

中央人文學報

Journal of the Liberal Arts

第三十期 中華民國一一〇年十二月出版

□國立空中大學人文學系□

空大人文學報

第三十期

中華民國一一〇年十二月

- 生態旅人、蓋婭與邊界：台灣自然書寫的現代性探問
..... 蔡 志 彥..... 1
- 臺灣儀式僧《延壽斗科》禮斗科儀研究
..... 陳 省 身..... 31
- 荀子「法後王」思想論述之辨析
..... 李 尚 軒..... 63

第三十期 《空大人文學報》稿件審稿情形

NO. 30	來稿件數	通過初審件數	通過複審件數	刊登件數	刊登比率
審稿流程	5	4	3	3	60%

*本期退稿率為百分之四十

生態旅人、蓋婭與邊界： 台灣自然書寫的現代性探問

蔡志彥*

摘要

本文將自然書寫視為一種現代性的產物而嘗試對其進行社會性辯證，並依蘇碩斌現代觀光社會「旅行」視域及柄谷行人現代「風景」概念，與其他當代理論視角觀察台灣自然書寫初興起時期之文本，企圖觸動台灣書寫自然的兩種「邊界」意義。

部分自然作家關心現代社會的生態問題及其自然知識符碼的運用方式，除充分顯示這類作家書寫自然的獨特涉入性，依其伴隨艱苦經驗的孤獨離返，及其將自然視為旅程的永恆追尋目的，本文嘗試稱呼這類作家為「生態旅人」。而當柄谷行人的現代「風景」概念讓自然書寫的「認識框架」浮現時，觀看者的「視點置換」已成為可能；此時，非人類敘事的「蓋婭」理念替換，將促成觀看與表達方式的改變，且有助提高「社會複雜度」的「交引纏繞」實現。

本文碰觸「自然」語意的翻譯及「自然書寫與旅行文學」的次文類邊界，雖涉及文學及語言的「邊界重構」，然筆者實無開創全新次文類之企圖。本文僅盼指出文學研究除文類歸類外，若能讓「文本生產與詮釋」及現存「邊界」的他種可能浮現，或許將更具意義。

關鍵詞：現代性、生態旅人、能動者、邊界、自然書寫

* 作者係國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士候選人
感謝兩位匿名審查人提供切要的審查意見，讓本文能夠以更完整的面貌呈現，謹致謝忱。惟修改後的論述尚有許多未盡充分之處，則理當由本人擔負文責。

Eco Travelers, Gaia and Boundaries: A Modern Exploration of Nature Writing in Taiwan

Tsai, Chih-Yen

Abstract

The study reviewed the early texts of nature writing in Taiwan from the perspective of Su, Shuo-Bin's "Travel" and Karatani Kojin's "Scenery", as well as other theoretical perspectives, in an attempt to touch on two "boundaries" of meaning in writing about nature.

According to the uniqueness of some writers' writing about nature and the challenging to return from nature as the purpose of their journey, they would be called "Ecological Travelers" in The study. When the modern concept of "Scenery" allows the emergence of a "framework of understanding" for nature writing, "change of horizon" becomes possible; hence, the alternative "Gaia" concept of non-human narratives will lead to a change in the way of viewing and expression, and help to enhance the realization of "Entanglement".

The study touches on the relationship between natural semantics and the boundaries of emergent genres in the hope that literary research can also be more meaningful if it allows alternative possibilities of "text production and interpretation" and existing "boundaries" to emerge.

Keywords: modernity, ecological traveler, agent, boundaries, nature writing

生態旅人、蓋婭與邊界： 台灣自然書寫的現代性探問

緘默的霧，緘默的翠峰湖，樹和湖的綠都被壟罩以一層白氣。霧像奇蹟，像靈感一樣沒有預示地來臨，在霧裡，你可以想像自己在世界的任何一個地方。

吳明益《蝶道》

在台灣現代文學的發展脈絡裡，自然書寫¹或許不能說是備受注目的文本類型，卻無疑曾是一道難以忽略的文學「景象」。自 1980 年代前後資本主義與工業化問題越趨嚴重後，自然書寫就處於某種逐漸興起的狀態，取經自西方既有對於「人與自然」的反思，以「非虛構」的「科學」性格將自然書寫推向一種專業與行動兼具的鮮明知性風格。在吳明益主編《臺灣自然寫作選》所呈現「以篇成史」的現代書寫自然模式中，劉克襄與徐仁修獨特的「行旅與冒險」精神，及陳玉峰、王家祥、洪素麗等作家行文中所隱含對文明的批判，突出地表現了自然寫作的演化可能性。從這個觀察角度而言，這些作家書寫自然的獨特性與涉入性使得他們在自然書寫研究脈絡裡，尚有其他在現代性（Modernity）²概念之下可再開拓辯證的詮釋視

¹ 本文採取吳明益於《以書寫解放自然 Book 1：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》時期的自然書寫定義，他將「文學性」與「科學知識」揉合，視為是否納入當代自然書寫文本的重要判准，並在此時定調以「自然書寫」界定此次文類；因此本文雖提及吳明益主編《臺灣自然寫作選》，為維持其界定，本文全文將以「自然書寫」稱之。吳明益之後雖又針對《以書寫解放自然 Book 1》所設定「暫時限制性定義」自我反省，嘗試跳脫自然書寫受框限於「非虛構散文」類型的越界研究，筆者於此說明，該類文本則非屬本文研究範圍。

² 本文透過若干理論視角觀察自然書寫，並設定觀察背景為安東尼·紀登斯（Anthony Giddens）語境下的「現代性」社會，並取其關於資本主義、工業主義等伴隨生產、市場、競爭、擴張、經濟、科學技術、現代工業等概念作為全文論

野。所以，儘管對於自然書寫的研究或評論已相當多，但如何發掘該時期作品更為豐富的文學與跨界意義，依舊是值得嘗試探問的任務。

壹、現代性的產物及其社會辯證

在 2000 年的一場「國際生態文學會議」中，簡義明曾經回顧指出 1980 年代興起的台灣自然書寫，除帶有強烈「運動」性格外，更可說是某種「現代化」與「工業化」的時代語境下，因環境破壞及人類生存危機而產生的文類。³本文將針對該時期（1980~2000 年）自然書寫嘗試再次反思，盼可指出除過往自然書寫研究常見的「美學」與「倫理」主題外，⁴尚有其他可再辯證的跨界視野。而當我們將簡義明所謂的「現代化」與「工業化」視為某一種西方脈絡的現代「文明」進程時，自然書寫應可說是該時期部分作家有感於「現代」社會面臨自然環境崩壞，所嘗試跨出的新文學關懷。關於「文明」進程，陳玉峰是這麼說的：

述基本設定。安東尼·紀登斯著，田禾譯，《現代性的后果》（南京：譯林出版公司，2000.7），頁 49-56。

- 3 簡義明，〈當代台灣自然書寫（1981-2000）的危機論述與論述危機〉，林耀福主編，《生態人文主義—邁向一個人與自然共生共榮的社會》（台北：書林出版公司，2002.11），頁 197-219。
- 4 約略 1980 年代前後的台灣，於政治與文化上皆歷經多種國內外劇烈變動，連帶影響了台灣的國土發展，也讓社會大眾越加關心台灣的环境。緣於前述情境，吳明益提到自然寫作在當時，開始出現一種有別於過去賞玩風景、借景抒情、或只將自然作為敘述背景的新書寫風格。而其所選入作品則是開始試圖「書寫」自然在自然科學上、倫理上、美感上的幽微天啟。詳參吳明益著，〈書寫自然的幽微天啟〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》（台北：二魚文化事業公司，2003.06），頁 16。此外，本文以吳明益就該時期（1980~2000）編選的《臺灣自然寫作選》為主要研究文本，係因採《以書寫解放自然 Book 1：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》及簡義明〈當代台灣自然書寫（1981-2000）的危機論述與論述危機〉為本文研究視域，因而鎖定同時期的選集文本，盼可因此聚焦於本文所謂該時期的現代性探問。至於 2000 年後的書寫自然新風貌，則有待論者再以其他論題切入探究。

一部台灣文明的開拓史，正是綠色資源的淪亡錄。在欠缺正確自然文化的國度裡，原始的唯用價值觀支配著一切。⁵

對陳玉峰來說，「文明」進程的那一種「唯用價值觀」或許一點也不夠「現代化」，陳玉峰甚至以「原始」兩字稱之。換句話說，陳玉峰書寫自然所控訴的正是欠缺「正確自然文化」之「文明」。那麼，所謂「正確自然文化」又應該具有哪些內涵？關於「文明」與「正確自然文化」，若以王家祥所描述春夏時分以風為主導的河口草澤風景，或許可作為某一種負面的對照：

唯一美中不足的是，垃圾也以巨大的姿勢入侵這一片草澤。

...

我們常聽到隨河入海的垃圾在海岸上危害的新聞。漂浮的塑膠袋致使海豹群窒息而死。海鳥被棄置的漁網纏繞而亡。這些危機簡直離我們遙遠，任你無法想像。⁶

在這一處荒野上，垃圾是文明的先驅。

...

年代古老的垃圾半埋在泥土中。鮮黃的菟絲子佈滿馬鞍藤上，馬鞍藤則稀疏爬上廢輪胎、汽油桶此類大型廢棄物上，或者將大部分的垃圾纏繞掩蓋了。菟絲子是一種美麗的寄生植物。去年冬季時，我開始注意到她的生命存在。今天，春季已瘋狂擴張了她的美麗。所以我見到的景象，是鮮黃與青綠精細鑲嵌著年代已久的垃圾。

...

「荒野是原料，人類用它來努力造這叫文明的人造物」。⁷

在王家祥〈文明荒野〉的語境裡頭，最可象徵「文明」的「現代化」產物恐怕就是垃圾了。而與「現代化的垃圾」相對比時，「自然的垃圾」則

5 同註 4，陳玉峰著，〈玉山圓柏的故事〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 156。

6 同註 4，王家祥著，〈文明荒野〉，頁 125。

7 同註 6，頁 126。

是能夠符合循環原理，以腐爛或者燃燒氣化方式釋放能量的枯枝落葉。所謂自然的「垃圾」是有用之物，「現代化」的垃圾則屬於一種「文明」的汙染物。相信我們都將同意，「鮮黃與青綠精細鑲嵌著年代已久的垃圾」之景象，絕不會是陳玉峰所謂的「正確自然文化」。

倘若簡義明所指出的「現代化」與「工業化」兩項「現代性」指標曾帶領台灣進入現代「文明」社會，並連帶讓台灣走上西方社會的經濟「成長」軌跡時，曾經西方社會不計環境代價所帶來的經濟「發展」，豈非幾乎等同預言台灣亦將面臨同樣嚴重的環境問題？而若蕭新煌的環境社會學觀察為真，⁸但時至 2021 年的台灣卻仍須面對眾多難解的環境問題時；本文企圖探問的是，自然書寫做為一種因應環境問題而產生的文類，除了過往常被詮釋出的「自然美學」與「環境倫理」外，還有沒有其他能夠帶給我們的省思或辯證主題？⁹當我們明白「文明」與「自然書寫」皆屬某種「現代性」產物時，究竟是什麼「現代性」信念基礎，將我們推向了「現代」並決定了現代「理性」的判準呢？王諾的批判，是個值得借鏡的思考：

進步發展觀發端於啟蒙時代，在 20 世紀後半葉得到強化，逐漸演化成唯發展主義。唯發展主義把發展與進步的涵義縮小成經濟發展和物質繁榮，主張「為發展而發展」，從而構成了人類生存的隱憂。¹⁰

為何蕭新煌期待的台灣環境典範轉移（Environmental Paradigm Shift）

8 蕭新煌指出，自 1980 年代以來就一直維持著有八成以上的台灣人民對環境污染和生態保育問題保持高度的敏感和問題感，並視之為重要而嚴重的新興社會問題。同時台灣民眾無論在環境知識和環境意識上，也都與日俱增，也更體認到經濟成長和工業發展與環境生態變化之間的確存在著一時難以化解的衝突和矛盾；若不可兼得，社會就應強調環境保護重於經濟成長。蕭新煌著，〈一九九九台灣人的環境觀〉，《台灣社會文化典範的轉移》（新北市：立緒文化出版社，2002.4），頁 216-218。

9 「環境倫理」的思辨雖亦能涉及對於「時代」變遷的反思，但本文則是盼可藉由「現代性」的角度而更加聚焦在關於「文明」、「發展」、「進步」、「科學」等概念的討論。

¹⁰ 王諾著，〈生態文學與唯發展主義批判〉，世界文學編委會主編，《世界文學 4：生態與文學》（台北：聯經出版公司，2012.12），頁 209-235。

尚未產生具體社會實踐？為何環境保護與生態保育至今仍是台灣的重要「現代性」問題？「唯發展主義」的控訴實在發人省思。難以否認，「唯發展主義」以及陳玉峰所謂的「唯用價值觀」，早已深深鑲嵌在台灣現代社會發展的思想中。從王諾脈絡裡可知，「唯發展主義」發端於「啟蒙」（Enlightenment）時代。從世界史的發展來看，「啟蒙」曾經滌除了神話的想像性力量，讓「理性主義」抬頭。而後「理性」所具有的「實用工具性質」在「科學技術論」的推波助瀾下發揮到極致，形成一種「目的論」至上的發展導向，人類因此更加得以控制「自然」。在此「理性」前提下，「自然」被化約成純粹的客體對象性，連帶造就「工業革命」與「資本主義」現代社會降臨，因而產生連串複雜難解的環境問題。如同多年前的大肚溪口，洪素麗是這麼說的：

火力發電廠在河口地帶填土，黃塵滾滾如戰馬踢出的飛塵，不用說，大肚溪口的河口生物全部埋葬了！再下來是有如火葬場的垃圾堆，正在東一處、西一處地燃燒。緊鄰著一漥漥抽著地下水的魚塢。旁邊是臺中港工業區的「廢水集中區」，原是麗水村舊址，現在村人都遷光了，是一片發出令人掩鼻的惡臭底黑水沼地。所謂的「汗水處理處」，不過是把廢水引到這片草原，讓它集中囤積在那裏罷了。¹¹

在「經濟成長」與「發展進步」思維前，大肚溪的河口生物毫無個體價值可言。為了成就工業區的運轉，掌握汗水處理科技的群體能夠凌駕村人的意志而遷走他們。試問，以距離洪素麗如此描述剃刀邊緣大肚溪口已過二十多年的台灣環境來看，在持續以「科學理性」主導發展方向的台灣社會裡（例如近年的核能、藻礁問題），人們有比之前更加看得到「自然」？如今強調經濟的氛圍與多年前這段相比，差異大嗎：

除了發電廠填土、垃圾燒堆、汗水亂流的幾處外，尚有海洋沙埔地、草原、小河流、樹林等地區，和大肚溪口一樣，都是饒有生境特色的

¹¹ 洪素麗著，〈過境鳥〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 203。

「自然地」，值不值得一筆勾銷它以滿足部分決策者的「國民生產毛額」提升百分之幾的浮面政治諾言呢？¹²

「啟蒙」帶來了「科學革命」，讓世界進入某種「發展」與「進步」至上的「資本主義」社會進程，也讓「國民生產毛額」阻擋了台灣人看見饒有生境特色的「自然地」，只因在此啟蒙思維下，「自然」皆成為了「自然資源」。底下這三萬六千英畝平方的砍伐，恰可印證「自然」成為「自然資源」之說：

紅檜巨木從容生長，在北半球最後一次冰河退卻之後，數千年至一萬年間未受過劫災。直到一九一三年，日人從嘉義至阿里山沼平，全長五十公里，開了一條登山鐵道，沿途穿過九十九個山洞隧道，爬上二千公尺高坡，以此運輸鐵道，砍伐運走阿里山地區三萬六千英畝平方的巨木良材。

...

大戰後，國民政府對森林的砍伐更徹底，更無情，再植森林的規劃則漫無章法，舉凡山路所用，卡車所及，怪手大機器所至，真是所向披靡，片木不留。留下一片殘山廢土，讓後來者夢裡去悲歌了。¹³

《啟蒙的辯證》指出，在現代科學發展裡，人類放棄了意義。他們以公式代替概念，以規則性和或然率取代因果。「因果」只是最後一個能經得起科學批評的哲學概念，只有因果才符合最新的俗世化的創造原理：

形態的多樣性被化約為位置和排列，歷史被化約為事實，事物被化約為物質。

...

它給啟蒙一個架構，使世界成為可計算的。

...

¹² 同註 11，頁 204。

¹³ 洪素麗著，〈惟山永恆〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 162-167。

任何無法被分解為數字乃至於一者，啟蒙皆視為假象，近代的實證論說詩就是這種東西。¹⁴

無怪乎二十多年前洪素麗會以「我們受夠了」來提醒決策者，想必是因為大肚溪口經公式計算，「開發廢地」的經濟因果肯定符合最新的俗世化原理，決策當局當然會放棄自然生境的蓬勃生長意義：

大肚溪口的環保規畫，值得決策當局再思、深思。自然環境毀壞容易，復原因難。

一塊雜草密生，鳥族匯集的地方，是自然生境蓬勃生長之處，不能以「廢地」視之而輕易毀壞它的原來面目。事實上，我們還需要這樣的不被「開發」的荒廢之地，使自然與人文得以有交融延伸的餘裕；我們不需要處處是排放臭水、噎噎吐煙的工廠，工業無孔不入的遺害，我們受夠了！¹⁵

本文嘗試對「啟蒙」所帶來的「現代性」信念基礎包括「文明」、「發展」、「進步」、「科學」等概念做出批判，是為了指出「自然書寫」不僅可觸及「美學」與「倫理」的幽微天啟，同時也能對時代變遷做出初步診斷或是提供因應思維，甚至可涉及再次定義「理性」的思想議題，具某種對「現代性困境」的反思辯證潛能。但在進入下段主題前，筆者想再追問的是，當《啟蒙的辯證》指出如下「宰制自然」的僵局時，我們究竟該如何思索因應？

¹⁴馬克·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno）著，林宏濤譯，《啟蒙的辯證》（台北：商周出版，2009.01），頁 26-31。

¹⁵同註 11，頁 205。

人類權力的擴張，其代價即為與被宰制的事物的異化(Entfremdung)。啟蒙和事物的關係，正如獨裁者之於百姓。他對百姓的認知，僅止於他能宰制他們，擁有知識的人對事物的認知，也僅止於他能夠製造它們。¹⁶

法國思想家布魯諾·拉圖(Bruno Latour)關於科技發展如何與社會相互影響的跨領域研究(Science, Technology and Society, STS)論述，或可對此現代性僵局做出回應。拉圖提出一個不同於「進步史觀」的文明演化模型，他將其稱為「交引纏繞」(Entanglement)模型。¹⁷若「進步」終將邁向某種具高度同質性的單一世界時，拉圖認為伴隨文明向前推移的必須要有更多「交引纏繞」，才是真正符合「現代化」(Modernisation)世界的雛型。換句話說，真正夠「現代化」的社會面對各種環境問題時，必須讓更多相關群體「交引纏繞」地納入拉圖所謂的「集體」(Collectives)決策機制，¹⁸讓「社會複雜度」能夠以同時考慮更多變項來提高決策成員集體複雜程度，而非僅讓政客、財團或專業技術人員握有絕對的主導權。如此一來，啟蒙和事物的獨裁者宰制關係，才可能出現轉機，而自然書寫的社會辯證性，將有助於再次思考「理性」的定義。

¹⁶ 同註 14，頁 32。

¹⁷ 布魯諾·拉圖著，雷祥麟譯，〈直線進步或交引纏繞：人類文明長程演化的兩個模型〉，吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，《STS 讀本一：科技渴望社會》(台北：群學出版社，2004.10)，頁 79-105。國內學界除了 STS (科技與社會研究) 領域對拉圖的關注，在近年來台北市立美術館所舉辦的台北雙年展(2018 年《後自然：美術館作為一個生態系統》、2020 年《你我不住在同一星球上》)中，亦可看見學界與藝術界皆有引進拉圖文脈作為研究資源，或由拉圖擔任主要策展人的系列精彩特展。

¹⁸ 若依前文脈絡來說，關心山林海岸、河口生態的組織或居民，都該是決策機制的一份子。

貳、旅行視域下的孤獨艱苦與生態目的

在前述「現代化」與「工業化」夾雜「資本主義」時代語境之下而產生的文類，除了自然書寫，還有蘇碩斌所謂的「旅行文學」。蘇曾指出台灣政府在 1979 年開放國民海外觀光，及 1987 年解嚴後社會氣氛自由化，在周休二日政策促動與 1990 年代台灣出版市場觀光書籍的大舉出現後，已讓當時社會氣氛進入某種大眾觀光時代。值得探究的是，蘇文以 Daniel Boorstin 對「旅行」(travel) 與「觀光」(tour) 的字源考察，脈絡出「現代」社會從「大眾享樂觀光」到「旅行自由」(freedom to travel) 被認可為基本人權保障，再到對於「集體性質的大眾觀光」的沉重批判過程，點出了「旅行文學」雖搭著「享樂觀光」時代的風潮而起，但卻具有某種訴求「不輕鬆」、甚至「艱苦」的旅行內涵。¹⁹而當代「旅行文學」這一種伴隨「不輕鬆」甚至「艱苦」的內面自省文學表達底蘊，在部分自然書寫作品也能看見，例如劉克襄的〈濱鷗〉：

這是去年秋末以來的旅行，一直到今年冬殘的事。當去年八月水鳥群抵達北海岸後，我也背負各型望遠鏡及照相器材前往，與牠們見面。

...

