

逢甲人文  
社會學報

36 2018年 6 月



# 目 錄

## 中文學

- 孔子如何「播澤在人，廟食茲土」？——論宋代雅樂歌詞、祭文及  
廟記中的「以孔子為神」..... 馮志弘 1
- 試論《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》人物形象與合傳原因..... 黃世錦 33

## 歷史學

- 戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮..... 邱正略 77
- 戰後初期臺灣地區日本官兵善後聯絡部之成立、運作與社會影響..... 沈昱廷 133

## 外文學

- 蘭姆 ( Charles Lamb ) 的在地情感與記憶敘事..... 黃柏源 159



# 孔子如何「播澤在人，廟食茲土」？ ——論宋代雅樂歌詞、祭文及廟記中的 「以孔子為神」\*

馮志弘\*\*

## 摘 要

唐代釋奠趨於規範，《大唐郊祀錄》祭孔禮儀已有迎神、送神之目，韓、柳撰孔子廟碑謂之「神降其獻」、「苟神之在，曷敢不虔」；到了宋代，在新儒學／理學背景下，宋人祭祀中的「以孔為神」有何特色？本文以宋代釋奠雅樂歌詞、祭文及孔子廟記中的「神」字切入，考察宋代以孔為神的歷史面貌，藉此析論宋人如何詮釋「孔子之靈神」和「祭如在」觀念，主要指出：1. 宋代祭孔雅樂歌詞有「祭則受福」、「休嘉之貽」之說，這個現象為五代以前所無，並為後代繼承。反之，唐代祭孔或揉合異端儀式、或祈求私利——這些情況雖尚偶見於宋初，但在慶曆興學以後已極罕有。2. 宋代祭孔禮文內容以報功德、興隆儒學、述說孔子「降鑒」為主；另外儘管祭孔屬士大夫行為，但與民間信仰卻暗藏競爭——這在孔子廟記裡尤為明顯。3. 慶曆以後，愈趨認為孔子之靈確有感應，如曾鞏說孔子之神「播澤在人，廟食茲土」；理學出現後，朱熹等又藉「氣類相感」觀念解釋「祭如在」。4. 宋代祭祀禮文以孔為神在所多見，但其他文體均少見這一概念，這說明祭文話語的封閉性：普遍宋人祭祀時承認孔子的「如在」——甚至認為孔子之神靈可與今人相接——但這種觀念，未曾影響宋人認為儒家以「經文」，而不是以「神明」傳承道統的認識。

**關鍵詞：**雅樂歌詞、祭文、廟記、以孔子為神

\* 本文為香港「大學教育資助委員會」(University Grants Committee)全額資助項目「鬼神·禮法與文道觀念——以北宋文人歐陽修、曾鞏、蘇軾為中心」(項目編號:28601616)階段研究成果。

\*\* 香港教育大學文學及文化學系助理教授。

## 壹、前言

漢晉時期的孔子廟碑、祭文已有「俟神廟堂」、「神其歆之」說法，<sup>1</sup>唐代釋奠趨於規範，《大唐郊祀錄》祭孔禮儀有迎神、送神之目，<sup>2</sup>其時民間尚有「夫子神」之說，或出現祈求孔子保佑現象。<sup>3</sup>到了宋代，關於「孔子之靈神」觀念有何變化？以及應如何詮釋宋代祭孔「祭如在」觀念問題？近年學術界主要從：儒家與宗教、孔廟與祭祀、理學家鬼神觀<sup>4</sup>三方面，對儒家宗教性／鬼神問題展開

<sup>1</sup> [漢]韓氏，〈韓勅脩孔廟後碑〉（永壽三年）：「脩飭舊宅，俟神廟堂。」載[明]梅鼎祚，《東漢文紀》（上海：上海古籍出版社，1987年，《文淵閣四庫全書》本），卷28，頁592。[晉]庾亮，〈釋奠祭孔子文〉（咸康三年）：「敬告孔聖明靈……神其歆之，降鑒在斯。」載[清]嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），卷37，頁1673。

按：《文淵閣四庫全書》下文簡稱「四庫」。

<sup>2</sup> [唐]王涇，《大唐郊祀錄》「文宣王廟·樂章」：「降神奏宣和之舞」、「送神醴溢犧象」（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印民國四年張氏刻適園叢書本），卷10，頁343。按：《續修四庫全書》下文簡稱「續修四庫」。

<sup>3</sup> [唐]郭審容，〈更廟紀〉：「田夫里婦，互進紙錢，滴觴羅拜祝祉，目之為夫子神。」載[清]董誥等編，《全唐文》附《唐文續拾》（北京：中華書局，1983年），卷5，頁11226；[唐]封演著、趙貞信校注，《封氏聞見記校注》：「流俗，婦人多於孔廟祈子，殊為褻慢，有露形登夫子之榻者。」（北京，中華書局，2005年），卷1，頁4。並參黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《儒教的聖域》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2015年），頁227-281。

<sup>4</sup> 任繼愈1980年〈從儒家到儒教〉認為儒教完成於宋代，這個觀點的交鋒參任繼愈主編，《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000年）。黃進興認為「儒家的宗教性正蘊藏於禮制的運作之中」，引句見〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，頁86。泰勒(Rodney L. Taylor)認為儒家有「絕對」(Absolute)的觀念，呈現了個體與天道的根本統一。並參Rodney L. Taylor, "The Religious Character of the Confucian Tradition," *Philosophy East and West*, 48.1 (Jan. 1998): 80-84; 杜維明，《我們的宗教：儒教》（臺北：麥田出版，2002年）；奧崎裕司、石漢椿(Richard Shek)主編，《宗教としての儒教》（東京：汲古書院，2011年）。西方研究回顧參Chen Yong(陳勇), *Confucianism as religion: controversies and consequences* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013)。黃進興對孔廟祭祀研究具創始之功，他在《皇帝、儒生與孔廟》提出「兩漢的時候就完成了孔子的神格化」，並以明代為例指出孔廟「主神就是孔子。」（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁32、129。其餘成果如高明士，〈唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義〉，《大陸雜誌》，第5期（1980年），頁218-236；Ellen G. Neskari 分析宋代廟學廟祭，認為釋奠禮支持孔子之靈存在，*The cult of worthies: a study of shrines honoring local Confucian worthies in the Sung dynasty* (960-1279) (New York: Columbia University, 1993), p. 182; 雷聞謂唐代孔廟祭祀是偶像崇拜，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁61；董喜寧說「孔廟中供奉着（孔子及其弟子等）一百多位神靈」《孔廟祭祀研究》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁91。理學鬼神觀方面，以朱熹研究為例，陳榮捷1987年表示證據愈趨指向朱熹是宗教式人物(religious person)，他認為朱熹相信孔子之靈(spirit of Confucius)存在某處。Chan, Wing-tsit, "Chu Hsi's Religious Life", *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: Chinese University Press; New York: St. Martin's Press, 1987), pp.140, 145。田浩(Tillman, Hoyt Cleveland)認為朱熹祭祀時自信可與周敦頤之靈感通，又承認祭祀時確有靈應。田浩，〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，朱杰人主編，《邁入21世

了深入研究，打破過去僅以「子不語怪力亂神」析論儒家宗教觀的認識。<sup>5</sup>這些成果主要以思想和禮制／禮儀為中心，本文在此基礎上另闢蹊徑，用「詞彙」串連「文」與「思想」，以宋代雅樂歌詞、祀孔祭文及孔廟碑中的「神」字切入，闡析在宋代新儒學／理學發展的語境，禮文中教化與孔子神格互動兼融問題。文中對於「神」字的解讀，採以文獻為中心歸納意義的歷史方法，即不假設這個「神」字必然指向神明（God）、靈（Spirit）或超自然（Supernatural）；而是把「神」字的內涵和功能首先還原為問題，重新探尋它在宋代祭孔文章中的意義。<sup>6</sup>主要探討：一·宋代雅樂歌詞、祭文及廟記中「以孔為神」用例，開拓了怎樣的文體和思想特色？進一步說，通過析論這些文章中「神」字及關連詞語的涵義，能反映宋代文人對儒家神人關係怎樣的認識？二·曾鞏〈謁夫子廟文〉謂「惟神（孔子）播澤在人，廟食茲土」，<sup>7</sup>應如何理解這個說法？與此相關，宋代祭文與廟記如何詮釋孔子之神靈和「祭如在」觀念？三·宋代夫子廟記中，或同時涉及當時佛道思想／祭祀，這些內容在「以孔為神」文章中構成何種效果？其中儒釋道兼述的筆調，導引孔子形象如何發展？

## 貳、祭孔雅樂歌詞中的「以孔為神」和「祭則受福」

「雅樂歌詞」一詞見於《通典》，<sup>8</sup>《舊唐書·音樂志》謂「今依前史舊例，錄雅樂歌詞前後常行用者」，<sup>9</sup>並收錄祭祀昊天、地祇、宗廟、孔子、百神等歌詞。

---

紀的朱子學：紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 171-183；金永植(Kim, Yung-sik)、秦家懿(Ching, Julia)的研究也得出朱熹認為神有靈的結論，分見 Kim, Yung-sik, “Kuei-shen in Terms of Ch'i: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen”, 《清華學報》，第 17 卷（1985 年），頁 149-162；Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 54-90. 吳展良認為朱熹鬼神觀上接先秦人格化鬼神觀，下承宋儒自然氣化觀，既非人格神又非無神論，〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》，第 31 卷第 4 期（2013 年），頁 111-144。

<sup>5</sup> 裘錫圭認為「怪力」「亂神」應解作「不合情理的超常力氣」和「惑亂的精神或神志」，不指鬼神，參氏著：〈說《論語·述而》的「亂神」〉，載何志華、馮勝利主編，《承繼與拓新：漢語語言文字學研究》（香港：商務印書館，2014 年），頁 67-75。

<sup>6</sup> 此進路取法黃進興以「宗教」為「自然開展的概念(evolving concept)與現象」，不認為「宗教」一詞具執一不變之意，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001 年），頁 6。

<sup>7</sup> 〔宋〕曾鞏，〈洪州謁夫子廟文〉，曾鞏著，陳杏珍、晁繼周點校，《曾鞏集》（北京：中華書局，1984 年），卷 40，頁 549。

<sup>8</sup> 〔唐〕杜佑，王文錦等點校，《通典·樂二》：「齊武帝建元二年，有司奏：郊廟雅樂歌辭，舊使學士博士撰，搜簡採用。」（北京：中華書局，1992 年），卷 142，頁 3607；並參〔元〕馬端臨，《文獻通考·樂二》：「更詳故實，勅製雅樂歌詞。」（北京：中華書局，1986 年），卷 129，頁 1153。

<sup>9</sup> 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書·音樂志》（北京：中華書局，1975 年），卷 30，頁 1090。

釋奠雅樂歌詞入於朝廷禮典，臻於成式規範可追溯至貞觀年間，<sup>10</sup>歌詞載於《舊唐書》。<sup>11</sup>學界對唐宋孔廟祭典及釋奠禮儀的整理已頗詳盡，<sup>12</sup>但尚未探析歷代釋奠雅樂中孔子神格及其中「致祭受福」觀念。筆者通過比對，可見唐宋釋奠歌詞廣泛使用「神」字，其中援引《論語》「祭則受福」說法始於宋代，並為後代繼承，如下表：

表一

典籍	「神」字的運用	祭則受福	出處
唐代皇太子親釋奠樂章五首	迎神（來顧來享，是宗是極） 送神 *詞同迎神	/	《舊唐書·音樂志》卷 30
唐代享孔廟樂章二首	迎神（潔誠以祭，奏樂迎神） <sup>13</sup> 送神（雅樂清音，送神其奏）	/	《舊唐書·音樂志》卷 30
宋代景祐祭文宣王廟六首(哲宗朝增兗國公配位酌獻一首)	迎神（神其格思，是仰是崇） 送神（歆馨肸鬯，迴馭凌兢）	初獻（周旋陟降，福祉是膺） 飲福（人和神悅，祭則受福） 送神（祭容斯畢，百福是膺）	《宋史·樂志》卷 137
宋代大觀三年釋奠六首	迎神（峩峩膠庠，神其來止） 送神（神之來兮，肸鬯之隨。神之去兮，休嘉之貽）	送神（神之去兮，休嘉之貽）	《宋史·樂志》卷 137
宋代大晟府擬撰釋奠十四首	迎神（神其來格，於昭盛容） /揭此精虔，神其來享） 奠幣（黍稷非馨，惟神之聽） 奉俎（不懈以忱，神之來暨） 送神（歆茲惟馨，飊馭旋復）	初獻（周旋陟降，福祉是膺） 徹豆（人和神悅，祭則受福） 送神（明禋斯畢，咸膺百福）	《宋史·樂志》卷 137

<sup>10</sup> [清]張行言，《聖門禮樂統·祀典通考二》載貞觀釋奠：「樂用軒懸六佾之舞」，（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年，《四庫全書存目叢書》康熙四十一年萬松書院刻本），卷2，頁36；歌詞同《舊唐書·音樂志》。又，[晉]潘尼作，〈釋奠頌〉附頌詞有「神人允諧」一句，但不屬祭祀雅樂歌詞。《全上古三代秦漢三國六朝文》，卷94，頁2002。

<sup>11</sup> [後晉]劉昫等，《舊唐書·音樂志》，卷30，頁1123-1124。

<sup>12</sup> 黃進興，〈象徵的擴張：孔廟祀典與帝國禮制〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第86本（2015年），頁471-511；李申選編，《釋奠孔子文獻與圖說》（北京：國家圖書館出版社，2012年）。

<sup>13</sup> 前有「里校覃福，胄筵承祐」，指後人蒙孔子「立教化」之福，涵義與祭則受福有別。《舊唐書·音樂志》，卷30，頁1124。



唐宋雅樂歌詞有差異，但都統攝在「祭祀之禮，必先降神」的範疇中。<sup>14</sup>即無論天神、地祇、人鬼或孔子，同屬祭禮中的「所降之神」。換言之，降神概念中，「神」字可兼指國家祀典所有對象（天神、地祇、人鬼、孔子），「天神」固是神，但「神」字不一定指「天神」。這種理解也符合《舊唐書·音樂志》、《宋史·樂志》祀昊天、地祇、蜡百神、享太廟、釋奠孔廟均有「迎神／降神」、「送神」曲辭的定例。另外，《大唐開元禮》、《太常因革禮》、《政和五禮新儀》中的「神位」概念均適用於地祇、人鬼、孔子；<sup>15</sup>朱熹〈紹熙州縣釋奠儀圖〉提及「至聖文宣王神位」、「兗國父、郕國公、沂國公、鄒國公神位」<sup>16</sup>；宋代「神御」指先朝帝王御容；<sup>17</sup>《太常因革禮》中的「神主」可用於「人鬼」，<sup>18</sup>這些用例中的「神」字都不指天神。雅樂歌詞「神」字應用如下：

表二

典籍	天神	地祇	人鬼	孔子
《舊唐書·音樂志》	祀昊天（神其介祀，景祚斯融）	祭皇地祇（大樂和暢，殷薦明神）	享太廟（是用孝享，神其格思）	釋奠（雅樂清音，送神其奏）
《宋史·樂志》	祀昊天上帝（神之格思，恭承賜）	祀皇地祇（神兮來下，享此苾芬）	享太廟（神鑒孔昭，享茲吉蠲）	釋奠（峨峨膠庠，神其來止）

表二可見雅樂歌詞中「神」字並不專指天神，凡入於祀典者均可稱為「神」，單憑雅樂歌詞中的「神」字並不反映受祭者的神格高下。受祭者的等級決定於祭禮規模和祭祀者身分。即《舊唐書·職官志一》謂「凡祭祀之名有四：一曰祀天神，二曰祭地祇，三曰享人鬼，四曰釋奠于先聖先師。其差有三（大、中、小祀）」，<sup>19</sup>《政和五禮新儀》說法與《舊唐書》類同。<sup>20</sup>

<sup>14</sup> [後晉]劉昫等，《舊唐書·禮儀志》，卷23，頁894。

<sup>15</sup> [唐]蕭嵩等，《大唐開元禮·序例·神位》（四庫本），卷1，頁41-45；[宋]歐陽修等，《太常因革禮·總例·神位》（北京：中華書局，1985年），卷1-2，頁1-11。[宋]鄭居中等，《政和五禮新儀·序例·神位》（四庫本），卷2-3，頁138-145。

<sup>16</sup> [宋]朱熹，〈紹熙州縣釋奠儀圖〉，朱杰人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》修訂本（上海：上海古籍出版社 - 合肥：安徽教育出版社聯合出版，2010年），頁29。按：以下徵引朱熹著作均據此本。

<sup>17</sup> [宋]佚名，《新編宣和遺事後集》：「奉太廟藝祖以下九廟神御如臨安」（北京：中華書局，1985年），頁100。

<sup>18</sup> [宋]歐陽修等，《太常因革禮》，卷9「太行皇帝神主」，頁50；卷12「二后神主」，頁64。

<sup>19</sup> [後晉]劉昫等，《舊唐書·職官志》，卷43，頁1831。

<sup>20</sup> [宋]鄭居中等，《政和五禮新儀·序例·辨祀》：「凡祭祀之禮，天神曰祀，地祇曰祭，宗廟人鬼曰享，至聖文宣王、昭烈武成王曰釋奠。」，卷1，頁134。

雅樂歌詞中孔子之「神」是何意思？Ellen G. Neskari 英譯「迎神」為「Welcoming the Spirits」，譯「神其格思」為「The spirits approach」。<sup>21</sup> Neskari 用「spirit」而不用「god」翻譯雅樂歌詞中的「神」字，突顯「神」是靈體。「神」和「靈」字確可互文見義，如《禮記》「以共皇天上帝，名山大川，四方之神。以祠宗廟社稷之靈」。<sup>22</sup>但「靈」(spirit)字在宋代亦可泛指「魂靈」或「鬼靈」，<sup>23</sup>此二者與祀典中受祭的「神」有別。唐宋除「享宗廟」外，一般只說「祖宗之靈」而不說「祖宗之神」，反映同屬人鬼，宗廟之神和皇室以外的祖宗之靈觀念有別。用「Spirit」對應迎神的「神」字，或未完全呈現雅樂歌詞中「神」的顯赫位格。

唐宋祭神雅樂均沿襲《周禮·春官宗伯》「若樂六變，則天神皆降……若樂八變，則地示皆出……若樂九變，則人鬼可得而禮」<sup>24</sup>之說，如《舊唐書》載開元間徐堅認為無論樂六變、八變、九變均為「迎神之義」；<sup>25</sup>其中迎神的「神」字包括天神、地祇、人鬼和孔子。《宋史·樂志》雩祭謂「六變降神」、祀皇地祇謂「同和八變」、時享宗廟謂「樂諧九變」，<sup>26</sup>與〈春官宗伯〉和《舊唐書》所載大略相同。這樣，如果溯源〈春官宗伯〉，篇中共 19 個「神」字均屬名詞，全部指向祭祀對象；〈春〉篇「靈」字只有 3 例，即「天龜曰靈屬」和「靈鼓靈鼗」，<sup>27</sup>均非受祭者。〈春官宗伯〉中何時使用「神」何時使用「靈」，有明顯分別。除〈春官宗伯〉外，《周禮》中「靈」字只餘 2 例，均為「靈鼓」，<sup>28</sup>即《周禮》未曾以「靈」字直接指向受祭對象。當然前引《禮記》「宗廟社稷之靈」確指向「神」，那是因為前句已有「神」字，故可互文見義，但除此以外《禮記》餘下「靈」字 7 例，2 例為「芻靈」(殉葬草偶)、4 例為「四靈」(麟鳳龜龍)、1 例是衛靈公，全部都不指向神明或鬼神。《儀禮》沒有「靈」字。這樣，在三禮中「靈」即「神」其實只有一例。唐宋雅樂歌詞中稱「迎神」不稱「迎靈」、稱「神位」不稱「靈位」，此用法繼承三禮傳統，即以「神」字統攝天神地祇人鬼——歌詞中這個「神」

<sup>21</sup> Ellen G. Neskari, *The cult of worthies: a study of shrines honoring local Confucian worthies in the Sung dynasty* (960-1279), p 437.

<sup>22</sup> 《禮記正義·月令》，收入李學勤主編：《十三經注疏》標點本（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 16，頁 596。按：以下徵引《十三經》均據此本。

<sup>23</sup> [唐]歐陽詢編，汪紹楹點校，《藝文類聚·寶玉部上·銀》引《列異記》：「若子魂靈有智，當令子家知子在此。」（北京：中華書局，1965 年），卷 83，頁 1425。[宋]李昉等編，《太平御覽·人事部八十五·知人下》引《三輔決錄》：「生有知人之明，死有鬼靈之驗。」（北京：中華書局，1995 年），卷 444，頁 2044。

<sup>24</sup> 《周禮注疏·春官宗伯》，卷 22，頁 689-690。

<sup>25</sup> [唐]徐堅等云，「迎神之義，樂六變則天神降，八變則地祇出，九變則鬼神可得而禮矣。」《舊唐書·禮儀志》，卷 23，頁 894。

<sup>26</sup> [元]脫脫等，《宋史·樂志》（北京：中華書局，1977 年），卷 132-134，頁 3082、3109、3140。

<sup>27</sup> 《周禮注疏·春官宗伯》，卷 24，頁 759；卷 22，頁 689。

<sup>28</sup> 《周禮注疏》〈地官司徒〉，卷 12，頁 372；〈秋官司寇〉，卷 37，頁 1149。

字帶有褒義，其使用場合比「靈」字更專門，特指有資格接受歷代薦以馨香的明神。雅樂歌詞中只有在出現「神」字的語境下再使用「靈」字，「靈」才能指向「神靈」。如果單用「靈」字，就不足以彰顯此「靈」為「神靈」的性質。

「神其格思」即《詩經·抑》的「神之格思」，毛傳「格，至也。」<sup>29</sup>「表一」所見唐宋釋奠雅樂歌詞，孔子之「神」的舉措包括：顧、格、來、鑿、享、饗、去、復、歸、回馭；就禮文措詞而言顯然不只追念感恩，而是說「神」臨在，以及神享受獻祭，與人交通；人則能通過「樂」迎神送神。

更清楚說明釋奠歌詞中神人的互動，是「祭則受福」，典出《禮記·禮器》孔子曰「我戰則克，祭則受福。」孔疏「知非孔子自我者，君子務在謙光，不應自言祭祀受福之事，故知述知禮者而言我也。」疏文以「我」為「知禮者」，藉此排除孔子自矜之意。此外孔子並非「祈福」而是「受福」，這個解釋十分重要，因為〈禮器〉緊接孔子曰「祭則受福」後，即說「君子曰：『祭祀不祈。』」孔疏「祭祀不祈者，祈，求也。凡祭祀之禮，本為感踐霜露思親，而宜設祭以存親耳，非為就親祈福報也。」<sup>30</sup>孔疏說的「不祈」是有針對性的，僅否定「就親祈福報」，對於祈求天下百姓福祉和止息天災（如雩祭），先秦儒家並不否定。

《禮記》「祭則受福」觀念普遍見於唐代祭祀天神、地祇、宗廟歌詞，如云「降福簡兮祚休徵」（祀昊天）、「恭惟降福，實賴明神」（祭皇地祇）、「永惟來格，降福無疆」（享太廟），<sup>31</sup>「受福」語詞惟獨不見於唐代釋奠雅樂禮文；反之在士大夫或文人撰述的各體文中偶見祈求孔子，或述說孔子靈應故事。《隋書》載北齊「祈禱者有九焉……四曰孔、顏廟……水旱癘疫，皆有事焉」，<sup>32</sup>反映北朝禮制尚有祈求孔、顏緩止天災的成文。雷聞注意到天寶六載馮復墓志銘載其「嘗夢文宣王……授書一□，即《孝經》也」，以為「實為神助，誰曰怪迂」；<sup>33</sup>杜牧記「吳興沈氏夢一人……捧一嬰兒曰：『予為孔丘，以是與爾。』」<sup>34</sup>《太平廣記·謬宗儒》（輯自唐·《南楚新聞》）載謬忽夢一人曰「吾則仲尼也。媿君每傾心於吾，吾當助若」。<sup>35</sup>除雷聞提到的篇章外，楊炯〈孔子廟堂碑〉謂「精誠密召，

<sup>29</sup> 《毛詩正義·抑》，卷18，頁1375。

<sup>30</sup> 《禮記正義·禮器》，卷23，頁859-860。

<sup>31</sup> [後晉]劉昫等，《舊唐書·音樂志》，卷30，頁1091、1116；卷31，頁1132。

<sup>32</sup> [唐]魏徵等，《隋書·禮儀二》（北京：中華書局，1982年），卷7，頁127。

<sup>33</sup> [唐]佚名，〈唐故朝散大夫起居舍人馮府君墓誌銘〉，吳綱主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，2006年，千唐志齋新藏專輯），頁207。

<sup>34</sup> [唐]杜牧，〈唐故平盧軍節度巡官隴西李府君墓誌銘〉，吳在慶校注，《杜牧集繫年校注》（北京：中華書局，2008年），卷9，頁744。

<sup>35</sup> [宋]李昉等編，《太平廣記·神二十二·謬宗儒》（北京：中華書局，1986年），卷312，頁2467；並參雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，頁68-70。

北門開紫掖之星；福應全來，中極敷玄雲之氣」，並說孔子「預察亡秦之兆」，<sup>36</sup>觀點承襲漢緯；田義晙〈先聖廟堂碑〉亦繼承漢緯「孔氏，其先黑帝子……為漢制法」<sup>37</sup>的靈異說。又如喬琳記述唐·化成縣令盧沔遇大旱，「偶有事於文宣。公焚香至誠，雷出自廟」。<sup>38</sup>這些材料反映唐代官員或百姓偶有向孔子祈求個人願望，或祈禱止息天災。唐代釋奠雅樂歌詞未曾提及祈福／受福，使朝廷祭孔與個人祈求或百姓祈福拉開距離：即唐代雅樂歌詞中的孔子固屬神靈，但孔子之神並非靈怪，更不需顯神跡，且沒有責任賜福後人。這和祖宗之靈與子孫的關係相似，但和祀昊天曰「降福簡兮祚休徵」、祭皇祇曰「介茲景福，祚我休慶」祈求賜福大不相同，<sup>39</sup>即如中唐·李觀〈謁夫子廟文〉說「孰敢舍道而來學？黷敬而乞靈者乎？」<sup>40</sup>總之，唐代祭祀天地雅樂歌詞中的祈福與受福觀念，不見於釋奠。

與唐代不同，今存宋代三組釋奠雅樂歌詞沒有迴避得「福」，並屢次提及「祭則受福」（祭則受福／福祉是膺／百福是膺／休嘉之貽／咸膺百福），帶出「賜福」（休嘉之貽）「受福」觀念，但歌詞中未曾提及向孔子祈求。宋代雅樂歌詞引《禮記》祭則受福，使釋奠與祭祀天神、地祇、宗廟所包含的「受福」內容趨於貼近。另一方面從文學效果而言，則歌詞屢言祭則受福，亦間接塑造朝廷修德善政，因而才能人和神悅的印象，即歌詞中的「黍稷非馨，惟神之聽」（〈大晟府擬撰釋奠第七首·奠幣〉），此句偈後語當然是祭祀者「明德惟馨」，<sup>41</sup>反映宋代雅樂歌詞孔子之神靈和天神、地祇、宗廟一樣，鑒察祭祀者德行。

宋以後，元代宣聖樂章、明代祀先師孔子樂章、清代省先師廟歌詞均包含「祭則受福」四字，<sup>42</sup>反映宋釋奠歌詞中受福觀念為後代圭臬。從唐至宋是雅樂歌詞中孔子形象和釋奠意義的重要轉折。宋代釋奠雅樂歌詞肯定孔子作為受祭之「神」的身分，述說孔子神靈與人交接，拓展了祭孔中「人神關係」的內涵，即釋奠只要明德惟馨，就能「受福」（神之去兮，休嘉之貽）；而無論是「神其來止」或「神其來享」或「飈馭旋復」，雅樂歌詞中孔子的身分都是「神」，但不是「天神」。

<sup>36</sup> [唐]楊炯，〈遂州長江縣先聖孔子廟堂碑〉，見[唐]盧照鄰、楊炯著，徐明霞點校，《盧照鄰集 楊炯集》（北京：中華書局，1980年），頁59

<sup>37</sup> [唐]田義晙，〈先聖廟堂碑〉，《全唐文》，卷329，頁3330、3333。

<sup>38</sup> [唐]喬琳，〈巴州化成縣新移文宣五廟頌並序〉，《全唐文》，卷356，頁3615。

<sup>39</sup> Arthur P. Wolf 指出子孫有祭祖之責，但祖先沒有回應子孫的責任，這和祈求諸神賜福大不相同。Arthur P. Wolf "Gods, Ghosts, and Ancestors", in *Religion and ritual in Chinese society*, edited by Arthur P. Wolf. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974), pp. 159-161. 《舊唐書·音樂志》，卷30，頁1091、1112。

<sup>40</sup> [唐]李觀，〈謁夫子廟文〉，《李元賓文集》（北京：中華書局，1985年），卷2，頁13。

<sup>41</sup> 《尚書正義·君陳》：「至治馨香，感于神明，黍稷非馨，明德惟馨。」，卷18，頁579。

<sup>42</sup> [明]宋濂等，《元史·禮樂志》（北京：中華書局，1974年），卷62，頁1552-1553；[清]張廷玉等，《明史·樂志》（北京：中華書局，1974年），卷62，頁1552-1553；趙爾巽等，《清史稿·樂志》（北京：中華書局，1977年），卷96，頁2826。

至於祭則受福概念中的「賜福者」是否孔子之神？具體而言「受福」的內涵是甚麼？雅樂歌詞則語焉不詳。相對於歌詞，宋代祭孔文章和孔廟記對這問題說得更具體，由此也帶出曾鞏〈謁夫子廟文〉「惟神（孔子）播澤在人，廟食茲土」<sup>43</sup>的描述，以及宋人（尤其是理學）如何詮釋「祭如在」的問題。

### 叁、宋代祭孔文中的「惟神播澤在人，廟食茲土」和「祭如在」

唐宋祭孔文的不同，一是宋人文集保留大量謁／謝夫子廟文，這現象不見於唐人文集；二是宋代「到任先謁孔廟」成為定制，宋人進一步說明了釋奠之於地域文化和地方官員祭祀的關係；三是在新儒學／理學發展下，對於「祭如在」的詮釋愈趨複雜，也有新的內涵。

韓愈〈孔子廟碑〉謂「自天子至郡邑守長通得祀而徧天下者，唯社稷與孔子為然」，該文尚有「厥初庠下，神不以宇……乃新斯宮，神降其獻」<sup>44</sup>一段，反映韓愈以「神」字作為孔子代名詞。柳宗元〈文宣王新修廟碑〉說「王宮正室成，乃安神棲……苟神之在，曷敢不虔」，<sup>45</sup>這都是唐代官員（以及古文家）修建孔廟，以孔為神的論調。但《全唐文》（包括《拾遺》、《續拾》、《補遺》、《補編》）所載唐代釋奠祝文僅 2 例，<sup>46</sup>按《大唐開元禮》〈諸州釋奠於孔宣父〉祝文云「爰以仲春（原注：仲秋），率遵故實，敬修釋奠于先聖孔宣父」，<sup>47</sup>盛唐地方祭孔已有春秋二祭成式，祭孔文理當不少；《全唐文》收錄 29 篇孔子廟記（包括碑文），最少 26 篇屬郡邑州縣記文，可作為唐代地方官員、文人謁夫子廟的佐證。《全唐文》祭孔文章如此罕見，反映唐人並未具備明顯意識，要把祭孔文章收錄在個人文集裡，也與唐代到任謁孔廟尚未成定例有關，這情況延續至北宋慶曆。慶曆以後，個人文集中祭孔文大量出現，這吻合宋人自述「自慶曆中，詔郡國皆立學，學必有孔子廟」，<sup>48</sup>以及蘇軾說「蒞事之始，祇見儒宮」。<sup>49</sup>秦觀說「既至治所，

<sup>43</sup> [宋]曾鞏，〈洪州謁夫子廟文〉，頁 549。

<sup>44</sup> [唐]韓愈，〈處州孔子廟碑〉，屈守元、常思春主編，《韓愈全集校注》（成都：四川大學出版社，1996 年），頁 2429。

<sup>45</sup> [唐]柳宗元，〈柳州文宣王新修廟碑〉，尹占華、韓文奇校注，《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013 年），卷 5，頁 388-389。

<sup>46</sup> [唐]李嗣真，〈祭告孔子廟文〉（舊題唐高宗作，據陳尚君改），《全唐文》，卷 15，頁 189；陳尚君輯，《全唐文補編》（北京：中華書局，2005 年），卷 19，頁 238；及前引李觀〈謁夫子廟文〉。

<sup>47</sup> [唐]蕭嵩等，《大唐開元禮》，卷 69，頁 452。

<sup>48</sup> [宋]王賞，〈鄆縣犀浦鋪修文宣王廟記〉，[宋]扈仲榮等編，《成都文類》（四庫本），卷 31，頁 642。

<sup>49</sup> [宋]蘇軾，〈謁文宣王廟祝文〉，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1996 年），卷 62，頁 1920。

則必告于境內之明神，禮也」，<sup>50</sup>這話見於其〈謁宣聖文〉，反映秦觀把孔子置於「明神」之列。紹聖十四年明令「州縣文臣初至官，詣學祇謁先聖，乃許視事」，<sup>51</sup>趙彥端說「羣邑之吏，始至者必先見於先聖先師。」<sup>52</sup>進一步確立春秋二祭外，文臣謁廟祭孔的禮儀，<sup>53</sup>這是宋代祭孔文大量出現的關鍵原因。

唐代祭孔或揉合異端儀式、或祈求私利的情況尙偶見於宋初。筆者統計《全宋文》收錄祭孔文共 98 篇，孔廟記／碑文共 56 篇，<sup>54</sup>其中涉及孔子靈應只有 1 例，即雍熙二年（985）徐鉉〈泗州重修文宣王廟記〉記「夢游淮上，條有淪胥之厄，眾君子拯之而置于宣聖之堂」，及後「父子俱捷」，論者以爲是「先聖知之，是有敦勉。」<sup>55</sup>向孔子祈求個人或家族福祉只 2 例，即徐休復〈拜文宣王廟記〉（淳化二年 991）「敢以今生之行，更求後代之因……願子子孫孫，長遵於聖教……誠所禱也。惟王至明，神聽如在」；<sup>56</sup>史浩〈入賜第謁先聖祝文〉謂「神（孔子）其妥之，以默裁我子孫之文。」<sup>57</sup>相對《全宋文》孔子祭文、廟碑記共 154 篇，此 3 例固屬罕見。公禱方面，《全宋文》祈禱孔子牽涉異教用語只 1 例，即胡宿（995-1067）撰文宣王廟御書牌額青詞云「冀真靈之降格……大庇民黎，永綏邦社」，詞中還提到「既揭璇題，載敷玉笈」<sup>58</sup>等語，具鮮明道教色彩。慶曆以後，祭孔文中的祈求私利與異教色彩已極罕見。這個現象和宋中葉後孔子廟記較多強調「三教之別」相關（詳下文）。此外與雅樂歌詞不同，宋代地方祭孔文或涉及

<sup>50</sup> [宋]秦觀，〈謁宣聖文〉，周義敢、程自信校注，《秦觀集編年校注》（北京：人民文學出版社，2001 年），卷 34，頁 738。

<sup>51</sup> [清]畢沅編著，《續資治通鑑·宋紀一二六》（北京：中華書局，1979 年），卷 126，頁 3349。

<sup>52</sup> [宋]趙彥端，〈謁夫子廟祝文〉，[宋]魏齊賢等，《五百家播芳大全文粹》（四庫本），卷 83，頁 466。

<sup>53</sup> 並參《政和五禮新儀》「州縣釋奠文宣王儀」：「州縣以春秋（原注：仲春上丁、仲秋上丁）釋奠文宣王。」，卷 126，頁 630。

<sup>54</sup> 據曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社 - 聯合出版，2006 年）統計，並核對《全宋文》徵引文獻來源。採樣標準以與「祭孔文」、「孔廟碑/記」名實相副者為限。如林亦之〈孔子廟上額〉篇名雖有「孔子廟」三字，但實寫致告廟門之神，則不在統計之列。[宋]林亦之，《網山集》（四庫本），卷 7，頁 907。

<sup>55</sup> [宋]徐鉉，〈泗州重修文宣王廟記〉，李振中校注：《徐鉉集校注》（北京：中華書局，2016 年），卷 28，頁 775。按：[宋]李曼，〈移建孔子廟記〉（紹聖元年）載欲塑孔子像，「巨木乘漲流止廟墮外」，眾人以為「非神之為，豈偶然耶？」但這個「神」字不指孔子，因為廟記後面說孔子「明有以聳乎人，幽有以感乎神」，則「非神之為」的「神」應為孔子所感之神。這個靈異事件與孔子有關（為孔子所感），但不是孔子逕行怪異。《洪雅縣志》嘉靖（上海：上海古籍書店，1982 年，天一閣藏明代方志選刊本），卷 5，不注頁數。

<sup>56</sup> [宋]徐休復，〈拜文宣王廟記〉，[清]王昶輯，《金石萃編》（北京：中國書店，1985 年），卷 125，頁 14。

<sup>57</sup> [宋]史浩，〈入賜第謁先聖祝文〉，《鄮峰真隱漫錄》（四庫本），卷 42，頁 859。

<sup>58</sup> [宋]胡宿，〈兗州仙源縣至聖文宣王廟安排御書牌額青詞〉，曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 471，頁 302。

「賜福」和「受福」內容，但這與祈求私利無關，而是指向「個人修德行仁」，如朱熹謁文宣王盼願孔子「尚蘄啓佑，俾度其心」；<sup>59</sup>或以「斯文及百姓福祉」為中心，如黃榦謁先聖文祈請孔子「憫茲後學，尚克相之」——<sup>60</sup>此二例均非求個人或家族利益。以下先說明宋代祭孔文中「神」字的運用，再析述其賜福、受福內涵。

宋代祭孔文中的「神」字甚常見，如蘇軾〈謁文宣王廟祝文〉謂「聖神臨之，敢忘夙學」，<sup>61</sup>強調孔子既「聖」且「神」；劉安上〈登州告先聖〉謂「廟貌不嚴，不足以妥神之靈」，<sup>62</sup>此例「神」「靈」並用，按語法結構「神」是代名詞，直接指向孔子，孔子之靈在諸靈中屬「神之靈」；朱熹〈告先聖文〉「敢以舍菜之禮，告于先聖先師之神」，<sup>63</sup>以理學家身分明言「先聖之神」；其餘像薛季宣〈謁文宣王廟文〉「敢以誠告，神其聽之」、<sup>64</sup>魏了翁〈祭周孔文〉「惟神尚終相之」<sup>65</sup>等，都是祭文中以孔為神之例，類似例子不勝枚舉，反映宋代祭孔文未曾因「子不語怪力亂神」而避用「神」字指涉孔子。

另一情況是在祭文中稱孔子為先聖／至聖／宣聖／文宣王／夫子，有時連用這其中數個稱謂。由於文中已有專門代名詞，故不一定再稱孔子為「神」，但通過佐證可推論這些觀念與「神」並不相悖。如周敦頤〈邵州遷學釋菜祝文〉「敢昭告於先聖至聖文宣王」，文中沒有「神」字，但其〈又告先師文〉有「從祀配神」<sup>66</sup>，即顏回從祀孔子之神。朱熹〈白鹿洞成告先師文〉「敢率故常，式陳明薦，從祀配神（孔子）」，<sup>67</sup>筆法與周敦頤〈告先師文〉一致。蘇軾〈告顏子祝文〉「血食萬世，配享惟神」、<sup>68</sup>周紫芝〈釋奠告鄒國公〉「敢用昭薦，以告於神」，<sup>69</sup>其中「神」字分指顏回、孟子；崔鷗〈祭兩廊諸子祝文〉「維神或親見（按：指親見孔子）於當年，或相望於異世」<sup>70</sup>——凡此三例以孔子弟子及先儒為「神」，

<sup>59</sup> [宋]朱熹，〈漳州謁先聖文〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 86，頁 4045。按：《晦庵先生朱文公文集》下文簡稱「文集」。

<sup>60</sup> [宋]黃榦，〈閩縣學謁先聖文〉，《勉齋集》（四庫本），卷 24，頁 5。

<sup>61</sup> [宋]蘇軾，〈謁文宣王廟祝文〉，頁 1920。

<sup>62</sup> [宋]劉安上，〈登州告先聖〉，《給事集》（四庫本），卷 4，頁 39。

<sup>63</sup> [宋]朱熹，〈奉安蘇丞相祠告先聖文〉，《文集》，卷 86，頁 4033。

<sup>64</sup> [宋]薛季宣，〈謁文宣王廟文〉，張良權點校，《薛季宣集》（上海：上海社會科學院出版社，2003 年），頁 179。

<sup>65</sup> [宋]魏了翁，〈祭周孔文〉，《鶴山先生大全集》（上海：上海商務印書館，1936 年，《四部叢刊》烏程劉氏嘉業堂宋刊本），卷 98，頁 814。

<sup>66</sup> [宋]周敦頤，〈邵州新遷學釋菜祝文〉、〈又告先師文〉，陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990 年），卷 3，頁 53-54。

<sup>67</sup> [宋]朱熹，〈白鹿洞成告先師文〉，《文集》，卷 86，頁 4037。

<sup>68</sup> [宋]蘇軾，〈告顏子祝文〉，《蘇軾文集》，卷 62，頁 1929。

<sup>69</sup> [宋]周紫芝，〈釋奠告鄒國公〉，《太倉稊米集》（四庫本），卷 68，頁 487。

<sup>70</sup> [宋]崔鷗，〈祭兩廊諸子祝文〉，《五百家播芳大全文粹》，卷 83，頁 467。

可推論孔子必然也是「神」。今存宋人文集收錄祭孔文者——特別是南宋以後——大多數編排順序都是謁（辭）孔子廟文，先於謁（辭）諸廟文，如晁補之《雞肋集》卷 61、廖剛《高峰文集》卷 12、葉夢得《建康集》卷 4、李石《方舟集》卷 14、洪適《盤州集》卷 71、楊萬里《誠齋集》卷 103 等，反映多數地方官員祭孔先於祭諸廟。

孔子之神靈會否親自賜福後人？曾鞏〈洪州謁夫子廟文〉很值得留意，全文是「惟神播澤在人，廟食茲土。鞏守藩之始，敢修禮謁。永惟靈德，覆被無窮。尙其降衷，啓寤學者。」<sup>71</sup>曾鞏這篇謁夫子廟文與他同時寫作的〈洪州謁諸廟文〉，行文範式顯屬同一系統，謁諸廟文全文是「惟神播澤在人，廟食茲土。鞏守藩之始，敢修禱謁。尙祈靈德，常庇斯民。神於無窮，亦永有賴。」<sup>72</sup>按在同一系統，相同語辭語意應該相當的原則，孔子之神與諸廟之神的同質性有二，即同樣播澤生民，以及同樣享受洪州祭獻。再比較兩篇祭文的差異用語，其不同處可突出孔子的獨特意義。曾鞏夫子廟文說「禮謁」不說「禱謁」，說「永惟靈德」不說「尙祈靈德」，剛好避用「祈禱」二字。在宋代，祭孔和祈禱諸神的目的明顯不同。如元豐元年〈祈雨詔〉令「輔臣分詣天地、宗廟、社稷等處祈雨……訪尋管下名山、靈祠，委長吏精虔祈禱」，元符二年令「輔臣分詣天地、宗廟、社稷、宮觀、寺院等處祈雨」，<sup>73</sup>兩道詔令的祈祭對象有天地山川河嶽諸神，也涵蓋宗廟、佛道諸靈，惟獨不包括文宣王。蘇軾擬寫題爲〈天地社稷宗廟神廟等處祈雨祝文〉<sup>74</sup>的範文格式，未曾提及孔廟；《全宋文》收錄宋代祭孔文，均未見雩禳例子。

曾鞏祭孔文收結「尙其降衷，啓寤學者」，謁廟文與之相對的是「神於無窮，亦永有賴」，前者並未排除孔子之靈德覆被今人之意。「降衷」典出〈湯誥〉「惟皇上帝，降衷于下民」，注：「衷，善也」，疏：「天生烝民，與之五常之性，使有仁義禮智信，是天降善於下民也。」<sup>75</sup>曾鞏祭文「尙其降衷，啓寤學者」指孔子降善與民，啓導後學。「降衷」、「啓寤」的主語不是泛指，而是專指孔子。這又回到釋奠的獨特性，溯源《禮記》「釋奠」一詞共 5 例，全部與「學」和「修德」相關。<sup>76</sup>這樣，即使曾鞏兩篇謁文均有「惟神播澤在人」一句，但指向各不相同：

<sup>71</sup> [宋] 曾鞏，〈洪州謁夫子廟文〉，頁 549。

<sup>72</sup> [宋] 曾鞏，〈洪州謁諸廟文〉，頁 549。

<sup>73</sup> [清] 徐松輯，劉琳等點校，《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014 年），禮一八，頁 957-958。

<sup>74</sup> [宋] 蘇軾，〈天地社稷宗廟神廟等處祈雨祝文〉，《蘇軾文集》，卷 44，頁 1286-1287。

<sup>75</sup> 《尚書正義·湯誥》，卷 8，頁 238。

<sup>76</sup> 《禮記正義》〈王制〉：「釋奠于學」，卷 12，頁 435；〈文王世子〉：「凡學，春官釋奠于其先師，秋冬亦如之。凡始立學者，必釋奠于先聖先師……凡釋奠者，必有合也。有國故則否。」卷 20，頁 735-737；〈文王世子〉：「釋奠於先老……古之人一舉事，而眾皆知其德之備也。」卷 20，頁 758、763-764。



謁夫子文中「播澤」的內涵是「降善」和啓迪後學，謁諸廟文中的「播澤」指「常庇斯民」。此外謁諸廟文收結「神於無窮，亦永有賴」，指當神施恩予人，人則通過獻祭報答神貺，即有所有報觀念。如曾鞏〈諸廟禱雨文〉云「俾人獲濟，惟神亦永有依」、<sup>77</sup>〈邪溪謝雨文〉云「神之依人，亦有永賴」，<sup>78</sup>意思類同晁公邁〈重修城隍廟記〉所說「苟民力之普存，則神亦賴而享焉」。<sup>79</sup>這種「神亦永有賴」措辭，絕不見於宋代祭孔文，這是宋代祭孔和祭諸廟大不相同之處。

另外，孔子如何「播澤在人」？孔子「功施萬世，澤被斯民。具載格言，付之後學」，<sup>80</sup>這種立德立言的傳統觀念固屬兩宋士大夫共識，但除此以外從「孔子之神靈」的概念而言，「播澤在人」尚有何意義？

曾鞏在福州和襄州的謁孔廟文分別提到「尙其降鑒」和「尙其臨之」，<sup>81</sup>表示孔子的臨在鑒察，這個概念在宋代祭孔文很常見，如蘇軾說「先聖先師實臨之」，<sup>82</sup>鄒浩〈遷學告文宣王文〉說「王（孔子）實臨之」，<sup>83</sup>葉夢得「惟先聖尙鑒臨之」，<sup>84</sup>林之奇「先聖實臨顧之」，<sup>85</sup>朱熹「惟先聖先師臨之在上」<sup>86</sup>等，反映祭文中孔子除了「饗祭」，還「鑒察」人事。另外宋代祭孔文罕見零禳或祈求私利，這並不妨礙祭祀官員就「學」和「踐仁行道」的範疇，盼願孔子「播澤在人」，啓迪後學。曾鞏祭文所說的「尙其降衷，啓寤學者」固是一例，又如張綱〈謁文宣王廟文〉「尙其降鑑，有以相之」，<sup>87</sup>「有以『相』之」的「相」字是何意思？參朱熹〈告護學祠文〉「惟爾有神尙祐眾心，以相茲事」，<sup>88</sup>「相」字指護祐襄助；張綱謁請孔子所「相」之事是其「領茲獄事，大懼不能任職」，<sup>89</sup>故願孔子鑒察襄助。朱熹〈謁先聖文〉說「惟先聖師之靈實誘其衷，使幸不獲罪於其民，而蚤

<sup>77</sup> [宋]曾鞏，〈諸廟禱雨文〉，《曾鞏集》，卷40，頁553。

<sup>78</sup> [宋]曾鞏，〈邪溪謝雨文〉，卷39，頁544。

<sup>79</sup> [宋]晁公邁，〈重修城隍廟記〉，《嵩山集》（四庫本），卷49，頁271。馮志弘認為這反映宋代「幽明共治」，神人榮辱與共思想，參〈宋代祭文、廟記中的城隍神論述——兼論歐陽修的祀神與禮法觀念〉，林學忠、黃海濤編，《宗教·藝術·商業：城市研究論文集》（香港，中華書局，2015年），頁101-158。

<sup>80</sup> [宋]李綱，〈謁先聖文〉，王瑞明點校，《李綱全集》（長沙：岳麓書社，2004年），卷164，頁1517。

<sup>81</sup> [宋]曾鞏，〈福州謁夫子廟文〉、〈襄州謁文宣王廟文〉，《曾鞏集》，卷40，頁551；卷39，頁541。

<sup>82</sup> [宋]蘇軾，〈謁文宣王廟祝文〉（潁州），《蘇軾文集》，卷62，頁1923。

<sup>83</sup> [宋]鄒浩，〈遷學告文宣王文〉，《道鄉集》（四庫本），卷38，頁502。

<sup>84</sup> [宋]葉夢得，〈到任謁先聖文〉，《建康集》（四庫本），卷4，頁617。

<sup>85</sup> [宋]林之奇，〈辭宣聖祭文〉，《拙齋文集》（四庫本），卷19，頁525。

<sup>86</sup> [宋]朱熹，〈屏弟子員告先聖文〉，《文集》，卷86，頁4034。

<sup>87</sup> [宋]張綱，〈謁文宣王廟文〉，《華陽集》（上海：商印務書館，1936年，《四部叢刊三編》明刊本），卷31，頁10。

<sup>88</sup> [宋]朱熹，〈告護學祠文〉，《文集》，卷86，頁4033。

<sup>89</sup> [宋]張綱，〈謁文宣王廟文〉，頁10。

遂歸田，以終故業」，<sup>90</sup>期望孔子（先聖師之靈）誘導其善，使他能為政以德，功成歸田。朱熹〈漳州謁先聖文〉冀孔子「尙蘄啓佑，俾度其心。毋悖所聞，以速大戾。」<sup>91</sup>郭象注《莊子·養生主》：「蘄，求也」；<sup>92</sup>朱熹求孔子啓佑其心，語意與曾鞏「尙其降衷，啓寤學者」一致。其餘例子像朱熹〈刊四經成告先聖文〉「尙鑒此心，式相其行」，<sup>93</sup>楊簡〈先聖祝文〉「爲今之邑，必有繆差，惟明神惠相之」，<sup>94</sup>黃榦〈閩縣學謁先聖文〉「憫茲後學，尙克相之」，<sup>95</sup>孫應時〈常熟縣到任謁廟文〉（原註：縣學）「懼力不足，聖賢監臨，尙佑啓之」<sup>96</sup>等，這些例證的行文措辭都視孔子之神靈爲實有，且能「播澤在人」，相佑後學。

曾鞏還說「惟神……廟食茲土」，指孔子之「神」饗洪州祭獻。就宋代地方官員祭孔言之，祭祀者兼備爲己求德（實誘其衷），以及求孔子式相其行（爲今之邑，必有繆差，惟明神惠相之）——兩重涵意，間接揭示孔子之神與地方官員和百姓的關係。宋人已注意到曾鞏與其師歐陽修不同，並不否定先秦儒家經典靈應事蹟；<sup>97</sup>曾鞏〈洪範傳〉以爲「《洪範》所以和同天人之際」，<sup>98</sup>又說「應天感人，惟在誠實」，<sup>99</sup>都強調天人感應。上述曾鞏、朱熹等的祭孔文反映宋人在祭文用語上，直言求孔子之神之鑒祐。至於孔子神靈何在的問題，史浩謂「先聖之道，無往而不在；則先聖之神，無在而不形。神無在而不形，立像以求之，非謂神專在是也，蓋欲接之於目而著之於心爾。」<sup>100</sup>史浩以孔子的「道」遍傳天下類比孔子之「神」無所不在。孔子之神並無形相（不相），也不專在一處。人通過祭祀「立像以求之」，則能與孔子之神交通。宋人演繹「祭如在」觀念時，對於孔子神靈的「有無」及其與祭祀者的關係，有更深入的剖析。

《論語注疏》邢昺疏：「『祭如在』者，謂祭宗廟必致其敬，如其親存。言事死如事生也。『祭神如神在』者，謂祭百神亦如之存在而致敬也……百神謂宗廟之外皆是。」<sup>101</sup>邢昺釋「如在」爲如其存、如之存，焦點在祭祀者的心態（敬），並未明言祖先之靈和鬼神是否實有；但他在《孝經注疏》說「能致敬於宗廟，則

<sup>90</sup> [宋]朱熹，〈南康謁先聖文〉，《文集》，卷 86，頁 4037。

<sup>91</sup> [宋]朱熹，〈漳州謁先聖文〉，頁 4045。

<sup>92</sup> [清]郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋·養生主》（北京：中華書局，1961 年），卷二上，頁 126。

<sup>93</sup> [宋]朱熹，〈刊四經成告先聖文〉，《文集》，卷 86，頁 4046。

<sup>94</sup> [宋]楊簡，〈先聖祝文〉，《慈湖遺書》（四庫本），卷 4，頁 641。

<sup>95</sup> [宋]黃榦，〈閩縣學謁先聖文〉，頁 261。

<sup>96</sup> [宋]孫應時，〈常熟縣到任謁廟文〉，《燭湖集》（四庫本），卷 13，頁 685。

<sup>97</sup> [宋]王應麟，《困學紀聞》全校本（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 116。

<sup>98</sup> [宋]曾鞏，〈熙寧轉對疏〉，《曾鞏集》，卷 29，頁 434。

<sup>99</sup> [宋]曾鞏，〈代曾侍中乞退劄子〉，卷 32，頁 474。

<sup>100</sup> [宋]史浩，〈入賜第謁先聖祝文〉，《鄮峰真隱漫錄》，卷 42，頁 859。

<sup>101</sup> 《論語注疏·八佾》，卷 3，頁 38-39。

鬼神明著而歆享之」，<sup>102</sup>也不否定鬼神來歆。《太平御覽·神鬼部·神上》釋〈中庸〉「鬼神之為德……體物而不可遺」謂之「萬物無不以鬼神之氣生也」，其後再銜接〈中庸〉原文「使天下之人齊明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」，<sup>103</sup>予人「如在其上，如在其左右」的是鬼神之氣的印象。但據孔穎達對「如在其上，如在其左右」的解釋，卻是「言鬼神之形狀，人想像之，如在人之上如在其上，如在其左右，想見其形也」；<sup>104</sup>孔疏釋《詩經·文王》「在帝左右」一句也是「言文王觀知天意，解『在帝』也；順其所為，從而行之，解『左右』也。」<sup>105</sup>孔穎達此二例均只以想像、察知天意解釋「如在左右」／「在帝左右」，代表了宋代邢昺以「鬼神之氣」疏釋經典的思想，這與唐代孔穎達已有差異，後來理學家的觀點又與邢昺不同。

宋代理學思想拓展了「祭如在」的內涵。張載說「鬼神者，二氣之良能也」，<sup>106</sup>二氣即陰陽。朱熹《論語集注》載范祖禹云「君子之祭，七日戒，三日齋，必見所祭者，誠之至也。是故郊則天神格，廟則人鬼享，皆由己以致之也。有其誠則有其神，無其誠則無其神。」<sup>107</sup>句中「神」字兼指天神、人鬼。《朱子語類》釋「有其誠則有其神，無其誠則無其神」云「我若誠則有之，不誠則無之」，又謂「今却只說『道有便有，道無便無』，則不可」，<sup>108</sup>又說「神之有無，皆在於此心之誠與不誠。」<sup>109</sup>范祖禹和朱熹都極強調「誠」之於鬼神有無的重要性——這個描述針對神人相交，即人是否能以「誠」致使鬼神來歆的範疇立論。換言之，朱熹這裡討論的並不是神本質上是否存在的問題，而是「在祭祀時，神來不來」的問題。《朱子語類》另一段話更清楚：「如孔子說：『祭如在，祭神如神在。』是有這祭，便有這神；不是聖人若有若亡，見得一半，便自恁地。」<sup>110</sup>但「神」是甚麼？朱熹說「鬼者，陰也；神者，陽也。氣之屈者謂之鬼，氣之只管恁地來者謂之神。」<sup>111</sup>神是「氣之伸」，而且與祭祀的論述相扣連：「死便是屈，感召得來，便是伸」、「祖宗氣只存在子孫身上，祭祀時只是這氣，便自然又伸。自家極其誠敬，肅然如在其上，是甚物？那得不是伸？此便是神之著也。」<sup>112</sup>後一段引文乾

<sup>102</sup> 《孝經注疏·感應章》，卷8，頁62。

<sup>103</sup> [宋]李昉等編，《太平御覽·神鬼部一》，卷881，頁3913。

<sup>104</sup> 《禮記正義·中庸》，卷52，頁1676。

<sup>105</sup> 《毛詩正義·文王》，卷16，頁1122。

<sup>106</sup> [宋]張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁9。

<sup>107</sup> [宋]朱熹，《論語集注·八佾》，卷2，頁87。

<sup>108</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷101，頁3369。

<sup>109</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷25，頁898。

<sup>110</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷90，頁3022。

<sup>111</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷18，頁602。

<sup>112</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷63，頁2084。

脆把祖宗之氣稱為「神之著」。在祭祀中神明是否來格，是「由己致之」的。

誰可通過「誠」使「孔子之氣」來格？《朱子語類·祭如在章》「誠者，實也……如祭祀有誠意，則幽明便交。」問：「如非所當祭而祭……還亦有神否？」曰：「……若非所當祭底，便待有誠意，然這箇都已錯了。」<sup>113</sup>此段說明祭祀者須祭其所當祭才能「氣類相感」。朱熹明言祭孔涵蓋在這概念裡面：「『祭如在，祭神如神在。』如天子則祭天，是其當祭，亦有氣類，烏得而不來歆乎！諸侯祭社稷，故今祭社亦是從氣類而祭，烏得而不來歆乎！今祭孔子必於學，其氣類亦可想。」<sup>114</sup>祭祀者必須用「學」（承傳斯文／修德行仁）的心意向孔子致其誠意，倘心無虛偽，孔子就「烏得而不來歆」。朱熹自己祭孔時也說「神靈如在，尚鑒此心。」<sup>115</sup>這個「如在」，也應用「氣類相感」來解釋。

