

第22卷第2期 (總第44期) 2025年12月
Vol. 22, No. 2 (Issue 44), Dec. 2025

ISSN 1812-6243
DOI: 10.6163/TJEAS

臺灣東亞文明研究學刊

Taiwan Journal of East Asian Studies



國立臺灣師範大學國際與社會科學學院

College of International Studies and Social Sciences,
National Taiwan Normal University

《臺灣東亞文明研究學刊》

主 編 江柏煒（國立臺灣師範大學）

編輯委員會（依姓名筆劃順序）

川島真（日本東京大學）

宋怡明（美國哈佛大學）

林維杰（中央研究院）

金渡鎰（韓國成均館大學）

柯瓊芳（中央研究院）

張崑將（國立臺灣師範大學）

陳中和（馬來西亞拉曼大學）

黃賢強（新加坡國立大學）

蔡振豐（國立臺灣大學）

蕭惠貞（國立臺灣師範大學）

藤井倫明（日本九州大學）

執行編輯 吳俊芳（國立臺灣海洋大學）

助理編輯&排版設計 金善惠

《臺灣東亞文明研究學刊》

第22卷第2期（總第44期）2025年12月

發行人

吳正己

出版者

國立臺灣師範大學國際與社會科學學院 (<http://www.ciss.ntnu.edu.tw/>)

地 址

10610 臺北市大安區和平東路一段162號

電 話

886-2-7749-5525

傳 真

886-2-2368-7762

電 郵

tjeas.ntnu@gmail.com（編輯部）

總經銷

國立臺灣師範大學圖書館出版中心

(<http://press.lib.ntnu.edu.tw/>; 886-2-7749-5286)

定 價

新臺幣400元整

I S S N

1812-6243

G P N

2009305514

D O I

10.6163/TJEAS

《臺灣東亞文明研究學刊》於二〇〇四年六月創刊，係半年刊。本刊以人文與社會科學為研究脈絡，以期建立廿一世紀東亞文明與其他文明對話之基礎，並深入發掘東亞社會文化之核心價值與議題。本刊內容以中、英之研究論著為主，兼及研究討論、書評及其他相關之論述。發表園地全面公開，竭誠歡迎海內外學者賜稿。來稿請勿一稿兩投，並請務必包含中、英文之題名、摘要及關鍵詞，並附真實姓名、簡介及聯絡方式。來稿請一律使用「國立臺灣師範大學圖書館開放期刊系統（Open Journal System）」進行投稿：

<http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas>

本刊聯絡信箱：tjeas.ntnu@gmail.com

通訊地址：10610 臺北市大安區和平東路一段162號

國立臺灣師範大學國際與社會科學學院（校本部正大樓5樓）

《臺灣東亞文明研究學刊》編輯委員會

《臺灣東亞文明研究學刊》網頁：<http://tjeas.ciss.ntnu.edu.tw/>

《臺灣東亞文明研究學刊》每年出版兩期（六月、十二月）。版權所有，任何形式與方式之重製及翻譯均須徵得本學刊同意。

臺灣東亞文明研究學刊

收入THCI核心期刊名單、ESCI、Historical Abstracts with Full Text及Scopus 資料庫

第 22 卷第 2 期（總第 44 期）2025 年 12 月

研究論著

- 1 從孔子所構想之教育範式至後來主導之範式：關於其所謂威權性的當代詮釋與誤解之再評析
徐傳智、蘇佳詩、蘇瓜儀、蘇佳莉
- 47 鴟吻形象變化與宗教建築之政治隱喻
梁永浩
- 75 傳說被建構成「歷史」：以汶萊的「中國公主」與「Ong Sum Ping」傳說為例
郭宗華
- 127 論十九世紀柔佛開埠與港主制度實施之肇始
廖筱紋
- 173 廿世紀上半葉越南的儒學爭論——以潘瓊和陳仲金為例
楊春玉荷、阮河秋、阮越方
- 215 竹內實的中國文學思考與毛澤東觀之情感與理性——以文革為中心
曹嗣衡
- 265 他城／我城：論也斯、王安憶散文中的港滬書寫
蔣興立

附錄

- 297 近三年篇目索引

Taiwan Journal of East Asian Studies

The Journal is indexed in the THCI listing, ESCI, Historical Abstracts with Full Text, and Scopus

Vol. 22, No. 2 (Issue 44), Dec. 2025

General Article

- 1 From the Educational Paradigm Conceived by Confucius to the One that Prevailed: A Reassessment of Contemporary Interpretations and Misconceptions About Its Alleged Authoritarianism
Chuan-Chih Hsu, Chia-Shih Su, Kua-I Su, Chia-Li Su
- 47 The Image of the Ridge Beast and the Political Metaphor of Religious Architecture
Yong-Hao Liang
- 75 Legends were Constructed as “History”: A Case Study of Brunei’s “Chinese Princess” and “Ong Sum Ping” Legends
Chong-Wah KOH
- 127 The Formation of New Johore and the Implementation of the Kangchu System in the 19th Century
Siew-Boon Lew
- 173 Confucian Debate in Vietnam during the Early-20th-century —— The case of Phan Khoi and Tran Trong Kim
Ha Duong Xuan NGOC, Ha-Thu NGUYEN, Viet-Phuong NGUYEN
- 215 Emotion and Reason in Takeuchi Minoru’s Reflections on Chinese Literature and Mao Zedong: Focusing on the Cultural Revolution
Chi-Hang CHO
- 265 The Other City / My City: Hong Kong and Shanghai in the Essays of Yesi and Anyi Wang
Chiang-Hsin Li

Appendix

- 297 Index of Articles Published in Recent Three Years

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/TJEAS.202512_22(2).0001

From the Educational Paradigm Conceived by
Confucius to the One that Prevailed:
A Reassessment of Contemporary Interpretations
and Misconceptions About Its Alleged
Authoritarianism¹
從孔子所構想之教育範式至後來主導之範式：關於其所謂
威權性的當代詮釋與誤解之再評析

Chuan-Chih Hsu *

徐傳智

Chia-Shih Su**

蘇佳詩

Kua-I Su***

蘇瓜儀

Chia-Li Su****

蘇佳莉

2024 年 6 月 2 日收稿，2025 年 2 月 5 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。

¹ AI tool was used in Spanish-English translation process of the article. The authors confirm full responsibility for the content as presented.

* Corresponding author, Ph.D. in Education, university lecturer and academic researcher, Dirección de Formación General, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. 教育學博士，大學講師與學術研究員，智利塔爾卡天主教大學通識教育處

** Ph.D. in Didactics of Mathematics, university lecturer and academic researcher, Facultad de Ciencias Básicas, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. 數學教學論博士，大學講師與學術研究員，智利塔爾卡天主教大學基礎科學學院

*** Ph.D. candidate in Entrepreneurial Management, university lecturer, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Argentina. 企業管理博士候選人，大學講師，阿根廷布宜諾斯艾利斯企業與社會科學大學

**** MD, Hospital General de Agudos Dra. Cecilia Grierson, Buenos Aires, Argentina. 醫師，阿根廷布宜諾斯艾利斯 Cecilia Grierson 綜合醫院

Keywords: Confucianism, Confucian educational paradigm, Teacher-student relationships, Student initiative and expression, Critical thinking and creativity

關鍵詞：儒家思想、儒家教育範式、師生關係、學生主動性與表達、批判性思維與創造力

Abstract

This article explores the divergence between the educational paradigm articulated by Confucius and the state-centered educational systems that later emerged in East Asian societies, particularly under the influence of Legalist thought and bureaucratic imperial examination regimes in imperial China. Drawing upon a close reading of classical Confucian texts and contemporary comparative educational research, the study reveals that Confucian pedagogy originally emphasized moral self-cultivation, dialogical learning, and the nurturing of student agency. However, these principles were progressively overshadowed by institutional mechanisms of social control, meritocratic credentialism, and rigid curricular structures, particularly during and after the Han dynasty. Such historical developments contributed to the modern misconception of Confucianism as inherently authoritarian or passive. By analyzing current educational reforms and curriculum models inspired by Confucian ideals in countries such as China, South Korea, and Taiwan, this study underscores the paradigm's potential to support critical thinking, ethical engagement, and learner-centered instruction. The findings call for a reassessment of Confucian education not as a monolithic tradition, but as a dynamic pedagogical resource that, when disentangled from statist appropriations, can inform inclusive and context-sensitive educational policies across diverse East Asian contexts.

摘要

本研究探討由孔子所闡述之教育範式，與後來在東亞社會中發展出的以國家為中心之教育體系之間的分歧，特別關注於中國帝制時期法家思想與官僚科舉制度所產生的影響。透過對儒家經典文本的細緻研讀與當代比較教育研究的參照，本文指出，儒家教育本質上強調道德自我修養、對話式學習以及學生主體性的培養。然而，這些原則在歷史發展中逐漸被社會控制的制度性機制、精英選拔的學歷主義，以及僵化的課程結構所掩蓋，尤以漢代及其後期為甚。此一歷史演變促成了對儒學本質上專制或消極的現代理解錯誤。透過分析當前如中國、南韓與臺灣等地基於儒家理念所推動的教育改革與課程模式，本文強調該範式支持批判思維、倫理參與與以學習者為中心之教學的潛力。研究結果呼籲重新評估儒家教育，將其視為一種非僵化的、具活力的教學資源；當其得以擺脫國家主義的挪用時，儒家教育有潛力為多元且具脈絡敏感性的東亞教育政策提供重要啟示。

Introduction

Confucius (551–479 BCE) was a seminal educator who established an academy independent of state sponsorship and trained a circle of exemplary disciples, including Yan Hui, Zilu, and Zigong². These followers later contributed to social transformation through public service, ethical leadership, and educational reform, shaping governance and moral practice in early Chinese society. Guided by the pragmatic principles of Confucian pedagogy, an effective educator is expected to: (1) recognize and accommodate the diverse capacities and learning needs of students³; (2) adopt instructional methods grounded in questioning, open discussion, and problem-solving, fostering “a variety of active actions” and encouraging students to “investigate things” (referred to as *gewu*)⁴; and (3) prioritize the observation of moral and behavioral development over exclusive attention to academic achievement⁵. When applied collectively, these principles foster dynamic and responsive learning environments, moving classrooms beyond static and uniform content delivery that often results in passive student reception⁶.

The active, inquiry-based approach championed by Confucius has found resonance in the work of modern pedagogical theorists such as John Dewey, who

² Weiwei Bi, “Enlightenment of Confucius’ Thought of People Oriented on Modern Education,” In *2021 2nd International Conference on Modern Education Management, Innovation and Entrepreneurship and Social Science*, ed. Weiwei Bi (China: Atlantis Press, 2021), pp. 124-127.

³ Seung Hwan Shim, “A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber, and Freire. Teaching and Teacher Education,” *Teaching and Teacher Education*, Vol. 24(3), (2008), pp. 515-535; Benjamin Michael Giaimo, “Confucius Americanus: The *Junzi* 君子 (The Confucian Superhero) Headlines a New American Slang Translation of *The Analects*,” *International Communication of Chinese Culture*, Vol. 7(1), (2020), pp. 31-51.

⁴ Charlene Tan and Azhar Ibrahim, “Humanism, Islamic Education, and Confucian Education,” *Religious Education*, Vol. 112(4), (2017), pp. 394-406.

⁵ Tiejuan Guo, “Learning the Confucian way. New Directions for Teaching and Learning,” *New Directions for Teaching & Learning*, Vol. 2015(142), (2015), pp. 5-18; Roger. G. Tweed and Darrin. R. Lehman, “Learning considered within a cultural context: Confucian and Socratic approaches,” *American Psychologist*, 57(2), (2002), pp. 89-99.

⁶ Charlene Tan, “Confucianism and education,” In *Oxford Research Encyclopedia of Education*, ed. Noblit, G. (UK: Oxford University Press, 2017).

emphasized experiential learning and reflective thinking⁷. However, educational discourse—particularly in East Asian contexts—has often portrayed teachers as rigid authorities who enforce strict discipline, discourage questioning, rely heavily on rote memorization, and reinforce high-stakes examination systems⁸. Consequently, both scholarly and public narratives have frequently labeled the Confucian educational tradition as inherently authoritarian.

Yet this interpretation oversimplifies the underlying philosophy. Confucianism emphasizes ethical cultivation (*xiushen*), relational responsibility (*ren*), and societal harmony (*he*), which are not inherently contradictory to structured or hierarchical learning environments⁹. Rather, the behavioral norms and authority structures often associated with Confucian classrooms reflect broader socio-political legacies, cultural traditions such as filial piety, and parental expectations, rather than principles derived from Confucius' teachings themselves¹⁰. As such, what is often perceived as authoritarianism in Confucian-influenced education is better understood as a cultural-pedagogical hybrid shaped by multiple historical and institutional factors.

⁷ Leonard, Waks, "John Dewey and Confucius in Dialogue: 1919-2019," *Journal of East China Normal University* (Educational Sciences), Vol. 37(2), (2019), pp. 45-52.

⁸ Tiejuan Guo, "Learning the Confucian way. New Directions for Teaching and Learning," *New Directions for Teaching & Learning*, Vol. 2015(142), (2015), pp. 5-18; Yu, Han, Xiaoyan, Ji, and Jinghe, Han, "Transformation of Chinese as a foreign language teachers' relationship with their students in the Australian context," *International Journal of Contemporary Education*, Vol. 2(2), (2019), pp. 27-37; Michael, Minkov, "A revision of Hofstede's model of national culture: Old evidence and new data from 56 countries," *Cross Cultural & Strategic Management*, Vol. 25(2), (2018), pp. 231-256.

⁹ Hye-Kyung, Kim, "Critical thinking, learning and Confucius: A positive assessment," *Journal of philosophy of education*, Vol. 37(1), (2003), pp. 71-87; Li, Li, and Rupert, Wegerif, "What does it mean to teach thinking in China? Challenging and developing notions of 'Confucian education'," *Thinking skills and creativity*, Vol. 11, (2014), pp. 22-32.

¹⁰ Esther Yim Mei, Chan, "Blended learning dilemma: Teacher education in the confucian heritage culture," *Australian Journal of Teacher Education*, Vol. 44(1), (2019), pp. 36-51; Yushan, Jiang, Chi-Kin John, Lee, Zhi Hong, Wan, and Junjun, Chen, "Stricter teacher, more motivated students? Comparing the associations between teacher behaviors and motivational beliefs of Western and East Asian learners," *Frontiers in Psychology*, Vol. 11, (2021), pp. 1-10.

While this study focuses on the educational implications of Confucianism, it is important to recognize that Confucian thought has been appropriated and reshaped by various political regimes across East Asia. For example, Confucian values were employed to support imperial ideology in premodern China, adapted to promote moral citizenship in South Korea, and mobilized in Singapore to reinforce communitarian values¹¹. These variations highlight how political contexts mediate the educational applications of Confucianism and must be considered when evaluating its perceived authoritarianism.

This reevaluation of “authoritarianism” in East Asian pedagogy also echoes critiques in other contexts. Paulo Freire, for example, criticized traditional Western education for treating learners as passive recipients of knowledge in what he termed the “banking concept” of education¹². Both Freire and Confucius, despite arising from distinct cultural milieus, converged on a vision of learners as active participants in a moral and intellectual journey, capable of self-transformation and societal engagement.

Likewise, Giroux observed that some teachers in Western schools are labeled authoritarian if they adopt teacher-centered strategies for classroom management, particularly in large or under-resourced contexts¹³. These critiques mirror the issues seen in Confucian cultural settings, where the teacher's authority—often misunderstood as purely authoritarian—may instead reflect culturally ingrained respect for seniority and expertise¹⁴.

¹¹ Weiming, Tu, “Confucian traditions in East Asian modernity: Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons,” edited by W. Tu. (United Kingdom: Harvard University Press, 1996); Charlene, Tan, 2012. “Our shared values” in Singapore: A Confucian perspective, ” *Educational Theory*, 62(4), 449-463; Daniel. A., Bell, & Chaibong, Ham (Eds.). “Confucianism for the modern world,” (UK: Cambridge University Press, 2003).

¹² Paulo, Freire, “Pedagogy of the oppressed,” In *Toward a sociology of education*, ed. John Beck, Chris Jenks, Nell Keddie, Michael F. D. Young (United Kingdom: Routledge, 2020), pp. 374-386.

¹³ Henry A, Giroux, “On Critical Pedagogy (2nd ed),” United Kingdom: Bloomsbury Academic, 2020.

¹⁴ Esther Yim Mei, Chan, “Blended learning dilemma: Teacher education in the confucian heritage culture,” *Australian Journal of Teacher Education*, Vol. 44(1), (2019), pp. 36-51. Yushan, Jiang,

Given these perspectives, this study poses the following research question: To what extent do prevalent interpretations of the Confucian educational paradigm—often characterized by notions of authoritarianism, rote learning, and rigid hierarchy in contemporary East Asian classrooms—accurately reflect or distort the pedagogical principles articulated in *The Analects* (*Lun Yu*) and broader Confucian literature?

Based on this question, the following general objective (GO) was established: Examine the traditional Confucian educational paradigm through *The Analects*, Confucian literature, and contemporary studies on Confucian educational thought.

From this general objective, the following specific objectives (SOs) were defined:

SO1: Identify the arguments presented in opposing literature that characterize Confucian culture as promoting an authoritarian educational paradigm.

SO2: Analyze the causes of misconceptions and provide evidence demonstrating that the Confucian educational paradigm is not inherently authoritarian.

To grasp the debate surrounding the Confucian educational paradigm, we would situate it within the broader framework of educational models. Different paradigms shape how teaching and learning are structured, influencing not only the teacher's role but also student participation, emotional well-being, and academic performance. Understanding these models allows for a more nuanced evaluation of whether the Confucian approach aligns with authoritarian teaching or represents a distinct pedagogical perspective..

Chi-Kin John, Lee, Zhi Hong, Wan, and Junjun, Chen, "Stricter teacher, more motivated students? Comparing the associations between teacher behaviors and motivational beliefs of Western and East Asian learners," *Frontiers in Psychology*, Vol. 11, (2021), pp. 1-10.

Literature Review

The academic literature has explored various educational models—such as authoritarian, democratic, indifferent, and laissez-faire approaches—to analyze how teaching styles influence student engagement, emotional well-being, and academic performance¹⁵. While these paradigms differ in terms of control, emotional support, and communication, the key issue remains how a teacher's approach can either foster or hinder meaningful learning and constructive interactions¹⁶.

Within the authoritarian educational paradigm, teachers exert a high degree of control through rigid rules and punitive measures while offering limited emotional support¹⁷. This environment can reduce motivation, restrict students' ability to question and explore, and negatively impact self-esteem and social skills¹⁸. While students may comply with directives, learning tends to remain superficial and disconnected from cognitive development¹⁹.

¹⁵ Diana, Baumrind, "Current patterns of parental authority," *Developmental Psychology*, Vol. 4(1, Pt.2), (1971), pp. 1–103; Mussarat Jabeen Khan, and Seemab, Rashid, "Teaching Styles as Moderator between Metacognitive Awareness and Study Habits among University Students," *Journal of Behavioural Sciences*, Vol. 28(2), (2018), pp. 67-84; P Karen, Murphy, Lee An M Delli, and Maeghan N, Edwards, "The good teacher and good teaching: Comparing beliefs of second-grade students, preservice teachers, and inservice teachers," *The Journal of experimental education*, Vol. 72(2), (2004), pp. 69-92.

¹⁶ Linda, Darling-Hammond, "Reprint: How teacher education matters. *Journal of Teacher Education*," Vol. 74(2), (2023), pp. 151-156; Richard M, Ryan, and Maarten Vansteenkiste, "Self-determination theory," In *The Oxford Handbook of Self-Determination Theory*, edited by Ryan, R. M. (United Kingdom: Oxford University Press, 2023) pp. 3-30.

¹⁷ Diana, Baumrind, "Current patterns of parental authority," *Developmental Psychology*, Vol. 4(1, Pt.2), (1971), pp. 1–103.

¹⁸ Hanaa, Esmail-Sabra, Atyat, Mohammed-Hassan, and Heba, Mostafa-Mohammed, "Relation between Students' Perception of Teaching Styles and Students' Academic Engagement in South Valley and Assiut Universities," *Egyptian Journal of Health Care*, Vol. 9(1), (2018), pp. 187-204; Erina, Shrestha, Ram Sharan, Mehta, Gayanand, Mandal, Kriti, Chaudhary, and Nirmala, Pradhan, "Perception of the learning environment among the students in a nursing college in Eastern Nepal," *BMC medical education*, Vol. 19(1), (2019), pp. 1-7.

¹⁹ Ali, Ibrahim, and Wafaa, El Zaatari, "The teacher–student relationship and adolescents' sense of school belonging," *International Journal of Adolescence and Youth*, Vol. 25(1), (2020), pp. 382-

In contrast, the democratic educational paradigm balances clear expectations with positive reinforcement, adjusting rules and support according to students' developmental needs²⁰. This approach emphasizes open communication and mutual respect, fostering autonomy, self-esteem, and cooperation²¹. Research suggests that democratic environments contribute to improved academic performance, higher engagement levels, and greater overall student well-being²².

On the other hand, indifferent and laissez-faire paradigms present distinct dynamics. In the indifferent approach, teachers adopt a detached attitude, failing to enforce rules or provide adequate emotional and academic support²³. As a result, students receive little guidance, leading to demotivation and a lack of personal responsibility²⁴. In laissez-faire classrooms, teachers offer high levels of affection and protection but without necessary boundaries to encourage persistence in challenging tasks²⁵. While this setting may foster creativity, it can also lead to

395.

²⁰ P Karen, Murphy, Lee An M Delli, and Maeghan N, Edwards, "The good teacher and good teaching: Comparing beliefs of second-grade students, preservice teachers, and inservice teachers," *The Journal of experimental education*, Vol. 72(2), (2004), pp. 69-92; Mussarat Jabeen Khan, and Seemab, Rashid, "Teaching Styles as Moderator between Metacognitive Awareness and Study Habits among University Students," *Journal of Behavioural Sciences*, Vol. 28(2), (2018), pp. 67-84.

²¹ Farrukh, Munir, and Atiq ur Rehman, "Most frequent teaching styles and students' learning strategies in public high schools of Lahore, Pakistan," *Science International*, Vol. 28(2), (2016), pp. 1669-1674; Julia, Collins, Michael E., Hess, and Charles L. Lowery, "Democratic spaces: How teachers establish and sustain democracy and education in their classrooms," *Democracy and Education*, Vol. 27(1), (2019), pp. 1-12; Abdull Sukor, Shaari, Nurahimah Mohd, Yusoff, Izam Mohd, Ghazali, Rafisah Hj, Osman, and Nur Fatirah Mohd, Dzahir, "The relationship between lecturers' teaching style and students' academic engagement," *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, Vol. 118, (2014), pp. 10-20.

²² Hanaa, Esmail-Sabra, Atyat, Mohammed-Hassan, and Heba, Mostafa-Mohammed, "Relation between Students' Perception of Teaching Styles and Students' Academic Engagement in South Valley and Assiut Universities," *Egyptian Journal of Health Care*, Vol. 9(1), (2018), pp. 187-204.

²³ Johnmarshall, Reeve, and Stephanie H., Shin, "How teachers can support students' agentic engagement," *Theory Into Practice*, Vol. 59(2), (2020), pp. 150-161.

²⁴ Cindy L., Juntunen, and Donald R., Atkinson, "Counseling across the lifespan: Prevention and treatment," edited by Cindy L., Juntunen, and Donald R., Atkinson, (USA: Sage Publications, 2002)

²⁵ Mussarat Jabeen Khan, and Seemab, Rashid, "Teaching Styles as Moderator between

frustration and difficulties in recognizing authority.

Regardless of the paradigm adopted, the quality of teacher-student relationships plays a central role in motivation and academic achievement. A positive relationship, characterized by clear communication, mutual respect, and emotional support, strengthens students' confidence, encouraging them to take intellectual risks and seek help when needed²⁶. In democratic or supportive environments, such interactions promote active participation, critical thinking, and metacognitive development, which are closely linked to better academic outcomes²⁷.

Conversely, authoritarian, indifferent, or excessively permissive approaches may limit opportunities for self-determination and constructive feedback, reducing students' motivation and sense of competence²⁸. As Freire argues, treating students as passive recipients of information—rather than active participants in knowledge

Metacognitive Awareness and Study Habits among University Students,” *Journal of Behavioural Sciences*, Vol. 28(2), (2018), pp. 67-84; P Karen, Murphy, Lee An M Delli, and Maeghan N, Edwards, “The good teacher and good teaching: Comparing beliefs of second-grade students, preservice teachers, and inservice teachers,” *The Journal of experimental education*, Vol. 72(2), (2004), pp. 69-92.

²⁶ Marco, Ferreira, Baiba, Martinsone, and Sanela, Talić, “Promoting sustainable social emotional learning at school through relationship-centered learning environment, teaching methods and formative assessment,” *Journal of Teacher Education for Sustainability*, Vol. 22(1), (2020), pp. 21-36. Trude, Havik, and Elsa, Westergård, “Do teachers matter? Students’ perceptions of classroom interactions and student engagement,” *Scandinavian Journal of Educational Research*, Vol. 64(4), (2020), pp. 488-507.

²⁷ Hanaa, Esmail-Sabra, Atyat, Mohammed-Hassan, and Heba, Mostafa-Mohammed, “Relation between Students' Perception of Teaching Styles and Students' Academic Engagement in South Valley and Assiut Universities,” *Egyptian Journal of Health Care*, Vol. 9(1), (2018), pp. 187-204; Farrukh, Munir, and Atiq ur Rehman, “Most frequent teaching styles and students' learning strategies in public high schools of Lahore, Pakistan,” *Science International*, Vol. 28(2), (2016), pp. 1669-1674; Abdull Sukor, Shaari, Nurahimah Mohd, Yusoff, Izam Mohd, Ghazali, Rafisah Hj, Osman, and Nur Fatirah Mohd, Dzahir, “The relationship between lecturers’ teaching style and students’ academic engagement,” *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, Vol. 118, (2014), pp. 10-20.

²⁸ Paulo, Freire, “The banking concept of education,” In *Thinking about schools*, edited by Blair-Hilty, E., 17-127. (United Kingdom: Routledge, 2018).

construction—can lead to superficial learning and emotional disengagement.

From a psychological perspective, positive classroom interactions not only facilitate learning but also enhance students' sense of competence and belonging, key elements in self-determination theory²⁹. When teachers demonstrate genuine interest, provide constructive feedback, and foster collaboration, students internalize shared values and exhibit greater academic commitment³⁰. Conversely, the absence of relational bonds can create climates of fear, passivity, and detachment, negatively affecting emotional well-being and performance³¹. As Darling-Hammond emphasizes, effective teaching extends beyond knowledge transmission; it also involves building trust, recognizing student diversity, and supporting cognitive development through meaningful relationships³².

In this context, promoting critical thinking and creativity is essential for meaningful learning and intellectual growth³³. Students should actively engage in analyzing arguments, applying logical reasoning, and identifying fallacies to move beyond rote memorization and build deeper knowledge³⁴. As Turchyn et al. argue, it is crucial for students to learn how to examine multiple perspectives and

²⁹ Richard M. Ryan, and Maarten Vansteenkiste, "Self-determination theory," In *The Oxford Handbook of Self-Determination Theory*, edited by Ryan, R. M. (United Kingdom: Oxford University Press, 2023) pp. 3-30.

³⁰ Andrew J., Martin, and Martin, Dowson, "Interpersonal relationships, motivation, engagement, and achievement: Yields for theory, current issues, and educational practice," *Review of educational research*, Vol. 79(1), (2009), pp. 327-365.

³¹ Erik A., Ruzek, Christopher A., Hafen, Joseph P., Allen, Anne, Gregory, Amori Yee, Mikami, and Robert C., Pianta, "How teacher emotional support motivates students: The mediating roles of perceived peer relatedness, autonomy support, and competence," *Learning and instruction*, Vol. 42, (2016), pp. 95-103.

³² Linda, Darling-Hammond, "Reprint: How teacher education matters. *Journal of Teacher Education*," Vol. 74(2), (2023), pp. 151-156.

³³ Paulo, Freire, "The banking concept of education," In *Thinking about schools*, edited by Blair-Hilty, E., 17-127. (United Kingdom: Routledge, 2018).

³⁴ Lai, Chen, "Chapter 4 The Ideas of "Educating" and "Learning" in Confucian Thought". In *Chinese Philosophy on Teaching and Learning: Xueji in the Twenty-First Century*, edited by Di, X., & McEwan, H., 77-95. (The USA: SUNY Press, 2016).

formulate independent, original ideas³⁵.

Critical thinking, according to Kim, encompasses not only logical skills but also intellectual and moral virtues such as sincerity in forming beliefs, open-mindedness, and fairness (pp. 74)³⁶. Tan adds that this ability involves evaluating what is inherently just or unjust and determining rational courses of action (pp. 3)³⁷. From the perspective of creativity, recent neuroscience research has shown that this skill is rooted in problem-solving, allowing students to visualize novel ideas within a specific context³⁸. This process involves multiple dimensions, including the product (the tangible result of creative thinking), the process (the context in which it develops), and external influences that shape the creative experience³⁹.

For an educational model to be effective, it must integrate structured opportunities that enable students to develop critical thinking skills and foster creativity through exploration, experimentation, and reflection⁴⁰. Ultimately, designing pedagogical strategies based on positive interactions, self-determination, and intellectual stimulation not only optimizes academic performance but also strengthens students' well-being and autonomy.

Throughout history, educational models have coexisted with diverse pedagogical traditions that emphasize different values and teaching strategies. One

³⁵ Iryna, Turchyn, Nadila, Smolikevych, and Nadiya, Zayachkivska, "The Development of Critical Thinking in Ukrainian Educational System using Paulo Freire's Ideas," *Educational Practice and Theory*, Vol. 44(2), (2022), pp. 27-43.

³⁶ Hye-Kyung, Kim, "Critical thinking, learning and Confucius: A positive assessment," *Journal of philosophy of education*, Vol. 37(1), (2003), pp. 71-87.

³⁷ Charlene, Tan, "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

³⁸ Xiaoyu, Jia, Weijian, Li, and Liren, Cao, "The role of metacognitive components in creative thinking," *Frontiers in psychology*, Vol. 10, (2019), pp. 1-11.

³⁹ Xiaoyu, Jia, Weijian, Li, and Liren, Cao, "The role of metacognitive components in creative thinking," *Frontiers in psychology*, Vol. 10, (2019), pp. 1-11; Charlene, Tan, "Creativity and Confucius," *Journal of Genius and Eminence*, Vol. 1(1), (2016), pp. 79-84.

⁴⁰ Linda, Darling-Hammond, and Jeannie, Oakes, *Preparing teachers for deeper learning*, 1-12. (USA: Harvard Education Press, 2021).

of the most influential paradigms is Confucianism, which remains a cornerstone of many East Asian educational systems. Confucius, renowned for his educational legacy, revolutionized access to education in ancient China by opening learning opportunities to previously excluded social groups, allowing commoners and disadvantaged individuals to acquire knowledge that had been traditionally reserved for the elite⁴¹.

Unlike the traditional aristocratic model, which emphasized rote memorization of norms and rituals, Confucius advocated for an education centered on moral self-cultivation, genuine dialogue, and the development of virtues such as *Ren* (benevolence), *Li* (ritual and propriety), and *Shen Si* (reflective inquiry)⁴². From this perspective, teacher-student relationships play a fundamental role in motivation and academic performance, not only facilitating learning but also reinforcing a sense of belonging and emotional well-being. In democratic or supportive environments, these interactions rely on clear communication, mutual respect, and pedagogical guidance, creating a setting where students feel empowered to participate actively and develop critical thinking skills⁴³. Similarly, Confucian education views learning as a collaborative process, where students do not passively receive knowledge but actively construct it by questioning, investigating, and refining their moral and intellectual capacities with the goal of becoming *Junzi* (cultivated gentlemen) committed to societal well-being⁴⁴.

⁴¹ Weiwei Bi, "Enlightenment of Confucius' Thought of People Oriented on Modern Education". In *2021 2nd International Conference on Modern Education Management, Innovation and Entrepreneurship and Social Science*, ed. Weiwei Bi (China: Atlantis Press, 2021), pp. 124-127.

⁴² Roger T., Ames, Henry, Rosemont Jr, "The analects of Confucius: A philosophical translation," (USA: Ballantine books, 1999).

⁴³ Marco, Ferreira, Baiba, Martinsone, and Sanela, Talić, "Promoting sustainable social emotional learning at school through relationship-centered learning environment, teaching methods and formative assessment," *Journal of Teacher Education for Sustainability*, Vol. 22(1), (2020), pp. 21-36; Trude, Havik, and Elsa, Westergård, "Do teachers matter? Students' perceptions of classroom interactions and student engagement," *Scandinavian Journal of Educational Research*, Vol. 64(4), (2020), pp. 488-507.

⁴⁴ Chung-Ying, Cheng, "A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy," In *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and*

However, the application of the Confucian paradigm has not always remained faithful to its original principles. Over time, Confucian teachings have been intertwined with other philosophical and political systems that have altered the teacher-student dynamic. For instance, during Imperial China, the *keju* examination system, based on Confucian texts, shifted from being a means of moral and intellectual development to a mechanism for bureaucratic advancement, emphasizing rote memorization over dialogue and reflection⁴⁵. In this context, education transformed into a rigid hierarchical system that prioritized obedience over intellectual exploration, diminishing opportunities for genuine inquiry and the development of critical thinking⁴⁶.

Today, East Asian classrooms reflect this historical tension. While Confucian ideals of mutual respect and dialogic learning continue to inspire student-centered methodologies and moral education⁴⁷, highly competitive exam-oriented systems often weaken these ideals, prioritizing academic performance over creativity and critical reflection⁴⁸. This dichotomy has led scholars to debate whether Confucianism is inherently authoritarian or if its interpretation has evolved to align with contemporary educational structures.

In this context, several studies have examined the impact of Confucian models in contemporary educational settings. For instance, Leu, using a mixed-methods approach, explored how a primary school teacher's personal belief about

Community, edited by Shun, K.L. and Wong, D.B. 124-147. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004).

⁴⁵ Kwang Hyun, Ko, "A brief history of imperial examination and its influences," *Society*, Vol. 54, (2017), pp. 272-278.

⁴⁶ Huichun, Li, and Xiang-Yun, Du, "Confronting cultural challenges when reconstructing the teacher-student relationship in a Chinese context," In *Teaching and learning culture*, edited by Kirkebæk, M. J. et al., 79-94. (The Netherlands: Brill, 2013).

⁴⁷ Chih-Ching, Chang, Rupert, Wegerif, and Sara, Hennessy, "Exploring dialogic education used to teach historical thinking within the cultural context of East Asia: A multiple-case study in Taiwanese classrooms," *Learning, Culture and Social Interaction*, Vol. 41, (2023), pp. 1-22.

⁴⁸ Terri, Kim, "Confucianism, modernities and knowledge: China, South Korea and Japan," In *International handbook of comparative education*, edited by Cowen, R. & Kazamias, A.M., 857-872. (The Netherlands: Springer Netherlands, 2009).

Buddhism, Confucianism, and mathematics pedagogy influenced her teaching⁴⁹. Her evaluation methodology not only aimed to assess students' learning but also encouraged them to identify and correct their own mistakes. Survey results indicated that 88.9% of students recognized the importance the teacher placed on introspection and respect for ethics and authority, both academically and personally. Additionally, interviews revealed that nearly 90% of students perceived her teaching as aligned with these values.

Tavakol and Dennick also highlighted that international Asian medical students adopt a learning approach that goes beyond mere memorization⁵⁰. These students prioritized continuous effort, practical application of knowledge, and academic achievement as fundamental objectives. Compared to their Western peers, students from Confucian heritage cultures tend to develop deeper and more reflective learning strategies.

Similarly, Wang conducted interviews with parents whose children attended Confucian schools⁵¹. These parents criticized the state education system for its strong emphasis on examinations, arguing that it neglected moral development and failed to foster *zuoren*—the process of becoming a well-rounded and virtuous individual. In response, many families chose institutions that prioritized the internalization of classical texts, cultural heritage, and *suzhi* — a term that in the Chinese context refers broadly to a person's “quality” or “human quality,” encompassing education, manners, behaviour, moral character, and even class-appropriate behaviours⁵². While these parents acknowledged that Confucian

⁴⁹ Yuh-Chyn, Leu, “The enactment and perception of mathematics pedagogical values in an elementary classroom: Buddhism, Confucianism, and curriculum reform,” *International Journal of Science and Mathematics Education*, Vol. 3, (2005), pp. 175-212.

⁵⁰ Mohsen, Tavakol, and Reg, Dennick, “Are Asian international medical students just rote learners?,” *Advances in health sciences education*, Vol. 15, (2010), pp. 369-377.

⁵¹ Canglong, Wang, “Resurgence of Confucian education in contemporary China: Parental involvement, moral anxiety, and the pedagogy of memorisation,” *Journal of Moral Education*, Vol. 52(3), (2023), pp. 325-342.

⁵² Haishao, Pang, Cheng, Meiling, Yu, J., & Wu, Jingjing 2020 “Suzhi education and general education in China,” *ECNU Review of Education*, Vol. 3(2), pp. 380-395.

education promoted empathy, courtesy, and filial piety, some expressed concerns about the potential limitations this approach might impose on their children's academic and social integration.

These findings underscore the potential of the Confucian educational model to foster students who are both respectful and morally engaged, while also promoting deeper, more reflective learning approaches. Moreover, as Tan notes, harnessing its benefits requires educators and policymakers to strike a balance between traditional virtues of deference and hierarchy and modern demands for critical thinking, autonomy, and collaboration⁵³. In practice, however, the implementation of these ideals has often deviated from Confucius' original vision, particularly in certain historical and contemporary contexts. Research has shown that during Imperial China, Confucian teachings became intertwined with Legalist principles that promoted obedience and social conformity⁵⁴.

Contemporary East Asian classrooms still reflect this historical legacy. While Confucian principles continue to inspire student-centered teaching methodologies and moral education⁵⁵, the pressure to achieve high exam scores and the persistence of hierarchical structures can weaken these ideals, prioritizing conformity over creativity⁵⁶. As a result, some teachers adopt more authoritarian strategies that restrict the ethical and reflective dimensions that Confucius considered essential for learning⁵⁷. This situation presents an opportunity for

⁵³ Charlene, Tan, "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

⁵⁴ Daniel A., Bell, "The China model: Political meritocracy and the limits of democracy," (USA: Princeton University Press, 2015).

⁵⁵ Chih-Ching, Chang, Rupert, Wegerif, and Sara, Hennessy, "Exploring dialogic education used to teach historical thinking within the cultural context of East Asia: A multiple-case study in Taiwanese classrooms," *Learning, Culture and Social Interaction*, Vol. 41, (2023), pp. 1-22.

⁵⁶ Terri, Kim, "Confucianism, modernities and knowledge: China, South Korea and Japan," In *International handbook of comparative education*, edited by Cowen, R. & Kazamias, A.M.. 857-872. (The Netherlands: Springer Netherlands, 2009).

⁵⁷ Canglong, Wang, "Right, righteousness, and act: why should Confucian activists be regarded as citizens in the revival of Confucian education in contemporary China?," *Citizenship Studies*, Vol. 26(2), (2022), pp. 146-166.

contemporary educators to reclaim the foundational principles of Confucianism—focused on reflection, ethical relationships, and active participation—and adapt them to current educational challenges⁵⁸.

Moreover, while classroom-based discipline and hierarchical relationships are often attributed to Confucian traditions, similar authoritarian tendencies can be observed beyond the classroom, where political authorities and bureaucratic school systems favor top-down control mechanisms that reinforce centralized decision-making and limit educational autonomy⁵⁹. These sociopolitical patterns, when combined with historical reinterpretations of Confucian texts, have contributed to the misconception of Confucianism as inherently authoritarian.

Findings

Building upon the previously discussed issues, this section presents the findings organized according to the study's specific objectives. In this section, *The Analects* serves as the primary bibliographic reference for revisiting and critically examining the Confucian educational paradigm.

Regarding **SO1**, some studies describe East Asian state-centered educational systems as emphasizing discipline, examination performance, and hierarchical teacher–student relationships, often linked to interpretations of Confucian values such as respect for authority (*xiao*) and reverence for learning. However, more recent scholarship challenges this reductionist view, arguing that Confucian

⁵⁸ Roger T., Ames, Henry, Rosemont Jr, “The analects of Confucius: A philosophical translation,” (USA: Ballantine books, 1999); Chung-Ying, Cheng, “A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy,” In *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, edited by Shun, K.L. and Wong, D.B. 124-147. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004).

⁵⁹ Dong, Jiang, “An introduction to Chinese legal culture,” In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. (USA: Springer International Publishing, 2023); Shukui, Tan, Wenjie, Cai, and Ying, Chen, “Real Estate Management in China”. (USA: Springer, 2022).

traditions also promote moral cultivation, dialogical learning, and the development of virtue through reflective practice, which contrasts with purely authoritarian interpretations⁶⁰. However, a detailed analysis of *The Analects* suggests that this interpretation does not fully reflect Confucius' original pedagogical vision. Through his dialogues with disciples, his approach reveals an emphasis on open discussion, critical reflection, and self-directed learning. The apparent tension between Confucian principles and later authoritarian educational practices can be traced to sociopolitical and historical dynamics, particularly the influence of state-centered educational systems that shaped the development and interpretation of Confucianism across different contexts.

Although Confucianism has become associated with rigid teaching methods over time, *The Analects* illustrate that Confucius promoted a pedagogical model centered on student autonomy and interactive learning⁶¹. His approach encouraged initiative in learning, allowing students to freely express their ideas. He believed that teaching should only be provided when a student demonstrated a genuine interest in learning⁶². In his view, educators merely provide one “corner” of knowledge, prompting students to discover the remaining “corners” on their ownⁱ (see all Roman-numbered References of *The Analects Verses*)⁶³. This method fosters both intellectual curiosity and personal responsibility. Moreover, Confucius consistently encouraged his disciples to articulate their thoughts and, in turn, praised them for doing so⁶⁴. By valuing open communication and prompting students to articulate their perspectives, he cultivated a classroom environment that

⁶⁰ Charlene Tan, “Confucianism and education”. In *Oxford Research Encyclopedia of Education*, ed. Noblit, G. (UK: Oxford University Press, 2017).

⁶¹ Charlene, Tan, “Beyond rote-memorisation: Confucius’ concept of thinking,” *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47(5), (2015), pp. 428-439.

⁶² Jian, Wang, 〈論翻轉課堂的本質〉, 《高等教育研究》 Vol. 8, (2016), 53-59.

⁶³ Ott, Margus, “Confucius’ embodied knowledge,” *Asian Studies*, Vol. 5(2), (2017), pp. 65-85.

⁶⁴ Charlene, Tan, “Beyond rote-memorisation: Confucius’ concept of thinking,” *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47(5), (2015), pp. 428-439; Nan-An, Peng, 《孔子教育思想論》 (China: 西南師範大學出版社, 2017).

encouraged critical engagement.

Confucius also fostered a discussion-based learning environment where students were encouraged to express their thoughts and were recognized for doing so⁶⁵. His classroom was not built upon unquestioning obedience but on deliberation and intellectual exchange, even when students challenged his own beliefs⁶⁶. Examples from *The Analects* show that disciples like Zigong and Zilu occasionally disagreed with Confucius, who responded by providing reasoning and guidance rather than resorting to punitive measure⁶⁷. This receptiveness to debate underscores his belief that true understanding emerges through reflective dialogue rather than unquestioning compliance.

Another key aspect of his pedagogy was the development of critical thinking and creativity. Confucius urged his disciples to critically examine traditions rather than accept them unquestioningly. His analysis of ancient rituals such as archery and the music of *Wu* demonstrates his emphasis on the moral and contextual evaluation of culture⁶⁸. Rather than dismissing long-standing practices outright, Confucius advocated for a reflective approach that honored tradition

⁶⁵ Charlene, Tan, "Beyond rote-memorisation: Confucius' concept of thinking," *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47(5), (2015), pp. 428-439; Nan-An, Peng, 《孔子教育思想論》 (China: 西南師範大學出版社, 2017).

⁶⁶ Seung Hwan Shim, "A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber, and Freire. Teaching and Teacher Education," *Teaching and Teacher Education*, Vol. 24(3), (2008), pp. 515-535; Mathew A., Foust, "Did Confucius advise Zai Wo to do what he believed to be morally wrong? Interpreting Analects 17.21," *Asian philosophy*, Vol. 31(3), (2021), pp. 229-239; Peimin, Ni, "Life as Aesthetic Creativity and Appreciation," In *Human Beings or Human Becomings?: A Conversation with Confucianism on the Concept of Person*, edited by Peter D. Herschok & Roger T. Ames, 169-186. (USA: State University of New York Press, 2021).

⁶⁷ Amy, Olberding, "Regret and moral maturity: a response to Michael Ing and Manyul Im," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 14(4), (2015), pp. 579-587; Chenyang, Li, "Declare the Independence of Confucianism from the State," *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, Vol. 32, (2019), pp. 7-16.

⁶⁸ Hye-Kyung, Kim, "Critical thinking, learning and Confucius: A positive assessment," *Journal of philosophy of education*, Vol. 37(1), (2003), pp. 71-87; Mu, Qian, "論語新解 (4th edition)," (Taiwan: 東大圖書公司出版, 2018).

while allowing for careful modification in response to changing circumstances⁶⁹. This principle is encapsulated in his teaching that one should “review the old to understand the new” (*The Analects*, 2.11), implying that tradition is only valuable when reinterpreted in light of new contexts⁷⁰.

In this spirit, Confucius argued that traditional virtues, such as *Xiao* (filial piety), should not be followed blindly but instead examined through reflection. This perspective highlights how deeply rooted concepts can be enriched or reinterpreted rather than rigidly preserved⁷¹. A notable example is the case of Zeng Shen, who nearly faced expulsion for adhering to *Xiao* without considering his personal circumstances and adapting accordingly⁷².

Confucian pedagogy also valued the balance between tradition and innovation. According to authors like Tan⁷³, creativity in Confucian thought did not arise from a complete rupture with the past but rather from gradual changes that preserved essential values while adjusting to new realities. This adaptation occurred at two levels: synchronic and diachronic.

- **Synchronic adaptation** expanded the range of possibilities within the present without compromising fundamental principles. For example, Confucius encouraged students to take initiative—similar to a diplomat skillfully interacting with different people in various contexts—

⁶⁹ Charlene, Tan, “Creativity and Confucius,” *Journal of Genius and Eminence*, Vol. 1(1), (2016), pp. 79-84; Dimitra, Amarantidou, “Creativity in the Analects: how to break the rules in the right way,” *International Communication of Chinese Culture*, Vol. 7(3), (2020), pp. 337-348.

⁷⁰ Charlene, Tan, “Creativity and Confucius,” *Journal of Genius and Eminence*, Vol. 1(1), (2016), pp. 79-84; Dimitra, Amarantidou, “Creativity in the Analects: how to break the rules in the right way,” *International Communication of Chinese Culture*, Vol. 7(3), (2020), pp. 337-348.

⁷¹ Charlene, Tan, “A Confucian conception of critical thinking,” *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

⁷² Kuijie, Zhou, “A basic Confucius: An introduction to the wisdom and advice of China's greatest sage,” (Hong Kong: Long River Press, 2005).

⁷³ Charlene, Tan, “A Confucian interpretation of creativity,” *The Journal of Creative Behavior*, Vol. 54(3), (2020), pp. 636-645.

by discarding rigid assumptions and acting creatively, as long as their actions aligned with ethical principle.

- **Diachronic adaptation** involved reinterpreting inherited knowledge to anticipate new developments. An example from *The Analects* describes Confucius attending to a blind visitor and explaining to his disciple Zizhang that this action reflected a traditional practice of assisting the visually impaired. This case illustrates his commitment to cultural preservation while maintaining flexibility and moral self-cultivation.

Despite *The Analects* presenting a pedagogical model based on autonomy and critical thinking, history shows that Confucian ideals were later reinterpreted within a more rigid framework⁷⁴. During the consolidation of imperial dynasties, rulers fused Confucian ethics with Legalist principles, resulting in what some scholars term a “Confucian-Legalist” governance model⁷⁵. In this process, values such as *Ren*, *Zhong* (loyalty), and *Li* remained part of official discourse but were increasingly combined with centralized directives that promoted obedience⁷⁶.

One of the most significant changes was the institutionalization of *keju*, which selected government officials based on their knowledge of Confucian texts⁷⁷.

⁷⁴ Hye-Kyung, Kim, “Critical thinking, learning and Confucius: A positive assessment,” *Journal of philosophy of education*, Vol. 37(1), (2003), pp. 71-87; Mu, Qian, “論語新解 (4th edition),” (Taiwan: 東大圖書公司出版, 2018).

⁷⁵ Daniel A., Bell, “The China model: Political meritocracy and the limits of democracy,” (USA: Princeton University Press, 2015); Benjamin A., Elman, “A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China,” (USA: University of California Press, 2000).

⁷⁶ Elshad, Assadullayev, “Bureaucratic tradition of china: confucianism and legalism,” *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Vol. 3(6), (2018), pp. 133-148; Yanghua, Huang, “Chinese institutions,” In *China in the Local and Global Economy*, edited by Brakman, S. et al.. 143-171. (United Kingdom: Routledge, 2018); Canglong, Wang, and Sébastien, Billioud, “Reinventing Confucian education in contemporary China: New ethnographic explorations,” *China Perspectives*, Vol.2022(2), (2022), pp. 3-6.

⁷⁷ He, Gan, “Chinese education tradition-the imperial examination system in feudal china,” *Journal of Management and Social Sciences*, Vol. 4(2), (2008), pp. 115-133; Ming Fang, He, John Chi-Kin, Lee, Jiayi, Wang, Le Van, Canh, Phyllis, Chew, Kyunghee, So, Betty Christine, Eng, and Min-Chuan, Sung, “Learners and learning in Sinic societies,” In *Handbook of Asian education*,

However, instead of fostering critical reflection, this system emphasized rote memorization, turning education into a bureaucratic control mechanism. Over time, *The Analects* were used to legitimize hierarchical power structures, reinforcing obedience and social submission⁷⁸. This reinterpretation incorporated Legalist traditions, promoting strict discipline under the guise of Confucian values⁷⁹.

Over time, the notion became firmly established that the teacher-student relationship should mirror the bond between parent and child, reinforcing educational hierarchies and promoting absolute deference to the teacher⁸⁰. In many East Asian classrooms, this dynamic gradually evolved into passive conformity, restricting students' ability to question, debate, or actively engage in their own learning⁸¹. As a result, although these classrooms are often labeled as “Confucian”, in practice, they have prioritized obedience over critical thinking, creating the paradox that the Confucian educational model is perceived as authoritarian despite its original principles emphasizing debate and autonomy⁸².

edited by Zhao, Y. et al.. 78-104. (United Kingdom: Routledge, 2010); Linda, Walton, “Schools and Learning in Imperial China,” In *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, edited by Ludden, D.. (United Kingdom: Oxford University Press, 2017).

⁷⁸ Chenyang, Li, “Reshaping Confucianism: A progressive inquiry,” (United Kingdom: Oxford University Press, 2024); Peimin, Ni, “Life as Aesthetic Creativity and Appreciation,” In *Human Beings or Human Becomings?: A Conversation with Confucianism on the Concept of Person*, edited by Peter D. Herschok & Roger T. Ames, 169-186. (USA: State University of New York Press, 2021).

⁷⁹ Qing, Zha, “Revisiting the discourse of a Chinese model of the university: A Confucian-Legalist legacy impact perspective,” In *Routledge handbook of the sociology of higher education*, edited by Côté, J.E., & Pickard, S.. 333-346. (United Kingdom: Routledge, 2022).

⁸⁰ Anna Po Yung, Tsui, and Hang-Yue, Ngo, “Social-motivational factors affecting business students' cheating behavior in Hong Kong and China,” *Journal of Education for Business*, 91(7), (2016), pp. 365-373.

⁸¹ Mary K., Chang, “Confucianism and Pedagogies in Teacher Education,” In *Encyclopedia of Teacher Education*, edited by Peters, M.A.. 260-265. (Singapore: Springer Nature Singapore, 2022); Canglong, Wang, “Right, righteousness, and act: why should Confucian activists be regarded as citizens in the revival of Confucian education in contemporary China?,” *Citizenship Studies*, Vol. 26(2), (2022), pp. 146-166.

⁸² Mathew A., Foust, “Did Confucius advise Zai Wo to do what he believed to be morally wrong? Interpreting Analects 17.21,” *Asian philosophy*, Vol. 31(3), (2021), pp. 229-239.

In reality, the traditional Confucian educational paradigm is founded on open dialogue, critical reflection, and the free expression of ideas, even when they diverge from those of the teacher—provided they remain within an ethical framework. If it had been an inherently authoritarian model, disciples such as Zilu, known for his initiative, or Zigong, renowned for his eloquence, would not have thrived under Confucius' guidance. Likewise, numerous Confucian scholars would not have dedicated their efforts to advancing political and educational reforms aimed at improving society.

Regarding **SO2**, Confucianism is often misinterpreted as an authoritarian educational paradigm; however, this perception largely arises from external influences that have shaped its application over time. Historical, political, and cultural factors have contributed to a distortion, blending Confucian principles with more rigid, hierarchical approaches. A deeper analysis reveals that Confucian education, in its original conception, is rooted in dialogue, critical reflection, and moral development, rather than unquestioning obedience.

A key source of confusion is the foresaid Legalist tradition, which played a central role in shaping certain aspects of East Asian education. Research shows that while Legalism influenced instruction, it never completely replaced Confucian values⁸³. As previously discussed, many of the authoritarian features seen in East Asian education stem more from Legalist and bureaucratic legacies than from the Confucian tradition itself. Instead, the two philosophies have coexisted throughout history, producing educational contexts that sometimes appear more Legalist than Confucian, yet still preserve elements of Confucius' emphasis on moral cultivation and intellectual freedom. Legalist doctrines, championed by figures such as Shang Yang (390–338 BCE) and Han Fei (281–233 BCE), advocate a governance model emphasizing *Shi* (the ruler's power), strict *Fa* (law as a means of control), and *Shu*

⁸³ Erik, Briggs, and Kevin Lopez, Pelaez, “The Effect of Confucianism on East Asian Legal Systems,” *FAU Undergraduate Law Journal*, Vol. 10, (2021), pp. 101-112; Yonglin, Jiang, “Changing paradigms in understanding Chinese imperial law,” *Third World Quarterly*, Vol. 43(9), (2022), pp. 2289-2305.

(strategic management techniques)⁸⁴. Unlike Confucianism, which promotes ethical reflection and intellectual curiosity, Legalism prioritizes rigid rules and discourages critical thinking, seeing it as a threat to established authority⁸⁵.

Consequently, many educational systems in East Asia have adopted Legalist-inspired policies—such as inflexible rules, strict hierarchy, and centralized discipline—reinforcing the notion that the region's pedagogy is inherently rigid⁸⁶. Although Confucian thought advocates a student-centered, ethics-based model⁸⁷, classrooms often reflect Legalist methods instead. For example, “Regulations on Rewards and Sanctions for Students” can be effective for short-term order⁸⁸, but

⁸⁴ Daniel, Haitas, “Shang Yang and Legalist Reform in The Ancient Chinese State of Qin,” *Lex ET Scientia Int'l J.* Vol. 25(1), (2018), pp. 100-111; Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, “The political initiative of Taiwan’s education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism,” *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949; Sungmoon, Kim, “Virtue politics and political leadership: A Confucian rejoinder to Hanfeizi,” *Asian Philosophy*, Vol. 22(2), (2012), pp. 177-197; Brandon R., King, “The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi,” *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), (2018), pp. 69-92.

⁸⁵ Yuri, Pines, “Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjun shu (Book of Lord Shang) Revisited,” *Oriens Extremus*, Vol. 55, (2016), pp. 1-38; Yuri, Pines, “Agriculturalism and Beyond: Economic Thought of the Book of Lord Shang,” In *Between Command and Market*, edited by Sabatini, L.E., & Schwermann, C., 8-113. (The Netherlands, Brill, 2021); Yang, Shang, “The book of Lord Shang: apologetics of state power in early China,” (USA: Columbia University Press, 2017).

⁸⁶ Markus, Fischer, “The Book of Lord Shang Compared with Machiavelli and Hobbes,” In *Machiavelli in Northeast Asia*, edited by Kwak, J., 43-66. (United Kingdom: Routledge, 2022); Dong, Jiang, “An introduction to Chinese legal culture,” In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. (USA: Springer International Publishing, 2023); Gabriella, Stanchina, and Tongdong, Bai, “Machiavelli and Han Fei Zi—A Comparison,” In *Machiavelli in Northeast Asia*, edited by Kwak J., 123-142. (United Kingdom: Routledge, 2022); Wilson, Lee, “Han Fei’s Genealogical Arguments,”. In *Adventures in Chinese Realism: Classic Philosophy Applied to Contemporary Issues*, edited by Schneider, H. 171–193. (USA: SUNY Press, 2022).

⁸⁷ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, “The political initiative of Taiwan’s education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism,” *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

⁸⁸ Marie J., Guilloteaux, “Three effective classroom managers: A look inside South Korean EFL classrooms,”. In *Classroom management*, edited by Farrell, T. S. C., 99-110. (USA: TESOL, 2008); Susyan, Jou, and Min-Cheng, Lin, “Social Control and Circles of Influence in Taiwan’s School System,” In *The Palgrave International Handbook of School Discipline, Surveillance,*

they risk overshadowing the Confucian ideals of moral introspection, mutual respect, and benevolence⁸⁹.

Despite these influences, Confucianism remains a significant cultural and educational force in East Asia, shaping moral discourse and pedagogical ideals across the region. Its emphasis on *Ren*, *Li*, and social harmony has been integrated into various curricular frameworks that promote ethical responsibility and moral reflection⁹⁰. However, it is important to acknowledge that such implementations are not monolithic. While some educational programs in China and elsewhere emphasize Confucian moral cultivation, others have been critiqued for perpetuating rigid, hierarchical, or exam-driven practices that conflict with Confucius' original vision⁹¹. Recognizing that many authoritarian features in East Asian education systems derive more from Legalist traditions than from Confucian thought enables a critical reassessment of prevailing pedagogies. By disentangling these influences, policymakers and educators can promote a virtue-based, dialogic approach aligned with Confucius' advocacy for moral autonomy, reflective inquiry, and the cultivation of personal character⁹², rather than reinforcing purely

and *Social Control*, edited by Deakin, J. et al.. 169-189. (Palgrave Macmillan, 2018); Maya Sugita, McEown, and W.L. Quint, Oga-Baldwin, W. Q. "Self-determination for all language learners: New applications for formal language education," *System*, Vol. 86, (2019), pp. 1-11; Shukui, Tan, Wenjie, Cai, and Ying, Chen, "Real Estate Management in China". (USA: Springer, 2022).

⁸⁹ Mary K., Chang, "Confucianism and Pedagogies in Teacher Education," In *Encyclopedia of Teacher Education*, edited by Peters, M.A.. 260-265. (Singapore: Springer Nature Singapore, 2022).

⁹⁰ Yifei, Liang, and Kelly E., Matthews, "Are Confucian educational values a barrier to engaging students as partners in Chinese universities?," *Higher Education Research & Development*, Vol. 42(6), (2023), pp. 1453-1466; Weiming, Tu, "Confucian traditions in East Asian modernity: Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons," edited by W. Tu. (United Kingdom: Harvard University Press, 1996); Charlene, Tan, 2012. "'Our shared values' in Singapore: A Confucian perspective," *Educational Theory*, 62(4), 449-463.

⁹¹ Dong, Jiang, "An introduction to Chinese legal culture," In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. (USA: Springer International Publishing, 2023); Daniel. A., Bell, & Chaibong, Ham (Eds.). "Confucianism for the modern world," (UK: Cambridge University Press, 2003).

⁹² Qi, Sun, and Haijun, Kang, "Infusing work-based learning with Confucian principles: A comparative perspective," *Higher Education, Skills and Work-Based Learning*, Vol. 5(4), (2015),

disciplinary or conformist models.

Table 1 illustrates how these Legalist values have been integrated into contemporary education, contrasting them with the Confucian principles of dialogue, moral reflection, and intellectual autonomy.

Table 1. *The legalist principles that preside in the classroom*

Principle	Description and/or application	Reference
Enforce strict rules during chaotic and unstable times.	Teachers may adopt strict disciplinary measures to manage disruptive classes.	Huang & Asghar ⁹³ ; Hue ⁹⁴ ; Wu ⁹⁵ ; Zhu & Li ⁹⁶
Strengthen the roles of sovereign and subjects.	Teachers exercise sufficient authority to maintain classroom order and student compliance.	Huang & Asghar ⁹⁷ ; Hue ⁹⁸ ; King ⁹⁹
Establish and enforce laws (<i>Fa</i>).	Norms or systematic rules monitor student behavior, standardizing responses and minimizing deviation.	Huang & Asghar ¹⁰⁰ ;

pp. 323-338.

⁹³ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

⁹⁴ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).

⁹⁵ Xinxin, Wu, "Classroom culture in China: collective individualism learning model," (USA: Springer, 2022).

⁹⁶ Xudong, Zhu, and Jian, Li, "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J., 101-122. (USA: Springer, 2020).

⁹⁷ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

⁹⁸ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).

⁹⁹ Brandon R., King, "The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi," *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), (2018), pp. 69-92.

¹⁰⁰ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

		Hue ¹⁰¹ ; Wu ¹⁰² ; Zhu & Li ¹⁰³
Use dexterous management and command skills (<i>Shu</i>).	Teachers issue directives and expect students to respect leadership, sometimes discouraging debate.	Huang & Asghar ¹⁰⁴ ; Hue ¹⁰⁵ ; Wu ¹⁰⁶ ; Zhu & Li ¹⁰⁷
Build an effective system of punishment and reward (<i>Shu</i>).	Teachers reinforce their authority through incentives and penalties, instilling caution and compliance among students.	Huang & Asghar ¹⁰⁸ ; Hue ¹⁰⁹ ; King ¹¹⁰ ; Wu ¹¹¹ ; Zhu & Li ¹¹²
Use legitimacy, power, and	Teachers cultivate a leader-centric image,	Huang & Asghar ¹¹³ ;

- ¹⁰¹ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).
- ¹⁰² Xinxin, Wu, "Classroom culture in China: collective individualism learning model," (USA: Springer, 2022).
- ¹⁰³ Xudong, Zhu, and Jian, Li, "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J.. 101-122. (USA: Springer, 2020).
- ¹⁰⁴ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.
- ¹⁰⁵ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).
- ¹⁰⁶ Xinxin, Wu, "Classroom culture in China: collective individualism learning model," (USA: Springer, 2022).
- ¹⁰⁷ Xudong, Zhu, and Jian, Li, "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J.. 101-122. (USA: Springer, 2020).
- ¹⁰⁸ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.
- ¹⁰⁹ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).
- ¹¹⁰ Brandon R., King, "The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi," *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), (2018), pp. 69-92.
- ¹¹¹ Xinxin, Wu, "Classroom culture in China: collective individualism learning model," (USA: Springer, 2022).
- ¹¹² Xudong, Zhu, and Jian, Li, "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J.. 101-122. (USA: Springer, 2020).
- ¹¹³ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

charisma for impression management (<i>Shi</i>).	reinforcing hierarchical distance.	Hue ¹¹⁴
Teach people to be gratified members of the crowd.	Students are encouraged to prioritize group honor and interests over individual expression or critique.	King ¹¹⁵
Use a semi-public record to register personal progress.	Performance records motivate students to strive for academic and extracurricular achievements.	King ¹¹⁶
Exercise a hierarchical and centralized system.	Autonomy is minimal for teachers and staff, and students are expected to comply unconditionally.	Huang & Asghar ¹¹⁷ ; Pendery ¹¹⁸ , 2021; Zhu & Li ¹¹⁹

Source: own creation

Discussion and Conclusion

This study revisits and critically reassesses the widespread interpretation of Confucianism as an inherently authoritarian educational paradigm, highlighting how such views often overlook the historical, political, and philosophical complexities that have shaped Confucian-inspired educational practices across diverse East Asian contexts. Although East Asian pedagogical models have historically been associated with strict discipline and hierarchical classroom structures¹²⁰, these features cannot be attributed solely to the Confucian tradition.

¹¹⁴ Ming-Tak, Hue, "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), (2007), pp. 38-45; Ming-Tak, Hue, "Classroom management: Creating a positive learning environment," (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).

¹¹⁵ Brandon R., King, "The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi," *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), (2018), pp. 69-92.

¹¹⁶ Brandon R., King, "The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi," *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), (2018), pp. 69-92.

¹¹⁷ Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

¹¹⁸ David, Pendery, "Taiwan: Students, Education, and Academia," In *Taiwan—A Light in the East*, edited by Pendery, D. 89-102. (USA: Springer, 2021).

¹¹⁹ Xudong, Zhu, and Jian, Li, "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J.. 101-122. (USA: Springer, 2020).

¹²⁰ Chung-Ying, Cheng, "A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy," In *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, edited by Shun, K.L. and Wong, D.B. 124-147. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004).

Instead, historical, institutional, and political factors, particularly the influence of Legalism and the *keju* examination system, have played a significant role in shaping rigid educational frameworks¹²¹. By instrumentalizing *The Analects* and other Confucian texts to legitimize bureaucratic control, such structures have overshadowed Confucius' original vision of teaching and learning¹²². Consequently, these rigid methods reflect a convergence of ideologies promoting state control through education, rather than an intrinsic principle of Confucianism¹²³.

Moreover, Confucian education's relationship to authority has often been presented in a reductionist manner within Western academic discourse and comparative pedagogy literature¹²⁴. While Confucian learning is frequently depicted as emphasizing obedience and rote memorization¹²⁵, *The Analects* actually advocate for deliberation, critical reflection, and autonomous learning¹²⁶. This independent-thinking emphasis is further corroborated by recent studies underscoring the importance of self-cultivation and knowledge-seeking in Confucian tradition¹²⁷. Nonetheless, the hierarchical structure ingrained in many

¹²¹ Benjamin A., Elman, "A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China," (USA: University of California Press, 2000); Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

¹²² Elshad, Assadullayev, "Bureaucratic tradition of china: confucianism and legalism," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Vol. 3(6), (2018), pp. 133-148.

¹²³ Erik, Briggs, and Kevin Lopez, Pelaez, "The Effect of Confucianism on East Asian Legal Systems," *FAU Undergraduate Law Journal*, Vol. 10, (2021), pp. 101-112; Yuri, Pines, "Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjun shu (Book of Lord Shang) Revisited," *Oriens Extremus*, Vol. 55, (2016), pp. 1-38.

¹²⁴ Chenyang, Li, "Reshaping Confucianism: A progressive inquiry," (United Kingdom: Oxford University Press, 2024).

¹²⁵ Ping-ti, Ho, "The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility," 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962); Charlene, Tan, "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

¹²⁶ Mathew A., Foust, "Did Confucius advise Zai Wo to do what he believed to be morally wrong? Interpreting *Analects* 17.21," *Asian philosophy*, Vol. 31(3), (2021), pp. 229-239; Seung Hwan Shim, "A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber, and Freire. Teaching and Teacher Education," *Teaching and Teacher Education*, Vol. 24(3), (2008), pp. 515-535.

¹²⁷ Weiwei Bi, "Enlightenment of Confucius' Thought of People Oriented on Modern Education".

East Asian educational systems complicates efforts to integrate these principles into contemporary pedagogy without replicating authoritarian models¹²⁸.

Historical and Sociopolitical Influences

Confucian education's focus on ethics and social responsibility has often been overshadowed by historical and current pressures favoring exam success and credential acquisition. These authoritarian tendencies arise from a complex interplay of historical, cultural, and sociopolitical elements. For instance, the Confucian emphasis on social hierarchy and ethical codes has reinforced teachers' authority, leading to a vertical pedagogical model¹²⁹. The concept of *Xiao*—reverence for elders and superiors—legitimized teacher-centered instruction, contributing to rigid classroom approaches¹³⁰. From an institutional perspective, states promoted uniformity and obedience to maintain social stability, implementing standardized curricula and strict disciplinary measures¹³¹. On the sociopsychological level, families often internalized the belief that performance in exams is crucial for social mobility, favoring conformity and memorization over autonomy and critical thinking¹³².

The family environment further entrenched authoritarian teaching. High

In *2021 2nd International Conference on Modern Education Management, Innovation and Entrepreneurship and Social Science*, ed. Weiwei Bi (China: Atlantis Press, 2021), pp. 124-127.

¹²⁸ Canglong, Wang, "Individual Self, Sage Discourse, and Parental Authority: Why do Confucian Students Reject Further Confucian Studies as their Educational Future?," *Religions*, Vol. 13(2), (2022), pp. 1-18.

¹²⁹ Ping-ti, Ho, "The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility," 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962).

¹³⁰ Benjamin A., Elman, "A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China," (USA: University of California Press, 2000).

¹³¹ Ping-ti, Ho, "The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility," 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962); Charlene, Tan, "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

¹³² Zemei Jasmine, Wang, and Marie J., Myers, "Chinese International secondary school students' adjustment challenges in Canadian schools," In *European Proceedings of International Conference on Education and Educational Psychology*, edited by Güneyli, A. & Silman, F.. (United Kingdom: European Publisher, 2022).

parental expectations regarding discipline and academic excellence reinforced the notion that teachers must wield absolute control in the classroom¹³³. Sociopolitically, governments shaped education to produce disciplined citizens for public administration roles¹³⁴. This dynamic created a cycle wherein schools perpetuate hierarchical methods, while families validate them as safeguards of economic and social stability. Within this context, Legalism—prioritizing state stability over flexibility and student autonomy—exerted a strong influence on educational models¹³⁵.

Legacy of the Keju System

The *keju* examination system deeply influenced East Asian educational practices by emphasizing the memorization of Confucian classics and rigorous evaluation standards¹³⁶. During Imperial China, aspiring government officials focused exclusively on these texts, neglecting the personal development component championed in Confucian philosophy¹³⁷. Over time, this exam-oriented model consolidated a culture of conformity, test preparation, and institutional standardization¹³⁸. Though founded on Confucian principles, *keju* ultimately

¹³³ Ping-ti, Ho, “The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility,” 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962); Zemei Jasmine, Wang, and Marie J., Myers, “Chinese International secondary school students’ adjustment challenges in Canadian schools,” In *European Proceedings of International Conference on Education and Educational Psychology*, edited by Güneyli, A. & Silman, F.. (United Kingdom: European Publisher, 2022).

¹³⁴ Benjamin A., Elman, “A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China,” (USA: University of California Press, 2000).

¹³⁵ Elshad, Assadullayev, “Bureaucratic tradition of china: confucianism and legalism,” *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Vol. 3(6), (2018), pp. 133-148; Ying-Syuan, Huang, and Anila, Asghar, “The political initiative of Taiwan’s education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism,” *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), (2021), pp. 925-949.

¹³⁶ Benjamin A., Elman, “A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China,” (USA: University of California Press, 2000); Ping-ti, Ho, “The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility,” 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962).

¹³⁷ Zemei Jasmine, Wang, and Marie J., Myers, “Chinese International secondary school students’ adjustment challenges in Canadian schools,” In *European Proceedings of International Conference on Education and Educational Psychology*, edited by Güneyli, A. & Silman, F.. (United Kingdom: European Publisher, 2022).

¹³⁸ Yifei, Liang, and Kelly E., Matthews, “Are Confucian educational values a barrier to engaging

prioritized academic performance over moral and holistic personal growth, deviating from Confucius' focus on self-improvement, social harmony, and critical reflection¹³⁹. Today, this legacy persists in market-driven education systems emphasizing certifications and rigorous standards.

Revisiting Confucius' Original Vision

Many of Confucius' students sought the knowledge needed for civil service positions, yet some gravitated toward the *Dao*—the ethical path guiding social conduct. These disciples, driven by genuine curiosity, found in Confucius a mentor who facilitated reflection and self-cultivation¹⁴⁰. His pedagogy considered each learner's distinct traits and the demands of their context, fostering intellectual autonomy, idea-sharing, and critical analysis. In so doing, Confucius promoted proactive engagement and creativity in adapting to environmental challenges.

Far from advocating authoritarian methods, Confucianism was distorted through its fusion with Legalism, which imposed strict educational structures and a performance-oriented culture rooted in obedience and continuous evaluation¹⁴¹. Over centuries, this Legalist lens engendered a view of education as a reward-and-sanction system, suppressing creativity and enthusiasm for learning. As a result, Confucianism came to be unfairly seen as restrictive, despite its original emphasis on ethical self-cultivation and social harmony¹⁴².

students as partners in Chinese universities?," *Higher Education Research & Development*, Vol. 42(6), (2023), pp. 1453-1466.

¹³⁹ Charlene, Tan, "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), (2017), pp. 331-343.

¹⁴⁰ Charlene, Tan, "Digital Confucius? Exploring the implications of artificial intelligence in spiritual education," *Connection Science*, Vol. 32(3), (2020), pp. 280-291.

¹⁴¹ Ping-ti, Ho, "The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility," 1308-1911. (USA: Columbia University Press, 1962); Benjamin A., Elman, "A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China," (USA: University of California Press, 2000).

¹⁴² Weiming, Tu, "Confucian traditions in East Asian modernity: Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons," edited by W. Tu. (United Kingdom: Harvard University Press, 1996).

Reclaiming Confucianism for Modern Education

In recent decades, renewed interest has arisen in revitalizing Confucianism without duplicating its more restrictive aspects. In Taiwan, for instance, a secular Buddhist kindergarten integrates Confucian principles to encourage prosocial behaviors in a student-centered environment, showcasing the tradition's adaptable nature¹⁴³. In China, classical Confucian studies have reemerged as a search for ethical guidance amid modern challenges, pushing beyond their instrumental use in evaluation¹⁴⁴. The modernization of the six traditional Confucian arts within a competency-based curriculum further evidences this potential, emphasizing creativity, collaboration, and critical thinking¹⁴⁵.

These examples underscore that, once freed from Legalist approaches and stripped of rote methodologies, Confucianism can serve as an educational model fostering ethical values and holistic development. The real challenge lies not in Confucian tradition itself but in how it has been reinterpreted. Initiatives such as early childhood programs in Taiwan¹⁴⁶ or updated Confucian arts curricula¹⁴⁷ illustrate how Confucian tenets can enrich teaching practices without imposing hierarchical structures.

An essential step is to differentiate Confucian ideals from Legalist control strategies. Historically, the blend of Confucianism and Legalism produced an

¹⁴³ Kiri, Paramore, "Confucianism for Kids: Early Childhood Employments of Confucianism in Taipei and Tokyo," *Religions*, Vol. 13(4), (2022), pp. 1-14.

¹⁴⁴ Sandra, Gilgan, "Dynamics of Utopianism: Confucian Visions in Response to Social Problems," In *Utopia in the Revival of Confucian Education*, edited by Gilgan, S.. 0-90. (The Netherlands: Brill, 2022).

¹⁴⁵ Yen-Yi, Lee, "Sojourning in the Arts: Considering the Implications of the Confucian "Six Arts" in a Contemporary Educational Context," In *Nature, Art, and Education in East Asia*, edited by Hung, R.. 97-111. (United Kingdom: Routledge, 2023).

¹⁴⁶ Kiri, Paramore, "Confucianism for Kids: Early Childhood Employments of Confucianism in Taipei and Tokyo," *Religions*, Vol. 13(4), (2022), pp. 1-14.

¹⁴⁷ Yen-Yi, Lee, "Sojourning in the Arts: Considering the Implications of the Confucian "Six Arts" in a Contemporary Educational Context," In *Nature, Art, and Education in East Asia*, edited by Hung, R.. 97-111. (United Kingdom: Routledge, 2023).

educational model prioritizing assessment, discipline, and conformity at the expense of moral judgment and intellectual autonomy¹⁴⁸. However, this does not mandate discarding Confucian education altogether; instead, it requires reinterpreting Confucianism in a way that refocuses on ethics, dialogue, and holistic student development¹⁴⁹.

Implications and Future Research

From a comparative perspective, these findings offer insight into developing educational policies that weave Confucian elements into modern teaching without imposing rigid structures. A balanced approach, combining Confucian tradition with contemporary pedagogical principles, could shape curricula fostering self-reflection, ethics, and autonomous learning¹⁵⁰.

As outlined earlier, the reinterpretation of Confucianism within specific political contexts—including nation-building agendas and ideological imperatives—shapes how its educational relevance is perceived and implemented¹⁵¹. Future research might explore how Confucian-inspired reforms

¹⁴⁸ Yuri, Pines, "Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjun shu (Book of Lord Shang) Revisited," *Oriens Extremus*, Vol. 55, (2016), pp. 1-38; Wilson, Lee, "Han Fei's Genealogical Arguments," In *Adventures in Chinese Realism: Classic Philosophy Applied to Contemporary Issues*, edited by Schneider, H. 171–193. (USA: SUNY Press, 2022).

¹⁴⁹ Dong, Jiang, "An introduction to Chinese legal culture," In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. (USA: Springer International Publishing, 2023); Weiming, Tu, "Confucian traditions in East Asian modernity: Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons," edited by W. Tu. (United Kingdom: Harvard University Press, 1996).

¹⁵⁰ Yifei, Liang, and Kelly E., Matthews, "Are Confucian educational values a barrier to engaging students as partners in Chinese universities?," *Higher Education Research & Development*, Vol. 42(6), (2023), pp. 1453-1466; Jana S. Rošker, J. S. "Between tradition and modernity: Modern Confucianism as a form of East Asian social knowledge," *Asian Studies*, Vol. 5(2), (2017), pp. 43-62.

¹⁵¹ Dong, Jiang, "An introduction to Chinese legal culture," In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. (USA: Springer International Publishing, 2023).

influence teaching and learning across various educational levels—such as primary, secondary, and higher education. Empirical studies examining the effects of Confucian pedagogical approaches on students' critical thinking, moral reasoning, and autonomy would be particularly valuable for assessing their contemporary relevance. In addition, comparative investigations between Confucian-based and Western educational systems could illuminate both convergences and divergences in their treatment of ethics, learner agency, and citizenship education, thereby contributing to a more globally informed understanding of moral and civic development¹⁵².

Ultimately, the study encourages rethinking Confucianism not as a rigid, prescriptive system but as a philosophical tradition that, in its original form, provides educational principles suitable for a more holistic, human-centered pedagogy. Further investigation and practical efforts should delve into how genuine Confucian values can transform contemporary education, foster intercultural dialogue, and dispel longstanding misconceptions that conflate Confucian thought with authoritarian practices¹⁵³.

Potential Conflicts of Interest

None of the authors have any potential conflicts of interest regarding the journal, its editorial staff, or its management team.

¹⁵² Shukui, Tan, Wenjie, Cai, and Ying, Chen, “Real Estate Management in China”. (USA: Springer, 2022).

¹⁵³ Chuan Chih, Hsu, Antonio, Calderón, and Chia Shih Su, “Intersecting Perspectives: A Comparative Dialogue on Respect in Confucian and Western Philosophies,” *Comparative Philosophy*, Vol. 15(1), (2024), pp. 46-66.

Bibliography

- AMARANTIDOU, Dimitra.
 2020 "Creativity in the Analects: how to break the rules in the right way,"
 International Communication of Chinese Culture, Vol. 7(3), pp.
 337-348.
- AMES, Roger T., Henry, Rosemont Jr.
 1999 "The analects of Confucius: A philosophical translation," USA:
 Ballantine books.
- ASSADULLAYEV, Elshad.
 2018 "Bureaucratic tradition of China: Confucianism and legalism,"
Medeniyet Araştırmaları Dergisi, Vol. 3(6), pp. 133-148.
- BAUMRIND, Diana.
 1971 "Current patterns of parental authority," *Developmental
 Psychology*, Vol. 4(1, Pt.2), pp. 1-103.
- BELL, Daniel A.
 2015 "The China model: Political meritocracy and the limits of
 democracy," USA: Princeton University Press.
- BELL, Daniel A., & Ham, Chaibong (Eds.).
 2003 "Confucianism for the modern world," UK: Cambridge University
 Press.
- BI, Weiwei.
 2021 "Enlightenment of Confucius' Thought of People Oriented on
 Modern Education". In *2021 2nd International Conference on
 Modern Education Management, Innovation and Entrepreneurship
 and Social Science*, edited by Weiwei Bi, 124-127. China: Atlantis
 Press.
- BRIGGS, Erik, and Kevin Lopez, Pelaez.
 2021 "The Effect of Confucianism on East Asian Legal Systems," *FAU
 Undergraduate Law Journal*, Vol. 10, pp. 101-112.
- CHAN, Esther Yim Mei.
 2019 "Blended learning dilemma: Teacher education in the confucian
 heritage culture," *Australian Journal of Teacher Education*, Vol.
 44(1), pp. 36-51.
- CHANG, Chih-Ching, Rupert, Wegerif, and Sara, Hennessy.
 2023 "Exploring dialogic education used to teach historical thinking
 within the cultural context of East Asia: A multiple-case study in
 Taiwanese classrooms," *Learning, Culture and Social Interaction*,
 Vol. 41, pp. 1-22.
- CHANG, Mary K.
 2022 "Confucianism and Pedagogies in Teacher Education," In
Encyclopedia of Teacher Education, edited by Peters, M.A.. 260-
 265. Singapore: Springer Nature Singapore.

CHEN, Lai.

- 2016 "Chapter 4 The Ideas of "Educating" and "Learning" in Confucian Thought," In *Chinese Philosophy on Teaching and Learning: Xueji in the Twenty-First Century*, edited by Di, X., & McEwan, H.. 77-95. USA: SUNY Press.

CHENG, Chung-Ying.

- 2004 "A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy," In *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, edited by Shun, K.L. and Wong, D.B. 124-147. United Kingdom: Cambridge University Press.

COLLINS, Julia, Michael E., Hess, and Charles L. Lowery.

- 2019 "Democratic spaces: How teachers establish and sustain democracy and education in their classrooms," *Democracy and Education*, Vol. 27(1), pp. 1-12.

DARLING-HAMMOND, Linda.

- 2023 "Reprint: How teacher education matters. *Journal of Teacher Education*," Vol. 74(2), pp. 151-156.

DARLING-HAMMOND, Linda, and Jeannie, Oakes.

- 2021 "Preparing teachers for deeper learning", 1-12. (USA: Harvard Education Press).

ELMAN, Benjamin A.

- 2000 "A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China," USA: University of California Press.

ESMAIL-SABRA, Hanaa, Atyat, Mohammed-Hassan, and Heba, Mostafa-Mohammed.

- 2018 "Relation between Students' Perception of Teaching Styles and Students' Academic Engagement in South Valley and Assiut Universities," *Egyptian Journal of Health Care*, Vol. 9(1), pp. 187-204.

FERREIRA, Marco, Baiba, Martinsone, and Sanela, Talić.

- 2020 "Promoting sustainable social emotional learning at school through relationship-centered learning environment, teaching methods and formative assessment," *Journal of Teacher Education for Sustainability*, Vol. 22(1), pp. 21-36.

FISCHER, Markus.

- 2022 "The Book of Lord Shang Compared with Machiavelli and Hobbes," In *Machiavelli in Northeast Asia*, edited by Kwak, J.. 43-66. United Kingdom: Routledge.

FOUST, Mathew A.

- 2021 "Did Confucius advise Zai Wo to do what he believed to be morally wrong? Interpreting Analects 17.21," *Asian philosophy*, Vol. 31(3),

- pp. 229-239.
- FREIRE, Paulo.
- 2018 "The banking concept of education," In *Thinking about schools*, edited by Blair-Hilty, E., 17-127. United Kingdom: Routledge.
- 2020 "Pedagogy of the oppressed,". In *Toward a sociology of education*, edited by John Beck, Chris Jenks, Nell Keddie, Michael F. D. Young, 374-386. United Kingdom: Routledge.
- GAN, He.
- 2008 "Chinese education tradition-the imperial examination system in feudal china," *Journal of Management and Social Sciences*, Vol. 4(2), pp. 115-133.
- GIAIMO, Benjamin Michael.
- 2020 "Confucius Americanus: The Junzi 君子 (The Confucian Superhero) Headlines a New American Slang Translation of The Analects," *International Communication of Chinese Culture*, Vol. 7(1), pp. 31-51.
- GILGAN, Sandra.
- 2022 "Dynamics of Utopianism: Confucian Visions in Response to Social Problems," In *Utopia in the Revival of Confucian Education*, edited by Gilgan, S.. 0-90. The Netherlands: Brill.
- GIROUX, Henry A.
- 2020 "On Critical Pedagogy (2nd ed)," United Kingdom: Bloomsbury Academic.
- GUILLOTEAUX, Marie J.
- 2008 "Three effective classroom managers: A look inside South Korean EFL classrooms,". In *Classroom management*, edited by Farrell, T. S. C.. 99-110. USA: TESOL.
- GUO, Tiejuan.
- 2015 "Learning the Confucian way. New Directions for Teaching and Learning", *New Directions for Teaching & Learning*, Vol. 2015(142), pp. 5-18.
- HAITAS, Daniel.
- 2018 "Shang Yang and Legalist Reform in The Ancient Chinese State of Qin," *Lex ET Scientia Int'l J.* Vol. 25(1), pp. 100-111.
- HAN, Yu, Xiaoyan, Ji, and Jinghe, Han.
- 2019 "Transformation of Chinese as a foreign language teachers' relationship with their students in the Australian context," *International Journal of Contemporary Education*, Vol. 2(2), pp. 27-37.
- HAVIK, Trude, and Elsa, Westergård.
- 2020 "Do teachers matter? Students' perceptions of classroom interactions and student engagement," *Scandinavian Journal of Educational Research*, Vol. 64(4), pp. 488-507.

- HE, Ming Fang, John Chi-Kin, Lee, Jiayi, Wang, Le Van, Canh, Phyllis, Chew, Kyunghee, So, Betty Christine, Eng, and Min-Chuan, Sung.
 2010 "Learners and learning in Sinic societies," In *Handbook of Asian education*, edited by Zhao, Y. et al.. 78-104. United Kingdom: Routledge.
- HO, Ping-ti.
 1962 "The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility," 1308-1911. USA: Columbia University Press.
- HSU, Chuan Chih, Antonio, Calderón, and Chia Shih Su.
 2024 "Intersecting Perspectives: A Comparative Dialogue on Respect in Confucian and Western Philosophies," *Comparative Philosophy*, Vol. 15(1), pp. 46-66.
- HUANG, Yanghua.
 2018 "Chinese institutions," In *China in the Local and Global Economy*, edited by Brakman, S. et al.. 143-171. (United Kingdom: Routledge).
- HUANG, Ying-Syuan, and Anila, Asghar.
 2021 "The political initiative of Taiwan's education for sustainable development: Looking through the lens of Chinese legalism," *Policy Futures in Education*, Vol. 19(8), pp. 925-949.
- HUE, Ming-Tak.
 2008 "Classroom management: Creating a positive learning environment," Hong Kong: Hong Kong University Press.
- HUE, Ming-Tak.
 2007 "The influence of classic Chinese philosophy of Confucianism, Taoism and Legalism on classroom discipline in Hong Kong junior secondary schools," *Pastoral Care in Education*, Vol. 25(2), pp. 38-45.
- IBRAHIM, Ali, and Wafaa, El Zaatari.
 2020 "The teacher-student relationship and adolescents' sense of school belonging," *International Journal of Adolescence and Youth*, Vol. 25(1), pp. 382-395.
- JIA, Xiaoyu, Weijian, Li, and Liren, Cao.
 2019 "The role of metacognitive components in creative thinking," *Frontiers in psychology*, Vol. 10, pp. 1-11.
- JIANG, Dong.
 2023 "An introduction to Chinese legal culture," In *Handbook on Legal Cultures: A Selection of the World's Legal Cultures*, edited by Koch, S. and Kjølstad, M. M. 197-237. USA: Springer International Publishing.
- JIANG, Yonglin.
 2022 "Changing paradigms in understanding Chinese imperial law," *Third World Quarterly*, Vol. 43(9), pp. 2289-2305.