基隆河口有一處平緩突伸的沙洲，退潮時像荒漠一樣裸禿，大約有半個標準的足球場大，邊線四周羅列著叢生的水筆仔林。這是退潮時濱鷗族群主要的覓食區，其餘的水鳥多半在下游的蘭草林，兩地相隔三百多公尺。沙洲的泥沼十分鬆軟，我曾進入三四次，每每都因行動困難而趑趄。²⁰

¹⁹此外，並隱含著某種「貶抑觀光缺乏深度，褒獎旅行方具本真性追求」之意涵。蘇碩斌，〈旅行文學之誕生：試論台灣現代觀光社會的觀看與表達〉，《台灣文學研究學報》第十九期（2014.10），頁 258-270。而後文將提及的認識框架指稱，本文亦採蘇文用法，頁 272。

²⁰劉克襄著，〈濱鷗〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 72-73。

劉克襄該趟旅行目的地像荒漠般裸禿，乍看就感覺不太輕鬆。他為了完成這個賞鳥的旅行目的，常常都是得天未亮就趕早抵臨，若清晨去賞鳥，下午再趕到報社上班，常常整個人總是疲憊不堪。²¹但若繼續細讀這看似「旅行文學」的自然書寫文本後段將發現，劉克襄這趟旅程不僅僅毫無享樂觀光的歡悅逸樂氣息，若將其認定為常人認知的某種「艱苦」行動應該也不為過：

從淺灘百公尺外的草地蹲伏前進，約五十公尺時，轉為匍匐前進。爬至卅公尺外，牠們通常已發現我，開始陸續騷動，多半會放下另一隻腳，原地拍翅，大有起飛之意。這種不安的情緒，總是迅速傳染到每一隻身上。

我只好爬行一段，便靜止不動。偷偷觀望後，又稍向前挪動。每回到廿公尺近時，身體就開始摩擦著淺灘上的泥沼，水漬不斷滲進衣服裡。我最擔心的，莫過於手上的照相器材，我必須雙手捧握，防止觸及地面。這時爬行只好用手肘出力。

如此匍匐近半個小時，我通常能接近至十公尺。但人已累得不斷貼地喘息，大汗淋漓。²²

蹲伏。匍匐前進。身體摩擦泥沼。水漬不斷滲進衣服。用手肘出力爬行。孤身一人的劉克襄帶著如此「自然旅行」意涵所描述的艱苦，甚至已超過蘇文所謂旅行文學之艱苦程度。畢竟在蘇文旅行文學「誕生」脈絡的「現代」社會，便利的交通已大大降低旅程勞頓所曾經造成肉體的苦痛。也正因如此，蘇文進一步指出旅行文學所要求的苦痛，更在於某一種旅者觀看風景的「內在自省」模式，以及隨之而來的孤獨感，他並認為楊澤給第一屆華航旅行文學獎提示的「孤獨自由」文體主張，正是當代旅行文學

²¹ 同前註，頁 77。

²² 同註 20，頁 72-73。

最主要特質。²³而旅行文學所具有的主體「孤獨自由」觀看風景模式，在自然書寫文本中也能找到：

四月十九日，我在春光漫爛的早晨，在鷺鷥不甚歡迎的叫聲中，爬上了竹臺，開始了我與鷺鷥兩個多月的共同生活。

...

大雨整整下了一天一夜仍未稍歇，我的營帳也滲水了，我用塑膠袋把照相器材包好，然後我自己鑽進飽含水氣的睡袋中做白日夢。陣風吹動著竹臺，微微搖晃著，我好像睡在海上漂流的孤舟上。²⁴

歷經從蠻荒探險轉向台灣本土進行自然觀察的徐仁修，延續其冒險精神在大安溪河口北側木麻黃樹林中的空地，找包工搭建了一座用來觀察鷺鷥並拍照的竹臺，在鷺鷥與徐仁修的共同生活中，記錄下了鷺鷥的築巢、求偶、抱卵、育雛過程。如此長達兩個多月的獨特旅程裡，除了鷺鷥們，就只有漂流孤舟上「孤獨自由」的徐仁修自己，別無他人。主體的孤獨還不僅如此，以徐仁修於文本中談及他與承建觀察台包工的對話來看就可發現，此一自然旅者還有某種不被一般人所相信的孤獨：「我們聊了一個早上，但我就是無法使他相信，我只是為了拍白鷺鷥的生活史」。包工怎麼樣也不相信會有人為了不能吃、賣也沒人要的白鷺鷥，卻花錢搭建竹臺，只為拍下白鷺鷥生活史照片的此等怪事。此外，甚至還可能出現被視為違反常人邏輯，或某種因為不被理解而被看成是「哮喘」神經仔的尷尬場面：

包工對於我一再堅持不可驚擾鷺鷥，反不在價錢上要求降低感到十分不解，這大大違反了他的邏輯。我重視鳥不重視錢的態度，倒得到他的尊敬，他跟他的僱工說，我若不是有錢人的子弟，就是神父，不然就是有點「哮喘」——神經仔！²⁵

²³ 同註 19，頁 271。

²⁴ 徐仁修著，〈鷺鷥與我〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 102-110。

²⁵ 同前註，頁 102。

若與前文比對，相信將可察覺，劉克襄〈濱鷗〉旅程的「孤獨自由」程度與徐仁修可說旗鼓相當。²⁶有意思的是，劉徐如此不被常人理解的「孤獨」旅程選擇，卻相當符合 1990 年代旅行文學的獨特內涵，即所謂的：「走一般觀光客或導覽書所不走的行程」。²⁷若具體論之，劉克襄與徐仁修的旅程選擇之所以「孤獨自由」，正因為具有一般觀光客或導覽書所不考慮的「生態」目的。

本文論述嘗試碰觸「自然書寫與旅行文學」的次文類邊界，雖涉及文學的「邊界重構」，然筆者實無開創全新次文類之企圖。自然書寫與旅行文學雖然都涉及了某種「移動」，但「旅行文學裡的書寫自然」與「自然寫作中的旅行書寫」肯定有所差異，本文僅是期待能讓詮釋的他種可能浮現。「旅行文學」逆著文學「外部」現代觀光社會的享樂氣氛，卻展現出某種孤獨與艱苦意涵；而劉徐如此帶著「旅行意涵」的書寫自然方式，雖也「艱苦」卻應能獲得某種「孤獨自由」的知性滿足。因此，「自然書寫與旅行文學」可說是同時展現了某種「孤獨艱苦」的內面自省文學表達。

此外，Dean MacCannell 曾指出不同於 Daniel Boorstin 對「集體大眾觀光」沉重批判的看法，MacCannell 認為大眾之所以會有觀光行動，其實主要也是想跳脫被「現代化」與「工業化」夾雜「資本主義」所形成現代社會下的標準化生活。²⁸也就是說，「自然書寫與旅行文學」皆因「現代性」而出現，卻也同時批判著「現代性」。不僅如此，如同旅行文學企圖從名勝景點集體視線中，擺脫集體觀光客而成為獨特旅者的文體特質；²⁹劉徐自然書寫文本亦具有跳脫「現代」社會將自然視為自然資源的集體視線，而企圖讓更多人看見「不具實用價值」的「鷺鷥育雛過程與濱鷗生態知識」之

²⁶事實上，在吳明益對劉克襄〈濱鷗〉的評介中亦曾做出類似表示：「觀察流浪風鳥的意義是為了實踐自身流浪夢想，這或許是早期孤獨旅行者劉克襄筆下總充滿了情致的緣由。而因為實踐的是一種『孤獨的旅行』，在早期的作品中，往往因此體現出一個靜謐的自然空間、寂然的精神世界」。同註 20，頁 81。

²⁷同註 19，頁 278。

²⁸Dean MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. (Berkeley: University of California Press, 1976), p.10.

²⁹在曾經人人皆為觀光客時期，但知識份子卻為迴避自身也是觀光客事實，因而宣稱自己是旅行者而非觀光客。Paul Fussell, *Abroad British Literary Traveling between the Wars*. (New York: Oxford University Press, 1980), p.49.

獨特目的。

因此，本文認為「自然書寫與旅行文學」皆符合在「現代」社會脈絡下，卻具有某種企圖跳脫集體視線的特殊文學歷程。而此二種次文類之間的關係，在吳明益對「旅行書寫」的定義中，也可看見某種「其然」，而本文則是嘗試以現代觀光社會的旅行視域以及劉徐自然書寫文本具體論述出「其所以然」。關於吳明益的「其然」，其中一段是這麼說的：

臺灣的旅行文學或可上溯到明、清的宦遊文學，殖民地時期的殖民者旅行書寫、踏查報告。國民政府遷臺後有很長一段時間政、經並不開放，1950-1960年代的旅行文學多少都雜揉著遷臺作家的家國之思，1970年代經濟起飛後旅行文學的量才漸次增加。早期臺灣旅行文學較具特色的作品如：陳之藩旅居海外的書寫，余光中知感雜揉的遊記，三毛的撒哈拉故事系列。近期席慕蓉、舒國治、鍾文音等人，被視為新一代旅行文學的代表作者。有些具有特殊經驗的自然觀察者如徐仁修、劉克襄，他們的作品既可稱為自然書寫，也可稱為旅行書寫。

21世紀後，網路部落格逐漸發達，旅行文學又有更多變貌，書寫者多半與攝影搭配，同時出現如建築、生態、歷史、藝術等各種模式的專題旅行形式。而研究者則將旅行書寫與文化觀點結合，藉此觀察全球化、性別、族群等議題，旅行書寫的意涵已愈見豐富。³⁰

從吳明益「旅行書寫」定義所提及從明清、戰後到21世紀的發展脈絡可以發現，旅行書寫演變歷程實曾出現數個世代的相異旅行者類型，並非所有關於旅行的書寫都具「生態」目的，也僅有本文提及的「自然書寫與旅行文學」方具跳脫「現代」社會集體視線的文學歷程。綜上而論，劉克襄與徐仁修可說是置身於當代「觀光社會」與「現代性社會」中，並將自然旅程進行轉化的特有自然作家，他們的自然書寫作品實具有獨特「跨界

³⁰ 吳明益，〈旅行書寫〉，文化建設委員會網站《台灣大百科全書》，來源：<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4658>，2009.10.28。底線字的部分，為筆者為凸顯「其然」所加。

價值」。依其文本中總伴隨艱苦經驗的離返「自然」，及其將「自然」視為旅程的永恆追尋目的，本文將嘗試稱呼這類作家為「生態旅人」(Ecological Traveler)。³¹

本文認為「生態旅人」的命名，不僅可為自然書寫內部再標記特殊文本，而且是類文本與旅行書寫相對照時也具有清晰可辨的指認性：它們不同於宦遊文學、殖民者的旅行或踏查報告，也不具有遷臺作家的家國之思。它們除必須具備某種「人與自然」的反思外，還須伴隨某種「非虛構」的「科學」性格，其行文中所顯現專業與行動兼具之知性風格需隱含「生態」目的，也必須符合本文所提及跳脫「現代」社會集體視線的文學歷程。

此外，「生態旅人」的指稱具有某種文本生產與詮釋的跨界意義。透過「生態旅人」的概念，除了能夠提示「自然書寫與旅行文學」的互文批判論證與詮釋可能，也將可再次以「自然或旅行」視角重新交互檢視對類文本，進而增加浮現文本詮釋的他種意義。例如從劉克襄〈發現池塘〉獨特寫作意圖指稱「生態旅人」時，將可作為關於「反思旅行」的某種借鏡：

秋末，一個晴朗而微風徐徐的早晨，從住家後面的窗口望出去，山坡上五節芒紅褐的花穗已全然盛開。前幾日，這塊荒原來了一隻紅尾伯勞亞成鳥，讓我興奮了好一陣，每天早上都會朝那兒搜尋，仔細地瞧這隻紅尾伯勞的一舉一動。但我已經有兩天未看到，心裡煩感納悶，於是決定翻過公寓旁的相思林小山，到更內山的地方去找牠。

...

五節芒隨風搖曳，新穗如麥浪沙沙作響。在秋陽溫煦地烘曬下，池邊又傳來一陣一陣地野薑花的香味，我突然覺得今天是這個城市最幸福的人。³²

³¹ 至於為何是「生態旅人」而非「自然旅人」，係因本文認為「自然」語意尚須辯證。簡言之，本文認為意指生物與環境互動關係的「生態」指稱，比此處彷彿靜止不動的「自然」語意更適切。關於「自然」語意的辯證，亦是本文探問重點之一，後文將再詳加論述。

³² 劉克襄著，〈發現池塘〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 213-215。底線字的部分，為筆者為凸顯「住家」所加。

若大眾觀光欲望的來源真如 MacCannell 所說，主因是想跳脫被「現代化」與「工業化」夾雜「資本主義」所形成現代社會的一成不變都市生活，試問，所謂的與「現代都市」迥異的「自然」，是否總是常在觀光（或旅行）之目的或旅程中，佔上相當的比例？而當「旅行」在現代社會商業化的帶動下，時常帶觀光客（或旅者）探訪各地「自然」時，若您細讀劉克襄從住家後面小綠山進行自然觀察的〈發現池塘〉將可察覺，所謂的「自然」，其實自家周圍環境就可能具有豐富的生態內容³³值得多數人啟程追尋。事實上，劉克襄寫「小綠山系列」³⁴的意圖，正是要強調自家附近步道就能進行自然觀察的理念，他說：「這個信念強調，縱使從自己位於城市住家的窗口看出去，也能進行長期的紀錄。它將印證，一個再如何平淡無奇的自然環境，經過長期的觀察都會產生有趣而豐富的變化」。³⁵

本文並非企圖意指所有觀光（或旅行）都該校法如劉克襄的「生態旅人」模式，也無意傳達任何不該至國外或他方觀光（或旅行）的想法。本文想點出的僅是，當「親近自然」即為離返自家的「移動目的」時，「小綠山系列」的那種隨處可走、可寫的姿態，是否隱約提供「現代都市人」某一種反思？觀光（或旅行）是否就代表必須離開「家」那麼遠？「現代性」所帶來的交通便利是否曾經讓人忽略親近住家自然環境的優先？本文認為，認識孵育己身生命的這塊土地，從自家環境，從所屬縣市，大至我們所賴以生存的台灣，正是這類自然書寫文本可提示的生命態度。進一步地說，從歷經國外蠻荒探險轉向記錄台灣本土的徐仁修，及自深山溪河轉向強調自家周圍即可進行自然觀察的劉克襄來看，只要對認識「在地」自然有所認同，人人皆可成為「生態旅人」。

但從「生態旅人」對「現代都市」居民提出的反思裡，讓筆者再產生

³³ 若依劉克襄〈發現池塘〉文中描述，他花費約半天時間往返「住家」後山這段旅程，共記下近 20 種的動植物生態觀察，包括：五節芒、紅尾伯勞、相思林、香楠、野桐、水金京、白苞子、鳳頭蒼鷹、烏秋、綠繡眼、鷓鴣科、臭青公、刺竹林、水同木果實、葛藤、蝴蝶、蜻蜓、小白鷺、野薑花等。

³⁴ 〈發現池塘〉原收於劉克襄的《小綠山之歌：四季的自然觀察（鳥類）》，其餘系列作品尚有《小綠山之舞—昆蟲·兩棲篇》、《小綠山之精靈—植物·貝類篇》，全系列共三冊。

³⁵ 劉克襄著，〈小綠山的第一年〉，《山黃麻家書》（台北：晨星，1994.11），頁 156。

最後一個疑問：「那麼，生活在現代化都市的我們，又算不算是生活在『自然』之中？」自然書寫語境的「自然」，是否呈現一種模稜兩可（人類文化是否皆屬於自然？）、邊界不明（城鄉、動物園、國家公園、自然保留區、半自然³⁶或無邊界）的溝通系統？

參、自然、認識框架與蓋婭

關於對「自然」的想像課題，及其延伸而至「人與自然之關係」於「自然書寫」的寫作與詮釋方式，論者間也曾有過分歧。在藍建春一篇〈自然烏托邦中的隱形人—台灣自然寫作中的人與自然〉裡，就對吳明益、廖鴻基與徐仁修的自然書寫筆觸所呈現過於強調「遠離人世且人跡罕至的無人荒野」、「科學知識下的非虛構經驗因而排除原住民文學、詩與虛構小說」與「常人難以感受自然的幽微天啟」提出批評。³⁷簡言之，藍建春認為吳廖徐三人的自然書寫論述呈現出某種缺乏人味的自然想像，且可能淪為極有限的個別自然觀察者或團體方能領略的自然啟示。因此藍文最終嘗試追問的課題是：「究竟，我們謀求的是一種怎樣人與自然生態的倫理關係？這是否也同時導致了人類身影逐漸消失於自然寫作之中？人類近乎成了一種『隱形人』？」³⁸

關於是類的批評，對於熟知吳明益條理清晰之學術與創作脈絡的人來說，應會有不同的看法。事實上，吳明益也曾在其論文集總序中似作回應：

比方說有的學者認為我詮釋的自然書寫偏向「無人荒野」，或認為太過強調非虛構經驗，或認為我根本忽略原住民文學。我認為這些問題幾乎百分之九十出在質疑的學者沒有真正讀完整部書的關係。我私下

³⁶ 此「半自然」出自李炫蒼碩論，藉以定義其理想自然寫作中的自然環境。他認為亦可採較寬廣定義，將包括田園、都市公園、某一條人行道或道路分隔島等人為或半人為（即「半自然」）場所，也納為一種自然環境（頁14-15）。

³⁷ 藍建春，〈自然烏托邦中的隱形人—台灣自然寫作中的人與自然〉，《台灣文學研究學報》第6期，（2008.12），頁249-261。

³⁸ 同前註，頁228-229。

猜測，也許是這本書不易買到吧。我不忍心相信，我們學院訓練出來的學者，會連整部書都沒有讀完就自以為是地下結論。³⁹

本文並無意釐清前述論者間之分歧。但本文將持當代理論視角，透過台灣「自然」語意脈絡的歷史化，針對藍與吳廖徐的歧議，分別於文學「內部」、「外部」⁴⁰另闢路徑嘗試析論，最終將對拉圖所謂「現代性」社會「交引纏繞」做出呼應。從「文學內部」來看，自然書寫的文本生產與詮釋方式，本就存在不同觀看與表達方式值得釐清。本文將借用柄谷行人（Karatani Kojin）現代「風景」觀念作為理論觀點，藉此指出「自然」論者間早已存在不同視點「認識框架」，而當觀看主體「認識框架」浮現時，觀看與表達方式的置換，則將可能指向改變。

在柄谷行人〈風景的發現〉裡，他透過指出明治二零年代寫實主義的文學運動與作家面對現代「風景」的倒錯，主張一種「認識論的重組布置」，進而對日本近代文學的起源提出質疑。而柄谷行人所謂現代「風景」的倒錯，則是以「山水畫」風景的發現來思考漢文學，文中提到了宇佐美圭司將「山水畫」與西洋幾何學式的遠近法比較之敘述：

所謂遠近法的位置，是由擁有固定視點的某人所統一掌握。在某個瞬間，與此視點對應的所有事物，是藉由座標的網眼，客觀地決定其相互的關係。我們現在的視覺，也在無言當中，進行這樣遠近法樣式的掌握。

相對於此，山水畫的空間，不是個人對事物的關係，而是作為一種先驗的、形而上的模範而存在。那具有中世歐洲的空間樣式以及先驗樣式的共通性。

³⁹ 吳明益著，〈痛苦並快樂著〉，《自然之心—從自然書寫到生態批評：以書寫解放自然 BOOK 3》（台北：夏日出版社，2011.12），頁 4-5。

⁴⁰ 所謂文學「內部」的路徑意指著重於文本語言或形式而分析，至於文學「外部」則是強調文本的社會與政治脈絡的交互影響。詳參 Wellek, René and Austin Warren. *Theory of Literature*. (New York: Harcourt, Brace & World, 1956) .

