃登山在《老子釋義》說：「上德者的修德方法是順應自然，無心而為，無跡可尋，雖然是無跡可尋，卻闔然而自彰；下德者的修德方法是因循自然，卻有心而為，有跡可尋（其德可見，其功可稱），雖然是有跡可尋，卻灼然而日亡。上德者的清靜無為是無所為而為；下德者的清靜無為是有所為而為。」¹²「德」既然能行善助人，心中光明無執，不求回報是名大德。「德」是人與人交流信賴的原則，有德的人處在光明或暗中，心中光明磊落無私。「德」是一種教育成就價值觀，德是一種思想的哲學觀，德者在融入社會各方面裡都沒有紛爭，也沒有利害衝突。誠如老子《道德經》第五十四章說：德是可以修之「於身」、「於家」、「於鄉」、「於邦」、「於天下」。如果企業管理者能有上德不德的修為，就能使企業欣欣向榮，員工安居樂業。

二、善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善矣。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信矣。（《道德經》第四十九章）

老子的寬宏大量總是以善持之，善者與不善者，總是以持德之善利人，這樣才能建立盡善盡美；老子的待人方面皆以誠信持之，不分遵守信者與不遵守信者，都以德信待人，這樣才能建立人與人的互信。在企業經營與客戶長期夥伴變成朋友，是靠著一分執著德善與德信的基礎。依老子之言：聖人常執一個恆久不變的德心，德行若有私心也是以百姓之心為心。黃登山在《老子釋義》說：「聖人常善救人，故無棄人。」¹³用天生無為來形容、如赤子嬰兒無知無欲的素樸狀態；用後天有為的眼耳鼻口身、貪欲私心所染的失真狀態。前者純然是善，後者則為招惡之源。因此教育的目的首在保全人的自然本真，心態上知足常樂，避免感官刺激。

¹⁰ 轉引自黃登山：《老子釋義》，（台北市，臺灣學生書局，1987），頁 98~99。

¹¹ 黃登山：《老子釋義》，頁 169。

¹² 黃登山：《老子釋義》，頁 169。

¹³ 黃登山：《老子釋義》，頁 219。

三、「德善」的觀念

德善在聖人心中有一顆仁愛，只因眾人的智慧能力差距而施教，他心中灑脫不羈，並沒有固定成見，也並沒有預設立場，或喜歡某位對象，擇愛某人，那被德善澤被的人是不分貧富貴賤，那被德善澤被也不分國度。老子思想中心基於「德信」，德善的聖人心中有一顆信賴，只因眾人的智慧能力等差而施教，聖人心中德善、德信在施行一樣的平等。

（一）道生之，德畜之，物形之，勢成之。（《道德經》第五十一章）

老子認為：萬物都是由道而生，也因德和合運作而繁榮，物性而有形狀，因環境有條件因緣和合。陰陽交換和合，造就萬物出生於自然之道，有了物性生命後，那生命的維持、成長茁壯須要靠自然界之德。因道生有物有形，因德事勢有成，各種萬物現象、隨著時間環境變化因此展開。老子說：「是以萬物莫不尊道而貴德。故道生之，德畜之。長之、育之、成之、熟之、養之、覆之。」聖人句句金言玉語告訴世人，心中存有德善的人萬利而無害。

（二）無為與無不為

意向無為的心態上是沒有刻意造作，或執意有我，而是一切順其自然之道，達到人事物的圓滿。《道德經》第三章：「為無為，則無不治。」空海在老子《道德經心聲》說：「一個人如果能夠體會到大自然那一種無為、無我、無私的精神，默默的去奉獻、默默的去，就『無不治』事情就能辦得好。」¹⁴「無為，無不為」是隨順一切自然的因緣造作它、造作它的美觀、造作它成就。黃登山在《老子釋義》說：「所謂：『為無為』，就是凡事要依循自然法則去做，自然能達到物各遂其長，人各得其所的境界。」¹⁵第五十七章：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」，正是這句話的意思。

（三）為學日益，為道日損。（《道德經》第四十八章）

老子認為：追求學識必知有益，日積月累，學識就愈多，為學是可以求得到達如此境地，若是為道則除去身上自私、自我，人若知道「得與失」關係，看淡得與失，人的身心就越自在。「損之又損，以至於無為」。在這領域內不斷增長修養品德，在這知識範疇中不斷的拋棄自私自我，最後心境融入「無為」的境界。「無為而無不為，取天下常以無事。」

「《老子》並不完全不要知識，所以它還要用觀的方法去求知的知識。它認為，為道就要日損，為學就要日益，但是所損所益並不是一個方面的事。日損，指的是欲望、感情之類；日益，指的是積累知識的問題。」¹⁶

「為學日益」是為學目的，主要還是親近良師益友學習更多的知識與常識，為學準備為來在學術領域裏能獲得地位，「為道日損」，為道目的主要還是減少私心要寡欲。林安梧在《道德經新譯暨心靈藥方》說：「『為學』旨在日益增進知見，『為道』重在日

¹⁴ 空海：《老子道德經心聲》，頁 94。

¹⁵ 黃登山：《老子釋義》，頁 17。

¹⁶ 陳鼓應：《老子今註今譯》頁 225

漸減損執著！」¹⁷老子《道德經》二十九章曰：「取天下而為之，吾見其不得已」。人欲想要掌管天下，大有為來管理它，強制控管治理，依我來看那是困難的是事。賈伯斯在《送給管理者的9個忠告》說：「活著就是為了改變世界，難道還有其他原因嗎？」，「一個大膽而又卓有遠見的領導者，總是能看到常人看不到的燦爛遠景，出奇制勝。沒有遠見而固步自封的人，最終將走入死胡同，自取滅亡。」¹⁸這就是為學日益成功者的優點，可以減少自己失敗的機會，從別人的經驗中獲得經驗與智慧，使自己為學日益獲得知識增長與價值。所以身為企業管理者，既要「為學日益」汲取他人經驗與智慧，更要有「為道日損」的修為，方能在管理上諳合於道，觀察一些大企業家，如王永慶等人他們的生活都極為簡單有規律，所以能夠有企業上找到無為而無不為的出奇制勝之方法。

四、管理與人的關係

如果一個公司的管理者與被管理者，都是證道之士，那麼不須有管理條約，一切運作自然合乎道。然老子有言「大道廢，有仁義」，我們絕大多數人均非有道之士，所以就要制訂管理條約來規範上下。而且條約制定要合乎人性與客觀環境。管理的標準因企業本身的條件而設立規則，那被管理人有不同的族群、族人，風俗文化不同，大到國家與社會，小到企業與個人，而制定管理基準。進行管理與被管理者，是一套有組織、有計畫、有目的、有細則，明訂法規，在執行企業管理法規時，同時也要遵守國家法律為基準。

做為一個管理者，管理知識也要隨著時代進步而進步；管理方法也要隨著時代變遷而調整，領導者把管理與被管理人，把這兩者關係有效的連結，共同遵守管理公約。老子管理思想是順「道」而為、順「人性」而為、順「人和」而為、順「自然」而為，由此理解宇宙自然的演變規律，現代企業管理思想文化，也要不斷的創新思維。老子《道德經》管理思想，頗值得進一步的分析與應用。

老子「道」的智慧施用於人群生活與社群的營生，主要的目標即是完成管理的目的。即是可用於「管理」，透過對形上之「道」的實踐，從中印證了「道」本是無為，但從作用及效果來說又是「無不為」。而管理的內涵即包括「無為」與「無不為」。

林安梧說：「最上等的善就像水一樣，看似柔弱卻是包容，水的善，利益了萬物，而不與它們爭奪，處在眾人所不喜歡的地方，卻因而接近於『道』。」¹⁹老子此篇上善以水做為比喻：經營管理者要像水一樣，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，有德性的人不爭、德性包容的人，又如水善利萬物不斷造福員工，才能獲取眾人的信任。管

¹⁷ 林安梧：《道德經新譯暨心靈藥方》，頁 146。

¹⁸ 賈伯斯：《送給管理者的9個忠告》，金鑫譯，（新北市：悅讀名品出版有限公司），頁 137~139。

¹⁹ 林安梧：《老子道德經新譯暨心靈藥方》，頁 23。

理者首重人與人取得信賴，人與自然、人與社會，應人的相處之道，老子觀察到水善，水性純善，動靜純利，滋潤萬物而不爭，水善沒有爭我能、沒有爭我是，它是水善的特質。管理者把握水善的德性，心存虛懷若谷，謙卑低下施行利人的雅量，不擇細流不分富貴族群，不分貴賤族人，而一視同仁。

《道德經》以「水」來描述「道」的特性，水是具像的，可視、可聞、可濯，卻也是無固定形態，也非一成不變，並且難以捉摸定住。論及水具七個特性，與管理有著若合符節的對應，茲論述如下：

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵、與善仁、言善信、正善治、事善能、動善時。夫唯不爭，故無尤。（《道德經》第八章）

（一）、居善地

老子認為：水居處在最好的土地上，接近萬物，因此，最能滋潤萬物，萬物吸收水份而欣欣向榮。人應效法水性之德，謙卑處下，若待人行事與道謀合，即為「善」。黃登山在《老子釋義》說：「以喻聖人立身處世，謙退下人的美德。但是他所居處的地方雖是卑下，卻是將來登高的基礎，所以老子認為這樣才是真正的至善之地。」²⁰《詩經》也說：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，何以人而不如鳥乎？」一隻小小的黃鳥都懂得找一個樹林茂盛的地方來棲息，我們人也可以選擇「善地」居住；老子的善地就是要善處眾人之下，尊重每一個人，自己居處在卑下位置。

（二）、心善淵

老子認為：人應效法水之德，靜而沈寂內斂，水喻心善，不喜自高自大，和一切萬物都能融合，並不排斥的在一起，用水比喻聖心，心靈淡泊寧靜。河上公在《老子釋義》曰：「水性空虛，淵深清明。」²¹心靈淡泊寧靜，欲息止住，坐忘離妄，心無外迷，內無執著，看法、思考更加清楚。

老子用心善淵做譬喻，如果一個人的心，貪欲如大海，貪欲再多，也填不滿心中的虛榮。一個人無欲的心量才會大、才會深、才會廣，才能廣納不同民族，施於仁德，此心就接近於天道。故管理者宜保持無欲無求、淵深沉靜的心，方能作育萬物。

（三）、與善仁

「與」，即是與人相處。「善」，有仁善之心沒有他不愛的人、「仁」有仁德之心也沒有他仇恨的人。水的善德，水性仁慈能夠心平樂意施於眾物，執行管理人要稟公無私，執行管理時沒有私心偏向某人，以心善公正仁愛之心對職員一視同仁。社會上需

²⁰ 黃登山：《老子釋義》，頁 34。

²¹ 河上公注老子：轉引自黃登山：《老子釋義》，頁 35。

要有仁心的人，都秉持慈心利澤眾生，並施東西而不求回報，即是善仁也。

而老子在《道德經》第五章曰：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」林安梧認為：「天地不偏私他的仁心，把萬物視為草編的狗，任其自然；聖人不偏私他的仁心，把百姓視作草編的狗，任其自然。」這是說企業經營者與人相處的重要準則是仁，而最高之仁，是大公無私，所以對於有害公司的員工，可能要斷然處理，不能讓一粒老鼠屎壞了一鍋粥。

(四)、言善信

水的言善信最堅信不疑，值得人的學習效法。李易儒在《道德經句解》說：「其實水本無言，可是無言之言才是真言，既然萬物要水，水就能夠滋潤萬物，這樣是不是水最有信用。」²² 執行管理的人，訓導以明文規定，講話時要謹慎，信用一諾千金，以善言嘉勉帶領人，不用嚴格厲言管理人。黃登山在《老子釋義》說：「水鑒照萬物，能使萬物無所遁形，絕無虛偽不實之情，以喻體道的聖人的言論，也是至誠至信，絕不虛假。」²³ 第八十一章說：「信言不美，美言不信」，正是這句話的意思。

(五)、正善治

人道敏政，人在施政治理上是很重要的事，管理人須要明言公正，察納雅言，處中持正，賞罰分明。吳靜宇在《老子義疏註全》說：「水不但能利萬物而且利的更非常恰當，非常圓滿，這水的功用都能令萬物滿意，絕對沒有照顧不到或過與不及之疵漏。此正是一個優美的政權一樣，隨處皆能發揮善政，各處都可能成績斐然，故曰『正善治』」²⁴。林安梧說：「治事要穩健，注意時機的決擇，當斷則斷，不要猶豫！」²⁵

(六)、事善能

李易儒在《道德經句解》說：「水的善德，能盡其所長，滋潤萬物去垢煮食，洗衣無所不用，水是不是世間上，最有善能的妙用呢？」²⁶。管理者在處理事物的時候，他就能夠把事情處理好，調整好，不會造成衝突，管理者善用職責，對上司盡責，善待下屬，反而人際關係會更圓融，上司與下屬會更好，團結效力公司營運會更加融洽。

魯明德、陳秀美在《創業管理》說：「要建立一個适合自己企業的營運制度並不困難，可以採用標竿學習（benchmark）的方式，手先找出與自己所創事業營運規模相符且賺錢的同業，並仔細觀察記錄同業的運作方式，然後立基於自己企業的優點去改良這一套運作模式，逐漸建立起屬於自己的營運制度。」²⁷ 企業的事善能必需借用科技電腦軟體，寬頻網路，是企業必備建立檔案管理，包括會計、進銷存貨、行銷產品、

²² 李易儒：《道德經句解》（台北：明齋出版社，1992），頁 47。

²³ 黃登山：《老子釋義》，頁 36。

²⁴ 吳靜宇：《老子義疏註全》，頁 93。

²⁵ 林安梧：《老子道德經新譯暨心靈藥方》，頁 24。

²⁶ 李易儒：《道德經句解》，（台北：明齋出版社，1992）頁 46。

²⁷ 魯明德、陳秀美：《創業管理》，（新北市，全華圖書公司，2014），頁 1~14。

品質管理、物流管理、生產安全、人力管理等。尤其處今日高科技時代，各種必備的「善能」亦應俱全。

(七)、動善時

水靜、水動時，水都保持謙虛處下，無時無刻都在滋養萬物。老子的哲學提示吾人，人應效法水善之德，謙卑處下，若想要有所為，應等待適當之時機，去行善，幫忙須要幫忙的人，有時也要及時去做。作為企業的經營者，他的宏觀要具備有水性上善的精神，掌握動向親臨現場視察，無欲則剛與執行管理的素養，這樣的企業家他的思想文化，是上善若水的精神。

麥克、梅里爾在《管理其實不難》一書說：「凡事全力以赴，但是，應該休息時，則要讓疲憊的身心獲得充足的復原機會，能掌握工作與休息之間的脈動，才是持續擁有無窮動力的寶貴智慧，」²⁸

企業管理者要具備領導素養，有宏觀的視野，來帶領企業員工士氣同心，作為管理者不能循私偏好，在利益上應以員工為先，次以公司利益者為主。經營管理者如果藉著手中的權力，先利己而後利人，一定不會得到被管理者的信服和尊重，最終將失去員工的向心力。管理者只有心胸寬廣、坦蕩正道，不居功，不爭名利，只爭整體公司與員工利益，才能達到「處上而民不重，處前而民不害」（《道德經》六十六章）的效果。作為管理者與員工不爭對立，這樣公司與員工具就有向心力，達成「天下樂推而不厭」的目標，也是「我無為而民自化」的效果。

五、結語

老子《道德經》是一部無盡的寶藏，是一部闡述宇宙自然法則，也是一部剖析人性上仁之心。研讀《道德經》，明白老子思想都以自然無為之道為核心，老子思想行為都以自然無爭之德為準則。「無」字在道德經出現非常高，如：無為、無名、無欲、無德，無字是無為而治的思想。文末以道經三十七章，和德經八十一章，做一個統整和歸納。

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」（《道德經》第三十七章）

老子認為：道為常，是常而不變才能生生不息，有具形上玄理亦有形下之創造萬物，道常在大自然界無所不為，各循其自然演化，不添加人意去改變自然化育，所以道未曾一刻停頓。道雖然無為，實際上無為卻是無所不為的結果。老子在西周為守藏室之史，他觀察禮治利導人民自動守法，則萬事萬物皆將順遂自然而變化。農夫耕作

²⁸ 麥克、梅里爾：《管理其實不難》（台北市：紅橘子文化事業有限公司，2007），頁 112。

種子於田地土壤，要有自然陽光、有水、天時地利、土地滋潤，合理除草，種子就會自然生長秧苗，自然生成豐熟結果。比如向下扎根以生長秧苗，就沒必要再揠苗助長。揠苗助長是違背作物生長的自然規律的。所以領導者能守著道的自然規律去施行，部屬自然服從領導，將自化自動職守崗位，這就是我無為而民自化，公司人員流動人力就減少，對公司與其成員都是穩定中成長，而能不失其序。

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（《道德經》第三十七章）

老子看到萬物在自然變化中生出了欲望，欲望難免會使人產生私欲，因此人必須回到「樸」的境界，「樸」即是我人純真自然本性，回復純真的本性，天下萬民自然穩定。林安梧說：「自然化成生出了貪欲渴求，我將憑依不可名狀的本源之道去鎮伏它。如此一來，便可以無貪無求，無貪無求而回到寧靜，天下將因之自然安定。」故應使環境樸實無華，避免聲色外在條件之誘，則人之欲望自然消失。老子認為：「不欲」是沒有私欲，就入寂靜無欲、無欲寂靜的話，天下因循自然而趨向於安定下來。

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。（《道德經》第八十一章）

老子認為：天之道，對天下萬事、萬物，尤其是對人，是百利而無一害；所以聖人之道，治理國家於平天下為而不爭。同理，有危害於天下的事，它不是天之大道，有做為必有競爭者，他不是走向聖人之路。以「聖人之道，為而不爭。」而言，由此句定位老子思想其實是「有為」，有為是施展抱負，施行禮教、禮治來約束人民，遵守律法，達到先有為立，無為而治的分際，那黎民百姓，士農工商，蓬勃發展，就能安居樂業，這就是先訂有為管理，後就是無為而治的理想。

有為是一種管理策略，無為是一種思想境界，但老子的思想卻有為而不爭的理想，為國服務而不執念，在官職權不謀私的崇高理想。

次言「聖人之道，為而不爭。」是一個人格頂立的哲學家風範，是一個做人做事的大原則，只因無為、無爭、無欲，才能矗立於社會上為國、為民、為員工服務的最高原則。老子所主張退、守、柔、弱，也是教導世人執行管理時，心中必要存著為而不爭，上德不德的管理智慧。從水柔滴水穿石來說「不爭」，不是不要爭而是不強求、不藉端勢力、不爭輸贏、不爭功利，這才是真正強者、真正智慧者、真正灑脫自然，一個聖人之道，為而不爭的境界。

《道德經》第八十一章曰：「聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。」所謂「聖人不積蓄，他深切體認：盡力助人，反而更富有；盡力給予人，反而更充足。」²⁹聖人不積指的是有而不存；聖人不積指的是心中富有的自足狀態，那又肯施與民眾的

²⁹ 林安梧：《老子道德經新譯暨心靈藥方》，頁 246。

有為做法，那受施者，也可以做為施者。這樣是自然循環累積，以眾人能量之累積，施者如果眾多，就可以人人皆受惠。所以「聖人之道，為而不爭」的真諦，他不是與世無爭，而是他已經超越了有為，而有為是落在論爭的形下層次，無爭卻是有了不需要再爭的實力。

參考文獻

一、專書（按姓氏筆劃編排）

- 1、李易儒《道德經句解》（台北：明齋出版社，1992）。
- 2、林安梧：《老子道德經新譯暨心靈藥方》（臺北市：萬卷樓圖書股份有限公司，2014）。
- 3、空海：《老子道德經心聲》（基隆：社團法人中華大自然和諧生命協會，2011）。
- 4、吳靜宇：《老子義疏註全》（香港：慈航佛堂，1973）。
- 5、陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北市：臺灣商務，2000）。
- 6、麥克、梅里爾《管理其實不難》（台北市：紅橘子文化事業有限公司，2007）。
- 7、勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北市：三民書局，2020）。
- 8、黃永武：《愛國詩牆》（台北：黎明文化事業股份有限公司公，1986）。
- 9、黃登山：《老子釋譯》（台北市：臺灣學生書局，1987）。
- 10、魯明德、陳秀美：《創業管理-微型創業與營運實務（第二版）》（新北市：全華圖書股份有限公司，2019）。
- 11、金鑫著：《送給管理者的9個忠告》（香港：豐達出版發行有限公司，2012）。
- 12、戴健業：《老子的人生哲學》（臺北市：揚智文化，1994）。

二、期刊論文（按姓氏筆劃編排）

- 1、林安梧：〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述--以「老子道德經」「道生之、德蓄之」暨「論語」「志於道、據於德」為核心的展開〉。《鵝湖月刊》28卷10期：334期，2003.04 出版。
- 2、徐木蘭、陳必碩、歐陽惠華、孔祥科：〈《道德經》領導智慧的現代意義--系統性的探索〉：《管理學報》24卷3期，2007.06 出版。
- 3、潘美玲：〈流離的道德經濟：流亡印度的藏人毛衣市場與協會〉《臺灣社會學刊》46期 2011.06 出版。

三、碩博士學位論文

- 1、林文卿：〈老子《道德經》領導思想現代意涵之探討〉，大葉大學事業經營研究所，2004年。
- 2、張峻源：〈老子《道德經》與《論語》的教育思想，之比較〉私立東海大學哲學研究，2008年。
- 3、陳梧桐：《經營策略之創新管理-以IC企業為例》，國立交通大學科技管理學院，2002年。
- 4、顏義利：〈《道德經》觀點下的創業歷程研究：以B油行為例〉，高雄市：國立中山大學企業管理系，2018年。

韓非法家思考在現代管理上的應用

張正豐*

摘要

現今管理領域的研究，多圍繞著西方的管理思想與理論學說，彼得·杜拉克有關管理的概念，就提到重視人的主體性，然傳統中國先秦諸子的思想多是用人的學問，與現今企業管理的主要對象相同，都是以人為其討論對象。在戰國時代，法家的組織理論主張是「性惡論」並以「法、術、勢」為核心概念，法家有重勢、重術、重法三派，而韓非兼有各派之長，以下就韓非來進行研述。韓非主張雖是帝王之術，卻不是從帝王的角度來看事情，他看到時代的變化與隨之而來的需求，於是主張「變古改制」，這是極為管理學的角度。韓非認為在性惡的人性下，人們所抱持的價值觀是現實功利主義；「勢」是指權力，「法」是規章、制度或工作計畫，是達成目標之方法；「術」是運用權力，藉此達到統御臣民、尊君強國的治理目標。由此衍生在討論管理理論觀點之時，除引西方之管理學理論之外，參酌傳統法家思想為輔，讓管理思想源流融入結合東方的觀點，且法家管理觀點與西方組織理論有甚多相通處，若能以現代組織理論與傳統法家觀點相互截長補短，定能在企業管理應用中有一定的呈現，也能展現「古為今用」之效。

關鍵字：韓非、法術勢、彼得·杜拉克、企業管理、用人

*張正豐 國立雲林科技大學 漢學應用研究所在職專班四年級

Application of Han Fei's legalist thinking in modern management

Chang Chin-Feng

ABSTRACT

Nowadays, most of the research in the field of management focuses on Western management thoughts and theories. Peter Ferdinand Drucker 's concept of management refers to paying attention to human subjectivity. However, most of the thoughts of traditional Chinese scholars in the Pre-Qin period are the knowledge of employing people, which is the same as the main object of today's enterprise management. In the Warring States period, the organization theory of Legalists advocated the "theory of evil nature" and took "Law, Skill and Potential" as the core concept. Legalists had three schools, Law, Skill and Potential, and Han Fei had the advantages of each school. The following is a study of Han Fei. Although Han Fei's proposition is the skill of kings, it was not from the perspective of the emperor. He saw the changes of the times and the consequent needs, so he advocated "changing the ancient and reforming the system", which is an extremely management perspective. Han Fei believes that under the evil human nature, people's values are realistic utilitarianism; "Potential" refers to power, "Law" refers to rules, regulations or work plans, and is the method to achieve goals; "Skill" is the use of power to achieve the governance goal of controlling the subjects, respecting the monarch and strengthening the country. Therefore, when discussing the views of management theory, in addition to introducing the western management theory, we should consider the traditional legalist thought as a supplement, so as to integrate the source of management thought into the eastern view, and Legalist management view has many similarities with western organization theory. If modern organization theory and traditional legalist view can complement each other, It will certainly have a certain presentation in the application of enterprise management and can also show the effect of "making the past serve the present".

Keywords : Han Fei , Law, Skill and Potential , Peter Ferdinand Drucker , enterprise management , employing

一、前言

對於國內管理領域的研究，多是圍繞著西方的管理思想與理論學說，而傳統中國諸子思想中，也不乏針對「人事」管理的觀點，先秦諸子的思想多是治人的學問，與現今企業管理的主要對象相同，都是以人為其討論對象。

以日本企業為例，日商多應用儒家思想於企業管理，成為儒家與日本文化融合的獨特思想。可見諸子思想可重新用來詮釋現代的管理，又或是鴻海總裁郭台銘的變與不變觀點，就也應了不少傳統思想觀點。

¹又譬如春秋戰國時代裡，各國領導人，都會在傳位問題、領導風格、危機管理、國際關係、策略聯盟等等發出議論、觀點，春秋戰國時的問題與今日企業所面對的課題，基本上是大同小異。²而在先秦思想中，法家思想是一特別的存在，尤其是韓非，韓非是法家集大成者，他依據「法」、「術」的不同，再根據對人治時的賞罰差異，提出一理論化的觀點，同時參考商鞅對於「法」的觀點，申不害君主之「術」的觀點，以及慎到君主之「勢位」等等理論，最終集法家之大成。

也因此，在今日討論管理理論、管理觀點之時，除了援引西方之管理學理論外，我們也能參酌傳統法家思想為輔，在思想源流上更有東方的特色，且法家管理觀點與西方組織理論有甚多相通處，法家之許多理念早已融入華人社會之語言與文字，因此若能以現代組織理論與傳統法家觀點相互參考、比對，更能在企業之中有一定的成現，同時能展現「古為今用」之效果。

二、《韓非子》內容簡介

(一)、《韓非子》之內容

《韓非子》一書成書於戰國時期，當時諸子思想百家爭鳴，該書由法家思想集大成者韓非（西元前 280-233 年）所著，全書共分為二十卷，卷之下再分為五十五篇。其時代背景為周天子式微的戰國末期，當時各諸侯國發展強盛，原本以周天子為中心的社會綱紀已逐漸失效，各諸侯國之間尋求發展、擴張，也因此各諸侯都崇尚權謀和發展武力。原本重視仁義道德儒家思想無法影響國家之間的發展。

韓非師從荀子，而荀子雖是儒家思想的代表人物之一，但其思想脈絡，同樣重人治、崇尚禮樂和教育，則與傳統儒家相異最大的分野在於，荀子主張人性惡，也因為人性惡，所以需要嚴明法治和賞善罰惡之道。

荀子在〈性惡〉篇認為：

¹ 許秀惠：〈郭台銘的變與不變〉，《今周刊》，第 534 期，2007.03.19-25，頁 82-85。

² 王梅：〈向古人借智慧〉，《遠見雜誌》，第 175 期，2001，頁 331-340。

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出乎爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。³

此荀子闡述他的人性觀，此觀點為「人性惡」。荀子首先點出人性因順是之故是惡的，而善則是後天人為的。人自出生時起，其本性中就有好利、疾惡、好色、放縱等等本性，這些天生的本性會對社會帶來不良影響。只有通過學習法治、禮義才能矯正和約束人性，所以古代的聖人「起禮義、制法度」來化導人的情性。因此荀子又說：

故枸木必將待櫟栝烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義、制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道也。今之人、化師法、積文學，道禮義者為君子，縱性情，安恣睢，而違禮義者，為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。⁴

在此段中，荀子指出師法能正惡之性，禮義能治惡之性。故起禮義、制法度的原因在於矯正和化導人之「惡之性」，目的就是能治和合於道。於是荀子用枸木之曲而不直，及純金不利之實例說人性之惡偏險悖亂而不正不治；更用君子小人之比較，反映出人性一也。荀子尊崇孔子，屬儒家學派，但其學說主張人性為惡，則與傳統儒學不同，始終未能成為儒家的正統觀念。此外，由於荀子認為人性惡，而人必須通過教育才能向善，故《荀子》首章即立《勸學》篇，勉勵人們努力學習。此一重視求學之精神，亦與傳統儒學則相當接近。

而韓非拜荀子為師，批判仁義及王道，與孔孟之學背道而馳，他重新對當時的社會背景進行了透徹的觀察，並提出具體對策，可以說其思想的根源來自於荀子對人性的討論。韓非認為要導正人性必須有方法，因此才產生了對「法」的追求。荀子延續儒家講「道」，強調「學習」而韓非子開發了「術」，建構了具體主張，是以他說「定法禁、明賞罰，布之於百姓。」他倡言的「法」便是指管理的方法。

韓非之著作為《韓非子》，漢代司馬遷於《史記》撰〈老子韓非列傳〉中以及，《漢書·藝文志》載《韓非子》五十五篇，今本也有五十五篇⁵，不過大多乃

³ 王先謙，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，（北京：中華書局，1988，）頁 439。

⁴ 王先謙，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 440。

⁵ 胡適：《中國哲學史大綱》，（台北：臺灣商務印書館，2008 年），頁 370

出後人的整理，並非全由韓非親手編定。

先秦諸子中，以韓非的思想與儒家差異最大，雖然韓非師法於荀子，但轉變期觀點甚多：儒家講性善，而韓非主性惡；儒家尊古，法先王，而韓非薄古，法後王；儒家尚賢、尚智，而韓非重勢、重位；儒家重視仁義，主張德治、人治，而韓非反仁義、德厚，主張法治；儒家重德輕利，韓非則唯力與利是尚；儒家相信不變的「常道」，韓非則堅信「時移則世異，世異則事異」。

根據老子韓非列傳，司馬遷稱韓非「喜刑名、法術之學，而其歸本於黃老」、「與李斯俱事荀卿」，可見韓非的思想與儒、道、名、法四家都有關聯。韓非的思想實乃吸收先秦各家思想，再益以個人思想而成，郭美玲指出史學家大多認為韓非的思想源於老子；韓非將老子虛靜無為的形而上思想型態，予以揉合轉化應用於國家治理和人事統治上，強調為君者的處事之道。⁶

在《韓非子》一書中，韓非對於法術勢三家學說各有批評、贊同之處，足可見韓非對於諸子學說有著深刻認識。梁啟超則說：

法家者，儒道墨三家之末流嬗變滙合而成者也。⁷

在戰國時代，法家的組織理論是「法、術、勢」為核心概念，可用以達成組織目標之組織理論；「勢」是指權力，「法」是規章、制度或工作計畫，是達成目標之方法；「術」是運用權力，執行規章制度或工作計畫，以達成目標之可採用的人際關係技巧。⁸法家有重勢、重術、重法三派，韓非兼有各派之長，可以說韓非是法家的集大成，其的學術淵源兼具有道家、法家、儒家、墨家等各學派的影響。

(二)、《韓非子》之核心概念

荀子雖主張「性惡論」，但是缺乏一套具體的施政藍圖；韓非把荀子的想法、主張具體地架構出完整的思想體系，相當具有經濟學與管理學的精神。在韓非之前，每逢改朝換代時，大家都倡言聖王之治，但是韓非卻主張「變古」。他學的雖是帝王之術，卻不是從帝王的角度來看事情，他看到時代的變化與隨之而來的需求，於是主張「變古改制」，這是極為符合管理學的角度。他倡導富國強兵（明確的經營目標）及治吏不治民（分層負責）等等，隱然合乎現代管理的精神。

在戰國時代，法家的組織理論是以「法、術、勢」為核心概念，可用以達成組織目標之組織理論；「勢」是指權力，「法」是規章、制度或工作計畫，是達成目標之方法；「術」是運用權力，執行規章制度或工作計畫，以達成目標之

⁶ 郭美玲：〈從人性論初探韓非管理哲學的現代意義〉，《景文技術學院學報》第十三期，2003年，頁154-162。

⁷ 梁啟超：《先秦政治思想史》，（北京：東方出版社，1996年），頁170。

⁸ 黃光國：〈華人的企業文化與生產力〉，收錄於《應用心理研究》第1期1999卷，頁169。

可採用的人際關係技巧。⁹

韓非結合商鞅的“法”，慎到之“勢”，申不害之“術”，三者相承相輔的關係下，對於一個君主來說，只要能夠靈活運用法、勢、術，這三大要素，就可以勞心而不勞力，治人而不治於人。

法家有重勢、重術、重法三派，韓非兼有各派之長，而以下分就韓非的法、術、勢內容進行分述。

1、法與術之關係

韓非以為，法與術都是治國不可或缺的必要條件，缺一不可，同等重要。

君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。¹⁰

韓非認為國君運用「法」、「術」以控制下屬，「法」指規章制度，「術」是控制技巧；此二者不能偏廢，「法」須配合執行之「術」，否則將成具文，「術」須立「法」加以管制，否則將成權術。

如韓非於〈定法〉中批評申不害的只知用術，不知用法，以及商鞅的只知任法而不知用術之弊：

問者曰：「徒術而無法，徒法而無術，其不可何哉？」對曰：「申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令則道之，利在新法後令則道之，故新相反，前後相勃，則申不害雖十使韓昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，十七年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。公孫鞅之治秦也，設告坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必，是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻，故其國富而兵強。然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。及孝公、商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓、魏；惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周；武王死，昭襄王即位，穰侯越韓、魏而東攻齊，五年而秦不益尺土之地，乃城其陶邑之封，應侯攻韓八年，成其汝南之封，自是以來，諸用秦者皆應、穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反用其資，數十年而不至於帝王者，法不勤飾於官，主無術於上之患也。」¹¹

韓非其觀點先建立於「人性皆惡」，人皆自私自利，故國君必須用「術」才能防杜臣下舞弊營私，進而盡忠職守。術既為國君督課臣下之法，故須高深莫

⁹ 黃光國：〈華人的企業文化與生產力〉，《應用心理研究》第1期1999年，頁169。

¹⁰ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·定法篇》，台北：台灣商務，1992年，頁77。

¹¹ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·定法篇》，頁78。

測，令臣子既無法掌握，更無由猜測。韓非強調術的積極性，所以看來君臣之間處處都是陰謀詭計，無非要讓臣子能努力發揮所長，不從公務中獲取私利而傷害國家大利，只從戮力建功謀求厚賞同致公利。

「法」是一國中治理的客觀普遍原則，如：

法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。¹²

「編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」、「憲令著於官府」就是要「明文法」的概念，同時有政府的背書與權力，將「法」的標準確立之後，法便由君王御民之密術，轉變君民齊用，能夠治理天下的工具。

「法」須有穩定性。法雖會應隨著時空環境而進行調整，但是在情勢未變更之前，必須有其穩定性，否則朝令夕改，會增加國家亂源。《韓非子》云：

凡法令更則利害易，利害易則民務變，務變之謂變業。……治大國而數變法則民苦之，是以有道之君貴靜，不重變法。¹³

所以法令不得輕易變動，使法令能統一固定，人民才能有所遵循。如果法的固定性不足，則刑亂將起，是國家衰亡的徵兆。再者行法需重賞重罰，韓非認為趨利弊害乃是人的本性，利益愈大者，人的慾望愈大，誘惑力自然愈大。而罰則愈大著，人的恐懼愈大，逃避的心自然愈大。故韓非曰：

賞厚，則所欲之得也疾；罰重，則所惡之禁也急。夫欲利者必惡害；害者利之反也，反於所欲，焉得無惡？欲治者必惡亂，亂者治之反也。是故欲治甚者，其賞必厚矣；惡亂甚者，其罰必重矣。¹⁴

同時行法應公正無私，在執行法律時要做到公正無私，不可因私情而破壞法之公正性。故云：

明主之道，必明公私之分，明法制，去私恩。¹⁵

立法令者，所以廢私也，法令行而私道廢矣。¹⁶

強調法在執行時的賞罰，會因身分而有不同，執法不容許有特權存在，賞罰亦不分貴賤，同時執法應徹底執行，且應賞罰有信，方能產生效果。所謂信

¹² 陳啟天：《增訂韓非子校釋·定法篇》，頁 76。

¹³ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·解老篇》，頁 740。

¹⁴ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·六反篇》，頁 96。

¹⁵ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·飾邪篇》，頁 211。

¹⁶ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·詭使篇》，頁 113。

賞必罰，故曰：

小信成則大信立，故明主積於信。賞罰不信，則禁令不行。¹⁷

賞罰敬信，民雖寡，強。賞罰無度，國雖大，兵弱者，地非其地，民非其民也。¹⁸

綜上所述，韓非「法」的基本意義，就是一種懲戒與刑罰的運作，以及獎勵和賞賜的施捨。也可看出韓非的「法」具備客觀性、公開性、可行性、強制性、普遍性¹⁹。

2、法與勢的關係

若有勢而無法，君主的統治權就會失去標準規範，就會流於濫用權力而敗壞國事，但是若有法而無勢，「法」缺乏權力來源的支持，執行上便只流於空談。正如韓非在〈內儲說上〉中所舉之例：

中山之相、樂池、以車百乘使趙，選其客之有智能者以為將行，中道而亂，樂池曰：「吾以公為有智，而使公為將行，今中道而亂何也？」客因辭而去，曰：「公不知治，有威足以服人，而利足以勸之，故能治之。今臣、君之少客也。夫從少正長，從賤治貴，而不得操其利害之柄以治之，此所以亂也。嘗試使臣：彼之善者，我能以為卿相；彼不善者，我得以斬其首，何故而不治！」²⁰

君主在執行其「法」時，若無「勢」的支持，可能就無權威、無強制力，故君主治國需輔以「勢」，韓非在此要強調的是依法予以賞罰的「人設之勢」，若能操利害之柄，以威服利勸，法勢並稱而相結必得治。韓非認為其「人設之勢」是為「中人之主」設計的，期望即使人主沒有堯舜的能力，仍能依此而得國治，他強調的是：

抱法處勢則治，背法去勢則亂。²¹

傳統上儒家既尚賢，所以反對任勢；韓非則主張治國應善於「任勢」，〈姦劫弑臣〉說：

¹⁷ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·外儲說左上篇》，頁 477。

¹⁸ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·飾邪篇》，頁 206。

¹⁹ 楊輝南：〈儒家與法家觀點之人力資源管理意涵〉，《建國科大學報：管理類》，第 28 卷第 4 期，2009 年，頁 7

²⁰ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·內儲說上篇》，頁 401。

²¹ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·難勢篇》，頁 70。

善任勢者國安，不知因其勢者國危。²²

韓非主張國君要善用自己所擁有的「勢」，善加利用自身所擁有的權力，透過「法」與「術」的理論來補強「勢」，於是成為集「法」、「術」、「勢」三者概念之大成。

韓非曾說：

君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝眾之資也。²³

韓非認為君主善用賞罰的權力，再配合「法」、「術」操作，就能夠平治天下。可見所謂的「勢」就是韓非於《韓非子·二柄》篇中所提出的「刑德」概念，以及法、術概念的綜合操持與運作。

韓非認為「勢、法、術」三者應結合，方能使組織成為靈活有機體，意即管理者應能掌握「勢」，並以「法」為結構，以「術」為方法，使組織展現效率與效能。

三、現代管理思考

彼得·杜拉克在 1954 年出版的《管理的實踐》²⁴(*The Practice of Management*)一書，彼得·杜拉克憑其在管理學界的教學與業界諮詢的經驗，提出許多不同於之前的管理學者的重要概念。

在西方世界早期的企業管理來說，當時人們對於企業的概念中所重視的，主要在於機器、資金和原料，當時並無所謂「管理」這種概念，當時多數的經理人並不了解自己所做的事就是「管理」。彼得·杜拉克對現代管理學的貢獻在於，他把「管理」視之為一門學問，在他之前，管理的論述都只有單一功能的書籍，如：經濟學、會計學、行銷學、勞資關係學等。而彼得·杜拉克是在這些分別的管理理論和基礎上，將之整合起來，讓這些理論都成為構成「管理學」這一門學問的一部份，所以，彼得·杜拉克說他「開創」管理學的這門學問。²⁵

就彼得·杜拉克的管理學概念來說，他認為傳統的管理認為企業的最終目的是為要創造經濟與利潤，所以企業須能從企業活動中賺取金錢，並以此判斷企業是否成功。就現代企業來說，彼得·杜拉克主張：

(一)、公司是由人所創造及管理，非由「經濟勢力」所掌控。

²² 陳啟天：《增訂韓非子校釋·姦劫弑臣篇》，頁 216。

²³ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·八經篇》，頁 150。

²⁴ 彼得·杜拉克：《管理的實踐》，(北京：機械工業出版社，2018)。

²⁵ Peter F. Drucker, *The Practice of Management*, (USA: Harper Perennial), 1993, P. 8。

企業的組成是由在其中工作的人所組成，所以企業目的亦須通過人來實施，並通過人來執行才能完成，所以，企業能否凝聚，須建基於「人」的共同的信念與看法。²⁷

因此，企業內最重要的不是金錢，而是要能團結全體員工並建立共識。所以，彼得·杜拉克認為在社會中，即使企業產生了經濟成果，但「它仍然不完全是經濟機構」²⁸，企業反而是「人與社會」的機構。對一個企業的經營過程來說，企業需要依賴企業上下的人才合力，才能完成。因此，企業管理的主體要回歸到其組成份子，即要回歸到人的因素，「人」才是企業最重要的核心。

(二)、不能單由利潤的原因來解釋企業的行為²⁹

他將管理的重心自資金、機器與原料轉移到人身上，他將員工視為一種最重要的資產，而非成本。多數企業的首要目標就是求生存，因此管理者所關注的常是商品的利潤及企業的經濟價值，但彼得·杜拉克說：「利潤不是企業的目的，卻是生存的前提；它是未來的成本，是企業為了在商場上繼續生存必須準備的投資成本。」³⁰雖然彼得·杜拉克反對以利潤做為企業的目的，但此意思並非企業不需要利潤，彼得·杜拉克認為企業的生存和發展還是必要有利潤做未來的投資，因如果沒有利潤，企業將無法承擔自己的風險，以因應將來其它不賺錢企業所發生的虧損。³¹

(三)、正確定義企業³²

彼得·杜拉克對於企業的價值評估，並不從供給面，即輸入面著手，卻從需求面、購買者，輸出面的立場去檢視，我們知道對於企業的價值認定，須由顧客來給答案。因為唯有當顧客樂意為商品或服務付費時，才能使潛在需要轉變為有效需求，也才能把物品轉變為商品，將經濟資源兌換成財富，如此才會有所謂的顧客、市場及企業的存在。這種觀念轉移了企業價值的重心，對於企業的觀察須從企業的外部、從顧客的觀點及市場的角度去看。³³

彼得·杜拉克的管理方法與傳統科學管理的方法不同的是，他採取更人性化的管理，其主張如下：

²⁶ Ibid, P. 34。

²⁷ Ibid, P. 64。

²⁸ Andrea Gabor 著，齊若蘭譯，《新世紀管理大師》台北：時報文化出版企業股份有限公司，2001年，頁 328。

²⁹ Ibid, P. 35。

³⁰ Peter F. Drucker 著，李田樹譯，《杜拉克精選：管理篇》台北：天下遠見出版股份有限公司，2004年，頁 57。

³¹ Ibid, P. 36。

³² Ibid, P. 37。

³³ Ibid, P. 50。

1、管理是「自我控制」，而非「驅策管理」³⁴

傳統式的管理常以驅策員工來達到管理的目的，但「驅策管理」會在驅動力衰退後，情況便又回到現狀。³⁵所以，彼得·杜拉克反對以「嚴密的監督」和「控制」來掌握管理，認為應讓員工訂定自己的目標，依據目標用「自我控制」的方法，激勵自己、主動的採取行動，來代替由別人統治的管理方式。彼得·杜拉克是以「目標管理」(Management By Objectives)的方法，來引導出每個人的願景和努力方向³⁶，而這種動力因是自發的，不是由外界強加在身上，彼得·杜拉克認為此將有更強的工作動機。³⁷

