

2020

臺北市立大學

史地學術暨錢穆先生逝世三十周年紀念

【研討會論文集】







序

本系是國內唯一具有歷史、地理兩種專業領域並以「歷史與地理學系」命名的系所。在教學研究上，本系重視歷史、地理的學科專業，也關心歷史與地理學領域在教學與研究的互動關係，以期促進史地研究的專業性整合。為提昇史地學術的專業性，本系（當時仍名為社會科教育學系）自民國97年（2008）開始籌辦「史地學術研討會」，迄今已舉辦十三屆。史地研討會的籌辦旨在推動史地學術的向下紮根，期盼藉由公開徵求論文發表的方式，提供學者、專家和研究生討論與交流的平台，俾以提升史地學術研究品質，進而提升其研究能力。

本次研討會，為紀念史學大師錢穆先生逝世三十周年，除了延續過去之傳統主題，即歷史、地理與社會領域之研究論文外，特邀海內外學者專家撰文緬懷先生在歷史學、國學的卓越貢獻。錢穆先生，為中央研究院院士，著名歷史學家，教育家、思想家。錢穆故居（素書樓）為先生生前居所，他在此著述講學，培育無數史學人才。本系自民國一百年（2011）以來，受臺北市政府文化局委託經營管理錢穆故居，為重現先前「素書樓講堂」宏揚中國傳統文化的盛況，近年來在「故居」開辦一系列與傳統歷史文化相關之講座，以享社會大眾；今年並以錢穆先生之學術研究作為研討會之主題之一，以闡揚先生恢宏之學術思想。

本次史地研討會因新冠肺炎疫情暫不辦理實體研討會，惟仍將發表之十七篇論文集結成冊出版。這些論文都是學者們嘔心瀝血重要的研究成果，論文內容不但深具學理且極富學術參考價值，期盼學術界先進不吝指教。

臺北市立大學歷史與地理學系主任 **郭大玄** 謹識

中華民國109年11月12日





目錄

唐代名將郭子儀	1
戰國時代田齊的立國基礎	13
繪畫與東西文化交流之跡	29
地理資訊系統結合臺灣百年歷史地圖運用於數位導覽解說個人化-以臺北市信義區為例	61
清末北京庶民生活之研究：以《北京醒世畫報》為中心的討論	81
新北市板橋區後埔國小學童實施接雲寺鄉土教學之行動研究	111
校本課程設計與教學之研究—以桃園市新街國小鄉土教育為例	141
尋源探本以存真—再論錢賓四先生的上古史研究	181
錢穆先生的時代意義—學術軌跡、教育理想、文化信念	193
中國君主政體的現代詮釋——以蕭公權和錢穆為中心的考察	205
中國現代文化保守主義史家對傳統史學的新書寫——以錢穆前期的傳統中國史學研究為例	223
“天下主義”及其當代回應——兼及錢穆先生“天下主義觀”	239
比較與自守：錢穆的法律秩序觀探析	251
由此及彼：錢穆的立國論與宋學觀	265
“治道”考義——紀念錢穆先生誕辰 125 周年	281
現代經學與中國歷史制度的辯護——現代古文經學家的制度經世路徑	301
研習錢賓四先生的點滴回憶	311



唐代名將郭子儀

耿振華*

摘要

歷經玄宗、肅宗、代宗、德宗四朝的名將郭子儀，建功立業在肅宗、代宗兩朝，而郭氏宗族的發展則與德宗朝的建置有關。郭子儀以善戰維繫大唐江山，以忠貞寬厚及謹慎的性格善避嫌疑災禍，得到帝王的信任及臣僚的包容。因其勳業使王室與之三代聯姻，身後尚能以功業庇蔭孫女憲宗懿安皇后歷七朝后權不衰，從而使宗族後代長保家業富貴。本文以史料分析郭子儀以漢族武將身份崛起於「安史之亂」，在艱苦跋涉中指揮回紇騎兵夾擊叛軍而獲取軍功並成就個人威望，以服從詔令和沉潛自持向帝王展現忠誠並化解來自宦官權臣構陷的困境，在宗族長期與皇室聯姻之下，成為大唐無與倫比、世不二出的千古名將。

關鍵詞：郭子儀、唐代軍事、唐肅宗、唐代宗、唐德宗

*臺北市立大學歷史與地理學系所教授; samden@tmue.edu.tw。

壹、郭子儀的歷史評價

郭子儀卒於德宗建中二年(718)六月辛丑(十四)¹，享年八十五歲²，推估出生於697年的武則天主政時期。武舉出身³，歷玄宗、肅宗、代宗、德宗四朝，建功立業在肅宗、代宗兩朝，而宗族的發展則與德宗朝的建置有關。以善戰穩定大唐江山的郭子儀，在《舊唐書》、《新唐書》、《資治通鑑》等史料記載中，均獲佳評。

《資治通鑑》認為郭子儀的善戰與忠誠，使唐代「天下以其身為安危殆三十年⁴」。《舊唐書》更引唐憲宗元和年間的史臣裴垍所稱郭子儀「權傾天下而朝不忌，功蓋一代而主不疑，侈窮人欲而君子不之罪。富貴壽考，繁衍安泰，哀榮終始，人道之盛，此無缺焉⁵」；足見郭子儀有鼎盛軍事功業的能力才幹，以及得到君主信任和同儕包容的人格特質，是影響當代及傳名後世的傑出將領。

郭子儀與同期唐代名將李光弼相比較，更能彰顯出他防奸避禍的幹練能力。《新唐書》提到郭子儀與契丹酋長之子的李光弼，在軍事才華方面齊名⁶；《舊唐書》引裴垍認為郭子儀「雖威略不迨(李光弼)，而寬厚得人過之」⁷。《新唐書》記載李光弼，遭宦官魚朝恩、程元振的猜忌，畏禍不敢奉詔入京，五十七歲病終⁸。而有再造唐王室大功的郭子儀，同樣「遭幸臣程元振、魚朝恩短毀，方時多虞，握兵處外，然詔至，即日就道，無纖介怨望，故讒間不行⁹」。郭子儀能無懼讒言毀謗，聽命君主號令，這些出自寬厚性格的言行舉止，使他能在複雜的朝廷得到助力，成為建功立業而讓個人人才華有用於世。

郭子儀終其一生，因戰功得到許多實至名歸的封號賞賜。《舊唐書》記載肅宗至德二年(757)，郭子儀「以功加司徒，封代國公，食邑千戶¹⁰」；肅宗上元三年(762)二月，郭子儀「進封汾陽王¹¹」；「勳力之盛，無與倫比¹²」。寶應元年(762)十一月，

¹ (宋)司馬光：《資治通鑑》(台北：世界書局重印，民76年1月)(十版)頁7302

² (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3465

³ (後晉)劉昫：《舊唐書》(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3449

⁴ (宋)司馬光：《資治通鑑》(台北：世界書局重印，民76年1月)(十版)頁7303

⁵ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3467

⁶ (宋)歐陽修：《新唐書》〈李光弼傳〉(台北：鼎文書局重印，民83年10月)(八版)頁4590

⁷ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3467

⁸ (宋)歐陽修：《新唐書》〈李光弼傳〉(台北：鼎文書局重印，民83年10月)(八版)頁4590

⁹ (宋)歐陽修：《新唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民83年10月)(八版)頁4608

¹⁰ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3452

¹¹ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3454

¹² (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3475

郭子儀因勸代宗自陝還宮，代宗賜郭子儀鐵券，圖形凌煙閣¹³。德宗賜郭子儀號「尚父」¹⁴，並在其死後親自下詔保護郭子儀後代的家產，稱：「尚父子儀，有大勳力，保乂皇家，嘗誓以山河，琢之金石，十世之宥，其可忘也！其家前時與人為市，以子儀身歿，或被誣構，欲論奪之，有司無得為理。¹⁵」使郭子儀後代的家產得以保全而不被覬覦者侵奪，也顯示郭子儀即使到死後，生前的功業仍能使帝王主動庇蔭其子孫。《舊唐書》總評郭子儀享長壽、富貴、康寧、好德、善終「五福其昌¹⁶」，並且讚美郭子儀是位「大雅君子，社稷純臣¹⁷」。

郭子儀也為唐朝培育許多能戰的軍事人才，「其將佐至大官，為名臣者甚眾」，「僕固懷恩、李懷光、渾瑊皆出麾下」¹⁸；「參佐官吏六十餘人，後位至將相，升朝秩貴位，勒其姓名於石，今在河中府。人士榮之¹⁹」。其中，僕固懷恩等皆為胡人，可見郭子儀在提拔人才時沒有種族限制。

為郭子儀生下六子八女的夫人王氏，據《唐汾陽王夫人王氏碑記》記載，依次被加封為瑯琊縣君、太原郡君、霍國夫人²⁰。郭子儀「子曜、旻、晞、晫、晤、曖、暉、映等八人，壻七人，皆朝廷重官²¹」，「忠孝之門有嗣矣²²」。而郭子儀與王氏所生的第六子郭曖，尚代宗女昇平公主，所生之女為憲宗懿安皇后「以母貴，父、祖有大勳於王室」，並生下穆宗，經順宗、憲宗、穆宗、穆宗長子敬宗、穆宗次子文宗、穆宗五子武宗、憲宗十三子宣宗，「歷位七朝，五居太母之尊，人君行子孫之禮，福壽隆貴，四十餘年……識者以為汾陽之社稷之功未泯，復鍾慶於懿安焉」²³。郭氏家族共出五位駙馬和一位皇后²⁴，為足見郭子儀本人、家族與後代在唐代所享有的榮耀，均來自於郭子儀用兵能力以及對大唐帝國忠貞不二的影響。以下，分別就郭子儀的軍事才華、待人處世，以及子弟後代的行事風格，說明其功業鼎盛的始末與緣由。

¹³（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3458

¹⁴（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3465

¹⁵（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3468

¹⁶（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3475

¹⁷（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3475

¹⁸（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民 76 年 1 月）（十版）頁 7303

¹⁹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3466

²⁰張海瀛：〈郭子儀夫人王氏考述：讀《唐汾陽王夫人王氏碑記》〉；《山西文史資料》1996:05 頁 134

²¹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3466

²²（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3475

²³（後晉）劉昫：《舊唐書》〈后妃傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 2196~2198

²⁴焦靜璇：〈論郭子儀家族之門風〉；《渭南師範學院學報》第 33 卷第 19 期（2018 年 10 月）頁 70
五位駙馬為：1 郭子儀六子郭曖尚昇平公主；2 郭曖三子郭縱尚漢陽公主；3 郭曖四子郭銛尚西河公主；4 郭曖之孫、郭釗之子郭仲恭尚金堂公主；5 郭曖之孫、郭釗之子郭仲辭尚饒陽公主；另郭曖之女郭氏為憲宗元妃，穆宗皇太后，敬宗、文宗、武宗朝皇太后。

貳、郭子儀的軍事才華

郭子儀崛起之初，已過天命之年。由於年長，用兵較為老成，常以堅壁清野、勸降、策反、或配合回紇精騎突襲、伏擊、夾擊，合擊，掌握時機，運用精妙的兵法戰術，以逸待勞，以少勝多，得到戰場上最大的斬獲；更能以擒賊擒王並釋放大多數生擒的士兵而廣得人心。

五十三歲的郭子儀在唐玄宗天寶八載（749）拜安北都護府左衛大將軍；五十八歲的郭子儀在玄宗天寶十三載（754），領天德軍，兼九原太守、朔方節度右兵馬使；五十九歲的郭子儀在天寶十四載（755）十一月被任命為衛尉卿，兼靈武郡太守，充朔方節度使，受詔平叛；平叛過程，郭子儀斬賊將周萬頃而收靜邊軍，敗安祿山將領高秀巖而收雲中馬邑，並以軍功加拜御史大夫²⁵。六十歲的郭子儀在肅宗至德元載（756）四月「庚子（十一），攻趙郡；一日，城降……子儀生擒四千人，皆捨之，斬祿山太守郭獻璆²⁶」。在收復河北的過程中，「子儀選驍騎五百更挑之……賊疲乃退……子儀堅壁自固，賊來則守，賊去則追，晝揚其兵夕釋其幕，賊人不及息」，進而把握時機，「一戰敗之，斬馘四萬級，生擒五千人，獲馬五千匹……子儀、光弼全師赴行在，軍聲遂振……詔以子儀為兵部尚書、同中書門下平章事」²⁷。六十一歲的郭子儀認為「河東居兩京之間，得河東則兩京可圖」，因此在肅宗至德二載（757）五月丁丑（二十八），「遣人入河東，與唐官陷賊者謀，俟官軍至，為內應」，於是攻破賊將崔乾祐而平定河東²⁸。

「安史之亂」平叛有功的郭子儀擅長與回紇聯合作戰；肅宗至德二載（757），「郭子儀以回紇兵精，勸上益徵其兵以擊賊²⁹」。在與回紇聯兵的作戰過程中，「賊聞官軍至，悉其眾屯於陝西，負山為陣。子儀以大軍擊其前，迴紇登山乘其背……賊分兵三千人，絕我歸路，眾心大搖，子儀麾迴紇令進，盡殺之。於黃埃中發十餘箭，賊驚顧曰：『迴紇來。』即時大敗，僵屍遍山澤。³⁰」可以看到郭子儀除了能建議肅宗徵用回紇精騎，更能善用兵法而與回紇騎兵夾擊叛軍；也由於郭子儀在戰爭中的鎮定，能鼓舞士氣反敗為勝，也能利用時機，而在塵沙瀰漫中展現個人的精湛武技；因而獲得戰爭的勝利。郭子儀參與了平定「安史之亂」的大小重要戰爭，取得無數

²⁵（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3449

²⁶（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民 76 年 1 月）（十版）頁 6960

²⁷（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3450

²⁸（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民 76 年 1 月）（十版）頁 7017~7018

²⁹（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民 76 年 1 月）（十版）頁 7032

³⁰（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3452

勝利戰果，因此肅宗對他說：「雖吾之家國，實由卿再造³¹」。

郭子儀在用兵上，知己知彼，料敵如神，能詐敗誘敵入伏而殲敵。對付安慶緒與其三軍猛將，「子儀以陣待之，預選射者三千人伏於壁內，誡之曰：『俟吾小卻，賊必爭進，則登城鼓譟，弓弩齊發以迫之。』既戰，子儀偽遁，賊果乘之，及壘門，遽聞鼓譟，俄而弓弩齊發，矢注如雨，賊徒震駭，子儀整眾追之，賊眾大敗。³²」雖然在戰爭中所用兵法大同小異，但郭子儀卻是在平定「安史之亂」中，最能建立戰功的漢人將領；顯示郭子儀能準確掌握時機而將兵法運用得極其精妙。

郭子儀從玄宗朝開始，經肅宗、代宗至德宗，因其能戰，即使「遭受猜忌、讒毀、冷落，以至投置閒散³³」，最後仍使帝王不得再度重新啟用，從而一生戰功彪炳。王師吉林歸結其戰功如下：「(玄宗)天寶十四載(755)十一月，安祿山反叛，郭子儀代安思順為朔方節度使，並薦李光弼為河東節度使。郭、李的戰略是由河東出井陘，斷安祿山洛陽與范陽間的交通，進而覆其巢穴，殲寇於洛陽……肅宗最大依賴，是郭子儀從前方帶回來的五萬軍隊。郭子儀與回紇騎兵收復長安與洛陽，成為中興名臣……代宗廣德元年(763)吐蕃陷長安，代宗幸陝，郭子儀……光復長安。此後，郭子儀再秉兵柄，建立聯絡回紇，對抗吐蕃之國策，為國干城，內弭僕固懷恩的反叛，外而解除回紇、吐蕃聯合入寇的危機。德宗即位，有意聯吐蕃以抗回紇，因而郭子儀交出兵權……郭子儀富貴壽考，權傾天下而君主不疑，位極人臣而同儕不妒，享年八十五。³⁴」

叁、郭子儀的待人處世

郭子儀於上元三年(762)二月被肅宗封為汾陽王，同年四月代宗即位，受宦官程元振離間，指派六十六歲的郭子儀前去為肅宗守陵墓；郭子儀獻上親自整理肅宗所賜一千餘首手詔敕書合輯成二十卷信札，並親自陳述，「東西十年，前後百戰。天寒折劍，濺血霑衣；野宿驚魂，飲冰傷骨。跋涉難阻，出沒生死」的長期征戰經歷，使代宗回顧肅宗朝以廣平王身份與自己在平定「安史之亂」收復兩京共患難的過程，而減輕對自己的猜疑³⁵。郭子儀在止謗的過程中，沒有多對官程元振或其他不重要

³¹ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3452

³² (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3453

³³ 王吉林：〈郭子儀〉；《歷史人物分析》(下)(台北：空中大學，民83)頁175

³⁴ 王吉林：〈郭子儀〉；《歷史人物分析》(下)(台北：空中大學，民83)頁172~173

³⁵ (後晉)劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉(台北：鼎文書局重印，民68年12月)頁3454~3455

的人與事多做說明，僅表達自己領軍辛勞、內心忠誠無私以及言行向來謹慎惕厲，懇請代宗重看自己從肅宗至德二載（757）閏八月「丁卯（二十二），廣平郡王倣為天下兵馬元帥，郭子儀副之，以朔方、安西、回紇、南蠻、大食兵討安慶緒」³⁶以來肅宗親自寫下的書信和命令，使代宗從回憶共同平亂的艱苦征戰經歷，而重新信任自己。

代宗永泰元年（765）七月「甲午（初四），以上女昇平公主嫁郭子儀之子曖」³⁷；隨即六十九歲的郭子儀依代宗詔令帶兵平定回紇、吐蕃、吐谷渾、党項、奴刺等少數民族聯兵數十萬威脅到京城長安的亂事³⁸。郭子儀六子郭曖尚昇平公主，出於代宗以聯姻鞏固郭子儀。郭子儀出兵後，認為「今眾寡不敵，難以力勝。昔與回紇契約甚厚，不若挺身往說之，可不戰而下也」，並告訴三子郭晞：「今戰，則父子俱死而國家危；往以至誠與之言，或幸而見從，則四海之福也！不然，則身沒而家全」，隨後僅以數騎往見回紇可汗之弟藥葛羅，建議回紇「破敵以取富」；而與回紇訂定聯兵破吐蕃的盟約而回，結盟後，不僅使吐蕃遁走，同時讓回紇遣使見代宗³⁹。郭子儀為國奮不顧身的膽識，以至誠對待回紇，成功喚起過往合兵的情份，乃至消弭戰爭的佳話，傳頌至今。代宗大曆八年（773），郭子儀七十七歲，「回紇赤心賣馬一萬匹，有司以國計不充，請市千匹。子儀以回紇前後立功，不宜阻意，請自納一年俸物，充回紇馬價，雖詔旨不允，內外稱之。」⁴⁰」郭子儀在沒有利害關係的情況下，仍顧及與回紇間的情份，顯示出自本心的待人接物風範。

郭子儀對待宦官魚朝恩，也能以寬容而避禍。代宗大曆二年（767）七十一歲的郭子儀掌控大軍，父親郭敬之的墳墓卻遭挖掘，「十二月，盜發子儀父墓，捕盜未獲。人以魚朝恩素惡子儀，疑其使之。子儀心知其故，及自涇陽將入，議者慮其構變，公卿憂之。及子儀入見，帝言之，子儀號泣奏曰：『臣久主兵，不能禁暴，軍士殘人之墓，固亦多矣。此臣不忠不孝，上獲天譴，非人之患也。』朝廷乃安。」⁴¹」郭子

³⁶（宋）歐陽修：《新唐書》〈肅宗本紀〉（台北：鼎文書局重印，民83年10月）（八版）頁158
另，（宋）歐陽修：《新唐書》〈代宗本紀〉（台北：鼎文書局重印，民83年10月）（八版）頁166則記載：「肅宗已即位，郭子儀等兵討安慶緒，未克。肅宗在岐，至德二載（757）九月，以廣平郡王為天下兵馬元帥，率朔方、安西、回紇、南蠻、大食等兵二十萬以進討。」雖然如正文，《新唐書》〈肅宗本紀〉記廣平王拜兵馬元帥時間為至德二載閏八月二十二日九月，〈代宗本紀〉則記為九月，雖然在時間上相差數日，但所記內容則是一致的。

³⁷（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7176

³⁸（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7176~7178

³⁹（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7180~7182

⁴⁰（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3464

⁴¹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3463

儀將父墓被掘的原因，歸於自己帶兵軍紀不夠嚴謹而遭天譴，忍下常人所不能忍的屈辱，消除了代宗皇帝、宦官魚朝恩和大臣們的猜忌，也得到千古至今的同情。隔年正月，魚朝恩建章敬寺而邀郭子儀同遊，郭子儀僅帶數名家僮前往，郭子儀對魚朝恩不會害自己的信任，也感動了魚朝恩，使其「撫膺捧手流涕曰：『公非長者，能無疑乎！』」⁴²。

郭子儀直至年事已高，在病中接見德宗朝「貌陋而色如藍，人皆鬼視之……忌能妒賢，迎吠陰害，小不附者，必致之於死⁴³」的盧杞時，表現出閱歷深厚的識人能力。盧杞在官至御史中丞，尚未當上宰相，「時尚父子儀病，百官造問，皆不屏姬侍；及聞杞至，子儀悉令屏去，獨隱几以待之。杞去，家人問其故，子儀曰：『杞形陋而心險，左右見之必笑。若此人得權，即吾族無類矣。』⁴⁴」郭子儀位高權重身份下，會客時需海納百川接見四面八方善惡正直奸邪等不同個性的人，能顧及且尊重盧杞的個人忌諱，雖出於與人為善的政治考量與身後盤算，同時也正顯現出郭子儀容人與謹慎避禍的習慣。

肆、郭子儀的家教門風

郭子儀本人功高業大，在世時以忠誠謹慎而善別嫌疑，並因識人而防危杜漸，得以屢次免禍，而能在唐代乃至整個歷史長河中久享盛名。在郭子儀死後，身教影響下，有許多傑出的子弟繼承郭子儀的家教門風。以儉樸自處的長子郭曜遵禮守喪，守孝過程雖在病中仍不沾蔥薤，並「遵遺命，四朝所賜名馬珍玩，悉皆上獻，德宗復賜之，曜乃散諸昆弟」⁴⁵。

娶代宗女昇平公主的六子郭曖，在德宗「建中末，公主坐事，留之禁中，曖亦不令出入。既而朱泚之亂，不知車駕幸奉天，為賊所逼，欲授偽官，曖辭以居喪被疾。既而與兄晞、弟曙及昇平公主皆奔奉天，德宗喜，並釋前咎，待之如初⁴⁶」。常隨郭子儀出征而擁有無數戰功的三子郭晞，在德宗「建中二年，丁父喪，持服京城。朱泚構逆，遣人就第問訊，欲令掌兵，晞佯瘖噤口不言，泚以兵脅之，晞終不語，賊知其不可用，乃止。晞潛奔奉天，僅而獲免⁴⁷」。以上說明受郭子儀身教影響，子

⁴²（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7206~7207

⁴³（後晉）劉昫：《舊唐書》〈盧杞傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3713~3714

⁴⁴（後晉）劉昫：《舊唐書》〈盧杞傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3713~3714

⁴⁵（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3467~3468

⁴⁶（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3470

⁴⁷（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3469

弟也能忠君，善避嫌疑，及時勤王。

然而孫輩也有因不避嫌疑而喪命的郭鋼，郭鋼遇「德宗遣中使召之，鋼疑以他事見攝，乃單騎走入吐蕃。蕃將見鋼獨叛，不納，置之筏上，流入黃河令歸，杜希全得之，送赴京師，賜鋼自盡⁴⁸」。

郭子儀本人謹言慎行，因此如前所述「侈窮人欲而君子不之罪」，雖然「對郭子儀本人來講或許是明哲保身之策，但對於郭氏家族生活良好風氣的養成則大為不利⁴⁹」。

代宗時，郭家已因奢華而妨礙民田灌溉，因私立碾磑牴觸法令而被要求銷毀。代宗「大曆十三年（778），有詔毀除白渠水支流碾磑，以妨民溉田。昇平有脂粉磑兩輪，所司未敢毀徹。公主見代宗訴之，帝謂公主曰：『吾行此詔，蓋為蒼生，爾豈不識我意耶？可為眾率先。』公主即日命毀。由是勢門碾磑八十餘所，皆毀之。⁵⁰」以上史料除了顯示郭家的奢華，公主的守法，更展現郭氏對當代貴族的影響力。

由於郭子儀家族，在唐代貴族中，具有影響力與代表性；因此在中央掃蕩奢華不法的功勳貴族時，郭家也首當其衝。郭子儀除了長子郭曜廉謹儉樸之外，郭曜「諸弟爭飾池館，盛其車服⁵¹」。郭家的奢華，也表現在家族群居的宅第建築華麗與佔地遼闊方面。郭子儀在京城宅第主要在親仁坊，親仁坊的宅第在郭子儀死後由長子郭曜打理，郭子儀三子郭晞之女郭珮在夫家崔氏衰落後也回到親仁坊居住到德宗貞元十七（801）年去世，說明親仁坊的郭家宅第從「安史之亂」一直延續到晚唐都為郭家宗族所居住；此外，代宗女昇平公主降郭子儀六子郭曖後，郭曖便搬離親仁坊而進入宣陽里居住⁵²。德宗時，「子儀薨後，楊炎、盧杞相次秉政，姦諂用事，尤忌勳族。子儀之壻太僕卿趙縱、少府少監李洞清、光祿卿王宰，皆以家人告細過，相次貶黜。⁵³」，不僅郭子儀晚輩姻親官位遭陷貶黜，長子劉曜所繼承的汾陽王舊宅、田產和奴婢，也遭人侵奪，雖有宰相張鎰加以庇護，最後還是靠德宗下詔，才阻止姦邪官員陷構郭家及奪取郭家田產的行徑⁵⁴。

可見，維持郭子儀宗族在唐代的興盛，除了依靠郭子儀生前的軍功、人脈、官

⁴⁸（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3469~3470

⁴⁹ 馬建紅：〈唐代軍功豪族郭子儀家產初探〉；《蘭台世界》第 24 期（2013 年 8 月下旬）頁 71

⁵⁰（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3470

⁵¹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3467

⁵² 榮新江，李丹婕：〈郭子儀家族及其京城宅第：以新出墓志為中心〉；《北京大學學報》（哲學社會科學版）第 50 卷第 4 期（2013 年 7 月）頁 17、18、20、22、23、24

⁵³（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3468

⁵⁴（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3468

位、封賞和當時所購置的家產，同時依靠代宗之女與德宗姊妹的昇平公主，以及經歷順宗、憲宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗、宣宗七朝的昇平公主之女憲宗懿安皇后的皇族血脈，才能夠互為表裡，維持名望於不墜。

伍、郭子儀的成功因素

各朝各代曾出現無數因善戰而功績卓著的歷史名將，但常因功高震主或帥才不敵帝王術，不得善終；郭子儀能長保富貴功名，實有其成功的過人之處。本文歸結以下幾項郭子儀異於其他將領的成功特色。

一、躬逢時會，大器晚成

大唐帝國若遇征戰，雖以胡將出任統帥，但傳統常以漢族將領聯兵用以牽制；「其四夷之將，雖才略如阿史那社爾、契苾何力猶不專大將之任，皆以大臣為使以制之⁵⁵」。

胡將安祿山叛亂後，能戰的漢族將領王忠嗣已於四十五歲死於天寶九年（750），天寶十四年（755）十一月安祿山起兵造反後，漢族將領封常清也隨即於十二月因棄陝地而被正法。發生「安史之亂」時，名將李光弼、渾瑊、王思禮等均為胡將，而漢族將領陳玄禮等長期追隨玄宗不被自立於靈武的肅宗所信任，漢族將領李嗣業等則較早逝世，五十九歲的郭子儀躬逢時會，以漢族將領被委以重任。

以郭子儀的經歷來看，五十歲以前的事跡罕見於史書上的對外征戰，青壯時期似未在軍事上有任何的展露頭角的機會與較為出色的表現。郭子儀之所以能崛起於參與「安史之亂」的平叛戰爭，出於漢族將領本已不多又易於在征戰中凋零，而胡族將領因安祿山起兵造反不再被信任時，善戰老成的郭子儀躬逢時會，以堅壁清野、策反、勸降與回紇聯兵伏擊、夾擊等以少勝多的戰法而適時崛起。

二、不居功邀利，得君主信任

唐代郭子儀的行事作風，對照「楚漢相爭」時名將韓信，可以看出郭子儀高潔的氣節。韓信被司馬光批評為「以市井之志利其身，而以士君子之心望於人」，認為韓信經常「乘時以徼利」，造成「高祖固有取信之心矣，顧力不能耳」⁵⁶。而郭子儀則如前文所言，「握兵處外，然詔至，即日就道，無纖介怨望，故讒間不行」，不乘

⁵⁵（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁6888~6889

⁵⁶（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁391

時邀利，完全遵守詔令，促使君主信任，大臣安心。

肅宗並不是沒有猜疑過郭子儀，肅宗曾問李泌：「今郭子儀、李光弼已為宰相，若克兩京、平四海，則無官以賞之，奈何？」⁵⁷

如前文，肅宗封郭子儀代國公後，勞之曰：「雖吾之家國，實由卿再造」；但郭子儀封汾陽王後，在肅宗駕崩前，郭子儀稱：「老臣受命，將死於外，不見陛下，目不瞑矣。」肅宗於是將郭子儀引至臥內，將河東戰事，一以委之⁵⁸。郭子儀以真誠態度向肅宗表態，最終得到肅宗的信任。

功高的郭子儀，在遭受宦官程元振離間構陷時，僅向代宗細述自己領兵辛勞，以及內心的一片赤誠；「臣本愚淺，言多詆直，慮此招謗……陛下居高聽卑，察臣不貳，皇天后土，察臣無私。伏以器忌滿盈，日增兢惕，焉敢偷全，久妨賢路……陛下曲垂惠獎，念及勤勞，貽臣詔書一千餘首，聖旨微婉，慰諭綢繆，彰微臣一時之功，成子孫萬代之寶。自靈武、河北、河南、彭原、鄜坊、河東、鳳翔、兩京、絳州，臣所經行，賜手詔敕書凡二十卷，昧死上進，庶煩聽覽⁵⁹」；藉肅宗給予的詔敕，請代宗回顧與自己在漫長時間下，共同經歷無數個戰場與無數次的戰役，也請代宗回顧其間彼此產生的互信情誼，並期待代宗減輕對自己的猜疑。

郭子儀曾失去兵權在京城已閒置三年有餘，當代宗下詔令其出兵平定吐蕃之亂時，「子儀自相州不利，李光弼代掌兵柄，及徵還朝廷，部曲散去。及是承詔，部下唯二十餘騎，強取民家畜產以助軍⁶⁰」；但郭子儀仍憑個人威望努力的召集舊部與招兵買馬，用以對付「引吐蕃、迴紇、党項數十萬南下」的僕固懷恩，並向代宗保證「懷恩本臣偏將，其下皆臣之部曲，臣恩信嘗及之，今臣為大將，必不忍以鋒刃相向，以此知其無能為也」，最後以堅壁清野成功退兵⁶¹。因此，代宗對嫁給郭子儀六子郭曖的親女昇平公主說：「使彼（郭子儀）欲為天子，天下豈汝家所有邪！」⁶²代宗最終也承認郭子儀對大唐有無以復加的貢獻。

三、忠勤誠懇，深得人心

郭子儀是為有所建樹的將領，代宗大曆年間，「郭子儀以河中軍食常乏，乃自耕

⁵⁷（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7013

⁵⁸（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3454

⁵⁹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3454

⁶⁰（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3456

⁶¹（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民68年12月）頁3459~3460

⁶²（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民76年1月）（十版）頁7194

百畝，將校以是為差，於是士卒皆不勸而耕。是歲，河中野無曠土，軍有餘糧。⁶³」
郭子儀能站在士兵立場，以屯田抵差勤而使士兵樂於耕種，同時解決軍糧問題。

平定吐蕃入寇後，宦官程元振勸代宗遷都洛陽。郭子儀在代宗已下詔書的情況，仍上書委婉分析洛陽「久陷賊中，宮室焚燒」，「人烟斷絕，千里蕭條」，「土地狹阨，纔數百里」，「險不足恃，適為戰場」，最後仍不忘交待自己臣子的立場，「臣雖隕越，死無所恨」；最後使代宗垂泣稱：「子儀用心，真社稷臣也，可亟還京師」⁶⁴。郭子儀能以將領的軍事才能分析洛陽不易防守；並以代宗的立場，分析洛陽因京畿狹窄、建築被焚、人口稀少、土地荒蕪，而使代宗重回長安。

崛起於平定「安史之亂」的郭子儀，因其多次再造大唐江山，獲得福祿壽考本為應當，但相較於其他不能善終的同期將領，則彰顯郭子儀有為有守、深得人心的獨特性。

《舊唐書》史評認為郭子儀的一生，「再造王室，勳高一代。及國威復振，群小肆讒，位重懇辭，失寵無怨。不幸危而邀君父，不挾憾以報仇讎，晏然效忠，有死無二，誠大雅君子，社稷純臣⁶⁵」。

郭子儀真誠寬容的性格，不邀功、不伐善的涵養，使唐代各朝帝王長記他對大唐的絕世貢獻，使郭氏家族終唐一世得以興盛不衰；直至今日，汾陽王郭子儀名號仍長存於郭氏後代的建築中。位於內湖紅樓的「世界郭氏宗親總會」，其山牆提有「汾陽」二字，世以「汾陽堂」支系為號，更在 2012 年古宅修復後，命名為「郭子儀紀念堂」，郭子儀在當代及後代長享盛名，尊為千古名將當之無愧。

⁶³（宋）司馬光：《資治通鑑》（台北：世界書局重印，民 76 年 1 月）（十版）頁 7193

⁶⁴（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3457~3458

⁶⁵（後晉）劉昫：《舊唐書》〈郭子儀傳〉（台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月）頁 3475

參考書目

一、基本史料

- (後晉)劉昫：《舊唐書》(台北：鼎文書局重印，民 68 年 12 月)
(宋)歐陽修：《新唐書》(台北：鼎文書局重印，民 83 年 10 月)(八版)
(宋)司馬光：《資治通鑑》(台北：世界書局重印，民 76 年 1 月)(十版)

二、後人論著

- 王吉林：〈郭子儀〉；《歷史人物分析》(下)(台北：空中大學，民 83)
馬建紅：〈唐代軍功豪族郭子儀家產初探〉；《蘭台世界》第 24 期(2013 年 8 月下旬)
張海瀛：〈郭子儀夫人王氏考述：讀《唐汾陽王夫人王氏碑記》〉；《山西文史資料》1996:05
焦靜璇：〈論郭子儀家族之門風〉；《渭南師範學院學報》第 33 卷第 19 期(2018 年 10 月)
榮新江，李丹婕：〈郭子儀家族及其京城宅第：以新出墓志為中心〉；《北京大學學報》(哲學社會科學版)第 50 卷第 4 期(2013 年 7 月)

戰國時代田齊立國的基礎

高上雯*

摘要

春秋中期，陳國公子完前往齊國，齊桓公任命其為「工正」，賜姓「田」。田完的後代逐漸成為齊國重要的卿大夫之一，至春秋末年，田氏在齊國卿大夫內鬥的過程中脫穎而出。田齊何以能和平地取代姜齊的政權，值得從政治、地利、經濟等方面來探究。田齊繼承了姜齊的地理優勢，且掌握田氏經營已久的製陶業，並發展新興的冶鐵手工業，成為戰國時代的強國之一。齊大夫國子曾分析齊國在國際間佔有重要的地位，認為：「天下之勢，不得不事齊也。」然而，齊國不能善用形勢，徒有「東秦」之名，卻坐失爭天下的良機。本文根據文獻與考古史料來分析田齊立國的基礎：一、田齊的地利優勢；二、田氏篡齊的政治運作；三、田齊的經濟基礎；透過上述的研究，期能深入理解田齊和平取得姜齊政權之後，得以穩定發展的立國基礎。

關鍵詞：田齊、戰國時代

* 淡江大學歷史學系副教授兼系主任

一、前言

春秋末年，霸政解體，顧棟高指出：「世卿為春秋列國之通弊」。¹各諸侯國從爭霸轉向國內的諸侯與卿大夫之間勢力消長的過程，卿大夫專權的現象成為封建瓦解的政治過程，各國卿大夫逐漸掌握政治權力，並擴大自家采邑，竊取諸侯的權柄。各諸侯國的政治、經濟大權下移至卿大夫之手，尤以晉、齊、魯三國為禍最甚，而引起三家分晉與田氏篡齊的政治巨變。田齊繼承了姜齊的地理優勢，且掌握田氏經營已久的製陶業，並發展新興的冶鐵手工業，成為戰國時代的強國之一。齊大夫國子曾分析齊國在國際間佔有重要的地位，認為：「天下之勢，不得不事齊也。」然而，齊國不能善用形勢，徒有「東秦」之名，卻坐失爭天下的良機。本文根據文獻與考古史料來分析田齊立國的基礎：一、田氏篡齊的政治布局；二、田齊的地利優勢；三、田齊的經濟基礎；透過上述的研究，期能深入理解田齊和平取得姜齊政權之後，得以穩定發展的立國基礎。

二、田齊篡齊的政治布局

齊桓公即位之前，齊國陷入齊襄公之亂，當時齊國的卿大夫扮演著維持齊國安定的力量，同時也是決定新君人選的關鍵角色。²論者指出，齊桓公不拘一格的用人政策，使齊國「形成了公族宗卿與異姓世臣聯合執政的局面」。³至齊桓公去世之後，齊國霸業人亡政息，「五公子各樹黨爭立」⁴長達四十餘年之久，公室式微給予齊國大夫們得到發展的機會。

(一) 大夫之爭

齊靈公時期，齊國卿大夫之強者，如：鮑、國、高、慶氏大夫們陷入相爭的局面，靈公八年(574B.C.)，齊國鮑、高二氏大夫因慶克獲罪，靈公下令：「別鮑牽而逐

¹ 清·顧棟高，《春秋大事表·春秋楚令尹表敘》卷二十三(臺北：廣學社印書館，1980)，頁 2288。

² 齊釐公寵愛同母弟之子公孫無知，令其衣服禮秩如同太子。至太子諸兒立為襄公，絀其秩服。無知怨而殺之，自立為齊君，但沒多久又為雍林人所殺。雍林人告齊大夫曰：「唯大夫更立公子之當立者，唯命是聽。」參見《史記·齊太公世家》卷三十二(臺北：鼎文出版社，1995)，頁 1485。又，當初齊襄公醉殺魯桓公，諸公子恐禍及子，紛紛出國避難，此時齊國大夫扮演著決定齊君人選的角色，小白「有國、高以為內主」，故得先入齊，立為桓公。參見《左傳》昭公十三年(楊伯峻注本，臺北：洪業文化事業有限公司，1993)，頁 1352。

³ 呂文郁，《周代采邑制度研究》(臺北：文津出版社，1992)，頁 182。

⁴ 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1494。又「無詭立三月死，無諡；次孝公；次昭公；次懿公；次惠公。」

高無咎。」⁵崔杼擔任齊國大夫，以慶克輔佐，但慶克被國佐所殺。齊靈公九年(573B.C.)，齊靈公殺了國佐和國勝兩父子，提升慶氏家族的地位，立慶封為大夫、慶佐為司寇。靈公二十八年(554B.C.)，廢太子光，改立女寵戎姬之子牙為太子，使高厚傅之。崔杼趁齊靈公臥病之際，迎立廢太子光，待靈公去世，立太子光為齊莊公。齊莊公即位，殺太子牙，崔杼「殺高厚於灑藍，而兼其室。」⁶此後齊國滅族之大夫皆難逃被瓜分田邑的下場。當國、鮑、慶、高氏之間互相鬥爭的時期，田氏才開始在齊國的政治上嶄露頭角，史稱田桓子無宇「事齊莊公，甚有寵」，⁷此為田完奔齊後五世。⁸

崔杼弑莊公，改立景公，⁹史載：

崔杼立而相之，慶封為左相，盟國人於大宮。¹⁰

崔杼弑莊公是大逆之舉，他以慶封為左相，「恐亂起」，¹¹才與國人盟於大宮，試圖穩定政局。此時崔杼的勢力如日中天，卻因家族的繼承權，引來滅亡之禍。崔杼之子崔成因罪失去繼承權，又請崔地告老不成，於是利用「慶封與崔杼有郤，欲其敗」¹²的矛盾，聯合慶封來打擊崔杼。慶封派盧蒲癸攻打崔杼，先是殺了崔氏家臣東郭偃和棠無咎，令崔杼陷入「其眾皆逃，求人使駕，不得」¹³的地步。慶封得國人之助，「遂滅崔氏，殺成與彊，而盡俘其家，其妻縊。」¹⁴

慶封繼崔杼之後成為齊相，當國專權，愈發驕橫。慶封大權在握卻不理政務，

⁵《左傳》成公十七年，高、鮑二氏獲罪源由：「齊慶克通于聲孟子，與婦人蒙衣乘輦而入于閔。鮑牽見之，以告國武子。武子召慶克而謂之。慶克久不出，而告夫人曰：「國子謫我。」夫人怒。國子相靈公以會，高、鮑處守。及還，將至，閉門而索客。孟子訴之曰：「高、鮑將不納君，而立公子角，國子知之。……鮑國相施氏忠，故齊人取以為鮑氏後。」，頁 898。

⁶《左傳》襄公十九年，頁 1049。

⁷《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1881。

⁸《左傳》莊公二十二年記載陳完奔齊，齊桓公欲以陳完為卿，陳完婉拒，齊桓公乃使其為工正。其世系如下：陳完→陳夷→陳莊→陳須無(文子)→陳無宇(桓子)→陳乞(釐子)→陳常(成子)→陳盤(襄子)→陳白(莊子)→陳和(太公)

⁹崔杼妻棠公寡婦，而齊莊公通於棠姜。齊莊公以崔杼之冠賜人，引起崔杼怒怨。崔杼趁莊公採病之際，殺了莊公及其嬖臣賈舉、州綽、邴師、公孫敖、封具、鐸父、襄父、僕堙等人。於是崔杼改立莊公異母弟杵臼，是為景公。

¹⁰《左傳》襄公廿五年，頁 1099。

¹¹《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1502。

¹²《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1502。

¹³《左傳》襄公二十七年，頁 1137。

¹⁴《左傳》襄公二十七年，頁 1137。

其子「慶舍用政，已有內郤」，¹⁵田文子對其子桓子云：「禍將作矣」。¹⁶齊景公三年(545B.C.)，慶舍親臨大公之廟舉行嘗祭，欒、高、田、鮑之徒趁慶氏之士釋甲束馬飲酒之際，全部披上慶氏之甲，殺了慶舍及其黨羽。慶封歸來，見大勢已去，逃往魯國、吳國。慶氏滅亡之後，齊國大夫瓜分了慶氏的田邑，唯獨晏子謝絕賞地。¹⁷

(二) 田氏崛起

《左傳》昭公三年記載兩段晏嬰的話，充份說明了齊國公室衰微的情形，時當齊景公八年(540B.C)，首先是晏嬰與叔向談及齊國政局的概況：

叔向曰：「齊其何如？」晏子曰：「此季世也，吾弗知齊其為田氏矣。公棄其民，而歸於田氏。齊舊四量，豆、區、釜、鍾。四升為豆，各自其四，以登於釜。釜十則鍾。田氏三量皆登一焉，鍾乃大矣。以家量貸，而以公量收之。山木如市，弗加於山；魚、鹽、蜃、蛤，弗加於海。民參其力，二入於公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老凍餒，國之諸市，屢賤踊貴。民人痛疾，而或燠休之。其愛之如父母，而歸之如流水。欲無獲民，將焉辟之？箕伯、直柄、虞遂、伯戲，其相胡公、大姬已在齊矣。」¹⁸

同年十月，齊惠公之孫公孫竈(子雅)去世，晏子再度感嘆：

惜也！子旗不免，殆哉！姜族弱矣，而媯將始昌，二惠競爽猶可，又弱一个焉，姜其危哉！¹⁹

晏嬰觀察到齊國公室衰微的現象，而田氏開始昌盛的政治趨勢。晏嬰指出，齊景公厚斂、嚴刑而失去民心，田氏反其道而行，厚施愛民以收買人心，因此，「田氏雖無大德，以公權私，有德於民，民愛之」，²⁰史載「由此田氏得齊眾心，宗族益強，民思田氏。」²¹

¹⁵ 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1503。

¹⁶ 《左傳》襄公二十八年，頁 1146。

¹⁷ 《晏子春秋·內篇雜下·子尾疑晏子不受慶氏之邑晏子謂足欲則亡》(張純一，《晏子春秋校注》，北京，中華書局，1996)，卷六：「慶氏亡，分其邑，與晏子邶殿，其鄙六十，晏子勿受。」，頁 164。

¹⁸ 《左傳》昭公三年，頁 1234-1236。

¹⁹ 《左傳》昭公三年，頁 1244。

²⁰ 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1503。

²¹ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1881。

齊景公十四年(534B.C.)，齊大夫子尾去世，子旗(欒施)欲治其室，後來兩家和好如初，差點引發一場大夫之爭。齊景公十六年(532B.C.)，「齊惠欒、高氏皆耆酒，信內，多怨，彊於陳、鮑氏而惡之」，當時「陳、鮑方睦，遂伐欒、高氏」，結果欒施和高彊奔魯，「陳、鮑分其室」。²²田桓子聽從晏子建議：

桓子盡致諸公，而請老于莒。桓子召子山，私具幄幕、器用、從者之衣屨，而反棘焉。子商亦如之，而反其邑。子周亦如之，而與之夫子。反子城、子公、公孫捷，而皆益其祿。凡公子、公孫之無祿者，私分之邑。國之貧約孤寡者，私與之粟。曰：「《詩》云：『陳錫載周』，能施也。桓公是以霸。」公與桓子莒之旁邑，辭。穆孟姬為之請高唐，田氏始大。²³

田桓子將所分之地「盡致諸公，而請老於莒」，並厚待齊國所逐群公子，顧及國內窮困者，反而得到高唐之地，史稱「田氏始大」，由此奠定了田氏代齊的基礎。田桓子取得高唐，高唐為齊國宗邑大都，為齊之別廟所在，其政治地位、經濟地位極為重要，是實現篡齊的一步。²⁴至齊景公三十二年(515B.C.)，晏子向齊景公預言：「後世若少惰，陳氏而不亡，則國其國也已。」²⁵

齊孺子荼元年(489B.C.)，田乞一面「偽事高齊」，²⁶又聯合諸大夫剷除高、國兩氏卿大夫的勢力。田乞另立悼公，田乞「為相，專齊政。」²⁷鮑牧弑齊悼公，齊人改立其子，是為齊簡公。當時田常(成子)與闞止「俱為左右相」，田常為了專權，「復修釐子之政，以大斗出貸，以小斗收」，²⁸藉此施惠於民，親於百姓，累積政治資本。

齊簡公四年(481B.C.)，闞止執政，田常憚之，伺機殺闞止、簡公。田常改立簡公弟，是為齊平公。田常為相，為了緩和國內外的輿論，外與諸侯結好，以安定齊國的政局。論者指出，此事已足以說明田常在等待時機，營造時勢，欲更替姜齊政權的野心已昭然若揭。²⁹

²² 《左傳》昭公十年，頁 1315-1316。

²³ 《左傳》昭公十年，頁 1317-1318。

²⁴ 呂文郁，《周代采邑制度研究》，前引書，頁 180。

²⁵ 《左傳》昭公二十六年，頁 1480。

²⁶ 《左傳》哀公六年，頁 1633。

²⁷ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1882。

²⁸ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1883。

²⁹ 王民信，〈田氏篡齊始末〉，《思與言》第 1 卷第 4 期，(1963)，頁 139。

田常竊取齊平公的刑罰權柄，史稱：

齊國之政皆歸田常，於是盡誅鮑、晏、監止及公族之強者，而割齊自安平以東至琅邪，自為封邑。封邑大於平公之所食。³⁰

田常廣添子嗣，至其卒，有七十餘男。³¹其子田盤(襄子)利用族大人多的優勢繼續擴張田氏的政治勢力：

襄子使其兄弟宗人盡為齊都邑大夫，與三晉通使，且以有齊國。³²

田氏家族人多勢眾，兄弟宗人七十餘人擔任都邑大夫，於是田氏家族掌控了齊國的重要都邑，可謂掌控了齊國的政權。再者，田齊向外尋求三晉的支持，三家分晉首開卿大夫取代諸侯的先例，田和對外結好三晉，並與鄰國保持友好的關係，確保內外相安，穩定政局。

田和相齊宣公、齊康公兩代，至齊康公十四年(391B.C.)，因齊康公「淫於酒婦人，不聽政。太公乃遷康公於海上，食一城，以奉其先祀。」³³至齊康公十九年(386B.C.)，「田和立為齊侯，列於周室，紀元年。」³⁴又七年(379B.C.)，齊康公去世，呂氏嗣絕。田氏篡奪齊國政權的過程，正是田氏聯合多數大夫消滅當權大夫的過程，例如慶氏、欒氏和高氏、以及闞止、鮑氏等公室之強者。田乞、田常兩代採取相同的政治手段竊取諸侯的權柄，皆以自身采邑的經濟利益去換取民心，並以此掌握更大的政治權力，最終達成了篡齊的目的。自齊桓公十四年(672B.C.)，陳完奔齊，至齊康公十九年(386B.C.)，田和立為齊侯為止，歷時二九六年，歷世十代，田氏終有齊國。

田氏和平地取代姜齊的政權，並爭取國際的認同，史稱：

三年，太公與魏文侯會濁澤，求為諸侯。魏文侯乃使使言周天子及諸侯，請立齊相田和為諸侯。周天子許之，康公之十九年，田和立為齊侯，列於周室，紀元年。³⁵

³⁰ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1884。

³¹ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，「選齊國中女子長七尺以上為後宮，後宮以數百，而使賓客舍人出入後宮者不禁。及田常卒，有七十餘男。」，頁 1885。

³² 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1885。

³³ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1886。

³⁴ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1886。

³⁵ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1886。

田和得到魏文侯的協助，請周天子立田和為諸侯。王綱解紐，維繫周朝的封建制度已名存實亡，三家分晉開啟卿大夫取代諸侯的先例，然而，田和取得周天子承認其為諸侯的身份，仍是必要的政治手段，亦是篡齊的最後一個必要步驟。

三、田齊的地利優勢

田氏篡齊之後，繼承姜齊既有的疆土、都城，地利上的優勢包括地理與物產兩方面。從地理方面來看，齊國的疆域在今山東省偏北的大部，兼有今河北省的東南部。³⁶齊國東臨渤海、黃海，北與燕國接壤，西與趙、魏、衛、宋等國為鄰，南與魯、楚接界。張儀認為齊國擁有良好的地理形勢：

濟清河濁，足以為限；長城、鉅防，足以為塞。齊、五戰之國也，一戰不勝而無齊。³⁷

蘇秦認為：

齊南有太山，東有琅邪，西有清河，北有勃海，此所謂四塞之國也。³⁸

黃歇指出：

齊南以泗為境，東負海，北依河，而無後患，天下之國，莫強於齊。³⁹

可見齊國擁有四塞之險，無後顧之憂的地利條件。

齊國擁有進可攻、退可守的地理優勢，然而，田齊並未善用此一形勢，齊大夫曾分析齊國在國際上具有重要的地位：

三國之與秦壤界而患急，齊不與秦壤界而患緩。是以天下之勢，不得不事齊也。故秦得齊，則權重於中國；趙、魏、楚得齊，則足以敵秦。故秦、趙、魏得齊者重，失齊者輕。齊有此勢，不能以重於天下者何也？其用者過也。⁴⁰

³⁶ 楊寬，《戰國史》（臺北，臺灣商務印書館，1997），頁 280。

³⁷ 《戰國策·秦一·張儀說秦王》卷三（劉向集錄，臺北，里仁書局，1990），頁 99。

³⁸ 《戰國策·齊一·蘇秦為趙合從說齊宣王》卷八十，頁 337。

³⁹ 《戰國策·秦四·頃襄王二十年》卷六，頁 253-254。

⁴⁰ 《戰國策·齊三·國子曰秦破馬服君之師》卷十，頁 391。

齊國與秦國之間隔著三晉，對於秦國的崛起不如三晉因與秦接壤而有所警戒，後世對齊國有「東秦」⁴¹之稱，其勢足與秦抗衡，但齊國卻沒有表現出與「東秦」名實相符的作為，坐失一爭天下的良機。

春秋時代各諸侯國的都城不僅是政治中心，同時也是各諸侯國的經濟重心，田和仍以姜齊的舊都為都城，可謂承襲其政治與經濟的優勢。臨淄城自春秋時代齊獻公遷都(今山東省淄博市西)之後⁴²，終春秋戰國之世，作為姜齊與田齊的國都長達六百三十年之久。《史記·田敬仲完世家》記載戰國時代臨淄城的盛況：

臨菑之中七萬戶，臣竊度之，不下戶三男子，三七二十一萬，不待發於遠縣，而臨菑之卒固已二十一萬矣。臨菑甚富而實，其民無不吹竽鼓瑟，彈琴擊筑，鬪雞走狗，六博蹋鞠者。臨菑之塗，車轂擊，人肩摩，連衽成帷，舉袂成幕，揮汗成雨，家殷人足，志高氣揚。⁴³

田齊以臨淄為都城之後，城內人口多達二十一萬，城內百姓富庶，進行著各類休閒活動，城內人、車往來繁忙，反映出臨淄城在戰國時代更加繁榮、興盛的狀況。

從臨淄城的考古遺址來看，臨淄城內已發現冶鐵、冶銅、鑄錢和制骨等四種手工業作坊遺跡，⁴⁴反映出臨淄城是一處手工業發達的城市。臨淄城的規模很大，包括大城和小城兩部分，小城在大城的西南方，小城為田齊的宮城。二城面積達六十餘平方華里，共有十一座城門，其中小城城門在東、西、北各有一座，南門兩座，大城東、西門各一座，南、北門各二座。此外，城內有十條交通幹道，分別與城門相通。⁴⁵臨淄故城的城門與交通幹道之多，象徵齊都交通發達與商業興盛的一面，例如小城西門較寬，是人口、車輛進出密集之處，亦是與西方鄰國交通的重要孔道。臨淄城位在通往中原各國的交通要道上，且齊國的物產豐富，臨淄城在春秋時代建立起無可取代的地理條件與經濟優勢，已成為齊國境內的政治與經濟中心，因此，田齊選擇沿用姜齊故都臨淄作為都城，是最佳的選擇。⁴⁶

⁴¹ 田肯說高祖：「秦，形勝之國……夫齊，東有琅邪、即墨之饒，東有泰山之固，西有濁之限，北有勃海之利。地方二千里，持戟百萬，縣隔千里之外，齊得十二焉。故此東西秦也。非親子弟，莫可使王齊矣。」《漢書·高祖紀》卷八(臺北：鼎文書局，1995)，頁383。

⁴² 太公封齊，始都營丘；胡公徙都薄姑。

⁴³ 《史記·蘇秦列傳》卷六十九，頁2257。

⁴⁴ 群力，〈臨淄齊國故城勘探紀要〉，《文物》1972年第5期，頁45-54。

⁴⁵ 全上。

⁴⁶ 高上雯，〈從臨淄考古看田齊的都城選擇〉，《淡江史學》第30期(2018年9月)，頁36。

從物產方面來看，《史記·貨殖列傳》記載：

齊帶山海，膏壤千里，宜桑麻，人民多文綵布帛魚鹽。⁴⁷

山東一帶多丘陵，宜於桑麻的生長，形成大量生產絲織品的有利條件，且齊國位於今山東省濱海之地，山東濱臨黃海和渤海，海岸線很長，同時具備發展漁業的岩岸和製鹽的沙岸，擁有發展魚鹽的地理條件。《史記·貨殖列傳》指出「山東食海鹽」，⁴⁸海鹽具有取之不盡，用之不竭的特色，唯需經由人工加以生產方能結晶成鹽。海水中的鹽含量約佔百分之三，當時採用「直接煎煉法」，將海水中的水分全部蒸發，最後剩下鹽結晶的方式，這種煮鹽的方法一直延用至宋代。⁴⁹清人戴望指出，「渠展，齊地，泲水所入海之處，可煮鹽之所也，故曰渠展之鹽。」⁵⁰

齊國自西周初年姜太公就封齊國，即善用濱海的地理環境與物產特色，《史記·齊太公世家》記載：

故太公望封於營邱，地瀉滄，人民寡，於是太公勸其女功，極技巧，通魚鹽，則人物歸之，繼至而輻湊。⁵¹

此後海鹽的生產成為齊國的重要經濟資源，至春秋中期，齊桓公用管仲，「設輕重魚鹽之利」，⁵²達到富國強兵的地步：

以區區之齊在海濱，通貨積財，富國彊兵，與俗同好惡。⁵³

齊國自古即以「渠展之鹽」著稱，管仲善用魚鹽之利，輔佐齊桓公成就霸業，奠定齊國經濟發展的重要基礎。

綜上所述，齊國的物產豐富，其中尤以絲、魚、鹽最為重要，是春秋時代齊國的經濟特色，而為田齊所承襲。田齊承襲姜齊故都的優勢，臨淄城在戰國代已成為

⁴⁷ 《史記》卷一百二十九，〈貨殖列傳第六十九〉，頁 3253。

⁴⁸ 《史記·貨殖列傳》，卷一百二十九，頁 3269。

⁴⁹ 白廣美，〈中國古代海鹽生產考〉，《鹽業史研究》1988 年第 1 期，頁 52。

⁵⁰ 清·戴望，《管子校正·輕重甲》（北京，中華書局，1954），卷二十三，頁 392。

⁵¹ 《史記·貨殖列傳》卷一百二十九，頁 3255。

⁵² 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1487。

⁵³ 《史記·管晏列傳》卷六十二，頁 2132。

商旅往來的據點，不論是向外發展齊國的經濟優勢，或是招納外來人才，皆帶動臨淄城朝向更多元的發展。田齊沿用姜齊的都城，並在舊城的規模上發展，臨淄城更進一步發揮了政治、經濟、文化的功能，成為國際間首屈一指的大城市。

四、田齊的經濟基礎

田齊除了繼承姜齊的政權、都城之外，亦承襲其特有的經濟優勢，齊國富有濱海的魚、鹽、桑、麻之利，自春秋初期已能擅用此一天然條件發展經濟優勢。戰國時代的田齊遠離中原的主要戰區，有利經濟發展的安定，太史公曾目睹齊國的地利優勢：

吾適齊，自泰山屬之琅邪，北被于海，膏壤二千里。⁵⁴

從史實可知，齊國自春秋時代至戰國末期的糧食產量都十分充足，除了自給自足之外，也能將剩餘糧食出口，例如，齊桓公二十年，魯國派「臧孫辰告糴于齊」；⁵⁵齊景公五十五年，「范、中行反其君于晉，晉攻之急，來請粟」；⁵⁶齊宣王二十五年，田盼建議「易餘糧於宋」；⁵⁷齊王建六年，「秦攻趙……趙無食，請粟於齊，齊不聽。」⁵⁸齊國多次出口糧食的例子，反映齊國農業生產自給自足、糧食剩餘的現象。農業雖非齊國經濟發展的主力，但亦是齊國地方治理指標之一，最著名的例子便是齊威王以田野「闢」或「不闢」作為考察地方官吏政績的其中一項標準，並依其政績賞即墨大夫、烹阿大夫，而能加強對地方的治理。⁵⁹

齊國的經濟優勢除了有自給自足的農業生產以外，更具備絲、鹽、鐵等手工業的優勢。《管子》提出富國的其中一種方法是「桑麻植于野」，⁶⁰《左傳》記載晉公

⁵⁴ 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1513。

⁵⁵ 《左傳》莊公二十八年，頁 242。

⁵⁶ 《史記·齊太公世家》卷三十二，頁 1505。1881

⁵⁷ 《戰國策·齊六·濮上之事》卷十三，頁 470。

⁵⁸ 《史記·田敬仲完世家》卷四十六，頁 1902。

⁵⁹ 《史記·田敬仲完世家》記載：「威王初即位以來，不治，委政卿大夫，九年之間，諸侯并伐，國人不治。於是威王召即墨大夫而語之曰：『自子之居即墨也，毀言日至。然吾使人視即墨，田野辟，民人給，官無留事，東方以寧。是子不事吾左右以求譽也。』封之萬家。召阿大夫語曰：『自子之守阿，譽言日聞。然使使視阿，田野不辟，民貧苦。昔日趙攻甄，子弗能救。衛取薛陵，子弗知。是子以幣厚吾左右以求譽也。』是日，烹阿大夫，及左右嘗譽者皆并烹之。」參見卷四十六，頁 1880。

⁶⁰ 《管子》卷一，〈立政第四〉（北京：中華書局，1996），頁 10。

子重耳流亡齊國，姜氏的蠶妾在樹上採桑，無意聽到子犯等人的對話，可見桑樹種植面積廣大且茂盛。從「蠶妾」一詞可得知，蠶妾身兼採桑與養蠶的責任，齊國貴族在宅院種桑是為了養蠶方便，此即家蠶的培育，可見齊國的貴族家種桑養蠶是很普遍的。考古出土遺物亦反映齊國對蠶的重視，淄博市郎家莊一號東周殉人墓北距齊國國都臨淄故城南墻半公里左右，出土玉髓佩飾有六組，由環和蠶形飾組成共五組，蠶形飾多成偶數，中有穿孔，應是佩戴在身上，由此表現出當時的人對於這種蠶形飾的喜愛，以及蠶形飾的珍貴。⁶¹從原料方面來看，齊國是絲的產地，從技術方面來看，亦是製造絲織品手藝最好的國家，因此，齊國的絲織品極具市場競爭力，其絲織品號稱「冠帶衣履天下」⁶²，成為享譽天下的齊國特產。

顧棟高指出，齊國的形勢、幅員不如晉、吳、楚等國，然其善用濱海之利：

其形勢要害不如晉，幅員廣遠不如吳楚，徒以東至海，饒魚鹽之利，西至河，憑襟帶之固，南至穆陵，有大岷之險，北至無棣，收廣莫之地，用管子之計，官山府海，遂成富強，為五伯首，豈惟地利，抑亦人謀之善也。⁶³

齊國將鹽業視為國家經濟產業中重要的一環，從規定生產時間、調節產量和價格、到管理、行銷的策略，都自成一套有系統的思想。齊國善用地利，發展魚鹽之利不僅造就齊國的富庶，同時奠定齊國霸業的經濟基礎。

齊國的海鹽成為外銷的重要商品，《國語·齊語》記載：

通齊國之魚鹽於東萊，使關市幾而不征，以為諸侯利，諸侯稱廣焉。⁶⁴

齊國為了促銷過剩的魚鹽產品至鄰國東萊，提出外銷魚鹽之貨經過關口不再徵稅的優惠措施，如此則擴大魚鹽的通路，積極拓展鄰國的銷售市場。自春秋時代以來，齊國的海鹽已經充份地開發和運用，其豐富的海鹽產量不僅自給有餘，還能行銷至鄰近國家，達到「內守國財，而外因天下」⁶⁵的目的。

⁶¹ 山東省博物館，〈臨淄郎家庄一號東周殉人墓〉，《考古學報》一九七七年第一期，頁 73-103。出土隨葬器物約一千件，包括銅器、陶器、漆器、玉、石、骨、玻璃等質料制成的飾品和器、絲麻織物和鐵削二件。發現殉人九人，陪葬者七人，狗八隻。這些都為研究春秋戰國時期齊國的歷史、經濟、文化和階級關係提供了一批重要的實物資料。

⁶² 《史記》卷一百二十九，〈貨殖列傳第六十九〉，頁 3255。

⁶³ 清·顧棟高，《春秋大事表》，卷四，齊疆域論，頁 696-697。

⁶⁴ 《國語·齊語》（國語韋氏解本，臺北，世界書局，1975），卷六，頁 247。

⁶⁵ 《管子·地數》卷二十三，頁 383。

春秋末年，齊國對食鹽的控制與管理已不如齊桓公時期。齊景公(547-490B.C.)時，晏嬰批評田氏：

以家量貸，而以公量收之。山木如市，弗加於山；魚、鹽、蜃、蛤，弗加於海。⁶⁶

田氏利用職權減免山海之利的稅收，當時木材、魚、鹽、蜃、蛤等物產因免稅而降低價格。田氏以此厚施於民，對齊國公室而言，不僅是減少了財政的收入，同時也失去民心，令民心歸向田氏。田氏的崛起至篡齊，與其在春秋末年實施的借貸政策和山海政策有很大的關係，可謂竊取齊國國君應有的權柄，對齊國的公室而言，可謂政治和經濟上的雙重損失。

戰國時代，鼓風設備的使用，大大提高了煮鹽的能力，在煮鹽史上具有劃時代的意義。⁶⁷齊國在煮鹽技術上的進步，可增加海鹽的生產量，對於戰國時代人口的增加、海鹽的需求量增，可見戰國時代齊國海鹽的供應與需求，都呈現增加的趨勢。

齊國的礦產資源，種類多且儲量大，春秋時代管仲曾向齊桓公提及天財地利出自礦山。⁶⁸齊國從長期的尋礦經驗累積了判斷礦產資源的知識，根據調查，山東礦產資源分佈具有集中的特點，以及伴生特點，⁶⁹從上段引文可知，早在春秋戰國時期，齊地百姓不僅具備發現礦苗的能力，同時也熟知當地礦產的集中、伴生特點。根據臨淄城內外的考古調查，發現有冶鐵遺址六處，為各手工業作坊中數量最多者，其中兩處屬於下層堆積，三處是東周晚期的遺址，一處為漢代鐵官所在。⁷⁰《管子·地數》篇曾說明礦產的所有權歸國家所有：

苟山之見榮者，謹封而為禁，有動封山者，罪死而不赦。有犯令者，左足入，

⁶⁶ 《左傳》昭公三年，頁 1235。

⁶⁷ 呂世忠，〈齊國的鹽業〉，《管子學刊》1997 年第 4 期，頁 52-55。

⁶⁸ 《管子·地數》卷二十三：「桓公問於管子曰：「請問天財所出？地利所在？」管子對曰：「山上有赭者，其下有鐵。上有鉛者，其下有銀。一曰。上有鉛者，其下有銑銀，上有丹沙者，其下有銑金。上有慈石者，其下有銅金。此山之見榮者也」，頁 382-383。

⁶⁹ 陳龍飛主編，《山東省經濟地理》，(湖北，新華出版社，1992)，頁 25。

⁷⁰ 臨淄故城所發掘的手工業作坊遺跡以冶鐵遺址發現最多，範圍比較集中的有六處，小城兩處，大城四處。小城西部屬於下層堆積的煉鐵遺址，小城東部為一晚期的煉鐵遺址；大城西部是東周晚期的煉鐵遺址，大城中部偏西屬於下層堆積的煉鐵遺址，大城南部為漢代鐵官所在的煉鐵遺址，大城東北部為東周時期的煉鐵遺址。參見群力，〈臨淄齊國故城勘探紀要〉，《文物》1972 年第 5 期，頁 45-55。

左足斷。右足入，右足斷。然則其與犯之遠矣。此天財地利之所在也。⁷¹

鐵資源被視為國家的重要資源，人民不得任意開採，並以嚴刑峻法來防止人民見利而知法犯法。

《管子·輕重乙》篇記載鐵礦的開採與管理辦法：

桓公曰：「衡謂寡人曰：『……請以令斷山木鼓山鐵，是可以毋籍而用足。』」
管子對曰：「不可，今發徒隸而作之，則逃亡而不守，發民，則下疾怨上。邊竟有兵，則懷宿怨而不戰，未見山鐵之利，而內敗矣，故善者不如與民量其重，計其贏，民得其七，君得其三，有雜之以輕重守之以高下，若此，則民疾作而為上虜矣。」⁷²

上段記載說明由國家辦理開採鐵礦的事宜，其所付出的成本太高，且容易造成民怨，並不合乎經濟效益，應在礦山為國家資產的原則不變之下，改由開放給民間承辦，計算其所得的盈餘，人民得其中的十分之七，國家得其十分之三，那麼民間將樂於從事開礦的工作，而國家則坐收其利。由民間來辦理可以提高效率，使國家和人民皆能蒙受其利，由此可見，齊國很可能將鐵礦產的開採開放給民間，再從中獲取利益。

考古遺址證實齊地百姓能夠充份利用當地豐富的鐵礦資源，孟子嘗言齊國境內牛山呈現「濯濯」⁷³的面貌，顯示齊國木材需求量遠超過森林生長的速度。當時大至宮室建築，小至工具，仍需大量的木材作為原料，而冶鐵所需大量燃料的來源，也是來自山上的林材。由此可推測牛山之木大多成了冶鐵過程中的燃料，故牛山「濯濯」的原因，大體和齊國冶鐵業的興盛有很大的關係。此外，《史記·田單列傳》記載「田單走安平，令其宗人盡斷其車軸末而傅鐵籠……唯田單宗人以鐵籠故得脫。」⁷⁴這段記載透露了當時車軸材料有木製和鐵製兩種，因而田單能在危急時刻馬上將木軸改為鐵軸，由此可見齊國鐵礦資源豐富，各類鐵工具種類繁多，且冶鐵手工業發

⁷¹ 《管子·地數》卷二十三，頁 383。

⁷² 《管子·輕重乙》卷二十四，頁 404。

⁷³ 《孟子·告子上》卷十一：「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」（焦循孟子正義本，北京，中華書局，1996），頁 456。

⁷⁴ 《史記·田單列傳》卷八十二，頁 2453。

達的一面。

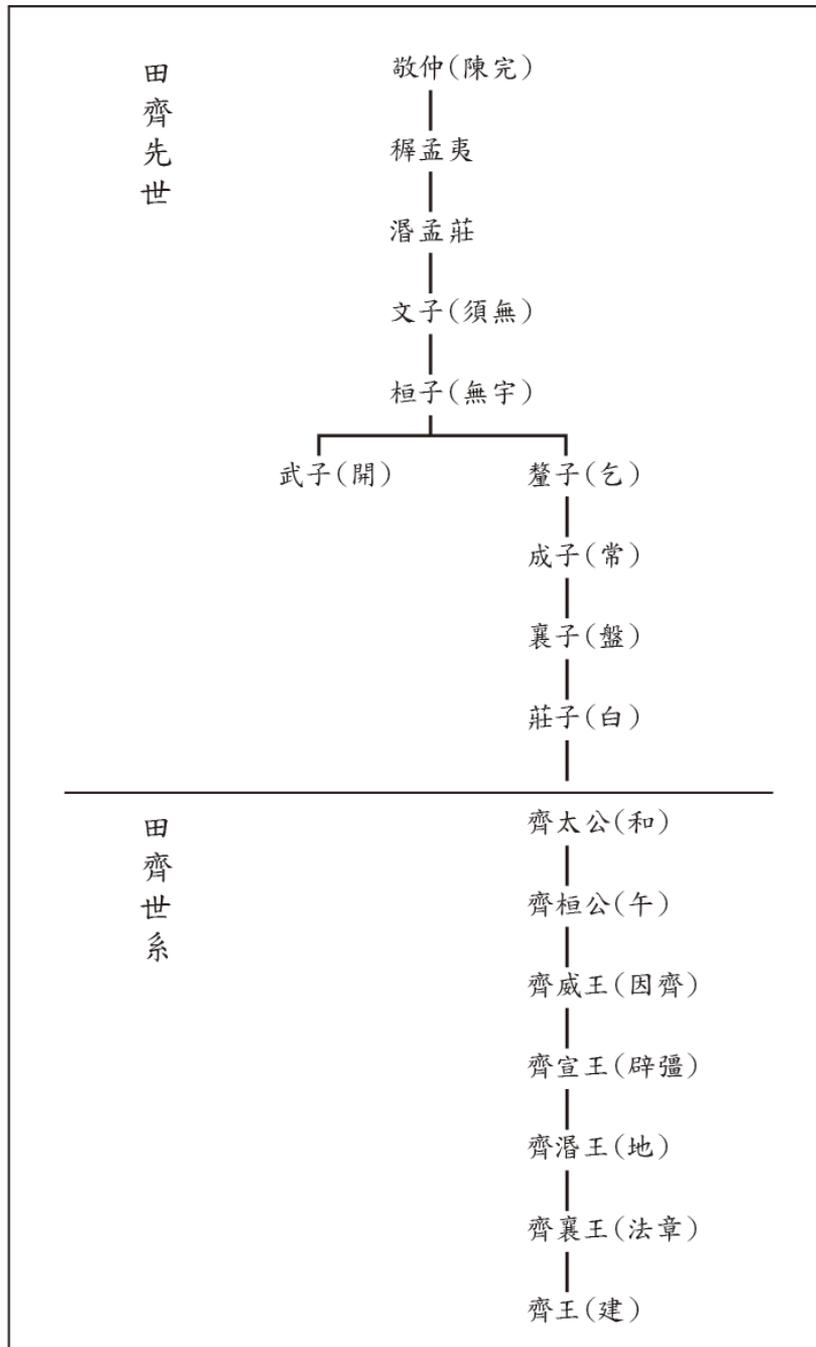
終春秋戰國之世，齊國絲、鹽、鐵手工業的發展為齊國帶來重要的經濟利益，是國家財政稅收的重要來源之一。從經濟學的角度來看，齊國的絲織品與海鹽，不論從原料來源和生產技術兩方面來考量，皆在國際貿易的市場中，具備「絕對利益」⁷⁵的特點。顧炎武也指出：「山東物產豐饒甲於天下，其用之廣而利之溥者惟鹽鐵乎。」⁷⁶齊國將地理環境上的優勢轉變成經濟上的優勢，可謂戰國時代最善盡地利的國家。

五、結論

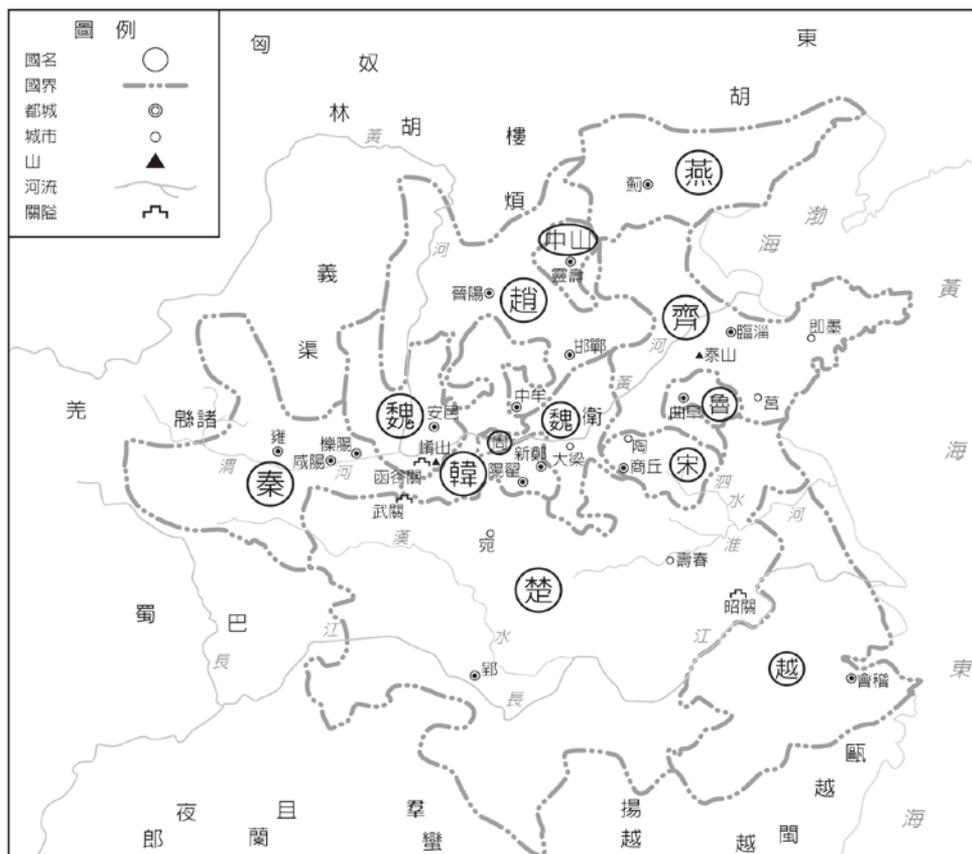
春秋末年，齊公室衰微，大夫爭權，田氏在國、慶、高、崔等大夫之爭中脫穎而出，成為齊國的掌權者。田乞、田常兩代對內施惠於民，累積政治資本，對外結好三晉，安定齊國的政局。田常取得政權後盡誅鮑、晏、監止等公族之強者，並擴大封邑，田盤令兄弟宗人擔任都邑大夫，掌握都城與地方的實權。田和得魏文侯之助，請周天子立為諸侯，取得國際間的認同。綜上所述，田齊在春秋時代逐步取得政權，成為大夫之爭的最終勝利者，在取代姜齊之後，承襲其良好的地利優勢，發揮鹽、絲等經濟特色，並發展新興的冶鐵、鑄錢等手工業，確立臨淄城政治、經濟、文化重心的地位。自田完奔齊，田氏歷經九世，終有齊國，其能立國憑藉的是承襲齊國的地利優勢，巧妙地運用政治布局，發展既有的經濟特色，因此，從經濟的發展來看，田齊可謂戰國時代最善盡地利的國家。

⁷⁵ 以同量的生產要素投入，一國若能比他國生產出較多的某一物品來，即稱該國對這種物品之生產具有絕對利益或絕對優勢，參見張清溪、許嘉棟、劉鶯釗、吳聰敏合著，《經濟學》，（臺北，新陸書局，1990），頁 610。

⁷⁶ 顧炎武，《天下郡國利病書·山東一》，（臺北，老古文化事業公司，1981），頁 3。



圖一：田齊先世與世系



圖二：戰國初年(350B.C.)的列國疆域圖

(本圖根據程光裕、徐聖謨主編《中國歷史地圖》「戰國七雄圖」為底圖重新繪製)

繪畫與東西文化交流之跡

何培齊*

摘要

本文因在臺北市立大學教「中國繪畫賞析」課程的新得，全文依前言外，再分六大段落，首段談秋林兩鹿圖命名及作者問題，其次以「溪蘆野鴨圖」論述西來語讓新元素進入求取公門的構圖中及其時代問題。三、則以「蘋婆山鳥圖」，由西來果物及其命名論述該圖作者及時代。四、則以吳歷的「湖山春色圖」及西方風景畫作看東西文化交流，由構圖來看則東、西方都有以樹為近景的特色，因於中國風景畫作發展早，始自張僧繇，西方要到 17-18 世紀的中國熱才發展，19 世紀才受到重視因而西方受中國風景畫風影響也是必然的。五、則是東西構圖的差異性—東方愛馬西方愛羊，此種差異與其宗教信仰耶穌以牧羊人自居有關，最後為結語。

全文大抵以網路圖檔及文字為論述依據，因於所論皆為歷史圖檔，除了秋林兩鹿圖外，其他並無特殊論述者，本文因於個人有所得而作，期對歷史、繪畫等學術有所助益。

關鍵詞：歷史、繪畫、東西文化交流

* 臺北市立大學歷史與地理學系兼任助理教授。

本文因於在臺北市立大學教中國繪畫賞析一課積累而成的授課新得，加上自己的歷史學背景，因而想由繪畫來看東西文化交流之跡。本文可算是這門課的第二篇文章，先前已有一題名為「當繪畫與歷史對話」，由繪畫看當時器物文明發展之跡。可說是，由圖生文，圖文並陳的文字成果，而個人似也頗能以此為樂，個人第一篇學術成果及學位論文後的工作成果《日治時期的臺北》等書，都是圖文並陳的撰著。

除前述的圖文並陳文字外，在博士班時期的研究生論文發表會上也發表了〈內藤虎次郎的藝術論〉一文，¹該文應也是課審委員將個人原擬課程改為中國繪畫賞析的要因之一，也是本文撰著的因緣之一。

本文所看繪畫皆為歷史畫作，所引用皆為網路數位圖檔，可謂是以科技與文化結合的研究方法，也拜科技之賜才能輕易進行本文的撰著。藉由繪畫構圖及其畫作內容元素加上歷史交流比對，來看東西文化交流之跡。

東西文化交流由來已久，由繪畫來看較有西方意味的畫作當在唐五代，最早的當是兩福秋林鹿圖，紅葉不是中國繪畫所喜用的元素，蘋果、野鴨也不是中國繪畫中所常見的元素，因而本文擬由丹楓呦鹿圖、溪蘆野鴨圖、蘋婆山鳥圖及吳歷湖天春色圖等及一些西洋畫作進行論述，期得推陳出新之效。

一、丹楓呦鹿兩圖

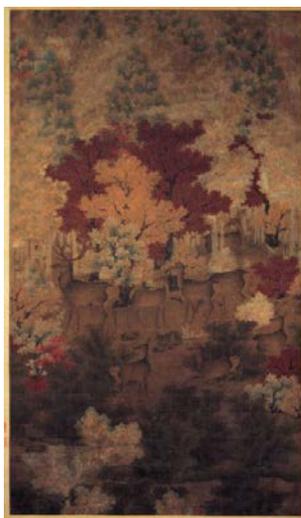
有關兩幅秋林鹿圖的論述已不少，但在搜索之中似又看到對流傳繪畫秋林兩鹿圖的命名問題。丹楓呦鹿圖與秋林群鹿圖皆典藏於台北國立故宮博物院，當以典藏地的命名為是，但就個人對兩繪畫的構圖解析，以及由網路搜尋所得，似亦有人並不認同典藏地的命名，因而撰文以就教於專家學者。

1. 兩幅秋林鹿圖的命名

圖一為典藏地所定名為丹楓呦鹿圖，圖二典藏地命名為秋林群鹿圖。兩圖均有丹楓，當然以圖一較為明顯，但呦為鹿鳴叫之意，觀兩圖較有鹿鳴動態的應為圖二，且圖一較圖二明顯為群鹿聚集之態，且較沒有鹿鳴之態，因此，就構圖上而言，當以圖一之名為秋林群鹿較符合構圖意境，圖二當命名為丹楓呦鹿圖為是。但不知典藏館台北故宮博物院的命名是因原畫作者所定的命名，還是自己圖配文，若是前者自是以原創作者的命名為是，若是典藏館或是後人所作的圖配文，似可作修正。否

¹ 何培齊〈內藤虎次郎的藝術論〉，《古今藝文》第31卷第3期，2005年5月，頁4-21。

則，對教繪畫賞析課程者有點莫名所以，不知如何解析。且在我編教材之初所引用的圖檔是以圖二之命名為丹楓呦鹿圖，當然現再蒐尋已依典藏館的命名，但作學術研究似不宜人云亦云，是有此一問。且由館藏地的解讀，圖一並不是鳴叫的鹿，而是聽到鳴叫的鹿。



圖一 五代人丹楓呦鹿圖²

畫秋日楓林中，群鹿嬉遊憩息的情景。幅中遍佈濃密草木，中央較空疏處，閒散之鹿群或臥或立，左右略相對襯，構圖上頗為和諧穩定。畫鹿先淡勾輪廓，再以墨多次渲染；濃淡凹凸分明，效果突出。周圍樹木色彩變化妍麗，筆法細緻活潑。在風格上，揉和了寫實與裝飾的趣味。…這幅畫無作者名款，描繪群鹿遊憩於色彩斑斕的秋林中，和另一幅〈秋林群鹿〉的風格尺寸極為接近，應是同一組畫作。圖中鹿隻的頭部都朝向同一方向轉去，似乎聽到發自森林中某處的聲響。鹿的軀體用暈染法，有凹凸分明的效果，周圍的樹木用沒骨畫法，色彩燦爛繽紛。叢樹密列，透過樹幹可以窺見憩息於後的鹿隻，本幅畫法與傳統中國花卉翎毛畫法略有差異，可能和遼或契丹有關。³

² 作者不詳（29-3月-05）。[五代人丹楓呦鹿圖 軸]。《數位典藏與數位學習聯合目錄》。
<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/03/fb/93.html>（2020/04/19 瀏覽）。

³ 作者不詳（29-3月-05）。[五代人丹楓呦鹿圖 軸]。《數位典藏與數位學習聯合目錄》。
<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/03/fb/93.html>（2020/04/19 瀏覽）。



圖二 五代人秋林群鹿⁴

無作者名款，畫秋日楓林中，群鹿嬉遊憩息情景。畫法極奇，異於一般傳統方法，似受外來影響，具有濃厚裝飾趣味。畫鹿全以淡墨分染，畫樹葉先用細筆勾勒輪廓與脈絡，再用汁綠渲染，或用粉填，然後淡罩彩色，彩不掩墨，自有光彩浮動，生意榮茂之色。通幅予人精緻柔麗感覺。（圖畫見聞誌）載宋仁宗時，遼獻千角鹿圖，本幅或與此有關。⁵



圖三 五代佚名 丹楓啣鹿圖

⁴ 作者不詳（年代不詳）。[五代人秋林群鹿 軸]。《數位典藏與數位學習聯合目錄》。<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/03/fb/9b.html>（2020/04/19 瀏覽）。

⁵ 作者不詳（年代不詳）。[五代人秋林群鹿 軸]。《數位典藏與數位學習聯合目錄》。<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/03/fb/9b.html>（2020/04/19 瀏覽）。

《丹楓呦鹿》主要在描寫鹿群於秋林中活動的各式神情，作畫的人已經佚失，只知道曾經是屬於元代皇帝的收藏。從作品的形式風格而言，充滿裝飾趣味的空間陳置，以及如此豐富的色彩勾填，都不常見於人們所熟知的中國繪作品中，有學者推測，這件作品與鄰近國家如遼國，甚至更遠的中亞之間，存有十分密切的關係，由此，可以感受到畫面所展現的異國情趣。⁶



圖四 丹楓呦鹿圖⁷

《丹楓呦鹿圖》主要描繪群鹿游憩于色彩斑斕的秋林中的情景。深秋時節，霜後樹林，葉子有的變黃，有的變紅，分外艷麗。繁盛茂密寂靜安謐的林間，一群鹿正在嬉戲覓食，有的立于林際，有的隱于林內，有的站立，有的蹲伏。突然，遠處似乎傳來一陣可疑的聲響，長着美麗五叉角的領首雄鹿，警覺地豎耳聆聽，昂首遠望，觀察是否有威協襲來，其他鹿也略帶驚慌地扭頭，朝向聲音傳來的方向，神態專注緊張，蹲伏在地的鹿趕緊支起前腿，作好奔跑的準備。⁸

圖三、圖四兩圖都是引用自百度百科，一為 2015 年一為 2020 年(圖四)，顯見 2020 年的圖檔是百度百科依據典藏館的說明而改版，圖檔也是較近原典藏館的色

⁶ 五代丹楓呦鹿图轴 <http://baike.baidu.com/view/6544676.htm> 引用於 2015 年 3 月。

⁷ 丹楓呦鹿图 https://bkimg.cdn.bcebos.com/pic/96dda144ad3459825010506900f431adcaef84b7?x-bce-process=image/watermark.g_7.image_d2F0ZXIvYmFpa2UxODA=.xp_5.y_p_5 引用於 2020 年 4 月 20 日。

⁸ 丹楓呦鹿图 <https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%B9%E6%9E%AB%E5%91%A6%E9%B9%BF%E5%9B%BE/6766210?fromtitle=%E4%BA%94%E4%BB%A3%E4%B8%B9%E6%9E%AB%E5%91%A6%E9%B9%BF%E5%9B%BE%E8%BD%B4&fromid=5567184> 引用於 2020 年 4 月 20 日。

調，只是加上百度的 LOGO，說明文字也更多且戲劇化。而筆者之所以放這麼多圖檔也在說明在現代數位化科技下，藝術作品可以有更多的變化，數位化也讓藝術品可以有更好的果效。



圖五 丹楓呦鹿圖⁹

《丹楓呦鹿圖》設色絹本。高：118.5cm，寬：64.6cm。《丹楓呦鹿圖》約繪製於 1031 至 1048 年間，與《秋林群鹿圖》同為系列作品，均藏于台北國立故宮博物院。Herd of Deer in a Maple Grove / Liao dynasty (907-1125)¹⁰

⁹ 圖檔來源 https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/19/Herd_of_Deer_in_a_Maple_Grove.png 引用於 2020 年 4 月 21 日。

¹⁰ 文字來源 <https://www.pinterest.com/pin/309692911849604437/> 引用於 2020 年 4 月 21 日。

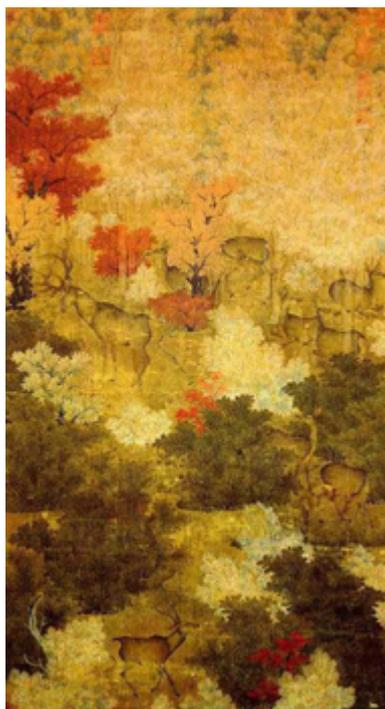


圖六 秋林群鹿圖¹¹

以上所引用圖五-六兩圖檔皆如故宮所命名，皆引用自維基，該系統的圖檔是解析度最高，但明顯也是調過色，就觀賞其色調明顯優於原典藏館，但就文物而言，此舉並不是妥當的作法，但却有更好的觀賞果效。

亦即在命名上，故宮的命名得到了順服原典藏地的效果，但還是有不認同者，陳錯在其「賞秋林呦鹿圖詩」中，則一如筆者早先引用該圖檔時的命名，現拷貝其圖檔如下：

¹¹ <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/%E7%A7%8B%E6%9E%97%E7%BE%A4%E9%B9%BF%E5%9C%96.jpg> 引用於 2020 年 4 月 19 日。



圖七 五代人 丹楓呦鹿圖¹²

管它殘唐五代或宋遼…麋鹿群聚覓食嬉遊…世局如棋豺狼當道…。¹³

旅居北美的陳錯對兩圖皆有賦詩，但其「秋林群鹿圖」並未附圖，另其清楚標名該圖為五代人所作，個人較傾向兩圖為五代人所作且為漢人所畫作。而在命名上，如非原圖留傳下來的命名，應以圖二原名為丹楓呦鹿圖較符合構圖情景。