先驗樣式存在於山水畫的空間中的，是中國哲人開悟的理想形象，在歐洲中世，則是聖經以及神祇。⁴¹

因此從繪畫來看文學，便能了解成為近代文學特徵的主觀性以及自我表現的思考，是為了應對世界是由「持有固定視點的一個人」來看的事態。⁴²也就是說，我們現在的視點，亦是在無言當中，以一種科學知識的方式在掌握自然；而「山水畫」中的山水則並非現代「風景」，而是中國哲人開悟的理想形象。原來「先驗的、形而上的」中國哲人開悟的理想形象，才是用來比對觀看山水的概念，真正的山與水卻是不被看見的「風景」。若就此而論，不同時期自然作家的主體觀看可能皆已各自「持有不同固定視點」。宦遊文學、八景詩、殖民者踏查報告與遷臺作家眼中的家國，可能已存在不同視點「認識框架」，並各自以其視點而書寫自然，此時的「自然」甚至可能只是背景。因此所謂自然書寫中的「自然」，正是由不同「固定視點的人，所統一掌握的」對象罷了。柄谷行人更舉康德（Immanuel Kant）對於「美」及「崇高」的指證而說：

相對於美是依據感覺或者是事物的「合目的性」發現，崇高則是相對於壓倒人類讓其感到畏怖以及無力的對象而產生。

...

所以崇高不在任何自然物中，而只是包含在我們內心裡，如果我們能夠意識到對我們心中的自然、並因此也對我們之外的自然（只要它影響到我們）處於優勢的話。⁴³

原來「崇高」從來都不是存在於對象這一方，而是扎根於主體的我們主觀的內心裡。因此，我們曾認為自然書寫關於「自然的現實」之描寫，只不過是「內部的風景」，也就是「作家的自我意識」；而這正似於柄谷行

⁴¹ 柄谷行人著，吳佩珍譯，〈風景的發現〉，《日本近代文學的起源》（台北：麥田出版社，2017.12），頁 31-33。底線字為筆者所加，為此處論述的重點。

⁴² 同前註，頁 36。

⁴³ 同註 41，頁 46-47。

人所謂現代「風景」倒錯的語意，過去文人認識世界的那套象徵系統，才是傳統文人看待自然物的比對框架來源。從柄谷行人現代「風景」的觀念，凸顯出作者可自由表達主觀感受的寫實主義式客觀描述，也同時賦予「主體」重要的觀察責任，也讓本文所謂觀看者主體的「認識框架」得以浮現。

而若從「認識框架」析論之，藍之所以會對吳廖徐的自然書寫提出批評，亦是彼此的自然「認識框架」相異所致。藍較推崇的是「能與現實生活結合」的人與自然互動關係，那較近於劉克襄「小綠山系列」的那種訴諸於居家環境就可走，靠近日常生活就可寫的姿態，而非吳廖徐所標榜「幽微天啟」的常人不易接近的邊陲荒野。⁴⁴更深入地說，藍與吳廖徐的自然「認識框架」差異就在於，藍的論述中所隱含對「人類與自然的從屬關係」之質疑：

作為「幽微天啟」的自然，在人與自然的互動架構下，不僅修正了人類中心主義的觀點、資源控制的意識形態，恐怕也將倒轉人類在此一互動模式中的位置，再次將人類推向從屬者的屬性、地位。豈難道，這就是我們所要的全新的土地倫理、生態倫理嗎？⁴⁵

當「認識框架」的概念浮現後，相信就能理解藍之所以會對吳廖徐所強調的「人跡罕至、科學專業性與幽微天啟」提出批評，主因正是「認識框架」之差異，因此產生倫理關係的不同看法。但本文想進而論述的是當「認識框架」浮現，實也表示觀看的「視點置換」成為可能。事實上，台灣現今主流「科學知識」的自然「認識框架」亦經演變而來，其演化脈絡可從「文學外部」嘗試論述。邱貴芬曾指出，台灣文學發展從日治以來就與「翻譯」高度攸關，現代性敘述的「文化翻譯」曾構成台灣「文化」內

⁴⁴ 同註 37，頁 261-264。

⁴⁵ 同註 37，頁 249。底線字的部分，係筆者為凸顯「認識框架」差異所加。在藍對「人跡罕至、科學知識與幽微天啟」的批評中，其論點意指吳廖徐崇尚的自然書寫呈現出某種尋常人難以靠近或達成的距離感，藍因此提出所謂「倒轉從屬關係」之質疑。

涵，且鑲嵌在台灣文學創作肌理中。⁴⁶而在邱貴芬另篇同樣以「文化翻譯」論述的專文亦再次指出，台灣文學所受「翻譯西方」與「翻譯鄉土」影響，及其背後翻譯驅動力的醞釀如何生成而來。⁴⁷此處舉邱貴芬的論述企圖點出的是，我們是否能夠察覺，那想當然耳的「自然」語意係「文化翻譯」後「翻譯西方」的「科學」語言？

現今台灣使用「自然」用以指涉「自然界」確有其脈絡。「自然」實曾從「古語」（作為狀詞或「道」的哲學屬性）演變成「新詞」（意指客體自然界的名詞）之過程。而關於台灣「自然」用法演變，則是主要與台灣多重移民及殖民「現代性」所受「西學」間接影響高度相關。而此處所謂台灣受「西學」影響內容，正是早已具有霸權主導性的「科學」語言文化。而這段「自然」與“nature”的對譯脈絡，在陳瑋芬〈日本「自然」概念考辨〉⁴⁸與林淑娟〈新「自然」考〉⁴⁹有更詳細論證。此外，林淑娟還從「自然」與“nature”翻譯史指出，「自然」詞義轉變與「世界觀」變化呈現某種平行關連。⁵⁰換句話說，「自然」詞義變化也代表相異世界觀與知識體系的演替，「認識框架」當亦作如是觀。

循此再思，會不會在「文化翻譯」所創造的自然書寫文本空間內，其實「自然界」未曾存在，存在的只是「文化翻譯」下，以曖昧不明方式而表達之再現「自然」？無怪乎藍會對吳廖徐所強調的「科學專業性」提出批評，常人總不認為「自然」具有政治性，但如此「文化翻譯」後的「科學」語言式的「自然」，的確隱含某種權力配置。雖然藍所謂「過於強調科學知識的非虛構經驗因而排除原住民文學」推論脈絡，吳明益應不會同意；但不難想像的是，「科學知識的語言」確與「原住民的自然想像」具有差異。例如以全球唯一用台灣當屬名的裸子植物「台灣杉」來說，在本土魯凱族

⁴⁶ 邱貴芬，〈「在地性」的生成：從台灣現代派小說談「根」與「路徑」的辯證〉，《中外文學》第34卷·第10期（2006.3），頁128-129。

⁴⁷ 邱貴芬，〈翻譯驅動力下的文學生產—1960-1980 現代派與鄉土文學的辯證〉，陳建忠等合著《台灣小說史論》（台北：麥田出版社，2007），頁197-273。

⁴⁸ 陳瑋芬，〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第三十六期（2010.3），頁103-135。

⁴⁹ 林淑娟，〈新「自然」考〉，《台大中文學報》第三十一期（2009.12），頁269-310。

⁵⁰ 同前註，頁303-304。

的視點則將「台灣杉」稱為「撞到月亮的樹」。當以「科學知識語言」來看時，樹，當然「不可能」撞到月亮。但從紀錄片《撞到月亮的樹》裡所謂的「蓋婭敘事」來看，魯凱族傳統領域敘事和生態學者植物生態敘事，並無扞格。魯凱族採愛玉子的環境相關記憶、巴冷公主與蛇郎君的神話傳說，以及進入大鬼湖區域的相關禁忌，是可與生態學者科學式台灣杉植物學研究產生對比與對話的。⁵¹為何「台灣杉」與「撞到月亮的樹」這二種認識自然論述，能在所謂的「蓋婭」底下進行對比與對話？正是因為「蓋婭」的「能動者」(Agent) 概念。對「蓋婭」來說，樹木是一種「能動者」，「台灣杉」與「撞到月亮的樹」都是「能動者事件」。

為了回應本文前述相關探問以及人類與自然間關係的「從屬」與否問題，本文將引入所謂非人類敘事的「視點」：「蓋婭」的「認識框架」理念。除盼藉此促成觀看與表達方式的改變外，也將對「自然」語意的分歧做出回應。

所謂的「蓋婭」來自拉圖《面對蓋婭：新氣候體制八講》政治理念，該書是拉圖依英國思想家詹姆斯·洛夫洛克 (James Lovelock) 所提「蓋婭假說」(Gaia hypothesis) 所改寫而成。對拉圖來說，所謂「面對蓋婭」意指人類該以某種有別以往的生命政治，依生物跟地球之關係再次定義彼此，而非乞靈於某個更高的或先驗科學世界觀的「自然秩序」，因為那將等同再次落入近於宗教世界觀的「上帝」，繼續安排容易讓人混淆不明的秩序。⁵²「蓋婭」認為所有生物賴以生存之處，皆是生物的擴張、成就、發明與共同學習之結果，地殼上的一切，皆為生命體行為與所有「能動者」所共同形成。

「面對蓋婭」並非要以神話角色賦予地球靈魂，也無意為生命或地球添加意向，而是要我們認識生物與環境的眾妙工程，了解地球完全是人工開拓出來的技術星球 (technosphere)，藉此方能掌握糾纏不清生命體的行動能力，而非僅是收編所有將其納入「自然」整體。⁵³也正因如此，「蓋婭」

⁵¹ 在龔卓軍文中，同時提到 2019 年《神殿》與 2015 年《撞到月亮的樹》，及兩部紀錄片迥然不同蓋婭敘事結構的比較。龔卓軍，〈《神殿》中的巨木森林：蓋婭敘事·自然與宗教的辯證〉《藝術觀點 ACT》第 80 期 (2020.1)，頁 15-16。

⁵² 布魯諾·拉圖著，陳榮泰、伍啟鴻譯，《面對蓋婭：新氣候體制八講》(台北：群學出版社，2019.07)，頁 24。

⁵³ 同前註，頁 25-28。

的「認識框架」訴求先讓「自然」成為各種「能動者」事件，而非僅將「自然描寫出來」，這不僅因為「自然」概念的不穩定性而已。⁵⁴對拉圖來說，「我們與世界」的關係已存某一種預先假設的「自然/文化」界域，但其實在處理同樣一個世界，自然與文化共同誕生且無法分開，因此必須放棄繼續使用「自然/文化」如此對立的語言。⁵⁵

「蓋婭」為何能比「自然」語意更加凸顯「能動者」的行動能力？陳玉峰曾於 2019 年紀錄片《神殿》說過如此觀念：「長期以來，我一直誤以為，我在搶救山林，直到最近十年，我才了解我從來沒有搶救山林，而是山林從來在搶救我們」。⁵⁶陳玉峰點出的關鍵在於，若不是植物眾多根系牢牢密布土壤，近年氣候變遷導致之暴雨，早就引發更多土石流危害人類生存。「蓋婭敘事」訴求「非人類能動者」主體的文本現身，並藉以開闢跳脫「人類中心主義」的文本路徑。當我們改以「蓋婭」的「認識框架」看待攸關「自然」的「文本生產與詮釋」時，人類身影不僅不會隱形，「人類與自然的從屬與否」也將不該再是有效的命題，因為地殼上的一切，都是生命體行為與所有「能動者」共同形成的。本文認為，「蓋婭」的「能動者」的概念，亦可更具體化實踐吳明益所謂的「讓自然成為作品中的主位對象」。⁵⁷例如以劉克襄〈鷗之旅〉裡古人「認識框架」所指赤味鷗喜啄食的「害蟲」來說，⁵⁸支翅類昆蟲淪為「害蟲或益蟲」實為人類依照己身利益所定義。對「蓋婭」來說，昆蟲、鷗鳥、海潮、濃霧、海風、礁石、渡海者、群飛鳴噪，實乃構成一幅不同形式行動能力不斷互換行動形式的生態實在，亦與劉克襄感慨「航海者不再依賴鷗群飛行」有所呼應。

如同前文曾經提及，夠「現代化」的社會面對環境問題時，必須讓更多相關群體「交引纏繞」地納入所謂「集體」決策機制，讓「社會複雜度」能同時考慮更多變項來提高決策成員集體複雜程度，而非僅讓政客、財團或專技人員握有絕對主導權。本文認為，透過「蓋婭」認識框架所提供「能動者」概念，將有助於「交引纏繞」的實現。當以「蓋婭」思考關於「自

⁵⁴ 同註 52，頁 39-81。

⁵⁵ 同註 52，頁 49-55。

⁵⁶ 同註 52，頁 22。

⁵⁷ 同註 4，頁 18。

⁵⁸ 劉克襄著，〈鷗之旅〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 31。

然」的文本生產與詮釋時，不論是藍較推崇「能與現實生活結合」的常人與自然互動，或吳廖徐所標榜「幽微天啟」的邊陲荒野，「蓋婭」的「認識框架」將讓「自然」成為各種「能動者」事件。在此脈絡下，我們不在「自然」之中，「自然」也不在我們之外，眼底僅剩「能動者」。「蓋婭」的非人類視點與「認識框架」盼望更多具文學性的「能動者」故事及其詮釋。

肆、在邊界之外

本文從「現代性」的社會辯證出發，嘗試碰觸翻譯「自然」的語意以及「自然書寫與旅行文學」的次文類邊界⁵⁹，是為了讓「文本生產與詮釋」與現存「邊界」的他種可能浮現。新冠肺炎⁶⁰應該足以讓世界有所警覺：我們不該再將「自然」視為物質「客體」，也不該再僅將「自然」視為人類主體的佈景了；拉圖透過「蓋婭」提醒我們必須擱置過往這種假的實在論，請別再把人描繪成在事物背景前昂首闊步的姿態。⁶¹而拉圖所提醒的正是關於「人與自然」的邊界問題。本文盼藉「蓋婭」的「認識框架」指出，地殼上各種生命與非生命形式都具有邊界，而界線並非是沒有孔隙的。人類的新陳代謝代表著人類自身也是一個不斷跨越界線的生態系，但「蓋婭」提醒我們，不只是生命體，例如島嶼台灣周圍海平面、海岸岩石的沖刷，甚至是野柳的女王頭也是，所有「非人類能動者」正不斷地在跟其他物體交換分子著。本文最後再舉王家祥的自然書寫文本，看看他所陳述的「非人類能動者」：植被，這樣的「蓋婭」敘事，是否帶給四面環海、內陸大小溪河密布卻常常缺水的台灣，某種省思？

⁵⁹事實上，所有的分類皆為某種「現代性」產物。因此，文學次文類之分類亦含某種「現代性」意義。

⁶⁰筆者撰寫此文時，世界正遭逢「COVID-19」肺炎全球流行。如同拉圖指出巴斯德試著說服外科醫師若使用沒消毒的手術刀，將可能導致醫師不知情殺死病人之後果，這逼迫著我們重新思考何謂「集體生活」的「集體」，曾忽略過多少能動者？參註 52，頁 147。

⁶¹同註 52，頁 95-107。

起初，如此快速的水位變化，令我驚訝。一夜的微雨，何以能讓整座廣大的湖泊蓄滿水，飛漲了起來。細想之下才知道，原來是湖岸完整而豐富的植被所幫的忙。那一片片小森林玩魔術，是牠們藏妥了每一滴微細的雨水，捨不得讓陽光要回去，統統把小雨滴集合之後，倒入這座湖泊。牠們幫忙這片人工水域蓄積水分，幫二百萬人類蓄積飲水。

除非遇上長時間的旱季，否則森林中的小溪終日水聲潺潺。那是由於森林中的每片樹葉，每根樹莖，每層腐植質，充分地掌握落在土地上的雨水。當森林中的濕氣與水分欠缺時，雨滴便暫時停留在莖葉上，腐質層中。暴雨一來，雨水被阻絕於層層的植被構造間，不致大量匯聚，形成強勁的逕流，沖刷土塊與岩石。而植物的根系，除了吸取一部分所需的水分外，也能緊固土壤與岩層，避免被過多的雨水沖蝕。當森林中的溼氣達到飽和時，過多的水分會自然流失，緩緩由莖葉、根系、腐植質中泌出，集聚成小水流，進入溪溝之中。

植物在這片人工水域隱隱沒沒地發揮牠最大的功效，從不誇耀。⁶²

一夜的微雨，透過湖岸流動的生態身體不斷跨越，非人類的腐植質扮演著重要的腳色。「蓋婭」告訴我們，環境持續在改變，地球與台灣其實一直都在動著的。而當從「人與自然」的邊界轉向「人與非人」的邊界時，界線與界線間容許模糊，而過返界線與界線的重構正是需要不斷被我們所思考的問題。