2、管理是分權制

彼得·杜拉克提倡分權的概念，主要是因認為在分權下整個組織被分成一個個的小單位，各個單位的成員在其中，可以感覺到自己貢獻的重要，努力投入下便能感受到回饋，此可以引發人們的工作動機。而因是處在組織的小單位裡，允許人們有犯錯的空間，因為此錯誤還不致於威脅到整個組織的未來。

3、員工是「全人」，不是機械³⁸

隨著工業革命的進步，機器取代了傳統手工製造業，也改變了以往個人勞動、簡單勞動的習慣，人們趨向於追求經濟的成長。但後來發展的科學管理制度，將員工歸類為物質資源，是被指揮的、被分配，甚至是機器的一部份。管理的重心亦由原本的原始勞動人身上，移至資金、機器和原物料上，在此情況下，管理者會對他人、他物，皆思考著如何加以運用與操控，亦不自覺地將自我與他人、他物對立分開來。但彼得·杜拉克認為員工是「人」(person)，而非「物」(object)。³⁹對於員工的認定：「從技術工人到公司執行副總裁在內的『員工』，都是一個個活生生的『全人』；人不同於機械或其他物質資源，他們有成就感、參與感等這些需求，希望能在工作中獲得滿足，而不只是被雇用的一雙雙『工作的手』，憑工作結果支付薪資，即可打發。」⁴⁰許士軍認為他重視人性，以及影響行為的文化因素，也認為沒有任何決策比用人決策的影響更深遠。在他的管理學中，對於人的價值觀，成長及發展等課題的重視，是十分突出的。⁴¹

³⁴ 許士軍：〈一部歷久彌新的管理經典〉，《管理聖經》台北：遠流出版事業股份有限公司，2006年，頁 15。

³⁵ Ibid, P.127。

³⁶ 許士軍：〈一部歷久彌新的管理經典〉，《管理聖經》台北：遠流出版事業股份有限公司，2006年，頁 14。

³⁷ Ibid, P.121。

³⁸ Peter F. Drucker 著，李田樹譯，《杜拉克精選：管理篇》(台北：天下遠見出版股份有限公司，2004年)，頁 8。

³⁹ 王賢文編著，《教育哲學精粹整理》台北：千華圖書出版事業有限公司，1994年，頁 179。

⁴⁰ 許士軍：〈一部歷久彌新的管理經典〉，《管理聖經》台北：遠流出版事業股份有限公司，2006年，頁 15。

⁴¹ 許士軍：〈我所認識的彼得·杜拉克〉，網址：

四、《韓非子》與現代管理內涵之分析

在回顧彼得·杜拉克的觀點後，我們可以發現，現代管理學與中國傳統思想有部分相通之處。就管理學來說，要管理一間企業，最直接的問題就是如何管理「人」，「人」就是員工，所有的員工就是每個企業最大的問題，一間企業要運作得當，不會要求每個員工能力都非常出色，反而會希望每個員工做好自己的角色，如何讓員工發揮正常的效率，產出被期待的效果，就是管理人最大的責任。

韓非對於法、術、勢的觀點是繼承早期法家的基礎，再經由自己的觀察而發展出來的，以現代的觀點來看，韓非所提出的法、勢、術為一種管理程序，管理的對象為國家組織能有效完成目標程序，然因應不同組織之特色，管理程序仍會顯現出之特性。⁴²

韓非的人性觀立基於性惡論，認為在自利私為的人性下，人們所抱持的價值觀是現實功利主義，外在情勢與環境將決定個人的行為。因此，《韓非子》一書主要的思想精粹在於法、術、勢（亦即外在情勢與環境的操控）的綜合運用，強調以法為標準，以勢為推動力量，並以術為運用方法，才能有效地管理人們功利價值觀所引導出的行為，而達到統御臣民、尊君強國的治理目標。⁴³所以韓非認為只要是人，就會有情緒，君主，也就是管理者透過「賞」、「罰」兩大工具來驅動員工，即「明主之所道制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。」

若應用韓非對法、術、勢的概念於現代管理之中，可以分就其觀點來說：

（一）、法

《韓非子·外儲說下篇》認為「法」經公佈後，務使「信賞以盡能，必罰以禁邪」。強調建立「法治」制度勝過一時的「人治」。其基本觀點包括：「事斷於法，制度管理」，即重視法律制度，用制度來約束人們的行為；「識人辨奸，明察秋毫」，即在管理上要做到用人不疑、疑人不用，要正確的評價員工；「任賢使能，唯才是舉」，即應留給員工足夠的空間發揮他們的聰明才智，讓他們充分展示自己；「生殺予奪，以術禦下」，即指上司要知道怎麼來管理下屬；「恩威並施，賞罰分明」，意指領導者必須端正賞罰態度，對下屬要一視同仁，才能維持制度的嚴肅性。

管理者執法應「明法制，去私恩」，任用應「因任授官，使法擇人，程能授事」，績效評估應「使法量功」，薪酬應「計功行賞」；管理者理應「依法而治」，部屬方能「依法而行」。

http://www.bookzone.com.tw/event/cb237_0402/bookII04.asp，2001年

⁴² 戴兆華：《析論《韓非子》之管理哲學》，（台北：國立中央大學企業管理研究所碩士論文，2008年），頁61。

⁴³ 張清貴：〈韓非子管理思想初探〉，《人事管理》，第三十二卷第十期，1995，頁28-30。

(二)、術

「術」主要探討管理方法或技術，包含「因任授官」、「綜核名實」，明確定位每一職位及職權，並採量化效標以進行績效評估。《韓非子·定法篇》論及「術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之權，課群臣之能者也，此人主之所執也」⁴⁴。「術」概念主要表現在「因任而授官、循名而責實、計功而行賞」之上，其概念與西方科層組織、目標管理、專業分工、獎懲分明等概念相近。韓非認為管理者應「任用唯才」，並採客觀標準對部屬進行績效評估。

(三)、勢

韓非「勢」的概念，與西方管理學概念中任用、績效評估、薪酬、人力資源發展、勞資關係等人力資源管理思維相近。「勢」就是「勢位」、「威勢」或「權」、「柄」，在《韓非子》書中涵義相當於近代所謂之主權或統治權。⁴⁵

韓非《難勢篇》之「勢」是指形成有潛能之形勢，形勢之順、逆、治、亂，皆顯著影響管理運作，賢能之士若無適當「勢位」配合，則難施展能力；高階主管應觀察形勢，引導形勢，進而掌握形勢。林榮斌歸納「勢」與高階主管作為之關係如下：

(1)「勢」與策略：主管研訂策略須面對組織所處「勢」情境之群力交推並尋找機會。

(2)「勢」與制度：制度能在「勢」之阻力與助力的交織中發揮作用。

(3)「勢」與領導：對部屬之領導，應依「勢」之群力交推的細微變化，及部屬屬性差異做適宜處置。⁴⁶

因此，我們所理解的「勢」，代表了一種位階上的能量差，而法與術的效果則是從位能轉化之後的動能，所做的「功」就是「利」的完成。「勢」因為不是停止不動的，而是透過「法」與「術」的作用進而可以增生的與維繫的。

五、結論

綜觀而言，今天企業管理是根據企業發展戰略的要求，有計劃地對企業資源進行合理配置，這對企業管理來說是很重要的一環，經營管理說到底就是資源的爭奪、組織分配和利用，在這個知識經濟的時代，眾多的企業的資源中，人做為一種資源的重要性越來越引起重視，任何企業的發展都離不開優秀的人力資源和人力資源的有效配置。

本文除參考彼得·杜拉克有關管理的概念，提到以重視人的主體性外，也

⁴⁴ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·定法篇》，頁 76。

⁴⁵ 姚蒸民：《韓非子通論》，台北：東大，1999，頁 131。

⁴⁶ 林榮斌，《「勢」概念在經營管理之意含》，國立交通大學管理科學研究所博士論文，1996。

探討韓非對於法、術、勢的觀點，上位管理者應遵循平衡兩者統合之法。藉由兩者之間的探論應用結合於用人政策，從其用人思考方面的角度出發，人性對於利益的驅動力出發，更能有效的促使人們在工作上發揮效益。一個企業的正常運作，需要各種資源按照一定的結構和流程構成的系統正常運行，因此如何有效配置的重要性就越來越引起重視，其中優秀的人力資源和人力資源的有效配置，探論這些用人策略與管理如何實際應用在現代企業管理，藉此構建完整人力資源管理體系成為企業管理中有其研討的價值。

總而言之，企業管理的思想應以「知人善任、唯才是舉、恩威並重、賞罰分明，」作為企業用人策略，在考慮用人問題時要宏觀大局，綜合全面性的考慮各方面問題，不要用自己的慣性思維去面對問題，否則容易導致用人管理上的偏差。用人管理過程中也須注意從人性的特點出發，管理者應致力於獲得員工的支持外，更要懂得讓員工各司其職，盡其所能，且優秀的管理者，能使員工能發揮所長，來實踐其才能，同時能獲得其適當的職位，使得員工皆能盡其力，以求名實相符，且公平執行績效評估實務，以維公平法則，最終結合西方與東方管理學思想所長，以發揮最大效益，堅守其原則以現代思維建構妥善完整的策略，將使得其自身企業用人管理上達到了多方面的平衡，置現今的資訊時代競爭的背景下，依然能使企業能創造更多的價值並立足於不敗之地。

參考文獻

一、專書

- 王先謙，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，(北京：中華書局，1988年)
- 王賢文編著：《教育哲學精粹整理》(台北：千華圖書出版事業有限公司，1994年)
- 彼得·杜拉克：《管理的實踐》，(北京：機械工業出版社，2018年)
- 姚蒸民：《韓非子通論》，(台北：東大·1999年)
- 胡適：《中國哲學史大綱》，(台北：臺灣商務印書館，2008年)
- 梁啟超：《先秦政治思想史》，(北京：東方出版社，1996年)
- 許士軍：〈一部歷久彌新的管理經典〉，《管理聖經》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2006)
- 陳啟天：《增訂韓非子校釋》，(台北：台灣商務，1992年)
- Andrea Gabor 著，齊若蘭譯：《新世紀管理大師》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，2001年)
- Peter F. Drucker 著，李田樹譯：《杜拉克精選：管理篇》(台北：天下遠見出版股份有限公司，2004年)
- Peter F. Drucker , *The Practice of Management* , (USA : Harper Perennial , 1993)

二、學位論文

- 林榮斌，《「勢」概念在經營管理之意含》，國立交通大學管理科學研究所博士論文，1996
- 戴兆華：《析論《韓非子》之管理哲學》，(桃園：國立中央大學企業管理研究所碩士論文，2008)

三、期刊

- 張清貴：〈韓非子管理思想初探〉，《人事管理》，第三十二卷第十期，1995
- 許秀惠：〈郭台銘的變與不變〉，《今周刊》，第534期(2007.03.19-25)
- 郭美玲：〈從人性論初探韓非管理哲學的現代意義〉，《景文技術學院學報》，第十三期，(台北：2003)
- 黃光國：〈華人的企業文化與生產力〉，《應用心理研究》第1期，1999年
- 楊輝南：〈儒家與法家觀點之人力資源管理意涵〉，《建國科大學報：管理類》，第28卷第4期，2009年

四、網路資源

- 許士軍：〈我所認識的彼得·杜拉克〉，網址：
http://www.bookzone.com.tw/event/cb237_0402/bookII04.asp，2001年

中國曆法之演變初探

蔡典宏*

摘要

曆法為記錄時間的方法，世界許多地方都有各自的曆法在發展，中國曆法以古代六曆作為開端，至今仍在發展。中國的曆法主要使用陰陽合曆，觀測日與月，兩者天體運行的週期計算來訂定時間。

曆法的應用廣泛，又中國古代以農立國，因此需要精準的時間來耕種作物，後來又衍生出其他文化，透過曆書上的內容來擇日，官僚與民間將其應用到土農工商、祭祀等傳統習俗上。為了使曆法的時間更加精確，當朝朝廷除了因年號設置新曆，無法對應到現實環境的曆法也會進行改革。

本文以「中國曆法之演變初探」為題，旨在透過對於歷史上曆法的改革，來探析當時時空背景下改革的原因，如政治因素、曆法的失準、社會環境的改變等影響，以了解改革曆法的過程，並以春秋戰國時期、漢朝時期、明末以後與近代曆法等三個單元來論述，以提供今後制定曆法的參考。

關鍵字：

曆法、陰陽合曆、太陽曆、陰曆、擇日

* 雲林科技大學漢學應用研究所碩士在職專班

The Exploratory Research of Chinese Calendar Evolution

Tsai, Tien-Hung*

Abstract

As one kind of methods to record time, the calendar system has been developed around the world, and each place has its own calendar system. At the beginning of Chinese calendar system, it used the ancient six calendars, and is still developing nowadays. The Chinese calendar system mostly used the luni-solar calendar, which observed the sun and the moon, and also calculated the periods of the two celestial objects to set the time.

The calendar system was extensively used in many fields. In ancient China, since the country was founded on agriculture, it needed precise time to cultivate crops. Later, deriving from this system, the other cultures selected an auspicious date with the content of the calendar. Bureaucrats and civil organization applied it to the four classes, such as scholars, peasants, workers and businessman, and also included worship and traditional customs.. In order to make the time of the calendar more accurate, the imperial government would set a new calendar because of the new reign title, and the calendar would also be reformed when it could not correspond to the real environment.

This study aims to explore the reasons of the calendar reforms through a historical view, such as the influence of political factors, calendar misalignment, and changes in the social environment. Through understanding the process of reforming a calendar would be discussed in three sections: the Spring and Autumn and Warring States period, the Han Dynasty, late Ming Dynasty, and the modern world, so as to provide a reference for future calendar formulation.

Keywords:

calendar system, luni-solar calendar, solar calendar, lunar calendar, select an auspicious date

* Graduate School of Applied Chinese Studies National Yunlin University of Science and Technology.

一、前言

曆法在人類社會中有著不可或缺的地位，透過觀察自然星辰的規律運行，來記錄時間，是用於推動社會進步的一大助力，與士農工商有著密不可分的連結，朝政想要順利推動，就需要有穩定的時間來記事，讓朝廷與人民關係能夠上行下效，故班固曾寫道：

夫陰陽，四時、八位、十二度、二十四節各有教令，曰順之者昌，逆之者亡，未必然也，故曰『使人拘而多畏』。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下紀綱，故曰『四時之大順，不可失也』。

1

因此不只是中國，世界上許多帝國皇朝會發展各自的曆法，如歐洲羅馬帝國的《儒略曆》²，中美洲馬雅文明的《卓爾金曆》³等。曆法的發展會隨著時間持續精進，重要的是能夠精確的對應到自然規律變化，使用的人能合時宜，並透過觀察日相與月相的變化來訂定，使世界上各個地方的曆法經過長時間的發展、改良進步至愈加精確。以中國為例，中國曆法規則一般被認為源自殷商時期，曆法則從黃帝紀年開始一直發展至今，並配合西曆使用，如此長時間的發展，不單只是在曆法的使用上配合士農工商，對於文化、思想、其他學術都有作用，透過道理的配合而進步。

曆法的改革會因許多的原因進行更改，如曆法失準無法對應自然變化，上位者的政權轉移或政策，中國曆法使用帝王紀年與年號紀年，以及並用的干支紀年，中間歷經多個朝代，因此中國曆法高達一百零二個，至辛亥革命以後官方才使用西曆，民間仍然有在使用陰陽合曆。幾千年的歷史，經歷了大大小小的變革，才有了如今精確的曆法能夠對應著自然時節變化。本文筆者以中國的曆法發展史中，針對三種曆法改革來分析其原因，了解在當時的時空背景下，曆法改革的用意以及對曆法發展上的影響。茲以春秋戰國、漢朝、明末之後與近代曆法論述如下。

¹〔漢〕班固撰、嚴師古注：《漢書》（北京：中華書局，1964年），頁2711。

²《儒略曆》，由羅馬共和國獨裁官儒略·凱撒採納埃及托勒密王朝亞歷山大港的希臘數學家兼天文學家索西琴尼計算的曆法，在公元前45年1月1日起執行，取代舊羅馬曆法的曆法。一年設12個月，大小月交替，四年一閏，平年365日，閏年於二月底增加一閏日，年平均長度為365.25日。見《百度百科·儒略曆條》，網址：
<https://baike.baidu.com/item/%E5%84%92%E7%95%A5%E5%8E%86,2021/05/03> 上網

³《卓爾金曆》，馬雅的曆法之一，每年260天，由20個神明圖像和0到12的13個數字，不斷組合循環，就像中國的天干地支不斷搭配組合，得到260種組合圖標，代表260天。太陽曆是根據天文測算而來的，一年分18個月，每個月20天，另加5天作為禁忌日，這樣全年就是365天。見《百度百科·卓爾金曆條》，網址：
<https://baike.baidu.com/item/%E5%8D%93%E5%B0%94%E9%87%91%E5%8E%86,2021/05/03> 上網

二、春秋戰國

古代六曆是中國春秋到秦朝時期所制定，為《黃帝曆》、《顓頊曆》、《夏曆》、《殷曆》、《周曆》、《魯曆》，古代六曆以十九年七閏，29.530851 日為一朔望月，三百六十五天又四分之一為一回歸日，因此又稱做四分曆⁴。在殷商時期，人已經脫離了使用自然物的生長，來作為曆法依據的物候曆，而是進一步使用藉由觀察星辰變化，來制定曆法的觀象授時，相傳《周禮·大司徒》：

以土圭之法測土深、正日景，以求地中。日南則景短多暑，日北則景長多寒，日東則景夕多風，日西則景朝多陰。日至之景，尺有五寸，謂之地中：天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也。然則百物阜安，乃建王國焉，制其畿，方千里而封樹之。⁵

在當時的曆法就能夠以土圭，來測量日照長度來訂定春、夏、秋、冬，人們能夠因此知道時節何時可以耕種農作物，是順應自然，天地之所和，百姓能夠在適宜的日子從事工作，所以百物阜安。殷商的曆法不只是使用日照來測量，有過記載也會用觀候其他星宿來推斷，比如以大火為例，此星為二十八星宿，東宮蒼龍七宿的心宿二，字書有提到此星又稱做大辰，西方的天文學家稱作天蠍座 α 星(Alpha Scorpii)，古人會以大辰當作曆法授時的依據之一，通過其變化來充實內容，對其周天運行的規則也有相關的紀錄。《說苑·辨物》：「主夏者大火，昏而中，可以種黍菽，上告于天子，下布之民。」⁶此為大火所主的時節觀察能夠用於農耕，《大戴禮記·夏小正》：

五月：參則見。參也者，伐星也，故盡其辭也。浮游有殷。殷，眾也。浮游，殷之時也。浮游者，渠略也，朝生而莫死。稱“有”何也？有，見也。鳩則鳴。鳩者，百鷓也。鳴者，相命也。其不幸之時也，是善之，故盡其辭也。時有養日。養，長也。一則在本，一則在末，故其記曰“時有養日”雲也。乃瓜。乃者，急瓜之辭也。瓜也者，始食瓜也。良蜩鳴。良蜩也者，五采具。匱之興，五日翕，望乃伏。其不言“生”，而稱“興”何也？不知其生之時，故曰“興”，以其興也，故言之“興”。五日翕也。望也者，月之望也。而伏雲者，不知其死也。故謂之“伏”。五日也者，十五日也。

⁴此四分曆為戰國四分曆不同於李梵等人所著之後漢四分曆，施行於公元前 427 年，使用至漢武帝太初元年，為中國早期之曆法；白光琦，顓頊曆三事考，《自然科學史研究》2002 年第 2 期，179-188 頁。

⁵相傳周公所撰；楊天宇注：《十三經譯注·周禮譯注》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 150。

⁶相傳孔子學生及戰國時期學者所撰；〔清〕王聘珍注；王文錦 點校《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983 年），卷二，頁 37-39。

翕也者，合也。伏也者，入而不見也。啟灌藍蓼。者，別也，陶而疏之也。灌者，聚生者也。記時也。鳩為鷹。唐蝟鳴。唐蝟者，匿也。初昏大火中。」又說：「八月：剝瓜。瓜也者，畜瓜之時也。玄校。玄也者，黑也。校也者，若綠色。然婦人未嫁者衣之。剝棗。栗零。零也者，降也。零而後取之，故不言剝也。丹鳥羞白鳥。丹鳥也者，謂丹良也。白鳥也者，謂蚊蚋也。其謂之鳥者，何也？重其養者也。有翼者為鳥。羞也者，進也，不盡食也。辰也者，房星也。伏也者，入而不見也。鹿人從。鹿人從者，從群也。鹿之養也，離群而善之。離而生，非所知時也，故記從，不記離。君子之居幽也，不言。或曰：人從也者，大者於外，小者於內率之也。鴛為鼠。參中則旦。⁷

這記錄了大火在當時的昏伏。根據文獻對於大火所做的紀錄，可以看見當時對於不只是日月，對於其他星宿的觀測也是充足且有規律的，每次對其的紀錄，同時都有著授時的作用。古人對於星象長期的觀測，對於後世人類時代發展與進步有所助益，許多的紀時方法同時為後人所用，此時的星宿觀測同時也對於當代曆法訂定歲首有所反映。

在夏、商、周、秦、漢朝代，所訂定的歲首不同，夏朝的歲首為一月，商朝為十二月，周朝為十一月，秦朝為十月，西漢武帝前為十月，西漢武帝後至今仍然在使用的為一月。又以《史記·歷書》云：「夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月。蓋三王之正若循環，窮則反本。天下有道，則不失紀序；無道，則正朔不行於諸侯。」⁸，若配以月建，則夏朝正月建寅，商朝正月建丑，周朝正月建子，秦朝正月建亥，西漢武帝前正月建亥，西漢至今正月建寅，會有如此的不同是因為當時認為朝代的更換需要改正朔，在《禮記》中就曾表示：「立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。」⁹正朔之正為一年之始，朔為一個月之始。在當時的改正朔也是一種政治目的，出於禮記，古代帝王在當時認為朝代的更替需要建立一個新的曆法，來作為一個朝代開始的開國標章，即便前朝的曆法可能較先進，也會改正朔並重新編訂新的曆法，來表現政權的權威，這樣的情況在漢朝以後較少見，但依然會改年號而不是更改整部換新曆法，漢朝以後以正月作為歲首，至今仍然在使用。

春秋戰國時期的四分曆，一年已經有明顯的四季變化，透過觀象可以做出較精準的曆法，在當時一年以十二個月為主，一至三月為孟春、仲春、季春，四至六月為孟夏、仲夏、季夏，七至九月為孟秋、仲秋、季秋，十月至十二月為孟冬、

⁷相傳孔子學生及戰國時期學者所撰；〔清〕王聘珍注；王文錦 點校《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），卷二，頁42-44。

⁸〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；〔唐〕司馬貞索隱；〔唐〕張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷二十六，頁1258。

⁹〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏、龔抗雲整理、王文錦審定；李學勤主編：《十三經注疏·禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），卷第三十四，頁1001。

仲冬、季冬。此時的曆法規則可以對應自然變化，運用到農業耕作上，但該時期的史料有限，朝代之間有所重疊，因此很難斷定何時準確時間所使用的曆法，期間有數次的改正朔。在秦始皇即位後，因當時時空背景下，社會上倡立五行學說，論著五德之運，因此始皇帝以秦為水德，使用十月（亥月）為當時的歲首，來制化當時周王朝的火德，相信水能勝火，因此在始皇帝即位後相信五行學家的意見論述，因此也在當朝的曆日制度下做出改革，《史記·秦始皇本紀第六》：

「始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬。更名河曰德水，以為水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者不赦。」¹⁰

雖然歲首不同，但是在當時春、夏、秋、冬已經形成了一種規律的使用模式，因此朝代更替改正朔通常都在秋冬季，這樣在置閏時將閏月放在其後面，對於人民的生產事業影響並不大，也能滿足專制皇帝的希望，且避免時節亂序所造成的麻煩。

有別於原始的物候曆¹¹，在春秋戰國時期曆法最重要的改革，為人們開始用觀象造曆，也開始有著許多的曆法天文記載，透過觀測到的自然變化，授時來輔助生活上的士農工商，此時期的曆法同時也在發展，受到以前的觀念的影響，以及統治者的思想會修改曆法的內容，並且再編訂，雖然史料有限，但是能確立的是在四分曆時已經有著三百六十五又四分之一天為一回歸年，且當時已有十九年七閏的說法，且有著四時變化，在曆法的發展上已經具有一定的意義，對於之後曆法的編訂以及後世對於天文的觀測奠定基礎。

三、漢朝

秦朝以後，漢代沿用秦朝所使用的《顛頊曆》，定正朔為水德，歲首訂在十月，在漢武帝之後才改正朔改成正月建寅，將歲首訂在一月。漢代初期，剛從戰亂中結束，受到前朝法家思想嚴刑峻法，造成民不聊生，因此漢初主要以道家學說，

¹⁰〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；〔唐〕司馬貞索隱；〔唐〕張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷六，頁237-238。

¹¹物候曆，把一年劃分為幾個自然季段，按季段分月、旬、候，列入多年平均按序出現的物候現象。項目包括：植物的發芽、展葉、開花、果熟、葉變色和落葉的日期；動物的始見、絕見、始鳴和終鳴日期；土壤或河流的結凍和解凍日期；農作物的播種、抽穗、開花和成熟日期等。《中國國家地理網·物候曆條》，網址：

<http://www.dili360.com/ch/article/p55b9b6729506658.htm>,2021/11/10 上網

採用無為而治的治世之道，經過長時間的休養生息，漢初在士農工商上都有一定的發展，產生經濟繁榮的景象。在當時歲首使用十月，與廣大人民百姓所用的四季順序不符，應和上古曆法每年都從孟春開始，才能夠順應自然，以《史記·歷書》：

其後三苗服九黎之德，故二官咸廢所職，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提無紀，歷數失序。堯復遂重黎之後，不忘舊者，使復典之，而立羲和之官。明時正度，則陰陽調，風雨節，茂氣至，民無天疫。¹²

這些意見在當時建言給皇帝雖然帶有迷信，但是根據大眾的需求，這時改正朔與修曆是正確的。《漢書·律曆志》曰：

「至武帝元封七年，漢興百二歲矣，大中大夫公孫卿、壺遂、太史令司馬遷等言『曆紀壞廢，宜改正朔』是時御史大夫兒寬明經術，上乃詔寬曰：『與博士共議，今宜何以為正朔？服色何上？』寬與博士賜等議，皆曰：『帝王必改正朔，易服色，所以明受命於天也。創業變改，制不相復，推傳序文，則今夏時也。』」¹³

在元封七年，十一月初一剛好為甲子日，又恰逢交接冬至節氣，漢武帝於當年武月命公孫卿、司馬遷等人修改曆法，又與在當時有相當天文知識的鄧平等八家一同造曆，最終採用鄧平、落下閎所用的八十一律曆，並且廢除其餘十七家，在當年的年號由元封改為太初，當時的曆法其名太初曆，為中國史上現存第一部完整統一且有明確文字記載的曆法，其造曆影響到後世天文學發展有所助益，也在天文學史上具有重大意義。《漢書·律曆志》：

於是皆觀新星度、日月行，更以算推，如閏、平法。法，一月之日二十九日八十一分日之四十三。先藉半日，名曰陽曆；不藉，名曰陰曆。所謂陽曆者，先朔月生；陰曆者，朔而後月乃生。平曰：『陽曆朔皆先旦月生，以朝諸侯王群臣便。』乃詔遷用鄧平所造八十一分律曆，罷廢尤疏遠者十七家，復使校曆律昏明。¹⁴

當時的曆法除了觀日，同時也觀月，在陰曆與陽曆上皆有所發展。

鄧平等人所造的八十一律曆，一朔望月為二十九又八十一分之四十三日，相比於四分曆的朔望月，為二十九又九百四十分之四百九十九，八十一律曆的曆法

¹²〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；〔唐〕司馬貞索隱；〔唐〕張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷二十六，頁1257-1258。

¹³〔漢〕班固撰、嚴師古注：《漢書·卷二一·律曆志》（北京：中華書局，1964年），頁974-975。

¹⁴〔漢〕班固撰、嚴師古注：《漢書·卷二一·律曆志》（北京：中華書局，1964年），頁976。

計算較不準確。但顯項曆所推定的朔望日期與實際有所誤差，太初曆重新測定元封七年甲子、曆元等，其所推的朔望、上下弦較能符合實際的情況，當時的曆法所有的陰曆、陽曆較能符合日月的星辰變化，司馬遷雖然是提議改變正朔的人，但是他只承認十一月作為甲子、朔旦、冬至為曆元，作為一個曆法正確的推步起點，在編記史記曆書時，在後方自撰曆術甲子篇，以四分曆的算法作為基準，而並非鄧平的八十一分律曆，因此在《史記·歷書》與《漢書·律曆志》所記載的太初曆法有所差異，通過後人的考證，我們知道以《漢書》所記錄的為實¹⁵。

在漢朝的曆法改革，不只是改正朔與開始使用年號紀年，在訂定《太初曆》後，後人也開始設立準確的節氣，在先前古人們已經有使用土圭進行日照的測量，得出了四季，一年中日影最長為日長至，為冬至，影長最短為日短至，為夏至，一年中有兩天的時間晝夜等長，便定為春分和秋分，在《太初曆》後，一個回歸年以二十四個節氣所組成，並且規定無中氣之作為閏月，此時的曆法能夠將勞動生產的人民與時節的搭配作良好的結合。西漢淮南王劉安等人著有《淮南子》，以日行一度，十五日為一節，以生二十四時之變的規則來運行一個回歸年，並訂定立春、雨水、驚蟄、春分、清明、穀雨、立夏、小滿、芒種、夏至、小暑、大暑、立秋、處暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒等等二十四個節氣，這是首次將二十四節氣的名稱明確的命名且排列順序，並將一個回歸年平分二十四節氣定每一氣長十五又四千六百一十七分之一千零一十，改用二十四節氣定氣，置閏規則才有必要的修改，即便中間曾有曆法家將其順序做修改，但最後還是依然使用《淮南子》中所著的二十四節氣名稱與順序。在漢武帝之後，曆法的計算依然在持續的進步，人們在修訂曆法時，開始注重前代曆法的天文紀錄，並以科學證據符合天象運行來編訂修改，如後漢，經左中郎將賈奎，與李梵等人即修討論修訂編曆，參考前朝太初曆法的天文觀測紀錄，用以實測得出的結論是有相當的準確度，如冬至日日在斗二十一度四分度之一、日月所在當用黃道度數推算等等。前朝的觀測紀錄，與後世的發展息息相關，曆法家們用科學天文證據更勝迷信，這樣的順序一直沿用至清朝；乃至現今的曆法，也為中國的天文學發展建立一個良好的開端。

在這時期的曆法開始有精確的計算與編撰紀錄，主要的為固定歲首於一月，配合一到十二月與四季變化能夠讓人易懂，前朝的五行學說與改正朔的習慣也被排除，編撰曆法講究天文科學與準確性，參考前朝曆法並且改良，不採用迷信之說來強制改曆的內容，但出於政治目的採用年號紀年。此時期的曆法所新增的二十四節氣迄今仍然在使用，觀測的紀錄增加與技術的進步發展，所設立的節氣能夠運用到土農工商上。

¹⁵ 司馬遷於《史記》所作的《歷術甲子篇》並非太初曆，太初曆的改歷過程記錄完整的典籍在於班固的《漢書》。

四、明末以後與近代曆法

現今的曆法以西洋的太陽曆作為國曆又稱陽曆，中國傳統曆法是兼具太陽與月亮的陰陽合曆作為民間使用，但平常的時節也以傳統陰陽合曆為主，比如中秋、清明等。明末清初之際，西方的《儒略曆》與《格里曆》¹⁶傳入中國，當時的西方曆法為以地球環繞太陽進行週期運動的太陽曆。在明朝時所使用的曆法為大統曆，基本上的天文數據及推步方法，都使用前朝的授時曆。授時曆假定夏至日太陽行動最慢，冬至日太陽行動最速，所使用的規則訂定每 100 回歸年需要減少萬分之二日，明朝初期就應該做出微調，以 365.2423 為回歸年，但卻依然使用 365.2425 日計算，明代的欽天鑑官員即使知道曆法有所誤差需要修改，卻沒有修改的方法。到明朝末年，太陽最速點的冬至時刻延遲六日之多，以大統曆所計算的方法來推算太陽黃經，其誤差會較大。

明末清初之際，在曆法需要改革的需求下，湯若望等西方傳教士，將西方的天文技術傳入中國受到重用，對當時的曆法有所貢獻，於 1645 年湯若望等人改編了《崇禎曆書》，並在順治帝時發布《西洋新法曆書》，又稱作《時憲曆》。在發行後中國社會與學術界，對於中西方曆法產生對立，楊光先等中國學者寫出多項著作駁斥西方科學，即便當時的西方曆法有所優點，在傳統民間社會上還是無法接受，產生了夷夏之辨的情形，就算在之後也證明了西方曆法也有所優點，在當時的環境下夷夏之辨的思想也試著維護華夏文化的地位，但也產生不得不使用西方文化曆法相關得複雜心態。

在鴉片戰爭後，大量西方的文化科學進入中國，夷夏之辨的世界框架逐漸崩潰，趨新崇洋成為當時的社會思想，西方的更多文化開始被使用。在 1912 年辛亥革命後，孫文等人成立中華民國，並使用國際公曆作為中國民國的曆法使用，在當時西方太陽曆使用上較傳統曆法簡便，中國傳統曆法較複雜，需要觀測太陽、月亮、閏月、月大月小等，普通民眾無法知道其運行的規律，只能查閱編訂的曆書了解其中所需要的信息。在 1919 年 11 月 1 日，錢玄同在《新青年》上發表《論中國當用世界公曆》一文，將西方太陽曆的宗教意義去除，並認為說西方陽曆作為一紀錄時間的工具的優點。在推行西曆後，官方訂定此為國曆，推行新曆法的期間，陰曆漸漸被取代，又因為舊曆附加許多神煞宜忌，在當時推行新曆的趨新人士與政府冠有迷信、落後、專制等負面色彩，最後產生以古代人民配合農耕所使用的農民曆來稱作舊曆，農民曆一詞變成新舊曆法之爭的產物。

在明末清初時因朝廷政府的曆法家有所缺失，再加上西方文化的衝擊造成外

¹⁶ 《格里曆》，義大利哲學家阿洛伊修斯·里利烏斯改革儒略曆制定的曆法，由基督教在公元 325 年最初使用，教皇在公元 525 年指定耶穌基督的出生年份為公元元年，稱為公曆，亦是一個被當今年國際社會最廣泛地使用的曆法。由教宗額我略十三世於 1582 年頒行。公曆是陽曆的一種，於 1912 年在中國引進採用。見《維基百科·格里曆條》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%A0%BC%E9%87%8C%E6%9B%86,2021/05/03> 上網

來文化與本土文化之間產生鬥爭，產生中國曆法在地位上的巨變。現今社會上不管是西方曆法還是傳統曆法，都被廣泛使用，在時節的運用上能夠帶給人們生活上的便利。如今也有許多進步的設施能夠利用觀測天象，古人所記錄下來的計算方法也被現今的學者所研究，在現今曆法的編著與研究上都有所助益，相信隨著時代的發展能夠更進一步，將曆法持續傳承下去。

五、結語

在曆法的改革上會有各式的原因，自《黃帝曆》起，史料就有多次記載曆法上的改革，以本文討論的內容中，春秋戰國的史料有限，曆法還在發展階段，受到禮法傳統文化影響，改曆在更換朝代後就會編訂，緣由也不是為了精進曆法而修改，但在當時已經使用觀象來造曆，除了觀察日月以外，還注重其他天上星辰的變化。

漢代因為前朝的曆法無法順應時節，因此編訂新曆，改正朔以一月為歲始順應四季時節變化，並且擁有完整記載的曆法。太初曆後詳細的訂定二十四節氣，將時節化分使士農工商在使用上更為容易，影響到後續發展，該時期後的曆法家主要以天文科學證據為依據來修改曆法，修訂時會參考前朝的天文記錄與自行的觀測，這對於後世的天文學發展具有良好的開端。

近代曆法影響到我們現在的生活最深，在明末清初時的曆法紊亂，又有外來西方文化的衝擊，西曆和傳統曆法之間產生文化的鬥爭，政府採用國際的公曆來作為中國的曆法，傳統曆法最後在官方被西方太陽曆所取代，但是民間仍然有在使用傳統曆法，官方的國定日與過節仍然和傳統曆法有關。

曆法的改革會受到不同的事情所影響，會因為曆法失準而更改，受到統治者的政策與文化而更改。不管是東方曆法或是西方曆法，進行更改都必須符合天體運行，時節變化，重要的程度甚至會影響到一個朝代的興衰，曆法已經發展幾千年，經歷過數次的更改，讓人民與國家的活動能夠符合自然時宜且興盛，同時也持續的傳承下去，造福後世也是中華文化的瑰寶。

六、參考資料

(一)專書

1. 《史記》，司馬遷撰；裴駙集解；司馬貞索隱；張守節正義，中華書局，1959年。
2. 《二十史朔閏表》，陳垣撰，中華書局，1962年。
3. 《漢書》，班固撰、嚴師古注，中華書局，1964年。
4. 《禮記正義》，鄭玄注、孔穎達疏、龔抗雲整理、王文錦審定；李學勤主編，北京大學出版社，1999年。
5. 《蔡中郎集》，蔡邕撰，中華書局，1981年。
6. 《大戴禮記解詁》，王聘珍撰，中華書局，1983年。
7. 《周禮譯注》，楊天宇撰，上海古籍出版社，2004年。
8. 《協紀辨方書》，允祿、梅珏成、何國宗等人撰，梁湘潤標點，武陵出版社，2006年。
9. 《後漢四分日曆表》，李梵撰，朱桂昌編著，中華書局，2014年。
10. 《古中醫天文學》：無極之鏡，路輝撰，中國中醫藥出版社，2017年。
11. 《論衡校釋》，王充撰，黃暉注，中華書局，2018年。

(二)學位論文

1. 陶磊，《淮南子·天文》研究，中國社會科學院研究生院，2002年，博士論文。
2. 孔慶典，十世紀前中國紀歷文化源流，上海交通大學，2009年，博士論文。
3. 夏國強，《漢書·律歷志》研究，蘇州大學，2010年，博士論文。
4. 戴榮冠，《古微書》編纂與詮釋體系之研究：以天文曆法為對象，成功大學，2015年，博士論文。
5. 林和駿，農民曆二十四節氣的氣象意涵，臺灣師範大學，2018年，博士論文。
6. 胡勇，基於天人合一觀的《內經》天文律歷思想應用研究，成都中醫藥大學，2018年，碩士論文。
7. 秦闖，漢代二十四節氣研究，鄭州大學，2020年，碩士論文。

(三)期刊

1. 張志明，1991，中國近代的曆法之爭，《近代史研究》1991年05期。
2. 何愛華，1992，中國曆法三正論、陰曆、周曆、干支紀年起源考，《學習與探索》，1992年第五期，頁137-142。

3. 劉學順，1992，〈有關商代曆法中的兩個問題〉，《殷都學刊》1992年3期，頁2-6。
4. 黃一農，1996，〈從湯若望所編民曆試析清初中歐文化的衝突與妥協〉，《清華學報》(新竹)，新26卷，第2期，頁189-220。
5. 李志超、祝亞平，1996，〈道教文獻中曆法史料探討〉，《中國科技史料》1996年第1期，頁8-15。
6. 黃一農，2001，〈秦漢之際(前220~前202年)朔閏考〉，《文物》(北京)，第5期，頁59-64。亦收入《複印報刊資料：先秦、秦漢史》，第5期，頁75-80。
7. 黃一農，2001，〈秦王政時期曆法新考〉，收入饒宗頤主編，《華學(第五輯)》(北京：紫禁城出版社)，頁143-149。
8. 王安安，2006，《夏小正》曆法考釋，《蘭州學刊》2006年第五期，頁23-24。
9. 史金波(Jin-Bo Shi)，2006，西夏的曆法和曆書 Calendars and Calendar Books in Xixia State，《民族語文》2006年卷4期，頁41-48。
10. 劉學順，2009，〈殷代歷法：中國現存最早的推步歷〉，《殷都學刊》2009年第二期，頁24-28。

(四)網路資料

1. 百度百科，儒略曆條。2021/05/03 查閱
<https://baike.baidu.com/item/%E5%84%92%E7%95%A5%E5%8E%86>
2. 百度百科，卓爾金曆條。2021/05/03 查閱
<https://baike.baidu.com/item/%E5%8D%93%E5%B0%94%E9%87%91%E5%8E%86>
3. 百度百科，格里曆。2021/05/03 查閱
<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%A0%BC%E9%87%8C%E6%9B%86>
4. 中國國家地理網，物候曆。2021/11/12 查閱
<http://www.dili360.com/ch/article/p55b9b6729506658.htm>

酒文化的溯源、特質與影響初探

方駿洋*

摘要

酒的出現已有千年以上的歷史，它是文化活動與創新的表現象徵，是人類在偶然條件之下，自然而然地創造因而改變了植物糧食的自然狀態，形成一種文化多元活動的催化劑，也因此而造就了文學的、社會的、政治的與經濟的效益和不朽的傳奇。本文探討酒文化的溯源、特質以及影響的各個層面，試以文獻討論為主，爬疏文義的脈絡，而歸結出酒文化的內涵與特性，進而將原始的物質糧食層次的釀造提升至文化的人文領域的探索與應用，並賦予酒文化內涵的定性與定調，期能為酒文化賦予一個新的視野與新的生命詮釋。

關鍵詞：酒、酒文化、杜康、白酒、黃酒

* 方駿洋，國立雲林科技大學漢學應用研究所在職專班二年級研究生

Preliminary Study on Origin, Features, and Influences of Wine Culture

Fang, Jun Yang¹

Abstract

Wine has been discovered in the history for more than one thousand years, which is a displaying symbol of cultural activities and innovations. It is naturally discovered under casual conditions by people to cause changes in the natural status of botanic food, then formulating a catalyst of culturally diverse activities. Therefore, it brings up literary, social, political, and economical benefits and immortal legend. This article explored the various aspects of wine culture, such as its origin, its features, and its influences. It was intended to major in literature discussion which sorting out the context in history to conclude the connotation and characteristics of wine culture. Moreover, fermentation from original material at food level was upgraded to exploration and application in fields of culture and humanity. As a result, qualitative and tone setting connotation of wine culture was given. It is expected to provide for wine culture a new vision and a new life interpretation.