2. 構圖與作者

五代繼唐代之後，而唐應為最早有西方傳教士到中原傳教的世代，這兩圖應是畫作者在接受西方宗教文化後的個人創作。西方對風景畫並不重視，他們受中國畫風影響有二個半世紀之久，但風景畫直到 19 世紀的巴比松畫派才受到重視，¹⁴而中國最早的風景畫，目前所知，則在魏晉時張僧繇所畫，但原作無存，現存最早的是隋唐所畫的「游春圖」。

¹² 張錯〈賞秋林呦鹿圖詩〉http://chinesewritersna.com/review/?page_id=2735 引用於 2020 年 4 月 21 日。

¹³ 張錯〈賞秋林呦鹿圖詩〉http://chinesewritersna.com/review/?page_id=2735 引用於 2020 年 4 月 21 日。

¹⁴ 巴比松派 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B7%B4%E6%AF%94%E6%9D%BE%E6%B4%BE> 引用於 2020 年 6 月 28 日。



但這兩圖很明顯已有西方元素，構圖也不如往常，以楓為主要構圖之一的，這兩幅應為首見，其後才有零星楓葉點綴的風景畫，且將全畫面塗滿也非中國畫風，或因此，在近年出版的《中國名畫》一書並未收錄這兩幅畫作。¹⁵

有關兩畫的作者已有甚多論述，大致以兩圖為遼人所畫，詳見黃冬富等人所撰文。¹⁶但個人認為，應是接受西方宗教文化的漢人所創作。由中國繪畫所見，五代也是中國器物文明的轉折點，桌椅等器物文明的大量出現。¹⁷百度也引用多位論述觀點，但大抵以該畫作為遼人所作，非漢人所創作，因風格異於中國畫風。現轉引羅列其文字如下：

《丹楓呦鹿圖》中，作者使用傳統的皴法、勾勒之法較少，却大幅度使用了類似西方的光影之法來表現鹿的立體感，且敷色富麗鮮艷又有別於常見的沒骨山水。實異于漢族文化地區之畫作，屬遼畫之精品。¹⁸

對於繪畫用筆我無法論述，這段文字以用色富麗鮮艷，異於漢族文化地區的畫作，以其為遼畫之精品。其實自唐之後用色富麗已是宮廷畫風之一，唐的青碧山水也是中國畫的特色之一，歷代的宮廷畫作皆可見，因此，這不是判斷非漢人畫作的依據。

此圖的韵味風格相當特殊，異于漢族文化地區的作品。...有的學者則進一步考證，兩圖即為北宋《圖畫見聞志》中所記載的，慶曆年間（1041—1048年）遼興宗進獻宋朝的五幅《千角鹿圖》中的兩幅。據畫面內容、手法等因素考證，應是遼契丹畫家所作，且其創作時間應是北宋初（10世紀後半葉）。¹⁹

此一說法黃冬富教授在其〈關於秋林群鹿和丹楓呦鹿兩圖的作者問題〉有論述，黃教授《千角鹿圖》的文字論述比對兩圖的鹿形，判定與此圖非同一圖檔，對於植物

¹⁵ 詳見馬師編著《中國名畫》，北京，北京聯合出版公司，2016年1月第一版第一刷。

¹⁶ 黃冬富〈關於秋林群鹿和丹楓呦鹿兩圖的作者問題〉
<https://beaver.ncnu.edu.tw/projects/emag/article/200611/%E5%85%A9%E5%9C%96%E7%9A%84%E4%BD%9C%E8%80%85%E5%95%8F%E9%A1%8C.pdf> 引用於2020年4月15日。李霖燦，〈丹楓呦鹿和秋林群鹿圖〉，《故宮文物月刊》，第2期（1983年5月），頁49-54。陳階晉，〈五代人秋林群鹿〉，《故宮文物月刊》，第200期（1999年11月），頁26-27。

¹⁷ 馬師編著《中國名畫》，頁108。

¹⁸ 伍英編著《中國古代繪畫》，北京，中國商業出版社，2015年1月，頁24。轉引自百度百科。

¹⁹ 周積寅，王鳳珠編著，《中國歷代畫目大典 遼至元代卷 前475-1279》，南京，江蘇教育出版社，2002年5月，頁218-219。轉引自百度百科。

場景的分析黃教授以紅葉為槲非楓，屬中原外圍地區的林景，鹿為白臀鹿。而對於畫作者黃教授則推斷為「供職為遼畫院的波斯或西亞職業畫家，為遼興宗代筆所繪製。」²⁰黃教授該文論述甚細密，但對於作者，個人認為以應用中國畫墨而言，應是受西方宗教文化的中土人士所畫作，亦即與西來傳教士有所接觸的中土人士在受到西來文化的薰染後的創作，中國風景畫發展甚早，這是一幅以中國墨料中國手法但展現異域林景的創作，因其時西方對於風景畫發展不如中國風景畫，因此，如此成熟的繪畫手法應是出自中土人士。

遼代是…契丹人很早就崇拜“鹿神”。人們對鹿的喜愛，是因為鹿性情溫順。且在民間傳說中，鹿有“祿”的諧音，富有吉祥、收獲的含義，同時鹿還與道教中壽老有關，意為長壽。所以《丹楓呦鹿圖》的主題應是寓意松盛柏茂，祿壽雙境。²¹

這段則是由構圖來看其寓意，鹿與祿諧音應已是常識，但整體畫布滿溢的構圖，黃教授認為皇宮王室所適用，²²但因著年紀增長，對這種畫布滿溢的構圖，對於前述及黃教授的觀點都持反對意見。另故宮陳階晉的論述則從鑑賞印等來論述其流傳足跡，轉述如下：

畫面上，白、黃、赭、朱、綠等諸色彩，幾乎遍布滿幅，色調絢麗古豔，極富裝飾意味。全幅形成的韻味風格相當特殊，異於漢人文化地區一般傳統技法的作品，似曾受外來風格影響。²³

對於前述「曾受外來風格影響」，看來很合理的推斷，但對西方繪畫稍作理解，好像也站不住腳，西方畫作很大力氣都花在人體畫作上，對風景畫是忽視的，因此，由其畫料及畫作線條，應是出自中土無印良品人士所作，而風格類西方則是受到西來宗教文化所薰染而形成的自創作。因西方在五代這個時間點尚未開始發展風景畫作，他們的風景畫作要到十七、八世紀的中國熱才開始發展，十九世紀才重視風景畫作，是有此判斷。

²⁰ 黃冬富〈關於秋林群鹿和丹楓呦鹿兩圖的作者問題〉，頁4-6、14。

²¹ 趙新，〈古代風韻 異域風情《秋林群鹿圖》《丹楓呦鹿圖》解讀〉，《吉林日報》，2005年，（第16版）。轉引自百度百科。

²² 黃冬富〈關於秋林群鹿和丹楓呦鹿兩圖的作者問題〉，頁7。

²³ 五代丹楓呦鹿圖 <https://theme.npm.edu.tw/khan/Article.aspx?sNo=03009178> 引用於2020年4月15日。

本幅無題款。有關作成時代，不少學者均曾提出意見，尚無定論。就鑒藏璽來看，畫幅上鈐有「奎章」（左上）、「天曆」（右下）二長方朱文印，元代文宗（1304-1332）皇帝創始奎章閣於天曆二年（1329），到至元六年（1340）改為宣文閣，可知此畫可能在十四世紀前半期曾一度入藏元代內府。其後，在清初曾為索額圖（?-1703 後），九如清玩、也園珍賞）、阿爾喜普（阿爾喜普、東平）所有，最後成為清宮藏品。（陳階晉）²⁴

收傳印記：奎章（半印）。天曆（半印）。李之粹。九如清玩。也園珍賞。阿爾喜普。東平。清宮鑑藏諸印。²⁵

鑑賞印也是判斷歷史文物的重要依據，許多歷史畫作都有乾隆的鑑賞印，但這裏沒有，亦即元之後的明朝沒有入藏，推斷清初也沒有典藏，清末才入藏，也因此才會運抵臺灣變成故宮典藏。

即就目前所得的文字說明，對於創作時代大抵以五代、北宋初為是，創作者對岸大致以為遼人所創作，臺北故宮則未論述，僅交待無名款，想必是不接受遼人所創作的觀點，個人也認為並非遼人所創作，遼原則上還是東方文化的系統，而對於風格異於漢文化則一致認同。

個人認為它是接受西方宗教文化後的漢人所創作，已出土的「大秦景教流行中國碑」可以說明唐以後西方傳教士來中土傳教的情況，因此，兩圖為受到西方宗教文化薰染後的個人創作，構圖雖是異域但用料與筆力明顯是中土人士的作為，因此，兩圖是受到異文化交流後的中土人士的創作。

二、溪蘆野鴨圖

另一幅個人認為受到西來文化薰染後的創作是「溪蘆野鴨圖」，因鴨的英文(duck)與公爵(duke)諧音，這應已是常識，此外，「溪蘆」則有奚如的寓意在，意即有求取功名的意味在，在中國繪畫原以雀鳥寓意求取功名之意，想必這是與西來英語系人士交流後的創作，而最可能交流的是西來傳教的教士牧師。

²⁴ 五代丹楓呦鹿圖 <https://theme.npm.edu.tw/khan/Article.aspx?sNo=03009178> 引用於 2020 年 4 月 15 日。

²⁵ 五代丹楓呦鹿圖 <https://theme.npm.edu.tw/khan/Article.aspx?sNo=03009178> 引用於 2020 年 4 月 15 日。



圖八 宋人畫溪蘆野鴨圖²⁶

紙本設色 此圖見《歷代名筆集勝冊》第一冊。此圖雖無款，卻是北宋早期之作。一望即知是狀物至精的畫幅。舊題黃筌作。黃筌集諸家之善而兼有之，凡山花時野草，幽禽異獸，溪岸江島，釣艇古槎，莫不精絕。廣政癸丑歲（953），嘗畫野雉於八卦殿。有五方使呈鷹於陸殿之下，誤認雉為生，掣臂者數四。...以此知筌之用意為至，悉取生態，豈是踏襲陳跡者哉。²⁷

前述是中華博物網引用《宣和畫譜》中對黃筌的論述文字，此幅原題五代黃筌所作，但這幅圖畫並未羅列在《宣和畫譜》黃筌畫作名錄中，黃筌是這方面的名家是無庸置疑的。且由這段來自《宣和畫譜》的引文，顯見五代時各方使者往來甚多，由「呈鷹於陸殿之下」語，推測有來自西方英語系國家者，因鷹為英語系國家的意象，有如華人的龍，因此，這幅畫作應是與西語人士交流後的創作。而畫中的野鴨，

²⁶ 宋人画溪芦野鸭图 <http://baike.baidu.com/view/1497442.htm> 引用於 2015 年 3 月。

²⁷ 中華博物網 http://www.gg-art.com/draw/times/index_b.php?tid=50 引用於 2015 年 3 月。《宣和畫譜·卷十六 黃筌》
<https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/%E5%AE%A3%E5%92%8C%E7%95%AB%E8%AD%9C/%E5%8D%B7%E5%8D%81%E5%85%AD> 引用於 2020 年 8 月 16 日。

實為綠頭鴨，²⁸剛好是一對，百度百科已將此作論述，另其有提及耿昭忠的題記如下：

對幅有耿昭忠題記：“黃要叔鳩竹圖余素珍之，此頁氣韻精神悉與合一。繪事至此，深入三昧矣。昭忠識。”²⁹

即清朝耿昭忠以此畫為黃筌所作，現在的觀點似排除黃筌畫作的觀點，但黃筌為五代十國蜀國待詔，³⁰由《宣和畫譜》的記述，有與各方使者往來交流的機會，此畫或在與西方使者交流後的創作。為何又定為宋初畫作？黃筌在宋朝建立之初，即受詔與宋朝同往開封，惜未久即過世，³¹此畫或在宋都城開封所作。

三、蘋婆山鳥圖

另一畫作則為蘋婆山鳥圖，此圖將蘋果名為蘋婆應是依英文原名的音譯，與中土原有的蘋婆重名。北京有一〈蘋婆果考〉文，文中以蘋果原引《佛經》中的蘋婆果，元朝時借用，明朝後期開始出現蘋果一詞。文中也提到明朝時即有傳蘋果來自西域，該文斷定蘋果可能為元朝時自西域傳入中土。³²但由這幅畫作可以說明元朝借用蘋婆一名及傳入的時間推斷並不正確，而來自西域應是正確的說法，因此，個人推斷這並不是借用而是音譯，因在中土蘋婆另有所指，臺灣在日據時期也發行過蘋婆樹的明信片。

而原生長於中國的林檎、柰等依文字論述應與西方來的蘋果不同，蘋果具有平安、健康、愛情、別善惡的寓意，果樹可存活千年。³³

²⁸ 綠頭鴨 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%BB%BF%E5%A4%B4%E9%B8%AD> 引用於 2020 年 8 月 16 日。

²⁹ 溪蘆野鴨圖 <https://baike.baidu.com/item/%E6%BA%AA%E8%8A%A6%E9%87%8E%E9%B8%AD%E5%9B%BE%E9%A1%B5/10867255?fromtitle=%E5%AE%8B%E6%BA%AA%E8%8A%A6%E9%87%8E%E9%B8%AD%E5%9B%BE%E9%A1%B5&fromid=7285936> 引用於 2020 年 8 月 16 日。

³⁰ 《中文百科 黃筌》 <https://www.newton.com.tw/wiki/%E9%BB%83%E7%AD%8C> 引用於 2020 年 4 月 15 日。

³¹ 《中文百科 黃筌》 <https://www.newton.com.tw/wiki/%E9%BB%83%E7%AD%8C> 引用於 2020 年 4 月 15 日。

³² 張帆〈蘋婆果考—中國蘋果栽培史之一斑〉，《國學研究》第 13 卷，北京大學出版社，2004 年 6 月。轉引自 <http://agri-history.ihns.ac.cn/scholars/zhangfan1.htm> 引用自 2020 年 8 月 20 日。

³³ 蘋果 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%8B%B9%E6%9E%9C> 引用於 2020 年 8 月 21 日。

北京張帆文也引用張昱《輦下曲》「西番僧果依時供，小籠黃旗帶露裝，滿馬塵沙兼日夜，平坡紅艷露猶香。³⁴其他引文是明朱有燾《元宮詞百章》「興和西路獻時新，猩血平波顆顆勻。」兩段引文都說明蘋果來自異域，及定名之前的不同名稱。

周伯琦《扈從詩後序》「宣德，宣平縣境也，地宜樹木，園林連屬，宛然燕南。有御花園，雜植諸果，中置行宮。果有名平波者，似來檣而大，味甘鬆，相傳種自西域來，故又名之曰回回果，皆殊品也。」³⁵這段引文不只說明蘋果來自異域，也說明當時中國境內已有種植蘋果樹。應也是張帆文中所判定蘋果樹引入於元朝的憑證之一。因此，本文的蘋婆山鳥中的蘋果應是隨西來使者入境後進入畫布中的水果，而山鳥則應是借用林檎的特性有香味會招來禽鳥，³⁶因而有此構圖結合。而將構圖置於傘面，在五代周文矩的仙女乘鸞圖已是這種構圖，此幅蘋婆山鳥並非唯一，且讓圖定名為蘋婆顯見為很早即已定名，應是蘋果來中土最早名稱，暨是音譯也是借用，後來應為與原有的蘋婆區別才有其他名稱。因此，該圖應該還是以原定名五代黃筌所畫作為是。



圖九 五代黃筌 蘋婆山鳥³⁷

這幅圖引自中華博物網，沒有說明文字，但標題仍為「五代黃筌 蘋婆山鳥」，個人認為中華博物網仍認定是黃筌之作，標題為原有標題，亦即其時尚未使用「蘋

³⁴ 元·張昱撰《張光弼詩集》舊抄本。轉引自張帆〈蘋婆果考—中國蘋果栽培史之一斑〉一文。

³⁵ 元·周伯琦撰《近光集三卷 扈從詩一卷》抄本，至正五年歲乙酉。轉引自張帆〈蘋婆果考—中國蘋果栽培史之一斑〉一文。

³⁶ 林檎 <https://baike.baidu.com/item/%E6%9E%97%E6%AA%8E/69249> 引用於 2020 年 9 月 3 日。

³⁷ 中華博物網 http://www.gg-art.com/draw/times/index_b.php?tid=50 引用於 2015 年 3 月。

果」命名這西來的果物，而是以其發音給予的音譯名，因此，對藍玉琦認為當定名蘋果不是很得當的作法，這對歷史文物與古典典籍都不是正確的作法。現引其原文如下：

整張畫是為紈扇形，粉紅鸚嘴輕巧的躍上枝頭，水果看起來是小蘋果，但右上方的舊籤題為『蘋婆山鳥』，我特別去查，蘋婆果和圖中所繪不一樣，所以真正為這幅畫的訂定命名還是以蘋果為宜。籤題中雖訂為黃筌，但仔細分析風格，應還到不了五代北宋，而是更近於南宋的院體畫，但無疑這是幅很精彩的宋畫。³⁸

依上引文，作者不認為是五代北宋之作，是南宋的院體畫，亦即是宮廷畫師所作，黃筌是蜀待詔，即宮廷畫師，依前述耿昭忠的論述，黃筌已脫離傳統中國大構圖畫風，其畫作甚多，個人認為這依然是黃筌的畫作，是故宮的說明雖懷疑但還是不敢刪其名諱。

而依時賢的研究黃筌確實是這方面的大家，再引兩段網路文章，在〈宋蘋婆山鳥圖〉有如此的論述：「這幅精巧的「蘋婆山鳥」，舊傳為五代畫家黃筌(活動于903-965)所作。黃筌是中國花鳥畫史裏，開創工筆細致風格的大師，對五代到北宋初期的畫壇影響深遠。這幅畫作雖非大師親筆，可是無論是特寫式的取景方式或是精闢入理的寫實趣味，都明顯受到黃筌的影響，是一幅宋代傑出的花鳥畫小品。」³⁹該論述說明，黃筌於花鳥畫有開創之功，但認為非黃筌親筆畫作。

另《中文百科·黃筌》的論述為：「從晚唐至五代，雖然戰亂頻仍，軍閥割據，但並未影響繪畫藝術默默的走著她應走的道路。不僅如此，在一些封建割據的地方小朝廷中，繪畫藝術甚至得到了君主特殊的愛護與扶持，各種題材、形式的繪畫都沒有放慢它們前進的步伐——花鳥、山水、人物均或多或少超越了前代的水平，而其中尤以花鳥畫的成就為大，為兩宋時期繪畫的高度繁榮奠定了基礎。…從五代開始，一些自然景物（花鳥、山水）才被有意識的作為獨立的描畫對象，才成為繪畫

³⁸ 藍玉琦〈故宮遛鳥趣，鳥友看過來！劉芳如談「來禽圖——翎毛與花果的和諧奏鳴」〉
<https://artouch.com/exhibition/content-10910.html> 引用於 2020 年 4 月 15 日。

³⁹ 宋蘋婆山鳥圖
<https://www.itsfun.com.tw/%E5%AE%8B%E9%BB%83%E7%AD%8C%E8%98%8B%E5%A9%86%E5%B1%B1%E9%B3%A5%E5%9C%96/wiki-311085-699745> 引用於 2020 年 4 月 15 日。

藝術中的獨立的畫科、獨立的題材。」⁴⁰這段文字說明了藝術不受時局的影響依然向前邁進，而這時期高度發展的是花鳥山水，另一特色是自然景物被有意識的作為獨立的描繪對象，亦即單獨小構圖成為常態，此說也有反駁藍琦玉文的意味在，另在我「當繪畫與歷史對話」一文中也發現五代是器物文明的大邁進時代，這也是《中文百科》這段文字吸引我的地方，亦即這已是五代的畫風，至宋朝大盛，藍玉琦的看法是小看了華夏文明的進展。



圖一〇 五代 黃筌 蘋婆山鳥⁴¹

另一段論述是陸林漢的文字，「紈扇形的畫面中，一隻粉紅鸚嘴躍上枝頭，活潑輕盈的身形，襯托著熟透了的蘋婆果，營造出無比圓滿的意象。葉片的轉折，描繪得極為細膩生動，以赭墨點染的枯蝕小洞，感覺尤其寫實逼真。本幅收在《藝苑藏真》冊。右方簽題，註明作者是北宋初年的黃筌(約 903-965)，不過依據畫風研判，作品時代應該更近於南宋的院體畫。畫面構圖與北京故宮

⁴⁰ 《中文百科 黃筌》<https://www.newton.com.tw/wiki/%E9%BB%83%E7%AD%8C> 引用於2020年4月15日。

⁴¹ 陸林漢〈到台北故宮博物院看黃筌黃居寀崔白崔慤筆下的「來禽圖」〉
<https://www.xuehua.us/2018/12/29/%E5%88%B0%E5%8F%B0%E5%8C%97%E6%95%85%E5%AE%AB%E5%8D%9A%E7%89%A9%E9%99%A2E7%9C%8B%E9%BB%84%E7%AD%8C%E9%BB%84%E5%B1%85%E5%AF%80%E5%B4%94%E7%99%BD%E5%B4%94%E6%82%AB%E7%AC%94%E4%B8%8B%E7%9A%84/zh-tw/> 引用於2020年4月20日。



藏南宋林椿(活動於 1174 -1189)的方幅〈果熟來禽〉酷似，反映出宋代畫院經常會出現「一稿多本」的現象。」⁴²

前述圖文皆引自陸林漢的網路文章，他雖判斷為南宋的院體畫，但引用的圖檔他還是不敢刪掉「五代黃筌」等字，因此，一如前述該圖當以黃筌畫作為是，他以五代十國蜀國的宮廷畫師為來使貢品作畫，⁴³應是常有的事，而以蘋婆命名蘋果，想必該畫作在創作之初即已定名，並非後人所定名。

四、東西風景畫作的交流發展

前述是由繪畫的取材元素來看東西文化交流之跡，現由風景畫構圖來看東西文化交流之跡，在中國繪畫中最早具有現代感的應是清吳歷(1632-1718)的「湖天春色圖」。



圖一一《清吳歷湖天春色圖》⁴⁴

⁴² 陸林漢〈到台北故宮博物院看黃筌黃居寀崔白崔慤筆下的「來禽圖」〉
<https://www.xuehua.us/2018/12/29/%E5%88%B0%E5%8F%B0%E5%8C%97%E6%95%85%E5%AE%AB%E5%8D%9A%E7%89%A9%E9%99%A2%E7%9C%8B%E9%BB%84%E7%AD%8C%E9%BB%84%E5%B1%85%E5%AF%80%E5%B4%94%E7%99%BD%E5%B4%94%E6%82%AB%E7%AC%94%E4%B8%8B%E7%9A%84/zh-tw/> 引用於 2020 年 4 月 20 日。

⁴³ 此種作為在馬師所編《中國繪畫全知道》有一則記錄，雖非此畫作，但亦可為旁證之一。詳馬師《中國繪畫全知道》，頁 109-111。

⁴⁴ 清吴历湖天春色图
<http://baike.baidu.com/view/1654750.htm?fromtitle=%E6%B9%96%E5%A4%A9%E6%98%A5%E8%89%B2%E5%9B%BE&fromid=7761839&type=syn> (201510)

是中國清代的一幅名畫，收藏于上海博物館。紙本，設色 縱：123.5 厘米，橫：62.5 厘米。

《湖天春色圖》一畫是吳歷典型風格的作品，表現的是明媚的江南湖畔堤邊初春的風光。畫面上，春風拂柳，綠草如茵，燕雀躍于湖面柳枝之間，遠處青山一抹。作為教會修士的吳歷，有機會接觸西洋繪畫，這使得他的山水畫便有意和無意的受到了西畫的影響。《湖天春色圖》是一件十分抒情的作品。構圖章法不再是傳統的散點透視，着色上也吸收了西洋畫的方法。湖邊的柳林婀娜多姿，鳥雀撒歡于其間，遠山朦朧，一派清新幽靜的春天氣息。⁴⁵

西洋風景畫的發展起始於 17-18 世紀中國熱時期，但要到 19 世紀巴比松畫派才受到重視，⁴⁶但吳歷是 17-18 世紀的人，因此，受西洋畫風影響是可能的，加上他是天主教會神父，⁴⁷因此，他的畫作應也是在接受西洋宗教後的個人創作，亦即是接受西方文化後的個人創作，即脫離傳統山高水瀑的架構，改以湖岸水色為創作元素，但其實他也未完全脫離中國畫風的結構，該圖還是以樹為近景，這是中國繪畫風格一大特色，而這個特色應也影響了西方風景畫的構圖。



圖一二 柯洛 維拉達福瑞小鎮⁴⁸ - 1867 年 - 現藏於美國國家畫廊 National Gallery Washington D.C, USA.⁴⁹

⁴⁵ 清吳歷湖天春色圖

<http://baike.baidu.com/view/1654750.htm?fromtitle=%E6%B9%96%E5%A4%A9%E6%98%A5%E8%89%B2%E5%9B%BE&fromid=7761839&type=syn> (201510)

⁴⁶ 巴比松派 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B7%B4%E6%AF%94%E6%9D%BE%E6%B4%BE> 引用於 2020 年 6 月 28 日。

⁴⁷ 吳歷 <https://baike.baidu.com/item/%E5%90%B4%E5%8E%86> 引用於 2020 年 9 月 11 日。

⁴⁸ 由讓-巴蒂斯·卡米耶·柯洛 -

<http://www.webshots.com/search/search.fcgi?words=corot&noRedir=1&page=29>, 公有領域, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=661065> (20200628)



前圖為讓-巴蒂斯-卡米耶-柯洛 (Jean-Baptiste Camille Corot, 1796–1875) 的名作，他的畫具有蓬鬆感，是巴比松畫派的名家之一。⁵⁰ 這幅畫作除了有柯洛蓬鬆感的特色外，也有中國畫的特色，即是構圖也是以樹為近景，人物也被縮小，人物是西方繪畫的一大重點，但這幅明顯被淡化，因此，可謂在西洋畫作中有中國元素在，而這個創作時間點已是西方受東方文明影響之後的創作，亦即已是受東方浸化後的創作，在西方較早期的畫作中雖說受東方文明影響，但其實西方元素還很深的存在，華鐸 (Jean-Antoine Watteau, 1684–1721) 的「舟發西地島」⁵¹ 等畫作可證。

該畫作目前搜得兩個版本，⁵² 個人搜到第一個版本的是維基的數位檔，該畫作於 1721 年，第二個版本是匈牙利所建置的網站上傳的數位檔，畫作於 1717 年，與臺大的版本雖色調不同但應為同一個畫作，兩版本同樣都是採西方將第三界的愛神之子放在畫作中，創作於 1721 年 (亦有標 1718-1719 年) 的版本西方元素更加深不止有愛神之子，更將愛神維納斯明顯化，該畫作已是公認受到中國風影響的畫作，且創作者收藏有不少中國畫作，⁵³ 但與吳曆的畫作一比較，感覺東方接受西方的力度還更強於西方接受東方，亦即西方基因較強東方較弱。東西方的近期交流始自明朝隆慶的開關 (1567 年)，⁵⁴ 此舉形成歐洲 17 世紀初延續至 18 世紀末的中國熱。⁵⁵ 亦即「舟發西地島」的創作時間已是西方受東方影響一個多世紀了，但他們對於將第三界與人同在的創作元素還是緊抱不放，這也是西方畫作的一大特色。亦即華鐸是在

⁴⁹ 尚-巴蒂斯-卡密爾-柯洛 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%AE%93-%E5%B7%B4%E8%92%82%E6%96%AF%C2%B7%E5%8D%A1%E7%B1%B3%E8%80%B6%C2%B7%E6%9F%AF%E6%B4%9B> (20200628)

⁵⁰ 讓-巴蒂斯-卡米耶-柯洛 <https://www.wikiwand.com/zh-cn/%E8%AE%93-%E5%B7%B4%E8%92%82%E6%96%AF%C2%B7%E5%8D%A1%E7%B1%B3%E8%80%B6%C2%B7%E6%9F%AF%E6%B4%9B> 引用於 2020 年 9 月 11 日。

⁵¹ 尚-安托萬·華鐸 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%AE%A9-%E5%AE%89%E6%89%98%E4%B8%87%C2%B7%E5%8D%8E%E6%89%98> 引用於 2020 年 9 月 19 日。

⁵² The Embarkation for Cythera https://en.wikipedia.org/wiki/The_Embarkation_for_Cythera (20200919)

⁵³ 中國風 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E9%A3%8E> 引用於 2020 年 9 月 19 日。

⁵⁴ 隆慶開關 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9A%86%E5%BA%86%E5%BC%80%E5%85%B3> 引用於 2020 年 9 月 19 日。

⁵⁵ 中國風 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E9%A3%8E> 引用於 2020 年 9 月 19 日。

東方與西方之間拉扯的藝術工作者，其實在他之前已有先行者，可說完全擺脫以宗教為藝術創作的藝術工作者。



Figure 13 The Embarkation for Cythera (detail)⁵⁶
1717 Oil on canvas Musee du Louvre, Paris⁵⁷



圖一四 塞瑟島朝聖〔Pilgrimage to Cythera〕⁵⁸

⁵⁶ <https://www.wga.hu/support/viewer/z.html> (20200918)

⁵⁷ Web Galley of Art <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/w/watteau/antoine/1/index.html> (20200918)

⁵⁸ 圖檔來源 <http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-wt/watteau/watteau-01x.jpg>，文字來源 <http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-wt/watteau/watteau-01.htm> 均引用於 2020 年 9 月 18 日。



圖一五 華托的《舟發西地島》突顯洛可可畫風的瑣細和美感（1721, 羅浮宮）⁵⁹



Figure 16 Pieter Bruegel the Elder - Hunters in the Snow (Winter) –
Google Art Project⁶⁰

老彼得·布勒哲爾(Pieter Bruegel de Oude, 1525-1569)的雪中獵人，創作於1565年，典藏於維也納藝術史博物館，是《月令圖系列》之一。他是西方社會第一批以個人需要而作畫的風景畫家，跳脫了西方藝術為宗教寓言而創作的舊習。⁶¹亦即布勒哲爾為生活而作畫，為世俗而作畫，是現實主義的畫作者。

⁵⁹ 由讓-安東尼·華托 - Retouched from File:L'Embarquement pour Cythere, by Antoine Watteau, from C2RMF.jpg, originally C2RMF: Galerie de tableaux en très haute définition: image page, 公有領域, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=15715131> (20200618)

⁶⁰ 由老彼得·布呂赫爾 - WgFmzFNNN74nUg at Google Cultural Institute maximum zoom level, 公有領域, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=22189570> 引用於2020年9月19日。

⁶¹ 老彼得·布勒哲爾
<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%80%81%E5%BD%BC%E5%BE%97%C2%B7%E5%8B%83%E9%B2%81%E7%9B%96%E5%B0%94> 引用於2020年9月19日。

他的雪中獵人的畫作，創於 1565 年，明朝開關於 1567 年，看來似不受中國風影響，但就構圖上有中國風味在，以樹為近景，個人以樹意表長青、屹立不搖，也有認為「樹」這個意象取自於東方神話中的神木，樹根、樹木、樹枝的連接代表了陰間、人間、天堂的相連。⁶²個人孤陋寡聞，對此說一無所知，但顯然樹在藝術創作上，皆為東西方的藝術創作者所愛好，而老彼得應為西方風景畫作的先行者以樹為近景，當然，風格還是很西方的。

霍貝瑪(Meindert Hobbema 1638-1709)荷蘭杰出的風景畫家，內容多描繪鄉村道路、農舍、池畔等，代表作《林蔭道》等，據喬會根所編著《世界名畫》其作品不為當時人所接受。⁶³ 他的風景畫幾以樹為主，也都帶有農舍，⁶⁴是繼布勒哲爾之後以現實世俗為主的風景畫，跳脫西方人以宗教為主的繪畫觀，而其對樹的情有獨鍾，目前所見幾幅風景畫幾皆以樹為主角，而這個畫風個人認為有受到中國風的影響，以其生活的世代正是歐洲中國熱的世代。



圖一七 鄉間小道 作於 1689 年，約有 103×141 厘米大，現藏英國倫敦國立畫廊⁶⁵

這一幅是霍貝瑪的作品中討論度最高的，《林蔭道》亦名《鄉間小道》，但其實這構圖除了個人以樹表長青外，構圖中也是糧食生產地，遠方的教堂意義也不小，這

⁶² 中國風 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E9%A3%8E> 引用於 2020 年 9 月 19 日。

⁶³ 喬會根編著《世界名畫》，北京，北京聯合出版公司，2016 年 1 月第 1 版第 1 刷，頁 194。

⁶⁴ 有關風景畫詳見〈荷蘭繪畫大師霍貝瑪風景畫〉
<https://www.zixundingzhi.com/wenhua/bb625d6dc812d6de.html> (2020090)

⁶⁵ 圖文來源〈梅因德爾特·霍貝瑪〉
<https://www.easyatm.com.tw/wiki/%E6%A2%85%E5%9B%A0%E5%BE%B7%E7%88%BE%E7%89%B9%C2%B7%E9%9C%8D%E8%B2%9D%E7%91%AA> 引用於 2020 年 9 月 20 日。

是人類文明最重要的生存元素，且佈局簡單空曠的天際，其實是大有發展大有作為的構圖。



圖一八 霍貝瑪 帶有農舍的風景⁶⁶

霍貝瑪的「帶有農舍的風景」是喬會根編著《世界名畫》一書給的標題，⁶⁷也是霍貝瑪風景畫的一大特色，以樹為近景，遠景為建築農舍，中景為水塘。目前搜尋所得圖檔除了林蔭道一圖外，其他大抵都沒有文字說明，另幅個人名為「湖畔小徑」，都是依水而居，在沒有自來水的世代，這是日常生活中的一大要素，因此，霍貝瑪就是寫實的在畫日常生活，這與西方以宗教為主的繪畫風格是頗不一致的，而這樣的風景畫風在西方要到 19 世紀巴比松畫派才受到重視，因而生活在 17 至 18 世紀初的畫作不被當時人所接受是可以理解的。此外，霍貝瑪的構圖大抵都以樹為主軸，人物被淡化，風格很中國，此對於西方人的藝術創作以宗教、以人為主軸的繪畫風格很不一致，不被當時人所接受應也是理由之一。

⁶⁶ 圖檔來源〈荷蘭繪畫大師霍貝瑪風景畫〉<https://www.zixundingzhi.com/wenhua/bb625d6dc812d6de.html> (2020090)

⁶⁷ 喬會根編著《世界名畫》，頁 195。

圖一九 霍貝瑪 湖畔小徑⁶⁸

另一風景畫家克洛德·洛蘭(Claude Lorrain 1600-1682)，出生於法國洛林地區，他的家境貧寒，大約從 1637 年開始，他已經成為知名的風景畫家，他和普桑成為好朋友，兩人經常一起去羅馬郊外寫生，雖然兩人都是風景畫家，但風格不同，普桑將風景作為畫中人物的背景，但洛蘭則將人物放到次要的地位，主要描畫風景。⁶⁹前述為台大視覺藝術的網路文字，另在喬會根《世界名畫》一書中對洛蘭的風景畫的論述，⁷⁰大抵相同。

而由洛蘭這兩幅風景畫來看，這個風格也是中國風的，以樹為近景，人物被淡化，而洛蘭生存的年代 17 世紀也是西方歐洲中國熱的世代，當然由前述，與他同世代的普桑⁷¹明顯較保存西方原有的繪畫風格以宗教、神話為繪畫主軸，而洛蘭的畫風較傾向中國風，以樹為近景，他的「風景與阿波羅看守艾德梅塔斯的牧群」以及前述霍貝瑪畫作個人標為「湖畔小徑」的這一幅，畫作中的樹都有頂天立地之感，不禁想與明末清初髡殘（1612 年—約 1671 年）⁷²的畫作對看一下。

⁶⁸ 圖檔來源〈荷蘭繪畫大師霍貝瑪風景畫〉

<https://www.zixundingzhi.com/wenhua/bb625d6dc812d6de.html> (2020090)

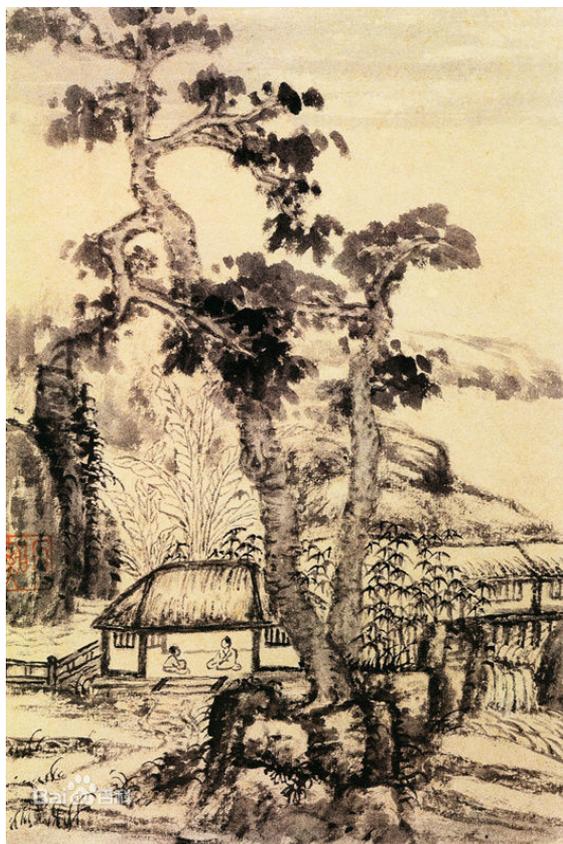
⁶⁹ 〈巴洛克時期 克勞德·洛蘭〉，<http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-wt/lorrain/lorrain.htm> 引用於 2020 年 9 月 21 日

⁷⁰ 喬會根編著《世界名畫》，頁 178。

⁷¹ 尼古拉·普桑

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B0%BC%E5%8F%A4%E6%8B%89%C2%B7%E6%99%AE%E6%A1%91> (20200921)

⁷² 〈髡殘〉<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%AB%A1%E6%AE%98> 引用於 2020 年 9 月 22 日。



圖二〇 髡殘畫作⁷³

髡殘是清初畫壇四僧之一，其畫有名於當世，對後世影響也很大，其作品以真實山水為本，⁷⁴而本文所引用的這幅畫作，百度百科並未有任何解說文字，連畫作題名都沒有，但感覺就是一幅山居來客的景象，人物極小化，近景以一棵樹置中向左傾，頗有頂天立地之感，與霍貝瑪的湖畔小徑將樹置左向右傾形成一個對比，兩圖都沒有說明文字，百度百科對髡殘該畫作的LOGO也極小化，感覺神聖不可侵犯的感覺，或許真如前述的神木感，也或許這是東、西方皆好以樹為近景的因素所在，而三圖均創作於 17 世紀。

⁷³ 圖檔來源

<https://baike.baidu.com/pic/%E9%AB%A1%E6%AE%8B/2013021/775101/d0c8a786c9177f3ea2fb3e4670cf3bc79e3d56aa?fr=lemma&ct=cover#aid=775101&pic=d0c8a786c9177f3ea2fb3e4670cf3bc79e3d56aa>

引用於 2015 年 11 月 28 日。

⁷⁴ 〈髡殘〉 <https://baike.baidu.com/item/%E9%AB%A1%E6%AE%8B> 引用於 2020 年 9 月 22 日。



圖二一 風景與阿波羅看守艾德梅塔斯的牧群
〔Landscape with Apollo Guarding the Herds of Admetus〕⁷⁵

該畫為洛蘭創作於 1645 年，典藏於羅馬〔Rome〕，多利亞龐菲利畫廊。⁷⁶其畫人物仍以赤腳展現，在西方人物畫作中頗多赤腳，應與《聖經·使徒行傳》上所言：「把你腳上的鞋脫下來，因為你所站之地是聖地。」有極大的關係，相較於中國繪畫，極少有赤腳的畫作。

⁷⁵ 圖檔來源 <http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-wt/lorrain/lorrain-1645x.jpg> (20200921)

⁷⁶ 〈巴洛克時期 克勞德·洛蘭〉，<http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-wt/lorrain/lorrain.htm> 引用於 2020 年 9 月 21 日



圖二二 有舞蹈的風景⁷⁷

該幅畫作由洛蘭創作於 1648 年，為私人收藏品，這描繪的是在休息的農人於河岸邊跳舞的景象，是田園抒情的是牧歌式的，他的畫風成為 18-19 世紀的歐洲風景畫家創作靈感之源。⁷⁸這幅也是以樹佔視覺最大位置，相較西方原有的繪畫風格，人物也被淡化，是為庶民的畫作，而這幅以舞蹈作為農民休閒娛樂的景象與前幅正在播弄琴弦的阿波羅形成一個有趣的說明，似乎音樂舞蹈為人類文明的生產活動提供了動力，這是 17 世紀中葉的作品，也是西方風景畫的先行者，而以庶民為畫作主題，這在中國繪畫自五代開啟近世先端，至宋朝已是大宗，而中國繪畫也有以跳舞農夫休憩為主題畫作，即是宋·馬遠(1160-1225)的壠上踏歌行圖。⁷⁹

⁷⁷ 圖檔來源 <http://www.artsb2c.net/wp-content/uploads/2015/02/152.jpg> (20200920)

⁷⁸ 洛蘭《有舞者的風景》，

<https://www.365halo.com/fenlei/youhuashangxi/youhuafengjing/2019/0123/10592.html> 引用於2020年9月22。

⁷⁹ 《踏歌圖》，<https://baike.baidu.com/item/%E8%B8%8F%E6%AD%8C%E5%9B%BE> (20200922)

五、東西構圖的差異性—東方愛馬西方愛羊

在繪畫中，羊、馬都是繪畫元素之一，但中國繪畫愛馬更甚於羊，自殷商以後即有車騎出行圖，唐之後歷代皆有百駿圖，而西方畫作中則是愛羊更甚於馬，應與其宗教信仰有關，耶穌、耶和華都以牧羊人自許，是有關牧羊的畫作較多。也在對西方畫作更深入了解後，深刻體認到要了解一個文化，得先了解她的宗教，但上帝對不同族群有不同族群的祝福方式，不可隨意的截取，特別是己族為禁忌時更應謹慎。

郎世寧，原名朱塞佩·伽斯底里奧內（Giuseppe Castiglione, 1688—1766），義大利人，天主教耶穌會傳教士及中國宮廷畫家，從小便對繪畫有興趣，6歲便進入畫室打工，1714年移居葡萄牙，逐漸對中國產生興趣，翌年到中國先在澳門學中文，其後被康熙以藝術家的身份招進宮成為宮廷畫師，是一結合東西方繪畫技法的宮廷畫師，其畫作甚多，該部百駿圖全為皇帝座騎，後世藝評家認為他畫馬最為傳神。⁸⁰



圖二三 郎世寧 百駿圖⁸¹

馬是中國繪畫的重要元素之一，依前述這是宮廷中的百馬圖，主角雖為馬但樹還是被放在畫作中的近景，且樹呈現頂天立地之感，也是典型的宮廷畫風。該圖為義大利來華的藝術家所繪，還是有西方人的思維在，繪的雖是百駿，但明顯較疏落與華人所繪眾馬群聚的景象不同，但還是應用了以樹為近景的繪畫思維。此畫與李公麟臨韋偃牧放圖構圖有明顯的差異，前者休憩，後者形成群聚同心圓的景觀，據百度的論述為由聚而散的構圖，⁸²當然千馬與百馬，數差 10 倍，構圖自然有所差異。

⁸⁰ 《郎世寧》<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%83%8E%E4%B8%96%E5%AF%A7> 引用於2020年9月24日。

⁸¹ 《郎世寧 百駿圖》https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%83%8E%E4%B8%96%E5%AF%A7#/media/File:A_Hundred_Steeds.jpg 2015年引用，2020年9月24日再檢視。

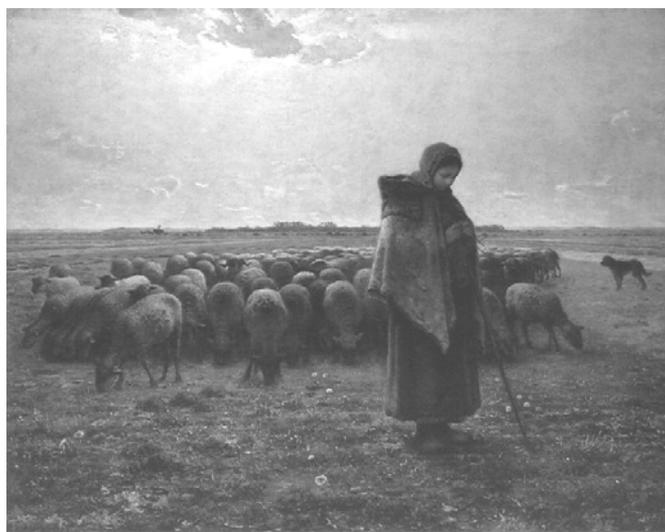
⁸² 〈臨偉偃牧放圖〉<https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%B4%E9%9F%A6%E5%81%83%E7%89%A7%E6%94%BE%E5%9B%BE#8> 引用於2020年9月24日。



圖二四 李公麟 臨韋偃牧放圖⁸³

李公麟（1049年—1106年），北宋畫家，字伯時，號龍眠居士，舒州（今安徽桐城）人。⁸⁴該圖現藏北京故宮，共畫馬 1286 人 143，展現大唐帝國的強盛，此段為首段勢較強。⁸⁵

該畫是其唯一傳世之一，其自題為奉敕之作，展現的也是皇家牧場的浩大場景，據百度的論述也是曠世之作。⁸⁶



圖二五《牧羊女與羊群》 1864年，收藏於奧塞美術館⁸⁷

⁸³ 〈李公麟臨韋偃牧放圖卷〉 www.twword.com/uploads/wiki/52/2e/108765_0.jpg 引用於2015年10月31日。

⁸⁴ 〈李公麟〉 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9D%8E%E5%85%AC%E9%BA%9F> 引用於2020年9月24日。

⁸⁵ 〈李公麟臨韋偃牧放圖卷〉 www.twword.com/uploads/wiki/52/2e/108765_0.jpg 引用於2015年10月31日。

⁸⁶ 〈臨偉偃牧放圖〉

<https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%B4%E9%9F%A6%E5%81%83%E7%89%A7%E6%94%BE%E5%9B%BE#8> 引用於2020年9月24日。

⁸⁷ 由 尚-法蘭索瓦·米勒 - 未知，公有領域，<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1262826> 引用於2020年6月27日。

目前有關該畫作的說明不多，但就構圖來看是一幅空曠無垠的天際、一群羊、一隻牧羊犬及一個似在晚禱的牧羊少女。⁸⁸該畫展現的不是一幅唯美的風景圖像而是一幅實作的生活情景，生計，是人類文明中最實在最重要的元素，這也是米勒(Jean-François Millet, 1814–1875)的繪畫元素之一，他是法國巴比松派畫家，以寫實手法描繪鄉村風俗畫聞名法國畫壇，被認為是寫實主義藝術運動的參與者。代表作有《拾穗》《晚禱》等。⁸⁹

該畫作創作於 19 世紀中葉，已是西方受中國熱 2 個世紀後的時間點，或許受到中國繪畫中百駿圖的誘發而有此構圖。此外，西方人對羊的情感應有受到宗教的啟示，耶和華、耶穌都以牧羊人自居，但他們對羊的畫作，在數量上還是不如中國繪畫的馬。

六、結語

在繪畫中可見出東西交流之跡，本文以「秋林呦鹿圖」兩圖為起點，個人以該兩幅畫作為五代出自受到西洋宗教即受到西方文化薰陶的漢人所作，由其筆力創作之成熟度來判斷。另由構圖元素來看東西交流之跡，「溪蘆野鴨」及「蘋婆山鳥」兩圖明顯是受到西來器物而有的畫作，個人依然保留為五代黃筌之作，以其為蜀國待詔，以宮廷畫師的身份因來使貢物而有的畫作。

另外即是由畫作構圖來看東西文化交流之跡，中國風景畫作最早出現在魏晉張僧繇，但原作無存，現所見為董其昌所仿作，現存最早的應是隋唐時期的游春圖。西方風景畫作要到 19 世紀巴比松畫派才受到重視，但其實在 17-18 世紀西方中國熱時期即有風景畫作家，但還未受到重視，而清吳歷的「湖天春色圖」則與此畫風相類，應是最早脫離中國風畫作的先行者之一。在中國風景畫作中喜以樹為近景，個人以其為長青、屹立不搖，也有以神木視之，而東、西方均有以樹為近景的構圖，且西方對樹的視覺效果更甚於中國繪畫中的構圖，雖則髡殘有一頂天立地的畫作。此外，在畫作中似也看到在農村生活中，與樂舞結合的畫作，中國馬遠的壠上踏歌圖，西方法國克洛德-洛蘭風景畫中描繪在舞蹈的農人，都有異曲同工之感。以中國

⁸⁸ 喬會根《世界名畫》中的解說，以牧羊女編織著手上的毛線，有點不能理解這樣的作業方式，詳同書，頁 302。

⁸⁹ 尚-法蘭索瓦-米勒

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%AE%93-%E5%BC%97%E6%9C%97%E7%B4%A2%E7%93%A6%C2%B7%E7%B1%B3%E5%8B%92> 引用於 2020 年 6 月 27 日。



風景畫作發展早於西方，中國最早的風景畫作為張僧繇所畫，但無存，現存最早的為唐游春圖，以及東、西方交流，因此，西方風景畫作應有得力於東方之處。

而在東西方畫作中似也看到不同文化的喜好不同，中國畫馬無數，而西方較鍾情於人物，對羊喜愛似更甚於馬，應與其宗教信仰耶和華、耶穌以牧羊人自居有關。

參考書目

- 馬師編著《中國名畫》，北京，北京聯合出版公司，2016年1月第1版第1刷。
- 喬會根編著《世界名畫》，北京，北京聯合出版公司，2016年1月第1版第1刷。
- 李霖燦，〈丹楓呦鹿和秋林群鹿圖〉，《故宮文物月刊》，第2期（1983年5月），頁49-54。
- 陳階晉，〈五代人秋林群鹿〉，《故宮文物月刊》，第200期（1999年11月），頁26-27。
- 張錯，〈五代乎？宋遼乎？〈秋林群鹿〉及〈丹楓呦鹿〉〉，《故宮文物月刊》，第306期（2008年9月），頁14-27。

中文百科--宋黃筌夔山鳥圖

<https://www.newton.com.tw/wiki/%E5%AE%8B%E9%BB%83%E7%AD%8C%E8%98%8B%E5%A9%86%E5%B1%B1%E9%B3%A5%E5%9C%96/9714241>。

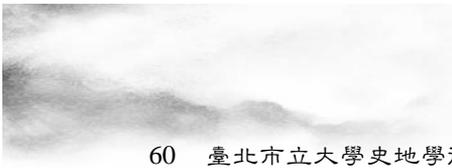
黃筌〔Huang Quan〕〔903 ~ 965〕

<http://vr.theatre.ntu.edu.tw/fineart/painter-ch/huangquan/huangquan.htm>

黃筌 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%BB%84%E8%8D%83>。

西方美術史

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%A5%BF%E6%96%B9%E7%BE%8E%E6%9C%AF%E5%8F%B2>。



地理資訊系統結合臺灣百年歷史地圖運用於戶外教學數位導覽解說——以臺北市信義區為例

林建呈^{*}

摘要

臺北市的歷史發展與地景變遷，係由不同民族，在不同時間下，相互競爭與合作中，發展截然不同的地景空間與歷史文化。今日隨著不同學科領域的整合，以及數位個人化的智慧創新學習下，每一位國人都有能透過虛擬化雲端地技術，將歷史和地理資源整合、規劃並應用於教學、導覽及生活中。

因此本研究以臺北市立文獻館與臺北市立大學歷史與地理學系共同建立的「臺北市立文獻館信義區文史地圖」的文史資料，結合中央地質調查所與捷連科技有限公司公私協力開發的「地質雲加值應用平臺」，除了豐富導覽解說的趣味性，提升文化保存、調查及推廣便利性，更讓每一位教學者和學習者，都能在公共、共用和開放性的資源配置下，落實真正的學習教育之公平性。

關鍵詞: Google 地球、臺灣百年歷史地圖、地質雲加值應用平臺

^{*}中國文化大學地學所博士生

壹、研究動機與目的

地理資訊技術的進步以及空間資料的使用普及化，加上越來越多高解析度衛星影像上市，許多網站如雨後春筍般出現，紛紛開始提供免費的地圖和影像查詢服務。除了影像資料的更新，過去所擁有大量的地圖資料，經過掃描後亦累積可觀的地圖影像。這些具有空間特性的地理影像(Geo-Image)，在經過地理坐標校正後，使用地理資訊系統 (Geographical Information Systems, GIS)即能展現出空間關係，提供研究、民生等應用。

現今科技雖已普及，人們能運用科技產品進行搜尋知識，但所呈現出的資訊往往令人眼花撩亂，無法清楚地顯明重點，因此本研究擬以操作方便、淺顯易懂以及能普及大眾的方式，透過 GIS 結合 Google 地球，來呈現信義區的文史資料與圖資。該技術亦整合中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心所研製的臺北市百年歷史地圖，利用疊圖與分析方式，呈現不同時期信義區的地景面貌。

貳、相關文獻探討

一、地理資訊系統

地理資訊系統 (Geographical Information Systems, GIS)經由輸入、獲取、儲存、尋取分析與展示空間資訊，透過電腦工具的運用、結合資料管理系統(DataBase Management System,DBMS)。地理資訊系統，與上世紀 60 年代的地理和區域計量革命有關，除了電腦的發明，數據逐漸受到重視，因此加拿大土地調查局為了有效的進行土地資源調查，1963 年地圖測繪學家 R.F.Tomlinson 提出運用地圖數字化來管理與分析，將農、林等土地數位化並分類。90 年代初期，地理資訊系統因系統科學技術和資訊科技飛速發展，結合了遙測技術(Remote Sensing,RS)與全球定位系統 (Global Positioning System,GPS)結合，稱之 3S 科技，透過導航、電腦、通訊、製圖及測繪技術，進行空間分析，甚至到了後期，結合了空間決策系統(Spatial Decision Support System,SDSS)與專家系統(Expert System,ES)又稱 5S，擁有在眾多的資料中，處理問題及選擇的決策能力(張政亮，2017)。

早期的圖像資料，限定於政府等特定機關，行政院政院國家科學委員於 1998 年實施數位博物館計畫，以及 2001 年的國家典藏數位化計畫先導專案，都強化了空間概念的基礎與整合能力，結合了時間、空間與語言做為其基本架構，其目的是希望透過分散式的空間參考系統 (Spatial-temporal Reference System) 為基礎，建置所



有典藏內容之標記 (Footprint)，並作為資料檢所上升至資訊整合，讓使用者能以最佳的操作預覽方式使用(王明志，2018)。

如今的地理資訊系統，不只能製作、處理、分析數值圖像，隨著科技進步，也能支援動態的程序模式化 (Dynamic Process Modeling)，並具有高度的相容互操作性 (Compatible Interoperability)，產生多元的異質資料整合能力，並強化高解析圖像呈顯介面，並即時處理整合分散計算、網路科技等資訊等能力(王明志，2018)。

二、文化資產

從地理視角來看，臺灣除了四周環海且多高山，自明鄭時期以來，不斷跨海移民，孕育出多元文化(郭大玄，2010)。臺北市作為政治經濟與文化教育中心，為了讓城市有新氣象新生機，除了推廣城市美學、提升國際都市競爭力外，透過都市的更新、維修道保存及維護，都是讓都市更新和再利用的新契機(林君成，2015)。

何謂文化？國內外有不同見解，澳洲學者 Jeff Lewis 認為就是生活體驗，具有多元開放，並通過人類溝通創造社群所形塑出的，透過大眾媒體等資訊快速發展。美國學者 Fredric Jameson 則認為應從社會和政治的角度來探究，透過探討普遍性的社會社會問題，不能只著重於少數或專門的領域，體現於群體之間，透過不同的生產方式，社會和政治層次產生對抗與矛盾，而讓群體間相互同心同德精神團結。而英國學者 Raymond Williams 是位文化唯物主義者，他認為文化是由多種活動的所綜合，也是社會和物質的實踐過程，更是具有感情的結構，並強調文化並無等級之分，每個社會都有其共同之價值與意義。曾任文建會主委的人類學學者陳奇祿先生則認為，傳統對於文化人的認知，體現於受過高等教育，且舉止優雅，並具有文藝氣息者，但他認為，文化不應偏頗，凡是人類生活的方式，都應是文化(林君成，2010)。我國文化資產保存法宗旨系「為保存及活用文化資產，保障文化資產保存普遍平等之參與權，充實國民精神生活，發揚多元文化，特制定本法」並可分為有形文化資產和無形文化資產，有形資產又分為：古蹟、歷史建築、紀念建築、聚落建築群、考古遺址、史蹟、文化景觀、古物、自然地景；而無形文化資產為：傳統表演藝術、傳統工藝、口述傳統、民俗、傳統知識與實踐。

三、戶外教學

美國學者 David Kolb 曾在 Experience Learning : Experience as the Source of Learning and Development(體驗學習: 體驗作為學)書中提到: Tell me, and I will forget. Show me, and I may remember. Involve me, and I will understand (告訴我，我會忘記；

給我看，我會記得；讓我參與，我將深深的理解），如同荀子儒效篇：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之；學至于行之而止矣」。戶外教學可說是人類最早的教育方式，隨著時代教學方式不同，也有不同稱呼，如遠遊(expedition)、田野調查(fieldtrip)、戶外教學(outdoor pedagogy)、戶外教育(outdoor education)、戶外學習(outdoor learning)、課室外學習(out of classroom learning)、場館參訪(visit)，其目的都是在強調「在校外學習與學科有關的知識與能力」(黃茂在、曾鈺琪，2015)。

戶外教學就是把教學場域移至戶外，結合不同場域的資源和特性，使教學者能讓學習者直接與鄉土溝通、愛護鄉土、並認識鄉土、學習鄉土，甚至是學習鄉土技能和培育具有鄉土的情懷。故戶外教學的定義可以分為廣義的戶外教學，教學的範疇，均在教室以外；狹義的戶外教學為教學地點為特定的環境。目前臺灣的戶外教學，大多是狹義的戶外教學，而其往往容易受到安全、經費和時間等問題影響，因此解決的方式除了教學的場域，以場域為圓心在附近外，最好是學習者能到達的範圍做為半徑，並依據學習著的年齡，劃分生活空間的範圍；以及透過教學者的認知，讓戶外場域和鄉土資源彼此結合(徐榮崇，2005)。

參、研究設計與實施

本研究文獻史料以文獻分析法(Content Analysis)、資料分析法(Informational Analysis) 透過蒐集、分析、歸納和研究，來蒐集資料。在蒐集資料的過程力求客觀，檢驗與分析相關史料，並從中瞭解過去、重建現在，預測未來。史料蒐集包含相關專書、檔案和研究成果報告。

本研究的史料來源，主要是以公部門資料和檔案，如臺北市立文獻館編纂的臺北市志、臺北市政府相關部門的報告書、國防部史政編譯局所編纂的書籍、臺北市立大學歷史與地理學系編纂的臺北市信義區志等。

透過資訊科技，可將戶外教學、解說等資料，利用地理影像增值，讓資料的以不同的方式來展現。透過網際網路的傳遞方式，可將影像地圖資訊迅速展現至學習者前，讓教學者和學習者應用在空間資訊分析、地圖資料展現及地理教學等方面。因此，應用網際網路地理資訊系統(WebGIS)整合與相關地理工具開發，提供最適當的時空資訊技術管理與表現資料，將是本研究重要工作。

本研究擬搭配 Google 地球的專業平臺，在網際網路上快速呈現衛星影像，利用新興資訊技術以不同的面貌來呈現，讓運用範圍能廣大且普及，配合網路上的免費

資源，整合成雲端資料影像及向量資料的資料庫，並藉由網路傳送，套疊影像資料並展示於 Google 地球。

肆、研究成果與展示

一、繪製項次與內容

(一) 古蹟(歷史建築)：

包含松山菸廠、鐵路局臺北機廠、白榕蔭堂墓園、蔣渭水墓園、四四南村等五處。透過 Google 地球的點位圖資繪製，標定古蹟和歷史建築之圖文整合與空間分布。以下簡述繪製程序：

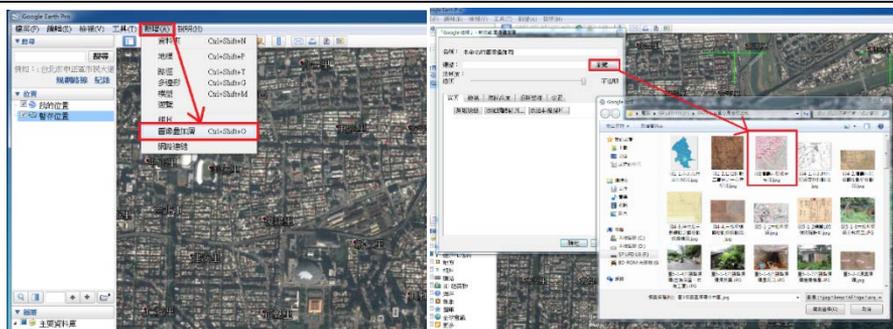
<p>1. 首先運用政府相關資訊網站，確認古蹟或歷史建築的平面位置與坐標一致。</p>	<p>2. 確認無虞後，標定確切位置，並輸入相關文字資料。</p>
<p>3. 加註文字介紹內容並進行圖文整合。</p>	<p>4. 呈現空間分布與區位關係。</p>

(二) 礦坑遺址：

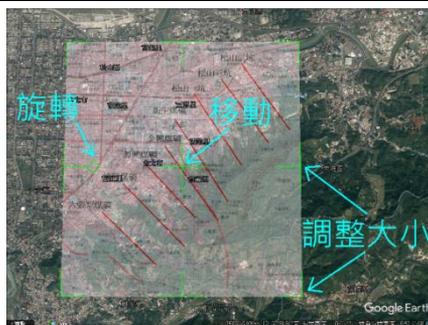
包含六張犁地區煤礦、三張犁地區煤礦、五分埔、中坡地區煤礦。「Google 地球」提供其他影像的套疊功能，重疊影像提供一般地標的功能，調整透明度—將重疊影像從完全透明→完全不透明，透過調整重疊影像的透明度，可清楚觀察到重疊影像與 Google 地球圖像的對應。將既有圖資套疊並匯入 Google 地球，建立影像重疊並標定臺北市各礦區的相對遺址，繪製程序如下：



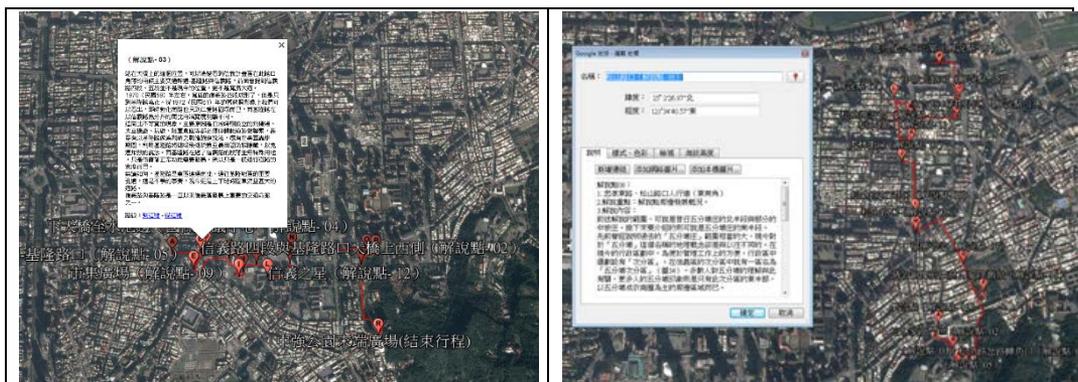
1. 首先確認圖資上的點，確認為礦坑遺址。



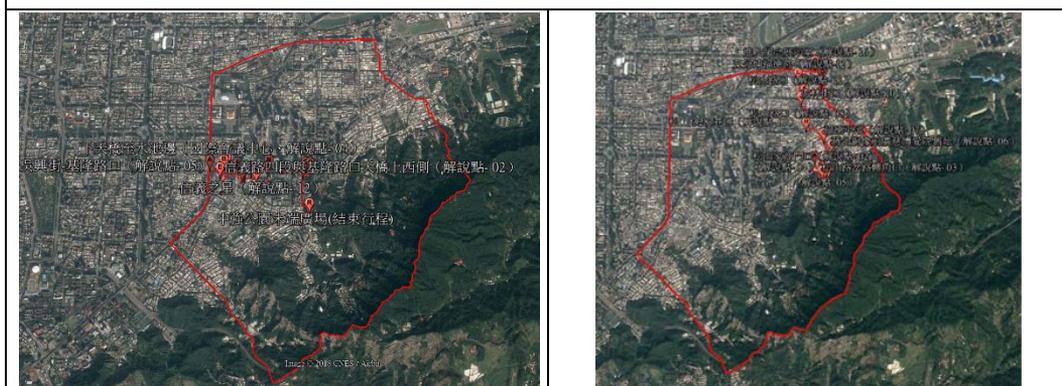
2. 在 Google 地球主畫面上方點擊新增，選擇圖像疊加層，接下來選取要套疊的圖資，把圖資匯入 Google 地球。



3. 之後可以發現匯入的圖資中央有綠色的十字，四個角及邊有綠色的框線，左邊還有一個菱形。有三個功能：中心十字點是用來移動圖資的，四個角及邊是用來調整圖資大小的，左邊的菱形是用來旋轉的。



3. 把解說點相關文字資料加以輸入。



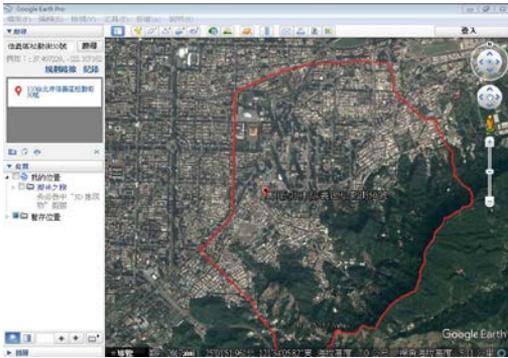
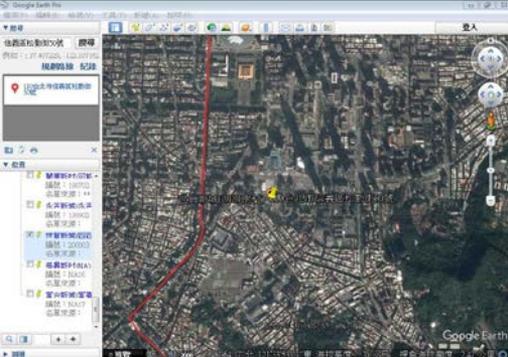
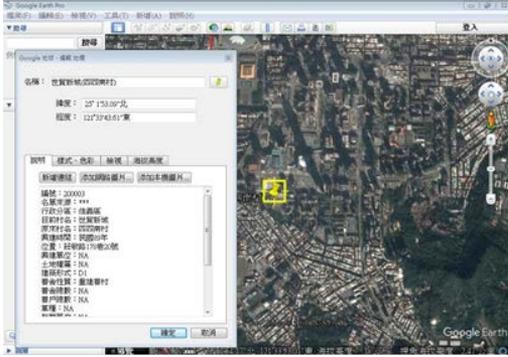
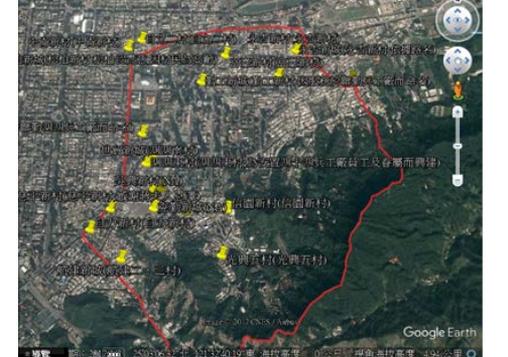
4. 呈現出臺北市信義區導覽路線圖的空間分佈圖。



5. 進行導覽路線圖點位圖文整合。

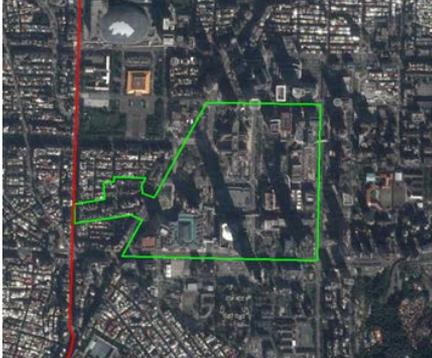
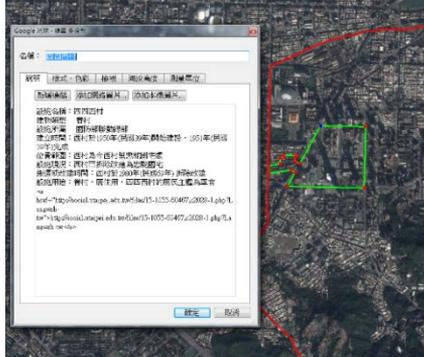
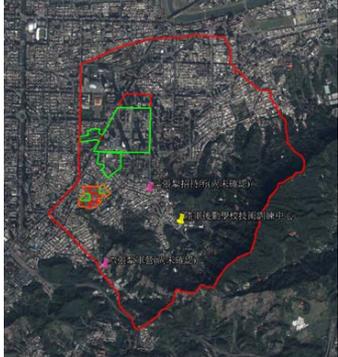
(四) 眷村：信義區各眷村點位資訊

根據臺北市立文獻館和國防部史政編譯局所提供的資料，以點位標示出臺北市信義區內的各眷村，繪圖程序摘要如下：

	
<p>1. 首先確認資料眷村的地址(或坐標點位)。</p>	<p>2. 運用 Google 地球標示出地址。</p>
	
<p>3. 根據 Google 地球所顯示的地點標示眷村。</p>	<p>4. 把眷村相關文字資料加以輸入。</p>
	
<p>5. 呈現出臺北市信義區各眷村的空間分佈圖。</p>	<p>6. 進行眷村點位圖文整合。</p>

(五) 軍事設施：

包含陸軍倉庫、四四兵工廠、四四南村、四四西村、陸軍後勤學校技術訓練中心、陸軍保養廠根據文獻所提供的資料，以點位標示出臺北市信義區內的各軍事設施，繪圖程序摘要如下：

	
<p>1. 首先確認資料軍事設施(四四西村)的位置(文史工作者提供)。</p>	<p>2. 運用 Google 地球標示出軍事設施(四四西村)的地點(本研究自行標繪)。</p>
	
<p>3. 把軍事設施相關文字資料加以輸入。</p>	<p>4. 呈現出臺北市信義區各軍事設施的空間分佈圖。</p>
	
<p>5. 進行軍事設施點位圖文整合。</p>	

(六) 商號：

包含彭英芳米行、永春眼鏡有限公司、勝華服裝材料行(位於五分埔次分區)根據臺北市立文獻館所提供的資料，以點位標示出臺北市信義區內的各商號，繪圖程序摘要如下：

<p>貳、信義區五分埔商號基礎路案</p> <p>一、最早期的五分埔—彭張芬州行</p> <p>數百年前在信義區的五分埔，雖然現在已經沒落，但早期在信義區尚未如現在繁盛時，五分埔反而是信義區商業目的的中心。</p>  <p>信義區五分埔次分區 (資料來源：信義區公所)</p> <p>五分埔這塊土地，本屬於彭張芬州行平埔族—爾雅社口社、管管社、里族社之舊地，而今天之所以被稱為「五分埔」，有以下三種說法：</p> <p>1. 相傳清乾隆 34 年(西元 1769 年)時，招徠福建省安溪縣的五姓家族—何、周、沈、李姓家移遷至此地，合資向平埔族買下這一大片土地合力開墾，由於是五個家族合力開墾，收成也就分成了五份，因此將這塊地方稱為五分埔。</p>	
<p>1. 首先確認資料商號與其位於五分埔次分區的位置。</p>	<p>2. 運用 Google 地球標示出商號的地點。</p>
	
<p>3. 把商號相關文字資料加以輸入。</p>	<p>4. 呈現出臺北市信義區商號的空間分佈圖。</p>
	
<p>5. 進行商號點位圖文整合。</p>	

(七) 古厝：

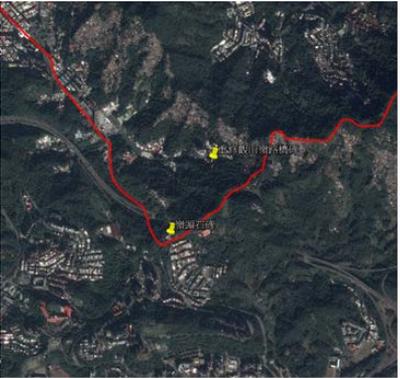
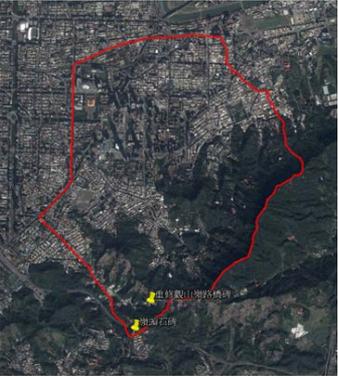
包含黃家古厝、陳家古厝，根據臺北市立文獻館所提供的資料，以點位標示出臺北市信義區內的各商號，繪圖程序摘要如下：



<p>論、信義區六張犁古厝基礎踏查</p> <p>一、六張犁發展背景：</p> <p>「六張犁」在信義區是邊緣的區域，與大安區和文山區鄰接。其範圍是在下內埔、大安、三張犁之間，在今基福路二、三段、和平東路三段的一部分。早期移民來臺「招佃」從事開墾。墾殖必需以招佃所得的資金來興建屋宇，購買耕牛、農具（包括犁）、種子和糧食。清朝開放海禁以後，也用糧由官府提供耕牛、農具及種子等，以鼓勵開墾。而以耕土地的開發沒有面積的計算單位，因此用牛犁田一天的範圍稱之為「張」，以為農地的計算單位，一張犁約等於5甲地，故六張犁指當時開墾土地約有30甲。</p> <p>「六張犁」此地原本是泰雅族的遊獵區域，清康熙年間起漢人逐漸開墾，泰雅族人退到南港山系後面，但有時會起地山來出草。目前可以找到最早的書畫資料，以道光19年（1839年）六張犁高連旺立社實業契契最為早，距今也已經有將近180年。日治大正11年（1922年），六張犁地區劃入臺北市的行政區域。民國79年（1990年），臺北市行政區域重劃，以和平東路三段切割，分屬信義（和平東路三段以北）、大安（和平東路以南）兩個行政區域。信義區內的六張犁次分區中，其中只要里名是以犁為開頭的，就屬原六張犁範圍。</p>	
<p>1. 首先確認資料古厝的位置。</p>	<p>2. 運用 Google 地球標示出古厝的地點。</p>
<p>3. 把古厝相關文字資料加以輸入。</p>	<p>4. 呈現出臺北市信義區各古厝的空間分佈圖。</p>
<p>5. 進行古厝點位圖文整合。</p>	

(八) 碑文：

包含重修觀山嶺路橋碑、嶺頭石碑，根據臺北市立文獻館所提供的資料，以點位標示出臺北市信義區內的各商號，繪圖程序摘要如下：

<p>台北六張犁古道碑情 <small>吳敏雄撰述/2017-</small></p> <p>台北盆地東區，自數千年前的內海至四百年前的沼澤荒埔，到清治康熙 23 年（1684 年）起，開始漢人移民潮，東船渡海進入淡水河台北盆地，到康熙 48 年（1709 年）陸續 漢軍的批發，湧入更多來自福建泉州府安溪縣人加入開墾。</p> <p>從淡水河而上看到台北東區雪山北支山麓，由北南港山至南港山呈星羅棋布，在雍正元年（1723 年）設隘設水關，台北地區設大佳臘堡，台北東區大漢庄，而東區山麓邊峰上有一道繞山呈星羅棋布，將堡為界後方深坑、木柵、景美、新店、石碇、坪林地區設臺山堡。</p> <p>台北東區大漢庄，其範圍為現大安區及信義區南面三張犁及六張犁，慶大新開發土地位東坑山邊，因有塊提供灌溉開墾出六張犁農田（一犁為五甲地共種 30 甲農田），六張犁坑也是安溪人拓墾進入山深處山林起點，從石碇上登越臺山嶺下木柵，或山腰路東行至萬巒寮隘深坑，順景美溪上行至石碇，走嶺山溪過臺山北勢溪坪林，道路經到萬巒寮初年後（1769 年），已打通到宜蘭場場墾地區，成為能由鹿耳門武營軍，趕赴宜蘭蘇澳平糶米海盜的淡蘭臺山嶺之通道。</p> <p>早期先民來到六張犁，挑重物人牽山，或遷移或觀看，皆備成群結隊或雇武裝保鏢同行，經店仔街舖六張犁福德宮（現崇德街），沿六張犁坑溪岸上行，經陳自新秀才府統樓、山邊仔厝（現和平東路 3 段北山山腳），來到頂坑左行，路畔為減輕負擔均少帶水，口渴則下山到溪取水，山途中頂坑上行來到六張犁坑溪水關頭，此地水關水壩欠缺，走軍的挑人來此山麓石壁，上登越嶺前會在此歇腳，並可飲用人形砂岩後面石壁冒出的清涼甘甜的泉水後再上臺山越嶺。</p> <p>登臺山越嶺古道：由臺右石階關坑登上，約三百階高一百公尺可抵綠埔頂口壩頭，回望可俯瞰台北城，遠眺七崁山、大尖山、觀音山、桃園山一帶，（綠埔口右支徑為土地公嶺古道，走越嶺越老樹樹可抵達安海宮；此宮係清康熙 24 年建的小土地公廟，再經石碇老廟可下莊敬廟口木柵軍功路的名門社區或右行下大安區臥龍街口。）</p>	
<p>1. 首先確認資料碑文的位置。</p>	<p>2. 運用 Google 地球標示出碑文的地點。</p>
	
<p>3. 把碑文相關文字資料加以輸入。</p>	<p>4. 呈現出臺北市信義區各碑文的空間分佈圖。</p>
	
<p>5. 進行碑文點位圖文整合。</p>	

二、系統操作使用說明

現今科技雖已普及，人們能運用科技產品進行搜尋知識，但所呈現出的資訊往往令人眼花撩亂，無法清楚地顯明重點，因此本研究擬以操作方便、淺顯易懂以及

能普及大眾的方式，透過 Google 地球，來呈現信義區的文史資料與圖資。Google 地球的操作介面，主要有：1.功能列；2.工具列；3.搜尋功能選單；4.地標面板；5.圖層面板；6.導覽控制項；7.狀態列；8.3D 檢視器(圖 1)。



圖 1、Google 地球操作介面與功能介紹

資料來源：王明志(2018)

1. 功能列：Google 地球 Pro 預設的功能選單。
2. 工具列：Google 地球 Pro 常用的功能按鈕。
3. 搜尋功能選單：搜尋地點。
4. 地標面板：使用者自訂資料的管理介面。
5. 圖層面板：Google 地球 Pro 依主題內容分類的圖層資訊。
6. 導覽控制項：可移動、縮放、傾斜與旋轉等。
7. 狀態列：圖像日期、經緯度、海拔高度和視點海拔高度。
8. 3D 檢視器：Google 地球 Pro 主要的顯示畫面。

過去操作地理資訊系統，須經過專業訓練的操作員或系統開發者，而建置一個地理資訊系統少則三個月、半年甚至一年的時間，而經費更高達數十萬至上百萬，

不僅需要投入大量時間和金錢，且資料又經常散布在各領域研究者、學術單位、政府單位，且取得困難。因此本研究希望使用者不需購買昂貴的軟體，就可透過瀏覽器免費的操作，進行個人地理資訊系統分析(圖 2、圖 3)。



圖 2、地靈靈—地理資訊系統產生器首頁

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/zh-tw>



圖 3、地靈靈—地理資訊系統產生器操作頁面

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/zh-tw>

使用「地靈靈—地理資訊系統產生器」，繪製出「歲月痕跡古蹟、碑文、眷村 臺北市信義區文史地圖」，且支援大多數家用電腦、手機和平板等通訊軟體，不需購買昂貴系統軟體及硬體設備，真正落實學習教育的公平性()。



圖 4、歲月痕跡古蹟、碑文、眷村 臺北市信義區文史地圖頁面

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/site/270665d7-0a83-4f66-9730-d1afb3a9876c>

透過歷史圖層的疊圖更換，學習者能快速瞭解不同時期，土地空間變遷、歷史建築發展(圖 5、圖 6、圖 7)。



圖 5、臺北市信義區 1/100,000 日治臺灣圖(1905)之疊圖分析

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/site/270665d7-0a83-4f66-9730-d1afb3a9876c>



圖 6、臺北市信義區美軍繪製臺灣城市地圖(1945)之疊圖分析

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/site/270665d7-0a83-4f66-9730-d1afb3a9876c>



圖 7、臺北市信義區經建版臺灣地形圖(1990)之疊圖分析

資料來源：<https://www.geologycloud.tw/mygis/site/270665d7-0a83-4f66-9730-d1afb3a9876c>



伍、結論與建議

(一) 結論

在兼顧自我學習和經世致用下，本研究希望學習者不會因其年齡、學歷、收入等不一，而無法使用，相反的每一位使用者都能建立屬於自己的文史地圖，把自己的多彩多姿的經歷，運用其平台。

本研究透過 GIS 技術結合 Google 地球專業版的繪製功能，由 GIS 搭配各種圖層及屬性資料，進行資料比對和分析；Google 地球則提供了全球的影像編繪服務，學習者可以很容易繪製資料，並且具有簡單且便利又操作介面，同時提供學習者自行新增圖層和連結的功能，可隨時進行影像之套疊和資料連結等應用，使用的層面將不僅限於專業人員，一般的社會大眾也可很容易的上手使用並自行增加所需之功能。因此，本研究使用 Google 地球，並利用現有的影像資料，配合 Open GIS 之規範及技術，進行資料繪製、展示及加值應用。

(二) 建議

透過公眾的參與 (Public Participation) 與地理資訊系統的結合，除了降低使用限制，也讓公眾參予討論有了不同的平臺系統，結合在地生活與地方文化，整合歷史發展與地景變遷。因此本研究透過 GIS 技術結合 Google 地球專業版的繪製功能，由 GIS 搭配各種圖層及屬性資料，進行資料比對和分析；Google 地球則提供了全球的影像編繪服務，學習者可以很容易繪製資料，並且具有簡單且便利又操作介面，同時提供使用者自行新增圖層和連結的功能，可隨時進行影像之套疊和資料連結等應用，運用的層面將不僅限於專業人員，一般的社會大眾也可很容易的上手使用並自行增加所需之功能，利用現有的影像資料，也配合 Open GIS 之規範及技術，進行資料繪製、展示及加值應用。

參考書目

- 王明志 (2018)。地理資訊科技與運用。國教新知，65 卷 4 期，137-144 頁。
- 林君成 (2010)。臺灣文化資產概論與研究。臺北市：第一數位典藏股份有限公司。
- 林君成 (2015)。臺北城市發展與政經產業變遷。臺北市：鼎茂圖書出版股份有限公司。
- 徐榮崇 (2005)。學校鄉土戶外教學活動之設計。國教新知，52 卷 4 期，1-13 頁。
- 張政亮 (2017)。模型、理論及系統在地理學得分析與應用。臺北市：五南圖書出版股份有限公司。
- 郭大玄 (2010)。海洋教育中的文化思考：一個人文地理學的觀點。海洋文化學刊，9 期，51-56 頁。
- 潘文忠、陳伯璋、黃茂在、曾鈺琪、李文富、林志成等 (2015)。戶外教育實施指引。新北市：國家教育研究院。

清末北京庶民生活之研究： 以《北京醒世畫報》為中心的討論

李涵 郭大玄*

摘要

清末時畫報為一種新興報刊媒體，以淺顯易懂的文字搭配栩栩如生的圖畫，達到啟迪民智、傳播知識之作用。近年來研究畫報議題者，多以開放多元的上海作為畫報之討論中心，而較少以保守封閉的北京作為研究主題。清末在西方勢力入侵後，庶民生活及傳統社會型態已受到挑戰，然而創刊於宣統年間的《北京醒世畫報》，更面臨傳統與新變局的拉扯。故筆者將具有時代特殊性及地理位置代表性之《北京醒世畫報》作為探討清末庶民生活之體現。《北京醒世畫報》雖為一份地方性新聞畫報，但畫報主筆者作為一個愛國新知識分子，了解報刊所帶來的影響力，因此藉由新聞報導呈現社會亂象，呈現晚清末世感，希冀達到「醒世」之目的。

關鍵詞：清末北京、北京醒世畫報、庶民生活、社會變遷

* 李涵，新北市立三多國中專任教師；郭大玄，臺北市立大學歷史與地理學系副教授兼系主任。

壹、緒論

大學時期選修中國現代史這門課，上課時老師提到《北京醒世畫報》，這是我第一次聽到有關畫報的介紹，秉著好奇心買下這本畫報，發現裡面刊載的庶民生活可說十分豐富，猶如我們今天看的電視新聞報導中記者採訪一般。而近年來研究有關畫報相關議題者眾多，如《點石齋畫報》、《良友畫報》等，針對女性、城市意象、服飾等議題著墨較多；而以庶民生活為中心者則著墨較少。因此，筆者想盡一點微薄之力來研究《北京醒世畫報》中所反映出的清末北京庶民生活，在面對內憂及外患之下，有何轉變和影響。

筆者所探討的年限是以宣統元年(1909年)出版的《北京醒世畫報》為中心，向外延伸至整個清末的庶民生活。所謂庶民生活，意即市井小民至普羅大眾人民在生活經驗上的食、衣、住、行、育、樂，庶民生活是一個具體的社會現象，也代表一個時代的縮影。清朝自道光年間鴉片戰爭的失敗，使西方文化慢慢滲透到中國，隨著西方傳教士腳步與商人勢力由沿海往內地擴展，文化的衝擊將帶來守舊與新思潮的拉扯，在這波浪潮襲擊下，將會對庶民生活造成什麼影響，人民在心態上又該如何因應這些外來的刺激，即是筆者想探討的主題。

選擇《北京醒世畫報》作為研究庶民生活議題的依據，是因其創刊於北京，北京為清朝之京師，相對於上海以及廣州的南方報界，多著墨在關注時局或是針砭時弊、影射朝廷、宣傳革命為中心內容¹，而《北京醒世畫報》因為地處京師，鄰近統治中心的地緣關係，內容則較為謹慎和保守，政治意味較淡薄，多著墨在市井小民的生活以及一些世界風俗、社會新聞以啟迪民智、傳播知識，與其刊物名稱相符--「醒世」(警醒世人以達教化之目的)。同時以淺而易懂的文字和生動活潑的筆觸、嬉笑怒罵的風格呈現清末社會市井生活百態。

貳、文獻探討

《北京醒世畫報》創刊於宣統元年(1909年)，共出六十期，畫報中的人物繪製筆觸細膩，內容淺顯白話，創刊目的為教化百姓、推廣新知，儘管現存四十三期，但仍可藉由畫報中一窺清末北京的城市面貌。

有關於《北京醒世畫報》的研究並不甚豐富，如：中國大陸的藝術設計月刊中

¹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，北京：中國文聯出版社，2003，頁347。



的〈從《醒世畫報》看晚清時期的滿族民間常服特色〉²，指出《北京醒世畫報》中以滿族服飾為主體的現象，也因應時代趨勢做出中西合併的調和。以及《理論界》期刊中〈期待、揶揄與同情—《醒世畫報》對巡警的情感認知〉³，就巡警這一新興職業在清末百姓的認知中夾雜的複雜感情，有批評、讚揚、誤解等，也反映出清末的政治和社會在變革下的處境。本研究希望透過《北京醒世畫報》中反映的庶民生活，進行分析和歸納，期望以畫報為中心，深入探究清末北京的庶民生活史，提供給未來相關著作做為參考。

關於畫報相關的研究主要參考陳平原《左圖右史與西學東漸--晚清畫報研究》⁴、《圖像晚清--點石齋畫報之外》⁵、羅秀容〈清末通俗畫報研究〉⁶、唐志宏〈重建想像：北京畫報的大眾化圖像建構與類型化問題 1926-1936〉⁷、談啟志〈再現的城市：《點石齋畫報》中的上海 1884-1898〉，綜觀清末的畫報發展歷程，點出畫報的性質是以圖為主，以文為輔的圖像媒體，透過畫報的娛樂性與啟蒙性，使現代人可以了解晚清的社會生活與場景，並畫報呈現晚清的社會視角與歷史變遷。陳玉申《晚清報業史》⁸、方漢奇《中國近代報刊史》⁹、李仁淵《晚清的新式傳播媒體與知識分子》¹⁰，以報業發展為經，時代背景為緯，探討晚清報業的興起、演變與影響，做全面性的探討，剖析報業與政治、文化、社會的關係。如風中殘燭的清帝國，有識之士如何運用新式傳播媒體帶領中國富強、革新，藉由報紙傳播、鼓吹其主張，圖謀救國、製造輿論、廣開風氣、啟迪民智，最後一舉革命，結束專制王朝，可說，辛亥革命之成功，與新式媒體有極大的關係與影響。

關於庶民生活之研究，參考以下幾本專書：任志、楊良智《風俗趣聞》¹¹、華孟陽、張洪杰《老北京人的生活》¹²及金受申《老北京的生活》¹³、常人春《老北京

² 滿懿、賈天杰，〈從《醒世畫報》看晚清時期的滿族民間常服特色〉，《裝飾》，第 170 期，瀋陽：瀋陽師範大學，遼東學院，2007，頁 114-116。

³ 丁芮、萬婧遠，〈期待、揶揄與同情—《醒世畫報》對巡警的情感認知〉，《理論界》第十二期，遼寧：遼寧省社會科學界聯合會，2013，頁 137-140。

⁴ 陳平原，《左圖右史與西學東漸--晚清畫報研究》，北京：三聯書店，2018。

⁵ 陳平原，《圖像晚清--點石齋畫報之外》，香港：香港中和出版有限公司，2015。

⁶ 羅秀容，〈清末通俗化報之研究〉，彰化：國立彰化師範大學歷史學研究所碩士論文，2013。

⁷ 唐志宏，〈重建想像：北京畫報的大眾化圖像建構與類型化問題 1926-1936〉，影像與近代中國國際研討會，臺北：政治大學人文中心，2014。

⁸ 陳玉申，《晚清報業史》，濟南：山東畫報出版社，2003。

⁹ 方漢奇，《中國近代報刊史》，山西：山西教育出版社，1991。

¹⁰ 李仁淵，《晚清的新式傳播媒體與知識分子》，臺北：稻香出版社，2005。

¹¹ 任志、楊良智，《風俗趣聞》，北京：北京出版社，2000。

¹² 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，臺北：大地出版社，2001。

的風情》¹⁴、《老北京的民俗行業》¹⁵，文字輔以老照片或插畫，將北京的交通、婚喪喜慶、飲食、休閒娛樂以簡史的方式分析。楊信《京城老行當》¹⁶，以圖文並茂的方式，將北京的市井行業做一簡單介紹。嚴昌洪《20世紀中國社會生活變遷史》¹⁷就清末的食衣住行育樂至現代，百年來的社會生活變遷加以分門別類，搭配老照片讓整體更加具有說服力，讓二十世紀的世態風景猶如歷史畫卷呈現在眼前。

