

# 郭熙山水畫變革與政治學術關係 之研究(中)

江美玲

## 摘要

### 一、研究動機：

後世皆肯定，宋代繪畫具有很高的思想深度，與很強烈的生命活力。這除了與自然環境因素，及繪畫的自律性，還有繪畫者本身的師承或繪畫者的創作自主性相關外，或許與政治環境的飄搖動盪，以及朝政的更迭也有若干關係。本文嘗試將郭熙山水畫的發展思潮，分為二個階段，佐以學術、政治的變動因素，作為具體的劃分標界，來探討「繪畫」與「政治」「社會」彼此間的相互影響關係，俾有助於對宋代繪畫，作更深入的了解。

### 二、資料來源：

本論文的主要參考書目：一、在史學方面，是以宋史、明·馮琦原編宋史紀事本末、清·王夫之所撰宋論三書為主。二、在畫史、畫論方面，則以韓拙山水純全集、郭若虛圖畫見聞誌、郭熙林泉高致集、鄧椿畫繼及宣和畫譜，為主要畫學與畫理的依據。三、在哲學思想方面，乃以錢穆中國思想史、范壽康中國哲學史綱要，作為思想上論述的參考依據。

### 三、研究方法與結果：

以北宋皇帝作為界分繪畫發展階段的起迄點，佐以歷史事件說明，並以圖片印證，析論北宋繪畫的發展，的確與學術、政治的變遷息息相關。

壹、導言，說明宋代繪畫的價值。

貳、證實宋代藝術美學的發展方向，的確受政治人物所牽引。

- 參、探討熙寧以前的宋代山水畫，並以北宋三大家之畫作，來見證士大夫的政治胸懷。
- 肆、分析宋神宗時期郭熙的繪畫風格，及政治事件與學術思潮給山水畫所帶來的衝擊。
- 伍、韓拙山水純全集是郭熙山水精神的延展。
- 陸、結論。肯定北宋山水畫思潮，的確與政治學術的走向有密切的關係。
- 柒、參考書目。

**關鍵字：**郭熙、山水畫、政治、學術。

## 肆、宋神宗 熙寧以後郭熙山水畫走向與政治學術之關係

宋代自太祖建國，歷經太宗、真宗、仁宗、英宗、神宗、哲宗的治理，迄注京淪陷，徽、欽被擄，凡一百六十八年，史家稱謂「北宋」。

真宗時，因王欽若偽造天書，並讒毀寇準，被士大夫視為姦邪，乃隱然有朋黨之分。到仁宗時，因廢郭皇后一事，造成孔道輔、范仲淹諸人遭貶黜，而引起朝臣韓琦、富弼、歐陽修、尹洙的不平，與新黨仇隙日深，歷達十餘年，史稱「慶曆黨議」；不意，仁宗無子，以從兄濮王之子曙入承大統，是為英宗，英宗又因詔議崇奉濮王典禮，主尊「皇伯」與「皇考」的問題，造成兩派的成見日深，再度引起黨爭，是謂「濮議」。

等到神宗即位，以王安石為相，從事變法，當時學政名流，皆認為安石議論迂闊，不足以勝任宰輔，都不肯與之合作，使得安石不得不任用新進，於是新舊黨之分更為明顯，而安石所援用之新人，多為南方人，雖然學識能力皆有可取之處，但操守氣度，則略嫌不足，加上受南方經濟文化條件急速起飛的影響，其思想言論當然更為開放激進，與北方學者的保守態度，自然易生抵觸，於是，因變法所掀起的黨爭，則更為熾烈與久遠。

宋史卷十六，本紀第十六，神宗三：

贊曰：帝天性孝友，其入事兩宮，必侍立終日，雖寒暑不變。嘗與岐、嘉二王讀書東宮，侍講王陶講論經史，輒相率拜之，由是中外翕然稱賢。其即位也，小心謙抑，敬畏輔相；求直言，察民隱，恤孤獨，養耆老，振匱乏；不治宮室，不事遊幸，厲精國治，將大有為。未幾，王安石入相。安石為人，悻悻自信，知祖宗志吞幽薊、靈武，而數敗兵，帝奮然將雪數世之恥，未有所當，遂以偏見曲學起而乘之。青苗、保甲、均輸、市易、水利之法既立，而天下洶洶騷動，慟哭流涕者接踵而至。帝終不覺悟，方斷然廢逐元老，擯斥諫士，行之不疑。卒致祖宗之良法美意，變壞幾盡。自是邪佞日進，人心日離，禍亂日起，

惜哉！<sup>1</sup>

從宋史之記載，很明顯可以看出，宋自神宗登基，安石拜相之後，因政治變法的衝擊，在思想上起了極大的變化，其間抨擊之聲如暗浪洶湧，一波接一波，而此變化亦帶動學術與藝術思潮朝更寬廣的方向開展。本章節茲就宋神宗變法期間的郭熙山水畫繪畫風格，與當代幾位相關畫家的風格變異作一番分析與研究。

## 一、山水畫「變格」的背景

### (一)、政治與學術思想對郭熙繪畫思想的啓發

張光福於中國美術史一書中指出：

北宋畫院到了熙寧、元豐年間，有了重大的發展和改革。首先是山水畫，自郭熙一出，改變了北宋初期畫院不重視山水畫的現象，山水畫家在畫院內有了相應的增加。<sup>2</sup>

為何北宋畫院到了熙寧、元豐時期，會起了重大的變化呢？這又和郭熙或此期間的院體畫師有何關係呢？

郭因於先秦至宋繪畫美學一書中，曾分析宋代繪畫美學發展的歷史背景：

宋代，社會問題的複雜和經常地擴大、激化，是促使各種流派的哲學思想、政治思想興起與發展的原因之一，也是促使各種流派的文學藝術興起發展的原因之一。政治論爭常相當直接地影響到畫派論爭。如神宗時代，政治上出現了王安石的變法運動，畫院內也出現了崔白、吳元瑜以及郭熙等的「變法」運動。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 楊家駱主編，《宋史》1，（臺北市：鼎文書局，1980年1月），頁87。

<sup>2</sup> 張光福，《中國美術史》，（臺北市：華正書局，1986年5月），頁437。

<sup>3</sup> 郭因，《先秦至宋繪畫美學》，（臺北市：金楓出版社，1987年7月），頁225。

郭因先生所述及的郭熙等院體畫師的「變法」運動，可以直接在郭熙的畫論中驗證，尤其是「三遠」畫論，其所蘊含的精神內質，更是影響了未來中國繪畫的千年思潮。

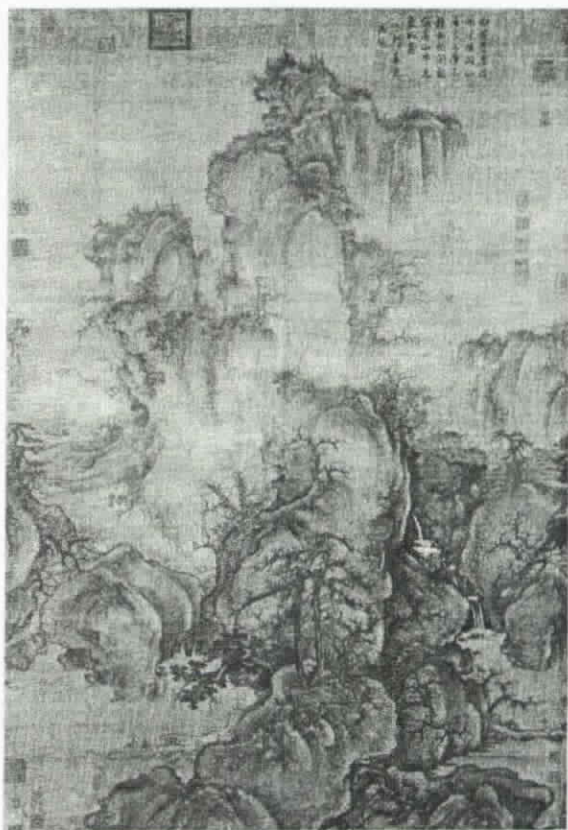
蓋熙寧、元豐皆是宋神宗年號，宋神宗不僅喜歡李成的山水畫，更是在大殿裏掛了許多郭熙的畫，鄧椿曾於畫繼一書中提到「神宗好熙筆，一殿專背熙作。」<sup>4</sup>可見神宗對郭熙山水畫的喜好。否則，也不會讓郭熙在畫院負責考校天下畫生和鑒定整理藏畫的工作。

事實上，郭熙雖襲摹李成，但卻反對李成、范寬二家，追隨五代荆浩的畫風，只作「埋頭式」繪畫，郭熙主張向「真山水」學習，並且要在畫作上表現出「多層次」的自我審美觀念，努力革洗過往之弊，這與花鳥畫的「變格」精神是一致的，都同樣受到當時政治與學術的衝擊。

在此，先對郭熙山水畫的觀念做個概述，再來了解當時院體花鳥畫的變革，及彼此間的相關性。

事實上，郭熙「三遠」畫論的提出，對當時的山水畫，的確起了改革的作用。他明顯的提出兩個作「山水畫」的方針：一是提倡寫生，一是要有新的表現方法。而此新的表現方法，即是一種多層次的「觀點」，也就是他所強調的「三遠」畫論。

郭熙的山水畫，是一種「觀念性」的繪畫風格，他與董源、范寬並稱為北宋山水三大家。其中董源之畫，是屬於南派的畫風，山嵐雲霧披靡，深蘊「遠韻」之美；而郭熙之畫風，師承李成，遠追荆浩，與范寬同屬北派，有「雄偉」



郭熙，《早春圖》，1072年，絹本，淡設色，158.3×108.1公分，台北故宮博物院藏。

<sup>4</sup> 鄧椿，〈畫繼〉，收於《畫史叢書》1，（臺北市：文史哲出版社，1983年2月），頁346。

之勢，氣象萬千。

推敲北宋的繪畫風格，這種條理分明，重視「觀念性」的特色，與政治、學術的走向有密切關係。就宋初學者而言，如范仲淹、歐陽修、司馬光、蘇軾、王安石等，都是留心政治，以「經史的義理」應用於實際人生，學問是用來「明體」的，也是「達用」的，這種條理有致講求「經世致用」的學問，開展了一代的學風，也影響了北宋初期的藝術觀念。

范壽康於中國哲學史綱要一書謂：

到了北宋，經學的趨向頓呈變化，當時學者不再拘泥於師承與訓詁，都想以自己的主觀來把捉聖人的精神。而這種傾向又發為二派，一派以易與中庸為中心，講究所謂窮理盡性，一派則以春秋為中心，講究所謂大義名分。前者為范仲淹所開闢，主張依內省的思索來窮究人類道德的根源。後者為歐陽修所開闢，主張據文獻與歷史來闡明人生義務的所在。前一派的目標在於探求仁心的本源。後一派的目標在於明示義務的本質。這二派後來各出了不少的學問家，而南宋的朱熹把這二派加以綜合，他遂集了宋學的大成。<sup>5</sup>

而宋學初期，以范仲淹為主導，拿易與中庸來作為學問的根本，就是後來周敦頤與二程理學的先師。其實，不論是「窮理盡性」或「大義名分」，人類崇高的道德觀，且自我探視「仁心」的內省功夫，已成為宋代的根本學問，也是人生義務之所在；宋代這種重視自然法則的「生生之道」，似乎與宋代繪畫的變革息息相關。

在儒家的宇宙觀中，始終不去區分「事實」的世界與「價值」的世界，但卻始終將宇宙視為是一個具有「道德價值」的世界，所以中庸曰：「誠者，天之道」，宋代理學家以「誠」來認定天道為善，郭熙引用這個觀點，來說明「善畫」（好的畫作）也是源於自然之道，也就是源於內心的「誠」（修養），這是一種「內斂」的功夫，故而不能「盡出」；宋人常以「遠」的境界，來說明人格修養，如清遠、高遠等，郭熙將其「變格」到自己的畫論中謂：「無高遠則下」。

<sup>5</sup> 范壽康，《中國哲學史綱要》，（臺北市：開明書店，1987年1月），頁305。

此外，程顥講「繼之者善也」，此言係出自易·繫辭傳，這是指「道」的作用，可見，在程顥的心目中，「道」的作用是善的，郭熙似乎很能了解程顥的心思，而將其思想擴充至繪畫上，以陰陽自然之道的善用，來發揮個人與自然景觀中的「神」，藉以達到最高的「美的觀照」；也就是由主觀的精神修為，去發揮客體的藝術精神，使畫作臻至最高的境界。

程顥於二程遺書第十二謂：

「一陰一陽之謂道」，自然之道也。「繼之者善也」，有道則有用，「元者善之長也」。……<sup>6</sup>

程顥於二程遺書第十二又謂：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。<sup>7</sup>

程顥所謂的「無獨必有對」，就是指陰陽、明暗、動靜、是非……等等的對立。郭熙把它拿來應用在畫論上，以自然現象之所以然之理。讓「現象」呈現在畫作上時「無獨必有對」，並且是「多重組合的對」；雖然，徐復觀於中國藝術精神一書中認為：「郭熙三遠之說，只是在他的實際觀照中，所提煉出的心與境交融時的意境，不必有什麼思想上的淵源。」<sup>8</sup>然而，若將郭熙的繪畫意欲與程顥對「性」、「理」的看法做比對，似乎有很深的淵源。尤其是程顥於「無獨必有對」的理念中，一再強調一切都出於自然，絕非故意造作營為的結果，這不就是郭熙於山水畫論中，一再強調「自然而然」，是上乘畫作的「必然之理」嗎？

郭熙於林泉高致集的畫訣中云：

凡經營下筆。必合天地。何謂天地。謂如一尺半幅之上。上留天之位。下留地之位。中間方立意定景。見世之初學。遽把筆下去。率爾立意。觸情塗抹滿幅。看之填塞人目。已令人意不快。那得取賞於瀟灑。見

<sup>6</sup> 程頤、程顥，〈二程遺書〉，收於李日章，《程頤·程顥》，（臺北市：東大圖書，1986年10月），頁69。

<sup>7</sup> 全上註，頁71。

<sup>8</sup> 全上註，頁73。

情於高大哉。<sup>9</sup>

郭熙於畫訣中又云：

一種使筆。不可反為筆使。一種用墨。不可反為墨用。筆與墨。人之淺近事。二物且不知所以操縱。又焉得成絕妙也哉。此亦非難。近取諸書法。正與此類也。故說者謂。王右軍喜鵝。意在取其轉項。如人之執筆轉腕以結字。此正與論畫用筆同。故世之人多謂善書者。往往善畫。蓋由其轉腕用筆之不滯也。<sup>10</sup>

郭熙論畫，尚真理，要求畫家自己的性靈心神，要與物的真理相感和，所以特重陰陽、開合、虛實自然法則的「天人合一」的觀念，藉由天人交感，以顯揚畫家內質的生命、精神，故而講究「運筆」如「運心」，要一氣呵成，不可滯礙難行。故於筆墨形似之外，而競講神韻。

無怪乎郭熙於畫意中又謂：

自然布列於心中。不覺見之於筆下。……局在一曲。如何得寫貌物情。攄發人思哉。……巧手妙意。洞然於中。<sup>11</sup>

而黃光男於宋代繪畫美學析論中，對於郭熙的畫論，曾作如下的剖析：

郭熙的說法，顯然是在山水文學後，對於老莊自然思想的體悟，再摘其性理與象徵相同者而論著。換言之，宋代「靜觀自得」的理學思想，影響他在繪畫創作與理論的闡述。畫家創作時，託物寄情，託物言志，必有其理想的境界，才能尋找對象作為表現的素材，然後重新組織屬於理想的景物，以表達新的境界。所謂「景中之景，象中之象」就在

<sup>9</sup> 郭熙，〈林泉高致集〉，收於沈子丞主編，《歷代論畫名著彙編》，（臺北市：世界書局，1974年6月），頁73。

<sup>10</sup> 全上註，頁74。

<sup>11</sup> 全上註，頁72。



這種情境中擴大，也是藝術永恆的真實。<sup>12</sup>

郭熙這種把自身投入於「心物相感」的情境，把有形景物透過時空轉換，化解身心羈絆，重塑生命意義的情懷，的確是使藝術達到了真實的永恆。

李浴於中國美術史綱評郭熙謂：

郭熙是非常重視自然的。所謂「養之擴充」，「覽之淳熟」，「經之眾多」，「取之精粹」，正符合了現實主義之創作方法。<sup>13</sup>

李浴於同書又謂：

他畫山水不是為藝術而藝術，不是為了詩餘遣興而作的，是賦予了一定的社會生活意義。<sup>14</sup>

「理學」把魏晉追求「隱逸」的玄學，重新拉回到現實社會中，也擯棄了佛家求涅槃，不重今生的消極觀；講究「居敬」、「窮理」，於現實人生中做到「躬行」、「重實踐」，也就是把過往儒、道「天人合一」的思想，注入日常生活中，在「善學」、「妙悟」後於平凡中求取一份不平凡，於紛沓中求得一份清簡。生活品味如是，藝術興味亦然。

## (二)、花鳥畫變格對郭熙繪畫觀念的衝擊

郭思於林泉高致集一書中曰：

思平昔見先子作一二圖。有一時委之不顧。動經一二十日不向。再三體之。是意不欲。意不欲者。豈非所謂惰氣者乎。又每乘興得意而作。則萬事俱忘。及外物一至。則亦委而不顧。豈非所謂昏氣者乎。凡落筆之日。必明窗淨几。焚香左右。精筆妙墨。盥手滌硯。如見大賓。必神閒意定。然後為之。豈非所謂不敢以輕心挑之者乎。已營之。又徹之。已增之。又潤之。一之可矣。又再之。再之可矣。又復之。每

<sup>12</sup> 黃光男，《宋代繪畫美學析論》，（臺北市：漢光文化事業，1993年12月），頁220。

<sup>13</sup> 李浴，《中國美術史綱》，（臺北市：華正書局，1983年5月），頁248。

<sup>14</sup> 全上註，頁248。

一圖。必重複終始。如戒嚴敵。然後畢。此豈非所謂不敢以慢心忽之者乎。所謂天下之事。不論大小。例須如此而後有成。先子向思。每丁寧委曲論及於此。豈教思終身奉之。以為進修之道耶。<sup>15</sup>

郭熙在此說明了郭熙的繪畫觀點——爲了達到「身即山川而取之」的完美境界，必須一再的嘗試，靜待「物體」進入我心，與心靈完全契合，這是作畫者應持的態度，有此前題，再於畫中表現「多層次」的繪畫觀念。這也是易元吉當年於畫院中，不畏強權，努力想開展「花鳥畫」的新蹊徑，謂「多馴養水禽山獸，以伺其動靜游息之態，以資於畫筆之思致，故寫動植之狀，無出其右者。」<sup>16</sup>郭熙的與物象冥合，達到「身即山川而取之」，即是要寫山川的「動植」之狀，是活生生的、有血有肉的，所以他不盡贊同關仝、范寬等北宋初期的山水畫。

郭熙於宋仁宗時，已爲畫院藝學及翰林待詔直長，而易元吉奉詔作畫，在圖畫見聞誌中也有一段記載。

郭若虛於圖畫見聞誌，卷第四，紀藝下，花鳥門，易元吉條下曰：

治平甲辰歲，景靈宮建孝嚴殿，乃召元吉，畫迎釐齊殿御辰……<sup>17</sup>

蓋宋仁宗在位四十一年，英宗在位四年，而「治平」即是宋英宗的年號，據史書上記載，郭熙於西元一〇五四年以前已入畫院，且在畫院中供職三十餘年，而英宗治平元年，爲西元一〇六四年，照此推算，易元吉、郭熙都是同一時期的人。而易元吉可能在入宮後，更加熟識趙昌的畫，才有宣和畫譜中，易元吉條下所記載的「及見趙昌畫，乃曰：『世未乏人，要須擺脫舊習，超軼古人之所未到，則可以謂名家。』……」他的說法，似乎在畫院中起了漣漪，郭熙囿於時勢，當時雖未表態，可能心已神往之。

宋，宣和畫譜卷第十八，花鳥四，易元吉條下曰：

初以工花鳥專門，及見趙昌畫，乃曰：「世未乏人，要須擺脫舊習，超軼古人之所未到，則可以謂名家。」於是遂於荆湖間，搜奇訪古，名

<sup>15</sup> 前揭郭熙，〈林泉高致集〉，頁 66。

<sup>16</sup> 宋，〈宣和畫譜〉，前揭《畫史叢書》1，頁 595。

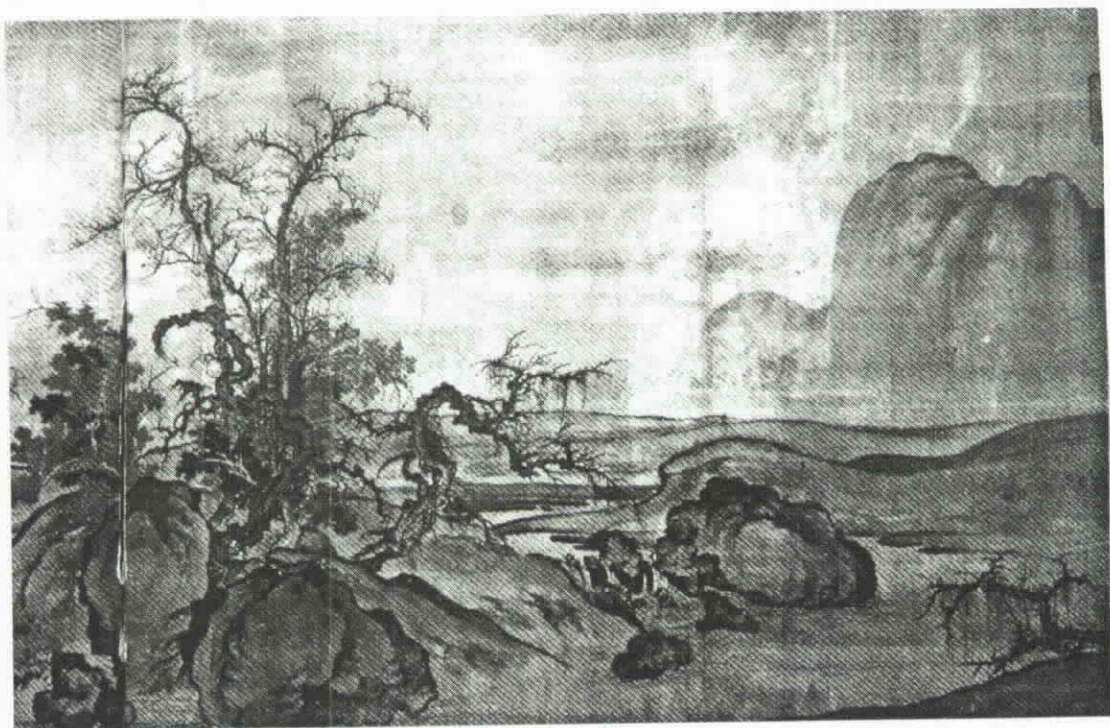
<sup>17</sup> 郭若虛，〈圖畫見聞誌〉，收於楊家駱主編，《宋人畫學論著》，（臺北市：世界書局，1975年4月），頁 166。

山大川，每遇勝麗佳處，輒留其意，幾與猿狖鹿豕同遊，故心傳目擊之妙，一寫於毫端間，則是世俗之所不得窺其藩也。<sup>18</sup>

「身即山川而取之」，幾乎成了郭熙晚年畫作及其繪畫理論的代名詞，這跟易元吉「心傳目擊之妙，一寫於毫端間，則是世俗之所不得窺其藩也。」不都是同樣的意思？其子郭思於林泉高致集一書中，就特別強調郭熙這種「身即山川而取之」的作畫精神。

高木森於五代北宋的繪畫一書中指出：

郭熙享壽甚高，而且在畫院供職三十餘年。他生活在仁宗、神宗、哲宗三代，正當北宋政治派系傾軋最嚴重的時候，在社會上則工商業發達，競爭劇烈，各項新發明相繼出現……郭熙在這樣的環境中受了衝激，思想也趨於開放。<sup>19</sup>



郭熙，《窠石平遠圖》，1078年，絹本，淡設色，120.8x167.7公分，北京故宮博物院藏。

<sup>18</sup> 前揭《宣和畫譜》，頁595。

<sup>19</sup> 高木森，《五代北宋的繪畫》，（臺北市：文史哲出版社，1982年9月），頁81。

宋神宗熙寧元年（1068），王安石上書神宗，提出變法改革，至熙寧七年（1074）四月罷政，次年二月再復相，因與呂惠卿交惡，於熙寧九年（1076）再去職，此後一直過著樸素的平民生活。就他個人而言，政治上雖然失敗了，但他任事的勇敢，操守的廉潔，學識的淵博，實屬難能可貴。縱觀王安石一生「反躬實踐」的精神，正是理學講求心性與務實實際人生的躬行者，雖然變法失敗了，但其堅毅超拔的學者風範，對於講求「高風亮節」的宋代士大夫們，也的確帶來不少的衝擊；可以肯定的是，郭熙受時代潮流的影響，似乎更堅定了他於未來選取「山水畫」走向的意欲。

王安石提出變法後十年，也就是元豐元年（1078），郭熙畫《窠石平遠圖》，這是一幅有別過往，濃鬱抒情，韻緻清遠的山水畫，此時郭熙年約七十歲，繪畫藝術已至爐火純青，雖然『窠石平遠圖』，一洗過往千巖萬壑，磅礴雄偉之姿，但景觀鮮明，生動活潑，頗能予觀者清新明目之感，這張圖明顯的與郭熙另外名作，熙寧五年（1072），奉旨所畫的《早春圖》、《關山春雪圖》，風格截然不同；所以，我們不得不懷疑，郭熙在山水畫中所表現的放逸胸臆，可能與長期受理學滋潤，和政治上的革新求變相關，否則，怎會在短短六年中，有如此顯著的改變呢！

據史書上推算，郭熙的逝世年代，約在西元一〇八七年至一一〇〇年之間，享年八十歲以上。而郭思於政和七年，將郭熙的繪畫理論，及他自己的繪畫思想，編纂成林泉高致集，而此時期，正是宋代理學的蓬勃發展期，宋初有名的理學家，周敦頤、邵雍、張載、程顥等，皆死於十一世紀八〇年代至九〇年代間。而此時在學術上，由程頤與蘇軾所引燃的「洛、蜀二派」衝突非常熾烈，學術的發達，影響了社會風氣，郭熙挑選在這段期間，著手他的畫論，似乎是經過深思熟慮的；因為，他從諸方面觀察，明白宋代受政治與學術的影響，自由言論的風氣已經形成。

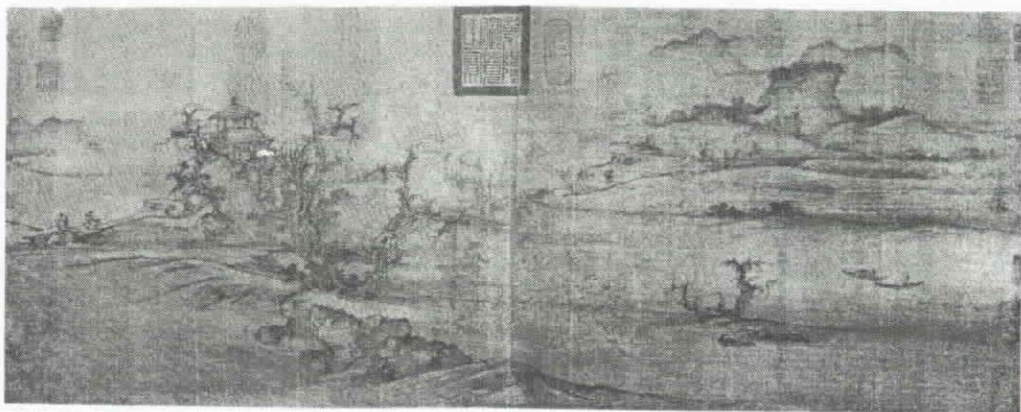
## 二、郭熙作「平遠」圖的時代意義

郭熙 林泉高致集中之山水訓曰：

山有三遠，自山下而仰山巔。謂之高遠。自山前而窺山後。謂之深遠。  
自近山而望遠山。謂之平遠。高遠之色清明。深遠之色重晦。平遠之

縹渺渺。其人物之在三遠也。高遠者明瞭。深遠者細碎。平遠者沖澹。  
明瞭者不短。細碎者不長。沖澹者不大。此三遠也。<sup>20</sup>

北宋的理學家，其所秉持的觀點是「道通自然」、「道法自然」，而一位成功的山水畫家，在藝術的修養過程中，也一定懂得把自己伸展向自然，因對自然的了解，再把握創造出繪畫作品上的「新自然」。郭熙的「三遠」畫論，即是由客觀觀察所得到的山水「藝術性」，經由畫家個人的涵養、領悟，再體現、擴充於畫布上的「藝術精神」，這是畫家個人與客觀景物，於融合後的一種「昇華」藝術，所以會因個人的感悟不同，而造就出優劣有別的畫作。



〈傳〉郭熙，《樹色平遠圖》，局部，絹本，水墨，32.4x 104.8 公分，紐約大都會博物館藏。

可見，郭熙在談「三遠」畫論之前，是先貫徹自我精神的陶養工夫。

蓋宋神宗熙寧元年（1068），王安石上書神宗，主張變法，同年，被譽為北宋中期以後的院體畫山水大師郭熙，在相國寺作《溪谷平遠圖》壁畫，值得注意的是，這是郭熙首次以「平遠」作畫，考中國繪畫史之趨勢，郭熙是第一位提出「三遠」畫論者，而「平遠」之作畫風格，則明顯的出現在熙寧以後，尤其是在宋神宗元豐元年（1078）以後。

研究過中國繪畫史的朋友都知道，「平遠」畫格，是一種「見靈見性」，直接由「人格」轉化而來的繪畫風格，徐復觀於中國藝術精神一書中，曾對郭熙的「三遠」畫論，作了一番精闢的剖析。

<sup>20</sup> 前揭郭熙，〈林泉高致集〉，頁 73。

徐復觀於中國藝術精神一書中謂：

在郭熙的內外交養歷程中，因為對山水的觀照，得出了「三遠」的形相，而把精神上對於遠的要求，能夠很明顯而具體地表現於客觀自然形相之中，由此而使形與靈得到了完全的統一……郭熙三遠之說，只是在他的實際觀照中所提煉出的心與境交融時的意境，不必有什麼思想上的淵源。但我們只要想到莊子的藝術精神，不期然而然的落實於山水畫之上；而山水畫的成立，已如前所述，是魏晉玄學在人生中實現的結果；則一位偉大山水畫家的極誼，便會不期然而然的會與莊子的精神相通，會與魏晉玄學相冥契。<sup>21</sup>

由徐復觀先生所述，知郭熙於畫格上的所謂「遠」，「只是在他的實際觀照中所提煉出的心與境交融時的意境，不必有什麼思想上的淵源。」可見徐復觀先生也認為，郭熙的「遠」意，純粹是他個人學習李成畫風，及受當代社會思潮影響的一種「體驗」，不過，郭熙早年耽於道教，而這種不囿於世俗，能遊「心」於虛曠的大自然之中，並且還能自我放達的一種品格或情調，既是道家思想，也是當時士大夫所追求的生活意境。換句話說：郭熙的「遠」意，除了追隨李成外，也是時代所造就出來的一種思想。

蓋郭熙之畫作，是於嘉祐（宋神宗）以後才知名於世，在此之前，因臨摹李成《驟雨圖》<sup>22</sup>而筆法大進，在這裏我們應注意到一個問題：我在第三章已經提到圖畫見聞誌推崇李成之畫作「氣象蕭疎」、「毫鋒穎脫」，他是北宋畫家中，於「氣象萬千」、「雄偉壯闊」之畫作外，又多了分見「靈」的少數畫家之一，郭熙在進入畫院當起「院體畫師」後，理當走「工整富麗」的路線，何以仍衷愛李成的脫略凡骨，頗為見靈而深具「遠」意的蕭疎畫「韻」，實頗耐人尋味，更巧的是，安石上書神宗暢言變法造成政治上十數年新舊黨爭不歇，而郭熙至此時之後似乎只作「平遠」圖。

<sup>21</sup> 徐復觀，《中國藝術精神》，（臺北市：臺灣學生書局，1981年3月），頁342。

<sup>22</sup> 前揭高木森，《五代北宋的繪畫》，頁81。高木森轉引黃庭堅《山谷集》，說郭熙臨摹李成的六幅《驟雨圖》之後筆墨大進。

在這裏，我們先來談談「遠」與心靈的問題，再來探究「平遠」所表現的精神層面。

徐復觀於中國藝術精神一書中又提到：

由遠以見靈，這便把不可見與可見的東西，完成了統一。而人類心靈所要求的超脫解放，也可以隨視線之遠而導向無限之中，在無限中達成了人類所要求於藝術的精神自由解放的最高使命。<sup>23</sup>

郭熙不僅如徐復觀先生所言：是將「可見與不可見的東西」，在心靈上完成了統一，並引導心靈隨著視線，而朝無限之中去開展。更重要的是，郭熙似乎是想利用個人心靈的無限寬廣之意，藉著畫作，來表達這個時期宋人所想要追求的人生意境，以洗濯當時受政治社會塵煩所污黷的心靈，利用無限開展的「遠」意，得到超脫與解放。

徐復觀於同書又謂：

「平」之形相，則帶有柔性的，消極而放任的意味。因此，平遠較之高遠與深遠，更能表現山水畫得以成立的精神性格。所以到了郭熙的時代，山水畫便無形中轉向平遠這一方面去發展。郭熙對平遠的體會是「沖融」、「沖澹」，這正是人的精神得到自由解脫的狀態……而此一狀態，恰可於山水畫的平遠的形相中得之，於是平遠較之高遠深遠，更適合於藝術家的心靈的要求了。<sup>24</sup>

徐復觀先生所指的「郭熙的時代」，是一個非常值得探討且深究的問題。因為，在中國繪畫史上，這個時代，是使山水畫於無形中，往「平遠」開展的時代，其背景為何？如何得以使中國山水畫往「平遠」開展，深究其因，實受學術思想與政治變法的牽動，當朝士大夫因為不願見到熙寧變法給人民帶來的衝擊與不安，而有了「遠的自覺」，也因為心靈上有遠的自覺與期待，故而在畫作

<sup>23</sup> 前揭徐復觀，《中國藝術精神》，頁 346。

<sup>24</sup> 全上註，頁 347。

上刻意追求「遠意」，希望能藉著心靈的「清明」，再度使社會回歸「沖融」，而不是政治改革所帶來的動盪不安。

茲舉例「郭熙的時代」，其政治人物與畫家之情懷於后。

### 三、歐陽修「古文運動」與李公麟《山莊圖》所隱含的政治情懷

其實，政治的變動因素，不僅牽動藝術，也影響學術的走向，我們都知道，宋代的古文運動，實收功於歐陽修，而歐陽修的生卒年月是西元一〇〇七年至一〇七二年，換句話說，他在北宋做官期間，不僅經歷了仁宗的「慶曆黨議」，英宗的「濮議」，更親眼見識到王安石變法。北宋以歐陽修為中心的古文運動，與當時的水墨畫，似有其冥合之處，因古文運動的發展，更容易引起一般士大夫對北宋繪畫「清、簡、遠」風格的喜愛，而文人也在無形中，將文學的觀點轉用到畫論、畫理上，於無形中規範了爾後繪畫藝術發展的方向。

事實上，由歐陽修所復興的古文，其文體並非都與歐陽修一樣，但有其相通之處，即非常重視「內容與形式的和諧」，在形式上，不僅擺脫了魏晉駢儷「四六」餘習，以平實代替險怪，以恢闊跌宕的氣質，代替鋪陳華麗的詞藻；而歐陽修的「雍容、平易，而意境深遠」的古文特色，又正合於郭熙的「三遠」畫論，尤其是他於詩文中，所表現的「沖融」、「古淡」的韻緻，實通於郭熙的「平遠」畫格。

四部叢刊本歐陽文忠公文集，卷四，贈無為軍李道士二首曰：

無為道士三尺琴，中有萬古無窮音。音如石上瀉流水，瀉之不竭由源深。彈雖在指聲在意，聽不以耳而以心。心意既得形骸忘，不覺天地白日愁雲陰。<sup>25</sup>

同書，卷一百三十，鑒畫又曰：

蕭條淡泊，此難畫之意。畫者得之，覽者未必識也。故飛走遲速，意

<sup>25</sup> 歐陽文忠，〈贈無為軍李道士二首〉，收於王進祥主編，《中國美學史資料選編》（下），（臺北市：漢京文化事業，1983年4月），頁4。



淺之物易見，而閑和嚴靜，趣遠之心難形。若乃高下嚮背，遠近重複，此畫工之藝爾，非精鑒者之事也。<sup>26</sup>

歐陽修提倡「足道以充文」，其間的「道」，是指可以「履之以身，施之於事，而又見之於文章」的現實生活之道，而他「足道以充文」的主張，也的確促進了散文朝著平易暢達和反映社會生活的方向發展<sup>27</sup>；也因為這份「平易暢達」是反映在社會生活中，故也影響到藝術的本質，慢慢地從瑰麗歸於清雅，就連山石、樹木、舟車、人物的比例，也更趨於合理，並且落實到生活之中，這是古文學家體會生命之道與生活之道後的功勞，也是締造宋代輝煌藝術的推波助瀾者。

而歐陽修的卒年是西元一〇七二年，即宋神宗熙寧五年，乃是頒行王安石新法的重要時期。若以此年往前推，在歷史上有幾件事值得注意：

一則是李公麟<sup>28</sup>於熙寧三年（1070）高中進士，旋即返回龍眠山隱居，當時他才二十八歲，但卻在私下與王安石交遊，安石曾贈詩龍眠居士，此事意謂著什麼呢？龍眠雖不出仕，但有心去了解這一位被士大夫譏為迂闊的幸輔，為何獨獨會被素有「孝友」美譽的神宗鍾情重用，李公麟又為何願意去接近王安石呢？是文學與美學的寬廣胸懷，催促他以更高貴的情操，去了解事實的本質與內涵，抑或另有所思？更令人費解的是，登進士返鄉後十年，西元一〇八〇年，李公麟竟然出仕，前往開封擔任國家考試的「點檢官」，從此於宦海浮沈二十餘載，但都不是身負要職，只是些微不足道的小官，但他似乎將官宦生涯過得十分愉悅，且不與權貴往來，倒是在京師期間，樂於與文學藝術家往來，常與蘇軾、蘇轍、黃庭堅、晁補之、王詵、秦觀等交遊，尤以繪製《山莊圖》最為特殊，也最耐人尋味。