Keywords: Alcohol, Wine Culture, Du-Kang, Liquor, Yellow Wine

¹ Fang, Jun Yang, Second Year Student, Master's In-service Special Classes, Graduate School of Applied Chinese Studies, National Yunlin University of Science & Technology

一、前言

酒是一種特殊的飲料，也是一種食品，可獨酌可群歡，使用的用途非常的廣泛，可佐餐可入菜，婚喪喜慶中皆可見其之身影，亦常被使用於醫療用途，在古今中外的文化和歷史中，酒精飲料由於神經學作用，早自史前就被世界各地的人們廣泛飲用，也早就於各個生活層面中被廣泛紀錄，在各種各樣的領域扮演著種要之社交功能。它也扮演著一種文化的創新作用，為人類的文明增添多采多姿。

全世界各個民族皆有其獨特的酒文化，中國亦然，中國於文學作品中論酒、俗民與知識份子生活中與酒的關聯都頗為密切，影響所及之層面包含了文學、政治、社會風氣、民俗活動與技術創新面向，下文中將透過酒文化的溯源、與文學藝術之關係，以及透過酒文化影響之層面進行探析，以窺見酒之特質與影響力。

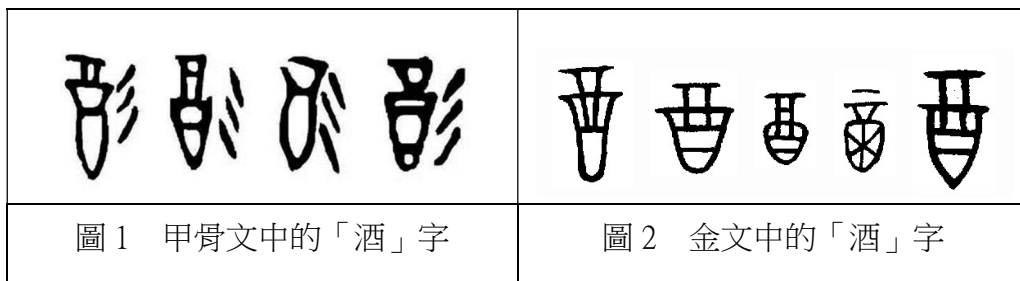
酒與吾人生活息息相關，而有關酒的文獻以及相關討論形成的文章可謂汗牛充棟，如何正確理解酒文化，溯其源流發展，深入地提供一種較高層次文化層次的解析，是為本研究之緣起。因此，本文試先從歷史文獻探尋酒文化的演變所帶來的本質意涵，並盼能深刻地理解其政治面、社會面與經濟面之特定意義與價值，是為本研究之目的。

二、酒文化的溯源

酒，是用含有澱粉或是含糖物質作為原料，發酵而成的，中國也是世界上最早的釀酒國家之一，但酒於中國歷史上是從何時開始有的，由何人發明的，卻是有著各種不同的起源說。以下試從字源義與事實義來加以解說。

（一）從字源義造字來說

酒字，在甲骨文中寫作水加酉字，如圖 1 所示，而到了金文，則由繁而簡，寫作了酉字，如圖 2 所示。



如今之酒罈之造形，實際上古人造酒字，取其容器形狀而以名之，殷人以干支紀日假藉「酉」恐與「酒」字相混，遂加「彡」於以區別。周人則由繁而簡，與干支紀日「酉」字不分。周初對「酒」極為敏感，固有《尚書·酒誥》文篇以

示警惕，故云：

尚克用文王教，不腆於酒。故我至於今，故受殷之命。¹

這說明了周人的自我警惕要記取教訓，不多飲酒，才能享有王位盛事，雖不是禁酒令，但已帶有警示意味，由此可以得知在殷周時期，製酒飲酒之風已頗為盛行，也證明了中國製酒文化應遠早於殷商時間，於距今三千五百多年前的山東大汶口遺址²中，已有大量的盛酒陶器，就可證明那時飲酒已相當普遍與講究。酒與人類的生活可說是息息相關而密切，已有專門的陶器作為盛酒器物。

甲骨文與金文中的「酒」字，是以裝酒的容器來名之，但到了東漢許慎的《說文解字》一書中，針對「酒」字則從酒之發明者的角度說明之：

酒、就也。所以就人性之善惡，從水從酉，酉亦聲。一曰造也。吉凶所造也。

古者儀狄做酒醪。禹嘗之而每，遂疏儀狄，杜康做秫酒。³

據許慎對於酒字的詮釋，了解到夏禹私臣儀狄已會製酒，而杜康(少康)則用秫作酒，說明了酒之發明者為誰，也說明了酒的特性，故所言之就人性之善惡也。然酒的起源並非僅儀狄與杜康兩家之說，就由下一段來說明。

(二) 從事實義發明製酒來說

酒的製程是由果類或穀物經過發酵生成的，這說明了酒早在人類有意識釀造前就已經存在於自然界中，故最古老的釀酒發明一說就為「猿猴造酒」。從《清稗類鈔·粵西偶記》中記載：

粵西平粵等府，山中多猿，善採百花釀酒，樵子入山，得其巢穴，其酒多至數石。飲之，香美異常，名曰猿酒。⁴

然此處所言之猿猴造酒，所指應為猿猴食用了經過發酵帶有酒味的果子，覺得美味所以會採果子放置讓其自然發酵，充其量只能算是自然變化而成，純屬偶

¹ 翁肇喜：《茶酒文化》，台北，財團法人中華文化飲食基金會，2009年，頁63-64。

² 大汶口遺址位於山東省泰安市岱嶽區，於1959年首次發現，是屬於新石器時代，該文化屬於傳說中的少昊集團。以陶器為主要特徵。

³ 同註1，頁45。

⁴ 萬國光：《中國的酒》，台北，丹青圖書有限公司，1987年，頁14。

然的機遇。

而由自然酒轉換成人工製酒，就會有如同造字一般，會有其發明人之傳說興起，最有名者為許慎於《說文解字》一書中所言之「儀狄」與「杜康」。

儀狄為夏禹時期的臣屬，於民間農民曆中，關於各行各業祖師爺說，提出造酒業之祖師為儀狄，關於儀狄作酒最為詳細的記載，可見於西漢劉向所著之《戰國策》：

昔者，帝女令儀狄作酒而美，進之禹，禹飲而甘之遂疏儀狄而絕旨酒。⁵

但此處之記載中並未言明儀狄是「始」作酒，且許多古籍中也多次提及於神農時代就有酒了，目前關於儀狄作酒，最可信之說是，儀狄可能為夏禹時代一位善於釀酒高手，釀的酒美味到令人難忘，故產生了他是酒的發明者之傳說。

除了儀狄說外，另一個流傳最廣說法之發明者是「杜康」。杜康於許慎的記載中是為夏代的君王「少康」：

古者少康初作箕、帚、秫酒。少康，杜康也。⁶

此處明確的提到了杜康是「秫酒」的初作者，秫酒為今日所稱之高粱酒，據《說文解字》的說法，可以推斷出杜康應為用高粱釀酒的創始人，也因此杜康被視為造酒業之祖師爺，在許多古籍中皆可見類似的記載：

據明謝肇淛《文海披沙》「祭古人」條云：「造酒者祭杜康。」

日本寶歷九年京都科本《玉匣記》云「杜康造酒祖師。」各地酒業供奉杜康。

《禮俗調查·民間信仰》記東北：「杜康真人，燒酒者所供之神也。」

《山東民俗·重陽節》謂：山東酒坊於重陽節祀缸神，神為杜康。杜康的故鄉，傳說是河南汝陽縣。

河南周口也建有杜康廟，一般稱為酒仙廟。《周口廟宇》記云：酒仙廟，釀酒興建，建殿堂三間，內塑杜康像。傳說杜康是釀酒的發明者，釀酒業以祖師敬之。⁷

在中國文學中，杜康也成為酒的代名詞，例如曹操〈短歌行〉中便有「何以

⁵ 萬國光：《中國的酒》，頁 18。

⁶ 同前註，頁 21。

⁷ 宋兆麟：《中國民間神像》，台北，漢陽出版社，1995 年，頁 279。

解憂，唯有杜康」的名句，唐朝詩人杜甫也有「杜酒勞頻勸」，晚唐詩人皮日休亦有「滴滴連有聲，空凝杜康語」，這些傳頌的佳句，也間接證明了杜康於酒發展史上之重要性。

但從今天的角度觀察，要爭中國酒類的發明權，恐怕儀狄和杜康都很難以取勝。因為這涉及到中國什麼時候開始造酒的問題，考古學家在中國許多距今四千七百年前的新石器時代的遺址中，發現了製作精美的陶杯、陶盃、陶尊等各式各樣的酒器，證明早在軒轅帝時代，酒已在祭祀和人們飲食中佔有相當的地位。酒的發明，顯然還當在這之前。人們推想，酒的產生，可能是我們祖先，將食餘的飯粥或果品存放起來，因自然發酵，散發出醇香氣味，比原來的食物更滋味更美，這種無意中的發現，經過無數次的反覆試驗，人們才懂得澱粉、醱類經過發酵會變成酒的規律，從而有意識地進行人工造酒。⁸就如晉朝江統於《酒誥》中所言：

酒之所興，肇自上皇；或云儀狄，一曰杜康。有飯不盡，委之空桑，鬱積成味，久蓄氣芳，本出於此，不由奇方。⁹

由江統所述，遠古時代就有酒了，「不由奇方」四字也明確的破除了釀酒的神祕色彩，著實難能可貴。如劉惠孫先生在《中國文化史稿》中，稱甲骨文的福字，「像從神主前捧下一罈酒以俵分」，上古所說的賜福，酒是把祭天地鬼神之後的酒分給大家飲¹⁰，就可推知酒從上古時期就有了。總之酒的起源，眾說紛紜，各類古籍與民間傳說中，以儀狄與杜康為造酒始祖為最盛，但酒的產生與文字的發明一樣，並非是成於一代一人之手，而是經由累積傳承經多人的努力而造成的。因此，由史書及歷代文人作品中之記載，可以追溯到儀狄或是杜康之出現，揭示酒文化所產生的必要連結，以塑造代表人物的可信度，說明「敘述」的特性與必要性。這也形成後來對於各地名酒之身世，必也帶著一段的傳奇故事。

（三）酒的種類

酒的種類繁多，依據酒的特點可將其分為黃酒、白酒、啤酒、果酒與藥酒。

1. 黃酒

黃酒是中國特有的釀造酒，多以穀物為原料，由於黃酒中大多數品種多數都呈黃亮顏色，故因而得名，古又稱為「醪酒」。商朝武丁王時期，已創造了中國獨有的邊糖化、邊發酵的黃酒釀造工藝，南北朝時期，賈思勰編纂的《齊民要術》

⁸ 王子輝、王明德合著：《中國古代飲食》，台北，博遠出版社，1989年，頁72。

⁹ 萬國光：《中國的酒》，頁22。

¹⁰ 朱自振、沈漢：《中國茶酒文化史》，台北，文津出版社，1995年，頁187。

中詳細記載了用小米或大米釀造黃酒的方法¹¹，可知黃酒實屬中國最古老的一種發酵酒。

黃酒富有營養，具有新陳代謝及舒筋活血的功用，也因其具有濃厚香氣與醇厚酒體，而深受人們喜愛，另外黃酒又是中藥加工的重要材料，也是烹炒菜餚的調味，素有「國酒」美稱。曾被譽為中國第一黃酒的福建紅曲酒、狀元紅、竹葉青、紹興酒、花雕酒、山東即墨老酒及福建老酒等，皆是馳名中外的名酒。在台灣則以埔里酒廠生產的紹興酒為著。

2. 白酒

白酒主要以高粱、大米或是其他糧食作物，以蒸餾方法製作而成的。白酒的起源有一說在唐代就有了，白酒也叫做燒酒，如白居易寫有「燒酒初開琥珀香」，李白的「白酒新熟山中歸」¹²等詩句，就是唐代即有白酒的證明。另有一說是宋代起源，1975年12月，河北出土了一件金世宗年間(1161-1189A.D.)的銅燒鐵鍋，證明中國在南宋時期已有白酒。也有元代起源說，據李時珍《本草綱目》中記載：「燒酒非古法也，自元時始創。」¹³但上述各說皆尚未有定論，只可知悉白酒於中國之歷史已屬悠久。

白酒香氣馥郁，無色透明，又因其酒度較高，可以用火燒著，所以又被稱為「白乾」或是「燒酒」。中國的白酒遠近馳名，如五糧液、高粱酒、茅台酒、臥虎泉酒、杜康酒、太白酒、汾酒及杜康酒等，皆是中國香氣馥郁、多樣風味的有名白酒。在台灣則以金門生產的金門高粱酒遠近馳名，其風味又有異於上述大陸生產的白酒。在大陸則以貴州茅台酒最為稱著。

3. 啤酒

啤酒在西方歷史中，是一種古老的酒精飲品，最早在美索布達米亞壁畫上曾經發現，但是在中國卻是各類飲料酒中最年輕的酒種，只有百年的歷史，西元1990年，俄國人首先在哈爾濱建立了中國第一家啤酒廠，是中國最早建立的啤酒工廠。中國會接觸到啤酒皆是因為外國傳入，如台灣於西元1860年代，因清廷開放港口對外通商，首次接觸到啤酒，而普及於一般台灣民眾，始於日據時期駐台日人對啤酒的需求。早期的「菸酒公賣局」(台啤公司前身)即以供應台人啤酒著稱，隨其技術提昇，又有不同品牌的啤酒問世。

啤酒雖於中國的歷史不算悠久，但卻是擴展的最為迅速的一種酒類，中國全國除西藏外，各省、市、自治區都建立了啤酒廠，目前產量位居世界第一。雪花啤酒、青島啤酒、燕京啤酒等皆為世界知名的啤酒品牌。其中以青島啤酒最為出名，是德國人治理青島時所生產的，已有百年以上歷史。德國則以慕尼黑啤酒嘉

¹¹ 謝定源：《中國飲食文化》，浙江，浙江大學出版社，2008年，頁318。

¹² 萬國光：《中國的酒》，頁46。

¹³ 同註10，頁319。

年華著名於世。

4. 果酒

果酒中最有名的當屬葡萄酒，漢武帝建元三年(138B.C.)，張騫出使西域，將歐亞種葡萄引入內地，同時招來釀酒藝人，中國開始有了按西方製法釀造的葡萄酒，史書上第一次明確記載用西域傳來的的方法釀造葡萄酒，是唐代《冊府元龜》，唐貞觀十四年從高昌(吐魯番)得到馬乳葡萄和當地的釀造方法¹⁴，可謂是中國最早開始釀造葡萄酒的開端，到了唐代後，葡萄酒已盛行，唐代詩人王翰的〈涼州詞〉所寫的「葡萄美酒夜光杯，欲飲琵琶馬上催」，就被視為是唐代葡萄酒普及的一項佐證。

果酒中除了葡萄酒外，尚有蘋果酒、山楂酒、梅子酒等，中國的果酒多產於西南與南方地區，乃因為此處位於亞熱帶果產豐富，故能釀造出各種風味的果酒，如四川省渠縣因盛產柑橘，就盛產廣柑酒與紅橘酒，又如盛產各類水果的台灣，就產出了多種水果口味的台灣啤酒，深受亞洲各國的喜歡，也在酒品市場上有立足之地。

5. 藥酒

故人造「醫」字，就以「醫從酉」，說明了酒作為藥用自古就有，隨著社會文化與經濟的發展，人們對於延年益壽的需求日益增高，所以各類的藥酒就被發展出來。商代時的「鬯」酒，就是於酒中加入香草，讓酒帶有一種鬱香，故有學者認為這是藥酒釀造的開始。之後如於《黃帝內經》中的「醪醴」、屈原《楚辭·九歌東皇太一》中的「桂酒」皆為古籍記載之藥酒。¹⁵

中國藥酒的種類豐富，如李時珍的《本草綱目》中就記載有七十九種藥酒，這些藥酒多流傳至今日，成為了我國彌足珍貴的醫學遺產。有名的藥酒如強筋骨的虎骨木瓜酒、養血和胃的竹葉青酒、開胃怡神健脾的桂花陳酒、清代宮廷御用藥酒-蓮花白酒及壯筋骨去風濕的五加皮酒，皆沿用至今日被世人所使用。而藥酒的出現又為中國文化中的酒文化增添神秘色彩，論及藥效又被傳得繪聲繪影。

(四) 酒的文化特性與影響層面探析

俗稱有著「水形火性」特質的酒，之所以可以成為一種文化，它必須與其他文化現象一樣，在人類生活中形成為一種「禮」的行為。中國上古時期，祭祀為最大且最主要的儀禮，而酒的產生就是為了祭祀：「天之命民作酒，惟祀而已」，故可言中國酒文化的產生，就是自祭祀祈福開始的。這也正是上古時期文化的特

¹⁴ 謝定源：《中國飲食文化》，頁 320。

¹⁵ 朱自振、沈漢：《中國茶酒文化史》，頁 288。

色，在祭祀禮儀中加入酒的元素，使得祭祀的對象如同回到人間一樣。

據許慎對酒字的解釋，說明了酒足以在人性上分別造就不同的「善惡」效果，同時亦引發有關吉凶的外顯事跡，宋代朱肱的《北山酒經》曾謂：「大哉，酒之于世也，禮天地，事鬼神，鄉射之飲，鹿鳴之歌，賓主百拜，左右秩秩，上至縉紳，下逮閭里，詩人墨客，樵夫漁父，無一可以缺此。」¹⁶ 從世界各民族對酒的重視及其普遍深入人心而言，酒，真可以說得上是「全民盛典」的了；而「酒」在中國，尤其凸顯出其特殊意義，所影響的面向更是深入社會各個階層。

1. 政治面

上古時其酒最重要的功用就是用於祭祀，但除了祭祀外，亦常被用帝王將相拿來做為日常之飲料，喜之者甚多，然自殷商開始，就有不少帝王因沉溺於飲酒作樂，導致因縱酒而失去江山，故酒於政治面向上最深遠的影響，就為歷代為了避免重蹈覆轍，故制定酒政禁酒，也設立的酒官加強管理。

酒除了影響國家政策與制度外，於政治面向上的影響上，最為人熟知就是宋朝建國第一位皇帝趙匡胤的「杯酒釋兵權」：

帝因晚朝與守信等飲酒，酒酣，帝曰：「我非爾曹不及此，然吾為天子，殊不若為節度使之樂，吾終夕未嘗安枕而喔。」守信等頓首曰：「今天命已定，誰復敢有異心，陛下何為出此言耶？」帝曰：「人孰不欲富貴，一旦有以黃袍加汝之身，雖欲不為，其可得乎？」守信等謝曰：「臣愚不及此，惟陛下哀矜之。」帝曰：「人生駒過隙爾，不如多積金、市田宅以遺子孫，歌兒舞女以終天年。君臣之間吾所猜疑，不亦善乎？」守信謝曰：「陛下念及此，所謂生死而骨肉也。」明日，皆稱病，乞解兵權，帝從之，皆以散官就帝，賞賚甚厚。¹⁷

於此酒成為了君王手上的武器，以酒饗宴亦以酒警惕臣屬，也充分顯現出酒的特性，可給予快樂，亦可因沉溺而帶來傷害。古代君王除了利用酒來釋兵權外，亦利用酒來款待輔佐有功之志能之士，西漢末年政局不安，彼時鄧禹、吳漢、賈復、耿弇等人捨生忘死衝鋒陷陣，輔佐漢光武帝中興漢室，這些功臣漢明帝在宮中雲臺閣圖繪功臣肖像，王維所寫之〈少年行詩〉，就是描述了當時雲臺閣君臣歡宴的場景：

新豐美酒斗十千，咸陽遊俠多少年。

¹⁶ 朱肱：《北山酒經》卷上，收錄於《重書集成初編》，台北，中華書局，1991年，頁1。

¹⁷ 脫脫：《宋史》，台北，藝文印書館，1965年，頁3295。

相逢意氣為君飲，繫馬高樓垂柳邊。
出身仕漢羽林郎，初隨驃騎戰漁陽。
孰知不向邊庭苦，縱死猶聞俠骨香。
一身能擘兩雕弧，虜騎千重只似無。
偏坐金鞍調白羽，紛紛射殺五單于。
漢家君臣歡宴終，高議雲台論戰功。
天子臨軒賜侯印，將軍佩出明光宮。¹⁸

由此可知，不管是勸退功臣或是用以犒師，酒皆為宮宴上重點的角色之一。處於盛世之臣，酒對於其而言可謂是為獎賞，但如處於亂世中或是不與當世者意念相合時，酒就成了他們避害免禍保全性命，或是為了順性自適，以拒紅塵俗務所乘藉之重要之物。宋代以前，酒池肉林、鴻門宴之類的酒場故事，不論是揭露沉湎誤國之禍，描寫暗藏殺機之心，亦或表達指點江山之意，或彰顯仕宦交遊之趣，都與政治存在著關聯性。

2. 社會面

酒文化最早展現於祭祀上面，但酒文化並不是只建立在祭祀活動上，根據許多民族的記載，酒就被拿來作為迎賓宴客與慶喜祝捷，如雲南省有些兄弟民族，至今仍沿襲著陳規舊習，有客人來必先奉上一杯進村酒，以表示對客人的歡迎。在內蒙古草原地區，還有一種類似的酒飲，稱之為「下馬酒」以表示對尊貴的客人之歡迎。

廣西桂林老酒名聞天下，南宋詩人范成大所著《桂海虞衡志·志酒》篇中說：「老酒，以麥曲釀酒，密封藏之可數年。士人家尤貴重，每歲臘中，家家造酢，變為卒歲計。有貴客則設老酒、東酢以示勤，婚嫁亦以老酒為厚禮。」¹⁹由上述可知，平日待貴客要用好酒款待，婚嫁喜慶之時，也多以好酒為禮致贈，酒不僅於一般庶民生活中食用，品質好的酒亦會被視為厚禮，於重要的時候場合送人也不為失禮，時至今日，逢年過節，大家也都會以酒作為社交送禮的選擇之一。

俗話說：「無酒不成禮」，酒成為一種無處不用的精神文化現象，如生子的滿月酒、送客之餞別酒、慶農收的豐收酒，以及過節習俗的雄黃酒和重陽酒等，酒成為了溝通與聯繫人際關係的紐帶，是抒發寄託感情的載體，也成為穩固中國家庭結構中之凝聚劑。可見酒在社交禮儀中是不可或缺的主角，也為人際關係增溫，為冰冷人情注入暖流，化解許多的誤會與衝突。在化解人際衝突與緊張關係時，

¹⁸ 李念祖：《有酒盈罇 酒中有真意，真意不在酒》，新北，暖暖書屋文化事業股份有限公司，2016年，頁87。

¹⁹ 李念祖：《有酒盈罇 酒中有真意，真意不在酒》，頁148。

酒依然扮演「和事佬」的角色與潤滑劑。

3. 經濟面

中國酒文化在經濟發展中有著深遠的意義，酒稅的收入往往也是國家經濟收入的重要來源之一。酒的原料多為農作物，各朝政府在制定酒政時，往往會依據當時農業生產的豐歉狀況、天災人禍的程度以及歷朝歷代經濟形勢的動盪而作更動。酒在歷朝歷代的官家手中，既是政治賞罰的重要物質手段，又是大宗稅賦的經濟收入物件。歷史上的禁酒與開禁，又與當時年景的好壞、政治的得失、形勢的變化密切相關。

禁酒的原因多是從政治面切入要記取前朝因酒而喪國的教訓，禁制大家少飲酒外，也亦有因為經濟因素而禁止的，如秦末因為戰亂破壞社會經濟，所以到了漢朝就要採取簡樸務實的經濟發展政策，如元朝馬端臨所著《文獻通考》中即有如下記載：

聞者，數年比不登，又有水旱疾疫之災，朕甚憂之。愚而不明，未達其咎。意者朕之政有所失，而行有過與？乃天道有不順，地利或不得，人事多失和，鬼神廢不享與？何以致此？將百官之奉養或費，無用之事或多與？何其民食之寡乏也？夫度田非益寡，而計民未加益；以口量地，其於古猶有餘，而食之甚不足者，其咎安在？無乃百姓之從事於末，以害農者蕃；為酒醪以靡穀者多，六畜之食焉者衆與？²⁰

因有水旱災的侵擾所以導致歉收飢饉，故就會禁止酤酒，以減少糧食的消耗，及對社會經濟的影響。另外也因為酒之買賣可以帶來豐厚的收入，故會設立酒由政府公賣管理，如漢武帝時的「榷酒酤」政策就是酒公賣的制度，一律禁止百姓自釀自酤，這也是我們所知道最早的酒公賣制度。後來的歷代君王也就依循這個制度，建立屬於當代之酒公賣制度，以確保豐厚的酒稅收入可以進入到國庫。

另外酒於經濟面的影響，也可以從設立專門酒官來看，周代在釀酒方面，出現了許多職官，如「掌酒之政令」的「酒正」，管釀造的「大酋」，「掌王之六飲」的「漿人」。酒官的設置，說明農業與手工業得到很大的發展，釀酒成了獨立的手工業部分，也正因設置的酒官，無疑又推動釀酒的進一步發展。²¹這也說明了酒的釀造也牽動著經濟的發展，而經濟與產業的發展也會促使釀酒業的發達，可謂酒與經濟層面是息息相關的。而經濟面觀察，能有蓬勃的經濟活動也必然是有

²⁰ 朱自振、沈漢：《中國茶酒文化史》，台北，文津出版社，1995年，頁222。

²¹ 萬國光：《中國的酒》，頁41。

其供給面與需求面的條件滿足方能如此，換言之，物阜民豐人民才會有如此需求。

4. 其他層面

酒亦可是人們欣賞喜愛事物的良伴，如唐代白居易心醉牡丹花幾乎到了迷戀的程度，其〈醉中歸整屋詩〉云：

金光門外昆明路，半醉騰騰信馬回。數日非關王事系，牡丹花盡始歸來。

22

不至花謝不去上班，可見他有多愛牡丹。但白居易賞花並非呆立花前，癡眼相望，而是要佐以飲酒半酣，帶著醉意方為得趣。似乎牡丹之豔如不以酒澆之，便不能盡展花顏，於此酒成了人們寄情之物。也是歷代文人筆下神靈，也是騷人墨客寄情之對象，在酒酣耳熱，酒性、詩性大發而有不得不然之情的流露。

然飲酒過量有損健康眾人皆知，如《抱朴子·酒誡》說：「夫酒，禮之近味，生病之毒物。無毫分之細益，有丘山之巨損，君子以之敗德，小人以之速罪，耽之惑之，鮮不及禍。」²³對任何事物不知節制就容易誤事，如今日多有因飲酒開車，致使無辜之人受害，就覺得罪不可恕，但其實屬人之過錯並不是酒之罪過，故酒如水一般，可載舟亦可覆舟也。在市井之間亦常聽聞「醉不上道」、「喝酒不開車，開車不喝酒」之警戒之語，提醒「杯中物」不可過量。

三、酒與文學及藝術

(一) 文學作品與酒

中國文學作品中，出現酒的紀錄，多為描寫飲酒的場面，其中記錄最早與最完整的作品，當屬《詩經·小雅·賓之初筵》，全文總共五章，從第一章描寫射禮之飲酒，而後寫祭祀之飲酒，再來寫到了未醉既醉的過程，第四章則是繼續具體的描寫了醉態及其場面，最後還是要出來維持飲酒的秩序，全詩五章細膩生動地描述了周王朝貴族飲酒至醉酒的完整場面。

《詩經·小雅·賓之初筵》的描述如下：

賓之初筵，左右秩秩，籩豆有楚，殽核維旅。

酒既和旨，飲酒孔偕，鐘鼓既設，舉疇逸逸。

²² 萬國光：《中國的酒》，頁 28。

²³ 萬國光：《中國的酒》，頁 158。

大侯既抗，弓矢斯張，射夫既同，獻爾發功。
發彼有的、以祈爾爵。

籥舞笙鼓，樂既和奏，烝衍烈祖，以洽白禮。
百禮既至，有壬有林，錫爾純嘏，子孫其湛。
其湛曰樂，各奏爾能，賓載手仇，室人入又。
酌彼康爵，以奏爾時。

賓之初筵，溫聞其恭，其未醉止，威儀反反。
曰既醉止，威儀幡幡，舍其坐遷，屢舞僊僊。
其未醉止，威儀抑抑，曰醉既止，威儀忸忸。
是曰既醉，不知其秩。

賓既醉止，載號載呶，亂我籩豆，屢舞僛僛。
是曰既醉，不知其郵，側弁其俄，屢舞傴傴。
既醉而出，並受其福，醉而不出，是謂伐德。
飲酒孔嘉，維其令儀。

凡此飲酒，或醉或否，既立之監，或佐之史。
彼醉不臧，不醉反恥，式勿從謂，無俾大怠。
匪言勿言，匪由勿語，由醉之言，俾出童殺。
三爵不識，矧敢多又。

除了飲酒的場面，文學作品中也會將好飲者至入作品中，杜甫的〈飲中八仙歌〉，將唐代長安的八位豪飲者嗜酒與醉態，鮮明的寫入詩中：

知章騎馬似乘船，眼花落井水底眠。
汝陽三斗始朝天，道逢麴車口流涎，恨不移封向酒泉。
左相日興費萬錢，飲如長鯨吸百川，銜杯樂聖稱避賢。
宗之瀟灑美少年，舉觴白眼望青天，皎如玉樹臨風前。
蘇晉長齋繡佛前，醉中往往愛逃禪。
李白斗酒詩百篇，長安市上酒家眠，
天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙。
張旭三杯草聖傳，脫帽露頂王公前，揮毫落紙如云煙。

焦遂五斗方卓然，高談雄辯驚四筵。²⁴

詩中將飲者姿態描寫得活靈活現，也使後人對酒、詩、文三者之間的關係，產生不少之遐思。除了飲酒場面與飲者的描述外，中唐詩人孟郊則於〈酒德〉一詩中，盛讚酒的功效：

酒是古明鏡，輾開小人心。
醉見異舉止，醉聞異聲音。
酒功如此多，酒曲亦以深。
罪人免罪酒，如此可為箴。²⁵

孟郊明確的點出了酒可以開啟人心，也點明了罪不在酒而是在人，給予酒惡名是不公平的。亦有文人也是透過文學作品言說酒對飲者的神奇功用：

天生至神物，與人作華胥。一酌舌本強，二酌躁吻濡。
三酌動高興，四酌色敷腴。連綿五六酌，枯腸潤如酥。
眼花耳熱後，萬物寄一壺。²⁶

金人元好問的詩句鮮活地寫出了飲者的感受，一杯接著一杯下肚後，可以把人帶到傳說中的理想國。酒在戲曲中的展現，就推明代豐富多彩的戲曲作品中，幾乎都會談及酒或是描述飲酒的場面，而且往往是藉酒紓情，如湯顯祖於其名著《牡丹亭》中，有許多關於酒的精采的描述。另外明朝的小說，與酒更是結下不解之緣，《水滸傳》一書中，武松喝了十八碗酒後，在景陽崗上打虎，及醉打蔣門神的佳話，還有那花和尚魯智深醉打山門等，就如王春瑜所言：

可以不誇張地說，對明人小說中的英雄豪傑來說，酒就是他們的膽，也是他們真正的心肝。如果沒有酒的蒸騰、生發，這些叱吒風雲的江湖好漢，也就難以演出一幕幕威武雄壯，甚至是驚天動地的活劇。²⁷

除了與英雄豪傑故事相襯外，另外如《金瓶梅》一書中也對古代酒文化作了詳盡的描述，記載了豐富的酒種與酒的具體吃法，也透過飲酒場面展現獨特的酒

²⁴ 高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》（第二版），內蒙古，內蒙古大學出版社，2016年，頁100。

²⁵ 高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》（第二版），頁12。

²⁶ 高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》（第二版），頁12-13。

²⁷ 王春瑜：《明朝酒文化》，台北，東大圖書股份有限公司，1990年，頁108。

文化，如西門慶宴請御史的酒席就可見一斑：

當下蔡御史讓宋御史居左，他自在右，西門慶垂首相陪。茶湯獻罷，階下簫韶盈耳，鼓樂喧闐，動起樂來。西門慶遞酒安席已畢，下邊呈獻割道。說不盡餚列珍羞，湯陳桃浪，端的歌舞聲容，食前方丈。兩位轎上跟從人，每位五十瓶酒、五百點心、一百斤熟肉，都領下去。家人、吏書、門子人等，另在廂房中管待，不必細說。當日西門慶這席酒，也費夠千兩金銀。

28

從上述之描述中，再次顯現了酒文化是如何豐富了文學作品的內容，也讓正史中不易顯現的宦官與庶民生活，得以藉文學創作展現在我們的面前。酒貫穿了官場各個階層人士，因酒之催化而產生情誼之外也看到利益的重新分配；酒也滋潤了文人的情愫創造了生動洋溢的文學靈魂；它也是升斗小民精神生活的安慰劑與提神劑。

（二）中國文人與酒

酒與大部分中國文人有著密切的關係，酒往往是激發文人靈感與活躍形象思惟之重要媒介，且中國地大物博，各地農作物品種，當地水質及釀酒技術的一些差異，就有了饒富地域特色的各式佳釀。文人雅士在酒後或者記下各種釀酒技術，或者寫出各種酒詩、酒談，於是，酒更豐富了中國文人多采多姿的生活面與感情生活。

漢代名士與酒早有不解之緣，《後漢書·孔融傳》說他「賓客日盈其門，長歎曰：座上客長滿，尊中酒不空，吾無憂矣。」²⁹到了魏晉時期，文人面對司馬政權殘酷的統治，藉由飲酒來表達對政治的不滿，讓自己沉溺於酒海之中，藉此來苟活於亂世，竹林七賢與酒的關係，是藉酒來自放，宋人朱肱就一語中的：

至於劉、殷、嵇、阮之徒，猶不可一日無此，要之酣放自肆，托於曲蘗以逃世網，未必真得酒中趣爾。³⁰

酒對於竹林七賢而言，是在戰火蔓延與社會秩序混亂時，讓其可以尋求思想解脫的外在因素。與竹林七賢不同的飲酒意境與風采，則在同在亂世的陶淵明身上發揮出來。陶淵明雖然也「性嗜酒」，但不像七賢「昏酣」。淵明的思想境界與

²⁸ 蘭陵笑笑生：《金瓶梅詞話》，香港，香港太平書局，1982年，頁1278-1279。

²⁹ 黃清連：《酒與中國文化》，台北，藝術家出版社，1999年，頁28。

³⁰ 高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》（第二版），頁38。

老莊較近，對死亡的恐懼似乎比七賢為輕。他的作品卻如梁昭明太子在《陶集序》所說：「有疑淵明詩，篇篇有酒。吾觀其意不在酒，亦寄酒為迹者也」³¹，由陶淵明開始，文人與酒的關係走入了另一個境界。昭明太子的批評實在深刻。

被稱為酒中仙的李白，其於〈月下獨酌〉詩中寫到：

天若不愛酒，酒星不在天。地若不愛酒，地應無酒泉。
天地既愛酒，愛酒不愧天。已聞清比聖，復道濁如賢。
賢聖既已飲，何必求神仙。三杯通大道，一鬥合自然。
但得酒中趣，勿為醒者傳。³²

李白對酒的喜愛是如此率性自然，其將清酒比作聖人，把濁酒比作賢人，認為聖賢都愛酒，所以飲酒是順乎自然與適乎人情的。如此率性而為的李白，依舊對於人生往如白駒過隙而有所感嘆，為了充分利用與享受這有限的生命，李白透過飲酒來忘憂，「百年三萬六千日，一日須傾三百杯。」並於最後言明要與酒同死生的呼喊，「李白與爾同死生。」既然功名富貴難求且時光有限，但美饌確是易得的，那理所當然就該珍惜，也說明了李白應對無可奈何人生的選擇。另一首《將進酒》更是將飲酒的境界帶到另一境界，「古來聖賢皆寂寞，唯有飲者留其名」、「呼兒將出換美酒，與爾同銷萬古愁」是何等的豪情。

時至宋代，文人飲者的代表當推蘇軾，蘇東坡與陶淵明一樣，深受道家思想影響，能深得飲酒之趣，如其於《雜記·飲酒說》所言：

予雖飲酒不多，然而日欲把盞為樂，殆不可一日無此君。州釀既少，官酤又惡而貴，遂不免閉戶自醞。麴既不佳，手訣亦疏謬，不甜而敗，則苦硬不可向口。慨然而歎，知窮人之所為一成者。然甜酸甘苦，忽然過口，何足追計，取能醉人，則吾酒何以佳為，但客不喜爾，然客之喜怒，亦何與吾事哉！元豐四年十月二十一日書。³³

對於飽受滄桑的蘇軾來說，生活中的苦難遭遇都是可以化解的，既然酒的本質就是醉人，那就不用太在意飲者的自我感受了，才能獲得真正的放鬆與自在。文人雅士在酒後或者記下各種釀酒技術，或者寫出各種酒詩、酒談，於是，酒更豐富了中國文人多采多姿的生活面。影響所及就不止文學情性層面，口耳相傳形

³¹ 黃清連：《酒與中國文化》，台北，藝術家出版社，1999年，頁38。

³² 謝楚發：《李白的人生哲學-詩酒人生》，台北，揚智文化事業股份有限公司，1996年，頁246。

³³ 高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》（第二版），頁221。

成了「大傳統」與「小傳統」共同的生命情懷。文人的得意或是失意、成功與失敗、功成名就或是落魄潦倒等，皆可在「酒」這個字做文章。

（三）藝術創作與酒

紹興酒會用雕花彩罈盛裝，酒罈上面雕塑有古代人物故事、動物花卉以及山水圖案，光看酒罈亦實屬為工藝美術的珍品。酒甕亦為酒類藝術品之一，中國最大的酒甕，當推「黑玉酒甕」，史載：「元朝萬歲山廣寒殿內設一黑玉酒缸，玉有白章，隨其形刻魚獸出沒波濤之狀，其大可罍酒三十石。」此寶物為世間罕見，亦展現酒類工藝的另種風情。

除了各式各樣的酒器外，酒館外豎立的酒簾，亦為一種藝術品，有些酒簾上的字寫得極好，一般都出於民間書法家的手筆。明初大政治家姚廣孝，就因為一個偶然的機會，對酒簾上的字非常欣賞，而收養了一個兒子。沈德符載謂：

姚少帥(廣孝)奉命賑荒吳中，見一酒簾書字奇偉，問之，為里中少年所書，召之至，喜愜遂以為子。命名為繼，即承蔭為尚寶，以至太常少卿。³⁴

酒肆外林立的酒簾與酒旗，亦成為藝術家展現創作之處，也成為了招攬客人的活廣告。酒也是催生藝術作品的重要媒介，如號稱為「天下第一行書」的《蘭亭集序》，就是王羲之醉後的作品，另外草聖張旭，也是「嗜酒，每大醉，呼叫狂走，乃下筆」，酒後寫出的狂草奇峻奔放，為醒後不可得之作。酒可使人血脈暢通、思維活躍，這個特點對於藝術家來說，正是激發靈感的重要特質，酒使藝術創作者與藝術作品實現完美的結合，融為一體，產生出清醒時無可得之佳作。

中央研究院曾永義院士曾邀嗜酒同好，組成「酒黨」，在學術圈傳為一段莞爾佳話。曾院士說：「三五好友在酒肆小酌，酒酣耳熱，逸興湍飛，即可宣布入黨，不需辦入黨手續，也不需繳交黨費，若是扶醉回家，被老婆碎碎唸，也可指天劃地，立即宣布退黨之明志。」這群對酒有同好的雅士，曾共同完成一首壯懷激烈、氣吞山河的黨歌，歌詞如下：

酒是我們唯一的飲料，酒是黃河浪，酒是錢塘潮，酒是洞庭水，酒是長江嘯，黃河滾滾，錢塘浩浩，洞庭渺渺，長江滔滔，滾滾浩浩，渺渺滔滔，滔滔滾滾，浩浩渺渺，一氣瀾漫了太平洋的波濤。³⁵

³⁴ 王春瑜：《明朝酒文化》，台北，東大圖書股份有限公司，1990年，頁20-21。

³⁵ 左化鵬：《柔性的酒黨》，愛傳媒.tw.news.yahoo.com 查詢日期：2021年9月30日。

四、結語

酒可說是世界上各民族所共享的文化傳統之一，中國的酒文化起源甚早，影響的層面也很廣，如黃清連所言：

酒與大部分中國文人有密切關係，與歷代一般中國人的日常生活也密不可分。古代君王、諸侯的朝會宴饗，少不了酒，爵、斛、觥、角、壺、觥等酒器也因此成了重要的一種禮器。中國古代多用穀釀酒，因此五穀豐登與否，成為歷代政府是否開放酒禁或者徵收酒稅輕重的一項根據。酒與歷代民生、賦稅產生即直接關係。³⁶

酒可佐餐可助興可澆愁可壯膽，獨酌群歡皆宜，歷代文人留下的與酒相關的文學作品，其中名言佳句數不勝數。但是自古以來，酒桌也常常不是單純的聚飲，所謂「一斗亦醉，一石亦醉」，酒桌一旦與政治或是利益掛鉤，便有各種故事發生，其影響力不小於當權者。酒促成了文明發展與多采多姿的生活樣貌，人生的悲歡離合這件事本來就很難得其全，但是惟有飲者留其名，又給酒製造了想像的空間。

「古來聖賢皆寂寞，唯有飲者留其名。」對許多古今好飲者而言，與其作寂寞聖賢，何不做個酒中醉客，宋朝司馬光也曾言：「消愁唯有酒，娛意莫如文。」不論是拿酒來消愁或是助興，亦或是藉酒自適，成就詩文，後世的我們都能透過與酒相關的紀錄中，得知古往今來的文化理念與特色，酒是飲食文化的一個重要環節，它在中國文化中的意義上也扮演一個改變人的價值觀，歷史評價的催化劑，雖稱不上主宰戰場，但是「醉臥沙場君莫笑，古來征戰幾人回」所帶來的蒼涼與孤寂卻也是生命的另一劇場。中國文化的豐富，借助於文人的雅興，對酒的歌詠即是「酒入詩腸句不寒」，「醉倒落花前，天地接衾枕」，「浮沉大化中，不戀亦不懼」，充分說明酒與人生豪情的密切關係，酒又能為人帶曠達的人生態度。

³⁶ 黃清連：《酒與中國文化》，台北，藝術家出版社，1999年，頁8-10。

參考文獻

一、古籍

脫脫：《宋史》，台北，藝文印書館，1965年。

蘭陵笑笑生：《金瓶梅詞話》，香港，香港太平書局，1982年。

二、專書

王子輝、王明德合著：《中國古代飲食》，台北，博遠出版社，1989年。

王春瑜：《明朝酒文化》，台北，東大圖書股份有限公司，1990年，頁108。

朱肱：《北山酒經》卷上，收錄於《重書集成初編》，台北，中華書局，1991年。

朱自振、沈漢：《中國茶酒文化史》，台北，文津出版社，1995年。

宋兆麟：《中國民間神像》，台北，漢楊出版社，1995年。

李念祖：《有酒盈罇 酒中有真意，真意不在酒》，新北，暖暖書屋文化事業股份有限公司。

高建新：《酒入詩腸句不寒：古代文人生活與酒》(第二版)，內蒙古，內蒙古大學出版社。

黃清連：《酒與中國文化》，台北，藝術家出版社，1999年。

翁肇喜：《茶酒文化》，台北，財團法人中華文化飲食基金會，2009年。

萬國光：《中國的酒》，台北，丹青圖書有限公司，1987年。

謝定源：《中國飲食文化》，浙江，浙江大學出版社，2008年。

謝楚發：《李白的人生哲學-詩酒人生》，台北，揚智文化事業股份有限公司，1996年。

台灣觀世音菩薩信仰研究初探

陳惠美*

摘要

在台灣，大部分民眾的信仰呈現一種佛教、道教以及民間信仰混雜的狀態，佛教與道教為了要更加融入地方，吸引更多的信徒加入，因而演變至今而有不同的方便法門。自印度傳入中國的佛教，早已與初成立時有很大的不同，這樣的現象，在觀世音菩薩的身上可以很明顯的看到。觀世音菩薩不管在中國或是在台灣，都是深得人心的信仰對象，在大大小小的寺廟中，都可以見到觀音菩薩的身影，從民間所流傳著的「戶戶彌陀佛，家家觀世音」這句話即可看出，信仰觀世音菩薩的信眾非常的普遍。觀世音菩薩的大慈大悲與救苦救難娑婆眾生，從《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》中所言的「一心稱念即可得救」即是此一方便法門，觀世音菩薩的名號普遍流傳，似乎只要稱念觀世音菩薩的名號，所有的一切苦難都會被消除殆盡，進而使祈求者如願以償。

佛教本身並不特別注重神通，自然也就不會重視靈驗與否，從佛教的理論系統來說，其信仰本身之證成就是一種理性的思考，是一門強調實踐的學問。而其修行所該重視的是如何透過修行，也就是理論的實踐，以達到「開悟」、達於「涅槃」的境界，而這種境界，是無法藉由他力來完成，必須靠自己本身對於「理」的理解，並且去實踐、修行，才有辦法達到開悟明心見性。本文之作，乃試從佛教之「理」方面加以探討，對此台灣觀世音菩薩之信仰的普遍性與俗世化，深入地探討何以如此之緣由。

關鍵詞：觀世音菩薩、台灣觀音信仰

Study on Taiwan's Guanshiyin Pusa Belief

Chen, Hui-Mei

Abstract

In Taiwan, belief of most people presents a status of mixed Buddhism, Taoism, and folk belief, within which Buddhism and Taoism, for integrating more in local and attracting more believers to join, evolved to the present to have different convenient method. Buddhism being introduced from India to China, it has been very different early from first establishment, of which this phenomenon, in the belief of Guanshiyin Pusa, can be seen very obviously. Guanshiyin Pusa, whether in China or in Taiwan, is the popular object of belief, of which Guanyin Pusa are seen in many large and small temples, in which a spreading folklore saying of “Mituofo in every household, Guanshiyin in every family” can be perceived with extremely widespread followers of belief in Guanshiyin Pusa. With Guanshiyin Pusa's great mercy and great compassion, helping the needy and relieving the distressed, to saha beings, in “Book of The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra, Chapter Twenty-five, The Universal Door of Gwan Shr Yin Bodhisattva” saying, “one who recites His name single-mindedly will be rescued immediately”, it is therefore a convenient method, in which the name of Guanshiyin Pusa widely spreads and seemingly that one only recites His name all of whose suffering will be eliminated to none so as to the prayer's wish fulfilled.

