

嘉大應用歷史學報

10 第十期

國立嘉義大學應用歷史學系

目錄

清乾隆年間朴仔籬番界的變遷及界外地土牛角的開墾／池永歆	1
日治隘勇線「地雷」應用之歷史考察（1900-1914）／吳政憲	47
從廈門到彰化：王功林希元聖賢祖廟信仰的重構到解殖／吳鵬基	97
亂世繁花：天理教女佈教師來台傳道及巡教淺析（1896-1945年）／邱珣雯	139
文獻與考古雙重視域下的先秦絲織業成就／李亞明	209
賽音諾顏部盟旗接界鄰旗分析：以蒙古遊牧圖校勘蒙古游牧記及蒙古志／李孟晃 ..	273
唐潼關形勢詩與長安關係：以詩題或其內容載明關名／蔡坤倫	335
史學與合唱藝文的應用結合：以八角塔男聲合唱團的音樂企劃為範例／鄭睦群	379

清乾隆年間朴仔籬番界的 變遷及界外地土牛角的開墾

池永歆*

摘要

清官方於乾隆26年1月年間設立朴仔籬番界，並興築土牛與界溝，以實踐官方的族群政治理念。「岸裡大社文書」中留存多份文本，論及朴仔籬的土牛界溝的興築與修繕；這是當前最具體地論及土牛界溝的文獻。本研究行文中，將首先論及朴仔籬土牛界溝的設立以及該番界的變遷；其次，將根據相關文本，探討土牛溝外的界外地土牛角的開墾過程。期能經由本研究的闡述，以呈顯出該區域所深蘊的地方性。

關鍵詞：朴仔籬番界、土牛角、界外地、地方性

* 嘉義大學應用歷史學系專任教授。通訊作者：通訊作者：池永歆，621 嘉義縣民雄鄉文隆村 85 號，嘉義大學應用歷史學系。E-mail：james@mail.ncyu.edu.tw。

The change of Poaly Aboriginal Boundary and the land reclamation of out-of-bounds Tuniujiào during the reign of Qianlong in Qing dynasty

Yeong-Shin Chyr**

Abstract

During the reign of Qianlong 【乾隆】 in Qing dynasty, the Qing official set up aboriginal boundary and built *Tu-niu Ditch* 【土牛溝】 in *Poaly* 【朴仔籬】 region, so as to achieve Qing dynasty's ethic politics ideas. This paper will use the Archive of An-li-she 【岸理文書】 to study the establishment and change of the Aboriginal Boundary, and then to discuss the land reclamation of the out-of-bounds *Tuniujiao* 【土牛角】。 The purpose of this paper is to illuminate the placeness of *Tuniujiao* region.

Keywords : Poaly Aboriginal Boundary(朴仔籬番界), *Tuniujiao*(土牛角), out-of-bounds (界外地), placeness

** Professor, Department of Applied History, National Chia-yi University

壹、前言

眾多的文化群體，曾在台灣這片土地空間上創造了許多地方或地理區，而其文化則賦予了這些地方深刻的歷史性意義。因此，研究者可由地方而探尋到在時間的進程中，所蘊含之社會關係的互動過程。對於這些地方或地理區的研究，常是深具歷史面向之區域研究的關注處；而此類的研究，在資料的收集、分析以及詮釋的觀點上，常跨越歷史學與地理學這兩門學科邊界，以地理學的學術範疇而言，可視之為歷史面向的區域地理或區域史研究，隸屬於廣義的歷史地理學探究。本研究特稱其為地方歷史或地方史（history of place）的研究。當然地方歷史呈顯的特殊性，即是地方本質或特質的展現。這種研究取向，一直受到地理學的區域研究所重視。

本文所要論及的朴仔籬番界外土牛角土地空間，在史料上被通稱為「鹿皮小米餉」埔地¹。「鹿皮小米餉」的徵收，始自屋鑿等社於乾隆 31 年（1766）歸化清朝起²。岸裡社通事潘敦為籌措屋鑿等社的餉稅，而在土牛溝外以權宜的方式，設置「鹿皮小米餉」埔地³，隨後並招漢佃進行墾闢，曾引發一連串的爭議事件。自此該埔地景觀產生改變，並被賦予獨特的地方史的意涵。由「鹿皮小米餉」埔地所引發的爭議，交織著岸裡社群、屋鑿等社、入墾漢人與官方間的互

¹ 資料來源：《彰化縣志》，卷六「田賦志」，頁 93。

² 內文的強調標記，若無特別說明，均為本研究所自行添加。、以乾隆 2 年（1737）起，「改則額徵社餉，改照民丁例，每丁徵銀貳錢」而推算，可獲悉屋鑿等社的番丁數約為 180 多人。資料來源：《彰化縣志》，卷六「田賦志」，頁 92。

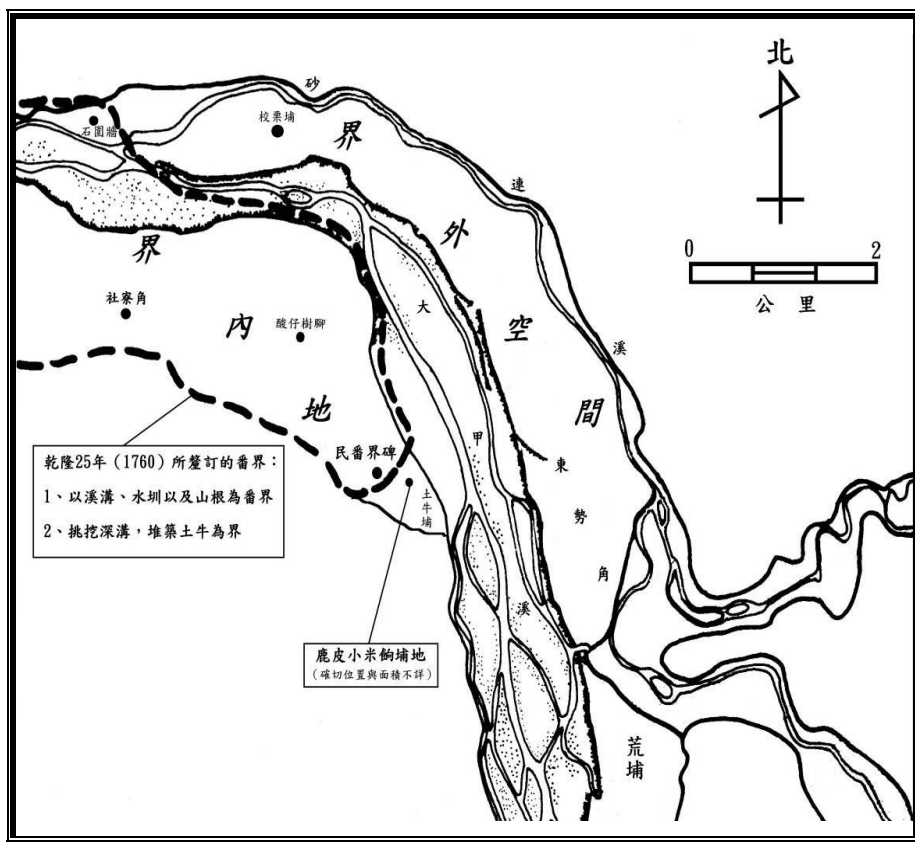
³ 《東瀛識略》（卷二稅餉）對於「鹿皮小米餉」有如是說明：「鹿皮、小米餉，皆徵之歸化生番；以番之捕鹿獻皮並有獻小米者，名其餉也。鹿皮每張折輸銀二錢四分；淡水番社有獻獐皮者，折輸銀數與鹿皮同。小米，惟彰化社番獻納，每石折輸銀六錢」（頁 21）。

動，而通事潘敦也難脫與漢佃勾結之嫌，這些皆刻劃出該埔地空間所深蘊的歷史性，展現其獨特的地方歷史內涵⁴。

自 1990 年起，曾有數位學者在其論著中，運用不同的觀點論及屋鑿等社的歸化與「鹿皮小米餉」埔地⁵；該些研究成果，部分專注專題式的探討，有些偏向歷史學的敘述。本論文在現有研究的基礎上，將更廣泛地運用「岸裡大社文書」的文本，將其回置於孕育這些事件的空間中，探究「鹿皮小米餉」埔地所深蘊的歷史性(historicity)，以之再現(represent)該區域的地方歷史【圖一】。

⁴ 論文內文的強調標記，均為本研究作者所標示。

⁵ 相關著作包括：溫振華，《清代東勢地區的土地開墾》，頁 37-42，（台北：日知堂，1992）與《大茅埔開發史》（1999：13-15）、施添福，〈區域地理的歷史研究途徑：以清代岸裡地域為例〉，載於《空間、力與社會》（黃應貴主編），頁 39-71（台北：中央研究院民族學研究所，1995）、柯志明，《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》，頁 265-266（台北：中央研究院社會學研究所，2001）、池永歆，《清代東勢角縱谷區的地方史：以「岸裡大社文書」為主軸的論述》，頁 41-68（台北：博揚文化，2011），以及柯志明《熟番與奸民：清代臺灣的治理部署與抗爭政治（中）》，「藉餉私墾」頁 420-429（台灣大學出版中心、中央研究院社會學研究所，2021）。



【圖一】位於土牛埔的「鹿皮小米餉」埔地

說明：以《台灣堡圖》之「罩蘭」、「東勢角」、「水底寮」

等圖幅為底圖（1904年調製），改繪而成。

資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：066-01。

貳、番界釐定前朴仔籬界外地的地理情勢

史料對於乾隆 26 年（1761）番界釐定前之朴仔籬界外地的地理情勢，所述不多。根據《諸羅縣志》與「岸裡大社文書」，大抵可有如下敘述。

刊於康熙 56 年（1717）的《諸羅縣志》，形容岸裡社域附近的大甲溪谷景觀為「磴道峻折，谿澗深阻」⁶；而對岸裡社群所在地，形容其具有「山險而深峻」的自然景觀⁷。而生活領域為更往東之空間的屋鑿等社群，曾自述其為東勢角縱谷區界外地一帶的早期居民：「切華等社番，先世原與朴社隣居東勢角、罩欄埔等处，地方被漢人層越佔闢，逼移內山林棲穴居，若處草昧之天」⁸。可見大甲溪縱谷區一帶，甚早就為屋鑿等社群的傳統活動領域。

康熙 54 年（1715）岸裡等社歸化清朝，《諸羅縣志》有載：「五十四年，新附生番五社：岸裡社、掃掠社、烏牛難社、阿里史社、樸仔籬社（以上各社俱在縣北）」⁹；當年 11 月 1 日諸羅知縣周鍾瑄給土官阿莫的信牌上，形容岸裡社群為「惟有一二深山窮谷足跡不到，語言難過，向化無由」¹⁰；隔年的 11 月 9 日周鍾瑄發給岸裡社群的曉諭中，如是描述岸裡地域的景觀：「切穆等原屬化外，皆無見聞，茹泉食菓，不異飛禽走獸」、「前為化外異類，今則為盛世王民」¹¹。此外，《諸羅縣志》，在其「風俗志·雜俗」，且對岸裡諸社的原住民

⁶ 資料來源：《諸羅縣志》，卷八「風俗志·雜俗」，頁 99。

⁷ 資料來源：《諸羅縣志》，卷一「封域志·山川」，頁 34。

⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00598：140-01。本研究所標示的代碼，皆為原件右上角的原始編碼。

⁹ 資料來源：《諸羅縣志》，卷二「規制志·坊里」，頁 42。

¹⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AH2385。

¹¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AH2285-2。

族有如下描述¹²

番姓健嗜殺，雖內附，罕與諸番接；種山射生以食，縫韋作幘。
冒其頭面，止露兩目；鹿皮作衣，臍下結一方布，聊蔽前陰，
露臀跣足，茹毛飲血；登山如非，深林邃谷，能蛇鑽以入；舉
物皆以負載；居家則裸，惟不去方布。

這些描述，顯然充滿漢文化中心主義的立場，突顯異己群體在生活方式上與漢人的極大差異：野蠻、非文明與無教化的異族。

這些看法係以漢文化的優位立場為度量異己文化的標準，遠方異族的「歸化」與服膺教化，得以彰顯漢文化的優越，顯然深具漢文化的帝國主義色彩。隨著岸裡社群的歸化、納餉與服教化，這些社群的活動領域，已屬於界內空間。官方於乾隆 26 年（1761），在當地挑築土牛溝、劃定漢番地界，使得地權空間得以釐定¹³；番界以東的大甲溪河谷地帶的東勢角縱谷區，仍被列為界外空間；界外地雖禁止漢人私越入內，不過仍許熟番出入其間，進行打牲與耕種活動¹⁴。

參、官方對朴仔籬番界的釐定及界外地土牛角的

私墾活動

一、乾隆 26 年朴仔籬番界的釐定以及土牛、土牛溝的修築
自康熙以迄光緒年間，隨著漢人高度經濟取向的墾闢活動的挺

¹² 資料來源：《諸羅縣志》，卷八「風俗志·雜俗」，頁 99。

¹³ 資料來源：石岡土牛國小民番界碑的碑文。

¹⁴ 資料來源：《清奏疏選彙》，頁 41。高山的奏疏題為「陳臺地事宜疏」（頁 39-44）。

進，使得界內邊區空間隨著番界的釐定，迅速地往先前的界外地擴張，逐漸地深入到隸屬內山原住民的傳統活動領域。

首任巡台御史黃叔瓚於康熙 61 年 6 月（1722 年 7--8 月）抵台，隨後巡行各地、考察民俗風情（1722-1724）。爾後，他根據巡台期間的見聞，完成的《台海使槎錄》「番界」一節中，就明白地指出漢人遭原住民殺害的本質，係漢人「利在開墾」、「越界佔侵」，因而多遭生番殺戮的情況¹⁵。為遏止此一情勢，黃叔瓚提及：官方曾於康熙 61 議定在台灣沿山邊區空間設立界碑，嚴禁漢人越界活動；半線地區議定設番界的地點有：「半線之投揀溪漚、貓霧揀之張鎮莊」兩地¹⁶。隨後，藍鼎元在《東征集》的〈覆制軍遷民劃界書〉中，曾引述清廷「劃界遷民」的檄文¹⁷。他顯然不甚贊同此般作法，而對此檄文提出更為周慮的看法。當時立界的目的，是要使得漢人無法窩藏於界外、生番亦不能出界為害，由之進而區隔漢人與生番的生存空間。

番界政策的落實，始於乾隆朝初葉；不難想見該時漢人「利在開墾」，而大規模往沿山邊區「越界佔侵」的情況應甚為普遍。據《清高宗實錄選輯》所載，在乾隆朝設屯之前，就曾有多份釐定番界或劃清界限的奏議。

福建布政使高山於乾隆 9 年（1745）12 月 18 日上呈〈台郡民番現在應行應禁事宜〉奏摺¹⁸，提出具體且明晰原則，而厲行族群政

¹⁵ 資料來源：《台海使槎錄》，頁 167。

¹⁶ 資料來源：《台海使槎錄》，頁 167-168。

¹⁷ 資料來源：《東征集》〈覆制軍遷民劃界書〉，頁 40。

¹⁸ 資料來源：《清奏疏選彙》，頁 39-44；《明清宮藏臺灣檔案匯編》，第 21 冊，頁 424-437。兩份文本相對照，內文稍有差異。引文已根據《明清宮藏臺灣檔案匯編》稍加修正。

治策略。「使生番在內、漢民在外，熟番間隔於其中」之議，成了清官方構想台灣族群空間分佈理想化的形式¹⁹。乾隆 11 年（1746）5 月 13 日，戶部議覆「閩浙總督馬爾泰等議奏布政使高山條奏台地民番事宜」²⁰，要求地方官親履會勘、並「立表定界」，於一年內完成造冊。前述高山於乾隆 9 年年底的奏摺裡提及「番民地界之宜，照舊劃清也」，應被遵循。或即，可視此次的番界勘定，為承襲康熙、雍正時的舊界，而略作調整。

乾隆 15 年（1750）7 月 2 日，戶部等議准「閩浙總督喀爾吉善奏，請定台灣府屬廳縣生番地方界址」²¹。隨後在乾隆 23 年（1758）3 月閩浙總督楊應琚奏「酌定防範台灣事宜」：「台民墾種，侵越熟番地界，應查明挑溝，畫清界限」²²。此次要清查的要點，是漢人侵墾熟番土地的問題，並建議要挑築土牛溝，以之定界。

乾隆 25 年（1760）8 月 3 日，閩浙總督楊廷璋上奏〈台屬沿邊番界清釐已竣，酌定章程〉奏摺²³。奏摺內文表明：自乾隆 15 年（1750）閩浙總督喀爾吉善「清查定界」，繼任總督楊應琚奏明後，委由台灣鎮道率地方官「遍歷查勘」，最後在楊廷璋擔任閩浙總督時完成清釐，進而要「酌定章程」。此章程共分四項，有關番界部份提到：彰化縣與淡防廳則因「侵墾漸近內山，每致生番逸出為害」，因此擬定多種

¹⁹ 有關此種清代台灣三層式族群空間體制的敘述，可參閱：柯志明，〈清代台灣三層式族群空間體制的形構與轉化：紫線界前後的比較〉，《台灣史研究》，22 卷 2 期（2015 年），頁 45-110。

²⁰ 資料來源：《清高宗實錄選輯》，頁 51。

²¹ 資料來源：《清高宗實錄選輯》，頁 79。

²² 資料來源：《清高宗實錄選輯》，頁 118。

²³ 資料來源：《明清宮藏台灣檔案匯編》，第 44 冊，頁 200-212。此奏摺較為精簡內容，亦載於《清高宗實錄選輯》，〈楊廷璋條奏「清釐清釐台屬邊界，酌定章程」〉，頁 126-127。

劃定番界措施（挖深溝、堆築土牛）。他對於彰化縣與淡防廳兩處處設立番界的處置方式，有明確的論述。奏文明定：彰化縣與淡防廳兩地的番界，係以現有的車路旱溝、溪溝水圳與外山山根，這些地形景觀為分界；若無現存地形景觀者，則以挖溝、築土牛為分界。楊廷璋所擬定的番界清釐與勘定章程，即是朴仔籬漢番界碑與土牛界溝設立的憑藉。

當前位於石岡土牛國小的朴仔籬的漢番界碑，設立於乾隆 26 年（1761）1 月²⁴，立碑者為當年的彰化知縣張世珍【任期自乾隆 23 年 3 月起、迄 26 年 5 月（1758--1761）】。本石碑的重要性，在於透過碑文，可清楚獲悉乾隆朝所擬定的土牛、溝界景觀的實質大小。番界不再是單純的人文分隔線，而是具體的景觀、深具族群政治意義的景觀。石碑的文本如下：

奉憲勘定地界，勘定朴仔籬處，南北計長貳百捌拾五丈五尺，
共堆土牛壹拾玖個，每土牛長二丈、底闊壹丈、高捌尺、頂闊
陸尺，每溝長壹拾伍丈、闊壹丈、深陸尺，禁人民逾越私墾。

乾隆貳拾陸年正月 日 彰化縣知縣 張立

由於預定設立番界的朴仔籬空間周遭，並無「溪溝、水圳及外山山根」等實質地形景觀，因之以人工方式「挑挖深溝，堆築土牛」作為番界。

由碑文可獲悉，當時官方對於土牛溝界有如下規定：朴仔籬溝界南北長有 285 丈 5 尺（約 857 公尺），共堆築長 2 丈（6 公尺）、底寬 1 丈（3 公尺）、高 8 尺（2.4 公尺）、頂寬 6 尺（1.8 公尺）的土牛

²⁴ 此界碑歷多次遷移，最後才安置土牛國小校園內。。

19 個，預計土牛之間築有多條長 15 丈（45 公尺）、寬 1 丈（3 公尺）、深 6 尺（1.8 公尺）的深溝。不過根據「岸裡大社文書」所載，土牛溝界實際長度為「西南自北，朴子篤山小根橫截至大甲溪洲，計長二百八十九丈五尺」²⁵，總長約為 869 公尺；此外，根據當時所繪的圖幅所示，最後並未在土牛前後之間挖掘多條長 15 丈的深溝，而是在土牛西側處，築出西南向北的界溝【圖二、圖三、圖四】。

乾隆 26 年（1761）1 月所釐定的朴仔籬番界，大費周章地挖掘界溝、堆疊土牛以及立碑，日後仍需修葺維護。貓霧揀巡檢司戴宏度於乾隆 26 年（1761）8 月 20 日，所開立的差票²⁶，對於朴仔籬土牛界溝的修築、維護與修葺，有具體說明²⁷。據此差票，可歸納出官方對於朴仔籬土牛界溝的維護與查勘的要點：（1）每年委由笨港縣丞在二、八兩月前往土牛界溝進行查勘；（2）土牛與界溝的維護，原先議定由在附近墾耕的「佃民」負責，不過照實際的施行狀況來看，其維護與修葺，最終成為岸裡社通事潘敦需負責的要務「岸裡大社文書」留存多份文書載有官方要求通事與土目去查勘、修葺土牛溝界²⁸，想必這對岸裡社群是一大負擔。

在「清乾隆中葉台灣番界圖」的圖幅上，未見有論及朴仔籬界址或界碑的文字，可見該地的界碑與界址（土牛與界溝），係在乾隆 25 年（1760）完成清釐番界並繪製番界圖後，由地方官員向上呈報而獲准修築的，立碑者為當年的彰化知縣張世珍。但未見史料對此過程

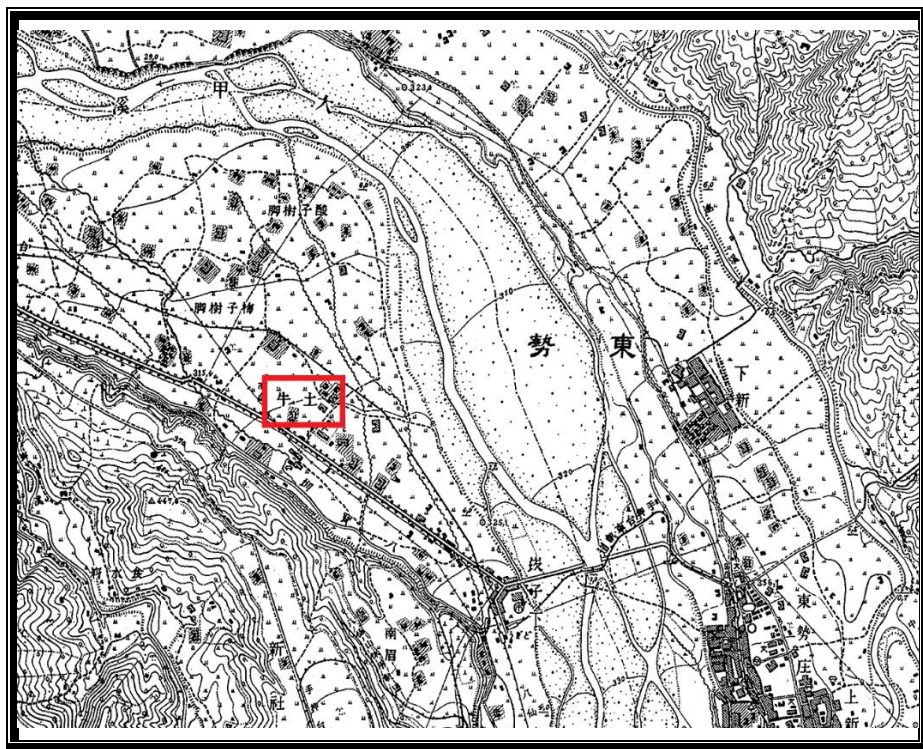
²⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：045-01。

²⁶ 戴宏度自乾隆 24 年（1759）6 月起、迄 27（1761）年 5 月，擔任貓霧揀巡檢司。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 60。

²⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：002-02。文本中的「本府憲余」，係台灣府知府余文儀。

²⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：007-01；AL00951：020-02；AL00952：081-01。

有所敘述。



【圖二】朴仔籬漢番界碑與土牛溝界位置圖

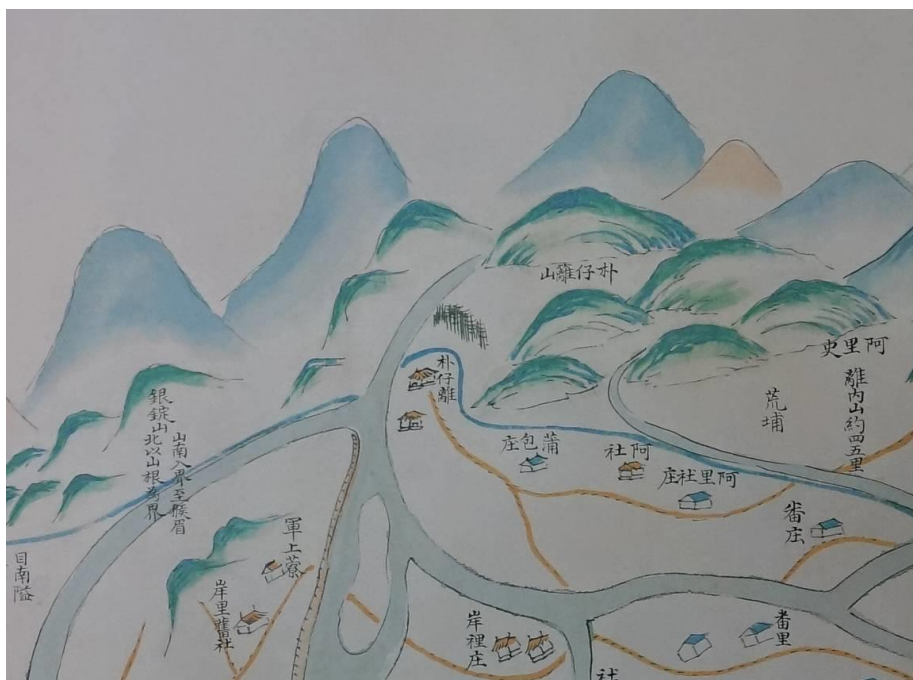
資料來源：《台灣地形圖》（1925）「東勢」圖幅。



【圖三】乾隆中葉朴仔籬東方的土牛溝界

說明：此圖繪製的確切時間不詳，應為乾隆 26 年（1761）設置界碑後所繪；因軍工寮未遷到朴仔籬社域，由此可推測：繪圖時間大約為乾隆 26 年迄 32 年（1761-1767）之間。圖片上特別標明「土牛十九個」，符合界碑所言。

資料來源：國立台灣博物館，「岸裡大社文書」數位典藏，AH2249。



【圖四】清乾隆中葉台灣番界圖鄰近「朴仔籬」圖幅

資料來源：「清乾隆中葉台灣番界圖」。

二、屋鑿等社的歸化與界外土牛角埔地的私墾活動

清乾隆中葉以前東勢角縱谷區一帶，為河谷交錯的地形，因之有著適合農耕的河階地；此外，當地林木蓊鬱，故林產資源富饒。儘管官方於乾隆 26 年（1761）1 月立定朴仔籬番界，嚴禁漢人入內，但縱谷區豐富的自然資源，想必早在番界釐定之前，就為漢人所覬覦。

乾隆 27 年（1762）2 月貓霧揀巡檢司戴宏度曾下令²⁹：「立着通

²⁹ 戴宏度自乾隆 24 年（1759）6 月起、迄 27（1761）年 5 月，擔任貓霧揀巡檢

土，即撥番三百名，協同鄉保甲，迅往所轄沿山一帶界溝外，將奸民所種雜糧等物件、搭蓋艸寮，毋分日夜槓行砍滅拆毀，毋得刻延干咎」³⁰；由此可獲悉：漢人甚早就已進入彰化縣沿山土牛溝外進行私墾，墾耕已略有成果，並搭建草寮以便長久定居。不過此差票所言的確切地點則不詳。

在屋鑿（鑿）、末毒、與獅子等 13 社於乾隆 31 年（1766）歸化清朝後³¹，土牛溝外的地表景觀，逐漸發生改變。因該些社群的歸化，通事潘敦為籌措餉稅，而以權宜的方式私墾界溝外的土牛側埔地，即爾後通稱的「鹿皮小米餉」埔地，使得漢佃得以越出土牛溝外，進入縱谷區的界外荒埔進行墾闢。

「岸裡大社文書」的「乾隆四十七年台灣府、淡防廳會審解殺死林媽等二十八命生番文稿」，對於屋鑿等 13 社的歸化過程有詳細記載³²。由該文本可獲悉：屋鑿等 13 社的歸化，係源自乾隆 31 年岸裡社通事潘敦的招徠而來³³。潘敦生前曾派遣漢人吳貴協助處理屋鑿等社的社務，以及交換山產。官方對於屋鑿等 13 社歸化清朝的說辭則為：「眾社番畏威懷德，俱請輸誠歸化」³⁴。此種說法，隱含著清官方或漢文化傳統之文化帝國主義的色彩。隨後在乾隆 32 年（1767）

司。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 60。

³⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：010-02。

³¹ 以乾隆 2 年（1737）起，「改則額徵社餉，改照民丁例，每丁徵銀貳錢」而推算，可獲悉屋鑿等社的番丁數約為 180 多人。資料來源：《彰化縣志》，卷六「田賦志」，頁 92。

³² 資料來源：「岸裡大社文書」，AH2315：021。

³³ 潘敦（生年不詳，歿於 1771 年），其原名音譯為敦仔阿打歪，漢名潘敦或潘敦仔，為岸裡社群頭目。他於乾隆 23 年（1758）11 月被任命為岸裡社第一位非漢人通事【第三任】，迄 36 年（1771）病逝止，在任 12 年多。資料來源：《台灣歷史辭典》網路版，「潘敦」條目（許進發撰）。

³⁴ 資料來源：《清高宗實錄選輯（上冊）》，頁 150。

6 月，彰化知縣韓琮為確認屋鑿等社是否真要歸化清朝，曾令潘敦「傳由巴仕等出山認納」，並要其具結擔保³⁵；且議定自當年起，「每社每年貢納鹿皮餉四張、小米稅四石，每年共該鹿皮餉五十二張、共納小米稅五十二石」以為餉稅；官方則是「按年兩次酌賞由巴仕等塩布」³⁶。

潘敦招徠屋鑿等社歸化清朝，顯然他對以後屋鑿等社需年納的餉稅，已有所計畫。爾後，屋鑿等社的總土目由巴仕等人曾在呈給知縣韓琮的稟文中，提到權宜的解決方法³⁷：

……仕等生長內山，三飧以薯芋為糧，穿則鹿衣為衣，並無耕種，鹿皮小米兩餉無從所納，只可會全通事與各土目人等酌議具呈，稟請朴仔籬土牛側荒埔一塊，准仕等鑿闢成田，年收利息，上可供納兩餉，下或有余，仕等亦可贍活……。

屋鑿等社為使餉稅有著落，於是向官方稟請開墾位於朴仔籬「土牛側荒埔」，認為開墾成田後的租粟，不僅可用來繳納鹿皮小米餉，若有剩餘也可充當番社口糧。這項建議，在乾隆 32 年（1767）閏 7 月 20 日，獲得官方同意³⁸。同日立即以土目由巴仕等人的名義，上呈知縣的稟文中提及³⁹：開墾這塊界外埔地，係獲得知縣等官方的首肯，並持有官方所給的諭示，因此若有「地保、土棍藉私墾名色詐騙

³⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：070-01。韓琮自乾隆 29 年（1764）11 月起、迄 32 年（1767）9 月，為彰化知縣；資料來源：《彰化縣志》卷三「官秩志」，頁 57。。

³⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：065-01、AL00951：070-01。

³⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：065-01。知縣同意由巴仕等人的時間點為閏 7 月 20 日，可見上稟的時間應在此之前，確切時間則不詳。

³⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：066-01。

³⁹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：065-01。

事」，將稟官究辦。當然，由巴仕的這些說法，就是要強調開墾這塊土牛側荒埔的合法性。隔天潘敦在呈給知縣韓琮的稟文中提到⁴⁰：這塊作為鹿皮小米餉埔地，知縣曾到此親自查看，而他也會遵從諭令，前去踏明這塊位於土牛側荒埔的四至；此外，埔地的土名僅被稱為土牛埔。「岸裡大社文書」中，並未明載這塊餉埔的大小。

隨後，這塊土牛側荒埔在官方的認可下，曾招漢佃入墾，也發生過非法私墾、越墾事件，而引起官方徹查⁴¹。屋鑿等社的總土目由巴仕在稟文中所提及的這些看法，顯然背後的主使者應為岸裡社通事潘敦等人。由巴仕可能也不懂漢文，因之這張稟文當委由他人代筆，採納的用語，皆為漢人的思考方式，並非「自我」的書寫。而稟文的文本，也留給研究者許多探討空間：潘敦稟官設立鹿皮小米餉埔地，以籌得屋鑿等社應納之社餉的作為，是權宜之計抑或藉籌餉而營私？

潘敦招徠屋鑿等 13 社於乾隆 31 年（1766）歸化清朝，且自乾隆 32 年起就需每年納餉稅。屋鑿等社的歸化，儘管官方的說法是：「眾社番畏威懷德，俱請輸誠歸化」⁴²，「岸裡大社文書」僅以這些社群願意「歸化投誠」⁴³，但實難以看出其有自發性的歸化動機。其歸化清官方係由潘敦招徠而來，潘敦究竟以何說詞勸誘屋鑿等社群，也未有詳載。此外，屋鑿等社每年需繳納的餉稅，對他們來說更是一項額外的龐大負擔；潘敦就構想以「朴仔籬土牛側荒埔」，這塊鹿皮小米餉埔地，所招漢佃墾耕而得的租粟，充當這些歸化番社需年繳

⁴⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：066-01。引文中原以△代表潘敦，本研究自行補上潘敦二字。

⁴¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：070-01。

⁴² 資料來源：《清高宗實錄選輯（上冊）》，頁 150。

⁴³ 資料來源：「岸裡大社文書」，AH2315：021。

的餉稅與口糧。顯然以此方式，稟官開墾這塊界外埔地，伊始就產生許多爭議，隨後引起彰化知縣的注意與徹查⁴⁴。

屋鑿等社的餉稅為「二月開征、四月玩半、十月全完」⁴⁵。不過自乾隆 32 年起，屋鑿等社需年納的餉稅，就屢未完納，而頻遭官方催討⁴⁶。根據潘敦的稟詞所示：於乾隆 33 年（1768）2 月，屋鑿等社的總土目由巴仕與通事潘敦在官方許可下，就招得漢佃黃懷春為「傭工」，代為開墾土地⁴⁷。但實際上，雙方卻早在乾隆 32 年（1767）10 月，就與漢佃黃懷春等人訂定開荒契⁴⁸。但因河埔地的開墾工程浩大，短期內難有成效，想以租粟當為餉稅，實有困難。因之屋鑿等社無法按時完納餉稅，時有所見。

乾隆 33 年 5 月，新任的彰化知縣成履泰⁴⁹，遣官差要通事潘敦速辦屋鑿等社的餉稅⁵⁰；根據當月給信差的「信票」所示，其對於屋鑿等社需納餉稅，有詳盡說明⁵¹：

……每社每年獻納鹿皮肆張、小米肆石，以作稅糧一案，請自乾隆三十二年為始，按年局期分別輸納，造報充餉等，因蒙此案，縣先蒙 憲檄業，經前縣飭差押追去後，延今未挾完納。茲蒙前因合行嚴催，為此票仰原差洪用迅往該地，立着該通

⁴⁴ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：070-01、AL00951：070-01。

⁴⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：048-01。

⁴⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：032-01。

⁴⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：070-01。

⁴⁸ 該開荒契文本載於柯志明的《熟番與奸民：清代臺灣的治理部署與抗爭政治（中）》（頁 424），係由巴仕於乾隆 32 年 10 月與黃懷春所訂立。

⁴⁹ 成履泰從乾隆 33 年 4 月起，接任韓琮，擔任彰化知縣。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 57。

⁵⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：013-01。

⁵¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AH2276。

土敦仔等，速將屋鑿、獅仔等十一社，應完三十二年分鹿皮小米餉稅，併三十一年前獻鹿皮十三張，刻即遵照議詳，變價折紋庫銀四十兩八錢……。

據此「信票」可獲知：屋鑿等社尚未完納的餉稅，包括乾隆 32 年（1767）份以及乾隆 31 年（1766）前需獻納，而折「紋庫銀四十兩八錢」的鹿皮 13 張【圖五】。

爾後，知縣成履泰曾多次派官差向潘敦催繳，而在乾隆 34 年（1769）2 月 16 日官差的稟文中仍可見到「屋鑿等四社，欠卅二年鹿皮小米餉銀三十六兩九錢六分，又欠三十三年分鹿皮小米餉共銀三十六兩九錢六分」⁵²；即 32 年份與 33 年份的餉稅未完納。該年 7 月 1 日，官方仍催繳屋鑿等社「本年分併三十一年分貢獻鹿皮小米餉項艮」⁵³，到了 12 月 8 日官方又在催繳 34 年份的餉稅⁵⁴。此後屋鑿等社的餉稅有無完納，未見到相關記載。屋鑿等社時常拖欠餉稅，或許這是隨後在乾隆 48 年（1783）12 月就任理番同知的唐鑑⁵⁵，會對其是否真想投誠歸化感到疑慮的緣由；乾隆 49 年（1784）9 月 8 日的文件上記載著⁵⁶：

……本年九月初七日，挾該生張鳳華呈稱：屋鑿、獅子等八社生番，約會出山、投誠歸化，並無假偽等情。挾此，除批示外，合行札飭到該生張鳳華速即会同岸裡社通事潘明慈，土目潘

⁵² 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：023-01、AL00953：032-01、AL00953：50-01。

⁵³ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：077-01。

⁵⁴ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：104-01。

⁵⁵ 唐鑑自乾隆 48 年 12 月起，擔任北路理番同知。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 56。

⁵⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00954：166-01。

啟萬、大屋墘，帶領八社土目，先行進城，聽候訊供……。

或即，理番同知唐鑑雖由張鳳華稟告獲悉⁵⁷：屋鑿等生番「約會出山、投誠歸化，並無假偽等情」；但為詳加確認，仍要求張鳳華與通事潘明慈等人會同屋鑿等社土目，一同到彰化縣就訊。歸化後的屋鑿等社，要年納餉稅的需求，應促使岸裡社通事潘敦對於鹿皮小米餉埔地招漢佃墾闢的舉動，更加地具急切性；而這片界外埔地，則因招漢人墾耕的舉動，自乾隆 33 年（1768）年初起就引起官方的注意，隨後並多次進行徹查⁵⁸。

⁵⁷ 張鳳華為岸裡社首任通事張達京之子。資料來源：「岸裡大社文書」，「乾隆三十七年（1772）張達京子孫五房全立闢分家業簿抄本」，AH2319。

⁵⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：070-01。



【圖五】乾隆 33 年催繳屋整等社餉稅的「信票」

說明：此文件為官方催繳屋整等社所欠的餉稅，而由彰化知縣成履泰發給官差的信票。

資料來源：國立台灣博物館，「岸裡大社文書」數位典藏，AH2276。

三、界外土牛角埔地開墾所引發的爭議與潘敦的角色

這塊土牛界外之「鹿皮小米餉」埔地的開墾，似乎招漢佃入墾後不久，就引發爭議。

乾隆 33 年（1768）4 月 5 日貓霧揀巡檢司汪國順⁵⁹，給官差陳富美的差票上，對事情原委有詳盡說明；其對查報土牛界外地私墾的過程，有如下敘述⁶⁰：汪國順經由鄉保劉淑全的稟報，獲悉黃禎慶（即黃漢）等人於界外私墾⁶¹，並親自勘查，而得知有黃禎慶等人在距離土牛溝外數里處，架建草寮、私墾荒埔。汪國順並曾將此事稟告當月新任知縣成履泰。爾後汪國順要求潘敦等人前去查勘：私墾者的姓名、何人募集這些漢佃入墾；並且要求官差陳富美將開列的 17 名「私墾奸民」以及相關人等帶到彰化縣「訊明詳究」。這份文書，是對東勢角土牛溝外私墾活動的最早記載。

由這份巡檢司汪國順所開立差票可獲悉：黃禎慶等人於「土牛埔」所私自墾闢的荒埔，距離土牛溝有數里，是一塊位於山腳下的埔地。由於不屬由巴仕稟官開墾的「鹿皮小米餉」埔地之內，因此是「越墾」、「與原字不符」的埔地。同年的 5 月 18 日，潘敦在稟文中，對於屋鑿等社的歸化納餉、稟請開墾荒埔等原委有詳明的陳述⁶²。潘敦在稟文中對知縣成履泰所做的說明，有如下數個要點：