- JIANG, Yushan, Chi-Kin John, Lee, Zhi Hong, Wan, and Junjun, Chen.
 2021 "Stricter teacher, more motivated students? Comparing the associations between teacher behaviors and motivational beliefs of Western and East Asian learners," *Frontiers in Psychology*, Vol. 11, pp. 1-10.
- JOU, Susyan, and Min-Cheng, Lin.
 2018 "Social Control and Circles of Influence in Taiwan's School System," In *The Palgrave International Handbook of School Discipline, Surveillance, and Social Control*, edited by Deakin, J. et al.. 169-189. Palgrave Macmillan.
- JUNTUNEN, Cindy L., and Donald R., Atkinson.
 2002 "Counseling across the lifespan: Prevention and treatment," edited by Cindy L., Juntunen, and Donald R., Atkinson, USA: Sage Publications.
- KHAN, Mussarat Jabeen, and Seemab, Rashid.
 2018 "Teaching Styles as Moderator between Metacognitive Awareness and Study Habits among University Students," *Journal of Behavioural Sciences*, Vol. 28(2), pp. 67-84.
- KIM, Hye-Kyung.
 2003 "Critical thinking, learning and Confucius: A positive assessment," *Journal of philosophy of education*, Vol. 37(1), pp. 71-87.
- KIM, Sungmoon.
 2012 "Virtue politics and political leadership: A Confucian rejoinder to Hanfeizi," *Asian Philosophy*, Vol. 22(2), pp. 177-197.
- KIM, Terri.
 2009 "Confucianism, modernities and knowledge: China, South Korea and Japan," In *International handbook of comparative education*, edited by Cowen, R. & Kazamias, A.M.. 857-872. The Netherlands: Springer Netherlands.
- KING, Brandon R.
 2018 "The [not so] hidden curriculum of the Legalist state in the Book of Lord Shang and the Han-Fei-Zi," *Comparative Philosophy*, Vol. 9(2), pp. 69-92.
- KO, Kwang Hyun.
 2017 "A brief history of imperial examination and its influences," *Society*, Vol. 54, pp. 272-278.
- LEE, Wilson.
 2002 "Han Fei's Genealogical Arguments," In *Adventures in Chinese Realism: Classic Philosophy Applied to Contemporary Issues*, edited by Schneider, H. 171-193. USA: SUNY Press.
- LEE, Yen-Yi.
 2023 "Sojourning in the Arts: Considering the Implications of the Confucian "Six Arts" in a Contemporary Educational Context," In

- Nature, Art, and Education in East Asia*, edited by Hung, R.. 97-111. United Kingdom: Routledge.
- LEU, Yuh-Chyn.
 2005 "The enactment and perception of mathematics pedagogical values in an elementary classroom: Buddhism, Confucianism, and curriculum reform," *International Journal of Science and Mathematics Education*, Vol. 3, pp. 175-212.
- LI, Chenyang.
 2019 "Declare the Independence of Confucianism from the State," *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, Vol. 32, pp. 7-16.
 2024 "Reshaping Confucianism: A progressive inquiry," United Kingdom: Oxford University Press.
- LI, Huichun, Li, and Xiang-Yun, Du.
 2013 "Confronting cultural challenges when reconstructing the teacher-student relationship in a Chinese context," In *Teaching and learning culture*, edited by Kirkebæk, M. J. et al.. 79-94. The Netherlands: Brill.
- LI, Li, and Rupert, Wegerif.
 2014 "What does it mean to teach thinking in China? Challenging and developing notions of 'Confucian education'," *Thinking skills and creativity*, Vol. 11, pp. 22-32.
- LIANG, Yifei, and Kelly E., Matthews.
 2023 "Are Confucian educational values a barrier to engaging students as partners in Chinese universities?," *Higher Education Research & Development*, Vol. 42(6), pp. 1453-1466.
- MARGUS, Ott.
 2017 "Confucius' embodied knowledge," *Asian Studies*, Vol. 5(2), pp. 65-85.
- MARTIN, Andrew J., and Martin, Dowson.
 2009 "Interpersonal relationships, motivation, engagement, and achievement: Yields for theory, current issues, and educational practice," *Review of educational research*, Vol. 79(1), pp. 327-365.
- MCEOWN, Maya Sugita, and W.L. Quint, Oga-Baldwin, W. Q.
 2019 "Self-determination for all language learners: New applications for formal language education," *System*, Vol. 86, pp. 1-11.
- MINKOV, Michael.
 2018 "A revision of Hofstede's model of national culture: Old evidence and new data from 56 countries," *Cross Cultural & Strategic Management*, Vol. 25(2), pp. 231-256.
- MUNIR, Farrukh, and Atiq ur Rehman.
 2016 "Most frequent teaching styles and students' learning strategies in public high schools of Lahore, Pakistan," *Science International*, Vol. 28(2), pp. 1669-1674.

- MURPHY, P Karen, Lee An M Delli, and Maeghan N, Edwards.
 2004 "The good teacher and good teaching: Comparing beliefs of second-grade students, preservice teachers, and inservice teachers," *The Journal of experimental education*, Vol. 72(2), pp. 69-92.
- NI, Peimin.
 2021 "Life as Aesthetic Creativity and Appreciation." In *Human Beings or Human Becomings?: A Conversation with Confucianism on the Concept of Person*, edited by Peter D. Hershock & Roger T. Ames, 169-186. USA: State University of New York Press.
- OLBERDING, Amy.
 2015 "Regret and moral maturity: a response to Michael Ing and Manyul Im," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 14(4), pp. 579-587.
- PANG, Haishao, Cheng, Meiling, Yu, J., & Wu, Jingjing.
 2020 "Suzhi education and general education in China," *ECNU Review of Education*, Vol. 3(2), pp. 380-395.
- PARAMORE, Kiri.
 2022 "Confucianism for Kids: Early Childhood Employments of Confucianism in Taipei and Tokyo," *Religions*, Vol. 13(4), pp. 1-14.
- PENDERY, David.
 2021 "Taiwan: Students, Education, and Academia," In *Taiwan—A Light in the East*, edited by Pendery, D. 89-102. USA: Springer.
- PENG, Nan-An.
 2017 "孔子教育思想論," China: 西南師範大學出版社
- PINES, Yuri.
 2016 "Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjun shu (Book of Lord Shang) Revisited," *Oriens Extremus*, Vol. 55, pp. 1-38.
 2021 "Agriculturalism and Beyond: Economic Thought of the Book of Lord Shang," In *Between Command and Market*, edited by Sabattini, L.E., & Schwermann, C.. 8-113. The Netherlands, Brill.
- QIAN, Mu.
 2018 "論語新解 (4th edition)," Taiwan: 東大圖書公司出版.
- REEVE, Johnmarshall, and Stephanie H., Shin.
 2020 "How teachers can support students' agentic engagement," *Theory Into Practice*, Vol. 59(2), pp. 150-161.
- ROŠKER, Jana S.
 2017 "Between tradition and modernity: Modern Confucianism as a form of East Asian social knowledge," *Asian Studies*, Vol. 5(2), pp. 43-62.
- RUZEK, Erik A., Christopher A., Hafen, Joseph P., Allen, Anne, Gregory,

Amori Yee, Mikami, and Robert C., Pianta.

- 2016 "How teacher emotional support motivates students: The mediating roles of perceived peer relatedness, autonomy support, and competence," *Learning and instruction*, Vol. 42, pp. 95-103.

RYAN, Richard M, and Maarten Vansteenkiste.

- 2023 "Self-determination theory," In *The Oxford Handbook of Self-Determination Theory*, edited by Ryan, R. M. 3-30, United Kingdom: Oxford University Press.

SHAARI, Abdull Sukor, Nurahimah Mohd, Yusoff, Izam Mohd, Ghazali, Rafisah Hj, Osman, and Nur Fatirah Mohd, Dzahir.

- 2014 "The relationship between lecturers' teaching style and students' academic engagement," *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, Vol. 118, pp. 10-20.

SHANG, Yang.

- 2017 "The book of Lord Shang: apologetics of state power in early China," USA: Columbia University Press.

SHIM, Seung Hwan.

- 2008 "A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber, and Freire. Teaching and Teacher Education," *Teaching and Teacher Education*, Vol. 24(3), pp. 515-535.

SHRESTHA, Erina, Ram Sharan, Mehta, Gayanand, Mandal, Kriti, Chaudhary, and Nirmala, Pradhan.

- 2019 "Perception of the learning environment among the students in a nursing college in Eastern Nepal," *BMC medical education*, Vol. 19(1), pp. 1-7.

STANCHINA, Gabriella, and Tongdong, Bai.

- 2022 "Machiavelli and Han Fei Zi—A Comparison," In *Machiavelli in Northeast Asia*, edited by Kwak J.. 123-142. United Kingdom: Routledge

SUN, Qi, and Haijun, Kang.

- 2015 "Infusing work-based learning with Confucian principles: A comparative perspective," *Higher Education, Skills and Work-Based Learning*, Vol. 5(4), pp. 323-338.

TAN, Charlene.

- 2017 "Confucianism and education". In *Oxford Research Encyclopedia of Education*, edited by Noblit, G.. UK: Oxford University Press.

- 2016 "Creativity and Confucius," *Journal of Genius and Eminence*, Vol. 1(1), pp. 79-84.

- 2017 "A Confucian conception of critical thinking," *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 51(1), pp. 331-343.

- 2020 "A Confucian interpretation of creativity," *The Journal of Creative Behavior*, Vol. 54(3), pp. 636-645.

- 2020 "Digital Confucius? Exploring the implications of artificial intelligence in spiritual education," *Connection Science*, Vol. 32(3), pp. 280-291.
- 2012 "Our shared values" in Singapore: A Confucian perspective," *Educational Theory*, 62(4), 449-463.
- 2015 "Beyond rote-memorisation: Confucius' concept of thinking," *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47(5), pp. 428-439.
- TAN, Charlene and Azhar Ibrahim.
- 2017 "Humanism, Islamic Education, and Confucian Education," *Religious Education*, Vol. 112(4), pp. 394-406.
- TAN, Shukui, Wenjie, Cai, and Ying, Chen.
- 2022 "Real Estate Management in China". USA: Springer.
- TAVAKOL, Mohsen and Reg, Dennick.
- 2010 "Are Asian international medical students just rote learners?," *Advances in health sciences education*, Vol. 15, pp. 369-377.
- TSUI, Anna Po Yung, and Hang-Yue, Ngo.
- 2016 "Social-motivational factors affecting business students' cheating behavior in Hong Kong and China," *Journal of Education for Business*, 91(7), pp. 365-373.
- TU, Weiming.
- 1996 "Confucian traditions in East Asian modernity: Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons," edited by W. Tu. United Kingdom: Harvard University Press.
- TURCHYN, Iryna, Nadila, Smolikevych, and Nadiya, Zayachkivska.
- 2022 "The Development of Critical Thinking in Ukrainian Educational System using Paulo Freire's Ideas," *Educational Practice and Theory*, Vol. 44(2), pp. 27-43.
- TWEED, Roger. G. and Darrin. R. Lehman.
- 2002 "Learning considered within a cultural context: Confucian and Socratic approaches," *American Psychologist*, 57(2), pp. 89-99.
- WAKS, Leonard.
- 2019 "John Dewey and Confucius in Dialogue: 1919-2019," *Journal of East China Normal University* (Educational Sciences), Vol. 37(2), 45-52.
- WALTON, Linda.
- 2017 "Schools and Learning in Imperial China," In *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, edited by Ludden, D.. United Kingdom: Oxford University Press.
- WANG, Canglong.
- 2022 "Individual Self, Sage Discourse, and Parental Authority: Why do Confucian Students Reject Further Confucian Studies as their Educational Future?," *Religions*, Vol. 13(2), pp. 1-18.
- WANG, Canglong.

- 2022 "Right, righteousness, and act: why should Confucian activists be regarded as citizens in the revival of Confucian education in contemporary China?," *Citizenship Studies*, Vol. 26(2), pp. 146-166.
- 2023 "Resurgence of Confucian education in contemporary China: Parental involvement, moral anxiety, and the pedagogy of memorisation," *Journal of Moral Education*, Vol. 52(3), pp. 325-342.
- WANG, Canglong, and Sébastien, Billioud.
 2022 "Reinventing Confucian education in contemporary China: New ethnographic explorations," *China Perspectives*, 2022(2), pp. 3-6.
- WANG, Jian.
 2016 〈論翻轉課堂的本質〉, 《高等教育研究》, Vol. 8, 53-59.
- WANG, Zemei Jasmine, and Marie J., Myers.
 2022 "Chinese International secondary school students' adjustment challenges in Canadian schools," In *European Proceedings of International Conference on Education and Educational Psychology*, edited by Güneyli, A. & Silman, F.. United Kingdom: European Publisher.
- WU, Xinxin.
 2022 "Classroom culture in China: collective individualism learning model," USA: Springer.
- ZHA, Qing.
 2022 "Revisiting the discourse of a Chinese model of the university: A Confucian-Legalist legacy impact perspective," In *Routledge handbook of the sociology of higher education*, edited by Côté, J.E., & Pickard, S.. 333-346. United Kingdom: Routledge.
- ZHOU, Kuijie.
 2005 "A basic Confucius: An introduction to the wisdom and advice of China's greatest sage," Hong Kong: Long River Press.
- ZHU, Xudong, and Jian, Li.
 2020 "Class Culture and Chinese Traditional Culture," In *Classroom Culture in China*, edited by Li, J.. 101-122. USA: Springer.

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0002

鷓鴣形象變化與宗教建築之政治隱喻

The Image of the Ridge Beast and the Political Metaphor of
Religious Architecture

梁永浩*

Yong-Hao Liang

關鍵詞：封建政治、鷓鴣形象、宗教建築、摩竭、魚龍

Keywords: Feudal Politics, Ridge Beast, Religious Architecture, Makara,
Fish Dragon

2024 年 4 月 1 日收稿，2025 年 2 月 24 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。

* 廣州中山大學哲學系博士

Ph.D. in Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou.

摘要

唐代至明代的鸛吻形象較突出的轉變大端有三：唐初鸛尾轉變為摩竭鸛吻，宋元之際鸛吻在摩竭形象基礎上發展出魚龍形象，明初形成了鮮明的魚龍形象官式鸛吻。此三次變化不僅因為鸛吻與當時宗教文化有關，更因為鸛吻能體現並強化當時的宗教建築的政治隱喻功能，以唐代神都天堂、蒙元大純陽萬壽宮、明代武當山天柱峰金殿三例尤為突出。這幾例建築均分別是當時的宗教中心，當中的鸛吻不僅有宗教的色彩，也有封建統治者的影子，是作為宗教建築之於封建統治者政治價值的集中體現。唐代摩竭形象鸛吻的面世在物質層面上揭示出當時的包括天堂在內的部分建築與武則天利用佛教神學來搭構武周皇權的內在聯繫。蒙元魚龍形象鸛吻的出現和大純陽萬壽宮的修建，與蒙哥要通過表彰宋德方來利用仙道為其政策服務的目的不無關係，折射了蒙元政權與道教當時的一種相互依賴的關係。朱棣作為藩王繼承大位後興修武當道場，反映出他充分利用武當道場這個宗教名片以及君權神授的理論來美化和神化靖難之役，使民眾信服，從而達到緩解社會矛盾的政治目的。魚龍鸛吻官式形象的成熟能進一步強調武當道場的官祀地位。在大部分時間裏僅作為普通建築構件的鸛吻，卻總能在特殊歷史時期的政治起伏當中表現突出，充當了統治者構建政治形象的理想材料，可見無論統治者披上何種宗教外衣，鸛吻均成為築砌這些宗教中心的重要一環。

Abstract

The image of the spinal beast from the Tang Dynasty to the Ming Dynasty reflects the political metaphorical function generated by the combination of religion and architecture during the feudal period, which is reflected in some religious buildings, the big end of the three: the Tang Dynasty Paradise Pagoda, the Yuan Dynasty Dashunyang Wanshou Palace, and the Ming Dynasty Wudang Mountain Golden Temple. The spinal beasts in these buildings not only have religious colors, but also the shadow of the feudal rulers. Religious buildings on the image of the spine beast, but also as a religious building of the political value of the feudal rulers of the centralized embodiment. In the Tang Dynasty, the image of Makara's spine beasts on the material level reveals the intrinsic connection between the Paradise Tower and Wu Zetian's use of Buddhist theology to structure the imperial power of Wu Zhou. The appearance of the fish and dragon in the Yuan dynasty and the construction of the Wanshou Palace in Dazhunyang was a signal from Meng to the world to honor Song Defang. The reason for this was that the Yuan court was using the Immortal Way to serve its policies, and Quanzhen Dao also took this opportunity to promote its religion. Zhu Di, as a vassal king, built the Wudang Taoist Temple after inheriting the throne, and established the use of the fish and dragon image of the spine beast. He made full use of the business card of Wudang Taoist Temple and the theory of divine right of kings to glorify and deify the war of pacification, so that the public would be convinced and the political purpose of easing social conflicts could be achieved.

壹、引言

鴟吻形象自唐代的形成及於後世之變化，不僅是宗教文化影響中國傳統建築的結果，其形象之發展更是政治之於宗教建築的一種體現。職是之故，宗教、建築與封建政治之關係有一定的特殊性。在特殊的歷史時期，鴟吻不唯與封建社會的宗教密切關聯，而且能通過宗教建築體現政治屬性，其審美形象還反映出封建社會的政治氛圍，故而對於窺探宗教建築審美與封建政治之間的關聯，是一個很好的視角。

貳、宗教文化與鴟吻形象發展

摩竭形象的鴟吻始見於唐代，而印度佛教文化中的摩竭形象在唐代以前已經傳入中國，但並未流行，至唐以來逐漸受到皇室喜愛，始密集出現摩竭紋飾。據《舊唐書》載¹，可見摩竭形象在唐代高宗時期已經應用在宮室建築屋脊上。鴟吻又在五代十國至宋遼時期被不同程度地繼承發展。宋元之際，已見有摩竭鴟吻被本土的魚龍形象所取代，隨後魚龍鴟吻在明代形成了更鮮明的形象，並成為明代官式鴟吻。



【圖一】巴爾胡特佛塔欄楯上摩竭²



【圖二】桑奇大塔摩竭形象³

¹ 在《舊唐書》中包含了大量關於鴟吻脊獸的內容，如十七卷：「大風，含元殿四鴟吻並皆落，壞金吾仗舍。」

² 圖片來源：筆者手繪。

一、摩竭形象鰐吻

摩竭是印度宗教文化中的一個重要形象，常見於婆羅門教與佛教，其文獻形象最晚在《往世書》中已見。在梵語的摩竭被稱為摩伽羅（Makara），意思是鯨魚或魚之王。在吠陀時代是水神伐樓那（Varuna）的坐騎，後來被吸納進佛教中，在諸如「六拏具」等各類佛教概念中呈現。從印度巴爾胡特佛塔【圖一】和桑奇大塔【圖二】等遺址中的摩竭形象看出，摩竭原型可能是一種生活在印度當地河流域的長吻鰐³，糅合了象鼻、魚尾形象。

佛教文化在三國時期已經傳入中國，如生活在吳地的月氏國僧人支謙，就翻譯有《華積陀羅尼神咒經》《七佛神咒經》《八吉祥神咒經》《無量門微密持經》《摩訶般若波羅蜜咒經》《持句神咒經》等。東晉時，西域龜茲國僧人帛屍梨蜜多羅於永嘉年間來到中國吳地，譯出的雜密經典《大灌頂神咒經》，受到丞相王導、太常謝琨、尚書令卞壺、廷尉桓彝、太尉庾亮等一代名士的重視，並和眾人交往密切。除此之外，僧人竺曇無蘭也翻譯出《摩尼羅剎神咒經》《陀鄰鉢咒經》等經典。因此在隋唐以前，中土漢地已經流傳甚多佛教內容，為摩竭形象的傳播提供了土壤。關於摩竭的敘事概念方面，在僧慧琳的《一切經音義》中有提及：「海中大魚，吞噬一切。」⁵北魏文獻中也簡略地記載了：「河西岸有如來作摩竭大魚從河而出。十二年中以肉濟人處，起塔為記，石上猶有魚鱗紋。」⁶而我國迄今為止發現的最早的摩竭文物形象可以追溯到隋開皇二年（582）李和墓中的墓石槨頂蓋線刻圖畫【圖三】。唐以降，摩竭的形象經常出現在人們的生活器具上，成為當時貴族中的一種時尚紋樣。如西安何家村窖藏

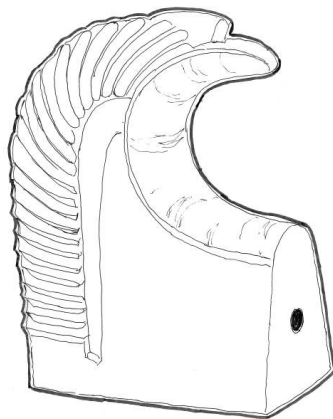
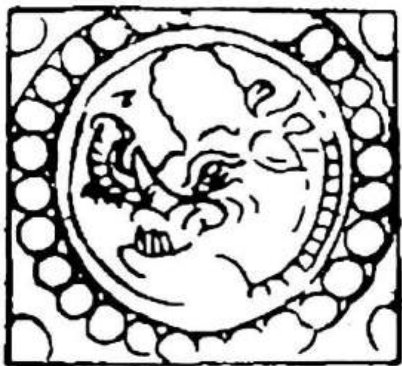
³ 圖片來源：筆者手繪。

⁴ 恒河鰐是世界上最大的鰐魚之一，分布于印度、斯里兰卡、巴基斯坦、尼泊尔和伊朗东南部，平均体长4米，是鰐亚科中口鼻部最宽的成员，上下腭特别细长，牙齿尖锐，便于横扫捕鱼。

⁵ 〔唐〕釋慧琳撰：《一切經音義》，卷四十一（上海：上海古籍出版社，2008年），第1214頁。

⁶ 〔北魏〕楊衒之撰：《洛陽伽藍記》，卷五（北京：中華書局，2017年），第408頁。

出土的仕女狩獵紋八瓣銀盃，內蒙古鄂爾多斯出土的摩竭紋金銀四曲盆均屬此時期。

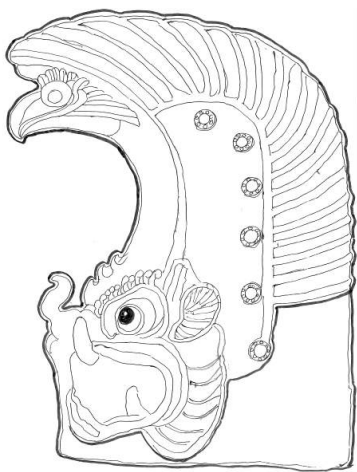


【圖三】巴爾胡特佛塔欄楯上摩竭⁷ 【圖四】巴爾胡特佛塔欄楯上摩竭⁸

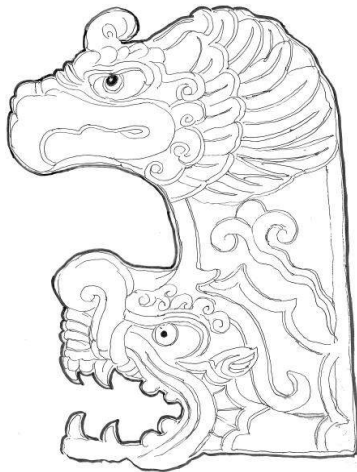
在鴟吻脊獸出現以前，漢晉建築上已有鴟尾，除了《水經注》中有提及，在北魏寧懋石室石刻以及河南沁陽造像碑石刻上均見鴟尾形象。鴟尾是屋脊兩端的構件，兼具實用性與裝飾性。而鴟尾造型仍較簡潔抽象，故以摩竭形象為基礎的鴟吻誕生後，才有了標準意義上的脊獸。在使用上，首先鴟尾可以作為重壓物。正脊兩端的底下是建築木結構的樁卯連接關鍵部位，在此施加較大的重壓，可以起到使樁卯木構件更加緊密結合的作用，確保脊部連接組件的穩固。其次鴟尾具有良好的防水功能。正脊兩角是屋頂兩坡的交匯點，雨水容易從當中縫隙滲入。扣於此處的鴟尾可嚴密封固瓦壘，從而避免雨水在極端天氣下通過脊的末端滲漏進屋頂內部，造成木材腐爛。最後是鴟尾能防止脊上瓦片從脊兩端滑落。通過兩端鴟尾將正脊上的瓦片往中間擠壓，從而逼緊每一塊瓦片，瓦片既不會從脊兩端滑落，也不會被強風吹落。鴟尾自魏晉始現，至隋唐之際仍十分流行，如隋仁壽宮遺址、唐昭陵獻殿遺址和睿宗橋陵遺址均出土了隋唐鴟尾【圖四】。

⁷ 圖片來源：陝西省文物管理委員會：《陝西省三原縣雙盛村隋李和墓清理簡報》，《文物》，1966年第1期。

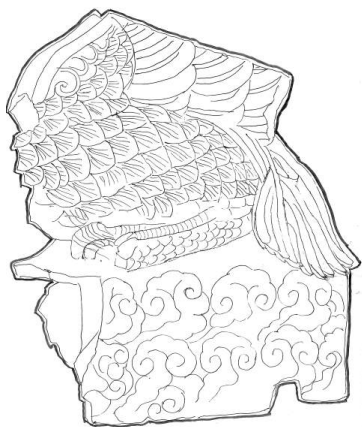
⁸ 圖片來源：筆者手繪。



【圖五】唐玄宗泰陵鸛吻⁹



【圖六】和陵鸛吻¹⁰



【圖七】唐玄宗泰陵鸛吻¹¹



【圖八】唐玄宗泰陵鸛吻¹²

大致在公元七世紀下半葉，受當時佛教文化影響，鸛尾在原本形象基

⁹ 圖片來源：筆者手繪。

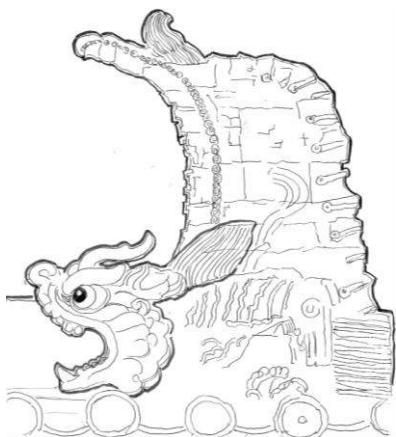
¹⁰ 圖片來源：筆者手繪。

¹¹ 圖片來源：筆者手繪。

¹² 圖片來源：筆者手繪。

礎上發展出鴟吻。二〇〇九年在對玄宗泰陵遺址進行考古工作時，發現了目前已知的最早的明確時代的鴟吻實物。這件鴟吻砌體整體輪廓與昭陵鴟尾大致相似，而擬獸化的特徵則表明它的身份已從鴟尾轉向摩竭鴟吻。泰陵鴟吻【圖五】殘件高八十釐米，通過一個單一凸起的縱帶將鴟吻分為胴部和鰭部兩個部分，鴟吻底部呈現出立體雕刻的摩竭獸首形象，象鼻上卷並張口露鋒利獠牙，雙目凸出，鴟吻上部有一鳥頭。

儘管唐宋之際朝代更迭，部分地區與中央政府隔離，但鴟吻的形象仍改變不大，且應用的地區範圍十分廣。一九七〇年冬，位於成都的後蜀皇帝孟知祥墓（和陵）被發現，墓門上有一對石雕鴟吻【圖六】。鴟吻分為上下兩部分，下半部分是鴟吻的主體，呈現張嘴咬脊的獸首狀。鴟吻上顎為一上卷象鼻，除了兩排牙齒外，口中還有一顆翻出來的獠牙。可以看出，和陵鴟吻上方的鳥頭與下方的摩竭的結合形式，與唐代泰陵鴟吻造型接近，這表明五代十國時期的鴟吻是繼承自唐代鴟吻的。



【圖九】大同華嚴寺鴟吻¹³



【圖十】西夏綠釉鴟吻¹⁴

在廣州南越國宮署遺址的考古現場，於二〇〇八年出土了一件殘高 79 釐米的黃釉陶鴟吻【圖七】。考古部門推斷這件鴟吻是南漢國（917-971）

¹³ 圖片來源：筆者手繪。

¹⁴ 圖片來源：寧夏博物館。

皇帝寢宮或皇后殿建築上的脊飾。較之唐代鴟吻，南漢殘件上的魚鱗紋是在鴟吻上首次出現的，表明五代十國部分地區的鴟吻形象又得到進一步發展。獨樂寺的山門及其鴟吻【圖八】是遼統和二年（984）建造的，這對摩竭形象鴟吻張嘴銜脊，有著和南漢鴟吻一樣的魚鱗紋樣，有獠牙和卷曲的象鼻特徵，上半部分原來的鳥頭特徵被尾鰭特徵取代。金代的摩竭形象鴟吻與遼代的鴟吻相似，外緣突起一道鰭，並且發展出了前臂爪，比如位於大同的金天眷三年（1140）重建的華嚴寺薄伽教藏殿北面琉璃鴟吻【圖九】。目前國內出土的最大的鴟吻是一九七二年在西夏陵區六號陵出土的陶胎綠釉琉璃鴟吻【圖十】，通高一百五十二釐米，為摩竭形象，獸頭魚尾，張嘴銜脊狀，獠牙突出，身上覆蓋著魚鱗。較之我國其他地區，西夏摩竭鴟吻最大的特點是原本翻卷象鼻特徵轉變成延展翻卷的上顎。宋代的鴟吻形象【圖十一】可見於《瑞鶴圖》中，畫面中宣德門上的鴟吻具有典型的摩竭特徵，身刻鱗片，巨大的尾鰭，嘴長獠牙，還有卷曲象鼻，但不見前臂爪。在大理市的天井山古窯址上也出土了鴟吻半成品【圖十二】。該鴟吻由青灰陶製成，高五十八釐米，為段氏大理國時期遺存。鴟吻上顎張開，獠牙外露，象鼻翻卷。此外，鴟吻的額頭上有四只鹿角，身上還有前臂爪。綜上而見，自摩竭形象的鴟吻面世以來就作為傳統建築正脊兩端脊獸的固定樣式，至元代以前全國各地的摩竭鴟吻仍十分普遍，形象相近。

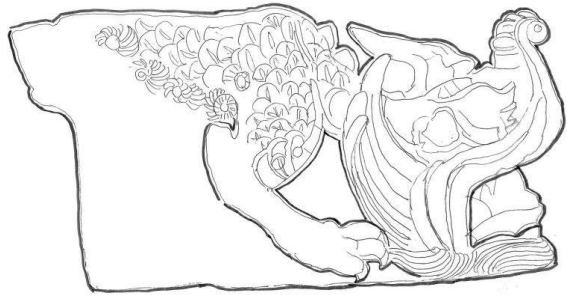
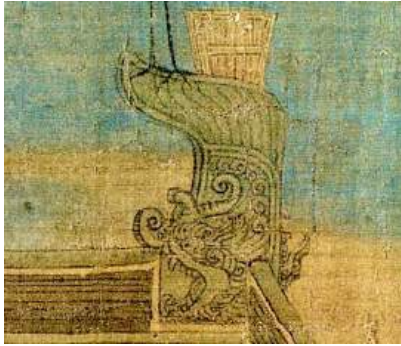
二、魚龍形象鴟吻

魚龍，又可指魚化龍，或指介於魚與龍之間的狀態。自漢代開始，便出現有魚龍的相關記述。《漢書·西域傳》：「孝武之世，圖制匈奴。〔……〕設酒池、肉林以饗四夷之客，作巴俞都盧、海中磬極、漫衍、魚龍、角抵之戲以觀視之。」¹⁵李尤的《平樂觀賦》亦言：「禽鹿六駁，白象朱首。魚龍蔓延，崑延山阜。龜螭蟾蜍，挈琴鼓缶。」¹⁶此外，《淮南子》中也寫到：「大魚，長丈餘，仲春二月，從西河上，得過龍門，便為

¹⁵ 〔東漢〕班固著：《漢書》，卷九十六下（北京：中華書局，2007年），第980頁。

¹⁶ 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》，卷六十三《平樂觀賦》（上海：上海古籍出版社，1982年），第1134頁。

龍。」¹⁷唐宋以來，魚龍逐漸發展出志怪志異以外的題材。如唐代李白《贈崔侍郎》寫到：「黃河三尺鯉，本在孟津居，點額不成龍，歸來伴凡魚。」¹⁸宋代《河洛真數》又寫到：「詞曰雞成鳳，魚化龍。大器須成就，功名路必通。」¹⁹宋房子靖《秋闈鎖試贈趙茂實》又曰：「揭榜應知魚化龍。」²⁰



【圖十一】《瑞鶴圖》（局部）²¹ 【圖十二】大理天井山遺址鴟吻半成品²²

魚龍文化也與宗教有關，可見於道教對巨魚化龍之說的整合。漢代就見以騎乘鯉魚作為成仙得道的象徵，《列仙傳》描寫了相關神跡：「得赤鯉〔……〕子英上其魚背，騰升而去。」²³東漢又有辛氏《三秦記》載魚躍龍門的故事。東晉葛洪在《抱樸子·對俗》中也說：「夫得道者，上能竦身於雲霄，下能潛泳於川海。是以蕭史偕翔鳳以凌虛，琴高乘朱鯉於深淵，斯其驗也。」²⁴因而道教相信龍是由鯉魚轉化而來的，稱鯉魚為「赤暉公」

¹⁷ 〔漢〕劉安撰：《淮南鴻烈集解》，卷十三《汜論訓》（北京：中華書局，1997年），第448頁。

¹⁸ 周勳初等編：《全唐五代詩》，卷八，西安：陝西人民出版社，2014年，第3538頁。

¹⁹ 〔宋〕陳搏撰：《河洛真數》，詩斷秘訣卷之下（北京：九州出版社，2013年），第500頁。

²⁰ 〔宋〕趙汝騰撰：《庸齋集》，卷二，清文淵閣四庫全書本。

²¹ 圖片來源：《東方畫譜》，文物出版社，2017年。

²² 圖片來源：筆者手繪。

²³ 〔漢〕劉向撰：《列仙傳》，卷下，《子英》（上海：上海古籍出版社，1990年），第18頁。

²⁴ 〔晉〕葛洪撰，張松輝譯注：《抱樸子·內篇》（北京：中華書局，2013年），第85頁。

²⁵，若道教徒輕易食用鯉魚，會犯下天譴大忌。《酉陽雜俎》明確提及道書中的鯉魚被認為是龍，不能隨意食用：「道書以鯉魚多為龍，故不欲食，非緣反藥。」²⁶唐《無能子》載躍龍門之說，謂：「河有龍門，隸古晉地，禹所業也。懸水數十仞，淙其聲。雷然一舍之間，河之巨魚，春則連群集其下，力而上沂，越其門者則化為龍，於是，拏雲拽雨焉。」²⁷類似巨魚化龍之說基本是鯀禹神話的遺存，顯然巨魚化龍的故事和禹鑿龍門的傳說雜糅後，逐漸演化成魚躍龍門的傳說。

道教對於魚龍的重視，是因為魚龍符合道教復生升天的追求。《全上古三代文》卷十五引《歸藏·啟筮》稱：「鯀殛死，三歲不腐，剖之以吳刀，是用出禹。」²⁸聞一多先生《天問疏證》中認為「伯禹腹鯀」乃「鯀化生禹耳」，「或曰化龍，或曰出禹，是禹乃龍也。剖父而子出為龍。」²⁹這些文獻釋義為鯀化生了禹，完成了他未達的事業。在中國文化中，茫茫的大水又象徵著永恆的死亡歸宿，玄魚是居住在水底的生物，代表著冥界。而龍既居住在大水中，又可以升騰上天，同時具有連接水下冥界和天上世界的作用。鯀首先化為玄魚進入水下的冥界，然後一躍而成黃龍升騰上天，這顯示了古代先民對於死後復生升天的神話式想像。南朝道教經典《真誥·運題象》中認為復生是實現長生不死的重要途徑：「若其人暫死適太陰〔……〕或三十年、二十年，或十年、三年，隨意而出。當生之時，即更收血育肉，生津成液，復質成形，乃勝於昔未死之容也。」³⁰《真誥》一書中的觀點實際上是道教吸取了東漢以來形成的轉世觀念後所產生的認知，從而派生出人們能通過復活實現成仙的思想。可見，禹文化中的魚龍故事是道教長生升仙思想的一種藍本。

²⁵ [唐]段成式著：《酉陽雜俎》，卷十七（北京：中華書局，1981年），第163頁。

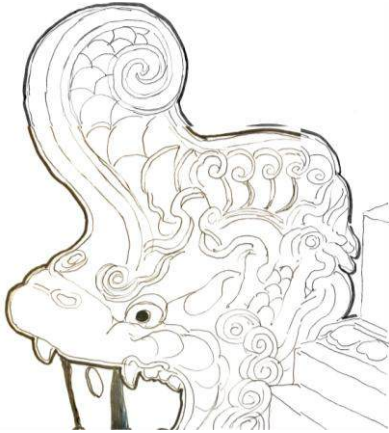
²⁶ [唐]段成式著：《酉陽雜俎》，續集卷八（北京：中華書局，1981年），第276頁。

²⁷ [唐]周隱撰，王明校注：《無能子校注》，卷下（北京：中華書局，1981年），第38頁。

²⁸ 嚴可均撰：《全上古三代文》，卷十五《歸藏·啟筮》（石家莊：河北教育出版社，1997年），第199頁。

²⁹ 聞一多著：《天問疏證》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店），1980年，第2頁。

³⁰ [南朝梁]陶弘景撰：《真誥》，卷四，明正統道藏版。



【圖十三】智化寺萬佛閣原鴟吻構件³¹ 【圖十四】一九五三年南禪寺大殿鴟吻外觀³²

鴟尾自唐代轉變為鴟吻以來，就以摩竭形象示人。宋元之際，受到當時道教文化的影響，鴟吻在傳統的摩竭形象基礎上發展出了魚龍形象。就作者目力所及，從永樂宮的純陽殿、重陽殿來看，應為國內建築最早使用魚龍形象鴟吻的實例。首先，該處建築鴟吻沒有摩竭獨有的象鼻造型。而在印度當地，人們將摩竭想像成一種具有鯨魚體型的巨型凶獸，並擁有陸上體型最龐大的大象的鼻子，這種糅合創作使摩竭仿佛有了靈活的觸手，象鼻可將一切船隻捲進深淵。而沒有象鼻特徵的永樂宮魚龍鴟吻則明顯與此不符。其次，摩竭作為一種凶獸，擁有瑞獸身上所不出現的兇性，比如摩竭嘴裏向外翻出的獠牙就是一種明顯的凶獸特徵。獠牙是只存在於少數動物中的一種生理結構，如鹿豚、疣豬、猛獁等等，獠牙既是這些動物的生存工具，也是它們戰鬥的武器。獠牙可以增加摩竭形象的攻擊性，起到更強烈的震懾效果，永樂宮鴟吻是瑞獸魚龍，故此沒有獠牙特徵。

三、魚龍官式化形象鴟吻

元代結束後進入明初，魚龍鴟吻的吻部變得較短較飽滿渾圓，牙齒整齊，僅在最前端有一對稍長的犬齒，一般不會有翻出口外的獠牙，並且尾

³¹ 圖片來源：筆者手繪。

³² 圖片來源：山西省文物管理委員會。

部多為卷曲旋渦狀，形成了十分鮮明的時代風格。如建於明早期的智化寺萬佛閣殿頂的黑色琉璃鴟吻【圖十三】，還有唐代南禪寺大殿於明代以後修葺時換上的新鴟吻【圖十四】，以及北京故宮鐘粹宮鴟吻。除此之外還有洛陽關林儀門鴟吻、泰山碧霞祠金闕鴟吻與四川平武報恩寺大雄寶殿鴟吻等等。從以上的明代魚龍鴟吻的形象來看，其特徵相較於永樂宮的元代款魚龍鴟吻，明代鴟吻辨識度更高，與元代摩竭鴟吻的區別越來越明顯。這種變化可能與明代鴟吻趨於官式化有關，明初修建北京故宮與武當山北帝建築群時就使用了統一的鴟吻樣式。

從上述內容可獲知如下幾點：首先，鴟吻自唐初面世以來，形象發展均有受到宗教文化的影響。鴟吻早期的形象取材於佛教文化中的摩竭，宋元之際受道教文化影響而發展出魚龍形象。宗教文化既是使鴟尾走向鴟吻的關鍵，也是使鴟吻形象從摩竭發展為魚龍的關鍵。其次，鴟尾只是一種略具裝飾性的建築構件，唐代作為鴟吻發展第一個階段，該時期鴟吻僅僅是唐初鴟尾的擬獸化，除了鴟吻構件底部有摩竭形象之外，整體輪廓結構上部仍和同期鴟尾大致相同。遼、宋、金、大理、西夏、元是鴟吻第二個階段，儘管各地鴟吻形象細節上不盡相同，但總體呈現相同的發展趨勢，發展出臂爪、魚鱗、尾鰭等特徵，與獸首組成了完整度更高的「獸」形象。明代以後是鴟吻第三個階段，體現在官式鴟吻的出現。該時期鴟吻形象十分鮮明，輪廓特徵的辨識度高，魚龍作為官式款沿用了整個明清階段，成為傳統建築脊飾禮儀中的權威標準形象。最後，在鴟吻形象發展史上，不難看出唐代以及宋元之際、明代是相對重要的時間節點，宗教文化在當中發揮了重要影響作用。佛教文化在唐初影響了一眾建築，鴟尾也在此時發展為鴟吻。而在宋元之際，隨著重要的宮觀被營建起來，魚龍形象的鴟吻也應運而生。明初則是進一步發展的魚龍形象被確認為官式鴟吻形象的關鍵時期。由此可見，自唐代出現鴟吻以後，分別歷經摩竭、魚龍兩個主要形象，佛教文化是使鴟尾轉向鴟吻的關鍵，道教文化是使鴟吻的傳統形象轉變的關鍵。鴟吻形象揭示了封建時期宗教文化對建築的重要影響。

參、政治隱喻的表現

從上文梳理鴟吻的歷史發展情況中，觀察關於其形象變化的主要時間節點，不難發現，唐代鴟尾得以發展為鴟吻，和宋元之際出現魚龍形象的鴟吻，以及明代形成的官式鴟吻，不僅體現出鴟吻與各個時期宗教文化的關聯，且作進一步分析鴟吻的使用背景後就可以考見，鴟吻通過當時部分宗教建築反映出了一定的政治隱喻功能。基於上述三個時間節點中的鴟吻形象結合宗教建築而體現出的政治隱喻功能，簡要說來，大端有三：唐代神都天堂，蒙元芮城大純陽萬壽宮，明代武當山天柱峰金殿。

一、唐代佛教摩竭與神都天堂的隱喻

改鴟尾而用鴟吻，與武則天的推動有重要關聯。唐初，佛教得到了極大的發展，信徒和僧人的數量不斷增加，多個宗派興盛為佛教的發展帶來了多樣化的趨勢。高宗至武周時期，全國修建寺廟和石窟更達到高潮。如在麟德三年（666）的時候，高宗規定全國各州必須設立一寺一觀。而武曌在載初元年（690）又下令要求兩京和各州都建立一座寺廟，統一名為「大雲寺」。此外，武曌還建造了御用禮佛堂，這一事件被張鷟記載在《朝野僉載·卷五》中：「周證聖元年，薛師名懷義造功德堂一千尺於明堂北。」³³《舊唐書》言，「十分天下之財而佛有七八」³⁴，「京畿之豐田美利，多歸於寺觀」³⁵。高宗至武周時期的佛教推廣使印度、中亞等地的文化和藝術與中國文化深度融合，形成了全新的文化和藝術形態，對於中國的雕塑、壁畫乃至建築等藝術產生了深遠的影響，摩竭形象鴟吻就是在這樣的歷史背景下產生的。《倦遊雜錄》證實了這一點，「唐以來寺觀舊殿宇尚有為飛魚形尾指上者，不知何時易名為鴟吻，狀亦不類魚尾。」³⁶現無法考據出

³³ [唐]張鷟撰：《朝野僉載》，卷五（北京：中華書局，1979年），第118頁。

³⁴ [五代]劉昫等撰：《舊唐書》，卷一百零一列傳第五十一（北京：中華書局，2010年），第3159頁。

³⁵ [五代]劉昫等撰：《舊唐書》，卷一百一十八列傳六十八（北京：中華書局，2010年），第3418頁。

³⁶ [宋]黃朝英撰：《靖康緬素雜記》，卷一《蚩尾》（上海：上海古籍出版社，1986年），第2頁。

摩竭形象鴟吻出現的確切時間，但通過一些文獻亦能印證鴟吻出現不晚于高宗時期。如在《舊唐書》中包含了相關內容可供參考，簡要摘錄如下：「永徽二年〔……〕明年六月〔……〕有司奏言〔……〕准太廟安鴟尾」³⁷「大風，含元殿四鴟吻並皆落，壞金吾仗舍」³⁸「大風，拔木發屋，毀端門鴟吻，都城門等及寺觀鴟吻落者殆半」。³⁹

在以上記錄中就明確提及高宗永徽三年六月（652）有奏書提議在太廟安置鴟尾，反映當時仍流行鴟尾，而后來的含元殿則使用了鴟吻，含元殿正是高宗龍朔年間所建。可惜含元殿已不存，其鴟吻也可能毀於歷史洪流中了。但上世紀七十年代在天堂遺址卻發現了天堂建築的摩竭形象石刻藝術作品【圖十五】，能借此猜想鴟吻的早期容貌。該作品目光如炬，張口吐舌，上翻的獠牙崩掉半截，上頷前端像長鼻卷起，並有卷鬚點綴。從藝術角度來看，這件青灰色石灰岩質地的雕刻作品造型獨特，刀法嫺熟，技藝精湛，堪稱隋唐時期神都遺址中最具傳神魅力的傑作之一。高宗於公元六六〇年患上風疾，武氏開始代政，而在含元殿建成後（663）的第二年就發生了歷史上著名的「二聖臨朝」。按古建築營建工序，鴟吻等屋面瓦作是放在最後環節鋪設的，也就意味著含元殿鴟吻的安置是發生在武氏代政之後。由此能合理推斷，含元殿使用鴟吻而非鴟尾，可能是武氏授意的，含元殿鴟吻可謂是武曌自公元六六〇年涉權後利用佛教建立政治景觀的橋頭堡。而隨後建造的天堂，更是武曌政治生涯中真正意義上的政教中心，規模巨大，人站於樓頂還能俯視明堂。《舊唐書》載：「時則天又於明堂後造天堂，以安佛像，高百餘尺。」⁴⁰《新唐書》載：「以浮屠薛懷義為使督作又度明堂後為天堂，鴻麗岩奧次之。堂成，拜左威衛大將軍、梁國

³⁷ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷二十二志第二（北京：中華書局，1975年），第855頁。

³⁸ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷十七下本紀第十七（北京：中華書局，2010年），第559頁。

³⁹ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷八本紀第八（北京：中華書局，2010年），第192頁。

⁴⁰ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷二十二志第二（北京：中華書局，2010年），第868頁。

公。」⁴¹



【圖十五】智化寺萬佛閣原鸕吻構件⁴²

神都天堂不僅僅是佛教的壇城，還擔當美化武曌皇權的重任，意味著一種視覺政治的建構，因此天堂的裝飾風格不可謂不重要。公元六八三年，高宗薨，武後臨朝稱制，三年後（686），武曌為測試政治氣氛，假意下詔還政李旦，遭後者識破拒絕，武曌對當前政治氣氛感到滿意，於公元六八七年將象徵行政中心的乾元殿改建為明堂，以彰顯其政治勢力。明堂的營建表明武曌權力達到了攝政期的巔峰。公元六八九年為武曌攝政期的末年，武曌為奪權作最後的籌備，開始大強度使用佛教力量造勢，同年命薛懷義與法明編寫大雲經疏，營建安置夾紵大像的天堂。國家首都的紀念碑性景觀會反映君主政治面貌的變化，官殿核心區的建築群不斷被建設和詮釋。從明堂到天堂，顯示了武曌又進一步強化了政治面貌中的宗教色彩。而神都天堂與更早的含元殿的營建時間僅相距僅二十多年，鑒於已有含元殿上使用摩竭鸕吻的記錄，並根據武周時期天堂作為宗教中心的事實，結合在天堂遺址出土的摩竭形象文物的分析，可以合理推測天堂建築群也必然使用了摩竭鸕吻。

⁴¹ [宋]歐陽修，宋祁著：《新唐書》，卷七十六列傳第一（北京：中華書局，2000年），第2852頁。

⁴² 圖片來源：洛陽博物館。

可以考見，基於武曌的神道設教需要，在舊都長安的含元殿上已經有了佛教化的嘗試，鴟尾借助佛教摩竭形象而完成了向鴟吻的轉身，武曌此舉利用佛教文化成功加持了大唐帝國的心臟建築。而二十多年後武曌在神都又建了一個宏大奢華的天堂專門用來供奉佛像，這實際上是她利用宗教建築來全力推行佛教信仰，以達到政治宣示目的，並為了密謀次年（690）的登基做鋪墊。鴟吻結合宗教建築體現政治隱喻的作用顯而易見。

二、蒙元道教魚龍與大純陽萬壽宮的隱喻

魚龍鴟吻的出現，得益於蒙元上層對道教有著實用主義的態度。例如忽必烈與全真教姜善信有著親密關係，這使得蒙元禹祭迎來興盛。姜善信是丘處機的弟子，在一二一六年已經提出過重建禹廟。隨後忽必烈四次召見姜善信，於中統三年春（1262），忽必烈邀姜氏北上燕京，就在這次召見結束後，忽必烈為姜氏主持修建之禹廟「賜名建極宮」，命令大司農姚樞為姜氏書額，同時命令右相張啟元負責及委派王鶚修文記載。並且在八月下旨，將姜善信封為靖應真人，反映了忽必烈對於姜氏及龍門禹廟的重視。到了至元元年（1264）秋七月丁酉，忽必烈命令侍臣阿合脫因代祭大禹，這是蒙元政府首次官方進行的大禹祭祀，也開啟了蒙元政權祭祀古帝王的先河。禹廟、禹祭與鯀化生禹的文化必然客觀影響著當時的道教。

永樂宮的修建時間實際上比禹廟更晚。永樂宮原為祭祀呂洞賓的純陽祠，公元一二四〇年，宋德方在永樂鎮考察破敗蕭條的純陽祠後提出「易祠為宮」的主張，並上報朝廷請求修建事宜。然而，以全真教的名義向朝廷提交的修建報告，卻一直沒有得到批復。到了公元一二四五年，當宋氏退居終南後，全真教又另派遣潘德冲接手永樂宮的事宜。同年，蒙元當局賜予了「純陽萬壽宮」的稱號。直到一二五二年，在蒙哥即位一年後，永樂宮營建事宜忽然獲得政府支持，潘德冲終於率門徒到任並著手建設工作，後在一二六二年立《大朝重建大純陽萬壽宮之碑》。而姜善信則在公元一二四六年已經抵達龍門鎮，比永樂宮早六年就開始營建禹廟，並且龍門鎮又與永樂鎮同在陝西，禹廟的文化必然對永樂宮工事有所影響。一般而言，關乎到建築細節上的問題是由專業的工匠隊伍決定的，按照唐以來形成的慣例，宗教建築上會安置摩竭鴟吻。而永樂宮是全真教祖庭，又在

呂洞賓故地，意義非凡。在永樂宮安置摩竭對全真道眾而言，難免在心理上無法接受。再適逢當時釋道鬥爭，為此，他們便不得不另尋他法，以便實現既沿襲安置鴟吻的傳統，又盡力與佛教符號作出切割，魚龍形象鴟吻就是在這種背景下產生的。一九五九年在重陽殿西的魚龍形象鴟吻【圖十六】內的一個楊木卷軸中清理出的六號文書，被文物修復專家陳思猷認為是《玄都道藏》首部之《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》的後半卷。若此一推斷成立，足以證明永樂宮及其鴟吻對於道教的特殊性和重要性，當年對之加以精心設計也就理所當然了。



【圖十六】永樂宮原址重陽殿西鴟吻⁴³

永樂宮事宜之轉機可追溯至一二五一年，蒙哥之弟旭烈兀先是追授予宋德方「披雲天師」之位。在《玄都至道崇文明化真人道行之碑》上記載：「辛亥皇太弟旭烈特遣宣差唐古石贈真人以披雲天師之號。元丙寅，皇太弟國王塔察兒命宣使孫公又賜號曰玄都教主流通至道披雲天師。逮乎

⁴³ 圖片來源：李路珂，〈神祇之居——圖像·建築·空間的關係〉。

至元七年，門弟祁公志誠狀真人行事，請於天朝。皇帝乃特降綸音，錄功定謚，追贈玄通弘教披雲真人。」⁴⁴這次賜予披雲天師的封號，是在「東宮合西獎其勤劬，令侍臣齊公賜真人以披雲之號。」⁴⁵「儲宮闢端闡厥功告成，又加以玄都至道之稱。」⁴⁶之後的第三次皇室成員的加封，可以說無以復加。一二五四年，又將宋氏遷葬至永樂宮內的宋天師堂，以此紀念其勞苦功高。宋德方生前是操辦永樂宮計畫的主要責任人，元廷一改以往態度，對永樂宮工程的突然支持，必然與加封宋氏有某種內在聯繫。剛即位的蒙哥希望利用仙道及宗教建築為其政途鋪墊基礎，而全真道也藉此良機來達到弘教目的，利用永樂宮為門派爭取政治資源。故此魚龍鴟吻取代佛教摩竭鴟吻而出現在永樂宮是蒙元當局與全真教之間互相依賴的一種集中體現。不僅透露出全真教與日俱增的政治訴求，也反映出蒙哥嘗試推進永樂宮工程來籠絡宋氏背後的資源。

三、明代道教魚龍與武當山金殿的隱喻

明初，在朱棣的支持下，魚龍形象進一步鞏固了在建築上的地位。永樂三年（1405），武當山五龍宮「久無花實」的古老棚梅樹忽然開花結果，提點李素希派遣徒弟易本中攜帶著精心包裝的棚梅果和親手寫的奏章前往京城呈獻「祥瑞」。武當山乃真武信仰發源地，道經中的棚梅果象徵真武得道飛升，意義非凡。永樂十年（1412）的七月十一日，朱棣通過黃榜宣告天下，決定大修武當，以答謝真武的庇佑。同年九月十八日，隆平侯張信和駙馬都尉沐昕率領三十餘萬軍民工匠在黃榜亭舉行開工儀式。金殿作為朱棣興修武當這宏大工事中的最重要一環，備受重視。朱棣對金殿工程的多次敕令也反映出一些情況，如永樂十四年（1416）將原本安放在天柱峰頂的元代小銅殿撤往小蓮峰。同年九月初九日，命令都督何浚：「今命爾護送金殿船隻至南京，沿途船隻務要小心謹慎。遇天道清明，風

⁴⁴ 陳垣編纂；陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988年），第614頁。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 同上。

水順利即行。船上要十分整理清潔。故敕。」⁴⁷十七年（1419）又敕張信和沐昕：「今大嶽太和大頂，砌造四圍牆垣，其山本身分毫不要修動。其牆務在隨地勢，高則不論丈尺，但人過不去即止。務要堅固壯實，萬萬年與天地同其久遠。」⁴⁸



【圖十七】武當山金殿鴟吻⁴⁹

儘管太和宮金殿並非歷史上最古老的金屬殿宇，但毫無疑問是影響最深遠、廣泛的一座。金殿內除了有北帝神像，左右還分別有捧冊靈官、捧寶玉女。在明代最高級的道教建築中，才可以看到體現皇家「冊寶」制度的靈官捧冊和玉女捧寶像。天子寶璽則是皇帝發號施令的憑證，而冊則是皇帝尊號、諡號的證明。太后、皇后、太子、親王、嬪妃們也有證明身份的冊、寶。金殿造像群的設計暗合了人間皇家的冊寶制度，與遙遠的紫禁城相呼應。明成祖在天柱峰建的金殿，是對道教經典之仙境金闕、金殿的再現和演繹，也是當時皇權籠罩之下的宗教中心。從表面上來看，展現的是真武大帝受封的正統地位，本質上是在借宗教提示人們朱棣的天授皇位

⁴⁷ 《武當山志》（北京：新華出版社，1994年），第332頁。

⁴⁸ 《武當山志》（北京：新華出版社，1994年），第333頁。

⁴⁹ 圖片來源：筆者手繪。

的正統合法性，這些形象也成功地深入到信眾的意識中。

朱棣登基後，大興工事，除了建有武當道場之外，還同時建設了北京紫禁城，形成了南北互相呼應的格局。並且武當山和故宮在營建法式上對應，太和殿和金殿均用上中國建築最高級別的「重簷廡殿式」屋頂，兩層屋簷均有魚龍鴟吻【圖十七】。這種南北共建既顯得建築更隆重，多地標準化工事又使魚龍鴟吻趨於一個固定的樣式，客觀上更會讓魚龍鴟吻的影響力持續擴大，讓魚龍鴟吻成為封建末期中國傳統建築所有脊飾禮儀中的最高權威形象。可以看出，朱棣建設武當山金殿作為新的國家官祀，為的是利用一系列借信仰空間重建社會信任。官式鴟吻與武當道場，是朱棣通過道教工事的方式所施展的一套政治組合拳，折射出了一種政治隱喻。

綜上回顧，自高宗染風疾之後，代政的武曌就已經開始利用佛教染指含元殿工事上的鴟吻，而隨後的神都天堂作為唐初宗教中心，更是「日役萬人，采木江嶺，數年之間，所費以萬億計，府藏為之耗竭。」⁵⁰營建過程雖由佛門之人薛懷義督辦，但背後不過是武氏的政治造勢。可見在這座宗教中心建築上，武氏已經將佛教的力量運用到了極致，誕生於該時期的摩竭鴟吻是作為武曌在借助天堂塔等宗教建築來實踐自己女身稱帝願望的手段中，所伴隨的政治運籌附庸品，體現出了強烈的政治隱喻。同樣，道教受蒙元政權眷顧，得以大建土木。當宋德方體現出強烈的利用價值之後，永樂宮搖身一變成為了當時最重要的宗教場所之一。但事實在南宋亡後，元廷逐漸對全真教失去興趣，在數次打壓中，致使永樂宮的後續壁畫工程斷斷續續，整體工期拖至百年之久。這反映出永樂宮連同魚龍鴟吻僅僅是全真教在蒙哥時期的臨時政策紅利中的衍生物，呈現出了特定時期中的一種政治隱喻。明代，武當山所展現出的奇異顯象恰好契合朱棣的政治形象追求，除了「榔梅呈瑞」之外，還有一系列祥瑞之兆很可能也是朱棣授意和策劃的結果，由此來看，這些忽然出現的所謂瑞應甚至都不是偶然的巧合，折射了當時道教興盛似乎是必然之勢。魚龍鴟吻在明代發展出更標誌

⁵⁰ [宋]司馬光撰：《資治通鑑》，卷二百零五唐紀二十一（上海：上海古籍出版社，1987年），第1383頁。

性的官式鸚鵡形象，依靠的是武當山道場成為了當時的官祀與宗教中心，作為了朱棣宣揚「皇權神授」的工具，而魚龍鸚鵡在當中體現出了政治隱喻。

肆、鸚鵡形象發展與其政治隱喻之關係實質

鸚鵡在上述三個時期之形象轉變，均有鮮明的宗教色彩。究其因，既有當時個別宗教的社會影響力這層因素，更因為這些宗教與當時封建政治聯繫甚深，繼而影響建築藝術。而若進一步探其本質，鸚鵡形象的忽然變化則實為封建政治運籌之緣故。換言之，鸚鵡形象之變化，不僅僅受宗教文化之影響，更是相應時期封建政治運籌的體現。尤其是在特殊歷史條件下，當封建社會內部正在經歷著特殊的權力過渡階段，鸚鵡會放大大宗教建築本身的政治隱喻。

一、武則天的政治運籌

武曌是中國歷史上獨一無二的女性皇帝，她創建的武周政權面臨兩大危機：一是基於以周代唐的正統性問題，二是女性帝王的政治正當性問題。尤其是第二個問題，中國傳統的儒家和道教思想都無法為此提供合理解釋。在武曌政改之初，武曌的政治團隊曾努力嘗試利用本土的儒家和道教思想資源來證明行動的合理性，並取得了一定的成功。然而，女性帝王的事實在儒家和道教意識形態框架內終究無法獲得圓滿解釋，二者之間有著不可調和的根本矛盾。

為了克服這層障礙，武曌及其政治團隊挖掘出並援引了佛教彌勒信仰中的相關思想資源，《大雲經神皇授記義疏》中「即以女身，當王國土」⁵¹成為論證武曌稱帝合法性的最重要文本。經文中描述了女轉輪王的治理景象，這對武曌的僧侶支持者來說自然具有極大的吸引力。武曌政治團隊通

⁵¹ 《中華大藏經·漢文部分》，十八冊《大雲初分如來涅槃經度》（北京：中華書局，1986年），第37頁。

過運用《義疏》提供的有力辯護，最終形成了一種新型的佛教王權觀，漢地僧人薛懷義及外來高僧菩提流志等人成功地為武周政權確立了政治正當性。武曌及其支持者主要通過引用佛教教義來證明其自封帝位的合法性。這種權力合法性基於佛教教理中的因果業報法則的功德論。而神都天堂的營建，揭示了武曌與她通過宗教建築來構建武周皇權這種政治策略之間的內在關聯，摩竭鴟吻以及當時的宗教建築也成為武曌的政治素材。

二、蒙哥的政治運籌

自蒙哥登基以後，對永樂宮事宜的支持以及對宋德方的追封，與同年蒙哥在北方中原採取的一項重要的大規模人口普查政策有關。蒙元當局實行了職業戶計制度，所有屬民都按照一定的職業來劃分為諸如軍戶、民戶、匠戶、儒戶、站戶等等不同的戶，這些職業通常都是世襲且不能更改。蒙元政府根據某些職業對國家的重要性來決定是否免除賦役或者給予福利。人口普查目的的一方面是為了全面拓展帝國的稅收，根據普查結果重新核定稅收標準規定。另一方面是由於蒙哥上臺後同時對西亞、高麗和中國南方發起攻擊，需要在整個蒙古帝國範圍內全面動員，為了日後大規模征服戰爭，需要做好充分準備，以便隨時徵募合適士兵和供應軍需物資。特別是中國北方有較多手藝精湛的「軍戶」，比如木匠、鐵匠和製造黑火藥的人等等。他們都在這次官方普查中被登記為炮手，等到需要相應人才的時候，政府只需查閱名冊按需就可以找到合適的人選。而全真教在北方民間本就有著很大的號召力，此外，在過去的幾十年裏，宋德方在北方不斷地遊走、奔忙，為刻版印刷《道藏》而一直與手藝人保持著密切的聯繫，並且在他們中間享有很高的名望。憲宗元年宋德方被授予「披雲天師」之位，蒙元當局給予了宋氏所曾負責的永樂宮工程各種優待，這不僅是寄希望他的門徒能夠輔助官府開展普查，更是為了爭取更廣闊的相關專業人士對軍隊的支持。公元一二五三年，在旭烈兀率軍向哈裏發八哈塔等國發起蒙古的第三次西征前，蒙哥大汗迅速召集了一支約一千名漢人的炮手隊伍，隨隊出征。這批炮手們在攻打伊朗山區的報達城（今巴格達）時，立下了卓越的功勞。最終，得益於蒙元當局對宋德方與永樂宮的妥善安置，使蒙哥滿足了自己的政治需求。故此，停頓的永樂宮工程也得以重

啟，並成為了元代重要的宗教中心之一，而永樂宮的魚龍鴟吻也成為了全真教重新登上權力舞臺的一種政治素材。

三、朱棣的政治需求

朱允炆在建文元年（1399）削奪了周、代、湘、齊、岷五王的封地。朱棣為此做了應對，祭出了「奉天靖難」、「恢復祖制」、「清君側」等旗號。朱棣登上大位後，擔憂被歷史烙上「謀反叛逆」標籤，忌諱天下人唾罵他「名不正，言不順」。為了擺脫這個困擾，他與道衍和尚再次共同精心策劃，費盡心思地找到一個萬全之策，就是利用神學思想來洗刷自己的罪名。朱棣首先廣泛宣揚武當山真武神，然後又極力鼓吹「天授君權」，對眾人聲稱他入繼大統的過程與真武證道成神的過程是相同的，就如經籍中真武神由北方水神修煉至坐鎮天下和號令群仙的過程，與自己由北方起兵到君臨南京的過程異曲同工。並且他自稱真武轉世，他的一切言行均在應驗真武神的意志，通過政治領域來示現「天人合一」的狀態。朱棣以清君側為旗有很多好處，他將所謂的「靖難」辯解為「清君側」，藉口為「誅奸臣」等，既可以讓大家知道他是「仁義」之人，乃真心匡扶建文帝的，又可以讓大家知道他不想弑君篡位。而被迫登基是為了社稷，畢竟國不能一日無主。背負「篡逆」之名的朱棣登上大位後修建北帝道場，即便他曾大肆殺伐，都會被武當山祭祀空間轉化成真武大帝對他的授意與護佑。與此同時，魚龍鴟吻發展出一種官式樣式，被安置於武當山與紫禁城中，魚龍鴟吻也成為了朱棣宣揚統治合法性的政治素材。

伍、結語

從神都天堂、大純陽萬壽宮與武當山天柱峰金殿的案例來看，這些建築無一不是當時的官祀或宗教中心，結合唐初武曌、宋元之際蒙哥與明初朱棣時期的政治生態，反映出在特殊歷史條件下，宗教建築會享有突破常規的重要政治地位。而在這三個時期當中，脊飾鴟尾分別完成了往摩竭鴟吻、魚龍鴟吻與封建末期官式鴟吻的形象過渡，並在通過當時的宗教建築助統治者輻射出強烈的政治隱喻。

在唐代，武則天很難以傳統的理論及手段在封建男權社會實現她的理想。因此，她需要援引大乘佛教的教義來論證女身稱帝的合法性，除了天堂塔以外，鴟尾也通過利用摩竭形象，搖身一變成為鴟吻後在宗教建築上為武周政權建立政治景觀。宋元之際，蒙哥登基後旋即展開西征，欲通過追封宋德方以及支持宋氏生前的永樂宮工程來拉攏道教，達到整合北方中原人才資源的目的，摩竭鴟吻也在此過程中發展為魚龍鴟吻，折射了永樂宮想要藉此成為宗教中心的政治用意。在明代，朱棣發動了靖難之役，以旁支入繼大統後，為了替自身非法行動尋找理據，而有計畫、有預謀地建構神話，利用武當山金殿的信仰空間來對奪權行為進行美化。而魚龍鴟吻形象的官式化，能在裝飾風格上強調紫禁城與武當山兩地工程的統一性，將紫禁城的政治影響力投射至武當山，增飾了武當道場在永樂年間的官祀色彩，擴大其美化政權的作用。

鴟吻在形象上的每一次較大的發展變化，均在一定程度上體現出當時宗教建築中的政治隱喻，折射出封建社會內部正在經歷著特殊的權力過渡階段。在統治者普遍借助宗教解釋王權的潮流中，鴟吻是這些宗教建築作為統治者的政治形象孵化器的尤其重要一環。

引用書目

古代文獻

〔唐〕釋慧琳

2008《一切經音義》（上海：上海古籍出版社，2008年）。

〔北魏〕楊衒之

2017《洛陽伽藍記》（北京：中華書局，2017年）。

〔東漢〕班固

2007《漢書》（北京：中華書局，2007年）。

〔唐〕歐陽詢

1982《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982年）。

〔漢〕劉安

1997《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年）。

〔宋〕陳搏

2013《河洛真數》（北京：九州出版社，2013年）。

〔宋〕趙汝騰

《庸齋集》（清文淵閣四庫全書本）。

〔漢〕劉向

1990《列仙傳》（上海：上海古籍出版社，1990年）。

〔晉〕葛洪

2013《抱樸子·內篇》（北京：中華書局，2013年）。

〔唐〕段成式

1981《酉陽雜俎》（北京：中華書局，1981年）。

〔唐〕周隱

1981《無能子校注》（北京：中華書局，1981年）。

〔清〕嚴可均

1997《全上古三代文》（石家莊：河北教育出版社，1997年）。

〔南朝梁〕陶弘景

《真誥》（明正統道藏版）。

〔唐〕張鷟

1979《朝野僉載》（北京：中華書局，1979年）。

〔五代〕劉昫

2010《舊唐書》（北京：中華書局，2010年）。

〔宋〕黃朝英

1986《靖康緬素雜記》（上海：上海古籍出版社，1986年）。

〔宋〕歐陽修、宋祁

2000《新唐書》（北京：中華書局，2000年）。

〔宋〕司馬光

1987《資治通鑒》（上海：上海古籍出版社，1987年）。

近人文獻

周勳初等 ZHOU Xcun Chu

2014《全唐五代詩》（西安：陝西人民出版社，2014年）

The Complete Works of Poetry of the Tang and Five Dynasties (Xian: Shanxi People's Publishing House, 2014)

聞一多 Wen Yi Duo

1980《天問疏證》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1980年）

Tianwen Shuzheng (Beijing: Sanlian Bookstore, 1980)

陳垣（編） Chen Yuan

1988《道家金石略》（北京：文物出版社，1988年）

Daojia Jinshi Lve (Beijing: Cultural Relics Publishing House, 1988)

《武當山志》編輯部編 Wudangshan zhi bianjibu (eds.)

1994《武當山志》（北京：新華出版社，1994年）

Wudangshan zhi (Beijing: Xinhua Publishing House, 1994)

《中華大藏經》編輯局編 Chinese Buddhist Canon bianjiju (eds.)

1986《中華大藏經》（北京：中華書局，1986年）

Chinese Buddhist Canon (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986)

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0003

傳說被建構成「歷史」：以汶萊的「中國公主」 與「Ong Sum Ping」傳說為例

Legends were Constructed as “History”:
A Case Study of Brunei’s “Chinese Princess” and “Ong Sum
Ping” Legends

郭宗華*

Chong-Wah KOH

關鍵詞：汶萊、汶萊王室世系書、中國公主、黃森屏、王總兵

Keywords: Brunei, Silsilah Raja-raja Brunei, Chinese Princess, Ong Sum Ping

2024 年 1 月 8 日收稿，2024 年 11 月 5 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。

* 廈門大學馬來西亞分校中文系助理教授

Assistant Professor, Department of Chinese Studies, Xiamen University Malaysia.

摘要

在汶萊早期歷史敘述中，有「蘇丹娶中國國王親戚」的說法，最初見於一份一五九〇年的西班牙手稿。此外，在十八至二十世紀初的數份《汶萊王室世系書》中，也有「蘇丹娶中國國王親戚」和「Ong Sum Ping 娶蘇丹之女並繼位為蘇丹」的傳說。自一八八〇年英國學者羅歐有關《世系書》的文章問世，開始有學者關注汶萊蘇丹譜系裡的中國血統傳承，而最早提及 Ong Sum Ping 的中國學者溫雄飛將其譯為「黃森屏」，認為真有其人。然而，中國史書並無相關記載，過往學者也只能憑藉有限史料進行合理推測，是否真有其人其事，至今仍無定論。儘管如此，當代一些汶萊學者與官方依然認定上述兩人是「中國皇帝的親戚」，稱該女為「公主」。在民間，Ong Sum Ping 的身世傳聞眾多，真偽莫辨，更有黃氏後人硬把「黃森屏」納入其家族譜系中。文章暫且擱置是否真有其人、傳說抑或史實等問題，關注於傳說故事的產生、流傳、演變過程，並探討各個時代不同背景與立場的故事講述者的敘述動機，以及其在近當代被建構為「歷史」的現象。

Abstract

In the early historical narrative of Brunei, there is a saying that “the Sultan married a relative of the king of China,” which was first seen in a 1590 Spanish manuscript. In addition, in several versions of “Silsilah Raja-raja Brunei” from the 18th to the early 20th centuries, there are also legends of “The Sultan married a relatives of the Chinese King” and “Ong Sum Ping married the daughter of the Sultan and succeeded to the throne”. Since the publication of the British scholar Hugh Low’s article on “Silsilah Raja-raja Brunei” in 1880, scholars began to pay attention to the inheritance of Chinese ancestry in the Brunei Sultan's lineage. Wen Xiongfei, the Chinese scholar who first mentioned Ong Sum Ping, translated it as “Huang Senping” and believed that he really existed. However, there is no relevant record in Chinese historical materials, and scholars in the past can only make reasonable speculations based on limited historical materials, and whether there is really such a thing is still inconclusive. Nevertheless, some contemporary Brunei scholars and officials still believe that the above two persons are “relatives of the Chinese emperor” and regard the Chinese woman married by the Sultan as “princess”. Among the people, there are many rumours about the origin of Ong Sum Ping, and it is difficult to verify the information. There are also descendants of the Huang family who insisted on including “Huang Senping” in their family pedigree. This article puts aside the question of whether there is a real person in history, whether it is a legend or historical fact, etc. The research focuses on the fabrication, spread, and evolution of legendary stories, and examines them with Chinese historical data to find out their “historical prototypes”. In addition, it explores the narrative motivations of storytellers with different backgrounds and positions in different eras, and the phenomenon that they have been constructed as “historical” in modern and contemporary times.

壹、前言

在早期汶萊蘇丹王朝的歷史敘述中，有「蘇丹娶中國國王親戚」以及「Ong Sum Ping 娶蘇丹女兒並繼位為蘇丹」的說法。現存最早的相關文獻，是一份成書於一五九〇年的西班牙文手稿，裡面提到了汶萊第一任蘇丹前往中國並娶了一位「中國國王的親戚」（a relative of the king of China）為妻的故事。另一方面，在十八至十九世紀中葉以前成書的數個版本的《汶萊王室世系書》裡，也有提及汶萊第一任或第二任蘇丹娶了來自巴當岸（Batangan）的「中國國王的親戚」（saudara raja China）；十九世紀中後期至二十世紀初的一些版本則在蘇丹譜系中加上了一個名叫 Ong Sum Ping 的中國大臣的傳說，稱他來到汶萊娶了蘇丹的女兒，成為第二任蘇丹。此外，汶萊民間流傳的詩歌與口頭傳統甚至把這位 Ong Sum Ping 說成是中國皇帝的兒子。

自一八八〇年英國學者羅歐有關《汶萊王室世系書》的文章問世以來，一些西方學者開始對早期汶萊蘇丹世系裡的中國血統傳承與 Ong Sum Ping 的來歷產生興趣，認為該「巴當岸中國國王」便是 Ong Sum Ping，娶了第一任蘇丹的女兒，其妹妹或女兒又嫁給了第二任蘇丹。二十世紀上半葉起，Ong Sum Ping 的名字出現於一些「華僑史」著作中，自中國學者溫雄飛將 Ong Sum Ping 中譯為「黃森屏」，往後大部分中國與華人學者便沿用此譯名，但也有「黃總兵」、「黃昇平」、「黃升平」、「王三品」、「王總兵」等說法。二十世紀九〇年代起，一些汶萊當地學者也對傳說中嫁給蘇丹的「中國國王親戚」之女與娶了蘇丹女兒的 Ong Sum Ping 產生興趣，稱該女是「公主」，認為 Ong Sum Ping 娶了蘇丹女兒後被封為親王，而汶萊歷史研究中心與官方更是將上述兩人認定為「中國皇帝的親戚」。另一方面，有關 Ong Sum Ping 的來歷和故事仍為人們津津樂道，也有一些黃氏後人為「黃森屏」編造了完整的「個人資料」，以便能把這位傳說中曾在海外稱王的「祖先」納入其家族譜系之中。

汶萊「中國公主」與 Ong Sum Ping 是否真有其人？他們是不是「中國國王的親戚」？雖然當地史料的確記載了一位「中國國王的親戚」之女嫁給蘇丹以及中國大臣 Ong Sum Ping 的一些事蹟。然而這便如同傳說中嫁到

馬六甲的中國公主漢麗寶¹，以及東南亞其他地區流傳的一些中國公主故事²那樣，中國明代史書根本沒有提及有公主嫁到馬六甲，甚至歷朝歷代史書都不曾有過任何一個「中國公主」嫁至東南亞任何一個政權的記錄。³因此，學者一般都對當地史料文獻的說法多有保留，並以「中國史書無載」為由，認為這些所謂的「中國公主」都不是真正的中國公主，但不能完全排除歷史上或有中國或華人女子曾嫁給當地君王的可能性。⁴至於汶萊版的中國公主與 Ong Sum Ping 的真實性問題，與上述情況大致相同，中國史書文獻根本隻字未提過該公主與 Ong Sum Ping，儘管過去一百多年來一些中、外與當地學者曾對此有過關注，但在缺乏可靠史料的情況下，也僅能憑藉有限的資料進行比較合理的猜測與聯想，致使上述問題至今仍無明確的答案。

義大利歷史學家克羅齊（Benedetto Croce）曾經說過：「一切歷史都是當代史」，即所有「歷史的書寫」，永遠無法脫離歷史撰寫者的主觀立場與當代的思維。我非常同意他的看法。我認為，一部史料文獻至少可以進行兩種層面的解讀，第一層面是史書文獻中所敘述的內容或故事本身；第二層面則是史書文獻的來源出處、作者的身份背景、主觀立場、創作動

¹ 漢麗寶公主（Puteri Cina Hang Li Po）的故事出自馬來歷史文學著作《馬來紀年》（*Sejarah Melayu*）中，故事敘述中國國王為與滿刺加王國蘇丹滿達沙（Sultan Mansur Shah）交往，便將女兒嫁給了他。現存的《馬來紀年》手抄本共有三十三份，分別藏於英國、荷蘭、俄羅斯、印尼、馬來西亞等地的圖書館。目前主要刊印且流通的版本有《萊佛士 18 號》本（*Raffles MS. 18*）、《萊敦》（John Leyden）本、《門希》（Abdullah Munshi）本、《希勒別》（William Shellabear）本、《阿末》（Abdul Samad Ahmad）本等等。一六一二年成書的《萊佛士十八號》本該中國公主名叫「Hang Liu」，十八世紀下半葉成書的《萊敦》本該公主名叫「Hong Li-po」，《門希》本、《希勒別》本皆作「Hang Li Po」。因《門希》本、《希勒別》本皆以馬來語出版且流傳較廣，故該中國公主以「Hang Li Po」之名廣泛流傳於當地，一般被中譯為「漢麗寶」。

² 我所搜集到的資料裡，東南亞一帶至少有十個有關「中國公主嫁給當地君王」的故事，分別有菲律賓的「蘇祿島版」；泰國的「素可泰王朝版」；緬甸的「貢榜王朝版」；馬來西亞的「吉打王朝版」、「滿刺加蘇丹王朝版」；印尼的「巴厘島版」、「亞齊蘇丹王朝版」、「滿者伯夷王朝版」、「井裡汶蘇丹王朝版」以及本文的研究重點「文萊蘇丹王朝版」。

³ 郭宗華：《東南亞的「中國公主」傳說研究》（廈門大學博士學位論文，2022 年），頁 8。

⁴ 郭宗華：《「傳說」如何被建構為「歷史」——以「中國公主漢麗寶」的故事為例》（浙江大學碩士學位論文，2016 年），頁 57-63。

機，以及文獻成書與流傳過程的歷史背景。換句話說，我們不應該只是表面地關注該部史書文獻中敘述了些什麼內容，而是更要深入地探討該書作者或該故事為什麼要這樣敘述？這樣寫的意圖是什麼？該故事是要表達些什麼意義？這樣才能比較完整地解讀一部史料或一則故事。因此，即便真實性有待商榷的史料文獻，或是純屬虛構的傳說故事，它的創作或產生的背後，也或多或少反映著當時的歷史背景、作者的創作目的和講述者的敘述動機。

另一方面，即便只是傳說或故事，其中可能也包含了一定的歷史成分。正如中國民俗學研究者鍾敬文所認為的：「傳說並不是真實的歷史事實，它和歷史上記載的事件是有區別的。但是，從另一種意義上說，任何傳說都是有一定的歷史意義的，因為它的產生都是有一定的歷史現實作為依據的，就是說脫離不了歷史的條件，帶有一定的歷史性」。⁵可見，傳說與歷史雖有本質性的區別，但傳說的產生與流傳或許跟真實歷史有著密切的相互關係。傳說裡的大部分故事情節也許是虛構的，但其中的某些細節或元素可能是來自某件發生過的歷史事實，有它的「歷史原型」。其中最著名的案例，便是民國史家顧頡剛的「孟姜女故事」研究⁶。

綜上所述，儘管一些學者以「中國史書無載」為由加以駁斥這些東南亞一帶所謂的「公主和親」都是子虛烏有的，但當地的民眾乃至學者仍更加願意相信這是真實的，並且往往可以拿出一些當地史書文獻為其佐證。另一方面，就算是不可靠的史書文獻，或是虛構的傳說故事，作者或敘述者編造與講述該故事的立場動機和故事產生、流傳的歷史背景也是真實

⁵ 鍾敬文：《民間文藝談叢》（長沙：湖南人民出版社，1981年），頁195-196。

⁶ 孟姜女傳說的原型是春秋時期的真人真事，最初記載於《左傳》。齊侯攻打莒國，先鋒杞梁戰死。齊侯班師回國，在郊外遇見杞梁之妻，就想在郊外向她弔唁。杞梁之妻以「郊外不是弔喪之地」為由加以拒絕，齊侯聽了她的話，便到她家裡弔唁杞梁。本來這是一個講述杞梁之妻懂得謹守禮法的故事，戰國時《檀弓》、《孟子》等書中增加了杞梁妻善哭的情節；漢代《說苑》、《烈女傳》裡增加了杞梁妻哭到城牆崩塌的情節；南北朝時「齊將杞梁戰死，其妻哭倒城牆」與另一個故事「秦時死於築城的范郎」合流，出現了杞梁被迫修築秦長城，死後屍體被築在長城裡邊的情節；到唐代，「杞梁之妻哭倒秦長城」的情節框架基本確定下來，此後這個故事便一直是為了批判「秦始皇的暴政」而存在，流傳至今；一直到宋代，杞梁之妻的名字才被改成了我們現在所熟悉的「孟姜女」。

的。因此，本文暫且拋開汶萊的「中國公主」和「Ong Sum Ping」是否真有其人、是否中國國王親戚、傳說還是史實等問題，轉而關注該傳說的產生、流傳與演變，不求能完整追溯上述兩人的真實身份和歷史淵源，但至少能大致梳理早期汶萊歷史中有關「中國傳說」的流傳、演變的歷史過程，探討各個時代不同背景與立場的故事講述者的敘述動機，以及它被賦予了哪些存在價值與意義，務求為這個傳說被建構為「歷史」的現象提供一些較合理的說法與解釋。

貳、一五九〇年西班牙手稿「汶萊蘇丹娶中國公主」的故事

著名東南亞史家安東尼·瑞德（Anthony Reid）在其一九九三年出版的《東南亞的貿易時代 1450-1680》（*Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*）中敘述早期汶萊⁷與明朝中國的關係時，有一句話這麼說：「汶萊的傳說中就有一位君主前去中國並與中國公主（Chinese Princess）結婚的故事（Dasmarinas, 1590: 4）。」⁸這句話引起了我的興趣。我便「順藤摸瓜」，尋找與「Dasmarinas」和「一五九〇年」相關的資料，果然有所發現。

這則汶萊版「中國公主」的傳說來自一份一五九〇年成書的西班牙文手稿⁹（以下簡稱《一五九〇年手稿》），該手稿相信是與一五九〇年駐馬

⁷ 古代汶萊在中國史料裡的名字有「婆利」、「渤泥」、「勃泥」、「浣泥」、「婆羅」等。本文在不修改文獻的原則下，中國文獻一律沿用其原來的稱呼；英文文獻中的「Borneo」視其敘述情況使用「汶萊王國」或「婆羅洲」，「Brunei」使用「汶萊」；馬來文文獻中的「Berunai」、「Brunei」也統一使用「汶萊」。此外，為了方便讀者理解，本文盡量以「汶萊」稱呼近當代汶萊，以「早期汶萊」或「汶萊王國」稱呼近當代以前的汶萊蘇丹王國，以「古代汶萊」稱呼汶萊蘇丹王國建立之前存在過的汶萊政權。

⁸ 安東尼·瑞德（Anthony Reid）著，孫來臣、李塔娜、吳小安譯：《東南亞的貿易時代：1450-1680》第二卷（北京：商務印書館，2017年），頁288。

⁹ 這份西班牙文手稿最初是由葡萄牙籍教授博瑟爾（C. R. Boxer）於一九四七年在倫敦購得。該手稿記錄了早期汶萊的地理、歷史、法律、宗教、政府、禮儀、商業、武器和歷法。除了汶萊，手稿裡也敘述了日本、中國、法摩沙（今臺灣）、呂宋、班乃、宿務、棉蘭老島、蘇祿、新幾內亞、爪哇、蘇門答臘、馬來半島和其他地方。博瑟爾於一九五〇年曾發文介紹該份手稿，並於一九五三年翻譯發表其中有關中國的部分。奎里諾斯和

尼拉的西班牙總督達斯馬里納斯（Gomes Perez Dasmarinas）有關聯，也許該手稿是出自其秘書庫爾拉（John De Cuellar）的手筆，信息提供者或許是一些居住在呂宋島，曾經去過汶萊王國的他加祿穆斯林（Muslim Tagalog）¹⁰。一九八二年，一位研究汶萊歷史的學者卡洛爾（John S. Carroll）曾將其中有關於汶萊的部分英譯出來，發表於《皇家亞洲馬來亞分會學報》。

我將該文章有關「中國公主」的部分中譯出來，是這樣說的：

〔……〕上述王國（汶萊王國，Borneo）裡有另一種人被稱為伊斯蘭（Yslanes，即「Islams」），也就是說，不吃豬肉的那些人，我們也叫他汶萊人（Borneyes）。這些人保留《可蘭經》，他們是外來人，他們的來源如下面所敘述的。正如他們所說的那樣，這開始於三百年前，或多或少，來自面向麥加的馬來亞語的省份，有一個來自考因（Cauin¹¹）城的城主。這個城主的名字叫蘇丹尤索夫（Sultan Yuso，阿拉

加西亞（Carlos Quirinos and Mauro Garcia）於一九五八年翻譯發表其中菲律賓的部分。卡羅爾（John S. Carroll）翻譯其中的第七十一至八十二頁有關早期汶萊的部分，於一九八二年發表了 *Berunai In The Boxer* 一文。本文的故事便是轉譯自卡羅爾一九八二年的英文翻譯。

¹⁰ 這份手稿中並沒有註明作者是誰，手稿敘事至一五九〇年，因此博瑟認為這份手稿是由一五九〇年至一五九三年駐馬尼拉的西班牙總督達斯馬里納斯，或是其兒子小達斯馬里納斯（Luis Perez Dasmarinas）所作。奎里諾斯和加西亞認為這份手稿的字跡與一位原士兵轉當達斯馬里納斯秘書的庫爾拉相似。卡羅爾則認為這份手稿也與一五七八年時率領西班牙軍隊進攻汶萊王國的駐馬尼拉總督桑德（Francisco De Sande）有關聯，但西班牙士兵不可能得知那麼多汶萊王國的詳細情況，信息提供者必定是曾經住過汶萊的人，而手稿中也有許多他加祿語（Tagalogs）和馬來語的特色，因此，信息人或許是居住在馬尼拉，曾經去過汶萊王國，講馬來語的他加祿商人。一五七八年進攻汶萊王國前，為了取得相關情報，桑德曾審問了一些來自呂宋島並曾經去過汶萊的他加祿穆斯林，而達斯馬里納斯在一五九〇年擔任總督時，也會想要得到有關貿易、潛在敵人與西班牙盟友的當前訊息，或許博瑟爾教授所購得的手抄本，便是一部由其秘書庫爾拉將此前（一五七八年）和當時（一五九〇年）的資料整合而成的筆記。參見 John S. Carroll, “Berunai In The Boxer Codex,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 55, No. 2 (243) (1982), p. 1。

¹¹ 卡羅爾指出蘇丹尤索夫移民婆羅洲前統治的「Cauin 城」難以斷定在何處，應該在印尼群島某處，或許是新加坡與蘇門答臘之間的昆杜爾島（Pulau Kundur，廖內群島之一）的薩旺村（Sawang）。

伯語「Yusuf」），根據他們的說法，他是考因城的王，他和其臣民離開了自己的土地和王國，用許多船隻載來大量的人，發現了許多土地，自稱永遠是主人或王，並稱他帶來的全部人是奴隸。跟隨他的航程，他到達婆羅洲，與當地的維薩亞人（Uisayas¹²）打了幾次戰爭，因此他們佔領了該地，並取得了成功（對維薩亞人）。他佔據了一塊土地，花了一些日子安頓下來，依靠那裡的果實，並且找到了樟腦（camphor）。除了這個王國之外，現在還不知道其他地方有盛產（樟腦），這樣東西是他們和其他國家非常重視的。還有在南部邊界的三巴斯（Sambas）上方有礦山和金礦，和一些珍珠漁業（蘇祿）。他不滿足於此，作為一個年輕人，他希望得到更多，決定繼續前進，尋求更多土地，再次與他的所有人一起出海。他轉向東北航行，一些時日後，到達中國土地上的港口，並請求許可上岸。他登陸並前往求見中國的國王，那位他認為更為優越的國王。那位中國國王確認了他作為王的稱號，並賜予他象徵王室的徽章，時至今日該汶萊國王仍然保有¹³，並且，看那位蘇丹尤索夫還是個單身漢，他讓一個中國女人（Chinese woman, Sangleya¹⁴）嫁給

¹² 該手稿中「Uisayas」就是維薩亞人（宿務語稱「Bisaya」，英語稱「Visayans」），屬於南島人的一支，是現今菲律賓人口最多的民族，主要分佈於菲律賓中部的米沙鄢群島（Visayas Island），婆羅洲也有為數不少的維薩亞人。

¹³ 關於一五九〇年手稿裡提到的中國國王送給蘇丹尤索夫的信物，《明實錄》與《明史》裡載永樂皇帝封浞泥國麻那惹加那乃為國王，賜印誥、敕書、勘合等；《東西洋考》（1617年）稱「王有金印一枚，重十六兩，印上篆文作獸形一隻，云是永樂間所賜者。夷人婚娶，請印印背上」。羅歐的文章中提到早期汶萊王國擁有來自柔佛的王冠（crown）和來自中國的「kamanah」作為傳承王位的信物（Low, 1880: 17），穗尼文章中的B手稿也稱早期汶萊王室擁有來自柔佛的王冠（mahkota）和來自中國的「kemahib」作為傳承王位的信物（Sweeney, 1968: 58），但不知道「kamanah」或「kemahib」指的是什麼樣的信物。我認為該中國信物應該便是《明實錄》、《明史》裡提到的「印誥」和《東西洋考》裡提到的「金印」。不過，汶萊王國早期所有的王室信物包括來自中國的印誥（金印）在一六六一年至一六七四年的宮廷內戰中被弒君篡位的蘇丹哈庫·慕賓（Sultan Hakkul Mubin）用大炮轟入海中而丟失了。

¹⁴ 卡羅爾說該手稿裡用的原文「Sangleya」，他將之翻譯為「Chinese Woman」。維克伯格（Edgar Wickberg, 1965: 9）推測「Sangley」一詞來源於中文的「商旅」（Shang Lü,

了他。因此，他仍能統治上述王國（汶萊），是因為她是中國國王的一位親戚（a relative of the king of China）¹⁵。上述中國女人是一個在中國境內名叫南太（Namtay¹⁶）的城主，和蘇丹尤索夫成了親。他告別了中國國王，帶著他的妻子和人民，回到了婆羅洲，離開了他妻子負責收取租金和房產的南太城〔……〕

那位蘇丹尤索夫回到婆羅洲，他與他帶來的奴隸和臣屬在那邊安頓下來。他讓原住民服從於他，讓他們納貢。他與上述中國妻子擁有孩子。他活到很老才去世，他去世時，留下一塊金子做的牌子。根據他們說的，這大概可以推測，他在上面留下了指示，他們在上面刻寫下從他開始繼承王位的人的名字。所以，他們在這塊金牌上刻寫下自己（國王）的名字並保留起來。這塊金牌在桑德總督時丟失了，這位總督從這些（菲律賓）島嶼過來，洗劫了汶萊王國¹⁷。據了解，那位年老的王，就是擁有這（金牌）的人的父親，將它掩埋起來或是丟進海裡去；那位國王在那時死去，他沒有留下任何關於那個金牌的資訊。

merchant and traveller)；雷塔那（W. E. Retana, 1896: 34）解釋「Sangleyes」一詞意思是按慣例來來去去的，每一年都要來去這些島嶼（菲律賓）做生意的人；博瑟爾（C. R. Boxer, 1953: 260）註明這份手稿裡「Sangley」可用兩個中文字來表示，即「常來」（constantly coming）。參見 John S. Carroll, “Berunai In The Boxer Codex,” p. 22（註17）。

¹⁵ 我認為這句話便是那些他加祿商人敘述此故事的主要目的，想要向西班牙官員表明身為外來者的汶萊蘇丹之所以能夠統治婆羅洲，原因在於他們的祖先曾經得到中國國王的冊封並與中國國王的親戚成婚，蘇丹的子孫擁有中國王室的血統。英文原文為「Accordingly it appears that the reason he persevered in the said kingdom[of Borneo] was that she was a relative of the king of China」。

¹⁶ 卡羅爾認為「Namtay 城」可能指的是中國福建省漳州市的「南太武」。

¹⁷ 駐菲律賓的西班牙總督桑德曾於一五七八年從馬尼拉率軍攻打汶萊王國，汶萊王國被佔領七十多天，蘇丹塞夫·里札（Sultan Saiful Rizal, 1533-1581）之子薩甘親王（Pengiran Bendahara Sakam）率軍民反攻，才將西班牙人趕走，汶萊史稱此戰役為「卡斯提拉戰爭」（Perang Kastila）。

曾經當過汶萊國王的人已不清楚了，除非是那些有留下信息的才能讓人記得，這些人有：現在統治的國王的曾祖父名叫蘇丹蘇萊曼（Sultan Soliman，阿拉伯文「Sulaiman」），他的祖父叫蘇丹薩蘭（Sultan Salan），他的父親也就是丟失金牌的名叫蘇丹阿裡爾·魯拉（Sultan Aril Lula），他的兒子也就是我所說的現在的國王名叫蘇丹努拉·阿蘭（Sultan Nula Alan），他的兒子現在被指定為他的繼承人的名叫拉惹·汶萊（Raja Bornei）。那些統治汶萊的國王都是通過合法繼承的，沒有間斷過且都是最年長的兒子繼承，因此，他們是直接來源於上述的蘇丹尤索夫和中國女子，他的妻子

18。19

參、《汶萊王室世系書》中有關中國人的傳說

有趣的是，當地現存各種版本的《汶萊王室世系書》（*Silsilah Raja-raja Berunai*²⁰）裡，也提及了早期汶萊蘇丹迎娶中國國王親戚為妻的事

¹⁸ 這句話也能看出那些他加祿商人講述這個故事的動機，即向西班牙殖民官員表明汶萊蘇丹統治該國的理由和合法地位，因為汶萊蘇丹是被中國國王冊封過的蘇丹尤索夫及該中國國王親戚的直系後代。

¹⁹ John S. Carroll, "Berunai In The Boxer Codex," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 55, No. 2 (243) (1982), p. 5.