但這尚未圓滿解釋朱熹釋「氣」讓人費解之處。關鍵是以下一段：

安卿問：「《禮記》『魂氣歸于天』，與橫渠『反原』之說，何以別？」曰：「魂氣歸于天，是消散了，正如火煙騰上去處何歸？只是消散了。」……叔器問：「聖人死如何？」曰：「聖人安於死，即消散。」<sup>116</sup>

只看「聖人安於死，即消散」一句容易讓人誤解，以為朱熹認為聖人死後之氣不復存在。這裡要特別留意「消散」和「消失」是不同的。朱熹的話重點是回應《禮記》「魂氣歸于天」和張載「反原」有何分別。他認為聖人之氣並非「反原」而是「消散」／「歸于天」。二者分別是：「反原」或「消失」意味聖人之氣已和「氣之原」混合，不能再區分，如此則無法「氣類相感」。但朱熹說的是「消散」和「歸于天」——即聖人之氣彌散在天，按「氣類相感」之說，這種彌散在天的聖人之氣並非不復存在——只要祭祀者本之於「學」以誠致祭，仍能感召得來，與孔子之神相交感應，孔子也能在迎神／送神的釋奠中陟降。又如朱熹釋《詩經·文王》「文王陟降，在帝左右」，亦說「文王既沒、而其神在上、昭明于天……蓋以文王之神在天、一升一降、無時不在上帝之左右。」<sup>117</sup>文王當然是聖人。此句雖未明言「文王之氣」，但文王之神未曾「反原」，能夠和「天」區分開來，且尚能陟降，這種性質和朱熹所描述的孔子之神一致。總之，朱熹認為聖人死後其氣

<sup>113</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷 25，頁 898-899。

<sup>114</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷 3，頁 177。

<sup>115</sup> [宋]朱熹，〈刊四經成告先聖文〉，頁 4046。

<sup>116</sup> [宋]朱熹，《朱子語類》，卷 87，頁 2964。

<sup>117</sup> [宋]朱熹，《詩集傳·文王之什》，卷 16，頁 652。

「消散」，而祭祀者以誠獻祭，又能使聖人之氣「匯聚」。<sup>118</sup>

上述指出：宋代祭孔文的「神」字不在少見；曾鞏說孔子之神「播澤在人」只針對「降衷」和「啓悟學者」，他刻意避用「祈禱」二字，而不否定孔子能「施恩」、祭者能「受福」的可能，這是宋人較常見觀念。宋代祭孔文每從傳承斯文角度傳揚孔子萬世功業，措辭行文都緊扣「學」。朱熹用致誠以敬，「氣類相感」詮釋孔子之神如何降格與人感通，開拓了宋人對「祭如在」的新認識。

## 肆、宋代孔子廟記的「佛道論述」和「尊師崇學」

接着，尙「學」的孔廟與地方佛道寺觀，形成怎樣的張力和關係？孔廟記強調「學」——導引孔子形象如何發展？

宋初孔廟記偶見孔子靈應言論，如前引徐鉉〈泗州重修文宣王廟記〉，但徐鉉另一篇文宣王廟碑序說「釋菜合樂，足以祈永貞而不能掩福田之說」，<sup>119</sup>亦否定向孔子求私利物欲。咸平二年（999）王漢在文宣王廟碑文中說「神安攸居，民即而康」，<sup>120</sup>則是爲民納福（不是祈福）。與此不同，梅堯臣慶曆年間撰孔廟記，載清河張君見時人祭孔往往用巫祝於傍，祈求「牛馬其肥，癘疫其銷，穀麥其豐」，以爲「瀆悖爲甚」，<sup>121</sup>這是北宋中期尙有祭孔祈福的例證。但總而言之，相對祭文，宋代孔廟記更少涉及撰文者祈求個人福澤。這是因爲著於史冊碑石的廟記比祭文更具公共性，甚不可能涉及個人私利因素。<sup>122</sup>

宋代孔廟記中「神」字使用狀況主要用例包括：指祀神事人是地方官員的份內事，然後再說明興隆孔廟，正是事神之道之一。如余靖〈文宣王廟記〉云「祀之有齋，致其虔恭……事神誨人之道備矣。」<sup>123</sup>這段話指出「事神」既有饗神之意，其致其恭敬的榜樣，也能延伸「誨人」效果，這個意思適用於孔廟記，也同樣適用於諸神廟。文彥博撰孔廟碑記說「恭於神，訓於民，政之本也」，<sup>124</sup>這句

<sup>118</sup> 陳來認爲朱熹晚年判斷「理」邏輯上在「氣」之先，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁3-29。

<sup>119</sup> [宋]徐鉉，〈舒州新建文宣王廟碑序〉，《徐鉉集校注》，卷12，頁420。

<sup>120</sup> [宋]王漢，〈□□□□文宣王廟碑文〉，《金石萃編》，卷126，頁5。

<sup>121</sup> [宋]梅堯臣，〈新息重修孔子廟記〉，朱東潤校注：《梅堯臣集編年校注》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷17，頁415。

<sup>122</sup> 黃進興指「祭孔……與個人吉避凶相去甚遠。儒教的公共性格於此再顯豁不過。」〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀與基督教封聖的比較〉，黃進興，《聖賢與聖徒》，頁143。另就本文可見宋初祭孔文亦涉祈求個人修德行道。

<sup>123</sup> [宋]余靖，〈興國軍重修文宣王廟記〉，黃志輝校箋，《武溪集校箋》（天津：天津古籍出版社，2000年），卷6，頁199。

<sup>124</sup> [宋]文彥博，〈絳州翼城縣新修至聖文宣王廟碑記〉，申利校注，《文彥博集校注》（北京：中華書局，2016年），卷12，頁549。

話化用《禮記·哀公問》孔子言「內以治宗廟之禮，足以配天地之神明。出以治直言之禮，足以立上下之敬……為政先禮。禮，其政之本與！」<sup>125</sup>文彥博借典籍所載孔子權威論述用於孔廟記，這種徵引方式在宋代祭孔文、孔廟記中甚常見。廟記其後說「雖『賢哉回也！不改其樂』，『君子居之，何陋之有？』而守土事神者，崇奉之禮豈不闕歟？」<sup>126</sup>這段文字一指神明（在孔廟記中必然指孔子）不會因廟宇／祭禮的隆厚與否有所介懷，二指真正使廟宇地位崇高的是受祭者孔子，而不是廟宇外在條件榮美，三指雖然人們對孔子是否崇敬，絲毫不會動搖孔廟的尊榮，但人必須「恭於神」，行之以禮，才合符為政之道。

宋代孔廟記中使用「神」字又一情況，指稱孔廟中的孔子塑像和各種空間，如張嶠云「孔子廟屋壞，幾毀神位」，<sup>127</sup>余靖〈文宣王廟記〉說康州之民「率走高以避江怒，携細擁弱入廟下，瀆慢神宇」，<sup>128</sup>晁補之〈新修孔子廟記〉「不復立孔子祠，為屋居神」，<sup>129</sup>李旼〈文宣王廟記〉提到「齋廳神厨」，<sup>130</sup>都是用「居所」的概念說神的屋宇、神的廚房。張俞〈宣聖廟記〉「乃神像貌，乃設籩豆……奠神告位，以休斯民。」<sup>131</sup>前面「神」字為動詞，後面為名詞，即立像「棲神」和「祭神」，俞德鄰〈代重修大成殿記〉說「神棲法庭」<sup>132</sup>也是此意。此外張俞〈宣聖廟記〉也說「斯廟也，示民有本也，於聖人之道則何有焉？」<sup>133</sup>這個論調和文彥博「君子居之，何陋之有」說法相近，都不認為孔子之神／之道必須寄於廟宇才見光輝。就上述引例，宋代孔廟記中使用「神」字不罕見，運用「神」字與否，與孔子「不語怪力亂神」的主張沒有矛盾。另一方面，由於單憑「神」字仍不足以突出孔子獨特形象和意義，故必須述說孔子功業及其之於「斯文」的意義，才足以表彰孔子乃「人倫之表，帝道之綱」<sup>134</sup>的內涵。

《全宋文》收錄 56 篇孔廟碑記，其中 12 篇涉及釋道內容，通常講述佛老不如孔子，但因各種原因時人尊孔祭孔反不如佛道；這 12 篇的其中 2 篇又同時提及「淫祠」；<sup>135</sup>另尚有 6 篇孔廟碑記不涉佛道，但涉及批評民間信仰或否定祈求

<sup>125</sup> 《禮記正義·哀公問》，卷 50，頁 1607。

<sup>126</sup> [宋]文彥博，〈絳州翼城縣新修至聖文宣王廟碑記〉，頁 549。

<sup>127</sup> [宋]張嶠，〈修房州大成殿記〉，《紫微集》（四庫本），卷 31，頁 617。

<sup>128</sup> [宋]余靖，〈康州重修文宣王廟記〉，《武溪集校箋》，卷 6，頁 196。

<sup>129</sup> [宋]晁補之，〈清平縣新修孔子廟記〉，《雞肋集》（四庫本），卷 29，頁 612。

<sup>130</sup> [宋]李旼，〈雙流縣文宣王廟記〉，《成都文類》，卷 31，頁 636。

<sup>131</sup> [宋]張俞，〈溫江縣宣聖廟記〉，卷 31，頁 638。

<sup>132</sup> [宋]俞德鄰，〈代重修大成殿記〉，《佩韋齋集》（四庫本），卷 9，頁 70。

<sup>133</sup> [宋]張俞，〈溫江縣宣聖廟記〉，頁 638。

<sup>134</sup> [宋]宋真宗，〈元聖文宣王贊〉，《金石萃編》，卷 127，頁 2。

<sup>135</sup> [宋]錢禴，〈富陽縣文廟記〉，[明]吳堂，〈正統富春志〉，卷 2；《全宋文》，卷 413，頁 99-100；[宋]石介，〈宋城縣夫子廟記〉，陳植鏗點校，《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，1984 年），卷 19，頁 221-222。

福田利益。這共 18 篇提及異教／地方信仰的文章佔《全宋文》孔廟碑記逾三成，反映宋代立足儒家本位，以佛道對比／襯托孔廟狀況的論述較常見。

以佛道對比孔廟祭祀文章如咸平二年王漢所撰孔廟碑文，載知縣事趙格謂「豈有服儒服為弟子，而奉其師反不若服緇黃之弟子有觀寺之崇、享獻之豐潔邪？」認為這有愧讀書人身為「先師異代之弟子」身分，是「讀其書而忘其道」；<sup>136</sup>這篇文章未曾直接批評佛老，但隱含儒家高於釋老之意，故用「豈有……反不若」句式帶出孔子之徒怎可能遜於佛老弟子尊隆其師之意。楊時〈重建文宣王殿記〉載縣令吳侯嘆曰：「今老佛之徒，猶知嚴事其師，而吾徒獨不知之耶？」<sup>137</sup>說法與趙格不謀而合。另外趙格提出兩項體現是否尊孔的標準，即廟宇之崇、享獻之豐潔——這兩個標準同樣適用於三教，反映儒釋道祭祀具可比性。孫昱〈重修文宣王廟碑〉認為儒者讀聖人經籍卻不嚴祭祀，是「日用其教，而日損其祠？于我先師孔子何薄歟？」不僅如此，他說今人「背孔子而奉釋、道，何其反也」，隨即說佛老後學「粒帛其中，故詭以登天陷地之說……衣食其中，飾以長生羽化之說」，所以才欽崇者眾。這已明確貶抑俗化佛教道教只求致福避禍之心。與此不同，儒者「不市孔子道為衣食，故弗克少存禍福」。按：孫昱只批評俗化二教，未曾否定釋迦老子，且在文中謂「釋氏者，梵國聖人」、「老氏，亦聖人也」。文中清楚表達是「後來緇衣者」、「後來褐者裳」妄為福禍之言，其弊端與釋、老二聖人無關。<sup>138</sup>這樣文章又帶出弦外之音：儒家祭祀或不如釋道興隆——這是由於儒者堅守立場，拒不媚俗以禍福之言招徠弟子之故，這倒是對「不市孔子之道」者的肯定。<sup>139</sup>其餘像任炎佐〈劉甲重修潼川孔廟記〉說部分儒者「因陋就寡，反不若浮圖老子克壯厥居」，批評佛道以「幻化設教，以起世俗奔趨歸嚮之心」；<sup>140</sup>馮時行〈丹稜縣夫子廟記〉說「浮圖氏之書，專以禍福恐迷世俗」才能「塔廟布滿，雄傑煥麗」；相反夫子之道則重於實據，「非有信證，不出諸口，其肯以怪譎

<sup>136</sup> [宋]王漢，〈□□□□□文宣王廟碑文〉，頁 5。

<sup>137</sup> [宋]楊時，〈浦城縣重建文宣王殿記〉，《楊龜山集》（北京：中華書局，1985 年），卷 4，頁 76。

<sup>138</sup> [宋]孫昱，〈重修文宣王廟碑〉，曾棗莊輯，《宋代傳狀碑誌集成》（成都：四川大學出版社，2012 年），卷 115，頁 1748。

<sup>139</sup> 除孔廟碑外，姚禹錫，〈刻孔子像贊碑〉：「儒家者流，反不若道、釋之徒，知奉其宗？」「士大夫畏禍福報應之說，亦或誦其（道、釋）書與咒厭之語，且繪像嚴事，旦日瞻禮。」前一句「反不若」句式，以及用「禍福報應」闡釋佛道何以流行，和上述王漢、楊時、孫昱文章雷同，但這篇文章直言畏禍福報應者是士大夫，更強調儒者亦沾染「道釋之徒」思想。[宋]姚禹錫，〈刻孔子像贊碑〉，[清]阮元，《兩浙金石志》（續修四庫清道光四年本），卷 7，頁 601。

<sup>140</sup> [宋]任炎佐，〈劉甲重修潼川孔廟記〉，[清]陸增祥輯，《八瓊室金石補正》（北京：文物出版社，1985 年），卷 118，頁 834。

汗漫之說雜亂典訓？」正因如此，人們對儒家「無所恐懼歆羨，故祠廟淒冷」。<sup>141</sup>上述內容，一以佛寺道觀興盛映襯儒者未盡其力，二以二教俗言禍福對比儒家嚴於正道。

有些孔廟記或兼言佛道與淫祀之弊，或籠統批評異端信仰。如錢禴以為宣陽縣有邑之家「或重於浮屠，或好於淫祀」，<sup>142</sup>這裡「浮屠」與「淫祀」相提並論，似兼對前者有所貶抑。林應炎〈重修大成殿記〉說嘉定縣民對地方諸神莫不祀之，「是吾道反不若異端者流」，「不若」的是甚麼？他接着說「其（異端者流）龕廬像設，金碧稍漫漶，即百千為羣，奔走謁資，求所以還其舊」<sup>143</sup>——專指崇信異端者不吝貨財，修復神像神龕（廣義來說包括興建／修葺廟宇）。陳執古記華亭縣民「無堅正之心，世尚剽狡之氣，淫神以邀其福，信佛以逃其禍」，<sup>144</sup>對先王之教則咸若罔聞，這都是致使孔廟荒蕪的原因。面對佛老、淫祀流行，當如何回應？孔廟記中偶有激烈言論，如陳襄繼承韓愈之言，認為「民之蠹或有未去者，宜黜佛老」；<sup>145</sup>俞德鄰謂「世之學孔氏者，必斥佛老為異端」；<sup>146</sup>石介更激烈，說：「唱誕放邪，曰聃曰釋」，又在廟記中稱讚李堯俞「拆佛宇淫祠十數區」，<sup>147</sup>以之為善政。另一情況是，有時地方雖有孔廟，但滲雜異教色彩，如真德秀說潭州大成殿「廟殿規摹殆類浮屠氏……徒以儒者之宮而雜浮屠之制」，<sup>148</sup>這個內容在筆者過眼宋代孔廟記只此一例，並不普遍，仍反映即使在南宋中期，個別地方孔廟或尚有異教堂構痕跡。

如何解決風俗尚私福利害的問題？有些孔廟碑記針對「福」字立論，說明儒者之福與福田私利有別。前引徐鉉說釋菜合奠「足以祈永貞而不能掩福田之說」已見端倪，李垂〈增修夫子廟記〉說得更清楚：他先言漢魏「貳釋氏之說，半蒸人之惑」，後人承其觀念，稱禱諸神「鮮非私禍福報應於己也」。他否定世俗對於「福」的功利認識，認為儒者福德是「致饗者懷德，明道者授福，功至於無窮」。<sup>149</sup>這個解釋才符合黍稷非馨，明德惟馨觀念，也擺正了「祭」與「福」的關係，認

<sup>141</sup> [宋]馮時行，〈丹稜縣夫子廟記〉，[清]傅增湘原輯、吳洪澤補輯，《宋代蜀文輯存校補》（重慶：重慶大學出版社，2014年），頁1522。

<sup>142</sup> [宋]錢禴，〈富陽縣文廟記〉，頁99。

<sup>143</sup> [宋]林應炎，〈嘉定學重修大成殿記〉，《八瓊室金石補正》，卷121，頁854。

<sup>144</sup> [宋]陳執古，〈文宣王廟記〉，[元]徐碩，《至元嘉禾志》（四庫本），卷19，頁159。

<sup>145</sup> [宋]陳襄，〈天台縣孔子廟記〉，《古靈集》（四庫本），卷18，頁652。

<sup>146</sup> [宋]俞德鄰，〈代重修大成殿記〉，頁69。

<sup>147</sup> [宋]石介，〈宋城縣夫子廟記〉，頁221-222。

<sup>148</sup> [宋]真德秀，〈潭州重修大成殿記〉，《西山文集》（四庫本），卷26，頁402。

<sup>149</sup> [宋]李垂，〈解州聞喜縣增修夫子廟記〉，[清]胡聘之，《山右石刻叢編》（續修四庫光緒二十七年本），卷13，頁296-297。



為二者必須以「德」為前提。<sup>150</sup>前引馮時行〈夫子廟記〉對儒家福澤的演繹很可注意：他指出儒家能使五倫有序，郡國皆被其惠利。這個「利」指立德行道，經國濟世。對於俗言的禍福，他認為真正儒者應「福無所覬，禍無所避，以道德仁義，人倫大法之所自出。」這固屬高論，但如何喚起地方士人趨募聖言，興復孔廟之心？馮時行所說的「福」可察可感，他說「耳濡目染，外有以飭其文，內有以豐其實，教之所由興，俗之所由美，有不得不然者」——這種感化有何效果？馮說：「柵頭自國朝以來，未有登名進士舉者，今試禮部往往輒居甲乙。嗚呼！吾夫子雖不若浮屠氏明言禍福，而福亦不貲矣。」這說法從縣民因修文行道，致得功名，以論證倘孔廟「祠廟翼翼，籩豆楚楚」，則子孫「必有不忍棄其詩書之業」，<sup>151</sup>其巧妙處在於：既可不落入孔子或予人私利的謬論，又能迎合丹稜縣紳賢盼望子孫蒙福心態，藉着盼望後人登科的願景，反過來鼓勵時人尊孔修廟，宣揚教化。

上述孔廟記中的佛道／民間信仰內容，以及對福澤觀念的回應，都說明宋代三教往往暗藏比較甚至競爭，致使宋人所撰孔廟碑記時常需要申明孔子「至聖」和斯文所宗的身分形象，才能藉此突出祭孔和儒家思想的特色。但也可看到無論是否涵蘊對異教的批評，宋代孔廟記都強調必須使孔廟廟貌遙嚴，才能匹配孔子恩德。換言之，宋人對三教廟宇甚至神人關係的論述，其實均用同一系統的觀念和話語來表述，就是：嚴殿宇、隆祀禮、以及祭則受福——分別只在於是否能直接向孔子或諸神祈求、所求謂何、以及如何理解「祭則受福」觀念。另一方面，宋代孔廟碑記解釋寺觀香火鼎盛因由時，通常只以這些內容作反襯，其中對佛道的批評和矮化因而顯得片面，與宋代已相當深入的宗教論述有明顯距離。

另一問題是：修建孔廟最大的意義是甚麼？周敦頤說「王祀夫子，報德報功之無盡也」，<sup>152</sup>這指的是「報本」；配合「明德惟馨」概念，祭祀者同時以「道德」、「祭物」之馨香，回饋聖人萬世恩澤。（「黍稷非馨」自然並非不必獻祭品，而是襯托道德更為神靈肯定），但如果修建孔廟目的僅是「報本」，就無法含括立孔廟以成「教化」的意義——然而後者明顯是宋代孔廟記亟欲強調的觀念。

「興學」、「廟學」是宋代孔廟記常見內容。如蒲宗孟孔廟記說「夔為西南之陋，當天下學者翕然嚮勸之時，此邦之人尚不識書生」，然後說「慶曆詔郡縣立學」。文章以天地之氣「施於物也無厚薄」，類比「教無遠近，而四方之學有不同

<sup>150</sup> 柳開〈重修孔子廟垣疏〉批評王公大人「崇夷狄之教，奉髡褐之役徒，則未見稍怠于心，求福田利益也。」他主張：「福其身福其家者，在吾先師之道之教也」，〔宋〕柳開，〈重修孔子廟垣疏〉，李可風點校，《柳開集》（北京：中華書局，2015年），卷4，頁40。

<sup>151</sup> 〔宋〕馮時行，〈丹稜縣夫子廟記〉，頁1522。

<sup>152</sup> 〔宋〕周敦頤，〈孔子上第三十八〉，《周敦頤集》，卷2，頁40。

焉者，失在倡勸之人，非教之弊也」；並沿襲「用夏變夷」說，謂之「裔夷窮貊可使為中國。」修孔廟原因是「汙宮敗室，安足為孔子之所居？」故須藉修孔廟顯彰「尊事聖人之意」，<sup>153</sup>這是夔州呼應慶曆興學，建校修廟的原因。甯智在文廟碑記也指出「慶歷（曆）中，詔郡縣立學，蓋憂四方耳目，未盡開導」；<sup>154</sup>這個「學」的內容也和興復孔廟分不開，即余靖〈文宣王廟記〉所言「建新廟而崇學館」——余靖文章有「舊有廟學，處之西偏」一句，直接提到「廟學」。文中又載其友譚君之言：「習俎豆所以敦風俗，興學校所以勵善良，嚴祀事所以教肅祇」，<sup>155</sup>這段話演繹習俎豆和嚴祀事，認為二者具「風教」效果。李曼〈移建孔子廟記〉載論者謂「殿學久摧，諸生無肄業之所」，<sup>156</sup>「殿學」即「廟學」，同樣着重興廟立學的教育教化功能。這帶出宋代祭孔文和孔廟碑記的一個重要分別：就是，宋代祭孔文焦點主在頌揚孔子，最重要表達祭告神靈之意，求孔子之明神憫茲後學的內容屬其次；至於孔廟碑記，雖尙或記載廟宇供奉孔子神位的事實，但其主導內容明顯更聚焦孔廟的風化和教育功能——換言之就建孔廟而言，最大意義不是它的「祭祀功能」，而是它的「教化功能」。

何以見得？沈士龍〈新修文宣王廟記〉說「今天下郡邑皆得立夫子廟，而不能尊修之，其何以示教化哉？」<sup>157</sup>指如果連孔廟門牆都顯得頹垣敗瓦，人如何知教化。為何「廟貌」這麼重要？齊孝先撰孔廟記載論者說「仲尼之道，教化之本原也，今廟之設也不嚴，則視之者必慢易，慢易之心生，則教何自而入焉？」由此帶出「禮疎略則不足以化民」<sup>158</sup>的結論。反之如文同說「舉典以修祀，觀者聳向，而民知所尊矣……夫子之道，夫子之宮，相為始終。」<sup>159</sup>上述都寫孔廟之形構，與儒道的內涵，一表一裡，兩者對教化都不可或缺。毛維瞻孔廟記說得更清楚，文章記縉雲縣「近惑巫鬼……求福田與利益，遷染成性，雖善教者不能移」，坦承民風遷善之難。正因此，故當修建孔廟使民有所瞻仰，「吏與民無小大咸預

<sup>153</sup> [宋] 蒲宗孟，〈重修至聖文宣王廟記〉，《宋代蜀文輯存校補》，頁 624-625。

<sup>154</sup> [宋] 甯智，〈創建文廟碑記〉，張坊等，《新修曲沃縣志》乾隆（南京：鳳凰出版社，2005 年），卷 38，頁 302。筆者對宋仁宗朝興學狀況有所探討，參馮志弘，〈天聖「申戒浮文」詔和晏殊知貢舉、興學的意義——兼論北宋古文革新的徵兆〉，《中國文化研究所學報》，第 46 期（2006 年），頁 285-300；馮志弘，〈范仲淹文學觀與「太學體」主導思想的形成〉，《清華學報》，第 38 期（2008 年），頁 85-116。

<sup>155</sup> [宋] 余靖，〈惠州海豐縣新修文宣王廟記〉，《武溪集校箋》，卷 6，頁 201-202。

<sup>156</sup> [宋] 李曼，〈移建孔子廟記〉，《洪雅縣志》嘉靖，卷 5，不注頁數。

<sup>157</sup> [宋] 沈士龍，〈新修文宣王廟記〉，[宋] 周應合，《景定建康志》（南京：南京出版社，2009 年），卷 30，頁 801。

<sup>158</sup> [宋] 齊孝先，〈大宋真定府藁城縣新遷文宣王廟堂記〉，[清] 沈濤，《常山貞石志》（續修四庫道光二十二年刻本），卷 12，頁 489。

<sup>159</sup> [宋] 文同，〈永泰縣新修聖廟記〉，胡問濤、羅琴校注，《文同全集編年校注》（成都：巴蜀書店，1999 年），卷 26，頁 851-852。

目」，久之吏民就能「稍稍稔其觀、正其心」，日積月累，乃「使孝弟達於鄉黨，風教行于邦國」。<sup>160</sup>這說的是士民日夕仰望孔廟光輝能起風行草偃，潛移默化之效。張俞〈文宣王廟記〉說「廟堂之設，教化所繫……棟宇像貌，尊嚴甚厲，邑之士民，莫不肅嚮」，<sup>161</sup>同樣指出煌煌孔廟能讓人肅穆生敬，故儒者應當「嚴聖人之廟，成學者之事務」。<sup>162</sup>

「興廟乃為崇學」觀念推衍下去，孔廟中孔子神靈觀念就愈不重要。意思是說：孔廟中孔子象徵「學」和「道」的意義，遠大於孔子作為孔廟主神的意義。司馬光和曹九章的孔廟記均揭示了這一點，司馬光說「今國家所以奉事孔子非輕也……所以然者，非一人之私，為道存也」，<sup>163</sup>曹九章說「率為廟以祀夫子。原前聖王意，豈若是而已哉？要在明教化而化民也」；<sup>164</sup>這兩段話把孔廟功能放在存道教化，而不放在對孔子之崇敬上。正由於「孔廟」孔子神靈觀念退居次要，以及此消彼長下，孔子象徵斯文斯道的意義的擴大——這些觀念，才能消弭「廟」和「學」的界限，因而才出現廟學合一（包括「即廟就學」及「廟在學中」）的現象，如朱熹說「禮先聖、先師於學宮，蓋將以明夫道之有統，使天下之學者，皆知有所鄉往而幾及之」，<sup>165</sup>這已經是從「即廟就學」到「廟在學中」的轉移了。

學界對「廟學」的研究已很豐富，上述則尤其可見廟學興起，首先建基宋代儒家對孔「廟」功能的發明：即從「祭孔」到「尊師重道」，從「報本」到「修道立德，明德惟馨」，從「求福」到「求學踐仁」。這些發明拉開了孔廟和寺觀及民間神廟的距離。換言之相對於「棲神」和祭祀，宋代孔廟更象徵傳承斯文和尊師崇學——這種認識，在宋代孔廟記中往往與闡明儒釋道和民間祭祀之別相關——即通過說明祭孔和孔廟「不是甚麼」，來建立祭孔與孔廟以明德惟馨，祭則受福，以及「學」和「教」為中心的本位。

## 伍、結語

宋代「以孔為神」最大特色，是與禮儀和文體範式緊密相連；換言之是「文體」而不是「文人」，決定了孔子神靈的意義。由此延伸禮文中孔子神格與儒家

<sup>160</sup> [宋]毛維瞻，〈處州縉雲縣新修文宣王廟〉，[清]李遇孫，《括蒼金石志》，《石刻史料新編》（臺北：新文豐出版公司，1977年），卷3，頁11318-11319。

<sup>161</sup> [宋]張俞，〈鄆縣文宣王廟記〉，《成都文類》，卷31，頁638。

<sup>162</sup> [宋]張俞，〈溫江縣宣聖廟記〉，卷31，頁639。

<sup>163</sup> [宋]司馬光，〈聞喜重修至聖文宣王廟記〉，李之亮箋注，《司馬溫公集編年箋注》（成都：巴蜀書社，2009年），卷66，頁191。

<sup>164</sup> [宋]曹九章，〈趙州贊皇縣移建夫子廟記〉，國家圖書館藏拓片，各地四六六六，《全宋文》，卷2014，頁428。

<sup>165</sup> [宋]朱熹，〈信州州學大成殿記〉，《文集》，卷80，頁3806。

教化有何內涵和意義的問題。

第一，按時間順序，唐代雅樂祭孔歌詞未見「受福」用語，這與唐人祭祀天神、地祇、宗廟歌詞皆云賜福、受福有別；宋代祭孔歌詞融入「祭則受福」觀念，釋奠禮文因而向祭祀天神、地祇、宗廟均言「受福」的範式靠攏，元明清三代繼承此範式，使祭祀中孔子之神明與人互動的意義更突出。與此同步發展，唐代祭孔或揉合異端儀式、或祈求私利——這些情況雖尚偶見於宋初，但在慶曆興學以後已極罕有；反之，宋代釋奠文詞愈益緊扣「報本」及承傳斯文，更突出儒家祭祀兼及明教化的意義。

第二，就文體論，唐宋雅樂歌詞祭祀天地宗廟孔子均稱「迎神／降神」，當中「神」字涵義比「天神」寬闊，歌詞中孔子是「神」而不是「天神」。《全唐文》祭孔文極罕見，到了宋代祭孔文才大量流傳後世。宋代祭孔文時見「聖神臨之」、「仰惟降格」用語，這是釋奠雅樂歌詞「迎神」傳統延伸至地方祭孔文的證明。通過曾鞏洪州謁夫子文和謁諸廟文，可見二者用詞構句相當相似，但目的大不相同：宋代地方官員會向孔子之神靈祈求「啓寤學者」，但幾乎不言實利（那怕至關生民福祉的祈晴祈雨），且絕不言「神亦有賴」。這是宋代祭孔文辭和內容又一本色。另外相當重要的是：祭請孔子之「神」等話語，即使在雅樂歌詞和祭孔文中在所多見，卻幾乎不見於朝廷誥令，幾乎不見於相同作者的別體文章中。這表示「以孔為神」的說法，只局限在祭祀語話裡面，具相當封閉性。普遍宋人祭祀時承認孔子的「如在」——甚至認為孔子神靈可與今人相接——但這種認識未曾影響人們認為儒家乃以「經文」而不是「神明」傳承道統的看法。至於宋代孔廟碑記，時而與佛道或民間信仰相較高下，卻又由於廟學的發展，使廟的意義從報德報本和祭祀神祇，擴展至寄託尊師重道精神，孔廟因而成為傳承斯文的教育場所。

把上述現象滙聚至「神」字的論述上更可發現：宋代「以孔為神」或者諸如孔子是不是「神」的問題，對大部分宋人來說，其實並非信仰問題，而是實踐一種禮文或儀式。即由不同禮儀和文體的成式規範，來決定是否稱孔子為「神」；甚至在不同禮儀和文體中，孔子神靈的內涵也各有偏向，如「祭則受福」觀念只見於雅樂歌詞，地方祭孔文的孔子神明則能「有以相之」。這些使用方式因體而異，且並行不悖。基於這個觀念，才無妨宋人在雅樂歌詞中逕以孔子為神，又在別體文章中述說聖人教化之時，對孔子神靈問題不着一詞。這都和宋人稱說孔子之「神」的情景規範直接相關。換言之，宋人很少關注孔子是不是神，他們要處理的問題是：在甚麼時候稱孔子為神，以及當他們稱孔子為神之時，這個「神」字的內涵實際指涉甚麼。

自宋以降，雅樂歌詞和祭孔文仍時見「以孔為神」現象，或如洪武二年〈致

祭曲阜孔子御製祝文）謂「惟神昔生周天王之國，實魯邦聖德天成……自漢以下，以神通祀海內」；<sup>166</sup>或如閻若璩謂「更大成殿為先師廟，亦以神明之禮事之」；<sup>167</sup>都延續了宋代祭文中以孔為神論調。辨明宋人文獻中「以孔子為神」現象，有助更細緻闡釋宋代儒家發展中先聖形象、儀式禮文和思想觀念的複雜關係；廣義而言對理解宋代以降儒家鬼神觀／鬼神論述、禮制演變和文體觀念也有益處。

---

<sup>166</sup> 洪武二年〈致祭曲阜孔子御製祝文〉，〔明〕瞿九思，《孔廟禮樂考》（續修四庫萬曆史學遷刻本），卷1，頁578-579。

<sup>167</sup> 〔清〕閻若璩，《孔廟從祀末議》，《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994年），卷1，頁949。

## 參考文獻

- 〔唐〕歐陽詢編，汪紹楹點校，《藝文類聚》（北京：中華書局，1965 年）。
- 〔唐〕魏徵等，《隋書》（北京：中華書局，1982 年）。
- 〔唐〕盧照鄰、楊炯，徐明霞點校，《盧照鄰集 楊炯集》（北京：中華書局，1980 年）。
- 〔唐〕蕭嵩等，《大唐開元禮》（上海：上海古籍出版社，1987 年，《文淵閣四庫全書》本）。
- 〔唐〕封演，趙貞信校注，《封氏聞見記校注》（北京：中華書局，2005 年）。
- 〔唐〕李觀，《李元賓文集》（北京：中華書局，1985 年）。
- 〔唐〕韓愈，屈守元、常思春主編，《韓愈全集校注》（成都：四川大學出版社，1996 年）。
- 〔唐〕柳宗元，尹占華、韓文奇校注，《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013 年）。
- 〔唐〕王涇，《大唐郊祀錄》（上海：上海古籍出版社，1995 年，《續修四庫全書》影印民國四年張氏刻適園叢書本）。
- 〔唐〕杜牧，吳在慶校注，《杜牧集繫年校注》（北京：中華書局，2008 年）。
- 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975 年）。
- 〔宋〕徐鉉，李振中校注，《徐鉉集校注》（北京：中華書局，2016 年）。
- 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1986 年）。
- 〔宋〕李昉等編，《太平御覽》（北京：中華書局，1995 年）。
- 〔宋〕柳開，李可風點校，《柳開集》（北京：中華書局，2015 年）。
- 〔宋〕余靖，黃志輝校箋，《武溪集校箋》（天津：天津古籍出版社，2000 年）。
- 〔宋〕梅堯臣，朱東潤校注，《梅堯臣集編年校注》（上海：上海古籍出版社，2006 年）。
- 〔宋〕石介，陳植鏗點校，《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，1984 年）。
- 〔宋〕文彥博，申利校注，《文彥博集校注》（北京：中華書局，2016 年）。
- 〔宋〕歐陽修等，《太常因革禮》（北京：中華書局，1985 年）。
- 〔宋〕周敦頤，陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990 年）。
- 〔宋〕陳襄，《古靈集》（四庫本）。
- 〔宋〕文同，胡問濤、羅琴校注，《文同全集編年校注》（成都：巴蜀書店，1999 年）。
- 〔宋〕曾鞏，陳杏珍、晁繼周點校，《曾鞏集》（北京：中華書局，1984 年）。
- 〔宋〕司馬光，李之亮箋注，《司馬溫公集編年箋注》（成都：巴蜀書社，2009 年）。

年)。

- [宋]張載，章錫琛點校，《張載集》(北京：中華書局，1978年)。
- [宋]蘇軾，孔凡禮點校，《蘇軾文集》(北京：中華書局，1996年)。
- [宋]秦觀，周義敢、程自信校注，《秦觀集編年校注》(北京：人民文學出版社，2001年)。
- [宋]晁補之，《雞肋集》(四庫本)。
- [宋]楊時，《楊龜山集》(北京：中華書局，1985年)。
- [宋]鄭居中等，《政和五禮新儀》(四庫本)。
- [宋]鄒浩，《道鄉集》(四庫本)。
- [宋]劉安上，《給事集》(四庫本)。
- [宋]葉夢得，《建康集》(四庫本)。
- [宋]周紫芝，《太倉稊米集》(四庫本)。
- [宋]李綱，王瑞明點校，《李綱全集》(長沙：岳麓書社，2004年)。
- [宋]張綱，《華陽集》(上海：商印務書館，1936年，《四部叢刊三編》明刊本)。
- [宋]張嶠，《紫微集》(四庫本)。
- [宋]史浩，《鄞峰真隱漫錄》(四庫本)。
- [宋]林之奇，《拙齋文集》(四庫本)。
- [宋]朱熹，朱杰人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》修訂本(上海：上海古籍出版社——合肥：安徽教育出版社聯合出版，2010年)。
- [宋]薛季宣，張良權點校，《薛季宣集》(上海：上海社會科學院出版社，2003年)。
- [宋]晁公遯，《嵩山集》(四庫本)。
- [宋]林亦之，《網山集》(四庫本)。
- [宋]楊簡，《慈湖遺書》(四庫本)。
- [宋]黃榦，《勉齋集》(四庫本)。
- [宋]孫應時，《燭湖集》(四庫本)。
- [宋]魏了翁，《鶴山先生大全集》(上海：上海商務印書館，1936年，《四部叢刊》烏程劉氏嘉業堂宋刊本)。
- [宋]真德秀，《西山文集》(四庫本)。
- [宋]王應麟，《困學紀聞》全校本(上海：上海古籍出版社，2013年)。
- [宋]俞德鄰，《佩韋齋集》(四庫本)。
- [宋]周應合編，《景定建康志》(南京：南京出版社，2009年)。
- [宋]扈仲榮等編，《成都文類》(四庫本)。
- [宋]魏齊賢等，《五百家播芳大全文粹》(四庫本)。

- 〔宋〕佚名，《新編宣和遺事後集》（北京：中華書局，1985 年）。
- 〔元〕徐碩編，《至元嘉禾志》（四庫本）。
- 〔元〕馬端臨，《文獻通考》（北京：中華書局，1986 年）。
- 〔元〕脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977 年）。
- 〔明〕宋濂等，《元史》（北京：中華書局，1974 年）。
- 〔明〕《洪雅縣志》嘉靖（上海：上海古籍書店，1982 年，天一閣藏明代方志選刊本）。
- 〔明〕瞿九思，《孔廟禮樂考》（續修四庫萬曆史學遷刻本）。
- 〔明〕梅鼎祚，《東漢文紀》（四庫本）。
- 〔清〕張行言，《聖門禮樂統》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年，《四庫全書存目叢書》康熙四十一年萬松書院刻本）。
- 〔清〕閻若璩，《孔廟從祀末議》（上海：上海書店，1994 年，《叢書集成續編》本）。
- 〔清〕張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1974 年）。
- 〔清〕張坊等，《新修曲沃縣志》乾隆（南京：鳳凰出版社，2005 年）。
- 〔清〕王昶輯，《金石萃編》（北京：中國書店，1985 年）。
- 〔清〕畢沅編，《續資治通鑑》（北京：中華書局，1979 年）。
- 〔清〕董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983 年）。
- 〔清〕嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958 年）。
- 〔清〕阮元，《兩浙金石志》（續修四庫清道光四年本）。
- 〔清〕徐松輯，劉琳等點校，《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014 年）。
- 〔清〕李遇孫，《括蒼金石志》，《石刻史料新編》（臺北：新文豐出版公司，1977 年）。
- 〔清〕陸增祥輯，《八瓊室金石補正》（北京：文物出版社，1985 年）。
- 〔清〕沈濤，《常山貞石志》（續修四庫道光二十二年刻本）。
- 〔清〕胡聘之編，《山右石刻叢編》（續修四庫光緒二十七年本）。
- 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961 年）。
- 〔清〕傅增湘原輯、吳洪澤補輯，《宋代蜀文輯存校補》（重慶：重慶大學出版社，2014 年）。
- 田浩，〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，朱杰人主編，《邁入 21 世紀的朱子學：紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 171-183。
- 任繼愈主編，《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000 年）。
- 吳子良，〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》，第 31 卷第 4 期（2013 年），頁 111-144。



- 吳綱主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，2006年，千唐志齋新藏專輯）。
- 李申選編，《釋奠孔子文獻與圖說》（北京：國家圖書館出版社，2012年）。
- 李學勤主編，《十三經注疏》標點本（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 杜維明，《我們的宗教：儒教》（臺北：麥田出版，2002年）。
- 高明士，〈唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義〉，《大陸雜誌》，第5期（1980年），頁218-236。
- 陳來，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1993年）。
- 陳尚君輯，《全唐文補編》（北京：中華書局，2005年）。
- 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社—聯合出版，2006年）。
- 曾棗莊輯，《宋代傳狀碑誌集成》（成都：四川大學出版社，2012年）。
- 馮志弘，〈天聖「申戒浮文」詔和晏殊知貢舉、興學的意義——兼論北宋古文革新的徵兆〉，《中國文化研究所學報》，第46期（2006年），頁285-300。
- 馮志弘，〈宋代祭文、廟記中的城隍神論述——兼論歐陽修的祀神與禮法觀念〉，林學忠、黃海濤編，《宗教·藝術·商業：城市研究論文集》（香港，中華書局，2015年），頁101-158。
- 馮志弘，〈范仲淹文學觀與「太學體」主導思想的形成〉，《清華學報》，第38期（2008年），頁85-116。
- 黃進興，〈象徵的擴張：孔廟祀典與帝國禮制〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第86本（2015年），頁471-511。
- 黃進興，《皇帝、儒生與孔廟》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年）。
- 黃進興，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001年）。
- 黃進興，《儒教的聖域》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2015年）。
- 奧崎裕司、石漢椿主編，《宗教としての儒教》（東京：汲古書院，2011年）。
- 董喜，《孔廟祭祀研究》（北京：中國社會科學出版社，2014年）。
- 裘錫圭，〈說《論語·述而》的「亂神」〉，載何志華、馮勝利主編，《承繼與拓新：漢語語言文字學研究》（香港：商務印書館，2014年），頁67-75。
- 雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年）。
- 趙爾巽等，《清史稿》（北京：中華書局，1977年）。
- Arthur P. Wolf(ed.), *Religion and ritual in Chinese society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).
- Chan, Wing-tsit, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: Chinese University Press; New York: St. Martin's Press, 1987).

Chen Yong, *Confucianism as religion: controversies and consequences* (Leiden, The Netherlands : Brill, 2013).

Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi* (New York: Oxford University Press, 2000).

Ellen G. Neskari, *The cult of worthies: a study of shrines honoring local Confucian worthies in the Sung dynasty (960-1279)*(New York : Columbia University, 1993).

Kim, Yung-sik, “Kuei-shen in Terms of Ch’i: Chu Hsi’s Discussion of Kuei-shen”, 《清華學報》, 第 17 卷 (1985 年), 頁 149-162。

Rodey L. Taylor, “The Religious Character of the Confucian Tradition,” *Philosophy East and West*, 48.1 (Jan. 1998): 80-84.

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp.1-32, No.36, June 2018  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# How did Confucius ‘Bestow Grace on People and Receive Regional Dedications’ in His Temples?— A Study on the Concept of ‘Confucius as Shen’ in the Court Music and Lyrics, Ritual Texts, and Stone Tablet Inscriptions of the Song Dynasty

*Chi-Wang Fung\**

## **Abstract**

This article examines the history of Confucian apotheosis in the *Song* dynasty, which points out the following: 1. The court music and lyrics of the Confucian ritual practice of the *Song* dynasty were associated with the concepts that ‘blessings are gained through rituals’, and ‘*shen* will give good things in return’, which did not exist before and were inherited by the later dynasties. The Confucian ritual practice of the *Tang* dynasty, to the contrary, involved heretic rituals and were performed for private interests --- a phenomenon that occurred occasionally in the early *Song* dynasty, which then became rare after the *Qingli* education reform. 2. The Confucian ritual texts of the *Song* dynasty concerned giving thanks to Confucius for his merit and virtue, and describing how Confucius descended from above to oversee the bureaucrats. Also, Confucian rituals that performed by scholar-bureaucrats were in

---

\* Assistant Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

secret competition with the folk religion, which is obviously evidenced by the stone tablet inscriptions at the temples. 3. After Qingli, the belief that Confucius was spiritually connected with the mortals started to gain currency: Zeng Gong once said Confucius ‘bestows grace on people and receive regional dedications’ in his temples’. By the time Neo-Confucianism came into being, scholars such as Zhu Xi explained the concept of ‘performing rituals as if the deity is present’ based on the assumption that qi-lei, different kinds of ‘vital force’, were sensitive to each other. 4. Most of the ritual texts from the Song dynasty regarded Confucius as shen; this conception, however, was unusual in other text types, suggesting that the discourse of the ritual texts was incestuous in nature. The popular conception of Confucius being present at rituals, or his spiritual connection with the mortals, had never affected people in terms of the belief that Confucian Orthodoxy was promoted through the classics but not by the deities.

**Keywords:**Court Music and Lyrics, Ritual Texts, Stone Tablet Inscriptions, Confucius as Shen

## 試論《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》 人物形象與合傳原因

黃世錦\*

### 摘 要

《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》，對其合傳原因，史家歷來仁智互見，眾說紛紜，論見莫衷一是。此外，對班固撰作《漢書》，將三人合傳適當與否，學者間仍有見仁見智的看法。本文撰旨，在透過《漢書》本傳三者人物形象之勾勒，以豁顯三者人格形象；藉由本傳文本的分析，以探索班固將三人合傳的原因。本文分析公孫弘人物形象：諂媚人主，善觀時變；自奉儉樸，沽名釣譽；意忌內深，睚眦必報；知止進退，居安慮危。分析卜式人物形象：友于兄弟，善於耕牧；彰顯己能，以財干祿；維護私利，打擊政敵。分析兒寬人物形象：儒者出身，號為循吏；與議封禪，阿諛人主。此外，本文分析班固將三人合傳的原因，將之歸納為五點。班史將公孫弘、卜式、兒寬三人合傳，乃是著眼於三者：「畜牧出身同」、「遭遇明時同」、「曲以阿主同」、「位致三共同」、「善始善終同」五點原因。

**關鍵詞：**《史記》、《漢書》、卜式、公孫弘、兒寬

---

\* 臺灣大學中國文學系博士。

## 壹、前言

對《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》合傳原因，學者歷來眾說紛紜，論見莫衷一是。如明朝凌稚隆《漢書評林》言：

公孫曲于對策，卜式曲于助邊，兒寬曲于議封禪，以故三家同傳。<sup>1</sup>

清朝王鳴盛（1722-1797）《十七史商榷·公孫弘等》條言：

公孫弘以儒者致位宰相封侯，乃與主父偃同傳；張湯、杜周皆三公也，乃入之酷吏傳，子長惡此三人特甚，故其位置如此。至班氏欲體裁整齊，故遂提公孫弘與卜式、兒寬同傳，而主父偃自與嚴助、朱買臣輩同傳。搭配停勻，殊覺合宜，不似子長之不倫不類。<sup>2</sup>

筆者以為，王鳴盛以班固將三人合傳，乃為使《漢書》「體裁整齊」，故將三者合傳，而與三人之人格事蹟無關。此說實過於主觀牽強，顯然無法把握班史合傳的意圖。此外，劉咸炘（1896-1932）《漢書知意》亦言：

史公惡公孫弘，以平津、主父同傳，著遊士偽儒之變。班意亦同，分為二傳，特加詳耳。以卜式獻財，兒寬附封禪之議，與弘同諂，皆武帝所特擢，以風世者也，故合之。<sup>3</sup>

李景星（1876-1934）《漢書評議》，則踵繼凌說言：

班氏之意，蓋以三人之曲而為之合耳。公孫弘曲於對策，卜式曲於助邊，兒寬曲於議封禪。其學不學及學之深淺雖異，而曲以阿世則同，故班氏合而傳之。<sup>4</sup>

除對三人合傳原因，史家歷來仁智互見外，對《漢書》將三者合傳，適當與否亦

<sup>1</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》（明萬曆辛巳刊本），卷 58，頁 1。

<sup>2</sup> [清]王鳴盛，《十七史商榷·公孫弘等》條（臺北：大化書局，1977 年 5 月），卷 6，頁 45-46。

<sup>3</sup> 劉咸炘，《四史知意並附編六種·漢書知意》（臺北：鼎文書局，1976 年 2 月），頁 543-544。

<sup>4</sup> 李景星，《四史評議·漢書評議》（長沙：岳麓書社，1986 年 11 月），頁 211。

異見紛呈，多仁智互見者。如清朝牛運震（1706-1758）《漢書糾謬》言：

卜式鄙儉無文術，與公孫弘、兒寬不類，似不宜合傳。<sup>5</sup>

李景星《漢書評議》，引前人說法言：

或曰：「公孫弘、卜式俱儉於己而厚于國，以之合傳可也；兒寬似不宜合傳。」<sup>6</sup>

誠然，公孫弘人物事蹟，《史記》見載於〈平津侯主父偃列傳〉，與主父偃合傳；卜式事蹟行止，《史記》附見於〈平準書〉；至於兒寬事蹟，則主要附見於《史記·儒林傳》，並雜採相關篇章的記載而成。因此，藉由探討三人之人物形象，或有助於理解《漢書》合傳的意旨。

本文撰旨有二，一在立足於前人研究基礎上，透過對《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》，三氏人物形象之勾勒，藉以豁顯其人格形象，期將三者活現於目前；此外，並透過本傳文本的分析，以探索班固將三者合傳的原因。由於《漢書》與《史記》，同具「互見」的撰述特色，故其他《漢書》篇章中，有助本文論述的相關資料，乃至《史記》中足以相互印證發明者，文中亦不憚煩加以徵引。

## 貳、公孫弘、卜式、兒寬人物形象探析

以下，將透過對《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》文本的分析，並配合《史記》、《漢書》相關篇章之互勘，相關研究資料之觀察，以探討三人性格行止，從而豁顯三者的人物形象：

### 一、公孫弘之人物形象

公孫弘，齊菑川國薛縣人，表字季。年輕時曾在薛縣做過獄吏，後因犯罪被免職；少時家貧，曾牧豕海上，四十餘歲始學《春秋》、各家雜說；後以治《公羊春秋》晉身官場，極獲武帝信任，以致拜相封侯，成為武帝尊儒過程中，第一個獲得實利的人物。由《漢書》本傳記載觀察，其人具有如下人格特質：

<sup>5</sup> [清]牛運震，李念孔、高文達、張茂華點校，《讀史糾謬·漢書糾謬》（濟南：齊魯書社，1989年6月），頁106。

<sup>6</sup> 李景星，《漢書評議》，頁211。

### (一) 諂媚人主，善觀時變

據《漢書》本傳載，公孫弘：

每朝會議，開陳其端，使人主自擇，不肯面折廷爭，於是上察其行慎厚；辯論有餘，習文法吏事，緣飾以儒術，上說之，一歲中至左內史。弘奏事，有所不可，不肯廷辯。常與主爵都尉汲黯請間，黯先發之，弘推其後，上常說，所言皆聽，以此日益親貴。<sup>7</sup>

公孫弘少時曾為薛獄吏，因罪被免官，後因家貧曾牧豕海上，直到四十餘歲，才學《春秋》、雜說，人生可謂偃蹇困頓，備嘗艱辛。直到漢武帝建元元年（前 140），招致天下文學賢良之士，公孫弘已六十歲，方被「以賢良徵為博士」。然而，旋因「使匈奴，還報，不合意；上怒，以為不能，弘乃移病免歸。」由於曾經有不合上意，得罪皇帝，謝病免歸的慘痛經驗教訓，故在因緣際會，老年重獲啓用後，便謹記前車之鑑，小心翼翼，謹慎自持，避免重蹈覆轍，失去晚年再起之機，謹防再度失去爵祿。為了阿諛奉承主上，揣摩上意：

嘗與公卿約議，至上前，皆倍其約，以順上旨。汲黯廷詰弘曰：「齊人多詐而無情實，始與臣等建此議，今皆倍之，不忠。」上問弘，弘謝曰：「夫知臣者，以臣為忠；不知臣者，以臣為不忠。」上然弘言。左右幸臣每毀弘，上益厚遇之。<sup>8</sup>

可見其人善觀時變，見風轉舵之性格。當搖擺不定的立場，言而無信虛偽面目，被汲黯在皇帝面前揭穿時，不僅毫無羞愧之意，竟仍大言不慚，說出「知臣者，以臣為忠；不知臣者，以臣為不忠」的邀寵佞語，狡言承順上旨，乃是臣子忠節，藉以博取皇帝歡心，實有愧於廟堂重臣匡諫職責。此外，本傳又載：

為內史數年，遷御史大夫。時又東置蒼海，北築朔方之郡。弘數諫，以為罷弊中國以奉無用之地，願罷之。於是上迺使朱買臣等難弘置朔方之便。發十策，弘不得一。弘迺謝曰：「山東鄙人，不知其便若是，

<sup>7</sup> [後漢]班固，[唐]顏師古注，[清]王先謙補注，[清]錢大昕考異，《漢書補注》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1988年3月），〈公孫弘卜式兒寬傳〉，卷58，頁1190。本文中的引文，若與此同出處，以下以《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》表示。

<sup>8</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1190。



願罷西南夷、蒼海，專奉朔方。」上迺許之。<sup>9</sup>

由於善觀時變，立場搖擺，屈意承歡以順上旨，故宦途極其順遂，「一歲中至左內史」，旬為二千石封疆大吏；「為內史數年，遷御史大夫」，數年間位尊三公，起家至副閣揆，秩萬石，青雲得意，仕途令人欣羨。對公孫弘毫無原則和堅持，一味諂媚人主，順旨承歡的倖進行徑，宋朝黃震（1213-1280）《黃氏日抄》評言：

發十策，弘不得一，弘非不能得也，希旨而偽屈耳，弘亦姦哉！<sup>10</sup>

當武帝命朱買臣等人，針對其反對設置朔方郡之策，進行反駁辯論，老奸巨滑、善於察言觀色、揣摩上意、見風使舵的公孫弘，早察覺武帝之不憚；為免激怒皇帝，給自己帶來不測，不肯據理力爭，乃刻意裝糊塗，「發十策，弘不得一」，以能力不足來裝傻卸責；並謝罪言，「山東鄙人，不知其便若是，願罷西南夷、蒼海，專奉朔方。」體察上意，諂媚人主，明哲保身，藉以持祿保位，置輔弼職分於不顧，實充分顯現倖進投機的人格特質！

## （二）自奉儉樸，沽名釣譽

《漢書》本傳又載，公孫弘：

養後母孝謹……後母卒，服喪三年。<sup>11</sup>

誠然，養後母孝謹，確為令人尊敬的懿德美行，父母死後守喪三年，亦是儒家對孝道人倫的要求。唐朝賈公彥《儀禮疏·喪服禮》載：

父卒則為母，繼母如母，《傳》曰：「繼母何以如母？繼母之配父，因與母同，故孝子不敢殊也。」<sup>12</sup>

故而，對後母亦服三年之喪，乍看下似不免矯情，不無沽名釣譽之意，然確實符合儒家的倫理要道。《漢書》本傳載，汲黯曾在武帝面前譏公孫弘：

<sup>9</sup>《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1190。

<sup>10</sup>〔宋〕黃震，《黃氏日抄·讀史二·漢書·公孫弘》，收入鍾肇鵬選編，《宋明讀書記四種》第16冊，（北京：北京圖書館出版社，1998年9月），卷47，頁173。

<sup>11</sup>《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1190。

<sup>12</sup>〔唐〕賈公彥等，《儀禮疏》，收入《十三經注疏》，第4冊（臺中：藍燈文化事業公司，重刊宋本《儀禮注疏》附校勘記），卷第30，頁352-353。

「位在三公，奉祿甚多，然為布被，此詐也。」上問弘。弘謝曰：「有之。夫九卿與臣善者無過黯，然今日廷詰弘，誠中弘之病，夫以三公為布被，誠飾詐欲以釣名，且臣聞管仲相齊，有三歸，侈擬於君，桓公以霸，亦上僭於君；晏嬰相景公，食不重肉，妾不衣絲，齊國亦治。亦下比於民。今臣弘位為御史大夫，為布被，自九卿以下至於小吏無差，誠如黯言。且無黯，陛下安聞此言？」<sup>13</sup>

「以三公為布被」，虛僞行徑被汲黯戳穿後，亦能氣定神閒，坦然承認，「誠飾詐欲以釣名」，並不掩飾邀譽的企圖，反使武帝覺其胸懷坦蕩，磊落光明，有肚裡能撐船的氣量，手腕確實靈活高明！可見彼久歷世故，能洞察世故人情。尤有甚者，汲黯在武帝前毫不留情面，揭穿矯情沽名的虛偽作為，公孫弘不僅沒有憤怒，飾辭辯護，或藉機反擊汲黯，相反地，卻順水推舟，故示胸襟寬厚；「誠如黯言，且無黯，陛下安聞此言？」實具極佳危機處理能力，在關鍵時刻頭腦冷靜，反應機智敏捷，善化阻力為助力。因此，「上以為有讓，愈益賢之」，深獲帝心，仕途反平步青雲。