本文雖隱隱批判著科學，但並非完全否定科學。本文僅盼指出當科學已成現代性社會最大共識，各領域都需某種科學外表（如：量化研究作為基礎、數據化的世界觀、眼見為憑），資本主義（利益的計算）與工業化社會（效益的計算）壟罩我們時，這世界好嗎？此外，本文藉由連結比較「旅行視域」及「書寫自然的移動」，嘗試碰觸已專有名詞化的「旅行文學」與

⁶²王家祥著，〈候鳥旅館〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，頁 183-184。

「自然書寫」邊界，這一方面是在重新思考何為「旅行的」文學、「旅行的」理論，另一方面也是將「自然的」文學、「自然的風景」理論問題化。⁶³因本文認為當「蓋婭」的「認識框架」浮現後，讀者將可能看見更多「能動者」分佈，過往曾被歸類為科幻文學、鄉土文學、都會文學、原住民文學或其他文學次文類，都將可能因此產生更多「生態旅人」的文本，等待我們去探尋。

參考文獻

1. 專書

- 王家祥著，〈文明荒野〉、〈候鳥旅館〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 王諾著，〈生態文學與唯發展主義批判〉，世界文學編委會主編，《世界文學4：生態與文學》，台北：聯經出版公司，2012年。
- 吳明益著，〈當霧經過翠峰湖〉，《蝶道》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 吳明益，《以書寫解放自然 Book 1：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》，台北：夏日出版社，2011年。
- 吳明益著，〈書寫自然的幽微天啟〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 吳明益著，〈痛苦並快樂著〉，《自然之心—從自然書寫到生態批評：以書寫解放自然 BOOK 3》，台北：夏日出版社，2011年。
- 邱貴芬，〈翻譯驅動力下的文學生產—1960-1980 現代派與鄉土文學的辯證〉，陳建忠等合著《台灣小說史論》（台北：麥田出版社，2007）。

⁶³ 本文以 1980~2000 為主的「自然書寫」文本為研究設定範圍，因此難以納入非該時期「自然書寫」的文本。事實上，關於跨越「旅行文學」與「自然書寫」寫作疆界之作品已日漸增多，例如今年甫出版的《馴羊記》亦是極佳示例。徐振輔著，《馴羊記》（台北：時報出版社，2021.04）。

- 洪素麗著，〈過境鳥〉、〈惟山永恆〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》（台北：二魚文化事業公司，2003.06）
- 柄谷行人著，吳佩珍譯，〈風景的發現〉，《日本近代文學的起源》，台北：麥田出版社，2017年。
- 徐仁修著，〈鷺鷥與我〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 徐振輔著，《馴羊記》，台北：時報出版社，2021年。
- 陳玉峰著，〈玉山圓柏的故事〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 劉克襄著，〈濱鵲〉、〈發現池塘〉、〈鷗之旅〉，吳明益主編，《臺灣自然寫作選》，台北：二魚文化事業公司，2003年。
- 劉克襄著，《小綠山之歌》，台北：時報文化，1995年。
- 劉克襄著，《小綠山之舞》，台北：時報文化，1995年。
- 劉克襄著，《小綠山之精靈》，台北：時報文化，1995年。
- 劉克襄著，〈小綠山的第一年〉，《山黃麻家書》，台北：晨星出版社，1994年。
- 蕭新煌著，〈一九九九台灣人的環境觀〉，《台灣社會文化典範的轉移》，新北市：立緒文化出版社，2002年。
- 簡義明，〈當代台灣自然書寫（1981-2000）的危機論述與論述危機〉，林耀福主編，《生態人文主義—邁向一個人與自然共生共榮的社會》，台北：書林出版公司，2002年。
- 安東尼·紀登斯著，田禾譯，《現代性的后果》，南京：譯林出版公司，2000年。
- 布魯諾·拉圖著，雷祥麟譯，〈直線進步或交引纏繞：人類文明長程演化的兩個模型〉，吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，《STS 讀本一：科技渴望社會》，台北：群學出版社，2004年。
- 布魯諾·拉圖著，陳榮泰、伍啟鴻譯，《面對蓋婭：新氣候體制八講》，台北：群學出版社，2019年。

馬克·霍克海默、提奧多·阿多諾著，林宏濤譯，《啟蒙的辯證》，台北：商周出版，2009年。

Dean MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Paul Fussell, *Abroad British Literary Traveling between the Wars*. New York: Oxford University Press, 1980.

Wellek, René and Austin Warren. *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace & World, 1956.

2. 論文

邱貴芬，〈「在地性」的生成：從台灣現代派小說談「根」與「路徑」的辯證〉，《中外文學》第34卷第10期，2006年。

林淑娟，〈新「自然」考〉，《台大中文學報》第三十一期，2009年。

陳瑋芬，〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第三十六期，2010年。

蘇碩斌，〈旅行文學之誕生：試論台灣現代觀光社會的觀看與表達〉，《台灣文學研究學報》第十九期，2014年。

藍建春，〈自然烏托邦中的隱形人—台灣自然寫作中的人與自然〉，《台灣文學研究學報》第6期，2008年。

龔卓軍，〈《神殿》中的巨木森林：蓋婭敘事·自然與宗教的辯證〉，《藝術觀點 ACT》第80期，2020年。

李炫蒼：《現當代台灣「自然寫作」研究》，台北市，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1999年。

3. 電子媒體

吳明益，〈旅行文學〉，文化建設委員會網站《台灣大百科全書》，來源：<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4658>，2009.10.28

臺灣儀式僧《延壽斗科》 禮斗科儀研究

陳省身*

摘 要

在民俗信仰中，農曆九月初一至九日，為逢南、北斗星君下降及圓明道姥天尊（斗母）聖誕，都會啟建祈安禮斗植福法會。主要目的在於誦經禮懺，祈求「風調雨順，國泰民安」。禮斗科儀本為道教傳統為眾生消災解厄，延生植福的主要科儀。但在福州的儀式僧，則編纂了《藥師斗科》。福州的儀式僧，則根據此書，摘要成《延壽斗科》，並分別在日治時期與戰後初期傳入臺灣。儀式內涵即將東方藥師七佛轉化為北斗七星君，並將摩利支天菩薩轉化為斗姆元君。並加入禮敬廿四諸天，及持誦藥上藥王菩薩咒的德力。期能透過這樣的儀式來為諸善信消災保安康，免除一切的罪障。

關鍵詞：儀式僧、摩利支天、北斗七星、藥師斗科、延壽斗科

* 作者係國立空中大學兼任助理教授

A research on Taiwan ritual ceremonial monk's prayers of the star constellations

Chen Shing Shen^{*}

Abstract

In traditional folk beliefs, it is a common practise to celebrate the feastday of Dou Mu & the constellation deity of the northern and southern dipper during the peroid of the ninth lunar calender's first nine days, this is also the time when various ritualistic ceremonies would be held to pray for blessings & longevity purposes, it is also held to pray for the nation's well being& the natural elements to be in favour of the country. The ritual of worshipping the star constellations originally belonged to the Taoist belief of helping all beings to avert diasters& dangers, it is also one of the main ritual texts to invoke for such blessings of this nature. It also worth mentioning that the Fu Zhou & Taiwanese Buddhist ritualistics had compiled their own "Medicine Master (Bhaisajyaguru) Constellation text" and Taiwan had continued using this mentioned text and further compiled into "Longevity Star Constellation text". The contents involves invoking the presence & blessings of the seven medicine buddhas (Bhaisajyaguru) of the eastern worlds taking over the position of the seven constellation deities of the northern dipper, they also

^{*} Assistant Professor of National Open University

transformed Doumu into Maruci Deva & added on the twenty four heavenly beings with recitation of the mantras of Bhaiṣajyaraja & Bhaiṣajya-samudgata for additional functional purposes of blessings in hope of using such a ritual to invoke blessings of longevity & blessings on behalf of their devotees.

Keywords: ritualistics, Maruci Deva, Northern Constellation, Medicine Master (Bhaisajyaguru) Constellation text, Longevity Star Constellation text.

壹、前言

本文¹所提及的「臺灣儀式僧」，其淵源，可追溯明代「瑜伽教僧」²的官定僧侶分類。在明清兩代時，在官方與地方文獻，通常稱其為「應赴(付)僧」。故筆者透過文獻與田野調查比對研究的，把這些明清以來源自「瑜伽教僧」或稱為「應赴(付)僧」，包括「香花僧」和「經懺僧」等「佛教儀式專家」，定義為「儀式僧」。³

臺灣自明清以來的「儀式僧」，若以臺灣為主體的地域來分，主要可以分為分為「本地」和「外江」兩大系統，但若以身份來分類，則可以區分為「香花僧」和「經懺僧」兩派。⁴

臺灣的「香花僧」，則延用中國以「佛教」稱為釋教的詞彙。⁵「釋教香花僧」中的「釋教」即中國傳統儒、釋、道三教中，將「佛教」稱之為「釋教」，即釋氏之教，指釋迦如來遺教之意。如唐代的佛經目錄便稱為《開元釋教錄》。另外如元世祖忽必烈，封巴思八為國師，為中原法主，統領天下

¹ 本文首先衷心感謝編輯安排審稿，以及四位審稿委員，提供的寶貴意見，使本文能更加完善。本文已參考四位審查委員，所提供的修正意見，進一步調整，特此致謝。

² 有關「瑜伽教僧」的研究，以陳玉女教授的研究最具有權威性。其研究成果：〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉，《中國佛學 v.2 n.1》（台北市：中國佛學編委會，1999年）。〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》（台北：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2004年）。〈明代佛門內外僧俗交涉的場域〉（台北：稻鄉出版社，2010年）。〈明代佛教懺儀的經懺化〉，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（台北：中央研究院文哲所，2013）。對本論文的研究啟發甚大。參考自陳省身，〈第一章 緒論〉，《臺灣儀式僧瑜伽餽口施食儀式研究》，（台北：中國文化大學史學系博士論文，108年），頁1。

³ 參考自陳省身：〈第二章臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餽口施食儀式研究》，（台北：中國文化大學史學系博士論文，108年），頁13。

⁴ 參考自陳省身：〈第二章臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餽口施食儀式研究》，頁28。

⁵ 陳省身：〈臺灣儀式僧與除疫法會〉，《玄奘佛學研究》第36期，（新竹市：玄奘大學），110年，頁108。

釋教，開始令僧俗分司管理。⁶

臺灣的「經懺僧」則可以分為「本地」和「外江」兩大系統。值得注意的是，原日治時期時，「外江」指的是，來自中國自華南區渡海來臺，故稱「外江僧」。戰後國民黨政權來臺後，原本日治時期的「外江僧」則因「本土化」，在臺開創了自己的道場，因此在戰後變轉化成「本地」的僧侶；和國民黨政權一同來臺灣，以浙江和江蘇為主體的其它中國省分法師，則成為新的「外江僧」。⁷

祈安禮斗為中國道教傳統為眾生消災解厄，延生植福的主要科儀。不過在佛教真言密教傳入中國時，也在中國傳譯及編纂，對星斗宿曜信仰修持的經典儀軌。

根據蕭登福〈從《大正藏》所收佛經中看道教星斗崇拜對佛教之影響〉一文中提及，在《大正藏》圖像部七，日人所撰《白寶口抄》卷百五十五「北斗法」中有記載相關的經軌如：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》、《文殊師利宿曜經》、《寶星經略述二十八宿法盧瑟吒仙人經》、《新撰宿曜經》、《七曜星辰別行法》、《寶星陀羅尼經》、《大集經日藏分》、《大集經月藏分》、《舍頭諫經》、《妙見菩薩神咒經》、《妙見菩薩陀羅尼經》、《於七佛諸尊神咒經》、《七佛所說神咒經》、《瑜祇經》、《孔雀經》、《五大尊式經》、《阿陀密經》、《佛說北斗七星延命經》、《北斗七星護摩秘要儀軌》、《北斗七星念誦儀軌》、《北斗七星護摩法》、《妙見菩薩神咒別行法》、《除災教令輪儀軌》、《七曜攘災決》、《宮鏡宿曜》、《八字文殊儀軌》、《大日經疏》、《胎藏儀軌》、《北斗護摩次第》、《星宿冥道供次第》、《北斗供次第》、《大唐祭北斗法》、《摩登伽經》、《北斗延命功德經》、《梵天七曜經》、《梵

⁶ 元，大智壽聖禪寺住持臣僧德輝奉勅重編，大龍翔集慶寺住持臣僧大訴奉勅校正，《勅修百丈清規》、《大正新脩大藏經第 48 冊》，發行日期：2021-03-03，(CBETA) 依大正新脩大藏經所編輯。陳省身，〈臺灣儀式僧與除疫法會〉，《玄奘佛學研究》第 36 期，(新竹市：玄奘大學)，110 年，頁 108。

⁷ 參考自江燦騰：〈第二章：明清時代臺灣傳統出家佛教的制度變革與發展〉，頁 10-11。陳省身：〈第二章臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽口施食儀式研究》，(台北：中國文化大學史學系博士論文，108 年)，頁 28。另根據筆者長期田野調查經驗，並多次與業師吳永猛教授，陳清香教授，江燦騰教授請益，所得到的心得。

天火羅九曜》、《金剛頂經·七星品》、《屬星秘法》等等。⁸

這些星供相關的儀軌，經由歷史演化，時至今日，日本真言宗各流派、天臺宗、修驗道等教派，仍在持續發展，並形成各院流傳承的「星供」或「星祭」、「北斗供」之修法儀軌。在日本諸流派在修法時的「星供」曼荼羅，有的為「一字金輪曼荼羅」，主尊為「金輪佛頂」，有的則以「北辰妙見」為主尊。⁹

本文所要討論的佛教儀式僧《延壽斗科》禮斗科儀，則源自福州儀式佛教《藥師斗全科》禮斗科儀，摘要成書。《延壽斗科》並分別在日治時期與戰後初期傳入臺灣，通常為臺灣儀式僧本地「經懺僧」所使用。

本文先進行《延壽斗科》、《藥師斗科》、《穹窿玉斗科儀》三本佛道教禮斗科儀的文本進行分析。再說明《延壽斗科》如何由福州的儀式僧，傳入臺灣教授臺灣的儀式僧，並對《延壽斗科》的儀式結構進行說明。最後透過科儀文本內涵，探討佛道兩教在歷史發展交涉中，摩利支天菩薩與斗母元君，東方藥師七佛與北斗七元星君，神格與科儀內涵的融合轉換過程。

貳、《延壽斗科》的編纂與入臺傳承

福州地區自清代以來盛行拜斗，不管是道士或是僧侶，都會有各自的禮斗科儀應付信眾。因此在清光緒十二年鼓山湧泉寺《禪門日誦諸經》〈鼓山常住所有經板目錄〉中，也列有《拜斗科》一書。¹⁰目前中國福州地區儀式僧侶所使用的為《藥師斗科》，而臺灣儀式僧侶所使用的為《延壽斗科》。

明清時期臺灣佛教的僧侶，根據陳清香的研究，清代開始，僧侶除在

⁸ 蕭登福：〈從《大正藏》所收佛經中看道教星斗崇拜對佛教之影響〉，《台中商專學報》第 23 期，（台中市：台中商專，1991 年 6 月），頁 105-106。

⁹ 感謝海內外各宗派傳承的阿闍梨法師，提供相關經軌，佛說的一切本尊經卷制作推廣供養團隊，提供資料來源。

¹⁰ 鼓山湧泉寺：〈鼓山常住所有經板目錄〉，《禪門日誦諸經》，（台北縣：清涼山天寧寺，戒德，金山，洗塵，中華民國 69 年 6 月 15 日倡印清光緒丙戌十二年版本），頁 156。

佛寺駐錫外，臺灣各地的媽祖廟也會延聘僧侶住持廟宇。如臺南大天后宮、北港朝天宮、新港奉天宮、大甲鎮瀾宮、新莊慈祐宮等媽祖廟，均在偏殿或是後殿，奉祀觀音。並且延請僧侶擔任這些媽祖廟的住持和尚。¹¹

另外奉祀觀音和地藏的民俗佛教寺宇如艋舺龍山寺，新莊地藏庵等，以及通在民俗信仰奉祀原鄉移民的守護神的「莊頭廟」，「香火廟」等亦會禮請佛教的僧侶擔任住持。這些住持僧侶，其傳承係譜以承自福清黃檗寺為多，其次則為怡山長慶寺，再來便是福州鼓山湧泉寺，亦有一些為樟州南山寺。¹²這些住持地方廟宇的僧侶，也多为善長各類科儀的儀式僧。這些廟宇的主事者與地方頭人等意見領袖，亦會因年例法會的內涵不同，禮請住持及外聘儀式僧，前往共同主持廟裡的祭典法會。

臺灣民俗信仰中，一年都會有春秋兩季的禮斗法會。通常秋季禮斗法會則會選在農曆九月初一至九日，此時逢南、北斗星君下降及圓明道姥天尊（斗母）聖誕。另外則是廟宇主神生日時，也都會啟建祈安禮斗植福法會。主要目的在於誦經禮懺，祈求「風調雨順，國泰民安」。當這些地方公廟舉行祈安禮斗法會時，這些擔任香火廟的主事者，便會禮請儀式僧們，主持禮斗法會科儀。

前文提及這些住持廟侶的僧侶，其傳承多來自福清黃檗寺，怡山長慶寺，鼓山湧泉寺等寺宇，可見傳承是以福建省福州地區寺宇為主流。再加上明清至日治時期，福建與臺灣的佛教交流密切。經歷了明清到日治迄今 280 多年的時間，其科儀經懺演法唱誦傳承，主要是深受福建佛教系統尤其福州鼓山湧泉寺影響。稱為鼓山韻或稱為福州本地韻。由此可知臺灣香火廟的儀式僧侶，深受福建尤其福州佛教的影響。《延壽斗科》便在閩台交流密結的時空背景下，在日治時期與戰後時期，分別由福州的法師傳入臺灣。以下分別說明《延壽斗科》的編纂過程及在此科儀書如何透過福州的儀式僧傳入臺灣。

¹¹ 陳清香：〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會前論文集一》（臺北市：中華民國現代佛教會學會，2006），頁 2 - 14。

¹² 陳清香：〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，頁 2 - 14。

一、《延壽斗科》摘自《藥師斗全科》編纂成書

臺灣儀式僧侶使用的《延壽斗科》，則源自福州佛教禮斗科儀《藥師斗全科》一書，摘要成書。本段首先針對道教《穹窿玉斗全科》禮斗科儀、佛教《藥師斗科》禮斗科儀、兩本科儀書的進行結構內容的比較，了解這兩本科儀的異同，以釐清佛教的《藥師斗科》禮斗科儀，如何參考道教《穹窿玉斗科全科》禮斗科儀，編纂成書。最後透過《延壽斗科》對比《藥師斗科》兩科儀中的結構內容，分析《延壽斗科》如何擇要修改內容，編纂成書。

(一)《藥師斗全科》與《穹窿玉斗全科》佛道斗科比較

福建地區佛教儀式僧侶，在佛道信仰文化交流背景下，因應廣大的禮斗法會市場須求，編纂《藥師斗全科》一書。並盛行於福州地區。有關《藥師斗全科》與《穹窿玉斗全科》的關聯性研究。根據閻亦錚，〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，一文的考究。《藥師斗科》為參考福建福州一帶的道教斗堂科儀書《穹窿玉斗科儀》一書而來。¹³