參、研究方法與設計

本研究主要以文獻研究做為研究方法，此為一種在各學科中運用相當廣泛之研究方法。筆者根據主題尋找相關的專書、研究成果、網路資料等文獻，經過爬梳後，進行比較、分析、歸納和統整，希冀能對本研究提供全方位的資訊。透過文獻分析法，得以重建和追溯歷史的源流和歷程。

本研究的主體為清宣統年間的《北京醒世畫報》，除了畫報本身的發展外，也探討清末在外力入侵之下，庶民生活的改變與現代思潮的影響，從而了解清末的社會文化發展。並在此基礎上，比較其他清末畫報之研究，期望能從相關資料中吸取經驗，探討《北京醒世畫報》的歷史意義。

本文以《北京醒世畫報》研究清末庶民生活之社會文化現象，惟《北京醒世畫報》為畫報日刊，創刊於宣統元年（1909）十月二十日到終刊日宣統元年（1909）十二月二十二日為止，共出六十期，而現在僅存四十三期。以標題及內容選出與研究主題有關之篇目、報刊版面，並依照篇目、報刊版面與主題的相關度、類型及資料多寡進行汰選，排除與主題較無相關及資料不足以佐證之篇目、報刊版面。同時以宣統年間向前延伸到光緒皇帝在位期間至清朝覆亡為時間斷限，並根據《北京醒世畫報》的報導，探討庶民生活之現象，並引用學者之相關研究對這些現象加以徵引和解釋。

¹³ 金受申，《老北京的生活》，北京：北京出版社，1989。

¹⁴ 常人春，《老北京的風情》，北京：北京出版社，2001。

¹⁵ 常人春，《老北京的民俗行業》，北京：學苑出版社，2002。

¹⁶ 楊信，《京城老行當》，北京：新華出版社，2002。

¹⁷ 嚴昌洪，《20世紀中國社會生活變遷史》，北京：人民出版社，2007。



肆、研究結果與討論

一、何謂畫報

「畫報」顧名思義是指採用手繪圖畫或攝影圖片之形式，記載人類社會發展的一種圖像文獻載體¹⁸。畫報作為一種新聞媒體，早期畫報之創立宗旨大多為啟迪民智、破除迷信、建立現代科學觀念，在清末的畫報當中，以此為類別畫報最多。¹⁹以圖畫為主，文字為輔，配上通俗白話的文字，讓眾多不識字的及識字甚少的百姓的以望圖生義、略知其義，提高求知慾，並希望能提高國民文化素養及科學知識，而本文所探討的《北京醒世畫報》即為此類。而就報紙的新聞敘事手法來說，單用文字表達新聞事件，不免略顯單薄，受限於文字的張力，不能將當時的場景描繪得如同身歷其境一般；畫報則補強了報紙的不足，將新聞事件中的主角所穿戴之衣物，周遭之建築情景等，從畫報中顯現，讓讀者能夠如臨現場。光緒二十六年(1900)以來，遭遇庚子事變及八國聯軍，中國面臨到幾乎亡國的慘劇，社會上的有識之士體會國亡種滅的危機，紛紛創立閱報社、演說會，推廣識字運動等，白話報刊開始興起，畫報也順勢而興，一場救國運動由此開始。

二、《北京醒世畫報》的創辦

《北京醒世畫報》創刊於宣統元年(1909)十月二十日到終刊日宣統元年(1909)十二月二十二日為止，共出六十期，而現在僅存四十三期，為畫報日刊，每期八幅，內容是以京師的社會新聞為主，筆觸生動活潑，文字淺顯易懂，其目的是啟迪民智、傳播知識、倫理道德教化、警醒世人。此外，《醒世畫報》有別於當時所出版的畫報，在於其為獨立出版且日出一刊，而非一般隨報紙附送的畫刊、三日刊或旬刊。所以《北京醒世畫報》具有其特殊性。而刊物的封面如圖 1，有一隻腳踩著地球，即將要一躍而起的雄獅，嘴裡還叨著畫報的篇名，也代表繪者對畫報的雄心壯志和期許。

¹⁸ 祝均宙，《圖鑑百年文獻：晚清民國年間畫報源流特點探究》，新北市：華藝學術出版社，2012，頁 2。

¹⁹ 參閱周利成，《中國老畫報·北京老畫報》，天津：天津古籍出版社，2011，頁 6。



圖 1 《北京醒世畫報》封面

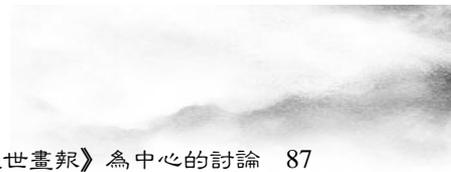
資料來源：第三期封面

《北京醒世畫報》的印刷方式如同當時眾多畫報由石印技術所印製，各期封面處印有畫報規格及售價，如圖 1 在北京當地為每日一張，銅錢一元；每月，銅錢三十枚；花皮裝訂，銅錢五枚；裝訂成冊，三十五枚；公益半價。而其他地區之寄送方式共分三種，逐日寄，每月價洋五角四分；三日寄，每月價洋三角四分；五日寄，每月價洋三角五分。訂閱畫報之顧客可依照其需求選擇適合的方案，《北京醒世畫報》規格為十六開，四個版面，共分八個區塊進行報導，除封面刊名獅子像外，一期大約六至九幅圖，一事配一畫，敘議並陳。²⁰

《北京醒世畫報》的編輯團隊共有五人，分別為張鳳綱編輯，韓九如總理，恩樹人發行，李菊儕繪圖，魏根福印刷，²¹如此袖珍的人員組成，擔負著報社的重責大

²⁰ 參閱周利成，《中國老畫報·北京老畫報》，頁 12-17。

²¹ 參閱楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 2。



任--開通民智。雖然北京的畫報受制於朝廷壓力不能暢所欲言，使畫報繪者們捨棄皇家大院而深入民間小巷，著眼局部探討北京的中西文化消長與劇烈變動，記述著市井小民的喜怒哀樂，構成豐富多彩的庶民生活。

三、《北京醒世畫報》中庶民生活的體現

所謂庶民生活，意即市井小民至普羅大眾人民在生活經驗上的食、衣、住、行、育、樂，庶民生活是一個具體的社會現象，也代表著一個時代的縮影。《北京醒世畫報》中有眾多的資料可將北京的庶民生活窺見一斑，也可說畫報中所反映出來的即是清末北京百姓的生活縮影。綜覽北京街道，如棋盤般格局工整，隱身其中的的胡同如蜘蛛網般交織。俗話說：「大胡同三千六，小胡同賽牛毛²²」。北京胡同寬窄不同，最寬的不過四米以上，最窄的五十五釐米，只能容一個人通過²³。眾多的胡同為北京的在地特色，充斥豐富的歷史及文化元素，構成其獨特的城市面貌。將以下述四個面向進行分析探討：民以「食」為天、豐「衣」足食、居「住」之處、天馬「行」空。

(一) 民以「食」為天

庶民生活中，「食」不可少，有什麼道地庶民小吃流行於清末的北京呢？筆者將出現次數較多的幾種小吃作一介紹，如糖葫蘆、麵食類、豆汁、切糕。

1、糖葫蘆

傳統的糖葫蘆是北京冬天才會看到的零嘴小吃，因為夏季天氣炎熱，外層的糖衣容易變的黏膩，口感較差。其果子以山里紅，即山楂為主，以鍋子熬製糖水，放入成串的山楂浸泡糖水中後，平放風乾，果子外形成晶瑩剔透的糖殼，宛如冰糖，滋味香脆不黏牙，頗受孩童們喜愛。較高檔糖葫蘆，製作過程更為精細，會將山楂去核，內部加入一些餡料，如豆沙、棗泥、瓜子，或是以橘子、黑棗、葡萄等果子裝飾，增添視覺效果。販賣糖葫蘆的小販有幾種類型，有肩擔兩個大木盤，上有半弓型竹條用插貨，外設玻璃罩²⁴，亦有用一木棒或木棍，綁上稻草，將糖葫蘆插在上面沿街叫賣的，而畫報上主要是提著提籃兜售，且不只販賣糖葫蘆，兼有抽籤功能與顧客賭博之性質，如圖 2。

至於廟會上販賣的糖葫蘆，是用三尺長的荊條，把大小不一的山楂，按照大小

²² 高智瑜主編，《紫氣貫京華·北京卷》，北京：中國人民大學出版社，1994，頁 77。

²³ 高智瑜主編，《紫氣貫京華·北京卷》，頁 78。

²⁴ 常人春，《老北京的風情》，頁 126。

排列，大的在上，小的在下，依序穿成一串，果子一樣有一層糖衣果殼，在糖葫蘆頂端和中間會有年節氣氛應景的小三角旗裝飾，可說是年節廟會中具有代表性的傳統零嘴。



打磨廠北官園地方，常有婦女們和賣落花生的賣冰糖葫蘆的抽籤子為賭，按簽賭一事有干禁例，婦女抽籤更不相宜，倘被巡士看見，那有多們愁蠢哪！²⁵

圖 2 糖葫蘆

資料來源：第十二期〈婦女抽籤〉²⁶

2、麵食類

自元代始，北京成為首都，糧食的來源便成為炙手可熱的問題，因此依賴運河將南糧北調，京城上至王公貴族，下至黎民百姓，主食均以稻米為主。由於北方的雜糧，河南、山東的豆麥，東北的米豆。在清中葉已開始由商販運進北京的糧食市場，外城商業區的餐飲業，多以麥麵雜糧製作餅餌、小吃²⁷。在經歷太平天國之亂、運河堵塞、政府政策的鼓勵下，改變了北京人的飲食型態，清晚期，飲食結構漸轉為以豆麥雜糧為主食，在豆麥雜糧中，麵粉做成的吃食十分受到歡迎，但價格高昂故又稱細糧。²⁸ 如圖 3。

²⁵ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 16。

²⁶ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 16。

²⁷ 袁熹，《近代北京的市民生活》，北京：北京出版社，2000，頁 55。

²⁸ 參閱袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 54-62。



圖 3 麵粉

資料來源：第二十六期〈實不雅觀〉³⁰

忽必烈建立元朝後，大量蒙古人進京，開始出現蒙古餠餠相關小吃，至清代，又出現了滿洲餠餠。滿人在習慣上泛稱蒸烙麵點為餠餠，故老北京人稱糕點鋪為餠餠鋪³¹，如圖 4。以餠餠二字取代「點心」，其來源與凌遲這種刑罰相關，有些家屬不忍看到其親屬被施以凌遲之刑，受盡割肉之苦，遂買通行刑之人在神不知鬼不覺之際，迅速將刀子不留痕跡的刺向心臟，以去除受刑者的痛苦，這一刀俗稱為「點心」。

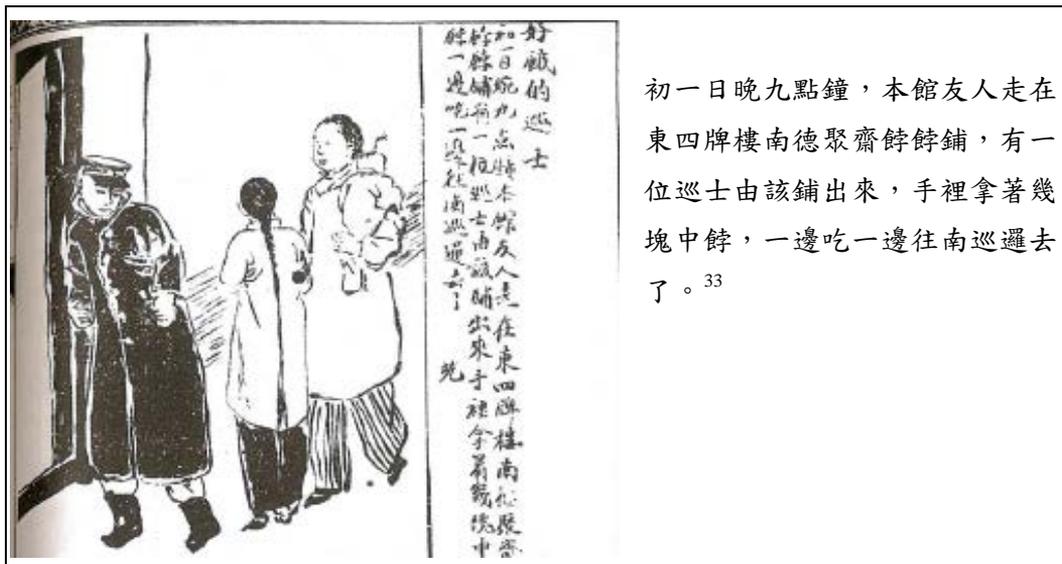
北京的燒餅店為製作烘烤類麵食的小店，多半兼賣炸物，又稱「炸貨屋子」，有的兼賣杏仁茶、麵茶或粥，尤以早上生意最盛，因其價格經濟實惠，符合大眾消費水平及飲食習慣。燒餅鋪多開設在人潮聚集處，五更就開始營業，大街小巷內都可以看到其蹤跡，從事燒餅鋪業者多為回族，所販賣的小吃都為素食。大致分為三種類別。一為烘烤類，如芝麻醬燒餅(將麵團攤平後抹上芝麻醬，再撒一點胡椒鹽提味，接著以手捏壓成圓餅狀，餅面上色灑上芝麻，接著烘烤即可完成)、馬蹄狀燒餅等麵食；二為炸物類，如炸油條、麻花捲等；三為茶飲類，如杏仁茶、粥、豆漿等，商品多樣化，提供消費者多種選擇。為招攬生意，在製作燒餅時以規律的聲音敲打桌面擀麵皮，隨著燒餅鋪香味陣陣飄香，也提醒著人們早晨的到來。³² 如圖 5。

²⁹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 102。

³⁰ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 102。

³¹ 常人春，《老北京的風情》，頁 100。

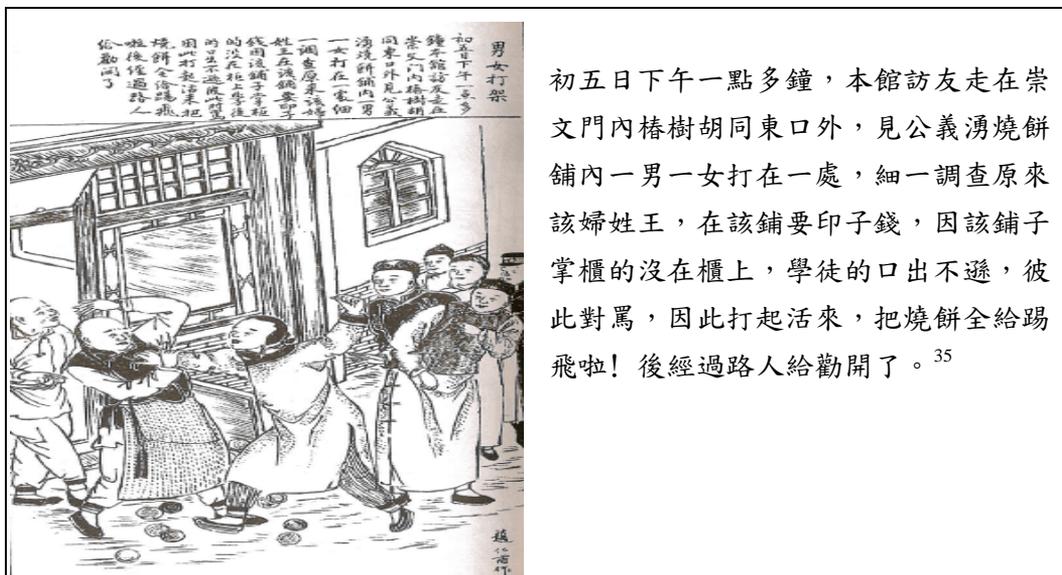
³² 參閱華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 99-102。常人春、高巍，《舊都百行》，頁 11-13。常人春，《老北京的風情》，頁 172-175。韓煒煒，《辮子與小腳：清都風物誌》，頁 110-111。參閱韓煒煒，《辮子與小腳：清都風物誌》，頁 171。參閱楊信，《京城老行當》，頁 50-51。



初一日晚九點鐘，本館友人走在東四牌樓南德聚齋餛飩鋪，有一位巡士由該鋪出來，手裡拿著幾塊中餛，一邊吃一邊往南巡邏去了。³³

圖 4 餛飩

資料來源：第二十七期〈好餓的巡士〉³⁴



初五日下午一點多鐘，本館訪友走在崇文門內椿樹胡同東口外，見公義湧燒餅鋪內一男一女打在一處，細一調查原來該婦姓王，在該鋪要印子錢，因該鋪子掌櫃的沒在櫃上，學徒的口出不遜，彼此對罵，因此打起活來，把燒餅全給踢飛啦！後經過路人給勸開了。³⁵

圖 5 燒餅

資料來源：第二十二期〈男女打架〉³⁶

³³ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 110。

³⁴ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 110。

³⁵ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 79。

³⁶ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 79。

餃子亦稱為煮餛飩，是傳統習俗中最能代表年節的食物象徵，餃子狀如元寶，有招財進寶之含意，不僅可以迎新送舊，將不好的一切隨著餃子製作而全部包裹住，餃子煮熟在鍋裡沸騰時，也象徵新年的到來，是極具吉祥意義的吃食。餃子是北京人過年待客的主食，有「好吃不如餃子」的京諺³⁷。一般喜慶節日，北京人習慣以麵食來慶祝，麵食成為北京人最喜愛的主糧。³⁸ 如圖 6。



圖 6 餃子

資料來源：第五十三期〈有傷風化〉⁴⁰

3、豆汁

由於麵粉昂貴，一般老百姓都以所謂粗糧，即各種豆類搭配麵粉製品食用。粗糧種類繁多，如黃豆、黑豆、綠豆等，不僅可煮粥煮飯，也可製作成點心。小米為雜糧的一種，價格便宜且營養成分高，亦可煮粥煮飯甚至製成麵條食用。為了使生活多點樂趣及享受，貧苦的人們會將粗糧細做，使食物更加美味，如製作麵茶、豆汁、豆糕等。豆汁是北京獨有的傳統小吃，以綠豆為原料，加水研磨後將澱粉過濾出來後，製作粉條、粉絲相關食品所剩下來的產物，經過發酵後製成，有滋養腸胃、化解毒素、清涼退火的功效。不過豆汁特別的地方在於，類似綠豆粉漿，顏色為灰

³⁷ 袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 57。

³⁸ 參閱常人春，《老北京的風情》，頁 217-218。袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 54-62。

³⁹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 276。

⁴⁰ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 276。

綠色，汁濃醇，味道苦酸帶點微甜，只有道地北京人懂得期箇中滋味，就好比臭豆腐之於臺灣人，對於外國人而言只敢遠觀，光氣味和口感就退避三舍。熱豆汁與店家免費附贈的辣鹹菜一起食用，既酸又辣帶燙，堪稱一絕⁴¹。如圖 7。



圖 7 豆汁

資料來源：第三十二期〈文明敗類〉⁴³

北京舊時有兒歌云：「誰要喝豆汁兒啊？還得找老西兒，酸酸的、辣辣的，酸黃菜，哼唉呦！」⁴⁴在街上的豆汁攤有兩位婦女正在享用酸溜溜的豆汁，不料卻有登徒子在旁欣賞其風采，二人邊喝邊聊，相談甚歡，似乎未警覺到身邊有陌生男子不懷好意的瞧著他們看。套句現代的話來說，這興許構成性騷擾的要件吧！非禮勿視，這是對彼此基本的尊重，瞟一眼即可，長時間注視會讓人感覺不舒服。不論男女，即使聊天熱絡，也要注意身旁狀況！

北方多麵食，從畫報中的餛飩、水餃、麵粉、燒餅等一般小吃能看出端倪，而北京特有的豆汁，只有在地人能懂的美味直到現代仍歷久不衰，是一種城市記憶的

⁴¹ 參閱楊信，《京城老行當》，頁 50-51。鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 648-650。韓焯焯，《辮子與小腳：清都風物誌》，頁 171。頁 451-453。陳鴻年，《故都風物》，頁 451-453。

⁴² 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 134。

⁴³ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 134。

⁴⁴ 鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 650。

特色美食。糖葫蘆在臺灣的夜市處處可見，但在清末的北京，小販們沿街叫賣不同類型的冰糖葫蘆，其晶瑩剔透的外表與爽脆口感，受到大人小孩的喜愛。北京自古以來就被稱為五方雜處，首善之區，是漢族和滿、蒙、回、藏等少數民族交融共居之處。⁴⁵由此，多元民族交匯，使得風俗習慣和飲食文化在此交融，因此有此美譽：「集中國名菜佳餚之大成。」至清末，西式食品傳入，讓北京飲食更添多元面貌。

(二)豐「衣」足食

清代有薙髮之舉，只有男子需剃頭垂辮，因此，北京不論男女老少，興起一股戴帽之風。尤以便帽最為風行，俗稱小帽，是一款士農工商等各階層日常所穿戴的帽子，樣式種類多，以瓜皮帽最常見，帽子由六塊布所拼接縫製而成，貌如半個西瓜，故稱之。帽分六瓣，乃取「天地、四方」「六合統一」之義；瓜皮帽不分尊卑、無論老幼皆可戴，故深受喜愛。⁴⁶材質依照天氣冷熱有所分別，春天及冬天以絲製的緞為主，力求保暖；夏秋則以紗為主，講求通風，但顏色都以黑色為主。帽頂有一個圓形的結子，以紅絲線製成，北京人稱之為算盤結。如圖 8，畫報中大部分男性民眾均有戴瓜皮帽的習慣。



圖 8 男帽

資料來源：第五十七期〈老不要臉〉⁴⁷



圖 9 男子衣飾

資料來源：第二十五期〈對打對罵〉⁴⁸

⁴⁵ 袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 61。

⁴⁶ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 85。

⁴⁷ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 318。

⁴⁸ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 93。

而漢族男裝在男從女不從的政策下，必須遵從滿族服飾制度，剃髮換衣，凡不是適合騎射(不束腰)的寬袍大袖都在被禁止之列⁴⁹。因此衣服由原本的寬鬆，改為窄長之型態。畫報中呈現男性衣著主要有兩種形式，一為短襖，上衣下褲，領高至脖子，外束一條腰帶，有腰裙之態，褲腿寬大，褲腳以帶子紮起，不僅保暖也便於行動，此為貧苦民眾的勞工大眾之衣飾；二為長袍馬褂⁵⁰及馬甲⁵¹，外袍加上襯褲，褲腳則受到滿族影響，採取綁腿紮褲腳的方式。如圖 9 中，揪住衣領的某甲與賣橘子挨打的小販，一個身穿長袍馬褂，一個則是短襖套褲，顯示出衣著之兩種型式。⁵²清兵入關，漢族男子需剃髮易服，女子則可保留原有的髮式和服裝⁵³。即所謂：「男從女不從」，基本上維持明代的穿著習慣。圖 10 中，這位婦女穿著傳統滿人服飾，及地長袍和馬甲是旗人特有之衣飾裝束，搭配滿族頭飾「大拉翅」及穿著古代高跟鞋--寸子鞋⁵⁴，均為天足，儘管清朝已建國三百餘年，滿人與漢人的衣飾仍可明顯看出差異，且獨樹一格，依舊恪守本族的傳統精神。而漢人女性的穿著如圖 8 右方女子，則是過膝短袍搭配寬大的襯褲，不論滿漢穿著，褲腳均有綁腿的現象，漢人女性綁腿較高，直達小腿，再搭配寬大的褲子以及纏足的小腳，整體看來如同矯健的鹿腿一般；而旗裝本身即為長袍，因此綁腿不需太高，且褲子較為緊身，整體形象看似優雅，隱隱露出寸子鞋之鞋尖，帶有含蓄的意味。在畫報中，只有滿族女子穿著短袍，而無漢族女子穿著長袍的現象，整體衣著顯示出在漢族的民族意識上，和滿族可謂壁壘分明。如圖 10 及圖 11 中的滿族女子髮式可分為以下幾種，而盤髮與否是已婚與未婚的標誌，未婚的滿族女性將頭髮編為辮，額頭留有瀏海。其一為大拉翅，通常為身分較為顯赫的婦女，將黑色絨、緞製成的黑色扇面狀牌樓假髻套在頭上，在其上點綴花朵或珠寶裝飾。其二為將頭髮梳成髮尾呈現燕尾狀尖角之髻。⁵⁵

而漢族女子之髮飾大約與明代相仿，以垂髻為主，並戴以髮飾點綴。因此髻出於蘇

⁴⁹ 滿懿、賈天杰，〈從《北京醒世畫報》看晚清時期的滿族民間常服特色〉，《裝飾》，第 170 期，頁 114-116。

⁵⁰ 馬褂本來是滿族騎射時的穿著，素有有長袍馬褂之稱，後改良為罩在袍子外的衣物。

⁵¹ 馬甲是一種背心式的保暖衣物，為打仗的鎧甲改良而成。

⁵² 參閱華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 81-91。滿懿、賈天杰，〈從《北京醒世畫報》看晚清時期的滿族民間常服特色〉，頁 114-116。戴爭，《中國古代服飾簡史》，臺北，南天書局，1992，頁 216-227。黃能馥、喬巧玲，《衣冠天下—中國服裝圖史》，北京：中華書局，2009，頁 331-334。

⁵³ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 90。

⁵⁴ 又稱高底鞋或花盆鞋，因貌如馬蹄，也稱馬蹄鞋。為木底材質，鞋子重心在腳心，類似現代高跟鞋之設計，可修長身型，使走起路來婀娜多姿。

⁵⁵ 參閱常淑君、沈叔儒，《衣--中國傳統時尚》，臺北，三民書局，2009，頁 75-81。黃士龍，《中國服飾史略》，頁 143-194。陳茂同，《中國歷代衣冠服飾制》，天津：百花文藝出版社，2005，頁 248-257。潘洪綱，《細說清人社會生活(上)》，臺北：龍圖騰文化有限公司，2015，頁 124-132。

州，又稱蘇州擬⁵⁶。清代流行的竹枝詞即有相關內容描述，「跑行老媪亦平頭，短布衫兒一片油。長髻下垂遮脊背，也將新樣學蘇州。⁵⁷」，平頭即平髻，婦女不論老少，皆咸宜，如圖 12。⁵⁸不論滿漢，未婚女子都有紮辮子的習慣，如圖 10 右側滿女及圖 13 左側漢女。



圖 10 滿女衣飾

資料來源：第三十四期〈婦女無恥〉⁵⁹



圖 11 滿女髮式

資料來源：第二十二期〈沒教育〉⁶⁰

在男女衣飾上，男子與女子的管制程度並不相同，男子受到較嚴格的服裝限制，女子則是不受限制。根據貧富差距，亦有不同的穿著打扮，在畫報中較多的是勞苦民眾，所以在男子服飾上較單一化，較看不出滿漢的差異，但當時男子在畫報中多數都帶有瓜皮帽，可能是當時畫報出刊的時間正值秋冬，而男子薙髮後前額到頭頂正中並無毛髮覆蓋，因應氣候而有戴帽之舉。從女子的服裝與打扮，可明顯看出滿漢差別，滿族女子的大拉翅、髮髻和旗裝及墊高的寸子鞋；相較漢族女子的扁髻、上衫下褲、纏足，滿漢彼此不越雷池卻又相互影響。在清代統治之下，滿漢的服飾不自覺的深受彼此的影響而不自知，如褲腳綁腿的設計與婦女髮髻的類型等，清初

⁵⁶ 黃士龍，《中國服飾史略》，上海，上海文化出版社，2007，頁 188。

⁵⁷ 竹枝詞是一種反映時代社會風俗民情的歌謠及詩體，具有史料價值。作者不詳，引自黃士龍，《中國服飾史略》，頁 189。

⁵⁸ 參閱常淑君、沈叔儒，《衣--中國傳統時尚》，臺北，三民書局，2009，頁 75-81。黃士龍，《中國服飾史略》，頁 143-194。陳茂同，《中國歷代衣冠服飾制》，天津：百花文藝出版社，2005，頁 248-257。

⁵⁹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 151。

⁶⁰ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 76。

多少漢人以薙髮為恥，寧可留髮不留頭，但在清末民初之際，多少人又以辮髮為榮，以異類的眼光端看斷髮的潮流。



圖 12 漢女平髻

資料來源：第四十六期〈自找挨罵〉⁶¹



圖 13 滿漢髮式

資料來源：第二十四期〈虐待姪女〉⁶²

(三)居「住」之處

清代北京的住宅型式依照階級與社經背景的不同，主要分為兩種類別，一為四合院，一為大雜院。四合院為中產階級以上的人民所居住，而大雜院則為勞動階層人民所居住，因此透過居住形式可了解階層之間的差異。

北京的胡同是整體人文及地方特色的精隨，散發著濃厚的北京味，因此在歷史悠久的北京，胡同裡的四合院代表著北京的靈魂。四合院是一種封閉的建築形式，是典型的傳統民房，以東西南北四面牆垣將房屋包圍起來的院落，左右對稱，一般不對外開窗，以防噪音叨擾，具防衛性，且關上門便可與世隔絕，而胡同成為對外

⁶¹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 214。

⁶² 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 87。



聯繫的窗口。在院內，所有的房門都朝向庭院，體現著親情的融合⁶³。四合院也如同閉關自守的中國，將大門深鎖，呈現封閉且獨自發展的倒影。因為氣候關係，房屋建築較重視封閉及保暖性。在此環境居住，長幼有序，內外有分，體現傳統倫理價值與秩序：「北屋為尊，兩廂為次，倒座為賓，雜屋為附。」⁶⁴

胡同通常為東西向，而房屋建造則呈南北向，大門位置通常選在東南角，不與正房相對，重視風水觀念，庭院正中及房屋中軸線貫穿之處為主房，多為家中之主之臥房，台基較高，房間較為開闊，而左右兩側為廂房，台基較低，房間較窄小，是晚輩居住之處。建築之間有走廊相連接，有遮蔽因此遇雨不怕淋濕，不論何處人家，普遍於庭院種植花草，擺設盆景，花木井然，以缸飼養金魚。老北京常說的：「天棚、魚缸、石榴樹」，均為四合院不可少之景觀。⁶⁵向正房之後前進即是後院，有一排較為矮小簡陋的房屋，多為奴僕居住或雜物堆放處。而屋脊多為清水脊，往上斜起如蠅子尾，如圖 14，圖左上方的房屋屋脊。由此可見，四合院的中心精神以儒家思想的倫理道德作為目標，搭配傳統社會秩序觀念與風水，雜揉而成的歷史獨特建築。⁶⁶

大雜院是貧民所居之處，屬於社會最底層老百姓的天地，「大」，意為地域之大，「雜」，為居民成分之複雜。其住房較簡陋低矮，既不能抵擋暑氣，亦不能避寒，呈現夏熱冬冷的情況，地面高低不平，坑坑洞洞，窗戶狹小，室內光線陰暗。大雜院顧名思義即多戶集居之院落，多家庭且多家族的混居，很多大雜院的前身是四合院，但日漸破敗後，未依照原本房舍配置加以興建而越蓋越多，失去了四合院的雛型，或是一開始為臨時搭建之房舍，人們物以類聚，在此安居樂業，建起不規則的房子，形成一個大雜匯。其居住面積擁擠，並非獨居獨院，沒有四合院的居住規定，全部分長幼次序，全家睡在一起，除了排泄外，一切活動均在此屋內，因其貧苦，總為下一餐無著落而奔波、發愁，無法選擇更好的居住環境。⁶⁷雜院的住客們來自四面八方、三教九流且無奇不有，所從事的職業各自相異，個性亦不同，種種生活的一切就恰如戲劇一般生動多彩，從天剛亮便開始上演小孩哭鬧、大人吵架、甚至為了

⁶³ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 138。

⁶⁴ 高智瑜主編，《紫氣貫京華·北京卷》，頁 85。

⁶⁵ 高智瑜主編，《紫氣貫京華·北京卷》，頁 86。

⁶⁶ 參閱沈福煦，《中國古代建築文化史》，上海：上海古籍出版社，2001，頁 303-308。丁援，《一本書讀懂中國建築》，北京：中華書局，2012，頁 158-163。王振復，《中國建築的文化歷程》，上海：上海人民出版社，2000，頁 225-230。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 137-143。徐城北，《老北京巷陌民風》，頁 33-42。袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 77-85。

⁶⁷ 參閱華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 137-143。徐城北，《老北京巷陌民風》，頁 33-42。

小孩而互相吵嚷，如圖 15。



圖 14 四合院清水脊

資料來源:第二十四期〈婦女群毆〉⁶⁹



圖 15 護子心切

資料來源:第三十五期〈又一個護犢子〉⁷⁰

(四)天馬「行」空

1、人力車

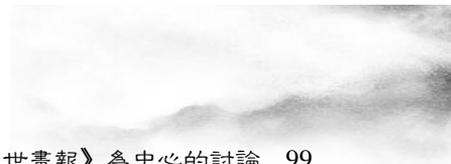
人力車又稱為東洋車或洋車，自日本傳入，故稱。在光緒年間的北京街頭上出現。最早是硬橡膠皮的車輪，所以又稱這種車為「膠皮」⁷¹。最早由日本傳入的「原裝人力車」，為黑漆，車廂短，車把長，車輪高，業者可以抬頭挺胸的往前行駛，但乘客的舒適度差，後經過改造，將車廂拉高拉長，車把改低，雖然增加舒適度，但車伕必須彎腰前行，如圖 16。人力車的裝備夏天有帆布車棚遮陽通風，冬天有棉布

⁶⁸ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 159。

⁶⁹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 84。

⁷⁰ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 159。

⁷¹ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 165。



車棚防寒，設計上符合槓桿原理，顧客乘坐後，利用重量產生的壓力帶動車軸轉動，可減輕車伕牽引人力車地力氣，拉人力車的車伕，普遍為貧苦人家，以勞力換得溫飽。光緒 26 年(1900)後才出現充氣式輪胎的人力車。大約從光緒 27 年(1901)起，北京的人力車日漸普遍，直到 1940 年代止，才由新興的交通工具--三輪車所取代。⁷²

2、騾車

騾為馬和驢所產生的後代，馬身形高大，奔跑速度快，但食量大，且須餵食精緻飼料，飼養成本高；而驢身材短小，奔跑速度慢，但抗病力強，可餵食粗飼料，飼養成本較低。騾結合兩者的優點，不僅體格強壯且奔跑速度快，耐力及抵抗力強，且壽命長，當作交通工具的使用年限亦長，更重要的是，飼養成本低，可粗養。⁷³在清乾隆年間起，出現並逐步盛行騾車。⁷⁴初始，官員多乘坐驢車，馬車大多為太監乘坐，騾車則為商人、民眾搭乘，但漸漸騾車取代驢車及馬車成為辛亥革命前北京的交通工具，因此有「京車」之譽。北京街頭交通繁忙，車馬絡繹不絕，且街道狹窄人又多，不僅要避人也要避車，稍有不慎，不僅生財工具損傷，也會傷及無辜，造成交通大亂，因此在北京趕車的師傅在社會上頗受重視，一般稱為「號頭」或「車把式」。⁷⁵

拉車的騾子必須經過嚴格的訓練，不僅要小跑帶動車子，亦要使車體四平八穩，使顧客不受顛簸之苦。騾車構造多為木製，車輪亦為木製，車頂加蓋，像敞篷車，形貌如轎，又稱為轎車，如圖 17 所繪。一般車底有木板，鋪上棉墊或毛氈供人乘坐，增加舒適性，並根據級別不同，有相異的配備，若為高級騾車，裝飾則較多，墊子材質較講究，且車蓬有防水功能，遇雨時不會滲透，甚至還有窗戶，整體的木頭材質亦為高級的紅木。騾車高度較高，若有小孩或女子乘車，通常都會在地面上添一個矮凳，幫助其上下車。除大戶人家會自備騾車外，街道上也有提供租賃的騾車，有固定的營業地點，稱為「站口兒」。但隨現代柏油路及馬路鋪設，硬輪車會破壞路面，因此禁止在馬路上行走，再者，其他交通工具的出現，使騾車走入歷史。⁷⁶

⁷² 參閱袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 77-85。楊信，《京城老行當》，頁 188-189。《增補燕京鄉土記》，頁 498-502。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 165-168。

⁷³ 參閱網路資料，原文網址：http://www.xinhuanet.com/science/2018-08/21/c_137404255.htm，瀏覽時間：2019 年 11 月 3 日。

⁷⁴ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 153。

⁷⁵ 參閱陳鴻年，《故都風物》，頁 396-397。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 153-155。楊信，《京城老行當》，頁 186-187。鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 432-434。

⁷⁶ 參閱陳鴻年，《故都風物》，頁 396-397。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 153-155。楊信，《京城老行當》，頁 186-187。



圖 16 人力車

資料來源：第五十期〈洋人野蠻〉⁷⁷



圖 17 騾車

資料來源：第三十五期〈驚車傷人〉⁷⁸

3、冰床

最早被稱為胡床，是遼代契丹人在冬季所使用的交通工具，契丹為胡人、外族，故將冰床稱為胡床。至明代時，以冰床、拖床來取代胡床的名稱，冰床也稱為拖床，為木製床架，其上鋪著被褥供人乘坐，或蓋住腿保暖，長約兩公尺，寬一公尺，可乘坐三到四人，床腳鑲有鐵條，使之能滑行。床有四面，但除前面留給拉冰床的業者外，其餘三面皆可入座，每當冬季和河床結冰，業者綁以繩索，快步奔跑並拖拉冰床，快如閃電，別有一番樂趣。清人高士奇在其著作曾著述：「寒冬冰凍，以木作平板下，用二足裹以鐵條，一人在前引繩，可坐三四人，行水如飛，名曰拖床⁷⁹。」

⁷⁷ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 256。

⁷⁸ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 157。

⁷⁹ (清)高士奇撰，沈榜、李慎言編，《金鰲退食筆記》臺北：進學書局，1970，頁 5。

初始為休閒娛樂之性質，可作為滑冰工具，搭配遊戲或酒食以助興，但 1940 年代左右，則轉趨為輔助性的交通工具，專門接駁因結冰而受阻的遊客。⁸⁰如圖 18。

報導中以風化或不雅觀來形容男女混坐之事，可知男女授受不親的觀念仍一存在當時的北京，若以現代角度觀之，則會覺得主筆者大驚小怪。從圖中可看出拖床生意甚好，可謂「高朋滿座」，岸上也有人投以新奇的眼光，並議論紛紛、指涉一番。看著畫報中冬季限定的冰床，若我能有機會能搭乘，豈不美哉！



圖 18 冰床風波

資料來源：第六十期（太不雅觀）⁸²

4、自行車

北京稱自行車，上海人則稱腳踏車，廣州一帶又稱單車，不同地區有不同稱呼。自行車約出現於清光緒年間，寫於清宣統元年(1905)的《京華百二竹枝詞》中提到有關於騎乘自行車的記載：「臀高肩聳目無斜，大似鞠躬竟有加。噶叭一聲人急避，後面來了自行車。⁸³」作者附註於下：「騎自行車者，見其有一種專門身法，拱其臀，聳其肩，鞠其躬，兩目直前，不暇作左右顧，一聲噶叭，辟易行人。人每遇之，

⁸⁰ 參閱華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 162-164。《老北京的風情》，頁 280-281。金受申，《老北京的生活》，頁 59-61。韓煒煒，《辮子與小腳：清都風物誌》，頁 287。鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 502-504。

⁸¹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 342。

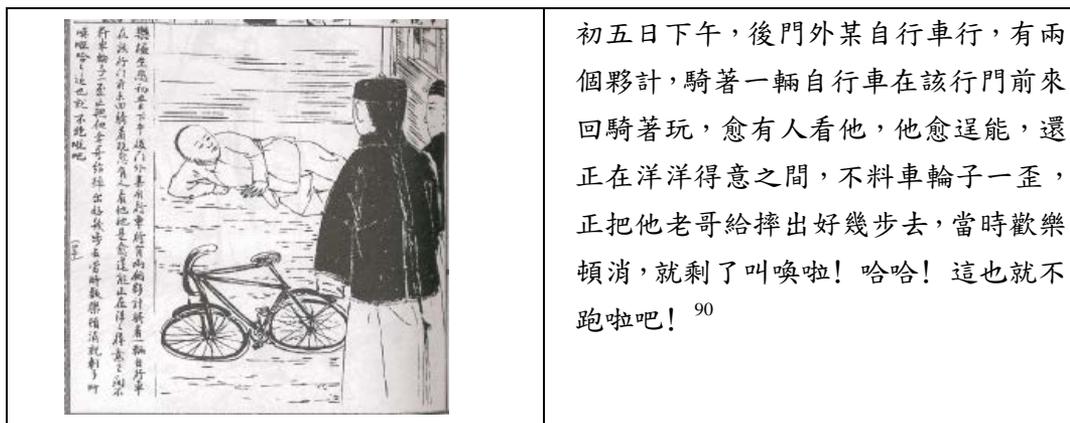
⁸² 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 342。

⁸³ (清)蘭陵憂患生，楊米人等著，《清代北京竹枝詞十三種》〈京華百二竹枝詞〉，頁 135。

急避兩旁，而騎車者遂得意洋洋飛行如鳥而去⁸⁴」。末代皇帝溥儀本身也喜歡騎乘自行車，在其作品《我的前半生》中提及：

隨著我年齡的增長，我的心情是會有些改變。例如，我這時已對於搭小房間和玩槍弄棒不感興趣了，那時認為有興趣的是……率領著僕從練習腳踏車和上房爬牆之類的新消遣方法。特別是對於腳踏車最為愛好。曾把當時在北京騎車有名的李學勤(李小三)邀入宮中，並求他加以指導。甚至為了使自行車可以在宮中暢行無阻，竟致把很多門檻都用鋸鋸掉。」⁸⁵

我想，對溥儀來說，在紫禁城裡騎乘自行車的歲月就彷彿在監獄裡享受著奢侈的自由一般舒暢。那時的自行車都是外國進口的，分為西洋車與東洋車。⁸⁶前者主要是英國、德國、法國、美國的進口車，其中以英國的最多，如飛利浦、三槍、鳳頭等；後者是指日本車，如菊花、僧帽、鐵錨、富士等。⁸⁷自行車的店鋪不僅可提供租賃，也有銷售服務。⁸⁸如圖 19，文中自行車店員閒來無事，在附近嬉鬧，最後樂極生悲摔車哀嚎。可見在宣統年間，自行車已經十分普遍，成為重要的交通工具，以致有車行的開設，進口外國主要零件及部分國產配件進行組裝，變成所謂「國產車，質量雖不比進口車，但價格較親民，為普通老百姓所喜愛。⁸⁹



初五日下午，後門外某自行車行，有兩個夥計，騎著一輛自行車在該行門前來回騎著玩，愈有人看他，他愈逞能，還正在洋洋得意之間，不料車輪子一歪，正把他老哥給摔出好幾步去，當時歡樂頓消，就剩了叫喚啦！哈哈！這也就不跑啦吧！⁹⁰

圖 19 自行車

⁸⁴(清)蘭陵憂患生，楊米人等著，《清代北京竹枝詞十三種》〈京華百二竹枝詞〉，頁 135。

⁸⁵ 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生》，北京：群眾出版社，2013，頁 101。

⁸⁶ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 169-172。

⁸⁷ 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 169-172。

⁸⁸ 參閱袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 81-85。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 169-173。鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 556-559。

⁸⁹ 參閱鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 556-559。

⁹⁰ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 63。



資料來源：第二十期〈樂極生悲〉⁹¹

5、火車

最早，北京人稱火車為汽車，就如同稱騾車為轎車一般，是當地的通話，外地人可能會搞得一頭霧水。一開始的火車為蒸汽火車，需燃煤帶動前進，所以又被稱為火輪車。歷史上，北京有鐵路是在同治五年(1865)，英人杜蘭德在宣武門外的空地處修了一條五百米的小鐵路，其上開動著一輛「嗚嗚」嗚叫的小火車頭⁹²。而這對從沒見過現代化以蒸汽為動力的交通工具的清廷來說，這根本是怪物，於是下令拆除，這就是北京的第一條鐵路，也是全中國第一條鐵路。自西元 1896 年始，北京到天津的津盧鐵路通車，其後又有到漢口的鐵路興建，最早稱為盧漢鐵路，因為在北京盧溝橋設置車站。而一開始受到迷信觀念影響，鐵路並沒有通到城裡，因為怕會破壞風水，因此，即使在北京車站下車，要到城裡仍須借重其他交通工具，不甚方便。⁹³

清人華學瀾在其著作《庚子日記》提及四月十七日從北京出發前往天津時：「黎明起，食點心畢，赴馬家舖，何貴從焉。至則初次車已將開，何貴急買票來，坐未定，即行。車中人不少，強半赴保定者，已正抵津，乘洋車到家⁹⁴」。而回程時，「買頭等車票三，候京車來附以行。抵馬家舖。申祥驅車來接。⁹⁵」那時的北京因處庚子拳亂前夕，所以北京到天津的火車班次不定，且隨開隨停，況且車站離城裡還段距離，因此車伕申祥趕著騾車來迎接。八國聯軍後，北京的鐵路修築至城內，強勢打破民眾普遍迷信的思想，認為鐵路會或破壞風水，破壞城牆打開一個切口，鋪設鐵路到城內，方便北京至天津之間的交通，如同西方勢力打著資本主義的大旗，強勢的以鐵路穿越古老守舊的城牆，如此矛盾衝突的兩方，正在進行意識形態的撞擊與交融，如圖 20，由圖上方可看出火車在鐵道上奔馳之情景。

⁹¹ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 63。

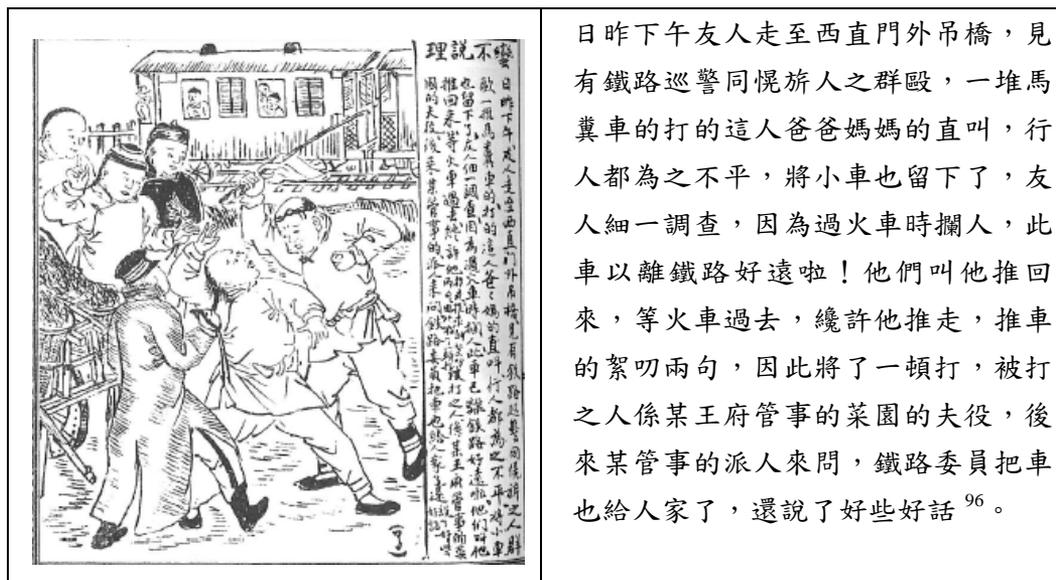
⁹² 華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 175-176。

⁹³ 參閱陳鋒、張篤勤主編，《張之洞與武漢早期現代化》，北京：中國社會科學出版社，2003，頁 171-189。華孟陽、張洪杰，《老北京人的生活》，頁 174-176。袁熹，《近代北京的市民生活》，頁 44-54。鄭云鄉，《增補燕京鄉土記》，頁 494-498。曾鯤化，《中國鐵路史》，臺北：廣文書局，1972，頁 669-693。史明正，《走向近代化的北京城—城市建設與社會變革》，頁 257-264。

⁹⁴ 近代史研究所近代史資料編譯室，《庚子記事》，知識產權出版社，2013，頁 92-93。

⁹⁵ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 157。

⁹⁶ 近代史研究所近代史資料編譯室，《庚子記事》，頁 93。



日昨下午友人走至西直門外吊橋，見有鐵路巡警同愧旂人之群毆，一堆馬糞車的打的這人爸爸媽媽的直叫，行人都為之不乎，將小車也留下了，友人細一調查，因為過火車時攔人，此車以離鐵路好遠啦！他們叫他推回來，等火車過去，纔許他推走，推車的絮叨兩句，因此將了一頓打，被打之人係某王府管事的菜園的夫役，後來某管事的派人來問，鐵路委員把車也給人家了，還說了好些好話⁹⁶。

圖 20 火車行進

資料來源：第三十八期〈蠻不說理〉⁹⁷

清末北京在交通工具上的革新與西方相比，其變遷程度略遜一籌，儘管人口增長速度飛快，但交通工具並未因應人口而相對應的提升，城市本身的現代化基礎設備如電力、供水等尚待普及，不可否認的是現實條件，如票價、保守勢力的阻撓、人們對於新式交通工具的接受程度、既得利益者的抵制等，使得交通革新的程度受限。在傳統與現代之間拉扯，與革新之於守舊，從這一點去看清末的北京，就如同新知識分子與傳統士大夫在眾多方案中尋求救中國的方式，到底何者對國家發展是最有幫助？哪個風險最小？外國勢力是否會藉此伸出魔爪左右你我？這些都是要通盤考量的觀點，因此在現代化等同於西化的清末，一方面想變法圖強，跟上世界，一方面卻又怕外國勢力包藏禍心，趁機染指，如此矛盾、錯綜複雜的心情這是清末的寫照。

從冰床、騾車、人力車、自行車乃至火車，交通工具日新月異，也顯示清末受到外力入侵之下，交通革新的情景，民國後，新興的交通工具--汽車傳入北京，民國 13 年(1924)北京的電車開始運行，自此後，多種交通工具並存，市民在交通方面有更多元的選擇。

⁹⁶ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 175。

⁹⁷ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 175。

結論

本文以「庶民生活之研究：以《北京醒世畫報》為中心」為題，探討「《北京醒世畫報》庶民生活」之呈現，進而衍伸代表北京城特色之一的城市畫報，在中西文化交流上的演變，以證明畫報對於晚清歷史之價值。本文所得出的結論有二方面，其一，針對《北京醒世畫報》與城市庶民生活意象之闡釋，其二，則希冀建立《北京醒世畫報》之於清末北京的象徵意義與價值性。

壹、《北京醒世畫報》的象徵意義與價值性

畫報的特色為文圖並茂且雅俗共賞，不僅在傳播知識的同時也促進美感的深耕，透過文字與圖畫的形式保存了歷史的諸多面向，不只是一則新聞，也是一幅幅的藝術作品，在畫報中更能窺見時代變遷的縮影。其內容包羅萬象，除了風土民情、生活瑣事、對時事的觀察及隱喻諷刺、連載作品等，豐富的內容和生動的呈現方式，以及和自身息息相關的參與感，使畫報受到百姓們的喜愛，這也是它成功的祕訣。而身處京師，《北京醒世畫報》內容多有壓抑限制，對於政局往往以諷畫形式呈現其不滿與嘲諷，帶有隱喻之感，希冀讀者望圖生義，達成與庶民文化間心有靈犀之境地。

一、圖文並茂呈現當代城市景象

清末之時人民仍有識字率不高之問題，為開通民智、啟發庶民、婦孺知識，畫報由此興起，藉由圖文共賞之方式，將地方新聞事件以圖畫方式陳述，加上報社之評論，創造圖文共構之境，凸顯《北京醒世畫報》隱含的文本思潮與特色與清末北京的庶民生活、婚姻觀念與社會型態，在此架構中，重現當代北京的風華歷史。在《北京醒世畫報》中常有地方新聞、小道消息，或是我們日常生活中認為再平常不過的事情也予以刊載，因此，對當代與現代人來說，不僅能產生共鳴，更能從中觀察社會變遷的歷史脈絡。

畫報中圖文並茂的呈現，帶動整體的趣味性，介於漫畫與藝術品之間的形式，更能吸引民眾的目光、貼近讀者生活。再者，報館透過報刊媒體，默默傳播其理念、理想，藉由詼諧有趣的圖文互詮，達到勸世教化的目的，有別於正經八百的宣導規範，運用輕鬆的方式更能獲得讀者的認同與接受，建構理想的城市生活範本。在此

變化萬千、新舊共存的時代，穩定固有傳統人倫與吸收現代化元素，為其重要貢獻及目的。凡走過必留下痕跡，城市每天發生的日常生活史，透過畫報被保存留世，供後人研究、重構這個特殊而矛盾的年代。

《北京醒世畫報》內有一首竹枝詞可凸顯當時城市風情與社會風貌，引述如下：

電燈閃閃徹霄明，鞏固皇圖頌太年，
人靜夜闌星月朗，兩城雞犬悄無聲。
西球何事枉來東，捨了頭顱也是空，
夜半依然門外五，老天偏起北涼風。
貧民底事太無糧，哭向街頭叫斷腸，
也是前生難得說，何妨放個一天倉。
皇恩浩蕩本無私，可笑奸雄竟自欺，
從古諸侯歌湛露，黎民哪有錫之時⁹⁸。

竹枝詞中以優雅的文體顯示出當時的社會現況，電燈使黑夜綻放光明，作為一利民措施，使人心穩定鞏固皇權，而西方勢力影響下，古老的中國在因應時代的變遷，儘管對西人東來一事滿是怨言去也無能為力，朱門酒肉臭，路有凍死骨之現象自古即層出不窮，底層人民因此露宿街頭行乞哭喊為何政府不開糧倉賑災，可憐聖上被奸佞小人所欺瞞，誤以為人民豐衣足食，承平盛事已然到來。上述竹枝詞反映清末的普遍現象，貧富差距與分配不均長期存在於社會，底層人民的困苦又有誰能了解？黎民百姓的悲哀豈是深宮大院中的皇帝能夠觸及的？民生問題伴隨西方勢力的入侵，顯得更加複雜難解。

在清末，新知識份子逐漸取代士紳階級，成為帶領社會的重要角色，而畫報作為一種新興且淺顯易懂的新聞媒體，被愛國的知識份子應用在救民救世上，透過畫報中呈現晚清的末日亂象，希冀經由新聞報導，能夠警醒廣大民眾，達到「醒世」之效。晚清馮夢龍《醒世恆言》之於晚清《北京醒世畫報》，前者為白話小說；後者為淺白易懂之畫報，兩者均以「醒世」一詞作為主題，不論以小說或畫報形式，透過通俗白話的語言、生動的人物形象描繪，使讀者產生之共鳴，呈現末世景象，進而達到醒世教化之目的。

⁹⁸ 楊炳炎主編，《醒世畫報》，頁 147。



二、雅俗共賞之特色

《北京醒世畫報》中關注帝京--北京的城市生活歷史，內容多與在此居住活動的庶民相關，報館為了兼顧商業性與趣味性，不僅著重於畫報人物的描繪藝術，亦透過淺白辛辣的文字描述，加乘其媒體效果，令讀者耳目一新，增添畫報風采。為了能使凡夫俗子、老弱婦孺都能理解畫報內容，繪者須將刊載之新聞以靈活、栩栩如生的方式呈現，而主筆者運用地方俚語、口語化的口吻勾勒事件主體，使不識字者能夠望文生義，沉醉於圖象中之情境，有設身處地之感，而識字者能參照文字與圖像細細玩味報導之涵義，並發揮畫報所見，解說給不識字者聆聽，凝聚鄰里間情感交流與守望相助之精神，加深看報之於愛國之間的連結。在《北京醒世畫報》不僅有街頭議論、八卦消息，亦有短篇小說、竹枝詞、燈謎、廣告、諷畫等，兼顧讀者口味，達到雅俗共賞之境。

畫報都有其中心精神，因《北京醒世畫報》地處京師，致使刊物內容相對保守，關注革新的同時亦緊扣傳統文化，使國人不忘本，因此在救國運動興起和西方文化日盛之間，巧妙透過畫報之報刊媒體影響力，維持兩者間的平衡。亦如同清末政府在汲取西方文化的同時，以鞏固政權者及不破壞傳統者為前提，企圖掌握即將土崩瓦解的政治現況。

《北京醒世畫報》重現清末北京庶民生活的點點滴滴，城市裡的一舉一動將可能變成報導之對象，因此，與讀者生活息息相關，產生共鳴，亦有約束自身行為之效，以免成為報導中的主角及街頭巷尾討論之對象。不論是文人雅士、市井小民都可以透過畫報以吸取新知，追隨時事，共同見證北京城的垂暮風采。

貳、《北京醒世畫報》與城市庶民生活意象之闡釋

晚清經過一系列對外戰爭後，西方勢力大舉入侵，其中不乏思想流變、文化衝擊、現代化設施與觀念的引進，面對來勢洶洶的鉅變，保守的首善之都的因應方式、庶民生活的改變、家庭與社會型態之變革可進一步推論當時的城市庶民生活意象。

一、首善之都的因應方式

新式報刊媒體的出現與西方文化侵略與傳教目的息息相關，而清末北京作為新式報刊媒體的中心之一，報館與報刊蓬勃發展，基於人民識字率低下，為提升國民文化素養和避免西方勢力壟斷報業，畫報乃應運而生，透過生活化的口語表現及生動的繪畫內容，拉近與讀者的距離，傳播隱含的愛國思想、啟迪蒙昧大眾，帶來國

家之復興。

對於強勢的西方文化直搗黃龍，女子受教權與放足聲浪不斷，由傳教士開辦的女子學堂帶起國內女子辦學的風潮，在庚子後新政中，女子教育正式入法並納入學制，女子學堂不再受限於社會輿論反對而被迫關閉。放足與女學兩者間為相輔相成，使婦女能夠邁出家庭，走向社會，擴充知識。男子服儀裝扮因應政府改革而漸有轉變，舊有穿著呈現落後、封閉、複雜之感，西式服裝則呈現俐落簡便之形象，畫報中之西化服飾與剪辮現象尤以軍警方式呈現，為了方便操練而改行西式服裝，政府對髮辮規範亦無從前之嚴格限制。再者，大量留日學生與革命黨相結合，以剪辮作為滿漢議題之鼓吹。在西方文化傳入的同時，清末社會「選擇」式的吸收利己的部分，融入舊有之傳統儒教，企圖鞏固搖搖欲墜的政權。

二、庶民生活的改變

《北京醒世畫報》報社位於京師風化區附近，因此報導許多煙、賭、娼之相關新聞，吸食鴉片、賭博、娼妓反映晚清時代特色，政府消極且放任之態度助長三者相互結合的惡性循環，並吸收且轉化西方放縱享樂、及時行樂之精神，致使煙、賭、娼邁向商業化經營，走入庶民之休閒娛樂。報社亦透過相關報導，將此情況交與社會大眾公評，引導讀者深度思考。透過畫報之教育意義，在推廣休閒娛樂觀念之同時，亦提倡傳統之人文教化，透過潛移默化的方式改變讀者之價值觀。

清政府與西方文化之間的關係，猶如鴉片與癮君子，既想逃離毒品的掌控，卻又貪戀毒品所帶來的歡愉，在戒除與否之間相互拉扯、較勁，待發現異狀時，早已病入膏肓，毒素滲入經脈之中，卻又碰撞出一番屬於自己特色的副作用，名曰：「中體西用」。

參考書目

一、史料

(清)高士奇撰，沈榜、李慎言編(1970)。《鰲退食筆記》。臺北：進學書局。

(清)張風綱主編、(清)李菊儕、胡竹溪所繪、楊炳延主編(2003)。《北京醒世畫報》。
北京：中國文聯出版社。

(清)蘭陵憂患生，楊米人等著(1982)。《清代北京竹枝詞十三種》〈京華百二竹枝詞〉。
北京：北京古籍出版社。



愛新覺羅·溥儀(2013)。《我的前半生》。北京：群眾出版社。

二、專書

- 丁淦林、黃瑚等(2002)。《中國新聞圖史》。廣州：南方日報出版社。
- 丁援(2012)。《一本書讀懂中國建築》。北京：中華書局。
- 戈公振(1976)。《中國報學史》。臺北：臺灣學生書局。
- 方漢奇(1991)。《中國近代報刊史》。山西：山西教育出版社。
- 方漢奇(2002)。《中國新聞傳播史》。北京：中國人民大學出版社。
- 王洪祥主編(1988)。《中國新聞史》。北京：中央民族學院出版社。
- 王爾敏(1996)。《明清時代庶民文化生活》。臺北：中研院近史所。
- 任志、楊良智(2000)。《風俗趣聞》。北京：北京出版社。
- 沈福煦(2001)。《中國古代建築文化史》。上海：上海古籍出版社。
- 周利成(2011)。《中國老畫報·北京老畫報》。天津：天津古籍出版社。
- 王振復(2000)。《中國建築的文化歷程》。上海：上海人民出版社。
- 金受申(1989)。《老北京的生活》。北京：北京出版社。
- 夏曉虹(2000)。《晚清社會與文化》。武漢：湖北教育出版社。
- 孫燕京(2000)。《晚清遺影》。濟南市：山東話報出版社。
- 祝均宙(2012)。《圖鑑百年文獻：晚清民國年間畫報源流特點探究》。新北市：華藝學術出版社。
- 袁熹(2000)。《近代北京的市民生活》。北京：北京出版社。
- 常人春、高巍(2003)。《舊都百行》。北京：文物出版社。
- 韓煒煒(2019)。《辮子與小腳：清都風物誌》。北京：北京時代華文書局。
- 鄭云鄉(1998)。《增補燕京鄉土記》。北京：中華書局。
- 高清心(1967)。《北平回憶錄》。台中：清心文藝社。
- 高智瑜主編(1994)。《紫氣貫京華·北京卷》。北京：中國人民大學出版社。
- 果鴻孝(1992)。《昔日北京大觀》。北京：新華書店。
- 常人春(2001)。《老北京的風情》。北京：北京出版社。
- 常人春(2002)。《老北京的民俗行業》。北京：學苑出版社。
- 陳平原(2015)。《圖像晚清：點石齋畫報之外》。香港：香港中和出版有限公司。
- 陳平原(2018)。《左圖右史與西學東漸：晚清畫報研究》。北京：三聯書店。

- 陳玉申(2003)。《晚清報業史》。濟南：山東畫報出版社。
- 陳茂同(2005)。《中國歷代衣冠服飾制》。天津：百花文藝出版社。
- 陳鴻年(1983)。《故都風物》。臺北：正中書局。
- 曾鯤化(1972)。《中國鐵路史》。臺北：廣文書局。
- 焦潤明、蘇曉軒(2002)。《晚清生活掠影》。瀋陽市：瀋陽出版社。
- 華孟陽、張洪杰(2001)。《老北京人的生活》。臺北：大地出版社。
- 華梅(2004)。《中國服飾》。北京：五洲傳播出版社。
- 黃能馥、喬巧玲(2009)。《衣冠天下—中國服裝圖史》。北京：中華書局。
- 楊信(2003)。《京城老行當》。北京：新華出版社。
- 戴爭(1992)。《中國古代服飾簡史》。臺北，南天書局。
- 黃士龍(2007)。《中國服飾史略》。上海，上海文化出版社。
- 嚴昌洪(2007)。《20世紀中國社會生活變遷史》。北京：人民出版社。

三、論文

(一) 期刊論文

- 王鴻莉(2012)。〈李菊儕及其畫報事業考述〉。《漢語言文學研究》，第二期，27-34。
- 張世瑛(2009)。〈清末民初的剪辮風潮及其所反映的社會心態〉。《國史館館刊》第二十二期，臺北：國史館，頁 1-56。
- 陳平原(2007)。〈城關、街景與風情--晚清畫報的中的帝京想像〉。《北京社會科學 2007 年第二期》，北京：北京大學中文系，頁 3-37。
- 滿懿、賈天杰(2007)。〈從《北京醒世畫報》看晚清時期的滿族民間常服特色〉。《裝飾》，第 170 期，瀋陽：瀋陽師範大學，遼東學院，頁 114-116。
- 樊學慶(2010)。〈「剪髮易服」與晚清立憲困局 1909-1910〉。《中央研究院近代史研究所集刊》，臺北：中央研究院近代史研究所，第六十九期，頁 41-78。

(二) 學位論文

- 唐志宏(2014)。〈重建想像：北京畫報的大眾化圖像建構與類型化問題 1926-1936〉。影像與近代中國國際研討會，臺北：政治大學人文中心。
- 談啟志(2012)。〈再現的城市：《點石齋畫報》中的上海 1884-1898〉。臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文。
- 羅秀容(2013)。〈清末通俗畫報之研究〉。彰化：國立彰化師範大學歷史學研究所碩士論文。

新北市板橋區後埔國小學童實施接雲寺鄉土教學之行動研究

林哲賢*

摘要

鄉土教學以學生為學習主軸，透過教育方式讓學生對家鄉有基本的認識，並培養對家鄉的認同感及激發對家鄉的責任心。寺廟是地方的宗教信仰中心，而寺廟建築更是文化傳承的藝術中心，因此，本研究以板橋區接雲寺為例，結合學校本位課程，自編以「歷史故事」和「建築之美」為學習主軸的鄉土寺廟教學。透過行動研究法，分析學生學習成果，並省思修正課程設計與教學方式。

本研究主要分為四個階段：研究準備階段，主要是蒐集接雲寺相關資料；課程發展階段，為確定學習方向，設計課程教案；教學實施階段，實施課程並蒐集觀察記錄；最後資料分析階段，則是歸納與檢討學生的學習成果。教學課程以學校六年級某班26名學生為研究對象，整理分析出教師教學情形、學生學習反應及師生互動狀況等相關記錄，並依據研究成果歸納出以下結論：

- 一、透過實地踏查及文獻整理，俾利教學實施
- 二、歷史故事和建築特色為主，引起學習動機
- 三、結合資訊媒體與分組互動，提升學習效率
- 四、配合寺廟平面圖及展示圖，釐清學習內容
- 五、寺廟摺頁與文創商品創作，增加家鄉認同
- 六、教師編寫課程並實際教學，精進本職學能

關鍵詞：板橋區、接雲寺、鄉土教學、行動研究

* 新北市後埔國小專任教師/臺北市立大學歷史與地理學系碩士

壹、前言

河流與宗教造就了臺灣傳統的城市文化，而寺廟的建築更是結合建築藝術、宗教信仰、文化傳承與民俗娛樂等功能，因為它使人群集結，也是人民的信仰中心。寺廟成了認同鄉土的一個印記，由此引發了「人親」、「土親」、「文化親」的情懷。接雲寺是板橋的信仰中心，是歷史文化的根源，更是建築上的藝術殿堂。研究者根據學區內的鄉土資源和接雲寺的歷史建築文物等，配合學校本位課程及學校願景，發展出一套鄉土教學課程。期望增進學生對家鄉的重視、歷史文化的了解、民俗信仰的認知及建築藝術欣賞的激發。

王慧娟認為：「各縣市鄉鎮的地理環境都有其獨特性，表現在各區域的自然環境、社區文化和發展變遷也有所差異。而社會科教科書的屬性為全國性的教材，內容無法完全適用於當地社區，所以無法貼近學生真實生活。期望以學區內的鄉土資源融入教學活動，讓社會科課程內容及教學活動能更貼近學生的真實生活。」因此研究者認為，如果能運用學校附近的鄉土資源，將之融入教學課程，發展出與學生真實生活的鄉土課程設計及教學活動，這將有助於學童從教科書和生活環境中，尋覓與自己家鄉符合的歷史足跡及鄉土特色。

貳、研究目的與方法

一、研究目的

研究者針對新北市板橋區後埔國小六年級某班的學童，進行「接雲寺鄉土教學之行動研究」的自編課程，希望學校學童可以了解鄉土歷史發展與寺廟建築特色，並提供學校及鄰近社區一套鄉土教學課程設計，期望後續教學者及研究者能運用此教材且持續修正改進，研究目的如下：

- (一) 設計適合國小高年級鄉土教學之教學方案。
- (二) 實施並記錄以「歷史故事」和「建築之美」為課程學習主軸的鄉土教學之行動方案。
- (三) 分析鄉土教學行動方案之學生學習成果與建議，並省思修正課程設計與教學方式。

二、研究方法

本研究以接雲寺為主軸的鄉土教學之可行性，配合研究目的，採取了行動研究

法。以自編鄉土課程，進行室內與室外的戶外實地教學，再運用質性研究的方法，進行文獻分析、學生訪談、教學日誌等資料的蒐集。透過「執行」、「檢討」、「修正」、「再執行」的行動研究過程，加上所蒐集的資料，最後進行資料的歸納、檢討與學習成效的分析。

在教學過程中採取三角檢核方式，透過研究者、學生及第三方（研究觀察者）等不同的面向來驗證資料的客觀性，以降低研究者在分析資料時的主觀偏見（夏林清，1997）。研究者可以站在更高的角度，了解學生的學習成效及課程教材修正的地方，使教學更趨完善。其研究架構如【圖1】所示。

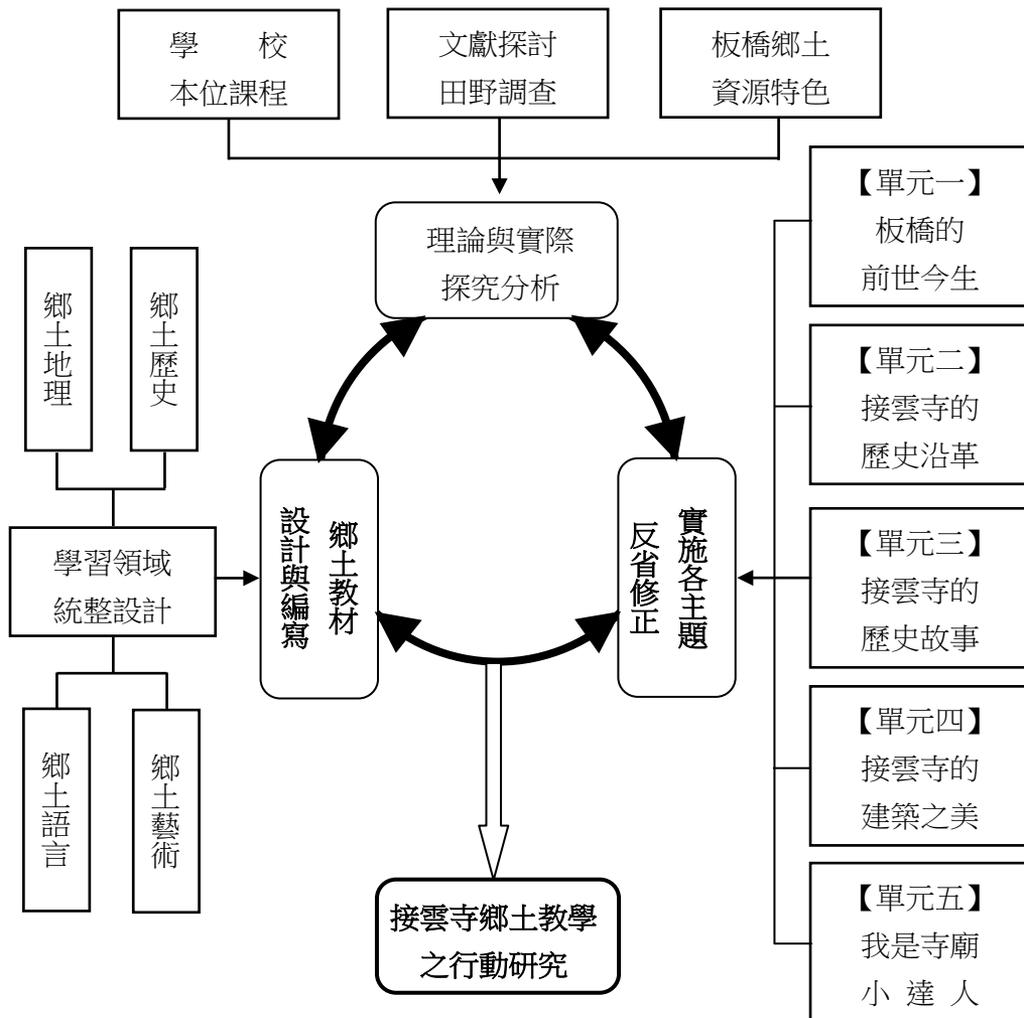


圖1 研究架構圖

參、課程探索與發展

一、調查蒐集接雲寺資源

研究者配合學校本位課程架構，並藉由鄉土文獻資料的蒐集、分類與比對，更實際走訪調查板橋接雲寺，來深入認識接雲寺相關資訊，進而了解可供高年級鄉土寺廟的教學素材。研究者將接雲寺資源分成：板橋的人文歷史背景、接雲寺的歷史沿革、接雲寺祭祀的神明及接雲寺的建築特色等四部分。希望學生可以在寺廟鄉土課程中，對於鄉土知識、情意及技能三方面皆能滿載而歸。

（一）板橋的人文歷史背景

1、板橋的地理位置

板橋位於大漢溪右岸、新店溪左岸，北以大漢溪與三重區、新莊區相望，東北則以新店溪和臺北市萬華區為界，南接中和區和土城區，西與樹林區為鄰。形狀為長橢圓形，方位呈東北、西南走向，總面積約23.1平方公里，人口約55.1萬人，為全國市轄區及縣轄鄉、鎮、市之冠。板橋區地勢平坦，無山坡及丘陵地，為大漢溪和新店溪的沖積平原，東南位置海拔約十公尺，而西北位置約六公尺上下，地勢較高區域有板橋街區、新埔、埔墘、深丘和後埔一帶。

板橋以前有許多溝渠，現在大都被覆蓋成下水道。較有名的是滷仔溝，滷仔為「滷雅」的閩南語，是爛泥巴地之意，它最後流向大漢溪。另一條為公館溝，是僅次於滷仔溝的最大溝渠，也是板橋地名之由來。現在大都已成為地下排水溝。以前曾經是林本源園邸城牆外的護城河。該溝渠流經之處約為現在板橋的主要道路，如信義路、四川路、館前西路、府中路、西門街、公館街、國光路、智樂路、中正路、新海抽水站，最後也匯入大漢溪。現在只有館前西路靠接雲寺一段沒有覆蓋，可見溪流流過（臺北縣板橋市公所，2009）。



圖2 咱的故鄉板橋看板

圖片來源：後埔國小鄉土教學看板



2、板橋地名的由來

沖積的擺接平原上，居住著一群以農耕漁獵生活的原住民，他們便是平埔凱達格蘭族。凱達格蘭族在這平原上有兩大族群，武勝灣社在新莊區和板橋北部，而擺接社則在板橋南部。康熙後期，漳州人賴姓墾戶進入今板橋新埔開墾田地；乾隆年間，漳州人林成祖、廖富椿向官方申請進入擺接平原開墾擺接十三莊，並鑿大安圳引水灌溉。在今接雲寺旁有條小溪，即公館溝，為方便行人能往來新莊及板橋經商，在公館溝上架設一座木板橋，所以人們就以木板橋為名，稱此地為「枋橋」。日據時期，日本政府改革地方行政制度，因「枋橋」與「望鄉」的日文發音雷同，為避免當地日本人思鄉之切，所以就把「枋橋」改名為「板橋」。至二戰後，國民政府繼續沿用此地名。戰後政府改「板橋街」為「板橋鎮」，1972年升格為「板橋市」，2010年隨臺北縣改制為新北市後，也改為「板橋區」（王淑慧，1999）。

3、枋橋城的興建

道光二十七年（1847），漳州人林本源家族在今接雲寺北方建「弼益館」以做為收租藏穀之用，同時也吸引更多各地漳州人來此開墾，為板橋帶來繁榮豐收的景象。此時漳泉械鬥越演越烈，板橋也成為泉州人想要奪取的目標，所以漳州居民邀請林本源家族遷入板橋，於咸豐三年（1853）完成「三落大厝」，舉家從大溪到板橋定居下來。因板橋居民飽受與泉州人械鬥之苦，為防範泉州人的進犯，林本源家族以漳州人領袖身分，與仕紳籌款，在咸豐五年（1855），沿著公館溝興建枋橋城。城牆高約五公尺，設東門、南門、西門、北門和小東門。竣工後，枋橋城擁有很大的防禦功能，也多次成功抵禦泉州人的進攻。隨著林本源家族的用心經營下，枋橋城漸漸成為板橋地區的軍事、商業、信仰及文化中心。直到日據時期，因板橋市區的重劃，枋橋城牆阻礙了交通需求，所以拆除了枋橋古城（王淑慧，1999）。

（二）接雲寺的歷史沿革

1、建寺的歷史背景

板橋有四大古廟，分別為接雲寺、慈惠宮、迪毅堂和大眾廟（林榮旺等，1999）。接雲寺為四大古廟之首，又稱「觀音媽廟」，建廟迄今已有一百六十多年，也是板橋境內最早興建的觀音廟。廟宇鄰近林本源園邸，位於西門街、府中路和館前西路交叉口，為板橋地區的中心地帶。主要祭祀神明眾多、建築格局規模龐大、建築裝飾亦有特色，是板橋居民心靈的參拜信仰中心。

接雲寺創建於板橋，和清末的漳泉械鬥有很大的關係，另外與林本源家族在板橋的發展也有莫大的關聯。咸豐三年（1853），大臺北地區發生大規模的漳泉械鬥事

件。中和的慈雲巖在這場風波中被泉州人放火燒掉，而當時廟裡的觀音神像正好被迎至板橋奉祀，因此得以安全無缺。該年，林本源家族舉家至板橋定居，開始建設板橋，並和大家一起抵禦泉州人的進犯。咸豐六年（1856），枋橋城的完工，讓漳州人聲勢更為壯大，發展更為繁榮。為了保護觀音佛祖不被侵擾，擺接十三庄仕紳推舉林國芳將神像恭迎至板橋舊城西北隅，建廟奉祀，於是就創建了「接雲寺」。直到光緒四年（1878），因林本源家族欲擴建「五落大厝」，所以將接雲寺遷建於板橋舊城西南隅，也就是接雲寺的現址（徐麗霞，1999）。

2、建寺起源及命名由來

清中葉，漳州人陸續至板橋開墾。一般民眾雖信仰觀音，但此地並沒有觀音廟供人膜拜，居民只好徒步至中和的慈雲巖參拜。因路途遙遠交通不便利，且路況又難於行走，至慈雲巖還得爬上一段階梯，對於裹小腳的婦女而言，去頂禮參拜實在是很辛苦的。林本源家族為方便居民，於是在板橋搭建了一座簡單的觀世音菩薩廟，每年恭請慈雲巖的觀音佛祖神像到板橋兩三個月，讓大家不用再費盡辛苦，就可以在此地參拜觀世音菩薩了。

中和慈雲巖是漳州人的信仰中心，位於今中和區圓通寺後方之柯子崙山頂，因居高臨下，夜間寺裡的燈火，可以從艋舺的龍山寺遠眺。艋舺泉州人認為這樣會破壞風水，多次藉故進犯。而在咸豐三年（1853）漳泉械鬥時，慈雲巖被毀於火災中，所幸觀音佛祖神像被迎至板橋，接受百姓膜拜。咸豐六年（1856），由仕紳推舉的林國芳創建了「接雲寺」，並將觀音神像供奉於內。至此，觀世音菩薩就留在板橋地區，繼續保佑眾生。而「接雲寺」之名，就是指「承接慈雲巖香火」的意思。今接雲寺三川殿龍邊，咸豐七年所留下的楹聯，刻有「慈悲片念周寰宇，雲水全圖像普陀」，為首的「慈雲」二字，更加證明了創建接雲寺時，是和慈雲巖有著濃厚的歷史淵源（康諾錫，2007）。

（三）接雲寺祭祀的神明

1、救苦救難的觀世音菩薩

《悲華經》記載阿彌陀佛在過去生中曾經是轉輪王無諍念，他的長子名為「不眴」，出家後即號「觀世音」，意思是指千萬眾生受諸苦惱，若能一心稱觀世音菩薩名號，祂便立即化身各種形體，解救眾生苦難。觀世音菩薩也是佛教的「西方三聖」，是西方極樂世界阿彌陀佛身旁的兩脇侍之一，一為觀世音菩薩、一為大勢至菩薩。觀世音信仰傳入中國，大約是在西元三世紀後半，為西晉末年。唐朝人為避諱唐太宗李世民之「世」，稱觀世音為「觀音」，後遂沿用之。觀世音本以男子漢形象為眾



生所信仰，但至宋朝後，逐漸轉化為慈悲的女性形象，以貼近受苦難百姓，也被認定為母性慈悲的代表，所以亦有「觀音媽」之稱。而觀世音信仰在臺灣相當興盛，大多源自於福建泉州、漳州兩地，至清朝，各地興建許多以觀世音菩薩為主神的佛寺。在板橋接雲寺裡，目前供奉的觀音神像共有四十六尊，大殿神龕的正中央有一尊最大的「鎮殿觀音」，左右兩側分別為善財童子和龍女（高弘毅，2009）。

2、守護汀州的定光古佛

定光古佛（934~1015），姓鄭名自嚴，唐朝福建泉州人。十一歲出家為僧，成年後雲遊參訪各地名寺，八十二歲於汀州南安巖坐化圓寂。定光古佛生前曾為汀州地區降伏猛獸、疏通航道、祭天祈雨、為民請命，並築定光陂造福百姓；圓寂後，也曾顯靈擊退圍攻汀州城的盜賊，所以被百姓尊稱為「定光佛」。但是身為汀州守護神的定光古佛，為何會出現在漳州人信仰的寺廟裏呢？原因是接雲寺的現址為當時胡漳偉家族居住地，胡家為汀州人，家中也供奉著一尊三尺高的定光古佛。光緒年間，板橋林家欲在此地遷建接雲寺，與胡家以地易地，胡氏家族舉家遷居他處。因不忍定光古佛金身隨之搬遷，故與林家協定，接雲寺遷建完工後繼續奉祀定光古佛（廖倫光，2011）。

3、助育安產的註生娘娘

接雲寺大殿右龕供奉的註生娘娘，在民間相信祂是「臨水夫人」，本名為陳靖姑，唐朝福建人。相傳陳靖姑年少時上山拜師學法，精通法術，學成後嫁給同鄉劉杞為妻。不久懷有身孕，適逢福建大旱，陳靖姑為解除乾旱而祈雨，大地降甘霖後，祂也動了胎氣導致流產。臨死前發願，願救難產婦女，助其生育安產，所以被奉為「註生娘娘」。接雲寺註生娘娘的兩側有四尊送子婆祖，祂們主要是負責照顧小孩平安長大，與褓母相似，從小孩出生到十六歲止，送子婆祖會保護小孩們生活平安順利，身心發展健全（康諾錫，2007）。

4、義薄雲天的關聖帝君

關聖帝君（162~219），姓關名羽字雲長，東漢河東解縣人。關聖帝君忠肝義膽、驍勇善戰，有萬夫莫敵之氣概，好讀《春秋》。與劉備、張飛三人桃園結義，協助劉備在漢末群雄並起年代，建立蜀國，與曹魏和孫吳形成三國鼎立。關羽駐守荊州，孫權派遣呂蒙攻打，最後在麥城突圍被擒，堅不投降而死。人稱「美髯公」，也是人們心中「忠義」的代表。在臺灣的關聖帝君信仰，開始於延平郡王時代，由中國傳入臺灣。此外，關聖帝君也屬於多元化的神祇，在佛教裡，祂是「伽藍菩薩」，為佛教的護法神；道教則尊稱祂為「蕩魔真君」、「伏魔大帝」；儒教也尊為「文衡帝君」、「關西夫子」及五文昌之一，更與孔子並肩而立，合稱「文武二聖」。此外，一般信

眾尊稱為「恩主公」，軍警、武師們也奉為行業神崇拜，更有商賈行業等也因關聖帝君為人忠直、講求信義，故以「武財神」奉之（國立臺灣藝術大學傳統工藝學系第一屆同學，2003）。

5、反清復明的延平郡王

延平郡王鄭成功（1624~1662），姓鄭名森字明儼，明末福建泉州人。鄭成功出生於日本，七歲時才返回福建泉州，開始接受儒家教育。崇禎十七年（1644），闖王李自成攻破北京，崇禎帝自縊，隨後清軍入山海關，明朝滅亡。父親鄭芝龍降清後，鄭成功率領軍隊開始以反清復明為志業，與清軍長達十多年的對抗。永曆十五年（1661），欲以臺灣為反清基地，攻克臺灣，擊退荷蘭人。之後，開始積極建設臺灣，建立官署、屯田墾荒、推行教育等。但鄭成功於永曆十六年（1662），積勞成疾因病過世。後人感念祂驅逐荷蘭人及建設臺灣的恩澤，稱「開臺聖王」。「國姓爺」之稱始於南明隆武帝，因賞識其才華，賜姓「朱」，並改名「森」為「成功」，此後百姓尊稱為「國姓爺」。而「延平郡王」則是南明永曆帝念其抗清有功，所以敕封鄭成功為延平郡王。爾後，一般民間也以「延平郡王」稱號來紀念鄭成功（康諾錫，2007）。

6、造福漳州的開漳聖王

開漳聖王（657~711），姓陳，名元光，字廷炬，唐朝河南固始人。十三歲跟隨父親陳政出征福建，戍守嶺南。父親病死後，陳元光奉旨代行父職，繼續領兵平定福建漳州的蠻亂。平定蠻亂後，開始積極開發漳州土地，從事文教建設，安撫漳州百姓，使大家都能安居樂業。唐睿宗景雲二年（711），蠻亂再起，陳元光奉旨討伐，不幸於戰陣中身亡，漳州百姓聞之哀嚎。朝廷賜贈為「豹韜衛大將軍」，後人感念其恩澤，建廟奉祀，稱為「將軍廟」；因為祂對漳洲開發有很大的貢獻，所以漳州人奉為「開漳聖王」，也是漳州人信仰的守護神。清朝時期，漳州人移民臺灣，為求開墾順利，都會將家鄉的「開漳聖王」帶入臺灣，從此「開漳聖王」的信仰在臺也愈來愈興盛（張家麟，2012）。

7、守護百姓的統境公

統境公，又稱「境主公」或尊稱「統境尊王」，是廟宇祭祀圈範圍內的土地神，其神格比一般民間的土地公更高、管轄的範圍更廣。統境公為地方性的區域之神，除了守護寺廟之外，其職司與「福德正神」相類似，有如人間地方司法官或村里長之職。接雲寺裡的統境公，頭戴官帽，是屬於總管階層的神祇。祂管轄著該區的社會治安、農業墾拓、水利開發等，和百姓的生活相當密切，所以百姓也以祂為地方的守護神祇（康諾錫，2007）。

8、護育小孩的虎爺



一般民間信仰中，虎爺都會隨著主神，供奉在神案之下。傳說保生大帝曾救治一隻受傷的黑虎，黑虎感念其恩德，便成為保生大帝的護衛，稱「黑虎將軍」；另一傳說則是，土地公為民除害，收服了山中兇猛的虎，後來此虎就成為土地公的坐騎。百姓相信虎爺能驅癘疫、降邪魔，故父母會來祈求虎爺保護小孩能平安成長，不受疾病之苦及任何驚嚇（康諾錫，2007）。

（四）接雲寺的建築特色

1、建築格局

接雲寺佔地總面積約五百七十四坪，建築面積則為四百零八坪，寺廟主體坐東北朝西南向。建築分布以大殿和三川殿為中軸線，左右兩旁以配殿相接，左為帝君殿和郡王殿，右為聖王殿和統境公殿，共同包護著中庭，是屬於寺廟配置中「兩殿兩護室」的形式。因格局方正，且左右對稱，使得中庭更顯寬敞莊嚴。三川殿原闢三門，後來在左右兩側增建龍門與虎門後，由正面觀之，成為坐擁五門的名寺大廟規制。接雲寺的建築格局方正完整，左右對稱，信眾參拜由龍門進，至左右配殿祭祀，最後從虎門出，其行走的動線分明且便捷，也不受日曬雨淋之影響。三川殿外設有拜亭，在舉行大型法會時，信眾可在這寬廣空間虔誠膜拜。



圖3 接雲寺外觀圖

圖片來源：研究者拍攝

2、假四垂屋頂結構

接雲寺的三川殿和左右配殿之屋頂，皆採用「假四垂屋頂」。其建築為「歇山式

屋頂」騎跨在「硬山式屋頂」之上的構造。此作品的設計者為漳州人陳應彬，人稱「彬司」，他是臺灣早期知名的大木匠師。1911年，他先在北港朝天宮建造出具美觀的假四垂屋頂後，在接雲寺也承襲朝天宮的做法，此建築特色是將屋頂抬高，使視野空間更為挑高，同時也加強了採光和通風的效果，因屋脊增多，在匠師的巧手雕刻下，視覺效果就更為華麗且繁複（李乾朗，2005）。



圖4 三川殿假四垂屋頂

圖片來源：康諾錫（2007）。板橋接雲寺建築藝術與歷史（頁43）。

板橋市：板橋接雲寺管理委員會。

3、藻井藝術

古人建造房屋，常會在屋頂保留開口，即「天窗」，主要是能採光且通風。而藻井最原始功能就是為了支撐天窗而存在的，因為以木頭相交，有如井欄；又加以彩繪而更加華麗，所以稱為「藻井」。接雲寺的長枝八角藻井，位於三川殿的上方，是由著名的傳統建築匠師漳州人陳應彬所設計建造的。其造型有別於其他廟宇，呈現扁長的八角形。建造是以木頭相交，不用到一根釘子，完全精準的斗拱相互牽制，是種難度極高且難得一見的藝術作品。抬頭往上看，中脊橫木上裝置太極八卦圖，更為接雲寺增添一股莊嚴的神靈之氣（康諾錫，2007）。



圖5 接雲寺長枝八角藻井

圖片來源：研究者拍攝

4、仙人斗座

接雲寺大殿的屋頂兩側斗座，有個很特別的木雕作品，各有七座飛天仙人的木雕，位置兩兩相對，合計共有十四尊。飛天仙人外表用金箔包住，在被燻黑的屋頂結構中，顯得特別耀眼。其最大的特色是仙人的背上雕刻了鳥類的翅膀，好像是西方宗教常見的天使。在傳統中國飛天仙人多是身上披著舒捲自如的飄帶。陳應彬大師應該是受西方宗教藝術影響，才有此特別的藝術設計。這在臺灣廟宇建築藝術中，是很難得見到的（康諾錫，2007）。