此外，本傳言公孫弘為丞相，「上方興功業，婁舉賢良」，武帝是時正大興功業，求才若渴，屢次下詔推進獎掖人才。本傳又載：

弘自見為舉首，起徒步，數年至宰相封侯，於是起客館，開東閣以延賢人，與參謀議。弘身食一肉、脫粟飯，故人賓客仰衣食，俸祿皆以給之，家無所餘。<sup>14</sup>

公孫弘為奉承主上，阿意表忠，逢迎聖意，於是亦建造客館，開東閣以招納賢達之士，參與謀劃議事。晉朝葛洪（284-363）《西京雜記》載：

平津侯自以布衣為宰相，乃開東閣，營客館，以招天下之士。其一曰「欽賢館」，以待大賢；次曰「翹才館」，以待大材；次曰「接士館」，以待國士。其有德任毗贊，佐理陰陽者，處「欽賢」之館；其有才堪九列，將軍二千石者，居「翹才」館；其有一介之善，一方之藝，居

<sup>13</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1190。

<sup>14</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1190。

「接士」之館。而躬自菲薄，所得俸祿以奉待之。<sup>15</sup>

試想，公孫弘自幼困頓，貧無立錐，賴豕豕海上維生，老年時來運轉，機遇薦至，飛黃騰達，取相封侯。對常人而言，多少總會有些補償心理，想在餘生之年，過上幾天享受的日子。然而，公孫弘卻以尊顯三公，「食一肉、脫粟飯」，布衣陋食，家無所餘，以俸祿供養賓客，此舉實有違人情，難脫矯揉造作，迎合君心，沽名釣譽之嫌！宋朝劉子翬（1101-1147）《屏山集》亦言：

公孫弘徒步，數年至宰相封侯，於是起客館，開東閣以延賢人，一時稱焉，然不聞有所引薦也。一董仲舒，卒擠排之，何賢人之能得耶？若所招延，唯諂腴軟美之士，則弘之客館，與屈菴之奴婢室，無以異也！<sup>16</sup>

其以三公高位，躬自菲薄衣食，盡以俸祿所得，禮賢下士，接遇賓客，實欲藉此沽名釣譽，打動君上，獲取信任，從而鞏固權位。然而，雖刻意營造虛懷若谷，為國舉賢，汲汲求才的明相氣度，實則任用私人，陷害排擠忠良，蔽塞賢者進路。培植黨羽親信，所積極薦舉者，率皆諂腴軟美，勢利鑽營之徒，蛇鼠一窩，敗壞漢家官風吏治！

此外，《漢書·敘傳》載：「平津斤斤，晚躋金門。既登爵位，祿賜頤賢。布衾蔬食，用儉飭身。」<sup>17</sup>公孫弘矯揉做作，欺世盜名，投機倖進的人格特質，終於蒙蔽聖聽，深獲武帝寵任，持祿保位，宦極人臣至尊。不僅己身騰達一時，抑且福蔭於後代子孫。本傳中載，漢平帝元始中，下〈詔書〉表旌言：

漢興以來，股肱在位，身行儉約，輕財重義，未有若公孫弘者也。位在宰相封侯，而為布被脫粟之飯，奉祿以給故人賓客，無有所餘，可謂減於制度，而率下篤俗者也，與內厚富而外為詭服，以釣虛譽者殊科。夫表德章義，所以率世厲俗，聖王之制也。<sup>18</sup>

公孫弘以相邦身尊，自奉儉樸，布衾蔬食，祿給故人賓客，「用儉飭身」、「率下

<sup>15</sup> [晉]葛洪，周天游校注，《西京雜記·平津侯開館延士》（西安：三秦出版社，2006年1月），卷4，頁169-170。

<sup>16</sup> [宋]劉子翬，《屏山集·漢書雜論下》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1134冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年6月），卷4，頁1134-391。

<sup>17</sup> [後漢]班固，[唐]顏師古注，[清]王先謙補注，[清]錢大昕考異，《漢書補注·敘傳》，卷100下，頁1752。

<sup>18</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1191。

篤俗」，輕財重義，刻苦自持的沽譽作為，實契合武帝聖意，朝廷表彰淳厚風俗的國策，故備受武帝寵遇信任，青雲仕途，拜相封疆。漢廷為表彰德義，移風易俗，提倡聖王遺制，每將彼作為「樣板」楷式，輒下詔存恤後嗣。其中，平帝賜予後世子孫，現存中的嫡長者，「爵關內侯，食邑三百戶」，藉顯爵厚祿，以風行草偃，施德布化，曉諭黎民黔首！

### （三）意忌內深，睚眦必報

然而，與在皇帝前惺惺作態，恭儉自持，故示襟懷寬厚，不記舊怨相反，本傳載公孫弘為人言：

然其性意忌，外寬內深。諸常與弘有隙，無近遠，雖陽與善，後竟報過。殺主父偃，徙董仲舒膠西，皆弘之力也！<sup>19</sup>

以公孫弘睚眦必報，陽與之善而陰報其禍，對待政敵絕不手軟陰狠性格，對照汲黯公開在皇帝前予以羞辱，彼所說的冠冕違心之言，更顯現出其人心機陰沈，城府深不可探測。《史記·樂書》亦載：

中尉汲黯進曰：「凡王者作樂，上以承祖宗，下以化兆民。今陛下得馬，詩以為歌，協於宗廟，先帝百姓豈能知其音邪？」上默然不說。丞相公孫弘曰：「黯誹謗聖制，當族！」<sup>20</sup>

汲黯身為二千石大員，朝廷股肱重臣，善盡臣責向皇帝建言，直言無諱觸怒龍顏，使武帝默然不悅。公孫弘未能就事論事，竟趁機添柴加火，挑撥慝恚武帝族誅汲黯，欲藉機剷除政敵異己，毫無大臣的是非公心，手段可謂歹毒卑鄙。若非汲黯躉直，聖眷正隆，極得皇帝敬重，否則終難免於挾怨報復，遭遇主父偃般悲慘結局。對汲黯面折公孫弘，彼表現出的矯情作態，明朝鍾惺（1574-1624）《史懷》評言：

妙在不說透，千古老奸，情形在目，自固傾人，作用不出于此。<sup>21</sup>

劉咸炘亦評言：

<sup>19</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1190。

<sup>20</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2006 年 8 月 1 版 5 刷），卷 24，頁 418。

<sup>21</sup> [明]鍾惺，《史懷·史記五·平津侯主父偃列傳》，收入嚴一萍選輯，《原刻景印百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，據[清]光緒趙尚輔校刊《湖北叢書》本影印），卷 9，頁 1。

弘為人忌，王氏曰：「再提為人，極力寫出，專以汲黯、董仲舒與之對照。」按：排董仲舒，足見其儒之偽；殺主父偃，又蘇、張相傾之遺，史公之惡弘，亦直書其事耳。<sup>22</sup>

諷刺的是，對這位言不由衷，外寬和實內陰鷲，善於惺惺作態，睚眦必報的千古老奸，因善揣人主心理，阿諛奉承君上；「左右幸臣每毀弘，上益厚遇之」，反使武帝贊其容人氣量，胸懷坦蕩，愈加信任，政敵反難加害於他；終於官運亨通，青雲直上，拜相封侯，位極人臣之尊。

#### （四）知止進退，居安慮危

公孫弘早年貧窮困厄，六十歲老耄耄年，方機運薦至。建元元年（前 140）武帝初即位，以賢良徵為博士，受命出使匈奴。歸報武帝後，「不合意，上怒，以為不能」，終謝病免歸。仕途曇花一現，本極可能潦倒一生，就此抑鬱以終。然而，幸運之神再度眷顧，武帝元光五年（前 130），復下詔徵文學之士，又獲菑川國推舉。面對再起機會，其並未因興奮緣故，表現出得意忘形，躍躍欲試之情，卻矯揉作態讓謝國人，假意推辭言：

「前已嘗西，用不能罷，願更選。」國人固推弘。<sup>23</sup>

矯揉作態言，己曾被罷職免歸，請求推薦其他人選，足見對進退拿捏得宜。因為，倘公孫弘顯露出亟待與興奮心情，將會暴露渴望功名利祿的不堪心理，從而無法獲得別人敬重，甚至可能失去再起的良機。遂藉由以退為進手法，使「國人固推弘」。此次對策，開始雖略有波折，「時對者百餘人，太常奏弘第居下」；然而，策奏天子後，「天子擢弘對為第一」，召見，「拜為博士，待詔金馬門。」自此以後，陰霾掃盡，人生開始如倒吃甘蔗，一路扶搖直上，終至封侯拜相。

此外，公孫弘善於自處，知止進退，居安慮危，亦可由淮南王、衡山王謀反時，其人作為見出端倪：

淮南、衡山謀反，治黨與方急。弘病甚，自以為無功而封侯，居宰相位，宜佐明主填撫國家，使人由臣子之道。而諸侯有畔逆之計，此大

<sup>22</sup> 劉咸炘，《四史知意·太史公書知意》，頁 314。

<sup>23</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1188。

臣奉職不稱也。恐病死無以塞責，乃上書。<sup>24</sup>

先試探皇帝心意，表示自己願意引退，「願歸侯，乞骸骨，避賢者路。」後得到天子善意的回應，還報以璽書言：

「君不幸罹霜露之疾，何恙不已？乃上書歸侯，乞骸骨，是章朕之不德也！今事少閒，君其存精神，止念慮，輔助醫藥以自持。」因賜告牛酒雜帛。居數月，有瘳，視事。<sup>25</sup>

在探知皇帝關愛眼神仍在，並未因諸侯王謀反，遷怒丞相怠忽失職，心境方才寬心坦然。充分顯現居安慮危，防範未然的處世智慧，故後能因病壽終正寢，得有善始善終之結局！

## 二、卜式之人物形象

卜式其人其事，《史記》附載於〈平準書〉，《漢書》則將其與公孫弘、兒寬合傳，部分事蹟則見載於〈食貨志〉。據《漢書》本傳載，卜式人格特徵和人物形象，分析如下：

### （一）友于兄弟，善於田牧

卜式，河南人，以耕田畜牧為業。有位幼弟，《漢書》本傳載：

弟壯，式脫身出，獨取畜羊百餘，田宅財物盡與弟。式入山牧，十餘年，羊致千餘頭，買田宅。而弟盡破其產，式輒復分與弟者數矣。<sup>26</sup>

其人善於耕牧，治生有方，故能發家致富，可謂當時的「經營之神」。對卜式惠愛幼弟行止，明朝鍾惺評言：

式雖非良臣，即其厚弟一節，則今之身膺尊爵，家累巨萬，乃視骨肉如陌路，其有愧于牧豎多矣！<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1190。

<sup>25</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1191。

<sup>26</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1191。

<sup>27</sup> [明]凌稚隆，《史記評林·平準書》，卷 30，頁 1092。

卜式在分家時，將田宅財物盡分與弟，僅取百餘頭羊，入山放牧；十餘年後，羊畜繁息，羊群達到千餘頭，遂買田地房屋。而幼弟則敗光家產，陷入窘困，卜式復多次將田宅財物分子幼弟。誠然，卜式對待胞弟，可謂有情有義，照顧有加。但如此寬厚縱容弟弟，不以兄長身份與責任，對幼弟加以勸導管束，一味提供金錢恣其揮霍，使這富二代不治生業，縱情享樂，一再敗光家產，卜式是否也有一定責任？故筆者以為，卜式如此縱溺幼弟，固然有兄長惠愛的骨肉情義，似亦不無藉此搏得令名，有沽名釣譽之嫌？

卜式曾上書，願輸半數家財支援邊境軍事，武帝在驚訝疑惑之餘，乃專遣使者詢問，想瞭解卜式此舉，目的與希冀為何？武帝為聰明睿智，雄才大略之主，必然不會僅聽信卜式的一面之詞，想必會要求使者多方明察暗訪，打探卜式在鄉閭間風評如何，其友于兄弟的美德懿行，此時應已為武帝所知曉。故此次上書，雖在公孫弘反對下，武帝沒有起用卜式，授予他一官半職，卻也令之印象深刻。一年多後，因逢匈奴渾邪王率眾來降，朝廷耗費鉅資安頓降者，致使府庫空虛；此外，朝廷又大批遷徙貧民，費用均靠政府供給，因支出浩繁，使政府無法保證完全供應。

此時，卜式「復持錢二十萬與河南太守，以給徙民。」郡守遂將富人援助流民的名單上報，請求朝廷加以旌獎勸勉。武帝看到請求褒獎的奏書後，便一眼從中認出卜式，「是固前欲輸其家半財助邊」，足見印象確實相當深刻。此外，卜式惠愛兄弟的懿行，引起了武帝的注意，亦可從南越國相呂嘉造反，卜式上書請纓，願父子從軍以赴國難，「死之以盡臣節」，武帝對此下詔表揚中，窺見其端倪。詔書中推崇卜式言：

齊相雅行躬耕，隨牧畜蕃，輒分昆弟，更造，不為利惑。<sup>28</sup>

可見，卜式縱容幼弟，多次慷慨分財之舉，除惠愛兄弟的骨肉親情外，觀之對幼弟恣意揮霍，縱情享樂，再三敗光家產作為，均給予容忍，並一再分產相助；不近情理之舉，實不無藉此邀譽鄉黨，欲搏得令名美聲，為進入官場鋪路的用意。

## （二）彰顯己能，以財干祿

卜式以耕牧為業，由於經營得當，積累百萬錢家財，成為殷實的小財主，表現出卓越經營與管理能力。對卜式擁有的家資，陳直《史記新證》言：

<sup>28</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

直按：西漢羊價見於居延木簡，每頭九百或一千（均見《居延漢簡釋文》卷二、四十二頁）。卜式有羊千餘頭，直一百餘萬，漢代富人在印文可以看出，每云「巨八千萬」。卜式之富，僅合八十分之一也。<sup>29</sup>

卜式發跡後，當時漢帝國的情勢，正處於和匈奴激烈戰爭中。卜式頗饒資財，遂把握時機上書朝廷，表示願意輸納半數家產，支援邊境軍事戰爭，以佐國家用急。

卜式欲輸財助邊的舉動，實大違人之常情，武帝在驚訝狐疑之餘，乃遣使者前去詢問，想瞭解其真實目的何在。使者首先詢問：「欲為官乎？」卜式回言：「自小牧羊，不習仕宦，不願也。」由卜式惺惺作態，故作謙讓的矯情言語，可見其確實飽經世故，洞徹人性。因為，倘卜式毫不客氣猴急明言，確實有意為官，希望以家產一半貢獻朝廷，換來晉身仕途的機會；此時，要求並不一定能被朝廷認可，甚會被認為太過異想天開，行止無稽，反以狂民、頑民視之。<sup>30</sup>故先以退為進，表明無意仕宦，純為報效國家，以觀察事情的轉圜和變化。

使者又問：「家豈有冤，欲言事乎？」此時，卜式便藉機多方標榜，彰顯自己德行人望。大言不慚言：「臣生與人亡所爭，邑人貧者貸之，不善者教之，所居，人皆從式，式何故見冤！」趁機自我標榜，表示生性謙遜，與人無爭，身孚眾望，德行堪為閭民表率；歸根結柢，旨在顯示已適合做官，德行能夠草偃風化百姓，足堪朝廷治民重任而已！由於卜式假言不願為官，又無冤屈需要朝廷代為昭雪，使者乃又問他，為何要捐獻家財呢？卜式回言：「天子誅匈奴，愚以為賢者宜死節，有財者宜輸之，如此而匈奴可滅也。」言論滔滔，冠冕堂皇，大義凜然，一副以天下興亡為己任，國家社稷興衰為念想，欲拯天下生靈於塗炭，為國為民百死不悔的姿態。在冠冕堂皇矯情辭語背後，真實目的旨在引起朝廷注意，希望武帝能夠加以起用，得以進入官場而已！

當使者回報朝廷後，武帝將此事告訴公孫弘，「此非人情，不軌之臣不可以為化而亂法，願陛下勿許。」公孫弘本身便是矯情倖進，曲學阿世的大師，卜式這些沽名釣譽、以退為進、矯情作態的小伎倆，怎能逃過這位布被粟飯、菲衣陋食，以沽名釣譽起家，終致飛黃騰達的老奸法眼？因此，武帝接受公孫弘建議，「上不報，數歲乃罷式。」武帝不答覆卜式，甚至直到幾年後，才下詔讓卜式回去，實形象表現對其用或不用，猶豫不決，舉棋難定的矛盾心理！

過了一年多後，匈奴渾邪王等率眾投降漢廷，為了安頓降者，朝廷投下巨額

<sup>29</sup> 陳直，《史記新證》（北京：中華書局，2006年4月），頁73。

<sup>30</sup> 筆者以為，卜式擁有百餘萬錢家財，經過多次分予幼弟後，家產或可能已減半，故欲將家財之半助邊，欲獻朝廷者並非驚人的鉅款。若想以區區數十萬錢買官入爵，以小博大，獲取超常利益，必不為朝廷所允許，反以頑黠刁軌之民視之。



的經費。「縣官費眾，倉府空，貧民大徙，皆印給縣官，無以盡贍。」在這國用浩繁，府庫空虛的關鍵時刻，卜式再度把握時機獻媚，又拿出二十萬錢給河南太守，以供給遷徙外地貧民用度。本傳又載，在河南太守上報朝廷獎勵後：

乃賜式外繇四百人，式又盡復與官。是時富豪皆爭匿財，唯式尤欲助費，上於是以式終長者。<sup>31</sup>

筆者以為，武帝賜給卜式共四百人的過更錢，其中不無試探卜式的用意。陳直《史記新證》又言：

直按：外繇謂戍邊之卒。……。不願戍邊者，人出三百錢，式受賜四百人外繇之費，則為十二萬錢也。<sup>32</sup>

卜式亦能揣摩上意，分寸拿捏得宜，將所賜十二萬錢，「又盡復與官」。終於通過了武帝考驗，認為其確是忠厚有德的長者，「乃詔拜式為中郎，賜爵左庶長，田十頃，布告天下，尊顯以風百姓。」清朝張恕（1790-1874）《漢書讀》言：

式以進家財取償于漢，卒至封侯，非式精于權算，漢蓋借式以風天下爾。觀其論罷鹽鐵船算貶秩，武帝心事於式之一身，歷歷如繪。<sup>33</sup>

在「富豪皆爭匿財」的風氣與氛圍中，武帝意圖將卜式當成「樣板人物」，希望藉由尊顯卜式，鼓勵更多富人對朝廷捐輸納獻，以佐國家財用匱乏的眉急，心事實昭然若揭，歷歷如繪！

此外，卜式精於權算，善於把握時機彰顯己能，以求干祿倖進，阿諛人主的人格特質，亦可由本傳所載得見端倪：

初式不願為郎，上曰：「吾有羊在上林中，欲令子牧之。」式既為郎，布衣草躡而牧羊。歲餘，羊肥息。上過其羊所，善之。<sup>34</sup>

對此，近人李澄宇（1882-1955）《讀漢書蠡述》評言：

<sup>31</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

<sup>32</sup> 陳直，《史記新證》，頁 73。

<sup>33</sup> [清]張恕，《漢書讀·卜式傳》（四明張氏約園開雕），收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第 8 冊（北京：國家圖書館出版社，2008 年 8 月），卷 9，頁 529。

<sup>34</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

觀卜式非獨羊也，治民亦猶是云云，則式不願為郎，卑小官耳。<sup>35</sup>

誠然，卜式初不願為郎，實因嫌棄官卑職小，感覺仕途乏味之故。然而，在武帝言「吾有羊在上林中，欲令子牧之」語後，便瞭解是武帝有意考驗其能耐，為仕途機遇所繫，便兢兢業業，全力以赴。以郎官的身份，「布衣草躡而牧羊」，此舉與公孫弘布衣陋食，矯情沽名的身段，可謂異曲同工，如出一轍。果然，卜式熟悉牧業，所畜羊群肥壯，繁殖極多，在受到武帝讚賞牧羊有方後，卜式趁機進言：

非獨羊也，治民亦猶是矣。以時起居，惡者輒去，毋令敗群。上奇其言，欲試使治民。<sup>36</sup>

對此，明朝凌迪知（1529-1600）言：

曰式不願為郎，而願牧羊，欲因牧羊以牧民耳。卒拜緱氏令，帝亦為其所播弄哉。<sup>37</sup>

《漢書·敘傳》載：「卜式耕牧，以求其志。忠寤明君，迺爵迺試。」<sup>38</sup>卜式把握住機會，在武帝面前刻意顯揚才幹，以比擬不倫的牧羊與治民之論，表現已除專精畜牧外，亦具經國濟民長才。真實目的，無非是盼望能獲得青睞進用，可見其對權位，確實眷戀不已！武帝為一雄才偉略，精明睿智英主，如何不明彼話中用意，瞭解其弦外之音？遂決定加以試用：

拜式緱氏令，緱氏便之；遷成皋令，將漕最。上以式樸忠，拜為齊王太傅，轉為相。<sup>39</sup>

對此，明朝陳仁錫（1581-1636）言：

天子尊顯式，亦不易易，試之緱氏，用式亦不苟。<sup>40</sup>

<sup>35</sup> 李澄宇，《讀漢書蠡述·書公孫弘卜式兒寬傳》，收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第 9 冊（北京：國家圖書館出版社，2008 年 8 月），卷 2，頁 30。

<sup>36</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

<sup>37</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 9。

<sup>38</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 100 下，頁 1752。

<sup>39</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

<sup>40</sup> [明]凌稚隆，《史記評林·平準書》，卷 30，頁 1094。

誠然，武帝對卜式的進用，並非僅聽信矯情的自薦之詞，即加以過度拔擢；而是聽其言而觀其行，在經過嚴格考覈後，依其政績表現，而逐次予以提昇晉用。自此以後，卜式終於以農民牧者身分，完成人生的華麗轉身，進入了政府官僚體系。並且仕途順遂，官運亨通，逐步邁向權力核心，達到宦途的高峰。

其後，南越國相呂嘉起兵反叛，卜式再度以敏銳政治嗅覺，揣摩上意，主動上書阿諛君主言：

臣聞主媿臣死。群臣宜盡死節，其驚下者宜出財以佐軍，如是則強國不犯之道也。臣願與子男及臨菑習弩博昌習船者請行，死之以盡臣節。<sup>41</sup>

卜式上書獻媚舉動，再度站在歷史正確的一方。因為，當此國家陷入戰爭危難時刻，武帝更需要臣下誠摯不渝的擁戴和效忠，以期將士用命，早日弭平叛亂。故卜式上書表忠，深獲主心，乃特意下詔表旌，以為群臣楷式；「賜式爵關內侯，黃金四十斤，田十頃，布告天下，使明知之。」<sup>42</sup>再度成為「樣板」人物，忠臣義士的表率 and 標竿，政治行情頓時炙手可熱。對卜式矯情作態，善於以財干祿，諂媚人主之舉，明朝陳文燭（1536-1595）深刻評論言：

卜式輸財助邊，論者韙之。余謂：式之輸財，非能舍其財也；其願死也，非能舍其身也；帝與之官而辭，與之粟而散者，皆非其情也。其後四十戶之封，則受之不辭；九卿之命，則居之不疑。卜式之心，于茲見矣！<sup>43</sup>

所論為切中核心的真識灼見，鞭辟入裏之思，足供讀者深思參酌。卜式所為，全是以退為進，以小搏大，欲取先與的權謀術，在慷慨付出的背後，總為往後更大的獲得；在矯揉造作、惺惺作態、不近人情舉動下，總隱含著不可告人的私欲，更上一層樓的政治企圖。此外，陳文燭又評言：

《老子》曰：「將欲取之，必固與之。」卜式者，特得老氏之術，而

<sup>41</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1192。

<sup>42</sup> 《史記·平準書》載：「賜爵關內侯，金六十斤，田十頃。」見《史記會注考證》，卷 30，頁 519。按：《史記》載武帝賜卜式黃金「六十斤」，《漢書》本傳載賜金「四十斤」，未知孰是，因本文論析《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》，故從班固《漢書》之說。

<sup>43</sup> [明]凌稚隆，《史記評林·平準書》，卷 30，頁 1092。

始終善用之耳。公孫弘謂其不近人情，不軌之臣，當矣！<sup>44</sup>

誠然，《漢書》本傳中的卜式，善握時機，彰顯己能，以財干祿，揣摩君心；將欲取之，必先與之的深慮遠見，確實深得老氏謀略之旨。《老子》言：

將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；  
將欲奪之，必固與之。<sup>45</sup>

對卜式矯揉造作，欲取先與的權謀之術，宋·胡寅（1098-1156）《致書堂讀史管見》言：

是時天子好武功而用不足，式以此兩端中上意，由布衣三遷而為三公，其取償於上者，豈直什百而已哉？<sup>46</sup>

以此觀之，卜式惠愛幼弟，對其多次分財，實為邀譽於鄉里；願輸家財之半助邊，持錢二十萬與河南太守，用給徙民；以郎官身姿，親力親為，布衣草屨牧羊上林苑中；願父子共赴沙場，死之以盡臣節，諸般造作虛僞，不近人情舉止背後，確深得老氏處事之道，謀略要旨，能終身善用，奉行之而不渝！

### （三）維護私利，打擊政敵

值得注意者，卜式「往年西河歲惡，率齊人入粟，今又首奮」獻媚行止，武帝極予旌揚表彰；除賜予黃金四十斤，良田十頃外，並賜爵「關內侯」，得享食邑，布告天下，諷喻百姓，期對臣民起楷式模範作用，然「天下莫應」。《漢書·食貨志》載：

列侯以百數，皆莫求從軍。至飲酎，少府省金，而列侯坐酎金失侯者百餘人。迺拜卜式為御史大夫。<sup>47</sup>

當時漢帝國封侯者幾百人，卻無人響應輸財以佐國家用急，面對典範作用失效，

<sup>44</sup> [明]凌稚隆，前引文，頁 1093。

<sup>45</sup> 丁仲祐，《老子道德經箋注》（臺北：廣文書局，1975 年 4 月），頁 48。

<sup>46</sup> [宋]胡寅，《致書堂讀史管見》（北京圖書館藏[宋]嘉定十一年衡陽郡齋刻本），收入《四庫全書存目叢書》，史 279 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年 8 月），卷第 2，頁 279-781。

<sup>47</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 24，頁 504。

武帝不得已下乃加大籌碼；於元鼎年間，詔卜式代石慶為御史大夫，廁於三公之列，作為樣板標竿，以強化鼓勸的力量。〈食貨志〉又載：

式既在位，見郡國多不便縣官作鹽鐵，器苦惡，賈貴，或彊令民買之。而船有算，商者少，物貴，迺因孔僅言船算事，上不說。<sup>48</sup>

武帝本欲將卜式塑造成楷模標舉，藉由尊顯卜式，達到風行草偃的效果，使國中權貴與富人勇於捐輸納獻，以緩和朝廷的財務困境。然而，面對富豪皆爭匿財，典範標竿作用的破滅，為挽救帝國財政危機，武帝便加速推動經濟改革，算緡、告緡、船算、更幣等系列措施接連推出。《漢書·張湯傳》載：

湯承上指，請造白金及五銖錢，籠天下鹽鐵，排富商大賈，出告緡令，鉏豪彊并兼之家，舞文巧詆以輔法。<sup>49</sup>

沒想到卜式竟站到武帝對立面，透過孔僅上達，請求免除按船規格納稅的船算，此舉在武帝眼中，實是得了便宜又賣乖，不知分際進退，故引起武帝的不悅。對善於揣摩上意，矯情獻媚的卜式，首度逆批龍鱗，違悖聖心的行止，莊坤成〈論卜式輸財楷模標舉的意義與限制〉言：

對一個畜牧業者來說，牲畜的買賣必然需靠車船運送，而卜式擁有的牲畜為數一定相當可觀，所以在「轉轂百數」的情況下，所課之稅不在少數，何況經年累月，這已超出利潤的底線，而他當初畏懼的事情也終於發生了。<sup>50</sup>

作為成功的貨殖家，卜式反對船算的舉動，實是出於自身利益的考量。《史記·平準書》載：

卜式相齊，而楊可告緡徧天下，中家以上大抵皆遇告。杜周治之，獄少反者。乃分遣御史廷尉正監分曹往，即治郡國緡錢，得民財物以億計，奴婢以千萬數，田大縣數百頃，小縣百餘頃，宅亦如之。於是商賈中家以上大率破，民媮甘食好衣，不事畜藏之產業，而縣官有鹽鐵、

<sup>48</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷24，頁504-505。

<sup>49</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷59，頁1197。

<sup>50</sup> 莊坤成，〈論卜式輸財楷模標舉的意義與限制〉，《嘉大中文學報》，第9期（2013年9月），頁76。

緡錢之故，用益饒矣。<sup>51</sup>

卜式為齊相，親眼目睹鹽鐵專營、算緡、告緡、船算等政策，官府與民爭利的危害，對商品經濟造成的嚴重打擊，導致民生凋敝百業蕭條。受拔擢任御史大夫後，理應善盡輔弼職責，忠實向皇帝反映地方苦難情狀，為哀慘無告的群黎百姓發聲。然卜式不此之圖，僅反對按照船大小長短課稅的船算政策，以維護自身的本業利益。對造成「商賈中家以上大率破」，緡錢、告緡、鹽鐵專賣等嚴重侵犯百姓利益，致黔首流離破產的悲慘現象，則完全視若無睹。尤有甚者，卜式躋於三公高位，處於最高權力核心，能夠上達天聽，直接向皇帝規諫進言。竟迂迴透過孔僅，輾轉向武帝反對船算稅制，以免阻礙商品流通，藉此掩飾維護私利的真實企圖。終於讓武帝認清卜式貌似樸忠，實則心懷私慾狡詐的真面目，從此對其產生不滿，並逐漸加以疏遠！

此外，卜式為邀寵諂媚君上，獲得武帝關愛的眼神，以求持祿保位，打擊政敵亦不遺餘力，手段上絕不手軟。〈食貨志〉又載：

是歲小旱，上令百官求雨。卜式言曰：「縣官當食租衣稅而已，今弘羊令吏坐市列，販物求利。亨弘羊，天乃雨。」<sup>52</sup>

據〈張湯傳〉載，鹽鐵官營、算緡、告緡、更幣等相關政策，是張湯在武帝聖意下，首先提出的財經改革方案，桑弘羊僅是措施延續者與執行者而已。卜式對桑弘羊忌恨極深，欲藉機剷除政敵，竟將一場尋常小乾旱，附會到漢代流行的天人感應，「亨弘羊，天乃雨」，妄作妖言，必欲置其死地而後快。桑弘羊為洛陽賈人子，年 13 歲就以思維敏捷，工於計算被拔為郎中。<sup>53</sup>〈食貨志〉又載：

其明年，元封元年，卜式貶為太子太傅。而桑弘羊為治粟都尉，領大農，盡代僅幹天下鹽鐵。<sup>54</sup>

元封元年（前 110），卜式貶秩為太子太傅，失去「三公」地位。桑弘羊則以治

<sup>51</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 30，頁 516-517。

按：此處《漢書》本傳所載，無「卜式相齊」四字，無法呈現卜式任職地方，親眼見證緡錢、告緡、鹽鐵專賣等相關政策，對地方經濟與百姓生活產生的巨大危害，故徵引《史記·平準書》的記載以資論述。

<sup>52</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 24，頁 505。

<sup>53</sup> 《漢書·食貨志》載：「弘羊，雒陽賈人之子，以心計，年十三侍中。」，卷 24，頁 501。

<sup>54</sup> 《漢書·食貨志》載：「弘羊，雒陽賈人之子，以心計，年十三侍中。」，卷 24，頁 505。

粟都尉，代行大司農職權，政治行情扶搖直上。〈食貨志〉又載：

於是天子北至朔方，東封太山，巡海上，旁北邊以歸。所過賞賜，用帛百餘萬匹，錢金以鉅萬計，皆取足大農。<sup>55</sup>

此外，〈食貨志〉又載：

它郡各輸急處，而諸農各致粟，山東漕益歲六百萬石。一歲之中，太倉、甘泉倉滿。邊餘穀，諸均輸帛五百萬匹，民不益賦而天下用饒。<sup>56</sup>

卜式位居御史大夫高位，目睹鹽鐵官營、算緡、告緡的危害，並未提出反對的意見，為天下苦難百姓請命。桑弘羊為漢代傑出經濟學家，延續張湯、孔僅以來漢帝國經濟政策，透過「均輸」、「平準」法施行，根本解決了朝廷嚴重財政危機，「民不益賦而天下用饒」，取得財經改革的巨大成功，卜式卻全力抨擊並欲置其死地。清朝牛運震《漢書糾謬》評言：

卜式、桑弘羊皆一時市井儈販，以利欲逢人主、取功名。<sup>57</sup>

卜式與桑弘羊均是貨殖家出身，以利欲逢人主，搏取富貴功名，難免會有競爭衝突與瑜亮情節。此時卜式宦涯遭遇挫折，由副丞相、秩萬石三公顯位，貶秩為二千石太子太傅，失去武帝的信任；桑弘羊則政績亮眼，聖眷正隆，備受武帝寵信恩遇，以主管軍糧的治粟都尉，代行大司農職權，位列「九卿」要津，逐漸邁向政治權力的巔峰。「弘羊賜爵左庶長，黃金者再百焉」，<sup>58</sup>政治前途一片良辰美景，二人仕途我消彼長，使卜式感受到強烈壓力與威脅，故藉由正常乾旱氣象，穿鑿附會天人感應，企圖妖言惑主，污蔑剷除政敵，手段卑劣，實無所不用其極！

<sup>55</sup> 《漢書·食貨志》載：「弘羊，雒陽賈人之子，以心計，年十三侍中。」，卷 24，頁 505。

<sup>56</sup> 《漢書·食貨志》載：「弘羊，雒陽賈人之子，以心計，年十三侍中。」，卷 24，頁 505。

<sup>57</sup> [清]牛運震，李念孔、高文達、張茂華點校，《讀史糾謬·漢書糾謬》，頁 107。

<sup>58</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 24，頁 505。按：《史記·平準書》載：「弘羊賜爵左庶長，黃金再百斤焉。」見《史記會注考證》，卷 30，頁 520。《史記》載武帝賜桑弘羊「黃金再百斤」，《漢書·食貨志》則載「黃金者再百」，黃金「百斤」與「百金」，數目實相差巨大。本文以論析《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》故，雖徵引《漢書·食貨志》所載，然《漢書》本傳與〈食貨志〉，既言武帝賜卜式「黃金四十斤」，似以《史記》記載較符合於事實情理。

### 三、兒寬之人物形象

兒寬，千乘人。治《尚書》，曾拜歐陽生為師，後由郡國選詣博士，受業於孔安國。由於生活貧困，生計艱難，曾為博士弟子們炊食爨飯。雖出身低微，猶刻苦向學，「時行賃作，帶經而鉏，休息輒讀誦」，好學深思，孜孜不倦。據《漢書》本傳所載，其人物形象，總括如下：

#### （一）儒者出身，號為循吏

兒寬治《尚書》之學，曾先後師從大儒歐陽生、孔安國，謹守家法，學術醇正；加以勤敏好學，故能通過射策考試，又以功績考核，遞補為廷尉屬官「中郎」的文學卒史。《漢書》本傳載：

寬為人溫良，有廉知自將，善屬文，然懦於武，口弗能發明也。時張湯為廷尉，廷尉府盡用文史法律之吏，而寬以儒生在其間，見謂不習事，不署曹，除為從史，之北地視畜數年。<sup>59</sup>

兒寬以儒者身份，廁身於文史法律官員中，由於非我族類，頗受排擠輕視，仕途鬱鬱不得志。因被認為不懂刑獄事，故被派往北地郡，視察畜牧生產情況，仕途實頗為坎坷。直到數年後，從北地郡視察歸來，宦途才開始峰迴路轉，逐漸嶄露頭角。本傳又載：

還至府，上畜簿，會廷尉時有疑奏，已再見卻矣，掾史莫知所為。寬為言其意，掾史因使寬為奏。奏成，讀之皆服，以白廷尉湯。湯大驚，召寬與語，乃奇其材，以為掾。<sup>60</sup>

兒寬精通儒學，自此為張湯所識拔。張湯將兒寬所寫奏章呈上，常立刻獲得武帝同意。某一天，張湯面見武帝時，武帝言：

「前奏非俗吏所及，誰為之者？」湯言兒寬。上曰：「吾固聞之久矣！」<sup>61</sup>

當時漢帝國統治思想，已逐漸發生變化。雄才大略的漢武帝，為適應時代環境需

<sup>59</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>60</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>61</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。



要，統治思想，已由漢初主張「無為」的黃老治術，開始朝獨尊儒術方向轉變。因此，兒寬所寫奏章，每能得到武帝認可，原因即在兒寬為儒者，建言自然易為武帝認可接受。「吾固聞之久矣」一語，宋朝劉安世（1048-1125）言：

寬身為廷尉卒史，而廷尉以下皆不知之，而天子身居九重，乃久聞其名，則武帝之聰明過群臣遠矣！所以卓然為漢賢主。<sup>62</sup>

武帝深居九重宮闕，卻已久聞兒寬之名，則其拔擢獎掖人才，罷黜百家，獨尊儒術的決心，概可想見是何等堅定。至於張湯，本是武帝倚重的倖近侍臣，故最能掌握主上心思，眼見武帝極賞識兒寬，善觀風向，見風轉舵的張湯：

由是鄉學，以寬為掾，以古法義決疑獄，甚重之。<sup>63</sup>

張湯理解兒寬儒者身份，即將受到武帝重用，前途一片美景，故乃順水推舟，加以提攜，以期建立彼此良好關係。因此，在張湯晉任御史大夫後，便提拔兒寬擔任屬官，舉薦他做侍御史。其後，兒寬拜見武帝：

語經學，上說之。從問《尚書》一篇，擢為中大夫，遷左內史。<sup>64</sup>

自此，兒寬開始仕途順遂如意，彷彿陰霾掃盡般，屢獲拔擢，不次晉升，「偕列名臣，從政輔治」，<sup>65</sup>平步青雲，終代卜式任御史大夫，位列三公重職，達到個人仕途的巔峰！

據《漢書》本傳載，兒寬在擔任左內史職，戮力以赴，枵腹從公，極有善政；表現出愛民如子，體察輿情，寬仁忠厚的循吏胸懷。本傳又載：

寬既治民，勸農業，緩刑罰，理獄訟，卑體下士，務在於得人心。擇用仁厚士，推情與下，不求聲名，吏民大信愛之。<sup>66</sup>

勤政愛民，知人善任，禮賢下士，惠愛百姓，推誠下屬，體察民情，卓有政績；獲得百姓真心信賴和擁戴，表現出儒家施行「仁政」，以德化民，風行草偃的治

<sup>62</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁11。

<sup>63</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1193。

<sup>64</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1193。

<sup>65</sup> [清]王先謙，《漢書補注·敘傳》，卷100下，頁1752。

<sup>66</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1193。

理效果。其後，兒寬上奏朝廷，請求開鑿「六輔渠」，在工程竣工後：

定水令，以廣溉田。收租稅，時裁闊狹，與民相假貸，以故租多不入。<sup>67</sup>

兒寬左內史任內施政，可謂兢兢業業，夙夜匪懈，戮力從公，能廣開民聽，以民為先，體察百姓疾苦。諸多惠民之舉，可謂關心民瘼，胸懷蒼生，卓有善政！「以故租多不入」，卻也因此，造成賦稅無法按時徵收的後遺症。本傳又載：

左內史以負租課殿，當免。民間當免，皆恐失之，大家牛車，小家擔負，輸租繼屬不絕，課更以最。上由此愈奇寬。<sup>68</sup>

兒寬惠愛下民，哀憐百姓疾苦，施恩於百姓的用心，在這去留關鍵時刻，有了最實在的回饋。李澄宇《讀漢書蠡述》言：

民惟恐兒寬以負租課殿免，大家牛車，小家擔負，輸租繼屬不絕，課更以最。此誠得民，三代後不易有也。<sup>69</sup>

兒寬市義於百姓之舉，終能深得民心，得到了百姓真誠感恩和擁戴，在任免的關鍵時刻，獲得了百姓最實際的回報。試想，這幅「大家牛車，小家擔負，輸租繼屬不絕」，人民扶老攜幼動容場面，對朝廷而言是何等令人震撼？因此，考核從下等被改為第一，武帝也認為兒寬不同凡響，非一般俗吏可比，對其更加另眼看待。

事實上，若僅從《漢書》本傳記載，兒寬在左內史任內，愛民如子的惠績善政，很容易令人產生一種印象，兒寬乃「三代後不易有」，史上少見的良官循吏。然而，班固在《漢書》本傳中，仍留下其他線索，讓後人從中加以尋繹，使後人能真正理解，並還原其人的真實面目。本傳中載，兒寬擔任御史大夫後：

以稱意任職，故久無有所匡諫於上，官屬易之。<sup>70</sup>

兒寬擔任御史大夫後，為了持祿保位，明哲保身，諂媚人主，事事迎合武帝心意；置御史大夫輔弼主上，監察群僚職責於不顧，平時少有建言，尸位素餐，無所匡

<sup>67</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>68</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>69</sup> 李澄宇，《讀漢書蠡述·書公孫弘卜式兒寬傳》，卷 2，頁 30。

<sup>70</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1194。

諫於君上。試想，御史大夫位於三公儕列，秩萬石，為副丞相，具有極大政治權力，對皇帝亦有不可忽視影響力。倘兒寬真是一位愛民如子、憂患蒼生、以黎民為己任的循吏；必定會善用職位，發揮對朝政的影響力，澄清吏治，整肅官箴，竭力造福百姓，以安定國家社稷。

然而，兒寬不此之圖，相反地，曠廢職守，取悅君上，諂諛邀寵，曲學阿世，不堪行止，導致連下屬都輕視他。對照左內史職內，憂患百姓，哀憐疾苦，勸課農桑，寬緩刑罰，禮賢下士，開渠溉田等善政，高昇後旋即判若兩人，形成強烈的反差！《史記·儒林列傳》亦載：

寬在三公位，以和良承意從容得久，然無有所匡諫；於官，官屬易之，不為盡力。<sup>71</sup>

使人終於清楚理解，其左內史任內，諸般勵精圖治，寬緩賦稅，恤幼存孤，勤政愛民之舉，乃是刻意施恩百姓，累積個人政治聲望，沽名釣譽，以求晉身之階！「左內史」、「右內史」、「主爵都尉」，合稱「三輔」，所轄皆京畿之地，共治長安城中。武帝太初元年（前 104），改左內史為「左馮翊」、右內史為「京兆尹」、主爵都尉為「右扶風」，<sup>72</sup>地位猶今之首都市長。兒寬左內史任內，仁愛百姓，施恩下民，種種惠民措施，目的均在市義於百姓，搏取良好的官聲，冀獲得美好政治前途。本傳言其施政，「務在於得人心」，實刻意收攬人心，以搏取循吏令名。左內史管轄京畿重地，故本傳雖言，其施政「不求聲名」，然彼為官清正，以德化民，愛民如子的令譽，自會傳至天子耳中，為層峰所知曉，何待刻意求之？亦因左內史為首都市長，治理京畿要地，位於天子腳下，才會出現「大家牛車，小家擔負，輸租繼屬不絕」，令人動容震撼場景，為兒寬累積深厚政治資本，從而平步青雲，在仕途上振翅高舉。倘若，兒寬所轄為偏遠貧窮之地，不管官聲如何清正，百姓如何感恩擁戴，在天高皇帝遠下，對其仕途助益，顯然會相當有限。由此可見，兒寬擔任首都市長，種種仁德惠政，均是有意市義下民，搏取清名，以求聲滿京華，邀譽人主，為宦途鋪陳道路。沽名釣譽，曲以阿世人格特質，在此實顯露無遺，無從加以掩飾！

<sup>71</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 121，頁 1258。

<sup>72</sup> 《漢書·地理志·京兆尹》載：「武帝建元六年（前 135），分為右內史。太初元年（前 104），更為京兆尹。」見《漢書補注》，卷 28，頁 644。又，《漢書·地理志·左馮翊》亦載：「武帝建元六年，分為左內史。太初元年，更名左馮翊。」《漢書補注》，卷 28，頁 646。此外，《漢書·地理志·右扶風》亦載：「武帝建元六年，分為右內史。太初元年，更名主爵都尉為右扶風。」《漢書補注》，卷 28，頁 649。

## (二) 與議封禪，阿諛人主

《史記·封禪書》言：「自古受命帝王，曷嘗不封禪？蓋有無其應而用事者矣，未有睹符瑞見而不臻乎泰山者也！」<sup>73</sup>封禪是古代帝王祭天地的典祀，亦作「封禪」。清朝苧田氏《史記菁華錄》言：

加土于山之上，而藏玉檢之書，以紀受命之符，曰「封」；除地于山之陰而祭，曰「禪」。史公因武帝求神仙致方士等事而附會之，雜撰其事曰〈封禪書〉。<sup>74</sup>

泰山為五岳之最，戰國時期齊、魯有些儒者，認為帝王受命於天，故應到泰山祭祀上帝，以報天地之功。據《史記·秦始皇本紀》載，秦始皇二十八年，曾舉行過封禪大典：

二十八年，始皇東行郡縣，上鄒嶧山，立石與魯諸儒生議，刻石頌秦德，議封禪望祭山川之事。<sup>75</sup>

秦代曾舉行過盛大的封禪祀典，漢朝則自高祖至武帝統治初，將近百年時間，漢帝國始終未曾舉行過封禪。林劍鳴《新編秦漢史》言：

自武帝即位後提倡儒學，許多儒生就鼓吹封禪，把封禪說編織在儒學思想體系之內，以進一步神話儒學。由於「封禪」說也是神化皇權的一種手段，所以很快被武帝所接受。<sup>76</sup>

此外，呂宜哲〈《史記·封禪書》的文化意義〉亦言：

（司馬遷）透過〈封禪書〉鋪陳當時的風氣與習慣，特別是陰陽五行、讖緯等等學說對於封禪的大肆吹捧，讓原本剛愎自用、好大喜功的漢武帝沈迷於內，加上面臨氣候的變遷，在窮於應付的狀態下，讓武帝不斷地透過封禪制度來作為對於自己天命的事證，當時儒家的學者也

<sup>73</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 28，頁 482。

<sup>74</sup> [清]姚苧田節評，《史記菁華錄》（臺北：遠東圖書公司，1966 年 3 月），卷 1，頁 28。

<sup>75</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 6，頁 112-113。

<sup>76</sup> 林劍鳴，《新編秦漢史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1992 年 11 月），頁 438。

昧於神異思想，所以不斷地運用「天」、「人」問題來干涉功名。<sup>77</sup>

誠然，封禪是漢儒眼中的大事，此與漢代流行的天人感應、天人思想密不可分。如漢·賈誼（前 200-前 168）《新書》言：

封於泰山而禪於梁父，朝諸侯，一天下。<sup>78</sup>

文帝時，賈誼謂周成王之盛德，以曾封禪泰山，朝會諸侯，宣揚帝王實受命於天。此外，漢朝董仲舒（前 179-前 104）《春秋繁露》亦載：

郊天祀地，秩山川，以時至封于泰山，禪于梁父。<sup>79</sup>

董仲舒言五帝三王之治，亦以時封禪巡祭，上告太平於天，並報群神之功。然而，「漢高祖、惠帝、文帝、景帝都是祭拜天地而不行封禪之事，但是漢武帝卻一反常態，執意舉行封禪。」<sup>80</sup>這些鼓吹封禪的儒生中，以司馬相如對武帝的影響最大。據《漢書·司馬相如傳》載：

長卿未死時，為一卷書。曰：「有使來求書，奏之。」其遺札書言封禪事。所忠奏焉，天子異之。<sup>81</sup>

相如的遺書，遂由所忠上表武帝。再則，據《史記·封禪書》載，齊人方士公孫卿亦進言：

漢主亦當上封，上封則能僊登天矣！<sup>82</sup>

宋朝吳仁傑《兩漢刊誤補遺》亦載：

<sup>77</sup> 呂宜哲，〈《史記·封禪書》的文化意義〉一文。收入《龍陽學術研究集刊》，第 10 期（2015 年 1 月），頁 57。

<sup>78</sup> 〔漢〕賈誼撰，閻振益、鍾夏校注，《新書校注·胎教》（北京：中華書局，2010 年 4 月 3 次印刷），卷第 10，頁 391-392。

<sup>79</sup> 〔漢〕董仲舒原著，蘇興著，《春秋繁露義證·王道》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年 3 月），卷第 4，頁 73。

<sup>80</sup> 呂宜哲，〈《史記·封禪書》的文化意義〉，《龍陽學術研究集刊》，第 10 期，頁 61。

<sup>81</sup> 〔清〕王先謙，《漢書補注》，卷 27，頁 1183。

<sup>82</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 28，頁 498。

〈郊祀志〉申公曰：「封禪則能僊登天矣！」丁公曰：「封禪者，古不死之名。」<sup>83</sup>

漢武帝受方士公孫卿等人，封禪能成仙說辭鼓動，決意仿效古代帝王巡狩封禪故事。計有五十多個儒生參與討論，應對了封禪的相關問題，卻不能有所定論。此前，司馬相如病逝，留有遺書，「頌功德，言符瑞，足以封泰山」，盛言封禪之事。武帝對此書甚感驚奇，於是就封禪事詢問兒寬。

兒寬深知武帝沈湎求仙，熱中於巡狩封禪，面對「無其應而用事」的事實，爲了自己宦途，不敢違逆聖心，遂投君主所好，百般阿諛奉承。對武帝欲行封禪之舉，極力歌功頌德，屈意承歡，盛讚其事言：

陛下躬發盛德，統楫群元，宗祀天地，薦禮百神，精神所鄉，徵兆必報，天地並應，符瑞昭明。其封泰山，禪梁父，昭姓考瑞，帝王之盛節也。然享薦之義，不著于經，以爲封禪告成，合祛於天地神祇，祇戒精專以接神明。總百官之職，各稱事宜而爲之節文。唯聖主所由，制定其當，非群臣之所能列。今將舉大事，優游數年，使群臣得人自盡，終莫能成。唯天子建中和之極，兼總條貫，金聲而玉振之，以順成天慶，垂萬世之基。<sup>84</sup>

對武帝欲行封禪事，竭力表彰功德，諛辭泉湧，阿語如潮，讚語飾詞，如浪如濤，一派偉大光正，金聲而玉振；彷彿武帝欲行封禪，爲曠古未有盛事，天地並應之壯舉，鬼神降福，百官擁戴，萬民稱頌，足以立漢帝國萬世不拔的基業。因此，武帝聽完兒寬話後，不僅心花怒放，並欣然接受其建議。據《漢書·郊祀志》載：

封禪用希曠絕，莫知其儀體，而群儒采封禪《尚書》、《周官》、〈王制〉之望祀射牛事。<sup>85</sup>

封禪久未舉行，群儒不能辨明其事，具體的禮節儀式難明，武帝「乃自制儀，采儒術以文焉」，自己制定封禪大典的儀式，並採擇儒術加以文飾，使封禪祭典蒙上儒家的色彩。

<sup>83</sup> [宋]吳仁傑，《兩漢刊誤補遺·封禪》（同治戊辰夏六月用聚均版刻於金陵書店），收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第 8 冊（北京：國家圖書館出版社，2008 年 8 月），卷 5，頁 404。

<sup>84</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>85</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 25，頁 553。

在封禪儀式制定完成，即將舉行封禪大典前，兒寬諂媚人主，逢君所欲以邀寵，出賣人格節操作為，得到了豐碩的回饋。武帝拔擢兒寬為御史大夫，躋於三公高位，恩寵有加，並命隨同東封泰山。此次封禪，百官群僚侍從者眾，皆以能躬逢其會，扈從與於盛典為榮。當隆重封禪大典完成，禮畢而返，回歸朝廷，登上明堂。此時，兒寬向武帝敬酒祝頌，並阿諛奉承言：

臣聞三代改制，屬象相因。間者聖統廢絕，陛下發憤，合指天地，祖立明堂辟雍，宗祀泰山，六律五聲，幽贊聖意，神樂四合，各有方象，以丞嘉祀，為萬世則，天下幸甚。將建大元本瑞，登告岱宗，發祉闔門，以候景至。癸亥宗祀，日宣重光；上元甲子，肅邕永享。光輝充塞，天文粲然，見象日昭，報降符應。臣寬奉觴再拜，上千萬歲壽。<sup>86</sup>

諛讚武帝封禪盛舉，彷彿功蓋天地日月，德邁堯、舜、禹、湯，足以輝映史冊，燦耀古往今來；好似嘉瑞並應，鬼神薦享，淑氣來襲，仙福永長，興廢繼絕，千古唯一武帝皇！此時武帝正躊躇滿志，意氣風發，故兒寬善禱善頌，歌功頌德諛言諛語，遂能夠搔到武帝癢處，使其龍心大悅！因而，制曰：「敬舉君之觴！」對這些奉承肉麻話語，欣然加以接受。此外，「敬舉君之觴」的豪語，讀者彷彿可以神馳想像，此時武帝意興自得，龍心暢快，飄飄然，栩栩然，如醺如醉的受用心情，讀來不禁令人莞爾！似乎感覺，兒寬逢迎拍馬，取悅人主的諂媚能耐，似連公孫弘這等老仙，比之尚猶有不及，必須退避三舍矣！對武帝行封禪事，明朝茅坤（1512-1601）言：

封禪一事，相如導之始，而兒寬成之終，君臣上下，各以諂附。<sup>87</sup>

茅坤所評，誠為卓識。此外，劉咸炘《漢書知意》亦言：

錄兒寬封禪議，醜之也。<sup>88</sup>

班固在《漢書》本傳中，具載兒寬盛贊封禪事的諛語阿辭，此實班史對其行徑，託寓深切不滿，藉以彰顯武帝封禪事中，實具勸進人主的關鍵性作用，折射出其倖進諂佞嘴臉；此外，亦是對當時朝堂，「君臣上下，各以諂附」，種種荒謬無稽

<sup>86</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1194。

<sup>87</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 12。

<sup>88</sup> 劉咸炘，《漢書知意·公孫弘卜式兒寬傳》，頁 545。

現象，隱微加以撻伐譴責，寄寓慨嘆與譏刺之意！

### 叁、《漢書》將三人合傳之原因

合傳體裁，創自於太史公，班固撰《漢書》，將公孫弘、卜式、兒寬三人合傳。梁啟超《中國歷史研究法補編·合傳及其作法》言：

合傳這種體裁，在傳記中最为良好。因為他是把歷史性質相同的人物，或者互有關係的人物，聚在一起，加以說明，比較單獨敘述一人，更能表示歷史真相。<sup>89</sup>

前人對三者合傳原因，人物特質與相近行止之討論，或以三人因「曲學阿世」同而合傳，<sup>90</sup>或以均「曾任御史大夫」而合傳。筆者以為，班史將三人合傳的原因，可概括如下：

#### 一、畜牧出身同

《漢書》中將公孫弘、卜式、兒寬合傳，乃因三者均出身畜牧業，起於布衣，有相似人生經歷之故。本傳贊語言：

公孫弘、卜式、兒寬，皆以鴻漸之翼，困於燕爵，遠迹羊豕之間。<sup>91</sup>

班固指出三人皆出身基層，「以鴻漸之翼，困於燕爵」，均曾有過偃蹇困頓，顛沛艱辛的遭遇。本傳載公孫弘：

家貧，牧豕海上。<sup>92</sup>

公孫弘早年曾因家貧，有在海邊養豬的人生經歷。至於卜式，《漢書》本傳載：

<sup>89</sup> 梁啟超，《中國歷史研究法補編》（臺北：臺灣商務印書館，2013年3月），頁250。

<sup>90</sup> 施丁主編，《漢書新注·公孫弘卜式兒寬傳》言：「本傳敘述公孫弘、卜式、兒寬等人的事迹。這是一篇曲學阿世者的類傳。」（西安：三秦出版社，1994年7月），頁1813。按：「曲學阿世」一語，所曲者乃在於「學」，卜式「不習文章」，非經藝出身而進用，以輸財納獻而入仕；逢君之欲，沽譽取祿，實屬市井機巧之雄，行固可鄙，然不能謂其「曲學」者甚明，故筆者以為，施氏說法值得商榷。

<sup>91</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1194。

<sup>92</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1188。



獨取畜羊百餘，田宅財物盡與弟。式入山牧，十餘年，羊致千餘頭，買田宅。<sup>93</sup>

卜式牧羊者出身，十餘年間，畜羊由百餘頭增至千餘頭，羊產積累至百餘萬錢，積聚十餘倍資財，可謂治生有方。櫛風沐雨，夙興夜寐，勤苦自持，終於發跡致富，由一小畜牧業主，發家成爲地方財主。刻苦自勵，奮鬥不懈生命歷程，亦足爲世人楷式。至於兒寬，《漢書》本傳載：

不署曹，除爲從史，之北地視畜數年。<sup>94</sup>

兒寬初仕廷尉府爲小吏，因以儒生身份，廁身於文史法律官員中，非我族類，不受認同，備受排擠，被派往北地郡視察畜牧生產，時間長達數年，亦有畜牧業的人生經歷。吳榮曾、劉華祝《新譯漢書》言：

作者記載了公孫弘、卜式、兒寬三人的出身和仕宦經歷。三人皆出身貧賤，又都位至三公。<sup>95</sup>

筆者以爲，公孫弘大半生坎坷不遇，生活偃蹇困頓，顛沛流離，早年際遇風波不靖；兒寬少時貧無立錐，曾爲戚戚生活所蹙，爲幫傭工，替博士弟子爨食，然猶力爭上游。公孫弘與兒寬，二者皆「出身貧賤」，然卜式以田畜爲事，分家時雖將家產盡與昆弟，脫身而出，「獨取畜羊百餘」，亦達十餘萬錢，作爲起家資本。雖非上富，較諸尋常百姓，亦屬可觀資產，可見卜式原本家道殷實，不可以「貧賤」狀其出身。