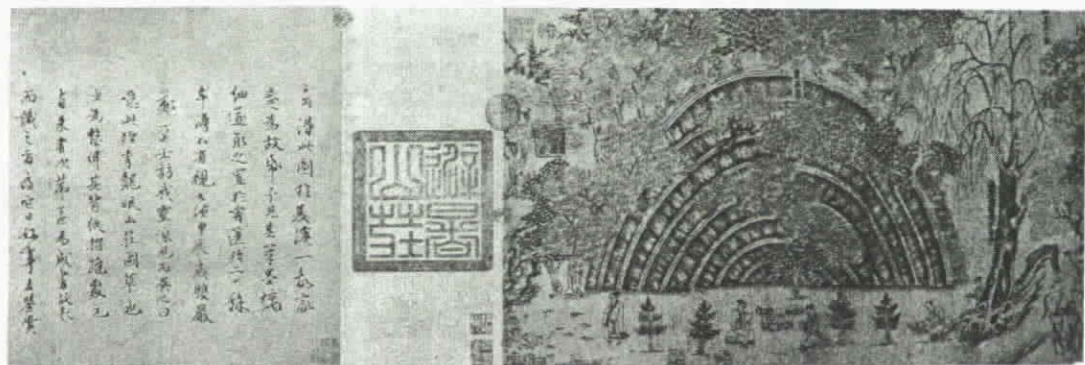
蓋李公麟作《山莊圖》，是宋哲宗元祐元年（1086），此時距離郭熙作《早

<sup>26</sup> 歐陽文忠，〈鑒畫〉，前揭《中國美學史資料選編》（下），頁9。

<sup>27</sup> 歐陽修提倡足道以充文，反對晚唐以來的綺麗晦澀和追求新奇的文風。其足道以充文的主張，轉見《中國美學史資料選編》（下），頁3。

<sup>28</sup> 註：本頁至下一頁李公麟事蹟係綜合參考：(1)前揭楊家駱主編，《宋史》4，頁3529。(2)前揭《宣和畫譜》，頁448-450。(3)前揭鄧椿，《畫繼》，頁281-284。(4)前揭高木森，《五代北宋的繪畫》，頁96-102。(5)黃貞燕，《李公麟》，收於《中國巨匠美術週刊》091，（臺北市：錦繡出版社，1996年5月），頁1-3。

春圖》——宋神宗熙寧五年（1072），其間相隔十四年，而距離郭熙繪製《窠石平遠圖》——宋神宗元豐元年（1078），則相距八年，值得注意的是，《早春圖》與《山莊圖》，這兩件可以說是同一時期的山水畫，在風格上卻有很大的不同；按理，同一個朝代且又是年代相近的畫作，應該有非常雷同的風格與可以相互追尋的軌跡，但是，事實卻不是這樣，《早春圖》細膩婉約，動人心弦，它創造了一個現實中幾乎不可能存在的理想世界，含有很深的「期待」興味，但《山



李公麟，《山莊圖》，卷，局部，絹本，水墨，28.9x 364.6 公分，台北故宮博物院藏。

莊圖》卻造形簡單，筆法古拙，不僅缺乏一種自然的生動感，也不去表現山水田園之樂，它好像不是在「畫」畫，而是在「說」畫，在「寫」畫，說得很「淡靜」，但是很「實際」，不講心靈層次，而是回歸現實生活，可是整件作品，卻予人一種無限舒暢，無限自由的快意。

蓋李公麟的《山莊圖》，雖然山與樹的造形簡單，筆法的變化不大，空間的深淺度也不夠生動，但它表現的很簡靜、很純粹，讓人不禁要懷疑李公麟到底內心世界在「企盼」什麼？要與啥樣的「觀眾」共鳴？他將畫的風格又回歸到北宋初期那種傳達「真實感」的精確與單純中，其作用與意義何在？可以肯定的是李公麟的畫，具有歐陽修「雍容、平易、意境深遠」的古文風格，而郭熙的《早春圖》，則猶如新時代變法的產物，有創意，有巧妙，有技法，兩者好像是新舊黨爭，更像是「宮廷內苑」的鮮麗照人，與「村夫漁婦」素樸無華之別，但是，它們卻同時成為北宋晚期很被重視的兩幅畫，那是因為，當時的政治社會並存了兩種「聲音」，其背後也都被一股政治勢力所擁戴，而這樣的政治情懷，則更促使繪畫美學，更迅速的去表「意」，且傳達出複雜的思想與情感，而他們

這種以筆法表意，並敘述情感的方式，為爾後的文人畫，開展出一條以畫敘情，以畫言志的通達大道，使中國繪畫，得以與「詩」、「書」鼎足而立，並成為士大夫所追求的美學藝術。

此外，我們再來看看郭熙《早春圖》與《窠石平遠圖》的區別：

在《早春圖》中，呈現了郭熙的「三遠畫論」，有高遠、深遠與平遠，但是在《窠石平遠圖》之後，郭熙的畫作明顯的捨高遠、深遠，而往「平遠」的畫



李公麟，《山莊圖》。

格開展，研究過中國繪畫的朋友都知道，「高遠」與「深遠」，都是帶有剛性與積極進取的正面意義，但是「平遠」則多了分溫柔的內涵，是具有另一面的「精神」性格，是畫家「自出機杼」的心靈思維，換言之，一個畫家如果沒有一顆「清澈心」，有心以自己的「精神」去實踐山水的精神性，就無法凝聚山水的「真」與「美」，可見「平遠」是畫家的「心意」，而郭熙自西元一〇七八年後，畫作中以「平遠」的表現方式大量的增多，在意義上，「以畫敘情」變成主流，反而更接近李公麟《山莊圖》的興味，以畫來「說」出人類複雜的思維與感情，實有悖於宋代「院體畫」的表現方式。

宣和畫譜卷第十一，山水二，郭熙條下曰：

郭熙，河陽溫縣人。為御畫院藝學。善山水寒林，得名于時。初以巧瞻致工，既久，又益精深，稍稍取李成之法，布置愈造妙處，然後多所自得。至攄發胸臆，則於高堂素壁，放手作長松巨木，回溪斷崖，岩岫巉絕，峰巒秀起，雲煙變滅晦靄之間，千態萬狀，論者謂熙獨步

一時，雖年老落筆益壯，如隨其年貌焉。……<sup>29</sup>

從宣和畫譜中，可以知道郭熙早年作畫「巧瞻致工」，自西元一〇六八年，在相國寺作《溪谷平遠》<sup>30</sup>壁畫後，已能自放胸臆，至晚年則落筆簡放。總之，郭熙以一代的「院體畫師」，在早期與晚期的畫風，竟有如此大的轉變，必然是有其可「變」的因素，尤以能捨「工麗」而加重「遠意」，最值得深究；如果不是政治與社會思潮的牽動，以一介宮廷畫師，生活在如此講求「規矩」與「格局」的封建環境中，又如何敢膽大妄為，捨棄宮廷長久以來的「工麗」畫風呢？

再者，我們再回過頭來探討歐陽修的內心世界，我在前面提到，歐陽修出任期間，歷經仁宗的「慶曆黨議」，英宗的「濮議」，與王安石的變法，不可能對朝政感受不深，他一生致力於「古文運動」，努力使古文朝平易暢達和反映社會生活的方向發展，或許可看作是他的「政治情操」與「政治心意」，這是他的「弦外之音」，所以，他在贈無爲軍李道士二首中會表白「彈雖在指聲在意，聽不以耳而以心。」期待有一個「沖融」的政治社會，捐棄成見，自然可以做到「心意既得形骸忘，不覺天地白日愁雲陰。」這種期待「合」的境界，卻為宋代的藝術推波助瀾，開啓了一個至高無上的天地。

此外，我在前頭也提到歐陽文忠公文集中鑒畫曰：「飛走遲速，意淺之物易見，而閑和嚴靜，趣遠之心難形。若乃高下嚮背，遠近重複，此畫工之藝爾，非精鑒者之事也。」其間，所提到的「閑和嚴靜」，「趣遠之心」，不就是政治人物應該有的恢闊胸懷，否則，根本無法「精鑒」天地，洞悉是非，與粗鄙之士又有何異？

蓋自宋仁宗 明道二年，因廢郭皇后一事，歐陽修為范仲淹不平，連帶受貶，至宋神宗 熙寧三年，王安石正式拜相，蘇軾上皇帝書九千字，引來王安石對他

<sup>29</sup> 前揭〈宣和畫譜〉，頁 496。

<sup>30</sup> 宋神宗 熙寧元年（1068），郭熙經富弼推薦來到開封，應三司使吳中復之邀為其府畫《秋景平遠圖》，也為開封著名古剎相國寺揮毫畫了《溪谷平遠圖》，不久即被召入宮廷，授畫院藝學。薄松年，〈郭熙〉，收於《中國巨匠美術週刊》072，（臺北市：錦繡出版社，1996年1月），頁2。但是高木森於《五代北宋的繪畫》一書中，提及黃庶（1018-1058）於1054年為黃山谷自序《代檀集》，便稱郭熙當時已在畫院供職；考黃庶《伐檀集》有求郭侍禁照水墨樹石詩：「塵埃典卻林泉閣，家夢夜夜歸雲端，知君弄筆欺造化，乞我幾株松樹看。」高木森以此為據，認為郭熙入畫院是在1054年以前，見該書頁81-82。

的排斥，導致被派往杭州作通判，歐陽修也遭到貶斥，此時，距歐陽修卒年只有二年，想歐陽修一生於宦海浮沈四十餘載，致力於古文運動，無非是期待士大夫能在社會人生中，拓展出一份「清高簡遠」的胸懷，做到不自欺、不逃避、不麻木，而這種執著於「內省」的態度，期能為政治帶來「自覺」，展現一種更曠達，更圓熟的政治情操，此即是在求得生活上的「清簡」、「淡靜」後，也同時求得政治與藝術上的「審美情操」。

宋史，卷三百一十九，列傳第七十八，歐陽修條下曰：

……方是時，杜衍等相繼以黨議罷，修慨然上疏曰：「杜衍、韓琦、范仲淹、富弼，天下皆知其有可用之賢，而不聞其有可罷之罪。自古小人讒害忠賢，其說不遠。欲廣陷良善，不過指為朋黨，欲動搖大臣，必須誣以顯權，其故何也？去一善人，而眾善人尚在，則未為小人之利；欲盡去之，則善人少過，難為一一求瑕，唯指以為黨，則可一時盡逐。至如自古大臣，已被主知而蒙信任，則難以他事動搖，唯有顯權是上之所惡，必須此說，方可傾之。正士在朝，群邪所忌，謀臣不用，敵國之福也。今此四人一旦罷去，而使群邪相賀於內，四夷相賀於外，臣為朝廷惜之。」於是邪黨益忌修，因其孤甥張氏獄傳致以罪，左遷知制誥、知滁州。……<sup>31</sup>

歐陽修天資剛勁，見義勇為，雖遭放逐流離，但志氣自若，在滁州時，始號醉翁，似意有所指。晚年一再遭新黨誣陷，但風節自持，曾謂：「文章止於潤身，政事可以及物」，其為文天才自然，豐約中度，其言簡而明，信而通，引物連類，折之於至理，以服人心，故而宋史謂其：

超然獨鶩，眾莫能及，故天下翕然師尊之。……蘇軾敘其文曰：「論大道似韓愈，論事似陸贄，記事似司馬遷，詩賦似李白。」識者以為知言。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 前揭楊家駱主編，《宋史》3，頁2773。

<sup>32</sup> 全上註，頁2774。

宋史再謂：

論曰：三代而降，薄乎秦、漢，文章雖與時盛衰，而藹如其言，曄如其光，繳如其音，蓋均有先王之遺烈。涉晉、魏而弊，至唐韓愈氏振起之。唐之文，涉五季而弊，至宋歐陽修又振起之。挽百川之頹波，息千古之邪說，使斯文之正氣，可以羽翼大道，扶持人心，此兩人之力也。愈不獲用，修用矣，亦弗克究其所為，可為世道惜也哉！<sup>33</sup>

歐陽修論事切直，新黨視之如仇，一生惜名節，行忠信，守道義，宋史為歐陽修不能在有宋一朝盡其發揮，而為世道可惜；但是，歐陽修「引物連類，折之於至理」，以其「閑和嚴靜」的政治胸懷，擴充到文學藝術與社會人生，引發宋代繪畫美學，開創了一個將「主觀精神」會通「自然之美」，屬於宋代特有的「審美的心胸」，也間接引導了一般士大夫在不理想的政治環境中，寄情山水，塑造了有宋一代特殊的自然山水與審美價值，意外的造就了一個體「道」、重「理」，且內蘊「人生」與「自覺」的藝術時代。而這份「藝術胸懷」，對爾後中國「文人畫」的發展，及繪畫對「精神性」的重視，自有其淵源及其不可忽視的價值。

足見，歐陽修的「藝術胸懷」，即是他的「政治情懷」，這也是李公麟在中進士後，返回龍眠山隱居十年，因「情操」上的一種頓悟，故而願意再涉宦海，雖「官小」卻甘之如飴，期待能以他在藝術上的「審美的心胸」，輝映「政治情懷」，於濁流與逆境中，振衰起弊，《山莊圖》的繪畫風格，充份說明了他的思想與感情，無怪乎宣和畫譜要特別記載他的慨嘆：

吾為畫，如騷人賦詩，吟詠性情而已，奈何世人不察，圖欲供玩好耶？<sup>34</sup>

本章節以歐陽修及李公麟在文學及繪畫上所表現的意念，來說明「郭熙的時代」，因社會變革與學術走向，致使繪畫在概念上充滿了古樸、柔性且略帶消極放任見「靈」遠「意」，並說明了北宋走向南宋的藝術發展，的確與政治、學

<sup>33</sup> 前揭楊家駱主編，《宋史》3，頁2775。

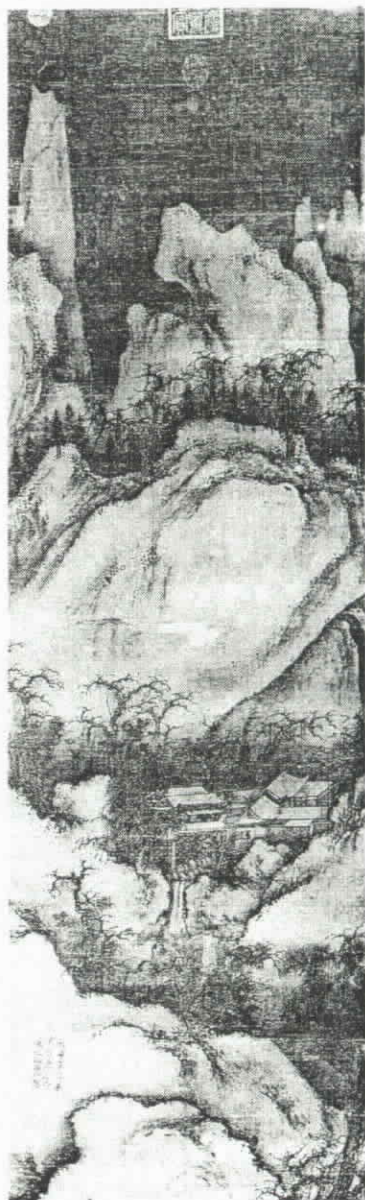
<sup>34</sup> 前揭〈宣和畫譜〉，頁449。

術的取向有密切相關性。

綜觀郭熙一生，於宋仁宗慶曆年間，因摹仿當代詩人蘇舜元所藏李成《驟雨圖》而筆法大進，並將李成的寒林、古松、平野、雪景繪畫技法，悉盡吸納並自化一格，於宋神宗熙寧元年（1068），由當代名相富弼推薦到北宋首都開封，並開始與宮中名臣司馬光、歐陽修、文彥博、富弼等交友，後又與蘇軾兄弟、黃庭堅、米芾等文人熟識。

一〇六八年至開封後，被三司使吳中復所攬，為其府廳繪製《秋景平遠圖》，稍後，又為相國寺繪壁畫《溪谷平遠圖》，旋即被召入宮中繪製屏風，技藝超群，而被選入翰林圖書院「藝學」，因已年過六十，請求歸鄉未被獲准，從此留在宮廷做畫師。

從「請辭」一事及郭思於林泉高致集序中謂：「先子少從道家之學，吐故納新，本游方外。」可以推知，郭熙本性應為疏放之人，故而初到開封時，喜作「平遠」之圖抒發胸臆，在被延攬入宮後，囿於「畫院」格局，難展疏放本性，故而求去，無奈未能獲准。宣和畫譜謂其「早年巧瞻致工，晚年落筆簡放。」就可以了解郭熙初入「畫院」時不得不恪守畫院的格局，所以在進入畫院後的作品，謹守北派風格，追承范寬之風，繪製「巨碑式」的山水格調，如西元一〇七二年，奉旨繪製《關山春雪圖》與《早春圖》，皆屬雄偉山頭放置畫幅正中，高巖峻秀，中鋒筆勢，然因一〇六八年王安石提出變法，造成新舊黨爭，社會動盪不安，畫院中似乎也受到言論自由的風潮感



郭熙，《關山春雪圖》，1072年，絹本，水墨，179.1×51.2公分，台北故宮博物院藏。

染，不論是花鳥畫或郭熙的山水畫，都有了明顯的變革，甚至於在變法後十年，也是宋代最爲嚴重的政爭之後，郭熙傳世的作品，似乎僅止於「平遠」表意的畫作了。

黃庭堅於元祐二年（1087）曾題詩：「能作山川遠勢，白頭唯有郭熙。」另有一闕詞：「郭熙官畫但荒遠，短紙曲折開晚秋。」<sup>35</sup>在在說明了郭熙晚年畫作的特色，乃是富有遠思之「平遠」繪畫。金朝遺詩中也提到郭熙：「煙中草木水中仙，筆到天機意態閒，九十仙翁自遊戲，不應辛苦作荆、關。」<sup>36</sup>隱約透露出郭熙晚年繪畫變革，不再追隨荆浩、關仝的北派風格，自出機杼，戲墨表意，必然是富遠見遠思的「平遠」畫作。

總而言之，郭熙初入畫院時，用筆細巧，晚年則落筆簡放。

早期畫作特色：

1. 畫北派山水，中鋒用筆，雄健華滋。
2. 層次豐富，形象鮮明。

後期作品除了保有早期使用「雲頭皴」，似山嵐雲霧飄動其間之感外，繼續使用「蟹爪皴」來表現孤松，但更重視氣氛烘托，以陽光霧氣的變化，來傳達人的情緒。

歸納晚期繪畫特色：

1. 濃鬱抒情。
2. 清麗莊肅。
3. 低視平線。
4. 追溯源頭，以遠見思。
5. 開闊幽渺的空間感。
6. 開展「靜中有動，平中見奇」的繪畫新格。

由本章節歸納可知，郭熙初入畫院至晚年，在繪畫上的確作了很大的變革，應與時代的紛沓與學術言論自由之風，有一定程度的相關性。

<sup>35</sup> 黃庭堅《山谷集》之中的二闕詩作，轉見前揭薄松年，〈郭熙〉，頁3。

<sup>36</sup> 金朝《元遺山集》卷十一題郭熙溪山晚秋詩，轉見前揭薄松年，〈郭熙〉，頁3。暨前揭高木森，《五代北宋的繪畫》，頁81。



## 引用書目

王進祥主編

1983 《中國美學史資料選編》。臺北市：漢京文化事業。

李日章

1986 《程顥·程頤》。臺北市：東大圖書公司。

李浴

1983 《中國美術史綱》。臺北市：華正出版社。

宋代

1983 <宣和畫譜>，收於《畫史叢書》1，頁357-641。臺北市：文史哲出版社。

高木森

1982 《五代北宋的繪畫》。臺北市：文史哲出版社。

范壽康

1987 《中國哲學史綱要》。臺北市：開明書局。

徐復觀

1981 《中國藝術精神》。臺北市：臺灣學生書局。

郭若虛

1975 <圖畫見聞誌>，收於楊家駱主編，中國學術名著5，藝術叢編1(10)，《宋人畫學論著》，頁1-264。臺北市：世界書局。

郭因

1980 《先秦至宋繪畫美學》。臺北市：金楓出版社。

郭熙、郭思

1974 <林泉高致集>，收於《歷代論畫名著彙編》，頁64-78。臺北市：世界書局。

張光福

1986 《中國美術史》。臺北市：華正出版社。

黃光男

1993 《宋代繪畫美學析論》。臺北市：漢光文化事業。

黃貞燕

- 1996 <李公麟>，收於《中國巨匠美術週刊》091，頁 1-32。臺北市：錦繡出版社。

楊家駱主編

- 1980 《宋史》1-4。臺北市：鼎文書局。

鄧椿

- 1983 <畫繼>，收於《畫史叢書》1，頁 265-356。臺北市：文史哲出版社。

薄松年

- 1996 <郭熙>，收於《中國巨匠美術週刊》072，頁 1-32。臺北市：錦繡出版社。

# A Study on the Relations Among Changes of the Style, Politics and Academics in Kuo Hsi's Landscape Water-Ink Painting (II)

Meei-Ling Jiang

## Abstract

### Motivation

Scholars in the later generations affirm that the deep thought and the strong vitality are embedded in the paintings of the Song Dynasty. It might be related to nature environment, self-control of painting, painter's schools or creativity. Besides, it might have something to do with the political disturbance and dynasty changing of Chinese history. In the thesis, the author try to divide the philosophy development of Kuo Hsi's landscape water-ink painting into two periods by the political and academic elements to research the mutual relationship among "Painting", "Politics" and "Society" for getting more understanding on the Song's painting.

### Literature Base

- I. On history, three major books, *Song-Shih*, *Song-Shih-Chi-Shi-Benh-Moh*, are edited by Feng Chih in the Ming Dynasty, and *Song-Lun* by Wang Fu Chi in the Ching Dynasty.
- II. On painting history and painting theory, four major books are, *Shan-Shui-Chun-Chuan-Chi* by Han Cho, *Twu-Hua-Chien-Wen-Chih* by Kuo Juo Hsu, *Lin-Chiuan-Kao-Chih-Chi* by Kuo Hsi, *Hua-Chi* by Teng Chun, and *Hsuan-Ho-Hua-Puh*.
- III. On painting philosophy, two major books are, *Chung-Kuo-Sh-Hsiang-Shih* by Chien Muh, *Chung-Kuo-Che-Hsueh-Shih-Kang-Yao* by Fan Shou Kang.

## Methods and Results

The author analyze the development of Pei-Song's painting by dividing the emperors of the Pei-Song dynasty into different periods, explaining some historical events and proving with photos to confirm that the painting development was closely related to the political and academic elements.

- I . Introduction to explain the value of the painting of the Song dynasty.
- II. Affirme that esthetics development in the Song Dynasty was controlled by political authorities.
- III. Discusse the landscape water-ink painting of the Song Dynasty before the periods of Si-Ning. In addition, perceive the officials' aspiration for politics by the paintings of the three great painters in the Pei-Song Dynasty.
- IV. Analyze Kuo Hsi's painting style in the period of the Emperor Song Shern Jong and the great shock on the landscape water-ink painting caused by political events and academic thoughts.
- V. *Shan-Shui-Chun-Chuan-Chi* by Han Cho was an extension of spirit from kuo Hsi's painting.
- VI. Conclusion  
Affirme the development of the landscape water-ink painting is closely related to the political and academic tendency.
- VII. References are listed.

**Key Words:** Kuo Hsi, Landscape water-ink painting, Politic, Academic.

---

# 論漢初學術發展之因由

黃 淑 貞

## 摘 要

漢武帝在建元六年（西元前一三五年）採董仲舒獨尊儒術的建議，使儒學成爲中國學術的主流，長達二千年的時間，儒家思想對中國產生莫大的影響。在此之前，漢初是盛行黃老思想，但黃老思想並非先秦純老莊的道家思想，我們從《史記·太史公自序》一文中可以得知漢初的黃老思想摻雜了「陰陽儒墨名法」，各家思想是互相融合，互相吸取，並非獨立發展，因此本文論述漢初多元的思想面貌：黃老思想、儒家思想、陰陽五行思想及刑名法制思想，其之所以在漢代發展之因由。

**關鍵字：**西漢學術、史記、漢書、黃老、儒學、陰陽五行、刑名。

## 前 言

漢初，黃老<sup>1</sup>思想盛行，由《史記·外戚世家》言掌權的竇太后「好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。」這一段話可以看出來當時黃老道家之學非常盛行。然而漢初黃老之道家思想並不完全等同於先秦老莊之道家思想，即司馬談〈論六家要旨〉所言「其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化」，「采儒墨之善，撮名法之要」；即說明漢初的黃老道家思想實已摻雜了「陰陽儒墨名法」；陰陽家「序四時之大順，不可失也」；儒家「序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也」；墨家「彊本節用，不可廢也」；法家「正君臣上下之分，不可改矣」；名家「正名實，不可不察也」<sup>2</sup>。這反映了當時的學術風氣應是百花綻放，包容各家學說意見，學術文化朝多元化發展的時期；直至武帝獨尊儒術，罷黜百家，以政治力量統嚮學術導向，才形成學術文化朝單一軌道發展的形勢。本文主要是從《史記》與《漢書》的記載來看漢武帝獨尊儒術之前的西漢，論其學術概況的發展因由，分爲「黃老思想盛行」、「儒家思想式微」、「陰陽五行廣布」及「刑名法制運作」四個部分來探究。

### 一、黃老思想盛行

大抵而言，從西元前二〇六年，漢高祖劉邦即位，至武帝建元六年（西元前一三五年）竇太后死，翌年元光元年（西元前一三四年），武帝採董仲舒〈賢良對策〉建議<sup>3</sup>，獨尊儒術，罷黜百家爲止，前後約七十年光景，可稱之爲「黃老時期」，黃老思想在此時不僅是政治的指導，更形成了一股社會風潮，其盛行

---

<sup>1</sup>「黃老」一詞，歷來學者即爭論不休，大抵有二種說法：一是將黃老分開，「黃」是黃帝，「老」是老子；二是將黃老視爲一種新的學說，即稱爲「黃老道家」。所謂黃老道家是在理論內容上對先秦的道家有所承繼，並且吸收了陰陽儒墨名法各家學說的精華，其形成於戰國末期與秦漢之際，而興盛於西漢初期。由《史記》中的〈曹相國世家〉、〈陳丞相世家〉、〈老子韓非列傳〉、〈孟子荀卿列傳〉、〈樂毅列傳〉、〈儒林列傳〉等等數十篇出現「黃老」或「黃帝老子」的連稱，可知黃老道家思想在漢初的盛況。

<sup>2</sup>《史記·太史公自序》。

<sup>3</sup>《漢書·董仲舒傳》：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。」

之因可歸納為二點：

### (一)執政者之提倡

首先將黃老思想正式落實來指導政治的是惠帝時的齊丞相曹參，《史記·曹相國世家》記載：

孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參為齊丞相。參之相齊，齊七十城。天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故（俗）諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，惟此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。

《史記·樂毅列傳》中更記載了曹參的師承關係：

樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂暇公，樂暇公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教於齊高密、膠西，為曹相國師。

我們並不知道在當時有多少類似的承傳支系，但是從曹參任齊相九年，「齊國安集」的情況來看，可以得知曹參是個成功落實黃老思想於政治運作的人。後來他代蕭何為漢相，以「清靜而民自定」的治術，流傳了「蕭規曹隨」的美談。

再者，促進黃老思想大力盛行的應屬文帝之后竇氏。竇后本身非常喜好黃老思想，更令太子及其子弟都得研讀黃老的書籍，其在朝廷中曾供養了一位精通黃老學說的處士王生，在一次的公卿大會，王生的襪帶鬆了，回頭叫當時最高執法官張釋之為他結襪，而張釋之也為他結襪了。王生解釋此行為：

吾老且賤，自度終亡益於張廷尉。廷尉方天下名臣，吾故聊使結襪，欲重之。（《漢書·張馮汲鄭傳》）

後「諸公聞之，賢王生而重釋之」（同上）。受到一位黃老大師的賞識，能夠提高一位公卿大夫的身價，可知當時倚著竇后的黃老思潮，地位是如何崇高。武

帝初，竇后仍掌控大權，黃老思想當然是主導政治的力量，直到建元六年竇后過世，武帝採董仲舒的建議，才將儒術搬上檯面，可見黃老思想在漢初影響之深遠。

## (二)社會之需求：

歷經戰國二百餘年<sup>4</sup>的紛擾併爭，秦朝十五年的苛政嚴刑，加以楚漢八年的戰禍綿延，當時高祖所得的天下，是「肝腦塗地，父子暴骨中野，不可勝數，哭泣之聲，傷痍者未起」<sup>5</sup>，《漢書·食貨志》上也說：

漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大饑饉。凡米石五千，人相食，死者過半。高祖乃令民得賣子，就食蜀漢。天下既定，民亡蓋臧，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。

這段記載充分刻劃出當時百姓的生活是如何困苦，民生是如何凋敝，即使是貴為天子亦不能駕馳鈞色的駟馬，將相諸侯也只能乘牛車，經濟的殘破可見一斑。在這樣的環境下確實是須要休養生息，因此黃老的無為清簡政策正是此時最佳的選擇。

文帝對黃老的熱心，雖然不及竇太后，但是他的行事卻是奉守著老子的三寶<sup>6</sup>，《漢書·文帝紀·讚》：

孝文皇帝即位二十三年，宮室苑囿車騎服御無所增益。有不便，輒弛以利民。嘗欲作露臺，召匠計之，直百金。上曰：「百金，中人十家之產也。吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以臺為！」身衣弋綈，所幸慎夫人衣不曳地，帷帳無文繡，以示敦朴，為天下先。治霸陵，皆瓦器，不得以金銀銅錫為飾，因其山，不起墳。

<sup>4</sup> 舊史以周威烈王二十三年（西元前四〇三年），韓趙魏三家分晉，列為諸侯，與秦楚燕齊共為七國起，至秦始皇二十六年（西元前一二一年）統一中國止，為戰國時代。今多以西元前四七五年（周元王元年）至西元前一二一年為戰國時代。當時各諸侯大國連年交戰，因而得名。

<sup>5</sup> 《史記·劉敬叔孫通列傳》。

<sup>6</sup> 《老子》六十七章：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。」



這是文帝奉行老子三寶的其中一寶——「儉」的表現，太史公稱讚文帝清簡，在位二十三年，竟然宮室、苑囿、車騎、服御都沒有增加，連造一個露臺都因為所費是十戶中等家庭的資產而作罷。這種不願擾民，不肯增加百姓的負擔，正是文帝將其所遵從的黃老精神內化於生命本質中。

漢初的開國君臣明白「困擾過的老百姓，需要的是休息；威逼過的老百姓，需要的是安靜；橫征暴斂過的老百姓，需要的是薄賦」<sup>7</sup>，因此採取黃老思想的無為清簡政策，「徹上徹下，以清儉為天下示範，以簡馭繁，以定馭疲，以易馭難」<sup>8</sup>。終於從「老弱轉糧饟，作業劇而財匱」<sup>9</sup>蕭條殘敗的經濟景象，歷經高祖、惠帝、呂后、文、景五朝的休養生息之後，到武帝時已「非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。眾庶街巷有馬，阡陌之間成群，而乘字牝者儻而不得聚會。」<sup>10</sup>富裕景象。這種從無到有，從有到剩，正是黃老思想在漢初徹底與民休養生息最好的證明。

綜合以上可知黃老思想在漢初盛行的緣由，一方面是經過秦末紛亂與楚漢相爭，此時的天下殘破不堪，民不聊生，而黃老思想的清簡無為，與民休養，正是恢復經濟最好的時機；另一方面，因為執政者的喜好而大力提倡，終於締造了享譽史壇的「文景之治」。

## 二、儒家思想式微

儒家思想在漢初可說是弱勢者，雖有陸賈、叔孫通等人提倡，然而只是慘淡經營，並未受到青睞，直到武帝採董仲舒「獨尊儒術」建議，使儒學從此成為中國學術的主流，長達二千餘年。究其在漢初式微之因，大致上有二點：

### (一)秦火之厄：

就政治而言，漢初雖承繼秦朝的統治權；然學術則無所承繼，其因不外乎震驚古今的「焚書坑儒」事件。秦始皇採用丞相李斯之言，廢除百家之學，令百姓「以吏為師」，除醫藥、卜筮、種樹之書外，其餘書籍皆禁止百姓收藏，並

<sup>7</sup> 勞幹《秦漢史·序》，中國文化學院，69年。

<sup>8</sup> 同前註。

<sup>9</sup> 《史記·平準書》。

<sup>10</sup> 同前註。

下令焚毀百姓所藏之書，此即所謂「秦火之厄」。

事件發生在秦始皇為政第三十四年，原本只是僕射周青臣與博士淳于越在爭論郡縣與封建的利弊，然憎惡儒生的李斯，卻趁機慫恿秦始皇禁「私學」，而其具體方法竟是「焚書」：

今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣李斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令以吏為師。（《史記·秦始皇本紀》）

「私學」是學術自由發展的媒介，難免引發對政治之策的批評，也必然引起執政者的不悅；當時最常批評時政的就是儒生，因此李斯建議廢除私學，並焚毀儒生所閱讀的《詩》、《書》，以控制天下的思想，不容許有其他與執政者不同的聲音存在。然而廢除私學即消滅一切的學術思想，李斯藉著政治的殘酷手段迫害儒生，扼止學術的發展，這種企圖在一統政權之後，又妄想進一步統一國家文化思想的發展，是促使國家走向毀滅之途的「最佳捷徑」，無怪乎秦始皇在批准焚書建議的七年後即亡國了！

焚書之後，民間挾書成爲禁忌，因此有人攜簡帶策逃匿於山間，或將其藏於牆壁內，此時秦宮官藏的圖書尚能保存；後來楚漢之爭，秦宮爲項羽燒毀，民間所藏的書籍也因戰亂而所剩無幾了。

漢初雖有叔孫通頒定朝儀，然「有敢偶語詩書者棄市」的可怕陰影，在學者心目中一時仍揮之不去，且天下所藏之詩書幾乎蕩然無存，而平民出身的漢帝又對儒家的繁文縟節倍感厭煩。在這樣的環境下，儒家難以有一丁點地位，

直到惠帝四年，才除「挾書律」<sup>11</sup>，儒家學術的傳承始現一線曙光。

## (二)黃老之盛：

儒家思想在漢初式微的另一因是黃老之學盛行，漢初君臣重視黃老清簡無爲的思想，雖然有陸賈和叔孫通等大力提倡儒學，但終就寡不敵眾。茲舉二例，以明漢朝的開國君主心喜簡易的黃老思想，而厭惡儒學的概況：

賈時時前說稱詩書。高帝罵之曰：「乃公居馬上得之，安事詩書！」賈曰：「馬上得之，寧可以馬上治乎？」且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦以并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」高帝不懌，有慚色，謂賈曰：「試為我著秦所以失天下，吾所以得之者，及古成敗之國。」賈凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，稱其書曰新語。（《漢書·酈陸朱劉叔孫傳》）

高帝悉去秦儀法，為簡易。群臣飲爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱，上患之。通知上益饜之，說上曰：「大儒者難與進取，可與守成。臣願徵魯諸生，與臣弟子共起朝儀。」高帝曰：「得無難乎？」通曰：「五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情為之節文者也。故夏、殷、周禮所因損益可知者，謂不相復也。臣願頗采古禮與秦雜就之。」上曰：「可試為之，令易知，度吾所能行為之。」（同上）

由上述二例可知高祖雖然稱讚陸賈的《新語》，並採用叔孫通所制定的朝儀，然打從心底依然是瞧不起儒家思想的。前者取得天下是「馬上得之」的戰士，而非「安事詩書」的儒生；後者對儒家的繁禮，心存畏懼，雖然後來叔孫氏所定之朝儀使高祖「吾乃今日知為皇帝之貴也」（同上），然由此可知儒家思想欲在重清簡、厭煩瑣的漢初立足，是很難的了。

## 三、陰陽五行思想廣布

陰陽之學出於羲和之官，《尚書·洪範》始有五行之說。中國諸子百家學術

<sup>11</sup> 《漢書·惠帝紀》：「三月甲子，皇帝冠，赦天下。省法令妨吏民者；除挾書律。」

中，陰陽家思想可謂源遠流長，亦是影響後世民間最大的學術。從《史記》與《漢書》的記載，可知其概況：

嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其四時之大順，不可失也。....夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰「使人拘而多畏」。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰「四時之大順，不可失也」。(《論六家要旨》)

雖然，禍不妄至，福不徒來，天地合氣，以生百財。陰陽有分，不離四時，十有二月，日至為期。(《史記·龜策列傳》)

陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。(《漢書·藝文志》)

中國自古以農立國，農人感觸最深莫過於四季的變化。由上述可知漢代陰陽五行的思想配合一年四季，也配合二十四節氣，從而生演出「春生、夏長、秋收、冬藏」。而這個觀念則是建立在陰陽結合的變化上：

春時，陽始長，陰始消，萬物得陽而萌生；....夏時，陽極盛，陰極衰，萬物因陽而茂盛；....秋時，陽始消，陰始長，萬物遇陰而零落；....冬時，陽極衰，陰極盛，萬物遭陰而凋殘；.... (羅光《中國哲學大綱》上 P27 商務)

世皆以戰國騶衍為陰陽家之祖<sup>12</sup>，《史記·孟子荀卿列傳》有一小段簡述騶衍陰陽五行之說：

<sup>12</sup> 其實先秦典籍已有透露陰陽五行思想，如《中庸》第二十四章：「國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。」《論語·子罕》：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。」《易·繫辭上》：「易有太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」其他如《尚書》、《禮記》、《左傳》、《國語》等等皆有陰陽五行言語的記載。因此陰陽思想並非始自騶衍。大凡一種思想學說，必有一段蘊釀時期，至時機成熟時，即大放光明，而騶衍正逢此成熟時期，因而被推為陰陽家始祖。