- （1）在乾隆 32 年（1767）閏 7 月 20 日，獲得知縣韓琮等人同意⁶³，准許屋鑿等社開墾「朴仔籬土牛側溪南界地」；想必當時係在潘

⁵⁹ 汪國順於乾隆 30 年（1765）12 月就任貓霧揀巡檢司。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 60。

⁶⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：070-01。

⁶¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：105-01。

⁶² 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：070-01。

⁶³ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：066-01。

敦稟告該地為「無碍民番」的狀況、且有納餉稅的壓力下，知縣才予准墾這塊界外地，使屋鑿等社得以「耕種輸納」。

- (2) 到了乾隆 33 年（1768）2 月，潘敦就以屋鑿等社係為「归化生番，耕牛農器百無一有」，再加上該「生埔俱係石头、樹头，一時開垦費用工本許多，若棄地不墾，餉稅艮整百逐年無可完征」等等理由，而在知縣同意下，招得身為朴仔籬社的社記漢人黃懷春（又化名為黃開春⁶⁴）等人墾闢此荒埔⁶⁵。
- (3) 潘敦更進一步指出：招得的漢佃黃懷春屬於傭工性質，當「幫垦開荒成田之后，付仕等自耕供納餉稅」，亦即等到黃懷春把荒埔墾闢成田後，會將田園交給屋鑿等社，讓他們自行耕作、繳納餉稅。
- (4) 就此稟文來看，潘敦要向官方說明的是：黃懷春幫墾的荒埔，係他所稟稱之屋鑿等社用以繳納稅餉的「土牛側溪南界地」；而「在土牛數里之外越墾」的吳禎慶、黃發禎等人，並非由巴仕與潘敦所招墾。潘敦的這些說法，部分實有推諉與矛盾之處。

開墾「鹿皮小米餉」這塊埔地的漢人黃懷春，係由潘敦招募而來。雙方當時約定的確切埔地四至為「東至埔尾、西至土牛側旱溝為界、南至山崁、北至溪墘為界」⁶⁶；四至所含括的空間範圍，幾乎就是土牛溝往東與大甲溪之間、向南一直到最南邊之山崁間的所有埔地。儘管乾隆 33 年（1768）4 月 5 日巡檢司汪國順所開出的差票上

⁶⁴ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：132-01；AL00951：059。

⁶⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：059-03。根據柯志明的《熟番與奸民：清代臺灣的治理部署與抗爭政治（中）》（頁 424）所徵引的「開荒字」文本，由巴仕係於乾隆 32 年 10 月就與黃懷春訂定開墾契約。

⁶⁶ 資料來源：《清代台灣大租調查書（上冊）》，頁 363-364。

稱黃禎慶等人為私墾、越墾以及「與原字不符」⁶⁷；潘敦呈給知縣稟文的說詞亦是：黃禎慶等 15 戶「在土牛數里之外越墾」，非由他所招募，「並不識為何人，無從查覆」。不過這些私墾地，似與「鹿皮小米餉」埔地相鄰近。黃懷春與黃禎慶兩群人間有何關係，未查閱到「岸裡大社文書」中，有相關文件的記載。不過人數不算少的兩群人同時在鄰近的土地空間上墾闢，身為黃懷春之招募人的潘敦，對這些狀況未能掌握，實啟人疑竇。

貓霧揀巡檢司汪國順所指稱之越墾、私墾的狀況，潘敦未能知悉，當中實有所蹊蹺。究其實，這塊土牛側的稱為鹿皮小米餉荒埔，原先就以為屋鑿等社籌餉稅的特殊理由而稟官開墾。屋鑿等社的社民原本就不善耕作，潘敦卻自稱：待傭工黃懷春等開荒完成後，將由社番「自耕供納餉稅」。這說法實屬虛應之詞，實則為招漢佃開墾作準備。潘敦與由巴仕等人呈給官方的稟文中，僅指稱這塊稟墾的埔地為「朴仔籬土牛側荒埔」或「土牛埔」；雖然知縣要求潘敦前去踏明荒埔的四至、並稟明，但官差也可能在未經詳查、甚或默許的狀況下，准其墾闢。由爾後黃懷春立給夥眾的分耕字來看⁶⁸，向官方稟明的埔地四至與招漢佃所言的四至，兩者差異極大；或即知縣所准墾之位於土牛側的鹿皮小米餉荒埔，僅是黃懷春等人在潘敦私下准許墾闢之大片荒埔的一部分；而由黃禎慶等人開墾的埔地全屬私墾與越墾地，則是越出「鹿皮小米餉」埔地之外的土地空間。

此外，向官方舉發土牛側荒埔有私墾一事者為鄉保劉淑金，而非通事潘敦本人；整起事件，難脫通事與私墾者相互勾結的情事。是否有多批漢人同時覬覦這塊土地利益，引發糾紛而告官，使得知縣

⁶⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00952：070-01。

⁶⁸ 資料來源：《清代台灣大租調查書（上冊）》，頁 363-364。

成履泰要求徹查，未見相關文書記載。隨後徵引的「岸裡大社文書」文本，將顯示出潘敦對此並非不知情。

根據爾後的相關文件來看，彰化知縣成履泰，並未贊同潘敦的說詞；在乾隆 34 年（1769）2 月 24 日，成履泰開給官差的差票上，可看到他的態度⁶⁹。成履泰嚴正申明：黃禎慶等 15 戶漢佃「私墾朴仔籬土牛邊界地」，即土牛側埔地的開墾舉動，是非法的，因此要求官差將相關人等限期帶到縣衙訊問；也可看出，他對於官差等人的推諉、「久杳無到案，該差玩延已極」，甚感不耐煩，因之要其迅速辦理。隨後成履泰在 6 月 17 日時，再度要求傳喚潘敦、黃懷春與黃文待，徹底追究相關人等的責任⁷⁰。潘敦等人終在成履泰的嚴厲催促下，於 7 月時赴縣城就訊⁷¹；官方命令其自當年 8 月起，不得由黃懷春等人代墾這塊「鹿皮小米餉」埔地。潘敦在當月 25 日呈給成履泰的稟文中⁷²，允諾將遵照知縣的裁決，「不敢再招別佃，併假借僱工名色墾地」。此外，知縣並要求潘敦要「別尋處所，貼納番餉，不得容留黃懷春等，仍在此地墾種」⁷³。後續的發展，則可看出潘敦並未完全遵從知縣的裁定，仍任從黃懷春等人於附近一帶活動【圖六、圖七】。

⁶⁹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：066-01。

⁷⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：074-01。

⁷¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：047-01。

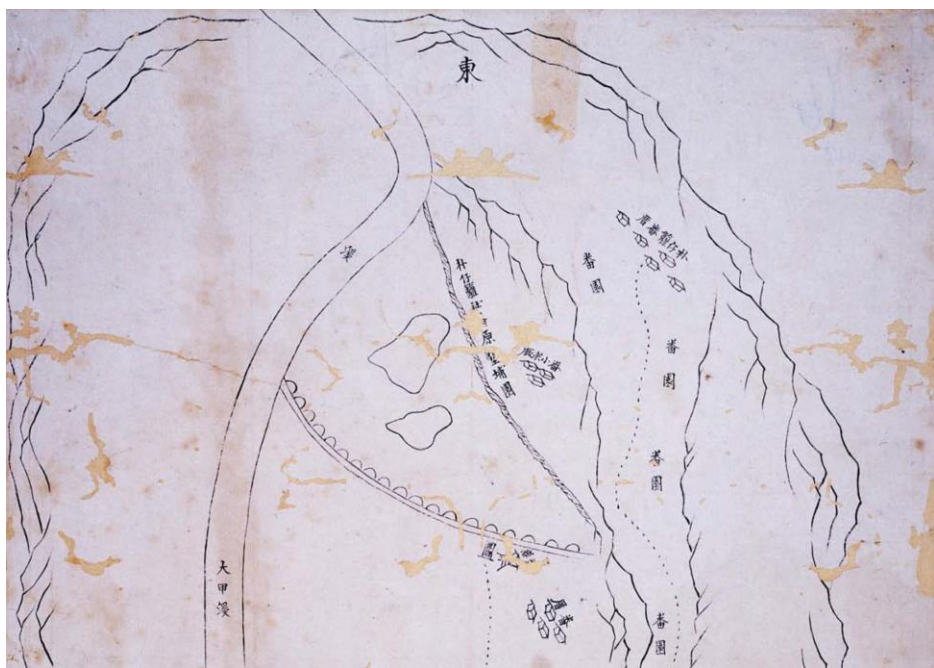
⁷² 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：014-01。

⁷³ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：047-01。



【圖六】乾隆 34 年 12 月大甲溪南岸一帶開墾圖（局部）

資料來源：國立台灣博物館，「岸裡大社文書」數位典藏，AH2250。



【圖七】乾隆中葉土牛側與朴仔籬內埔墾闢埔園圖（局部）

說明：此圖繪製的確切時間不詳。由於未於圖上標示出在乾隆 35 年（1770）遷至東勢角的軍工寮，因之其繪製的時間可推測為在此之前⁷⁴。土牛溝外的埔地，為《岸裡大社文書》所指稱的「土牛側埔地」；鹿皮小米餉埔地為此地的一部分，但確切大小與四至則不詳。圖上標明的「朴仔籬社^番原墾埔園」、「厝米小番」（厝）應位於緊鄰土牛埔地的台地上；而「朴仔籬番厝」與「番田」，應位於更高的新社台地（朴仔籬內埔），可見當時已有不少朴仔籬社民遷移到當地居住與耕種。

資料來源：國立台灣博物館，「岸裡大社文書」數位典藏，AH2248。

⁷⁴ 另據柯志明的《熟番與奸民：清代臺灣的治理部署與抗爭政治（中）》（頁 426）對此圖有如下敘述：「四月二十三日彰化縣衛門的書役蘇任因為鄒應元撤令彰化與日縣調查土牛角私墾事，也舉命抵達當地繪圖回報。蘇任所畫的地圖基本上符合敦仔五月十八日回報汪國順稟文的內容。」本研究未能掌握相關史料，無法提出詳盡說明。

乾隆 35 年 (1770) 3 月 18 日，知縣成履泰開出的差票中，提及黃開春 (黃懷春的化名)、黃阿崙與陳保生等人在鄰接朴仔籬山後一帶自認佃首，「招集黨夥立於山埔頂，越出界外私墾埔園」，私墾田園達 300 多甲。知縣並直指通事潘敦「通同包庇，私向收租」，使黃懷春等人得以越墾朴仔籬界外⁷⁵。同月的 28 日，潘敦因「年邁衰疾」，而由副通事他灣四老代呈知縣的稟文中，則極力撇清包庇私墾一事⁷⁶。潘敦極力說明的是：他應訊返回岸裡社後，隨即遵照知縣的裁示，要黃懷春等人「罷墾搬出」，並無包庇。但黃懷春等人依舊未離開，係「因爺台詳覆府憲，又蒙仰仍將黃懷春等示責發落，黃懷春因而遷移畱未出」；亦即，潘敦本人尚未收到彰化知縣將此案呈報台灣府的「示責發落」批示，因此黃懷春等人依舊停留於該地。知縣成履泰則對潘敦的稟詞未予採信，而明白地指出身為通事的潘敦，在這件私墾案件中所扮演的角色為：包庇、縱容與推諉。顯然知縣要對黃懷春等人於界外地的私墾舉動，要加以訊問究責。他隨即在當年的 4 月 6 日所開出的差票上，諭令頭役張秀立刻將相關人等帶往彰化縣訊問⁷⁷。12 日又開出差票，要頭役張秀立刻前往當地拘拿黃懷春等人，限定在當月的 15 日前，將一千人等帶到彰化縣應訊⁷⁸。知縣對於這件界外私墾的案件，有無究責發落，並未見相關文件進一步的記載。

黃懷春除了曾在乾隆 33 年 (1768) 2 月開墾這塊「鹿皮小米餉」埔地，而成了官方要究責的私墾界外地的案犯外，他也曾在界外的東勢角山場，從事「私墾、築建房屋」的舉動，該年的 10 月 24 日，

⁷⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：121-01。

⁷⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：047-01。

⁷⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：125-01。

⁷⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：132-01。

知縣成履泰曾派官差拘拿相關人等，「定限三日內，一齊稟到赴縣以憑訊究」⁷⁹；但這些人並未准時赴訊。隔年的 8 月 18 日，知縣再度發出差票，想對這些「蓋寮、越界滋事」者進行訊問⁸⁰，不過也未見到他們赴訊的資料。

雖然潘敦在乾隆 36 年（1771）4 月病故⁸¹，但這塊埔地並未因此而停止開墾。乾隆 38 年（1773）3 月，黃懷春等人在岸裡社通事阿打歪希的招墾下⁸²，再行開墾土牛側的荒埔。以下為黃懷春立給夥眾的分墾耕字⁸³：

立分墾耕字人：黃懷春。今因岸社通事阿打歪希，同土目由巴仕、由民容、茅歪、瓦旦等，復招春復贖土牛側埔地一塊，東至埔尾、西至土牛側旱溝為界、南至山崁、北至溪墘為界。當日議定四址內大租，癸巳年起，乙未年止，每年共納租粟六十石滿正，三年後每年另加租粟四十石，湊成一百石，作二十股均分，四址草地亦作二十股均分……。期開此埔租粟，癸巳年起，各字內納社租粟三石滿正；乙未年止，各字內納社租粟五石滿正，俱要年年完納。其田園永付耕作，春不敢轉贖他人；如租不完而累贖主者，任贖主同通事招別耕作，不敢霸耕踞住……。

⁷⁹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：039-01。

⁸⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：089-01。

⁸¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00954：052-01。

⁸² 阿打歪希為岸裡社第四任通事，任期為乾隆 36 年到 38 年（1771-1773）。

⁸³ 資料來源：《清代台灣大租調查書（上冊）》，乾隆 38 年（1773）黃懷春所立的「分墾耕字」，頁 363-364。

批明：如退下手，當通聞莊眾，不得私退，再照。

乾隆三十八年三月 日。

在見人：黃烈、黃賽玉

立分墾耕字人：黃懷春

此「分墾耕字」言及：「復招春復墾土牛側埔地一塊」，即清楚表明這塊埔地就是先前那片「土牛側荒埔」，即潘敦招募黃懷春開墾的鹿皮小米餉埔地。

此次由岸裡社通事阿打歪希與由巴仕等人，再次給黃懷春等人開墾，計有 20 股人參與這塊土牛側埔地的墾闢工作，多少人為原先股夥無從完整獲悉。這張「分墾耕字」議定：開墾的前 3 年，即自乾隆 38 年（癸巳、1773）起、迄乾隆 40 年（乙未、1775）止，每年每股需納大租粟 3 石；開墾成田園後，每股需納大租粟 5 石⁸⁴。這些租粟當由岸裡社收取後，代納屋鑿等社的餉稅或充為該社的口糧。

到了乾隆 40 年（1775）8 月，岸裡社通事潘輝光上呈知縣馬鳴鑣的稟文中⁸⁵，對於該社需代納的「鹿皮小米餉」有詳盡敘述⁸⁶。稟詞提及：在乾隆 39 年（1774）12 月朴仔籬社新設通事後，他就提出屋鑿等社的鹿皮小米餉應改由朴仔籬社代納⁸⁷。可見代納屋鑿等社的

⁸⁴ 若以一甲田通常年納 8 石大租谷來推算，黃懷春為墾主所墾闢的這塊「土牛側埔地」開墾成田園後需年納 100 石大租谷，換算成面積則至少為 12 甲多。

⁸⁵ 潘輝光為岸裡社第五任通事，任期為乾隆 38 年到 44 年（1773-1779）。馬鳴鑣自乾隆 40 年 4 月到 43 年 8 月（1775-1778）任彰化縣令。資料來源：《彰化縣志》，卷三「官秩志」，頁 57。

⁸⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：142-01。

⁸⁷ 此文件稱「新設通事潘習正」，但在有關潘習正的文件上卻稱其為「朴仔籬社副通事潘習正」，令人費解。在乾隆 45 年 11 月卻稱「朴仔籬社通事潘習正赴轅辭

餉稅，對岸裡社來說是一負擔，因而通事潘輝光想中止代納。不過新任知縣縣馬鳴鑣並未立即答應，而在批示上要求官差查明：「是否應該新設通事潘習正等完納」、「抑係潘輝光藉詞推卸」。

爾後，官方確實將屋鑿等社的餉稅，改由朴仔籬社代納。在乾隆 44 年（1779）間，曾發生漢佃抗納租粟的情事，副通事潘習正無力應付，而稟告知縣張東馨，藉由餉差而處理抗租一事⁸⁸。稟文提及：林公蔭等 32 名漢佃所積欠的租粟達 375 石，因之朴仔籬社無法代納屋鑿等社的餉稅，並且無法支付守隘社民的隘糧。是否鹿皮小米餉埔地的餉租，部分被充當為隘糧，或是另有隘埔在它處，則未見相關文件的記載。隨後，於這塊鹿皮小米餉埔地墾耕之漢佃當繳納的餉租，亦曾被朴仔籬社番侵占；在乾隆 54 年（1789）1 月 25 日，獅子等社總土目也橫呱丹等人呈給理番同知黃嘉訓的稟文提到⁸⁹：潘敦死後，餉租屢遭朴仔籬社番侵佔，致使屋鑿等社土目稱其「無養生之資」。或許是漢佃抗納餉租，以及餉租曾遭朴仔籬社侵占的原因，構成岸裡社通事潘明慈在乾隆 49 年（1784）稟官請墾東勢角與水底寮界外埔地的理由，他的說詞為：可以「年納丹等口糧谷石」⁹⁰。可見岸裡社通事要以屋鑿等社口糧不足、需代納餉稅等理由，進而稟官入墾位於縱谷區的東勢角與水地寮一帶的界外地。

就「鹿皮小米餉」埔地的開墾，所引發的這些爭議來看，通事潘敦實有包庇私墾漢佃之嫌，甚或整起稟官開墾「鹿皮小米餉」埔地的舉動，難以跳脫藉餉私墾的營私動機。當然這些歷史事件，構成該區

退」。資料來源：「岸裡大社文書」，AL00954：130-01。

⁸⁸ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00955：200-02。

⁸⁹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00958：136-01。

⁹⁰ 資料來源：「岸裡大社文書」，「東勢角土地開墾紀錄」，AH2334：001-003。

域獨特的地方歷史內涵。

肆、乾隆49年番界的重新釐定與設屯後 土牛角埔地的地權歸屬

一、「番界紫線圖」對界外土牛角埔地的地權釐定

乾隆49年(1784)的「番界紫線圖」，原題名為「台灣田園分別墾禁圖說」。圖幅上以紅線、藍線以及紫線，描繪出不同時期的番界；其對台灣地表景觀的呈現，則置焦於描述沿山邊區空間⁹¹。此外，本圖幅最上部有一萬四千多字的四縣一廳圖說，詳述清丈、劃界後對於界外土地的處分，如准墾或禁墾等。因之，「台灣田園分別墾禁圖說」就是當時為杜絕因爭墾邊區土地所引發之糾紛，而全面對界外地清釐、並加以定界的具體成果⁹²。番界紫線圖，係以番界藍線圖為底圖，添加當時詳加清釐界外地所得資料後，繪製而成；可視為是乾隆49年全面清釐番界內外空間成果的圖像化產物。因之，此圖可更具體呈現乾隆25年迄49年之間(1760--1784)，將近25年期間界外空間的變遷⁹³。番界紫線圖的文化意義，凸顯出乾隆朝末葉時，大清帝國所認定之台灣邊區的圖像，以之確認其於台灣的統治空間。

⁹¹ 資料來源：柯志明，〈清代台灣三層式族群空間體制的形構與轉化：紫線界前後的比較〉，《台灣史研究》，22卷2期(2015年)，頁48-49、68-70。

⁹² 資料來源：(1)林玉茹，〈「台灣田園分別墾禁圖說」與十八世紀末的台灣〉，《紫線番界：台灣田園分別墾禁圖說解讀》【林玉茹等主編】，頁14-46(台北：中央研究院台灣史研究所，2015)。(2)林玉茹、畏冬，〈林爽文事件前的台灣邊區圖像：以乾隆49年台灣番界紫線圖為中心〉，《台灣史研究》，19卷3期(2015)，頁47-94。

⁹³ 資料來源：林玉茹，〈「台灣田園分別墾禁圖說」與十八世紀末的台灣〉，頁14-16、21-22。

在「番界紫線圖」圖幅上，以藍線與紫線，標誌出舊的朴仔籬土牛界溝（「挑溝築土牛」的舊界），以及依據「溪溝水圳及外山山根」為原則，所清釐勘定的新番界。先前位於溝界外、毗鄰大甲溪的階地土牛角埔地，圖幅上註有「小米田」；此次勘界後，被劃歸紫線以西的新增界內地，並載以「請墾」字樣。該地即「鹿皮小米餉」埔地。圖幅上所載「圖說」，詳列此次清丈、劃界後，對於朴仔籬土牛界溝外的私墾土地，所做處分，有助於了解此次勘界後，當地地權空間變化狀況【圖八、圖九】。圖說論及土牛角的界外埔地的文本如下：

土牛角：現丈柯六院等田柒拾貳甲壹分玖厘捌毫零參忽；內民耕田陸拾甲零參厘捌毫零參忽，番耕田壹拾貳甲壹分陸厘；荒埔肆甲叁厘貳毫，石埔貳拾參甲貳分伍厘柒毫陸絲。

查該地係一件遵札飭知事乾隆叁拾貳年間，奏明臺地攸武乃社拾叁社生番向化，每社歲輸納鹿皮肆張、小米肆石，折徵紋庫銀肆拾叁兩陸錢捌分。據屋鑿、末毒等社番呈請前項埔地，墾種小米納稅，應請准其墾種，仍舊輸餉，免其報陞、再納供課。查該地倚山傍溪，地勢平坦，浮鬆磽确，貼近原築溝牛界限，今立定以向東溪俱為界。

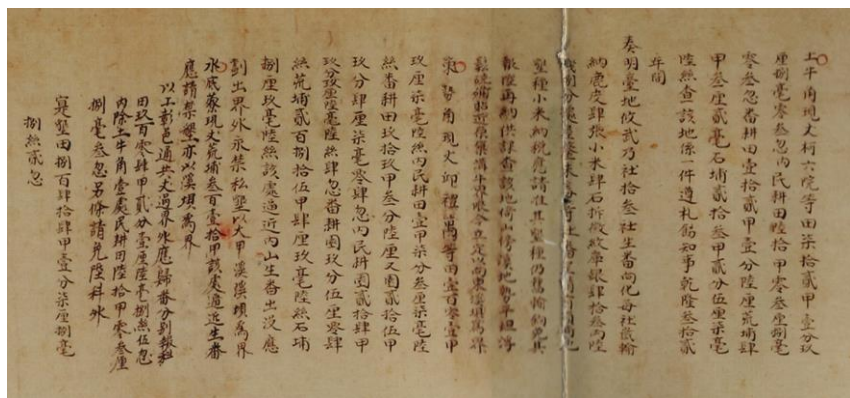
據圖說所列，土牛角埔地有如下數種類型的地目：民耕田 60.03803 甲、番耕田 12.16 甲、荒埔 4.032 甲以及石埔 23.2576 甲；最終建議將「土牛角壹處民耕田陸拾甲零參厘捌毫零參忽另條請免陞科」。當時官方對於界外土牛角埔地的民耕田「免陞科」的說法，或許考量其租粟既要作為屋鑿等社需納的餉稅，也另充為該社群的口糧，而做此考量。否則依照圖說的實質作法，界外民耕田若「離生番尚遠」，大都會以准墾、歸番招墾與報陞等等作法處分。

就政治疆界的變遷來說，原屬界外的土牛角埔地，經此舉措，被劃定為界內地，成為大清帝國台灣府彰化縣轄內的邊區地。



【圖八】「番界紫線圖」圖幅上的朴仔籬番界

資料來源：《紫線番界：台灣田園分別墾禁圖說解讀》，「台灣田園分別墾禁圖說」。



【圖九】「番界紫線圖」論及土牛角的圖說

資料來源：《紫線番界：台灣田園分別墾禁圖說解讀》，「台灣田園分別墾禁圖說」。

二、設屯後的「鹿皮小米餉」埔地

在乾隆 53 年（1788）議定社屯後，官方曾對於東勢角縱谷區的界外地進行清丈。「岸裡大社文書」的「東勢角土地開墾紀錄」，詳載當年 12 月理番同知黃嘉訓對於這塊土牛側埔地的處理⁹⁴：

……又丈得毗連東勢角之土牛角，共民耕田八十甲零八分七厘八毫二絲零八微，石埔二十三甲三分二厘九毫六絲……其毗連東勢角之土牛角丈溢田園亦應定等征租完納充餉。

經丈量後，土牛角埔地的民耕田有 80.878208 甲，扣除乾隆 49 年「番界紫線圖」的圖說所列民耕田（60.03803 甲）後，尚有 20.840178 甲屬於丈溢田園，其租粟則需「定等征租充餉」，即充為「屯餉」。潘敦

⁹⁴ 資料來源：「岸裡大社文書」，「東勢角土地開墾紀錄」，AH2334：006、AH2334：016。

在乾隆 32 年（1767）閏 7 月原報墾的鹿皮小米餉埔地⁹⁵，仍依番業「例免陞科归屯」的原則處理，這部分應包括民耕田（60.03803 甲）與番耕田（12.16 甲）。可見自通事報墾鹿皮小米餉埔地後，土牛側埔地的開墾活動，除有漢佃的私墾與越墾外，也有朴仔籬社民的自墾。儘管該空間有數種不同的地權屬性土地，隨後，該地區被統稱為「土牛角餉田」，亦由通事負責招佃耕種⁹⁶：

立轉批執憑字：岸裡社總通事潘明慈。今有原佃黃雲玉，併項黃永可、黃好、柯六院、楊觀保墾耕土牛角餉田伍處，四至坵段載在原墾約內，遞年原納鹿皮小米餉租叁拾貳石捌斗叁升肆合。因本年遇遭洪水沖壞田甲，慈親到丈明，將原租額內議減壹拾石，遞年寔納餉租貳拾貳石捌斗叁升肆合，其屯租仍照冊內原配供納。永為定例，不得爭多減少。今欲有憑，立轉批執憑字壹紙，付照。

代筆（戳記）

乾隆伍拾柒年柒月 日立轉批執憑字（戳記）

立轉批執憑字：岸裡社總通事潘明慈。今有原佃蔡愛墾耕土牛角餉田壹處，四至坵段載在原墾約內，遞年原餉租壹拾石零叁斗捌升。本年因遭洪水沖壞田甲，慈親到丈明，將原租額內議減肆石叁斗捌升，遞年寔納餉租陸石，其屯租仍照冊內原配供納。永為定例，不得爭多減少。今欲有憑，立轉批執憑字壹紙，付照。

⁹⁵ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：066-01。

⁹⁶ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00299、AL00777、AL00778。

代筆（戳記）

乾隆伍拾柒年柒月 日立轉批執憑字（戳記）

立轉批執憑字：岸裡社總通事潘明慈。今有原佃江元昌墾耕土牛角餉田壹處，四至坵段載在原墾約內，遞年共納鹿皮小米餉租叁拾陸石貳斗。因本年遇遭洪水沖壞田甲，慈親到丈明，將原租額內議減壹拾肆石，遞年寔納鹿皮小米餉租貳拾貳石貳斗，其屯租仍照冊內原配供納。永為定例，不得爭多減少。今欲有憑，立轉批執憑字壹紙，付照。

代筆（戳記）

乾隆伍拾柒年柒月 日立轉批執憑字（戳記）

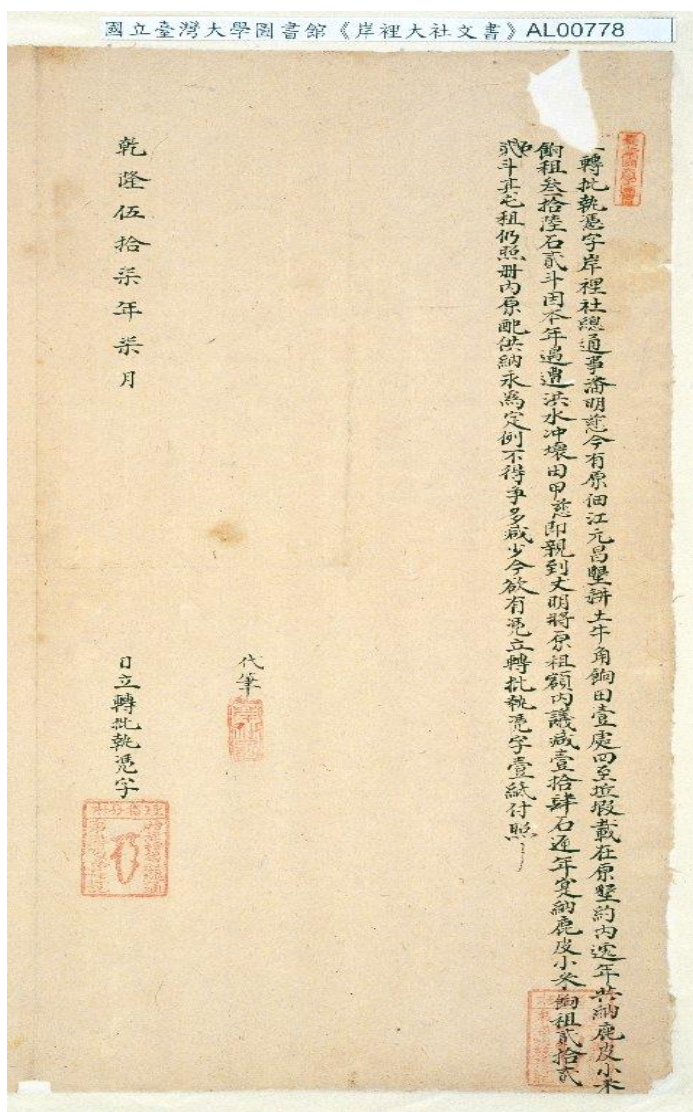
通事開立給原漢佃「轉批執憑字」的緣由，係乾隆 57 年（1792）大甲溪水暴漲沖毀部分土牛角餉田的田地，因之通事以減租方式，彌補漢佃的損失。

根據三張契字文本來看，田地未受溪水沖毀之前，漢佃每年分別繳納 32.834 石、10.38 石與 36.2 石餉租，共 79.414 石。通事稱黃雲玉等人為原佃，可見些漢佃當已在土牛角墾耕一段時間。這幾塊地均需繳納兩種大租：「鹿皮小米餉租」與「屯租」；由此可見，這些漢佃所耕種的土地，同時包括原先報墾的土牛側荒埔，也包含需納「屯租」的丈溢田園。這幾張契字所開列的漢佃，有黃永可與柯六院 2 人，曾在乾隆 34 年（1769）2 月 24 日知縣成履泰開出的差票上，被列為私墾土牛側埔地的「垦犯」⁹⁷；可見至少有這 2 人已在當地墾

⁹⁷ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00953：066-01。

耕 20 多年。而這些漢佃又與乾隆 38 年（1773）3 月復贖這塊餉埔的黃懷春等 20 股人，有何關係⁹⁸，並未有相關文件足資說明【圖十】。

⁹⁸ 資料來源：《清代台灣大租調查書（上冊）》，頁 363-364。



【圖十】乾隆 57 年 7 月通事潘明慈給漢佃的「轉批執憑字」

資料來源：「國家文化資料庫」，「岸裡大社文書」影像檔，AL00778。

究竟潘敦原先在乾隆 32 年（1767）報墾的「鹿皮小米餉」埔地有多大？本研究作如下的推測。

以岸裡社通事阿打歪希在乾隆 38 年（1773）3 月，復招黃懷春等人所墾墾之土牛側埔地「東至埔尾、西至土牛側旱溝為界、南至山崁、北至溪墘為界」為這塊餉埔的大小，由 20 股漢佃將埔地墾成田後需年納 100 石租粟來推算，可略獲悉⁹⁹。以「上則田」每甲地年納大租 8 石來推算，則年納 100 石租粟的土地面積，至少為 12.5 甲，若定等為中、下則田，則面積會更大。由此可略知：這塊餉埔至少為 12 甲以上。而屋鑿等社的鹿皮小米餉，需年納銀三十六兩九錢六分，折算為 52.5 元（壹員折官鑄紋銀 7 錢）¹⁰⁰；以清代平均谷價一石值佛銀壹員計算，屋鑿等社需年納餉 52.5 石。照潘敦原先的說法，該餉埔的租粟，扣除餉稅外，若有餘裕則可充當番社口糧¹⁰¹。光是上述 3 張「轉批執憑字」所載原需繳納的餉租¹⁰²，就為 79.414 石，已超過屋鑿等社需年納餉銀。自乾隆 38 年起，就有為數不少的漢佃在界外的土牛側荒埔墾闢；乾隆 49 年（1784）的「番界紫線圖」的圖說，載有民耕田 60.03803 甲，到了乾隆 53 年底（1788），漢佃已完成 80.878208 甲土地的開墾，內含 20.840178 甲丈溢田園¹⁰³。或即潘敦等人藉由代納番餉而私墾的土牛側荒埔，實難以由表面的理由看待，

⁹⁹ 資料來源：《清代台灣大租調查書（上冊）》，頁 363-364，乾隆 38 年（1773）黃懷春所立的「分墾耕字」。

¹⁰⁰ 根據王世慶的研究：「光緒五年（1879），彰化縣投契稅之銀元一元與紋銀之折率則為七錢，即紋銀一兩等同銀元 1.43 元」（頁 145）。資料來源：王世慶（2001）十九世紀中葉臺灣北部銀錢比價變動初探，契約文書與社會生活，頁 14 1-172，台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

¹⁰¹ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00951：065-01。

¹⁰² 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00299、AL00777、AL00778。

¹⁰³ 資料來源：「岸裡大社文書」，「東勢角土地開墾紀錄」，AH2334：006、AH2334：016。

雖言為權宜，但藉籌餉而營私似乎是更好的解釋。

根據相關文件來看，這塊位於土牛側的埔地，有部分為朴仔籬山頂社的分社加羅佛社（加六佛社）的社民自墾的土地；即「番界紫線圖」的圖說中的番耕田 12.16 甲。亦即，就地權屬性而言，除有需年納「鹿皮小米餉租」與「屯租」的埔地外，尚有社民自管的田園¹⁰⁴：

立當社分撥田業永定歸管字：朴子籬社副通事潘榮興。山頂加羅佛社土目阿沐阿打歪、甲頭打馬高等。今有加羅佛社番婦馬六千阿烏轄，昔年承管遺下，有祖業田四處，一處在東勢角、一處在九房屋庄坎下河唇、一處在土牛等處、一分在石岡庄井頭，計共大小四分……。

嘉慶捌年癸亥五月 日立分撥田業字……

土牛側埔地，何時有朴阿籬社民到此墾耕，並無文件足資說明。自此後，亦未見「岸裡大社文書」中，對於鹿皮小米餉埔地有進一步的記載。

伍、結語

自乾隆 26 年（1761）1 月釐定朴仔籬番界後，界溝、土牛與界碑構成區隔縱谷區的界外與界內空間的實質景觀。劃歸為界外的土牛側荒埔，為大甲溪的河階地，因其平坦且取水不難，應甚早就吸引對土地有所覬覦之漢人的注意。

根據「岸裡大社文書」的文本可獲悉：潘敦為籌納屋鑿等社的歸化餉稅以及口糧，所稟官墾闢的土牛溝外的土牛側埔地（鹿皮小米

¹⁰⁴ 資料來源：「岸裡大社文書」，AL00769。

餉埔地)，伊始就糾纏在法令的嚴禁與權宜、甚或通事等人藉籌番餉而營私的嫌疑之間。歷經數任彰化知縣的處理，做法略有不一。雖越界墾闢是明令禁止，但迫於繳納餉稅的壓力，使得官方以默許、甚或不嚴加反對的模糊態度下，准岸裡社招漢佃墾闢，而以租谷代屋鑿等社繳納餉稅或為番社口糧。

潘敦伊始就以屋鑿等社係為「歸化生番，耕牛農器百無一有」，再加上該地為生埔，開墾需要甚多工本費用，以及繳納餉稅的迫切性等理由，而在知縣同意下，招得漢人黃懷春（即黃開春）等人墾闢此荒埔¹⁰⁵。雖說這是權宜之計，但以本研究對「岸裡大社文書」文本的引用與闡釋來看，「鹿皮小米餉」埔地的開墾，實難脫通事潘敦勾結漢佃，進行營私之嫌。以開墾這埔地之漢佃黃懷春的身份來看，他曾在乾隆 32 年間（1767）擔任岸裡社社記，就此而論，他絕非一般的漢佃¹⁰⁶。本研究在此作如下推論：或許有漢人集團欲墾闢界外朴仔籬土牛側荒埔，而請託潘敦；潘敦則藉由屋鑿等社歸化後需年納「鹿皮小米餉」的說辭，稟官而准墾該地，使得這批漢人得以入墾界外地。以此方式，屋鑿等社並無損失，且雙方各取其利。

這種權宜甚或營私的舉措，使得覬覦土地利益的漢人，得以開墾土牛溝外的荒埔；可說是漢人隨後大舉入墾東勢角縱谷區河階地的開端。隔著大甲溪，而與鹿皮小米餉埔地相望之東勢角界外空間的墾闢，與軍工匠在此伐樟取料，有著密切的關係¹⁰⁷。匠人因採料之故，可自由進出該地；想到界外地活動的漢人，透過與匠人或通事的勾結，而藉匠人之名而出入界外空間，從事「私墾、抽藤、吊鹿、築

¹⁰⁵ 資料來源：《岸裡大社文書》，AL00951：059-03。

¹⁰⁶ 資料來源：《岸裡大社文書》，AL00953：132-01。

¹⁰⁷ 資料來源：《岸裡大社文書》，AL00955：055-01、AL00955：081-01。

窯燒炭」等活動¹⁰⁸。土牛溝外「鹿皮小米餉」埔地的開墾方式，甚或東勢角界外空間荒埔的墾闢，皆涉及到數個族群之間利害的糾葛，這可說是東勢角縱谷區所深蘊的歷史特色，也是了解東勢角縱谷區地方歷史、地方性不可或缺的一環。

¹⁰⁸ 資料來源：《岸裡大社文書》，AL00955：173-01。

徵引文獻

一、史料與地圖

「國立台灣大學藏岸裏大社文書」(複製紙本), 岸裏大社文書出版編輯委員會編輯(1998)。

國立台灣博物館, 「岸裡大社文書」數位典藏影像檔。

【網址: <http://formosa.ntm.gov.tw/dasir/index.asp>】

「國家文化資料庫」, 《岸裡大社文書》影像檔。

【網址: <http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/index.jsp>】

「台灣田園分別墾禁圖說」(載於林玉茹等編著, 2015, 《紫線番界:

台灣田園分別墾禁圖說解讀》, 台北: 中央研究院台灣史研究所)

「清乾隆中葉台灣番界圖」(載於施添福, 1991, 紅線與藍線: 清乾隆中葉台灣番界圖, 《台灣史田野研究通訊》, 19: 46-50。

《東瀛識略》(丁紹儀撰), 台灣文獻叢刊第2種。

《台海使槎錄》(黃叔璥撰), 台灣文獻叢刊第4種。

《清代台灣大租調查書》, 台灣文獻叢刊第152種。

《清高宗實錄選輯》, 台灣文獻叢刊第186種。

《彰化縣志》, 台灣研究叢刊第48種。

《諸羅縣志》(陳夢林編纂), 台灣研究叢刊第55種。

《台灣地形圖》(1998年遠流出版公司複製),

《明清宮藏臺灣檔案匯編》(九州出版社), 第21冊。

《明清宮藏台灣檔案匯編》(九州出版社), 第44冊。

二、後人撰述資料

王世慶

2001，〈十九世紀中葉台灣北部銀錢比價變動初探〉，《契約文書與社會生活》，頁141-172，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

柯志明

2015，〈清代台灣三層式族群空間體制的形構與轉化：紫線界前後的比較〉，《台灣史研究》，22（2）：45-110。

柯志明

2021，《熟番與奸民：清代臺灣的治理部署與抗爭政治（中）》，台北，台灣大學出版中心、中央研究院社會學研究所，2021）

林玉茹

2015，〈「台灣田園分別墾禁圖說」與十八世紀末的台灣〉，《紫線番界：台灣田園分別墾禁圖說解讀》【林玉茹等主編】，頁14-46，台北：中央研究院台灣史研究所。

林玉茹、畏冬

2015，〈林爽文事件前的台灣邊區圖像：以乾隆49 年台灣番界紫線圖為中心〉，《台灣史研究》，19（3）：47-94。



日治隘勇線「地雷」應用之歷史考察（1900-1914）

吳政憲*

摘要

學界對日治臺灣隘勇線的研究中，很少關注到武器系統，地雷僅是明治維新以降20-30年，眾多軍事革新武器之一。論及地雷，腦海可能浮現一顆「總成」的形象，但在1900-1910年代，真實的地雷是一個包含雷管、火藥、導線、引爆器的「木箱」。地雷是爆破專業，高度危險，隘勇線上地雷人力資源從何而來？如何作業、訓練與傳承。其次，明治維新後的地雷運多用於平地，以矩陣排列，但到山地，需改變方式，調整軟、硬體排列組合，探索新的應用。最末，地雷在隘勇線上，效果是否達到預期？產生多效益？原住民如何應對？而整個隘勇線上的眾多武器，只有透過分項深入研究後，才能細緻論述，汲取隘勇線攻防的成敗之鑑。

關鍵詞：日治時期、隘勇線、地雷

* 國立中興大學歷史系教授

A Historical Reaseach of the Employment of Landmines in the Front of the Mountain Pass in the Modern History of Taiwan (1900-1914)

Wu, Cheng-Hsien*

Abstract

In the field of academic research of the front lines in the mountain passes in Japanese rule Taiwan, the weaponry system remains an uncharted part. The landmine was one of the numerous innovate weapons introduced in the battlefields within the 2 or 3 decades following the Meiji Restoration. When a landmine is mentioned, there usually comes up with the image of “a single unit” of a landmine, though, in the years of 1900 to 1910, the so-called landmine was “a wooden box” containing the detonator, fuse, gunpowder, conductor and trigger. First of all, the deployment of landmines was a highly professional task about explosive devices with extreme danger. Where did the skilled manpower come from? How did they practice the task, training and pass on their knowledge about the landmine? Secondly, after the Meiji Restoration, the landmines were mostly deployed in the flats and in the formation of phalanxes. However, when it comes to the mountainous area, the

* Professor, National Chung Hsing University

deployment of landmine needed certain adjustments and alternations in many aspects, new arrangements of the combinations of software and hardware, for the adaption of new applications. Finally, we will have to ask: Did the landmine work effectively in the mountain passes as expected? How did the aboriginals react to it? To get a full understanding and fine assessment of the result of the employment of landmine in the front lines in the mountain passes, it is only through gathering and analyzing all the categories of the many weapons ever used in the battle field, and having a thorough research of them.