## 二、遭遇明時同

漢帝國建立以後，因承亡秦疲敝，經濟凋敝貧困，一片荒涼殘破景象，亟需休養生息，才能安定社會秩序，逐漸恢復生產力。〈食貨志〉載：

漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大飢饉。凡米石五千，人

<sup>93</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1191。

<sup>94</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1193。

<sup>95</sup> 吳榮曾、劉華祝等注譯，《新譯漢書》（臺北：三民書局，2013 年 6 月），頁 3482。

相食，死者過半。<sup>96</sup>

漢初人口遽減，大城市人口僅剩十分之二三，黃老學說主清靜無為與不擾民思想，頗適合當時政治社會的需要。故西漢初期六、七十年間，黃老學說成為統治階層，在推行政治上的指導思想。林啟彥《中國學術思想史》言：

黃老學派認為，要爭取民心歸向，必須依靠仁義，而不能一味追求強力。取得民心的政策，莫善於實行德政以惠民、愛民。若要惠民、愛民，便要省刑罰、薄稅斂，要不違農時。<sup>97</sup>

黃老無為政策的推行，造就了漢初政治社會太平與穩定。實行休養生息政策，招撫流亡，輕徭薄賦，改革刑法，勸課農桑，使漢初社會經濟得到恢復和發展。《漢書·高后紀》亦載：

孝惠、高后之時，海內得離戰國之苦，君臣俱欲無為。故惠帝拱己，高后女主制政，不出房闈，而天下晏然，刑罰罕用，民務稼穡，衣食滋殖。<sup>98</sup>

經過漢初七十年休養生息，漢帝國社會經濟得到恢復和發展。至武帝即位，發展至空前繁榮階段，社會呈現繁榮興旺的景象。〈食貨志〉又載：

至武帝之初七十年間，國家亡事，非遇水旱，則民人給家足，都鄙廩庾盡滿，而府庫餘財。京師之錢累百鉅萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，腐敗不可食。眾庶街巷有馬，仟伯之間成群，乘牝牡者擯而不得會聚。守閭閻者食梁肉，為吏者長子孫，居官者以為姓號。<sup>99</sup>

經過漢初休養生息和恢復，武帝時漢帝國達到空前鼎盛階段，一片太平盛世氣象。此時，主張「無為」黃老之學，已不能適應當時環境需要，漢帝國需要強有力的中央政權，以加強君主專制。於是，統治思想開始發生變化，儒學被用來代替黃老之學，成為漢帝國的統治思想。

<sup>96</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 24，頁 489。

<sup>97</sup> 林啟彥，《中國學術思想史》（臺北：書林出版有限公司，2005 年 7 月），頁 73-74。

<sup>98</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 3，頁 41。

<sup>99</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 24，頁 492。

董仲舒在〈天人三策〉對策中，建議武帝崇教化，抑豪門，選郎吏，獨尊儒術，以儒治來代替秦的法治，從而使儒學定於一尊。《漢書》本傳贊語言：

是時，漢興六十餘載，海內艾安，府庫充實，而四夷未賓，制度多闕。上方欲用文武，求之如弗及。<sup>100</sup>

建元五年（前 136），武帝設五經博士，儒學在官學中地位獲得鞏固。次年，竇太后去世，尊儒運動趨於成熟。《漢書·儒林傳》亦載：

黜黃老、刑名百家之言，延文學儒者以百數，而公孫弘以治《春秋》，為丞相封侯，天下學士靡然鄉風矣。<sup>101</sup>

「上方欲用文武，求之如弗及」，遭遇明主與明時，躬逢武帝罷黜百家，獨尊儒術的際會，年四十餘始學《春秋》的公孫弘，有了出仕進入宦途的機會。對策文章受武帝賞識，開始平步青雲，扶搖直上，官至丞相，封平津侯。自此以後，為利祿所驅，天下學士靡然鄉風，學習儒家學說，一時蔚為潮流。

兒寬亦為儒者，束髮修學，治《尚書》，師事大儒歐陽生和孔安國。《漢書·儒林傳》亦載：

寬有俊材，初見武帝，語經學。上曰：「吾始以《尚書》為樸學，弗好，及聞寬說，可觀。」<sup>102</sup>

公孫弘與兒寬均以治儒學，遭逢武帝獨尊儒術之明時，故能躬預其盛，選詣博士，進入仕途。爾後宦途順遂，扶搖青雲，儕列於三公，「非遇其時，焉能致此位乎？」總因幸遭武帝尊儒際會，能躬遇其盛之機運。

武帝即位之初，國家無事，府庫餘財，社會繁榮，民生殷富，一片盛世興旺氣象。然當政數十年後，「外事征伐，內事興作」，耗損大量資財與國力，導致府庫空虛，形成漢帝國嚴重財政危機。林劍鳴《新編秦漢史》言：

由於武帝「外事征伐，內事興作」，耗費了巨量的資財，出現了財政危機。另一方面，工商業主卻「專巨海之富，擅魚鹽之利」，有的竟

<sup>100</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1194。

<sup>101</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 88，頁 1518。

<sup>102</sup> [清]王先謙，《漢書補注》，卷 88，頁 1522。

能「富數千萬」，他們不僅與封建國家爭利，而且在政治上也有影響，有許多富商，利用財富，交通王侯，為一方之冠。<sup>103</sup>

此外，林劍鳴又言：

這些富商大賈擁有的財富，不僅用以剝削貧民，而且使貴族、官僚也不得不向他們「低頭仰給」，他們「冶鑄煮鹽，財或累萬金，而不佐國家之急，黎民重困。」這就使西漢政府的財政危機陷於嚴重的境地。<sup>104</sup>

漢帝國面臨嚴重經濟與財政危機，在這府庫空虛，黎民重困現實條件下，因緣際會，時勢所造，促成了卜式的崛起。當時權貴富人，「財或累萬金，而不佐國家之急，黎民重困」，卜式則多次上書，主動請求捐輸納獻。由於朝堂財政危急，武帝欲將其輸獻行爲，當成「樣板」表彰，希望富人們能效法，以解國家財政燃眉之急。卜式遭時際遇，成爲樣板人物，以牧者進入官場，步步晉升；元鼎年間，機遇薦至，受詔代石慶爲御史大夫，儕於三公之列。藉由輸納獻財，干祿邀寵，以牧豎出身進入宦途，此亦時遇有以致之！

### 三、曲以阿主同

班固《漢書》，將公孫弘、卜式、兒寬三人合傳，因三人皆阿意承歡，諂媚主上，干祿邀寵，求宦保位，故班史將三者合傳。歷來多數學者均秉此觀點，如明朝凌稚隆、劉咸炘、李景星等均是。其中，李氏除踵繼凌氏觀點外，並申以己意言：

蓋公孫弘之曲猶雜正道；卜式之曲猶見矯情；寬則一味逢惡邀寵，其曲比二人尤甚，雖深于經學，何足貴哉！<sup>105</sup>

諸家多以公孫弘之曲在於對策，卜式之曲在於輸財助邊，兒寬之曲在於議封禪，「其學不學及學之深淺雖異，而曲以阿世則同」，<sup>106</sup>彼此雖學有淺深，阿主面向

<sup>103</sup> 林劍鳴，《新編秦漢史》，頁 497-498。

<sup>104</sup> 林劍鳴，《新編秦漢史》，頁 498。

<sup>105</sup> 李景星，《四史評議·漢書評議》，頁 211。

<sup>106</sup> 按：除「曲學阿世」外，前賢「曲以阿世」之說，筆者以為，說法亦稍值商榷。公孫弘、卜式、兒寬曲以承歡者，除「世人」或「當世」，意在欺世盜名外，主要對象是君主漢武帝，藉以干祿邀寵，故筆者以為，若以「曲以阿主」稱之，或較為適宜。

亦異，然諂曲行止則一，故《漢書》將其合傳。

誠然，《漢書》本傳較諸《史記》，增載公孫弘對策文章和奏疏，是研究西漢政治思想史珍貴史料。從中可見，公孫弘善為迂闊大言，議論浮華空泛，揣摩上意，投主所好之意。對公孫弘對策奏疏中，曲以阿主，諂媚人君行徑，前人多有批評與譴責。如宋朝呂祖謙（1137-1181）言：

弘雖歷敘仁、義、禮、智，其實以智術為王，所以深入帝心者在此耳。<sup>107</sup>

宋朝真德秀（1178-1235）亦言：

舜以水自傲，而弘歸之於堯；湯以旱自責，而弘歸之於桀。使人主不畏天威，不知己過，弘實啟之。<sup>108</sup>

明朝何孟春（1474-1536）亦言：

武帝極意土木，窮兵萬里，皆在相弘之後，安知非弘之所云廣大者，有以勸之乎？<sup>109</sup>

公孫弘擅於屈從逢迎，沽名釣譽，曲學阿主，逢君嗜欲，故能仕途順遂，屢獲拔擢，不次超遷，拜相封侯，位極人臣！

卜式時逢漢帝國府庫空虛，嚴重財政危機時期，以為奇貨可居，多次上書請纓捐納，輸財獻媚，欲取先與，以小博大，意圖取償於漢廷；外則飾以憂國惠民，共赴國難的外衣，終於迷惑武帝，將卜式立為樣板人物，布告天下，尊顯以諷百姓。宋朝黃震《黃氏日抄》又言：

式輸財以逢君，而富民莫應，於是乎有告緡之令；式願父子死邊以逢君，而諸侯莫應，於是乎坐酎金失侯者百餘人，牧豎無知，禍人乃爾乎？<sup>110</sup>

對卜式阿諛取容，諂媚君上，將欲取之，必先與之，藉財干祿，黠詐巧謀的矯揉

<sup>107</sup> [明] 凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 3。

<sup>108</sup> [明] 凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 3。

<sup>109</sup> [明] 凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 5。

<sup>110</sup> [宋] 黃震，《黃氏日抄·讀史二·漢書·卜式》，收入《宋明讀書記四種》第 16 冊，卷 47，頁 173。

行徑；對漢家政治社會經濟，造成嚴重的影響和衝擊，給予嚴厲譴責與撻伐！

兒寬身為儒者，深知武帝沈湎方士求仙，熱衷長生不死之術，不敢違逆其心理，見風轉舵，屈從承歡，歌功頌德，獻媚主上。明朝凌稚隆言：

歸來子云：「先是帝封禪巡祭山川，殫財極侈，海內為之虛耗，及為此歌，乃閔然有籲神憂民惻怛之意云。」<sup>111</sup>

武帝封禪泰山舉措，誠為當時漢帝國盛事，然亦因封禪巡祭，使天下騷動，宇內不安，百姓疲敝，殫財極侈，海內大為虛耗。在武帝封禪泰山中，兒寬曲學阿主，刻意製造理論依據，獻媚諂諛舉措，實具有勸進的關鍵性作用！宋朝劉子翬《屏山集》言：

公孫弘、倪寬之儒雅，專事阿諛，皆佞人也。<sup>112</sup>

此外，宋朝呂祖謙《兩漢精華》亦言：

儒者不用申公、董仲舒，用公孫弘、倪寬，不識真。<sup>113</sup>

「弘、寬能迎合」，<sup>114</sup>二人以儒者身份，卻一味專事阿諛，曲學媚主，諂言邀寵，以求晉身階梯，可謂厚顏無行者，毋怪前人每以「佞人」視之。

#### 四、位致三公同

《漢書》將公孫弘、卜式、兒寬合傳，或謂三人均歷任御史大夫，儕於三公之列，位致三公，官祿相埒，故班固加以合傳。誠然，諸人均曾任御史大夫顯職，其中，公孫弘官至丞相，封侯，位極人臣之尊，秩祿達到宦途的巔峰！卜式終於太子太傅，兒寬止於御史大夫，雖均位致三公，以任御史大夫職而合傳，然宦海浮沈，悲歡憂喜，仍各有際遇命運。

總結公孫弘仕履：「博士」、「內史」、「御史大夫」、「丞相」；爵「平津侯」，

<sup>111</sup> [明] 凌稚隆，《史記評林·河渠書》，卷 29，頁 1075、1076。

<sup>112</sup> [宋] 劉子翬，《屏山集·漢書雜論下》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1134 冊卷 4，頁 1134-396。

<sup>113</sup> [宋] 呂祖謙，《兩漢精華·論武帝粹駁》，收入黃靈庚、吳戰壘主編，《呂祖謙全集》，第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，2008 年 1 月），卷之 5，頁 46。

<sup>114</sup> [宋] 呂祖謙，《兩漢精華·論武帝任用》，收入《呂祖謙全集》，第 7 冊卷之 5，頁 47。

終於宰相位。陳茂同《歷代職官沿革史》言：

漢本以列侯為丞相，而公孫弘以布衣為御史大夫，後擢升為丞相，武帝特封之為平津侯。此後，便有先為丞相後再封侯的慣例。凡丞相必為列侯，故稱丞相為君侯。因武帝封公孫弘為列侯，食邑為高成縣平津鄉，此鄉範圍很小，僅六百五十戶，從此有丞相封侯不過千戶的慣例。<sup>115</sup>

漢帝國本有以列侯為丞相的慣例，武帝因公孫弘而打破成例，故封其為平津侯。由《漢書》本傳載，公孫弘仕途順遂，升遷飛快，屢獲破格超遷，騰達官場，聖眷之隆，令人驚嘆艷羨！此後，升任丞相必封侯成為慣例，益見武帝為表彰儒術，倡行儉約，移風易俗，刻意塑造樣板，對公孫弘恩寵優遇程度。

總結卜式仕履：「中郎」、「緱氏令」、「成皋令」、「齊王太傅」、「齊王相」、「御史大夫」、「太子太傅」（二千石）；爵「左庶長」、「關內侯」。

總結兒寬仕履：「掌故」、「廷尉文學卒史」、「從史」、「廷尉掾」、「奏讞掾」、「御史大夫掾」、「侍御史」、「中大夫」、「左內史」、「御史大夫」；無爵，終於御史大夫。由《漢書》本傳載，三者之中，兒寬仕途最為艱辛，屢屈小吏，風波宦海，坎坷政壇，最為偃蹇困頓！況且，三者當中，唯兒寬無爵。

## 五、善始善終同

《漢書》將公孫弘、卜式、兒寬合傳，另一要因，乃三人位致三公，沈浮宦海，均能善始善終，得以壽終正寢故。本傳載公孫弘：

凡為丞相、御史六歲，年八十，終丞相位。<sup>116</sup>

本傳載卜式：

貶秩為太子太傅，以兒寬代之，式以壽終。<sup>117</sup>

本傳又載，兒寬為御史大夫：

居位九歲，以官卒。<sup>118</sup>

<sup>115</sup> 陳茂同，《歷代職官沿革史》（上海：華東師範大學出版社，1997年9月），頁88。

<sup>116</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1191。

<sup>117</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1192。

<sup>118</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁1194。

三人久歷宦海，浮沈政壇，均能有善終結局，在風波險惡的仕途，未招來殺身禍端，得以全身而退，壽終正寢離開人世。班史著意強調三人：「年八十，終丞相位」、「式以壽終」、「居位九歲，以官卒」，從中實顯見合傳原委。

據《漢書》本傳載：

其後李蔡、嚴青翟、趙周、石慶、公孫賀、劉屈氂繼踵為丞相。自蔡至慶，丞相府客館邱虛而已；至賀、屈氂時，壞以為馬廐車庫奴婢室矣。唯慶以惇謹，復終相位，其餘盡伏誅云。<sup>119</sup>

李蔡、嚴青翟、趙周、石慶、公孫賀、劉屈氂諸人，位列三公，居於宰輔高位，宦極人臣崇尊，顯貴雄達於一時；然而，除石慶以個性惇謹，得以終老丞相任上，其餘均招來身死名裂悲劇下場。楊樹達《漢書窺管》言：

慶雖不見誅，然武帝以慶乞休，詔報深責，至有勸慶引決者，其不見誅亦僅矣。<sup>120</sup>

石慶雖能全身而退，然亦幾罹殺身之禍，是在驚濤駭浪，生死邊緣以幸運得全，宦途實可謂驚險萬狀！是故，公孫弘、卜式、兒寬三人，得以善始善終，全身而退官場，終於任上，可謂福份無疆，班史以其福澤，故將三者合傳。由於三人均諂諛獻媚，干祿邀寵，屈意承歡君上，故能於武帝如此猜忌刻深之主，得以保身持祿；雖卜式貶秩太子太傅，兒寬仕途止於御史大夫，然亦善始善終，結局堪稱圓滿。其中，公孫弘身居宰輔，榮寵顯赫程度，過於卜式、兒寬二人，益見其於險惡宦途，爛於保身與自處之道！

對公孫弘善於沽名釣譽，持祿保位，於風波險惡官場中，深識全身自處之道，前人已多有識見。如明朝凌稚隆言：

武帝時之繼踵為相者，而皆不克終，以著弘之阿世幸免云。<sup>121</sup>

明朝茅坤（1512-1601）亦言：

武帝時宰相以罪誅什九，而平津侯卒能以功名終，亦其足智多謀處。<sup>122</sup>

<sup>119</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1191。

<sup>120</sup> 楊樹達，《漢書窺管·公孫弘卜式兒寬傳第二十八》，頁 356。

<sup>121</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 7-8。

<sup>122</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 7。



明朝張時徹（1500-1577）亦言：

諫罷西南夷，族郭解，開東閣以延賢士，奉祿盡惠交客，事嚴急之主，終其身兢兢焉，獨能以功名終，亦漢之賢相哉！<sup>123</sup>

劉咸炘亦言：

「凡為丞相、御史六歲，至其餘盡伏誅云」，此遙接張、周、趙、任、申屠傳後，綜括武帝時相。武帝破列侯為相之例，特用公孫，而繼之者不能如弘，悉不能保位，知武之猜忌嚴酷，愈足見弘之巧於保位也。趙氏謂：「以見宏之能得君」，淺矣！<sup>124</sup>

公孫弘事武帝猜忌嚴酷之主，猶能持祿保位，結知於主上，寵遇有加，善始善終，足見深識官場謀身自處之道。不僅己身祿極人臣，尊顯宦達於當時，死後亦能瓜瓞綿長，恩澤於後代子孫，亦可謂足智多謀者！

## 肆、結論

《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》，以公孫弘、卜式、兒寬合傳，三人均曾任御史大夫要職，儕於三公之列，顯赫宦達於一時。其中，公孫弘位居宰輔，攀於宦途顛涯，死後福蔭後代，澤綿子孫，在三者中，最受漢主恩遇優寵。就《漢書》本傳載分析：

一、公孫弘事業成功，除時運因素外，個人性格要亦一因。由於善觀時變，嫻於揣摩上意，諂媚人主，對朝政之建言，總是抱持戒慎恐懼，遇事不肯面折廷爭；復以立場搖擺，見風轉舵，曲學阿世，「與公卿約議，至上前，皆倍其約，以順上旨」，故能左右逢源，深獲帝心；位居丞相高位，卻能生活儉樸，刻苦自持，雖不無沽名釣譽之心，亦見對慾望自我克制能力極強，加以極具處世圓融智慧，能知止進退，居安慮危，故能善始善終，以丞相列侯頤老天年。子嗣蒙受餘蔭德澤，屢襲爵嗣侯，得享食邑。終其傳奇人生，生則結知於主上，歿仍綿恩澤於子孫，可謂寵遇極於人臣！惟斯人城府極深，善於惺惺作態，開東閣以延士，扶植黨羽親信，藉此製造社會輿論，往往人主前故示敦厚，實則睚眦必報，對待政敵極為陰狠殘酷。殺主父偃，徙董仲舒於膠西，挑唆武帝族誅汲黯，足見城府

<sup>123</sup> [明]凌稚隆，《漢書評林·公孫弘卜式兒寬傳》，卷58，頁6。

<sup>124</sup>劉咸炘，《四史知意·漢書知意》，頁544。

陰鷲深沈程度！

二、卜式牧者出身，善於耕牧，治生有道，故能發跡致富，豪邁地方。面對漢帝國財用匱乏嚴峻局勢，卜式以商人敏銳嗅覺，精準獨到投資眼光，以奇貨可居的心態，進行一場豪邁政治投資。由於精於權算，善於把握時機彰顯己能，刻意凸顯經國治民才幹，打造憂國患民，天下興亡，匹夫有責的愛國者形象；復以熟諳老氏以退為進，欲取先與謀略權術，故終能迷惑武帝，以卜式為樸實忠厚的「長者」，刻意塑造成樣板人物，將其標舉為楷模典範，以為天下臣民表旌。精準的政治投資，切合時機以邀寵獻忠，每能以小搏大，「取償於上者，豈直什百而已哉？」終能華麗轉身，沽譽取祿，獲得不可計量，無比豐厚的回饋，堪稱目光精準投資客，以財干祿成功的典型！

三、兒寬出身儒者，深知上意沈湎求仙，熱中於封禪巡狩，故不敢拂逆武帝心理，屈意承歡，極力表彰封禪功德，曲學阿主，逢君嗜欲。出賣人格節操作為，得到豐厚的回饋，旋被擢為御史大夫，躋於三公萬石位列。封禪祭典完成，又於明堂把酒祝頌，光讚武帝封禪盛舉，阿諛諂媚，取悅人君，使武帝躊躇滿志，意氣風發。無顧封禪巡祭，造成天下騷動，百姓疲敝，殫財極侈，海內虛耗；無視武帝巡祭山川，勞民傷財，宇內不安，己身應負的勸進責任。為求晉身之階，出賣人格志節，故雖儒學儒雅，然以專事諂美，仍遭下屬輕視，後人蔑之為佞人。《史記》兒寬入〈儒林傳〉，《漢書》則將其與公孫弘、卜式合傳，此中顯見班史不滿之意！<sup>125</sup>

至於《漢書》將公孫弘、卜式、兒寬合傳之原因，主要有「畜牧出身同」、「遭遇明時同」、「曲以阿主同」、「位致三公同」、「善始善終同」五項因素。其中，在「善始善終同」方面，三人侍武帝猜忌嚴刻之雄主，在風波險惡仕途，均能全身而退，善始善終，得以壽終正寢，比之劉屈氂、張湯等人，<sup>126</sup>落得身死名裂下場，結局可謂圓滿幸運，故成三者合傳的要因。此外，《漢書》本傳後，並載班固贊語言：

上方欲用文武，求之如弗及，始以蒲輪迎枚生，見主父而歎息。群士慕嚮，異人並出。卜式拔於芻牧，弘羊擢於賈豎，衛青奮於奴僕，日磾出於降虜，斯亦曩時版築飯牛之朋已！漢之得人，於茲為盛。儒雅則公孫弘、董仲舒、兒寬；篤行則石建、石慶；質直則汲黯、卜式；

<sup>125</sup> [宋] 呂祖謙，《兩漢精華·卜式》言：「（卜式）阿意取寵，與弘、寬同。」收入《呂祖謙全集》，第 7 冊卷之 6，頁 55。

<sup>126</sup> 《漢書·張湯傳》載：「湯為御史大夫七歲，敗。」見《漢書補注》，卷 59，頁 1198。按：元鼎二年（前 115），因御史中丞李文與丞相長史朱買臣的誣陷，張湯被強令自殺，死後家產不足五百金，仕途止於御史大夫。

推賢則韓安國、鄭當時；定令則趙禹、張湯。<sup>127</sup>

贊語描述武帝時期，「四夷未賓，制度多闕」，為適應時代環境的需要，漢帝國求才若渴，不計出身多方起用俊傑，「群士慕嚮，異人並出」，形成才俊濟濟輩出的景象，並與宣帝時期人才相比較，盛贊漢代名臣將相的功業。「儒雅則公孫弘、董仲舒、兒寬」，諸人遭逢武帝罷黜百家，獨尊儒術的際會，以深通儒學獲得拔擢，崛起活躍於政壇。三者均因緣際會，遭遇明主與明時，起於漢家迫切用人之際，功名利祿，亦因時運有以致之。對班固贊語，清朝張恕《漢書讀》評言：

贊曰：「儒雅則公孫弘、董仲舒、兒寬；質直則汲黯、卜式。」然弘以曲學阿世，寬亦佞人，專攻軟美，列之董子，儼不得其倫也！卜式貌似樸實，而內懷姦詐，并非汲黯之戇直可比，班氏身任國史，垂示後來，乃使良楛不分，薰蕕同器，何耶？<sup>128</sup>

張恕以為，班固贊語將董仲舒與公孫弘、兒寬同列；將汲黯與卜式並舉，是擬於不倫，極不恰當。蓋董仲舒與汲黯二人，文章氣節，樸實戇直，均非諸人可比。公孫弘曲學阿世，兒寬亦為佞人，專攻軟美；卜式雖貌似樸實忠厚，卻內懷姦詐，亦遠非戇直的汲黯可擬。對此，李景星亦言：

贊語歷敘漢之得人，邪正並出，優劣互進，正以見當時用人之雜也。其不滿三人之處，亦于此見矣！<sup>129</sup>

筆者以為，班固贊語將董仲舒與公孫弘、兒寬並列，將卜式與汲黯共舉，並非擬於不倫，此中寄寓其譴責與譏刺的深刻用意。公孫弘、兒寬均曲學阿主，以與醇儒董仲舒並舉；卜式外貌樸實，內懷姦詐，將其與戇直的汲黯並列，乃因公孫弘、卜式、兒寬三人，皆由武帝特意拔擢，加以晉用倚重緣故。贊語所敘諸人，邪正並出、優劣互進，正是班史對武帝用人擢臣，良楛不分、薰蕕同器，寄寓其譴責與諷喻之意！蓋因，班固躬修國史，垂業將來，以為萬世楷則，為尊者諱故，遂藉隱微《春秋》筆法，微婉以暗喻諷刺，託寓譏刺與不滿之意，<sup>130</sup>藉以啓示後人，鑑之來者，永昭後世炯戒！

<sup>127</sup> 《漢書補注·公孫弘卜式兒寬傳》，卷 58，頁 1194。

<sup>128</sup> [清]張恕，《漢書讀·兒寬傳》，收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第 8 冊，頁 529。

<sup>129</sup> 李景星，《四史評議·漢書評議》，頁 211。

<sup>130</sup> [宋]呂祖謙，《兩漢精華·史法褒貶》言：「班固以漢人作漢史，大抵用微婉之法。此所載係興亡成敗大節，事不美者，互見他傳。」收入《呂祖謙全集》，第 7 冊卷之 1，頁 14。

## 參考文獻

- 〔漢〕賈誼，閻振益、鍾夏校注，《新書校注》（北京：中華書局，2010 年 4 月）。
- 〔漢〕董仲舒原著，蘇輿著，《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年 3 月）。
- 〔後漢〕班固，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注，〔清〕錢大昕考異，《漢書補注》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1988 年 3 月）。
- 〔晉〕葛洪，周天游校注，《西京雜記》（西安：三秦出版社，2006 年 1 月）。
- 〔唐〕賈公彥等，《儀禮疏》，收入《十三經注疏》，第 4 冊（臺中：藍燈文化事業公司，重刊宋本《儀禮注疏》附校勘記）。
- 〔宋〕胡寅，《致書堂讀史管見》（北京圖書館藏〔宋〕嘉定十一年衡陽郡齋刻本），收入《四庫全書存目叢書》，史 279 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年 8 月）。
- 〔宋〕劉子翬，《屏山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1134 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年 6 月）。
- 〔宋〕呂祖謙，《兩漢精華》，收入黃靈庚、吳戰壘主編，《呂祖謙全集》，第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，2008 年 1 月）。
- 〔宋〕黃震，《黃氏日抄》，收入鍾肇鵬選編，《宋明讀書記四種》，第 16 冊（北京：北京圖書館出版社，1998 年 9 月）。
- 〔宋〕吳仁傑，《兩漢刊誤補遺》（同治戊辰夏六月用聚均版刻於金陵書店），收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第 8 冊（北京：國家圖書館出版社，2008 年 8 月）。
- 〔明〕凌稚隆，《漢書評林》，（明萬曆辛巳刊本）。
- 〔明〕凌稚隆輯校，〔明〕李光縉增補，有井範平補標，《史記評林》（臺北：地球出版社，1992 年 3 月）。
- 〔明〕鍾惺，《史懷》，收入嚴一萍選輯，《原刻景印百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，據〔清〕光緒趙尙輔校刊《湖北叢書》本影印）。
- 〔清〕吳見思，《史記論文》（臺北：中華書局，1987 年 10 月）。
- 〔清〕王鳴盛，《十七史商榷》（臺北：大化書局，1977 年 5 月）。
- 〔清〕牛運震，李念孔、高文達、張茂華點校，《讀史糾謬》（濟南：齊魯書社，1989 年 6 月）。
- 〔清〕姚苧田節評，《史記菁華錄》（臺北：遠東圖書公司，1966 年 3 月）。
- 〔清〕王先謙，《漢書補注》（臺北：新文豐出版公司，1988 年 3 月）。

- 〔清〕張恕，《漢書讀》（四明張氏約園開雕），收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第8冊（北京：國家圖書館出版社，2008年8月）。
- 丁仲祐，《老子道德經箋注》（臺北：廣文書局，1975年4月）。
- 吳榮曾、劉華祝等注譯，《新譯漢書》（臺北：三民書局，2013年6月）。
- 呂宜哲，〈《史記·封禪書》的文化意義〉，《龍陽學術研究集刊》，第10期（2015年1月），頁57-67。
- 李景星，《四史評議》，（長沙：岳麓書社，1986年11月）。
- 李澄宇，《讀漢書蠡述》，收入《《漢書》研究文獻輯刊》，第9冊（北京：國家圖書館出版社，2008年8月）。
- 林啓彥，《中國學術思想史》（臺北：書林出版有限公司，2005年7月）。
- 林劍鳴，《新編秦漢史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1992年11月）。
- 施丁主編，《漢書新注》（西安：三秦出版社，1994年7月）。
- 梁啓超，《中國歷史研究法補編》（臺北：臺灣商務印書館，2013年3月）。
- 莊坤成，〈論卜式輸財楷模標舉的意義與限制〉，《嘉大中文學報》，第9期（2013年9月），頁49-81。
- 陳直，《史記新證》（北京：中華書局，2006年4月）。
- 陳茂同，《歷代職官沿革史》（上海：華東師範大學出版社，1997年9月）。
- 楊樹達，《漢書窺管》（臺北：世界書局，2010年8月）。
- 劉咸炘，《漢書知意》（臺北：鼎文書局，1976年2月）。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2006年8月）。

# A study on the three figures – Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan – in the “*History of the Han Dynasty*” and the reasons why the three figures are put together in the History of the Han Dynasty

*Shi-jin Huang\**

## **Abstract**

Historians have failed to agree on the reasons why the three figures - Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan - are placed together in the History of the Han Dynasty. Different viewpoints and opinions have been proposed to analyze why the History of the Han Dynasty was compiled to include the three figures, but there have been no generally accepted reasons agreed upon by all scholars. Meanwhile, the appropriateness of the History of the Han Dynasty authored by Ban Gu compiled to include Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan remains an issue to many scholars as well. As such, this study aims to explore the Main Edition of the History of the Han Dynasty to highlight the characteristics of the three figures and find out the reasons why the three figures - Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan - are put together in the History of the Han Dynasty.

This study concludes with the characteristics of Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan as follows: Gong Sun Hong: Flattering the ruler and capricious to keep up with

---

\* Ph.D, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

the times;.Appearing to be frugal and pursues fame;.Bearing grudges and seeking revenge for the smallest grievance; Aware of the situation and vigilant in peace time.  
Bu Shi:.Friendly to friends and good at agriculture;.Showing his talents and using his wealth to pursues fame;.Attacking his political opponents to maintain private profit.  
Ni Kuan:A scholar of Confucianism at first and then a law-abiding official;.Seemingly open to discuss about issues with other officials but actually flattering the ruler.

Meanwhile, this study analyzes the reasons why the three figures - Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan - are put together in the History of the Han Dynasty and 5 reasons are found. Ban Gu put the three figures - Gong Sun Hong, Bu Shi, and Ni Kuan — together because the three of them were: Born of animal husbandry;.Had similar experiences; Accustomed to flattering;.Took the positions of the three ducal ministers;.Began well and ended well when they were taking on government jobs.

**Keywords:**Historical Records, the History of the Han Dynasty, Bu Shi, Gong Sun Hong, Ni Kuan





## 戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮\*

邱正略\*\*

### 摘 要

日治時期埔里地區逐漸形成的幾項地方信仰活動，包括為戒除鴉片而引入的鸞堂信仰、12 年舉辦一次的建醮活動，以及「九月紀念日」迎媽祖遶境活動，這些信仰活動是埔里地區具代表性或象徵性的信仰組織與公共祭祀活動。到了日治末期，由於受到「皇民化運動」的影響，或因此停辦，或逐漸轉為地下化活動。戰後初期政權更替之際，埔里地區除了重新興起一股鍛鍊新乩、著造善書的風潮，也延續日治初期以來所形成的地方公共祭祀活動，恢復舉辦「九月紀念日」迎媽祖遶境活動，也於民國 37 年（1948）再次舉辦 12 年一度的「祈安清醮」，這一波因政權更替所帶來的地方信仰活動復振風潮，過去很少受到注意，值得探究。本文從戰後初期埔里地區的「鸞務再興」、「醮務再興」以及「九月紀念日」迎媽祖遶境活動等三方面，探討戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮的時代因素，以及興辦這些活動背後的動力，尤其是積極參與這些信仰活動的主事者身份及背景，重塑這段被忽略的地方信仰活動復振歷程。

**關鍵詞：**埔里、鸞堂、恒吉宮、九月紀念日、建醮

---

\* 本文是筆者擔任康豹（Paul R. Katz）教授執行中央研究院近代史研究所主題計畫「中國地方社會比較研究」當中的子計畫「南投縣烏牛欄庄的族群關係與產業變遷」，以及國科會計畫「鸞堂與地方社會的發展——以埔里地區的鸞堂為例」兩項研究計畫之研究助理期間，於史料整理及田野訪問過程逐漸感受到的一股地方信仰復振風潮的印象。筆者曾與康豹教授合撰發表〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉一文，也自行發表〈埔里的媽祖信仰—兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉。本文是集合上述兩篇論文當中部份討論議題，以及研究計畫執行過程的一些觀察，所撰寫探討地方信仰活動變遷的論文。

\*\* 暨南國際大學歷史學系兼任副教授。

## 壹、前言

### 一、研究源起

筆者自民國 94 年（2005）開始擔任康豹（Paul R. Katz）教授執行埔里地方社會研究、民間信仰研究等相關計畫的研究助理，逐漸接觸到埔里地方信仰活動的源起與發展資料，包括鸞堂信仰活動、建醮、「九月紀念日」迎媽祖遶境活動等。前兩者起源自日治初期，後者的起源可以追溯到清代晚期。這些活動到了日治末期經歷「皇民化運動」的時代環境，以及部份的政策打壓，因而停辦，或者走入地下活動。戰後初期埔里地區除了興起一股鍛鍊新乩、著造善書的風潮，也延續日治初期以來所形成的地方公共祭祀活動，舉辦 12 年一度的「祈安清醮」，以及「九月紀念日」迎媽祖遶境活動。這一波因政權更替所帶來的地方信仰活動復振風潮，可以視為「埔里地方信仰文化」的復興運動。

過去有關探討這一個地方信仰活動復振風潮的論著，有關鸞堂議題，恐僅有筆者與康豹教授合撰的〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉一文。<sup>1</sup>埔里建醮活動方面，雖然先後出版多本相關出版品，近年也有學者發表相關論文，但是這些論著對於戰後初期這一波地方信仰活動復振風潮幾乎沒有著墨。「九月紀念日」迎媽祖遶境活動，也僅有筆者發表的〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉一文。<sup>2</sup>本文以戰後初期這三項地方信仰活動恢復舉辦為討論中心，藉以指出戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮的時代背景、推動力，以及這三項地方信仰活動之間的關聯。探討的議題包括戰後舉辦的建醮活動與日治時期的建醮活動有何異同之處、「三獻清醮」究竟起源於何時、哪些人熱心投入醮務工作、建醮與鸞堂之間有何關聯之處、負責「九月紀念日」迎媽祖活動的恒吉宮主事者有哪些人也積極從事鸞務與醮務。研究時間斷限約為民國 34 年（1945）至 54 年（1965）20 年間，因行文需要，論述內容與表列資料會超出時間斷限。研究空間是埔里地區，行政區劃為戰後的埔里鎮，迎媽祖活動雖有迎來外地神祇，迎媽祖遶境活動與建醮雖也擴及仁愛鄉一小部份，主要活動範圍仍以埔里鎮為主。

<sup>1</sup> 康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，《劉枝萬與水沙連區域研究》，（新北市：華藝學術出版社，2014 年），頁 515-551。

<sup>2</sup> 邱正略，〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，（彰化：彰化縣文化局，2012 年），頁 27-62。

## 二、研究回顧

有關埔里鸞堂研究，沈雅禮（Gary Seaman）的博士論文《中國鄉村中的寺廟組織—醒覺堂與珠仔山（*Temple Organization in a Chinese Village*）》<sup>3</sup>，完成於民國 67 年（1978），內容是探討南投縣埔里鎮珠格里（舊稱珠仔山庄）的鸞堂醒覺堂與當地珠仔山庄的關係，是埔里最早的鸞堂研究論著。鄭育陞的碩士論文《鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐》也是以醒覺堂的鍛乩歷程做為探討主題。<sup>4</sup>筆者與康豹教授合撰的〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉一文，主要探討戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書過程的互動關係。<sup>5</sup>

有關埔里建醮的出版品，最早出版的是民國 90 年（2001）由潘樵所撰《埔里祈安清醮一百年》<sup>6</sup>、王灝主編《南壇采風—埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮》<sup>7</sup>等兩本庚辰年（2000）三獻清醮的紀念集。三獻清醮本應於己卯年（1999）舉辦，由於遇到九二一大地震，因此延後一年舉辦。潘樵於 90 年（2001）4 月另出版《為埔里點燈祈福—埔里鎮庚辰年祈安三獻西壇紀念專刊》<sup>8</sup>一書，可視為《埔里祈安清醮一百年》的再版，只是書前增列一些與西壇有關的資料與相片，名為「為埔里點燈祈福」。這些出版品大多介紹有關建醮的儀式、主事者名單等，內容大同小異。

最近幾次建醮活動也出版一些相關論著，民國 97 年（2008）底舉辦的「祈安清醮」活動結束後，次年（2009）暨南國際大學人類學研究所出版一本由梅慧玉主編的《【埔里民族誌】戊子清醮篇》<sup>9</sup>。99 年（2010）初由該次建醮法會所組成的編輯小組也出版一本《埔里鎮戊子年祈安五朝清醮紀念專輯》，<sup>10</sup>總編輯王萬富，副總編輯鄧相揚。梅慧玉於 104 年（2015）也發表〈做醮與地方社會：以埔里兩次醮儀為例〉一文，主要是以戊子年（2008）、辛卯年（2011）兩次醮儀

<sup>3</sup> Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village* (Taipei: Chinese Association for Folklore, Orient Cultural Service, 1978)。

<sup>4</sup> 鄭育陞，《鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐》（南投：暨南國際大學人類學研究所碩士論文，2009 年）。

<sup>5</sup> 康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，《劉枝萬與水沙連區域研究》，頁 515-551。

<sup>6</sup> 潘樵，《埔里祈安清醮一百年》（南投：潘樵文化工作室，2001 年）。

<sup>7</sup> 王灝，《南壇采風——埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮》（南投：埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮南壇醮務委員會，2001 年）。

<sup>8</sup> 潘樵，《為埔里點燈祈福——埔里鎮庚辰年祈安三獻西壇紀念專刊》（南投：潘樵文化工作室，2001 年）。

<sup>9</sup> 梅慧玉，《【埔里民族誌】戊子清醮篇》（南投：暨南國際大學人類學研究所，2009 年）。

<sup>10</sup> 王萬富、鄧相揚，《埔里鎮戊子年祈安五朝清醮紀念專輯》（南投：埔里鎮戊子年祈安清醮法會，2010 年）。

為探討內容。<sup>11</sup>雖然有關埔里建醮的書籍已經很多，但是主要內容皆圍繞於「建醮科儀」、「執事者名單」、「清醮過程紀事」等方面，至於建醮活動的時代傳承與轉變關係、建醮主事者的分析等方面，皆很少論及，甚至略而不談。

有關「九月紀念日」迎媽祖活動的研究，僅有筆者發表的〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉一文，探討「九月紀念日」活動起源、活動方式的演變，以及近況與隱憂。<sup>12</sup>

### 三、研究方法

本文透過多方收集有關戰後初期練乩、建醮、迎媽祖活動等方面史料及相關論著，輔以田野訪問資料，整理、歸納、分析戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮的環境因素與推動力。主要史料包括恒吉宮前顧問高錦祥所整理的建醮沿革資料、「九月紀念日」迎媽祖活動資料、戰後以來埔里鸞堂出版的善書與堂誌等。

地方菁英的角色是研究地方史不可忽略的一個主題。凡能夠運用「策略」在地方上建構某些「主導模式」（或支配模式）來發展影響力的個人與家族，都可以被視為地方菁英。換言之，「影響力」就成為判斷一個人（或家族）是否為社會菁英的參考指標。<sup>13</sup>

本文運用「戶籍資料數位化系統」，整理這些熱心參與地方宗教事務的地方菁英生卒年資料，進行統整分析。也從戶口調查簿當中抄錄地方菁英的職業（例如米商、雜貨商）、榮稱資料（例如保正），參考其他文獻史料，略述地方菁英的身份、地位。

## 貳、鸞務再興

### 一、鸞堂的建立與分布

今日埔里的民間信仰廟宇當中，鸞堂的數量特別多（見圖 1），其中有多所鸞堂都是創建於日治時期（見表 1）。日治時期先後共創設懷善堂、參贊堂、醒

<sup>11</sup> 梅慧玉，〈做醮與地方社會：以埔里兩次醮儀為例〉，《民俗曲藝》，第 187 期（臺北：施合鄭民俗文化基金會，2015 年 3 月），頁 211-296。

<sup>12</sup> 邱正略，〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，頁 27-62。

<sup>13</sup> 陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 54 期（臺北：中央研究院近代史研究所，2006 年），頁 137。

化堂、昭平宮育化堂、通天堂等 5 間鸞堂。<sup>14</sup>埔里地區最早的鸞堂是日治初期設於施百川家宅的懷善堂（見相片 1），懷善堂也被醒化堂、參贊堂當作是母堂。但仍有一些日治時期屬於私人家中奉祀的神祇，戰後陸續創建公廟，並且開乩練筆與著書。例如枇杷城的地母廟、<sup>15</sup>梅仔腳的導化堂<sup>16</sup>等皆是。珠仔山的醒覺堂也是戰後初期（民國 34 年農曆 9 月）由奉祀於辜添泉家宅的呂恩主分靈創設的地方公廟。<sup>17</sup>

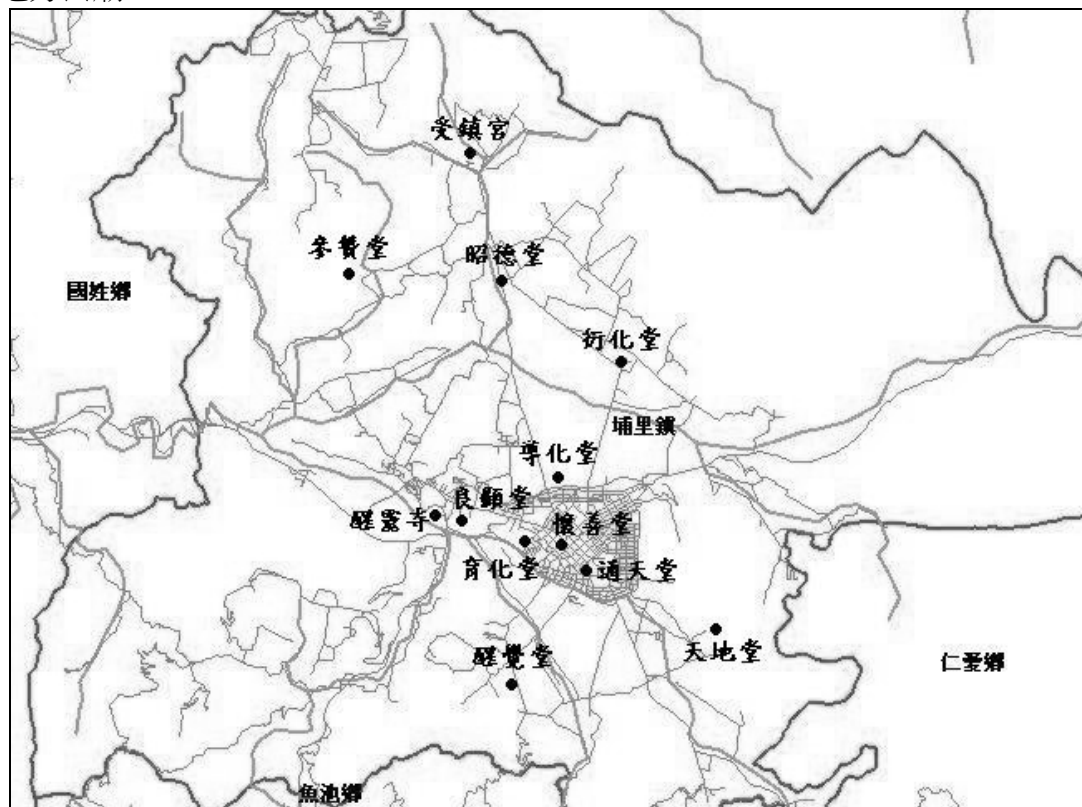


圖 1：埔里地區主要鸞堂位置圖。本圖以「臺灣歷史文化地圖核心應用系統」繪製完成（邱正略繪圖）。

<sup>14</sup> 康豹 (Paul R. Katz)、邱正略，〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，頁 531-533。

<sup>15</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》（南投：埔里區寺廟弘道協會，2006 年），頁 62。地母廟的主祀神地母尊神於日治時期原本奉祀於溪南梁傳興家中，昭和 12 年（1937）遷移至今址，民國 36 年（1947）重建，命名為「寶湖宮天地堂」，民國 40 年（1951）請旨煅乩。

<sup>16</sup> 曾保明主編，《麒麟閣導化堂簡史》（南投：麒麟閣導化堂管理委員會，2006 年），頁 7-10。導化堂的主神觀世音菩薩，原本是福興里龍空一位佛堂住持葉金蓮居士所奉祀，到了民國 35 年（1946）才迎奉至梅仔腳今廟址，民國 40 年（1951）以後曾暫借其他宮堂的乩生降筆，直到民國 54 年（1965）才正式開練正乩。

<sup>17</sup> 陳松明主編，《宣平宮醒覺堂誌》（南投：宣平宮醒覺堂管理委員會，2004 年），頁 29。

表 1：埔里地區鸞堂簡表

名稱	別稱	地點	村里別	創建年代	主祀神	主要善書（出版年代）	乩日
懷善堂	城隍廟	市區	南門里	1900	三恩主 城隍尊 神	打痴鞭（1950） 懷善（1972）	2003 年 停止。
真元宮 參贊堂	劊牛坑 帝君廟	劊牛坑	一新里	1902	三恩主	參贊碎錦集（1971） 參贊碎錦集續集（1984） 參贊碎錦集第三集（2002）	1、11、 21
昭平宮 育化堂	孔子廟	市區	清新里	1911	關聖帝 君 孔子	破迷針（1947） 引悟線（1949） 滄海遺珠（共三冊，1968、 1996、1997） 頌春仙藻（2006）	7、17、 27
玉衡宮 通天堂		市區	杷城里	1919	三恩主	鐙光六十年（1979）	1998 年 停止。
宣平宮 醒覺堂		珠子山	珠格里	1946	三恩主	宣平宮醒覺堂誌（2004） 覺醒鸞聲（2006）	2、12、 22
麒麟閣 導化堂		梅仔腳	北梅里	1946	觀世音 菩薩 三恩主	麒麟閣導化堂簡史（2006）	1、11、 21
醒化堂 醒靈寺		大瑪璘	愛蘭里	1917 1949	三恩主	醒化金篇（不詳，1947 以 後） 醒靈集錦（1978） 綠湖之秋（1980）	3、13、 23
寶湖宮 天地堂	地母廟	寶湖嶼	枇杷里	1950	地母	寶湖瓊章（2004）	1995 年 停止
恒山宮 衍化堂		牛眠山	牛眠里	1950	三恩主	鸞乩鍛訓記（1998）	3、13、 23
昭德堂		史港	史港里	1951	三恩主	埔里昭德堂丙戌年煅練新 乩專輯（2007）	3、13、 23
受鎮宮		小埔社	廣成里	1959	玄天上 帝	悟徹世針（1978）	1、11、 21 5、15、 25

玉清宮 良顯堂		崎下	大城里	1974	五顯大 帝	無	1、11、 21 6、16、 26
------------	--	----	-----	------	----------	---	----------------------------

資料來源：引自康豹 (Paul R. Katz)、邱正略，〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，《劉枝萬與水沙連區域研究》，頁 521，表 1。



相片 1：懷善堂舊址（施雲釵宅正廳）。施家典藏老照片（施儀東提供）

## 二、戰後初期的練乩著書風潮

練乩並非無中生有，總需有所憑藉，交接世代傳承，或者是仰賴友堂的協助。從育化堂、懷善堂、醒靈寺、參贊堂、醒覺堂等五間宮堂於戰後初期的練乩過程大致可以看出「分進合擊」的脈絡（見圖 2）。練乩的過程主要有三條分別發展的主線，即醒化堂、懷善堂與育化堂，這三條練乩路線並不需要外界協助，接下來成立的醒覺堂，一方面由於建堂之初主要接受醒靈寺的前身醒化堂的協助，因此與醒靈寺建立起如同「母廟與分廟」的關係，接下來的練乩過程卻又由育化堂的乩生前來協助，於是又和育化堂產生類似「養母廟與子廟」的微妙關係。<sup>18</sup>參

<sup>18</sup> 本段敘述引用自育化堂前董事長蔡茂亮的描述。「母廟與分廟」的關係是指醒覺堂為醒化堂分出來的分靈廟，醒化堂形同醒覺堂的「生母」。「養母廟與子廟」的關係是指醒覺堂後續的練乩及堂務運作皆有育化堂的協助，育化堂如同養母的角色，撫育醒覺堂的成長，形同類似養母與養子的關係。

贊堂的情形更是盤根錯結，日治初期建廟是懷善堂的正乩生前來協助，因此與懷善堂具有鈕帶關係，到了戰後初期鍛鍊新乩，基於地緣上的接近，是由醒化堂的乩生前去協助，練乩遲遲無法完成，於是又借用育化堂的場地補練，先後與這三條主線都掛上鉤。<sup>19</sup>史港的昭德堂於民國 44 年（1955）開始練乩，也是由育化堂的鸞生前來協助，因此以育化堂為母堂。<sup>20</sup>

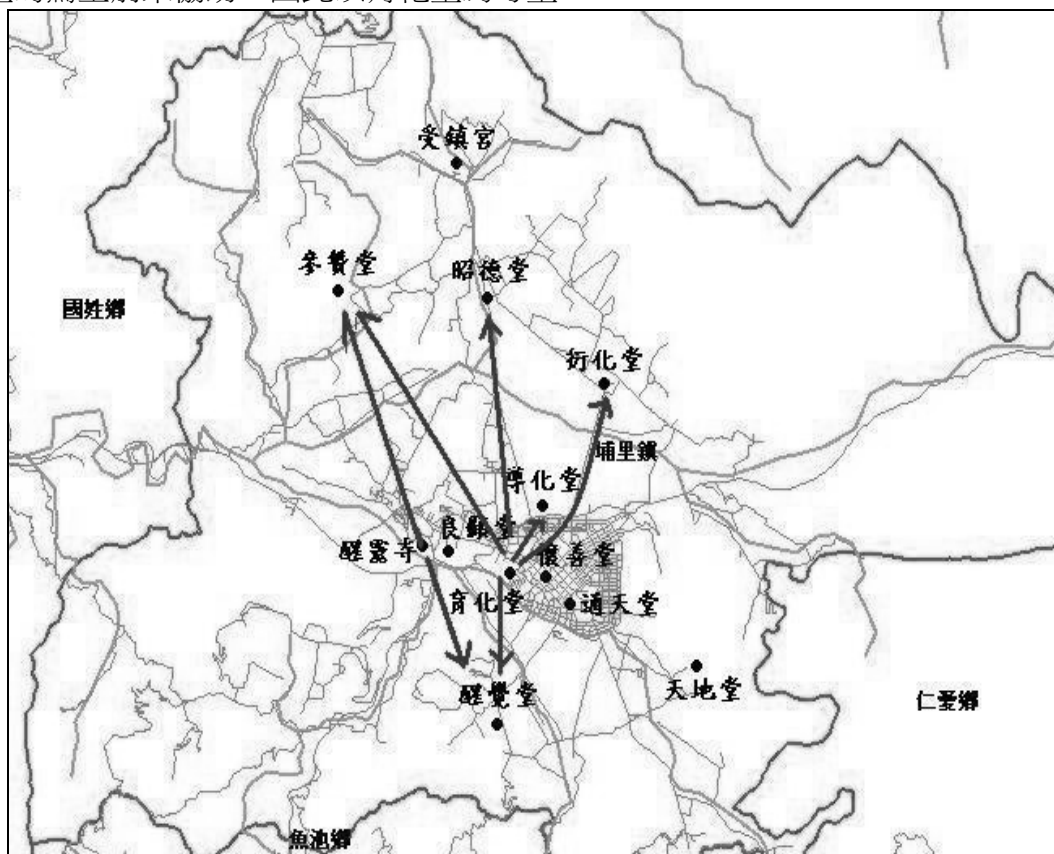


圖 2：戰後初期埔里地區協助練乩宮堂關係圖。本圖以「臺灣歷史文化地圖核心應用系統」繪製完成（邱正略繪圖）。

雖然這些廟宇之間的傳承關係並非十分明確，但堂際關係大致形成「分進合擊」的良好互動。埔里地區鸞堂之間也形成資深的鸞堂協助新創的鸞堂訓練新乩、著造善書，培養出亦師亦友的關係。懷善堂著造《打痴鞭》一開始，主席所降律詩即提到「育化已成《引悟線》，本堂繼造《打痴鞭》。」，表達接續著造善書之意，<sup>21</sup>育化堂的鸞生也前來協助。善書當中除了諸聖仙佛臨堂降詩勸善之

<sup>19</sup> 康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，頁 533-540。

<sup>20</sup> 昭德堂第十五屆管理委員會，《昭德詩藻》（南投：昭德堂第十五屆管理委員會，2016 年），頁 1。

<sup>21</sup> 高紹德編，《打痴鞭》（南投：懷善堂，1950 年），頁 4。



外，也有一些埔里先民回來降筆，例如《打痴鞭》當中便有黃利用（番秀才望麒麟親家、黃敦仁之父）、林逢春（林其忠、林其祥之父）的降筆。<sup>22</sup>

戰後以來埔里鸞堂所著造的善書(包含堂誌),初步整理共有 27 本(見表 2),其中出版時間最早的是育化堂出版的《破迷針》,最近出版的則是民國 105 年(2016)由醒覺堂出版的《醒覺傳承與創新》與導化堂出版的《導化金箴》。出版數量以育化堂 6 本數量最多,其次是醒靈寺 5 本,最早出版的 4 本善書當中就有 2 本是由育化堂所出版(見表 2)。從圖 2 也可以清楚看出,育化堂於戰後初期鸞務再興過程中所扮演的重要角色。從表 2 可以看出,戰後初期先後出版破迷針等 4 部善書之後,善書的出版就暫時沉寂,直到 60 年(1971)前後才又重新興盛,主要原因在於戰後初期印刷成本較高,出版不易,只有育化堂、懷善堂等位於市區的鸞堂主事者多為經商等職業,較有財力從事出版,醒靈寺同樣因為主事者亦屬經商等職業,財力較雄厚。到了 60 年(1971)前後,隨著臺灣經濟起飛,出版技術亦隨之提昇,各鸞堂才開始出版善書(見附表 4)。

表 2：戰後以來埔里鸞堂出版善書/堂誌一覽表（1945-2016）

書名	出版年	冊數	出版宮堂	備註
破迷針	民國 36 年(1947)	1	育化堂	
醒化金篇(不詳,1947 以後)	民國 36 年(1947)	1	醒靈寺	出版年代不詳,民國 36 年(1947)以後。
引悟線	民國 38 (1949)	1	育化堂	
打痴鞭	民國 39 年(1950)	1	懷善堂	民國 86 (1997) 再版。
滄海遺珠(一)	民國 57 年(1968)	1	育化堂	
參贊碎錦集	民國 60 年(1971)	1	參贊堂	
懷善	民國 61 年(1972)	1	懷善堂	
醒靈集錦	民國 67 年(1978)	3	醒靈寺	民國 97 年(2008)再版。
悟徹世針	民國 67 年(1978)	1	受鎮宮	
鐙光六十年	民國 68 年(1979)	1	通天堂	
綠湖之秋	民國 69 年(1980)	1	醒靈寺	
參贊碎錦集續集	民國 73 年(1984)	1	參贊堂	
滄海遺珠(二)	民國 85 年(1996)	1	育化堂	

<sup>22</sup> 高紹德編,《打痴鞭》,頁 108-110。

滄海遺珠(三)	民國 86 年(1997)	1	育化堂	
鸞乩鍛訓記	民國 87 年(1998)	1	衍化堂	
參贊碎錦集第三集	民國 91 年(2002)	1	參贊堂	
宣平宮醒覺堂誌	民國 93 年(2004)	1	醒覺堂	
寶湖瓊章	民國 93 年(2004)	1	地母廟	
覺醒鸞聲	民國 95 年(2006)	1	醒覺堂	
頌春仙藻	民國 95 年(2006)	1	育化堂	
麒麟閣導化堂簡史	民國 95 年(2006)	1	導化堂	
埔里昭德堂丙戌年煨 練新乩專輯	民國 96 年(2007)	1	昭德堂	
昭德詩藻	民國 100 年(2011)	1	昭德堂	
醒覺傳承與創新	民國 105 年(2016)	1	醒覺堂	
導化金箴	民國 105 年(2016)	1	導化堂	