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其襍祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。

〈孟荀列傳〉所述騶衍學說為「觀陰陽消息」，推測襍祥「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」；其陰陽指天道變化，消息指盛衰而言，人稟天地之氣以生，人之稟氣與天地之氣，各有相應，陰陽變化主宰人生，即俗所謂「時運」或「運氣」<sup>13</sup>。五德即五行：木火土金水，五行相生相剋，循環相勝，如木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，木又生火，此為相生之序；而木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木，木又剋土，此為相剋之序。這原是騶衍「尚德」的主張，後來卻演變為災異吉凶的陰陽五行之說。這套陰陽五行在戰國末期已大為流行，到了秦漢則廣受歡迎，西漢大儒如董仲舒、京房、劉向等，莫不受其影響，多以五行生剋之理說經、證經。是以漢武帝雖獨尊儒術，然陰陽五行思想已是無孔不入了<sup>14</sup>。究其陰陽五行在漢初廣布之因如下：

#### (一)君主崇尚：

漢代君主大都迷信，以高祖為例，其為亭長時，曾夜行澤中，因大蛇當道

<sup>13</sup> 周紹賢《漢代哲學》P36，中華。

<sup>14</sup> 儒家思想在兩漢的陷落，其來有自：其一倡導獨尊儒術的董仲舒，其主要學術著作《春秋繁露》即充滿陰陽五行思想；其二由註 12 可知先秦儒家典籍已蘊含陰陽五行的觀念，埋下儒家思想與陰陽思想容易相混的導火線；其三司馬遷將騶衍與儒家代表人物孟子、荀子合傳，定有其道理，戰國末期已有部分儒生轉為他家思想，如李斯由儒家轉為法家，離戰國時期不遠的西漢，司馬遷將騶衍尚歸在儒家，到東漢陰陽思想已如火如荼在各學術界漫延，班固便將其著作《鄒子》四十九篇及《鄒子終始》五十六篇歸在「陰陽家」著作中；其四為何儒家在董仲舒倡導獨尊之後，反而陷落了？因為「獨尊」則無法與其他學派競爭，也無法吸收其長處，而一些想獲得博士的讀書人，為了表示研究有成，只好標新立異，製造了許多陰陽災異的書，首當其衝的便是儒家典籍，如六經便有所謂的《易緯》、《書緯》、《詩緯》等等。在此情況下，儒家思想可不陷落？

而拔劍斬之，遂有「白帝子爲赤帝子所斬」<sup>15</sup>之謠，後爲沛公，爲附和斬白帝子的謠傳，旗幟皆爲紅色；翌年「東擊項籍而還入關，問：『故秦時上帝祠何帝也？』對曰：『四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。』高祖曰：『吾聞天有五帝，而有四，何也？』莫知其說。於是高祖曰：『吾知之矣，乃待我而具五也。』乃立黑帝祠，命曰北時。」<sup>16</sup>黑是水色，高祖欲以水德自居，因而北平侯張蒼「推五德之運，以爲漢當水德之時，尚黑如故」<sup>17</sup>，如此，一來符合高祖立黑帝祠，二來認爲秦得天下僅十四年即亡，可不承認其帝位，漢才是承周朝而建立的王朝<sup>18</sup>。

漢初對經濟恢復頗有貢獻的文帝，也是個迷信之徒。其僅因夜裡夢見黃頭郎推他上天，便封以黃巾包頭的鄧通爲上大夫<sup>19</sup>，且徘徊在五行終始而猶豫是否該改制；博士賈誼「以爲漢興至孝文二十餘年，天下洽和，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，爲官名，悉更秦之法」<sup>20</sup>，所以主張漢滅秦，應以土德王，因爲秦統一天下，雖然僅十四年即亡，但是如果自莊襄王滅周，至孺子嬰降漢，也有四十三年，這是不能忽視的，當時文帝並沒有採納。後來公孫臣亦主張以土德王：「始秦得水德，今漢受之，推終始傳，則漢當土德，土德之應黃龍見。宜改正朔，易服色，

<sup>15</sup> 《史記·封禪書》：「漢興，高祖之微時，嘗殺大蛇。有物曰：『蛇，白帝子也，而殺者赤帝子。』」

<sup>16</sup> 同前註。

<sup>17</sup> 《史記·張丞相列傳》。

<sup>18</sup> 《呂氏春秋·應同篇》：「黃帝之時，天先見大螾大蠖，黃帝曰『土氣勝』，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰『木氣勝』，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰『金氣勝』，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰『火氣勝』，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。」《呂氏春秋》列舉黃帝、夏、商、周四代的興替，認爲其分別是木代土、金代木、火代金，從中預言水德將取代周之火德。《史記·秦始皇本紀》記載：「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。」然而高祖認爲秦得天下僅十四年，因而漢高祖認爲自己才是承周之水德。

<sup>19</sup> 《史記·佞幸列傳》：「孝文帝夢欲上天，不能，有一黃頭郎從後推之上天，顧見其衣袈帶後穿。覺而漸之臺，以夢中陰目求推者郎，即見鄧通，其衣後穿，夢中所見也。召問其名姓，姓鄧氏，名通，...於是文帝賞賜通巨萬以十數，官至上大夫。」

<sup>20</sup> 《史記·屈原賈生列傳》。

色尙黃。」<sup>21</sup>然當時張蒼爲丞相，卻主張漢乃水德，因此公孫臣的建議亦不爲文帝接受，後來黃龍見於成紀，文帝雖拜公孫臣爲博士，但仍未依其建議而決定改制之事，直到武帝才正式改制，以土德王，色尙黃。

貴爲天子猶如此迷信，更何論一般平民百姓。高祖尙且順從謠傳，以自己的認知立黑帝祠；而文帝因眾人之說皆有理，反不知所從，可見當時陰陽五行在漢初廣布的情形，至西漢末更是氾濫到極點。

## (二)秦火助長：

陰陽思想在漢初廣布，另一因是秦火的助長。上述言秦始皇焚書，只留「醫藥、卜筮、種樹」三類書，而《易》本爲占卜之書，其否泰循環之理與陰陽五行生剋之說頗爲近似，傳承自然較之他書盛，《漢書·儒林傳》云：

及秦禁學，獨不禁，故傳受者不絕也。

而熟習《易》甚至還可以爲官：

漢興，田何以齊田徒杜陵，號杜田生，授東武王同子中、雒陽周王孫、丁寬、齊服生，皆著易傳數篇。同授淄川楊何，字叔元，元光中徵爲太中大夫。齊即墨成，至城陽相。廣川孟但，爲太子門大夫。魯周霸、莒衡胡、臨淄主父偃，皆以易至大官。要言易者本之田何。（同上）

可見漢初學《易》所受的禮遇，相對地，《易》爲占卜對於陰陽思想的廣布有推波助瀾之勢。

## 四、刑名法制運作

前述漢初基於暴秦苛法之弊，與長年征戰，民生經濟殘破不堪的迫切需要，不得不走向黃老清靜無爲之路。但就另一方面而言，漢初承秦制，其統治作風不免有秦朝法家嚴厲政治的翻版。因此所謂的黃老之術，即表面上實行道家無爲政策，實際上卻是以法家的刑名爲手段工具。這看來似乎是矛盾的，黃老無爲政策如何能與法家刑名作風並存？由以下二點我們可以得知兩者確實可以並

<sup>21</sup> 《史記·封禪書》。

存，且成爲漢初特殊的政治現象。

### (一)秦制遺風：

《史記·蕭相國世家》：

沛公至咸陽，諸將皆爭走金帛財物之府分之，何獨先入收秦丞相御史律令圖書藏之。沛公爲漢王，以何爲丞相。項王與諸侯屠燒咸陽而去。漢王所以具天下 塞，戶口多少，疆弱之處，民所疾苦者，以何具得秦圖書也。

勞榦先生曾如此稱讚蕭何：「在漢高帝功臣之中，蕭何並無汗馬功勞，但被列爲元功之首，這是有道理的。....他明習秦代的法令，通達秦代的制度；到咸陽以後，他立即收取秦的圖籍，這一點除去保存文化的功勳不說，對於漢代建國的利用上，價值卻非常大。它包含了軍用地圖，包含了人口、賦稅、倉庫儲存數目字的統計，它包含了秦國的全部法典。....劉邦起自楚國，當他初入秦時，部下的官制還是漢式的，但當他做了漢王之後，他就全改成爲秦式的組織。顯然的，是從蕭何的設計，使劉邦有繼承秦帝國的宏願。....尤其是以秦律爲模範的漢律。」<sup>22</sup>這是漢承秦法的初步情況，以漢初全國殘破疲弊之狀，無爲政策是最佳選擇，不應企圖再對百姓有所新立法，讓百姓無所適從；秦法雖然因過於嚴苛而導致亡國，然其讓漢有「法」可循，順利地與民充分休生養息，卻是有著某種程度上的意義。

曹參爲人所稱頌的無爲是「舉事無所變更，壹遵何之約束」<sup>23</sup>，而蕭何所作的《九章》<sup>24</sup>則帶有濃厚的秦法色彩，即曹參一方面打著清靜無爲的旗幟，另一方面則執行刑名法制的治術。

漢代的律法政令既然是承襲秦制而來，必然存在著一定程度的嚴厲成分，因此即使歷經高、惠、呂后、文、景五朝的努力緩省，一時之間仍然無法盡除秦法的苛刻。高祖一入關便與人民約法三章「殺人者死，傷人及盜抵罪」<sup>25</sup>，

<sup>22</sup> 《秦漢史》P21。

<sup>23</sup> 《漢書·蕭何曹參傳》。

<sup>24</sup> 《漢書·刑法志》：「相國蕭何摭摭秦法，取其宜於時者，作律九章。」

<sup>25</sup> 同前註。



然「雖有約法三章，網漏吞舟之魚，然其大辟，尙有夷三族之令。令曰：『當三族者，皆先黥、劓、斬左右止，答殺之，梟其首，菹其骨肉於市。其誹謗詈詛者，又先斷舌。』故謂之具五刑」<sup>26</sup>，直到高后元年，才除三族罪、祆言令<sup>27</sup>。文景治國雖然一再寬緩，然仍具有嚴苛的一面。文帝十三年雖因緹縈救父而廢除肉刑，卻奏准丞相張蒼、御史大夫馮敬的建議：

當黥者，髡鉗為城旦舂；當劓者，答三百；當斬左止者，答五百；當斬右止，....皆棄市。（《刑法志》）

事實上這只是「外有輕刑之名，內實殺人」<sup>28</sup>的虛名，斬右足者改判死刑，比原先刑法嚴重，而劓刑者與當斬左足者往往受不了答三百與答五百的痛楚，未即已死。此印證文帝「本好刑名之言」，而景帝的嚴酷刻薄更甚於文帝，其雖在至中六年下詔：

加答者，或至死而答未畢，朕甚憐之。其減答三百曰二百，答二百曰一百。又曰：「答者，所以教之也，其定箠令。」（《刑法志》）

甚至採丞相劉舍、御史大夫衛綰奏請「答者，箠長五尺，其本大一寸，其竹也，末薄半寸，皆平其節。當答者答臀。毋得更人，畢一罪乃更人」（同上），刑法至此確已十分寬容，然景帝重用酷吏鄧都與寧成<sup>29</sup>，使得宗室豪傑惴恐不已，晁錯為鞏固中央集權而不惜己身性命，建議景帝採「削藩」政策，其下場卻因為景帝欲阻塞諸侯之口而「衣斬東市」<sup>30</sup>；而平定「七國之亂」有功的周勃，竟因「君侯縱不反地上，即欲反地下耳」的罪名，絕食而死<sup>31</sup>。景帝的嚴苛看

<sup>26</sup> 同註 24。

<sup>27</sup> 同註 24。

<sup>28</sup> 同註 24。

<sup>29</sup> 《史記·酷吏列傳》：「鄧都者，楊人也。以郎事孝文帝。孝景時，都為中郎將，敢直諫，面折大臣於朝。....是時民朴，畏罪自重，而都獨先嚴酷，致行法不避貴戚，列侯宗室見都側目而視，號曰『蒼鷹』。....寧成者，穰人也。以郎謁者事景帝。好氣，為人小吏，必陵其長吏；為人上，操下如束溼薪，....鄧都死，後長安左右宗室多暴犯法，於是上召寧成為中尉。其治效鄧都，其廉弗如，然宗室豪傑皆人人惴恐。」

<sup>30</sup> 《史記·袁盎晁錯列傳》。

<sup>31</sup> 《史記·絳侯周勃世家》。

來是不亞於文帝了。

由此可見漢初表面上是以黃老無爲來與民休養生息，但另一方面卻因承秦遺風而以刑名法制來治國。其實若鑑於秦朝的亡國是由於苛政，高祖立國本不應當以法立教，然法有其實用性、約束性及特殊性，有其存在的必要。以應時代需求的無爲，配合循名責實的執政辦法，既可以避免嚴而少恩的缺失，亦可吸收法家君臣上下職分的優點，形成漢初以「無爲」爲手段，以「治」爲目地的特殊政治風貌。

## (二)道法合一：

《史記》一書將老子與韓非並列一傳，且論及韓非、申不害、慎到等法家人物，皆本於黃老：

韓非者，喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。(《老子韓非列傳》)

申子之學本於黃老而主刑名。(同上)

慎到，...學黃老道德之術，因發明序其指意。(《孟子荀卿列傳》)

上述引文我們並不能確定法家思想的三位重要人物，其思想是否源自於黃老，因爲此說若是成立，則黃老思想即成爲法家思想的鼻祖<sup>32</sup>，但是我們可以確知黃老與刑名之間必定有相當程度的關係。

所謂「刑名」，即形名。形，指事物的形態；名，指事物的名稱。形名是指事物外在的「形」與其「名」相合，陳鼓應先生認爲此主張最早出自春秋時鄭國大夫鄧析「好刑名，操兩可之說，設無窮之辭」<sup>33</sup>，然而春秋時「刑名」並未連用，道家之書最早的《老子》雖然曾使用過「刑」、「名」的概念，但都只是單詞。如五十一章：「物將刑之」，此將「物」與「刑」共文。三十二章：「始制有名」，是指道產生萬物，萬物在有了「名稱」之後卻產生了紛爭。因此我們可以知道「刑名」應是戰國以後黃老學派與法家的重要概念：

<sup>32</sup> 見林聰舜先生所撰〈漢初黃老思想中的法家傾向〉一文，其提出五點質疑司馬遷謂申韓思想本於黃老的說法，難以確立。收於《漢學研究》第八卷第二期，79.12。

<sup>33</sup> 劉向《校序》，轉引自《黃帝四經今註今譯》P59，商務。

物固有形，形固有名。（《管子·心術上》）

凡物載名而來。（同上）

人主將欲禁姦，則審合刑名，刑名者，言與事也。為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。（《韓非子·二柄》）

而一九七三年出土的《黃帝四經》<sup>34</sup>，其書內容有很多關於「刑名」的理論，提供了具體的線索：

欲知得失，請必審名察刑（形）。刑（形）恆自定，是我俞（愈）靜。  
事恆自色（施），是我無為。（《十大經·名刑》）

此以「審名察刑」切入黃老的清靜無為，為人臣者如果能夠審名察刑，必能名實一致，進而全權掌控事物，無為而行自正，行正必然「言之壹，行之壹，得而勿失」<sup>35</sup>，行之以「法」，乃成之以「道」。

《黃帝四經》「道生法」的觀念更是佐證了「道法」確是合一的：道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者毆（也）。故執道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢廢〔也〕。〔故〕能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。……故執道者之觀於天下毆（也），無執毆（也），無處也，無為毆（也），無私毆（也）。是故天下有事，無不自為刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。（《經法·道法》）

《黃帝四經》以「道生法」的觀念結合道法，將老子的「道」摻入法家法治的觀念，轉化老子消極性的無為，而成為法家積極性的無為。因此執法即行道，即遵守無執、無處、無私的循法無為。

<sup>34</sup> 一九七三年十二月，在湖南長沙馬王堆三號漢墓發掘中，發現了一批非常有價值的古代帛書，尤其是《老子》乙本卷前的古佚書《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》四篇為最重要，據唐蘭等學者考訂，認為這是《漢書·藝文志》著錄久而失傳的《黃帝四經》。見唐蘭撰《馬王堆帛書老子乙本卷前古佚書的研究》，收於《考古學報》一九七五年第一期。

<sup>35</sup> 見《黃帝四經·十大經·行守》。

《漢書·藝文志》言道家是「君人南面之術」，可見漢代的道家思想是裹著相當濃厚的法家色彩；而道法合一亦可以避免因承秦遺風而「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也」<sup>36</sup>的缺失。因此我們可以確知漢初流行的黃老思想中，道家傾向的清靜無為與法家傾向的刑名法制並非矛盾，而是相融合的。

## 結 論

從以上得知影響漢初學術發展的因素，除了漢初社會經濟的客觀環境因素外，與執政者本身的喜好有很密切的關係。黃老思想盛行之因，一方面固然是戰國以來的經濟殘破，使得剛剛建國的漢代不得不實施與民休養的政策，另一方面也是因為執政者本身的提倡，尤其是身份地位有著舉足輕重的竇太后，更是功不可沒；而儒家思想在秦始皇「焚書坑儒」之後，便一落千丈，漢初又因為黃老思想的盛行，更是顯得乏人問津，直到董仲舒建議獨尊儒術為止，才重見光明；至於陰陽五行的思想，自戰國以來在民間就廣泛流傳，到了漢代，因為君主的崇尚，更是一發不可收拾，即使到了二十一世紀的今天，對只要有中國人的地方，影響依舊；而刑名法制在漢初是不陌生的，除了是秦制遺風外，最主要還是帝王本身的殘酷心態。無論如何，漢初的學術仍是多采多姿的，漢武帝「獨尊儒術」以壓抑其他學術的發展，不見得是一件好事，因為「獨尊」就沒有競爭對象，就沒有「比較」機會，無怪乎獨尊之後的儒家思想並沒有使先秦儒術發揚光大，反而因為陰陽五行的流佈而充滿「讖緯」色彩，失去了純儒家的精神，到了魏晉，在玄學的肆虐下，更形同泡沫化；反觀獨尊前的漢代學術，各家思想各憑本事發展，相對看來是活潑多了。

---

<sup>36</sup> 〈論六家要旨〉。

## 參考書目

### 古籍專書（依著書年代）：

- 管子 周·慎到 世界 新編諸子集成第5冊  
 史記 漢·司馬遷 鼎文 79年  
 春秋繁露 漢·董仲舒 中華 四部備要  
 呂氏春秋 漢·高誘注 世界 新編諸子集成第五冊  
 漢書 漢·班固 鼎文 80年  
 老子道德經注 晉·王弼 世界 新編諸子集成第3冊  
 周易 晉·王弼注 藝文 十三經注疏  
 後漢書 劉宋·范曄 鼎文 76年  
 尚書 唐·孔穎達注 藝文 十三經注疏  
 禮記 唐·孔穎達注 藝文 十三經注疏  
 四書集註 宋·朱熹 世界  
 韓非子集解 清·王先謙 世界 新編諸子集成第5冊

### 今籍專書（依作者姓氏筆劃）：

- 王讚源 中國法家哲學 東大 78年  
 王夢鷗 鄒衍遺說考 商務 55年  
 李漢三 先秦兩漢之陰陽五行學 鐘鼎 56年  
 金春鋒 兩漢思想史 中國社會科學  
 周弘然 中國的四大集成思想 帕米爾 67年  
 周紹賢 漢代哲學 中華 72年  
 孫廣德 陰陽五行說的政治思想 商務 83年  
 徐復觀 兩漢思想史 學生 65年  
 陳鼓應 黃帝四經今註今譯 商務 84年  
 張國華 中國秦漢思想史 人民 1994年  
 馮友蘭 中國哲學史新編 人民 1994年  
 傅槃成 漢唐史論集 聯經 66年  
 勞思光 新編中國哲學史 三民 82年

- 勞榦 秦漢史 中國文化學院 69年  
 錢穆 秦漢史 東大 76年  
 薩孟武 中國政治思想史 三民 58年  
 鐘肇鵬 識緯論略 洪葉 83年

**期刊（依作者姓氏筆劃）：**

- 江乾益 陰陽家之思想及其對漢代經學之影響 興大文史學報 23期  
 安志遠 漢初無為治術之研究 淡江學報 13期  
 郝芷人 兩漢儒生與經學——陰陽五行及其體系 中國文化月刊 74期  
 汪惠敏 老子與黃老——轉變中的道家思想 輔仁學誌 18期  
 林聰舜 漢初黃老思想中的法家傾向 漢學研究 8卷第2期  
 周昌龍 陰陽家的起源 書目季刊 10卷4期  
 侯家駒 從西周到漢初經濟制度暨思想之演變 漢學研究 12卷2期  
 陶希聖 兩漢之儒術 食貨月刊復刊 5卷7期  
 徐麗霞 漢初經濟概況暨賈誼之經濟論 實踐學報 21期  
 唐蘭 馬王堆帛書老子乙本卷前古佚書的研究 考古學報 1期  
 高祥 戰國末秦漢之際黃老學說之探討 師大國文研究所集刊 33期  
 陳麗桂 黃老思想的體現——西漢黃老思想治術的雙重性格與重要人物的  
 道法傾向 中國學術年刊 15期  
 陳福濱 先秦兩漢儒家思想內在轉化之研究 哲學與文化 21卷9期  
 莊萬壽 大學、中庸與儒家、黃老關係之初探 國文學報 18期  
 勞榦 從儒家地位看漢代政治 中華文化復興月刊 10卷2期  
 詹哲裕 漢初黃老思想下「禮法」合流之討析 復興岡學報 52期

# The Reasons of the Academic Development in the Initial Stage of Han Dynasty

Shu-Chen Huang

## Abstract

In the sixth year of Jian-Yuan (135 B.C.), Emperor Wu adopted Zhong-Shu Dong's suggestion of making the Teaching of Confucius as mainstream in China's academic. The Confucianists had great influence on China more than two thousand years. Before this, the Huang-Lao's Thought was popular in the initial stage of Han dynasty. But the Huang-Lao's Thought was not the pure Taoist School's Thought of Lao-Tzu and Chung-Tzu before Chin dynasty. According to Shi-Ji: The Preface of Tai Shi Gong, we could realize the Huang-Lao's Thought in the initial stage of Han dynasty mixed together with the Yin-Yang School, the Confucianists, the Mohist School, the Ming School and the Legalist School. Each thought mixed together and assimilated each other instead of developing individually. Therefore, this article talks about poly-thoughts in the initial stage of Han dynasty such as the Huang-Lao's Thought, the Confucianists, the Five Lines and Xing-Ming Legal System. That's the reason why the academic development was so popular in Han dynasty.

**Key words** : Xi-Han dynasty, Shi-Ji, Han-Shu, Huang-Lao, Teaching of Confucius, the Five Lines, Xing-Ming





# 論儒、道互補的人文思維

周 秀 齡

## 摘 要

近十七世紀以來，西方科學長足進步，產生量化分析、價值中立的數量現象。老子道德經開宗明義說：「道可道，非常道」，說出「道」量化後的分離負擔。宇宙人生的真相，量化分析時，實隱藏一顆人類智慧的心靈，宗教、藝術上的美、道德、情感的本能不能化成數量條件。中國人的生命精神大多直接訴諸經驗，然後以文學為媒介哲理，而成之於心的錘鍊。中國的哲學思想不採用二分法，把宇宙人生劃分為兩種境界。

人類的思想「常中有變，變中有常」。本文以「儒、道」作為人文闡述的方向，期能通過孔、老的精神境界，由直覺上把握一些宇宙人生的真諦。儒、道流行於萬世，於孔、老個人人格固無所損，於人類進化則大有裨益。有人說：做人什麼都可以不怕，就是怕窮。這句話充分反應當前社會功利至上的觀念。杜甫有「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏」（「茅屋為秋風所破歌」）之嗟嘆；韓愈亦有「送窮文」之專論；怕窮之說豈是意謂著生命本質的軟弱？日本文學家荻原朔太郎曾說：「人生如不悔恨，最好什麼都別做；什麼都沒做的人生，一樣是悔恨。」這又似乎訴說著人類矛盾的心情故事。易經繫辭傳說：「易窮則變，變則通，通則久」，若以物理人事之演化觀之，則宜再加「久則乏，乏則窮」。兩端貫通是人文發展循序漸進的軌跡。傳說中女媧補天，裂痕可以美麗的。

**關鍵字** 部份：二分法、皇極、真君、道樞、地窟比喻。

## 壹、前言

無疑地，二十一世紀是一個知識爆炸，科技掛帥的年代。在台灣，舉凡文化、典章制度、學術都有必要加以現代化，可是，若把現代化詮釋為西方化，竟忽略了自己真正的東方心態，只一味地把智慧轉成為分析性知識，並下拉到物質世界、經驗世界，台灣將只是一部物質科技的機體。即使我們創造了精濟奇蹟，必失去精神財富，寧不可悲？

中國的哲學思想不是沒有分析。<sup>1</sup>早在先秦時，中國學術思想即開放成為百家爭鳴的局面。暴秦之後，兩漢武功固然強盛，一般儒生卻耽於陰陽五行。<sup>2</sup>東漢末年，佛學輸入中國，若非本土道家以高度智慧相迎，原屬外來文化的佛學，便難完全變成中國的智慧。近年來，新儒家思想不斷返本創新，他們一致認為：「民族生命，要由民族文化來撐開，才有健動不已的內在活力，若文化一挺立不住，則民族文化將若存若亡。」<sup>3</sup>

「人活著」是中國文化特色所在。中國文明並不重視去敘說是否比人、比生更高「貴」的另一世界。從尙書·堯典中，說明中國人在精神上最佩服，最醉心的就是堯。這在西方的埃及、希臘等都是經過了長時期的神話時代，直到紀元前八、九世紀才逐漸昇華為理性人間。<sup>4</sup>

天、命連用成「天命」，在古代政教統於一尊的神權時代是普遍存在。「詩經」三百篇許多亂世的作品就寫的是「天命靡常」，怨人又怨天的情緒。其實，「天」義含混，「命」亦具含人類難以測度的偶然性質，指稱的也是人的感性生命和存在。「遇」與「不遇」取決於「時」、「世」，由不可測度的「天」所左右，而非人的德性、修養才能所能決定，這確乎是「命」的特質。

周公通過制禮作樂，將人的生命存在，定位在禮樂之中，但卻「禮不下庶

<sup>1</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」頁 19。黎明文化事業公司。

<sup>2</sup> 鄒衍創立的「五德終始」，本沒有什麼哲學價值。漢代董仲舒「春秋繁露」、班固「白虎通」進一步說明五德相生相勝之原理，劉向父子更將先秦時代本來各為系統的「八卦」與「五行」合而為一，最後又混入讖緯之學。

<sup>3</sup> 王邦雄「中國哲學論集」頁 13。學生書局。

<sup>4</sup> 請參考方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業公司，頁 15。

人」。孔子則進而申論：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（論語八佾篇），使禮樂具有實質精神。

史記載錄孔子曾問禮於老聃。乍觀其文，恍若儒學殊遜於道學，深入探究，則知儒、道同源，共同繼承殷周以來的德治思想與人文精神，祇是對人倫教化所持的方式不同罷了。

儒家「禮樂」並提，老子以道為反出發點，對於儒家思想從負面進行補充。「生」、「人」本身成了儒、道兩家最終目的、價值、意義。這便形成中國獨特偉大的哲學體系，而與基督教文化等相區別。<sup>5</sup>

## 貳、先秦儒、道關係中的人文特質

先秦時，中國學術出現了「百家爭鳴」的昌盛局面。易經繫辭傳說：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」，這句話是概括春秋戰國以來，學派逐漸增多，且發展逐漸呈現融合趨勢。班固「漢書藝文志諸子略」序總結諸子各以一端自鳴之所由及其歸本於六經，有裨於治道之價值所在。雖各不相同，然其作用則相滅相生，亦相反相成。並歸引仲尼「禮失而求諸野」之言，反應虛心面對外界不同意見，捨短取長的萬方策略。

### （一）人文教化的先驅

孔子生當周衰，道廢，諸侯僭亂割據的時代，又以力挽狂瀾，光大道統文化為己任，其欲「祖述堯舜，憲章文武」（中庸），必得當政者之支持，始能將嘉猷嘉謀落實於社會，澤及於百姓，所以，他周遊列國，僕僕風塵，始終以蒼生為念，甚至於路過匡地，匡人以其貌似陽虎（昔者陽虎曾暴於匡），聚眾圍之，他還心胸坦蕩地說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（論語子罕篇），此種不憂不懼的人文特質，誠為有志淑世者之典範。<sup>6</sup>百年之後，身肩尼山之孟子亦復如是。

<sup>5</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」頁20。黎明文化事業公司。

<sup>6</sup> 參見史記孔子世家。

早期儒家以禮學為核心，重視倫理秩序與道德人格的涵養。孔子溫、良、恭、儉、讓（論語學而篇）孟子茹養浩然正氣，亦皆善修其身有以致之也，是故孔、孟之道，率以持守之方教人。論語學而篇云：

弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁。

孝、弟、信、愛、仁，均為倫理道德，乃人類生活之導引；與夫形成人格之指標。論語顏淵篇云：

子曰：克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁。．．．顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視、非禮勿聽，非禮勿言、非禮勿動。

孟子告子下篇亦云：

仁、人心也。義、人路也。

孟子言仁為人心，猶佛家言有情皆有佛性；蓋人心也者，人人皆有之心也，故人人得而有之，而仁亦人人得而踐之、成之。孟子又說義乃人路，則義乃人人得而行之者也。孟子盡心下篇云：

可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美。充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。

孟子盡心上篇云：

居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣！

孟子教人以充實之，進而有光輝而大化之，如是則成其聖矣。孔孟以道德倫理為具，以設成德之次第節目耳！故孔子造就「從心所欲，不踰矩」（論語為政篇）、「望之儼然，即之也溫，聽其言也厲」（論語子張篇）之人格，於與人事、物事相俾而不相悖。

---

孔子有教無類，弟子三千，曾謂：「自行束修以上，吾未嘗無誨焉」（論語述而篇），則已開平民教育之風。且教不厭，誨不倦，誠萬世師表。「不憤不啓，不悱不發」（論語述而篇），言爲學之歷程不可須臾怠忽焉。既知勉學，又能持恆，其教育之主旨，又爲何哉？孔子以「下學上達」教人，宋明理學家張載詮釋此理云：「上達則樂天，樂天則不怨，下學則治己，治己則不尤。」<sup>7</sup>上達則樂天而成理成身，下學則修身治己，而無怨尤之事矣！蓋儒學以入世爲重，在在以成德成性爲念，自然文質彬彬，而爲君子矣！

## （二）道論的重新估定

早期道家是一批智者兼隱者型的人物，是社會批判意識的主要承擔者，他們熱衷於形上學<sup>8</sup>的玄思中涵養，對治國之道並無多大興趣。在戰國時期劇烈的社會變革中，一部分道家學者終於改變，將道落實到現實政治中來，於是道論遂成爲黃老思想的哲學基礎。<sup>9</sup>黃老之稱首見於「史記」，大約產生於戰國中期，而在齊國的稷下學宮最先流行，是道家揉合法家思想之後的主要思潮。

班固漢書藝文志著錄了「黃帝四經」，實戰國時人託始於黃帝而著的書，後世不傳。1973年，長沙馬王堆三號漢墓出土了「老子」的漢代帛書手抄本，中國文字學家唐蘭先生考定這四篇古佚書，即爲「黃帝四經」<sup>10</sup>，這四篇古佚書的發現，對我們了解漢代黃老學說的基本思想幫助很大。

1993年湖北荊門市郭店又出土戰國楚墓的大批竹簡，根據「郭店楚墓竹簡」（北京文物出版社，1998年）一書，道家和道家陰謀派的節抄本文獻，皆與「老子」爲序排列簡本各書，可視爲楚地儒、道學術交會的重要根據。

由郭店楚簡和帛書本及今文（通行）本對照，發現它們在內容上基本相同，後代雖然出現爲數眾多的版本，但所增改的祇是個別之處，不過，這個別的字句中，卻爲老學打開了寬闊的思想空間。李存山「從郭店楚簡看早期儒、道關

<sup>7</sup> 張載正蒙至當篇。

<sup>8</sup> 所謂形上學，乃據易繫辭傳「是故形而上者之謂道」之語而譯就者，經西方哲學傳入而定名。

<sup>9</sup> 參見白奚「郭店儒簡與戰國黃老思想」。道家文化研究，第十七期，頁453。

<sup>10</sup> 參見唐蘭「馬王堆出土（老子）乙本卷前古佚書的研究」，考古學報，1975年第一期，頁7-16。

係」一文中：道家早期的「反儒」性質也應該重新估定。<sup>11</sup>茲摘要如下：簡本（老子）開始一段是：

絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕偽棄詐，民復孝慈。<sup>12</sup>

這段在今本（王弼）通行本 19 章為：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

王弼通行本「絕聖棄智」、「絕仁棄義」反儒傾向是很明顯的。自從 1973 年馬王堆帛書「五行」篇出土後，人們始知「聖」亦為儒家的一個道德條目，與仁、義、禮、智並列而稱為「五行」。通行本「老子」64、66 章這兩段對「聖人」推崇的文字，在簡本（老子）甲中亦大致相同。通行本「老子」18 章：

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

簡本（老子）丙中這段話對儒家之「仁義」含有批評色彩，文字是：

故大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝慈；邦家昏亂，安有正臣。<sup>13</sup>

兩種文本的「仁義」皆是與「孝慈」、「正臣」並列而言的。老子尚慈，「慈」蘊含了仁的內涵，老子主張人際交往中應以仁、信為前提根本，這與孔子相通。

然而，簡本中沒有通行本的「智慧出，有大偽」等句，這裡通行本的「仁義」首先不與「孝慈」並列，而是與「大偽」並列。「大偽」當然是道家所絕對排斥的東西，這裡與「仁義」並列，成為反儒的典型表述，則可能受莊子後學注重「情性」的影響所增添，值得重新審視。

<sup>11</sup> 參見李存山「從郭店楚簡看早期儒道關係」頁 423-439。

<sup>12</sup> 郭店竹簡老子，頁 1。老子四種，大安出版社。

<sup>13</sup> 郭店竹簡老子，頁 26。老子四種，大安出版社。

通行本（老子）38 章，據「韓非子·解老」和帛書本載記，這當是「老子」的首章，與簡本中的「大道廢，安有仁義」的意思是比較一致的。<sup>14</sup>

簡本沒有通行本（老子）42 章的內容：

道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

簡本（老子）甲中的內容：

返也者，道之動也；弱也者，道之用也。天下之物生於有，生於亡。<sup>15</sup>

李先生說：「……如果說（老子）42 章的道生一，一生二……是後來補入的，那麼是（老子）思想與當時流傳的易學思想相互交流的一種結果。儒學中有一易學的傳統是不能否認的。……馬王堆帛書（二三子問）、（易之義）、（要）也證實了孔子開始的儒家的易學傳統。……楚簡（語叢中）中有（易），所以會天道、人道也。莊子天運篇也最早言：丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以為久矣。……可證當時儒家易學傳統在楚國已有一定程度的發展。……如果楚人馯臂子弘是儒家的易學傳人之一，那麼，（老子）思想與儒家易學思想的相互交流、相互作用也是完全可能。」<sup>16</sup>

儒、道相謀的跡象，如（忠信之道）此篇云：忠，仁之實；信，義之期也。……把儒家的道德觀念或條目簡約地歸結為（忠信），……通行本「老子」38 章云：夫禮者，忠信之薄，而亂之首……是以大丈夫處其厚，不居其薄……可證道家也是主張厚忠信的。孔子所謂：自古皆有死，民無信不立（論語顏淵篇）。通行本 36 章：夫輕諾者必寡信。這些說明儒、道兩家都崇尚信，主張厚忠信。<sup>17</sup>

李先生說，儒簡「語叢一」中有：「知天所為，知人所為，然後知道，知道

<sup>14</sup> 參見李存山「從郭店楚簡看早期儒道關係」頁 427。

<sup>15</sup> 郭店竹簡老子，頁 19。老子四種，大安出版社。

<sup>16</sup> 參見李存山「從郭店楚簡看早期儒道關係」頁 434-435。

<sup>17</sup> 同上，頁 436。

然後知命。」這段話也不失道家思想的特色。儒家雖也主張「知天」，但「知天」的主要目的在於「知人」。中庸云：「思知人，不可以不知天」，荀子天論云：「唯聖人爲不求知天」，因此，「語叢一」中的這「道」就不僅是儒「道」而已，還包含道家之「道」的意義。莊子大宗師篇對「知天所爲，知人所爲」給予很高的肯定。「有真人而後有真知」，實際上是「混合人天，混同物我」，亦即「不以心捐道，不以人助天」……在莊子的時代，儒、道兩家既有一致之處，又有思想上的摩擦和展開批評的一種狀況。<sup>18</sup>

儒簡「語叢四」中有：「竊鉤者誅，竊邦者侯。諸侯之門，義士之所存。」莊子書的「盜跖」和「胥篋」有與其相類似的話，但莊子的一派後學中，將「義士」改成了「仁義」，儒、道的衝突有尖銳化和激化的趨勢。反觀楚簡（老子）和其他篇的思想，則早期的儒、道關係遠沒有達到這極化的程度。<sup>19</sup>

當今拜科技、民主政治之賜，許多政治言行作風，都在媒體民意的檢視下完全曝光，也因此檯面上極化的衝突，已改寫了許多舊有體制中不合情理的地方，但不管如何，人類歷史的發展，畢竟是朝向一個人性化的設計過程去發揮的吧！

### (三)先秦中「去同取和」的人文特質

宇宙萬事，肇化無跡，故聖人思參、造化之理，而有所論述；其說固不必執爲定理，然觀其說可以想見其人，讀其書，可以想見其人於事物萬化之心態。而論及造化者，乃必言物事生成之理，與演化萬端之軌則。此乃先秦各家學術思想，既有其「殊途」、「百慮」的百家爭鳴，也有其「同歸」、「一致」的百家合一之道。所以，「兩端一致」之「去同取和」之道，便成爲先秦昌明造化之人文特質。