《穹窿玉斗全科》儀文主架構上，可分為上、中、下三卷。這三卷分別有不同的演法次第。上卷內容為：1.啟壇發爐、2.化境結臺、3.禮請三寶、4.敕水除穢、5.請光發燈、6.上奏斗姥、7.請符使監壇、8.唱燈讚封斗門等程序。中卷內容為：1.跪誦咒語行啟師秘、2.行通真秘法朝禮斗姆九進香、3.朝禮玉斗九宮諸真星君。下卷內容為：1.吟步虛詞、2.持誦北斗經、3.拜禮本命誥、4.朝禮北斗七元君解災厄、5.禮拜斗姥聖號滿諸願、6.行復爐秘、7.起斗姆讚開斗門、8.持斗母心咒轉斗。在第四部分「酬謝斗將」可分為：1.上香淨壇、2.吟誦祝文奉請神聖、3.供讚諸聖酬謝斗將、4.奉送諸真斗將

¹³ 閻亦錚：〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，《福建省社會主義學院學報 2016 年第六期》，（福建省：福建省社會主義學院，2016）

留恩揚福。¹⁴

在《藥師斗科》儀文主架構上，可分為三個部分。這三個部分別有不同的演法次第內容。第一部分內容為：1.登壇灑淨密封斗門、2.請聖宣疏點發斗燈、3 迎請皈命禮廿四諸天、4.回向偈。¹⁵

第二部分內容為：1.朝禮斗姆摩利支天九進香、2.禮敬玉斗九宮朝拜斗真、3.奉誦藥王藥上明咒開斗門、4.拜禮本命誥、5.皈命朝禮北方成就佛解災厄、5.回向偈。¹⁶

第三個部分內容為：1.禮讚持誦藥師經、2.祈請藥師佛十二藥叉滿諸願、3、持誦藥師心咒遶斗門、4.讚誦佛光注照回向運限和平。第四部分「奉送斗將」內容為：1.念「藥叉偈」教誡天龍藥叉護法眾、2.持百字明咒及七佛滅罪真言補缺、3、奉送佛聖八部護法、4、圓滿回向皈依三寶。¹⁷

比對上述《穹窿玉斗全科》與《藥師斗科》的整體儀文架構上，可以發現，兩本禮斗科儀在儀文的本體架構上，有其共通的部分，均可分三部分，或上、中、下三卷。另外均有結合「酬謝奉送斗將」的圓滿送聖次第。《穹窿玉斗全科》稱為「酬謝斗將」，《藥師斗科》則稱為「奉送斗將」。因此兩本斗科在禮斗科儀的儀式整體架構上，均可分為四個部分。

比對兩本斗科四大部分內容上，大部分亦有著共通的演法次第如：《藥師斗全科》以大悲十小咒，《穹窿玉斗全科》以淨天地神咒請水淨壇。兩科儀在演法上，運用步罡踏斗拄劍書符的方式開封斗門，如步上九鳳破穢罡、先後天八卦罡、五雷罡、三臺罡、北斗七星罡等罡步，並會書寫各式密諱。兩科儀，均有持誦發燈神咒點發斗燈。兩本科儀均以九進香的方式朝禮斗姆摩利支天，並朝禮玉斗九宮諸真星君，以及拜禮本命誥。另外《藥師斗全科》朝禮北方成就佛，《穹窿玉斗全科》朝禮北斗七元君解災厄。

¹⁴ 參考修改自張文正：〈第四章 《正一穹窿玉斗全科》儀式與內容分析〉，《高雄天壇斗堂的成立及其禮斗科儀研究》，(台北縣：私天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，97年)，頁71-94。

¹⁵ 未著撰人：《藥師斗全科》，出版單位及年代不詳，此為臺灣新北市泰山區，悟軒精舍住持心悟法師，由福州帶回台灣，贈予筆者。

¹⁶ 未著撰人：《藥師斗全科》，出版單位及年代不詳，此為臺灣新北市泰山區，悟軒精舍住持心悟法師，由福州帶回台灣，贈予筆者。

¹⁷ 未著撰人：《藥師斗全科》，出版單位及年代不詳，此為臺灣新北市泰山區，悟軒精舍住持心悟法師，由福州帶回台灣，贈予筆者。

《藥師斗全科》持誦藥師經，《穹窿玉斗全科》持誦北斗經，賜福給信眾。《藥師斗全科》禮拜藥師聖號來滿諸願，《穹窿玉斗全科》禮拜斗姥聖號來滿諸願。《藥師斗全科》持誦藥王藥上密咒來開斗門，《穹窿玉斗全科》以燈讚來開斗門。《藥師斗全科》以持誦藥師心咒來遶斗門，《穹窿玉斗全科》以斗姆心咒遶斗門等演法次第。

根據閻亦錚在〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉一文中指出，在淨壇的水文上兩者的文字略為不同。¹⁸另外在兩本科儀文本中一些字句則略有不同，以「發燈神咒」為例進行說明。

《藥師斗全科》的發燈神咒為：「靈山有勅，點發斗燈，七佛下降，照護羣生左輔右弼，顯現威靈，藥吒大將，統領天兵五雷使者，六甲六丁，真武菩薩，台中三星，暫離金闕，下赴凡塵，消災解厄，保命延生願威降力，殄滅妖精，三魂護體，七魄守寧違勅者死秉勅者生斗光遍照身宅光明」。

¹⁹

《穹窿玉斗全科》的發燈神咒為：「上帝有勅，點發斗燈，七元下降，照護群生，左輔右弼，顯現威靈，天蓬元帥，統領天兵，五雷使者，六甲六丁，玄武大聖，台中三星暫離金闕，下赴凡塵，消災解厄，保命延生，願降威力，殄滅妖精，三魂護體，七魄守靈，違勅者死，秉勅者生，斗光遍照，身宅光明」。²⁰

綜上所述可以明白這兩本佛道教禮斗科儀，在儀式架構與演法次第上，多有共通的部分，而彼此相異點，大多是儀文中的如香文、水文等字句內容略為不同。部分為些許文字替換，或是咒語、聖號、經文、偈語的替換。有些則是次第順序方式的調整。²¹

¹⁸ 祥見閻亦錚：〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，《福建省社會主義學院學報 2016 年第六期》，（福建省：福建省社會主義學院，2016）頁 68。

¹⁹ 未著撰人：《藥師斗全科》，出版單位及年代不詳，頁 6-7。

²⁰ 引趙鼎光：《穹窿玉斗全科》，（台北縣：中華道教集玄合一堂，出版年不詳），頁 14-15。

²¹ 可參考閻亦錚，〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，一文，該文有進行兩本科儀文本的文字比較。閻亦錚：〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，《福建省社會主義學院學報 2016 年第六期》，（福建省：福建省社會主義學院，2016）

(二)《延壽斗科》摘自《藥師斗全科》編纂成書

筆者比對《延壽斗科》與《藥師斗全科》兩本書的架構內容，發覺是少了《藥師斗全科》第二部分拜禮本命誥的次第。也少了第三個部分的禮讚持誦藥師經，祈請藥師佛十二藥叉滿諸願兩個次第。

另外《延壽斗科》則以唱誦「五東方讚」²²、取代持誦「藥師心咒」遶斗門。更少了第四部分「奉送斗將」的全部內容。

雖然《延壽斗科》中，沒像《藥師斗全科》在四大部分的演法次第中，以不同的回向偈與佛讚，作為明顯的區隔。故無法像《藥師斗全科》一書中，分成四個部分。但九成的儀文內容，大致相同。因此可以歸結出來《延壽斗科》是根據《藥師斗全科》的內容，摘集修改編纂成書。《延壽斗科》一書的儀式結構，筆者根據內容，便調整為：1.灑淨壇場封斗門、2.請聖宣疏燃發斗燈、3.迎請諸天禮斗真、4.奉誦明咒開斗門、5.消災解厄遶斗門等五個演法次第。

二、《延壽斗科》在台灣儀式僧的傳承

筆者根據田野訪談前任臺北市艋舺龍山寺弘法師心悟法師²³訪談得知

²²「五東方讚」「香焚東海千年秀，菜獻南山萬壽春，花賽西湖十樣景，燈排北斗滿天星，南無志心信禮佛耶，南無志心信禮達摩耶，南無志心信禮僧伽耶。南無上座蓮台釋迦尊阿難迦葉兩邊排，南無中座蓮台觀世音善財龍女兩邊排，南無下座蓮台彌勒尊四大天王兩邊排，南無贊東方青色青光青光青衣童子手持一朵青蓮花青蓮花臺上阿闍佛，南無贊南方赤色光赤色赤光赤衣童子手持一朵赤蓮花赤蓮花臺上寶生佛，南無贊西方白色光白色白光白衣童子手持一朵白蓮花白蓮花臺上彌陀佛，南無贊北方黑色光黑色黑光黑衣童子手持一朵黑蓮花黑蓮花臺上成就佛，南無贊中央黃色光黃色黃光黃衣童子手持一朵黃蓮花黃蓮花臺上毗盧佛，南無消災延壽藥師佛。」引自玠宗老法師：《新編佛寺日用課誦本》，（台北市：菩提書局，民國 71 年 10 月），頁 148-150。

²³參考心悟法師訪談紀錄，於新莊悟軒精舍，2008 年 11 月 4 日。陳省身，〈第二章 臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餽口施食儀式研究》，頁 38-39。陳省身：〈台灣本土佛教經懺僧及其演法與民俗信仰的關係：以齋天和餽口儀式為例〉，《臺灣宗教研究》第 14 卷 1 期，（台北市：臺灣宗教學會），2015 年，頁 70。

《延壽斗科》的傳來新竹關西潮音寺（圖 1）的因緣。心悟法師為臺灣當代著名儀式僧。心悟法師本名王林烈，民國三十八年（1949）出生，9 歲到 12 歲時，由王悟宗法師介紹，到新莊保元宮學習「小法」，13 歲開始每天到新莊覺明寺皈依德智法師（生卒不詳）修學佛法，皈依時的法名為「悟因」，並從弘智（生卒不詳）法師學習包括早晚課誦，普門品，金剛寶懺，八十八佛洪名寶懺等經懺佛事。14 歲時從關西潮音寺住持悟軒法師學習金剛寶卷科儀，17 歲到 18 歲時在木柵指南宮當法務法師，接著因為悟軒法師要到木柵指南宮做佛事，所以心悟法師便離開潮音禪寺，和悟軒法師一起來到木柵指南宮，以進一步跟隨悟軒法師學習經懺，此後心悟法師並隨侍悟軒法師身旁，並跟隨悟軒師，在臺灣南北兩地廣做佛事，因此有機會能學習到悟軒法師所有經懺佛事的精華，盡得悟軒法師的真傳。並取法名為「心悟弘慧」。²⁴

心悟法師提及，日治時期，新竹縣關西潮音禪寺，第四代住持理明法師（圖 2）（1900~1962）禮請其依止師福州雪峰禪寺當家常悟老和尚（圖 3），來到臺灣駐錫在關西潮音禪寺，教授「福州本地」²⁵梵唄經懺、禮斗儀式、餞口佛事等。²⁶心悟法師並仍保留當年留下的《延壽斗科》演法須用到的靈符符版（圖 4）。

²⁴ 參考心悟法師訪談紀錄，於新莊悟軒精舍，2008 年 11 月 4 日。陳省身，〈第二章 臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餞口施食儀式研究》，頁 38-39。

²⁵ 所謂「福州本地」指傳承自福建鼓山湧泉寺，福州雪峰崇聖寺等傳承的餞口演法，餞口演法注重手印的變化，並融合民俗信仰，在唱腔上除了在叢林的禪和版外，也會加入融合了福州地方小調的香花版。陳省身，〈第二章 臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餞口施食儀式研究》，頁 38-39。

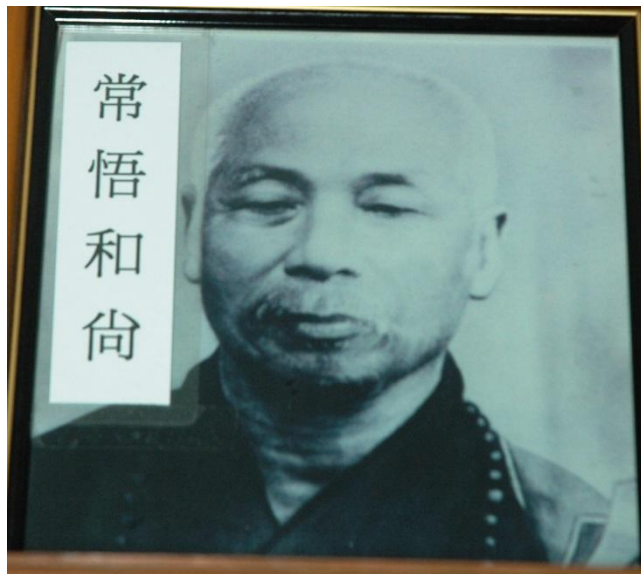
²⁶ 參考心悟法師訪談紀錄，於新莊悟軒精舍，2008 年 11 月 4 日。陳省身，〈第二章 臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽餞口施食儀式研究》，頁 38-39。



(圖 1) 新竹縣關西潮音禪寺舊照



(圖 2) 理明老和尚遺照



(圖3) 常悟老和尚遺照



(圖4) 關西潮音寺珍藏《延壽斗科》諸符版

心悟法師也與筆者談及，台北木柵指南宮亦有《延壽斗科》的儀式傳承。這是在日治時期時，福州的志希老和尚（生卒年不詳），駐錫於指南宮，教授福州本地佛事經懺，便在木柵指南宮傳授《延壽斗科》與指南宮的副總幹事高英豐法師（1949–2020）。²⁷

參、《延壽斗科》的儀式結構

臺灣的廟宇若由儀式僧配舉行禮斗法會時，通常會在法會圓滿日的前夕，以《延壽斗科》的科儀，為諸斗首與諸善信們，進行燃燈祈福。以下以心悟法師於民國 99 年 5 月 7 日於新莊慈祐宮媽祖廟的儀式現場，對《延壽斗科》的儀式結構進行說明。

一、灑淨壇場封斗門

在儀式中法師首先舉「戒定真香讚」並且燃香請神降壇，讚文如下

戒定真香。焚起衝天上。施主虔誠。爇在金爐放。頃刻紛紜。即遍滿十方。昔日耶輸。免難消災障。南無香雲蓋菩薩摩訶薩。三稱²⁸

在請神降壇後，主法法師在吟誦白文時，並寫下佛諱密咒，並燃淨水符於淨水盂中。加持淨水，水文如下

伏以。斗運中天佛國。有神風之遐著。咒延上聖塵凡。恐人物之喧囂。將迎斗真。先請法席。以今當壇焚香。告召日精月華。符使天罡。殺鬼將軍。五方五斗。生旺道炁。君破穢符官。蕩邪力士。銅頭鐵額。騎吏吞魔。食鬼將軍。天地八方威神。十二藥吒大將。高公壇請。法部官君。歲德城隍。裡社糾察。應感神祇。並請各各。持符仗劍。布

²⁷ 參考心悟法師訪談紀錄，於新莊悟軒精舍，2005 年 11 月 4 日。

²⁸ 引自《延壽斗科》，（台中市：瑞成書局，民國 70 年），頁 1。

炁分光。吾今入此水中。助令蕩穢。²⁹

這段水文是禮請符使天罡。殺鬼將軍。五方五斗。生旺道炁。君破穢符官。蕩邪力士。銅頭鐵額。騎吏吞魔。食鬼將軍。天地八方威神。十二藥吒大將。高公壇請。法部官君。歲德城隍。裡社糾察等神能布炁分光，並助主法法師加持法水，能淨壇結界。

夫水者。波羅一訣。理合三清。徹靈山萬派。波演慶之淵源。焚香號六。銖霈萬頃之恩波。誦如來之金口。祝當齋之純嘏。即使天無氛穢。地無妖塵。智慧洞消。無量吽吽也。³⁰

接著眾法師誦念大悲十小咒心經時，主法法師，分東、南、西、北四門及八卦罡，七星罡，步罡踏斗，以七星劍敕點淨水，分四門淨壇，法師以七星劍，書上「紫微破穢諱」，進行書符結界，並把斗門，先行封門結界起來（圖5）。



（圖5）心悟法師淨壇書符破穢

²⁹ 引自《延壽斗科》，頁2-3。

³⁰ 引自《延壽斗科》，頁4-5。

二、請聖宣疏燃星燈

接著法師先宣禮斗法會吉祥文疏，禮請斗聖，加持參與法會的諸斗眾和善信。接著是進行點發斗燈。法師先白燃燈文

伏以香雲結蓋。如來放五色之光明。寶燭吐華。菩薩現優曇之瑞相。恭迎法駕以鑒臨。敬迓恩庥而普合。華灯分燄。波羅星斗之輝。寶篆騰空。光結福祥之瑞。燈光普照。永保長生。³¹

接著再持燈筋，步三台罡與七星罡，持發燈神咒

靈山有勅點發斗燈七佛下降照護群真左輔右弼顯現威靈
藥吒大將統領天兵五雷使者六甲六丁真武菩薩台中三星
暫離金闕下赴凡塵消災解厄保命延身願威降力殄滅妖精
三魂護體七魄守寧違勅者死秉勅者生斗光遍照身宅光明³²

同時法師一邊口誦發燈神咒，手結三尖法印，以燈筋書南北斗星君以及斗母元君的諸密諱，同時點然斗燈（圖 6）。這些斗燈包括有七星燈以及兩旁用米和油燈排成的福壽燈（圖 7）、（圖 8）。福壽燈代表著南斗六司星君及北斗七元星君賜與福壽給參與禮斗法會的眾斗主。也就是北斗延壽、南斗延生的斗星消愆解厄信仰。並祈願斗光洞照菩薩，十二位開明童子，曼殊師利菩薩，能在盧舍圓光和炎上朱烟下，加持與會眾等。與會眾斗首參與法會後能洞照天下，百邪推落，攝鬼萬千，洞明朗照，通真達靈。最後大眾唱藥師讚，祈願藥師佛能光臨水月壇場，悲心救苦降吉祥，與會眾等能免難消災障，能七星高照沐恩光，如意保安康，並且福壽綿長。

³¹ 引自《延壽斗科》，頁 9-10。

³² 引自《延壽斗科》，頁 11-12。



(圖 6) 心悟法師手持燈筋結印書諸密諱點燃三台九皇斗母主燈



(圖 7) 法師手持燈筋結印書諸密諱點燃福燈



(圖 8) 法師手持燈筋結印書諸密諱點燃壽燈

三、迎請諸天禮斗真

另外《延壽斗科》並結合二十四諸天和日月星三光及星君的信仰，因此要「禮請二十四諸天」和三台星君本命星君以。「禮拜九皇大帝」，「皈命九皇七元」，九皇星君即北斗九星，九星為七現二隱。七現之星貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍等七曜星，二隱之星為左輔右弼，此九星又可分別稱為：天樞、天璇、天璣、天權、玉衡、開陽、瑤光、輔星、弼星等九星。