圖6 接雲寺仙人斗座

圖片來源：研究者拍攝

5、石雕藝術

「三川殿」是寺廟的門面所在，位置顯著而備受矚目，所以建築匠師們無不全力以赴盡其所長。在廟宇興建過程中，有時藉由相互競爭來激發匠師長才，或規模龐大，急需完工，所以常出現由兩組匠師團隊設計與施工建造廟宇的方式，稱為「對場」。接雲寺三川殿以中軸線為界，展現了對場競技下的石獅雕刻藝術，兩隻石獅施工技巧及神韻略有不同，左邊雄獅腳踏繡球、目突且圓、嘴裂亦寬；右邊雌獅則有小獅戲於前，鼻朝天、嘴緊閉，造型皆為典型的閩南風格。此外，三川殿的石雕藝術尚有龍身頭下尾上纏繞翻轉於柱上的「龍柱」，還有方整如箱，主要是穩定門柱避免其搖動的「石枕」（李乾朗，2003）。



圖7 接雲寺三川殿石獅

圖片來源：研究者拍攝

6、木雕藝術

接雲寺樑架上布滿許多精雕細琢的木雕藝術作品，較常見的有托木、獅座、吊筒和員光等。托木又稱「雀替」，位置在樑與柱的交角處，主要是使樑柱架構更為穩固，形狀呈現類三角形。接雲寺托木多、樣式也多，有牡丹飛鳳、梅鵲和鰲魚等造型。獅座又稱「斗座」，是承托拱與斗的構件，可將屋頂的重量，平均分散到屋牆或柱子上，匠師將其雕成獅子齜牙咧嘴狀，象徵全力以赴盡忠職守。吊筒又稱「垂花」，為屋簷懸吊在半空中的短柱，可產生槓桿平衡作用，並將重量分散到柱子。接雲寺的吊筒多雕成花籃、串珠、瓜果或蓮花狀，花籃邊角還垂了一圈迎風飄逸的流蘇，造型非常優美。而員光又稱「通隨」，為步口通樑上的雕花材，主要是來穩定樑柱間

直角的功能。員光雕刻面積較廣，多以歷史故事為題材，透過戲曲安排，做有系列架構的調整，常見三國演義的故事情節，如「關羽護嫂」、「罵王朗」等（李乾朗，2003）。



圖8 接雲寺雀替、斗拱、吊筒

圖片來源：研究者拍攝

7、門神彩繪

寺廟裡最引人注目的彩繪，就是寺廟大門上的門神了。傳統建築多以木材為構件，常受濕氣、蟲蛀等因素，而間接影響木材的壽命，施以彩繪不但兼具美感，同時也能保護木質裝飾的功能。接雲寺結合了佛道一家，所以在門神彩繪上也有很多樣式。哼哈二將與四大天王為佛教門神代表，文官武將、宦官宮娥等則常見於道教門神中。接雲寺三川殿正門的門神為哼哈二將，龍邊哼將為紅臉，閉口呈哼狀、虎邊哈將為青臉，開口且露齒。三川殿龍虎門分別為四大天王，龍門左邊為持錘（傳統畫法為持寶劍），代表「風」的南方增長天王、右邊手扶琵琶，代表「調」的西方廣目天王；虎門的左邊是雙手持傘，代表「雨」的北方多聞天王、右邊則是持金龍環繞脖子（傳統畫法持環或狐貂），代表「順」的東方持國天王。龍門廳的彩繪門神，左為神荼、右為鬱壘，二將呈魁梧壯碩、怒目睜之相貌，皆手持斧鉞。虎門廳的彩繪門神，左為秦叔寶、右是尉遲恭，秦叔寶白面鳳眼、手持金鋼、神態不怒而威，尉遲恭黑臉怒目、手執金鞭、神態威猛卻不張揚。接雲寺結合佛道的宗教彩繪，讓寺廟的建築藝術更加兼容並蓄（康諾錫，2007）。



圖9 接雲寺三川殿四大天王門神

圖片來源：研究者拍攝

二、課程設計與編寫

(一) 課程設計理念

在翻閱五年級下學期社會領域課程教科書時，發現課程在進行臺灣歷史的介紹，正好和學區內的古蹟及寺廟相符合。但教科書為全國性的教材，書中並沒有相關文字提及板橋的鄉土歷史內容，僅有的只是一張林家花園的圖片介紹，所以研究者自編一套針對國小高年級的寺廟鄉土教學課程設計。本課程的主題為「板橋接雲寺」，希望學童藉由接雲寺的了解與認識，能培養對鄉土的熱愛，更能激發對鄉土的責任心。

(二) 能力指標轉化為教學目標

針對自編國小高年級鄉土教學課程內容，研究者參酌九年一貫社會領域課程大綱第三階段，選取與寺廟鄉土有關的課程能力指標，再配合自編教學活動後，依其課程能力指標，最後轉化成自編高年級鄉土教學課程主題與其教學目標（如表 1）。

表1 自編高年級鄉土教學課程主題與其教學目標

課程單元	主題軸	能力指標	教學目標
板橋的前世今生	人與空間	1-3-2	1、能說出板橋的地理位置 2、能知道板橋的開發過程 3、能知道板橋古地名的由來。
	人與空間	1-3-3	
	人與空間	1-3-4	



	人與時間	2-3-1	
接雲寺的歷史沿革	人與空間	1-3-1	1、能知道漳泉械鬥與林家的關係。 2、能培養對不同族群文化、宗教信仰的尊重。 3、能知道接雲寺的建廟背景及命名由來。
	人與時間	2-3-1	
	人與時間	2-3-2	
	意義與價值	4-3-2	
接雲寺的歷史故事	人與時間	2-3-2	1、能認識接雲寺供奉的神明故事及緣由。 2、能欣賞廟宇中的匾額及對聯。 3、能遵守戶外教學時應有的秩序及安全。
	意義與價值	4-3-2	
	意義與價值	4-3-3	
	自我、人際與群體	5-3-2	
接雲寺的建築之美	人與空間	1-3-3	1、能認識接雲寺的建築特色。 2、能知道接雲寺的雕刻及彩繪藝術。 3、能激發愛護廟宇古蹟及歷史建築的鄉土情懷
	意義與價值	4-3-2	
	意義與價值	4-3-3	
	自我、人際與群體	5-3-2	
我是寺廟小達人	人與空間	1-3-1	1、能收集資料並整理歸納所要表達的創作。 2、能發揮創意推廣板橋的寺廟古蹟。 3、能養成對自己鄉土的熱愛與關懷心。
	意義與價值	4-3-3	
	自我、人際與群體	5-3-2	
	全球關聯	9-3-2	

資料來源：研究者整理

(三) 課程發展架構

自編寺廟鄉土教學的課程主題為「板橋接雲寺」，以下分為五單元，分別介紹「板橋的前世今生」、「接雲寺的歷史沿革」、「接雲寺的歷史故事」、「接雲寺的建築之美」和「我是寺廟小達人」。(如圖10)

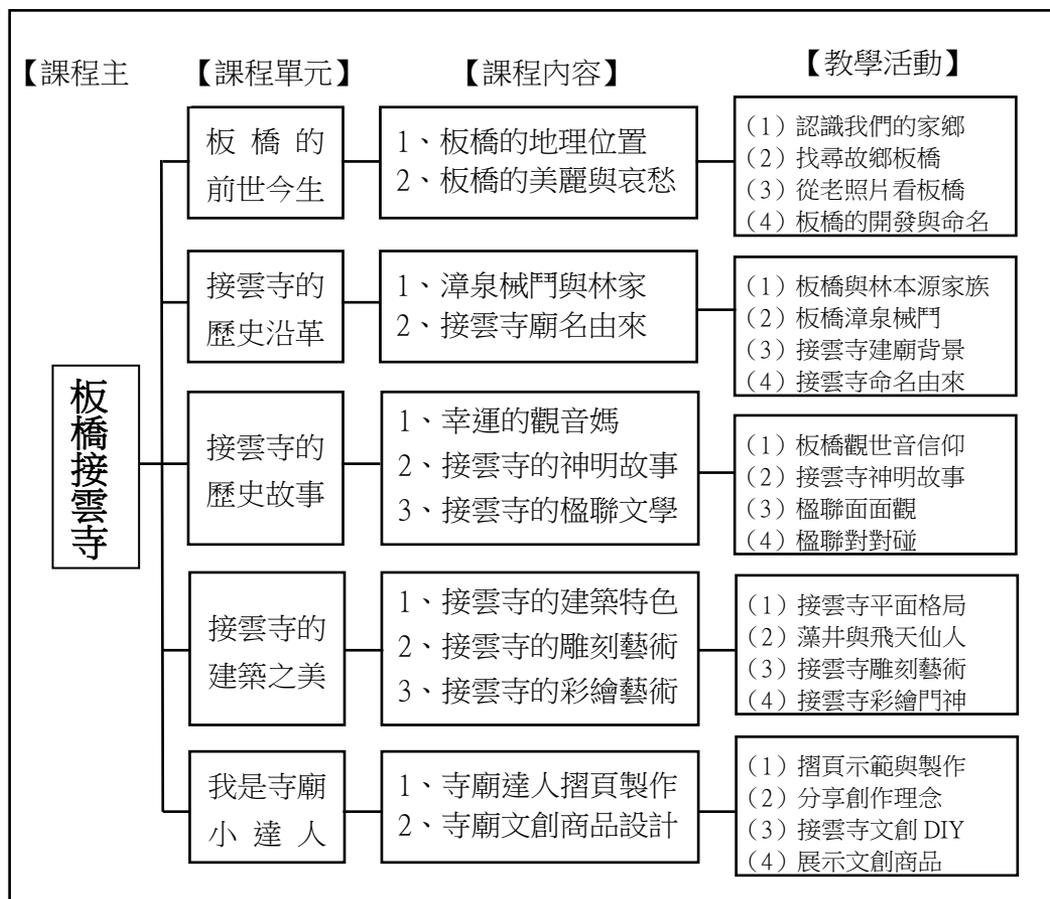


圖10 自編鄉土課程「板橋接雲寺」發展架構圖

資料來源：研究者整理

(四) 專家評鑑建議與修正

從自編高年級鄉土教學活動的課程教案中，審查教師依據「教學目標」、「課程內容」及「教學活動」三大項目，針對研究者設計教案的內容進行評鑑，提出想法及建議事項。最後，由研究者根據審查教師對自編課程教案所提的意見和建議，歸納整理並條列課程內容，作修改前後對照表（表2）。

表2 審查教師「評鑑建議修正」自編課程設計修改前後對照表

評鑑項目	修改前課程設計 評鑑建議	修改後課程設計 修正部分
教學目標	增列課程設計之學習具體目標	1、在教案設計中，增列教學研究，包含兒童經驗、教材分析、教法提要、教學資源和問題解決等項目。 2、教案設計前，各單元目標下，再增列詳細的具體目標。
	教學目標與教學時間應相互配合	1、將「能說出接雲寺重要的祭典活動」、「能知道廟宇祭祀的太歲星君」和「能說出接雲寺的主要建築結構」等三項刪除 2、保留認識楹聯，刪除認識匾額和碑誌。
課程內容	簡化課程內容以凸顯課程主題	1、在教案刪除新埔、社後、湳仔和沙崙等舊地名介紹，保留板橋和後埔。 2、課程保留接雲寺具代表性的飛天仙人和八角藻井。
	以故事題材來提升學生的專注力	1、運用 PPT 製作簡報，增加神明相關圖像，並運用故事以條列方式呈現。
	融入板橋相關題材，強調鄉土文化	1、運用 PPT，把林家、板橋和漳泉械鬥中和板橋相關的資料條列出來。
教學活動	增列學生操作課程，提高學習興趣	1、單元三學習單增加「楹聯對對碰」和「眾神歸位」兩個活動。 2、單元四學習單增加彩繪木雕原圖。
	整合課程內容，引導學生發揮創意	1、課程活動刪除「編寫巡迴演說稿」增加「寺廟文創商品設計」。 2、單元五增加「寺廟達人摺頁」。
	戶外教學要考慮時間與學習效率	1、將一天的行程，分成兩個時段進行，並簡化學生學習手冊。

資料來源：研究者整理

肆、課程實施與結果分析

一、單元一「板橋的前世今生」

(一) 學生學習內容分析

1、板橋的地理位置

第一題「用色筆將新北市及板橋區所在地的位置標示出來。」研究者透過鄉土教學看板的解說，在26份學習單中，共有25人（96%）可以很正確的標示並畫出新北市和板橋區的所在地。可見得學生對於自己所居住的地理位置很清楚。

第二題「板橋區除了和臺北市相鄰外，還和新北市的那些行政區域相連接？」這部分是要學生填寫連接板橋區的行政區域名稱，全部答對者共有17人（65%），因為行政區域較多且複雜，學生在答題上能完全答對者實屬不容易，而錯誤的學生對板橋相對位置觀念模糊不清，則有待再加強。

第三題「板橋區主要是由淡水河的哪兩條支流慢慢沖積而成的？」在26份學習單中，共有22人（84%）答對。第四題「板橋區另外的兩條露天溪流為何？」答對者共19人（73%）。綜合兩題答題的狀況，大部分學生皆已知新店溪和大漢溪是板橋的兩大支流，但對於板橋區內的露天溪流，因為不常接觸，所以答對率稍低。總而言之，學生對板橋的地理環境，確實有了初步的概念。

2、板橋的美麗與哀愁

第一題「請填寫出從清康熙之前，到清中葉期間，與板橋開發有關的歷史人物。」統計26份學習單中，共20人（77%）全部答對，經由研究者利用教學媒體解說後，學生對於板橋的開發史，有更進一步的認識。除了凱達格蘭族外，其他都需要記憶的人名，學生答對率很高，代表能確實將上課所學立即回饋。

林秀俊來板橋後，剛好發生傳染疾病，然後林俊秀有一些醫學，治好了很多原住民，他們就把女兒嫁給他，也讓他一起開墾板橋。(S03-1070307)

第二題「填寫板橋地名的演變過程。」統計共有19人（73%）全部答對。從凱達格蘭族的「擺接」，到漢人架設木板橋的「枋橋」，最後由日本改革地方行政的「板橋」，學生聽得津津有味，也初次了解自己家鄉地名的演變。

我阿姨家附近有條擺接堡路，以前我覺得路名很奇怪，上完老師的課，我終於知道這是板橋以前的舊地名。(S06-1070307)

板橋的板和棺材板的板同音，所以才會用方方正正的「枋」來當作地名，原來板橋古地名是那麼有趣。(S09-1070307)

(二) 教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表 3 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
教學活動中不斷轉換位置，學生的上課情緒定不下來。	上課直接帶至鄉土教學看板區，結束後，返回教室繼續上室內課程。並避免選擇操場有大活動的時間上課。
教師展示早期板橋的老照片，以及現在建設後的板橋照片。	選擇相同地點的現在建設後的板橋照片，作古今變化的比較，能更貼合學生的生活環境。
簡報圖案說明了板橋的開發故事，但沒有條列整理。	研究者再製作板橋開發史，以條列方式的簡報內容。
板橋地名的演變，研究者在教學過程中有錯誤。	製作「擺接」→「枋橋」→「板橋」的單頁簡報，學生能一目瞭然。
簡報字體和行距都稍小，一頁的內容顯得太擁擠。	加大字體和行距，並減少頁數裡的內容，讓學生可以看得更清楚。

資料來源：研究者整理

二、單元二「接雲寺的歷史沿革」

(一) 學生學習內容分析

1、漳泉械鬥與林家

第一題「請填寫出板橋林家世系表格？」在26分學習單中，全部答對者共有21人（80%）。學生對林家的發展很有興趣，覺得他們是因為很團結，才會使林家的財富不斷累積，可見對題目已經有深度的瞭解。

我覺得印象最深刻的是林家的經濟發展，如果他們都抱著自私的心，沒有團結合作的話。大家沒有合成「林本源」的家號，那最後一定會失敗倒閉，就不會有現在的林家花園了。(S13-1070309)

第二題「請填寫出漳泉械鬥族群分布的地理位置及發生的主要原因？」這部分全部答對的學生共有17人（65%），部分學生對分布的地點，概念較不熟悉，如果教師能再配合地圖教學，學生就可以更容易了解。其次，對於發生原因，並不是只有

爭奪土地而已，所以學生較不容易理解並背誦。

2、接雲寺廟名由來

第一題「請填寫出板橋四大古廟？」在26分學習單中，全部答對者共有19人（73%）學生生活環境中，較常接觸的是拜觀音的接雲寺和拜媽祖的慈惠宮，相對的大眾廟和迪毅堂，除了規模較小外，迪毅堂還因為年久失修，慢慢以被人遺忘。所以學生在答題上，也會有這種狀況發生。

第二題「慈雲巖是什麼原因而被燒燬的？而接雲寺的命名緣由又是如何？」這部分學生全答對者共有23人（88%），可見得在上課時，學生確實有將老師所講述的內容記下來，尤其是命名緣由，除了述說觀世音神像幸運地逃離漳泉紛爭中，也更傳達了「承接慈雲巖香火」的文化內涵。

因為風水被破壞了，所以就藉著漳泉械鬥，把慈雲巖給燒了，我覺得這是很不應該的，想想如果自己的家故意被燒了，當然會很生氣的，而且燒的又是觀世音廟呢。(S25-1070309)

（二）教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表 4 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
PPT 簡報介紹太多林應寅和林平侯的故事，與板橋開發無直接關係，學生學習興趣缺缺。	刪掉林家第一代及第二代起源的部分故事，將課程內容集中在第三代來介紹。
教師書寫板書，顏色過於單調。文字以條列方式來敘述，較不易呈現課程重點所在。	教師運用不同顏色的粉筆來標註重點。文字書寫則採用表格方式，簡單易懂且重點式的將課程內容標示上去。
學生對於漳泉械鬥的緣由及衝突，尚無法體會為何會發生。	教師除了以簡報口頭舉例說明外，也利用網路 Taiwan Bar 的短片來引導學生對漳泉械鬥的再認識。
點選 Google Earth，以鳥瞰方式來呈現。學生無法體會當時漳州人與泉州人的視野方位。	利用 Google Earth，以3D 顯像方式，由龍山寺往中和慈雲巖方向遠望，再以慈雲巖為主，往龍山寺遠望，使學生體驗漳泉兩族群當時的視野及方位。

資料來源：研究者整理



三、單元三「接雲寺的歷史故事」

(一) 學生學習內容分析

1、幸運的觀音媽

第一題「觀察觀世音菩薩和媽祖圖像後，請找出牠們有什麼不同的地方？」在26份學習單中，有13人找出媽祖有戴鳳冠，21人發現牠們身旁的脇侍不一樣，有7人則找出觀音的臉是金色的，而媽祖的臉是黑色的。研究者認為學生能從圖片中找出兩者相異之處，對於認識本課程的主角觀世音菩薩，就能更深刻、更明瞭。

以前去過慈惠宮，媽媽說媽祖的臉黑黑的，是因為被香燻黑的，不是故意塗黑的。(S08-1070313)

老師介紹完觀世音菩薩後，我才知道旁邊也有服侍她的人，而且都是可愛的童子和童女，不像是千里眼和順風耳那麼兇惡。(S01-1070313)

第二題「觀世音又稱觀音或是觀音媽，請問和什麼有關，請勾選出正確的答案？」研究者從學習單發現只有2個人有錯，其他都是全對的。顯示大多數學生在課堂上能確實吸收教師的解說內容，並且了解觀世音菩薩名稱的由來。

2、接雲寺的神明故事

第一題「請按照接雲寺平面圖的號碼，填入正確的神明稱號？」在26份學習單中，全部答對者（共八題）有9人、答錯一題者有4人、答錯兩題者有8人、錯兩題以上者有5人。研究者發現學生填寫神明名稱多數是正確的，但位置上的擺放則有很大的問題，主要是沒有實際的參訪觀察過，所以只靠教師的解說而強記時，學習效果是有很大的落差。

第二題「了解接雲寺的神明故事後，你印象最深刻的是哪一尊？為什麼？」研究者統計發現男生14人中，有九個人最喜歡關聖帝君，訪談後，發現都是有看過三國演義書籍，再由教師解說後，知道不論是儒釋道，或是習武經商者，都是很推崇牠的。女生12人中，有八個人對觀世音菩薩最為深刻，女生認為觀世音菩薩端莊慈祥，又能傾聽聲音救苦就難，覺得牠很慈悲。總而言之，男生和女生印象最深刻的神明，是和他們平時的閱讀知識有很大的關係。

我喜歡關公是因為我看過三國的書，而且哥哥在玩網路遊戲裡面，關公是一位武力很強的人。(S17-1070315)

老師說牠只要聽到有人唸觀世音菩薩的名字後，都會來幫助大家，我希望成績可以更進步，希望牠可以來幫助我。(S11-1070315)

3、接雲寺的楹聯文學

第一題「請按照下列句子，排列出正確的春聯上下聯？」在26份學習單中，只有3人回答有錯誤，其餘23人（88%）都能完成正確的配對，主要是因為這兩副春聯是生活中常常可以見到的，而且上下聯內容的對仗也很明顯，所以學生較容易答題。

第二題「請根據接雲寺楹聯上聯的意思，找出正確的下聯，並將它們連起來。」從26份學習單中發現全部答對者共有23人（88%），上下聯的判斷主要是從字數、上下聯的首字和文句對仗與否，就可以從中推測出。學生在上課中能確實了解教師的解說，所以在答題上就可以根據楹聯的寫作原則判斷出正確的答案。

第三題「根據後埔國小的後埔，請大家也設計出一副上下聯，並寫出來。」這題的難度太高，全部的學習單裡，只有三人寫出上下聯，內容無意義，且皆為拼湊而成的，其他多數只完成上聯，下聯回答不出來。針對題目的設計，對國小學生而言，難度確實是過高了，教師可以用選填方式來設計題目。

後耀光前碩彥倍出頭角崢嶸滿覺宇

埔地興學教澤聲揚薪火相傳萬代榮（後埔國小正門川堂前柱）

後耀光前薪火相傳榮萬載

埔地興學春風化雨育英才（後埔國小學生活動中心前壁）

（二）教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表5 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
PPT 簡報的媽祖圖片，不是板橋慈惠宮裡的媽祖。	置換成學生熟悉的慈惠宮媽祖圖像，與學生生活經驗相關，學習才更有興趣。
學生對觀世音菩薩的認識，以為只有溫柔慈祥的女性顯相。	在 PPT 簡報中，加放以男性顯相的觀世音菩薩，以展現剛強的一面。
教師介紹接雲寺神明的順序，與接雲寺祭祀神明的順序有所不同。	介紹神明的故事時，以祭祀神明的順序先後為主，往後學生在戶外鄉土教學時，才不會產生混淆。
用 PPT 簡報介紹神明的故事內容時，文字較多、圖片較少。	找尋可愛的神明公仔圖案，貼上並穿插於簡報中，使每頁都能圖文並茂，以吸引學生目光。



出食臺是法師施食惡鬼的一種儀式，不適合同列在神明故事介紹中。	刪掉出食臺內容的介紹，等待戶外鄉土教學時，再和學生補充解說。
以 PPT 呈現臺灣常見的春聯樣式。	改為實體春聯，貼在黑板上，使學生能更近距離的欣賞。
學習單對聯的創作，難度太高，學生幾乎無法完成。	教師更改作答方式，如：以選填方式、以配對連連看方式、以填空方式等。

資料來源：研究者整理

四、單元四「接雲寺的建築之美」

(一) 學生學習內容分析

1、接雲寺的建築特色

第一題「參訪廟宇時，抬頭往上看，你曾經看過那些動物的雕刻？」在統計26份學習單發現，最常出現的龍、鳳、獅、虎，主要是這些動物常被雕刻於廟宇的門面，如龍柱、石獅等。看過的馬，都是出現在武將的坐騎；魚則是出現在龍的下方，有「鯉躍龍門」之稱。有人勾選蝙蝠、大象和麒麟等，也都能明確說出牠們涵義，可見學生在廟宇的裝置藝術上，有初步的了解。

3、接雲寺的彩繪藝術

第一題「依據接雲寺大門正面的編號，填入正確的門神名稱？」統計26份學習單後，發現全部答對者只有8人（30%），內容中，哼哈二將的答對率最高，而四大天王，因為是在三川殿的龍門和虎門，學生搞不清楚牠們四位的位置，所以錯誤的很多。最後，龍門廳和虎門廳的門神，學生也都錯在左右位置顛倒。教師在未來戶外教學上，應更重視他們的位置所在。

第二題「接雲寺三川殿的四大金剛門神，牠們手中所持的物件各是什麼？代表的意義又是如何？」從26份學習單裡發現，共有10人（38%）的答案較為正確完整。「調」和「雨」，學生填答最為精準；在「順」方面，因為教師曾解說過龍是滑溜的，所以學生也都能正確判斷；最後，在「風」的答題上，學生都無法寫出恰當的理由，所以就錯的比較多了。教師有再澄清，多數廟宇的「風」為「鋒」的諧音，以劍為圖表示之。

第三題「參考特殊的門神後，請畫出你心目中的門神，並說明創作的想法？」全部26位學生在回答此題時，都能確切發揮創意，並說出自己的想法，雖然作品線條沒有很成熟，但其代表的涵義，確實表達學生們的用心。

(二) 教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表 6 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
接雲寺平面圖板，沒有方位指示，學生對方位較不熟悉。	在圖板四邊，加上「東南西北」的方位字眼。
PPT 簡報展示其他藻井圖片時，沒有標示是出於哪一間廟宇。	在每張藻井下方，標示出處，並簡述該藻井的特色。
三顧茅廬的木雕圖片，較不易分辨出角色的表情動作。	找出並將三顧茅廬的設計原圖放入課程中。
四大天王手持物件各有其含義，但接雲寺的「風」，學生較不易理解。	搜尋各廟宇的四大天王圖片，並放入簡報中解說。風代表鋒利的刀或劍，教師再向學生說明。
教師解說龍王被斬的故事，學生較不易理解。	改以卡通播放龍王被魏徵所斬的故事。

資料來源：研究者整理

五、單元五「我是寺廟小達人」

(一) 學生學習內容分析

1、寺廟達人摺頁製作

第一題「你最喜歡哪一組的寺廟達人摺頁作品？為什麼？」在26份學習單中，有2組得票率最高，分別為9票和7票。獲得9票的組別著重在接雲寺的建築特色介紹，作品排版簡明，但說明很精彩，每頁都能點出一個建築特色，封面及封底的設計，直接是運用藻井與飛天仙人當背景，讓人一看到就知道是在介紹接雲寺。獲得7票的組別，則以神明的故事為主要內容，同學很認真地找了許多有趣的圖片，讓原本莊嚴肅穆的神明，一下子就變成可愛又親切的公仔。故事介紹也不冗長，都把重點節錄出來。這兩組的摺頁介紹，都充分發揮創意，若能運用在寺廟宣傳上，一定也有很好的成效。

第二題「你在製作過程中遇到什麼困難？怎麼去克服？」從26份學習單中發現，有15人（57%）覺得在分配工作上最困難，有時還會因為不喜歡的工作而鬧脾氣，多數可以相互協調而把問題解決，也有些以猜拳決定。有13人（50%）認為篩選資料最困難，因為資料有很多，但是要把重點節縮在摺頁上，是件很傷腦筋的事。所以先篩選一部份內容後，大家再一起討論決定。最後有19人認為時間太短，從上完課到作品發表，只有一星期的時間，課餘時，大家也都有自己的活動，所以，討論只能運用短短的十分鐘的下課時間。

這組的圖片太可愛了，觀世音菩薩、註生娘娘和很威嚴的關公變得好親切，如果做成立體的公仔，我也想要一個關公。(S24-1070418)

他們把藻井當成摺頁的封面，然後把仙人當成封底，我覺得很特別，也可以馬上知道在介紹哪裡，而且裡面也有石獅和吊筒之類的，也解說得很清楚，尤其是圖片是彩色的。(S09-1070418)

2、寺廟文創商品設計

第一題「你最喜歡哪一組的寺廟文創商品？為什麼？」在26份學習單中，有15人（57%）選擇了「飛天仙人鑰匙圈」，該組把原是貼滿金箔的飛天仙人，改為塗上多色彩又鮮豔的圖樣，一眼望去馬上就被吸引。且飛天仙人為接雲寺獨一無二的建築藝術特色，把祂們做成鑰匙圈，也可以藉此宣傳接雲寺。另外，有12人（46%）最喜歡「關公拆信刀」，此作品色彩豐富，活用性高，不用時是一把裝飾性的關刀模型，主要功能是將信件拆開，底部則是可以用來掏耳朵，是個多功能的商品，選擇的同學多是男生，這和男生的喜好有很大的關係。

第二題「透過寺廟摺頁和文創商品可以介紹接雲寺外，還有什麼方法可以達到宣傳接雲寺的效果？」有22人（84%）都認為從網路媒介如 Facebook 或 Instagram 軟體，可以貼上接雲寺的神明故事和建築的漂亮圖片，達到宣傳的效果。有7人（27%）覺得可以在新北市政府廣場舉辦大型園遊會，直接向遊客宣傳接雲寺之美。由此可知，透過實際互動達到宣傳外，大多數的學生，也能藉由學校所學習的科技網路，從虛擬的畫面、影片，向外界推廣家鄉的特色古蹟。

（二）教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表 7 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
教師播放先前所上課的資料，內容放太多，導致學生觀看時間過長，專注力不集中。	教師保留每一節課的教學重點，簡報不要超過三張，再透過大標題的提醒，讓學生可以在更短時間，消化全部課程。
教師示範摺頁時使用的紙張太小，學生看不太清楚。	教師可以使用四開的圖畫紙做示範，也發給每位學生 A4 紙張，同步操作。
學生討論過程，缺乏相關資訊，討論變成在聊天。	1、教師可以調整上課的地點，利用電腦教室，除了討論外，也可以立即查詢相關資料，當然教師也要適時觀察學生的動態。 2、教師發給每組一份討論進度表，讓學生可以將討論的內容記下來。
教師在介紹文創商品時，舉例太多的寺廟文創商品，學生想像反而被制約了。	在舉例時，教師可避開跟寺廟有關的文創商品，保留想像空間，讓學生去發揮。

資料來源：研究者整理

六、戶外鄉土教學

(一) 學生學習內容分析

第一題「接雲寺的室內課程和實地參訪課程，你比較喜歡哪一種？為什麼？」在26份學習單中，有24人覺得較喜歡實地參訪課程，有2個人覺得兩種課程都喜歡。或許是長時間的室內課程，只要一離開學校，什麼課程都是喜歡的。而這次的室內課已經先將接雲寺的重點都解說過了，來到現場，就是要去體會在寺廟的感受。小朋友也確實做到教師的要求，會去尊重廟宇的每個人，也順利的完成學習手冊。

比起上室內課程，我更喜歡實地參訪接雲寺。因為我認為上室內課，雖然可以聽得很仔細、明白，但是在接雲寺裡，老師能補充得更齊全，有些特別的雕飾故事，是沒辦法從室內課程聽到的。(S01-1070419)

這兩種課程我都非常喜歡，因為老師在室內上課時，讓我覺得很放鬆，尤其是老師說故事時，覺得很享受。室外課程可以實際的觀察接雲寺的一切，看到圖片之外的神像，又可以離開學校，所以我也很喜歡。(S20-1070419)



第二題「在接雲寺裡，你對什麼印象比較深刻？為什麼？」從26份學習單中發現，有8人對神像印最深刻，因為在室內聽過故事，再來接雲寺裡就更了解神明的事蹟；有6人則覺得寺廟裡的人群讓他們印象深刻，大家在寺廟裡都安安靜靜的，沒有喧嘩、沒有吵鬧，只有平靜悅耳的誦經聲；另外有6人對寺廟裡的雕刻藝術很欣賞，主要也是上過課後，再經過實際觀察，就更有感受；有5人覺得莊嚴的環境讓他們很感動；最後，有1人對於寺廟中的光明燈印象最深刻，尤其看著無數的名字，彷彿是一顆顆虔誠信仰的心。

老師在這裡又復習了一次神明的故事和內涵，看著桌子上面的神像，聽著老師仔細的講解，這次我聽得更入迷了，而且很想一直聽下去。還有在統境公神桌下，大家都會蹲下來往裡面看虎爺，結果不小心擋到了後面要拜拜的阿嬤。(S09-1070419)

進到廟裡，我被安靜的環境嚇了一跳，我還看到一個阿嬤拿著書，跪在坐墊上面一直默默地念，我覺得很感人。之後老師帶我們去看出食臺，老師說那是給惡鬼吃東西的地方，要有師父作法，他們才可以吃到。(S08-1070419)

(二) 教師反思檢討與修正

研究者在實施鄉土教學後，經由教師自我省思和觀察教師的建議與回饋，修正課程上所遇到的問題，不僅讓往後教學的內容更充實，也能讓教學的過程更流暢。

表 8 教學者課程設計反思檢討與修正前後對照表

修改前之課程問題	修改後之課程設計
教師在寺廟解說課程時，學生又要聽、又要寫，專注力比較不集中。	教師先說明參觀的重點，進入寺廟解說時，請學生先專心聆聽，等分組活動後再動筆寫學習手冊。
到接雲寺途中，由於路途不長，時間也足夠，仍有幾個與板橋相關的景點，可以再增加學生的知識。	增加板橋交通樞紐的捷運站和板橋媽祖慈惠宮的介紹

資料來源：研究者整理

伍、結論

一、透過實地踏查及文獻整理，俾利教學實施

鄉土教育是以學生為學習主軸，透過教育，讓學童對家鄉的自然環境及人文歷史有基本的認識。在本研究設計上，研究者根據學校本位課程架構，加上文獻資料的蒐集與整理，編寫出課程教學草案，再透過接雲寺的實地踏查，比對與文獻資料的差異，逐步修正教學草案，讓課程內容可以更加完備。板橋古城文化資產豐富、文獻資料充足，教師透過資料蒐集及親自走訪後，對編寫課程的內容有顯著的提升，更有利於實際的鄉土教學。

二、歷史故事和建築特色為主，引起學習動機

不同於校內的一般課程，鄉土教學所認識的是家鄉的一景一物，學生對於廟宇的概念只存在於書本圖片、電視畫面，偶爾也只是長輩順道帶進廟裡面拜拜，對於所拜的神明為何，典故為何，全都一知半解。當課程設計是學生曾經看過的，有印象的，藉由教學策略的實施，學生就會慢慢理解廟宇的歷史脈絡、認識家鄉的古蹟、明白神明故事的典故，欣賞廟宇建築的美麗，以引起學生學習動機，進而提升對家鄉情感的認同。

三、結合資訊媒體與分組互動，提升學習效率

一樣的教學內容，透過不同的教學策略，學生的學習動力也會有很大的差異。講述法是讓課程能在短時間完成的一種策略，但學生的學習興趣相對也會減少許多。若能搭配資訊媒體教學，如 Google Earth、PPT 簡報及相關鄉土影片的播放，學生在學習過程會有更正向的回饋。另外分組遊戲及合作討論，除了增加學生親手操作的學習經驗累積，對學習內容可獲得更具體的成效。最後再結合教師本身的專業知能，融入教學內容，經課程回饋與修正後，更有助於學生的學習興趣。

四、配合寺廟平面圖及展示圖，釐清學習內容

課堂的學習內容，學生所面對的是教師的講述、PPT 的簡報及同學間的互動，期間少了真實的去探索、具體的去體驗學習課程。戶外鄉土教學不但提供學生在真實環境中動手去操作，用眼去觀察，搭配寺廟的平面圖和相關資料的展示圖，經由實地的觀察體驗後，學生的反應都呈現茅塞頓開的表情。在在顯示戶外鄉土教學，可以幫助學生釐清學習內容，且在情意上，學生更能認同家鄉、關懷家鄉。



五、寺廟摺頁與文創商品創作，增加家鄉認同

經歷學習鄉土教學過程後，學生透過寺廟摺頁與文創商品的創作，不但可以整合自身在課程中所學的事物，教師也能檢視學生學習成果。寺廟摺頁的內容，要對鄉土有基本的認識後，才能透過分享讓其他人知道；而文創商品的創作，則是站在廟方的角度去思考顧客的需求，創作出能吸引大眾購買的商品，也讓自己對課程更為理解，對家鄉情感的認同獲得相對的提升。

六、教師編寫課程並實際教學，精進本職學能

研究者在大量參閱文獻資料後，編寫鄉土教學課程內容，除了加深對家鄉的認知外，也有助於提升教師的專業知能。透過教學演練，不僅能累積教學經驗，對於教學的自信心也能提升許多，若能再整合校內外的鄉土資源、找尋志同道合的夥伴，更能提升教學與行動研究的品質。

參考文獻

- 王淑慧（1999）。**走踏臺北縣—親近板橋**。板橋市：北縣文化。
- 王慧娟（2005）。**社區資源融入國小社會學習領域教學之行動研究**（未出版之碩士論文）。
- 國立花蓮教育大學，花蓮縣。
- 李乾朗（2003）。**臺灣古建築圖解事典**。臺北市：遠流出版有限公司。
- 李乾朗（2005）。**桃園縣第三級古蹟桃園景福宮調查研究**。桃園縣：桃園縣政府文化局。
- 林榮旺等人（1999）。**板橋街坊風情**。臺北縣：臺北縣板橋市板橋國民小學。
- 高弘毅（2009）。**觀世音靈籤探源—以板橋市接雲寺為例**（未出版之碩士論文）。私立華梵大學，臺北縣。
- 夏林清等（譯）（1997）。**行動研究方法導論—教師動手做研究**。臺北市：遠流文化。
- 徐麗霞（1999）。**板橋行腳：古蹟與宗教**。臺北縣：大觀書社。
- 康諾錫（2007）。**板橋接雲寺建築藝術與歷史**。板橋市：板橋接雲寺管理委員會。
- 國立臺灣藝術大學傳統工藝學系第一屆同學（2003）。**傳統建築裝飾藝術板橋接雲寺傳統工藝學系調查計畫**。臺北縣板橋市：臺灣藝大傳藝系。



- 張家麟（2012）。**碧山巖開漳聖王廟**。臺北市：碧山巖開漳聖王廟。
- 廖倫光（2011）。**新北市板橋土城的客家人**。新北市：新北市客家事務局。
- 臺北縣板橋市公所（2009）。**板橋市志三編**。臺北縣：板橋市公所。
- 鄭詠韓（2010）。**板橋接雲寺之研究**（未出版之碩士論文）。私立玄奘大學，新竹市。
- 賴皇隆（2013）。**社區資源活用於國小高年級鄉土教育之行動研究—以新北市板橋區後埔國小為例**（未出版之碩士論文）。臺北市立教育大學，臺北市。

校本課程設計與教學之研究 ——以桃園市新街國小鄉土教育為例

李建勇^{*}

摘要

本研究的鄉土教學以學童經驗為教學主軸，透過社會、藝術人文和自然資訊三種領域課程內容，先讓學童對故鄉產生基本認知，再增強對鄉土生活圈的關懷與認同，進而產生愛鄉愛土的使命感。本研究目的有三：一、設計出符合校區本位特色的教學課程。二、運用多元領域主題教學活動來對鄉土教育教學目標的認知習得與技能獲取。三、透過多領域學習成果與心得回饋單，分析課程上所遇問題困難，透過自我省思建議，修正所遭遇的困境。

研究架構是以中壢區新街國小日式宿舍為核心，結合學校本位特色課程和新街導覽手冊內容，自編多元領域鄉土教學，並運用多樣化實作活動。而研究對象是任教六年級某班 26 名學生，透過教學活動和學習回饋單，來分析學童學習成效，並省思調整課程設計與教學手段。研究流程分為四個階段：研究行前準備階段是蒐集日式宿舍等相關資料和文獻探討；研究課程規劃階段是自編校本課程活動；研究活動實施階段是首先課程施行，接著教學觀察與回饋單蒐集；研究結果分析階段是作品收集與資料統計來分析歸納其學習成效。

關鍵詞：鄉土教育、學習成效、日式宿舍

^{*}桃園市新街國小專任教師/臺北市立大學歷史與地理學系碩士

壹、研究動機

「家鄉」是人出世及成長環境，也是人類生活的人為範圍，和大夥關係十分密切。以前受到交通和科技的侷限，人們想要瞭解家鄉任何事物，就必須實際走遍探訪原鄉每一個角落，才能對自我生長環境之人事物瞭若指掌。反之，現今是一個資訊網路發達的時代，人們可以快速大量獲得世界各地的資訊和消息，相對之下就會缺乏自身體驗的行動力，導致對自身所處的環境和人文上的模糊與不識。所以在十二年國教課綱三大面向「自主行動」、「溝通互動」、「社會參與」的概念下，規劃設計出學校本位特色課程，並透過教學活動的實施，讓學生能在多元面向的學習過程中，親近接觸自己家鄉的真實樣貌。

貳、研究目的與範圍

研究者任職學校擁有桃園市第一間座落於校園內的日式宿舍，因為具有這先天良好條件，不僅可近距離觀察建築物工藝之美外，還能入屋去親身體驗日式和風木質感受。所以研究者以鄉土教育為主軸的課程設計理念，結合相關社區資源和史蹟文物等文獻，藉由教學活動實施與體驗，加深加廣學童對歷史古蹟瞭解的重要性。其研究目的如下：

- (一) 以校園社區而言，設計出符合校區本位特色鄉土教學課程。
- (二) 以學童學習而言，運用多元領域主題活動來對鄉土教育教學目標認知習得與技能獲取。
- (三) 以學習成效而言，透過學童學習回饋表單與多樣化領域學習成果，來分析課程上所遇問題困難，透過自我省思建議，來修正所遭遇的困境。

參、研究範圍

配合桃園升格為直轄市，改名為桃園市中壢區新街國小至今已有 83 年歷史。本校位處於中壢區的中心位置，而本區地理位置在桃園市平地行政區的中央，一區而與同級八個行政區相鄰，在全市為陸鄰數最多，自然形成市內交通線輻輳中心，再加上鄰近有公務機關、公私金融林立，還有臺鐵中壢站、機場捷運線與公車運輸等，可說是擁有政經中心、交通發達的絕對優勢，如下圖 1。

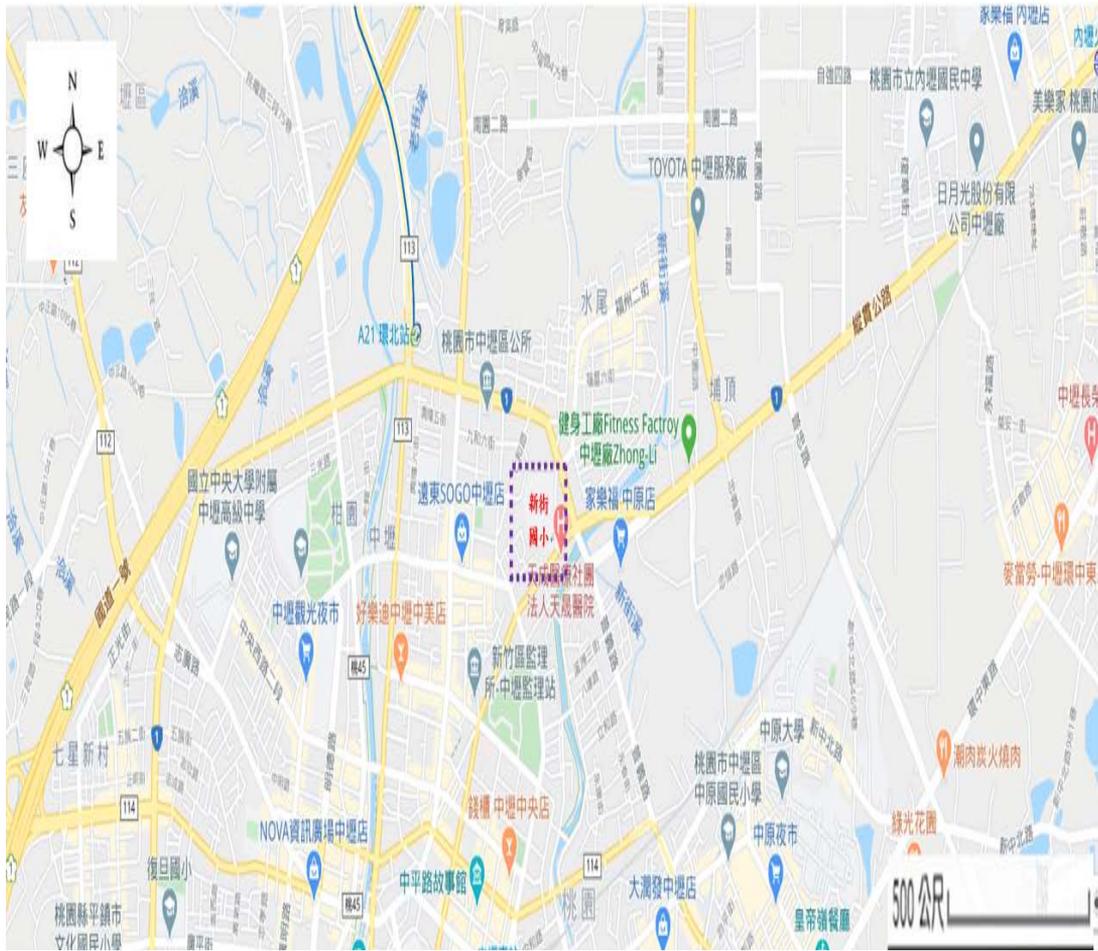


圖 1、新街國小地理位置圖

資料來源：Google Map (檢索時間：108.9.30)。

肆、研究階段設計

本研究階段的歷程，可分為行前準備、課程規劃、活動實施和結果分析等四個步驟，如下圖 2 所示。

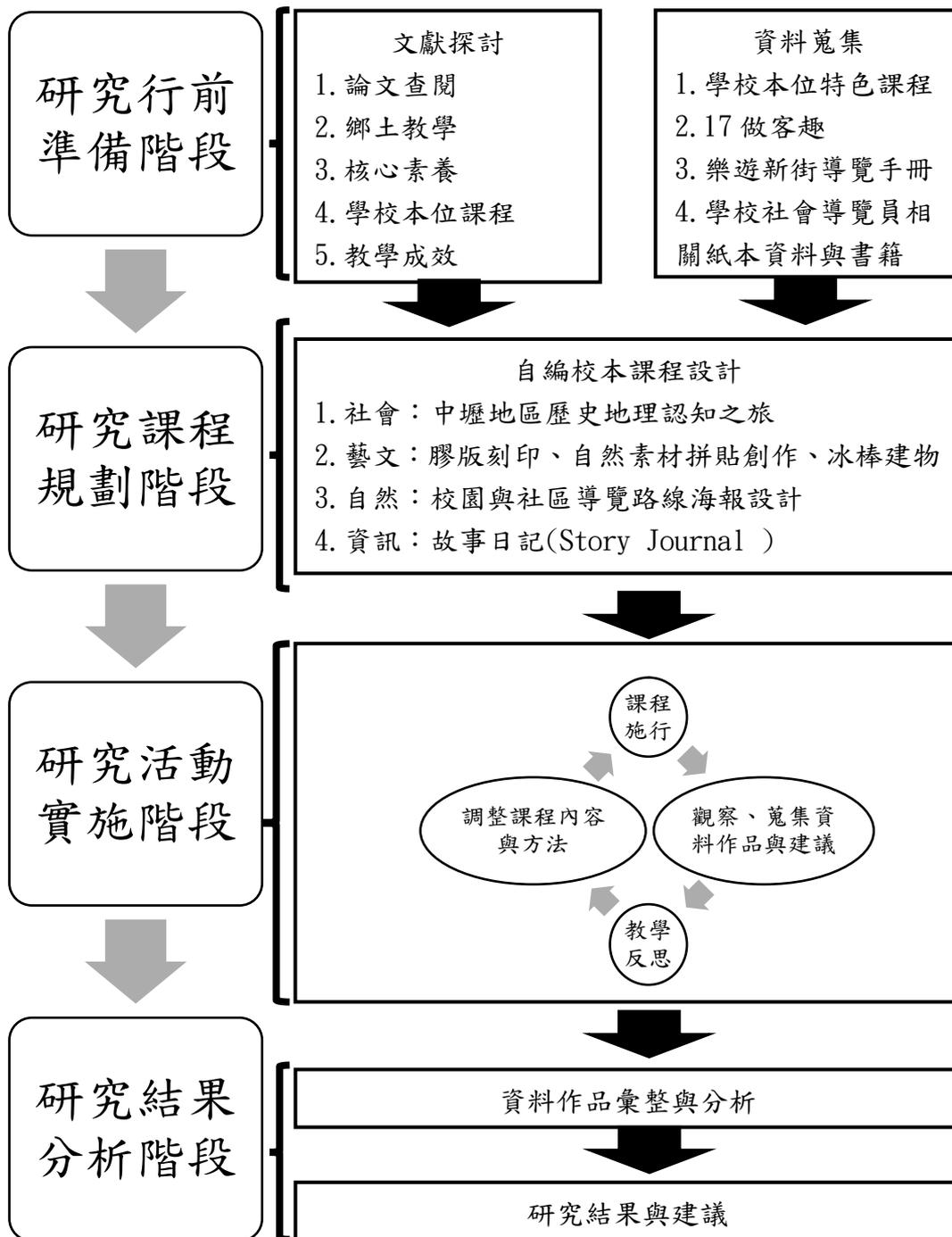


圖 2、研階段究設計

資料來源：研究者繪製。

伍、教學流程與課程實施

依據研究文獻，再搭配自編鄉土教學課程活動，規劃並實施鄉土概念的教學素材，當作研究者課程執行時，教學該注意、改進與增強之處。在執行課程內容部分，則利用研究者自己任教科目，如美勞、綜合課等，來進行相關領域的活動教學，教學時數共計 20 節課。而教學執行的歷程中，一方面做教學資料簡報的蒐集與製作、學童學習活動學習操作觀察與引導外，另一方面透過學童的上課回饋單的建議中，隨時的調整教學內容與方法，以符合教學研究現場狀況，如下圖 3 所述。

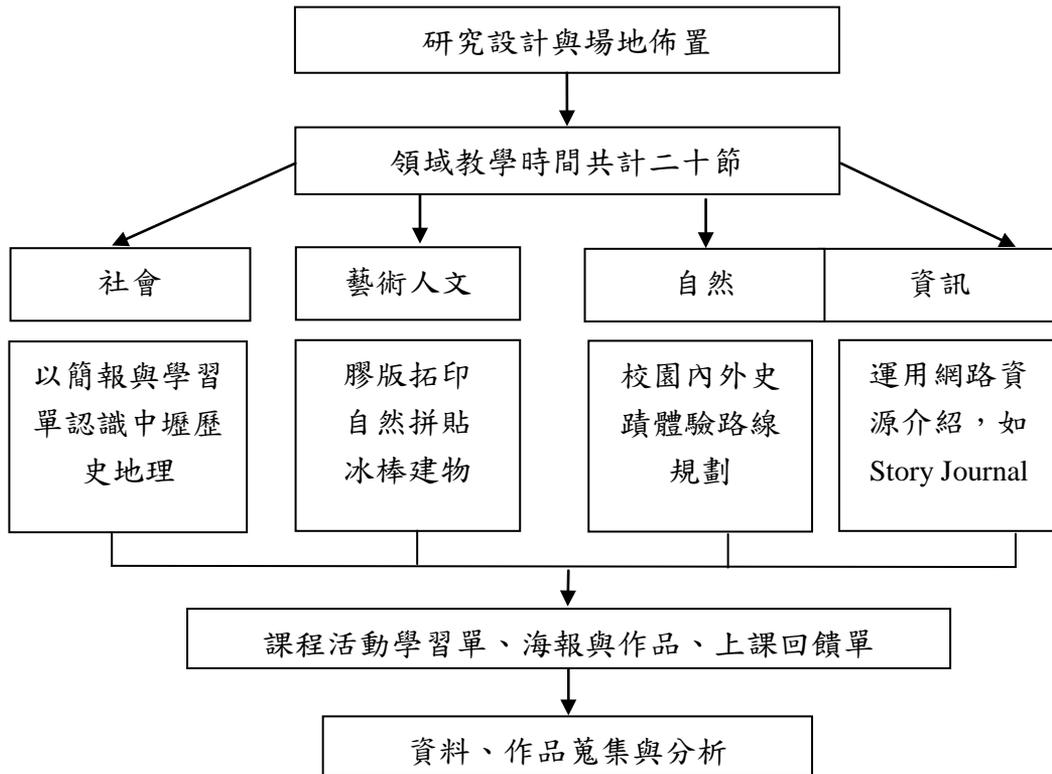


圖 2、教學活動流程圖

資料來源：研究者設計

本研究課程活動的教學時數共計 800 分鐘，合計二十節課，有五節有戶外實地訪查與報導課程外，其餘十五節為室內講說與操作活動課程。教學實施時間為 108 學年度第一學期十二月下旬開始，運用週四和週五的綜合課與美勞課來進行自編校本課程領域單元活動，如下表 1。

表 1、自編課程教學實施時程表

領域課程	教學單元	教學日期	教學時數	教學地點
社會領域 中歷史地 面面觀 (共四節)	中壢的前世今生	108.12.19 (四) 第四節	40 分鐘	教室
	中壢的「地理」身分證	108.12.20 (五) 第四節	40 分鐘	教室
	新街史蹟走讀之旅	108.12.26 (四) 第四節	40 分鐘	教室
	新街藝文館 ——日式建築風貌	108.12.27 (五) 第四節	40 分鐘	教室
藝術人文 匠心創客 (共十節)	「拓印」日式新契機	109.01.02 (四) 第五~六節 109.01.03 (五) 第三~四節	160 分鐘	日式宿舍 教室
	「拵」「貼」日式自然風	109.01.16 (四) 第五~六節	80 分鐘	日式宿舍 微風廣場
	巧手玩歷史建築	109.01.17 (五) 第三~四節 109.01.20 (一) 第三~四節	160 分鐘	日式宿舍 聖蹟亭 仁海宮 教室
自然領域 旅遊導覽 小達人 (共六節)	樂遊「新街」園地	109.02.27 (四) 第四節	40 分鐘	教室
	來「趣」新街輕旅行	109.03.06 (五) 第三~四節	80 分鐘	室外校園 教室
	「網」住日式建築美	109.03.13 (五) 第五~六節 109.03.20 (五) 第三節	120 分鐘	日式宿舍 電腦教室

資料來源：研究者整理

陸、活動成果與教學省思

一、活動成果



圖 3、「中壢前世今生」成果照片



圖 4、「中壢『地理』身分證」成果照



圖 5、「中壢『地理』身分證」成果照



圖 6、「新街史蹟走讀之旅」成果照



圖 7、「新街藝文館日式宿舍」成果照



圖 9、「『拓印』日式新膠跡」成果照



圖 8、「『拓印』日式新膠跡」成果照



圖 10、「『拼、貼』日式自然風」成果照

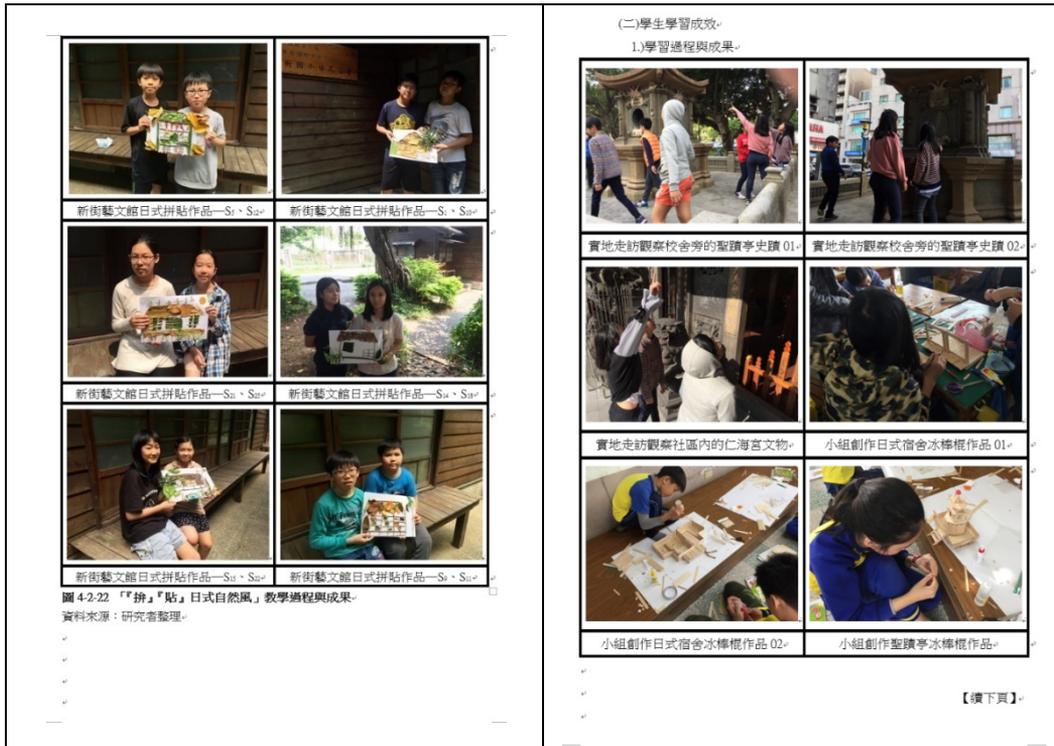


圖 11、「『拼、貼』日式自然風」成果照



圖 12、「巧手玩歷史建築」成果照



圖 13、「巧手玩歷史建築」成果照

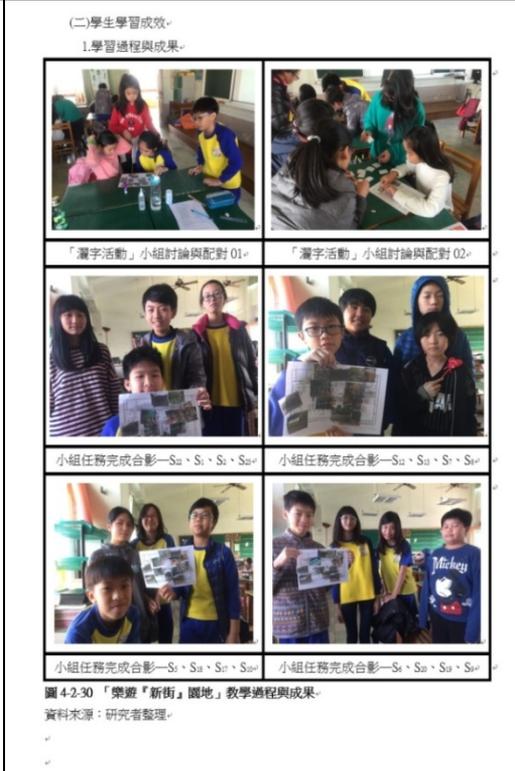


圖 14、「樂遊『新街』園地」成果照



二、學習回饋

表 2、「中壢的前世今生」學習回饋表

社會領域單元一「中壢的前世今生」	
學生學習 回饋感想	S ₁ ：這堂課令我獲得之前自我不熟悉中壢發展史的初步經驗，也進一步知道原來中壢區有多元大眾交通系統。而老師的教學引導方式風趣詼諧，令我印象深刻。
	S ₂ ：想多自己實際操作，內容可以再生動有趣些。
	S ₃ ：我一直以為中壢好醜(歷史舊圖片)，但上完這堂課程後，才發現中壢以前那麼繁榮。雖上完課程，但卻記不下課堂上所講述的中壢區發展歷史。
	S ₄ ：本生為資源班學童，因在語句描述能力較弱，要求該生以觀察同學寫作為主。
	S ₅ ：對於各時期的歷史地圖描畫方式很不一樣，有些畫得簡單省略，而有些則製作細緻詳盡。但是在中壢的發展歷史有一點記不起來和不懂。
	S ₆ ：讓我瞭解中壢區內有這麼多項大眾交通工具，如機場捷運、高鐵等。在上課活動上可以更加生動點，雖然過程還是有趣的。
	S ₇ ：學到中壢地區開墾發展相關人事物外，且瞭解中壢區的便民交通工具系統。
	S ₈ ：地圖各有自己該時代的風格特色，但是老師上課的歷史內容記不起來。

S ₉ ：	我瞭解中壢的「前世」各相關時期地圖差異和歷史發展事件。
S ₁₀ ：	喜歡老師用幽默風趣的上課方式，來解說中壢區相關歷史發展的線上影片，令人印象深刻。在寫學習單的時候，對各時期的地圖特徵無法正確分辨。
S ₁₁ ：	老師在課程活動間聯結當時政治社會，那時更引發出高度學習興趣。可是我不能記下全部的發展歷史活動內容。
S ₁₂ ：	老師在講解中壢的歷史表達技巧動作，讓我覺得生動有趣。因為我的辨識能力很弱，無法正確各時期歷史地圖差異性。
S ₁₃ ：	這一節課內容讓我更加認識我的家鄉背景，像是在日治時期的興南是很重要役所場位置，竟然是我最不想就讀的國中學區。地圖差異性上，因地圖模糊不清，讓我不能正確回答。
S ₁₄ ：	以前都不知道中壢的名稱由來，但現在我比較知道了。在教學呈現方式老師幽默有趣，令我印象深刻。
S ₁₅ ：	可以讓我更進一步瞭解中壢發展，像是會辨別各階段圖畫的差異性等。
S ₁₆ ：	老師教學方式有趣、課程內容詳盡。在各階段地圖特徵可以分辨順序，卻無法說出年代名稱。
S ₁₇ ：	以前都不知道中壢的名稱由來，現在比較瞭解。對中壢區交通工具我幾乎不會搭乘，因為現階段大都是走路出門。
S ₁₈ ：	中壢位於昔日北部 2 大都市—竹塹(新竹)和淡水(原指新莊，後指臺北)的交通中途站，是行旅商業休憩地，所以取「中」字，命名為「中壢」。課程內容部分，因為首次聽到，有點不能吸收。
S ₁₉ ：	這堂課程學到了中壢的交通工具系統，還知道了中壢的發展史……等許多以前書本上未教的知識，讓我更加認識我的「中壢」家鄉。
S ₂₀ ：	這節我學到許多以前不知道中壢故鄉的知識，但因老師準備的教材教多元複雜，有點無法吸收內化。
S ₂₁ ：	我第一次看到老師幫我們上社會的歷史課程，覺得很特別且厲害，但我卻不知道如何主動發表提出疑問。
S ₂₂ ：	在課程地圖內容中，山地描畫隨著時間越來越近減少，相反地，地名、路線和行政區域則詳盡。在介紹開墾發展的人物較多且都是第一次聽到，所以都無法記起來。老師講述上課內容風趣，覺得輕鬆有趣。
S ₂₃ ：	老師講中壢的交通工具系統的時候，因假日的時候，常常搭乘大眾運輸出去玩，所以較容易瞭解中壢的交通工具系統。在歷史地圖較複雜模糊，很難辨別。
S ₂₄ ：	我學到了許多中壢區歷史相關知識和現在的大眾交通運輸。
S ₂₅ ：	一邊看網路影片介紹，一邊聽老師簡報說明，課程活動較不會無聊與枯燥。
S ₂₆ ：	課程內容講述老師生動有趣，也知道中壢區交通運輸系統。

資料來源：研究者整理。

表 3、「中壢的『地理』身分證」學習回饋表

	社會領域單元二「中壢的『地理』身分證」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：我覺得以小組分組的方式討論非常有趣。在 T 字表格活動中，大概可分類出自然或人為命名的，但有些地名的位置並不瞭解。
	S ₂ ：可以跟其他好友同學一起合作。
	S ₃ ：能夠抓到中壢每個地名由來，但我是路痴，完全無法說出中壢地名的相關位置，需要看著地圖指出它們正確方位。我覺得這堂瞭解中壢地名的命名課程知識，很好玩，既不用寫很多字數，發表時又可以輕鬆愉悅的分享給其他同學。
	S ₄ ：本生為資源班學童，雖無法在小組活動中給予實質幫助，但有要求從旁負責簡易的工作。
	S ₅ ：完成地名分類 T 字表格覺到很好玩，也讓我們對這些地名的由來更加瞭解。在心智圖活動中，透過重點摘要的呈現，讓我們更加明白中壢區地方命名特徵。
	S ₆ ：第一次透過小組分工來完成的心智圖表是件簡單輕鬆的事，而且分享製作過程充滿趣味和諧。
	S ₇ ：在小組分類的活動中，組員們都想要選出全部最正確答案。但大家有些不會的、認識不多的還是只能猜測的結果，可以直接分析判斷達到小組共同想法會先放在確定的類別中；反之則共同推敲後，放在猜測的答案位置上。從資料中可以看出自然環境和人文因素的地名內容，可將命名由來的重點來作為本組心智圖的資料。
	S ₈ ：雖然無法明確擷取資料重點，但我用習寫重點內容來幫助小組的心智圖。
	S ₉ ：瞭解桃園市和中壢區的明確地理方位，但是對於小組活動中的 T 字圖表的使用功能卻不清楚。
	S ₁₀ ：本課活動是將老師分給各小組的地名便條單，依天然或人為的分類條件，來將小組溝通討論的共識答案黏貼於 T 字表格的海報上。
	S ₁₁ ：在小組分享中，我們這組的報告比較隨性輕鬆，跟別人比較正經完全不同。自己所知道的社會知識較不夠，只能用猜測的方式作答，像是芝芭里。
	S ₁₂ ：我印象最深刻的是完成中壢地名的心智圖海報，因為大家分工合作，很快就完成相關的內容與圖像，讓我非常開心。而在 T 字表分類活動，自己有一點不會分類地方命名的原則。

S ₁₃ ：	原來中壢還有那麼多不同方式的命名地方，但我還是無法辨別是人為或自然的命名原則。
S ₁₄ ：	除自己大概能分出自然和人文命名規則外，團體合作也非常成功！GOOD！
S ₁₅ ：	在畫心智圖時，我們小組每個成員團結合作，彼此協助完成課程任務。
S ₁₆ ：	在 T 字表格活動中，可以分辨出地名的由來，例如地名石頭就是有很多石頭之地。而製作海報的課程活動好玩又有趣。
S ₁₇ ：	心智圖可呈現自己歸納出來的文字重點，所以內心十分有成就感。發表前，有人不知道有些字不會念，我們只好找老師指導教學。
S ₁₈ ：	對地理位置沒有特別研究。在畫心智圖活動，因為時間有限，習寫的字要很快。
S ₁₉ ：	這堂課不僅學習到中壢地名命名緣由外，還透過小組分工合作來完成課程活動的心智圖作品。
S ₂₀ ：	我學到地名大概分類出是以自然環境或人為因素來命名的，如自然的有石頭、大崙、內壢等，而人為則有芝芭里、興南、水尾等。
S ₂₁ ：	我覺得老師上課表達引導方式很有趣，以輕鬆生活化的教法與任務活動，讓我愛上社會課程。
S ₂₂ ：	因寫表格的活動好玩輕鬆，所以能融入學習情境中。在完成心智圖的過程，有時組內會有小紛爭產生，像是一直寫錯別字就會遭受其他成員的責備等，但最後還是完成課程任務。
S ₂₃ ：	做大張海報的活動比較好玩，因為可以輕鬆討論溝通來完成自己獨特的作品。
S ₂₄ ：	透過老師簡報上的內容說明，才知道原來中壢因為經濟需求和交通中樞等因素，成為閩客雙語使用重鎮。
S ₂₅ ：	雖然製作心智圖的動作有點緩慢，但是在大家的分工協助下還是完成教學任務。
S ₂₆ ：	老師的教學方式是先全班說明引導，再示範說明相關重點與技巧，最後老師在我們進行小組活動時會各組指導，依序完成相關任務。

資料來源：研究者整理。

表 4、「新街史蹟走讀之旅」學習回饋表

社會領域單元三「新街史蹟走讀之旅」	
學生學習 回饋感想	S ₁ ：我學到學校旁邊原來有那麼多的歷史建築，令我大吃一驚。在完成學習單的時候，遇到不熟悉的題目，當下只能硬著頭皮猜測答案，像是聖蹟亭的其他名稱等。
	S ₂ ：遇到不會的就跟同學討論一起完成作答，如聖蹟亭是巴洛克風格雕花建物，亭身結構的六、四、八邊形分別代表六氣、四象和八卦。
	S ₃ ：對仁海宮的祭祀神明很清楚瞭解，因為媽媽是個虔誠的宗教信徒，時常來寺廟裡拜拜。老師的教導方式讓我們非常喜歡，我也很認真的聽講。
	S ₄ ：本生為資源班學童，因在語句理解能力較弱，要求該生以觀察同學寫作為主。
	S ₅ ：在配對連線的學習活動中，有些神明不知道它的稱呼與祭祀原因；還有填空的題目有些也無法作答，要多多專注聽講與實地體驗。
	S ₆ ：印象最深刻的是廟內祭祀神明的數量超乎我想像的多樣化，但只記得神明的稱呼，而祭祀的原因和事蹟就不清楚。
	S ₇ ：因之前聽過導覽員姊姊介紹說明文物史蹟的故事，再加上老師簡報的教導，讓我更深入知道有關新街廟神明的由來與祭拜事蹟。
	S ₈ ：仁海宮的建築風格很好看且氣派。
	S ₉ ：我知道校園附近的史蹟種類和先前不明瞭的原由。
	S ₁₀ ：要把學習單中相關圖片和敘述說明連接正確，來加深對鄉土建物的認識和瞭解。
	S ₁₁ ：在課程活動中，知道中壢聖蹟亭又名字紙亭或敬聖亭，還知道仁海宮內有祭拜這麼多尊神像。
	S ₁₂ ：我對聖蹟亭課程內容印象深刻卻是在旁邊的土地公廟，雖然它外觀不大卻精緻。

S ₁₃ ：	因為此教學活動我終於知道新街廟內所有神明的名稱和功能性質。
S ₁₄ ：	課程內容對我來說頗有難度，加上自己本身較少接觸走訪歷史建物，像是祭拜活動等。
S ₁₅ ：	在習寫學習單時因瞭解不夠清楚，像是觀世音菩薩等，造成作答時產生模擬兩可的結果。
S ₁₆ ：	我個人不喜歡史蹟，所以較不會主動瞭解和深入探討相關認知的問題，再加上個人宗教信仰不同，瞭解對其自己幫助也不大。
S ₁₇ ：	學校附近有很多文物史蹟我都沒有親自看過探訪，希望有朝一日能去走走看看。
S ₁₈ ：	在課程簡報介紹中瞭解每位神明的職掌，像是月老星君是司掌愛情婚姻的神明。
S ₁₉ ：	學後心得是讓我更瞭解仁海宮、聖蹟亭等歷史淵源與建築特色，但不清楚新街廟裡有什麼神明和祭拜事蹟。
S ₂₀ ：	中壢聖蹟亭採用中西合璧的建築形式且具有大正時期流行的巴洛克風格雕花。
S ₂₁ ：	覺得媽祖仁海宮課程，對學習者我而言有難度，多樣的祭祀神像和事蹟，較無法短時間融會吸收。
S ₂₂ ：	第一次知道學校附近有許多史蹟文物，有機會自己也要實際去體驗觀賞。但在介紹說明聖蹟亭的創建由來和相關特色太複雜，我聽到頭昏眼花。
S ₂₃ ：	老師在聖蹟亭內容講「文盲」例子的時候，因為教學表達較詼諧幽默，所以本身有專注聽課。
S ₂₄ ：	我的課後感想是可以讓我們對仁海宮和新街文物的歷史由來進一步認識。
S ₂₅ ：	我不知道在學習單內神明圖片「誰是誰」與名稱搭配和它被祭拜的原因。
S ₂₆ ：	老師在課堂中講解仁海宮內祭祀神明的名稱和相關職責，與祭拜它的事蹟和功能。

資料來源：研究者整理。

表 5、「新街藝文館——日式建築風貌」學習回饋表

	社會領域單元四「新街藝文館——日式建築風貌」
學生學習 回饋感想	S ₁ : 原來日式宿舍裡外的各個建築結構, 都為各自不同特徵與功用, 讓我覺得先人的智慧如此深慮, 讓我感到佩服。
	S ₂ : 在簡報內容中瞭解建築物都有它們因地適宜的各式建材, 像是木造的日式宿舍、鋼筋混泥土建的 101 大樓、北極愛斯基摩的冰屋等。
	S ₃ : 我就讀新街國小六年是藉由老師的專題課程和實際參觀, 我才初次認識新街藝文館建物內外部的相關知識與資訊。
	S ₄ : 本生為資源班學童, 因在語詞理解能力不足, 要求該生走動觀察同學習寫學習單為主。
	S ₅ : 在寫學習單的過程中, 針對有些較不清楚或不確定的圖片線索, 必須仔細耐心地尋找出正解的關鍵處。對於日式宿舍內在配置功用有些模糊不懂, 所以個人想要以下課空餘時間實際訪問志工老師和仔細觀察來瞭解, 確定知道它的配置功用。
	S ₆ : 課程印象深刻的是為了提升當小小導覽員的專業與素養, 老師帶領我們實際走入宿舍空間並詳細說明各部分的摘要重點, 感覺新鮮有趣。
	S ₇ : 透過簡報內容傳達, 學到日式建築整體結構與空間的用途功能, 如緣側下方的通氣孔是用來防潮、防腐與改善通風。
	S ₈ : 發現到校內的日式建物內外的建材和我們居家住宅有極大差異性。
	S ₉ : 我大概分辨藝文館外部結構的造型與功能, 像是屋頂脊角上有鬼瓦、順著排水方向製成的雨淋板等。
	S ₁₀ : 雖然知道內部配置名稱, 但空間功能性仍不清楚。
	S ₁₁ : 從空間配置圖呈現和老師整建計畫說明, 才得知我現在身處的新街藝文館, 原本是由兩間左右空間配置對稱的教職員宿舍所合併產生。
	S ₁₂ : 建築結構的相關認識較短缺, 因此對外部結構功能無法完整吸收與瞭解。

S ₁₃ ：	透過較深入的探討與教學後，才發現原來為適應臺灣濕熱天候環境因素，提供應付該條件興建關鍵性的調整。
S ₁₄ ：	學習單有點難度，因同時包含多樣內外部空間結構參雜在題型中，以至於挑戰性頗高。
S ₁₅ ：	經過老師教導和實地訪查後，我更加清楚知道日式宿舍的特殊風貌，像是屋頂脊角上有鬼瓦、順著排水方向製成的雨淋板等。
S ₁₆ ：	雖然我是六年級學生，其實跟新街藝文館日式宿舍很陌生，也因老師的課程活動，才讓我去實際走訪與體驗。
S ₁₇ ：	在實地參訪建物內部空間，玄關和廣間是一個的過度模糊地帶，但在宿舍內展覽的平面圖缺乏明確標註，讓人難以理解。
S ₁₈ ：	在日式宿舍參訪活動中，更別留意觀察編竹夾泥牆的細節工法，內牆製作是用竹條編成網狀，混和稻草、穀殼的水泥成牆的。
S ₁₉ ：	因為自己是校園導覽隊成員，相關歷史知識與特徵較完整清楚，所以覺得學習單的內容很簡單。
S ₂₀ ：	從簡報內容中知道雨淋板的製作與功用是在下雨時讓雨水順著板片流下。在內容空間的學習上自己沒認真的去聽講觀察，加上以前實地參觀時只是走馬看花、隨意瀏覽而已。
S ₂₁ ：	因為在老師教學講解時有作重點筆記，較能知道新街藝文館外部結構與功能，可是內部空間配置種類較多元複雜，無法短時間吸收瞭解。
S ₂₂ ：	經過老師說明與簡報顯示，現在才知道「押入」其實就是櫃子，也是哆啦 A 夢睡覺的地方。而日式宿舍內部的次間和座敷分不出差異之處。
S ₂₃ ：	因為之前老師有讓我們當過內部導覽員，加上老師透過簡報內容講述相關知識，讓我對它印象更加深刻瞭解，所以覺得很簡單。
S ₂₄ ：	透過課程活動，讓我對日式宿舍的內外部結構與空間有多一點認識。
S ₂₅ ：	我知道建築物結構與配置的作用功能，像是內部空間有玄關、廣間、通路、座敷、風呂、便所和多拉 A 夢的寢室——押入等。
S ₂₆ ：	我知道外部結構有外牆雨淋板、內牆編竹夾泥牆、緣側和通氣孔等，而內部空間設計與功能我就混淆不清。

資料來源：研究者整理。

表 6、「『拓印』日式新膠跡」學習回饋表

	藝文領域單元一「『拓印』日式新膠跡」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在刻膠版畫時，因為手部擺放位置的錯誤，導致手指被雕刻刀劃破導致鮮血直流的慘痛經驗。
	S ₂ ：活動內容雖然少，但是在雕刻的步驟是對我來說最難的，因為有見血的機會發生。
	S ₃ ：我覺得做膠版畫很好玩，但在刻畫時因為自己用力過度，雕刻刀失控飛出去，導致手指被劃到一下。另外有趣的是在膠版推刻刀時，會產生一絲一絲的膠版條。
	S ₄ ：本生為資源班學童，叮嚀該生要注意用刀安全，避免輕忽受傷。
	S ₅ ：在設計與雕刻作品是新奇有趣的，但疏忽大意受傷流血也是危險的。
	S ₆ ：用雕刻刀時還是不小心被割到受傷很痛！
	S ₇ ：第一次才發覺可以用紙筆繪畫雕刻在膠版上來呈現美勞作品。
	S ₈ ：我覺得日式宿舍很難畫。
	S ₉ ：老師教導我如何構圖會畫出日式建築。
	S ₁₀ ：就是在刻畫膠板時，無法一氣呵成的呈現雕刻線條，導致線段粗細大小不一致的糗境。
	S ₁₁ ：在刻畫過程中沒有劃到手部受傷，真是幸運！
	S ₁₂ ：這次的膠版作品我覺得很難，因為要讓我花費很多力氣與時間才會做好作品。
	S ₁₃ ：在做拓印時，不時有出現哀號聲和奔向健康中心包紮的慘狀，令我十分害怕成為下一個受害者。
	S ₁₄ ：在做拓印時，不時聽到哀號聲和跟老師說要去找護理師包紮情形，讓我怕成為下一個傷患可能。
	S ₁₅ ：在雕刻時，有些人都受傷了。

S ₁₆ ：老師透過視訊的方式，請專業美勞老師來教導我們上膠版雕刻的相關知識與技巧。
S ₁₇ ：很多人因忘記雕刻技巧與手部位置擺放的大意，導致操作不當而受傷。
S ₁₈ ：因為繪製日式宿舍線條較細緻複雜，所以在雕刻時要多花點細心耐心來完成自己創作。
S ₁₉ ：在刻建物的時候差點就劃到手，幸好反應快安全躲過，下次要小心注意相關技巧要訣。
S ₂₀ ：我覺得這次的美勞課程，讓我對膠版雕刻的技巧與知識有另一層瞭解。
S ₂₁ ：覺得老師在過程中指導我們來完成作品是個愉快學習經驗。
S ₂₂ ：日式宿舍很難畫，若是設計太細膩就不易刻畫作品效果。而在使用雕刻刀時要注意將手放至正確位置，否則就會跟許多同學一樣付出慘痛的代價。
S ₂₃ ：我印象深刻是看美勞老師在視訊上做美勞，因為她呈現不同水平的藝術教巧與成果。
S ₂₄ ：因為沒有實際操作的經驗，所以不知道簡不簡單，雖聽完看過老師的解說與示範，自己還是覺得很難。
S ₂₅ ：要施力出恰當的力道，不然刻劃的深度較淺，較不易呈現明確作品內容；反之若用力過度加上粗心不注意，會導致鮮血直流，班上有不少的案例發生。
S ₂₆ ：雖然非常困難，但我還是會努力的完成作品。

資料來源：研究者整理。

表 7、「『拚』『貼』日式自然風」學習回饋表

	藝文領域單元二「『拚』『貼』日式自然風」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在撿拾素材或製作作品當中，常發現一些平時較不會注意到小生命，我覺得看他們生活型態十分驚奇。
	S ₂ ：一開始找尋材料的時候，例如要撿拾規格大小粗細一致的樹枝，雖然過程中是充滿辛苦不確定性，但卻有尋寶歷險的另類活動樂趣。
	S ₃ ：到戶外做美勞時，好像比較可以激發創造力，而且這次又和自然素材有關，這樣上課還蠻有趣的，但卻也花費不少的活動時間。
	S ₄ ：本生為資源班學童，叮嚀該生協助同組夥伴，蒐集所需要的天然素材。
	S ₅ ：我和搭配的夥伴去採集材料過程中心情輕鬆愉快，在拼貼作品時彼此也專心投入在創作活動之中。
	S ₆ ：利用校園樹叢間的掉落的樹枝、葉片與種子等自然材料，來表現出另類日式宿舍藝文創作、環保再利用概念的課程情意精神。
	S ₇ ：能運用一些樹葉、花朵和種子來拼貼出一幅創意巧思藝術作品。
	S ₈ ：我的團隊能力較弱，較無法與他人合力專心完成任務。
	S ₉ ：創作初期我們連基本構圖上未呈現，但是透過老師的引導和觀摩其他小組作品後，終於在限定的課程時間內完成日式宿舍的拼貼成果。
	S ₁₀ ：因為自己的藝術才能較弱，所以我負責蒐集需要的素材資源，而成品的製作就交付給同伴來完工。
	S ₁₁ ：創作時特別的經驗是和組員在創作成品時，發生一大堆蟲子從樹上掉落在頭頂上，旁邊的同學們一度還以為是昆蟲投放「糞便炸彈」的驚險情況。
	S ₁₂ ：我覺得這次自然拼貼作品好玩有趣，因為可以和好友一同設計圖案、蒐集拼貼材料，最後同心愉快的心情下完成自然風格日式建物。

S ₁₃ ：	雖然剛完成的勞作時令人賞心悅目，但在短暫的時間其原本的色彩就消失素材即枯萎。
S ₁₄ ：	因為第一次實地外面做美勞，心情感到興奮與特別！（OS：第一次感受到做美勞是這麼開心的一件事情。）
S ₁₅ ：	我們製作的主體日式宿舍有點雜亂，但是也利用樹枝、葉子和果實，甚至搭配小石子來呈現唯妙唯肖生態池與池中蝌蚪群的情景。
S ₁₆ ：	樓下的微風廣場有許多落葉撿拾和被蚊蟲叮咬。
S ₁₇ ：	我是負責採集素材的。在過程中突然手中出現了很多螞蟻，害我差點在寧靜的上課校園中大聲尖叫。
S ₁₈ ：	在戶外除了很多蚊蟲的干擾外，有時突然的強風把收集好的植物素材吹散讓心情煩躁，其餘的體驗都蠻有趣味的。
S ₁₉ ：	覺得在戶外上課表較好，因為可以更加貼近大自然，而且不是生硬的制式課程活動。
S ₂₀ ：	和同學一起合作的那一段時光，可一起學習技巧、溝通想法……等，覺得是難得的寶貴經驗。
S ₂₁ ：	覺得拼貼課程很好玩，因為用大自然的東西拼貼出一些另類的美勞作品。
S ₂₂ ：	第一次在戶外創作覺得很新鮮。找樹葉的時候會有很多蟲子從天而降；若穿短褲，四肢就會變成紅豆冰啦！
S ₂₃ ：	我們在撿樹葉時有說有笑，而且還會發現奇形怪狀的植物，感到十分有趣。
S ₂₄ ：	我能和同學完成心中日式宿舍草稿圖，並拼貼出想要的作品風格。
S ₂₅ ：	喜歡自然拼貼的方式來創作，較不會破壞汙染環境。
S ₂₆ ：	就是感覺很開心，除了跟自己要好的朋友合力完成日式宿舍的拼貼外，又可近距離親近瞭解大自然的品種。

資料來源：研究者整理。

表 8、「巧手玩歷史建築」學習回饋表

	藝文領域單元三「巧手玩歷史建築」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在製作冰棒建物時，遇到許多困難的地方，如：黏貼角度、空間內設計規劃等，最後靠著團隊合作才順利完成。
	S ₂ ：我覺得這次活動十分有趣跟挑戰，可以跟同伴好友們一起合作把日式建物做好。
	S ₃ ：我覺得做冰棒棍歷史建築很好玩，但我更希望能創作自己心中理想的小房子，會做得比現在更精緻漂亮。
	S ₄ ：本生為資源班學童，叮嚀該生協助同組夥伴，排列與黏貼所需要的製作材料。
	S ₅ ：我覺得做勞作的課程，可以培養同儕間的默契，進而彼此情感互動更加融洽。
	S ₆ ：深刻印象是同學們在老師帶領下實地採訪仁海宮建物的外觀與特徵，在操作黏貼冰棒棍時作品基底地板不斷分離失敗的暗黑體驗。
	S ₇ ：和夥伴共同設計日式建物時，大夥手忙腳亂的慌張無措的製作經歷。
	S ₈ ：冰棒棍製作技巧很有趣。
	S ₉ ：深刻印象是老師帶領全班實地觀察歷史建築的外觀與特徵，像我們組是負責聖蹟亭製作，成員們將相關形狀結構與花紋特色等細節記載草稿紙上，以方便原跡重現。
	S ₁₀ ：要將木棒剪裁所需的大小，在黏貼和同學討論設計的建物結構中。
	S ₁₁ ：設計了聖蹟亭旁土地公廟和內部小裝飾如神明桌、籤筒和垃圾桶等。
	S ₁₂ ：活動過程中大家一起製作冰棒棍屋，在彼此分工合作下，冰棒屋成品很快就做好了。
	S ₁₃ ：完成日式宿舍作品時，像縮小版的玩具小木屋，令人感覺很可愛。

S ₁₄ ：團隊合作過程中，雖有點爭執鬥嘴，但仍有達成共識想法，將賦予的任務完成。
S ₁₅ ：我們的日式宿舍作品樣貌跟原型有點落差，感覺有點怪怪的。
S ₁₆ ：在創作過程中燒腦有趣，但是在有限時間內很難細膩精緻。
S ₁₇ ：在初期製作仁海宮屋頂十分堅固，但是接踵而來建築結構的拼裝，導致它變得越來越脆弱，完工時勉強可用。
S ₁₈ ：老師帶著組員一起去聖蹟亭，觀察他的外貌與特徵。聖蹟亭它一共有三層，由下往上來說明，第一層是正八邊形，的二層是四邊形，最後的第三層結構最小，上面還有「聖蹟」兩個字。
S ₁₉ ：拼裝雨淋板和室內木櫃是我覺得最好玩的，如同把冰棒棍一支支層次性黏貼成一整面雨淋板的當下，象徵著大家同心協力完成課程活動。
S ₂₀ ：我覺得做冰棒棍作品時最有趣的是可以和同組夥伴一起討論設計後，一起動手做來完成所要的歷史建築。
S ₂₁ ：覺得用冰棒棍做出來的日式建築，很好看也添增創意性質。
S ₂₂ ：這是我第一次用冰棒棍做美勞作品，覺得新奇又好玩。
S ₂₃ ：喜歡大家分工合作，在每人分配到內容中，一起歡笑討論，一起相互幫忙，讓作品可以呈現在大家眼前。
S ₂₄ ：覺得好玩，相關技巧對我來說有難度，但夥伴會相互支援，讓障礙降至最少。
S ₂₅ ：上課內容輕鬆好玩，雖然剪裁冰棒棍有點難度，但是我的組員會從旁協助。
S ₂₆ ：做這個日式宿舍的冰棒棍美勞課程，讓我體驗到團隊做出的成品就是最美好、最厲害的啦！

資料來源：研究者整理。

表 9、「樂遊『新街』園地」學習回饋表

	自然領域單元一「樂遊『新街』園地」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在灑字活動中，因圖片黏貼距離太小，結果都擁擠一團。
	S ₂ ：在灑字遊戲的線索裡有三個干擾作答的圖片，我們這組還因此投票表決要張貼哪個答案。
	S ₃ ：我們組別在愉悅氛圍中，輕鬆快速完成灑字活動的任務。
	S ₄ ：本生為資源班學童，雖無法在小組活動中給予實質幫助，但有要求從旁負責清理收拾等簡易的工作。
	S ₅ ：在整個灑字任務過程中，我們這組很快就找出圖片的地點並快速貼上去所以覺得好玩也有趣。
	S ₆ ：最深刻活動印象的是差一點把陷阱的圖案貼上去，所幸其他組員有發現到。
	S ₇ ：看到小組夥伴們手忙腳亂地把圖片粘在校園地圖紙上。
	S ₈ ：我在跟同學討論每張圖片的線索與特徵。
	S ₉ ：在灑字活動的競賽中，我最高興的是我們這組第一位交給老師任務答案。
	S ₁₀ ：驗收課程內容是將校園內的歷史走廊與時空走廊圖片黏貼在校園地圖中。
	S ₁₁ ：在完成灑字活動的測驗後，老師幫我們同組夥伴拍照留念。
	S ₁₂ ：印象最深刻的是和大家一起群力完成灑字活動，因為大家分工合作，在短時間就完成任務的提示內容。
	S ₁₃ ：在課程活動中，才發現校園內居然有隱藏兩條不同類型景點的教學路線。
	S ₁₄ ：最後總結活動的任務覺得很簡單，輕鬆完成。
	S ₁₅ ：我們這組同心戮力、抽絲剝繭，將每張圖片線索黏貼在正確的位置。
	S ₁₆ ：在課程結束前的灑字活動，是讓我們以緊張、歡樂的團隊競賽方式來進行學習考試。

S ₁₇ ：	這次的樂遊「新街」園地活動，讓我對學校的各角落景點有更加一層認識。
S ₁₈ ：	因為對校園不陌生，所以很快就完成各景點正確黏貼位置，也讓我再次加深校園景點的熟悉。
S ₁₉ ：	課程活動讓我更加認識新街校園內的歷史與生態的景點特色。
S ₂₀ ：	這個活動除了讓我認識新街的地點特色外，也瞭解校園空間的一些變化，像是原本在校園內的鯉魚池，現在已被規畫校園旁社區休閒空間。
S ₂₁ ：	因為在新街生活求學六年，能夠清楚指出和說明時空、生態走廊的景點與特色。
S ₂₂ ：	覺得最後課程活動有趣且好玩，雖然整組會吵架。此外，平時也會去記憶牆附近玩鬼抓人，卻不知道「雲想」是做什麼用途的。
S ₂₃ ：	覺得這次結尾的活動簡單、快速、好玩有趣，所以我喜歡這次的課程安排。
S ₂₄ ：	上完課後知道新街校園內景點特色。
S ₂₅ ：	大家一起在下課前完成灑字活動任務。
S ₂₆ ：	覺得灑字活動十分有趣好玩，讓我再一次認識了「新街」。