²⁰ 現存的《汶萊王室世系書》至少有六個版本。最早的版本是一七三五年蘇丹阿拉烏丁（Sultan Alauddin, 1730-1737）在位期間由雅庫布（Datuk Imam Ya'akub）開始撰寫，再由拉蒂夫（Haji Abdul' Latif）於一八〇七年續寫完成的，此版本成為日後大部分手稿的參考藍本。該版本的一份抄本目前收藏於倫敦大學東方與非洲研究學院（School of Oriental and Africa Studies, London），一九六八年由穗尼（P. L. Amin Sweeney）將其轉譯為現代馬來文並發文出版，穗尼稱其為《A 手稿》。第二個版本是拉蒂夫在蘇丹莫哈末·塔祖丁（Sultan Muhammad Tajuddin, 1795-1807 年）的命令下於一八〇四年篆刻的墓園石碑（Batu Tarsilah）版本，內容與 A 手稿大致相同，本文稱其為《石碑版》。該石碑內容最早由羅歐發表於其一八八〇年出版的文章 *Selesilah (Book of the Decent) of the raja Bruni*，為該文的第五部分；一九七四年沙里夫丁（P. M. Shariffuddin）和拉蒂夫（Abd. Latif Hj. Ibrahim）根據該石碑內容再度發表 *Batu Tarsilah: The Genealogical Tablet of the Sultans Brunei* 一文，並糾正了羅歐的一些錯誤。第三個版本是寫於蘇丹塞夫丁二世（Sultan Omar Ali Saifuddin II, 1828-1852）時代的版本，但不知道作者是誰。這份文獻的

情。最早翻譯並出版《世系書》的是英國殖民官員兼學者羅歐（Sir Hugh Low），將其得到的一些手稿和資料翻譯成英文，於一八八〇年發表文章，不過他在文中並無詳細交代其文章各個部分所使用的資料來源和手稿成書年代²¹。鑒於此，我便摘錄另外兩份由英國學者穗尼（P. L. Amin Sweeney）於一九六八年轉譯成現代馬來文，成書過程與年代相對清楚的《世系書》（即《A 手稿》和《B 手稿》²²）的相關內容。

原始手稿已不知去向，現在能看到的是羅歐一八八〇年文章的第一部分將其譯成英文的版本，本文稱其為《羅歐版本》。第四個版本是在一八〇七年雅庫布和拉蒂夫版本的基礎上，一八四一年由阿米努丁（Imam Aminuddin）開始撰寫，再由阿都·慕明（Abdul Mumin）於一九三六年修訂完成的手稿。該版本的手稿目前收藏於倫敦皇家亞洲學會（Royal Asiatic Society of London），同樣由穗尼於一九六八年將其轉譯出版，穗尼稱其為《B 手稿》。第五個版本是一九三八年卡瑪魯丁親王（Pengiran Sabtu Kamaluddin）撰寫的版本，該手稿將第三任蘇丹沙里夫·阿里（Sultan Sharif Ali）視為汶萊最初的蘇丹，本文稱其為《卡瑪魯丁版本》。此外，英國圖書館東南亞部門主任安娜貝爾（Annabel Teh Gallop）於二〇一九年發表文章，又介紹了一份藏於吉隆坡國家博物館的手稿，她推測這份手稿是一八八〇年羅歐撰文時從可素瑪親王（Pengiran Kesuma）那裡拿到的其中一份手稿，約成書於一八三一年，本文稱之為《可素瑪手稿》。

²¹ 羅歐於一八八〇年發表的文章，共分為五個部分。第一、二部分是他翻譯成英文的其中一份《世系書》（*Selesilah (Book of the Decent) of the raja Bruni*）手稿及該譯文後面的「筆記」（Notes）；第三部分是「汶萊蘇丹與其後裔的歷史」（*History of The Sultan Bruni and of their Decent, from Sultan Abdul Kahar to Sultan Abdul Jalil-ul-Jebar*）；第四部分是他根據手上資料整理出來的「汶萊穆罕默德君主清單」（*List of Mahomedan Sovereigns of Bruni, or Brunei Proper*）；第五部分則是「石碑的抄錄和翻譯」（*Transcription and Translation of a Historic Tablet*）。除了石碑翻譯的開頭有詳細敘述篆刻年代和作者介紹，羅歐在文中並沒有詳細說明前四個部分所根據的資料以及其手稿的來源及年代，只在文章中的幾個註釋裡提到一位名叫可素瑪親王（Pengiran Kesuma）的人，羅歐的資料應該都是由他提供的。參見 Hugh Low, “Selesilah (Book of the Decent) of the raja Bruni”, *Journal of the strait Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 5 (June 1880), pp. 1-35。

²² 第一份《世系書》手稿收藏於倫敦大學東方與非洲研究學院圖書館裡，編號為 MS. No. 25032，由英國著名馬來亞史家溫斯泰德（Sir Richard O. Winstedt）捐贈，穗尼稱其為《A 手稿》（MS. A）。另一份《世系書》手稿收藏於倫敦皇家亞洲學會圖書館，編號為 MS. No. 123，同樣由溫斯泰德捐贈，穗尼稱其為《B 手稿》（MS. B）。參見 P. L. Amin Sweeney: “Silsilah Raja-raja Berunai,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 41, No. 2 (214) (1968), pp. 1-2。



Plate 2. The First Part of the Genealogical Tablet.

Plate 3. The second part of the inscription, on the reverse side of the Tablet.

【圖一】石碑版《汶萊王室世系書》²³

《A 手稿》（起草於一七三五年，最終成書於一八〇七年²⁴）敘述：

〔……〕第一個將伊斯蘭教帶來汶萊並遵循穆罕默德先知（Nabi Muhammad）的伊斯蘭教法的君主，是蘇丹莫哈末²⁵（Sultan Muhammad）和他的兄弟蘇丹阿末（Sultan Ahmad）。²⁶與其從中國巴當岸（China Batangan）娶來的中國國王親戚（saudara raja China）的妻子擁有一個女兒。那位公主嫁給了來自塔伊夫國（Negeri Ta'if²⁷）的沙里夫·阿

²³ 圖來源：截圖自 P. M. Shariffuddin, Abd. Latif Hj. Ibrahim. “‘Batu Tarsilah’: The Genealogical Tablet of the Sultans of Brunei,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 47, No. 1 (225) (1974), p. 89.

²⁴ 穗尼認為 A 手稿中的《世系書》是一七三五年蘇丹阿拉烏丁在位期間由雅庫布開始撰寫，拉蒂夫於一八〇七年續寫完成。參見 P. L. Amin Sweeney: “Silsilah Raja-raja Berunai,” p. 2。

²⁵ 伊斯蘭教先知穆罕默德名叫「Muhammad」，汶萊第一任蘇丹也名叫「Muhammad」，為了不造成混淆，我以「莫哈末」的譯名來稱呼第一任汶萊蘇丹。

²⁶ A 手稿中並沒有明確註明到底是蘇丹莫哈末還是其弟弟蘇丹阿末娶了那位來自中國巴當岸的中國國王的親戚。當代汶萊史學者一般都認為是蘇丹阿末娶了該女。

²⁷ 塔伊夫（Ta'if）位於今沙烏地阿拉伯麥加省的一個城市。

里（Sharif ‘Ali），所以沙里夫·阿里成為君主，封號為帕杜卡·斯里·蘇丹博卡（Paduka Seri Sultan Berkat）。他強化了伊斯蘭教法，建造回教堂，並動員所有中國人民建造石頭城（kota batu²⁸）〔……〕那位蘇丹博卡生下的兒子是蘇丹蘇萊曼（Sultan Sulaiman）。蘇丹蘇萊曼的兒子是蘇丹卜基亞（Sultan Bulkia），即那位打敗了蘇祿國和瑟魯容國（negeri Seludong²⁹）的君王，該君王原名達都·甘辦（Datu Gamban）。接下來蘇丹卜基亞的兒子是蘇丹阿都·卡哈爾（Sultan ‘Abdul Kahar），原名為瑪亨·克拉默（Marhum Keramat）。瑪亨·克拉默的兒子是蘇丹塞夫·里札爾（Sultan Saiful Rijal）。蘇丹塞夫·里札爾的兒子是蘇丹沙·汶萊（Sultan Shah Berunai）〔……〕³⁰

《B 手稿》（最初修訂於一八四一年，最終成書於一九三六年³¹）則說：

〔……〕汶萊國的第一個君王名叫阿旺·加臘·貝塔塔（Awang Khalak Betatar³²），封號為蘇丹莫哈末，也是第一個引入伊斯蘭教並根據穆罕默德先知的伊斯蘭教法的君王。這位國王殿下與其從巴當岸（Batangan）娶來的中國國王親戚（saudara raja China）的妻子擁有一個後代〔……〕³³

²⁸ 石頭城（Kota Batu）位於今汶萊首都斯里巴加灣東部汶萊河沿岸地區，據說是在蘇丹沙里夫·阿里在位時號召當地華人所建，曾是早期汶萊蘇丹王國的都城。

²⁹ 瑟魯容（Seludong 或 Selurong）是馬來王朝時期稱呼馬尼拉的歷史名稱。

³⁰ P. L. Amin Sweeney, “Silsilah Raja-raja Berunai,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 41, No. 2 (214) (1968), pp. 11-12.

³¹ 穗尼認為 B 手稿中的《世系書》是在雅庫布和拉蒂夫版本原有的基礎上，於一八四一年在蘇丹塞夫丁二世的允許之下由阿米努丁抄錄下來，最後於一九三六年由阿都·慕明抄錄並修訂完成。參見 P. L. Amin Sweeney, “Silsilah Raja-raja Berunai,” p. 3。

³² 穗尼《B 手稿》裡的蘇丹莫哈末原名叫「Awang Khalak Bertatar」，羅歐的文章裡稱其為「Awang Alak Ber Tabar」，當代汶萊史家多稱其為「Awang Alak Betatar」。

³³ 此段落之後的內容敘述汶萊王國原本為爪哇滿者伯夷的屬國，但在滿者伯夷國勢衰落後，

[……] ³⁴他（蘇丹莫哈末）沒有兒子，只有一位女兒。

在此之前，中國國王（*raja China*）命令兩位大臣來到汶萊，想取得中國巴魯（*China Balu*³⁵）山頂上的龍珠（*kemala naga*）。其中一位年老的大臣名叫黃蓬剛（*Ong Bong Kong*³⁶），另一位大臣名叫黃森屏（*Ong Sum Ping*³⁷）。兩位大臣帶來的許多中國人都被巨龍吃掉，還是取不到牠的龍珠。因此，那座山被命名為「中國巴魯」山，因為有很多中國人死在那裡。那兩位中國大臣絞盡腦汁，究竟要如何取得那顆龍珠。最後才由黃森屏想到了辦法。那個辦法就是製作一個像油燈一樣的玻璃盒子，在玻璃盒子裡放了一支大蠟燭，再製作一紙風箏。那個時候，守護龍珠的巨龍外出尋找食物，黃森屏跳上風箏同時帶著玻璃盒子。來到山頂上，黃森屏把點著蠟燭而足夠明亮的玻璃盒子放下，把龍珠拿走，然後再跳上風箏，由他的屬下拉回風箏的繩子，直到黃森屏

汶萊王國不再進貢。與本文無太大關聯，因此省略。

³⁴ 此段落敘述阿旺·加臘·貝塔塔應柔佛蘇丹的邀約前往柔佛（*Johor*），柔佛蘇丹冊封其為汶萊國蘇丹莫哈末，賜予他大鼓、大鐘，以及五塊領土。除了最後一句敘述「蘇丹莫哈末沒有兒子，只有女兒」之外，其餘內容與本文無太大關聯，因此省略。不過，歷史上的柔佛王國應該創建於一五三六年，並不是阿旺·加臘·貝塔塔生活的十四世紀，因此，早期的西方學者如羅歐認為《世系書》裡的「柔佛」指的是「滿刺加王國」（*Melaka*），但大多數當代汶萊學者則認為是指「新加坡拉/淡馬錫」（*Singapura/Temasek*）。

³⁵ 即如今的京那巴魯山（*Gunung Kinabalu*）。

³⁶ 在羅歐一八八〇年文章第一部分英譯的《世系書》（羅歐版）裡，該名與 *Ong Sum Ping* 一同前往汶萊的大臣名叫「*Wang Kong*」。溫雄飛（1929 年）將 *Ong Sum Ping* 中譯為「黃森屏」，將 *Wang Kong* 中譯為「黃剛」；李長傳（1937 年）將 *Ong Sum Ping* 中譯為「黃昇平」，將 *Wang Kong* 中譯為「王剛」；陳育崧（1983 年）則認為 *Ong Sum Ping* 或為「王三保」三字之訛偽，「*Wang Kang*」其實是馬來語「帆船」的意思，指「中國古代帆船」。他也認為「巨蟒與夜明珠」的故事，為當時流行於南洋各地的一種傳說，其起源似乎為印度神話中的「那伽」（*Naga*）所演變。參見陳育崧：《婆羅史支那王傳說之研究》，椰陰館文存編委會：《椰陰館文存》第一卷（新加坡：南洋學會，1983 年），頁 29。

³⁷ 自溫雄飛將 *Ong Sum Ping* 音譯為「黃森屏」，此後大部分中國史家沿用「黃森屏」作為 *Ong Sum Ping* 的中文譯名，本文的翻譯部分也暫且使用「黃森屏」。

安全回到船上，同時也取得了龍珠。那時，巨龍找了食物回來，看見牠的龍珠不見了，只剩下那個發出蠟燭光芒的玻璃盒子，便下山尋找牠那顆不知去向的龍珠。牠望見海上有龍珠的光芒，便跟著游向那兩艘正在行駛的船。巨龍越來越靠近，因為牠游得很快。黃森屏看到那隻巨龍時，巨龍已經非常靠近那兩艘船了。那位叫黃蓬剛的大臣也上來甲板，顧不得害怕。黃森屏想到把鐵燃燒成像炮彈一樣，直到燒成赤紅色。當巨龍靠近，張開大嘴想要抓住船，便把燒紅的鐵彈丟進牠的嘴裡。巨龍大約吞了二十至三十粒鐵彈，越遊越慢，沉入海底死了。

兩位大臣得到了龍珠后非常高興。船航行的過程中，黃蓬剛起了一個念頭：他想要把那顆龍珠掌握在自己手裡。他便跟黃森屏索要那顆龍珠。黃森屏說：「我也想要握有那顆龍珠，畢竟是我得到的，我想出了法子，龍珠才能得手的。」黃蓬剛說：「如果你不交出龍珠，我便毀了你的船。」黃森屏想了想，說：「我們為了爭奪龍珠而打起來有什麼意義？何況我們還是兄弟。」又說：「好吧，你把龍珠帶回去，我不跟你回去了。」黃森屏把龍珠交給他的兄弟黃蓬剛後，與船上所有的船員達成共識，他說：「好吧，我們轉舵往回走。」之後，他們朝汶萊河口航行，然後進入該地。這意味著黃森屏對他的兄弟黃蓬剛感到不悅，便定居在汶萊國。那個時候，阿旺·加臘·貝塔塔成為蘇丹，稱號為蘇丹莫哈末，蘇丹有一個女兒，那位公主長得很漂亮。過了沒多久，黃森屏向那位公主求婚，蘇丹莫哈末答應黃森屏的請求，以皇家儀式將公主許配給他。

過了不久，黃森屏的妻子生了一個女兒，長得很好看。之後，蘇丹莫哈末因賞識其女婿黃森屏的才能，便把國家交給黃森屏，封號為蘇丹阿末，他是汶萊王國第二任蘇丹。又過了沒多久，一位從塔伊夫國來的名叫沙里夫·阿里·貝爾法

基（Sharif 'Ali Bilfakih）的阿拉伯人來到汶萊。沙里夫是穆罕默德先知的後裔。不久後，沙里夫向蘇丹阿末的女兒求婚，蘇丹阿末便將女兒依據當時的皇家禮俗許配給他。沙里夫在汶萊奠定了伊斯蘭教，強化了伊斯蘭教法，並建造了回教堂。因此，蘇丹阿末把王位傳給他的女婿沙里夫·阿里，封號為蘇丹博卡（Sultan Berkah）。他就是汶萊第三任君主，也就是他命許多中國人和汶萊人合力建造了石頭城。蘇丹博卡擁有一個兒子，繼承其父蘇丹博卡的王位，封號為蘇丹蘇萊曼（Sultan Sulaiman），也就是汶萊第四任君主〔……〕³⁸

一五九〇年手稿中提及了汶萊王國前六任國王的名字，依次為蘇丹尤索夫、蘇丹蘇萊曼、蘇丹薩蘭、蘇丹阿裡爾·魯拉、蘇丹努拉·阿蘭以及當時還未成為蘇丹的拉惹·汶萊。若將其對照上述兩份《世系書》的蘇丹莫哈末、蘇丹阿末、蘇丹博卡、蘇丹蘇萊曼、蘇丹卜基亞、蘇丹阿都·卡哈爾、蘇丹塞夫·里札爾、蘇丹沙·汶萊〔……〕初步比對之下，能夠相互對應只有一五九〇年手稿中的第二任王以及《世系書》中的第四任王——蘇丹蘇萊曼，還有前者的第六任王與後者的第八任王——蘇丹沙·汶萊（拉惹·汶萊）。換言之，一五九〇年手稿似乎漏記了汶萊前兩任國王，其故事裡的外來者第一任蘇丹尤索夫，應該便是第三任蘇丹博卡（即來自阿拉伯的沙里夫·阿里），³⁹又或者是將前三任國王的事蹟一併記在其所謂的蘇丹尤索夫身上。西班牙人漏記、少記、錯記都是情有可原的，該手稿裡也這麼說了，因為汶萊王室歷代相傳刻有國王名字的金牌在一五七八年西班牙軍隊入侵時丟失了，所以當地老百姓可能早已遺忘了一些早期國王的人名。況且，西班牙人的資訊來源於呂宋島的他加祿穆斯林商人，而那些商人應該只是在當地經商旅行之際道聽途說，本身對汶萊國歷史的了解其實相當有限。另一方面，一五九〇年手稿裡「蘇丹尤索夫訪問中國並娶了中國國王親戚」的傳說，或許也是他們從當地人那裡聽來的，雖然故事

³⁸ P. L. Amin Sweeney, "Silsilah Raja-raja Berunai," pp. 51-54.

³⁹ John S. Carroll, "Berunai In The Boxer Codex," p. 17.

似乎不太真實，但我們能否從有關早期汶萊的現有史料中找出一些蛛絲馬跡呢？

肆、中國史料中的汶萊王國

事實上，古代汶萊政權的出現遠遠早於《世系書》裡所敘述的，蘇丹莫哈末應該只是第一位信奉伊斯蘭教並啟用「蘇丹」為封號的汶萊君王，但肯定不是汶萊歷史上的第一位君王。⁴⁰根據中國史料記載，中國與古代汶萊政權的交往可能從南朝梁時已經開始，《梁書》、《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》稱此國為「婆利」⁴¹，於公元五一八年、五二二年、六一六年、六三〇年、六六九年曾遣使中國。⁴²北宋《太平寰宇記》、南宋《諸蕃志》裡稱「渤泥」，《宋史》稱之「勃泥」，九七七年、一〇八二年曾遣使中國。⁴³元代《島夷志略》（1349 年）始稱此國「浣泥」。⁴⁴上述記錄說明元代以前的中國王朝與古代汶萊政權（婆利、渤泥、勃泥或浣泥）

⁴⁰ Jamil Al-Sufri, *Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam* (Bandar Seri Begawan: Jabatan Pusat Sejarah, 1990), p. 24.

⁴¹ 關於中國史料中的「婆利」是否為古代汶萊的問題，有些學者有不同的意見。布雷特施耐德（E. Bretschneider）最先提出「婆利」是「婆羅洲」，但伯希和（Paul Pelliot）持有異議，認為婆利更有可能是「巴厘島」。田汝康認為婆羅洲是個大島，過去與現在一樣，存在著許多政治性分區，而且這些政治性分區的界限和名稱多年來也許早已幾經改變，這也是造成其位置難以確定的部分原因。不過，關於浣泥/渤泥的爭議似乎要少得多，人們認為浣泥/渤泥是 Brni 的標音，後來又拼寫為 Brunei。參見田汝康：《沙撈越華人的早期歷史》；雲南民族大學編：《民族學報》第四輯（北京：民族出版社，2006 年，頁 109-110（原為田汝康 1953 年出版的 *The Chinese of Sarawak* 著作中的附錄）。

⁴² [唐]姚思廉：《梁書》卷五四（列傳第四八·諸夷）（長春：吉林人民出版社，1995 年），頁 472；[唐]魏征等：《隋書》卷八二（列傳第四七·南蠻）（長春：吉林人民出版社，2005 年），頁 1209；（後晉）劉昫等：《舊唐書》卷一九七（列傳第一四七·南蠻 西南蠻）（長春：吉林人民出版社，1995 年），頁 3362；[宋]歐陽修等：《新唐書》卷二二二下（列傳第一四七下·南蠻下）（長春：吉林人民出版社，2005 年），頁 4537。

⁴³ [宋]趙汝适：《諸蕃志》卷上「渤泥國」（上海：商務印書館，1937 年），頁 23-25；[元]脫脫等：《宋史》卷四八九（列傳第二四八·外國五）（長春：吉林人民出版社，1995 年），頁 9684。

⁴⁴ [元]汪大淵著，蘇繼庠校釋：《島夷志略校釋》（北京：中華書局，1981 年），頁 148。

已有一些官方交往。

明朝初期，中國與早期汶萊的外交往來更加頻繁，《明史》與《明實錄》稱此國為「浣泥」或「婆羅」⁴⁵，洪武三年（1370 年）八月命御史張敬之、福建行省都事沈秩往使其國，浣泥國王馬合謨沙傲慢不為禮，秩責之⁴⁶，始下座拜受詔。⁴⁷洪武四年（1371 年）八月，浣泥國王馬合謨沙遣其臣亦思麻逸進表箋，貢方物。⁴⁸永樂三年（1405 年）十一月，浣泥國王麻那惹加那乃遣使臣生阿烈伯成等奉表，貢方物。⁴⁹同年十二月，遣使賚詔封浣泥國麻那惹加那乃為王，給印誥⁵⁰、敕符、勘合，並賜之錦綺彩幣。⁵¹永樂四年（1406 年）十二月，浣泥國王、婆羅國東王、西王⁵²各遣使奉表朝

⁴⁵ 林遠輝、張應龍認為明代史料中的「浣泥」、「婆羅」和「汶萊」都是指同一個國家。《明史·外國列傳》之所以把「浣泥」和「婆羅」列為兩個國家，源於張燮搞不清楚「浣泥」和「汶萊」是同一個國家不同時期的稱呼，在其《東西洋考》中把「浣泥」視為與之音近的「大泥」，而分別記作「大泥（浣泥）」和「汶萊（婆羅）」兩國。參見林遠輝、張應龍：《新加坡馬來西亞華僑史》（廣州：廣東高等教育出版社，1991 年），頁 54-55。

⁴⁶ 起初，馬合謨沙認為浣泥當時是閩婆（滿者伯夷）的屬國，怕遣使中國會受到閩婆人報復，而對明朝使臣傲慢無禮，沈秩責之。馬合謨沙仍以「近者蘇祿起兵來侵，子女玉帛盡為所掠」為由，要求三年後才到明廷朝貢，沈秩則回答「皇帝富有四海，豈有所求於王，但欲王之稱藩一示，無他爾」。隔天，馬合謨沙與其宰相王宗恕商量後，同意向明廷朝貢。之後，馬合謨沙又受閩婆人離間而生疑，沈秩幾次奔走解釋，最終才讓馬合謨沙心悅誠服，完全打消了來明廷朝貢的疑慮。關於張敬之、沈秩使浣泥國蘇丹馬合謨沙的始末，可見於宋濂根據沈秩的口述而撰寫的《勃尼國入貢記》，收錄於《宋學士文集》卷第五十五。

⁴⁷ 〔清〕張廷玉等：《明史》卷三百二十五（列傳第二百十三 外國六）（長沙：岳麓書局，1996 年版），頁 4818。

⁴⁸ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太祖實錄》卷六十七（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962 年），頁 1264。

⁴⁹ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷四十八，頁 0733。

⁵⁰ 我認為永樂皇帝御賜浣泥國王的印誥便是一五九〇年手稿裡提到的中國國王賜給蘇丹尤索夫的象徵王室的徽章。羅歐和穗尼的文章裡也提到的來自中國的 Kemahib 或 Kamanah，作為早期浣泥國傳承王位的信物之一，然而，所有的王室信物在一六六一年至一六七四年的宮廷內戰中被弒君篡位的蘇丹哈庫·慕賓用大炮轟入海中。

⁵¹ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷四十九，頁 0737。

⁵² 關於《明實錄》中永樂四年十二月浣泥國王、婆羅國東王和西王的使者同一時間來到中國朝貢的記錄，以及僅兩個月後（永樂五年二月）婆羅國王又遣使朝貢，不能說明「浣泥」和「婆羅」是不同的國家。林遠輝、張應龍認為在《明史》、《明實錄》和《東西洋考》中，記載永樂時期（1403-1424 年）浣泥、婆羅、婆羅入貢的，只有浣泥有國王名字，而婆羅和婆羅卻一次也沒提到。這可以說明婆羅以及婆羅的東、西王所遣的使節其

貢。⁵³永樂五年（1407 年）二月，娑羅國王遣使莫刺加遁等朝貢。⁵⁴永樂六年（1408 年）八月，淳泥國王麻那惹加那乃率其妃及弟妹、男女，並陪臣來朝。⁵⁵同年十月，淳泥國王麻那惹加那乃以疾卒於會同館。上輟朝三日，遣官祭之，賻以繒帛。東宮暨親王各遣祭。命工部具棺槨、明器葬於安德門外。⁵⁶十一月，賜故淳泥國王麻那惹加那乃謚曰「恭順」，其子遐旺襲封。⁵⁷遐旺與其叔父施里難那喏等請求將原本歲貢給爪哇國王的片腦轉而歲進明廷；請求派遣使臣護送其回國，留鎮一年；並乞定朝貢期及僉從人數。皇帝答應其全部請求，命三年一貢，僉從惟王所遣，遂敕爪哇國免其歲供。⁵⁸十二月，遣中官張謙、行人周航護送嗣淳泥國王遐旺等還國，並錫封王國中之山為長寧鎮國之山。⁵⁹永樂八年（1410 年）九月，中官張謙、行人周航使淳泥國還。其國王遐旺遣其叔蔓的里哈盧等一百八十人偕來，貢方物謝恩。⁶⁰永樂九年（1411 年）二月，遣中官張謙、行人周航等賽敕使淳泥國，賞賜其王遐旺與其頭目。⁶¹永樂十年（1412 年）八月，淳泥國王遐旺偕其母、妻等來朝，⁶²永樂十一年二月（1413 年）辭歸。⁶³永樂十三年（1415 年）二月，淳泥國王遐旺遣使生阿烈微喏耶沙扮等等二十九人貢方物。⁶⁴永樂十五年（1417 年）十月，淳泥國王遐旺遣叔祖麻木等貢方物。⁶⁵永樂十九年（1421 年）五月，淳泥國王叔祖須麻億等九十二人來朝

實是當時汶萊的一些商人假借奉使朝貢為名，到中國進行貿易。因為他們不是國家派來的，所以不敢提國王的名字，只能利用音譯上的不同編造出「娑羅」等不同的國家。參見林遠輝、張應龍：《新加坡馬來西亞華僑史》，頁 55。

⁵³ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷六十二，頁 0897。

⁵⁴ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷六十四，頁 0912。

⁵⁵ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷八十二，頁 1106。

⁵⁶ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷八十四，頁 1117。

⁵⁷ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷八十五，頁 1127。

⁵⁸ 〔清〕張廷玉等：《明史》卷三百二十五（列傳第二百十三 外國六），頁 4819。

⁵⁹ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷八十六，頁 1133。

⁶⁰ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一〇八，頁 1398。

⁶¹ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一一二，頁 1438。

⁶² 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一三一，頁 1617。

⁶³ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一三七，頁 1668。

⁶⁴ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一六一，頁 1831。

⁶⁵ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷一九三，頁 2038。

貢方物。⁶⁶洪熙元年（1425 年）十二月，浣泥國王遐旺遣叔沙那萬喏耶率頭目生阿烈等來朝，貢方物。⁶⁷宣德元年（1426 年）三月，浣泥國王叔沙那萬喏耶等陛辭，宣宗皇帝以浣泥國王父子自成祖以來忠誠逾篤，加倍賞賜遐旺。⁶⁸

若將上述明代資料對照《世系書》，唯一可以確定的是洪武三年（1370 年）奉命出使的張敬之、沈秩見到的浣泥國王馬合謨沙應該就是《世系書》裡所謂的第一位汶萊蘇丹莫哈末（Sultan Muhammed 或 Sultan Muhammad Shah），如今汶萊歷史研究中心（Pusat Sejarah Brunei）與官方認定其在位時間介於一三六三年至一四〇二年。⁶⁹儘管明代史籍裡繼馬合謨沙之後成為國王的麻那惹加那乃和遐旺，與《世系書》的說法有很大的出入⁷⁰。這或許是由於麻那惹加那乃在位時間太短，而遐旺繼位時尚且年幼（年僅四歲），未到成年便夭折了，浣泥國實權仍由馬合謨沙之弟（蘇丹阿末）掌握，⁷¹其真實情況已不得而知。無論如何，可以確定的是歷史上的確曾有兩任汶萊國王去過中國，其中麻那惹加那乃於一四〇八年帶領其

⁶⁶ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明太宗實錄》卷二三七，頁 2274。

⁶⁷ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明宣宗實錄》卷十二（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962 年），頁 0319-0320。

⁶⁸ 中央研究院歷史語言研究所編：《明實錄·明宣宗實錄》卷十五，頁 0398。

⁶⁹ Jabatan Perkembangan Kurikulum Kementerian Pendidikan Negara Brunei Darussalam, *Sejarah Sultan-sultan Brunei*, (Bandar Seri Begawan: Syarikat Pencetakan Juta Jaya, 2015), p. 4; 汶萊歷史研究中心官方網站上也有「蘇丹世系表」可供下載（網址：<http://www.pusat-sejarah.gov.bn/Info%20Sejarah/INFO%20SEJARAH.aspx>）。

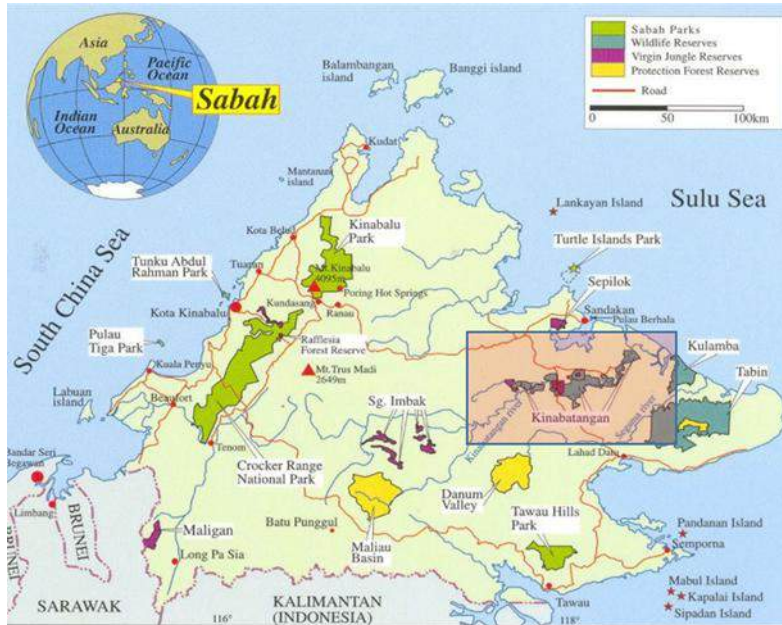
⁷⁰ 根據各版本《世系書》的說法，第一任蘇丹莫哈末沒有兒子，只有一個女兒。但當地學者發現在斯里巴加灣位於萊西登西路（Jalan Residency）的一個墓碑文字顯示，蘇丹莫哈末有一個兒子名叫蘇丹阿都·馬基（Sultan Abdul Majid）。因此，當地汶萊史家在參考了該墓碑文字和明史之後，認為蘇丹莫哈末應該有一個兒子，即蘇丹阿都·馬基，和明史中的麻那惹加那乃是同一個人，於一四〇二年繼位，一四〇八年死於中國。接下來則又回到《世系書》的說法，認為蘇丹莫哈末的弟弟帕提·伯拜（Patih Berbai）在蘇丹阿都·馬基死後掌握實權，是為汶萊第三任君主蘇丹阿末，在位時間介於一四〇八年至一四二五年，與明史中的麻那惹加那乃之子遐旺的在位時間完全重疊。然而，明史卻記載永樂皇帝命麻那惹加那乃之子遐旺襲封，並不是《世系書》裡說的蘇丹莫哈末的弟弟。明史也記載浣泥國於一四一〇年、一四一二年、一四一五年、一四一七年、一四二一年、一四二五年六次來朝，都明確提及派遣使者的浣泥國王是遐旺，其中一四一二年遐旺更是親自前來，很難相信明朝史官會連續記錯那麼多次。

⁷¹ Jamil Al-Sufri, *Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam*, Jabatan Pusat Sejarah, 1990, pp. 24, 53.

子遐旺、家人與陪臣來朝，旅途中病死葬於南京，而其子遐旺於一四一二年又偕母、妻等再次來朝。兩任汶萊國王曾經訪問中國並得到中國皇帝冊封的歷史事實，或許也為一百多年後的汶萊當地人或呂宋島的他加祿商人們提供了一些創作「汶萊國王訪問中國並迎娶中國國王親戚」故事的靈感。

上述兩份《世系書》裡也提到了蘇丹莫哈末或蘇丹阿末娶了一位從中國巴當岸帶回來的「中國國王親戚」，與一五九〇年手稿裡的蘇丹尤索夫娶「中國國王親戚」的傳說似乎也有關聯。英國學者羅歐在其一八八〇年的文章裡說道：「婆羅洲北部和東北部的開發一定從早期就開始了，這引起了中國人極大的關注，例如該地區最長的河流和最高的山脈，即 China Batangan 河和 China Balu 山的名稱就說明了這一點；在那裡可以找到大量的燕窩、海參、魚翅、婆羅洲樟腦和珍珠，在婆羅洲的其他地方都找不到這些，並將其出口到中國去。忽必烈於一二九二年那次發往印尼群島未成功的探險，可能也到了這個地方，可能是給婆羅洲帶來了王子或公主〔……〕中國人很有可能在巴當岸有一個定居地或作坊。第二任君主蘇丹阿末的妻子從那兒來，就像在某些版本的《世系書》中明確指出的那樣，她是蘇丹從那裡帶來的。」⁷²

⁷² Hugh Low, "Selesilah(Book of the Decent) of the raja Bruni," *Journal of the strait Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 5(June, 1880), p. 6.



【圖二】汶萊右側有座「龍山」（京那巴魯山），龍山右側即京那巴當岸地區⁷³

正如羅歐所說的，《世系書》裡所謂的「中國巴當岸」並不在中國境內，而指的是今沙巴境內最長的河——巴當岸河（Sungai Batangan）流域，如今該地的確仍被稱為「京那巴當岸」（Kinabatangan），隸屬於沙巴州山打根省之下的一個縣名，「Kina」一詞便是源自「China」。再來，《世系書》B 手稿提到 Ong Sum Ping 奪取龍珠的「中國巴魯山」，也就是如今沙巴的京那巴魯山（Gunung Kinabalu）。早在元代汪大淵的《島夷志略》（1349 年）裡便曾提及浣泥國右側有座「龍山」，⁷⁴之所以稱之為「龍山」應該是與當地人傳說該山中住著巨龍或藏著龍珠有關係，雖然「龍」只是古代人的想像，但這間接說明了 Ong Sum Ping 奪取龍珠並打敗

⁷³ 圖來源：作者於網上搜索圖片進行加工（原圖取自 Bike & Tours 網站：<https://www.bikeandntours.com/en/sabah-map>）。

⁷⁴ 《島夷志略》「浣泥」條開篇便稱：「龍山礚礚於其右。基宇雄敞，源田獲利……」。參見〔元〕汪大淵原著，蘇繼顯校釋：《島夷志略校釋》（北京：中華書局，1981 年），頁 148。

巨龍的傳說並不完全是憑空捏造的。或許元代以後有許多中國人在此處附近定居，當地人常在這一帶看見中國人，才改稱此山為「中國巴魯山」。該山除了有 Ong Sum Ping 偷取龍珠的傳說外，仍有一則「中國寡婦」的傳說而聞名，所以當地人又稱其為「中國寡婦山」⁷⁵。這些有關中國人的傳說和以「中國」命名的地名，反映了中國人移民到北婆羅洲一帶由來已久。此外，《島夷志略》（1349 年）也提到「（浣泥國人）崇奉佛像為嚴，尤敬愛唐人，醉也則扶之以歸歇處」⁷⁶；費信的《星槎勝覽》（1436 年）也稱「其國之民崇佛像，好齋沐。凡見唐人至其國，甚有愛敬，路有醉者，則扶歸家寢宿，以禮待之若故舊」⁷⁷；宋濂（1310-1381 年）的《勃尼國人貢記》裡提及國王馬合謨沙有個宰相名叫王宗恕；⁷⁸張燮的《東西洋考》（1617 年）則稱汶萊「俗傳今國王為閩人，隨鄭和征此，留鎮其地，故王府旁舊有中國碑」⁷⁹；《明史》也記載「華人多流寓其地。嘉靖（1522-1566 年）末，閩、粵海寇遺孽逋逃至此，積二千餘人」；萬曆（1573-1620 年）中也有漳州張姓者在浣泥朝中擔任尊官（那督）。⁸⁰不僅如此，一九七二年在汶萊斯里巴加灣的一座穆斯林公墓內發現一座宋代墓碑，墓碑上刻「有宋泉州判院蒲公之墓」，據考證其墓主為南宋泉州道判院蒲宗閔之墓（1264 年）。⁸¹上述史書記錄與考古遺存可說明至少在南宋時中國人的足跡已至北婆，中國人深受當地人歡迎，元代以後已有一些中國人移民到此處，至十五世紀前後當地可能已形成相當規模的中國聚落，一些中國人在

⁷⁵ 該傳說的結局有很多版本，故事經過大致都是說有一個中國商人來到浣泥，與當地一位美麗的卡達山族姑娘結為夫妻。後來，中國商人要回國，曾許諾會再回來，誰知一去不回。妻子每天來到山上遙望北方，期盼她能看到中國夫君回來。一說直到那位妻子老死，都等不到夫君；另一說那位妻子因絕望而投湖殉情；還有一說該妻子變成了山上一塊石頭，永遠望著北方的中國。「京那」（Kina）是卡達山語「中國」之意，「巴魯」（Balu）為「寡婦」之意。

⁷⁶ [元]汪大淵原著，蘇繼庠校釋：《島夷志略校釋》，頁 148。

⁷⁷ [明]費信著，馮承鈞校注：《星槎勝覽校注》（北京：商務印書館，1936 年），頁 14。

⁷⁸ [明]宋濂：《勃尼國人貢記》，《宋學士文集》卷第五十五（上海：商務印書館，1937 年），頁 919-921。

⁷⁹ [明]張燮：《東西洋考》（北京：中華書局，1985 年），頁 67。

⁸⁰ [清]張廷玉等：《明史》卷三百二十五（列傳第二百十三 外國六），頁 4821。

⁸¹ 聶德寧、張元：《牽星過洋——福建與東南亞》（福州：福建教育出版社，2018 年），頁 32。

早期汶萊朝中擔任高官，甚至是建立了以華人移民為主體的小型王國。羅歐認為第二任蘇丹阿末娶的中國妻子便是中國巴當岸首領 Ong Sum Ping 的女兒或妹妹，⁸²卡羅爾以及當代大部分汶萊史學者均對羅歐的看法表示贊同。至於忽必烈時派往爪哇島的蒙古軍隊是否也到過北婆？該軍隊中是否有王子或公主隨行並留在婆羅洲？一些西方學者之間雖有「蒙古軍隊征服婆羅洲並置行省」的傳聞，⁸³但《元史》並無相關記載⁸⁴，在沒有確實證據的情況下，我暫且對羅歐的上述說法持保留態度。

因此，《世系書》裡說蘇丹娶了一個來自巴當岸中國國王親戚的妻子，應該將該「中國國王」理解成北婆巴當岸地區的中國移民首領，該中國妻子便是該地中國移民首領的親屬。這或許是阿旺·加臘·貝塔塔一次改變汶萊命運的重要決策，十四世紀中葉，他與兄弟從加里曼丹東部移民到汶萊⁸⁵，先是在胡魯·林邦（Hulu Limbang）落腳，后在汶萊河沿岸甘榜·亞逸（Kampong Ayer）建立新的政權，⁸⁶或許為了藉助當地中國人的力

⁸² Hugh Low, "Selesilah(Book of the Decent) of the raja Bruni," p. 24.

⁸³ 如古爾德（S. B. Gould）和邦姆菲爾德（C. A. Bampfylde）合著的 *A history of Sarawak under its two White Rajahs 1839-1908* (London: Henry Sotheran, 1909), pp. 36-37，以及休斯（Hughes-Hallett, H. R.）的 *A sketch of the history of Brunei(Journal of the strait Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 18, No. 2 (1940))*, p. 24。

⁸⁴ 溫雄飛曾對此評論說：「是以西人之述婆羅洲者，亦有自炫通博。謂元人曾征婆羅洲。然此事元史不載，反東鱗西爪，見於西人載籍。大意均謂元人征服婆羅洲，置行省，委行政長官以治理之。此殆西人遊歷旅行家之所紀，而非史地學者研究之結果。」參見溫雄飛：《南洋華僑通史》（上海：上海東方印書館，1929年），頁64。

⁸⁵ 各個版本的《世系書》及其他現有史料都沒有提及阿旺·加臘·貝塔塔及其弟弟的來歷，但根據當地人的詩歌和口頭傳統，他們來自加里曼丹東部的提東政權（Kerajaan Tidung）。參見 Haji Abdul Karim Bin Haji Abdul Rahman, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan* (Falkutal Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2016), pp. 47, 182, 255, 404。

⁸⁶ 根據考古發掘，早期泔泥政權（十至十三世紀）建立在林邦河（Sungai Limbang）以南的德魯三·庫邦（Terusan Kupang），在那裡發現大量宋代（960-1290年）陶瓷碎片，顯示該地是早期泔泥政權的中心。或許阿旺·加臘·貝塔塔於十四世紀中葉來到汶萊，早期勃泥政權已經衰落，他便在汶萊河附近建立了新的政權。參見 Haji Abdul Karim, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan*, p. 86。另有一個說法是現有汶萊政權與東南亞大陸早期統治扶南（Funan）的王室家族有所聯繫。扶南王室家族在七世紀初被真臘滅國後開始往海上遷徙，一些人來到爪哇建立了夏連特拉王朝（Sailendra Kingdom，即今爪哇日惹的婆羅浮屠建立者），數世紀之後又來到婆羅洲建立新政權。桑德斯認為有關阿旺·加臘·貝塔塔的故事出現於汶萊灣及其他更遠地區的當地

量，以取得北婆一帶的領導權，便與巴當岸中國國王（移民首領）相互聯姻⁸⁷。其中，阿旺·加臘·貝塔塔的女兒嫁給了中國巴當岸國王，其弟弟蘇丹阿末則娶了「中國國王的親戚」（中國移民首領的妹妹或其他親戚⁸⁸）。之後，外來者尤索夫（來自阿拉伯的沙里夫·阿里）又娶了蘇丹阿末擁有中國血統的女兒，憑藉著這層親戚關係，他便得以號召當地中國移民建立《世系書》裡所說的「石頭城」，⁸⁹並遷都該城。從汶萊早期蘇丹的歷史和傳說中出現許多有關中國人的敘述，顯示中國移民與汶萊王室確實擁有深厚的淵源。

其實，一五九〇年手稿的故事裡說該女是「中國國王的親戚」，跟十八至十九世紀編輯成書的《世系書》（即《A 手稿》、《石碑版》、《可素瑪手稿》）中該女是來自巴當岸的「中國國王的親戚」，意思本來是一樣的。可見早期汶萊蘇丹娶了「中國國王的親戚」（發生於約十四世紀末十五世紀初）的說法在十六世紀末仍存在於當地人的口頭傳統中，陰錯陽差地被寫入一五九〇年的西班牙手稿後，這個說法在當地又傳承了一百多年，直到一七三五年才被載入最初起草的《世系書》中。兩方敘述的故事情節之所以產生歧異，關鍵出在那些不太熟悉汶萊歷史的他加祿商人，當他們從當地人那裡聽到該位嫁給蘇丹的中國女子是「saudara raja China」（中國國王親戚）時，也許他們誤以為該「raja China」（中國國王）就是君臨中國大陸的皇帝，又曾聽聞當地人說起汶萊蘇丹曾經去過中國並接受

人傳說中，反映的是一個基本事實：一群人抵達汶萊灣，征服了現有居民，建立了一個新政權，然後將其權力擴展到了沿海地區。詳見於 Graham Saunders, *A History of Brunei*, (kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994), pp. 1-21。

⁸⁷ 上文已知阿旺·加臘·貝塔塔來到汶萊所建立的政權是新的政權，並非是早期勃泥政權的延續。我認為，他作為一個外來者，不可能初來乍到就能讓所有當地人與政權自動臣服於他，或是如一些當地學者推斷早期浣泥政權已經沒落或完全消失無蹤，似乎他理所當然地補上當地權力的真空。上述假設不太可能，肯定是曾經歷過一系列的外來者與當地舊有的內外勢力的領導權爭奪戰。因此，他勢必要與一些當地或外來勢力合作，以壓倒北婆一帶的其他新舊勢力，很可能這就是他與巴當岸中國首領相互聯姻的主要目的。同樣地，娶柔佛（淡馬錫）王室女子並向明朝中國朝貢，也是他尋求外力以鞏固統治、抵禦外敵（滿者伯夷和蘇祿）的外交策略。

⁸⁸ 「saudara」一詞在馬來語中用途較為寬泛，可以指「兄弟姐妹」，任何有血緣關係的「近親」、「遠親」，某些情況下甚至可指沒有血緣關係的「好朋友」。

⁸⁹ John S. Carroll, "Berunai In The Boxer Codex," p. 18.

皇帝冊封的史事，便將兩件事情合為一談，再自己加油添醋，編造出了「蘇丹尤索夫訪問中國同時娶中國國王親戚」的故事，說給正準備攻打汶萊王國的西班牙總督桑德聽，某位通曉馬來語的西班牙通譯員便將這個故事記錄在其報告中，過後又被達斯馬里納斯的秘書抄錄於一五九〇年的手稿中。另一方面，一五九〇年手稿裡的故事並沒有在任何版本的《世系書》裡出現過，也可以說明這極大可能是由那些他加祿穆斯林在曲解了當地人敘述的情況下，自己附會編造出來的。對於他們來說，敘述該故事的動機可能是要向西班牙官員解釋作為外來者的蘇丹祖先之所以能夠成為汶萊統治者的歷史憑藉，因為蘇丹祖先既有穆罕默德先知的思想傳承，也曾經娶過中國國王親戚之女，其後代擁有中國王室的血統。正如安東尼·瑞德在點評馬六甲版、汶萊版和滿者伯夷版三則「中國公主」的故事時所說：「在古代東南亞的歷史文本中，中國往往被描繪成一個遙遠且強大的國家〔……〕這些穆斯林國家的官方史書裡往往會編造與敘述一個不太合理，但在文化上更容易使人接受的中國公主故事，由中國皇帝派遣公主嫁給當地國王，從而提高其王室的地位」。⁹⁰

不過，對於當地人來說，該「中國國王親戚之女」的歷史地位似乎不太顯著，目前並沒有發現任何以該女為主角的傳說或故事流傳下來，反而是那位據說是巴當岸中國國王的 Ong Sum Ping，有關其來歷以及相關的傳說與揣測數不勝數，至今仍為學者們與當地人們津津樂道。

伍、近當代外國、中國、本地學者筆下的 Ong Sum Ping 與中國公主

該巴當岸的中國國王是否就是 Ong Sum Ping？歷史上是否真有其人？一五九〇年手稿只提及第一任蘇丹尤索夫前往中國，並且娶了中國國王親戚。一七三五年起草並於一八〇七年成書的《A 手稿》、一八〇四年篆刻

⁹⁰ Anthony Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 51.

的《石碑版》以及一八三一年的《可素瑪手稿》中，只提及蘇丹娶了來自中國巴當岸的中國國王親戚為妻，並無提及 Ong Sum Ping 這個人，更沒有說中國巴當岸王就是 Ong Sum Ping。羅歐文章第一部分 *Selesilah (Book of the Decent) of the raja Bruni*（成書年代介於 1828-1852 年）完全沒有提及巴當岸的中國國王，但花了一些篇幅敘述 Ong Sum Ping 的來歷，說他是中國皇帝派來尋找中國巴魯山龍珠的兩位大臣之一，移居到汶萊後娶了蘇丹莫哈末的女兒，繼位為第二任蘇丹阿末，其女兒又嫁給了來自阿拉伯的沙里夫·阿里。一九三六年成書的《B 手稿》則明確地稱第一任蘇丹莫哈末娶了來自巴當岸的中國國王親戚之女，也沒有說該巴當岸的中國國王是誰，但也花了相當多篇幅敘述 Ong Sum Ping，最後他娶了蘇丹莫哈末之女，成為第二任蘇丹阿末。一九三八年成書的《卡瑪魯丁手稿》中 Ong Sum Ping 的故事篇幅更長，加插了一些此前版本都沒有的敘述，其中較值得注意的是在黃蓬剛要挾他交出龍珠之後，他本來想回到中國巴魯山，卻誤把今汶萊以南的「姆魯山」（Gunung Mulu）當成是「中國巴魯山」而迷路，結果便直接到了汶萊，⁹¹也就是說他根本沒有時間或機會去到中國巴魯山以東的巴當岸成為「中國國王」，⁹²就已來到了汶萊娶了蘇丹莫哈末之女，之後成為第二任蘇丹阿末，⁹³還說「石頭城」是由他號召中國移民建的。⁹⁴換句話說，沒有任何一個版本的《世系書》曾明確提到 Ong Sum Ping 便是巴當岸中國國王。

最早將「巴當岸中國國王」與「Ong Sum Ping」相互聯繫起來的便是英國學者羅歐，於其一八八〇年的文章第四部分「汶萊穆罕默德君王清

⁹¹ 京那巴當岸地區緊鄰京那巴魯山的東部，汶萊在京那巴魯山數百公裡外的西南邊，而姆魯山在汶萊的更南邊，與京那巴當岸地區距離更遠。因此，若依照《卡瑪魯丁版本》中 Ong Sum Ping 一群人因迷路而直接到達汶萊的說法，他不可能是中國巴當岸的中國首領，因為他根本沒到過巴當岸。

⁹² 事實上《B 手稿》也稱他與部下轉舵朝汶萊河口航行，然後進入汶萊王國，根本沒提到他與巴當岸有任何關係。

⁹³ Haji Abdul Karim Bin Haji Abdul Rahman, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan* (Fakultas Sastra dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2016), pp. 120-121.

⁹⁴ Haji Abdul Karim Bin Haji Abdul Rahman, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan*, p. 125.

單」中明確指出「巴當岸中國國王」就是「Sum Ping」，⁹⁵但他沒有補充說明這個說法到底是參考了哪份手稿，或是從哪位可靠的信息人口中得知的。⁹⁶不過，他的說法得到了後來幾乎所有中、外、本地學者的認同。另一方面，根據羅歐和卡羅爾的說法，十八至十九世紀初《世系書》的編輯者有隱晦早期蘇丹世系中有中國血統的嫌疑，這也許是跟一六六〇至一六七四年發生的宮廷內戰——「親戚之戰」（Perang Saudara⁹⁷）有所關聯⁹⁸。或許是為了重新詮釋這場宮廷內戰的歷史和蘇丹世系中的中國血統傳承，促使此後歷朝蘇丹都敕令其廷臣編纂與修訂《世系書》⁹⁹。因此，十九世紀中葉

⁹⁵ Hugh Low, "Selesilah(Book of the Decent) of the raja Bruni," pp. 24.

⁹⁶ 或許是羅歐自作主張地將「Ong Sum Ping」與「中國巴當岸王」兩者聯繫起來，也可能是他從那位名叫可素瑪親王的資料提供者兼信息人那裡得知的。

⁹⁷ 這場宮廷內戰因一次鬥雞比賽而起。蘇丹莫哈末·阿里（Sultan Muhammad Ali, 1660-1661）的兒子與哈庫·慕賓親王的兒子鬥雞輸了，被後者嘲笑而將其殺害。哈庫·慕賓親王為報殺子之仇，帶領其跟隨者發動政變，將蘇丹莫哈末·阿里殺死，自立為蘇丹哈庫·慕賓（Sultan Hakkul Mubin, 1660-1673）。事後，他試圖通過任命前蘇丹莫哈末·阿里的孫子慕希丁為宰相來安撫前蘇丹的追隨者，但慕希丁在前蘇丹追隨者的支援下反抗蘇丹哈庫·慕賓。哈庫·慕賓被迫遷至哲敏島（Pulau Chermin），而慕希丁又自立為蘇丹慕希丁（Sultan Muhyiddin, 1674-1690），雙方展開了長達十三年的內戰，最終由蘇丹哈庫·慕賓被殺死而結束，汶萊史上稱「親戚之戰」（Perang Saudara）。

⁹⁸ 羅歐指出可素瑪親王提供給他的資料與信息中，蘇丹世系傳承有三個源頭：信奉伊斯蘭教的阿旺·加臘·貝塔塔；柔佛王室之女；還有阿拉伯先知。然而，來自中國的血統傳承似乎故意被忽略了。參見 Hugh Low, "Selesilah(Book of the Decent) of the raja Bruni," pp. 24。卡羅爾認為羅歐的猜測是正確的，《世系書》曾被匿名的編輯者修改過，但他們忘記刪除掉一些中國元素（如某些版本忘記刪除「巴當岸中國國王」）。早期成書的《世系書》完全不提親戚之戰，後期成書的版本才把弑君篡位並銷毀了王室信物柔佛王冠和中國 Kamanah 的哈庫·慕賓列入蘇丹世系中。他認為中國的 Kamanah 便是中國皇帝賜給蘇丹尤索夫的信物，尤索夫應該就是第三任蘇丹沙里夫·阿里，曾召集當地中國移民建立石頭城，間接地證實了一五九〇年手稿裡蘇丹尤索夫前往中國娶中國國王親戚的事（或許只是中國巴當岸王 Ong Sum Ping 的親戚），然而嫁給蘇丹的中國女子應該只是妾室，或許是正妻的後裔有意把早期蘇丹擁有中國血統的淵源從王統世系中刪去，以削弱中國妾室後裔在朝中的勢力以及繼承蘇丹王位的權力。參見 John S. Carroll, "Berunai In The Boxer Codex," p. 18。

⁹⁹ 自從記錄歷代國王名字的金牌於一五七八年西班牙人入侵時丟失之後，汶萊歷代國王世系有很長一段時間只是在宮廷裡口耳相傳，沒有出現任何書面記錄。一直到一六六一年至一六七四年的親戚之戰結束，蘇丹慕希丁戰勝了蘇丹哈庫·慕賓後，才有了重新敘述「王室世系」的必要，以便讓後代子孫知曉。一七三五年，第一份《世系書》手稿由一位早在蘇丹慕希丁時已在朝中的廷臣雅庫布起草，再由拉蒂夫於一八〇七年續寫完成，這份手稿乾脆完全不提親戚之戰，並把此次內戰的始作俑者蘇丹哈庫·慕賓排除在蘇丹世系以外。一八四一年以後成書的手稿才將這場汶萊史上重要的內戰納入歷史敘述中，並

以後的《世系書》修訂者在其中又加入了「Ong Sum Ping」這個中國名字和其故事作為早期蘇丹世系內擁有中國血統的重要證明，甚至把他說成是第二任蘇丹阿末。雖然種種跡象均能表明早期汶萊蘇丹王室應該曾與中國人通過婚，其王室世系裡擁有中國血統傳承，但「Ong Sum Ping」這個人物與名字顯然是十九世紀中葉以後才加上去的¹⁰⁰，並且他就是中國巴當岸國王的說法，仍是有待商榷的。

最早談及 Ong Sum Ping 的中文著作，是民國時期的華僑史家溫雄飛於一九二九年出版的《南洋華僑通史》，將「Ong Sum Ping」譯為「黃森屏」。書中專闢一章（第十章《元末明初之國人海外事業》）曆數元末明初黃森屏、梁道明、汪直、林道乾等¹⁰¹在南洋拓殖與稱王的事蹟。溫雄飛書中引述羅歐發表的《世系書》¹⁰²中有關 Ong Sum Ping 的故事，但因中國史書無載其名其事，故推測他應該不是明廷派往汶萊的大臣，可能本是海盜或為官軍所逼，於洪武八年（1375 年）率領一批中國人移民來到北婆，而「奉王命採辦龍珠」可能只是他不想讓當地人畏疑的說辭。¹⁰³該位嫁給國王馬合謨沙的黃森屏之女，他認為：「必非黃之親女，必其來時，掠諸

將蘇丹哈庫·慕賓列入蘇丹世系中。參見 Haji Abdul Karim Bin Haji Abdul Rahman, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan*, pp. 107-112, 136-137。

¹⁰⁰ 除了十九至二十世紀成書的《世系書》有 Ong Sum Ping 的故事之外，在汶萊社會流傳的一首詩歌《阿旺·瑟瑪溫詩》（Syair Awang Semaun）裡也有其故事，該詩歌裡他名叫「Awang Sunting」、「Wang Sunting」或「Ong Sunting」，說他原本是中國皇帝的兒子，因尋找龍珠來到汶萊，娶了蘇丹莫哈末之女，被封為「馬哈拉加·雷拉親王」（Pengiran Maharaja Lela）。此外，一九〇三年三巴斯蘇丹莫哈末·沙菲尤丁二世（Sultan Muhammad Shafiyuddin II）參考《世系書》撰寫的《三巴斯王室世系書》（*Salasilah Raja-raja Sambas*），也有幾乎一樣的 Ong Sum Ping 的故事，故事裡他名叫「Awang Santing」，娶了蘇丹莫哈末之女，繼任為第二任蘇丹阿末。

¹⁰¹ 黃森屏是該章首先介紹的人物；梁道明是明洪武永樂年間在蘇門答臘舊港稱王的華人首領，曾接受明成祖招安；汪直是明嘉靖年間活躍於東亞海域的大型武裝海商集團（倭寇）首領；林道乾是明隆慶萬歷在東南沿海一帶活躍的潮籍海盜首領，後移居到北大年受到暹王賞識任高官。上述幾人外，該章提及的人物還有張璉、陳祖義、張汝厚、林福等。

¹⁰² 溫雄飛錯誤地把《汶萊王室世系書》指為《蘇祿王室世系書》，參見 Johannes L. Kurz, "Making history in Borneo: Ong Sum Ping and his others during the late Yuan and early Ming Dynasties," *International Journal of Asia Pacific Studies*, Vol. 14(2), 2018, p. 81。

¹⁰³ 溫雄飛：《南洋華僑通史》（上海：上海東方印書館，1929 年），頁 64-66。

貧家，偽為己女〔……〕使嫁土酋，締姻好之後，土酋當然劃一大區域，使同來之中國人，生聚其中，黃森屏則為之長。此所以有中國皇帝、中國總督之稱。」¹⁰⁴為了強調黃森屏真有其人，他也在書中透露自己有一位同鄉友人黃卓如，二十年前（1909 年左右）到汶萊經商時受到汶萊蘇丹禮遇，有幸參加王室祭墓典禮，隨蘇丹至市郊一英里許，在一座山巔上發現一個古墓，「隱隱若有中國字，然已漫漶不可讀，乃取草紙捫而拓之，得五個大字，曰『黃總兵之墓』」。因此，他認為該墓「當然為黃森屏之墓，可無疑矣。以世系書核之，黃森屏實為該蘇丹二十代前之外王祖父。」¹⁰⁵李長傳在其一九三七年出版的《中國殖民史》裡也提及了 Ong Sum Ping，將其譯為「黃昇平」，他引述了羅歐的文章，並對溫雄飛的大部分說法表示贊同，認為「其推定尚可信」，但覺得溫雄飛「嫁給蘇丹之女並非黃之親女」的說法未免故甚其辭。¹⁰⁶對於西人學者所謂的「元朝軍隊於一二九二年在北婆建立行省並由黃森屏（或黃昇平）擔任中國總督」，溫雄飛和李長傳皆認為這只是附會的說法。¹⁰⁷

上述兩位華僑史家如此熱衷討論 Ong Sum Ping，主要是受了梁啟超的「華僑史」開山作之一《中國殖民八大偉人傳》的影響。梁啟超在該文中將梁道明等「八君子」¹⁰⁸與西方殖民偉人相提並論，認為：「謂得一人足以光國史也〔……〕以吾所述八君子者，以泰西史上人物較之，非摩西則哥倫布、立溫士頓也，否則亦克雷武、維廉濱也」¹⁰⁹。而試問四萬萬國民中，能言八君子之事業者幾人？豈惟事業，即姓名亦莫或聞知也

¹⁰⁴ 溫雄飛：《南洋華僑通史》，頁 66。

¹⁰⁵ 溫雄飛：《南洋華僑通史》，頁 66-67。

¹⁰⁶ 李長傳：《中國殖民史》（上海：上海書店，1937 年），頁 95-97。

¹⁰⁷ 溫雄飛：《南洋華僑通史》，頁 66、67；李長傳：《中國殖民史》，頁 95-97。

¹⁰⁸ 梁啟超文中讚揚的八大偉人是三佛齊國王梁道明、三佛齊國王張璉、婆羅國王某、爪哇順塔國王某、暹羅國王鄭昭、戴燕國王吳元盛、昆甸國王羅大（羅芳伯）、英屬海峽殖民地開闢者葉來（葉亞來）。

¹⁰⁹ 梁啟超文中提及的西方殖民偉人：摩西（Moses）即《舊約聖經》中帶領猶太奴隸逃出埃及到達應許之地迦南的猶太領袖；哥倫布（Cristoforo Colombo, 1451-1506）是發現新大陸（美洲）的義大利航海家；立溫士頓（David Livingstone, 1813-1873）是發現非洲維多利亞瀑布和馬拉威湖的英國探險家；克雷武（Robert Clive, 1725-1774）是征服印度與孟加拉的英國殖民者；維廉濱（William Penn, 1644-1718）是開拓北美殖民地的英國拓荒者。

〔……〕」¹¹⁰其中，李長傳更是沿用梁啟超的「殖民」概念作為其書名，該書目錄中幾乎所有篇章的標題皆有「殖民」二字。無怪乎王賡武在評價梁啟超對於華僑史的貢獻時指出：『〔……〕是梁啟超把「華僑」與「殖民」成功地聯繫起來〔……〕儘管這部著作充滿著基本的錯誤，大部分為後來的中文著作所糾正，但它卻為其後三十年年或四十年年的華僑歷史著作奠定了模式。』¹¹¹因此，Ong Sum Ping 在汶萊稱王的傳說也自然成為他們重點敘述的對象，且盡可能地摻入自己的諸多推測與見解使之合理，以證明真有其人其事。

自上述兩人之後，談及 Ong Sum Ping 的華僑史學者越來越多，有田汝康的《沙撈越華人的早期歷史》（1953 年¹¹²）、羅香林的《婆羅洲與中國交通之史實》¹¹³（1961 年）、黃堯的《馬·星華人志》¹¹⁴（1967 年）、陳烈甫的《東南亞的華僑華人華裔》¹¹⁵（1979 年）、謝育德的《北婆羅洲沙巴百年簡史》¹¹⁶（1981 年）、陳育崧的《婆羅史支那王傳說之研究》¹¹⁷（1983 年）、林遠輝、張應龍的《新加坡馬來西亞華僑史》¹¹⁸（1991 年）等等。大部分人還是根據溫雄飛的說法，將 Ong Sum Ping 中譯為「黃森屏」，但也有「黃昇平」、「黃升平」、「王三品」、「黃總兵」、「王總兵」等等。「三品」之名譯自「Sum Ping」，有些人認為「Sum Ping」並非其名，而是指其官階，因為他曾在元或明朝中「官居三品」，而「總

¹¹⁰ 梁啟超：《中國殖民八大偉人傳》，《中國偉人傳五種》（台北：台灣中華書局），頁 54。

¹¹¹ 王賡武著，蔡壽康、陳大冰譯：《中國歷史著作中的東南亞華僑》，《南洋資料譯叢》（1982，No. 04），頁 7。

¹¹² 《沙撈越華人的早期歷史》一文是田汝康于一九五三年出版的英文著作 *The Chinese of Sarawak* 中的附录。该附录的中文译文收录于云南民族大学编的《民族学报》第四輯（2006 年）。

¹¹³ 羅香林：《婆羅洲與中國交通之史實等》，羅香林主編：《香港大學歷史學會慶祝金禧年刊》（香港：香港大學歷史學會，1961 年，第二期），頁 1-6。

¹¹⁴ 黃堯：《馬·星華人志》（香港：明鑒出版社，1967 年）。

¹¹⁵ 陳烈甫：《東南亞的華僑華人華裔》（台北：正中書局，1979 年）。

¹¹⁶ 謝育德：《北婆羅洲沙巴百年簡史》（沙巴：斗湖日報社，1981 年）。

¹¹⁷ 陳育崧：《婆羅史支那王傳說之研究》，椰陰館文存編委會：《椰陰館文存》第一卷（新加坡：南洋學會，1983 年），頁 25-29。

¹¹⁸ 林遠輝、張應龍：《新加坡馬來西亞華僑史》（廣州：廣東高等教育出版社，1991 年）。

兵」則是他的官職，主要來源於溫雄飛友人發現「黃總兵之墓」的那段軼事。然而，他到底姓「黃」還是姓「王」？依舊沒有定論。其實，若根據閩南方言語音，「黃」的閩南聲調一般為「ńg」、「hnuí」和「'nuí」¹¹⁹；「王」的聲調便是「óng」¹²⁰。近當代新、馬一帶祖籍閩南的華人姓「黃」的一般拼音為「Ng」或「Ooi」，而「王」姓的拼音便是「Ong」。再者，Ong Sum Ping 在汶萊民間流傳的《阿旺・瑟瑪翁詩》裡名叫「Wang Sunting」、「Awang Sunting」或「Ong Sunting」，都跟「王」的語音有直接關聯，相較之下，「黃」的閩南語音與「Wang」或「Ong」的差距較大。此外，上文曾提及在宋濂的《勃尼國入貢記》一文裡，記載了國王馬合謨沙有個宰相名叫「王宗恕」，也許 Ong Sum Ping 與宰相王宗恕是親戚或有某種程度的關係。因此，我個人推測 Ong Sum Ping 姓「王」的可能性比「黃」大得多。

一九九一年九月三十日，中國與汶萊簽署中汶建交公報，兩國正式建立外交關係。或許是為了給歷史性的「中汶建交」造勢，一些汶萊本地學者也開始對 Ong Sum Ping 的身世之謎產生興趣。如時任汶萊歷史研究中心主任的賈米爾（Jamil Al-Sufri）在其一九九〇年出版的有關汶萊早期歷史的著作中大量引用中國史料，並引述了溫雄飛認為 Ong Sum Ping 於一三七五年來到汶萊王國的說法，又參考了《明史》中麻那惹加那乃一四〇八年死於中國時年僅二十八歲的記錄，認為兩者在年齡上相差太大，所以 Ong Sum Ping 不是《世系書》裡的第二任蘇丹阿末，也不是《明史》中的第二任國王麻那惹加那乃。¹²¹然而，令人納悶的是他在書中說了「Ong Sum Ping 被委任為京那巴當岸首領（Ketua Kinabatangan）」這句話，並加上註解表示這句話來源於《明史》第三二五卷¹²²，但我卻不記得有任何明代史料裡曾經提到過「Ong Sum Ping」這個人或是「Kinabatangan」這個地方。一九九二年，他在《達魯薩蘭期刊》（*Jurnal Darussalam*）創刊號中發表

¹¹⁹ 林寶卿編：《普通話閩南方言常用詞典》（廈門：廈門大學出版社，2007 年），頁 224。

¹²⁰ 林寶卿編：《普通話閩南方言常用詞典》，頁 578。

¹²¹ Jamil Al-Sufri, "Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam," pp. 49-50.

¹²² Jamil Al-Sufri, "Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam," p. 21（注 2）。

的一篇梳理沙里夫·阿里的默罕穆德世系的文章中，也提及了 Ong Sum Ping 於洪武年間（Hung-wu，不晚於一三七五年）來到汶萊娶了蘇丹莫哈末的女兒拉娜·德維公主（Puteri Ratna Dewi），而其妹妹（adik）則嫁給了帕提·伯拜（Patih Berbai，Sultan Ahmad）並誕下一女，即帕提·伯拜之女與來到汶萊的阿拉伯人沙里夫·阿里成婚，並在日後繼位為蘇丹博卡。¹²³二〇〇六年，他在同期刊發表名為《汶萊蘇丹來自中國？》的文章中再次強調蘇丹阿末是帕提·伯拜，並非 Ong Sum Ping。即便如此，Ong Sum Ping 在汶萊史上真有其人，因為在他皈依伊斯蘭後便與蘇丹莫哈末之女成婚，定居汶萊並被封為馬哈拉加·雷拉親王（Pengiran Maharaja lela）。¹²⁴同時間，北京外國語大學馬來語專家吳宗玉也在同份期刊中發表《中汶友誼》（Persahabatan China-Brunei）一文，認為 Ong Sum Ping 是隨鄭和七下西洋的王景弘（Wang Jinghong）：「其中一支前往汶萊的分隴船隊即由王景弘統領，即「王總兵」（Wang Zhong Bing）。如今汶萊的 Jalan Ong Sum Ping 便是為了紀念 Ong Sum Ping 在汶萊。」¹²⁵另一位汶萊學者拉蒂夫（H. I. Abdul Latif）則認為 Ong Sum Ping 的兒子（或另一個有中國血統的親戚）便是麻那惹加那乃，因為他有中國血統，所以他訪問中國的用意是想通過永樂皇帝的認可來鞏固他的統治。¹²⁶此外，民間流傳的《阿旺·瑟瑪溫詩》裡甚至稱 Ong Sum Ping 原本就是中國皇帝的兒子¹²⁷，因此也有當地學者認為嫁給蘇丹阿末的 Ong Sum Ping 之妹也是「中國皇帝的親戚」。其

¹²³ Jamil Al-Sufri, "Sultan Sharif Ali", *Jurnal Darussalem*, 1992, Bilangan 1, pp. 6-7.

¹²⁴ Jamil Al-Sufri, "Sultan Brunei Berasal Dari China?", *Jurnal Darussalem*, 2006, Bilangan 6, p. 10.

¹²⁵ Wu Zongyu, "Persahabatan China-Brunei", *Jurnal Darussalem*, 2006, Bilangan 6, p. 16.

¹²⁶ 參見 Johannes L. Kurz, "Making history in Borneo: Ong Sum Ping and his others during the late Yuan and early Ming Dynasties," pp. 93. 原文可見於 Haji Ibrahim A. L., "Theoretical linkages in the early history of Brunei," in Putu Davies ed., *Constructing a national past: National history and historiography in Brunei, Indonesia, Thailand, Singapore, the Philippines, and Vietnam*, (Bandar Seri Begawan: Universiti Brunei Darussalam, 1996), pp. 154.

¹²⁷ 《阿旺·瑟瑪溫詩》裡稱 Ong Sum Ping 和 Wang Kang（或 Ong Wangkang）原本都是中國皇帝的兒子，因尋找龍珠而來到中國巴魯山。他在取得龍珠後卻被 Wang Kang 要挾交出龍珠而回到汶萊，娶了蘇丹莫哈末之女，被封為「馬哈拉加·雷拉親王」（Pengiran Maharaja lela），其妹妹則嫁給了蘇丹莫哈末的弟弟，名叫帕提·伯拜（Patih Berbai），也就是第二任蘇丹阿末。

中，哈芝·登加（Ampuan Haji Tengah）在其二〇一五年有關「古代汶萊對外關係」的文章裡直接把《世系書》裡所謂的「中國國王的親戚」（saudara raja China）英譯為「中國皇帝的妹妹」（the Emperor of China's sister¹²⁸），並為 Ong Sum Ping 的妹妹添加上「京那巴當岸公主」（Princess Kinabatangan¹²⁹）的封號。

如今，汶萊官方與汶萊歷史研究中心認定 Ong Sum Ping 是中國皇帝的親戚（adinda kerabat Maharaja China），娶了第一任蘇丹莫哈末的女兒拉娜·德薇公主（Puteri Ratna Dewi），被封為馬哈拉加·雷拉親王（Pengiran Maharaja Iela）。第二任蘇丹是《明史》中那位死於中國的麻那惹加那乃（或稱 Sultan Abdul Majid），第三任國王則是蘇丹莫哈末的弟弟蘇丹阿末，蘇丹阿末又娶了來自京那巴當岸 Ong Sum Ping 的妹妹，即京那巴當岸公主（Puteri Kinabatangan）。來自阿拉伯的先知後裔沙里夫·阿里又娶了蘇丹阿末擁有一半中國人血統的女兒，即拉娜·可素瑪公主（Puteri Ratna Kesuma）。¹³⁰不得不說，在當代汶萊學者的「畫龍點睛」下，這段汶萊與中國的「和親歷史」基本建構完成。

中國大陸方面，雖沒有將這段被汶萊方建構出來的「和親歷史」照單全收，但仍「不失禮貌」地對這一系列能夠凸顯兩國友好的說法給予某種程度的認可。一九九二年七月，中國外長錢其琛應邀訪問汶萊，拜會汶萊蘇丹哈桑納爾·博爾基亞（Sultan Haji Hassanal Bolkiah），蘇丹談及兩國悠久的友好交往，曾表示汶萊首都有一條街道名為「Ong Sum Ping Road」，是兩國傳統友誼的象徵。據隨行者透露，當時在場的許多中國出

¹²⁸ Ampuan Haji Tengah: "Silsilah raja-raja Brunei: The Brunei Sultanate and its relationship with other countries," Ooi, K. G. ed., *Brunei: History, Islam, society and contemporary issues*, (London: Routledge, 2015), pp. 46, 51.

¹²⁹ Ampuan Haji Tengah: "Silsilah raja-raja Brunei: The Brunei Sultanate and its relationship with other countries," pp. 51.