說明：本表所列善書包含各宮堂出版的宮堂誌，依出版時間先後排列。

戰後初期，可以稱得上是埔里地區鸞堂的興盛期，熱潮稍緩之後，這些鸞堂仍在地方上穩定發展，也繼續協助新設立的鸞堂練乩、著書，今日埔里地區的民間信仰，鸞堂仍佔有極重要的份量。<sup>23</sup>

### 三、善書中的主事者

《醒化金篇》出版於民國 36 年(1947)或 37 年(1948)，主事者都是房里里及附近一帶居民，以潘姓居多，其次是林、王、李、張、乃、莫等姓，供職的諸生包括正堂主副鸞生林廉恩、副堂主正鸞生林義寄、副堂主潘智東、正經理羅義方、副經理王信煙等 43 名。<sup>24</sup>從姓名即可推知大多非本名，而是於姓名中加入(或更換)「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平、禮、義、廉、恥、智、仁、勇」等字，例如「林義寄」即「林李清寄」，「羅義芳」即「羅芳」，「王信煙」即「王煙」(見附表 3)。由於不易整理比對主事者姓名，加上主事者幾乎都是房里里及鄰近的大城里、鐵山里的居民，暫不將主事者納入整理。茲以戰後初期出版的《破迷針》、《引悟線》、《打痴鞭》等 3 本善書中所列的主事者為例，指出積極參與鸞務、著造善書的地方菁英。

<sup>23</sup> 康豹(Paul R. Katz)、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，頁 516。

<sup>24</sup> 日南醒化堂，《醒化金篇》(南投：日南醒化堂，出版年不詳)，頁 11-13。

從表 3 可以看出，參與善書的主事者有多位擔任過恒吉宮媽祖廟的主事者，實際負責「九月紀念日」迎媽祖活動，包括蘇樹木、鄭錦水、江榮宗、陳南要等。也有多位擔任過建醮的主事者，包括蘇樹木、鄭錦水、林來福、陳石鍊、陳南要、陳光明等。民國 50 年（1961）所成立的「埔里區寺廟聯誼會」，公推 7 位發起人當中，也包括蘇樹木、江榮宗、陳石鍊、陳南要等 4 人（見表 3）。

表 3：戰後初期三本善書主事者簡表

書名	破迷針（育化堂）	引悟線（育化堂）	打痴鞭（懷善堂）
正堂主副鸞生	蘇瞳鶴（蘇樹木）★▲●		
副堂主副鸞生	鄭錦修（鄭錦水）★▲		
副堂主參校生	江榮宗★●		
副鸞生	林福麟（林來福）▲		
協理鸞務	陳石鍊●▲		
記錄生兼膳真生	陳克忠		
記錄生	施賦山（施文彬）		
正鸞生	劉國賓（劉旺進）		
正鸞生	王碧龍（王梓性）		
正鸞生	林再添		
正鸞生	許聰稿		
副鸞生	施能秀		
副鸞生	施耀亭		
副鸞生	潘坤珠（潘火珠）		
副鸞生	王紹仁（王紹章）		
副鸞生	白金城		
堂主專理鸞務		蘇瞳鶴（蘇樹木）★▲●	
副堂主協理鸞務		黃鎮輝（黃振飛）	
協理鸞務		林福麟（林來福）▲	
校正生兼記錄請誥宣講		陳克忠	
校正生兼記錄請誥宣講		施賦山（施文彬）	
副校正生兼記錄宣講		江榮宗★●	
正鸞生		林再添	
正鸞生		許聰稿	

正鸞生		劉國賓（劉旺進）	
副鸞生		鄭錦修（鄭錦水）★▲	
副鸞生		施能秀	
副鸞生		潘坤珠（潘火珠）	
副鸞生		白金城	
正堂主			李金塗
記錄副堂主			陳南要★▲●
督鸞副堂主			陳光明▲

說明：1.姓名之後有「★」者，表示曾擔任恒吉宮媽祖廟主事者（堂主或董事長）。

2.姓名之後有「▲」者，表示與建醮事務有關（本人或其子曾擔任建醮主事者）。

3.姓名之後有「●」者，表示為「埔里區寺廟聯誼會」7位發起人之一。

資料來源：引自《破迷針》、《引悟線》、《打痴鞭》，參考《城里孔子廟志》整理完成。

助印《打痴鞭》捐錢 60 元以上者有 7 人，最高者陳双勞（捐 70 元）為陳南要之父，其次為陳石鍊、蘇樹木、許清和、陳光明、劉土生、陳火炎等 6 人（各捐 62.5 元）。<sup>25</sup>《打痴鞭》開頭有一篇「讚」文，署名「鸞下生陳靜庵敬撰」，<sup>26</sup>指的就是陳南要。

## 參、醮務再興

本段主要目的是透過相關史料的整理分析，探討埔里建醮的源起、地方菁英的參與，聚焦於戰後初期「醮務再興」的歷程，尤其關注各次建醮活動主事者的分析比較，以及鸞堂與建醮活動的關係等，並無意擴大探討整個地方醮祭議題。

### 一、埔里建醮源起

埔里建醮周期循環習俗的形成時間及原因眾說紛云，潘樵於《埔里祈安清醮一百年》一書中認為「相傳埔里地區的醮祭開始於西元 1900 年」<sup>27</sup>不過，該書也忠實地記載：「惟自民國 25 年（丙子年）開始才存有舉醮資料。」<sup>28</sup>埔里醮祭的源起，潘樵於同書中認為「埔里地區的醮祭是源自於恒吉宮媽祖廟的落成，因此一開始的醮應該是屬於『慶成醮』，後來才慢慢轉變為平安清醮，」<sup>29</sup>此一說

<sup>25</sup> 高紹德編，《打痴鞭》，書末「打痴鞭初版刊印捐獻款項芳名簿」。

<sup>26</sup> 高紹德編，《打痴鞭》，「讚」。

<sup>27</sup> 潘樵，《埔里祈安清醮一百年》，自序，頁 7。

<sup>28</sup> 潘樵，《埔里祈安清醮一百年》，頁 14。

<sup>29</sup> 潘樵，《埔里祈安清醮一百年》，頁 29。

法值得商榷，雖然恒吉宮確實於明治 33 年（1900）遷移至現址，遷入的日期為農曆 3 月 22 日子時，<sup>30</sup>與後來歷次建醮多選在農曆 11 月前後舉辦的時機並不符合，當時是否有舉辦慶成醮，也缺乏紀錄可查。恒吉宮於大正 10 年（1921）開始重建，大正 13 年（1924）年農曆 2 月 21 日子時舉行落成安座。<sup>31</sup>雖然也正巧遇到埔里建醮之年，不過，據《臺灣日日新報》的報導，該年建醮是從 12 月 23 至 25 日（即農曆 11 月 27 至 29 日）舉辦清醮三日，<sup>32</sup>以此推斷，埔里建醮應非恒吉宮的「慶成醮」演變而來。<sup>33</sup>

也有傳說認為是起源於光緒 7 年（1881）因籃城庄眉溪地漏導致缺水，村民迎彰化南瑤宮的媽祖來巡境，有人提議建醮酬神，這就成為埔里建醮的起源，<sup>34</sup>此一說法同樣缺乏佐證，顯然是將建醮與「九月紀念日」迎媽祖遶境活動混為一談。<sup>35</sup>

埔里地區於何時舉辦首次的建醮雖已不易追查，不過，目前可以找到的紀錄提到最早的建醮時間是大正元年（1912），雖然有關埔里建醮的書籍、史料都沒有這一年的建醮紀錄，但有一項司法紀錄留下一條線索。這一年發生了史稱「南投事件」的抗日事件，隘勇沈阿榮（1885-1914）受到國民革命成功的鼓舞，於初冬開始在南投、埔里、東勢角等地招募黨員，募得隘勇徐香（林圯埔街民，1886-?）等 80 餘名，組織革命黨，後來因遭檢舉而紛紛被捕。從臺中地方法院檢察官呈送覆審法院檢察官長的「陰謀案件報告」中提到，主要參加者徐香因被探知可能趁 12 月 19 日（農曆 11 月 11 日）「埔里社大祭」之際來埔，而進行搜查，同月 22（農曆 11 月 14 日）於挑米坑庄黃輪（生卒年不詳）家中被捕。<sup>36</sup>雖然可以把它當作目前所發現埔里最早建醮年代的紀錄，由於僅提到「埔里社大祭」，其規模與舉辦方式皆不得而知。

12 年後的建醮，即大正 13 年（1924）甲子年，從 12 月 23 至 25 日（即農曆 11 月 27 至 29 日）舉辦清醮三日。<sup>37</sup>臺灣文學作家巫永福當年僅 13 歲，由於父親巫俊擔任東門及枇杷城大柱（即東角大柱），於是巫永福被送到恒吉宮一週，

<sup>30</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 22。

<sup>31</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 22。

<sup>32</sup> 《臺灣日日新報》，1924 年 12 月 9 日第 4 版，「埔里建醮豫聞」。

<sup>33</sup> 邱正略，《日治時期埔里的殖民統治與地方發展（中）》（新北市：花木蘭，2016 年），頁 419。

<sup>34</sup> 王灝，《南壇采風——埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮》，頁 8。

<sup>35</sup> 邱正略，《日治時期埔里的殖民統治與地方發展（中）》，頁 419。

<sup>36</sup> 程大學編譯，《臺灣前期武裝抗日運動有關檔案》（南投：臺灣省文獻委員會，1977 年），頁 438。

<sup>37</sup> 《臺灣日日新報》，1924 年 12 月 9 日第 4 版，「埔里建醮豫聞」。

與總理、副總理、東西南北角各大柱及副柱之子弟共 12 人隨香獻禮。<sup>38</sup>

雖然傳說明治 33 年（1900）可能曾經舉辦建醮，大正元年（1912）的「埔里社大祭」是有明確記載的第一次建醮，也可能是 12 年後建醮傳統的延續。到了大正 13 年（1924）再舉辦一次建醮，三次醮祭似乎形成 12 年舉辦一次的建醮活動循環規律，是否就此沿襲為慣例仍難確定。

筆者以為，埔里目前的建醮習俗極可能起源於昭和 10 年（1935）的一項提議。該年 8 月（即農曆 7 月）於媽祖廟前辦理普渡後，於 8 月 28 日招待諸贊助者及新舊爐主頭家的場合，由陳秋全（陳光明之父）提議，自甲子年（1924）建醮以來已經過了 11 年，建議明年（即 1936）再建醮祈安，獲得出席者一致贊成。於是推舉食鹽賣捌人林其忠為總理，雜貨商許道南、保正黃萬得為副總理，<sup>39</sup>昭和 11 年（1936）12 月 25 日（農曆 11 月 12 日）起，開始豎燈篙。<sup>40</sup>由此過程可見，在此之前街民未必已形成「每逢子年就舉辦建醮」的慣例。昭和 11 年（1936）的建醮也是日治時期埔里最後一次建醮，同樣是三朝清醮，從 12 月 25 日至 27 日（農曆 11 月 12 至 14 日）。<sup>41</sup>

## 二、戰後初期的建醮活動

埔里目前有 12 年舉辦兩次建醮的傳統習俗，於鼠年（子年）舉辦「祈安清醮」，3 年後的兔年（卯年）再舉辦一次「三獻清醮」。日治時期埔里只有舉辦祈安清醮，皆為三朝清醮。依據恒吉宮所保存的建醮資料，埔里首次舉辦「三獻清醮」的年代是民國 40 年（1951），日治時期並未舉辦過「三獻清醮」。<sup>42</sup>筆者認為埔里的「三獻清醮」是戰後才形成的新習俗，原因極可能是戰後首次舉辦「祈安清醮」的年代民國 37 年（1948），正值戰後初期經濟比較不穩定的環境，因此，舉辦的「祈安清醮」可能比較不夠盛大，為了彌補「普不夠」（即未能使所有孤魂野鬼普遍接受到普渡的饗宴）的缺憾，於是在 3 年後補辦一次「三獻清醮」，

<sup>38</sup> 巫永福，《巫永福全集》9（臺北：傳神福音，1996 年）「小說卷 I」，頁 154-155。巫永福將建醮年誤記為大正 14 年（1925），不過，他還是記明舉辦時機於 12 月。

<sup>39</sup> 《臺灣日日新報》，1935 年 9 月 1 日第 4 版，「埔里——議建醮事」。

<sup>40</sup> 《臺灣日日新報》，1936 年 12 月 16 日第 12 版，「埔里街清醮，25 日起先豎起燈篙」。

<sup>41</sup> 張麗俊著，許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂解讀，《水竹居主人日記（十）》（臺北：中央研究院近代史研究所、中縣文化局，2004 年），頁 300、302。張麗俊於日治初期明治 32 年（1899）開始擔任下南坑第一保保正，一直到大正 7 年（1918）因官司纏身才辭去保正一職，前後擔任保正約 20 年，詳見洪秋芬，〈日治時期殖民政府和地方宗教信仰中心關係之探討——豐原慈濟宮的個案研究〉，《思與言》，第 42 卷第 2 期（臺北：思與言雜誌社，2004 年 6 月），頁 8。

<sup>42</sup> 恒吉宮所保存的建醮資料是由恒吉宮顧問、前副董事長高錦祥整理保存，內容部分手稿資料即高前副董事長親筆整理。日治時期雖然可推測曾於 1900 年、1912 年、1924 年、1936 年舉辦過建醮，但只有 1936 年留下較詳細的資料，包括總理、副總理、四角大柱的姓名。

從此沿襲成俗，簡言之，「三獻清醮」具有圓醮（醮尾）性質。醮期方面，日治時期皆僅舉辦三朝清醮，戰後初期也延續舉辦三朝清醮，丙子年（1996）開始改為五朝清醮後，歷次多舉辦五朝清醮。<sup>43</sup>

從建醮主事者名單可以看到鸞生積極參與地方醮務（見後述），醮務的進行過程，有時也顯現出鸞務色彩，最值得注意的是庚子年（1960）的祈安清醮稱為「萬善緣勝會」，訂定很詳細的組織章程與組織系統表，其中所收錄的「聖諭集」其實就是諸真有關醮務的降筆詩文。<sup>44</sup>民國 49 年（1960）農曆 4 月 28 日晚上於恒吉宮的降筆，是由兜率宮黃石公前來降詩 5 首，前 2 首是籌辦醮務的勉勵語，後 3 首則是指示辦理醮期的吉日吉時，包括起鼓日期「子月庚辰乙酉時」（即指 11 月 1 日酉時）、普渡日期「日推癸未酉時良」（即指 11 月 4 日酉時）與謝上穹日期「甲申日甲子時宮」（指 11 月 5 日子時）。<sup>45</sup>7 月 21 日晚上再次於恒吉宮的降筆，是由恒吉宮媽祖降詩 3 首，說明 12 年一度的祈安清醮對於超渡孤魂野鬼的功能。茲將黃石公降詩 5 首羅列於下：<sup>46</sup>

其一

為推吉課下塵寰，勝會將開拔萬般。普度必宜清似水，醮功大責重如山。  
孤魂渴望超生路，總理籌謀莫等閒。勿作平常神祭比，使他白子不怡顏。

其二

設施切要用心堅，一拔期間十二年。砂數亡靈超苦海，幾多明佛下中天。  
三朝法事休輕濫，大乘真言勿誤宣。若得始終圓似月，風調雨順世安然。

其三

子月庚辰乙酉時，正當起鼓最佳期。若能上表無差刻，吉慶禎祥定不移。

其四

日推癸未酉時良，普度焚香最吉祥。全體分壇能一致，民安國泰福無疆。

其五

甲申日甲子時宮，雲案安排謝上穹。醮事三朝欣告竣，呈文上表答天公。

<sup>43</sup> 梅慧玉主編，《【埔里民族誌】戊子清醮篇》，頁 12。除了庚辰年（2000 年）舉辦三朝清醮外，其餘包括丙子年（1996 年）、戊子年（2008 年）、辛卯年（2011 年）皆舉辦五朝清醮。

<sup>44</sup> 高錦祥（恒吉宮媽祖廟顧問）提供《萬善緣勝會》，頁 20-21「聖諭集」。

<sup>45</sup> 農曆 4 月 28 日即國曆 5 月 23 日，降筆時間為亥刻，即晚上 9-11 點，地點位於恒吉宮。

<sup>46</sup> 高錦祥（恒吉宮媽祖廟顧問）提供《萬善緣勝會》，頁 20-21「聖諭集」。

恒吉宮媽祖廟並非鸞堂，平時沒有降筆儀式，但相鄰的昭平宮育化堂（埔里人稱為「孔子廟」）是鸞堂，每月見 7（即 7 日、17 日、27 日）是乩日，晚上會有降筆儀式。4 月 28 日黃石公的降筆與 7 月 21 日媽祖的降筆皆不是在育化堂逢 7 的乩日，降筆地點也不在育化堂。不過，可以推斷前來恒吉宮媽祖廟降筆的鸞生是來自昭平宮育化堂，主要原因即在於建醮前一年（1959）才剛卸任恒吉宮主持人職務的蘇樹木，當時仍擔任育化堂第四屆堂主（任期自 1943 至 1960，見附表 1）。簡言之，庚子年（1960）祈安清醮之前，蘇樹木同時擔任恒吉宮媽祖廟與昭平宮育化堂的主事者，藉其影響力，採扶鸞降筆於醮務推行上是理所當然的事。透過黃石公的降筆，前兩首是叮嚀建醮事宜不可馬虎，後三首則分別是擇吉辰，具有實質指導功能。

### 三、建醮主事者分析

本文依據恒吉宮媽祖廟前顧問高錦祥提供的建醮資料，運用「戶籍資料數位化系統」查閱相關主事者的生、卒年，並參考其他史料、論著，整理完成「戰後初期埔里建醮主事者基本資料表（1948-1975）」（見附表 1）、「戰後初期埔里建醮主事者生卒年表（1948-1975）」（見附表 2）等兩表，呈現建醮主事者的身份背景，藉以探討地方菁英與鸞生參與建醮事務密切關係。

從表 4 可以看出，戰後以來舉辦 3 次建醮、3 次圓醮（1948-1975）的主事者當中，鸞生一直佔有重要的比例。除了 1960 年、1963 年略低於半數之外，其餘 4 次皆超過半數，平均比例也超過半數（51%）。佔比例較低的庚子年（1960），是因為該年祈安清醮的總理、經理高達 16 人之故。

表 4：戰後初期歷次建醮主事者鸞生比例表-1（1948-1975）：

年份	主事者人數	鸞生人數	鸞生比例	備註
戊子年 1948	7	4	57%	
壬辰年 1952	3	3	100%	本次建醮四大柱名單不詳。
庚子年 1960	20	7	35%	
癸卯年 1963	7	3	43%	
壬子年 1972	10	7	70%	
乙卯年 1975	8	4	50%	
小計	55	28	51%	

說明：本表依據附表 1 整理完成。



若將建醮主事者再區分為「四角大柱」及「四角大柱以上人員」(總理、副總理、主席、副主席、經理、總幹事、副總幹事、主秘等)兩類，還是可以看出鸞生在建醮活動中的主導地位(見表 5)，尤其是「四角大柱以上人員」所佔的平均比例逾 5 成(54%)。除了癸卯年(1963)「四角大柱以上人員」沒有鸞生，庚子年(1960)「四角大柱以上人員」略低於半數(44%)之外，其餘 4 次皆超過半數。

壬辰年(1952)3 位主事者皆為鸞生，庚子年(1960)的「主席總理」、「副主席總理」3 位全部是鸞生，12 位總理及 1 位經理當中，也有 4 位是鸞生，此二次建醮很明顯為鸞堂代表人物主導。癸卯年(1963)雖然「四角大柱以上人員」沒有鸞生，但該次「四角大柱」卻有 3 位是鸞生。反觀庚子年(1960)，雖然「四角大柱以上人員」3 位全部是鸞生，但該次也是 6 次建醮當中唯一「四角大柱」全部都非鸞生擔任的一次。

表 5：戰後初期歷次建醮主事者鸞生比例表-2 (1948-1975)：

年份	職務	人數	鸞生人數	鸞生比例	備註
戊子年 1948	總理、副總理	3	2	67%	
	四角大柱	4	2	50%	
壬辰年 1952	總理、副總理	3	3	100%	本次建醮四大柱名單不詳。
庚子年 1960	主席、副主席 總理、經理	16	7	44%	
	四角大柱	4	0	0%	
癸卯年 1963	總理、副總理	3	0	0%	
	四角大柱	4	3	75%	
壬子年 1972	總理、副總理 、總幹事 、副總幹事	6	4	67%	
	四角大柱	4	3	75%	
乙卯年 1975	總理、副總理 、主秘	4	3	75%	
	四角大柱	4	1	25%	
小計	總理、主席等	35	19	54%	
	四角大柱	20	9	45%	

說明：本表依據附表 1 整理完成。

再從年齡來看，可以發現前兩次建醮（1948、1952）主事者的平均年齡皆低於 50 歲。第四、五次建醮（1963、1972）主事者的平均年齡則是超過 60 歲，6 次建醮主事者的平均年齡則為 55.3 歲（見表 6）。

表 6：戰後初期埔里建醮主事者平均年齡表（1948-1975）：

年份	主事者人數	總年齡數	平均年齡	備註
戊子年 1948	7	349	49.9	
壬辰年 1952	3	145	48.3	本次建醮四大柱名單不詳。
庚子年 1960	20	1,074	53.7	
癸卯年 1963	7	423	60.4	
壬子年 1972	10	612	61.2	
乙卯年 1975	8	440	55	
小計	55	3,043	55.3	

說明：本表依據附表 2 整理完成。

從附表 2 來看戰後初期以來 6 次建醮主事者的年齡，擔任「總理」（主席總理）最年輕者為壬辰年（1952）的陳南要，當時才 37 歲。最年長者為戊子年（1948）的黃萬得，當時 73 歲。6 次的「總理」（主席總理）平均年齡為 62.7 歲。由於壬辰年（1952）是埔里第一次舉辦「三獻清醮」，當時可能尚無「擔任總理的條件限制」，因此由當時雖然年輕，卻非常投入地方宗教事務的陳南要擔任。此後擔任總理者皆為 60 歲以上，據戊子年（2008）「埔里鎮建醮法會組織章程」第二十一條（第五章「獻金」），欲擔任總理者，「需具備財、子、壽齊全樂捐伍拾萬元整」的條件，亦即必須「年滿 60 歲」，家庭健全且有子孫，並且有能力負擔總理應捐助建醮的金額（以 2008 年建醮為例，總理需捐助 50 萬元）。此 6 次建醮主事者當中，最年輕者為壬子年（1972）的「西柱」湯敏男，當時才 31 歲，最年長者為壬子年（1972）的「副總理」李文秀，當時高齡 88 歲。年紀最輕、最長者皆出現在壬子年（1972）的祈安清醮。

以家族成員接續參與醮務的角度來看，從附表 1 可以找到一些例子。例如庚子年（1960）、癸卯年（1963）、壬子年（1972）皆擔任總理的何萬俊，就是日治時期丙子年（1936）東角大柱何鎮海的次子。何萬俊之子何肇欽也於壬子年（1972）擔任副總幹事，何萬俊堂弟何鐵山也擔任乙卯年（1975）的北角大柱。庚子年（1960）的總理巫重興，就是日治時期甲子年（1924）東角大柱巫俊的庶子。癸卯年（1963）擔任西角大柱的許大椿，就是日治時期丙子年（1936）擔任副總理的許道南之四子。壬子年（1972）的總幹事陳光明，就是日治時期昭和 10 年（1935）

提議舉辦建醮、丙子年（1936）擔任西角大柱的陳秋全之長子。乙卯年（1975）的主秘林耀輝，就是庚子年（1960）總理林來福的次子（見附表 1）。

## 肆、九月紀念日迎媽祖活動

### 一、山城的媽祖信仰

從埔里主要廟宇的建廟沿革及口碑來看，清代道光年間臺灣西部平原的平埔族跨部落集體遷來埔里時，所帶進來的漢人信仰包括媽祖、關聖帝君、三太子、王爺、土地公等。清代平埔族從西部平原帶進埔里的媽祖，主要有 4 尊。<sup>47</sup>一是據說在大肚溪口所拾獲得神像，由拍瀑拉族大肚社所帶入，奉祀於生番空的媽祖，<sup>48</sup>早期奉祀在爐主家，清末時期已興建小廟供奉，惟大正 6 年（1917）發生埔里大地震，將廟宇震毀，之後就未再重建。不僅興安宮不復存在，所奉祀的媽祖也不知下落。另外三尊媽祖則是由苗栗縣的道卡斯族所帶入，奉祀於房里，居民分別稱為大媽（今奉祀於日南天后宮）、二媽（今奉祀於雙寮雙吉宮）、三媽（今奉祀於朱姓民家）。<sup>49</sup>

埔里最早的媽祖廟是位於南烘溪南岸的興安宮，今已不存。目前有六間媽祖廟，分別是位於市區清新里的恒吉宮、位於南村里的奉泰宮、位於房里里的日南天后宮及雙寮雙吉宮，還有牛眠山的慶安宮、梅仔腳的慈興宮。此外，二十幾年前埔里也成立「六房媽祖會」，屬於有神無廟的媽祖信仰組織，每年遶境隊伍亦頗為盛大。目前埔里規模最大、歷史最久的媽祖廟是位於市區西邊的恒吉宮媽祖廟。依恒吉宮媽祖廟所供奉的神像背後刻有「舊祖宮分爐恒吉宮天上聖母」字樣，可以推知恒吉宮媽祖廟屬於鹿港天后宮的分靈廟，並不是彰化南瑤宮的分靈廟。九月紀念日會迎請彰化南瑤宮的媽祖前來做客，是因為過去曾經迎請彰化南瑤宮的媽祖前來尋踏水路。然而，恒吉宮媽祖廟認為該廟所奉祀的媽祖是來自湄洲祖廟，因此，廟前也特別做了「湄洲大媽」字樣（見相片 2）。

<sup>47</sup> 邱正略，〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，頁 34。

<sup>48</sup> 劉枝萬、石璋如等纂，《南投縣志稿（一）南投縣沿革志開發篇稿》（臺北：成文出版社，1983 年），頁 97。

<sup>49</sup> 林瓊瓔、張慶宗、李澄清，《雙吉宮誌：平埔族道卡斯族——雙寮社全記錄》（南投：雙吉宮管理委員會，2011），頁 126。



相片 2：恒吉宮媽祖廟。廟前的「湄洲大媽」四大字是近年特別加上的。

這項認知主要來自廟方對於廟中所供奉的媽祖由來有兩個誤解，一是「身份誤解」，二是「年代誤解」。<sup>50</sup>廟方認為這尊刻有「舊祖宮分爐恒吉宮天上聖母」的媽祖是陳瑞芬於道光 4 年（1824）從湄洲祖廟迎來的，而且全臺灣唯一一尊「蒞臺大媽」。抵達鹿港時，先暫時安奉於鹿港媽祖廟，該年 9 月 1 日再迎到大肚城的恒吉行正廳。<sup>51</sup>簡言之，是誤將俗稱「舊祖宮」（藉以區分「新祖宮」）的鹿港天后宮誤認為是湄洲祖廟，也誤認為「九月紀念日」迎媽祖活動是起因於媽祖迎入埔里的日子。「年代誤解」部份，誤認為陳瑞芬是道光 4 年（1824）進入埔里，因此，於民國 62 年（1973）就曾經舉辦「慶祝開臺鹿港天后宮湄洲天上聖母分靈埔里一百五十週年紀念」的活動（見相片 3）。道光 4 年（1824）臺灣西部平埔族才初入埔里，大肚城的聚落也尚未形成，陳瑞芬不可能是這一年進入埔里經商，比較可能的時間是清末實施開山撫番以後，也就是光緒元年（1875）以後才遷入埔里。恒吉宮媽祖廟前顧問高錦祥手稿也提到「光緒 3 年（1877）媽祖入埔鎮駐」。<sup>52</sup>

<sup>50</sup> 邱正略，〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，頁 43。

<sup>51</sup> 埔里鎮恒吉宮管理委員會，〈埔里鎮恒吉宮湄洲天上聖母大媽廟沿革〉（1994 年 11 月 5 日），單頁簡介。

<sup>52</sup> 高錦祥（恒吉宮媽祖廟顧問）手稿。



相片 3：慶祝媽祖入埔 150 週年紀念合影。資料來源：鄧相揚提供。

從恒吉宮媽祖廟歷任主事者，也可以明顯看出地方菁英積極參與恒吉宮廟務及地方信仰活動。日治時期唯一埔里人擔任埔里街長的林其祥，街長卸任後即擔任恒吉宮主持人，戰後初期，擔任育化堂堂主的蘇樹木也曾同時擔任恒吉宮主持人，包括蘇樹木、陳南要、鄭錦水等鸞堂重要人士也都積極參與建醮活動（見表 7）。

表 7：恒吉宮媽祖廟歷任主事者簡表

年代	職稱	屆別	姓名	備註 1	備註 2
清代	主持人	1	陳瑞芬		恒吉行主人。
日治	主持人	2	謝仕開		商議將恒吉宮遷建於現址的 3 位發起人之一。
	主持人	3	林其祥		曾任埔里街長（1929-1937）。兄林其忠為丙子年（1936）祈安清醮總理。
	主持人	4	施雲釵		曾擔任埔里街協議會員、埔里街保甲聯合會長。 懷善堂堂主施百川長男。
戰後	主持人	5	蘇樹木	▲●★	壬辰年（1952）三獻清醮副總理。 庚子年（1960）祈安清醮副主席。 育化堂第四屆堂主（1943-1960）、 育化堂籌建委員會主任委員（1955）、 育化堂第三屆主任委員（1967-1969）。
	主任委員	1	蔡秀清	▲	戊子年（1948）祈安清醮南角大柱。

主任委員	2	陳南要	▲●★	壬辰年（1952）三獻清醮總理。 庚子年（1960）祈安清醮副主席。 通天堂第一至五屆常務委員。
主任委員	3	江榮宗	●	
主任委員	4	鄭錦水	▲★	戊子年（1948）祈安清醮副總理。 育化堂第二屆主任委員 （1964-1966）。
主任委員	5	徐能和		
主任委員	6	黃萬開		
主任委員	7	陳榮城		
主任委員	8	鄭錦水	★	育化堂第二屆主任委員 （1964-1966）。
主任委員	9	陳天數		
主任委員	10	李永祥		
主任委員	10	曾潘安		
主任委員	11-14	李探雲	▲	乙卯年（1975）三獻清醮副總理。 甲子年（1984）祈安清醮總幹事。 丁卯年（1987）三獻清醮總幹事。 丙子年（1996）祈安清醮總幹事。 庚辰年（2000）三獻清醮總幹事。
董事長	1-2	李探雲	▲	同上
董事長	3-4	徐舜慶	▲	丁卯年（1987）三獻清醮副總理。 庚辰年（2000）三獻清醮總理。

說明：1. 「備註 1」欄有「★」者，表示曾擔任鸞堂主事者（堂主、主任委員或董事長、常務委員等）。

2. 「備註 1」欄有「▲」者，表示曾擔任建醮主事者。

3. 「備註 1」欄有「●」者，表示為「埔里區寺廟聯誼會」7 位發起人之一。

資料來源：引自鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 21。

## 二、「九月紀念日」迎媽祖活動

「九月紀念日」的由來，與媽祖尋踏水路的傳說有關，一說是光緒 7 年（1881）因籃城庄眉溪地漏導致缺水，村民迎彰化南瑤宮的媽祖來巡境。<sup>53</sup>另一說根據恒吉宮媽祖廟前顧問高錦祥的手稿：

光緒 3 年（1877）媽祖入埔鎮駐，到了光緒 23 年（1897），由於鬧水荒，經聖母指點前往彰化恭請彰化媽祖聖像同行，在 8 月 29 日（農曆）乙酉日子時，兩尊聖駕由各庄頭派出壯丁恭迎護駕列隊引導下，由東螺圳路向觀音瀧、九芎林踏湛水路，施法塞地漏，為埔里開發水

<sup>53</sup> 王灝，《南壇采風——埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮》，頁 8。

源。在九月初一日子時奇蹟出現泉源浩湧，圳水暢流，聖母開拓水源成功，解救本地區水荒。……。得到聖母此大恩大德恩惠，各庄頭庶民訂定九月初一日為懷念聖母開發水源報德記念。恭護聖母神像至各庄頭繞境，答謝厚恩大拜拜，常維紀念日，延綿至今為地方祭事。<sup>54</sup>

這段手稿的意思，是由彰化迎接一尊媽祖入埔（並沒有說明是鹿港天后宮的媽祖或彰化南瑤宮的媽祖，比較可能的是彰化南瑤宮的媽祖）與埔里的媽祖會合，兩尊媽祖聖像再帶領著居民循著東螺圳（位於藍城里東方近眉溪沿岸）往眉溪上游尋踏水源成功，為感念媽祖的恩澤，開啟了「九月紀念日」迎媽祖巡庄繞境的習俗。

日治時期恒吉宮媽祖廟也曾經舉辦進香活動，例如昭和 11 年（1936）4 月 8 日舉辦前往彰化及鹿港進香的活動，隨香的信眾超過 600 人，往返行程 6 天 5 夜，採取徒步方式，第 1 天於龜仔頭過夜，第 2 天在彰化，第 3 天到達鹿港，第 4 天回到彰化，第 5 天回到龜仔頭，第 6 天回宮。<sup>55</sup>也就是說，埔里也曾經有類似大甲鎮瀾宮、白沙屯拱天宮的徒步進香習俗。

從日治時期的《臺灣日日新報》當中雖然可以找到有關埔里的居民前往彰化、鹿港進香的報導，但並沒有找到關於「九月紀念日」迎媽祖活動的相關報導。<sup>56</sup>比較合理的解釋是由於進香的規模比較大，受到新聞媒體的關注。「九月紀念日」迎媽祖活動前往迎接聖駕的人數並不多，送駕時的隨行者也不像今日有多臺遊覽車隨同送駕順便進香的陣仗，因此活動並不見於報紙。

日治時期「九月紀念日」活動，只知道有迎接鹿港、彰化兩尊媽祖聖像，並不確定已經有同時迎接名間松柏嶺受天宮的玄天上帝、竹山沙東宮的開臺聖王入埔。據說迎請受天宮玄天上帝的原因，是由於玄天上帝曾經協助驅蟲有功，<sup>57</sup>惟發生時間不詳。至於迎請沙東宮國姓爺的原因，據說是由於曾經助雨有功（即協助解除旱象），極可能就是指昭和 10 年 5 月 13 日（農曆 4 月 11 日）迎請國姓爺繞境以期解決旱象有關，繞境不久即下起大雨，各庄農民皆十分感激，爭相迎請，並演戲籌謝。<sup>58</sup>

已故臺灣文學作家巫永福是埔里人，他的回憶提到 11 歲時（1922 年）即曾

<sup>54</sup> 高錦祥（恒吉宮媽祖廟顧問）手稿。

<sup>55</sup> 《臺灣日日新報》，1936 年 4 月 12 日第 4 版，「埔里恒吉宮媽祖進香」。

<sup>56</sup> 林美容、李佳洲，〈日治時期彰化南瑤宮的祭典活動——以《臺灣日日新報》之所見〉《2011 年彰化媽祖信仰學術研討會論文集》（彰化：彰化縣文化局，2011 年），頁 122-124。

<sup>57</sup> 林美容，《媽祖信仰與臺灣社會》（臺北：博揚文化，2006 年），頁 117-118。

<sup>58</sup> 《臺灣日日新報》，1935 年 5 月 25 日第 4 版，「埔里/迎國姓爺」。

經陪伴祖母坐轎子，到水尾迎接彰化媽祖、鹿港湄州媽，<sup>59</sup>並且跟隨媽祖在埔里街遶境。<sup>60</sup>埔里通往草屯的車道「裏南投道路」是霧社事件發生後才著手修築，到昭和 10 年（1935）才通車，在此之前只能步行及坐轎。<sup>61</sup>由於信徒是到水尾迎接聖駕，由此可知，日治前期迎媽祖走的路線是北路，是徒步的，而非走南路坐埔里社輕鐵入埔。埔里迎媽祖的時間長達近一個月，依日期輪流到各聚落接受居民祭拜，根據昭和 6 年（1931）埔里公學校所編纂的《埔里鄉土調查》，日治中期迎接的順序見表 8。

表 8：日治中期媽祖遶境各街庄輪流日期表

日期	街庄	日期	街庄	日期	街庄
8/29	迎媽祖	9/9	水頭	9/19	烏牛欄
8/30	下馬戲	9/10	大馬麟	9/20	牛相觸
9/1	牛眠山	9/11	水尾	9/21	觀音山
9/2	牛眠山	9/12	劊牛坑	9/22	車仔頭
9/3	福興	9/13	史港坑	9/23	北寮（會社）
9/4	虎仔耳	9/14	林仔城	9/24	小埔社
9/5	守城份	9/15	紅瓦厝	9/25	大坪頂
9/6	枇杷	9/16	生蕃空	9/26	茄苳腳 （下保）
9/7	蜈蚣崙	9/17	茄苳腳（上保）	9/27	埔里
9/8	大肚城	9/18	恒吉城	9/28	上馬戲

說明：本表參考埔里公學校，《埔里鄉土調查》，頁 167-169 整理完成。

### 三、戰後初期的恢復舉辦

戰後恢復的「九月紀念日」活動，大體依照日治時期的舉辦方式，即迎請媽祖進入埔里之後，先駐蹕於恒吉宮媽祖廟，次日（即 9 月 1 日）開始輪流迎至各聚落遶境及過夜。不過，由於行政區域調整，經協調之後，巡回各庄的日期略有更動（見表 9）。

<sup>59</sup> 巫永福，《巫永福全集》6（臺北：傳神福音，1996 年）「評論卷 I」，頁 155。巫永福，《巫永福全集》9「小說卷 I」，頁 150。

<sup>60</sup> 巫永福，《巫永福全集》22（臺北：傳神福音，1996 年）「臺語俳句」，頁 87。

<sup>61</sup> 邱正略，〈霧社事件對埔里街的影響〉《臺灣文獻》，第 63 卷 1 期（南投：國史館臺灣文獻館，2012 年 3 月），頁 174-176。



表 9：戰後埔里街慶祝九月紀念日媽祖巡迴各庄日程表

日期	庄別	村里別	日期	庄別	村里別
9/1	牛眠山庄	牛眠里	9/15	公田溝庄	房里里
9/2	東埔庄	麒麟里	9/16	生番空庄	溪南里
9/3	福興庄	福興里	9/17	頂茄荖腳	同聲里
9/4	大湍庄	大湍里	9/18	珠子山庄	珠格里
9/5	守城份庄	牛眠里	9/19	下茄荖腳	清新里、薰化里
9/6	枇杷城庄	枇杷里、杷城里	9/20	挑米坑庄	桃米里
9/7	蜈蚣崙庄	蜈蚣里	9/21	南屏山庄	南村庄
9/8	大肚城庄	大城里	9/22	梅仔腳庄	北梅里
9/9	水頭庄	水頭里	9/23	小埔社庄	廣成里
9/10	烏牛欄庄	愛蘭里、鐵山里	9/24	大坪頂庄	合成里
9/11	觀音山庄	向善里	9/25	北寮庄	合成里
9/12	劊牛坑庄	一新里	9/26	埔里街城內	東門、西門、南門、北門、北安、泰安等里
9/13	史港坑庄	史港里	9/27	楓林口庄	仁愛鄉南豐村
9/14	籃仔城庄	籃城里	9/28	霧社	仁愛鄉大同村

說明：依慣例：8 月最後一天（29 或 30 日）抵達埔里先遶境入城，至恒吉宮「下馬戲」。9 月 29、30 日在恒吉宮上馬戲，送聖駕回宮。

資料來源：恒吉宮前顧問高錦祥手稿。

#### 四、習俗的延續與轉型

到了民國 61 年(1972)，蔣經國總統擔任行政院長時，提出「十項行政革新」，希望破除迷信與奢侈浪費。埔里鎮長馬榮吉召集地方士紳研議，響應政府推動節約運動，於是改變「九月紀念日」活動的舉辦方式。<sup>62</sup>當時是由里長會議討論決定，先改為 8 月底入境之後，9 月初前 4 天依序遶境東角、西角、南角、北角等各里，初 5 則迎到霧社遶境，其後再擇日送聖駕回宮。後來里長會議又決議改為 9 月初 1 統一遶境方式，<sup>63</sup>原本是將迎入埔里的四尊神像連同恒吉宮的媽祖分身一併編號供各里抽籤，後因考量公平性，因此又改為現在的方式，從外地迎來的神像不再前往各聚落遶境，而是安奉於媽祖廟正殿神桌前，供信徒前來參拜。改

<sup>62</sup> 林瓊璵、張慶宗、李澄清，《雙吉宮誌：平埔族道卡斯族——雙寮社全記錄》，頁 66。曾擔任義女廟主委的徐能錦先生告訴筆者，此改變是他所建議的。由於年代略久，不易查證。

<sup>63</sup> 引自恒吉宮顧問高錦祥手稿的說法。

以恒吉宮媽祖廟所供奉的媽祖分身約 20 尊，分別編號，讓各里迎請回去遶境（見相片 4、5）。



相片 4：九月紀念日待迎請的媽祖分身（邱正略拍攝，2007.10.11）



相片 5：九月紀念日待迎請的媽祖分身上的編號（邱正略拍攝，2007.10.11）

雖然恒吉宮發函給彰化南瑤宮、鹿港天后宮、名間松柏嶺受天宮、竹山沙東宮等四間宮堂請求同意讓廟方前往迎請一尊神像回埔里遶境函文的「說明」內容提到「本鎮依往例於農曆九月一日紀念日恭迎貴宮聖像遶境」，其實如今的舉辦方式已經沒有遶境，恒吉宮董事會發給市區 6 里的函文中已明言：「今年農曆九月一日『九月媽祖紀念日』，依例不在市區遶境」，當然也沒有到市區以外的各里去遶境，不過，發函給彰化南瑤宮等四間宮堂時，仍會照舊例提到所迎請的神像是要回埔里遶境。

遶境前一日，也就是迎請媽祖神像進入埔里當天，媽祖廟就會將該廟 20 餘尊大、小不同的媽祖分身迎至正殿前參拜區的桌上，分別標示號碼。農曆 9 月 1 日上午 6 點開始接受各里前來迎請媽祖回去遶境。由於媽祖分身大小不一，為求公平起見，迎回哪一尊媽祖以抽籤決定。由各里前來迎媽祖的人員派一位代表，從廟方準備的小布袋中抽出一塊號碼牌（見相片 6），先到者先抽，然後繳交「香銀」3,000 元（亦可添繳更多），迎請該編號的媽祖分身回里遶境（見相片 7）。除了少數向廟方申請讓媽祖分身過夜者外，絕大多數的里皆於當日下午 1 點以前即遶境完畢，將媽祖分身送回恒吉宮媽祖廟。



相片 6：各里代表抽籤決定所迎請的媽祖神尊（邱正略拍攝，2007.10.11）



相片 7：各里迎請媽祖神尊回里遶境（邱正略拍攝，2007.10.11）

東門里、西門里、南門里、北門里、薰化里、清新里等 6 里，由於位在市區，不安排遶境活動，採里民自由前往媽祖廟參拜迎入埔里的 4 尊神。迎駕時，只是由廟方派出 10 位代表，前往 4 間宮堂迎請神尊。送駕時，則會採取類似「進香」活動方式進行，一方面接受各里信徒報名，費用約 350 元左右，另一方面，廟方也會租兩台大卡車，一台安奉神尊，另一台則為大鼓車，送駕隊伍包括 8、9 台遊覽車加上兩台大卡車，浩浩蕩蕩前往彰化、鹿港、竹山、名間，將神尊送回。九月紀念日迎媽祖活動，除了遇到子年、卯年建醮時停辦外，歷年迎媽祖活動皆沒有間斷。

雖然恒吉宮媽祖廟已然成為埔里地區的信仰中心，不管是「九月紀念日」活動、建醮活動的舉辦，皆獲鎮內各主要宮堂的支持及配合，但舉辦的方式略有小異。「九月紀念日」活動的舉辦，雖然是以恒吉宮媽祖廟為中心，但是以下的對口單位並非各聚落的宮堂，而是里長。首先，在活動舉辦之前，恒吉宮媽祖廟會以「財團法人埔里鎮恒吉宮董事會」名義，發函給埔里地區的寺廟（另含少數仁愛鄉宮堂）及各里里長，告知即將舉辦「九月媽祖紀念日」活動，請各單位共襄盛舉，並給予協助。同時告知迎駕日期、遶境路線、接媽祖分身回各里遶境事宜、送駕日期及參加送駕行列報名等訊息。

隨著時代環境的演變，百餘年來「九月紀念日」迎媽祖活動的舉辦方式雖然有異，不變的是迎請媽祖的時機以及迎請媽祖進入埔里的儀式。埔里的居民透過

迎媽祖活動，表達對媽祖的感謝，也保存一項具地方特色的信仰習俗。

## 伍、地方菁英與地方廟際組織

### 一、地方菁英

地方菁英在地方社會與國家之間扮演的重要角色，逐漸受到研究者的重視，例如 Esherick 與 Rankin 對於地方菁英支配角色的討論，<sup>64</sup>蔡淵黎所撰〈清代臺灣社會領導階層性質之轉變〉、<sup>65</sup>吳文星《日據時期臺灣社會領導階層之研究》<sup>66</sup>都指出地方菁英的社會「功能」不限於政治，也延伸到經濟、文教與地方祭祀活動等領域，康豹〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉特別指出地方菁英在地方廟宇發展過程中扮演著重要的影響角色，<sup>67</sup>陳世榮的〈清代北桃園的開發與地方社會建構（1683-1895）〉<sup>68</sup>與王興安的〈殖民地統治與地方菁英—以新竹、苗栗為中心〉等學位論文都是關注地方菁英在地方社會發展過程中的角色與影響力。<sup>69</sup>

地方菁英在地方社會與國家之間扮演的重要角色，因而逐漸受到研究者的重視。筆者從初步匯集的埔里地區鸞堂資料中發現，地方菁英在許多鸞堂的興起及發展過程中都扮演著重要角色，例如埔里第一間鸞堂懷善堂的創建者是埔里街士紳施百川（1876-1919），<sup>70</sup>曾擔任保正的許清和、<sup>71</sup>埔里街協議會員的羅銀漢，<sup>72</sup>還有醫生陳石鍊，以及經商的蘇樹木、鄭錦水、陳南要等人，都是積極參與鸞務的地方菁英。積極參與醮務的地方菁英，包括日治時期的林其忠、許道南、黃萬

<sup>64</sup> Joseph W. Esherick & Mary B. Rankin (eds.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 9-13.

<sup>65</sup> 蔡淵黎，〈清代臺灣社會領導階層性質之轉變〉，《史聯雜誌》第3期（臺北：臺灣史蹟研究中心，1983年6月），頁34-64。

<sup>66</sup> 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中，1992年）。

<sup>67</sup> 康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，第64期（臺北縣：臺北縣立文化中心，2000年3月），頁83-100。

<sup>68</sup> 陳世榮，《清代北桃園的開發與地方社會建構（1683-1895）》，（中壢：國立中央大學歷史研究所碩士論文，1999年）。

<sup>69</sup> 王興安，《殖民地統治與地方菁英：以新竹、苗栗為中心》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1999年）。

<sup>70</sup> 施百川為埔里社街的雜貨商，商號名稱為「瑞源號」，是漢醫兼米商，也投資其他事業，包括埔里社電燈會社、埔里社開源會社等。

<sup>71</sup> 許清和為大肚城的米商，曾經擔任埔里街方面委員，熱心參與廟務，曾先後擔任過地母廟首屆董事長、醒靈寺董事長、育化堂主任委員、日月潭文武廟董事長等職。

<sup>72</sup> 羅銀漢為日治後期埔里地區活躍的政治人物，曾擔任埔里青年會會長、埔里實業協會會長、埔里街協議會員等職，晚年熱心參與育化堂鸞務，曾擔任副主委及顧問等職。

得，戰後初期的鄭錦水、陳南要、許清和、蘇樹木、陳石鍊等。「九月紀念日」是由恒吉宮媽祖廟負責辦理，曾任埔里街長的林其祥、施百川之子施雲釵，還有蘇樹木、陳南要、江榮宗、鄭錦水等人，皆先後擔任過恒吉宮媽祖廟的主事者。

為能呈現戰後初期埔里鸞堂參與練乩、著書的主要參與者，以及負責堂務的主事者簡歷資料，參考戰後初期幾本主要的善書與《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，並透過「戶籍資料數位化系統」，查詢日治時期的戶口調查簿及戰後戶籍，整理出「戰後初期埔里地區主要鸞生簡表」（見附表 3）與「育化堂等五間鸞堂歷屆管理人簡表」（見附表 4）供參閱檢索。從附表 4 可以看到許多醫生、米商、布商、營造商等地方菁英積極參與廟務。

## 二、地方廟際組織

埔里不僅是鸞堂之間存在著密切的連繫往來關係，而且更進一步產生地域性廟際信仰網絡組織。從民國 50 年（1961）成立的「埔里區寺廟聯誼會」接續到 94 年（2005）成立的「埔里區寺廟弘道協會」，<sup>73</sup>延續著一股廟際之間的良好互動關係，與臺灣其他地區相較，這也是埔里地區的民間信仰廟際交誼值得稱道之處。

推動與維繫這份廟際之間情誼的耕耘者，主要都是鸞堂的主事者，尤其是懷善堂、醒靈寺與育化堂。「埔里區寺廟聯誼會」所推選出來的 7 位發起人，許清和曾擔任醒靈寺與天地堂地母廟的董事長，陳石鍊曾擔任醒靈寺董事，也先後參與懷善堂、育化堂、參贊堂、通天堂、導化堂的鸞務，陳南要曾擔任醒靈寺董事，江榮宗曾擔任育化堂主委，蘇樹木曾擔任育化堂主委，羅銀漢曾擔任育化堂副主委，謝添丁也是懷善堂的鸞生。「埔里區寺廟弘道協會」的兩位副理事長，鄧鏗揚是衍化堂主委，賴敏修是育化堂常務董事，都是鸞堂的主事者。<sup>74</sup>

推動與維繫這份廟際之間情誼耕耘者除了鸞堂的主事者外，也少不了包括蘇樹木（恒吉宮第五屆主持人）、陳南要（恒吉宮第 2 屆主任委員）、鄭錦水（恒吉宮第 4、8 屆主任委員）等恒吉宮媽祖廟的主事者（見附表 1）。<sup>75</sup>埔里區寺廟聯誼會持續 45 年之間，經歷 13 屆的會長共有 8 位（有些會長連任），其中即有兩位是恒吉宮媽祖廟的主事者，即第 4 屆會長鄭錦水、第 5、6 屆會長蘇樹木。<sup>76</sup>這幾位恒吉宮媽祖廟的主事者，也都擔任過其他鸞堂的主事者。「埔里區寺廟弘道

<sup>73</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 1。

<sup>74</sup> 康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，頁 543。

<sup>75</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 21。

<sup>76</sup> 鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》，頁 6。

協會」成立第一屆的執事人員雖然沒有恒吉宮的主事者參與，但由於恒吉宮媽祖廟是參與「埔里區寺廟弘道協會」的廟宇當中歷史最悠久者，因此，於「埔里區寺廟弘道協會」所出版的《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》一書中便排在第一，聯誼會聚會也從恒吉宮媽祖廟開始做東主辦，然後逐年依建廟順序（即書中的排序）輪流做東。加上負責籌辦埔里醮祭與主辦「九月紀念日」迎媽祖活動，都足以顯示恒吉宮媽祖廟在埔里寺廟宮堂中的重要性。

## 陸、結語

本文除了透過戰後初期出版的善書，以及其他相關出版品，呈現戰後初期埔里地區鸞務再興的過程，也藉由口述訪問，填補一些遺漏的事蹟。這些擔任鸞堂主事者的地方菁英，對於戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮同樣扮演著重要推手的角色。恒吉宮媽祖廟做為埔里建醮的籌備場所、「九月紀念日」迎媽祖活動的主辦宮堂，包括蘇樹木、陳南要、鄭錦水等多位主持人或主任委員，都是埔里鸞堂的主事者，透過興辦地方醮祭與媽祖遶境活動，不僅鞏固恒吉宮媽祖廟在埔里地方信仰的重要地位，也促使鸞務與醮務的交流，讓比鄰而居的恒吉宮媽祖廟與昭平宮育化堂交流密切，形同一體，並進一步促成埔里地方廟際組織的成立。

成立於民國 50 年（1961）的「埔里區寺廟聯誼會」是埔里最早的大型地方廟際組織，成立時間正好是庚子年（1960）祈安清醮的次年，七位發起人當中，有四位是庚子年（1960）祈安清醮的主事者，包括主席總理許清和、副主席總理蘇樹木與陳南要，還有總理陳石鍊，這四位也都是埔里鸞堂的主事者，顯然鸞務、醮務與寺廟聯誼會的成立皆連成一氣。

從戰後初期以來 20 年間的鸞務再興、醮務再興，以及延續舉辦「九月紀念日」迎媽祖活動，形成一股埔里地方信仰活動復振風潮。除了時代背景環境提供了適合倡議地方信仰活動恢復舉辦的外在條件，更重要的是以鸞生為主的地方菁英們所形成的推動力，跨廟際聯誼組織的建立，正是這股地方信仰活動復振風潮所匯聚的成果，並且成為延續埔里鸞務發展、醮務推動與廟際良性交流互動的強有力組織。探究這股復振風潮的時代背景因素，在政治方面，戰後初期皇民化運動已成歷史，漢文化得以重新復振，原本隱藏於主事者家中的降筆活動可以回到鸞堂進行，因戰爭緣故而被迫停辦的地方信仰活動得以重新開辦。經濟方面，戰爭結束後，經濟逐漸復甦，為重新開辦舊有的活動（例如祈安清醮）以及興辦新的活動（例如三獻清醮）提供了有利的條件。社會方面，隨著國民政府播遷來臺，施行戒嚴令，地方菁英較不熱衷於參與政治事務，轉而投入地方信仰的公共事務，持續發揮其學識與號召力，展現其財力與地方聲望。

總結上述幾點，綜觀戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮的形成，可以簡要歸納出四點因素，一是戰後初期的時代環境提供鍛乩著書、興辦醮祭與迎神活動的有利條件。二是恒吉宮媽祖廟與相鄰的昭平宮育化堂關係密切，並透過興辦地方醮祭與媽祖遶境活動，確立其在地方宗教事務運作的影響力。三是鸞堂主事者的積極參與，不僅促使鸞務日漸興隆，也讓醮務籌辦與「九月紀念日」迎媽祖活動得以持續辦理。四是民國 50 年（1961）廟際聯誼組織「埔里區寺廟聯誼會」的成立，可以視為戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮的一個具體成果，並且發揮地方寺廟良性互動交流的功能，讓地方公共祭祀活動得以順利持續推動。

戰後初期政權更替之際，雖然提供地方信仰、習俗復振的有利環境，但有的「有復興」，如本文所提的鸞務再興、醮務再興，以及「九月紀念日」迎媽祖活動。也有「沒復興」的，例如清代以來持續舉辦的所謂「番仔過年」邵族收租習俗，還有埔里平埔族的走標、牽田，戰後初期並沒有隨著恢復舉辦，前者幾乎已被遺忘，後者則是近 20 幾年才逐步重新開辦。



## 參考文獻

- 《臺灣日日新報》，1924年12月9日第4版，「埔里建醮豫聞」。
- 《臺灣日日新報》，1935年5月25日第4版，「埔里/迎國姓爺」。
- 《臺灣日日新報》，1935年9月1日第4版，「埔里——議建醮事」。
- 《臺灣日日新報》，1936年4月12日第4版，「埔里恒吉宮媽祖進香」。
- 《臺灣日日新報》，1936年12月16日第12版，「埔里街清醮，25日起先豎起燈篙」。
- 日南醒化堂，《醒化金篇》，（南投：日南醒化堂，出版年不詳）。
- 王萬富、鄧相揚，《埔里鎮戊子年祈安五朝清醮紀念專輯》，（南投：埔里鎮戊子年祈安清醮法會，2010年）。
- 王興安，《殖民地統治與地方菁英：以新竹、苗栗為中心》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1999年）。
- 王灝，《南壇采風——埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮》（南投：埔里鎮庚辰年祈安三獻清醮南壇醮務委員會，2001年）。
- 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中，1992年）。
- 巫永福，《巫永福全集》6（臺北：傳神福音，1996年）。
- 巫永福，《巫永福全集》9（臺北：傳神福音，1996年）。
- 巫永福，《巫永福全集》22（臺北：傳神福音，1996年）。
- 林美容，《媽祖信仰與臺灣社會》（臺北：博揚文化，2006年）。
- 林美容、李佳洲，〈日治時期彰化南瑤宮的祭典活動——以《臺灣日日新報》之所見〉，《2011年彰化媽祖信仰學術研討會論文集》（彰化：彰化縣文化局，2011年），頁107-140。
- 林瓊瓔、張慶宗、李澄清，《雙吉宮誌：平埔族道卡斯族——雙寮社全記錄》（南投：雙吉宮管理委員會，2011年）。
- 邱正略，〈埔里的媽祖信仰——兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，《2012彰化媽祖信仰學術研討會論文集》（彰化：彰化縣文化局，2012年），頁27-62。
- 邱正略，〈霧社事件對埔里街的影響〉，《臺灣文獻》，第63卷1期（南投：國史館臺灣文獻館，2012年3月），頁145-187。
- 邱正略，《日治時期埔里的殖民統治與地方發展（中）》（新北：花木蘭，2016年）。
- 昭德堂第十五屆管理委員會，《昭德詩藻》（南投：昭德堂第十五屆管理委員會，2016年）。
- 洪秋芬，〈日治時期殖民政府和地方宗教信仰中心關係之探討——豐原慈濟宮的