在《延壽斗科》中所禮請的二十四諸天分為是：

南無因果最勝功德尊天
南無妙覺華王大辯尊天
南無曾為宰相大梵尊天
南無行願圓成帝釋尊天
南無東方護世持國尊天

南無南方聖主增長尊天
 南無西方寶戟廣目尊天
 南無北方寶塔多聞尊天
 南無杵伏群魔密跡尊天
 南無大威力士散脂尊天
 南無應顯神威韋馱尊天
 南無濟惠人間堅牢尊天
 南無手執寶華樹神尊天
 南無引導群魔鬼子母尊天
 南無昔因布施帝喃尊天
 南無六臂崢嶸首羅尊天
 南無行日月前摩利支天
 南無日宮天子太陽尊天
 南無月宮天后太陰尊天
 南無清涼照夜星宮尊天
 南無手執鉞斧緊那尊天
 南無大乘阿修羅王尊天
 南無威神迦樓羅王尊天
 南無顯正摩睺羅王尊天³³

在斗科中的廿四諸天的版本及請神寶誥，在筆者對照清同治丙寅年（同治 5 年西元 1866 年），版本的《聖像二十四位諸天寶懺尊經》中的諸天寶誥後，發覺為同一版本，連寶誥的內容也是一樣的。³⁴

延壽斗科主要供奉的神聖為中天梵氣斗母元君，斗母元君為斗極之母，化生九皇星君，九皇大帝掌延生註死之籍。在《延壽斗科》中則把摩利支天菩薩和斗母元君加以融合成一尊，希望能透過這樣的方式結兩者的神通之力來為諸善信消災保安康，免除一切的罪障。接著「禮拜北斗七元九皇

³³ 引自《延壽斗科》，（台中市：瑞成書局，民國 70 年），頁 41-46。

³⁴ 詳見無著撰人：《聖像二十四位諸天寶懺尊經》，清同治丙寅年，清同治 5 年，西元 1866 年版本，（台中市：瑞成書局，無出版年月），頁 2-54。

大帝」和三台星君，本命元辰星君這分是：

敬禮 玉斗左宮高上帝釋尊天太靈八景元君
 敬禮 玉斗右宮北極玄卿大帝太素七辰元君
 敬禮 北斗天英陽明貪狼星君
 敬禮 北斗天任陰精巨門星君
 敬禮 北斗天柱真人祿存星君
 敬禮 北斗天星玄冥文曲星君
 敬禮 北斗天禽丹原廉貞星君
 敬禮 北斗天輔北極武曲星君
 敬禮 北斗天沖天關破軍星君
 敬禮 北斗天芮洞明左輔星君
 敬禮 北斗天蓬隱光右弼星君
 敬禮 北斗九皇夫人嬪妃眷屬
 敬禮 天罡萬貞節度星君
 敬禮 上臺虛精開德星君
 敬禮 中臺六淳司空星君
 敬禮 下臺曲生司祿星君
 敬禮 當生本命元辰星君³⁵

祈願大悲大願大聖大慈的中天北斗七元星君等列聖高真，能為眾善信消災解厄，洗罪延生，扶衰散禍。

四、奉誦明咒開斗門

接著法師奉誦藥上菩薩咒³⁶和藥王菩薩咒³⁷，主法法師並再次踏四門七

³⁵ 引自《延壽斗科》，頁 60-63

³⁶ 藥王菩薩咒曰：阿目佉。摩訶目佉。痠隸。摩訶痠隸。挖翅。摩訶挖翅。常求利。摩訶常求利。烏摩致。摩訶烏摩致。挖翅挖翅。摩訶挖翅。兜帝兜帝。摩訶兜帝。阿榆阿榆。摩訶阿榆。樓遮迦。摩訶樓遮迦。陀賒寐陀賒寐。摩訶陀賒寐。多兜

星八卦步罡踏斗，把剛剛封起來的斗門打開，以便接著帶領眾斗首善信遶斗門移星轉斗。藥上菩薩和藥王菩薩，是出自宋代西域三藏曇良耶舍所譯的《佛說觀藥王藥上二菩薩經》。在經文中提及只要持藥王咒、藥上咒，可滅諸罪障，懺悔惡業治煩惱障。根據經文提及，此法之要名滅諸罪障，亦名懺悔惡業神呪。亦名治煩惱。³⁸

五、消災解厄遶斗門

首先法師在大聖北方成就佛的聖號下，幫信眾化解二十四的災厄，這二十四災厄分是是：三災厄、四殺厄、五行厄、六害厄、七傷厄、八難厄、九星厄、夫妻厄、男女厄、產生厄、復運厄、疫癘厄、疾病厄、精邪厄、虎狼厄、蟲蛇厄、劫賊厄、枷棒厄、橫死厄、咒誓厄、天羅厄、地網厄、刀兵厄、水火厄。這是出自《太上玄靈北斗本命延生真經》中所提的二十四個災厄。原本本來應是

大聖北斗七元君。能解三災厄。

大聖北斗七元君。能解四殺厄。

大聖北斗七元君。能解五行厄。

大聖北斗七元君。能解六害厄。

大聖北斗七元君。能解七傷厄。

大聖北斗七元君。能解八難厄。

大聖北斗七元君。能解九星厄。

大聖北斗七元君。能解夫妻厄。

大聖北斗七元君。能解男女厄。

多兜。摩訶多兜。迦留尼迦。陀奢羅莎呵。阿竹丘阿竹丘。摩瞪祇。波登雌。遮梯。遮樓羅梯。佛馱遮犁。迦留尼迦。莎訶。

³⁷ 上菩薩咒曰：難那牟。浮致浮。留浮丘留浮丘。迦留尼迦。螺牟螺牟。迦留尼迦。鞞梯鞞梯。迦留尼迦。阿鞞梯他。阿便他阿便他。迦留尼迦。珊遮羅。莎訶。

³⁸ 宋，西域三藏曇良耶譯：《佛說觀藥王藥上二菩薩經》，《大正新脩大藏經》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

大聖北斗七元君。能解產生厄。
大聖北斗七元君。能解復運厄。
大聖北斗七元君。能解疫癘厄。
大聖北斗七元君。能解疾病厄。
大聖北斗七元君。能解精邪厄。
大聖北斗七元君。能解虎狼厄。
大聖北斗七元君。能解蟲蛇厄。
大聖北斗七元君。能解劫賊厄。
大聖北斗七元君。能解枷棒厄。
大聖北斗七元君。能解橫死厄。
大聖北斗七元君。能解咒誓厄。
大聖北斗七元君。能解天羅厄。
大聖北斗七元君。能解地網厄。
大聖北斗七元君。能解刀兵厄。
大聖北斗七元君。能解水火厄。³⁹

在《延壽斗科》則把「大聖北斗七元君」改成「大慈北方成就佛」。此時主法法師同時會幫與會眾善信進行加持(圖9),使眾善信能濟度諸厄難,超出苦眾生,盡憑生百福,咸契於五行,三魂得安健,邪魅不能停,長生超百苦。再來法師會在大眾唱誦「五東方讚」時,帶領眾斗首信眾進行移星轉斗遶斗門(圖10)。透過三次遶斗門的方式,宛如在環宇中步上星宮,祈求斗真賜福。「五東方讚」的內容是形容壇場種種莊嚴虔敬,祈求佛法僧三寶,本師釋迦牟尼佛,藥師佛,五方佛,彌勒菩薩,觀世音菩薩,四天王

³⁹ 《太上玄靈北斗本命延生真經》http://chiiaka.tacocity.com.tw/wisdom_3.htm



(圖 9) 心悟法師幫與會眾善信進行加持



(圖 10) 心悟法師帶領與會眾善信繞斗門

肆、神格與科儀內涵的融合轉換

儀式僧禮斗科儀，包涵了主要有兩大佛道兩教神格融合轉化信仰特色。分別為佛教藥師信仰與道教北斗星宿信仰，佛教摩利支天菩薩與道教斗母元君，兩個神格的融合轉換特色。以下分別說明。

一、佛教藥師信仰與道教北斗星宿信仰

首先將《佛說北斗七星延命經》所提，把東方藥師七佛轉化為北斗七星君的信仰。根據《佛說北斗七星延命經》有關東方藥師七佛與北斗七星君的相對應內涵為：

南無貪狼星，是東方最勝世界運意通證如來佛。
 南無巨門星，是東方妙寶世界光音自在如來佛。
 南無祿存星，是東方圓滿世界金色成就如來佛。
 南無文曲星，是東方無憂世界最勝吉祥如來佛。
 南無廉貞星，是東方淨住世界廣達智辨如來佛。
 南無武曲星，是東方法意世界法海遊戲如來佛。
 南無破軍星，是東方琉璃世界藥師琉璃光如來佛。⁴⁰

把佛教藥師七佛教信仰和北斗七星君的信仰加以融合。將東方藥師七佛和北斗七星君兩者加以融合。舉行《藥師斗科》科儀時會禮誦《藥師琉璃光如來本願功德經》並依藥師經依據點燈以祈求與會眾等永離疾病災禍。⁴¹這是根據《藥師琉璃光如來本願功德經》的記載：

⁴⁰ 唐，婆羅門僧：《佛說北斗七星延命經》，《大正新脩大藏經第 21 冊》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

⁴¹ 陳省身：〈臺北艋舺龍山寺觀音會農曆九月法會研究〉，《成大中文學報, No.17》，（台南市：國立成功大學中文系，2011 年，12 月），頁 68-69。

救脫菩薩言：「大德！若有病人，欲脫病苦，當為其人，七日七夜受持八分齋戒。應以飲食及餘資具，隨力所辦，供養苾芻僧。晝夜六時，禮拜行道，供養彼世尊藥師琉璃光如來。讀誦此經四十九遍，然四十九燈；造彼如來形像七軀，一一像前各置七燈，一一燈量大如車輪，乃至四十九日光明不絕。造五色綵幡，長四十九褶手，應放雜類眾生至四十九，可得過度危厄之難，不為諸橫惡鬼所持」。⁴²

在法會時一開始時會唱誦藥師讚

藥師佛 延壽王 光臨水月壇場 悲心救苦降吉祥 免難消災障
懺悔眾等三世罪願祈福壽綿長 吉星高照沐恩光 如意保安康 吉
星高照沐恩光 如意保安康⁴³

希望透過這些佛菩薩的力量來加持參與禮斗法會的眾斗主能消災延壽。接著「禮請藥師護法十二藥吒大將」，護持藥師經者之十二夜叉神，為藥師佛的護法，禮請祂們守護參與禮斗法會眾斗主的十二元辰，能為他們消愆解厄，賜與福壽。根據黃運喜〈《延壽斗科》文本分析與儀式實踐的現代意義〉一文，中提及此東方藥師七佛轉化為北斗七星君的結合，或許可說明清時代（包括韓國李朝時代），部分佛教寺院以供養藥師七佛之名，而行禮拜北斗七元真君之實。因其壇城後為藥師七佛，前置北斗七星，故以「藥師斗」之名稱之。⁴⁴

⁴² 唐，藏法師玄奘奉詔譯：《佛說藥師如來本願經》，《大正新脩大藏經第 14 冊》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

⁴³ 唐，洪州百丈山沙門懷海集編，清，古杭真寂寺苾芻儀潤證義，清，越城戒珠寺住持妙永校閱：《百丈清規證義記》，《卍新纂大日本續藏經第 63 冊》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

⁴⁴ 黃運喜，〈《延壽斗科》文本分析與儀式實踐的現代意義〉，《問哲》（新北市：蓮華佛學研究所，107 年 1 月），頁 85-86。

二、佛教摩利支天菩薩與道教斗母元君

摩利支天菩薩和斗母元君加以融合成一尊。這兩尊神格能轉換成為一體，是自宋元以來，佛道教禮斗儀式交涉共融的結果。根據謝世維教授〈早期斗母摩利支天文本探討：由《先天雷晶隱書》為中心〉一文也有相同的看法。文中提到，《先天雷晶隱書》當中的斗母摩利支天是佛教當中的摩利支天與道斗教當中的斗母，這兩種神格的結合成為新的神格。謝教授認為可以由幾個跡象來看：首先，《天雷晶隱書》一開始就標舉主法為「梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖」，這可以看出是由「斗母紫光天后」與「摩利支天大聖」兩種神格的結合。二，斗母摩利支天聖像與佛教法相一致同時其長咒短也完全沿用佛教摩利支天的本咒與心咒。三，在法「母默朝急告」當中完全沿用佛教摩利支天的本咒與心咒。三，在法「母默朝急告」當中彰顯摩利支天的幾項特質，包括遊行日月之前散發紫光、大悲大慈，接引眾生救苦護等。四，綜觀《先天雷晶隱書》五卷，斗母摩利支天的稱號不一，其中〈天母聖號〉「北陰乾元聖母日月登明慶華紫光聖德天后救苦護生摩利支天大聖」，聖號當中並未提到斗母，也不見與北斗相關的意象，而稱號是「摩利支天大聖」，完整保留摩利支天的名號。另外根據《道法會元》中的《玉音乾元丹田大法》則已經大膽使用了摩利支天咒。另外根據《先天斗母告斗玄科》以及清代婁近垣《梵音斗科》中，列一行禪師、三藏比丘等傳承祖師。⁴⁵

在大藏經可找到不空三藏法師所譯的摩利支天相關經典：《末利支提婆華鬘經》，《佛說摩利支菩薩陀羅尼經》，《佛說摩利支天經》，《摩利支菩薩略念誦法》。另外唐一行法師則譯有《宿曜儀軌一卷》。把一行禪師、不空三藏等密宗祖師。列入禮請的傳承師派祖師中，可以瞭解為運用佛教摩利支天法門，融入道教斗母法系的證明。希望能透過這樣的方式結兩者的神通之力來為諸善信消災保安康，免除一切的罪障。

⁴⁵謝世維：〈早期斗母摩利支天文本探討：以《先天雷晶隱書》為中心〉，《成大中文學報》，No.47，（台南市：國立成功大學中文系，2014年，12月），頁229。陳省身，〈第二章 臺灣儀式僧的傳承發展〉，《臺灣儀式僧瑜伽鉢口施食儀式研究》，頁37-38。

因此在延壽斗科中便須「朝禮摩利支天菩薩及斗姥元君」，在科儀中便有摩利支天及斗母的相關讚詞：

西天斗母摩利支天圓明蔭覆照群生度眾出迷津
 救劫消塵除難解災遁南無圓明斗母大支天菩薩
 志心皈命禮 西天竺國 大智光中 真空妙相 法王師 無上玄元
 天母主 金光燦處 日月潛輝 寶杵旋時鬼神失色 顯靈蹤於塵世
 衛聖駕於閻浮 眾生有難若稱名 大士尋聲來救苦 大悲大願
 大聖大慈聖德巨光天后 摩利支天菩薩
 百億化身三光聖母駕遊日月二宮前勅賜雷霆大法主
 威光赫奕妙相圓明接引眾生超離苦
 大悲大願大聖大慈聖德巨光天后圓明斗母尊天⁴⁶

根據《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》中便有提到摩利支天菩薩的種種威神之力：

摩利支天菩薩有大神通。長行日前。日不見彼。彼能見日。無人能見。無人能知。無人能捉縛誑害。責其財物。不為怨家得便。若有知彼摩利支天名。求加護者。亦無人能見。能知。能捉縛誑害。若有受持者。應作是願。王難中護我。賊難中護我。行路難中護我。水火難中護我。刀兵軍陣難中護我。鬼神難中護我。毒藥難中護我。惡獸毒蟲。怨家惡人難中護我。一切處。一切時。願常護我。⁴⁷

祈願西天斗母摩利支天菩薩能降流真炁，圓融覆護于微躬，變現神通。赫奕光明于法界，庶使百邪推落，萬病消除。

⁴⁶ 引自《延壽斗科》，頁 47-52

⁴⁷ 唐，不空譯：《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，《大正新修大藏經 第二十一冊》，（台北市：新文豐出版社，民國 72 年 1 月。），頁 259 到 260。

伍、結語

在臺灣民俗信仰中，一年都會有春秋兩季的禮斗法會。通常秋季禮斗法會則會選在農曆九月初一至九日，此時逢南、北斗星君下降及圓明道姥天尊（斗母）聖誕。另外則是廟宇主神生日時，也都會啟建祈安禮斗植福法會。主要目的在於誦經禮懺，祈求「風調雨順，國泰民安」。

儀式僧又名「瑜伽教僧」，大部份宮廟若由儀式僧，配合宮廟的誦經生舉行禮斗法會時，在法會圓前夕，會以《延壽斗科》來為諸斗首和善信祈福。

佛道教的禮斗法會儀式，是佛道教自宋元明清長期交流的融合結果。不將東方藥師七佛轉化為北斗七星君，另外則將摩利支天菩薩轉化為斗母元君。延壽斗科主供對象為中天梵氣斗母元君，斗母元君為斗極之母，化生九皇星君，九皇大帝掌延生註死之籍。因福建地區佛教儀式僧侶，在上述的佛道信仰文化交流背景下，因應廣大的禮斗法會市場須求，因此編纂《藥師斗科》一書。此科儀書流傳於福建地區。此科儀書是參考福建福州一帶的道教斗堂科儀書《穹隆玉斗科儀》一書而來。臺灣流行的則是另一本名為《延壽斗科》的科儀書。在日治時期傳入了臺灣的關西潮音禪寺。因此在《延壽斗科》中便將摩利支天菩薩和斗母元君加以融合成一尊，希望能透過這樣的方式結兩者的神通之力來為諸善信消災保安康，免除一切的罪障。

參考文獻

一、古籍

(一)藏經原典

唐不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，《大正新脩大藏經第二十一冊》，
（台北市：新文豐出版社，民國 72 年 1 月。

唐，婆羅門僧：《佛說北斗七星延命經》，《大正新脩大藏經第 21 冊》，
發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依大正新
脩大藏經所編輯。

唐，藏法師玄奘奉詔譯：《佛說藥師如來本願經》，《大正新脩大藏經第
14 冊》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）
依大正新脩大藏經所編輯。

唐，洪州百丈山沙門懷海集編，清，古杭真寂寺苾芻儀潤證義，清，越城
戒珠寺住持妙永校閱：《百丈清規證義記》，《卍新纂大日本續藏經
第 63 冊》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）
依大正新脩大藏經所編輯。

宋，西域三藏量良耶譯：《佛說觀藥王藥上二菩薩經》，《大正新脩大藏
經》，發行日期：2021-04-03，更新日期：2019-09-12，（CBETA）依
大正新脩大藏經所編輯。

元，大智壽聖禪寺住持臣僧德輝奉勅重編，大龍翔集慶寺住持臣僧大訴奉
勅校正，《勅修百丈清規》，《大正新脩大藏經第 48 冊》，發行日
期：2021-03-03，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

(二)儀軌原典

無著撰人：《聖像二十四位諸天寶懺尊經》，清同治丙寅年，清同治 5 年，
西元 1866 年版本，（台中市：瑞成書局，無出版年
《延壽斗科》，台中市：瑞成書局，民國 70 年

玠宗老法師：《新編佛寺日用課誦本》，台北市：菩提書局，民國 71 年 10 月）。

未著撰人：《藥師斗全科》，出版單位及年代不詳。

趙鼎光：《穹窿玉斗全科》，（台北縣：中華道教集玄合一堂，出版年不詳

二、近人編輯、論著

(一)專書

陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010 年

(二)期刊論文

陳清香：〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會會前論文集一》，台北市：中華民國現代佛教會學會，2006