¹³⁰ Jabatan Perkembangan Kurikulum Kementerian Pendidikan Negara Brunei Darussalam: *S ejarah Sultan-sultan Brunei*, pp. 4-6; 汶萊歷史研究中心（Pusat Sejarah Brunei）官方網站上也有「蘇丹世系表」可供下載（<http://www.pusat-sejarah.gov.bn/Info%20Sejarah/INFO%20SEJARAH.aspx>）。

席者們包括錢外長，始知「歷史」上有 Ong Sum Ping 這一號人物。¹³¹

二〇一七年五月十日，中國駐汶萊大使楊健接受中國——東盟博覽會秘書處組織的採訪團採訪，以書面形式回答：「中國和汶萊的友好交往由來已久，最早可追溯到西漢時期。中國南京的淳泥王墓、汶萊斯里巴加灣市內的『王總兵路』（Jalan Ong Sum Ping）、蒲公墓碑等都是兩國歷史交往的有力見證。自一九九一年中汶正式建交以來，兩國關係發展非常順利，各領域交流與合作不斷提升。」¹³²二〇一八年十一月十七日，中國國家主席習近平前往汶萊進行國事訪問前夕，在汶萊《婆羅洲公報》、《詩華日報》、《聯合日報》、《星洲日報》發表題為《攜手譜寫中國同汶萊關係新華章》的署名文章中，提及：「中汶兩國是隔海相望的友好鄰邦。汶萊自古便是海上絲綢之路的重要組成部分。早在中國西漢時期，我們的祖先就通過這條海上紐帶互通有無，譜寫了相知相交相親的美好篇章。鄭和率領船隊兩次途經汶萊，給當地人民帶來了和平與友誼，被汶萊民間親切稱作『鄭和元帥』。斯里巴加灣市的『王總兵路』和蒲公墓，中國南京市的淳泥國王墓，都見證了兩國悠久的友好交往歷史。」¹³³可以看出，「Ong Sum Ping」這個名字在當代中國與汶萊交往的過程中，確實發揮了一些「歷史」作用。至於那位被汶萊學者與官方追封為「和親公主」的「巴當岸中國國王親戚」，則明顯不及其父親（或哥哥）Ong Sum Ping 那麼有名。

陸、民間心目中的 Ong Sum Ping

不僅許多中外學者對 Ong Sum Ping 深感興趣，當地民間和網際網路上

¹³¹ 黃溪連：《不接觸就無法戀愛——中汶關係以及我與汶萊的情緣》，劉新生主編：《中國和汶萊的故事》（北京：五洲傳播出版社，2017年），頁37。

¹³² 左勝丹：《中國駐汶萊大使：中汶關係發展具備天時地利人和 經貿合作進入高速增長期》，《中國新聞網》，2017年5月10日，<https://www.chinanews.com.cn/cj/2017/05-10/8220386.shtml>。

¹³³ 中華人民共和國中央人民政府官方網站：《攜手譜寫中國同汶萊關係新華章》，國務院公報2018年第34號，2018年11月17日，http://www.gov.cn/gongbao/content/2018/content_5346488.htm。

也流傳與充斥著許多關於黃森屏的「小道消息」，有說他是元朝在婆羅洲置行省委任的總督；有說他本是一位不得志的元朝官員，奉命出使汶萊便從此留居當地；¹³⁴有說他本是明朝官員，朱元璋派他前去汶萊尋找黃金，¹³⁵也有說派他去找黃金的皇帝是朱棣；¹³⁶有說「王總兵」就是跟著鄭和一起下西洋的副手王景弘，如今斯里巴加灣的「王總兵路」（Jalan Ong Sum Ping）的命名便是為了紀念王景弘；¹³⁷有說他來到汶萊娶了蘇丹公主，成為宮廷大臣，或者他便是明史裡的浣泥國王麻那惹加那乃，永樂時回到故土，死於中國，又或者他便是小國王遐旺的叔父，曾提議將浣泥國納入明朝的版圖；還有人說他便是《東西洋考》與《明史》中提到的萬歷時有閩人在婆羅洲為王者。¹³⁸人們爬梳有限的史籍資料，發揮了無限的想像力，以至於 Ong Sum Ping 的身世傳聞眾多，真偽莫辨。

其中最令我感到詫異的是，在「百度百科」上有關「黃森屏」的生平介紹，竟然出奇的「詳盡」。該網站的「黃森屏」主詞條這麼說：「黃森屏（Ong Sum Ping, 1339-1408 年），初名元壽，字昌年，號熙春。福建泉州鯉城區熙春鋪市曹巷竹西黃良輔長子。元末明初從軍，華人政權首領，汶萊國創始人之一。汶萊文寫作『ONG SUM PING』。中國福建泉州市曹巷人，明洪武八年時，初任鶴慶守備。由於騰沖地理位置重要，明洪武帝朱元璋派黃森屏重兵駐守，並建造了石頭城，稱之為『極邊第一城』。因黃森屏英勇善戰，屢建奇功，后升為雲南永昌騰沖衛總兵。率領整個家族及鄰居數千人經西南部緬甸避亂航海南渡抵達婆羅洲〔……〕」¹³⁹主詞條

¹³⁴ HDLXYNLKB：《汶萊國家之黃族宗親》，江夏黃族網，2016 年 4 月 8 日，<http://www.jxhzw.org/hwhs/596.html>。

¹³⁵ 和評：《朱元璋派此人去淘金，結果一去不回建個國家》，留園網，2019 年 10 月 31 日，<https://www.6parknews.com/newspark/view.php?app=news&act=view&nid=383907>。

¹³⁶ 歷史揭秘檔案：《400 年前，中國一「叛徒」在海外建國，如今富到人人豔羨》，騰訊網，2020 年 10 月 29 日，<https://xw.qq.com/partner/vivoscreen/20201029A0CG8800>。

¹³⁷ 黃溪連：《不接觸就無法戀愛——中汶關係以及我與汶萊的情緣》，劉新生主編：《中國和汶萊的故事》，（北京：五洲傳播出版社），2017 年，頁 37。

¹³⁸ 丘啟楓：《追溯汶萊歷史謎團，明代王總兵其人其事》，王崇喜主編：《「東盟文心·驃國詩情」第十六屆亞細安華文文藝營文集》，（曼德勒：第十六屆亞細安華文文藝營籌委會，2018 年），頁 349-352。

¹³⁹ 參見「百度百科」網站「黃森屏」詞條，<https://baike.baidu.com/item/%E9%BB%84%E6%A3%AE%E5%B1%8F>。

之下，還有「開發」、「融合」、「去世」、「事蹟」、「汶萊史跡與國王血統」五個子條目，不一一贅述。然而，據我所知，自羅歐一八八〇年發表的文章中提及 Ong Sum Ping，中外學者關注 Ong Sum Ping 已一個世紀有餘，但目前連其到底姓「黃」還是姓「王」尚且難以確定，何以「百度百科」能如此「神通廣大」，連其原名、字、號、生卒年歲、生父祖籍、生平事蹟、甚至來自哪個村、哪條巷皆巨細靡遺？上述「黃森屏」的生平介紹顯然「詳盡」得不合常理。



【圖三】「百度百科」中「黃森屏」詞條的介紹¹⁴⁰

於是，我又以「黃元壽」作為關鍵詞在網路上搜尋，結果發現大部分有關「黃元壽」的網上資訊都與「福建金墩黃氏」有所關聯。比如在《江夏黃族網》一篇名《汶萊國開國王黃森屏之名是明皇祖朱元璋御賜》的文章，大意为：據《安平金墩黃氏宗譜》與《明史》海絲人文史跡記載，晉江安平水心亭西金墩黃森屏蘇丹祠遺址，系雲南總兵汶萊開國元勛黃元壽的出生地。因其在中國南海森屏灘¹⁴¹抗倭有功，被朱元璋賜名「森

¹⁴⁰ 圖來源：「百度百科」網站「黃森屏」詞條，截圖日期為二〇二一年五月二十七日（文章發出前該詞條的內容已稍有修改，大意基本未變）。

¹⁴¹ 「森屏灘」是一九四七年後南中國海西沙群島永樂群島北部的一座小沙洲的名字。一九三五年，民國政府公佈該島名為「觀測灘」；過後，為紀念明初奉命出使婆羅的黃森屏，於一九四七年公佈其為「森屏灘」。中共政府於一九八三年則公佈該沙洲名稱為「銀

屏」，又奉使至浣泥國，成為汶萊的開國元勳與並肩王。為紀念其功，明永樂十五年丁酉歲秋，泉州知府方圓和鄭和三保將軍在五里橋東畔安平水心亭西倡建了晉江安平水心亭西金墩黃森屏蘇丹祠，明末後廢於兵火〔……〕¹⁴²文中也附上兩篇文言文文獻，似是想證明上述所言非虛，文獻一為〈閩海青陽黃王府祀事碑志〉，無註明作者，全文皆四字一句，內容言及黃森屏的生平事蹟和蘇丹祠的建立荒廢；文獻二為《皇明文衡·卷八十一》：〈浣泥國並肩王森屏黃公神道碑〉，作者為胡廣，敘述浣泥國王麻那惹加那乃即並肩王黃森屏於永樂時葬在南京的始末。關於文獻一，我在另外一篇介紹「金墩黃氏祖祠」的網上文章裡找到一塊牌匾的照片，該塊牌匾中的內容便是〈閩海青陽黃王府祀事碑志〉一文，但該牌匾也無註明作者及寫作年代。除了一些照片外，該篇文章也提及黃森屏就是浣泥國並肩王，去世後葬在南京；黃森屏的妻子名李惠娘，去世後葬在長寧鎮國山，因此該山被當地番人稱為「中國寡婦山」；黃森屏之妹名黃元麗，嫁給蘇丹阿末，被賜予京那巴當岸公主的稱號，另一個段落又有說嫁給蘇丹阿末的是黃森屏之女黃桂姑；還有黃森屏兒子，即《明史》裡的小國王遐旺，原名黃克孫（汶萊名沙里夫·阿里），娶了阿拉伯麥加來的閨女為王后。¹⁴³至於所謂的文獻二，的確是有《皇明文衡》一書，乃由明嘉靖時（1529年）程敏政所編，查了《皇明文衡》卷八十一，開篇便是〈渤泥國恭順王墓碑〉¹⁴⁴一文，作者也是胡廣，該文的確是敘述永樂時葬於南京的浣泥國王麻那惹加那乃的事蹟，但文中完全沒有提及「黃森屏」或是「並肩王」，再徹查全書目錄，根本就沒有一篇名為〈浣泥國並肩王森屏黃公

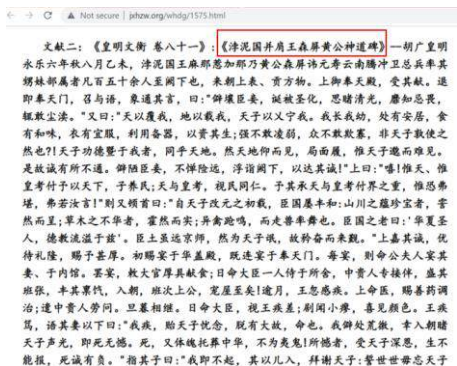
嶼」。可見「森屏灘」這個名字並不是早在明代時就有，應該是一九二九年溫雄飛將「Ong Sum Ping」譯為「黃森屏」之後，一九四七年官方才以「森屏」之名稱呼該沙洲，間接可以證明該文中所謂明初黃元壽在森屏灘立下戰功，被朱元璋賜名為「森屏」的說法完全是附會，也可說明「黃森屏為金墩黃氏祖先」的一系列說法多半編造於一九四七年以後。

¹⁴² 福建晉江安平金墩黃森屏蘇丹祠文物修復委員會：《汶萊國開國王黃森屏之名是明皇朱元璋御賜》，江夏黃族網，2019年4月17日，<http://www.jxhzw.org/whdg/1575.html>。

¹⁴³ 江夏黃氏一家親：《福建莆田黃石金墩黃氏祖祠》，鳳凰新聞，2019年10月18日，<https://ishare.ifeng.com/c/s/7qsqKdAClwC>。

¹⁴⁴ [明]程敏政編：《皇明文衡》第四冊（影印自無錫孫氏小滌天藏明刊本）（上海：商務印書館，19--？年），頁629-630。

神道碑〉的文章。因此，我認為這篇頗有古風文采的「文獻二」是修改自〈淳泥國恭順王墓碑〉一文並且假托古人的偽作。無獨有偶地，廈門大學的陳支平教授在二〇二一年時也發表過文章，專門揭露了黃氏中的一些族人偽造古籍篇章並且蒙騙陳教授，以其名義為黃森屏立碑的斑斑劣跡¹⁴⁵。

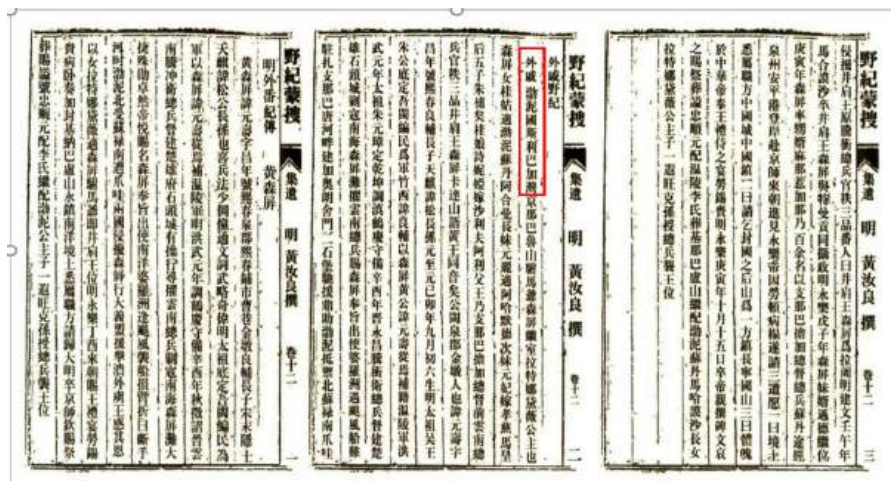


【圖四】《皇明文衡》卷八十一
〈淳泥國並肩王森屏黃公神道碑〉
（偽作）

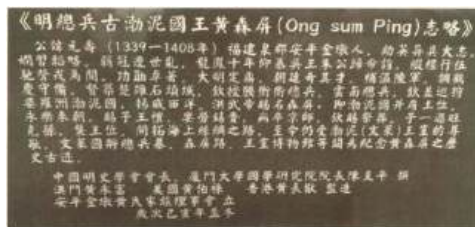


【圖五】《皇明文衡》卷八十一〈淳泥國恭順王墓碑〉（原作）

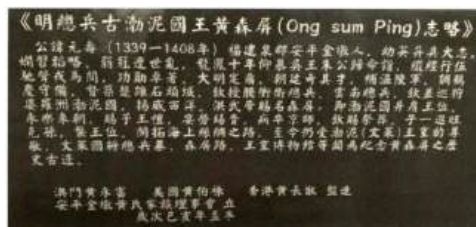
¹⁴⁵ 陳教授在其文中指出：二〇一九年時，一位旅居海外的黃氏族人給陳教授寄來據說是明末文人黃汝良作的《野紀蒙搜》的其中三頁古籍複印件，該複印件內容正是有關黃森屏建功於域外，成為南洋渤泥國駙馬和國王的事蹟，並希望以陳教授的名義立碑讚言。因該三頁古籍複印件看起來相當逼真，而黃汝良的《野紀蒙搜》一書在大陸早已散佚，陳教授信以為真，便欣然同意其請求。之後，陳教授委託海外的朋友找到了《野紀蒙搜》的孤本，發現《野紀蒙搜》中根本沒有那三頁內容，才知道自己上當了。他當即聯繫該黃姓海外族人，不要把他的名字刻在碑文上。該黃氏族人回覆陳教授，說他們會推倒重做，會把陳教授的名字刪除。不久，該黃氏族人給陳教授發來重新鐫刻並把其名字刪除掉的碑文照片。為萬全起見，陳教授又委託友人到泉州樹碑處看看究竟換了沒有，那裡樹立的仍然是刻有陳教授的名字的碑文。至於那張新碑文的照片，經過陳教授一位精通電腦的學生仔細檢查，才發現他們只是把照片中陳教授的名字用電腦技術抹黑處理，企圖矇混過關。參見陳支平：《閩台家族文化炫耀的當代變異——以泉州黃氏家族為例》，《閩台文化研究》，2021年第1期，頁16-18。



【圖六】《野紀蒙搜》「明外番紀傳」和「外戚野紀」中有關黃森屏的內容，經陳教授查證《野紀蒙搜》孤本後證實此二篇乃偽作。其實，從開篇第一句出現「斯利巴加灣」¹⁴⁶這個一九七〇年後才有的地名便可輕易判斷其乃後人杜撰。¹⁴⁷



【圖七】〈明總兵古渤泥國王黃森屏〉碑文（刻有陳教授名字的真實版本）¹⁴⁸



【圖八】〈明總兵古渤泥國王黃森屏〉碑文（陳教授名字被電腦抹黑處理後的假照片）¹⁴⁹

¹⁴⁶ 汶萊王國早期的首都都是石頭城（Kota Batu），《世系書》載由 Ong Sum Ping 帶來的華人與其女婿第三任蘇丹沙里夫·阿里合力營建；而「斯里巴加灣」這個名字，是在一九七〇年以後才改的。若該文獻真的作於明末，文中出現的汶萊首都就應該是「石頭城」而不是一九七〇年後才改的「斯里巴加灣」。

¹⁴⁷ 圖來源：摘自陳支支：《閩台家族文化炫耀的當代變異——以泉州黃氏家族為例》，《閩台文化研究》，（2021年第1期），頁17。

¹⁴⁸ 圖來源：同上。

如前所述，「黃森屏」是溫雄飛根據《世系書》裡的 Ong Sum Ping 音譯出來的名字，溫雄飛音譯該名時並無特別考究，所以其他學者如李長傳（黃昇平）、黃堯（王三品、黃昇平）等均對其有不同的譯名。根據一五九〇年手稿與現存最早的《世系書》所述，可以推測汶萊歷史上應該真有蘇丹曾經娶過中國女子；根據十九世紀中期以後成書的《B 手稿》與《卡瑪魯丁手稿》等敘述，可以推測或許曾經有中國移民首領娶過蘇丹的公主，這個娶了蘇丹公主的中國移民首領可能叫做 Ong Sum Ping；根據羅歐的說法，可以聯想到 Ong Sum Ping 可能就是中國巴當岸王，其妹妹或女兒嫁給了汶萊蘇丹。上述說法、猜測與聯想尚算有理有據，儘管 Ong Sum Ping 這個中國名字是後來加上去的，目前也沒有直接證據可證明 Ong Sum Ping 就是中國巴當岸王。然而，若說 Ong Sum Ping 便是姓「黃」名「森屏」，這個說法肯定漏洞百出。

除了附錄文獻二確定是改編自《皇明文衡》裡《浚泥國恭順王墓碑》的偽作外，文中也提及黃元壽被朱元璋賜名「森屏」，因其在南海森屏灘抗倭有功，然而，這明明是「先有『黃森屏』（1929 年溫雄飛創造），後有「森屏灘」（1947 年民國政府命名）」的問題，不可能早在明朝初年該灘便叫「森屏灘」。此外，也說晉江安平水心亭西金墩黃森屏蘇丹祠乃由鄭和三保大人倡建，硬要將其與鄭和扯上關係也很明顯是一種附會，最後又說該蘇丹祠明末毀於兵火，所以基本上是「死無對證」了，儘管其所謂的後人可能已在該地隨便圈出幾段「斷石殘壁」說成是「故蘇丹祠遺址」，甚至已在所謂的遺址旁邊「重建」了一座新的蘇丹祠。只能說，一些有心人為了把這位傳說中在汶萊當過國王的 Ong Sum Ping 納入族譜，以光耀家族門楣，可謂費盡心思、耗費人力物力，甚至無所不用其極。

¹⁴⁹ 圖來源：摘自陳支平：《閩台家族文化炫耀的當代變異——以泉州黃氏家族為例》，《閩台文化研究》（2021 年第 1 期），頁 18。

柒、結語



【圖九】汶萊詩里亞市的「中國公主路」與斯里巴加灣的「Ong Sum Ping 路」照片（丘啟楓攝）¹⁵⁰

如今，汶萊首都斯里巴加灣的「Ong Sum Ping 路」，是汶萊境內唯一一條以華人名字命名的道路，關於此路名來歷的民間傳說就有好幾個版本。¹⁵¹而詩里亞市（Seria）也有一條中國公主路（Jalan Puteri China），究竟這條路的「中國公主」是 Ong Sum Ping 的妹妹還是女兒，不得而知。¹⁵²至於溫雄飛書中所說的其同鄉友人黃氏曾在汶萊發現的一座「黃總兵之

¹⁵⁰ 圖來源：截圖自丘啟楓：《追溯汶萊歷史謎團，明代王總兵其人其事》，《亞洲週刊》特稿（2018 年第 34 期），官網網址：<https://www.yzzk.com/>。

¹⁵¹ 曾在中國駐汶萊大使館工作（1993-1997 年，2007-2008 年）的黃溪連在當地就聽過好幾個故事版本，其中一則比較有趣的故事版本：Ong Sum Ping 成為蘇丹的駙馬後，有一天蘇丹過生日，Ong Sum Ping 為表達孝敬之意，命僕人宰雞。在馬來語中，「宰雞」（bunuh ayam）與「殺父」（bunuh ayah）的發音極為相似。僕人誤以為 Ong Sum Ping 要殺死蘇丹，立即向蘇丹匯報。蘇丹大怒，處死了 Ong Sum Ping。後來真相大白，蘇丹為表達懊悔和紀念，便以 Ong Sum Ping 命名首都的一條繁華街道。參見黃溪連：《不接觸就無法戀愛——中汶關係以及我與汶萊的情緣》，頁 37-38。

¹⁵² 丘啟楓：《追溯汶萊歷史謎團，明代王總兵其人其事》，頁 349。

墓」墓碑，此後的中外學者即便汶萊當地學者僅引述其說法，至今沒有學者敢聲稱曾經親眼見過該墓碑。不過，黃堯的《馬·星華人志》裡曾有一張模糊不清的照片插圖，圖下註明是「黃昇平之墓」¹⁵³，但我實在看不出該墓碑上哪裡有「中國大字」，並且觀其墓碑的形制，更像是一座伊斯蘭墓碑。此外，據說一九八六年時汶萊歷史研究中心曾派學者在汶萊甘榜·亞逸等地區收集過一些當地人的口述資料，有當地人提及他曾見過 Ong Sum Ping 的墓碑，該墓碑本來坐落於石頭城遺址靠近蘇丹卜基亞（Sultan Bohkiah）墳墓處，但後來被當地員警下令挖掘移走，此後無人知曉該墓碑的去處，¹⁵⁴所以又是「死無對證」了。然而，我仍然有些懷疑那些聲稱看過 Ong Sum Ping 墓碑的當地人，如何曉得那座「已漫漶不可讀」的墓碑就是「黃總兵之墓」？是否真的看得懂「中國大字」？

¹⁵³ 黃堯：《馬·星華人志》（吉隆坡：元生基金會、馬來西亞黃氏總會，2007年），頁261（1967年初版，香港明鑒出版社）。

¹⁵⁴ Abdul Karim Bin Haji Abdul Rahman, *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan*, pp. 246.

Batu)馬。』從這段所記中，可以看到王三品先是娶了第一世蘇丹的女兒，後來，又把自己的女兒，嫁給第三世蘇丹的，所以說：即有蘇丹的女兒嫁給他，他也有女兒嫁給蘇丹，這兩項均為事實，不過，他在北婆羅洲王室中作督塔，並且做了王，這是華人在婆羅洲的一點特色。

王三品的來到北婆羅洲，是在元代的至元廿九年，即公元一二九二年，因元世祖出兵遠征各處，曾以北婆羅洲設立為一個行省，並且兼轄蘇祿羣島，當時派的總督，官職也可能是「總兵」，名叫 Ong Sum-ping，音譯為黃昇平，或 Wang Sun-ping，音譯為王三品。如「黃總兵」的古墓確屬是他的，而姓是 Ong，那麼，他姓「黃」無疑。

至於蘇祿羣島，是很靠近北婆羅洲的，依照華文古籍中所記，它是一海國，有時與渤泥交好，有時有戰事。在費信跟鄭和下南洋時，所撰的星槎勝覽中，亦有記到蘇祿國：『居東海之洋，石崎保障，山塗田瘠，種植稀薄，民下捕魚蝦生啖，螺蛤煮食，男女斷髮，頭纏皂綬，腰圍水印花布，俗尚鄙陋，煮海為鹽，釀蔗為酒，織竹布，採真珠，色白絕品，珠有徑寸者，已值七八百錠，中者二三百錠。永樂十六年，其酋長感慕聖恩，乃率妻孥子涉海來朝，進獻巨珠一顆，重七兩五錢，罕古莫能有也。皇上大悅



(。墓之平昇黃)

【圖十】黃堯《馬·星華人志》中所謂的「黃昇平之墓」插圖¹⁵⁵

汶萊版中國公主的故事以及 Ong Sum Ping 的傳說，恰好是東南亞一帶流傳的一些中國公主故事的一個典型案例。這些看似不怎麼真實的和親故事，往往在流傳與演變的歷史過程中，不同時代、不同背景、不同立場的人們，皆會賦予該故事不盡相同的存在價值和意義，最後被建構為當地歷史的一部分。

十六世紀的汶萊當地人向他加祿商人敘述他們的蘇丹曾經得到中國皇帝的冊封與娶過中國（巴當岸）國王親戚的事蹟，可能只是在與外國人的閒聊過程中一次不經意地對本國歷史和王室的吹捧炫耀；呂宋島的他加祿商人附會編造出汶萊蘇丹前往中國並娶了中國國王親戚的故事，可能只是想向西班牙殖民者交代該國蘇丹統治婆羅洲的歷史依據；《世系書》敘述者與作者在其手稿中加入來自中國祖先的傳說，可能只是想說明早期蘇丹

¹⁵⁵ 圖來源：截圖自黃堯：《馬·星華人志》，第 261 頁。

譜系裡的確有中國人的血統；早期華僑史學者在祖國經歷多事之秋的年代盡可能地在其史著中提起 Ong Sum Ping、梁道明、林道乾、羅芳伯等中國人在南洋地區「殖民」的傳說與事蹟，可能只是想讓當時四萬萬同胞們重新尋回民族的自信心；當代汶萊史學者以「公主」來稱呼嫁給蘇丹阿末的 Ong Sum Ping 之妹並宣稱他們都是中國皇帝的親戚，可能只是想借用這段稱不上歷史的和親傳說來凸顯過去以及當代汶萊與中國的良好關係；汶萊當地華人對 Ong Sum Ping 的身世與事蹟津津樂道，可能只是想表明華人移民汶萊歷史悠久並在汶萊開國與發展的歷史過程中曾作出了貢獻；黃氏後人把或許不是姓「黃」的 Ong Sum Ping 納入黃家祖宗譜系，應該只是想為黃氏家門多添一份「曾有祖先在海外當過國王」的殊榮。

Ong Sum Ping 與中國巴當岸公主究竟是史實還是傳說？歷史上是否真有其人？其實已不重要，重要的是當代汶萊社會上至蘇丹王室，下至平民百姓，皆對 Ong Sum Ping 推崇備至，認為其在汶萊蘇丹王國建國時期曾作出了巨大貢獻，並且比較願意相信早期汶萊蘇丹曾經娶過一位中國皇帝親戚之女，汶萊王室擁有中國明朝皇室的血統。無論在過往（中國明朝與淳泥王國），還是當代（中華人民共和國與汶萊達魯薩蘭），汶萊與中國、土著與當地華人始終維持著良好的關係。很明顯地，這些傳說如今被賦予的存在價值和當代意義，已遠遠大於其歷史真實與否。

引用書目

古代文獻

- 〔唐〕姚思廉
1995 《梁書》（長春：吉林人民出版社，1995年）。
- 〔唐〕魏徵等
2005 《隋書》（長春：吉林人民出版社，2005年）。
- 〔後晉〕劉昫等
1995 《舊唐書》（長春：吉林人民出版社，1995年）。
- 〔宋〕趙汝适
1937 《諸蕃志》（上海：商務印書館，1937年）。
- 〔宋〕歐陽修等
2005 《新唐書》（長春：吉林人民出版社，2005年）。
- 〔元〕汪大淵著，蘇繼庠校釋
1981 《島夷志略校釋》（北京：中華書局，1981年）。
- 〔元〕脫脫等
1995 《宋史》（長春：吉林人民出版社，1995年）。
- 〔明〕宋濂
1937 《勃尼國入貢記》，《宋學士文集》卷第五十五（上海：商務印書館，1937年）。
- 〔明〕張燮
1985 《東西洋考》（北京：中華書局，1985年）。
- 〔明〕程敏政編
19--? 《皇明文衡》第四冊（影印自無錫孫氏小滌天藏明刊本）（上海：商務印書館，19--?年）。
- 〔明〕費信著，馮承鈞校注
1936 《星槎勝覽校注》（北京：商務印書館，1936年）。
- 〔清〕張廷玉等
1996 《明史》（長沙：岳麓書局，1996年）。
- 中央研究院歷史語言研究所編
1962 《明實錄·明太祖實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年）。

中央研究院歷史語言研究所編

1962 《明實錄·明太宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年）。

中央研究院歷史語言研究所編

1962 《明實錄·明宣宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年）。

CARROLL, John S.

1982 “Berunai In The Boxer Codex,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 55, No. 2 (243) (1982), pp. 1-25.

GALLOP, Annabel Teh

2018 “Silsilah Raja-raja Brunei: The Manuscript of Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim,” *Archipel* 95, Paris, 2018, pp. 173-212.

LOW, Hugh

1880 “Selesilah (Book of the Decent) of the raja Bruni,” *Journal of the strait Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 5(June 1880), pp. 1-35.

SWEENEY, P. L. Amin

1968 “Silsilah Raja-raja Berunai,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 41, No. 2 (214) (1968), pp. 1-82.

SHARIFFUDDIN, P. M. & IBRAHIM, Abd. Latif Hj.

1974 “Batu Tarsilah’: The Genealogical Tablet of the Sultans of Brunei,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 47, No. 1 (225) (1974), pp. 87-95.

近人文獻

王賡武著，蔡壽康、陳大冰譯 Authored by WANG Gungwu, translated by CAI Shoukang & CHEN Dabing

1982 《中國歷史著作中的東南亞華僑》，《南洋資料譯叢》（1982，No. 04），頁 1-14。

“Southeast Asian Huaqiao in Chinese History-Writing,” *Southeast Asian Studies: A Quarterly Journal of Translations* (1982, No. 04), pp. 1-14.

田汝康 TIEN Ju-kang

2006 《沙撈越華人的早期歷史》，雲南民族大學編：《民族學報》第四輯（北京：民族出版社，2006年），頁 109-118。

“An Early History of the Chinese in Sarawak,” in Yunnan Minzu University(ed.), *Journal of Minzu University of China*, the 4th

Series(Beijing: Publishing House of Minority Nationalities, 2006), pp. 109-118

丘啟楓 CHIEW Chee Phoong

2018 《追溯汶萊歷史謎團，明代王總兵其人其事》，王崇喜主編：《「東盟文心·驃國詩情」第十六屆亞細安華文文藝營文集》（曼德勒：第十六屆亞細安華文文藝營籌委會，2018年），頁347-353。

“Tracing the mysteries of Brunei history: the life and deeds of General Wang of the Ming Dynasty,” in Wang Chongxi(ed.), *ASEAN Literary Mind and Pyu Poetry - Collection of the 16th ASEAN Chinese Literature and Art Camp* (Mandalay: Organizing Committee of the 16th ASEAN Chinese Cultural and Art Camp, 2018), pp. 347-353.

安東尼·瑞德著，孫來臣、李塔娜、吳小安譯 Authored by REID Anthony, translated by SUN Laichen & LI Tana & WU Xiaohan

2017 《東南亞的貿易時代：1450-1680》第二卷，（北京：商務印書館，2017年）。

Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680, Volume 2, (Beijing: The Commercial Press, 2017).

李長傳 LEE Chang-foo

1937 《中國殖民史》（上海：上海書店，1937年）。

The History of Chinese Colonization, (Shanghai: Shanghai Book Publishing House, 1937).

林遠輝、張應龍 LIN Yuan Hui & Zhang Yinglong

1991 《新加坡馬來西亞華僑史》（廣州：廣東高等教育出版社，1991年）。

The History of Overseas Chinese in Singapore and Malaysia, (Guangzhou: Guangdong Higher Education Press, 1991)

林寶卿編 LIN Baoqing(ed.)

2007 《普通話閩南方言常用詞典》（廈門：廈門大學出版社，2007年）。

Commonly used dictionary of Mandarin and Minnan dialect, (Xiamen: Xiamen University Press, 2007).

陳烈甫 CHEN Liefu

1979 《東南亞的華僑華人華裔》（台北：正中書局，1979年）。

Overseas Chinese and Chinese descendants in Southeast Asia, (Taipei: Cheng Chung Book Co., Ltd., 1979).

陳育崧 TAN Yeok Seong

- 1983 《婆羅史支那王傳說之研究》，椰陰館文存編委會：《椰陰館文存》第一卷（新加坡：南洋學會，1983年），頁25-29。

A Study of the Legend of the Chinese King of Borneo, in Yeyin Library Editorial Committee, *Document Preservation of Yeyin Library*, Vol. 1, (Singapore: The South Seas Society, 1983), pp-25-29.

陳支平 CHEN Zhiping

- 2021 《閩台家族文化炫耀的當代變異——以泉州黃氏家族為例》，《閩台文化研究》（2021年第1期），頁12-21。

“The Contemporary Variation of the Show off of Family Culture in Fujian and Taiwan--Taking the Huang Family in Quanzhou as an Example,” *Fujian-Taiwan Cultural Research*, (2021, vol. 1), pp. 12-21.

黃堯 HUANG Yao

- 2007 《馬·星華人志》（吉隆坡：元生基金會、馬來西亞黃氏總會，2007年）。

The history of the Chinese in Malaysia and Singapore, (Kuala Lumpur: Yuan Sheng Foundation, Malaysia Huang Clan Federation, 2007).

黃溪連 HUANG Xilian

- 2017 《不接觸就無法戀愛——中汶關係以及我與汶萊的情緣》，劉新生主編：《中國和汶萊的故事》（北京：五洲傳播出版社，2017年），頁35-44。

No contact, no love—China-Brunei relations and my connection with Brunei, in Liu Xinsheng(ed.), *The story of China and Brunei*, (Beijing: China Intercontinental Press, 2017), pp.35-44.

郭宗華 KOH Chong Wah

- 2016 《「傳說」如何被建構為「歷史」——以「中國公主漢麗寶」的故事為例》（浙江大學碩士學位論文，2016年）。

How “Legend” Was Being Constructed to “History” : A Case Study of “Chinese Princess Hang Li Po’s” Story, (Zhejiang University Master's Thesis, 2016)

郭宗華 KOH Chong Wah

- 2022 《東南亞的「中國公主」傳說研究》（廈門大學博士學位論文，2022年）。

The Research of the “Chinese Princesses” Legends in Southeast Asia, (Xiamen University Doctoral Dissertation, 2022)

溫雄飛 WEN Xiongfei

- 1929 《南洋華僑通史》（上海：上海東方印書館，1929 年）。
General History of Overseas Chinese in Southeast Asia, (Shanghai: Shanghai Oriental Press, 1929)
- 鍾敬文 ZHONG Jingwen
- 1981 《民間文藝談藪》（長沙：湖南人民出版社，1981 年）。
Folk Literature and Art Talk, (Changsha: Hunan People's Publishing House, 1981)
- 謝育德 XIE Yude
- 1981 《北婆羅洲沙巴百年簡史》（沙巴：斗湖日報社，1981 年）。
A Brief History of Sabah, North Borneo, (Sabah: Daily Bulletin Sabah, 1981)
- 聶德寧、張元 NIE dening, ZHANG Yuan
- 2018 《牽星過洋——福建與東南亞》（福州：福建教育出版社，2018 年）。
Pulling Stars Across the Ocean: Fujian and Southeast Asia, (Fuzhou: Fujian Education Press, 2018)
- 羅香林 LUO Xianglin
- 1961 《婆羅洲與中國交通之史實等》，羅香林主編：《香港大學歷史學會慶祝金禧年刊》（香港：香港大學歷史學會，1961 年，第二期），頁 1-6。
Historical facts about transportation between Borneo and China, etc., in Luo Xianglin(ed.), *The Hong Kong University History Society's Golden Jubilee Yearbook*, Hongkong: The History Society of The University of Hong Kong, 1961, vol. 2, pp. 1-6.
- GOULD, S. B. & BAMPFYLDE, C. A.
- 1909 *A history of Sarawak under its two White Rajahs 1839–1908* (London: Henry Sotheran, 1909), pp. 36–37.
- HUGHES-HALLETT, H. R.
- 1940 “A sketch of the history of Brunei,” *Journal of the strait Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 18, No. 2 (1940), pp. 23-42.
- Jabatan Perkembangan Kurikulum Kementerian Pendidikan Negara Brunei Darussalam
- 2015 *Sejarah Sultan-sultan Brunei*, (Bandar Seri Begawan: Syarikat Pencetakan Juta Jaya, 2015).
The History of Sultans of Brunei, (Bandar Seri Begawan: Juta Jaya Printing Company, 2015).
- JAMIL, Al-Sufri
- 1990 *Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam*, (Bandar

- Seri Begawan: Jabatan Pusat Sejarah, 1990).
The Tablet of Brunei: Early History and Development of Islam,
 (Bandar Seri Begawan: Department of History Centre, 1990).
- 1992 “Sultan Sharif Ali,” *Jurnal Darussalem*(1992, Bilangan 1), pp. 6-33.
 “Sultan Sharif Ali,” *The Darussalem Journal* (1992, no. 1),
 pp. 6-33.
- 2006 “Sultan Brunei Berasal Dari China?,” *Jurnal Darussalem*(2006, Bilangan 6), pp. 6-11.
 “The Sultan of Brunei Is From China?,” *The Darussalem Journal* (2006, no. 6), pp. 6-11.
- Kurz, Johannes L.
 2018 “Making history in Borneo: Ong Sum Ping and his others during the late Yuan and early Ming Dynasties,” *International Journal of Asia Pacific Studies*, Vol. 14(2), 2018, pp. 79-104.
- RAHMAN, Haji Abdul Karim Bin Haji Abdul
 2016 *Sejarah Pengasasan dan Asal Usul Kerajaan Brunei Berdasarkan Sumber Lisan*, (Fakultas Sastra dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2016).
The History of the Founding and Origin of the Brunei Government Based on Oral Sources (Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya, 2016).
- REID, Anthony
 2010 *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- SAUNDERS, Graham.
 1994 *A History of Brunei*, (kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994).
- TENGAH, Ampuan Haji
 2015 “Silsilah raja-raja Brunei: The Brunei Sultanate and its relationship with other countries,” in Ooi, K. G.(ed.), *Brunei: History, Islam, society and contemporary issues*, (London: Routledge, 2015), pp. 45-61.
- WU Zongyu
 2006 “Persahabatan China-Brunei,” *Jurnal Darussalem*, (2006, Bilangan 6), pp. 12-22.
 “China-Brunei friendship,” *The Darussalem Journal*, (2006, no. 6), pp. 12-22

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0004

論十九世紀柔佛開埠與港主制度實施之肇始

The Formation of New Johore and the Implementation of the
Kangchu System in the 19th Century

廖筱紋*

Siew-Boon Lew

關鍵詞：柔佛、港主制度、甘蜜、胡椒、種植園

Keywords: Johore, Kangchu System, Gambier, Pepper, Plantation

2024 年 1 月 8 日收稿，2025 年 10 月 31 日修訂完成，2025 年 11 月 5 日通過刊登。

* 馬來西亞新紀元大學學院國際教育學院副教授

Associate Professor, New Era University College, Malaysia.

摘要

柔佛港主制度是研究馬來亞華人史、社會史、經濟史不可繞過的一個課題，過去針對港主制度的研究也不少，不過研究視角大多圍繞在港契或者港主的個人事蹟，較少全面探討港主制度得以在柔佛實施的因素，及港主制度實施初期的情況。這就導致柔佛港主制度或柔佛開埠初期的探討並不全面，有所偏駁。本研究以中西報章，結合柔佛港主制度的港契作為研究史料，分析十九世紀中期柔佛港主制度實施及甘蜜胡椒種植園初期發展的情況，試以探討十九世紀華人在馬來王族主導的經濟體系中，如何形成新柔甘蜜貿易圈。本文分為四節，首先探討柔佛開港的前因後果，再分析柔佛的港主制度的運作，並且探討維繫港主制度的契約與法令，最後以柔佛開港初期的幾個港腳概況來審視開埠初期的港主制度實施的具體發展情況。

Abstract

The paper aims to explore the Kangchu system in Johore during 19th century. The Kangchu system is integral to understanding Chinese history, social dynamics, and economic evolution in Malaya. While previous studies have delved into aspects such as plantation deeds or individual Kangchu (river's owner) actions, a comprehensive examination of the factors facilitating the Kangchu system's establishment in Johore and its initial plantation ownership context has been lacking. This gap has resulted in incomplete discussions about the Kangchu system and the early phases of Johore's development.

This research utilizes Chinese and Western newspapers alongside the Surat Keterangan Membuka Kebun (SKMK) of the Johore Kangchu system as historical sources. The objective is to analyze the implementation of the Johore Kangchu system and the initial development of gambier and pepper plantations in the mid-19th century. The study aims to uncover how, in the 19th century, the Chinese contributed to forming the Johore-Singapore trading circle within an economic framework dominated by the Malay royal family.

The article is structured into four sections. Firstly, it examines the causes and consequences of Johore's opening. Subsequently, it delves into the functioning of the Kangchu system, exploring the contracts and laws sustaining Kangchu ownership. Finally, the article provides an overview of several Kangchu in the early days of Johor's plantation, shedding light on the specific development circumstances surrounding the implementation of the Kangchu system during that period.

壹、導言

新加坡以北馬來半島以南的柔佛，在柔佛王朝遷都廖內後，逐漸淡出人們的眼界，新加坡開埠前，檳城、麻六甲、霹靂及雪蘭莪都是華人移居的重鎮，也是英國殖民主義瞄準的資源開發地。新加坡開埠後，憑著地利，柔佛才又開始與世界發展的巨輪接軌。尤其是在一八三四年英國取消甘蜜¹的進口關稅以後，英國對甘蜜的需求大幅度提升，廖內和周邊的馬來群島所供應的甘蜜量已不足以應付市場的需求，儘管新加坡的種植人也已積極投入到胡椒和甘蜜²種植，但在經過二十年的墾種後，一八四〇年代新加坡早期開墾的土地面臨枯竭的窘境。這時天猛公（Temenggung）³也因杜仲膠的產量每況愈下，急需尋找新的資金來源，在種種原因的推使下，天猛公開始了柔佛的甘蜜種植業。天猛公的家族早有在廖內（Riau）和新加坡種植甘蜜的經驗，要在柔佛施以同樣的經濟作物種植並不困難，新加坡的種植人為他提供了現有的人力資源，他只需要給予適當的優惠政策，就能鼓動他們到柔佛開港，為了讓他的種植計畫順利進行，他實施從廖內就有的港主制度，管理柔佛的甘蜜種植和日益發展起來的華人社群。

關於柔佛的甘蜜種植，一九三六年 A. E. Coope 的“The Kangchu System in Johore”⁴是最早描寫柔佛港主制度的研究，作者以和平港（Kangkar

¹ 甘蜜（Gambier）是馬來群島的野生植物，後來成為具有經濟的農作物。甘蜜的用途除了可以搭配檳榔咀嚼食用，也能入藥。後來移民到馬來群島的華人將甘蜜用來鞣革及織染。

² 胡椒與甘蜜種植合作稱為「椒蜜」一詞可追溯自晚清《新加坡風土記》一書。當時的官員李鐘珪是最早以椒蜜二字來合稱胡椒及甘蜜，其遊記《新加坡風土記》（1887年）記述：「潮商多業椒蜜」。十九世紀末的新加坡中文文報如《叻報》和《星報》等，在報導與胡椒、甘蜜種植及貿易相關的新聞時，也以「椒蜜」合稱。此外，新加坡、柔佛、廖內的華商於一八六五年創立的甘蜜與胡椒貿易業緣組織，以「椒蜜公局」命名之，另外在柔佛檔案館裡的港契檔案中的中文翻譯附件中，亦有「椒蜜園」的稱法。

³ 柔佛王朝的天猛公（Temenggong）一職，主要負責維持法律與秩序，領導軍事力量。自一七五七年起，天猛公的職位便開始世襲。第一位天猛公阿都加馬（Abdul Jamal）於一七五七年被任命，隨後，天猛公阿都拉曼（Abdul Rahman）在一八一九年與英國東印度公司簽訂《新加坡條約》，確立了新加坡開埠的開端。隨著柔佛椒蜜種植的開啟，天猛公依布拉欣（Daeng Ibrahim）於一八四四年至一八六二年間統治柔佛，其子阿布峇卡（Abu Bakar）繼承其職後，一八六八年自立為「馬哈拉惹」（Maharaja），並於一八八五年在英國的支持下正式加冕為蘇丹。

⁴ A. E. Coope, “The Kangchu System in Johore,” *JMBRAS*, Vol. 14, No. 3 (1936), pp. 247–263.

Kambau) 作為個案研究，描述港腳的開墾狀況。許雲樵于一九六〇年的〈柔佛的港主制度〉⁵，延續 Coope 的論述，詳列柔佛的歷任港主和港腳，為中文源流的學者提供了中文港主制度研究的訊息。爾後 C. M. Turnbull 利用海峽殖民地檔案還原了一八六〇年代柔佛和新加坡政府針對椒蜜業產生矛盾的抗衡過程。⁶一九六五年，James C. Jackson 的“Chinese Agricultural Pioneering in Singapore and Johore 1800–1917”⁷則以長時段的角度論析新、柔兩地的椒蜜種植業與港主制度，然而此文對柔佛的著墨却很少，作者僅用 J. V. Cowgill 在一九二四年的柔佛港腳列表簡單交代了柔佛的港區情況，尚不足以反映柔佛的椒蜜業初期的面貌。

Carl A. Trocki 於一九七六年發表的“The Origins of the Kangchu System 1740–1860”⁸是首篇解開柔佛港主制度實施原由的研究，他的另一篇著作“The Johor Archives and the ‘Kangchu’ System 1844–1910”⁹中梳理了柔佛檔案館的港契（*Surat Keterangan Membuka Kebun*，簡稱 SKMK）原始材料，這是首次有學者以系統性的方式爬梳柔佛檔案館藏的爪夷文港契，整理出柔佛開港證書列表，讓柔佛的港主制度研究又更貼近史實一步。除此之外，Trocki 於一九七九年出版的 *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore, 1784–1885*¹⁰提出天猛公家族在新加坡英殖民地的政權下，逐漸轉向遷移到柔佛，進而引進華人到柔佛開港墾殖。書中除了分析天猛公與殖民地政權錯綜複雜的利益關係，還包括柔佛開埠與華人的關係。

⁵ 許雲樵：〈柔佛的港主制度〉，《南洋文摘》，第2卷第8期（1961）（香港：南洋文摘社），頁20。

⁶ C. M. Turnbull, “The Johore Gambier and Pepper Trade in the mid-19th century,” *JSSS*, Vol. XV (1959), pp. 43–55.

⁷ James C. Jackson, “Chinese Agricultural Pioneering in Singapore and Johore 1800–1917,” *JMBRAS*, Vol. 38, No. 1 (1965), pp. 77–105.

⁸ Carl A. Trocki, “The Origins of the Kangchu System 1740–1860,” *JMBRAS*, Vol. 49, No. 2 (1976), pp. 132–155.

⁹ Carl A. Trocki, “The Johor Archives and the ‘Kangchu’ System 1844–1910,” *JMBRAS*, Vol. 48, No. 1 (1975), pp. 1–46.

¹⁰ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore 1784–1885* (Singapore: National University of Singapore Press, 2007). 中譯本見張清江譯：《王子與海盜：天猛公與柔佛、新加坡的發展》（新山：新山華族歷史及文物館叢書，2017）。

一九八四年，Fawzi Basri 在其馬來文著作 *Sistem Kangchu dalam Sejarah Johor 1844–1917*¹¹ 同樣利用柔佛檔案館的史料分析柔佛的港主制度。有別於 Trocki，Fawzi Basri 更多的是以柔佛蘇丹或馬來統治者頒佈的法令和通告作為研究的主要材料，重構出港主制度的系統流動。此外，以中文書寫柔佛港主制度的研究大多以柔佛開埠歷史，社會經濟發展和人物敘述為主。¹² 這些出版提供很多豐富的史料，不過卻停留在史料收集和糾正史實的階段。

從上述的研究可發現，柔佛甘蜜種植業的研究大多把視角放置在同新加坡一起研究，又即便柔佛一地單獨成文，也把焦點集中一個較長的時間線，即從開埠至港主制度消除，而針對港區初期的發展情況及原因，尚缺乏細緻的分析，這段時間恰恰是形塑後來華人社會的形成的重要時期。與此同時，一八三〇年代第二次工業革命起，英國就不斷調整其經濟與殖民地政策，從而實施對馬來半島的干涉政策，控制馬來半島的經濟命脈。在這個世界歷史背景下，甘蜜業開啟了其在柔佛作為主要經濟支柱的獨特行業，大批的潮州人從新加坡遷入柔佛，促成柔佛後來成為全球甘蜜出口量最高的產地，新加坡成為全球甘蜜出口的中心。除了大環境促使，內部的驅動因素也不可忽視。本研究的目的不僅只是梳理港契，而是通過細緻分析港契內容、柔佛法令和報章文獻，輔以十九世紀西方遊記的記錄，分析開港初期及開港的前因後果，梳理出港主制度及甘蜜貿易在柔佛生根發展的原因，及開埠初期種植園（港）的面貌。

本研究最主要的材料來自柔佛檔案館（Johor State Branch of Arkib Negara Malaysia）的港契。雖然已有學者利用部分港契研究柔佛港主制

¹¹ Ahmad Fawzi Mohd Basri, *Sistem Kangchu dalam Sejarah Johor 1844–1917* (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1984).

¹² 南院華人族群與文化研究中心：《潮人拓殖柔佛原始資料彙編》（新山：南方學院，2003）。南方華人族群與文化研究中心：《柔佛潮人史料合作計畫工作紀行》（新山：南方學院，2003）。鄭良樹：《柔佛潮人拓殖與發展史稿》（新山：南方學院，2004）。吳華編：《近看鄉情濃——柔佛州海南族群資料專輯》（新山：柔佛州十六間海南會館，2009）。安煥然、劉莉晶：《柔佛客家人的移植與拓墾》（新山：南方學院，2007）。吳華、舒慶祥編：《柔佛新山華文史料匯編》（新山：陶德書香樓，2008）。李馨：〈柔佛潮僑概況〉，收錄于吳華、舒慶祥編《柔佛新山華文史料匯編》（新山：陶德書香樓，2008），頁 371–373。

度，不過仍有可論述的空間，特別是針對個別的港契來窺視開埠初期的港區概況。本研究以港契結合海峽殖民地記錄（*Straits Settlements Records*, 簡稱 SSR）及十九世紀新加坡最早報紙文獻¹³所記載的柔佛甘蜜史料，一定程度上補充及還原了柔佛最初開埠二十年的港區的初期面貌。

貳、柔佛開港的前因後果

廖內的第二位副王鄧哲刺（Daeng Cellak），在一七四〇年左右下令在廖內種植甘蜜。甘蜜生產曾經是馬來人的傳統職業，十七世紀中葉，甘蜜種植的生產基地在蘇門答臘、馬來半島西海岸和爪哇西部。馬來人生產的甘蜜在當時是其中一種貿易產品，用作藥和配合咀嚼檳榔。儘管這時廖內的甘蜜種植園是馬來人和武吉斯人（Orang Bugis）所擁有，但勞作的都是華工，與過去馬來人傳統種植的方式有別，¹⁴鄧哲刺利用華人苦力來種植甘蜜，大大提高了它的生產量，盛產的甘蜜為廖內帶來很高的經濟利益，不僅促進廖內轉口市場的繁榮，也帶動中國帆船往來貿易的蓬勃發展。

直到一七八四年，甘蜜已是廖內唯一的經濟作物，也是廖內經濟結構中重要的組成部分。甘蜜種植和貿易還促進大量華人定居廖內。十七世紀末，居住在民丹島（Bintan Island）的華人可能已達一萬名。¹⁵這時廖內柔佛王朝發生了一系列的內鬥外爭，幾近崩塌，導致馬來人和武吉斯人全數撤離廖內，當地的華人種植人選擇繼續留守甘蜜種植園，被迫在經濟和軍事上自給自足。直到一八一九年新加坡開埠時，廖內華人自供自足的港主制度已初步成型。

一八二五年，廖內有超過一萬三千名的華人定居在民丹島五條不同的河

¹³ *Singapore Chronicle and Commercial Register*（《新加坡紀事報》，1824 年創辦）、*Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*（《新加坡自由時報》，1835 年創辦）和 *The Straits Times*（《海峽時報》，1845 年創辦）

¹⁴ Carl A. Trocki, "The Origins of the Kangchu System 1740-1860," *JMBRAS*, Vol.49, No.2 (1976), p. 135.

¹⁵ Carl A. Trocki, "The Origins of the Kangchu System 1740-1860," *JMBRAS*, Vol.49, No.2 (1976), p. 136.

流上，甘蜜種植已發展成純華人的貿易。這些華人的聚落從幾戶人到上千都有，在較大的村莊，華人實施餉碼承包，壟斷鴉片、酒、豬肉、賭博和典當業的買賣。¹⁶當地人以「港」（*kang*）和「厝港」（*chukang*）來稱河口華人村落的聚居點，「港主」（*kangchu*）這個稱謂已經開始用來稱呼聚落的領頭人。在廖內有兩個華人社區，一個是閩南人社區，另一個則是潮州人社區，潮州人幾乎壟斷廖內所有的甘蜜種植業。

一八一九年新加坡開埠以來，許多定居在廖內的華人移居新加坡，這套自主管理的甘蜜種植體系也延續到新加坡，亦由潮州人壟斷。一八三四年，英國進口甘蜜的進口稅取消後，促使新加坡甘蜜園發展速度加倍，直到一八五一年已發展至少有四百座的甘蜜園。¹⁷

一、天猛公尋求資金來源

一八四〇至一八六〇年代的柔佛，是天猛公依布拉欣（Temenggong Daeng Ibrahim, 1811–1862）的奠基時期。在一八二四年英荷條約（Anglo-Dutch Treaty of 1824）¹⁸簽署一年後，依布拉欣的父親天猛公阿都拉曼於一八二五年逝世。依布拉欣開始遊走在已經分崩離析的馬來世界，但沒有頭銜和資本，只是繼承天猛公在直落布蘭雅（Telok Blangah）的社區領導權而已。一八三四年，新加坡的商人們曾懷疑他是海盜頭目，他為了生存和積攢實力，與新加坡總督聯手對付海盜，這個舉動為他贏得各界的好聲名，他的地位逐漸受到英國人和馬來世界的認可。一八四一年，他獲得天猛公的頭銜，之後便在柔佛建立屬於自己的土邦，杜仲膠的發現和椒蜜種植的需求，使他可以在柔佛遼闊的土地上大展拳腳。

天猛公為了獲得經濟資源，一八四〇年代初期壟斷柔佛杜仲膠的交

¹⁶ P. J. Begbie, *The Malayan Peninsula* (Kuala Lumpur, New York, Oxford University Press, 1967), pp. 204-306.

¹⁷ Singapore National Library Board, *On Paper: Singapore Before 1867*, (Singapore: National Library Board Singapore, 2019), p. 138.

¹⁸ 英荷條約簽訂於 1824 年 3 月 17 日，主要目的是解決英國與荷蘭在東南亞馬來群島的貿易與勢力範圍的糾紛。英荷條約簽訂之前，柔佛泛指古代的柔佛王國（Johore Kingdom），其版圖範圍涵蓋甚廣，全盛時期包括馬來半島、新加坡、廖內群島及蘇門答臘東岸。英荷條約簽訂後，柔佛王國一分为二，廖內群島屬於荷屬，新加坡成為英屬，馬來半島上的柔佛則歸為柔佛天猛公統治。

易，從投資中取得利潤，後來杜仲膠的供應短缺，海上勢力消退，他的收入受到很大的限制。柔佛的杜仲膠被天猛公和馬來人大量砍伐後，柔佛卻沒有計劃種植新的樹苗，再說每棵杜仲膠需要三十年的成熟期才能採割，時間過於漫長。但是椒蜜種植業是一個快速，且天猛公有經驗的可行投資項目。柔佛擁有和新加坡及廖內一樣的地質及各地遍佈河流的地理結構，十分適合種植甘蜜和胡椒，且這種方式的風險極低，甘蜜種植只需一至兩年便可收成，而且潮州籍的椒蜜種植人有一套自己的管理系統，能夠獨立自理和發展。潮州華人成熟的椒蜜種植系統能夠快速將柔佛的森林，迅速發展成有序的農業國，為天猛公賺取維持生息的收益。

二、新加坡種植園土地枯竭

一八三四年以前，新加坡大部分甘蜜出口到爪哇、西里伯斯（Celebes，現稱為蘇拉威西 Sulawesi）、暹羅（Siam）、中國等傳統市場。雖然西方國家懂得甘蜜在染色和鞣革的用途，但是英國在關稅上對甘蜜課以重稅，甘蜜只有少量進入歐洲市場。一八三四年以後，英國取消甘蜜從新加坡入口的關稅，新加坡遂成為甘蜜出口西方的主要港口，出口量亦以倍數增長。¹⁹一八三五年後，新加坡甘蜜種植園為應付飆升的出口量，種植園數量不斷增加，據 Jackson 的統計，一八四八年椒蜜種植園佔據新加坡種植地的五分之三。²⁰

一八四〇年代，新加坡的甘蜜園丘已成熟耕地，幾近枯竭。甘蜜種植是一種輪替農作物，消耗土地資源，一座種植園的壽命只有二十年左右，此後一旦土地枯竭，便不再適合耕種，需要尋找一片新的土地重新種植，枯竭的土地就被荒置，雜草叢生，需要耗資大筆的費用清除荒芭。加上一八四〇年代，甘蜜的價格已不如一八三〇年代（見圖一），許多種植人因種植甘蜜利潤太低而廢棄園丘。甘蜜的這種耕種方式也讓殖民地政府十分不滿，於一八四〇年代中期，開始對土地實行土地註冊制度，收取地稅和採

¹⁹ "Gambier," *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 1 May 1834, p. 3.

²⁰ James C. Jackson, *Planters and Speculators: Chinese and European Agricultural Enterprise in Malaya, 1786-1921*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), p. 8.

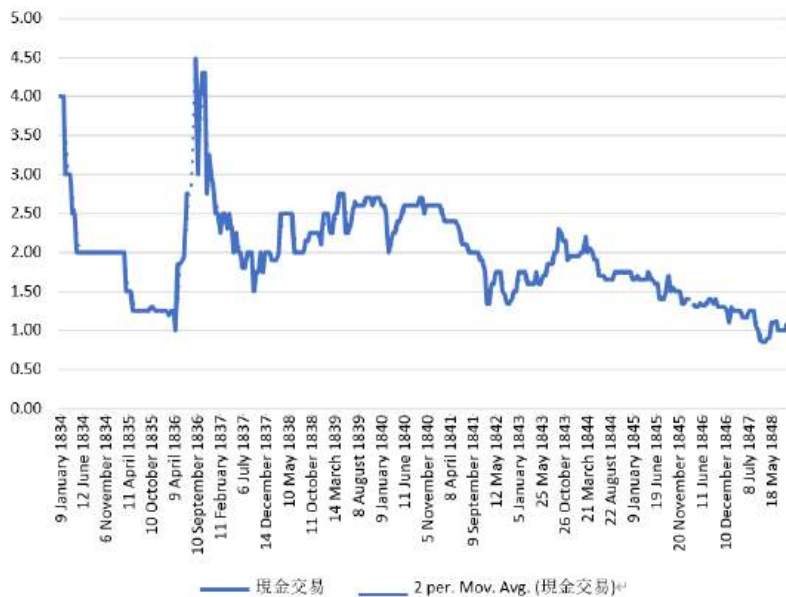
取地契制度。一八四一年，海峽殖民地測繪師湯申（John Turnbull Thomson, 1821-1884）受東印度公司委託，對新加坡內陸的土地進行勘察工作。土地偵測的工作尚未完成，東印度公司總部就迫不及待在一八四三年四月二十六日宣佈以每英畝 5-10 盧比的價格出售新加坡及檳城郊外的地皮，這當中自然包括很多甘蜜與胡椒種植園。根據法令，沒有購買地契的種植人都被定以「非法佔有論」的罪名，有些港主如曾亞六買下地皮繼續在新加坡種植甘蜜，但有許多港主認為新加坡的土地已經老化，不值得再出錢購買。²¹

政府的這項政策引起種植人群起反彈，原因是一八四八年甘蜜的價錢跌至新低，一擔不到一元，市場推測如果價錢持續低迷，新加坡種植人恐怕是要挨餓了。²²這時候，新加坡的椒蜜園有約六百座，²³價錢暴跌讓三分之二的新加坡華人人口陷入經濟困境。政府徵稅，加上種植園虧本，土地又面臨枯竭，種植人才選擇北遷到柔佛，在新的廣闊地區開墾新的種植園。天猛公依布拉欣為鼓勵新加坡人遷移到柔佛開墾種植園，在他管治柔佛期間（1844-1862）所發出的港契都給予免賦稅三年的政策，這個政策對這時期的新加坡種植人是非常具有吸引力的。

²¹ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore 1784-1885* (Singapore: National University of Singapore Press, 2007). p. 106.

²² "Prices Current, Singapore August 18th, 1848," *The Straits Times*, 18 August 1848, p. 4.

²³ C. M. Turnbull, *The Straits Settlements 1826-67: Indian Presidency to Crown Colony* (London: University of London, The Athlone Press, 1972), p. 152.



【圖一】一八三四年至一八四八年甘蜜價錢

資料來源：整理自新加坡西報《海峽時報》刊登的每週市場行情報告。

三、新加坡閩粵幫械鬥

新加坡方言群間的械鬥是一部分潮州人選擇出走的因素之一。一八四〇至一八五〇年代是新加坡華人分裂與衝突最多的時段，這時候經濟不穩定，華人社會結構分為兩大群體，占大多數人口的是椒蜜園丘的潮州籍華工、種植人和椒蜜店主，但掌控椒蜜貿易的是出資本的椒蜜商，他們大多是富有的閩南人或土生華人，不過其背後真正資金雄厚的是人數更少的歐籍商人。這些土生華人或閩籍商人因懂得英語，所以與歐商交往頻密，能夠及時知道市場的動態，這也使他們能夠支配新加坡市場的資金流動。²⁴

一八三〇年代在英國取消對甘蜜進口的關稅後，甘蜜的價格看漲，一度暴增到 4.50 元一擔的價錢，這就吸引了大批的人投資種植椒蜜，引進的人口也不斷增多，從事甘蜜園丘的苦力又以潮州人為主。然而，自一八四

²⁴ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates*, p. 109.

○年代開始，甘蜜的價格就開始一路往下跌，一八四二年五月跌至每擔1.35元，椒蜜種植開始陷入困境，變成一門無利潤可收的生意，導致許多潮州人失業。投資椒蜜種植的福建商人，及在園丘裡種植的潮州人，因經濟問題產生的對立更為嚴峻，原本兩個方言群就因會社黨派的不同而多有齟齬。一八四○年代的經濟問題更加劇而演變成社會不斷械鬥的緊張局面。李寶平也持同樣的看法，他認為一八四○年代新加坡華人社會會黨的衝突，根本的原因是新加坡自由貿易與華人椒蜜業的經濟和階級的矛盾所導致的，主因是新加坡的社會結構與經濟結構嚴重分歧。²⁵新加坡的福建與潮州會黨之間的鬥爭，從廖內種植園就已經出現，一直延續到新加坡的種植園。一八四六年，兩大幫群的矛盾在一場潮州領導人的葬禮一觸即發，導致死傷無數。

這場暴亂促使一批義興公司的潮州人北遷至柔佛。一八四六年三月二十六日，《新加坡自由時報》刊登了一篇由義興會黨領袖陳德海（Tan Tek Hye）自白文。他說，不久前義興公司葬禮發生的暴亂，顯示新加坡政府偏袒福建幫群的會黨全德會，他不滿政府沒有公平對待所有會黨，義興公司深覺在新加坡難以容下，才會選擇出走。顯然，這場暴亂是導致一批潮州人離開新加坡到柔佛的原因。另外，前述一八四三年四月二十六日英屬印度總部宣佈殖民地的土地售賣制度，新加坡的土地政策也是社會矛盾的因素之一，陳德海在自白文中透露，他不滿政府堅持要求種植人以高於原有價值的兩倍或三倍價格購買土地，他認為華人受到無情的壓榨，為表達抗議，他帶領四千七百五十名義興成員離開新加坡到柔佛。²⁶

這些遷移到柔佛的人都受到甲必丹（*Kapitan*）陳開順（潮籍）的管轄和關照。義興公司後來成為在柔佛唯一合法的會黨組織，其他的會黨不得在柔佛活動和設分會，這可能是柔佛的馬來統治者不想兩方的鬥爭從新加坡延續到柔佛，造成社會不穩定所定下的規矩。柔佛的義興公司在一九一

²⁵ Lee Poh Ping, *Chinese Society in nineteenth and early twentieth century Singapore: A Socioeconomic Analysis*. Ph.D. Dissertation (Ithaca: New York Cornell University, 1974), pp. 120-127.

²⁶ "To the Editor of the Singapore Free Press," *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 26 March 1846, p.2; "Correspondence," *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 26 March 1846, p. 2.

六年被列為非法組織後，才被迫解散。

參、柔佛的港主制度的實施

天猛公在一八四〇年代瞄準時機，在首批華人的配合下在柔佛拓荒開始種植椒蜜，當時天猛公並未使用英國管治新加坡的西方管理制度，而是實行在廖內舊有的華人自我管理的港主制度，委任一名華人甲必丹管治。²⁷此外，天猛公參考西方政府的施政方式，採取發出契約給予欲來柔佛開墾的潮州人。這個做法彌補了新加坡開埠初期占地為先的漏洞，契約也列明制約華人的條款和法律。雖然每個種植園有自我管理的權力，但凌駕之上的是馬來領導人，華人必須遵從天猛公和柔佛法律，避免族群鬥爭，才能達到種植園迅速發展的目的。

這些到柔佛開港的華人獲得天猛公發出的開港契約，允許他們在河流附近開墾種植胡椒和甘蜜，所發出的契約也稱為「開港證書」（*Surat Keterangan*）。隨著甘蜜園的開發，每個園區也形成一個華人的聚落，港區聚落的特徵是依河聚居，潮州人稱為「港腳」（*kangkar*）。

開港證書是一份證明信函，允許華人在柔佛開闢種植園。根據開港證書的內容，接收合約的有個人、合股、同姓家族或商業合夥人，超過一人者，便選其中一人為港主，港主的股份通常比例較多，其他人則均分股份。港主也就是河流的主人，負責管理港腳，他也被賦予一定的管理的權力，一個港腳的主要人口由種植園的華人勞工所組成，港主需要管理港腳

²⁷ 柔佛的委任華人頭人制度，除了甲必丹以外，1873 年還再多設一「瑪腰」職位，根據 1875 年《英屬海峽指南》的記載，柔佛市議會的有兩位委員，一位是瑪腰陳旭年，另一位則是甲必丹余泰興，其餘的 21 位成員則由馬來王室組成。根據這項記載，柔佛設有「瑪腰辦公室」瑪腰為陳旭年，經理林同金（音譯，Lim Thong Kim），總秘書陳春添（音譯，Tan Choon Tian），檢察長陳立名（音譯，Tan Lip Meah）。「瑪腰」是柔佛政府機構的一個重要部門，並且專門管理商業和商人，而此時的柔佛商業主要是胡椒甘蜜種植和餉碼承包，按此推測，甲必丹隸屬瑪腰，管理各個港區，港主向甲必丹匯報，具體兩者之間的職權因時代而有所不同，瑪腰一職僅在陳旭年的時代短暫存在，陳旭年 1880 年代隱退柔佛返回新加坡以後，柔佛再無瑪腰，甲必丹則隨著港主制度的沒落而消失。Section “Johore,” p. 4, in *The Colonial Directory of the Straits Settlements*, Singapore: Mission Press, 1875.

的華人事務，他也是馬來政府和華人的溝通橋樑。一般上，港主還擁有自己的帆船，作為運輸甘蜜到新加坡和進口日用品的交通工具。同時，港主在新加坡可能還擁有店鋪，以供應港腳的日用品補給如白米等日常用品。

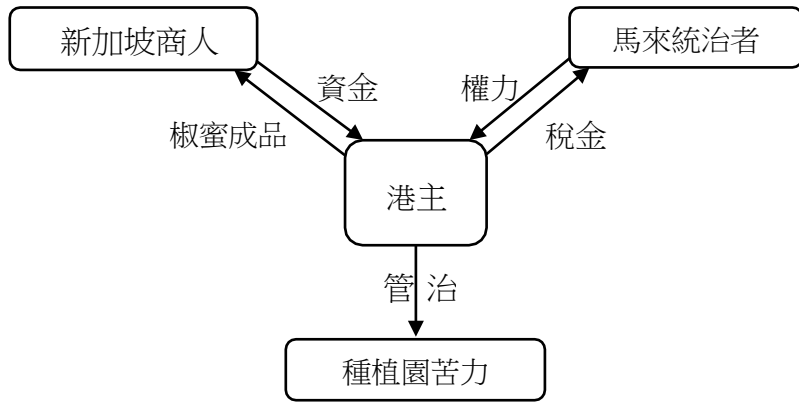
開港證書注明開港人獲准開墾的河流名字，通常一條河流可以有好幾個港腳，這得胥視河流的長度和支流的數量。一八四〇年代最初的港契尚未完善，故內容也較為簡單，僅提及開港人和開港河流，後來天猛公添加一條免賦稅三年的優惠條件，吸引更多的新加坡種植人北遷柔佛開墾。

與此同時，柔佛也實施與新加坡同樣的法律，目的是讓新加坡人不覺得柔佛和新加坡在政策上有區別，也方便柔佛馬來統治者管理。一八四〇至一八五〇年代的契約裡就有明確地寫道開港人必須遵守柔佛的法律，而柔佛的法律與新加坡一致。雖然一八六〇年代以後的契約去除這條明文，不過馬來政府仍然想辦法吸引新加坡的華人到來，這是因為一八六〇年代開始，柔佛開港的步伐邁入快速發展期，馬來統治者也開始施行自己的行政系統和法律，積極朝獨立國家的方向發展。

一、港主制度的結構及運作

柔佛作為甘蜜種植區，是全球三大甘蜜生產中心之一，另外兩處是廖內和新加坡。在政治上他們形成三個個體，柔佛是馬來人統治的土邦，廖內是荷屬的管轄地，新加坡是英屬殖民地。但以甘蜜貿易圈來劃分區域的話，這三個地區屬於一個經濟體，由新加坡主導銷售，廖內和柔佛主產成品。甘蜜經濟由新加坡的幾位富有商人掌控，下有種植人和店主的負責人、和債權人的合作關係，種植人在種植園勞作，以甘蜜成品換取日用品和糧食，而店主獲得甘蜜作為報酬，在市場上轉賣給出口商。再往下一層則是種植園區內的港主與馬來統治者之間的合作關係，還有港主與種植人和華工的管治關係。馬來統治者授權給港主管理港腳的權利，報酬是讓其承包餉碼稅收，餉碼收稅又和種植園主要消費群體的苦力有千絲萬縷的關係。²⁸

²⁸ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates*, p. 140.



【圖二】新、柔椒蜜種植與貿易運作簡圖（圖片來源：筆者繪）

為了瞭解種植園的運作，有必要簡要說明甘蜜成品的製作過程。一八四〇年代，新加坡西報曾刊登過華人種植甘蜜的方法，及甘蜜製作的過程。每座甘蜜園所需的人員從三到八人不等，甘蜜園的大小從 50 英畝至 250 英畝不等，種植園工人的工作除了初期的開墾和播種，等到甘蜜樹成熟可以收割以後，他們主要的工作就是採摘和熬煮兩項。種植園內主要的設備是一間稱為「萬柵」（*bangsal*）²⁹的場所，作為製作甘蜜的基地。萬柵備有一個大鼎，用來熬煮甘蜜葉。採摘下來的甘蜜葉放進大鼎裡不斷熬煮，直到水分都蒸發以後，遺留下甘蜜汁和葉渣，工人將葉渣撈起，再繼續不間斷地攪拌和熬煮甘蜜汁，直至液汁濃稠再倒入四方形的平盤，等待冷卻後，再切成小方塊（*cube*），之後放在木盤裡，移入萬柵上方，利用熬煮的熱氣進行最後的烘乾過程，直到甘蜜塊乾燥硬固，才算是完成品，包裝出口到新加坡。提煉甘蜜必須遵守一項重要工序，那就是甘蜜葉一經採摘就必須儘快進入熬煮的程式，因為甘蜜葉的液體在幾個小時內就會氧化變質，失去它的經濟價值，所以採摘和熬煮的程式必須同步進行。³⁰

²⁹ 萬柵，馬來語“*bangsal*”，指的是在種植園的進行甘蜜加工的建築物，每個萬柵都有一個用於熬煮甘蜜的大鼎。

³⁰ I. H. Burkill, *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*, Vol.I (London: Published on behalf of the governments of the Straits Settlements and Federated Malay States, by the Crown Agents for the colonies, 1935), pp. 2199-2202.



【圖三】十九世紀在甘蜜園萬柵的情景

圖片來源：新加坡檔案館“Gretchen Liu Collection”

以上是每個種植園的基本運作。數十個種植園（也稱為 *chukia*，厝子）構成一個港腳，由港主管治。在港腳，港主統管一切，負責種植人與店主的關係，也是政府餉碼特許權的持有人和港區的地方警員。一八六〇年以前，柔佛的港主充當治安保衛的首領，實際上，大多數的港主很大的可能性都是義興公司的首領，他們的權勢和地位可以確保稅收順利，防止走私和維持治安。所有的港主都由華人甲必丹管治，甲必丹也是義興公司的領袖如陳開順。隨著一八六五年柔佛的經濟和政治局勢穩定，建立丹戎普特利（Tanjung Putri）港口，馬來統治者開始了有系統的行政管理，港主不再負責治安的問題，港主的身份更傾向是一名資本家，以稅收和買賣為主。³¹

港主制度的運作非常簡單，甲必丹和港主是種植區的主要行政人員，只要委任一名甲必丹，管治所有的港主，負責收稅，讓整個種植區的經濟

³¹ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates*, p. 121.

可以運作，確保收入。港主制度作為社會、政治和經濟組織的一種結構，是符合當時柔佛發展需求的，甘蜜和胡椒的需求量不斷提高，柔佛在人力、資本和市場都由新加坡支撐，港主需要確保港區農作物產量和勞力資源，整個經濟體就能順利運作。

新加坡著名的海峽華人兼學者陳德順（Tan Teck Soon, 1859-1922）在“Chinese Local Trade”³²一文中記載，港主申請政府發出的港契需要繳付一百元，才能取得申請開墾港區的許可證。一名想要申請開港許可證的華人，得先尋得負責出資的椒蜜商人合作投資，出資者一般由幾個商人組成。之後，申請開港的華人需要選擇一片無人佔用的大面積土地，為了方便運輸農產品，靠近河流的土地是位置較好的甘蜜種植地。政府在勘測準確的地理位置後，明確登記在開港證書裡，通常是從河岸到最靠近的分水嶺。獲得許可證書後，港主就需要尋找一批種植人，分配每位種植人種植的土地。港主與種植人之間的協議是在十八個月內，港主需要提供種植人開墾資本，其中包括糧食、工具及生活日用品，這些預支的費用，港主會記錄在帳簿中。當第一批農產品收成時，種植人必須先還清從港主借貸來的債務。為此，港主把種植人的債務安排給出資本的商人，給每位出資的商人分配固定的種植人，商人替種植人還清欠港主的債務後，種植人就必須把農產品以比市價低的價錢賣給指定的商人，直到債務還清為止。

陳德順也提到，椒蜜成品的運輸也由港主主導，如果城鎮裡的椒蜜商對某河流域的椒蜜園有興趣，這條河的港主就會出資讓這條河的種植人建造一艘運輸成品的舢舨，每半個月運載一次農產品到城裡。這艘船由六名人員組成，運輸費由種植人負責，每個月月底由船夫按收入均分，港主作為名義上的船主，也分得一份。港主每個月扣除造船的費用，直到還清為止。港腳的船隻運輸具有一定的重要性，且涉及利益分配，所以不允許港區外的船隻加入競爭。即便是港區內的船隻維修時，種植人也不能使用別的港區的船隻運輸農產品。不過，如果甘蜜市價高漲，種植人急需船隻運輸農產品到城鎮，那麼種植人需要付兩次的船運費，一次是給自己的港區

³² Tan Teck Soon, “Chinese Local Trade,” *The Straits Chinese Magazine*, Vol.6, No.23 (1902), p. 91.

內的船運公司，一次是給額外租用的船主。³³以上船運條款並未記錄在港契、港主委任狀或港主法令裡。

港主和種植人的區別在於，種植人是「一八七三年港主法令」（*Undang-undang Kangchu 1873*）中的「園丘擁有人」（*tuan sungai*），他們是真正的種植者，每人分得一片土地，清除樹木後便開始耕種，除了種植園外，他們缺乏資金，所以需要新加坡的頭家貸款給他們開墾種植園，提供日用品和糧食。種植人可以有一座或幾座種植園。港主就不同了，港主遠比種植人富有，他們很可能也擁有港腳內的種植園，但主要的區別是港主控制整條河流的港腳，承包港區內的各種餉碼，且由柔佛政府直接授予管治權，他們是河流內諸多種植人的首領。一條河在開港初期並未限定港主必須開墾種植園的數量，到了一八七〇年代中期，港契注明獲得開港批准的港主或者公司，需要按照港契寫明的指定期限內，開墾指定的種植園數量，視港腳的大小而定，一般上從五十至一百座不等。

從《1874 年新加坡海峽指南》³⁴中所列出的二十二名新山（Johor Bahru）椒蜜商，和港契的所載的股東名單對照，說明《指南》內的名字大部分是椒蜜商，而不是港主。《1891 年新加坡與海峽指南》³⁵的椒蜜店鋪名單，只有店鋪商號卻沒有列出店主名字，因此無從對照。這三份名單可以推斷港契內注明的公司和出資的椒蜜商人，並非同一公司或商號，說明柔佛椒蜜業的港主（公司）和椒蜜商（出資人）是不同的兩個組織。

綜上所述，港主在港區準備開墾和開墾初期時，扮演的角色是安排信貸管理人，他和政府及出資商人簽訂合約，把籌集到的資金分配給找來開墾種植園的種植人，同時在港區內充當餉碼稅收承包人。直到一年半後，港腳內的種植園開始有收成，種植人欠下的債務便經由港主轉移給出資人，種植人和出資人以農產品抵押債務及償還欠款。為何資金一開始不直接交給種植人，而是通過港主？這可能是港主在開港初期需要一筆啟動資

³³ Tan Teck Soon, “Chinese Local Trade,” p. 92.

³⁴ Section “Johore”, p. 4, in *Singapore and Straits Directory 1874* (Singapore: The Mission Press, 1874), pp. 343-351.

³⁵ Section “Johore General Directory,” *Singapore and Straits Directory for 1891* (Singapore: The Singapore and Straits Printing Office, 1891), pp. 283-293.

金運作，港主需要在港腳建一間大厝，購買足夠的鴉片、酒和豬肉，開設賭、當舖，這些在開港初期都需要資金投入。港主在扣除了初始資本以後，再分期把資金分配給每個種植園，同時已經開始運作的餉碼開始為他賺錢，這個過程也可被理解為資金周轉。港主不僅在柔佛法律上被承認的椒蜜種植園的政府代理人，也是統治者的橋樑，馬來統治者通過他們與新加坡的華人資本家溝通，以尋找更多的開墾資金源。

肆、港主制度的契約與法令

一、開港證書 (Surat Keterangan)

開港證書是柔佛政府發給港主或者公司，批准開發柔佛土地的許可證。開港證書持有人可以是個人或合股公司組成，越後期合股的形式就越穩定，獨資的情況占少數。一些公司成員所擁有的股份只是投資，並不參與港區的業務。從許多公司的合股成員都有相同的姓氏可以看出這個現象，在近十個的公司合夥人名單裡，很可能只有一兩位成員是主要的投資者或管理人，其他成員只是家族成員掛名入股。再從股份安排來看，通常排首位的握有最多股份，其餘的均分剩下的股份，又或者全部成員均分。此外，也有一種是家庭形式的公司組合，即父親和兒子們，顯然父親是主要的港腳執行人，父親再把股份當作財產分配給兒子。還有一種形式是馬來統治者加入公司，在所有的港契裡，馬來股東的名字很少見，即便有，也是與華人公司合股的情況居多，而且通常排在最後。馬來人的股份通常與其他合股人一樣，又或者占最少的股份。這種情況 Trocki 視為兩種模式，一種是華人贈予的禮物，把馬來領袖的名字加上，另一種是政府為鼓勵他人到偏遠的地方開墾而特意入股。不管是何種情況，合股的馬來人都不管事只掛名。³⁶

一八六〇年以前的港契內容，除了港主名字、發出日期、免稅條件、授權種植甘蜜和胡椒以外，甚少出現其他內容。一八六〇年以後，港契開

³⁶ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates*, pp. 150-152.

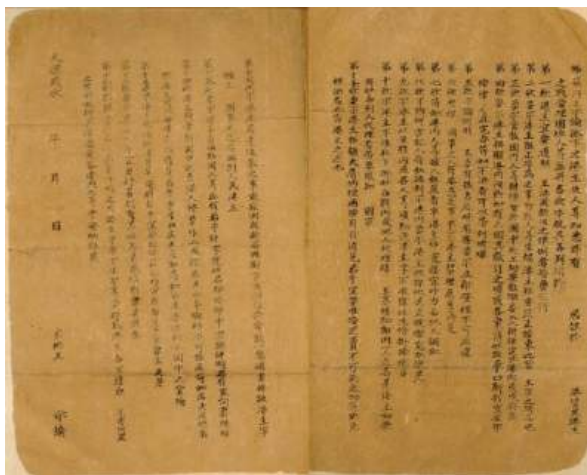
始在形式上和功能上發生了變化。契約出現股份分配，列明每個合夥人的股份數額，還在每位合股人中委任一名港主。開港證書持有人越來越多為商人，而不是港主。此時，港主只是商人委任的一名代理人。擁有港契的商人或者合夥人為了控制稅收承包權，組成一個小規模的組織，委任一名港主代為管理。港主授權書就說明，港主只是執行港區的管理權而已。直到一八七三年，樣板式的港契開始使用，直到一九一七年「港主權利廢除法令」（The Kangchu Rights (Abolition) Enactment, 1917）頒佈為止。更新的港契內容有開發河流的個人或者合股公司成員，每位合股人的股份數額，被委任的港主姓名，準確的港區涵蓋範圍，公司成員結構有變化必須通知政府，禁止砍伐森林裡的珍貴樹木，禁止干涉港區內馬來人的日常生活和習俗，必須在獲得港契一年內開始耕種椒蜜，否則將取回開港授權，規定開墾的種植園數量。隨著後來港區開發越來越多，為了應付種植園的各種情況，此後還出現了幾種形式的契約，如啣砂、租聘、抵押、加股等等。

二、港主委任狀（Surat Tauliah Kangchu）³⁷

每位受柔佛政府委任的港主都會收到一份由政府發出的授權委任狀。委任狀列明港主的責任，除了確保種植園的經濟作物穩定生產，也管理港區內的所有事務，包括維持港區的治安。港區所有的糾紛和民事案都由港主審理裁定，如有不滿裁決，才交由警察局審查，港區如有犯罪人等藏匿，港主負責抓拿交予警察局。港主也有必要詳細記錄港區內所有種植人和勞工的資料，以便員警追究時可以追查。港主必須要確保煙、酒的供應充足，以供園丘的苦力消費。除了保證種植園的甘蜜與胡椒產量豐收，也要確保種植人按時交稅，否則港主就要代為繳納，港主也要公平地按股東的份額分發花紅。港主如接到政府的傳召必須隨傳隨到，協助政務。港主的職位和委任狀不可私自轉讓，若有事請人代理，必須事前通知政府，此外，港主逝世或回國或搬離港腳，必須將港主的權力交回給政府。

³⁷ “Surat Tauliah Kangchu”，柔佛檔案館藏。

在這份授權書裡沒有闡明的是，港主其實還有承包餉碼的權力，包括賭博（開賭當）、當舖、賣酒、賣豬肉和賣鴉片這五項專賣承包。此外，港主還可以從出口的甘蜜胡椒的利潤中抽成，進口到椒蜜園的大米也可抽成。這些條例的細節可從一八七三年頒佈的「港主法令」中得悉。下為兩份不同時期的港主委任狀，圖四明顯是比較早期的委任狀，文末落款年代使用的是「天運歲次」及「柔佛王」，圖五則是附在一九一六年，英國政府在收集柔佛港腳資料時所附的委任狀，此時的港主制度已經臨近取消階段，落款年代使用的是「民國」和「柔佛政府」。「柔佛王」對應的是柔佛蘇丹，而「柔佛政府」是英國殖民政府，因為柔佛在一九一四正式被英國政府納入管轄殖民的屬邦之一。



【圖四】港主委任狀（*Surat Tauliah Kangchu*）（一）

圖片來源：取自柔佛檔案館“*Surat Tauliah Kangchu*”檔案



【圖五】港主委任狀（Surat Tauliah Kangchu）（二）

圖片來源：取自柔佛檔案館 GA-520-1916

三、一八七三年的港主法令（Undang-undang Kangchu 1873）

現存的關於港主的法令是頒佈於一八七三年的港主法令，而是否存在更早年代的法令條款，則不得而知，不過從一八七三年的法令，仍舊可以窺視馬來管理者在維護港區秩序的細則。對比一八七三年的港主法令，就可看出比起港主委任狀，法令所列的條規更加仔細的闡明港主需要遵守的條規和義務，法令規定港主必須負責註冊、報告、登記、繳費、主持儀式、協助執法、管理船舶、打擊走私及支付罰金等。他還需要救濟港區的貧困者，維護道路橋樑，記錄甘蜜胡椒的出口量，支付鴉片、酒類、豬肉及賭博許可證執照的費用，登記鴉片和酒類交易，主持華人婚姻，登記人口出生和死亡，制止私立會黨，設立馬來警隊及支付警員的工資。

這項法令列明港主必須確保各港區的種植園準時交付農產品，每一兩個星期檢查種植園，確保品質，協助收取手續費，監督種植園的生產狀況，確保 20% 的農產品利潤。同時，也要確保苦力履行債務償還，允許種植園主無抵押債務時可以自由買賣，借支必要款項，解決港腳糾紛等等。法令也明確規定，經由水路出口的甘蜜和胡椒及進口的大米，可抽取 12% 年的稅

費，陸路則 6%，抽成的收入，港主需與船員平分。港主每四個月需向瑪腰（Major）³⁸呈報港區的概況。每個港主都要遵守這項港主法令，如有違規者將被重罰。³⁹

伍、柔佛開港初期的港腳

根據現有的港契記錄，柔佛最早的開港地點是士姑來河，此港開埠以後，緊接著是地不佬河及沿著新加坡的河岸支流，這些地方獲得優先開埠的最主要原因是臨近新加坡，甘蜜成品能夠及時經水路運輸到新加坡，再轉口到世界各地。本節將針對柔佛最早開埠的港腳進行討論，重構出柔佛開港初期的面貌。

一、士姑來（Sekudai）開港

根據《新加坡自由時報》⁴⁰報導，一八四五年新加坡的一些甘蜜商在與柔佛天猛公洽商後，在柔佛的士姑來河沿岸開闢了好幾個種植園。這是因為新加坡的土地在經過長時間的墾殖養分已被耗盡，不適合再繼續耕種。土地被荒置後，長滿野草與藤蔓，如果要清理再繼續種植其他農作物，成本比開闢新的土地高出四倍。在舊有的種植園重新養地的費用，成本也比燒芭播種來得高昂，這些原因讓種植人決定到柔佛開墾新的芭地。

遷到柔佛的新加坡種植人，在椒蜜種植園所得的收成與提煉後的甘蜜成品，皆盡數帶回新加坡供應市場需求，此舉不僅能減少新加坡土地的耗

³⁸ 據文獻記載，柔佛唯一的授委為瑪腰一職的只有陳旭年。1875 年「瑪腰」已經發展成柔佛政府機構的一個部門，專門管理商業和商人，而此時的柔佛商業主要是胡椒甘蜜種植和餉碼承包。柔佛的華人瑪腰不止管制華人，他也是鴉片、酒精、豬肉、賭博的承包人，而且還是國家的「銀行家」。為了增加地產的價值，瑪腰需要自掏腰包建設公共道路，此外，瑪腰還要承擔蘇丹接待洋人賓客的開銷。如果柔佛華人社群發生騷亂，這些受委為瑪腰、甲必丹和雷珍蘭（Lieutenant）的華人頭家也有能力協助政府平定混亂。參閱：廖筱紋：《論新柔兩地潮僑領袖——陳旭年》，《南洋學報》，卷 73，2019，頁 207-335。

³⁹ 「1873 年港主法令」（Undang-undang Kangchu 1873）。

⁴⁰ *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 1 January 1846, p. 2.

損，又能滿足新加坡市場的需求，海峽殖民地政府當然樂見甘蜜與胡椒種植往柔佛發展。

柔佛第一個有記錄的開發港區是士姑來河，這是柔佛檔案館最早的港契記錄，發出的日期是一八四四年十月九日。關於柔佛的第一份港契發出的年份，過去也有所爭議，有者認為是一八三三年，Trocki 後來論證了 Coope 所提出的一八三三年為首份港契發出的年份是錯誤的。⁴¹Trocki 根據第一份發出的港契（回曆 1260 年 26 日，即西曆 1844 年 10 月 9 日）及第五十七號港契（1864 年 4 月 23 日發出）認為 Coope 誤讀「一二六〇」為「一二四五」，且將回曆轉化為西曆時出錯了，根據港契的回曆日期轉換西曆，一八四四年才是最早的有記錄的港主契約的正確年份。此糾正也為學界所接受，基本都以一八四四年為港主制度的始端。下為港契的內容：

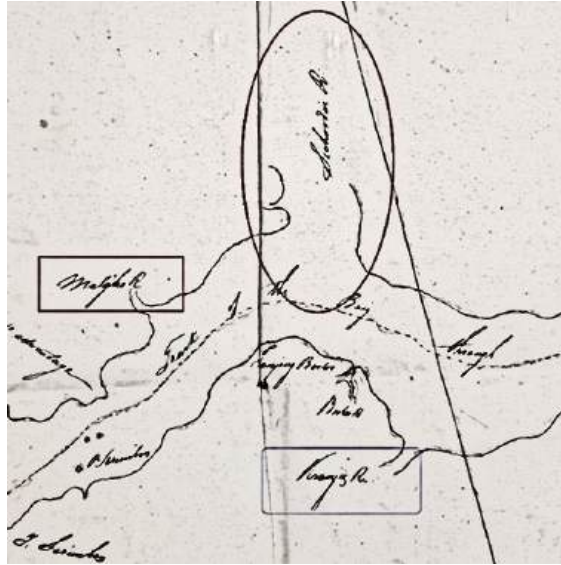
此條約在柔佛天猛公阿布峇卡的見證下立約。Loo Ah Choo 擁有士姑來河右岸，從河頭到河尾的範圍，他也是這條河的港主之一。這條河在一八四四年十月九日由天猛公頒發給兩名華人開港，他們分別是 Ah Chun 和 Ban Seng。然而，今天該區域被分配給了 Loo Ah Choo 的孩子，名為 Loo Boon Tung，他也成為其中一個港主，這個港區被劃分十個股份，Lau Boon Tung 五份，Lau Teng Kui 和 Kao Teng Sim 為 Loo Ah Choo 的孫子，他們一人各兩份，剩下的一份將在 Loo Ah Choo 過世後分給 Lau Boon Tung。因此 Lau Boon Tung 必須依據柔佛的條規，根據收入所得依約交付稅款。⁴²

從上述記錄得知，士姑來的開發得到天猛公的允許，發出開港證書給兩名華人，分別是 Ah Chun 和 Ban Seng。士姑來是怎樣的一個地方，為何優先獲得開港？從一八二二年的「Survey of Singapore Island」的地圖（見下圖六）可見，士姑來河口是新加坡北部越過新柔海峽以後，直接進入柔佛

⁴¹ Carl A. Trock, "The Origins of the Kangchu System 1740-1860," *JMBRAS*, Vol.49, No.2 (1976), p. 136.

⁴² No.57, SKMK1.