早在尚書、易經就有殷周時人對如處理社會、人際關係諸多衝突現象和諧融合的認知。「和兌，吉」<sup>20</sup>意爲和順而喜悅就吉祥。「保合太和，乃利貞」<sup>21</sup>首

<sup>18</sup> 參見李存山「從郭店楚簡看早期儒道關係」，頁 438。

<sup>19</sup> 同上。

<sup>20</sup> 易經·兌初九爻辭。



出庶物，萬國咸寧。「自作不和，爾惟和哉。爾室不睦，爾惟和哉」<sup>22</sup>祇有自身、家庭都和睦相處，才能治理好一邑的政事。成王死後遺令康王：「率循天下，變和天下」<sup>23</sup>依照國家大法，治理好國家天下：「協和萬邦」。<sup>24</sup>

國語·鄭語指出：「高契能和合五教」等倫理道德規範。並有史伯批評周幽王棄絕賢明之相和有德之臣，而寵愛奸邪昏庸之人，這是「去和取同」之說。史伯說：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物生之，若以同裨同，盡乃棄矣。」<sup>25</sup>

魯昭公會問：「和」、「同」異乎？，晏嬰闡述了「和」、「同」的區別說：「和如羹」，是各種不同材料、調料，經過宰夫的和合，以求「齊之以味，濟其不及，以洩其過」（左傳昭公二十年）。「和」是相對相濟、相反相成。不僅聲音、味道如此，政治也是這樣。「君臣亦然，君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。」<sup>26</sup>祇有兼聽、廣納各種不同意見，然後，化去衝突而求和合，才能做出最優化的決定。

「左傳昭公二十年」曾記載仲尼曰：「寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。」<sup>27</sup>這是儒家孔子紹承「左傳」、「國語」的「和同之辯」。寬與猛的衝突一經融合，才能達到恰到好處「和」的狀態。孔子的學生有子曾說：「禮之用，和為貴……知和而和，不以禮節之，亦不可行也」（論語學而篇），孔子也說：「君子和而不同，小人同而不和」（論語子路篇），在處理人與人的關係中，表現了兩種不同的人格理想、道德情操與思維方法。

管子·幼官：「畜之以道，養之以德。畜之以道則民和；養之以德則民合。和合故能習，習故能偕，偕習以悉，莫之能傷也。」<sup>28</sup>同樣「管子外言·兵法」

<sup>21</sup> 易經·乾、象傳。

<sup>22</sup> 尚書·多方。

<sup>23</sup> 顧命，尚書正義，卷十八，十三經注疏本。

<sup>24</sup> 堯典，尚書正義，卷一。

<sup>25</sup> 鄭語，國語，卷十六。

<sup>26</sup> 春秋左傳，昭公二十年。開明書局，頁212。

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> 管子·幼官。廣文書局第二冊，頁498。

也有一段相似的記載。人民有了道德畜養，便「和合」而和諧團聚，就不能傷害。

墨子「兼相愛，交相利」，「內者父子兄弟作怨仇，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害」。<sup>29</sup>父子兄弟相互怨仇，但血緣的紐帶，是可以通過融突而和合，消解怨惡和怨仇。「昔越王勾踐，好士之勇，教訓其臣，和合之。」<sup>30</sup>所以，「和合」又是家庭、國家不致分裂的聚合劑。

老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（老子 42 章）從來「淮南子」便從和合（或合和）的意義上來解釋（老子）的這句話的意蘊：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽。陰陽合和而萬物生」（淮南子天文訓），「和」能觀照天地萬物而使萬物和諧的完善地呈現出來。這種和諧完善地呈現，就是「明」，明使光照到的陽面和光照不到的陰面，都獲得呈現。「和其光，同其塵」（老子 4 章），都意蘊著衝突，融和而和合的意義。也就是自然人文之道了。<sup>31</sup>

#### （四）道與心性的自然調和

司馬談在著名的六家之論中界定道家時，似乎以調和主義仍然代表著道家。戰國初年，黃老之學調和禮、法，打破了儒、法對峙的僵局。

儒家學說在春秋末期到戰國早期仍是社會的主流學術思想，傳統儒家主張「爲國以禮」。孔子曾說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語爲政篇）這段話明白區分，禮治和法治的優劣，有著西周以來深厚的文化傳統和社會根基。然而，春秋以降的社會變革，也影響學術思想發生變化，所以，墨子說：「今者王公大人，爲政於國者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。」（墨子尚賢上）面對這樣的現實，黃老學派禮法並用的主張，就十分適合儒家的需要，從而爲部分儒家學者所接受。白奚在「郭

<sup>29</sup> 墨子·尚同上，卷三。廣文書局第六冊，頁 2471。

<sup>30</sup> 墨子·兼愛中，卷三。廣文書局第六冊，頁 2480。但其中「和合之」，孫怡讓「墨子閒詁」於此三字下注：「此三字無義，疑當作私令人，屬下讀（即與下文『焚舟失火』連讀）」。

<sup>31</sup> 參見張立文「論簡本老子與儒家思想的互補互濟」，道家文化研究，第十七期，頁 145-148。

店儒簡與戰國黃老思想」一文中指出孔子之孫子思就說過這樣的話：

伋聞天子之詔，政俗化民之政，莫善於禮樂也，管子任法以治齊，而天下稱仁焉，是法與禮樂異用而同功也，何必但禮樂哉？（孔子叢·記問）

子思所言，反映出戰國之初傳統儒家的政治主張變化的情形。

郭店儒簡中的思想內容代表戰國初期部分儒家學者努力的方向。白奚「郭店儒簡與戰國黃老思想」中指出，在郭店儒簡「尊德義」、「性自命出」、「緇衣」都有這種刑賞並用的軌跡。<sup>32</sup>

有了刑賞並用的主張，接著郭店儒簡中有更進一步人性論方面的依據。子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶長篇）。孔孟以成德乃先天之性為基，輔以後天之薰習，故性相近而習相遠。而孟子主性善，以為人有「仁、義、禮、智」四端，「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！」（孟子告子上）。孟子盡心下篇說，命之在人，受之於天，故口之於味，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚，固不可奪也；命既受之於天則為莫之為而為者，亦乃莫之致而至者。<sup>33</sup>然性則具無限發展之可能性，故孔子以克己復禮為說，孟子則以盡性知天為說；皆欲以後天之禮教而成其大耳！

孔孟言及繼善成性與性命同流，但人性究竟如何，顯然還沒有進一步回答。白先生指出「性自命出」說：「四海之內，其性一也。」首先肯定了人性的普遍意義。「成之聞之」更進而說：「民皆有性，而聖人不可莫（漠）也」，指出人性對於為政者來說是十分重要的，不可漠然視之。

至於人性的普遍意義，白先生指出「語叢二」認為：「情生於性」、「欲生於性」、「有生而有知，而後好惡生」。「性自命出」更說：「喜怒哀悲之氣，性也」、「好惡性，所好所惡，物也。」這就明確地把喜、怒、好、惡等情欲直接視為

<sup>32</sup> 參見白奚「郭店儒簡與戰國黃老思想」。道家文化研究，第十七期，頁446-447。

<sup>33</sup> 孟子萬章上篇云：莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。

性。目之於色也．．．，人對於這些「物」的欲望便是「性」。儒簡從道德評價的層面上肯定了人的自然之性的合理性，實際上便同黃老學派在人性問題上一樣。慎子因循篇說：

天道因則大，化則細，因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則不可得而用之也。

又說：

故以人之自為也，不以人之為我也。

自為、自利是人的自然本性，那就祇能是遵循天道的原則，順應它，進而利用它（因），而不是企圖違背它（化）。「呂氏春秋·執一」說：「因性任物」<sup>34</sup>，「管子·心術上」亦提出：「因人之性」<sup>35</sup>並對（因）作了明確的界定：「因也者，無益無損也．．．因也者，舍己而以物違法者也，感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也」<sup>36</sup>所論皆重在排除主觀意向而順任自然。韓非之學：「凡治天下，必因人情，人情者，有好惡，故賞罰可用。」<sup>37</sup>儒簡並沒有如正統孔孟荀那樣注重義利之辨，他們對待利、欲的態度顯然更接近黃老派的觀點。

孔子就曾說過：富與貴，是人之所欲也．．與賤，是人之所惡也。（論語里仁篇）儒家在道德觀念上，鄙視這種自然之性，認為它對人類的社會生活特別是對政治生活有害，極力主張用道義的力量抑制之。黃老之學則從道德評價肯定了人的物質欲望的合理性。自為（即為自己打算）是人類的天性，對時君世主非常有利。這不愧是道家自然主義的基本精神在政治領域的成功運用。<sup>38</sup>

心性議題在孔老時代尚未獲得關切，戰國中期開始，孟、荀性善、性惡之

<sup>34</sup> 呂氏春秋·執一，卷十七。廣文書局，頁 856。

<sup>35</sup> 管子·心術上，卷十三。廣文書局，頁 596。

<sup>36</sup> 管子·心術上，卷十三。廣文書局，頁 597。

<sup>37</sup> 韓非子·八經，卷十八卦。廣文書局，頁 1520。

<sup>38</sup> 參見白奚「郭店儒簡與戰國黃老思想」。道家文化研究，第十七期，頁 449。

說著稱於後世。徐復觀先生在「中國人性論史先秦篇」中說：荀子性惡論是純經驗的性格，孟子性善論是當下即可證驗的心。荀子是受了道家的影響，把性看成自然質性的意義（見莊子外篇雜篇中）。孔、孟道德天命的思想，是具超人文的精神色彩；荀子的人性論具「不求知天」的人文意義，天對於人，只是消極地自然地存在，反要待人而理。<sup>39</sup>

徐先生說：孟子「心之官則思，思則得之！」（告子上）孟子把握心的道德性一面，荀子則在心的認識性的一面，兩者之間有如大分水嶺，特別重視心。孟子說到心的主宰性時，即是心的仁義禮智來主導人的行為，這是可以信賴的。在荀子的立場，認為心可以決定向善，也可以決定不向善，即是心的認識能力之不可信賴。荀子所引的「道經曰，人心之危，道心之微」（解蔽篇），所謂人心之危，是說心一受到外物的干擾，其認識能力的正確性即成為問題。道心之微，是說心知道以後，而心的認識能力，可極盡其精微，而可以知行冥一，由知之精而同時即見行之效，有似於「中庸」所說的「從容中道，聖人也」的微妙境界，即孔子「七十而從心所欲，不踰矩」此一最高境界。<sup>40</sup>

先秦時諸子談到性與情時，都是同質的東西。性與情，好像一株樹生長的部位。部位不同，而本質則一。荀子將情性兩字互用，「情者性之質也」、「欲者情之應也」，因此，荀子雖然在概念上把性、情、欲三者加以界定，但在事實上，性、情、欲，是一個東西的三個名稱。<sup>41</sup>

莊子學派雖屢言性，將「性」提到宇宙論的概念，天地篇云：「物生成理，各有儀制，謂之性」顯然，未如孟子著眼於倫理範疇。莊子學派「任性命之情」，尚情之作，反而由道家得以發展。

魏晉玄學家所討論的有情與無情，即源出於莊子。莊子德充符篇：「無人之情，是非不得於身．．．吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身」，為不受是非情緒干擾，以理化情。魏晉時，王弼也認為聖人在感情方面與一般人相同，

<sup>39</sup> 參見徐復觀「中國人性論史先秦篇」p.225-228。

<sup>40</sup> 同上，p.242-243。

<sup>41</sup> 同上，p.233-234。

具有五情，但其修養境界可以不受感情的攪擾，即所說的「聖人之情，應物而無累於物」。嵇康在「釋私論」達到「越名教而任自然」的精神境界。「任性命之情」的理論，對魏晉時的文學、藝術、美學等各個領域都有很大的影響。<sup>42</sup>

從莊子外雜篇中，常將「性命」與「情」並提，如「致命盡情」、「達於情而遂於命」、「達生之情」、「達命之情」等，從人生觀著眼，注重冷靜反思，莊子漁父篇有「情莫若率」和「貴真」的主張。

「忘」是一種自適自得的境界，莊子「忘情說」，雖推崇樂觀曠達的信念，而往往樂觀曠達只是曇花一現，卻可能是悲情傷感的消解和昇華，形成以「悲怨為美」的審美風尚。魏晉時，嵇康、阮籍二人在理智上就清清楚楚地選擇了「逃避」。這是「中國式的崇高（Sublime）悲劇情感」。<sup>43</sup>

從莊子外雜篇中可看到莊子後學的論「情」內容豐富多彩，常將「性命」與「情」並提，如「致命盡情」、「達於情而遂於命」、「達生之情」、「達命之情」等，從人生觀著眼，注重冷靜反思，有「情莫若率」和「貴真」的主張。

莊子人間世：「強以仁義繩墨之言」；應帝王：「藏仁以要人」，都是在性命之情遭到嚴重干擾的情勢下提出的。禮樂之教，仁義之行，本是有益世俗人心，但行之不得法，反倒形成「桎梏鑿柄、撓人之心」（在宥篇），以此，莊子於駢拇篇發出令人深省的嗟嘆：「噫！仁義其非人情也！」<sup>44</sup>

莊子學派為（安）下了一個界說：「四海之內共利之之謂悅，共給之之謂安。」天地篇：「是故行而無跡」以行而無跡的人文教化來安性命之情，猶未為足，更高的層次是培養藝術精神、審美心胸以安個體生命，以達美其情以游心的境界。

45

<sup>42</sup> 參見陳鼓應「太一生水與性自命出發微」，道家文化研究，第十七期，頁408。

<sup>43</sup> 柯慶明「悲劇情感與命運——陳世驥先生中國詩之分析與鑑賞示例一文中若干論點之再思」。

<sup>44</sup> 參見陳鼓應「太一生水與性自命出發微」，道家文化研究，第十七期，頁409。

<sup>45</sup> 同上，頁410。

## 參、傳統儒家的基本人文思維

孔子曾勸弟子子夏：「女爲君子儒，無爲小人儒」（論語雍也篇）。李澤厚先生在「初讀郭店竹簡印象紀要」一文中指出：儒術與巫師有關，曾引述章太炎「明靈星午子籲嗟以求雨者謂之儒」的說法。至今民間小傳統各種巫術迷信中仍有「誠則靈」的普遍觀念。<sup>46</sup>儒家一方面承受「尚書」思想的啓示，另一方面把「周易」展開在時間的變化歷程中，看出它的創造過程。

在中國的所謂研究哲學的人，戰國之前無獨立的哲學，而是兼通經書中的微言大義，不能像古希臘、印度有一套完整的神話系統保留了直接的證據。殷周之際的革命，產生的是「早熟的中國文化」，一切皆透過理性的照耀，顯現爲典章制度，文化措施。這也就是「尚書」、「周易」之所以成爲儒家思想來源根據的重要原因。<sup>47</sup>

### (一)傳統中「尚書」微言啓示的哲學制定

尚書洪範篇說：

惟十有三祀，王訪于箕子。王乃言曰：「嗚呼！箕子。惟天陰鷲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘。」箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行；帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。」

周武王滅商後，訪殷之遺臣箕子，箕子說，夏代之前有大水災，鯀不明水道應該四暢其流，反而堵塞大水，結果把五行擾亂失敗了。舜再派鯀之子治水，結果大功告成，皇天爲紀念此功，乃將治天下的大經大法告訴禹。

大禹「尚同於天志」的精神，真正爲人類經過苦行而造福大眾，即成爲墨家「尚同一義於天志」的典範意義。天對人類是兼而愛之，人類的精神生活，物質生活都操在宗教上之精神權力的支配下，叫做「法儀」，人造成其想像中之

<sup>46</sup> 參見李澤厚「初讀郭店竹簡印象紀要」，道家文化研究，第十七期，頁417，相關論述。

<sup>47</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁47-48，相關論述。

道德理想世界，最後由一宗教之精神力量來維持一切。<sup>48</sup>

周代以前，殷人尙鬼，並不表示殷人迷信，而周人不迷信。徐復觀先生在「中國人性論史先秦篇」中說：殷人祭祀，所重者在由儀節所達到的「致福」的目的，而不在儀節之本身，乃是原始的「禮」，故禮的觀念不顯。「商書」中記有祭祀，而沒有禮字。「禮」字乃由「豐」字發展出來的。小篆的豐字，「象二玉在器之形」，即許慎所謂「行禮之器」。所以禮字除了豐字的原有意義而外，實把祭祀者的行爲儀節也加到裡面去了。<sup>49</sup>

從箕子洪範篇及詩經商頌、周頌、大雅，與竹書紀年、尚書堯典等資料可以看出，周初的宗教活動中，已漸注重到人文的因素，徐先生說：「但祭祀早成爲生活傳統中的重大節目，不會隨宗教之失墜而遽歸墜替。且周初對祭祀已在宗教的意義中加入了道德的意義；自幽厲開始，在祭祀中的宗教意義減輕，意味著在祭祀中的道德地人文的意義的加重；於是禮的內容也隨之向這一方面擴大。」<sup>50</sup>

徐先生又說：洪範篇中有「彝倫攸敘」、「彝倫攸斁」的話。在「尚書」周初文獻中，大約出現有十個「彝」字；十個「彝」字歸納起來包括有常字的意義：如「彝酒」、「彝訓」、「彝教」者是。有的是法典、規範的意義：如「殷彝」、「非彝」者是。還有一般生活的威儀、孝友之德，亦包括在彝裡面，由此得知，周初的所謂彝，完全係「人文」的觀念，與祭祀毫無關係。春秋時代所稱的「周公制周禮」，惟「彝」的觀念足以當之。由彝向禮的移植擴充，即意味著宗教向人文的移轉。<sup>51</sup>

所以，周公「制禮作樂」，孔子「釋禮歸仁」，他們兩位的偉大歷史地位即在於此。周孔並稱，良有以也。巫術儀典的直接理性化使中國沒有出現科學與

<sup>48</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁 85-86，相關論述。

<sup>49</sup> 參見徐復觀「中國人性論史先秦篇」p.42-43。

<sup>50</sup> 同上，p.45。

<sup>51</sup> 同上，p.44-47。



宗教分途，從而各自獨立發展，它產生的是情理交融，合信仰、情感、直觀、理知於一身的實用理性的思維方式和信念形態。<sup>52</sup>

總結「洪範九疇」來說，中國自遠古以來，皆以「正德、利用、厚生，惟和」（尚書大禹謨）為理想生活的一條路，政治領袖具備理想的人格，為人民造成理想幸福生活。從哲學的眼光看起來，「九疇」裡面「五行」、「皇極」這兩部分最重要。「皇極」可以說是洪範篇的根本所在。如前述箕子的說法，大禹治水有功，皇天把宗教世界秘密洩露給他，因此洪範篇可以稱為中國的啓示錄。所以皇極的第一層意義即是宗教的意義，是寄托在神奇奧妙的地方，不能拿語言文字來說明。第二層要把宗教上「皇極」的符號轉移到哲學世界裡，把宗教的秘密轉化成本體論體系，再成為價值論體系，這是哲學制定的工作。<sup>⑫</sup>

「皇極」原只是一個符號，可以翻譯成周代人所能了解的「大中」，但「大中」還只是一個符號，透過詩經「皇矣上帝」、「昊天上帝」，那是神聖世界中的超越精神主宰。「春天」稱為「昊天」，春天一來是生命欣欣向榮的季節，在那季節中展開來理性上的光明世界，二來這世界又有促進生命繁榮發展的仁慈的氣氛；而人類這精神主體只能拿情感、情緒或信仰去肯定，而在肯定之後又不知如何拿語言文字來說明它的神奇奧妙，只說它是：至高的上帝俯視宇宙與人間的眾生庶物，為了整體的利益而使四時行焉，百物生焉。

這種宗教精神，主觀看來是「天心」，客觀看即為「皇極」，「大中之道」才是天心。古代雖然是神權政治，但不能因為神權，便形成赤裸裸的君權，「君」只是一個機關，為人民造福的政府機構。這即是尚書泰誓、左傳、孟子中的「民為邦本」的精神，國家應以人民為最重要。所以他們的領袖必須是有道德操守的人，其次要安定人民最基本的經濟生活，如此，政治上一切措施才能產生良好的結果，使國家成為幸福之邦。<sup>⑭</sup>

「皇極」是國家存在的理由所遵守的最高精神原則。南宋王柏很有遠光，

---

<sup>52</sup> 參見李澤厚「初讀郭店竹簡印象紀要」，道家文化研究，第十七期，頁417，相關論述。

認為「皇極」只是空洞的名詞、抽象的概念，如何再加以道德解釋？成為至高的正義道德原則，用古代的話說就是「無偏無陂，遵王之義」，這段話在尚書中應該拉上去，與「皇建其有極」銜接，使理想政治的一切措施都有一最高的道德原則。也就是儒家主張以德治、禮治：「道之以德，齊之以禮，有恥且格」（論語為政篇）的高度道德意識。這是周代文化極大貢獻，把宗教的秘密不從宗教本身來看，而借用理性之光把它展開來成為一個道德世界，其中顯現一種道德秩序；然後在此道德秩序裡，人與人相處，彼此的關係是完善的道德關係。

由前述「皇極」是「大中之道」，透過詩經「皇矣上帝」、「昊天上帝」指的是一種精神境界，作為最高神被崇拜。「極」是屋脊之棟。站在一個建築物前面向上看，視線幾乎以屋脊為界線，面對我們的這一面，什麼都顯現出來，屋脊之後的背景就變成渺渺茫茫的看不清楚。這有如「說卦傳」中曾有一句話：「幽贊於神明而生蓍」。徐復觀先生在「中國人性論史先秦篇」中說：這種神明固然由傳統的蓍龜而可「幽贊」；更重要的則是由合理化後的八卦，即實際係由仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，而可以與神明相通。所以這種與神明的相通，不是靠宗教的神密，而是靠理性所作的合理的努力。若以「夜光」、「晝照」為喻，則有如日月相輔，光被德澤於天地人文之間。

由這個譬喻來看，所謂五行之說，金木水火土這思想由箕子傳授給周代的人，完全是維護生活器具的常識意義，沒有哲學的意義。到了春秋時，管子的水地篇說，地是代表土，水不僅藏在人類生命裡如血管中之血液，同時可以貫注到一切植物裡維持其生命，甚至滲透到礦物裡，如玉之紋理就是水氣培養出來的。<sup>53</sup>擴而論之，所謂五行，不僅是維持人類生活的工具，也代表宇宙神秘的物質力量，它維繫宇宙萬有的存在，是一切生存的根本原理，因而成為哲學上很重要的概念。

---

<sup>53</sup> 管子·水地篇，廣文書局，頁 603。

根據左傳昭公的記載，在中國更早的少昊、顓頊時代，政治上設有專官負責人民生活必需品的供應，就叫做木正、水正、火正等，不少是少昊、顓頊的兒子或親戚，如果掌管得很好，讓國民的生活不虞匱乏，死後就變作人民崇拜對象。如火正變成火神祝融，木正、土正變成木神、土神，直到今日還有土地廟存在。將自然物賠以神話意義，使之成爲自然神。<sup>54</sup>

五行之說到戰國時代齊陰陽家騶衍、騶奭等人手上，就馬上演變爲相生剋的說法，轉變爲歷史哲學，以之箝制戰國時代帝王。秦漢之交，禮記月令篇或呂不韋的呂氏春秋，就把半科學半神話的思想應用到一年四季上。到了漢代董仲舒更把五行之說轉變發展爲「比相生而間相勝」。五行在整個宇宙中的渾浩流轉，代表生命循環的次序，生命力的儲備，到第二個春天一來，它又重新發芽。後來班固在漢書律曆志、五行志中把五行成爲生命哲學，與漢代流行的另一古書「周易」的思想結合起來，就不僅具備宇宙論上的意義、同時變成生命韻律，生命姿態。<sup>55</sup>

由前述屋脊的譬喻，面對我們的這一面，我們發現五行之說逐漸在萌芽的科學思想上、哲學的宇宙論方面，乃至於生命哲學方面顯現出來；好似宇宙的秘密都在理性之光下被揭開來了。但反的一面看，也因爲五行之說的層層轉變，尤其在戰國時代，儒家思想與當時流行的所謂陰陽家結合之後，陰陽家的哲學思想逐漸滲透到儒家的哲學思想裡，把儒家的真面目變換了。<sup>56</sup>至今，卜筮星相，仍流行於民間，可見陰陽五行學說的影響至今未泯。

以儒家爲例，漢武帝時董仲舒作「春秋繁露」，在儒家經典中摻雜入陰陽家學說，構成天人感應思想。宋代周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵，明代王陽明對儒家經典重新闡釋，形成了一套心性的學問——宋明理學。再以道家爲例，魏代王弼對「老子」的注解，晉代郭象對「莊子」的注解，形成魏晉玄學的重要內容，都有相當大的創新性。

<sup>54</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁 72，相關論述。

<sup>55</sup> 同上，頁 88-89。

<sup>56</sup> 同上，頁 89-90。

五行相生相剋的說法，漸漸變成合理的思想，恐怕是進一步受迷信思想的作怪，由哲學看來近乎合理，由科學看來卻又不甚合理。戰國末年，別墨的思想提出「五行無常勝」，不但反駁了驪衍五行相生剋的說法，也破除後來董仲舒相生相剋的哲學原理。所謂「五行無常勝，說在多」是別墨由科學立場來考慮，發現一切自然現象的決定因素都是量，何以故？例如高樓起火，一定要把自來水源源不絕的噴上去才可以滅火。鋸堅硬的大木頭，也是要拿利器不斷地連續動作才可以鋸斷。所以五行之說，到了別墨時，就完全是自然現象，這又是一大變化。<sup>57</sup>

墨家的科學思想很重要，只可惜秦漢畢竟不是科學發達的時代，所以墨家的思想隨即消滅。平時我們講中國思想擁護孔、孟，但是對於漢代董仲舒不接受「周易」的系統，回到尚書的系統上說：「道，大源出於天，天不變，道亦不變」，講永恆，抬出一個歷史上的威權，認為永恆不變，把先秦留下的許多顯學，以政治力量的壓迫，定儒家為一尊，這是我們所不贊成的。<sup>58</sup>

## (二)周易中「永恆」定義的新開創

孔子是理性的哲學家。有時最深沉的理性，表現出來的就是情感。這點孔子在他原本宗教上的神秘經驗頗能體會。他說：「祭如在，祭神如神在」（論語八佾篇）如在禮記、周禮中，把理性世界從生命上追求其根本、本原，然後再反始報本。這在道家一方面向上（本體論），一方面又向下（宇宙論），把握大道之秘密後再展開一現實世界，這一點儒家更清楚可見。儒家自「尚書洪範篇」轉變到「周易」，在周易的繫辭大傳有一句很重要的話：「無思也，無為也，感而遂通天下之故」。所謂「無思無為」頗接近道家思想。

「感而遂通天下之故」孔子有近「神」的本領。老子有「上善若水」之說。水除了代表柔弱外，郭店楚簡中有「太一生水」說，太一與道是同一個東西；太一為什麼生水，而不是其他什麼東西。屈原的「九歌」，那裡面最高的神就叫

<sup>57</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁72，相關論述。

<sup>58</sup> 同上，頁135。

「東皇太一」。而且太一在漢代也曾作為最高神被崇拜。所以儒、道相通，「感而遂通天下之故」是天下一致的。

所以孔子把宇宙世界還原到宗教世界，但是卻不停滯於此，他在發覺宇宙之宗教來源之後，再轉過頭來把永恆的宗教世界展開來成為哲學上之創造前進的世界，又進入生命的領域。使本體論化為宇宙發生論，一套創造生命的過程，再完成實現人生種種道德理想，種種藝術理想，種種社會政治的理想，即所謂「道的終極關懷」，開創人類的共同價值，儒家便是如此把秘密世界轉變成哲學世界的。

儒家的思想為何要「反始報本」呢？孔子曾說：「天生德於予」，因為世界是上天創造的，生命來源是上天供給的，所以要對生命的來源「從德報功」，這種情緒在尚書中找不到的，而是詩經中「對越在天」（周頌清廟）裡，可以找到這種對生命虔誠的情懷，另外，周易也是一本探索宇宙生命來源的重要典籍。

59

徐復觀「中國人性論史先秦篇」中說：原來「周易」，只是「一」「--」符號系統，而「一」「--」則只是象徵兩種性質不同的東西，並不固定指的是什麼，所以它可以聽人自由安排運用，以解釋許多物。由兩個基本符號衍生六十四卦，這即是一般所說的「象」，而三百八十四爻的相互衍變，用來象徵，甚至是反映宇宙人生的變化；在這變化中找出一種規律，以成立吉凶悔吝的判斷，因而漸漸找出人生行為的規律。這當然是經過一段長久的時間演變。完成六十四卦的人，根據易傳來看，大概是文王。<sup>60</sup>

周易原是卜筮之書；其卦辭爻辭，應不是出於某一兩人之手；乃由整理許多筮者所遺留下來的占辭而成。十翼中所引的「子曰」，是孔門易學系統的人，所傳承孔子的話。論語述而篇：

子曰：假我數年，五十以學易，可以無大過矣！

<sup>59</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁 105，相關論述。

<sup>60</sup> 參見徐復觀中國人性論史先秦篇 P201-215。

孔子自言「不知老之將至」，故無日不學，豈止五十始學於易？孔子對周易的貢獻在於把決定吉凶悔吝的因素，由不可知的神祕象數，轉移到行為道德上；由「自心驗證」之上，而神的存在可以說是由道德意識所證明的。乾象傳說：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行....乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞...」

萬物得「乾元」以生，所以乾卦之元，實與天相合，亦即是天德的表徵。「雲行雨施，品物流行」是說明乾元之德，在生孕萬物時，具體實現的情形，也就是所謂「乾道變化」，實即繫傳所謂「生生之謂易」之「生生」，也即是論語所說的「四時行焉，百物生焉」。萬物既由乾道之變化而來，則萬物實即乾道之分化。萬物所自來的命，及由命而來的性，亦與乾元是一而非二，而自無不正。即所謂「各正性命」。這與中庸「天命之謂性，率性之謂道」，大體相同。

到了「繫傳」，以陰陽為創造萬物的二基本動力，由陰陽相互的變動，以說明天道生孕萬物的情形，孔門傳易的人，目的不僅在以變化來說明宇宙生化的情形，而是要在宇宙生化的大法則中，發生人生價值的根源。繫傳上說「生生之謂易」；又說「顯諸仁，藏諸用」，則人的生命的根源即由仁德而來，即人秉此仁德以成性。繫傳上說：

「一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」

「一陰一陽之謂道」，陰陽互相消息，循環不已，以成其生育萬物的變化。「繼之者善」，生生不息，「顯諸仁」，仁德的顯露，便自然是善的；否則可能只是某種勢力的盲目衝動。「成之者性」，善實現於萬物之中，即成為萬物在其生命中的性。人性既與天道同體，則每一個人應當都是成德的君子。但事實上，卻是百姓多而君子少，百姓是「不知」，這與小人不同。百姓乃是無心為惡，但亦無為善的積極企圖的人。所以他們的心靈，常處於非善非惡的境界。不知，即是

不自覺其與天地同體之性。人一旦對其本性有了自覺，其本性當下呈露，道義即由性而出，所以便是「道義之門」了。百姓「不知」，便沒有「存存」的功夫，所以終於是百姓，其性並非即泯沒。人類群體性的生活，百姓實仍生活於其共同的大法則「天道」之中，延續人類的生活。此即所謂「百姓日用而不知，故君子之道鮮」了。<sup>61</sup>

周易本身原是出於一種以神話為背景的迷信，亦即是原始性地宗教而來，但易傳的作者，卻把原有的宗教性，於不知不覺之中，完全化掉了，這是受儒家思想一般發展大傾向的影響。繫辭下：

「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地；觀鳥獸之文，與地之宜；近取諸身，遠取諸物，始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」

這說明了八卦的起源，乃是來自對自然現象的觀察，即生活經驗之累積，是孔門傳承易學的人，經過長期努力所作的合理性的說明。

徐先生說：「易傳」有性命的思想，始於「乾掛」的「彖傳」。作「易」的目的，在於知來；能知來的只有神，所以「繫傳」說「神以知來」。擔任傳統宗教性的神，如何從神秘中脫出來，以合理的方法，來擔當知來的任務，「繫辭」下說：「子曰，知幾其神乎」是一句重要的話。何謂「幾」？「繫傳」自己的解釋是：「幾者動之微，吉（兆）之先見者也」。知幾，即是繫傳所說的「君子知微，知彰」；微即是幾，知微知彰，乃是在事之微而未顯的時候，便推見其將來的發展，而預為之防，預為之所。「知幾其神乎」，即是一個人能由深切觀察，而知道某事將形成而尚未形成的幾微之際，便大概可以推斷它將來演變的情形，因而也便可以盡到「神以知來」的責任了，於是「知幾」便代替了「神以知來」的神。把易由神秘的方式以求知來，做了徹底的轉換，知幾完全是理知

---

<sup>61</sup> 參見徐復觀中國人性論史先秦篇 P201-215。

的活動。<sup>62</sup>

從人類學的立場看是各有其不同的社會背景，遠在最原始的社會組織，是圖騰社會中的符號，不是代表個人，而是代表種族，代表種族如何凝聚和流傳。周易中有一句話：八卦而小成，（易·繫辭上）以血液流通的辦法，透過婚姻的步驟，使原始的兩個社會的血液日益擴大，八卦而小成後，婚姻關係更複雜，社會組織更擴大，不但血液通成爲一個世族系統，由近親到遠鄰，從家族形成氏族，再擴大成爲鄉黨，以至於成爲中央政府所在的統一帝國，叫做王畿。中國這個很特殊的社會組織有一套邏輯叫宗法。在宗法組織上，像古代封建思想的體制下，爲了鞏固宗法地位，居於領導之權，歷史上就發生帝王家殘殺骨肉手足的不幸事件。今日社會，不但工商業進步發達，在生物醫學界，更有令人矚目的成就，人類基因組圖譜初步解碼成功的訊息，人類文明史上一重要里程碑。基因解碼，電腦軟體幫大忙，科學家靠著滑鼠，就能探究未知的DNA，基因治療，已屆人體試驗階段，天生缺損或變異者，罹癌機率大，利用病毒載體進入細胞發揮修補功能。所以現在生命科學的成就，已爲人類消除化解並彌補許多生存中不幸的災難。<sup>63</sup>

周易中的卦不是偶然產生的，八卦並不是止境，可以擴充成爲六十四卦，再變作4096卦，再以4096卦爲單元，繼續擴充以至於無窮。以近代的邏輯學來說，它只是一套符號的形式而沒有內容，只是一種抽象的可能。因此還需等待解釋，彷彿代數上的X、Y變項，要以事物上的常項代替方可取得意義<sup>64</sup>

其實，人類的生活是不斷地革新、創造，人類的社會組織不斷地擴大和變遷。漢代鄭康成講易有三義：變易、簡易、不易。不論如何變化，總是一種時間上的持續性，「易」當中，千變萬化之中有其不易之處，不易是持續上的創造，不是重複性的，它就像從山上滾雪球下來一樣，其容量、重力逐漸擴大，終於滾成一個小雪山，歷史也是從演變中表現擴充發展，這個擴大不只是容量上的

<sup>62</sup> 參見徐復觀中國人性論史先秦篇 P201-215。

<sup>63</sup> 參見自由時報，90年4月6日，國際新聞版。

<sup>64</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁155，相關論述。



擴大，也是性質的提煉，價值的增進。所以，就是講「愛」，中國人也不是一句空話，還要從血液關係的擴大，從「親親」而「仁民」，再由「仁民」推到「愛物」。<sup>65</sup>

我們現在提倡文化，不僅是自己的文化，這已經是地球性的範疇，雖然當今社會物質發展快速，但仍需要依靠精神與宗教的支持，未來世界的發展，是每一個人的責任，爲了讓人類有更好的明天，因此人人必須保護環境，也要關懷別人，那麼，所謂的人類價值才會蓬勃發展。

## 肆、老莊的智慧生命

儒、道爲中國哲學文化的兩大系統。周易中的儒家系統是「變易的哲學」。道家是「永恆體系的哲學」。然而，老子的永恆世界又異於古代宗教上之永恆世界，古代宗教上之永恆世界，有一「皇天上帝」在支配一切。老子是一個哲學家，卻是以永恆之哲學代替宗教上的永恆概念。

### (一)老子永恆的生命哲學

老子「道」的哲學中，「無」、「有」這兩種概念是在說明宇宙萬物之活動演變。馮友蘭先生早就說過：所謂「有生於無」之說，並不是指時間的先後，而是指邏輯的順序……他說：「無」、「有」都是指稱道的，是用來說明「道」由無形質落向有形質的一個活動過程。<sup>66</sup>

自由時報本年四月二日外電報導：芝加哥大學天文學家透納指出，「黑暗能量」與「黑洞」一樣令人稱奇，它控制著大自然的密度，堪稱是了解自然界所有粒子與力量如何相互適應之鑰。以同樣的認知原理，來看老子的宇宙世界，「無」也是不等於「零」的，雖然無形，卻可能暗藏玄機，「無」就像「黑暗能量」一樣令人稱奇，或許得「抽而有象」才有可指說的吧！

由早期歷史看早期道家哲學，可能存在著師徒嫡系的關係，一種口頭形式

<sup>65</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業，頁 149，相關論述。

<sup>66</sup> 參見馮友蘭「中國哲學簡史」，涂又光譯，北京大學出版社，頁 84 相關資料。

流傳的哲學詩，成為道家以哲學為中心的體系。老子非歷史人物，「老子」文本<sup>67</sup>以及老聃為其作者的傳說直到公元前三世紀才出現，通過對戰國後期與漢初可歸類於道家的一系列作品的研究，道家的哲學思想可歸類為三個範疇：（一）宇宙論（二）自我修煉（三）政治思想。根據道家作品資料顯示道家有古老「內修」方法，通過練氣或打坐有系統地達到極其寧靜和空玄的狀態。<sup>68</sup>