Keywords : the period of Japanese rule, the front lines in the mountain passes, landmine

壹、前言

地雷的英文稱為「Mines」，漢字為「地雷火」或「地雷」，發音為「ぢらい」或「ヂライカ」，在軍事分類屬副防禦物，在隘勇線也是副防禦物。¹埋地雷的閩南語為「タイ(埋)テエ(地)ルイ(雷)」，地雷閩南語稱為「地雷火炮」(トエルイヘエパオ)，地雷火日文為「ジライクワ」。²單單地雷的各種語言表記與發音，各不相同。

光緒年間，山地仍屬原住民活動區域，官民未能深入開發，故雖「山木長榮，焚之不易，伐材運輸，亦艱致遠」。是以有論者建議：「聞泰西有炸藥者，其力極猛，其禍至烈。一投而榮者瘁，再投而苑者枯，林藪狙伺之徒迫其凶燄，勢將遠避」。這種建議在當時似僅有火銃上山，但日治以後，則出現了地雷，應證 19 世紀末對炸藥應用於山地的論點。³

地雷是埋在地表下的「隱形隘勇線」，總督府內有「地雷係」專責其事。地雷擴大隘勇線前端縱深，提高迫近難度，威力驚人，場面殘酷，非死即傷，產生極大心理威懾能力（每一步都有風險），打擊原住民抗日士氣，影響日常交通、狩獵與攻擊行動。且地雷埋設後以乾電池或踏板提供動力來源，不用休息，持續運作。

時任理蕃總長的大津麟平指出，隘勇線依面對原住民強弱程度，從最基本的隘勇線，加上火砲或砲陣地，面對最難的山區，則再加上通電鐵絲網並埋設地雷。⁴由此可知，地雷是視隘勇線情況緩急需要

¹ 杉本文太郎，《陸軍圖解》（東京：郁文舍，1904 年 10 月發行），頁 58。

² 神吉鷺城，〈「カケル」ノ使用概略(續)〉，《語苑》第 5 卷第 4 號（臺北：臺灣語通信研究會，1912 年 4 月發行），頁 30。臺灣總督府民政局學務部，《新日本語言集》（臺北：該部，1896 年 2 月發行），頁 70。

³ 蔣師轍，《臺游日記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957 年），頁 46。

⁴ 大津麟平，《理蕃策原議》（巖手縣：巖手活版所，1914 年 10 月發行），頁 17。

而配置的武器，不是所有隘勇線皆有的配備。

1900 年代的隘勇線上，地雷是四種「副防禦物」之首（另外三種為探照燈、鐵條網與掩堡）。地雷運用極富彈性，可埋於隘勇線前方一公里處，強化隘勇線防禦力；撤退時邊退邊埋，遲滯原住民追擊速度，一舉兩得。如 1914 年枋山附近討伐隊決定撤出駐地時，沿途埋設地雷，果為原住民觸發爆炸。⁵

這種埋於防線或堡壘前方的地雷，稱為「尋常地雷」。⁶另一種地雷則稱為「擲石地雷」，是指在傾斜面地型，以木板與石塊輔助而構築的地雷裝置之謂。⁷

1868 年《兵學提要》將地雷（當時稱地雷火）定義為：「敵兵來攻通行之地，挖坑穿底，蓄積火藥之裝置」。⁸地雷目的在藉其爆炸，殺傷人馬、破壞材料而設，透過猛烈爆炸聲、土砂飛散，與敵精神上的巨大不安。⁹

1887 年《臨時築城教範》指出地雷埋在敵人來攻路線上，乘機引爆，使敵人志氣沮喪。¹⁰地雷雖是日本引進臺灣，但其應用有因革損益，本文將探討，地雷是以殺傷為主？還是以打擊原住民士氣為主？

⁵ 〈兩方面蕃情〉，《臺灣日日新報》第 5215 號，大正 3 年 12 月 24 日，2 版。

⁶ 小林又七，《爆破教範之研究》，頁 74。

⁷ 《臨時築城教程（第一部）》（出版地不明：出版單位不明，1887 年發行），頁 140。

⁸ 麻生敬之介編，《兵學提要（初編）》（東京：東京府書籍館，1868 年發行），頁 23

⁹ 陸軍省編，《野戰築城教範》（東京：兵用圖書會社，1927 年 5 月發行），頁 94。

¹⁰ 《臨時築城教程（第一部）》，頁 139-140。

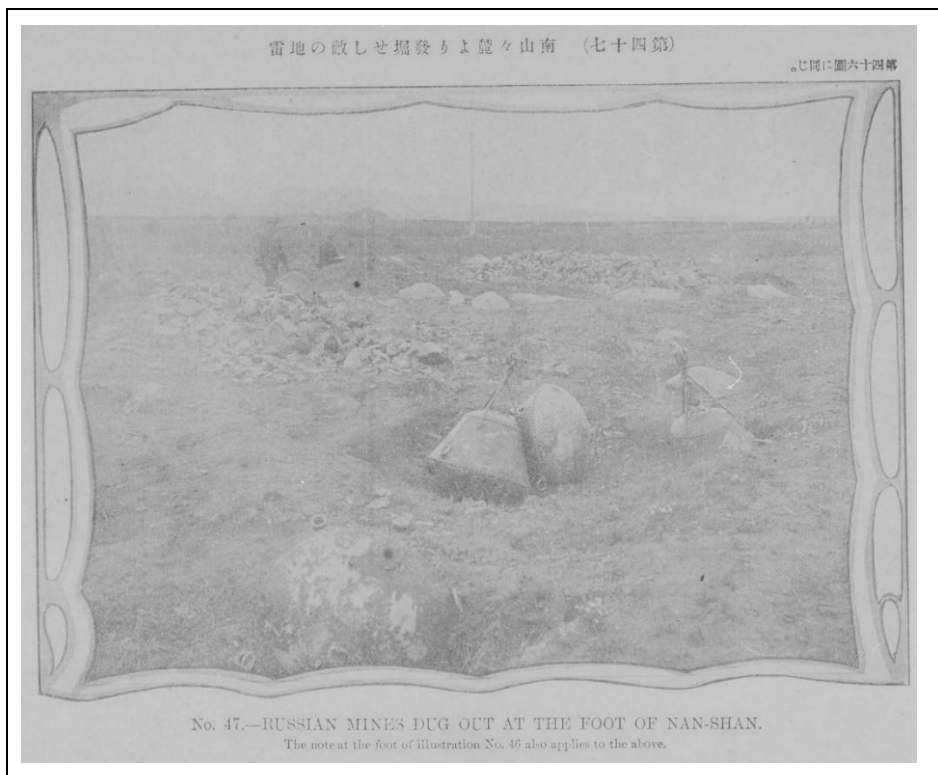


圖 1 日俄戰爭時於南山山麓發現俄國埋設之地雷

說明：這種地雷約近一個成年男子的身高，與臺灣山地作戰所用地雷截然不同。

資料來源：久村敬次郎編，《日露戰役紀念写真帖》第一輯（東京：博文館，1905年），第47圖（原件無頁數）

地雷是從明治維新的軍事脈絡發展而來的，引進臺灣時已在軍事體系發展 20-30 年，零組件日趨成熟，使用程序標準化，零件包含雷管、火藥、導線、引爆器等，理論加上實務，組成複雜的爆破軍工體系。

但地雷不是日本獨擅武器，日軍攻臺時，即有三起觸雷死傷紀錄。第一起是 1896 年 6 月 5 日，在基隆觸雷爆炸，死 3 人、傷 17

人。次為 10 月 8 日在雙溪口東門戰鬥時觸雷三處，傷 2 人。同月 20 日曾文溪戰鬥時觸雷，4 人受傷。¹¹這場曾文溪附近的觸雷，小川副官面部受傷仆倒，乘馬口鼻吐血倒地。發現抗日民眾在石油罐中裝爆烈藥。¹²但這種地雷是石油罐裝的，不是火藥匣，再從傷勢來看，抗日民眾用的不是日治分類的地雷樣式，而是一種接近埋於地表下的爆裂物。

地雷從火藥到安裝而衍生的知識運用體系，屬於當時工兵戰術中的「爆破」體系。爆破的對象從敵方木或鐵製橋樑，透過固定設施之破壞，癱瘓敵方交通運輸。¹³1928 年 6 月，炸死張作霖所乘火車之手段，即為對交通運輸工具之爆破，達成傷亡之目的。¹⁴

另一種地雷運用，是埋於己方堡壘前緣或防禦坑道內，遲滯敵方攻擊。前者是阻斷進攻者企圖偵察、破壞障礙物及突擊前進，後者是在防禦坑道內設置，計算藥量，考量爆炸「威力圈」，適當間隔。

15

日俄戰爭時，鐵絲網與地雷共築防禦網，如此搭配也在臺灣山地出現。當敵人迫近時，就會進入雷區。¹⁶日俄戰爭的局部戰場上，日軍為解決俄國埋設之地雷，先以火砲轟擊，引爆多數地雷，再以人力剪除引爆電線，降低前進的人員傷亡。接著組成「踏雷決死隊」，

¹¹ 大本營野戰衛生長官部，《明治二十七八年戰役陸軍衛生紀事摘要》（出版地不詳：該部，1898 年發行），頁 577-578。

¹² 稻垣其外，《北白川宮》（臺北：臺灣經世新報社，1937 年 6 月發行），頁 731。

¹³ 小林又七，《爆破教範改正》（東京：川流堂，1908 年 3 月發行），頁 1。

¹⁴ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 2。

¹⁵ 小林又七，《爆破教範改正草案》（東京：小林又七，1908 年 3 月發行），頁 174-175。

¹⁶ 〈首山堡の一番乗〉，《薰風》（臺北：臺灣教育社教育部，1936 年 3 月發行），頁 9-10。

以人命踏出一條安全路徑，讓後方人員跟進。¹⁷

日俄戰爭、第一次世界大戰已將地雷廣泛運用，「骷台高築，慘澹悲壯」，¹⁸甚至在戰況膠著地區廣布地雷，成為雙方的「地雷戰」。¹⁹臺灣山地的地雷運用，晚於日俄戰爭，但早於第一次世界大戰，在臺灣史上有其特殊意義。

在綿延的隘勇線上，原住民會瞬間集中力量突破，軍警不可能在所有隘勇線上廣設地雷，因此在規模、應用方式上，與平地作戰不同。在史料的閱讀中，發現地雷雖未廣佈，但在局部山區的密度不低。日治中期以降，地雷發展出反戰車的「九三式戰車地雷箱」。²⁰不過這已經脫離臺灣的隘勇線推進時期，不在本文探索範圍。

山地作戰中，地雷最初埋設於隘線前方，屬防禦性質。但隨著經驗累積，亦前出埋於原住民常使用之山徑（蕃路），距離隘勇線數公里之遙，這是一般教典所無的應用實例，也是本文得以切入的視角。

地雷耳熟能詳，各有腦海圖像，具體矇矓難辨，想像取代實相。以往學界對隘勇線上的武器體系，少有細究，留下本文補遺的空間。事實上，地雷不是一顆「總成」（set），而是數個零件在現場「組/裝配」（assembly）的結果，其埋設有高度危險，需要純熟技術與豐富經驗。臺灣 1900-1910 年代的山地理蕃，恰是地雷從組裝到總成過渡時期，不同類型的地雷，都曾在臺灣山地應用過。

從軍事武器的觀點出發，隘勇線推進的意義，在於如何將各種

¹⁷ 小林鶯里著，《三十八年の夢》（東京：富田文陽堂，1908 年 9 月發行），頁 181-184。

¹⁸ 〈觸地雷變霜髮〉，《臺灣日日新報》第 5584 號，大正 5 年 1 月 13 日，6 版。

¹⁹ 〈地雷戰熾〉，《臺灣日日新報》第 5607 號，大正 5 年 2 月 5 日，2 版。

²⁰ 〈裁判所構成法施行五十年式典記事[2]〉，《臺法月報》第 33 卷第 12 號（臺北：臺法月報發行所，1937 年 12 月發行），頁 53。

武器進行效率與效益最大化，人力與經費最小化的探索過程。而各種在臺灣山地出現的武器，都有明治維新前後發展軌跡，在「五年理蕃計畫」結束後，山地硝煙趨於寂靜，武器也被歷史遺忘。本文從龐大的山地武器運用中，選擇地雷，究其輕重新舊、運作原理、成本效益考察，不僅能在前人研究基礎上深化，闡釋山地作戰實相，理解成敗之鑰。

探討隘勇線武器運用實況有個難題，即抗日原住民在史料缺乏話語權，故本文的探討在史料面偏向一方，未盡全面。但透過地雷相關史料，仍可看出原住民狩獵（攻擊）隊的規模、攜帶物品、進退方向、戰鬥模式等，至於地雷能否達到總督府自詡震懾效果，不易論定，但卻能看出日方史料對武器威力的自豪，從地雷爆炸後的殘酷描述、派員突出隘勇線的持續追擊並擴大戰果，地雷應在實際宮防時，給原住民一定心理壓力，運動時的不確定性。其次，地雷多埋在隘勇線前方或山徑要路，間接延伸了隘線的縱深，在目視距離以外，多一道防禦設施，增加原住民在隘線前方往來、潛窺與突穿的難度。是以《陸軍圖解》一書指出：

地雷是靠埋在地下的藥室，適時爆炸，擾亂敵人，設於守方被攻擊點前方狹隘處，或預想敵人必經之地。²¹

最末，隘勇線上軍事攻防是辯證關係，原住民擅戰固不待言，但雙方武器有天壤之別，只從理蕃計畫的結果而論，將讓總督府武器摸索的過程，被「勝利」結論所掩蓋，史料的多樣性被簡化，研究者也不易發現這些細節的爬梳，有何意義？

地雷非為山地戰而研發，最初是明治維新後，陣地戰、平原戰術

²¹ 杉本文太郎，《陸軍圖解》，頁 58。

思維下產物，通常是以「矩陣」或「陣列」方式安裝。進攻方會事先以砲擊觸動多數地雷，減少隨後進攻的傷亡；而防守方多以目視觸發地雷，安裝前會先考量經過敵軍數波砲擊後，還能發揮多少作用。故地雷引進臺灣山地運用時，在理論與實際都需經過轉換，因為山地地形崎嶇多變，沒有陣列埋設地雷之可能，故需求量減少。另一方面，原住民也相對缺乏除雷設備、知識與技術，但地雷的埋設地點比平原要求更高，參與者要易位思考，以原住民使用山徑習慣，埋設在最可能被觸發的位置。故山地地雷之埋設，多由經驗豐富、嫺熟蕃情之警部（補），率員前出埋設，若埋設露出破綻，位置被識破，將會被原住民挖出並分解。地雷的攻防，也是攻守雙方的心理搏奕過程。

貳、地雷的零組件

地雷包含引發爆炸的火藥，提供燃點的雷管，觸發雷管的乾電池，裝置火藥並埋入地下的木箱，傳導電流的電線，及關鍵的觸發裝置。這些零組件僅為硬體，本文依序探討其發展脈絡。地雷屬於將零件在山地組裝，是否在臺灣有生產之軍工廠，並無直接史料佐證。關於操作人員部份，多於平地講習，山地進行實地操作。而地雷所需的火藥、礦產，亦無在臺灣採取或引進等直接史料。

一、火藥

日治地雷使用火藥種類計有黑、黃火藥，及棉火藥三種。黑色（火）藥應用歷史較長，成份以硝石、硫黃、木炭各 75%、10%、15% 組成，而棉火藥則為 78%、3%、19%，硝石與木炭比例提高，

硫黃比重則降低。²²而兩者之外的，是黃色（火）藥。

黃色藥（黃色炸藥）是石碳酸硝化，爆炸性在歐洲夙為人知，但其酸性較少，需配合酸化劑使用。1886年由法國人發現具有軍事應用價值，做為砲彈內裝填炸藥，漸為歐洲各國使用。日本則於1887年使用爆彈（火藥爆炸之砲彈），當時並不知ピクリン酸（Picric acid、苦味酸、略帶黃色結晶）的強力爆烈性。但當時以鹽酸加里及黃色靑酸加里製作之棉火藥，效力較著，一時對黃色藥研究中止。但初期日本並為自製棉火藥，而是從英國、德國進口，1897年實驗後，軍方認為棉火藥效力大於黑色火藥，用於炸藥亦相對安全，開始研究自製，領臺前後，棉火藥已能自產，約1900年代，黃色藥也導入國產。

23

²² 工學會編，《明治工業史（火兵、鋼鐵篇）》（東京：工學會明治工業史發行所，1929年12月發行），頁213

²³ 工學會編，《明治工業史（火兵、鋼鐵篇）》，頁240-246。



圖 2 日俄戰爭時日軍擊中俄國松樹山砲臺埋設地雷爆炸瞬間

說明：無論地雷內部火藥量多寡，及用那一種火藥，爆炸威力都很驚人。

資料來源：大本營寫真班，《日露戰役写真帖》第 13 卷（東京：小川一真出版部，1905 年 6 月發行），頁 166。

相同威力下，從黑火藥、棉火藥過渡到黃火藥，藥量愈用愈少，重量愈輕，便於運輸與攜帶。黃色藥比重 1.47（黑色火藥為 0.85），有騎兵用及工兵用兩種，在臺灣山地作戰中，罕見使用黃火藥之地雷。因為黃色藥與金屬接觸易生爆炸，運輸需要特別設備與人力。²⁴

臺灣山地最常用火藥是另外兩種。首先是棉火藥（めんくわやく），其為棉花浸入硝酸及硫酸混合液中硝化後壓搾而成，遇高溫會迅速燃燒，在封閉容器內，更易爆炸並可增其熱度。²⁵

²⁴ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 5-7。

²⁵ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 10-11。

棉火藥也寫為綿火藥（シキード、ガツーン），1851 年在薩摩藩邸實驗，裝填步槍後，推進力與尋常火藥不同，可打中 91 公尺外目標。島津齊彬親自試射後下令製造，為日本棉火藥製造嚆矢。其配方以水狀硫酸十錢、純厚硝酸 10 錢以上，二者於容器中混合，另選精好木綿浸入，約六小時陰乾，數日後可用，具猛烈之爆發力。至於地雷也是在邸中，由琉球官吏試驗，以電氣引爆，火藥以既有臼砲彈火藥填充，埋入地中 1.8 公尺，爆炸威力驚人。²⁶

另根據《明治工業史》記載，棉火藥是 1852 年根據荷蘭書籍，在鹿兒島藩城內御花園之製煉所生產，並由島津齊彬以雷管機銃試射，為日本製造棉火藥之始。地雷也是 1857 年在鹿兒島邸內，挖地深約 6 尺，以木箱裝火藥 50 斤，再通電使其爆炸。²⁷

棉火藥是硝化後的纖維素，依硝化強弱還可分為 4-11 硝，從脆、弱到強之分類。²⁸在相同效果下，棉火藥的用量最省，並依據地雷需求為破壞副防禦物、埋設地雷、破壞橋樑、破壞軌道等用途，有各種用量的算式可供參考。²⁹

日治火藥用量單位是公斤，在 1870 年代多數以「千克」（kg、キログラム）表記，漢字單位寫為「吉羅」或「吉瓦」。³⁰例如破壞鹿柴需綿火藥 4-6 公斤（吉瓦），若為尋常火藥則 10-15 公斤。破

²⁶ 鹿兒島市編，《薩藩の文化》（鹿兒島：鹿兒島市教育會，1935 年 11 月發行），頁 273-275。

²⁷ 工學會，《明治工業史（火兵、鋼鐵篇）》（東京：工學會，1929 年 12 月發行），頁 22-23。

²⁸ 濱田顯吉郎，《火藥読本》（東京：三菱鉱業株式会社調度部，1941 年），頁 98-99。

²⁹ 軍事鴻究學會，《戰術綱要》（東京：該會，1899 年 6 月發行），頁 58-65。

³⁰ 〈地雷用火藥渡方照会〉，《陸軍省大日記》明治 14 年 7 月（檔號：C04030018000），頁 0338。

壞木柵、竹柵每公尺要綿火藥 2 公斤。³¹若破壞竹柵，每兩公尺要綿火藥 2 公斤餘，若破壞密柵，要將火藥 15-20 公斤置入長布囊中，置於柵腳處，可破壞 5-7 公尺正面；另一方法是每公尺置棉火藥 2-3 公斤，能將所置範圍密柵炸倒。³²

根據 1899 年教典指出，若於地表挖坑填充火藥建置「尋常地雷」時，若要破壞正面達到 3 公尺，黑色火藥用量需 9.84 公斤（有火藥用量算式，此處省略）。³³另一種以傾斜方式埋設之地雷，黑色火藥需 11 公斤，若改為綿火藥，僅需 5 公斤。³⁴故在相同條件下，綿火藥用量僅需黑火藥的 40-50%，即能達到相同的爆炸威力。

第二種是黑色火藥，比重較黃火藥輕，一立方公尺重量約 850 公斤，便於運輸。黑色火藥應用最廣，故又被稱為「尋常火藥」。而無論什麼火藥，都要注意防潮、防碰撞磨擦引爆，要儲於特別倉庫，入內要穿毛布靴，照明要用安全燈。搬運時火藥桶時，要敷毛巾包住藥粒，以免漏溢，各組相距 10 步，行進間由一名士官監督，搬運員不能攜易發火物品，行進路線附近禁止炊煙焚火。³⁵承上，黑色火藥比重較輕，雖然威力不如相同重量的黃火藥，但能滿足山地作戰需求，是最常用的火藥。從地雷使用的火藥可知，新穎性、爆炸威力不是首要考量，比重才是。

其次，棉火藥多以藥包形式應用於火砲，用於地雷主火藥比率較少。但無論山地使用那一種火藥，都是一種搬運煩瑣，細節繁雜，

³¹ 神代賤身，《軍人手簿（第 4 部乙）》（廣島：有則軒，1896 年 10 月發行），頁 52-53。

³² 伊藤芳松編，《將校必携作戰綱要》（東京：兵事雜誌社，1908 年 5 月發行），頁 711-712。

³³ 軍事鴻究學會，《戰術綱要》，頁 58-59。

³⁴ 軍事鴻究學會，《戰術綱要》，頁 59-60。

³⁵ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 15-16。

具有高危險性的地雷零組件。

二、火藥匣

火藥匣（箱）是盛裝火藥的容器，通常是木製或鐵製，為免純木匣易導致火藥受潮，降低觸發效果，故火藥匣要塗上瀝青。³⁶

1926 年，臺北警務局倉庫內，所儲放之地雷爆炸，職工大脇成策（39 歲）當場死亡。這批地雷共 14 個，是 1924 年高雄州「生蕃討伐」後送回之廢棄品，詎料其中一顆爆炸。依管理規定，地雷保存要先移除裡面火藥，火藥另以容器保管，大脇成策因蓋印不慎引爆。

37



圖 3 地雷與彈藥箱搬運狀況

說明：彈藥、火藥箱等以木箱或鐵箱裝置，上以紅字書寫「危險」，運輸要專門列車，保管與使用都要專人進行。

資料來源：三井信衛著，《古賀聯隊長》（東京：金の星社，1932 年 4 月發行），頁 157。

³⁶ 麻生敬之介編，《兵學提要（初編）》，頁 24。

³⁷ 〈警務局銃器倉庫〉，《臺灣日日新報》第 9146 號，大正 15 年 7 月 21 日，2 版。

火藥匣當時也稱為藥筐，以鐵葉（ブリキ）最佳（馬口鐵或鍍錫鐵之容器）。次為木質藥筐，則以檜杉為主，松次之，或者以內外箱保護火藥，間隙注入混合松脂，優點是容量大，可長時間防潮，但缺點是重量增加。³⁸

以黃火藥為例，一次埋設量可能 1-5 公斤不等，因威力強大，藥匣為鐵葉罐或施以瀝青之木箱。³⁹

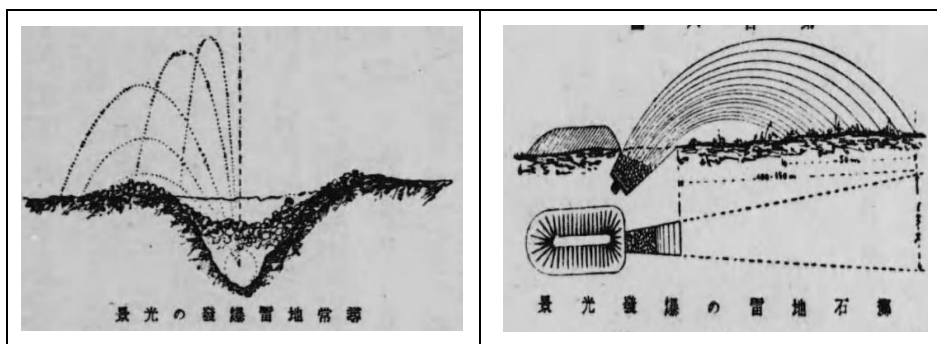


圖 4 地雷爆炸方向示意圖

說明：左為一般安裝方式，右為指向性地雷埋設方式。

資料來源：青木保著，《世界の武器》（東京：三省堂書店，1914 年 12 月發行），頁 238、240。

³⁸ 市谷浪人，《爆破教範之研究》（東京：川流堂，1909 年 6 月發行），頁 48-50。

³⁹ 小林又七，《爆破教範改正草案》，頁 176。

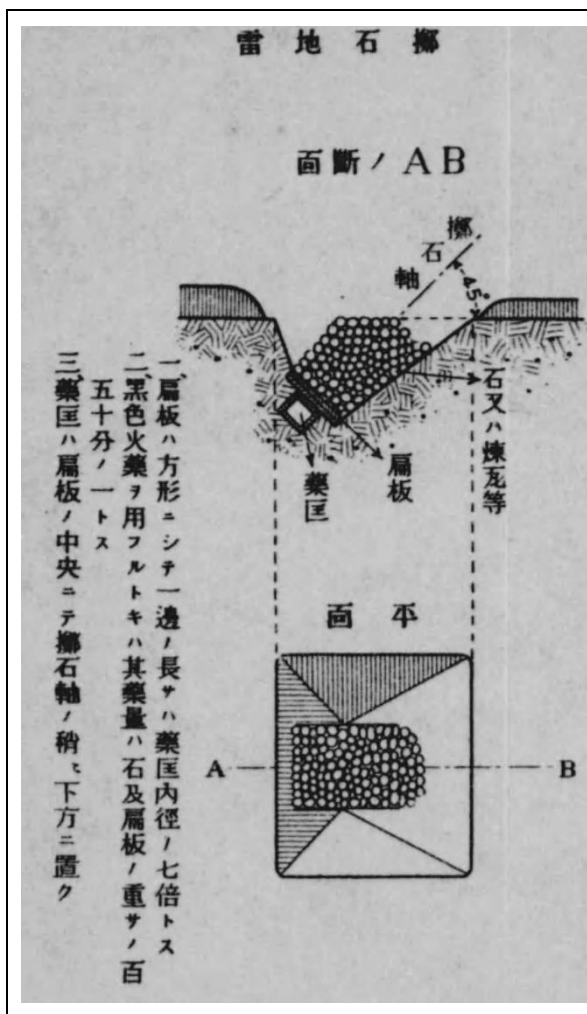


圖 5 擲石地雷安裝斷面圖

說明：安裝與地表成 45 度，並注意擲石軸線（中心線），扁板單邊長度為藥匣內徑 7 倍，板上覆以石（磚）塊等，黑色火藥用量為磚石重量的 1/150，藥匣中心線略低於擲石線下方。

資料來源：陸軍省編，《野戰築城教範》（東京：兵用圖書會社，1927 年 5 月發行），系統頁 230（原件為附圖，無頁數）。

地雷的火藥用量依類型而異，重量決定要用多少火藥匣，要派多少人員進行工作。第一種是ヒロン地雷，這種地雷是在斜面上堆積礮石，軸線與斜面成直角，在軸線中心底部安裝火藥匣，安裝完後上覆扁板，板上堆積礮石，射角為 45 度，這種地雷火藥用量最省，

僅需 0.2 公斤。⁴⁰餘如橋樑與軌道破壞，算式更複雜，在臺灣山地作戰運用機會不多。這也顯示在火藥的爆破中，埋設地雷複雜度低，卻最實用。

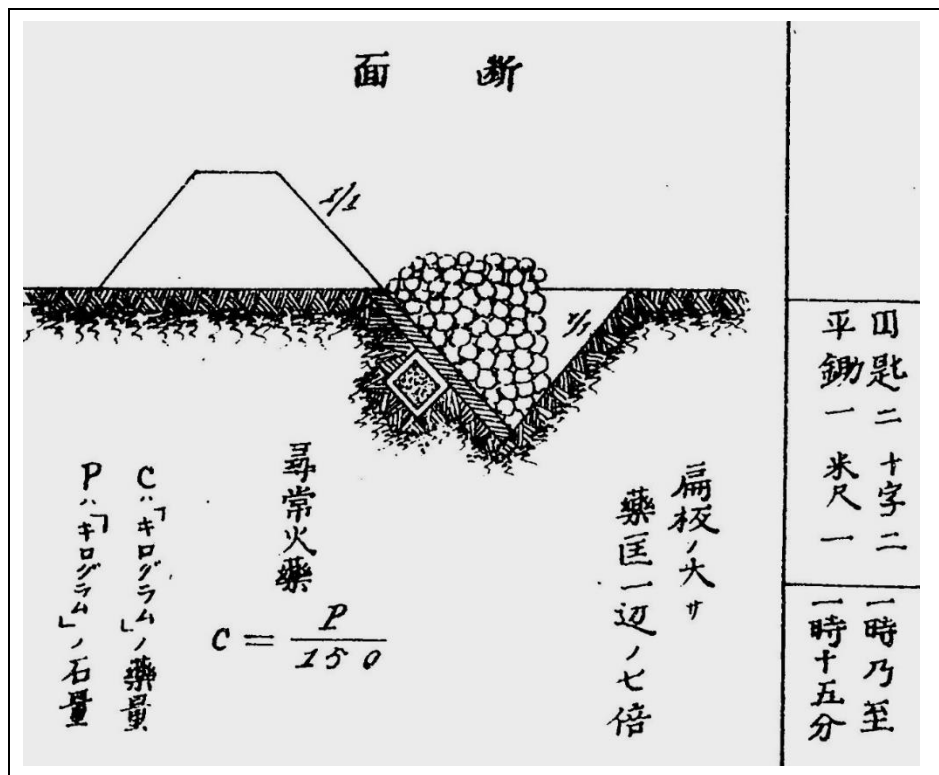


圖 6 地雷埋設斷面圖（1899 年）

說明：塹壕前地雷以 45 度斜面敷設，依其公式，若放石頭 50 公斤，尋常火要需填充 330 公克。

資料來源：秋月小一郎編，《工兵野外必攜》（東京：川流堂，1899 年 9 月發行），頁 30。

⁴⁰ 軍事鴻究學會，《戰術綱要》，頁 60。

最簡單的尋常地雷，在地面挖坑後（深度 1-2 公尺），以傾斜 45 度將黑色火藥填入，藥量約 5-15 公斤，使用電氣導火索，爆炸時土砂四方飛散，地面形成漏斗狀爆坑。⁴¹

擲石地雷是斜面藥筐，上覆蔽板，板上堆積石塊（片），爆炸時以 45 度射角將石礮擲飛，有效殺傷半徑約 5-6 公尺。⁴²

三、雷管與信管

雷管是透過微小爆炸引發火藥瞬間燃燒的裝置，讓提供溫度的燃點過程變得可控，人員安裝也更加安全。火藥量大可用雷管，反之以信管（又稱信火管），成本較廉。⁴³

雷管是一端閉鎖之銅管（高 7 公分、寬 0.6 公分），內裝填 2.5 克雷汞，再以錫箔、紙塞填實，其於碰撞、空氣強烈震動、或溫度達攝氏 150 度爆發。使用時將雷管插入藥包點火孔中，保持固定，安裝時要隔絕濕氣，因為濕氣會降低妥善率。⁴⁴這種傳統雷管要用導火索引燃，但山地作戰多用電氣（乾電池）點火，故雷管材質並非銅管，而是更特殊的白金線雷管，加上導電線與發火機。此雷管內部增加絕緣線，線端焊接白金線，並連接コロジオン棉藥（Collodion、硝化棉），接著再連接黑色火藥及填充 3 克雷汞。⁴⁵

硝化棉是棉花浸入濃硝酸濃硫酸混合液中製得，常被製作成火砲的發射藥，並以不同重量的藥包形式使用。硝化棉用於雷管時，工作原理是乾電池電流透過點燃硝化棉，瞬間引爆雷汞，再引燃火藥

⁴¹ 青木保著，《世界の武器》，頁 237-239。

⁴² 青木保著，《世界の武器》，頁 251-242。

⁴³ 〈工兵隊へ地雷器械備付相成度伺〉，《陸軍省大日記》明治 10 年 2 月（檔號：C04027187200），頁 0869。

⁴⁴ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 22-23。

⁴⁵ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 34-35。

爆炸。雷管要保存於低溫與乾燥處，導線與雷管白金線末端接合時，先打磨兩端形成粗糙面，再經數次捻合後連接。⁴⁶

連接雷管的導線為鐵線一條、銅線三條之撚合線（心線），包覆護膜，其上塗上混合護膜液後，再包上綿絲，表面再塗上防潮塗料，每 150 公尺導線阻抗 5.5 歐姆（ Ω ）。⁴⁷

導線一端連接雷管，另一端連接發火機。發火機是機械發條裝置，觸動後產生電流，與後來使用乾電池不同。⁴⁸白熱點火器是一個長、寬各 21 公分木箱，用手柄旋轉內有磁性線圈產生電流輸出，重量 10 公斤。⁴⁹這種引爆方式是我們在影視媒體中所見的方式，適合於平原或寬廣地域，不適用於山地。

1901 年爆破教典規定，工兵隊標準爆藥為黃色藥，次為尋常火藥（黑色火藥），信管以電勢信管為主，線材以導火索為主，導電線為輔，啟動則以ブレゲー電氣器，藥斗、絞鉗、鎚、鑿等手動工具；乾電池則為西門子製品，效期一年，需定期檢視更換。⁵⁰

四、地雷觸發方式

地雷的火藥量（種）多寡依目的而定，點火方式有觸發、視發與自發地雷三種。觸發最簡易，地雷上有突出釘，敵人踩動雷管後爆炸，故稱為「觸發地雷」。視發需配線與設監視站，手動操作，且易受砲擊所毀，不易維持。自發則為地雷加上定時裝置，設定時間到即爆炸。⁵¹

⁴⁶ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 36-37。

⁴⁷ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 38-39。

⁴⁸ 小林又七，《爆破教範改正》，頁 42-43。

⁴⁹ 陸軍省，《爆破教範草案》（東京：該省，1901 年 8 月發行），頁 235-237。

⁵⁰ 陸軍省，《爆破教範草案》，頁 219-231、250。

⁵¹ 陸軍省編，《野戰築城教範》（東京：兵用圖書會社，1927 年 5 月發行），頁 95

《世界の武器》指出地雷可以「殺傷敵軍，削弱其戰鬥力，阻礙敵人計畫與動作」。地雷傳統火藥以黑火藥為主，日本則使用黃火藥，因為黃火藥爆炸力強，能將「土砂飛散，敵人吹飛」。觸發方面，接觸導電引爆是舊式觸發方式，定時器則是新式觸發方式。⁵²

地雷起動（點火）以導線電氣點火最佳，地雷可單獨埋設，亦可組成地雷群，可以目視方式啟動，也能讓敵人踩踏觸發。導線埋填以求隱匿，觸發啟動以門管、雷管或小銃彈藥筒皆可，電力氣動則加上化學點火裝置，動力為電池，信管則埋於火藥匣中，當觸動時形成迴路，信管帶動火藥爆炸，達成殺傷效果。⁵³為求擴大觸發效率，信管、雷管上方都覆以薄板，無論採到薄板那一位置，都能施力達到觸發動作，而為了讓怕受潮濡溼的零組件如信（雷）管、火藥、電池與導火線等，埋設時要注意防水（潮），以求地雷能持久發揮效果。⁵⁴

目視觸發被稱為「視發」，通常是敵人經過雷區，且埋設方要設有監視所。自行觸發則稱為「自發」，原理較簡，實施時要留心細節，注意警戒，務求無所遺漏。⁵⁵鑑諸史料，臺灣山地作戰幾乎未見地雷「視發」應用，多是「自發」，推測其因有三，一是原住民出沒地點難以預測，埋設雷區幾無效益；二是地型起伏大，侷限視野，戰術空間狹小；三是原住民人數化整為零、分進合擊，難窺主力所在。綜上，大規模爆破，不適用於山地。

-96。青木保著，《世界の武器》（東京：三省堂書店，1914年12月發行），頁237-239。

⁵² 青木保著，《世界の武器》，頁237-239。

⁵³ 小林又七，《爆破教範改正草案》，頁177-180。

⁵⁴ 陸軍省，《爆破教範草案》（東京：該省，1901年8月發行），頁172-173。

⁵⁵ 小林又七，《爆破教範之研究》（東京：川流堂，1909年6月發行），頁75。

五、地雷安裝實務

1906 年〈隘勇線作業心得〉中「副防禦物」之首即為地雷。其安裝依據規定第九條（該條有三款），地雷埋設地點由警部、警部補選擇，並由巡查作業。其次，地雷埋設極為機密，指揮官要於周邊配置警備員，避免為他人目擊。而埋設完成後，在遠方以包覆電線連接乾電池測試，完成後約留 30 公分電線，連接乾電池後埋設。第十條規定，埋設地雷爆炸後，一方面速報主官（監督者），並實地調查，但夜間或地形不利，難以調查之場合，應等待主官指揮。⁵⁶上述揭露地雷埋設、爆炸後作業準則，及地雷觸動方式。但由於各廳對地雷埋設標準不一，效果各異，這個問題也被提到第六次蕃務會議討論，尋求共識與統一標準。⁵⁷