- 個案研究》，《思與言》，第 42 卷第 2 期（臺北：思與言雜誌社，2004 年 6 月），頁 1-41。
- 埔里鎮恒吉宮管理委員會，〈埔里鎮恒吉宮湄洲天上聖母大媽廟沿革〉（1994 年 11 月 5 日），單頁簡介。
- 高紹德編，《打癡鞭》（南投：懷善堂，1950 年）。
- 高錦祥，（恒吉宮媽祖廟前顧問）提供埔里建醮、「九月紀念日」迎媽祖活動相關資料。
- 康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉，《劉枝萬與水沙連區域研究》（新北：華藝學術出版社，2014），頁 515-551。
- 康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，第 64 期（臺北縣：臺北縣立文化中心，2000 年 3 月），頁 83-100。
- 張麗俊，許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂解讀，《水竹居主人日記（十）》（臺北：中央研究院近代史研究所、中縣文化局，2004 年）。
- 梅慧玉，〈做醮與地方社會：以埔里兩次醮儀為例〉，《民俗曲藝》，第 187 期（臺北：施合鄭民俗文化基金會，2015 年 3 月），頁 211-296。
- 梅慧玉，《【埔里民族誌】戊子清醮篇》（南投：暨南國際大學人類學研究所，2009 年）。
- 陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 54 期（臺北：中央研究院近代史研究所，2006 年），頁 129-168。
- 陳世榮，《清代北桃園的開發與地方社會建構（1683-1895）》（中壢：國立中央大學歷史研究所碩士論文，1999 年）。
- 陳松明主編，《宣平宮醒覺堂誌》（南投：宣平宮醒覺堂管理委員會，2004 年）。
- 曾保明主編，《麒麟閣導化堂簡史》（南投：麒麟閣導化堂管理委員會，2006 年）。
- 程大學編譯，《臺灣前期武裝抗日運動有關檔案》（南投：臺灣省文獻委員會，1977 年）。
- 劉枝萬、石璋如等纂，《南投縣志稿（一）南投縣沿革志開發篇稿》（臺北：成文出版社，1983 年）。
- 潘樵，《為埔里點燈祈福——埔里鎮庚辰年祈安三獻西壇紀念專刊》（南投：潘樵文化工作室，2001 年）。
- 潘樵，《埔里祈安清醮一百年》（南投：潘樵文化工作室，2001 年）。
- 蔡淵潔，〈清代臺灣社會領導階層性質之轉變〉，《史聯雜誌》，第 3 期（臺北：臺灣史蹟研究中心，1983 年 6 月），頁 34-64。

鄧鏗揚、賴敏修主編，《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》（南投：埔里區寺廟弘道協會，2006年）。

鄭育陞，《鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐》（南投：暨南國際大學人類學研究所碩士論文，2009年）。

Esherick Joseph W. & Rankin Mary B. (eds.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 9-13

Seaman Gary, *Temple Organization in a Chinese Village* (Taipei: Chinese Association for Folklore, Orient Cultural Service, 1978)

附表 1：戰後初期埔里建醮主事者基本資料表（1948-1975）（2008 年整理）

年份	職稱	姓名	舊地名/村里別	職業	鸞生	經歷	備註
戊子年 1948	總理	黃萬得	挑米坑/ 桃米里	富紳		1.1936 年副總理。 2.日治時期保正、埔里街協議會員。 3.與堂兄黃萬固共同創立二高自動車會社。	
	副總理	鄭錦水	西門/ 西門里	富紳	✓	1.日治時期（1939）獻地 100 坪做為育化堂拓寬廟庭之用。 2.育化堂副乩（1945-?）。 3.育化堂第二屆主任委員（1964-1966）。 4.恒吉宮第四任、第八任主任委員。	鄭奕奇之子。
	副總理	蘇維琛	南門/ 南門里	布商	✓	無。	
	東柱	林火木	枇杷城/ 枇杷里	木器業	✓	1.戰後初期曾擔任「雙九會」副會長。 2.地母廟籌建董事會董事長（1947）。 3.里長、埔里鎮民代表。	
	西柱	許清和	大肚城/ 大成里	米商	✓	1.日治時期保正、烏牛欄信用組合長。 2.醒靈寺建寺董事會董事長（1949）。 3.育化堂籌建委員會副主任委員（1955）。 4.埔里區寺廟聯誼會發起人之一，並擔任第一任主席（1961）。 5.地母廟首屆財團法人董事長（1979-1983）。 6.育化堂第五屆主任委員（1973-1976）。 7.日月潭文武廟第 1-3 屆董事長（1968-1980）。	
	南柱	蔡秀清	南門/ 南門里	木材商 貿易商		1.恒吉宮第一任主任委員（1960）。	
	北柱	李文秀	北門/ 北門里	林業		1.1936 年北柱。 2.日治時期保正。	
壬辰年 1952	總理	陳南要	東門/ 東門里	印刷業	✓	1.埔里區寺廟聯誼會發起人之一，並擔任第一任副主席（1961）。 2.通天堂第一至五屆管理委員會常務委員（1962-?）。	

						3.恒吉宮第二任主任委員。 4.第一、二屆南投縣議員。	
	副總理	許清和	大肚城/ 大成里	米商	✓	1.1948年西柱。 2.參考1948年經歷欄。	
	副總理	蘇樹木	西門/ 薰化里	米商	✓	1.育化堂副乩(1929-?)。 2.育化堂第四屆堂主(1943-1960)。 3.育化堂籌建委員會主任委員(1955)。 4.埔里區寺廟聯誼會發起人之一。 5.恒吉宮第五任主持人(1959以前)。 6.育化堂第三屆主委(1967-1969)。 7.日月潭文武廟第2-3屆副董事長(1971-1980) 8.里長。	蘇新伙長男。
庚子年 1960	主席總理	許清和	大肚城/ 大成里	米商	✓	1.1948年西柱、1952年副總理。 2.參考1948年經歷欄。	
	副主席總理	蘇樹木	西門/ 薰化里	米商	✓	1.1952年副總理。 2.參考1952年經歷欄。	蘇新伙長男。
	副主席總理	陳南要	東門/ 東門里	印刷業	✓	1.1952年總理。 2.參考1952年經歷欄。	
	總理	陳石鍊	西門/ 西門里	醫生	✓	1.日治時期開業醫師、埔里街協議會員。 2.醒靈寺建寺董事會總經理(1949)。 3.育化堂籌建委員會副主任委員(1955)。 4.埔里區寺廟聯誼會發起人之一，並擔任第一任副主席(1961)。 5.育化堂委員(1961-1963)及顧問(1964-1969)。 6.懷善堂籌建委員會主委(1961-?)。 7.覺靈寺第一任管理人。 8.導化堂重建顧問。	陳進之弟，醫師張祖蔭女婿。
	總理	何萬俊	茄苳腳/ 同聲里	營造業		1.里長。	何鎮海(1936年東角大柱)次男。
	總理	許元發	梅仔腳/ 北梅里	建築業	✓	1.育化堂第一、二屆副主委(1961-1966)。	

					2.育化堂第四任主任委員（1970-1972）。 3.導化堂第一任主任委員。 4.里長。	
	總理	巫重興	南門/ 南門里	商	1.埔里鎮長。 2.能高農田水利會第三、四屆會長。	巫俊之庶子。
	總理	蔡秀清	南門/ 南門里	木材 商貿易商	1.1948 年建醮南柱。 2.參考 1948 年經歷欄。	
	總理	何阿福	西門/ 西門里	貨運 業	1.媽祖廟副主委。	
	總理	陳瑞鏞	茄苳腳/ 清新里	木材 商	無	
	總理	柯全福	西門/ 西門里	商	1.埔里街協議會員。	柯金同長男。
	總理	吳瑞麟	西門/ 西門里	食品 業	無	
	總理	林來福	南門/ 南門里	米商	1.日治時期保正。 2.育化堂副乩。	林耀輝之父。
	總理	黃大鏐	烏牛欄/ 鐵山里	農	無	黃利用之孫、 黃敦仁之子。
	總理	李文秀	北門/ 北門里	林業	1.1936 年、1948 年北角 大柱。 2.參考 1948 年經歷欄。	
	經理	施文彬	東門/ 東門里	埔里 信用 組合 書記	1.日治時期保正、埔里街 協議會員。 2.育化堂第三屆堂主 (1940-1943)。 3.戰後首任官派埔里鎮 長。	
	東柱	紀慶霖	東門/ 東門里	營造 業	無。	外地人，本籍 地為清水街， 昭和 16 年 (1941) 從集 集街遷入。
	西柱	張啟堯	茄苳腳/ 清新里	營造 業	無。	
	南柱	蘇庚河	茄苳腳/ 清新里	製冰 業	無。	
	北柱	游春旺	北門/ 北門里	屠宰 業	1.畜肉公會會長。 2.第六屆南投縣議員。	
癸卯年 1963	總理	何萬俊	茄苳腳 同聲里	營造 業	1.1960 年經理。 2.參考 1960 年經歷欄。	何鎮海（1936 年東角大柱） 次男。
	副總理	李文秀	北門/ 北門里	林業	1.1936 年、1948 年北角 大柱，1960 年總理。 2.參考 1948 年經歷欄。	
	副總	游春	北門/ 北門里	屠宰	1.1960 年北角大柱。	

	理	旺	北門里	業		2.參考 1960 年經歷欄。	
	東柱	賴路漢	枇杷城/ 枇杷里	燒窯業	✓	1.地母廟第二任管理主委、擴建主任委員。 2.寬龍宮重建主委。 3.奉泰宮第一、二任主任委員。 4.包公廟第一任管理人。 5.良善堂籌建主委。	
	西柱	許大椿	西門/ 西門里	木材業		1.里長。	許道南四男、許秋之弟。
	南柱	周平忠	南門/ 南門里	金飾業	✓	1.里長。 2.懷善堂第一任主任委員。 3.覺靈寺第二任主任委員。	前鎮長周顯文之父。
	北柱	許元發	梅仔腳/ 北梅里	建築業	✓	1.1960 年總理。 2.參考 1960 年經歷欄。	
壬子年 1972	總理	何萬俊	茄苳腳/ 同聲里	營造業		1.1960 年經理、1963 年總理。 2.參考 1960 年經歷欄。	何鎮海（1936 年東角大柱）次男。
	副總理	李文秀	北門/ 北門里	林業		1.1936 年、1948 年北角大柱、1963 年副總理。 2.參考 1948 年經歷欄。	
	副總理	陳雲華	茄苳腳/ 薰化里	木材業	✓	無。	
	總幹事	陳光明	西門/ 西門里	碾米業	✓	1.懷善堂第四任、第五任堂主。 2.懷善堂第六任主任委員。	1936 年西角大柱陳秋全長男。
	副總幹事	何肇欽	茄苳腳/ 同聲里	營造業	✓	無。	1960 年經理、1963 年總理、1972 年總理何萬俊之子。
	副總幹事	黃大椿	烏牛欄/ 鐵山里	教師	✓	無。	黃利用（日治時期埔里社辦務署參事）之孫。
	東柱	賴路漢	枇杷城/ 枇杷里	燒窯業	✓	1.1963 年東角大柱。 2.參考 1963 年經歷欄。	
	西柱	湯敏男	西門/ 西門里	鐵材業	✓	1.導化堂第四屆副主任委員（1975-1976）。	
	南柱	藍和春	茄苳腳/ 清新里	樟腦業		1.里長。	
	北柱	許元發	梅仔腳/ 北梅里	建築業	✓	1.1963 年北角大柱。 2.參考 1963 年經歷欄。	
乙卯年 1975	總理	周平忠	南門/ 南門里	金飾業	✓	1.1963 年南角大柱。 2.參考 1963 年經歷欄。	前鎮長周顯文之父。
	副總理	李探雲	茄苳腳/ 清新里	旅館業 林木		1.第 7、10 屆鎮民代表，曾擔任埔里鎮民代表會主席、調解委員會主	李憲章（日治時期保正）之曾孫。

				業		委。 2.恒吉宮第十一至十四任主任委員、第一、4二屆董事長。 3.1984年、1987年、1996年建醮總幹事。	
副總理	莊金源	北門/ 北門里	碾米業	✓		1.導化堂第五、七、八屆顧問。	
主秘	林耀輝	茄苳腳/ 南門里	碾米業	✓		1.育化堂第六任主任委員(1977-1980)。 2.埔里鎮民代表會副主席。	林來福(育化堂副乩)次男。
東柱	蔡文錦	茄苳腳/ 薰化里	木材業			無。	外地人，昭和19年(1944)從彰化市大埔遷入。
西柱	劉興	西門/ 西門里	木材業			無。	外地人，戰後從臺中縣遷入。
南柱	梁金生	茄苳腳/ 清新里	手工業			無。	
北柱	何鐵山	北門/ 北門里	建築業	✓		1.順隆堂第一任主任委員。 2.受鎮宮重建委員會主委。 3.1984年建醮北柱。	何萬俊堂弟。

資料來源：引自高錦祥提供建醮資料，參考其他文獻資料補充完成。

說明：1.壬辰年(1952)四大柱名單不詳。

- 2.「經歷」欄主要記錄曾擔任的地方公職(縣議員、鎮民代表、里長等)、寺廟管理人及主要職務，以及曾擔任歷屆建醮主要的職務。重覆出現的人物，於經歷欄註記「參考...年經歷欄」。
- 3.「備註」欄中所記關係人，主要是記載與該人物有關的親屬，且身份為地方菁英，或曾擔任寺廟管理人、建醮主要職務者。



附表 2：戰後初期埔里建醮主事者生卒年表（1948-1975）（2008 年整理）

年份	職稱	姓名	舊地名/ 村里別	出生年 西元	卒年	享年	擔任職 務時年 齡	備註
戊子年 1948	總理	黃萬得	挑米坑/ 桃米里	光緒 2 年 1876	1949	74	73	
	副總理	鄭錦水	西門/ 西門里	明治 40 年 1907	1988	82	42	鄭奕奇之 子。
	副總理	蘇維琛	南門/ 南門里	明治 42 年 1909	1979	71	40	
	東柱	林火木	枇杷城/ 枇杷里	明治 44 年 1911	1988	78	38	林秋堂異 母弟。
	西柱	許清和	大肚城/ 大成里	明治 29 1896	1982	87	53	
	南柱	蔡秀清	南門/ 南門里	明治 43 年 1910	1981	72	39	
	北柱	李文秀	北門/ 北門里	明治 18 年 1885	1979	95	64	
壬辰年 1952	總理	陳南要	東門/ 東門里	大正 5 年 1916	1988	73	37	
	副總理	許清和	大肚城/ 大成里	明治 29 1896	1982	87	57	
	副總理	蘇樹木	西門/ 薰化里	明治 35 年 1902	1979	78	51	蘇新伙之 子。
庚子年 1960	主席 總理	許清和	大肚城/ 大成里	明治 29 1896	1982	87	65	
	副主 席 總理	蘇樹木	西門/ 薰化里	明治 35 年 1902	1979	78	59	蘇新伙之 子。
	副主 席 總理	陳南要	東門/ 東門里	大正 5 年 1916	1988	73	45	
	總理	陳石鍊	西門/ 西門里	明治 33 年 1900	1974	75	61	陳進之弟， 醫師張祖蔭 女婿。
	總理	何萬俊	茄苳腳 同聲里	明治 34 年 1901	1975	75	60	1936 年東 柱何鎮海 次男。
	總理	許元發	梅仔腳/ 北梅里	大正 2 年 1913	1978	66	48	
	總理	巫重興	南門/ 南門里	大正 5 年 1916	存	存	45	巫俊之庶 子。
	總理	蔡秀清	南門/ 南門里	明治 43 年 1910	1981	72	51	
	總理	何阿福	西門/ 西門里	大正 5 年 1916	1968	53	45	

	總理	陳瑞鏞	茄苳腳/ 清新里	明治 42 年 1909	1981	73	52	
	總理	柯全福	西門/ 西門里	明治 33 年 1900	1978	79	61	柯金同長男。
	總理	吳瑞麟	西門/ 西門里	大正 4 年 1915	1970	56	46	吳阿生長男。
	總理	林來福	南門/ 南門里	明治 37 年 1904	1981	78	57	林耀輝之父。
	總理	黃大鏐	烏牛欄/ 鐵山里	大正 13 年 1924	存	存	37	黃利用(日治時期埔里社辨務署參事)之孫、黃大椿堂弟。
	總理	李文秀	北門/ 北門里	明治 18 年 1885	1979	95	76	
	經理	施文彬	東門/ 東門里	明治 32 1899	1987	89	62	
	東柱	紀慶霖	東門/ 東門里	明治 32 年 1899	1965	67	62	外地人,本籍地為清水街,昭和 16 年(1941)從集集街遷入。
	西柱	張啟堯	茄苳腳/ 清新里	大正 9 年 1920	1981	62	41	
	南柱	蘇庚河	茄苳腳/ 清新里	大正 12 年 1923	1980	58	38	
	北柱	游春旺	北門/ 北門里	明治 31 年 1898	1972	75	63	
癸卯年 1963	總理	何萬俊	茄苳腳 同聲里	明治 34 年 1901	1975	75	63	1936 年東柱何鎮海次男。
	副總理	李文秀	北門/ 北門里	明治 18 年 1885	1979	95	79	
	副總理	游春旺	北門/ 北門里	明治 31 年 1898	1972	75	66	
	東柱	賴路漢	枇杷城/ 枇杷里	明治 36 年 1903	1975	73	61	
	西柱	許大椿	西門/ 西門里	大正 5 年 1916	1988	73	48	許道南四男、許秋之弟。
	南柱	周平忠	南門/ 南門里	明治 42 年 1909	1991	83	55	前鎮長周顯文之父。
	北柱	許元發	梅仔腳/ 北梅里	大正 2 年 1913	1978	66	51	
壬子年 1972	總理	何萬俊	茄苳腳/ 同聲里	明治 34 年 1901	1975	75	72	1936 年東柱何鎮海次男。

	副總理	李文秀	北門/ 北門里	明治 18 年 1885	1979	95	88	
	副總理	陳雲華	茄苳腳/ 薰化里	明治 36 年 1903	1986	84	70	
	總幹事	陳光明	西門/ 西門里	大正 2 年 1913	2003	91	60	1936 年西角大柱陳秋全長男。
	副總幹事	何肇欽	茄苳腳/ 同聲里	昭和 3 年 1928	1985	58	45	1960 年經理、1963 年總理、1972 年總理何萬俊之子。
	副總幹事	黃大椿	烏牛欄/ 鐵山里	大正 5 年 1916	1979	64	57	黃利用(日治時期埔里社辦務署參事)之孫、黃大鏐堂兄。
	東柱	賴路漢	枇杷城/ 枇杷里	明治 36 年 1903	1975	73	70	
	西柱	湯敏男	西門/ 西門里	昭和 16 年 1941	存	存	31	
	南柱	藍和春	茄苳腳/ 清新里	大正 3 年 1914	1986	73	59	
	北柱	許元發	梅仔腳/ 北梅里	大正 2 年 1913	1978	66	60	
乙卯年 1975	總理	周平忠	南門/ 南門里	明治 42 年 1909	1991	83	66	前鎮長周顯文之父。
	副總理	李探雲	茄苳腳/ 清新里	大正 15 年 1926	存	存	50	李憲章(日治時期保正)之曾孫。
	副總理	莊金源	北門/ 北門里	昭和 4 年 1929	2003	75	47	
	主秘	林耀輝	茄苳腳/ 南門里	大正 12 年 1923	1981	59	53	1960 年總理林來福(育化堂副乩)次男。
	東柱	蔡文錦	茄苳腳/ 薰化里	大正 5 年 1916	1992	77	60	外地人,昭和 19 年(1944)從彰化市大埔遷入。
	西柱	劉興	西門/ 西門里	大正 14 1925	1997	73	51	外地人,戰後從臺中縣遷入。

	南柱	梁金生	茄苳腳/ 清新里	大正 12 年 1923	存	存	53	
	北柱	何鐵山	北門/ 北門里	大正 5 年 1916	1990	75	60	1960 年經理、1963 年總理、1972 年總理何萬俊堂弟。

資料來源：引自高錦祥提供建醮資料，參考其他文獻資料及「戶籍資料數位化系統」整理完成。

附表 3：戰後初期埔里地區主要鸞生簡表（2008 年整理）

鸞生姓名	本名	所屬宮堂	職稱	出生年 (西元)	死亡年 (西元)	享年	族群別	村里別 /土名	職業	出處	善書出版時 年齡	備註
蘇 瞳 鶴	蘇樹木	育化 堂	堂主	明治 35 (1902)	民國 68 (1979)	78	福	茄苳腳	木材業	破	46	蘇新之 伙子
			堂主、副 鸞生							引	48	
黃鎮 輝	黃振 飛	育化 堂	副堂 主	明治 30 (1897)	民國 57 (1968)	72	不詳	茄苳腳		破	51	
林福 麟	林來 福	育化 堂	協理 鸞務	明治 37 (1904)	民國 70 (1981)	78	福	桃米坑	精米業	破	44	林石之 德子
			協理 鸞務兼 副鸞生							引	46	
林再 添		育化 堂	正鸞 生	大正 2 (1913)	民國 76 (1987)	75	福	埔里	無	破 引	35 37	懷善 堂正 鸞生
許聰 稿	許聰 稿	育化 堂	正鸞 生	明治 41 (1908)	民國 55 (1966)	59	福	埔里		破 引	40 42	
劉國 賓	劉旺 進	育化 堂	正鸞 生	明治 19 (1886)	民國 58 (1969)	84	不詳	茄苳腳		破 引	62 64	
鄭錦 修	鄭錦 水	育化 堂	副鸞 生	明治 40 (1907)	民國 77 (1988)	82	熟	生番空	木材業	破	41	鄭奕 奇庶 子男
			副堂 主、鸞 生							引	43	
施能 秀		育化 堂	副鸞 生	大正 7 (1918)	民國 83 (1994)	77	福	埔里		破 引	30 32	
潘坤 珠	潘火 珠	育化 堂	副鸞 生	明治 37 (1904)	民國 59 (1970)	67	熟	埔里		破 引	44 46	私塾 老師 莊美 三女 婿
白金 城		育化 堂	副鸞 生	昭和 2 (1927)	存		福	埔里		破 引	21 23	
陳石 鍊		育化 堂	協理 鸞務	明治 33 (1900)	民國 63 (1974)	75	福	茄苳腳	醫生	引	50	陳進 之弟
		懷善	記錄							打	51	

		堂	生									醫師
王碧龍	王梓性	育化堂	正生鸞	大正 3 (1914)	民國 86 (1997)	84	福	魚池木屐囑	公務員	引	36	民俗醫療堪輿、擇日
施耀亭		育化堂	副生鸞	大正 10 (1921)	民國 41 (1952)	32	不詳	埔里		引	29	
王紹仁	王紹章	育化堂	副生鸞	昭和 4 (1929)	存		不詳	梅仔腳		引	21	
江榮宗		育化堂	副校生記宣	明治 35 (1902)	民國 60 (1971)	70	福	埔里	被傭稼	破	46	埔里寺聯會起之。任化主委
			副堂兼校主參生							引	48	
羅春綢	羅氏阿綢	育化堂	女鸞總監	明治 26 (1893)	民國 42 (1953)	61	不詳	埔里		引	57	陳光之母
李金塗		懷善堂	總鸞正主	明治 30 (1897)	民國 53 (1964)	68	福	梅仔腳	無	打	54	
陳南要		懷善堂	協鸞兼錄堂主	大正 5 (1916)	民國 77 (1988)	73	福	埔里	木材業	打	35	縣議員
陳光明		懷善堂	協鸞兼經理督副主	大正 2 (1913)	民國 92 (2003)	91	不詳	埔里	無	打	38	陳秋全男
許金爐		懷善堂	正生鸞	大正 5 (1916)	民國 93 (2004)	89	福	水尾	雜貨商	打	35	
高丁財	高登財	懷善堂	正生鸞	明治 45 (1912)	民國 61 (1972)	61	福	埔里	豆腐商	打	39	
黃振淵	黃振	懷善堂	正生鸞	大正 10 (1921)	歿年不詳	不詳	廣	茄苳腳	製餅	打	30	

	燕								業			
柯永祥		懷善堂	正鸞生	大正 14 (1925)	存		福	埔里	米商	打	26	
劉長芳		懷善堂	副鸞生				不詳			打		查不到
曾金水		懷善堂	副鸞生	明治 22 (1889)	民國 92 (2003)	78	不詳	枇杷城	無	打	62	
莊金鈴		懷善堂	副鸞生	昭和 5 (1930)	存		福	埔里	輪胎業	打	21	
黃其欽		懷善堂	副鸞生	昭和 3 (1928)	民國 53 (1964)	37	福	埔里		打	23	
林永乾		懷善堂	副鸞生	昭和 6 (1931)	民國 92 (2003)	73	福	埔里		打	20	戰後中祀爺信求問。家奉帝供徒問。
劉萬通		懷善堂	記錄生	大正 13 (1924)	存		福	埔里		打	27	戰後城隍廟重建勞者
蔡清攀	王蔡氏清攀	懷善堂	女鸞監督	明治 37 (1904)	民國 77 (1988)	96	福	茄苳腳		打	47	
葉扶蓉	林葉氏芙蓉	懷善堂	女鸞監督	明治 29 (1896)	民國 65 (1976)	81	福	枇杷城		打	55	地母董長秋之母。廟事林堂之母。
林阿四老		醒化堂		明治 22 (1889)	民國 48 (1959)	71	熟	房里				1946 年新的正乩醒(靈寺專刊頁 4)
林廉恩		醒化堂	正堂副鸞生	大正 4 (1915)	存		熟	房里		醒	33	林李金水次男
林義奇	林李清奇	醒化堂	副堂正鸞生	明治 42 (1909)	民國 71 (1982)	74	熟	房里		醒	39	林李金水長男

潘智東	潘清東	醒化堂	副堂主	明治 25 (1892)	民國 59 (1970)	79	熟	房里		醒	56	
羅義芳	羅芳	醒化堂	正經理	明治 33 (1900)	民國 67 (1978)	79	不詳	烏牛欄		醒	48	
王信煙	王煙	醒化堂	副經理	大正 1 (1912)	民國 92 (2003)	92	福	烏牛欄		醒	36	王隆 申養 子鐵 山里 長
李海炭		醒化堂	副經理	明治 44 (1911)	民國 87 (1998)	88	福	房里		醒	37	陳秋 全之 雇人 房里 里長
蔡錦川		參贊堂		大正 9 (1920)	存		廣	水尾	農	參	29	1948 年率 領堂 下生 名卮 筆。蔡 祥次 男
徐春龍		參贊堂	正卮 (第二任)	明治 40 (1907)	民國 80 (1991)	85	廣	小埔社	農	參	42	隨蔡 錦川 鍊卮 鸞生
黃松順		參贊堂	正卮 (第一任)	昭和 5 (1930)	存		福	水尾	農	參	19	隨蔡 錦川 鍊卮 鸞生
葉雲浪		參贊堂	正卮 (第五任)	大正 10 (1921)	民國 65 (1976)	56	廣	水尾	農	參	28	隨蔡 錦川 鍊卮 鸞生
蔡維賢	蔡克賢	參贊堂	副卮 (第一任)	大正 15 (1926)	民國 94 (2005)	80	廣	水尾	農	參	23	隨蔡 錦川 鍊卮 鸞生 蔡錦 琦次 男
游好修		參贊堂	副卮 (第二任)	昭和 3 (1928)	存		廣	史港坑	農	參	21	隨蔡 錦川 鍊卮 鸞生



游景常		參贊堂		昭和2 (1927)	存		福	小埔社	農	參	22	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
游象創	游象釗	參贊堂		昭和2 (1927)	存		福	小埔社	農	參	22	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
曾清泉		參贊堂		大正10 (1921)	民國81 (1992)	72	廣	水尾	農	參	28	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
徐春榮		參贊堂	副乩 (第三 任)	昭和7 (1932)	存		廣	小埔社	農	參	17	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
鍾樹林		參贊堂		昭和3 (1928)	存		廣	水尾	農	參	21	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
黃進益		參贊堂		大正15 (1926)	存		福	小埔社	農	參	23	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
范梅英		參贊堂		大正4 (1915)	民國50 (1961)	47	廣	水尾	農	參	34	隨蔡 錦川 鍊鸞 生
黃刊		醒覺堂	正乩 生 (第一 代)	明治44 (1911)	民國92 (2003)	93	廣	珠子山	農	覺	37	1947 年鍊 筆
王水林		醒覺堂	副乩 生 (第一 代)	昭和3 (1928)	民國84 (1995)	68	福	珠子山	農	覺	20	1947 年鍊 筆
潘明河		醒覺堂	正乩 生 (第二 代)	明治43 (1910)	歿年不 詳		熟	房里	製茶 場	覺	39	1948 年鍊 筆
潘燈欽		醒覺堂	副乩 生 (第二 代)	昭和4 (1929)	民國93 (2004)	76	熟	生番空	農	覺	20	1948 年鍊 筆 潘清 結四 男

說明：1.本名與鸞生姓名相同者，「本名」欄空白。

2.「出生年」與「死亡年」大致採戶籍資料所登錄的年份，因此，有少數出生於1895年以前者，「出生年」仍以「明治紀年」，「死亡年」則以「1945年」劃分，1945年(含)

以前者，採日本紀年，以後皆採民國紀年，「出生年」與「死亡年」下方加註西元年。

3. 「出處」欄中代號指的是下列書籍：
  - (1)、「破」是指《破迷針》(埔里：育化堂，1947 年著造)。
  - (2)、「醒」是指《醒化金篇》(埔里：醒化堂，出版年代不詳，1947 年以後，暫以 1947 為出版年)。
  - (3)、「引」是指《引悟線》(埔里：育化堂，1949 年著造)。
  - (4)、「打」是指《打痴鞭》(埔里：懷善堂，1950 年初版，1997 年再版)。
  - (5)、「參」是指《參贊碎錦集》(埔里：參贊堂，1971，本表「善書出版時年齡」欄中年齡以 1948 年開乩鍊筆起算)。
  - (6)、「覺」是指《宜平宮醒覺堂誌》(埔里：醒覺堂，2004，本表「善書出版時年齡」欄中年齡以該乩生開乩鍊筆年代起算)。
4. 本表僅抄錄堂主、副堂主、正鸞生、副鸞生及少數較重要的鸞生姓名，此外尚有「司鐘生」、「司鼓生」、「接駕生」、「奉茶生」、「奉菓生」、「淨壇生」、「獻花生」、「誦經生」、「接駕生」、「班員」…等，暫未收錄。
5. 陳石鍊為唯一身兼兩堂鸞生職務者。
6. 「村里別」欄住要引自日治時期戶籍資料，因此，應屬日治末期的「大字」，例如「埔里」，即埔里街管內的「埔里」大字，也就是埔里街，並未再一一追查所居住地點的戰後村里別。
7. 「職業」欄空白者為職業不詳。

附表 4：育化堂等五間鸞堂歷屆管理人簡表（2008 年 8 月製表）

寺廟別	職稱			屆別	姓名	村里別	生年	卒年	享年	職業	經歷/備註
	堂主	主委	董事長								
昭平宮育化堂	✓			1	江榮宗	北門里	明治 35 年 1902	民國 60 年 1971	70	豬肉商	埔里區寺廟聯誼會發起人之一。
		✓		2	鄭錦水	珠格里	明治 40 年 1907	民國 77 年 1988	82	富紳	曾任副乩生
		✓		3	蘇樹木	薰化里	明治 35 年 1902	民國 68 年 1979	78	米店	里長 曾任副乩生
		✓		4	許元發	北門里	大正 2 年 1913	民國 67 年 1978	66	營造業	里長
		✓		5	許清和	大城里	明治 29 年 1896	民國 71 年 1982	87	米店 富紳	保正 地母廟董事長 醒靈寺董事長 育化堂主委 日月潭文武廟董事長
		✓		6	林耀輝	南門里	大正 12 年 1923	民國 70 年 1981	59	米店	日治時期教員 調解委員會主席
			✓	1	蔡明煌	南門里	大正 7 年 1918	民國 96 年 2007	90	布店	
			✓	2	詹元和	大城里	昭和 14 年 1939	民國 79 年 1990	52	米店	鎮民代表會主席
			✓	3 - 6	黃冠雲	南門里	昭和 18 1943	存		中醫師	
			✓	7	蔡茂亮	北門里	昭和 5 年 1930	存		酒廠職員	曾任正乩生
懷善堂城隍廟	✓			1	施百川	南門里	明治 9 年 1876	大正 8 年 1919	44	漢醫 米業	
	✓			2	施雲釵	南門里	明治 34 年 1901	民國 49 年 1960	60	漢醫 米業	
	✓			3	李金塗	北門里	明治 30 年 1897	民國 53 年 1964	68	無	
	✓			4 - 5	陳光明	西門里	大正 2 年 1913	民國 92 年 2003	91	裝簧業	
		✓		1	周平忠	南門里	明治 42 年 1909	民國 80 年 1991	83	金飾業	里長
		✓		2 - 3	劉萬通	南門里	大正 13 年 1924	存		教師、 飼料業	

	√		4	蒲魏傳	大城里	大正 6 年 1917	民國 80 年 1991	75	雜貨商	里長
	√		5	廖榮壽	西門里	昭和 11 年 1936	存		農	
	√		6	陳光明	西門里	大正 2 年 1913	民國 92 年 2003	91	裝簧業	與 4-5 任堂主 同一人。
	√		7	翁式卿	南門里	昭和 8 年 1933	存		香舖、 飲食店	
	√		8	魯義成	杷城里	大正 11 年 1922	民國 93 年 2004	91	客運司 機	
	√		9	林吉男	泰安里	昭和 18 年 1943	存		土木業	曾任正乱生
	√		10	吳進春	廣成里	昭和 3 年 1928	存		農	里長
醒靈寺		√	1	廖阿相	房里里	大正 2 年 1913	民國 76 年 1987	75	農	
		√	2-5	王河松	愛蘭里	大正 5 年 1916	民國 84 年 1995	80	碾米業	
		√	6	邱石頭	愛蘭里	1916	民國 81 年 1992	77	水泥業 營建業	
		√	7	葉蒼為	南村里	大正 5 年 1916	民國 83 年 1994	75	農	南村里長
		√	8	梁水在	南村里	大正 15 年 1926	存		工程業	
		√	9	林文雄	大城里	大正 13 年 1924	民國 95 年 2006	83	紙廠、 刻印	懷淳宮兩屆主 委
		√	10	莫其誠	鐵山里	民國 35 年 1946	存		營建業	
真元宮參贊堂		√	1-5、8	張振春	史港里	明治 24 年 1891	民國 62 年 1973	83	農	
		√	6	張建光	一新里	明治 42 年 1909	民國 83 年 1994	86	農	村長
		√	7	張以利	一新里	明治 28 年 1895	民國 65 年 1976	82	農	村長
		√	9-10	劉坪	合成里	明治 38 年 1905	民國 77 年 1988	84	農	
		√	11-14	徐欽漢	向善里	昭和 2 年 1927	民國 92 年 2003	77	農	

	√		1 5	陳敢當	向善里	昭和 12 年 1937	存		農	
	√		1 6	曾雲乾	一新里	昭和 8 年 1933	存		農	
醒覺堂	√		1	劉阿才	溪南里	明治 34 年 1901	民國 65 年 1976	76	農	保正
	√		2 - 6	黃清允	珠格里	大正 5 年 1916	民國 73 年 1984	69	農	里長 (5 任)
	√		7	鍾火琳	珠格里	明治 41 年 1908	民 81 年 1992	85	農	鄰長
	√		8	黃其東	珠格里	大正 9 年 1920	存		農	
	√		9 - 1 0	潘清傳	溪南里	昭和 9 年 1934	存		農	里長 (4 任)
	√		1 1	白金章	大城里	大正 13 年 1924	存		酒廠會 計	鎮長
	√		1 2	陳新傳	溪南里	昭和 12 年 1937	存		農	鄰長

資料來源：參考《埔里區寺廟弘道協會紀念特刊》、各宮堂出版品及網站資料整理完成。

## The Revival Trends of Puli Local Belief In the Early Post War \*

*Cheng-Lueh Chiu* \*\*

### Abstract

During the Japanese Colonial Period, some activities of the local beliefs gradually formed in Puli, including the Phoenix Halls being introduced to eradicate opium, the 12-year Taoist sacrificial ceremony and the Mazu Patrol and Pilgrimage in "September Memorial Day". These are representative or symbolic events among the religious groups and public sacrificial events in Puli. By the end of the Japanese Colonial Period, due to the influence of the "Kominka Movement," they were either suspended or gradually converted into an underground event. With the regime change in the early post-war, a new Taoist spirit medium training and a trend of making good books in Puli re-emerged. The local public sacrificial activities that took place in the

---

\* This article was composed with the impression of the revival trend of the local beliefs when the author served as the research assistant of "The Ethnic Relations and Industrial Changes in Wu Niulan Village, Nantou County", a sub-project of "Comparative Study of Local Society in China" by Professor Paul R. Katz, who is the Executive Director of the Institute of Modern History of the Academia Sinica. The local beliefs had gradually found by the course of historical materials and field visits during the author's research assistant's studies of the National Institutes of Statistics project "Phoenix Halls and the Development of Local Society - Taking Phoenix Halls in Puli as an Example." The author once published an article with Professor Katz on his work "The Revival of Phoenix Halls - The Phoenix Halls Taoist Spirit Medium Practicing and Good Books Making in The Early Post-war", and also published "Mazu Belief in Puli - And Discussion of It's Compliance with The Mazu Belief Spread In The Inner Mountain Area of in Changhua." This article discusses the local belief activities which was a collection of part of the topics discussed in the two prior articles and some observations on the implementation of the research project. With the article being published, the author is particularly grateful to the inspiration and guidance of Professor Paul R. Katz to in recent years.

\*\* Adjunct Associate Professor of the Department of History, National Chi-Nan University.

early days of the Japanese Ruled Period also continued. To resume the "September Memorial Day", in 1948, the 12-year Taoist sacrificial ceremony for safety was held again. This revival trends of local beliefs brought by the regime change has received little attention and is worth exploring. This thesis explores the underlying factors of the revival trends of local belief activities in Puli since the early post-war period from three perspectives: the re-establishment of Phoenix Halls, Taoist sacrificial ceremonies and the "September Memorial Day," as well as the motivations behind the establishment of these activities. In particular, the identity and background of the principals who had actively participated in these beliefs, and reshaped the neglected process of the revival of local belief are examined.

**Keywords:**Heng-Ji Temple, Puli, Phoenix Hall, September Memorial Day, Taoist sacrificial ceremony





## 戰後初期臺灣地區日本官兵善後聯絡部之 成立、運作與社會影響\*

沈昱廷\*\*

### 摘 要

日本帝國政府與軍方在臺成立第十方面軍，防禦盟軍對臺發動登陸作戰。二戰結束後第十方面軍改稱為「臺灣地區日本官兵善後聯絡部」。本文撰寫之首要目的，即在於說明日軍轉變為善後聯絡部之過程，並析論國民政府如何透過該單位對滯臺的日軍部隊進行間接控制。

臺灣地區日本官兵善後聯絡部除負責安頓日軍人員、移交武器外，亦需負責進行復舊工程、琉球與朝鮮軍人遣返，以及對臺籍軍事人員與眷屬施以協助。戰後在臺日軍給養由國府負責，其一個月的費用幾高達 1,200 萬日圓。復舊工作過去認為以海運為主，本文發現機場與電信設備乃是主要的復舊對象。

琉球與朝鮮軍人並非與日軍同時遣返，後者快速復員，前者則成立臺灣地區琉球籍官兵善後聯絡部，經集中安置、組織後才得以返還。對臺籍軍事人員進行之協助主要為幫助親屬尋找從軍親人，並進行救濟金發放。善後聯絡部已開始向國府提出解決欠薪之要求。

善後聯絡部對於戰後社會亦有貢獻。戰後初期臺民對滯臺日軍出現憂慮與恐懼。善後聯絡部對管理及穩定在臺日軍的情勢具有高度的影響力，使其不至於出現大規模騷動，臺人的社會隱憂才得以消除。戰後初期臺灣紳民與日軍所欲推動之臺灣獨立，也在善後聯絡部部長安藤利吉中將的反對下宣告中止。

**關鍵詞：**日本陸軍、臺灣地區日本官兵善後聯絡部、復舊工作、戰後復員

---

\* 本文初稿曾發表於 2017 年 8 月 26-27 日臺灣歷史學會、(日本)臺灣史研究會、國立政治大學臺灣史研究所、國立臺北教育大學臺灣文化研究所主辦之「走在歷史關鍵上的東亞國際學術研討會」。

\*\* 暨南國際大學歷史學博士。

## 壹、前言

二次大戰結束後，原中國戰區、臺灣與越南北緯十六度以北的日軍部隊改稱「中國戰區日本官兵善後聯絡部」，負責境內日軍之調度、管理等事宜。原駐防臺灣的第十方面軍，也成為中國高度關心的對象，中方成立臺灣省行政長官公署與警備總司令部，作為接收與初期管理之單位。過去對於戰後初期管理臺灣日軍戰俘之論述，以陳亮州所著〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉為代表，該文以存在於 1945 年 12 月 16 日至隔年 4 月 30 日的戰俘管理處為討論中心，由國民政府的角度析論在接收臺灣後，政策面與實際執行面上，如何解決武器接收與滯臺戰俘等諸問題，並提出該處雖有管理之名，但在戰爭結束之際，在各種臨時會、委員會、美國軍政等勢力交雜紛陳下，實際執行者僅有教育宣傳與配合遣送。<sup>1</sup>陳氏一文在立論基礎、戰後初期的政治環境以及資料來源等方面有其獨到之處，對本章節具有深刻的啟發性。

然而，戰後除了國民政府的戰俘管理處外，由在臺日軍改編而成的「臺灣地區日本官兵善後聯絡部」，亦是此時期重要的管理單位。善後聯絡部設置的目的，主要是作為原日軍部隊接受中方政府領導以及軍事人員返日前的指揮中樞機構，其在行政上其雖受制於警備總部，但在軍隊內部上則保留了原有的建置與指揮體系，該部的存在有效約束戰後的在臺日軍並穩定部隊情勢。再者，善後聯絡部亦有其積極面，也就是對臺灣環境的復舊工程，安排朝鮮籍與琉球籍遣返，以及救助戰時被徵召的臺籍軍事人員等有其一定的功能，對於安定臺灣戰後的情勢亦有其貢獻，是以本文除說明其組建歷程與運作內容外，更重要者，是瞭解此單位對戰後初期臺灣社會帶來的影響為何。

## 貳、臺灣地區日本官兵善後聯絡部的成立過程與職責

1945 年 8 月 15 日日本政府宣告戰爭終止後，二次大戰至此結束，日軍大本營與參謀本部發布〈大陸命特第一號〉與〈大陸指第一號〉，<sup>2</sup>諭令陸軍部隊停止進攻、解除作戰任務，並與中蘇英美澳等國部隊開始進行區域性的停戰交涉，<sup>9</sup>

<sup>1</sup> 陳亮州，〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉，《檔案季刊》10：2（2001 年 6 月），頁 94-100。

<sup>2</sup> 大陸命為「大本營陸軍參謀本部命令」，是日本天皇和大本營經陸軍參謀本部傳達的最高命令，大陸指則是「大本營陸軍部指令」，是日本陸軍參謀本部對前線部隊發出的命令。

月 2 日正式對盟軍投降。<sup>3</sup>中國（遼寧省、吉林省、黑龍江省除外）、越南北緯十六度以北、臺灣與澎湖等地共分為十六個受降區，由原中國派遣軍總司令官岡村寧次大將，於同年 9 月 9 日在南京向中國戰區最高統帥蔣介石以及總司令何應欽投降，<sup>4</sup>後者亦於同日發布中國戰區最高統帥命令第一號，要求日軍需完全受其節制指揮；<sup>5</sup>十六個受降區內的日軍部隊，依區域成立「日本官兵善後聯絡部」，名稱分別為：越北地區、廣州海南島地區、潮汕地區、長衡地區、南潯地區、杭州廈門地區、京滬地區、武漢地區、徐海地區、平津保地區、山西地區、新汴地區、鄆城地區、青島濟南地區、包綏地區與臺灣地區，<sup>6</sup>由岡村寧次大將擔任總聯絡部部長，以統籌日軍部隊滯留時期指揮、管理、給養、復員等事宜。

國民政府在戰爭結束之初，為進行接收臺灣，自同年 8 月底開始組織臺灣省行政長官公署，9 月 1 日時於重慶成立臺灣省警備總司令部臨時辦公室，開始行政業務。9 月 9 日臺灣第十方面軍依據上述中國戰區最高統帥命令第一號，改稱臺灣地區日本官兵善後聯絡部（以下除標題外，內文簡稱「善後聯絡部」），原第十方面軍司令官安藤利吉中將擔任聯絡部部長，下設參謀部、涉外委員會、經理部、戰災修復部、臨時軍事法庭、憲兵隊等，於原總督府高等法院、地方法院舊址辦公。其中涉外委員會為與中國進行洽商與接收的對口單位，對原臺灣第十方面軍內部處分與管理至關重要，因此由原參謀長諫山春樹中將擔任會長；繳械後的臺灣第十方面軍轄下各部隊改稱原番號之日本官兵善後聯絡分部，各級部隊長予以解職後改任各善後聯絡分部長。<sup>7</sup>

善後聯絡部成立後的首要任務，是為自 11 月 1 日開始進行武裝解除，其通令轄下各部隊將持有的各式軍品交出，類別分為：一、武器（含飛機、艦艇等）及附件（含觀測測量器材在內），二、彈藥，三、工兵器材，四、通信器材，五、車輛及保養工具、油料，六、化學戰器材，七、被服裝具，八、騾馬裝具，九、

<sup>3</sup> 浜井和史，《復員史》上冊（東京：ゆまに，2010 年），頁 233-234。一般咸認 1945 年 8 月 17 日為日軍投降日，但這天應是美國總統杜魯門核准「一般命令第一號」，授權盟軍最高統帥麥克阿瑟將軍，對戰敗國日本發布關於其武裝力量在向各相關同盟國成員投降過程中所應注意之事項。本文採陸軍部隊於 9 月 2 日正式投降之說法，係依據浜井和史《復員史》一書中，對陸軍部隊發布之大陸命特第一號之原文引述，其指出陸軍部隊自此終止積極進攻作戰、停止戰鬥行動、解除作戰任務、與中蘇英美澳等國部隊開始進行區域性的停戰交涉，9 月 2 日正式對聯合軍投降。

<sup>4</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈接收臺灣澎湖列島地區日本陸海空軍及其輔助部隊之投降併接收臺灣澎湖列島之領土人民治權軍政設施及資產等相關事宜〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/11/195，引用日期：2017 年 6 月 1 日。

<sup>5</sup> 中國陸軍總司令部編，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》上卷（南京：中國陸軍總司令部，1945-1946 年），頁 73-79。

<sup>6</sup> 浜井和史編集，厚生省引揚援護局史料室編，《支那派遣軍終戦に関する交渉記録綴》（東京：ゆまに，2009 年），頁 313-314。

<sup>7</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣軍事接收總報告書》（臺北：正氣，1946 年），頁 50。

醫藥器材，十、糧秣（含糖、鹽、罐頭等），十一、營建（含兵營、官舍家具及建築材料等），清理整備並予以造冊後，交由來臺的國民政府部隊接收。<sup>8</sup>

另一方面，國民政府爲了管理十六個受降區內繳械後的日軍戰俘，訂定《戰俘管理計畫綱要草案》，並成立「戰俘管理處（所）」，作爲戰俘管理人員指導原則和各地戰俘收容管理之單位。1945 年 12 月 16 日，臺灣省警備總司令部奉陸軍總司令部之命令，正式成立戰俘管理處，由高級參謀王成章少將兼任處長，副處長由美軍聯絡組派張伯倫（Col. Chamberlain）兼任，下設參謀、軍法官、副官、書記、軍醫等，並有總務組、教育組、軍需組，辦公室設於警備總司令部內。<sup>9</sup>由陸軍第七十軍、第六十二軍、海軍第二艦隊司令部、空軍第二二地區司令部、空軍第二三地區司令部於接收監護範圍內，設置第一至第五戰俘管理所。後因空軍第二三地區司令部裁撤，海軍第二艦隊司令部與空軍第二二地區司令部缺乏監護兵力等因素，戰俘管理業務全歸設於臺北之第一戰俘管理所，以及設於高雄之第二戰俘管理所負責，並以臺中縣和花蓮縣爲界，以北屬第七十軍戒護區，以南屬第六十二軍戒護區，管理境內各日軍部隊集中營。<sup>10</sup>

在臺日軍部隊於繳械後，開始移往設於全臺各地的集中營，分布情形如表 1 所示：

表 1 終戰前後日軍部隊集中地

部隊名稱	原駐防地	集中地	備註
獨立工兵第四二聯隊	鶯歌一帶	臺北市主力、 中崙一部	
獨立混成第七十五旅團	新竹一帶	苗栗	
第九師團	新竹	竹南主力、 竹東一部	包括韓籍士官三名
第七十一師團	雲林、嘉義	斗六至斗南 以東	
獨立混成第七十六旅團	基隆	新營	
獨立步兵第五六五大隊	基隆、金山	嘉義水上	
獨立步兵第五六六大隊	臺北	—	復員獨立混成第七十六旅團
獨立步兵第五六七大隊	基隆	雲林北港	

<sup>8</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》（臺北：正氣，1946），頁 51-52。事實上，善後聯絡部雖然要求各部隊將武器交出，但部分日本兵仍抱持不願意交付之心態，筆者曾訪問陸軍特別志願兵張主看先生，他表示要把三八式步槍交出時，士兵都將步槍裡面能使槍機產生復進作動與擊發的大彈簧抽出丟棄，讓步槍縱使被接收也無法再使用。張主看口述，沈昱廷訪問，〈第三期臺籍陸軍特別志願兵張主看先生訪問紀錄〉，2015 年 11 月 3 日，未刊行。

<sup>9</sup> 陳亮州，〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉，頁 100-102。

<sup>10</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣軍事接收總報告書》，頁 354-357。

重砲兵第十三聯隊	基隆	分散至大日本製糖株式會社北港農場、基隆臺灣電力株式會社	
第十二師團	臺南、高雄一帶	新化至關廟以東	
獨立混成第一〇三旅團	淡水	新營	包括韓籍士官十四名
獨立步兵第四六八大隊	淡水	東石、義竹	
獨立步兵第四六九大隊	淡水	新營	
獨立步兵第四七〇大隊	淡水	新營	
第五十師團	高雄、屏東一帶	潮州至溪洲東南地區	
船舶工兵第廿八聯隊	淡水	蘇澳主力 基隆市一部 淡水一部	
獨立混成第一一二旅團	宜蘭員山	羅東	1945年12月15日 移至基隆
獨立混成第卅二聯隊	宜蘭	羅東	
獨立混成第卅三聯隊	宜蘭	羅東	
獨立混成第一〇二旅團	花蓮	花蓮	
獨立步兵第四六四大隊	花蓮	花蓮	
獨立步兵第四六五大隊	臺東	臺東	
獨立步兵第四六六大隊	花蓮	花蓮	
獨立步兵第四六七大隊	臺東	臺東	
第六十六師團	臺北	花蓮、臺東一帶	初於臺東集中，後移至花蓮
陸軍潑刺部隊	澎湖	澎湖	分馬公、牛心灣、拱北、雞母塢四地集中

資料來源：

1. 〈台灣方面部隊略歷(1)〉，編號：1563，《南方・台灣方面陸上部隊略歷(航空・船舶部隊を除く) 第1回追録》，(東京：防衛省防衛研究所藏)，引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C12122492800，引用日期：2017年7月11日。
2. 〈台灣方面部隊略歷(3)〉，編號：1652、1655、1664、1666、1669-1671、1674-1675，《南方・台灣方面陸上部隊略歷(航空・船舶部隊を除く) 第1回追録》，(東京：防衛省防衛研究所藏)，引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C12122493000，引用日期：2017年7月11日。
3. 厚生省援護局，《南方・支那・台灣・朝鮮(南鮮)方面陸上部隊(航空・船舶部隊を除く)略歷》，第三回追録，(無出版地，1964)，頁287、313-314、318。
4. 〈陸軍船舶部隊略歷 その1/分割6〉，編號：0785，《陸軍船舶部隊略歷 その1》，(東京：防衛省防衛研究所藏)，引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C12122417300，引用日期：2017年7月11日。
5. 〈台灣軍方面部隊略歷〉，編號：0953，《台灣軍方面部隊略歷》，(東京：防衛省防衛研究所藏)，引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C12122490300，引用日期：2017年7月11日。
6. 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》(臺北：正氣，1946)，頁155、192-194、244。

從表 1 的內容，可看出部隊是以原駐防地之附近為集中區域，然而，臺北市與高雄市兩地除部分工兵部隊外已呈現淨空的狀態，原因為臺北原是第六十六師團駐防地，戰爭結束後國民政府為調遣國軍部隊進入北臺灣，下令大園庄、桃園街、鶯歌庄、土城庄、新店庄、平溪庄、貢寮庄、三貂角相連之線內以北之日軍，除規定留用人員外，其餘需在 1945 年 10 月 15 日前撤出；中港、頭份庄、北埔庄、內灣庄、角板山（桃園市境內）、阿玉山（宜蘭縣境內）、員山庄、二結相連之線以北之部隊，則需在 20 日以前撤離，<sup>11</sup>是以原駐守在該地的第六十六師團轄下諸部隊，轉向花蓮、臺東一帶集中。高雄地區在戰時亦為重要防守區域，第十方面軍在此設有第十二師團、第五十師團和高雄要塞部隊，國民政府同樣為讓接管的第六十二軍進入，責令高雄市、臺南市、鳳山街以及連接三地之交通線附近的日軍部隊，除負責交接與監護的若干留守人員外，其餘須於 11 月 17 日前撤出，前往此區域以東 20 公里外之集中營。<sup>12</sup>

對集中營戰俘的監控上，警備總司令部採取管理與指揮分立的方式。在管理層面上，各日軍部隊雖已改成善後聯絡部，但戰時的軍隊階級依舊儼然地保留使用，違紀犯法的士兵亦有憲兵隊進行調查與逮捕。透過此軍隊階級制度，善後聯絡部長與各分部長官即可如戰時般地由上而下地掌控部隊，並施行完全的監督，國府的戰俘管理處僅是作為在旁進行考察及糾正的單位。<sup>13</sup>部隊的指揮權方面，臺灣行政長官要求「聯絡部長受本官之指揮，對所屬除傳達本官之命令、訓令、規定、指示外，不得發布任何命令，貴屬對本官所指定之部隊長官及接收官員亦同」，<sup>14</sup>意指陳儀一方面限縮了安藤利吉中將與諫山春樹中將的統帥權力，使其僅能進行國府命令之傳達，一方面則透過原有的日軍階級系統，將其指揮管理的權力延伸到全體臺灣日軍部隊之中。

在集中營內的日軍戰俘，因涉外委員會諫山春樹中將在與國民政府進行接洽時，即力陳可採現地自活、自耕自給之方式，<sup>15</sup>再加上警備總部讓善後聯絡部自行管理，因此日軍部隊仍保有相當程度的行動自由。據《戰俘管理計畫綱要草案》第九條之規定，在生活供應方面戰俘的主副食依照當地國軍標準發放，主食以實物（如大米）計算，副食

<sup>11</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈臺灣警備總部工作報告（三十四年）〉，編號：B5018230601/0034/109.3/4010/1/001，引用日期：2017 年 6 月 1 日。

<sup>12</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 51。

<sup>13</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 354。

<sup>14</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈頒發臺灣省佔領計畫一份希參照擬具計畫實施報核〉，編號：34/002.6/4010.2/1/008，引用日期：2017 年 6 月 2 日。

<sup>15</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈范副主任與諫山參謀長第一次談話紀錄〉，〈臺灣警備總部工作報告（三十四年）〉，編號：B5018230601/0034/109.3/4010/1/001，引用日期：2017 年 6 月 2 日。

則是折以現金，冬季服裝若有不足，可以酌量發給；<sup>16</sup>此外，尚有依軍銜發放的零用費與副食費，下二表即為 1946 年 1 月與 2 月，國府需供給日軍部隊的金額：

表 2 1946 年 1 月日軍零用費表

數額 職級	原有員額	已遣返	尚有員額	零用費合計 (円、錢)
將軍	23	0	23	6,141 円
佐級	432	13	419	56,146 円
尉級	8,352	430	7,922	530,774 円
士官	26,917	1,650	25,267	338,577 円 80 錢
士兵	89,304	6,334	82,970	555,899 円
合計	125,028	8,427	116,601	1,487,537 円 80 錢

資料來源：

國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為請准一月份零用費交付〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/2/038，引用日期：2017 年 6 月 2 日。

表 3 1946 年 2 月日軍副食費表

項目	數額	備註
人員總人數	125,028	
歸還人員	20,911	一月末迄今累計
1 月 30 日現有人數	104,117	
2 月副食費	10,484,581 円 90 錢	
平均	100 円 7 錢	

資料來源：

國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈為二月份副食費申請〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/2/089，引用日期：2017 年 6 月 2 日。

國民政府在衣食、副食費與零用費的供給情況，據第十方面軍參謀安藤正少佐所云：「日軍獲得與中國軍隊同樣之待遇，衣食住保證無缺」，<sup>17</sup>但亦有日軍代表向美軍聯絡組報告說，中國人食言，未遵守規約在日軍遣返完畢前保持足夠的

<sup>16</sup> 中國陸軍總司令部編，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》下卷（南京：中國陸軍總司令部，1945-1946 年），頁 286。