Buddhism itself is not particularly focused on supernatural powers, nor it is naturally emphasized in whether effectiveness or not, in which from the view of Buddhism's theoretical system the justification of belief itself is a rational thinking and a

practice-emphasized learning. Cultivation itself is to emphasize in how to learn from cultivation, which in term is the practice of theory, to achieve “enlightenment”, to the status of “nirvana”, for which it is impossible to complete by others and it must be relied on him himself to the understanding of “truth”, therefore, to practice and cultivate in order to achieving enlightenment and consciousness. This study hence is an essay from the point of the “truth” of Buddhism to deeply explore why in Taiwan the belief in Guanshiyin Pusa is very popular and so mundane.

Key Words: Guanshiyin, Guanshiyin Pusa (Gwan Shr Yin Bodhisattva), Guanyin Belie

一、前言

觀音信仰大約在西晉時傳入中國，經過本土化的調整，雜糅了儒、道思想和多種世俗文化因素，在「中國化」的道路上迅速發展，至宋代幾乎已經婦孺皆知，此後更成為我國佛教及民間重要的信仰之一。在此背景下，觀音信仰經歷了一個由梵形神貌逐漸帶有中國色彩及意涵歷程。在筆者的成長過程中，觀世音菩薩更是精神上的依託。因此，在學術研究的領域而言，由梵入華如此的轉變是如何造成的？激發筆者探討觀音信仰及其演變，以及台灣觀世音信仰的發展脈絡。

佛教在公元前二世紀左右興起大乘佛教學運動，作為對部派佛教（大乘佛教稱部派佛教為小乘）的批判者，大乘佛教有別於小乘佛教，大乘是以普渡眾生為悲願，批判小乘佛教以自我修證、灰身滅智的聲聞小機、自制精神，倡導自覺覺人、自度度人的菩薩行。大乘佛學以慈悲為先、以度人為念，為眾生搭橋，度脫一切眾生，為佛教打開天地，提昇悲願心靈。

東晉時期來自西域的高僧鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品經》，觀音信仰隨之在社會上逐漸廣泛傳播。經南北朝至隋唐兩代，大量有關觀音信仰的佛教經典譯出，觀音信仰為各宗各派普遍地被接受，至宋代，觀音形象幾乎家喻戶曉。

元明清時期，各種宣傳觀音身世的寶卷、有關觀音「感應」和「靈驗」故事和傳說，不斷修改完善、定型，並在民間廣泛傳播。這些內容與佛教經典雖然有出入，但以其適宜大眾傳播，對觀音信仰的普及影響極大。

基於佛教之願力，深入佛教義理，闡述觀世音菩薩之濟世救人，聞聲救苦之情，將儀式佛教以事顯理的文化內涵傳承下來外，更希望能透過自己的研究成果，能讓眾生都能得到真實的利益。

二、佛教對人生價值的見解

中國佛教繼承印度佛教，加入中國文化的元素，得以「在地化」，以下分為人生觀、宇宙觀與價值觀三部份綜述如下。

(一)、人生觀

佛教是起源於印度、發展於印度的宗教，後來佛教越過印度邊境，擴展至全亞洲，而發展出南傳佛教、藏傳佛教與北傳佛教。北傳佛教即有中國佛教、韓國佛教與日本佛教等各具特色的佛教。這些佛教的發展融入了各地域的民族與風土的特色，印度佛教相較於中國或日本佛教，由於氣候風土不同，因此在修行生活上有很大的差異。修行生活既然不同，理所當然地也反映在教理上。就這一點而言，南傳佛教（錫蘭、緬甸、泰國佛教）的氣候風土與印度本土相似，因此南傳佛教與印度佛教在生活方面有很多類似的地方。

釋迦牟尼佛於娑婆世界，悟入宇宙真理，於人間成佛，其中說法四十九年，明白眾生皆有佛性，並闡述萬法不離緣起，覺悟所有世間之苦因與煩惱，追溯其源頭，總不離其對世間錯誤的認知，包括眾生的妄想、分別與執著，或眾生由知見不正、觀念錯誤所產生煩惱之「見惑」；或由心中本具的貪、瞋、癡、慢、疑等種種煩惱之「思惑」以及種種無明所造成之煩惱與痛苦纏縛而不能自主。

1

在明白了人本具的佛性，和因妄想執著而起的妄心；認識了生死流轉的根本——阿賴耶識，和支配此識的力量——業力；佛教以十二因緣，三世因果，六道輪迴為人生的基本面之後，再來看生命的價值和意義，及我人立身處世的態度，這樣就有了一個準則——那就是以佛性，以阿賴耶識，以業力，以因果諸立場，來衡量人生的價值和意義，就是佛教的人生觀。

根據鄔昆如教授主編的《哲學入門》一書提到人生問題的導向，有如下的看法：

¹釋妙仁：《佛教與慈悲－以佛教徒急難救助人行為模式與個案探討》，頁 18。

人生最通俗的體驗，就是發現自己「生存在天地之間」，以及「生活在人和人之間」。而人生所遭遇的問題首先就是：如何做人？如何處事？

傳統的答案很樂觀：要人生存在天地之間，要「頂天立地」；要人生活在人與人之間，要「出人頭地」。「頂天立地」是個別性的完美，是獨善其身的「君子」；「出人頭地」是群體性的完善，是兼善天下的「聖人」。

「獨善其身」的君子使人「安身立命」；「兼善天下」的聖人使社會「安和樂利」。

但是，這些理想實現起來並非易事，於是要有「銳敏的頭腦」分辨真假對錯；要有「豐饒的心靈」行善避惡。

人人生來都求福避禍，但福份並非天生，並非天上掉下來，而是要以「德行」來換取。「福德一致」的原則原是中西古聖賢的遺訓。

「天道福善禍淫」《書經·湯誥》既有道德的內含，又有宗教情操，說明「善惡報應」的原理原則。做了好事，有善報，做了壞事，有惡報。雖然通俗，卻也有高深的哲理。人生在求福避禍的整個過程中，有歡笑，也有眼淚，有成功，也有失敗。有命運的捉弄，也有解脫的慰藉。哲學家能在這人生問題中，找出苦難的因緣：苦難來自罪惡；犯罪作惡才是受苦受難的原因。道德哲學的勸諭因而要人棄惡揚善，宗教的禁令更加上善惡報應，以阻止人們犯罪作惡。²

（二）、宇宙觀

宇宙觀是哲學問題，哲學本來就是探討宇宙與人生的大問題，建立處理的大原則，佛陀並不迴避宇宙這一問題，而是面對它，指出物理世界與精神世界都是「自性空」及「緣起有」，以「業力」推動整個心物世界的變化。

根據鄔昆如主編之《哲學入門》對於：「宇宙論」(cosmology)的定義，其所稱的「宇宙論」其意義如下：

宇宙論，其本意當是：一門探究萬有的存在本因（如：天、道、神、存有、上主或梵……等終極實在），之與萬有的存在

² 鄔昆如主編：《哲學入門》，台北：五南圖書公司，頁 23。

究竟是有何內在關係的學科。

詳言之，這在內關係，更包括了：萬有(萬物、世界、宇宙……)的生成變化、內在結構、因果法則，以及事物的存在目的……等諸般相關事項的探究。³

佛教的宇宙觀，則是從「時間」、「空間」及「心意識」三個主軸，開展無限廣大的世界海，及生命存有百態，從過去、現在乃至未來，立足於人間，放眼十方世界。

佛教的宇宙觀，讓我們看到心靈中、光明中、風中、聲音中，無盡法界萬象的真實美麗與感動。宇宙是什麼？佛法告訴我們：「所謂宇宙，即非宇宙，是名宇宙」，佛教的宇宙觀，擴大了我們的格局與視野，觀察這無盡時空的真實訊息，了悟生命自身在宇宙中的位置與意義。

到底這個世界和我們的生命是恆常不變的，還是無常變化的？是有邊際還是無邊際的？人死之後有神識離開嗎？死後去哪裏？下輩子是不是同樣這個身體、這個神識？…當初也有人問過佛陀這些問題，剛開始佛陀並不回答這些問題，因為這些問題也是眾多緣起現象中的一者，了解這些，並無助於煩惱的解脫。就佛法而言，宇宙觀的生成與毀滅，也脫離不了因緣法的軌則：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅，有因有緣集世間，有因有緣滅世間。」但是由於一般人忍不住對因緣的現象及這個世界的好奇心，因此佛陀才對宇宙的現象加以解說，融攝了印度的宇宙觀及須彌山的觀念，並將其昇華。

在進入佛教無盡的世界海之前，我們首先要了解到，佛經中所說的，我們這個世界的型態，只是無數世界中的一者，並不是每一個世界都跟我們一樣的。例如，這個世界有「欲界、色界、無色界」三種界域，欲界中又有天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄等六道，但並不是在每一世界中都是如此的。像極樂世界就沒有三惡道，有許多其他世界是沒有三界的。在不同的時空因緣下，會形成不同的

³ 鄔昆如主編：《哲學入門》，頁 180。

世界，這是緣起上差異的關係，但是它們的體性是一樣的。所以釋迦牟尼佛說：「我所說法如掌上塵，未說法者如大地土。」現在我們所看到的這些掌上塵，即是相應於我們的世界而有的。⁴

(三)、價值觀

對於「價值」依鄔昆如之見解分成字義與實義加以說明⁵：

一、字義

從中文的「價值」這兩個字來看，它指的是有人在交易，有人在交易是說明當在交換的過程中，彼此之間以自己認為有價值的或者覺得值得可以和別人交換的東西，作為交易的對象。因此所謂的價值，就是指明有意義的、可以交換的、值得與他人交易的。在西文或英文裡面我們使用 value 這個字，這個字它乃是說明是一種可欲的東西，所謂可欲的就是指出這個東西是值得我們去追求的，所以不論是在中文的字義或是在英文的字義裡面，都是指明白它是一種值得交易的，或者是值得我們去追求的。

二、實義

在詞義上來說，一般我們所指的價值是指什麼呢？希臘哲學家亞里斯多德說：「凡是可欲的皆是值得追求的，凡是值得追求的皆是有價值的。」因此，我們可以理解所謂價值乃是指凡是人的渴望、人想要去追求的或者是去欲求的東西，都是值得我們去追求的、都是有價值的。

佛教對人生價值的看法及其道德結構，從「緣起性空」的宇宙觀和人生觀出發，佛教特別重視人的價值。首先，釋迦牟尼佛就是

⁴ 洪啟嵩：《佛教的宇宙觀》，新北：全佛文化出版社，2016，頁2。

⁵ 鄔昆如主編：《哲學入門》，頁226。

在人間成佛的，雖然他教化的對象很廣，但是以人為本位，只有人最適宜於探求真理，徹證真理。因為佛教認為宇宙間有較好享受的高級生命，他們不存在脫離苦惱的需要；低級生命如牛馬畜生之類，智能低劣，又被人們所奴役，也沒有追求真理的可能。因為人是「萬物之靈」，又處在苦樂相伴狀態中，有智慧和能力，可以為追求真理去奮鬥。人們在各種苦惱交迫的情況下，又都有解脫的要求。所以佛陀教導弟子們要以「八苦」為師。要想達到清淨圓滿的佛陀境界，還要以人身作為基礎。

「十善」是「五戒」的開展，從行為、語言、思想三方面，去除十惡，做到十善：行為上，不殺生而保護生命；不偷盜而勤儉節約；不邪淫而純潔清白。言語上，不妄語而說老實話；不兩舌而說團結話；不綺語而說樸實話；不惡口而說和善話。思想上，不慳吝而廣行布施；不瞋怒而難忍能忍；不愚痴而勤修智慧。

但「五戒、十善」還是個人的道德準則，對一個修菩薩行的大乘學者，佛陀更要求深入世間，無私奉獻，「恒順眾生」、「莊嚴國土」，進一步實行「六度、四攝」等廣大法門，發揮自己的聰明才智，為大家的利益而努力工作，從而充分體現人生的價值。

「六度」：就是 1.以「布施」度慳貪，不但不貪份外之財，還要以錢財和學問、知識來幫助別人；2.以「持戒」度放逸，促使人們去惡從善，遵紀守法，造成嚴謹的生活；3.以「忍辱」度瞋怒，忍受別人對我的侮辱怨害，大量包容，並能安忍眾苦，與艱苦的環境作鬥爭，不被種種煩惱所動搖；4.以「精進」度懈怠，就是大勇無畏，奮發向上，自強不息；5.以「禪定」度散亂，排除雜念，使思維能力統一集中，制心一處；6.以「智慧」度愚痴，用高度的判斷、覺察力量，善巧方便地開展工作，研究學問，把握時代的脈絡，學好為國、為人民服務的本領。

此外「四攝」就是從四個方面攝取眾生：1.「布施攝」就是以物質、才能等來幫助別人，為人民謀福利，為國家作貢獻；2.「愛語攝」就是和顏悅色對待別人，使別人生歡喜心而受感化；3.「利行攝」就是代人之勞，成人之美，處處代別人著想，熱心服務社會，

維護社會公德；4.「同事攝」就是與大家同甘共苦，打成一片，任勞任怨，埋頭苦幹。

「修菩薩行的人不僅要發願救度一切眾生，還要觀察、認識世間一切都是無常、無我的，要認識到整個世間主要是人類社會的歷史，是不斷發生、發展、無常變化、無盡無休的洪流。這種迅猛前進的滾滾洪流，誰也阻擋不了，誰也把握不住。菩薩覺悟到在這種無常變化的洶湧波濤中，順流而下，沒有別的可做，只有『諸惡莫作，眾善奉行，莊嚴國土，利樂有情』，這樣才能把握自己，自度度人，不被無常變幻的生死洪流所淹沒，依靠菩薩六波羅密的航船，出離這種無盡無邊的苦海。這是佛教無常觀的世界觀和菩薩行的人生觀具體的實踐，這也是人間佛教的理論基礎。」所謂菩薩行，正是佛教對人生價值的肯定。⁶

所以我們就可以理解，當我們用價值的時候，我們不要以為生活中的每一個細節都必須把它定為我們生命《中或人生中要去追求的唯一價值。而是我們要說明在我們人生中為我們個人安身立命，或是為了這個社會能夠安身立命的時候，它所擁有的價值觀是一定要具有層級性、超越性及普遍性的意義。宗教價值是說明以神設道，是以超然的、超越人類事物的對象作為我們崇拜的對象並以此作為意義和價值。

⁶徐恒志：《佛教的形成、教理和人生價值觀》

原文網址：<http://www.book853.com/show.aspx?&id=1217&cid=104>

查詢日期：2021/9/26。

三、觀世音菩薩信仰之緣由

(一)、觀音信仰在中國

觀世音菩薩的信仰廣為在民間流傳，到底正信佛教與民間信仰所指稱的有何不同？創辦法鼓山的聖嚴法師，即有如下的看法，指出二者是相容而不悖，可稱一語道破其中的關鍵，其見解如下⁷：

同樣信仰觀世音菩薩，正信的佛教與民間的一般信仰，究竟有何差別？〈普門品〉出自於《法華經》，又與《法華經》的思想內涵，有何關聯呢？《法華經》是於王舍城的耆闍崛山（即靈鷲山）由釋迦牟尼佛所親口宣說的，於一切經典中別具崇高的地位。它指涉三乘歸一，更指涉一切有情皆能成佛。也期許一切眾生皆能回歸佛的地位，到佛境界。

觀音信仰起源於印度，廣傳於中國、西藏、南洋、日本等地。我國的觀音信仰發展迄今，亦有一千七百年歷史，公元 268 年西晉竺法護譯出《正法華經》時，觀世音信仰就此展開序幕，尤其是姚秦時代鳩摩羅什（344~413）所譯出《妙法蓮華經》之後，其信仰更是廣為流傳。目前中國佛教的經藏中，與觀音有關的顯、密經典多達八十餘部，且不包括流傳於民間的觀音偽經。又由於觀音菩薩無限的悲心與妙智，加上無刹不應的靈驗示現，故使之成為與娑婆世界眾生最為相契的菩薩。

自唐宋以來，與觀世音信仰有關的文學作品，如神話小說、靈驗記、寶卷等便相繼出現，且這些著作對觀音信仰的普通流傳實有推波助瀾的作用。觀音信仰在經過中國文化長期滋潤和薰陶之下，如今已儼然成為我國文化的一部分，此外，就觀世音菩薩的形象而言，除了受印度、中亞傳來顯、密二教的圖像影響之外，又發展出由男相變女相菩薩之觀音造像，因此像魚籃觀音、送子觀音、白衣觀音和南海觀音等不見經典記載的圖像，至今依然深受國人的敬愛

⁷ 聖嚴法師：〈聖嚴法師教觀音法門〉，請見《法鼓文化》。

與崇拜，而這些作品的多樣變化，更為中國美術史增添了不少光彩。

8

大乘佛法中，觀音菩薩是最為人們所熟知的大菩薩。為何觀音菩薩能成為家喻戶曉的大菩薩？其主要是依據《大乘妙法蓮華經》中，〈觀世音菩薩普門品〉的教義而來。經中說明觀音菩薩的大悲願心，以威神力，幫助眾生離三災，脫四難，滅三毒，應二求等不思議事，「應以何身得度，即現何身」，所謂尋聲救苦，以三十一應救度眾生。當人們感到恐懼、害怕，或遭逢厄難時，就會想到觀音菩薩的大悲願自然的稱念觀世音菩薩的聖號。

由於觀音經典陸續傳入中國，觀音信仰也隨之興起，而有關觀音靈驗的書籍，如晉朝謝敷的《光世音應驗傳》、宋朝劉義慶《宣驗記》等，也相繼出現。此類宣傳佛教信仰的故事作品種類繁多，或以「記」稱，或以「傳」名；內容皆以佛教因果報應思想為基礎，藉動人的神異故事以宣揚佛教的靈驗，期能誘導世人信奉受持。

因觀音菩薩靈驗、感應的事蹟很多，觀音造像也普及流行。自北魏以後，造觀世音像之風益盛，今大同、龍門、駝山等地存有遺品甚多。觀音石刻、雕像及畫作，由於經典及故事的流傳，再經過藝術家的巧手技藝，即塑造出不同風格及形象的觀音造形，而廣為流傳，如三十三觀音像，及擁有四臂的「四臂觀音」，具現十一面的「十一面觀音」，具足千手千眼的「千手千眼千臂觀音」等。此種表現於千眼、千臂之因緣，是因觀音菩薩證得耳根圓通，所展現救度眾生的妙用。如《楞嚴經》中所述：「觀音菩薩證得耳根圓通，善獲四不思議無作妙德，能現眾多妙容，能說無邊祕密神呢，其中或現一首、二首，乃至一百八首、千首、萬首、八萬四千燥迦囉首；二臂、四臂，乃至一百八臂、千臂、萬臂、八萬四千母陀羅臂；二目、三目，乃至一百八目、千目、萬目、八萬四千清淨寶目。」

由上述中得知，觀音信仰在中國各朝代非常興盛。這是因為在佛教有法師弘揚及大眾共修、持誦觀音經典及聖號，並且編撰觀音

⁸ 劉蔡春美：《當代台灣觀音信仰的研究-以七個道場為例》（玄奘人文社會學院宗教學研究所出版，2002年）。

菩薩的感應記、靈驗記等；而在民間，有造像、繪畫及小說等，推波助瀾的推廣開來。由於這種種因緣，使觀音信仰普遍為人們所信受，成為最廣泛及長久流傳的信仰。

中國境內的觀音信仰，不論是從學術界的文學小說、靈驗故事、觀音造像等角度，或佛教中漢傳佛教的顯教系統、藏傳佛教的密教範疇、民間佛教觀音信仰體系，都隨著研究者、修行者、信仰者的探究、修學及推廣，使得觀音文化、觀音信仰、觀音法門，在不同的時空、不同的領域，常受人矚目及喜愛。

「觀世音菩薩」從字面解釋就是「觀察世間聲音」的菩薩，出自《妙法蓮華經》之《觀世音菩薩普門品》：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」又說：「若有眾生，多於淫慾，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。」

不論在佛教或者民間，觀世音菩薩都被奉為慈悲為懷、救苦救難、有求必應的菩薩。每當遇到災難時，念其名號，便前往救度。觀世音菩薩可以說是無形且無所不在，有「眾生的仁慈保護者」之稱。因此不少民眾不論是求官、求子、求健康、求平安皆會向觀世音菩薩祈願保佑。

(二)、觀音信仰在台灣

台灣地處海島，住民大部分來自唐山，而有「唐山過台灣」之名，早期農耕及靠海為生者，其數甚多。面對大自然中，颱風及氣候變化的不確定性，生命、財產常受威脅及損害，人們為求心安及庇祐，宗教信仰即成為生活中重要的依賴，所以一般人皆有「求神拜佛」的觀念。現今社會，由於教育普及，知識水準普遍提高，加上台灣經濟的起飛，帶動文化、藝術及宗教的推廣，形成多元化的社會。

在這多元發展的社會中，人們的生活及知識水準，雖有提升，但對於各宗教的基本認知，總似乎還停留在信仰膜拜及效益考量層次，總希望能透過禮敬、供養，能將生活中許多不如意之事，如婚

姻、事業、求學、升遷、人際關係等，能獲得神、佛等幫助，而獲得改善。佛教因應時代的變遷，在許多法師、居士的講經弘法，大力弘揚下，有許多人進入佛門，開始拜佛、學佛。佛法在今日，看似蓬勃發展，但過去「求神拜佛，獲得庇祐」的信仰觀念，還是深植於一般人的內心。

觀音信仰在臺灣相當興盛，臺灣人尊稱觀音為觀音媽。自清代開始，臺灣就興建許多以觀音為主神的佛寺，並以巖仔居多，巖仔本來意思是山洞，後來靠近山邊的廟就都稱為巖仔。以巖為名的佛寺，自清代之後大量出現在臺灣，如 1752 年興建的芝山巖與 1791 年的寶藏巖。

此外，臺灣的佛、道、儒教及民間信仰四者成為不可分的共同體，道教或齋教興建廟宇時，也常將觀音、佛祖列於道觀或廟宇中，艋舺龍山寺與林口竹林山寺等即是如此。不只在公眾的祭祀空間，臺灣民家神主桌奉祀的神佛也多是觀音，或者懸掛以觀音為習慣。

觀音原本是外來的佛教信仰，傳至漢人社會之後，因應信徒需求逐漸本土化，尤其是妙善公主故事，以及觀音女性神的模樣確立之後，更強化了觀音救人渡世的慈悲形象，信徒始終不絕。不論是送子的白衣觀音、救苦救難的千手千眼、或是慈悲渡世的漁籃觀音，莫不是因應信徒需求而發展的。

佛教在台灣民間信仰上扮演極重要角色，尤其是觀音信仰，直到清末，台灣佛教寺廟中以奉祀觀音為主神的有三〇四所，以釋迦牟尼佛為主神的有五十六所，以地藏菩薩為主神的有十三所，以阿彌陀佛為主神的有六所，以三寶佛為主神的有六所。⁹可見，觀音信仰之普遍。

以觀音像創作論，台灣在明清兩代，觀音像非常盛行，不亞於中國內地。尤其在清治期間(1683-1895)，觀音幾乎占盡所有寺庵及齋堂內的正殿主尊，甚至在道觀或民間崇奉的媽祖宮、關帝廟中，

⁹ 蔡相輝、吳永猛編著：《台灣民間信仰》，台北：國立空中大學，2001 年頁 75-76。

也占有一席之地，在這些宮廟，觀音常被奉祀於後殿或偏殿。¹⁰

赤山龍湖巖是台灣早期觀音信仰的佛寺，主祀「石觀音像」，「鎮殿大媽」曾分身出「二媽」、「三媽」、「副三媽」、「舊副三媽」、「黑面三媽」等聖像。龍湖巖供奉的神像，常被遭遇災難困境的村莊、宗族、家庭、商號、工場等迎請，輪流坐鎮各地，可以說：觀音佛祖是赤山保地區村落共同體的守護神。¹¹

觀音是濟度苦海眾生的大慈大悲女神，人們常暱稱為「觀音媽」，在民間信仰中有其一席之地，在一般民間住宅正廳所貼掛的神佛圖，通常是把觀音放(畫)在上段，把關帝聖君和天上聖母放在中段，把司命灶君和福德正神放在下段，可見觀音在民間信仰之地位，這也是庶民自認為是佛教徒的主因。¹²

台灣的觀音信仰中，有一個體系常與「祖籍」聯繫在一起，即是來自中國大陸福建晉江縣安海龍山寺的觀音信仰。台灣安海龍山寺的觀音廟，在明清兩代創建者，亦多以龍山寺為名，其中以艋舺龍山寺、滬尾龍山寺、鹿港龍山寺、鳳山龍山寺、台南龍山寺較為人知。這五座龍山寺，均供奉觀音為主尊。¹³

從以上有關台灣觀音信仰的敘述可知，觀音信仰幾乎與台灣後來發展史息息相關，且深具庶民信仰性格，從赤山巖創建以來一直到現在，觀音信仰仍普遍流傳於台灣社會中。

臺灣學界對於本土佛教，大多以「正統佛教(正信佛教)」和「民間佛教」來加以區分。兩者的差別在於：正統佛教偏向強調經典教義的特質，民間佛教則強調靈驗感應的特質，¹⁴正統佛教以僧團為主體，由出家人管理經營寺廟，沒有地方意識，沒有主祀神的觀念，

¹⁰ 陳清香：《台灣佛教美術的傳承與發展》，台北：文津出版社，2005年，頁194。

¹¹ 顏尚文：〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展(1661-1895)〉，《台灣師大歷史學報》第29期，頁95-132。

¹² 劉枝萬原作，余萬居中譯：〈台灣的民間信仰〉，《台灣風物》第39卷第1期，頁106。

¹³ 北台灣龍山寺法脈以艋舺龍山寺創建最早。蔡武晃：〈祖籍、動員與信仰組織——北台灣龍山寺法脈的觀音信仰組織研究〉，《民俗與文化》第6期，頁100-104；陳清香：《台灣佛教美術的傳承與發展》，頁203。

¹⁴ 李世偉、王見川：〈臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉，《圓光佛學學報》7(2002)，頁135-152。

也不祀一般神祇。民間佛教則以一般信眾為主體，由地方人士管理經營寺廟，有些寺廟會成為地域性的信仰中心，有主祀神，除佛菩薩外還祀一般神祇。¹⁵

表面上，觀音信仰宛如與民間信仰十分接近，也很能結合為一，民間信仰的特質即是，不管自己是好人或壞人，能不能修行，只要信神、求神，便能獲得幫助、救濟，也便能逢凶化吉。觀音信仰恰好在這點上與之交疊，意思是只要持念觀音，即可得到觀世音菩薩的慈悲救拔，解決諸般問題。以致，即若是一般的民間信仰者，也願意接受觀世音菩薩。只要信，即能得救，這與西方的基督教，以及其他的宗教皆是相通的。因為容易，也因而廣泛信仰，人人皆能接受，也皆能進入。

觀世音菩薩，看起來人人皆能接受；慈悲，也是。它並不是超過人，而是根植於人性人心中，之於所有人類皆彌足重要的生命準則與品質。所謂「大慈大悲，廣大靈感，救苦救難」人類永遠於苦難中渴望著一種無限的慈悲、涵容與撫慰。理解觀音，學習觀音的本懷，人人也自然可以具足如斯的心性品質，成為觀音的諸多化身一樣，協助、慈愍於所有同體的有情。¹⁶

¹⁵ 林美容：《臺灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》（臺北：臺灣書房，2008，頁 2-12。

¹⁶ 聖巖法師：〈聖巖法師教觀音法門〉，請見《法鼓文化》。

四、結語

觀音菩薩在中國之所以能夠成功地女性化及本土化，一個很重要的因素，就是中國人通過不同的傳說，把這位本來在大乘經典中超時空、非歷史性的菩薩，轉化為一位生長在中國，有名有姓，有籍貫，有生辰的歷史人物。¹⁷在民間，妙善公主的傳說無視於正規佛教經典的說法，另為觀音安上身世。¹⁸此傳說之流行，遠超過古代印度觀音身世中的「不羆太子」、「蓮花童子」。¹⁹

由於中國女神信仰的式微，在宗教領域中留下部分真空，觀音信仰正好填補了這分空缺；正因為中國缺乏強而有力的女神，觀音才需要經歷性別轉換。但是「觀音從來不曾歸屬於傳統帝國的國教，觀音是一切眾生的救度者，不受制於任何權力中心，也不效忠任何人。」²⁰祂是所有信奉者的大依怙，不分男女，也不論貧富貴賤。於此，讓我們認識到：觀音具有超性別、超政治的特色。

在中國，沒有一尊神佛能像觀音菩薩一樣受到這樣普遍的信仰，觀音信仰混合了各種通俗的信仰，產生一種極為複雜的信仰內容。²¹不管是從學術思想立場、信仰實踐立場，或從藝術、雕塑、繪畫角度，乃至民間習俗角度來看，觀世音都是流傳最廣且歷時最久的一位大聖菩薩。²²

綜合前述有關觀音信仰的說明，我們可以發現：觀音菩薩雖擁有極多信眾，但在一般信徒的心目中，似乎都把他當作「神」來看待；這讓我們想起，佛教剛從印度傳到中國時，佛陀也是被當作「神仙」來供奉一樣，民眾把佛教當作可以用來解除困厄、驅使鬼神、

¹⁷ 于君方：〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》上冊，漢學研究中心，頁 334。

¹⁸ 李利安：〈儒道思想對中國民間觀音信仰的影響〉，《中國佛學》第 1 卷第 1 期，頁 334。

¹⁹ 李利安著：《觀音信仰的淵源與傳播》，頁 388。

²⁰ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音：菩薩中國化的演變》，頁 445。

²¹ 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》中冊，頁 752。

²² 釋聖嚴：〈觀世音菩薩與現代社會〉，《觀世音菩薩與現代社會》，頁 4。

令人長生不老的宗教信仰。²³

觀音信仰所以能在台灣如此盛行與中國文化有密切的關係，也代表佛教在中國本土化的成功。我們知道觀音在佛教經典中佔有重要的地位除了最有名的《法華經》中的〈觀世音菩薩普門品〉以外，很多其他的經典，不管是顯教或密教系統，都能遇到這位救苦救難的菩薩。可是除了經典以外，大多數的國人是通過觀音的造像以及靈驗故事或其他管道變成觀音的信徒，這些管道包括進香及其他宗教儀禮。佛教經典提供了觀音信仰的根據，而信仰在台灣展開卻依靠國人堅定信念及創造力。在這個發展及轉化的過程中出家法師及在家的居士信徒、士大夫及畫家及無名的匠人、寫經註的佛教高僧、詩人及通俗性寶卷的作者，都是付出貢獻的功臣。

²³ 葛兆光著：《古代中國社會與文化十講》，北京：清華大學出版社，頁 95。

參考文獻

一、專書（依作者姓氏筆畫序）

一行禪師(Thich Nhat Hanh)著；方怡蓉譯：《經王法華經》(台北：橡實文化出版，2007年)

于君方著；陳懷宇，姚崇新，林佩瑩譯：《觀音菩薩中國化的演變》(台北：法鼓文化出版，2009年)

王蘊：《觀音最具丈夫相的女性》(台北：薄伽梵出版，2018年)

中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》(台北：天華出版，1984年)

李利安著：《觀音信仰的淵源與傳播》(宗教文化出版，2008年)

林美容：《臺灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》(臺北：臺灣書房，2008)

吳永猛等編著：《臺灣本土宗教信仰》(國立空中大學，2012年)

東初老和尚：《菩薩真義》(台北：法鼓文化出版，2012年)

法鼓文化編輯部編著：《觀音菩薩 50 問》(台北：法鼓文化出版，2018年)

洪啟嵩：《佛教的宇宙觀》(新北：全佛文化出版社 2016年)

陳清香：《台灣佛教美術的傳承與發展》(台北：文津出版社，2005年)

陳益源：《府城大觀音亭與觀音信仰研究》(台北：里仁出版，2015年)

陳益源：《臺灣寺廟文資保存與社會貢獻》(台北：里仁出版，2018年)

陳益源、阮秋賢：《亞洲觀音與女神信仰研究》(台北：里仁出版，2020年)

葛兆光：《古代中國社會與文化十講》，北京：清華大學出版社

鄭志明：輔大宗教學系編著《宗教的生命觀》(台北：五南圖書公司，2010年)

蔡相輝、吳永猛編著：《台灣民間信仰》，台北：國立空中大學，2001年

釋聖嚴：《觀世音菩薩與現代社會》(第五屆中華國際佛學會議中文論文集)，台北：法鼓文化出版，2007年

二、 期刊論文

李世偉、王見川：〈臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉《圓光佛學學報》。

李利安：〈儒道思想對中國民間觀音信仰的影響〉，《中國佛學》第1卷第1期

黃運喜：〈從犁頭山蓮華寺的發展看臺灣民間佛教的特質〉《玄奘學報》。

劉枝萬原作，余萬居中譯：〈台灣的民間信仰〉，《台灣風物》第 39 卷第 1 期

蔡武晃：〈祖籍、動員與信仰組織——北台灣龍山寺法脈的觀音信仰組織研究〉，《民俗與文化》第 6 期

顏尚文：〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展(1661-1895)〉，《台灣師大歷史學報》第 29 期

聖嚴法師：〈聖嚴法師教觀音法門〉，《法鼓文化》

三、 碩博學位論文

于君方：〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(漢學研究中心，1993 年)

劉蔡春美：《當代台灣觀音信仰的研究-以七個道場為例》(玄奘人文社會學院宗教學研究所，2002 年)

釋妙仁：《佛教與慈悲－以佛教徒急難救助人行為模式與個案探討》(佛光大學宗教學研究所，2019 年)

四、 網路資源

內政部全國宗教資訊網

網址：<https://religion.moi.gov.tw/>

徐恒志：《佛教的形成、教理和人生價值觀》

原文網址：<http://www.book853.com/show.aspx?&id=1217&cid=104>

清領至日治時期雲林古典詩人黃紹謨漢詩文獻探析

戴淑貞*

摘要

近年來，臺灣古典文學愈漸受重視，日漸掀起研究熱潮。臺灣傳統文學以古典漢詩創作為主，日治時期，文人藉由漢詩表達闡發心中之悲痛，或記錄殘酷現實。在一八九五年至一九二四年之間，古典詩在臺灣，居文壇主導地位，獨擅勝場。但自 1923 年新文學的呼聲興起時，引起新舊文學論戰，新文學於焉展開，但傳統詩文曾為日治時期代表性文學之重要性，是不容被忽視遺忘的。

前清秀才黃紹謨，對日治時期雲林地區古典文學具有極大影響力及貢獻之重要詩人，自小聰穎好學，為人謙恭，致力於教育文化，延續漢學命脈，曾擔任三個詩社的詞宗，指導詩友，選評作品，在騷壇具有影響力，其作品多散佚，目前僅留其 1920 年 5 月東遊日本所寫之《東游百詠》100 首絕詩，及其在詞社教導詩友之詩作。

關鍵詞：臺灣古典詩、雲林詩社、黃紹謨、莒社

* 雲林科技大學漢學應用研究所碩士班碩士研究生。

本篇論文是筆者學位論文《黃紹謨漢詩研究》的研究子題之一，已於 2021 年

11 月 15 日投稿到《雲科漢學學刊》第 23 期，並於 2021 年 12 月 12 日通過審查。

Literature Analysis of the Chinese Poetry by Shao-Mo Huang, Classical Poet of Yunlin from the Qing Dynasty to the Japanese colonial period

Abstract

Recently, Taiwanese classical literature has gradually viewed as important topic and raised research boom. Taiwan's traditional literature is mainly composed of classical Chinese poetry. During the Japanese colonial period, Literati expresses and interprets the grief in their hearts, or records the cruel reality through Chinese poetry. Between 1895 and 1924, classical poems can be said to be unique in Taiwan, occupying a leading position in the literary world. When the call for new literature rose in 1923, it caused a controversy between old and new literature, new literature was launched. However, traditional poetry was once the representative literature of the Japanese colonial period, and should not be ignored and forgotten.

Shao-Mo Huang, a former scholar of the Qing Dynasty, was an important poet who had great influence and contribution to the classical literature of Yunlin area during the Japanese colonial period. During his childhood, he was intelligent and studied hard. He was humble and devoted to education and culture, and continued the lifeline of Sinology. He served as the “Ci Zong” of three poetry clubs, instructed poets, and selected works, so that he had an influence in the Sao arena. Many of his works are scattered and lost. At present, only 100 poems of "Hundred Poems on the East Journey" written by him in May 1920 in the East Journey to Japan are left, and poetry that was used for teaching poetry friends in Ci Club.

Keywords: Taiwan Classical Poems, Yunlin poetry clubs, Shao-Mouang,
Tan club.