陳省身：〈臺北艋舺龍山寺觀音會農曆九月法會研究〉，《成大中文學報, No.17》，台南市：國立成功大學中文系，2011 年，12 月。

陳省身，〈臺灣儀式僧與除疫法會〉，《玄奘佛學研究》第 36 期，（新竹市：玄奘大學），110 年。

陳省身：〈台灣本土佛教經懺僧及其演法與民俗信仰的關係：以齋天和箴口儀式為例〉，《臺灣宗教研究》第 14 卷 1 期，台北市：臺灣宗教學會，2015 年。

黃運喜：〈《延壽斗科》文本分析與儀式實踐的現代意義〉，《問哲》，新北市：蓮華佛學研究所，107 年 1 月

閻亦錚，〈佛教拜斗儀式「藥師斗」初探〉，《福建省社會主義學院學報 2016 年第六期》，福建省：福建省社會主義學院，2016

謝世維，〈早期斗母摩利支天文本探討：以《先天雷晶隱書》為中心〉，
《成大中文學報，No.47》，台南市：國立成功大學中文系，2014年，
12月

(三)學位論文

陳省身：《臺灣儀式僧瑜伽餞口施食儀式研究》，台北：中國文化大學史
學系博士論文，108年

張文正：〈第四章《正一穹窿玉斗全科》儀式與內容分析〉，《高雄天壇
斗堂的成立及其禮斗科儀研究》，台北縣：私主天主教輔仁大學宗教
學研究所碩士論文，97年

三、網站資料

《太上玄靈北斗本命延生真經》

網址：http://chiika.tacocity.com.tw/wisdom_3.htm

作者：李芝溟，修訂：李羅揚：〈道教斗姆的來歷與史實〉，2015-02-07

網址：<https://home.gamer.com.tw/creationDetail.php?sn=2740424>

荀子「法後王」思想論述之辨析

李尚軒*

摘要

法後王，為荀子思想之重要論述，然其未嘗明言後王究指何人。前人雖已考據詳實、臚列後王多項詮釋之可能；但若兼據《荀子》他篇文句，通盤付以考量，此議題仍有推敲之餘地。荀子非不法先王，然因先王治術傳遞久而愈略，故改易由粲然明備之後王，推類遠度先王之遺跡。

若從後王成名推論，後王不得為文、武兩王；若就君臣執位分際揣測，後王應是實有天下執位、德才兼備之聖王，故周公與孔子亦不得為之；若將荀書諸篇文句併視，可知「欲知周道，則審其所貴君子」所指即是成王所貴周公，將後王作「成王」解，則可與荀書各篇章思想相應而無礙。

關鍵詞：荀子、先王、後王、周成王、周公

* 作者係國立空中大學通識教育中心兼任助理教授

Xunzi's thought process of “model after latter kings”

Shang-Hsuan Li*

Abstract

Xunzi's important thought process is to model after latter kings, but it is not clear who the latter kings are. Although scholars have deciphered a number of possibilities of what exactly that means, judging from the “Xunzi” publication, there is room for interpretation. Not that Xunzi does not model former kings, it is because that is generations past. Therefore, Xunzi believes that it is by modelling latter kings that one can infer the relics of his predecessors.

As far as the rising of latter kings, they can be neither Zhou Wen Wang nor Zhou Wu Wang. By the same token, speaking from the powers vested in the monarch and its officials, the latter kings can be neither the Duke of Zhou nor Confucius. However, judging from the “Xunzi” publication, it can reasonably be presumed that the latter king should be Zhou Chen Wang and the emperor whom he most respected is the Duke of Zhou. This inference flows symmetrically with the philosophical studies in the “Xunzi” publication.

Keywords: Xunzi, former kings, latter kings, Zhou Chen Wang, Duke of Zhou

* Adjunct Assistant Professor, General Education Center, National Open University

壹、前言

《荀子·非相篇》曰：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」

¹法後王，為荀子思想之重要論述；但荀子既未嘗明言其所謂後王者究竟係指何人，其論述後王所用文詞亦過於簡略晦澀，致使義理難解²，諸家校釋紛歧。楊倞《荀子注》解：「後王，近時之王也。」³、劉台拱《荀子注》則云：「後王，謂文武也。」⁴，然劉師培《荀子補釋》謂：「荀子所言後王，均指守成之主，非指文武言也。」⁵、惟章太炎《煇書》以為「荀子所謂後

¹ (清)王先謙：《荀子集解·非相篇》(台北：藝文印書館，1967年)，卷3，頁116。本文所徵引荀書字句，皆以王先謙《荀子集解》為據，以下註解僅記篇名、卷頁數，避免複沓繁瑣。凡有集解本譌誤疏略之處，則斟酌嚴靈峯《無求備齋荀子集成》(台北：成文出版社，1977年)之歷朝諸家校釋，附於註文，俾便省覽。

² 梁啟雄：「後王、未詳；似是指總匯『百王』『聖王政教』之跡的『君師』，是一位有理想的、『德才兼備的、有位或無位的聖人——王或素王。或者就是〈解蔽〉、〈勸學〉中的『其人』。詳見梁啟雄《荀子簡釋》(台北：華正書局，1980年)，頁52-53。

³ (唐)楊倞《荀子注》，其云：「粲然明白之貌，言近世明王之法則是聖王之跡也；夫禮法所興以救當世之急，故隨時設教不必拘於舊文。」亦徵引司馬遷《史記·六國年表》：「傳曰：『法後王』，何也？以其近己而俗變相類，議卑而易行也。」為據而作近時之王解，見《荀子集成》，冊5，頁110、(漢)司馬遷：《史記》(北京：中華書局，2013年)，卷15，頁685。

⁴ (清)劉台拱《荀子補註》、另王念孫《荀子雜誌》亦曰：「後王二字，本篇一見、不苟篇一見、儒效篇兩見、王制篇一見、正名篇三見、成相篇一見，皆指文武而言，楊注皆誤。」俞樾《荀子平議》則調節云：「荀子生於周末，以文武王為後王可也，若漢人則必以漢高祖為後王、唐人則必以唐太祖太宗為後王，設於漢唐之世而言三代之制是所謂所謂舍己之君而事人之君矣！豈其必為後王乎？」，見《荀子集成》，卷33，頁10、90-91、卷35，頁27-29。

⁵ 劉師培《荀子補釋》，其據《說文》言：「後、后古通，后繼體君也。蓋開創為君，守成為后；開創之君立法艸創，而成文之法大抵定于守成之君，如周之禮制定于周公成王是也。荀子所言後王均指守成之主言，非指文武言也。」、另廖名春雖否定劉師培通假之說，卻仍以時序先後認同後王為守成之主，其言：「『後王』之『後』字無需通假，其義為先後之後。劉說『荀子所言後王，均指守成之主』言極是。」、「周禮、『周道』，都是由周公設計的，實即周公之制。荀子揭示了這種『以枝代主』、『君臣易位』的事實，實際是承認周公曾稱為周王。」，而將後王作周公、成王與康王解，詳見《荀子集成》，36冊，頁27、廖名春：〈荀子法後王說考辨〉，《管子學刊》1995年第04期(山東：齊文化研究院，1995年)，頁18-22。

王者，則素王是；所謂法後王者，則法《春秋》是。」⁶、另日儒物茂卿《讀荀子》則言：「下曰周道、曰禹湯有傳政，而不若周之察也，可見是周王。」⁷是以單僅就後王而論，前人考據辨證詳實、已臚列「文王」、「武王」、「守成之主」、「素王」等多項詮釋之可能⁸，雖迄今尚無定論，此議題似已不復有研討之必要；然若兼據《荀子》他篇義理文句，通盤付以抉擇考量，則此議題仍多有推敲之餘地。故本文擬以荀子其他思想論述試作揣測，希冀能借此理解荀子所謂「法後王」之真實本意。

貳、荀子所謂「先王之道」

孟荀皆誦法孔子，其迹若有相異者，即為性善、性惡之說，與尊先王、法後王之差異。然綜觀荀書，其計用有「先王」字詞四十九處，且散見於諸篇⁹；而用「後王」字詞，僅有十六處六篇，故荀子理應非為不尊先王者，

⁶ 章太炎：《尙書·尊荀》，其篇首亦言：「《春秋》之作，以黑綠不足代蒼黃，故反夏政于魯，為新王制，非為漢制也。」詳見《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1991年）第三集，頁7。

⁷ （日）江戶時期物茂卿《讀荀子》，久保愛《荀子增註》云：「觀下文，後王則謂周王，荀子中稱後王者皆倣此。」、桃井白鹿《荀子遺乘》亦言：「後王也，對上古之王之稱，蓋主指文武而及成康也，先王者因衰周之庸主，而指盛周之明王也，即所謂後王也。」日儒多從物茂卿作周王解；然朝川鼎《荀子述》謂：「不苟篇，天地始者今日是也，百王之道後王是也，今日後王相對而言，可見其非周先王矣。」惟其引據《韓詩外傳》、《呂氏春秋》、《漢書》以為荀子所謂後王者，類同孔子祖述堯舜、章憲文武、損益夏殷之禮而定典法，不必全同於周道，故應從楊倞作近時之王解。見《荀子集成》，41冊，頁65、43冊，頁126、45冊，頁47、47冊，頁55。

⁸ 馮友蘭則以為非有先王、後王之分，實皆指周文、武王：「總的說起來，荀況所說的『先王』和『後王』都是指的周文、武。荀況在有些地方稱他們為『先王』，因為他們距離戰國時代有七八百年之久。在有些地方稱他們為『後王』，因為他們是三代之王中的最後之王。在〈非相篇〉的同一篇中，在『文久而滅，節族久而絕』以下，緊接就說：『凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言；雖辯，君子不聽。』可見荀況所說的『先王』和『後王』都是指的周文、武。」詳見《中國哲學史新編（上卷）》，（北京：人民出版社，2001年），頁687。

⁹ 荀書言及先王者，計有〈勸學〉、〈榮辱〉、〈非相〉、〈非十二子〉、〈儒效〉、〈王制〉、〈富國〉、〈君道〉、〈彊國〉、〈正論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉、〈性惡〉、〈君子〉、〈大略〉、〈宥坐〉十七篇。

〈儒效篇〉曰：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。¹⁰

荀子所謂先王之道，是仁德之至隆，循比於中道而行之；而所謂中道，即是禮義、即為人道，〈禮論篇〉亦曰：「**禮者人道之極也。**」¹¹人道惟君子能審辨於禮而力行之，君子亦以禮義為脩身治世之權衡規矩，故荀子甚重禮義，其論禮之起源曰：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。¹²

荀子以為人生而有欲，欲而不能得，則不能無所求；然所求而無度量分界，則不能無忿爭，有忿爭則有紛亂，有紛亂則不免困窮。先王厭惡其亂，故制禮義以分配之，用以供養人之欲望與所求。人道禮義既為先王所制定，則荀子斷無不法先王之可能，故其論勸學：「**不聞先王之遺言，不知學問之大也。**」¹³、論辯言：「**凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言；雖辯，君子不聽。**」¹⁴、論儒者：「**儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。**」¹⁵、論治道：「**尚賢使能，等貴賤，分親疏，序長幼，此先王之道也。**」¹⁶無不尊法先王以為繩墨準則；然若如此，荀子何以非難孟子？何須另闢蹊徑而法後王？此與荀子主貴辨合符驗相關，其曰：

¹⁰ 《荀子·儒效篇》，卷4，頁171。

¹¹ 《荀子·禮論篇》，卷13，頁501。

¹² 同註11，頁487。是禮之所起也，宋台州本起上有「以」字作「是禮之所以起也」。

¹³ 《荀子·勸學篇》，卷1，頁11。

¹⁴ 同註1，頁120。

¹⁵ 同註10，頁165。

¹⁶ 《荀子·君子篇》，卷17，頁634。

五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也；五帝之中無傳政，非無善政也，久故也；禹、湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳。略則舉大，詳則舉小。愚者聞其略而不知其詳，聞其小而不知其大也。是以文久而滅，節族久而絕。¹⁷

世所傳之先王帝皇，五帝以前，其人無傳，非無有賢人；五帝之中，其政無傳，亦非無有善政，皆因過於久遠所致，故遞傳愈久則愈略，略者僅能概取其大端。

儀文節奏久則滅絕，此即荀子非難孟子與法後王之主因，其評子思、孟軻曰：「略法先王而不知其統」¹⁸固因先王之道久而俞略，若不知求其統類、不能應於時變而遂法之，則足以淆亂世術。荀子曰：「凡事行，有益於理者，立之；無益於理者，廢之。」¹⁹言必當理，事必當務，既先王治術不足以詳察而盡信、若強行略法亦無益於事行，則須審時度勢，知其統類而應變之。

參、荀子所謂「法後王」

上古聖王政跡賢人久未傳襲，欲觀聖王之跡則須另闢途徑，荀子曰：「以

¹⁷ 同註 1，頁 119。五帝，楊倞注：少昊、顓頊、高辛、唐、虞；另《呂氏春秋》、《禮記》、《淮南子》皆以太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊為五帝；《易傳》、《國語》、《世本》、《史記》、《大戴禮記》是以黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜為五帝；《戰國策》則以黃帝、庖犧、神農、堯、舜為五帝；另《白虎通義》、《通鑑外紀》等書所謂五帝者，僅有增刪，無逾上述帝名之範疇。論略、論詳，兩論字皆當從俞樾校作俞，俞讀作愈，見《荀子集成》，卷 33，頁 30-31。

¹⁸ 《荀子·非十二子篇》，卷 3，頁 133。統即統類，荀子論禮，有所謂倫類與統類。倫類為禮法所未達而等比類通，或簡言曰「類」，如〈勸學篇〉：「禮者法之大分，類之綱紀。」、「倫類不通，仁義不一，不足謂善學。」，卷 1，頁 23、31。統類則為先王與後王傳襲之統，或簡言曰「統」，如〈樂論篇〉：「樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。」、〈解蔽篇〉：「故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類。」，卷 14，頁 536、卷 15，頁 569。

¹⁹ 同註 10，頁 174。

類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。」²⁰、亦云：「有法者以法行，無法者以類舉。」²¹先王治術既已無從可法，則須由後王近驗推類而遠度，〈非相篇〉曰：

辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王；聖王有百，吾孰法焉？曰：文久而滅，節族久而絕，守法數之有司，極而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。²²

荀子以為人道莫不有辨，辨莫大於親疏長幼尊卑之分，分莫大於使其皆有所等差次序之禮，禮則莫大於聖王；然上古聖王不下百數之多，且儀文節奏之禮制、執守法數之官吏，久則廢弛絕滅，是以應就粲然明備之後王以推觀聖王之遺跡。由是觀之，荀子主法後王原因有三：其一，近借後王以遠審百王之道，故曰：「百王之道，後王是也。」²³其二，辨分禮法即是百王之所同，無變而足以道貫，所謂法後王者，亦即法其統貫，故曰：「百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。」²⁴其三，荀子論學，甚重真積力久而不懈，後王之法度，既已襲循於百王之道貫，又能應變時事而損益，則聖王之德政必隆積集成、大備於後王，故曰：「舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。」²⁵是以荀子所貴於法後王者，

²⁰ 同註 1，頁 120，〈大略篇〉亦云：「是非疑，則度之以遠事，驗之以近物。」，卷 19，頁 713。

²¹ 《荀子·王制篇》，卷 5，頁 211-212。(唐)魏徵：《羣書治要》「無法者以類舉」前亦有「其」字，作「其無法者以類舉」。見《荀子集成》，冊 29，頁 10-11。

²² 同註 1，卷 3，頁 115-117。故曰文久而息，王念孫云：「故，衍字也，自曰文久而息以下，皆與上文聖王有百吾孰法焉二句自相問答，則曰上不當有故字明矣。」、「下文曰是以文久而滅節，節族久而絕，滅與絕為韻，則此亦當然，今本滅作息，則失其韻矣。」極禮而禡，俞樾云：「極禮而禡，文不可通，疑禮字衍文也。極而禡三字為句，上云文久而息、節族久而絕，此云極而禡，正與久而息，久而絕一律。」見《荀子集成》，冊 34，頁 89、冊 35，頁 26。

²³ 《荀子·不苟篇》，卷 2，頁 72。

²⁴ 《荀子·天論篇》，卷 11，頁 446。楊倞注：「百王之不易者謂禮也，言禮可以為道之條貫也。」

見《荀子集成》，卷 6，頁 490-491。

²⁵ 同註 1，頁 117。

固於知其道貫統類，隆積其粲然明備之道，循禮正其經緯蹊徑，然後則可推度法教所不及、聞見所未至之先王聖跡。荀子論君子言行亦云：

君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言政治之求，不下於安存；言志意之求，不下於士；言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。高之，下之，小之，巨之，不外是矣。是君子之所以騁志意於壇宇、宮庭也。故諸侯問政，不及安存，則不告也；匹夫問學，不及為士，則不教也；百家之說，不及後王，則不聽也。夫是之謂君子言有壇宇，行有防表也。²⁶

君子之言行舉止有其封界準則、守道則有其專重獨崇，〈王制篇〉曰：「王者之制，道不過三代，法不貳後王；道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」²⁷言治道而過逾三代，則蕩然而無稽；論禮法而踰越於後王之外，則事不素習。循是以推，君子言行應所遵循之壇宇防表，即是聖王之道、後王之制，故曰：「天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。」²⁸凡言議首立隆正，然後以聖王備道為輕重之權稱、以王制為是非之封界，辯言雜說不及於後王者，縱使其能博聞彊志，持之有故、言之成理，君子皆賤之而不聽，如是則邪說不能亂、百家無所竄。另荀子亦是據以法後王與否而辨分俗儒、雅儒、大儒之別異，〈儒效篇〉曰：

逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡；其言議談說已無以異於墨子矣，然而明不能別；呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，億然若終身之虜而不敢有他志，是俗儒者也。

²⁶ 同註 10，頁 204。

²⁷ 同註 21，頁 221-222。

²⁸ 《荀子·正論篇》，卷 12，頁 480-481。

法後王，一制度，隆禮義而殺詩書；其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法而不敢怠傲，是雅儒者也。

法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬，苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬忤，張法而度之，則暗然若合符節，是大儒者也。²⁹

略法先王而足以淆亂世法，其學乖謬所舉雜博，僅可謂為俗儒；能尊法後王、齊壹制度，隆正禮義而差省詩書，纔可謂為雅儒；尊法後王以推論先王、能知通禮義之統類而調壹古今制度，凡事皆能舉用統類而適應之、施張禮義以測度之，使其有辨合符驗，則可謂為大儒。是以荀子所謂俗儒與雅儒之分，即是略法先王與法後王之差異；而雅儒與大儒皆法後王，能否齊法教所不及，聞見所未至、知通統類、損益應變於時事，則為其兩者所不同之處。綜上所述，荀子以後王為君子言行舉止之封界、而法後王與否亦是辨分雅俗儒者之權衡；先王治術既已久遠俞略，則應尊法粲然明備之後王禮制，隆正百王之道統，推類先王之遺跡。