<sup>17</sup> 安藤正，〈大東亞戰爭に於ける台湾軍〉，收錄於台湾会編著，《ああ台湾軍・その思い出と記録》（臺北：南天，1997 年），頁 30。

糧食。<sup>18</sup>另，安藤正少佐亦指出「但是現金與零用費相當少，因而只好去兼職（例如開大卡車搬運物品）。軍紀與風紀依舊嚴正地保持著」。<sup>19</sup>由是觀之，集中營在缺乏副食費與零用費的情況下，日軍部隊尚需兼差以求謀生，維持最低限度的基本生活。再者，日軍部隊一個月的零用費幾近 150 萬日圓，副食費更高達 1,048 萬日圓，這些開銷對當時的國民政府而言是一個極大的負擔，或許這即是國府亟欲將日軍於短期內遣返回國的原因之一。

### 參、臺灣地區日本官兵善後聯絡部業務內容

1945 年 9 月善後聯絡部成立後，除了要指揮、管理原日本部隊在返日前的諸項事宜外，許多因戰爭結束而衍生的事項也需其加以協調解決，這些事務相當多元，本文以：一、復舊工作、二、朝鮮籍與琉球籍軍人之遣返兩個面向加以討論：

#### 一、復舊工作

第十方面軍在戰時為求禦敵機能極大化，戮力將臺灣打造成要塞化之區域，全島各戰略要地滿布著壕溝、戰車壕、防空壕、水泥碉堡等各式永久式或半永久式防禦工事。另一方面，美軍雖未攻臺，但為癱瘓島上各種軍事與非軍事活動之運作，自 1944 年 10 月起，美軍機動部隊與在中國的美國航空隊開始對臺進行轟炸；1945 年 1 月 3 日至 8 月 10 日間，駐防於菲律賓的機動部隊更對全島十一個大型城市中的機場、港口、交通要津、政府機關、製糖工廠、重要市街投射炸彈與燒夷彈，其中基隆、新竹、嘉義、臺南、高雄列為都市機能喪失，臺北、彰化、屏東、宜蘭、花蓮港都市機能減半，僅有臺中得以保全，<sup>20</sup>臺灣在戰爭結束後已成滿目瘡痍之景況。

善後聯絡部成立後最主要之任務當屬復舊工作，依據各兵科之專門技術，將臺灣的陸上與海洋環境、交通運輸、市容等恢復到戰前的樣貌。根據中國戰區臺灣省警備總司令部發出之〈軍第十九號命令〉，以及善後聯絡部發布的〈臺作命甲第十八號命令〉，日本陸海軍部隊的復舊工作內容整理如下：（一）海運恢復：

<sup>18</sup> George H. Kerr (柯喬志) 著，陳榮成譯，《被出賣的臺灣》（臺北：前衛，1991 年），頁 166。

<sup>19</sup> 安藤正，〈大東亞戰爭に於ける台湾軍〉，收錄於台湾会編著，《ああ台湾軍・その思い出と記録》，頁 30。

<sup>20</sup> 臺灣總督府警務局，〈自昭和十九年十月十二日至昭和二十年八月十日・臺灣空襲概況〉，收錄於蘇瑤崇編，《臺灣終戰事務處理資料集》（臺北：臺灣古籍，2007 年），頁 39-40。



修理船舶、打撈沉船、修理船廠及船塢、清掃水雷及水中障礙物、恢復航行標誌、修理碼頭倉庫及海軍營建。掃海（海洋清理工作）特以高雄、基隆為主。（二）空運恢復：修理飛機、恢復修造飛機之工廠、修理地上設備、油彈器材之集中、修理空軍營建。第八飛行師團負責修整臺北南北二飛行場，海軍部隊負責修整臺南飛行場。（三）營建整修：恢復市容、陸軍營建修理、地方公共建築物之修理、陸上地雷及臨時性防空設備之清除。（四）修復陸上交通：修理機車（火車頭）及車輛、修理機車工廠及材料庫、修理站房、月臺及貨廠、修理汽車及車站、修理沿公路之土方及電線。（五）修理工礦生產：水泥增產、磚瓦增產、木料增產、修理用工具零件之增產。以上各項以重要且易於修復者為先。（六）全臺重要水利：特重農業水利，就近部隊擔任。（七）修復鐵路：保線及輪轉器材為重點，鐵道第九大隊負責。<sup>21</sup>

復舊工作範圍的分配，是以鄰近部隊集中地的區域為原則，其情形如下：基隆市：獨立混成第一一二旅團。臺北市：臺北地區復舊作業隊（戰災復舊部）。新竹市：第九師團。臺中市：第八飛行師團。嘉義市：第七十一師團。臺南市：第十二師團。高雄市：第十二師團及第五十師團之一部。屏東市：第五十師團。花蓮港：第六十六師團。<sup>22</sup>

善後聯絡部轄下各部隊進行復舊工作的時間，大體為 1945 年 10 月至隔年的 2 月。關於其內容有下列數點可進行討論：（一）善後聯絡部指揮隸下部隊所進行的復舊工作，主要可分成復原一般民間因戰爭帶來的變化，如臺灣各地的戰地工程設施與盟軍的破壞，以及為便於國民政府軍隊與美軍進駐而進行修理或興建的工事，每個部隊亦因集中地不同致使民間或是軍事工作的比重有所差異。以五個陸軍師團為例，第九師團的集中地為苗栗竹南與新竹竹東，工作地則為臺北三峽至新竹一帶。1945 年 11 月，第九師團武裝解除後即開始進行復舊工作，如管理湖口演習場舍、建設中國軍隊與憲兵隊兵舍，並處理火砲、武器短欠事宜；<sup>23</sup>到 12 月時則對新竹市進行前後六次清掃，惟完成率僅在百分之十到五十五之間。<sup>24</sup>第十二師團所在的臺南和高雄為國民政府進駐的主要區域，亦為平民集中之地，因此其軍事和民間復舊工作並重。在軍事上，其將臺南市糖業聯盟事務所、原第四部隊、寶國民學校（今臺南市立人國小）、臺南一中等建物與校舍修復後，供作中國與美軍部隊進駐時之軍舍；而當軍事工程完成後，其在 1946 年 1 月時，

<sup>21</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 327-328。

<sup>22</sup> 安藤正、西浦節三編，《第十方面軍復員資料》，收錄於蘇瑤崇編，《臺灣終戰事務處理資料集》，頁 74。臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 328。

<sup>23</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為回答關於山砲兵第九聯隊少繳兵器〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/078，引用日期：2017 年 6 月 3 日。

<sup>24</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 339。

亦以 24,920 人次的龐大人力，進行高雄市市容的復舊施作。<sup>25</sup>

第五十師團的集中地以高雄和屏東為主，軍事方面為修復汽車以及協助航空部隊之整備，如第三十九部隊（日本陸軍屏東第三十九航空地區司令部）航空廠移轉作業以及陸軍飛行場之整備；民間工作主要是對屏東市進行清掃復舊，以及臺灣南部與東部間的道路整修。移防到臺灣東部的第六十六師團，以及位在臺灣中部的第七十一師團，由於兩個師團所在地並非國民政府軍隊進駐和接收之主要區域，因此除以少數兵力協助中國軍隊進行物品搬運外，多以民間修復，如鐵路、一般路面與橋樑修理，防空壕、戰車壕填平及市區清掃為主。

臺北市為總督府治臺時期的首都，亦是國民政府進駐後的政治、軍事中心，善後聯絡部特成立由第九師團一個聯隊及第十方面軍直屬部隊組成的戰災復舊部進行復原工作。就工事內容來看，戰災復舊部是將原有的軍事建物，如臺灣軍教育隊、陸軍倉庫、第三部隊、第五部隊與軍醫院等，以及民間建物，如農業會、學校、公會堂等進行修建，作為中國軍隊進入後的臨時居所，待這些事項都完成後，於 12 月時再開始進行臺北市內主要區域的環境清掃工作。

（二）在復舊人力的使用上，可透過表 4「復舊工作實施人次表」進行觀察：

表 4 復舊工作實施人次表

部 隊	時 間 / 人 次					人 次
	1945.10	1945.11	1945.12	1946.01	1946.02	
第九師團		1,798	1,414			3,212
第十二師團		5,575	7,224	25,622		38,421
第五十師團			6,000	22,233		28,233
第六十六師團	4,023	17,476	12,800	9,934		44,233
第七十一師團					4,490	4,490
獨立混成 第一〇〇旅團				12,600		12,600
獨立混成 第一〇二旅團			4,460			4,460
獨立混成 第一一二旅團		1,500		30,363	1,173	33,036
電信第三十四 聯隊	1,932	2,379	3,120	5,086		12,517
獨立鐵道 第九大隊	1,953	1,953	4,447			8,353

<sup>25</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 344。

船舶工兵 第廿八聯隊	5,950	3,697			1,1580	21,227
第八飛行師團	39,302	39,471	47,350	61,548		187,671
第七船舶廠		160				160
戰災復舊部	3,605		3,056			6,661
潑刺部隊		716				716
第一野戰築城隊			4,458			4,458
各月合計	56,765	74,725	94,329	167,386	17,243	410,448

資料來源：

1. 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》(臺北：正氣，1946年)，頁 26-27、48-49、178、194、329-350。
2. 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈本部戰俘管理日僑遣送處報告書等請鑒核備查〉，編號：34/545/4010/013/010，引用日期：2017年6月3日。

在陳亮州所著〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉一文中，認為日俘的工作中以交通建設為主，尤以回復海運作業為優先。<sup>26</sup>然而臺灣北部的基隆港、南部高雄港與東部的花蓮港，除獨立混成第一一二旅團於1945年11月時，派出1,500人次的兵力對基隆港進行復舊工程，船舶工兵第廿八聯隊也在同月與隔年的2月時，以近三千八百人次對該港口進行港灣復舊、潛水、沉船打撈與港口營繕等工程，高雄港僅只有第十二師團應港口運輸司令部之要求，出動422人次進行土工清掃工作，而花蓮港也僅有在第六十六師團在甫被派往東部時，派出340人次進行轟炸破壞修復，但完成率不高，僅有百分之六十。<sup>27</sup>事實上，三個已被破壞殆盡的港口中，經修復施作後，僅有基隆港和花蓮港回復若干的泊錠作業，高雄港只能進港百噸以下的船隻，必須等到港口修復、沉船清除後大型汽船方才得以駛入。<sup>28</sup>

若以動員的兵力作為復舊工事重要性與否的標準，第八飛行師團所進行的機場修復工程，無疑是戰後初期被列為首要完成之工作。在1945年10月至隔年2月間，日軍總復舊的兵力為410,448人次，第八飛行師團出動187,671人次，出工率占百分之四十七。筆者認為，戰後初期行政長官公署與警備總部為快速派員瞭解、掌控臺灣，搭乘飛機遂成為最主要的交通方式，如前進指揮所、行政長官公署官員來臺，抑或是美軍顧問團等，來臺時俱乘坐飛機，中國空軍也陸續進駐臺灣各機場，機場之整備遂成為當務之急。戰後負責飛行場復舊工程者為第八飛

<sup>26</sup> 陳亮州，〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉，頁 98-99。

<sup>27</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 330、333、344。

<sup>28</sup> 《臺灣現況》，收錄於蘇瑤崇編，《臺灣終戰事務處理資料集》，頁 217-225。

行師團，臺灣西部主要都市與宜蘭的陸軍飛行場全為其負責的範圍，臺南、嘉義、屏東、小港等飛行場則由其和海軍航空部隊共同修復，<sup>29</sup>除此之外尚須進行飛機、備料與油料等移交，因此乃出現人力大量使用的情形。值得注意的是，第八飛行師團修建機場與收容施設，部分是受中國空軍之託，因此後者需負擔施工之工錢，<sup>30</sup>由此也可看出復舊工程並非全部是義務勞動，部分亦帶有對價性質。

再者，電信第三十四聯隊亦因部隊性質，成為當時被大量派遣的部隊之一。電信第三十四聯隊原為駐防於滿州之北部第八十一部隊，1944 年 4 月依陸甲第 49 號令臨時編為臺灣軍通信隊，並納入臺灣軍司令官隸下；同年 7 月移防臺灣，後成為第十方面軍直轄部隊，以協助北臺灣第六十六師團、第九師團、獨立混成第七十五旅團、獨立混成一一二旅團的電信通信為主要業務。<sup>31</sup>終戰後，進駐北臺的國民政府、軍方與美國領事館等，為聯絡方便亦倚重該聯隊之性質，在北臺各地架設有線與無線通信設備，因此在戰後至遣返的五個月間，電信第三十四聯隊也呈現高度出動之狀態。

(三) 除民間與軍方的復舊工作外，部分部隊亦被派去替日本國營企業工作，如船舶工兵第廿八聯隊即替日本通運進行貨物搬運工作。<sup>32</sup>再者，該聯隊亦因具備有船舶運輸能力，因此也被倚任進行國府部隊的運輸工作，1945 年 11 月時，即出兵 2,275 人次與 2,154 人次，進行兩次基隆、上海與福州間的輸送任務，將國民政府特務團憲兵人員運抵臺灣，並進行海上的監視任務。

(四) 對於戰後在臺日軍進行復舊工作之景況與態度於文獻無徵，因此本文擬引用歷史學家黃仁宇先生的敘述作為旁證。黃仁宇先生在赴美進修前曾參軍，他的回憶錄裡記述在南京、上海觀察戰後日軍部隊如何進行交接與修復工程，此或可作為中國軍隊接收和日軍復舊的側面事證：

我們在南京時，目睹岡村寧次將軍正式對國軍地面部隊總指揮何應欽將軍投降。日軍忙著清理受降典禮的場地，這些士兵維持絕對嚴謹的紀律。輸了大戰、帝國體系解體、希望和保證落空、犧牲個人和家庭、

<sup>29</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈臺灣日俘(僑)處理案(一)〉，編號：B5018230601/0034/545/4010，引用日期：2017 年 6 月 4 日。

<sup>30</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈為貴軍進駐隨伴收容設備工事費支開之件〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/121，引用日期：2017 年 6 月 4 日。

<sup>31</sup> 〈台灣方面部隊略歷(1)〉，編號：1559-1560，《南方·台灣方面陸上部隊略歷(航空·船舶部隊を除く) 第 1 回追録》，(東京：防衛省防衛研究所藏)，引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C12122491100，引用日期：2017 年 6 月 4 日。

<sup>32</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣軍事接收總報告書》，頁 333。

前途未定帶來的壓力和焦慮，都無法構成不服從的藉口。他們的軍官一點也不怕失去權威，仍然對士兵大叫「你們這些廢物」。

日軍已繳交挖掘壕溝的工具、手推車與卡車。每當我問起這些工具時，上海後勤司令部的軍官照例道歉連連：他們不知道工具放在哪。……等了幾天後，我發現日軍第六十一師總部有位會講英語的中尉，……他和其他日軍軍官告訴我這些器具的確定放置地點，……我領著第三方面軍的正式命令，重新回到倉庫和軍械庫，我對他們說，不行，我不方便再去他們的辦公室一趟，如果負責的人不在，不管誰代理，都要給我十字鍬和鏟子，日軍已準備好要上工……如果沒有施加威脅，修復工作不可能順利進行。

日本人就容易相處多了。第六十一師團的工程軍官繳交一份計畫書，一開始免不了是形式化的內容：工程的目的、應有的規模、大體的方向和重點等等，就是可以刻在石板上的序言。不過，接下來的內容並非妝點門面而已，計畫書上的每個細節都可以澈底執行。在指定的時間和指定地點，總看得到準備就緒的士兵。事情從不出錯。<sup>33</sup>

戰時的日本軍隊在確定作戰目標後，即會制訂出縝密完整的作戰計畫，確保任何一個環節都能緊密相扣，並搭配充實的後勤給養線，在此情形下，作戰任務往往能確實的執行，且會符合甚至超過其原始設定的目標。由黃仁宇先生的證言，可看出戰爭結束後在國民政府的刻意要求下，保留了日本軍隊的建制和階級系統，連帶也使軍隊中的紀律和作戰效能持續發揮效用。因此，縱使無法獲悉臺灣一地復舊工作的實際執行內容，但透過日本軍隊一貫的嚴謹計畫、如實地執行，對於這些被賦予的臨時性工作，日人也會如戰前一般，在能力範圍內盡可能地予以完成。

## 二、琉球籍與朝鮮籍軍事人員之處置

二次大戰時期琉球為日本屬地，因而也為兵役法施行之區域，許多琉球青壯年男性被徵召後即因分發、部隊移防與個人轉屬等因素進入臺灣；第九師團從滿州移防琉球時，亦編入約一千八百名的當地青年為士兵，其後再移入新竹一帶。1938年與1945年日本政府於朝鮮實施陸軍特別志願兵制度與全面徵兵制，朝鮮男性開始須入營當兵，部分朝鮮籍軍人連同軍屬也在日本強化絕對國防圈的背景

<sup>33</sup> 黃仁宇，張逸安譯，《黃河青山：黃仁宇回憶錄》（臺北：聯經，2001年），頁55、61-62。

下，隨著部隊調遣入臺。

戰爭結束後，這些琉球籍和朝鮮籍軍事人員的安置和遣返，也成為善後聯絡部必須處理的課題：

### （一）琉球籍士兵安置與琉球官兵善後聯絡部之成立

終戰後滯留臺灣的琉球籍軍事人員人數約有 2,250 名，善後聯絡部對其處理的方式，並未如一般日本軍人續留在原單位，而是分別依軍種別和部隊別，重新編成或編入以下三個單位：1、全臺灣各地陸軍部隊（除第九師團外），於 1946 年 1 月 21 日編成獨立混成第一一二旅團混成第三十二聯隊第四大隊，<sup>34</sup>進駐基隆市雙葉國民學校（今基隆市仁愛國小），後再移入瀧川國民學校（今基隆市南榮國小），人數為 1,200 名。2、第九師團隸下的沖繩籍士兵，初於新竹三洽水（今桃園市龍潭區三水里、三和里一帶）集結，編成真喜志隊，其後再移至基隆國民學校（今基隆市信義國中），人數為 550 人。3、海軍部隊內的沖繩籍軍事人員於基隆社寮町集結後，劃入基隆防備司令指揮，人數為 500 人。<sup>35</sup>

被分派到上述三個地區的琉球籍軍事人員，在善後連聯絡部的安排下，先在基隆一帶對遭受空襲破壞的民宅進行修復，<sup>36</sup>其後移至基隆乘船地工作，<sup>37</sup>內容除復舊外亦需協助基隆港日本軍人與平民的炊事、搬運、衛生、檢疫等作業。前第十方面軍安藤正少佐對戰後琉球籍兵士的工作有如下記述：

沖繩的前軍事人員在基隆乘船地點默默擔任雜務工作（例如，在基隆港等待乘船之人員每天有等於兩百個石油桶份量之糞尿待處理，而上述人員將這些糞尿抬到港外防堤投入海中，但此時常起風而全身為所倒之糞尿汙染，又無可替換之衣服），也沒有得到任何酬勞，但他們毫無怨言，一直擔任此項令人厭惡的工作。<sup>38</sup>

然而，與日本內地人不同之處，在於當前者的遣返作業都已完成，善後連聯絡部甚至也於 1946 年 4 月 13 日解散後，琉球籍軍事人員除石垣、宮古、八重山、伊平屋等離島出身者已先返還外，其於依舊尚未開始遣返。<sup>39</sup>這些琉球人的管理後

<sup>34</sup> 河原功解題，《台灣引揚者關係資料集》付錄 1，（東京：不二，2012 年），頁 37。

<sup>35</sup> 台灣引揚記編集委員會，《琉球官兵顛末記》（東京：不二，1986 年），頁 3、319、473-474。

<sup>36</sup> 河原功解題，《台灣引揚者關係資料集》付錄 1，頁 38。

<sup>37</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈申請琉球籍日俘將擬暫時從事基隆乘船地工作〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/079，引用日期：2017 年 6 月 7 日。

<sup>38</sup> 諫山春樹等原著，《秘話·臺灣軍與大東亞戰爭》（臺北：文英堂，2007 年），頁 43-44。

<sup>39</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為關於琉球籍官兵回島〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/061，引用日期：2016 年 12 月 26 日。

由警備總司令部接手，重新安置在設於總督府內的臺北集中營，並於5月1日組織「臺灣地區琉球籍官兵善後聯絡部」（後改名「琉球籍官兵集訓大隊」），作為接收命令和管理原部隊的單位。全體人數共有744名，計有本部、憲兵班、自動車班、經理科、醫務科、第一、第二中隊（大稻埕）、第三、第四中隊（宮前町）、第五、第六、第七中隊（總督府）、第八中隊（基隆海軍）與基隆乘船地聯絡支部。<sup>40</sup>

琉球籍官兵在等待遣返時期，行政長官公署命其整修臺北機場與清掃市內道路、公園、下水道，並整理從日軍部隊接收來的衣服武器等，此外，其亦試圖以每日四小時的時間，教授三民主義思想、中國國民黨黨史、學術講話、時事解說、琉球歷史、中華民國國歌以及北京語、英語，惟琉球人對此並無多大興趣，參與人數自開始的六百餘人，逐漸減少至二百人左右，戰俘教育工作遂告中止。及至1946年10月與12月，在美國政府的協助下用兩艘LST登陸艇對琉球籍軍事人員與僑民進行遣返，以九個梯次完成全部作業，琉球官兵分別在第二梯次與第九梯次中歸還。<sup>41</sup>同年12月25日，負責最後業務的琉球籍官兵搭乘驅逐艦宵月號返抵沖繩東部的中城灣，成為最後歸鄉的日籍士兵。<sup>42</sup>

## （二）朝鮮籍官兵之安置

1944年10月美軍開始對菲律賓進行反攻，日本軍部曾試圖調派軍隊支援，路經臺灣時由於海空都被美軍封鎖，無法再向南方輸送，因而現地編入第十方面軍，如增援菲律賓的第十九師團中即有約三分之一的兵力滯留臺灣。這些兵士中部分為朝鮮人，其後編入獨立混成第一〇三旅團，<sup>43</sup>或是第七十一師團中，<sup>44</sup>戰後警備總部和善後聯絡部需解決其滯臺時期如管理、補給、遣返等諸項事宜。

終戰後在臺的朝鮮士兵與軍屬共計1,320名，其在戰爭甫一結束時就自稱為戰勝國國民，警備總部亦發出戰字第（44）號命令，將朝鮮籍軍事人員集中現今雲林斗六一帶，並給予新解放國家人民之待遇，在國民政府的監督之下，組成韓

<sup>40</sup> 台灣引揚記編集委員會，《琉球官兵顛末記》，頁6、388、439。

<sup>41</sup> 何鳳嬌編，〈〇二六、臺灣省日僑管理委會電送琉僑集中計畫表及琉僑還送配船人員表〉，《政府接收臺灣史料彙編》下冊，（臺北縣：國史館，1990年），頁922-925。河原功解題，《臺灣引揚者關係資料集》付錄1，頁39-40。

<sup>42</sup> 台灣引揚記編集委員會，《琉球官兵顛末記》，頁5-8、47、92。

<sup>43</sup> 〈第4章 捷一号作戰（自昭和19年10月下旬至昭和19年12月）／其の3 主要なる作戰及作戰準備〉，編號：0088-0092，《台灣方面軍作戰記錄 昭21年8月》（東京：防衛省防衛研究所藏），引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C11110355300，引用日期：2017年6月8日。

<sup>44</sup> 安藤正、西浦節三編，《第十方面軍復員資料》，收錄於蘇瑤崇編，《臺灣終戰事務處理資料集》，頁79。

籍官兵集訓總隊自行管理。<sup>45</sup>1945 年 11 月 6 日，警備總部再發出戰一字第 12 號代電，命善後聯絡部在 11 月 15 日前，將朝鮮籍日軍集中於臺北大直的原第一青年特別鍊成所，在此進行精神教育，<sup>46</sup>起初三個月的伙食等由善後聯絡部供應，其後伙食費與副食費全由警備總司令部負責，<sup>47</sup>發放的物資皆比日軍部隊來得優渥，甚至也比日人更早歸國。<sup>48</sup>

## 肆、臺灣地區日本官兵善後聯絡部對臺籍軍事人員之協助

善後聯絡部成立後，其雖是以輔助國民政府接收、管理日軍滯臺部隊為宗旨，但對於臺籍軍事人員進行扶掖與援助亦是支援的項目之一，業務內容可概分為下列兩方面：

### 一、協助臺籍軍事人員返臺

1945 年 8 月中旬戰爭結束後，原被日本政府徵召至海外戰地的臺籍軍人、軍屬與軍夫，多數被盟軍安排進入集中營。在各地的集中營等候遣返時，因接收國物資與民情不同的緣故，對待戰俘的態度也迥然相異，但大體而言，這些在海外的臺人生活大多陷入困境，莫不期待迅速且平安地返回臺灣。

筆者認為，二次大戰結束後，盟國對待戰俘的方式會因國家文化、國交關係、現有資源等的差異而有不同，其中，美軍對待臺籍戰俘最為禮遇與優渥，中國軍隊待遇最差，前者據新竹人林居琳指稱，美軍接收巴布亞新幾內亞後，處理臺籍戰俘的方式有三：（一）送往澳洲戰俘營，（二）到夏威夷美軍戰略情報處工作，（三）跟隨美軍轉戰各地，林居琳選擇第一項。他在前往戰俘營的途中，沿途每一火車站都有豐富的茶點招待，戰俘營內供吃供住，甚至有工作機會，一天可收入一角錢，應徵者多到需要排班。反之，中國軍隊接收海南島後，即將該地的臺灣人關進戰俘營，任其自生自滅，臺人必須以耕作、交換、甚至典當的方式獲得糧食與生活用品，因此營養不良與疾病盛行，當地人也視臺人為日軍同路人，態度相當不友善；為了返回臺灣，臺籍戰俘甚至自行購船，經九死一生後抵達臺灣，

<sup>45</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 356。

<sup>46</sup> 國防部提供，國家發展委員會檔案管理局管理：〈韓琉籍日俘遣返案〉，編號：A305000000C/0034/545.6/4445，引用日期：2017 年 6 月 8 日。

<sup>47</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局管理：〈呈為請准交付韓籍官兵集訓總隊副食費〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/115，引用日期：2017 年 6 月 8 日。

<sup>48</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》，頁 351。安藤正，〈大東亞戰爭に於ける台湾軍〉，收錄於台湾會編著，《ああ台湾軍・その思い出と記録》，頁 32。



海南島臺人急需救援與遣返的慘況才為人得知。<sup>49</sup>

在臺灣的軍眷此時也因交通斷絕等因素，無法與海外親人取得聯繫，因此開始向所在地縣市或直接向行政長官公署提出代為查找與救濟之請求。<sup>50</sup>1946年5月4日，臺灣省參議會通過由省參議員林獻堂提議，請行政長官公署設法協助旅外臺人之返還，在未歸臺之前則提供其生活救濟。面對民間陳情以及民意機關的決議，行政長官公署開始重視臺灣親屬之要求，同時也指派專人負責臺人返籍的事務。<sup>51</sup>

1946年9月5日，花蓮縣政府向行政長官公署轉呈兩件縣民陳情書，其一是鳳林鎮民林烈呈因三弟林炯騰，自1944年3月花蓮港工業學校夜間部技術部畢業後，奉派進入日本第六十一海軍航空廠高雄工廠，後派遣至菲律賓南西航空廠，但自此音訊全無、未知生死。其二是瑞穗鄉民古順妹之親屬徐慶霖，於1942年被徵用派遣至菲律賓俘虜收容所本所，戰爭結束後無任何消息，生死存亡無由得知，加上戶口清查在即，希望縣府代尋消息。花蓮縣政府將此陳情書轉給行政長官公署後，行政長官公署又發電予警備總部，請其轉飭日軍善後聯絡部主持人，由其代為追查子弟下落。<sup>52</sup>

一般而言，上呈給行政長官公署之代尋與返籍的請願要求，絕少交由善後聯絡部，而是由善後救濟總署臺灣分署執行，透過此一具有島內與海外聯繫管道之團體，才能有效地執行聯絡與救援的工作。<sup>53</sup>事實上，戰後初期成立的善後聯絡部，雖保有原來之日軍指揮系統與軍隊建制，但其功能僅是管理所屬的部隊，不復有戰時能透過通訊系統對海內外傳遞訊息之連結機制，各聯絡部之間亦無法聯繫，因此筆者認為，行政長官公署雖將尋人之請求轉發善後聯絡部，但該部實際上應已無能力加以執行。

## 二、救濟金之發放

1945年8月戰爭結束後，派遣至海外的臺民雖得以返臺，但卻未領到服役

<sup>49</sup> 林居琳的論述參閱潘國正著，〈去了海南島，又去新幾內亞——林居琳的故事〉，《天皇陛下の赤子——新竹人・日本兵・戰爭經驗》（新竹：齊風堂，1997年），頁47-52。海南島臺人可參閱張子涇，《台籍元日本海軍陸戰隊軍人軍屬いざこに》（臺中：聯邦，1984年）。

<sup>50</sup> 何鳳嬌，〈戰後接運旅外臺胞返籍初探〉，《臺灣風物》50：2（2000年6月），頁173-189。

<sup>51</sup> 湯照勇，〈脫離困境：戰後初期海南島之臺灣人的返臺〉，《臺灣史研究》12：2（2005年12月），頁192。

<sup>52</sup> 何鳳嬌編，〈〇〇七、臺灣省行政長官公署電警備總司令部轉飭日軍善後聯絡部主持人追查臺民下落〉，《政府接收臺灣史料彙編》下冊，頁940-942。

<sup>53</sup> 關於善後救濟總署臺灣分署執行運返之案例，可參閱何鳳嬌編，〈〇〇七、善後救濟總署臺灣分署電請轉陳設法運送新竹苗栗郡海外臺胞子弟返臺〉，《政府接收臺灣史料彙編》下冊，頁1121-1157。

時期的軍餉與儲金，因而強迫善後聯絡部支付；該部為發予臺民薪資，除先對要求給付之臺民命其提出身分證明外，也統計出未付薪資的派遣人員，為第三回、第五回高砂義勇隊，第六回勞務奉公團，第二回到第三十回勤勞團，第二回、第六回農業團，以及無名稱的 2,196 人，合計 30,341 人，薪水為 2,0626,830 元，未付薪資之月份每個單位不一，少則一個月，多則一年，因此建議長官公署在避免通貨膨脹與影響金融的狀況下，對每人先支付 300 元現金，剩下之金額按每月原薪水支付。再者，此 2,060 餘萬元只是暫估，未付薪水是以每人每月 70 元計算，如高於 70 元，勢必要付出更多的金額。<sup>54</sup>

行政長官公署於 1946 年 1 月 31 日召集各有關機關開會討論後，決議先對給返省後生活陷入困境的原臺籍軍事人員發放救濟金。程序上，行政長官公署要求臺民先向善後聯絡部申請欠發薪資之證明書，證明書上需詳載姓名、部隊名稱、派遣地、軍職軍銜等資料，善後聯絡部為執行此項任務，亦向行政長官公署要求調集由中方所保管的旅外人員資料原簿、歸省者上陸調查表以及乘船者連名簿，對於已歸國者也請行政長官公署以登報方式通知布達。<sup>55</sup>

救濟金發放的金額為臺幣 300 元，在發放方式上行政長官公署因鑑於臺籍軍事人員散居於全臺各地，遠道至臺北領取救濟金後實所剩無幾，因此又擬定辦法，責由善後聯絡部將證明送到財政處批示核准後，再由善後聯絡部寄回給本人；領有欠薪證明書之臺人，再持之向住在地之臺灣銀行各分支行領款。<sup>56</sup>

在發放的對象上，除了歸臺的從軍人員外，遺眷也是受到照顧的對象之一。隨著大東亞戰線的惡化，日人徵召臺人從軍益見孔急，除了以「特設勤勞團」為名義，大量徵召臺人前往南洋從事土地開拓與機場興建外，炙烈的戰況以及令人難耐的南洋地區高溫溼熱，也使得醫師和醫護人員極為短缺，在此情況下，臺籍醫師與醫務助手也在被招募之列。1944 年年底，日本軍部開始召集具有醫學專門學校或是醫學大學學歷，未滿 45 歲的開業醫師，或是在病院服務的臺籍醫生入伍。臺北州醫生王式玉於 1944 年時被日軍徵調為軍醫，奉派至越南西貢聖雀岬；搭載他們的船隻為神靖丸，船上共有 342 名臺籍醫師、醫療人員與海軍工員。同年 12 月 2 日由高雄港出航，目的地為新加坡，先後於香港、海南島靠岸裝貨；1945 年 1 月 7 日抵達西貢聖雀港，五天後的上午 10 時左右，包括神靖丸在內的

<sup>54</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為請准要歸還軍屬未開支薪水經費發發〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/094，引用日期：2016 年 12 月 28 日。

<sup>55</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈申請對於臺灣省出身舊日軍人軍屬歸臺者之整理給與請賜給便宜事〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/12/027，引用日期：2016 年 12 月 28 日。

<sup>56</sup> 臺灣省行政長官公署財政處公函，〈虞〉財の字號第 865 號，〈為送據省民要求清理前被日軍派遣海外服務臺民欠薪救濟辦法〉，臺中市政府提供。

53 艘日本船隻被美軍戰機擊沉。神靖丸上的死亡人員分別為醫師 59 人，死亡 41 人，藥劑師 3 人全數死亡，醫務助手 80 人，死亡 55 人，工員 200 人，死亡 148 人，最終僅有 95 人獲救，王式玉醫師也不幸在此次轟炸中戰死。<sup>57</sup>

1946 年 3 月，王式玉醫師遺孀王黃氏瓊霞女士，向善後聯絡部提出軍屬薪資證明書之申請要求，同月 13 日，善後聯絡部即發給證明。在該證明書中清楚載列王醫師隸屬日軍南西方面艦隊，每月支薪 86 元，津貼 3,000 元；王黃氏女士可持之向臺北市臺灣銀行本行請領救濟金，而其最後也於同月 26 日領出 300 元。<sup>58</sup>

對於日本軍方積欠臺灣籍軍夫軍屬的薪資案，善後聯絡部於 1946 年 3 月 27 日時，向行政長官陳儀提出處理辦法。該部認為此積欠之薪資當然為日本政府之責任，應由兩國共同討論、立法解決，在日人引揚作業執行之際，日方建議此時先在聯合國部隊將滯留於南洋的臺灣人輸送回臺期間，派遣秋山太郎等調查人員三名，於臺北市內進行歸臺人員資料之收集及處理，並與民政處保持聯繫，以待日後再行解決。行政長官公署後也於 4 月初時，同意日方所提出之辦法。<sup>59</sup>

由善後聯絡部與行政長官公署對積欠臺民薪餉的處理過程中，可以看出過去學術界對於臺人向日本政府爭討欠薪之行動，一般認為是始自於 1975 年後日本政府對於高砂義勇軍李光輝的人道賠償，<sup>60</sup>但從前段論述中，可看出臺人向日本軍部追討欠薪，事實上在戰爭結束後即已展開；然而，此項行動後來因為國府在臺施行戒嚴，以及 1952 年 4 月 28 日臺日政府相互交換《中日和平條約》，因而逐漸趨向消寂，其後必須要到上述 1975 年才又開始出現。此行動終至 1994 年，日本政府願意以當時薪資與儲金之 120 倍作為賠償才告一段落。<sup>61</sup>

<sup>57</sup> 神靖丸被炸沉之始末可參閱吳平城，《太平洋戰爭·軍醫日記》（臺北：自立晚報，1989 年）。神靖丸遭難始末：〈昭和 19 年 12 月以降 大東亞戰爭徵備船舶事故報告綴（6）、（7）〉，編號：2090-2100，《昭和 19 年 12 月以降 大東亞戰爭徵備船舶事故報告綴》，（東京：防衛省防衛研究所藏），引用自アジヤ歴史資料センター，參考代碼：C08050049800、C08050049900，引用日期：2016 年 11 月 28 日。

<sup>58</sup> 王式玉（配偶王黃氏瓊霞）所持欠付臺籍軍人軍屬薪資證明書，筆者自藏。

<sup>59</sup> 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈電復關於臺灣籍軍人軍屬未支給金處理各項應予照准〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/12/031，引用日期：2016 年 12 月 29 日。

<sup>60</sup> 關於日本政府賠償臺人之始末，可參閱周婉窈，〈日本在臺軍事動員與臺灣人的海外參戰經驗〉，收錄於《海行兮的年代——日本殖民統治末期臺灣史論集》（臺北：允晨文化，1993 年），頁 127-130。蔡慧玉，〈臺灣民間對日索賠運動初探——「潘朵拉之箱」〉，《臺灣史研究》3：1（1996 年 6 月），頁 175-177。

<sup>61</sup> 《中日和平條約》的條文與議定書中，認為中華民國政府自動放棄根據《舊金山合約》第十四條甲項第一款，日本國所應供應之服務之利益，但 1972 年日本與中共建交後，此和平條約宣告廢止，是以向日本政府追討欠薪行動再次開始。

## 伍、小結

本文對二次世界大戰結束後，第十方面軍解散改編成臺灣地區日本官兵善後聯絡部，以及該部對於臺灣一地之復舊工作、琉球籍和朝鮮籍軍事人員的處置，以及臺灣籍軍事人員及其眷屬之協助等進行討論。然而，除上開論述外，本文最終關懷的問題，在於善後聯絡部對於戰後初期兵馬倥傯的臺灣社會帶來何種影響？

國民政府在接收後雖然派遣第七十軍與第六十二軍來臺，但其人數有限，面對數量龐大的日本軍隊，當時的臺人咸認為國軍部隊並無有效壓制的能力，因此對滯臺日軍頗為憂慮與畏懼，戰後初期擔任記者的吳濁流，其在自傳《無花果》中即敘述：

因為國軍只有先來三千，而日本的正規兵有十八萬三千，加上在鄉軍人（後備軍人）合起來三十五萬。如果三十五萬的日本兵蠢動起來結果會怎樣。首先被搗碎的是報社吧。我們的生命也是危險的。幸虧這個大危險得以避免了。<sup>62</sup>

林獻堂在其日記中亦記載：

夔龍來，張星建、郭清誥、莊垂勝、許文葵陸續而來，談論此後日臺關係，頗以現役兵三十萬武裝解除後仍住臺灣為慮，蓋恐生出意外之事也。

楊樹德、陳滿盈、陳英方、吳蘅秋、石錫勳、楊木來訪，頗以日本人六十餘萬人，就中軍隊二十餘萬人留於臺灣，對於治安上頗難處置也。<sup>63</sup>

再者，1945 年 8 月後，部分不願意接受事實之日本軍人如陸軍少佐中宮悟郎、牧澤義夫等，與辜振甫、許丙、林熊祥等人聯手組織臺灣自治協會，希望推動臺灣自治獨立，陳逸松在其回憶錄中指出：

<sup>62</sup> 吳濁流，《無花果》（臺北：草根，1997 年），頁 148。括號內文字為筆者自加。

<sup>63</sup> 林獻堂，許雪姬主編，《灌園先生日記（十七）》，1945 年 8 月 25 日、8 月 30 日，（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2010 年），頁 254、259。

長年接受日本武士道薰陶的日本軍方，更難接受投降的事實，有些還懷疑天皇文告的真實性。於是展開「戰」與「降」的激辯，主戰派認為臺灣還有十七萬裝備精良的日軍，三十萬日本居民，足夠的存糧與武器，他們要為臺灣獨立而戰，寧為玉碎，不為瓦全，誓死奮戰到底。……「主戰派」所發起的所謂「八·一五獨立運動」，確曾以辜振甫、許丙、林熊祥等御用紳士為核心，積極推動，終因安藤利吉總督堅持遵守天皇命令，反對獨立運動而作罷。<sup>64</sup>

筆者認為，戰後日本軍方雖已放下武器，但接收臺灣之中國官員與軍隊不見得有能力可以管理與指揮日本軍人，加上日本軍隊人心各異，在 1945 年 9 月至 11 月時至少出現六十二起的戰俘犯罪事件，<sup>65</sup>因此為求有效管理日軍部隊，使其不危害臺灣社會，因而在警備總司令部的監督之下，由原日本軍方組成善後聯絡部的方式自行管理，透過原封不動的保留軍隊內部的指揮體系、軍隊階級，遂成為是一種最為有效且具執行力的方式，在此種方式下，林獻堂與吳濁流等人對日軍部隊滯留臺灣可能滋生事端的疑慮和擔憂，在善後聯絡部的管控之下方得以避免。另一方面，戰爭結束之際，臺籍仕紳與日本軍人所欲推動之臺灣獨立運動，也在善後聯絡部部長安藤利吉中將的反對下，最終宣告中止。

---

<sup>64</sup> 陳逸松口述，吳君瑩紀錄，林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄》（臺北：前衛，1994 年），頁 293-294。

<sup>65</sup> 臺灣警備總司令部編，《臺灣軍事接收總報告書》，頁 394-401。

## 參考文獻

- 〈第 4 章 捷一号作戰(自昭和 19 年 10 月下旬至昭和 19 年 12 月)／其の 3 主要なる作戰及作戰準備〉, 編號: 0088-0092, 《台湾方面軍作戰記錄 昭 21 年 8 月》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C11110355300。
- 〈陸軍船舶部隊略歴 その 1／分割 6〉, 編號: 0785, 《陸軍船舶部隊略歴 その 1》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C12122417300。
- 〈台湾方面部隊略歴(1)〉, 編號: 1559-1560, 《南方・台湾方面陸上部隊略歴(航空・船舶部隊を除く) 第 1 回追録》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C12122491100。
- 〈台湾方面部隊略歴(1)〉, 編號: 1563, 《南方・台湾方面陸上部隊略歴(航空・船舶部隊を除く) 第 1 回追録》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C12122492800。
- 〈台湾方面部隊略歴(3)〉, 編號: 1652、1655、1664、1666、1669-1671、1674-1675, 《南方・台湾方面陸上部隊略歴(航空・船舶部隊を除く) 第 1 回追録》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C12122493000。
- 〈台湾軍方面部隊略歴〉, 編號: 0953, 《台湾軍方面部隊略歴》, (東京: 防衛省防衛研究所藏), 引用自アジア歴史資料センター, 參考代碼: C12122490300。
- 中國陸軍總司令部編, 《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》上卷(南京: 中國陸軍總司令部, 1945-1946 年)。
- 中國陸軍總司令部編, 《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》下卷(南京: 中國陸軍總司令部, 1945-1946 年)。
- 台湾引揚記編集委員会, 《琉球官兵顛末記》(東京: 不二, 1986 年)。
- 安藤正, 〈大東亞戰爭に於ける台湾軍〉, 收錄於台湾会編著, 《ああ台湾軍・その思い出と記録》(臺北: 南天, 1997 年), 頁 7-35。
- 何鳳嬌, 〈戰後接運旅外臺胞返籍初探〉, 《臺灣風物》50: 2 (2000 年 6 月), 頁 155-191。
- 何鳳嬌編, 《政府接收臺灣史料彙編》下冊(臺北縣: 國史館, 1990 年)。
- 吳平城, 《太平洋戰爭・軍醫日記》(臺北: 自立晚報, 1989 年)。
- 吳濁流, 《無花果》(臺北: 草根, 1997 年)。

- 周婉窈，〈日本在臺軍事動員與臺灣人的海外參戰經驗〉，收錄於《海行兮的年代——日本殖民統治末期臺灣史論集》（臺北：允晨文化，1993年），頁127-184。
- 林獻堂，許雪姬主編，《灌園先生日記（十七）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2010年）。
- 河原功解題，《台灣引揚者關係資料集》（東京：不二，2012年）。
- 厚生省援護局，《南方・支那・台灣・朝鮮（南鮮）方面陸上部隊（航空・船舶部隊を除く）略歴》，第三回追録，（無出版地，1964年）。
- 浜井和史，《復員史》上冊（東京：ゆまに書房，2010年）。
- 浜井和史編集，厚生省引揚援護局史料室編，《支那派遣軍終戦に関する交渉記録綴》（東京：ゆまに，2009年）。
- 神靖丸遭難始末：〈昭和19年12月以降 大東亜戦争徴傭船舶事故報告綴（6）、（7）〉，編號：2090-2100，《昭和19年12月以降 大東亜戦争徴傭船舶事故報告綴》，（東京：防衛省防衛研究所藏），引用自アジア歴史資料センター，參考代碼：C08050049800、C08050049900。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈本部戰俘管理日僑遣送處報告書等請鑒核備查〉，編號：34/545/4010/013/010。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈申請對於臺灣省出身舊日軍軍人軍屬歸臺者之整理給與請賜給便宜事〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/12/027。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈申請琉球籍日俘將擬暫時從事基隆乘船地工作〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/079。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為回答關於山砲兵第九聯隊少繳兵器〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/078。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為請准一月份零用費交付〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/2/038。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為請准要歸還軍屬未開支薪水經費簽發〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/094。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈呈為關於琉球籍官兵回島〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/061。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈為二月份副食費申請〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/2/089。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈為貴軍進駐隨伴收容設備工事費支開之件〉，編號：B5018230601/0035/545/4010/3/121。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈范副主任與諫

- 山參謀長第一次談話紀錄》，〈臺灣警備總部工作報告（三十四年）〉，編號：B5018230601/0034/109.3/4010/1/001。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈接收臺灣澎湖列島地區日本陸海空軍及其輔助部隊之投降併接收臺灣澎湖列島之領土人民治權軍政設施及資產等相關事宜〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/11/195。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈電復關於臺灣籍軍人軍屬未支給金處理各項應予照准〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/12/031。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈頒發臺灣省佔領計畫一份希參照擬具計畫實施報核〉，編號：34/002.6/4010.2/1/008。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局典藏管理：〈臺灣日俘（僑）處理案（一）〉，編號：B5018230601/0034/545/4010。
- 國防部史政編譯局提供，國家發展委員會檔案管理局管理：〈呈為請准交付韓籍官兵集訓總隊副食費〉，編號：B5018230601/0034/545/4010/1/115。
- 國防部提供，國家發展委員會檔案管理局管理：〈韓琉籍日俘遣返案〉，編號：A305000000C/0034/545.6/4445。
- 張子涇，《台籍元日本海軍陸戰隊軍人軍屬いずこに》（臺中：聯邦，1984年）。
- 張主看口述，沈昱廷訪問，〈第三期臺籍陸軍特別志願兵張主看先生訪問紀錄〉，2015年11月3日，未刊行。
- 陳亮州，〈政府對臺灣日俘管理之研究——以臺灣省警備總司令部戰俘管理處為分析中心〉，《檔案季刊》10：2（2001年6月），頁94-110。
- 陳逸松口述，吳君瑩紀錄，林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄》（臺北：前衛，1994年）。
- 湯熙勇，〈脫離困境：戰後初期海南島之臺灣人的返臺〉，《臺灣史研究》12：2（2005年12月），頁167-208。
- 黃仁宇，張逸安譯，《黃河青山：黃仁宇回憶錄》（臺北：聯經，2001年）。
- 臺灣省行政長官公署財政處公函，〈虞〉財の字號第865號，〈為送據省民要求清理前被日軍派遣海外服務臺民欠薪救濟辦法〉。
- 臺灣警備總司令部編，《臺灣軍事接收總報告書》（臺北：正氣，1946年）。
- 臺灣警備總司令部編，《臺灣警備總部接收總報告書》（臺北：正氣，1946年）。
- 潘國正，《天皇陛下の赤子——新竹人・日本兵・戰爭經驗》（新竹：齊風堂，1997年）。
- 蔡慧玉，〈臺灣民間對日索賠運動初探——「潘朵拉之箱」〉，《臺灣史研究》3：1（1996年6月），頁173-228。
- 諫山春樹等原著，《秘話・臺灣軍與大東亞戰爭》（臺北：文英堂，2007年）。
- 蘇瑤崇主編，《臺灣終戰事務處理資料集》（臺北：臺灣古籍，2007年）。
- George H. Kerr（柯喬志）著，陳榮成譯，《被出賣的臺灣》（臺北：前衛，1991年）。



Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp.133-157, No.36, June 2018  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# Japanese Soldiers' Repatriation Liaison Department: Establishment, Operation and Social Impact in Taiwan District during Early Post-war

*Yu-Ting Shen\**

## Abstract

In 1943, due to the attack of Taiwan by Allied forces, the Japan Government reorganized the Taiwan infantry Wings to a Division with 5 Divisions and 6 Brigades defending Taiwan and composed Japanese 10th Area Army. Post war, Japanese 10th Area Army became the Japanese Soldiers Repatriation Liaison Department in Taiwan district. The first purpose of this article is to discuss the establishment process of this department, and how it controlled Taiwan Army.

The missions of the Japanese Soldiers Repatriation Liaison Department in Taiwan district were to settle Japanese Army, hand over weapons, rebuild Taiwan, send Okinawa and Korea soldiers back, and help Taiwan soldiers return. The most important mission of rebuilding Taiwan was to restore the equipment of Airports and telecommunications.

Post war, Japanese Soldiers Repatriation Liaison Department in Taiwan district still had power to control Japanese soldiers; the military police and Japan Army court were also in operation. Thus, Taiwan society did not appear chaotic.

**Keywords:** Japanese Soldiers Repatriation Liaison Department in Taiwan, rebuilding Taiwan, Post-war demobilization

---

\* Ph.D, Department of History, National Chi Nan University.



## 蘭姆（Charles Lamb）的 在地情感與記憶敘事

黃柏源\*

### 摘 要

英國散文家查爾士·蘭姆（Charles Lamb）之散文集《以籟雅隨筆》（*Essays of Elia*, 1823）與《以籟雅最後的隨筆》（*Last Essays of Elia*, 1833）中，作者藉以籟雅之筆名，鍾意以日常生活為題。異於當代作家，蘭姆並不以書寫藥物所引發之幻象或想像為志；相對地，蘭姆擅長以倫敦城市的行走漫遊，藉城市演變所引發之懷舊（nostalgia），時空並置、今昔對比，並以此成就「隨筆」（familiar essays）的敘事基礎。

本文欲以蘭姆與友人渥茲華斯（William Wordsworth）與曼寧（Thomas Manning）的通信，以及稍後獨立發表之隨筆〈倫敦人〉（“The Londoner”），檢視蘭姆對於倫敦的在地情感（local attachment）。倫敦作為蘭姆流連忘返的城市，日常生活的消費物件與行為，不僅因為時移事往，驅策個人藉書寫面對記憶，更對應著當代中產階級讀者之共同經驗。因此，包括〈南海貿易公司〉與〈舊瓷器〉等《以籟雅隨筆》系列篇章，係蘭姆在新興的大都會裡，化身為漫遊者，在時光裡一再徘徊、凝視、耽想，讓私人記憶與公眾經驗產生對話，建立其記憶敘事的美學與抒情性。

**關鍵詞：**蘭姆、《以籟雅隨筆》、《以籟雅最後的隨筆》、懷舊、回想

---

\* 暨南國際大學語文教學研究中心專案講師。

## 壹、前言

本文旨在以文本細讀 (close reading) 的方式，藉由文學與歷史的對話，透過剖析蘭姆 (Charles Lamb) 作品《以籟雅隨筆》(*Essays of Elia*, 1823) 與《以籟雅最後的隨筆》(*Last Essays of Elia*, 1833) 當中的數篇散文，討論蘭姆如何透過記憶敘事 (writing memories) 建立寫作的獨特性。蘭姆雖受當代作家喜愛<sup>1</sup>，然而學界一向缺乏對於蘭姆的關注。例如研究蘭姆的學者藍德爾 (Fred V. Randel) 就曾於 1975 年時指出，學界忽略蘭姆「至少兩個世代」(Randel, 1975: 1)。事隔多年，2010 年時，由「蘭姆學會」(Charles Lamb Society) 所發行的學報 (*Charles Lamb Bulletin*)，詹姆絲 (Felicity James) 整理出 1998-2010 年間所發行、有關蘭姆姊弟作品的研究書目，包含專書或個別篇章等。較之於其他同時期作家，關於蘭姆的研究仍屬寡少，亦缺乏系統性的討論。<sup>2</sup>縱使過去數年內，對於浪漫主義時期都會文化、城市與物質性的關懷雖日益興盛，蘭姆的寫作仍不常列入討論，或僅是聊備一格的陪襯。許多批評家認為，在英格蘭浪漫主義崇尚自然、創造力、想像與哲學的風潮中，蘭姆的書寫大相徑庭。例如謬恩司 (Tim Milnes) 便認為面對柯立芝 (Samuel Taylor Coleridge) 或渥茲華斯 (William Wordsworth)，蘭姆其實有意與其分道揚鑣。謬恩司認為蘭姆身處於知識傳播的時代，因此刻意選擇背離知識與哲學等知識論，以求為培養自身創造力的空間 (Milnes, 2004: 327)。

筆者認為，蘭姆書寫的獨特性與意義，在於其反覆涉足高度私人化意義的都市空間，藉此反思時間，召喚記憶，讓過往與現下、公眾與私我產生對話，使其寫作獨樹一格。本文欲以蘭姆的數篇散文為主要脈絡，企圖理解蘭姆如何以「回想」(reminiscence) 作為其散文書寫的主要敘事觀點。值得注意的是，蘭姆時常藉用個人記憶與公眾記憶的交互作用，將個人記憶與公眾記憶連結至懷舊與流行、消費與浪費、飲食與美食等瑣碎議題上，進而層層闡述、逐步發展確立敘事者以籟雅的主體，並藉隨筆敘事中不斷建構、顯影過去，藉此與現下抗衡的二分運作。

在蘭姆的隨筆中，蘭姆的寫作雖假託虛構的人物「以籟雅」(Elia<sup>3</sup>)，然而蘭

<sup>1</sup> 同代作家德昆西 (Thomas De Quincey) 便稱讚蘭姆的寫作誠為「細緻」，表現手法「最精妙、純淨、溫柔」。參見 Thomas De Quincey, *The Works of Thomas De Quincey*, Gen. ed. Grevel Lindop, 21 Volumes. Vol. X, p. 275.

<sup>2</sup> Felicity James, "Bibliography of Charles and Mary Lamb Scholarship, 1998-2010," *Charles Lamb Bulletin*, 151 (2010), pp. 54-71.