的大河口，由此便能抵達柔佛內陸。雖然此圖以新加坡為主，不過圖中已經標識士姑來的河口了。



【圖六】一八二二年新加坡的首個「Survey of Singapore Island」地圖
 圖片來源：取自新加坡檔案館，一八二二年 James Franklin 艦長所繪

士姑來河的主河流的長約四十三公里，支流包括 Danga 河（15.3 公里）、Melana 河（15.9 公里）、士乃河（10.4 公里）、Melana 河支流（5.8 公里）、UTM 河（5.3 公里）、Kempas 河（4.8 公里）和 Sri Sengkang 河（8.4 公里）。這條河流經過數個華人聚集的城鎮，如古來（Kulai）、士乃（Senai）、士姑來（Skudai）和淡杯（Tampoi）。

根據上述開港證書內容，士姑來港于一八六四年四月二十二日轉換了持港人，一八六四年阿布峇卡把士姑來港從 Loo Ah Choo 轉給 Loo Ah Choo 的孩子和孫子，這個港區被劃分十個份額，Lau Boon Tung 五份，Loo Ah Choo 的孫子 Lau Teng Kui 和 Kao Teng Sim 各得兩份，剩下的一份將在 Loo Ah Choo 過世後分給 Lau Boon Tung。Lau Boon Tung 是這個港腳的港主，必須依據柔佛的條規交付稅款。這份港契的範圍從士姑來河右岸的河首到

河尾。根據這份港契，一八四四年第一次獲得開港的人為 Ah Chun，但一八六四年卻由 Loo Ah Choo 轉讓股份給他的兒子和孫子，這份契約更新相距二十年，筆者推測 Ah Chun 和 Ah Choo 實為同一人，因潮州音譯導致馬來語發音略有不同，才出現不同的羅馬拼音字。

開港約一年以後，一八四五年一名旅人在《新加坡自由時報》⁴³刊載了他在士姑來甘蜜園的一些情況，也證實大量的新加坡甘蜜和胡椒種植人遷移到柔佛海峽。這位到訪柔佛種植園的旅人說，柔佛從一八四五年起的半年內，開墾了五十二座椒蜜種植園，士姑來河二十座，馬來由河（Sungai Melayu，巫許後港）有十二座，Sungai Danga 有十五座，地不佬河五座，預計約有五百人在這五十二座種植園勞作。⁴⁴這名觀察人更預計隨著新加坡和廖內因種植甘蜜和胡椒，面臨土地枯竭的困境，不得不尋找新的開墾區，柔佛的大面積腹地極具吸引力，柔佛的定居人數必將直線增加。據其觀察，柔佛所有的種植人都是從新加坡遷移過去的，甘蜜和胡椒種植是新加坡當時最主要的貿易之一，這對柔佛政府來說是非常有益的推動力。柔佛天猛公為了鼓勵移民定居，除了提供種植人免稅政策，也答應種植園主提供政府保護，以便他們能安心開墾耕作，種植人被賜予更多的自由，他們可以自主管理港區。⁴⁵

一八四六年 五月，另外一個由六人組成的小組，從新加坡克蘭芝（Kranji）乘船從新加坡到蒲萊山（Gunong Pulai）進行四天的勘察。從他們的遊記的描述，可以窺視剛開港的柔佛，特別是士姑來的面貌。這六人組從士姑來河口進入柔佛內陸，在士姑來河停留了一小時。船隻沿著河流往上游去，大約一個小時到達了第一個華人種植的甘蜜園。從甘蜜園再坐船半小時到一個森林的入口處，從那裡再步行兩小時到達一個村莊，這條路是特別為天猛公而開闢的。在士姑來河的轉彎處一行人下船改為徒步，

⁴³ Charles Burton Buckley, *An Anecdotal History of Old Times in Singapore* (Singapore: University of Malaya Press, 1969), p. 431; *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 5 June 1845, p. 5.

⁴⁴ *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 5 June 1845, p. 5.

⁴⁵ *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 5 June 1845, p. 5.

因為該處河道不易於船行。這段步行的路途經過一條深深的沼澤路，必須穿過凹陷的樹枝，走起來很費勁。在這段路，勘察人員穿過剛剛開闢的甘蜜種植園，踩在軟爛的泥土上，隨處都是破爛的樹樁。他們發現柔佛的土質與新加坡一致，淺紅色的表層，底層帶有粘土的質地，非常適合種植胡椒和甘蜜，當地的華人告訴他們在河岸已約有一百座甘蜜園。這個柔佛新建的甘蜜園距離蒲萊山大約十五英里，是蒲萊僅有的華人聚居地。這群人認為不久將有大量甘蜜和胡椒從柔佛出口，而且只需要幾年，產量將與新加坡和廖內相等。⁴⁶

一八四九年天猛公再度發出士姑來河的開港證書給一位姓劉的華人，這群二十五人組成的同族人以劉立慶（Lau Lib Keng）為首，獲得天猛公免賦三年稅的優惠條件。種植人在種植三年後，才需要按照新加坡繳付稅務的利率繳付柔佛政府，這是為了使新加坡的種植人覺得柔佛和新加坡兩地的法律一致，簡化司法手續，讓他們快速適應。港契內容如下：

一八四九年八月十五日，星期四早上八點，柔佛天猛公發給想要在柔佛種植的華人種植園證書。士姑來河發出給劉立慶，一共有二十五人。天猛公與華人種植人簽訂免賦稅三年的協訂。三年後，該種植人必須按照新加坡「公司」繳稅的稅率繳付於柔佛政府，這是天猛公對到柔佛的所有華人種植人的要求。⁴⁷

值得注意的是，在新加坡萬禮（Sungai Mandai）也有一處稱為劉厝港的港腳，亦是劉姓擁有的甘蜜種植園，目前還沒有文獻可以證明柔佛與新加坡的劉姓港腳屬於同一個族人，不過新加坡的普照寺保留的義興領袖的神主牌有一位名為劉立成（Lau Lip Seng）的人，他被授予「明勳義士」。此外，萬禮劉厝港的位置靠近新柔海峽，從劉厝港乘船到士姑來河口非常近。一八五〇年十二月二十七日新加坡自由報導一則新加坡劉厝港發生的

⁴⁶ “Correspondence,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 28 May 1846, p. 2.

⁴⁷ No.1, SKMK1.

綁架案，受害者後來被警方發現，並在柔佛政府的幫助下獲救。該報導稱這宗綁架案，可能是劉氏家族策劃的，因為在柔佛士姑來也有一個劉厝港。⁴⁸從他們的名字和報導來看，柔佛的劉立慶和新加坡的劉立成很可能是同個家族的成員。

十一年後，一份志期一八六六年十二月十六日，由天猛公發出土姑來的開港證書中寫明，該份港契是發給原本已經在該處擁有十座甘蜜園的劉姓族人，他們為了在原有土地上再擴充種植三十座甘蜜園，而申請附近的一塊土地。筆者認為這批劉姓種植人，與上述一八四九年獲得士姑來河開港的二十五人是同一批人，部分港契內容如下：

〔……〕這五人已經在士姑來河口建造了一座港腳，有十座新的甘蜜園，這個港腳是在一八六〇年九月二十三日發出的種植園開港證書的批准下，由 Lau Ah Yat 和 Lau Ah Tia 建造的。現在上述公司要再多建造三十座甘蜜園，上述公司獲准允許在河的邊界及河口再建造新的三十座甘蜜園，其他人不得阻止這個港腳和公司種植甘蜜和胡椒。如果一年內該公司沒有在獲批准的範圍內種植甘蜜胡椒園，柔佛殿下有權利把港區種植權轉給其他人。同時，該公司也獲准在港腳售賣鴉片、豬肉及設立賭當供區內人士消遣，但不得提供這些娛樂于港區以外的人士消費〔……〕

於新山，一八六六年十二月十六日

天猛公阿都拉曼代表天猛公阿布峇卡頒佈⁴⁹

從上述的港契得知，柔佛政府在開港證書中添加了一個條例，即一年裡如果該土地沒有被開墾種植，那麼柔佛政府有權把港區轉給其他提出申請的種植人。契約中也特別說明劉氏公司可以在港腳售賣鴉片、豬肉及設立賭

⁴⁸ “Local,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 27 December 1850, p. 1.

⁴⁹ No.54, SKMK1.

當，供區內人士消遣，但不得讓港區以外的人士享有這些餉碼設施。港區內由港主或公司承包餉碼的規定是自一八六六年才開始的，此時陳旭年是新山（實際上是柔佛）的餉碼總承辦人。

二、地不佬（Tebrau）開港

一八四四年柔佛開港了士姑來後，天猛公依布拉欣在同年十月二十二日發出地不佬河的開港證書給陳開順，此地也稱為陳厝港。陳開順是柔佛第一任甲必丹和義興公司首領。原來的港契已沒有記錄，只能從一八六四年八月十一日，陳開順的三名義子爭奪財產權的糾紛案中的裁判書解讀。⁵⁰陳開順在一八四四年已經在柔佛開港了，一八四九年八月二十八日陳開順再度獲得地不佬河的港契，不過這份港契顯然曾經短暫轉給別人，同年十一月天猛公把這份港契還給陳開順的義子陳清豐甲必丹，詳情見下述港契。

一八四九年八月二十八日星期二上午十點，柔佛天猛公發給想要在柔佛地不佬河種植的華人開墾種植園證書。地不佬河發給陳開順，天猛公與華人種植人簽訂免賦稅三年的協訂。三年後，該種植人必須按照新加坡「公司」繳稅的稅率繳付於柔佛政府，這是天猛公對到柔佛的所有種植人的要求。這是地不佬河新的華人承辦人，一八四九年十一月十九日星期二，天猛公把在第一個名為 Chan Ah Lok 和第二個名為 Chiu To 的地布佬河還給陳開順甲必丹的兒子陳清豐甲必丹。⁵¹

地不佬河港區陳厝港在一八六四年引起繼承人的糾紛，陳開順於一八五七年逝世，他的甲必丹職位傳給義子陳清豐，根據上述港契，地不佬河在一八四九年已經在陳清豐的名下了。然而，陳開順的另外兩名義子顯然不同意這項安排，他們向當時還是天猛公的阿布峇卡投訴，馬來官員從陳開順的遺囑及港契的內容，判定陳清豐為陳開順的合法繼承人，繼承陳開順的甲必丹職位和陳厝港的港主，另兩位義子則擁有地不佬河及班蘭

⁵⁰ No.60, SKMK1.

⁵¹ No.3, SKMK1.

（Pandan）河的四十座甘蜜園，地位比陳清豐低一等。⁵²

陳開順何許人？根據一八四八年湯申的土地測量報告，列了新加坡的十五個港及港主的名字，陳開順位列其中，是新加坡陳厝港的港主。⁵³前述一八四〇年代殖民地政府實施新的土地售賣制度，新加坡的陳厝港的頭人（義興）開始帶領一批人遷往柔佛地不佬河，雖不能確定此頭人是否為陳開順，不過可以肯定的是柔佛陳厝港是新加坡的陳厝港的分支。從下圖七新加坡的陳厝港位置來看，其地理位置非常靠近柔佛，如果乘小船，越過新柔海峽就可以從圖中的 Sungai Akit 順遊而上，抵達陳厝港，Sungai Akit 即地不佬河。

根據收藏在樟宜普照禪寺的神主牌，可揭開陳開順的一些蛛絲馬跡：「侯明義士諱開順號貞國陳府君之神主」、「生於天運癸亥年十月初一日申時，死于天運丁巳年正月初七日卯時，世居廣東潮郡海邑南桂都東鳳鄉」。從神主牌得知陳開順名貞國，反清復明義士，一八〇三年十一月十四日生於廣東潮郡海邑南桂都東鳳鄉，於一八五七年二月一日逝世。陳開順的神主牌一直以義興領袖的身份，被供奉在新加坡義興公司總部，直到「1915 年社團法令」（The Societies Enactment, 1915）頒佈，解散新加坡義興公司，輾轉之下神主牌才被安排放置在普禪寺。⁵⁴另外，最近（二〇二〇年一月七日）發掘而引起新山華社議論的陳開順墓碑⁵⁵內容也提供一些線索，清楚表明陳開順是反清復明義士，墓碑上寫明「明墓」、「考侯明義士諱貞國陳公」、「妣節烈安人諱叔臻林氏」，與普禪寺神主牌作比對，陳氏夫人姓林名淑臻，與李馨記載的陳開順吻合。

李馨記載陳開順是新加坡的洪門志士，義興公司的中堅人物，在新加坡日益收緊義興的限制後，選擇離開新加坡到柔佛新山開拓。柔佛此時仍是荒野地帶，尚未開發，陳開順率領義興成員最初抵達陳厝港，開芭拓土

⁵² No.60, SKMK1.

⁵³ SSR, Q9, J. T. Thomson to Resident Councillor T. Church, Record of a Report from the Surveyor, 6 April 1848.

⁵⁴ 莊欽永：《實叻峨嘮五虎祠義士新義》（新加坡：新加坡南洋學會，1996），頁 59。

⁵⁵ 〈新山陳厝港開埠人陳開順墓碑重見天日〉，《星洲日報》，2020 年 1 月 7 日，第 1 版。

種植椒蜜。地不佬的成功開拓，才有後來的新山。陳開順深得柔佛天猛公的器重，讓其負責地方上守衛治安的工作，因而允以義興公司為合法在柔佛活動的會黨。⁵⁶陳厝港是新山開埠以前的行政中心，陳開順是當時的甲必丹，除了管理陳厝港港腳事務，也負責領導柔佛華人，陳開順的港腳陳厝港自然就成為陳開順辦公的地方。Trocki 也認為一八四四年至一八五五年期間，陳厝港是柔佛地方政府的中心，甲必丹以自己港腳作為管理華人的總部，處理港主所需要執行的稅收事務。⁵⁷一八五五年的《新加坡自由時報》記載，陳開順受天猛公委任收稅，一年十二元，他是天猛公委任的華人代理（agent），同一則新聞也說明陳開順住在柔佛的陳厝港。⁵⁸直到一八五五年丹戎普特利（Tanjung Putri，後來的新山）設立柔佛的第一間警察局，陳厝港的重要性才逐漸被取代，柔佛的中心也轉到新山。從以下一部一八五九年的遊記⁵⁹可以更生動地解開地不佬港區的面貌和甘蜜種植的情況。

一八五九年埃爾金伯爵（James Bruce Elgin, 1811-1863）同友人受到天猛公的邀約到柔佛參觀，他對地不佬河留下深刻的印象。他們一行人從新加坡先到達士姑來，參訪天猛公坐落在山丘上的一棟別墅。據他觀察，華人聚落坐落在山腳下海岸邊上。華人在士姑來河兩岸開闢了許多胡椒和甘蜜種植園。離開了士姑來村，他們來到地不佬村，即陳厝港。進入陳厝港前，他們穿越了茂密的胡椒和甘蜜種植園，園丘道路蜿蜒，舉頭都是高高的甘蜜葉和胡椒藤，穿過甘蜜的茂密灌木叢後，一間茅草屋（萬柵、大厝）矗立在甘蜜與胡椒樹之中，這是陳厝港的中心，華工在此房屋用大鍋（鼎）熬煮和提煉甘蜜。⁶⁰

陳厝港的居民聚居于地不佬河的岸邊上，村子周圍都種滿了甘蜜與胡

⁵⁶ 潘醒農：《馬來亞潮僑通鑒》（新加坡：南島出版社，1950），頁42。

⁵⁷ Carl A. Trocki, *Prince of Pirates*, p.113.

⁵⁸ *Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 29 November 1855, p. 3.

⁵⁹ Laurence Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857-1858-1859* (Cambridge: Cambridge University Press, 1859), pp. 22-31.

⁶⁰ 工人必須將甘蜜汁液浸泡煮沸至漿汁的稠度，才將其倒入模具中，待幹了呈淺色以後，再切成塊狀。

椒。埃爾金的記述中有一段重要的文字，他提到他們一行人在一位年邁的華人長老的家中歇息，這位老人是陳厝港的頭人，被政府委以族長（Patriarch）的身份管治陳厝港。據他描述，族長的家是一間古樸的木制房子，有寬闊的陽臺，由雕刻的柱子支撐，房子還有空曠的房間，用於木匠店、臥室或充作裁定民事糾紛的法院，上面吊掛了巨型紙制燈籠。族長還奉上的食用檳榔招待，其中甘蜜是食用檳榔的配料之一，配以中國茶和各種中式甜點。⁶¹

一八五〇年代末，陳厝港開港有十餘年，但還是飽受虎患。陳厝港附近的種植園飽受老虎攻擊，附近有不少於二十個種植園，種植園的苦力因害怕遭到老虎攻擊而放棄住在種植園裡，逃到村內避難。在埃爾金一行人抵達的三周前就有超過五十名華人被老虎咬死，一天有五人失蹤，這些被老虎攻擊的村民往往被發現時就只剩下骨頭。陳厝港當地還有華人墓園，在他們抵達時，墓園裡有好幾個新墓，都是被老虎攻擊而死的華工。⁶²在埃爾金筆下的地不佬河圖像中（圖七），有一間建在水上的亞答屋，他們一行人在亞答屋裡用餐，亞答屋下面泊著幾艘小船（運載椒蜜的 *pukat*）。埃爾金畫的是陳厝港的河口，椒蜜成品從這裡運到新加坡出售，此處也可能是當時柔佛椒蜜貿易的中心，因為一八五〇年代的陳厝港還是柔佛的行政中心，而且也有好幾艘的大型貿易船在此進行商業活動。

⁶¹ Laurence Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857-1858-1859*, p. 27.

⁶² Laurence Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857-1858-1859*, pp.28-29.



【圖七】一八五九年陳厝港手繪圖

圖片來源：Laurence Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857-1858-1859*, p. 30.

陳厝港雖然地理位置偏僻，經過十多年的開墾，一八五九年已有一百八十座種植園正在生產農產品，從柔佛鴉片的消費中可以得出一些關於當地華人口規模的概念。天猛公每個月可從承包人那裡獲得的鴉片銷售額的百分之二十二點五，每月的收入估計高達一萬三千盧比（5,790 西班牙銀元）。根據天猛公立下的規定，每個種植園開始種植的第三年開始，無論種植什麼種類的經濟作物，都得每月交付一元的地租。一八五九年柔佛大約有兩千座種植園需要支付租金，這個數目還在穩健增加，這些種植園的所有人都屬於華人移民。⁶³

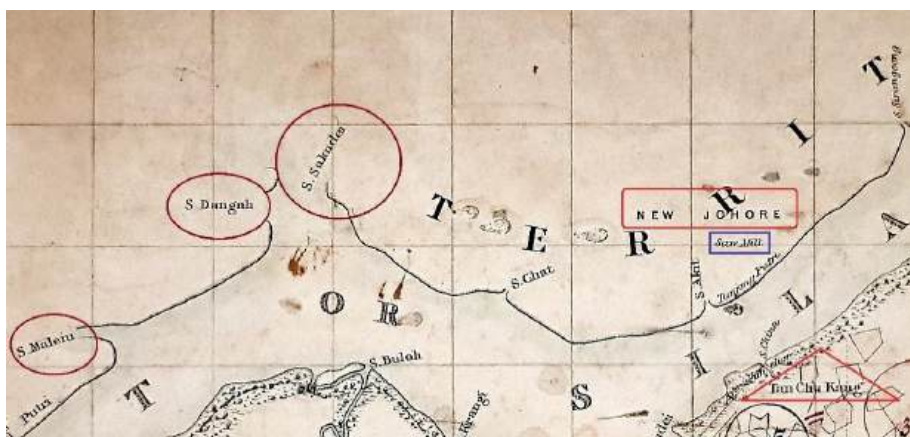
通過埃爾金的文字，似乎可以肯定陳厝港是柔佛椒蜜的貿易中心，他所見到的族長很可能是甲必丹，因為只有華人甲必丹才有權執行裁決民事糾紛。陳開順一八五七年二月去世，埃爾金一八五九年見到的這位甲必丹，可能是其義子陳清豐。此外，從他的記述，可以知道柔佛在一八五九

⁶³ Laurence Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857-1858-1859*, pp.30-31.

年一共賣出五萬七千七百七十八盧比（25,734 西班牙銀元）的鴉片給當地苦力。另外，從一八四〇年代開墾十五年後，柔佛已有超過兩千座種植園，單陳厝港就有一百八十座。從一八六三年十月二十四日報章刊登的一則柔佛陳厝港發生的謀殺案⁶⁴，可以看出陳厝港在柔佛是一個重要和標誌性的港腳。

三、沿著新加坡的三個港腳

除了士姑來和地不佬，柔佛在開埠的兩年內還發出了馬來由河（巫許後港，Sungai Melayu）、地南河（Sungai Tiram）和雙溪查（Sungai Chat）的開港證書給華人種植者。如下地圖所示，這五條河是最靠近新加坡的河口，推測是因為交通的便利，使新加坡的華人越峽到對岸種植甘蜜，他們把甘蜜成品通過水路船運至新加坡售賣。同時，從下圖八可以清楚看到一八六〇年代的柔佛有「New Johore」、「Saw Mill」、「Tanjong Putri」，沿著海峽的河流是「Sungai Melayu」、「Sungai Dangah」、「Sungai Sekudai」、「Sungai Chat」，對岸是新加坡的「Tan Chu Kang」（陳厝港）。



【圖八】一八六四年新加坡勘察地圖「Map of Island of Singapore and its Dependencies」

⁶⁴ “Judicial,” *The Straits Times*, 24 October 1863, p. 2.

圖片來源：取自新加坡檔案館，于一八六四年由海峽殖民地測量總長所繪。

馬來由河（巫許後港）開港證書內容如下：

一八四五年一月十三日，星期一下午四點，柔佛天猛公禦准及發給在柔佛 Sungai Melayu 種植的華人開墾種植園證書。Sungai Melayu 發給 Keh、Kong、Ah Kan、Kanchu，天猛公與種植人簽訂免賦稅三年的協訂，三年後，該種植人必須按照新加坡「公司」繳稅的稅率繳付於柔佛政府，這是天猛公對到柔佛的所有種植人的要求。⁶⁵

與上述相同內容的地南河開港證書，在同年一月發給林姓三人（Lim Boon, Lim Loon, Lim Tee Kot），⁶⁶雙溪查則於八月發予 Ah Toh Pio, Ah Ngee。⁶⁷這三條河流的河口位置都是沿著柔佛海峽，與新加坡一水之隔。華人優先選擇在這三處開墾種植園，除了運載甘蜜的便利以外，能快速從新加坡運來物資也是考量因素之一。

除了以上幾個港區的描述，一八五五年的一則新聞⁶⁸中可以窺視一八五〇年代柔佛種植人的一些概況。一名住在柔佛名為 Tan Chang Kang 的華人，和其他三人乘船到 Sempang 河勘探一座種植園。半途中，這三人突然襲擊他，使其身負二十多處刀傷，他只好半途跳船逃生，在一名馬來人的幫助下，把他送到 Sempang 河港主 Eu Ah Hew 的家，他被抬到種植園的萬柵等待救援，後來在員警的協助下送到市鎮醫院。襲擊 Tan Chang Kang 的三名華人都姓陳，其中一人是種植園苦力，另一人則住在 Sempang，是 Sempang 港雇傭的船主，負責載送甘蜜到新加坡。三人中的一人告訴 Tan Chang Kang，他有一座種植園在 Sempang，欲出售，Tan Chang Kang 不疑

⁶⁵ No.4, SKMK1.

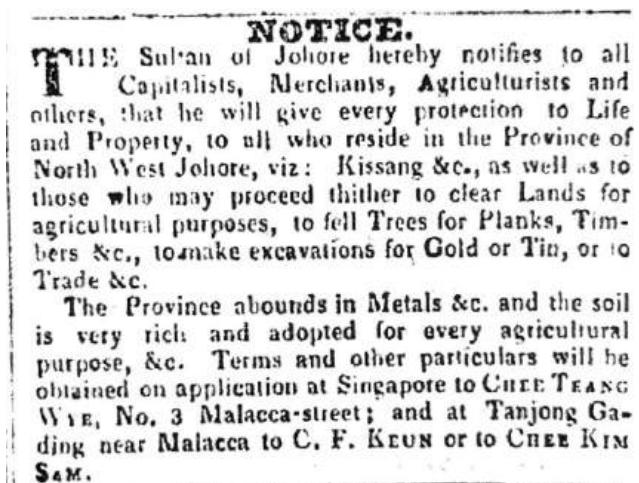
⁶⁶ No.8A, SKMK1.

⁶⁷ No.5, SKMK1.

⁶⁸ *Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 29 November 1855, p. 3.

有他，才上對方的船去勘察要出售的椒蜜園。被害人 Tan Chang Kang 是柔佛的椒蜜種植人，沒有合夥人，習慣自己運送甘蜜到新加坡，在他的種植園有十名苦力，雖然他住在柔佛，但並不認識天猛公，只知道住在陳厝港的陳開順。這雖然是一則社會新聞，卻也留下一幅柔佛開荒十年後的華人種植園日常畫面。

柔佛開墾種植椒蜜的成果是不容忽視的，直至一八四八年，柔佛已約有九千英畝的土地開發成椒蜜園，每年可產出三萬擔甘蜜。⁶⁹這豐厚的利潤引起擁有柔佛王統的蘇丹阿里的興趣，在其父蘇丹胡塞去世以後，他便一直留在麻坡。一八四四年至一八四九年柔佛新山一共開港十二條，成功的港主制度港模式，讓蘇丹阿里看到港主制度的可行性，也欲效仿在麻坡實行。一八五〇年三月八日，蘇丹阿里于《新加坡自由時報》刊登廣告，招承新加坡的商人開發與投資柔佛西北部吉桑（Kesang）地區，招承的代理是麻六甲殷商徐欽三等人。⁷⁰



⁶⁹ Joseph Balestier, "A View of the State Agriculture in the British Possessions in the Straits of Malacca," *JIAEA*, Vol.2, No.3 (1848), p. 146. See C. M. Turnbull, *The Straits Settlements 1826-67*, p. 152.

⁷⁰ "Page 1 Advertisements Column 3," *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 8 March 1850, p. 1.

【圖九】一八五〇年蘇丹阿里在《新加坡自由時報》刊登的廣告

圖片來源：《The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser》，8 March 1850, p. 1.

根據柔佛檔案館港契記錄，一八四四年至一八六〇年柔佛一共發出了三十六份開港證書，如下表一：

【表一】一八四四至一八六〇年柔佛發出的港契數量

序	日期	港區	持港人
1	1844 年10 月9 日	Sungai Sekudai	Ah Chun, Ban Seng
2	1844 年10 月22 日	Sungai Tebrau	Kapitan Tan Kee Soon
3	1845 年1 月13 日	Sungai Melayu	Keh, Kong, Ah Kan
4	1845 年1 月26 日	Sungai Tiram	Lim Boon, Lim Loon, Lim Tee Kot
5	1845 年7 月13 日	Sungai Tiram	Teo Ah Hock, Teo Ah Chin, Teo Ah Hin
6	1845 年8 月25 日	Sungai Chat	Ah Toh Pio, Ah Ngee
7	1845 年10 月26 日	Sungai Lunchu, Sungai Paksi	Ah Lin, Kee Neo, Ah Tin, Ah Too, Ah Jit
8	1845 年11 月29 日	Sungai Buloh Besar	Tan Ann, Tan Ah Jit
9	1847 年4 月25 日	Sungai Pandas	Ban Li, Ban Ning
10	1849 年8 月15 日	Sungai Sekudai	Lau Lib Keng
11	1849 年8 月27 日	Sungai Danga	Kuan Ha, Aik
12	1849 年8 月28 日	Sungai Tebrau	Kee Soon
13	1852 年8 月26 日	Sungai Laya, Sungai	Ah Tu Nong, Ah Jee Koh, Ah

		Papan, Sungai Kening	Lak Foo
14	1852 年9 月18 日	Sungai Pechah Periak, Sungai Tembaga dua Bakti	Tiong Sit, Tiong Lee Wat, Tiong Yau Hoon
15	1853 年4 月11 日	Sungai Tajun Galang Patah	Boh Koh Ah Kow, Boh Koh Ah Noi, Boh Koh Bon Hin
16	1853 年4 月17 日	Sungai Choh, Simpang Sungai Choh, Sungai Chekam	Teng Heng Kee
17	1852 年10 月- 1853 年10 月	Sungai Poo Besar, Sungai Poo Kechil	Teng Hoo, Teng Cain, Teng Ah Hin
18	1853 年6 月1 日	Sungai Chemarang	missing
19	1853 年7 月14 日	Sungai Redang	Tee Hang
20	1853 年8 月27 日	Sungai Pontian Besar, Kechil	Ah Yang Kuang, Ah Ban
21	1853 年9 月11 日	Sungai Layang	Lim Ah Chak, Lim Thia Koh
22	1853 年10 月17 日	Sungai Santi	Ang Peng
23	1853 年10 月20 日	Sungai Pulai	Nga Too Beng
24	1854 年11 月12 日	Sungai Berangan	Tan Teng Kui, Tan Hiok Nee, Tan Sang Hooi
25	1854 年11 月27 日	Sungai Bukit Berangan	Tan Hiok Nee, Tan Ban Tee
26	1855 年1 月17 日	Sungai Tiram	Bang Soon
27	1856 年5 月16 日	Sungai Papan	Yew Yang Kuang, Yew Eng Kuang, Yew Ng Meng

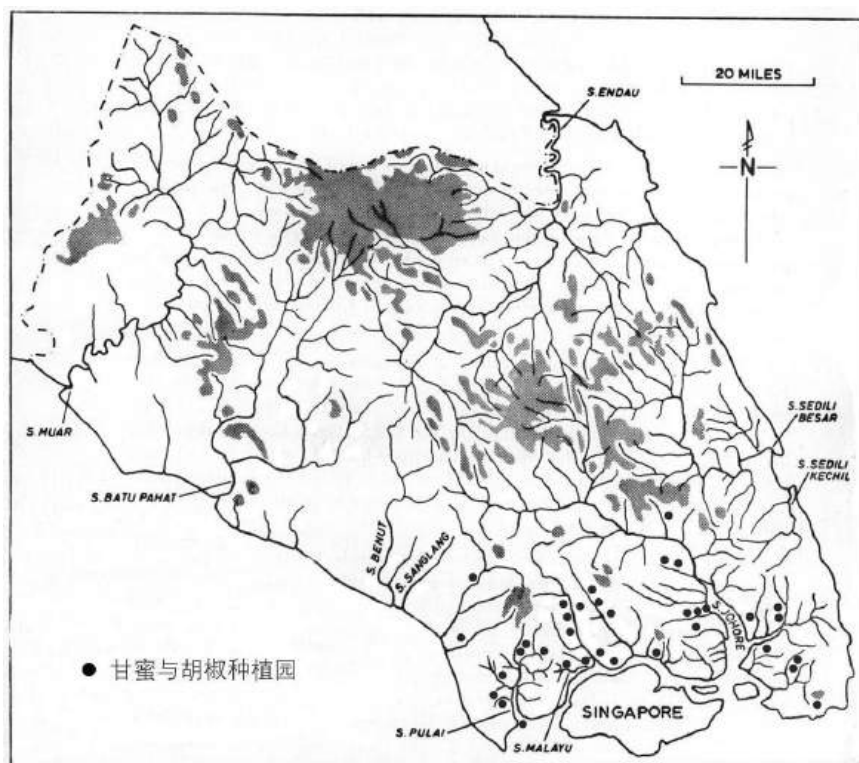
28	1856 年12 月14 日	Sungai Sengkuang yang di kuala Sungai Tebaran	Teo Ah Man
29	1859 年3 月20 日	Sungai Pontian Besar	Chim Tang See, Chim Ah Toh
30	1859 年8 月2 日	Sungai Tebrau	Captain Ching Hong
31	1859 年11 月25 日	Sungai Seluyut	Tan Chu, Tan Kin Hak
32	1860 年9 月	Sungai Pontian Kechil	Tiong Ah Nee, Tiong Ah Lir
33	1860 年9 月7 日	Sungai Santi	Ng Ah Kwi, Ng Ah Ki, Nong Ah Chee, Ng Yong Chun, Ng Teng Moo, Nong Yahya
34	1860 年9 月23 日	Sungai Sekudai	Lau Tan Hee, Lau Ah Tia, Lau Boon Kuok, Lau Boon Choon, Nong Yahya
35	1860 年9 月25 日	Sungai Temun	Eng Yang Lek, Eng Tong Heng, Eng Ah Kun, Eng Bok Seng, Eng Toh
36	1860 年9 月25 日	Sungai Melayu, Sungai Samju	Ah Meng
37	1860 年10 月28 日	Sungai Rengit	Chua Ah Chin Hock (Chua Chin Huat, No.80), Chua Ah Mee, Chua Ah Nam, Ah Toh, Chua Chan Hock

資料來源：整理自柔佛檔案館開港契約檔案 SKMK1。⁷¹

⁷¹ Professor Carl A. Trocki 慷慨提供此份檔案的馬來文版，特此感謝。

上列表所述及的三十七個開港證書中，其中第二份和第三十份的 *Sungai Tebrau* 是同一份港契，原第二份港契已散佚，目前柔佛檔案館僅能搜索到三十六份港契。*Sungai Tebrau* 分別由甲必丹陳開順和甲必丹陳清豐擔任港主。

上表一顯示柔佛自一八四四年發出兩份港契以來，一八四五年再發出六份港契，此後就處於停滯不前的狀態，一直到一八五三年才又連續發出八份港契，之後斷斷續續每年都保持一到三份的港契，一八六〇年才又有六份的契約發出。從圖九可以看出一八四四至一八六〇年代的開埠的港區，均圍繞沿新加坡河岸開展。這是開港初期柔佛開港的情況。在這之後，柔佛的椒蜜業開始起飛。一八六九年蘇伊士運河開通以後，從新加坡通往歐洲的船運縮短了航程，此後歐洲國家對甘蜜的需求就不斷地提高，柔佛的港區逐漸沿著河流往中部乃至北部開發。



【圖十】一八四四年至一八六〇年柔佛椒蜜園港區分佈圖

圖片來源：筆者在 James C. Jackson (1965) 所繪製的一八八七年港區地圖上整理一八四四年至一八六〇年的港區分佈。

陸、結語

柔佛開埠與港主制度的實施，代表著柔佛經濟現代化，開始迎來源源不斷而來的收入，作為發展用途。特別是一八三四年英國減低甘蜜進口關稅後，催使新加坡的甘蜜出口量突飛猛進。這也是英國工業革命在十九世紀進入的另一個極盛時期，加上自由資本主義的時代的巨輪，推動英國及其殖民地自由貿易的發展。

天猛公伊布拉欣對甘蜜與胡椒種植早已耳熟能詳。早在新加坡開埠前，來自廖內的華人便已于島上墾殖。只是當時的新加坡尚未開埠，華人墾殖的港區甚小，其父天猛公阿都拉曼所能分得的稅收，不可能太多。隨著新加坡的發展，天猛公伊布拉欣看准甘蜜種植的巨大利益，柔佛廣闊的土地及森林資源，正好可以作為甘蜜種植的最好基地。無論是種植的土地、運輸的河道還是提煉甘蜜成品所需的柴薪，柔佛境內無一不備。天時地利人和，是柔佛開埠的最佳寫照。

從柔佛檔案館保存的珍貴港契文獻得知，柔佛最早開發的幾個港腳包括一八四四年的士姑來河及地不佬河。士姑來河由劉姓潮州人開墾，而被稱為劉厝港，地不佬河由陳姓人士開墾，而被稱為陳厝港。接下來的兩年內，港契還發出給在馬來由河、地南河和雙溪查三條河流周圍開墾的華人。至一八四九年，柔佛一共開港十二條，約千英畝的甘蜜園，年產三萬擔，此時柔佛的甘蜜種植業不斷擴展，實施的港主制度也趨向完整和成熟。

經過約二十年的積累和奠基，柔佛在一八七〇年代至一九〇〇年代迎來了椒蜜貿易的鼎盛期，也因椒蜜種植的繁盛，柔佛的華人人口不斷增多，形成無數個華人社群，開港地點也從沿岸不斷往內陸地區延伸，華人人口不斷攀升，為政府帶來豐厚的經濟機會。

引用書目

近人文獻

安煥然、劉莉晶 ONN, Huann Jan & LIU, Li Jing

- 2007 《柔佛客家人的移植與拓墾》（新山：南方學院，2007）。
The Migration and Settlement of Johor Hakka People (Johor Bahru: Southern College, 2007).

吳華、舒慶祥編 WU, Hua & SU, King Siang (eds.)

- 2008 《柔佛新山華文史料匯編》（新山：陶德書香樓，2008）。
A Compilation of Chinese Historical Materials of Johor Bahru (Johor Bahru: Kelab Thow Teck Johor Bahru, 2008).

吳華編 WU, Hua

- 2009 《近看鄉情濃——柔佛州海南族群資料專輯》（新山：柔佛州十六間海南會館，2009）。
Exploring Hometown Sentiments: A Compilation of Hainanese Community Materials in Johor (Johor Bahru: Federation of Johor Hainan Associations, 2009).

李鐘鈺 LI, Zhong Yu

- 1947 《新加坡風土記》（新加坡：南洋編譯所，1947）。
A Description of Singapore in 1887 (Singapore: Nanyang Book Co. Ltd., 1947)

李馨 LI, Xin

- 2008 〈柔佛潮僑概況〉，收錄于吳華、舒慶祥編《柔佛新山華文史料匯編》（新山：陶德書香樓，2008），頁371-373。
 “An Overview of the Teochew Immigrants in Johor,” in Wu Hua & Su King Siang (eds.), *A Compilation of Chinese Historical Materials of Johor Bahru* (Johor Bahru: Kelab Thow Teck Johor Bahru, 2008), pp. 371-373.

南方華人族群與文化研究中心 Research Institute of Chinese Ethnicity and Culture

- 2003 《柔佛潮人史料合作計畫工作紀行》（新山：南方學院，2003）。
The Johor Teochew Historical Materials Collaborative Project Work Journal (Johor Bahru: Southern College, 2003).

- 2003 《潮人拓殖柔佛原始資料匯編》（新山：南方學院，2003）。
A Compilation of Primary Sources on Teochew in Johor (Johor Bahru: Southern College, 2003).
- 莊欽永 CHNG, David Khin Yong
- 1996 《實叻峨槽五虎祠義士新義》（新加坡：新加坡南洋學會，1996）。
A Re-examination of the Spirit Tablets Previously Housed at the Five Tigers Shrine, Singapore (Singapore: The South Seas Society, 1996)
- 許雲樵 HSU, Yun-Tsiao
- 1961 〈柔佛的港主制度〉，《南洋文摘》，第 2 卷第 8 期（1961）（香港：南洋文摘社），頁 20。
 “The Kangchu System in Johor,” *Nanyang Digest*, Issue 2, No. 8 (1961) (Hong Kong: Singapore Nanyang Magazine Society), p. 20.
- 廖筱紋 LEW, Siew Boon
- 2019 《論新柔兩地潮僑領袖——陳旭年》，《南洋學報》，卷 73（2019），頁 207-335。
 “Rethinking the Teochew Community Leader – Major Tan Hiok Nee,” *Journal of the South Seas Society*, Issue 73 (2019), pp. 207-335.
- 潘醒農 PHUA, Chye Long
- 1950 《馬來亞潮僑通鑒》（新加坡：南島出版社，1950）。
The Teochews in Malaya (Singapore: The Nantao Publishing House, 1950).
- 鄭良樹 TAY, Lian Soo
- 2004 《柔佛潮人拓殖與發展史稿》（新山：南方學院，2004）。
The Formation & Development of Teowchew in Johor (Johor Bahru: Southern College, 2004).
- BALESTIER, Joseph
- 1848 “A View of the State Agriculture in the British Possessions in the Straits of Malacca,” *JIAEA*, Vol.2, No.3 (1848).
- BASRI, Ahmad Fawzi
- 1984 *Sistem Kangchu dalam Sejarah Johor 1844–1917* (Kuala Lumpur:

Persatuan Sejarah Malaysia, 1984).

BEGBIE, P. J.

1967 *The Malayan Peninsula* (Kuala Lumpur, New York, Oxford University Press, 1967).

BUCKLEY, Charles Burton

1969 *An Anecdotal History of Old Times in Singapore* (Singapore: University of Malaya Press, 1969).

BURKILL, I. H.

1935 *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*, Vol.I (London: Published on behalf of the governments of the Straits Settlements and Federated Malay States, by the Crown Agents for the colonies, 1935).

COOPE, A. E.

1936 "The Kangchu System in Johore," *JMBRAS*, Vol. 14, No. 3 (1936), pp. 247–263.

JACKSON, James C.

1965 "Chinese Agricultural Pioneering in Singapore and Johore 1800–1917," *JMBRAS*, Vol. 38, No. 1 (1965), pp. 77–105.

JACKSON, James C.

1968 *Planters and Speculators: Chinese and European Agricultural Enterprise in Malaya, 1786-1921*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968).

LEE, Poh Ping

1974 *Chinese Society in nineteenth and early twentieth century Singapore: A Socioeconomic Analysis*. Ph.D. Dissertation (Ithaca: New York Cornell University, 1974).

OLIPHANT, Laurence

1859 *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the years 1857- 1858-1859* (Cambridge: Cambridge University Press, 1859).

Singapore National Library Board

2019 *On Paper: Singapore Before 1867*, (Singapore: National Library Board Singapore, 2019).

TAN, Teck Soon

- 1902 “Chinese Local Trade,” *The Straits Chinese Magazine*, Vol.6, No.23 (1902), pp. 89-97.

TROCKI, Carl A.

- 1975 “The Johor Archives and the ‘Kangchu’ System 1844–1910,” *JMBRAS*, Vol. 48, No. 1 (1975), pp. 1–46.
- 1976 “The Origins of the Kangchu System 1740-1860,” *JMBRAS*, Vol.49, No.2 (1976),pp. 132-155.
- 2007 *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore 1784-1885* (Singapore: National University of Singapore Press, 2007).

TURNBULL, C. M.

- 1972 *The Straits Settlements 1826-67: Indian Presidency to Crown Colony* (London: University of London, The Athlone Press, 1972).
- 1959 “The Johore Gambier and Pepper Trade in the mid-19th century,” *JSSS*, Vol. XV (1959), pp. 43–55.

Unknown

- 1874 *Singapore and Straits Directory 1874* (Singapore: The Mission Press, 1874).
- 1891 *Singapore and Straits Directory for 1891* (Singapore: The Singapore and Straits Printing Office, 1891).

報章：

- 《星洲日報》，2020年1月7日。Sin Chew Jit Poh, 7 July 2020.
- Singapore Chronicle and Commercial Register*, 1 May 1834.
- Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 29 November 1855.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 1 January 1846.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 26 March 1846.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 27 December 1850.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 28 May 1846.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 5 June 1845.
- The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, 8 March 1850.
- The Straits Times*, 18 August 1848.
- The Straits Times*, 24 October 1863.

官檔：

Undang-undang Kangchu 1873，柔佛檔案館藏。

Surat Tauliah Kangchu，柔佛檔案館藏。

Surat Keterangan Membuka Kebun，柔佛檔案館藏。

SSR, Q9, J. T. Thomson to Resident Councillor T. Church, *Record of a Report from the Surveyor*, 6 April 1848，新加坡檔案館藏。

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0005

廿世紀上半葉越南的儒學爭論——以潘瓊和陳仲金為例

Confucian Debate in Vietnam during the Early-20th-century —
— The case of Phan Khoi and Tran Trong Kim

楊春玉荷*

Ha Duong Xuan NGOC

阮河秋**

Ha-Thu NGUYEN

阮越方***

Viet-Phuong NGUYEN

關鍵詞：潘瓊、陳仲金、儒學爭論、儒教、越南哲學思想

Keywords: Phan Khoi, Tran Trong Kim, Confucian Debate, Confucianism, Vietnam philosophical thought

2024年1月06日收稿，2025年2月15日修訂完成，2025年3月17日通過刊登。

本研究屬越南教育與培訓部部級科學與技術課題，由順化大學理科學院政治理論學院哲學與國家管理系講師阮越方（NGUYỄN VIỆT PHƯƠNG）博士主持，課題為《中近代東亞背景下的新儒學：以其在日本、韓國、越南的歷史與存在為例》，項目編號為B2025-DHH-19。我們謹向編輯委員會及匿名評審專家致以衷心感謝，感謝您對本稿的細心審閱與指正，使本文得以更加完善。

* 越南河內國家大學下屬人文與社會科學大學哲學系博士生

Ph.D. student, Faculty of Philosophy, University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University, Hanoi.

** 越南河內國家大學下屬外國語大學中國語言文化系講師

Lecturer, Faculty of Chinese Language and Culture, University of Languages and International Studies, Vietnam National University, Hanoi.

*** 順化大學理科學院政治理論學院哲學與國家管理系講師

Lecturer and corresponding author, Department of Philosophy and Governance, Faculty of Political Theory, University of Sciences, Hue University.

摘要

在東亞國家的儒學歷史中，學術爭論是一項相當頻繁的活動。這一活動對儒學的理論發展，使其適應時代要求起著至關重要的作用。然而值得注意的是，與漢字文化圈的其他國家不同，在越南的儒學歷史中，幾乎沒有出現過任何重大的爭論。在這種情況下，潘瓊和陳仲金之間的爭論被認為是廿世紀初越南儒學最引人注目的事件之一。本文以潘瓊與陳仲金在越南《婦女新聞》週報上歷期發表的一系列問答式文章為依據，重點分析兩位學者關於儒學問題的爭論，主要包括孔子與宋明理學、無神論者還是有神論者、實行中庸、君主制和民主制、直覺與理智、儒教與西方科學、對孔孟邏輯學的批判等。作者希望通過對潘瓊與陳仲金之爭的個案研究，向讀者介紹越南廿世紀初最引人注目的儒學爭論，並進一步澄清儒教在與西方科學和哲學連結影響下的一些學術問題。

Abstract

Throughout the history of Confucianism in East Asia, academic debates were common, which contributed to the theoretical growth of Confucianism and adapted to the characteristics of each historical period. Surprisingly, unlike other countries in the region, Vietnam has seen hardly any significant debates on Confucianism over the centuries. In that context, the debate between Phan Khoi and Tran Trong Kim can be considered one of the most notable events in Confucianism in Vietnam during the first half of the twentieth century. Based on a series of question-and-answer exchanges between Phan Khoi and Tran Trong Kim published in the long-running article on Phu Nu Tan Van (Vietnam), the paper focused on analyzing the debate between the two scholars on various Confucian issues, including Confucius and Neo-Confucianism, atheism or theism, practicing the mean, monarchy and democracy, intuition and reason, Confucianism and Western science, and critiques of Confucius and Mencius's logic. By studying the case of the debate between Phan Khoi and Tran Trong Kim, the authors aim to not only introduce the most famous Confucian debate in Vietnam during the first half of the twentieth century, but also contribute to the clarification of academic issues surrounding Confucianism in its interrelationship with Western science and philosophy.

壹、前言

源遠流長的儒家思想是造就東亞文化特色的基本元素之一。從整體的角度來看，不難看出儒家的爭論是一種經常以具有吸引力但激烈的方式進行的活動。¹這是該學說在理論結構上日趨完善，適應歷史背景的重要的、不可或缺的基礎。然而，從區域的角度來看，各國家的儒家爭論在內容和形式上都存在著或多或少的差異。比如在越南，縱觀這裡儒學的歷史發展，我們可以看到，這個學說在幾個世紀的傳入和發展過程中幾乎沒有發生過爭論。這種情況直到廿世紀初才開始發生變化，當時越南兩位著名學者潘瓊（Phan Khôi, 1887-1959）和陳仲金（Trần Trọng Kim, 1883-1953）之間爆發了關於儒學的爭論。

一九三〇年，儒家學者、東方哲學學者陳仲金出版了《儒教》（*Nho giáo*）第一卷。《儒教》出版於一九三〇年至一九三二年共三卷。第一卷講述了儒教在早期時代的發展；後兩卷探討了從漢朝到清朝各個封建朝代中的儒教以及關於越南儒教的一些內容。這是當時越南用拉丁字母編寫的內容最完整的儒學哲學歷史著作之一。文章中，他靈活運用西方哲學的方法來實現儒學現代化的目標，使儒學適合越南人的思想。陳仲金出版《儒教》，成為了越南最具權威的儒教研究人物之一。他的《儒教》一書被視為傳統漢學與現代西學之間的橋梁。這本書的影響力非常顯著，讓同時代其他學者的研究相形見绌，這些學者大多深受傳統影響，「他們的語言風格對古代作品始終保持著一種尊敬的態度，從而抑制了任何批判性的思考。」²陳仲金的做法在當代學術界引起了爭議，值得注意的是具有社會改

¹ 東亞各國關於儒教的爭論具有廣闊的視野及多樣性。在中國，有一些著名的爭論，如漢儒的「古今文經學之爭」、朱熹（1130-1200）與陸九淵（1139-1193）的「鵝湖之會」等。在韓國有李滉（Yi Hwang, 1501-1570）與奇大升（Ki Daeseung, 1527-1572）的「四端七情論爭」（Sadanchiljeongron）、李東（Yi Gan, 1677-1727）與韓元震（Han Wonjin, 1682-1751）的「人物性同異論爭」（Inmulseongdongiron）等。上述爭論與我們研究的越南儒學爭論在許多方面有所不同。然而，我們的目標並不在於比較其的規模與內容，而是為了向東亞讀者介紹一場具有越南特色的儒學爭論，以豐富和多樣化對東亞地區儒學爭論傳統的理解。

² Trinh Van Thao, *Vietnam du confucianisme au communism* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990), tr. 269. 鄭文草：《越南從儒教到共產主義》（巴黎：阿爾馬丹出版社，1990年），頁

革和儒教落後思想批判傾向的學者潘瓊的觀點。《儒教》一書出版後，潘瓊立即與陳仲金就該書的內容進行了長時間的爭論，以便「檢查陳先生的書是否符合儒學。」³

在《儒教》的序言中，陳仲金將這一學說比作一座隨著時間的推移而變得腐朽的珍貴古老房屋。然而，人們不能忍心完全捨棄它，因為那是傳統。因此，陳仲金成為了一名建築師，更準確地說，是一位「繪製儒教藍圖」⁴的人，將其保存下來傳承給後世。

值得一提的是這張儒教藍圖的指南針。陳仲金認為，遵循良知指引的學者才是真正的儒教傳人。陳仲金及其儒教現代化的目標，看到了陽明學的潛力。因此，他一方面批評朱子學「並不是真正的孔孟學說」⁵；另一方面，他認為陽明學是「將來可以讓儒教興盛的思想。」⁶他還主張將陽明學的思想（更深層的是孟學）與柏格森的學說結合起來，形成一種反正在當時的越南人眼中相對罕見的東西方觀點，即良知就是直覺。

通過蒐集調查資料發現，潘瓊與陳仲金在《婦女新聞》（*Phụ Nữ Tân Văn*）週報上以問答形式共發表了潘瓊的〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉、陳仲金的〈與潘先生論孔教的芻議〉、潘瓊的〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 *M. Logique* 女士家玩，在那裡，我們會講話〉、陳仲金的〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉等 7 號 4 篇。⁷

269。

³ Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, trong Lại Nguyên Ân (biên tập), *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2006), tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

⁴ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 9. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 9。

⁵ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển III (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 249. 陳仲金：《儒教》，第三卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 249。

⁶ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển IV (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 163. 陳仲金：《儒教》，第四卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 163。

⁷ 我們引用兩位學者的論點的原始文件，即《婦女新聞》週報上發表的文章。但其中潘瓊的第一篇文章：“Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 54, May.

兩位學者爭論的全部內容和發展已成為廿世紀上半葉越南儒學具有代表性的事件。我們認為這場爭論的重要性可以通過以下主要原因來解釋：

首先，從理論上講，爭論是任何學說內在發展的驅動力。辯手們通過為自己的立場和觀點辯護，為促進理論的發展和完善做出了貢獻。以儒家為例，從東亞的角度來看，形而上學、倫理學、邏輯學等問題已經被大量儒家學者討論過。越南儒教反而沒有這樣的爭論。直到廿世紀初這個事件發生後，儒家才在這裡創造了一個與東亞學界相同的哲學事件並「澄清了許多百姓長期以來還模糊的哲學問題。」⁸儘管這場爭論的一些議題並不具有很強的哲學性而引發了關於儒教在新社會中的存在與適應的問題。這並不妨礙它的貢獻，尤其是在豐富東亞儒教的特色和傳統方面。

其次，從歷史的角度來看，這場爭論有助於反映當時越南社會的本質。黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）曾認為，哲學「是通過思想去把握其所在時代。」⁹從這個角度來看，潘瓊與陳仲金作為哲學活動的爭論已經清晰地反映了越南社會在跨文化交織和文化適應強烈發生的條件下而轉型的景象。推而廣之，這一事件也有助於描繪文化交叉，日益明顯的東亞整體生活的圖景。明確認識該時代背景，我們就可以不僅從理論角度，而且從實踐角度進行評估，溫故而知新沿著傳統和歷史的腳步走近現代。

第三，是爭論主體的代表性和立場。潘瓊和陳仲金憑其對儒教和東方

29, 1930（〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，《婦女新聞》，1930年5月29日，第54號）已丟失，至今仍無法查閱。目前該文章的全部內容由賴元思搜集並發表在 *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*（《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》）。我們與其聯繫過並得知該期號已失蹤。故本文只能引用目前唯一得到保留的材料。請參考：Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930, tr. 181-192。任何錯誤都是我們的。

⁸ Thanh Lăng, *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1 (Sài Gòn: Phong trào văn hóa, 1972), tr. 128-129. 清浪：《1932年一代文學批評》，第一卷（西貢：文化運動，1972年），頁128-129。

⁹ G.W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 21. 格奧爾格·威廉·弗里德里希·黑格爾：《法哲學原理》（劍橋：劍橋大學出版社，1991年），頁21。

哲學的精研可被稱為廿世紀上半葉越南學術界的權威知識分子。因此，這兩個人物之間的爭論就成為了一個具有代表性的事件。

二戰期間，陳仲金在越南以及其他東亞國家被視是一位重要的政治人物。他擔任越南帝國政府的總理，該政府屬於日本的大東亞共榮圈。然而，使他出名的並非這個職位，而是他的學術。在這方面，他被視為越南的儒學頂尖學者。

陳仲金雖然出生於傳統儒學的家庭，但憑藉他非凡的努力，他有了機會接觸到西方學術環境，並以敏銳的眼光重新審視儒學。從小，他接受了漢語和法語的雙重教育。從立場上看，陳仲金是一位受西學影響的學者。他接受了殖民地通言學校（*Trường Thông ngôn, Collège des Interprètes*）¹⁰的全面培訓，並有機會前往法國的默倫師範學校（*École Normale d'instituteurs de Melun*）繼續深造。回國後，陳仲金在東京保護國（*Xứ bảo hộ Bắc Kỳ, Protectorat français du Tonkin*）¹¹的教育部門擔任各種職務。這個過程塑造了他獨特的個性，使他能夠運用西方新穎的思維和明晰論述來研究東方的學說。他的作品，如《儒教》、《王陽明》（*Vương Dương Minh*）、《古代佛教和今日佛教》（*Phật Giáo Thuở Xưa Và Phật Giáo Ngày Nay*）以及《關於人生的觀念》（*Quan niệm về cuộc nhân sinh*）等，都清晰地展現出了他的風格，但在本質上並不掩蓋他的出發點和學術立場，即儒家思想。陳仲金在《儒教》一書中明確闡述了構建「作為支持儒教復興政策的理論基礎」¹²新認知體系的意圖。《論語》中「用之則行，舍之則藏」¹³提起了

¹⁰ 越南在法國殖民地時期一所學校的名稱。該學校專門為當時殖民地政府培養翻譯員。

¹¹ 由法國殖民政府命名的一個行政單位。法國殖民政府實行了分割以統治政策，將印度支那半島分為東京保護國、安南保護國、（*Protectorat français d'Annam*、法屬交趾支那（*Cochinchine française*、老撾保護國（*Protectorat français du Laos*）、柬埔寨保護國（*Protectorat français du Cambodge*）等五部分。該五部分還被稱為法屬印度支那（*Indochine française*）由一個法國人擔任東洋總統全權大臣（*Gouverneur-général de l'Indochine française*）。

¹² Nguyễn Thọ Đức, “Về việc xác lập lại phá hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong “*Nho giáo*””, trong Nguyễn Kim Sơn (chủ biên), *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020), tr. 155-210.阮壽德：〈論儒家道統的重建與對陳仲金《儒教》中朱熹思想的批判〉，收入阮金山（編）：《越南儒家經典》（河內：河內國家大學出版社，2020年），頁155-210。

儒家對時代應該有自己的職責和使命。他一生行藏都一直在孔孟的規矩範圍內。

陳仲金的儒家傾向和立場與先前的學者相比大不一樣。陳仲金對在越南儒家歷史上籍籍無名的陽明學派表現出極大的崇敬。陳仲金認為這種實學對當時的越南人來說是非常必要的，而不是像朱子學那樣保持一種拘泥約束的態度。因此，他對朱熹持有深刻的批評態度，特別是在《儒教》一書中。此外，陳仲金還用心編寫了一部名為《王陽明》的著作，目的是向越南人全面介紹這一學說的面貌。這些行為無疑對越南的朱子學傳統提出了挑戰。

然而，傾向於維新激進的學者潘瓊主張反對了陳仲金對儒教的觀點，並成為了一場著名的爭辯。潘瓊雖然跟陳仲金一樣也出身科舉，但其生活反映了對儒家思想的強烈批評，而不是像他的同事那樣致力於現代化。

與此同時，潘瓊則被譽為著名的批評家，而且是廿世紀上半葉越南新聞界的代表人物。他的筆深入挖掘了半殖民地半封建時期的進退兩難困境。儘管他是一位儒教學者，「從六歲開始閱讀孔子的書籍，出生並成長在他的思想中」¹⁴，但最終潘瓊還是在各種報紙上一刀兩斷地抨擊了這一學說，為越南人民尋找新的思想。

潘瓊與先前的學者如梁文玕（Lương Văn Can, 1854-1927）、潘佩珠（Phan Bội Châu, 1867-1940）、潘周楨（Phan Châu Trinh, 1872-1926）等人同樣有著進步的觀點。他是東京義塾（Đông Kinh Nghĩa Thục）的重要成員，這個組織旨在推廣國語字，傳播新思想，同時譴責舊學傳統和儒家思想。

如果說陳仲金以其精心研究的著作聞名，那麼潘瓊主要是通過他在 20 世紀上半葉越南報紙上的言論而為人知曉。潘瓊通過提出了許多學術問

¹³ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 95。

¹⁴ Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

題，與越南當時的頂尖知識分子進行辯論成為了一位真正的學者和思想家。這些爭辯使他的名聲絲毫不亞於當時的傑出人物，如黎興（Lê Du, 1884-1967）、范瓊（Phạm Quỳnh, 1892-1945）、阮科文（Nguyễn Khoa Văn, 1908-1954）等。

這樣，兩人都根源於儒教思想，但發展方向不同。正是這個因素造成了這場爭論的特殊性。出於上述原因，我們認為通過潘瓊和陳仲金的案例來研究越南儒學爭論，將對東亞儒學思想的一個重要組成部分，即越南的儒學精神的反思，為開闢新的思路過程做出重要貢獻。

貳、越南的儒學爭論研究綜述

我們通過潘瓊和陳仲金的案例來研究廿世紀上半葉越南儒學爭論，主要依靠原始資料，即兩位學者在《婦女新聞》週報上發表的文章。此外，我們還收集，篩選和調查與此問題相關的研究著作。它可以分為以下兩組：

一是對該爭論的初步探討。清浪在其《1932 年一代文學批評》¹⁵第一卷中簡要記錄了這場爭論，以進一步了解廿世紀上半葉越南文學的批評活動。吳必素的《陳仲金儒教批判》¹⁶一書也有類似傾向，用若干行文字來對這一事件進行介紹以批判《儒教》一書。武玉璠在《現代作家》¹⁷第二卷中，總結了兩位學者關於《儒教》一書的爭論話題，以澄清陳仲金的綜述寫作風格。阮玉善編著的《廿世紀文藝爭論》¹⁸也提到了潘瓊的論點，但這

¹⁵ Thanh Lăng, *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1. 清浪：《1932 年一代文學批評》，第一卷（西貢：文化運動，1972 年）。

¹⁶ Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim* (Hà Nội: Mai Lĩnh, 1940). 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940 年）。

¹⁷ Vũ Ngọc Phan, *Nhà văn hiện đại*, tập 2 (Hà Nội: NXB Vĩnh Thịnh, 1951) 武玉璠：《現代作家》，第二卷（河內：永盛出版社，1951 年）。

¹⁸ Nguyễn Ngọc Thiện (biên soạn), *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 1; tập 2 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001). 阮玉善（編）：《廿世紀文藝爭論》，第一卷；《廿世紀文藝爭論》，第二卷（河內：勞動出版社，2001 年）。

些論點主要圍繞著國學、新詩、《斷腸新聲》（*Truyện Kiều*）等其他問題的爭論。

二是，研究潘瓊及陳仲金的論文。此部分的研究角度及方法豐富多樣。例如，武嘉在其《潘瓊：越南語、報紙和新詩》¹⁹中分析了潘瓊關於語言、文學及女權的開放觀點。黃氏紅在其《廿世紀初越南文學現代化實踐：以潘瓊現象為例》²⁰中指出了潘瓊作為一名記者、文學家對越南文學現代化的貢獻。賴元恩及其《理解潘瓊作家》²¹一書，從生平、作品、社會活動等不同角度為該歷史人物做了具體的介紹。陳曰義的《潘瓊與范瓊在1930年報紙論壇的爭論初探》²²對潘瓊與當時與阮朝代有著密切關係的其他學者范瓊的爭論。

關於陳仲金的研究主要集中在他的生平、哲學思想或政治思想。例如兼沾的《關於陳仲金的論文》²³一書為初次接觸該人物的學者提供了一個概述。陳文正在其《略講歷史人物陳仲金的回憶錄》²⁴一文中，通過當時學者的記載，對陳仲金進行了描繪。阮越方等著的〈亨利·柏格森的「直覺」和陳仲金的「良知」：對《儒教》的一個視角〉²⁵重點分析了柏格森

¹⁹ Vu Gia, *Phan Khôi: Tiếng Việt, báo chí và thơ mới* (Hà Nội: NXB ĐHQG TP. Hồ Chí Minh, 2003). 武嘉：《潘瓊：越南語、報紙與新詩》（胡志明：越南胡志明國家大學出版社，2003年）。

²⁰ Hoàng Thị Hương, *Thực tiễn hiện đại hóa văn học Việt Nam đầu thế kỷ XX – nhìn từ hiện tượng Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022). 黃氏紅：《廿世紀初越南文學現代化實踐：以潘瓊現象為例》（河內：社會科學出版社，2022年）。

²¹ Lại Nguyên Ân, *Tìm hiểu tác giả Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2023). 賴元恩：《理解潘瓊作家》（河內：作家協會出版社，2023年）。

²² Trần Viết Nghĩa, “Tìm hiểu cuộc tranh luận của Phan Khôi với Phạm Quỳnh trên diễn đàn báo chí năm 1930”, *Tạp chí Khoa học ĐHQGHN, Khoa học Xã hội và Nhân văn*, tập 30, số 1 (2014), tr. 33-4. 陳曰義：〈潘瓊與范瓊在1930年報紙論壇的爭論初探〉，《越南河內國家大學出版社科學雜誌：人文與社會科學》，第30卷第1期（2014年），頁33-42。

²³ Kiên Thêm, *Luận đề về Trần Trọng Kim* (Saigon: NXB Ban Trẻ, 1960) 兼沾：《關於陳仲金的論文》（西貢：青年出版社，1960年）。

²⁴ Trần Văn Chánh, “Tàn mạn nhân vật lịch sử Trần Trọng Kim qua những trang hồi ký”, *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 6-7 (104-105) (2013), tr. 108-142. 陳文正：〈略講歷史人物陳仲金的回憶錄〉，《研究與發展雜誌》，第6-7期（104-105）（2013年），頁108-142。

²⁵ Nguyễn Việt Phương và cộng sự, “‘Trực giác’ của Henri Bergson và ‘Lương tri’ của Trần Trọng Kim: Một điểm nhìn từ cuốn *Nho giáo*”, báo cáo trình bày tại Hội thảo khoa học quốc tế văn hóa

（Henri Bergson, 1859-1941）對陳仲金在運用良知、直覺等概念撰寫《儒教》一書時的影響。阮壽德在其〈儒教與民主思想：陳仲金在《儒教》中論儒教「民主」思想〉²⁶一書中深入分析了陳仲金以儒教、民主、科學為三支柱的民主儒教觀點。

總體來看，這些著作或多或少提及了陳仲金和潘瓊兩位學者之間的爭論，但它們僅僅作為其他主題的論據，沒有將這場爭論作為研究的焦點。

在發現了這些研究的空白之後，我們認為必須對潘瓊與陳仲金的儒學之爭進行深入研究，一方面確定這一事件對廿世紀上半葉越南儒學所起的作用。另一方面，從更廣泛的角度來看，這項研究還將為證明和補充東亞儒學在其發展過程中的爭論的豐富多樣性做出貢獻。

參、二者爭論背景

越南學者對儒學之爭發生在儒學開始進入衰落時期。值得注意的是，為什麼該學說在整個越南封建制度統治的過程中並沒有引起爭論？能回答這個問題就能夠為潘瓊與陳仲金之爭在越南儒學發展過程中所起的影響進行定位。

儒教較早被傳入越南，但其在此地繁榮的起點大約從十世紀才開始蓬勃發展並延續到一九一九年儒家科舉的最後一個里程碑。在這個過程中，人們「呼吸儒教的空氣，喝儒教的奶，吃儒教的飯，葬也葬在儒教的禮儀

giáo dục lần thứ III (ICCE 2022) - Giao lưu văn hóa, giáo dục Pháp - Việt - Nhật: Lịch sử và phát triển (Huế: Đại học Sư phạm Đại học Huế, 3-4 tháng 11 năm 2022), tr. 298-316. 阮越方等：〈亨利·柏格森的「直覺」和陳仲金的「良知」：對《儒教》的一個視角〉，「第三屆國際文化教育科學會議論文集（ICCE 2022）法越日文化和教育交流：歷史與發展」國際學術研討會（順化：順化大學所屬師範大學，2022年11月3-2日），頁298-316。

²⁶ Nguyễn Thọ Đức, “Nho giáo và tư tưởng dân chủ (Luận bàn về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*)”, *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 2 (136) (2017), tr. 17-47. 阮壽德：〈儒教與民主思想：陳仲金在《儒教》中論儒教「民主」思想〉，《研究與發展雜誌》，第2期（136）（2017年），頁17-47。

中。」²⁷這一學說對越南社會的影響明顯地表現在科舉文學系統、官場競逐目標和個人修養等三個主要方面。以上三個方面中，前兩者更為突出。造成此現象的原因有很多，但總的來說，一切都圍繞著「務實」這個概念。越南儒教學說的務實性可以從以下幾個角度理解：

一是從思想角度來看。越南封建時期深受三教的影響。越南儒教存在於一個世俗國家，忽略了形而上學爭論。與此同時，佛教和道教通常扮演著讓人體驗宗教和形而上學問題的角色。這可以被視為越南人在物質與精神生活中比較明確的思想分工。

二是從民族心理的角度來看。法國殖民時代的學者格蘭（Paul Giran, 1875-1921）曾提出了一個對於越南人著名而備受爭議的觀點，稱為「權力野心和遵循慣例的傾向，使他們天生成為官員。」²⁸由此能看出來，越南的儒教思想仍然缺乏一個學說應具備的深度，因為每個人都將自己的抱負放在了國家官場中。在科舉制度的時代，學習的最重要目標就是成為一名官員。詞章、簡略的教育傾向將儒教思想變成了「頗為「務實」的政治社會學說[.....]違背了形而上學和宗教。」²⁹這一特點被阮朝封建集權政府充分利用，以建立一個忠誠、盡心盡力的官僚體系，為其權力欲望服務。³⁰

²⁷ Đào Duy Anh, *Khổng giáo phê bình tiểu luận* (Huế: Quan Hải Tùng Thư, 1938), tr. 114-115. 陶維英：《孔教批判小論》（順化：觀海叢書，1938年），頁114-115。

²⁸ Paul Giran, *Psychologie du Peuple Annamite: Le caractère national. L'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique* (Paris: Ernest Leroux, 1904), p. 80. 保羅·格蘭：《安南民族的精神狀態：民族性、歷史、知識、社會和政治演變》（巴黎：拉魯斯出版社，1904年），頁80。

²⁹ Trình Văn Thao, *Vietnam du confucianisme au communisme* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990), tr. 151. 鄭文草：《越南從儒教到共產主義》（巴黎：阿爾馬丹出版社，1990年），頁151。

³⁰ 在越南的科舉制度中，一個顯而易見的務實特點是明確的考取目標。阮朝的正史曾詳細記錄了明命皇與大臣們關於《明史》事件的對話。所有的大臣對這件事都一無所知，並認為他們的學習僅僅是為了考取功名而已。請參考：Quốc Sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, tập 2, (Hà Nội: Nxb Giáo dục, 2007), tr. 322（阮朝國史館：《大南實錄》，第二卷（河內：教育出版社，2007年），頁322；A. Bonhomme, "La ville des Mandarins", *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, số 02 (1916), pp. 169-179. 阿·博霍姆：〈官話之城〉，《順化古都之友雜誌》，第2期（1916年），頁169-179。此外，還有一些其他原因使得越南的儒學具有濃厚的務實主義特點，缺乏形而上學價值，例如印刷技術和書籍的不足。這影響

如果不與廿世紀初西方文明的新價值觀發生衝突，務實性將繼續與越南封建制度共同存在。但實踐證明儒學從中心地位逐漸衰弱，被視為英法哲學、馬克思主義等新浪潮之前的老學派。³¹一部分儒家學者直接接觸，另一部分是通過「新聞新書」（*Tân văn Tân thư*）³²運動吸收新的觀點和方法。他們逐漸分化成支持儒學、反對儒學、對儒學進行東西方融合等立場不同的人群。

務實儒學帶來的穩定性確實受到了挑戰，這是越南傳統與現代矛盾的重要標誌。新（*tân*）舊（*cựu*）兩級既攻擊又結合。舊學努力證明自己並沒「陳腐」。新學亦肯定自己不「浮華」。潘瓊和陳仲金作為置身於這種背景下的知識分子，意識到了這個問題。他們的出發點加上時代因素，促使兩位學者開啟了越南儒學史上罕見的爭論。

了儒學的普及，也限制了思想的靈活性。請參考：Tsuboi Yoshinaru, *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa 1847-1885* (Hồ Chí Minh: Nxb Trẻ, 1999), tr. 245. 坪井善明：《大南國面對法國與中華 1847-1885》（胡志明：年輕人出版社，1999 年），頁 245；Emmanuel Poisson, “Quan chức, thuộc viên, hành chính cấp tỉnh và địa phương tại Bắc Kỳ (cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX)”, *Nghiên cứu lịch sử*, Số 293 (1997), tr. 63-74. 以馬內利·泊松：〈北圻的省級和地方官員、成員和行政人員（19 世紀末-20 世紀初）〉《歷史研究》，第 297 期（1997 年），頁 63-74；此外，越南儒學家在編纂作品時的簡化趨勢也是一個值得注意的特點。相比中國儒家的經典大多為系統化的著作，例如：《四書大全》、《性理大全》，在越南，則是一些簡化的著作，例如：朱文安（Chu Văn An, 1292-1370）的《四書說約》（*Tứ thư thuyết ước*）、黎貴惇（Lê Quý Đôn, 1726-1784）的《四書約解》（*Tứ thư ước giải*）、裴輝璧（Bùi Huy Bích, 1744-1818）的《性理撮要》（*Tính lý toát yếu*）、阮文超（Nguyễn Văn Siêu, 1799-1872）的《四書摘講》（*Tứ thư trích giảng*）。這在某種程度上限制了對儒學的思考和創造力，而其原因也無非是務實主義的特點。

³¹ 從十九世紀末到廿世紀上半葉，這些思想通過致知會（Hội Trí Tri, Société d'enseignement mutuel du Tonkin）、開智進德會（Hội Khai Trí Tiến Đức, Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites）、國語傳播會（Hội truyền bá Quốc Ngữ, Association pour la diffusion du quốc ngữ）、東京義塾（Đông Kinh Nghĩa Thục, École de la juste cause de la capitale）、維新運動（Vận động Duy Tân, Mouvement Duy Tân）、東遊運動（Vận động Đông Du, Voyage vers l'Est）等組織運動的積極活動。

³² 十九世紀至廿世紀上半葉越南一場政治文化運動的名稱。「新聞新書」是指由嚴復（1854-1921）、康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1962）、福澤諭吉（Fukuzawa Yukichi, 1835-1901）、樗牛高山（Takayama Chogyū, 1871-1902）等當時中日學者翻譯、註釋撰寫，後來由阮長祚（Nguyễn Trường Tộ, 1830-1871）、潘佩珠（Phan Bội Châu, 1867-1940）、潘周楨（Phan Chu Trinh, 1872-1926）等人提倡的愛國運動傳入越南的關於世界與西方文明書籍。

肆、潘瓊與陳仲金爭論的內容和演變

一、孔子與宋明理學

潘瓊以〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉一文開始了爭論。他對《儒教》一書提出了一系列問題要陳仲金解答。首先是關於孔子與宋明理學的關係。

潘瓊表示，對儒教的發展要在其所屬王朝的特定歷史背景下進行分析，同時又要避免宋明理學思想與孔子思想的混淆。他指出陳仲金認為孔子用「無極」來解釋萬物本源的觀點並不妥當。「無極」僅出現在周敦頤（1017-1073）的「無極而太極」命題中。潘瓊強調：「孔子在《易經》中，只說了「易有太極，是生兩儀」，卻沒有提出太極上的任何無極。」³³

在這一點上，潘瓊清楚地展示了哲學史研究的客觀性。他一方面指出陳仲金違反了邏輯同一律：

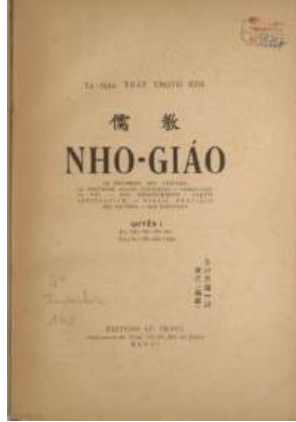
宇宙的真相就像一場未開的賭博。哲學家一直就像賭徒一樣，各執己見。在賭局還沒有開始的時候，我們這些研究人員就像賭場服務生一樣，我們只應該思考清楚，而不應該隨意改變那些賭徒的想法。³⁴

另一方面，他是向當時許多越南人介紹了儒教進程中的形而上學觀點的人之一。在吸收中國儒教的過程中，大多數越南儒家主要著眼於社會政治方面的開發，只有少數儒家注重這一學說的形而上學內容。通過潘瓊的詮釋，儒教精神得到了更全面，更廣泛的理解。然而，陳仲金在努力達成一致的過程中犯了一個錯誤，他沒有直接回答潘瓊的問題，而只是更清楚

³³ Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

³⁴ Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

地分析儒學不同時期之間的差異。直到最後一篇文章，兩人才找到了共同的觀點陳仲金決定在最新版本中對其進行修改。³⁵



【圖一】《儒教》第一卷再版漢越法三語的封面³⁶

陳仲金將孔子和周敦頤合在一起是無意還是有意為之？目前還沒有明確的答案。然而，此事對越南這兩個因素之間的關係有了一些啟發。宋明理學作為儒學發展史上的鼎盛時期，以程朱理學及陸王心學等兩個主要傾向不僅在中國佔有重要地位，而且傳播到東亞國家。然而，在封建時期的越南，宋明理學僅以程朱理學為人所知。直到近現代，陳仲金一直是通過《儒教》和《王陽明》兩部著作熱衷於介紹心學的人之一。越南學者最近的研究也表明了他對陽明學的明確立場。³⁷陳仲金融合了宋明理學創立人之

³⁵ 陳仲金的《儒教》第一卷於 1930 年誕生，並由黎升出版社（Lê Thăng）於 1943 年再版。該書再版時具有許多重要的修改與補充。值得注意的是在「太極與天理的變化」章中，我們沒有看到「無極」一詞的出現。這證明陳仲金已經認識到自己的錯誤並加以改正。我們認為這是一個學者參與辯論時可贏得尊重的積極態度。請參考：Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 100-106. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 100-106。

³⁶ *Nho giáo*, quyển I, 1943, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4242724t/f1.item.r=nho%20gi%C3%A1o> (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France), 下載：2023.11.14

³⁷ 請參考：Nguyễn Thọ Đức, “Về việc xác lập lại phá hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong “*Nho giáo*””, *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam*, tr. 155-210. 阮壽德：〈論儒家道統的重建與對陳仲金《儒教》中朱熹思想的批判〉，收入阮金山（編）：《越南儒家經典》（河內：河內國家大學出版社，2020 年），頁 155-210。

一周敦頤的觀點與孔子的思想表明：其在書寫《儒教》思想的過程中，受到了宋明理學多種思想體系及材料的影響。如果從中國哲學史研究方法論的角度考慮，這就犯了選材上的錯誤，即沒有選擇正確的歷史文獻製作。³⁸對於宋明理學的觀點，陳仲金也深信不疑。凡是宋明理學的觀點，陳仲金都「將其歸為孔子之觀點。」³⁹因此，潘瓊乃至後來學者對陳仲金這種觀點的批評是有其科學依據的。

然而，也有可能陳仲金對孔子和宋明理學的認同是一種創造性的轉換。這是一種對傳統批評趨勢的反應態度。在這種情況下，陳仲金所展現的創造性轉換，是對徹底否定儒學價值趨勢的回應。陳仲金運用周敦頤的思想詮釋孔子一事，並未完全偏離新儒家的立場。同時，新儒家本身也一直帶有嚴格的道統意識，認為自己是孔子的傳承弟子。新儒家通過領會和轉化儒學的內在價值，強化了孔子的形而上學觀點，其典型是無極與太極的關係。

因此，我們假設，陳仲金在爭論結束時的更正聲明，不一定是對潘瓊提出的缺陷的承認，而是一種面對公眾的態度，旨在使《儒教》一書在學術界中有更穩固的地位。

二、無神論者還是有神論者

陳仲金將鬼神問題置於儒教形而上學之中。在他看來，孔子是一個承認鬼神存在的有神論者。陳仲金寫道：「孔子認為有天、有天命、必有鬼神。」⁴⁰孔子是一位有神論者，這在儒教歷史中是毫無疑問的。然而，潘瓊卻不以為然。潘學者引用《論語》和《易經》來證明「孔子是無神論者。」⁴¹他認為，孔子從來不討論騷亂、怪事、鬼神，因為生的還搞不清

³⁸ 馮友蘭（1895-1990）曾經提出了撰寫中國哲學史的選取材料的五個標準。請參考：馮友蘭：《三松堂全集》，第二卷（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁259-260。

³⁹ Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim*, tr. 30. 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940年），頁30。

⁴⁰ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 130. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943年），頁130。

⁴¹ Phan Khôi, “Độc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo*

楚，怎麼理解死後之事。祭祀鬼神的活動只是服務於保護西周宗法制度——孔子創立學說之初的最高目標的一種形式。

陳仲金通過認同孔子在《論語》中所說的大多是所學公傳，所教的是事實，而且是讓學生記錄下來老師的教誨，駁斥了潘瓊的說法。問題是對於心傳法所蘊藏的神秘及形而上學的內容，孔子的弟子很少能夠領悟。因此潘瓊的論點不足以證實孔子是無神論者。

孔子的心傳之法是在通過刻意的沉默，而不是按照經典書籍來討論形而上學問題，含有東方哲學特徵的典範。這是後來儒家在整個儒家學說歷史上建立儒家系譜的基礎。因此不能只從社會政治方面來評價儒教，而必須把儒教作為一個全面、一致的哲學體系來把握。

為了進一步證明孔子的無神論立場，潘瓊還引用了《墨子》中的〈明鬼〉以及儒教的《易經》的論點：「人生之時，精神和氣質合成之。人死之時，靈魂消失鬼魂何處找？」⁴²針對這一說法，陳仲金解釋說，明鬼只是墨家對儒家輕視鬼神的態度的攻擊。另外，《易經》中的「消失」一詞，並不意味著指鬼神完全消失。因此，他斷定潘瓊在批判孔子的世界觀時陷入了思維僵化。

潘瓊在這場爭論中斷言孔子是無神論者之前，在另一篇文章中說「孔子既不是唯物主義者，也不是唯心主義者。」⁴³鬼魂問題畢竟屬於哲學世界觀的內容。潘瓊評價孔子觀點的轉變，在一定程度上反映了他在文化涵化背景下的學術方法，即改良與折衷主義相結合的新舊改造。⁴⁴就這樣潘瓊在

1930, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

⁴² Phan Khôi, “Độc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

⁴³ Phan Khôi, “Một cái vũ trụ quan còn mờ tối và yếu đuối: Không Từ chẳng duy vật mà cũng chẳng duy tâm”, *Tạp chí Tao Đàn*, Số 12 (Sep., 1939), tr. 961-967. 潘瓊：〈模糊而脆弱的宇宙觀：孔子既不是唯物主義者，也不是理想主義者〉，《騷壇雜誌》，1939年9月，頁961-967。

⁴⁴ 請參考潘瓊（筆名章民）在《南風雜誌》上兩次發表與該問題有關的文章：章民：〈論

不同爭論都持有自己的論點，上面的鬼魂案就是一個例子。然而，潘瓊的這種調和態度也並不完全令人信服，因為他在神論和鬼論之間存在一些混淆。潘瓊將孔子稱為無神論者的論據，其實是這兩種思想的混合。這在某種程度上影響了他在越南學術界的聲譽。

陳仲金提出的論據，卻未能發現潘瓊的這一漏洞。甚至，陳仲金還存在內部矛盾。他一方面認為孔子毫無疑問是有神論者；另一方面又認為很難確定孔子的立場。這在某種程度上與他在《儒教》的這一主題上最初的觀點有了矛盾。我們認為作為「越南思想史中的關鍵作品」⁴⁵的作者，這些搖擺不定的立場對社會有著非常大的影響，而事實也是如此。

《儒教》一書的內容以及陳仲金在與潘瓊爭論中提出的觀點，深刻影響了廿世紀上半葉的越南知識分子。在這一時期，報刊業經歷了初步階段並迅速發展。其中，傾向民族主義的撰稿人日益增多。一九二九年全球經濟危機爆發導致了印度支那重大的政治轉變。民族主義運動不斷興起並得到有民族主義傾向的報紙的支持。⁴⁶儒教作為民族主義的一部分，也受到了這一影響。

作為廿世紀上半葉越南儒教的代表性活動，兩位學者之間的爭論通過報紙廣泛傳播到人民群眾。尤其是《儒教》一書在爭論之後「火車站汽車站到處可見」。這導致了兩個結果：一方面，儒教按照陳仲金的願望得到了大眾化，另一方面，卻導致了對儒教理解的偏差。其中鬼神問題和主張孔子有神論的論點，讓許多人產生了誤解。甚至有人利用這一論點批評了儒教的停滯不前及其對社會的負面影響。這一趨勢的代表是「自力文團」

南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法》，《南風雜誌》，第5冊（1917年11月），頁254-257；第6冊（1917年12月），頁327-334。

⁴⁵ Shawn Frederick McHale, *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), p. 77 蕭恩·弗雷德里克·麥克黑爾：《印刷與權力：現代越南形成過程中的儒家思想、共產主義與佛教》（火奴魯魯：夏威夷大學出版社，2008年），頁77。

⁴⁶ Charles Fourniau et al., *Le contact colonial franco-vietnamien: le premier demi-siècle (1858-1911)*, (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999), p. 267（查爾斯·富尼奧等：《法越殖民接觸：本世紀上半葉（1858-1911）》普羅旺斯地區艾克斯：艾克斯-馬賽大學，1999年），頁267。

（Tự lực văn đoàn, Groupe Littéraire Autonome）的黃道⁴⁷。如果過度的延續這種傾向，儒教將變成「陳仲金教」，而非「孔孟教」或「先儒教」了。」⁴⁸

三、實行中庸

陳仲金在其《儒教》一書中的觀點開始了對中庸之道可行性的爭論。

孔子之道是君子的中庸之道，雖然不像道教、佛教那樣神奇超凡，但也是非常英明而符合真理的為人處事之道，任何人都可以遵循，任何時代都可以實行。⁴⁹

潘瓊認為，上述關於中庸的說法並不符合孔孟精神。因為孔子在講授中庸的過程中多次肯定，這是一件很難實行的事情。「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」⁵⁰「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」⁵¹由於中庸難以做到，所以社會上出現了孔子稱之為「鄉愿」的偽君子。該詞潘瓊經常用之對現代時期實行中庸的困難進行討論。

陳仲金在〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉一文中指出了為何他與潘瓊在中庸之道理解上存在著差異。潘瓊傾向於要排除中庸，因為其不可行性且不符合當代社會的需求。這一方面潘瓊與陳仲金的觀點南轅北轍。

⁴⁷ 黃道（Hoàng Đạo, 1907-1948）是越南廿世紀傾向於激烈反對儒教的一個文學組織「自力文團」的作家兼記者。吳必素（Ngô Tất Tố, 1893-1954）在其著作《陳仲金儒教批判》中認為黃道誤解《儒教》並通過自己一系列批判的文章為自己的觀點做宣傳。通過考察發現，黃道在自力文團《今日》報上發表了三篇題為〈孔教中的泛遊〉的論文。關於鬼神，〈孔教中的泛遊：孔教是一種宗教〉一文對孔子的有神論進行了猛烈的批判，認為該教「冷酷僵硬如死人」。請參考：Hoàng Đạo, “Phiếm du trong đạo Khổng: Đạo Khổng, một tôn giáo”, *Ngày nay*, số 120, July. 24, 1938, tr. 3-4 黃道：《孔教中的泛遊：孔教是一種宗教》，《今日》，1938年7月24日，第120號，頁3-4。

⁴⁸ Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim*, tr. 11. 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940年），頁11。

⁴⁹ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 275-276. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943年），頁275-276。

⁵⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁17。是指：中庸里所提出的思想是最高的德行！大家早就缺乏了這種德行。

⁵¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁21。是指：我們可以治理平定天下國家並不難，官爵俸祿也不可以推辭不要，也可以踩上雪白鋒利的刀刃，但是中庸的道理並不容易做得到。

《儒教》一書的作者認為中庸是適用於任何人和任何時代人格修養極為有效的方法。陳仲金道，要實行中庸並不容易，但因為「其極為有道裡所以何處人、何時代均可實行。」⁵²他進一步強調，真正的儒家學者從一開始就需要用這種方法嚴格修養，永不停歇，以免背上「鄉愿」的名號。儒家的典範就是不斷修養本心的君子。修養並不是其他宗教追求的神秘經典過程而是學以明道。實行中庸不會因難而退，要明確道理進而「形成高尚人格，在精神上日益佔據崇高的地位。」⁵³

陳仲金深受西方文化的影響，運用了許多科學方法來呈現儒家學說。他冒著風險做了一些很容易被認為妄意、離經背道的事情。潘瓊果然持著這種觀點，認為陳仲金書中有關中庸的章節違反了孔孟精神。然而，無論如何，在《儒教》一書序言中陳仲金表示其最終願望是讓後代更理解在「舊學派衰退了就沒人不在乎」⁵⁴背景中的儒教。所以他按新的傾向對該學說進行修改是理所當然的。

陳仲金之所以支持中庸，是因為他仍抱有對儒教在變動時代中的教育作用的希望。具體來說，就是希望消除越南人對於舊學或新學的偏見。過於偏向其中一方會導致思想和人生方向上的麻痺。這再一次顯示了陳仲金的創造性轉換，他選擇了儒教的內在價值，並為其披上了時代的外衣。相反地，對於一位儒者來說，理解和實踐中庸已經非常困難。對於當時的越南人來說，這幾乎是不可思議的。因此，潘瓊要求去除中庸說的意圖也不一定缺乏說服力。

在這種情況下，兩位學者關於這一主題的爭論並不在於對錯，而是對越南人提出的提醒。提醒他們擁有什麼，缺乏什麼，以及尚未做到什麼，以便在充滿動盪的時代背景下，逐步確定自己的人生方向。

⁵² Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 275-276. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943年），頁275-276。

⁵³ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 72, Oct. 2, 1930, tr. 9-11（陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月2日，第72號，頁9-11）。

⁵⁴ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 10. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943年），頁10。

四、民主與君主制

在討論儒教民主和君主性時，潘瓊和陳仲金出現了尖銳的分歧。這個問題的解決也明確表明了他們的立場。

《儒教》一書誕生的時期，也是越南發生眾多政治文化社會重大事件的時期。當時的封建制度政府把國家輸給了法國殖民主義者而受到激進派的批評。內外文化流動的交織，加深了當代知識分子心中的疑惑。這時，人們對儒家思想及其所倡導的君主制打上了一個大大的問號。在現代社會，國王是否應被民主模式所替代？潘瓊讀了陳仲金關於這個問題的書之後，以「孔教君主主義與民主主義（*démocratisme*）相反」⁵⁵的觀點引發了一場關於儒教與西方文明關係的爭論。

潘瓊對西方科學的理解與民主主義密切相關。在這種情況下，不僅是儒教思想書籍，甚至整個儒家學說都被他視為民主和科學發展的障礙。潘瓊認為，《儒教》提出的「任何政體都必須擁有君權」⁵⁶的觀點是不正確的。他認為：