道家富有一種特別的精神，它處在有限的境界裡面，能夠破除有限，而通達到無窮的前頭，而不是沉沒在現實的權、勢裡。儒家便很難做到超脫解放。至宋諸子看出這點，才作太極圖說、通書，在禮記中尋出大學、中庸作為儒家哲理基礎。故宋儒常言理、氣、心、性，太虛、太和等形而上之義理範疇，此殆受道家、佛學之刺激，而反皈儒門者耳！<sup>69</sup>

老子形而上學與價值學的聯繫，表現在「無之以為用」（老子 11 章）、「反者道之動」（老子 40 章）的過程裡。「有」所以能利人，皆有賴於「無」發揮作用，試問器皿、車子、房屋、天地之間，若沒有空間，如何能盛物、使用、生長萬物？這些現象首先確立了「道」的自然與真實性。「反者道之動」要從現象界超升到宇宙永恆的本體去，宇宙萬物由道所生，最後也要返回他們的本原——道。（老子 2 章）說：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。

我們平常一提到「美、善」馬上有「醜、惡」同它相對待，老子在此地要把相對的價值點化掉。達到絕對價值後，接著老子又從價值理想回到下層世界的層次，來辨別許多事物的相對性。這「有無相生」（老子第 2 章），道家講「玄之又玄」，儒家在「有」的世界講創生時，也用「生生之謂易」。創生是繼續不停，

<sup>67</sup> 「老子」一書使用「韻文體」來表達思想，和孔子、墨子使用問答式的語錄體頗為不同。

<sup>68</sup> 參見羅浩「郭店老子對文中一些方法論問題」，「道家文化研究」第十七期，頁 206 等相關論述。

<sup>69</sup> 宋儒之學迥異於先秦儒學者，乃形上學之架構問題。參見拙作「張橫渠正蒙之研究」，德學報第六期。69 年 8 月。

老子接著又說：

難易相成，長短相較，高下相順，音聲相和，前後相隨，是以聖人處無為之事，行不言之教．．．(老子 2 章)。

老子是不滿儒家集中在「為」的行動上面，老子要講「無為而無不為」。道家理想中的人物，他與道同體，純任自然，這和儒家有為有欲的聖人不可完全混為一談。「無為」並非一點事不做，我們看天地並沒有講話，可是四時行焉！百物生焉！儒家的「周易」講創造，是肯定「大哉乾元，萬物資始，乃統天」(周易·乾)，而老子卻說：

生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯不居，是以不去。(老子第 2 章)

老子的精神在這方面是想要超脫儒家精神，因為從老子哲學看來，儒家是「生而有，為而恃，長而宰」(老子 10 章)

老子哲學的智慧同尋常的知識是兩回事，在知識方面一定要靠累積起來，「為學日益」(老子 48 章)。但是從哲學的智慧看來，許多累積的知識都只是相對的知識。斷定某物是真時，從另一個角度看起來，它的錯誤已經潛伏在裡面。因此，我們在取「真」的同時要去「偽」。所謂「為道日損」，這個「損」不是破壞，而是「提煉」，把一切累積起來的知識，從價值上面衡量，看出它們是相對的，產生哲學的智慧；然後「損之又損，以至於無為」(老子 48 章)，才能提煉到最精粹的價值。<sup>70</sup>

「聖人」在道家思想系統中，是以他的品格來代表宇宙裡面最高的價值理想的標準，老子說：

上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德，．．．失道而後德，失德而後失仁，失仁而後義，失義而後禮。(老子 38 章)

---

<sup>70</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」黎明文化事業公司，頁 191 相關論述。

真正高尚的人，他是反求諸己，一切依道而行，只求把自己的生命呈現出來。所謂「既以爲人，己愈有。既以與人，己愈多。」(老子 8 章)，把精神向外面推廣，讓別人受他精神感召，也照著他的活榜樣去取法。老子說：

聖人在天下，翕翕焉為天下渾其心。(老子 49 章)

聖人無常心，以百姓心爲心，從人類的心，尋繹出普遍的公心。聖人「常善救之，常善救物」(老子 27 章)，體道的聖人，使人盡其才，物盡其用，人人都參與精神，拯救世界的工作，人人都能變作精神上健康的生活者。<sup>71</sup>

老子的哲學正像莊子所謂「建之以常無有」(莊子天下篇)。要從「有」追溯到「有」的根源，亦即自「有」而至「無」，現在把「無」視爲大道的本體，把握住了之後，再產生第二個運動就是「宇宙發生論」或宇宙論的問題。老子說：「道生一，一二，二生三，三生萬物」，是有之以爲利。所謂的精神在整個宇宙中遍在一切，它流露在日月星辰裡，在山河大地裡，再流露貫注在人的存在裡，在草木鳥獸蟲魚的存在裡，即老子所謂：

負陰而抱陽，沖氣以爲和。(老子 42 章)

儒家講「中和」，道家講「沖和」。儒家、道家的精神，可說幾乎一致，都是從無而至有，從有而及於更廣大的有。「沖和」也就是說萬物創生以後，還要守住道的精神，依道而行。這個精神就是陰柔的諧和的作用。<sup>72</sup>

老子說：「夫唯道，善貸且成」(老子 41 章)，當人在宇宙向下發展走到末路窮途時，要自己拯救自己，找著一個精神力量的來源，向大道稱貸。莊子天下篇：「空虛不以毀萬爲實」。可見老子雖貴「無」，卻也從來不賤「有」的。

儒家的「有」，基本上是「有之以爲別」。周易繫辭傳：「繼之者善也，成之者性也。」只是有時候人類創造力發洩盡了之後，進步可以變作衰退，便需要

<sup>71</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」黎明文化事業公司，頁 193 相關論述。

<sup>72</sup> 同上，頁 221 相關論述。

在思想上面，重新發現一個能力的來源。所以儒家講禮樂不是在易學上，而是以一部「詩經」來發揮的。孔子曰：「不學詩，無以言」（論語季氏篇）。論語述而篇：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，這是儒家主張文化總體須有高度的形上學智慧，高度的道德精神之外，還應有藝術能力貫穿其中，以成就整體文化。老子看出時間生滅變化裡面，有的時候會走到窮途末路上面，這時就要把時間的這種變化歷程扭轉過來，這就是「自有而至無」，這是哲學上的智慧，也就是「歸根復命」，「反於自然」，「反於大道」。也許道家認為人來自於道，最後也回歸於道，才能真正找到自己吧！

## (二)莊子淳和的藝術心靈

莊子與惠施是一對好朋友。莊子的哲學智慧就是要建立一個屬於個人化創作的美學理論，而不是要建立普遍性的批評理論或純哲學思考。創作美學的表現手段，可以觸動感覺、直覺，如同繪畫色彩，光線，也是要透過技法來聯繫。

首位諾貝爾文學獎華人作家高行健，他在「提倡創作美學」中認為，文學創作不應被任何理論、主義形式框住，只有理論的話，是沒有意義的，根本無法由理論架構產生創作來。高行健也不苟同「繪畫死亡、文學死亡」的說法，他認為藝術家不要成為裁判者，應該是觀察者，做個人類生存見證者會更有意思，就如冷靜的第三眼看待這個人類生存環境，因此自我觀省、靜觀是必要修持，也才能從中內化為審美體驗，成為創作美學的動力。<sup>73</sup>

高行健還說，這個世界本來就充滿了謊言，小說創作更是謊言，只是這個謊言要反映真實的感受而創作，而創作這個謊言在比起政治來，讀者可以選擇愛或不愛。有了這些說法，再來看莊子，假使有機會給他，莊子他會說：這個比把我埋到地層底下還覺得沉重。所以他就以大鵬為象徵，「搏扶搖而上九萬里」（莊子逍遙遊），這個點他叫作「寥天一」（大宗師），這一種無窮的超脫精神，正是道家哲學的最大特色。

莊子的人生智慧表現在「和之以天倪」（齊物論）。莊子認為人的心靈，基

---

<sup>73</sup> 「歡迎高行健訪台」專輯。高行健成大演講，提倡創作美學。90年3月。

本上就像是一位自然、無形超化的機械宗師一樣，從內與自外，可以觀點的轉換，無限地重複往返，順逆雙運，運轉在雙迴向式之無窮序列裡。莊子不以「無」為究極之始點，他肯定存有界之一切存在可以無限地重複往返。這使道家原有之「有無對反」，種種疑難困惑，一掃而空。莊子點出老子思想之精義：「建之以常無有；主之以大一，…以空虛不毀萬物為實。」（天下篇），同理，「變常對反」也於焉消弭。所以，莊子說：「萬物無成與毀，道通為一。」（齊物論）<sup>74</sup>

從思想的發展來看，莊子繼承老子的哲學，肯定「道」是創生萬物的本源。莊子說「道」是「非物」，是先於萬物而存在的精神性本體。從「道」的角度來看，萬物是齊一的，無所謂高低貴賤。孟子說：「心之官則思，思則得之！」（告子上）這個「思」是超越常情，可以轉化為創造的幻想。莊子的智慧本質上就是一種藝術性的精神境界。在此，人們可以擁有絕對的精神的自由。莊子不僅是道家，且受過孔孟和名家契友惠施之影響。孔子在易經哲學裡儼然以時間在過去固定開始。莊子卻只接受時間之向未來之無限延伸，而否認時間在過去，由於造物者之創始，而有所謂任何固定之起點之看法。莊子深知如何根據「反者、道之動」之原理，探索「重玄」，毋需停滯在遼遠之過去之中之任一點上。其實，時間對過去與未來都是變化無己的自然歷程，無終與始。因此，儒家「太初有始」、「大哉乾元！萬物資始」之宇宙創始基本假定，在理論上也根本取消了。不僅時間之幅度無限，空間之範圍亦是無窮。至於寥天一處，以契合真宰。<sup>75</sup>

王勃「秋日登洪府滕王閣餞別序」中「落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色」，這種自然、調和的美感世界，不正契合了莊子「真宰」中超化、自然、靈修的境地。一般所謂英雄，總是有一種精神上的優越感，他要代你來追述。而莊子「天地與我並生，萬物與我為一」（齊物論）的精神境界，正是要同廣大宇宙融合為一體，做共同的精神轉變。莊子說：

至人無己，神人無功，聖人無名。（逍遙遊）

<sup>74</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」黎明文化事業公司，頁 241 相關論述。

<sup>75</sup> 同上，頁 242 頁相關論述。

至人是人人可至的人，而不是一個獨特的超越成就，道家要「翕翕焉爲天下渾其心」，精神轉變是要一個精神的集體轉變。

儒家不是以個人爲中心，而是以人類爲中心。所以，「舜何人也，予何人也，有爲者，亦若是」（孟子滕文公上），而「勞其筋骨，餓其體膚……」，而「動心忍性」是爲了要完成「曾益其所不能」的歷程啊！（孟子告子下）

道家在這一方面，從老子到莊子，都是把人看成一個起點，不是一個終點。蘇軾「赤壁賦」中描寫人「寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟」，但「惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之不禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共食。」天地之間，唯有自然——山水田園是沒有人可以搶走，帶回家，這是自然山水的無限性。老子「夫唯道，善貸且成」，這造物主是無盡藏的啊！

日人鹿野忠雄「山、雲與蕃人」一書中，爲了描寫臺灣高山自然生態中璀璨奇幻的自然色彩，他精細的觀察，敏感地捕捉色彩的時空變化，並且分析色調和色相之間微妙的關係，從而力求客觀且多視角地記錄高山自然的真實情景。爲了予人鮮明而繽紛的視覺印象，書中不時渲染富麗的自然色彩，創造 60 種藝術色彩氣氛，據說這 60 種色彩僅用了大自然中 360 種顏色的六分之一而已。<sup>76</sup>老子說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（老子 25 章）

自然是人的表率，因爲形象是真實世界的化身，所以模仿自然，是要把人的極限打破，然後在宇宙的客體裡面，找到客體的核心，這個客體的核心就是大道的絕對自由精神。

老子說：「上善若水」（老子 8 章），水德爲何？「以其善下之！」（老子 66 章）。水的美德不像山，山有一種威嚴、寧靜之意，但多少在精神上面有一點鎮壓的味道。而水呢？莊子則有不同的感知看法，他說：

---

<sup>76</sup> 吳福助「臺灣高山紀行文學的經典巨著——鹿野忠雄(山、雲與蕃人)的高山自然生態描寫」，臺灣自然生態文學，東海大學中國文學系，90 年 3 月 24 日。

---

靜與陰同德，動而與陽同波。(莊子天道篇)

水不管在靜、動、陰、陽時，又同時把自我的個性忘掉，就彷彿魚投到大海裡去，就完全同大海的洋流做同一的波動。換言之，他個人的生活，就是指整個宇宙的精神生活，亦即與宇宙同一波動。因此，在這種境界，只有平等感而沒有優越感。

莊子在「齊物論」裡要把真正的自由精神，變做廣大普遍性的平等，普遍的精神。他說：「今者吾喪我」，這個「我」是一種「小我」。莊子繼承老子平等精神，第一步就是要「喪我」，重新恢復到一種普遍精神。這個真實的自我，莊子名之曰「真君」。<sup>77</sup>

戲劇如人生，人生亦如戲。演戲的行檔，不像不成戲，太像不成藝。莊子「坐忘」的人生，與「入戲」的行檔，這兩碼程序，可是「齊物論」的進程？所以夢幻人生，生命的感通，是「莊周夢蝶」？還是「蝶夢莊周」？

莊子說「聖人者原天地之美，而達萬物之理」，中國人總以文學為媒介來表現哲學，以優美的詩歌或造形藝術或繪畫，把真理世界用藝術手腕點化，所以思想體系的成立，同時又是藝術精神的結晶。由於莊子的影響，唐代大詩人李白就說「攬彼造化力，持為我神通」，掌握了創造的生命力。

西方大哲柏拉圖認為，人類心目中的真實世界，實際上是哲學家所謂的真理，一旦將真理賦予形象，則富於個性的形象只不過是一種模仿，已不是道地的真理，充其量不過是真理的幻影。他的弟子，亞里斯多德則進一步修正，認為「不真」可能是一種理想。「藝術和教育」正是填補自然未完成的職責，因此，不只是自然的輔助，而是製造另一自然的形象。<sup>78</sup>

所以，當人類用文字語言描述宇宙真相，當我們要討論的時候，皆有各自不同的立場。不過從這裡至少可以看見在學問上，一切問題是不能夠容易解決的，才會構成所謂偏見，莊子齊物論說：

<sup>77</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」黎明文化事業公司，頁 261 相關論述。

<sup>78</sup> 參見簡政珍「語言與文學空間」，漢光叢刊 039，頁 16-17。



此亦一是非，彼亦一是非。

果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞！

這個見解我們雖不能把它當成全盤真理，但是也不能把它當成錯誤，所以莊子提出一個折衷的辦法，叫作道樞：

彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。

真理難以實現，但人總是有理想的。可人只要有理想，絕不容許真理任意被曲解、破壞、踐踏。「大獵殺，30隻水鹿屍體染紅丹大溪，是誰，下的毒手，公鹿的叉角，美麗與哀愁」。<sup>79</sup>現實中「美麗與哀愁」的衝突與絕望，要教「書本」裡的理想實現，恐怕連堂吉訶德（Don Quixote）這種理想、逗趣的人物，也只得像浮士德（FAUST）一般地從幻想的空間裡，跑去心靈的黑洞中，進行掃毒的工作，虛晃的行徑，雖然荒唐得可笑，卻總是發人來「心誦、沉思、默念」。

## 伍、結語

歷史者，研究人類之進化，社會之發達，與凡百事物變遷代替之現象者也。宇宙事物，皆有過去、現在、未來三界。未來之想像，模糊曖昧，冥搜潛索，當歸之哲學家。過去之現象，昭昭在天壤間，一一確定之，指實之，不涉影響含混，是為歷史家之責任。<sup>80</sup>周易中許多卦提到「時之義大矣哉！」<sup>81</sup>但對於什麼是「時」，並沒有進一步表示。

管子中「輪轉而無窮」是個描寫時間的重要原則。只有所謂「變易」的方式才是創造的進程，以立足點是現在，把過去的缺點淘汰，優點集中在現在，然後為一個跳板，持續的創造過程，把現在轉變成為未來，說明時間是一個迴

<sup>79</sup> 參見 90 年 4 月 9 日聯合晚報，話題新聞。

<sup>80</sup> 中國全史，序論，王桐齡著。啓明書局，頁 1。

<sup>81</sup> 周易上經。

旋而不是直線的結構，如此才會成爲一個充實的人。<sup>82</sup>

王邦雄先生在「赤壁賦的人生悲感與宇宙情懷」一文中也說，人生的究竟就是在動變中尋求真常的行程，關鍵則在吾心的修養體悟。天地萬物都有它本身存在的目的、美感，都有可觀賞的精采。倘若人心起執著，以分別心來會世界，那麼「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬」；反之，人心不起執著，「自其不變者而觀之，物與我皆無窮也。」如此，「吾生之須臾」與「長江之無窮」的分別被化掉了。對老莊而言，世俗人間總是自然，東坡先生卻要從人間退出，尋求自然，在境界中不免著跡有隔了。<sup>83</sup>

近代羅素有一句名言說：「了解時間之不重要，爲智慧之門。」亞里斯多德的哲學：「過去不重要，未來也不重要，真正重要的只有現在。」以「現在」爲一核心，是一個空間化的核心。一切變化都是現在之不同的延續，然後在「現在」中找出其焦點，是一個不變核心之空點。<sup>84</sup>由此看來，天地萬象中動中有不動者，變中也有不變者，人生在名利權位的變動中，故不免有悲感。即如佛家所言四大皆空，但「空即是色，色即是空」，在空的哲理中，還是離不開世相人間的。

所以蘇東坡由英雄志業「而今安在」的人生悲感，發爲遺世獨立「物我無盡」的宇宙情懷來，倒也稱心如願，發爲文辭，而「著跡有痕」了！「有氣力不如經營自家的園子」，不如回到經驗，而且，最好是你自己行之有效的經驗。<sup>85</sup>所謂模仿的模仿，在心的錘鍊中。

在心的錘鍊中，柏拉圖、笛卡兒有所謂「地窟」比喻，是說從地洞出來到光天化日之下，反而什麼都看不見。所以就菩提談菩提沒有用，菩提就是光明，必須從煩惱、罪惡、困惑、黑暗來講。<sup>86</sup>

<sup>82</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業公司，頁 165 相關資料。

<sup>83</sup> 參見王邦雄先生在「赤壁賦的人生悲感與宇宙情懷」。(錄自名家論高中國文) 國文天地雜誌社。

<sup>84</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業公司，頁 162 相關資料。

<sup>85</sup> 參見「另一種美學——重找繪畫的起點」，歡迎高行健訪台專輯五。

<sup>86</sup> 參見方東美「原始儒家道家哲學」，黎明文化事業公司，頁 31 相關資料。

所以「地窟」的比喻，一如攝影的有機系統，生動而有味。「君子務本，本立而道生」（論語學而篇）心靈有了「固本」的準備工作，「道」自然應運而生。人類在「心靈」中固守的本質，正如「黑洞」的秘密一般，也像「大地之母」一樣，自然的孕育著天地萬物。而「固本」的學說，決定於人類的自信心、決心、耐心、遠見以及思考的周慮上。人類自盤古開天闢地以來，女媧補天，千古下來，不就是這樣一直流傳著很美的故事嗎？

儒家有不偏不倚、不趨極端的「守中」概念。道家有「致虛極，守篤靜」（第16章），「多言數窮，不如守中」（第5章）皆言守中淳和心境。莊子以「環中」、「靈臺或靈府」稱到達高度修養境界的心靈，不會因外物的紛擾而破壞心靈的平靜。由主和諧心境的「中」，外化而為講平衡的「度」，流露出自然審美的意識來。

人類的智慧與潛能，若能夠適當的運用，就可以解決一切的問題，但是如果智慧用在錯誤的地方，必然會急功好利，危害社會。筆者不是電腦文化成長年代的人，有時一打開電腦，進入電腦的程序作業，一則生疏，一則操之過急，「當機」是時而有之的。由此得知，電腦的程序作業，竟然慌亂不得，也得循序漸進，才不致弄巧成拙。

每個人都希望自己的人生多一種選擇。徐志摩的新詩「偶然」後半段也說：「你我相逢在黑夜的海上，你有你的，我有我的，方向，你記得也好，最好你忘掉，在這交會時互放的光亮！」這「交會時互放的光亮」，就好比兩鏡相對，彼此交映出無限深度。

所以我們提倡文化，就是要放開心胸，絕不能像宋相趙普一樣，狹隘地認為「半部論語可以治天下」，我們不只講儒家、道家，也要講佛學，尤其現代科學舉凡醫學、人類學、藝術學、歷史學、語言文字學、自然科學、應用科學、哲學、文學……等等都要涉獵，如此才能創造更偉大的學術文化。

現在，「科技與人文」自由整合開放，「人造」之美已是當今人們追求的時尚風潮，我們應該以更開闊的審美心胸看待。巴西小姐自爆整形二十三次。自

然，不是美？人工，才是美！巴西選美同意可「大整特整」。<sup>87</sup>只是有時人爲了滿足內心需求，必然會急功近利，而適得其反。

時下青年常言道：「生命是我的，時間也是我的，我爲我自己的生命時間負責任。」言下之意，理性而動聽。二十一世紀初的科技文明，已帶給人類水漲船高、一日千里的進步和價值，倘若每個人不提昇自己的價值觀，活在新世紀的人還是原來的人，「人心不安」、「社會問題」仍是所要面對的老問題。人若真要「浮得起來」，那麼人文教育所要培養的人，應該不祇是一個「自然人」、「生理人」，而應該是一個「社會人」、「理性人」、「文化人」、「道德人」，也就是說是一個整全的人。

### 參考書目：

1. 原始儒家道家哲學，方東美著。黎明文化事業公司。1983年。
2. 道家文化研究，第十七期。陳鼓應等著。
3. 中國學術思想史，林啓彥篇著。書林出版有限公司。1994年。
4. 語言與文學空間，簡政珍著。漢光叢書 039。1989年。
5. 老子四種，魏·王弼等著。大安出版社。1999年。
6. 中國哲學簡史，馮友蘭著、徐又光譯。北京大學出版社。1985年。
7. 子書二十八種，共六冊。廣文書局。
8. 老子新考述略·老子本義。楊家駱主編。增訂中國學術名著第一輯，增補中國思想名著第九冊。世界書局。
9. 老子詮證，李勉著。國立編譯館主編，東華書局。1987年。
10. 郭店楚墓竹簡，北京，文物出版社，1998年。
11. 十三經注疏，嘉慶南昌府學開雕本。藝文印書館。
12. 莊子選注，沉洪選注。商務印書館。1965年，臺一版。
13. 莊子，王先謙集解（一）（二），商務印書館。1965年，臺一版。

---

<sup>87</sup> 見聯合晚報，90年3月29日社會新聞。

14. 莊子研究，葉國慶著。商務印書館。1965年，臺一版。
  15. 國學常識，邱燮友等編著。東大圖書公司。1989年。
  16. 沒有軌道的人——中國十大名士傳奇，戴文和著。漢藝色研出版。1994年。
  17. 周子全書，周敦頤撰。(上下冊)。商務印書館。1978年。
  18. 張子全書，張載。中華書局。
  19. 四書集注，朱熹。世界書局。
  20. 中國哲學原理，唐君毅。學生書局。1989年。
  21. 心體與性體，牟宗三。正中書局。1968年台十版。
  22. 西洋哲學史，傅偉勳著，三民書局。1965年初版。
  23. 理學纂要，蔣伯潛。開明書局。1978年。
  24. 史記，司馬遷。東華書局。1967年。
  25. 中國哲學論集，王邦雄。學生書局。1983年。
  26. 漢書，班固撰，顏師古注。宏業書局。1974年。
  27. 中國人性史論先秦篇，徐復觀著。台灣商務印書館，1969年初版。
-

# The Heart of Confucianism and Taoism: Quantitative versus Qualitative Values

Chou Hsiu Ling

## Abstract

Since the seventeen century, Western science has taken over the lead by using quantitative analysis and by neutralizing values by turning concepts into numbers. The main theme of Tao-Te-Ching by Lao-tsu is reflected in the quote, it said, "The Tao that can be followed is not the eternal Tao." The quote depicts and shows strongly the difference after quantification. The code of truth of the universe has a wise mind, or a mind with wisdom hidden inside, which is what the quantification cannot show explicitly. Chinese spiritual life is attributed to experience directly, and then via rationality to refine people's hearts. Chinese philosophy of life does not adopt "dualism" which divides the universe into two realms.

Our thinking is not always the same. Regularity and change mix together. We hope that through the philosophy of Confucisim and Taoism, we can further understand the meaning of life. Confucism and Taoism have been prevalent in this world for thousands of years. It has no big influence for Confucius and Lao-tsu themselves, but their philosophies can bring a lot of advantages for human beings' evolution. There is a saying, "being a human being, we are not afraid of anything, but only the poorness." These words seemingly reflect the concept of utilitarianism in this modern society. And we seemingly can find this laments from Du-fu's poetry and from Han-yu's monographic study. But does this mean being afraid of poorness is a kind of reflex of the inner weak personality? In addition, Japanese poet Okihalatakutalo points out, "if life doesn't have regret, it is better not to do anything; but the person who did not do anything would still regret." It seems to tell us the story of human beings' contradictory feelings. "Impasse is followed by

---

change, and change will lead to solution.” From the point of view of physics, it is "long lasting leads to boredom; boredom leads to impasse." Finding the agreement is the way to go heading toward the progressive and civilized developed road track. Legendary goodness “nu-wa” knits the broken gulf of sky. The gulf can be beautiful also.

**Key words:** Dualism · The Way · Religious commandment · Ego · Metaphor of cave ◦

---





# 大地農殤曲

## ——試論莫言《天堂蒜薹之歌》

劉 慧 珠

### 摘 要

大陸當代小說家莫言的《天堂蒜薹之歌》，一九八九年在臺灣洪範書店出版。文本內容是以一個農村暴動事件為主線，敘述農民的遭遇與內心世界，並暴露出政府施政的缺失與官僚體制的不健全。有人稱這部小說為「報告文學」，因為它在小說最後一章以《群眾日報》的報導方式，揭露了此一敏感的政治議題。

本文以「大地農殤曲」為題，除對作者的創作動機深表關切外，更多就其主題思想去探視作者筆下那位貫串全書、時空交錯、虛實相間的瞎子張扣所發出的控訴，以及天堂縣民因為政府的層層剝削和現實的重重壓力，身陷如地獄般的悲苦境地，致使人性遭到嚴重扭曲而呈現出令人動容的悲情。在此我們不僅充分見識到一位小說家的批判意識與道德勇氣，更由其「出真入幻、狂想顛覆」的筆觸中，體會到其對現實人性的深刻剖析與悲憫情懷。

**關鍵詞**：莫言、天堂蒜薹之歌、大陸當代小說、大陸新時期小說、文學評論。

初讀莫言者，要有心理準備，  
 因為他會隨時帶你出真入幻、  
 狂想顛覆、穿越時空，．．．  
 甚至，訝然失神。．．．．．

—一個初讀莫言小說者的心聲

要了解莫言的小說不得不先了解他這個人。根據他的自述，「我已經寫出來的小說，多多少少都有些自我的感情經歷在內。我寫這些小說的時候，就像唱著一支憂傷的歌曲，到處尋找失落的家園。」<sup>1</sup>他一系列「原鄉」「尋根」作品，如他一九八四年寫的〈白狗秋千架〉，就是第一次打起了「東北高密鄉」的旗號，<sup>2</sup>而在一九八八年出版的長篇小說《紅高粱家族》也是以家鄉為背景，號稱是一部家族演義小說，如周英雄說：

《紅高粱家族》不僅是個長篇，還是一部很具現代特色的演義歷史小說。小說企圖透過紅高粱家族的族史，來探討中國人在歷史新舊交替期間，所遭遇的種種人性問題。<sup>3</sup>

而莫言也幾乎以這部小說打下了他的文學天下。張寧認為：

尋根作家大多以自己熟悉的鄉土（或者是故鄉，如莫言筆下的高密鄉，或者是插隊落戶的地方，如韓少功迷戀的楚文化發源地湖南等）作為描述對象，以求民族的、文化的、精神情感的根與源。<sup>4</sup>

而王德威則以為莫言的文字魔術如落在原鄉文學的述作傳統裡，才更有可觀。<sup>5</sup>甚至鍾怡雯也說：

<sup>1</sup> 莫言：〈豐饒的黑土地—深深愛著又深深恨著的黑土地〉《聯合文學》8卷5期，1992年，頁14。

<sup>2</sup> 莫言散文集：〈超越故鄉〉《會唱歌的牆》，麥田出版社，2000年，頁169。

<sup>3</sup> 周英雄〈紅高粱家族演義〉，收錄於莫言《紅高粱家族》後【附錄】，洪範書店，二000年四月七印，頁499-500。

<sup>4</sup> 張寧：〈尋根一族與原鄉主題的變形—莫言、韓少功、劉恆的小說〉《中外文學》，18卷8期，1990年，頁155。

<sup>5</sup> 王德威：〈原鄉神話的追逐者—沈從文、宋澤來、莫言、李永平〉《小說中國》，麥田出版社，1999年，頁267。

故鄉對莫言的制約和他自覺無法擺脫故鄉的糾纏，是促成莫言在小說的創作過程中由逃避轉而正視它、書寫它的動力。莫言的書寫，與其說是回憶，不如說是一種尋找——一種重新發現的過程。<sup>6</sup>

然本文所探討的《天堂蒜薹之歌》，其風格及創作方式與前期作品明顯不同，其寫實的意義更大。在此本文以「大地農殤曲」為題，除對作者的創作動機深表關切外，更多就其主題思想去探視作者筆下那位貫串全書、時空交錯、虛實相間的瞎子張扣所發出的控訴，以及天堂縣民因為政府的層層剝削和現實的重重壓力，身陷如地獄般的悲苦境地，致使人性遭到嚴重扭曲，而呈現出令人動容的悲情。

### 一、為農民請命的創作意圖

文本名為《天堂蒜薹之歌》，實際上是一部農村的悲歌，它以一個真實事件為依據<sup>7</sup>，述說一群天堂縣蒜農，因政府拒絕收購蒜薹，並巧立各種名目增加稅款，導致蒜薹滯銷，蒜農群起激憤而引發暴動事件的故事。有人稱這部小說為「報告文學」<sup>8</sup>，因為它在故事最後一章以「群眾日報」的報導方式，揭露了此一敏感的政治議題。而且作者也時不時要跳出來說話，有時要變為瞎子張扣，有時化身為青年軍官，就連故事中的小人物也可看出是作者的代言人，所以作者為農民請命的企圖不言可喻，而作者把農民地獄般的悲苦處境以「天堂」為名，其反諷意味十分強烈。如陳器文的〈莫言現象〉說：

在東北農村這塊憂鬱大地上過了二十年，莫言蓄痛已久。以月餘時間一瀉寫出的三十萬言「胃穿孔」之作《天堂蒜薹之歌》，既是一部講史風格的採風錄，更是一首農殤曲。<sup>9</sup>

所以我們幾乎可以這樣臆測，雖然這部小說與他前階段故鄉述作的風格迥異，但

<sup>6</sup> 鍾怡雯：《莫言小說：「歷史的重構」》，文史哲出版社，1997年，頁36。

<sup>7</sup> 莫言：〈我變成了小說奴隸——中國小說家莫言在日本京都大學的演講稿〉《網站 <http://www.jcrb.com.cn/ournews/asp/zhua.../010.ht>》；又莫言在其〈超越故鄉〉裡提到這個故事是取材於震驚全國的「蒼山蒜薹事件」。《會唱歌的牆》，頁138。

<sup>8</sup> 參看 Kenny K.K. Ng (吳國坤) 《Critical Realism and Peasant Ideology—The Garlic Ballads by Mo Yan》，載《Chinese Culture Quarterly》，1998年3月，頁109—146。

<sup>9</sup> 陳器文：〈莫言現象〉《方法論於中國古典和現代文學的應用》，香港大學亞洲研究中心，1999年，頁195—196。

作者出身農村，與土地身心依戀的情感是促使它為農民發聲的動力之一，而作者也不諱言其「農民意識觀」<sup>10</sup>，這些都是了解小說創作動機的重要依據。如本書封面內頁的書評道：

小說形式掌握一部歷史情節，將三十餘年的故事濃縮為一特定的事件，向上追溯至五十年代初的政治運動，在龐大錯綜的時空架構上展開犀利的批判，充分發揮了一個小說家最大的道德勇氣和超越的藝術手段；大陸著名報告文學者劉賓雁推崇此書為一部『震撼力極大的作品』。(《天堂蒜薹之歌》<sup>11</sup>)

也明確概括小說的基本結構與創作目的。但對這位師承國外大師馬奎斯、福克納等人的創作者而言<sup>12</sup>，未免也太過於簡化他的創作旨趣，恐怕在作者繁複的敘述形式、豐富的文字意象背後，另有深層的意涵與玄妙尚待發掘。如周英雄就由心理層次入手，說明與蒜薹事件有關的拘捕與拘押的過程相當引人入勝：

它勾出人性的劣根，道出人類心理無意識層次中，最為令人反胃的動力。<sup>13</sup>他把文中兩條敘述主線—高羊與高馬所遭受的苦與迫害歸咎於傳統的劣根或人性之劣根。由作者精心設計的「羊」「馬」名字的意含中，我們不難發現，作者深知傳統農民的生活模式與宿命，在中國傳統體制的巨傘覆蓋下，人民的生活形態基本上是與動物差不多的，被奴役慣了的身軀就如「高羊」的懦弱，逆來順受或可得單純的幸福，而心有未甘的「高馬」想與體制抗爭的結果，就有無窮無盡的悲劇上演。<sup>14</sup>於此我們不僅充分見識到一位小說家的批判意識與道德勇氣，更由其「出真入幻、狂想顛覆」的筆觸中，體會到其對現實人性的深刻剖析與悲憫情懷。

以下從這個基點切入，除了對張扣這位「章章必扣」的串場人物作解讀外，更把焦點集中在高羊與高馬等這些農村小人物悲慘的遭遇上，看作者如何以其高

<sup>10</sup> 莫言〈我的“農民意識”觀〉，載《文學評論家》，1989年2月，頁39—43。

<sup>11</sup> 本文根據的版本是臺灣洪範書店1989年5月出版，而大陸在1993年由北京師範大學出版社所出的修改版，已改名為《憤怒的蒜薹》，二者內容雖略有出入，但基本上大同小異。

<sup>12</sup> 文中強調二者對莫言書寫方式之影響。鍾怡雯：《莫言小說：「歷史的重構」》，文史哲出版社，1997年，頁42。

<sup>13</sup> 周英雄：〈《天堂蒜薹之歌》的三層敘述〉《中國現代文學新貌》，臺灣學生書局，1990年，頁257。

<sup>14</sup> 參看本文第三節「性格的悲哀」，有就二人性格的不同做較詳細的分析。

明的創作技巧，表達對中國舊官僚、舊體制的不滿，而充分展露出身為一個小說家對現實人性的悲憫與關注。

## 二、以瞎子張扣的歌謠發出控訴

這部小說以瞎子張扣所演唱的歌謠為主調，類似民間採風的方式，分別在每一章的開始以一段歌謠扣住該章的情節發展，猶如宋代話本的引子或民間戲曲的楔子一樣。如第一章：

尊一聲眾鄉親細聽端詳  
小張扣表一表人間天堂  
大漢朝劉皇帝開國立縣  
勒令俺一縣人種蒜貢皇（頁1）

故事先帶出一個虛構的歷史場景，由此看出這個「人間天堂」遠在大漢朝就已存在，而種蒜還是皇帝的命令，暗示中國農民身不由己的悲劇命運。中間描寫高羊在被捕時依稀彷彿聽到張扣那激動人心的、淒涼的歌唱聲：

說話間到了光緒三年，  
天堂縣出了熱血兒男，  
憑空裡打起大旗一杆，  
領著咱窮爺們抗糧抗捐。  
縣太爺領兵圍了高疇，  
抓住了高大義要把頭斬，  
高大義挺胸尙膛雙眼如電，  
好漢們像韭菜割殺不完。（頁6）

此處任由張扣帶領讀者進入一個虛無渺遠的歷史時空（光緒三年）與起義的英雄（高大義）一同憤慨，預言了天堂蒜薹事件的發生及悲劇性，並與第二十章的歌謠互相呼應：

唱的是八七年五月間  
天堂縣發了大案件  
十路警察齊出動  
抓了群眾一百零三

要問這案緣和由

先讓煙俺抽您一支高級煙

抽了高級煙俺也不開口

送一張《群眾日報》您自己看

—瞎子張扣對本書作者演唱片段（頁 361）

此時故事也已到了尾聲，作者便讓「張扣」這位貫串全書、無所不在的發聲者暫時退出歷史現場，由張扣喚出「作者」回到現實，轉由《群眾日報》來發聲，篇末並讓「作者」為我們透露了一個小道消息作結。中間交雜高羊、高馬、金菊、四孀等人的哭喊聲、叫罵聲，形成文本特殊的敘事風格。另外文本一開頭的「名人語錄」寫道：

小說家總想遠離政治，小說卻自己逼近了政治。小說家總是想關心「人的命運」，卻忘了關心自己的命運，這就是他們的悲劇所在。

莫言透過這段話語，表達內心「欲語還休」、「欲擒故縱」的政治意圖，但為了避免不必要的困擾，小說故意鋪設了多重的敘事角度，甚至還在末尾附記：

本書純屬虛構，假如不幸與現實生活中的某個事件有相似之處，則係偶然巧合，作者不為自動對號入座者的心情與健康負責。（《天堂蒜薹之歌》）

看似玩笑的話，但似乎也透露了創作者的心聲，雖然擁有十足的道德勇氣，但潛意識依然有所顧忌，而小人物的悲哀也不會因為事件的落幕與宣判而告終止，尤其是在這一個背負沉重歷史包袱壓力下的中國社會，這絕非是一個單一的孤立事件，較早如張愛玲寫《秧歌》時（1955年），中國農村的饑餓問題也曾爆發一場激烈的衝突。所以張扣這位串場人物的歌聲之所以始終迴盪在故事的章節中，其意義可能與作者身為小說家，對牽扯到政治的社會現實「欲拒還迎」的使命感，以及自己出身農村，發自內心「血濃於水」想為農民發聲的深厚情感有關。