資料來源：研究者整理。

表 10、「來『趣』新街輕旅行」學習回饋表

	自然領域單元二「來『趣』新街輕旅行」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在繪製景點海報過程中，為了能在活動時間內完成圖片的文字介紹，結果雙手都沾滿了麥克筆的顏色。
	S ₂ ：要黏貼海報上圖片時，除空間配置合適外，也不能遮住文字介紹的細節。
	S ₃ ：這堂課的海報製作更讓我懂得新街周遭景點的特色，為下個活動主題「新街小小導覽員」奠定相關認知概念。
	S ₄ ：本生為資源班學童，因在語句表述能力不清楚，要求該生以觀察者角色來欣賞觀摩同儕們海報製作活動。
	S ₅ ：習寫與設計好報的過程十分歡樂有趣，大家分工合作將各自本分完成，最後再合併個人任務，來完成本組的新街景點路線好報作品。
	S ₆ ：活動中學到海報製作時書寫的字體工整、大小適中；而在路線規畫上要合宜，否則會造成行程的時間延宕與混亂。
	S ₇ ：我可以跟夥伴在一起合作完成景點與路線。
	S ₈ ：我從旁協助同伴完成作業。
	S ₉ ：我們合作完成來「趣」新街的海報。
	S ₁₀ ：我畫畫較不好看，但還是盡量完成小組所分配到工作。
	S ₁₁ ：我和同學夥伴一起畫海報時要注意路線通不通順，畫完動線後並謄寫景點介紹內容。
	S ₁₂ ：大家分工合作完成背包自由行地圖，也從這活動中學會簡易繪製校園空間簡圖。
	S ₁₃ ：我覺得可以先體驗繞巡學校幾次後，再透過小組討論出最佳的背包客之旅。繪製設計海報的時間可以再延長些，否則沒辦法完美呈現。

S ₁₄ ：我能規劃路線景點的先後方案，且設計海報時最好要先擬定草圖。製作過程中，覺得書寫介紹內容的人很辛苦。
S ₁₅ ：我可以規劃行程和路線，在製作海報時沒有事先打草稿，可能整張作品會變醜。我慶幸本組合做得還不錯。
S ₁₆ ：做海報不但要規劃路線、黏貼圖片和習寫文字，雖然很辛苦且成員中有一個人就坐在旁邊幫助不大，但我還是做得很开心。
S ₁₇ ：在做海報時要和組內同學討論得到共識，不然會引起吵架紛爭。在製作過程中，有人說我的字體寫得不夠整齊。
S ₁₈ ：在寫介紹內容的除了文章重點和字體工整外，同時讓我瞭解更多新街景點。和同學分工合作完成海報，如我負責寫字、有人黏貼圖片等。
S ₁₉ ：上課時老師分享多種樣式的旅遊海報，同時也提醒我們標示明顯、字體放大等注意地方。大家分工合作有的寫字，有的黏貼，有的畫路線為小組海報盡一份心力。
S ₂₀ ：這次做海報的活動期間，讓我對新街校園有更一步的瞭解。
S ₂₁ ：我覺得製作海報很愉快好玩。
S ₂₂ ：製作海報時，字體書寫要清楚工整。在設計海報內容與圖案時，小組夥伴會有意見衝突。
S ₂₃ ：因為組員都很有自己的想法且每個人畫畫技巧都比我厲害，自認藝術較弱怕畫錯，所以就靜靜地觀察同伴製作。
S ₂₄ ：在製作過程中較瞭解海報的方案呈現。
S ₂₅ ：本組因字體習寫較大，景點圖片遮住介紹內容。
S ₂₆ ：我雖協助小組完成海報內容，但景點與路線是其他同學規劃。

資料來源：研究者整理。

表 11、「『網』住日式建築美」學習回饋表

	自然領域單元三「『網』住日式建築美」
學生學習 回饋感想	S ₁ ：在撰寫講稿活動雖不知如何下筆，還好有老師提供導覽隊講稿範本，才解決此問題。在錄製影片時，因有人講話大聲差點驚嚇滑落生態池中。
	S ₂ ：雖然我不是導覽隊成員，但是老師有請班上導覽隊成員來示範介紹日式建築的相關歷史與結構內容，讓我知道如何導覽的注意事項。
	S ₃ ：我在看完同學導覽示範後，覺得導覽員不是一件簡單的工作。除了要對介紹的內容清楚瞭解外，說明時聲音要大小合適，才能讓參訪者瞭解相關資訊。而輪到自己負責導覽介紹時，說明講解一直卡卡的，害我心裡很煩躁。
	S ₄ ：本生為資源班學童，因在語句表述能力不清楚，要求該生以觀察者角色來欣賞學習相關導覽活動。
	S ₅ ：雖然無法自己撰寫講稿，但透過老師提供的資訊，畫取重點關鍵詞句後，最後修正為自己說明稿。再來介紹講解時聲音清楚、錄製畫面清晰避免抖動，雖然對我來說有點困難，但只要熟練要領就不會出錯。
	S ₆ ：導覽時聲音要清楚，肢體動作要豐富，這些是自己當小小導覽員的過程中的體驗印象。
	S ₇ ：我知道作為一位導覽員聲音要大一點、肢體表達自然一點。在寫文字講稿活動中，因為自己的寫作能力較弱，其完成難度較高。而拍攝過程中和伙伴彼此幫忙，讓所負責介紹的影片順利完成。
	S ₈ ：我敢勇於介紹說明日式建築，卻不會撰寫文字講稿。在我生動活潑的錄影介紹過程，一直讓同學笑容開懷。
	S ₉ ：在拍攝過程中，我出錯 NG 很多次。
	S ₁₀ ：我不知道同學們怎麼講得大聲清楚，在開始錄影介紹時，首先要說出報導者自己姓名，在接著慢慢地介紹所負責的建物特色。一開始在錄影的時候有點害怕，不敢直視鏡頭，之後才穩定心情後慢慢地把內部空間特色說出來。
	S ₁₁ ：導覽員解說時動作要大些並清楚明確，但我不知道文字稿是甚麼所以無法自行撰寫講稿內容。當然老師帶我們全班去拍攝日式宿舍時，感覺我好像一位小主播。
	S ₁₂ ：我的語言表達能力較弱且易緊張，雖然我覺得不適合當導覽員的工作，但是在拍攝景點的影片活動非常好玩有趣，除了錄製同學介紹影片外，還可以拍攝其他景物。

S ₁₃ ：	導覽時不能緊張，而介紹時要有肢體動作來輔助說明，雙眼要看鏡頭來錄製。
S ₁₄ ：	我能把導覽內容的說出來，但表達聲音太小聲，而且錄製時間很久，一直 NG 吃螺絲。
S ₁₅ ：	我有些不知道怎麼導覽技巧，所以在拍攝時很容易笑場。
S ₁₆ ：	當導覽員不容易且辛苦，不但要熟記介紹講稿內容，還要口齒清晰的表達解說，真的是不容易。此外，取景題材對我也不知如何選擇，過程中充滿挑戰，但是很好玩。
S ₁₇ ：	拍攝導覽影片說話要大聲一點，不然影片會沒有聲音。而在錄製過程中，因為同時宿舍內有許多組別也同時取景導覽，所以不時有同學從鏡頭前走過去或是其他雜音和聲笑等突發狀況。
S ₁₈ ：	持攝影手機時，手要穩定拿好，不然畫面會一直晃動；拍攝時因不習慣或不熟悉等因素，所以一直 NG 重來，且講完會很尷尬。但這是第一次和同學一起拍攝導覽日式宿舍，增加不少知識與樂趣。
S ₁₉ ：	因為是校內導覽隊一員，所以對日式宿舍的認識就比同學來得熟悉。跟同學一起導覽，雖重來 NG 很多次但最後還是完成了影片介紹，還培養出我和她的默契。
S ₂₀ ：	介紹時講話要大聲清楚，雖然本身沒有很瞭解日式宿舍，但在老師的說明下，先從宿舍外觀介紹，再入屋內講解空間結構功能。覺得和同學一起拍攝影片這段期間，可以讓我加深和同學間的相處情感外，也對日式宿舍更加瞭解。
S ₂₁ ：	課程活動很好玩，可是導覽時有些難度。像是導覽介紹時要配合手勢動作外，講解聲音大小清晰也是要注意部分。自己在錄製時由於緊張，導致手部一直發抖。
S ₂₂ ：	拍攝過程很好玩，可是導覽時有許多細節要注意，像是介紹講解時肢體動作和音量咬字要配合。
S ₂₃ ：	因為我不是當校內導覽隊成員，所以對相關技巧瞭解不夠清楚。未知的部分學習是從其他同學們介紹示範來獲取。
S ₂₄ ：	透過導覽員活動來讓他人知道日式宿舍的歷史與特色。雖然此活動是以導覽員的角色來介紹日式建物，但我所擁有講解等技巧是缺乏不足的。
S ₂₅ ：	我喜歡戶外的走讀教學，較不愛每天在教室內上課聽講，所以這導覽日式宿舍活動是我喜歡的課程形式。
S ₂₆ ：	我雖知道導覽的技巧，但在文字講稿撰寫卻是一大難題。最後學習此活動過程中，透過相關資料和解說，讓自己對日式宿舍歷史特色更進一步認識。

資料來源：研究者整理。

三、教學省思

(一) 社會單元一「中壢的前世今生」課程省思與調整—

1. **在影片導讀**，呈現有關中壢區風貌，作為學習單測驗題型：批閱答案與學童回饋得知，錯誤情況不外乎是圖片解析度模糊、對中國近代歷史相關認識缺乏，才造成此結果。針對缺失調整為：(1)改善圖片辨適度，避免重蹈覆轍影響學習成效；(2)在五年級社會臺灣近代教學內容可補充類似相關歷史常識，擴充學童視野。
2. **教學活動是介紹原鄉歷史發展軌跡和交通發展**：交通運輸部分，多數學童知道自己生活區擁有的大眾運輸系統，如：臺灣高鐵青埔站、臺鐵中壢站、機場捷運線、桃園中壢客運等，外加有高速公路經過，通往各地交通十分便利。歷史發展課程以中壢區歷史沿革、原住民與漢人開疆拓土、行政區演變等，增進學童對自我家鄉認知瞭解。學習單錯誤率除竹塹的「塹」字不會寫外，尚有本區域凱達格蘭與泰雅兩族原住民、漢人開發者代表郭樽、中壢舊名稱「澗仔壠」和「壠」地形名稱意涵也是錯誤頗多。
3. **情意教學上**：學童藉由這次教學，可促進對自我原鄉不同面相認識與瞭解，讓初體驗的見面情懷，紮下對原鄉土認同根基，對出生地產生懷感恩。

(二) 社會單元二「中壢的『地理』身分證」課程省思與調整—

1. **重點在中壢區地理環境如位置水文、行政區域、地名命名學習**：藉由中壢區公所網料資料講解和隨機提問，提升對故鄉地理認知。回饋單發現，學童對故鄉地理位置成效不彰，經詢問發現教師在講述絕對位置與相對位置部分產生迷惑。建議使用輔具操作來加強學童對相關概念，避免相似教學迷思產生。
2. **地名命名的 T 字圖表活動**：命名的原則不少，但選擇對孩子較易理解法則進行觀念建立，教學結果尚可接受。過程中，有不易辨識地名，卻激發學童推理線索潛在能力，結果得到意想不到學習技巧。最後融合心智圖活動，檢測學童平時擷取重點關鍵能力，並搭配上臺發表做總結。上臺發表仍有調整空間，如上臺機會增加、發表儀態訓練、音量膽識要求等都是修正項目。
3. **藉由地理課程介紹**：學童能透過人文、地名、水文等多元面相資訊，加深對故鄉情感，也從先民經驗法則中，瞭解生活環境點點滴滴。

(三) 社會領域單元三「新街史蹟走讀之旅」課程省思與調整—

1. **在認知學習目標**：學童都知道校園周遭所擁有的史蹟文物，學習單檢測中卻

發現，對聖蹟亭歷史與特色雖有過半習得，在仁海宮神明祭祀部卻過半數以上學童無法達到相關目標，作為本次教學活動需要注意部分。

2. **課程與學習單調整：**因在仁海宮、聖蹟亭歷史事蹟和建築歷程特色介紹學童能接受，祭祀神明部分，屏除尊重多元信仰習俗不可抗力外，活動內容介紹完廟內各祭拜神明名稱與事由，造成認知沉重負擔，學習成效不佳。因此課程內容與學習單應刪除次要的神明介紹，以廟寺主要祭拜主神明簡明扼要講解，並呈現較清晰神像圖片，透過圖文聯結來提升學童認識成效。
3. **情意教育：**多元宗教信仰要勸導人們向善，但卻不過度迷信，造成社會、家庭與他人間的傷害。

(四) 社會單元四「新街藝文館——日式建築風貌」課程省思與調整一

1. **在教學目標：**生活上大部分建築材料運用對學童來講是認識的，像休閒農場可看見茅草屋；日常居住鋼筋水泥屋等，也因較少戶外體驗學童，較無法明確辨識相關建物素材。在教學調整上建議增添親子戶外活動，透過線上影片與校外教學等型式來弭補缺乏的概念。
2. **日式宿舍外部與內在認知學習方面：**能夠說明出相關結構功用，從細部數字能看，內部空間配置是學童較不易分辨部分。可能是因為配置較為模糊，像是空間聯結，造成學童判斷上誤會，無法說出正確名稱與用途。省思後調整是可運用課堂彈性時間，透過現場志工人員、退休老師來進行相關日式宿舍實地介紹與引導，讓新街就學學童，更加深入認識坐落於校園內歷史建築。
3. **情意教育：**讓學童對於校內歷史建物認同外，也希望關懷與愛惜的態度能推廣至各地文物史蹟，讓重要文化資產可以代代流傳。

(五) 藝文單元一「『拓印』日式新膠跡」課程省思與調整一

1. **藝術學習認知：**因本校無專長美教師資，美勞呈現不是圖畫紙彩繪，就是材料包簡易實作成品，缺乏多元化藝術專題表現。藉由此次材料和專業老師親授指導和視訊教學等型式，讓學童產出不同於制式光碟創作成品。
2. **技巧方面：**因缺乏使用雕刻刀經驗，老師親自示範正確用法與安全須知，但受傷流血學童不少。未來在藝術課程規劃中，給予學童多元化素材體驗，調整單一枯燥學習。
3. **在情意上：**透過多元媒材與技法的學習，再加上對實體物件的觀察，使學童實踐自我獨特的藝術成果。

(六) 藝文單元二「『拵』『貼』日式自然風」課程省思與調整一

1. **戶外課程：**要考慮天候條件如雨天或場地濕滑等，或環境清潔衛生像是蚊蟲

叮咬等情況，不僅會使活動執行受限外，亦造成學童身體不適的公共衛生問題。在課程調整要有兩天備案，可事先請學童準備好相關的天然材料，而公共衛生問題則可準備防蚊液等藥品外，並提醒學童注意四周環境突發狀況。

2. **學習目標：**將學童以2人一組條件下，各成員能彼此溝通協商，難免有意見相左，最後獲得共識，透過各自巧思與技法，一同完成自然素材拼貼創作。但分組會因個人能力差異性，會造成作品水平參差不齊，這是創作須注意考量之處。
3. **在活動情意方面：**透過戶外學習不僅讓學童體驗不同環境氛圍外，也藉由自然情境來提升認識生態、愛護生命與珍惜資源等內在心靈的養成。

(七) 藝文單元三「巧手玩歷史建築」課程省思與調整—

1. **認知學習：**透過實地走訪校園周遭歷史建物，近距離觀察與探索物件特徵外，從中瞭解歷史痕跡。加上先前課程內容學習，來加深連接相關知識。
2. **透過不同藝文素材：**結合學童創造想像力，製作出通力合作另類歷史建物作品。除展現個體不同操作技巧外，藉由組內腦力激盪與獨特思維，達成教學活動目標。各組都有完成作品，小組是由抽籤方式來決定，因默契上有落差，導致分工與創作有延宕課程時間，需找尋事宜調整關鍵所在，讓學習成效更提升。
3. **善用多元感官：**結合不同美感素材，透過小組溝通互動，培養出對藝術創作與美感素養的情意內涵。

(八) 自然單元一「樂遊『新街』園地」課程省思與調整—

1. **藉由樂遊新街導覽手冊：**時光走廊與生態走廊等兩條路線介紹，學童對校園每個角落事物、景點加深認識瞭解。用簡報靜態講述外，結尾再配合小組合作動態灑字活動，以輕鬆愉快氛圍檢測認知成效。
2. **教學結果成效：**在小組活動行間巡視，發現搜尋校園景點空間分布圖表尺寸太小，導致學童們在黏貼圖片太過擁擠重疊，要呈現各組成果令人感受不佳。下回要進行類似灑字活動時，使用合宜大小紙張，讓使用者與欣賞者有舒適視覺感受。
3. **情意教學：**學童能在小組合作中，培養出團隊優先、富有榮譽感的未來學習者。

(九) 自然單元二「來『趣』新街輕旅行」課程省思與調整—

1. **整體海報內容：**呈現有符合規範，但版型規劃與設計有進步空間，除學童可加強提升技能觀念外，老師應能配合相關科任協同教學，來彌補領域不足缺

失。

2. **建議調整：**海報顏色以淺色系為主，感官欣賞較易清晰；而黏貼景點圖片大小要合宜外，內容畫質要清楚，可增添海報作品的效果。製作時間上很倉促，影響學童們繪製設計壓力，無法展現最佳小組能力，時間因素也須調整合適規範。
3. **生活探索經驗：**參與規劃旅程作品，建立身心健全情意素養。

(十)自然單元三「『網』住日式建築美」課程省思與調整一

1. **有社會導覽員示範：**學童仍缺乏講解動作與上臺分享經驗，在拍攝過程中，有些羞於鏡頭錄製，有些因緊張而吃螺絲。在表達技巧省思，除了要教授如何運用語言、肢體等形式進行分享說明，並給予學童多上臺表現機會，從中累積相關經驗技巧與注意事項。
2. **在撰寫介紹導覽講稿的環節：**無法完成導覽內容敘寫，除了缺乏對日式宿舍親身認識外，文章寫作能力也是需要加強，最後以校方導覽隊介紹紙本為範本，從中擷取相關講解重點，完成導覽講稿內容。
3. **藉由資料蒐集與導覽錄製：**結合資訊網絡能力素養，並培養相關倫理道德，成為未來電子學習科技人。

柒、研究結論與建議

一、研究結論

根據研究目的、歷程統計與實施成果，茲將歸納本研究的結論如下：

壹、結合交通文化因素，設計出符合校區本位特色鄉土教學課程

利用本校位處中壢區中心位置，自然形成區內交通線輻輳中心，如臺鐵中壢站、機場捷運線與公車運輸等，加上鄰近有仁海宮、聖蹟亭等文物史蹟，可說是擁有交通發達、文物資產的先天優勢。接著參考本校本位特色課程、新街導覽手冊等相關資料，設計出更貼切校區特色鄉土課程。如同賴皇隆(2013)主張鄉土教育除了著重認識鄉土文化環境，學習鄉土知識，更是教育中養成學生尊重、欣賞、愛護鄉土的心理，並且願意付出一己之力協助發揚鄉土文化。

貳、藉由不同領域課程活動，提升學童多元智慧素養能力

本研究課程設計包含社會、藝術人文和自然與生活科技等學習領域。在社會領域「中壢史地面面觀」內容著重學童生活圈——中壢區史地的認識，透過區域發展、

交通水文、人文語言和地名由來等教學目標：語文表達透過對相關課程介紹，能以文字描述和語言表達來呈現對中壢區歷史地理認知成效；數理邏輯方面透過課程 T 字表活動，以推敲思索等邏輯思考，來猜測地名命名的由來。在藝文領域「匠心創客」以膠版拓印、天然素材拼貼和冰棒棍創作歷史建物等活動目標：在自然智能表現以戶外課程方式讓學童親近環境事物的不同上課風貌，來提升生活觀察與探索能力；空間能力則是會運用形象空間特長來繪製設計作品圖稿，並搭配著抽象空間能力來雕刻建造獨特自我的藝術成果。自然領域「旅遊導覽小達人」課程設計有校園巡禮、背包自由行和導覽日式宿舍等，其課程目標是對校內動植物與環境認識和校外周圍歷史建物探索熟悉能力相結合，產出導覽影片。空間能力增進則是透過對校區內外景物動線規劃出參訪行程，培養學童與他人溝通協調未來生活的人際智能。

參、回饋單統計分析瞭解學習成效，並調整課程內容和解決現場問題

在課程教學過程，研究者發掘到執行時間問題與困境，導致部分單元活動目標無法達到預期教學成效；在自然資訊課程，因學童缺乏導覽事物認知與技能，無法產出自我風格文筆。從學生回饋單和當時執行課程過程中，修正課程編排活動，使課程更貼近學童學習成效。此外，學童主動參與度是學習成效高低重要關鍵。社會領域課程是以教師講述法為主軸，但學童參與程度稍顯不足。而藝術人文與自然資訊活動，大部分是個人或小組合作課程規劃，不僅提升學生參與度，讓教學流程方式變得更多元發展。最後，藉由教學活動巡視和學習回饋單統計分析，瞭解學童在各單元學習成效與提供往後研究者所需修正及注意教學編排設計。

肆、運用多元領域主題教學活動，使學生在認知、技能等教學目標都達成不錯效果

在課程施行後，收集學童回饋單後，進行課程統計分析，其社會、藝術人文和自然與生活科技等領域教學目標結果都有過半數學童達成。再細分性別來評估，女生在各領域整體表現又比男生更佳，除了班上女童在心思較男童專心細膩外，班上女孩在基本學力與能力平均值也比男孩好，故學習目標成效女生顯著表現較好較全面。

伍、教師編纂研究課程與實際執行教案，增進自我專業成長

研究者參考桃園市新街國小校本特色課程與樂遊新街導覽手冊為主軸，蒐集多元歷史建物文獻，並實地探訪校園內外建物與資源。以學童生活經驗為基礎，結合 108 年課綱核心素養和學校社區特色資源，來編纂學校本位特色架構研究課程教案。除自編教學活動能力增進外，再透過學習過程中觀察與省思，讓研究者自我專業成

長精實與進化。

陸、透過自編校本課程教學活動，加深學童對學校附近社區資源價值

為提升學童對自我生活圈認識，在課程上採用動靜態活動設計，給予學童們不同領域學習。首先以社會領域開場，以靜態簡報講解形式介紹中壢區歷史演變和地理環境、校園日式宿舍與社區仁海宮、聖蹟亭等歷史建物沿革特徵，期間穿插地名分類動態小組活動，讓學童動靜活動中提升相關認知。接著以藝術人文接棒，由膠版拓印、素材拼貼、冰棒棍創作，透過 DIY 動手作體驗，不同學習經驗來增進知識與技能。最後，用自然資訊收尾，除動腦規劃導覽路線海報外，以主播角色拍攝日式宿舍導覽影片，提升學童們認同感與加深學習印象，並深入知悉學校與社區資源特色價值。

二、研究建議

針對上述所歸納研究結論，給予往後探討相關鄉土教育教學現場老師及歷史文物研究者建議如下：

壹、善用運用提問和小組活動方式，讓學童成為教學現場主體

從統計分析發現，班上學童主動發問表達比例偏低，尤其在簡報講述課程中達到顯著關聯，造成授課教師主導性較強。未來可多加運用小組合作及實作課程來提高學童參與度，打造優質的學習場域及合作的精神，讓學生從被動接收者轉換成主動創作者。

貳、尋找各領域專長及教學熱忱教師夥伴成立學習社群，充實校本特色課程

在自編課程內容，發現原校本課程架構雖面向多元，其核心重點較零散模糊，關於校內日式宿舍教學設計內容不足，讓其建物較難為校本核心架構之一。研究教學過程中，某些專業活動引導，如：美勞膠版刻畫，若無此學習領域專任教師，在教學細節中因忽略而導致學習成效大打折扣，更嚴重恐危害到學童。

因此藉由協同教學的理念，整合相關師資人員，設計多元領域學習課程，讓學校本位課程趨於完善外，也使教學人員專業能力提升，並展現出良好的學習成效。

參、在實作教學課程建議給予連續且恰當完成時間，有利於學童學習成效的提升

操作教學活動可以增強學童主動參與，且進行課程時也能在限時內完成指定作品，其學習成效頗佳。但學童有反應若課程節數可完整連續性，可以在相關作品細節上琢磨精緻，最終作品展現定能更上層樓。

肆、未來研究方向

課程設計部分，本研究是以中壠區新街國小校內外歷史建物為課程設計主軸，結合社會、藝術人文、自然資訊等領域教學內容。但因人力與時間的侷限，故須縮小研究活動範疇。但未來可以增添語文領域，像是文章與詩歌創作；環境教育，如綠建築介紹與運用等，以原來教案設計為基石，加深加廣學習多元化。

研究對象部分，目前研究主體是任教班級學童，先以此為研究樣本，透過各單元的教學活動中發現省思，與課程後學童回饋心得，來注意並調整教學流程關鍵點，讓自編校本課程架構完善後，再逐步推廣至同學年，最終分享教學資源給全體師生使用，作為認同自我家鄉、珍惜社區資源的鄉土教育教材。

參考文獻

一、學位論文

- 王真麗、吳佳霓、陳志晃（2003）。國小教師自編鄉土教材理論與實務之研究：以屏東縣萬丹鄉為例。國立屏東師範學院，屏東市。
- 王登安（2003）。國小鄉土教學資源的調查與課程之途徑—以鹿谷鄉田底地區之人文環境資源為例。國立中正大學（未出版之碩士論文），嘉義縣。
- 王登安（2003）。國小鄉土教學資源的調查與課程融入之途徑—以鹿谷鄉田底地區之人文環境資源為例（未出版之碩士論文）。國立中正大學，嘉義縣。
- 李美芳（2014）。鄉土歷史應用於國小鄉土教學之研究—以新北市深坑國小六年級為例。臺北市立大學歷史與地理學系社會科教學碩士論文，臺北市。
- 李秦祥（2011）。國小教師對鄉土教材之偏好與學生學習表現之調查研究-以臺北市中正區為例（未出版之碩士論文）。臺北市立教育大學，2011。
- 杜玥澐（1999）。國小鄉土教學課程實施現況與教材評鑑之研究。國立臺南師範學院（未出版之碩士論文），臺南市。
- 林彥旭（2013）。一所眷村小學學校本位課程發展之個案研究（未出版之碩士論文）。國立屏東教育大學，屏東市。
- 林進富（2016）。國民小學「特色學校」學校本位課程發展之研究—以嘉義縣太陽國小為例。國立嘉義大學教育行政與政策發展研究所碩士論文，嘉義縣。

- 邱暉心 (2017)。多媒體鄉土教材融入社會學習領域教學對提升四年級學童社會科學習成效之探究。國立臺東大學進修部暑期課程與教學碩專班，臺東市。
- 張華真 (2019)。素養導向教學之行動研究-以國小六年級數學為例。國立虎尾科技大學資訊管理系碩士在職專班碩士論文，雲林縣。
- 許扶堂 (2007)。遊戲融入兒童課後數學學習之行動研究-以國小五年級弱勢族群兒童為例。國立臺中教育大學數學教育學系碩士論文，臺中市。
- 郭洛伶 (2018)。國中生表演藝術課程學習態度、學習滿意度與學習成效之研究。臺南應用科技大學生活應用科學研究所學位論文，臺南市。
- 陳又華 (2011)。臺北市一所國小學校本位課程評鑑發展之研究。臺北市立教育大學課程與教學研究所碩士論文，臺北市。
- 曾芳蘭 (2012)。學校本位課程發展歷程之研究—以雲林縣經典國民小學為例。國立中正大學教育學研究所碩士論文，嘉義縣。
- 黃千綺 (2018)。國中導師透過班級經營提升學生核心素養的行動研究。國立中正大學教育學研究所碩士論文，嘉義縣。
- 黃玉冠 (1994)。鄉土教材發展與實施之分析研究—以宜蘭縣為例。國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文，臺北市。
- 黃惠珍 (1998)。綜合高中學校本位課程發展—一所學校之個案分析（未出版之碩論文）。國立臺灣師範大學教育研究所，臺北市。
- 潘美芳 (2018)。學習動機、學習態度與學習成效間關係之研究—以高雄市某文理補習班為例。樹德科技大學經營管理研究所學位論文，高雄市。
- 蔡秀芳 (2017)。實施國小高年級學童海洋教育學校本位課程教學之行動研究。國立臺南大學教育學系課程與教學碩士論文，臺南市。
- 蔡宗明 (2016)。行動學習應用於國小學校本位課程之學習成效影響。國立臺南大學數位學習科技學系數位學習科技碩士論文，臺南市。
- 蔡耀霆 (2019)。運動教育模式應用於樂樂足球教學成效之研究。輔仁大學體育學系碩士在職專班，新北市。
- 鄭富仁 (2010)。學校本位課程發展的歷程分析—以一所教學卓越獎學校為例（未出版之碩士論文）。國立中正大學，嘉義縣。
- 賴皇隆 (2013)。社區資源活用於國小高年級鄉土教育之行動研究 —以新北市板橋區後埔國小為例。臺北市立大學歷史與地理學系社會科教學碩士論文，臺北市。
- 賴郁華 (2014)。高齡者宗教信仰與生活滿意度之關係探討。國立屏東教育大學教育

- 心理與輔導學系碩士論文，屏東縣。
- 戴舒涵(2016)。**鄉土教育融入國小國語文教學之行動研究—以臺北市某國小四年級為例**。臺北市立大學歷史與地理學系社會科教學碩士論文，臺北市。
- 謝沛原(2018)。**自造教育在達成十二年國民基本教育核心素養效能與困境之研**。國立嘉義大學教育行政與政策發展研究所碩士論文，嘉義縣。
- 謝譯瑩(2005)。**學校本位課程發展下之統整課程設計研究**(未出版之碩士論文)。國立中正大學，嘉義縣。
- 蘇淑慧(2012)。**兩所國小學校本位課程運用社區資源情形之個案研究**。國立中正學教育學研究所碩士論文，嘉義縣。

二、期刊論文

- 王啓宗(1989)。**談國小社會科鄉土教材教學**。國教輔導，第28卷第3期，5-11頁。
- 吳宗立(2003)。**中小學鄉土教育的教材設計與實施**。國教天地，153，13-19頁。
- 李子建(2003)。**學校本位課程發展：理論與取向**。課程與教學，6卷3期，105-127+179頁。
- 李堅萍(2001)。**Simpson、Harrow 與 Goldberger 技能領域教育目標分類之比較研究**。屏東師院學報第十四期，675—710頁。
- 周梅雀(1999)。**鄉土教育在教育改革中的角色與不變的意義**。國教之聲，32(4)，2-6頁。
- 林瑞榮(1996)。**國民小學鄉土教育的實施與發展**。鄉土文化教育研討會學術研討會論文。臺南市：國立臺南師範學院，117-142頁。
- 姚誠(1995)。**鄉土意識與鄉土教育——一項理論建構的探索**。國小鄉土教學教材教法論文研討會論文集。花蓮縣：花蓮師院，75-94頁。
- 范信賢(2016)。**核心素養與十二年國民基本教育課程綱要：導讀國民核心素養：十二年國教課程改革的DNA**。教育脈動，5頁。
- 夏黎明(1988)。**鄉土教育之分析**。臺東師院學報，1，281-300頁。
- 高明智(1996)。**芝山岩的鄉土資源調查與鄉土教育**。鄉土文化教育學術研討會論文。臺南市：國立臺南師範學院。
- 高新建(2000)。**學校本位課程發展的意涵與實施**。邁向課程新紀元(二)學校本位課程發展工作坊資料集。臺北：中華民國教材研究發展學會。
- 教育部(2014)。**十二年國民基本教育課程發展指引**。

- 許雪姬 (1990)。國民小學鄉土教材之檢討—以四年級社會第七冊為例。人文及社會學科教學通訊，1 (1)，121-129 頁。
- 郭至和 (2002)。鄉土教育在國小的實施與展望。社教資料雜誌，286，1-4 頁。
- 陳伯璋 (1999)。九年一貫課程的理念與理論分析。邁向課程新紀元-九年一貫課程研討會論文集，上，10-18 頁。臺北：教育部。
- 陳延輝 (2001)。從鄉土教育談三民主義的教學--以宗親組織為例。人文及社會學科教學通訊，12 (2)，17-27 頁。
- 陳建志 (2018)。學校本位課程發展：兼論理念學校與 教學卓越獎之助益。當代教育研究季刊，第二十六卷，第三期 069-106 頁。
- 陳朝陽 (1996)。鄉土教育與鄉土教學活動。教師之友，37 (4)，9-18 頁。
- 陳朝陽 (1999)。鄉土教育的意義與特質。教師之友，40 (1)，34-43 頁。
- 陳朝陽 (1999)。鄉土教育的意義與特質。教師之友，第 40 卷第 1 期，34-43 頁。
- 陳豐祥 (2009)。新修訂布魯姆認知領域目標的理論內涵及其在歷史教學上的應用。歷史教育，第 15 期。
- 喻麗華 (1996)。立足本土 放眼世界—鄉土教育的時代性與前瞻性。國教之友，47 (4)，18-24 頁。
- 黃政傑 (1994)。鄉土教育的課程設計。師友月刊，324，9-12 頁。
- 楊俊鴻 (2018)。世界各國國家課程中的核心素養：以日本、韓國與新加坡為例。中等教育，69 卷 2 期，21-39 頁。
- 楊雲龍 (1997)。鄉土教學活動之探討。竹縣文教，16，19-25 頁。
- 歐用生 (1994)。提升教師行動研究的能力。研習資訊，10 (4)，1-6 頁。
- 蔡清田 (2007)。透過課程行動研究進行教師在職進修。教育研究，160，146-157 頁。
- 鄧天德 (1993)。鄉土環境教育。國教月刊，40 (3)，2-9 頁。
- 鄧天德 (2000)。九年一貫課程與鄉土教育。課程與教學季刊 3 (3)，17-30 頁。
- 薛梨真 (2005)。國小教師課程統整實施成效之評估。課程與教學季刊，3 (1)，39-58 頁。

三、專書

- 陳正祥 (1958)。《如何研究鄉土地理》。載於陳正祥主編，現代地理學之觀念與方法，223-235 頁。臺北：商務書局。

- 王雲五 (1971)。《雲五社會科大辭典第十一冊地理學》。臺北市：商務印書局。
- 夏黎明 (1995)，《鄉土教育的理念》，載於黃正傑、李隆盛主編，《鄉土教育》，臺北市：漢文出版社。
- 譚光鼎、劉美慧、游美慧 2012，《多元文化教育》，臺北市：高等教育文化事業有限公司。
- 鍾喜亭 (1995)，《鄉土教材的設計》，載於黃政傑、李隆盛 (主編)，《鄉土教育》(27-35 頁)。臺北市：漢文書局。
- 林瑞榮 (1998)，《國民小學鄉土教育的理論與實踐》，臺北市：師大書苑。
- 譚光鼎、劉美慧、游美慧 (2012)，《多元文化教育》，臺北市：高等教育文化事業有限公司。
- 張嘉育 (1999)，《學校本位課程發展》，臺北：師大書苑。
- 蔡清田 (2002)，《學校整體課程經營：學校課程發展的永續經營》，臺北：五南。
- 黃政傑 (1999)，《課程改革》，臺北：漢文。
- 歐用生 (1999)，《落實學校本位的課程發展》，國民教育，39，頁 2-7。臺北市：師大書苑。
- 林佩璇 (2004)，《學校本位課程-發展與評鑑》，臺北市：學富文化。
- 白雲霞 (2003)，《學校本位課程發展理論、模式》，臺北：高等教育。
- 張嘉育 (1999)，《學校本位課程發展》，臺北：師大書苑。
- 蔡清田 (2002)，《學校整體課程經營：學校課程發展的永續經營》，臺北：五南。
- 高新建 (1998)，《學校本位課程發展的多樣性》，載於中華民國課程與教學學會主編，學校本位課程與教學創新，頁 63-79。臺北：揚智。
- 徐玉珍 (2001)，《校本課程開發：概念解讀》課程·教材·教法，4，頁 12-17。
- 張嘉育 (1998)，《認識學校本位課程發展》，載於中華民國課程與教學學會主編，學校本位課程與教學創新，頁 25-47。臺北：揚智。
- 教育部 (2003)，《國民中小學九年一貫課程綱要》，臺北市：教育部。
- 蔡清田 (2016)，《50 則非之不可的課程學概念》，臺北市：五南。
- 教育部 (2014)，《十二年國民基本教育課程綱要總綱》，臺北市：作者。
- 洪裕宏 (2008)，《界定與選擇國民核心素養：概念參考架構與理論基礎研究》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告 (NSC 95-2511-S-010-001)，臺北市：國立陽明大學。
- 國家教育研究院 (2014a)，《十二年國民基本教育課程發展指引》，臺北市：作者。
- 王文科 (2001)，《課程與教學論》，臺北：五南。

尋源探本以存真—— 再論錢賓四先生的上古史研究

秦照芬*

摘要

一生對中國歷史文化始終保持溫情與敬意的錢賓四先生，已刊行一千七百萬字的全集中，有近半數的內容與中國上古史研究有關，八年前筆者曾以賓四先生中國上古史重要的經典著作《先秦諸子繫年》及《古史地理論叢》二書，討論賓四先生研究上古史之方法。本文在前文的基礎上，企圖透過分析賓四先生論述孔子及其《春秋》的內容，了解賓四先生對於上古歷史脈動之掌握，更進一步以「尋源探本以存真」七個字綜括賓四先生研究中國上古史之初心及其成果。

關鍵詞：尋源探本、上古神話、三皇傳說、孔子、春秋

* 臺北市立大學歷史與地理學系副教授。

一、前言

一生對中國歷史文化始終保持溫情與敬意的錢賓四先生，已刊行一千七百萬字的全集中，有近半數的內容與中國上古史研究有關（參見下表一），八年前筆者曾以賓四先生所著中國上古史重要的經典著作《先秦諸子繫年》及《古史地理論叢》二書，討論賓四先生研究上古史之方法。¹本文在前文的基礎上，企圖透過分析賓四先生論述孔子及其《春秋》的內容，了解賓四先生對於上古歷史脈動之掌握，更進一步以「尋源探本以存真」七個字綜括賓四先生研究中國上古史之初心及其成果。

表一：《錢賓四先生全集》與上古史相關著作表²

書名（錢賓四先生全集冊別）	相關內容
國學概論（1）	第一章孔子與六經、第二章先秦諸子
四書釋義（2）	全部
論語新解（3）	全部
孔子與論語（4）	全部
孔子傳（4）	全部
先秦諸子繫年（5）	全部
墨子（6）	全部
惠施公孫龍（6）	全部
莊子纂箋（6）	全部
莊老通辨（7）	全部
兩漢經學今古文平議（8）	孔子與春秋、周官著作時代考
中國學術思想史論叢（一）（18）	全部
中國學術思想史論叢（二）（18）	全部
中國學術思想史論叢（八）（22）	崔東壁遺書序
中國學術思想史論叢（九）（23）	從中國社會看中國文化

¹ 秦照芬，〈信而好古，疑則考之，論而證之—錢賓四先生的上古史研究〉，於「2012 臺北市立教育大學史地學術暨錢穆思想研討會」宣讀，後收入《2012 臺北市立教育大學史地學術暨錢穆思想研討會論文集》。

² 本表是根據〈信而好古，疑則考之，論而證之—錢賓四先生的上古史研究〉一文內「錢賓四先生與中國上古史相關著作列表一、二」增修而成。

中國思想史（24）	一～一五
學龠（24）	五～一〇
中國學術通義（25）	一、四部概要上篇—經學與史學 其他部份
現代中國學術論衡（25）	部份
周公（26）	全部
國史大綱(上)（27）	第一編至第二編
中國文化史導論（29）	第一章至第四章
中國歷史精神（29）	部份
國史新論（30）	部份
中國歷史研究法（31）	部份
中國史學發微（32）	部份
讀史隨筭（32）	春秋車戰不隨徒卒考
中國史學名著（33）	一～四
史記地名考（上）（34）	全部
史記地名考（下）（35）	部份
古史地理論叢（36）	甲、乙部
民族與文化（37）	第一章、第二章
中華文化十二講（38）	部份
中國文化精神（38）	部份
湖上閑思錄（39）	部份
歷史與文化論叢（42）	部份
世界局勢與中國文化（43）	部份
中國文化叢談（44）	部份
中國文學論叢（45）	部份
靈魂與心（46）	部份
雙溪獨語（47）	部份
晚學盲言（上）（下）（48-49）	部份
講堂遺錄（52）	部份

二、肯定古史價值—理性探討上古神話與傳說

對中國歷史文化始終保持溫情與敬意的賓四先生，非常推崇古史，強調：

古史者，吾民族自謂四千年光明燦爛文化所託始，又群認以為黃金時代之所在也。我民族之光榮何在？曰，在古史。我民族文化之真價何在？曰，在古史。³

我民族有四千年光明燦爛文化，四千年古史即是我民族之黃金時代，亦是我民族文化之真價及光榮所在。

（一）理性看待上古歷史神話傳說以駁疑古風潮

「學者之始事，在信不在疑」⁴，因此賓四先生針對上古歷史傳說多神話的現象，提出擲地有聲之論點：

上古神話為一事，歷史真相又為一事。決不能以上古傳說多神話，遂并其真相不問。若上古史之真相不顯白，則以下必有無從說起之苦。⁵

由於上古歷史神話、傳說皆有，因此民初疑古派學者全盤否定中國上古史，面對這種疑古潮流，賓四先生鏗鏘有力地呼籲：

層累造成之偽古史固應破壞，層累遺失的真古史，尤待探索。此其一。各民族最先歷史無不從追記而來，故其中斷難脫離「傳說」與帶有「神話」之部分。若嚴格排斥傳說，則古史即無從說起。……此其二。且神話有起於傳說之後者，……不能因神話而抹殺傳說。……此其三。假造亦與傳說不同，如後起史書整段的記載與描寫，或可出於假造，……其散見各書之零文短語，

³ 雖然賓四先生未說明「古史」的範圍，但文中提及「四千年」，筆者以為此處之「古史」應是指「上古史」。參錢穆，〈崔東壁遺書序〉，收入《中國學術思想史論叢》（八），《錢賓四先生全集》22（台北：聯經出版事業公司，1998年5月），頁433。

⁴ 錢穆，〈學術與心術〉，收入《學箴》，《錢賓四先生全集》24（台北：聯經出版事業公司，1998年5月），頁164。

⁵ 錢穆，〈評夏曾佑中國古代史〉，收入《中國學術思想史論叢》（九），《錢賓四先生全集》23（台北：聯經出版事業公司，1998年5月），頁282。

則多係往古傳說，非出後世一人或一派所偽造。……此其四。欲排斥某項傳說，應提出與此傳說相反之確據。否則此傳說即不能斷其必偽或必無有。亦有驟視若兩傳說確切相反，不能並立，……而經一番新的編排與新的解釋，而得其新鮮之意義與地位者。……此其五。⁶

賓四先生指出，吾人應探索層累遺失的真古史，除非有與傳說相反之確據，否則不應嚴格排斥傳說，且應重新檢視、解釋傳說內容。

（二）三皇傳說之新論述

賓四先生在這種以理性看待上古歷史神話及傳說的觀念下，就傳統三皇之傳說，提出符合時代之新論述：

中國古代歷史傳說，極富理性，切近事實，與並世其他民族追述古史之充滿神話氣味者大不相同。如有巢氏代表巢居時期，燧人氏代表熟食時期，庖羲氏代表畜牧時期，神農氏代表耕稼時期。此等名號，本非古所本有，乃屬後人想像稱述，乃與人類歷史文化演進階程，先後符合。此見我中華民族之先民，早於人文演進，有其清明之觀點與合理的想法。⁷

上文賓四先生對三皇傳說之新解釋，正呼應賓四先生所說的「重新檢視、解釋傳說內容」之論點，賓四先生亦強調「古史並非不可講，從散見各古書的傳說中去找尋，仍可得一個古代中國民族活動情形之大概。」⁸

三、尋源探本——研究上古史的材料與方法

（一）尋源探本——上古史材料

上古三代歷史除了商代因甲骨文面世而被視為信史外，⁹三皇、五帝時期及夏

⁶ 錢穆，《國史大綱》上，《錢賓四先生全集》27（台北：聯經出版事業公司，1998年5月），頁8-9。

⁷ 錢穆，《國史大綱》上，頁9。

⁸ 錢穆，《國史大綱》上，頁10。

⁹ 民國六年，王國維以甲骨文與《史記·殷本紀》對照，證明〈殷本紀〉所載商湯以前先公先王十四世，帝嚳—主癸，十四代十四王為可信，《史記·殷本紀》所記載的殷商世系，大致無誤。王氏的考證不僅使《史記·殷本紀》的學術價值大為提高，而且證實殷商為中國的信史。參見王國維，〈殷卜辭中所見先公先王考〉及〈殷卜辭中所見先公先王續考〉二文。此二文收入《觀堂集林》第二冊

代因未見出土之直接證據，常為學人所否定，對於這種現象，賓四先生從文獻記載推論：

虞、夏出顓頊，殷商出帝嚳，本屬東、西兩系統，此後中國漸趨統一，乃謂雙方皆出黃帝。古史之新系統，隨時代精神之新需要而轉變。今殷商出帝嚳之說，既有甲骨卜辭為之證實，則〈夏本紀〉謂夏人出自顓頊，司馬遷亦應有其根據，不得因吾儕未發見此等直接材料，而遂疑其不可信。¹⁰

吾人不能因為未見直接史料，就認定其不可信，對於上古歷史，這是非常重要的概念。三皇、五帝及夏時期雖無出土之直接證據，但傳統文獻典籍中多有記載，關於上古史的史料，賓四先生認為在《六經》之中：

儒家亦古學一大宗，《六經》亦古籍一大類，儒家之與《六經》，其自身即為古史一大部，謂必捨此二者而後可以求古史之真相，我未見其有當。治東周不能無取於《春秋》與《左氏》，治西周不能無取於《詩》、《書》，此皆儒家所傳，《六籍》所統，可信多於可疑，司馬遷所謂載籍極博猶必考信於是也。¹¹

清人章學誠曾謂「《六經》皆史」，「《六經》都是『官書』，也可說都是當時衙門裡的檔案……各衙門所掌的一些文件，是古代的『官司掌故』，所以說是『王官之學』」，¹²雖僅以儒家與《六經》無法定古史之全部真相，但捨儒家與《六經》，吾人更無法定古史之真相：

故謂《六經》不盡出於孔孟可也，謂堯、舜、禹、湯、文、武、周公之聖統無當於古史之真相亦可也，然苟將從事於古史，儒家要為古學一大宗，《六經》要為古籍一大類，儒家之與《六經》要為佔古史中主要一大部。拘拘乎是二者，而以定古史之真相，其觀點為已狹；若將排擯乎是而求以窺古史之

（北京，中華書局，1991年12月），頁409-450。

¹⁰ 錢穆，《國史大綱》上，頁26-27。

¹¹ 錢穆，〈崔東壁遺書序〉，頁434。

¹² 錢穆，〈從黃全兩學案講到章實齋文史通義〉，收入《中國史學名著》，《錢賓四先生全集》33（台北：聯經出版事業公司，1998年5月），頁383-385。

全體，其必無當又斷可議也。¹³

從上引文可知，賓四先生主張治古史當以六經為主要材料，《六經》是上古史史料之源，「中國後代人認為《六經》始於周公而成於孔子，群奉《六經》為一種主要典籍，認為《六經》乃政（政治）教（教育）之本，而《六經》實應以《詩》、《書》為本。」¹⁴《六經》雖以《詩》、《書》為本，仍有輕重之別：

其實古人之史也不完全在《書》裡，而有在《詩》裡的。……《西周書》裡僅是幾批檔案與文件，而《詩經大雅》把西周開國前後歷史，原原本本從頭訴說。今若說，那時更接近歷史記載的是《詩》不是《書》，此話也不為過。¹⁵

從史料的重要性來看，「在古代，詩的禮樂意義和歷史價值，更應高於書。」¹⁶賓四先生認為「周公『制禮作樂』的一切大綱目，都表現在《詩經》裡。」¹⁷

（二）辨偽以存真—研究上古史方法

除上文所指出《六經》是上古史重要史料外，賓四先生更進一步說明治古史的途徑在於通儒術：

而儒家之所誦習則曰《六經》，所稱道則曰堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟，故中國之古史遂為學者所必治，而堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟遂永為古史之骨幹，為後世所謳歌而夢想。（古史之真相為一事，某一時代人對古史之想像為又一事。當知某一時代人一種活潑之想像，亦為研究某一時代之歷史者一極端重要之事項也。）……要之治古史不能不通儒術，不能不知經義，不能不牽連而及於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟，¹⁸

¹³ 錢穆，〈崔東壁遺書序〉，頁 439。

¹⁴ 錢穆，〈四部概要上篇—經學與史學〉，收入《中國學術通義》，《錢賓四先生全集》25，（台北：聯經出版事業公司，1998 年 5 月），頁 4。

¹⁵ 錢穆，〈春秋〉，收入《中國史學名著》，《錢賓四先生全集》33（台北：聯經出版事業公司，1998 年 5 月），頁 23-24。

¹⁶ 錢穆，〈孔子與春秋〉，收入《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》8，（台北：聯經出版事業公司，1998 年 5 月），頁 278。

¹⁷ 錢穆，〈四部概要上篇—經學與史學〉，頁 3。

¹⁸ 錢穆，〈崔東壁遺書序〉，頁 441。

治上古史當「知經義」、「通儒術」。有關周公及孔子之淵源，賓四先生說：

周公「制禮作樂」的一切大綱目，都表現在《詩經》裡。其次乃是《尚書》〈西周書〉中的大部份，都是有關當時實際政治的，尤其在誥令方面，都是有關政治思想與理論方面的。……孔子最崇拜周公，把周公當時的種種思想和實際措施，加以一番極深密的探討和發揮，而完成了一種純學術性的組織圓密的思想體系，此下纔有所謂中國的儒家。我們也可以說，周公開始把中國古代的宗教信仰轉移運用到政治場合中來，而周公之政治運用又是極富教育意味的。孔子則是把周公的那一套政治和教育思想顛倒過來，根據「理想的教育」來建立「理想的政治」。¹⁹

因孔子所以有儒家、儒術。正是孔子透過教育，使上古政治思想傳承下來，所以「知經義」、「通儒術」才能研究上古史。賓四先生曾主張「為學須從源頭處循流而下，則事半功倍，……又須識得學術門路」²⁰「知經義、通儒術」即是研究上古史之源頭。

四、孔子與《春秋》

賓四先生強調研究上古史必須「知經義、通儒術」，如此勢必會觸及孔子之思想及其著作，因此賓四先生在孔子²¹及《春秋》一書上著墨甚深。

(一) 孔子之思想

賓四先生以為「孔子實有他自己理想中的一套新王的禮樂制度之規模，所以說『文不在茲乎』。」²²「在孔子當時，實顯然有他一番具體的想像與把握。」²³而：

¹⁹ 錢穆，〈四部概要上篇—經學與史學〉，頁 3-4。

²⁰ 錢先生寫給弟子余英時信中之言：「穆平常持論，為學須從源頭處循流而下，則事半功倍，……治學當就自己性近，又須識得學術門路，……治學必有所入，先有了根基，由此逐步擴大融化。……竊謂治學，門戶之見不可有，而異同是非之辨則不能無。」見錢穆，〈錢賓四先生論學書簡〉，余英時，〈錢穆與中國文化〉（上海：上海遠東出版社，1994 年），頁 231-234。

²¹ 錢先生除為孔子寫了《孔子傳》、《孔子與論語》、《論語新解》等專著外，在《先秦諸子繫年》一書中，有關孔子之考證條目就多達三十條，涵蓋全書近五分之一的篇幅，參錢穆，〈先秦諸子繫年〉，《錢賓四先生全集》5，（台北：聯經出版事業公司，1998 年 5 月），頁 1-105。

²² 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 313。

²³ 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 315。

孔子論「仁」，為其論人道之中心，孔子論「禮」，為其論王道之主腦。則孔子言禮，多半沿襲自周公，而孔子言仁，則為孔子之獨創。……「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」可見孔子對歷史傳統，實富於一種比較觀。²⁴

賓四先生以「仁」及「禮」二字，概括孔子論「人道」與「王道」之思想及重要傳承。

（二）《春秋》與中國史學

賓四先生從中國史學發展的角度切入討論《春秋》一書，賓四先生以為「孔子春秋是一部亦子亦史的經。也可說是一部亦經亦史的子。」²⁵「春秋還是一部亦經亦史的一家言。」²⁶ 賓四先生更進一步說明《春秋》一書的特質：

孔子作春秋在古代學術史上，其人其書，同時實具兩資格，亦涵兩意義。一則是由私家而擅自依倣著寫官書，於是孔子春秋，遂儼然像是當時一種經典，即是由私家所寫的官書了。而孔子之第二資格，則為此後戰國新興家學之開山。故孔子與春秋，一面是承接王官學之舊傳統，另一方面則是開創了百家言之新風氣。²⁷

根據上文可知，孔子的《春秋》一方面承接了王官學之舊傳統，另一方面則開創百家言之新風氣。此外，賓四先生還強調《春秋》的出現是由官史轉向私史的關鍵：

當知史官分布，乃是周代一制度；而孔子作《春秋》，則是私家一著述。由「政治」轉歸了「學術」，遂開此下中國之史學。……而成為一部諸夏的國際史，亦可稱為乃是那時的一部天下史或稱世界史。用那時的話來說，主要則是一部「諸夏霸政興衰史」。孔子為何要如此般來編寫此《春秋》，在孔子自有其道理，故曰：「其義則丘竊取之矣。」由此一轉手，政府的官史，遂變成了民間的私史。²⁸

²⁴ 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 311。

²⁵ 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 287。

²⁶ 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 317。

²⁷ 錢穆，〈孔子與春秋〉，頁 279。

²⁸ 錢穆，〈春秋〉，頁 26-27。

孔子的私家著作《春秋》，開創了官方史書變成民間私史，是「政治」轉歸「學術」的關鍵。這部「諸夏霸政興衰史」其實內涵孔子非常重要的思想，尤其是「道義」：

孟子又說：「孔子作春秋而亂臣賊子懼。」亂臣賊子只是「時代性」的，而孔子《春秋》則成為「歷史性」的。……但《春秋》已成，孔子以下歷史上的亂臣賊子，則將由孔子之作《春秋》而知懼。《春秋》在當時，已嶄然成為一新史。既不是王朝之官史，也不是諸侯間各自的國別史，而成為一部當時的大通史，亦可說是當時的世界史。有此人類，有此世界，即逃不掉歷史批判。所謂歷史批判，一部分是「自然的」，如此則得，如此則失；如此則是，如此則非，誰也逃不出歷史大自然之批判。而另一部分則是「道義的」，由自然中產生道義。自然勢力在外，道義覺醒則在內。孔子《春秋》則建立出此一大道義，明白教人如此則得，如此則失；如此則是，如此則非。此項道義，論其極致，乃與歷史自然合一，此亦可謂是「天人合一」。孔子《春秋》大義，應該著眼在此一點上去認識。……

所謂「其事則齊桓、晉文」，乃是說在其書中所表現的，乃是其時諸夏一部大整體的大全史，自然亦可說是人類當時文化一部大整體的大全史了，遠在兩千五百年前，孔子早已有此眼光，早已有此見解，正在全世界人類文化史、史學史上有它卓然無比的價值。²⁹

孔子因春秋時代禮崩樂壞而作《春秋》，目的在使亂臣賊子懼，到了孔子身後，反而成了極具「歷史性」的傳統。這部新通史不僅向後世揭示歷史批判，也提供後世了解當時世界的豐富史料。

五、結論

賓四先生在著作裡強調，上古時期即是我民族之黃金時代，亦是我民族文化之真價及光榮所在，因此即使是多神話與傳說，也應理性看待上古歷史神話及傳說。吾人不能因為未見直接史料，就認定其不可信。為呼應「重新檢視、解釋傳說內容」之論點，賓四先生就傳統三皇之傳說，提出符合時代之新論述，賓四先生以為「中國古代歷史傳說，極富理性，切近事實，……如有巢氏代表巢居時期，燧人氏代表

²⁹ 錢穆，〈春秋〉，頁 27-28。

熟食時期，庖羲氏代表畜牧時期，神農氏代表耕稼時期。……乃與人類歷史文化演進階程，先後符合。」

根據賓四先生之研究，上古史的史料，就在《六經》之中，僅以儒家與《六經》無法定古史之全部真相，但捨儒家與《六經》，吾人更無法定古史之真相，治古史當以六經為主要材料，《六經》是上古史史料之源。因孔子所以有儒家、儒術，正是孔子透過教育，使上古政治思想傳承下來，所以「知經義」、「通儒術」才能研究上古史。「知經義、通儒術」即是研究上古史之源頭。

孔子因春秋時代禮崩樂壞而作《春秋》，《春秋》一書開創了官方史書變成民間私史，是「政治」轉歸「學術」的關鍵，此一「諸夏霸政興衰史」其實內涵孔子非常重要的歷史批判思想，且極具「歷史性」的傳統，這部新通史不僅向後世揭示歷史批判，也提供後世了解當時世界的豐富史料。

不論是上古史的材料或研究方法，賓四先生皆主張「尋源探本」，目的在「存真」，因為要尋源探本，所以要「知經義、通儒術」，透過賓四先生在著作裡對孔子思想之概括，及其對《春秋》一書的論述，可知「知經義、通儒術」正是賓四先生為我們所指出的一條研究中國上古歷史之學術途徑。



錢穆先生的時代意義—— 學術軌跡、教育理想、文化信念

傅可暢*

一、前言

今年適逢錢穆先生(1895-1990)逝世三十周年。古人以三十年為一世，物換星移，人事滄桑。錢先生的學思觀點與文化理念非但未隨時光流逝，反而因應時代變遷而愈顯新意，啟人深思。筆者有幸，於過去數年間在台北市文化局所屬機構「錢穆故居」以「介紹錢穆先生著作與時代」為主題，發表了三十九次的系列講座。每次講演，或以其單一著作，或以環繞特定主題之數部作品為對象，集中討論了錢先生在現代歷史脈絡中所展現的特殊意義。

眾所周知，錢先生是二十世紀中國的史學名家，也是國學大師。人們對他之所以如此認定，主要還是由於他久負盛名的重要著作如〈劉向歆父子年譜〉¹、《先秦諸子繫年》、《中國近三百年學術史》、《國史大綱》等，至今仍屬人文領域內難以超越的學術豐碑。有關錢先生的討論，當前還是以其作為學者、研究者的角色為主要關注。即使他後半生所強調之文化信念，也總是被當作文化史、思想史的素材，納入現代學術框架，以既定視角進行分析評述。這無形中將他的思想意義窄化了。事實上，作為思想者、教育者的錢先生，對當前時代所具有的啟示作用，應該還遠在其具體學術貢獻之上。

錢先生著作等身，作品卷帙浩繁。1998年由台北聯經出版社正式發行的《錢賓四先生全集》共54卷，依「學術思想」、「史學」、「文化人生及其他」等三大類分成甲、乙、丙三編。聯經版《全集》為使每卷厚度大體相當，將篇幅較短之專門著作以兩部甚至三部的形式合刊一卷。2013年，北京九州出版社獲授權出版大陸版的《錢穆先生全集》(新校本)，原則上依單部分冊印行，不計厚薄參差，以至九州版《全

* 美國威斯康辛大學麥迪遜分校歷史學博士/錢穆故居講座

¹ 初刊於民國十九(1930)年六月《燕京學報》第七期，後收入《兩漢經學今古文平議》一書。

集》多達 70 冊。

錢先生跨越七十年的著述歷程，與二十世紀中國歷史的跌宕起伏脈動緊扣。《八十憶雙親·師友雜憶》是錢穆先生晚年憶述生平之作。筆者個人認為，閱讀錢先生著作當以此書為參照基準。將錢先生不同時期的作品納入時代背景中來理解，有助於更深入而完整地掌握其觀點萌生的動態過程。全書分兩部分，〈八十憶雙親〉是錢先生在八十誕辰前夕所撰長文。概要敘述家世、故鄉、童年，並紀念父母、兄長等至親。《師友雜憶》則承續前文而來，繼述學思經歷。全書共二十章，跨越七十餘年，等同於一部回憶錄。至於錢先生為何要以「師友」命名？則應由全書序言中去尋求解答：“余念自幼志學，老而無成，妄有自述，豈不赧顏。惟生平師友，自幼迄老，獎勸誘掖，使余猶幸能不虛度此生。此輩師友往事，常存心中，不能忘。今既相繼溘世，余苟不加追述，恐其姓名都歸漸滅，而余生命之重要部分，亦隨以淪失不彰，良可惜也”。“余所追憶亦可使前世風範猶有存留。讀此雜憶者，苟以研尋中國現代社會史之目光視之，亦未嘗不足添一客觀之旁證。有心世道之君子，其或有所考鏡。是則凡余之所雜憶，固不僅有關余一人之事而已”²。

可見錢穆先生對人生所最珍視者，不外乎由父母家人、良師益友所共築之人倫世網。個人生命的意義與價值必由此逐步展開，這也正是傳統中國文化的根基所在。

以下將從三方面——學術、教育、文化——概要討論錢穆先生的時代意義。若依錢先生觀點，三者本為一體，現在分別闡釋，恰是為了順應時下學術軌轍所不得不採取之方便法門，尚祈讀者會心見諒。

二、學術軌跡

錢穆先生是學問中人，其學問既淵源自傳統，又映照著時代。這裡所謂「學問」，與現代中國受西方文化影響後所建構起來的以大學、研究機構為主體，講求科學方法，探索客觀知識的所謂「學術」概念，涵義不盡相同。前者較為寬泛，後者則界定謹嚴。當然，二者亦有重疊之處。正由於那重疊之處，使得錢先生得有機會一度從邊緣邁入現代中國學術的核心殿堂。又因為始終以真學問為至高關懷，不以學院規範自限，中年之後的錢先生遂甘願由核心回歸邊緣，安忍海隅，傳續文化慧命於

² 《八十憶雙親·師友雜憶》，引自台北聯經出版社《錢賓四先生全集》【以下簡稱《全集》】，卷 51，頁 33-34。

港、台兩地。這些曲折經歷正是錢先生學問生命最精彩處，卻往往為時人所輕忽。

錢先生七歲入私塾，十歲進新式小學。此番變化充分反映了他所處時代的劇烈變遷。《師友雜憶》第一章，錢先生開宗明義，藉由新式小學體操先生勸其勿再讀《三國演義》之事，點出「東西文化得失優劣」問題，構成其此下人生治學思索的主軸議題。民國元年，十七歲的錢先生因家貧輟學，開始任教鄉村小學，並由此開啟他獨特的自學歷程。

大體來說，錢先生治學之初是以文學為重心。十年執教小學期間，他經由自學而紮下了深厚文字工夫與經典素養³。民國八年，五四新文化運動爆發，錢先生主動由高小轉至初級小學任教三年，並擔任校長。一方面因為讀杜威教育哲學之演講，覺得與中國古人教育思想不同，故而想轉入初級小學，作一番從頭開始之實驗；另一方面則為了觀察白話文對幼童初學之利弊得失⁴。

民國十一年秋季，錢先生轉入中學任教，前後長達八年。這段期間不僅「民主」與「科學」等政治、社會訴求甚囂塵上，新文化運動所鼓吹之「文化反傳統」意識也已然成為思想主流。現實中還發生了由國共合作所主導之國民革命，以及隨之而來的國共分裂、南京國民政府取代北洋政權等系列變局。錢先生在此階段的治學焦點逐步轉向史學。憑藉著前一階段所奠定的深厚文獻基礎，承襲自乾嘉舊學之考訂遺風，加上他個人的獨到見地，錢先生不久便以符合現代新史學規範的初步成績⁵，於民國十九年獲學院史家顧頡剛推薦至燕京大學任教，次年且應聘至北京大學歷史學系。此即前述所謂由邊緣邁入核心之歷程。

《師友雜憶》第十章記述了錢先生於民國二十年至二十六年期間任教北京大學的見聞經歷與感懷。錢先生在北大所曾經擔任的課程（上古史、秦漢史、近三百年學術史、中國政治制度史、中國通史）充分反映了他平日關注和興趣所在。時間跨越上古至清末，議題則涵蓋政治、經濟、思想、學術。他體大思精、慧眼獨具的學術觀點廣受各方重視與肯定，不久即成為學術界重量級人物。錢先生的公認學術鉅著《先秦諸子繫年》、《中國近三百年學術史》基本上都完成於此階段。那不僅是他個人學術生涯的高峰期，也是現代中國學術的一個黃金階段。當時中國學界處於中西、新舊交匯之際，正醞釀著一番新風貌與新氣象，可惜基業終被戰火所毀。

³ 詳見《師友雜憶》第三、四章。

⁴ 《師友雜憶》第五章，其中第六節帶領幼童出門作文寫生之教學憶述尤其生動感人。

⁵ 根據錢先生在《先秦諸子繫年》〈自序〉中所言，“余草諸子繫年，始自民國十二年秋。積四五載，得考辨百六十篇，垂三十萬言。一篇之成，或歷旬月，或經寒暑。少者三四易，多者十餘易，而後稿定。自以創關之言，非有十分之見，則不敢輕於示人也”，《全集》，卷5，頁21。雖說不敢輕於示人，但所成積稿仍傳閱於朋輩之間。錢先生之學問名聲，亦由此逐漸廣為人知。

抗戰爆發，錢先生隨北大師生西遷昆明，授課西南聯大。在同事陳夢家力勸之下，自民國二十七年暑假起，潛心撰述《國史大綱》。越一年全書成稿，並寫一〈引論〉載之報端，造成極大震動。《國史大綱》是教科書形式的中國通史著作，影響巨大而深遠。多年後錢先生自敘此書之意義，卻認為他日中華學術振興，此書終將湮沒沉寂，為世人所遺忘。但是在民國二十七、八年的抗戰背景下，它則具有特別重大的時代意義。當時的青年學子，成長於新文化運動全面性反傳統浪潮之下，對於中國傳統文化精神普遍缺乏信心。《國史大綱》針對時代特質，對中國歷史作一通貫敘述和全面分析。其主旨在說明中華文明綿延數千年，自有其立國精神與可貴特質。至今猶能屹立於世，絕非僥倖。面對新時代，錢先生強調，傳統固然應該變，但必須建立在對傳統充分理解的基礎之上。

嚴耕望先生在《錢穆賓四先生與我》一書的下篇〈從師問學六十年〉中提到他1972年為商務印書館重校《國史大綱》時的感受，“此次校閱，· · ·益驚佩賓師思考敏銳，識力過人。早年我即欽服賓師境界之高，識力之卓，當上追史遷，非君實所能及。再讀此書，此信益堅。· · ·只惜自七七抗戰軍興，擾擾數十年，先生健壯的中年時代，一直不安，只成就一間新亞書院，造就不少青年，自己卻未能專注學術工作，致天賦奇才未能儘量發揮，繼史遷、君實成就通史大業。此實中國史學史上不可彌補之重大損失，不知何日再出奇才，思之慨然”！⁶

嚴先生顯然純以學術之學、學院範式為最高標準，且側重於史學，來評論其師錢賓四先生中年以後的成就。殊不知錢先生本人並不以此為尚，這正是他們師生二人根本區別所在。誠然，如果沒有抗戰以及日後國共內戰所導致的離亂世局，或許相對安定的時代環境，會導引錢先生向著嚴先生所希望的方向去成就「通史大業」。然而，正因為時代之變，使得錢先生早在抗戰期間便已由史學轉向文化研究了。

從民國三十年代初起，錢先生即決意撰寫一部文化史。但因為戰時條件不理想，相關參考書籍搜集不易，心情際遇亦難配合，僅能扼要發揮。先於民國三十二、三年間在《思想與時代》雜誌發表部分篇章，直到民國三十七年夏，《中國文化史導論》一書正式出版。錢先生極為重視此書，強調應與《國史大綱》合讀，方可獲致其寫作大意，並可對中國歷史之全體有更深入之認識。在此之後的錢先生，實已不再以考訂史學為主要關注。這一轉變也使得他早在抗戰結束前即遭主流學界排拒，勝利後無緣重返北大，從而回歸學界邊緣。

⁶ 嚴耕望，《錢穆賓四先生與我》，台北，台灣商務印書館，1992，頁102。

三、教育理想

錢穆先生自民國元年開始鄉村小學教讀生涯，他的學思歷程自始即與教育工作緊密結合，直到九十二歲正式告別杏壇。在長達四分之三世紀的歲月中，錢先生的生活與志業始終以教育為重心。先生規模宏大的學術成就、在全面反傳統浪潮中別具一格的文化理念，皆與他的教育生涯密切相連，同生共進。

早在民國二年至八年，錢先生任教高等小學，教授《論語》課程，課餘精讀《馬氏文通》。即仿效《馬氏文通》論字法句法之理，以《論語》為對象，寫成《論語文解》一書，於民國七（1918）年交上海商務印書館出版。錢先生時年24歲，這是他生平第一部正式著作，意義自是非凡。

錢先生晚年回顧既往著述因由，常與教學需求或內心關注有關。“中國傳統上做學問要講「通」，我不是專研究想要學近代人所謂的一文學專家或史學專家。亦可說，我只求學在大群中做一「人」，如中國傳統之儒學子學，至於其他如文學史學亦都得相通。如我的《先秦諸子繫年》是講的子學，非專為史學，但與史學相通。我寫此書是因我在中學教書，學校規定每位國文教師，除教國文課外，另需開《論語》、《孟子》、「國學概論」三門課。那年我教《孟子》，《孟子》第一篇講到孟子見梁惠王，這事發生在梁惠王的那一年？自古以來成一大問題。我為考訂此事，於是啟發了我寫《先秦諸子繫年》這部書的最先動機。後來如我寫《國史大綱》，乃是一本上堂講過七年的教科書。那時我做學問的主要興趣，只注意在中國史方面。以後我的注意又逐漸轉移到世界各民族的文化問題上去，我的主要興趣轉到文化比較上，但亦都為解答我自己一人心中的問題”⁷。

錢穆先生極為重視教育，且始終以身為教師而欣然為榮。晚年與分離三十餘年之大陸子女重晤香江，得知子女皆在大中小學任教，更視此為離亂餘生之最大慰藉。錢先生向來主張「為學」與「做人」應合而為一。這既是教育應有之基礎，也是中華文化根本精神所在。《師友雜憶》中記錄著許多他在不同階段與師友、門生砥礪交流的難忘經歷。然而，直到他移居香港，才意外得遇系統實踐此一理想的可貴機緣。

民國三十八(1949)年，中國大陸政權轉移，錢穆先生移居香港。同年十月創立亞洲文商學院(夜校)於九龍，次年三月改組為新亞書院，並遷址桂林街。其目的在“上溯宋明書院講學精神，旁採西歐大學導師制度，以人文主義之教育宗旨，溝通東西文化，為人類和平社會幸福謀前途”⁸。

⁷ 〈九十三歲答某雜誌問〉，《全集》，卷51，頁472-473。

⁸ 《新亞遺鐸》，〈招生簡章節錄〉（民國三十九年三月），《全集》，卷50，頁3。

民國四十五(1956)年，新亞書院遷入農圃道新校址。民國五十二(1963)年，香港中文大學成立，由崇基學院、新亞書院、聯合書院組成。錢先生遂於民國五十三(1964)年一月向新亞書院董事會提出辭呈，辭去書院校長一職。

自創校以來，前後十六年，連同亞洲文商學院夜校一年，共十七年。錢先生由54歲壯年邁入71歲老年。旅居香港的這段辦學生涯，錢先生自認為是其生平最忙碌的階段。新亞書院出版有《生活周刊》(後改為雙周刊、月刊)。民國七十八(1989)年適逢新亞書院創立四十周年，錢先生以此刊物為主要資料來源，彙集其主持校務十七年期間對學生之各種演講以及相關文章而成此《新亞遺鐸》一書。

也正因為時代之變，錢先生一抵香港，見滿街流亡失學的大陸青年，便興起了辦學之念。「學術」是錢先生的生命，「文化」是他中年之後的主要關注，「教育」則是他在顛沛流亡中無可推卻的使命。三者緊密結合，構成了他在香港時期的生活與志業。

新亞校訓僅「誠明」二字。語出《中庸》：“誠者，天之道也。誠之者，人之道也”。又說：「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」。在一篇發表於民國四十四(1955)年十月，題為〈新亞校訓誠明二字釋義〉的文章中，錢先生強調，正因為慎重其事，所以創校六年才決定以此二字為校訓。「誠」屬於德性行為方面，「明」屬於知識瞭解方面。“「誠」是一項實事，一項真理。「明」是一番知識，一番瞭解。我們採用此兩字作校訓，正是我們一向所說，要把為學做人認為同屬一事的精神”⁹。

1952年，美國雅禮協會董事會想在台北、香港或菲律賓找一家醫院或學校進行合作，給予資助。經考察研究，決定將新亞書院作為合作對象，雙方於1954年訂立合作協議，雅禮每年資助2.5萬美元。之後新亞書院又得到福特基金會資助，由香港政府劃撥土地，在農圃道建造新校舍。

在〈雅禮和新亞雙方合作三年來之回顧與前瞻〉一文中，錢先生強調，“新亞得與雅禮合作，開始於盧鼎教授之來港考察。當時盧鼎教授與鄙人，雙方商有兩項主要之默契。一、新亞方面，除雅禮基金會每年決定所能補助之數字外，不向雅禮作任何額外之申請。二、新亞之教育宗旨及學校行政，全由新亞自主，雅禮不作任何干涉”。“此兩項默契，於惠格爾教授來港考察後，雙方並曾互換信件，對此兩原則，重加肯定。新亞方面，認為此兩原則，實有為此後雙方繼續合作再次提醒之必要”。“新亞教育之一貫立場，主要在以中國自己的文化傳統作中心，栽培中國

⁹ 《新亞遺鐸》，〈新亞校訓誠明二字釋義〉(原載「新亞校刊」第七期)，《全集》，卷50，頁76。

青年，期望其能為中國社會服務。而有兩點當申說者。一、對各宗各派的宗教信仰，將儘量保持公開與自由，但並不想使新亞成一教會學校。二、對學生外國語文之訓練，將儘量提高其水準，但在課程比重上，將不使其超過於對中國本國文字訓練之上”¹⁰。

以上引文非常值得吾人深思。可以想見錢先生主持新亞校政期間，於接受外來資助之時，仍堅守獨立自主之立場與原則。對雅禮協會如此，對亞洲基金會、哈佛燕京社之補助皆如此。錢先生認為，文化教育事業屬於大眾公益，其成果也必為世人所共享。艱苦中的新亞師生，接受外來資助並不可恥，而且應不卑不亢，以自身之努力與成績予以回報。錢先生也深信，中華文化的浴火重生，必將有益於全世界、全人類。

新亞精神，在於將「為學」與「做人」合而為一。錢先生認為，中國人為學與做人的根基在孔子與《論語》。從民國四十二(1953)年起，就想用現代語言和觀念，為《論語》作新解。歷經曲折，費盡心力，終於在民國五十二(1963)年完成《論語新解》一書。

四、文化信念

當國共內戰進入最慘烈階段的時候，錢先生根據馬其昶《莊子注》原本，以兩個月時間完成《莊子纂箋》一書。民國三十八年二月九日全稿粗定，四月他即出走香港。大陸的形勢變化愈趨激烈。十月，中華人民共和國建立。三十九年冬，錢先生攜《莊子纂箋》初稿到台灣繼續修訂，可見其對是書之矜慎與厚望。直到民國四十年冬，才在香港正式付印。錢先生認為，莊子雖承接楊朱而來，本與儒家孔顏無根本抵觸。後世之演變，且與儒家互為表裡，隱然成為儒家之另一面。楊朱、莊子真正的對立面是墨子。錢先生引述王安石的話：“墨子者，廢人物親疏之別，而方以天下為己任，是以所欲以利人者，適所以為天下害患也。故楊子近於儒，而墨子遠於道”。晚清學人受西風浸染，多推崇墨家。至於中共社會主義理想，在錢先生眼中，更是墨家路數的現代變種與極致推演。到了民國三十七年的內戰高峰，一場天翻地覆的變局迫在眉睫。如何因應，如何自處，勢將考驗著每一個人的智慧。錢先生此時發心注莊子，既是一種態度的表達，也是在為將來文化慧命之重生預作準

¹⁰ 《新亞遺鐸》，〈雅禮和新亞雙方合作三年來之回顧與前瞻〉（原作於民國四十六年），《全集》，卷 50，頁 116-117。

備。《莊子纂箋》誕生於這樣一個時代背景之下，錢先生本著“處衰世而具深識，必將有會於蒙叟之言”的信念注釋莊子，正是為著後世讀者能夠“索解於人間”，進而闡明“為己有餘，而天下之勢可以為人矣”！¹¹

民國三十九年十二月，錢穆先生第一次由香港來台北，在「省立師範學院」作連續四次八小時演講，講詞整理成《文化學大義》一書。民國四十一年由台北正中書局出版。本書為錢先生繼撰述《中國文化史導論》以來，又一對文化議題作系統討論之作。只是前者尚稱「文化史」，本書則直接標示「文化學」。錢先生明確指出當前世界關鍵要害，雖然由近代西方文化控制與領導，但只限於較低的經濟與政治層次，並未產生出真正的世界文化。西方文化即使具備宰制力量，仍因自身諸多毛病，難以帶給世界真正的和平與安寧。至於百年來的中國文化，也已病痛百出。要解決自身種種問題，中國文化更需要有一徹底的反省與新生。因此錢先生提出「文化學」，作為一門尚未正式產生、成立，但又為當前世界所急切需要的新學科。

錢先生提出的「文化學」概念，不知是否來自於近代西方學術分化趨勢所帶給他的啟示？但即使如此，他所設想之「文化學」，在形式上與內容偏向上，應該還是與西方諸門社會科學有所不同。例如，現代社會科學皆強調客觀、價值中立，傾向借用自然科學的研究方法。錢先生所倡立之「文化學」則以價值和意義為研究對象，與現代社會科學基本前提迥異。無論如何，錢先生在《文化學大義》中明確而具體表述了他的文化觀點，並在此基礎上梗概評論了中國與西方文化特質¹²，最終並提出一個理想世界文化的願景想像¹³。

與此約略同時，錢先生又相繼發表《中國思想史》與《宋明理學概述》二書。錢先生在《中國思想史》〈自序〉開首即點出西方思想三大系（宗教、科學、哲學）共享一項基本特質，即所認定之真理為“超越而外在，絕對而自存”，其共同之態度皆為“向外覓理”。然而，中國思想“有與西方態度極相異處，乃在其不主離開人生界而向外覓理，而認真理即內在於人生界之本身，僅指其在人生界中之普遍共同者而言。此可謂之向內覓理。因此對超越外在之理頗多忽略”¹⁴。所以中國自來宗教、科學不發達，若以西方哲學為標準，說中國沒有哲學亦可。這部《中國思想史》一再提醒讀者不要只以西方哲學之規範為唯一準繩。錢先生強調，“我們該從

¹¹ 詳見《莊子纂箋》〈序目〉。

¹² 錢先生認為，比較中西文化，其實就是在具體比較內傾、外傾的兩大類型文化。詳見《文化學大義》〈六、中西文化比較〉，《全集》，卷37，頁65-76。

¹³ 詳見《文化學大義》〈八、世界文化之遠景〉，《全集》，卷37，頁97-99。

¹⁴ 《全集》，卷24，頁5-6。

中國思想之本身立場來求認識中國思想之內容，來求中國思想本身所自有之條理組織系統，進展變化，與其派別之分歧。此始成為中國的思想史”¹⁵。更重要的是，還原了中國思想史的本來面目後，還需確定中國思想史在整個人類思想史中的價值與地位。在這一方面，錢先生深具信心，認為研究中國思想對於當前世界紛擾衝突必有一番貢獻與調和。

至於宋明理學，錢先生自此更是推崇備至。“顧余自念，數十年孤陋窮餓，於古今學術略有所窺，其得力最深者莫如宋明儒。雖居鄉僻，未嘗敢一日廢學。雖經亂離困厄，未嘗敢一日頹其志。雖或名利當前，未嘗敢動其心。雖或毀譽橫生，未嘗敢餒其氣。雖學不足以自成立，未嘗或忘先儒之矩矱，時切其嚮慕。雖垂老無以自靖獻，未嘗不於國家民族世道人心，自任其匹夫之有其責。雖數十年光陰浪擲，已如白駒之過隙，而幼年童真，猶往來於我心，知天良之未泯。自問薄有一得，莫匪宋明儒之所賜”。“顧三十以後，雖亦粗有撰述，終於宋明理學，未敢輕有所論著。偶及者，惟民國十七年寫《國學概論》，十九年寫《王守仁》一小冊，兩書而已。平居於兩《學案》最所潛心，而常念所見未切，所悟未深。輕率妄談，不僅獲罪於前儒，亦且貽害於當代。故雖私奉以為潛修之準繩，而未敢形之筆墨，為著作之題材也”¹⁶。可以想見宋明理學在錢先生心中之份量，居於何等關鍵地位。既然之前不敢輕易對此有所論述，現在出版《宋明理學概述》，顯然是為了進一步的相關研究預作鋪陳。

錢穆先生於民國五十三(1964)年七月辭卸香港新亞書院院長職務後，便計畫撰寫《朱子新學案》一書。前後歷時七年，終成五卷巨著。新書即將出版之際，學界已出現若干激烈批評與否定意見。錢先生曾經笑對學生言，書還未正式發行，這些批評和否定意見又根據何來？書正式出版之後，另一類的反應則是無視，好像根本就沒有這部著作的存在。由於全書篇幅過鉅，錢先生特別另寫一部二百六十餘頁的《朱子學提綱》，精要闡述了他對朱子、宋明理學、乃至整部中國學術思想文化史的感悟結晶。錢先生此時已屆 77 歲高齡，相較於寫作《宋明理學概述》的中年時期，他已更有信心處理相關題材。

《朱子新學案》寫作期間，適逢現代中國文化反傳統浪潮的最高峰，也難怪會遭到同代學人之詆毀或冷遇。但是錢先生絲毫不為時代風氣所動，他確認朱子在兩千五百年儒學歷史中，具備承先啟後之意義與價值。《朱子新學案》其實是一部為了

¹⁵ 《全集》，卷 24，頁 13。

¹⁶ 《全集》，卷 9，頁 8。

將來而作之書。錢先生以史治經，以經治史，對將來亦寄予厚望。他深信以儒家精神為主幹之中國文化日後若得復興，其先總須熬過如唐末五代之黑暗期，默默孕育生機。然後或將出如北宋初期諸儒風範之開新人物，因應新時代之所需，最終成就類似孔子、朱子這樣的文化巨人而照耀古今。而這一切，當然不可能在短期內實現。

儘管對於朱子、宋明理學、乃至整部中國學術思想文化史已有定見，錢先生始終不忘提醒我們回歸儒家之本源初心，那就是孔子與《論語》。因為“孔子為中國歷史上第一大聖人。在孔子以前，中國歷史文化當已有 2500 年以上之積累，而孔子集其大成。在孔子以後，中國歷史文化又復有 2500 年以上之演進，而孔子開其新統。在此五千多年，中國歷史進程之指示，中國文化理想之建立，具有最深影響最大貢獻者，殆無人堪與孔子相比倫”¹⁷。

錢先生對孔子與《論語》之闡釋，貫串其一生。相關專著共有六部，各有其偏重。前述提及之《論語文解》(1918)以文理為主；《論語要略》(1925)掌握儒學綱要；《先秦諸子繫年》(1935)重考訂；《論語新解》(1963)闡釋義理；晚年來台後所著《孔子傳》(1974)一書迭有新意，為錢先生所特別珍視；另外《孔子與論語》(1974)則為歷年治孔論文彙集，是重要補充之作。

錢先生晚年綜述一生志業，仍以孔子、《論語》為性命起點與最終歸宿。他並且堅信儒家思想對中國至關重要，對世界未來亦必有其貢獻：“我一生最信守《論語》第一章，孔子的三句話：「學而時習之，不亦悅乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知而不愠，不亦君子乎。」這是教我們一個人的做人之道，亦即是教我們做學問的最大綱領”。“就我一生讀書為學的心得，我認為根據中國歷史傳統實際發展的過程看，自古以來學術思想是居於人生一切主導地位的。上之政治領導，下之社會教養，全賴學術思想為主導。我更認為不僅中國過去如此，將來的中國，亦必然應該要依照傳統重振學術，才有正當的進程。一個國家，一個民族，各有他的自己一套傳統文化。看重學術思想之領導，是我們傳統文化精神之精華所在，這是不能揚棄的”。看重我們自己的傳統文化精神，必當看重儒家思想為之作主要的中心。換句話說，看重中國歷史綿延，即無有不看重儒家思想。儒家思想內在一面有其永不可變的外貌，如修、齊、治、平皆然。另一面亦有其隨外面時代需要而變的內在思想，如孔、孟、程、朱皆是。舉個簡單的例子，孔、孟同屬儒家，但孟子思想與孔子亦有所不同，這因時代變，思想亦必然隨而變。但在追隨時代的不斷變化中，有一不可變的傳統精神，是我們最該注意的。今天的世界，交通方便，全世界如一

¹⁷ 《孔子傳》〈序言〉，《全集》，卷 4，頁 7。

國。我認為儒家對今天以後的中國，仍當有其不可磨滅的貢獻。其對世界文化亦自有其應有之影響。至少可以說，對此下世界亦同時有其間接的貢獻”¹⁸。

五、結論

錢穆先生出生在清廷割讓台灣的乙未(1895)年，離世於天安門事件與蘇聯解體之間的1990年。他近百年的人生，幾乎見證了二十世紀所有重大歷史轉折。經歷過諸多政治動盪、社會變遷、以及文化革命的無情考驗，卻始終維持著一份自主精神與堅定信念。不隨波逐流，且前後一貫。這是他最不平凡之處。

在個人性命層面，綜上三節所述，他很明確地是一位儒者。生活樸實無華，以孔、孟、程、朱為師，黽勉於修、齊、治、平之道，別無他求。在這樣純粹的精神基礎之上，配以絕高的個人天賦，錢穆先生對現代中國的若干重要歷史或文化議題都提出了屬於他個人的獨到回應。正因其見解獨到，難獲時人理解，以至使其常陷於孤立之境。在求索過程中，他曾一度以符合現代學院規範之高水平學術成果而被延攬入核心，又因堅持學問「自主性」，不避文化價值議題而回歸邊緣。一進一出之間，無愧儒者本心。

錢先生的教育理想令人神往。他所創立的新亞書院，其精神淵源自宋明書院，又參酌西歐大學制度，以人文主義為本，目標在會通中、西文化，為人類謀共同幸福。無論當時環境如何惡劣，師生皆秉持著這些理想而砥礪前行，至今仍足為所有教育者之表率。此外，新亞書院明確界定與雅禮協會、福特基金會等補助機構間的平等互信關係，更充分展現了錢先生的人格「自主性」。

關於中國傳統社會，受現代革命思潮影響，「奴隸社會」、「封建社會」等進化觀點深入人心。錢先生反對這套論述，認為根本不符中國歷史事實。這使得他自然反對那場結合政治、社會、文化的三重革命。他之所以出走香港，註疏《莊子纂箋》，從而更深入思想文化議題研究，都是在回應那一波他無法阻擋的革命浪潮。對於投身革命而遭難的師友，他則充滿同情與諒解。到了激情消退的八十年代，筆者曾在錢先生講堂上親耳聽聞他盛讚鄧小平挽救傳統文化的若干決策。由此可知，錢先生始終以「中國與中國人的自主性」為評論標準，與那些堅持黨派立場或意識型態掛帥的反共人士截然不同。

受西方學說影響，現代國人普遍認為中國歷史是停滯的，動輒以「君主專制」

¹⁸ 〈九十三歲答某雜誌問〉，《全集》，卷51，頁472-473。

四字來總結兩千年來的中國政治。錢先生完全不贊同這種說法。一部中國政治史，怎麼可能如此簡單？只可惜國人救亡之心過於急切，短時間內難以扭轉此流行觀點。「五四」所崇尚之民主、自由概念，早已普遍為國人視為不證自明的基本真理、普世價值。錢先生對此也非常不以為然，甘冒天下之大不韙而予以抨擊。事實上，對民主、自由概念之推崇，與認定中國傳統政治為「君主專制」根本是一體的兩面。錢先生認為必須回到歷史素材中去仔細研究，並參酌文化習俗特質，才是未來中國政治的可能出路。西方民主政治的諸多措施，如政黨制、三權分立、選舉代議等，本自西方歷史背景中衍生而來，不見得適合像中國這樣文化迥異於西方的社會。錢先生並不反對學習西方，但不贊成盲目照搬。他所堅持的基本原則就是一定要維持著「中國與中國人的自主性」。錢先生這些觀點在他有生之年曾受盡嘲諷，但在他逝世三十年後的今天，世界主要民主國家的政治運作都出現嚴重問題。撫今追昔，令人不勝慨歎，更感佩錢先生前瞻過人的卓絕識見。

或許有人會問，堅持「中國與中國人的自主性」且崇尚儒家文化的錢先生，本質上是否為一主張「中國本位文化」的「中國中心論」者？這問題確實值得嚴肅回答。錢先生在《文化學大義》第八節中提出他對未來的一番設想，主張將來世界文化誕生之步驟應該分三步：第一步，結束近代以來西方文化控制與領導之局面，亦即帝國主義之結束，殖民政策之轉向。第二步，世界各民族解放，各自反省舊有文化，得一蘇息復生之機，各自新生。第三步，“將來之新世界，將以各地之文化新生，代替以往之西方文明之傳播；再將以各地文化新生中之相互交流，代替以往西方文明傳播之經濟磨擦。各地域、各民族之秩序與組織，將由各地域、各民族之文化新生而完成。鬥爭性的世界史，將漸轉為組織性之世界史。然後由各地域、各民族之各得重新完成其秩序與組織，而轉進到世界之大融和”¹⁹。我們不妨將上述觀點，與Samuel Huntington (1927-2008) 的「文明衝突論」【《文明的衝突與世界秩序的重建》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*）】相對比，或許更顯見中西文化根本精神之異。

錢穆先生所堅守之「自主性」精神，首先體現在個人學問與人格方面，這與他在教育上主張「為學」與「做人」合而為一的意義相通。不僅如此，他還由個人推擴至群體，因而堅持維護「中國與中國人的自主性」。更進一步，由上述他對於將來世界文化誕生之設想，更顯現出一種己立立人、己達達人的大同精神與博愛情懷。中華文化、儒家思想之根源在此，錢先生所遺留給我們的可貴精神遺產亦在此。

¹⁹ 《文化學大義》，《全集》，卷 37，頁 99

中國君主政體的現代詮釋—— 以蕭公權和錢穆為中心的考察

楊 洋*

摘 要

中西海通以還，在西政東漸和西學東漸的雙重影響下，中國知識人開始嘗試對中國君主政體進行具有現代政治學性質的重新詮釋。蕭公權以西方的政體學說為理據證明中國君主政體的實質是專制政體；錢穆則從本土的立場出發，強調中國君主政體具有特殊性，而不是西方意義上的專制政體。事實上，蕭公權和錢穆所代表的兩種知識取向與詮釋路徑各有局限。雖然，他們對中國君主政體所作的再詮釋工作，已然是面向中國現代政治學的方位上前進了一步，並為今日政治學本土化的議題提供了借鑒與啟示。

關鍵詞：中國政治學史、中國君主政體、專制政體說、蕭公權、錢穆

* 基金專案：本文系國家社科基金青年項目“留歐美學人與中國政治學的構建（1917-1949）”（17CZS031）之階段性成果。

〔作者簡介〕楊洋，男，政治學博士，南京師範大學馬克思主義學院副教授，電子郵箱：u.ky@163.com；電話：15951997368。

The Modern Interpretation of the Chinese Monarchy: Focusing on Kung-chuan Hsiao and Qian Mu

Abstract

In the late Qing Dynasty, the western science of politics gradually entering China. Facing the Impact of Western culture, intellectuals of modern China feel the need to reinterpret the monarchy in Ancient China in a modern perspective, so that it can be explained and compared with Western political system and political thought. But there was no category theory of government in the traditional political resources, theory of despot in the western political science of was widely accepted by Chinese intellectuals. Kung-chuan Hsiao employed Chinese and Western knowledge resources to demonstrate the essence of autocratic monarchy in China is Despotic. Qian Mu who had a more local knowledge background, he opposed false analogy of the history and culture between China and the West. Both of them were trying to do the Modern Interpretation on Chinese monarchy, they have their own emphasis on the application of Chinese and Western knowledge resources, but only the difference of degree, not the difference of nature. Kung-chuan Hsiao's theory of despot had the suspicion of separating traditional politics and modern politics; the study of Qian Mu's history of political system lacked the knowledge background of Western Social Science, was good at historical criticism, but was not skilled at theory construction. These were their thinking limitations.