「任何政體都必須擁有君權」——觀念錯誤。必須說，任何政體都必須擁有主權。現代民主國家的主權在哪裡？就是在憲法中。⁵⁷

陳仲金提出「忠君」二字來辯解反駁了潘瓊的上述說法。在他看來，忠君並不是君主制模式中對某個國王的忠誠，而是對君權的忠誠。陳仲金把君權當做不變的，是儒教的「神氣」，而任何社會制度均有之。他解釋

⁵⁵ Phan Khôi, “Đọc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

⁵⁶ Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 284. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943年），頁284。

⁵⁷ Phan Khôi, “Đọc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

道，儒家誕生時，有人通過奪取君權而自稱皇帝、國王。所以這個學說也承認了他們的地位，同時也為皇帝和國王平天下事業制定了遵循的標準。

孔教認為君權是能平天下的神氣，所以才說忠君而不說忠王、忠帝。因為當任何一個皇帝濫用君權，誰得民心誰能翻之。⁵⁸

陳仲金解釋君權的同時，也側重君權就是「主權」。當一個社會受到皇帝使用君權的過度壓迫時，人民就會反抗並另選擇其他人，其他集體作為主人並保護該君權。對於潘瓊用來反駁「君」一詞的「立憲」概念，陳仲金認為，這實際上就是君權的一種形式，因為立憲是「明確規定如何實施該君權的文字。」⁵⁹總體上看，陳仲金承認，所有社會的政治本質都是以「君權」二字為核心。每個社會都圍繞著這個軸心旋轉，並以專制，共和等許多不同形式表現出來。

潘瓊聽了陳仲金的上述論點，堅決不同意。他把這個問題轉向另一個方向說：在一個社會裡，需要提倡民主，而不是像儒教所提倡的強調皇帝形象。關於這個問題，陳仲金反對了潘瓊的觀點。陳仲金在肯定儒教不忠於單純的皇帝觀念的基礎，強調這一學說還提倡民主：「儒教沒有專制主義、必有民主主義。」⁶⁰儒教的民主主義與西方思想既有相似之處，又有不同之處。陳仲金主張民主必須在限度之內，即有才又有德的人來領導國家，而不是像西方那樣過度民主。換句話說，儒教始終崇尚民主，這種精神就像一顆寶石，最重要的是人們要意識到它的珍貴。因為：

⁵⁸ Trần Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930年7月10日，第60號，頁12-16。

⁵⁹ Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930年7月10日，第60號，頁12-16。

⁶⁰ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

就算它很珍貴，但沒人知道如何使用它，它再珍貴，也起不到什麼作用。如今知道了它是玉，就說它是玉吧，想用就用，不用也好。若說它是石頭，我就不同意。⁶¹

對這個問題，陳仲金用孟子關於提升人民地位和作用的「仁政」理論與潘瓊爭論。問題是孟子原來的傳統是否足以支撐他的論點，是否足以在過度時期中復興儒教？

越南廿世紀上半葉，隨著「新學」發展在範圍上的不斷擴大和深度上的日益加深，當時儒家學士有了變化。他們在為自己的判斷尋找知識與人生觀真是進退兩難。陳仲金為了突破困境想要現代化越南思想，通過以現代觀點看待儒教，將儒教與開放的以民主科學為核心價值的西方文明結合起來。

儒教作為越南民族文化特色的代表，在歷史上，特別是在轉型時期經歷過起伏。在此背景下，儒家思想與西方文明的尋找、調整、融合，是陳仲金具有實踐意義的重要選擇。當然，這種做法遭到了像潘瓊這樣的左派人士的強烈反擊，我們認為這是可以理解的。

五、直覺與理智

陳仲金書寫《儒教》最重要的方法是法國哲學家柏格森所倡導用以認知對象的直覺法（intuition）。台灣、香港、中國大陸的熊十力（1885-1968）、梁漱溟（1893-1988）、馮友蘭、方東美（1899-1977）等當代新儒家學者，都在一定程度上談到了柏格森的直覺與儒教的關係。⁶²但在越南，陳仲金是唯一關注這一要素的人。這是他的標誌，也是潘瓊努力抨擊的重點。陳仲金利用直覺並不像柏格森那樣與形而上學展開對話，而他的目的

⁶¹ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

⁶² 可以舉出一些研究成果，如梁漱溟的《唯識述義》、《東西文化及其哲學》、熊十力的《新唯識論》、《十力語要》、馮友蘭的《柏格森的哲學方法》、《貞元六書》、方東美的《哲學三慧》等等。

是將直覺與儒教結合起來，使之現代化，以應對日益增長的西方浪潮，影響整個地區的文化。陳仲金如此肯定儒教的一致性：「良知是直覺、理智是智」。陸王心學的儒者比程朱理學的得到陳仲金的更高評價。他認為只有陸王心學才能為儒教在與現代文明相結合的過程中做代表。這種觀點與以程朱理學為儒教的正宗派的越南儒者的道統觀念相悖。

陳仲金運用了孟子論良知的不慮而知觀點來證明「良知是直覺」。他認為這是理解儒教傳承體系統一性的基礎知識。潘瓊對其持反對態度，稱：「良知為人之性，而直覺和理智只不過是哲學家的認知法。」⁶³他還引用了孟子的觀點，認為良知的含義非常廣泛，包括道德、直覺和理智，因此不能認為直覺與良知同等價值。甚至在爭論範圍之外的文章中，潘瓊仍然堅決反對這一論點。⁶⁴

陳仲金繼續論證表明，潘瓊提到的「性」一詞有兩層含義。首先，「性」是日常生活中的善惡傾向，更傾向於社會倫理；其次，更深刻的「性」屬於孟子提出的形而上學的部分，即「神明，使人懂得仁義禮智。」⁶⁵在以上兩層含義中，良知就是根，使人可以立即懂得「那些仁義禮智，而其中包含了智慧與道德。」⁶⁶他總結道：良知就是直覺。

我們通過以上分析發現陳仲金所提出的論點還是相當勉強的，尤其是

⁶³ Phan Khôi, “Độc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006年），頁181-192。

⁶⁴ 請參考：Phan Khôi, “Hán học ở bên Pháp”, *Đông tây*, số 76, May. 30, 1931, tr. 1. 潘瓊：〈在法國的漢學〉，《東西》，1931年5月30日，第76號，頁1。該文章中潘瓊在文中曾經諷刺陳仲金：「中華人和我國人，學習中華文化都是靠千古流傳的所謂 intuition（心得心傳）；西洋人理所當然只能靠 intelligence（智慧）來理解，所以有時候他們扭曲了[……]《儒教》一書中作者將柏格森的 intuition 與孔孟學進行比較，兩者截然不同，真是再一次扭曲。」

⁶⁵ Trần Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930年7月10日，第60號，頁12-16。

⁶⁶ Trần Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930年7月10日，第60號，頁12-16。

結論部分。其原因來自於良知、直覺概念的內涵。用語言表達其本質是一個難題，尤其是在東方傳統中。因為，語言作為理智的工具，並不能澄清良知既直覺的本質。然而如果陳仲金不解決或不用西方理性主義來解決這個問題，傳統就很難跨過現代性的門檻。

因此為了強化自己的論點，陳仲金指出了潘瓊對「良知」與「直覺」的分析中的不足之處。具體來說，潘瓊選擇「良知」中的「良」對「不良」，選擇「直覺」中的「直」來對「不直」。他說「直覺」是由 *intuition* 一詞翻譯過來的，直 (*direct*) 對不直 (*indirect*) 並不包含良知或善惡之意⁶⁷，所以直覺只是哲學的工具、它不能與良知劃等號。陳仲金認為上述分析並不合理，因為需要充分認識這些詞語的內涵，而不能僅僅考慮「良」和「直」二字的字面意義。陳仲金受西方哲學的影響，通過詞典解釋的意義將儒教良知概念與西方直覺概念進行對照，進一步肯定了二者的意義相同，並不像潘瓊所提出的觀點。

直覺是由日本人和中國人從西方詞 *intuition* 「直覺」翻譯而來的一個新詞語。它指的是對事物或與智慧和道德有關的問題能夠快速掌握〔……〕如今將直覺來解釋良知，也沒有錯誤，因為孟子將良知解釋為「不慮而知」。⁶⁸

關於「理智就是智」的問題，潘瓊表示陳仲金的《儒教》一書並沒有明確界定這兩個概念的含義。在他看來，儒教不講理智，但它所用的方法就是理智。例如，「慎之思、明辯之」，「致知在格物」。陳仲金對這個問題幾乎同意潘瓊的批評。他同時還提出另一個問題進行爭論既區分違背

⁶⁷ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 *M. Logique* 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

⁶⁸ Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

「自然」的「理智」和符合天地規律的美德的「智」。違背天地的是「理智」順其自然的是「智」。對此，潘瓊反駁道：「「理智」由兩個漢字合在一起，既智用以認知和判斷，然後要按理做。」⁶⁹因此理智並不違背天地規律。潘瓊提出了重要的結論：「哲學名詞是我們學習的重要工具，如果使用不恰當，我們就會走錯方向。」⁷⁰這就是接觸任何科學知識的核心基礎。兩位學者對上述概念的澄清，是科學理解儒教的重要前提，讓一直以來越南儒教溫和、少歧異的討論有了新的啟發。

六、儒教與西方科學

二者在談到儒教與西方科學及思相關係的時候，體現出了逆向思想。一人將儒教當做一種落後的社會政治學說，另一人主張將儒教與現代西方科學結合起來。

潘瓊表示，儒教的神秘色彩無法與西方科學相結合。儒教「只講果不講因、叫人做而不解釋為什麼。」⁷¹潘瓊舉了一些例子來證明他的論點。其中最突出的有「格物致知」和「明德新民」兩個方面。

對於「格物致知」，潘瓊表示，這種方法雖然具有科學性，但光是解釋其內容就有「七十多位先儒的不同解釋。」⁷²潘瓊引用了王陽明（1472-

⁶⁹ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Không-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

⁷⁰ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Không-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

⁷¹ Phan Khôi, “Độc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

⁷² Phan Khôi, “Độc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘瓊：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘瓊：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

1529) 的解釋，格物致知深入人心，尋找每個人精神中的真理。根據上述解釋，「格物致知」不再是指全面徹底地感知事物，以便正確地理解事物。陳仲金對此沒有進一步討論，只是簡單做出評價，王陽明的理論非常深刻，需要單獨討論這一派別。

對於「明德新民」，潘瓊注意到「新」字，認為點亮個人內在德性，讓人們不斷創新，是與實驗科學相悖的。因為一者偏與神秘，另一者是社會實踐。想要「新民」需要經歷一個學習、吸收的過程，而不能採取這樣不科學的方法。

由於潘瓊尚未闡明什麼是科學，陳仲金從兩個層面解釋了這一概念。科學「廣義上是人類知識層面的一致方法與理論系統、狹義上則是專門針對某一些具體的知識。」⁷³他認為，儒教也具有科學性，其在哲理方面具有統一性，在系統方面具有全面性。按照直覺的方法來看，儒教思想並不缺少或中斷任何內容。陳仲金說如果你直覺地仔細觀察儒教思想，它也充滿了形而上學、邏輯學、倫理學、心理學等部分。然而由於傳承方式以及各個歷史時期的背景，潘瓊等學者認為這一理論並不適合西方科學。

陳仲金把儒家思想當做「天地萬物一體」⁷⁴的東方泛神論傳統並證明這是一門科學。他認為西方哲學分為兩大分支：思辨哲學和實驗哲學。思辨是「使用先於經驗的定義 (*définition posée à priori*) 或以假設 (*hypothèse*) 作為基礎。」⁷⁵在這裡儒教通過直覺法，以天地萬物一體為假設來解釋事物發生過程。因此陳仲金發現儒教與這一思辨分支有許多相似之處。他還批

⁷³ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

⁷⁴ 在辯論中，陳仲金將天地萬物一體稱為一個帶有泛神論含義的法語詞語「*panthéisme*」。陳仲金進一步解釋了這一觀點：「將天下視為一個家庭，將一個國家視為一個人」。請參考：Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

⁷⁵ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

評潘瓊僅依靠實驗來歸因所有理論。因為如果真是這樣，「像帕斯卡的《思想錄》（*Les Pensées*）或佛朗士的《伊壁鳩魯花園》（*Le jardin d'Epicure*）這樣的書，在許多地方比孔子的話更難，就必須被丟棄。」⁷⁶

陳仲金在天地萬物一體的基礎上認為潘瓊用錯了先儒的字。所謂「明德新民」中「新民」是宋明理學的觀點，具體是程朱理學派的觀點。陳仲金認為，這論點的本義是「明德親民」，既一切萬物歸一體。

己明德所明必能親民，明明德就是創造了天地萬物一體中之體，親民是達到天地萬物一體中之用。所以明明德在於親民，而親民是為了明明德。〔……〕明德親民從我做起眾人起而效之。故稱明德親民先我後先天下。若以「親」換「新」毫無此意。⁷⁷

《大學》曰：「大學之道在明明德在新（親）民在止於至善。」⁷⁸即學

⁷⁶ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。

⁷⁷ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年10月16日，第74號，頁9-13。在這一論點中，可以看出陳仲金以更多地道的越南語表達了王陽明在《大學問》中的說法，同時也主動加入了自己的觀點。我們在這裡引用《大學問》的原文，供讀者對照：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而為一體矣，實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而為一體矣，實與之為一體，而後弟之明德始明矣。」請參考：王陽明：《王陽明全集》，（上海：上海中央書局印行，1935年），頁674。

⁷⁸ 通過查閱越南《四書》的譯本發現，大多數譯本在翻譯《大學》一書中的「新民」或「親民」時，都存在歧義。例如，越南最早的《大學》譯本之一是阮克孝（Nguyễn Khắc Hiếu, 1889-1939；筆名 Tân Đà〔傘沱〕）的。原文為「親民」但在譯成越南人時，阮克孝則依照「新民」一詞的意思進行義譯。請參考：Chu Hy, *Đại-học*, Nguyễn Khắc Hiếu và cộng sự (dịch) (Hanoi: Tân-Đà Thư điểm, 1922), tr. 16. 朱熹：《大學》，阮克孝等（譯）（河內：傘沱書店，1922年），頁16。這種現象在後來譯本中繼續出現，如：Đoàn Trung Còn (段忠謦) 學者譯的 *Tứ Thư: Đại-học Trung-dung*, 請參考：Chu Hy, *Tứ Thư: Đại-học Trung-dung*, Đoàn Trung Còn (dịch) (Saigon: Trí-Đức Tòng-thơ, 1950), tr. 4-5

做君子，在於提高自身的明德，使民以新（親民），並知停何處方可達到完美境界。從「親民」的意義來考慮，我們將能夠看清楚該學說的泛神性，因為這樣，儒家學者才能齊家治國平天下。認為人通過個人培養可以教育社會是個重要的前提。

關於「新民」與「親民」的爭辯對確立儒學程朱學派與陽明學派等量大學派起到了關鍵作用。程子和朱熹接受了「新民」說法，而王陽明則認為「親民」天地萬物一體更符合儒教的精神。總之，陳仲金及其陽明學的立場支持了「萬物一體」必須基於「親民」，他認為《大學》的後來版本或多或少地影響了其本義。

有趣的是陳仲金對於陽明學經典的態度。他在反駁潘瓊的論據時，多數依靠了王陽明的《大學問》。但陳仲金並非單純地引用原文或提及該作品，而是將其與王陽明的話語交織在一起。這顯示了陳仲金在辯論中的意圖。他旨在將自己與王陽明統一，以確立自己在越南對這一學派的權威。

（朱熹：《四書大學中庸》，段忠誥（譯）（西貢：智德叢書，1950），頁 4-5；Nguyễn Đức Lân（阮德溝）學者譯的 *Tứ thư tập chú*，請參考：Chu Hy, *Tứ thư tập chú*, Nguyễn Đức Lân (dịch) (Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin, 1998), tr. 13（朱熹：《四書集註》，阮德溝（譯）（河內：文化信息出版社，1998），頁 13；漢喃研究院譯的 *Ngữ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, tập 1, 請參考：Chu Hy, *Ngữ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, Tập 1, Viện nghiên cứu Hán Nôm (dịch) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2004), tr. 29. 朱熹：《漢喃語文——四書》，第一集，漢喃研究院（譯）（河內：社會科學出版社，2004），頁 29 等。值得一提的是，這些版本雖然是根據原著《四書集注》進行翻譯，但並沒有添加朱熹對此內容的注釋和理解。有的譯本還認為，這是古代漢語中「親」與「新」的同音現象。這很容易對在越南經典儒家的內容產生扭曲。因為根據陳仲金上述分析，「新民」和「親民」顯然是從哲學角度表現出來的對立，而不是簡單的同音現象。就連陳仲金本人在《儒教》一書中也沒有呈現這一內容，而是在他與潘瓊之間爆發辯論時才提起的。我們發現，在這個問題上具有較高自我意識的作品之一是阮登倣（Nguyễn Đăng Thục, 1909-1999）改編的《大學》一書。他曾任 1975 年以前位於越南南部的一所大學西貢文科大學文學系主任東方哲學教授。他在書用一種非常獨特的方法解釋了《大學》的全部內容，既將其與笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）的《談談方法》（*Discours de la méthode*）一書進行比較。值得注意的是，阮登倣在前言中強調「應如王陽明所主張的那樣稱為「親」，而像朱熹那樣將其讀為「親」是沒有意義的」，請參閱：Nguyễn Đăng Thục, *Đại học* (Hanoi: NXB Tứ-Hải, 1949), tr. 4. 阮登倣：《大學》（河內：四海出版社，1949 年），頁 4。從該方法與途徑來看，他對這兩個詞有了非常獨特的解釋方法，值得討論。總之，上述問題並不新鮮，但正確認識其在越南的正確意義還需要更多的指導性研究。

也可以理解為，這是陳仲金在廿世紀上半葉向越南人重新呈現古漢文的一種方式。我們特別強調「廿世紀上半葉」這一詞組指的是越南人的新語言系統國語字使他們逐漸忘記了漢文的傳統。至此我們可以進一步理解潘瓊在依靠程朱學說和左派立場來考究孔孟時認為儒教不能和西方學說相結合的矛盾。而陳仲金的意圖是將孔孟思想，儒教的精髓與西方科學的進步相結合，以實現越南儒學的現代化。

七、對孔孟邏輯學的批評

在爭論中，潘瓊還批評陳仲金的回答缺乏邏輯性。邏輯學問題來討論，目的是間接打擊陳仲金及儒教傳統辯論法。

潘瓊認為，越南人的學問核心價值需要「以邏輯學為基石」⁷⁹但不少支持孔孟傳統的人卻多次在論證上犯了錯誤。

為了證明自己的觀點，潘瓊首先分析了《論語·為政》章中的「孝」。他講述了孟懿子問孔子何為孝。孔子曰：「無違」。之後孔子向樊遲講述了這個故事，並向樊遲詳細解釋了「孝」的含義，而不僅僅是「無違」兩個字。潘瓊認為孔子的回答並不明確（Amphibologie），因為「無違」二子意思太寬泛了。陳仲金反而說孔子有兩種教學方法。一是因材施教，二是區別對待：

第一，有人問他一個問題，他會看看那個人擅長什麼缺乏什麼並找出回答方案。這樣學生就能馬上明白。第二「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」⁸⁰

⁷⁹ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Không-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15。

⁸⁰ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

根據陳仲金的分析，如果孟懿子聽到「無違」二字馬上能理解，那就符合孔子的第一句格言。但如果其聽不懂而沉默，沒有試圖學習，這並不違背孔子的第二個格言。樊遲聽了上面的故事後不明白，就立即問孔子什麼是孝，孔子就解釋清楚了。由此，他得出了結論，孔子並不像潘瓊所說那樣違背邏輯學。

對於孟子而言，潘瓊提出了三個問題，並判斷這事是邏輯錯誤，並予以攻擊。

首先，孟子違反了三段論（*sylogisme hypothetique*）結構。在《孟子·盡心上》中，他引用了桃應與孟子關於瞽瞍（帝舜的父親）殺人的故事的對話來證明。潘瓊分析道：像帝舜和判罪瞽瞍的皋陶等兩個人物都是聖人，而「凡是聖人都有一種改行為善的方法。」⁸¹所以如果帝舜是天子、皋陶是一個正直的法官，那麼瞽瞍是不可能殺人的。因此孟子後來對桃應的答覆並「不考慮事情發生與否，見之即答，故答亦是胡言。」⁸²如果這個故事是真的發生，那麼帝舜將會遇到一方面是對天下的責任，另一方面是對他父親的孝順之間的衝突。孟子假設帝舜會違背天下背著他父親瞽瞍逃脫殺人之罪，當然，這也違背了天子之道。

陳仲金反駁上述論點時表示，桃應向孟子提出問題，只是想問問如果發生這樣的「兩難困境」，聖人將如何處理。孟子的回答並不違反三段論。陳仲金肯定孟子用「兩全」的思想來回應：

兩全是守國之官，勿有私心，太上皇犯法與庶民同罪，是法

⁸¹ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Không-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15

⁸² Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Không-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15

律致公之意也。天子至尊，但天子是人也，必有父子之情；父有難，子必救之，勿因權力而放棄做子之責，是孝也。皋陶當官守法，如此做才能盡人臣之心；帝舜做子，如此做才能盡孝子之情。義孝兩全也。⁸³

在此基礎上，他得出這樣的結論：瞽瞍殺人故事以及帝舜隨後的所作所為，並不是要孟子回答是或不是，而是為了檢驗這種解決方法是否符合倫理道德。從此教誨讀書人要實行君臣、父子之道，不得越線。

孟子與桃應的對話本質上在戰國時代的背景下就是集體性抽象意識「公」與個人性抽象意識「私」之間的關係。黃俊傑教授在其〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉一文中認為孟子回答的方法就是私向公的不斷擴展與延伸的過程。通過司馬光（1019-1086）、朱熹、荻生徂徠（Ogyū Sorai, 1666-1728）、伊藤仁齋（Itō Jinsai, 1627-1705）、趙翼（Jo Ik, 1579-1655）、李瀼（Yi Ik, 1681-1763）等東亞學者的詮釋發現，對公私關係的認識越來越深刻，主要從不可分割性與緊張性兩層面思考。這是倫理人與政治人之間的交叉與混淆，需要找出適當的解決方法。潘瓌和陳仲金在邏輯學方面的學術交流，儘管未為真理帶來正確答案，且與地區儒者相比未有更大更新的進展，但為解讀「東亞歷史重大事件之一」⁸⁴做出了貢獻。這也展示了在處理普遍性內容時東亞儒學在意識上的自覺性。

其次，孟子犯了沒有直接回答問題的錯誤（*changement de point*），而且答案與歷史事實相悖。潘瓌為了證明這一點，引用了《孟子·萬章上》了的細節，萬章問到：堯把天下交給舜，有這麼回事嗎？孟子答道：不，作為天子就不能把天下交給別人。

⁸³ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓌先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年9月25日，第71號，頁8-11。

⁸⁴ 黃俊傑：〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年），頁395-418。

陳仲金認為孟子、萬章都是儒者，懂得「天下為公，非一人也。」⁸⁵萬章的意思是「堯是否把天下當做自己的交給舜，有這麼回事嗎？」⁸⁶孟子的否認與萬章提問的內容是一致的。陳仲金從歷史的角度來表示「堯是把治天下之權交給了舜」⁸⁷，以進一步澄清潘瓊的攻擊。

第三，孟子爭論時沒有理解術語（terme）的本質。潘瓊引用了《孟子·滕文公上》關於孟子批判許行及其直接與孟子爭論之徒陳相的並耕論。陳相認為，市場上的價格一定要統一，比方說，相同長度的絲織物價格相同，相同米量價格相同，鞋子相同尺碼相同價格。孟子反駁道：

夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。
子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從
許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？⁸⁸

潘瓊很詳細地分析了陳相的意思，「大的和大的價格一樣，小的和小的價格一樣，所以價格會一樣；而大小本身自然就會有不同的價格。」⁸⁹由此看來，孟子並沒有清楚地理解陳相在此背景下提出的大和小概念。

陳仲金不同意這種觀點。他解釋道，陳相只講數量（quantité），不講質量（qualité）。孟子知其短，宜用其來辯。因此本段強調缺乏對事物質量

⁸⁵ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年9月25日，第71號，頁8-11。

⁸⁶ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年9月25日，第71號，頁8-11。

⁸⁷ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930年9月25日，第71號，頁8-11。

⁸⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁261。

⁸⁹ Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘瓊：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930年7月31日，第63號，頁13-15。

的探討，而不需要重複雙方先前商定的關於數量的想法。

對於「巨屨小屨同賈，人豈為之哉？」⁹⁰的說法，陳仲金認為這是孟子的一個假設（conditionnel），因此其蘊含著寓意：「良鞋與劣鞋同價，無人再做大鞋賣。」⁹¹換句話說，如果好壞相同，人們就不會賣大鞋也不會做大產品，因為它需要精力和材料。正是因為這種暗示，孟子認為許行之道是有欺騙之嫌，無法治國。

通過兩人對這一內容的爭論，我們發現潘瓊提出的大部分觀點似乎過於注重文本，而陳仲金則強調「儒教的學主要靠精神，而學習者談論任何問題都要弄清其意思。」⁹²因此陳仲金堅決反對潘瓊的說法也是可以理解的。

伍、結語

在越南廿世紀上半葉，陳仲金和潘瓊之間發生了激烈的思想爭論。這是越南儒學歷史中罕見的學術事件，也可以被視為一場真正的儒學爭論。

不同於其他在本區域內著名的儒學爭論主要集中於解決儒學內在的理論問題，潘-陳之爭則著眼於尋找越南儒學當時情勢的可行出路。在這樣的背景下，儘管爭論涉及《儒教》一書，但實質上是關於新舊兩種立場的儒學辯論。這場爭論的議題相對豐富，但都圍繞著一個關鍵點：儒教是否應該還在越南社會中存在，且如何存在？為了尋找答案，兩位學者提出了一系列圍繞儒學的問題進行辯論。雖然這些問題在辯論的程度和色彩上有所不同，但潘-陳提出的七個議題卻如同一輛整合的七馬戰車，形成了一場在

⁹⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 261。

⁹¹ Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

⁹² Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘瓊先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

越南儒學歷史中值得關注且獨有的學術爭論。

一個世紀已經過去，回顧這一事件，我們可以看到，雖然潘瓊和陳仲金兩位學者討論的一些內容仍未達到徹底的程度，有些內容顯然已不再適用，但不能否認《儒教》一書和這場著名爭辯的歷史價值。尤其是在多數越南人對儒學的認識尚不高且經常中斷的背景下，我們應該記住，這場爭辯在越南儒學歷史上是前所未有的。通常，開端的往往不會完美，這是可以理解的。但我們要強調的是，問題的提出方式及其在 20 世紀上半葉所產生的影響，是評估這場爭辯歷史價值時必須考慮的方面。

值得一提的還有兩位學者對是非的區分。在哲學舞台上的辯論，如羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）所說的「人們很難判斷對錯。」⁹³潘陳之爭也不例外。筆者認為正確和錯誤的區分不僅僅局限於個人觀點。我們應該將視野擴展到更廣泛的層面來審視這場爭論的價值。

通過這場爭論，越南的儒家學說不再像歷史曾經見證那樣，單純只講求務實性，而是一種能夠融入新時代潮流的開放趨勢。在這個進程中，越南的儒家學說作為東亞儒家思想的一部分，完全可以與西方科學、民主和哲學進行靈活對話，不再因為理論基礎不足而擔憂。這不僅僅是該學說能夠在越南適應與存在的方式，而且也是東亞地區具有普遍性的表現，即儒家思想的現代化。

從這些方面可以看出，越南的儒家思想已經發生了演變，潘陳之爭是這一過程的里程碑。後來的學者可能也提出了更多新穎而吸引人的解釋和辯論。不容忽視的是，這兩位學者是該活動的先驅者。

總之，潘陳的學術交流在一定程度上有助於理解越南及東亞地區廿世紀上半葉的思想發展。這是一個充滿動盪、傳統與現代交織的時期。古老與現代並存的背景需要民主、開放的討論和交流，為該地區影響最大的學說尋找新方向。

⁹³ Bertrand Russell, *Wisdom of the West* (London: Crescent, 1988), p. 46. 伯特蘭·羅素：《西方的智慧》（倫敦：克雷桑，2020 年），頁 46。

引用書目

古代文獻

〔南宋〕朱熹

- 1983 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
Sishu zhangju jizhu (Collected Commentaries on the Chapters and Sentences of the Four Books) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983).
- 1922 大學 *Đại-học*, Nguyễn Khắc Hiếu và cộng sự (dịch) (Hanoi: Tân-Đà Thư điểm, 1922).
Great Learning, Nguyen Khac Hieu et al (trans) (Hanoi: Tan Da Bookstore, 1922).
- 1950 *Tứ Thư: Đại-học Trung-dung*, Đoàn Trung Còn (dịch) (Saigon: Trí-Đức Tòng-thơ, 1950).
Four Books: Great Learning - Doctrine of the Mean, Doan Trung Con (trans) (Saigon: Tri Duc Series of books, 1950).
- 1998 *Tứ thư tập chú*, Nguyễn Đức Lân (dịch) (Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin, 1998).
Sishu jizhu (Collected Commentaries on the Four Books), Nguyen Duc Lan (trans) (Hanoi: Culture And Information Publisher, 1998).
- 2004 *Ngũ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, tập 1, Viện nghiên cứu Hán Nôm (dịch) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2004).
Sino-Nom Literature (Four Books), vol 1, Institute of Sino-Nom studies (trans) (Hanoi: Social Sciences Publishing House, 2004).

〔明〕王陽明

- 1935 《王陽明全集》（上海：上海中央書局印行，1935年）。
Wang Yangming Quanjì (Complete works of Wang Yangming) (Shanghai: Shanghai zhongyang shudian yinxing, 1935).

〔越・阮〕阮朝國史館

- 2007 《大南寔錄》 第二卷（河內：教育出版社，2007年）。
Annals of Đại Nam, vol. 2 (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007).

近人文獻

章民 ZHANG, Min

- 1917a 〈論南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法〉，《南風雜誌》，第5冊（1917年11月），頁254-257。
 “Lun Nanguo Bainian lai Xueshu zhi Bianqian ji xian Chenzhi Gailiang Fangfa,” *Nan feng zazhi* (“Discussion on the Changes of Academic Trends in Vietnam over the Past Century and Current Methods of Innovation,” *Nam Phong Journal*), vol. 5 (Nov., 1917),

- pp. 254-257.
- 1917b 〈論南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法〉，《南風雜誌》，第6冊(1917年12月)，頁327-334。
- “Lun Nanguo Bainian lai Xueshu zhi Bianqian ji xian Chenzhi Gailiang Fangfa,” *Nan feng zazhi* (“Discussion on the Changes of Academic Trends in Vietnam over the Past Century and Current Methods of Innovation,” *Nam Phong Journal*), vol. 6 (Dec., 1917), pp. 327-334.
- 馮友蘭 FENG, Youlan
- 2001 《三松堂全集》，第二卷（鄭州：河南人民出版社，2001年）。
- San Songtang quanji, di er juan* (*Complete collection of the owner of the House of Three Pines*, vol 2) (Zhengzhou: Henan People's Publishing House, 2001).
- 黃俊傑 HUANG, Junjie
- 2007 〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年），頁395-418。
- “Dongya jinshi ruzhe dui “gong” “si” lingyu fen ji de sikao: Cong Mengzi yu Tao Ying de duihua chufa,” *Dongya ruxue: Jingdian yu Quanshi de Bianzheng* (“Reflections of modern East Asian Confucian scholars on the gap between “public” and “private” spheres: Starting from the dialogue between Mencius and Taoying,” *East Asian Confucianism: Dialectics of Classics and Interpretations*) (Taipei: National Taiwan University Press, 2007).
- Bonhomme, A
- 1916 “La ville des Mandarins,” *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, no. 02 (1916), pp. 169-179.
- “The city of Mandarins,” *Bulletin of Friends of Ancient Hue*, no. 02 (1916), pp. 169-179.
- Fourniau, Charles et al
- 1999 *Le contact colonial franco-vietnamien: le premier demi-siècle (1858-1911)* (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999).
- The Franco-Vietnamese colonial contact: the first half-century (1858-1911)* (Aix-en-Provence: Publications of the University of Provence, 1999).
- Giran, Paul
- 1904 *Psychologie du Peuple Annamite: Le caractère national. L'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique* (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1904).
- The Psychology of the Annamite People: The National Character.*

- The historical, intellectual, social and political volution* (Paris: Ernest Leroux Publisher, 1904).
- THAO, Trinh Van 鄭文草
 1990 *Vietnam du confucianisme au communism* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990).
Vietnam from Confucianism to Communism (Paris: Editions L'Harmattan, 1990).
- Hegel, G. W. Friedrich
 1991 *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- McHale, Shawn Frederick
 2004 *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam* (Hawai: University of Hawai'i Press, 2004).
- Russell, Bertrand
 1988 *Wisdom of the West* (London: Crescent, 1988).
- Đào Duy Anh 陶維英
 1938 *Khổng giáo phê bình tiểu luận* (Huế: Quan Hải Tùng Thư, 1938).
A Critical Essay of Confucianism (Hue: Quan Hai Tung Thu, 1938).
- Lại Nguyên Ân 賴元恩
 2023 *Tìm hiểu tác gia Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2023).
A Study on Phan Khoi (Hanoi: Writers' Association Publishing House, 2023).
- Trần Văn Chánh 陳文正
 2013 “Tàn mạn nhân vật lịch sử Trần Trọng Kim qua những trang hồi ký,” *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 6-7 (104-105) (2013), tr. 108-142.
 “Scattered stories about historical figure Tran Trong Kim through memoirs,” *Journal of Development Studies* (Hue, Vietnam), no. 6-7 (104-105) (2013), pp. 108-142.
- Hoàng Đạo 黃道
 1938 “Phiếm du trong đạo Khổng: Đạo Khổng, một tôn giáo,” *Ngày nay*, số 120, July. 24, 1938, tr. 3-4.
 “Wandering in Confucianism: Confucianism, a religion,” *Ngày nay*, no. 120, (July. 24, 1938), pp. 3-4.
- Nguyễn Thọ Đức 阮壽德
 2017 “Nho giáo và tư tưởng dân chủ (Luận bàn về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*),” *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 2 (136) (2017), tr. 17-47.
 “Confucianism and Democratic Thought (Discourse on Tran Trong Kim's Confucian democracy thinking in his work *Confucianism*),”

- Journal of Development Studies* (Hue, Vietnam), no. 2 (136) (2017), pp. 17-47.
- 2020 “Về việc xác lập lại phả hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong “*Nho giáo*”, trong Nguyễn Kim Sơn (chủ biên), *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020), tr. 155-210.
“On the reconstruction of inheritance genealogy of the Confucian tradition and Tran Trong Kim's criticism in his book “Confucianism” of Zhu Xi's thought ,” in Nguyen Kim Son (ed), *The Confucian Canon in Vietnam* (Hanoi: VNU Publishing House, 2020), pp. 155-210.
- Vu Gia 武嘉
- 2003 *Phan Khôi: Tiếng Việt, báo chí và thơ mới* (Hà Nội: NXB ĐHQG TP. Hà Nội, 2003).
Phan Khoi : Vietnamese, Journalism, and the New Poetry Movement (Ho Chi Minh: VNUHCM Publishing House, 2003).
- Hoàng Thị Hương 黃氏紅
- 2022 *Thực tiễn hiện đại hóa văn học Việt Nam đầu thế kỷ XX: Nhìn từ hiện tượng Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022).
The Modernization of Vietnamese Literature in the Early 20th Century: A View from the Phenomenon of Phan Khoi (Hanoi: Social Sciences Publishing House, 2022).
- Phan Khôi 潘瓊
- 1930a “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15.
“Regarding the critique of Confucianism: Invite Mr. Tran Trong Kim to accompany Confucius and Mencius to *M. Logique's* house, and we will discuss there,” *Phu Nu Tan Van*, no. 63, July. 31, 1930, pp. 13-15.
- 1930b “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18.
“Regarding the critique of Confucianism: Invite Mr. Tran Trong Kim to accompany Confucius and Mencius to *M. Logique's* house, and we will discuss there,” *Phu Nu Tan Van*, no. 64, Aug. 7, 1930, pp. 15-18.
- 1931 “Hán học ở bên Pháp,” *Đông tây*, số 76, May. 30, 1931, tr. 1.
“Sinology in France,” *Dong tay*, no. 76, May. 30, 1931, p. 1.
- 1939 “Một cái vũ trụ quan còn mờ tối và yếu đuối: Khổng Tử chẳng duy vật mà cũng chẳng duy tâm,” *Tạp chí Tao Đàn*, số 12, Sep., 1939, tr. 961-967.

- “A vague and weak cosmology: Confucius was neither a materialist nor an idealist,” *Tao Dan Journal*, no. 12, Sep., 1939, pp. 961-967.
- 2006 “Đọc cuốn “*Nho giáo*” của ông Trần Trọng Kim,” *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, trong Lại Nguyên Ân (biên tập) (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2006), tr. 181-192.
 “Reading Confucianism by Tran Trong Kim,” *Phan Khoi: Works published in the newspapers 1930*, in Lai Nguyen An (ed) (Hanoi: Writers’ Association Publishing House, 2006), pp. 181-192.
- Trần Trọng Kim 陳仲金
- 1930a “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16.
 “Discussions on Confucianism with Mr. Phan,” *Phu Nu Tan Van*, no. 60, Jul. 10, 1930, tr.12-16.
- 1930b “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11.
 “Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to discuss,” *Phu Nu Tan Van*, no. 71, Sep. 25, 1930, pp. 8-11.
- 1930c “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 72, Oct. 2, 1930, tr. 9-11.
 “Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to discuss,” *Phu Nu Tan Van*, no. 72, Oct. 02, 1930, pp. 9-11.
- 1930d “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện,” *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.
 “Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to discuss,” *Phu Nu Tan Van*, no. 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.
- 1943a *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. I (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).
- 1943b *Nho giáo*, quyển III (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. III (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).
- 1943c *Nho giáo*, quyển IV (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. IV (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).
- Thanh Lăng 清浪
- 1972 *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1 (Sài Gòn: Phong trào văn hóa, 1972).
Literary criticism of the 1932 generation, vol. 1 (Saigon: Cultural movement, 1972).
- Trần Viết Nghĩa 陳曰義
- 2014 “Tìm hiểu cuộc tranh luận của Phan Khôi với Phạm Quỳnh trên diễn đàn báo chí năm 1930,” *Tạp chí Khoa học ĐHQGHN, Khoa học Xã hội và Nhân văn*, tập 30 (01) (2014), tr. 33-42.
 “An initial study of the controversy between Phan Khoi and Pham Quynh on Vietnamese Press Forum in 1930,” *VNU Journal of*

- Science: Social Sciences and Humanities*, vol. 30 (01) (2014), pp. 33-42.
- Vũ Ngọc Phan 武玉璠
 1951 *Nhà văn hiện đại*, quyển 2 (Hà Nội: NXB Vĩnh Thịnh, 1951).
Modern writers, vol. 2 (Hanoi: Vinh Thinh Publishing House, 1951).
- Nguyễn Việt Phương và cộng sự 阮越方等
 2023 ““Trực giác” của Henri Bergson và “Lương tri” của Trần Trọng Kim: Một điểm nhìn từ cuốn *Nho giáo*,” báo cáo trình bày tại Hội thảo khoa học quốc tế văn hóa giáo dục lần thứ III (ICCE 2022) - Giao lưu văn hóa, giáo dục Pháp - Việt - Nhật: Lịch sử và phát triển (Huế: Đại học Sư phạm Đại học Huế, 3-4 tháng 11 năm 2022), tr. 298-316.
 “Henri Bergson’s “Intuition” and Tran Trong Kim’s “Liangzhi”: A viewpoint from *Confucianism*,” paper presented at the 3rd International Conference on Culture and Education (ICCE 2022) Franco - Vietnamese - Japanese Cultural and Educational Exchange: History and Evolution (Hue: Hue University of Education, Nov 3-4, 2022), pp. 298-316.
- Poisson, Emmanuel 以馬內利·泊松
 1997 “Quan chức, thuộc viên, hành chính cấp tỉnh và địa phương tại Bắc Kỳ (cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX),” *Nghiên cứu lịch sử*, số 293 (1997), tr. 63-74.
 “Officials, subordinates, provincial and local administration in Tonkin (late 19th century - early 20th century),” *Historical research*, no 293 (1997), pp. 63-74.
- Kiểm Thêm 兼沾
 1960 *Luận đề về Trần Trọng Kim* (Saigon: NXB Bọn Trẻ, 1960).
Thesis on Tran Trong Kim (Saigon: Youth Publishing House, 1960).
- Nguyễn Đăng Thục 阮登俶
 1949 *Đại học* (Hanoi: NXB Tứ-Hải, 1949).
Great Learning (Hanoi: Tu Hai Publishing House, 1949).
- Ngô Tất Tố 吳必素
 1940 *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim* (Hà Nội: Mai Lĩnh, 1940).
Criticizing Tran Trong Kim’s Confucianism (Hanoi: Mai Linh, 1940).
- Nguyễn Ngọc Thiện (biên soạn) 阮玉善編
 2001a *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 1 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001).
Literary and Art Debates in the Twentieth Century, vol. I (Hanoi: Labour Publishing House, 2001).
 2001b *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 2 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001).

Literary and Art Debates in the Twentieth Century, vol. II (Hanoi: Labour Publishing House, 2001).

Yoshinaru, Tsuboi 坪井善明

1999 *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa 1847-1885* (Hồ Chí Minh: Nxb Trẻ, 1999).

Dai Nam confronted France and China 1847-1885 (Ho Chi Minh: Tre Publishing House, 1999).

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0006

竹內實的中國文學思考與毛澤東觀之情感與理性 ——以文革為中心

Emotion and Reason in Takeuchi Minoru's Reflections on
Chinese Literature and Mao Zedong: Focusing on the Cultural
Revolution

曹嗣衡*

Chi-Hang CHO

關鍵詞：竹內實、毛澤東、文化大革命、現代中國文學、中日關係

Keywords: Takeuchi Minoru, Mao Zedong, the Cultural Revolution,
modern Chinese literature, Sino-Japanese relations

2024 年 7 月 4 日收稿，2025 年 2 月 4 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。

* 香港中文大學日本研究學系博士。

Ph.D. in Japanese Studies, The Chinese University of Hong Kong.

摘要

竹內實（1923-2013）是戰後日本著名的中國研究學者，主要關注中國現代文學，亦有多種與毛澤東（1893-1976）相關的著作。文革時期，日本的中國研究者對中國、文革、毛澤東思想的肯定或否定立場涇渭分明，既有對三者搖旗吶喊、全情投入的「文革禮讚派」，亦有極力否定它們的右派學者。與這些學者不同，竹內實於中國出生、成長，他一方面對中國抱有深厚的鄉土情、熱愛中國文學，又與毛澤東親身見過面，對毛澤東有敬畏之情，但另一方面，他強烈否定文革。他在情感上熱愛中國與毛澤東，在理性上反對文革，顯示了一個日本知識分子對中國的複雜心境。這種複雜心境反映在竹內的學問之上。竹內主要研究與翻譯中國現代文學，其學問、論述一方面體現了他對文學的洞見，另一方面流露了他對中國時陰時晴的發展之關心。本文以文革時期前後為討論中心，考察竹內實對中國文學與毛澤東的思考，除了發掘其學問之價值外，亦觀察當中情感的流動，窺探竹內實對現代中國、毛澤東在情感與理性兩方面的角力。竹內的例子展示了戰後日本，知識分子在面對中國時，如何在純粹肯定或否定的二元選擇外另闢蹊徑，開拓理解中國的新途徑。

Abstract

Takeuchi Minoru (1923-2013) was a renowned post-war Japanese scholar of Chinese studies, primarily focusing on modern Chinese literature and producing various works related to Mao Zedong (1893-1976). During the Cultural Revolution, Japanese scholars of China held distinct positions of affirmation or negation towards China, the Cultural Revolution, and Maoist ideology. There were those who fervently supported the three, often referred to as the “Cultural Revolution enthusiasts,” as well as right-wing scholars who vehemently denied their value. In contrast, Takeuchi was born and raised in China, which fostered a deep attachment to Chinese and literature. He had also met Mao, which instilled in him a sense of reverence. However, he strongly opposed the Cultural Revolution. His complex sentiments of affection towards China and Mao, coupled with his rejection of the Cultural Revolution, exemplified the intricate mindset of a Japanese intellectual towards China. This complexity is reflected in Takeuchi’s scholarly pursuits. Primarily studying and translating modern Chinese literature, his scholarship not only demonstrated his insights into literature but also revealed his concerns about China’s fluctuating development. Centering on the period surrounding the Cultural Revolution, this paper examines Takeuchi’s reflections on Chinese literature and his perceptions of Mao. Beyond uncovering the scholarly value of his work, it also explores the dynamics of emotional currents, shedding light on the tension between emotion and reason in his engagement with modern China and Mao. The case of Takeuchi illustrates how post-war Japanese intellectuals, when confronted with China, carved out alternative paths beyond the binary choices of simple affirmation or negation, thereby opening up new avenues for understanding China.

壹、前言

竹內實（1923-2013）是戰後日本著名的中國研究學者，其學問關注現代中國文學，並致力於譯介中國文學，亦有多種與毛澤東（1893-1976）相關的著作。竹內出生於中國山東省，戰後在京都大學主修中國文學，後進入東京大學大學院就讀，往後曾在多間大學及研究所進行教研工作。第二次世界大戰結束後，日本曾陷入短暫的經濟蕭條，民間曾出現嚴重飢荒，加上黑市猖獗，社會情況惡劣。另一方面，中國共產黨在國共內戰勝出，於一九四九年成立中華人民共和國，社會主義之呼聲於此後超過二十年持續高漲，與之一海之隔的日本，知識分子逐漸視中國為社會主義之「先進國」，奉之為日本未來路向的想像。加上日本侵華歷史在前，不少日本人對中國抱有罪惡感，在這種贖罪意識的驅動下，且隨著全球左翼革命陸續展開，此想像一直持續，到了文化大革命爆發後更達至高峰，成為日本全國左翼運動的推動力之一，及後更演變成激進的新左翼革命，帶來血腥的暴力事件。竹內與同時代的學者相同，其學術無可避免地受這股左翼思潮影響。

以文革時期為例，日本絕大多數知識分子對中國的立場相當分明：有旗幟鮮明、極端狂熱地支持毛澤東思想、文革的「文革禮讚派」，¹亦有如中嶋嶺雄（1936-2013）般由始至終極力批判毛澤東思想的學者。²與這些立場清晰，可被籠統歸類為「左派」或「右派」的知識分子不同，竹內出生及成長於中國，對中國有深厚感情，也同情革命，但他強烈否定文革，與當時日本多數「左派」中國研究學者的態度相反。他曾親身見過毛澤東，相當敬佩毛澤東、對中國與中國人既有同情，也有鄉土情，說得上兼具

¹ 如新島淳良（1928-2002），他在一九七〇年以前，無條件地支持毛澤東思想及文革，甚至認為其思想與中國傳統斷絕，是一種無比優秀的思想。見曹嗣衡：〈新島淳良對毛澤東的思想詮釋：「矛盾」非《周易》的「陰陽」〉，《國立政治大學歷史學報》，第59期（2023年5月），頁87-120。

² 關於中嶋嶺雄的經歷、中國研究概況與心境，參馬場公彥：《戰後日本人の中国像：日本敗戦から文化大革命・日中復興まで》（東京：新曜社，2010年），頁595-608。Baba Kimihiko, *Postwar Japanese Image of China: From Japan's Defeat to the Cultural Revolution and the Reconstruction of Japan and China* (Tokyo: Shinyōsha, 2010), pp. 595-608.

「溫情與敬意」，這又使他與中嶋嶺雄辛辣地否定文革的姿態完全不同。他曾如此形容自己：「我個人在中國出生，我想念中國，對新中國的發展感到喜悅，因此我開始了研究（雖然是不可稱為研究的研究）。我不是從社會主義的立場對中國產生興趣，但我曾經認同及憧憬過社會主義。我對文革沒有共鳴。從對文革共鳴的人來看，我是『非友好分子』吧，就像敵人一樣。」³

歷來學者對竹內的關注主要在他與毛澤東相關的著作上，對之頗有嘉許，例如：一，他曾撰寫《毛澤東的詩詞與人生》，從文學角度賞析毛澤東的詩詞，藉此了解毛澤東在不同時期的心境，開創從文學角度剖析毛澤東形象的先聲；二，他曾三度為毛澤東作傳，其中兩傳在文革時期出版，為日本人提供了一條認識毛澤東的路徑；三，一九七〇至一九七二年，他曾主持編輯並出版《毛澤東集》，收集了毛澤東一九一七年三月至一九四九年十月之間的文章，其中一些部分，連周恩來（1898-1976）也看過。⁴中國大陸對竹內實的毛澤東研究評價不俗，除了因為他公正地評價毛澤東外，還有他能從文學的角度勾勒了毛澤東浪漫的軟性形象，加上竹內在資料收集、考證鉅細無遺，他對毛澤東研究作出的重要貢獻是毋庸置疑的。⁵

然而，在學術研究以外，竹內作為一個在理性上與情感上深受中國影響的知識分子，其形象與心理卻未受到足夠關注。在中共建國初期，竹內為此感到喜悅、對中國未來抱有極大希望；後來接踵而來的各類整風、批判運動，甚至到了中國核試，竹內愈來愈感到不安，但仍然「理解」中

³ 竹內實：《竹内実〔中国論〕自選集（一）：文化大革命》（東京：桜美林大学北東アジア総合研究所，2009年），頁278。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [I]: The Cultural Revolution* (Tokyo: Asia-Eurasia Research Institute, J.F. Oberlin University, 2009), p. 278.

⁴ 菅沼正久：〈60年代、中国研究の奇禍——新島淳良と竹内実のこと——〉，《中国研究月報》，第56卷第12期（2002年12月），頁38。Suganuma Masahisa, "The Strange Disaster of Chinese Studies in the 1960s: Nijima Atsuyoshi and Takeuchi Minoru," *Monthly Journal of Chinese Affairs*, Vol. 56, No. 12 (Dec., 2002), p. 38.

⁵ 對竹內的毛澤東研究之評價，參紀穎穎：〈竹內實毛澤東研究的貢獻、價值及啓示〉，《重慶理工大學學報（社會科學）》，第27卷第1期（2013年1月），頁82-92；曹景文：〈竹內實和他的毛澤東研究〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第41卷第6期（2008年12月），頁40-44。

國，疑中留情；到了文革，竹內不忍中國國內的知識分子被批鬥至死、喪失尊嚴，終於直接批評文革與毛澤東。竹內對中國的態度，一直在情感與理性之間波動及拉扯。

本文考察竹內對中國文學的思考與其毛澤東觀，探討其情感與理性的互動。本文探討竹內關注的「中國文學」有兩個所指。首先是中共建國後的中國文學，當中既有主流作家的小說，也有近乎政治宣傳的平民政文學如「公社文學」，竹內視毛澤東為詩人，自然也包括毛澤東的詩詞。其次，是指竹內的文學翻譯工作。文革是最激發竹內對中國的矛盾情感之歷史事件，他所關注的文學則成為他情感、理性角力的軸心：他從文學窺探到中國的新社會、新希望，於是既譯介文學，也對知識分子有深切關懷；他對毛澤東抱有感情，加上毛澤東又賦詩詞，令他更加渴望理解毛澤東的心境；然而文革對文化活動的破壞、對知識分子的逼害，又令他回復冷靜，理性地評價毛澤東。

從情感與理性來理解竹內具有兩種意義：第一，它反映了文革在海外傳播並對知識分子的影響，並不止簡單地在對他們的理論、行動，而當中涉及更複雜、私人的情感；第二，它顯示了日本戰後至文革時期，知識分子在面對中國時，如何在純粹肯定或否定的二元選擇外另闢蹊徑，開拓了理解中國的新途徑。

貳、文革前竹內實的中國觀：文學與政治之間的思考

竹內譯介的文字種類相當廣，既有小說、散文、傳記，亦有政治文本，其選取的作品，本身就反映出他對中共建國後新社會的盼望。一九五三年七月，中共「人民兵工的驕傲」、「受群眾尊敬的工人作家」，被譽為「中國的保爾·柯察金（蘇聯作家奧斯特洛夫斯基〔1904-1936〕小說《鋼鐵是怎樣煉成的》〔1934〕的主角）」的吳運鐸（1917-1991）出版了自傳小說《把一切獻給黨》，往後改編為話劇，於全國各地上演。據稱它「先後發行了一千多萬冊，被譯為俄、英、德、日等多種外國版本，在青年中產生了廣泛而深遠的影響；以吳運鐸為榜樣，獻身無產階級革命事

業，獻身熱火朝天的社會主義事業，成為億萬青年的共同心聲和自覺行動」。⁶

竹內實於一九五五年末完成《把一切獻給黨》的日語翻譯，並對此書讚譽有嘉。與《鋼鐵是怎樣煉成的》相比，他認為《把一切獻給黨》「雖然有著更樸素、更自傳式的不同，但正因如此，它才有一種力量，讓人認識到這種親身建立新中國的新型英雄就在我們身邊」。吳運鐸出身貧窮，於兵工廠工作時因意外傷殘，但仍為國奉獻，竹內為之感動，認為當「我們知道他走過的道路是中國的勞動者階級走過的道路，透過這道路，獲得了今日的和平國家、民族獨立的國家，即新中國誕生時，就得到很大感動和勇氣」。竹內又認為，如果日本人同樣想為建立和平、獨立的日本而盡一點綿力，這本書就像是「給予作為中國的兄弟的我們溫暖激勵的信」。⁷他亦曾與伊藤克（1915-1986）翻譯吳源植（1933-）的《金色的群山》（1960），那是部描繪雲南少數民族佤族從被壓逼到解放的長篇小說。譯本的譯後語，也能窺探到竹內對中共建國後於國內民族平等的功勞之肯定。⁸他的著眼點在「和平」、「（民族）獨立」、「民族平等」等，與「熱火朝天的社會主義事業」或「無產階級革命事業」的直接關係不深。

竹內曾兩度翻譯《毛澤東語錄》。⁹讀此「紅寶書」時，他最受感動的，是毛澤東說「一個人做點好事並不難，難的是一輩子做好事，不做壞事，一貫的有益於廣大群眾，一貫的有益於青年，一貫的有益於革命，艱苦奮鬥幾十年如一日，這才是最難最難的呵！」的一節。¹⁰竹內鍾情於長期

⁶ 趙長安、王吉文：《中國的保爾：吳運鐸的故事》（北京：兵器工業出版社，2005年），序言頁3、前言頁2、頁113-114。

⁷ 吳運鐸：《すべてを黨に》，竹內實（譯）（東京：青木書店，1955年），頁233-234。
Wu Yunduo, *Give All to the Party*, trans. Takeuchi Minoru (Tokyo: Aoki Shoten, 1955), pp. 233-234.

⁸ 吳源植：《金色の山々》，竹內實、伊藤克（譯）（東京：至誠堂，1962），頁377-379。
Wu Yuanzhi, *Golden Mountains*, trans. Takeuchi Minoru & Itō Katsu (Tokyo: Shiseidō, 1962), pp. 377-379.

⁹ 曹嗣衡：〈《毛澤東語錄》的民間日語翻譯及其意識形態〉，《編譯論叢》，第17卷第1期（2024年3月），頁53-59。

¹⁰ 竹內實：〈あとがき〉，收入毛澤東：《毛沢東語録》，竹內實（譯）（東京：角川書店，1971年），頁395-396。Takeuchi Minoru, "Afterword," in Mao Zedong, *Quotations*

默默做好的小事、平凡事之輩。是故他對為國效力、受傷也毫無怨言的吳運鐸的讚美之詞溢於言表，言從中獲得「感動和勇氣」未必是誇飾之詞。此年正值中共建國後第七年，是他對中國社會主義革命與毛澤東的施政抱持肯定認同的時期，這亦是他翻譯此書的推動力。

竹內關心平民百姓的生活，他既親身考察了人民公社，也逐漸關注所謂「公社文學」。一九五八年十月，他到了河北省徐水縣的謝坊村，之後到了鄭州、成都、麻城、番禺等地的人民公社，親身了解那些刻苦、勤奮的中國農民的生活。他在謝坊村看到中國人民個個刻苦工作、道路潔淨，在農田工作的女性們唱起歌來，令他感到一股「新鮮的感動」，也看到了人們為大眾工作而感到快活的生活方式。竹內在這裡看到中國人為大眾無私付出，受了很大的感動，更改變了一些想法：以前我們總認為「人」是住在自己的家、享受自己的生活，但這裡卻看到了人們為大眾公作而感到快活的生活方式。¹¹事實上，竹內沒有在這裡過夜，也沒有到農田看人工作，但他看到中國《文藝報》的某篇文章，講述徐水縣的人們在「解放後」為公奉獻，爭相獻出糧食、資金，情緒高漲，他就認為這文章補足了自己的親歷，更加認為「這裡噴發出大眾爆發式的能量。使這種能量能夠爆發的，當然是毛澤東或以他為中心的組織者。這樣的能量甚或超乎了毛澤東等人的想像」。¹²竹內在這一趟旅程親眼目擊中共建國的成就、人民公社的效率、中國平民無私勤奮的樣子，他感到相當興奮：「即使我所說的會被斥為讚美論，但創造人民公社的人，他們作為人的存在觸動了我的心底，我無法不在他們身上感到那無比的魅力，即使是現在我還感得到那份魅力。」¹³

from Chairman Mao Zedong, trans. Takeuchi Minoru (Tokyo: Kadokawa Shoten, 1971), pp. 395-396.

¹¹ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，《新日本文学》，第14卷第3期（1959年3月），頁91-92。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," *New Japanese Literature*, Vol. 14, No. 3 (Mar., 1959), pp.91-92.

¹² 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁93-94。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," pp. 93-94.

¹³ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁98。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 98.

人民公社的壯觀與成功的現實，卻讓身為文學研究者的竹內感到不安，令他思考政治與文學之間的衝突。毫無疑問，人民公社使不少貧民的生活改善了，帶來「解放」。可是，竹內預期「人民公社的成立使貨幣或家庭的功能改變，即人們對這些事情的思考方式的改變，對今後的中國文學會帶來重大影響」。¹⁴從公社的成立思考文學的改變，緣於他在《文藝報》看到一則名為〈奶牛入社了〉的故事。其梗概如下：一名貧農為了社會主義建設，打算將自家養了兩年半的乳牛帶到合作社。他的妻子捨不得，貧農解釋這牛是因為共產黨和毛澤東才有的，便說服了妻子，把乳牛帶到合作社。但是，一名富裕中農不願把自己的兩隻乳牛送到合作社，眾人就貼大字報批判他。富農抵不住壓力，終於把牛送到合作社，但在當晚又把牛帶回家，眾貧農與他爭拗了數日。貧農的妻子感到不耐煩，抱怨：「自己牛入了社，就好了，何必還要拉別人，裝黑臉，和人家結冤結仇！」貧農理直氣壯地道：「你這話不對，我們要走社會主義道路，為著大家好，這又不是做壞人，更不是專為吃飽飯跟人家結冤結仇。這是一場思想鬥爭啊！」最後所有乳牛都入了公社，奶產量大增。¹⁵從文學的角度看，故事中的牛具觸發衝突的功能；從現實上看，牛作為一種財產與生產工具，牠是民眾間階級鬥爭的矛盾，也是真實生活的反映。竹內從中獲得啟發：

文學和文學家在某種意義上，都應該位處於人民公社的乳牛或豬的同列之中。甚至，他們應該能夠在那些乳牛或豬的相同位置上做文學，擔起表達這疾風怒濤時代的責任。¹⁶

竹內的意思，並不是說文學應該反映社會最下層生活，而是文學與文學家有責任揭露人與人生活間的衝突與矛盾，因為矛盾的鬥爭是不斷的，

¹⁴ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁 95。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 95.

¹⁵ 鄭羽官口述，許謂藩、李鄉瀏記：〈奶牛入社了〉，《文藝報》，第 23 期（1958 年 12 月），頁 13-14。

¹⁶ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁 99。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 95.

它有助社會進步。竹內從中國各地的人民公社看到了連續不斷的革命，所謂「革命是現在進行中」的過程，那並非「因一九四九年十月一日中華人民共和國成立而勝利並完結的東西」，對中國的革命領袖而言，「革命不是僅有一次，而是連續不斷的之事。革命是只要仍活著就應該不斷繼續的事業，中國革命的勝利並不意味著革命完結，而是意味著新的革命的開始」。¹⁷ 那是來自毛澤東〈矛盾論〉的理論。¹⁸ 竹內認為文學所揭露矛盾、衝突不是為了抵抗政治，反之，那是為了讓中國社會更能順利地運作、進步、革命下去：「我不認為政治與文學的矛盾會消失。沒有矛盾，運動也會消失。恐怕今天兩方面應該也還沒有到那死滅的狀態。」¹⁹

竹內窺探到文學中乳牛的象徵意義，發展成迎合毛澤東關於矛盾的想法，其文學觸覺相當犀利。可是，他又從中感受到一個不得不面對的悖論：當矛盾與衝突發生時（如：私有財產〔乳牛〕的問題），其激起的思想鬥爭、階級鬥爭又將之撲殺（如：貼大字報）——即「運動」本身的目的就是要消滅「矛盾」，那麼新的矛盾——推動社會進步的矛盾，還能夠產生嗎？他從民眾之間的激烈批判感到不安：

我認為除非文學能完全吸收這個過度政治化的空間，並成為政治本身，否則我們無法期待看到新文學的出現。今日的政治＝文學已經向前邁進到那個地步。透過設定名為政治與文學的兩個不同地點來透視〔問題〕，這種政治觀、文學觀已經無效。²⁰

雖然竹內對中國的人民公社感到無限感動，但目睹文學逐漸被政治破

¹⁷ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁 98。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 98.

¹⁸ 毛澤東認為對「矛盾」的研究，是「成為革命政黨正確地決定其政治上和軍事上的戰略戰術方針的重要方法之一」。見毛澤東：〈矛盾論〉，收入張迪杰編：《毛澤東全集（卷 11）》（香港：潤東出版社，2013 年），頁 54-55。

¹⁹ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁 100。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 100.

²⁰ 竹內實：〈人民公社と文学の問題〉，頁 100。Takeuchi Minoru, "Problem of people's communes and literature," p. 100.

壞時，他的內心蒙上陰霾。他坦言不認同政治與文學完全結合，原因不在於文學理應是一種自由的藝術，而是在於文學有表達人們真實生活的矛盾、衝突的功能，他相信這種功能將有效推動社會、延續革命，反之，沒有文學，社會就會失去革命，走入死胡同。這次中國之旅為竹內的內心播下了矛盾的種子：一方面為中國的成就感到振奮，另一方面又從文學察覺到中國社會所醞釀著的不安元素。在一喜一憂兩種力量的拉扯下，此時期的他似乎仍傾向前者。他的憂慮蘊含著某種認為文學還是有超越政治的可能之樂觀。他從來沒有預計到這種樂觀將會在數年後被完全消滅，因為此時的他仍然無法領悟到「在文學與政治之間的角力中，最終失敗必然是文學」，在現代中國歷史的洪流上，「筆權從來沒有能夠戰勝政權」。²¹

因文學之名，竹內能以此為媒介，將中日兩國的政治環境連繫思考。一九六〇年五月三十日，以小說家野間宏（1915-1991）為首的「日本文學代表團」出發到中國訪問五星期，竹內、大江健三郎（1935-2023）等人亦是成員之一。當時正值日本安保鬥爭的高峰。六月十五日為鬥爭的最高潮，全國約有五百八十萬人參與罷工、示威。²²警察機動隊在國會議事堂正門前與示威者發生嚴重衝突，示威者之一、東京大學學生樺美智子（1937-1960）死亡。當時仍身在北京的代表團得知消息後悲痛不已，向人民英雄紀念碑獻花圈，由野間讀出弔辭，亦有僧侶讀經，隔海哀悼樺美智子。樺為民主抗爭而死，想必目睹了新生活下的中國人的竹內會為此慨嘆中國已經踏上理想社會之路，但日本仍然沒有，因而他「確信這裡的人都懷著一顆灼熱的、堅繫著東京與北京的心」。²³ 在這種氣氛下，代表團雖以「文學代表團」為名，本應與中國就文學交流心得，最後幾乎所有日程都集中

²¹ 王宏志：〈筆權和政權〉，收入夏濟安：《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》，萬芷均、陳琦、裴凡慧等（譯）（香港：中文大學出版社，2016年），頁xxiii-xxiv。

²² 許仁碩：《公安警察と治安判決（1980-2010）：先制的デモ規制体制の確立》（北海道大學法學博士論文，2020年），頁25。Hsu Jenshuo, "Public Security Police and Public Order Judgments (1980-2010): Establishing a Preemptive Regime for Controlling Demonstrations," Ph.D. dissertation (Hokkaido University, 2020), p. 25.

²³ 竹內實：〈新しいものと古いもの〉，收入野間宏等：《写真・中国の顔：文学者の見た新しい国》（東京：社会思想研究会出版部，1960年），頁116。Takeuchi Minoru, "The new and the old," in Noma Hiroshi et al. (eds.), *Photographs, the Faces of China: Literary Scholars' View of the New Country* (Tokyo: Shakai Shisō Kenkyūkai Shuppanbu, 1960), p. 116.

在討論反對安保條約上。²⁴

六月二十一日，文學代表團在上海與毛澤東、周恩來會面。竹內似乎沒有直接跟毛澤東交流，儘管帶著「文學代表」的身分，但竹內未能把握機會，向毛澤東表達自己對中國文學的擔憂。不過他亦非一無所獲：至少親眼見過「毛主席」，握手時，他的手被毛澤東的手「柔軟地、溫暖地」包著，他對毛澤東的景仰拾級而上。看來，相較於得到安保鬥爭的支持、建議、文學交流，以及到中國各地遊覽，見到毛澤東本人比一切都要珍貴。竹內難忍其感動與震撼，肉麻地形容毛澤東是個「期待年輕世代、成熟的、偉大的人」。²⁵

在中、日文學的比較之中，竹內也會從中國文學思考日本文學，試圖從中國文學中汲取價值，與日本文學產生對話。一九四一年，丁玲（1904-1986）發表短篇小說〈我在霞村的時候〉。小說裡「我」到霞村休養，認識一名少女貞貞，她曾被日軍擄走作慰安婦，但同時又利用這身分進行地下活動、學會了一點日語，能收集情報，抗日救國。她得病返回霞村養病，但守舊的老一輩卻認為貞貞不潔。她在鄉裡有一個喜歡的男生，但現在亦不能與他一起。她雖然對「我」傾訴，但最後亦離開了霞村，到其他地方（應該是延安）治病。²⁶學者王德威認為小說雖然文筆粗糙，卻「意外地透露了她〔丁玲〕對婦女問題的深切體驗」，並「揭發了革命的階級鬥爭或前進的意識形態，依然有男女之別，而女性的遭遇亦無法化約為『人民』或『國家』的境況」。²⁷竹內較王德威樂觀許多，他從小說看出的不是

²⁴ 竹內實：〈毛主席に聞く『安保闘争』の評価〉，《朝日ジャーナル》，第2卷第30期（1960年7月），頁75。Takeuchi Minoru, "Chairman Mao's assessment of the 'Security Treaty Struggle,'" *Asahi Journal*, Vol. 2, No. 30 (Jul., 1960), p. 75.

²⁵ 竹內實：《毛沢東ノート》（東京：新泉社，1971年），頁50、71。Takeuchi Minoru, *Notes on Mao Zedong* (Tokyo: Shinsensha, 1971), pp. 50, 71. 日本文學研究者龜井勝一郎（1907-1966）亦是代表團成員，他亦寫有寫過這次會面的詳細經過。見龜井勝一郎：《中国の旅》（東京：講談社，1962年），頁117-131。Kamei Katsuichirō, *The Trip in China* (Tokyo: Kōdansha, 1962), pp. 117-131.

²⁶ 丁玲：〈我在霞村的時候〉，收入丁玲著，陳明編：《我在霞村的時候：丁玲延安作品集》（西安：陝西人民教育出版社，1999年），頁212-229。

²⁷ 王德威：《想像中國的方法：歷史・小說・敘事》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1998年），頁177。

女性在革命的困境，而是發現戰爭文學中人文主義的希望，那是比日本進步的文學觀。

竹內力圖證明中國文學中的人文主義較日本文學的進步。他以日本作家富士正晴（1913-1987）的小說〈過夜〉（一夜の宿，1957）與丁玲的〈我在霞村的時候〉作對照討論。〈過夜〉以第一人稱、在中國行軍的初級日軍士兵「我」為視角，講述「我」的軍旅生活與所見所聞，沿途穿插了一般平民的生活片段。自命清高的「我」時常有哲學式思考，對戰爭不感興趣，也看不起粗暴、寫錯字的同僚，亦堅持在戰爭中不強姦女性。在一個下雨的夜晚，一名年輕的中國女子突然出現，「我」和她相處了一晚，甚至發生了親密關係。²⁸〈我在霞村的時候〉的貞貞絕口不提她在日軍的遭遇，小說對此亦沒有作任何描述；〈過夜〉則極盡細緻地描述身為日軍的「我」如何與女子的相處。竹內認為〈過夜〉正正填補了〈我在霞村的時候〉缺少的部分。²⁹他認為兩篇小說具有共通點，如在人物的人性塑造上，貞貞與〈過夜〉的女主角是一體兩面：前者頗理解作為敵人的日本人，知道他們收藏著女人寫的信，為了方便行事，自己亦懂得一些日語；後者一時對「我」表現出反感，一時似乎又在討好「我」。竹內指出，兩個女主角都是作為「感受到與人的親近度有關的人物」而登場，但所指的不僅是與兩個「我」的親近，更是「與人的疏遠度，也即對自己人的憎惡」。他解釋，貞貞回到霞村時，受到村的長者、婦人鄙視，認為她已受日本人糟蹋，是個不潔之人；而〈過夜〉的「我」被老兵要求把女子「借來」的時候，「我」不但拒絕，更感受到一種「戰慄」。〈我在霞村的時候〉的「我」對這群歧視貞貞的人也同樣懷有厭惡；〈過夜〉的「我」則對老兵感到不安與怨憤。兩篇小說都有對「自己人對自己人」的憎惡。在守舊的世代與進步的新世代之間劃上一條清晰界線的，就是這種帶有對自

²⁸ 〈過夜〉收錄在富士正晴：《游魂》（東京：出版書肆パトリア，1957年），頁133-218。

Fuji Masaharu, *Wandering Soul* (Tokyo: Shuppan Shoshi Patoria, 1957), pp. 133-218.

²⁹ 竹內實：〈戦争文学とヒューマニズム〉，《新日本文学》，第16卷第11期（1961年11月），頁132。Takeuchi Minoru, "War Literature and Humanism," *New Japanese Literature*, Vol. 16, No. 11 (Nov., 1961), p. 132.

己人憎惡這黑暗面的人文主義。³⁰或許可說，竹內在小說內發現張灝所謂「幽暗意識」，³¹他在「幽暗意識」當中找到其光輝的一面。

從乳牛引發的矛盾、對「自己人」的憎惡，可看出竹內對中共建國後的文學有共通的關心，以他的說法，就是「不能把敵人當作敵人的精神，只不過是不把盟友當作盟友的精神的另一個面向」，³²亦就是文學能夠且應該將新的、進步的事物與舊的、退步的事物對比呈現出來，能夠展示矛盾，也代表了能夠解決矛盾，從而達至進步。從人文主義的角度比較，竹內認為中國文學比日本文學優秀，至少〈我在霞村的時候〉比〈過夜〉更具人文主義。因為日本畢竟是侵略國、加害者，故事中的「我」雖然反抗老兵，但「從軍隊批判、戰爭批判的角度來看，〈過夜〉的『我』的人文主義薄弱且不徹底」，甚至留戀那名中國女性，所以〈過夜〉充其量是「半人文主義（semi-humanism）」，不及〈我在霞村的時候〉的強。

竹內在文學與政治之間的思考，理想化了文學所描繪的社會圖景、忽略了文學本身的政治意涵。例如，他強調了〈我在霞村的時候〉展露的人文主義，指出那是中國文學的光芒，含糊帶過了丁玲被批判的事實，³³得出「半人文主義的生命仍然在日本的戰爭文學裡面紮根存活」的結論。³⁴在文

³⁰ 竹內實：〈戦争文学とヒューマニズム〉，頁 132-134。Takeuchi Minoru, "War Literature and Humanism," pp. 132-134.

³¹ 張灝為「幽暗意識」定義：「所謂幽暗意識是發自對人性中與宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟。」見張灝：《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2006年），頁 24。

³² 竹內實：〈戦争文学とヒューマニズム〉，頁 134。Takeuchi Minoru, "War Literature and Humanism," p. 134.

³³ 竹內另有兩篇文章關於丁玲的文章。一篇指出批判丁玲一事中，「產生了政治色彩較強、幾乎沒有文學批判的傾向」，並為她辯護，認為文學必然有作家的個人風格，批判丁玲將成為摸索「社會主義下文學的理想狀態」的「測試個案」。另一篇則簡單介紹了中國對丁玲其人其作品評價的變化，不置評語。竹內實：〈丁玲批判の一結末〉，《アジア經濟旬報》，第 344 期（1957 年 12 月）頁 4-9。Takeuchi Minoru, "One conclusion of criticism of Ding Ling," *Ajia Keizai Junpō*, No. 344 (Dec., 1957), pp. 4-9.；竹內實：〈丁玲評價の変遷〉，《文學界》，第 13 卷第 8 期（1959 年 7 月），頁 174-176。Takeuchi Minoru, "Changes in Ding Ling's reputation," *Bungakukai*, Vol. 13, No. 8 (Jul., 1959), pp. 174-176.

³⁴ 竹內實：〈戦争文学とヒューマニズム〉，頁 135-137。Takeuchi Minoru, "War Literature and Humanism," pp. 135-137.

學與政治的角力之間，他仍然對文學抱有期望。事實上，當時中國的政治已經開始深入地影響文學，這點竹內非常清楚，但是他現實的態度與其宣稱的理想頗有出入。他不斷為中國文學打氣，卻極少譴責文學與文學家受到批判與打壓的政治現實。³⁵這無動於衷的態度，是他一方面對毛澤東領導下的中國充滿希望，一方面對文學發展感到焦慮的矛盾體現。

逐漸將竹內在文學內的政治理想帶回現實的，毫無疑問，正是意識形態日趨尖銳的中國政治現實。一九六四年十月，中國首次成功引爆原子彈，震驚全球。中國的核試驗為日本知識界帶來衝擊，尤其是中共的支持者，一時不知所措。³⁶學者形容「中國的核試驗，〔令日本人〕對一直以來被視為和平革新勢力且曾公言不擁核的中國的清新形象產生懷疑，甚至成為動搖社會主義理念與信賴的契機」。³⁷竹內就是受到震撼的其中一人，他直斥有支持中國核試驗的日本知識分子就連非核試驗、非核武裝的聲音都要抹殺掉：

將社會主義、中國、中國人民、非核試驗、非核武裝
〔……〕歸類為善的系列，將這些事物逐一整齊地納入於這
系列裡，是昨日的思考方法的特色。接著可以再將社會主義
陣營、和平勢力、蘇聯、蘇聯與中國的團結、蘇聯對中國的
無私援助〔……〕等題目都往這系列補充。〔……〕在這幾
年間，是誰將有礙於這善的系列的概念或題目逐一抹殺的，

³⁵ 蕭軍（1907-1988）曾在小說《五月的礦山》（1954）批判官僚主義，因而受到批判，指責他實際是反對中共的領導。竹內曾為蕭軍辯護，並批評那些批判蕭軍的人不過是機械地認為文學應該從屬政治。但竹內也就僅此評價而已。竹內實：〈魯迅とその弟子たち〉，《新日本文学》，第11卷第10期（1956年10月），頁131。Takeuchi Minoru, "Lu Xun and his disciples," *New Japanese Literature*, Vol. 11, No. 10 (Oct., 1956), pp. 129-131.

³⁶ 例如「文學代表團」長野間宏曾說：「在朝鮮戰爭開始以後，民族獨立的要求更加堅決了，反對原子武器和氫武器的運動具有更大的規模，尤其是因為麥克阿瑟可能在朝鮮使用這種武器。」他以此為由，支持中共、反對美國帝國主義。見野間宏：〈國際緊張局勢對作家的活動所起的影響——在塔什干亞非作家會議上的發言摘要〉，《文藝報》，第21期（1958年11月），頁39。

³⁷ 馬場公彥：《戰後日本人の中国像》，頁226。Baba Kimihiko, *Postwar Japanese Image of China*, p. 226.

我就不說了。現在〔他們〕就連非核試驗、非核武裝都要抹殺。³⁸

親中共的人本以其聲稱的和平為一大支持理由，當中包括其公言不擁核。然而，當中國進行核試驗後，這群人一部分為了支持中國，退而求其次，又將反對核試驗退縮為反對核戰爭——因為，反對擁核、反對核武裝作為「昨日」支持中國的理由，在「今日」已經變成否定中國的理由。竹內認為這邏輯的產生，毫無疑問是中國造成，他為此感到相當失望。³⁹讓竹內更擔憂的是，日本人這種思考方式的退讓，難保有一天不會演變成支持中國發動核戰。他堅決地表示能理解中國進行核試驗的「客觀條件」，但自己則無法支持，重申「理解與支持是兩回事」。⁴⁰竹內實在無法認同一直打著和平旗號的中國進行核試驗，但是，他還是相當「理解」中國，可算是疑中留情。

竹內的內心相當複雜。因為懷著「昨天」的思考方法的，很大可能也包括他自己。他固然熱愛中國，在很多方面上覺得日本應該好好向中國學習，這也是當時視中國為社會主義先進國的日本親中左派的共通想法。與論壇上的「文革禮讚派」不同，竹內能認清「理解」與「支持」之別，這是他與那些真正的狂熱分子之間的清晰界線。他對中國有真切的感情，但他亦有底線。無論如何，中國進行核試驗，已經動搖了竹內對中國前途的信心。問題是，如果連進行核試驗，都還沒有使他對中國失去希望，究竟其底線何在？終於，在核試驗不到兩年，文革來臨，竹內終於向毛澤東思想訣別。

³⁸ 竹內實：〈中国核実験と日本知識人〉，《新日本文学》，第20卷1期（1965年1月），頁125、129。Takeuchi Minoru, "China's nuclear tests and Japanese intellectuals," *New Japanese Literature*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1965), pp. 125, 129.

³⁹ 竹內實：〈中国核実験と日本知識人〉，頁131。Takeuchi Minoru, "China's nuclear tests and Japanese intellectuals," p. 131.

⁴⁰ 竹內實：〈中国核実験と日本知識人〉，頁132、134。Takeuchi Minoru, "China's nuclear tests and Japanese intellectuals," pp. 132, 134. 關於日本民眾對中國核試的反應，見 Erik Esselstrom, *That Distant Country Next Door: Popular Japanese Perceptions of Mao's China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019), pp. 54-91.

參、文革之後竹內實的中國觀：文革批判及其對知識分子處境的反思

觸動竹內情感的，始終是文藝界、知識分子的遭遇。臨近文革，中國國內批判修正主義的形勢升溫。竹內特別關心知識分子被批判的情況。例如，一九六四年五月二十九日，《光明日報》刊登了一篇名為〈「一分為二」與「合二而一」——學習毛主席唯物辯證法思想的體會〉文章，⁴¹使哲學家楊獻珍（1896-1992）受到批判。竹內一向很少探討哲學思想，這次他卻花了不少篇幅解釋，楊獻珍的「合二而一」論之所以被批判，是因為它違反了「馬克思主義→毛澤東思想→『一分為二』這樣的系譜」。⁴²馬克思主義哲學思想不是竹內的關心所在，他特意提起楊獻珍被批判之事，並不尋常。即使他相信中國各界發生的廣泛批判事件並非「個別地誰批判誰」，而是背後很大可能「有黨中央的指導」，但他無意為那些被批判的人伸冤或反批評「黨中央」，反而推測曾在俄國、德國留學的楊獻珍敢於提出「合二而一」說，可能是為了避免鬥爭的哲學全面滲透到中國社會，於是引入這種外國思想，與之抵抗。他在當中看到這名用心良苦的「知識分子拼命的努力，被所謂的社會性暴力蹂躪了」，感到相當難過與可惜，甚至是「寂寞」。他對知識分子被批判感到同情，但對此種批判知識分子風潮的思想模式，只有一句「不好」的評語。⁴³他對背後的「黨中央」，還留有相當大的情面。

一九六六年四月十四日，文學家、史學家兼全國人大常委會副委員長郭沫若（1892-1978）在人大常委會第三十次會議上自我批判：「幾十年

⁴¹ 艾恒武、林青山：〈「一分為二」與「合二而一」——學習毛主席唯物辯證法思想的體會〉，《光明日報》，1964年5月29日，第4版。文章作者受楊獻珍的鼓勵與啟發而寫下這篇文章。

⁴² 竹內實：〈なにが中国で起っているのか——中国文化界の最近の動向をめぐって〉，《新日本文学》，第20卷第5期（1965年5月），頁87。Takeuchi Minoru, "What is happening in China? Recent trends in the Chinese cultural circles," *New Japanese Literature*, Vol. 20, No. 5 (May, 1965), p. 87.

⁴³ 竹內實：〈なにが中国で起っているのか〉，頁84、89-90。Takeuchi Minoru, "What is happening in China? Recent trends in the Chinese cultural circles," pp. 84, 89-90

來，一直拿筆桿子在寫東西。按字數來講，恐怕有幾百萬字了。但是，拿今天的標準來講，我以前所寫的東西，嚴格地說，應該全部把它燒掉，沒有一點價值。」⁴⁴郭沫若寫過歷史劇《武則天》（1962），這是一部將武則天（624-705）描繪成聖帝明君的歷史翻案劇。⁴⁵竹內起初並不知道，郭沫若在劇中將武則天與唐中宗李顯（656-710）並舉為「二聖」，被質疑是吹捧劉少奇（1898-1969），因此要慌張地與此撇清關係。⁴⁶竹內對於郭沫若為甚麼要寫《武則天》也沒有頭緒，它與當時一片讚美社會主義建設呼聲的背景，似乎沒有甚麼關係，更何況這劇頌讚的人物是一名皇帝。⁴⁷竹內在文革開始時，沒有預料到它會發展成後來規模如此龐大、激進的運動，只覺得郭沫若那「全部把它〔自己的著作〕燒掉」的發言只是誇張、一種「詩人的說法」：

郭沫若「全部把它燒掉」的說法，肯定只是他身為詩人的說法，但〔這種說法〕在這兩三年急速傳開。如果文學、藝術和政治之間的鴻溝只能靠郭氏的這句話來越過，那麼雖然那是壯舉，但同時也是郭氏的悲劇。⁴⁸

他所謂「悲劇」，是萬一郭沫若真的要將自己的著作燒毀掉，就等於拋卻了文人的崢嶸風骨。他認為郭沫若的發言只是一種「詩人的說法」，恐怕是期待郭沫若只是信口開河，並非真心要把自己的著作燒掉。竹內當時並不認為（或未意識到）郭沫若自覺將會大難臨頭，傾向相信他的發言只為了越過「文學、藝術和政治之間的鴻溝」。這顯示竹內低估了中國政

⁴⁴ 〈向工農兵群眾學習，為工農兵群眾服務〉，《光明日報》，1966年4月28日，第1版。

⁴⁵ 郭沫若：《武則天：四幕史劇》（北京：中國戲劇出版社，1962年）。

⁴⁶ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁9-10。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, pp. 9-10.

⁴⁷ 竹內實：〈郭沫若の歴史劇について〉，《新日本文学》，第21卷第7期（1966年7月），頁140-142。Takeuchi Minoru, "About Guo Moruo's historical drama," *New Japanese Literature*, Vol. 21, No. 7 (Jul., 1966), pp. 140-142.

⁴⁸ 竹內實：〈郭沫若の歴史劇について〉，頁144。Takeuchi Minoru, "About Guo Moruo's historical drama," p. 144.

治環境與文學之間一直存在的壓倒性之不平等，他對中國的文學家寄予了頗多同情，但這同情又衍生了某些理想化的幻想，譬如文學家不會出賣文學，等等。

竹內幾乎不參與當時對中國政治的論爭。他自言不習慣這種議論，也沒有相關社會科學理論的背景知識。⁴⁹這並非自謙之詞。對郭沫若自我批判事件起初的分析，反映了此時竹內對中國政治形勢的理解仍然幼稚。這是當時日本不少中國研究者具有的盲點，即因日本侵華戰爭而對中國抱有贖罪感，從而傾向同情中國一切現實。竹內也擔心郭沫若這激進的說法會成為「知識分子骨牌效應的契機」，可是，他又說：「從這個意義上說，並不能斷言那種全盤否定的說法只會對中國的文化界產生正面影響。」⁵⁰我們應當問的是，一個文人宣稱要把自己的所有著作燒毀，究竟可以帶來甚麼「正面影響」？

竹內嘗試將郭沫若的自我批判以及知識分子被接連批判的浪潮置於文革的脈絡來分析，先指出文革的內涵，並同時指出這運動的一些荒誕之處與危險性。他還是不認為郭沫若是真心要將自己的著作燒毀：

雖然沒有信心可以斷定他〔的發言〕毫無反話或諷刺，但我認為，說他是謙遜，是在宣言要寫出更好的作品，才是符合他的理解。這是自我批判，但也是對其他學者或文學家的呼籲。⁵¹

竹內認為郭沫若向「其他學者或文學家」「呼籲」的，是如標題「向工農兵群眾學習，為工農兵群眾服務」所揭示的，郭在發言最後提到「我們應該向工農兵感謝，拜工農兵為老師，因為他們把〔毛〕主席思想學好

⁴⁹ 馬場公彥：《戰後日本人の中国像》，頁 500。Baba Kimihiko, *Postwar Japanese Image of China*, p. 500.

⁵⁰ 竹內實：〈郭沫若の歴史劇について〉，頁 144。Takeuchi Minoru, "About Guo Moruo's historical drama," p. 144.

⁵¹ 竹內實：《中国——同時代の知識人》（東京：合同出版，1967 年），頁 38。Takeuchi Minoru, *China: Contemporary Intellectuals* (Tokyo: Gōdō Shuppan, 1967), p. 38.

了，用活了」，因此他「現在應該向工農兵好好地學習」。⁵²竹內在文革最早期時，認為它體現的「毛澤東思想的精髓」除了「一分為二」這點外，就是「活學活用」。⁵³即文人學習毛澤東思想是這場運動的重點，甚至可以稱之為「民眾級別」的「毛思想學習運動」。⁵⁴他認為批判文人與文革有緊密關係，使得這場運動冠以「文化」之名：

批判著名文化人與文化革命是表裡一體的，它帶有可稱之為整風運動的性格，只是中國仍未使用這樣的名稱。現在稱它為「社會主義文化大革命」（《解放軍報》社論，四月十八日）。這個問題似乎無關重要，但中國共產黨發起這樣的社會運動時，不太可能會曖昧不清或改變〔運動的〕性格，從這點來看，有必要確定其名稱。這裡用「批判著名文化人」不過是為了方便。敢於用這個方便的叫法，也是因為文化革命確實具有這項特徵。⁵⁵

竹內逐漸察覺到這場運動的荒誕之處。例如他提到連《義勇軍進行曲》（1935）的作詞人田漢（1898-1968）也被批鬥，疑惑著：「當〔田漢〕成為反黨、反社會分子，這歌還能唱到何時？」吳晗（1909-1969）成為文革的箭靶，但他受批判的《朱元璋傳》（1964）明明「在出版前，毛澤東曾經讀過原稿並表達了意見」。因此竹內認定，文革作為一場學習毛

⁵² 〈向工農兵群眾學習，為工農兵群眾服務〉，第1版。題目由《光明日報》編者所取，為此發言定調。

⁵³ 竹內實：〈中國文化革命的意味〉，《現代的眼》，第7卷第7期（1966年7月），頁129。Takeuchi Minoru, "The meaning of the Chinese Cultural Revolution," *Gendai no me*, Vol. 7, No. 7 (Jul., 1966), p. 129.

⁵⁴ 竹內實：〈毛思想學習運動的分析〉，《中央公論》，第81卷第8期（1966年8月），頁251。Takeuchi Minoru, "Analysis of the Maoist thought study movement," *Chūō Kōron*, Vol. 81, No. 8 (Aug., 1966), p. 251.