一、前言

台灣在歷史上為中國人所開發，然因地理位置特殊，歷經荷據、明鄭、清、日據、民國等時代。尤以明鄭至清、清至日據之轉換時期，曾為文人帶來莫大震撼

¹。參加科舉考試是清代讀書人唯一的出路，一旦及第，不僅是個人的榮華富貴，還可以光宗耀祖、榮耀鄉里。1895年，臺灣割讓於日本，山河變色，進入日治時期，在日本人的統治下，新式學堂取代了科舉制度，舊有讀書人青雲之路終結，轉而流連詩酒，藉以抒發憂憤、或感嘆時事、或譏諷時政、或記錄殘酷現實，因而促成詩社的興起。又因日人積極推行同化政策，廢書房、去漢文、有民族意識的文人志士為延續漢學薪火，以合法組織的詩社作為掩護，積極推行詩社活動以傳續漢文化命脈為宗旨，故而全島詩社從南到北如雨後春筍、蓬勃林立，據統計，日治時期全臺有超過 370 個詩社²。黃紹謨正是日治時期雲林斗六地區極為重要的古典詩人。

黃紹謨，雲林縣斗六堡（雲林縣斗六市）人，生於同治七年，卒於昭和九年，正是橫跨清領與日治時期，平時好學，精讀強記，二十五歲考試登第，進取雲林縣學秀才第二名³。光緒廿一年（1895年）乙未滄桑之變，浩劫遽臨，功名之路中斷，身為前清秀才的黃紹謨，雖隱居以求其志，然心中必有憂世之懷，設帳「臥雲齋」講經授徒，教導學子四書、五經，傳授漢學，又擔任斗六斗山吟社、雲峰吟社、西螺莢社的指導詞宗，誘掖後進，藉由詩作的傳承，為延續傳統漢學命脈盡心盡力。其為人恭謙持身，襟懷淡泊，訓誨子弟，循循善誘，黃紹謨曾擔任三個詩社的詞宗，指導詩友，選評作品，在騷壇具有影響力，斗六詩人吳景箕在《雲林文獻》曾評論黃紹謨說斗六地區詩社蓬勃發展與作詩的指導其居功厥偉，不可磨滅⁴。

本文主要依據《全臺詩》第 41 冊黃紹謨詩作為基礎，輔以其詩作《東游百詠》、《莢社同人錄》及其他文獻資料，加以蒐集、整理、分析，歸納總結研究所得之成果，對其人其詩作進行分類、分析，冀求本文能對後續相關雲林古典文學有進一步貢獻。

¹ 廖雪蘭：《台灣詩史》（台北，武陵出版社，1989年8月），頁11。

² 黃美娥：〈日治時代臺灣詩社林立的社會考察〉，《古典臺灣：文學史·詩社·作家論》（臺北：國立編譯館，2007年），頁183-227。

³ 王君華：〈雲林教育志初稿〉，《雲林文獻》2卷2期（雲林，雲林縣文獻委員會編印，1953年6月），頁8。

⁴ 見吳景箕〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉，《雲林文獻》創刊號（雲林文獻委員會編，1952年11月），頁64。

二、黃紹謨的生平與時代概述

黃紹謨，名春烈⁵，本乳名和尚，字丕承，號臥雲，晚年號雲林逸叟，書房自題「臥雲齋」。生於清同治七年（西元 1868 年），卒於昭和九年（西元 1934 年），享壽六十七歲。世居斗六郡斗六街，祖、父經營綢緞買賣，在鄰里間素有信義。

紹謨自小聰穎好學，精讀強記，常為私塾老師讚嘆，及長明經能文，清光緒十八年（西元 1892 年），進取縣學秀才第二名，旋即被延聘為斗六龍門書院⁶教授，教育鄉內子弟。龍門書院是雲林四大書院之一，創建於乾隆 18 年，是雲林第一家成立的書院，黃紹謨獲委任擔任龍門書院教授，可見其才學被地方文人士紳所看重。

清光緒十九年（西元 1893 年）五月委任辦理斗六堡保甲分局，同年九月被委任督辦雲林保甲總局兼聯甲總局，清光緒二十年（西元 1894 年）委任辦理雲林城工局兼斗六堡採訪局，協助蒐集地方資料，編寫臺灣方志，今日所存的《雲林採訪冊》，就是黃紹謨等人的協助下完成的，為雲林留下相當重要的記錄和史料。此時的黃紹謨學問才智正是如日中天，蓄勢待發⁷，卻突逢乙未滄桑之變。

光緒 20 年（西元 1894 年），中日爆發甲午戰爭，隔年，清廷於光緒 21 年（西元 1895 年）戰敗，簽訂馬關條約，將台灣及澎湖群島割讓給日本，山河變色。割讓台灣，不僅為台胞之恨事，亦為全中國之恨事，各方力陳反對，清廷無能，反對終歸無效。成為清朝棄民的台灣人難以接受此一事實，隨著抗日逐漸失敗，不少士紳人開始外移，相繼選擇內渡中國，以逃避異族統治，有些因治安不安、生活無計，陸續歸來；部分士紳選擇留在台灣，有的與日本當局合作、維護地方治安，有的士紳隱居不出，以亡國遺民自居，以詩酒自娛，寄託內心的無感慨。許俊雅寫道：

⁵ 見黃紹謨〈黃家墓誌〉《詩報》61，昭和 8 年 6 月 15 日。

⁶ 王君華〈雲林教育志初稿〉，《雲林文獻》2 卷 2 期，（雲林，雲林縣文獻委員會編印，1953 年 6 月），頁 1。

雲林四書院：龍門（龍文）書院（乾隆 18 年建於斗六）、振文書院（嘉慶 19 年建於西螺）、修文書院（道光 23 年建於西螺）、奎文書院（道光 27 年建於斗南），以龍門書院創建最早。

⁷ 呂建孟：《西螺鎮志》下，（西螺鎮公所編，2000 年 2 月），頁 3-87。

時縣下士紳陳質甫先生、鄭利三先生、黃丕承等先生三人最有聲望，俗云：「自負陳質甫，手拉鄭利三，腳踏黃丕承……」謂其作事大有背景在也。

日人強施殖民奴役之策，積極的進行殖民同化政策，消滅漢文化，廢書院，禁漢文，希斬文化慧命，斷其傳統，於是貞節之士，奮袂攜筆，或傳道啟蒙，或投身報壇，或紛創詩社，或成立文社，以抗日人。⁸

身為前清秀才的黃紹謨，不僅有黍離之悲，也代表青雲之路的終結。這個時期黃紹謨隱居在家以表誠。

明治二十九年十月二十三日總督府當局以府令第四十號發布「臺灣紳章條規」。此紳章制度乃為總督府為拉攏臺灣士紳、富豪，建立統治秩序而頒行的榮譽章制度，紳章授與對象為具有學識資望之臺灣住民。所謂具有學識，是指參加舊清時期政府考試的成績或學力程度及經歷（科考功名）；所謂具有資望，是指資產多寡、地方名望程度及其事由⁹。

明治三十年（西元 1897 年），黃紹謨接受臺灣總督府頒授紳章¹⁰，可看出黃紹謨前清秀才身份，及在地方的聲望與影響力，受到日本統治政權的重視。明治三十一年（西元 1898 年）被委任為嘉義縣雇員，從事地方沿革，調查地方文獻，爾後轉任國語傳習所¹¹任教。同年 7 月「台灣公學校令」發布規定以地方經費設立公學校，黃紹謨深感教育對斗六地區子弟的重要，為了維護斗六子弟教育，積極居間斡旋，委身棄財，促成斗六公學校的創立，並出任教師，講文授課，教誨鄉民子弟，諄諄不倦¹²。斗六公學校即現今鎮西國小。

大正九年（西元 1920 年）黃紹謨為漢學延續其命脈，接受斗六士紳張淮、林訓承之敦請，設帳於西庄尾，名為「臥雲齋」¹³，講文授徒，授以學子四書、五經、幼學瓊林、古文經義、東萊博議等，培育了不少詩人。同年 5 月，五十三歲的黃紹謨與紳商及日本官人東渡日本參觀旅遊，便將所見所聞寫成《東遊百詠》詩集，並頒佈做為學生學詩準繩。吳景箕〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉中寫到：按先生時春秋五十有三，氣力未衰，精神猶壯，況又平生強記，授課不敢潦草了事，是以當日所收效效果甚大，造就不少，形成清時龍門書院以後之盛況，今日活動於

⁸ 許俊雅：《台灣寫實詩作之抗日精神研究》（台北，國立編譯館，1997 年 4 月），頁 26。

⁹ 查詢日期：2021 年 9 月 30 日，國史館臺灣文獻館電子報，中華民國 99 年 01 月 29 日發行，第 47 期，<http://www.th.gov.tw/epaper/view2.php?ID=47&AID=624>。

¹⁰ 鷹取田一郎《臺灣列紳傳》（台北，華夏書坊，2009 年 6 月），頁 263。

¹¹ （1895 年 5 月至 1922 年 1 月），日本領臺之初，為養成通譯人才，設立國語傳習所供臺籍青年學習日語，為後來設立的公學校之前身，屬於在臺灣施行日語初等教育的過渡時期產物。雲林國語傳習所，設立於明治 29 年（1896 年）9 月，校址初設於北港。明治 30 年（1897 年）4 月，雲林國語傳習所由北港遷至斗六，北港改設分教場（今北港鎮南陽國小）。明治 31 年（1898 年）10 月，廢止國語傳習所，於原址改設為斗六公學校。

¹² 查詢日期：2021 年 10 月 5 日，見中央研究院臺灣史研究所「臺灣總督府職員錄系統」<http://who.ith.sinica.edu.tw>，任期自明治 35 年-大正 4 年(1902-1915 年)。

¹³ 依據吳景箕在〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉文中提到「至民國九年二月，鎮之人士感覺漢學大有學習之必要，因請先生出而授徒先生欣然快諾，乃擇地於西庄尾（今之三平里雲林路）李秋金宅設帳，掛臥雲齋之額於室，講文授徒。」見《雲林文獻》創刊號，雲林，雲林文獻委員會編，1952 年 11 月，頁 64。

社會界而稍有斯文氣味者，雖有直接間接之差，皆先生之徒也。先生之功，於斯乎不可磨滅¹⁴。由於可見黃紹謨嚴謹治學的態度。

大正 10 年（西元 1921 年），士紳張淮¹⁵以為只能讀不能寫作，終究難成大器，又鑒於全島詩社如雨後春筍，處處蓬勃林立，於是張淮、林訓承等人創立斗山吟社，請黃紹謨擔任詞宗、黃鶴伍¹⁶為副詞宗，指導作詩之外，也學習詩鐘。後來因社員忙於生計無疾而終。

大正 14 年（西元 1925 年），由斗山吟社之社員林庚宿不捨前人努力付諸流水，遂集合當地有志於詩文者，另起雲峰吟社，仍請臥雲、鶴伍兩秀才為指導詞宗、副詞宗，藉由詩作的傳承，繼續延續漢學命脈。

大正 15 年（西元 1926 年）3 月，日治時期雲林第一家古典詩社—西螺莖社¹⁷，因其詞宗江藻如老病不堪負荷詩社的指導工作，辭去詞宗一職，並推薦黃紹謨接任，當時紹謨無暇可再接受莖社之邀請，江秀才親自寫了一封信，極力勸誘敦請，信中內容云：「……為國家隆替關頭，為青年前途進取設想，特請先生俯就指導云云……」，情真意切、句句動人，黃紹謨接讀此信後，不禁泫然淚下，深受感動，於是接下莖社詞宗的職務，於廖學昆住所榕齋¹⁸授徒三十餘名，指導詩文，往返西螺斗六之間，開啟臥雲齋西螺講學時代。

時年黃氏五十九歲，兼任兩個詩社的教學指導工作，舟車勞頓實在是十分辛苦的事，但他仍秉著漢學薪火傳承之責以及對詩詞的愛好，在莖社指導社員漢詩的學習長達五年之久，直至身體健康因素所迫而辭別莖社。其一生對地方教育、漢學延續鞠躬盡瘁。

黃紹謨擅書法，其字氣骨秀潤，極似潘齡皋體，廟宇楹聯，店舖招牌匾額，多屬其所書，精於洋琴嗜音律。

¹⁴ 見吳景箕〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉，《雲林文獻創刊號》（雲林文獻委員會編，1952 年 11 月），頁 64。

¹⁵ 張淮之母詹氏結是秀才黃紹謨之妻詹氏選的親妹妹，因此張淮為黃紹謨之襟侄，從小跟隨姨丈黃紹謨學習漢典史集。精研脈理，懸壺濟世，仁心仁術，鄉人尊稱為「淮仙」，於斗六街開設品芳堂藥舖，為斗山吟社集會之所。

¹⁶ 黃服五亦清朝舊學士也。見鷹取田一郎《臺灣列紳傳》（台北，華夏書坊，2009 年 6 月），頁 263。

¹⁷ 1919 年 3 月，西螺地區的古典詩人黃文陶、廖學昆、廖心茶、林朝好、文永倡、魏等如、江擎甫、李廷通等八人因雅好詩文，而共同組織「同芸社」，隔年，諸多地方名士聞風相繼入社，於是「同芸社」更名為「莖社」，並詳訂組織章程，為日治時期雲林地區首創之古典詩社。由其詩社的文學活動和詩歌作品的表現，均可看出致力於漢文化的保存。

¹⁸ 榕齋是廖學昆的家，莖社例會大部份都在此舉辦，黃紹謨指導莖社 5 年期間，也每每住宿於此以解舟車勞頓。

三、黃紹謨詩作收錄文獻

分析黃紹謨一生，在斗六地區從事公職及教職工作，一生為雲林文教奉獻，擔任三個詩社詞宗，一心在漢學傳承上，自己個人所留作品並不多，吳景箕在〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉中指出，先生生前所作詩文，過半散佚，無從搜羅，只有到日本參訪所作的《東遊百詠》一冊，及蒞社同人錄所收錄的絕句二十首，律詩十五首，詩鐘四聯而已。另外在《雲林文獻》上錄收遺珠十二首¹⁹，是明確指出詩作文獻材料出處，其他多零散至各地，在此節中將《台灣文藝叢誌》、《台灣日日新報》、《鷗社藝苑》次集、《琳瑯山閣唱合集》等書籍、報紙、期刊中有收錄其作品部份整理分列出來，讓後世讀者得以方便閱讀、研究。

（一）《東游百詠》²⁰

《東游百詠》，是黃紹謨作唯一僅存之詩集，本冊詩集手稿為黃紹謨於1920年5月東遊日本參訪，將遊日之所見所聞寫成之七言絕句一百首，回台後作為學生及詩社同仁學詩準繩。本論文依「國立台灣文學館」數位化影像做為參考。

（二）《全臺詩》第41冊

「古典詩」在台灣文學發展史上佔有重要地位，而其作品數量非常龐大、散佚各處，長期以來缺乏全面整理。2001年由國立台灣文學館前身國立文化資產保存研究中心籌備處委託施懿琳教授擔任「《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫」主持人，結合國內多位古典文學研究者共同進行《全臺詩》編纂、出版工作。這系列叢書彙輯明鄭（1661-1683年）、清領（1683-1895年）以至日治時期（1895-1945年）的古典詩作，前後將近三百年；在戰後部分則僅收錄少數跨越兩代，不易割切之重要作家作品。在內容編輯上，採取「以人繫詩」為原則，即是以詩人作為貫串、統整詩篇之依據。此計畫，由編者群通力合作，經過漫長時間的蒐集、校對、編輯，方能有這樣一部資料齊全、校勘精確，並可流傳後世的詩作總集出版，提供予讀者能夠快速檢索、閱讀與進行研究²¹。施懿琳主編：《全臺詩》第41冊，臺灣文學館出版，2016年11月，頁31-77，以目錄而言收黃紹謨詩作170首。

¹⁹ 吳景箕：〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉，《雲林文獻》（雲林文獻委員會編，1952年11月），頁66-67。

²⁰ 查詢日期：2021年9月30日。「國立台灣文學館」數位化影像，《東遊百詠》，成文日期：大正9年，詩集題字：黃梧桐，尺寸大小（長*寬*高）：19.9*13.7*0.4cm，數位化類別：影像（圖片）。
https://collections.culture.tw/nmtl_collectionsweb/GalData.aspx?GID=MFMLMRMFNMMD

²¹ 查詢日期：2021年9月30日，「國立台灣文學館」
https://www.nmtl.gov.tw/publicationmore_149_135.html。

(三)《莢社文獻史料匯編》²²

2006年靜宜大學台文系獲教育部支持，成立「中部地區台灣文學資源中心」，積極與地方文史工作者及文物收藏家合作，期能典藏具歷史與研究價值的文獻與史料。2007年6月，靜宜大學台文系透過民間收藏家的幫助，取得一批珍貴的「莢社」史料的原始文獻，該批史料記錄了1919年到1935年間「莢社」最精華的十五年歲月，其中包括「社員名簿」、詩稿、詩箋、以及「莢社」例會、社員大會、週年紀念會之出席意願調查書等共2375件，該批史料涵蓋了「莢社」內、外圍所有訊息，內容完整，對於重建「莢社」全貌及臺灣古典文學發展的歷史有著相當珍貴的價值²³。

《莢社文獻史料匯編》第一輯，便是在前述緣起下之成果，內容主要為莢社課題詩與擊鉢吟的抄錄。第一輯中共計收錄黃紹謨詩作15首。上冊有七絕7首、五律5首；下冊收錄五律2首、七律1首。

(四)《莢社同人錄十五周年紀念》

昭和10年(1935年)為慶祝莢社成立十五週年，乃結集17位會員，二位顧問，共計19位之精心創作約一千二百餘首詩作，彙編成書，名曰《莢社同仁錄》。其內容之精彩處，被讚為堪與唐末名家相媲美²⁴。收錄，五絕：2首，七絕：18首，五律：5首，七律：10首，詩鐘：4聯。

(五)《琳瑯山閣唱和集》²⁵

張李德和(1893-1972)，生於雲林縣西螺鎮的官紳家庭，名才女，擅於詩文，後嫁嘉義醫士張錦燦為妻，相夫教子之餘，積極參與詩壇藝苑，亦加入西螺莢社、嘉義羅山吟社，「詩」、「書」、「畫」三絕稱於時，在日治時期十分活躍，號「琳瑯山閣」主人。和黃紹謨除了是莢社詩友外，亦為斗六公學校同僚，《琳瑯山閣唱和集》，係《連玉詩鐘會集》、《題襟亭填詞集》合編，均為眾詩友、詞友作品合集，也收錄了多首黃紹謨與羅山吟社詩友唱酬對題及詩作。此書收錄黃紹謨的詩作，五絕4首，七絕3首，七律3首，詩鐘5聯。

²² 陳明柔：《莢社文獻史料匯編》第一輯（上、下冊），（靜宜大學中部地區台灣文學資源中心，2010年12月）。

²³ 查詢日期：2021年9月30日，「典藏臺灣」：https://digitalarchives.tw/site_detail.jsp?id=2950。

²⁴ 呂建孟：《西螺鎮志》下，（西螺鎮公所編，2000年2月），頁8-65。

²⁵ 張李德和：《琳瑯山閣唱和集》（彰化：詩文之友社，1968年）。

（六）《鷗社藝苑》次集²⁶

鷗社原名「尋鷗吟社」，嘉義 16 名有志之士在大正七年（1918 年）成立尋鷗吟社，方輝龍為社長，後因戰亂，暫停社務，民國 36 年(1947 年)又積極推動，大正 12 年改稱為鷗社。《鷗社藝苑》為鷗社內部的同仁刊物，是嘉義地區唯一刊行之詩刊雜誌，內容豐富，1951 年由賴柏舟主編。《鷗社藝苑》，兼載前人遺幅遺墨，後因經費問題，僅維持了四集，便告停刊。《鷗社藝苑》次集，收錄七絕：3 首，七律：2 首。

（七）《臺灣日日新報》、《漢文臺灣日日新報》

《臺灣日日新報》係於 1898 年由日人守屋善兵衛，在時任台灣總督兒玉源太郎的協助之下，併購《臺灣新報》與《臺灣日報》而成，與《台南新報》、《台灣新聞》並列三大報，由木下新三郎擔任社長兼主編，台灣總督府補助辦報經費。是日治時期台灣發行量最大，延續時間最長的報紙，完整記錄了當時台灣的真實面貌、版面內容最豐富、其出版品質為人稱道。而該報文藝欄的出現，讓臺灣各地原本聲息不通的文人們，有了一個共同的舞臺。於 1898 年 5 月 6 日發行中、日文並載之創刊號收錄，七絕：2 首、七律：3 首、古詩：2 首。

《漢文臺灣日日新報》為 1905-1911 年間獨立發行，記錄當時台灣的社會風氣、時事新聞、文藝活動以至於社會現象等。收錄：七律：2 首。

（八）《臺南新報》（1903-1937）

《臺南新報》是 1899 年由日人富地近思所創，原名《臺澎日報》。1903 年擴充資金後，始改名。《臺南新報》內容包羅萬象，除官方的法令規章與各類新聞之外，還大量刊載宗教、民俗、音樂、戲曲、遊藝等活動，為研究日治時期臺灣社會面貌與庶民生活最具價值的史料之一。收錄：七絕 3 首、七律 1 首，古詩 1 首。

（九）〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉《雲林文獻》²⁷

吳景箕（1902-1983），自幼受到父親吳克明（前清秀才）的啟迪和薰陶，打下了深厚的漢學基礎，17 歲即東渡日本留學，其後進入日本東京帝國大學文學部就讀，是日治時期唯二獲得東大文學士學位的台灣人。學成歸國後，隱居於斗六街郊外的「梅鶴仙館」，引領雲林詩壇風騷數十年。《雲林文獻》創刊號刊有漢詩之作品，吳景箕擔任顧問，在頁 63-68 記載斗山吟社之沿革、雲峰吟社、及黃紹

²⁶ 黃哲永主編：《台灣先賢詩文集彙刊》第七輯第六冊，《鷗社藝苑》次集，（龍文出版社，1952 年）。

²⁷ 吳景箕〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉，《雲林文獻》創刊號（雲林文獻委員會編，1952 年 11 月），頁 63-68。

謨設帳授徒之臥雲齋，並收錄其詩 12 首。

(十)「台灣文學期刊目錄資料庫」、「《臺灣文藝叢誌》」

櫟社於 1919 年倡組「台灣文社」，並發行《台灣文藝叢誌》月刊，是臺灣知識份子籌辦的首份漢文雜誌，以「鼓吹文明，研究文章詩詞，互通學者聲氣為宗旨」。每月舉辦徵文活動，以鼓勵古典漢文之創作，並於刊物中登載外國歷史、科學之翻譯著作，內容包括詩詞、文章、小說、外國歷史與人物傳記等，可說是最早提供現代新知的漢文文藝雜誌，在當時的文化界具有舉足輕重的分量。該雜誌發行達七年之久（1919-1925），是日治時期極為重要的古典文學刊物。當時文人們所出版的作品集，更是見證群體歷史命運、呈現個體心靈趨向的心血結晶，為台灣重要文化遺產，故有必要善加保存，令其廣為流通，策勵研究。

黃紹謨原始詩作刊登於《臺灣文藝叢誌》者合計 56 首，今「台灣文學期刊目錄資料庫」、「《臺灣文藝叢誌》」將這些詩建置於資料庫內，方便讀者作搜尋、研究，本論文皆參考此資料庫，做為比對、研究。

1、「台灣文學期刊目錄資料庫」²⁸

國立台灣文學館委託台灣文學發展基金會執行「台灣文學期刊史編纂暨藏品詮釋計畫」，自 2009 年 5 月起至 2011 年 12 月，完成二階段日治時期(1910-1945)與戰後初期(1945-1949 年)共 56 種文學期刊，目前進行編製第三階段五〇年代 40 種文學期刊中。

「台灣文學期刊目錄資料庫」提供期刊的瀏覽與檢索，除可瀏覽期刊每期篇目外，亦可瞭解期刊的基本資料，如創刊時間、停刊時間、刊期、發行人、發行所等，完整體現臺灣文學不同時期的成果展現，可全面重新地審視台灣文學發展的變化。資料庫收錄黃紹謨的詩作，有五絕：55 首，古詩：1 首。合計 56 首。

2、「《臺灣文藝叢誌》」²⁹

此計劃是由國立中正大學與雲林科技大學共同統整建立，此計劃以「《臺灣文藝叢誌》暨其文人群作品集」為主題，進行數位典藏計畫。為增加古典文學文獻的完整性與可讀性，將以原典掃描、校勘後之文本重編，以作者介紹、作品集提要的方式呈現。此資料庫收錄《東游百詠》日本參訪詩作 35 首，2 則是關於黃紹謨之記事。

²⁸ 查詢日期：2021 年 9 月 20 日，「台灣文學期刊目錄資料庫」

<https://db.nmtl.gov.tw/site4/s3/journalinfo?jno=001>。

²⁹ 查詢日期：2021 年 9 月 20 日，「《臺灣文藝叢誌》」

<http://www.literaturetaiwan.com.tw/wenyi/main.html>。

(十一)「智慧型全台詩知識庫」³⁰

「智慧型全台詩知識庫」網路資訊平台，是由國家臺灣文學館委託各界專家學者所架設的網站。因應資訊與網路時代的來臨，將文化資產數位化，國家臺灣文學館於 2005 年將《全臺詩》整理之成果匯入所建置之網站內，讓珍貴古典文學可以永續保存典藏，讓使用者可以迅速方便搜尋所需資料，對於臺灣文學的愛好者更有無時空距離的方便，對古典文學的研究發展更是一大助力。以作品索引查詢此資料庫收錄黃紹謨的詩作 170 首。合計 181 首。古詩：9 首，五絕：6 首，七絕：141 首，五律：7 首，七律：18 首。

(十二) 其他收錄

亦有零散收錄於其他書報，整理表格如下。

表 1：黃紹謨詩作收錄

	五絕	七絕	五律	七律	詩鐘	古詩
全臺詩 合計：195 首詩 ³¹	6	158	7	19		5
東遊百詠 合計：100 首		100				
菴社匯編 合計：15 首		7	7	1		
菴社同人錄 合計：35 首 詩鐘 4 聯	2	18	5	10	4	
琳瑯山閣唱和集 合計：10 首 詩鐘 5 聯	4	3		3	5	
台灣文藝叢誌 合計：56 首		55				1

³⁰ 查詢日期：2021 年 9 月 20 日，「智慧型全台詩知識庫」

<https://db.nmtl.gov.tw/site5/poemlist?id=1092>。

³¹ 依五、組詩聯詠題數，校正後之收錄為參考。

臺海詩珠 合計：1 首				1		
臺灣詩海 合計：2 首			1	1		
臺灣詩錄 合計：1 首			1			
雲林文獻 合計：13 首		11		2		
鷗社藝苑次集 合計：5 首		3		2		
臺灣日日新報 合計：7 首		2		3		2
漢文臺灣日日新報 合計：2 首				2		
臺南新報 合計：4 首		3		1		1
慶饗老典錄 合計：4 首						4
烏松閣唱和集 合計：4 首						4
小東山詩存 合計：1 首						1
厚庵遺草 合計：1 首				1		
壽星集 合計：2 首		1				1
楊母呂太孺人壽萱詩 集 合計：1 首						1
臺灣文藝旬報				1		

合計：1 首						
東遊雜詠詩集		3				
合計：1 首						
遊臺吟稿·蓬萊飲滯集		1				
合計：1 首						
東寧擊鉢吟後集			1			
合計：1 首						
臺灣名女詩人張李德 和女史的家世		1				
合計：1 首						
臺灣研究彙集 第九輯		1				
合計：1 首						
臺灣皇漢醫界第 21 期		1				
合計：1 首						
詩報						1
合計：1 首						
三六九小報		1				
合計：1 首						
昭和新報		1				
合計：1 首						
臺澎遊歷雜詠詩集		1				
合計：1 首						

五、黃紹謨詩作收錄文獻探析

黃紹謨詩作除了《東遊百詠》一冊 100 首七絕較為完整，其餘詩作零星散置於其他文人作品集內，或刊載於報章雜誌上，筆者整理其詩作刊載於其他文獻之原由，藉由清晰的架構可以更清楚當時的時空背景，貼近詩人創作思想。

(一)《東遊百詠》

大正九年（西元一九二〇年），五十三歲的黃紹謨與紳商及日本官人東渡日本參觀旅遊，初次出國的黃紹謨看到日本因為西化改革，而使國內工商、農業、民生、教育等等都有了大福度提升，人民生活水準也因而提高，觀景感觸，又內心讚嘆、澎湃不已，也希望台灣人民能得到相同的進步，讓百姓得到安樂富饒。黃紹謨自述寫下此次日本參觀之緣起，及所見所聞寫詩記錄，集成《東遊百詠》詩集一冊，從出發餞行到歸來洗塵共計有七言絕句一百首。他在詩中展現出對日本政府現代化建設的欽佩讚賞、對日本人民民生安樂繁榮欽羨、也表達心中對家鄉遠景的期待。後來更將這些詩頒布於學生及詩友，作為日後寫詩之範例，所收效果甚佳，造就不少詩人吟士。

此次參觀，為日本政權籠絡台灣人方法之一，為加強台灣商人士紳對日本帝國的認同，做為日人統治台灣的輔助力量，藉由安排台籍人士參觀日本本土的民生、政治、經濟、軍事建設，來誇耀日本明治維新之後現代化的成果，讓殖民地台灣的人士驚嘆、羨慕，再藉由這些士紳回國後的轉述，達成一種宣傳的效果，此為懷柔之道。

《東遊百詠》弁言

庚申春仲，余偕廳下區長及諸紳商十六人，同往內地視察。蒙相川廳長特派兩屬官引率介紹，到處均受歡迎，且殷勤指導得見所未見，聞所未聞，欣幸莫可言喻！既間山川之秀麗，景物之稀奇，以及農業之改良，工業之進步，商業之發達，美不勝收，遠非台地所能及。為是興之所至，自出發迄歸來，率成《東遊百詠》。亦知鄙詞俚語，何足言詩？然為紀實計，故不暇擇所。願同好諸吟友匡余逮，不吝珠玉。或賜鴻題，或辱和章，為我騷壇生色，則一瓣心香朝夕虔禱者矣！因略敘其概，而弁諸篇首。

大正九年五月上浣 斗山³²

³² 查詢日期：2021年10月1日，國立台灣文學館數位化影像。

https://collections.culture.tw/nmtl_collectionsweb/GalData.aspx?GID=MFMLMRMFMNMD ·

(二)《台灣文藝叢誌》

黃紹謨在 1906 年與櫟社成員即有交往，1919 年 10 月 19 日臺灣文社成立大會週年，假臺中街之臺中座為會場，會員北自基隆南至屏東結集約百餘位文人共襄盛舉，黃紹謨也擔任評議員一職，於台灣文社舉辦徵文與徵詩活動中，擔任文宗或詞宗，評選詩文³³。台灣文社發行的《台灣文藝叢誌》月刊（1919-1925），自然也成為詩人投稿的刊物了。1920 年東遊日本參訪時的第一首詩即刊載於《台灣文藝叢誌》月刊上，爾後陸續發表，共計有 55 首參訪詩刊載於月刊，亦即旅遊所作 100 首有一半發表於月刊上。另於 1922 年 4 月 15 日刊載〈留別東港家槎仙鶴樵及令昆仲即次見示芳韻〉七律二首：

〈留別東港家槎仙鶴樵及令昆仲即次見示芳韻〉

從來鶴立異雞群，頃刻高飛上碧雲。

晉國三槐長蔭翳，燕山五桂久傳聞。

論交隨地多知己，仗義何人不識君。

翰墨緣深宗誼切，傾談直到夜將分。

其二

棟萼聯輝迥出群，行看際會得風雲。

身膺重任公私益，代有芳名遠近聞。

半世勞形空老我，一家團聚首推君。

客中幸入芝蘭室，話別匆匆未忍分。

(三)《慶饗老典錄》

第四任台灣總督兒玉源太郎（1852-1906）³⁴與民政長官後藤新平（1857-1929）³⁵，深感治台之根本，首在撫綏島民，企圖以柔性的方式，勸導台人接受殖民統治，

³³ 查詢日期：2021 年 10 月 5 日

①「《臺灣文藝叢誌》，<http://www.literaturetaiwan.com.tw/wenyi/main.html>。

本社設立。歲已一周。……豫行推薦之評議員附錄於後(以姓氏所屬韻次為序同姓者更以名字所屬韻次為序)……黃紹謨……。

②吳宗曄：《〈臺灣文藝叢誌〉（1919-1924）傳統與現代的過渡》，〈國立臺灣師範大學台灣文化及語言文學研究所碩士論文，2009 年〉，頁 28。

³⁴ 兒玉源太郎（1852-1906），號藤園主人。臺灣第四任總督，是讓日本決意保留臺灣作為殖民地的關鍵人物。兒玉同時兼任數個政府要職，常不在台灣，故台灣總督府實際上由民政長官後藤新平負責。

³⁵ 民政長官後藤新平（1857-1929），號棲霞，自幼立志學醫，畢業於須賀川醫學校。明治 31 年受兒玉源太郎拔擢，自 1898 至 1906 年，任職民政長官 8 年 8 個月，又代兒玉處理台灣總督府

於明治 31 年（1898 年）6 月，舉辦四次饗老典，透過敬老尊賢的活動，攏絡士紳耆宿，培養台灣人民對日本的情感、宣傳新政的愛民之風，達到收攬民心之效。第二、三次饗老典的致辭、謝辭及應徵的詩文並由總督府編輯成《慶饗老典錄》³⁶。收錄 1 首。

〈慶饗老典〉

南極壽星光燿煌，瑤池啟宴酒吹香。
鈞天奏徹群仙醉，玉杖扶歸喜氣揚。
大哉兒玉總制府，一舉芳名足千古。
典開饗老意殷勤，伊誰不慶德恩普。
台灣僻處東海濱，西伯善養久無人。
清時雖亦蒙賞賚，但費多財禮未伸。
君不見瓊筵啟處笙歌作，冠履濟蹒執事恪。
薦紳晉接且休論，節帥每親為勸酌。
又不見醉餘還將扇杖頌，三台父老盡歡顏。
一路陽春喜有腳，壽星光照世人寰。
如此奇逢從未有，大哉總制應傳千古名不朽。

（四）《烏松閣唱和集》

明治 37 年(1904 年)10 月，木下新三郎、館森鴻、台南文人羅秀惠，以民政長官後藤新平為其書齋「烏松閣」所作的兩首詩，聯合向全台進行徵詩，由館森鴻³⁷、尾崎秀真³⁸，在不予潤飾評改之下，保存原作，並於明治 39 年(1906 年)時編輯出

大小事務，在台期間，一方面鎮壓武抗日勢力，另一方面積極展開經濟改革及建設工作，確立統治基礎。

³⁶ 查詢日期：2021 年 9 月 30 日，「臺灣文學館線上資料平臺」
<https://db.nmtl.gov.tw/site2/dictionary?id=Dictionary00079>。

³⁷ 館森鴻(1862-1942)，寓臺期間(1895-1917)，本名萬平，日治時期以總督府文書課官身份來台，任職總督府文書官職。後改事新任民政長官後藤新平，後藤待以幕賓之禮，恭稱他為「孔子公」，時以詩酒相徵逐，編有《烏松閣唱和集》。
參見：陳惠茵：《東亞視域下的漢文學表現—以館森鴻寓臺期間(1895-1917)為討論中心》，(國立臺灣師範大學碩士論文，2011 年)。

³⁸ 尾崎秀真(1874-1952)，原名秀太郎，又字袖海，筆名袖海生。與後藤新平尤如伯樂與千里馬，後受新平延攬，以記者身份來台，擔任臺灣日日新報記者、漢文版主筆，居台長達 40 年，透過雅集、詩會與文人、士紳表持友好關係，是詩書畫印的全才。
參見：白佳琳：《尾崎秀真在臺文化活動及漢詩文研究(1901-1946)》，(國立中興大學台灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2014 年)。

版《烏松閣唱和集》一卷。收錄 4 首。

〈敬和棲霞先生烏松閣作〉

之一

屏藩鯤島馭群雄，詩筆縱橫綸彩虹。

閣外兩株松樹古，龍吟虬鬥碧雲中。

之二

勳猷冠絕幾英雄，松閣題詩氣吐虹。

重疊峰巒雙樹外，漫誇宰相號山中。

之三

才堪揭地與掀天，方伯榮兼督帥權。

閣上逍遙閒日月，松聲吟韻兩悠然。

之四

烏松高閣翠迷天，萬卷詩書別有權。

到地歡聲歌父母，還應功德勒燕然。

（五）《壽星集》

大正 4（1915）年 8 月在臺灣南部發生西來庵事件³⁹，數千人遭日軍殺戮，並有 866 名被判死刑，民怨四起。日本政府更換民政長官改由下村宏擔任，下村宏到任後，立即以大正天皇即位典禮⁴⁰為理由，減免 703 名死刑犯，又效仿「饗老典」舉辦「養老典」，並於大正 5（1916）年 1 至 4 月委由鷹取田一郎⁴¹緊急編纂、出

³⁹ 主要發生地點在噍吧哖地區（今日台南縣玉井鄉），故又稱為噍吧哖事件。發生期間集中於大正 4（1915）年 6 月底至 8 月，余清芳於台南市西來庵結識董事蘇有志，結集羅俊及江定等人經常聚集於台南市西來庵，謀組「大明慈悲國」，以假借神佛之名義，宣揚其抗日主張，之後密謀起事，並以宗教神秘色彩來取信於信徒，宣稱日本據台 20 年，氣數已盡，他受到王爺神明指示，擔任「主帥」，更宣稱中國以後會派大軍來支援，發動抗日活動。日本警察和軍隊展開軍事行動，雙方在噍吧哖虎頭山附近交鋒，反攻義軍死傷慘重，日方軍警隨即於附近村庄以及山區進行大規模的搜捕行動，燒毀許多民居，並有不少百姓遭到報復性殺害，故有人稱為西來庵事件或者余清芳事件。

⁴⁰ 查詢日期：2021 年 9 月 30 日，國史館台灣文獻館，第 181 期電子報，民國 108 年(2019 年)4 月 30 日發行。

大正 4 年（1915 年）11 月 10 日舉辦即位式、11 月 13 日辦大嘗祭、11 月 19 日辦山陵報告祭，包括臺灣總督、民政長官、法院院長、檢察總長等皆獲邀觀禮，最後總督安東貞出席，由民政長官下村宏留守臺灣。日本辦即位式的同時，臺灣神社也由民政長官下村宏帶領文武百官一同祭祀慶賀。

⁴¹ 鷹取田一郎（1869-1933）號岳陽，漢學書畫家，日本岡山縣人。

版《壽星集》、《臺灣孝節錄》、《臺灣列紳傳》等書，三本書皆由臺灣總督府出版。《壽星集》輯錄台籍人士對養老典禮歌頌的漢文漢詩版⁴²。收錄 4 首。

〈慶饗老典〉

之一

天杯下賜及黎元，曠古難逢此浩恩。
共說熙朝多瑞應，老人星繞紫微垣。

之二

教孝意存養老中，普天翁媪樂融融。
賜金購置傳家寶，示與兒孫永效忠。

之三

恭逢大禮饗高齡，式典崇隆眼未經。
料得臺疆老翁媪，感恩無地肺肝銘。

之四

饗宴宏開祝老人，金圓肴酒雜奇珍。
更叨寶篋雙雙賜，長被仁風億萬春。

（六）《小東山詩存》⁴³

謝道隆（1852-1915），字頌臣，是丘逢甲的表哥，曾參加乙未抗日戰爭，佯狂遁世，日與詩酒為伍，所作詩作多激楚悲壯之音。明治 39 年(1906 年)自營生壙⁴⁴於大甲溪右鍋底窩(俗稱「睦督科」)，又於風景幽美處築草堂，稱為「小東山」草堂，其人曠達高風，自題生壙諸作，而各地詩友紛寄詠生壙詩，共得 176 首，由丘逢甲撰序，刊行問世，為「科山生壙詩集」。著有《小東山詩存》，存詩一百餘首。民國 34 年（1945）臺灣光復後其子秋濤恭校付梓，並附收《科山生壙詩集》。收錄 1 首。

〈題謝頌臣先生生壙〉

人生不過百年客，底事終身惟戚戚。

⁴² 查詢日期：2021 年 9 月 30 日。國史館臺灣文獻館，電子報，第 198 期，<https://www.th.gov.tw/epaper/site/page/198/2747>。

⁴³ 謝頌臣《小東山詩存》。

⁴⁴ 生壙，是人還活著的時候，預先為自己造好的墓穴。

古來變盡幾滄桑，長生不死果誰得。
君不見阿房宮裡飛雲車，轉眼灰燼成丘墟。
又不見金谷園中賓若主，須臾禍起為囚虜。
悠悠塵世可奈何，到頭只爭一坏土。
頌臣先生曠達人，岐黃妙手可回春。
自脫戎衣歸藥圃，逢佳山水輒身親。
睦督科山鼎窩似，旗鼓堂堂左右峙。
前後屏障四望雄，大帥觀兵良足擬。
先生得此意欣然，福人福地受自天。
為計千秋琴瑟好，更營生壙祖塋邊。
一時韻事播瀛東，婦孺爭思睹謝公。
邀朋攜妓開生祭，冠釵影亂夕陽中。
人間愚智難歸一，此舉先生真特識。
詩篇遙贈盡名流，效顰愧乏生花筆。
於戲，焉得先生活人活己長不老，年年雞黍同上科山道。

（七）《厚庵遺草》⁴⁵

呂敦禮（1857-1929）⁴⁶，號厚庵，筱雲山莊主人呂汝玉長子，乃神岡鄉望族，乙未之役，內渡避亂，返臺後，致力於實用之學。1902年與林癡仙、林幼春與賴紹堯等集結櫟社，為櫟社創社九元老之一。1908年病卒，年僅三十八。生平所作隨手散佚，父親蒐集叢殘，得七十三首，委由林癡仙、陳槐庭編輯成冊，書末附諸家輓詩七十首，經傅錫祺校正，題曰《厚庵遺草》，於1910年（明治四十三年）五月排印出版。收錄1首。

〈哭厚庵〉

去歲員林欣雅集，今年天上召何之。
遺篇讀過肝腸斷，肖像看來涕淚垂。
最苦西河遭喪子，那堪伯道更無兒。
我方痛失鴿原侶，手寫哀詞感不支。

⁴⁵ 收於呂敦禮《厚庵遺草》。

⁴⁶ 呂敦禮（1857-1929）字鯉庭，號厚庵，筱雲山莊主人呂汝玉長子，呂氏富甲一方，乃神岡鄉望族，重文尊儒，家藏典籍數量冠全臺。

(八)《臺灣皇漢醫界》⁴⁷

日本漢醫南拜山博士於 1930 年 4 月 13 日到 9 月 9 日期間，來臺協助東洋醫道會臺灣支部發起的復興漢醫請願活動及 5 月 4 日召開的「東洋醫道全島大會」，此活動乃是漢醫藥界人士為了法定漢醫資格、推廣傳統醫術所發起的社會、文化運動。此詩作為南博士全省巡迴演講，至斗六時地方人士舉辦的宴會，詩人們賦詩歡迎，亦收錄紹謨之詩作一首。

〈歡迎席上賦呈南博士〉

靈素傳經久式微，先生繼起絢光輝。

內臺若果齊團結，定卜前途願不違。

(九)《遊臺吟稿·蓬萊飲滑集》⁴⁸

大陸名書畫家王亞南教授到台灣旅遊時，與各地文士交好備受禮遇，唱和之作甚多，回大陸後將其遊台吟稿附印寄贈台灣友人。其來台時曾至嘉義與當地文人相會，黃紹謨亦有參加，故亦收錄其詩作一首。

〈戊辰二月嘉義歡迎席上〉

摩詰詩中傳有畫，君兼雙絕畫中詩。

高山流水琴三弄，惜我知音非子期。

(十)《琳瑯山閣唱和集》

黃紹謨與張李德和於斗六公學校共事過，更曾一起參與西螺莖社活動，《琳瑯山閣唱和集》收錄 10 首詩作及詩鐘 5 聯，還有數首與嘉義詩友聯吟作品。收錄 10 首。

1933 年，德和女士以〈庭前所見〉入選第七回「台灣美術展覽會」（簡稱台展）東洋畫部⁴⁹，紹謨以詩致賀。

⁴⁷ 收於《臺灣皇漢醫界》第 21 期，「漢詩」欄，1930 年 7 月 20 日。

⁴⁸ 王亞南；《遊臺吟稿·蓬萊飲滑集》。

⁴⁹ 張馨心：《跨時代的女性菁英—張李德和研究》，（臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2012 年 7 月），頁 93。

〈祝德和女士臺展入選〉

鄭虔三絕⁵⁰讓君先，筆下傳神分外妍。

教子相夫尤傑出，頭銜合署女青蓮。

1921年德和女士與夫婿張錦燦購置土地自建於現今嘉義市國華街，落成時以詩獻上祝福。

〈諸峰醫院落成恰好主人所珍護幽蘭花開並蒂賦此誌盛〉

夫本世家兼國手，婦原教職又詩人。

宏開壽宇供吟嘯，萬象欣看輪奐新。

（十一）《鷗社藝苑次集》

大正5年（1916年）也曾與羅山吟社倡辦人鄭作型，同赴新竹吟社參加擊鉢吟大會，並於大正9年（1920年）擔任羅山吟社第八期課題詞宗，與嘉義羅山吟社淵源甚早，黃紹謨常來嘉義，與嘉區詩友交往密切，互相切磋詩藝，羅山吟社、鷗社、嘉社皆有他的足跡，也留下了作品。收錄5首。

〈丁卯中秋作〉

一年容易又中秋，太息光陰迅水流。

世事萬千空過眼，浮生六十已平頭。

家無菽粟連倉積，座有詩書滿架收。

女嫁男婚母長健，區區此外更何求。

（十二）《東遊雜詠詩集》收錄3首

「佩劍詩人」陳錫津於1926年（大正15年）6月30日，因「品行方正、勤務勉勵、事務及語學熟達」獲頒「巡查精勤證書」，詩友們紛紛以詩祝賀⁵¹。吳景箕〈海山蒼吟社成立有感作長句一章兼詠社長芳國〉一文中，稱陳錫津為黃紹謨入室弟子，陳氏得黃紹謨口授心傳指導必多，黃紹謨賦詩三首，對陳錫津努力向上

⁵⁰ 鄭虔，唐朝著名詩人、畫家、書法家，唐玄宗欣賞其才學，曾與其《滄州圖》後題「鄭虔三絕」四字。

⁵¹ 莊坤霖：〈陳錫津及其詩研究〉（中正大學台灣文學研究所碩士論文，2009年），頁68。

的人生、敦品勵學的態度及才學，寄以高志，有著深厚的期望與肯定。收錄 3 首。

〈陳君錫津受精勤賞感懷和韻敬祝〉

之一

一行作吏歷辛艱，到處官民盡喜顏。
今日精勤膺上賞，芳名遠播五州間。

之二

名震雲峰莢社間，公餘力學不知艱。
多君別有詩書氣，佳句吟成便展顏。

之三

家世由來學孔顏，文光曾射斗牛間。
厚糈半是蒼生血，應念村農稼穡艱。

（十三）《台澎遊歷雜詠詩集》⁵²

陳錫津養母陳林氏寶，為日本時代雲林斗六一位女實業家。夫早逝，多角化經營生意，資產十萬圓以上，每年須納稅金千圓以上，擠身全台富豪之林，《大正人名辭典》稱其為「女丈夫」，平時也頗為樂善好施，在斗六溪畔的城頂街建造一座獨一無二的歐洲文藝復興式的地標性宅第，後來稱為涵碧樓，為當時斗六郡的觀光名勝。宅第落成時，黃紹謨寫詩祝賀，稱讚被譽為女丈夫的陳林氏寶，也讚嘆涵碧樓建築如入雲天，氣勢空前，也是地方鄉紳名流爭睹的景點⁵³。收錄 1 首。