史料還能發現一些蛛絲馬跡，例如地雷埋設後，要填寫該地區的「地雷埋設增減表」。⁵⁸又，地雷埋設前，需提早申請，視任務緩急，準備材料。⁵⁹

地雷是危險爆烈物，運輸需用專用列車，故擬定計畫時，需預估多少數量，便於及早準備。⁶⁰1907 年規定，蕃務各種需填寫表簿冊（蕃務臺帳）中，有一表格為「地雷埋設增減表」（月報），每月 15 日前提出，欄位包含行政區域、埋設數量（上個月底到本月中埋設量）、較上月增量（本月埋設量）、減量（本月減少量、爆炸量、撤除

⁵⁶ 臺灣總督府警察本署，《理蕃誌稿》第一卷（臺北：該署，1918 年 3 月發行），頁 478-479。

⁵⁷ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第一卷，頁 539。

⁵⁸ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第一卷，頁 570-571。

⁵⁹ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第一卷，頁 606。

⁶⁰ 岡野才太郎，《蕃務要領》（臺北：臺灣日日新報社，1912 年 8 月發行），頁 302。

數等）、現存量（本月增減後數據）庫存數、總要（增減原因概記）等。⁶¹

組裝式的地雷雖然是零組件組裝，但零組件各自發展成熟，後勤方便，使用彈性大。分開組裝能依火藥用量調整爆炸威力，新款地雷雖是總成（set），且體積較小，但爆炸威力相對固定。至於後勤便利、價格等雖未可知，但史料中新竅地雷應用少，舊款的組裝式地雷才是主流。

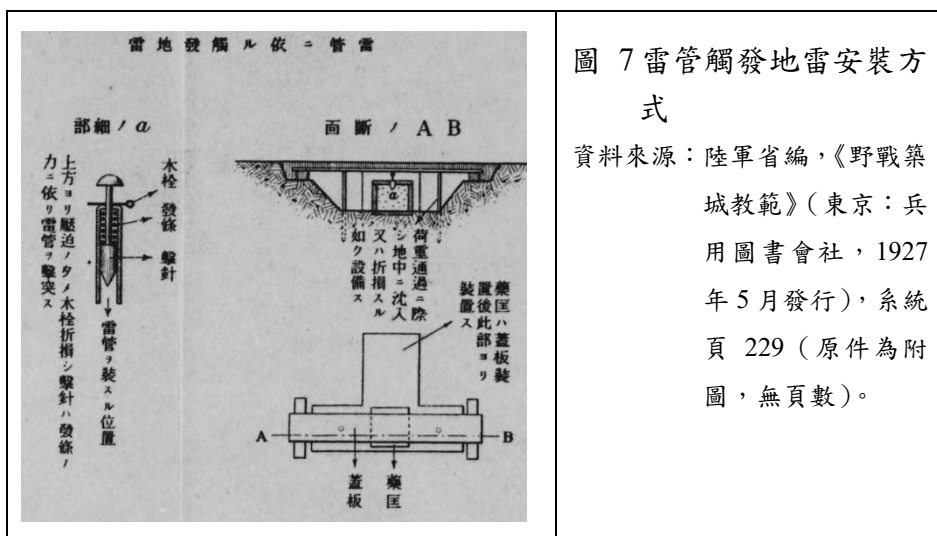


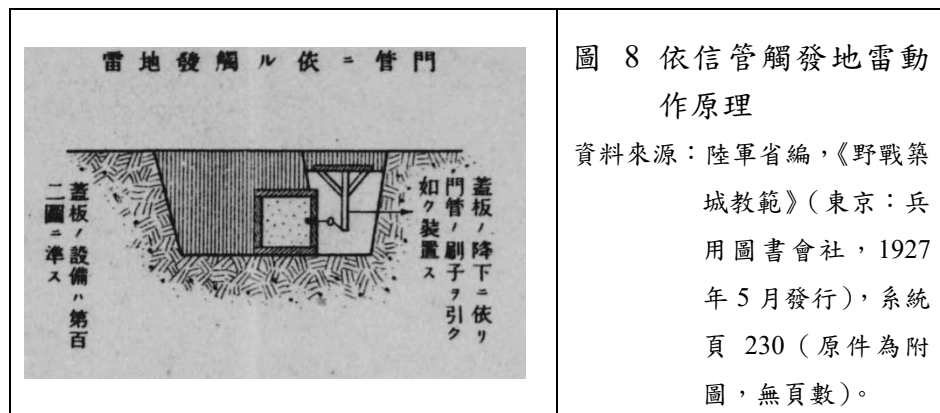
圖 7 雷管觸發地雷安裝方式

資料來源：陸軍省編，《野戰築城教範》（東京：兵用圖書會社，1927年5月發行），系統頁 229（原件為附圖，無頁數）。

蓋板用意讓敵人不用踩到雷管正上方才觸發，而是將受力範圍擴大，增加觸發機率，達到殺傷目的。其次，根據「圖 7」所示，地雷是先將挖出洞穴，讓地底敷實，以免觸發時，地底下陷抵銷壓力，降低觸發率。接著有別刻板印象，是先將洞穴挖好、蓋板敷設好後，再將藥匣（匣）從旁邊 90 度方向置入蓋板正下方，而不是先將藥匣放入，再蓋板，這是想像與史料的差異。最後關鍵零組件是雷管上方

⁶¹ 岡野才太郎，《蕃務要領》，頁 696-697。

的觸發裝置，這個裝置是個管型彈簧（發條）之柱狀物，上有木栓壓破彈簧，下方則有擊針，當上方施壓到一定程度時，木栓斷裂，彈簧鬆開產生加速度，擊針擊中雷管後引爆炸藥。



依信管觸發地雷原理如「圖 8」，蓋板原理相同，但踩踏會後牽扯信管，提供引爆炸藥之燃點，這種信管與孩童過節及婚宴慶祝使用之「拉炮」原理類同。

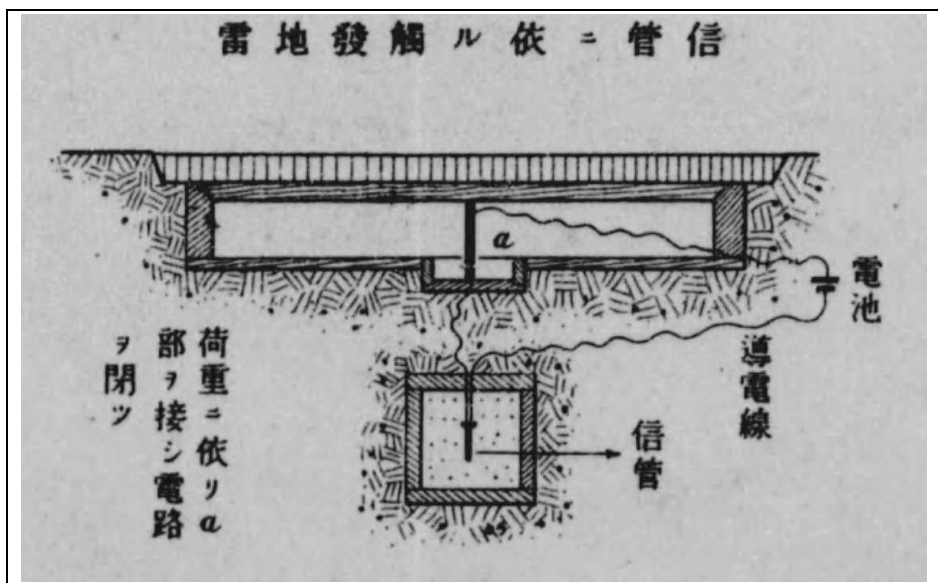


圖 9 依信管（電池）觸發地雷動作原理

資料來源：陸軍省編，《野戰築城教範》（東京：兵用圖書會社，1927 年 5 月發行），系統頁 230（原件為附圖，無頁數）。

「圖 9」也是依信管觸發地雷，但前者是用蓋板向下壓力觸發信管，後者是用電池引發信管，當蓋板向下時，透過電池通電形成迴路，信管引爆火藥。這種信管+電池的地雷形式，是臺灣山地作戰最常見的形式。但按照圖示，這種地雷有二層，上層是蓋板與觸發裝置，下層是安裝於火藥匣內之信管（整支信管沒入火藥中，與「圖 8」不同），旁邊另牽出電池線路。至於為何不採施工較簡單的「圖 8」，推測其因，採取較繁瑣的「圖 9」埋設時，電池導線可距離地雷較遠，只要電池未接上，安全性便可確保，且電池可置於地表上，避免受潮，電線可長可短，萬一強降雨造成地表沖刷時，這種安裝方式存活率較高，可維持較長的使用時限。而「圖 8」信管從立面插入火藥匣

中，萬一安裝中不慎拉扯或誤觸蓋板，便可能引爆。故使用較繁瑣安裝方式，首要考量不是便利與成本，而是安全與長效。

參、前進山地的軟應體配合

地雷雖然歷史悠久，但引進臺灣山地應用的歷史脈絡，並不清楚。日治初期，大量埋設地雷，還能降低警察人員配置。⁶²

一、地雷的測試與研發

「五年理蕃計畫」始於 1910 年，但至少在 1906 年，總督府已發現，在「各蕃界要害地點，埋設副防禦物地雷，其爆發效力極大，足以壓服兇蕃」。⁶³一旦地雷爆炸，足殪數人，數度實驗，則讓人身體粉碎、四肢肉片飛散。⁶⁴

1908 年 7 月 16 日，警察本署於艋舺大溪口河州邊測試地雷，這款新品稱為「踏落地雷」，「有重物，觸之即發火，埋于蕃人之通路，效力最大」，新款地雷體積大幅縮小「僅如茶碗大，雖險峻之處，亦便于攜帶」，「外邊鋼鐵，能散出幾多破片，可變為散彈用」安裝方式簡化，「其藥莢拔開可自由自在裝置，前毫無爆發之虞」，但新款雖然有效，但數量「極少」。當天測試三次，「成績皆佳」，警視總長大津麟平、警視賀來倉太等，及總督府蕃務課員「皆與會焉」。⁶⁵此款新式地雷，火藥從「綿火藥」改為「黃色火藥」，用量少、爆炸力相同。⁶⁶但這種新款地雷雖然體積很小，很接近我們對現今地雷的理解，但

⁶² 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第一卷，頁 763。

⁶³ 〈叭哩沙地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2374 號，明治 39 年 4 月 3 日，3 版。

⁶⁴ 〈埋設地雷の效力〉，《臺灣日日新報》第 2085 號，明治 38 年 4 月 18 日，2 版。

⁶⁵ 〈試地雷火〉，《漢文臺灣日日新報》第 3063 號，明治 41 年 7 月 17 日，4 版。

⁶⁶ 〈地雷火試驗〉，《臺灣日日新報》第 3062 號，明治 41 年 7 月 16 日，5 版。

因為「數量極少」，並山地運用的主流款式。

山地還是以尋常地雷為主，通常用量約尋常火藥 7.7 公斤，埋設時下士 1 名、士兵 3 名，使用十字鍬、圓鍬等。挖掘深度 2-4 公尺，地雷上方置一扁板，面積為地雷 7 倍，扁板上方置大量石塊。爆炸時可透過扁板將大量石頭瞬間加速，達到殺傷人員目的，構工時間約 4-5 小時。⁶⁷這種地雷與前段所述「茶碗」大的地雷完全相異。

傳統地雷是電氣地雷，體積大、埋設難度高，且易被「生蕃」發現，1908 年由陸軍技術審查部研究，新增踏落地雷，使用簡便，效力宏大，與電氣地雷混用，蕃人頗感恐怖。⁶⁸1910 年宜蘭芴芴山隘推，部隊長監督巡查、隘勇在根據地附近埋設就是踏落地雷。⁶⁹

地雷多埋在隘線前方，但 1913 年，新竹廳竹東轄內的櫻山分遣所，將地雷埋在第二隘寮北方 60 公尺處的鐵條網下，爆炸後發現對鐵條網傷害小，對試圖越線的原住民殺傷力大。⁷⁰至此，地雷無論離隘線遠或近，都能運用自如。

在此之前，為增加隘線防禦力，會在鐵條網下方撒落碎玻璃，阻礙原住民越線。但在月夜下，玻璃會反光，效力降低。蕃山廣袤，百公里以上的山川深林，不可能動員數千人結為「人垣」。故由蕃務本署的小田平三郎警部，發明「敷設地雷」，讓穿越森林溪谷的原住民「膽潰」，因為隨時會「轟然爆炸」，並將定義為隘線上的「副防禦物」。⁷¹

這款地雷如有蕃人越谷穿林而來，「聞地雷之爆發，即不命中，

⁶⁷ 秋月小一郎編，《工兵野外必攜》（東京：川流堂，1899 年 9 月發行），頁 29。

⁶⁸ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第一卷，頁 649。

⁶⁹ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 590-591。

⁷⁰ 〈新竹地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 4580 號，大正 2 年 3 月 5 日，7 版。

⁷¹ 〈鐵條網物語（下）〉，《臺灣日日新報》第 5612 號，大正 5 年 2 月 10 日，7 版，

亦無不落膽」。以往隘線設有引絲縱橫之警鈴，以及溪底竹釘等，已隨著時間逐漸被原住民識破，「效能旋薄」。⁷²地雷的各種應用，強化隘線的防禦力。

二、埋設數量

埋設數量是根據史料的推估值，因為沒有直接記錄。依據組織大小、行政區域、行動，地雷的埋設量都不一樣。

首先是一次行動中，會埋設多少地雷，也未有定數。如 1913 年在南投廳沙拉茅埋設地雷，派警部補兩名、巡查班長兩名、巡查三十名、巡查補二名、隘勇三十名編成搜索隊，共埋設地雷 29 個。⁷³

隘勇線上的監督所，埋設地雷數量可能近百個，此點將於後面探討，此處省略。而一個支廳使用的地雷量，可能超過數百個，如 1915 年 3 月，當武力理蕃事業告一段落時，叭哩沙支廳考量蕃地開發、進出人員頻繁，決定將過去埋設之地雷去除。但歷經十餘年的使用，最初地雷的埋設地點「人跡罕至，雜草茂盛」，挖掘困難。加之每年暴風雨造成土石流失，地雷位置改變、佚失，或陷入更深地層，最後整個支廳當初埋設 435 個，只挖掘出 222 個。⁷⁴

三、梅澤樞的作業隊

同年 3 月，南投理蕃為埋設地雷，請出警察本署囑託梅澤樞，「為埋地雷，特赴該地」。梅澤對研究日治山地道路修築而言，耳熟能詳，但其與地雷之研究，較少論述。梅澤原於軍旅生涯時擔任工兵，專長之一為爆破。梅澤能於軍警與原住民雙方交火中，完成地雷

⁷² 〈鐵調網物語〉，《臺灣日日新報》第 5613 號，大正 5 年 2 月 11 日，6 版。

⁷³ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 355-356。

⁷⁴ 臺北州警務部，《臺北州理蕃誌（舊宜蘭廳下編）》，頁 413-414。

埋設。⁷⁵1911年，在大安溪二本松砲臺周邊隘推時，為對付蕃人近戰長項，由梅澤樞警部在防衛要道上敷設地雷。在隨行特派員描述中，梅澤腰配手槍，前後各一名武裝隘勇保護，火藥由另兩位人員擔任運輸工作，寢具為防水、防潮，以油紙包裹，由苦力挑負。隊伍由司馬限出發，開路隘勇在濃霧深鎖山徑中，全隊看似迎火煙中浮現之亡靈，嶺谷濛濛，雲中走渡。⁷⁶途中休息時，梅澤在記者斗笠寫下中國經典：

生前太愚癡，不為今日悟；今日如許貪，總是前生作。今日又不修，來生還如故；兩岸各無船，渺渺難濟渡。⁷⁷

對常年在第一線面對生死的人而言，梅澤對無常自有體悟。接著一行人在隘勇線上下而進，行至前一天才占領的二本松附近，想起昨日戰鬥方酣，一株倒木上書：「堤巡查戰死之所」，上方為該巡查之墓。墓碑因陋就簡，以竹片取代，竹片上文字被雨濡濕，仍可辨識。一行人抵達第一部隊本部，陣地後方松枝，多被銃彈貫穿、砲彈擦過，可見當時戰鬥激烈。⁷⁸

若大的火藥箱內，裝滿了綿火藥，六名巡查、六名隘勇，各自為槍枝裝填彈藥，隊本部上方是砲臺，砲臺下方為峻崖，十名苦力各自搬運地雷箱、導火線、鍬與鶴嘴陡降。因日前蕃人由此潛行而上，數

⁷⁵ 〈南投討蕃情報〉，《漢文臺灣日日新報》第3263號，明治42年3月19日，2版。

⁷⁶ 〈海拔五千尺の山上から（五）〉，《臺灣日日新報》原件號次不清，明治44年5月23日，3版。

⁷⁷ 〈海拔五千尺の山上から（五）〉，《臺灣日日新報》原件號次不清，明治44年5月23日，3版。

⁷⁸ 〈海拔五千尺の山上から（五）〉，《臺灣日日新報》原件號次不清，明治44年5月23日，3版。

度狙擊砲臺人員，躲在崖下岩蔭、立木、濃霧中窺視，礙於地形天候，無可奈何。一行人陡下約 200 公尺，在大樹間發現陡峭蕃路，梅澤警部在地面挖出大穴，將地雷箱放入穴中，上方由人夫以大、小石頭充分掩蓋，導火線以落葉、枯枝覆蓋，隨行巡查、隘勇在周邊高度警戒，隨後在地雷係人員負責下，每隔 180-200 公尺，以同樣方式敷設一個個地雷，任務完成後，當晚在砲隊營舍過夜。⁷⁹

1910 年宜蘭芩芩山隘推，由部隊長監督巡查、隘勇在根據地附近埋設踏落地雷。同樣由梅澤樞警部帶領一支「特別作業隊」20 人（包含巡查 4 人、人夫 15 人），在全體隘推編組的 2,308 人中，僅占 0.008% 弱。⁸⁰這支特別作業隊人數很少，卻扮演關鍵角色。

梅澤樞等一邊探勘，應決定在溪畔要處埋設地雷，特別作業隊埋設地雷時，也同時為部隊探路，並建議最佳前進路線。因為梅澤本人的專業與名氣，這個特別作業隊又被稱為「梅澤作業隊」。⁸¹

7 日，作業隊於陰濕處發現蕃人足跡，在其周邊至第二合流點埋設地雷。10 日，部隊於接近シナレク山頂前與原住民交戰，命作業隊在接近山頂處埋設地雷。25 日，見蕃人盡出，命作業隊於各蕃路埋設地雷。⁸²而當部隊抵達作業隊所在位置並紮營後，作業隊則持續扮演斥侯，繼續前進。⁸³

由梅澤樞在南投與宜蘭的作業細節可知，埋設地雷的臨時編組兼有前導探路的功能，在整個隘推交戰過程中，透過地雷的埋設，支

⁷⁹ 〈海拔五千尺の山上から（五）〉，《臺灣日日新報》原件號次不清，明治 44 年 5 月 23 日，3 版。

⁸⁰ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 590-591、598。

⁸¹ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 600、602-603。

⁸² 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 603-604、608。

⁸³ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 623。

援部隊攻防與轉移，不是僅被動、單純埋設地雷而已。

1913 年，南投廳計畫於沙拉茅附近埋設地雷，埔里社支廳派出警部補兩名、巡查班長兩名、巡查三十名、巡查補二名、隘勇三十名編成搜索隊。⁸⁴

該年 1 月 16 日，因天候不佳，濃霧閉鎖，風險增加，搜索隊撤回監督所。22 日再度行動，為免與蕃人衝突，從石楠木分遣所往東方稜線前進，23 日抵達海拔 2,563 公尺目的地，此處為隘線與蕃路交匯處，西北方五公里下方為沙拉茅社，肉眼可見。指揮官認為此為彼等唯一交通道路，故於周邊埋設地雷 29 個，雷區距沙拉茅監督所約 7 公里，希遮斷彼等互通要道，並製成圖面報告。此次除埋地雷外，也對地形掌握更深入，一舉兩得。另外搜索隊在海拔 2,358 公尺蕃路上，也發現寬約 4 公尺、長 10 公尺地坑，為原住民密植竹釘之陷阱。⁸⁵

四、地雷意外與故障排除

地雷埋設完成後即啟作用，最怕己方人員誤觸。而誤觸又分三種情況，一是人員與動物誤觸，二是落石觸碰引爆，三是原住民將地雷挖出或破壞。無論那一種，都很危險，會讓地雷運用的目的，大打折扣。

⁸⁴ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第二卷，頁 355-356。

⁸⁵ 臺灣總督府史料編纂會，《臺灣史料稿本》大正 2 年 1 月（臺北：該會，1913 年），頁 19-20。

1. 人員與動物誤觸

1907 年，新竹廳下馬福社分遣所第五隘寮隘勇范阿德，在埋設地雷時，誤觸第十一號地雷，負傷即死。⁸⁶

1908 年，宜蘭隘線前進對輸送隊警部三宅氏，誤觸地雷「轟傷右手腕關節，經該地醫師手術鋸斷」。⁸⁷

次為原住民之誤觸。1909 年 1 月，南投理蕃最前端是道澤與托洛庫社，前進隊為防敵對行為發生，在道澤社耕地，及監督所附近埋設地雷，數十名原住民接近監督所時觸雷，轟然爆發，蕃人 2 名當場死亡，餘驚慌逃走。⁸⁸

1910 年南投霧社巴蘭社二蕃人接近隘線打獵，遭地雷炸死，官方告知頭目：「隘線危險不可近」。頭目告知兩蕃人，「汝等竟不聽，至受此厄，禍由自招，夫復何言」。⁸⁹

1911 年 6 月，南投外阿冷社土目修央泰毛（音譯），因採收蕃薯，出至山地，「見其觸埋有地雷，因好奇心切，遂檢之，忽轟然爆發，粉身碎骨，斃於非命」。⁹⁰

1913 年臺中廳蕃界烏石坑第四、五分遣所之間，線外 500 公尺山腹處，地雷爆炸，一名 24 歲蕃人當場死亡，倒在爆炸點下方一公尺處，倒木附著血痕，竹幹懸著肉片，血肉狼藉，4 公尺外草叢的山

⁸⁶ 〈隘勇地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 2783 號，明治 40 年 8 月 13 日，2 版。

⁸⁷ 〈誤觸地雷〉，《漢文臺灣日日新報》原件號次不清，明治 41 年 5 月 17 日，7 版。

⁸⁸ 〈地雷の爆發〉，《臺灣日日新報》第 3213 號，明治 42 年 1 月 17 日，7 版。

⁸⁹ 〈地雷に罹れる蕃丁〉，《臺灣日日新報》第 3802 號，明治 43 年 12 月 20 日，2 版；〈轟斃蕃丁〉，《漢文臺灣日日新報》第 3803 號，明治 43 年 12 月 21 日，2 版。

⁹⁰ 〈地雷土目を殺す〉，《臺灣日日新報》第 3958 號，明治 44 年 5 月 31 日，3 版；〈地雷轟斃土目〉，《漢文臺灣日日新報》第 3959 號，明治 44 年 6 月 1 日，3 版。

芭蕉葉下，發現左足膝關節，「膝關節以下無存」。北勢蕃雖歸順，但陷落地雷與接觸地雷不同，去除頗為危險，依北勢蕃慣例，要為被害者復仇，爆炸周邊據點皆提高警戒。⁹¹

1913 年梢來蕃社鳳山分遣所警手荻野太八在線外伐採樹木，下午 2 時誤觸地雷重傷，當晚 10 時死亡。⁹²

史料中也發現一個埋設 8 年後的地雷，仍有爆炸能力。1926 年，花蓮玉里末廣溪腦寮附近地雷爆炸，三名日籍腦丁屍體焦黑慘死。這個地雷是 8 年前為防蕃所埋，但事後忘了撤除。⁹³

1916 年阿猴廳下六龜里支廳三合溪上游所埋地雷（第六號）爆炸，因距駐在所甚遠，「不聞其音響」，有通行蕃人來報，發現兩蕃人受傷，「蓋因誤觸，幸附近者不全爆發亦幸，然其草木則皆偃云」。⁹⁴

1917 年 7 月 5 日，里壠支廳轄下的新武路警戒所線外水源地埋設之地雷爆炸，該地雷於 1916 年 11 月 7 日埋設，爆炸處大量血痕，數人足跡，數日後得知有三人狩獵，一人誤踏，左大腿瞬失身亡。⁹⁵

1911 年 1 月，西寶分遣所前埋設地雷忽爆炸，「係蕃犬誤觸而發，全身粉碎，肉片飛散」，附近無蕃人徘徊形跡。⁹⁶同年 4 月，牛欄坑第二分遣所第五隘寮前百間地(200 公尺)所埋地雷「轟然爆發」，「觸者蓋第二分遣所之飼犬也，即死」；同月某日，白冷監督所前大

⁹¹ 〈臺中蕃界的地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 4830 號，大正 2 年 11 月 19 日，3 版；〈蕃界地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 4831 號，大正 2 年 11 月 20 日，5 版。

⁹² 〈警手橫死〉，《臺灣日日新報》第 4805 號，大正 2 年 10 月 23 日，6 版。

⁹³ 〈地雷火爆發して〉，《臺灣日日新報》第 9261 號，大正 15 年 2 月 16 日，5 版。

⁹⁴ 〈地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 5768 號，大正 5 年 7 月 19 日，6 版。

⁹⁵ 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第三卷（臺北：該局，1932 年 3 月發行），頁 352-353。

⁹⁶ 〈蕃犬地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 3836 號，明治 44 年 1 月 25 日，2 版；〈犬觸地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3837 號，明治 44 年 1 月 26 日，2 版。

甲溪左岸地雷亦爆炸，「觸者為敵蕃之飼犬也」。⁹⁷

2. 落石觸碰引爆

最後是埋設完成後，落石擊中而引爆。1911 年，臺中廳蕃界內的板邊分遣所，線外人員正在埋設地雷，離去之際，上方岩石掉落，觸雷引爆，當場炸死臺中廳巡查土屋瀧次郎、桃園廳巡查國府長作，另隘勇二人、人夫輕、重傷各一名。⁹⁸

1912 年 1 月，新竹廳警部水野義一（時任鐵條網班長），於參加北勢蕃方面隘推時，在監督所線外埋設地雷完成後，上方墜落石頭觸雷爆炸，負傷病危。⁹⁹

3. 原住民破解地雷之努力

史料中出現原住民破解地雷，但具體細節不明。根據軍事實務，破壞地雷要注意周邊土地顏色變化，遇有地面小起伏、小龜裂之處，可用十字鋤搜索之。若發現地雷後，將導火線切斷，使其點火裝置失效，挖出地雷後，攜至適當地區引爆。¹⁰⁰

1911 年，南投眉溪基督區溪上分遣所東南方，線外 200 公尺內森林內地雷，「為蕃人潛掘」，推測為東眼（ドオガン）或西寶（シーバー）社人。¹⁰¹日警推測，兩社蕃人挖掘地雷之目的在竊取火藥。¹⁰²

1917 年，璞石閣支廳內，馬里班警戒所石壁頭分遣所北方 750

⁹⁷ 〈犬斃地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3917 號，明治 44 年 4 月 20 日，3 版。

⁹⁸ 〈地雷爆發す〉，《臺灣日日新報》第 4107 號，明治 44 年 11 月 1 日，7 版。

⁹⁹ 〈新竹庁警部勲八等水野義一〉，《敘勲裁可書》大正 2 年 5 月 16 日（A101127 63200），頁 1-6。

¹⁰⁰ 陸軍省編，《野戰築城教範》，頁 127。

¹⁰¹ 〈地雷發掘〉，《臺灣日日新報》第 3833 號，明治 44 年 1 月 22 日，2 版；〈發掘地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3834 號，明治 44 年 1 月 23 日，2 版。

¹⁰² 〈砲擊兩社〉，《漢文臺灣日日新報》第 3835 號，明治 44 年 1 月 24 日，2 版。

公尺處，線外埋設地雷突然爆炸，岩佐警部補率 15 人前往，現場約有 20 名蕃人足跡，血痕散點，約有 2-3 名死傷，現場遺有栗餅糕一個，推估是出草行動中觸雷。¹⁰³現場發現原住民以 3-4 公尺樹木為支點，想要吊起地雷，卻不慎引爆。¹⁰⁴這裡看出原住民想破解地雷之努力。

肆、地雷運用的實際效益

原住民對地雷的觀感是透過日方史料所見，非原住民留下的直接史料。日治時期，原住民無論到日本或臺北參訪，軍事多為參觀項目之一。某次，原住民參觀兵工作業時，看到地雷時「皆悄然自失，謂火藥電氣之為物，其猛烈一至於此乎」。¹⁰⁵

「生蕃兇暴，出沒無憑，山壑嶄深，剿撻惟艱，無已則於彼等往來地點，埋設地雷以防遏之」，「地雷一發時，足殺數人之命」，「無論何物，一觸便成骨粉肉灰，令人膽寒，蠢爾蕃人，當亦聞之而匿跡也」。¹⁰⁶

隨著地雷在隘勇線上的應用漸增，隘勇線作業除了開路建塞、搭設電話鐵條網、伐採射界之外，也增加了埋設地雷的項目。¹⁰⁷埋設地雷可使「兇蕃不易越線」，且地雷款式推陳出新，新款有更猛烈爆炸力，「警備上不可怠於埋設」。¹⁰⁸

¹⁰³ 〈兇蕃地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 6035 號，大正 6 年 4 月 18 日，7 版。

¹⁰⁴ 〈兇蕃罹于地雷〉，《臺灣日日新報》第 6036 號，大正 6 年 4 月 19 日，6 版。

¹⁰⁵ 〈觀光蕃之感想〉，《臺灣日日新報》第 4294 號，明治 45 年 5 月 11 日，6 版。

¹⁰⁶ 〈蕃界埋設地雷〉，《臺灣日日新報》第 2086 號，明治 38 年 4 月 19 日，4 版。

¹⁰⁷ 〈新竹推隘隊已散隊〉，《漢文臺灣日日新報》第 3631 號，明治 43 年 6 月 4 日，2 版。

¹⁰⁸ 〈鐵條網及地雷防蕃の效果〉，《臺灣日日新報》第 3109 號，明治 41 年 9 月 9 日，2 版。

1909 年在臺東姑仔崙社，第一部隊駐處為防萬一，埋設地雷。第二部隊為截堵「敵蕃逃路及往來」，於數條蕃路要處，埋設地雷。¹⁰⁹第二部隊搜索可能潛伏處時，「於蕃路擇適當地點，埋設地雷三處」。¹¹⁰隨後該部隊繼續「往察地勢，在原住民可能潛伏地，「擇要地埋設地雷」。¹¹¹

1914 年 12 月 18 日，臺東廳施武郡蕃攻擊新武路蕃務官吏駐在所，「日益兇暴」，殺害往來臺車旅客、苦力，為求封鎖，阿猴廳於土壠灣發電所附近埋設地雷。¹¹²

一、毀滅身體、打擊士氣

這是地雷應用的首要效益，讓觸雷原住民身體因強大爆炸力而毀滅，倖存者輕、重傷，喪失戰鬥力，並因目睹整個過程而感到恐懼。1909 年，馬武督山附近咸山隘勇，謀殪生蕃，某隘勇將一把壞銃置於地雷之上，諒生蕃必來撿拾，「三天後果聞地雷爆烈，生震山嶽，往視之，惟見碎屍四播，血濺草木」。¹¹³武這種將舊銃至於地雷之上，引誘原住民撿拾而爆炸的戰術，將地雷變成「詭雷」，將地雷這種被動武器，賦予主動應用，提高觸發機率，殘酷且極具創意。

日方以為，地雷能形成一個局部雷區，原住民一旦觸碰到地雷，「罕有不變為『粉微塵』者」。¹¹⁴1908 年，檜山的隘勇線、南山監督

¹⁰⁹ 〈埋設地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3318 號，明治 42 年 5 月 23 日，2 版。

¹¹⁰ 〈地雷の埋設〉，《臺灣日日新報》第 3317 號，明治 42 年 5 月 22 日，2 版；〈繼續搜索〉，《漢文臺灣日日新報》第 3319 號，明治 42 年 5 月 25 日，2 版。

¹¹¹ 〈搜索砲擊續行〉，《臺灣日日新報》第 3318 號，明治 42 年 5 月 23 日，2 版；〈埋設地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3320 號，明治 42 年 5 月 26 日，2 版。

¹¹² 〈臺東、花蓮廳廳下ノ高地ニ盤踞セル施武郡蕃ヲ封鎖ス〉，《臺灣史料稿本》大正 4 年（臺北：臺灣總督府史料編纂會，1915 年），頁 260-261。

¹¹³ 〈壞槍誘蕃〉，《漢文臺灣日日新報》第 3459 號，明治 42 年 11 月 7 日，6 版。

¹¹⁴ 〈東天紅〉，《臺灣日日新報》第 3004 號，明治 41 年 5 月 8 日，5 版。

所附近，蕃人出草觸雷，二人化為「粉微塵」，地面遺留槍二支、蕃刀鍋具等散落，估計有 20-30 人逃走。¹¹⁵

1908 年 5 月 11 日，大嵙崁隘勇線突山分遣所附近，「所埋地雷，轟然作響」，「硝煙迷濛中」，警備員們與一名「生蕃」交火，「旁臥一蕃，已手足分飛，血肉狼籍」。廳長指出以往觸碰地雷者多成「韭粉」，「獨此竟存左手、右足及生蕃袋各一」，「報告文之妙，亦可云破天荒矣」。¹¹⁶同年，桃園廳大竹坑分遣所第五見張所第六隘寮，原住民觸及線外地雷，當場死亡，蕃人們在線外伐採作業周邊徘徊。¹¹⁷

1909 年，熬眼蕃加拉社 12 人出草宜蘭松羅溪右岸隘勇線桃李分遣所，於線外「觸中地雷」，加拉社土木長男及蕃丁一名當場死亡，「其他皆匍匐歸社」。¹¹⁸

1916 年臺東廳新武路溪右岸某分遣所，線外約 330 公尺處，為防蕃埋設之地雷爆炸。該所齋藤警部補率巡查等 15 人前往，見二名「兇蕃」當場死亡，「血痕四散，狀況淒慘」。日方認為地雷對彼等有很大威嚇效果，能「暫止蕃人出草」。¹¹⁹

1917 年，鳳林至璞石閣方面，「高山蕃咨行兇暴，其操縱頗難」，

¹¹⁵ 〈地雷蕃人を粉碎す〉，《臺灣日日新報》第 3015 號，明治 41 年 5 月 21 日，5 版。

¹¹⁶ 〈蕃觸地雷〉，《漢文臺灣日日新報》原件號次不詳，明治 41 年 5 月 14 日，5 版。

¹¹⁷ 〈線外蕃の地雷死〉，《臺灣日日新報》第 2921 號，明治 41 年 1 月 28 日，7 版。

¹¹⁸ 〈出草蕃人地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 3350 號，明治 42 年 7 月 1 日，2 版；〈斃於地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 3351 號，明治 42 年 7 月 2 日，2 版。

¹¹⁹ 〈兇蕃地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 5908 號，大正 5 年 12 月 12 日，7 版；〈兇蕃罹觸地雷〉，《臺灣日日新報》第 5909 號，大正 5 年 12 月 13 日，6 版。

「各所亦敷設地雷或砲車，威壓手段既盡，乃大懼我威力，漸有柔順之態，某蕃社近且自請投誠矣」。¹²⁰

1917 年山地埋設的三個地雷中，炸死與內本鹿社共謀出草之「兇蕃」，同行者扶其返社，「其手足盡失，受焦頭爛額苦痛遂死」。¹²¹這顆爆炸地雷埋於警備線外之蕃路，是原住民往來山徑之一。¹²²

1919 年阿猴廳阿里港支廳尾寮山腳屢受蕃害，屢生蕃害，官方於出草路地點埋設地雷，果然觸雷爆炸，炸死年 23 歲之男性蕃人，現場遺留煙管一、火繩四寸。¹²³

二、爆炸現場的描述

報刊類史料中對地雷爆炸後現場，多有細膩描述，特別是對原住民傷亡的殘酷實況，有一種特別寫實的報導角度。細節的描述，能提供我們對地雷應用實際狀況，有更深入的理解。根據史料，本文選擇 1900 年代的宜蘭廳、桃竹苗地區為觀察。

1. 宜蘭廳

1904 年，警察開始於宜蘭廳蕃人出草要道埋設「感電裝置地雷」。7 月 25 日，搜索隊到小南澳，橫山坑奧周邊敷設地雷，由隊員保護小田技手進行地雷埋設作業，另打狗坑、新寮山二處亦埋設地雷。¹²⁴

10 月 21 日，一顆埋於羅東支廳白米甕五里亭奧之地雷突然爆炸，3 名巡查率 15 名隘勇前往調查，該地為下南澳蕃各社往來蕃路，

¹²⁰ 〈蕃社威壓〉，《臺灣日日新報》第 6031 號，大正 6 年 4 月 14 日，6 版。

¹²¹ 〈兇蕃地雷に罹る〉，《臺灣日日新報》第 5952 號，大正 6 年 1 月 25 日，7 版。

¹²² 臺灣總督府警務局，《理蕃誌稿》第三卷（臺北：該局，1932 年 3 月發行），頁 303。

¹²³ 〈蕃人地雷に掛る〉，《臺灣日日新報》第 6675 號，大正 8 年 1 月 18 日，7 版。

¹²⁴ 臺北州警務部，《臺北州理蕃誌》（臺北：該部，1924 年 3 月發行），頁 866。

土名瓦瑤。爆炸現場形成直徑 2.7 公尺、深 1.2 公尺之圓坑（斷面呈漏斗狀），附近 50-60 公尺內土砂、木石斷片飛散，「蔽掩地上」。現場除有血跡外，另有拳頭大肉塊，及破裂皮革、三支破損竹槍、一頂帽子。推測有原住民 20 人結隊活動，被地雷當場炸死 3 人、負傷 5 人，餘往圳頭溪逃走。推測其 20 日往八哩沙內阿里史社，土名張公圍、瓦瑤附近出草，馘首一名臺籍男性，歸途觸雷。¹²⁵

1905 年 4 月 13 日，仍舊是宜蘭叭哩沙支廳、濁水溪左岸第十六監督分遣所，距線 300 公尺處地雷爆炸。小松警部率人馳往，發現爆炸處往下掘一鑄鉢狀，寬 2.7 公尺、深 90 公分。原本地雷上方以小石混土蓋之，「土石悉飛散於穴口周圍」，散開約 20 公尺，「旁倒斃一蕃人，折斷兩腳，腹部負重傷」；另一原住民屍體距爆炸點約 4 公尺，「腹部重傷，頭部粉碎」。另有數名負傷逃走，遺留鹿肉若干、皮一、背負編袋一、蕃刀二、子彈九、蕃布二、鍋一、帽一，「蓋彼意在出草，忽於途中誤觸地雷」。¹²⁶

同年 10 月 15 日，宜蘭清水溪線崁中分遣所 60 公尺處地雷爆炸，崁頭與崁腳兩分遣所之巡查、隘勇前往勘查，途中遭狙擊，「蕃人力不能支，溯清水溪上游敗走」。抵達現場後，見五響毛瑟槍一挺、蕃帽一頂、蕃刀一把、子彈五發，散在該地，「附近之樹，各有肉片黏著，所在血痕斑斑」。循血跡前進，發現「切斷下腿一節，殷殷血點」。因該處地勢不利日方，遂返回各分遣所。推測可能是擬馘首蕃人，迫近隘線而觸雷。¹²⁷