²⁹ 同註 10，頁 193-196，《韓詩外傳》：「略法先王而足亂世，術謬學雜。」，殺詩書，郝懿行《荀子補注》言：「殺蓋敦字之誤，下同楊氏無注，知唐本猶無誤。」，行偽，楊倞注：「行偽謂行偽而堅行下孟反。」，劉台拱：「荀子書言偽者義皆作為此；行偽，韓詩外傳作行為。」，郝懿行：「偽與為同行，動作為也，注非是。」，明不能齊明法教之所不及，俞樾：「楊注斷明不能齊為句解，曰雖有大體其所見之明，猶未能齊言行使無纖介之差，此失其讀也。齊讀為濟，然而以下十八字作一句讀，言法教所及、聞見所至，則明足以及之而不能濟其法教所未及、聞見所未至也。所以然者由其知不能類也，學者誤謂明不能齊知、不能類相對成文，遂以齊字斷句失之矣！韓詩外傳正作明不能濟法教之所不及、聞見之所未至無知不能類句。」，詳見《荀子集成》，卷 5，頁 186、卷 33，頁 16、40、卷 35，頁 47-48；屈守元：《韓詩外傳箋疏》，（四川：巴蜀書社，1996 年。），卷 5，頁 447。

肆、荀子所謂「後王」者

荀子屢言法後王之緣由與義蘊，卻未嘗提及其所謂後王者為誰，故此下將次序臚列荀書與後王相關之篇章文句，據以推測後王所指涉之對象，〈正名篇〉曰：

後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉，則因之而為通。³⁰

後王所既定之名，是刑法之名隨從商朝、爵位之名隨從周朝³¹、節文威儀之名隨從周制儀禮、其他加於萬物之散名，則隨從華夏諸地之現成習俗。荀子既言後王成名須從殷周兩代，則其所謂刑名、爵名應於後王之時即已名定而實辨，故能循於舊名而無改易之必要。循是以推，荀子所謂後王者應不得為周朝建國之文王、武王，否則爵名將無所從之；而清儒劉台拱、汪中、王念孫等人解「後王」為「文武」，或因《中庸》：「仲尼祖述堯舜，憲章文武」³²與《孟子》：「孟子道性善，言必稱堯舜」之語³³，以為荀子既主性惡，又譏孟子略法先王，則後王是與堯舜相對應之文武；然觀荀書諸篇所用聖王、百王與先王之詞義皆同，且荀子論及堯舜皆稱其帝而非王³⁴，

³⁰ 《荀子·正名篇》，卷 16，頁 575-576。曲期，楊倞注：「謂委曲期會物之名也。」，郝懿行則言：「曲期為曲折期會之地，猶言委巷也。此與遠方異俗相儷，楊注斷曲期上屬似未安。」見《荀子集成》，卷 33，頁 104。

³¹ 荀子曰：「名有固善，徑易而不拂，謂之善名。」刑名從商非謂後王所有刑罰襲於殷商、爵名從周亦非所有爵賞皆由周朝創始，蓋因殷商刑罰允當、周朝爵賞端詳而循從之。此係就殷周制名而各取其善，故若周朝爵名，實由周公制定，然後成王從之，則亦無違荀子制名論述。

³² (宋)朱熹：《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，1984 年。)，頁 37。

³³ 《孟子·滕文公上》，見《四書集註》，頁 251。

³⁴ 《荀子·非相篇》：「蓋帝堯長，帝舜短；文王長，周公短。」、〈議兵篇〉：「是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。」、古者帝堯之治天下也，蓋殺一人，刑二人，而天下治。」，惟〈大略篇〉：「不知而問堯、舜，無有而求天府。曰：先王之道，則堯、舜已；六貳之博，則天府已。」然此篇或為荀卿弟子雜錄之語，

則可知先王為周朝以前聖王之總稱，未必特指堯舜二者，故若就〈正名篇〉之論述而辨析，後王非指文武兩王。另〈臣道篇〉曰：

人臣之論：有態臣者，有篡臣者，有功臣者，有聖臣者。內不足使一民，外不足使距難，百姓不親，諸侯不信；然而巧敏佞說，善取寵乎上，是態臣者也。上不忠乎君，下善取譽乎民，不卹公道通義，朋黨比周，以環主圖私為務，是篡臣者也。內足使以一民，外足使以距難，民親之，士信之，上忠乎君，下愛百姓而不倦，是功臣者也。上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影，應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。³⁵

荀子甚重君臣執位尊卑之分際，而其所謂制名亦是以明辨貴賤同異為要，故論人臣者，有態臣、篡臣、功臣、聖臣之分；論擅讓，則以為有擅國，而無擅天下。

若據此思想論述而辨析，荀子所謂後王者，亦不得為周公或素王孔子，今觀〈儒效篇〉曰：「周公無天下矣。鄉有天下，今無天下，非擅也；成王鄉無天下，今有天下，非奪也；變執次序節然也。」³⁶天子執位不能少當、不可假攝，周公終究歸周，反籍於成王³⁷；孔子雖有素王之稱，然始見於王充所著《論衡》，秦漢以前未有此說³⁸。荀子既借周公、孔子為喻，以明大

而荀書它篇亦未見「天府」一詞，故本文僅附於註解，未徵引之，頁 106、393、400、卷 19，頁 771。

³⁵ 《荀子·臣道篇》，卷 9，頁 349。環主，楊倞注：「環繞其主，不使賢者得用圖謀也。」，王念孫則云：「楊說甚迂，環讀為營。營惑也，謂營惑其主也，營與環古聲而通用，字或作還，成相篇云比周還主黨與施是也。」，詳見《荀子集成》，卷 6，頁 374、卷 34，頁 249-250。

³⁶ 同註 9，頁 163。王引之曰：「節上有之字，而今本脫之則文義不明；此言周公鄉有天下而今無，成王鄉無天下而今有，皆變執次序之節如此也。據楊注云節期也權變次序之期，則正文原有之字明矣。」，見《荀子集成》，卷 34，頁 128。

³⁷ 《史記·魯周公世家》載周公曾告太公望、召公奭曰：「我之所以弗辟而攝行政者，恐天下畔周，無以告我先王太王、季王、文王。」，卷 33，頁 1515。

³⁸ 王充：「孔子作《春秋》，以示王意。然則孔子之《春秋》，素王之業也。」、「孔子不王，素王之業，在於《春秋》。」，見黃暉《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），卷 13、27，頁 606、1121。秦漢以前典籍僅《莊子》有「素王」

儒事君之功效徵跡³⁹，亦言：「彼後王者，天下之君也」、「大儒者，天子三公也」⁴⁰則其所謂後王者，應是實際有天下執位、德才兼備之聖王，而大儒僅為聖王所貴而聽用。故〈非相篇〉曰：

欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。⁴¹

天下萬物各有其類，不相乖違背謬，雖歷時久遠，其理仍為相同。若能以言說推度功業、用人道禮法測度萬物而盡其理，則能趨向於邪曲而不迷惘、觀視雜物而不困惑。故欲觀千年之事，應由今日推度；欲知億萬之數，須從一二數起；欲知上世之知，則應審察周道；欲審周道，則應由其人、即後王⁴²所尊崇之君子而審度。以近知遠、以微知明，此是荀子尊法後王之義蘊及方法，〈君子篇〉亦曰：

之辭，《莊子·天道》曰：「夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。」另《史記·殷本紀》則載：「伊尹處士，湯使人聘迎之，五反然後肯往從湯，言素王及九主之事。」莊子所言僅為有王者之道德而無權位之人、司馬遷所記則為太素上皇，其道質素，故稱素王，兩者皆非特指孔子，詳見王先謙《莊子集解》（台北：世界書局，1971年），頁81、《史記》，卷3，頁91。

³⁹ 《荀子·儒效篇》：「大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以屬天下，惡天下之倍周也。」、「齊一天下，而莫能傾也—是大儒之徵也。」、「其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當；與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也—是大儒之稽也。」、「通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋，桀、跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。」、「〈非十二子篇〉亦言：「聖人之不得執者也，仲尼、子弓是也。」，頁161、191-193、233。

⁴⁰ 同註1，頁117、註9，頁203，大儒，楊倞注：「其才堪王者之佐也。」，見《荀子集成》，卷5，頁197。

⁴¹ 同註1，頁117。

⁴² 其人，各家校釋歧異，楊倞注：「謂己之君也，審謂詳觀其道也」；劉台拱曰：「其人，荀卿自謂也，所貴君子其人之所宗仰，若仲尼子弓」、物茂卿云：「言詳觀周人所尊信以為君子者也；梁啟雄言：「其人，指人們所尊貴的君子，即後王，就前後文義而推測，其人應作後王解為是。」，詳見《荀子集成》，冊5，頁110-111、冊33，頁10、冊41，頁65、《荀子簡釋》，頁53。

論法聖王，則知所貴矣；以義制事，則知所利矣。論知所貴，則知所養矣；事知所利，則動知所出矣。二者，是非之本，得失之原也。故成王之於周公也，無所往而不聽，知所貴也；桓公之於管仲也，國事無所往而不用，知所利也。⁴³

「欲知周道，則審其所貴君子」；「論法聖王，則知其所貴」；「成王之於周公也，無所往而不聽，知所貴也。」若將此三則文句併而審視，將可推知〈非相篇〉所謂其人與君子者，亦即〈君子篇〉所言成王與周公。成王議論法效聖王，知其所應當尊貴者，故對周公凡事無所往而不聽從；欲觀周道，則應由成王所貴周公而審度。荀子固謂：「以德復君而化之，大忠也」⁴⁴，「若周公之於成王也，可謂大忠矣」⁴⁴。周公志安於公正、行安於脩潔、知通禮法之統類，其道德足以覆蓋成王而化之使善；成王則聽取周公總領治術之道、立禮法隆正而任用適當之人，僅恭己守成即能懸衡南面於天下。另〈儒效篇〉亦載有周公教誨開導成王：「使諭於道，而能拚跡於文、武」⁴⁵。成王既得周公輔佐教導，漸習治平之道，則能繼襲文、武兩聖王之政教遺跡。周道始乎文武，粲然明備於成王、周公之際⁴⁶，是故若法成王、察其所貴周公，將可察審周道，詳論於百王之前，知其無變之道貫。

⁴³ 同註 16，頁 633-634。論知所貴，則知所養矣；事知所利，則動知所出矣。俞樾：「四句相對成文，下句不應多動字注，亦不及動字之誼，則動字衍文也。」，見《荀子集成》，冊 35，頁 144-145。

⁴⁴ 同註 35，頁 359。

⁴⁵ 同註 9，頁 258。

⁴⁶ 《禮記·明堂位》：「武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服；七年，致政於成王。」、《左傳·文公十八年》載季文子使大史克對宣公曰：「先君周公制周禮曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」、昭公二年，韓宣子曰：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」周公攝政制禮作樂，致使天下大服歸順，是以周道粲然明備於成王、周公之際。荀子既言研習禮法為修習術數之終止、人道之極，其論治國亦以隆禮為要，則將甚為推崇成王用周公以制禮。故〈王霸篇〉曰：「彼持國者，必不可以獨也，然則強固榮辱在於取相矣，身能相能，如是者王。」、「人主者，以官人為能者也。」、「能當一人而天下取。」、「成王用周公旦。」，詳見(唐)孔穎達疏：《禮記正義》(台北：台灣藝文印書館，1981年)，卷 31，頁 576、《春秋左傳正義》(台北：台灣藝文印書館，1981年)，卷 20，頁 352、卷 42，頁 718、《荀子集解》，卷 7，頁 320-322。

今觀荀書所論周道，屢言文武、成王與周公之政跡，卻未見有徵引周朝後世昭、穆、孝、宣等諸王處⁴⁷。循是以推，荀子所謂後王者，既不得為文武、周公，則應作「成王」⁴⁸解，如是將能與荀書各篇章思想論述相應而無礙、亦可與劉師培所解「守成之主」意近，然此推論是據荀子生存時代而實解之⁴⁹；凡事須宗原應變，曲得其宜，既言文久而滅，節族久而絕，若重於闡發「法後王」之學理，則可不拘泥於敘述歷史之事實，荀子曰：「**凡知說，有益於理者，為之；無益於理者，舍之**」⁵⁰成王治術亦是久則俞略，後世若有能總匯聖王政教、貴用知通統類大儒之君王，將可循法此後王善政之道，以近知遠、以類度類，而觀歷朝先王、成王之遺跡，無須特定效法於成王。此能契合於司馬遷、楊倞「近時之王」之所解，亦無違荀子「法後王」思想論述之義蘊。

伍、結論

荀子所謂先王之道，是仁德之至隆，循比於禮義中道而行之、亦是人道惟君子能審辨於禮而力行之。人道禮義既為先王所制定，則荀子斷無不法先王之可能，其論儒者、勸學、辯言、治道等皆須尊法先王以為繩墨準則；然荀子思想甚重辨合符驗，先王帝皇雖有賢人善政，卻因遞傳愈久則

⁴⁷ 荀書論及周康王，僅有〈大略篇〉：「文王誅四，武王誅二，周公卒業，至成、康則案無誅已。」，然此語亦見於〈仲尼篇〉：「文王誅四，武王誅二，周公卒業，至於成王則安無誅矣。」卻未有康王。既〈大略篇〉或為荀卿弟子雜錄之語，而荀書它處亦無載有康王政跡，故本文以〈仲尼篇〉為是，不以康王作荀子所謂後王解，頁 795、249。

⁴⁸ 周成王(B.C1055- B.C1021)，姬姓，名誦，周武王姬發之子，年幼繼位，初由周公旦輔政，時管叔、蔡叔疑周公之為不利於成王，乃挾武庚以作亂。周公承成王命，歷時三年，伐誅武庚，殺管叔，放蔡叔。周公輔政七年後，還政成王，仍以人臣位事之。成王親政，遂使召公復營維維邑、親自東伐淮夷、分封諸侯、亦命周公興正禮樂，與其子康王開啟後世所謂「成康之治」。

⁴⁹ 荀子生存時代雖距周成王已有七百餘年，然戰國時已無聖王可法，故〈正名篇〉曰：「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏、誦數之儒，亦皆亂也。」若與堯、舜、禹、湯等先王相較，成王仍屬周道近時之王；若與開創周朝文王、武王相較，則其亦是繼襲守成之主，頁 686。

⁵⁰ 同註 9，頁 174。

愈略，致使儀文節奏絕滅而無傳，若不知求其統類、不能應於時變而略法之，將足以淆亂世術。

既言上古聖王政跡賢人久未傳襲、先王治術不足以詳察而盡信，欲觀聖王之跡則須另闢途徑。先王治術既已無從可法，則須由粲然明備之後王，近驗推類而遠度聖王之遺跡。歸納荀子主法後王原因有三：其一，近借後王以遠審百王之道；其二，法後王即是辨分禮法、尋求百王之所同，無變之統貫；其三，後王能襲循百王道貫、損益應變時事，故能隆積集成、粲然明備聖王之德政。是故荀子以後王為君子言行舉止之封界、亦用法後王與否為辨分俗儒、雅儒之權衡。

然荀子屢言法後王之緣由與義蘊，卻未嘗提及其所謂後王者為誰，若從後王成名從於殷周兩代而推論，後王不得為周朝建國之文王、武王；若就荀子甚重君臣執位尊卑分際而揣測，後王應是實際有其天下執位、德才兼備之聖王，周公與素王孔子僅可稱為大儒，不得為後王；若將〈非相篇〉與〈君子篇〉文句相併視，可推知「欲知周道，則審其所貴君子」所指即是成王所貴周公；另〈儒效篇〉載有成王能繼襲文、武政教遺跡之語、今觀荀書亦未見有徵引周朝後世昭、穆、孝、宣等諸王處。據此後王應作「成王」解，法成王即是察其所貴「周公」，將可藉此察審周道、詳論於百王之前，知其無變之道貫，如是則能與荀書各篇章思想論述相應而無礙。

凡事須宗原應變，曲得其宜，既言文久而滅，節族久而絕，若重於闡發「法後王」之學理，則可不拘泥於敘述歷史之事實。成王治術亦是久則俞略，後世若有能總匯聖王政教、貴用知通統類大儒之君王，將可循法此後王善政之道，以近知遠、以類度類，而觀歷朝先王、成王之遺跡，無須特定效法成王，此亦無違荀子「法後王」思想論述之義蘊。

參考書目

古籍

漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，2013年。

- 唐·孔穎達疏：《禮記正義》，台北：台灣藝文印書館，1981年。
- 唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，台北：台灣藝文印書館，1981年。
- 宋·朱熹：《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年。
- 明·黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 清·王先謙：《莊子集解》，台北：世界書局，1974年。
- 清·王先謙：《荀子集解》，台北：藝文印書館，1973年。
- 清·段玉裁：《說文解字注》，台北：洪葉文化事業公司，2000年。

近人論著

- 屈守元：《韓詩外傳箋疏》，四川：巴蜀書社，1996年。
- 張宗祥：《論衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1999年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編(上卷)》，北京：人民出版社，2001年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，台北：華正書局，1980年。
- 陳大齊：《荀子學說》，台北：中國文化大學出版社，1989年。
- 熊公哲：《荀卿學案》，台北：台灣商務印書館，1970年。
- 嚴靈峯：《無求備齋荀子集成》，台北：成文出版社，1977年。

期刊論文

- 陳禮彰：〈荀子「法後王」說究辨〉，《國文學報》，台北：臺灣師範大學國文學系，2005年。第37期，頁21-48。
- 廖名春：〈荀子法後王說考辨〉，《管子學刊》，山東：齊文化研究院，1995年。第04期，頁18-22。
- 張立、王軍：〈荀子法後王說辨析〉，《鎮江高專學報》，江蘇：鎮江高等醫科學校，2014年。第27卷第1期，頁59-62。
- 王淑理：〈論《荀子》「法先王」、「法後王」之雙重義〉，《人文與社會學報》，高雄：義守大學，2017年。第3卷第6期，頁21-42。

《空大人文學報》稿約

103年03月19日本系102學年度下學期第1次系務會議通過
106年03月08日本系105學年度下學期第1次系務會議通過
107年09月26日本系107學年度上學期第1次系務會議通過
108年03月13日本系107學年度下學期第1次系務會議通過

- 第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）。
- 第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以文學、歷史學、宗教與哲學、傳播、藝術及外語等六大類領域相關之學術論著或實務之個案案例研究為主。
凡本校專、兼任教師（含職員）、大專院校教師及博士研究生學術研究成果屬以上各類者，歡迎惠賜大作。來稿字數，中、日文以不超過25000字為原則（含中英文摘要、關鍵詞及圖表），英文以不超過A4紙30頁為原則。
- 第三條 本學報編輯委員，視來稿專業內涵，聘請兩位專家學者採匿名審查制。
- 第四條 本刊著作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後非經本學報書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。
- 第五條 著作者投稿於本刊，經本刊收錄後，同意授權本刊得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。（如授權書所載）
- 第六條 本學報致贈作者該期紙本1冊、抽印本10份，不另支稿酬。
- 第七條 來稿請標明中、英文篇名及作者之中、英文姓名。全文請提供與Microsoft Word相容之文稿電子檔。
- 第八條 來稿請附個人簡介（註明所屬學校、機構及職稱），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
- 第九條 本學報年出一期，每年六月底截稿，十二月出版。
- 第十條 來稿請依學術論文格式撰寫，引用書名請打《》，篇章請打〈〉，譬如《莊子》〈逍遙遊〉。引用原文，請低三格。文中附註，採隨文註。西式論文請以APA的參考書目格式撰寫。
- 第十一條 來稿請寄「新北市蘆洲區（24701）中正路172號國立空中大學人文學系」收。