Key Words: History of Chinese Political Science; The Chinese Monarchy; Despotic Theory; Kung-chuan Hsiao; Qian Mu;

清末以降，作為西學東漸潮流的一部分，西方政治學也逐步輸入中國學術思想界。在這一知識背景下，中國學人開始嘗試運用西方政治學解釋本國歷史與現實中的政治現象。其中，“中國君主政體的性質”就是一個為時人所熱議的主題。在討論此問題的眾多學人中，蕭公權和錢穆是比較有代表性的兩位。蕭公權是康奈爾大學博士，有學貫中西的知識修養，更是憑藉其在中國政治思想史領域的研究工作享譽學林，但蕭氏認為中國君主政體是西方政治學意義上的專制政體；身為史學名家的錢穆，在當時，幾乎是以一人之力反駁“專制政體說”，他指出，中國君主政體不是西方意義上的專制政體。蕭公權和錢穆在認識上的分歧，可以從一個側面折射出民國知識人在建構中國現代政治學的歷史關節點上所表現出的學術嘗試與知識困境。

以往的研究者對中國近代思想史上的“專制政體說”的討論，主要聚焦在“中國君主政體是專制政體”這一命題是否可以成立。侯旭東教授指出，稱帝制時代的中國政體為專制政體並沒有充分的學理依據，而是西人和時人對中國君主政治的一種偏見和誤讀。¹閻小波教授也認為，“專制政體說”經由地方性知識到一般性知識的轉換，使得帝制中國政體的獨特性被忽略，且難以解釋帝制中國與現代中國的特殊性及接續性。²相反，黃敏蘭先生則主張中國君主政體就是專制政體，“專制政體說”既是近代學人從事歷史研究之後的結論，也符合中國君主政治的實質。³此外，張昭軍教授強調，近代思想史上主張專制說的學人（梁啟超）和反對專制說的學人（錢穆），均從中國的歷史和現實出發立論，並沒有所謂“西方依附”現象的發生。⁴

中國歷史上的君主政體到底是不是所謂的專制政體，自然是一個有待辨析與考證的重要研究議題，因其有助於澄清一般人的歷史認知與政治常識。但就本文的關切而言，蕭公權和錢穆均試圖以現代的方式詮釋中國君主政治，或者說試圖將帝制中國政體形態的問題吸納進現代的知識體系。但是，他們分別代表了從事這一學術工作的兩種知識取向。在這個意義上，本文試圖加以說明的問題是：（1）蕭公權和錢穆分別以什麼樣的知識構架作為以現代方式詮釋中國君主政體的學理根據？（2）在不同知識構架的約束下，蕭、錢二人分別對中國君主政體進行了怎樣的詮釋？

¹ 侯旭東：《中國古代專制說的知識考古》，《近代史研究》，2008年第4期。

² 閻小波：《保育式政體——試論帝制中國的政體形態》，《文史哲》，2017年第6期。

³ 黃敏蘭：《質疑“中國古代專制說”依據何在——與侯旭東先生商榷》，《近代史研究》，2009年第6期。以及，黃敏蘭：《近年來學界關於民主、專制及傳統文化的討論——兼及相關理論與研究方法的探討》，《史學月刊》，2012年第1期。

⁴ 張昭軍：《“中國式專制”抑或“中國式民主”——近代學人梁啟超、錢穆關於中國古代政治制度的探討》，《近代史研究》，2016年第3期。

(3) 他們所從事的詮釋活動的限度在哪裡？換言之，本文所關注的是西方政治學知識系統對民國知識人的政治認知所發生的影響，近代中國學術界的知識應對，及其與西方政治學之間所存在的思想張力。至於為時賢所爭辯的中國君主政體是否是專制政體則屬於相對次要的問題。

一、“專制政體說”的提出及其思想史背景

梁啟超撰寫的長文《中國專制政治進化史論》分期發表在 1902 年 5、6、10 月第 8、9、17 號以及 1904 年 6 月第 49 號的《新民叢報》上。他的《論專制政體有百害于君主而無一利》也在 1902 年 11 月第 21 號的《新民叢報》上刊行。據說，梁啟超在中國近代思想史上首次使用“專制政體”、“專制君主”和“專制國”等詞彙，並且比較早地對中國君主專制的歷史做了比較系統的梳理。自此以還，近代知識份子迅速而普遍地接受了中國君主政體是專制政體這一命題，以致言君主政治則必稱之為專制。⁵

如前文所述，中國君主政體到底是不是專制政體，學界尚有分歧，但本文要探討的則是一個相對客觀的歷史問題，即為什麼短短幾年時間裡“專制政體說”可以在中國學術思想界攻城掠地，並最終為大多數中國近代知識人所接受？換而言之，本文把“專制政體說”在近代中國的受容視作一種客觀存在的歷史現象，這一歷史現象不會憑空地出現，其背後一定鋪陳有某種特定的思想史背景。以往的研究者多注意于這一論題外在的實踐背景，據說，“有關中國是專制政體的判斷更多地是為救亡尋找理據”。⁶本文則主要著眼於該論題的知識背景，即出於何種知識上的考量，大部分中國近代知識人接受了“中國君主政體是專制政體”這一命題。

中西海通以還，新的地理空間觀念逐步興起，“天下”觀念漸為“世界”、“國際”等觀念所取代，國人瞭解到世界上還有其他可以與“華夏”等量齊觀，甚至等而上之的文明國家存在，進而也逐漸認識到在君主政體以外另有既公且美的政體形式。他者的出現，提供了一個可以進行比較認識的機緣。比較的過程是一個認識他者，同時重新認識自我的認知過程。中國近代知識人在感知到諸種西方政體形態之後，試

⁵ 侯旭東指出，在 20 世紀初，中國之維新派、革命派、保皇派和清政府，均接受了“中國專制”說。參見，侯旭東：《中國古代專制說的知識考古》，《近代史研究》，2008 年第 4 期，第 15、18、19、22 頁。

⁶ 閻小波：《保育式政體——試論帝制中國的政體形態》，《文史哲》，2017 年第 6 期，第 9 頁。另外，侯旭東主要從當時中國知識份子的“心態”層面，分析為什麼專制說可以在短時間內廣為近代學人所接受。參見，侯旭東：《中國古代專制說的知識考古》，第 26 頁。

圖從兩個相互關聯的層面回應新近發現的諸種政體形式。從實踐層面著想，為了尋求國家富強，選擇和設計有效的政治制度成為幾代知識人政治思想的中心議題。從學理層面著想，政治實踐需要有政治知識的指引。中國知識人在對比觀察其他政體形式的同時，也嘗試在學理的層面關照和反思中國君主政體的性質，以及其在政體類型序列之中所佔據的位置。特別是在中國現代學術的建構過程中，中國知識人需要以現代的知識構架詮釋中國君主政體，從而使得一般人可以在現代知識系統中認識之、談論之。由此可見，對中國君主政體進行現代詮釋乃是一種客觀存在的知識需要。

學術詮釋的工作需要以特定的知識資源，或者更為具體地說，需要以特定的知識構架為前提條件。有關政體形態的問題，中國傳統學術所能提供的知識資源是比較有限的。與大一統的政治構架相對應，君主制似乎成為古代先賢所能想像並具有現實性操作性的唯一政體類型。此外，不同于古希臘世界在政治制度方面有千岩競秀的表現，古代中國的四圍幾乎沒有多元而且發達的政治體，這就限制了前人在比較政治制度方面進行深入的觀察和思考。⁷因此，傳統政治思想主要是在君主制的構架之內討論規範層面與實際層面的政治問題，而缺乏古希臘人那種可以設想多元政體形態的現實動因和思想資源。

當然，有學者指出，帝制中國政體形態的單一性並不是絕對的，拋開工具層面的統治方略和實際政策不論，傳統政治思想中反復爭辯的一個重大的政制問題，即封建制與郡縣制孰優孰劣，何者更為有利於王朝的長治久安。⁸如果將封建制與郡縣制翻譯為今日的政治學術語，那麼其所指涉的大抵是貴族政體和絕對君主政體。但是，現實政治世界的政體類型何其之多，並不是貴族政體和君主政體所能完全覆蓋的。加之中國語境中的封建制與郡縣制，爭論的主要是政治權力的縱向分配，類似於今日政治學體系中的單一制和聯邦制的分立，因而並不完全屬於政體類型方面的問題。當然，在帝制中國的歷史上確實發生過一次具有政體形態變遷意義的事件，即西周時召公、周公所採用的“共和”行政。⁹換句話說，西周政制曾在君位虛懸的情形之下運轉了 14 年。但這種中國式的“共和政體”在帝制時代並不具有典範意義，不

⁷ 呂思勉：《中國政治思想史十講》，收入《中國文化思想史九種》（下），上海：上海古籍出版社，2009年，第744頁。

⁸ 閻小波：《保育式政體——試論帝制中國的政體形態》，《文史哲》，2017年第6期，第7頁。封建制與郡縣制之爭，並不完全是學者純學理的探討，事實上關涉到一個王朝的根本政制，因此主政者也會親自參與政制辯論。比如，秦滅六國後，始皇帝便與群臣商議採行封建制還是郡縣制。參見，司馬遷：《史記·秦始皇本紀》，北京：中華書局，20113年，第44頁。

⁹ 司馬遷：《史記·周本紀》，第22、23頁。

過是一種政治特例或權宜之計而已，它的影響僅限於為後世的政治語彙表提供了“共和”這一漢語表述，舍此以外便無從談起了。由此可見，中國傳統的知識資源中沒有形成有關政體形態的系統的知識構架。

相形之下，早在古希臘時期，西方知識人就已經形成了一套比較系統的政體分類學說。比如，為一般人所熟知的亞里斯多德的政體學說。¹⁰但在亞里斯多德的政治觀念中，專制政體是述謂東方君主國政體形態的專有名詞，而不能用來指稱希臘各城邦的政體形式。所以，他的政體分類學說僅以希臘城邦的政體形態為限，而沒有將專制政體含括在內。等到近代的孟德斯鳩重新闡述政體分類學說時，已不再將專制政體視為一種僅與東方君主國相對應的地方性質的知識，而是將其作為一種普遍性質的知識提升為三大政體之一，即共和政體（Republican）、君主政體（Monarchical）和專制政體（Despotic）。孟氏意義上的專制政體是指“一人執政，此間既無法律，也無規章，政事舉措全憑一己的意願與喜好”。¹¹正是藉由這一定義，孟德斯鳩明確地指出中國的君主政體就是專制政體。¹²

暫且不論以亞里斯多德和孟德斯鳩的政體學說為代表的西方知識構架，對中國君主政體的解說是否可以成立，但西方的政體學說至少提供了一個可以同時談論中國君主政體和其他政體形式的知識架構。透過這個知識架構，既可以在經驗層面上確定中國君主政體在政體類型坐標軸上的位置，也可以在規範層面上對中國君主政治的實際運轉做出價值評判。從而，可以滿足一般人在政體類型方面的知識需要。相形之下，中國傳統的知識構架則難以滿足這種知識需要，因其無法承擔起論說中西政體類型的理論工作。這或許可以部分解釋為什麼專制政體說一經輸入，旋即風行於當時的學術思想界。西方的政體分類學說一經輸入，就對中國學人產生了一種強大的認知影響力，蕭公權和錢穆圍繞中國君主政體與專制政體的關係所展開的文字辯論，就是這一影響力的一個例證。

二、援西學以立說：蕭公權對“專制政體說”的證成

作為政體形態之一種的“專制”是地道的西方政治學術語，本不見於中國傳統典

¹⁰ 亞里斯多德：《政治學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，2011年，第136、137頁。

¹¹ 孟德斯鳩：《論法的精神》，Anne M. Cohler, Basia C. Miller & Harold S. Stone 編輯，北京：中國政法大學出版社，2003年，第10頁。

¹² 侯旭東指出，孟德斯鳩大概是第一個稱中國君主政體為專制政體的西方思想家。參見，侯旭東：《中國古代專制說的知識考古》，《近代史研究》，2008年第4期，第7頁。

籍。當然，中國傳統文獻中也有“專制”這一詞彙，但不論是在指稱的物件上，還是在詞彙本身的語義上，均與政體類型意義上的“專制”有所不同。就指稱的物件而言，傳統文獻中的專制指稱的是人臣的政治行為，而不是君主的政治行為。就語義而言，所謂人臣專制，有受命與不受命之別。受命專制，是奉君主之命專掌某一方面的權力，是合法的。不受命專制，是僭越了臣子的權力，是擅權，是不合法的。¹³可見，在中國傳統的政治詞彙表中，專制指稱的是人臣對權力的運用，而不是一種特定的政體形式。今日為一般人所熟悉的“專制政體”、“君主專制”意義上的“專制”，乃是中西海通以後舶自西洋的一個新式概念。如前文所述，中國近代知識人對“專制政體說”的接受程度相當之高。不惟對西學一知半解的舊式學人（比如，少壯時期的梁啟超）如此，即便是留學歐美的新式學人也認為中國君主政體就是專制政體。後者當中的一個代表人物就是康奈爾大學博士蕭公權。

蕭公權在撰述《中國政治思想史》時已然論定，不同于周代君主與貴族之共治封建，秦滅六國以還中國君主政體一變而為君主獨尊之專制。¹⁴但在該書中蕭公權並沒有系統地論述中國君主專制政體的內涵與特徵，而是以一種不言自明的方式談論中國君主政體的專制屬性。雖然，這一時期他對中國君主專制的見解主要可以概括為以下三點：（1）政治權力集于君主一人之身；（2）君主為最高的政治權威；（3）君主的權力不受法律的限制。¹⁵直到 1941 年，錢穆在《思想與時代》第三期撰文《中國傳統政治與儒家思想》力圖為中國君主政體正名時，蕭公權始在《中美週報》發表長文《中國君主政體的實質》，對中國君主政體與專制政體之關係這一問題做比較系統的闡述，以批駁錢穆文字中所暴露出的“牽強附會、名實混淆的錯誤”。

蕭公權在《中國君主政體的實質》的開篇即指出，與西方政體先後歷經三種形式（古希臘的City State，中世紀的Feudal Empire，近代的 National State）相似，傳統中國的政體前後也歷經了三種形態。分別為先秦時段的“封建天下”，秦漢至明清時段的“專制天下”，以及正在建設中的、作為未來中國政體趨向的“現代民族國家”。其中，不同於“封建天下”的所謂“有分治之國，無一統之政；有共治之臣，無專制之

¹³ 在《四庫全書》中檢索“專制”，共出現 1500 多次，其中用於君主者不過幾條。參見，王文濤：《中國古代“專制”概念解讀》，《中國史研究》，2006 年第 4 期，第 173 頁。有關古代文獻中“專制”的內涵，也可以參見，日知：《東方專制主義——政治學、歷史學二千多年來的誤解》，收入《中西古典學引論》，長春：東北師範大學出版社，1999 年，第 365、366 頁。

¹⁴ 蕭公權：《中國政治思想史》，北京：新星出版社，2005 年，第 173 頁。

¹⁵ 蕭公權：《中國政治思想史》，第 179 頁。

君”。¹⁶“專制天下”的主要特徵則是“君主的獨尊”。據蕭公權說，“專制”一詞，本不見於中國的舊書。考其來源，乃是中西交通以後從西文Absolute/Autocratic/Despotic Government一名意譯而成。Autocratic源于希臘文Autos Kratos意指自己力量，Absolute源於拉丁文Absolvere意指解放，Despotic源于希臘文Despotes意指君長。綜括起來，近代學者所謂的“專制”大抵有兩層意思：（1）與眾治的民治政體相對照，凡大權屬於一人者謂之專制；（2）與法治的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之專制。上述兩項條件必須同時具備，始可謂之專制。兩項條件少其一，則不能算是專制。此外，雖有“多數專制”（Tyranny of the Majority）和“法律專制”（Legal Despotism）這樣的名詞，但均另有含義，和“君主專制”不相干涉。當然，蕭公權也承認，從原則方面著想，只要君主的權力不受明確固定的限制，專制政體的主要條件便可成立。但君主專制的實際程度則要取決於君主本人才力的大小。¹⁷

由此可見，第一，蕭公權坦承，漢語詞彙“專制”是對西語詞匯叢Absolute/Autocratic/Despotic Government的翻譯，本不見於中國傳統典籍。當然，蕭氏的陳述並不準確，因為傳統典籍中事實上有“專制”一詞的出現，只不過詞義與現代漢語完全不同。但這並不影響這段陳述所透露出的一條重要資訊，即蕭公權知道作為一種政體形態的“專制”是一個西方的政治概念，而不是一個帝制中國時代的政治概念。那麼這個西方的政治概念為什麼可以用來述謂中國的君主政體呢？這其中起到知識連結作用的一個關鍵因素，就是孟德斯鳩對“專制政體”作了一個具有普遍性質的定義。第二，蕭公權認為中國君主政體是專制政體的學理依據，事實上就是孟德斯鳩版本的“專制政體”的定義。據蕭公權說，專制政體需要滿足兩個條件：（1）與眾治的民治政體相對照，凡大權屬於一人者謂之專制；（2）與法治的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之專制。如果仔細對比孟德斯鳩的專制定義，就會發現蕭氏的表述不過是對孟氏所謂“一人執政，此間既無法律，也無規章，政事舉措全憑一己的意願與喜好”一語的分析。

蕭公權將孟德斯鳩專制定義作為證成中國君主政體是專制政體的基本理據。那麼接下來的證明工作，就是從經驗上指出中國君主政體符合專制政體的兩個條件。首先，中國君主政治不是一種民治的政治形態，所以中國君主政體符合專制政體的條件（1）。其次，中國君主的權力是否可以受到法律或其他力量的限制呢？蕭公權指出兩漢以後限制君權的辦法主要有三：一是宗教的限制，二是法律的限制，三是

¹⁶ 蕭公權：《中國君主政體的實質》，《憲政與民主》，北京：清華大學出版社，2006年，第68頁。

¹⁷ 蕭公權：《中國君主政體的實質》，第70頁。

制度的限制。¹⁸這三種約束力量雖然可以在一定程度上約束皇帝，使他們不能完全任意行為，但依蕭公權的意見，就帝制中國二千年的歷史大勢看來，上述限制的效力十分有限，均不足以撼動專制政體的根本。¹⁹因此，中國君主政體符合專制政體的條件（2）。當然，蕭公權也承認，歷史上人君大權旁落，權臣問鼎竊國的事例屢見不鮮。但他認為，這只是專制政體衰病的一種變態形式，並不構成對專制政體的限制，更非專制政體根本變質的證據。至此，在西方接受政治哲學訓練的蕭公權合邏輯地演繹出，中國君主政體的實質就是專制政體。²⁰

三、從本土的觀點看：錢穆對“專制政體說”的批評

1932年，在北京大學歷史系任教的錢穆，準備開設一門“中國政治制度史”的課程，不料卻遭到系主任陳受頤的拒絕。陳氏所給出的理由大致是中國秦以下的政治，只是君主專制。今改民國，以前政治制度可勿再究。錢穆則表示，如果是討論眼下的實際政治，以往的政治制度可以不必再問。但既然是從事史學研究，自然應該以過往的政治制度為研究的物件。退一步說即使傳統政治真是專制，究竟屬於何種專制，也應該有所說明。怎麼可以置之不問呢？錢氏雖然言辭懇切，系方卻不為所動。最終，因為錢穆的一再堅持，始獲准開課。開課以後，反響良好，政治系和歷史系的學生先後選課，聽課學生人數益多。據錢穆推測，陳受頤雖為當日北大歷史系主任，但實際系務乃由傅斯年幕後主持。因之，對錢的阻撓當來自傅。²¹錢、傅二人在開課問題上的間接衝突，恰可以折射出當時知識界對於帝制中國政治的一般態度。在一般人看來，說傳統君主政治就是專制政治已然是一種政治常識。但對中國歷史傳統抱有溫情和敬意的錢穆，頗不以時見為然。依他的看法，中國君主政體自有其不同於西方政體的個殊性，絕非“專制政體”所能簡單概括。

錢穆承認，中國歷史上確實不乏肆欲恣睢的暴君與民不聊生的暴政。但同樣真實的是，漢、唐、宋、明、清五個大一統王朝的統治都維繫了幾百年，如果傳統政治盡是專制，專制統治下的暴政一定不在少數。一個屢興暴政的政府，卻可以維持幾百年的統治，如此看似矛盾的政治事實該作何解釋呢？錢穆指出，秦漢以下的帝制中國是一個廣土眾民的大一統王朝，單憑皇帝一個人的力量和意志，統治尚且不

¹⁸ 蕭公權：《中國君主政體的實質》，第72、73、74頁。

¹⁹ 蕭公權：《中國君主政體的實質》，第75、76頁。

²⁰ 蕭公權：《中國君主政體的實質》，第79頁。

²¹ 錢穆：《八十憶雙親·師友雜憶》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第180頁。

可能，專制更是難以實行。帝制中國的政治制度之所以能夠運轉起來，實有賴於兩個條件：（1）皇帝與士人的共治；（2）法制的建立。這兩個制度要項的存在，又是因為中國君主政體本身所具有的個殊性。

據錢穆說，首先，中國傳統政治架構中需有君主的設置。自秦始皇併吞六國以降，中國就已經成為一個廣土眾民的大一統王朝，這樣的立國規模，不可能實行古希臘城邦式的民主政體，只能建立以皇權為政治制度重心的君主政體。²²進而，周秦之際，封建制度逐步崩壞，在帝制中國的政治體系中，只有皇室一家的政治權力與政治地位可以世襲，而政府中其他的政治職位，至少在法理上，是不可以世襲的。這樣一種演進，已算是政治制度上的一項進步。²³此外，帝制時代的中國廣土眾民，皇帝即使日理萬機也不可能獨自完成全部的統治活動，而必須佐之以一個規模龐大的士人集團或官僚集團。²⁴不論士人集團在帝制中國的政治體系中是處於政治主體的位置，還是僅發揮一種作為皇權之附庸的工具性質的功能，唯有在皇帝與士人集團之間實現某種程度的共治，帝制中國的政治機器方能正常運轉，否則就有陷入癱瘓甚至衰亂的危險。其次，帝制中國廣土眾民，各地環境風俗迥異。如果沒有統一、固定、公開的法律和制度，那麼大一統王朝的正常運轉也將成為不可能之事。²⁵而事實上，歷代王朝也確維繫國本的禮法制度。因此，在錢穆看來，稱中國君主政體是沒有法律的專制政體簡直是無稽之談。

據此，錢穆認為，士人集團和法律制度既構成了維繫帝制中國政治制度運作與存續的兩根柱石，也可以對皇權形成某種程度的限制。就士人集團而言，士人集團的政治領袖是宰相。傳統政治一向注意於皇權和相權的劃分，相權之設置就是針對皇權的一種限制。皇帝是國家元首，象徵國家之統一；宰相是政府領袖，負政治上一切實際的責任。一方面，宰相可以輔佐皇帝治理天下；另一方面，皇帝世襲不盡賢，而宰相為百官選，以賢不賢為進退，可以救天子世襲之弊。²⁶西漢的政制設計，最為明顯地表現了這種皇權與相權兩分的政治理想。²⁷兩漢以降，皇權確有逐步侵奪相權的趨勢，但相權仍在一定程度上保有其客觀獨立的地位。就法律制度而言，錢穆以唐中宗“斜封墨敕”的故事，宋太祖指派趙普為相的程式為例，說明傳統政治自有法制，並非一切盡由皇帝一人專制。總之，在錢穆看來，即便中國君主政體真

²² 錢穆：《中國傳統政治與儒家思想》，第 102 頁。

²³ 錢穆：《中國歷代政治得失》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年，第 3 頁。

²⁴ 錢穆：《中國傳統政治與儒家思想》，收入《政學私言》，北京：九州出版社，2010 年，第 104 頁。

²⁵ 錢穆：《人治和法治》，收入《政學私言》，北京：九州出版社，2010 年，第 76 頁。

²⁶ 錢穆：《中國傳統政治與儒家思想》，第 105 頁。

²⁷ 錢穆：《中國歷代政治得失》，第 4 頁。

是專制政體，那麼它也是一種比較合理開明的專制，而不是孟德斯鳩意義上任由皇帝一人的意志為所欲為的專制。²⁸

當然，錢穆也承認，傳統政治史上確實有近乎專制的一頁。就明清兩代的政府組織而言，可以認為有專制的色彩，即由皇帝一個人在政府中獨裁。²⁹然而，即使是在明代，雖說一切事權集中于皇帝，皇帝也並不能僅憑一己的意志為所欲為。當時凡屬重大的政事，必須經過廷推、廷議和廷鞫的程式。此外，明代各部設有給事中，雖然品階不高，但地位重要，因其仍有傳統的封駁權，他們所提出的反對意見，一般是很受尊重的。³⁰上述制度均可以遠溯至漢代，可見即使是有專制色彩的明代政治，仍然講究正式的制度和對皇權的限制。

但錢穆眼中的清代政體，確實是一個專制政體。清代政治不但沿襲明代不設宰相的制度，而且在雍正以後建立了軍機處，並且通過使用寄信上諭等方式，進一步將權力集聚于皇帝。依錢氏的看法，明代還是在制度之下由皇帝當宰相。只不過，以往宰相做錯了事，須負責。皇帝做錯了事，可以不負責。除此而外，明代政制還是和傳統政制大體相似的。但清代的政令都可以秘密發佈，這顯然已經超出了傳統政治的限制。因為在傳統政治中，一切政令也是需要公開的。清代政治更多的是一種出於私心的法術，而非出於公心的制度。因之，清代政治比明代政治還要專制。³¹

在錢穆看來，中國君主政治並不是西方意義上的專制政治，而是自有其法度和傳統的一種政體形態。具體地說，第一，中國君主政體是因應古代中國特殊的歷史背景形成的。其間雖沒有西方意義上的民治和法治，但自有其限制皇權的制度理想和制度設計。第二，中國君主政治運轉，並不完全出自皇帝一人的意志，還需要士人集團的合作與法律制度的建立。第三，中國君主政體的邏輯終局雖然是皇權的膨脹，及其對相權的侵奪。但傳統政治並不是以專制相始終，而是有一個演進和發展的歷史過程。

四、思想張力與知識困境

蕭公權和錢穆對中國君主政治所作的現代詮釋，分別代表了兩種知識進路。前者認為“專制政體說”雖然舶自西方，但預設了該學說的知識普遍性，所以可以解釋

²⁸ 錢穆：《中國歷代政治得失》，第 39 頁。

²⁹ 錢穆：《中國歷代政治得失》，第 92 頁。

³⁰ 錢穆：《中國歷代政治得失》，第 94、95 頁。

³¹ 錢穆：《中國歷代政治得失》，第 134、135 頁。

中國君主政體的性質。後者則意在闡揚中國君主政治所存在的不同於西方政治體的個殊性，因而反對以“專制政體說”牽強帝制中國的政體形態。本小節所要檢討的不是兩種知識進路的是非對錯，而是作為一種詮釋活動，二者各自的限度何在。

首先，就蕭公權而言，雖曾在美國高校接受過完滿的西式教育，但他對待中國傳統文化的態度卻是親切而溫和的。在結束留美生活回歸祖國的旅途中，他曾明確表示，中國文化和西洋文化都有優點和缺點，要用虛心的批評態度同時去檢討中西文化。³²可見，蕭公權絕不是一個激烈的“全盤西化”論者，而是可以以一種“虛心的批評態度同時去檢討中西文化”。也正是由於對中國傳統文化之優點有切實的體認與信心，蕭公權在學成歸國後才立志運用在西方所接受的政治哲學訓練來構建中國的政治思想史研究。據此，就思想底色而言，蕭公權絕不是一個激進的反傳統的西化論者，而是一個溫和的文化折中主義者。

作為一個文化折中主義者，蕭公權思想內部的中西文化因數，自然有相互調和的一面，但事實上也有關係緊張、甚至彼此衝突的一面。蕭公權對“專制政體說”所作的論述，就是其思想內部的中西文化因數之間緊張關係的一種表現。如前文所述，在論及中國政治思想時，蕭公權表現出一種鮮明的文化主體意識。以下，試以兩例說明之。第一，蕭公權認為，中國政治思想具有不同於西方政治思想的獨特價值。³³例如，1949年，在孔子誕辰二千五百年的紀念日上，蕭公權發表《孔子政治學說的現代意義》一文，闡揚孔子政治思想中有超時代的真理。³⁴

第二，從學術論著的實際呈現來看，蕭公權並不是一味使用西方的概念術語，而是有意識地展現出自身學術工作的中國特色。比如，在述謂傳統政治的政體形態時，蕭公權發明了兩個中國式的政治概念：“封建天下”和“專制天下”。依他的看法，傳統政治制度雖有封建和專制的變化，但二者有一個共同的特點，即以“天下”為物件。“天下”者，有“溥天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣”的意味。其內涵略似歐洲中世紀政治思想中的世界帝國，而與現代民族國家迥異。因其沒有民族和國際關係的觀念。³⁵不同於“城邦”、“帝國”和“民族國家”等西方政治學概念，“天下”是一個中國意味濃厚的本土學術概念。蕭公權對天下概念的運用和辨析，一方面是為了盡可能呈現出中國歷史的本來面貌，另一方面也是為了展示出政治學研究的中國意味。

³² 蕭公權：《問學諫往錄》，合肥：黃山書社，2008年，第65頁。

³³ 蕭公權：《中國政治思想史參考資料緒論》，收入《中國政治思想史》，第588、590頁。

³⁴ 蕭公權：《孔子政治學說的現代意義》，收入《跡園文錄》，北京：中國人民大學出版社，2014年，第365頁。

³⁵ 蕭公權：《中國政治思想史》，第9頁。

但是，在檢討中國君主政治的性質問題時，蕭公權卻不再談論帝制中國政體形態的特殊性，轉而認為其實質是西方意義上的專制政體，這是一個矛盾的觀點。一般說來，政治思想與政治制度之間是一種相互作用、相互影響的關係。政治思想是對一個時代政治制度的反思、總結與策對，政治制度則是某種政治思想的表現和現實化。因此，政治思想與政治制度之間具有內在的關聯，並且可以相互轉化，而不是彼此獨立、兩相懸隔的。就蕭公權的主張而言，如果中國政治思想具有不同於西方政治思想的獨特價值，那麼這種政治思想上的獨特性也應該部分表現於政治制度之設計。但是，從蕭公權對中國君主政治的詮釋來看，帝制中國的政體形態並不具有積極意義上的獨特性與個殊性，不過是“東方學”意義上帶有貶義色彩的專制政體。當然，為孟德斯鳩等啟蒙思想家所談論的專制政體本身到底是一種實存的政體形態，亦或只是一種想像的政體形態，仍然有商榷的餘地，但就蕭公權的文字表述來看，他顯然認為中國的君主政體就是西方學者所談論的專制政體，並因此承襲了專制政體的所有弊端。可見，蕭公權思想的內部表現出一種肯定傳統中國政治思想之特殊性價值，而否定帝制中國政治制度之合理性的緊張關係。

蕭公權對其思想內部的這種緊張關係雖沒有充分的認識，但他也意識到有必要從學理上說明為什麼西方意義上的“專制政體說”可以適用於解釋帝制中國的政體形態。蕭氏的解決辦法，就是在傳統政治思想資源中，尋找可以接引和支持“專制政體說”的理據。依他的意見，先秦法家所鼓吹的就是一種支持君主專制的政治學說。他認為，“蓋先秦至法家思想，實專制思想之誤稱。其術陽重法而陰尊君。故其學愈發展，則尊君之用意愈明，而重法之主張愈弱”。³⁶晚年的蕭公權依然堅持認為，法家的政治學說是在為中國君主專制張目。³⁷暫且不論法家學派所發表的到底是不是一種帶有專制論底色的政治學說，蕭公權對法家政治思想的所作專制論詮釋，的確可以視為他利用本土的思想資源為中國君主政體的專制屬性提供學理上的根據，藉以破除“專制政體說”的文化隔閡的一種嘗試。但事實上，法家政治學說只是傳統政治思想之一種，而非傳統政治思想之全部，帝制中國的政治制度所表現的也不是單一的法家政治學說。儒家政治學說既是傳統政治思想的一個主要流派，也在政治制度上有重要的表現。³⁸這本是十分明顯的事實，蕭公權卻對此避而不談。因此，或許

³⁶ 蕭公權：《中國政治思想史》，第 179 頁。

³⁷ 蕭公權：《法家思想與專制政體》，收入《跡園文錄》，第 56 頁。

³⁸ 比如，在黃宗智看來，傳統中國的意識形態是一種“儒化的法家”，表現在政治制度上則是一種“集權的簡約治理”。可見，傳統政治思想和政治制度，並不是定于法家之一尊。參見，黃宗智：《集權的簡約治理——中國以准官員和糾紛解決為主的半正式基層行政》，收入《實踐與理論：中國社會、經濟與法律的歷史與現實研究》，北京：法律出版社，2015 年，第 509-511 頁。

可以說法家學說需要為帝制中國政治制度中的專制成分負部分的責任，但不能據此而進一步推論因為有法家學說，所以中國君主政體就是完全的專制政體。可見，蕭公權雖然並不是教條地接受“專制政體說”，而是試圖調用本土的思想資源為其提供學理支撐，但他對“中國君主政體是專制政體”的證成既是矛盾的，也是偏頗的。

其次，就錢穆而言，他雖然批評以“專制”述謂中國君主政體，但他並不是完全拒斥西方政治學說的一個保守派人物。他在《中國傳統政治與儒家思想》一文的注釋中寫道，“本文立論宗旨，並不謂現行歐西政論政制，絕無可為中國取法學步之處。更非謂中國政治可以復古漢唐遺規，或甚至再立一個皇帝”。³⁹不特此也，錢穆也使用西方的概念和術語談論中國傳統政治。例如，他在說明中西政治權力來源之不同時指出，西方近代國家的政權是一種“契約政權”，中國傳統政治中的政權則是一種“信託政權”。⁴⁰暫且不論這樣的類比本身是否可以成立，但所謂的“契約政權”和“信託政權”均不見於中國傳統的政治詞彙表，而是一種地道的西式表述。可見，錢穆在中西文化問題上，並不是一個純粹的文化保守主義者。

雖然，在中國君主政體的實質這個問題上，錢穆是堅決拒斥“專制政體說”的。錢穆對專制說的反駁是否可以成立，這顯然是一個見仁見智的問題。但可以肯定的是，就對中國君主政治的詮釋而言，相比于蕭公權，錢穆的敘述呈現出更多的歷史細節。尤為值得一提的是，錢穆所建構的秦漢至明清一段的中國政治制度史可以顯現出一條清晰的演進變化的脈絡，而非所謂“百代皆行秦政制”這樣大而化之的籠統概括。相反，蕭公權眼中的帝制中國的政體形態則是以專制相始終的，其間並沒有制度演進的脈絡可尋。就此而言，錢穆所作的歷史詮釋雖不能說是完全正確的，但至少是更有說服力的。

當然，錢穆對中國君主政治所作的詮釋也有其內在的局限，即沒有提出一個可以與西方政體學說相競爭的、體系性的政體分類理論。如前文所述，錢穆對“專制政體說”的批評與反駁，意在辯明中國君主政體不是專制政體。但是，錢穆的辯護所表達的始終是帝制中國的政體形式不是專制這一論題，當被問及帝制中國的政體形式是什麼這一核心問題時，他卻三緘其口。公允地說，錢穆也試圖在積極的意義上辨識出中國君主政體的特質，比如，前文已提到，他認為西方民主政體是一種契約式政府，中國君主政體則是一種信託式政府。

³⁹ 參見，《中國傳統政治與儒家思想》一文的注釋六。錢穆：《中國傳統政治與儒家思想》，第 111 頁。

⁴⁰ 錢穆：《中國傳統政治與儒家思想》，第 104 頁。

但是，錢穆對帝制中國政體形態的說明，始終停留在經驗類比的層面，而沒有進一步藉由概念化和理論化的方法，將這一論題提升到類型學的層面，進而構造出一個完整的政體學說。正因為錢穆沒有力圖進行類型學意義上的理論概括和理論構造，所以他始終沒有提出一個可以徹底推翻並替代專制政體說的本土知識版本的政體學說。

就本文的另一位主要人物蕭公權而言，他是一個對中國傳統文化有一種理解之同情的文化這種主義者，而且也與同在北平教書的錢穆因為旨趣相投常有私人性質的往還。⁴¹但是，錢穆對中國君主政體所持的觀點，不但沒有贏得蕭公權的同情，反而招致後者比較強烈的批評。其他方面的因素暫且不論，單純從知識方面著想，這其中一個主要的因素就是錢穆沒有提出可以替代專制政體說的比較系統的政體學說，以致他對中國君主政體之實質的論斷容易給人以缺少學理根據的印象。因此，在已然接受專制政體說的蕭公權看來，錢穆不但沒有正面回答中國君主政體的實質是什麼，而且為中國君主政體所作的辯護也是錯誤的。當然，作為史家的錢穆，其學術優勢是可以呈現出豐富的歷史細節。但從研究方法上來說，錢穆的手法只是簡單的經驗枚舉，而不是在一種知識構架範圍內的系統性的論說。經驗枚舉的方法可以應用在通俗性質的文字中，但作為學術研究的根據就相對缺乏論理上的嚴格性和說服力。而且，事實上，錢穆所列舉的、用以證明傳統政治中君權可以受到限制的幾個事例，均為蕭公權所提出的其他事例所反證。可見，由於沒有提出一個系統性的知識構架，錢穆既沒有充分的理據以證成自己的觀點，也難以從學理上折服蕭公權這樣同情傳統文化的論辯對手。這或許可以部分解釋為什麼他在帝制中國政體形態之爭中始終處於比較孤立的少數派位置。

相形之下，錢穆所批評的“專制政體說”不論存在什麼樣學理問題，但它至少為中國近代知識人提供了一個認識和談論政治制度的比較完整的知識構架。因此，即使是蕭公權這樣的文化折中主義者也對之深信不疑。錢穆的學術基地是中國傳統學術範疇內的所謂經史之學。他兼有通史的視野和考證學的功夫，所以可以分別從宏觀和微觀兩個層面考察中國政治制度的演變。但錢穆並沒有接受過西式的學術訓練，概念化和理論化的學術研究非其所長。他對中國君主政體的討論多使用經驗類比和事例舉證的方法，而沒有提出類似“官僚君主制”這樣帶有解釋—分析性質的學

⁴¹ 20世紀30年代，錢穆在北平任教時，與之“有所捧手，言歡相接，研討商榷，過從較密者”的學人中亦有蕭公權的名字。可見，不論是在學術觀點上，還是在日常生活上，蕭公權和錢穆之間的私人關係還是比較親密的。參見，錢穆：《八十憶雙親·師友雜憶》，第192、193頁。

術概念。⁴²因此，錢穆雖然對中國傳統政治有許多真切的歷史感知，卻沒有將其所掌握的經驗材料整理為可以替代或與專制政體說相競爭的中國版本的政體學說。透過錢穆，似乎可以發現舊派學人在中國現代知識構建過程中所普遍遭遇的一種知識困境。

五、結語

中西海通以還，在西政東漸和西學東漸的雙重衝擊下，中國知識人一方面希望瞭解和認識西方的政治制度，另一方面也開始反思、並試圖在現代知識體系的範疇內重新界定和詮釋中國君主政治。就後者而言，又可以展現出兩種知識取向。（1）運用西方理論解釋中國的政治現象。中國傳統思想資源中沒有現代意義上指涉政體分類的知識內容。西方思想界則以亞里斯多德和孟德斯鳩為代表，形成了比較系統的政體學說。因此，西方的政體學說為當時大部分中國知識人所接受，並成為詮釋傳統君主政體的學理根據。這種知識取向預設了西方政體學說在知識上的普遍性，因而可以用來解釋帝制中國的政體形態。蕭公權是這一知識取向的代表人物。（2）從本土的經驗出發，認識本土的政治現象。對於本土知識背景更為濃厚的學者而言，中國君主政體自有其特殊的性質，而非西方意義上的“專制”。換言之，西方學者所提出的“專制政體說”並不具有知識上的普遍性，因而不足以解釋中國君主政體所表現出的獨特性。錢穆是這一知識取向的代表人物。

專制政體是否可以述謂中國君主政體在學術界尚無定論，但從當時論戰的情形來看，以蕭公權為代表的支持“專制政體說”的學人佔據了絕對的優勢。因為從數量方面著想，錢穆大概是當日唯一明確反對“專制政體說”的知識人，屬於孤立的少數派。從論戰雙方的人員構成方面著想，支持“專制政體說”的並不完全是提倡以西方為楷模的進步學人，還有像蕭公權這樣主張中國文化自有其特性和優點的文化折中主者。由此可見，（1）“專制政體說”自清末被介紹到中國思想界，至民國時期在一般知識人心目中的位置已經相當穩固。因為，該學說不但為蕭公權這樣的文化折中主義者所接受，而且從他對錢穆的批評來看，已然視之為一種不容置疑的政治常識。（2）蕭公權不僅是一個文化折中主義者，也是一個具有批判意識的、嚴謹的學術人。他對“專制政體說”不加質疑的接受恰可以從一個側面說明西方政體學說所表現出的

⁴² 有關“官僚君主制”的討論，參見，孔飛力：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，上海：上海三聯書店、生活·讀書·新知三聯書店，2014年，第233-236頁。

強大知識上的說服力和輻射力。

暫且不論蕭公權和錢穆基於不同的知識取向對中國君主政體所作的現代詮釋是否可以成立，但可以肯定的是，兩種詮釋路徑各有其內在的限度。就蕭公權而言，他一方面主張中國古代政治思想具有不同於西方政治思想的個殊性，另一方面又依據西方的知識構架來認識和詮釋中國君主政體。這正是其在中西文化問題上所表現出的一種思想內部的緊張關係。他紓解這一思想張力的方式，不是反思和質疑“專制政體說”的適用性和解釋力，而是以“西學中源”的邏輯在先秦法家政治思想中為“中國君主政體是專制政體”這一命題尋找學理根據。就錢穆而言，他以歷史事實說明中國君主政體所具有的獨特性質，據此駁斥“專制政體說”。但從研究方法層面著想，錢穆的論點大多是建立在孤立的歷史事實之上，沒有形成一個系統性的、中國版本的政體學說，進而可以抗衡甚至替代西方的政體學說。這一知識困境的存在，可以部分解釋為什麼錢穆不能說服蕭公權等論戰對手，而只能在言中國君主政體必曰專制的思想氛圍中孤獨的吶喊。

此外，在接受與拒斥兩種態度之外，中國近代知識人面對政體分類學說時，普遍表現出一種理論失語的現象。蕭公權對“專制政體說”未加批評，視之為政治常識。錢穆雖然在歷史事實的基礎上駁斥“專制政體說”的牽強，卻並未將他的觀點提升到理論的層面，進而概括出可以與之相競爭的帶有本土色彩的政體學說。因此，有學者還指出，錢穆雖然反對專制論，但其“立說依然沒能掙脫西方學術話語的籠罩”。⁴³可見，在民國時期，中國政治學界與西方政治學界進行理論對話的能力仍然有限。當然，不論是蕭公權內在的思想張力，還是錢穆所遭遇知識困境（這種知識困境似乎並沒有為錢穆本人所意識到），在傳統學術語境中是不可能出現的。在這個意義上，他們對中國君主政體所作的重新詮釋，不論存在什麼樣的知識問題，已然是在面向中國現代政治學的方位上前進了一步，並為今日政治學本土化這一議題提供了借鑒與啟示。

⁴³ 參見，侯旭東：《中國古代專制說的知識考古》，《近代史研究》，2008年第4期，第25頁。



中國現代文化保守主義史家對傳統史學的新書寫——以錢穆前期的傳統中國史學研究為例

徐國利^{*}

自 20 世紀初梁啟超在《新史學》一文中對中國傳統史學進行全面的批判，主張以西方的史學理論和方法來建構中國新史學，在 20 世紀上半葉，如何認識和書寫中國傳統史學，進而建構中國現代新史學，成為中國現代史學史的核心問題。各派反傳統史家否定中國傳統史學及其對現代新史學建構所具有的本質意義，文化保守主義史家則對中國傳統史學加以繼承和發展，其中一些史家還對中國傳統史學做了比較全面和深入的研究，書寫出與反傳統史家不同的中國傳統史學史。錢穆是中國現代著名的文化保守主義史家之一，在 20 世紀三、四十年代對中國傳統史學做了較深入的研究，內容涵蓋傳統史學的諸多方面和發展階段。他提出“史學殊無新舊”論，主張在繼承中國傳統史學的基礎建立新史學，以《國史大綱》為中心的新史學體系的建立便是此思想的落實。系統梳理和客觀評價這一時期錢穆對中國傳統史學的研究和新書寫，既是認識錢穆史學思想演變的基本途徑，也有助於深入認識中國現代史學界是如何書寫傳統史學及其與現代新史學建立關係這一中國現代學術史的重大問題。學術界對此問題還缺乏研究，故，拙文不揣淺陋，擬從六個方面對此加以考察和評析。

一、“禮”、《書》、《春秋》與中國史學的起源

如何正確認識中國傳統史學的起源是決定中國傳統史學書寫譜系是否客觀和科學的根本因素之一。錢穆從先秦典籍的類別、記載的內容及其功能來探討中國史學

^{*}上海財經大學人文學院教授

的起源和早期發展。他說，先秦典籍分《詩》、《書》兩類，《書》者掌故，即“禮”，舍禮無歷史；“史”、“禮”、“法”，古人一以視之；古人學問惟“禮”而已，守禮知禮者則“史”。《春秋》記載人事後，中國史學得以發展。

在討論孔子與儒家六經的關係時，錢穆說，先秦典籍，“約而舉之，不出《詩》、《書》兩類。《書》者掌故，凡申叔時所謂《春秋》、《世》、《禮》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》皆屬之。《詩》者文學，凡申叔時所謂《詩》、《樂》皆屬之。《詩》、《書》者，古人書籍之兩大別也。不曰《詩》、《書》，即曰‘禮樂’。《詩》《書》言其體，‘禮樂’言其用。《書》即‘禮’也，《詩》即‘樂’也。……蓋禮有先例之禮，有成文之禮。先例之禮，本於歷史，《春秋》、《世》、《語》、《故志》、《訓典》之類是也。成文之禮，本乎制度，《禮》、《令》之類是也。而後王本朝之制度法令，亦即先王前朝之先例舊貫也。蓋昔人尊古篤舊，成法遺制，世守勿替，即謂之‘禮’。舍禮外無法令，舍禮外無歷史。‘史’、‘禮’、‘法’之三者，古人則一以視之也。史實之變動，新例之創興，而禮法亦隨而變。……‘歷史’即‘制度’，而《詩》、《樂》本包括於禮制之中；則古人學問，可以一字盡之，曰惟‘禮’而已，其守禮知禮者則‘史’也，故古人言學，皆指‘《詩》《書》禮樂’。”¹又說：“至增孔子《春秋》與《詩》、《書》、禮、樂而為五，又增荀彘之《易》而為六，而因以名之曰‘經’，此皆後起之事，非孔子以前所本然也。”²可見，先秦時，經亦史，六經皆史，而史皆禮。他在談到春秋時期學術發展時亦指出，“貴族封建，立基於宗法。國家即是家族之擴大。宗廟裏祭祀輩分之親疏，規定貴族間地位之高下。宗廟裏的譜牒，即是政治上之名分。”“大祭前有會獵，天子祭禮，諸侯畢至助祭。祭後有宴享，表示相互間的聯絡與名分。宗廟的‘宰’，和掌禮的‘相’，便是主持這些名分的人。臨祭有歌頌，有祈禱，有盟誓。頌詞、禱文、誓書的保存，便成後來之歷史。”³這裏談的是從封建家族到國家的祭祀活動及其記載，即是以後的歷史，偏重於政治和宗教的內容。同時，“宗廟裏的祝史，還兼掌占星候氣，布曆明時，使民間得依時耕稼。並記載著祖先相傳的災異及其說明。”⁴這裏談的是對祝史從事與天文曆法、農業生產和自然災異相關禮儀活動的記載，也成為後來的歷史，主要是經濟和社會生活的內容。因此，他總結說：“大抵古代學術，只有一個‘禮’。古代學者，只有一

¹ 錢穆：《國學概論》，北京：商務印書館 1997 年版，第 22 頁。

² 錢穆：《國學概論》，第 23 頁。

³ 錢穆：《國史大綱》，北京：商務印書館 1996 年版，第 93 頁。

⁴ 錢穆：《國史大綱》，第 93-94 頁。

個‘史’。”⁵

後來，錢穆在《中國文化史導論》中對此觀點做了補充和修正，是對中國史學的起源、發展及其特徵的新闡述。他說，孔子以前的典籍流傳至今者可分兩類：一是“禮書”，“‘禮’本是指宗教上一種祭神的儀文，……中國古代的宗教，很早便為政治意義所融化，成為政治性的宗教了。因此宗教上的禮，亦漸變而為政治上的禮。……中國古代的政治，也很早便為倫理意義所融化，成為倫理性的政治，因此政治上的禮，又漸變而為倫理上的，即普及於一般社會與人生而附帶有道理性的禮了。”⁶此言闡述了“禮書”的性質及其反映的中國古代歷史發展很早就擺脫了宗教性，而具有政治與倫理性。二是“春秋”，“我們現在不妨稱之謂‘史書’。中國人是最看重現實人生的，因此他們極看重歷史。最先的《詩》、《書》，早已是一種極好的史料，而還不能說是嚴格的歷史。從西周中葉，周宣王以下，直到春秋時代，孔子以前，中國各地史書便極度發展，當時有叫‘百國春秋’與‘百國寶書’的，可見當時的史書和禮書一樣普遍地存在於列國之間了。”⁷錢穆修正了原來的觀點，將原屬“禮書”的《春秋》單列為孔子以前典籍的一類，意在突出西周中葉以來各國《春秋》編撰在整個中國典籍中的重要地位及其對中國史學起源和發展的重要影響；他還揭示了傳統史學發達的原因，在於中國最看重現實人生，故看重現實的歷史，由此重視歷史記載。

錢穆將禮、詩等中國早期典籍與中國史學起源聯繫起來考察，認為中國史學起源於“書”和“詩”，因這兩類典籍記載的內容均是與“禮”相關的各個領域的社會生活。特別是“春秋”記載人事後，史學得以發展。春秋時期，中國文獻分禮書、史書兩類，是由中國重人事的，即重歷史的文化精神決定的，是中國上古歷史的發展和特徵決定了中國史學的起源與發展方向。錢穆從中國上古歷史發展及其文化精神的角度、而非僅從史學角度來考察中國古代史學的起源、發展和特徵，無疑是深刻和精卓的識見。

二、中國史學的自由、人本的精神與歷史認識的理性主義

中國史學在起源和發展過程中，形成了中國史學的獨特精神。錢穆認為，中國早期“史”職的演變表明中國史學脫離了宗教和皇權政治的束縛，具有了自由和獨立

⁵ 錢穆：《國史大綱》，第 94 頁。

⁶ 錢穆：《中國文化史導論》，北京：商務印書館 1994 年版，第 72 頁。

⁷ 錢穆：《中國文化史導論》，第 74 頁。

的精神；而中國學術從王官學與百家言的興衰，則體現了中國史學脫離政治勢力走向自由和人本的精神。此外，中國人的歷史認識態度又包含有濃郁的歷史理性主義。

錢穆指出，中國古代學術與歐洲中古不同，自孔子作《春秋》後就脫離了宗教羈絆，“古者學術統於王官，而史官尤握古代學術之全權。‘史’者，乃宗廟職司之一員，故宗教、貴族、學術三者，常相合而不相離。孔子始以平民作新史而成《春秋》，‘其事則齊桓、晉文’，皆政治社會實事，不語怪力亂神，……自有孔子，而史學乃始與宗教、貴族二者脫離。”漢代太史屬太常，仍為宗廟職司一員，史學仍統於皇帝、宗廟、鬼神之下；然司馬遷不以此自限，發憤著《史記》以續孔子《春秋》，對當朝帝王卿相種種政制事態質實而書，無所掩飾；東漢班固，以非史官為史下獄，得釋後以所草懸為國史，“自此以往，中國史學，已完全由皇帝，宗廟下脫出，而為民間自由製作之一業焉。”⁸通過考察孔子、司馬遷和班固撰修史書的史學發展過程，錢穆闡明了以史學為代表的中國學術到東漢已完全脫離了宗教和政治的束縛，轉變為自由的民間學術，這種學術自由精神成為中國史學的優良傳統。

中國古代史學不僅具有自由精神，還具有人文的精神。錢穆認為，先秦的王官之學流為百家，於是“史官”外復有“博士”，兩者同為政治組織下專掌學術的官吏。“史官”為古代王官學之傳統，“博士官”則為新興百家學之代表。到漢武帝采董仲舒議，罷黜百家，專立五經博士，博士始從方技神怪旁門雜流中解放，純化為專治歷史與政治之學者，同時兼負國家教育之責，博士弟子遂為入仕惟一正途，“於是學術不僅從‘宗教’勢力下脫離，並復於‘政治’勢力下獨立。自此以往，學術地位，常超然於政治勢力之外，而享有其自由，亦復常盡其指導政治之責任。而政治亦早與宗教分離，故當時中國人所希冀者，乃為地上之王國，而非空中之天國也。孔子成《春秋》，前耶穌降生四百八十年。馬遷為《史記》，亦前耶穌降生一百年。其時中國政治社會，正向一合理的方向進行，人生之倫理教育，即具‘宗教’，無所仰於渺茫之靈界。”⁹通過對春秋戰國至兩漢時期中國史學發展的考察，錢穆闡明了中國學術及史學重人生倫理教育、脫離宗教而將人生意義寄託於現實世界的人本主義精神，人本主義此後主宰了中國傳統學術和史學的發展路向。

中國史學的另一基本精神是在歷史認識上抱有歷史理性的精神，這是中國史學源遠流長的根源之一。錢穆說，“然中國民族為一歷史的民族，中國古史早已經古人不斷努力，有一番卓越謹嚴而合理的編訂。”“最著者莫如孔子之作《春秋》，與司馬遷之為《史記》。子不語怪力亂神，《春秋》‘其文則史，其事則齊桓、晉文’，

⁸ 錢穆：《國史大綱》，“引論”，第16-17頁。

⁹ 錢穆：《國史大綱》，“引論”，第17-18頁。

已為一部極謹嚴的編年史，歷史觀念至是已絕對超出‘神話’之範圍而獨立。司馬遷為《史記》，謂：‘學者載籍極博，猶考信於六藝’，自負以《史記》繼《春秋》之後。五帝首黃帝，三皇傳說早未列入。至《史記》所載五帝帝系，後人亦多駁辨。故三皇五帝之舊傳說，在中國歷來史學界，本未嚴格信守。”而且，“中國古代歷史傳說，極富理性，切近事實，與並世其他民族追述古史之充滿神話氣味者大不相同。如有巢氏代表巢居時期，燧人氏代表熟食時期，庖羲氏代表畜牧時期，神農氏代表耕稼時期。此等名號，本非古所本有，乃屬後人想像稱述，乃與人類文化演進階程，先後符合。此見我中華民族之先民，早於人文演進，有其清明之觀點與合理的想法。”¹⁰錢穆從古人編撰中國古史所蘊涵的歷史人文理性精神來揭示中國文化和史學的積極意義，不僅發掘出中國傳統史學和文化的人文理性精神，也有力批駁了隨意否定中國古代古史編撰真實性的各種現代疑古史觀。

錢穆通過對中國傳統早期發展史及其與社會歷史發展關係的考察，發掘出傳統史學所具有的自由、人本和理性精神，不僅顯示了他力求在理論高度來揭示中國史學的本質和特徵，也有力地回擊近代以來諸多反傳統史學家指責傳統史學的專制性、愚民性、不科學等諸多違背現代史學普遍精神和價值觀的簡單化做法和各種歷史和文化虛無主義。

三、史書體裁的創新、通史撰述與中國史學的發展路向

重視從中國古代史學體裁的豐富和發展的角度來考察中國傳統史學發展道路，是錢穆史學思想的一個顯著特徵。¹¹他認為多樣化的傳統史書體裁擴大了歷史記載的範圍，豐富了歷史記載的內容；特別是通史體裁的創立和不斷完善確立了中國史學發展的道路，突出反映了中國史學和中國歷史的本質特徵，指明了中國現代新史學的變革路向。

錢穆說，中國所以能成為世界上歷史記載最完備的國家，根源在於不斷創造出豐富多樣的史書體裁，“一曰編年，此本《春秋》。二曰紀傳，此稱正史，本《史記》。三曰紀事本末，此本《尚書》。其他不勝備舉”。¹²結果是，“史體詳備，各種史料均得收容。包括地區之廣，與其活動民族分量之多，而益形成中國史之繁富，並世各

¹⁰ 錢穆：《國史大綱》，第6-7頁，第9頁。

¹¹ 錢穆後期對中國史書體裁與中國史學發展有系統和深入的論述，參見拙文《錢穆論史體與史書》，《史學史研究》2000年第4期。

¹² 錢穆：《國史大綱》，“引論”，第1頁。

民族，莫能與比。我民族文化之惟一足以自驕者，正在其歷史。足以證明吾民族文化之深厚與偉大，而可以推想吾民族前途之無限。”¹³可見，中國傳統史學的優點是能適應時代要求不斷創寫新的歷史，而“通史”的創寫確立了中國史學發展的道路，“時時從舊史裏創寫新史，以供給新時代之需要，此不僅今日為然。即在以往，其歷史雖一成不變，而無害新史之不斷創寫。”¹⁴他說，《尚書》為最初史書，然書缺有間；《春秋》為最初編年史，《左傳》網羅詳備，為編年史之進步；《史記》為以人物為中心的新史，征其時人物個性之活動，漸漸擺脫古代封建、宗法社會團體性而嶄然露頭角；《漢書》為斷代作史之始，適應了全國統一的中央政府已臻穩固後之新需要，“自此遂形成中國列代之所謂‘正史’，繼此而復生‘通史’之新要求。”於是有杜佑《通典》為政書之創作，為以制度為骨幹之新史。繼有《通鑑》為編年之新通史，次而有各史紀事本末，為以事件為中心之新史之再現。鄭樵《通志·二十略》的歷史眼光，乃超出於政治人物、人事、年月之外。其他如方志、家譜、學案，形形色色，乘一時代之新需要而創造新體裁者。“要之自《尚書》下逮《通志》，此皆有志於全史整面之敘述；今觀其相互間體裁之不同，與夫內容之差別，可知中國舊史，固不斷在改寫之中矣。”然而，南宋以來，獨無繼續改寫之新史書出現，未出現好的通史，可謂“七百年來史學衰微之末運”。時至今日，“乃亦無一能發願為國史撰一新本者，則甚矣史學之不振也。”¹⁵

可見，錢穆注重從歷史知識的和表述和書寫方式——史書體裁，來考察中國史學的進步與革新。他認為，新的史書體裁、尤其是通史體裁能從更多角度和方面來記載歷史事實和容納各類歷史知識。史書體裁、特別是通史體裁的不斷完善和創新即是中國傳統史學的進步與發展，會通精神與方法是中國史學傳統和精神所在。這種認識是相當深刻的。因為，中國古代史家在長期的歷史研究和編撰中認識到，不同社會歷史內容需要從不同角度和方面來加以認識和書寫，因此，他們不斷適應社會發展和時代需要，綜合貫通各種體裁，取其長以補其短，不斷創造新的體裁來書寫歷史，這不僅是史學表達形式——歷史編撰的進步，也是中國古代史學進步和發展的體現。

錢穆繼承中國史學的通史傳統，結合時代精神，指出通史體裁最能記載和反映社會歷史的各個方面和體現中國歷史延綿不絕的精神，因此，代表了中國史學發展的正軌和極則，撰寫新的中國通史是中國現代史學建立的基石和標誌所在，他聲言：

¹³ 未學齋主：《論近代中國新史學之創造》，《中央日報》1937年1月17日。

¹⁴ 未學齋主：《論近代中國新史學之創造》，《中央日報》1937年1月17日。

¹⁵ 錢穆：《國史大綱》，“引論”，第8頁。

今日所需要之國史新本，將為自《尚書》以來下至《通志》一類之一種新通史。此新通史應簡單而扼要，而又必具備兩條件：一者必能將我國家民族已往文化演進之真相，明白示人，為一般有志認識中國已往政治、社會、文化、思想種種演變者所必要之知識；二者應能於舊史統貫中映照出現中國種種複雜難解之問題，為一般有志革新現實者所必備之參考。前者在積極的求出國家民族永久生命之泉源，為全部歷史所由推動之精神所寄；後者在消極的指出國家民族最近病痛之證候，為改進當前之方案所本。此種新通史，其最主要之任務，尤在將國史真態，傳播於國人之前，使曉然瞭解於我先民對於國家民族所已盡之責任，而油然而興其慨想，奮發愛惜保護之摯意也。¹⁶

錢穆主張創建以通史為模式的新史學，亦在批判中國現代史學界諸多片面強調歷史考據和專精研究的風氣。他說：“此種通史，無疑的將以記誦、考訂派之工夫，而達宣傳革新派之目的。彼必將從積存的歷史材料中出頭，將於極艱苦之準備下，呈露其極平易之面相。將以專家畢生盡氣之精力所萃，而為國人月日流覽之所能通貫。”¹⁷抗戰時期，他撰寫出《國史大綱》即是將此史學理論付諸實踐的重要成果。

四、中國古代史家與中國史學思想

錢穆在研究中國傳統史學時對中國古代史家多有涉及，尤為推崇有通史成就和通識意識的史家，如孔子、司馬遷、杜佑、司馬光和鄭樵等。不過，他論述較多的則是孔子、黃宗羲和章學誠，從中反映了他對中國古代史學思想的諸多獨到認識。

錢穆高度評價了孔子及其《春秋》的史學思想與成就，稱其奠定了中國史學及文化的發展道路。他稱讚孔子是中國最偉大的史學家，“孔子是開始傳播貴族學到民間來的第一個。孔子是開始把古代貴族宗廟裏的知識來變換成人類社會共有共用的學術視野之第一個。”“而《春秋》則為中國第一部民間史之創作。（‘春秋，天子之事。’謂民間本無私史之權也。又曰：‘其事齊桓、晉文’，則孔子雖據魯史，而所記注重霸業，即國際史，世界史也。孔子開始為平民社會創作流傳一部世界史，而寄託了孔子對政治，社會的許多意見，故又曰‘其義丘窮取之矣’。）中國民族乃一歷史的民族，而孔子即為中國最偉大之史學家，又為第一史學家也。”¹⁸孔子的《春秋》有三大功績：“為史記編年之祖，其功一也。轉官史為民間史，開平民輿論之自由，

¹⁶ 錢穆《國史大綱》，“引論”，第8頁。

¹⁷ 錢穆《國史大綱》，“引論”，第8頁。

¹⁸ 錢穆：《國史大綱》，第100頁，第100-101頁。

故曰：‘《春秋》者，天子之事，知我罪我，其惟《春秋》。’功二也。又會國別為通史，尊王攘夷，主聯諸夏以抗外患，故曰：‘其文則史，其事則齊桓、晉文。’以民族觀念，發為大一統之理想，功三也。”¹⁹ 後來，他對孔子及其《春秋》在中國史學和文化史上的貢獻做了進一步闡述：“第一：是孔子打破了當時國別為史的舊習慣，他雖根據魯國國史，但他並不抱狹義的國家觀念，在他的新史裏，卻以當時有關整個世界的霸業，即齊桓公、晉文公所主的諸夏城郭國家和平聯盟的事業為中心。第二：是他的新史裏有一種褒貶，這種褒貶，即是他的歷史哲學，即是他底人生批評。他對於整個人類文化演進有一種廣大而開通的見解，如楚國、吳國等，其先雖因其不能接近諸夏文化體系之故而排之為夷狄外族，到後來亦隨其文化之演進而升進之為諸夏，與中原諸國平等看待。第三：史書本來為當時宗廟裏特設的史官之專業，現在由孔子轉手傳播到社會，成為平民學者的一門自由學問。”²⁰ 歸納錢穆對孔子及其《春秋》在中國史學及中國文化史上貢獻的評述，主要有五個方面：一是開始將原屬王官學的史學變成民間學，使之成為人類共有的學術；二是《春秋》為中國史學編年之祖；三是會國別史為通史，具有世界史的觀念；四是在民族文化觀上，既宣導尊王攘夷，又以文化高低來區分諸夏與夷狄。五是從歷史哲學的高度來褒貶史事和人物。錢穆上述的評價是全面和深刻的，充分揭示出孔子和儒家思想對中國史學的創建和發展所具有的指導作用，體現了錢穆史學思想的新儒學特徵。

錢穆認為宋代以後的史學走向“衰微之末運”，對清代考據批評尤烈。然而，他對宋代以後中國傳統史學的發展認識和評價又是歷史地和具體地，如，他高度評價了明末清初的黃宗羲和清代中葉的章學誠在學術上、尤其是史學上開時代風氣的貢獻。

錢穆突出強調了黃宗羲“以經史證性命”在清代學術史上的重要地位，分析了黃宗羲史學的特點，指出其開浙東史學之先河。他力排前人和時人之成見，稱黃宗羲和顧炎武對清代學術發展均有開創之功，黃的“以經史證性命”的學術思想開清代學術新風，成就甚至超越了顧炎武，“蓋梨洲本多方，其言心性者，承理學之傳統。其經世致用，則為言史論政。其矯明人語錄空疏之病，而以考古為根柢者，則為經學。”“梨洲矯晚明王學空疏，而主窮經以為根柢；此等處其影響後學，豈在亭林之下？而後之漢學家不復數說及之者，正以亭林‘經學即理學’一語，截斷眾流，有合於後來漢學家之脾胃；而梨洲則以經史證性命，多言義理，不盡於考證一途，故不為漢學

¹⁹ 錢穆：《國學概論》，第12頁。

²⁰ 錢穆：《中國文化史導論》，第74-75頁。

家所推也。然因此遂謂漢學開山，皆顧氏一人之力，則終不免為失真之論耳。”²¹ 後來，又稱梨洲平日講學精神，“早已創辟新局面，非復明人講心性理氣、講誠意慎獨之舊規。苟略其場面，求其底裏，則梨洲固不失為新時代學風一先驅也。”²² 不僅如此，其經學、天算和地學亦開風氣之先，“綜斯以觀，梨洲論學，雖若猶承明人之傳統，而梨洲之為學，則實創清代之新局矣。”²³ 錢穆以乾嘉學術未能走上黃宗羲開創的學術道路而惋惜，稱章學誠“言性命者必究於史”一語，“道出梨洲以下浙學精神。‘孟子道性善，言必稱堯舜’即是此意，與亭林‘經學即理學’一語絕不同。乾、嘉以後，走入亭林‘經學即理學’一路，而浙東精神未能大顯，此亦清代學術一至可惋惜之事也。”²⁴ 他還臚述了黃宗羲史學的成就與特點，稱其學術淵深博大，然於史學，“尤為有最大之創辟。其言曰：‘學者必先窮經，然拘執經術，不適用於用。欲免迂儒，必兼讀史。’”其治史有兩個特點：“一曰注意於近代當身之史。……遂自明十三朝實錄上溯二十一史，靡不究心。此其治史注意於當身現代之史，異於後之言史多偏於研古者一也。二曰注意於文獻人物之史。……此其治史注意於文獻人物，異於後之言史多偏於考訂者又一也。此種重現代、尊文獻之精神，一傳為萬季野，再傳為全謝山，又傳為邵二雲、章實齋。浙東史學，遂皎然與吳、皖漢學家以考證治古史者並峙焉。”²⁵ 錢穆充分肯定黃宗羲史學及其對浙東史學創立的作用，既是對清代學術史和史學發展的新解釋，也是對中國近代以來學術界誤讀清代學術中經史關係的有力批評。

關於章學誠的史學成就與地位。錢穆稱，其經史之學突破了顧炎武“經學即理學”的樊籬，切中乾嘉經學考據積弊，是清代乃至中國學術史上扭轉風氣的史家；可是，近代學人均未明瞭這一點，率以文史家目之，“然實齋著《通義》，實為箴砭當時經學而發，此意則知者甚尠。”《文史通義》和《校讎通義》挽救經學家的最大理論，“莫若謂道在六經，通經所以明道，此自亭林唱‘經學即理學’之說以來，迄東原無變，實齋始對此持異議。”²⁶ 又說：“近人誤會‘六經皆史’之旨，遂謂‘流水賬簿盡是史料’。嗚呼！此豈章氏之旨哉！”²⁷ 那麼，章氏《文史通義》的主要思想是什麼，又是如何切中乾嘉漢學流弊的呢？錢穆大體是從三方面闡述的。第一，闡發了章學誠即事言

²¹ 錢穆：《國學概論》，第 263 頁，第 270 頁。

²² 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 30-31 頁。

²³ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 36 頁。

²⁴ 錢穆：《國學概論》，第 259 頁。

²⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 34 頁，第 35 頁。

²⁶ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 420 頁，第 421 頁。

²⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 433 頁。

理、以人倫日用求道和學貴實用的經史思想，破顧炎武“經學即理學”的樊籬。他說，章學誠於漢學攻擊頗為深刻，“曰：‘六經皆史也。’‘古之學不遺事物，未嘗離事而言理。’‘舍天下事物人倫日用而守六籍，不足與言道。’‘搜羅遺逸，裨績補苴，不足與言學。’‘故學務當今而貴實用。’因謂聖人學於眾人，大成集於周公。而卒歸於浙東學術，言史，言經世，言性命，言行事，言學問，一以貫之，而溯源於陽明之教。蓋戴派學術，其持論本與浙東王學相通，而其學問從人，遇為亭林博雅一途。故於亭林‘經學即理學’之語，終不免受其牢籠。自章氏之論出，則顧氏之說自破，而吳、皖學者考核古訓、古禮之精神，亦且廢然而知返也。”²⁸第二，闡發了章學誠言天人性命必究於史和史學切人事的思想。章學誠說，天人性命之學，未有不切於人事者；三代學術，知有史而不知有經，切人事也；浙東之學，言性命者必究於史；六經中功莫大於《春秋》，正以切合當時人事耳；後之言著述，舍今而求古，舍人事而言性天，不足言史學等。錢穆說，這些思想表明，“此所謂浙東貴專家，善言天人性命而切於人事，史學所以經世，非空言著述，不可無宗主，又不可有門戶，凡皆自道其學統之精神也。”²⁹第三，發掘章學誠“六經皆史”的實質與意義，闡明其“所以救當時經學家以訓詁考核求道之流弊”³⁰的原因和內涵，進一步彰顯了章氏史學的經世之旨。錢穆說，章氏所言“六經皆史也……皆先王之政典也”，“六經皆先王得位行道，經緯世宙之跡，而非托於空言”，“古之所謂經，乃三代盛時典章法度見於政教行事之實，而非聖人有意作為文字以傳後世也”，等等，“此為實齋‘六經皆史’論之要旨。苟明六經皆史之意，則求道者不當舍當身事物、人倫日用，以尋之訓詁考訂，而史學所以經世，固非空言著述，斷可知矣。”³¹為此，錢穆盛讚章學誠的學術不僅對繼起的今文學派影響頗深，“公羊今文之說，其實與六經皆史之意相通流，則實齋論學，影響於當時者不為不深宏矣”³²；而且，在中國學術史上亦有重要地位，“當兩漢經學極盛之際，而有王仲任；當兩宋理學極盛之際，而有葉水心；當清代漢學極盛之際，而有章實齋。三人者，其為學之途徑不必同，而其反經學尚實際之意味則同。是亦足見浙學精神之一端也。”³³錢穆通過對章學誠以“六經皆史”為核心史學思想的深入詮釋和高度肯定，亦是表明了自己的史學主張，即，經學即史學，經史為一；史學必須切人事，義理必須從歷史中求取。

²⁸ 錢穆：《國學概論》，第 300 頁。

²⁹ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 429 頁。

³⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 430 頁。

³¹ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 432 頁。

³² 錢穆：《中國近三百年學術史》，第 433 頁。

³³ 錢穆：《國學概論》，第 300 頁。

錢穆雖然稱宋代以來中國史學走向“衰微之末運”，但是並非全盤否定宋以後的中國史學和學術，指出明末清初的黃宗羲“究性命必於史”思想和清代中葉章學誠以“六經皆史”為核心的思想，均對經史關係做出了深刻和精闢的回答，闡明經學即史學，經學之義理須來自史學。這些思想既對近代以來清代學術史和史學史的諸多重大問題，如黃宗羲學術的本質與清代學術創立的關係、章學誠“六經皆史”的實質和意義等做出了全新回答，又從歷史角度闡明了中國現代新史學建立的理論立足點，即史學須有義理（理論），而義理得自史學。

五、史學立場下的乾嘉考據批評和史學的經世致用

錢穆的《中國近三百年學術史》專論清代學術及其考據學，《國學概論》等對清代考據亦多有論述。錢穆研究清代學術的重要特點是，喜從史學立場著眼，他對黃宗羲和章學誠的研究便充分體現了該特點。下麵再略述他從史學立場對乾嘉考據、尤其是其不求致用弊病的批評，以見其對傳統史學的認識。

《國學概論》對清代考據有褒有貶，與後來一意批評清代考據不同。他說：“今綜觀有清一代學術，則顧氏‘經學即理學’一語，不可不謂其主要之標的。彼輩欲於窮經考古之中，發明一切義理，其愚而無成，可弗待言，然乾、嘉諸儒以下，其治學方法之精密，則實有足多者。近代胡適，盛稱以為合於科學的精神。”³⁴又稱，乾嘉考據的本質和主要成就只是考史之學之一部，“蓋自有清儒之訓詁考核，而後古書可讀，誠為不可埋沒之功。其學風之樸誠篤實，亦自足為後人所仰慕。然其間工詣既有高下，得失亦復互見。”“最其所至，實亦不過為考史之學之一部。”³⁵錢穆稱乾嘉考據至多“亦不過考史之學之一部”，是引同時代史家柳詒徵之文為證的。柳詒徵說：“世尊乾、嘉諸儒者，以其以漢儒之家法治經學也。然吾謂乾、嘉諸儒所獨到者，實非經學，而為考史之學。考史之學，不獨趙翼《廿二史劄記》、王鳴盛《十七史商榷》或章學誠《文史通義》之類，為有益於史學也，諸儒治經，實皆考史，或輯一代之學說，或明一師之家法，於經義亦未有大發明，特區分畛域，可以使學者知此時代此經師之學若此耳。其於《三禮》，尤屬古史之制度。……即今文家標舉《公羊》義例，……亦不過說明孔子之史法，與《公羊》家所講孔子之史法耳。其他之治古音，治六書，治輿地，治金石，皆為古史學尤不待言。惟限於三代語言文字制

³⁴ 錢穆：《國學概論》，第311頁。

³⁵ 錢穆：《國學概論》，第314頁，第315頁。

度名物，尚未能舉歷代之典籍，一一如其法以治之，是則尚有待於後來者耳。”³⁶

當然，視經學為史學是近代中國學術界的普遍看法，錢穆自然會受此觀點的影響。《中國近三百年學術史》從史學立場評述清代學術史，充分肯定黃宗羲和章學誠的經史成就與地位，批評乾嘉考據的流弊，上文已有論述，此不再言。此後，錢穆對該學術問題又頗多新論。如，他高度評價曾國藩在經學外擴開史學的貢獻，稱曾氏的《聖哲畫像記》按姚鼐的學問分義理、詞章、考據之說，對古代 32 位大學問家及其著述做了分類，“許鄭杜(佑)馬(端臨)顧(炎武)秦(蕙田)姚(鼐)王(念孫引之父子)，在聖門則文學之科也。顧秦於杜馬為近，姚王於許鄭為近，皆考據也。”³⁷錢穆推許曾氏所論考據淵源，“分杜馬許鄭為兩派，以顧秦接杜馬，以二王接許鄭，將考據學範圍放大，更是一種絕大見識，為乾嘉諸儒所未逮。”因為，“當知乾嘉學之錮蔽，正為把考據範圍看狹了，專側重在許、鄭一邊。於是他們的學術路徑，便不期然而然的趨向到校勘、訓詁方面去。極其所至，二王遂成為此一方面成績之最高表現。現在曾氏把考據範圍放寬了，又特為辟出杜馬一路直到顧炎武與秦蕙田，那便在經學之外擴開了史學，於校勘訓詁之外，辟出了典章制度。”³⁸

乾嘉考據的另一弊病，是背離了中國史學講民族氣節和重經世致用的傳統。錢穆說：“明清之際，諸家治學，尚多東林遺緒。梨洲嗣軌陽明，船山接跡橫渠，亭林於心性不喜深談，習齋則兼斥宋、明，然皆有聞於宋、明之緒論者也。不忘種姓，有志經世，皆確乎成其為故國之遺老，與乾嘉之學，精氣復絕焉。”³⁹他認為，清代學術無經世之志是滿清文化高壓政策造成的，“夫不為相則為師，得君行道，以天下為己任，此宋、明學者幟志也。今日‘以天下治亂為己任尤大不可’（按，指乾隆對士人之語），無怪乾嘉學術一趨訓詁考訂，以古書為消遣神明之林囿矣。於此而趨風氣，趁時局，則治漢學者必以詆宋學為門面，而戴東原氏為其魁傑。起而糾謬繩偏，則有章實齋，顧曰：‘《六經》皆史，皆先王之政典。’然為之君者既不許其以天下治亂為己任，充實齋論學之所至，亦適至於遊幕教讀而止，烏足以上媲王介甫、程叔子之萬一耶！”又說：“中華之受制於異族，有三期焉：一曰五胡、元魏，再曰遼、金、元，三則滿清。……滿清最狡險，入室操戈，深知中華學術深淺而自以利害為之擇，從我者尊，逆我者賤，治學者皆不敢以天下治亂為心，而相率逃於

³⁶ 柳詒徵：《中國文化史》（下冊），北京：中國大百科全書出版社 1988 年版，第 747-748 頁。

³⁷ 錢穆：《近百年來諸儒論讀書》，《學鐮》，香港：南天書業公司 1958 年版，第 95 頁。

³⁸ 錢穆：《近百年來諸儒論讀書》，《學鐮》，第 96 頁。

³⁹ 錢穆：《中國近三百年學術史》，“自序”。

故紙叢碎中，其為人高下深淺不一，而皆足以壞學術、毀風俗而賊人才。”⁴⁰ 此言對滿清文化高壓政策導致清代學術無經國濟世等的抨擊達到無以復加的程度。

錢穆對清代考據的實質、缺乏經世致用精神和民族情懷的批評頗為精卓，《中國近三百年學術史》亦為研究清代學術史的經典之作。不過，錢穆對清代考據在典籍整理上的巨大成就和對中國近代史學的積極影響缺乏同情的理解和評價，亦有失偏頗。

六、錢穆中國傳統史學新書寫的特徵和意義

通過上述的梳理和分析，可以看出錢穆對中國傳統史學的內涵、本質特徵、發展歷程和現代價值做了多角度的研究，並對近代以來片面否定和極力批判中國傳統史學的做法和觀點予以理論回擊，進而提出要承繼中國史學的傳統來創建中國現代新史學。不同於當時陣營龐大的反傳統史家對中國傳統史學的研究和描繪，錢穆對中國傳統史學的研究和書寫具有鮮明的理論特徵，在中國現代史學發展史上佔有重要地位。

概括錢穆對中國傳統史學的研究，主要具有三個方面的理論特徵，體現出以儒家思想為本位的民族文化保守主義色彩。一是，重視從經史關係的角度來重構中國傳統史學史。錢穆對中國傳統史學發展初期和晚期論述頗多，即，中國史學的起源和早期發展及其孔子的貢獻，明末清初到清代史學思想的發展、特別是黃宗羲和章學誠的史學思想與成就等。錢穆對這兩個時期史學予以集中和深入的論述有著內在的思想邏輯關聯，即，均是圍繞著經史不分、史學切人事以經世的思想主題進行的。他對經史關係的新解讀回應了近代以來不斷貶低和肆意否定傳統經學價值的各種觀點，對經史關係做出了新的解釋，這比單純就史學論史學要深刻的多。二是，往往能站在文化的高度去發掘中國傳統史學的精神內涵和普世價值。錢穆通過學術史的考察，指出中國史學在起源與發展過程中，形成了自由獨立、人本主義、歷史理性、經世致用等精神和原則。而這些精神與原則所蘊涵和體現出的自由精神、人文精神、科學理性、實用理性等正是中國現代反傳統史家批評和否定中國傳統史學和文化的思想準則和方法論。因此，錢穆對中國傳統史學的內涵和精神的這種闡發，對反傳統史學的相關觀點無疑一種針對性極強的有力回擊，有助於人們樹立對中國傳統史學及其價值的新認識，這在中國現代史學家中是比較少見的。三是，宣導中國現代

⁴⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史》，“自序”。

新史學建立的傳統本位論。錢穆通過對中國傳統史學發展道路的研究與肯定，強調“通識”意識和通史撰述是中國傳統史學發展的指導思想與核心理念，對歷史上通史的撰述及其史家予以高度肯定，倡言“史學殊無新舊”，主張中國現代新史學應當建立在對中國傳統史學通史的繼承和發展上，體現了歷史主義思維方式和文化保守主義思想特徵。

錢穆對中國傳統史學的研究具有重要價值。他通過對中國傳統史學精神和價值多角度和多層面的研究，重塑了中國傳統史學的正面形象，指出中國史學的傳統和精神應當為現代中國新史學所繼承和發展，批駁了否定中國傳統史學的基本精神和現代價值，將傳統史學與中國現代新史學對立的做法，為中國傳統史學的現代發展，即，中國現代新史學的創建出了新的道路。20 世紀上半葉，中國文化思想界西化思潮盛行，史學界亦受此大的時代學術思潮左右。20 世紀初梁啟超在《新史學》等著述中全面批判了中國傳統史學，主張以西方史學理論和方法來指導中國新史學的創建。梁啟超的這種思想和做法對 20 世紀上半葉的中國史學界評判中國傳統史學影響至深。“五四”新文化運動以來，在史學界具有統治力和影響力的新史學流派的眼中，如，以顧頡剛、胡適為代表的疑古史學、以傅斯年為代表的史料學派、中國馬克思主義史學等，中國傳統史學及其現代價值，不是遭到批判和否定，就是被忽視或貶低。也有一些史家，如王國維、陳寅恪、陳垣等雖然對傳統史學多有同情和維護，在史學實踐也有繼承和發展，但是，多缺乏充分和系統的理論研究。因此，錢穆對中國傳統史學的研究和新書寫，雖顯落寞，在 20 世紀上半葉的中國史學史上卻更顯其獨特價值和重要意義。

錢穆這一時期的中國傳統史學觀又存在不足。首先，相較於晚年對中國傳統史學的研究，這一時期的研究不夠全面和深入。20 世紀 50 年代以後，錢穆撰寫了大量著述和文章，其中，專門的著作有 1961 年初版的《中國歷史研究法》、1973 年初版的《中國史學名著》和 1989 年初版的《中國史學發微》。此外，1975 年初版的《中國學術通義》、1979 年初版的《歷史與文化論叢》、1984 年初版的《現代中國學術論衡》等著述中也收錄有諸多專論中國傳統史學的論文。這些著述對中國傳統史學的內容和精神、中國傳統史學與中國文化的關係、中西史學比較等做了系統和深入論述，描繪了中國傳統史學發展的全景，深入揭示了中國傳統史學的精神和價值。⁴¹其次，如果與同時代的史家相比較，錢穆對中國傳統史學的研究不及柳詒徵的《國史要義》全面和和深入。1942 年，柳詒徵在重慶中央大學柏溪分校為研究

⁴¹ 有關錢穆後期中國傳統史學觀的研究，可參見拙著《錢穆史學思想研究》（臺灣商務印書館 2004 年版）下編“錢穆的人文主義生命史學觀”中的相關內容。

生講授中國史學原理，分史原、史權、史統、史聯、史德、史識、史義、史例、史術、史化十個專題，從中國文化和歷史的角度，對比中西史學及其文化，系統和精闢地闡述了中國傳統史學的基本理論、發展面貌、主要特徵和精神價值，1948年匯成《國史要義》由中華書局印行。現代新儒學集大成者熊十力稱《國史要義》“博而能約，密而不碎，真不朽之作也”⁴²。中國現代史家張其昀則盛讚《國史要義》，“可以說是一部空前的名著，其價值較劉知己《史通》與章實齋《文史通義》，有過之無不及。”⁴³此外。錢穆的一些觀點有失偏頗。如，他對清代考據在典籍整理上的巨大成就和對中國近代史學的積極影響缺乏同情式的理解和客觀評價。

(原載《河北學刊》2014年第4期)

作者簡介：上海財經大學人文學院教授，主要研究史學理論及史學史、中國文化思想史和區域社會史。

通訊地址：上海市 國定路 777 號 人文學院，郵編：200433。

郵 箱：glxu6651@163.com

⁴²《熊十力函》，柳詒徵：《國史要義》，上海：華東師範大學出版社 2000 年版。

⁴³張其昀：《吾師柳翼謀先生》，鎮江市文史資料研究委員會編：《柳翼謀先生紀念文集（鎮江文史資料第 11 輯）》，1986 年版，第 231 頁。



“天下主義”及其當代回應—— 兼及錢穆先生“天下主義觀”

張耀南¹ 劉璐瑤^{2*}

摘要

“天下主義”之歷史形態，涉及《墨子·法儀》《管子·牧民》《禮記·禮運》《大學》《老子》第五十四章、《尹文子·大道》《莊子·天下》《荀子·解蔽》《六韜·文韜》《六韜·武韜》《荀子·正論》等。“天下主義”之當代回應，涉及梁啟超、張灝、許紀霖、趙汀陽、楊肇中、胡逢祥、羅素等。錢穆先生“天下主義觀”之背後格式，涉及同化更新、化外、化佛、化耶、化歐美等。錢穆先生“天下主義觀”，相對於費孝通先生將“天下主義”矮化成“極端個人主義”而言，是“天下主義”之正解。在對中華祖先“天下主義”誤解叢生之中國學界，錢穆先生能得“天下主義”之正解，非常難得，可視為一項重要學術貢獻。

關鍵詞：天下主義、梁啟超、錢穆、費孝通、趙汀陽、全盤化西

^{*1} 北京航空航天大學人文與社會科學高等研究院教授

² 北京航空航天大學人文與社會科學高等研究院博士

“天下主義”之歷史形態，可見於《墨子·法儀》《管子·牧民》《禮記·禮運》《大學》《老子》第五十四章、《尹文子·大道》《莊子·天下》《荀子·解蔽》《六韜·文韜》《六韜·武韜》《荀子·正論》等。“天下主義”之當代回應，涉及梁啟超、張灝、許紀霖、趙汀陽、楊肇中、胡逢祥、羅素等。錢穆先生“天下主義觀”之背後格式，涉及同化更新、化外、化佛、化耶、化歐美等。錢穆先生“天下主義觀”，相對於費孝通先生將“天下主義”矮化成“極端個人主義”而言，可判為得“天下主義”之正解。

一、“天下主義”之歷史形態

《墨子·法儀》云：“今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。”認為天下的國與天下的人都是屬於“天”；雖然墨子維持“天下”裡的政治體等級秩序，但“天下”不是終極的權威，“天”才是，所以，大小國都是“天之邑”，幼長貴賤都是“天之臣”。

《管子·牧民》云：“以家為鄉，鄉不可為也。以鄉為國，國不可為也。以國為天下，天下不可為也。以家為家，以鄉為鄉，以國為國，以天下為天下”。

“天下主義”是儒家之基本價值觀，亦是其他各家之基本價值觀。

儒家方面，如《禮記·禮運》“大道之行也，天下為公”、“今大道既隱，天下為家”等言，均是立足於“天下”而觀。“天下”屬於“全球治理”之層面，此層面之“治”，不曰“治”，而曰“平”。立足於“天下”而觀“國”，而有“治國”，“治”要求“選賢與能，講信與修睦”，“治”要求“不獨親其親，不獨子其子”。“天下為家”就是立足於“天下”而觀“家”，“家”屬於“地方治理”之層面，此層面之“治”，不曰“治”，而曰“齊”。“齊”之準則是“各親其親，各子其子”，是“貨力為己”、“城郭溝池以為固”。

“四書”中之《大學》所謂“三綱八目”，對於儒家之“天下主義”有層次分明、邏輯嚴謹之表達，曰：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”曰：“身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。”從時間上說，誠然是先“修身”，後“齊家”，後“治國”，後“平天下”；但從邏輯上說，務必先有“天下”眼光，方談得上“治國”，方談得上“齊家”，方談得上“修身”。