⁵⁵ 竹內實：《中國——同時代的知識人》，頁40。Takeuchi Minoru, *China: Contemporary Intellectuals*, p. 40. 新近的研究顯示，一九六六年上半年確實具有針對文化藝術界的「文化革命」，這與往後成為主流且規模巨大、全國性的「文革」在本質上有所不同。從這點來看，關注文人動向的竹內可謂巧妙地洞察到「文革」的核心。見吳一慶：〈何為「文化革命」？——文化大革命發生學再探（上）〉，《二十一世紀》，第200期（2023年12月），頁53-74。

澤東思想的運動，那些被批判的文化人將認為自己被批判的原因乃「與毛澤東有深厚關係的人」有關。⁵⁶文革在文藝界（京劇界）掀起序幕，即姚文元（1931-2005）批判吳晗京劇《海瑞罷官》（1959）而寫的〈評新編歷史劇《海瑞罷官》〉（1965）一文為開端。竹內以文學論文學，當時不知道郭沫若的歷史劇有何不妥。⁵⁷因而竹內似乎認為郭沫若無辜受牽連，其「詩人的」自我批判應該帶點嗤之以鼻的意思。

此時竹內對文革批評仍以其思維邏輯及文藝為重心：

於被批判的一方，學問、藝術與政治之間有著密切關係（或對應關係）；而批判一方，又是如何進行著這種密切關係（對應關係）呢？我們仍不清楚。雖然「把著作燒掉」是一種具詩意的說法，但就像從歷史學、哲學領域看到的那樣，如果強調與傳統思想之間的嚴重斷裂，否定的方法被過於簡單化，那反而無法成為創造的契機。

假如上演傳統京劇劇目被行政命令禁止，那對現代京劇的發展也未必有正面作用。⁵⁸

這是竹內對（他想像的）郭沫若的弦之外音，即「宣言要寫出更好的作品」的反駁。他已經察覺到「學問、藝術」等知識與「政治」之間脆弱且不平等的關係了，但從中國知識分子的立場來看，他們最擔心的恐怕是死活問題，而竹內擔心的是文藝在嚴峻的政治環境之下無法健康發展。

一九六八年夏天，文革在這兩年的破壞力已超出竹內想像，他終於忍無可忍，嚴辭否定文革。他在文學雜誌《群像》刊登長篇文章〈對話毛澤

⁵⁶ 竹內實：《中国——同時代の知識人》，頁 36-37、47。Takeuchi Minoru, *China: Contemporary Intellectuals*, pp. 36-37, 47.

⁵⁷ 竹內實：《竹内実〔中国論〕自選集（一）》，頁 9。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 9.

⁵⁸ 竹內實：《中国——同時代の知識人》，頁 50。Takeuchi Minoru, *China: Contemporary Intellectuals*, p. 50.

東——「牛鬼蛇神」及其他〉，被認為是向毛澤東思想正式訣別的宣言，⁵⁹也是竹內自認為自己關於文革最具代表性的文章。⁶⁰事實上，這亦是竹內對造成當時文革現狀及遠因分析得最透徹，且感情最強烈的文章，可謂是與毛澤東、文革、所有聲援文革的知識分子劃清界線的有力聲明。⁶¹它展示的，是一個既深愛中國、尊敬毛澤東，又徹底痛恨文革的學者之複雜心境，以及他作出對毛澤東的告別和控訴。

文章從從一個由眾多比喻構成的場景說起，當中已充滿竹內的怨憤：

假設我們街道上的書店、車站的報攤上所有雜誌都消失，學術雜誌不能發行，著名的小說亦成為禁止販賣的「毒草」，而且這情況還持續幾年，那麼我們的精神就會感到極度「飢渴」。當然，這不是在說，一切應讀的書籍都沒有了，想不出應寫的語句。但是，陷於這狀態、處於這狀態兩年（截至一九六八年），簡單來說就是所謂「知識生活」被封鎖、受到打擊。毋須多言，我指的是中國的現況。那裡的「知識生活」是一片空白，可以想像，如果能意識到那種空白，那麼恐怕那就不再是空白，而是陰鬱慘澹的日常。

但是，毫無疑問，現在的中國卻洋溢著與陰鬱慘澹精神的另一極端，即有種明朗、高昂的精神，例如為了批判修正主義或打倒資產階級實權派，不斷精力充沛地發起各種活動。因為要觀賞「反動」電影然後將之批判，所以或許又不能斷言那裡完全沒有「知識生活」。然而，由於這明朗、高昂精神

⁵⁹ 馬場公彥：《戰後日本人の中国像》，頁 260-261。Baba Kimihiko, *Postwar Japanese Image of China*, pp. 260-261.

⁶⁰ 竹內實：《竹內實〔中国論〕自選集（一）》，頁 67。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 67.

⁶¹ 竹內寫了這文章後，就惹來認同文革的人的不滿。見竹內實：〈『竹內實〔中国論〕自選集』自評〉，《中国研究月報》，第 64 卷第 5 期（2010 年 5 月），頁 40。Takeuchi Minoru, "A Self-review of "On China" Self-Selected Collections by Takeuchi Minoru," *Monthly Journal of Chinese Affairs*, Vol. 64, No. 5 (May, 2010), p. 40.

的活動的反面是生活有著陰鬱慘澹的空白，我懷疑，這種明暗的對照本身，是否可以使所謂「批評」的功能正常發揮。

62

當言論空間完全被抹殺，竹內認為人們按理應會陷入一種陰暗、垂頭喪氣的知識飢渴狀態之中，但文革中國下的人卻是異常興奮、「明朗」、「高昂」地參與批判活動，那是既吊詭，又令人心寒的畫面。接著，他接連列舉了不少被紅衛兵批鬥的知識分子，他們一些已經死亡或被謠傳死亡，亦舉出他預測會自殺的名人，包括作家巴金（1904-2005）、老舍（1899-1966）、冰心（1900-1999）、美術史家傅雷（1908-1966）、藝術家紅線女（1923-2023），竹內讚揚他們是「最誠實、真正面對革命，為革命賦予光榮的人，他們是不寫『革命文學』的革命文學家」。⁶³接著話鋒一轉，轉向批評紅衛兵手段的泯滅人性，及譴責其背後勢力的殘暴：

由於紅衛兵背後有個不現真身、真正的攻擊者，他們發起的攻擊和遊街就更加殘暴。這是最大屈辱，在眾目睽睽下受到這種屈辱的人，成為了一具無法掙扎的「肉體」。即使他們能夠忍受而不自殺，其人格亦已然喪失。重視「面子」的中國人，甚至是得到大學教授以上的社會地位的人，被逼戴上那可憎的三角帽，像過往對待土匪、馬賊一樣被帶去遊街示眾，這是比死更苛刻的刑罰。⁶⁴

這是竹內對文革最直接的批評。他續說：「有時候有比生命更重要的東西。槍殺一個人，不就反而承認對方是一個人嗎？」⁶⁵而紅衛兵背後有

⁶² 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 68-69。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, pp. 68-69.

⁶³ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 72-75。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, pp. 72-75.

⁶⁴ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 75-76。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, pp. 75-76.

⁶⁵ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 76。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 76.

「不現真身、真正的攻擊者」的說法，呼應了竹內在一九六五年認為批判事件「有黨中央的指導」的說法。他不敢肯定毛澤東是批判知識分子的始作俑者，但他肯定地說：「從他〔毛澤東〕的革命觀來看，他當然支持紅衛兵的『亂』和『鬧』。」⁶⁶ 這是他當時相當罕見的、直接對毛澤東的批評。

善於理解文章修辭的竹內又考究了文革一個常用語「牛鬼蛇神」的起源、演變。竹內忽然探討「牛鬼蛇神」用法演變的理由，恐怕與他意識到文學在政治下功能的改變有關。他說：「在無產階級文化大革命這種狂熱的政治底下，文學性比喻不止是單純的比喻，修辭搖身一變成為了政治式審判。」⁶⁷ 這說法反映了他對一些粗暴用語的敏感，畢竟他一直關注文學與政治的關係。

可是，知識分子的境遇惡劣至此，他對知識分子抱有相當大的期望，像是想像郭沫若的「把著作全部燒毀」是違心說話一樣，他認為知識分子為文革的發生有幾種責任：第一，即使人數不少，也無法反抗批判運動、整風運動，使它們擴大成一發不可收拾的文革；第二，部分人攀附權力，與國家合謀，成為國家機器的一部分，他們本身也會參與批判運動，使到後來到自己被批判時，再無理論抵抗；第三，他們想名垂青史，成為「開國元老」，所以怎樣都無法否定毛澤東。⁶⁸ 竹內對知識分子的批評，不能不說有點苛刻，他期望每個知識分子都是聖人，能夠不顧自身安危、挺身而出，第三個原因更有誅心之嫌。然而，竹內同為知識分子的一員，他過往不亦是對中國隱惡揚善嗎？事實上，他自己亦認同毛澤東是個偉大的英雄。⁶⁹ 無論如何，這篇文章是竹內對文革與毛澤東思想的一次最強而有力的否定。但是，撇開它對文革現況、責任誰屬的分析，它同時亦讓人能夠

⁶⁶ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 85。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 85.

⁶⁷ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 82。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 82.

⁶⁸ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 98-99。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 98-99.

⁶⁹ 這種想法在竹內所撰的各種毛澤東傳記中就很容易看得出來。詳見後文。

窺探竹內怨憤的內心、對理想幻滅的悲痛。

竹內一直循文學了解中國，但大量文人遭批鬥並落得悲慘下場，成為他直斥文革的最大契機。但於這種義理與感情上的爆發，沒有令他論述中國的文章流於情緒性的悲憤，反更能以更宏觀的角度、更冷靜的目光來俯瞰中國的形勢、了解文革的性質。譬如他談及中國傳統的「忠」與「孝」道德觀時指出，文革下中國社會正從以「孝」為基礎的社會，過渡成以「忠」為基礎的社會，為文革就是將「忠」轉化為普遍道德的大工程之開端。他想像部分中國的傳統道德很可能只是一種被發明的傳統，而當時在文革反復強調的、正在政治化的「忠」，是把「忠」上升到普遍的、固定的「傳統思想」之過程，更認為「孝」就是完成了這個過程的產物。這反映了竹內對文革的分析昇華至更高境界。自〈對話毛澤東〉之後，竹內對文革、毛澤東、毛澤東思想的分析頗具深思，相當精彩，一洗文革以前文章暗藏的優柔寡斷。⁷⁰

無論竹內如何嚴肅地否定文革，由於他對毛澤東留有同情，這些感情又反過來影響他對文革的觀感。在首次知道北京出現紅衛兵並砸爛老舖的招牌時，他感到一種近乎懷念的熟悉，這與他在山東的兒時經歷有關，讓他在情感上對他們產生某些共鳴。⁷¹ 他在理性上否定文革，在情感上似乎又了解紅衛兵那種近乎瘋狂的凝聚力，這使他對中國情感顯得複雜，不能單純以「肯定」或「否定」來概括言之。竹內在二〇〇九年編有關文化大革命的自選論文集時，為以前的文章添上「題解」，作為一種回顧或解釋。就在〈對話毛澤東〉的「題解」裡，他就透露了對文革的複雜情感：

假如你問我是肯定還是否定文革，或許我會答否定吧。但是，當身處在文革的風暴之中，就很難在中國文明的模式裡堅持將它否定吧。

⁷⁰ 竹內實：《毛沢東ノート》，頁146-167。Takeuchi Minoru, *Notes on Mao Zedong*, pp. 146-167.

⁷¹ 竹內實：《竹内実〔中国論〕自選集（一）》，頁1、68。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [I]*, pp. 1, 68.

加上，我亦無法完全否定，在情感上對他們失序與混亂之中的凝聚力產生共鳴。我將〈我心中的紅衛兵〉一文放在這卷〔自選集〕的卷頭，就是這個原因。

但是，我又感到無條件地讚美文革也不好，因此，與此對照，我在卷末放置了〈文章〔文革〕與日本型思考〉一文。

72

他在評價文革時思考頗有起伏：整體來說，文革還是該否定的。話雖如此，文革卻有些真切的東西值得肯定。但指出文革這一特別的側面，又覺得「讚美文革」不太好，唯有最後還是再多否定它一次。

內心複雜，是竹內對現代中國的最佳寫照。他的中國觀基本建立在中國文學之上，他對文學的熱愛，衍生出對知識分子的關心，當他們在文革受到足以致命的批鬥、侮辱，觸發了竹內對文革、毛澤東思想的強烈反感。但正如前述，竹內對毛澤東本人的感情同樣複雜，他親身見過「毛主席」，與之握手。文革以前，竹內幾乎不直接批評他。這很可能是因為毛澤東本身都是知識分子，竹內本身就理想化知識分子，對他們寄望很大，正如他猜想郭沫若並非真心要把自己的著作燒毀一樣。

文革過後，竹內仍持續關心中國的文藝界，也對遇害文人念念不忘。他參與編輯對文革犧牲文人的追悼文集，沉痛地說：「人死了，事件就成為過去，追悼的想法亦會隨時間而轉淡。但是，也許人們深深埋藏在這裡的呼叫和疑問不會消失。」⁷³ 竹內分析文革時的論述與格局都十分壯觀，

⁷² 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 68。Takeuchi Minoru. *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, p. 68. 〈文革與日本型思考〉一文寫於 1974 年，原題〈中國文化大革命與日本人——「戰後」、天皇制〉。竹內在文中指日本人戰後仍留有天皇制信仰的思考方式，即信仰與崇拜權威，而戰後日本人則是從信仰天皇制演變成信仰共產黨，以及文革。竹內認為即使日本人不再信仰文革，還是轉向信仰其他東西。見竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁 248-272。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections "On China" by Takeuchi Minoru [1]*, pp. 248-272.

⁷³ 竹內實：〈ひとびとの墓碑銘——文革犠牲者の追悼と中国文芸界のある状況——〉，收入竹內實、村田茂編：《ひとびとの墓碑銘——文革犠牲者の追悼と中国文芸界のある状況——》。

例如從文革的「忠」想到古代中國的「孝」也經歷了類似的政治性運用、從不少日本人支持文革而透視他們背後的天皇制信仰邏輯，等等。但是他還沒有完全掌握到文革背後的所有真相。與那些無辜死去的知識分子一樣，他對這場浩劫還有疑問，即使文革完結三十年，他還耿耿於懷，有些疑問還沒有得到答案：

我對文革仍有疑問。其中之一，是毛澤東為甚麼要這樣對待知識分子呢？明明他自己也是知識分子。⁷⁴

肆、毛澤東傳記塑造的毛澤東形象及變化

竹內否定文革，但對毛澤東懷有感情，使得在多次為毛澤東作傳時，除了正面地評價了毛澤東的成就、探索其生涯外，亦或顯或隱地顯示出竹內的情感如何受到毛澤東影響。⁷⁵他曾分別在一九六六年、一九七二年、一九八九年為毛澤東作傳，⁷⁶三者都或詳或略地追溯了毛澤東從出生至傳記出版年分的事跡，固然因時代、資訊流通與材料多寡之不同，愈後者對毛澤東的生平、思想源流的探討相對宏觀。⁷⁷不同時期的毛澤東傳記流露出他心

況——》（東京：霞山會，1983年），頁5。Takeuchi Minoru, “Epitaphs for people: commemoration of the victims of the Cultural Revolution and the situation of the Chinese literary and artistic circles,” in Takeuchi Minoru and Murata Shigeru (eds.), *Epitaphs for People: Commemoration of the Victims of the Cultural Revolution and the Situation of the Chinese Literary and Artistic Circles* (Tokyo: Kazankai, 1983), p. 5.

⁷⁴ 竹內實：《竹內實〔中國論〕自選集（一）》，頁282。Takeuchi Minoru, *Self-Selected Collections “On China” by Takeuchi Minoru [I]*, p. 282.

⁷⁵ 竹內實的毛澤東研究的特點之一，就是以傳記透視毛澤東的整體形象。本節雖集中討論其傳記蘊含的情感，事實上各傳記都有不少關於毛澤東思想的洞見。參張放：〈竹內實對毛澤東的研究〉，《毛澤東研究》，第1期（2020年1月），頁110-115。

⁷⁶ 1965年，竹內實著《毛澤東的詩詞與人生》，從長沙時代的毛澤東開始寫起，並在敘述相關經歷與歷史事件後，分析其詩詞，突出毛澤東詩人與政治家的雙重身分。然而，書名的「詩詞」與「人生」是並列關係，不是從屬關係。就其體例而言，稱此書為「詩詞集」，而非「傳記」，似乎更為妥當。

⁷⁷ 分別為竹內實：〈毛沢東伝〉，收入毛澤東著：《毛沢東語録》，和田武司、市川宏（譯）（東京：河出書房，1966年），頁223-260。Takeuchi Minoru, “A biography of Mao Zedong,” in Mao Zedong, *Quotations from Chairman Mao Zedong*, trans. Wada Takeshi &

境的微妙變化。

三部傳記是作者對毛澤東的態度浮動的寫照。三者的成書時期，日本的社會氣氛及對文革的態度都不盡相同，竹內的傳記亦反映了他在大環境中的思考與批評：一九六六年，文革爆發初期勢頭正勁，他承認毛澤東的偉大和魅力，但由於否定文革的立場，他不安地意識到毛澤東埋藏深處的某種孤獨；一九七二年，文革頹勢已定，他似乎更加相信毛澤東確實懷著那種孤獨，但其筆觸卻又像要突出毛澤東的偉大；一九八九年，毛澤東逝去超過五分之一世紀，他寫的傳在行文上較前兩者大幅褪去了感情色彩，帶有冷眼旁觀之感。為同一人物作三次傳記是特別的。其價值不僅在如何評價傳記主角，也在於了解作傳者情感的流動。

一、〈毛澤東傳〉（1966）：偉大但孤獨的毛澤東

〈毛澤東傳〉是一篇短文，描繪了毛澤東從出生、學習歷程，到加入共產黨，成為最高領袖的經過，並採用了一種頗為人性化的筆觸來刻劃毛澤東的形象。⁷⁸比起塑造領袖、革命家等激情乃至超凡入聖的形象與神話，毛澤東作為一個「人」的性格與經歷更能吸引竹內的目光，所以他花了不少篇幅講他的婚姻、家庭，也想像他的內心世界。同理，竹內只相當簡略地提及馬克思主義，直截了當地言自己對「毛澤東是否馬克思主義者之類的正統派論爭沒有興趣」，斷言「馬克思有馬克思的思想體系，毛澤東有毛澤東的思想體系」。⁷⁹從學術的角度來看，這態度並不負責任。但毋須苛責竹內，正如可以從他譯介的文學的類型、關心「公社文學」的態度得

Ichikawa Hiroshi (Tokyo: Kawade Shobō, 1966), pp. 223-260.; 竹內實：《毛澤東の生涯：八億の民を動かす魅力の源泉》（東京：光文社，1972年）Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong: The Origin of His Charisma for Eight Hundred Million People* (Tokyo: Kōbunsha, 1972).; 竹內實：《毛澤東》（東京：岩波書店，1989年）。Takeuchi Minoru, *Mao Zedong* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1989).

⁷⁸ 竹內多引用愛德加·史諾（Edgar Snow）的著作，包括《紅星照耀中國》、《今日紅色中國》（*Red China Today*, 1962）、《紅色中國雜記》（*Random Notes on Red China 1937-1945*, 1968），亦曾引用蕭瑜（1894-1976）《毛澤東和我的乞丐生涯》（1959）和親中共美國記者艾格尼絲·史沫特萊（Agnes Smedley, 1892-1950）《中國的戰歌》（*Battle Hymn of China*, 1943）等。

⁷⁹ 竹內實：〈毛澤東伝〉，頁235。Takeuchi Minoru, “A biography of Mao Zedong,” p. 235.

知，他的關注點落在人的質樸、平凡之天然素質。他視毛澤東為一個立體的、有血有肉、有感情的個體，並不想學究地視毛澤東為某種主義、思想下的產物。他此刻如何理解毛澤東思想？竹內說：

國際性的思想甚至為渺茫的中國湖南省的一名青年帶來思想的變動。與此同時，中國亦捲入世界史之中。中國進入一個位置，那並非與人類命運無關的存在，而是不得不與其他民族、他人肩負起共通責任的位置。青年毛澤東四處摸索，終於選擇馬克思主義，或者被馬克思主義吸引，這些事情最終通過中國的變革與動向獲得了世界政治的意義。⁸⁰

竹內筆觸下的毛澤東似乎有種身不由己的宿命：辛亥革命、俄國革命等歷史大事，驅使那「渺茫的中國湖南省的一名青年」遇上馬克思主義。究竟毛澤東是主動「選擇馬克思主義」，還是被動地受「馬克思主義吸引」？竹內這種說英雄故事的敘述方法，賦予了毛澤東一種受命運擺佈的形象。從消極層面說，是身不由己，從積極層面說，則是天選之人。竹內繼續想像，毛澤東的思想形成時期，有著更宏大的理想：「從一種思想到下一種思想的時候，他完全沒有那種與舊思想訣別的苦悶。恐怕對毛澤東來說，思想本身不是其終極目標。如果思想就是其終極目標的話，那麼那並非學說上的思想，而必定是統攝自己與中國的革命家們的一切實行過程的思想吧。」⁸¹竹內想像毛澤東背負著「中國的革命家們」的思想、理想而登場的，因此他認為即使毛澤東成為馬克思主義者，也不是「完全將過去的思想捨去」。⁸²竹內想像的這種所謂統攝，既是中國革命思想集大成，但在他文學式的筆法下，亦代表著一種沉重的包袱。

〈毛澤東傳〉的基本論調是：毛澤東在中國國勢既倒之際誕生，伴隨著思想鬥爭、政治鬥爭而成為領袖，是故他一方面偉大，另一方面卻孤獨。竹內察覺到毛澤東受到世界史變動的身不由己，以及身上所背負的東

⁸⁰ 竹內實：〈毛澤東傳〉，頁 241。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 241.

⁸¹ 竹內實：〈毛澤東傳〉，頁 242。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 242.

⁸² 竹內實：〈毛澤東傳〉，頁 242。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 242.

西之多，所以竹內一方面對激進的「整風運動」有所保留，認為那會「容許家父長式領導、帶來弱化黨內民主主義的傾向」，也可能「流於形式、產生偽善」，但他又另外指出，延安時期的中共已經明明白白的一個「國家」，共產黨員的政治是「以明日的中國為宗旨施行，亦即展示未來的櫥窗、成為未來一部分的實體。站在頂點的，就是黨中央政治局，是毛澤東」。⁸³竹內的說法，或許帶有一種「必要之惡」的意味。所以他認為毛澤東雖然偉大，卻又是孤獨的，並引用艾格尼絲·史沫特萊《中國的戰歌》的一段作佐證：「我了解到，我最初在毛澤東身上感到的那種不吉祥的性質是他精神上的孤獨。〔……〕少數非常了解他的人都對毛澤東產生好感。但是，毛澤東的精神將自己孤立，被禁錮在自己的內心深處。」⁸⁴

從竹內的角度看，發動文革，或許最能體現毛澤東的孤獨。文革爆發初期，當中國民眾和不少日本人為之叫囂，視毛澤東為堪比神佛的偉大領袖時，竹內忽然筆鋒一轉，提到自己對毛澤東的印象：

在我印象中，他是個在中國傳統知識分子的模式中將自己發展至極致的人。我認為，想著像他深夜關在放置著中國直線家具的書齋裡，孤獨地冥想、思索，是最適合他的。確實，他發起革命，在戰爭中戰鬥。但是，中國的知識分子本來就不是跟政治爭論、革命無緣。他經常批判知識分子或許是因為他本身就是知識分子，對容易受到的傷害和暗中的對抗很敏感吧。⁸⁵

又想像毛澤東是一頭外表剛強，卻內心受傷的「猛虎」：

毛澤東青年時代訓練有素的肉體具有堅實的身體，那比常人稍闊的肩幅，予人一種猛虎的感覺。但是，那裡看得出一種，在某處受了傷，而不輕易地向人展示的自尊心。或許在

⁸³ 竹內實：〈毛沢東伝〉，頁 248。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 248.

⁸⁴ 竹內實：〈毛沢東伝〉，頁 249。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 249.

⁸⁵ 竹內實：〈毛沢東伝〉，頁 260。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 260.

他的內心深處，史沫特萊說的那種黑暗的虛無主義，正在與中國傳統的虛無主義連結，並隱藏起來。⁸⁶

當時的竹內隱約地感覺到文革將會悲劇收場，這場運動恐怕要摧毀毛澤東，並預言激進的文革，對毛澤東來說甚至可能是一種「回歸於『天』的準備」。⁸⁷竹內賞析毛澤東詩詞的著作《毛澤東：其詩與人生》出版於一九六五年，同樣在此「英雄孤獨」的基調與氛圍下理解毛澤東，他借用當時已故中國文學者岡崎俊夫（1909-1959）的評論總評毛澤東的詩詞：「那裡有一種寂寞的迴響，有個孤獨的影子。那不限於詞，而是中國的傳統詩人的靈魂。正是窺探孤獨的深淵，才誕生出真正的所講人民愛。」⁸⁸「回歸於天」、「寂寞的迴響」、「孤獨的影子」這些富感情的用詞，當然並非冷漠的宿命論，而是一種對孤獨英雄的憐憫和認同。

二、《毛澤東的生涯》（1972）：平凡但偉大的毛澤東

《毛澤東的生涯》副題為「推動八億人民的魅力的源泉」（八億の民を動かす魅力の源泉），⁸⁹與〈毛澤東傳〉相似，此書不對毛澤東思想作哲學性的分析與討論，仍是聚焦在人物傳記上。撇除序章與終章，此書按時間順序以五章探討、追溯毛澤東的生涯，同樣從毛澤東的出生談起，到成長、求學的思想激蕩，遇上馬克思主義、加入革命，經歷各種內鬥外鬥，終成為中共領袖，描繪毛澤東成為「中國革命的舵手」的心路歷程。

副題中的「魅力」是值得玩味的詞語，它代表了竹內對毛澤東的印象。毛澤東的生平事跡於竹內來說，不僅是一個政治領袖的誕生、成長與

⁸⁶ 竹內實：〈毛澤東伝〉，頁260。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 260.

⁸⁷ 竹內實：〈毛澤東伝〉，頁260。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 260.

⁸⁸ 武田泰淳、竹內實：《毛澤東：その詩と人生》（東京：文藝春秋新社，1965年），頁18。Takeda Taijun & Takeuchi Minoru, *Mao Zedong: His Poetry and Life* (Tokyo: Bungei Shunjū Shinsha, 1965), p. 18.

⁸⁹ 中國譯本將此傳副題譯為「調動八億人民的魅力的源泉」。日語「動かす」除了有物理地「調動」之意，亦有「感動」的意思。筆者認為竹內刻畫的毛澤東兼具兩種意思，逕自譯為「推動」。中譯見竹內實：《竹內實文集（第四卷）：毛澤東傳記三種》，韓鳳琴、張會才（譯）（北京：中國文聯出版社，2002年）。

走入權力核心的人物傳記，更是一個充滿熱情與寂寞的浪漫英雄故事，其故事令人敬佩、尊敬，當然還有感動與同情。但竹內並沒有憑空想像，將之浪漫化、神話化。事實上，他筆下的毛澤東故事的基調還是在於毛澤東是個有血有淚、有七情六慾的平凡人，縱有無比尋常的功績，但與之如影隨形的還有無盡孤獨與苦惱。他不是第一次用「魅力」來形容毛澤東。例如，他感到瑞金時代的毛澤東內心已萌生了「寂寞的東西」，有「某種無法抓緊的東西」使他感受到「不可思議的魅力」。⁹⁰他在傳中不時想像毛澤東內心世界，在他得意時實際上如何孤獨、在危急關頭又怎樣費煞思量、突破困局，這種運籌帷幄的形象正是竹內所指的「魅力」之一。

但是讓他更感受到「魅力」的，相當大的部分來自其孤獨。第三章的名稱「獨立寒秋」（独り 寒き秋に立つ）來自毛澤東《沁園春·長沙》（1925）。竹內本來就是中國文學的研究者，認為這首詞是傑作，它讓人聯想到「只有一個人與中國的歷史和大地對峙而站立的毛澤東」。⁹¹他在想像，孤身一人的毛澤東正在面對和承受整個中國的時間（歷史）和空間（大地）兩種維度，是雖千萬人吾往矣的英雄，同時又是孤獨的。其想像既帶浪漫色彩，同時暗含悲哀：

這首毛澤東的詩集所收的第一首詞的首句，就是「獨立寒秋」。這句不就成為了他的「詩識」嗎？此處的「獨」，就讓人想到他最終要與最愛的妻子離別、失去妻子的命運。

不，這句畢竟只是一個以自身雙腿立足之人的自畫像。面對即將來臨的冬天，他也許不會低頭吧。⁹²

毫無疑問，竹內灌注了相當大的個人感情去想像毛澤東的孤獨。他解讀文學，也相當感性地視「寒」、「秋」、「冬天」作毛澤東的孤獨、盛

⁹⁰ 竹內實：〈中国の指導者〉，《現代の眼》，第4卷第4期（1963年4月），頁46。

Takeuchi Minoru, "The Chinese leaders," *Gendai no me*, Vol. 4, No. 4 (Apr., 1963), p. 46.

⁹¹ 竹內實：《毛沢東の生涯》，頁132。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 132.

⁹² 竹內實：《毛沢東の生涯》，頁132。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 132.

年與晚年。撰寫此傳記的一九七二年中期，毛澤東仍然在世，竹內言其面對「冬天」，暗示他將因文革而迎來人生的最後一頁。同時，日本社會對文革、社會主義的評價陷入谷底，連帶對革命領袖毛澤東其人的看法都變得相當負面。這反而使竹內更感悲涼。

對《沁園春·長沙》首句「獨立寒秋」的分析本身，也透露了竹內心境之變化。一九六五年分析這首詞時，他並沒有多花筆墨刻劃「獨立寒秋」這句，而是想像毛澤東望盡眼前廣闊的湘江與天地，想像「我〔毛澤東〕向大地發問，此前歷度王朝興亡，現在又有帝國主義、軍閥、封建勢力、買辦財閥，人民在此之下被壓逼著，究竟主宰歷史勝敗之人是誰？」當時他想像的，是意氣風發、具有英雄氣慨的毛澤東。⁹³而現在，文革頹勢明顯，竹內又在此詞中有新的發現。

他的心情自然與寫〈毛澤東傳〉時形成巧妙的對比：當文革爆發，中、日社會為之振臂歡呼。竹內承認其偉大，但並不隨波逐流。在這種瘋狂與熾熱的氣氛下，他看出了某種英雄內心的孤獨與悲劇性。在寫《毛澤東的生涯》時，質疑文革的聲音漸大，日本人開始質疑左翼革命，連同毛澤東熱潮也開始冷卻。與此同時，竹內對功業未竟的毛澤東產生了更多的同情，那不僅只是預測文革將要迎來失敗的同情，而是那種對英雄被眾人拋棄的孤獨的憫憐之情。書名敢於用一個表面看起來是褒揚毛澤東的副題——推動八億人民魅力源泉，也可說是竹內對毛澤東的側隱之心。

竹內對毛澤東的同情，導致了他不能完全公正地評價毛澤東。竹內談文革的篇幅不多，主要提到毛澤東動員紅衛兵，以及批判劉少奇令其失勢之事。竹內並沒有直接加以臧否，而是筆鋒一轉，平淡地說：「即使經過這些大變動，且這些事也是他親手造成的，但他的個人生活沒有甚麼大變化。如果脫離他外面的政治生活，把他只作為一個人來看，他不過是個簡單、勤勉的知識分子。」⁹⁴在書中「孤獨的革命家」一節最後，竹內援引一

⁹³ 武田泰淳、竹內實：《毛澤東：その詩と人生》，頁 49-57。Takeda Taijun & Takeuchi Minoru, *Mao Zedong: His Poetry and Life*, pp. 49-57.

⁹⁴ 竹內實：《毛澤東の生涯》，頁 234。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 234.

九六五年八月法國文化相安德烈·馬爾羅（Georges André Malraux，1901-1976）與毛澤東會面時，毛澤東的自白：「我孤單一人率領群眾。」⁹⁵又誤用了毛澤東對斯諾說自己「和尚打傘」的誤譯：「我不是個複雜的人，而是個簡單的人，我不過是個隻手拿著破傘前行的孤獨修行僧而已。」⁹⁶這些人的「證言」加深了竹內對毛澤東孤獨無私的想像：

為了革命，不僅是自己的整個人生，他也奉獻了最愛的家人、兄弟。然而，他沒有從革命得到任何東西。⁹⁷

竹內從不將毛澤東神格化，而是在毛澤東身上看出人的七情六慾，特別是其孤獨、平凡的一面，可謂「英雄見慣亦常人」：「他是個教師，但並非將自己化為非凡的存在，要人向自己學習的那類教師。他也不是那種用艱深的用語、說難懂的事情的教師。他是個用平凡的語言，教別人做個平凡人的教師。」⁹⁸竹內最後提到關於林彪落馬的事，他沒有預測林彪事件之後中國和文革的發展，只認為無論如何，毛澤東將作為「作為一個平凡但偉大的教師」，留在中國民眾心中。⁹⁹著此傳的同一年，竹內也出版了《毛澤東與中國共產黨》一書，分析毛澤東與中共作為中國歷史上循環不斷的「率領者」與「被率領集團」之間相生相剋的關係，且慨嘆「作為革命黨的中國共產黨位處在中國歷史的無限反復〔指領袖與中央政權互相產生、依附，又同時互相衝突、矛盾的關係〕之間，是悲劇的」。¹⁰⁰對「獨立寒秋」的鑽研，又將毛澤東定位為中國歷史機制上的一個「悲劇」，反映了正當日本社會正在離棄、否定毛澤東時，竹內則表達了關心與感嘆。

⁹⁵ 安德烈·馬爾羅：《反回憶錄》，錢培鑫、沈國華等（譯）（桂林：漓江出版社，2000年），頁435。竹內只引用了「我孤單一人」這部分。竹內實：《毛澤東の生涯》，頁240。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 240.

⁹⁶ 竹內實：《毛澤東の生涯》，頁240。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 240.

⁹⁷ 竹內實：《毛澤東の生涯》，頁240。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 240.

⁹⁸ 竹內實：《毛澤東の生涯》，頁246。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 246.

⁹⁹ 竹內實：《毛澤東の生涯》，頁247。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, p. 247.

¹⁰⁰ 竹內實：《毛澤東と中国共産党》（東京：中央公論社，1972年），頁6-7。Takeuchi Minoru, *Mao Zedong and the Chinese Communist Party* (Tokyo: Chūōkōronsha, 1972), pp. 6-7.

三、《毛澤東》（1989）

一九八九年，竹內出版自己最後一本毛澤東傳記《毛澤東》，文革已過去多年，他的心境已然變得冷靜，甚至是冷淡。一九九一年，《毛澤東》被翻譯成中文在臺灣出版，他在中文版序直言：「中華世界裡複雜得很，也可以說含蓄得很，深奧幽遠，很難捉摸，它變幻起來，很難追蹤，甚至可以說狡猾得很好。但，它是很認真、莊嚴、甜蜜地等待有心人的追蹤，無論是從大的角度，或者是從細膩精微的角度。出生在湖南省一戶勤勉的農家裡的一個嬰兒〔毛澤東〕，隨著他的成長，他發現，他認為自己應該加深認識和徹底解決的，就是這個複雜的問題，即中華世界必須解決的問題。」¹⁰¹ 這次，他不是要解釋毛澤東為何具有魅力，而是要「追蹤」毛澤東的一生。

「追蹤」一詞相當平淡，不再像上一本傳記明示要解釋毛澤東的「魅力」，這次從標題無法看出竹內寫此書的心境。但是，只要對照三種傳記對某些相同事物的表達方法，我們還是能看出不同時期竹內對毛澤東的不同心情。以描述毛澤東父親毛順生（1870-1920）對兒子的影響為例：

〈毛澤東傳〉寫道：

儘管他憎恨著父親，但父親足以令家人都反抗的嚴格、儉約、勤勉、行動力、專心致志的上進心、對認為是空想空論的東西的冷淡，連同從母親繼承而來的寬大、對窮人的同情心，毛澤東都頗得遺傳。¹⁰²

《毛澤東的生涯》則說：

他從父親繼承的東西亦很多。足以令家人反抗的嚴格、非從

¹⁰¹ 竹內實：《毛澤東》，黃英哲、楊宏民（譯）（臺北：自立晚報社文化出版部，1991年），頁II。

¹⁰² 同時，竹內對將毛澤東向父親反抗與他將來的革命活動拉上關係之想法也有保留。竹內實：〈毛沢東伝〉，頁228。Takeuchi Minoru, "A biography of Mao Zedong," p. 228.

宗教式禁慾而來的儉約、貫徹全體人生的勤勉、行動力、專心致志的上進心、對認為是空想空論的東西、收集嗜好或藝術品的冷淡，以及那又高大壯健的體格，形成了毛澤東性格的核心。

尤其是父親工作的樣子展示了模範，透過叱責與毆打烙印在肉體勞動的習慣，亦向毛澤東植入了一個無條件的信念。那信念是：人應該要肉體勞動，肉體只要勞動就一定會有收穫，肉體勞動絕不會背叛人。這才是他所反抗的父親，留給他的最大遺產。¹⁰³

在《毛澤東》則成為：

〔毛順生〕體格強壯而且很高（毛澤東也很高）。〔……〕

石三〔毛澤東的乳名〕很聰明，四歲的時候，已經很懂得與大人講道理。到了六歲，父親讓他到田裡工作。毛澤東不歇息的勤勉、做事熱心的樣子，可能就是在此時被父親調教而來。¹⁰⁴

〈毛澤東傳〉與《毛澤東的生涯》要突出毛澤東的故事色彩，特別在《毛澤東的生涯》，為了強調毛澤東的「魅力」所在，〈毛澤東傳〉的描寫顯然是不足夠的，於是在這基礎上加筆，要在「儉約」前加上「非從宗教式禁慾」的，以證明其個人意志的強韌，又在「勤勉」補充那是「貫徹全體人生」的性格云云。當時，日本人續漸不視中國為日本未來的想像。竹內晚年編文革自選集時的糾結，其實在此時期已出現，即當大眾否定文革、毛澤東時，他又感受到毛澤東的而且確有種不容忽視的「魅力」所在。相較之下，《毛澤東》對此的描述可謂相當收斂，與其簡單地說它平

¹⁰³ 竹內實：《毛澤東的生涯》，頁 39-40。Takeuchi Minoru, *The Life of Mao Zedong*, pp. 39-40.

¹⁰⁴ 竹內實：《毛澤東》，頁 15-16。Takeuchi Minoru, *Mao Zedong*, pp. 15-16.

淡，或許說作者已經對這種浪漫式的描繪失去興趣，毛澤東於他眼中再沒有神秘的、英雄的色彩。言毛澤東「聰明」、「勤勉」、「做事熱心」，實乃公正評論，但也僅此而已。

對於之前常常深入毛澤東內心世界的傳記與文章，《毛澤東》同樣作為傳記，卻意外地直接，相當「線性」。如在文革初期，竹內認為文革是學習毛澤東思想的運動，但現在他改變了觀點：「毛澤東發動文革的意圖是打倒劉少奇，這已經是毋庸置疑的事實。即使那不是唯一目的，如果沒有將他打倒，毛澤東亦會窮追猛打，直到打倒他為止，不會手軟。」而毛澤東痛恨知識分子的事實，當然要被竹內提出來，對他挖苦一番。¹⁰⁵

竹內還是不免要觸及毛澤東的性格，作為其一生的總結。總括來說，他認為毛澤東的一生是個「同心圓的擴大」：

回望毛澤東的一生，他沒有往左或右動搖過。雖然在政策上看到急劇轉變，如從「百花齊放，百家爭鳴」一舉反轉成反右鬥爭等等，但這於他並不意味著轉向。他的一生就像用圓規畫出一個又一個很大的圓形，其立足點完全沒有移動。儘管它看起來像往左移動過，但不過是這個同心圓的擴大。

新的圓形比之前的圓形更大，但中心一點沒有改變。那一點，以他的話來說就是「本源」，而他將「階級鬥爭」嵌入這個中心。

圓規腳逐漸擴大，從長沙市內的工人運動到農民運動、遊擊戰、土地改革、建設蘇區、整風運動、建設新國家、與蘇聯論戰、訣別，到文化大革命，不斷擴大，但立足點的針尖卻屹立不動。

[……]

¹⁰⁵ 竹內實：《毛沢東》，頁151-152，172。Takeuchi Minoru, *Mao Zedong*, pp. 151-152, 172.

他那不動不變的本源，造就在實踐的世界中無限擴大，而支撐這擴大的生成的，是他厭惡休息的性格。他每寫一篇文章，在完成之前都不會睡覺，直到寫完為止。那產生了一種興奮狀態，變得一發不可收拾吧。¹⁰⁶

這觀點於竹內對毛澤東的觀感的變化裏，含有特殊意義。竹內看到那「同心圓」「看起來像往左移動過」，或許原因在於觀察者身上：他從來都不是定點觀察毛澤東，他相當敬重毛澤東，往後攙雜了一些同情、憂慮，文革期間及之後則多了一些厭惡和不屑。那麼，到最後，那個「同心圓」實際上根本「完全沒有移動」過，抑或只是「看起來」沒有移動過？竹內的答案雖是前者，但從他不同時期對毛澤東有不同理解的經驗看來，也不能否定後者的可能性。

他敘述毛澤東的經歷、評價其功過時，其風格再不像從前般以帶著浪漫情調。但是，關於毛澤東與革命的關係，他又說：「革命伴隨著殘酷的現實。毛澤東一直凝視著它，也直接面對更殘酷的局面。那裡沒有半點浪漫主義。但是，卻可說那裡有超越感傷的浪漫主義。」但他沒有說明「超越感傷的浪漫主義」是甚麼，只是引用毛澤東的詞〈憶秦娥·婁山關〉（1935），但也沒有怎麼解釋它如何浪漫。「浪漫」、「孤獨」、「偉大」這三個形容詞隱約隱現地將三部傳記串連在一起，它們構成了竹內眼中的毛澤東形象，只是它們在不同時期，比例各有不同。《毛澤東》並不是竹內毛澤東傳記之集大成，它是一條不斷起伏不定的線上其中一個點而已。

伍、結語

從戰後至文革，竹內對中國的關心從不中斷，但隨著中國局勢發展、意識形態愈趨尖銳時，他的心境亦愈來愈壓抑、不安，為知識分子感到擔

¹⁰⁶ 竹內實：《毛沢東》，頁194-195。Takeuchi Minoru, *Mao Zedong*, pp. 194-195.

憂，最後在文革終於爆發，事過境遷後，當他再為毛澤東作傳時，比從前冷靜得多。但是，那並非對毛澤東蓋棺定論。一九八六年，竹內參加了「歷史中的毛澤東」研討會，發言時馬上進入正題，從結論說起，說若「問肯定還是否定毛澤東，我想我一定答肯定的」。他認為毛澤東是「現代的秦始皇」，如果要從中國歷史中挑選三個代表人物出來，那將會是秦始皇、孔子、毛澤東。¹⁰⁷如何既「肯定」毛澤東又認為他是秦始皇？竹內以日本的天皇制解釋秦始皇的歷史意義，認為「春秋戰國時代是有以周皇室為中心的天皇制的」，而打破這「天皇制」的人就是秦始皇，秦始皇開創了往後一個自由的、「大家想做甚麼就做甚麼的歷史舞臺」，創造了一個具「民主性」、「政治性」的世界。¹⁰⁸一般人只理解秦始皇為「暴君」，但竹內認為這標籤實在看不到秦始皇在歷史上的真正姿態。

竹內認為毛澤東是「現代的秦始皇」，因為他同樣打倒的不僅是「天皇制」，還終止了自秦始皇後以來的戰亂：

毛澤東為中國近代的、秦始皇遺留下來的全國性混亂狀態，
即軍閥內亂畫下終止符。〔……〕

透過中蘇論戰，他從共產國際的權威獨立起來。我認為透過中蘇論戰中那麼激烈的對抗，他改變了世界共產主義運動的生態。雖然之前有南斯拉夫的狄托〔Josip Broz Tito, 1892-1980〕，但也是因毛澤東與蘇聯論戰，才能夠證明世界共產主義運動並不是過往想的鐵板一塊。因此，我認為這是一個歷史性的功績。如果視擊潰周王室的是秦始皇的話，那麼毛澤東就是將共產國際擊潰了。（〔竹內〕補充：將共產主義

¹⁰⁷ 竹內實：〈歷史の中の毛沢東〉，收入竹內實、スチュアート・R・シュラム、吉田富夫等：《〔シンポジウム〕歴史の中の毛沢東—その遺産と再生》（東京：蒼蒼社，1986年），頁22、26-28。Takeuchi Minoru, "Mao Zedong in history," in Takeuchi Minoru, Schram Stuart R. & Yoshida Tomio et al., *Symposium: Mao Zedong in History: His Legacy and Rebirth* (Tokyo: Sōsōsha, 1986), pp. 22, 26-28.

¹⁰⁸ 竹內實：〈歴史の中の毛沢東〉，頁27。Takeuchi Minoru, "Mao Zedong in history," p. 27.

運動的天皇制擊潰了。）¹⁰⁹

因此，儘管在研討會上竹內重申自己否定文革，但他還是肯定毛澤東的功績。他以秦始皇類比之，是因為兩者都終結了「天皇制」。正如前述，竹內對日本人盲目信奉權威（天皇信仰）沒有好感，無論秦始皇的治世還是毛澤東的文革如何惡劣，於打倒「天皇制」、開創新局面一點來說，竹內是給予相當高評價的，更何況毛澤東比秦始皇多了一項功績，即帶來「穩定的局面」。

竹內對中國有深厚的鄉土情，對中國文學、文人具有同情，對毛澤東有崇敬之情。他多次為毛澤東作傳，並曾對他的中國友人說：「寫毛澤東傳，一定要愛傳主。」¹¹⁰這種「愛」不能理解為毫無條件的愛，由於他一直否定文革，從來不變，所以他能時而冷眼旁觀毛澤東負面的部分，卻又能理性地讚賞毛澤東正面的部分，這種風範是六、七十年代日本一眾盲目、狂熱地吹噓毛澤東的親中左派學者不能相提並論。他能夠坦白地說：「如果問肯定還是否定毛澤東，我想我一定答肯定的。」這種種豁然開朗的自信，既來自其紮實的學問，也來自他對中國的真摯感情以及對中國人的關懷。竹內在論文學、文革與毛澤東時，當中的感情與理性是表裡一體的。它反映了毛澤東、文革成為一種符號，不僅在政治、社會運動上產生影響力，知識分子的內心世界受其波動，可謂「靈魂深處鬧革命」的一種變奏。竹內從文學為出發點，了解及關心中國，他或許對知識分子有些過高的盼望，尤其是文革以前，較少批判性的關懷。

日本人在想像、美化想像英雄人物時，並非在於其無人能及之功業，而往往傾重在該人物的悲壯。¹¹¹竹內之想像毛澤東，同樣有這樣的傾向：雖是帶領中國革命的最重要領袖，其內心卻有陰暗面與不被人理解的孤獨，而文革則是一場自毀。這樣的思考邏輯使得文革不成為竹內完全否定

¹⁰⁹ 竹內實：〈歴史の中の毛沢東〉，頁28。Takeuchi Minoru, "Mao Zedong in history," p. 28.

¹¹⁰ 張惠才：〈竹內實與他的《詩人毛澤東》〉，《中共黨史研究》，第10期（2013年10月），頁115。

¹¹¹ Ivan Morris, *The Nobility of Failure* (Fukuoka: Kurodahan Press, 2013).

毛澤東的契機，反而成為更能印證毛澤東是英雄孤獨之證據。但構成竹內中國觀與毛澤東觀的最重要因素，應歸因於他對中國的感情。這種感情可說得上是一個日本人對中國的「感時憂國」（Obsession with China）。¹¹²他對文革的批判，以及其情感與理性的抗衡，使他對中國的整體評價超越了純粹肯定或否定的，或左派與右派的二元框架，顯示了日本戰後至文革時期，知識分子在理解中國時一條特別途徑。

¹¹² 「感時憂國」由文學研究者夏志清提出，本用於指出中國現代文學中具儒家道統中的憂國精神。竹內實持續關注中國文學，也由此關注中國的前途與命運，故於此刻意借用此概念為竹內之精神作一概括。參夏志清著，劉紹銘等譯：《中國現代小說史》（香港：中文大學出版社，2001年），頁459-477。

引用書目

近人文獻

丁玲 DING, Ling

1999 〈我在霞村的時候〉，收入丁玲著，陳明編：《我在霞村的時候：丁玲延安作品集》（西安：陝西人民教育出版社，1999年），頁212-229。

“Wo zai xia cun de shihou” (When I Was in Xia Village), in Ding, Ling, *Wo zai xia cun de shihou: Dingling yan'an zuopin ji (When I Was in Xia Village: Ding Ling's Yan'an Works Collection)*, ed. Chen, Ming (Xi'an: Shaanxi People's Education Press, 1999), pp. 212-229.

毛澤東 MAO, Zedong

2013 〈矛盾論〉，張迪杰編：《毛澤東全集（卷11）》（香港：潤東出版社，2013年），頁27-67。

“Maodun lun” (On contradiction), in *Mao Zedong Quanji Juan 11 (The Complete Works of Mao Zedong, vol. 11)*, ed. Zhang, Dijie (Hong Kong: Rundong Chuban She, 2013), pp. 27-67.

王宏志 WONG, Lawrence Wang-chi

2016 〈筆權和政權〉，收入夏濟安：《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》，萬芷均、陳琦、裴凡慧等（譯）（香港：中文大學出版社，2016年），頁vii-xxiv。

“Biquan he zhengquan” (Power of the pen and the regime), in Hsia, Tsi-an, *Hei'an de zhamen: Zhongguo zuoyi wenxue yundong yanjiu (The Gate of Darkness: Studies on the Leftist Literary Movement)*, ed. Wong, Lawrence Wang-chi Wang, trans. Wan, Zhijun, Chen, Qi & Pei, Fanhui et al. (Hong Kong: The Chinese University Press, 2016), pp. vii-xxiv.

王德威 WANG, David Der-wei

1998 《想像中國的方法：歷史·小說·敘事》（北京：生活·讀書·新知三聯書店），1998年。

Xiangxiang Zhongguo de fangfa: Lishi, xiaoshuo, xushi (Ways to Imagine China: History, Fiction, and Narrative) (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998).

安德烈·馬爾羅 MALRAUX, Georges André

2000 安德烈·馬爾羅：《反回憶錄》，錢培鑫、沈國華等（譯）（桂林：漓江出版社，2000年）。

Fan huiyilu (Anti-Memoirs), trans. Qian, Peixin & Shen, Guohua et al. (Guilin: Lijiang Publishing Limited, 2000).

竹内實 TAKEUCHI, Minoru

- 1956 〈魯迅とその弟子たち〉，《新日本文学》，第 11 卷第 10 期（1956 年 10 月），頁 129-131。
 “Rojin to sono deshi tachi” (Lu Xun and his disciples), *New Japanese Literature*, Vol. 11, No. 10 (Oct., 1956), pp. 129-131.
- 1957 〈丁玲批判の一結末〉，《アジア経済旬報》，第 344 期（1957 年 12 月）頁 4-9。
 “Teirei hihan no ichi ketsumatsu” (One conclusion of criticism of Ding Ling), *Ajia Keizai Junpō*, No. 344 (Dec., 1957), pp. 4-9.
- 1959a 〈人民公社と文学の問題〉，《新日本文学》，第 14 卷第 3 期（1959 年 3 月），頁 89-101。
 “Jinminkōsha to bungaku no mondai” (Problem of people’s communes and literature), *New Japanese Literature*, Vol. 14, No. 3 (Mar., 1959), pp. 89-101.
- 1959b 〈丁玲評価の変遷〉，《文学界》，第 13 卷第 8 期（1959 年 7 月），頁 174-176。
 “Teirei hyōka no hensen” (Changes in Ding Ling’s reputation), *Bungakukai*, Vol. 13, No. 8 (Jul., 1959), pp. 174-176.
- 1960a 〈毛主席に聞く『安保闘争』の評価〉，《朝日ジャーナル》，第 2 卷第 30 期（1960 年 7 月），頁 75-77。
 “Mō shuseki ni kiku ‘anpo tōsō’ no hyōka” (Chairman Mao’s assessment of the “Security Treaty Struggle”), *Asahi Journal*, Vol. 2, No. 30 (Jul., 1960), pp. 75-77.
- 1960b 〈新しいものと古いもの〉，收入野間宏等：《写真・中国の顔：文学者の見た新しい国》（東京：社会思想研究会出版部，1960 年），頁 91-118。
 “Atarashii mono to furui mono” (The new and the old), in *Shashin, Chūgoku no kao: Bungakusha no mita atarashii kuni (Photographs, the Faces of China: Literary Scholars’ View of the New Country)*, Noma, Hiroshi et al. (Tokyo: Shakai Shisō Kenkyūkai Shuppanbu, 1960), pp. 91-118.
- 1961 〈戦争文学とヒューマニズム〉，《新日本文学》，第 16 卷第 11 期（1961 年 11 月），頁 129-137。
 “Sensō bungaku to hyūmanizumu” (War Literature and Humanism), *New Japanese Literature*, Vol. 16, No. 11 (Nov., 1961), pp. 129-137.
- 1963 〈中国の指導者〉，《現代の眼》，第 4 卷第 4 期（1963 年 4 月），頁 45-51。
 “Chūgoku no shidōsha” (The Chinese leaders), *Gendai no me*, Vol. 4, No. 4 (Apr., 1963), pp. 45-51.
- 1965a 〈中国核実験と日本知識人〉，《新日本文学》，第 20 卷第 1

- 期（1965年1月），頁124-134。
- “Chūgoku kaku jikken to Nihon chishikijin” (China’s nuclear tests and Japanese intellectuals), *New Japanese Literature*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1965), pp. 124-134.
- 1965b 〈なにが中国で起こっているのか——中国文化界の最近の動向をめぐって〉，《新日本文学》，第20巻第5期（1965年5月），頁82-90。
- “Nani ga Chūgoku de okotte iru no ka: Chūgoku bunka kai no saikin no dōkō wo megutte” (What is happening in China? Recent trends in the Chinese cultural circles), *New Japanese Literature*, Vol. 20, No. 5 (May, 1965), pp. 82-90.
- 1966a 〈中国文化革命の意味〉，《現代の眼》，第7巻第7期（1966年7月），頁126-129。
- “Chūgoku bunka kakumei no imi” (The meaning of the Chinese Cultural Revolution), *Gendai no me*, Vol. 7, No. 7 (Jul., 1966), pp. 126-129.
- 1966b 〈郭沫若の歴史劇について〉，《新日本文学》，第21巻第7期（1966年7月），頁137-144。
- “Kaku Matsujaku no rekishigeki ni tsuite” (About Guo Moruo’s historical drama), *New Japanese Literature*, Vol. 21, No. 7 (Jul., 1966), pp. 137-144.
- 1966c 〈毛思想学習運動の分析〉，《中央公論》，第81巻第8期（1966年8月），頁251-268。
- “Mō shisō gakushū undō no bunseki” (Analysis of the Maoist thought study movement), *Chūō Kōron*, Vol. 81, No. 8 (Aug., 1966), pp. 251-268.
- 1966d 〈毛沢東伝〉，收於毛澤東：《毛沢東語録》，和田武司、市川宏（譯）（東京：河出書房，1966年），頁223-260。
- “Mōtakutō den” (A biography of Mao Zedong), in Mao, Zedong, *Mōtakutō goroku (Quotations from Chairman Mao Zedong)*, trans. Wada, Takeshi and Ichikawa, Hiroshi (Tokyo: Kawade Shobō, 1966), pp. 223-260.
- 1967 《中国——同時代の知識人》（東京：合同出版，1967年）。
- Chūgoku: dō jidai no chishikijin (China: Contemporary Intellectuals)* (Tokyo: Gōdō Shuppan, 1967).
- 1971a 〈あとがき〉，收入毛澤東：《毛沢東語録》，竹内實（譯）（東京：角川書店，1971年），頁392-397。
- “Atogaku” (Afterword), in Mao, Zedong, *Mōtakutō goroku (Quotations from Chairman Mao Zedong)*, trans. Takeuchi, Minoru (Tokyo: Kadokawa Shoten, 1971), pp. 392-397.
- 1971b 《毛沢東ノート》（東京：新泉社，1971年）。

- Mōtakutō nōto (Notes on Mao Zedong)* (Tokyo: Shinsensha, 1971).
- 1972a 《毛澤東と中国共産党》（東京：中央公論社，1972年）。
- Mōtakutō to Chūgoku kyōsantō (Mao Zedong and the Chinese Communist Party)* (Tokyo: Chūōkōronsha, 1972).
- 1972b 《毛澤東の生涯：八億の民を動かす魅力の源泉》（東京：光文社，1972年）。
- Mōtakutō no shōgai: hachi oku no tami wo ugokasu miryoku no gensen (The Life of Mao Zedong: The Origin of His Charisma for Eight Hundred Million People)* (Tokyo: Kōbunsha, 1972).
- 1983 〈ひとびとの墓碑銘——文革犠牲者の追悼と中国文芸界のある状況——〉，收入竹內實、村田茂編：《ひとびとの墓碑銘——文革犠牲者の追悼と中国文芸界のある状況——》（東京：霞山會，1983年），頁3-20。
- “Hito bito no bohimei: bunkaku giseisha no tsuitō to Chūgoku bungeikai no aru jōkyō” (Epitaphs for people: commemoration of the victims of the Cultural Revolution and the situation of the Chinese literary and artistic circles), in *Hito bito no bohimei: bunkaku giseisha no tsuitō to Chūgoku bungeikai no aru jōkyō (Epitaphs for People: Commemoration of the Victims of the Cultural Revolution and the Situation of the Chinese Literary and Artistic Circles)*, eds. Takeuchi, Minoru and Murata, Shigeru (Tokyo: Kazankai, 1983), pp. 3-20.
- 1986 〈歴史の中の毛澤東〉，收入竹內實、スチュアート・R・シュラム、吉田富夫等：《〔シンポジウム〕歴史の中の毛澤東——その遺産と再生》（東京：蒼蒼社，1986年），頁22-29。
- “Rekishī no naka no Mōtakutō” (Mao Zedong in history), in Takeuchi, Minoru, Schram, Stuart R., Yoshida, Tomio et al., *Shinpojiumu: ekishi no naka no Mōtakutō: sono isan to saisei (Symposium: Mao Zedong in History: His Legacy and Rebirth)* (Tokyo: Sōsōsha, 1986), pp. 22-29.
- 1989 《毛澤東》（東京：岩波書店，1989年）。
- Mōtakutō (Mao Zedong)* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1989).
- 1991 《毛澤東》，黃英哲、楊宏民（譯）（臺北：自立晚報社文化出版部，1991年）。
- Mao Zedong*, trans. Huang, Yingzhe and Yang, Hongmin (Taipei: Independence Evening Post Cultural Publishing Department, 1991).
- 2002 《竹內實文集（第四卷）：毛澤東傳記三種》，韓鳳琴、張會才（譯）（北京：中國文聯出版社，2002年）。
- Zhu Nei Shi wenji (di si juan): Mao Zedong zhuanji sanzong (The Collected Works of Takeuchi Minoru [Vol. 4]: Three Biographies of Mao Zedong)*, trans. Han, Fengqin and Zhang, Huicai (Beijing:

- China Federation of Literary and Art Circles Publishing House, 2002).
- 2009 《竹内実〔中国論〕自選集（一）：文化大革命》（東京：桜美林大学北東アジア総合研究所，2009年）。
- Takeuchi Minoru “Chūgoku ron” jisen shū (1): Bunka daikakumei (Self-Selected Collections “On China” by Takeuchi Minoru [1]: The Cultural Revolution) (Tokyo: Asia-Eurasia Research Institute, J.F. Oberlin University, 2009).
- 2010 〈『竹内実〔中国論〕自選集』自評〉，《中国研究月報》，第64卷第5期（2010年5月），頁39-41。
- ‘Takeuchi Minoru Chūgoku ron jisen shū’ jihyō (A Self-review of “On China” Self-Selected Collections by Takeuchi Minoru), *Monthly Journal of Chinese Affairs*, Vol. 64, No. 5 (May, 2010), pp. 39-41.
- 艾恒武、林青山 AI, Hengwu & LIN, Qingshan
- 1964 〈「一分为二」與「合二而一」——學習毛主席唯物辯證法思想的體會〉，《光明日報》，1964年5月29日，第4版。
- “‘Yi fen wei er’ yu ‘he er er yi’: xuexi Mao zhuxi weiwu bianzhengfa sixiang de tihui” (“One divides into two” and “two combine into one”: Reflections on studying chairman Mao’s thought on dialectical materialism), *Guangming Daily*, 29 May 1964, p. 4.
- 光明日報 *Guangming Daily*
- 1966 〈向工農兵群眾學習，為工農兵群眾服務〉，《光明日報》，1966年4月28日，第1版。
- “Xiang gongnong bing qunzhong xuexi, wei gongnong bing qunzhong fuwu” (Learn from and serve the masses of workers, peasants and soldier), *Guangming Daily*, 28 April 1966, p. 1.
- 吳一慶 WU, Yiching
- 2023 〈何為「文化革命」？——文化大革命發生學再探（上）〉，《二十一世紀》，第200期（2023年12月），頁53-74。
- “He wei ‘wenhua geming’? Wenhua dageming fasheng xue zai tan (shang)” (What Is “Cultural Revolution”? The Origins and Coming of the Chinese Cultural Revolution Reconsidered [Part I]), *Twenty-First Century*, No. 200 (Dec., 2023), pp. 53-74.
- 吳源植 WU, Yuanzhi
- 1962 《金色の山々》，竹内實、伊藤克（譯）（東京：至誠堂），1962年。
- Kin'iro no yamayama (Golden Mountains)*, trans. Takeuchi, Minoru and Itō, Katsu (Tokyo: Shiseidō, 1962).
- 吳運鐸 WU, Yunduo
- 1955 《すべてを黨に》，竹内實（譯）（東京：青木書店），1955年。

Subete wo tō ni (Give All to the Party) trans. Takeuchi, Minoru (Tokyo: Aoki Shoten, 1955).

武田泰淳、竹內實 TAKEDA, Taijun & TAKEUCHI, Minoru

1965 《毛沢東：その詩と人生》（東京：文藝春秋新社，1965年）。

Mōtakutō: Sono uta to jinsei (Mao Zedong: His Poetry and Life) (Tokyo: Bungei Shunjū Shinsha, 1965).

紀穎穎 JI, Yingying

2013 〈竹內實毛澤東研究的貢獻、價值及啓示〉，《重慶理工大學學報（社會科學）》，第27卷第1期（2013年1月），頁82-92。

“Zhu Nei Shi Mao Zedong yanjiu de gongxian, jiazhi ji qishi” (The contribution, value and implication of Takeuchi Minoru’s Mao Zedong research), *Journal of Chongqing University of Technology (Social Science)*, Vol. 27, No. 1 (Jan., 2013), pp. 82-92.

夏志清 HSIA, Chih-tsing

2001 《中國現代小說史》，劉紹銘等（譯）（香港：中文大學出版社，2001年）。

Zhongguo xiandai xiaoshuo shi (A History of Modern Chinese Fiction), trans. Lau, Shiu-ming Joseph et al, (Hong Kong: The Chinese University Press, 2001).

馬場公彦 BABA, Kimihiko

2010 《戦後日本人の中国像：日本敗戦から文化大革命・日中復興まで》（東京：新曜社，2010年）。

Sengo nihonjin no Chūgoku zō: Nihon haisen kara bunka daikakumei, Nitchū fukkō made (Postwar Japanese Image of China: From Japan’s Defeat to the Cultural Revolution and the Reconstruction of Japan and China) (Tokyo: Shinyōsha, 2010).

張放 ZHANG, Fang

2020 〈竹內實對毛澤東的研究〉，《毛澤東研究》，第1期（2020年1月），頁109-117。

“Zhu Nei Shi dui Mao Zedong de yanjiu” (Takeuchi Minoru’s research on Mao Zedong), *Mao Zedong Yanjiu*, No. 1 (Jan., 2020), pp. 109-117.

張惠才 ZHANG, Huicai

2013 〈竹內實與他的《詩人毛澤東》〉，《中共黨史研究》，第10期（2013年10月），頁111-115。

“Zhu Nei Shi yu ta de ‘Shiren Mao Zedong’ (Takeuchi Minoru and his *Poet Mao Zedong*), *CPC History Studies*, No. 10 (Oct., 2013), pp. 111-115.

張灝 CHANG, Hao

- 2006 《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2006年）。
You'an yishi yu minzhu chuantong (Sense of Darkness and Democratic Tradition) (Beijing: New Star Press, 2006).
- 曹景文 CAO, Jing-wen
 2008 〈竹內實和他的毛澤東研究〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第41卷6期（2008年12月），頁40-44。
 “Zhu Nei Shi he ta de Mao Zedong yanjiu” (Takeuchi Minoru and his studies on Mao Zedong), *Journal of Jiangxi Normal University (Social Sciences)*, Vol. 41, No. 6 (Dec., 2008), pp. 40-44.
- 曹嗣衡 CHO, Chi Hang
 2023 〈新島淳良對毛澤東的思想詮釋：「矛盾」非《周易》的「陰陽」〉，《國立政治大學歷史學報》，第59期（2023年5月），頁87-120。
 “Xandao Chunliang dui Mao Zedong de sixiang quanshi: ‘Maodun’ fei Zhouyi de ‘yinyang’” (Nijima Atsuyoshi’s interpretation of Mao Zedong’s thought: “contradiction” is not “yinyang” of the *I Ching*), *The Journal of History, NCCU*, No. 59 (May, 2023), pp. 87-120.
- 2024 〈《毛澤東語錄》的民間日語翻譯及其意識形態〉，《編譯論叢》，第17卷第1期（2024年3月），頁37-67。
 “‘Mao Zedong yulu’ de minjian riyu fanyi ji qi yishi xingtai” (The Non-Official Japanese Translations of Quotations From Chairman Mao Zedong and Their Ideologies), *Compilation and Translation Review*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 2024), pp. 37-67.
- 許仁碩 HSU, Jenshuo
 2020 《公安警察と治安判決（1980-2010）：先制的デモ規制体制の確立》（北海道大学法学博士論文，2020年）。
 “Kōan keisatsu to chian hanketsu (1980-2010): Sensei teki demo kisei taisei no kakuritsu” (Public Security Police and Public Order Judgments [1980-2010]: Establishing a Preemptive Regime for Controlling Demonstrations), Ph.D. dissertation (Hokkaido University, 2020).
- 郭沫若 GUO, Moruo
 1962 《武則天：四幕史劇》（北京：中國戲劇出版社，1962年）。
Wu Zetian: Si mu shiju (Wu Zetian: A Historical Drama in Four Acts) (Beijing: China Drama Publishing House, 1962).
- 野間宏 NOMA, Hiroshi
 1958 〈國際緊張局勢對作家的活動所起的影響——在塔什干亞非作家會議上的發言摘要〉，《文藝報》，第21期（1958年11月），頁38-40。
 “Guoji jinzhang jushi dui zuojia de huodong suo qi de yingxiang: zai tashengan yafei zuojia huiyi shang de fayan zhaiyao” (The influence

of international tension on writers' Activities: Extracts from a speech at the Tashkent Conference of Asian and African Writers), *Wenyi Bao*, No. 21 (Nov., 1958), pp. 38-40.

富士正晴 FUJI, Masaharu

1957 《游魂》（東京：出版書肆パトリア，1957年）。

Yūkon (Wandering Soul) (Tokyo: Shuppan Shoshi Patoria, 1957).

菅沼正久 SUGANUMA, Masahisa

2002 〈60年代、中国研究の奇禍——新島淳良と竹内実のこと——〉，《中国研究月報》，第56卷第12期（2002年12月），頁35-39。

“60 nendai, Chūgokukenkyū no kika: Nijima Atsuyoshi to Takeuchi Minoru no koto” (The Strange Disaster of Chinese Studies in the 1960s: Nijima Atsuyoshi and Takeuchi Minoru), *Monthly Journal of Chinese Affairs*, Vol. 56, No. 12 (Dec., 2002), pp. 35-39.

趙長安、王吉文 ZHAO, Chang'an and WANG, Jiwen

2005 《中國的保爾：吳運鐸的故事》（北京：兵器工業出版社，2005年）。

Zhongguo de Baoer: Wu Yunduo de gushi (China's Pavel: The Story of Wu Yunduo) (Beijing: Bingqi Gongye Chubanshe, 2005).

鄭羽官口述，許謂藩、李鄉瀏記 ZHENG, Yuguan, XU Weifan and LI, Xiangliu

1958 〈奶牛入社了〉，《文藝報》，第23期（1958年12月），頁13-14。

“Nainiu rushe le” (The cows have joined the commune), *Wenyi Bao*, No. 23 (Dec., 1958), pp. 13-14.

龜井勝一郎 KAMEI, Katsuichirō

1962 《中国の旅》（東京：講談社，1962年）。

Chūgoku no tabi (The Trip in China) (Tokyo: Kōdansha, 1962).

ESSELSTROM, Erik

2019 *That Distant Country Next Door: Popular Japanese Perceptions of Mao's China*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019).

MORRIS, Ivan

2013 *The Nobility of Failure* (Fukuoka: Kurodahan Press, 2013).

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0007

他城／我城： 論也斯、王安憶散文中的港滬書寫

The Other City / My City: Hong Kong and Shanghai in the
Essays of Yesi and Anyi Wang

蔣興立*

Chiang-Hsin Li

關鍵詞：也斯、王安憶、香港、上海、雙城

Keywords: Yesi, Anyi Wang, Hong Kong, Shanghai, Two Cities

2024年7月12日收稿，2025年1月18日修訂完成，2025年3月17日通過刊登。

* 國立清華大學華文文學研究所副教授

Associate Professor, Institute of Sinophone Studies, National Tsing Hua University

摘要

二十世紀末李歐梵提出的「雙城」觀點，啟發了滬港在近現代歷史文化中互為他者的鏡像思索。向來以中原文化為天下中心的中國版圖內，同屬座標邊緣的上海與香港有諸多錯綜複雜的微妙勾連。也斯與王安憶分別為港滬兩地具有指標意義的作家，兩者皆創作過遊觀他城（滬、港），銘刻我城的散文文本，並通過遊記的形式展現了兩地的文化傳播與交流。八〇年代至千禧年，是港滬同樣遭遇急速變化的時期，本文聚焦於也斯與王安憶此一階段的雙城書寫，進窺也斯、王安憶的雙城觀察與想像，以及潛流於表層文本之下的深層底蘊，如何反映了兩地居民在歷史變革中的心理變化和身分認同的重建？兩人如何在書寫中丈量他城、我城與中國的距離？這兩座城市千絲萬縷的關係是什麼？鏡射魅影的懸想中，理想的烏托邦何在？本文希冀藉由前述的問題意識，細緻地挖掘也斯、王安憶雙城書寫裡交織纏繞的內在葛藤，與其輻射出幽微深邃的空間意義。

Abstract

By the late 20th century, Leo Oufan Lee's "dual cities" perspective had inspired reflections on the cultural and historical parallels and contrasts between Shanghai and Hong Kong. As two cities located on the periphery of China's cultural map, outside the central plains' cultural core, Shanghai and Hong Kong share a complex and nuanced connection. Yesi and Anyi Wang, two prominent writers representing Hong Kong and Shanghai respectively, explored these connections through their essays. By writing about the other city (Shanghai for Yesi and Hong Kong for Anyi Wang) while reflecting on their own, they recorded the cultural exchanges and transformations between the two places, often in the form of travel narratives. The period from the 1980s to 2000 marked a time of dramatic change for both cities, and their works reveal the inner thoughts of the residents and the reconstruction of identities during these historical shifts. This paper examines how Yesi and Anyi Wang, through their writings, observed the distances between "the other city" and "their own city", as well as the intricate relationships between the two. In their reflections and imaginings, do they depict an ideal utopia? These writings express the inner struggles and profound cultural implications embedded in their dual-city narratives.

壹、前言

大衛·哈維（David Harvey）於《巴黎，現代性之都》（*Paris, Capital of Modernity*）提出詰問：「人們如何看待彼此，如何向自己與他人表述自我與他人？人們如何描繪巴黎社會的輪廓，理解自己所處的社會地位與空間位置，以及當時正在進行的劇烈轉變？而這些表述又是如何在政治論述的說詞中改換位置、運用與形塑？」¹哈維的問題言簡意賅，答案卻盤根錯節，難以言盡。值得玩味的是，將哈維在探討巴黎現代性時提出的質疑，置放於香港與上海的雙城表述，又是否會得到別具意義的答案？城市不僅只是堆疊高樓、排列建築、收納貨幣與人群的容器，同時也具有社會文化的特殊意義，深刻影響著寄居其間的市民，塑造他們的心理狀態與生存方式。對於自古以農立國的傳統中國而言，因為喪權辱國的戰敗條約，以及西方異族的殖民統治而得以發跡變泰、締造傳奇的滬港雙城，其存在本身便是對中國的折辱，它們愈是富裕輝煌，愈是彰顯著西方的榮耀與中國的挫敗。此外，異國的殖民經驗也廣泛軒遽地改變了滬港市民的思維模式與生活型態，凡此種種，皆使得這兩座城市的居民與中國其他地區的國民判然有別。

從空間視角觀看，傳統「中國」以世界之中而自居，其版圖向來以中原文化為天下秩序的中心，同屬座標邊緣的上海與香港有諸多錯綜複雜的微妙勾連：皆因西方殖民勢力而改寫了曩昔邊陲與中心的位置，也因此與中國內地間產生此起彼落的意識角力；此外，作為中國最繁華的兩座海岸城市，滬港之間也同樣存在著彼長我消的矛盾膠葛。二十世紀末李歐梵提出的「雙城」觀點，啟發了滬港在近現代歷史文化中互為他者的鏡像思索。²黃宗儀以王家衛與王安憶的作品為例，探討全球化的情境下，港滬之間的雙城論述，³陳國球亦曾於分析葉輝《書寫浮城》一書時提到：「香港

¹ 大衛·哈維（David Harvey）：〈詞語與表述〉，《巴黎，現代性之都》（*Paris, Capital of Modernity*），黃煜文（譯）（台北：國立編譯館，2007年），頁281。

² 李歐梵：〈雙城記〉，《上海摩登：一種新都市文化在中國 1930—1945（增訂本）》，毛尖（譯）（香港：牛津大學出版社，2006年），頁339-353；該論著最初的版本為1999年美國哈佛大學出版社推出的英文版。

³ 黃宗儀：〈互相凝視與自我書寫：王家衛與王安憶的雙城故事〉，《面對巨變中的東亞景

和上海並稱雙城，文化往來多所互動，葉輝的探討自有其客觀的基礎，〔……〕」⁴綜上所述，前揭論著再再強化了滬港之間文化與文學的相互牽繫。

也斯與王安憶分別為港滬兩地具有指標意義的作家，舒非曾分析：「我讀《也斯的香港》時，覺得和《王安憶的上海》有點相像。這相像之處在於他們的角度。〔……〕重點不放在繁華的街道和鬧市之中，他們喜歡擷取都市的某個獨特的側影，〔……〕」⁵舒非對也斯城市散文的評論，點出也斯與王安憶對於我城書寫的共相，他們並不正面描寫香港與上海，而是藉由微不足道的瑣碎細節，再現他們所見所感的城市景深。除了同樣別具隻眼地勾勒我城，王安憶在一九八七年寫下遊記〈美麗的香港〉，也斯於一九八九年發表了〈時空的漫遊——訪問上海〉，他們都曾在八〇年代行過港滬時，記錄了對鏡像之城的遊觀見聞。⁶唐捐嘗論及「沒有一種文類，像散文（特別是抒情散文）這樣，重視『我』的演出。散文常常是在進行著『我思、我感、我看、我說』，但究其實，也是在思我、感我、看我、說我。」⁷唐捐以為散文中的「我」作為情之發動者，似乎是先於文，決定了文的品質與樣態，「我」才是文的書寫對象，通常還是文中的焦點。由此觀之，儘管也斯與王安憶除散文外，仍有其他的文類創作涉及港滬，但值得進一步推敲的是：對於具有代表性的香港作家也斯與上海作家王安憶而言，他們如何在直抒性靈的散文文類裡，表述他們居住的城市在

觀：大都會的自我身分書寫》（台北：群學出版社，2008年），頁106-126。

⁴ 陳國球：〈書寫浮城的文學史——論葉輝《書寫浮城》〉，《香港的抒情史》（香港：香港中文大學出版社，2016年），頁115。

⁵ 舒非：〈序〉，收入也斯：《也斯的香港》（香港：三聯書店，2005年），頁2。

⁶ 除了遊記散文的創作外，也斯曾撰寫論文〈從〈迷樓〉到《酒徒》——劉以鬯：上海到香港的「現代」小說〉，分析劉以鬯現代小說在港滬兩地的發展；王安憶則書寫過小說《香港的情與愛》，刻劃上海人的香港故事。此外，兩位作家也互有往來，也斯提過王安憶曾在他家中作客，抱著他女兒留下合影照片，王安憶也是他非常尊敬的小說家。詳文參見也斯：〈序〉，《昆明的除夕》（合肥：安徽教育出版社，2012年），頁3。本文主要聚焦討論的散文文本，分別是也斯的〈時空的漫遊——訪問上海〉（1989年）、〈電車的旅程〉（1999年），王安憶的〈美麗的香港〉（1987年）、〈尋找上海〉（1999年），並輔以相關散文進行研究；選擇較析的文章除了發表的時間點相近外，包含寫作手法，文本中的觀點皆有值得比較與探究之處，筆者將於內文進一步剖析與細論。

⁷ 唐捐（劉正忠）：〈他辯體，我破體〉，《中國時報·人間副刊》，2013年6月6日。

世變中的輪廓與面貌？當他們換位遊歷鏡像他城，「他者」的多重意涵如何在文本內被開展？其書寫如何標誌了他們自身所處的社會位置？如同本文的標題「他城／我城」，若將斜線視為鏡射的符號，「我」如何從他城的形像，發現我城的意義？回到哈維的觀點，「我」又是如何透過再現我居住與遊觀的空間，在表述自我與他者的過程，建構「我」的價值認同與主體定位？

本文主要透過文本細讀與比較研究的方式開展論述，為探討前述議題背後的文化機制，本文擬援引彼得·艾迪（Peter Adey）《移動》（*Mobility*）⁸、斯維特蘭娜·博伊姆（Boym.s.）《懷舊的未來》（*Future of nostalgia*）⁹、齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）《液態現代性》（*Liquid Modernity*）¹⁰等論述進行觀測。彼得·艾迪認為移動性是一種跟世界產生關聯、參與，並在分析上理解世界的方式。《移動》一書觸及移動性與移動性的觀念，試圖在全球化的時代中，闡明移動性如何涉入當今世界運作中的許多重大過程。¹¹本文藉由彼得·艾迪對「移動」的觀點，思考個體在地理、文化與心理層面上，從「我城」邁向「他城」的轉變，以及如何在移動過程中重構對自我與他者的認知。博伊姆《懷舊的未來》提到：「懷舊具有某種烏托邦的維度」「全球化激發出對於地方性事物更強烈的依戀。」「在一個生活節奏和歷史變遷節奏加速的時代裡，懷舊不可避免地就會以某種防衛機制的面目再現。」¹²「懷舊」是雙城書寫中關鍵的情感動力，本文擬以博伊姆的見解，挖掘在全球化背景下，也斯與王安憶如何透過懷舊展現對城市身分的反思，與對未來烏托邦的期待。齊格蒙·包曼提出的「液態現代性」，是相對於先前的「固態」現代性而存在，回應了一

⁸ 彼得·艾迪（Peter Adey）：《移動》（*Mobility*），徐苔玲、王志弘（譯）（新北：群學出版社，2013年）。

⁹ 斯維特蘭娜·博伊姆（Boym.s.）：《懷舊的未來》（*Future of nostalgia*），楊德友（譯）（南京：譯林出版社，2010年）。

¹⁰ 齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）：《液態現代性》（*Liquid Modernity*），陳雅馨（譯）（台北：商周出版社，2018年）。

¹¹ 彼得·艾迪（Peter Adey）：《移動》（*Mobility*），徐苔玲、王志弘（譯），頁 xvii-7。

¹² 斯維特蘭娜·博伊姆（Boym.s.）：〈導言：忌諱懷舊嗎？〉，《懷舊的未來》（*Future of nostalgia*），楊德友（譯），頁 2-3。

九八二年馬歇爾·博曼(M. Berman)描繪現代社會文化特性的著作《所有堅固的事物皆煙消雲散：現代性經驗》(*All That Is Solid Melts into Air: Experience of Modernity*)，《液態現代性》企圖指出一切講求快速、彈性的當代問題，包括親密關係的輕盈與脆弱，或是不尊重生命與自然資源、「用後即丟」的輕視浪費等。¹³齊格蒙·包曼的觀點聚焦於當代人際關係、身分認同、空間邊界、文化脈絡的不穩定與流動性。綜上所述，這些理論概念並非各自孑立，而是在雙城書寫中交織共構。「移動」的過程往往觸發個體「懷舊」的抒情念想，當也斯與王安憶在「他城」中尋找熟悉的文化記憶時，懷舊成為重構身分與價值認同的重要途徑。同時，「液態現代性」的流動特質又進一步強化了對「我城／他城」模糊邊界的考掘，這使得雙城書寫不僅是對地理空間的藍圖表述，更是對現代性文化困境的深刻省思。

一九七〇年代末期中國改革開放，一九四九年後在左翼政權的政策領導下蛻變為工人老大哥形象的上海，在八〇年代重新回到戰前資產階級的摩登浪潮之中，並迎來了一股「追憶老上海」的懷舊熱。香港經歷了七〇、八〇年代的經濟躍升，並在八〇、九〇年代進入本土流行文化的黃金歲月，歷經了《中英聯合聲明》、九七回歸〔……〕八〇年代至千禧年，是港滬同樣遭遇急遽變化的時期，本文試圖聚焦於也斯與王安憶此一階段散文中的港滬書寫，進窺也斯、王安憶的雙城觀察與想像，以及潛流於表層文本之下的深層底蘊，兩人如何藉由殊異的視角觀看滬港？如何透過文本建構雙城的歷史與真貌？如何在書寫中丈量他城、我城與中國的距離？這兩座城市千絲萬縷的關係是什麼？鏡射魅影的懸想中，理想的烏托邦何在？本文希冀藉由前述的問題意識，細緻地考掘也斯、王安憶雙城書寫裡交織纏繞的內在葛藤，與其輻射出幽微深邃的空間意義。

¹³ 齊格蒙·包曼(Zygmunt Bauman):《液態現代性》(*Liquid Modernity*)，陳雅馨(譯)，頁7。

貳、遊觀他城

也斯（1949-2013），本名梁秉鈞，是香港本土文學發展的關鍵人物，擁有詩人、散文家、小說家、大學教授等多重身分，也曾嘗試跨媒體的創作。陳國球認為也斯的作品充滿香港本土氣息，又有非常國際的視野，這或許正是香港的「本土」意涵，不離腳下的塵土，又經常流動、飄移與越界。¹⁴陳國球將也斯的書寫風格與香港文學緊密扣合，也斯從廣東遷居香港的移民身分，他創作中保有的跨國視野、穿透力與彈性，都被認為是香港文學的表徵。王安憶（1954-）同樣是從外地移居上海，王德威曾以「海派文學，又見傳人」來形容她，「王安憶是屬於上海的作家」，也許正是她被所居住的城市賦予的風格，她的書寫誇張枝蔓、躁動不安，卻也充滿了固執的生命力。王德威同時比較了張愛玲與王安憶筆下的上海，「張愛玲也擅寫庸俗的、市民的上海，但她其實是抱著反諷的心情來精雕細琢。」王安憶失去了張那種有貴族氣息的反諷筆鋒，卻實踐了一種更實在的海派生活形式。¹⁵從王德威所言，能從中窺知王安憶刻劃了上海市民務實、強韌，卻又隱藏著躁動與細節的海派意識。要而言之，陳國球以也斯為例，說明香港文學的國際化與兼容性，王德威則認為王安憶寫出了庸俗實在的海派生活；然而許子東卻曾在文章中論及：「上海文學（及上海文化）以『洋』（國際化）為榮，〔……〕而香港文學（及香港文化），則以『俗』（本土化）自衛，〔……〕」¹⁶前述諸位學者的洞見精闢深刻，對於理解梁、王二位作家的文學風格大有裨益，卻也耐人尋味地將港滬文學與文化置放於一個撲朔迷離的鏡像宇宙，究竟兩者的文學與文化風格如何辨識？本文試圖從王安憶、也斯八〇年代行過港滬、遊觀他城的散文文本進一步辯證釐析。

一九八〇年代，香港確定將於一九九七年回歸中國，此一事件讓香港

¹⁴ 陳國球：〈詩裏香港——從金制軍到也斯〉，《香港的抒情史》，頁138。

¹⁵ 王德威：〈海派文學，又見傳人——王安憶的小說〉，《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》（台北：麥田出版社，2014年），頁385-389。

¹⁶ 許子東：〈『上海文學』與香港文學——兼談『三城小記系列』的緣起〉，《吶喊與流言》（上海：上海文藝出版社，2004年），頁212。

成為被世界注目的空間。文革結束後，四個現代化建設的推動下，一九七八年施行門戶開放政策，上海成為中國經貿發展的重點，原本匯集南方的資本湧入，使上海迅速崛起。黃宗儀認為一九八〇年代後期以來，極力發展為全球城市的上海，提供了一個具體複雜的例子讓我們思考全球城市形象塑造的意識型態。¹⁷無論是即將華麗轉身，雄心萬丈地投入全球城市行列的上海；或者是即將回歸中國，覺得浮動忐忑的香港；八〇年代對於港滬兩地，同樣是充滿變動、開展傳奇的時刻。

彼得·艾迪（Peter Adey）認為：「移動本身就具有種魔力，盡力擺脫現實、向『上』的實踐，暗示著力圖離開現有的滯固／桎梏狀態。就算是重複的移動（同樣的路徑，去到同樣的地方，但肯定也都會有些許的不同，〔……〕）」¹⁸旅遊與遷移都關涉到個人的主體意識，在此前提之下，移動是一種選擇，思索如何與世界相處、發生關聯，同時也是取捨如何定錨人生，以及定義自己的方式。也斯、王安憶皆為移民，作為經貿中心的港滬，本就是吸納大量移民尋找機遇的空間，移動者的血液裡存在著擺脫現狀、掙扎向上的渴望，或許是此一原因，讓王安憶一九八七年邂逅彼時被譽為「東方之珠」，經濟繁榮的香港時，讚嘆道：「我們站在黑暗的山頂，看見了燦爛輝煌的香港。」「轟轟烈烈的香港頓成一個繁華似錦的白日夢」，〈美麗的香港〉字裡行間滿溢著對於這座輝煌城市的艷羨，開端以城市日落後的美景為起點，尾聲時又重新返還香港的日落，內文鋪陳了夜景的壯麗，流淌的燈河、汽車如光斑、風馳電掣的電車、購物的狂潮〔……〕「全世界的皮鞋和女裝在你眼前展開，就像一個國際的博覽」。「太陽與大樓並列在晚霞飛舞的天幕，頌歌與悲歌波濤湧起，瞬間變成了永恆。」¹⁹日落是標誌著自然性與非自然性景觀的界線，閃爍不滅的光河炫耀著人類的力量與現代文明的高度。高樓華廈是延伸了人為意志的表徵空間，人造高樓櫺比鱗次的不夜城中，與日齊高、俯視人間的摩天大樓化身