### 三、天堂縣民的悲歌

就天堂縣民而言，蒜薹事件是一場悲劇，表面上是由於不當的經濟政策所引起的失控，事實上存在於中國農村社會由來已久的弊端更是作者有心去挖掘探討的。下面就從文本的內涵入手，分別就性格、環境、與事件本身等因素來

探討天堂縣民悲哀的事實。

## 1、性格的悲哀

### a、高羊的順民性格

文本主要是高羊與高馬雙軸並行的故事結構，以一個追捕行動為始，名叫「高羊」的男主角以參與蒜薹事件「帶頭砸縣政府」的罪名被逮捕，他會捲入暴動事件，原因是他再度將新鮮的蒜薹運往縣城去碰運氣的途中（這之前他已進了四趟縣城，中間已繳過各種名目的稅）（頁 293），先是碰到新任縣供銷社副主任王泰霸氣十足地壟斷市場交易，後又得知供銷社的冷藏庫已經裝滿，蒜薹可以自由買賣了，但要往那裡賣呢？高羊跟著眾人在絕望之餘，半是受瞎子張扣歌聲的撩撥：

瞎子張扣的歌唱聲……孩子哭了抱給親娘，賣不了蒜薹去找縣長。（頁 295）

半是情勢所逼：

瞎子張扣站在一輛破牛車上，撥弄著三弦子，沙啞著嗓子，滿嘴白沫地高唱著。他的歌聲撩撥著每個人的心弦，高羊不知別人怎麼想，他心裏是一陣幽傷一陣憤怒，還有隱隱約約的大恐怖，他預感到今天要鬧大亂子。他看到有些眉眼不甚清楚的人躲在一條巷子裡，對著廣場上拍照。他模模糊糊地想起，似乎在多少年前看到這情景。他想趕車離開這是非之地，但四面八方都是車輛，動彈不得。（頁 294～295）

他就是在群眾的激憤中被擠進了縣府辦公室，參與了破壞行動，事後他也就成為「代罪羔羊」，必須面對法院的審判。

因為蒜薹產量過盛的緣故，腐爛的蒜薹氣味到處瀰漫著，而蒜薹湯竟也成為主食，吃得叫人作嘔，而且蒜薹與蒜頭的辣臭經常刺激得高羊淚眼汪汪，但高羊知道自己並沒有哭，即使是在被捕的時候，「頭眩暈著，雖然清楚知道自己並沒有哭，但熱辣辣的淚卻泉水般往外湧，使他看起來模糊不清。」（頁 4）但是尿液卻不聽使喚地流出來，「冰涼的尿流到了大腿上，濡濕了屁股，沾染了生滿胼胝的腳掌，因為他跪著。他還聽到了尿在自己褲襠裡簌簌的噴射聲和汨汨的流動聲。」（頁 3）尿失禁是他懦弱性格的表徵之一，尤有甚之，他多次被迫

喝自己的尿，第一次是在偷偷土葬母親被捕後，第二次是發生在暴動被捕收押之後，他幾乎都是以阿 Q 精神來面對如此的獄中的屈辱與難堪，<sup>15</sup>表面上他是壓抑的、順從的，如文本寫到他在獄中對女政府（即獄吏）或高級女人（即女獄醫）的性幻想：

我夠本啦！真夠本啦！他是個高級的女人，她一點都不嫌我髒，她用那麼乾淨的手打我的屁股！死在這監室裡也不委屈啦！（頁 225）

即便身為階下囚，光靠這種想像也帶給無限的幸福感。也正因為如此，為他掙來了一個看似完整的家庭，有老婆跟一對兒女，雖然女兒八歲時眼睛失明，兒子生來即腳趾異常（有十二跟腳趾），老婆難免有些遺憾，但他還是安慰老婆說：「孩子他娘，你應該歡喜，『異人必有異相』，這孩子長大了，沒準還真能當大官嘍！到了那一天，咱老倆口子就享起清福來啦！」（頁 338）不過最後他為這個孩子取名叫「守法」，可說是他一生性格的註腳。

#### b、高馬的叛逆性格

主角之一的高馬也是暴動事件的參與者之一，事件發生時，他還在廣場上高喊：「打倒貪官污吏！打倒官僚主義！」他的激動是可想而知的，因為蒜薹的滯銷意味著他失去了愛情、也可說是失去了擁有幸福的能力，「金菊」懷著他們兩人的愛情結晶自殺了，這是多麼沉痛的打擊，做為一個農民，他努力打拼的無非是為了爭取他的愛情，而他追求愛情的精神也就正意謂著反抗體制與反抗威權。如他拒絕被捕，與警察展開追逐戰，既勇猛又靈巧，與他對愛情的態度一樣，不到最後關頭絕不妥協，而既到了最後關頭，二話不說竟要求槍斃，這與高羊是截然不同的典型。作者筆下高羊與高馬這兩個角色性格雖然不同，但也稱得上是一對難兄難弟，如周英雄所言：

兩個人都參與暴動，命運頗有雷同之處，而高羊同情高馬，並幫他通風報信。我們甚至稱他們羊馬二人同體也不為過，因為他們的犯罪本質，受迫害程度，以及與女人的關係，都有相當的補襯關係。<sup>16</sup>

兩人似乎可分別代表中國農民的兩種典型：一為順民，一為硬漢，但「馬」儘

<sup>15</sup> 周英雄的《〈天堂蒜薹之歌〉的三層敘述》有精彩論述，頁 258。

<sup>16</sup> 周英雄：《〈天堂蒜薹之歌〉的三層敘述》《中國現代文學新貌》，頁 257。



管再強悍，他與「羊」的本質仍沒有什麼不同，作者在給二人命名時，其實早已經賦予其命定的性格與悲劇的命運，面對中國舊社會的官僚與強權，他們只不過是供人勞動使喚的畜牲罷了，如何與以「人」主導一切的體制相抗衡？

所以高馬在追求其熾烈的愛情中，一再地要付出痛苦的代價，其結果仍是一無所有，悲涼的處境真是不言而喻！

## 2、環境的悲哀

### a、金菊與高馬的愛情困境

作為文本中的女性角色，金菊的命運是早被註定的，表面上這是一個新的社會體制，但舊思維仍普遍存在，一張換婚契約，就可以決定兒女的終身，金菊在高馬的鼓舞下，兩人由偷情到私奔，公然與舊傳統作對，他們越是追求愛情，越是享受情慾的快感，其所付出的代價就是血光之災，如高馬去金菊家提親時，被方家兩兄弟，也就是金菊的哥哥們毒打的結果：

．．．．他扶著牆壁，頭暈目眩，天旋地轉，良久，眩暈稍緩，．．．．  
一股溫暖的液體從頭蓋裡往下滑，滑，集中到兩個鼻腔，滑，滑，他控制，控制不住，液體從鼻腔裡噴出來，流到了嘴裡，腥腥鹹鹹的，他一低頭，紅色的血就滴滴答答地落在了蒼白的水泥臺階上。

這是高馬在被打後的第二天，忍著痛楚前去鄉政府大院為金菊申訴（她也同樣挨揍），傷口復發的情景，如此淒慘的場面看在鄉政府楊助理的眼中竟然得不到一絲的同情，反而落井下石，更遭唾棄。（頁 41）金菊的情況也好不到那裡去，私奔被抓回來後，雖然懷有身孕，仍被父親剝掉衣服吊起來毒打。（頁 198）這對戀人為愛情付出皮綻肉開的代價，真是慘不忍睹，這是怎樣的一種力量在支持著他們勇往直前呢？

張志忠認為莫言筆下的愛情，是一群熱血漢子和風流女兒的結合，是兩個生機勃勃的生命力的撞擊，是人的自然，人的天性的必然流露，是不滅的天性反抗顛倒世界的最高的一種形式，．．．．．<sup>17</sup>

或許正是這股不滅的天性讓他們勇於反抗，但是當金菊的父親答應高馬拿一萬元來交換婚事時，金菊笑了，但卻也退縮了。作者借金菊與腹中胎兒的對話道

<sup>17</sup> 張志忠：〈論莫言的藝術感覺〉《中國現代、當代文學研究》1986年，頁 195~200。

出了人世的蒼涼與無奈：

孩子，娘想明白啦，你別出來了，你出來幹什麼？你知道這外邊的苦處嗎？

這是高直楞家的鸚鵡群，有黃的、有紅的、有藍的、有綠的……五顏六色，色色俱全。它們都生著彎勾嘴，頭頂上高挑著一撮翎毛，它們吃肉，喝血，吸腦子，孩子，你敢出來嗎？

孩子，你看，那遍地的蒜薹，像一條條毒蛇，盤結在一起，它們吃肉，喝血，吸腦子，孩子，你敢出來嗎？（頁 190）

作者透過這種十分特殊的手法，反映一個人，尤其是一個女人，在面對外在環境的強大壓力下，自身的渺小及無力感，而當引以為傲的經濟來源—蒜薹都不能提供有效的支援，反變成吸血的毒蛇時，母愛的天性竟也不願胎兒出生來受罪，金菊懷著身孕選擇在高馬家上吊，用沉默的死亡來控訴強權與體制，這結局無寧令人錯愕，也令人悲哀！

#### b、方家父子的人倫崩解

做為天堂縣民，方家的遭遇不算特別糟，方家兄弟超過適婚年齡討不到老婆，這也不是個別性的問題，而是中國一胎化的政策，加上傳統宗法制度—傳宗接代以及男尊女卑觀念底下造成女性人口普遍降低的結果，因此必須靠著換婚的風俗私下進行交易，金菊首先退出了這場遊戲，擾亂了既定的秩序，這在方家的男性看來是大逆不道的，而同為女性的方四嬸也只能眼睜睜看女兒挨打受辱，看著這個家分崩離析，她在參與蒜薹事件被抓後的監牢裡回溯著過去美好的生活圖景時竟也十分難受，（頁 178）兒子為私利鬧分家可以理解，但人性冷酷到連父親因賣蒜薹途中被撞死後，屍體運回家門口時，老大都要說：

娘，聽人家說，在外面橫死的人是不能上炕的……（頁 284）

於是方四叔的屍體寂默地橫躺在門板上，任其生蛆，「四嬸坐在門板旁邊的地上，用一根樹枝，把四叔七竅裡那些小蟲蛆撥拉出來。」（頁 284）兄弟倆卻忙著在場上處理死母牛的屍體，作者此刻藉著四嬸的意識流道：

俺兩個兒光顧了撥牛皮了，不顧他們的爹了。俺閨女端來一盆水，用棉花沾著，把老頭子的臉一點點擦乾淨了。沒有刀子，俺閨女找了把剪刀，把老頭子下巴上的花鬍子剪掉，連鼻孔眼子裡伸出來的那兩撮毛也剪了

去。俺老頭子年輕時一表人才，老了，皮肉都抽縮了，不像樣啦。俺閨女又把他爹那件青袍子拿來，與俺一起給老頭子換上，兩個女人給一個男人換衣裳，總是不得勁，俺叫兩個兒幫幫忙，他們兩個滿手都是牛毛牛血，．．．．．（頁 284）

場景教人心酸，而更令人心寒的是，兄弟分家分到最後一件父親的棉襖時：

老二拎起那件棉襖，鋪在一個木墩子上，回屋去抓來一把切菜刀，照準棉襖的中縫，一刀連一刀剝起來。四孀嗚嗚地哭著，看著咬牙切齒的老二，把那棉襖剝成了兩半。老二拎著一半棉襖，扔給老大，說：「這半是你的，那半是我的，咱誰也不欠誰！」金菊提出兩隻破鞋來，笑著說：「這是咱爹的鞋，你一隻！你一隻！」金菊把兩隻破鞋，一隻扔給大哥，一隻扔給二哥。（頁 288～289）

文本對人性的刻劃如此細膩深刻，總是教人無言以對。這與文本另一處描寫高羊抵死也要土葬母親，保全屍身完整的作法，真是千差萬別。（頁 209～210）

### 3、事件的悲哀

#### a、官方的說法

作者安排蒜薹事件發生在天堂縣，在文字本身上就十分值得玩味。「天堂」本該是個無憂無慮、充滿喜樂和平的地方，不但沒有俗世的欺榨壓迫，更不會有人與人之間的攻於心計，而應該是在一片仙樂飄飄聲中與上帝一同贊美歌唱，可是反諷的是，天堂縣的農民卻爲了因應農村產業結構的調整，以種植大蒜爲主要經濟作物，純樸的農民只知聽命於政策，卻沒想到會有種植過量的下場，而上級單位也只管宣導，卻不願意對供需過盛的問題負起責任，以至於當種植面積不斷擴大，蒜薹大爲豐收之際，蒜薹滯銷造成民怨，而當局「又沒有把多渠道經營抓起來，致使商業、供銷等主渠道和集體、個體的購銷渠道均未能發揮應有的作用。」民怨累積到一個程度，暴動自然難以避免，《群眾日報》的分析是：「嚴重官僚主義和工作失職釀成惡果」，其主要責任者應受到撤職或停職的處分。（頁 362）且更進一步表示：

更爲錯誤的是，在蒜薹事件後，縣委、縣政府主要負責人不深入現場，研究採取具體有力的措施，制止事態擴大，最終導致了蒜薹事件的嚴重後果。（頁 363）

聽起來振振有詞，報紙也就事件的前因後果從各個角度進行批判，然而它也指出：

天堂蒜薹事件後來嚴重惡化的另一個重要因素，是少數不法分子從中煽動的結果。對他們繩之以法是完全必要的。這就再次告訴我們，進一步加強對群眾的法制教育，不斷增強群眾的法制觀念，是極為重要的。（頁 373）

又說：

類似天堂蒜薹事件，在別處和別的事情上隨時都可能發生。因此，認真學習貫徹黨的十一屆三中全會路線，牢牢掌握兩個基本點，提高貫徹執行黨的路線、方針、政策的自覺性，提高駕馭經濟和政治全局的能力，創造性地進行工作，是至關重要的。（頁 373）

《群眾日報》雖號稱代表群眾反映民意，但由此看來它仍脫離不了官腔官調，因此作者才不得不時而化身為張扣、時而化身為故事中的人物，讓讀者自己去分辨真正的聲音。

### b、民眾的心聲

在天堂縣人民法院的合議庭上，出現一位身穿軍服的年輕軍官，為其父親鄭常年進行辯護。在辯護前他發表對此事件的看法，他認為：

因為賣不了蒜薹，是這次案件的導火索，而根本的原因，在於天堂縣昏憤的政治！……我認為，被告人高馬高喊『打倒貪官污吏！打倒官僚』，是農民覺省的進步表現，並不構成反革命煽動罪！……我認為，「天堂蒜薹案」為我們的黨敲響了警鐘，一個黨，一個政府如果不為人民謀利益，人民就可以推翻它！（頁 356-358）

以莫言「解放軍藝術學院」的背景，文本中安插這位正氣凜然、說話擲地有聲的角色挺身而出、仗義直言是可想而知的，他認為天堂縣人民檢察院應該就仲為民（縣長）瀆職事向法院提起公訴，這其實才是民眾真正的心聲，然而文末作者跳出來補充的小道消息，事件當中的兩位負責人—原縣委書記紀南城和原縣委副書記、縣長仲為民，因「認真學習黨的路線、方針、政策，深刻檢查思想，認識了錯誤，並決心在今後的工作中改正錯誤、彌補過失」，將之改派到另一個縣市去就任，這簡直就是儒家孟子所講的「以鄰為壑」，這種結局無寧叫有

良知的創作者所不齒！

#### 四、結語

《天堂蒜薹之歌》事實上是一部社會寫實小說，作者不僅透過張扣這位虛實相間的角色貫穿時空，筆下的天堂縣民更是形象鮮明地出沒在你我眼前，事件之後《民眾日報》雖也道出天堂縣民的心酸與悲哀：

論內涵，日報一語道破目前中國經濟改革的種種問題。我們都曉得一九七八年十一屆三中全會之後，中國農村實施土地承包制，農村經濟欣欣向榮，可惜近年來由於政治改革無法全面跟進，經濟體系問題乃逐一出現。舊有的社會主義主張『生產資料的公有制』與『分配制』，與現有的生產、分配情形有相當出入，大鍋飯的好日子再也不能回頭。更糟的事，官僚機構大大膨脹，官官勾結，走後門營私的現象層出不窮，百姓因此感到相當不滿。<sup>18</sup> . . . . .

但它還是站在官方的立場的成分居多，問題雖有指出，卻無力去改變，因為除了官僚主義與決策失當，相關的失職人員應該勇敢負起責任及得到嚴懲外，存在於新體制下的守舊觀念與惡習都必須經過徹底的改革，所以暴動事件於法庭審判時，作者更化身為「青年軍官」挺身而出揭露事件背後的責任與歸屬，如陳器文對莫言長期深入觀察的結果：

莫言之成為小說大家，並非在於他的批判意識，而是在批判意識之外他所擁的作家風格，文學必須回歸文學，文學卻自己逼近了政治。在文學與政治現實的兩端，一方面考驗著莫言作家才情與文士勇氣，一方面也在測試著莫言主觀意識與實體政治間的緊張度。<sup>19</sup>

由此可知莫言在這部小說中有意為小人物代言的企圖歷歷可見。藉著本文在小說結構及人物性格、環境及事件本身的探討，或可將中國農民的深沉悲哀一一呈現，但是否如此，天堂縣的蒜薹之歌就會成為絕響呢？我想，恐怕未必！

<sup>18</sup> 周英雄：〈《天堂蒜薹之歌》的三層敘述〉《中國現代文學新貌》，頁 253。

<sup>19</sup> 陳器文：〈莫言印象〉，頁 185。

## 參考書目

(期刊論文部分見“附註”所列)

1. 天堂蒜薹之歌                    莫言    臺灣洪範書店    一九八九年    初版
2. 會唱歌的牆                    莫言    麥田出版        二〇〇〇年    一刷
3. 秧歌                            張愛玲    皇冠出版社      一九八五年    二十版
4. 莫言小說：「歷史的重構」    鍾怡雯    文史哲出版社    一九九七年    初版
5. 中國現代小說史                夏志清    傳記文學社      一九八五年    新版
6. 小說中國 晚清到當代的中文小說 王德威    麥田出版    一九九九年    三刷
7. 二十世紀中國小說與文化    楊義    業強出版社      二〇〇〇年    二刷
8. 中國現代文學新貌                陳炳良編    臺灣學生書局    一九九〇年    初版
9. 陳平原小說史論集(上中下)    河北人民出版社      一九九七年    一刷
10. 性格組合論(上下)            劉再復    新地出版社      一九八八年    初版
11. 悲劇心理學                    朱光潛    駱駝出版社      一九九三年    二版
12. 中國文化的「深層結構」    孫隆基    集賢社            一九八五年    二刷
13. 對話的喧囂 巴赫汀文化理論述評 劉康    麥田出版    一九九八年    二刷
14. 聲音與憤怒                    福克納    桂冠圖書        二〇〇〇年    一刷
15. 愛情與夢幻-唐朝傳奇中的悲劇意識 劉燕萍    臺灣商務    一九九六年

## Rural mourning song “The Garlic Ballads” by Mo-Yan

Hui-Chu Liu

### Abstract

The main theme of the story, “The Garlic Ballads, published by Howard Goldblatt in 1989, by the contemporary novelist, Mo –Yan, tells about the failed revolt, portraying the peasants’ hardship and their inner world, and unfolding the corrupt officialdom and unhealthy bureaucracy. Some people would put it into the category of reportage, because at the final chapter it mentions some controversial political issues by the means of local newspaper.

This article used “rural mourning song” as its title. In addition to the concern of the authors’ motives in creation, this article would mainly focus on the blind Zhang Kou’s accusation by analyzing the author’s intricately woven skills of time and space and false and real and also discuss the politically loaded pressure and unbearable reality stressed on residents of Heavenly County who swamp in the hell-like mud to incur the serious mental distortion of the state, which makes us get aroused. From this, we not only can see a novelist’s judgmental consciousness and moral courage, from his uncunning and subversive tone, we also can observe the human beings’ life reality from this deep analysis and the characters’ heavy-hearted and sympathetic minds.

**Key words:** Mo-Yan, The Garlic Ballad, Chinese modern novel, Chinese contemporary novel, reportage.





# A Room of One's Own?

## On the Feminist Spatial Concept and Strategy

**Chia-hsing Chen**

### **Abstract**

This paper attempts to put Virginia Woolf's *A Room of One's Own* in the feminist context and thus discuss the constructing procedure of the domestic spatial ideology. In order to obtain a space for the female's literary creation, Woolf not only marks the importance of the financial support, but also advocates the necessity of a locked room. However, according to our analysis, the spatial construction is often the product of the conceptualized gender consciousness. Consequently, Woolf's spatial concept and strategy designed for the female writers need to some extent revision. That is, only when the female learn to face, not escape from, the social reality and living space can they sufficiently achieve the literary creation.

**Key Words:** knowledge, space, man/woman looking-glass inter-reaction,  
literary creation

In *A Room of One's Own* (1945), which was the text of lectures on "Women and Fiction" in 1928, Virginia Woolf theorizes the human thought is just like a fisherman who lets the fishing line down into the stream, so that it "swayed, minute after minute, hither and thither among the reflections and the weeds, letting the water lift it and sink it, until...the sudden conglomeration of an idea at the end of one's line..." (Woolf 7)<sup>1</sup> appears. According to this concept, as long as one possesses enough patience and talent, one, either man or woman, can surely "angle" his or her own significant ideas from the daily life. Through this meditating process, one obtains the scarce but sophisticated ideas for one's literary creation. Practically, however, the real situation for Woolf is much more different from what she has thought about: While the male cherish their ideas, the female tend to despise their own, because they are "the sort of fish that a fisherman puts back into the water so that it may grow fatter and be one day worth cooking and eating" (*AROO* 7). In order to provide with an answer to this doubt, Woolf focuses her study on the domestic life, viewing it as the transitive field of the human beings' socialization, especially for women.

In studying the art of feminism, Herbert Marder points out, the domestic life in Woolf's mind is exclusively social; there is no privacy for women. While the son of the house may be granted freedom of his own, the daughter is expected to be at everyone's beck and call (34). Owing to the endless life trivia that interrupt their literary creations, the works composed by the female tend to be fragmented, without a coherent plot or deduction. To put it in another way, the space under the roof of the family symbolizes the prevalence of male standards and style: Only men are allowed to pursue the wholeness in their life either inside or outside the family; women, on the contrary, should stick to the isolated roles confined inside the family.

---

<sup>1</sup> All further references to Woolf's *A Room of One's Own* will be abbreviated as *AROO*.

---

It seems that the feminist author of *A Room of One's Own* will possibly denounce the prison-like family in its obstructing the female's development, especially the intellectual and creative one. However, Woolf adopts a broad sense of the family's function: If the domestic life disintegrated, the whole socializing procedure would surely lose its function. So, Woolf tries very hard to retain "the domestic wisdom traditionally cultivated by women" (Marder 33), and emphasizes the training and molding role played by the domestic life. In her mind, the profoundest problem of the traditional domestic training is that the dividing line between the two sexes is drawn in the wrong place. While "thinking of the safety and prosperity of the one sex and of the poverty and insecurity of the other and of the effect of tradition and of the lack of tradition upon the mind of a writer" (*AROO* 26), Woolf manipulates such problem by suggesting a new condition for each female (the literary creator in particular) within the domestic realm: an annual income of five hundred pounds to prevent from financial problems, and, especially, "a room with a *lock* on the door" (*AROO* 103; my own emphasis). In other words, she optimistically believes that the female writers will undoubtedly create better works under these two external supports.

Although the female's financial self-support has been the major issue since the early twentieth century, highlighting the effect of a self-owned space still psychologically and socially remains debatable. Jean Guiguet, in *Virginia Woolf and Her Works*, indicates that Woolf's "room" is:

the symbol of her [the girl's] autonomy, not only the protecting shell which will allow her to be herself, but her very substance, born of the fusion of her being with the outside world. This room, in fact, is...a *closed room yet an open one at the same time*, attainable only by universal consent.... (171; my own emphases)

---

How can a locked room be “a closed room yet an open one at the same time”? Literally, one can make a room open simply by unlocking the door; however, such a room certainly does not work in Woolf’s definition, because various interruptions will come immediately from the outside—the family. Yet, there emerges other questions: Can one, taking her refuge in a locked room, really get rid of the interruption and influence from the rest of the world? Does Woolf’s optimistic project create a great future for female writers simply by proposing “locking” or “self-locking” themselves in their room? Accordingly, Guiguet’s statement of emphasizing the conflicting features of a room, both closed and open, provides a deconstructive force to Woolf’s ideas. Consequently, basing on this thinking process, I’d try in this paper to round out an idea by studying the female spatial concept as feminist strategies, taking *A Room of One’s Own* as an example.

First of all, it is necessary to go over Woolf’s basic ideas about the two sexes discussed in the text. For her, it is “absurd to blame any class or any sex, as a whole,” since “great bodies of people are never responsible for what they do. They are driven by instincts which are not within their control” (*AEEO* 39-40). Even the male patriarchs have countless difficulties and terrible drawbacks to contend with. Woolf sufficiently understands that both men and women play *the role of the complicity* with each other in establishing the social morality and public opinions. In *A Room of One’s Own*, she vividly describes this delicate relationship:

Women have served all these centuries as looking-glasses possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size. Without that power probably the earth would still be swamp and jungle. The glories of all our wars would be unknown. (37)

It is this looking-glass that constructs the whole illusion of a harmonious human life. Men need women to help perform the whole drama, so that, upon entering the house

---

from work, they can re-legitimize and re-create their status and confidence, which might be torn down outside the house.<sup>2</sup> Obviously, such a kind of relationship is the fantasy in the reality (Meaney 84-85).

Yet, between men and women, there is no stable fantasy or reality; what exists is the continuous inter-performing of the mirror-reflection drama. Considering from this aspect, Marder is to some extent right: "The central fact of social relations between men and women, as Virginia Woolf saw them, is that men are socially sterile. Without the harmonizing influence of women there would be no civilization" (41). When women begin to tell the truth (instead of providing the illusive reflections in the mirror), the "coherent" figures in the looking-glass will shrink, since men's fitness for life has long been diminished.

However, too much emphasizing men's passive status<sup>3</sup> before the looking-glasses and women's positive imaging ability certainly obscures one of the important arguments in Woolf's *A Room of One's Own*: female's being dominated in the domestic life. In Woolf's opinion, since women get less benefits than men do in the real life, there emerges a contradiction between the looking-glass fantasy and the daily life reality. This is to say, while obsessed by the overt relationship between the mirror and the one standing before it, one should never disregard the other side of this phenomenon—the covert relationship. What is the essential force which makes women function as looking-glasses for men? Undoubtedly, women play sufficient roles in this reflection drama; but, never can they self-create as the looking-glasses

---

<sup>2</sup> Julia Kristeva. in "About Chinese Women," observes a similar situation of the inter-relation between men and women, using the mother-son inter-dependence as an example: "In an analogous situation a man can imagine an all-powerful, though always insignificant, mother in order to 'legitimize' himself: to make himself known, to lean on her and be guided by her through the social labyrinth, though not without his own occasional ironic commentary" (158).

<sup>3</sup> John Burt in an article about the irreconcilable habits of thought also stresses the ambiguous psychology of men's identification, which is "not motivated by men's will-to-power over women but rather by men's doubts about themselves..." (193).

---

indicated by Woolf. It is men—more precisely, the whole patriarchal society—that make them the identifying medium. It is men who need women to stick to such a kind of role on the excuse of the social harmony.<sup>4</sup> Therefore, any theory emphasizing either sex as the totally dominating or dominated part will be incorrect. The identifying process is always the endless interaction between men and women, so long as human beings still live together in the man-made society. Woolf never forgets this reality, which is one of the greatest obstruction to the establishment of an exclusively female space for literary creation. Before going back to her image/strategy of a room with a lock on the door, I'd like to discuss her adoption of a narrative speaker, "I," in *A Room of One's Own*.

Near the very beginning of this text (originally a lecture),<sup>5</sup> Woolf states that "what I am about to describe has no existence; Oxbridge is an invention; so is Fernham; 'I' is only a convenient term for somebody who has no real being. Lies will flow from my lips, but there may perhaps be some truth mixed up with them..." (6; my own emphases). Superficially, the effect of the no-body "I" "is to play down the sense of personal grievance and to increase the feeling of detachment" (Zwerdling 255), since Woolf believes that one "can only give one's audience the chance of drawing their own conclusions as they observe the limitations, the prejudices, the idiosyncrasies of the speaker" (6). From this we know, Woolf eagerly takes a neutral stance in arguing about women's literary creation. Yet, how can such a kind of unreal persona "I" work in this feminist text? Why does Woolf make this arrangement while speaking about women and fiction, which are supposed to be put in the context of creating authority? Why doesn't she choose a concrete female

---

<sup>4</sup> Moreover, pinned down in this status as the identifying medium for the other sex, women can hardly achieve self-fulfillment or self-identification as men do through the reflecting process.

<sup>5</sup> Guiguet, in a brief introduction of *A Room of One's Own*, notices the retaining of the speech tone and oral form in this text: "The lecture's 'I' appears on every page, almost in every sentence..." (168).

---

being, e.g., herself, as the narrator in this text?<sup>6</sup>

In the male text (*AROO* 98), Woolf finds a “straight dark bar... ‘I’”. This is a different “I” from the one Woolf uses in *A Room of One's Own*. It is “honest and logical; as hard as a nut, and polished for centuries by good teaching and good feeding.” To some extent, Woolf admires and respects it from the bottom of her heart. She simply cannot ignore its all-pervasive power in the family, society and even in the literary works. However, “in the shadow of the letter ‘I’ all is shapeless as mist. Is that a tree? No, it is a woman.” She eventually acknowledges that under the dominating phallic shadow (the male “I”), women have no existence, just being mute and inactive. Under the domination of the male “I,” the female can never find a pure space for the free creation. It is in this sense that, to get rid of the male persona and syntax, Woolf strongly urges a specifically feminine sentence at the same time. In other words, “in *A Room of One's Own* the speaker’s ‘I’ is both female and plural—‘a woman’s voice in a patriarchal literary tradition’—and another ‘I,’ shadowing the page, is ‘polished, learned, well-fed,’ an explicitly male subject speaking of and from dominance” (DuPlessis 475). Thus, by manipulating a tricky narrator—merging opposite sexual features into a new whole—Woolf chooses to swing between the double marginalization.<sup>7</sup>

Now, with Woolf’s ideas of the man-woman relationship in mind, let us go back to the spatial issue, stated at the beginning of this article. Does this strategy—letting the female create in a private room without any interruption—accord with

---

<sup>6</sup> S. P. Rosenbaum also raises a similar question: “In the context of this essay, this statement is at least odd: Why would she choose to stand behind this unreal “I”? ... in denying a ‘real’ existence, the narrator associates herself with anonymity, immanence, and silence—all, apparently, the enemies of literary tradition” (160).

<sup>7</sup> Rachel Blau DuPlessis marks the fact that one, especially the female in this case, affirms the patriarchal authority even while one appropriates it, either to “negate any possibility for a critical stance, seeking instead ‘conformity and inclusion’...or...[to enliven] the potential for critique by the marginalized dialogue with the orders... [one] may also affirm” (476).

---

### Woolf's ideas in *A Room of One's Own*?

All through the text, the narrator, meditating on the subject "Women and Fiction," travels from the Oxbridge to British Museum, from the public restaurants to the room in her house. She attempts to search out some meaning with the aid of the change of locations. However, she fails to find any final solution because she is unable to recognize the fact that the space is in whole constructed by the thinking pattern of the dominant patriarchal knowledge. How can she discover the "pure" female status suitable for the topic, "Women and Fiction"? In fact, meditating in the male space, what she constantly faces is countless interruptions, e.g., the prohibition she meets while walking on the college turf (7-8) or attempting to enter the college library (9). These interruptions not only physically influence her behavior but, what is worse, also break in upon her thoughts. In a word, the female cannot have consistent thoughts if they fail to follow the patriarchal recognition.

Michel Foucault indicates in the "Prison Talk":

Knowledge and power are integrated with one another, and there is no point in dreaming of a time when knowledge will cease to depend on power.... It is not possible for power to be exercised without knowledge, it is impossible for knowledge not to engender power. (52)

In other words, to gain knowledge is to appropriate the power relation within which knowledge is constructed, and vice versa. In *A Room of One's Own*, we see that women need not only the knowledge but also the opportunity to present and express themselves. However, to "make the woman's voice heard, one might be led 'to destroy the very foundation and rules of literary society.... Grammar is violated; syntax disintegrated'" (Pinkney 7). Consequently, it is impossible for the female to create freely and independently in an isolated room without any consideration of the external influence. Thus, in addition to cutting off the external interruption, what

---



does “a room with a lock on the door” work in supporting Woolf’s argument? From this aspect, the claim for private rooms for women loses its revolutionary sense in Woolf’s whole argument in *A Room of One’s Own*.

No wonder, masculine system “has until now required women to assume material continuity—of daily life and of the species—while men assume the function of discontinuity, discovery, change in all its forms, in essence, the superior, differentiating function” (Hermann 172). But, in appropriating and objecting to such a kind of meditating process, women need not to stick to another vision, totally refusing their continuity<sup>8</sup> as Claudine Hermann observes in “Women in Space and Time.” Rather, women should on the one hand face the masculine influence, and on the other hand manage to pursue a new feminist way out. From this aspect, Woolf does elaborate a precious perspective in recognizing the inter-operation of men and women, which is extraordinarily special in comparison with the radical feminist advocacy to exclude the other half of the human beings from the gender-stage.

To sum up, since this world consists of both sexes, what women pursue should not be Woolf’s exclusive room but Guiguet’s room, closed yet open at the same time (171). It is closed because of its insisting on women’s privacy; open, because of its guaranteeing their participation in social lives, either inside or outside of the domestic field. Only when they are able to claim a new exercising space for their latitude can they bring their ability and intelligence into full play (just like the other sex). Then, there will be “a constant repositioning between dominant and muted, hegemonic and oppositional, central and colonial, so that a woman may be described as (ambiguously) nohegemonic or, with equal justice but less drama, as (ambiguously) hegemonic if her race, class, and sexuality are dominant” (482). Only

---

<sup>8</sup> In Hermann’s opinion, Woolf’s works often provide with a sense of “a series of little islands [discontinuity] that point toward an uncharted sea and that the waves conceal and reveal at whim” (172).

---

when we get rid of the confinement of the locked room can we envision this oscillating phenomenon in *A Room of One's Own*.

### Works Cited

- Burt, John. "Irreconcilable Habits of Thought in 'A Room of One's Own' and 'To the Lighthouse'." *Modern Critical Views: Virginia Woolf*. Ed. Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 1986. 191-206.
- DuPlessis, Rachel Blau. "Breaking the Sentence; Breaking the Sequence." *Essentials of the Theory of Fiction*. Ed. Michael J. Hoffman and Patrick D. Murphy. London: Duke UP, 1988. 472-92.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interview & Other Writings 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Book, 1980.
- Guiguet, Jean. *Virginia Woolf and Her Works*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965.
- Hermann, Claudine. "Women in Space and Time." *New French Feminisms: An Anthology*. Ed. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken Books, 1981. 168-73.
- Kristeva, Julia. "About Chinese Women." *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. U.S.A.: Blackwell Publishers, 1992. 138—59.
- Marder, Herbert. "The Decline of Family Happiness." *Feminism & Art: A Study of Virginia Woolf*. Chicago: the University of Chicago Press, 1968. 31-64.
- Meaney, Gerardine. "History and Women's Time," *(Un)Like Subjects: Women, Theory, Fiction*. New York: Routledge, 1993. 78-119.
- Minow-Pinkney, Makiko. "Feminism and Modernism in Woolf." *Virginia Woolf & the Problem of the Subject*. New York: the Harvester Press, 1987. 1-23.
- Rosenman, Ellen Bayuk. "Female Literary History." *The Invisible Presence*:
-

*Virginia Woolf and the Mother-Daughter Relationship*. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1986. 134-68.

Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. England: Penguin Books, 1945.

Zwerdling, Alex. "Anger and Conciliation in *A Room of One's Own* and *Three Guineas*." *Virginia Woolf and the Real World*. Los Angeles: University of California Press, 1986. 243-70.