¹²⁵ 〈防蕃地雷の效力〉，《臺灣日日新報》第 1952 號，明治 37 年 11 月 2 日，2 版。

¹²⁶ 〈蕃界地雷爆發狀況〉，《臺灣日日新報》第 2088 號，明治 38 年 4 月 21 日，4 版。

¹²⁷ 〈擊退蕃人〉，《漢文臺灣日日新報》第 2244 號，明治 38 年 10 月 22 日，2 版。

1906 年，宜蘭叭哩沙支廳，筆後山分遣所前，選蕃人出沒地理設地雷「以供防禦」，某日忽聞爆炸，巡查率 19 名隘勇赴察，「見蕃丁一名，兩足以關節以下，被其轟斷，腹部破裂，立死其傍」，附近草茅斑斑血痕，推測至少傷者五人。¹²⁸

同年 2 月，宜蘭廳鳳紗山隘勇線，內藤分遣所第二隘寮前方埋設之地雷，某日「俄然爆發」，警部率數人趨赴現場，「見拳大之人肉及多量之血液，於前面溪谷，似有拖物逃去形跡」，躡跡而進，與 5-6 名蕃人交戰，推測蕃人擬襲警戒線，觸踩地雷，「不特不得達其目的，且蒙不測之災，彼等驚愕異常，狼狽奔歸蕃社」。¹²⁹

同年 3 月 5 日，中州分遣所前 1 千公尺處（牛衝鬪）地雷爆炸，同所宮崎警部補率巡查、隘勇赴該地，發現大量血液、頭蓋骨破片、肉片等散落，另有蕃帽一、煙草入二，三具屍體。推測有 5-6 名傷者，由 8-9 名蕃人扶持往濁水溪上游遁去。日警追擊，與 5 名蕃人交戰，礙於傍晚返回。翌日，由松尾警部主任率人再度前往，距現場 550 公尺森林內發現一具屍體，頭、臉部粉碎，胸腹部呈現大量紫色斑點。日警將屍體就地掩埋後續追，在左岸上游發現小屋七棟，發現屋內有溪魚及蕃薯約 10 斤、背網一、竹槍二，並有足跡血痕，但未發現任何屍體。日警評估，此處傷者約 10 名，顯示地雷破壞力驚人，推測蕃人們數日前於小屋集結，伺機迫近隘線，誤觸地雷。¹³⁰

同月 22 日，中州分遣所前地雷「轟然放一大響」，九芎湖監督

¹²⁸ 〈筆後山地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2313 號，明治 39 年 1 月 19 日，5 版。

¹²⁹ 〈鳳紗山之地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2334 號，明治 39 年 2 月 14 日，5 版。

¹³⁰ 〈叭哩沙之地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 2362 號，明治 39 年 3 月 18 日，2 版。

所警部率巡查抵現場查驗，「附近一帶多血液，並有頭蓋骨破片散在，且右足自大腿部切斷一腳」。現場遺留藤製彈袋一個、毛瑟銃彈兩顆、煙管一個、槍柄三枝與飯糰等。推測有 15 人受傷，其中死亡 3 人。

131

同月 31 日，舊寮山隘勇線上，望坑分遣所前，聞地雷爆炸聲，不到 4 分鐘又一地雷爆炸。該所大島警部補率隊前往，「穴旁有屍體兩具，皆係由腹部切斷者，附近一帶殘留飛散血肉，並無數血痕，似抬屍體歸去」。由於當日不利日警追蹤，隨即折返。翌日，日警追至打狗溪上游之石門，見一蕃屋，有數具屍體與數名輕重傷者，推測餘眾已往烏帽山逃走。前一天應有 15-16 名蕃人迫近望坑派出所前，不意觸雷，「周章狼狽，忽又觸他之地雷」。這隊原住民應屬下南澳武他社，死亡 5 名，輕重傷 6 名以上，「一時死傷如此多數，彼等之恐怖，可想而知」。而 1906 年元月以來，隨著地雷的應用，該地隘勇線「甚靜穩，蕃害絕少，蓋此等副防禦物，設備周至所致也」。¹³²

同年 5 月，叭哩沙，筆山線棲蘭分遣所第一隘寮前方 350 公尺埋設地雷。同月 6 日「忽聞轟然爆發之音響」，警部補率眾直赴現場，「效力極偉大，附近一帶散在血液、肉片及頭髮甚多，且遺留數種攜帶品，似極狼狽」。日警追擊至四百公尺外之溪谷，見屍體一具，推測尚有傷者數名。「彼等欲襲隘勇線，忽罹地雷，遭不測之災，因大恐怖，狼狽引返」。推測來襲人數 20 人，從遺留物來看，應是牙窩眼社，現場有毛瑟彈六發、蕃帽一頂、鹿皮一枚、銃床破片一個、白

¹³¹ 〈叭哩沙地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2374 號，明治 39 年 4 月 3 日，3 版。

¹³² 〈蕃地地雷の效果〉，《臺灣日日新報》第 2381 號，明治 39 年 4 月 12 日，2 版。〈蕃地地雷之功效〉，《漢文臺灣日日新報》第 2382 號，明治 39 年 4 月 13 日，2 版。

銅手環一個、蕃刀鞘一個、蕃布破片一枚、淺黃木棉帶一條等共八件。¹³³

同月，羅東支廳武荖坑隘勇線，猴接分遣所前方 600 公尺地雷爆炸，「血痕甚多，並臟腑約八尺許」，沿溪上溯追擊一公里，與蕃人交戰，無傷亡，推測是南澳蕃欲潛入線內，突罹地雷。¹³⁴

1907 年 2 月 26 日，羅東支廳澳底分遣所前方 250 公尺處，地雷爆炸。武荖坑監督所警部補率員前往，發現附近附著臟腑、頭髮、肉片飛散，現場遺留蕃刀、蕃帽、腹卷等，將屍體處理完後。續追擊原住民，約前進 50 公尺時，在樹林中與埋伏原住民約 10 名交戰，原住民短暫抵抗後往溪谷遁逃，推測死亡 1 名、輕重傷 2-3 名。¹³⁵

8 月 20 日，石頭分遣所第二隘寮前方地雷爆炸，翌日發現二具屍體，旁留槍彈刀鍋、鹿皮煙草等，近百公尺血跡，木柵有被破壞潛入之跡，滲透木柵後觸發地雷。11 月 23 日澳底分遣所前地雷再次爆炸，現場血肉（臀部）狼藉，現場遺有屍體，預估還有數名輕重傷。

136

1909 年 6 月 12 日，鑑於棲蘭山原住民於隘線附近出沒，故埋設新式地雷禦之。當日在朝桃李分遣所前方地雷即發生爆炸，日警耳聞十數名蕃人「悲鳴」，抵達現場後發現「血痕淋漓，肉片散亂」，地上有二具屍體，預估數人受傷。¹³⁷

¹³³ 〈筆山線地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2407 號，明治 39 年 5 月 12 日，3 版。

¹³⁴ 〈防蕃地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2418 號，明治 39 年 5 月 25 日，3 版。

¹³⁵ 〈蕃界の地雷爆發〉，《臺灣日日新報》第 2652 號，明治 40 年 3 月 8 日，2 版。

¹³⁶ 臺北州警務部，《臺北州理蕃誌（舊宜蘭廳下編）》（臺北：該部，1923 年 3 月發行），頁 23。

¹³⁷ 臺北州警務部，《臺北州理蕃誌（舊宜蘭廳下編）》，頁 84。

由上數例可知，最早的地雷使用在臺灣北部隘勇線上，其中宜蘭應用頗多。其次，爆炸後寬度都是 2.7 公尺，但深度從 0.9-1.2 公尺不等。再者，爆炸核心處的原住民，身體、四肢分離，當場死亡。最末，報導對現場細節描述格外仔細，現場遺留物還能推斷是那個部落的原住民，動機則多為出草、狩獵與準備攻擊隘勇線過程中，不慎觸雷。。

宜蘭從 1904-1909 年，都有地雷應用的記錄，其中高峰為 1905-1907 年，但究竟日方在宜蘭使用多少數量的地雷？是個問號。本文從 1907 年 12 月，宜蘭廳內尖山分遣所隘勇因誤觸地雷慘死，報導出現該所附近地雷被野獸觸發等共 30 餘次，於是變更地雷位置 283 個、11 個回收、14 個流失，現存 777 個地雷。¹³⁸從上述報導觀之，地雷應用應不是少數地區的特例。下列探討桃竹苗隘線上的地雷應用，將證明可能一個分遣所的地雷用量，超過 100 個。

2. 桃竹苗地區

1906 年 4 月 23 日，苗栗廳大湖支廳，汶水溪北岸（洗水溪方面），地雷爆炸。據該地隘勇指出，爆炸後「聞蕃人大悲鳴，向十九號隘寮銃擊七八發」，巡查率 19 名隘勇往該地，見「附近木夜點點血痕，又足跡甚多，必是多數蕃人出草途中，罹此災害也」。¹³⁹

同年5月，大湖支廳下撈監督所，聞地雷爆炸，「並有蕃人悲鳴聲，直放大砲五發」，再派巡查5人率隘勇20人赴現場。見獸肉與碎骨，推測是蕃打獵後觸雷，「大為吃驚，狼狽逃走時，不禁發此聲響」。

¹³⁸ 臺北州警務部，《臺北州理蕃誌（舊宜蘭廳下編）》，頁 23。

¹³⁹ 〈洗水溪地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2396 號，明治 39 年 4 月 29 日，5 版。

1908 年，桃園廳三角湧支廳，檜谷分遣所第三隘寮，前方埋設第 78 號地雷爆炸，小谷警部率 14 人前往，一名約年 25-26 歲蕃人兩足斷裂、胸頭部受傷，當場死亡，日警在監督所附近，將其埋葬。觀其所攜物品，計有蕃刀一、毛瑟槍子彈十發、皮製彈丸盒一、煙草管等。¹⁴¹事後調查，這名原住民是為了與他社女子戀愛，為證明能力，越境狩獵觸雷，報導稱為「戀路の地雷火」。¹⁴²

同年 3 月，插天山線望都分遣所第四隘寮邊，「忽聞山谷震動，其聲似地雷爆發」，爆炸後聽到「生蕃叫罵聲」。隨即警備員前往該地，「見地上遺有肉片七八斤，鮮血淋漓」，「知為出草蕃人，誤中地雷以致于韭粉也」。¹⁴³現場遺有衣服五、彈藥若干、米二斗、蕃刀一、槍一支、山羊皮三、飲食器具若干。¹⁴⁴

1909 年 8 月 2 日，新竹鹿場監督所前方、線外突傳爆炸聲，元永警部補率巡查、隘勇 20 餘人前往搜索。該處地雷編號第 14 號，距離監督所約 1,100 公尺，現場出現深 90 公分、寬 1.8 公尺坑洞。距此約 5-6 公尺處，一名蕃人腹部受傷、臟器外露倒地，附近無數肉片散亂，極其慘狀。綜合附近物品推斷，現場死亡有 4-5 人、若干受傷，另有蕃銃二、村田銃彈藥十四發、槍一、蕃刀一、鍬二、鑿一。

¹⁴⁰ 〈防蕃地雷爆發〉，《漢文臺灣日日新報》第 2418 號，明治 39 年 5 月 25 日，3 版。

¹⁴¹ 〈鐵條網及地雷防蕃の效果〉，《臺灣日日新報》第 3109 號，明治 41 年 9 月 9 日，2 版。

¹⁴² 〈戀路の地雷火〉，《臺灣日日新報》第 3136 號，明治 41 年 10 月 11 日，7 版。

¹⁴³ 〈生蕃誤中地雷〉，《漢文臺灣日日新報》第 2968 號，明治 41 年 3 月 26 日，5 版。

¹⁴⁴ 〈生蕃地雷の罹る〉，《臺灣日日新報》第 2966 號，明治 41 年 3 月 24 日，5 版。

此外食品在周邊十八公尺內散落，極為狼籍，推估一行約 50-60 人，往鹿場大山方面逃走，應為出草中罹難。¹⁴⁵

上述出現地雷爆炸後地面坑洞寬、深度的不同記錄，坑洞寬度較窄，為 1.8 公尺，宜蘭廳為 2.7 公尺；深度 0.9 公尺，則與宜蘭廳差不多。其次，觸雷的原住民軀體會被炸飛數公尺，在外圈是隨身裝備、工具，最輕的食物等則散落在最外圍，離爆炸坑中心點十數公尺，顯見爆炸威力驚人。

伍、結論

日治時期地雷是「組裝」而非我們想像的一顆「總成」，其雷管、火藥、導線、電池等，各有發展路線，而最後在軍事爆破體系中，地雷成為重要組成之一項。最新款的地雷因數量極少、體積標準化，殺傷力不敷山地需求，故在武器的選擇中，新與舊並非單一考量，還有重量、安全與是否能滿足需求等多重因素。關鍵在於是否對武器性能、優缺點有透澈的理解，是否使用武器的人員在專業、經驗與創意上，能把人與武器結合的性能「最大化」。這也是為何很多隘線武器並非最新，且為軍隊所淘汰，卻能在山地作戰中，滿足戰術的需求。

地雷在 1900 年代引進臺灣，與清末不同，不是一種爆裂物而已，其引進山地作戰是經過初期的摸索與研發，輔以專業人員從事，並在北臺灣山地如宜蘭、新北地區開始應用，繼而花東、南投等地，累積豐富經驗後，推陳出新，應是隘勇線上，殺傷力最強的武器。其次，地雷不會將所有人炸死，對被炸傷的原住民而言，同伴是否救護？

¹⁴⁵ 〈兇首地雷に斃る〉，《臺灣日日新報》第 3382 號，明治 42 年 8 月 7 日，2 版。

考驗人性，因為攙扶受傷同伴會降低移動速度，而隘線上的警察，在聽到爆炸聲後，會往爆炸地點進行搜索與追擊。

地雷在隘勇線上的運用，有數種目的。首先是埋設於隘勇線前方，間接延長隘勇線的縱深，增加原住民往來、狩獵、突襲隘勇線、集結的難度，此時的地雷可視為「隱形的隘勇線」。且地雷威力巨大，是隘勇線上少數能將人炸成「不成人形」的殘酷武器，對原住民士氣之打擊，對己方士氣之鼓舞，一舉數得。

地雷也用於封鎖，提高區域埋設密度，對付如施武郡蕃、沙拉茅蕃等「兇蕃」。其次，隘勇線撤退時，地雷也能沿途埋設，遲滯原住民追擊速度，增加原住民傷亡，保障撤退安全。

由梅澤珪在南投與宜蘭的作業細節可知，埋設地雷的臨時編組兼有前導探路的功能，在整個隘推交戰過程中，透過地雷的埋設，支援部隊攻防與轉移，不是僅被動、單純埋設地雷而已。

其次，隘推時於陣地圈防禦、原住民往來要路、可能潛伏處，都是部隊布設地雷的地點。甚至將不堪使用的槍枝，置於地雷之上，等待原住民撿拾瞬間即爆炸，這不僅是地雷運用，更接近「詭雷」，這種爆烈物的運用方式，出現在 20 世紀初期，不僅擴大地雷的運用彈性，殘酷且富創意。山地作戰中，在局部區域大量運用地雷，還能降低人員配置的負擔。鑑於日治隘勇線的攻防與武器系統，與明治維新後的軍事發展，並不完全契合，且臺灣之應用有其特殊性，本文僅一地雷一項做為探討，期能深化對隘勇線武器應用研究之論述。

徵引書目

一、一般史料

大津麟平，《理蕃策原議》巖手縣：巖手活版所，1914年10月發行。

大本營野戰衛生長官部，《明治二十七八年戰役陸軍衛生紀事摘要》

出版地不詳：該部，1898年發行。

小林又七，《爆破教範改正》東京：川流堂，1908年3月發行。

小林又七，《爆破教範之研究》東京：川流堂，1909年6月發行。

小林鶯里著，《三十八年の夢》東京：富田文陽堂，1908年9月發行。

工學會編，《明治工業史（火兵、鋼鐵篇）》東京：工學會明治工業史發行所，1929年12月發行。

三井信衛著，《古賀聯隊長》東京：金の星社，1932年4月發行。

久村敬次郎編，《日露戰役紀念写真帖》（第一輯）東京：博文館，1905年。

青木保著，《世界の武器》東京：三省堂書店，1914年12月發行。

秋月小一郎編，《工兵野外必攜》東京：川流堂，1899年9月發行。

麻生敬之介編，《兵學提要（初編）》東京：東京府書籍館，1868年發行。

杉本文太郎，《陸軍圖解》東京：郁文舍，1904年10月發行。

神代賤身，《軍人手簿（第4部乙）》廣島：有則軒，1896年10月發行。

稻垣其外，《北白川宮》臺北：臺灣經世新報社，1937年6月發行。

伊藤芳松編，《將校必携作戰綱要》東京：兵事雜誌社，1908年5月發行。

岡野才太郎，《蕃務要領》臺北：臺灣日日新報社，1912年8月發行。

陸軍省編，《野戰築城教範》東京：兵用圖書會社，1927年5月發行。

陸軍省，《爆破教範草案》東京：該省，1901年8月發行。

《臨時築城教程（第一部）》出版地不明：出版單位不明，1887年發行。

鹿兒島市編，《薩藩の文化》鹿兒島：鹿兒島市教育會，1935年11月發行。

濱田顯吉郎，《火藥讀本》東京：三菱鉦業株式会社調度部，1941年。

軍事鴻究學會，《戰術綱要》東京：該會，1899年6月發行。

臺灣總督府民政局學務部，《新日本語言集》臺北：該部，1896年2月發行。

臺灣總督府警察本署，《理蕃誌稿》（第一卷）臺北：該署，1918年3月發行。

臺灣總督府史料編纂會，《臺灣史料稿本》大正2年1月。臺北：該會，1913年。

《臺灣日日新報》

《漢文臺灣日日新報》

《陸軍省大日記》

〈地雷用火藥渡方照會〉，明治14年7月（檔號：C04030018000）。

〈工兵隊へ地雷器械備付相成度伺〉，明治10年2月（檔號：C04027187200）。

《敘勳裁可書》

〈新竹庁警部勳八等水野義一〉，大正2年5月16日（A10112763200），頁1-6。

二、期刊論文

神吉鷺城，〈「カケル」ノ使用概略(續)〉，《語苑》第5卷第4號。臺北：

臺灣語通信研究會，1912年4月發行。

〈裁判所構成法施行五十年式典記事[2]〉，《臺法月報》第33卷第12號。臺北：臺法月報發行所，1937年12月發行。

〈首山堡の一番乗〉，《薰風》臺北：臺灣教育社教育部，1936年3月發行。

三、數位資料庫

《國立國會圖書館》（網址：<http://dl.ndl.go.jp/>）

《國立公文書館 アジア歴史資料センター》（網址：<https://www.jacar.go.jp/error404.html>）



從廈門到彰化：

王功林希元聖賢祖廟信仰的重構到解殖

吳鵬基*

摘要

從臺灣民間信仰的立場而言，以臺灣為主體的優位並未明顯被確立，其主要原因在於追溯其歷史脈絡時，往往牽涉到移民的原鄉根源問題。這無論是在祖先信仰的崇祀演變，抑或是共同信仰的形成，均容易因源頭的追尋，不自覺地陷入傳統民族主義的框架之中，而忽略了其自跨域移民的當下，便已開始發生質變，甚至是在移入臺灣扎根後的在地化樣貌，以至於相關的宗教信仰難以在心靈上達到解殖。以近年在彰化王功林希元聖賢祖廟信仰田調的案例來看，過去在論述和書寫上，頗有從歷史論述將移民前後的區域文化作一融合的企圖，並強調其歷史脈絡中的根源，以完整其一元化論述的權威理解，並成為一種刻意經歷史調查所後設出來的地方共識。然而，隨著林希元信仰於移民在臺灣社會中的生活經驗踏溯，這種後設的地方共識，顯然無法解釋移民入台之初，對林希元聖賢祖廟信仰的認知和理解，也無法表明何以移民會對民間傳說有自身的著重面向，或者是難以對其當代地方共識、祭祀標的的結合有所契合與交代，由此更遑論多元論述的共存。對此，本文欲從歷史文獻出發，還原中國古代社會中的林希元，以凸顯其在中國形成信仰後，與最

* 國立成功大學歷史學系博士，pogi101300@gmail.com

初移民認知上的相異處，並在隨時間推移下，探討林希元聖賢祖廟信仰在台所自成一格的脈絡，及其如何實踐在地化，進而解殖該信仰的一元論權威理解，以達到臺灣優位的多元論述結盟。

關鍵字：林希元、彰化王功、臺灣移民、信仰解殖

From Xiamen to Changhua :

A Reconstruction and Decolonisation

of Lin Xi-Yuan Worship in Wanggong

WU, PENG-CHI *

Abstract

In terms of Taiwanese folk beliefs, a perspective where Taiwan takes predominance has not been clearly established. The main reason behind this phenomenon lies in the tracing of historical context, which involves the issues of immigrants' origins. When searching for ancestral origins, people might unknowingly be trapped within the frameworks of traditional nationalism, thus affecting how ancestral worship evolves or how common religious beliefs are formed. However, people often ignore the fact that alterations in religious beliefs have already occurred along with the crossing of borders. In fact, these beliefs have also gained a new, localised appearance after being rooted in Taiwan. Overlooking these factors makes it difficult to spiritually decolonise relevant beliefs. Recent fieldwork on local ancestral worship surrounding Li Xi-Yuan, a wise gentry from Wanggong, Changhua, reveals that in previous historical discussions and writing, researchers made quite an attempt to integrate different regional cultures as one: those prior to and after emigration. Emphasising on the origins of historical context, such methods completed

* PhD in History, National Cheng Kung University

researcher's understanding of authority as a monistic concept, thus creating a local consensus deliberately posited through historical investigation. However, such a meta-local consensus clearly fails to represent how those who first settled in Taiwan originally perceived and understood religious beliefs surrounding the Lin Xi-Yuan ancestral temple, since these beliefs are influenced by immigrants' life experiences in Taiwanese society over time.

Furthermore, these artificial afterthoughts could neither explain why immigrants have their own focus on particular aspects of folklore, nor clarify the connections between local consensus and subjects of worship, let alone support the coexistence of multiple discourses. Therefore, this paper aims to restore Lin Xi-Yuan's character in ancient Chinese society based on historical documents. By doing so, researchers could highlight the differences between the worshipping of Lin in mainland China and how the first immigrants who settled in Taiwan perceived said beliefs. Additionally, this restoration process also enables researchers to explore how, over the passage of time, a unique context of faith was created around the ancestral temple of Lin Xi-Yuan in Taiwan. Consequently, researchers could contemplate how the process of localisation was implemented in the development of this faith, thus allowing researchers to decolonise the monistic understanding of authority related to the worshipping of Lin. Ultimately, an alliance of discussion that transcends time and space, while also prioritising the role of Taiwan, could be formed.

Keywords : Lin Xi-Yuan, Wanggong, Changhua, Immigrants in Taiwan, Decolonisation of Religious Faith

壹、前言

如果從信仰解殖的角度而言，其主要是從根本上徹底顛覆權力中心所塑造的信仰知識體系的建構，相對於「看不見的力量下的常態化噤聲」¹，這也就意味著權力中心會以各種型態或方式阻止邊緣的敘事出現。而值得關注的，這類權力中心不見得會具有明確的指涉性或針對性，但反映在臺灣民間信仰的詮釋上，往往會出自於對民族的想像而不自覺的與權力中心進行整合，亦如「民族歸屬作為社會文化概念的形式普遍性——就像他或她擁有一個性別一樣，都能夠、應該，並且將會擁有一個民族成員的身分……。」²也正因為如此，對於臺灣民間信仰的探源，移民的後代經常忽略了當時代移民自跨域的當下，該信仰便已開始發生質變，甚至是與權力中心脫鉤，並非如同現今移民後代所後設的社會建構。

一般而言，後設的社會建構，通常在論述移民帶來的臺灣民間宗教信仰時，多會以其根源作為起始，並重視原生地的發展，甚至是習慣以擷取臺灣當地信仰的祭祀、儀式片段，以貼近其原鄉的特質，進而忽略當時移民渡台後，移民所賦予的本質轉變，這對於以臺灣為主體的宗教在地涵化，無異於是削足適履，以致於失去本身的信仰脈絡，而形塑出以原生地為主體的一元化論述。這一方面源自於移民後代對於原鄉根源追溯的情結，也囿於政權所意欲塑造的家國連結，陷入了傳統民族主義的框架之中。簡言之，也就是走向了「內

¹（美）愛德華·薩義德（Edward Said）著（美）穆斯塔法·巴尤米（Moustafa Bayoumi）、（美）安德魯·魯賓（Andrew Rubin）編，《薩義德精讀本》（北京：人民文學出版社，2023年），頁ii。

²（美）班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著 吳叡人 譯，《想像的共同体——民族主義的起源散布》（台北：時報文化，2010年），頁40。

地化」的論述方向，這也意味著漢人移民社會在政治和社會組織型態上漸與中國本土同化。³但事實上「內地化」的論述相當強調政治權力中心的施政效果，甚至可以說是以政治權力中心作為動力而展開的一種涵化過程，⁴因此在基礎上與前述「解殖」以凸顯邊緣敘事，甚至以此為主體、優位的方向可謂大相逕庭。然而，也並不意味著能夠以「土著化」（在地化）的觀點進行全然的理解，儘管以文化的角度來說，如分類械鬥、宗族或寺廟組織之演變等具體的表徵行為，能夠確定「土著化」（在地化）的軌跡，⁵但能夠處理的時間範疇較為狹隘，且有其現象解釋上的侷限性。以臺灣史的年代分期而言，「土著化」（在地化）固然適用於解釋漢人移民社會，但其主要著重的時間區段在於清帝國統治時期，於其前後時期的解釋力便相顯薄弱，甚至無法確切的說明移民在脫離、避逃統治權力中心的過程中，宗教信仰體系於移民心中的重構與變化，以及其延伸至近現代的在宗教信仰上的心靈解殖和多元化論述。

以近年開始為人所關注的彰化王功林希元聖賢祖廟來看，其過往在論述和書寫上，相當強調傳統歷史當中，明代的士紳林希元是如何形成為人所崇拜人物印象，而其根據地是位於現今的中國廈門，亦將移民前後的區域文化作一熔爐式的整合，以完整其一元化的論述權威。這種以傳統歷史為主流性的一元化論述，其建構的依據來自於傳統的史料、文獻記載，因此不可否認的，在中國史學方法的發展脈絡中，此類建構方式有著相當深厚的文化底蘊和累積，如此也

³ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（台北市：允晨文化出版社，1987年），頁163。

⁴ 李國祈，〈清代臺灣社會的轉型〉，《中華學報》，卷五第三期，1978年，頁156-158。

⁵ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁180-181。

為各式研究打造了便捷的指引和極易呈顯的權威性，此點反映在有關以林希元為主的信仰研究是顯而易見的。事實上，這種以傳統歷史為主流性的論述，顯然容易遮避掉移民來到臺灣後，其自身宗教信仰的發展脈絡，長期以往便形成了一種刻意強調與傳統歷史連結所後設出來的地方共識，這也是何以文化上的去殖民卻遲遲尚未開始，而「臺灣文化」的優位卻尚未確立。⁶如以近年來彰化王功林希元聖賢祖廟所編輯的刊物及口述訪談逐步考察，可以發掘出相關信仰在移入臺灣之後，其不僅僅是有其自身的樣貌，甚至有著圍繞著林希元神像所產生的敘事脈絡，且有多種跡象表明，其已經從單一姓氏的唐山祖信仰，轉化為在地公眾的共同信仰，也因此在這許多論述和認知上，從封閉的一元化論述權威，走向開放的多元化論述自由及去權力中心化。如此便已跨越了「土著化」（在地化）的時間範疇，且在祭典、儀式和祭祀者的自我解讀上，蘊含著更多的包容性和靈活性，最終形成宗教信仰「解殖」的現象。

對此，本文欲從傳統的明代史料、文獻出發，藉以還原中國明代社會中的林希元，以說明其是以中國明代歷史的何種面向形成信仰，藉此呈現出一元化的論述權威。繼而，從民間故事、傳說的流傳脈絡來分類現今廈門、金門烈嶼及彰化王功在選材與著重面向上的不同，藉以解析區域上是如何抉擇林希元？而他在不同的空間中，究竟是聖賢、祖先，還是神明？對於彰化王功林希元聖賢祖廟又是如何形成自成一格的在台敘事脈絡？以及其又是如何從祖先信仰走向共同信仰，以實踐在地化後的「解殖」需求？最後則是透過田野調查的初步成果，來說明當地情感的建構是如何解殖一元化論述權威的理解，

⁶ 吳睿叡，《思想的受困：世界重返臺灣》（新北市：衛城出版社，2016年），頁15。

並達到臺灣優位的多元並存的論述。

另外，由於本文所徵引的史料內容，在時間的跨度上，上至臺灣荷治末期，下至現代，實際上各時期的地理、行政名稱殊異頗大。光以廈門為例，其在明、清時代均非行政名稱，而僅僅是泉州府同安縣下轄的一座島嶼，或是地理名稱，要待至民國以後，廈門才正式成為行政區名——廈門市，而同安反成為其轄下的縣，之後同安又改縣為區。因此如按照各時期的地理、行政名稱進行書寫和論述，勢必產生閱讀上的紊亂和不便，為了行文與閱讀便利，本文將一律以現代地理與行政區名稱進行指涉和書寫，在此特別說明，也尚祈見諒。

貳、史料與傳說：明代歷史上的林希元

一、傳統史料、文獻的記載

生於明代中期的閩南士紳林希元（1481-1565），字茂貞，少時又單名巒，號次崖，別號為武夷散人，為福建省同安縣翔鳳里麝圃山頭村人（今廈門市翔安區新店鎮）。其是明正德十二年（1517年）的進士，最初授官南京大理寺左評事，至明嘉靖世宗（1507-1567）即位，乃上疏〈新政八要〉⁷，主張廢除前朝所設的十三省鎮守內臣，一時聲名大噪，因而被拔擢升官，但隨即因執法剛正不阿與長官爭執，遭貶為安徽泗州判官。在泗州任官的期間，適逢當地水災、饑荒，內亂伺機而起，林希元透過古代治荒的方法，結合自身一系列的試驗，終在三年後將災荒弭平，後因巡按御史酒醉而無禮對待，其乃辭官歸鄉。⁸

⁷（明）林希元著 林海權點校，《林次崖先生文集》（北京市：商務印書館，2018年），卷一，頁1-8。

⁸（明）蔡獻臣，〈林次崖先生傳〉，收入《林次崖先生文集》，頁481。

在林希元歸鄉的三年間，中央朝廷爆發了「大禮議」政爭，為了應付首輔楊廷和（1459-1529）等保守勢力，與明世宗同為南方人的中央政要張璁（1475-1539）、桂萼（1478-1531）乃向林希元謀劃策略。⁹待政爭過後，林希元重新被起用為南京大里寺副，並擢升廣東按察司僉事兼嶺南學，重新挽救了當地瀕臨破產的鹽、屯二政。¹⁰而後又因天下饑荒四起，其乃將過往於泗州救荒的經驗總結上疏〈荒政叢言〉¹¹，獲得明世宗賞識，並且頒行天下，隨後再被推舉為南京大理寺丞，滿三年後再改任為北京大理寺丞。於大理寺丞任內多次就遼東兵變一事向當權強諫，而被貶為欽州知州。由於欽州當時百廢待舉、民不聊生，且接壤的安南又有政變，因此林希元除了悉心治理欽州外，也藉此倡議主戰安南以收復失土，因此中央朝廷再次擢升其為廣東按察司僉事，並分巡海北兼管兵備珠池，以負責徵集主戰安南的武力。¹²然而，中央朝廷對於用兵安南的意見不一，並且展開政爭，使得林希元最終以拾遺罷官歸鄉。

由於林希元出身於福建同安海濱之地，當地本是依海維生、饑荒寇盜的多發之地，這也無疑使得林希元自幼便有了海洋意識，當時明朝中央厲行海禁的政策之下，林希元也透過早年的親身經歷，將此一地域的秩序和運作，反映在其地方施政上，因而帶出了全然不同於中央海禁構想下的地方視角。從明弘治五年（1492年）所發生的一次海寇侵擾事件，即深刻地形成了少年林希元對海洋貿易的

⁹（明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集·復京中故人書》，卷五，頁130。

¹⁰（明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集·陳民便以達明詔疏》，卷一，頁26-31。

¹¹（明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集》，頁13-25。

¹²吳鵬基，《明嘉靖年間林希元的地方治理觀念與實踐》（台南市：國立成功大學歷史學系博士論文，2024年），頁140-199。

認識，整起事件的事發地為白嶼下方的劉伍店（即今廈門劉五店港區），林希元由此理解到盜劫當地漁民的海寇，原來是烈嶼做轉口貿易的洪姓大族，且地方官員亦參雜其間，以致後來遭受侵擾的地方求助無門。¹³這無疑開啟了少年林希元對於透過海洋進行貿易的觀念，也因此在此後的許多思考、作為上，均凸顯了其成長於沿海的地方觀點與視角，所以在林希元歸鄉閑住後，仍舊是以鄉官的身分，關懷家鄉的事務。

對於中央政府海禁政策的限制下，該地的海洋商貿實際上另有一套屬於該地域性的隱藏秩序，其中海寇、倭患騷擾劫掠的問題頻繁，而佛郎機人（葡萄牙人）並非冊封國卻非法來華貿易的情況也屢見不鮮。對此，林希元認為即便中央有海禁政策，仍應該以當地民生為優先，因此其除了多次以書信為地方官提供禦寇的策略外，也企圖為有利於民生的佛郎機人來華貿易做政策建議。首先，他認為佛郎機人的到來不但有助於沿海居民的生計，對寇盜的勢力也能有所節制；再者，特別是在沿海地區發生飢荒時，大量窮民在走投無路的情況下，多會投身寇盜，使得地方治安失序、造成破壞，因此在兩相權衡之下，佛郎機人的來華貿易，無疑是利大於弊，所以應該以地方民生和秩序為考量，以突破明代的祖制，讓佛郎機人按例抽分、合法繳稅。¹⁴然而，隨著寇盜問題的日益嚴重，海禁政策的執行也日趨嚴格，中央厲行海禁政策的大員朱纨（1494-1549），開始掃蕩沿海盜寇，甚至是直接封港，企圖訴諸武力，以極為強硬的方式，將海禁政策貫

¹³（明）林希元始修，（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁39、41。

¹⁴吳鵬基，〈十六世紀閩南士紳林希元的海貿觀念〉，收入《「從 Formosa 航向東亞」海洋史論文集》，台南市：國立成功大學歷史學系，未刊稿。

徹到底。

儘管有許多跡象表明，林希元家族也在從事海上貿易，並且頗具影響力，以至於許多船隻會掛上林府的旗號往來海上。這在厲行海禁的朱紉眼中看來，林希元就是違反海禁、通番接濟的窩主。不僅利用貢舶貿易與海禁政策的限制，趁機交通沿海私商，與外國商人互市，從中獲取暴利，因而獨佔民間貿易之利益，是反抗傳統海禁政策的中心勢力。¹⁵對此，林希元也加大力度展開了種種的反駁，並進一步凸顯地方對海貿依存的現實情況，他也以此為依海維生的在地生民發聲。而後朱紉的死，雖讓海上貿易更加的繁盛，但治安失序的狀況也更加嚴重，以中國人為主的倭寇集團橫行海上、四處劫掠地方。而與此同時，剿滅倭寇、開放海禁的聲浪也逐步成形，其中以林希元最初倡議設置的安邊館，以視沿海為邊疆以安之，其後安邊館演變為靖海館的靖海弭寇的功能，¹⁶最後改為海防館的海防管理兼督舶餉等工作，乃至於最終海澄增設縣治等，¹⁷這一切過程都影響了後來的海禁開放，可以說林希元從在地方民生方面著力，最後影響國家整體政策制定的走向。

另一方面，以林希元的生平表現來說，不僅僅是在政治方面的呈現，另一個較為人所關注的點則是在學思的應用上。從其生平的學思來說，因出生於閩泉海濱之地，所以自幼的成長環境、學習過程都圍繞著父族輩所擁有的海濱產業，這也讓林希元從小的訓練、思維和理念，致力於解決地域社會的實際問題。雖說在踏入仕途的過

¹⁵ 林麗月，〈閩南士紳與嘉靖年間的海上走私貿易〉，《臺灣師範大學歷史學報》（臺北：臺灣師範大學歷史系，1980年），第8期，頁100。

¹⁶ 劉玉婷，〈「朱紉之死」與閩南士紳林希元——兼論嘉靖年間閩南區域秩序之變遷〉，《明史研究》，第20期，頁25。

¹⁷ 吳鵬基，《明嘉靖年間林希元的地方治理觀念與實踐》，頁261。

程中，他仍不免要接受傳統儒家經學的洗禮，但不同於典型的單一師承，在對經學義理的學習過程中，林希元有著更多的是與友人的討論、闡發與辯證，這也讓其在傳統儒學一脈相承的學習框架有所突破。林希元在學無常師的狀況下，以儒家的經學義理定位其為生民立命的目標，而從史學中的案例去汲取經驗，而將其父所教授的實用性技能徹底應用，可以說其將所有的學思實踐到了地方治理層面，¹⁸這也是何以其作為在受到地方社會崇拜之餘，亦能依靠學思將精神延續，以至於形成信仰。

綜觀上述來說，林希元在仕宦方面有許多的歷程，大致是以中央大員到地方鄉官，再從地方鄉官而為在地鄉紳，當中經歷了多次身分的轉變，但不變的是其透過自身的學思和理念，堅持以地方治理的角度來看待國家政策的利弊與虛實，甚至不惜以自身的仕途來爭取真正能惠及地方民眾的政策。而以著力點來看，林希元從漳泉海洋貿易與盜寇的問題，到泗州災荒的荒政賑濟；從廣東鹽、屯與學政的改革，到北方大同、遼東兵變的處理；從欽州的重建振興，到主戰安南收復失地；從地方的請賑、禦寇，到海貿弛禁、設安邊館等，表現出了其在鄉土、海洋、貿易、邊疆的觀念和治理意識。雖說林希元多次遭到貶謫，在其文集中也多次表達出鬱鬱不得志的情緒，但從後見之明來看，林希元的爭取和犧牲，確實也為往後的地方民眾帶來了正面的利益，因此從其在當時代的相關作為來理解，林希元本身便不再只是作為明代的歷史人物存在而已，更重要的是為地方生民立命的精神傳承。

¹⁸ 吳鵬基，《明嘉靖年間林希元的地方治理觀念與實踐》，頁42。

二、民間故事、傳說的流傳

對於林希元的其人其事，除了傳統史料、文獻方面的成文記載外，其實尚有許多流傳自民間的故事與傳說。然而，這類民間的鄉野雜談並未見於林希元本身的文集或其相關著作之中，甚至也未曾出現在傳統的史料、文獻記載，但從現今口述訪談與敘事採集的經驗來看，關於林希元的民間故事與傳說的傳佈，實際上比其在歷史方面的真實作為來的廣泛，且在傳承上也多半較為人所熟知。對於民間的鄉野雜談流傳來看，實際上在不同的地域社會中，也有著地域社會間本身所呈現出來的差異性，除了在脈絡上會凸顯出該地域社會所著重的面向外，在內容方面也會有所變化，進而形成現今關於林希元信仰上的多種面向。

以今日廈門市同安區所流傳的民間故事與傳說來看，其所採集到的民間故事、軼聞約略有十則，包括：〈大嶝探親種樹〉、〈收烏鴉精〉、〈反迷信（辭教）〉、〈認親〉、〈目金錢做人（木雞腿）〉、〈白嶼約言〉、〈帶兵征討越寇〉、〈鬥氣彭欽廣〉、〈贊家鄉〉、〈直斷犬噬鶴〉¹⁹，但從金門大嶝島、烈嶼流傳至臺灣彰化的相關民間故事和傳說，較為人所熟知的則是有〈大嶝探親種樹〉、〈收烏鴉精〉、〈反迷信（辭教）〉、〈認親〉、〈目金錢做人（木雞腿）〉等；另外，從後來各地的口述採集紀錄中，彰化地區則有收入了一篇〈作女婿〉的傳說。²⁰以下將針對各民間故事與傳說分別摘要與綜合分析。

¹⁹ 林水波 主編，《理學名宦林希元》（北京：中國文化出版社，2016 年），頁 202-221。

²⁰ 林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》（彰化縣：林希元祖廟第十七屆管理委員會，2023 年，頁 49-58。

1. 廈門市同安區：

- (1) 〈白嶼約言〉：該篇章是在講述時任南京大理寺丞的林希元，因見少年洪朝選談吐不凡，便將姪女林瑞英嫁與他，並以家族私產白嶼作為嫁妝，而後白嶼也成為洪厝村洪朝選之父洪鄭川的祀業。