¹⁷ 黃宗儀：〈全球城市的自我形象塑造：談老上海的懷舊論述〉，《文化研究》，創刊號（2005年9月），頁76。

¹⁸ 彼得·艾迪（Peter Adey）：《移動》（*Mobility*），徐苔玲、王志弘（譯），頁xi-xviii。

¹⁹ 王安憶：〈美麗的香港〉，《接近世紀初》（杭州：浙江文藝出版社，1999年），頁180-182。

為資本主義的符號，讓群眾仰望著現代文明的權威。王安憶對於香港這人造景觀的集合空間充滿敬意。疇昔南來文人所詬病的香港物質主義，在她眼中卻閃閃發光，商品盛宴與購物狂潮也化為奇觀。相較之下，文中所描述的自然景致則充滿了強烈的張力與不可控的力量，「山頂的風很狂野地吹擊」、「身後的山上長著茂盛的荒草」、「烏雲湧動著推進，閃電在雲間劈開蛇形的裂紋，山野的風鼓動著茂盛的樹林，雨來了。我們貼在山崖下避雨，依然遭到粗暴的襲擊，轉眼間淋得透濕。」²⁰顯然面對變幻不定、難以捉摸的自然旋律，王安憶似乎更融入人造裝置、現代秩序的都市節奏，「我走在車與人的洪流之中，會有一種驕傲的心情，好像變成一部交響樂某個聲部中的音符，在一個全奏的段落裡激昂地響起。」²¹

〈時空的漫遊——訪問上海〉（以下簡稱〈訪問上海〉）最初發表於一九八九年《香港文學》七月號至九月號，是一篇連載了三個月的長篇散文，也斯曾自言他在上海住了一個多月，只寫了這一篇散文。²²周蕾嘗論及「抒情」對也斯而言，是一種反身性的風格，一種內向的視野，而在此視野中，藉由謀篇布局，這一自我成為客體，並與這個世界相融。周蕾分析也斯的詩歌，認為他很有意思的嵌入一個第二人稱「你」，並與之展開想像的對話。²³誠如周蕾所言，也斯的抒情是深刻的返觀內照，靜觀凝視內在客體，多層次地建立與世界的關係。〈訪問上海〉亦採取了第二人稱「你」的方式敘事，以此帶有距離的視角觀看上海。「我」與「你」的區隔，是一種「我」與「非我」的主客體劃界行為，隱含著排除異己的邏輯。如果從唐捐的觀點論之，抒情散文是一種聚焦於「我」的演出，那麼在這場〈訪問上海〉的表演裡，也斯將自己分裂為二，來自香港的「我」，隱身於遊觀上海的「你」，「我」與「非我」，主體與客體，時而交流對話，時而獨自細語，漫遊的過程，不只是記錄上海的市井日常，

²⁰ 王安憶：〈美麗在香港〉，頁180-182。

²¹ 王安憶：〈美麗在香港〉，頁181。

²² 詳文參見曾卓然（主編）：《也斯的散文藝術》（香港：三聯書店，2015年），頁19、頁273。

²³ 周蕾：〈也斯與抒情〉，張屏瑾（譯），收入王德威（主編）：《哈佛新編中國現代文學史（下）》（台北：麥田出版社，2021年），頁462-464。

同時也想像這座城市的歷史，並且在時空的罅隙中尋找著香港的前世今生。「酥蛋蛋糕像香港的菠蘿包。〔……〕醃菜的氣味叫你想起香港的南貨鋪。你用熟悉去理解陌生，想用相似去消除差異。」²⁴民以食為天，也斯藉由市井庶民最在意與介懷的食物連結港滬，傳達移民者為了一日三餐、五穀雜糧而漂洋過海，遷居他鄉，聚會於城市的源起。「你在這新的城市裡，卻總在忖想舊的城市，想過去人們提起，從書本上讀到的那個城市，想新的城市怎樣逐漸從舊的城市變化出來。」²⁵已有諸多論述提及八〇、九〇年代時，香港的影視文藝創作者將香港的前世與三〇、四〇年代的上海相互勾連，²⁶兩者的共通點皆是仰望著西方的進步文明，擁抱著資本主義的現代性，血脈裡卻又與古老的中國無法分割。也斯在今日的上海遙想昔日風華絕代的十里洋場，而在頻頻回顧的歷史記憶中，他又想起了香港的未來。

也斯發表此篇遊記的時間點是一九八四年《中英聯合聲明》與中國八六學潮之後，正值八九民運、六四事件的敏感時機，八〇年代是充斥著理想主義的時代，文中他「寫下當時閱讀中國的感受，也有一種共鳴與憂慮。」²⁷如同曾卓然所言：「遊記散文經常直面現實，在書寫風土人情時作家實難以迴避政治對現實的影響。」²⁸也斯面對逐漸崛起、勢不可擋的龐然中國，箇中情緒曖昧複雜；被英殖民或者回歸母土，香港並沒有選擇權，凝目而視飄渺無常的未來，文人只能從大國的邊陲位置，以邊緣視野一面仰望著富麗堂皇的「中國夢」，一面書寫歷史抗拒遺忘。曾經消失的繁華如夢的「老上海」²⁹不僅是香港的前世，是否也會是香港的未來呢？「他城」與「我城」的分界於是變得虛線化，新舊城市被拼貼疊影。故

²⁴ 也斯：〈時空的漫遊——訪問上海〉，《昆明的除夕》（合肥：安徽教育出版社，2012年），頁55-56。

²⁵ 也斯：〈時空的漫遊——訪問上海〉，頁57。

²⁶ 李歐梵於〈雙城記〉便曾論述過此一議題，分析香港電影中的老上海形象。詳文參見李歐梵：〈雙城記〉，毛尖（譯），頁348-355。

²⁷ 也斯：〈序〉，《昆明的除夕》，頁2。

²⁸ 曾卓然：〈香港遊記散文中的中國（節錄）〉，收入曾卓然（主編）：《也斯的散文藝術》，頁262。

²⁹ 本文所定義的「老上海」，指涉的是1949年之前，民國時期（1912-1949年）的上海。

此，〈訪問上海〉中，也斯化身為漫遊時空的旅人，思索英領事館的今昔之別，遙想過去「華人與狗不得入內」的牌子，以及英女皇伊莉莎白來訪的歷史，探訪上海博物館，張愛玲、劉以鬯的舊時住所，懷念起過去的先施、永安公司、百樂門〔……〕，「沿路散步，你會看到種種優雅的建築，大部分是過去留下的。」「上海的老作家巴金先生一再呼籲成立『文革』博物館，這實在饒有意義。這一代的歷史，應該銘記在青銅上，讓大家清楚真相。只有把歷史材料開放出來，讓更多人知道，然後才可以引為鑒戒，悲劇才不再重演。」³⁰也斯筆下，老上海的建築不是無個性、無歷史的舊容器，也斯試圖為其施展復魅的魔法，讓原本組織都市結構碎片的物件重新發聲。也斯穿梭在歷史與現實的上海之間，捕捉瑣屑的遺跡，試圖以邊緣注視中心，還原記憶。當敘事者「你」在追憶老上海時，「我」悠然遐想的卻是香港的未來。於此同時，王安憶的「中國夢」已然蓄勢待發。

在「中國夢」彪然巨大的版圖內，「上海夢」是位居樞紐的一塊關鍵拼圖，這塊拼圖的夢想原型或許與「美麗在香港」相連。與也斯的觀點相仿，王安憶鬆動了「他城」與「我城」的界線，使其呈現流動的狀態，港滬雙城的關係是流動融通，而非相互對立。即使一九八〇年的上海已迥異於民國時期的魔都，混雜了左翼的骨血，王安憶也不同于三〇年代的摩登女郎，擁有上山下鄉的知青身分，但一九八七年的王安憶顯然並不留戀文革時期那段下鄉插隊的知青歲月，王氏曾提過她始終不能適應農村，不能和農村水乳交融，心境總是很抑鬱。³¹當她把農村時空視為傷痕文學裡的一處載體空間時，這可以適切地解釋為何〈美麗在香港〉中，當她歌頌著香港繁花盛開的商品現代性與機械文明時，自然景觀總是隱身於黑暗與陰影裡，充滿不安與對抗的氛圍，似乎讓人連結起知青下鄉的往事。文本裡的「美麗香港」並非「他者」，更趨近於上海試圖擬仿的物件，一座即將被複製的未來城市，一種更具現代秩序的目標典範；被視為非我族類、應當

³⁰ 也斯：〈時空的漫遊——訪問上海〉，頁61、頁67。

³¹ 王安憶：〈農村，影響了我的審美方式——王安憶談知青文學〉，《王安憶說》（長沙：湖南文藝出版社，2003年），頁107。

被排除的「異己」與「他者」，反倒是那烏雲密布的窮山惡水，以及原始景觀背後的傷痕記憶。王安憶〈美麗在香港〉藉由香港的輝煌景象，映射她對現代性的讚美，並以自然與都市的相互參照，凸顯城市文明的力量；而也斯〈訪問上海〉則以第二人稱的敘事方式，遊走於上海的歷史與現實之間，以存在距離的「非我」視角重構城市記憶。雙城鏡射的觀看方式，使得兩者在敘述風格與關注重點上呈現互補之態：王安憶更偏重物質與秩序的刻畫，也斯則聚焦於歷史罅隙中的細瑣記憶，兩者共同揭示了港滬雙城在全球化進程中，作為現代性表徵與記憶載體的空間意涵。

儘管港滬之間有著諸多共相，在也斯與王安憶一九八〇年的文章中，也依稀可見其觀點：今日或歷史的他城，皆有可能是未來的我城。然而香港與上海仍舊有著不同歷史命運所形塑而成的差別，此一殊異也影響了文學的面貌。從殖民歷史而言，港滬有著半殖民地與完全殖民地之別；從文學上探析，由於殖民經驗與殖民時間軸線的迥然，以及面臨即將回歸中國的九七大限，皆使得八〇至九〇年代的香港文學較上海文學有著更強烈的邊緣意識，在精神面向上呈現一種海上浮沉，無岸可依的蒼茫之感。

在海邊，你看到海港通向遼闊的大洋，外面無盡的世界。你
想著這個城市，不禁回想起你來自的那個城市。你不禁想到
歷史，又隱約地想到將來。³²

〈訪問上海〉的末尾，也斯望著八九年憧憬能再度向世界靠攏的上海，然後他想起了香港，在充滿抒情餘韻的段落尾聲，讀者彷彿也同時讀到了遊蕩在城市邊緣的也斯無以名狀的感傷。當移動者以「他城」為觀測目標時，其觀看方式常帶有浪漫化或理想化的特質，這種心理機制使「他城」成為某種「幻城」的象徵，既承載了創作主體對理想空間的投影，也反映了其對「我城」的批判性反思。也斯在〈訪問上海〉中，透過食物的相似性模糊了港滬邊界，並在歷史建築與現實上海間往返思索，展現其對香港未來的隱憂與期待。無獨有偶，王安憶在〈美麗在香港〉中，將香港的繁

³² 也斯：〈時空的漫遊——訪問上海〉，頁73。

華景象構築為上海現代化的理想典範，這是對「他城」的凝視，亦是對「我城」文化底蘊的反省。文化反身性（cultural reflexivity）在此過程中尤為樞紐，這種反身性透過文學書寫表現為創作主體在「他城／我城」間移動折返，既反映了主體對異地文化的接納與批判，也揭示了自我認同的流動與重塑。³³

參、微觀我城

城市是文化雜合的閼限空間，隱含了某種價值向度的呈現，時間則是累積文化價值的工具，人如何在都市有限的畛域中尋找與創造自己無限的意義，是城市文學書寫者關注的核心議題。《懷舊的未來》（*Future of nostalgia*）提到「懷舊」是對某個不再存在或從來沒有過的家園的嚮往，懷舊是一種喪失和位移，也是個人與自己的想像浪漫的糾纏。剛開始，我們以為懷舊是對某個地方的懷想，實際上是對一個不同時代的懷想。我們往往設法以歸屬修補懷想，以重新發現身分來修補失落的恐慌感。³⁴關於懷舊與香港、上海的關係，已有學者論及：陳智德分析了香港文學一九五〇年至二〇〇七年的懷舊史，引用多位香港作家的文學文本，細緻地闡釋香港文學懷舊的創造性，並認為九〇年代香港懷舊潮的根源，是從九七回歸所引發，但從八〇年代便已展開。³⁵朱晶、鄭新年提出「上海懷舊」與一九九〇年代「告別革命」、現代化意識形態，以及資本主義全球化戰略有著密切關係，「懷舊是一種社會集體行為，是一種選擇和認同。對舊上海的記憶實際上是對新上海的一種想像。」³⁶前述論者的分析，闡示了港滬雙城於九〇年代所開展的大規模懷舊浪潮的原因，上海試圖要重塑世界大都會的

³³ 此處感謝匿名審查委員提供的寶貴意見。

³⁴ 斯維特蘭娜·博伊姆（Boym.s.）：〈導言：忌諱懷舊嗎？〉，《懷舊的未來》（*Future of nostalgia*），楊德友（譯），頁2-4。

³⁵ 陳智德：〈香港文學的懷舊史一九五〇——二〇〇七〉，《根著我城：戰後至2000年代的香港文學》（新北：聯經出版事業公司，2019年），頁539-578。

³⁶ 朱晶、鄭新年：〈九十年代的「上海懷舊」〉，《讀書》，第4期（2010年4月），頁145-147。

輝煌而懷舊，香港的懷舊則恰好是恐懼失去此一輝煌。也斯、王安憶於九〇年代後期、千禧年之交，皆有書寫我城的文章，〈電車的旅程〉、〈尋找上海〉不約而同地都以懷舊的視角，採取「微觀城市」的敘事手法，詮釋作家的「我城」，回應世紀末憶昔戀舊的氛圍。

一九九九年發表的〈電車的旅程〉，內容描述也斯與其法國作家朋友同遊香江，乘坐著電車觀想港城。文本內的敘事者再度分裂成「我」與「你」，然而不同於〈訪問上海〉的「我」，自始至終，藏身於「你」，隱而未現。〈電車的旅程〉「我」現身為主要的敘事對象，確立敘事者的主體概念與存在意識，與代稱為「你」的遊客，一個攜帶著異域烙印的外來者，展開對話。也斯藉由「我」與「你」，再度將己身裂解為「我」與「非我」，想像自己為異文化的「他者」，回望香港；試圖建構審美距離，將熟悉的居住城市陌生化，藉由留白空間，重新審視故鄉。文本再度從上海的食物說起：「北角當年有小上海之稱，我記得傍晚時分上海館子生煎包的香氣，」³⁷也斯與友人以象徵著現代性的「電車」為移動中介，以電車的軌跡為移動的路線，一路從春秧街街市、北角、維多利亞公園、銅鑼灣、跑馬地、灣仔、中環〔……〕依循電車的軌跡，搖搖晃晃地前進。文章開端，也斯提出質詰，「我該怎樣帶你認識我的城市，當上天和地產商把它變得對我愈來愈陌生了。」³⁸也斯選擇偕同友人前往電車總站，坐上電車，隨著它緩慢的步伐，走到哪看到哪。如前文所述，移動性本身被賦予了意義，移動的方法與路徑影響著我們對於城市的想像與理解，移動性甚至是具有意識形態的，被隱匿於政治權力的論述之中。

《由電線車說起：駛過百年的軌跡》提到搭乘電車是每位遊客來港必做的活動之一，在電車上，能夠享用全世界最便宜的車資，卻感受到十分浪漫的旅程，親歷一個中西融會的城市。³⁹電車的費用十分親民，成為市井

³⁷ 也斯：〈電車的旅程〉，收入吳風（編）：《香港當代作家作品選集：也斯卷》（香港：天地圖書有限公司，2014年），頁389。

³⁸ 也斯：〈電車的旅程〉，頁389。

³⁹ 謝耀漢、John Prentice：《由電線車說起：駛過百年的軌跡》（香港：中華書局，2022年），頁12。

庶民喜愛的大眾交通工具，也斯與法國友人在九七回歸之後，選擇乘載著殖民時期歷史，以及香港市民集體回憶的電車，晃晃悠悠地行過庶民路線的港島。「親愛的遊客，你這一次真的有機會去體驗本地人的生活了，包括日常瑣碎、沉悶、避不開又無可奈何的一面，」⁴⁰「我」嘗試以「親愛的遊客」視角，立足於親密卻疏離的位置，解構既定的生活秩序，將原本熟稔的同質世界，裂解為存在縫隙與解讀可能的陌異空間，將自己從固有的文化脈絡中解離，將風景轉化成事件，觀看這座城市極其瑣碎的日常即景。鳳城茶樓、樂聲、豪華戲院、廟宇、太古廣場的時裝店，電車經過消失的郵局、消防局的舊址，「在那兒，你還可以看到一些唐樓〔……〕仍然帶著戰前上海與廣州的風格，宣示了它與過去的聯繫。」⁴¹行過香江，百年電車串起了香港人的衣食住行、精神寄託、休閒娛樂、生命經驗。老電車的庶民路線，象徵著港島市民的生活方式，電車的方便廉價，反映了市民撙節務實的精神，車廂裡的乘客偶然相聚、短暫停留，錯身而過，從此訣別，如同這座島上的移民際遇。沿途的風景在電車的牽引下，不再是靜置、固著、被動的死物，或被觀看、無生命的客體，而與電車行駛流動的軌跡、電車上的乘客，發生主客相融的質變關係，彷彿港民與港島間的情感嗔癡。港島電車帶著西方殖民現代性的烙印，與港鐵、或高鐵相較，其具備的現代化程度似乎略遜一籌，然而這不甚徹底的西方現代性，反倒與香港的本質相呼應，呈現香港在中西之間異端、邊緣的位置，也呈現出香港新舊文化並存的特點。也斯細數這城市的歷史，他將「地產商」的位置與「上天」並列，兩者地位相當，道盡市井小民「香港居大不易」的無奈，地產商背後的人為勢力，公共政策的闕失，自然與超自然的命運支配，有形與無形的力量，變化了這座城市的面貌。也斯的香港故事從上海開始，也從上海結束，暗示著這座城市長久以來，仍舊無法斷開與滬、廣的連結。

「我真的難以描述我所居住的城市，上海，所有的印象都是和雜蕪的個人生活摻和在一起，就這樣，它就幾乎是帶有隱私的意味。」「現實的

⁴⁰ 也斯：〈電車的旅程〉，頁391。

⁴¹ 也斯：〈電車的旅程〉，頁393。

日常生活卻是如此的綿密，甚至是糾纏的，它滲透了我們的感官。〔……〕它對於我們實在是太具體了，具體到有時候只是一種臉型，一種口音，一種氣味。」⁴²王安憶的我城書寫從她記憶裡的上海臉相開始描繪，街面上小煙紙店的女店主、出租小書攤的老闆、無業青年、職業婦女〔……〕各有各的臉相，「那時候，這條街上的臉相是很豐富的，不像現在這樣整齊劃一。」⁴³王安憶接著琢磨起上海的市聲，無軌電车的聲音、夜歸的腳步聲、靜夜裡的人聲、遠方的汽笛聲，「也不知是車還是船在啟程。這也感到城市的遼闊，」⁴⁴然後，王安憶摹寫上海的氣味，梅雨季的溼氣、水漚裡發出的腐味、人的體味、頭油味、衣服陰乾的異味〔……〕。黃宗儀嘗提出詰問：「王安憶既已身在上海，又何需尋找眼前的上海？」⁴⁵王安憶在文章的尾聲回應道：「現在上海已成了新話題，〔……〕可在那裡面，看見的是時尚，也不是上海。」「再要尋找上海，就只能到概念裡去找了。」耐人尋味的是，在文本的最後，她似乎找著了已然消失的上海。

倒是在某些不相干的時間和地點，不期然地，卻看見了它的面目。那還是一九八七年，在香港，有一晚，在九龍的麗晶酒店閒坐，正對著香港島，香港島的燈光明亮地鑲嵌在漆黑的海天之間。這真是海上奇觀，蠻荒之中的似錦繁華，是文明的傳奇。於是，陡然間想起了上海，〔……〕這畫面何等壯麗，上海原來是這樣冉冉升出海面，雲霧散盡，視線走近，走近，走了進去，被瑣細的筆觸掩埋，視線終於模糊了。⁴⁶

不同於也斯的電車遊港，王安憶採取緩步徐行的方式，徒步追憶我城點滴。城市不斷汰舊換新，隨著舊城的容顏消失，與之附著的傳統、思

⁴² 王安憶：〈尋找上海〉，《尋找上海》（上海：學林出版社，2002年），頁1-5。

⁴³ 王安憶：〈尋找上海〉，頁12。

⁴⁴ 王安憶：〈尋找上海〉，頁16。

⁴⁵ 黃宗儀：〈全球城市的自我形象塑造：談老上海的懷舊論述〉，頁81。

⁴⁶ 王安憶：〈尋找上海〉，頁22。

想、制度、習俗、生活方式，也將一併煙消雲散。王氏試圖捕捉「一年一個樣，三年大變樣」之前的上海老樣子。「作者於作品中一再強調昔日上海里弄生活細節才是老上海光華精髓所在，」「細讀她的上海『家城』（“home city”）書寫，生活中看似微不足道的瑣細事物是成就上海璀璨風華的要素。」⁴⁷耐人尋味的是，王氏藉由懷舊，感慨老上海的靈光消失，面目全非，不願意過往豐富的臉相被某種一致性所取代，並且以緩慢的步調與快速變遷的全球化抗衡，藉由漫步、凝視、勾勒舊日微光裡的上海往事，以豐富的細節來憑弔被資本主義全球化改造之前的故鄉；前述諸種舉措似乎都是面對快速變遷的新上海的喟嘆，但另一方面王氏卻認為可以在香港璀璨的傳奇裡，邂逅回憶裡的老上海。然而弔詭的是，華麗璀璨的香港其實是另一個在資本主義體系擴張下，被全球化時代的文化霸權不斷改造的空間。

對照八〇年代的〈訪問上海〉、〈美麗的香港〉，文本裡書寫了對「他城」的思辨或憧憬，或多或少隱約透露了對自我主體的某種不確定性；十餘年後，發表於九〇年代的〈電車的旅程〉、〈尋找上海〉，聚焦於「我城」的歷史挖掘，似乎是意圖建構與強化自我的主體性。也斯與王安憶皆以「顯微」的筆法，抒情地懷想意念風景裡的我城。「微」字有多重意涵，微是細小、秘密、衰落、邊緣、隱匿、卑賤、昏暗不明、精妙幽深〔……〕，⁴⁸兩人的「微言」各自有其「大義」，書寫的手法雖然相近，文本的內蘊卻各異其趣。葛亮曾評論張愛玲置身於戰時香港的心態：「對『大』的冷漠規避與對『小』的執著成就了張愛玲的香港鏡像。」⁴⁹王安憶以筆尖微雕上海時，是否也存在著張愛玲的心態，對宏大敘事的冷漠規避與對微小世情的熱切執著？王安憶曾說：「我們這一代是沒有信仰的一代，〔……〕理想的最大敵人根本不是理想的實現所遇到的挫折、障礙，而是非常平庸、瑣碎、卑微的日常事務。在那些日常事務中間，理想往往

⁴⁷ 黃宗儀：〈全球城市的自我形象塑造：談老上海的懷舊論述〉，頁80。

⁴⁸ 高樹藩（編）：《正中形音義綜合大字典》（新北：正中書局，2017年），頁0447-0448。

⁴⁹ 葛亮：〈城與他者〉，《繁華落盡見真淳：王安憶城市小說書寫研究》（香港：中華書局，2021年），頁116。

會變得非常可笑，有理想的人反而變得不正常了，甚至是病態的，而庸常之輩才是正常的。」⁵⁰文革之後，經歷了上山下鄉的真實體驗，理想的喪失，對於大我的冷漠無感，或許都是王氏選擇遁入巷弄小我的肇因。「微小」的人事物雖然尋常平庸，甚至隱密卑下，但是確切安穩，在理想主義逐漸淪為高談闊論的二十世紀末，眾聲喧嘩的市井微言，比起虛言妄語的形上理想，更顯得真實可親，深刻雋永。

同樣以瑣言碎語訴說我城日常歷史的也斯，卻有著不同的懸想。周蕾曾提到多重決定的地緣政治因素形塑著香港，英國的殖民歷史、東方主義、商業營利主義、人口過多、資源稀少以及與中國大陸的緊張關係等等，也斯的書寫與文學文化生產總居於邊緣的香港，有著十分密切的關係。⁵¹香港地緣政治的邊緣性，建構了也斯文學文本的文化想像與意識形態，後殖民時期對於香港邊緣立場的自覺，也使得他作品中的抒情性混雜了政治意涵。有別於王安憶凝視與筆繪弄堂鄰里的市井群像，也斯對我城的注目是一種遊蕩式的觀看，對比前者敘事主體的安然穩定，後者的敘述主體則分裂而晃動。「遊」是一種「居間狀態」，無所歸屬，浮沉其間，「遊蕩」不受既定秩序的約束與控制，同時具有一種向權力抗衡的象徵和實踐意義，這或許投射了也斯以及部份香港市民的心態。搭乘殖民時期的老電車，徘徊在百年歷史的軌跡上，記錄著所到之處的視覺之象，訴說著人造建築背後的文化符碼與象徵印記，此一微觀書寫隱含著從邊緣向中心發聲，以追憶懷想拒絕消失遺忘的執念。

也斯與王安憶的懷舊書寫，不限於追憶疇昔，還呈現對未來城市的想望。也斯的電車行旅以流動的視角串起香港的百年記憶，藉由「我」與「你」的主體分裂，構築一種邊緣性的注目，重新審視熟稔的城市空間。相較之下，王安憶以徒步徐行的方式，凝觀上海里弄的瑣細生活，捕捉城市在快速變遷下的靈光消逝，並試圖通過懷舊抵抗全球化帶來的單一性與失根感。她筆下的「尋找上海」不僅是對舊上海的緬懷，更是對新上海的

⁵⁰ 王安憶、陳思和：〈兩個69屆初中生的即興對話〉，《上海文學》，第3期（1988年3月），頁75。

⁵¹ 周蕾：〈也斯與抒情〉，張屏瑾（譯），頁462-463。

質詰與再定義。兩人在懷舊書寫尾聲的「觀想他城」，隱喻了港滬雙城之間的歷史與文化連結。也斯以香港的視角遙望上海，王安憶則以上海的記憶勾連香港，文本中呈現出「他城與我城」的重層疊影，既是一種抒情回望，也是對未來城市藍圖的懸想。王斑認為「懷舊情感」與「烏托邦的願景」密不可分，九〇年代的懷舊，與八〇年代具歷史批判意識的懷舊態度不同，是為了用來舒緩現世躁動的心靈，此時期的懷舊情緒是為了對抗全球化的勢力，懷舊情緒，蘊含著烏托邦的意願。⁵²也斯與王安憶都在懷舊我城的文本尾聲觀想他城，他城與我城的異日疊影，他城是否是我城未來的烏托邦？本文將於下文深入釐析。

肆、城籍與國籍

李歐梵認為「長期以來香港一直是以老上海為藍本。」⁵³從八〇年代開始，上海轉而將香港（老上海）視為空間重建的未來。關於滬港，在命運與歷史的多重疊影之下，人們究竟是如何去辨識這兩座城市的面貌？跳脫文學的範疇，聚焦城市的臉相，李歐梵嘗論及張愛玲對滬港的看法：「對張愛玲來說，當香港在令人無望地全盤殖民化的同時，上海帶著她所有的異域氣息卻依然是中國的。」⁵⁴張英進卻評述李氏並未解釋清楚「中國式的概念」，並舉例張藝謀的《搖啊搖，搖到外婆橋》（1995）透過好萊塢的歌舞重演，展示舊上海同樣願意把自己賣身於殖民地的要求，女主角如意（鞏俐）也願意將她的「中國式」的嫵靜舉止和處女身分，賣給殖民化的摩登上海。⁵⁵王安憶認為上海與香港都是世俗的，「最具世俗的特徵的，怕就是上海了。香港也有一些，但比較誇張，更像是俗世的舞台，是戲劇化

⁵² 王斑：〈以創傷基調的革命後歷史：本雅明的啟示〉，《全球化陰影下的歷史與記憶》（南京：南京大學出版社，2006年），頁86-89。

⁵³ 李歐梵：〈雙城記〉，毛尖（譯），頁355。

⁵⁴ 李歐梵：〈雙城記〉，毛尖（譯），頁342。

⁵⁵ 張英進：〈游離於香港與上海之間：懷舊，電影，文化想像〉，《中外文學》，第29卷第10期（2001年3月），頁56-57。

的俗世。」⁵⁶魯迅則早在一九二七年就提出看法，魯對於滬港二地的印象十分近似，皆是外國殖民主站在中間，高等華人（懂外國話）、奴氣同胞在第二圈，之外則是默默吃苦的老百姓。⁵⁷綜前所述，無論是依據事物的外部特徵，或者是根據事物的本質屬性來分界，我們都會發現滬港之間的重複值難以簡單排除。「世俗」、「戲劇化」、「崇洋媚外」、「異域氣息與中國骨血」〔……〕這兩座城市的臉相對於旁觀者而言，重疊性是如此驚人，或許我們可以試著歸返港滬雙城早期的鏡像版本「老上海」進一步思忖釐析。

橫光利一認為一九二〇年的上海是一個難以理解的地方，「巴黎是向上達到了頂點的都市，上海則是向下墮落到了極點的都市。」「上海既不是中國的，也不是歐洲的，」給人的感覺是，腫脹到快承受不住的肉團，正從高層建築的窗子裡分泌出來，是一種屬於將來才會出現的惡。正常人是無法揣摩這個世界上這些極為墮落的人們的生存狀態的，上海是向下墮落到了極點的都市。⁵⁸橫光利一將上海形容為一個腐敗墮落的魔都，上海到底有多惡？惡從何來？張屏瑾以為橫光利一對於上海惡之華的批判，「指向思想上的一種混亂、無序和虛無，」⁵⁹老上海的虛無也體現在張愛玲身上，王安憶提出張愛玲對世界的看法是虛無的，「張愛玲的世俗氣是在那虛無的照耀之下，變得藝術了。」「張愛玲的人生觀是走在了兩個極端之上，一頭是現時現刻中的具體可感，另一頭則是人生奈何的虛無。」⁶⁰前揭文人對於老上海「虛無感」的體會，應與其殖民文化與移民社會的特質關聯甚深。橫光利一指涉的「思想上的混亂失序」，是從認同西方理性秩序的標準來檢視上海，試圖將殖民者認可的文明規範強加在被殖民者身上，

⁵⁶ 王安憶：〈世俗的張愛玲〉，《尋找上海》，頁 183。

⁵⁷ 詳文參見魯迅：〈再談香港〉，《而已集》（上海：北新書局，1928 年），頁 165。魯迅：〈現今的新文學概觀〉，《魯迅全集·第四卷·三閑集》（北京：人民文學出版社，1982 年），頁 133。

⁵⁸ 橫光利一：〈靜安寺的碑文〉，《感想與風景》，李振聲（譯）（廣西：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 30。

⁵⁹ 張屏瑾：〈上海惡之花：從橫光利一而來的上海書寫〉，《上海文學》，第 2 期（2019 年 2 月），頁 124。

⁶⁰ 王安憶：〈世俗的張愛玲〉，頁 188。

解構其原本的意識形態與文化傳統，重建殖民者文化脈絡之下的秩序規則。橫光利一與其他攜帶著相同異域烙印的外來者，將上海視為一種「惡」的奇觀，在這銳利的目光之中，同時也切割出階層、等級、強弱、優劣等權力失衡的社會場域，一種在城市象限中進行的政治性劃界行為。而陷落於此一充滿政治區隔的階級空間內的族群，是一群移民上海的異鄉人。

吳福輝認為上海人人源的構成方式，是把人從五湖四海聚到一起，上海極富同化能力，彷彿融化人的熔爐，無論哪一省哪一縣的人，來到這個現代商業社會的文化環境，這批外鄉人都會被改造成「上海人」，幾乎可以亂真。他們認同上海，取得了「上海性」，無論何地之人，一到上海，不能不染三種習氣：趨時、務奢、尚圓滑。世界各國大都市，其居民最富同化能力者，莫如上海。⁶¹吳福輝提出的觀點適切地詮釋了上海人何以會產生「城籍」與「國籍」身分認同的辯證，因為誠如橫光利一的觀點，一九四九年之前的上海並不全是中國的，而是一種因緣際會之下，從中國與西方的摩擦之間裂解出的縫隙空間，從中誕生的新人種便是上海人，此一新品種的上海人與中國其他各省的國民大相逕庭，其共相是趨時、務奢、尚圓滑。移民血液裡對追求更好生活的渴望，驅使他們變得圓滑世故、務實功利、及時行樂。

出於生存的競爭壓力，移民選擇走入城市現代化的進程，城市市民過分放大物質消費的意義，使得商品物件轉化為主體，人性與情感退居為客體。個體的存在價值逐漸被商品的意義與價值所取代，個體產生自我物化的心理，同時日益認同這種自我物化的過程。馬克思（Karl Marx）認為商品乍看之下是一種簡單而平凡的東西，做為使用價值時，並無任何神秘可言，然而當勞動產品由使用價值轉變為交換價值，勞動產品變為商品之後，它便化身為超越感官知覺的元素，由物質性轉變為非物質性。⁶²商品

⁶¹ 吳福輝：〈突兀的現代人——海派文化心理和行為方式〉，《都市漩流中的海派小說》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁83。

⁶² 詳文參見卡爾·馬克思(Karl Marx)：《資本論·第一卷》(*Capital: A Critique of Political Economy Volume I*)，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局（譯）（台北：聯經

從無機的物質客體中分離，成為超越人類感性主體的存在，化為一種神祕的有機元素。個人的主體性被物質稀釋，人性與情感的價值也在商品價值的膨脹下，被擠壓得斷裂而破碎，被投射在碎片化的城市商品之中。人的性格與情感被商品重新形塑，都市人對於瑣碎物質的認同由此而生，上海人便是在此一移動與拜物的循環結構裡逐漸感覺漂浮與虛無，這不僅只是上海人面臨到的處境。王鈺婷曾引用張讓之言，論及漂流的現代定義，「二十世紀是漂流的世紀，二十世紀的文學是漂流文學，現代人活在一個漂流的概念裡，漂流的定義不斷被擴大。」⁶³《液態現代性》（*Liquid Modernity*）一書亦曾提到，現今的我們處於一種液態現代生活型態，「流離失所」的人們不斷增加。現今的商品生產傾向於用「立即報廢的拋棄式產品」取代了「耐用物件」。在這個世界，刻意不穩定化的物品是必然不穩定的身分認同的原始建材，因此人們必須持續保持警覺，需要捍衛自己的彈性及重新適應的速度，以便能夠快速跟上外部世界的變化模式。⁶⁴終生僱用制與專職工作愈來愈稀缺，派遣型與約聘制工作日益增加，新型態的工作讓我們如同拋棄式物品般存在，不穩定的生存方式也影響著我們面對他人、社會與生命的態度。唯有奮力一搏才能翻轉這種棄物般的命運！便成為移民社會與移動市民的共識。我們所身處的不堪一擊、稍縱即逝、變化莫測的現代生活，其實早在百年前的上海便已出現，因此吳福輝說：「海派的故事只有一種，便是『人生無常』。」⁶⁵

失去故鄉的人、情感維度被物質與貨幣所控制、貧富懸殊的階級社會，是世界上諸多國際城市的現代性共相。雖然歷經屈辱殖民的歷史命運，但二十世紀初期的上海，是中國呈現此一現代性都會特質的初期版本。一九四九年之後，香港承繼了相同的都會精神與風貌，一九八〇年開始，上海則以香港為目標，試圖再現老上海的花季容顏，三者形成一種

出版事業公司，2017年），頁71-72。

⁶³ 王鈺婷：〈離散與家國之間：論張讓散文中跨界經驗與「局外人」身分〉，《文史台灣學報》，第8期（2014年6月），頁69。

⁶⁴ 齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）：《液態現代性》（*Liquid Modernity*），陳雅馨（譯），頁25、頁151。

⁶⁵ 吳福輝：〈老中國土地上的「現代」神話——海派小說文化風貌〉，《都市漩流中的海派小說》，頁173。

「前世、今生、未來」微妙的環形時空結構。王安憶〈尋找上海〉尾聲的「香港夢」勾連的其實是一九四九年之前的「上海夢」。「香港是一個象徵」，讓人悠然回憶起老上海曾經一度是與巴黎、紐約等大都會並駕齊驅的傳奇之地。「老上海」是一個具有歧義性的曖昧概念，中國民族主義者與左翼知識份子聚焦的是其喪權辱國的殖民性，除此之外的他者關注的，卻可能是「老上海」進步文明的現代性。中國八〇年代以降，「民國時期的上海」成為一個遙遠的烏托邦，如果願意遮蔽掉「華人與狗不得入內」的牌子，那麼老上海便隱喻著中國最接近世界的時刻：中國亦有現代化的可能，中國可以與世界接軌，中國可以如此繁華進步〔……〕儘管民國時期的上海是一個包含了租界區的半殖民地，但它仍然還有一半是屬於中國的，無法切斷的臍帶仍緊密連繫在中國的母土上。

關於「城籍」與「國籍」身分認同的辯證，香港面臨的境遇比上海更為複雜。王家琪提到八〇、九〇年代後，後殖民成為香港文學的首要語境，引導學者致力追尋香港的主體性，而都市又被視為香港文學的主要特色，都市成為本土身分認同的展演處與後殖民載體。學者回過頭來追溯七〇年代是本土意識萌發的時代，部分香港文學作品此時開始描寫和表現本地都市風景、生活方式和市民意識，被視為本土意識的重要里程碑。⁶⁶香港人的身分建構是由香港殖民政府首肇其端，為了與左派人士建構「敵我之分」的副產品。一九六七年香港的左派暴動，是一場由香港左派份子受到文化大革命的影響而發起對抗香港政府的暴力行為。「六七暴動」後，「香港人」、「香港是我家」的論述將香港政府與市民聯繫起來，成為一個利益共同體，齊心協力對抗左派。⁶⁷也斯在〈都市文化與香港文學〉中剖析香港身分認同的問題，以及其中難以解釋清楚的含混性與邊緣性，「香港人相對於外國人當然是中國人，但相對於來自內地或臺灣的中國人，又好像帶一點外國的影響。他可能是四九年後來港的，對於原來在本地出生的人，他當然是『外來』或『南來』了；但對於七、八〇年代南來的，他

⁶⁶ 王家琪：〈香港文學的都市論述及其邊界〉，《中國現代文學》，第38期（2020年12月），頁81-82。

⁶⁷ 許崇德：〈「六七暴動」與「香港人」身份意識的萌生〉，《二十一世紀》，第169期（2018年10月），頁90-91。

又已經是『本地』了。」⁶⁸香港的「國籍」認同被「城籍」認同所取代，與殖民歷史相互綰結，其身分認同的複雜又與移民的組成結構息息相關。承前所述，移動者致力於突破封閉與固著的僵局，力圖實踐向上發展的可能。上海與香港都曾是讓移民奮鬥成功、譜寫白手起家童話的傳奇所在。多元開放、兼容並蓄，集結東西方的高度文明與歷史文化，也斯所遙想的老上海正是這樣的一處中西合璧、古今交融的烏托邦，這同時也是他對香港的城市設定，他在〈訪問上海〉中論及：「說到上海文化，今天的上海人會重提明代的老祖宗：科學家徐光啟，一個既在中國社會中周旋得開，也是最先引進西方科技的人物。這種實際、開朗、寬容、多元的文明，也往往是沿海都市孕育出的理想。」⁶⁹在時間審美距離的影響下，老上海成功化身為諸多華人投射中國現代性都會的完美鏡像，是一處華人移民憑藉夢想與努力可以創造奇蹟，並與世界齊頭並進的烏托邦。

也斯於〈訪問上海〉中描繪了邊緣城市香港如何遙望曾經的現代化中心老上海，藉由歷史記憶的拼貼補綴，為兩座城市的身分認同提供了一種詩意化的辯證。而王安憶則以〈尋找上海〉為例，將香港的現代性作為投射舊上海烏托邦的鏡像，反映了城市在全球化語境下的雙重定位：既是本土的，也是世界的。這些別具隻眼的獨特視角，標誌了兩位作家的文本意蘊，並非單純再現雙城的空間即景或歷史流變，而是通過文學書寫，挑戰並深化了「國籍」與「城籍」的文化對話。也斯與王安憶的港滬書寫，徘徊在雙城之間，雜蕪的個人生活與城市記憶摻和在一起，一面悼念著遺失的流金歲月，一面尋找著未來理想的烏托邦。舊容與新顏的替換重置，或者重層疊影，解構與建構著大都會的變貌。城市持續嬗變，永遠以嶄新的面貌出現，如同破滅再生的夢境。儘管也斯、王安憶等城市書寫者，嘗試在懷舊憶昔的抒情文本裡，悼念與再現他們青春記憶裡的故鄉，然而依附於時間皺褶的老城浮影，必然如海市蜃樓，難以復得。事實上，寄居在情感維度被稀釋、臉相日益模糊、變化莫測的現代性都市的我們，都可能是

⁶⁸ 梁秉鈞：〈都市文化與香港文學〉，收入張京媛（編）：《後殖民理論與文化認同》（台北：麥田出版社，1995年），頁157。

⁶⁹ 也斯：〈時空的漫遊——訪問上海〉，頁73。

流離失所、喪失故鄉的人，在瑣碎、漂浮、無根的異質空間裡，不斷經歷對內在自我的認同危機，必須反覆重置自己的身分認同與自我認知。我們或許會透過與其他時空的比較，或者與其他人的聯結來界定自己，在一次又一次地劃界與排除中，釐清自身的立場與位置。當我們竭力以不確定的語言描述他人時，其實是試圖在模糊的鏡像中尋找自己，這或許就是置身於充滿悖論的現代性都會市民的臉譜群相。

伍、結語

本文的論述初衷並非簡單化約或二元對立此一議題，而是希冀藉由城市與再現城市的文學文本之間的相互關涉，尋思城市空間與創作主體越界與對話的可能。在也斯與王安憶一九八〇年的文章中，依稀可見其觀點：今日或歷史的他城，皆有可能是未來的我城。然而香港與上海仍舊有著不同歷史命運所形塑而成的差別，此一殊異也影響了文學的面貌。由於殖民經驗與殖民時間軸線的迥然，以及面臨即將回歸中國的九七大限，皆使得八〇至九〇年代的香港文學較上海文學有著更強烈的邊緣意識，在精神面向上呈現一種海上浮沉，無岸可依的蒼茫之感。這種邊緣意識源於香港地緣的特殊性，亦深刻體現在其文學表述中。透過也斯對「遊」與「遊蕩」的描寫，呈現香港邊緣之域的別樣景致。也斯筆下的香港是一座帶著西方殖民色彩的現代化都市，也是一處文化符號破碎的場域，雖然被置放於全球資本主義體系的中心，卻因後殖民的歷史而存在邊緣性，也斯將個人身分的分裂感投射於城市的空間結構中，並以抒情的筆調勾勒市民們在「城籍」與「國籍」之間的游移心理。

〈電車的旅程〉、〈尋找上海〉兩篇文本，也斯與王安憶皆以「顯微」的筆法，抒情地懷想意念風景裡的我城。文革之後，經歷了上山下鄉的真實體驗，理想的喪失，對於大我的冷漠無感，或許都是王安憶選擇遁入巷弄小我的肇因。「微小」的人事物雖然尋常平庸，但是確切安穩，比起虛言妄語的形上理想，更顯得真實可親。香港地緣政治的邊緣性建構了也斯文學文本的文化想像與意識形態，後殖民時期對於香港邊緣立場的自

覺，使得他作品中的抒情性混雜了政治意涵。有別於王安憶凝視與筆繪弄堂鄰里的市井群像，也斯對我城的注目是一種遊蕩式的觀看，「遊」是一種「居間狀態」，無所歸屬，浮沉其間，「遊蕩」不受既定秩序的約束與控制，同時具有一種從邊緣發聲，與權力中心抗衡的象徵和實踐意義，這或許投射了也斯以及部份香港市民的心情。

上海與香港都曾是讓移民奮鬥成功、譜寫白手起家童話的傳奇之地。多元開放，集結東西方的文明與文化，也斯所遙想的老上海正是這樣的一處中西合璧、古今交融的烏托邦，這同時也是他對香港的城市設定。王安憶〈尋找上海〉尾聲的香港憧憬，勾連的其實是她對老上海的懷想，那個中國與世界最接近的烏托邦。上海與香港都存在著關於身分認同的思索與辯證，上海的「城籍」認同源自於移民結構，移民被這座現代性都會同化，而與中國其他城市的居民產生區隔。香港面臨的境遇比上海更為複雜。香港的「國籍」認同被「城籍」認同所取代，此一現象的肇端與殖民歷史相互綰結，其身分認同的複雜則與移民的組成結構息息相關。對於移民而言，其血液裡對更好生活的追求與渴望，驅使他們變得圓滑世故、務實功利、及時行樂。然而過度放大物質欲望、商品價值，以及消費的意義，卻會稀釋人性與情感，陷入一種虛無的狀態。置身於萬物皆可輕易拋棄的不穩定時代，我們的內在情感被物質、貨幣拆解重構，失去故鄉的陌異經驗，自我形象的模糊與破碎，身分認同的劃界與排除，此一分裂的狀態，往往是寄居在現代性都會的市民，面臨的日常境遇。因此，對於城市寄居者而言，想像遠方存在著一處如老上海、老香港般，憑藉努力，得以讓夢想實踐的機遇之地，便成為充滿罅隙裂縫的我城生活中，值得移動者期待的他城／幻城之旅，即使那不過是一處看不見、不存在、完美的海市蜃樓。

引用書目

近人文獻

也斯 Yesi

- 2005 《也斯的香港》（香港：三聯書店，2005 年）。
Yesi de Xianggang (Hong Kong: Sanlian shudian, 2005).
- 2012 《昆明的除夕》（合肥：安徽教育出版社，2012 年）。
Kunming de chuxi (Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe, 2012).
- 2014 〈電車的旅程〉，收入吳風（編）：《香港當代作家作品選集：也斯卷》（香港：天地圖書有限公司，2014 年），頁 389-393。
 “Dianche de lücheng,” in Wu Feng (ed.): *Xianggang dangdai zuojia zuopin xuanji: Yesi juan* (Hong Kong: Tiandi tushu youxian gongsi, 2014), pp. 389-393.

王安憶、陳思和 WANG, Anyi & CHEN, Sihe

- 1988 〈兩個 69 屆初中生的即興對話〉，《上海文學》，第 3 期（1988 年 3 月），頁 75-80。
 “Liangge liujiujie chuzhongsheng de jixing duihua,” *Shanghai wenxue*, Vol. 3 (1988. 03), pp. 75-80.

王安憶 WANG, Anyi

- 1999 《接近世紀初》（杭州：浙江文藝出版社，1999 年）。
Jiejin shiji chu (Hangzhou: Zhejiang wenyi chubanshe, 1999).
- 2002 《尋找上海》（上海：學林出版社，2002 年）。
Xunzhao Shanghai (Shanghai: Xuelin chubanshe, 2002).
- 2003 《王安憶說》（長沙：湖南文藝出版社，2003 年）。
Wang Anyi shuo (Changsha: Hunan wenyi chubanshe, 2003).

王斑 WANG, Ban

- 2006 《全球化陰影下的歷史與記憶》（南京：南京大學出版社，2006 年）。
Quanqiuhua yinying xia de lishi yu jiyi (Nanjing: Nanjing daxue chubanshe, 2006).

王德威 WANG, Dewei

- 2014 《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》（台北：麥田出版社，2014 年）。
Ruhe xiandai, zenyang wenxue?: shijiu, ershi shiji zhongwen xiaoshuo xin lun (Taipei: Maitian chubanshe, 2014).

王鈺婷 WANG, Yuting

- 2014 〈離散與家國之間：論張讓散文中跨界經驗與「局外人」身分〉，《文史台灣學報》，第 8 期（2014 年 6 月），頁 53-74。

“Lisan yu jiaguo zhijian: lun Zhang Rang sanwen zhong kuajie jingyan yu ‘Juwaren’ shenfen,” *Wenshi Taiwan xuebao*, Vol. 8 (2014. 06), pp. 53-74.

王家琪 WANG, Jiaqi

2020 〈香港文學的都市論述及其邊界〉，《中國現代文學》，第 38 期（2020 年 12 月），頁 73-92。

“Xianggang wenxue de dushi lunshu ji qi bianjie,” *Zhongguo xiandai wenxue*, Vol. 38 (2020. 12), pp. 73-92.

朱晶、鄭新年 ZHU, Jing & KUANG, Xinnian

2010 〈九十年代的「上海懷舊」〉，《讀書》，第 4 期（2010 年 4 月），頁 142-147。

“Jiushi niandai de ‘Shanghai huaijiu,’” *Dushu*, Vol. 4 (2010. 04), pp. 142-147.

李歐梵 LI, Oufan

2006 《上海摩登：一種新都市文化在中國 1930—1945（增訂本）》，毛尖（譯）（香港：牛津大學出版社，2006 年）。

Shanghai modeng: yizhong xin dushi wenhua zai Zhongguo 1930—1945 (zengding ben), Mao Jian (trans.) (Hong Kong: Niu Jin daxue chubanshe, 2006).

吳福輝 WU, Fuhui

2009 《都市漩流中的海派小說》（上海：復旦大學出版社，2009 年）。

Dushi xuanliu zhong de haipai xiaoshuo (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2009).

周蕾 ZHOU, Lei

2021 〈也斯與抒情〉，張屏瑾（譯），收入王德威（主編）：《哈佛新編中國現代文學史（下）》（台北：麥田出版社，2021 年），頁 461-466。

“Yesi yu shuqing,” Zhang Pingjin(trans.), in Wang Dewei (ed.): *Hafo xin bian Zhongguo xiandai wenxueshi(xia)* (Taipei: Maitian chubanshe, 2021), pp. 461-466.

唐捐（劉正忠） Tangjuan (LIU, Zhengzhong)

2013 〈他辯體，我破體〉，《中國時報·人間副刊》，2013 年 6 月 6 日。

“Ta bian ti, wo po ti,” *Zhongguo shibao Renjian fukan*, (2013. 06. 06).

高樹藩（編） GAO, Shufan (ed.)

2017 《正中形音義綜合大字典》（新北：正中書局，2017 年）。

Zhengzhong xing yin yi zonghe dazidian (New Taipei: Zhengzhong

shuju, 2017).

梁秉鈞 LIANG, Bingjun

- 1995 〈都市文化與香港文學〉，收入張京媛（編）：《後殖民理論與文化認同》（台北：麥田出版社，1995年），頁153-168。
 “Dushi wenhua yu Xianggang wenxue,” in Zhang Jingyuan (ed.): *Houzhimin lilun yu wenhua rentong* (Taipei: Maitian chubanshe, 1995), pp. 153-168.

張英進 ZHANG, Yingjin

- 2001 〈游離於香港與上海之間：懷舊，電影，文化想像〉，《中外文學》，第29卷第10期（2001年3月），頁51-67。
 “Youli yu Xianggang yu Shanghai zhijian: huaijiu, dianying, wenhua xiangxiang,” *Zhongwai wenxue*, Vol. 29, No. 10 (2001.03), pp. 51-67.

張屏瑾 ZHANG, Pingjin

- 2019 〈上海惡之花：從橫光利一而來的上海書寫〉，《上海文學》，第2期（2019年2月），頁120-127。
 “Shanghai e zhi hua: cong Yokomitsu Riichi erlai de Shanghai shuxie,” *Shanghai wenxue*, Vol. 2 (2019.02), pp. 120-127.

許子東 XU, Zidong

- 2004 《吶喊與流言》（上海：上海文藝出版社，2004年）。
Nahan yu liuyan (Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 2004).

許崇德 XU, Chongde

- 2018 〈「六七暴動」與「香港人」身份意識的萌生〉，《二十一世紀》，第169期（2018年10月），頁77-94。
 “‘Liuqi baodong’ yu ‘Xianggangren’ shenfen yishi de mengsheng,” *Ershiyi shiji*, Vol. 169 (2018.10), pp. 77-94.

陳國球 CHEN, Guoqiu

- 2016 《香港的抒情史》（香港：香港中文大學出版社，2016年）。
Xianggang de shuqingshi (Hong Kong: Xianggang zhongwen daxue chubanshe, 2016).

陳智德 CHEN, Zhide

- 2019 《根著我城：戰後至2000年代的香港文學》（新北：聯經出版事業公司，2019年）。
Genzhuo wocheng: zhanhou zhi 2000 niandai de Xianggang wenxue (New Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi, 2019).

黃宗儀 HUANG, Zongyi

- 2005 〈全球城市的自我形象塑造：談老上海的懷舊論述〉，《文化研究》，創刊號（2005年9月），頁73-96。
 “Quanqiu chengshi de ziwo xingxiang suzao: tan laoShanghai de

- huaijiu lunshu,” *Wenhua yanjiu*, Vol. 1 (2005. 09), pp. 73-96.
- 2008 《面對巨變中的東亞景觀：大都會的自我身分書寫》（台北：群學出版社，2008年）。
- Miandui jubian zhong de dongya jingguan: daduhui de ziwo shenfen shuxie* (Taipei: Qunxue chubanshe, 2008).
- 舒非 Shufei
- 2005 〈序〉，收入也斯：《也斯的香港》（香港：三聯書店，2005年），頁1-5。
- “Xu,” in *Yesi: Yesi de Xianggang* (Hong Kong: Sanlian shudian, 2005), pp.1-5.
- 曾卓然（主編） ZENG, Zhuoran (ed.)
- 2015 《也斯的散文藝術》（香港：三聯書店，2015年）。
- Yesi de sanwen yishu* (Hong Kong: Sanlian shudian, 2015).
- 葛亮 GE, Liang
- 2021 《繁華落盡見真淳：王安憶城市小說書寫研究》（香港：中華書局，2021年）。
- Fanhua luojin jian zhenchun: Wang Anyi chengshi xiaoshuo shuxie yanjiu* (Hong Kong: Zhonghua shuju, 2021).
- 魯迅 LU, Xun
- 1928 《而已集》（上海：北新書局，1928年）。
- Eryi ji* (Shanghai: Beixin shuju, 1928).
- 1982 《魯迅全集·第四卷·三閑集》（北京：人民文學出版社，1982年）。
- Lu Xun quanji disijuan Sanxianji* (Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1982).
- 橫光利一 Yokomitsu Riichi
- 2005 《感想與風景》，李振聲（譯）（廣西：廣西師範大學出版社，2005年）。
- Ganxiang yu fengjing*, Li Zhensheng (trans.) (Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005).
- 謝耀漢、John Prentice XIE, Yaohan & John Prentice
- 2022 《由電線車說起：駛過百年的軌跡》（香港：中華書局，2022年）。
- You dianxianche shuoqi: shiguo bainian de guiqi* (Hong Kong: Zhonghua shuju, 2022).
- 大衛·哈維 David Harvey
- 2007 《巴黎，現代性之都》（*Paris, Capital of Modernity*），黃煜文（譯）（台北：國立編譯館，2007年）。
- Bali, xiandaixing zhi du*, Huang Yuwen (trans.) (Taipei: Guoli

bianyiguan, 2007).

卡爾·馬克思 Karl Marx

2017 《資本論·第一卷》(*Capital: A Critique of Political Economy Volume I*), 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局(譯)(台北:聯經出版事業公司, 2017年)。

Ziben lun di yi juan, Zhonggong zhongyang Marx Engels Lenin Stalin zhuzuo bianyiju (trans.) (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi, 2017).

彼得·艾迪 Peter Adey

2013 《移動》(*Mobility*), 徐苔玲、王志弘(譯)(新北:群學出版社, 2013年)。

Yidong, Xu Tailing & Wang Zhihong (trans.) (New Taipei: Qunxue chubanshe, 2013).

斯維特蘭娜·博伊姆 Boym.s.

2010 《懷舊的未來》(*Future of nostalgia*), 楊德友(譯)(南京:譯林出版社, 2010年)。

Huaijiu de weilai, Yang Deyou (trans.) (Nanjing: Yilin chubanshe, 2010).

齊格蒙·包曼 Zygmunt Bauman

2018 《液態現代性》(*Liquid Modernity*), 陳雅馨(譯)(台北:商周出版社, 2018年)。

Yetai xiandaixing, Chen Yaxin (trans.) (Taipei: Shangzhou chubanshe, 2018).

【附錄】Appendix

近三年篇目索引

第19卷第2期（總第38期） 2022年12月

篇名	作者	頁數
研究論著		
越南阮朝「人觀」的轉變：從傳統「家本模式」到現代「個人本模式」	阮廷慶	1-38
明治日本「中國哲學」的形成與楊朱論	佐藤將之	39-78
《本朝通鑑》及《大日本史》史觀演化	徐興慶	79-114
民初悟善社《靈學要誌》及其靈學論述與實踐	黎秉一	115-156-
巡查大人的「理蕃」烏托邦：吉村敏的臺灣小說〈山路〉	劉淑如	157-212
東亞民眾政治體制偏好的研究取向：虛像與實像的初步分析	陳文政	213-260

第20卷第1期（總第39期） 2023年6月

篇名	作者	頁數
研究論著		
十七世紀朝鮮儒者的「封建郡縣論」及其改革思想——以尹鑄、金萬英為例	戴琳劍	1-38
基督信仰元素在朝鮮半島的「去脈絡化」與「再脈絡化」：從賈穆到尹東柱	何思錦	39-58
「普羅詩」在臺灣（1927-1932）	張詩勤	59-104
廿世紀初《劉香演義寶卷》在越南南部的創作與傳播過程研究	鄭垂楊 阮青松	105-148
研究紀要		
二十世紀上半葉越南孟子學研究探析	阮壽德 阮英俊	149-176

第20卷第2期（總第40期） 2023年12月

篇名	作者	頁數
研究論著		
柳詒徵崇古思想探論	余一泓	1-38
變遷中的緬甸僑教再訪：以歷史制度論為主的分析	陳鴻章 宋秉仁	39-80
南韓的新南方政策以及其對於印尼與越南的影響	希吉特 法靈・阿米拉・安納塔西亞	81-130
電子商務華語教材分析研究	李欣欣 陳麗宇	131-160
研究紀要		
各顯其能：從中國大陸廈門後溪霞城城隍廟重振看社會變遷與道德經濟	李宏江	161-188
客家學研究及客家研究議程的發展潛在之研究紀錄	鄭福運	189-208

第21卷第1期（總第41期） 2024年6月

篇名	作者	頁數
研究論著		
冤屈與枉死：中晚唐小說的司法誤判書寫研究	王志浩	1-38
越南儒者「太極」觀之研究	裴伯鈞	39-76
宗族文化之傳承及調適：以馬六甲曾厝社恒元祖陳氏家族會為例	廖文輝 陳建發	77-108
中國改革開放時期福清赴日移民的離返經驗與非正式經濟	陳琮淵 張芷君	109-158
另「眼」相待：泰國輸華新鮮龍眼貿易不對稱關係的形成與治理	丁永興	159-186

第21卷第2期（總第42期） 2024年12月

篇名	作者	頁數
研究論著		
得君與覺民之外：對退溪「實、虛」之辨的探討	蔡至哲	1-30
越南近代學者對日本陽明學的認知及其來源	阮英俊 阮壽德	31-76
嘉慶道光年間廣東海防發展——以督撫與提督制度、權力運作為例	袁展聰	77-114
汶萊華人宗教社團與文化傳承研究——對騰雲殿的考察	趙凱莉 雲昌耀	115-138
中國製的原罪？中國水壩興建計畫在緬甸及柬埔寨的發展與挑戰	韓翔 楊昊	139-176

第22卷第1期（總第43期） 2025年6月

篇名	作者	頁數
專號論文		
儒學在二十一世紀的現代相關性：關於〈拉普蘭儒學宣言〉的幾點思考	黃俊傑	1-24
儒學現代化的再思考：對〈拉普蘭儒學宣言〉的回應	蔡振豐	25-48
《周易》的資源循環哲學為例	安承宇	49-72
當代儒學重構的方法與方向——以韓國為例	洪麟 金渡鎰	73-94
專號評論		
人文主義的理想社會：〈拉普蘭儒學宣言〉評論	林維杰	95-102
儒家人文主義與民主的前途——評論〈拉普蘭儒學宣言〉	李明輝	103-110
研究論著		
鹽漬莓果：今日町子漫畫重憶/重譯的女性二戰記憶	陳安文	111-152
馬來西亞錫蘭佛寺巴利文暨佛學文憑班研究：邁向一個佛學隱性知識傳遞的詮釋框架	李健友 潘碧華 王臻	153-186

稿約

- 一、《臺灣東亞文明研究學刊》（以下簡稱本學刊）於二〇〇四年六月創刊，屬於綜合類刊物，旨在以東亞為研究視野，以人文與社會科學為研究脈絡，以期建立廿一世紀東亞文明與其他文明對話之基礎，並深入發掘東亞社會文化之核心價值與議題。本學刊為半年刊，發表園地全面公開，竭誠歡迎海內外各界人士賜稿。
- 二、本學刊刊載以研究性論文為主，兼及研究紀要、書評。本學刊兼收中、英語文稿，來稿應依本學刊〈撰稿格式〉寫作：中文論文文稿以一萬到二萬字為原則，英文論文文稿以六千字到一萬字（兩倍行高或隔行打字）為原則；譯稿以學術名著為限，並須附考釋、註解及分析討論；其他各類文稿，中文以一萬字為限（以上均含註腳、註解、參考文獻及空白字元）。
- 三、文稿內容以資策會大五碼（Big-5）或統一碼（Unicode）繁體漢字集為準，簡體中文請自行轉換字碼；如遇電腦缺字，請參考中文全字庫（www.cns11643.gov.tw），依國家標準中文交換碼（CNS11643）造字（或附造字檔）。
- 四、本刊長期徵稿，來稿隨到隨審。來稿經編輯委員會初審通過後，送請專家學者進行雙匿名審查。稿件經編輯委員會通過後始予刊登，無、法刊出之稿件將儘速通知作者。
- 五、來稿務必包含中英文之題名、摘要（五百字以內）及關鍵詞（五個以內）；並附真實姓名、簡介（現職服務機構及完整職銜）及聯絡方式（地址、電話、傳真與電子郵件）。
- 六、請勿一稿兩投。來稿若曾以其他語文或不同之形式發表，應取得相關授權同意，並予以註明。文稿若涉第三人著作權部分（如圖片及較長之引文），請自行取得相關授權同意；若有抄襲、剽竊或重製等侵權行為，一切法律責任概由作者負擔，與本學刊無關。
- 七、來稿未獲審查通過者，恕不退還。通過者，將於本學刊及本學刊之電子期刊刊載全文；來稿刊出後，一律贈送作者該期學刊二本，不另致酬。

- 八、 凡已刊出之文稿，本學刊均享有著作財產權，並得將文稿內容轉載於本學刊或臺灣師範大學所授權之網站及資料庫；日後除作者本人將其個人著作集結出版外，任何目的及任何形式之重製、轉載或翻譯，皆須事先徵得本學刊同意，始得為之。
- 九、 來稿請一律使用「國立臺灣師範大學圖書館開放期刊系統（Open Journal System）」進行投稿：<http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas> 若有任何問題請來信編輯部信箱：tjeas.ntnu@gmail.com

Submission Guidelines

1. *Taiwan Journal of East Asian Studies (TJEAS)* is a biannual academic journal and has published regularly since June, 2004. This journal is based on Humanities and Social Sciences as the context of the researches. It aims to establish a base for dialogues between East Asian civilizations and other civilizations that allows for a better understanding of the core values of East Asian civilizations. This biannual publication is open to the public, and papers from diverse fields and specializations are welcomed.
2. Submissions should be focused on a research thesis, with supporting research data, discussion and comment. Book reviews, and related research notes are also welcome. We accept submissions written in Chinese and English.
Please kindly follow the *Journal* "Submission Format":
(1) 10,000 to 20,000 words for submissions written in Chinese.
(2) 6,000 to 10,000 words for submissions written in English.
Translated papers should be only from academic publications, and should incorporate footnotes and analytical discussions.
For other kinds of submissions, Chinese texts should under 10,000 words; English texts should be under 10 pages, including footnotes, annotations, and references.
3. The typesetting should be in Big-5 or Unicode in traditional characters, instead of simplified characters. In case of missing characters, please refer to www.cns11643.gov.tw.
4. Articles may be submitted for publication in *Taiwan Journal of East Asian Studies* at any time. All submissions must pass a preliminary review by the Editorial Board before being sent to scholars in relevant fields for double-blind review. The Editorial Board will make final decisions about publishing submissions based on the results of the peer review process. All authors will be notified once a decision has been reached.
5. Please kindly send submissions with title, abstract (maximum 300 words), keywords (maximum 5 words); author's name, brief introduction (position and title), and contact information (address, contact number, fax or e-mail address).
6. Please avoid multiple submissions. If the article has been published in other languages or forms, authorized approval should be acquired with

acknowledgement. Also, kindly acquire related approval concerning the copyright of third party data (like graphs or citations). All authors are liable for plagiarism and copyright infringement. The *TJEAS* shall not be responsible in any circumstance.

7. Submissions are not returnable if without notice of acceptance. For successful applicants, full text will be published both in the *TJEAS* publication and the electronic version. Authors will receive two copies of the recent publication with no additional remuneration.
8. We reserve the copyrights of all published articles, which are eligible to be republished on website, and database pending authorization by National Taiwan Normal University. Any duplication or translation of the articles in whatsoever form must have prior approval from *TJEAS*.
9. All manuscripts should be submitted via the online system, please login to the online system of manuscript submission and review at:

<http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas>

If there is any query, please send email to:

tjeas.ntnu@gmail.com

撰稿格式

壹、內文

- 一、 文稿一律以橫式書寫。內文字型，中文以「新細明體」、「標楷體」（引文）為準，英（西）文以「Times New Roman」為準。
- 二、 文稿請按「題名」、「作者／譯者」（附簡介）、「摘要」（中英文）、「關鍵詞」（中英文）、「節次標題」（壹、貳、參……）、「段落標題」（一、二、三……）、「內文」、「條目」（1、2、3……）、「圖片／表格」、「圖說」、「引用書目」之順序撰寫。
- 三、 文稿如子目繁多，請依各級子目次序標明，其次序為：壹、一、(一)、1、(1)、甲、(甲)（此處左右括號為半形）。
- 四、 英文文稿一律使用半形標點符號，請依照*The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors, and Publisher* (Chicago: University of Chicago Press, 2017, 17th ed.)撰寫。
- 五、 中文文稿一律使用教育部《重訂標點符號手冊》所訂之全形標點符號：句號（。）、逗號（，）、頓號（、）、分號（；）、冒號（：）、單引號（「、」）、雙引號（『、』）、夾注號（（、）、——、〔、〕）、問號（？）、驚嘆號（！）、破折號（——）、刪節號（……）、音界號（•）、書名號（《、》）、篇名號（〈、〉）等；
破折號與刪節號一律佔兩格全形字元，其餘標點符號均佔一格；
若書名與篇名連用時，可省略篇名號，如：《史記・游俠列傳》。
- 六、 中文文稿標示中、日文書籍、期刊或報章雜誌之名稱時，請加書名號（《、》）表示；
標示西文書籍、期刊或報章雜誌之名稱時，請以斜體表示；除介係詞、連接詞與冠詞外，書刊名稱之各字首請一律大寫；
標示西文書籍、期刊或報章雜誌之主要名稱與次要名稱時，請以英文冒號區隔；冒號後首字字首請一律大寫；
西文書籍、期刊或報章雜誌之名稱中，若字首大寫會變更該字字義時，該字首請維持小寫；
西文書籍、期刊或報章雜誌之名稱中，若有標音符號時，請依原文標示。

- 七、 中文文稿標示中、日文書籍篇章、期刊論文、研討會論文、學位論文、新聞報導、專欄散文、讀者投書等之名稱時，請加篇名號（〔 〕、〈 〉）表示；
文稿標示西文書籍篇章、期刊論文、研討會論文、學位論文、新聞報導、專欄散文、讀者投書等之名稱時，請加半形引號（ “ ” 、 ‘ ’ ）表示；
西文書籍篇章、期刊論文、研討會論文、學位論文、新聞報導、專欄散文、讀者投書等之名稱中，若有標音符號時，請參考原文及學界慣例標示。
- 八、 中文文稿內文段落首行縮排兩格全形字元，並以「新細明體」字型表示；英文文稿內文段落首行縮排四格半形字元，並以「Times New Roman」字型表示。
- 九、 引用詞句時，請以引號標示（優先使用單引號）；標示引話，請依原文將句尾標點符號標於下引號之前；標示專有名詞或特殊用意之詞句，請將句尾標點符號標於下引號之後；
引用段落時，不必加引號，一律隔行抬頭，並左右縮排三格全形字元；
引用文字，中文文稿以「同級數標楷體」字型表示，英文文稿以「縮一級Times New Roman」字型表示；
引用時若有所按，請加夾注號（〔 、 〕、〔 、 〕）表示；引用時若有所省，請加夾注號並刪節號（〔 …… 〕、〔 …… 〕）表示。
- 十、 文稿一律使用每頁下緣之註腳；
註號一律置於標點符號之後；
註腳參照一律使用半形上標之阿拉伯數字，如：²³。
- 十一、 文稿中之西曆紀年月日、統計字數，正文部分請以漢字數字表示，如：一五七三年、一九二〇年代；
朝代年號一律以漢字數字表示；日、韓朝年號並請標注中國朝年號或西曆紀年，如：〔朝鮮〕世宗五年（明成祖永樂廿一年，1423）；
干支或其他曆法之紀年，均請標注西曆紀年；
正文中之人物生卒年；註腳中之紀年、計量數字，原則上以阿拉伯數字表示，如：德川家康（1543-1616）、朝鮮太祖（李成桂，1335-1408，1392-1408在位）。
- 十二、 翻譯人名第一次提及時，請附原名；
人名之翻譯，原則上請以其著作之中文、日文譯本所列者為準；
中、日、韓文譯音，請參考學術慣例、教育部《中文譯音使用原則》或中國大陸《漢語拼音方案》。

- 十三、內文如需使用圖、表、照片，須註明資料來源或出處，並加以編號；表格名稱列於表格上方，表格註解列於表格下方；圖片名稱、圖片註解均列於圖片下方。
- 十四、論文性質之文稿，文末應列引用書目，並以文稿中確有引用者為限；書目請列在論文後面，為符合國際期刊資料庫規定，中文文獻（包括非英文之文獻）請作者在論文接受刊登後提供英譯（音譯），英文之文獻則免。
- 十五、若一文獻同時引用相異版本時，請個別標注版本別。

貳、註釋格式

一、古代文獻：

- 例：〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷14，頁377。
- 例：會澤正志齋：《新論》，收入福田耕二郎（校注）：《水戶學》，《神道大系》論說編15（東京：神道大系編纂會，1986年），頁15。
- 例：洪大容：《乾淨筆譚》下，《湛軒燕記》，收入《燕行錄選集》，上冊（首爾：成均館大學東亞學術院、大東文化研究院，1960年），頁58。
- 例：阮輝：《奉使燕京總歌》（河內：越南國家圖書館藏，1765年），編號：R.1375。

二、書籍（單一著／編者／譯著）：

- 例：林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁87-132。
- 例：李明輝（編）：《中國經典詮釋傳統》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2002年），頁19-25。
- 例：丸山真男：《日本的思想》，藍弘岳（譯）（臺北：遠足文化，2019年）。
- 例：Frank-Jurgen Richter (ed.), *The East Asian Development Model: Economic Growth, Institutional Failure, and the Aftermath of the Crisis* (New York: St. Martin's Press, 2000), pp. 133-140.
- 例：Kodansha (ed.), "Yamaga Sokô (1622-1685)" in *Kodansha Encyclopedia of Japan*, vol. 8 (Tokyo: Kodansha, 1983), pp. 221-257.

三、書籍（兩位著／編者）：

例：楊儒賓、黃俊傑（編）：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁25-45。

例：Philip B. Kurland and Ralph Lerner (eds.), *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 115.

四、書籍（多位著／編者）：

例：廖正宏等：《光復後臺灣農業政策的演變：歷史與社會的分析》（臺北：中央研究院民族學研究所，1986年），頁33-55。

例：吳叡人等：《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》（臺北：中央研究院社會學研究所，2016年），頁33-55。

例：Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 20-35.

五、書籍篇章：

例：蔡振豐：〈荻生徂徠的「鬼神觀」及其倫理學性格〉，收入蔡振豐、林永強（編）：《日本倫理觀與儒家傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁95-116。

例：賀麟：〈知行合一新論〉，收入張學智（編）：《賀麟選集》（長春：吉林人民出版社，2005年），頁388。

例：張君勱：〈王陽明的哲學〉，《王陽明：中國十六世紀的唯心主義哲學家》，江日新（譯）（臺北：東大圖書公司，1991年），頁69-90。

例：高瀨武次郎：〈自序〉，《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918年）。

例：Yu-wen Chen, "The life adjustment of children from new immigrant families in Taiwan," in Kuei-fen Chiu, Dafydd Fell, Lin Ping (eds.), *Migration to and From Taiwan* (London & New York: Routledge, 2014), pp. 178-190.

例：Yuen-ting Lai, "Leibniz and Chinese Thought," in Allison Coudert, Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner (eds.), *Leibniz, Mysticism, and Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), pp. 228-249.

六、期刊論文：

例：張崑將：〈從《達磨與陽明》看忽滑谷快天的批判禪學之特色〉，《漢學研究》，第31卷第1期（2013年3月），頁187-218。

例：柯瓊芳、張翰璧：〈越南、印尼與台灣社會價值的比較研究〉，《臺灣東南亞學刊》，第4卷第1期（2007年4月），頁91-111。

- 例：陳學毅：〈擬仿物與文化間際性——於符號產生與認同過程之間〉，《哲學與文化》，第38卷第8期（2011年8月），頁41-61。
- 例：Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Tao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (Dec., 2001), pp. 15-30.
- 例：Ming-Chang Tsai, "Work Control, Commitment, and Contentment: South Korea and Taiwan," *Social Indicators Research*, Vol. 121 (2015), pp. 27-45.
- 例：Mei-Kuei Yu, "Non-native accents: Multilingual and multicultural spheres of marriage immigration," *Multicultural Studies*, Vol. 3, No. 1 (June, 2014), pp. 91-117.
- 例：Huichen S., Hsiao, Ping-Jung, Chen, "Typological Differences: a Study on Japanese L2 Learners' Cognitive Perception of Chinese Motion Event Expressions," *Journal of Chinese Language Teaching*, Vol. 13, No. 2 (June, 2016), pp. 1-41.

七、 研討會論文：

- 例：林月惠：〈理學的第三系？氣學的商榷〉，「中國哲學的當代論爭——以氣論與身體為中心」國際學術研討會（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年9月7日）。
- 例：Brian Doyle, "Howling Like Dogs: Metaphorical Language in Psalm 59," paper presented at the Annual International Meeting for the Society of Biblical Literature (Berlin: Society of Biblical Literature, June 19-22, 2002).

八、 學位論文：

- 例：藤井倫明：《宋代道学における聖人觀の研究》（九州大學文學研究科博士學位論文，2003年）。
- 例：Ming-chorng Hwang, "Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monument in Early China," Ph. D. dissertation (Harvard University, 1996), p. 20.

九、 報章雜誌：

- 例：余國藩：〈先知·君父·纏足——狄百瑞著《儒家的問題》商榷〉，李爽學（譯），《中國時報》，1993年5月20-21日，第39版（人間副刊）。
- 例：Michael A. Lev, "Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China," *Chicago Tribune* [Chicago], Mar. 18, 2001, Sec. 1, pp. 4.

例：William S. Niederkorn, "A Scholar Recants on His 'Shakespeare' Discovery," *New York Times*, June 20, 2002, Arts section, Midwest ed.

例：Steve Martin, "Sports-Interview Shocker," *New Yorker*, May 6, 2002, pp. 84.

參、再次引用

例：余國藩：〈先知·君父·纏足〉。

例：柯瓊芳、張翰璧：〈越南、印尼與台灣社會價值的比較研究〉，頁99-100。

例：吳叡人等：《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，頁30。

例：Ming-Chang Tsai, "Work Control, Commitment, and Contentment: South Korea and Taiwan," pp. 30-31.

例：Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality*, pp. 92-95.

肆、引用書目

- 一、引用書目不須編號，其格式比照註腳。
- 二、引用書目請依文獻撰寫語言順序排列：與文稿所用語言相同者排列於前，其他語言則依條目多寡依序排列於後；
中、日文書目請合併排列，西文書目請單獨排列；
引用書目得依「古代文獻」及「近人文獻」分類排列。
- 三、中、日文書目請依作者姓氏筆畫序昇冪排列；西文書目請依作者姓氏字母序昇冪排列，並將姓氏置前；
若作者姓氏帶有采邑、封地或爵位，請參考學術慣例或國家圖書館編目欄位書寫；
同一文獻作者有兩人或以上者，請依姓氏筆劃數序或字母序昇冪排列；
同一作者之著作，請依著作出版年份序昇冪排列；
若同一作者同一年有二本（篇）以上著作出版（發表）時，請於年份後依序加記小寫英文字母，如：1953a、1953b；
若出版年份不詳者，請標明「出版年不詳」；

古代文獻作者請於作者姓名前標示朝代，如：〔明〕羅欽順：《困知記》、〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》；

古代文獻可不標出版資訊，但請依中國朝代序昇冪排列；相同朝代者，請依作者姓氏筆劃數序或字母序昇冪排列；

書目中若間雜有中、日、韓、越等多種東亞古代文獻時，可於作者姓名前標示請依國籍或該文化區所屬時代，如：〔朝鮮〕申維翰：《青泉集》、〔江戶〕荻生徂徠：《論語徵》、〔越〕黎貴惇：《四書約解》。

四、引用書目所列之作者、名稱、年份及版本，請與內文、註腳保持一致。

五、引用書目資訊需要標示羅馬拼音翻譯：在文章接受刊登後，需在非英文的引用書目下方增加羅馬拼音翻譯（即音譯）。

Manuscript Guidelines for Articles

I. Text

1. Submissions in English should be written in Times New Roman font.
2. Please follow (1) the title; (2) author/translator; (3) abstract; (4) keyword; (5) section heading; (6) paragraph heading; (7) text; (8) graph/table; (9) illustration; (10) cited works; (11) bibliography accordingly.
3. English articles should refer to *The Chicago Manual of Style: the essential guide for writers, editors, and publisher* (17th ed., Chicago: University of Chicago Press, 2017).
4. All titles should be italicized and initially capitalized, whereas articles, prepositions and conjunction are exception.
Please use semicolon to separate titles from subtitles, and capitalized the initial subsequently.
In case of capitalization influences the meaning, keep the original font unchanged.
5. Journals, theses or dissertation, journal articles, books or conference papers should indicate with “-” or ‘-’.
Journals, theses or dissertation, journal articles, books or conference papers in English with phonetic symbols should refer to the original text or academic praxis.
6. Indent the first line of the paragraph and indicate in Time New Roman font.
7. For quoting words and phrases, indicate in single quotes; for quoting speech, the final punctuation marks before close-inverted comma; for proper noun or particular expression, the final punctuation marks after close-inverted comma. Use square brackets [--] or [—] for quotation; ellipsis[...] for omission.
8. All footnotes should appear beneath the article.
9. The first appearance of the translated name should indicate together with its original one. For Chinese, Japanese and Korean transliteration, please refer to academic praxis.
10. For graph, table or picture, please state clearly the source. The title should appear on top of the table, whereas the illustration below. For picture, both the title and illustration should appear at the bottom of the picture.

11. Dissertation should indicate citation that quoted from the particular works.
A part from cited works, a bibliography is also recommended.
12. If quote from different edition, please specify the edition quoted from.

II. Works Cited

1. Serial numbers are unnecessary for all entries. Please follow the same format as that of the footnotes.
2. Entries in English should be listed apart from Chinese and Japanese.
3. List all entries in alphabetical order by last name of the author.
Article completed by two authors, list both authors alphabetically. If author publishes two articles or above within a year, indicate the year of publication in sequence. Ex: 1953a, 1953b.
4. Author, title, year of publication and edition in the works cited page should in accordance with the text and footnotes.
5. For bibliography, follow the format as that of the works cited page

出版與寫作倫理聲明書

編輯規範

1. 若投稿論文在內容，質量和格式皆符合《臺灣東亞文明研究學刊》（以下簡稱本刊）需求，該文將會委送外審給兩位審查人。
2. 審稿名單之推薦，除本最大知能推薦適合之專業審查人員外，並應斟酌考量投稿者與審稿者間之利害關係（如論文指導關係、同事關係、計畫合作關係等），迴避不適合之審稿者。
3. 文稿經審查接受後，作者應將文稿著作權授權給國立臺灣師範大學。稿件須按照本刊「撰稿格式」撰寫。

審查人規範

1. 文稿審查以雙向匿名方式進行；作者資訊對審查人保密，審查人資訊也同時對作者保密。
2. 本刊要求編輯委員與審查人對投稿文章遵守保密義務。審查人需公正且客觀提供審查報告。
3. 審查人將會在一個月內完成審核，並提供明確的意見來判斷投稿論文是否屬於以下四個審查結果之一：
 - (1) 接受刊登
 - (2) 修改後刊登
 - (3) 修改後再審
 - (4) 不推薦刊登

作者規範

1. 作者投稿本刊，即代表已確認該文章未曾出版且目前沒有投稿至其它刊物，同時投稿已獲得所有作者同意。
2. 一律使用線上投審稿系統：<http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas>

3. 作者必須確保所有徵引文獻的正確使用（包括自己的著作）
4. 所有論文的作者皆應有實質參與研究且（或）參與撰寫論文，本刊僅接受以中文和英文所撰寫的文章。
5. 當作者發現出版的作品中出現重大錯誤或缺失時，有義務即時通知出版單位，並與執行編輯合作撤回或更正論文。作者應對更正論文的内容進行明確的說明。

其他規範

1. 本刊獲科技部人文社會科學研究中心以及國立臺灣師範大學研發處、國際與社會科學學院補助經費，概不接受非學術目的之刊登。
2. 若有上述學術倫理問題，本刊將召開編輯委員會處理。

Academic Ethics

Editors

Editors should:

1. If a submission is deemed appropriate in topic, content, quality, and format it will be sent out to two reviewers.
2. Reviewer panel recommendations shall be made based on known ideal candidates. In addition, administrators shall take into account contributor-reviewer conflict of interest (e.g., advisors, peers, and collaborators) to exclude unsuitable reviewers.
3. Upon acceptance of an article, authors will be asked to complete a transfer of the copyright of the article to National Taiwan Normal University. Accepted manuscripts should be edited by authors in accordance with the format detailed in “Manuscript Guidelines for Articles”.

Reviewers

Reviewers must:

1. Manuscripts are reviewed in a double-blind fashion. The name of the author is anonymous to the referee(s), while the referee(s) is anonymous to authors.
2. Unless otherwise specified, *Taiwan Journal of East Asian Studies* expects editors and reviewers to handle all submissions in confidentiality. Reviewers are expected to offer reports objectively.
3. Reviewers are asked to complete their reviews within one month of receipt and to provide clear reasons for judging the submission to be in one of the following four categories:
 - (1) Accept
 - (2) Minor Revision

(3) Major Revision

(4) Reject

Authors

Authors should ensure that:

1. Submission of an article implies that the work described has not been published previously, that it is not under consideration for publication elsewhere, that its publication is approved by all authors and tacitly or explicitly by the responsible authorities.
2. All manuscripts should be submitted via the online system:
<http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas>
3. Where material is taken from other sources (including their own published writing) the source is clearly cited and that where appropriate permission is obtained.
4. All authors must have materially participated in the research and/or article preparation. Only articles in Chinese and English are solicited.
5. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the editorial board and cooperate with the editor to retract or correct the paper. Authors of reports of original research should present an accurate account of the work performed as well as an objective discussion of its significance.

Others

1. The Journal is funded by the Research Institute for the Humanities and Social Sciences, Ministry of Science and Technology and the Research and Development Division and College of International Studies and Social Sciences of the National Taiwan Normal University. Publications with commercial intent shall be rejected.
2. The instance of a breach of academic ethics, the Journal shall convene

a review panel meeting to determine the best course of action.

Taiwan Journal of East Asian Studies

Editor-in-Chief Bo-wei CHIANG(National Taiwan Normal University)

Editorial Board (In alphabetical order)

Kun-chiang CHANG (National Taiwan Normal University)	Do-il KIM (Sungkyunkwan University, South Korea)
Chong-Foh CHIN (Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia)	Chyong-fang KO (Academia Sinica)
Michiaki FUJII (Kyushu University, Japan)	Wei-chieh LIN (Academia Sinica)
Hui-chen HSIAO (National Taiwan Normal University)	Michael A. Szonyi (Harvard University, USA)
Shin KAWASHIMA (University of Tokyo)	Chen-feng TSAI (National Taiwan University)
	Sin-kiong WONG (National University of Singapore)

Executive Editor Chun-Fang WU (National Taiwan Ocean University)

Assistant Editor & Editorial Design Sun Hye KIM

Taiwan Journal of East Asian Studies Vol. 22, No. 2 (Issue 44), Dec 2025

Publisher	Cheng-chih WU
Editor	College of International Studies and Social Sciences, National Taiwan Normal University (http://www.ciss.ntnu.edu.tw/)
Address	162, Section 1, Heping East Road, Da'an District, Taipei 10610, Taiwan (R.O.C.)
TEL	886-2-7749-5525
FAX	886-2-2368-7762
E-mail	tjeas.ntnu@gmail.com (Editorial Office)
Distributor	National Taiwan Normal University Press (http://press.lib.ntnu.edu.tw/ ; 886-2-7749-5286)
Retail Price	NTD\$ 400
ISSN	1812-6243
GPN	2009305514
DOI	10.6163/TJEAS

Taiwan Journal of East Asian Studies (TJEAS) is a biannual academic journal and has published regularly since June, 2004. This journal is based on Humanities and Social Sciences as the context of the researches. It aims to establish a base for dialogues between East Asian civilizations and other civilizations that allows for a better understanding of the core values of East Asian civilizations. We welcome academic articles, research notes, book reviews in Chinese or English. Submissions for publication should have titles, abstracts, and keywords in both English and Chinese. Please be sure to include your name, affiliation, title, address, telephone/fax number, and e-mail address. We also welcome exchanges with other local or overseas periodicals in the field of the humanities and social sciences. All manuscripts should be submitted via the online system, please login to the online system of manuscript submission and review at: <http://ojs.lib.ntnu.edu.tw/index.php/tjeas>

If there is any query, please send email to: tjeas.ntnu@gmail.com

Contact Address: Editorial Board, *Taiwan Journal of East Asian Studies*

College of International Studies and Social Sciences, National Taiwan Normal University 162, Section 1, Heping East Road, Da'an District, Taipei 10610, Taiwan (R.O.C.)

TJEAS Webpage: <http://tjeas.ciss.ntnu.edu.tw/>

Taiwan Journal of East Asian Studies

The Journal is indexed in the THCI listing, ESCI, Historical Abstracts with Full Text, and Scopus

Vol. 22, No. 2 (Issue 44), Dec. 2025

General Article

- 1 From the Educational Paradigm Conceived by Confucius to the One that Prevailed:
A Reassessment of Contemporary Interpretations and Misconceptions About Its Alleged
Authoritarianism
Chuan-Chih Hsu, Chia-Shih Su, Kua-I Su, Chia-Li Su
- 47 The Image of the Ridge Beast and the Political Metaphor of Religious Architecture
Yong-Hao Liang
- 75 Legends were Constructed as "History": A Case Study of Brunei's "Chinese Princess"
and "Ong Sum Ping" Legends
Chong-Wah KOH
- 127 The Formation of New Johore and the Implementation of the Kangchu System in the
19th Century
Siew-Boon Lew
- 173 Confucian Debate in Vietnam during the Early-20th-century — The case of Phan
Khoi and Tran Trong Kim
Ha Duong Xuan NGOC, Ha-Thu NGUYEN, Viet-Phuong NGUYEN
- 215 Emotion and Reason in Takeuchi Minoru's Reflections on Chinese Literature and Mao
Zedong: Focusing on the Cultural Revolution
Chi-Hang CHO
- 265 The Other City / My City: Hong Kong and Shanghai in the Essays of Yesi and Anyi
Wang
Chiang-Hsin Li

Appendix

- 297 Index of Articles Published in Recent Three Years