---

# 屬於自我的房間？

## 淺析女性空間概念與策略

陳 家 幸

### 摘 要

本文以維金妮雅·渥兒夫的小品講稿《屬於自我的房間》為據，在女性主義意識的框架下，分析在家庭中空間意識的建構過程。為求一個完全屬於女性自我文學創作的空間，渥兒夫除了強調女性經濟收入的重要性，更主張女性居家需有一個上鎖的房間。然而，由本文分析可知，空間的建構往往是性別意識概念化的產物。因此，渥兒夫的女性空間策略需做某種程度的修正，亦即唯有以正視而非退避的開放態度去面對社會現實與生活空間才能獲致真正的女性文藝創作表現。

**關鍵字：**知識、空間、兩性鏡象互動、文藝創作

# 從傳統文化探討國人之領導 行為取向

康自立 許世卿

## 摘要

本文探討影響國人最深遠的儒家、法家、道家思想，並參考近來有關中國式管理之研究，分析並歸納其中有關領導之原則。發現在以人為本的中國傳統文化影響下，國人對於領導的認知是有其獨特的內涵——法、理、情三者導向，且分別對應著「作之君」、「作之親」、「作之師」的角色。而此項領導行為準則，是屬於文化層次中的「基本假設」部份，係深藏於最底層的認知之中，不知不覺地影響成員的行為表現，因此在不同的行業中，儘管不同領域的人對這三種領導角色的意涵詮釋可能互有差異，但將領導行為分為「法、理、情」取向的說法，確實是中華文化對領導者特有的認知。

**關鍵字：**文化、領導行為

## 壹、前言

人類自有群居的社會生活以來，就有領導的行為，故領導是普遍存在的現象。然而西方有關領導實證理論的研究，一直要到二十世紀初才展開，其演進劃分，一般可分為最先的「特質論」到稍後的「行為論」，再從「行為論」轉變到「權變理論」（羅虞村，民 84；黃昆輝，民 77； Yukl,1994）。權變論之後的研究可謂百家爭鳴，學者有的從認知心理學的觀點提出不同的理論，有的從競值的途徑建立新的領導理論，也有學者採取整合的方式來闡述領導。然不管是從什麼角度來談領導，自從權變論之後的研究，其重點可以說是均放在領導行為（或領導風格、領導架構）內涵的詮釋上。

但因領導是一種人與人之間的互動關係，因此，對人的認識觀點，會影響領導的策略。在以儒家為主流價值觀的傳統中國文化的思想體系中，「人」始終是被視為一個完全的個體，且強調人的價值與尊嚴，所以中國文化充滿了人文精神。《尚書·泰誓》說：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。」《孝經》說：「天地之性，人為貴。」《易經·繫辭傳》說：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者非他也，三才之道也。」以上皆是將「人」與天、地並立為三，從而強調了「人」的地位的重要性。在這種以倫理為核心，以人本為特性的文化影響之下，中國人對領導的認知，不僅是依靠物質面的激勵，而是更強調「帶人、帶心」的藝術。因此，在談到傳統華人的領導行為內涵時，我們必須注意到，國人特別重視人與人之間關係的特質。曾仕強、劉君政（民82）認為中國式的管理是以領導為中心，因為中國文化是以人為本，而一切的管理活動，也是以「人」為本。在這樣的文化影響之下，華人對領導的認知，應亦有異於西方的內涵者。黃光國（民86）認為有關「心靈」（mind）的理論，如心理的活動與歷程等，具有較大程度的普遍性，可以解釋不同文化中，人們的心理功能和歷程；但有關「心態」（mentality）的理論，如道德、價值、態度、意見等心理的內容和材料，則較易受到文化因

素的影響。此即所謂人類的社會有共相，亦有殊相（Plato, 427-347 B.C.）（引自葉學志，民85）。領導涉及影響力的歷程，與領導者的本身的價值、態度等因素有關，不僅有「心靈」層面，亦有屬「心態」層面者。故在引用西方的領導理論時，若能先考量自己的文化傳統對人們的「心態」可能產生的影響，擷取其中具有普遍性的成份，再揉合我們文化中所特有的因素，則可避免傳統與現代之間發生斷裂的危機，而造成行政管理上的缺憾。

Getzels 亦指出：文化的影響是深遠的，其透過社會思潮，潛移默化地影響人們價值觀——在日常生活中影響人們理念，模塑人們的行動（秦夢群，民77）。因為領導是在文化的實體中進行，故會受文化價值之影響，雖然時代變遷，但舊有的傳統與文化還是會影響人們的思維與行為。從實際的生活層面來看，人是無法脫離其「文化／社會／歷史」的根源而單獨存在的，因此，欲瞭解國人對管理或領導既有的理念或假設，勢必將「文化／社會／歷史」脈絡放在思考架構之中（楊中芳，民85），且必須做到所謂「批判的繼承（critical heritage）、創造的轉化（creative transformation）」（傅偉勳，民75）。在管理典範逐漸擺脫工具理性的同時（廖春文，民83），現代人已逐漸重視哲學思想的精神層面，相信中國文化中對人深層的關注，正可豐富地充實領導的內涵。

影響中國文化的三大主要思想學派是儒家、道家以及法家。雖然這些學派的論點並非特別針對管理方面而發，甚至有許多是關於治國之道，但是其論及君臣之間，或國君與百姓之間的相互對待原則，仍然類似於領導者與部屬的相處關係，足供人事管理者之參考，本研究則針對領導方面之原則來探討。近來不少學者從中國傳統哲學中，探討中國的管理哲學，大多由儒家及法家入手，得出豐富的研究成果。然而一般學者研究多半忽略道家思想，而實際上道家與儒家、法家都有密切的關係，思想也有互通互補之處。相傳孔子曾問道於老子，法家集大成者韓非的思想也歸本於道家《史記》。因此，論及中國式領導，實不應將道家排除。本文擬從中國文化的傳統價值觀出發，探究影響領導的哲學因素，再從中整理其行為規範，希由研析、歸納中國傳統思想中有關儒家、道家、

法家的領導哲學，來論證華人所講求的「情」、「理」、「法」，對應出三種領導的行爲，即：「作之君」、「作之親」、「作之師」，期能爲本土化管理之研究，注入一番哲學的啓迪。而近十幾年來，由於受到日本式管理模式的成功啓發，台灣學術界也對中國式管理的探究掀起一股研究的熱潮，因此本文也截取這些與領導有關之重要研究，做爲立論參考依據。

## 貳、儒家之領導思想及相關研究

### 一、「仁者」—領導者的理想人格

儒家中心思想，主要是建立在一個「仁」字上。孔子說：「君子無終食之間違仁。」（《論語·里仁》）又說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公》），「仁」指人與人相互的關依，據《說文解字》的解釋：「仁，親也。」仁即厚以待人之意，也有爾我親愛，視人如己的意思。孔子加以引申其義說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語·雍也》）意即「仁」的理念，不僅是爲個人的修爲標準，而且要推己及人。最後，這種做人的意義，不僅要修己，還要進而齊家、治國、平天下。孔子主張「仁」，同時也強調「恕」，《說文解字》：「恕，仁也。」段玉裁的注解：「爲仁不外於恕。」孔子的門生子貢曾問：「有一言可以終身行之者乎？」孔子回答：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（《論語·衛靈公》）朱熹《論語注》：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」

孔子之後的孟子，被尊稱爲「亞聖」，其一生的思想，是建立在「仁義」兩字上，也是以「人」爲中心。孟子說：「居仁由義，大人之事備矣。」（《盡心上》）主張君主應當以仁義治理人民。

孔子主張「道（導）千乘之國」要「節用而愛人」（《論語·學而》）；孟子申論之，「愛人者人恆愛之」（《孟子·離婁》）；又云：「君行仁政，斯民親其上，死其長矣。」（《孟子·梁惠王下》）；荀子也持相同的看法：「有社稷者而不能愛民、不能利民，而求民之親愛己，不可得也。」（《荀子·君



道》)由此可知儒家所推崇的「仁」，即為「愛人」(《論語·顏淵》)，強調人與人之間的關係為「愛」。

《大學》：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」《大學》八條目：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，由內而外的實踐程序，則是以「修身」為樞紐。故《大學》又說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」《中庸》則說：「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」此即強調修身對領導者的重要，先要修身，才知如何治人，乃至治理國家。

由上述之分析可知，儒家的領導思想，就是一套修己以治人的「德治主義」，「仁者」便是領導者的理想人格。

## 二、領導者的角色—「作之親」與「作之師」

朱建民(民83, p.161-171)分析儒家的管理哲學，認為儒家有一個基本態度，即是把統治者看做父母，把人民看做子女，而發展出以父子關係為典範的官民關係；而應用到管理上，依儒家目的觀之看法，管理者(領導者)應該平等地承認被管理者(被領導者)也是一個人，有同樣的生存權利、人格尊嚴，故被管理者(被領導者)本身的需要、願望、目的也應受到尊重；在理想的狀況下，管理者(領導者)對待被管理者(被領導者)，要像父母對待子女一樣，無怨無悔、無私無求地照顧他們、愛護他們。依據這樣的分析，則領導者所要扮演的角色，顯然是作為部屬的親人，尊重關懷部屬、以恕道同理心對待部屬——即「作之親」。

另外，儒家認為在「富民」之後，還得教民，如《論語·子路》：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉』！冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之』。曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」由此可知，在儒家的觀點，統治者的務除了「養民」、「保民」之外，進而須做到「富民」、「教民」；如果換成企業用語，則管理者(領導者)在滿足被管理者(被領導者)的基本生活需求之後，尚須注意到其生活水準的提昇、前途的發展、生涯的規畫，此

為肯定部屬（員工）本身的目的，並加以助成（朱建民，民83）。這種說法也為劉書寧（民83，p.51）在探討日本式的管理哲學時所引用，其認為日本受儒家領導觀的影響，故組織的領導者亦扮演著導師（mentor）與團體體促進者（group facilitator）兩種角色。

對於導師與團體體促進者角色扮演，儒家典籍也常有著墨，如《論語·子張》：「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」《孟子·梁惠王下》：「書曰：『天降下民，作之君，作之師，惟曰：其助上帝，寵之…』」《孟子·盡心下》：「賢者以其昭昭，使人昭昭。」《孟子·萬章上》：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也！」以上典籍皆是強調「教導」的重要性。

依據上述的分析，則領導者所要扮演的角色，顯然是要作為部屬的模範，並積極教導部屬——即「作之師」。

### 三、領導者的行為—情、理兼顧

由於領導者要扮演「作之親」與「作之師」，故儒家在闡述在上位的人的領導行為準則，首先便是「正名」與「身正」。《論語·顏淵》在答季康子問政時，孔子以「子帥以正，孰敢不正」告之，又謂「苟正其身矣，於從政乎何有？」（《論語·子路》）。領導者在「正名」、「身正」之後，有關領導者對待部屬的態度，孔子明確的指出上下相處之道在於「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾》）；如同「君臣有義」（《孟子·滕文公》）；及荀子：「請問為人君？曰：以禮分施，均遍而不偏。請問為人臣？曰：以禮待君，忠順而不懈。」（《荀子·君道》）。以上典籍名義上雖指出上下相處之道，事實上是在強調領導者對於從屬成員要「以禮待之」、「交接以禮」。因為誠如孟子所言：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁下》）是以領導者應先做到以禮對待部屬，給予部屬應有的尊重，自然地部屬也會以禮相報。

此外，以身作則也是儒家強調的領導行為準則，孔子說：「其身正，不令

而行；其身不正，雖令不從。」（《論語·子路》）。如果主管本身能端正自己的行為，即使不發命令，成員也會效法；反之，則雖嚴令管教，成員也不會聽從。又如，當子路問孔子為政的道理時，子曰：「先之，勞之。」（《論語·子路篇》）換言之，孔子認為領導者欲領導大眾，必須凡事率先而行，先人之苦。《大學》亦云：「君子有諸己，而后求諸人；無諸己，而后非諸人。」（《大學·傳九·釋齊家治國》）《易經·象傳》更明確地指出：「君子以言有物，而行有恆」，具體而言，是說領導者必須言之有物、行之有恆，以身作則。

有關儒家思想在領導行為上的應用研究，羅庚辛（民84）認為孔子提倡以「德」領導，並歸納有效的領導原則是：

1. 領導者要修身，使自己具備知仁勇三達德。同時在態度上要莊重而有威嚴。
2. 領導者要有信用，取得部屬及上級的信任。
3. 領導者對工作要有責任感，兼顧高度工作導向與關懷導向的領導行為。
4. 領導者對部屬要動之以禮，齊之以禮。
5. 領導者對部屬，要給予與其工作相稱甚至更優渥的待遇。
6. 領導者要教化部屬，使其修身向道。

謝長宏、方清輝（民77）則以 Drew 及 Hsieh 所提的管理架構表為概念性工具，篩選《論語》內有關管理之敘述，歸納管理者的行為準則，在對人方面是：寬厚、盡心、言而有信、一視同仁；在領導者與部屬的關係上，則認為上對下要以禮待之，下對上則須盡忠，亦即雙方各守分際，互相尊重，且部屬須能忠言而諫，但批評要有分寸；而領導者指導部屬的原則是：

1. 以德禮教化人，使人心悅誠服。
2. 用人格感召，以德服人。
3. 使用適當的措施，以為激勵部屬。

綜觀羅氏、謝氏兩人所提關於儒家的領導思想，雖然有因個人之觀點不同，而有不同的闡述內涵，然大抵可歸納出領導者本身要有「德」，再以仁慈的心胸對待部屬、關懷體恤部屬，並能教化部屬。此與「作之親」與「作之師」

之要求相似。

曾仕強（民73）析論以儒家為主流的中國式管理理念，其引用哲學界學者勞思光之論點，認為「仁、義、禮」是孔子基本理論之主要成分，且在理論次序上是先「攝禮歸義」，但由「禮」到「義」只是孔子學說的進展，最後須再「納禮於仁」，因為「仁」才是孔子學說的中心。其列出儒家倫理道德之要旨，最後是上達於「天」，期望達到「與天地參」的人格，因此理想的企業管理者，必須在「安全」、「使命」、「利潤」、「績效」之上，設置「安人」為最終目的。綜合對儒家理念的分析，其提出中國式管理之 M 理論，並指出管理三個向度是安人之道、經權之道、絜矩之道，如圖2-1所示。曾氏認為管理者凡事應以安人為衡量標準，安人是指安員工、安股東、安顧客、安社會，安人的原則確定之後，再視企業的內外環境變遷而持經達權；而在衡量及變通時，須將心比心，依據絜矩之道來行動。

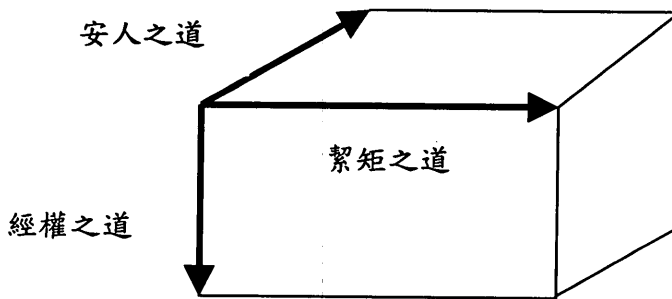


圖 2-1 曾仕強（民 73）所提中國式管理之三向度

歸納羅氏、謝氏、曾氏所提之領導行為原則，及前述之典籍分析，強調必須領導者自己先正名、身正，然後要對下屬待之以禮、交之以禮、並且要言之有物、行之有恆，及以身作則，可看出儒家主張對待部屬須「情」與「理」

兼顧，才能影響成員。而其領導行為歷程應是：領導者本身須正名、身正、以身作則（以「理」為先），之以後仁慈的心胸對待部屬、關懷體恤部屬、以禮相待（情），再教導部屬（理）。

## 參、法家之領導思想及相關研究

雖然儒家是中國傳統文化的基本，然而蔡渭水（民81）卻認為歷代的統治者都是採取「陽儒陰法」的手段以維持其政權，亦即在意識型態上，提倡儒家的理想，而現實政治上卻實行法家的制度。此言或許是太極端些，但是「法家」的制度觀念也深具影響力，是不爭的事實。於是影響所及現今的企業經營者，就實際情況而言，也或多或少都有「明儒暗法」的傾向（謝雲飛，民85）。文崇一（民73）也認為儒家的管理思想對於政治，要到漢朝以後才有較大的影響，但儘管如此，自漢以後到清初，政治上仍有許多制度係延襲秦代，受法家的影響。羅虞村（84）在分析中國歷代哲學家之主要領導概念時，除了列舉德治、禮治、樂治、民本參與、關懷、自然主義等之領導概念外，亦臚列法治、權變、專制、分層負責等之領導概念。因此國人在領導的角色上，往往也多少扮演著「君王」的角色——即「作之君」。

### 一、源於儒、本於道「無為而任法治」之領導思想

法家之集大成者為韓非，而韓非之學，出於荀子，源本於儒家，而成為法家，又歸本於道家（《史記》）。但他自認為獨立學派，而批判儒家、墨家皆不可信。韓非說：「堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？」（《韓非子·顯學》）實際上韓非尚承襲了荀子的師法改造作用、價值觀，以及墨家「尚同」的權威思想。（所謂「尚同」，是上同於天，由天統一天下，國君必須上同於天。）韓非的思想主要取法於道家，在〈解老〉、〈喻老〉兩篇中，是針對老子做解說及譬解，故可探尋到道家的痕跡。不過，韓非〈解老〉、〈喻老〉等篇，所談的雖皆是取老子「靜觀智慧」，以為統治之術，但與老子的價值肯定方向不同。因道家的「無為」，在法家成為「御下之術」。道家的「智慧」，

在法家成爲「智謀」。

韓非主張領導者無爲而任法治，所謂「夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無；使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。」（《韓非子·揚權》）。韓非認爲國君領導的最高理想是：「君無爲，法無不爲」（《韓非子》）達到「因其所爲，各以自成，善惡必及，孰敢不信？」（《韓非子》）的境地。認爲領導者應將法律成文固定，且公布周知，然後將權力委諸於法律，並順應物性自然，使人盡其材，則領導者可「無爲」，而部屬皆盡其能而爲。

## 二、法、術、勢三者參用並舉之領導行爲

法家的要旨是：重干涉、嚴賞罰、貴法治。中國先秦時代的法家，主要有三大派別：（1）商鞅重法，爲「尚法派」，主張以嚴刑峻法制民，信賞必罰，憲令著於官府，刑罰必乎民心。（2）申不害重術，爲「尚術派」，主張用術以制臣，使臣不得擅權。（3）慎到重勢，爲「尚勢派」，主張國君必須具有權勢地位，方有號令臣民與用賞施罰之力。以上的學說至韓非集其大成，主張「法、術」並重，「勢、利」兼顧，國君應以靜制動，駕御臣下。法、術、勢三者爲領導者之利器，且三者互用參用並舉，關係密切。

王讚源（78）認爲人主在據有權勢之後，在明的方面制定賞罰之「法」來約束臣下及百姓，而暗地裏則運用「術」之操縱技巧，來約束周遭之群臣，法、術、勢三者之間的關係如圖3-1所示。圖3-1的關係是將人主比喻是領導者，臣下百姓均是其部屬，領導者據有權勢之後，再行法、運術；而行法、運勢亦用以固其勢。王氏又另外歸納韓非的領導行爲準則包括：（1）君無爲使臣有爲。（2）滿足人性自利。（3）因材適用。（4）分層負責。（5）分官專職。（6）有效考核。

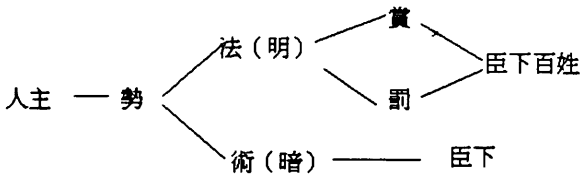


圖3-1：勢法術之關係圖

資料來源：王讚源（民78）中國法家哲學。台北：東大圖書。P.154。

王邦雄（民68）認為，法、勢、術的關係為一等邊三角形，三者各據一頂角，且均指向其他二端，以投射出助長的功能，並自其他二端獲致補足自身之能量，如圖3-2所示：

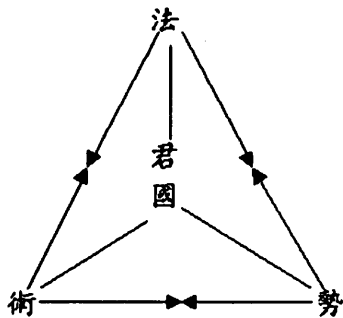


圖3-2：法勢術之三角關係

資料來源：王邦雄（民68）韓非子的哲學。台北：東大圖書公司，p.204。

雖然「法」、「勢」、「術」三者呈現如上面的互補關係，但王氏認為韓非子係以「法」為其目的，以「勢」與「術」為其輔翼，而建構其富國強兵的理想。因此韓非子強調「人設之勢」，但君主須在守法的前提下，去運用其威勢；勢的內涵包括：執賞罰二柄、操生殺之制，此為其行法之力量；術的意涵則有：因任而授官、循名而責實，是行法的方法。

蔡渭水（81）由管理理論的觀點探討法、術、勢的關係，指出法是領導者

法定權（勢）的依據，有勢者應善用其術，透過獎賞權、懲罰權、參考權的運用，來彰顯法的地位。其將韓非子的論點，納入管理程序學派的各程序中，認為韓非的領導係以低關懷、高倡導、強調生產，以及能高度了解屬員的社會關係及其所受之壓力的高敏感領導方式為主。

林建煌（民81）認為韓非子的領導思想主要有四：尊君思想、勢治思想、術治思想、法治思想，且自成一完整的體系，其仿照 Yukl（1989）所提出的領導整合觀念架構，而提出韓非子的領導思想架構如圖3-1所示。至於以現代組織理論來闡述其領導價值觀，林氏認為包括：

1. 君臣之間是一種利的關係，彼此利益相衝突的。
2. 君主對於臣下採取不信任的態度。
3. 君主抱持自恃的觀念，崇尚自力貶抑外力。
4. 採取功用主義的決策準則。

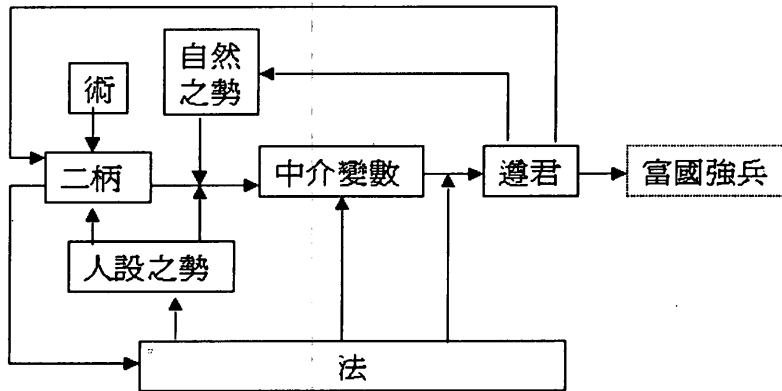


圖3-3 韓非子領導思想架構

資料來源：林建煌（民81）韓非子的領導思想研究。管理與哲學研討會論文集。桃園：國立中央大學，p.227。

### 三、「齊之以法」之領導行為取向

由於法家的「性惡」基本假定，因此在領導上唯利用人性趨利避害之弱點，認為「以法治國，舉措而已矣。法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，



勇者弗敢爭。」「故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法。」〈韓非子·有度第六〉「聖君任法而不任智……然後身佚而天下治聖，失君則不然，舍法而任智，故民舍事而好譽。」〈管子·任法篇〉「故黃帝之治也，置法而不變，使民安其法者也，所謂仁義禮樂者皆出於法，此先聖之所以一民者也。」〈管子·任法篇〉

「勢」，相當於西方人所謂的「職權」(position power)或「合法權」(legitimate power)，其乃是由組織經由法定的程序，賦予在位者的賞罰權(黃光國，民84)。因賞罰權乃是影響成員的重要資源，是以韓非子有云：「勢者，勝眾之資也。」(《韓非子·八經》)而韓非的「勢」，雖包括自然之勢與人設之勢，但領導者尤應重人設之勢，亦即管理上所謂之職權，且不可假權於他人。

在「法」方面，韓非云：「君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」(《韓非子·定法》)又曰：「所以治者、法也；所以亂者、私也。法立，則莫得為私矣。」(《韓非子·定法》)故曰：「道私者亂，道法者治。」(《韓非子·詭使》)，可見韓非非常瞭解「法」對於治亂的重要，也因此將「法」列為管理的重要工具之一。組織有了法令、規章，才能使成員的行為有規可循，防止成員為了私利、各行其是；也只有當大家的步調一致時，才能使組織的活動能有條不紊的進行，組織目標才有可能達成。故林建煌(民81)認為「法」是領導者希望透過情境工程來達到對部屬的控制，其方式包括工作設計、對實際工作環境的控制、設計正式的組織結構。整體而言，韓非子的領導思想體系，合乎領導替代理論的工具性領導型態。

在韓非子的「術」方面，是依能力給與官位，照官位要求職責，掌握生殺的權柄，考核群臣的效能。韓非子有云：「申不害言術，而公孫鞅為法，術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。」(《韓非子·定法》)不過，林建煌(民81)認為韓非強調威脅利誘的手段，看重交換戰術、法令的要求、壓力戰術；且韓非的「術」，「以言授事，以事責功」，並講究名實相符，是一種績效回饋的具體表現，有粗略的目標管理技術。黃光國(民84)則認為「術」就是領導者帶領部屬達成組織目標時，可以

使用的操縱技巧，這些操縱技巧對領導者而言亦相當重要，因為「君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」（《韓非子·定法》）

此外，謝雲飛（民84）從《韓非子》的「術」探討現代人的人事管理，認為《韓非子》所論的「術」，是指君子用人之行政措施，以增進實際功效的一切方法。以現代的觀點來看，《韓非子》的理論是以「利己」為基本假設，以「影響控制下屬」為目的，而發展出「監督控制型」的人事管理制度。在其制度中，《韓非子》除了強調對個人行為因素的重視外，更主張上司應行使其所具有的權限，運作權謀行為，以防止下屬自利行為的弊端，進而富國強兵。

金珍煥（民76）從政治學的角度來分析《韓非子》的法術思想，認為其性質乃是法治主義、重刑主義、國家主義、功利主義，這種思想雖在現代的民主社會裏無法直接使用，但是「法」的公平無私、信賞必罰的精神，「術」的職權分明、專任責成等原則，較之現代官僚體系的規範，實毫無遜色。

侯家駒（民73）比較先秦儒法兩家管理觀念，認為先秦儒法兩家在人事管理上的手段，法家偏向專制，儒家偏向民主；而儒家的思想強調律己，法家的思想強調對人的方法。

綜合上述所言，法家的領導理念主要是以「法」、「術」、「勢」三者為核心，而發展出來。就現代領導而論，「法」是規章制度，係用來約制成員的準則。「術」則是領導者帶領部屬達成組織目標時，可以使用的操縱技巧。「勢」則是由職位所賦予的權力。其主張領導者必須先佔有領導的位置，有了「勢」之後，才能以「法」來規範成員行為、以「術」來帶領成員。整體而論，法家的領導思想，是充滿著工具性的控制傾向。

## 肆、道家之領導思想及相關研究

### 一、由無為而無不為的領導哲學

道家名稱之由來，係因老子著《道德經》一書，以「道德」為其根本觀念。其主要思想是，法自然、主無為，以「卑弱自處」，「以自隱無名為務」。「道」，

是老子思想的核心，係指「自然」之道，為天所循之道，唯有因循「自然」，才能保之長久。老子的政治思想，主張「無為而治」，認為「無為」才能自作主宰，然後在經驗世界，發揮「無不為」的支配作用。在應世的原則上，老子主張「不爭」，不爭才能「無尤」，才能使「天下莫能與之爭」。老子認為人的禍福無常，應該守「柔」、「無為」、「不爭」。

在道家眼中，「天」是一無欲無求的形上理序。老子由「觀變思常」，進而開展其心靈自由的境界。老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」（《道德經·第五章》）正是說明了天地讓萬物自生自長，而不加以干預。老子又說：「天下萬物生於有，有生於無。」（《道德經·第四十章》）係道——無——有——萬物。老子並指出「天道周行不息」，老子以「大、逝、遠、反」說明天道，重點在一「反」字。所謂「反」，為循環交變的意思，故能不斷循環、永不斷絕。因此，領導者必須遵循這個法則，才能符合天道。

在老子的哲學體系中，人只是天地萬物之一部份，所以其管理哲學應以自然之道為根據。老子說：「道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《老子·廿五章》）在老子的領導思想中，自然之道是不可忽視。

鄭燕祥、陳若敏（民81）分析老子的管理思想，認為在管理目標方面，老子的「無為而治」，是以愛人救物為目的，具有積極的意義。若以組織情境來理解，其目標就是：愛護組織內所有成員和資源，並依據自然的規律發展他們的才能和德性。至於在管理策略方面，則主張「無為而無不為」、以及「順應本性、把握時勢」。前者係指用「無為」的方法，以達到「無不為」的目的，也就是主張領導者之不妄作為（無為），而屬員則大有作為（無不為），故領導者需要將權力下放，授權部屬發揮其才能。後者意謂領導者應隨順部屬的本性，把握時機和環境加以任用。

## 二、偏向「作之師」的領導角色

根據這樣的目標與策略，老子心目中的領導者須有如下之素質（鄭燕祥、

陳若敏，民81）：

- 1.寬容不偏：領導者讓組織內的所有人都有機會獲得教化發展，須做到「知常容，容乃公，公乃全」，則部屬才願投入組織，努力工作，達成組織目標。
- 2.謙下不爭：因領導者是扮演輔助成員發展的角色，故自己應讓出機會給部屬表現。此即「善用人者，為之下」、「夫唯不爭，故無尤」。
- 3.全心全意：領導者雖將權力下放，行無為之治，但須「處無為之事，行不言之教」，全心全意協助部屬的自我教化。
- 4.自知病病：領導者須有自知之明，知自己的缺點，並檢討改進。

朱光治（民76）研究老子的領導思想，認為其領導哲學是「無為」，而「無為」的真諦包括（1）為而不恃，（2）不為己甚，（3）取反取弱，（4）行不言之教，（5）為之於未有，治之於未亂，（6）圖難於其易，為大於其細。另外，領導者的修養工夫是（1）去欲：所謂「我無欲而民自樸」，領導者的欲不欲，不僅是一己的無欲，而是以身作則產生風行草偃的作用，而使萬民同化。（2）去智：乃棄絕機巧之智、名智實愚之智。朱氏認為經由這樣的修養可以達成與道合一的理想人格，其文最後歸納聖人的領導方術、領導的權變。綜觀朱氏所討論者較偏屬「道與聖人之事」，少論及領導實務層面。蔡麟筆（67，p.152-153）則認為有些道家的管理哲學，不宜從文字表面正解，最好從相反的方向來揣摩，如「反知識」乃是大知博識，「反禮義」乃深惡離忠信之實而徒務其華，「反法令」是痛恨民俗之輕脫，而徒恃法律之制裁。此乃因道家之書「辭稱微妙難識」〈史記·老子列傳〉

溫連雄（民85）亦對老子管理思想進行研究，認為老子具有管理的理念，老子的組織觀注重彈性因應的能力，具有現代化的精神，而在用人方面，主張排除感情好惡，使人人各安其位，以發揮潛能。

綜合來說，而老子的領導思想，對「中國式領導行為」有直接的相關，而可轉化為領導行為者，應是在「作之師」的行為向度上，其認為領導者應「自

知病病」隨時自我反省，主張讓部屬的參與，以及充份授權的觀念。Likert(1967)曾將領導者使用權威的程度，析分管理形式為四種：剝削權威式(Exploitative Authoritative)、仁慈權威式(Benevolent Authoritative)、諮詢式(Consultative)、參與式(Participative)。其中參與式，係由屬員高度參與決策，領導者使用權威最少，故最近似「無為而治」。

## 伍、傳統文化影響下之領導行為準則

關於固有文化對領導的影響，黃昆輝(民77)認為我國歷代哲學家之政治思想，多含有領導的理念，而這些主要的領導理念，特別注重德治、禮治、法治、民本、參與、關懷及無為而治，其中又以儒家之德治、禮治為領導思想之主流。曾仕強(民74)以儒家思想作為我國管理思想之主流，認為孔子「攝禮歸義」，更「納禮於仁」，構成「仁、義、禮」一貫的思想，而儒家「仁、義、禮」的管理理念，實踐起來，即為「情、理、法」。廖春文(民83)提出溝通理性取向之三項領導行為：價值理性取向、溝通理性取向、工具理性取向，認為三者根源於仁、義、禮，行動策略是對應著情、理、法。樊和平(民84)提出之管理調控模式，認為其內在機制也是情、理、法的整合。可見情、理、法三者是深入國人價值觀之內的三項待人之向度。

綜合上述有關儒、道、法三家之領導思想，及相關學者之看法，國人之領導行為準則不外乎「情」、「理」、「法」三個行為向度。曾仕強、劉君政(民82)指出，中國人講求「情」、「理」、「法」，所重在「理」，「情」和「法」都是為了講「理」，目的在順應人心，誘導大家講道理。而講理之前，必須先「動之以情」，則對講理大有幫助；若有人實在不講理，則只好「齊之以法」。「動之以情」，目的在關懷部屬，以得人心，使部屬能自動自發。「曉之以理」，是管理中的教化工作。管理者除了以身作則之外，還要以道誨人。「齊之以法」，對不講理的部屬，以典章制度約束之。因此對中國的管理，曾氏與劉氏主張「動之以情」、「曉之以理」、「齊之以法」的行為準則。

大陸學者樊和平（民84）也認為建立現代化而具有中國特色的管理調控模式，其內在機制就是情、理、法的整合。不過，他認為應以法為核心，情理做為基礎，而具體的操作原則是：「動之以情」、「曉之以理」、「齊之以法」。以「動之以情」做為首要之基礎，因為中國人較重視人情，中國式的領導，以得人心為第一要務，人心的根本就是情；而「曉之以理」是教化的工作，可使員工接受領導者所講的道理，只是僅有情理的投入，還不足以完全規範人的行為，因此須要「齊之以法」。樊氏認為情是軟的、理是圓的、法是方的，三者相互補充，使中國式管理具有情理的深度，又有法的力度，正是民族特色之所在。

至於如何在中國式領導行為中，「動之以情」、「曉之以理」、「齊之以法」來帶領部屬？康自立（民86）從中國傳統文化中，統合儒家、道家、法家的根本思想，兼採《孫子兵法》與《三國演義》之應證，歸納出三種現代領導角色「作之君」、「作之親」、「作之師」與之對應，可涵蓋上述所分析儒家、道家、法家之領導思想，其具體領導行為內涵如下：。

#### (一)作之君之領導行為準則

傳統文化影響之下的領導行為的第一個向度為「齊之以法」，領導者扮演「作之君」的角色。此項目係由法家的「法、勢、術」所歸納而來，其行為準則如下：

- 1.勢：運用正式的職權影響從屬成員
- 2.法：秉持公平一貫的原則要求部屬依照法令規定辦理
- 3.術：因任而授官、量才委用，且信賞必罰

#### (二)作之親之領導行為準則

傳統文化影響之下的領導行為的第二個向度為「動之以情」，領導者扮演「作之親」的角色。領導者視成員如同自己親人，以親近友善、關懷尊重和恕道同理心的方式對待成員，以啟動互惠的過程，讓成員自動自發願為組織貢獻一己之力，領導者的行為準則：1.以和為貴；2.尊重關懷；3.恕道同理心。

### (三)作之師之領導行為準則

傳統文化影響之下的領導行為的第三個向度為「說之以理」，領導者所扮演的角色為「作之師」。領導者首先以其人格操守、豐富的閱歷做為成員的「角色楷模」；接著便是對成員的「才智激發」，領導者在工作上給予指導，並藉由分派工作任務來訓練成員，以刺激其成長、為晉升作準備；最後則為「分享與參與」，領導者對未來提出構想並與成員分享，藉由成員參與，賦予其榮譽感，以激勵共成願景。由此歸納出領導者的準則：1.角色楷模；2.才智激發 3.分享與參與。

## 陸、結論

本文提出「作之親」、「作之師」、「作之君」三個領導行為角色，亦分別對應著「動之以情」、「說之以理」、「齊之以法」的領導行為。而關於「君、親、師」三種角色的扮演，佛教界淨空法師（民86）也認為，古代的執政者（政治上的領導者），上自帝王，下自縣市長（即政務官），在他們的職責必須恪守三種角色：作之君、作之親、作之師。其中作之「君」，是領導百姓；作之「親」是做為百姓的父母；作之「師」則是做為百姓的模範。君、親、師三種角色集中在執政者（政治上的領導者）的身上，所謂「上失其道」即意味上層的人沒有盡到君、親、師的職責。陳譔森（民85）在談及傳統上警察所扮演的三種基本角色——「管制的角色」、「指導的角色」、「服務的角色」時，也認為三種角色分別是對應於是「作之君」、「作之師」、「作之親」的行為表現。鄭伯壩（民80）以公務人員為例，說明部屬認為一位優秀的領導者與不良的領導者最主要的差異，在於優秀的領導者能真正關心部屬的生活，處處為部屬著想，而不是視部屬為完成工作的工具，亦即部屬期望領導者能夠「作之師，作之親」，給予照顧、關懷、信任。儘管不同領域的人對這三種領導角色的意涵詮釋可能互有差異，但將領導行為分為「君、親、師」取向的說法，確實是中華文化對領導者特有的認知。

依照 Schein (1985) 對文化內涵的分析, 包括人爲產物及創造物、價值觀、基本假設三個層次。Rousseau (1990) 則將文化分爲五個層次: 人爲器物、行爲模式、行爲規範、價值觀、基本假設。其中的「基本假設」, 是文化單位內最深層、最少變化的部份, 被視爲理所當然、潛意識的。當基本假設深入團體時, 成員的行爲則依此前提行動。但通常此種假設較難以掌握, 需要與組織的人爲器物及價值觀交互影響, 成員往往認爲理所當然的準則, 受其支配而不自知, 「君、親、師」的觀念便是中國文化深層內的「基本假設」。

至於以「親」「師」「君」三者作爲中國式領導之領導者角色依據, 且對應於「情」「理」「法」三種取向作爲中國式領導之行爲之主軸, 本文站在中國傳統文化的角度總結歸納領導意涵爲: 「領導者的行爲反映出中國文化的某些特質—作之親、作之師、作之君的角色, 配合情境應用「情、理、法」的領導行爲, 指引團體目標, 並運用其本身的影響力, 激勵成員樂意貢獻己力, 共同爲達成目標而群策群力的活動歷程。」

## 參考文獻

- 王讚源 (民78)。中國法家哲學。台北: 東大圖書公司。
- 王邦雄 (民68)。韓非子的哲學。台北: 東大圖書公司。
- 朱光治 (民76)。老子領導思想之研究。國立政治大學公共行政研究所未出版碩士論文。
- 朱建民 (民83)。儒家的管理哲學。台北: 漢藝色研文化事業。
- 金珍煥 (民76)。韓非子的法勢思想。台灣大學政治研究所未出版碩士論文。
- 林建煌 (民81)。韓非子的領導思想研究。收錄於《管理與哲學研討會論文集》。中央大學出版, 頁221-252。
- 陳讓森 (民85)。轉換型領導對警政服務品質之影響研究。國立政治大學公共行政研究所未出版碩士論文。
- 秦夢群 (民78) 教育行政理論與應用。台北: 五南。



淨空法師（民86）。了凡四訓講記錄音帶。彰化：了凡四訓文教基金會出版。第二卷 B 面、第十二卷 A 面。

曾仕強、劉君政（民82）。中國的經權管理。台北：國家出版社。

曾仕強（民73）。以儒家爲主流的中國式管理理念。收錄於《中國式管理—中國式管理研討會實錄》。台北：工商時報經營叢書小組。

曾仕強（民74）。中國的經營理念。台北：經濟日報。

黃光國（民84）。知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋。台北：心理出版社。

黃昆輝（民77）。教育行政學（二版）。台北：東華書局。

康自立（民86）。中國式領導模式之建構及在技職教育之應用研究—中國式領導模式的理論建構。國科會 NSC-86-2516-S-018-002-TG。

楊中芳（民85）。如何研究中國人。台北：桂冠圖書公司。

葉學志（民85）。教育哲學。台北：三民。

傅偉勳（民75）。批判的繼承與創造的發展。台北：東大圖書。

溫連雄（民85）。老子管理思想研究。國立中興大學企業管理研究所未出版碩士論文。

廖春文（83）。廿一世紀教育行政領導理念。台北：師大書苑。

鄭燕祥、陳若敏（民81）。老子管理思想及其在現代組織管理上的涵義。收錄於《管理與哲學研討會論文集》。中央大學出版，頁253-273。

劉書寧（民83）。日本管理哲學之研究。國立政治大學公共行政研究所未出版碩士論文。

蔡渭水（民81）。韓非思想在管理上的探索。中國行政，八月，頁21-32。

蔡麟筆（民67）。我國管理哲學與藝術之演進和發展。台北：世界書局。

鄭伯壘（民80）。家族主義與領導行爲。見高尚仁、楊中芳主編：《中國人，中國心—人格與社會篇》。台北：遠流出版公司，頁365-407。

樊和平（民84）。中國人文管理。台北：五南圖書公司。

謝雲飛(民84)。從韓非的「術」探討現代人的人事管理。國科會 NSC84-2411-H004-008。

謝長宏、方清輝(民77)。論語顯示之儒家管理理念。收錄於楊國樞、曾仕強主編《中國人的管理觀》。台北：桂冠圖書公司，頁95-113。

羅庚辛(民84)。應用孔子管理思想於企業管理實務上之可行性研究。政大學報，七十期，頁261-289。

羅虞村(民84)。領導理論研究(四版)。台北：文景。

Likert, R.(1967).*The Human Organization*. New York: Graw-Hill.