21

- (2) 〈帶兵征討越寇〉則是在敘述因越寇入侵廣東沿海，時任廣東按察司僉事分巡海北兼管珠池兵備道的林希元擺兵布陣、動員百姓，使明軍不戰自勝的故事，此一故事可與《文集》相佐，但該鄉野雜談與傳說則更具故事性。²²

- (3) 〈鬥氣彭欽廣〉是在說明林希元舉官前因家境貧寒，致使其妻受財主彭廣欽調侃，待日後彭廣欽因殺人背負命案，時任南京大理寺正的林希元拒絕收賄、秉公審理的軼事，而此事則在《林氏家譜》可佐。²³

- (4) 〈贊家鄉〉則是以明嘉靖皇帝忌憚林希元家鄉風水極好，恐出賢能與之爭天下，因此派周德興到山頭點穴、斷龍脈。

- (5) 〈直斷犬噬鶴〉是林希元任大理寺評事時，獵戶的家犬咬死宮娥的鶴，為免獵戶受宮娥與太監聯手治罪，因此以司法論斷、護民。

由此不難發現，僅流傳於廈門市同安區的五則民間故事和傳說，

²¹ 相關說法曾於 2006 年 5 月間，於廈門翔安區馬巷鎮陳下厝村發現一份簽訂於 1913 年的〈白嶼約言〉，當中曾寫道：「白嶼為洪厝洪鄭川公祀業。」而洪鄭川即為洪朝選之父。

²² (明)林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集·賞功謝恩疏》，卷三，頁 71。

²³ (明)林希元始修，(清)林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁 2-4。

多是以林希元為宦後的施政作為來進行相關情節的增添，雖說在內容上有許多荒誕、誇誤之處，但多以廈門市同安區當地的概況為背景，且其出發點也較為貼近史實，其中甚至不乏有遺址或是文獻可徵，在表述上也較具有與傳統歷史、文獻相呼應的現象，顯示出該地所流傳的民間故事與傳說擁有相當強勢的歷史論述權威。

2. 金門地區

- (1)〈大嶝探親種樹〉是以林希元中舉後，初授南京大理寺評事後歸省，到金門大嶝島田墘村拜訪母舅鄭撞遲，因見前來迎接的鄉親長老年紀多中、壯年，經查才發現此地深受西北部的海風侵襲，導致村民多中年夭折，因此乃率民堆七星沙墩，並廣植防風林以護當地生計。
- (2)〈收烏鴉精〉相傳是發生在大嶝島與蔡厝之間，退潮後會顯現一條名為「蔡厝蹠」的沙洲可走，但傳說該處有一隻烏鴉精，見人踏蹠，便會幻化成美女蠱惑路人，再藉機啄瞎路人雙眼、攝其精血，時任私塾執教的林希元，為了為民除害，乃隻身過蹠，並以襁褓勒死烏鴉精。

從這兩篇的敘事內容來說，在廈門、金門和彰化地區所流傳的版本均相差無幾，大概都呈現了林希元對於金門大嶝島方面的貢獻，但值得一提的是，在走訪金門當地踏查時，仍然可以見到號稱是當年林希元所親手植栽的喬木及退潮後的沙洲。由於此二則民間故事和傳說，其內容的發生地為金門，在傳統歷史、文獻上的幾無可徵，顯示傳統歷史權威的論述已有所減弱，尤其是〈收烏鴉精〉的傳說，在某些情節上近乎志怪，或可視為金門一帶風土民情的延伸。

3.彰化地區

- (1)〈反迷信（辭教）〉的故事則有兩種說法，一說是林希元在擔任私塾時，因遭人譏笑得錢不如僧人一夜為亡者念經超渡，憤而撰詩反諷神佛之迷信；另一說則是員外禮聘林希元教子讀書，但員外之子不受教，而員外未能嚴管，反而求道禮佛、聘僧說法，因此林希元憤而辭教，並撰詩反諷神佛迷信。而這兩種版本當中所提及的詩文皆相同。
- (2)〈目金錢做人（木雞腿）〉，大概是彰化地區最為人所熟知的故事，然而彰化所流傳的版本也與廈門有所差異。在彰化地區所流傳的版本，大致是講述林希元中進士前窮困潦倒，乃削木頭當作雞腿，沾上醬油以畫餅充飢，但恰巧鄰居的雞隻走丟，而鄰居又見林希元餐餐均食雞腿，便誣陷林希元偷雞，後在觀音廟擲筊，觀音也直指是林希元偷雞，但最後卻是在其倒塌的書簍中看見被壓住的雞隻，並取出木雞腿澄清，這才還林希元清白，而在林希元中舉之後，為免神佛迷信之說，因此憤而拆廟。至於在廈門所流傳的版本，則是雞隻在書簍被尋獲後，林希元百口莫辯，含冤莫白，待中舉後，便鑄造錢佛觀音並當眾砸毀、廢掉宮廟，藉此告誡世人莫「目金錢做人」。
- (3)〈認親〉在廈門則是相傳林希元是由蔡姓人家過繼到林家，待林希元中舉後，兩家人搶認親的故事，但在金門地方上則轉變為施姓人家所過繼，至於彰化地區則是又轉變為陳姓人家。然而，值得一提，彰化王功地區部分也祭拜林希元的陳姓，依據此一基礎，其亦認同為林希元的姻親或後代，顯見在各個地方上與林希元家族連結不同狀況。

(4)〈作女婿〉則在臺灣民間有眾多版本，雖說主人翁也各異，但內容如出一轍，以林希元作為主角，大概是敘述其未顯貴時，遭到妻家冷落、羞辱，待中舉後則又受到岳父母的款待，顯盡民間社會的世態炎涼、嫌貧愛富，然而依據林希元於《文集》中，並未有相關的紀錄，甚至不乏其對於妻子娘家人物逝世的悼念與追憶，因此該故事或許僅是呈現出早期閩南民間對於中舉的一種社會氛圍，並將此附會於林希元身上。

〈認親〉則凸顯了各地域社會基於聚族連結的需求，將故事對象有所轉換，至於〈反迷信（辭教）〉、〈目金錢做人（木雞腿）〉、〈作女婿〉都是以富人之家驕縱凌貧為背景，其中〈作女婿〉則又與臺灣民間故事〈李門環〉極為相似，²⁴儘管〈作女婿〉在口述採集中，是以林希元做為主人翁，但故事情節對照歷史文獻進行考證，實際與林希元在親友關係間的互動狀況差異極大，因此該篇可能有張冠李戴之嫌，或是基於當地社會的需要而加以移植成說。

從地域性的流傳脈絡來分析，〈大嶝探親種樹〉、〈收烏鴉精〉等相關故事、傳說的發生地本身就位於廈門市同安區與彰化之間的金門大嶝島，而此地亦為林希元母親鄭瑞娘的娘家，至於金門烈嶼的洪姓大族則與林希元有姻親及商貿關係，是以金門大嶝島、烈嶼皆有相關故事的流傳，因此對於此二則篇章的內容幾乎相同，但以彰化地區所流傳的上述四則篇章，則在版本上與其他地區存在著極大差異，甚至〈作女婿〉一文，僅在彰化地區流行。

對於地域社會而言，民間的鄉野雜談和傳說顯示了該區域對於人物崇拜所形塑的共識，也意味著該區域基於融合、聚族等實際需

²⁴ 林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》，頁 51。

求，對於這類鄉野雜談和傳說透過口傳故事有所選擇，甚至是有所加工、改編。以金門、彰化地區所選擇和加工、改編的〈大嶝探親種樹〉、〈收烏鴉精〉、〈反迷信（辭教）〉、〈目金錢做人（木雞腿）〉、〈認親〉、〈作女婿〉等篇章，其內容多集中在林希元的清寒苦讀、奮鬥為民精神，且在實際的主旨上，也多半是以證明其高尚的人格意志為主軸，顯示該地域社會對源自同一標地的民間故事與傳說的著重部份，表現出了基於在地化需求而從不同方面將林希元作為典範的仰賴和信任，這不僅表現在移民社會所重視的風土生存環境的改造、不畏遭人貶低的艱苦打拼精神，也形塑出現今日廈門、金門及彰化地區對於將林希元作為祭祀對象的不同詮釋。

參、空間與意識：對林希元認知的變遷

一、聖賢、祖先或神格化

以地區民眾對於林希元的認知來說，在不同的時空環境下，本身就會有不一樣的定位，但較為特別的是，林希元在生前便已有神格化的形象，其發生可謂甚早。對於明代中期的社會來說，時有所聞當官為宦者作為地方聖賢的存在，但在生前便被當作神明祭拜的情形則較為罕見。從林希元的相關史料、文獻中探尋，其神格化的情況有三次，最早的一次是林希元在遭貶官泗州救荒，因其救荒的形象與作為深植於泗州人民心中，因此在他去職之後，當地人民「憶昔謫判泗州，救荒弭盜，所活二千餘人，家家畫像而神事焉。」²⁵再者，則是林希元被貶官欽州時，因積極建設百廢待舉的欽州，以進行禦

²⁵（明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集·跋門人張銳書》，卷十二，頁331。

寇和收復安南失土，並調整當地稅務、政策，以還財於民、活絡地方資本，所以在去職後，收到門人的書信得知「生祠既建……知士民有委曲為予之意。」²⁶這兩次均是林希元在世時，當地民眾將其神格化進行祭拜的例子。至於第三次則是在林希元逝世後，且較為確切地以神像、專祠的型態所出現，即是現今位於廈門市同安區大同鎮孔廟右側蘇頌祠堂後面的「林公祠」，據傳始建於明萬曆四十二年（1614年），²⁷然此說並未見於史料、文獻。另外，依據明、清時代所修撰的《林希元家譜·文武二進士配享議》中所載：「甲辰（1724年）新廟落成，粧彩神主，孫子奉迎，紳衿入賀，彬彬文雅，嘖嘖稱贊，莫不以名賢起敬、理學為尊……。」²⁸該新廟落成應是指位於當時同安縣屬圍山頭村的「理學賢祠進士第」²⁹。根據上述所載，顯見在清雍正二年（1724年）該祠第落成之前，便已有造像膜拜，至落成後才又「粧彩神主，孫子奉迎，紳衿入賀」，而該祠第內的神像仍尚存至今，未遭到毀壞。

從林希元在世時的「畫像而神事」、「生祠既建」，一直到逝世後的「林公祠」、「粧彩神主」，可見對林希元膜拜、祭祀的形成，始於其對地方有所作為，在去職之後，地方民眾或許基於感念，也或是認為其能在災荒時有所庇佑，因此會將其造像作為神祇膜拜，這也可以視為林希元神格化的初始。然而，從史料、文獻上的紀錄來說，林希元被神格化的事發地點為泗州、欽州，但今日考察安徽、廣西一

²⁶ （明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集·跋門人張銳書》，卷十二，頁331。

²⁷ 林水波 主編，《理學名宦林希元》，頁154。

²⁸ （明）林希元始修，（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁73。

²⁹ 林水波 主編，《理學名宦林希元》，頁156-157。

帶，目前尚未有發現祭祀林希元的相關舉措存在，顯見林希元生前最初的神格化型態並未有所延續，反而是在他逝世後，其出生地一帶的居民以「文宗廷尉」、「理學名宦」、「進士第」等聖賢鄉宦的角度，對其進行祭祀與崇拜，並且延續至今。而另一方面，隨著時間的推移，在麤圃林氏家廟之中，相關的族系、後代日益繁衍，而林希元所屬的族系也開始有所分支為三房，這也意味著林希元出生地對其的祭祀與崇拜，除了聖賢鄉宦的形象外，也開始朝向祖先信仰型態發展，而對於林希元以祖先信仰型態發展的顯著特徵，便是從廈門向海外擴散出去的移民祭祀林希元的型態與方式。

對於林希元以祖先信仰型態發展的路徑，事實上可以從移民的擴散路徑去探尋，其路徑大致有二條：其一是漳州海澄縣到金門烈嶼，再轉往東南亞；其二則是從泉州馬巷廳出海到臺灣彰化王功。由於烈嶼當地的洪姓大族也和麤圃林氏有姻親關係，加上林希元於《家譜》所記載到明弘治五年（1492年）所洪姓大族勾結地方官，而促發的海寇侵擾廈門劉伍店港區事件，³⁰均可佐證漳州海澄縣與金門烈嶼間的來往時間甚早，且互動應當也較為頻繁，而後有一支林氏家族由金門烈嶼轉往新加坡、汶萊，但具體的時間尚不得而知。

至於從泉州馬巷廳出海到臺灣彰化王功的起始，以當地的口述訪談及《麤圃林厝份族譜》的考察，是由林氏家族四房第九世的林晉壁、林晉玉兩兄弟於明崇禎十二年（1639年）遷台，而臺灣是時為荷蘭統治。³¹從這兩條路徑來看，前者所發生的時間跨度較大，但其間有明顯的時間斷層，而後者本身有確切的時間點可依循，且後續

³⁰（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁25。

³¹林火能等編纂，《麤圃林厝份族譜》（彰化：林厝份族親會，1994年），頁114。

仍有他房子孫陸續抵台，因此時間跨度大致可以延伸到清代中期，例如：林希元所屬的三房第十世、十一世的小英官及其子因逢鄭成功入海，而沿海地區被迫遷界，當時「男女入居界內，不許一人出界，而界外之田園悉皆拋棄，播遷之民十戶九困，不衣不食，相繼淪沒。」³²在向內遷界後，小英官之子因無以為繼，乃「從父越界，以取日食，負劫移徙而圖安身……。自展界以後，雖竭力經營，而家計亦不能成立，年登五旬謀利于臺灣，以水土不宜，遂以身故。」³³由此可以瞭解到，小英官及其子為求生存多次越界、移徙，即便後來遷界範圍有所放寬，但仍無法滿足家計，因而渡海來臺。而另一個關於彰化王功更顯著的例子，則是三房第十三世的子孫林哲，其因「在家不得經營，欲圖外出，因往臺灣，亦不能作農，病死臺地番仔挖王爺宮，係山頭人之住所焉。」³⁴文中的「番仔挖王爺宮」即為彰化王功的舊稱，而此地不能作農，屬於倚海維生的海濱之地，因此本在廈門同安倚海維生的麴圃山頭村林氏家族也在此地定居，儘管在對林希元的崇拜上有相同的根源，但從移民的渡海遷居他鄉謀生的角度而言，對於林希元的崇拜實際上已與該信仰的原生地產生了不同的思維模式和自我詮釋。

如果再進一步推斷，無論是林晉壁、林晉玉，還是小英官及其子，抑或是林哲，均是在海禁政策下拋棄原有政權統治，以一種流亡者的心態冒險出走來到臺灣，即便「流亡者存在於一種中間狀態，既

³²（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁104。

³³（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁115。

³⁴（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁123。

非完全與新環境合一，也未完全與舊環境分離，而是處於若即若離的困境……。」³⁵但也很難認為他們對於原有政權統治是有所認同，甚至是有欲移植原鄉文化至臺灣，或是有任何將臺灣進行內地化的舉措；另一方面，適時臺灣也沒有成熟可供依靠的政權或是宗族組織，更遑論有任何強勢文化可以醞釀在地化的形成，因此從這樣的觀點來看，最初這批移民的來台，正實踐著一種「解殖」的思考，即使將林希元木造神像攜至來台，也已跳脫聖賢鄉宦的形象，轉而發展出祖先信仰。

以彰化王功的林希元聖賢祖廟來說，最早的林希元木造神像，相傳是由四房第九世的林晉壁、林晉玉兩兄弟於明崇禎十二年（1639年）渡海攜至臺灣，³⁶而在後設的移民思維脈絡中，林希元明顯形成了唐山祖的祖先信仰型態，這已經與原鄉的信仰型態，有著很不同的面貌。雖說當時臺灣為荷蘭統治時代，但實際上在彰化王功的發展脈絡中，似乎並未見到荷蘭聯合東印度公司在此經營的顯著跡象，反而是陸續遷台的林氏家族二、三、四房在此地戮力經營。雖說當地在祭祀信仰方面，尚有王爺、媽祖等共同信仰，但該家族及其地方對外的互動上，仍然是圍繞著以林希元為核心的唐山祖信仰，隨著時間的推移，也逐步發生在地化的轉換，以建構出自身的敘事脈絡，並擴大其信仰的影響圈，演變成不同於廈門的信仰模式。

³⁵（德）特奧多爾·W. 阿多諾（Theodor wiesengrund Adorno）著 趙勇、趙天舒譯，《奧斯維辛之後：阿多諾論筆選》（北京：北京大學出版社，2024年），頁4。

³⁶林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》（彰化縣：著者自版，2017年），頁40。另有一說則是於十七世紀中葉清乾隆年間，由金門烈嶼分靈輾轉來台，然考察金門烈嶼和彰化王功的神像型態，卻有外型和祭祀風俗上的顯著差異。林火能等編纂，《麤圃林厝份族譜》（彰化：林厝份族親會，1994年），頁494。

二、自成一格的在台敘事

對於林晉壁、林晉玉兩兄弟攜林希元神像入台以來，彰化王功地區便圍繞著林希元神像形成了自身的脈絡，不同於廈門地區的祭祀著重在林希元本身為官仕宦的歷史上，彰化王功地區則更加強調的唐山祖信仰來到臺灣後的發展，以及神像本身在地方上所彰顯的實用性和當地人所嘖嘖稱奇的事蹟，這顯然已經預示了林希元信仰在臺灣的新發展與敘事脈絡。

1. 冒險渡台的敘事

對於林晉壁、林晉玉兩兄弟的渡台動機來看，據傳：兩兄弟原於同安縣的西山上游的水源地耕作水田，而陳姓則是在東邊下游的水尾地耕種，每年春耕雙方都會為了爭搶水源，時常發生爭執，但就在明崇禎十二年（1639年），兩兄弟為了林氏的水田權益挺身而出，引發了林、陳間的械鬥，最終兩人因罪而為了不累及族人，逃亡海外來到彰化王功地區。³⁷事實上，對於該場械鬥並未記載於《同安縣志》或清代所編纂的家族譜之中，其真實性尚無從稽考，但在通過彰化王功林氏家族的口述認知，並比對彰化王功後來所自編文獻，可以肯定的是，在當代的地方共識中，四房第九世的林晉壁、林晉玉兩兄弟，本身是帶著逃亡、脫離政權的意識，並攜帶林希元神像渡海來台，就在兩兄弟來台後，林氏家族的二房及林希元所屬的三房第十世、十一世、十三世基於經濟謀生的理由，也陸續違反禁令冒險渡海來到臺灣彰化王功，³⁸當然隨著族人的後續到來，似乎也說明了林晉

³⁷ 林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》（彰化縣：著者自版，2017年），頁12-13。

³⁸ 筆者透過田野調查，目前彰化芳苑鄉有二房、四房的林氏宗祠，但並未有三房的宗祠，而在族譜方面，則是有三房、四房的族譜，二房的族譜仍在徵集中。

壁、林晉玉兩兄弟對彰化王功的經營是略有所成的。

由於在早期的印象中，孤懸海外的臺灣，不僅是海盜賊寇的多發之處，彰化王功更是臨海未開的蠻荒之地。對於林氏家族而言，最初攜帶林希元神像來台的理由，除卻林希元在歷史上有救荒、禦寇和開港通商的功績外，亦如共同信仰中的媽祖、王爺一般，其尚有祈求海上平安、闢荒和醫病等效用。而隨著林希元神像的來台，因遷徙欲紮根異地的祭祖需求，也象徵著林氏的祖先在此地安居，因此彰化王功地區也成為林氏家族的遷徙開拓的根據地，開始有包括第十三世邦字輩的家屬，以及二、三房的堂兄弟親族，一同來台開拓並且聚族而居。³⁹

2. 祖先信仰的敘事

在林氏家族來台後，對於林希元及其神像本身的詮釋，開始有自身的適應狀態。從對祭祀林希元的起始點來看，據清代續修的《林希元家譜》所載：「迨脩《世宗實錄》時，史館乎本禮部行本省提學查公生死之年月，稱欲為公立傳，茲則〈荒政叢言〉特上之青史矣，仍命有司理學特祠，提學王公世懋祀公學宮。」⁴⁰顯見當時代同安地區在祭祀上，特別著重林希元於「文宗廷尉」、「理學名宦」、「進士第」等聖賢鄉宦的層面或事蹟，而並非作為祖先信仰來崇祀。事實上，即使是現今廈門市的林氏宗族，對於祖先的崇祀仍會追溯至林希元的曾祖父林屯叟，而並不以林希元為起始點。

由於不同於現今廈門市所著重的聖賢鄉宦，臺灣彰化王功地區

³⁹（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁29。

⁴⁰（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏，頁68。

則是直接將林希元神像作為唐山祖進行崇祀，而這也使得此地區對於林希元民間傳說有所偏重，似乎忽略了有關林希元生前為宦的部分，反而如前所述及的〈大嶝探親種樹〉、〈收烏鴉精〉等，強調了作為祖先的林希元，對於地方的建設與功勞，而〈反迷信（辭教）〉、〈目金錢做人（木雞腿）〉標榜了林希元的人格，以說明其身為祖先的作為，當為後代所必仿效的精神與準則，至於〈作女婿〉的故事，則是彰顯了移民胼手胝足，不畏他人貶低的意涵。

其中在台敘事中，較為特別的是在〈認親〉的故事當中，林希元被過繼的對象，從廈門版本中的蔡姓轉為了彰化版本的陳姓。以早期彰化王功地區不同庄之間為了爭奪養蚵用地，時常發生「庄拚庄」的械鬥，以當時彰化芳苑的另一移民大宗便是穎川、鑾井陳姓來看，這類故事的轉變或許說明了一種異姓移民間團結合作的策略，以至於現今彰化芳苑的部分陳姓也認定自身為林希元的後代。

3. 神尊造像的敘事

現今林希元聖賢祖廟中，共有兩尊主要的林希元造像，其中一尊被稱為「來台開基祖」，另一尊則是被稱為「在台二代祖」，材質皆為烏沉香木。前者據傳是由林晉壁、林晉玉兩兄弟渡海帶來臺灣的，而後者則是由鹿港師傅重新雕刻而成的，至於為何會有兩尊林希元的造像，這其中的緣由是與日治時期所發生的一起神尊盜竊案有關。

⁴¹該案的時間推估約為 1904 年，由於當時林希元的「來台開基祖」

⁴¹ 據地方曾經歷該事件的當事耆老林連宗筆述：日治時期王功地區為了發展地方建設，因此備有許多的木料，但卻常常遭竊，是時王功警察所的巡佐要求保正想辦法抓賊，而保正在無計可施的狀況下，乃求助林希元神像桃枝出字，即便所顯現的字直指犯人為「通之外孫」，但在沒有具體證據的情況下，該案乃不了了之。然而，「通之外孫」烏蹄仔卻因作賊心虛，連夜將林希元神像偷走，並打算以柴刀劈砍投入灶火焚化，但僅僅砍了神像部分頭部投入灶火中，便散發出

造像為了協助指點木料竊案便以桃枝出字，然而嫌疑犯卻因心虛，唯恐偷竊木料一事遭發現，因而將林希元的神像盜走，並以刀砍、焚化神像頭部，但因神像烏沉香木的材質，經火焚燒而香味四散，未免盜神像一事東窗事發，最終將神像其餘部分埋藏於海邊，直至 1948 年才被意外尋獲，並且修復供奉。在林希元的「來台開基祖」造像失竊的這段期間，彰化王功的林氏宗族另外聘請了鹿港的神像雕刻師重新以烏沉香木雕刻林希元的造像，並以「在台二代祖」稱呼之，在很長的一段時間代行了「來台開基祖」的許多工作。值得一提的是，「在台二代祖」的神像造型，為鹿港雕刻師根據眾人口述所雕刻、彩繪而成的，之後在找回「來台開基祖」時，鹿港雕刻師又再仿照「在台二代祖」和眾人的口述進行修復，因此兩尊造型相似的林希元造像，不僅神情差異頗大，在冠冕的部分也來自臺灣鹿港雕刻師的理解，而與原鄉林希元造像的冠冕也有所不同，充滿著眾人對於林希元的想像與理解。

對於林希元「來台開基祖」造像失竊時，林氏家族隨即再請鹿港雕刻師雕刻「在台二代祖」的舉措，實際上有其積極的意義。由於當時對林希元的崇祀，已從最初的唐山祖信仰，逐漸轉換成地方上的共同信仰，祭祀圈的範圍也開始擴大，已經並非單純的僅有林氏家族在祭拜，也開始有異姓鄰人或是他庄的人前來膜拜。而在祭祀的涵義上，除了相關的平安祈福、慎終追遠外，求醫、問事、互助、闢

陣陣濃厚的烏沉香氣，為了怕香氣驚動左鄰右舍，因此決定帶往海邊埋藏，後來烏蹄仔也因此發瘋。而後在西元 1948 年，當時正在念小學四年級的林連宗，為了添補家中燒飯柴火，在長輩的授意下，乃將家前坎腳處的「木麻黃樹頭」挖回家曝曬，直至傍晚長輩返家，突見院中的「木麻黃樹頭」好似佛像，後在林連宗的祖父指認下，才確認該樹頭正式遭竊失蹤多年的來台開基祖——林希元神像。

荒或調解糾紛，亦成為了祭拜林希元神像的一項動機。由此便可以瞭解到，對於林希元的詮釋已發生了質變，從早期明、清傳統歷史的單一敘事，直到林希元神像開台後，便已開始廣納、吸收在地眾人的各種的理解，並且有其在台的自身敘事和任務，這也表明了一種不同於林希元原生地廈門市同安區的脈絡儼然形成，並且這一脈絡無關任何政權的統治與刻意塑造。

三、林希元精神轉換到解殖

對於林希元信仰的討論，如若僅是從各區域在信仰上所著重的面相進行探究，勢將導致林希元信仰在東亞區域間（廈門、臺灣、金門、東南亞）所展現的整體樣態有所割裂，甚或是在差異性的討論上淪為片面敘事，因此儘管從廈門、彰化兩地的祭祀動機出發，可以瞭解過去以廈門為主的明代歷史性解釋佔有主流地位，但在前述的分析上，彰化王功則是專注在唐山祖信仰為起始，並就林希元的神像為主軸，將民間傳說有所選擇和應用，以形成自成一格的敘事脈絡。然而，這是否意味著關於彰化王功對林希元信仰的崇祀，僅有移民在信仰上的動機和需求，而直接撇除了關於林希元在明代為宦的歷史脈絡？又或者彰化王功地區對於相關的歷史脈絡又是置於何種面向？實際上，對於相關問題的探尋，在與彰化王功林希元聖賢祖廟的長期田調與訪談中發現，其已悄然地將林希元治道為宦的歷史脈絡有所提取，並且進行了一系列的精神轉化。換句話說，也就是彰化王功林氏家族將林希元視為唐山祖信仰的背後，隱含著林氏家族本身對於歷史上林希元於朝野為宦思想、作為的崇拜和奉行，而這也轉化成林氏家族來台後，如何維繫、凝聚家族意識的精神表現。

對於林希元在民間文學的方面來看，其本身大都從民間傳說故

事、現存的林氏祠廟等角度進行敘述，如 1980 年代所整理出來的〈林希元的木雕像及其他〉⁴²、〈林希元反迷信〉⁴³、〈林希元種樹〉⁴⁴等，而彰化王功地區也藉此著重在林希元發跡時的人格與精神，以表達該地所欲強調的道德教育、警世智慧與幼學教育，由此也凸顯出彰化王功移民的自我內在道德觀。而在《林次崖先生文集》與林希元的易、理思想研究上，一直以來均是其相關研究的大宗，這與閩南理學直接承自南宋朱熹一脈，以及福建為明代理學的重鎮有關。而林希元自稱承蔡清的哲學思想，繼而發揚、創立學說，終為明代中期的易、理思想大家，雖說彰化王功當地不見得對於易、理思想有深入或獨樹一格的見解，但卻有文風教化與為人處世上的意義。

而從林希元在安徽泗州的救難災荒經驗，或是針對明代廣東欽州開拓荒蕪的精神，實際上也體現在彰化王功移民救荒災難的互助，以及不畏艱苦開拓的祭祀核心。由於在明代的荒政論述上，林希元依其泗州救荒的經驗，總結出一折〈荒政叢言疏〉，內容敘述其對古往今來救荒方法所進行的歸納和試驗，並將各種方法加以調整、修改，以對應泗州救荒的環境。這樣的情況，實際上對應於彰化王功沿海一帶，移民時常遭到氣候不良、海水侵襲而陷入生存的困境，與泗州的水災頻仍、飢荒時起的情狀有所相似。對此，林氏家族傳統上會透過爐主制度，以林希元的救荒精神做為號召，負責主持贍養救濟、互助扶貧的工作，並且恢復屢遭天災破壞的謀生環境。

⁴² 彭炳華，〈林希元的木雕像及其他〉，收入《同安文史資料》（廈門市：同安縣委員會文史資料工作組編，1984 年），冊四，頁 113。

⁴³ 顏立水，〈林希元反迷信〉，收入《同安文史資料》（廈門市：同安縣委員會文史資料工作組編，1984 年），冊四，頁 114-115。

⁴⁴ 顏立水，〈林希元種樹〉，收入《同安文史資料》（廈門市：同安縣委員會文史資料工作組編，1984 年），冊四，頁 116-117。

至於今日位於廣西的欽州，因作為林希元地方治理與官場歷練的一大主軸，因此也是移民所關注的一項焦點。從林希元自撰的《欽州志》⁴⁵中可以得知，當時明代中央財政失能的狀況下，欽州位於中國與安南接壤的西南邊陲，自然是百廢待舉，當時儘管林希元是遭貶官而來到欽州，但其仍舊秉持其清廉、為民的精神，將欽州整體帶回正軌。而這樣的特點，也讓彰化王功的移民或是地方治理上，喜以林希元的為官之道自居，以作為拉近與當地民眾的距離，或是取得當地民眾信任的前提和途徑，這對於彰化王功的移民在公共服務方面，有著對為宦者的正向約束和道德影響。

另一方面，海洋作為福建沿海居民賴以維生的場域，伴隨著林希元在世時對於海禁的解除與海澄縣月港的開放，海洋也成為了移民渡海來台的交通與謀生方式。從年少林希元於明弘治五年（1492年）所認識到的海寇侵擾事件，似乎便注定其日後對海洋貿易上會有所作為。從其任內多次率兵、民擊退海盜、賊寇外，到後來對於佛郎機人的到來，他也做出了許多辯護，甚至有突破明代祖制，欲讓佛郎機人按例抽分、合法貿易等舉措，甚至捲入了朱紈蕩海自盡一事，最終在明代海貿弛禁史上，林希元透過管理機構的層層演進，促使了漳州海澄設縣，並在明隆慶元年（1567年）開港通商。⁴⁶而在清代續修的家譜中，也幾次提到林氏後人曾與將產業轉賣鄭芝龍，甚至追隨過鄭成功於海上進行貿易，這些都顯示出在林希元對海洋意識及貿易維生的開放性思想。⁴⁷而以這種角度出發，也就不難理解林氏

⁴⁵ （明）林希元，《欽州志》，收入《天一閣藏明代方志選刊 冊19》，台北市：新文豐出版社，1985。

⁴⁶ 吳鵬基，《明嘉靖年間林希元的地方治理觀念與實踐》，頁230-231。

⁴⁷ 吳鵬基，〈十六世紀閩南士紳林希元的海貿觀念〉，收入《「從 Formosa 航向東亞」海洋史論文集》，台南市：國立成功大學歷史學系，未刊稿。

家族何以在原生地遭遇嚴重的械鬥後，義無反顧地選擇攜帶林希元神像勇於冒險渡台，並且來到了與原鄉麴圍埭（圍海造田）環境相似的彰化王功一帶，繼續依靠著大海維生。

從彰化王功林氏家族的移民角度出發，大致可以瞭解其將林希元治道為宦的歷史脈絡鎖定在民間文學、易理思想、泗州救荒、欽州治績和海上貿易等層面。而這些面向的提取，皆與移民所實踐的社會場域相關，並且將根據需求的進行祖先信仰的精神轉化，形成一種社會共識以利於該地的凝聚與發展。而這也意味著林希元在歷史上的作為和思想，除了是移民作為後世行為參照典範的唐山祖外，也逐漸在祭祀上成為護佑災荒、順利拓墾、海上平安，甚至是送子添丁的神靈，在這樣相當實際的複合性功能之下，有關林希元信仰的祭祀圈也有所擴大，因其與彰化王功當地人的生活開始緊密結合，影響所及並不僅是林氏家族的祖先崇拜與信仰，而是開始遍及當地其他的異姓人士或家族。這種因於移民和地區特質，進而將歷史涵化的過程，也表明了信仰並非一成不變，或是僅有單一脈絡的解釋，而是會隨著不同的環境需要，形成一種動態、演變的社會共識。

肆、重構到解殖：信仰變化與情感建構

一、祖先崇祀到共同信仰

從歷史文獻、民間傳說、崇祀目的和敘事脈絡來說，彰化王功的林希元聖賢祖廟已然不僅僅只是以明代歷史所建構的一元化解釋和傳統建構，尤其在臺灣彰化地區有著當代多元化的表現。對於林希元從唐山祖到共同信仰的演變過程，除卻轉化歷史脈絡而形成的當地精神象徵外，實際上也與其祭祀組織的變化息息相關，隨著祭祀組織的演變，也會很直接地影響祭祀圈的擴大，甚至是與臺灣其他縣市的廟宇間來往、分靈，展現出更多元的型態。

以彰化王功的林希元聖賢祖廟肇建之前，作為林氏家族唐山祖的林希元信仰，起初並非是以家廟的型態出現，而是以家庭祭祀的狀態呈現。早期林氏家族會將林希元「來台開基祖」造像輪流請至家中負責供奉，並在每年林希元的千秋誕辰日（農曆 9 月 30 日）進行擲筊，選出一位爐主和四位頭家，而林希元「來台開基祖」造像主要安座的地點，便是在爐主家中，而四位頭家則是要負責出資協助各種儀式和慶典的費用，待來年再透過擲筊，將神像和餘下資金轉交給新爐主。對於爭取爐主的誘因，據說除了具備林希元神像認證聲望、事業興旺以外，只要獲得安座機會的爐主，家中均會添男丁，⁴⁸在家族、人丁興旺的誘因下，林希元「來台開基祖」神像成為了爭相供奉的對象，由此也顯見林希元神像開始出現了生殖添丁的信仰效果。

另一方面，隨著林氏家族與地方的連結和開枝散葉，關於林希

⁴⁸ 林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》，頁 44。

元信仰在當地日常生活中的功用也日益加重，當地庄民只要是病痛、疑難雜症，便會將林希元的神像從爐主家中請至公廳，藉著林希元祖的乩身驅動桃枝寫詩詞、賜藥方，藉此以緩解庄民的身體病痛。由於當時賜藥方均需從林希元祖神像底座刮削木屑做為藥引，因此當地也盛傳一句俚語：「俺祖那有聖，尻川就要痛。」⁴⁹對此可以發現，林希元信仰從最初的唐山祖信仰，逐漸因於彰化王功當地的地理環境，結合其過去弛禁海禁、收復安南失土的形象，漸漸形成彰化王功一帶海上商貿、拓墾闢土的守護神，甚至是因其在明代災荒賑濟的意象，而成為生殖添丁、醫療施藥的護生神靈，而這也是林希元祖信仰轉化成地方共同信仰的表徵。相較於現今廈門市同安區仍遵循著傳統歷史、文獻的一元化論述所造就的聖賢鄉宦，彰化王功地區儼然呈現出了多元論述的發展。

由於林希元造像已然成為彰化王功地區日常生活中所不可或缺的信仰，這也是何以林希元「來台開基祖」神像於 1904 年遭竊時，林氏家族會緊急聘請鹿港雕刻師，再重新雕塑一尊林希元「在台二代祖」神像，以維持當地信眾在日常生活上的需求。至於當時被懷疑盜竊林希元「來台開基祖」造像的嫌疑犯——烏蹄仔，據說後來因此瘋瘋癲癲的，似乎是在藉此來躲避群眾的懷疑和追問，因此王功當地也流傳了一句俗諺：「烏蹄仔偷請希元祖——假肖！」⁵⁰由此也可以說明林希元造像失竊的過程，而考察兩座林希元神尊，亦可以確切地證明該事件的真實性，而在 1948 年失竊的「來台開基祖」神尊被尋回後，兩座神尊便開始有了任務上的分工。為了避免神尊再次遭竊，經過林氏家族商討，「來台開基祖」除了每年在爐主家移轉外，

⁴⁹ 林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》，頁 8。

⁵⁰ 林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》，頁 46-47。

不再至公廳舉行任何祭典，如果遇到鄉民請託辦事或拜天公時，則是由「在台二代祖」代為出公廳。⁵¹而在神尊失而復得後，更加深了王功地區對於林希元的信仰，除卻該神尊在宗教上的祖先、神靈意義以外，或許在日常生活中所扮演的積極角色，才是何以林希元聖賢祖信仰會在當地會如此受眾的原因。

隨著兩座神尊的事務性分工，林希元聖賢祖信仰顯然有著更進一步的凝聚和擴大。主要是「來台開基祖」失而復得的緣故，因此是以林氏家族內部輪轉為主，對於林氏家族及其親屬有更強的凝聚，而「在台二代祖」則是以凝聚本身的基礎上，再次擴大其對外關照的地方信眾，甚至是影響了戒嚴時期的地方軍事建物的拆遷。這種共同信仰的形成到擴大，是以 1982 年當地信眾聯合林氏家族肇建林希元聖賢祖廟作為最顯著的表徵。⁵²由於當時建廟的地基與軍方的國有土地相連，且在相連的土地上有軍事碉堡和瞭望台，佔據了部分的建廟地基，對此為了取得完整的建廟地基，且避免軍事設施有損廟宇的觀感，林氏宗親乃透過同鄉的立委、縣長出面與軍方多次協調，後在軍方考量該軍事碉堡與瞭望台早已呈現廢棄狀態，並未有實際的運作，因此乃同意拆除還地。而林希元聖賢祖廟也成功地於當年度的農曆九月落成，而在神尊座位的安排上，「來台開基祖」坐鎮大殿神龕正中，且永駐不再出廟，而「在台二代祖」為方便進出神龕，代表「來台開基祖」參與各式參香慶典，則坐鎮在左邊第一順位。

⁵¹ 林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》，頁 78。

⁵² 對於現今林希元祖廟的建置過程，還要追溯到吳紹欽、林玉女夫婦的發願捐地建廟。林玉女最初是在海灘上挖取、撿拾海鮮貼補家用時，結識了檢海哨崗的士官長吳紹欽，不久兩人結為夫婦，後在 1982 年因吳紹欽患重症，乃向林希元祖發願，若能脫險，當獻地建廟，而在痊癒之後，乃履行承諾無償獻地，不足的部分則由宗親林東立、林有利補足。

林希元聖賢祖廟的建成，對於林氏家族在台傳承了數百年的爐主制度也開始有所變革。由於神尊已永駐不再出廟，以方便各地方的信眾隨時可以參拜、求事，因此每年輪轉於爐主家中供奉的型態也自然消停，但每年仍然會擲筊選出一位爐主和四位頭家，除了不再專門由爐主供奉外，其餘的例行性事務依舊維持。由此可知，林希元聖賢祖的供奉場域，已然從私家場域走向了公眾領域，而在場域的開放後，也意味著林希元聖賢祖廟跳脫了宗祠的概念，直接定位成異姓共祀的公廟，隨著非林氏家族參與的人數增加，以及公眾對於林希元聖賢祖廟的需求和貢獻程度的加大，為了能讓更多人分享林希元聖賢祖恩澤，林氏家族也順應著多元開放的趨勢，在 2003 年首次開放非林姓的信眾參與爐主、頭家的擲筊，也由洪姓擔任首次的異姓爐主，⁵³這也是林希元聖賢祖正式成為共同信仰制度化的起始。另外，值得注意的一點，林希元聖賢祖廟在共同信仰的基礎上，也有持續開枝散葉、四處扎根的現象，此一現象具體在 2003 年首次開放非林姓的信眾參與爐主、頭家擲筊後，也陸續有與其他廟宇進行交流與分靈。