《大學》以為“天下”眼光，具有邏輯上之優先性，此“優先性”即是“道”：“物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。”此“優先性”中國人叫做“不謀萬世者，不足謀一時；不謀全域者，不足謀一域”，宋邵雍《皇極經世書》叫做“學不際天人，不足以謂之學”。中華全體學問錨定天地，講求宇宙背景，故它不局限於產

業，不局限於特定時代。

道家亦講“天下主義”。如《老子》第五十四章：“修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。”“家”與“鄉”屬於“地方治理”之層面，“邦”屬於“國家治理”之層面，“天下”則屬“全球治理”之層面。“以天下觀天下”告訴我們，“全球治理”乃是一種獨立治理模式，非僅為“國家治理”之放大或延伸。

《尹文子》有《大道》一篇，亦跟“天下主義”有關，云：“已是而舉世非之，則不知己之是；已非而舉世是之，亦不知己所非。然則是非隨眾賈而為正，非己所獨了。則犯眾者為非，順眾者為是。”“舉世”即“天下”，沒有一個人可以“獨了”天下，可以“獨裁”天下，這就叫做“平”。

其上下文為：“已是而舉世非之，則不知己之是；已非而舉世是之，亦不知己之非。然則是非隨眾賈而為正，非己所獨了。則犯眾者為非，順眾者為是。故人君處權乘勢，處所是之地，則人所不得非也。居則物尊之，動則物從之，言則物誠之，行則物則之，所以居物上、禦群下也。國亂有三事：年饑民散，無食以聚之則亂；治國無法，則亂；有法而不能行，則亂。有食以聚民，有法而能行，國不治，未之有也。”

《莊子》一書，起于《逍遙遊》之“天地”，終於《天下》一篇，不但將莊子之關懷，表露無遺，更是呈現莊子所謂內聖外王進路。在《天下》篇，莊子評覽各家思想，將孔子與儒家放在各家之前，認為它最接近古之道術；同時提到六經，六經之後，“百家之學”散佈天下；比喻各家有如“耳目鼻口，皆有所明，不能相通”，認為各家無法複合，“悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂”。

以“天下主義”觀學術，而有道術與方術之分。《莊子天下》開篇即云：

“天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣！（中略）《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發。天下之人各為其所欲焉，以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。”

“道術將為天下裂”，所裂各派有：

- 第一，不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟、禽滑厘聞其風而說之。
- 第二，不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養，畢足而止，以此白心。古之道術有在於是者，宋鉞、尹文聞其風而悅之。
- 第三，公而不党，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀于知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。
- 第四，以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。
- 第五，寂漠無形，變化無常，死與？生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。
- 第六，惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。（中略）惠施不能以此自甯，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫！

以“天下主義”觀學術，而有荀子之“解蔽說”。《荀子解蔽》云：

“凡人之患，蔽於一曲，而暗於大理。（中略）故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。（中略）墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。（中略）夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。（中略）聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。故心不可以不知道，心不知道，則不可道而可非道。”

《呂氏春秋·重己》講“天下之天下”，亦認定“平天下”是一種獨立治理模式。曰：“天下非一人之天下也，天下人之天下也。陰陽之和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。”“不長一類”就是“平”，“不私一物”就是“平”，“不阿一人”就是“平”。

又曰：“昔先王之治天下也，必先公，公則天下平矣，平得於公。嘗試觀於上志，

有得天下者眾矣，得其之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公，故鴻範曰：無偏無黨，王道蕩蕩。”雖先講“治天下”，然終落腳于“平天下”，以明“治”與“平”之別。

“王道”所指，乃是“全球治理”，而非“國家治理”。公與偏相對，平與陂相對。“國家治理”可以“偏”（如重己族而輕他族，重己邦而輕他邦），然“全球治理”不能“偏”，只能“公”，由“公”而“治”就是“平”，就是“王道”。能成全球領袖者，必是“得之以公”；失去全球領導地位，必是“失之以偏”。此乃一定不移之“鐵則”。

法家亦是講“天下主義”的。如《慎子·威德》：“立天子以為天下，非立天下以為天子也。”——此處講天下。“立國君以為國，非立國以為君子也。”——此處講國。“立官長以為官，非立官以為長也。”——此處講家。“全球治理”之領袖，名曰“天子”；“國家治理”之領袖，名曰“君”；“地方治理”之領袖，則名曰“長”。“全球治理”顯然是獨立于“國家治理”的。

兵家亦講“天下主義”。如《六韜·文韜·文師第一》講：“天下非一人之天下，乃天下之天下，同天下之利者則得天下，擅天下之利者則失天下。”。《六韜·武韜·順啟第十六》亦有完全相同之表述。“同天下之利”就是“平”，“擅天下之利”就是“不平”；“平”就能搞好“全球治理”，“不平”一定無法搞好“全球治理。”

《六韜·文韜·文師第一》原文為：

太公曰：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，則得天下；擅天下之利者，則失天下。天有時，地有財，能與人共之者，仁也。仁之所在，天下歸之。免人之死，解人之難，救人之患，濟人之急者，德也。德之所在，天下歸之。與人同憂、同樂、同好、同惡者，義也；義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者，道也。道之所在，天下歸之。”文王再拜曰：“允哉，敢不受天之詔命乎！”乃載與俱歸，立為師。

《六韜·武韜·順啟第十六》原文為：

天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，則得天下，擅天下之利者，則失天下。天有時，地有財，能與人共之者仁也。仁之所在，天下歸之。與人同憂同樂，同好同惡，義也。義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者道也，道之所在，天下歸之。

《荀子·正論》亦講天下主義，云：“天下者，至重也，非至強莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。”

荀子又接著說：“故可以有奪人國，不可以有奪人天下；可以有竊國，不可以有

竊天下也。可以奪之者可以有國，而不可以有天下；竊可以得國，而不可以得天下。是何也？曰：國，小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者，大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。國者，小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非聖人莫之能有也。”

二、“天下主義”之當代回應

梁啟超先生構想“世界主義的國家”，是中華祖先“天下主義”之一種當代回應。在戊戌維新失敗逃亡日本後不久，梁啟超先生之國際關係觀念，有了很大改變。

例如，在《自由書》中他就說：“有世界主義，有國家主義。無義戰、非攻者，世界主義也；尚武、敵愾者，國家主義也。世界主義，屬於理想；國家主義，屬於事實。世界主義，屬於將來；國家主義，屬於現在。今中國岌岌不可終日，非我輩談將來、道德理想之時矣。”

1920年的《歐遊心影錄節錄》云：“我們是要……建設一種‘世界主義的國家’。怎麼叫做‘世界主義的國家’？國是要愛的，不能拿頑固偏狹的舊思想，當是愛國，因為今世國家，不是這樣能夠發達出來。我們的愛國，一面不能知有國家不知有個人，一面不能知有國家不知有世界。我們是要托庇在這國家底下，將國內各個人的天賦能力，儘量發揮，向世界人類全體文明大大的有所貢獻。”

在1922年的《先秦政治思想史》中，梁氏提出了思考世界主義之地位和功能的問題，說：“中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家為人類最高團體。其政治論常以全人類為其物件，故目的在乎天下，而國家不過與家族同為組成‘天下’之一階段。……無論為不好或不能，要之國家主義與吾人夙不相習，則甚章章也。……最後總決算，所得優足償所失而有餘。……降及近世，而懷抱此種觀念之中國人，遂一敗塗地。……然……此千年間潦倒沉淪之超國家主義——即平天下主義、世界主義、非向外妒惡對抗主義——在全人類文化中應占何等位置，正未易言。”

臺北“中研院”院士張灝先生云：“民族主義不是中國傳統文化的特徵，而是中國近現代歷史發展的產物。”也是中華祖先“天下主義”之一種當代回應。

華東師大許紀霖先生則從“文明自覺”高度，提出重構具有普世文明意義之“新天下主義”主張。此一“新天下主義”之特質在於：“它不以中西為溝壑，古今為壁壘，而是追求全人類的普世文明。……文化民族主義與新天下主義之間能夠建立良好的互動，它們都有世界主義的胸懷，同時又有中國文化的主體性意識。它們繼承了古代中國天下主義與夷夏之辨的辯證傳統，在普世的天下視野裡面追求中國文化自身

的定位和認同，在普遍與特殊的融合中建構‘我者’的主體性，同時，不斷地將‘他者’文明的優秀成份化為自身的一部分。”進而言之，對於當代中國民族主義之前途來說，“在今天要實現的不僅是民族與國家的復興夢想，而且是民族精神的世界轉向”。

哲學家趙汀陽先生以“世界觀”三字指稱此種“天下主義”，認為歐西哲學中沒有完整意義上之“世界觀”，只有“國家觀”，只有“基於國家尺度”之利益觀、價值觀、制度設想。他們思考“世界”問題時，仍然是以“國家”為最大獨立單位去計算。他們所謂“世界問題”只是“國際問題”，而不是“以世界為單位的世界整體問題”。這在中華思維框架下，只是“以國觀天下”，而非“以天下觀天下”。

趙氏以為歐西現代思想家，如康德、馬克思、羅爾斯等，雖都思考過“世界問題”，“但是除了馬克思，西方思想家並沒有發現一個超越了國家眼光的世界眼光，馬克思的思想在西方傳統中多少顯得獨闢蹊徑”。正是在這一點上，馬克思與中華祖先達成了“共識”。所以趙氏盛讚中華祖先之“天下主義”：“由於文化上的偶然，中國最早思考了世界制度的問題，即‘天下理念’。中國的‘天下’概念是嚴格具有世界眼光的世界理念，即能夠達到老子標準‘以天下觀天下’。”

趙先生從哲學角度開掘傳統“天下”觀念所蘊涵的中國政治哲學原則，認為中國政治思想中的“天下”觀念所具有的兼容普遍主義，是比西方政治文化中霍布斯文化、洛克文化、康德文化，更能解決世界衝突問題的第四種文化。值得注意的是，中華天下主義之提出，時間在先。

福州大學楊肇中先生將中華民族主義界定為普世主義之民族主義：對於“民族主義”作過窄化理解的主張，實際上是認為“民族主義”源自於西方，而近代中國民族主義是受西方的影響才得以產生的。這樣解釋所帶來的最為嚴重的問題在於，過窄化理解“民族主義”，會導致中國傳統觀念在現代民族主義建構過程中的缺位，進而言之，中國傳統民族主義觀念資源無法參與未來“民族主義”的理性重建。因此楊肇中先生主張，對於“民族主義”概念，應該作較為寬泛的理解，亦即是將之界定為人類歷史上不同民族之間在相互衝突與融合過程中所出現的一種觀念。

楊先生說：在西方的歷史中，“民族”概念側重於它的政治意涵。如英國學者史密斯認為：“民族是一個縱向和橫向聯繫上的一體化的、擁有固定領土的群體，它是一種具有共同的公民權利和具有一種（或更多）共同的集體情感為特徵的。”而中國自古以來的“民族”觀念多在文化意義上得以建構，只是到了近代，受到西方社會理論與思潮影響，逐漸由文化向政治維度轉型。又說：自18世紀以後，西方士人對東方中國文化由豔羨、傾慕逐漸轉為輕慢、鄙夷，明顯帶有如後來薩義德所謂“東方主義”的傲慢，亦即是“西方中心主義”。這是一種無法否認的文化不平等，而且這種文

化不平等已為西方現代民族國家觀念所坐實。而中國傳統“夷夏之辨”所顯示的所謂民族文化不平等的表像，卻最終為其“天下大同”觀念所消解，因此，其實質上彰顯的是一種真正普世的文化平等觀。

楊氏就“國際主義”、“普世主義”與“民族主義”等三個概念的內涵差異，作出分疏，認為“國際主義”側重強調的是國家之間“利益”的相對一致性；“普世主義”主要強調國家之間核心“價值觀念”的一致性；“民族主義”則在國與國之間的“價值觀念”與“利益”等方面多強調其差異性。當然，中國傳統的“民族主義”則至為特殊，它是在差異中真誠地尋求普世主義價值的“天下大同”觀念。歐西民族主義之樣板為：“民族是人們在歷史上形成的一個有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現于共同文化上的共同心裡素質的穩定的共同體。”

華東師大胡逢祥先生說：“一般認為，‘民族’一詞來自西方，而民族主義和民族國家更起源於西方近代。但這並不是說中國古代從未形成類似‘民族’的觀念，事實上，它在中國原本就有著極為深厚的歷史積澱。”

以上是中國學者對於中華祖先“天下主義”之若干當代回應。大體上把握住了中華祖先“天下主義”之精神內核，學術價值很大。

歐西學者也有回應。如羅素（Bertrand Arthur William Russell，1872-1970）就告訴中國人不可步歐西國家主義之後塵，他給中國文化所開藥方，是中庸主義的；在鼓勵中國自強自立、提高文化防禦力之同時，他又擔心中華文化將因為外來挑戰之過於強大而走向另一極端，由性格寬容轉為尚武好戰，就像西方人一樣泛濫起狹隘化的民族主義和軍國主義，丟失其“兼濟天下”胸懷。

羅素認為，若中華文化真的是朝這一方向發展，將是人類一個大悲劇，因為這樣發展之結果，不過是“徒增一個浮躁好鬥、智力發達的工業化、軍事化國家而已，而這些國家正折磨著這個不幸的星球。”所以，羅素告誡中國人，中華文化應該避免兩個極端：一是全盤西化，走上歐西同一道路；二是文化保守主義，拒斥外來文化。

三、錢穆先生“天下主義觀”之背後格式

錢穆先生（1895-1990）之《中國文化史導論》，曾楷定“錢穆格式”，以為其“天下主義觀”之背後格式。“錢穆格式”之涵義大致有：

第一，同化更新。表述為：其實中國民族常在不斷吸收，不斷融和，和不斷的擴大與更新中。但同時他的主幹大流，永遠存在，而且極明顯的存在，並不為繼續不斷地所容納的新流所吞滅或衝散。我們可以說，中國民族

是稟有堅強的持續性，而同時又具有偉大的同化力的。這大半要歸功於其民族之德性與其文化之內涵。

- 第二，化外。表述為：而且中國人對外族異文化，常抱一種活潑廣大的興趣，常願接受而消化之，把外面的新材料，來營養自己的舊傳統。中國人常抱著一個「天人合一」的大理想，覺得外面一切異樣的新鮮的所見所值，都可融會協調，和凝為一。這是中國文化精神最主要的一個特性。
- 第三，化佛。表述為：在此一千年內，中國人不僅將印度佛教思想全部移植過來，而且又能把他徹底消化，變為己有，因此在以後的中國，佛教思想便永遠不再成為指導人生的南針。
- 第四，化耶。表述為：即以儒家思想與耶穌教義論之，在儒家思想的系統下，儘可接受耶教教理。耶教最高教理在「信仰上帝創世」，儒家思想之主要中心則為「性善論」。在人性皆善的理論上加上一個人類由上帝創造的學說是無傷大體的。因為人類儻由上帝創造，亦未必便見人性皆惡。但反過來，在耶教教理方面，卻不能輕易接受儒家思想，因為你若真相信人性皆善，則不得不接受如孟子所說：「人皆可以為堯舜」，及禪宗所謂「自性自佛」的話，從此發展引伸，便要對耶教一切仰賴上帝的宗教理論，加以無形的打擊了。循此而下，耶穌教勢非亦變成一變相的儒家不止。因此儒家思想可以容忍耶穌教，耶穌教卻不能容忍儒家思想。在晚明及清初，中國人可以接納利瑪竇，但西方教會則必須排斥利瑪竇，便為此故。
- 第五，化歐美。表述為：如是中國人當前遇到了兩個問題。第一：如何趕快學到歐、美西方文化的富強力量，好把自己國家和民族的地位支撐住。第二：是如何學到了歐、美西方文化的富強力量，而不把自己傳統文化以安足為終極理想的農業文化之精神斷喪或戕伐了。換言之，即是如何再吸收融和西方文化而使中國傳統文化更光大與更充實。若第一問題不解決，中國的國家民族將根本不存在；若第二問題不解決，則中國國家民族雖得存在，而中國傳統文化則仍將失其存在。世界上關心中國文化的人，都將注意到這兩個問題。

四、錢穆先生“天下主義觀”簡評

斯塔夫裡阿諾斯（Leften Stavros Stavrianos 1913-2004）是敢於拋棄“西方文化中

心論”的“有良心”的歐西學者，其《全球通史》（A Global History）以《1500年以前的世界》和《1500年以來的世界》為分期，以如椽巨筆，全面描述歐西文明自十五世紀商業資本主義興起後，對非歐西文明之征服歷程，證明歐西世界殖民主義以及後來新殖民主義，已使整個人類社會成為一相互關聯的整體，並按經濟關係劃分出第一世界、第三世界兩部分，認為中心與外緣、統治與被統治、被依附與依附，是第一世界（歐西文明）與第三世界（非歐西文明）幾百年來國際關係之事實。該書判幾百年來國際關係為一種弱肉強食、非常不合理的國際秩序和世界格局。

弱肉強食、非常不合理的國際秩序和世界格局，何以糾之？著者答曰：只有天下主義或世界主義的國家。但中國學者對於祖先之“天下主義”或世界主義的國家，並未高度重視，甚至還沒有達成共識。

第一，“天下主義”誤解之一例。

《大學》云：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。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。物格而後知至；知至而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！”

學界對於此種“天下主義”之最大誤解，是將其矮化成“極端個人主義”。如大師費孝通《鄉土中國》釋讀《大學·明德章》之“三綱八目”云：“一個人為了自己可以犧牲家，為了家可以犧牲黨，為了黨可以犧牲國，為了國可以犧牲天下。”如此則中華祖先就成為“蠅利小人”。

其實中華祖先之“天下主義”，涵意是剛好相反的：一個人為了天下可以犧牲國，為了國可以犧牲黨，為了黨可以犧牲家，為了家可以犧牲自己。

第二，“天下主義”正解之一例。

錢穆先生論天下主義，得“天下主義”之正解。相關言論很多，如第一段話云：其次說到國家，中國人很早便知以一民族而創建一國家的道理，正因中國民族不斷在擴展中，因此中國的國家亦隨之而擴展。中國人常把民族觀念消融在人類觀念裏，也常把國家觀念消融在天下或世界的觀念裏。他們只把民族和國家當作一個文化機體，並不存有狹義的民族觀與狹義的國家觀，「民族」與「國家」都只為文化而存在。因此兩者間常如影隨形，有其很親密的聯繫。「民族融和」即是「國家凝成」，國家凝成亦正為民族融和。中國文化，便在此兩大綱領下，逐步演進。就西方而言，希臘人是有了民族而不能融凝成國家的，羅馬人是有了國家而不能融凝為民族的。

直到現在的西方人，民族與國家始終未能融和一致。中國史上的「民族融和」與「國家凝成」之大工程，很早在先秦時代已全部完成了。而且又是調和一致了。

第二段話云：此下再說到東周、春秋和戰國時代。東周以下春秋、戰國時代從政治意識與政治形態的進展上看，可以說是從「霸諸侯」到「王天下」的時代。春秋二百四十年是霸諸侯的活動時期，戰國二百三十年則為王天下的活動時期，用現代術語來說，霸諸侯是「完成國際聯盟」的時期，王天下是「創建世界政府」的時期。

第三段話云：在當時中國人眼光裏，中國即是整個的世界，即是整個的天下。中國人便等於這世界中整個的人類。當時所謂「王天下」，實即等於現代人理想中的創建世界政府。凡屬世界人類文化照耀的地方，都統屬於惟一政府之下，受同一的統治。「民族」與「國家」，其意義即無異於「人類」與「世界」。這一個理想，中國人自謂在秦代的統一六國而實現完成了。

第四段話云：所以中庸上說：今天下車同軌，書同文，行同倫、舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親。這種境界，便是說全世界人類都融凝成爲一個文化團體了。只在這一種境界下的最高領袖，才如上帝般，一視同仁，不再有彼我對峙的界線了。只有他受了全世界人類之尊親，所以說他是「配天」，與天爲配，這才當得上「天子」的稱號。這是當時中國人政治、宗教合一同流的大理想，我們在下一章裏再要述及。

錢先生以為中華祖先之“天下主義”，乃是超越“國家主義”之一種全球視野，云：“中國古代人，一面並不存在著極清楚極顯明的民族界線，一面又信有一個昭赫在上的上帝，他關心於整個下界整個人類之大群全體，而不為一部一族所私有。從此兩點上，我們可以推想出他們對於國家觀念之平淡或薄弱。因此他們常有一個‘天下觀念’超乎國家觀念之上。他們常願超越國家的疆界，來行道於天下，來求天下太平。”

以“天下主義”超越“國家主義”，乃是中華祖先之基本價值觀。錢先生云：“在中國人觀念裏，匈奴不歸化，便是理想的世界政府不完成，這實在是一個大缺陷。中國歷史上傳統對外政策，主要常在和平與融洽，不在武力之擴張。求大同文化世界之實現，不在偏狹的帝國主義之發展。讓我們回頭來，看一看秦、漢政府之內面，便可知道。秦、漢政府，雖經王朝更易，其實是一氣相承的。西周時代已可說有統一政府，只是「封建制的統一」。秦始皇帝代表著中國史上第一個「郡縣制的統一政府」之開始。漢高祖代表著中國史上第一個「平民為天子的統一政府」之開始。漢武帝代表著中國史上第一個「文治的統一政府」即「士治」或「賢治」的統一政府之開始。這是當時中國人開始建設世界政府以後之三步大進程。下麵慢慢加以說

明。

錢先生又云：上面屢經說過，中國人的文化觀念，是深於民族觀念的。換言之，即是文化界線深於民族界線的。但這並不是說中國人對於自己文化自高自大，對外來文化深閉固拒。中國文化雖則由其獨立創造，其四圍雖則沒有可以為他借鏡或取法的相等文化供作參考，但中國人傳統的文化觀念，終是極為宏闊而適於世界性的，不局促於一民族或一國家。換言之，民族界線或國家疆域，妨害或阻隔不住中國人傳統文化觀念一種宏通的世界意味。我們只看當時中國人對於印度佛教那種公開而懇切，謙虛而清明的態度，及其對於異國僧人之敬禮，以及西行求法之真忱，便可為我上述做一絕好證明。

總之，在對中華祖先“天下主義”誤解叢生之中國學界，錢穆先生能得“天下主義”之正解，非常難得，可視為一項重要學術貢獻。

（初稿迄：20200903週四1835YTY，改迄：20201024週六1326YTY。）

比較與自守：錢穆的法律秩序觀探析

田飛龍*

摘要

錢穆先生是文史大家，在晚年之際口授文章提及“天人合一”，既是最終的文化遺命，也是對秩序法理的終極關懷。法治思考和論述在錢穆先生洋洋大觀的諸多著述中並不凸顯，主要存留於1940年代的若干篇學術論文之中，以《人治與法治》、《中國人之法律觀念》、《法治新詮》諸篇最具代表性，並均收入《政學私言》之中。這些篇章並非突兀論述，而是基於雙重背景：其一為抗戰時段的激進氛圍及和平建國的多方討論，錢穆以一家“私言”孤獨而堅定地參與了討論，為儒家論政議法立一榜樣；其二為其文史研究已有規模和定見，法律秩序之思考與之密不可分，可視為一種自然而然的學術運用。在具體論述中，錢穆先生提出了中國固有法治論、中國人法律觀念的五點特質以及中國法治大義的“四端說”，指出法治應以“人盡其才”為首要，以“官盡其職”為支撐，以“事盡其理”及“物盡其用”為展開，法律應當寬和並以教化引導為正面，不可一味追求功利懲罰之法家境界。錢穆先生的法治論述在最激進的時代氛圍中發出保守理性之聲，對於當時和當代之法治思想和制度的反思和調校具有重要的理性批判意義，也對當代中國的國家治理現代化與全面依法治國起到一定的思想資源和制度路向的引導作用。

關鍵詞：錢穆、法治、法律秩序、國家治理、人盡其才

* 北京航空航天大學法學院副教授

引言：文化遺命與秩序法理

1990年初秋，錢穆先生在臺灣逝世。在其晚年的“終極思考”中，具體的中國歷史細節與議題爭訟已不重要，老先生在身體與思維能力均有所下降和受限的條件下，將最終的思考點放在了“天人合一”之上，並以口授形式留下了最後的思想遺篇《中國文化對人類未來可有的貢獻》。文中雖仍聚焦關於天人關係的義理辨析，但指向秩序維度的天下主義關懷以及基於中國傳統文化立場的秩序法理的自信和闡發，卻是真正的“文化遺命”之所在。錢穆先生在文章落腳結論之處提出了兩個非常關鍵的文化政治判斷：其一，中國文化宗主論，即“我以為此下世界文化之歸趨，恐必將以中國傳統文化為宗主”；其二，天下主義秩序論，即“今僅舉‘天下’二字，包容廣大，其涵義即有，使全世界人類文化融合為一，各民族和平並存，人文自然相互調適之義。”文化宗主，並非指向中國文化的霸權地位，而是文化的常態復興，這是錢穆先生一生所持有的中國文化自信的再次申明，是對流行亦流弊日久的“東方主義”文化歧視理論的堅定反擊。天下主義，牽涉天人關係的秩序法理，是天人合一的制度之維，其蘊含著“人類命運共同體”的價值基礎和制度內涵。

錢穆先生逝世三十年來，中國的文化與政治秩序已大有進展：一方面，正統意識形態與傳統文化的積極和解開闢了傳統文化復興及介入合法性重塑過程的必要空間；另一方面，中國十八大以來的“一帶一路”和人類命運共同體的戰略展開，為天下主義的理念與制度構想的啟動和實踐提供了前所未有的國際空間。而從國家整體治理思想的角度而言，法治與德治的宏觀二元架構逐步落實於各個治理層次，為錢穆心目中基於中國傳統文化的優良治理提供了實踐條件。在2020年新冠疫情與中美“新冷戰”的交疊衝擊下，西方文化與制度的“魅力”已大有衰減，中國文化與制度的自信及實踐更為鞏固和穩健。錢穆先生關於“天人合一”的治理遺命實有進一步探討和擴展的必要及空間。

回向中國傳統的國家治理現代化，在歷經激進主義革命與法理滌蕩的中國並非易事。即便在西化和激進化最為激烈的20世紀上半期，錢穆先生仍能以《國史大綱》所陳述的“溫情與敬意”對待中國歷史和文化，並對中國文化的復興前景抱有堅定的信心和理想。這種文化與政治立場，不因時代、利益和個人浮沉而變動，實在是由於錢穆先生對中國文化的深切理解及對基於此種文化基礎的秩序法理的精緻雕琢。錢穆先生以歷史學家見長，但其思考和論述早已超出一般歷史學家的眼界和使命，在關乎秩序法理的法學與法治理論維度亦頗有探索和斬獲。本文擬對錢穆先生的法律秩序觀加以文本和理論線索的考察與評述，並在此基礎上探討錢穆法治理論對當

代中國之國家治理現代化的積極意義。

一、書生論政：《政學私言》的性質與功用

錢穆不是職業法學家，其論法議政的基本根據是中國傳統文化與歷史。錢穆的大部分著述以中國思想史與制度史為主，直接的論法議政，尤其是對現實政治與法治建設提供“一家之言”的表現並不凸顯。但《政學私言》是一個例外，其十餘篇政論性質文章代表了錢穆先生關於秩序法理的中國本位思考與針砭，亦有其時代獨特語境和積極對話的意識訴求所在。

理解《政學私言》的性質，應當放置於其特定的創作語境和作者的創作動機之中加以周全考察。該書多數篇章創作於抗戰中後期，當時的建國主題已非常凸顯，錢穆先生作為熟習中國歷史與文化的大家，對中國向何處去儘管缺乏黨派力量基礎和實踐機遇，卻仍有一腔熱情進行討論和建言。在《政學私言》自序中，錢穆先生袒露了創作背景、意圖和旨趣：

其一，政論定位。“春盡花落，病乃向已。…其所論刊，皆涉時政，此為平生所疏，又不隸黨籍，暗於實事。”這表明錢穆先生是抱病感時而作，以不擅長的政論文章風格闡述政事法理，不以任何黨派立場為局限，對實際事務亦缺乏具體經驗。也因此，文章所論並非通常的技術性批評或建言，而是原理和方向上的原則性論述，其所慮及乃是中國政治法律秩序的價值根基和制度框架問題。錢穆先生的政論文章，總體上仍然非常講究對中國自身歷史和文化的理性闡釋，側重對西方及當時固有偏見的典型批評和對話，追求一種面向國民的文化共識，並希望在此基礎上討論政事法理，建立國家秩序的穩固基礎。

其二，儒家立場。“抑時論所尚，必有典據，或尊英美，或師馬列，蝶蠃之祝，惟曰尚我。”錢穆先生對於自身所處的政治思想處境非常自覺，面對強勢的“言必稱英美”或“言必稱馬列”，他自然無法苟同，概因一方面他並無黨籍約束和認同，另一方面則是深有想法及獨立判斷之人，其所論之“典據”不是他家，正是儒家。當然，錢穆先生並不會認為儒家之論是一黨之論，而恰恰是一種真正的基礎之論和“公論”，是任何一黨之論都應當謹慎尊重和吸納的中國傳統之要素。在英美與馬列之間如何走出一條適合“中國特色”的正確道路，實際上不僅困擾著錢穆，也困擾著當時兩大黨的最高政治領袖並倒逼他們各自作出相應的回答：共產黨毛澤東有“新民主主義論”，而國民黨蔣介石則在1943年提出了“中國之命運”相關論述。至於民主黨派和中間派人士，大抵是以“民主建國”為基本綱領。錢穆先生正是在這一特定語境中提出

自身的儒家政治論和法治論的。

其三，私人建言。“其有回就國情，則以黨義為限斷，區區所論，三俱無當，諛曰‘私言’，亦識其實。”這就解釋了錢穆所論為何謂之“私言”。錢穆先生終究是書生，無意于在政治變革之際組黨參政或參黨議政，而是更加重視基礎性的文化建設與面向國民的文化教育。在文化與政治的兩極之間，錢穆先生的文化本位取向是一貫和堅定的。這種立場，越是在風雲際會的政治變動時刻越難能可貴。錢穆先生的政論文章相繼在《東方雜誌》和《思想與時代》發表，是以學論政，並不以為領袖採納作為最高目標，而毋寧是一種完全沒有政治依託的書生之見，一種純粹的理論分析意見，一種具有公共屬性的“私人意見”。稱為“私言”，有錢穆先生的謙遜品德所在，對其不擅長之事並不張揚，但又有其積極的儒家君子責任所在，面對秩序危局及人心浮動的現實，不得不發。與其同時代積極參政的梁漱溟等人相比，錢穆先生更有一種超脫於政黨政治的學者客觀立場和冷靜的理性視角，議論政治但並不捲入政治。變動時刻，儒家立場內部本就可以有多種取向和選擇，錢穆先生的“私言”雖未必轟動于一時或起到具體的政治塑造效果，但卻是“歷史時間”的戳記，無法抹消其對於文化和政法秩序的思考和建言的積極責任及閃爍其中的思想光芒。誠心論證，有了光芒，為人所見，日久彌新，在本質上就不可能是“私言”了。

其四，誠意對話。“風林之下，難覓靜枝，急湍所瀉，無遇止水，率本所學，吐其胸臆，邦有君子，當不憫笑。”錢穆先生的政論有其尺度和依據，一方面他充分意識到當時的激進主義政治思潮和政黨力量的嚴重衝突，所謂“風林”、“急流”，另一方面則堅持以“率本所學”據理平議，姿態雖低，但不卑不亢，自許固存，但對話誠意隱伏其中。抗戰後期，和平建國成為各方訴求，但以誰為主的“主權/制憲權”問題懸而未決。民主派人士如梁漱溟等對促成國共和談以及輸入協力廠商調節性制憲力量頗有熱情和期待，但錢穆卻保持著一種特別的政治清醒和學術獨立的立場，訴求對話但不苛求，以文化建設面向國民，並不追求一時的政治參與和具體成就。

在上述背景和意圖之下，錢穆先生的《政學私言》逐篇成就，陸續刊發，並最終結集成冊，於1945年初版發行，後又經其本人增訂擴充。從具體篇目來看，錢穆先生論及了政治法律秩序的若干基礎性命題以及在當時語境下迫切需要辨析的理論性命題，大致可以區分為三個層次：其一為秩序法理，論述國家建構的法治原理，包括中國傳統政治、五權憲法、道統與治統、人治與法治、法律觀念、政治家風度等；其二為制度批評，論述國家建構的具體制度環節，包括選舉與考試、元首制度、地方自治、首都、變更省區、農業國防、教育制度等；其三為宏觀展望，論述對中國文化與政治走向的宏觀判斷與願景，包括中國社會展望、中國前途、建國信望等。

錢穆論法議政的視野和主題極其開闊豐富，可以做多維度的專題研究和評述。本文集中於《政學私言》中涉及法治與法律秩序的若干篇章，具體包括三個基本維度：其一，法治比較論，以《人治與法治》篇為主；其二、法律觀念論，以《中國人之法律觀念》篇為主；其三，法律制度論，以《法治新詮》篇為主。錢穆先生的法治論述以其關於中國傳統文化與制度的研究為基礎，內裡貫穿一種堅韌的文化與制度自信，與通常的法學家以西方形式法治為基礎和框架頗為不同。錢穆先生關於中國法治與法律秩序觀的論述，不是一時之政論，而具有歷久彌新的理論價值，即便在今天我們討論全面依法治國的語境中，仍有其關乎文化與法治的真知灼見。

二、人治還是法治？錢穆的法治比較論

西法東漸伴隨西學東漸而來，分享了一種自貶崇洋的學風和政風。錢穆先生在《政學私言》“自序”中早已指出，當時的學人與時人言必稱“英美”或“馬列”，唯獨對中國傳統政治與法制頗多全盤否定之論。其中，將中國法制定為“人治”，而將西方法律定為“法治”，以西方理論和制度模式作為法治（rule of law）的唯一標準，成為一時的理論風尚，甚至至今仍未有積極的反思和改觀。錢穆先生在《人治與法治》開篇即點出問題之關鍵和要害：

“時賢率謂中國尚人治，西方尚法治，今主模擬西化，故於人治主義排斥唯恐不盡，于法治規模步趨唯恐不肖。”

中國人治論，是民國學人尤其是西學背景人士的通論，一方面是基於西方學理對中國文化與制度的“東方主義”式批判，其結論可想而知，另一方面則基於救亡圖存的改革意圖倫理，寧願歪曲歷史和制度而達成激進改革之功效，所謂的“風林”與“急流”是也。西方人認定中國無“法治”，而只有“人治”，人治之下只有皇權專制、酷吏酷刑及民權遭受踐踏蹂躪，因此推導出兩項主張：其一，治外法權，外國人不能忍受中國的專制和酷法；其二，民主法治，要求中國進行政體革命，接受西方的民主制度和法治體系。西方現代化歷經百轉千回，在自身的野蠻政制、雜亂法律及宗教紛爭基礎上終於開闢出民主法治的理性框架，並在殖民主義與全球化過程中展現強大的制度理性和規範性力量，對中國自有的文明、制度和法律秩序構成嚴重的挑戰和變革壓力。晚清以來的變法理論與實踐即在這樣的西方“泰山壓頂”式壓力之下，基於生存理性而倉促啟動乃至於狂飆突進。變法理論將西方現代化成就歸於制度，但並未周全研究和理解西方制度所根植的歷史文化語境及其產生作用的邊界條件，而主張一種硬性的、接近於拿來主義式的“制度器官移植”。為了給激進變法提

供合法性，人治與法治之辨就是重要的抓手和突破口。錢穆先生所焦慮和爭辯者，並非質疑西方法治的現代化成就，而是質疑這種不辨原由和歷史的硬性制度移植對中國自身傳統和治理秩序的嚴重誤解和扭曲。

錢穆先生不是就法論法，而是立足於法律秩序的國家背景和文化前提來理解法治的具體構造和演化，頗具有歷史法學的智慧 and 理性。錢穆先生從國家體制入手進行法治比較，提出：

“中國自古為廣土眾民之大國，而西方希臘、羅馬，本皆城市國家，雙方體制不同，故西方早有民治，市人畢集，左袒右袒，向背從違，頃刻而決。中國則懸諸象巍，與眾周知者，法也。削竹鑄鼎，昭布不毀者，亦法也。”

錢穆先生對流俗的“人治”與“法治”之辯提出了在政治與法律理論上更深入的理解和辨析：其一，從國家體制入手，中國為“廣土眾民之大國”，即所謂的大規模政治體，而希臘、羅馬政治發端與制度成熟時的主要形態為“城市國家”，即所謂的城邦，規模差異對於法治形態具有直接的決定性；其二，在上述規模限定下，中國更多以法律治理國家，而西方則訴諸“民治”即民主模式治理國家，所以中國趨向法治，而西方反而呈現更多人治因素；其三，中國的法治具有充分的古典材料和證據，亦成為中國維持大一統政治體的支撐要素。

錢穆先生是非常注重考據和論證的嚴謹學者，對於以泛泛的西方法治理論而不是具體事實和比較分析就貿然將中國判定為“人治”的做法是非常憤怒和不屑的。錢穆這裡提出的論據及問題很有價值，即長期的大一統是怎麼樣在制度上得以實現和維持的？如果不是內在協調統一的法治，又有怎樣的制度模式能夠做到呢？錢穆先生在這裡提出的實質命題是關於中國大一統歷史的“法治推論”，即既然大一統是中國的基本歷史事實，其背後的治理秩序就必然是一種值得深究和肯定的法治形態，而絕不可能是一種訴諸專制和意志任意性的“人治”。錢穆先生還從秦漢至隋唐以來的法典體系化和嚴密化的法制史角度進一步證明中國古典法治的存在性和規範性。對於中國古代法治成就，近代以來偏見極深，直到晚近以來才有西方學者開始部分承認中國的法治身份與治理經驗，比如福山的“國家能力說”以及絡德睦的“法律東方主義批判論”。

錢穆先生在辨析和確證中國“法治”身份之後，更進一步提出了中國“尚法”過度之危害及儒家的克服之道，以凸顯中國“禮治”之整合功能。錢穆先生對中國古典秩序中的“禮”的解釋是寬泛和包容性的，認為禮並非與法對立，而是包容法律，是一種治國理政更大的規範系統。若以當代中國的法治概念和理論解釋之，則中國之所謂“禮治”屬於國家硬法（hard law）之治和社會軟法（soft law）之治的有機結合，刑法

是剛性的硬法，禮儀規則屬於柔性的軟法。

錢穆先生對中國法治的界定，始終隱含著一種法家格局與法家形象，但又以超出法家的規範範疇推導出以儒家為本位的治理框架，將法家作為一種必然性的制度要素（所謂“歷史環境所限”）加以接受和限定，同時高揚儒家的調劑之功和“在下不在上”的社會本位，以作為法家的“消毒防腐劑”。錢穆先生總結出中國“法治”變亂衰亡的歷史經驗，大體分為三種：其一，“偏至”，就是偏頗固執而極端化，以酷烈的秦法和秦政為代表，“二世而亡”背後折射出法之嚴酷及剛性易折的根本缺陷；其二，“分裂”，就是法之精神和制度與社會相反對及矛盾無從調和，法律喪失權威性和整合力量，以東漢和晚明之法律為代表；其三，“用違其宜”，就是法律之運用不合時宜，失卻分寸，逾越理性界限，如急火攻心，以王莽新朝變法以及北宋王安石變法為代表。事實上，這些“法敗”的政治衰落現象也同時伴隨有“禮崩樂壞”的情形發生，是整個國家治理的系統性崩潰，而法與儒家之禮的調劑關係的紊亂在錢穆先生看來是關鍵性的。關係紊亂則秩序錯位，“德化”之政的“消毒防腐劑”功能就難以發揮作用了。

錢穆先生固然持有堅定的儒家法治立場，但並不偏執，而是對於中國古代主要的思想流派及其治理貢獻能夠以公正的評價與分寸加以界定，使各得其宜。這是錢穆先生對中國古典法律秩序觀的整體性解釋與評判。錢穆先生通過辨析儒家、法家與道家的“三家共治”結構，提出了關於中國法律秩序的通透而深刻的精神與秩序構圖：

“中國傳統政治之為法治，此乃適於現實，而有不盡合於儒、道、法三家之理想者。然使中國現實政治不致困陷於現實而不能自拔，則亦惟此儒、道、法三家之功。儒家積極，導于先路；道家消極，清其後塵；法家則周于近衛，護翼前進。”

錢穆先生早已洞察，現實政治是“偏霸功利”的，必須有結構性和引導性的力量對其加以規範約束，其中儒家、法家和道家各有其功用，但從其排列格局而言，儒家顯然是居中的C位，“積極”且“導于先路”，代表了中國政治與法律秩序的規範性方向。但由於中國現實政治的大規模共同體屬性以及權力和欲望的嚴重破壞性，又必須要有其他的制度元素形成“共治”格局，相互制衡補充而達到最佳的治理效果，於是道家和法家就登場了：道家以“消極”制約儒家的“積極”，處理“後塵”事宜，不使得儒家之禮陷入繁文縟節及形式主義；法家則有“護翼”之功，對於超出儒家之禮和道家“後衛”效用的嚴重違規者施加直接的懲罰，以法律的功利主義調節人心和行為，為社會秩序的運行提供底線保障。當然，這是“三家共治”的理想狀態，任何王朝治理越接近這一狀態，就越是善治。但現實政治的邏輯在於不斷以利益和權力的破壞

性能量打破這種理想狀態，製造各種形式的政治和社會危機，而當危機積累至所謂法治無可調節與控制之程度時，王朝秩序便瀕於崩潰。三家既然是共治而不可獨大，則中國法律秩序必為一種適應於大規模共同體的複合秩序，不僅“霸道王道雜之”，更兼有道家之節制與緩和，例如“黃老之治”在漢初的休養生息之功，甚至也有人將改革開放解釋為一種道家放任治理。同時，錢穆先生及時提示了三家各自的短板與缺陷，亦即當三家之治理理念不恰當理解和運用時可能產生的偏激與失序：儒家易於導向“迂闊”；法家易於導向“刻急”；道家易於導向“虛無”。對法治的積弊與法家的自我調節功能，錢穆先生有著清醒的批評和認知，亦據此進一步鞏固其“三家共治”的理想秩序模式。

不惟如此，中國法律秩序是富有生機、活力及開放性的體系，對外來觀念和制度元素包括西方法治亦有學習、吸納與創造性轉化的功能，這是由中國法治自身的系統性與生成性特徵決定的。因此，中國法治在本質上並不排斥外來元素，相反倒是在歷史長河中與外來元素不斷互動交流而日益進步。錢穆先生也不是所謂的中國制度的原教旨主義者，他所反對的是矯枉過正，喧賓奪主，是以顛覆性的全盤西化模式取消和替代中國文明傳統及其法治框架，而以一种近乎保守主義的理念和論述抵制這類激進主義，無論是“英美”還是“馬列”。事實上，“激進反傳統”在中國只能是特定歷史語境和危機狀態下部分學人或政客的目光而功利的主張，不可能成為全民族的政治和法律共識，也不可能成為中國法律秩序演進的主流。

由此，所謂“人治還是法治”的二元對立式命題，在錢穆先生這裡就顯得極其膚淺，遠不足以概括東西方法治傳統的基本理念和制度體系，更缺乏可靠的證據與論證對中國法治傳統加以客觀公正的理解與評價，而更像是一種為了改變而改變的變法策略性命題，似乎要建立一種東西方“高下立判”的法律文明等級，從而為中國法律秩序的激進變革開闢道路。這種法律激進主義作為起源于中國近現代的整體性變革理論和進步理論脈絡中的一個分支性論述，我們可以理解其語境和實踐的合理性，但不可能完全接受其關於中國法治和法律秩序的過於簡單化的判斷和主張。錢穆先生在《人治與法治》篇中即就中國法治傳統如何區別於西方以及如何在內部線索上自我證立，給出了頗具史家功底和法律家論辯色彩的辨正，不僅在當時對於來自左右兩邊的制度激進主義具有對話和“消毒”的功能，甚至在當代“法律東方主義”依然興盛的氛圍中對於我們理解和探索中國特色法治道路仍有不可忽視的積極意義。

三、法律觀念論與法律制度論：錢穆對中國法律秩序的進一步思考

辨析“人治”與“法治”，在錢穆看來更多是為了揭開這種表面浮泛之論的虛弱根基與非事實化的單純意圖倫理。以“人治”貶中國，以“法治”揚西方，成為一時風氣，更成為一種語言和學術霸權，這在尾隨性的小國或可為現代化的必經路徑，但在泱泱中華則于文明及秩序之整體危害甚大。“徒法不足以為善”，錢穆先生儘管認識到中國本身不缺法治，但也對法治的壁壘森嚴及拘束人心的可能危害加以明確揭示，從而凸顯中國法律秩序中“人”的因素以及人與法之間的良性互動關係。錢穆先生的法治論與其賢能政治論是相互貫通的，法律之森嚴乃至於體系化不能以壓抑和犧牲人的主觀能動性為代價，窒息賢能政治的實踐空間和人的主觀能動性。

在《人治與法治》的結尾處，錢穆先生提及：“善謀國者，正當常伸人情於法度之外，正當寬其憲章，簡其政令，常使人情大有所遊，而勿為之桎梏。”由此，我們需要認識到錢穆的法治論不是一種國家主義和形式主義的法治論，不是商韓之法，也不是西方的形式法治，而是為賢能、人才及社會規範留下充分自主和創造進取空間的“寬和”的法治論。“寬法而治”是錢穆先生的法治理解和追求。那麼，這樣的理解和追求具有怎樣的民心基礎和制度架構呢？這就是《中國人之法律觀念》及《法治新詮》所著意凸顯的維度。

（一）法律觀念論：中國人的法律心智

法律觀念，是特定政治共同體對於法律來源、權威、規則及效用的整體認知與認同狀態，也是對法律的一種特定的心智模式。法律觀念不能純從規則上理解，而需要深入規則背後的原則、立法者決斷和民心民意加以綜合研判。錢穆論述法律觀念，是要從文化與法律的維度解析中國法律秩序的自身文化基因和規範依據。

錢穆先生在《中國人之法律觀念》開篇即引述多位德國學者的權威論述，包括：其一，黑格爾認為法律是文化之一現象；其二，柯賴（Josef Kohler）認為法律是民族文化之產物；其三，威廉·馮德（Wilhelm Wundt）認為法律是民族心理之進程。我們注意到錢穆先生在該篇注釋部分還提及了包括耶利內克、耶林等德國著名法學家的代表性觀點。這說明：一方面，錢穆先生並非純粹基於中國經典和內在論述進行法治評斷，而具有比較視野和汲取外來學說營養的自覺習慣；另一方面，錢穆先生注意到了西方法治理論的內在多元性，引述注意凸顯實證法學之外的其他流派之理論，比如哲理法學派、歷史法學派以及其他從社會科學（如心理學）角度進行的

法律闡述。以文化類型解釋法律差異，是一種通行於國際社會科學界的方法，錢穆先生在該篇中有所運用。

法律觀念論的比較，錢穆先生尤重人性論。錢穆先生指明：“儒者論性善，道德接由內發，本於人類之內心要求，此為中國民族傳統思想中最重要之一義。”性善作為中國法律秩序的人性論起點，尤其在儒家法治論範疇，由此推導出人格自律和社會自治。當然，法家奉行性惡論，建立了以賞罰為調節機制的功利主義法律體系，但在中國整體的法律秩序中，法家需與儒家結合而成一治理的完整系統，才可發揮可持續的治理效用。就中國法律秩序的人性論主幹而言，錢穆先生認為是性善論，即以人性本善、人性可善、人性可信任為基本的道德假設和前提。由此邏輯起點來理解中國法律秩序的整體精神和諸多的制度細節，當可通貫，否則純以法家維度理解，則易於得出專制國家主義法治的結論。與中國的性善論相比，西方的法治理論建立在嚴格的性惡論基礎之上，錢穆先生援引亞里斯多德的有關法治論述證明西方更重外部法律和習慣對人性之惡的約束與理性行為的引導，指出“自此分歧，則人類一切諸德，乃不得不有賴於法律與立法之士之為之規定。”由性惡論的立法規制傳統，錢穆先生引申出西方的國家至上傳統，國家以法律規定道德及公民資格，極大干預個人的自由內涵與行為舉止，反而使得個人喪失自由和自律：

“古希臘諸邦以國家為至上，總攬一切，使個人失去自由，雖柏氏、亞氏所謂理想之國家與法律者，亦為此種國家至上法律至上之沿習觀念所牢籠所束縛，而未能擺脫。羅馬若稍愈，亦復循此傳統。迄于近代，如德意志學者所唱國家觀念依然此物此志。至於中國傳統思想，則無甯謂人類道德意義尚遠在國家意義之上。”

錢穆先生以西方的性惡論、國家主義和法律至上主義作為一以貫之的法律觀念模式，是一種典型的類型化思維。與西方相對，中國的法律觀念實質上可以相應排列為性善論、天下主義和禮法一體主義，法律尤其是立法者的強制性規則是必要的，但不是主要的，達不到西方法律對道德和國家的強烈一致性的程度。錢穆先生還以德國國家主義者的論述為依據證明現代西方法律的基本傳統沿襲自古代。這樣一種東西方法律觀念和傳統的類型化構圖，對於我們認知彼此的法律心智和文化差異有很大的幫助，但也可能失之簡單化，更對於西方內部克服和馴化國家主義的法治思想資源與制度成就之關注和評價存在忽略之嫌。西方法治，除了伯爾曼所謂西元11世紀的“教會法革命”之外，尚有16世紀以博丹主權論及加爾文個體良知論為代表的近代法治思想革命，並一步步鬥爭損益而成西方現代法治的基本格局，奠定了以人權和自由為基礎的新法治傳統。這一傳統與錢穆先生所謂的一以貫之的城邦主義或國家主義法治傳統已有很大的分別。當然，錢穆先生對啟蒙運動以來西方分權與自

由憲制的歷史運動已有所觀察，只是對於西方近代早期的憲法鬥爭之起承轉合的理解尚未達到特別精緻與系統之程度。進而言之，歐陸法治傳統根源於羅馬法，有希臘淵源，其國家主義確實較為強大，但英美普通法系的法治傳統，則較重個人自由，與歐陸法治有別。當然，錢穆先生抓住歐陸法治的根脈，解析其國家主義的起源和背景規範，從中理解西方法治的人性論和秩序模式，其理論貢獻在當時和當代都是值得肯定的。

法律觀念論之比較，第二層面則定位於權利和訴訟。錢穆先生比較羅馬法與中國古典法律，包括對《十二銅表法》與李悝《法經》進行對比，得出了東西方法律觀念之差異：西方法律觀念重視權利細分和訴訟裁決，鼓勵“為權利而鬥爭”(耶林)，鼓勵爭訟、法律解釋與司法職業化，推動法律與法學的精細化發展；東方法律觀念重視勸善教化，法律只簡明懲治最為顯著和極端的犯罪，調解和解文化與社會自治機制有效承擔糾紛解決功能，不將大部分爭議引入法庭程式。

法律觀念論之比較進一步深入到東西方的秩序單元上，即到底是國家本位還是社會本位，這是法律觀念論述的第三層面。與第一層面的區分相關，錢穆先生認為西方法治根源於國家本位，與其政治法律秩序發源和演變中的城邦國家至上的政治偏好與經驗有關，在國家本位的刺激反應之下，個體的人權伸張和民主立法權的鬥爭成為法律秩序演進的基本動力，並逐步豐富西方法律秩序的內在構成和要素體系。適應國家並與國家鬥爭，直到馴服國家而取得權利與法治的結構性勝利，這是西方法治的“創世紀”。但錢穆先生還是偏于保守地認定，西方法治背景中的國家本位和國家主義因素始終是在場的。事實上，西方超國家的普遍主義，無論是個體主義還是世界主義，沒有能夠真正凌駕國家之上而成就出一種融貫性的道德與法治理論。西方法治體系衍生出的國際法與國際人權法，以及國家憲法內部的基本權利本位與違憲審查制度，已經是西方法治張力釋放和制度擴展的極限。錢穆先生認為中國法律觀念中的社會本位具有更開闊的道德視野和秩序擴展價值。

法律觀念論比較的第四個層面觸及法律與宗教關係或曰政教關係。以法律與宗教關係論，錢穆認為西方法律與宗教具有內在一致性及相輔相成關係，均以自由、平等的個人主義價值以及訴諸上帝的博愛價值為基礎而能通貫之。比較中國法律秩序，錢穆先生指出中國法律之規範範圍實際要比西方為小，為狹義，側重刑事法律，對於西方法律中涉及宗教、道德、社會規範的內容則納入“禮”的範疇，且以“禮”的教化及軟法性的機制予以具體化。在中國法律秩序中，“禮”包容了西方法律的大部分內容，但編碼與執行機制與西方迥異，從而使得“禮”具有了代替宗教的規範功能，並導致法的狹義化與刑事化，導致法在整個國家治理的規範秩序中所占地位與比例

相對偏低。也因此，以東西方法律的直觀加以比較，人們自然傾向於認為中國“法治”之弱勢而西方“法治”之強勢，甚至認為中國只有“人治”了。

在《中國人之法律觀念》中，錢穆先生借由上述中西法律觀念的關鍵環節之比較，逐步確立中國法律觀念與秩序的自性邏輯和制度原理。錢穆先生揭示了中國法律秩序的“渾然一體”的整體主義邏輯，法律在其中起到的是輔助“禮教道德”的規範功能，也因此所謂法律與法治就並非職業化的法官、司法和法學，而是對作為國家治理主體部分的禮治秩序的補充、兜底和保障。錢穆先生認為中國法律有“重心”和“重情”之二成分，這與西方法律重視權利與爭訟頗有區別，構成法律觀念比較的第五個層面。

（二）法律制度論：人盡其才與官盡其職

如果說前述《人治與法治》以及《中國人之法律觀念》主要是從東西方比較的層面確證了中國自有“法治”以及中國法律觀念的內在構成及其合理性的話，《法治新詮》則屬於錢穆從中國傳統和法治原理角度提出的中國法治論，是一種正面的陳述和建構。錢穆在開篇即提出了自身關於法律根本意涵的理解，即“法之大義，在於‘人盡其才，官盡其職，事盡其理，物盡其用’。”這裡表達的是錢穆對理想法律秩序之“四維”的概括和設計，其根據是中國自身法律觀念和法律秩序的歷史經驗。“人盡其才”是對人與法關係的積極理解，即法律不能過於嚴密而阻塞人的主觀能動性和創造性，法律應當作為輔助條件和工具幫助人積極實踐，使人能夠在法律秩序框架內自由而充分地發展個性與人格，服務社會與國家。“官盡其職”則訴諸賢能政治觀念與官員的公共代表性及服務性的制度本質，主張官制與官員治理應當激發其忠於職守，勤勉為政。“事盡其理”和“物盡其用”觸及了理想法律秩序中的科學理性及經濟民生的層面，法律規則的制定應當有助於體現萬事萬物的固有原理和規律，有助於萬事萬物的理性功能的正常釋放，而萬事萬物對於人的功用需要遵循自然法則，達到人與自然的和諧。

這樣的“法之大義”，並非職業主義的法律人可以通達，而需要訴諸真正的立法者。立法者的知識和技藝從何而來呢？顯然不是從西方照搬照抄而來，必然需要訴諸本民族的歷史、文化及制度經驗。錢穆先生以對中國歷史文化的系統研究而樹立制度自信，於當時激進主義的流俗漩渦中展現文化定力，不停留於法律制度和學說的表層，而窮究于法理的深層，提出這裡的“四端說”，作為切合中國法律經驗的理想法律秩序的規範框架。這一框架亦成為檢驗實證法律是否正當合理以及立法評估如何具有實質性基礎的判斷依據。以此框架，錢穆提出法治應當“信賞”優先，“處罰”

次之，以彰顯法律教化和引導的正面規範功能：

“若是則賞繼之，否則加罰焉，故曰法之為義，不僅於信賞而必罰，賞罰抑法治之下。就賞罰言之，信賞尤宜先。昔商君變法，亦先徙木立信。刑罰者，其殆行法之最後，善治者不得已而一用之。苟一以刑名繩墨為法治，此必誤其國有餘而治其國不足。”

錢穆理解的法治大義在於刑罰之前的正面規範與引導，在於說明人和物盡其天性、理性與良性功能，由此法與人世秩序渾然一體，和諧共存。這與西方法治將法律抽離出社會、文化和道德之外而純粹建構為一種規範性的法律科學，再以法庭的職業化司法以及懲罰性的強制規範為根本的秩序模式，則有著顯著的差異性。錢穆之法治，不止要追求作為道德最底線的秩序之治，更是要追求君子人格和義務規範基礎上的良法善治，具有“法律理想主義”的內在追求和思想光芒。

四、結語：錢穆的法治論述對國家治理現代化的改良意義

2013年，十八屆三中全會提出“國家治理體系與治理能力現代化”的國家法治命題，“體系”指向組織法層面，“能力”指向具體規則和機制層面。中央的“國家治理現代化”與錢穆先生在《政學私言》中關切、論辯與試圖建構的中國法律秩序具有非常強烈的主題相關性。以“治理”而不僅僅是“法律”概括國家制度建設的目標，觸及超出一般法律規則的道德、文化、社會、政治相關層面，探索以多重原理、規則和機制共同建構一種適合於大規模共同體的治理秩序。這一國家治理的視野與目標，也與錢穆基於中國古典歷史經驗的治理和法治思路若合符節。

根據上述關於錢穆法治論述的考察與辨析，筆者認為對於當下正在進行的國家治理現代化具有積極的思想資源和制度構想的改良意義，試簡要歸納如下：

- 第一，法治指導思想上，以改革的改良主義取代非歷史化的激進主義。
- 第三，在法治與德治關係上，重新認識和對待中國古典法律秩序資源。
- 第四，賢能政治與組織憲制的理性化，是“官盡其職”的具體落實和法治化指向。
- 第五，超國家的天下主義與天人關係的制度前景，值得繼續在哲學、法學與當代實踐中進一步探討。

總之，錢穆先生扎實的中國歷史研究及對中國文化與制度的高度自信，為其在

最具激進性的年代裡思考和寫作有關中國法治和法律秩序的相關篇章提供了基本的前提和基礎。在錢穆先生逝世三十周年之際，我們再次重溫其在晚年口授文章中的“天人合一”之根本關切以及在1940年代的特殊歷史氛圍中寫作之《政學私言》，深感其於中國法治的理解深度根源于對中國文化和制度的“溫情和敬意”，並經由有效的學術理性與勤勉寫作而將之轉化為可與國民、學界及政治家對話的主題篇章。錢穆先生關於中國法律秩序的論述不多，但僅有的數篇非常精緻深刻，且與其歷史學、政治學研究密不可分，是其整體學術思想和理論貢獻的有機組成部分。錢穆先生關於人治與法治的理論辨析、中國人法律觀念的精緻梳理以及中國法治之“四端”大義的新詮，是當時及當代中國法治思想的重要資源和線索，對當下的國家治理現代化和全面依法治國具有啟發意義。錢穆不是職業法學家，其以歷史鉤沉論法，以思想比較釋法，以中西對話解法，以針砭時弊議法，我們需要讀懂的是其深刻的法律思想和秩序法理的基本判斷與思路方法，而不是窮究於具體的論證細節、概念精確性或制度建議的實際可操作性。錢穆是屬於“立法者”層次的思想家。我們在今天回望過往，中國法治文化與法律制度建設只要堅持與傳統會通及走上自身的法治道路，錢穆既往的殫精竭慮就不僅不可能過時，更可能時時如星光點點，照亮今人前行的制度改良之路。

由此及彼：錢穆的立國論與宋學觀

蘇鵬輝*

摘要

錢穆以比較文明而致思現代中國。他所提出的安頓現代的中國方案，根柢于史學研究。錢氏以社會本位的立國論通觀全史，實質是注重歷史文化承續的文化-立國論，這對歷史政治學的展開與政治思想史的重估均有啟發。在立國論視野中，錢氏宋學觀彰顯文教維度，《朱子新學案》更提示了朱子學之文教-國家理念的線索。近代文化保守主義譜系中，無論立國論抑或宋學觀，錢穆與港臺新儒家之間均有深刻歧異。

關鍵詞：錢穆、《國史大綱》、立國論、《朱子新學案》、文教-國家

* 陝西師範大學哲學與政府管理學院

在古今爭執的近代思想潮流中，“西學”作為內在語境，構成晚清以降學人致思中國議題的基本參照。這一點，無論留學西化派，抑或堅守中國本位的保守主義陣線，均不例外。思想家錢穆一生持守故國，其對中國文化的析論與豁顯，即常以歐洲文明為較量。錢氏之中西比較，秉於通人通學的獨特學術品格與宏通問題意識，常能有獨辟之見，展現迥出慣常的思想創發力，是比較文明研究的有益開展。¹

錢先生實秉持文明整體觀以論中西。²西方文明有源流亦有根柢，即其“更深遠更內在的歷史文化之整體精神”³。在錢氏看來，國人大規模引入西學以激蕩變革，實際只是複製皮相，少有體究其背後文明原理，故而反復跌宕，不得其用。另外，其西學批評，尤其指向由西學傳統所創辟的現代性形態。作為民國新史學譜系中的新人文派⁴，錢先生在直覺上不安於歐洲所觸發的現代化劇變。其憂思在於，科學唯物、暴力轉型的現代文明進程，必然會存在無盡摧毀與內在悖謬。而中國疾速步入現代的具體方式，表現為國人沉醉現代潮流之“迷夢”，追逐西學思想之“浮相”，同時卻愈亦輕忽中國自身的歷史文化傳統，由此困頓為“雙重失卻”。⁵人生即此頓失厚重，大群亦無以安頓，馴致文雅的現代化事業百年無著。上述兩方面，是錢氏比較文明論說的問題意識。究其晚年歸心的基本文化立場，即不失中國本位，發揚民族特性，由此而始能自我成就，終則與世界多樣態之文明並存和合。⁶

現代中國關切構成錢穆學思的關鍵部分。比較文明的深拓，則以其厚重經史為底蘊，亦即思想家錢穆淵源于史學家錢穆。1939年完稿，次年出版的《國史大綱》，是中國通史之經典。⁷在其《引論》中，即著意比較秦漢國家與羅馬帝國。這一比較本為新史學慣常，錢氏卻能別開生面，即相較於羅馬帝國以軍事不斷向外擴張的立國態勢，秦漢作為中國史之關鍵階段，更突出表現了“內向凝聚”的立國規

¹ 郭齊勇、汪學群：《錢穆學術思想探討》，《學術月刊》，1997年第2期，第20-26頁。

² 錢穆：《中國文化史導論·弁言》，九州出版社，2011年，第5頁。

³ 錢穆：《現代思想》，載錢穆：《中國思想史》，九州出版社，2012年，第274頁。

⁴ 張昭軍：《文化史學在近代中國的興起》，《史學史研究》，2018年第3期，第54-65頁。

⁵ 錢穆：《現代思想》，第273-277頁。

⁶ 錢穆：《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，香港：香港中文大學出版社，1977年，第27-29頁。

⁷ 《國史大綱》作于抗戰史學的風潮中，本有著昭示國魂的時代意識，錢穆關於現代中國之思想文化論說的主要趨向，即內在蘊含在這部對於國史深切勾勒的作品中。參見張昭軍：《錢穆“新史學”思想解析》，《中國高校社會科學》，2015年第1期，第96-106頁。

模。⁸此種立國規模，在前有其上古史淵源，在後亦深刻影響二千年中國史走向，故而“中國”能夠綿延、深厚與廣大，型構為世界文明史中極為醒目與卓越的延續性文明。當 20 世紀初葉，梁任公《新民說》力證秦漢以降中國群治不進，由一統而喪失進步動力⁹；抗戰時代錢先生所撰《引論》，由比較羅馬帝國而形成的“立國論”基調，反恰要說明中國秦漢以降群治凝定之內在原理。固然二先生論說語境有差，但任公於晚清民國幾為輿論宗主，頗能指示時代潮流，相較而言，錢氏論說，跡孤調獨。事實上，《國史大綱》廣泛涉及政治史、制度史、經濟史、學術史等內容。如果說在《引論》中即存在著錢先生通史寫作的“方法論”¹⁰，那麼其中的一條基本線索，即是通過比較文明而豁顯的“立國論”。¹¹《國史大綱》基於“立國論”展開對中國歷史演進的勾勒與發明。下文即對此展開梳理並稍作理論評析。

一、社會本位的立國論

“立國論”無疑是政治學問題，以“立國論”為樞紐，即意味著《國史大綱》在其綜合視域中，以政治史的展開為中軸。然而錢先生從未囿于政治審視“立國”問題。設若聚焦於政治場域，則于中國古史展開，自然應以君主問題或者官僚運作等議題作為考察重心。長期以來，史學界主流範式，即由此思路，通過史料梳理與橫向比較而概括出“君主專制”政體類型。¹²《國史大綱》中當然論及君主與官

⁸ 錢穆：《國史大綱·引論》上，商務印書館，2010年，第14頁。

⁹ 梁啟超：《中國群治不進之原因》，載梁啟超：《新民說》，遼寧人民出版社，1994年，第76-77頁。

¹⁰ 郭齊勇：《〈國史大綱〉述評》，載錢穆：《國史大綱》下，商務印書館，2010年，第930頁。

¹¹ 錢氏在 1951 年的演講中，亦強調“中西雙方在‘國家觀念’的理論上，根本就有所不同。”大概立國論是錢穆比較文明思想在史論與政論中的重要構成。參見錢穆：《中國歷史精神》，九州出版社，2012年，第26頁。學界對於錢氏“立國論”的關注，主要有徐國利：《錢穆的歷史文化構成論及其中西歷史文化比較觀——對錢穆歷史文化哲學的一個審視》，《中國社會科學院研究生院學報》，2003年第2期，第55-61頁；張昭軍：《“中國式專制”抑或“中國式民主”——近代學人梁啟超、錢穆關於中國古代政治制度的探討》，《近代史研究》，2016年第3期，第113-132頁；任鋒：《立國之道的新和舊：錢穆與中國政治學的自覺》，《中國政治學》，2018年第1期，第208-225頁；任鋒：《錢穆的法治新詮及其啟示：以〈政學私言〉為中心》，《西南大學學報（社會科學版）》，2018年第5期，第31-40頁；任鋒：《錢穆的“明夷待訪錄”》，《政治思想史》，2018年第4期，第1-17頁；任鋒：《君道再還：錢穆憲制思維中的元首論》，《開放時代》，2019年第2期，第136-152頁；任鋒：《共和的政教之維：梁啟超論題與錢穆道統說的三個面向》，《武漢科技大學學報（社會科學版）》，2019年第5期，第480-488頁。

¹² 閻步克：《政體類型學視角中的“中國專制主義”問題》，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第6期，第28-40頁。

僚問題，然而眾所周知，錢氏一貫質疑“君主專制”作為解釋概念的恰切性。其“立國論”視野，包含著對古史批判之時代潮流的異議之聲，嘗試從更廣闊眼界，在關聯性脈絡中鉤沉國史演進的深層動力，展現中國自我生成的原理性內涵。

這一超出政治-權力場域的廣角視野，是轉向考察中國古代國家之社會基底，由社會性構成的長期穩定，估量古代政治的運作形態。錢穆先生之“立國論”，其實是社會本位的立國論。這一取向，相較于主流研究範式¹³，拓展了視角廣度與深度。

錢先生當然能夠看到君主意志的專斷以及角色蛻化所帶來的嚴重問題，這在《國史大綱》等著作中均有體現。但權力意志的專斷與政治實踐的衰頹，卻顯然不構成錢先生論述古代政治的要點。因為凡是權力，自然有專斷之厄；凡是實踐，無不走向衰朽。這是自然理勢，卻並非古史要義。

作為中國古代突出現象的君主——官僚制，背後有其歷史理性。歷史理性賦予古代政治的長期穩定與作用斯民的積極效用。在權力視域中，君主或為專斷，官僚或有特權¹⁴。然而，決定君主——官僚制長期運作的絕非此種權力邏輯，而是華夏——中國廣土眾民的社會性構成。中國古代政治雖有間歇性鼎革，但長時段視野中，廣土眾民的社會性構成卻始終穩定，這成為塑造立國格局的歷史理性之衡准。

所以在《國史大綱》的敘述中，主要不是君主與官僚異化為專斷性力量宰製國家與社會，而是相反，受到歷史理性引導的君主與官僚，作為制度與理念，服從於廣土眾民的國家一統與政教安頓，致力於由人倫開化而得到提撕的中國文明理想之落成。正因如此，錢先生能夠積極評價歷代君主與皇室對於中國歷史程度不一的貢獻¹⁵，同時也能看到在尊禮皇室之下，文治政府結構的穩定存在與理性運作¹⁶。

理解國史的關鍵力量，錢氏“立國論”中的核心要素，在於中國歷史上穩定存在

¹³ 相對而言，政治史研究中的“君主專制”說受到實證史學影響，思想史中的“王權主義”論則秉持的是現代啟蒙的批判性立場，雖論說有據，但二者均缺乏對於中國歷史之“內在視角”式同情把握。錢氏論說與上述研究範式的顯著歧異，即在於他獨能深入古典經史學術，而葆有一種內在理解力。

¹⁴ 張邦燁：《宋代“平民社會”論芻議——研習錢穆論著的一個讀書報告》，《歷史教學》，2017年第16期，第11-16頁。

¹⁵ 錢穆：《國史大綱》上，第272-273頁。

¹⁶ 錢穆：《國史大綱》上，第143頁；錢穆：《第五章文治政府之創建》，載錢穆：《中國文化史導論》，第87-105頁。

的“士”階層。¹⁷政治場域雖由君主、官僚組成，但從長時段來看，政治秩序卻是起源於“士”階層的馴化與型塑。故而，漢武帝雖然意志強硬，兼行王霸，“士人政府”卻在其後終得落成，西漢後期惟儒生可安位於宰相。¹⁸作為錢穆最為學界矚目的論題¹⁹，“士人政府”之起源仍值得深論。

“士階層”的存續與嬗變，是理解周秦之變後“四民社會”之要點。周-秦是中國古史一大劇變，錢穆卻認為周秦劇變中自有延續。譬如“士”于周代封建制為貴族序列，“士階層”卻形成于東周貴族秩序瓦解，平民化開啟的時代大潮。“士階層”與皇帝制、官僚制、郡縣制均蘊育于周秦之間，就發生淵源而言，不存在士階層對皇帝的依附性。前者並非後者衍生物，而有其獨立的生成機制。

立國規模根於社會基底，錢穆先生所措意的，反是士階層的自主性。皇權並非宰製士階層，古代政治就原理而言，是逆向構造，即皇權需要承認與尊重士階層的存續與引導。這在漫長的歷史過程中，逐漸形塑成為皇權與士階層的非穩態合作。士階層以其相對自主的力量，成為秦漢以降中國社會的基要性構成。由於其在社會領域的領導地位，使得皇權及其之下的政府，在相當程度上受到了士階層的觀念與行動之影響、塑造。這裡展現著政治社會學思路在歷史領域中的運用，亦包含著歷史政治學的問題意識。²⁰

“士階層”的社會屬性並非是等級身份。四民社會中，農、工、商是典型生計性職業，依據於經濟分工而成立。但“士”的定位則相當不同。儘管魏晉時期的士族作為“士階層”的特定形態，有相當雄厚的經濟基礎，復歸為“變相的封建勢力”²¹。但從先秦奠基以來的理念而言，“士”之為“士”不在其經濟屬性而在其道義承當。錢穆先生顯然以孔孟對於士精神的闡發作為“士階層”的根本屬性。由此，錢先生認為士對於農、工、商，體現為中心與領導。²²道義之維突顯了“文化”在形塑士階層中的關鍵性，強調士是文化的自覺擔負性社群。“文化”作為一種彌散的結構性因素，於歷史中傳續，深刻塑造處身其中的士之角色認知與行動邏輯。相較於過分依賴組織特徵的制度化分析，錢先生對士的理解恰是指向了文化觀念與行動倫理的維

¹⁷ 錢穆：《國史大綱》上，第 561 頁。

¹⁸ 錢穆：《國史大綱》上，第 148 頁。

¹⁹ 黃克武：《錢穆的學術思想與政治見解》，載黃克武：《近代中國的思潮與人物》，九州出版社，2012 年，第 334-351 頁。

²⁰ 任鋒：《中國政治傳統研究與歷史政治學的可能性》，《學術月刊》，2020 年第 1 期，第 73-83 頁。

²¹ 錢穆：《國史大綱》上，商務印書館，2010 年，第 296 頁。

²² 錢穆：《國史新論》，三聯書店，2018 年，第 51 頁。

度，其中提示著豐富解釋空間。²³

回到立國問題，“立國”以士為砥柱，其深層指向在於文化精神。“國家本是精神的產物。”²⁴文化精神通過口述與書寫在士階層中傳承，並與廣域中庶民之倫常實踐漸次融合，這種文化——社會構造即是現實的、有力量的構造。中國歷代之君主國，均不得不立基於此種社會構成，而作用于文化——歷史——社會的政教之維。

所以，國史論述中的立國思維，延伸到社會地基，實質即文化——立國觀。所謂“民族之搏成，國家之創建，胥皆‘文化’演進中之一階程也”²⁵。錢先生進而勾勒了文化——立國觀念塑造實踐的具體機制。這體現於他對孫中山“先知先覺”“後知後覺”與“不知不覺”論說的發揮。²⁶這三種類型即對應中國古代社會的三種群體：所謂“先知先覺”是文化的創造性力量，文化價值的來源；“後知後覺”即是社會構成的中流砥柱，也即“士階層”；而“不知不覺”則指民眾，士階層出於其中。“先知先覺”與“後知後覺”面向政府與社會而成就事功、引導政教，在其斯文事業中庶民百姓得以厚養生命、安頓倫常。具體如圖 1 所示。

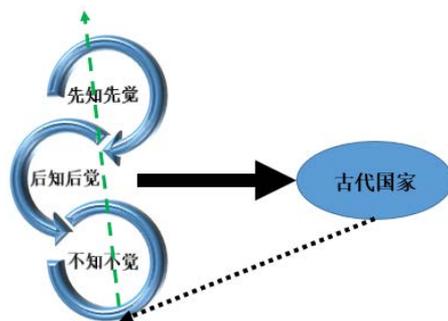


圖 1 文化-立國的社會機制示意圖

在圖 1 之中，中國之文化傳統，由其在上的開關，經士階層中間傳續，最終在社會民眾的倫常生活中實踐安頓。古代國家事業，即從作為中堅的士階層中獲得力量與支撐。此種社會——政治的運作機制中，國家之成立，並非依賴於暴力角

²³ 參見周飛舟：《論社會學研究的歷史維度——以政府行為研究為例》，《江海學刊》，2016 年第 1 期，第 103-109 頁。

²⁴ 錢穆：《國史大綱》上，第 215 頁。

²⁵ 錢穆：《國史大綱·引論》上，第 31 頁。

²⁶ 錢穆：《中國思想史》，第 279-296 頁。

逐的鐵血鍛造，而是須將自身安頓于歷史文化大傳統。²⁷君主與政府，在其規範形態上，須接受歷史文化的不成文式規約。此種歷史文化大傳統，所賦予的是古代國家的神聖與崇高，並拒絕超然獨斷的君主意志。錢先生的此種識斷，在具象歷史資料的繁雜中大概很容易找到“反例”，但卻有著超拔歷史具象的洞察力，而貼近古史精義。應該說，國史論述中的文化——立國架構作為研究範式，頗具啟示性，值得精細推究。

對於“先知先覺”在根源意義上的強調，即文化價值上的精英創辟論，是保守主義在文化議題的典範立場。實質而言，“先知先覺”是具有原創突破性的思想者，亦即是文化價值的源泉與開闢者。在錢穆視野中，孔孟自然是其中最高典範。²⁸由此，文化——立國的論說，即從文化史的偏重進一步深入到思想史視野中。文化史指涉於古代國家之綜合性的特質與精神，而思想史，則為“指導歷史前進最後最主要的動力”²⁹。在這一意義上，立國論的整體架構，也即如圖 2 所示。



圖 2 立國論整體架構示意圖

錢氏視野中，社會本位的立國論，究其實質是文化——立國論，而其最終視線所向，其實就在於思想史，在於對思想觀念創辟與秩序定型意義的肯認。在通觀國史的意義上，錢氏立國論就此提供了一條獨特致思理路：蘊諸經典文本的創辟性思想落成為社群文化傳統，進而塑造於社會與政治場域。這一理路，即包含著將思想文本落實於歷史語境（文化--社會--政治等）中考察其影響與作用的取向。但其最為根本的預設，在於思想奠定秩序原理，而秩序原理規定政治的實踐走向。這一點是頗有些類似西方政治思想史家沃格林的秩序理論。³⁰當然，這是人文精神

²⁷ 錢穆：《國史大綱·引論》上，第 31-32 頁；錢穆：《中國文化精神》，九州出版社，2012 年，第 24 頁。

²⁸ 錢穆：《四書釋義》，九州出版社，2013 年，第 49-51、149-150 頁。

²⁹ 錢穆：《國史新論·自序》，三聯書店，2018 年，第 1 頁；類似表述亦參見錢穆：《中國思想史》，第 267 頁。

³⁰ 沃爾什：《英文版編者導言》，載沃格林：《政治觀念史稿·卷三：中世紀晚期》（修訂版），段保良譯，華東師範大學出版社，2018 年，第 2、4 頁。

取向而非英美社會科學路徑的探索方式。錢先生在探索中所提供的回答，未必全然的當，但文化--立國的深邃視野，卻的確為中國政治思想傳統的評估提供了更為內在、深入語境的探詢方式。³¹

回到立國論的視野本身，國家規模的奠定，端在於歷史文化傳統，而這種歷史文化傳統，又是經過了先秦及以降思想人物，尤其是孔子政教理念之塑造。思想史內在的義理性內涵，無疑對於塑造立國規模發揮著奠基作用。孔門義理所揭示的“仁”與“禮”交為輔相的思想內涵，即構成古代國家理念的核心內涵。³²錢穆文化--立國論中的根源性構成，即在於政教理念。

以現代政治學通識，國家概念主要指涉現代國家。錢穆在《國史大綱》中標舉出“立國論”，其後亦反復強調中國國家的源遠流長。所謂“中國立國五千年，並世無匹。”³³作為古史研究方法路徑的“立國論”，顯然指向的是對於古代國家的追溯與探源。錢先生顯然認為現代中國有古代淵源，而這個立國淵源亦將深刻塑造現代中國的走向。事實上，儘管現代國家有著特殊理論內涵，但“中國”作為政治共同體之悠久歷史，學界近期研究已經有所認識。³⁴錢先生的立國論無疑提供了開創性啟示。

進一步來講，不僅存在一個作為現代中國之前身的古代中國，而且作為文化--政治共同體的古代中國，也始終處於歷史的“綿延”與“轉化”。³⁵史學家錢穆以其嚴格治史精神，對中國自身之流變有著敏銳把握。³⁶中國古代國家的立國規模與精神須要追溯到孔子思想及其背後的早期文明，這是根源，是立國精神之“不易”。中國之立國本末源流的探索卻必然是在“變易”之中，須要通過對歷史流變的細緻考察方得豁顯。在這裡，錢先生超出于經學心智之固執，通過經史兼顧的史學路徑而對

³¹ 稍晚的蕭公權《中國政治思想史》（1945），是該領域的經典著作，標誌著中國政治思想史研究範式之確立。整體來看，蕭著同樣是親近並宣揚歷史語境，且成功回應了西方政治思想知識傳統所帶來的挑戰。但由於君主專制論的預設，蕭著毋寧是將本身即具有深刻思想內涵的經史典章混為有待現代人整理的原始材料，進而“整理國故”，卻完全隔膜于經學義理與史學編纂中所指向的古典政教圖景，這使蕭著並未真正實現其歷史語境的宣稱。

³² 錢穆：《中國文化史導論》，第 155-156 頁；錢穆：《國家與政府》，載錢穆：《晚學盲言》上，第 231-243 頁。

³³ 錢穆：《晚學盲言》上，第 243 頁。

³⁴ 林尚立：《大一統與共和：中國現代政治的緣起》，《復旦政治學評論》，2016 年第 1 期，第 3-54 頁；景躍進：《中國政治學的轉型：分化與定位》，《政治學研究》，2019 年第 2 期，第 2-7 頁。

³⁵ 錢穆：《中國文化史導論》，第 13 頁。

³⁶ 於梅舫：《新學“烏托邦”：錢穆〈國學概論〉之理路與志趣發微》，《中山大學學報（社會科學版）》，2020 年第 3 期，第 74-86 頁。

歷史之必然變遷與持續開放給予內在允諾。³⁷這大概是其能夠在民國劇變中始終堅信古今中國之延續的根由。從中國古代國家在歷史文化大傳統之常道不易下的屢經轉化來看，宋學就必然成為錢氏文化--立國論中無法忽視的面向。事實上，在立國論的宏觀架構中，宋學與宋政，亦即構成了其國史通說中的關鍵“變調”，且由此提示著中國宋明以來國史演變的諸多線索。這即構成下一論題，即在立國論視野中審視錢先生的宋學觀念。

二、大群與人生：宋學觀的獨特向度

錢先生對宋學浸潤頗深，亦可謂是終身喜好。其學術思想史著作，多半與宋學主題有關。³⁸晚年辭卸香港新亞書院院長職務後，錢氏撰成其晚作代表——《朱子新學案》。宋學的貢獻，在錢先生看來，主要在深拓大群³⁹與人生問題。近世宋學之華彩，以理學為典範，彰顯心性論，由心性論指向於立教與講學。儘管如此，宋學立教取向的凸顯，卻並非是立國主題的逸出，實為關聯著古代國家之原理的某種向度。心性論維度關涉著錢穆歷史文化論說的本體與根源。⁴⁰

《國史大綱》中，以立國論視野衡評，三代以降，錢先生明顯推崇漢唐。國史兩段氣象宏大、普現光明的時期：一是周秦嬗變由西漢逐漸得到貞定，二則是魏晉南北朝分裂最終由隋唐而複歸一統。漢唐立國的規模與氣象，全然以學術思想的演變為底蘊：秦漢時代淵源于先秦諸子⁴¹，隋唐一統端在於北朝經學⁴²。學術思想影響一時代之氛圍，通過當時人物（亦即士人政治家）而在事功上透顯，最終能夠塑造於一代之政治規模，成就優良之制度典章。在此，對於漢唐立國的推崇與解釋，錢先生頗有類于南宋浙東史學。而在錢氏立國論與浙東史學立國思維之間，亦有深厚淵源。⁴³

³⁷ 黃克武：《錢穆的學術思想與政治見解》，第341-345頁。

³⁸ 吳展良：《學問之入與出：錢賓四先生與理學》，《臺灣大學學報》，第26期，2000年12月，第63-98頁。該文勾勒了錢先生的理學研究，尤其注重從陽明學到浙東史學對錢穆史學研究的影響。但涉及《朱子新學案》中錢先生的宋學重估則一筆帶過，稍顯簡略。

³⁹ “群”的概念，來源於晚清嚴復的“群學”。在嚴復那裡，“群”對譯于英文“society”，日本學者將之譯為“社會”，“群”的譯法更突出“有機體”內涵。錢氏“大群”的概念，同樣指涉于文化-社會，“國家”包含於內。

⁴⁰ 徐國利：《錢穆的歷史本體“心性論”初探——錢穆民族文化生命史觀疏論》，《史學理論研究》，2000年第4期，第39-51頁。

⁴¹ 錢穆：《國史大綱》上，第124頁；錢穆：《中國文化史導論》，第92頁。

⁴² 錢穆：《國史大綱》上，第292-295、346頁。

⁴³ 任鋒：《錢穆的“明夷待訪錄”》，第1-17頁。

《國史大綱》前半部推揚漢唐，後半部自宋開始，於政治規模上，有一個明顯低調。⁴⁴其中消息，于錢先生立國視野而言，或者在於，漢唐規模背後的王官學、諸子百家言以及隨後滋大的漢唐經學，這些因素在宋之開端日趨於式微。故而《國史大綱》評價宋之開國，對其人物評價不高，對其改制亦多有批評。這背後指向唐宋間思想學術底蘊的空虛，實為學術思想轉變的低潮期在政治功業上的黯淡體現。這樣，相較于漢唐立國的元氣充沛，根柢於學術思想；宋的開啟缺乏文明底蘊，可謂是“落差的開國”。

宋學作為新儒學形態，即誕生在此種改制現實的消沉之中。因此，有宋之改制立國，與宋學思潮之間，與漢唐立國格式恰為相反。思想潮流作用于漢唐制的光明氣象，而宋學則是在北宋低沉氛圍中，通過士大夫自覺意識的覺醒，在變法潮流中得以啟動。⁴⁵故而初期宋學，以范仲淹、胡瑗等人物作為政治、文教事業的代表，即張揚著激濁揚清的政治革新意識。在發生學上，初期宋學與中期宋學，其中的主要代表，“經術派”與“史學派”，均有顯著的面向政治的問題意識，並與其時變革態勢複雜關聯。⁴⁶

錢穆的宋學視野相當開闊，囊括兩宋以降的經學、史學與義理等。但理學關涉宋學主流氣質。理學以關洛為代表，主要誕生於中期宋學，王安石新學影響頗盛的時期。錢穆已然注意到，理學自其發生，受到了初期宋學的影響，有著胡瑗“明體達用”的問題意識。但在另一面，理學思潮崛起後，心性論又逐漸成為宋學重心。由此延及南渡宋學，理學主要深拓心性之維，現實政治關切有所失落，浙東史學異軍突起，恰是針對著理學思想形態的流弊。⁴⁷大體在《宋明理學概述》中，錢先生如此勾勒宋學的演變脈絡。這裡對理學思想的內在問題，有鮮明批評。

但《朱子新學案》中，錢穆的宋學評價有所調整。在這部恢弘著述中，錢氏系統梳理朱子學思想體系從義理到經學再到史學、文學等多重成就。對於理學混同儒釋，偏好心性論而失卻經史政治關切，在這部著作中依然深致不滿。但這個批評，主要轉向程門後學與江西陸學。朱子作為南渡宋學中的理學宗師，被錢氏讚譽為縮合理學、經學與史學，自孔子後之唯一集大成。⁴⁸理學流弊，在錢氏看來，恰是朱子有明確認識且努力應對的。朱子學體現著古典儒學體系在近世階段的最

⁴⁴ 錢穆：《中國文化史導論》，第 166 頁。

⁴⁵ 錢穆：《國史大綱》下，第 557 頁。

⁴⁶ 錢穆：《國史大綱》下，第 560、580 頁；錢穆：《宋明理學概述》，九州出版社，2010 年，第 27-30 頁。

⁴⁷ 錢穆：《宋明理學概述》，第 193 頁。

⁴⁸ 錢穆：《朱子新學案》四，九州出版社，2011 年，第 14 頁。

為整全形態。

如前所述，錢氏視野中，將孔子仁學作為立國事業之價值根源，朱子學既然能代表自孔子以降古典儒學的又一高峰，顯然不可能與立國事業毫無關聯。南渡宋學之有朱子學，恰是廣泛承續了先儒成就，並不囿于理學一脈。在相當程度上，朱子學是明確擔當了初期宋學“明體達用”之規模。⁴⁹

在《孔子與春秋》中，錢氏特別比較了漢宋兩種儒學形態。漢代經學源出周代王官學，“重在當代之禮樂制度、政府規模”，宋學形態以朱子的《中庸章句序》與陽明的《拔本塞源論》為代表，同樣有著宏闊秩序指向，重心卻轉向於“以教統治”，將“發明人類普遍的教義”置於“建立王朝一代的政制”之上。⁵⁰然而，文教與政治並非割裂，所謂“以教統治”，恰說明政教之間的緊密關聯。只不過在朱子學這裡，重新樹立了一種文教引導政治的思想規範。

這典型體現在“大學模式”中，《大學》之修齊治平，被錢氏譽為中國最好的政治哲學。民國政治學家蕭公權曾認為《大學》中之規定，主要是針對周代封建制，宋儒表揚《大學》，卻遠離封建制背景，只能“迂闊而無用”。⁵¹但錢穆對“大學模式”的讚譽，顯然本諸宋儒義理，在朱子四書學中有最好說明。⁵²

事實上，修齊治平即是一種整全性的秩序規劃。在其端點上，心性構成秩序逐步展開的原動力。心性向上關聯宇宙大生命，關聯文化理念中“大我”之證成，而由心性之踐履，一層層向家--國--天下彌散與落實。因此，心性論雖然看似內傾化，實則構成朱子秩序構思的根本一環。心性義理在“大學模式”中指向於倫常、指向於政治，亦指向於文教之最高理念的普遍落成。⁵³

在上述秩序規劃中，政治與文教緊密相關，均為心性修養論基礎上展開事業的具體落實。“國”在“家”之倫常與“天下”之崇高間，卻並非無足輕重，它是“天下”理念普遍落成的載體。“國”本身，即是由心性作為其最為基礎的規定。因此，在“大學模式”中，朱子這裡有著一個指向於文教-國家的秩序規定性。對於文教-國家的理念而言，立教，即所以立國。

⁴⁹ 錢穆：《朱子新學案》三，九州出版社，2011年，第559頁。

⁵⁰ 錢穆：《孔子與春秋》，載錢穆：《兩漢經學今古文平議》，商務印書館，2015年，第298頁。

⁵¹ 蕭公權：《中國政治思想史》，新星出版社，2010年，第334-335頁。

⁵² 錢穆：《〈朱子四書集義精要〉隨劄》，載錢穆：《宋代理學三書隨劄》，九州出版社，2002年，第2頁。

⁵³ “天下”除了世界體系的意味，也同樣象徵著文教之最高理念與最普遍化落實。錢穆先生對此有明確認識。參見錢穆：《晚學盲言》下，第270頁。

錢氏的文化--立國論中，古代國家的政教屬性為其根本，在漢唐規模上即已如此。朱子所代表的宋學形態的文教--國家秩序構思，心性論作為基礎，其用意無非是承續漢儒之政教事業，重新為儒教國家奠基。但，宋學所發明的心性論，卻又是頗為激進的政教基礎。朱子學的動向，即通過心性論重新對堯舜三代的政教典範作出解釋，將禮樂制度轉變為對“二帝三王之心”的強調，以道理的思想形態對現實政教提供規範指導。但這一義理規範並不能與權力世界自然吻合，相反，朱子對於現實政治的權力運作術頗持異議。⁵⁴上溯到北宋之關切變革的經術派，大概都是塑造政教的規範性意識更為強烈，有著“將理想來徹底改造現實”⁵⁵的氣質，因此其與現實權力機制的齟齬始終存在。由於這一緣故，錢氏頗為注意到宋學思潮在現實政治實踐中所遭遇的持續壓制與挫敗。這一現象，持續到明清時代而愈演愈烈。⁵⁶