<sup>3</sup> 蘭姆在 1821 年致編輯友人泰勒 (John Taylor) 的信件中，揭示以籟雅之名實借用自南海貿易公司的老同事 Ellia (*Works VI*, 1903-1905: 558)。然而歷來論者亦注意到，此名也係為「一個謊言」(a lie) 的變序字 (anagram)。同時，Elia 此名之發音，也暗示了「騙子」(a liar) 的

姆書寫的複雜性，來自於其並非單一個體的城市生活經驗，而是並置不同的市井小民迥異的城市記憶而成型。因而蘭姆的書寫敘事，是諸多個體在倫敦所縫織而成的瑣碎記憶。蘭姆的書寫並置這些不同的城市記憶，反而能夠將其記憶書寫轉換成論述或記憶協商的場域，不但因此反映出新舊消費文化與倫理遞變所衍生出的焦慮，也藉由個人記憶的多樣性以抗拒公眾記憶的單一絕對與普世性。

在浪漫主義時期的研究多以詩作或詩人爲主流的情形下，筆者希望以蘭姆爲例，建立隨筆 (familiar essays) 文類討論之可能性。本文先藉由十八、十九世紀的奢侈品消費文化脈絡討論，檢視蘭姆的作品如何導入公眾與個人記憶的對話。再者，由於蘭姆的書寫空間多以倫敦本地爲主，因此本文亦將十九世紀之交的倫敦發展歷史，與蘭姆的書寫互相映照，期許能耙梳蘭姆的在地情感。最後，由於蘭姆的書寫多與步行有關，雖然並未如浪漫主義詩人於自然中優遊自得，卻也能在城市漫步中，將記憶敘事在隨筆中發展得淋漓盡致。本文亦希望能夠仔細勾勒蘭姆寫作的豐富駁雜，並檢視其如何藉此記憶敘事，建立其有別於浪漫主義詩人、生命書寫的美學與抒情性。

## 貳、蘭姆的在地情感

自十七世紀以來，東印度公司 (East India Company) 在遠東商貿的實力不容小覷，亦可視爲十九世紀大英帝國勢力拓展全球之縮影。因爲通商與貿易的活絡，正在崛起中的倫敦大都會也積極擴張。就在帝國內外蓬勃發展的同時，蘭姆在東印度公司的倫敦辦公室內，日日經手商貿紀錄，帝國的風起雲湧卻對其幾無影響，而以自己的步調紀錄倫敦都會的變遷。蘭姆最爲人所知的《以籟雅隨筆》(Essays of Elia)，最初自 1820 年 8 月至 1822 年 11 月，以單篇形式發表於《倫敦雜誌》(The London Magazine) 上，並於 1823 年集結成冊。1833 年，《以籟雅最後的隨筆》(Last Essays of Elia) 發行。蘭姆藉以籟雅爲筆名，以日常生活爲題，並以對話式的寫作風格受到歡迎。

有別於同代諸多作家，蘭姆的書寫有種與生俱來、近乎頑固的執著。讀者常在蘭姆的作品裡，注意到他對於流連忘返之熟悉場域 (haunts) 的再訪，因而這些場域反覆縈繞 (haunt) 其記憶敘事中。許多批評家指出，蘭姆筆下的以籟雅，其實是反映其高度在地化的自我，背後的原因與蘭姆的原生家庭有關。蘭姆的父親約翰 (John Lamb) 原爲南海貿易公司 (South Sea House) 律師叟特 (Samuel

---

諧音。詳見 Charles and Mary Lamb, *The Works of Charles and Mary Lamb*, ed. E. V. Lucas. 7 vols. 以下以 *Works* 略之。本文所引用之中文譯文，皆筆者自譯。特此說明。

Salt) 手下的書記，因而蘭姆一家也住在位於倫敦聖殿區 (Temple) 的叟特宅邸；叟特於 1792 年亡故後，蘭姆的父親解職，蘭姆一家也隨之搬遷。縱使當時蘭姆已進入東印度公司工作，但在前三年沒有薪資所得的情況下，使得蘭姆一家備感經濟壓力。加上蘭姆父母的健康情況不佳，以及蘭姆求愛告白失敗，終使其精神崩潰，於 1795 年底住進療養院。而奉養父母的精神與經濟壓力，更使得與蘭姆最為親近的姊姊瑪麗 (Mary Lamb) 於 1796 年的 9 月精神錯亂，釀成手刃親母的家庭悲劇。蘭姆書寫中談及此日，皆以「驚怖之日」(day of horrors) (*Works V*, 1903-1905: 44) 稱之，足見家庭悲劇對其之影響。為照顧姊姊，蘭姆終生未娶；其於東印度公司的工作與薪資，則成為維繫兩人生活的重要經濟來源，使其無暇亦無經濟餘裕從事遠行。<sup>4</sup>也因此，讀者不難想見家庭對於蘭姆的羈絆，以及蘭姆對於在地居所的念茲在茲。

在 1801 年與渥茲華斯的通信中，渥茲華斯邀請蘭姆至康柏蘭 (Cumberland) 一訪，但蘭姆婉拒，先稱其無力負擔旅程，又稱其對於山居生活毫無興趣。蘭姆主張，他鎮日周遊倫敦，早已與都市生活牢牢綁在一起，正如渥茲華斯等「山地人」(mountaineers) 與「死寂的大自然」形影不離。只要他身在倫敦，便是「不可能感到無聊的」。蘭姆將倫敦刻畫成「通俗喜劇與化妝舞會」，「萬事萬物都深植我心，餵養我令我不知饜足」(*Works VI*, 1903-1905: 224)。蘭姆甚至寫及倫敦夜間的繁忙、活力與五光十色，令他感到至福而時常潸然淚下。他對於倫敦所產生的都會「在地情感」(local attachment) 自不待言。翌年，在給另外一位摯友曼寧 (Thomas Manning) 的信件中，蘭姆更進一步建構〈倫敦人〉(“The Londoner”) 一文 (*Works VI*, 1903-1905: 235-237)，稍後並在《早安郵報》(*The Morning Post*) 上發表。文中提及：

且讓讀者諸君呢，多瞭解我為人習癖。我在人群之中出生、養成、並度過我多數辰光。因此在我體內，也生成了對這樣生活方式的情感；對於孤獨與農村生活，累積到幾乎不可逾越的厭惡程度。( *Works V*, 1903-1905: 242 )

標題的「倫敦人」，其實指的正是蘭姆自身。蘭姆在文章內也宣稱，「我將盡我所能，竭力將倫敦寫下來」，因為即便是令他人厭惡的倫敦醜惡面，都未嘗令其感到不悅。1818 年，蘭姆對該文進行編刪，以更冷靜的筆觸，再次出版在《反思

<sup>4</sup> 蘭姆在〈退休老叟〉(“The Superannuated Man”) 一文中，回顧退休前於東印度公司的繁忙工作與薪資條件，使其除了週日休息之外，並無足夠時間與經濟上的餘裕得以享受生活 (*Works II*, 1903-1905: 193-199)。

報》(*The Reflector*) 上：當他人感知到的僅是城市的卑劣，他卻總能看見這城市的「儒雅」(urbanity)。蘭姆且說，身為倫敦人，他的「幽默、趣味、好奇吸吮倫敦巨大的胸部，不知飽足」(*Works I*, 1903-1905: 40)。值得注意的是，在蘭姆筆下，作為大都會的倫敦，以及蘭姆身為「倫敦人」的關係，多次以母子關係的形象出現。因此，蘭姆對於倫敦的頌歌，其實可見蘭姆不僅將倫敦視為居所，更是視為家庭概念的延伸。而蘭姆的「在地情感」，亦可視為對於母親的不捨與依戀。<sup>5</sup>也因此，當倫敦成就帝國商貿與工業發展的樞紐，蘭姆始終無法如同渥茲華斯等詩人背棄都市發展，轉向頌讚田園之美。對蘭姆而言，倫敦係成長與自我認同的核心。在 1815 年給詔希 (Robert Southey) 的信件中，蘭姆也自承：「我是個基督徒、英國人、倫敦人與聖殿區人 (*Templar*)」(*Works VI*, 1903-1905: 465)。也因此，倫敦對於蘭姆而言，除了是自我認同的核心，更有著近似家人般的歸屬感。

與蘭姆同代的散文家海茲利特 (William Hazlitt) 也注意到，蘭姆「逃避現下」，「嘲諷未來」，唯獨「選定過去流連徘徊」。而蘭姆的書寫中，總有對於「地方性與私人的」情感牽連。而海茲利特所稱之「地方性與私人的」關懷，正是蘭姆浪蕩徘徊、心心念念的倫敦城。海茲利特寫道：「倫敦街道正是他 (蘭姆) 的仙境，在他回眸凝望中，充滿奇觀、活力與趣味，正如其童年時所熱切盼望那般。他將倫敦最陳腐的習例編織成閃亮無垠的傳奇」(*Hazlitt*, 1825: 414-416)。海茲利特所指出的「回眸凝望」與「倫敦街道」準確地勾勒出蘭姆的寫作的兩大特色。而正是這樣的特色，在隨筆集中，蘭姆常藉漫遊倫敦所觸發之「回想」(recollection) 作為書寫主軸，用以呈現今昔對照。由於家庭羈絆，蘭姆克己自律，未嘗沾染藥物，也未能如柯立芝或德昆西等當代許多作家藉藥物效力創作。正因如此，蘭姆的寫作始終無法藉由幻覺，反而反覆在大都會倫敦裡，以日常生活入題，在時光裡頻頻回首，建構今昔對照，書寫記憶，找到自己的安身立命之處。

### 參、時移事往的記憶敘事

如果說蘭姆的城市書寫可視為家庭與自我認同的延伸，其於 1798 年譜寫的詩作〈熟悉的老面孔〉(“The Old Familiar Faces”)，更是明確提醒讀者其對於過

<sup>5</sup> 包括藍德爾與普洛茲等論者注意到，蘭姆的以籟雅隨筆集中，母親的角色幾乎付之闕如 (Plotz, 2001: 90)。然而希金斯 (David Higgins) 則認為，蘭姆的家庭悲劇無法完全解釋其對於在地情感之執著。由於蘭姆的家庭經濟與帝國貿易的相互依存性，兩者之間具有更形複雜的關係 (Higgins, 2014: 133)。

去與回想的迷戀。在此詩中，蘭姆的嘆息，使得整首詩作彷彿哀歌。他「緩步幼時流連忘返之處」，「尋找熟悉的老面孔」。然而故人已逝，終不可得；蘭姆只能以字寄情，悼祭離開之人 (*Works*, 1903-1905: 23-24)。學者希金斯 (David Higgins) 指出，蘭姆對於過往與熟悉的執念，源於其寫作須在「固定的場域內運作」，亦「無法連結至不熟悉的人事物」 (Higgins, 2014: 131)。筆者認為，希金斯所謂的固定場域，除了是實體的空間，也包含抽象的精神空間。這些熟悉的固定場域，正是筆者前述所提及，蘭姆流連忘返熟悉的實體場域，也是對於熟悉記憶的再訪。

蘭姆的回想之術瀰漫於隨筆集中。例如以籟雅系列篇章最早寫就的，係於 1813 年發表於《紳士雜誌》(*The Gentleman's Magazine*) 的〈回想基督慈幼學校〉(“Recollections of Christ's Hospital”)。此文於 1818 年時重新發表，並收錄於以籟雅系列篇章，改題名為〈卅五年前基督慈幼學校〉(“Christ's Hospital Five and Thirty Years Ago”)。此外，隨筆集內首篇的〈南海貿易公司〉(“The South-Sea House”)，原以〈回想南海貿易公司〉(“Recollections of the South-Sea House”) 之題發表。因此，無論是最先寫就的文章，抑或收錄在隨筆集內的首篇，都可見識「回想」之術對於蘭姆倫敦書寫的重要性。縱使如學者普洛茲 (Judith Plotz) 揭示，隨筆集中，蘭姆常藉由重新想像與重新建構其六歲至十四歲的童年生活 (Plotz, 2001: 89)。但筆者觀察到，在以籟雅系列散文裡，蘭姆並未依循特定時間或空間的規律條理寫作；在隨筆集內所呈現的倫敦，是作者城市漫遊中反覆再訪的空間，記憶則是其用以參考的時間維度。因此，蘭姆對於倫敦的地域書寫，其實是藉由「回想」，進行高度私人化的地域收編 (mapping)。因為蘭姆對於倫敦的「在地情感」，回想成為人為記錄的時間座標，使其時空與書寫匯集一處。

《以籟雅隨筆》的首篇〈南海貿易公司〉便是最好例證。此文講述的正是蘭姆早年在南海貿易公司工作的回顧。文章伊始，蘭姆廣邀讀者觀察這幢「外觀陰鬱偉岸、磚石砌成的大廈」。他先細數昔日南海貿易公司的風華：「它曾是貿易公司，繁忙的利益中心。商賈蜂擁而至，在此追逐暴利」 (*Works II*, 1903-1905: 1)。這交易繁忙的榮景，在發生於 1720 年的「南海泡沫事件」(the South-Sea Bubble) 過後，逐漸人去樓空，如今愈形「荒蕪」，僅存紀念價值，而成了「壯麗的遺跡！」 (*Works II*, 1903-1905: 2)。面對這幢已成明日黃花的建物，蘭姆先以哀歌似的語調開文，而逐漸在回憶裡逆流而上，召喚故人樣貌。蘭姆以幽默慧黠的筆觸書寫這些人物。他們各有習癖，栩栩如生，也得以讓這些人物形象未被時光吞噬，而得以留存。文末，蘭姆這樣結束行文：

還有好多值得歌頌的。還有好多過去的人物浮現心頭，但我必須將之私藏……讀者諸君，萬一我僅是作弄各位，召喚至各位跟前的這些人



物，名字或為想像捏造，卻也微不足道……心滿意足吧，這些人物都有存在的對應。他們的重要性來自於過往。( *Works II*, 1903-1905: 7-8)

歷經「南海經濟泡沫」，南海貿易公司名噪一時，在公眾記憶佔有一席之地。但在蘭姆的書寫裡，過往的貿易榮景不值一提，只是成為這建物揮之不去的陰影。相對於死氣沉沉的現下，曾在此工作的兄長與其同事之軼事，反倒縈繞其心頭不去。在 1818 年致敬兄長的詩作〈致南海貿易公司的約翰蘭姆〉(“To John Lamb, ESQ. Of the South-Sea-House”) 中亦可見端倪。蘭姆自承雖然當時不過是個「調皮的小男孩」，但回顧往昔，「過往似乎如此美好」。蘭姆並認為一個人最糟糕的舉止，便是讓「過往之事白白浪費」，使得「過去沉入沒有意義的現下之中」( *Works V*, 1903-1905: 41)。因此，在此隨筆文中，他側重公司內故人交情與樣貌，乍看之下似無足輕重，卻是高度私人化的寫作。有趣的是，這樣偏重「地方性與個人化」的寫作，藉由邀請讀者諸君的參與，使得個體記憶的血肉，得以憑藉著出版，比附於公眾記憶的骨架還魂。也因此，這樣的技藝使其寫作終能模糊公私分野。當蘭姆宣稱「他們的重要性來自於過往」，頻頻回首的記憶書寫，便成就貫串《以籟雅隨筆》系列的重要主題。

#### 肆、個體記憶與公眾記憶的交互作用

富弗德 (Tim Fulford) 注意到，浪漫主義時期「考客尼」(the Cockney School) 眾多作家，有別於渥茲華斯 (William Wordsworth) 等田園詩人，將寫作視為友善對話與社會活動的自然流露，並藉都市漫遊進行回想，觸景生情 (Fulford, 2015: 190)。身為考克尼作家的一員，<sup>6</sup>蘭姆亦係藉寫作與社會產生對話的可能性。例如前述〈南海貿易公司〉篇末，作者僅署名為以籟雅，讀者除知曉敘事者曾任職於南海貿易公司外，對其生平一無所知，要一直到文集中第二篇文章〈牛津假期〉裡，蘭姆才揭示以籟雅身份，並藉由散文集的進展，逐漸勾勒出以籟雅的形象，雖然這樣的形象不總是連貫的。<sup>7</sup>蘭姆賣了個關子，除引發並保持讀者興趣外，得以暫且懸置作者身分，使敘事在虛實之間擺盪，使其書寫能與私人生活保持距

<sup>6</sup> 在 1821 年給泰勒 (John Taylor) 的信件中，蘭姆就自承：「我是純粹的考客尼一員。」( *Works VII*, 1903-1905: 556)

<sup>7</sup> 當以籟雅散文集於《倫敦雜誌》上連載時，蘭姆添補〈南海貿易公司〉與〈牛津假期〉二文。學者孟司門 (Gerald Monsman) 就認為，增補的文章打破了蘭姆「想像力的延續性」。請見 Gerald Monsman. “Charles Lamb’s ‘Enfranchised Quill’: The First Two Essays of Elia”. *Criticism*. Vol. 23, No. 3 (Summer 1981), pp. 232-245.

離。縱使研究蘭姆的學者多能認同以籟雅與蘭姆之間相互依存的关系，<sup>8</sup>但筆者認為，藉此人格面具（*persona*），蘭姆懸置敘事者身分，係欲更加強化讀者對於敘事的依賴與參與程度。也因此，當讀者積極參與，蘭姆的書寫便能突破高度私人化的囿限，並於更宏觀地召喚更多公眾記憶的迴響。筆者在此一再強調閱讀公眾的重要性，是因為對於當代期刊發展而言，讀者與期刊作品往往是休戚與共的。

學者邵恩菲爾德（Mark Schoenfield）便認為，十九世紀英國期刊的發展與相互競爭，係為支持銷售量而發展的機制（Schoenfield, 1990: 261）。而作為當代重要的散文家，蘭姆在期刊報章的發表寫作，非常清楚留心讀者的存在。因在十九世紀初，期刊與報章作為發表媒介，持續相互競爭新興的中產階級讀者群。做為《倫敦雜誌》的投稿作家，《以籟雅隨筆》鎖定了倫敦新興都會區的中產階級讀者，因此可藉其文見證倫敦的發展樣貌。<sup>9</sup>承繼著邵恩菲爾德的看法，赫爾（Simon P. Hull）甚至認為，以籟雅不僅是蘭姆創造的人物，更是特地為《倫敦雜誌》所量身打造，而以籟雅也在《倫敦雜誌》的發行與流通中，逐漸發展成更具意義的角色（Hull, 2010: 4）。也因此，倫敦、讀者群與公眾記憶，在蘭姆的書寫裡始終佔有不可或缺的一席之地。

波特（Roy Porter）注意到，在喬治三世與四世在位期間的倫敦，從十八世紀積極發展的商業城，搖身一變成爲文化城，具有完備的娛樂地圖。而此時期的倫敦客則是城市觀察者，也往往帶有自我指涉的意味。波特認為他們「熱愛藝術、小說、新聞與劇場」，尤其是與自身所處的世界有關的主題（Porter, 1994: 204, 223）。波特的說法也許正能適恰解釋以籟雅與讀者產生情感連結之因。在隨筆集中，蘭姆不只一次邀請讀者參與，使其筆下的以籟雅以私我記憶為起點，訴諸都市日常在讀者群眾的共通性，並藉這些片段逐漸拼湊出倫敦生活過往與現在的樣貌與對照。當中最廣為討論的，正是收在《以籟雅最後的隨筆》中的〈舊瓷器〉（Old China）。蘭姆於此篇訴諸的公眾經驗，在於因商貿發達、都市發展與中產階級愈形普及，社階流動（*social mobility*）更顯頻繁，消費社會也逐漸成形。而承繼著十八世紀初以來所引發消費、奢侈品與道德的激辯，面對許多宗教與道德人士主張，過度的商品消費，以及慾望生活所需之外的奢侈品，將會危害個人道

<sup>8</sup> 事實上，蘭姆刻意多次在隨筆集內，藉以籟雅之筆與現實生活中的蘭姆作品進行對話。而學者對於蘭姆與以籟雅的身分辯證亦許多精彩的討論。早期的論辯包括藍德爾宣稱，以籟雅並非蘭姆所創造逃避自我現實的角色，而蘭姆藉由以籟雅隨筆的書寫，將己身現實生活中的遭遇提升至普世性的程度。近年亦有學者如赫爾（Simon P. Hull），偏重探究蘭姆是如何藉《倫敦雜誌》創造並發展以籟雅的角色、將三者的關係做更深入的探討，並認為可藉此瞭解浪漫主義時期的大都會文化。

<sup>9</sup> 《倫敦雜誌》的創刊主編史考特（John Scott）便稱讚：「我們的以籟雅，乃是我們雜誌的驕傲！」（*The London Magazine* III, 1821: 69）。史考特的說法，除肯定《倫敦雜誌》將以籟雅的角色視如己出，也彰顯了以籟雅對於《倫敦雜誌》的讀者而言，具備了群體的歸屬感。

德修為，<sup>10</sup>甚至可能造成社會失序，蘭姆的隨筆直視當代的道德論辯，並巧妙地用幽默的方式回應。

在這篇隨筆中，討論當代日常生活因社經位階改變所產生的論辯，得到更完整、也更有機的鋪陳。蘭姆藉由以籟雅與表姊布莉姬 (Bridget) 的對話，出入今昔消費能力對照。這篇隨筆先從以籟雅個人珍愛、品味舊瓷器的方式開始，娓娓道來瓷器在當代都會生活中的普及。文章伊始，以籟雅招認自己「對於舊瓷器，有種近乎女性化的偏愛」(Works II, 1903-1905: 247)，先是點明當代瓷器的消費主力是女性，繼而描述新近購入的一組藍白舊瓷器，係如何引發以籟雅與表姊布莉姬的消費討論。布莉姬先是感嘆：「最近日子過得是好了，也有些能力能負擔得起比較看得上眼的小玩意兒了」(Works II, 1903-1905: 248)。布莉姬代表的是懷舊的價值觀，遙想當年購入的消費品。從尋購視為「便宜的奢侈品」(cheap luxury<sup>11</sup>)的瓷器、「斟酌數週」才下定決心購入的西裝、經濟拮据時的徒步旅行、乃至分享當時尚未普及的草莓的歡愉等，布莉姬殷殷召喚過去的消費細節，係因彼時經濟力低落，得小心翼翼享受消費所帶來的愉悅。雖縮衣節食，仍要附庸風雅。布莉姬細數過往消費品項，恰恰正對比出以籟雅擁戴的新興消費型態所強調的餘裕與享受。正如同歷史學者帛歌所提示的，中產階級興起所增加的消費支出，主要都集中在「奢侈品與舶來品」(Berg, 1999: 63)，並因商品種類增加，使得這些商品的消費並不僅集中在菁英階級，而是在中產階級間激增。這些商品的吸引力，一則以「體面」(decency) 與「實用性」(utility) 吸引中產階級，一則以「新奇感」(novelties) 或流行性 (fashion) 獲得中產階級青睞 (Berg, 1999: 64)。這樣的消費型態轉變，在〈舊瓷器〉中以籟雅所展現的態度更形顯著。面對表姊布莉姬珍惜懷舊的消費行為，以籟雅則勸說表姊把握當下，不需為社經地位的晉升而喟嘆。他先提醒表姊雖舊日生活較為拮据，但也比較快樂的原因，係因兩人

<sup>10</sup> 歷史學界關於十八世紀奢侈品與消費倫理的論辯相當豐富。當中又以帛歌 (Maxine Berg) 長期關注消費奢侈品之論辯，為奢侈品論辯提供完整基礎。帛歌注意到，雖然長久以來，奢侈品常與貪腐、罪惡或富人等負面形象相連結；但到了十八世紀的啟蒙時期，奢侈品所擁抱的生產、貿易價值轉為正向，奢侈品的的主要消費客群也不再侷限於富人，而是轉向中產階級。請參 Berg and Clifford, 1999，以及 Berg and Edger, 2003。

<sup>11</sup> 此為〈舊瓷器〉一文中用字。貝克濠絲 (Clare Backhouse) 提醒，十七世紀以降對於奢侈品的定義，乃是「非日常生活必需品」。尤其在十七世紀末、十八世紀初，由於都會區人們的資產逐漸累積，也因為製造業與零售業的發展，使得當代消費者得有閒錢購入若干便宜的小奢侈品。而在十八世紀奢侈品消費脈絡中，帛歌特別強調所謂的「半奢侈品」(semi-luxury)，並非二十世紀消費主義下所強調經由大量生產 (mass production) 的、模仿菁英手作奢侈品的便宜版本。十八世紀當代對於半奢侈品的需求，實際普及於菁英階層以及正在興起中的中產階級，也逐漸移轉為中產階級所用。由此，不難想像布莉姬在此所談論的「便宜的奢侈品」，並非現今消費主義所實踐、對於高端商品的 (粗劣) 模仿；而是更普及於十八世紀末時，對於非日常所需之便宜消費性商品的愛好。

當時較為年輕，忍受得了生活之苦。而如今「隨著年歲的增長，能有點餘裕讓我們揮霍，我們真應心存感激」(Works II, 1903-1905: 251)，反而更該珍惜新興消費型態所帶來的愉悅與享樂本質。文末，以籟雅則提醒表姊，因為兩人不復年輕，得珍惜並善用現有的餘裕：「我們必須過得（比你方才所提及的過去）更好，躺得更舒適，也得更聰明地享受（現在的生活）」，進而勸說布莉姬「現在就好好端詳那藍色的涼亭中，一個可人的中國小僕役，為那個百般聊賴的少女貴婦持傘遮蔭的畫面便是」(Works II, 1903-1905: 251-252)。

以籟雅展現新興消費型態，以及一派閒散從容的態度，與布莉姬所展現的懷舊消費價值，今昔對比，不僅訴諸當代中產階級讀者面對經濟能力增加之共同經驗，也藉此揭示都市中產階級消費型態的移轉。學者范恩 (Karen Fang) 將此文放在當代消費倫理的脈絡裡檢視，揭示以籟雅與布莉姬的論辯，恰恰反映出新舊消費倫理差異的歷史意義。值得玩味的是，當布莉姬一再敦促以籟雅「記得」每項消費物件的經驗與來歷，展現其懷舊與易感，更能對照出以籟雅無所愧疚所擁戴的新消費倫理。面對帝國主義崛起以及工業經濟所帶來的充裕與新奇物件，以籟雅附和新消費倫理所強調的及時行樂特質。范恩也提及，蘭姆此文的觀點，回應了當代社會批判對於「進口中國瓷器的風靡」(Fang, 2003:822)。前述學者帛歌也指出，這些風靡、吸引中產階級的消費性商品，並非單純是模仿菁英階級之商品，而係隨著都會中產階級的擴充，為其量身訂做生產的「半奢侈品」(semi-luxuries)；而這些商品的普及，顯示其更精確地回應「當代中產階級之品味、特性與需求」(Berg and Clifford, 1999: 65)；甚至因其具備保值的特性，而成為十八世紀時「女性親屬間的遺產餽贈」(Berg and Clifford, 1999: 71)。因此，筆者認為，以籟雅與布莉姬的交辯，不僅顯示新舊消費倫理的移轉或掙扎；更重要的，這顯示了經濟結構的變化、消費力的擴張，以及社會階層的流動由此觀之，以籟雅與布莉姬對於瓷器的討論，以及行文當中殷殷召喚的「記得」與「回想」，不僅反映了個人因社經階級晉升而產生消費力的差距，更紀錄奢侈性商品於中產階級公眾間傳播的普及。

這些取之於日常生活的片段，並非一己之私的個體記憶，而具備更宏大的公眾經驗脈絡。帛歌與克麗佛注意到，十八世紀所定義之「奢侈品」，包括飾品或家中的便利設施 (convenience)，以及美食與衣著，都無法自外於當代的「奢侈品論辯」(luxury debates) (Berg and Clifford, 1999: 13)。因此，在〈舊瓷器〉中所提及的消費性商品，包括衣著 (舊時綻線的棕色西裝對比今日整潔的黑禮服)、繪畫 (舊時的仿製畫對比今日真跡)、旅行 (舊時安步當車對比今日馬車代步)、吃食 (舊時自備薄荷羊肉與沙拉對比今日上館子點菜，或草莓的普及)、看戲 (舊時坐在頂層樓座對比今日坐在正廳後排) 等，蘭姆藉布莉姬所指涉、因經濟條件

改善而增加的購買力與品味，正是巧妙回應了當代公眾對於奢侈品的享樂價值，以及消費倫理觀變遷所產生的矛盾、焦慮與不安。布莉姬的懷舊，實則對比由以籟雅所代表的當代新消費倫理：在購入非日常所需的奢侈品背後，所隱藏的正是享受「過度」(excess) 以及「剩餘」(superflux) 的享樂主義與價值。

因此，蘭姆所關心的，不僅是「所消費物」(the consumed) 的日常實用價值，而是凌駕其上的、或依附於物所產生的娛樂或享受等附加價值。蘭姆將這樣個人記憶與情感，投射並座落在更廣大的公眾經驗中，也回應了學者波特所彰顯的、當代倫敦人的關懷，主要是己身的世界。筆者也注意到，在〈舊瓷器〉的消費論辯裡，以籟雅看似歌頌享受現下生活之優渥，但布莉姬的懷舊絮叨，其實正是以籟雅心心念念卻明知不再復返的過去，也是整篇隨筆最精彩之處。蘭姆讓布莉姬兩度提問：「難道貧窮便無樂趣可尋了嗎？」(Works II, 1903-1905: 249)。讀者可以注意到，布莉姬的提問，看似捫心自問，亦是明知故問地挑釁以籟雅所代表的新興消費價值。因此，布莉姬與以籟雅的對話中，並非單純地歌頌眼下的安適生活，而是在立定現在而回眸張望的迷惑。換言之，布莉姬因社經地位晉升而產生的矛盾、不安與焦慮，其實也是以籟雅隨筆集裡如影隨形、揮之不去的陰影。

藍德爾認為，蘭姆的寫作往往經歷三個階段的演變：舊有秩序 (the Old Order)、解放後的焦慮 (the Anxieties of Liberation)、新平衡 (the New Equilibrium) (Randel, 1975: 68)。然而，筆者或能認同布莉姬的焦慮係來自於社階流動後的解放，但筆者並不認為以籟雅據此新消費倫理追求新的平衡。換言之，如果蘭姆真能藉寫作達成解放後秩序的新平衡，焦慮不會如影隨形。更精確來說，筆者認為正是新平衡的不可得，才使得蘭姆的隨筆寫作禁錮在現下。儘管對比於過去，這個現下意味著物質條件的進步或生活便利性的提升；但因為新的平衡無法達成，解放後的焦慮在現下的寫作裡如影隨行，也因此，回想與懷舊裡的舊有秩序所代表的「無憂無慮」(idyllic)，才係其理想狀態。謬恩司也注意到，蘭姆的懷舊係欲尋求「歸屬感」(Milnes, 2004: 325)，也是一種「無法生活於不確定性」的狀態 (Milnes, 2004: 332)。懷舊的舊有秩序之所以成為歸屬感的來源，正是強調個體經驗性 (empiricism) 之「確定性」(certainty) 意義。上述幾篇隨筆，正是蘭姆藉由書寫，讓私我的經驗直接面對公眾讀者、希冀兩造對話可能的最佳例證。藉由這個高度私人化的文體，蘭姆得以調度私人記憶，訴諸公眾對話，試圖將瑣碎的經驗片段化零為整，拼湊出更完整的意義。他頻頻召喚今昔對照與時間遷徙，更能在倫敦都會區的讀者群中帶來移情共鳴。換言之，蘭姆訴諸公眾記憶，才得以讓私人的記憶有所依歸；而也因為私人記憶的血肉，才使得書寫公眾記憶不落窠臼。

## 伍、時光浪蕩者的在地移動

如果說蘭姆的書寫總在顧盼張望，蘭姆立定的現下也並非眼前模樣，而是在時光遷移中潛在的衰頹傾圮（decay），終成明日黃花。例如首篇文章〈南海貿易公司〉，邀請讀者一同見證這「壯麗的遺跡」，這些舊日回憶的存在，也許對於普羅大眾只是一瞥而逝的景觀，卻是他如數家珍般的存有。但蘭姆召喚這些過往的景象與人物，讓這些看似微不足道的存在，藉由書寫而銘記成公眾的一部分。而蘭姆在文集裡再三召喚過去的記憶，將過去與現在並置，是因為必須透過時移事往，讓記憶顯影，才能彰顯自我存在的意義。在〈除夕〉（“New Year’s Eve”）文中，蘭姆藉以籟雅招認自己「僅求於過往雲煙間安身立命」，甚至更進一步打趣說道：「我性喜耽溺於憶往，幾無可救藥，恐係某種病態脾性之徵候」（*Works II*, 1903-1905: 28）。在另外一文〈牛津假期〉中，蘭姆以古羅馬神話的雙面神傑納斯（Janus）為隱喻，自喻為半個傑納斯，只顧後而不瞻前。以籟雅呼告：「偉大的未來，似有實無；過往看似空無，卻是實有的」（*Works II*, 1903-1905: 9），更可看得出蘭姆心心念念於往昔的經驗。對比於現況的時移事往，過去經驗過的存有，在蘭姆饒富興味的回想中，讓舊有的秩序具備了更完整的意義。

在討論浪漫主義時期遊記的專文中，學者卡迪諾（Roger Cardinal）認為，典型的浪漫主義作家，本質上就是是個浪蕩者（dawdler），偏好「不疾速穿越自己選擇的空間，而是徘徊、凝視、耽想」（Cardinal, 1997: 138）。縱然以籟雅系列散文不能單純視之為旅行紀錄，但如同前文所述，蘭姆並無經濟與時間上的餘裕得以從事當代常見的壯遊（grand tour）、也無法藉由更具宏觀視野的遠行，成就獲得自我成長與啓迪。因此，以籟雅系列散文，雖然終究是發生於大都會之內的漫遊，卻成為蘭姆檢視並重新書寫自我的動力。雖然作者對於倫敦都會區或近郊的在地漫遊，缺乏更為系統性或全面性的細節書寫，卻是文集中不可或缺的背景。換言之，正因為有了這些城市空間，才觸發作者的回想與記憶書寫：幼時居住過的內殿（Inner Temple）、就讀過的基督慈幼學校、去姑姑家必經的倫敦橋（London Bridge）、工作過的南海貿易公司或東印度公司、常流連忘返購物的柯芬園（Covent Garden）與蘇活區（Soho）、買舊書的龐德街（Bond Street）、成年後居住的以斯靈頓（Islington）、友人工作過的西敏寺（Westminster Abbey），甚至享受假期的牛津、或倫敦近郊的賀特福德郡（Hertfordshire）等，都盡入其筆下。正如同海茲利特所提示的，蘭姆的寫作常是「地方性與個人的」，說明了蘭姆所書寫的場景，皆具備高度個人化的意義。因而筆者認為，這些反覆再訪的場域，回應蘭姆對於倫敦的「在地情感」，而成為都會區的「在地移動」，允許蘭姆能夠如同典型的浪漫主義浪蕩者，以熱切的凝視、抒情性的徘徊、召喚記憶的耽

想，成就其書寫倫敦的特色。這也容許蘭姆能夠進入「沈思的狀態」，並憑藉記憶「才能夠回顧時移事往的事件，並在想像中喚起過去熟悉的臉龐與事物」(Cardinal, 1997: 138)。

學者賈維斯 (Robin Jarvis) 則注意到，晚期浪漫主義作家常以步行 (walking) 的方式旅行，主要係為自座標般的生活常規逃離；但無論在現實與象徵意義上，都不會偏離日常太遠，因為必須終歸於社會這個生活的標的物 (Jarvis, 1997: 195)。而富弗德也注意到，蘭姆利用步行作為辦公生活對其「心靈壓力與身體約束」的「解藥」(Jarvis, 1997: 18)。這解釋了「在地移動」對於蘭姆的重要性：現實生活中，囿於工作與家庭的責任，蘭姆無法遠行，僅能在新興而快速變化的大都會浪蕩，並據此第一身體驗建構其書寫範疇；而正因大都會成長與變化迅速，使蘭姆睹物興情、撫今追昔。這樣直觀的書寫，並未依循特定的時空條理，因而缺乏了更宏大的寫作企圖或更有機的敘事脈絡與架構；但卻因為作者興之所至的浪蕩，遂得以自己的意識將敘事重新編碼，或以時空並置或藉時空跳躍，召喚回憶。換句話說，藉由浪蕩再訪特定具有個人化意義的在地空間，喚醒了記憶發生的場域與對這些場域的情感，喚醒了過往所發生的事件與對事件的反應，亦喚醒了來往的他人以及與他人相處的遭遇。每個物質、每個事件、每個場所、每張臉孔，都係睹物興情的契機。這些對於記憶與回想的追求，可視為作者反覆與過去協商的軌跡，並藉此確立自我認同。更廣泛而言，雖然蘭姆高度個人化的書寫看似瑣碎以及微不足道，但若考量都會區的讀者群係作者念茲在茲的對話對象，蘭姆的書寫便乘載了公眾記憶的宏大敘事。值得注意的是，蘭姆調度公眾記憶與私人記憶，一方面是企圖以私人記憶抵禦公眾記憶的絕對性，一方面是欲尋求私人記憶在公眾記憶中安身立命之處。因為懷舊並不單只是私人記憶的靜態領域 (static field) 或公眾記憶的集合空間 (collective space)；更因為唯有讓公眾記憶與私人記憶產生對話，時移事往的懷舊書寫才能完全展現意義。在蘭姆的城市漫遊書寫中，回顧與凝視舊日時光，成就愉悅的懷舊，抒情的經驗性是種召魂／召喚，也是種企盼。

學者達夫 (David Duff) 深究浪漫時期散文的源頭與發展，注意到浪漫時期的隨筆，有別於十八世紀的散文發展，在風格上產生了變化，包括了高度自傳性的內容 (雖然總是利用假名發表)、自白式的語調，以及更自然不造作的文章體例。達夫並試圖以蘭姆的文章〈不完全同情〉(“Imperfect Sympathies”) 為例，討論並建立蘭姆的散文美學。在這一篇文章中，蘭姆以反諷的手法，看似闡明厭惡的種族、宗教與國族，卻是以這樣的「暗示」(intimation)，建立自己的身分與屬性。蘭姆試圖不以掉書袋的方式寫作，而轉以第一手的生活經驗，建立自我的智識觀。因此，達夫認為蘭姆的「智識與物質範疇實為一體」，並且「無法逃離

日常生活的可能性」(Duff, 2012: 128)，這些特點不僅在前文討論中顯現得淋漓盡致，亦能回應到前引謬恩司所提出、蘭姆刻意背離知識論之觀點。而蘭姆在〈不完全同情〉所展現的美學，其實在他的書寫裡無所不在：絕對性與普世性的缺席，以及個體觀點的無可化約。這樣所形成的「相對性」(relativity)，也就是蘭姆書寫的主題與操作手法 (theme and *modus operandi*) (Duff, 2012: 129)。由此觀之，蘭姆的散文書寫技藝，便是在「相對性」裡尋求奠立自我身分認同。而這樣的自我認同，主要來自於自我與他人的和解，以及現實與過往的折衷。這樣的和解與折衷，往往利用記憶來展現。也因此，更精確地來說，蘭姆以私人記憶抵禦公眾記憶的企圖，正欲消弭公眾記憶的單一絕對與普世性；而尋求私人記憶在公眾記憶裡安身立命，也正是個體觀點的無可化約。

## 陸、結語

綜合前述討論，蘭姆的記憶敘事，始終是在二元對立裡尋求和解的可能性：時空上的今昔交疊、公眾與私密的對話，真實與虛構的辯證等，蘭姆的作品更回到散文作為文類的多重意義：散文的文體可供文以載道、可以是饒趣閒談、但更是對於書寫生命的嘗試。而這樣的嘗試注定從來不是有機的結構，而是未成型的、參差的、奇特的，但卻是情感真摯的。雖然以籟雅之名隱含著「謊言」(a lie)的變序以及「說謊家」(a liar)的諧音，但散文集中調度的人名與事件卻總有所本。就像在《以籟雅最後的隨筆》的序言〈故以籟雅行述〉(“Preface: By a Friend of the Late Elia”)，作者偽託以籟雅已亡故，友人的序言成為悼祭之書。蘭姆藉以籟雅友人之筆寫道：「他所告訴我們的、有關於他自己的部分，總是真的，只是(歷史上)總有另外的看法」。而他的書寫總是「讓自己的身份與他人的悲傷和情感包含交錯」，「使個體增為諸眾，諸眾減為個體」(*Works II*, 1903-1905: 152)。穿梭於「個」與「眾」當中，浪蕩在虛實之間，蘭姆殷殷切切地回顧與書寫，只是為了將公眾的記憶與經驗作為參考點，以確立自己在城市漫遊的私人記憶終究有所依歸。

到頭來，蘭姆的書寫，看似抒發自身對世界的「不完全同情」，但插科打諢間，他卻再認真不過地以書寫確立自我認同。他總是迷戀記憶、過往經驗、夢境與沈思，而非書本知識、理智與分析。他用書寫召喚過往，意圖延緩時代(the age)巨輪的滾動，也抵禦年歲(age)的增加。他藉以籟雅友人的身份，這樣看待自己：



他總是厭惡被當成嚴肅或受人尊敬的人，總是小心翼翼地端詳著年歲過去。只要還行，他總是領著年紀比他輕的人。他不願遵照時間的步伐，卻被時光的隊伍拖行著。他的舉止總跟不上他的年紀。他呀，真是個長不大的男人。「成年」的這件衣裳，穿上後總讓他顯得左支右絀。他總給人未成年的印象，而他本人也厭惡成年一事兒。這些都是他的缺陷；卻也是理解他寫作風格的關鍵之處。( *Works II*, 1903-1905: 153 )

蘭姆對於過往的回顧，以及侷限於倫敦都會的在地移動，成就了他散文美學上的時空侷限，但這些「缺陷」以及不完美，卻是「理解他寫作風格的關鍵之處」。面對所背負的時空侷限，蘭姆的敘事基礎始終與記憶有關，不僅僅是以書寫明志的「我寫故我在」，而是「我寫，故我，在」。第一層意義的「故我」，書寫面對的是過往的自己；第二層意義的「故我」，書寫便是悼祭亡故的自我、那個不甘願卻被時光隊伍拖行的、長不大的男人。浪蕩、出走，在散文調度的時空侷限裡，蘭姆筆下的幽默所隱含的，總是哀悼時光衰頹的陰影。在無法壯遊遠行的城市在地移動裡，唯有以字立碑，才能指示記憶回歸的方向。而蘭姆這些「重要性來自於過往」的篇章，不正是作者用心架構的記憶敘事？不也在殷切的顧盼張望中，試圖以書寫私我經驗記憶抵禦被公眾遺忘的可能性，讓文字在時光流逝裡仍能留下壯麗的遺跡？

## 參考文獻

- Backhouse, Clare. *Fashion and Popular Print in Early Modern England: Depicting Dress in Black-Letter Ballads*. New York: I.B. Tauris, 2017.
- Berg, Maxine and Clifford, Helen. Eds. *Consumers and Luxury: Consumer Culture in Europe, 1650-1850*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Berg, Maxine and Edger, Elizabeth. Eds. *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires, and Delectable Goods*. London: Palgrave Macmillan, 2002.
- Cardinal, Roger. "Romantic Travel". *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. Ed. Roy Porter. London: Routledge, 1997, pp. 135-155.
- Chandler, James and Gilmartin, Kevin. Eds. "Introduction: engaging the eidometropolis". *Romantic Metropolis: The Urban Scene of British Culture, 1780-1840*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. i-45.
- Dart, Gregory. *Metropolitan Art and Literature, 1810-1840: Cockney Adventures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- De Quincey, Thomas. *The Works of Thomas De Quincey*. Gen. ed. Grevel Lindop. 21 volumes. London: Pickering and Chatto, 2000-2003. Vol. X.
- Duff, David. "Charles Lamb's Art of Intimation". *The Wordsworth Circle* 43.3 (2012): 127-134.
- Fang, Karen. "Empire, Coleridge, and Charles Lamb's Consumer Imagination". *Studies in English Literature* 43.4 (2003): 815-843
- Fulford, Tim. *Romantic Poetry and Literary Coteries: the Dialect of the Tribe*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Hazlitt, William. "Elia, and Geoffrey Crayon". *The Spirit of the Age*. London: Henry Colburn, 1825, pp. 414-416.
- Higgins, David. *Romantic Englishness: Local, National, and Global Selves, 1780-1850*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Hull, Simon P.. *Charles Lamb, Elia, and the London Magazine*. London: Pickering & Chatto, 2010.
- James, Felicity. "Bibliography of Charles and Mary Lamb Scholarship, 1998-2010". *Charles Lamb Bulletin* 151 (2010): 54-71.
- James, Felicity and North, Julian. Eds. "Writing Lives Together: Romantic and

- Victorian Auto/biography.” *Life Writing* 14.2 (2017): 133-138.
- Jarvis, Robin. *Romantic Writing and Pedestrian Travel*. London: Macmillan Press, 1997.
- Lamb, Charles and Lamb, Mary. *The Works of Charles and Mary Lamb*. Ed. E.V. Lucas. 7 vols. London: Methuen, 1903-1905.
- Lucas, E. V. *The Life of Charles Lamb*. London: Methuen, 1921.
- McFarland, Thomas. *Romantic Cruxes: the English Essayists and the Spirit of the Age*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Milnes, Tim. “Charles Lamb: Professor of Indifference”. *Philosophy and Literature* 28.2 (2004): 324-341.
- Monsman, Gerald. “Charles Lamb’s ‘Enfranchised Quill’: The First Two Essays of Elia”. *Criticism* 23.3 (1981): 232-245.
- Porter, Roy. *London: A Social History*. London: Penguin Books, 1994.
- Plotz, Judith. “Charles Lamb and The Child Within”. *Romanticism and the Vocation of Childhood*. New York: Palgrave, 2001.
- Randel, Fred V.. *The World of Elia: Charles Lamb’s Essayistic Romanticism*. New York: Kennikat Press, 1975.
- Schoenfield, Mark. “Voices Together: Lamb, Hazlitt, and the ‘London’”. *Studies in Romanticism* 29.2 (1990): 257-272.
- Scott, John. “Town Conversation”. *The London Magazine*. London: Baldwin, Cradock, and Joy, 1821, pp. 69-71.

## Local Attachment and the Art of Reminiscences and in Charles Lamb's Writings

*Bo-Yuan Huang\**

### Abstract

Published respectively in 1823 and 1833, *Essays of Elia* and *Last Essays of Elia* were written and made popular by Charles Lamb, a loveable English essay writer in the Romantic period. Under the pseudonym “Elia”, Lamb wrote extensively about everyday life. Unlike his contemporary writers, Lamb did not write about imagination and hallucination under the influence of drug; instead, as he walked the streets of London, the nostalgia triggered by the passage of time served as the foundation of his reminiscence writings. The juxtaposition of time and space, in particular, formed the idiosyncrasy of narrative in his familiar essays.

This article first looks into Lamb's correspondences with William Wordsworth and Thomas Manning as well as Lamb's own essay “The Londoner” to examine Lamb's “local attachment” to London. As an emerging metropolis, London was a locale that not only allowed busy commerce and socio-economic mobility to take place but also permitted Lamb's personal memories to forge a closer bond with the urban reading public. Essays such as “The South-Sea House” and “Old China” will be scrutinised to further explore how materiality and consumption in everyday life are presented, and how reminiscence and writing memories enable Lamb to negotiate a self-identity whose distinctive lyrical expression and aesthetics can be fully displayed in his highly autobiographical writings.

**Keywords:** Charles Lamb, *Essays of Elia*, *Last Essays of Elia*, nostalgia, reminiscence

---

\* Contract Lecturer, Language Teaching and Research Center, National Chi Nan University.

## 編後語

本學報屬於開放性學術刊物，刊登未曾公開發表之研究成果。為求嚴謹採雙匿名審查方式，來稿經由編輯委員會推薦後，均送請至少兩位相關學術領域的學者專家進行審查。

本學報所涵蓋的領域，包括中文學門、歷史學門、外文學門、語言學門、社會學門等。我們不僅藉此帶動本校人文社會領域的研究風氣，同時也期望與國內外學術機構交流互動。

本期共接獲 13 篇來稿，經公正審查後，通過採用其中 5 篇。該 5 篇論文，按學術領域共分中文學門、歷史學門、外文學門等三大類刊登。

本期能順利出版，除了感謝人文社會學院編輯委員的鼎力相助，也特別感謝余瓊宜秘書、熊翠玉秘書、簡淑玲小姐、周健麗小姐的行政支援，由於他們的通力配合，第 36 期方得如期出刊。

逢甲人文社會學報編輯委員會 謹誌

## 《逢甲人文社會學報》徵稿啟事

- 一、本學報為逢甲大學人文社會學院發行之學術刊物，每年刊行二期，分別於6月、12月出刊。本刊隨時接受來稿，刊登時間依評審進度及本刊出版時間而定。
- 二、本刊以發表人文及社會科學之理論與實證研究為主，文獻評論為輔。本刊不接受任何翻譯作品及已刊登之論文（含網路文章與學位論文），會議論文之稿件需未經出版者。來稿請勿再投寄其他刊物，如有違反者須自行負擔審稿費用。
- 三、本刊亦歡迎跨領域研究論文，主題包括：「人文創新與社會實踐」、「全球化下臺灣族群文化的變遷及其對語言之影響」、「神聖與行動：全球化脈絡下的臺灣宗教」、「社會企業與企業社會責任」。
- 四、本刊獲科技部「臺灣人文及社會科學期刊評比暨核心期刊收錄」評比結果為第三級期刊。
- 五、所有來稿均經編輯委員會送請專家學者評審，審查採雙匿名制，文稿中請避免留下作者相關資訊。未獲採用者則致函奉告，恕不退稿。
- 六、本學報除公開徵稿外，為使本刊內容更加多元豐富，得於不違背本學報宗旨之前提下，經召集人或編輯委員推薦，經編輯委員會審定後成為特稿，每期至多一篇。
- 七、論文中牽涉著作權部份（如圖片及較長篇之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意書，本學報不負著作權責任。
- 八、來稿務請以 Word 編輯排版，一式二份文稿並附檔案或 e-mail 傳送，內容以五千至三萬字為原則。
- 九、來稿請依「《逢甲人文社會學報》撰稿體例」撰寫，並請檢附「逢甲人文社會學報投稿論文作者資料表」。
- 十、本學報接受簡體投稿（繁體送審），但以繁體刊出；如因字型轉換造成編輯困難，將影響刊出之優先順序。
- 十一、博士生投稿請同時檢附指導教授推薦函乙封。
- 十二、來稿經本刊收錄後，作者須同意非專屬授權予「逢甲大學」做下述利用：

- (1)以紙本或數位方式出版。
  - (2)進行數位化典藏、重製、透過網路公開傳輸、授權用戶下載、列印、瀏覽等，資料庫銷售或提供服務之行為。
  - (3)再授權其他資料庫業者將本論文納入資料庫中提供服務。
  - (4)為符合各資料庫之系統需求，並得進行格式之變更。
- 十三、論文被接受後，須按本刊之編排格式排版，並將論文檔案及「著作權授權同意書」寄回。
- 十四、來稿一經刊登，致贈本學報 1 本及抽印本 30 份。
- 十五、本學院提供論文格式電腦檔案、請選擇以 E-mail 方式傳送或從本學院網站（<http://www.cohss.fcu.edu.tw>）自行下載。
- 十六、來稿請寄 40724 台中市西屯區文華路 100 號逢甲大學人文社會學院收。

電話號碼：(04)2451-7250 轉 5356

傳真號碼：(04)2451-3797

電子信箱：jljon@fcuoa.fcu.edu.tw

---

出版者：逢甲大學人文社會學院

編輯者：逢甲人文社會學報編輯委員會

## ***Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences*** ***Submission Guidelines***

1. This academic journal is published by the College of Humanities and Social Sciences, Feng Chia University. Two issues are published every year, in June and December respectively. Papers can be submitted any time. The date of publication depends on the committee's reviewing process.
2. This journal accepts theoretical and application researches, as well as critical studies, in the fields of humanities and social sciences. Translated works or already published articles will not be accepted. (Including network articles and dissertations). Unpublished manuscripts of conference papers are acceptable. Papers submitted to this journal should not be submitted elsewhere at the same time. Those who violate this guideline will be responsible for the outside reviewing charges.
3. The journal also welcomes interdisciplinary research papers, and the topics involve: humane innovation and social practice, transition of Taiwanese popular culture under globalization and the influence for the language, spirit and action: Taiwanese religions under globalization, social enterprise and its social responsibility.
4. The journal is rated as the third level in the integrated journals in the year of 2017 by the Research Institute for the Humanities and Social Sciences operated by the Ministry of Science and Technology.
5. All submissions pass through the Editorial Board, which then delivers manuscripts to two anonymous outside reviewers. Be sure to avoid leaving any author-related information on the manuscripts. Authors of unaccepted papers will be notified, but manuscripts will not be returned.
6. In order to enrich the content and without violating the objectives of the journal, the chief editor or editorial committee members may recommend articles to be evaluated by the committee as the feature article (one at most) in the journal.
7. If papers submitted contain pictures or long quotations that involve copyright, the authors should get a written permission from the original authors or publishers. This journal is not responsible for obtaining a copyright permission.
8. Each paper should be processed in Word in the length of 5,000-30,000 words and submitted in duplicate together with a disk copy or a copy sent through e-mail.
9. All papers submitted should follow the publication format of *Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences*, and to each paper a publication submission form should be attached.
10. Papers in the simplified form of Chinese characters are acceptable for anonymous reviewing. But upon publication, only the full form of Chinese characters is adopted. If the editorial committee has difficulty transforming the simplified form into the full form, then the publication of these papers may be postponed.
11. If the author is a Ph.D. candidate, it is necessary to attach a reference letter of his/her supervisor to the paper submitted.
12. As soon as an article is accepted, the author must grant a non-exclusive license to Feng Chia University to



- (1) Publish it in paper or digital form;
  - (2) Keep it in digital format for later editing and publication, for making it available for browsing on the internet and for downloading and print out by authorized users. The content of this database can be sold or used for other services;
  - (3) Sublicense it to other database providers to collect it in their own databases in order to offer more database services;
  - (4) Change its format to meet the requirements of each database.
13. After being accepted, all papers submitted should be formatted according to the journal's requirements, plus a signed *Copyright Transfer Agreement*.
  14. After publication, each author will receive one copy of the journal and 30 off-prints of his/her own article.
  15. A computer template can be downloaded at the University's website (<http://www.cohss.fcu.edu.tw>) or sent through e-mail.
  16. Submission address:

College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University  
100 Wenhwa Rd.  
Seatwen, Taichung  
Taiwan 40724, R.O.C.

Tel.: (04) 2451-7250, Ext.5356 Fax: (04) 2451-3797 E-mail: [jljon@fcuoa.fcu.edu.tw](mailto:jljon@fcuoa.fcu.edu.tw)

---

Publisher: College of Humanities and Social Sciences, Feng Chia University  
Editor: Committee for Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences

## 《逢甲人文社會學報》撰稿體例

一、橫式寫作。

二、版面設定：

- (一) 邊界：上、下、左、右均為 3.17cm (89.85pt)
- (二) 與頁緣距離：頁首—2.3cm (65.2pt)；頁尾—1.75cm (49.6pt)
- (三) 紙張大小：A4
- (四) 版面配置：勾選「奇偶頁不同」及「第一頁不同」
- (五) 工具/選項/相容/ (建議選項設定於) Microsoft office Word 2003
- (六) 版面設定/文件格線/指定每頁的行數/每頁行數：36，行距：18

三、內容包括：

- (一) 中文題目
- (二) 作者
- (三) 作者職稱 (採註腳方式，須註明服務單位，專任職稱或兼任職稱)。
- (四) 中文摘要 (500 字以內)
- (五) 中文關鍵詞 (至多五個，以頓號“、”區分)
- (六) 本文
- (七) 註釋
- (八) 參考文獻
- (九) 英文題目
- (十) 作者英文名字 (格式如 *Da-Ming Lee*，斜體)
- (十一) 作者英文職稱 (採註腳方式，須註明職稱，服務單位，校名)
- (十二) 英文摘要 (300 字以內)
- (十三) 英文關鍵詞 (至多五個，以逗點“，”區分)

四、標題及分項方式

- (一) 中、日文標題以「壹、一、(一)、1、(1)、a、(a)」為序
- (二) 英文標題以「I. A. (A) 1. (1) a. (a)」為序

五、正文及註釋

- (一) 中文部分引號請用「」標示，書名、期刊及學位論文用《》，文章篇名用〈〉標示；英文部分引號請用“”，書名、期刊請以斜體表示。
- (二) 數字部分 (含年月日、頁數、註釋號碼、編號...) 請以阿拉伯數字表示 (採 Times New Roman 字體、半形字)。
- (三) 註釋採隨頁註。
- (四) 請遵守註釋引用之格式：

- 1.中文書籍：作者姓名，《書名》（出版地：出版者，出版年月），頁數（如頁 10-13）。
- 2.中文期刊：作者姓名，〈篇名〉，《期刊名》，卷期數（出版年月），頁數（如頁 10-13）。
- 3.重複引用：中文資料請打作者名，「前引文」或「前揭書」，以及頁碼。（在首次註釋後隨即重複引用者，請打「同前註，頁 xx-xx」。）
- 4.英文書籍及期刊請使用最新版 MLA、APA 格式。

## 六、引文

- （一）原文直接引入文句中者，於其前後附加引號，若引文內別有引文，則使用『』表明。引文原文有誤時，應附加（原誤）。
- （二）獨立引文，不加引號，前後各縮排 1cm（28.35pt）。若為節錄整段文章，則每段起頭內縮二字；若從段落中節錄，則起頭不內縮。
- （三）引文有節略而必須表明時，均以節略號六點……表示，如「xxx……x xx」。

## 七、參考文獻

- （一）全篇論文後須詳列引用文獻。中、日文在前，西文在後。中、日文書目，請依作者姓名筆畫排序；西文書目依字母次序排序。同一作者有兩本（篇）以上著作時，則依著作之出版先後排列。
- （二）參考文獻書寫格式：
  - 1.中文書籍：作者姓名，《書名》（出版地：出版者，出版年月）。
  - 2.中文期刊：作者姓名，〈篇名〉，《期刊名》，卷期數（出版年月），頁數（如頁 10-13）。
  - 3.英文書籍及期刊請使用最新版 MLA、APA 格式。
- （三）參考文獻不須編碼。

## 八、英文稿件之撰寫請使用最新版 MLA、APA 格式。

## 九、照片及圖表

- （一）圖表均需加以編號。
- （二）表名列於表上方，表註列於表下方；圖名、圖註列於圖下方。

---

# 逢甲人文社會學報

第 36 期

- 發行人 王嵩山  
主編 王志宇  
編審顧問 西口光一（大阪大學國際教育交流中心教授）  
江大樹（國立暨南國際大學公共行政與政策學系教授）  
李基晶（漢陽大學國際協力室長、英語英文學科教授）  
何寄澎（國立臺灣大學中國文學系教授）  
吳學明（國立中央大學歷史學研究所教授）  
金卿東（成均館大學文科大學中語中文學科教授）  
陳秋蘭（國立臺灣師範大學英語系教授）  
陳慶浩（法國國家科學研究中心中國文化研究所研究員）  
曾麗玲（國立臺灣大學外文系教授兼系主任）  
楊忠（東北師範大學人文社會科學學術委員會主任）
- 編輯委員 王志宇、江丕賢（校外委員）、何文敬、  
李慶芳（校外委員）、林正珍（校外委員）、  
林淑貞（校外委員）、張瑞芬、張聖琳（校外委員）、  
莊坤良、陳介英、廖美玉、謝仕淵（校外委員）  
（依姓氏筆畫序）
- 英文摘要潤稿 劉顯親  
執行編輯 余瓊宜  
助理編輯 周健麗  
出版者 逢甲大學人文社會學院  
407 台中市西屯區文華路 100 號  
電話：(04) 24517250 轉 5356  
傳真：(04) 24513797  
E-mail：jljon@fcuoa.fcu.edu.tw
- 印刷者 逢甲電腦排版事業有限公司  
407 台中市逢甲路十九巷五號一樓  
電話：(04) 24518187
- 定價 每冊新台幣參佰元整  
本刊網址 <http://www.cohss.fcu.edu.tw>  
2018 年 6 月出版

---

ISSN 1682-587N

版權所有 請勿翻印

---

# Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences

Issue 36

Publisher	Sung-Shan Wang		
Chief Editor	Chih-Yu Wang		
Editorial Consultant	Koichi Nishiguchi	Ta-Shu Chiang	Ki-Jeong Lee
	Chi-Peng Ho	Hsueh-Ming Wu	Kyung-Dong Kim
	Chiou-Lan Chern	Hing-Ho Chan	Li-Ling Tseng
	Yang, Zhong		
Editorial Board	Chih-Yu Wang	Kong, Stano	Wen-Ching Ho
		(Off-Campus)	
	Ching-Fang Lee	Cheng-Chen Lin	Shu-Chen Lin
	(Off-Campus)	(Off-Campus)	(Off-Campus)
	Jui-Fen Chang	Sheng-Lin Chang	Kun-Liang Chung
	(Off-Campus)		
	Chieh-Ying Chen	Mei-yu Liao	Shih-Yuan Hsien
		(Off-Campus)	
English Abstract	Hsien-Chin Liou		
Proofreader			
Executive Editor	Chyong-Yi Yu		
Managing Editor	Chien-Li Chou		
Publisher	College of Humanities and Social Sciences, Feng Chia University 100 Wenhwa Rd., Seatwen, Taichung, Taiwan, R.O.C. Tel. : 886-4-24517250 ext. 5356 Fax : 886-4-24513797 E-mail : <a href="mailto:jljon@fcuoa.fcu.edu.tw">jljon@fcuoa.fcu.edu.tw</a>		
Price	NT\$300 / per		
Website	<a href="http://www.cohss.fcu.edu.tw">http://www.cohss.fcu.edu.tw</a>		
	Published in June 2018		

---

**ISSN 1682-587N**  
**All rights reserved**