總結來說，該廟的肇建並非是出自唐山祖信仰的祭祀，而是基於共同信仰的緣故和需要，因此其從渡海來台所顯示出的差異化，到自成一格的在台敘事脈絡，以至於最終走向多元開放的型態，除了彰顯出林希元聖賢祖的解殖過程，也說明了其從中國古代歷史、民間傳說的一元化敘事脈絡，在來到臺灣之後，透過祖先信仰和日常生活需要的涵化，無論在場域或者是受眾上，均走向了以彰化王功地區為主體的多元開放與論述。

⁵³ 林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》，頁 83。

二、當地情感的多元建構

從現今地方公眾對林希元本身的情感來說，其建構了地方願意合作、互信的共識，甚至是使信眾相信在地優位的社會紐帶。通常為了能較為系統性地闡述公眾情感脈絡，會針對該地的公眾情感脈絡進行分析，以建立起一套兼顧歷時性與共時性雙重要求的在地公眾情感系統。⁵⁴而在這一方面的考察，如同「情感是靈活的，反本質主義，反決定論，社會建構主義的，具有文化相對性和獨特性。」⁵⁵顯見情感並非一成不變外，個體在與社會情境、文化脈絡互動下所產生、建構的情感，也有著相對應的文化價值及獨特性，由此當能瞭解地方從情感所衍伸的共識與在地優位的社會紐帶。

如從情感來探討彰化王功地區林希元聖賢祖廟信仰，約略可以區分為三個面向：個人對於林希元的情感投射、地方公眾對於林希元的動態情感框架，以及個人和公眾在對於林希元聖賢祖信仰的復古與創新。首先是個人基於自身所處的社會情境和文化脈絡，設身處地的思考林希元聖賢祖的歷史脈絡和宗教定位，藉以形成個人對於林希元情感的投射；再者，是地方公眾從宗教信仰的層面上，以不斷動態演變的各種物質與非物質所呈現的情感框架；最後，則是個人以自身所建構的情感投射，在考察地方公眾對於林希元所形塑出來的信仰情感後，不斷地進行參與交流、溝通磨合，以呈現的情感互動，以達到地方共識與在地優位的情感狀態，而這也會成為共享、解決共同體範圍內的好處或問題的關係基礎。

⁵⁴ 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（北京：北京師範大學出版社，2020年），頁21。

⁵⁵ （德）揚·普蘭佩爾(Jan Plamper)撰 馬百亮、夏凡譯，《人類的情感：認知與歷史》（上海：上海人民出版社，2021年），頁17。

以個人的情感投射來說，無論是林姓、非林姓，可以是攜帶林希元神像渡海來台的移民，也可以是之後陸陸續續跟進來台的移民，或者是來台移民在此地所繁衍的後代，當然也可以是本身就在當地出身的平埔族。總之其在所處時代的當下，對於彰化王功地區的社會環境自是有一定的認知，因此帶著這樣的認知情境去設身處地的體察林希元本身，皆會產生個人對於林希元的情感投射。這種也許是對歷史文獻的閱讀和口耳相傳，也可能是對民間故事的同理與共感，無論是基於真實的歷史脈絡，或者只是杜撰、附會の後設認知，這都已經是居住在彰化王功地區的個人，對於林希元本身獨具、特有的情感，而這些個人單方面的情感，實際上都是當地情感的單元。

如果進一步將視角延伸到當代地方社會中的公眾，則可以看到不同於個人對於林希元的情感詮釋，而是有著地方公眾對於林希元情感的動態框架。這種地方公眾對於過往人物的情感動態框架，通常以宗祠、寺廟或是紀念館等形式最為顯著，也可能具體表現在對於神像的來歷、服儀裝飾、祭祀場域或供奉儀式等，而這種情感動態框架很顯然是來自於長時間累積和變動的結果。在累積方面，它有著個人對林希元情感的不斷疊加，進而形成地方公眾所能接受的樣態；而在變動上，則有可能是來自於累積的結果，或是突發式的轉變，例如：神像的失竊、失而復得，或是空間場域的改變所造成的儀式、制度的改變等。

至於對於其內涵的來看，儘管該人物或許僅存在於歷史文獻的寥寥章節之中，抑或是有為數不多的實物傳世，但在歷經許多歲月後，其從具體物質的存在，進而昇華為非物質的精神或資產，就會對當代的地方社會產生意義與影響，因此對於地方公眾來說，即便在歷史文獻方面並非老嫗能解，就其在歷史上的生平，在地公眾也都

不一定能夠侃侃而談，但卻能基於信仰或是實用的目的，對於過往人物成為地方信仰產生一套說法和見解，因此如果能將「日常生活」作為分析性概念，那麼我們對於文獻史料的認識也會發生變化，⁵⁶從而瞭解在地公眾的動態情感框架。

以現今彰化王功地區的林希元聖賢祖廟來說，其情感基礎的建構，除了是個人的情感投射外，地方公眾對於林希元聖賢祖的動態情感框架也是凝聚個人的要素。在最初田野調查的過程中，透過廟方委員的講述，得以瞭解到希元祖神像遷台的時間和過程，並且最初由林氏家族輪流擲筊擔任爐主，以恭迎至家中祭拜，但隨著許多神蹟的展現，例如：以桃枝出籤詩指點迷津、刮下神像底座為藥引救疾貧苦、護佑鄉民風調雨順出海平安等，所服務的鄉民日漸眾多，且不再侷限於林氏後人，乃逐漸成為地方上的共同信仰。在這段廟方委員的講述中，他們會自豪地以「俺祖」（台語：我們的祖先）來稱呼林希元，並在過程中習慣用「我們」來取代「我」作為主詞，也常常會在各種名詞之前加上「我們的」來說明彰化王功林希元所形成的區域和群體，甚至可以明顯感受到當地公眾以身為林希元後代子孫的自信，以及圍繞著林希元神像所形成的當地鄉土情懷。其中對於林希元神像在臺灣的種種故事，除有當事人現身說法外，林氏家族也不吝於展現廟中的文物、神尊以供證明，以顯示林希元聖賢祖廟信仰的開放、包容性。

在個人透過各種參與、互動以被地方接納，甚至是融入該信仰之後，地方公眾也能接受個人基於自身的情感和經驗，不斷地就每一次的活動有所復古和創新，以遵循過去的慣例，但又有別出心裁

⁵⁶ 常建華，《日常生活的歷史學：中國社會史研究三探》（北京：北京師範大學出版社，2020年），頁16。

之處，此點可以從林希元聖賢祖廟不斷加入異姓成員，從事歷史、文化書籍的編纂，或是與不同廟宇的分靈、參香，以及融合臺灣在地信仰如土地公、觀音、虎爺的祭拜可見一斑。這樣有關於林希元聖賢祖廟信仰的情感建構，重點便在於個人和地方公眾透過林希元聖賢祖廟而對彼此產生了一種穩定的相互期待與生活模式，進而該地方的共識與在地優位情感，達到此一目的的關鍵，便在於林希元聖賢祖所提供的物質、非物質的共享，這或許能夠視為解殖作為地方社會樣貌的雛型。總而言之，彰化王功的林希元聖賢祖廟信仰作為該地區的共同信仰，伴隨其所發展出來的在地情感建構，並非是封閉、單一的情感認同，而是具備可溝通互動、開放包容的情感認同，這也使得該地區的林希元信仰所的發展樣貌，相對於其它地區，顯得更加的多元、靈活，以繼續接納和擴大其祭祀圈的範圍。

伍、結論

從傳統史料、文獻的考察來說，以林希元本身為起始，可以瞭解到其在當時代的活躍性，以作為官宦的林希元來說，其思考途徑是以生民立命為優先，因此在許多兩難、艱困的局面，為了堅持一己之信念，常常不惜得罪當權，以至於屢遭貶謫。然而，在諸多的逆境中，往往也考驗出其令人尊崇的人格，這也是何以其還在世時，便有了被神格化的跡象，以至於在其逝世後，轉而以聖賢鄉宦的形象被立廟膜拜。隨著其家鄉的生存環境日趨惡劣，就在其逝世後不久，明末清初的移民先後來到臺灣，並將所攜帶的林希元神像作為唐山祖祭祀，由此也與其原生地廈門的祭祀方向有所差異，甚至是在同一根源的歷史內涵與民間故事上有所偏重和抉擇，以至於產生了不同的發展。

以彰化王功林希元聖賢祖神尊所產的敘事脈絡分析可知，該信仰已並非僅是著重在明代歷史所建構的單一敘事發展或解釋，而是圍繞的神尊造像所呈現出因應在地需求而自成一格的在台敘事脈絡，而這樣的敘事脈絡也使得彰化王功的林希元聖賢祖不同於廈門所祭祀的脈絡，而是有著多元化的樣貌。由於在林氏家族渡台後，將林希元作為唐山祖祭祀，而這樣的祭祀方向，有助於林氏家族將林希元在歷史上的功績轉化成因應彰化王功地區社會環境的精神支柱；另一方面，為了能夠策略性的與當地異姓融合，進而發展出符合當地社會現況的民間故事。

隨著時間的推進，林氏家族在台開枝散葉，所連結的當地異姓也日漸增加，對於林希元聖賢祖在日常生活中的實際需求也有所依賴，因此乃逐步發展為共同信仰，標誌著共同信仰的完全底定，可以從爐主家廟到地方公廟，在朝向異姓爐主出現的過程得知，而這也是屬於彰化王功對於林希元信仰所獨有的模式。基於這樣的開放性，其在地情感的建構也呈現出個人與在地公眾互動的雙向性，這種互相接納、復古又創新的情感動態框架，仍不斷的擴大和增添多元論述，由此也達到了臺灣在地宗教信仰上的解殖。

總而言之，林希元信仰在臺灣的發展歷程中，展現出了其靈活、適應性，而彰化王功的林希元聖賢祖廟信仰並非一成不變，而是根據在地環境和需求不斷演進，以形成了具有獨特地方色彩的信仰體系。值得注意的是，關於林希元的信仰實際上是東亞的區域性信仰，在東南亞的華人社會，例如：汶萊、馬來西亞、新加坡等地均有祭祀林希元的相關廟宇，然而其所呈現的地域性樣貌仍有待日後的考察，而有關中國以外地區的林希元信仰是否有對中國原鄉產生影響或雙向交流，或許也是日後有待剖析的重點。

徵引文獻

一、專書

（明）林希元，《欽州志》，收入《天一閣藏明代方志選刊 冊19》，台北市：新文豐出版社，1985。

（明）林希元始修（清）林道坦續修，《林希元家譜》，福建師範大學藏。

（明）林希元著 何丙仲校注，《林次崖先生文集》，廈門：廈門大學出版社，2015。

（明）林希元著 林海權點校，《林次厓先生文集》，北京市：商務印書館，2018年。

吳睿叡，《思想的受困：世界重返臺灣》，新北市：衛城出版社，2016年。

林水波 主編，《理學名宦林希元》，北京：中國文化出版社，2016年。

林水樹、陳國政，《濁世廉臣林希元祖》，彰化縣：林希元祖廟第十七屆管理委員會，2023年。

林火能 等編纂，《麝圃林厝份族譜》，彰化：林厝份族親會，1994年。

林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》，彰化縣：著者自版，2017年。

常建華，《日常生活的歷史學：中國社會史研究三探》，北京：北京師範大學出版社，2020年。

陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，台北市：允晨文化出版社，1987年。

鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》，北京：北京師範大學出版社，2020年。

（美）班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著 吳叡人 譯，《想像的共同體——民族主義的起源散布》，台北：時報文化，2010

年。

(美) 愛德華·薩義德 (Edward Said) 著 (美) 穆斯塔法·巴尤米 (Moustafa Bayoumi)、(美) 安德魯·魯賓 (Andrew Rubin) 編，
《薩義德精讀本》，北京：人民文學出版社，2023年。

(德) 特奧多爾·W. 阿多諾 (Theodor wiesengrund Adorno) 著 趙勇、趙天舒譯，《奧斯維辛之後：阿多諾論筆選》，北京：北京大學出版社，2024年。

(德) 揚·普蘭佩爾 (Jan Plamper) 撰 馬百亮、夏凡譯，《人類的情感：認知與歷史》，上海：上海人民出版社，2021年。

二、期刊論文

吳鵬基，〈十六世紀閩南士紳林希元的海貿觀念〉，收入《「從 Formosa 航向東亞」海洋史論文集》，台南市：國立成功大學歷史學系，未刊稿。

吳鵬基，《明嘉靖年間林希元的地方治理觀念與實踐》，台南市：國立成功大學歷史學系博士論文，2024年。

李國祈，〈清代臺灣社會的轉型〉，《中華學報》，卷五第三期，1978年，頁156-158。

林麗月，〈閩南士紳與嘉靖年間的海上走私貿易〉，《臺灣師範大學歷史學報》，臺北：臺灣師範大學歷史系，1980年，第8期，頁100。

彭炳華，〈林希元的木雕像及其他〉，收入《同安文史資料》，廈門市：同安縣委員會文史資料工作組編，1984年，冊四，頁113。

劉玉婷，〈「朱紉之死」與閩南士紳林希元——兼論嘉靖年間閩南區域秩序之變遷〉，《明史研究》，第20期，頁25。

顏立水，〈林希元反迷信〉，收入《同安文史資料》，廈門市：同安縣

委員會文史資料工作組編，1984年，冊四，頁114-115。

顏立水，〈林希元種樹〉，收入《同安文史資料》，廈門市：同安縣委員會文史資料工作組編，1984年，冊四，頁116-117。

亂世繁花：天理教女佈教師來台傳道 及巡教淺析（1896-1945年）*

邱琬雯**

摘要

本文是「性別與移動」、「性別與宗教」的跨領域研究，叩問女性如何藉由離返與信仰自我救贖、尋求安身立命，透過日治時期天理教女佈教師來台傳道及巡教的事跡，檢證她們移動力、實踐力和信仰力的可貴，解析其主體性建構之歷程。主要研究發現有三點：

一、來台的動機：「教會的創立者或繼承者」、「教會長的妻女」這兩類人物來台傳道的意義，可看成是女佈教師自我解放的契機；無論離婚守寡，或是依親承接，身為教會創立者或繼承者的女教會長，具備在異鄉獨挑大樑的能耐及勇氣；特別是失婚的她們沒有丈夫（或夫家）的牽絆，但也失去了奧援，須依靠己力及親友協助，才得以在海外立足。

二、對台的凝視：女佈教師對於台灣人事地景的凝視，雖有肯定之處（勤勞、樸質、甘於粗食、祖先崇拜），但仍有負面觀感（吵雜、破爛骯髒、不潔、沒讀書、吝嗇、偷盜頻繁、中國思想的殘餘末流），

* 本文為 國科會 114 年度專題研究計畫（編號：NSTC 114-2410-H-343 -001 -M Y2）及南華大學 112 年度校內專題研究計畫（編號：Y112000445）補助之部分成果。

** 南華大學傳播學系教授 通訊地址：62249 嘉義縣大林鎮南華路 1 段 55 號 南華大學傳播學系電話：05-2721001（內線 5410）0984381390 swchiu59@gmail.com

這些負評影響她們在台佈教的推展，向台灣人（而非日本人）傳道時，如何克服箇中的差異及困難，確實是一大挑戰。

三、在台的生活：日治時期女佈教師在台生活艱辛，她們能安然度過，除了自己努力，傾向歸於父母神的庇護；她們把吃苦當作吃補，轉成信仰的喜悅，以教祖當年面臨的困境和為了超越困境所做的拚搏，做為生命的典範，加以仿效和實踐。女佈教師不諳或不熟悉台灣話，對台灣人的傳道多停滯在治病神授的層次；但傳道對象為日本人時，彼此沒有語言障礙，可用日語表達教理及特定觀念，信徒就容易產生行動。

關鍵字：天理教、女佈教師、傳道、巡教、主體性

Flourishing Amid Chaos : An Analysis of Japanese Tenrikyo Female Missionaries' Propagation and Itinerancy in Taiwan (1896–1945)

Shwu-wen Chiou*

Abstract

This article represents an interdisciplinary study of "gender and mobility" and "gender and religion," exploring how women achieve self-redemption and seek a sense of belonging through movement and faith. By examining the missionary work and itinerancy of female Tenrikyo missionaries in Taiwan during the Japanese colonial period, this study highlights their agency, practices, and faith. Three main findings are presented :

1. Motivations for Coming to Taiwan : Female missionaries who came to Taiwan were often either "founders or successors of churches" or "wives and daughters of church leaders." Their missionary activities in Taiwan can be seen as opportunities for self-liberation. Whether divorced or widowed, female church leaders demonstrated the ability and courage to take charge in foreign lands. Particularly, divorced women, while free from spousal ties, lacked familial support and had to rely on their own

* Professor, Department of Communication, Nanhua University

strength and assistance from relatives and friends to establish themselves abroad.

2. Gaze Toward Taiwan : Female missionaries' perceptions of Taiwan's people and landscape encompassed both affirmations (diligence, simplicity, acceptance of frugality, and ancestral worship) and criticisms (noise, filth, illiteracy, stinginess, theft, and residual Chinese cultural influences) . These negative perceptions posed challenges for their missionary work, especially when proselytizing to Taiwanese rather than Japanese residents. Overcoming these cultural and linguistic barriers was a significant hurdle in their mission.

3. Life in Taiwan : The lives of female missionaries in Taiwan were arduous during the Japanese colonial period. Their resilience was attributed to both personal effort and the protection of God the Parent. They viewed suffering as spiritual nourishment, transforming hardships into religious joy. Drawing inspiration from the struggles and perseverance of Tenrikyo's founder, they emulated her life as a model of transcending adversity. Linguistic barriers further limited their ability to engage deeply with Taiwanese individuals, often confining their missionary efforts to healing and divine blessings. However, when addressing Japanese audiences, they effectively conveyed religious doctrines in Japanese, resulting in more tangible outcomes among believers.

Keywords : Tenrikyo, female missionary, propagation, itinerancy, subjectivity

壹、緒論

分成基本定位、先行研究、研究緣起三部分說明之。

首先，本文的基本定位是「性別與移動」、「性別與宗教」的跨領域研究。性別與移動研究強調，女性透過離返經驗建構主體性（subjectivity）的可能和極限，主體（subject）是指有實踐和認識能力的人，主體性就是能動的（active）社會行為，主體是和結構相對應的概念，結構是環繞著父權制、資本主義、殖民主義及其延伸出去的社會體制。以「性別與移動」命名的專書是邱淑雯的《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘》，¹ 這本書探問女性為什麼要移動？移動跟女性之間有什麼關係？女性透過移動想追尋什麼、又想擺脫什麼？亞洲新娘透過移動，改變自己的生命，她們逐夢，藉由社會參與、讀書、工作、認同，邁向主體性的建構。之後，邱淑雯在《出外：台日跨國女性的離返經驗》一書，² 持續從女性「主體性建構」的觀點，探討女性為何「不走不行」？她們的動機可能是出於自主或被迫，形式也許是單飛或結伴，目的不外是賺錢、逃避或自我追尋，該書從台日兩地跨國女性（包括台籍、日本籍以及其他國籍）的離返經驗中，汲取可能的答案。特色是分屬「性別與移動」和「性別與觀光」兩大研究領域，架構出「送出國」、「接受國」以及「客方社會」、「主方社會」的雙重視角，涵蓋台灣和日本兩處實地調查的成果；涉及台日兩地跨國女性也就是女工、女遊、女性移民、女性解說員等不同階級、族群的生命經驗，橫跨 1960 年代到千禧年之後半世紀之久的時序。近年，邱淑雯的《離·返·留·守：追尋一九六〇-七〇年代沖

¹ 邱淑雯，《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘》（臺北：巨流出版社，2005）。

² 邱淑雯，《出外：台日跨國女性的離返經驗》（臺北：聯經出版社，2013）。

繩的臺灣女工》，³ 聚焦在 1960 至 70 年代的臺灣農村女性，叩問她們為何跨海移動，追尋的又是些什麼？傳統農業地區的嘉義大林，如何與隔海超過一千公里且鮮為人知的沖繩南大東島產生連結？本書深入這兩個勞動力送出與接受的現場，透過實際去過的臺灣女工及當地雇主與相關人士的敘事，還原兩地人們的面貌與想法，映射出女工本人、家庭、村落等周遭人們的態度，構築了這段屬於常民、近乎消失的歷史。

但，這三本書都沒有涉及「宗教」，直到近年，邱琹雯才開始「性別與移動」、「性別與宗教」的跨領域研究。⁴ 那麼，性別與宗教研究的主要關懷為何？它要凸顯宗教中女性的地位與處境，宗教，到底是女性自我救贖的良方，還是再製性別歧視的道具？一直是研究關心的所在。川橋範子提到，⁵ 女性利用宗教資源完成自我實現的確值得關注與評價，把女性視為「依附宗教、父權制底下可憐的犧牲者」這種觀點或許該被遺棄了，但一味強調她們擁有主體性、且過度浪漫化這些主體性，無視宰制女性的各種權力、歧視等位階差序的結構仍然存在，未免太過天真。因此，檢視女性在宗教場域的實踐，特別是她們的因應或抵抗之道，有其必要。如李貞德⁶ 把「婦女與宗教

³ 邱琹雯，《離·返·留·守：追尋一九六〇-七〇年代沖繩的臺灣女工》（臺北：春山出版，2020）。

⁴ 強調「性別與移動」、「性別與宗教」的跨領域研究是以下這兩篇：邱琹雯，〈回家：天理教台籍女佈教師的離返與信仰〉，《臺灣宗教研究》，卷 20 期 2（2021 年 12 月），頁 35-79。邱琹雯，〈女行、履行、旅行：天理教台籍女佈教師返回原地的經驗〉，《女學學誌：婦女與性別研究》，期 52（2023 年 6 月），頁 57-98 頁。

⁵ 川橋範子，〈はじめに〉，收入川橋範子、小松加代子編，《宗教とジェンダーのポリテクス—フェミニスト人類学のまなざし》（京都：昭和堂，2016），頁 2-3。

⁶ 李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，期 2（1994 年 6 月），頁 252-253。

研究」分成經典教義對女性的態度、女性在宗教組織中的地位、宗教對女信徒的生活影響三類。梅迺文⁷ 從女性主義提出對傳統宗教內部改革的五點建議，包括：改變宗教崇拜對象和神聖象徵，調整宗教機構的組成人員性別比例，重新閱讀及註釋傳統經典，對宗教史作重新整理和認定，反省傳統宗教倫理學。金子珠里⁸ 將「性別與宗教研究」分為八項：制度組織中女性聖職者的缺席，聖職者的配偶（牧師娘、僧侶的妻子），女教祖、女預言者、女佈教師的角色，對女性的規範，經典中的性別歧視與翻譯，儀禮，女神、母性、女性與環境，邊緣者的視角。

承上述，本文在「性別與移動」、「性別與宗教」兩個領域問題意識的引導下，依循「女性透過離返經驗建構主體性」的根本關懷，叩問「女性如何藉由離返與信仰自我救贖、尋求安身立命」，透過日治時期天理教女佈教師來台傳道及巡教的事跡，探索她們行旅中自我、信仰與異地三者的關聯，解析其主體性建構之歷程。

接下來，是先行研究的回顧。性別與移動研究關注女遊的跨國凝視和書寫，性別與宗教研究處理「女性在宗教組織中的地位、聖職者的配偶、女佈教師的角色、對女性的規範」等，這些視角和本文來台的天理教女佈教師高度相關。因此，筆者將先行研究分三部分：女宣教師、宣教師夫人、日治時期日本女性來台書寫，試圖找出本文與先行研究可能的對話。無庸置疑，基督教是龐大的教團，至十九世紀末已有豐富的海外傳教經驗，且西洋諸國也來亞洲殖民較久，可以

⁷ 梅迺文，〈從女性主義角度看人間淨土〉，收入《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會會議論文集》（臺北：財團法人法鼓山文教基金會法鼓文化，1998），頁 156-158。

⁸ 金子珠里，〈宗教とジェンダー研究の領域〉，《グローカル天理》，卷 16 号 3（2015 年 3 月），頁 10。

說，日治時期來台的天理教女佈教師和西方女宣、宣教師夫人置身的時空背景迥異，但先行研究仍具一定的指引。

一、女宣教師相關研究

近代以來，無論已婚未婚，女性在海內外宣教上發揮的重要性絕不亞於男性，⁹音樂、¹⁰醫療、¹¹教育、¹²社會改革¹³等領域都有傑出表現；女宣教師（以下簡稱：女宣）相關研究多從性別觀點切入，譬如，林美玫以婦女性別空間概念（concept of women's sphere）進行十九世紀美國基督新教團體聖公會（Episcopal Church）在華女傳教士的研究，¹⁴林熙皓、李雯文、石素英等研究也強調性別觀點，¹⁵它們共同凸顯的是：女宣在男性主導的宗教領域內，如何發揮自我的

⁹ 金子珠理，〈婦人宣教師登場の背景〉，《グローカル天理》，卷 18 号 3（2017 年 a 3 月），頁 12。

¹⁰ 李幸琳，〈德明利姑娘（Miss Isabel Taylor）音樂宣教之歷史研究〉（臺北：國立臺北教育大學音樂學系碩士論文，2015 年 8 月）。

¹¹ 李貞德，〈從師母到女宣：孫理蓮在戰後臺灣的醫療傳道經驗〉，《新史學》，卷 16 期 2（2005 年 6 月），頁 95-151。

¹² 中川千帆、野村鮎子，〈奈良女子高等師範学校の英語教育と女性宣教師〉，《奈良女子大学文学部研究教育年報》，号 13（2016 年 12 月），頁 49-62。

¹³ 石村真紀，〈イライザ・タルカット（Eliza Talcott, 1836-1911）の岡山における活動：19 世紀末における在日アメリカ女性宣教師による社会改良活動理解の試み〉，《キリスト教社会問題研究》，号 66（2017 年 12 月），頁 107-129。

¹⁴ 林美玫，〈婦女性別空間概念用於十九世紀美國基督新教在華女傳教士研究之探討：並以美國聖公會為例〉，《國立政治大學歷史學報》，期 17（2000 年 5 月），頁 115 - 146。

¹⁵ 林熙皓，〈姑娘在北台灣長老教會宣教運動的定位與意義初探〉（臺北：淡江大學歷史學系碩士論文，2006 年 6 月）。李雯文，〈教会と国家の間に生きる女性たち—現代中国農村社会におけるカトリック修道女の事例から〉，《宗教と社会》，卷 9（2003 年 6 月），頁 133-152。石素英，〈夢想、異象、身分：台灣首位女牧師的早期形塑〉，《新世紀宗教研究》，卷 17 期 1（2018 年 9 月），頁 19-51。

強項與能耐，找到己身的適所與位置。筆者整理了女宣的送出國（英美）、接受國（台灣、中國、日本、韓國、印度）、女宣角色和貢獻等相關文獻，¹⁶ 綜觀來看，女宣的身分是多元的，不僅只是宗教上的使者，也是自我解放的追尋者、結合教育與醫療的傳道者、地理知識的普及者。

首先，是自我解放的追尋者。篠田靖子¹⁷ 從女性生涯選擇的觀點審視女宣的地位，她提到女宣對日本女子教育貢獻很多，她們通常在創校紀念史中被視為英雄（或聖女）加以美化，給予過大評價，但她們的真實樣貌鮮為人知。以名古屋金城學院的八位女宣為例，她們在 19 世紀後半到 20 世紀初生於美國南部長老教會興盛區域，這裡是父權制強力支配、女性解放最晚的地方。當時女性的公共領域就是教會，女宣的平均學歷都有接受高等教育，出國動機是生活周遭有很多人曾到海外傳教，也看到海外傳教局刊物的招募訊息。許多人出國前是老師，女老師的薪水只是男性的三分之二，來日本後薪水比國內要高很多，還有特別加給，往返美國的旅費等。很多人來日本時已過了適婚年齡，被認為是敗者、家族裡的麻煩人物，找不到自己的位置。她們在日本推動女子教育，介紹基督教和西方文明，返鄉時被視為海外宣教英雄授予名譽；但她們在日本需長期與孤獨對抗，是獨立自主的女性，負起養活自己的生計，擁有生涯選擇的自

¹⁶ 小檜山ルイ提及美國海外傳道研究分四類：神學院研究、哈佛大學費正清（John King Fairbank）為首的研究、女性史研究、外交史研究，其中女性史研究和本文最有關。小檜山ルイ，〈アメリカにおける伝道研究の文脈とその現在〉，國際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号 30（2005 年 3 月），頁 90-97。

¹⁷ 篠田靖子，〈アメリカ女性宣教師の来日とその生活—金城学院を例として〉，《金城学院大学キリスト教文化研究所紀要》，号 12（2008 年 3 月），頁 127-129。

由。

小檜山ルイ提到，¹⁸19 世紀末美國單身女宣其實有很強的動機想要向上攀升，她們在國內參與慈善事業沒有報酬，經濟狀況也不好。但是，到海外擔任宣教師不僅生活有保障，也是主體性高的工作，掌握主導權參與慈善事業，是向上的階層流動，對單身女性而言極具魅力。張語涵¹⁹研究美國女宣 Laura M. White（1867–1937 年）的生平，強調她從美國到亞洲，克服了白人男性和女性之間的位階差序，興辦匯文女子學校，在中國編輯《女鐸》獲得很多女性讀者，開始成為一位寫手，在中國這個新天地，擁有了發言權和決定權，開展她的新生涯。

田村真奈美²⁰ 研究英國女宣 Charlotte Maria Tucker（1821–1893 年）在印度傳道的意義。19 世紀的英國福音主義（evangelicalism）盛行，善良優秀的女基督徒被教導以利他主義參與慈善活動，但當時有所謂居家意識（domestic ideology），她們經常面臨外出做慈善和居家兩者的衝突。Tucker 終身未婚，父母去世後 54 歲的她成為宣教師前往印度，積極參與在母國幾乎停頓的教會活動，她在英國想要衝破慈善和居家的矛盾，但無法實現。做為中產階級的獨身女性，她選擇了充滿冒險的海外宣教，在肉體和精神上須有一定的強度，在印度這個新天地，她解脫了在英國的束縛，喜樂而興奮，也解放了她

¹⁸ 小檜山ルイ，〈アメリカにおける伝道研究の文脈とその現在〉，国際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号 30（2005 年 3 月），頁 82。

¹⁹ 張語涵，〈アメリカ人女性宣教師ローラ・ホワイトの女性役割観：1910 年代の匯文女子学校と《女鐸》における活動から〉，中国女性史研究会《中国女性史研究》，号 26（2017 年 2 月），頁 14-16。

²⁰ 田村真奈美，〈19 世紀英国における女性とミッション：海外宣教師 Charlotte Tucker の場合〉，豊橋技術科学大学 人文・社会工学系紀要《雲雀野》，号 30（2008 年 3 月）頁 2, 8-9。

自己。

其次，是結合教育與醫療的傳道者。安武留美²¹研究美國女宣與第一代進步開明的日本女基督徒的互動，提到當時美國女宣眼中的日本女性是異教徒、依附男性、甚至是野蠻的，日本女性太過順從，很難說是貞潔，根本是男性的玩物，因此有必要透過基督教加以教化，給予文明開化和進步提升，讓日本女性淨化（進化），成為更具堅強意志力及自制力、對社會有所貢獻的人，推翻封建主義下日本婚姻制度的錯誤，改良女性的地位。同樣地，朴宣美²²提到美國女宣對朝鮮和日本的認識，她們眼中世界各地的異教徒女性都很淒慘可憐，朝鮮女性是典型的三從四德，面臨壓抑、壓迫、偏見及歧視；日本女性比不上歐美女性，但比其他亞洲女性的地位稍微好些，但日本的賣春、家庭內的側室、迷信、偶像崇拜等問題還是很嚴重。家庭生活必須淨化，日本才能成為真正文明的國家，女宣認為基督教教義發展出的新文明，一定要傳遞給日本女性。讓這些可憐的異教徒女性文明開化，最快的方法就是讓他們接受基督教的教育，除了學校教育，還要透過醫療、宣教、衛生及育兒去進行。簡言之，進步的美國女性有強烈的使命感，去幫助落後的異教徒女性，這樣的意識普遍存在當時美國女宣的腦海裡。

石井紀子²³以美國女宣 Mary Anna Holbrook（1854—1910 年）為

²¹ 安武留美，〈婦人言論の自由：宣教師と WCTU と東京婦人矯風会〉，國際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号 30（2005 年 3 月），頁 136-137。

²² 朴宣美，〈朝鮮に渡ったアメリカ・プロテスタント女性宣教師：アメリカ北部メソジスト監督教会海外女性伝道協会を中心に〉，《歴史人類》，号 46（2018 年 3 月），頁 53-57。

²³ 石井紀子，〈アメリカ女性医療宣教師の中国と日本伝道：メアリ・アナ・ホルブルックの場合（一八八一年～一九〇七年）〉，國際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号 30（2005 年 3 月），頁 167-168。

例，將傳道地的特色、美國傳道評議會的方針、女宣活用己身專門知識並依傳道理念和健康狀況進行等三個面向，同時放入視野，展開傳教研究。Holbrook 擁有醫學知識及技術，看到中國北方及日本兩地的不同狀況，配合自己的特殊長才，活用知識進行傳道。她在中國和日本的傳道對象不同，中國是貧困階層的女性，日本則是知識和士族階層的女性；兩地的需求也不一樣，分別是醫療及女子教育事業。

再則，是地理知識的普及者。齋藤元子²⁴ 以地理學的新女性主義歷史論述作為實踐，將明治時代來日本的美國女宣當做「地理知識的傳達者及普及者」。齋藤指出，19 世紀後半美國的女性海外傳道運動，經常被拿來與女性參政權取得運動比較，而被認為是保守的。齋藤跳開了這樣的視框，認為這些女宣從事著書及教育活動，帶給美國及日本女性嶄新的地理知識，也是一種啟蒙的解放運動。女宣對地理學的貢獻有三點：（1）傳遞幕府末年到明治初期日本國內正確的地理知識到美國，當時美國地理書籍和教科書還寫著德川幕府統治這樣錯誤的資訊，女宣適時扮演更正錯誤、傳達正確知識的角色。（2）介紹世界相關的地理知識給日本女性，讓她們的目光投向海外，對外國有興趣；女宣在日本女性雜誌《常磐》連載自己的遊記，這是當時日本國內女性雜誌沒有的創舉。（3）貫徹明治女子中等教育理念，推動地理教育。

由此看來，先行研究揭示了西方女宣身分的多元，她們是自我解放的追尋者、結合教育與醫療的傳道者、地理知識的普及者，可以說，先行研究開拓了宗教學以外的視域，凸顯了女宣存在的價值。本

²⁴ 齋藤元子，〈「地理的知識」の普及と明治期来日アメリカ人女性宣教師〉，《お茶の水地理》，号 46（2006 年 3 月），頁 70-71。

文來台的日本天理教女佈教師確實有尋求自我解放的企圖，透過神授醫病的方式，開展在台的傳道之旅。除此之外，她們在台期間是否有更多的生活經驗或冒險行徑，對於這些在台真實的經驗或行徑，她們如何感知與體認？並重新定義自我？值得追蹤。

二、宣教師夫人相關研究

分成兩類，一是宣教師夫人處境的艱難，二是宣教師夫人的可能貢獻。先來看看宣教師夫人處境的艱難，宣教師夫人屬於聖職者的配偶，從性別觀點探究男性聖職者配偶的研究大多強調女性處境的「艱難」。譬如，基督教牧師夫人（牧師娘）角色的研究屬之，金子珠里指出，²⁵牧師娘不需特別的資格認證，和牧師結婚後就自動成為牧師娘，牧師娘必須是基督徒，其他宗教或無宗教的信仰者，一旦成為牧師娘後必須改宗（**conversion**）成為基督教徒。牧師娘和一般的妻子、母親同樣，是無給職的工作，還須負擔教會營運及信徒諮商。在這些看不見的勞動中，牧師娘不僅是信徒，而且是被高度期待的模範信徒，感覺自己好比水缸中的金魚，被監視、被觀看、被評鑑。同樣地，陳師迪²⁶發現教會的傳統性別規範、性別分工與歧視性待遇等不平等現象，透過結構的性別化操弄和性別關係為之，使其得以違背聖經教導和性別平等原則，以「天父」之名矯飾「父權」的真貌，致使牧師娘的工作權益和待遇不易受到重視，更遑論平反。黃曉玲²⁷身為長老教會的牧師娘，企圖由繁繭中突破，找到生命力量與

²⁵ 金子珠里，〈牧師婦人の信仰と生活〉，《グローカル天理》，卷 18 号 1（2017 年 1 月），頁 12。

²⁶ 陳師迪，〈以天父和/或父權之名：師母工作處境的性別政治〉（高雄：高雄醫學大學性別研究碩士論文，2013 年 8 月）。

²⁷ 黃曉玲，〈破繭而出：一位牧師娘性別意識覺醒歷程、反思與信仰實踐的故事〉（新北：輔仁大學心理學研究所碩士論文，2001 年 7 月）。

方向，尋回主體性。她意識到傳統性別角色、教會體制與父權觀點的信仰教導，是牧師娘角色深厚的繁繭，藉由信仰、實踐與行動，認識自己與教會低階弱勢婦女的處境，推進她們生命改造與意識覺醒。

與本文有關的是宣教師夫人，林熙皓²⁸ 聚焦長老教會在台發展中被稱為「姑娘」的女宣身上，未婚的她們通過審核與訓練後來台，參與醫療、教育及巡迴宣教（evangelism）工作。該文指出，宣教師夫人亦致力於宣教，但受限於當時的歐美社會風氣，強調婦女應以照顧家庭為重，以及基督教傳統理念，主張妻子要順服丈夫，故呈現出夫唱婦隨的現象。「姑娘」正是男性主導的教會面對在宣教區男宣教師不易接觸女性、宣教師夫人又必須將重心置於家庭無法全力宣教的情況下，設計出來的制度。林認為，無論是宣教師夫人或未婚的姑娘，皆受到父權社會及男性主導之教會的掌控。

當然，宣教師夫人的可能貢獻也無法忽略。不同於上述聖職者配偶的先行研究強調女性處境的「艱難」，齋藤元子²⁹ 突顯的是，宣教師夫人在美國女性海外傳道運動中的地位和貢獻，她們不只是請求美國派遣女宣到海外，而是透過實際行動來做一名「稱職的協助者」。美國美以美會教會（Methodist Episcopal Church）派遣女宣來日本傳教的初期（1874—1878 年），很多宣教師夫人書寫的報告經常刊登在教會雜誌，主因是女宣忙著創校等基礎活動，宣教師夫人於是替代女宣向美國國內會員介紹日本。宣教師夫人們沒有辦法在異地專心從事傳道活動，因此要求美國派遣單身女宣前來，這是廣為人

²⁸ 林熙皓，〈姑娘在北台灣長老教會宣教運動的定位與意義初探〉（臺北：淡江大學歷史學系碩士論文，2006 年 6 月）。

²⁹ 齋藤元子，〈メソジスト監督派教会女性海外伝道運動への来日宣教師夫人の貢献〉，《ウェスレー・メソジスト研究》，号 10（2009 年 4 月），頁 85-86 頁。

知的事實，但夫人們到底如何支援這些女宣，並沒有足夠的討論或檢證。齋藤的研究揭示了：宣教師夫人是先抵達異地的前輩，為了讓女宣的活動順利進行，透過機關雜誌向美國國內會員介紹日本，這是她們在女性海外傳道運動中的貢獻。

李貞德³⁰ 評析美國宣教士孫理蓮(Lillian R. Dickson, 1901—1983年)在台宣教的意義，最初十三年她是以師母身分協助丈夫的教會事工，戰後返臺則表示「不願只當宣教師的妻子，而要當宣教的妻子」，以妻母的非正式形象從事宣教。她受過醫護訓練，穿著護士服從事第一線救助工作，卻不以醫護人員、而是以母親自居，認為發現貧病、傾聽痛苦、緊急救助、尋求支援、解決問題，是任何母親都會身體力行的。她不願自限於師母角色，返臺後追尋女宣生涯，成立正式事業機構，孫理蓮本人或其傳記的作者，都持續塑造此種非正式的形象。

綜觀以上，齋藤的基本立場明確，宣教師夫人向美國協會雜誌介紹日本當然是一種貢獻，但此事實到底有多大的影響？還待檢視；宣教師夫人和女宣的關係是對立、互補或合作，可再探究；³¹李貞德