所以，宋學的秩序理念中，文教與政治密切相關，文教--國家是朱子學體系所試圖重新煥發的政教秩序理念。但在現實歷史中，宋學成就多在社會文教，而在塑造政治推動革新方面，成就較為黯淡。這大概也是宋明以降中國內在的政--學張力，以及文教--國家理念在實踐中所遭遇之困厄的表現。

但至少，錢氏在《朱子新學案》中的勾勒，已經提示了理解宋學心性論轉向的要點，即並非簡單的“中國轉向內在”⁵⁷。究其實，是心性論作為秩序構造的根基，成為了中國之自我證成的新義理。宋學心性論，就其整全圖景，並非政治關切之消褪，反而應是古代政教論的精微化。在很大程度上，它是以一種天人新義對孔子政教精神的深度把握。⁵⁸

在這裡，宋學中蘊含著理解中國古代國家性質的關鍵要素。心性義理學指向于人生問題的安頓，指向於大群之倫常秩序。關涉于大群與人生的文化理想，也即是古代國家凝定的核心價值內涵。“國家只是一個機構，它有一種任務，就是發揮人類的最高文化，和人類高尚的道德精神。”⁵⁹漢代經學之精研禮法，本與人倫秩序緊密相關。唐宋之際，舊經學的消沉，卻意味著禮法制度與人倫秩序之間關聯的疏脫。宋學之發生，最終歸於理學取向，正是要從“激進的道德意識”，也即心

⁵⁴ 朱熹：《大學章句序》，載朱熹：《四書章句集注》，中華書局，1983年，第2頁。

⁵⁵ 錢穆：《國史大綱》下，第590頁。

⁵⁶ 錢穆：《國史大綱》下，第594頁。

⁵⁷ 劉子健：《中國轉向內在——兩宋之際的文化轉向》，趙冬梅譯，江蘇人民出版社，2002年，第10頁。

⁵⁸ 錢穆：《朱子新學案》一，九州出版社，2011年，第217頁。

⁵⁹ 錢穆：《中國歷史精神》，第28頁。

性論的倡揚，來重新奠定人倫--政教秩序的根柢。由此，古代國家“大一統”的義理根據，在宋學中就強調了文化理想對人生問題的安頓，亦即心性論。在錢先生最後歲月的《晚學盲言》中，人生問題與國家問題，彼此相關地構成其對現代中國之命運的關切與寄託。⁶⁰

錢氏氣象宏闊的立國論思維，蘊於《國史大綱》的通史勾勒，而在隨後的《中國文化史導論》中，有著依託文化史更為深入的闡發。他比較諸古文明，強調中國文明的自成體系。在大型農業形態的早期文明蘊育中，先民即萌生與自然宇宙相合一的生存性觀念。而在堯舜三代的上古時期，天人相一貫的大群觀，即由先民宗教逐漸躍升為人文精神，並切入到政治構思與實踐之域。《國史大綱》之《引論》中標舉的秦漢立國規模，在《中國文化史導論》進一步被引向其周秦相續的歷史文明淵源。因此，在立國的政治實踐中安頓大群，落實人文化成的政教，自始即中國古代國家向內凝聚而構成的原動力。⁶¹朱子學體系以義理統攝經學與史學，以心性論作為秩序創發的根底。因應於時代背景，即是為了重新彌合為佛學義理所斷裂的，政教根于自然秩序的完滿性。儘管晚唐以降佛學思想有吸納儒教倫常的取向，但從根本上，政教與人生被擱為兩截，這挑戰了“中國”之文化--立國的整體秩序形態。心性論被凸顯出來，即直截通過心靈秩序層面的義理辯護與實踐證成，使得生存依然回歸於對倫常秩序的肯認，進而使得個體復歸於大群，復歸於人文化成的“大生命”“德性生命”的展開。由此，政教事業才重新獲得其華夏文明秩序的新根基，政治共同體才能以內向凝聚的形態構造為“國家之凝定”。

但是，由於以朱子學為典範的理學思潮，其發生淵源與根本義理上的“變革思維”⁶²，它有著以嚴格的道德創發力整頓、經綸現實政教秩序的內在衝動。文教--國家是朱子所承續、蘊育出的政治理念，在落實中與現實政治秩序之間的緊張對峙，其實也就意味著文教--國家理念中嘗試縮合心靈秩序與政治秩序的努力，在實踐意義上未必能取得充分的積極效果。這同樣是理解宋明以降政治思潮趨向的要點。在此種張力之中，現實的政治秩序，制度化禮教對於心靈秩序的壓制與困厄，個體生命之融入大群人文的挫折，這些均導致在朱子學集大成縮合政教之後，宋

⁶⁰ 《晚學盲言》內分為三篇，即“宇宙天地自然之部”“政治社會人文之部”“德性行為修養之部”。而在《朱子新學案》中，錢氏亦是以宇宙論、心性--工夫論、經學--史學（包括治道）的次序展開朱子學思想體系的梳理與發明。可以明顯看到兩部著作在編目上的親近性。

⁶¹ 錢穆：《中國文化史導論》，第 1-59 頁。

⁶² 任鋒：《第十四章從放逐君主到“以儒立國”》，載任鋒：《立國思想家與治體代興》，中國社會科學出版社，2019 年，第 590 頁。

明理學進一步走向政治與文教的分化，心靈秩序的激進維度在後續的陽明學思潮中，有著更為顯著的體現。理學的批判意識、變革思維，在宋明性理學的長期運動中得到釋放與彰顯。

而當中西之變於晚清逐漸激切的時代，宋明性理學的內在歷史困境，的確構成了近代之向西方尋求富強與解放思潮的深層底色。錢氏所深切體悟的融入大群的人文生命及政教事業，在近代的激進思想潮流中，終於演變為向舊家庭宣戰的“個體解放”運動。在個體覺醒的時代，尋求個性與呼喚富強交錯成為新思潮的二律背反式內在訴求，個體並未能在解放宣稱中真正實現現代自由式安頓，卻最終被挾裹進國家與社會革命的大潮。這在某種意義上，以反題的形式繼承了宋學中對心性與大群的核心關切，而在其激烈反傳統的決裂意識中，實質卻全然抽空了宋學之倫理--政教性內涵。由此意味著古代國家立國維度的消褪以及現代中國困境的展開。

三、餘論

作為文化保守主義者的錢穆，被視為是港臺新儒學的代表或同路。但如余英時所指出，錢先生與牟宗三、徐復觀等港臺新儒學領袖有明顯分歧。⁶³對於國史的理解，熊門諸賢，自熊十力先生以降，大體都是新文化運動核心理念的贊同者，有著激切批判古史的取向。徐復觀以治思想史擅長，對中國古史多有批判，認為秦漢以降即是君主專制，思想史只是其中宛若微火的觀念抵抗。錢氏對於秦漢的立國論述，自然遭到徐復觀先生的嚴厲批評。⁶⁴而實則，錢氏的文化--立國論，更富傳統經史底蘊，是對中國政教事業之數千年持續努力，也即古代國家之文教成就更為深刻的理解與把握。

從熊十力到牟宗三，借助於引介的西方哲學系統而將宋明理學哲學化，實現中國哲學的現代學科構建。牟氏一面將宋明理學構造為康德式的現代道德哲學，又進而將之發揮為開顯民主與科學的政治哲學。這可謂是宋學研究現代學術化的重要成就。而在錢氏的宋學觀中，理學本身處於內涵複雜的宋學之中，宋學則處於人文政教的經史傳統之中，朱子學體現了理學最為整全的規模，而其中所透顯

⁶³ 余英時：《錢穆與新儒家》，載余英時：《現代危機與思想人物》，三聯書店，2005年，第539-547頁。

⁶⁴ 徐復觀：《良知的迷惘——錢穆先生的史學》，載徐復觀：《論智識分子》，九州出版社，2013年，第390-401頁。

的根本亦在政教，在於文教--國家的理念。這些揭示，卻是哲學化處理宋明理學所遮蔽掉的極重要面向。⁶⁵

同樣作為文化保守主義之代表，在理解中國古史的立國論，以及作為學術思潮的宋學觀上，錢穆與熊門港臺新儒家們，其實頗有距離。相較而言，錢先生的立意殊異於港臺新儒學，在於其文化-歷史的視野，更能謹慎審視現代精神中的內在疑難，而著力以古訓今。錢氏所提供的以經史為底蘊的理解中國之內在視野，在今天尤其值得學界重新評估。

將刊於《政治思想史》(季刊)，2020年第4期

⁶⁵ 作為錢穆弟子的余英時，其《朱熹的歷史世界》中“哥白尼式的回轉”之問題意識，在錢氏的宋學觀念中其實有了鮮明端緒與規模。甚至錢氏的宋學觀，有著比余著所揭示更為複雜、深切的面對歷史文化之諸面向與線索。參見余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，三聯書店，2011年，第861-922頁。



“治道”考義——紀念錢穆先生 誕辰125周年

方朝暉*

摘要

先秦諸子多以治理天下為務，儒家二千多年思想以修齊治平為重心，“治道”問題可以說是數千年中國思想主線之一。通過系統梳理“治道”一詞在先秦至清末文獻中使用情況、含義類型及歷史演變，不難看出，“治道”在古籍中的含義主要有兩種：一是指“以道治理”；二是指行道，還有個別其他含義。可以發現，在理解古人的概念、術語時，如果不重視古人自身語境，一味從現代人想當然理解出發，很容易偏離古人原意。

關鍵詞：治道、以道治、行道

* 清華大學人文學院歷史系

錢穆先生曾在《中國歷代政治得失》中這樣寫道：

我認為政治制度，必然得自根自生。……辛亥前後，人人言變法，個個言革命，太重視了制度，好像只要建立制度，一切人事自會隨制度而轉變。因此只想把外國現成制度，模仿抄襲。甚至不惜摧殘人事來遷就制度。

制度是死的，人事是活的，死的制度絕不能完全配合上活的人事。我們若不著重本身人事，專求模仿別人制度，結果別人制度勢必追隨他們的人事而變，我們也還得追隨而變，那是何等的愚蠢。

錢穆先生此言寫於1955年，作為自序中的內容，體現了他當時的特殊關切。他敏銳地認識到了一個問題，即近代以來中國人多將中國的問題歸咎於制度，而忽略了制度背後的人事問題。錢穆所說的“人事”，他沒有明確界定，我認為當包含一切成為制度基礎的文化傳統，尤其應當包括中國治理傳統，即本文所謂的“治道”。

正如錢先生在“序”所言：“儒家的抱負，一向著重修齊治平。”不只儒家如此，百家亦然。司馬談在《論六家要旨》中總結先秦諸子時指出：“夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。”諸子百家以六家為大宗，而六家以“治”為要務。正是基於這方面的想法，筆者近年用心於儒家治道問題。本文試圖以文獻為基礎，揭示古人“治道”一詞之含義。以此紀念錢穆先生誕辰125周年。

一、古籍中的“治道”

“治道”一詞早在先秦文獻中已有出現。最早可能見於《墨子·兼愛中》：“此聖王之法，天下之治道也。”此外亦見於《樂記》（出現2次）、《莊子》（出現2次）、《管子》（出現2次）、《荀子》（出現1次）、《文子》（出現3次）、《韓非子》（出現2次）、《呂氏春秋》（出現2次）、《韓詩外傳》（出現3次）、《淮南子》（出現6次）、《新書》（出現2次）、《新語》（出現1次）、《說苑》（出現1次）、《論衡》（出現2次）、《孔子家語》（出現1次）、《史記》（出現6次）、《漢書》（出現12次）等先秦兩漢典籍中。

“治道”一詞最初應當是戰國諸子基於現實需要發明的，由此可以理解，在先秦

經籍之中，除了相對晚出的《禮記·樂記》之外，包括《周易》《尚書》《詩經》《周禮》《儀禮》《禮記》《大戴禮記》《春秋公羊傳》《春秋穀梁傳》《春秋左傳》《國語》等在內皆不見“治道”一詞。

從後世的使用情況看，“治道”一詞主要出現於兩種場合：一是諸子百家的政論性論著；另一是朝廷君臣之間的交流，包括皇帝詔書及大臣上書等之中。這兩者之中，以後一種情況使用“治道”一詞為多。下麵分別以子部、集部及史類書籍為例來說明。

從諸子論著看，雖然“治道”一詞在先秦以來的子書中時有所見，但一直到宋代以前，“治道”一詞的使用還較為零星。這一點除了前述數據外，還可從在《論語》《老子》《孟子》《商君書》《鶡冠子》《孫子》《慎子》《晏子春秋》等先秦子書以及《春秋繁露》《法言》《新序》《新論》《申鑒》《風俗通義》《中論》《中說》《世說新語》等兩漢至隋的子書中皆未見“治道”一詞這一事實得到說明。

如果將集部放進來看，上述事實就更明顯了。在《四部備要》“集部”中，在從《楚辭》到唐末的文集類著作中，“治道”一詞僅出現3次（除去後人箋注），分別出現於《江文通集》（江淹）、《王右丞集》（王維）、《劉禹錫集》（劉禹錫）。而在《楚辭》《文選》以及曹植、嵇康、陸士衡、陸士龍、陶淵明、初唐四傑、李白、杜甫、孟浩然、白居易、李商隱、韓愈、柳宗元、李翱等人的集中皆未出現“治道”一詞。這當然這也可能與兩個因素有關：一是這類文集的性質（非政論類）；二是唐人避高宗李治諱。到宋代，情況有了巨大變化。

宋以後論著的一大特點是，集部與子部內容往往難分。更準確地說，自韓愈以來，集部論著中許多均反映學者思想，比如孫復、石介、王安石、司馬光、歐陽修、邵雍、朱熹、葉適、陳亮、真德秀、黃宗羲、全祖望、錢大昕、阮元、龔自珍、盧文弨等一大批人的文集均有典型的思想意義。因此我們將子部、集部合在一起看宋代以來各家“治道”的用法。可以發現，“治道”一詞在宋代各家的論著中出現非常頻繁。雖然在宋初學者範仲淹、張載、邵雍、孫復、石介的論著或文集較少見，但在胡瑗、李覯、王安石、曾鞏、司馬光、歐陽修、蘇軾、二程、朱熹、陸九淵、葉適、陳亮、真德秀論著或文集中，“治道”一詞出現頻繁頗高。現列宋人著作中“治道”一詞的出現次數，見表1。

表1 宋代私人著述中“治道”統計

作者	書名	次數
範仲淹	範文正公集	0
李觀	李觀文集	5
孫復	孫明復小集	2
石介	徂徠集	1
胡瑗	周易口義	8
	洪範口義	2
司馬光	溫司光文集	6
王安石	王臨川全集	10
曾鞏	元豐類稿	6
歐陽修	歐陽修文集	4
張載	張子全書	1
邵雍	皇極經世書	2
程顥、程頤	二程集	22
蘇軾	東坡七集	14
邵雍	伊川擊壤集	0
朱熹	近思錄	9
朱熹	朱子文集	23
朱熹	朱子語類	17
陸九淵	象山全集	4
葉適	水心文集	19
真德秀	真德秀文集	12
陳亮	龍川集	14

在表1中，“治道”出現次數達20次左右者有《二程集》《朱子語類》《水心文集》《朱子文集》；達9~14次者有《王臨川全集》《東坡七集》《近思錄》《真德秀文集》《龍川集》；出現次數在5~9次的有《李觀文集》《周易口義》《司馬光文集》《元豐類稿》和《近思錄》。

到了明清兩代，“治道”在諸家論著或文集中出現次數明顯減少。明代著作中，“治道”一詞在《王文成全書》中僅出現2次，《南雷集》（黃宗羲）出現2次，《亭林詩

文集》（顧炎武）出現3次，《鮎埼亭集》（全祖望）出現6次。明代學者中，僅方孝孺著作中“治道”使用較多（《遜志齋集》出現24次）。

到了清代，考據學派、桐城派及常州學派似乎對“治道”的使用也遠不如宋人多。“治道”一詞不見於考據派惠棟、閻若璩、段玉裁、王念孫、洪亮吉的多部著作，唯在《戴東原集》（戴震）中出現1次，《抱經堂文集》（盧文弨）出現2次，《擘經室集》（阮元）出現1次，《十駕齋養新錄》（錢大昕）出現1次，《孟子正義》（焦循）出現3次，《經義述聞》（王引之）出現3次（皆為引《太平禦覽·治道部》卷名），《周禮正義》（孫詒讓）出現4次（皆為鄭箋“聖賢治道之遺化”一句之重複提及）。考據派之外，“治道”一詞在龔自珍、魏源、曾國藩之相關論著中皆不見，唯章學誠《文史通義》《校讎通義》共出現3次，方苞全集出現2次，姚鼐文集出現3次。宋朝“治道”概念盛行，還表現在《宋元學案》中“治道”出現49次，而《明儒學案》中僅出現5次。再從類書對比看。唐人四大類書《初學記》《北堂書鈔》《白孔六帖》《藝文類聚》中“治道”分別出現1次、2次、4次和14次，而宋人所編類書《太平禦覽》《冊府元龜》《文苑英華》《太平廣記》中“治道”分別出現53次、91次、15次和0次。兩朝類書篇幅懸殊，避諱要求有異，次數差異或不能說明問題。但是宋人編出兩部直關治道的千卷大書，其中《太平禦覽》專設“治道部”，合占15卷；以文學為重的《文苑英華》亦專設“治道”類，合占3卷；《朱子語類》（卷108）亦設“治道”專題；這些也許說明宋人對於治道的重視。再以唐人《通典》（杜佑）與宋人《通志》（鄭樵）相比，兩書卷數相當，而“治道”出現次數分別為2次和14次。另外，《宋史》中“治道”出現65次，為25史之最；而以時間跨度與宋朝可比的漢、唐、明、清四朝正史對比，其中“治道”出現次數最少的是《後漢書》（僅1次），出現次數最多的是《明史》（34次），均遠少於《宋史》（65次）。

比較而言，“治道”一詞在歷代史書中出現次數甚多，似乎說明君臣之間的交流比私家著述中使用“治道”的機率更大。具體來說，除《後漢書》、新舊《五代史》及《金史》等個別情況外，在其他史書中“治道”出現次數較為可觀。二十五史之中，“治道”一詞出現30次以上的有《宋史》《元史》《明史》；20次左右者有《宋書》《魏書》《新唐書》；10次左右者有《前漢書》《三國志》《梁書》《遼史》；4~6次者有《史記》《南齊書》《陳書》《周書》《舊唐書》；1~3次者有《後漢書》《晉書》《北齊書》《北史》《舊五代史》《新五代史》（早期古籍《國語》《戰國策》中未見“治道”一詞）。此外，“治道”在政治史著作如《資治通鑑》《續資治通鑑》《嘉慶一統志》中出現次數亦不少，分別是20次、67次和34次。因此綜合比較我們傾向於認為兩點：一是此詞在史部出現多，可能是因為政論場合多。二是此

詞在宋代著述中出現多。

二、古籍中“治道”的含義

“治道”在古籍中的含義主要有兩種：一是指“以道治理”；二是指行道，此外還有個別其他含義。

（一）含義一：以道治

“治道”一詞，學者多從字面出發解釋為“治理之道”。如牟宗三稱治道為“治理天下之道”，有的學者則稱“治道”就是“治國之道”的簡稱；還有學者根據個案研究，提出古代的“治道”概念可表述為“治理的方式、規律、原則和理論”。筆者認為，把古人“治道”界定為“治理之道”雖然說得通，但如果忽視這一概念在先秦及後世含義的複雜性和多樣性，也會失之簡單。

董仲舒《賢良對策》雲：

道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。（《漢書·董仲舒傳》）

董氏此言，以“道”為一個規範性價值。據此，“治道”可以讀為“治理之道”，也可讀為“以道治理”。在古人心目中，“治理之道”與“以道治理”含義並沒有區別；但是我們在閱讀古文獻時發現，在多數情況下，把“治道”讀為“以道治理”比讀為“治理之道”更順。

一個重要原因是，古人所用的術語如“治道得”“治道康”“治道隆”“治道失”“治道興”“治道衰”“治道缺”“治道壞”“治道陵遲”“治道光明”，等等，多半是針對現實中的治理是否合道而言（合道即合理）；若讀治道為“治理之道”，容易被現代人理解為有一個整全的、形而上的“治理之道”懸在上方，等著今人去應用、實踐。

實際情況是，治道概念在多數情況下指針對具體政治事務所需採取的合理途徑；如果讀作“以道治理”，會顯得更順當。“以道治理”的核心在於，“治道”是針對具體事務而追求“治合於道”，治合於道指示合理的治理，其中的“道”不能理解為某種形而上的實體，而可理解為“合理”。我們將在後面的第四部分用大量材料說明這一點。

1973年出土的定州八角廊《文子》竹簡殘本以“治道”為主題，其中有如下幾段話：

吾聞古聖立天下，以道立天下。（2262）

故有道者立天下，則天下治。（0717）

毋道而立之者則亂。（0695）

子以道德治天下，夫上世之王……（2255）

這些與今本《文子·道德》“**以道治天下**”，“古之王者，以道蒞天下”含義相近。簡本《文子》不僅大大消除了人們對傳世本《文子》為偽書的疑慮，而且與郭店竹簡本《老子》一起，證明了老子、文子這些人的思想與後世儒家思想可能有深刻的淵源關係，因為它們都對德、禮、仁、義持肯定和讚賞的態度，視為治國利器。

後世學者從“以道治天下”論述治道之義甚多。今錄《四庫全書》文獻中“以道治”文獻若干條如下，其中多指**二帝三王以道治天下**：

三皇以道治，五帝用德化。

先王之世以道治天下，後世只是以法把持天下。

二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心。

自伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武……不越乎道以為治也。

三代聖人皆以道治天下。

以下數條則非針對上古聖王而發：

《春秋》以道治。

以道治天下，以心治四海。

宰相者，上佐人主以道治天下。

通過《四庫全書》電子檢索，可以發現“以道治”共出現152次，其中“以道治天下”（出現68次）、“以道治國”（出現4次）、“以道治民”（出現8次）乃至“以道治水”（出現21次）是比較常見的。

那麼，古人所謂“以道治（理）”，其中的“道”究竟是什麼意思呢？我認為，其中的“道”主要指合理、恰當，即能夠“導人行”，而非獨立、抽象的單一實體；因此，“治道”就是“治之導”，引導治理而已（類似於古人常說的“以道治水，不違其性”之義）。即使在古人明確地使用“治國之道”、“治之道”時，也同樣沒有把“道”當作一抽象、形上的實存，或單一、獨立的實體，而只是強調引導治理過程、使之合理化。這大概也是孔子“道不行”、“天下有道”等之中“道”的原意。

這並不是說中國人沒有抽象、單一的道概念——最高層次上的“道”，抽象而且單一，也許可稱為“天道”，具體政治過程中的“道”乃是“天道”的體現，即所謂“月印萬川”。但即使如此，也很難說“天道”是一個獨立、抽象的原理或實存，因為它本質上就是**天地運行的方式**，即所謂“天地之道”。易言之，天道也是針對**具體經驗對象**的；它之所以有無比強大的力量，乃因為它所代表的具體對象——天地——至大無外、不能超越。

也許有人會問：“治理之道”這一說法不也能表示針對具體事務的治理方式嗎？人為區分“以道治理”和“治理之道”是不是畫蛇添足？表面看來，這一說法很有道理，而且對於古人來說，這兩者之間確實沒有區別。但是**對於深受西方語言文化影響的現代人來說，就不一樣了。**

關鍵在於：“治理之道”是名詞，容易誤導人們想像一個形而上的治道獨立存在，代表一個關於天下治理的完整而全面的最高原理或實存。現代中國人從小從自然科學課本上所學到的思維方式，導致他們極容易這樣來聯想。然而沒有受過西方文化薰陶的古人並沒有此預設。雖然古人也經常使用“治之道”、“治國之道”、“治理之道”、“治天下之道”等一類術語，但他們不會有這樣的聯想，他們使用此類術語時想到的只是，針對具體事務、具體時期、具體情形都有其合理的途徑。

當然，古人一定認為針對具體事務的道必須與最高層次上的、形而上的天道一致，但這個形上天道究竟內容是什麼，從其內容能否嚴格地、合乎邏輯地推論出這些具體事務中的“道”，就像**歐幾裏得幾何學中從公理到定理的過程那樣嚴格而合乎邏輯**，則不得而知。事實上，也並不重要。因為具體事物之道與最高天道的一致，在中國人這裏是建立在“世界只有一個、它必須總體上和諧有序、而保證總體和諧有序的力量就是道”這一預設之下。因此，人們在判斷某一行為是否合道時，想的並不是如何從“道”推論出該行為來，而是該行為是否有利於世界或宇宙總體的和諧有序。

因此，回到古代文獻的歷史語境，現代人容易發現，在很多情況下，古人所用的“治道”一詞，與其讀為“治理之道”（亦可讀作“致治之道”），不如讀為“以道治理”（道若讀導，治道則可如此讀）。須知，“以道治理”是動作過程，一方面強調了具體的治理過程，即如何使政治事務、政治過程合理化；另一方面也能暗示這一治理過程與可能存在、至高無尚的“（天）道”一致，這樣或許更貼近古人語境。

（二）含義二：行道

將“治道”讀為“以道治理”，還有一個間接的證據，那就是：在先秦甚至後代文獻中，“治道”常常可讀為政治意義上的踐道、行道或求道。在這裏，“道”雖然是名



詞，但是作為需要修治的對象，意味著針對具體事務而言什麼是“道”，內涵並不明確，需要不斷探索。正因為對於“道”的探索，並不是應用某種形而上的原理法則的過程，而是實踐者面對具體問題去思索最合理的處理途徑，所以需要不斷地求道、修道和治道。行道、求道（政治意義上）與以道治理，都強調了針對具體事務、具體過程探求最大合理化，因此下麵我們看到，兩種含義之間有可替換性。

“治道”指政治意義上踐道、行道或修道，不僅經常出現於道家論著中，也常常出現於非道家、特別是儒家色彩的政論性言論中。尤其在先秦文獻中常出現這種理解，在後世也偶爾見到。在這種情況下，“治道”中的“治”不是指治理，而有修習、踐行甚至求索之義；“治道”中的“道”接近於孔子所謂“天下有道”（《論語·泰伯》《論語·季氏》《論語·微子》）、“道不行，乘桴浮於海”（《論語·公冶長》）、“齊一變至於道”（《論語·雍也》）以及孟子所謂文王“望道而未之見”（《孟子·離婁下》）中的“道”。

例一、《莊子》中“治道”指個人意義上的修習道術：

有人治道若相放，可不可，然不然。（《莊子·天地》）

古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。（《莊子·繕性》）

例二、《管子》中“治道”（出現2次）皆只能讀作政治意義上踐道或行道：

緣故修法，以政治道。（《管子·侈靡》）

治權則勢重，治道則勢羸。（《管子·揆度》）

上兩段話中，“以政治道”實指以政治的方式踐道或行道，故戴望釋為“為政不違於道”。另一處治道與治權對應，治權指重視和運用權力，則治道指重視和實踐道義。這兩處“治道”皆為動賓結構，“治”不是指治國或治理，而是指踐行或修習。因此，“治道”作為一個術語並不是名詞，而是動賓詞組；不是靜止狀態，而是動作過程。

例三、《呂氏春秋》亦以治道為政治治理意義上的踐道或行道：

故治天下之要，存乎除奸；除奸之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；

治道之要，存乎知性命。（《呂氏春秋·審分覽知度》）

這裏“治道”與“治官”、“治天下”相對應，是動賓詞組。故治官是選用官員，治道是推行道義。

到漢代以後，“治道”這一明確的動賓用法日趨少見，而較多地轉化為“以道治理”這一含義。事實上，“踐道”、“行道”（政治意義上）與“以道治理”，在含義上有可替換性。

例四、《前漢書》中有幾處“治道”，一般讀為“治理之道”，然細推發現，若讀為以道治理似乎更順，意為“在政治上踐道”。例如：

凡治道，去其泰甚者耳。

河間獻王有雅材，亦以為治道非禮樂不成。

“凡治道去其泰甚者”是指治理宜簡不宜繁，省文是黃霸批評當局“數易長吏”，“公私費耗甚多”，“徒相益為亂”，這裏“治道”應指動作過程（即具體的治理實踐），所以可讀“以道治理”或政治上踐道。若讀“治道”為“治理之道”，則變成“治理之道”為“去泰甚”的主語，雖仍可通，但於語法有病。“治道非禮樂不成”指只有重視禮樂，才能治合於道。句中“治道”讀為“治理之道”，似不如讀為“以道治理”、即政治意義上的踐道更順。因為本句不是指某種理想的治理之道取得成功，而是指現實的治理過程取得成功。

例五、何晏《論語集解·雍也第六子見南子子路不悅章》注：

欲因以說靈公，使行治道也。

“行治道”中的“治道”，人們通常讀為治理之道（應然），但實際上孔子並非向靈公提供了一套完整的形上治理原理，只是希望靈公以道治理而已。因此，所謂行治道，就是指以道治理，也可以說是希望靈公行道，這樣顯然更加貼合語境。

例六、王弼、韓康伯注《周易·豐》注有：

治道未濟，隱猶可也。既濟而隱，是以治為亂者也。

此處“治道未濟”與“治道既濟”相對，若讀治道為以道治理，甚為通順，指君王現實的治理過程。但若讀治道為治理之道，變成某種抽象的形上原理是否得到了實施。從上下文語境看，我覺得指的應當是統治者行道或以道治理未成或已成。故治道不當讀為治理之道。

例七、程子和朱熹的治道概念時常以讀為以道治理或行道為順：

上古世淳而人樸，順事而為治耳。至始為堯治道，因事制法，著見功跡而可為典常也。

治道在於立志。

神廟大有為之主勵精治道，事事要理會過。

“至始為堯治道因事制法”，治道指堯開始以道治理或行道，治道當為動賓結構。“治道在於立志”本義是立志方可行道或以道治理。如果“治道”讀為治理之道，就變成“治理之道在於立志”，語句不通。類似的例子還有“治道必本於正心”（《朱子語類》卷108《論治道》），“治道因事制法”（《二程集粹言卷之一論書篇》），“治道亦有從本而言”（《二程集遺書第十五·伊川先生語一》），“治道別無說”（《語類》卷108《論治道》）等；其中“治道”均可讀為動賓結構，即踐道，若讀為以道治理亦可。後段“勵精治道”指早期皇帝（大概是神宗）曾發奮有為，“事事要理會過”。“勵精”描述行為特點，為副詞，故“治道”當指動作過程，勵精治道就指奮力、嚴格地行道/以道治理。如果把“治道”讀作治理之道或致治之道，作名詞，指向靜止狀態，反而與“勵精”不匹配。

此外，《太平御覽》之“治道部”，分目包括君、臣、政治、貢賦、賦斂、貢舉、薦舉、賞賜、急假，其內容為古代經典及諸子之論點，或曆朝名臣之言論，及具體政策措施。綜合地看，“治道部”之宗旨是論說治理的道理或恰當方式，以規範性含義為主，但從不探討一個最高的形而上的治理原理是什麼，如何從它出發推論出針對這些具體領域而言的治理方式，而是以各朝治理的實際措施這些高度經驗的材料為輔證，來說明不同領域的合理治理方式。

再如《朱子語類》卷108《論治道》：共71條，內容涉及人主、天下事、為治、博約、修身、取才、道術、古禮、井田、封建、制法、人才、教化等等，其內容皆是如何治理天下之方，皆為針對具體事務而探討如何以道治理。

或許可以說，漢代以來“以道治理”這一用法代替了“行道”、“踐道”（政治上）

這一用法，但二者含義實同，都是針對具體事務、具體時期、具體情境追求治合於道。

（三）含義三：別義

需要指出的是，“治道”雖可讀作政治意義上行道、踐道或以道治理，但是確實有很多時候也可讀為“治理之道”，不過這不是指古人針對具體事務而言的“治理之道”。前面說過，古人使用“治（某）之道”這類術語時，多數情況下也是針對具體事務而言的，並非指向一套完備、抽象的形上原理。但是有些時候，古人確實在暗示某種抽象、整全的形上原理。不過即使如此，古人通常也只是暗示，並不預設這套原理是脫離天地超驗而獨立的存在，不能把這種形上之道與西方思想中的 Transcendence 相等同。我把“治道”的這一含義稱為“治理之道”，同時強調它與古人使用的同一術語含義不完全一致（偶爾會一致）。當然總的來說，正如下麵所顯示的，漢代以來，“以道治理”這一含義占居上風並獨領風騷，遠勝於“治道”的其他含義。

當然，無論是“踐道/行道”、“以道治理”還是“治理之道”，“治道”都有非常強烈的規範性含義，所以有“講求治道”、“訪以治道”、“明治道者”、“曉達治道”、“極陳治道”、“治道在於”、“治道所司”、“治道出”、“治道成”、“治道得”、“治道盡”、“近治道”、“精治道”、“與治道相反”這類用法。又如《朱子語類》卷108《論治道》中“治道”共出現3次，除標題1條外，另外兩條亦皆從規範性角度使用治道一詞。

還有一種情況值得注意，當“治道”指治理之道時，也可作中性詞，而不一定有褒義。比如“本朝治道”、“唐之治道”、“賢聖治道”、“治道未洽”、“治道龐雜”、“治道得失”、“治道有不當者”、“經綸治道”、“彌綸治道”之類用法。在這種情況下，“治道”有時接近於“治理”的同義詞，指向治理的現狀。這類用法還可找出如“羽翼治道”、“親勗治道”、“緣飾治道”、“補於治道”、“有益治道”、“有裨治道”、“修復治道”、“治道修明”、“治道蒸蒸”、“治道緝熙”、“治道休明”、“治道未洽”、“治道多味”、“治道方僻”、“治道方融”、“治道日壞”等用法。

在閱讀先秦以後的文獻中，我感到苦惱的是，“治道”一詞的上述三個含義——踐道/行道、以道治理及治理之道，有時很難區分清楚。很多地方，兩種或三種讀法均顯通順。而在很多地方，如果“治道”讀為治理之道就要區分實然與應然，而讀作踐（行）道/以道治理就不需要作此區分。

基於上述分析，我把規範意義上的“治道”概念分為四個層面來理解：

一是政治意義上“踐道”、“行道”或“求道”，動賓結構。

二是指針對具體事務、具體時期或具體朝代的治理之道，以讀為“以道治理”為

妥。

三是一套完整的治理天下/國家的抽象原理，可讀為“治理之道”。這種治道概念是典型地形而上的。

四是現實中出現的治理方式，不一定是褒義，此時治道近於今日“理政”之義。

前兩種情況下，治道都不代表某種整全、抽象的形上原理。所有這四種治道概念都有時可延伸為指針對某種官職、某個地方、某件事務、某位貪官的治理方式。

三、治道含義例論

下面我們具體討論四個案例來說明治道概念之義，即先秦諸子、《群書治要》、《資治通鑒》及程朱理學中的治道概念。其中《群書治要》反映經典文獻中的治道概念，《資治通鑒》反映正史中的治道概念，程朱理學反映宋明以來儒學大宗的治道概念。

（一）先秦治道概念

先秦治道概念不多見，共查得如下14例。現討論如下：

“治道”意指行道、踐道的，共有5例，如前所述，《管子·揆度》“治道則勢羸”、《管子·侈靡》“以政治道”，《莊子·天地》“有人治道若相放”，《莊子·繕性》“古之治道者”，《呂氏春秋·審分覽·知度》“存乎治道”及“治道之要”，治道皆指個人修道或踐道。

“治道”意指治道指以道治理的，共7例（以下選錄）：

- 《禮記·樂記》：“唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。”
- 《文子·符言》：“原天命，治心術，理好憎，適情性，即治道通矣。”
- 《文子·微明》：“君不與臣爭而治道通。”
- 《韓非子·八經》：“賞罰可用則禁令可立，禁令可立而治道具矣。”
- 《荀子·正論》：“是不及知治道，而不察於扣不扣者之所言也。”

“治道”意指理想的治理之道，或致治之道的，共2例。《墨子·兼愛中》“今天下之士君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛、交相利。此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。”這裏治道指聖王之法，內容是兼相愛、交相利。《禮記·樂記》：“禮、樂、刑、政，其極一也，所以同民心而出治

道也。”此處治道似講治國的最高原理。

（二）《群書治要》中的治道概念

《群書治要》（叢刊本）“治道”一詞共出現27次（除異義一條），以下選錄部分：

“治道”意指現實的治理方式或政治局面的，共5例：

- 卷48〈典語〉：“俊又在官則治道清，奸佞幹政則禍亂作。”
- 卷48〈典語〉：“推事效實，則賢愚明而治道清矣。”

“治道”意指政治意義上踐道、行道的，共4例：

- 卷15〈漢書三·傳〉：“治道貴清靜而民自定。”
- 卷46〈中論〉：“民心莫不有治道。”

“治道”意指針對具體事務的治理之道，即以道治理的，共16例：

- 卷22〈後漢書二·傳〉：“夫有國之君，俱欲興化建善，然而治道未理者，其所謂賢者異也。”
- 卷31〈六韜·文韜〉：“文王問太公曰：願聞治國之所貴？太公曰：貴法令之必行，必行則治道通。”
- 卷45〈政論〉：“吏不平則治道衰。”
- 卷29〈晉書上·百官志〉：“故人知厥務，各守其所，下無越分之臣，然後治道可隆，頌聲能舉”。方按：治道隆指致治之途興隆，或日益走向以道治理，不當理解為某種抽象整全的治理原理走向興隆。
- 卷26〈魏志下·傳〉：“廣表論治道曰：昔周有亂臣十人，有婦人焉……”
- 卷45〈仲長子昌言〉：“令夫王者誠忠心於自省，專思慮於治道。”
- 卷48〈體論〉：“今之從政者……言治道則師乎法術。”
- 卷27〈吳志上〉：“夫人情憚難而趣易，好同而惡異，與治道相反。”

“治道”意指理想的治理之道，或致治之道的，共2例：

- 卷29〈晉書上·百官志〉：“古之聖哲深原治道。”治道原本包括“設官建職，制其分局”，“選賢舉善”，使“人知厥務，各守其所”。
- 卷37〈尹文子·聖人〉：“仁、義、禮、樂、名、法、刑、賞，凡此八者，五帝三王治世之術也……過此而往，雖彌綸天地，纏絡萬品，治道之外”，治道即運用此八者之術。

（三）《資治通鑒》中的治道概念

《資治通鑒》（叢刊本）中“治道”一詞共出現20次（除異義4條），以下選錄部分案例：

“治道”意指具體治理過程，動賓結構，讀為踐道、行道的，共1例。

- 卷25〈漢紀十七·中宗孝宣皇帝上之下〉：“霸曰：數易長吏，送故迎新之費及奸吏因緣絕簿書、盜財物，公私費耗甚多，皆當出於民，所易新吏又未必賢，或不如其故，徒相益為亂。凡治道，去其泰甚者耳。”

“治道”意指針對具體事務的治理之道，即以道治理的，共18例。

- 卷26〈漢紀十八·中宗孝宣皇帝中〉：“吏不廉平則治道衰。”
- 卷290〈後周紀一·太祖聖神恭肅文孝皇帝上〉：“陛下躬親庶務，故宰相不得盡其才，此治道所以未成也。”
- 卷71〈魏紀三·烈祖明皇帝上之下〉：“陛下以聖德當成康之隆，願先留心於治道，以征伐為後事。”
- 卷99〈晉紀二十一·孝宗穆皇帝中之上〉：“健勤於政事，數延公卿咨講治道。”
- 卷123〈宋紀·太祖文皇帝中之上〉：劉湛“善論治道，諳前代故事，敘致銓理，聽者忘疲。”
- 卷191〈唐紀七·高祖神堯大聖光孝皇帝下之上〉：“聽百官各陳治道。”

上面數條（卷17以下）所謂問治道、知治道、論知道，回到當時語境，當指知道如何處理某朝或當時國家事務，故以讀為“以道治理”為上。

“治道”意指理想的治理之道，或致治之道的，共1例。

- 卷149〈梁紀五·高祖武皇帝五〉：“察孝廉唯論章句，不及治道”。

（四）二程朱熹的治道概念

《二程集》（出現22次）和《朱子語類》（出現17次）中“治道”一詞共出現了39次，以下選錄部分例證：

“治道”意指現實治理方式，或政治局面的，共1例：

- 〈遺書第十五·伊川先生語一〉：“唐之治道付之尚書省，近似六官，但法不具也。”

“治道”意指實際治理過程，讀為政治意義上踐道、行道的，共8例：

- 〈遺書第十一·明道先生語一·師訓〉：“治道在於立志。”
- 〈粹言卷之一〉：“治道之要有三，曰：立志、責任、求賢。”
- 《語類》卷108〈朱子五·論治道〉：“治道別無說。若使人主恭儉好善，有言逆於心，必求諸道；有言孫於志，必求諸非道；這如何會不治？

這別無說。”

- 〈周易程氏傳卷之一·周易上經·泰卦〉：“掘隍土積累以成城，如治道積累以成泰。”

“治道”意指針對具體事務的治理之道，即以道治理的，共24例：

- 〈遺書第二上·二先生語二上〉：“胡安定在湖州置治道齋，學者有欲明治道者，講之於中，如治兵、治民、水利、算數之類。”
- 〈粹言卷之二·君臣篇〉：“明道於神宗前“一日極論治道，上斂容”。
- 《語類》卷130〈自熙寧至靖康人物〉：“範淳夫論治道處極善，到說義理處，卻有未精”。
- 《語類》卷18〈大學五〉：“龜山於天下事極明得，如言治道與官府政事，至纖至細處亦曉得。”
- 〈伊川文集卷之三·論禮部看詳狀〉：“此世俗鄙論，烏足以言治道。”
- 〈伊川經說卷之二·書解〉：“至堯始明治道，因事立法，著為典常。”
- 〈周易程氏傳卷之三·周易下經·解〉：“救亂除難，一時之事，未能成治道也。”
- 〈明道文集卷之二·論養賢劄子〉：“陛下時賜召對，詔以治道，可觀其材識器能也。”

“治道”意指理想的治理之道，或致治之道的，共6例：

- 《語類》卷79〈尚書二·洪範〉：“說《洪範》。……今人只管要說治道，這是治道最緊切處”。
- 《語類》卷72〈易八·解〉：“《程傳》以為天下之難已解而安平無事，則當修復治道，正紀綱，明法度，複先代明王之治。”
- 〈明道文集卷之二·請修學校尊師儒取士劄子〉：“通明學業、曉達治道者。”
- 〈周易程氏傳卷之三·周易下經·解〉：論解卦：“聖人既解其難……則當修復治道，正紀綱，明法度，進複先代明王之治，是來複也。”
-

四、治道用法小計

現將古文獻中治道概念的用法統計製成下表，以便讀者分析其義：

表4 “治道”一詞古人用法統計		
治道前置	三字詞	治道出，治道備，治道畢，治道具，治道成，治道行，治道隆，治道明，治道光，治道得，治道終，治道舉，治道康，治道穆，治道清，治道修，治道盛，治道興，治道衰，治道塞，治道病，治道損，治道失，治道盡，治道亡，治道誤，治道壞，治道替，治道舛，治道隳，治道遠，治道敞，治道策，治道事，治道疏
	四字及以上	治道在是，治道不取，治道大通，治道運行，治道開闢，治道日廣，治道旁達，治道修明，治道蒸蒸，治道緝熙，治道休明，治道隆替，治道隆汗，治道損益，治道龐雜，治道盡此，治道未盡，治道得失，治道明晦，治道消長，治道長久，治道必由，治道必本，治道所本，治道所急，治道所患，治道所出，治道所損，治道所司，治道所先，治道何先，治道遷移，治道積累，治道源於，治道原於，治道在於，治道本於，治道未濟，治道未理，治道不登，治道不當，治道不進，治道踈闊，治道湮熄，治道愈下，治道未洽，治道多昧，治道陵遲，治道方僻，治道方融，治道弗昭，治道猶鬱，治道日乖，治道不純，治道有瘥；治道明範，治道本原，治道要術，治道要言，治道體要，治道要務，治道實要，治道之賊，治道之詳，治道之豐，治道之兆，治道之大，治道之助，治道之具，治道之術，治道之象，治道之極，治道之基，治道之本，治道之要，治道之備，治道之綱，治道之蠱，治道之美者，治道之可否，治道之隆平，治道之大端，治道之偏端，治道之楷模，治道之興廢，治道之深規，治道之機括，治道之根柢，治道之本末，治道之遺化，治道之綱領，治道之體統，治道之綱目，治道之大者，治道之大體，治道之大蠹，治道之可以然，治道最緊切處，治道自此始，治道有相資之具
治道後置	三字詞	出治道，言治道，論治道，語治道，說治道，談治道，譚治道，謀治道，述治道，聞治道，圖治道，詢治道，問治道，見治道，興治道，隆治道，開治道，通治道，康治道，弘治道，新治道，清治道，裨治道，資治道，適治道，及治道，有治道，近治道，精治道，先治道，起治道，臻治道，啟治道，成治道，贊治道，切治道，為治道，立治道，明治道，達治道，知治道，識治道，補治道，壞治道，曷治道，望治道，求治道，在治道，收治道，闕治道，輔治道

<p>四字及以上</p>	<p>共明治道，修明治道，推明治道，修復治道，敷洪治道，經綸治道，精通治道，勵精治道，圖謀治道，共弘治道，發揮治道，恢張治道，權輿治道，創始治道，根源治道，深原治道，緝茲治道，緝熙治道，贊成治道，讚揚治道，揚摧治道，敷宣治道，羽翼治道，親勗治道，緣飾治道，劬勞治道，孜孜治道，上下治道，整理治道，恢張治道，疑塞治道，政先治道，存乎治道，陰詡治道，宣揚治道，頌聖治道，一心治道，虛心治道，垂心治道，專心治道，留心治道，留意治道，有意治道，永念治道，念茲治道，辨明治道，深惟治道，思惟治道，思復治道，思宏治道，思弘治道，思聞治道，鬱於治道，志於治道，無懈治道，切劘治道，講磨治道，憂勤治道，勤求治道，研求治道，無厭治道，深符治道，深明治道，明識治道，明乎治道，明達治道，曉達治道，明於治道，達於治道，深於治道，闡於治道，與於治道，昧於治道，缺於治道，妨於治道，切於治道，切中治道，庶幾治道，不及治道，補於治道，有裨治道，裨益治道，有益治道，無益治道，害於治道，有資治道，咨諏治道，咨訪治道，曆訪治道，訪以治道，延訪治道，訪求治道，講求治道，詢以治道，詢求治道，問以治道，策以治道，策問治道，親策治道，商略治道，試以治道，教以治道，誥以治道，詔以治道，關於治道，關乎治道，主於治道，之於治道，開陳治道，敷陳治道，極陳治道，敷陳治道，指陳治道，講論治道，講明治道，評講治道，論說治道，敷析治道，推言治道，善言治道，善論治道，論思治道，議收治道，己之治道，唐之治道，古人治道，賢聖治道，聖王治道，本朝治道，古今治道，天下治道，五經治道，堯舜治道</p>
<p>其他用法</p>	<p>治道在君臣，治道莫大於君臣，治道不如三代，治道因事制法，治道從本而言，治道從事而言，作易在治道，治道去泰甚，治道貴清靜，治道以清靜為本，治道非禮樂不成，治道在於得賢，治道致太平，治道在廣言路，治道無兩端，治道貴致其實，治道久則窮窮必變，治道在儒，因時而治道，與治道相亂，與治道相反，出於治道之外，所以根源治道者，以治道輔吾子，推致於治道，與治道通，於治道何損，何足為治道言，以治道自任，於治道人心關係甚巨</p>

表中有些術語的含義需要從上上下下文來理解，如“贊成治道”指助成治道；“上下治道”可指上下求索治理之道，治道當讀動賓結構；“與於治道”原句“不足與於治道”，指共圖治道；“先治道”指首先考慮治道；“治道終”、“治道盡”、“治道畢”、“治道備”含義相近，皆指治道足以從此開出；“治道得”、“治道穆”、“治道清”、“治道隆”、“治道康”含義相近，其中治道或指治理現狀或政局；“治道無兩端”指治理天下不能前後不一；“治道久則窮，窮必變”指懂得凡事久則窮、窮則須變的道理亦是治道之一。

讀者朋友也可以從根據上表來初步分析，“治道”一詞究竟該怎麼理解？前面所總結的幾種含義在這裏是如何表現的？

錢穆先生認為，“制度是死的，人事是活的”，制度是在人事推動下發生作用的，制度的精神在人，“死的制度絕不能完全配合上活的人事”。（見前）數千年來，中國歷來是在理順人事的基礎上才找到制度發揮作用的真正突破口。借用**牟宗三政道/治道二分模式**，不難發現，政道即政體問題屬於制度範疇，而治道問題屬於人事範疇。我深信，理解中國社會秩序的秘訣不當僅在政道範疇內尋求，更應當在治道範疇內尋求。在此意義上，本文正是對錢穆先生從“人事”思考中國社會秩序根源這一努力的一個回應。

附：文獻檢索及統計說明

本文名詞、術語在古籍出現次數的統計性數據，均依據電子文獻檢索。電子版古籍來源主要有三：

（1）北京書同文數位化技術有限公司製作的“《四部叢刊09增補版》全文檢索系統”（含《四部備要》）網路版電子檢索系統之〈初編〉、〈續編〉及〈三編〉部分，文中簡稱《四部叢刊》；

（2）“文淵閣四庫全書電子版-原文及全文檢索版”，該資料庫以臺北商務印書館1986年版《景印文淵閣四庫全書》為底本，由迪志文化出版有限公司及書同文電腦技術開發有限公司承辦製作，上海人民出版社和迪志文化出版有限公司出版，1999年11月發行，產品代號：SKQS-V-02，中華人民共和國標準書號：ISBN 7-980014-91-X/Z52；

（3）“雕龍：中日古籍全文資料庫”，由日本凱希多媒體公司和得弘資訊有限公司共同研製，並由大鐸資訊股份有限公司（臺北）負責WEB版系統設計，其中與本文有關的《四部備要》（資料庫稱《續四部叢刊》），依據中華書局1920—1936年排印本（個別為影印本）。

這三個數據庫皆提供原書影像對照，便於校對。

文中各統計表之中的統計數字除掉了各種人名、人稱、異義用法以及他人所撰的序跋、考證、年譜等之中的用法。書名採取了簡稱，比如《朱子文集》在《四部叢刊》中的全名是《晦庵先生朱文公文集》，《韓愈文集》在《四部叢刊》中的全名是《朱文公校韓昌黎先生文集》，其他類同。

子、集作品檢索主要依《四部叢刊》，《叢刊》沒有者據《四部備要》和《四



庫全書》補充。經部、史部、三通、類書主要依《四庫全書》檢索。《資治通鑒》依《四部叢刊》；《明儒學案》依《四庫全書》；《宋元學案》依《四部備要》本。《清史稿》、《皇朝經世文編》據臺灣中央研究院《漢籍全文資料庫》（<http://hanji.sinica.edu.tw/>）檢索。《二程集》、《朱子語類》以檢索結果以紙本為據。電子檢索難免遺漏或差錯，這裏提供的數據僅供參考。引文經過校對。

本書所用引文也多基於這幾個數據庫檢索，並核對影像本原文，故於古籍引文之後多未注頁碼。凡非經這些資料庫檢索者，以註腳注明。

現代經學與中國歷史制度的辯護—— ——現代古文經學家的制度經世路徑

刁春輝*

摘要

現代古文經學家的制度經世路徑傾向於揚棄古代的制度史學傳統，從歷史中尋找救世之資源，這些古文經學者以錢穆、陳天倪為主要代表，他們都以史籍目經書，經制是歷史中不斷演變之制度，其形式自然不能固守。他們一是以歷史的眼光看待經制，等經制于史制，二是進一步認為制度形式是不斷嚴密進步的，從而認為後世之制度勝於三代制度，這與今文詮釋經制理想的方法路徑大相徑庭。同時現代古文學家不再像他們的前輩經師一般以三代聖王之制確立制度的權威性。廖平為這一前提的確立提供了經學上的說明，他通過孔子製作六經的理想取代了對於三代的理想認識，對三代歷史制度重要性的否定奠定了現代今古文經學制度經世路徑的前提性基礎。

關鍵詞：陳天倪、錢穆、經制、史制、廖平

* 山東大學儒學高等研究院博士

文中所言現代經學，指的是民國以來特別是五四運動（1919）以後的經學。毋庸諱言，經學在這一時期的傳承是近於中斷的。湯志鈞先生就認為1919年後，在思想界佔據統治地位的經學終結了，陳壁生先生則以“經學的瓦解”來描述民國的經學狀況。雖然經學的研究在這一階段相當式微，但也並非絕跡，仍有一些學者致力於經學的傳承和創新詮釋，試圖以經學完成經世的目的。其時民國建立，但是政治秩序始終比較混亂，國勢不振，如何才是一個良好的制度秩序，不僅是實踐問題，也是是經學經世面臨的具有現實緊迫性的理論問題。而經學經世除了馬一浮先生所謂“率性循理”、老師宿儒教化群氓的途徑外，從外部的制度出發，致力於禮制的研究闡發，也是經學經世的重要進路。而本文所探討就是從現代的經學家們對於經制的認識出發看現代經學的經世路徑，庶幾可以為經學之復興與經世之問題提供鏡鑒。

討論現代經學的經世路徑，就要看到現代經學路徑開啟的實際起點，這個起點就是廖平所著的《今古學考》。《今古學考》的核心論點在於提出了區分今文經學和古文經學的宗旨差異，廖平認為“今古之分，全在制度，不在義理，以義理今古同也。”今文經學以《春秋》經為正宗，在制度上以《王制》為主，而古文經學在制度上以《周禮》為主；今學之經是孔子製作，古學之經是學者依據史冊潤色而成；《王制》是素王治法，是孔子“自行其意”之作，而《周禮》則是周代成法。總之，廖平在《今古學考》中第一次明確區分了今古文經學的不同是制度的不同。把區分標準鎖定於制度上，本身不能不說這其中隱含著非常濃烈的經世關懷。今文經學談制度問題傾向於把經制視作孔子“自行其意”而形成的制度理想，而古文經學談制度問題則傾向於把經制看做歷史存在的經驗，以探尋歷史中的制度變遷為主要方法來面對現實的制度問題。廖平這種區分對於現代經學的意義在於它為現代經學的經世路徑指示了明確方向，從《今古學考》開始，以後從經學上談制度問題，都離不開廖平這種理想與歷史經驗雙峰對峙的路徑取向。

面對晚清民國內憂外患的動盪形勢，不僅是致力於通經致用的今文經學家試圖以經學經世，此類經學家以康有為、廖平之後學陳煥章、蒙文通以及現代新儒家熊十力為代表；而古文學家也希望以自己的一身所學為中國學術和政制探索道路。雖然和今文學家一樣，制度經世是他們經世之學的重要方向，但由於今古文對於經學的看法大相徑庭，特別是廖平《今古學考》後對今古文提出經學和史學的區分後，古文學家談制度自然傾向於揚棄古代的制度史學傳統，從歷史中尋找救世之資源，而非通過經學的重新詮釋發揮理想之制度。這些古文經學者秉承歷代古文學者的制度研究路徑，甚至也可以說這一路徑是中國歷來的主流制度研究路徑，他們以陳天倪、錢穆等為代表。

陳天倪是湖南人，生於1879年，他說他的著述“紹述高密”，高密指東漢經師鄭玄，鄭玄治學以古文經學為主，亦可見陳天倪的治學取向。他肯定六經所講道理至大至廣，但以六經致用則莫過於禮，“經之為道博矣，而其致用者莫尚於禮。”由此他想以經致用，致力於禮制的研究就是自然而然的。其于經學最尊康成、朱子，原因就在於二者之禮制研究，關於康成之經學，他說：“康成畢生之力，盡於三禮。”關於朱子之學術，他說：“朱子精力所注，惟在《大學章句》、《論語集注》、《孟子集注》、《中庸章句》及《四書或問》《論孟精義》諸書。……然朱子之所以卓絕一世者，又不在其已成之經注，而在其未成之《儀禮經傳通解》。”他又說：“朱子二十四歲以前出入釋氏，後改治經術，然猶偏于義理一派，但卻愈久愈實，遂終於《儀禮經傳》。”陳天倪因《儀禮經傳通解》一書而許朱子，且認為因此書而致朱子能夠卓絕一世，超出時人，正因為禮學之實，他如此解讀朱子，正是出於他禮學致用的經學觀，也是他以禮制經世抱負在學術史觀上的表現。

他所謂禮，可從廣義上理解，“中華以禮立國，故一切法律政治，通可名禮。”可說禮即是制度的統名。陳天倪談制度，是把經制自覺地放到歷史中去考察，即將經制看做是三代的實際制度，進而考察此制度在歷史中的衍變，他對經制沒有特別的推崇，他認為制度大致是伴隨著歷史的發展逐步進步的。他是這樣談官制的：

“昔在黃帝，法地形、象天文以制官，及少昊而分理益密，唐虞繼治，允厘百工，羲和布曆，元凱敷功，內有百揆九官，外有州牧師長，庶績咸熙，成功巍巍。夏商損益，有失無得，成周公孤，並於六官，三百六十，陳殷置輔，輪運輻集，有條不紊。漢少變秦制，內設三公九卿，然與周制實不相符，故其少府所屬之尚書，漸管機密。隋定尚書為吏禮兵刑戶工六部，有唐因之……”

可以看出他的論述中是等經制於歷史制度，對兩者不加區分，這是把經學中制度之學放入到史學中的制度沿革之變中討論。這個方式在古文經學家中是理所當然的，在西漢今文家也同樣是這樣，但從廖平揭明西漢今文學是托古，表面是言古聖王，實際是講素王之理想，這便與古文經學之言制度判然兩分。現代古文經學言制度經世，與古代不同者在於不再迷信於三代，同樣也不再迷信三代之制度。陳天倪就認為唐朝的政制最為完備，優於三代。他說：

“三省並列，如中書取旨，議決機關也。國有政事，由諸舍人各出意見，謂之五花判事，而取決於長官。……門下審覆，監督機關也，中書旨下，必送給事中，給事中以為可者，印而行之，不可者駁而還之，謂之封駁。蓋以執政固有僉壬，議官亦未必皆聖人，故分設一門下省，專主事後監督，所以防立法之專橫也。尚書奉行，執行機關也，而其除拜僕射，必加同中書門下平章事，所以溝通取旨、審覆兩機關，而去隔閡之患也。”

陳氏認為中央的決策、執行、監督機制至唐而備。以唐制為備，唐制優於三代之政制，這在古代也很少有經師能有此論，這其中的內涵就是陳天倪確實能夠將經典制度等同於三代制度，同時將三代制度實實在在的看做歷史制度而不是夾雜著理想成分的制度，這樣他才能真正的通過研究古今之變的歷史學領會制度沿革背後的意義，進而審時度勢提出符合時代國情的經世之策。

除中央官制外，選舉制度同樣是今盛于古。周代之時，中央官員由君主任命，鄉遂自治之官，由民眾選舉產生，但陳天倪並不認為民選制度是一種好的制度，不同于時賢，陳天倪認為民選制度是造成貴族世卿的制度原因之一，因為民眾的鑒別能力有限，往往那些“黠而健者”，能夠通過各種手段欺騙民眾上臺，從而厚植自己的親屬，最後形成貴族勢力。因此他認為周以後民選之制衰落，而到漢代改為官選，優於民選，但官選同樣法久而有弊，於是形成魏晉時期的“紳選”，紳選即九品中正制，是另一種形式的民選，因為紳選同樣也是主於本地人選舉，但紳選限於門閥世族，其弊更深。從而有科舉的產生，陳天倪贊同科舉的選舉制度，科舉之行，而世族衰，平民階層崛起，是真正的大公無私之制度。因此起于隋唐的科舉制度同樣優於三代之時的選舉制度。

從歷史的演化去看，三代作為歷史的陳跡，那時所行的制度是因三代之情形而設，千百年後，生於今而想返古之道，在陳天倪看來是不可理解的。因此他的制度經世，非現代今文學家的經制經世，而是主張“中國立法宜依據中國歷史”，是因史制而經世。因此陳天倪的制度經世，注意於具體情狀的不同，依據不同的情況而給予不同的解決辦法。他不贊同以西法來對治中國之病，原因在於中國的歷史文化與西方的不同，他不贊同以三代之制經世，同樣在於三代距離現代太遠，面臨的情況差別太大，複三代之古是不現實的。

雖然陳天倪的制度經世最後歸結為以史制經世，但並非代表這種經世路徑與他的經學沒有關係，相反，他的這種路徑方式是以他的經學觀為基礎確立的。首先，因為經學之制度並非是素王之制度，而是歷史的實存制度，而歷史是發展變化並且

是逐步進步的，“世局之進化說者……我先聖之《易系》《禮運》，以開其端，而孟荀商韓諸子且明著之矣。”“隆古遺軌，已為芻狗”，因此批駁素王改制說，肯定經典所載制度是歷史制度是他制度論的前提性基礎。由此他在《六藝後論》中系統批駁了常州今文學派和康有為，從儒服、親迎、三年喪、立嗣等十二種禮制以此申明孔子無改制之事，力主《周禮》《王制》均為周制，而不是所謂孔子改制。只有先肯定了諸經的史學性質，才能將經學中的制度之事納入到史學的考察範圍，進而以史學制度經世，“《書》《詩》《春秋》，固古史之正宗，《易象》禮樂，乃王官之大典，固王通稱三經皆史，近儒稱六經皆史。”不過，正如我們上文所提到的，陳天倪的經學保留了歷代經學的史學成分，而主動放棄了對於三代政制的理想化信仰，這其中同樣與廖平經學的開創之功相關，廖平的經學作品首次明確揭示三代皆是孔子所托，而申明堯舜簡陋之事，從而在經學上破除了對於堯舜社會的理想化描述，進而激勵了之後的經學家或者在今文學的路徑上致力於孔子理想的重釋，或在古文學的路徑上致力於中國歷史制度的意義辯護，而這一基礎性的可能就是在經學上主動破除對三代理想的依賴，而另尋道路。三代政制並不是理想政制，也不存在孔子所改創的所謂新制，真正的適合中國的制度只能依據中國的歷史文化的已有發展脈絡去創立，現代古文學毫無疑問找到了史學這條路。

同時雖然陳天倪論說制度必然又要其六經為史、經典制度即為歷史制度的經學觀基礎存在，但無疑，這樣解說制度也避免不了今文家所擔憂的經史不分、夷經于史的危險存在，事實上，我們在陳天倪的制度觀中，明顯地看出，經典中的制度基本上被視為與其他朝代的制度並無根本區別，這些制度都統一地被陳天倪納入到歷史流變的視野中，經典制度不僅與史制等量齊觀，甚而在官制、選舉制度、司法制度等方面是不及唐朝或者明朝的，經典制度的存在意義也就和歷史上任何一朝代的制度的價值並無差別，都是具有考古的研究價值和鏡鑒的歷史價值，於是毫無疑問地是經學的制度學被史學收編，而成為史學的一部分。章太炎認為，修己之學為儒學，治人之道為史學，章氏此說，在古代或可商榷，但進入近現代的時間軌道，特別是今文學在民國後基本無人繼承的情況下，經學分化為史學和儒學的情況已成定局，陳天倪就是一個將經學制度學納入史學的典型。他自言“餘論心性、義理與宋儒大同小異，大約以明儒湛甘泉之說益闡其理。”此則是他言經學義理為儒學之說，可見章太炎為說之準確。不過在陳天倪這裡，尚能堅守經學形式，能納史學與儒學于經學矩矱。而後來到了他的後輩錢穆這裡，錢穆不再堅守經學的形式，而果斷地以史學言制度，以儒學言義理，不再信經學了。

二

進入現代以來，對於中國制度的指控主要集中在中國政制是否民主或自由之類的指控上，不同的經學家基於不同的經學立場給出了不同的解釋方法，現代今文經師如熊十力、蒙文通認同於古代政制的專制性質，但又提出了孔子在經學中表達的平等民主的制度理想。而對於古文學家，必須立足於歷史實存進行解釋，而不能如今文學家從理想或單純從理論上做闡發即可，因此我們看到陳天倪在制度上肯定了中國古代制度，並認為優於西制。但陳天倪著作的年代的民國初期，中國的文化自信尚有，而錢穆之時，民主自由的思想已為知識界普遍接受，錢穆為制度辯護則不能像陳天倪那樣自信地宣稱中制優於西制，他對制度的論說的現實性集中在了中國制度民主性的發掘上。一從經學理論的重新詮釋，發現經制的平等民主理想，是今文學實現經學經世的普遍路向，而基於經學是歷史的判斷，從歷史中發現中國的民主因素則成為古文學家的選擇。

錢穆在《政學私言》一書中，談及了他的制度期許，而他的言說方式，則全是歷史式的解讀。他希望中國能夠有一“公忠不黨的民主政治”，這一錢氏心目中的理想的適合中國的政治形式是符合中國傳統政治理想的，是中國傳統政治在現代的延續。因此他在接下來的行文中重點闡述了他對中國歷史政制的理解。他將中國歷史政制的特點總結為“政民一體”，並從各朝代官員的選舉機制、考核制度、監察機制來論證這一判斷。從選舉制度來看，中國歷史上的政府官員都是“由民眾組成，自宰相以下，大小百官，本皆來自田間，既非王室宗親，亦非特殊之貴族或軍人階級。政府既許民眾參加，並由民眾組織，則政府與民眾固已融為一體。”之所以這樣說，是因為從漢代開始實行察舉制度，到魏晉有九品中正制，隋唐以後則是科舉制度。西漢時政府不定期要求地方“選舉賢良”，也有臨時征招有專業才能的人，比如能夠“出使絕域”“通曉兵法”或者“明習水利”等，也有定期的選舉“舉孝廉”，這些制度也都是從地方上選舉人才的安排。魏晉時期因為社會動盪的情勢而有九品中正制的創立，錢穆觀察到這一制度後，“吏部擇用人才，仍有一公開客觀之標準，而後上自朝廷，下至各軍隊，皆不得隨意援用其親私。”在當時仍有其很大作用，只不過日久生弊而又有科舉制的產生。科舉制度又于千年間續有變化，在考試內容、試卷形式、錄取區域區分等方面不斷優化，力爭在選拔賢才和公正平等上取得最優。監察制度則是指中國的禦史制度和諫議審駁制度，即台諫分行，禦史台負責糾察有缺陷的政令推行，諫官則負責駁正本身就不當的政令。諫議封駁制度，錢穆還不忘提及自漢朝就有，而且至於唐宋，愈加完善。通過對這些制度設計歷史性的考察，他希望在當代

能夠有所繼承。他在其他文章著述中尚提及中國政制中不少優良之處，也都是透過中國歷史制度的流變，總結制度變化的規律，綜括可以繼承延續的制度形式。

他還提到中國歷史的傳統政治，使得中國社會各階層不斷地趨向平等。這除了從政治制度上的平等性上去說之外，也與歷代政府的經濟政策有關，漢武帝時期的“鹽鐵官營”政策、新莽時期的“田畝國有”改革，都有抑制無節制的商業資本的意圖。依錢穆看來，秦漢以後，封建貴族已經崩潰了，軍人貴族也未興起，本來很有可能衍變出的是以商業資本為中心的夫人社會，但這種事實並未出現，就與中國政治節制資本的政策有關。

錢穆並非不談中國的政治理想，他也談中國的“大一統”理想，也談中國的經濟平等理想。在談到漢武帝、王莽經濟政策的時候，他提到了中國的“老有所終，壯有所用，幼有所長，矜孤獨廢疾者，皆有所養。男有分女有歸”的大同理想，也提到了董仲舒“聖者使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂，以此為度而調均之”的理論主張。在談及中國政治理想時也會提到《尚書》中“天視自我民視，天聽自我民聽”的說法。只不過他所提及的政治理想以他看來與經學並無關係，這些理想或是子學賦予的，即照儒學講的，如大同理想本是儒生表達理想的作品；或是在歷史中體現的，如《尚書》在他看來即是史籍，而不是經學賦予的，經學也僅僅是漢代才有的東西。這種看法和蒙文通接近，只是蒙文通始終堅持經學的形式存在，錢穆並不這樣。比如他經常引《大學》《中庸》之類講中國人的理想，只是他的講法是把《大學》《中庸》看做是一種儒學即子學的作品，這幾部作品和經學沒什麼關係。

這裡就要談及錢穆對於經學的看法了。他說：“兩漢時代可稱為中國經學的開創時期，因漢以前並沒有五經之說，孔子時代沒有經學，荀子時代也沒有所謂的經學，要到漢朝才有今天所謂經史子集中的經學。”他把孔子和經學區分開來，而視經學為漢代產物。他在《國學概論》一書中專門辟一章“孔子與六經”說明孔子和六經的關係，經過他的考察，他認為《易經》與孔子“無涉”，孔子刪《詩》《書》“無徵於《論語》，無徵于《孟》《荀》，秦火以前，無此說也”，《禮經》“與孔子之意多違，蓋出於週末戰國之際”，關於《春秋》，他倒承認出於孔子，但“稱情而論，則《春秋》誠有功於文獻，而粗略簡陋，殆不勝後儒之尊美也。”總之，“孔子以前未有六經，孔子亦未嘗造六經。言孔子者，固不必專一注重於後世所謂六經也。”《國學概論》是錢穆青年時期作品，在後來他的漫長學術生涯中，他基本堅持了青年時期的這一判斷，也就是分割孔子與經學的觀點，孔子既然與經學無關，則孔子的思想流行而為儒學。在這裡我們不打算分析錢穆如何判斷孔子與六經的關係，這與本文的

主題無關，我們的目的在於錢穆把經學視為漢代之後的產物，把經學和孔子、儒學分開，等於取消了經學的合法性，經學作為常道之學第一是因為他是官學，即它是中華文明開創以來的記錄，二是聖人刪削。錢穆否定了第二點，以史學繼承了第一點，實際上是用史學替代了經學的作用。本來以考證史學的方式考索六經，即是以歷史的方式對待經學，這個前提其實就已經決定了錢穆必然認同六經的歷史性質，而且不僅六經本是史籍，經學作為言道之學，也在史學的標準下衡量，這是典型的以變言常，以史判道，作為言道之學的經學不可避免淪為史學的婢女。

這裡還是要提及，其實錢穆也肯定了中國政制與經學的關係，承認中國秦漢以後制度畢竟承自經制。他說：“漢朝人這套典章制度，不是學的春秋戰國、西周……這是漢朝人自己創造的，一直到清朝，大部分學他們，中間也有小的變化，漢朝人來自民間……怎麼能創造出這一套典章制度呢？這不得不歸功於漢代的經學家們。”“這一套為後人所效法的典章制度，主要就是當時經學家們通經致用的成績。”但這個經學，並非孔子的學說，是諸子學說，是子學，或者說漢人的經學實際就是一種子學，“漢人講《易》、講《詩》、講《春秋》，乃至於講《尚書》，雖則在他們手裡傳到的是古書，而在他們並世所聽到的一切學問界的說法，只是那一套，是六國末乃至秦的所謂陰陽五行黃老家言”。又比如他講《周禮》，說《周禮》是中國人的理想之書，但他又說這書是戰國末年人所偽造的，這是以史學考據的功夫將經學還原成子學。從這裡看出來，錢穆基於對經學的認識，談制度實際上是通過歷史去考察，而制度背後的意識則是子學所賦予。

之所以必須從歷史談制度，而不像熊十力那樣談，畢竟錢穆也承認漢儒托古改制，是可以走蒙文通這條路的，原因就是錢穆堅持儒學與史學雙行的路，經學是漢代後起，這樣經學和孔子關係小，成為了歷史中形成的東西（經學為孔子做，不僅形成於歷史，也要天命和聖人因素，參考鄭玄《六藝論》）基於對經學的歷史判斷，這點也是廖平最早直接揭明，即使錢對廖也有很多意見，這是他對史學中談制度的經學基礎。所以雖然錢穆也講經學，但他不講經學的理論，而是將經學的基礎（孔子和三代）抽出殆盡，代之以對於中國歷史的敬意和儒學的個人生命安頓作用，從而真正可以以史學和儒學替代經學。而今文始終是想縮合史學和儒學，受經學的指導。

錢穆談制度問題用史學方法，談教化問題用的是儒學，這就反映出民國後經學蛻化成史學和儒學的事實，本來史學和儒學同樣都是經學的部分。從史學看制度，與古代不同是不再迷信於三代制度，而轉向於歷史中具體制度的流變，進而部分肯定之。其他的如劉鹹炘等人同樣是這樣，言制度則考史學，言修己則是儒學，本來

在古代，這也是主流，但在現代學術的衝擊下，史學和儒學的成立反而成了經學分化解體的誘因，這也是今文學家力主以經學同言制度和修己的原因。

三

從陳天倪和錢穆的論述中可以看出，現代古文學既然都以史籍目經書，經制自然也是歷史中不斷演變之制度，其形式自然不能固守。他們一是以歷史的眼光看待經制，等經制于史制，二是進一步認為制度形式是不斷嚴密進步的，從而認為後世之制度勝於三代制度，陳天倪盛讚唐之三省制，錢穆認為科舉、監察制度可為今所用，都是從歷史經驗出發，為現代國家的制度建設提供鏡鑒，與今文經學詮釋經制理想的方法路徑大相逕庭。

其實，可以看到在現代古文學家這裡，他們研究經典中制度的學術形態是以史學為主的，他們之所以仍然可以視作是古文經學的延續，乃是因為他們仍然堅持儒學或者經學的基本價值，在這一點上，足以讓他們和現代史學家拉開距離。同時，現代古文學和古代經學也有明顯的區別，他們不再像他們的前輩經師一般以三代聖王之制確立制度的權威性，古代的經師對於聖王時期的三代夾雜著歷史的理性和信仰的元素，而現代經學家比較普遍地沒有了對於三代的信仰意識，而這種三代理想信仰在原來本來是經學的基礎，這種基礎的消失則要求另一基礎的填補。廖平為這一基礎的確立提供了經學上的說明，他首先是通過孔子製作六經，而古史渺茫擊潰了對於三代的理想認識，進而代之以素王立法，確立了今文學基礎，古文學或者在他的經學分類基礎上固守原來古文學對於三代的崇信，如老輩的柳詒徵、唐文治等，而對於現代的古文學家，能夠破除對三代制度的絕對信服，轉而從歷史經驗肯定秦漢以後制度的適用性，這同樣是基於廖平對三代時期的經學說明。從這一意義上，廖平的經學確實開啟了現代經學制度經世的不同路徑的起點。

我們也看到，對於建立現代國家制度的任務，現代經學家提出的各種方案都值得認真參考，也存在一些問題。現代古文學的弊病在於他們講制度只講歷史中的制度，從歷史中講制度的精神，但歷史的流變讓他們不能確立制度的永恆意義，不能賦予制度背後所體現的一民族所追求的常道價值，不能發明經制背後提升人性、斟酌人情的價值內涵。因此他們不得不需要子學的幫忙，如章太炎借助了佛學，陳天倪和錢穆轉向於儒學。總之，古文學能夠闡明中國歷史的發展，卻有夷孔子于諸子，夷經學為史學的危險，最後經學分化為史學、儒學，從而產生消解經學的可能。因為陳天倪和錢穆都還懷有對儒學傳統的堅持，他們的史學正是對中國文化自身生成

繼承的史學，但其他現代史料派、史觀派史學家一旦沒有了對經學、儒學價值的堅持，史學就可能成為了瓦解經學的利器。而在古代，經學是史學、儒學的共同母體，當經學分化為史學、儒學，而經學反而不存的時候，史學會失去價值支撐，成為詐力智謀之術，而儒學不再以解經為業，蛻變成以修養論為核心的純粹哲學則具備最大的可能，而這正是現代學術所要追求的史學、哲學獨立于經學，但如此，母體不存，事實意義的史學、價值意義的儒學之間的縮合也變得困難。正因此，講經制必然有史制的支撐才可信，而史制也需要被賦予經學上的價值意義才能說明自己。

從今天來看，假如經學有重建的可能，假如經學代表的傳統優秀文化能夠為中國國家制度的合理性提供可能性說明的話，怎樣實現經學和史學的和解，在重塑經學義理價值和制度價值的同時，對歷史又充滿同情的理解，從而在歷史中理解當代中國的制度和精神，又能以孔子的視野理解中國的制度和精神，將是經學最具可能的發展方向。

研習錢賓四先生的點滴回憶

汪學群 武才娃*

今年8月30日是著名史學家錢穆先生逝世三十周年，謹撰小文以示紀念。

我第一次聽說錢先生是在二十世紀八十年代上大學、研究生的時候，那時的哲學系開“中國現代哲學”一門課，錢先生是其中的內容之一。當時只知道他是位史學家，僅此而已。因我學的專業是哲學原理，所以並沒有再留意他，遑論研究。真正接觸或研習錢先生是在1993年初，這要感謝武漢大學教授郭齊勇兄，是他把我領進錢先生的學術殿堂。1995年我調入中國社會科學院歷史研究所（現更名為古代史研究所），因所研究的範圍是1840年以前的中國古代史等緣故，所以就不能專門研究錢先生，不過我選擇明清思想史作為研究方向也是受他的影響，他那本《中國近三百年學術史》是我經常閱讀的書。因為我曾經研究過錢先生，所以後來總是碰到一些機會重拾他，以下結合出版的幾本書和參加的幾次會議對我研習錢先生的歷程做些回憶。

出了幾本書。1992年我正式轉方向，開始研究中國思想史。一次回武漢看望父母，在武漢大學見到老友哲學系教授齊勇兄，我跟他說我現在轉攻中國思想史，如有機會老兄多提攜一下。時隔不久，齊勇兄告知江西百花洲文藝出版社準備出一套“國學大師叢書評傳”，錢穆是其中的一本，邀我參加，我非常高興。我對他講，兄是熟悉中國思想史後再寫錢先生，高屋建瓴，而我是通過學習他的著述進入思想史，水準的高低自然顯現。當時錢先生的著作主要集中在國家圖書館（舊稱北圖）港臺閱覽室，因不能外借，我只好天天去摘抄，大約用了二年的時間撰成初稿。齊勇兄在後記首先提到撰寫此書的緣由及目的，大意是說錢先生淵博如海，著作等身，以我們的學力來為他作評傳，實在是自不量力。承叢書策劃者與組織者看重，命寫作此書。我們躊躇再三，終而應命。所以如此，一來我們十分敬仰錢先生的人品和學問，非常喜愛讀他的書；二來由於40多年的隔離，大陸學界，特別是青年，對錢

* 汪學群，中國社會科學院古代史所二級研究員；武才娃，北京建築大學文法學院教授。

先生和他的學術思想十分陌生，需要作一些淺近的介紹，因此才有了這部書稿。這本書平實地述介了錢先生的生平與學術思想、觀點和著作，目的是說明大陸青年瞭解、學習他，並通過他來來熟悉中國的歷史文化和民族精神，為吾華文化生命的接續和重建而奮鬥。接著講到我們的分工，全部初稿由我來寫，第一章生平、第八章人生和附錄年表的二稿也由我修訂，大部分二稿則由齊勇兄修訂。如果把這本書的撰寫比做畫龍，我至多是畫了個龍身，睛是齊勇兄點上的。在寫本書時也得到了錢先生的哲嗣錢遜教授和孫女錢婉約女士的幫助，包括提供書籍資料、照片等。武漢大學教授蕭蓬父先生一直關心我們的寫作，告誡我們要寫出錢先生的精氣神，李德永教授為我們寫序加以表彰。1995年出版的《錢穆評傳》是我們合作的結晶。《光明日報》、《中國哲學史》等報刊也給予好評。1997年還獲得第三屆國家圖書獎提名獎，並於2015年再次出版、多次印刷。

1995秋我調入中國社會科學院歷史研究所，主要從事明清思想史的研究。原本打算進一步研究錢先生，但重點改變，只能把大體寫成的錢先生學術思想方面的一些文字放在一邊去研究其他項目。1997年應我院近代史所鄭大華研究員之約參加由戴逸教授主編的“二十世紀中國著名學者傳記叢書”中《錢穆學術思想評傳》一書的撰寫，於是把已經寫成的初稿加以修改完善形成上述一書。此書除導言、結束語、附錄、後記以外，共分九章，分別對錢先生的學術交往與思想淵源及著作，諸子學、經學、玄學、佛學、理學、清代學術思想史、歷史與文化進行研究。此書的寫作順序是根據錢先生治史的特點及邏輯設計的。他的歷史學主要包括學術思想史、史學（主要指史學的理論、方法、門類等）、文化三大部分。治史的邏輯是，先對歷史作通體研究，把握一般史學理論、方法，然後把歷史平鋪開來，分門別類地研究專門史，主要是學術思想史，最後回到文化。因為在他看來，研究歷史，歷史只是外表，文化則是內容，只有在文化中歷史才最終呈現。于諸史，他最用力，最有創獲的是學術思想史，尤其是清代學術思想史。基於此，此書除對錢先生的學術交往與思想淵源及著作探討外，以學術思想史為中心，突出清代學術思想史，以歷史與文化的研究為殿后，大體反映了他的史學特徵及路徑。

進而言之，本書與齊勇兄和我合寫的那本書相比有以下特色：第一，結構不同。除歷史與文化研究之外，有七章論述學術思想史，表明本書以學術思想史為中心，這反映他史學的特色。第二，對他思想來源及發展脈絡進行研究。把他的學術思想來源歸結為晚清民初，除當時中國社會積弱及亡國論盛行、他想從思想文化上尋找

中國不亡原因之外，當時的新史學、經學中的漢宋兼采、諸子學復興、國粹主義等，都是其思想的來源。他的學術思想發展脈絡是先從文學入手，轉而治經學、子學，最後歸於史學。第三，給他的學術定位，揭示其學術思想的得失。把他的學術置於晚清民初學術思想史考察，側重與同時代人比較，突出他的文化史學特色。由於他的文化史學以學術思想史為重心，因此尤其突出在這一領域，如經學、子學、玄學、佛學、理學、清學等方面的貢獻。另外，也指出他學術思想的不足，如治史感情因素偏重、只從文獻治考據等。第四，介紹了錢先生主要著作的基本內容、出版修訂情況及原因。同時也介紹了當前學術界研究他的概況並給予評論。

2007年又應齊勇兄邀我與夫人撰寫《大家精要》叢書中的《錢穆》一書，主要參考《錢穆評傳》和《錢穆學術思想評傳》的內容寫成。從橫向考察錢先生的生平及學術，是一本通俗介紹他生平及學術思想的小書。以他的心路歷程、文化人生為綱，分以下幾個題目：人傑地靈、發憤苦讀，北上教書、文驚學壇，南下輾轉、情系國族，創辦新雅、文化培壅，移居臺灣、筆耕不輟，大體反映家鄉讀書及中學教書時期，打基礎，初霸鋒芒；北上南下大學教書時期，其史家地位在此確立；港臺弘揚傳統文化時期，集自己思想之大成三階段的特色。此書由雲南教育出版社2008年出版，陝西師範大學出版社2017年再版。

2017年，中國青年出版社邀我再寫一本《錢穆評傳》（為當代新儒家評傳叢書的一種），因我的研究重點不在此，加上主持一個大項目，故爾把以前的相關成果刪改撰成此書。不過此書與我以前有關研究又有了些新特色：第一，對錢先生的定位更加合理。他就學科分類講是史學家，從信仰來說又是新儒家，他是立足于史學梳理傳統思想文化的新儒家，也是從儒家視野審視傳統思想文化的史學家。簡言之，錢穆是史學出身的當代新儒家。本此，對他的學術思想評價方面更加公允。第二，對以前著述的標題及內容做了一定的調整，首先縱向勾勒錢先生的生平與行誼，然後再進行橫向分析，突顯他在各領域中的貢獻。包括平民階級之覺醒的諸子學、史學為經學顯真是的經學、個人自我之覺醒的玄學佛學、大我之尋證的理學、以宋學識近世學術的清學，以及求以合之當世的史學、文化只是人生的文化學。第三，根據《錢賓四先生全集》對原書中的引文進行重新核對，力求更加準確。第四，斟酌改修一些提法的不當之處，改正了一些錯別字，等等。此書2019年出版。

另外，上個世紀末曾應錢先生最初在北京大學任教時學生楊向奎先生的邀請，我夫人武才娃教授編選《百年學案》中的錢穆部分，又應劉夢溪教授邀請，我與齊

勇兄一起編選“中國現代學術經典叢書”中的《錢穆卷》等。

開了幾次會。1995年5月11日至14日在香港中文大學舉辦“錢賓四先生百齡紀念會”（羅義俊、郭齊勇有綜述），紀念會籌委會成員有許倬雲（召集人）、梁秉中、金耀基、全漢昇、劉述先、余英時。除錢先生子女之外，他不同時期的學生等參加，如北大時期的何茲全、柳存仁，西南聯大時期的李埏、齊魯大學時期的嚴耕望，江南大學時期的劉家和，以及新亞時期的余英時、逢耀東、孫國棟、金中樞、陳啟雲、楊啟樵等。還有來自臺灣的再傳弟子、大陸的一些中青年學者。我作為《錢穆評傳》著者之一也忝列其中。會議首先圍繞著錢穆與新儒家的關係展開，主要是余英時與劉述先發生爭論，因學科出身、師門等不同，無法彌合分歧。會議根據文章分歷史、思想、憶思進行，這次會議都是大會發言。我的題目是“錢穆經學思想初探”，依據《論語要略》、《孟子要略》、《劉向歆父子年譜》、《周官著作時代考》、《兩漢博士家法考》、《孔子與春秋》等著述，分經學的淵源與發展、經學的精神及方法、平息經學今古文之爭三個方面初步探討錢先生的經學特色及貢獻。會議之外有公開講座，主講人有何茲全、余英時、許倬雲、杜維明。休息時間齊勇兄與我把剛出版的《錢穆評傳》送給與會學者，並到得錢胡美琦女士、錢先生弟子們的首肯。我又與一些著名學者包括錢先生弟子等進行學術交流，收穫頗豐。如何茲全、柳存仁先生講起錢先生講課受歡迎，以及劉家和先生送錢先生南下等舊事。這次會議不久我調入歷史所，有機會多次向楊向奎先生請教錢先生的一些往事。凡此對錢先生有了更多的瞭解。

2005年10月19日我參加無錫市政府主辦的大陸首次錢先生學術思想研討會。主辦方把朱維錚等五位教授列為特邀嘉賓，我也忝列其中。第二天大會，錢遜教授首先宣讀錢偉長院士的賀信，接著大會發言。朱維錚教授對錢先生評價不高，不贊同他是國學大師，史學地位也不突出。我在發言中則肯定他是國學大師，也是文化史學家。我的文章闡述了錢穆有關理學研究的以下貢獻：認為初期宋學是理學的直接思想淵源，突出了初期宋學的歷史地位，把它當成溝通漢唐乃至先秦與宋以後學術思想的橋樑。理學分為宋明與清代二個歷史時期，宋明包括北宋、南宋、元代、明初、明代中期、明末六個階段，清代包括晚明諸遺老、順康雍、乾嘉、道鹹同光四個階段，並把這一發展與社會歷史背景結合起來分析，揭示了理學流變的特點及其內在邏輯。指出了清代學術思想與宋明學術的淵源關係，理學不僅在清初，就是在漢學盛行的乾嘉時期仍有其影響，只有通曉宋明理學，才能很好地瞭解清代學術思

想的特徵及演變與發展。會議期間我與朱維錚、錢遜、黃兆強、陳勇等教授做了交流。晚上出席無錫市政府舉辦的宴會，我與其他嘉賓坐在嘉賓席，有領導作陪。

2010年8月起我與夫人武才娃教授在臺灣客座訪學三個月。30日，我們應東吳大學文學院院長黃兆強教授邀請去錢穆故居參加他逝世20周年追思會。會議在素書樓旁邊的飯廳舉行。追思會房間很小，只能容納20多人，包括錢胡美琦女士、錢先生弟子後學等參加。當時的臺灣地區領導人馬英九先生在臺北市府官員的陪同下也出席追思會。會議首先由東吳大學校長致辭，然後馬先生講話，對當年有人提案以素書樓為公產而讓錢先生搬出去一事深表遺憾和歉意，他還回憶起自己當市長後立即把素書樓歸還給錢先生的經過，可惜的是錢先生在搬出素書樓不久就與世長辭了。馬先生的講話頗有感情，態度也很謙卑，中途三次走下講臺向旁邊坐在輪椅上的錢胡美琦女士致意。追思會結束後，馬先生經過我們身邊時，我夫人以為在這樣的小範圍之內難得見到馬先生，於是向前主動與馬先生握手，並對馬先生介紹我說，這是大陸第一部《錢穆評傳》的作者，於是他主動與我握手並點頭致意。之後我們參觀素書樓，在陳列有拙作的展覽櫃面前照相。又見到錢胡美琦女士，我們與她握手寒暄，她雖然中風，但仍然記得我的名字並高興地與我們夫婦合影，最後我與夫人在素書樓外錢先生塑像前留影紀念。

順便提一下本世紀的第一個十年（2000—2010），我們應邀多次去臺灣開會、客座，與錢先生的再傳及後學建立了十分友好的關係，包括余英時先生門下的黃進興、王汎森研究員，以及何佑森先生門下的夏長朴、戴景賢、詹海雲、張壽安、鄭吉雄等教授，與他們交談獲益良多。另外，在北京的一些會議上經常見到錢遜教授。一次他問我你也不研究錢先生了，我馬上對他說，我研究明清思想一直讀錢先生的書，吸取其精華，這也是一種研究。如果說我在明清思想領域有所成績，很大程度上受他著作的影響。（此文原由《鳳凰新聞·非常國學》2020年10月29日刊出，後有所改動，特此說明）



國家圖書館出版品預行編目資料

2020年臺北市立大學史地學術暨錢穆先生
逝世三十周年紀念研討會論文集
臺北市立大學歷史與地理學系編著 一版
--臺北市：臺北市立大學歷史與地理學系，
民109.12
面：公分 含參考書目
ISBN (平裝) 978-986-5464-12-7

2020年臺北市立大學史地學術暨錢穆先生逝世三十周年紀念研討會論文集

編輯者／臺北市立大學歷史與地理學系
出版者／臺北市立大學歷史與地理學系
地址／臺北市愛國西路1號
I S B N ／ 978-986-5464-12-7 (平裝)
電話／(02) 2311-3040轉4512、4513
傳真／(02) 2383-1138
印刷者／成昌印刷事業股份有限公司
電話／(02) 2593-2293
出版日期／中華民國一〇九年十二月一版
定價／380元

◎本著作物係著作人授權發行，若有重製、仿製或對內容之其它侵害，本公司將依法追究，絕不寬待！

◎書籍若有倒裝、缺頁、破損，請逕寄回本公司更換。