〈陳林氏寶女士華廈落成誌慶〉

三層樓閣石堤邊，驛路遙瞻勢插天。
莫怪斗門稱女傑，如斯造作實空前。

⁵² 陳錫津：《臺澎遊歷雜詠詩集》。

⁵³ 查詢日期：2021 年 10 月 1 日：「女人撐起半邊天，蓋出斗六涵碧樓」

<https://mobile.constitutiontw.org/archives/2621>。

(十四)《楊母呂太孺人壽萱詩集》⁵⁴

楊爾材之母七十一歲壽辰時，舉辦壽宴慶祝，施梅樵等諸好友並舉行徵詩活動，黃紹謨亦賦詩一首敬祝楊太夫人福壽綿綿。收錄 1 首。

〈祝楊母呂太孺人七十晉一悅辰〉

世俗競奢華，相沿曷有極。

一遇喜慶事，千金銷頃刻。

況報親恩稱壽觴，往來酬酢更難量。

大則謝天演女優，小亦賽神宰豬羊。

問之天天茫茫，質諸神神渺渺。

賓朋惠既多，主人煩不少。

楊君萱堂年七一，治家雖儉好周卹。

意謂徒此相誇張，何如慈善為其實。

令子仁孝本至性，凡事曲體慈親命。

梅樵諸友為徵詩，詩成合補南陔詠。

笑我才非白樂天，恐被壓倒汝士前。

郵寄一篇當華祝，願君母如岫岵山，

楊家太母福綿綿。

五、組詩聯詠題數

組詩聯詠（連章詩）是台灣古典詩的特色，以題目為中心，作者可用一題數首，從各個角度下筆描繪，而不重視各首詩間章法之連貫，每首詩分開均可各自獨立，合則成一完整作品，各首間有其關聯。作者可以將不同角度的所見、所聞、感受，表達的更為完整。

本文以《全臺詩》第 41 冊做為基準，將其他搜羅到之文獻資料做為比對、整理、歸納。以目錄所見，黃紹謨詩為 170 首，但因詩作裡一題多首，有一組二首、一組三首、一組四首，有的格律相同有的則不同，因此將之拆開依組詩題數區分

⁵⁴ 收於楊爾材《楊母呂太孺人壽萱詩集》。

為：五言律詩 7 首、七言律詩 19 首、五言絕句 6 首、七言絕句 158 首、古詩 5 首，合計收錄 195 首。

說明如下：

〈慶饗老典〉，一組二首，實為七絕一首，古詩一首。〈庚子（1900）元日敬賀新春在原田公醫席上即賦〉，一組二首，為七律 2 首。〈敬和棲霞先生烏松閣作〉，一組四首，為七絕 4 首。〈敕題松上鶴恭詠〉，一組二首，為古詩 1 首，七律一首。〈和廖煥章君出洋留學徵和瑤韻〉，一組二首，為七律 2 首。〈慶饗老典〉，一組四首，為七絕 4 首。〈留別東港家槎仙鶴樵及令昆仲即次見示芳韻〉，一組二首，為七律 2 首。〈哭彰化吳立軒前輩〉，一組二首，為七絕 2 首。〈陳君錫津受精勤賞感懷和韻敬祝〉，一組三首，為七絕 3 首。〈噴水池〉，一組二首，為七絕 2 首。〈石獅〉，一組二首，為七絕 2 首。〈花月痕〉，一組二首，為七絕 2 首。〈迎年菊〉，一組二首，為七絕 2 首。〈畫蕉〉，一組二首，為七絕 2 首。〈席上贈李青年君遊大陸〉，一組三首，為七絕 3 首。〈感言〉，一組二首，為五絕 2 首。〈擁爐〉，一組二首，為七絕 2 首。〈趙雲〉，一組二首，為七律 2 首。〈李君啟泰花燭詩以誌喜〉，一組二首，為七絕 2 首。（整理表格如下）

表 2：組詩聯詠題數

	組詩 題數	詩 題	體 裁
1	二組 一首	〈慶饗老典〉	七絕一首 古詩一首
2		〈庚子（1900）元日敬賀新春在原田公醫席上即賦〉	七律二首
3		〈敕題松上鶴恭詠〉	古詩一首 七律一首
4		〈和廖煥章君出洋留學徵和瑤韻〉	七律二首
5		〈留別東港家槎仙鶴樵及令昆仲即次見示芳韻〉	七律二首
6		〈哭彰化吳立軒前輩〉	七絕二首
7		〈噴水池：拈先韻〉	七絕二首
8		〈石獅：拈青韻〉	七絕二首
9		〈花月痕〉	七絕二首
10		〈迎年菊〉	七絕二首

11		〈畫蕉〉	七絕二首
12	二組 一首	〈席上贈李青年君遊大陸〉	七絕二首
13		〈感言〉	五絕二首
14		〈擁爐〉	七絕二首
15		〈趙雲〉	七律二首
16		〈李君啟泰花燭詩以誌喜〉	七絕二首
1	三組 一首	〈陳君錫津受精勤賞感懷和韻敬祝〉	七絕三首
1	四組 一首	〈敬和棲霞先生烏松閣作〉	七絕四首
2		〈慶饗老典〉	七絕四首

六、結論

依照黃紹謨的生平年代做為基礎，依著其詩作發表、刊載時間，對照歷史發生軌跡，及其參與的文學、社團活動以及其他詩人的作品，配合搜集到的文獻，逐一對照校正，統整、區分後抽絲剝繭理出一系列架構，發現其詩作最早於 1899 年收錄於總督府編輯的《慶饗老典錄》。第二首祝賀天皇的詩作，作於 1900 年，第三首是參與烏松閣徵詩的四首詩作，早期所寫的詩皆為親日的歌頌詩作，1907 年後與其他地區文人的交往唱和，陸續刊載於《臺灣日日新報》、《漢文臺灣日日新報》等報章。以縱向與橫向的延伸做整理歸納，了解其活動樣貌，背後的原由，以求文獻資料的正確完整，提供後續研究者容易深入研究的基礎。

參考文獻

一、專書

王幼華：《冰心麗藻入夢來：日治時期苗栗縣的詩社》，(苗栗：苗栗縣政府文化局，2001年7月)。

江寶釵：《嘉義地區古典文學發展史》，(嘉義：嘉義市立文化中心出版，1998年6月)。

江寶釵：《台灣古典詩面面觀》，(台北，巨流出版社，1999年)。

呂建孟：《西螺鎮志》上、下，(雲林：西螺鎮公所編，2000年2月)。

吳文星：《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，(台北：正中書局，1992年3月)。

洪淑苓：《聚焦臺灣：作家、媒介與文學史的連結》，(國立臺灣大學出版中心，2007年7月)。

許俊雅：《台灣文學散論》，(台北：文史哲出版社，1994年11月)。

許俊雅：《台灣寫實詩作之抗日精神研究》，(台北，國立編譯館，1997年4月)。

陳明柔：《莛社文獻史料匯編》第一輯(上下冊)，(台中：靜宜大學中部地區台灣文學資源中心，2010年12月)。

張李德和：《琳瑯山閣唱和集》，(彰化：詩文之友社，1968年)。

黃美娥：《重層現代性鏡像：日治時期台灣傳統文人的文化視域與文學鏡像》，(台北：麥田出版社，2004年12月)。

黃美娥：《古典台灣文學史·詩社·作家論》，(台北：國立編譯館，2007年7月)。

廖雪蘭：《台灣詩史》，(台北，武陵出版社，1989年8月)。

廖振富：《台灣古典文學的時代刻痕：從晚清到二二八》，(台北：國立編譯館，2007年7月)。

鄭定國：《日治時期雲林縣的古典詩家》，(台北：里仁書局，2005年10月)。

鄭定國主編：《飛花如雪繽紛的雲林古典詩歌》，(嘉義：南華大學台灣文學研究中心，2007年8月)。

鄭定國：《雲林文學的古典和現代續編》，（嘉義：南華大學台灣文學研究中心，2009年3月）。

薛化元：《台灣開發史》，（台北：三民出版社，1999年7月）。

鷹取田一郎：《臺灣列紳傳》，（台北：華夏書坊，2009年6月）。

二、期刊論文

王文顏：〈光復前台灣詩社的時代價值〉，文訊，第18期，1985年，頁43-49。

王幼華：〈日本帝國與殖民地臺灣的文化構接—以瀛社為例〉，國立中央圖書館臺灣分館《台灣學研究》，第7期，2009年6月，頁29-50。

王振勳：〈冰心麗藻結詩緣—日治時期苑裡霧峰兩地文人的交遊〉，朝陽學報，第8期，頁1-23。

江寶釵、謝崇耀：〈從瀛社活動場所觀察日治時期台灣詩社區的形成與時代意義〉，中國學術年刊，第20期，2010年春季號，頁209-256。

江寶釵、謝崇耀：〈從日治時期「全島詩人大會」論臺灣詩社的轉型及其時代意義〉，中正漢學研究，第1期，2013年，頁327~360。

江寶釵：〈向文化大傳統的回歸與變奏—連橫對臺灣古典詩「正典」的追尋〉，第22期，2011年11月，頁249-280。

余育婷：〈風雅與風流：日治時期臺灣傳統文人的風雅觀〉，成大中文學報，第37期，2012年6月，頁133-158。

吳景箕：〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉《雲林文獻創刊號》雲林文獻委員會編，1952年11月，頁63-68。

吳毓琪：〈傳媒時代的臺灣古典詩壇—日治時期「全臺詩社聯吟大會」的社群文化與文學傳播〉臺灣文學研究集刊，第15期，2014年2月，頁1-40。

林翠鳳：〈當代臺灣古典詩社的發展—從百年詩社談起〉，嶺東通識教育研究學刊，第4期，第5卷，2014年08月，頁1-16。

陳國威：〈台灣詩社初探〉，壙商學報，第2期，1994年，頁1-23。

陳治維：〈傳統詩歌中的緣情脈絡—兼論臺灣古典詩歌〉，致理學報，第40期，2020年11月，頁43-76。

黃美娥：〈日、臺間的漢文關係—殖民地時期臺灣古典詩歌知識論的重構與衍異〉，臺灣文學研究集刊，第二期，2006年11月，頁1-32。

游勝冠：〈同文關係中的台灣漢學及其文化政治意涵－論日治時期漢文人對其文化資本「漢學」的挪用與嫁接〉，臺灣文學研究學報，第8期，2009年4月，頁275-306。

廖振富：〈百年風騷，誰主浮沉？——二十世紀台灣兩大傳統詩社：櫟社、瀛社之對照觀察〉，臺灣文學研究學報，第9期，2009年10月，頁205-248。

謝佳樺、鄭定國：〈蘇鴻飛傳統漢詩初探—以寫景、懷古、節令詩為例〉
文學新論，第5期，2007年6月，頁127-148。

三、學位論文

川路祥代：《殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會(1895-1919)》，國立成功大學博士論文，2002年。

王逸涵：《張立卿漢詩研究》，南華大學碩士論文，2009年。

毛姿閑：《斗六斗山吟社及雲峰吟社研究》，南華大學碩士論文，2010年。

白佳琳：《尾崎秀真在臺文化活動及漢詩文研究（1901-1946）》，國立中興大學台灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2014年。

李毓嵐：《世變與時變—日治時期臺灣傳統文人的肆應》，國立臺灣師範大學博士論文，2008年。

李采蓉：《西螺莖社研究》，南華大學碩士論文，2008年。

吳宗曄：《〈臺灣文藝叢誌〉（1919-1924）傳統與現代的過渡》，國立臺灣師範大學碩士論文，2009年。

吳姿燕：《〈全臺詩〉社會關懷詩作研究—明鄭時期至清領時期》，南華大學碩士論文，2012年。

林哲璋：《邱水謨漢詩研究》，雲林科技大學碩士論文，2004年。

莊坤霖：《陳錫津及其詩研究》，國立中正大學碩士論文，2009年。

陳惠茵：《東亞視域下的漢文學表現—以館森鴻寓臺期間（1895-1917）為討論中心》，國立臺灣師範大學碩士論文，2011年。

郭麗琴：《西螺地區文學發展研究》，國立中正大學碩士論文，2004年。

劉先寶：《蘇鴻飛及其漢詩研究》，南華大學碩士論文，2012年。

賴郁文：《吳景箕及其詩研究》，雲林科技大學碩士論文，2004年。

蔡美俐：《未竟的志業：日治世代的台灣文學史書寫》，國立清華大學碩士論文，

2008 年。

葉憲峻：《清代臺灣教育之建置與發展》，中國文化大學博士論文，2003 年。

四、相關網站

1、中央研究院臺灣史研究所「臺灣總督府職員錄系統」

<http://who.ith.sinica.edu.tw>

2、「國立台灣文學館」

https://collections.culture.tw/nmtl_collectionsweb/GalData.aspx?GID=MFMLMR MFMNMD

3、「典藏臺灣」：

https://digitalarchives.tw/site_detail.jsp?id=2950。

4、「台灣文學期刊目錄資料庫」

<https://db.nmtl.gov.tw/site4/s3/journalinfo?jno=001>。

5、「智慧型全台詩知識庫」

<https://db.nmtl.gov.tw/site5/poemlist?id=1092>。

6、「《臺灣文藝叢誌》」 <http://www.literaturetaiwan.com.tw/wenyi/main.html>。

7、「臺灣文學館線上資料平臺」

<https://db.nmtl.gov.tw/site2/dictionary?id=Dictionary00079>。

日治時期雲林古典詩人魏等如漢詩文獻輯考

周銘堂*

摘要

魏等如(1897-1966)，是日據時期雲林地區的傳統漢詩詩人，亦是「西螺莖社」重要成員，創社元老。他對日治時期雲林文學史及莖社日後的發展，有相對的貢獻。

魏等如的詩作，從日治時期至戰後，對於台灣當時節令時事、風土民情的紀錄，更以不同的寫作形態和情感，加以寫景抒情、詠物敘事、酬唱贈答等不同角度，寫下不少辭采華茂，富有意境的詩作，在這些詩作中，讓我們可以窺見當時台灣的樣貌，也更了解台灣的歷史。

本文的輯佚整理魏等如詩作，先從文獻書籍去尋找，即魏等如後代編輯的《輔材詩文集》、靜宜大學台文系收錄的《莖社文獻史料匯編》、日據時期的《莖社詩稿鈔錄》、《莖社同人錄》系列書籍，最後再「其他」補收輯殘留詩作，過程中時間花費冗長，需耐心分析比對、考證，筆者最大用意在於：能夠將散佚的詩作經蒐集整理，可以補齊原著面貌，完整呈現；本次共收錄了五言律詩五十三首、七言律詩三十八首、五言絕句二十一首、七言絕句二百一十五首，詩鐘對聯二十六聯，合計三百五十三首。

魏等如詩在莖社的詩稿文稿資料，內容豐富，不但補充了莖社發展的文學史料，也將日治時期和當代社會發展的點點滴滴涵蓋在內，經由本文對雲林西螺地區莖社研究及進行魏等如輯佚考校研究，希望能讓後人看到更完整作品，盡自己微薄力量，也為雲林地文學發展貢獻心力。

關鍵詞： 魏等如、莖社、台灣古典漢詩、台灣文學、詩社。

* 國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班碩士研究生。

本篇論文是筆者學位論文《魏等如漢詩研究》的研究子題之一，已於 2021 年 11 月 15 日投稿到《雲科漢學學刊》第 23 期，並於 2021 年 12 月 12 日，通過審查。

A Literature Research on the Chinese Poems of the Classical Poet of Deng-Ru Wei in Yunlin during the Japanese Colonial Period

Absract

Deng-Ru Wei (1897-1966) was a traditional Chinese poetry poet in Yunlin area during the Japanese colonial period. He made relative contributions to the history of Yunlin literature during the Japanese colonial period and future Sushe development.

Wei et al.'s poems used different writing styles and emotions on the records of Taiwan's seasonal, current events, customs, and sentiments from the period of Japanese colonial period to the post-war period. From different perspectives, such as scene description, lyricism and narration of objects, and rewards and gifts, he wrote a lot of poems with magnificent expressions and full of artistic conception. Among these poems, we could get a glimpse of the appearance of Taiwan at that time and also completely understand Taiwan's history.

The compilation of this thesis is to organize Wei et al.'s poems, and search for it from the literature books, namely the "Supplementary Poetry Collection" edited by Wei et al.'s later generations, "The Collection of Historical Documents of Sushe Documents" collected by the Taiwanese Department of Providence University, and the "Collection of Historical Materials of Sushe Documents" and "Sushe Poetry Draft and Chaolu", and "Sushe Tongrenlu" series of books during the Japanese colonial period. Finally, using "others" is to supplement the remaining poems. The collection process takes a long time, and is required patiently to do analysis, comparison, and textual research. The author's greatest intention is to collect and organize the scattered poems to supplement the appearance of the original masterpiece, and present them completely; The total number is 352 poems of this study are included: 53 five-character rhymed poems, 38 seven-character rhymed poems, 21 five-character quatrains, 7 characters, and 214 quatrains and 26 couplets of Poem play.

The content of Wei et al.'s poem manuscripts and materials in Sushe club are abundant. He not only supplements the literary historical data of Sushe development but also covers bits and pieces of the Japanese colonial period and contemporary social development. Through the social research and the research of Wei et al., such as the compilation of the lost school, hope later generations could see more completed

works. I hope do my best to make contribution to the development of local literature in Yunlin area.

Keywords: Deng-Ru Wei, Sushe, Taiwan Classical Han Poems, Taiwan Literature, Poetry

一、前言

台灣詩社肇始於清康熙廿四年（西元 1685 年），明朝遺老沈光文與一些渡海來台的游宦人士共同組成「東吟社」，共抒懷抱，吟詠酬唱。「東吟社」的成立，是台灣詩社的開端，在臺灣古文史上，更具有奠基者與啟蒙者的地位，對往後詩學的發展有著開創的功勞。

日據初期，台人武力抗日歷時甚久(1895-1915)，日本政府除了以武力強勢平定動亂外，另行一套安撫政策，以禮遇士紳，以漢詩懷柔有舊傳統思想的臺民，獎勵詩社活動，做為安定地方，穩定政權的手段。處在日本人統治的時空背景下，文人們仍不忘漢學教育，並且結合更多志同道合的詩友，經常舉辦各項聯吟詩會，全台各地紛紛成立詩社，也創作了大量的漢詩，報章雜誌也大量刊載詩作，一時之間，漢詩蓬勃發展，這些傳統的詩社在當時異族統治下，也確實發揮延續漢學文化的功用。

文學之價值繫於創作者心靈、思想的自主與獨立，鄭定國教授：「小區域文學的史料，將來勢必成為台灣文學史的資料庫，因此充實這些小區域資料庫的工作變成極端重要的工作和使命」¹，這些曾經在台灣這塊土地上默默奉獻才華與心力的詩人們，如果沒有人對他們的生平與作品用心經營探究，這些詩人們的成就與貢獻，將隨著歷史的腳步與時間的推移，逐漸在後人的記憶中灰飛煙滅。

基於對台灣文學的熱愛與歷史傳承的使命感，此次藉由對西螺古典詩家—魏等如之研究，期能落實田野調查工作之開展，深入而精實地對其生平時空背景與漢詩內容藝術作一探究。本論文之撰寫與編輯雖僅是雲林文獻史料中的一小環節，仍期勉能發揮聚沙成塔、積土成山之效用，為雲林文學之發展研究貢獻一己所學。

二、魏等如生平概述

魏等如，字輔材，名男爵，號景田，又名久蕙，筆名任菴，又記天修，出生於西螺，為家中三男，唐朝鄭國公魏徵的第四十六世孫。生於明治三十年（西元 1897 年），卒於民國五十五年（西元 1966 年），享壽七十歲。

魏等如從小聰慧過人，入目不忘，八歲進入書房讀書，先承廖德五啟蒙、再受詹汝彰兩位夫子的教導，開始學習四書五經等古典經文、接觸漢學。十一歲進入公學校就讀，所學以日文居多，每次考試必為同儕之冠；魏等如個性好靜，不喜歡與人爭吵計較，品行方面尤為師長所稱讚。

¹ 鄭定國主編：飛花如雪《繽紛的雲林古典詩歌》，（嘉義：南華大學台灣文學研究中心 2007 年 8 月 20 日）頁 4。

在公學校課餘，魏等如還跟隨蔡有暉學習漢文，父親擔心他體弱恐不勝苦，要他暫時輟讀，但魏等如唯恐缺課趕不上同儕，時常私下稟告母親後即前去上課。十二歲時，他以績優的學業直升三年級；在公學校四年級時，已經讀完四書五經，並能自學史記等古籍，適時父親罹患足部疾病，行動不便，遂要魏等如輟學在家中照顧父親。平日伺奉父母幫忙家室外，閒暇時就研讀《黃帝內經》、《難經》、《傷寒雜病論》、《金匱要略方論》、《景岳》等醫書，並參加日本早稻田中學及商務印書館的函授課程，於是漢學造詣、中醫學識大增，一時所學新知大進，萬務集一身而兼，諸智傾一時而學，非過人者，其能之乎？

魏等如，從小在父親的教誨與耳濡目染下，跟隨父親行醫救人，盡得父親漢醫之真傳。曾隨父親行醫，盡得父親漢醫之奧秘。然而，雖有滿腹濟世救人之心，卻因日治時期廢除漢醫的政策，使得他的濟世之心，懸壺無門。於是，轉而渡海到廈門行醫，一時醫名大震，後來適逢臺灣瘟疫大流行，家書頻催而至，囑咐魏等如盡速回臺。

魏等如回台後繼續行醫，卻因沒有行醫執照，日本政府始終以偽醫看待。後以製藥方式申請執照，取名「中和堂製藥部」。以安痢散、定嗽散、肥兒散及保安散風行全台。民國三十六年（西元 1947 年），魏等如參加全國特種中醫師考試，榮獲及格，此後行醫生涯安危救逆、起死回生的事蹟屢屢被人傳頌。

魏等如為人正直、急公好義，自己節儉養性，卻又能時常資助救濟貧苦；詩文、醫術名聞全省的魏等如，曾任國立中央國醫館董事、縣中醫師公會理事長、省中醫師公會常務理事、西螺鎮鎮民代表等職，令人敬重。另有著述《西螺鎮鄉土誌》、《輔材詩文集》、《輔材醫論集》、《策勳醫案》、《輔材臨床隨筆》等書。

三、魏等如詩作文獻輯考

（一）《輔材詩文集》詩作文獻收考錄

魏嘉亨先生於《輔材詩文集》序文裡，敘述整理詩文集、出版之動機：

吾久欲將先父之詩文整理之，卻於抄錄中因事而擱之。更於無意中散失不少，近陸續整理吾之文稿，……乃興起為父作完編之念，幸搜尋順利，雖得之無多，已能表其德行，鑑其學養……

魏等如的著作分布各處，次子魏嘉亨先生有感於父親的詩作，恐因時間流逝、

年代久遠而散落損壞，為勉懷先人德澤及努力創作的詩作能夠保存下來，於是著手為文章收錄編輯，由姊妹魏畹枝、魏畹芸、太太方慧妍女士，負責校對，家人共同收錄整理，再由西螺輔材文庫出版，並於西元 2004 年 6 月出版《輔材詩文集》。

1、《輔材詩文集》的內容

書中容包含「舊照」，如「等如先生照片」、「魏等如先生書寫照」的相片；「序文」，如〈文學博士陳木川先生序〉、〈次男嘉亨序〉。

再者就是魏等如先生的詩文作品，可以分為「文之部」、「詩之部」、「楹聯」、「歌之部」、「獎狀題詞」與「作者學經歷」等六部分。

「文之部」內含「文章類」，如〈論傅斯年之病〉，「提案醫藥類」如〈為台灣中醫界請命〉，「提案醫藥類」如〈為台灣中醫界請命〉，「提案一般類」如〈大橋列入八景〉、「記事類」〈江孝子傳〉、「祭文類」〈弔友張英宗〉……等。

《輔材詩文集》中「詩之部」乃本論文評析重點，詩內容為：

(1) 五言律詩

有〈月下追信〉、〈信魚〉、〈採茶〉二首、〈月餅〉、〈圖書館〉二首，等十六首。五言律詩收錄作品在昭和三～五年（1927～1929），詩的內容風格以詠物敘事居多。

表 1 《輔材詩文集》五言律詩詩題

號序	詩名	年代	號序	詩名	年代
1	〈月下追信〉	1929	2	〈信魚〉	1928
3	〈釣蛙〉	1929	4-5	〈採茶〉二首	1929
6	〈月餅〉	1929	7	〈榴花〉	
8-9	〈圖書館〉二首	1929	10	〈登高〉	1929
11	〈餐英吟會〉	1929	12	〈燈花〉	1930
13	〈賽馬〉	1930	14	〈冰旗〉	1930
15	〈台灣是民主自由之燈塔〉	1953	16	〈釣蛙〉	1929

(2) 七言律詩

有〈擊鼓罵曹〉二首、〈不景氣吟〉、〈養蜂〉、〈祝陳錫卿賢表棣蟬聯第三屆彰化縣長誌慶〉、〈祝林德名先生蟬聯西螺農會總幹事誌慶〉一首，等 21 首。

作品在昭和四～五年（1928～1929），詩的內容風格除了詠物之外，也對社會現狀有描述、人際往來酬唱贈答。

表 2 《輔材詩文集》七言律詩詩題

號序	詩 名	年代	號序	詩 名	年代
1	〈古松〉		2-3	〈擊鼓罵曹〉	1929
4	〈不景氣吟〉	1931	5	〈養蜂〉	1929
6	〈蛇杖〉	1929	7	〈新月〉	
8	〈圖書館〉	1929	9	〈瓶梅〉	1931
10	〈曉鐘〉		11	〈蟋蟀〉	1929
12	〈新秋〉	1929	13-14	〈古稀宴〉二首	
15-16	〈慈母線〉二首	1944	17	祝陳錫卿賢表棣蟬聯第三 屆彰化縣長誌慶	1957
18-19	〈祝鐘崗山翁六十一壽 並創業文華居印舖四十 五週年紀念〉二首	1942	20	〈祝林德名先生蟬聯西螺 農會總幹事誌慶〉	
21	〈祝林拱辰先生令堂八 十一普祭壽暨令郎新婚 誌喜〉	1929			

(3) 五言絕句

〈新秋〉、〈飴珍梅〉、〈晚菊〉二首、〈謹次張傑仁君端午即是見寄〉等五首。

(4) 七言絕句

有〈吟聲〉、〈壽山〉二首……等 73 首。

表 3 《輔材詩文集》七言絕句詩題

號序	詩 名	年代	號序	詩 名	年代
1	〈吟聲〉	1931	2-3	〈壽山〉二首	1933
4	〈盂蘭盆會〉	1927	5	〈牧童〉	1926
6	〈彩樓〉		7	〈雲峰〉	
8	〈警枕〉		9-10	〈苦旱〉二首	1929
11	〈海水浴〉	1929	12	〈楊震〉	1929
13	〈桃腮〉	1931	14-15	〈曹參〉二首	1929
16-17	〈菊影〉二首	1930	18	〈觀魚〉	

19	〈盆蘭〉		20-24	〈雪花〉五首	1919
25-28	〈綠苔〉四首		29	〈蛛網〉	
30-32	〈蝴蝶蘭〉三首		33-35	〈雁〉三首	
36-38	〈電燈〉三首		39-42	〈有感〉四首	
43-47	〈次許君春暉寄懷瑤韻〉五首		48	〈觀頂茄塘寶會途中口占〉	
49-50	〈新燕〉二首	1929	51	〈蕉雨〉	
52	〈煙草〉		53-54	〈初寒〉二首	
55-56	〈古鏡〉二首	1929	57	〈迎春曲〉	1952
58	〈癸巳中秋關月郁園復偕吟侶遨遊大橋之上即景〉		59	〈克蒂颱風來襲〉	
60	〈歡迎國軍車駕蒞螺〉		61	〈祝天德醫院喬遷〉	1956
62-64	〈贈張杰人英宗〉	1950	65-66	〈謹次張杰人君端午急事見寄〉	
67	〈辛卯詩人節懷沈斯庵〉	1951	68-71	〈敬步廖重光先生辭西螺街長〉	
72	〈謹次瑤韻〉		73	〈祝中和痔科診所開幕誌喜〉	

七言絕句佔詩中數量之大宗，內容多元詩題多樣化，以詠物敘事為多數。

《輔材詩文集》共蒐集如下：

五言律詩 16 首，七言律詩 21 首，五言絕句 5 首，七言絕句 74 首，詩鐘 14 聯，合計 130 首。

2、《輔材詩文集》研究發現：

(1)《輔材詩文集》，後代家屬為他整理記錄一生的經歷，包括文之部中文章類、演講辭、醫師節致詞；信函類～～，可說是涵蓋了魏等如先生一生的活動，可看出魏等如先生，為人正直，熱心公益，擔任多項民間團體重要幹部職務。全書共 116 頁，「詩之部」佔了 14 頁，輯錄的詩作，是學術研究魏等如的基本教材來源。

(2)《輔材詩文集》，可說是魏等如先生作品的精華，因為書中收錄擷取的詩，在莖社的擊鉢吟、課題集會中，有優秀卓越的表現，獲得第一名的詩就有：

五言律詩：〈登高〉、〈燈花〉、〈賽馬〉。

七言律詩：〈擊鼓罵曹〉、〈不景氣吟〉、〈養蜂〉、〈蛇杖〉、〈蟋蟀〉、〈新秋〉。

五言絕句：〈晚菊〉。

七言絕句：〈吟聲〉、〈苦旱〉、〈曹參〉、〈雪花〉、〈綠苔〉、〈綠苔〉、〈蝴蝶蘭〉、〈電燈〉（新燕）、〈初寒〉。合計有二十次於評比中掄元。第二名的詩作也有十四首。顯見魏等如漢學根基深厚，詩作卓越表現，個人在莒社社團中居於重要領導地位。

(二)《莒社文獻史料匯編》詩作文獻收考錄

1、西螺莒社成立經過

日治時期，各地仕紳雖身處於日本政府統治管轄之下，然而對於中國傳統文化的情感頗難忘懷。日據初期，由於整個時代背景使然，台灣各地詩社相繼成立，一些重要聚落幾乎都有詩社的組織。

1919年(大正八年)適逢台灣各地詩社相繼成立之際，西螺街黃文陶(竹崖)博士邀集、魏等如(任菴)、廖學昆(應谷)、廖心恭(和衷)、江擎甫(耕雨)、李廷通(啟塞)等人有見於西螺無詩社之設立，為維持地方風雅，加以民族情感，於是聚合喜好文藝人士，於該年三月組織「芸社」²，勤勉致力於詩工麗辭的創作之中，以詩會友，切磋詩文，互通聲息，以敦睦情誼。設立之初並禮聘在地秀才江秋圃(藻如)，擔任詩社之詞宗為社友講解詩文，定期擊鉢，砥礪詩詞。

1920年(大正九年)，同芸社社員、諸多地方名士相繼入社，並詳訂組織章程，為西螺地區首創之古典詩社。詩社於翌年改稱「莒社」³。改名為「莒社」，因為當時西螺環境隨處可見「莒」草(鹹草)，而莒草具有「忠實而赤」的特性，遂取其「忠實而赤」的寓意，象徵詩人非但要以發揚文藝為宗旨，更重要的是要懷抱一顆赤誠的丹心，以表達詩人愛國的赤誠。詩社活動的聚會形式，可分為三種：社內小集、社際聯吟、全台聯吟。社內小集，是依社則所定，或社員一時興起，由三五人、或十數人聚會切磋，莒社社則第三條「每年開會總會一回，每月課題一回，托島內詞宗評選，並舉行吟唱會一回，但遇適當之時，亦可臨時另開詩會」，這種聚會形式因簡單、自由，故次數最多。社際聯吟則由數個關係密切的詩社，定期舉行聯吟，例如1923年(大正十二年)，莒社詩友參加嘉社詩社組織⁴，藉由嘉社詩社聯吟之際，與友社互通聲氣，交換意見。爾後從一個區域的詩社聯吟會，擴展成數個區域的詩社聯吟會，奠定後來「全島詩人大會」的成立基礎，在《瀛

² 有關「芸社」的說法是參考江擎甫：〈莒社沿革〉，(西螺，1952年11月)，雲林文獻委員會編。另外，在吳景箕：〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉及程大學：《西螺鎮志》當中，則是稱為「同芸社」。

³ 參考程大學主編《西螺鎮志》第八篇「民俗藝能與文藝」，(西螺，西螺鎮公所編列，2000年)，頁8-62~8-63。

⁴ 1923年，嘉義廳轄下有十詩社，即嘉義市之羅山吟社、玉峰吟社、鷗社。朴子街之朴雅吟社，鹽水街之月津吟社，西螺之莒社，北港街之汾津吟社，新港庄之穀音吟社，新營柳營之新柳吟社，布袋之鷹社。成立諸社聯盟名曰嘉社。

瀛州詩集》⁵中有莢社社員詩作於其中發表，可窺知當時莢社社員已有全台聯吟的經歷。

莢社每年的定期總會，都在農曆正月十五前後召開，從大正九年（西元 1920 年）創立莢社開始未曾間斷。期間，昭和六年（西元 1931 年）之後，因社員老成凋零、返鄉離社，導致社員的流失：昭和十二年（西元 1937 年），中日戰爭爆發，日本政府對集會皆派警監視：1935 年(昭和十年)，為了紀念莢社創立十五週年，於是收集江藻如、黃紹謨二位顧問及魏等如、江擎甫、廖學昆、等十七位莢社社員，共計十九人的詩作，彙編成書，書名叫《莢社同人錄》⁶。二次大戰結束之後，西螺的詩社「莢社」組織，由於大時代的改變，致使莢社社員四處分散，再也沒有聚集在一起創作。戰後一度於 1952 年(民國四十一年)尚有詩社聯誼會成立，此後西螺便不再有相關詩社的成立，僅有少數個人的創作而已。

2、《莢社文獻史料匯編》成立經過

2006 年靜宜大學台文系獲教育部顧問室支持，成立「中部地區台灣文學資源中心」，積極的與地方文史工作者以及文物收藏家合作，期望能夠典藏具歷史與研究價值的文獻與史料。

2007 年 6 月，靜宜大學台文系透過民間收藏家的幫助，取得一批珍貴的「莢社」史料原始文獻，記錄 1919 年到 1935 年間「莢社」最精華的十五年歲月，包括「社員名簿」、詩稿、詩箋、以及「莢社」例會、社員大會、週年紀念會之出席意願調查書等共 2375 件，該批史料涵蓋「莢社」內、外訊息，內容完整，對重建「莢社」全貌及臺灣古典文學發展的歷史極具價值，並加強對鄉土的認同感。並於二 00 八年向國科會申請「莢社文獻史料數位典藏計畫」，同時建置了「莢社文獻史料數位典藏網」⁷。

本輯分上、下兩冊：上冊三卷，分別收錄了《莢社詩鐘抄錄第二冊》、《莢社詩稿第七冊》、《莢社詩稿第八冊》；下冊兩卷，則收錄了昭和四年(1929)至昭和五年(1930)未集結成冊之「莢社」詩稿殘卷兩卷。

3、《莢社文獻史料匯編》收錄魏等如詩作輯錄

本文獻輯錄，主要內容為昭和二年(1927)至昭和五年(1930)「莢社」課題詩與擊鉢吟等抄錄手稿、詩鐘等。書中補佚收錄了魏等如詩作有一百一十一首。其中五言律詩卅六首、七言律詩十八首、五言絕句四首、七言絕句四首，五十三首。詩內容為：

⁵ 瀛州詩集 詩集名。乃 1932 年 3 月臺灣全島詩人大會的作品集，由瀛社社員林欽賜編輯成書。

⁶ 廖學昆，《莢社同人錄》，自印本，昭和 15 年，1940 年。

⁷ 網路：典藏台灣 <https://catalog.digitalarchives.tw/Search/Search>。關鍵字：莢社 魏等如/任菴 (查詢時間:2021 年 10 月 15 日)

(1) 五言律詩

五言律詩收錄作品在昭和三～五年（1927～1929），詩的內容風格以詠物敘事居多。

表 4 《葵社文獻史料匯編》五言律詩詩題

號序	詩名	年代	號序	詩名	年代
1-2	〈月下追信〉二首	1929	3-4	〈信魚〉二首	1928
5-6	〈採茶〉二首	1929	7-8	〈月餅〉二首	1929
9-10	〈圖書館〉二首	1929	11-12	〈登高〉二首	1929
13-14	〈筆花〉二首	1929	15-16	〈餐英吟會〉二首	1929
17	〈賽馬〉	1930	18-19	〈釣蛙〉二首	1929
20-21	〈除夕圍爐〉二首	1930	22-23	〈水中月〉二首	1930
24-25	〈燈花〉	1930	26-28	〈湯婆〉三首	1928
29-30	〈拜歲蘭〉二首	1928	31-32	〈鉛筆〉二首	1929
33-34	〈郵票〉二首	1929	35-36	〈虹〉二首。	1929

(2) 七言律詩

收錄作品在昭和四～五年（1928～1929），詩的內容風格除了詠物之外，也對社會現狀有描述、人際往來酬唱贈答，共十八首。

表 5 《葵社文獻史料匯編》七言律詩詩題

號序	詩名	年代	號序	詩名	年代
1-2	〈擊鼓罵曹〉二首	1929	3-4	〈養蜂〉二首	1929
5-6	〈曹操〉二首	1929	7-8	〈蛇杖〉二首	1929
9-10	〈蟋蟀〉二首	1929	11-12	〈新秋〉二首	1929
13	〈祝林拱辰先生令堂 八十一普榮壽暨令郎 新婚誌喜〉	1929	14-15	〈天竺牡丹〉二首	1928
16-17	〈遊仙枕〉二首	1929	18	〈掃花〉	1929

(3) 五言絕句〈晚菊〉4首

(4) 七言絕句〈苦旱〉五首、〈海水浴〉五首、〈驚蟄雷〉五首，等五十三首。七

言絕句佔詩中數量之大宗，內容多元詩題多樣化，以詠物敘事為多數。

表 6 《莢社文獻史料匯編》七言絕句詩題

號序	詩名	年代	號序	詩名	年代
1-5	〈苦旱〉五首	1929	6-10	〈海水浴〉五首	1929
11-13	〈楊震〉三首	1929	14-15	〈秋影〉二首	1929
16-18	〈友菊〉三首	1929	19-21	〈奪花魁〉三首	1929
22-26	〈曹參〉五首	1929	27-29	〈詩星〉三首	1930
30	〈班昭〉	1930	31-34	〈菊影〉四首	1930
35-39	〈新燕〉五首	1929	40-41	〈古鏡〉二首	1929
42	〈花月痕〉	1928	43-44	〈傳書鳩〉二首	1928
45-49	〈驚蟄雷〉五首	1929	50-53	〈古寺〉四首	1929

4、《輔材詩文集》對魏等如詩作是擇要收錄

例如〈海水浴〉、〈曹參〉，《莢社文獻史料匯編》原始創作有五首，但《輔材詩文集》只收錄一首、二首；另外像《莢社文獻史料匯編》收錄「驚蟄雷」五首、「古寺」四首，但《輔材詩文集》則未收錄，這是輯佚詩量差異大之地方。

在《莢社文獻史料匯編》中，共補佚收錄魏等如詩作有八十九首。(其中五律 23 首、七律 11 首、五絕 2 首、七絕 41 首、詩鐘 12 聯)。

(三) 《莢社詩稿鈔錄》詩作文獻收考錄

1、《莢社詩稿鈔錄》蒐集由來

在國立雲林科技大學漢學應用研究所有收藏鄭定國教授所收集到的莢社詩稿影印本九冊，分別為：一、莢社吟草前茅一覽（大正十二年）；二、莢社詩稿第貳冊（大正十二年四月）；三、莢社詩稿鈔錄第參冊（大正十三年八月）；四、莢社詩稿鈔錄第貳期（大正十五年）；五、莢社詩稿鈔錄第六冊（大正十五年蒲月）；六、莢社詩鐘第貳冊（昭和二年花月）；七、莢社詩稿鈔錄第七冊（昭和三年四月）；八、莢社詩稿鈔錄第玖冊（昭和六年三月）；另有莢社收支簿一本，合計共有九本。

2、魏等如詩作，在《莢社詩稿鈔錄》收錄敘述

經搜尋收錄分佈在第七、九冊，魏等如詩作以第九冊占大部分。

《莢社詩稿鈔錄 第七冊》，書面日期：昭和三年(1928)四月置。為接續第六冊第

六期的擊鉢吟與課題，本冊收錄昭和三年(1928)到昭和四年(1929)，與其他較不同之處為友社社員聯合擊鉢吟。

《莢社詩稿鈔錄 第九冊》，書面日期：昭和六年(1931)三月置。收錄了昭和六年(1931)到昭和十三年(1938) 詩作，本冊收錄可說是莢社最多最精華的詩作。收錄魏等如在《莢社詩稿鈔錄》的詩作有：

- (1) 五言律詩：〈歌舞伎〉三首、〈春雨〉一首、〈螺溪月〉二首、〈睡蓮〉二首、〈聊園春色〉二首、〈酒兵〉一首，等十一首。
- (2) 七言律詩：〈月下觀菊〉二首、〈池邊鶴〉二首，等四首
- (3) 五言絕句：〈春江〉二首、〈報午機〉五首、〈新秋〉四首，等十一首。
- (4) 七言絕句：〈花月痕〉、〈傳書鳩〉二首、〈桃腮〉二首(其中有一首重複)、〈吟聲〉二首、〈春衫〉四首、〈守宮沙〉四首、〈杜鵑花〉二首、〈新蟬〉三首、〈賽菊〉四首、〈職業戰線〉四首、〈吹春〉五首、〈捕鯨〉三首、〈落下傘〉三首、〈指南針〉五首、〈雪衣〉四首、〈高射砲〉三首、〈保溫瓶〉三首、〈綠門〉一首、〈古梅〉六首、〈綠天〉四首、〈鴛鴦枕〉三首、〈石枕〉二首、〈雁字〉二首、〈門松〉二首、〈植蘭〉三首、〈觀海〉二首、〈春耕〉二首、〈午睡〉二首、〈白柚〉四首、〈掛冠〉二首、〈新高雪〉二首、〈柳鞭〉二首，等共九十三首。

重複共同：〈花月痕〉、〈傳書鳩〉二首、〈吟聲〉、〈新秋〉，等五首

3、《莢社同人錄》蒐集由來

1935 年(昭和十年)，為了紀念莢社創立拾五週年，於是收集江藻如、黃紹謨二位顧問及魏等如、江擎甫、廖學昆、等十七位莢社社社員，共計十九人的詩作，彙編成書，書名叫《莢社同人錄》，由廖學昆主編，收錄了內容統計有絕詩 800 首、律詩 365 首、詩鐘 110 聯等豐富多元之佳作詩選。《莢社同人錄》並由社員醫學博士黃文陶為書作序文

戊午年春、予懸壺螺浦……其間和唱題目、有記山水烟霞者、有咏人物時事者、網珊琢玉、雅俗兼收、第恐年湮代遠、散逸無蹤、因而習俗風氣之淳薄、物資景色之異同、無徵不信、又孰從而稽考焉。乃集各人舊稿之尚存者、蒼萃成編、一則永作紀念、二則俾後世採風問俗者、可以為文獻、是亦生斯世長斯地者之義務也。茲值版成、爰為序。

《莢社同人錄》收錄背景動機為，古典文學正隨著年代的漸漸久遠，耆老凋零，資料佚散日趨嚴重，如不儘快從事相關調查、研究與保存等工作，或許再過十、二十年後，將更有「斷簡殘編，蒐羅匪易」、「老成凋謝，莫可諮詢」的感慨。

《莢社同人錄》，書中收錄了魏等如詩作有：

《雲科漢學學刊》第二十三期

絕句：〈吟聲〉、〈壽山〉二首、〈盂蘭盆會〉、〈牧童〉、〈彩樓〉、〈雲峯〉、〈警枕〉、〈苦旱〉、〈曹參〉、〈觀魚〉、〈盆蘭〉、〈雪花〉、〈蝴蝶蘭〉、〈電燈〉、〈有感〉四首、〈次許君春暉寄懷瑤韻〉五首、〈觀頂茄塘寶會途中口占〉、〈飴珍梅〉，等二十六首。