Schein(1985).*Organization culture and Leadership*. San Francisco, California: Jossey-Bass. 1-22.

Yukl, G. A.(1989). *Leadership in Organizations* (2<sup>nd</sup>. eds.). Englewood Cliffs, N J: Prentice-Hall, Inc.

Yukl, G. A.(1994).*Leadership in Organizations* (3rd eds.). Englewood Cliffs, N J: Prentice-Hall, Inc.

# From Traditional Chinese Culture to Remark on Leadership Behavior

Tze-Li Kang    Shih-Ching Shiu

## Abstract

This study started with the traditional Chinese cultural perspectives, by adopting the inductive method, analyzed the leadership philosophies of Confucianism, Taoism, and Legalism, which influenced the Chinese people deeply. The study also took the recent research about the management of Chinese style as reference. Traditional Chinese culture emphasized the value of humanity entity, under the influence of this recognition, Chinese people do consider the leadership behavior as three orientation——law, ration, and emotion, which correspond to the role of monarch, the role of teacher, and the role of family. This leadership behavior principal was belong to the basic assumption of culture layer, which was in the most inner part, influence the Chinese people unconsciously. In spite of having different annotation about the content of those three role when in the different occupation, the leadership behavior approach——law, ration, and emotion was recognized.

**Key words:** culture, leadership behavior



# Exploring Cooperative Learning and Equal Learning

Tai, Fang-Mei

## Abstract

This study attempts to compare the progress of Hsiuping Institute of Technology EFL students of different achievement levels after they have engaged in cooperative learning. Before the problem was proceeded, there were relative researches, Hill (1995) at Florida Community College, J. & J. and Slavin (1995) at the pre-college, and a growing number of available college-level studies (Cole, 1993; Ravenscroft and etc., 1995) which suggested that cooperative learning be more effective in increasing achievement than competitive or individualistic learning and similarly more effective in some courses. In order to help design EFL curriculum and instruction for classroom practice for higher achievement and increase motivation for learning, this study was to explore and contributed some evidences from institute-level EFL courses, indicated some information background, described the process of comparing and stated the purpose of this study which would make cooperative learning be better understood, more practical or popular in the future.

**Key Words:** cooperative learning

## Introduction

Cooperative learning is to work with shared information - shared vision, shared values, and shared inquiry; a start with shared values; and from the beginning with shared inquiry toward change (Sumner, 1998). There are many other literature review, informative references and data analysis about cooperative learning (Holter, 1994; Michaelsen, 1993; Peek, 1995; Slavin, 1995) which could be used to support this study. Also there are related discoveries and differences from other researchers (Slaven, 1990; Ravenscroft...1995). In this study, equal learning refers to participants of varied achievement levels share equally the benefits of cooperative learning. Slaven (1995) stated that pre-college studies are inconsistent, but more show that low, average, and high achievers benefit equally. However, there seems to be no evidence from college-level EFL courses in Taiwan as to whether participants of different achievement levels share equally the benefits of cooperative learning.

## Hypotheses

This study employed the following:

1. The null hypothesis:

There is no significant difference in the ratios for students of varied achievement levels in the groups. That means within the groups, high, average, and low categories of achievers, benefit "equally" from the group-learning experience.

2. The alternative hypothesis:

The benefit from a cooperative learning process, as measured by an exam-to-initest ratio, is "not" shared equally by the three different achievement levels.

---

## Methodology

### **Subjects**

This study didn't neglect students' different starting points by pre-tests taken individually before group work. Then, will low-, average-, and high-achieving students in a "complete" semester-long EFL course progress equally as measured by post-tests taken after cooperative learning?

Therefore, the research was needed to clearly describe that 205 EFL students were randomly assigned to 33 "groups" of four to seven persons rather than pairs at the first class meeting. Variation in group size was adjusted during the first 3 weeks of the 1<sup>st</sup> semester 2001.

Also it included the group scores consist of eight quizzes or minitests (20%), and additional 20% on eight cases, exercises and projects. 20 % depended on the midterm and final exam results. Another 20% was determined by a "students' peer evaluation" of the others in the group. All of them provide the system of group goals and rewards and individual accountability which produce effective features and make the study valid.

### **Instruments**

The instruments designed to use in this study is in the Informative Testing System, One-way Analysis of Variance, Statistical Calculating, Chi-square, goodness-of-fit test. They are critical to the research and yielded quantitative data which was then subjected to qualitative analysis.

### **Design & Procedure**

This study used qualitative data-gathering and analysis methods. It had had the procedures in pre- and post test, i.e., a ratio of the average post cooperative learning

---

test scores (average exam score) to the average pre-cooperative learning test (average minitest score) scores for each student. The ratio is the critical datum in the hypothesis testing. The first individual achievement measure of students was the score on each individual minitest. The average of the eight individual minitest scores operationally defined the achievement level of each student, and 205 EFL students were classified as low, average and high achievers before any of cooperative learning activities in class.

The second measure of individual achievement was the two exams; the scores were averaged for each student and reflected the achievement of the students after they engaged in cooperative learning activities.

Pilot study was not conducted; however, all of the procedures were described briefly which would raise the readers' interesting in investigating the study without any pause.

## Results

This research is understandable. The ratio reflecting "significant variability" in relative achievement was mentioned. In fact, a very convincing summary for the findings of this study was supplied; i.e., all three achievement-level groups did not progress equally after participating in cooperative learning activities. In addition, the low-achieving students appeared to benefit most from cooperative learning. Hence, this result suggests that cooperative learning may be particularly valuable in helping "low" achievers succeed.

---



**TABLE 1**

**Differences in High-, Average-, and Low-Achieving Students  
Based on Scores**

	Mean High (N=30)	Mean Average (N=145)	Mean Low (N=30)	F	p
Minitest Score	17.36	15.67	11.69	0.04	0.091
Exam Scores	0.11	0.13	0.15	0.04	0.949

Note:  $p < 0.05$

**TABLE 2**

**Ratio of Individual Minitest-to-Exam Scores  
by Student Achievement Rank for 33 Groups**

Student achievement rank	Ratio of minitest to exam scores			Total
	Highest	Intermediate	Lowest	
Highest	10	8	15	33
Average	9	16	8	33
Lowest	14	9	10	33
Total	33	33	33	

Note. Chi-square results:  $\chi^2(2, N = 33) = 6.98, p < 0.05$ .

## Discussion

Mean of scores for the students in high, average, and low achievement on the minitest and exams are given in Table 1, along with the values of  $F$  and  $p$ .

The means of exam scores shown in Table 1 are lower because the exams cover much more material than the minitests. Although the difference between the ratios of the three achievement levels is not significant, the ratios make differential achievement among students be acceptable.

Table 2 presents results that indicate relative difference in learning for students in the three achievement-level groups after they participated in EFL cooperative learning activities: (If no differential achievement-level benefits were obtained among the students (i.e., no evidence to reject the null hypothesis), the expectation will be all similar (at or near 11 in each cell among the three groups). A chi-square, goodness-of-fit test were applied which causes rejection of the null hypothesis at approximately the .05 level of significance.

The results in Table 2 also show that the ratio of exam-to-minitest score for the low achiever in 14 of the 33 groups was greater than that of the average or high achiever. The same ratio for the high achiever in 10 of the 33 groups was lower than that of the average or low achiever. There is an inequality of relative learning that is the low achievers benefited relatively more than average or high achievers. The progress equally after participation can't be concluded as a result.

## Conclusion

Based on the above, it was concluded that 205 participants in EFL cooperative learning did not benefit equally, and this finding of variability contrasts sharply with

---

Slavin's (1995) statement but the study is consistent with Hampton and Grudnitski's (1996). This study is that EFL cooperative learning is more effective in increasing achievement than competitive or individualistic learning and that low achievers appear to benefit more than high and average achievers. And there will similarly be more effective in some courses.

This study is also readable and reasonable and EFL readers or other courses could get more applicable findings and recommendations for future research basis. Expecting this implication to be supported and valued more by college EFL (or other courses) instructors and administrators and the cooperative learning for them would be a way of enhancing the prospects for academic success of students, especially low EFL achievers.

## References

- Celce-Murcia, M. (Ed.). (1991). Teaching English as a second or foreign language (2<sup>nd</sup> ed.). Boston, Mass: Heinle & Heinle Pub.
- Cole, B.C., & Smith, D.L. (1993). Cooperative learning strategies for teaching adult business English. Journal of Education for Business. January/February, 170-173.
- Cornett, C. (1983). What You Should Know About Teaching and Learning Styles. Phi Delta Kappa Foundation, Bloomington, IN.
- Hampton, David R. & Grudnitski, Gary (1996). Does cooperative learning mean equal learning ? Journal of Education for Business. Washington D.C.
- Hill, S.S. (1995). Cooperative learning : A catalyst for change in the college classroom. Program Book, Project Descriptions, Fund for the Improvement of Postsecondary Education.
-

- Holter, N. C. (1994). Team assignments can be effective cooperative learning techniques. Journal of Educational for Business, November/ December, 73-76.
- Johnson, D. W., & Johnson, R. T. (1994). Learning together and alone (4th ed.). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Michaelsen, L. K., Jones, C. F., & Watson, W. E. (1993). Beyond groups and cooperation: Building high performance learning teams. To Improve the Academy, 127-145.
- Mulcrone, Patricia (Ed.). (1993). Current Perspectives on Administration of Adult Education Programs. San Francisco, CA. Jossey-Bass Pb.
- Peek, L. E., Winking, C., & Peek, G. S. (1995), Cooperative learning activities: Managerial accounting. Issues in Accounting Education, 10, 111-125.
- Preserve the Core Shared Values (<http://www.oeg.net.twksha.html>)
- Ravenscroft, S. P., Buckless, F. A., McCombs, G. B., & Zuckerman, G. J. (1995). Incentives in student team learning: An experiment in cooperative group learning. Issues in Accounting Education, 10, 97-109.
- Shared Vision (<http://source.asset.com/stars>): Definitions of shared vision.
- Shared Inquiry Method of Learning (<http://www.greatbooks.org/junior.sharing.html>)
- Slavin, R. E. (1990). Research on cooperative learning: Consensus and controversy. Educational Leadership, 47(4), 52-54.
- Slavin, R. E. (1995). Cooperative learning: Theory, research, and practice (2nd ed.): Needham Heights. MA: Allyn & Bacon.
- Sumner, J. (1998). Components of a Learning Organization. Priority Outline of the Internet Search and Summary Information. S. Dakota.
-

# 合作學習與等效學習相關性探討

戴芳美

## 摘要

基於來自出生時個別的自然差異，以及在學習第二外國語言的過程中來自學習方法或其他所導致的差異，這些差異影響教室的學習動機和學生的成功 (Oxford, 1995)。合作學習是近年來逐漸普遍運用在教室教學的活動。根據很多文獻顯示，合作學習在許多學科上，是比競爭或個別學習更有效。本研究就是以 205 位英語為外國語言的學生，分成三群，來探討並比較合作學習的方式造成的成效是否相等的研究。

本研究隨機抽取本校正修習英文學生 205 人，並利用社會科學統計套裝軟體 (SPSS) 來進行分析，Chi-square, goodness-of-fit 考驗求得三群學生的學習差異。並利用一系列的單因子變異 (one-way ANOVA) 分析求出各差異情形 (採用 .05 顯著差異)。

結果發現合作學習運在 EFL 的學習尤其有效，特別是對較低程度英文學習者，有著最大的效應。本文研究之主要目的在於了解影響語言學習過程的因素來幫助在設計課程和教室教學活動的指引，從而增進學習動機達到更高的學習成就。除供本校英文科，更可提供其他科甚至外校在教學上的參考。

**關鍵字：**合作學習，在非英語國家英文屬於一種外國語言



# 修平技術學院設立教育中心暨學程 之可行性分析

戴芳美 王元仁

## 摘 要

本校除了培養優秀的技職學生外，對於提供中小學師資培訓之基礎教育亦有著責無旁貸的責任感。本校經歷專科改制為技術學院，師資陣容亦趨完整，若能以教育方面專長師資為主，進而擴大整合本校相關師資及設備，相信必可提供本校學生對教育學程有興趣的培訓及現有中小學老師之在職進修管道，以提供學生的就業機會及提昇學校形象。同時亦可支援國小英語、電腦師資之培訓。因此，本校教育中心暨學程的設立實有必要。

本文根據本校技職特色規劃教育學程之發展重點、課程規劃、學生遴選、開課之時段、師資現況、所需之圖書、儀器設備、實習學校等等。從以上規劃可以看出，以本校現有的資源只要投入少許，即可獲得提供本校學生或中小學老師的師資培訓及進修管道，故本校設立教育中心暨學程之可行性甚高。

**關鍵字：**師資培訓，技術學院，教育學程

## 序 論

所謂教育學程係指大學校院所規劃經教育部核定之教育專業課程。

(「師資培育法」第十條規定:「師資培育課程包括普通科目、教育專業科目及專門科目」)

### 成為教師的程序 (台大教育學程中心, 2001)

你若想成為老師就得:

1. 考進教育學程
2. 修畢職前教育: 職前教育包括普通教育, 學科專門知識, 教育專業知識
  - a) 普通科目: 就是不論你是念那一個科系的學生都必修的科目, 如國文、英文...
  - b) 學科專門知識: 未來你若要成為一位物理老師, 生物老師, 國文老師所各該具備的專門知識。  
目前你若不是本科系的學生, 如動、植物系卻想教生物, 都必須符合專門科目三十學分的認定 (至於是那些學分, 請查本科系及專業科目學分目錄)
  - c) 教育專業科目: 不論你要成為那一科的老師都得修教育專業科目 26 學分
3. 通過初檢
4. 實習一年
5. 報教育部複檢取得合格證書
6. 通過教評會任用: 取得合格證書, 需該校教評會願意用你 (當然要先有缺額). 請參閱附表二 (台南女子技術學院教育學程).

### 培育目標

本校可以培育中等教師(國中高中高職)、小學教師與教育專業人員為目標。每年招收二技二年級、四技二年級以上在校學生中等教育學程 1 班 50 名;



小學教育學程 1 班 50 名，學生來自全校各科系。

## 教育學程設立理由

### 一、配合政策—師資培育多元化政策

由於社會經濟環境的變遷及中小學教育發展的實際需要，多元化的師資培育法取代了舊法。其特色在於培育師資多元化及建立教師資格制度，讓有志且適合從事教育工作者，也有機會投入教育工作，本校基於校務之發展，自然應因應政府政策，建立完整的師資培育制度。

### 二、社會需求

社會上普遍要求小班教學，以提昇教學品質，勢必提高師資需求，適質適量之師資培育理應及早做規劃，以掌握社會脈動，配合我國中、小學師資培育之整體發展。

### 三、整合本校資源以建立完備的師資培育系統

本校目前座落大里，而台中縣對於國中、小之培育機構並不多，故綜合本校現有資源規劃設立教育學程，實不能須臾緩。

### 四、提供中小學教師在職進修機會

本校創校三十餘年，除了培養學術研究人才服務社會，並提供中區專業推廣服務且經常舉辦學術研討會，增加教育學者的學術交流機會，本校設立教育學程後，將可就近支援國中、小教師在職進修之需，響應教育部加強在職教師回流教育政策。

### 五、支援國小英語師資和電腦師資之培訓

目前為儲備國小英語教學師資，教育部委託語言測驗中心負責國小英語教師英語能力之認證，以使實施新課程。本校英語師資完備，若本校能設置教育學程，則可長期培養良好的國小英語教師。此外，在推展資訊教育方面，本校師資亦可支援中、小學教師辦理電腦第二專長。所以本校國小教師教育學程之設立，將有助於提高國小資訊教育師

資。(中興大學育學程中心, 1997; 遠東技術學院, 2000)

## 本校教育學程發展重點與學校特色

- 一、本校創校除最早期四屆家政等相關科系外，原以工科為主。但近年來，資訊管理科系正快速發展；企業管理，應用外文也相繼設立，未來更擬增設諮商/輔導系、航太系所等，屆時足可培育技職中學之各類科及中等學校之商科師資（即多元培育各類學程師資）。
- 二、提供中、小學師資培育及教師在職進修機會。  
基於社會需求，在校學生的盼望及國中、小等教師強烈的在職進修意願，本校教育學程的設立絕對不容緩。
- 三、綜合本校現有英語、國文…資訊教育等師資，以及圖書館現有之教育類圖書、教育專業期刊、電子計算機中心之軟體、網路系統以及視聽教學中心之儀器設備，教學資源豐富，且係利用現有的資源，不須增加教授名額或追加預算，將以最少的投入，追求最高效益的辦學理念。
- 四、學程學生修畢前，每學期至少須參加五場研討會或講座，並義務每學期工讀八小時，除參與學校活動、服務外，也參與地方（教育）服務。
- 五、本校工科甚著，重實務之訓練（機械檢定即設在我校），技職教師之品質，將提供大部份中等學校所需之師資。

## 學程開課之時段

為顧及全體學生之選課權益，學程之開課時段可以周一至周六日間為主。但為配合學生所屬科系、雙主修、輔系等之開課時段，部份以夜間開課為輔，必要時並得於暑假期間開設選修科目供學生修讀，使能於修業年限內順利完成學程之課程。

## 課程規劃

### 一、課程規劃之原則：

- 1.課程設計以配合社會及政府教育政策之變革為因應之依據。
- 2.課程規劃著重: A、一般教育 B、專門教育，期許學生成為完善的教育人員。
- 3.學程將注重正式課程，更特別重視非正式課程、潛在課程等，期能建立學生連貫而統整之教育知識及理念。
- 4.課程以二至三年修畢為原則；中等學程必須修讀二十六學分，小學課程則共計四十學分，每學期修習學程之學分數，中等學程以十六學分為上限，小學學程則每學期不得超過十學分。並如未能在規定修業期限內修畢學分者，可申請延長修業年限一至二年。

### 二、課程內涵 (參閱附表一)：

#### (一) 中等學程：

##### 1. 教育基礎課程：

必修課目：教育心理學、教育社會學等。

選修課目：教育概論、...、科學教育等。

##### 2. 教育方法學課程：

必修科目：教學原理、班級經營等。

選修科目：輔導原理與實務、...、教育研究方法等。

##### 3. 教育實務課程：

必修科目：分科教材教法、教學實習等。

選修科目：青少年輔導實習、...、教學媒體等。

#### (二) 國小教育學程(必修與選修學分均各為二十學分)

1、2、3 點同上外，必須加修：

4. 教學基本學科課程：旨在培養學生在各科教學之專業知能。

必修科目: 國音及說話、音樂、兒童英語等。

選修科目(略)(中正大學教育學程, 2001)

中等學程規劃				
	必修		選修	
	大學部	研究所	大學部	研究所
教育基礎課程	6	4	三領域至少各選一科	
教育方法課程	6	4		
教育實習課程	4	4		
小計	16	12	10	8

小學學程規劃							
	基本學科	教育基礎	教學方法	教育實習	必修合計	選修合計	必選修
	課程		課程		合計		
研究所	4	4	4	8	20	6	26
大學部	4	4	4	8	20	20	40

### (三) 教育專業科目:

本校畢業，修畢教育學程規定之教育學分者，得依各規定該科應修專門科目學分數，申請檢定為中等學校相關學科教師。

### 三、課程特色：

九十學年度即將實施「九年一貫課程」教育政策，給予各校 20%的彈性教學空間，強調把每位學生都帶好的適性教育理念，故除部訂必修科目外，我們可將課程規劃著重順序性、連貫性及統整性，即加強規劃「課程設計」、「電腦多媒體教學」、「生涯輔導」等等，以強化教師的專業自主能力(特別是小學教師)，提昇教師之輔導專業能力。

## 學程開設之班級、招收學生數及學生遴選方式

一、建議中等學程每學年開設一班，招收學生五十人。學生遴選方式詳見「修平技術學院教育學程中心修習教育學分申請規定與遴選辦法草案」(附件一)(中興大學育學程, 1997)。

### 二、小學教師課程:

每學年開設一班，招收五十人。

遴選方式：

(一) 申請資格：凡係本校學生，前一學期操行成績八十分以上，體育七十分以上、並具有如下情形之一者，得向系、所提出初審申請：

- 1、以前三志願進入本校之資優甄試生。
- 2、曾代表參加全國性語文、音樂、美術、數理等類競賽之優勝團體或個人，榮獲前三名者。
- 3、本校二技或四技學生，其前一學期學業成績名列該系前百分之三十者。

### (二) 錄取方式

申請者經各系完成初審合格後，由本校遴選委員會複審錄取(申請 1、2、項者，經予錄取；申請第三項者，得參加考試，依成績錄取)。

## 師資現況

### 一、本教育學程發展方式與聘任師資任教專長之關係：

本校現有師資，若以英文科老師為例，約有一半老師曾接受教育專業之訓練（擁有教育碩士、博士學位），因此，本校更應以前瞻性之眼光，期望在本校創校三十餘年的基礎，及培育優秀教師的豐沛資源上，設立中、小學教育學程。師資除以通識教育中心具備教育專長之教師為主，其他各系專兼任師資支援為輔或商聘相關專長之兼任教師授課，課程除以培育師資之專業能力，亦要兼顧學生個人的興趣，且結合教師之專長，以期滿足學生之需求及學程需要。

### 二、增聘師資之途徑與規劃：

本校教師之聘任均係由各系依發展特色、課程需要，依本校聘用制度辦理進用。目前為因應教育變革及配合國民教育九年一貫課程之師資需求，為使中、小學師資之培育一貫化、整體化，除少數學程需外聘師資外，其餘大多現有師資可充分支援。

## 學程所需之圖書、儀器設備及增購計畫

### 一、現有教育類圖書(略)種(略)冊，教育專業期刊 23 種，西文期刊 10 種；

90 學年度擬增購教育類圖書(略)冊，教育專業期刊(略)種。

### 二、所需主要儀器設備（包含軟、硬體）及增購計畫：

主要儀器設備名稱	已有或擬增購年度	擬購經費
視聽教學設備	語言中心可支援	
電子資訊設備	電算中心可支援	
影印機	出版組可支援	
電腦、網路、電腦軟體等	(電算中心暫可支援)	

## 學程欲洽定之實習學校或機關

計畫將洽：

- 一、台中縣立大里國中等，
- 二、台中縣立崇光國小、內新國小等，
- 三、台中高工、私立僑泰工家等。

## 學程辦理之單位

可暫時由教務處負責，將來則由教育學程中心接掌（詳見附件二：修平技術學院學程中心設置辦法草案）。（中興大學育學程, 1997）

## 學校其他學系或單位可支援本學程之情形

- 一、本校各系所可支援兼授本教育學程「分科教材教法」與「教學實習」課程。
- 二、通識教育中心部份老師，可支援兼授教育基礎課程與教育方法學課程。
- 三、各科系均有視聽教學設備，語言中心之視聽設備與電算中心之軟、硬體設備人員，皆可提供推展教育學程有關之各項需要與諮商服務。
- 四、圖書館：教育圖書、期刊之採購分類、編目、典藏、閱覽等相關業務之支援配合。

## 結 論

綜觀以上本文所言設立教育學程理由、辦法及所需師資、設備等，可以充分了解本校在設立中、小學教育學程對響應政府政策的情形，以及順應社會需求是有正面的評價。本教育學程主要是根據本校技職特色規劃為發展重點，並

整合利用現有的軟硬體師資設備，即可獲得提供本校學生或中小學老師的師資培訓及進修管道，這種投資不多且有其必要性。

台中市光復國小教務張主任表示目前小學教師仍有很多缺額；台中高農林教務主任也提及，小學教育學程班目前報名人數甚至多於中等教育學程班。由以上事實可見，不管是非小學或中等教育學程班，在這經濟不景氣時段，提供學生多方向的就業機會及提昇學校形象更是學校責無旁貸之義務。因此，本校教育中心暨學程的設立實有必要且可行性甚高。

### 參考文獻

1. 國立中興大學育學程中心：國立中興大學八十六學年度申請設立學士後教育學程計劃書由呂金城教授，國立中興大學育學程中心主任，90/5/7 提供參考。
  2. 遠東技術學院：九十一學年度遠東技術學院申請設立教育學程計劃表由王元仁教授，遠東技術學院教務長，90年3月提供參考。
  3. 中正大學教育學程，<http://www.cte.ccu.edu.tw>，2001/5/6
  4. 台大教育學程中心，<gopher://bbs.ee.ntu.edu.tw>，2001/5/7
  5. 台南女子技術學院教育學程，<http://www1.twcat.edu.tw>，2001/5/4
  6. 南台科技大學教育學程
-



(附件一)

### 修平技術學院教育學程中心修習教育學分班申請規定與遴選辦法草案

- 第一條 依據八十五年一月卅日華總（一）義字第八五〇〇一九〇一七〇總統令發布「修正師資培育法第六條條文」之規定，訂定本辦法。
- 第二條 國內外公私立大學、技術學院畢具學士資格者，符合本校培育師資類者科，得申請修習教育學程。
- 第三條 申請修習教育學程之學生須於規定期限內填送「修習教育學程申請表」、並繳交「歷年成績表」、畢業證書、(在職教師請繳交代課或試用教師證明)及報名費，並擇期考試。
- 第四條 考試以筆試為原則，考試科目為教育概論、國文、英文，曾經代課或具備試用教師連續一年者加重計分，按分數高低依序錄取至額滿為止。
- 第五條 「教育學程生遴選委員會」由下列委員組成之：教育學程中心主任（兼召集人）與教育學程中心各專任教師。
- 第六條 修習教育學分錄取名單由遴選委員會報請校長核定後公告，學生名冊依規定報教育部核備。
- 第七條 本辦法經教務會議通過，報請教育部核備後實施，修正時亦同。
-

(附件二)

### 修平技術學院教育學程中心設置辦法草案

- 第一條 依據大學法第十一條、師資培育法第四條第四項、大學校院教育學程師資及設立標準第五條，設「修平技術學院教育學程中心」(以下簡稱本中心)，並訂定「修平技術學院教育學程中心設置辦法」(以下簡稱本辦法)。
- 第二條 本中心宗旨為培育優良師資，提供本院學生參與貢獻教育工作，各級學校在職教師研究進修之機會。
- 第三條 本中心之職掌如左：
- 一、 協調各院、所、系、科參與教育學程之規劃與執行。
  - 二、 辦理與輔導教學實習及相關工作。
  - 三、 辦理各級學校在職教師研究進修工作。
  - 四、 辦理地方教育輔導。
  - 五、 其他教育學程相關之工作。
- 第四條 本中心屬教務處，置主任一人，由校長聘請教授或副教授兼任之，綜理本中心各項業務。
- 第五條 本中心置專任教師至少三名，由校長依本校有關規定聘任之。
- 第六條 本中心置專員、編審、組員、事務員若干人，由本校現有員額調任(兼)之。
- 第七條 本辦法實施要點依相關法令另訂之。
- 第八條 本辦法經校務會議通過並報請教育部核定後實施，修正時亦同。

附表一。

## 壹、中學部份

1. 教育基礎課程：必修 10 學分，修習 6 學分；選修 38 學分。

必修課程		選修課程	
課程名稱	學分數	課程名稱	學分數
教育哲學	2	比較教育	2
教育心裡學	2	教育史	2
教育社會學	2	教育行政	2
教育導論	2	科學教育	2
*教育人類學	2	現代教育思潮	2
		多元文化教育	2
		人際關係	2
		學校效能	2
		人際關係與溝通	2
		青少年心裡學	2
		當前教育問題分析	2
		學校與社區關係	2
		兩性教育	2
		淺在課程	2
		終生教育導論	2
		開放教育	2
		*學習心力學	2
		*遠距離教育導	2

	論	
	*改革教育學	2

2. 教育方法學課程：必修 8 學分，修習 6 學分；選修 42 學分

必修課程		選修課程	
課程名稱	學分數	課程名稱	學分數
教學原理與方法	2	教學媒體	2
教育測驗與評量	2	教育統計	2
輔導員理與實務	2	電腦與教學	2
課程設計	2	教育研究法	2
		德育原理與方法	2
		諮商原理與實物	2
		青少年問題研究	2
		教學單元設計	2
		親職教育	2
		教育與職業輔導	2
		校園緊急事件處理	2
		行為改變技術	2
		媒體資源中心的設計 與管理	2
		當前社會問題之教育 分析	2
		*審美教育學	2
		*思考技巧與教學	2

		*教學系統設計	2
		*教育電視製作	2
		*遠據教育人力專業 素養之培育	2
		*教師專業成長	2
		*教師合作學習	2

### 3. 教育實習課程：必修 4 學分，選修 12 學分

必修課程		選修課程	
課程名稱	學分數	課程名稱	學分數
分教材教法	2	學校行政	2
教學實習	2	中等教育	2
		班級經營	2
		教育法規	2
		生涯發展	2
		*學校課程革新	2

備註：1.以上三類課程之必修科目計 22 學分，選修科目 92 學分；研究所學生必修至少 12 學分，選修 8 學分，總計至少 20 學分。大學部學生必修至少 16 學分，選修 10 學分，總計至少 26 學分。且每一類課程之選修科目至少必需修習一科。

2.\*新增開設課程。

## 貳、小學部份

### 1. 小學教育學程必選修學分分配計劃草案

	基本學科	教育基礎課程	教學方法	教育實習課程	必修合計	選修合計	必選修合計
研究所	4	4	4	8	20	6	26
大學部	4	4	4	8	20	20	40

備註：選修可從上述四類課程中選擇

領域	課程科目	必/選修	學分數		備註
教育基礎課程	教育心理學(2)	必	2		部定參考科目
	教育哲學(2)	必	2		部定參考科目
	教育社會學(2)	必	2		部定參考科目
	教育導論(2)	必	2		選修科目
	潛在課程(2)	必	2		選修科目
	教育行政		2		選修科目
	★特殊兒童心理與教育		2		部定參考科目
教育方法課程	教學原理(2)	必	2		部定參考科目
	班級經營(2)	必	2		部定參考科目
	輔導原理(2)	必	2		部定參考科目
	教育測驗與評量(2)	必	2		部定參考科目
	課程設計(2)	必	2		選修科目
	電腦與教學		2		選修科目
	教學媒體與操作		2		選修科目
	教學單元設計		2		選修科目
	★初等教育		2		選修科目
	人際關係與溝通		2		選修科目
	親職教育		2		選修科目
教育實習課程	★國民小學教育實習		2		部定參考科目
	★國小語文科教材教法	必	2		部定參考科目
	★國小數學科教材教法	必	2		部定參考科目
	★國小自然科教材教法	必	2		部定參考科目
	★國小社會科教材教法	必	2		部定參考科目
	★國小體育科教材教法	必	2		部定參考科目

	★國小英語科教材教法		2		選修科目
	★國小資訊科教材教法		2		選修科目
	★教育法規		2		選修科目
自由選修課程	教育史		2		選修
	★道德教育學		2		選修
	教育研究法		2		選修
	多元文化教育		2		選修
	★學校行政		2		選修
	教育統計		2		選修
	★環保教育		2		選修
	當前教育問題分析		2		選修
	學校與社區		2		選修
	教育人類學				
	★宗教教育學				
	開放教育		2		選修
	學校效能		2		選修
	青少年問題研究		2		選修
	★學習資源中心之管理		2		選修
	審美教育學		2		選修
	★鄉土教育		2		選修
	行為改變技術		2		選修
	校園緊急事件處理		2		選修
	★學校課程革新		2		選修

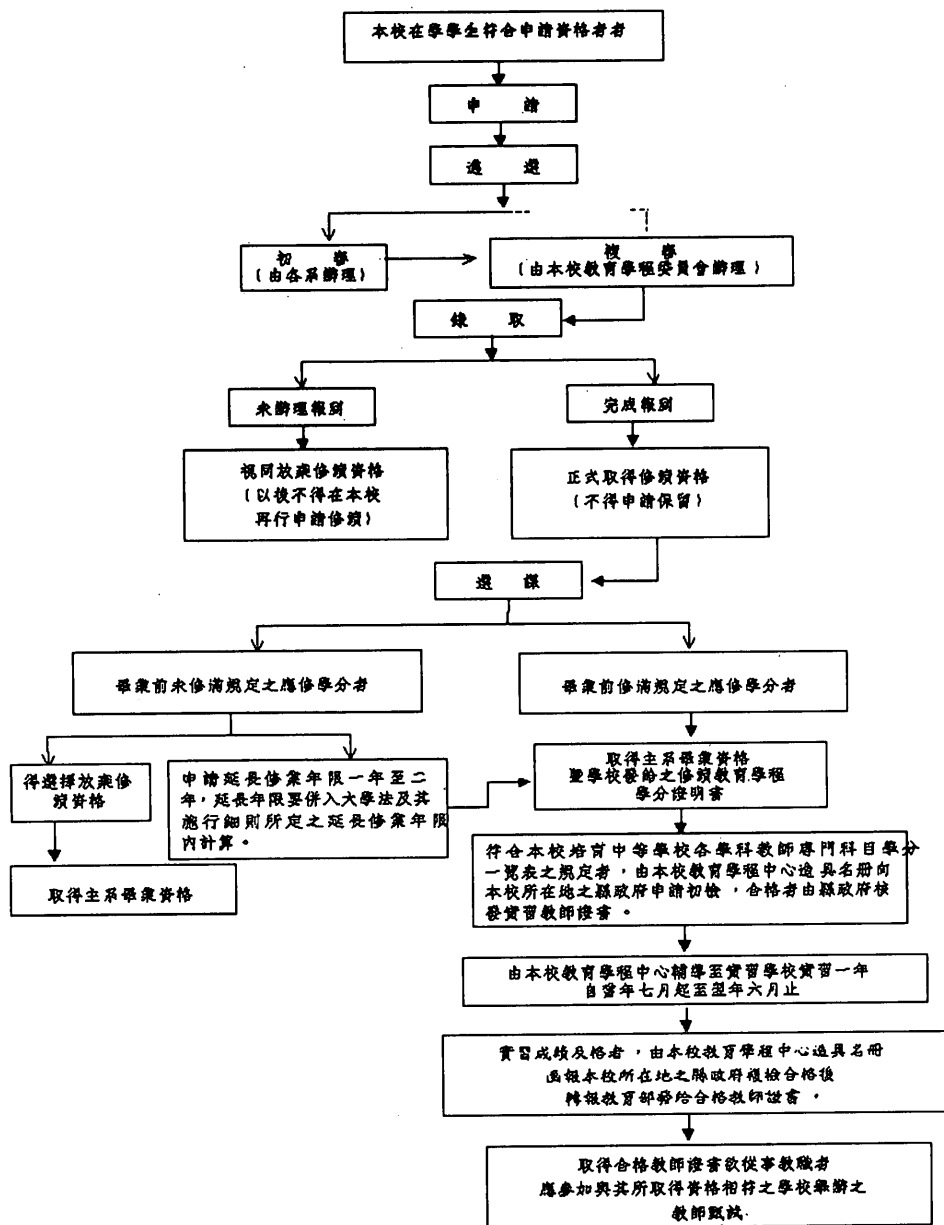
	比較教育			2		選修
教學 基本 學科 課程	★國音及說話			2		部定參考科目
	★寫字			2		部定參考科目
	★兒童文學			2		部定參考科目
	★普通數學			2		部定參考科目
	★自然科學概論			2		部定參考科目
	★社會科學概論			2		部定參考科目
	★美術			2		部定參考科目
	★勞作			2		部定參考科目
	★英語語音學			2		選修科目
	★英語會話教學			2		選修科目
	★電腦繪圖與動畫			2		選修科目
	★網路教學			2		選修科目
	★兒童哲學教學			2		選修科目
		★體育				

備註：★者僅係小學開設課程。(中正大學教育學程中心, 2001)



附表二.

修平 技術學院教育學程修讀流程圖



# The Analysis on Building Educational Center and the Program for Hsiuping Institute of Technology

Tai, Fang-Mei and Wang, Yuan-Jen

## Abstract

This paper attempts to address the reasons for establishing the educational center and the programs for Hsiuping Institute of Technology. Comparing the results having established the educational program in some randomly selected universities and finding that the contribution is large and beneficial to both students and Hsiuping itself. The purpose was also to determine the input is not much based on the present-existed faculty and equipment.

This study provides designing the educational programs for both secondary school teachers and for elementary school teachers in details, i.e., course planning, course arrangement timing, internship, the quantity of required educational books. Therefore, it deserves building the educational center and the programs for Hsiuping.

**Key Words:** educational programs for secondary school teachers, elementary school.