律詩：〈信魚〉、〈釣蛙〉、〈採茶〉、〈月餅〉、〈榴花〉、〈古松〉、〈擊鼓罵曹〉、〈不景氣吟〉、〈養蜂〉、〈蛇杖〉、〈新月〉等十一首。

《菟社同人錄》收錄的魏等如詩作，均已同時收錄在《輔材詩文集》中。

4、綜合《菟社詩稿鈔錄》研究發現

- (1) 菟社詩稿鈔錄》第七、九冊的詩作收藏年代在昭和六年至十年，與《輔材詩文集》、《菟社文獻史料匯編》，時間年代較後面，兩文獻時間錯開，所以收錄重複的詩作較少。
- (2) 魏等如是菟社的創社人之一，從菟社的收支簿上記載，可看出熱衷參與菟社的活動。
- (3) 《菟社詩稿鈔錄》，收集時間是昭和六年至昭和十一年間作品，菟社的課題例會、擊鉢吟會中，詞宗的擔任原則是推選、輪流擔任、或是上次得元者擔任，而魏等如擔任閱券者次數高達十一次，顯見其漢學素養深厚，學識孚眾望。而在昭和九年舊曆3月19日也曾在魏等如家開擊鉢吟會，由以上種種的資料都研判魏等如與菟社的關係是很密切的也是菟社核心重要人士。
- (4) 日據時代的台灣，受日本現代化影響，引進大量科技產物及用品，當時知識份子，都感到新鮮奇特，菟社詩友聚會中，這些新時代的用品，也成了吟詠題材，本冊中收錄的有〈高射砲〉、〈保溫瓶〉、〈指南針〉、〈落下傘〉，都屬這類作品。
- (5) 《菟社詩稿鈔錄》再輯佚收錄了(1)五言律詩：11首，(2)七言律詩：4首，(3)五言絕句11首，(4)七言絕句93首，共119首。

(四)其他文獻詩作收考錄

除了以上三大文獻外，再輯錄到的詩作，歸列在「其他」項，魏等如散佚的作品，以出處來作區分，有：

1、書籍、詩報、剪報

《西螺菟社》：〈壽山〉、〈無題名〉。

《中華詩苑》：〈關嶺四絕句〉、〈震後近作〉共六首。

《雲林文獻》：〈待春〉。

2、學術網站

(1)「典藏台灣」⁸網站

⁸ 網路：典藏台灣 <https://catalog.digitalarchives.tw/Search/Search> 關鍵字：菟社 魏等如/

「國史館臺灣文獻館」⁹：《風月報》、〈商銀辭職將之二林留別諸詞友〉

(2)「台灣漢詩數位典藏」¹⁰：〈無題名〉五首，合計共六首

3、期刊論文

吳翔逸¹¹魏等如漢詩研究

南華大學研究生吳翔逸單篇論文〈以詩輔材·以醫景田 魏等如漢詩研究〉作品輯錄：

(1) 五言律詩：〈林金標君六六生辰賦祝〉〈春暖〉

(2) 七言律詩：〈覺修宮步月〉〈月圓花好〉

(3) 七言絕句：〈春雨〉〈詩債〉合計共六首

4「其他」項目，彙編補佚如下：

此項目再收錄：五言律詩 3 首、七言律詩 2 首、五言絕句 4 首、七言絕句 11 首，合計 21 首。

本次輯佚以《輔材詩文集》作中心，次以《莛社文獻匯編》、《莛社詩稿鈔錄》收錄比對，最後再由「其他」（詩報、學術網站 期刊論文）多方管道去輯佚詩作，凡已收錄進去，後再重複出現，則未予計入，故而本項次收錄的詩作，已不多見。

四、魏等如《輔材詩文集》詩作輯校

依據前述文獻，整理魏等如詩作過程中，發現後人編輯的詩作，如《輔材詩文集》，與當年原創作手稿樣，如《莛社文獻史料匯編》、《莛社同人錄》，有文字、詩句語義上的差異，茲說明之

(一)詩句之差異：

1 〈月夜追韓〉，《輔材詩文集》頁 78

策馬欲何之，無雙國士追。逢人同獲「玉」，踏月異尋詩。

丞相言能用，將軍拜不遲。此行終滅楚，漢史共名垂。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》〈月下追信〉上冊 頁 315

任菴 (查詢時間：2021 年 10 月 15 日)。

⁹《國史館臺灣文獻館/典藏文物查詢系統》https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/ (查詢時間：2021 年 10 月 15 日)。

¹⁰《台灣漢詩數位典藏-資料庫官網 /魏等如/任菴》<http://www.literaturetaiwan.com.tw/poetry/> (查詢時間：2021 年 10 月 15 日)。

¹¹ 鄭定國編著，飛花如雪《繽紛的雲林古典詩歌》(嘉義：南華大學台灣文學研究中心出版 2007 年 8 月 20 日)頁 37，〈以詩輔材·以醫景田 魏等如漢詩研究〉。

策馬欲何之，無雙國士追。逢人同獲「寶」，踏月異尋詩。

「月下追信」，為昭和四年三月，應嘉社第九回大會值東社鶯社之斯期課題。〈月夜追韓〉陳述蕭何月夜追韓信的典故，蕭何知人善任的獨到之處。魏等如以，詩中蕭何為得一大將，不辭「踏月」「策馬」，只因他知道韓信是舉國「無雙」的將領人才，能得韓信並重用之，滅楚稱漢，指日可待。

2 〈餐英吟會〉，《輔材詩文集》頁 79

詩朋欣聚首，下酒有黃花。嚼效三閩嗜，吟同七步誇。
枯腸纔潤澤，佳句出交加。「共」得千篇富，餘香逗齒牙。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 178

枯腸纔潤澤，佳句出交加。「喜」得千篇富，餘香逗齒牙。

日治時期傳統漢學背景的地方士紳，擅長以其素養作為交際應酬的工具，包括詩友之間的相互贈答、出遊送別、平日祝賀應酬，禮尚往來所作之詩，這些人際往來不可或缺的禮俗儀式，彰顯了士紳在日治社會裡的角色功能。詩人佳句交加，文思泉湧得千篇，是重點。

3 〈蟋蟀〉，《輔材詩文集》頁 82

年年應候壁西東，鼓翼催機韻不窮。
懶婦驚時秋已屆，高堂在處歲將終。
淒涼響伴三更月，斷續吟招一院風。
莫漫逢頭誇善鬥，徒「藉」播弄貯金籠。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》上冊 頁 345

淒涼響伴三更月，斷續吟招一院風。
莫漫逢頭誇善鬥，徒「供」播弄貯金籠

《古詩十九首》之七有：「明月皎夜光，促織鳴東壁。玉衡指孟冬，眾星何歷歷。」之十二有：「四時更變化，歲暮一何速！晨風懷苦心，蟋蟀傷徇促」。蟋蟀因是秋蟲，等它入室鳴叫，已是天涼歲暮時節，因此，在淒清的夜晚，對古人來說，聽著蟋蟀的鳴叫，最易引起對時光飛逝的傷感。

4〈晚菊〉，《輔材詩文集》頁 84

不向重陽放，經冬色「尚」幽。天心憐晚節，許共早梅儔。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 124

不向重陽放，經冬色「更」幽。天心憐晚節，許共早梅儔。

藉由菊花的晚生慢開，詩人烘托出菊花之高風亮節，並肯定於這種珍貴的節操，彷彿等待著梅花競相爭妍，一首短詩便將菊花的氣節完全的帶出來。

5〈賽馬〉，《輔材詩文集》頁 80

際此昇平世，戰場易廣場。追風千里速，奪錦「萬」鞭忙。
却異章台走，渾如冀北望。不需逢伯樂，捷足眾稱揚。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 243

追風千里速，奪錦「一」鞭忙。

「賽馬產業」，日治時期稱之為「競馬」，台灣總督府頒布「台灣競馬令」在台灣興盛一段時間。蘊含當時太平時局，才得以將競馬娛樂化。

6〈苦旱〉，《輔材詩文集》頁 85

水涸山焦孰解愁，桑林祈雨日無休。
可憐赤地連千里，百穀「江」萎眾怨尤。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》上冊 頁 235

可憐赤地連千里，百穀「將」萎重怨尤。

詩中一方面訴說老天不下雨，造成的旱災，所有農作物將枯萎另一方面，暗諷朝政若不敷供應民之所需，一樣也如災荒。

7〈擊鼓罵曹〉，《輔材詩文集》頁 80

三搥悲壯辱奸雄，口似懸河理至公。
裸體從容由熱血，欺君指摘是孤忠。

《雲科漢學學刊》第二十三期

詞嚴不讓陳琳檄，氣盛何殊赤壁「風」。
洩憤廟堂天下快，儒生膽勇勝元戎。

原文出處：《菱社文獻史料彙編》上冊 頁 332

詞嚴詞嚴不讓陳琳檄，氣盛何殊赤壁「攻」。

「擊鼓罵曹」，典故出於《世說新語·言語》三國時期，敘述孔融推薦的處士禰衡因不受曹操禮遇，而反唇激罵，曹操欲故意羞辱之，命其在元旦宴時為鼓吏，禰衡乃擊鼓怒罵曹操。後曹氏派其往說劉表，欲借劉表手殺之。而忠烈不懼於當權的昏庸，敢於直言極諫，就算殺頭也無懼。

8〈新燕〉，《輔材詩文集》頁 89

烏衣門巷認居停，回首煙雲路「必」經。
掠水啣泥猶未慣，呢喃畫棟最先聽。

原文出處：《菱社文獻史料彙編》上冊 頁 225

烏衣門巷認居停，回首煙雲路「幾」經。

劉禹錫〈烏衣巷〉：「朱雀橋邊野草花，烏衣巷口夕陽斜。舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家。」燕子秋去春回，不忘舊巢，詩人抓住此特點，抒發心中的感慨，「烏衣門巷認居停」。燕子無心，卻見證了時事的變遷，人事代謝的感慨，疏離的悲憤。

9〈有感〉，《輔材詩文集》頁 88

昔時錦上添花有，今日何無送炭人。
嘗膽臥薪緣底事，得「賞」「宿」願志方伸。

原文出處：《菱社同人錄》頁 25

嘗膽臥薪緣底事，得「償夙」願志方伸。

這首詩比喻人富貴風光時，錦上添花者絡繹不絕，落難困厄，能雪中送炭者，幾稀，引用了越王勾踐「臥薪嘗膽」的典故，在艱苦的環境中，也要保有決心與魄力，咬緊牙根走出困境。

10〈綠苔〉其一，《輔材詩文集》頁 86

遙看一似「青羅錦」，惹得閨人費剪裁。

原文資料查自國史館臺灣文獻館網站¹²

遙看一似「羅紋錦」，惹得閨人費剪裁。

11〈綠苔〉其二，《輔材詩文集》頁 86

石髮參沙積舊煤，盈「街」翠影上樓台。
「憑」欄遠眺鱗鱗處，疑是新秧「野外」栽。

原文資料查自國史館臺灣文獻館網站

石髮參沙積舊煤，盈「增」翠影上樓台。
「凭」欄遠眺鱗鱗處，疑是新秧「古徑」栽。

12〈綠苔〉其三，《輔材詩文集》頁 87

柴扉曉起趁晴開，滿地青青露染苔。
是否宋儒親畫荻，卻「劉」綠字費人猜。

原文資料查自國史館臺灣文獻館網站

是否宋儒親畫荻，卻「留」綠字費人猜。

13〈綠苔〉其四，《輔材詩文集》頁 87

翠暈綠痕映曲隈，蒙茸一望淨無埃。
「清」蒼伴彼離離草，「紅」得流螢襯幾回。

原文資料查自國史館臺灣文獻館網站

「青」蒼伴彼離離草，「引」得流螢襯幾回。

¹² 《國史館臺灣文獻館/典藏文物查詢系統》https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/(查詢時間:2021年10月15日)

藏由寶匣鑄江心，拂拭塵埃閱世深。
自照吳宮西子後，此中又幾白頭「吟」。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 2

自照吳宮西子後，此中又幾白頭「臨」。

(二)文字之差異：

1 〈釣蛙〉，《輔材詩文集》頁 80

兩後蝦蟆戲，有人釣綠陂。臨流聞鼓吹，入「藿」見雄雌。
怒目猶貪餌，多言未覺危。一竿斜照裏，無復問「關」私。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》上冊 頁 335

兩後蝦蟆戲，有人釣綠陂。臨流聞鼓吹，入「藿」見雄雌。
怒目猶貪餌，多言未覺危。一竿斜照裏，無復問「官」私

賞析：

「藿」注音ㄏㄨㄛˋ，捕魚時可背在臀部，裝魚的一種竹編魚簍。「藿」應為印刷之誤。

詩人藉〈捕蛙〉這一首詩，暗喻了臺灣人民受日本殖民統治的痛苦，即使受到不平等的對待，也是敢怒不敢言，就如同池塘中的青蛙性命處在危險中。

2 〈蛇杖〉，《輔材詩文集》頁 81

「鱗」甲森森吞象軀，一枝屈曲老人扶。吹藥猶羨燃深夜，打草不經履坦途。
緩策手中威尚有，醉恆筵上毒全無。雷鳴莫漫成龍去，八十登朝愛爾俱。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 202

「鱗」甲森森吞象軀，一枝屈曲老人扶。

這首詩利用蛇的幾種轉化作抒發，並以「杖」之意象貫串全詩，令「蛇」與「杖」

互為表裡，互為詮釋。

「嶙」字：應為「鱗」正確。

3〈觀頂茄塘賽會途中口占〉，《輔材詩文集》頁 88

結伴開遊興正濃，同觀賽會頂茄塘。

肉林如畫人如鯽，「讀」愛團圓月倍光。

原文出處：《菱社同人錄》頁 25

肉林如畫人如鯽，「獨」愛團圓月倍光。

在中秋節的特有節日氣氛下，結伴開心出遊，特別獨愛團圓月光，聚歡愉之情，也帶出一股濃郁的團聚歡愉之情。

周敦頤在《愛蓮說》「晉陶淵明獨愛菊」，這一個「獨」字理解為陶淵明只愛菊花，或特別哀情於菊花。

4〈擊鼓罵曹〉，《輔材詩文集》頁 80

忍為「古」吏効鳴攻，草檄陳琳「義」氣同。

舌劍鋒芒驚主客，搥聲悲壯感王公。

疏狂自是才人癖，勇敢居然烈士風。

一薦可憐徒小用，露身卒未悟奸雄。

原文出處：《菱社文獻史料彙編》上冊 頁 334

忍為「鼓」吏効鳴攻，草檄陳琳「意」氣同。

鼓吏：掌鼓的官吏。

南朝 宋 劉義慶《世說新語·言語》：「禰衡被魏武謫為鼓吏，正月半試鼓」。

「擊鼓罵曹」，直寫詩中人物的特色 敘事論人的長才，在此詩中可觀之矣，也以這種精神，意欲激起人們的正義激勵時代儒生應擔當起真正勇敢的清流表率。

5〈信魚〉，《輔材詩文集》頁 78

「波」刺欲何之，冬來不失時。黃河輸舊種，瀛海產新兒。

熱帶溫堪育，長途冷豈辭。年年如作客，回首族蕃滋。

《菱社文獻史料彙編》上冊 頁 256 上冊

「潑」刺欲何之，冬來不失時。

潑刺是漢語詞語，音：夕ㄅ ㄉㄩˋ 唐 盧綸 《書情上大尹十兄》詩：「海鱗方潑刺，雲翼暫徘徊。」茅盾 《劫後拾遺》四：「海浪打著艇舷，潑刺潑刺地響。」應為字誤。

6〈古鏡〉，《輔材詩文集》頁 89

得自「瀛」秦閱歲深，用時拭去土花侵。
能分邪正千秋重，頻向人間照膽心。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》下冊 頁 20

得自「瀛」秦閱歲深，用時拭去土花侵。

曹植《文帝誅》最早稱秦始皇帝為嬴政，後世通稱嬴政。應為字誤。

7〈有感〉，《輔材詩文集》頁 88

昔時錦上添花有，今日何無送炭人。
嘗膽臥薪緣底事，得「賞宿」願志方伸。

原文出處：《莛社同人錄》頁 25

嘗膽臥薪緣底事，得「償夙」願志方伸。

這首詩比喻人富貴風光時，錦上添花者絡繹不絕，落難困厄，能雪中送炭者，幾稀，引用了越王勾踐「臥薪嚐膽」的典故，在艱苦的環境中，也要保有決心與魄力，咬緊牙根走出困境。

8〈擊鼓罵曹〉，《輔材詩文集》頁 80

詞嚴不讓陳琳檄，氣盛何殊赤壁「風」。
洩憤廟堂天下快，儒生膽勇勝元戎。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》上冊 頁 332

詞嚴詞嚴不讓陳琳檄，氣盛何殊赤壁「攻」。

「擊鼓罵曹」，典故出於《世說新語·言語》三國時期，敘述孔融推薦的處士禰衡因不受曹操禮遇，而反唇激罵，曹操欲故意羞辱之，命其在元旦宴時為鼓吏，禰衡乃擊鼓怒罵曹操。後曹氏派其往說劉表，欲借劉表手殺之。而忠烈不懼於當權的昏庸，敢於直言極諫，就算殺頭也無懼。

9〈有感〉，《輔材詩文集》頁 88

財寶原知多惹禍，有關榮辱便需爭。
他時致富能如願，築室家山「校」養生。

原文出處：《莛社同人錄》頁 25

他時致富能如願，築室家山「效」養生

10〈圖書館〉，《輔材詩文集》頁 79

天祿真堪比，人人覽不妨。西山堆典籍，東壁煥縑緗。
容膝席無定，汗牛卷有常。匡衡如「徧」讀，應免做工「賞」。

原文出處：《莛社文獻史料彙編》上冊 頁 363

匡衡如「徧」讀，應免做工「償」。

五、魏等如詩作文獻輯考結論

本文經論述後，將魏等如詩作文獻輯考後，以下列三點作結論

(一)輯佚補充魏等如詩作

本次輯佚魏等如詩作共收集：五言律詩五十三首、七言律詩三十八首、五言絕句廿一首、七言絕句二百一十五首。詩鐘對聯廿六聯，合計三百五十三首。從文獻分佈來看，《輔材詩文集》、《莛社文獻匯編》、《莛社詩稿鈔錄》約各佔三分之一，本次輯佚最大的願望是能如拼圖般把魏等如先生作品，全數拼湊整理完成，讓後人在閱讀魏等如詩作時，可以看到更完整作品，重建他當年的文學面貌。

表 7 魏等如詩題蒐集彙總表

	五言 律詩	七言 律詩	五言 絕句	七言 絕句	詩鐘	小計	備註
輔材詩文集	16	21	5	74	14	130	
莛社文獻史料匯編	36	18	4	53	17	128	
莛社詩稿鈔錄	11	4	11	93	0	119	
其他收輯	3	2	4	12	0	21	
相同重複	-13	-7	-3	-17	-5	-45	-
合 計	53	38	21	215	26	353	

(二)輯校考定魏等如詩作

在整理魏等如詩作過程中，發現後人編輯的詩作，如《輔材詩文集》，與當年原創作手稿樣，如《莛社詩稿鈔錄》、《莛社文獻史料匯編》，有文字的差異、有詩句語義的差異。再分析，其中有抄錄造成字異、有後人修訂的語句，文字的差異應修改使其正確，但語義的差異則應尊重修改後的字義。

(三)還原魏等如與雲林詩社當時的史貌

日治時期臺灣文學是先民們生活、思想，累積的重要資產，魏等如先生所處的年代橫跨了日治時期到國民政府年代。從當時日本政府對台灣人民的思想控制，身處在異族統治之下的苦痛及不得志的鬱悶，到台灣詩社蓬勃發展。魏等如漢詩相關資料，詩作取材廣泛，而創作的漢詩體例以七言絕句為最多；依其作品內容來論，以「詠物敘事」、最多，其次為「寫景抒情」，詠史懷古、酬唱贈答、擊鉢課題的篇章亦分散詩詞中，由這些詩作可見到詩人對百姓疾苦的同情與關懷，也記錄了臺灣風土民情、歷史文化，這些詩作內容文學性高，頗能反映社會現實。一生寄情於漢詩天地的魏等如，創作豐富，足為詩壇典範。

參考文獻

(一)專書

- 江寶釵著：《臺灣古典詩面面觀》，(臺北：巨流圖書公司，1999年)。
- 程大學主編：《西螺鎮志》，(雲林縣西螺鎮：西螺鎮公所編印，2000年)
- 《莛社詩稿鈔錄》，雲林科技大學漢學所，剪輯收藏
- 陳明柔主編：《莛社文獻史料匯編·第一輯上冊》，(臺中：靜宜大學中部地區臺灣文學資源中心 2010年)
- 陳明柔主編：《莛社文獻史料匯編·第一輯下冊》，(臺中：靜宜大學中部地區臺灣文學資源中心 2010年)
- 葉石濤著：《台灣文學史綱》，(台北：春暉出版社，1987年)。
- 鄭定國主編：《日治時期雲林縣的古典詩家》，(台北：里仁出版社，2005年)。
- 鄭定國主編：飛花如雪《繽紛的雲林古典詩歌》，(嘉義：南華大學台灣文學研究中心，2007年)。
- 廖學昆，《莛社同人錄》，自印本，昭和 15 年，1940 年)。
- 魏等如著、魏嘉亨編輯：《輔材詩文集》，(雲林縣西螺鎮：西螺輔材文庫，2004年)。
- 魏嘉亨編輯，《巡檢魏照洲創院行醫壹百二十週年誌慶暨慶祝西螺大橋落成五週年詩篇》，(雲林縣西螺鎮：西螺輔材文庫，2004年)。

(二)期刊論文

- 1、江擎甫，〈莛社沿革〉，《雲林文獻》，創刊號，1985年。
 - 2、吳景箕，〈斗山吟社之沿革與臥雲齋〉，《雲林文獻》創刊號，1985年。
 - 3、吳翔逸，飛花如雪《繽紛的雲林古典詩歌》、〈以詩輔材以醫景田·魏等如漢詩研究〉，嘉義：南華大學台灣文學研究中心出版 2007年。
 - 4、黃振崇，《日治時期雲林縣的古典詩家三篇》、〈魏等如詩家研究〉，台北：文史哲出版社 2005年。
 - 5、〈雲林莛社新出土台灣文獻資料調查報告 兼及江藻如、江擎甫年譜述略〉
- 鄭定國：文學新鑰，第 5 期 2007 年 6 月，南華文學系南華大學文學系。

(三)學位論文

- 1、李采蓉：《西螺莖社研究》，嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2008年。
- 2、吳勝豐：《江擎甫及其漢詩研究》，嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2008年。
- 3、郭麗琴：《西螺地區文學發展研究》，嘉義：中正大學研究所碩士論文，2004年。
- 4、蔡幸純：《日治時期荊桐詩人陳元亨及其漢詩研究》，雲林：雲林科技大學資料整理研究所碩士論文，2007年。

(四)相關網站連結

- 1、典藏台灣 <https://catalog.digitalarchives.tw/Catalog/List.jsp?CID=48053>
- 2、《國史館臺灣文獻館/典藏文物查詢系統》
https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/search.aspx
- 3、《台灣漢詩數位典藏-資料庫官網 /》 <http://www.literaturetaiwan.com.tw/poetry/>。

附錄一：魏等如生平年表

西曆	年代	年齡	魏等如生平事蹟及創作概況
1897	明治 30 年	1	魏等如(八月十五中秋)出生於西螺。
1907	明治 40 年	11	進入求學階段。
1908	明治 41 年	12	成績優異，直升三年級。
1909	明治 42 年	13	讀畢四書五經。
1919	大正 8 年	23	三月與廖學昆、江擎甫等人在西螺組織成立西螺「芸社」，聘宿儒江藻如秀才主講，以詩文課士。 其父魏照洲辭世
1920	大正 9 年	24	孟秋時颱風入侵，其父墓為大水沖毀。 西螺「同芸社」社員大增改為「莢社」，取其中實而赤、丹心報國之象徵。
1921	大正 10 年	25	10.20 大房(林氏芋橫)，長女香樂出生
1923	大正 12 年	27	寄信于友心聲。
1924	大正 13 年	28	5.20 大房(林氏芋橫)次女婉貞出生
1926	昭和 1 年	30	入商務印書館函授學社補習國文。
1928	昭和 3 年	32	撰〈師友小誌〉
1934	昭和 9 年	38	任虎尾郡漢藥種商附組合長。 1.29 二房(楊氏玉桂)，長男炳嘉出生
1935	昭和 10 年	39	慶祝西螺莢社創社 15 週年出版《莢社同人錄》，魏等如有 37 首詩作收錄其中。 任西螺實業會評議員。 1.12 代撰〈西螺鎮長李應鐘祭廖旺先生文〉。
1936	昭和 11 年	40	魏等如賦詩贈廖重光辭西螺街長 5.15 二房(楊氏玉桂)，四女婉芬出生。
1938	昭和 13 年	42	3.11 二房(楊氏玉桂)，伍女魏畹枝出生
1940	昭和 15 年	44	1.10 《莢社同人錄》：由嘉義市弘文堂印刷所印刷；1.20 正式發行 4.1 二房(楊氏玉桂)次男魏嘉亨出生
1941	昭和 16 年	45	11.24 二房(楊氏玉桂)，六女魏畹芸出生
1945	昭和 20 年	49	9.4 二房(楊氏玉桂)，七女魏畹芹出生
1946	民國 35 年	50	任西螺鎮福興里副里長

			任西螺鎮民代表 4.20 撰〈西螺初中開校致詞〉 6.25 撰〈首屆鎮民代表會祝詞〉。
1947	民國 36 年	51	中醫師特考及格，從此懸壺濟世，救人行醫。 5.18 撰〈祭素霓妹文〉 7.12 撰〈為台灣中醫界請命〉 12.19 撰〈鎮民代表會提案—請設西螺大橋續建促進委員會〉
1948	民國 37 年	52	任中央國醫館台灣分館董事
1950	民國 39 年	54	2.25 〈代西螺鎮長李應鏗祭李賢先生〉 3.10 〈于友張英宗函〉
1951	民國 40 年	55	當選雲林縣中醫師公會理事長 8.15 〈代中山教導撰校長廖裕智祭文〉 10.10 辭中山國民學校家長會長
1952	民國 41 年	56	2 月撰〈聲望證明由本縣中醫檢覆核發案〉 5.25 撰〈函表弟陳錫卿縣長〉 11.9 撰文〈弔舅父陳元龍〉
1953	民國 42 年	57	受鎮長李其雄之託，編撰〈西螺鄉鎮土誌序〉 3.3 撰〈大橋列入八景〉提案。
1959	民國 48 年	63	當選台灣省中醫師公會常務理事。
1965	民國 54 年	69	五女魏畹枝出版《永恆的祝福》一書。（為台灣省青年文學叢書第七冊）
1966	民國 55 年	70	卒於農曆三月初三聖母誕辰，享年七十歲。

日治時期雲林古典詩人廖心恭漢詩輯校析論

楊銘超*

摘要

本文旨在透過雲林地區古典詩社—莢社文獻中廖心恭詩作的考察，探索日治時期的臺灣古典詩作，記錄著當時殖民統治下的傳統文學風貌。隨著時間的流逝、空間的轉變，漢詩的創作逐漸被淡忘隱沒，文獻的蒐錄彙整與輯考有著迫切的危機。目前散布的文獻《莢社吟草、詩稿鈔錄》計有九冊及《莢社同人錄》等，紀錄大正十二年與昭和年間（1923~1940）毛筆謄寫抄錄的詩句、詩鐘，左右詞宗的擬作、點評、排名等，《莢社收支簿》記載社費收支、吟詩酬唱、贈品獎賞、友會聯吟等之細目描述詳盡明確，這些珍貴史料，正引領著我們遙想前一世紀的詩會景況。

廖心恭先生出生貧寒，自力苦研漢學，對古典漢詩的創作貢獻不遺餘力，他對西螺「莢社」始終如一不離不棄，自創立到輝煌蓬勃至最後畫下句點（1919~1952），這33年的歲月對雲林文學的著墨與後進的鼓勵有著不可抹滅的助益，本文藉前人研究成果之文獻史料蒐集、研析、考校以補輯原創之漢詩，能更臻完整呈現，驥望對雲林地區的古典文學詩作研究與傳承能盡己棉薄之力。

關鍵詞：日治時期、詩社、古典漢詩、莢社、廖心恭

* 國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班碩士研究生。

Proofreading Analysis of Han Poems Composed by Xin-Gong Liao, the Classical Poet in Yunlin during Japanese colonial period

The thesis aims to read through theme park of Liao, Xin-Gong's poems in Sushe Literature, the classical poetry society in Yunlin area. The main purpose is to explore Taiwan's classical poetry during the Japanese colonial period, and to record the traditional literary style under the rule of the era. As the time pass away and the space changes, the creation of Chinese poems has gradually faded into oblivion. There is an urgent crisis in the collection and compilation of documents. The currently distributed documents include nine volumes of "Sushe Ginza, Poems and Chaolu" and "Sushe Fans", etc., which record the poetry, such as the poems, poem play, drafted works, reviews, or ranking, in the 12th year of Taisho and the Showa period (1923~1940). The "Sushe Income and Expenditure Book" records the social income, expenditure, poems, rewards, and the detailed descriptions of the Friend Association. Above precious and historical materials are leading us to think about the circumstance of the poetry society in the previous century.

Mr. Xin-Gong Liao was born in poverty and studied "Sinology" on his own and made much effort in the creation of classical Chinese poetry. He has always been consistent with Xiluo's "Sushe" from establishment to brilliant accomplishment in the end of his life (1919~1952). This 33-Year Period have indelibly benefit that contributed to the writing of Yunlin literature and the promotion of current poets. This thesis draws on the collection, research and analysis, proofreading of the literature, and historical data of previous research results, in order to supplement the original Chinese poems which could be completely presented. Hope this analysis might be helpful for research and inheritance of Yunlin literary poems.

Keywords: Japanese Colonial Period, Classical Han Poems, Sushe, Xin-Gong Liao

一、前言

身為在地雲林人且研究漢學背景，在探索史籍藏書櫃中雲科大漢學所留下一批珍貴的文獻材料，內容文物是日治時期雲林古典漢詩手稿抄本，靜默地在最不顯眼的角落，自許不知存封多久早已逐漸被淡忘的一塊寶物，在一般人眼中它只不過是一份老舊泛黃的手稿書冊，但對研究文獻史籍者而言，確是一份最珍貴有價值的文獻資料。如同古詩〈長恨歌〉唐·白居易「上窮碧落下黃泉」，之描述心境。憑藉對鄉土的熱愛與文獻考校的執著，即著手進行史料的蒐集。筆者將以其中廖心恭先生之漢詩為主題，進行文獻輯佚考證。

日治時期的臺灣日本政府，為廣推皇民運動，禁止習教書寫漢文，因而私塾、書房的教育受到打擊。而文化傳承與使命就由當時成立的詩社漸興取而代之。日治時期的全台的詩社相當多，據統計約有二百九十多個詩社¹。以一個農業主軸的縣治雲林在西螺地區能創立當時最早的詩社「莢社」規模人員背景沒有臺灣三大古典詩社光芒耀眼，但卻是雲林地區詩社的發源之地，雖然在莢社之前並無文獻有無其他詩社特別記載，然而在莢社之後，雲林的詩社組織有如雨後春筍，紛紛接踵而立。莢社的創立在雲林詩社文風披靡的氣勢，拋磚引玉的歷史定位是功不可沒。

莢社的古典漢詩創作的主體架構以擊鉢吟錄、課題、詩鐘等方式進行。西螺街「莢社」創設人之一廖心恭先生各方面雖非所有者之最，然自幼苦研漢學勤奮自勵樂觀進取，不追求名利樸實的個性。從莢社發起到創社蓬勃發展，到沒落而中止。這 33 年²的歲月，將其畢生最輝煌的時期展現在漢詩的創作。其個人特質風格與堅持自我的理念使之令人敬佩。將前人研究成果中所蒐錄未臻完整廖心恭先生之詩作補輯，及現有文獻資料《典藏臺灣》³、《國史館臺灣文獻館》⁴、《台灣漢詩數位典藏》⁵等學術官網，鄭定國教授編著飛花如雪《繽紛的雲林古典詩歌》、李采蓉《西螺莢社研究》學位論文中等學術之研究，輯佚廖心恭之詩作統計與內容校考，拼湊原著漢詩創作之更臻完整面貌。

¹ 許俊雅，《臺灣寫實詩作之抗日精神研究》，台北：國立編譯館主編，1997年。黃美娥：〈日治時代臺灣詩社林立的社會考察〉，《臺灣風物》47卷3期（1997），頁63-68。

² 《雲林文獻》創刊號 第一卷 成文出版社 民國72年3月 頁68。莢社沿革。莢社(1919~1952) 民國四十一年（西元1952年）11月，江肇甫在《雲林文獻》創刊號上撰述〈莢社沿革〉一文，並與黃文陶、廖學昆、張李德和、廖心恭、魏等如、張英宗、蘇茂杞等莢社詩人署名刊登慶誌西螺莢社創立三十三週年之廣告，此後莢社詩人流散各地，莢社正式走入歷史。

³ 《典藏臺灣》<https://catalog.digitalarchives.tw/Search/Search.jsp?QS=%DBE%AA%C0>

⁴ 《國史館臺灣文獻館/典藏文物查詢系統》https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/

⁵ 《台灣漢詩數位典藏-資料庫官網 /和衷》<http://www.literaturetaiwan.com.tw/poetry/>

二、廖心恭的生平及莢社概述

(一) 廖心恭先生的生平與創作

廖心恭，雅號和衷，臺南州虎尾郡西螺街人，清光緒十六壬寅年（西元 1890 年）七月二十日出生，卒於民國六十一年壬子年（西元 1972 年）元月四日，享壽八十三歲。心恭先生年約七、八歲時父母相繼離世，從小家境貧寒，十歲就必須做長工，從事幫人顧、養牛隻的工作以貼補家計⁶。年少時的心恭不因缺少父母關愛而自憐哀嘆，反而讓他的思慮更加成熟進取。這可從其日後詩作中發現蛛絲馬跡，了解其人格特質中留下正面積極態度面對人生。對牧童詩作的細膩描寫是自己童年生活的寫照：

繩鞭短笛不相離，偏向荒村口亂吹。

休笑飯牛聲價拙，記曾當年五羊皮。

廖心恭〈牧童〉七絕二首之二，《莢社詩稿》1926 年

莢社第四期課題

放牧山腰夕照時，一鞭歸去步遲遲。

千秋甯戚勳名在，牛背生涯總不卑。

廖心恭〈牧童〉七絕一首，《莢社詩稿》1926 年

莢社第四期課題

「休笑飯牛聲價拙，記曾當年五羊皮」、「千秋甯戚勳名在，牛背生涯總不卑」詩作中對牧童職業的期許與讚揚，就是期許以其自己努力自學有成為例，將來對後輩有所提攜與勉勵。心恭先生雖人窮志不窮，經常於牧牛期間常至附近私塾外聽教漢學的老師上課，其用功程度連塾內學生都十分佩服，而私塾的漢學老師也被其行為所感動，邀他人私塾內免費教導他學習漢文，又因其家貧，無無力購買習寫字帖所用的筆墨紙硯，於是便利用竹枝在地上畫字來練習寫字、認字其行誼真可媲美宋歐陽修以蘆荻畫地學書。

心恭先生除自力苦研漢學有成，對於書法、圍棋、麻將、看診、把脈、抓藥也有深入的鑽研，繼承岳父中藥行事業後，秉持濟世救民的胸懷行醫看診，並努力經營中藥行生意，其中「治白喉」藥方，更在當時遠近馳名，除西螺地區外，附近鄉鎮也都慕名來求醫救活無數人⁷。對於穿著十分執著，正式場合的穿著固定

⁶ 參閱鄭定國教授編著飛花如雪續《紛的雲林古典詩歌》南華大學台灣文學研究中心出版 2007 年 吳勝豐〈廖心恭漢詩初探〉頁 197

⁷ 根據漢學所上第一手訪談原稿資料：心恭先生的三子—廖大錫 先生表示：「以其父親如此貧苦的家庭背景，可以獲得當時為西螺大戶人家的外祖父賞視與青睞，招其為女婿，並將整個中藥行事業全部託由他來繼承，或許就是因為看中其父親的漢學學養深厚及多才多藝的才能所致。」

只有一種唐裝長袍馬褂款式，從不穿西裝打領帶，夏天穿著白色，冬天則是灰色，從年輕到八十幾歲，這幾十年來從不改變，而這種不徵名逐利、不追求流行，安於平凡平淡的個性，也可從其多首詩作中一窺端倪：

自笑謀生計拙何，也隨商戰逐風波。

惟求淡飯粗衣足，那管他人唱凱歌。

廖心恭〈職業戰線〉七絕二首之一

《莢社詩稿鈔錄》第九冊 1934 年

問彼烏紗挂壁間，笑而不答自心寬。

宦途壯志看灰盡，甘老林泉隱釣竿。

廖心恭〈掛冠〉七絕一首

《莢社詩稿鈔錄》第九冊 1936 年

心恭先生早年家境不佳，全憑自力苦研漢學，並努力學習創作漢詩，在如此艱困環境下學習成長而奠定文學根基，在志同友好凝聚共創「莢社」詩社後，對漢詩的創作留給後人得以析究，日治時期臺灣詩人在文學的發展經過歷程。

（二）日治時期雲林的詩文雅集—莢社

1、詩社緣起

日本對臺灣所採行的殖民教育政策，是要弭滅臺灣漢人的「民族意識」當時是以「同化」為手段。在這種大趨勢下，詩社成為延續漢學命脈的重要組織，也是文士儒生以文會友的社團，且多以成人漢文教育為訴求。組成與運作目的要是延續漢學命脈為使命。日本總督府為了達成弭滅臺灣人民族的意識，最終在統治策略上以高壓查禁普遍深遠的傳統漢文教育設施「書房」；而另一方面懷柔獎勵詩社發展。因此詩社就能因應順利而生的現象。

2、「莢社」文藝發揚愛國情操

地方文藝的發達，象徵著一個地方的發展程度與社會的成熟狀態，西螺地區的農業，佔有經濟層面重要的比例程度，在農業發達、生活不虞匱乏的基礎下，大正八年（西元 1919 年），適逢臺灣各地詩社相繼成立⁸之際，西螺地區的文人仕紳聚合同好文藝者，組織籌設「同芸社」。

「戊午年春，予懸壺螺浦，同學應谷、耕雨、夢蕉、啟塞、和衷、任麓、

⁸ 程大學等著：《西螺鎮志（下）》雲林縣：西螺鎮公所，2000 年，頁 8-62

逸陶等諸君子，每於花朝月夕，互相過訪，或煮茗論文，或擊鉢吟詩，備極興趣，亦一時之韻事也。繼而諸同人因慕東社之遺風，組一團體，號稱「同芸」⁹。

當時各地仕紳雖身處於日本統治之中，內心卻對中國文化難以忘懷。黃文陶於西螺街開業行醫，每每於良辰美景互道寒暄之際，並同於雅好詩文的好友廖學昆（應谷）、江擎甫（耕雨）、廖學明（夢蕉）、李廷通（啟塞）、廖心恭（和衷）、魏等如（任菴）、廖學枝（逸陶）等人聚會，品茗論文吟詩蔚為風流韻事。繼之不久，黃文陶、廖學昆等八人為了維持文化傳統、因應風雅起見，遂聚合文藝之同好者，發起結社，名為「同芸社」，勤勉致力於詩文的創作，以鑽研詩文、延續漢詩文化為目的。

翌歲同志菊癡、明心、元亨、步雲、杰人、新鶯、女士連玉、文士鴻飛、長春、外數氏，聯翩入社，乃議定社名曰莢¹⁰，取其中實而赤，寓意詩人勿但以挖雅揚風為宗旨，宜加以卒真不諱，丹心報國為懷抱也。

大正九年（西元 1920 年），西螺街內人士如：廖重光（菊癡）、黃清江（明心）、張英宗（杰人）、張清言（新鶯）、張李德和（連玉）、蘇茂杞（鴻飛）、廖發（長春）以及數名街外人士相繼加入詩社，並改「同芸社」為「莢社」。為了喚起民族意識愛國情操，故在其名稱寓意詩人非但要以發揚文藝宗旨，重要的是懷著丹心報國的情懷，愛國不落人後，莢社之名也因應而生，在莢社詩人江擎甫所撰之〈莢社沿革〉一文則提到：

本省在日據時代，臺胞之受其高壓何可勝數。對於激發民族精神之國文，尤盡摧殘之能事，居異族鐵蹄下之臺胞，欲修國學，殊感困難，欲求稍有造詣者，除寥寥耄宿遺老外，殆屬鳳毛麟角矣！磺溪黃博士文陶，斯時是壽民於螺，目擊江河日下，瓦缶雷鳴，深恐美麗島上，鄒魯遺民，日處水深火熱之中，非亟喚起愛國觀念而提高民族精神不可¹¹

當時臺灣同胞所受到的壓迫，可想而知要修習國學，愈見困難。日人對於能激發民族精神之國文（漢文），用盡摧殘之能事。因此莢社社員們皆感於漢學傳承，有喚起愛國意識、提高民族精神，於是在西螺創立詩社以延續西螺地區的漢學教育。

⁹ 黃文陶（竹崖）序。參見廖學昆編：《莢社同人錄》臺南州：弘文堂印刷所，昭和十五年 1940 年 1 月。

¹⁰ 程大學等著：《西螺鎮志》雲林縣：西螺鎮公所，2000 年，頁 8-63。「當時西螺環境隨處可見『莢』草（鹹草）」。「莢草具有『中實而赤』的特性」。象徵一種寓意。

¹¹ 江擎甫：〈莢社沿革〉《雲林文獻》創刊號，雲林文獻委員會編，1952 年 11 月，頁 68。

3、歲月無情不乏傳承莢社畫下休止

莢社每年的定期總會，都在農曆正月十五前後召開，從大正九年¹²(西元 1920)創立莢社開始未曾間斷。昭和六年(西元 1931 年)之後，因社員老成凋零、返鄉離社，導致社員的流失，但每年的定期總會，仍然會在過年期間舉辦，社員們仍可藉此維繫友誼。昭和十二年(西元 1937 年)，中日戰爭爆發，日本政府官吏對臺胞之任何集會皆派警監視，但莢社第十九回定期總會仍於昭和十三年召開；昭和十五年(西元 1940 年)廖學昆整理編輯莢社詩人漢詩作品，出版《拾五週年紀念莢社同人錄》¹³一書，並由其本人寄附金四 0 圓(以當時每年捐金社費貳圓算是一筆不少的開銷)協助印刷壹百冊，總金額費用為壹百壹拾貳圓；最後結存殘額四圓三錢¹⁴。後續就無在記載相關細目。民國四十一年(西元 1952 年)11 月，江擎甫在《雲林文獻》創刊號上撰述〈莢社沿革〉一文，並與黃文陶、廖學昆、張李德和、廖心恭、魏等如、張英宗、蘇茂杞等莢社詩人署名刊登慶誌西螺莢社創立三十三週年之廣告¹⁵，此後莢社詩人流散各地，莢社正式走入歷史。

三、廖心恭詩作散布文獻考述

廖心恭先生與莢社的關係密不可分，從創社到蓬勃發展，最終畫下句點，一生所創漢詩作品在莢社詩稿鈔錄中及其他所發表詩作中統計有：七絕 224 首、七律 14 首、五絕 8 首、五律 29 首、詩鐘對聯 8 首。總計詩作 279 首及詩鐘對聯 8 首。散佈於《莢社吟草 前茅一覽》¹⁶、《莢社例會詩稿鈔錄》¹⁷、《瀛洲詩集》¹⁸、《莢社同人錄》等複印本資料、及《西螺鎮志(下)》¹⁹、鄭定國主編《廖心恭詩文集》²⁰、《莢社文獻史料匯編》²¹第一輯 上冊、下冊、還有其他學術官網²²、前人研究成果學術論文等輯刊收錄，藉以相關文獻史籍及學術官網等合計補輯的詩作 33 首。(七絕 21 首、七律 1 首、五律 11 首，詩鐘對聯 4 首)

這些文獻的考據，筆者從《莢社文獻史料匯編》第一輯上冊、下冊的內容查

¹² 見鄭定國教授《莢社收支簿》複印本：序，頁 1。收藏雲科大漢學所圖書室

¹³ 廖學昆主編：《拾五週年紀念 莢社同人錄》臺南州：弘文堂印刷所：昭和十五年（1940）

¹⁴ 見鄭定國教授《莢社收支簿》複印本：最後 1 頁。收藏雲科大漢學所圖書室

¹⁵ 《雲林文獻》創刊號 第一卷 成文出版社 民國 72 年 3 月 頁 68。

¹⁶ 見鄭定國教授《莢社吟草前茅一覽》複印本。收藏雲科大漢學所圖書室

¹⁷ 以下統稱《莢社例會詩稿鈔錄》緣由《莢社詩稿鈔錄》第二冊、《莢社詩稿鈔錄》第三冊、《莢社詩稿鈔錄》第二期、《莢社詩稿》第六冊、《莢社詩稿》第七冊、《莢社詩稿鈔錄》第九冊等內容均為莢社社員召開之總會、例會、課題等擊鉢吟之詩稿抄錄。為避免混淆將此同一類型歸納統一名稱。收藏雲科大漢學所圖書室

¹⁸ 林欽賜主編：《瀛洲詩集》臺北州：光明社出版所：昭和八年（1933）

¹⁹ 程大學等著：《西螺鎮志》雲林縣：西螺鎮公所，2000 年 2 月

²⁰ 鄭定國：主編：《廖心恭詩文集》出版社：南華大學台灣文學研究中心 出版日期：2007.12.10

²¹ 陳明柔主編 出版社：靜宜大學中部地區台灣文學資源中心 出版日期：2010.12.31

²² 同註 4.5.6

考，該文獻史料是一批日治時期莢社的「詩稿」，2006 年在靜宜大學台文系獲教育部顧問室支持後，透過民間收藏家的幫助，取得一批珍貴的「莢社詩稿乙批」手稿史料文獻，內容有莢社詩鐘抄錄、莢社詩稿第七冊、以及莢社詩稿第八冊還有詩稿抄錄之殘卷一、殘卷二等。該批史籍資料涵蓋「莢社」內、外訊息，可說相當完整，對重建「莢社」全貌及臺灣古典文學發展有詳細描述。經與鄭定國教授所收錄莢社詩稿抄錄複印本中，比對查閱第七冊筆跡詩作內容與鄭定國教授收藏史料完全相同，唯獨少了第八冊卻在此呈現，而此文件除了編成專書成冊以外，也被《典藏臺灣》收錄成數位化原稿手抄本之解析典藏。筆者把莢社缺少的小部份輯錄到廖心恭（和衷）詩作合計有 22 首（七絕 11 首、七律 1 首、五律 10 首）。佔總補輯 33 首詩作收錄數量近七成，對本文廖心恭佚詩佔極大助益。茲就典籍文獻中收錄廖心恭先生之漢詩作品分如下簡述：

（一）《莢社吟草 前茅一覽》²³收錄大正十二年度（1923）第四回總會及第一至十二期之擊鉢吟與課題等 26 個題目之詩作，及大正十三年（1924）詩鐘對聯 15 首。由一位詞宗²⁴（評選老師）依題目選評名次依序為「元（狀元）、眼（榜眼）、花（探花）、肅（傳肅）、翰（詩翰）」「元、眼、花、肅」為第一至第四名，翰可分等級為翰一到翰六等，總計挑選排名十位。其中一篇較為特別的詩鐘題目是寒暑，參賽者並須再依素材細分池、塘、春、草、夢等題分別再作對聯，還有依此六、七、八、九、十等月份季節等題目材料作詩鐘對聯。

廖心恭（和衷）詩作入選得名次有 18 首，詩鐘對聯 2 首。作品如下：

- 1、七言絕句：〈訪僧〉〈聲〉〈觀蓮〉〈新秋〉〈飛行機〉等合計 18 首
 - 2、詩鐘：〈寒暑〉〈西風〉〈牡丹〉〈蜂、虎〉等對聯合計 4 首
- 詩作總計 18 首詩鐘對聯 4 首

（二）《莢社詩稿鈔錄第二冊》、《莢社詩稿鈔錄第三冊》、《莢社詩稿鈔錄第二期》、《莢社詩稿鈔錄第六冊》、《莢社詩稿鈔錄第七冊》、《莢社詩稿鈔錄第九冊》²⁵等史料收錄自大正十二年度（1923）到昭和十三年（1938）內容全為莢社定期總會、擊鉢吟錄、課題等例會，總共有六冊本，分為七言絕句、七言律詩、五言絕句、五言律詩等詩作，絕詩占整體數量九成。

茲就集錄到廖心恭（和衷）作品如下：

- 1、七言絕句：〈聲〉二首〈電扇〉二首〈端午即事〉二首等合計 184 首
- 2、七言律詩：〈驚弓鳥〉二首〈無線電〉二首〈荷風〉等合計 10 首
- 3、五言絕句：〈春江〉〈新秋〉二首〈毀艦〉二首 等合計 8 首
- 4、五言律詩：〈歌舞妓〉〈春雨〉〈螺溪月〉〈睡蓮〉等合計共 6 首

²³ 收藏雲林科技大漢學應用研究所圖書室。

²⁴ 詞宗的職責涵蓋命題、拈韻、評選等部份，雖非盡由詞宗一或二人（左詞宗、右詞宗）擔當每一個決定，然詞宗的才情德行名望都會影響詩作評選的公信力，責任可謂重大。

²⁵ 同註 24。

詩作總計 208 首

(三) 廖學昆主編：《莢社同人錄》臺南州：弘文堂印刷所。昭和十五年（1940）為慶祝莢社成立拾五週年紀念發行書冊。收錄漢詩作家有江藻如、黃紹謨等二位顧問及莢社社員李廷通、廖心恭、魏等如等十七位詩人之作品共計 19 位，彙編成書有 152 頁。內容豐富之精彩處被譽為堪與唐末名家相媲美²⁶，佳作詩選統計總計一千一百六十六首（絕詩 800 首、律詩 366 首）及詩鐘對聯 110 首等。

廖心恭先生輯錄詩作品如下：

- 1、七言絕句：〈補鯨〉〈落下傘〉〈雪衣〉〈友菊〉〈曝書〉等合計 35 首
- 2、七律律詩：〈秋山〉〈稻花〉〈曹操〉等合計 3 首
- 3、五言律詩：〈測候所〉〈虹〉〈除夕圍爐〉〈歌舞妓〉等合計 12 首

詩作總和計 50 首

(四) 程大學等著《西螺鎮志（下）》雲林縣：西螺鎮公所，2000 年出版。西螺鎮的農業佔有經濟而重要的比例程度，在農業發達、生活不虞匱乏的基礎之下，昔日西螺曾設立有詩社的織，也象徵了地方進步發展程度的指標。莢社能在西螺成為雲林第一個詩社象徵文藝進步指標固然納入鎮志內。

廖心恭先生詩作品也被輯錄如下：

- 1、七言絕句：〈捕鯨〉〈紙鳶〉〈秋蟬〉〈螺溪納涼〉等合計 8 首
- 2、七律律詩：〈秋山〉1 首
- 3、五言律詩：〈除夕圍爐〉〈圖書館〉〈螺溪月〉等合計 3 首

詩作總和計 12 首

(五) 詩文集、相關研究論文輯錄

1、鄭定國主編《廖心恭詩文集》南華大學台灣文學研究中心出版 2007 年。日治時期雲林有五大詩社，其一斗六斗山吟社、雲峰吟社，其二北港汾溪吟社、汾津吟社，其三西螺漢學講習會、同芸社、莢社。而此書藉為鄭定國老師任教於南華大學時由青年學者的細心探索、踴躍研究將西螺同芸社(1919 年設，為莢社前身)、莢社(1920 年設)運作期間從 1919 年至 1952 年，共 33 年的社員作品——蒐集、輯佚並善加整理、研究彙成別集，則台灣文學有幸矣，雲林文學有幸矣。有這樣的成就實為鄭定國教授在雲林地區文學最大的貢獻。其中廖心恭先生作品完整輯錄如下：

- (1) 七言絕句：〈乞菊〉二首〈不倒翁〉二首〈水仙花〉二首等合計 202 首
- (2) 七言律詩：〈月下觀菊〉〈池邊鶴〉〈秋山〉〈問梅〉等合計 13 首
- (3) 五言絕句：〈報午機〉三首〈新秋〉二首〈毀艦〉二首等合計 8 首

²⁶ 程大學等著：《西螺鎮志（下）》雲林縣：西螺鎮公所，2000 年 頁 8-65 第八篇〈民俗藝能與文藝〉。

(4) 五言律詩:〈月下追信〉〈月餅〉〈放風箏〉〈拜歲蘭〉等合計 17 首

(5) 詩鐘:〈西風〉〈牡丹〉〈寒暑〉〈蜂、虎〉等對聯合計 4 首

詩作總和計 240 首、詩鐘對聯 4 首

2、鄭定國教授編著飛花如雪續《紛的雲林古典詩歌》南華大學台灣文學研究中心出版 2007 年。本書是鄭教授居住雲林縣將近二十年，為雲林地區文學的發展史做出無私的研究，規畫指導研究生要完成十二個雲林縣區域文學發展的研究。漢詩研究單篇論文由研究生吳勝豐輯錄廖心恭先生作品如下:

(1) 七言絕句:〈牧童〉三首〈夜釣〉〈掛冠〉等合計 56 首

(2) 七言律詩:〈曹操〉等 1 首

(3) 五言絕句:〈螺溪月〉〈放風箏〉等合計 2 首

詩作總和計 59 首

3、李采蓉學位論文《西螺莖社研究》南華大學文學系 2008 年。本文對西螺文學及莖社有周詳細膩析論，而莖社處於日治的殖民時代，詩社的文學活動及詩歌作品的表現，可確認本身創社之目的——「致力於漢文化保存」，已經落實。豐富的藝文也可說明當時的經歷的繁華後留給後世研究空間。

廖心恭先生作品輯錄如下:

(1) 七言絕句:〈鬪碁〉二首〈秋夜與莖社諸君子清話偶成〉等計 6 首

(2) 五言律詩:〈虹〉〈拜歲蘭〉〈螺溪月〉等合計 3 首

詩作總計 9 首

(六) 陳明柔主編《莖社文獻史料匯編》第一輯上冊、下冊 靜宜大學中部地區台灣文學資源中心 2010 出版。2006 年靜宜大學台文系獲教育部顧問室支持，透過民間收藏家的幫助，取得一批珍貴的「莖社」史料原始文獻，內容記錄 1920 年到 1935 年間「莖社」最精華的十五年歲月。內容有莖社詩鐘抄錄、莖社詩稿第七冊、第八冊及詩稿抄錄殘卷一、殘卷二等。此文獻史料匯編已數位典藏，藉由網路的資訊交流及公開推廣，架構中部地區臺灣古典文學發展史，進而重新認識雲林乃至中部地區之文化價值。廖心恭先生作品輯錄如下:

(1) 七言絕句:〈秋影〉二首〈友菊〉三首〈奪花魁〉三首等合計 28 首

(2) 七言律詩:〈祝林拱辰先生令堂八旬晉一壽誕及令郎新婚〉等 3 首

(3) 五言律詩:〈洪水〉〈月餅〉〈登高〉〈筆花〉等合計 9 首

詩作總和計 40 首

(七) 其他收錄之專書報紙

1、林欽賜主編《瀛洲詩集》²⁷ 台北州光明出版社 昭和八年(1933) 詩集內

²⁷ 1932 年 3 月全島詩人二百餘人大會於台北，觴詠累日後所得數百首作品，首題字由當時的臺灣總督上山滿之進、以及臺北帝國大學總長幣原坦等政要名士手書；並由瀛社社長謝汝銓緒言介紹全島詩人大會的來龍去脈。書前邀請中川總督、平塚總務長、幣原大學總長、安武文教局長、小松天籟、尾崎秀真等日籍人士題字，天隨久保天得二作序，詩集內容不僅採錄大會詩稿，同時並刊載了百餘位詩人的清晰照片，以及舊時的漢詩作品，因而將許多當時人物的面貌留傳

容不僅收錄全島詩人大會為詩稿專刊，同時並刊載了百餘位詩人的清晰（黑白）照片，收錄的各地詩人舊作中，也包含幾位日本詩人與臺灣女性詩人張李德和。內容多元精采豐富難得的大集之成。以當時全臺詩人作品多如牛毛之際能被收錄算是千挑百選之重中之作，也常被後學蒐錄探析。

廖心恭先生輯錄詩作：

七言絕句：〈題盆松〉1首 五言律詩：〈題虹〉1首

詩作總計 2 首

2、《詩報》²⁸桃園周石輝獲盧纘祥、魏清德、邱筱園等人支持，1930年發行主要刊載日治時期各地漢語文言詩人作品，全臺各地詩社吟會、徵詩，大部分屬擊鉢吟之作品。《臺南新報》²⁹刊載臺灣宗教、民俗、教育與文化為研究日治時期，台灣社會情形與庶民生活概況。出刊年代為大正十年(1921)至昭和十二年(1937)

廖心恭先生輯錄詩作：

(1)《詩報》：七絕〈梅妻〉二首〈韓信〉3首

七律〈驚弓鳥〉1首 五律〈月夜追韓〉1首

(2)《臺南新報》：七絕〈秋夜與莢社諸君子清話偶成〉1首

詩作總計 6 首

四、廖心恭詩作內容輯佚考校

日治時期的雲林詩社「莢社」史籍文獻爬梳有紀載文字距今百年³⁰，詩作原創者早已成仙，有些因後代搬遷、舊居翻新或未加以妥善保存治蟲蟻蛀蝕等因素，流傳作品散佚難尋，直到莢社漢詩新出土臺灣文獻資料才被學者發現

近代台灣文學文獻資料，在政府完全沒有鼓舞宣導百姓保存之下幾乎已經喪失殆盡，由於民間碩學一一凋零，其著作其蒐藏古籍和相關文物在吾人田野調查時，常常遇到主人家族後悔焚燒先人籍後之不勝嗟唏的情況、今所敘述江藻如、江擎甫父子倖存的大量莢社漢詩、信札、雜文見證了台灣文人家族所保存的臺灣文獻資料肯定豐富的³¹。

至今，使該書益加珍貴。林欽賜編輯兼發行《瀛洲詩集》光明出版社 昭和八年(1933)二月十七日發行。

²⁸ 國立臺灣文學網

https://tln.nmtl.gov.tw/ch/m2/nmtl_w1_m2_c_6.aspx?Sid=282&k=%E3%80%8A%E8%A9%A9%E5%A0%B1%E3%80%8B

²⁹ 文化部國立臺灣歷史博物館臺南新報資料庫

<https://resource.nmth.gov.tw/newspaper/cgi-bin/g32/s3gsweb.cgi/ccd=A3FXuo/videoins?id=MSA000022>

³⁰ 《莢社收支簿》複印本 序頁 1。大正九年（1920）舊曆元月拾五日，莢社發起人一同。

³¹ 鄭定國：編著飛花如雪續《紛的雲林古典詩歌》（南華大學台灣文學研究中心出版 2007年 8月）

相關文獻文物資料可以了解日治時期漢詩原貌及詩人行誼，本文對漢詩作家廖心恭先生之詩作全面蒐集輯佚。藉由文獻史籍的資料還原文創的作品再組重現，使詩作得以拼湊更完整。

所謂「輯佚」就是將亡佚不傳的古籍從其他尚見流傳的文獻中，鉤沉纂輯，俾學者得復見佚書內容的工作。這種使已佚的圖書，得以再現於世³²。

學者孫欽善更認為輯佚工作有輯集與輯補之不同區別：

輯佚就是從傳世的有關文獻中鉤稽、輯錄已經散佚的整部古書或現存古書中部分遺失的內容(包括較完整的篇段和斷章殘句)。如果細加區別，前者稱輯集後者稱輯補³³。

在筆者蒐集比對校考過程中發現廖心恭先生詩作詩題內容如下列：

(一) 佚詩補輯：

- 1、陳明柔主編《莢社文獻史料匯編》第一輯上冊、下冊
七絕：〈驚蟄雷〉〈古寺〉〈秋影〉二首〈奪花魁〉三首〈詩星〉
〈菊影〉三首等合計 11 首
七律：〈祝林拱辰先生令堂八旬晉一壽誕及令郎新婚〉1 首
五律：〈信魚〉〈湯婆〉〈郵票〉〈洪水〉〈登高〉〈筆花〉
〈餐英吟會〉二首〈水中月〉〈賽馬〉等合計 10 首
詩作總計 22 首
- 2、《國史館臺灣文獻館》官網查詢
七絕：〈秋夜讀書〉四首
七絕：〈未載題名〉等合計 4 首
詩鐘：〈松聲〉等對聯合計 4 首
詩作總計 9 首、詩鐘對聯 4 首
- 3、《台灣漢詩數位典藏》官網查詢
《台南新報》七絕：〈秋夜與莢社諸君子清話偶成〉
詩作 1 首

緒論二、〈莢社漢詩新出土臺灣文獻資料述略〉頁 7。

³² 劉兆祐：《文獻學》(臺北市：三民書局，2007 年 3 月) 第四章〈文獻的整理〉，頁 285。

³³ 參考翁敏修：《永樂大典》所引小學書鉤沉 增訂版 (臺北市：萬卷樓圖書，2016 年 4 月) 第一章 緒論第一節〈輯佚概說〉，頁 1。

本文補輯廖心恭詩作：七言絕句 17 首，七言律詩 1 首，五言律詩 11 首，詩鐘對聯 4 首，未載題名 4 首等詩作總合計 37 首。其詩題出處及年代依序排列如下表：

詩題	年代	出處
〈秋夜與菱社諸君子清話偶成〉	1922	台南新報
〈信魚〉〈湯婆〉	1928	菱社文獻史料匯編
〈祝林拱辰先生令堂八旬晉一壽誕及令郎新婚〉 〈郵票〉〈洪水〉〈登高〉〈筆花〉〈奪花魁〉三首 〈餐英吟會〉二首〈驚蟄雷〉〈秋影〉二首 〈古寺〉	1929	菱社文獻史料匯編
〈水中月〉〈賽馬〉〈詩星〉〈菊影〉三首	1930	菱社文獻史料匯編
〈月夜追韓〉	1938	詩報
〈鬪碁〉	1940	菱社同人錄
〈秋夜讀書〉四首〈松聲〉四首	不詳	國史館臺灣文獻館
〈未載題名〉四首	不詳	國史館臺灣文獻館

（二）詩作內容考校

在日治時期菱社詩作過程中原創者手抄詩稿與後人編纂內容些許在文字、詩句、及詩題或古字異體等有不同的差異。因而就有校勘之必要性。何謂「校勘」指在雕版印刷術發明前，古籍都以抄寫方式流通。在抄寫過程中，除了疏忽造成的錯誤外，有時由於文字的異體及假借等原因，都會造成異文的現象³⁴。茲列分別舉例說明差異比較：前者年代較早，後者較晚而相異之字、句、題等以粗體表示。

1、文字之差異：

（1）《菱社吟草 前茅一覽》（1923-1924 年）與《菱社同人錄》1940 年

a、〈新秋〉吩咐征衣「**好**」剪裁 吩咐征衣「**急**」剪裁

b、〈賣花聲〉拂曉頻「**聽**」是此音 拂曉頻「**聞**」是此音

前者詩作為手抄稿本，而後者為印刷版本，編者廖學昆是菱社詩人，筆者認為是否對原手稿本詩作內容稍作修飾，但不離詩作本意。

（2）《菱社詩稿鈔錄》第六冊（1926-1928 年）與《菱社同人錄》1940 年

〈擁爐〉「**抱**」君晝夜忘冬候 「**擁**」君晝夜忘冬候

同上述之編著對同義不同字的看法，詮釋不同的見解。

（3）《菱社詩稿鈔錄》第九冊與（1931-1938 年）

《菱社同人錄》1940 年《廖心恭詩文集》2007 年

〈古梅〉…芳心已老志難「**灰**」 芳心已老志難「**滅**」

³⁴ 同 33 註，第四章〈文獻的整理〉頁 249。

前者為原創詩作，後二者為印刷版本，編者廖學昆是莛社詩人，另一編者鄭定國教授 出版社：南華大學台灣文學研究中心。筆者認為「灰」應為錯別字。

(4)《莛社同人錄》1940年與《廖心恭詩文集》2007年

a、〈螺溪納涼〉月華如雪印螺「溪」 月華如雪印螺「陽」

b、〈螺溪納涼〉水光蟾影好留「題」 水光蟾影好留「連」

同上述之編著對同義不同字的看法，詮釋不同的見解。

(5)《莛社文獻史料匯編》第一輯1929年上冊與《瀛洲詩集》1933年

〈虹〉劍影「欲」連雲 劍影「勢」連雲

前者詩作為手抄稿本，而後者為出版發行於全島詩人大會，參加社名有58社，舊詩社附錄489首，為全島詩人大會詩稿專刊，同時並刊載了百餘位詩人的清晰（黑白）照片，收錄的各地詩人舊作千餘首，規模之盛大對詩作之嚴謹有其重視，僅從字義探析感受後者認為「勢」的氣勢顯現會比「欲」的連結強大多了。

(6)《瀛洲詩集》1933年與《莛社同人錄》1940年

〈題盆松〉絕「巧」蒼苒徒坐隅 絕「好」蒼苒徒坐隅

〈題盆松〉惜無野鶴伴「糾」枝 惜無野鶴伴「虬」枝

「糾」為「糾」之異體「糾」ㄐ一又為「糾」枝：交錯的樹枝。「虬」ㄐ一又，一種古代傳說中的無角龍。《說文解字·虫部》：「虬，龍無角者。」故者認為後者應為誤植。

2、詩句之差異：

(1)《莛社吟草 前茅一覽》（1923-1924年）與《莛社同人錄》1940年

〈紙鳶〉身輕「非燕亦非鷹」 身輕「如燕又如鷹」

(2)《莛社詩稿》第六冊（1926-1928年）與《莛社同人錄》1940年

a、〈掃坟〉遙望紙「灰如蝶化」 遙望紙「花和蝶舞」

b、〈掃坟〉「悲聲也有」哭新墳 「聲悲應是」哭新墳

(3)《莛社吟草 前茅一覽》（1923-1924年）與《莛社同人錄》1940年

a、〈觀蓮〉「滿眼」芙蓉不染泥 「山水」芙蓉不染泥

b、〈觀蓮〉「癡情竊效」司香尉 「多情人比」司香尉

(4)《莛社詩稿鈔錄》第九冊與（1931-1938年）《莛社同人錄》1940年

〈春雨〉花增嬌媚態「蝶夢總難尋」 花增嬌媚態「人喜滴黃金」

(5)《莛社文獻史料匯編》第一輯上冊1929年與《瀛洲詩集》1933年

〈虹〉「記得荆軻事」呵成不再聞 「憶自荆柯後」呵成不再聞

序(1)~(5)詩句內容之比較前者皆為原創者手稿抄錄本，後者乃為校稿後印刷出版，此差異是後者對詩作內容的見解稍作修改。筆者認為莛社擊鉢吟、例會課題之吟詩手稿皆限時限韻，在此情況下或許難免在時間限制下考量稍嫌不足，

而要能列為莢社同人錄出版發行之詩作內容，要有所選定校正再發行。

(6)《莢社同人錄》1940年與《瀛洲詩集》1933年

〈盆松〉盆中「久屈」凌雲志 盆中「屈守」凌雲志

比較前者專書編著發行為莢社社員，後者發行為全島詩人大會詩稿專書，內容之不同，乃為後者認為有不同的註解詮釋。

3、詩題之差異

《莢社詩稿》第六冊第五期擊鉢吟錄〈蚋灼〉限尤韻；與鄭定國教授編著《廖心恭詩文集》〈蠟燭〉的內容比對相同，然而卻在題目上的名稱差異卻難理解，筆者之疑惑再深入比對參賽同題文作〈蚋灼〉的其他作者內容比較，其中有一文提到「綿作心兮蚋作油」³⁵及另一篇文「一燃蚋炬正當樓」³⁶、「製成巨灼勝燃油」³⁷這三句相關內容的比對，顯示該題應指為「同音通假」之用法，而依據鄭教授編纂將其題目修訂為〈蠟燭〉。詮釋後之意即能明白解惑。

4、古今字異同

所謂的「異體字」，是指在一個正字標準下，文獻上與此正字同音義而形體有異的字。歷來對它的稱呼很多，除異體字外，還有俗字、訛字、雜體、別體等，其中最能具體表現其文字特性的，應該就是「異體字」了³⁸。廖心恭詩作中常出現罕用的字體，以下詩題及內容部分列舉：

〈早梅〉咏咏=脈脈 〈阿里山塔山〉栖=棲 〈虹〉綉=繡
 〈新秋〉堦=階 〈月下追信〉凉=涼 〈讀書聲〉窓=窗
 〈採茶〉姊=姝 〈採茶〉悞=誤 〈掃坟〉=〈掃墳〉

伍、結論

上承前人研究成果探討輯佚梳理廖心恭詩作之考證，補佚過程時間花費瑣碎冗長，除了細心比對也要耐心思索與多方嘗試各種可能性。本文輯考詩作總計為279首及詩鐘對聯8首，(分別為七絕詩228首、七律詩14首、五絕詩8首、五律詩29首等)參照以下圖表廖心恭先生詩作。藉此本論文能讓後人欣賞原創者更完整的作品。

³⁵ 《莢社詩稿》第六冊複印本〈蚋灼〉頁246

³⁶ 同上註〈蚋灼〉頁247

³⁷ 同上註〈蚋灼〉頁248

³⁸ 教育部國語推行委員會編輯委員會主委〈序〉李鑒。異體字字典(台北:教育部國語推行委員會2001年)

廖心恭先生詩作一覽表								
年 代	書 目	七 絕	七 律	五 絕	五 律	詩 鐘	未 載 題 名	合 計
1923	莢社吟草前茅一覽	18				4		18
1923	莢社例會詩稿鈔錄	176	10	8	6			200
1940	莢社同人錄	35	3	12				50
2000	西螺鎮志(下)	8	1	3				12
2007	繽紛的雲林古典詩歌	56	1	2				59
2007	廖心恭詩文集	202	13	8	17	4		240
2008	西螺莢社研究學位論文	6			3			9
2010	莢社文獻史料匯編上冊	16	1					17
2010	莢社文獻史料匯編下冊	12	2		9			23
	重複扣除	322	18	25	17	4		382
	合計	207	13	8	18	4	0	246
詩 作 補 輯	《莢社文獻史料匯編》 第一輯上下冊	11	1		10			22
	國史館臺灣文獻館-莢 社詩稿	5				4	4	9
	台灣漢詩數位典藏資 料庫官網 /和衷	1			1			2
廖 心 恭 詩 作		17	1	0	11	4	4	33
廖 心 恭 詩 作 總 合 計		228	14	8	29	8		279

心恭先生的詩作文獻絕大多數分布在《莢社例會詩稿》第六冊年代 1926 到 1928 詩作 49 首。第九冊，1931 到 1938 詩作 58 首。另外《莢社同人錄》詩作也有 50 首。而在大正十二年度（1923）《莢社吟草前茅一覽》的詩作有 18 首皆得第 1~9 名次不等的佳績。而這些珍貴史籍源自於當時任教於南華大學文學系教授兼台灣文學研究中心主任鄭定國教授研究〈雲林莢社新出土台灣文獻資料調查報告—兼及江藻如、江擎甫年譜述略〉³⁹中田野調查後而留下一批莢社出土文獻資料，

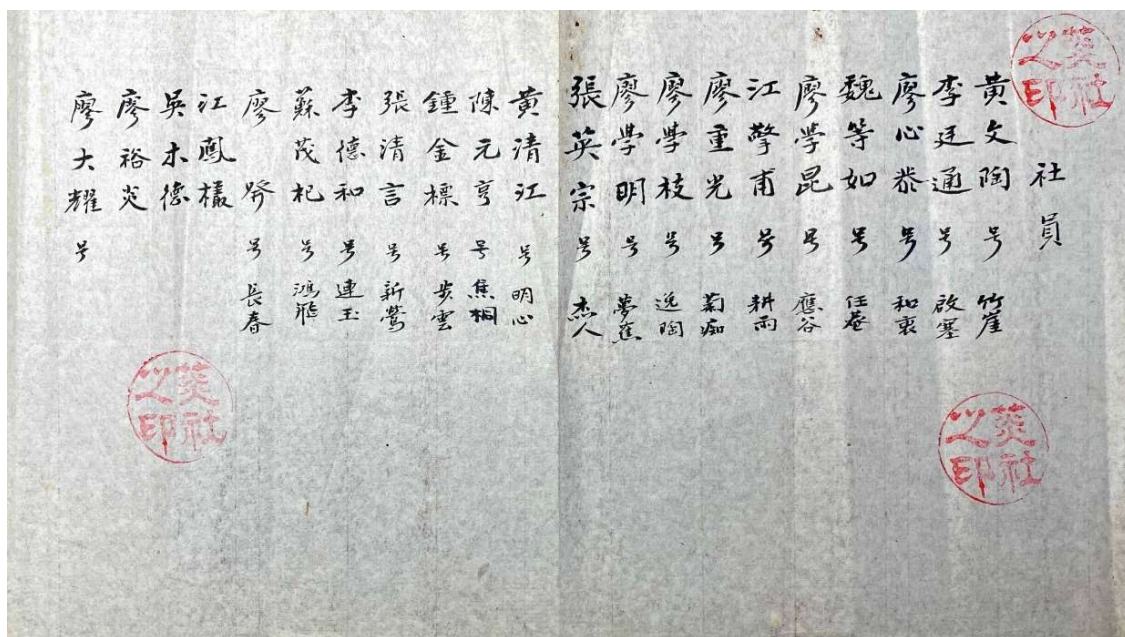
³⁹ 鄭定國教授編著飛花如雪續《紛的雲林古典詩歌》南華大學台灣文學研究中心出版 2007 年 頁 5

及筆者更在 2010.12 月出版的《莛社文獻史料匯編》第一輯上、下冊內文殘卷中輯出廖心恭（和衷）手稿抄錄 22 首，全面考證文獻史籍，完整恢復廖心恭詩作的全貌，還原詩人的創作史跡。

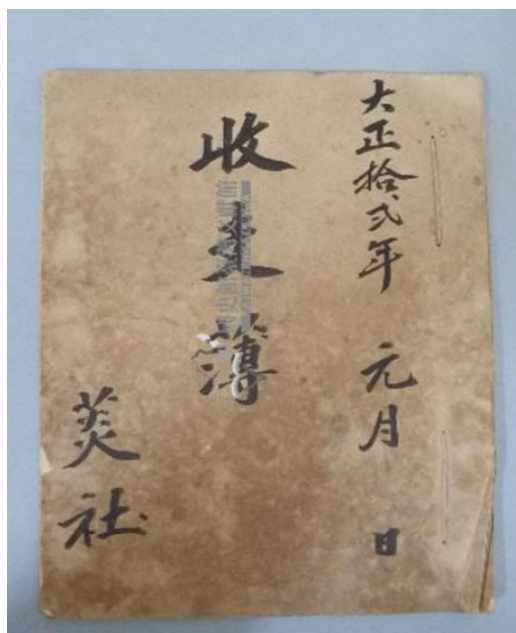
廖心恭一生創作無數，從其詩作內容中蘊含許多漢學基礎深耕下之用典，可以看出他的漢詩風格，他並不刻意追求文字的華美，更不會咬文嚼字。同時，先生寫作的題材與內容十分多樣，有關於雲嘉地區的風景名勝、民俗節慶、文化物產以及歷史沿革種種，都能夠在其作品中一觀究竟，相當具有區域文學的特質。

補輯詩作過程發現許多文獻已由政府相關團體，對過去臺灣史籍保存而努力，陸續完成數位化典藏，也因此得以更明確鉤稽原創作之面貌，面對歲月無情人終將會老化，但文化的保存價值會日久珍貴。對此內心感受到詩人對傳統漢詩的敬佩與緬懷，為心恭先生一生詩作，拼湊出更臻完整的原貌。

書影：一



圖片出處【葵社社員名單《葵社詩稿》第六冊】大正十五年（1926）



葵社收支簿

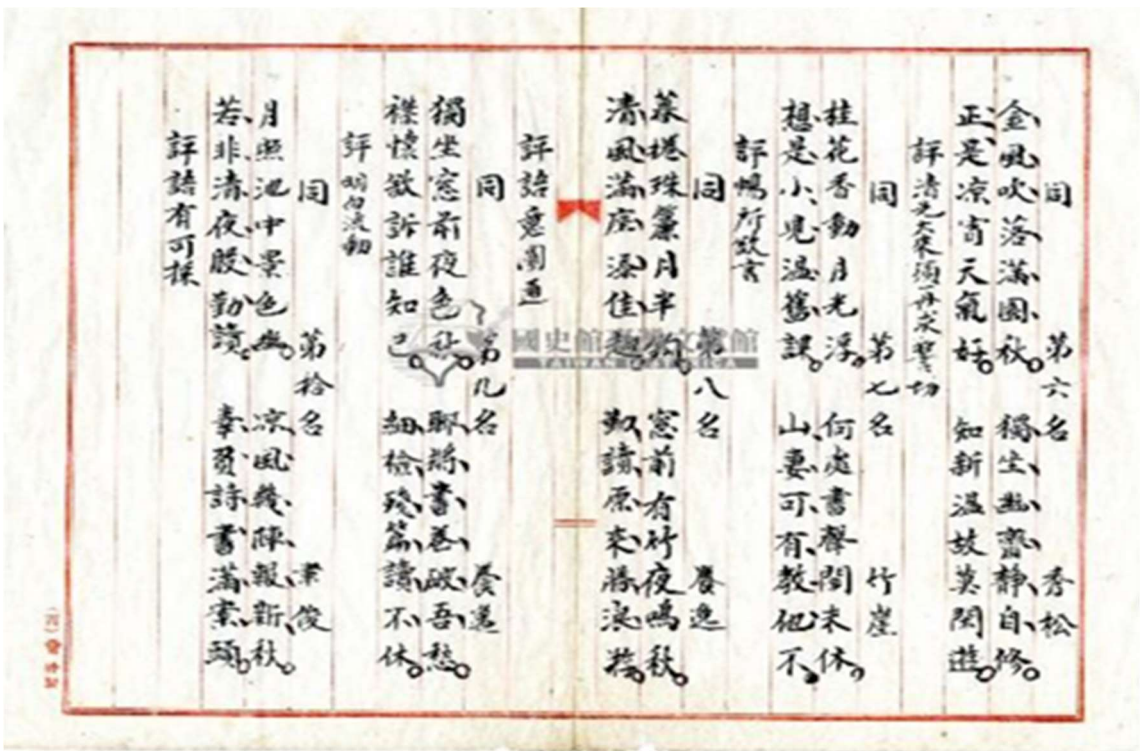
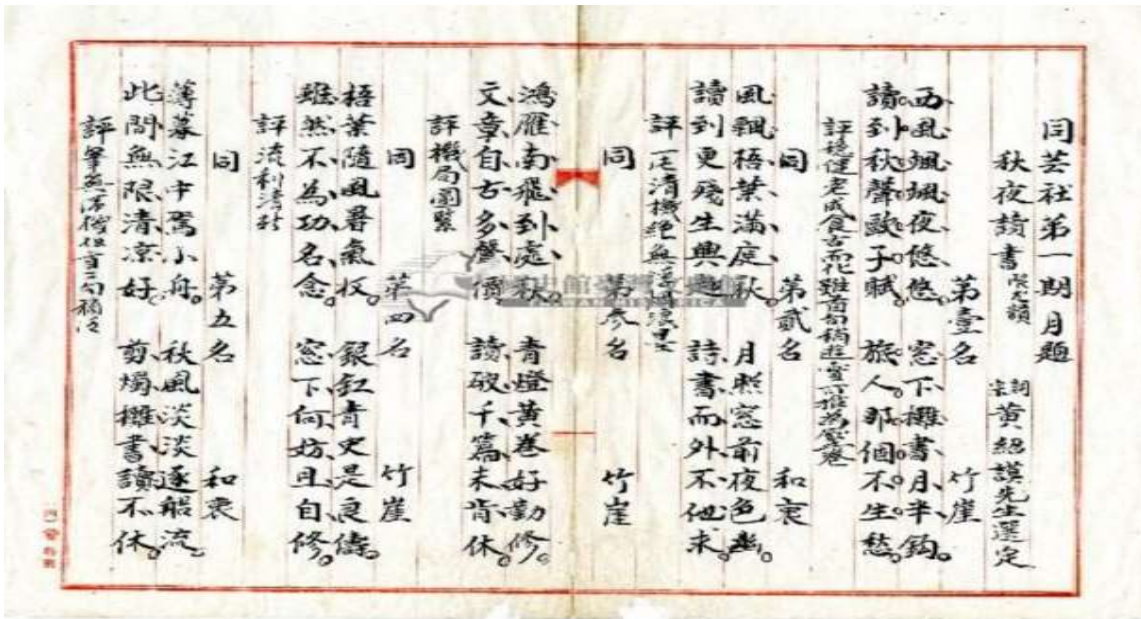


葵社吟草前茅一覽
大正十二年度（1923）

圖片出處【國史館臺灣文獻館】，網址：

https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/search.aspx?Keyword=QUQC5THN

書影：二



廖心恭（和衷）先生 比莖社更早成立「同芸社」未出刊的詩作

同芸社第壹期 月題 〈秋夜讀書〉

薄暮江中駕小舟，秋風淡淡逐船流，
此間無限清涼好，剪燭攤書讀不休。

詞宗黃紹謨先生評選 第五名

參考書目

一、專書

- 鄭定國 編著《飛花如雪-繽紛的雲林古典詩歌》南華大學 台灣文學研究中心
2007年8月20日出版
- 鄭定國 主編《雲林文學的古典和現代》南華大學 台灣文學研究中心
2008年4月30日出版
- 鄭定國 編著《日治時期雲林縣的古典詩家》台北市 里仁書局 2005年
- 鄭定國 編著《日治時期雲林縣的古典詩家續編》台北市 文史哲出版社 2005年
- 鄭定國 編著《日治時期雲林縣的古典詩家三編》台北市 文史哲出版社 2005年
- 翁敏修 著《永樂大典》所引小學書鉤沉 增訂版 台北市 萬卷樓圖書出版 2016年4月
- 劉兆祐 著《文獻學》台北市 三民書局出版 2007年3月
- 陳明柔 主編《莢社·文獻史料匯編·第一輯 上冊》靜宜大學中部地區臺灣文學資源中心 2010年12月31日
- 陳明柔 主編《莢社·文獻史料匯編·第一輯 下冊》靜宜大學中部地區臺灣文學資源中心 2010年12月31日
- 林欽賜《瀛洲詩集》台北州台北市 光明社 1933年
- 程大學 主編《西螺鎮志》雲林縣 西螺鎮公所 2000年

二、學位論文、期刊

- 李采蓉《西螺莢社研究》南華大學 學位論文 2008年6月
- 毛姿閑《斗六斗山吟社及雲峰吟社研究》南華大學 學位論文 2010年12月
- 鄭定國《雲林莢社新出土臺灣文獻資料調查報告-兼及江藻如、江擎甫年譜述略》南華大學文學系教授兼台灣文學研究中心主任 文學新論第五期
2007年6月 頁81~102
- 鄭定國《陳元亨漢詩研究》明道通識論叢 卷期：1期：2006年
- 薛健蓉《台灣古典文學研究概述》台灣文學年鑑 期刊 2010年 頁72
- 黃成助 發行《雲林文獻》中國方志叢書·臺灣地區·第九四號 雲林縣文獻委員會編印 成文出版社 1983年3月臺一版

三、網路資料

1、典藏台灣、數位典藏與數位學習聯合目錄/莢社詩稿的分類-廖心恭（和衷）詩作

<https://catalog.digitalarchives.tw/Catalog/List.jsp?CID=48053>

2、國史館臺灣文獻館/藏品查詢/莢社詩稿/廖心恭（和衷）詩作

https://collections.culture.tw/th_collectionsweb/search.aspx

3、文化部-國家文化記憶庫/找素材/莢社詩稿乙批/查詢關鍵字/莢社/廖心恭（和衷）詩作

<https://memory.culture.tw/Home/Result?Keyword=%E8%8F%BC%E7%A4%BE>

4、臺灣文學館線上資料平台-臺灣詩社資料庫/莢社

<https://db.nmtl.gov.tw/site5/pclubsearchresult>

5、雲林國家文化記憶庫/莢社

<http://data.yunlin-memory.cool/>

《雲科漢學學刊》稿約

壹、本刊特色

一、本刊包含專題論述、漢學巡禮、學術資訊及資源介紹等。其中「專題論述」登載有關漢學領域的學術研究論文，「漢學巡禮、學術資訊及資源介紹」將報導國內外漢學家、漢學研究機構，以及各界學術活動。

二、「專題論述」之徵稿對象為本所在學研究生。「漢學巡禮、學術資訊及資源介紹」則將由本刊編輯人員籌畫。

貳、稿件受理

一、本刊為半年刊，每年六月及十二月出刊，「專題論述」之截稿日期各為二月底及八月底。

二、來稿本刊將送請學者專家審查，無論錄用與否，均將在兩個月內通知。審查通過之論文，如遇稿擠，則移至下期發表。無法刊出之稿件恕不退還，請自行保留底稿。

三、來稿請另紙註明姓名、級別、通訊地址、住宅電話、手機、電子信箱等聯絡方式，以便聯繫。

四、來稿請附上書面稿三份、電子檔案 word 檔及 PDF 檔，中文稿請使用繁體字（Big-5 碼）。文稿需分兩式，第一式中不得註明撰稿者之「姓名」、「系所年級」、「校名」，共需兩份；第二式則請註明之，僅需一份。

五、來稿以未曾刊登者為限，嚴禁一稿多投。

六、來稿請寄：

640 雲林縣斗六市大學路三段 123 號

國立雲林科技大學 漢學資料整理研究所學會學術組

參、文稿規範

一、來稿以中、英文稿為限。中文稿件以一至二萬字為原則；英文稿件以不超過 30 頁 A4 紙為原則。

二、來稿請附：中、英文篇名、中、英文摘要（五百字以內），中、英文關鍵詞各五個，並請務必依本所〈撰稿格式〉寫作，以利作業。（本所〈撰稿格式〉詳見本所網站•制度規章：<http://140.125.168.74/china/chinese/m16.htm>）

三、稿件中如涉及智慧財產權部分（如：圖片、長篇引文或翻譯文字），請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負法律責任。凡經刊載，除作者本人出版專書外，非經本刊同意，不得翻印、翻譯或轉載。

肆、稿酬與著作權

一、來稿登載後，不另付稿酬。

二、本刊著作者享有著作人格權，本刊則享有著作財產權；日後除著作者本人將其個人著作結集出版外，凡任何人、任何目的之翻印、轉載、翻譯等皆須事先徵得本刊編委會同意後，始得為之。凡投稿本刊者，即視為同意本刊同時在網路上發行其電子稿。