³⁰ 李貞德，〈從師母到女宣：孫理蓮在戰後臺灣的醫療傳道經驗〉，《新史學》，卷16期2（2005年6月），頁95-151。

³¹ 李雯文以「多重脈絡和關係」的視角，描繪現代中國農村社會修女的地位，對外方面，修女與西洋宗教和中國政府的關係是若即若離，相對自由；對內方面，修女與神父之間雖是上下關係，但她們並非被完全宰制，她們認為自由來自於服從，聽從神的旨意，神的旨意透過教會的神父或有權者來傳達。修女對於服從也有挑戰，包括到大學進修自我提升；向女性村民傳教，此乃神父難以執行的宣教活動；建立和非天主教徒及與民間信仰的關係。她們盡量避免和神父直接競爭衝突，展現主體性，自我增能活化。她們被中國政府忽略，但也正因此，反而能相對自主地傳教和工作，並以此彌補神父被政治管控而導致的不自由。性別關係和其他社會關係不斷交涉重構，修女確實維持了既有的性別規範和男性權威，被擺放於從屬的地位；但同時，她們也在修道院中培養出獨立精神，在相對自由的政治環境中，於教會內外發揮影響力。李雯文，〈教会と国家の

凸顯「宣教師夫人」轉成「女宣」的這個範式，值得參考。³² 來台的天理教女佈教師當中，特別是教會的繼承者不少人原本是教會長的妻子，她們在台期間（而非等到戰敗返國）就已經從「教會長夫人」變成了「教會長」。她們是否懷抱更高的使命、展現恢弘的氣魄、發揮不同的影響？還是仍以宣教師夫人的角色自居，行使被安排或被期待的既定職權，做一名「稱職的協助者」？需詳加審視。

三、日治時期日本女性來台書寫研究

關於日治時期日本女性來台書寫研究的視角，主要從女作家來台的時空脈絡、移動條件以及所寫的文本切入，分析台日被殖民—殖民下糾結的性別、族群、階級等錯綜複雜的關係，解構女作家對台灣人事地物景的凝視，梳理女作家對自我處境的觀照。本文的女佈教師本業是傳道或巡教，她們對台灣的凝視及書寫都以紀實為主，因此，筆者關注先行研究如何處理女作家對台灣的紀實描繪，作家的小說或其他創作的文學意涵，不在討論之列。³³

首先，剖析女作家對自我處境的反省和觀照。顏杏如³⁴從性別與

間に生きる女性たち—現代中国農村社会におけるカトリック修道女の事例から〉，《宗教と社会》，卷9（2003年6月），頁133-152。

³² 莊千慧探討台灣基督長老教會內具牧師娘與牧師身份（女牧師）的雙重角色之型塑過程，檢視她們面臨角色衝突時如何面對，展現更大的自主空間，強調社會變遷及男女平權的觀念，改變了教會對女牧師的接受程度。莊千慧，〈已婚女性神職人員雙重角色之研究：以台灣基督長老教會為例〉（臺中：東海大學宗教研究所碩士論文，2010年6月）。

³³ 日治時期在台日本女性生活史，參考竹中信子，《植民地台湾の日本女性生活史〈1〉明治篇》（東京：田畑書店，1995）、竹中信子，《植民地台湾の日本女性生活史〈2〉大正篇》（東京：田畑書店，1996）、竹中信子，《植民地台湾の日本女性生活史〈3〉〈4〉昭和篇》（東京：田畑書店，2001）。日治時期台日女性情誼的小說，參考楊双子，《臺灣漫遊錄》（臺北：春山出版，2020）。

³⁴ 顏杏如，〈歌人尾崎孝子的移動與殖民地經驗：在新女性思潮中航向夢想的「中

社會階層的角度，追探擁有殖民地經驗的歌人尾崎孝子的移動經驗與軌跡，檢視日俄戰後到 1920 年代中間層日本女性移動的路徑及其意義。研究發現，1897 年生於福島商家的尾崎孝子，渡臺前在國內已歷經地理上的遷徙，以及社會階層的流動。婚後為了追求自我、實現文學夢想，她善用既存親族網絡和少女時期的閱讀經驗，轉換成航向殖民地的動能。在臺灣孝子專注於短歌創作，成立婦人社群，經營中間層婦人的生活圈，開展職業寫作生涯，殖民地成為施展自我、社會階層上升的場域。不同於在帝國擴張中輔佐男子向外開拓的女性，孝子的移動逸脫了「賢妻良母」的框架，欠缺與國家的連結，提示了新女性思潮影響下，藉由移動離鄉，追求自我實現的可能，雖然她與臺灣人社會的互動微乎其微。

其次，解構作品的對台凝視及箇中的權力關係，特別是殖民主安排的訪台行程及其所產出的遊記文本。³⁵ 楊智景³⁶剖析昭和五年（1930）婦人每日新聞社在台主辦的婦人文化演講會，邀請林芙美子、北村兼子、望月百合子等女作家及文化人士巡迴演講的始末及其影響，檢視《台灣日日新報》及《臺南新報》的報導，解讀這個演講會的全貌和意義。研究發現，婦人演講會全台巡迴演講之目的，並不是要在台灣普及婦人解放的觀念，而是希望弭補在台日人望鄉的空虛，讓他們稍微感受台一日的同時性，消抹在殖民地生活的孤獨。楊特別解讀林芙美子回國後寫的遊記〈台灣行旅〉、〈台灣風景：縱貫

間層」，《臺灣史研究》，卷 23 期 2（2016 年 6 月），頁 65-110。

³⁵ 可參考黃舒品，〈帝國觀看下的「台灣」：日本文化人旅遊紀行中的權力論述、地方與性別〉（臺中：中興大學台灣文學研究所碩士論文，2009 年 2 月）、許芳瑋，〈佐多稻子文学における植民地婦人たちへの思い〉（臺南：南臺科技大學應用日語系碩士論文，2015 年 7 月）。

³⁶ 楊智景，〈女性作家的植民地台灣への行進—〈婦人文化講演会〉とその文芸的所産をめぐって〉，《F-GENS Journal》，号 6（2006 年 9 月），頁 108。

福爾摩沙》，看到了她流露出對殖民地人民生活的觀察，對無產勞動階級及被壓迫階級的同情，直指殖民主義的暴力性，打破了以男性為主、異國情調、浪漫主義、國粹主義等文本的狹窄視野。又如，黃翠娥³⁷關注野上彌生子，她於 1935 年接受旅台友人—殖民官員的夫人之邀，帶著長子來參加日本治台四十週年慶祝活動後，寫下關於台灣的系列感想。當搭乘的「蓬萊丸」輪船接近基隆時，彌生子發出「千里尋覓後，終於看到房子門柱的一種令人安心與懷舊的戚覺」之感動。然而，之後 20 天的旅程中，原本的安堵與懷舊之情，因經歷各種相遇與交流後，彌生子被迫轉為面對現實，興起諸多思考。包括，在蕃界的所見所聞，開始對總督府理蕃政策疑問；發現內地人通常不會到大稻埕、龍山寺等本島人居住區；在南部婦女團體餐會上，舉目所望都是日本婦女，熟識的台灣女性均未獲邀；林獻堂次子林猶龍談故鄉時，指的竟是大陸福建...等。這些經歷讓彌生子體悟到，內地人與台灣人仍有極大的隔閡，台灣並未完全地日本化；對內地人在台經濟狀況不佳，以及婦女該有的舉止、思想等也提出針貶之言。

承上述，日本女性的來台書寫受到台日雙方的諸多結構（殖民主義、父權制、資本主義、國家機器）的影響，女作家如何在這些鋪天蓋地的結構底下，展開跨國行旅、寫下旅台見聞，一直是研究關心的所在。但，當所謂的結構又加掛「宗教」這個條件時，似乎更為複雜糾結。天理教女佈教師來台傳道的時空背景，受到明治政府的宗教政策、天理教的海外宣教策略、台灣總督府的宗教治理政策之牽動，女佈教師是否把殖民地當作「施展自我、社會階層上升」的場

³⁷ 黃翠娥，〈野上彌生子の台湾観について—〈台湾〉を中心に〉，《台大日本語文研究》，期 36（2018 年 12 月），頁 47。

域？希望以殖民者的宗教，教化或改變被殖民者的台灣人？特別是組織性傳道的天理教婦人會安排的巡教及宣教行程，對於她們理解台灣是一種指引、也是侷限，她們對台灣人事物景的凝視，是更為同情包容、溫暖懷舊，還是無情殘酷、鄙夷不屑？是人道主義、還是東方主義（Orientalism）？或兩者兼具、盤根錯節？作家和作品「對無產勞動階級及被壓迫階級的同情，直指殖民主義的暴力性」，這點是否會和女佈教師的宗教傳播相輔相成？或未必如此？有待抽絲剝繭。

本文的研究緣起有三點，其中，「從現場和文獻中遇見戰後來台的天理教女性」已透露出「性別與宗教」研究的基本關懷，簡言之，天理教的女教會長為數不少，解析女教會長的地位與處境正是「性別與宗教」研究的核心，擺放在日治時期來台的女佈教師身上，深具意義。

一、從現場和文獻中遇見戰後來台的天理教女性。筆者在 2019 年 11 月 6 日於台北心勇教會碰到敷島大教會長山田はる乃、³⁸ 2018 年 12 月 2 日於新營真明教會遇見蘆津大教會前會長夫人井筒文子來台巡教。她們兩位在教會的月次祭以日語演講，會後幫台灣信徒神授（お授け），給予祝福打氣。就個人粗淺觀察，對台灣信徒來說，看到所屬大教會長或前會長夫人的親臨覺得欣慰，深感受到重視，接受來自她們的神授，更是身疾者抱持的一絲希望。除了現場，我也從文獻中讀到從「大教會長夫人」變成「大教會長」的女性來台巡教。山名大教會第五代會長諸井春子在先生過世後 44 歲繼任為會

³⁸ 山田はる乃是敷島大教會第七代大教會長，婚後不久，原本為大教會長繼任者的丈夫飛機失事過世，她的公公山田忠一還健在，為第六代大教會長（暨梅華會會長），はる乃於 2019 年公公過世後才繼任。

長，任期達 17 年（1961~1978 年），³⁹ 1965~1989 年期間來台灣巡教 16 次。⁴⁰ 山名的教會報《正道》刊登她的來台行程及巡教感言，包括參觀各地名勝（忠烈祠、太魯閣、嘉義農林試驗場），訪視全省教會，瞭解教會土地收購事宜，與教友互動，幫信徒神授，擔任月次祭或婚禮主祭，她在台中苗栗等地想到山名大教會初代會長來台佈教的艱辛，不禁潸然淚下，用俳句或短歌寫下在台旅情。

透過觀察及閱讀三位天理教女性來台巡教的實例，筆者好奇的是，對女大教會長或前會長夫人而言，除了地位與職責外，她們來台的目的和意義會是什麼？

二、試圖超越天理教女性海外傳道的既有論述。翻開天理教女性海外傳道論述，1945 年二戰結束前的重要人物包括：北京昭心教會初代會長今川せ以、⁴¹杭州天理教日本語學校教師鈴木トラ、⁴²北京崇文教會初代會長夫人佐藤玉榮、⁴³巴西婦人會初代主任大竹千

³⁹ 作者不詳，〈五代会長諸井春子様お出直し〉，《正道》，号 315（1996 年 6 月 23 日），頁 1。

⁴⁰ 諸井春子來台巡教的行程不少是和「梅華會」重疊，包括：參訪中央黨部、中興新村省政府、警備總部、中華文化復興運動推行委員會等黨政機構，然後才到全台各地山名所屬的教會佈教所訪視。「梅華會」是 1967 年天理教在台佈教人士所組成的團體，該會是天理教在台「高山佈教」（以黨政高層為對象）最重要機構。前天理大學國際學部講師高佳芳認為：「那時梅華會為了台灣能夠順利佈教，巴結國民黨政府和警備總部，其實教祖時代的高山佈教也有點像，當時受到明治政府的壓迫，教祖每被抓去調查時，都隨時對上層官員（おかみ）講解教理，叫做高山佈教。」2022 年 7 月 16 日筆者訪談紀錄。

⁴¹ 今川ふさ著、今川政雄編《姐姐と妹妹：昭心初代今川せ以華北伝道私抄》（堺：天理教昭心分教会，1997）。

⁴² 參考鈴木淑子，〈鈴木トラの中国伝道〉，收入天理大学おやさと研究所編《青島、天津、北京、保定、杭州：戦前・戦中の中国伝道（3）》（天理：天理大学おやさと研究所，2009），頁 59-86。

⁴³ 佐藤玉榮，〈北京伝道回想〉，天理教海外布教伝道部《研究論叢》，卷 2（1989 年 12 月），頁 1-173。

代、⁴⁴北美教會長夫人東田ナカ、⁴⁵新加坡教會初代會長板倉タカ、⁴⁶美國波特蘭教會岡崎ヨ子⁴⁷、夏威夷珍珠教會初代會長長山ツギ、⁴⁸夏威夷檀香山教會長夫人上野津志、⁴⁹墨西哥教會初代會長高根品子、⁵⁰台灣嘉義東門教會初代會長加藤きん⁵¹ 等等。

這些論述不管是本人自撰、他人書寫、或是本人口述他人紀錄，已成為瞭解天理教女性海外傳道經歷的重要線索，其內容都以「單一特定女性」的生涯為主軸。筆者希望跳脫這樣的格局，因此，鎖定日治時期的台灣此一時空，從最早的女佈教師古谷マツ渡台的 1896 年到日本戰敗的 1945 年止，掌握五十年間來台天理教女佈教師的多元身影。目前為止，來台天理教女佈教師生平之完整撰述，以加藤きん為最著名，她的傳記已有中日文出版品，但其他人的記述幾乎都是日文，散見於報章、雜誌、檔案、教會史、手稿等，無人整理爬梳，

⁴⁴ 天理教ブラジル婦人会編，《50 年のあゆみ》（サンパウロ：天理教ブラジル伝道庁ブラジル婦人会，2005）。

⁴⁵ 中島秀夫，《母ひとり、海を渡る：東田ナカとアメリカ布教》（天理：道友社，1986）。

⁴⁶ 作者不詳，〈天理の信仰に生きた人々 海外篇 南十字星を背にして 板倉タカ〉，《天理：心のまほろば 心の本 女性その愛をこえて》，号 3（1979 年 5 月），頁 114-115。

⁴⁷ 作者不詳，〈天理の信仰に生きた人々 海外篇 波濤をこえて 岡崎ヨ子〉，《天理：心のまほろば 心の本 女性その愛をこえて》，号 3（1979 年 5 月），頁 116-117。

⁴⁸ 中尾善宣編，天理教パール教会創立 50 周年記念誌《ある婦人布教者の生涯》（ホノルル：天理教パール教会，1984）。

⁴⁹ 飯田照明，《ハワイ伝道の曙：上野作次郎と津志》（天理：道友社，1984）。

⁵⁰ 有本紀明，《メキシコに翔ける：メキシコ教会初代会長・高根品子の 90 年》（天理：道友社，1989）。

⁵¹ 加藤きんの傳記有前後兩本中譯本。金子圭助著、陳藻香譯，《燃燒生命的天理教女性傳道者 加藤金》（嘉義：天理教東門分教會資料班，1983），金子圭助著、天理教海外佈教傳道部翻譯課譯，《加藤金 燃燒生命的天理教女傳道者》（天理：天理教海外佈教傳道部，1996）。

還原日治時期因宗教緣由移動的天理教女性之樣貌，有其必要。

三、天理教傳道史的彌補。由天理大學親里研究所及天理教本部多位人士組成的編輯委員會，耗時多年已完成《台灣傳道史》(2025年)，該書基本上從宣教、佈教、傳教的角度編寫，從性別視角觀照女佈教師(無論日籍或台籍)的離返、信仰與主體性，仍屬闕如。因此，本文以性別角度探索她們來台傳道及巡教的意義，對彌補、改寫、重讀天理教海外佈教史，有其一定的貢獻。天理教女佈教師來台的史實，需要被重新發掘與梳理，特別是在女性移動相對艱困的殖民時期。

必須說明關鍵字的定義。本文同時使用傳道、佈教等字詞。天理教的傳道，字面上是「傳」播「道」理，約從昭和四十二年(1967)開始，二代真柱中山正善提倡傳道和佈教不同；父母傳播信仰的喜悅給子孫，這種縱向方式稱做傳道；對沒有信仰的人傳播教理，為水平的佈教，但現實中傳道、佈教兩種用法的區別並不嚴格，幾乎是同義語。硬要區別的話，佈教的核心是傳播教義的一種傳道活動，此外，為了教化所進行的文書醫療教育文化等活動也包含在內，因此佈教比傳道有更廣義的用法。⁵²天理教的「巡教」是指：為了培養信徒及拓展佈教，上級指導人士巡迴各處，包括從教會本部到各地方教會，或是上級教會到所屬的分教會。⁵³在此，要特別提及巡教和返回原地(おちばがえり)的關連，對於居住海外不能或難以返回原地的信徒而言，為何會期待教會本部的領導者來巡教？返回原地，

⁵² 天理大学おやさと研究所編，《天理教事典(第三版)》(天理：天理大学出版部，2018)，頁823。

⁵³ 天理大学おやさと研究所編，《天理教事典(第三版)》(天理：天理大学出版部，2018)，頁441。

對天理教信徒來說有其特殊意義，它不僅是聖地巡禮（pilgrimage），而是回到父母神創造人類原初的地方，就是回到父母親的懷抱。當信徒不能或難以返回原地時，信徒會引領期盼從原地來的領導者，這是精神上、信仰上渴望和原地及父母神連結所引發的心態。⁵⁴ 譬如，井筒たね被婦人會派遣來台巡教，那時她已經是芦津大教會第三代會長，寫到：「當我們從基隆上岸時，很多熱心的天理教信徒來迎接，他們好像看到從天而降的神明，充滿喜樂與尊敬，像期待神明恩惠恩寵的孩子，對他們來說，我們的降臨宛如久旱逢甘雨。」⁵⁵

接下來，依循「性別與移動」、「性別與宗教」研究揭示的「結構—主體」概念，透過現階段掌握到的資料，整理出兩大點：一、天理教海外傳道與台灣（日本政府對天理教的態度、天理教海外傳道的開展、台灣總督府對天理教的看法），二、女佈教師的台灣行旅（來台的動機、對台的凝視、在台的活動），前者是牽動女佈教師來台的政治/宗教/殖民等結構性因素，後者是做為一名主體的女佈教師真實的移動軌跡。目前為止，筆者已掌握到日治時期天理教來台女佈教師的名冊，資料來源有書面、照片、訪談三類。書面資料主要有三方面，天理大學親里研究所編纂的《台湾伝道史》〈教会史篇〉（2025）、天理教婦人會文庫編輯收藏的《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》（1970）及《海外伝道体験者調書》（1954），⁵⁶ 《台湾伝道史》

⁵⁴ 筆者向天理大學親里（おやさと）研究所主任堀内みどり教授請教「巡教」的意義，2023年7月31日紀錄。

⁵⁵ 井筒たね，〈臺灣琉球の島々を〉，《みちのとも》，號460（1926年4月），頁49。

⁵⁶ 天理教婦人會文庫收藏未公開的文獻是《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》（天理，1970）及《海外伝道体験者調書》（天理，1954），前者有部分頁碼，後者沒有頁碼，2023年夏天《海外伝道体験者調書》重新影印的裝訂本才有頁碼，筆者同時參考1954年2023年兩種版本。

於 2025 年出版但為非賣品，後兩本則都未出版及未公開。此外，當事人後代子孫提供的資料及老照片、當事人相關的文字紀錄包含：悼念追思文集、《天理時報》、《みちのたい》（道之台）、《みちのとも》（道之友）、《婦人會年史》、《天理教婦人會の栞》（天理教婦人會導覽）、個人傳記自傳、各大教會史及教會報。還有，筆者 2023 年暑假在天理大學親里研究所期間，⁵⁷由該所主任堀内みどり教授陪同，訪談當事人的子孫之紀錄。

貳、天理教海外傳道與台灣

女佈教師來台傳道及巡教的時空背景，深受日本政府的宗教政策、天理教的海外宣教策略、台灣總督府的宗教治理政策等之牽引，這三點都涉及相當複雜且悠遠的歷史脈絡，已有許多教內外學者論述過，因篇幅限制及研究旨趣的關係，本文只擷取和「天理教台灣傳道」有關的部分，做扼要闡明。分別是：（1）日本政府對天理教的態度：從取締到認可、（2）天理教海外傳道的開展、（3）台灣總督府對天理教的看法。前兩項的資料來源主要是天理教本部及各大教會，已累積非常多的紀錄，關於台灣總督府對天理教的看法之相關文獻，還有待整理。

一、日本政府對天理教的態度：從取締到認可

1868 年明治維新之後，日本政府為了塑造以天皇為國家統治頂點的天皇制國家，以宗教配合政治目的，由上而下、人為地創出了國家神道。國家神道是以日本傳統由下而上的神道教信仰，摻入政治

⁵⁷ 森本みずき，〈特別インタビュー 台湾布教志した女性に惹かれ 南華大学国際事務・企業学科教授邱琬雯さん〉，《天理時報》（天理），2023 年 9 月 6 日，第 7 版。

要素加工蛻變而成的。因此，它一方面具有日本傳統神道教信仰的「宗教」性格，另一方面又呈現出代表國家儀典的政治性「道德」風格。⁵⁸ 那麼，天理教的宗教屬性和神道教有何異同及關連呢？天理教被認定是教派神道，依「教派神道連合會」官網定義，⁵⁹ 明治維新後為了因應湧入的異國文化，日本傳統信仰的神道進入了國家管理的體系。自神話時代以來一直受到尊崇的神社，成為國家機構的一部分，無法從事傳教活動。在此背景下，國學（研究日本固有精神理念的學問）興起，越來越多人將神道視為精神依託。明治政府為了培養國民精神生活的核心，遂認可眾多以神道信仰為主要特色的民間宗教團體，允許其作為教團從事傳教活動。這些獲得天皇直接授予布教許可（勅許）的團體，後來被統稱為「神道十三派」，即所謂「教派神道」，是公認的神道系宗教團體之總稱，包括黑住教、天理教、金光教、實行教、扶桑教、禦嶽教、禊教、神理教、神道修成派、大成教、神習教、大社教、神宮教等。這些團體吸收復古神道等神學理論，它們有教祖、自己的神道教義，一般不以某一神社為活動中心。

教派神道其實是（被迫或不得不）依附在國家神道下的新興宗教，依據天理教海外佈教傳道部編撰《教祖與典範之道》的闡述，⁶⁰ 天理教教祖是中山美伎（1798—1887 年），教祖在世時代是指 1838—1887 年期間，在她轉生（即往生）前的二十幾年，天理教的教勢開

⁵⁸ 蔡錦堂，〈日治時期日本神道教在台灣的傳播與局限〉，《東疆學刊》，卷 21 期 4（2004 年 10 月），頁 27。

⁵⁹ 教派神道連合會，<https://kyoharen.jp/%e6%95%99%e6%b4%be%e7%a5%9e%e9%81%93%e3%81%a8%e3%81%af/>（2024 年 11 月 19 日檢索）。

⁶⁰ 天理教海外佈教傳道部，《教祖與典範之道》（おやさまと〈ひながた〉の道）（天理：天理教道友社，1997），頁 150-167。

始茁壯，卻遭受來自大和神社神官、地方僧侶及村醫的打壓，為了求生存，美伎及其家人、信徒不得不先寄身於既有的神道體系。慶應三年（1867）向京都吉田神祇管領提出公認的申請獲得許可，明治十八年（1885）五月得到神道本局允許成立六等教會。然而，教祖本人對於「將天理教依附在神道教底下」其實是反對的，1867年時因教祖經常被人騷擾，長男秀司不顧教祖反對，申請依附在寺院之下，獲得許可。1885年身旁人們看到教祖年紀那麼大了，還經常被逮捕去奈良監獄審問，也不顧教祖反對，去東京神道本局申請，獲得許可。從草創時期到獨立教團的準備時代，天理教教團為了轉型求生，暫時委身於神道教體系，明治二十四年（1891）天理教昇格為神道本局直轄一等教會，終於在明治四十一年（1908）11月27日獲准脫離神道本局獨立。⁶¹

即便如此，在爭取成為獨立教團的歷程中，天理教和國家神道教的關係仍是下對上的服從與退讓。譬如，明治二十四年（1891）天理教已昇格為神道本局直轄一等教會，同年12月28日以領導階層的信徒為對象，專門介紹天理教教理、教義、教規、教儀的雜誌《道之友》（みちのとも）正式創刊，其宗旨是宣揚敬神的國家主義、喚起國民精神，表現神道本局的性格，強調愛國精神、忠孝道德及皇室

⁶¹ 天理教於明治四十五年（1912）加盟「神道教派連合會」（教派神道連合會的前身），昭和四十五年（1970）四月退出。天理教擺脫神道教色彩的具體作為包括神道系統祭具的廢除，譬如，神籬（ひもろぎ，五色的帛、鏡、勾玉、劍）在昭和五十一年（1976）天理教教祖九十年祭時廢止，注連繩（しめなわ）和玉串到昭和六十一年（1986）教祖百年祭時廢除。（天理大学おやさと研究所編，《天理教事典（第三版）》（天理：天理大学出版部，2018），頁299。但，臺北臺婦分教會首任會長川口ハル於昭和十五年（1940）的奉告祭儀式，仍有濃厚的神道教色彩，她身穿白服（天理教教服是黑色），手捧玉串等。作者不詳，〈臺北台婦分教會〉，《宗教文化研究所報》，號25（1956年7月），頁1039-1042。

為尊。到了明治三十三年（1900）年教團迎來宗教學者、國學者、神道學者，包括中西牛郎、井上賴圀、逸見伸三郎、宇田川文海等人，開始編纂符合國家體制的教典，順應政府的宗教政策，鼓吹忠君愛國思想，努力和政府同調，整備教義和教理，於 1903 年誕生了所謂《明治教典》，它是二次大戰結束前天理教教典和信仰的核心。但在十五年戰爭期間（1930—1945 年），天理教教團曾被迫修改教義與儀式，直到戰後的復原時期，才將教義及原典重新發行。⁶²

由此看來，日本政府對天理教的態度從取締到認可，天理教和日本政府的關係則從依附到獨立，但仍脫離不了下對上的服從與退讓，這種關係也影響到海外傳道時天理教女佈教師身份的取得。例如，福井智惠，⁶³ 生於 1864 年三重縣，明治十二年（1879）16 歲時，和福井竹三郎結婚，但第三年先生就過世了，直到 78 歲往生，她足足守寡 58 年。福井智惠的女兒睦子，患有腦性疾病，智惠從明治二十八年（1895）開始聽聞天理教的教理，深深體會到自己的因緣不好，所以努力傳道。明治四十一年（1908）四月智惠被授予神道本局「教導職」的資格，同年七月兵神大教會與神道本局協議，派她來台佈教，九月她就渡海來台，定居彰化，以台灣人為主要對象開始傳道。神道本局的「教導職」是指，⁶⁴ 從明治五年（1872）到明治十七年（1884）期間，政府宗教政策中為推動大教宣布（神道國教化）運動而設置的宗教官吏職位。教導職採取半官半民的任命制，不僅

⁶² 依田佳美，〈天理教における女性観の推移—教団機関誌にみる女性観の展開〉，『明治学院大学大学院社会学研究科社会学専攻紀要』，号 14（1991 年 3 月），頁 120-121。

⁶³ 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁 23-24 頁，未公開。

⁶⁴ 天理大学おやさと研究所編，《天理教事典（第三版）》（天理：天理大学出版部，2018），頁 298-299。

包括神官、神職和僧侶等宗教人士，甚至連落語家、和歌詩人、俳句作家等文藝界人士也被任命為教導職，以擴大宗教教化的影響範圍。廢止之後，教導職制度仍被教派神道各教團視為制度上的範式，予以繼承。

二、天理教海外傳道的開展

天理教在台灣傳教的契機，深受社會和國家政策的影響，1895年台灣成為日本的殖民地，是天理教在台傳教最重要的契機。但，並不僅止於此，也包含天理教面臨國家宗教政策的限制，以及試圖克服這個限制所做的選擇。日本政府頒布秘密訓令，傳教師不得不想出辦法，克服政府的打壓，來台傳教正是其中的選擇。依金子圭助的整理，⁶⁵天理教海外傳道史在二戰結束前包含以下三個時期。首先，秘密訓令及進出期：天理教海外傳道史上明確記錄最早的佈教者是明治二十六年（1893年）到韓國釜山佈教的里見半次郎（高知大教會），到了明治二十九年（1896）4月6日，內務省訓令甲第十二號（通稱秘密訓令）發布，天理教佈教者在國內的活動遭受嚴重封殺及取締，因此，山名大教會的諸井國三郎會長開始構思往海外拓展，明治三十年（1897）他來到台灣。接著，海外傳道態勢的確立期：大正十四年（1925）天理外國語學校創設，教會本部於昭和二年（1927）透過諭達三號，正式宣布海外傳道的意願及組織性傳道的開始，同年11月設立海外傳道部，東亞的朝鮮、滿洲、中國大陸的佈教順勢開展。外國語學校的畢業生非常活躍，他們在這些地方對當地人佈教。再則，二代真柱中山正善的巡教與傳道廳的開設期：二代真柱中

⁶⁵ 金子圭助，《天理教伝道史概説》（天理：天理大学おやさと研究所，1992），頁144-147。

山正善（1905—1967 年，1925—1967 年在任）的海外巡教從大正十五年（1926）開始，初期是在中國及滿洲國，昭和八年（1933）到美國本土及夏威夷巡教，戰後不久立即從美國、巴西開始巡教，設置巴西及夏威夷的傳道廳，陸續向外推展。

早田一郎將天理教海外傳道分成兩階段，⁶⁶ 前半期以個人或單一教會為主，後半期才是組織性的介入。所謂組織性的介入是指：由二代真柱統領，透過教會本部主導的海外傳道支援，包括天理教外國語學校的創設、印刷所、圖書館的開設及各地傳道廳的設置。組織性海外傳道支援是以天理教「適應」當地社會為考量，對傳道地語言、風俗、習慣、歷史、地理、生活等全面的理解及融入，然而海外傳道的初期，通常這種適應很難達成。依此定義，翻開日治時期天理教的台灣傳道史，山西弘朗認為，⁶⁷ 組織性傳道是指：大教會或規模比較大的教會訂定計畫，派遣佈教師，給予經濟支援，擬定傳道具體方法，共享在台傳道的知識及資訊，分擔傳道角色，有效開展傳道工作。相對地，所謂個人傳道基本上是佈教師個人或其家人為主的傳道，他們的經濟基礎較脆弱，須自行面對生計問題，傳道方式是一步一腳印。但，組織性傳道與個人傳道未必截然區分，各教會的傳道方法及發展形態也各有特色。

先說明個人傳道，以日治時期最早渡台的女佈教師古谷マツ為例。⁶⁸ 她生於安政元年（1854）2 月 28 日的山口縣，婚後先生古谷

⁶⁶ 早田一郎，《天理教伝道史の諸相》（天理：天理大学おやさと研究所，2015），頁 109 頁。

⁶⁷ 山西弘朗，〈台湾伝道の黎明〉，《グローカル》，卷 23 号 5（2022 年 5 月），頁 3。

⁶⁸ 作者不詳，〈夫と離れ単身で 古谷マツさんの台湾布教〉，《天理時報》（天理），昭和 39 年（1964 年）4 月 12 日，第 2 版（海外傳道版）。

宇三郎病弱，古谷マツ也常年為眼疾所苦，明治二十七年（1894）防府大教會的初代會長古川太十郎給予神授而得救，因此夫婦共同信仰天理教，他們沒有子嗣，決定奉獻於拯救之路。古谷マツ的表姐渡邊在台灣開了以軍人為對象的料理旅館，她想來台傳教，明治二十九年（1896）向教會提出申請。但當時台灣人對於日本統治仍非常惶恐，報紙也刊登日本人虐殺台灣人的消息，雖然古谷マツ自認為已受到父母神的護佑，但自己視力不好，而且是女性單獨來台，這些危險因素的存在，使得她的申請不被認可。後來她非常認真在國內佈教，大教會長遂答應其請求，當時她四十一歲。來台之前，古谷マツ收養姪女為養女，請其代為照顧丈夫宇三郎。宇三郎已經是防府大教會的重要幹部，他對妻子說：「你要有決心甚至心理準備會死在台灣，如果沒有具體的佈教成果，不要輕易回國。」先生的鼓勵成為她很大的精神後盾。那時台灣剛被日本統領，治安非常不好，古谷マツ寄宿在渡邊家，專心傳道，但文化語言不通，非常辛苦。多年後古谷マツ曾感嘆的回憶說：「我不顧很多人的忠告，執意要來台灣，其實有點後悔，也想乾脆回日本傳教好了。」先生宇三郎過世，並沒有打擊她傳教的意願，多年後終於有了具體成果，她在明治三十五年（1902）7月，把養女夫婦一起從山口縣叫來台灣，因有傳人繼承，古谷マツ越來越熱衷在台傳教。明治三十六年（1903）5月2日，在台北市府中街設立了台府佈教所，大正十二年（1923）古谷マツ過世享年七十一歲，當時已經在台中宜蘭嘉南新竹等處設立了五個佈教所。

接著，分別從「山名大教會」及「婦人會」來看組織性傳道在台的實況。組織性傳道最早的是山名大教會，依據《山名大教會史》的

記載，⁶⁹ 明治三十年（1897）為了拓展教勢，初代會長諸井國三郎選擇來台發展，全台最早的台中教會也於同年創立。山名大教會為了海外佈教，發起資金募集，明治二十九年（1896）10月先創立「大日本神道天理山名婦人協會」，以婦女為中心，會員每年繳交會費，作為海外佈教長期安定的經濟基礎。到了明治三十年代末期，會員數已有 3807 名之多，該協會在山名海外傳道史上發揮了一定功能，直到明治四十三年（1910）1月天理教本部設立「天理教婦人會」統籌各大教會的婦人會，該協會才正式解散，改為「天理教婦人會山名支部」重新出發，由第二代會長夫人諸井たま擔任支部長。

和本文更直接關連的婦人會，在天理教來台組織性傳道中扮演重要的角色。根據《天理教婦人會史第一卷》的說明，⁷⁰ 婦人會本部關於台灣佈教最早的紀錄，是大正十五年（1926）婦人會召開的第十一回巡迴演講。昭和四年（1929）婦人會派遣三位女性井筒たね、鴻田タカエ、中山モト來台視察，當時台灣已有超過二十間的分教會和支教會。隔年昭和五年（1930）5月8日又派遣梅谷とし子、永尾よし枝、松山とね、梶本かな等女性來台巡教，隨後初代真柱夫人暨婦人會初代會長中山たまへ，和另外六位隨行女性梅谷とし子、松山とね、水島ナヲ、今村ゑい、林トミ、北村富春，在5月29日到6月24日的27天來台巡教，從台北市的八個教會開始，然後桃園新竹台中嘉義阿里山台南高雄等地，縱貫台灣西半部。昭和六年（1931）年婦人會本部貼出公告，招募來台佈教師數名，男女不拘，

⁶⁹ 天理教山名大教会編，《山名大教会史》（天理：天理教山名大教会，1988），頁153-157。

⁷⁰ 天理教婦人會創立八十周年準備委員會會史編纂小委員會，《天理教婦人會史第一卷》（天理：天理教婦人會本部，1990），頁457-471。

報名者踴躍，結果選出三組夫妻檔渡台；當時二代真柱中山正善賜予「臺婦講」之名，婦人會本部考慮需要一個全權負責人，於昭和九年（1934）年2月派遣川口ハル來台，5月正式設立「臺北臺婦宣教所」，初代所長由川口擔任。

承上述，天理教在台灣傳道的主要契機，是因台灣成為日本的殖民地，以及政府頒布秘密訓令打壓天理教，教會人士尋思前往海外拓展新天地，無論是個人傳道或組織性傳道。在此過程中，宗教上的女力不容小覷，包括繳交會費予以金錢上的支持，或是以佈教師之姿現身海外傳道和巡教的陣線，她們奮力站在天理教台灣宣教的歷史舞台，大展身手。

三、台灣總督府對於天理教的看法

日本據臺後傳來的宗教有神道、日本佛教及日本基督教。臺灣總督府為鞏固其在臺之統治權力，並完成同化臺灣人之政策，乃以天皇崇拜之國家神道—神社，以及依附在國家神道下的新興宗教—教派神道，作為殖民統治之工具。依據臺灣總督府於大正八年（1919）3月31日發行之《臺灣宗教調查報告書 第一卷》〈第一篇 序論〉第7頁記載，截至大正八年（1919）年止，日本傳來之教派神道有實行教、御嶽教、金光教、天理教等四派。又依據臺灣總督府於昭和二十年（1945）發行之《臺灣統治概要》〈第四篇 第一章 神社及宗教〉第34頁記載，截至昭和十六年（1941）底止，在台發展之教派神道當中，除了上述四派外，再增加神習教、扶桑教、大社教、神理教、神道修成派等五派，合計九派來臺發展，以天理教、金光教之發展最佳。⁷¹可以說，作為教派神道一支的天理教，在日治時期台灣總督府

⁷¹ 溫國良編著，〈導讀〉，《臺灣總督府檔案主題選編（14）宗教系列3—日據時

的宗教治理上，是一個有利於殖民統治的工具，而且其發展也最具成果。

天理教《台灣傳道史》編輯委員暨天理大學親里研究所教授金子昭（2024）認為，⁷²「戰前台灣總督府對於天理教並沒有採取特別的宗教政策，基本上，總督府是以國內的政策為準、為尊。初期天理教在台傳道，以明治三十年之後山名大教會的諸井國三郎為代表，他在台發展產業時，確實受到台灣總督府在殖民政策（而非宗教政策）上的指導；至於宗教政策就是和國內一樣，昭和十六年（1941）推動皇民化政策，成立皇民奉公會，形成戰爭時期體制，天理教不得不因應這樣的方針，在國民精神總動員運動底下被收編，在台天理教也難逃此命運。」

那麼，來台的天理教女佈教師如何感受「台灣總督府對待天理教以及她們的態度」呢？梶本かな的〈尋訪台灣〉一文提到，⁷³ 接到婦人會會長的指示，三名天理教女性（松山，梅谷，梶本）在昭和四年（1929）11月12日從神戶搭上「吉野丸」船隻到台灣巡教，抵達基隆港。來台巡教的她們感受到：紙媒對她們的矚目、能進入公學

期在臺日本神社神道史料選編》（南投市：國史館臺灣文獻館，2015），頁IV。

⁷² 天理大學金子昭教授回覆筆者提問「台灣總督府對天理教的宗教治理政策為何？」2024年7月23日記錄。

⁷³ 當時天理教在滿洲、朝鮮也展開佈教，女佈教師的活躍指日可待，婦人會機關誌《天理教婦人會導覽》（天理教婦人會の栞）從大正十五年（1926）到昭和六年（1931）婦人會第14-19次總會，陸續刊登海外佈教及女佈教師的文章，關於滿洲、朝鮮共六篇，篇名是：朝鮮布教について、滿洲における婦人会、朝鮮における婦人会、滿鮮旅行を終へて、鮮滿旅行記（以上作者不詳）、朝鮮奉天（梅谷とし）等，和台灣有關的是梶本かな和福井智恵這兩篇。梶本かな，〈臺灣を尋ねて〉，《天理教婦人會の栞》，号18（1930年4月），頁55-66。福井智恵，〈通って来た道〉，《天理教婦人會の栞》，号19（1931年4月），頁93-99。

校演講、台灣總督府對天理教的禮遇。

「第二天報紙報導我們，從內地來的三位年輕女性，天理教才德兼備的三位女性來台視察。我們到板橋公學校演講，離開台北分教會後，踏上了北中南的演講旅程，總共去了十六個地方。對於這次的巡教之旅，台灣總督府非常好意，給了我們二等全線優待火車票，這些都是神明的庇佑。……台灣總督府對天理教算是特別禮遇，只要向總督府提出佈教的申請，就和申請設立教會一樣獲得同意，祭祀活動也被允許。」⁷⁴

綜上所述，天理教女佈教師來台傳道及巡教的政治/宗教/殖民等結構性因素，筆者從日本政府對天理教的態度、天理教海外傳道的開展、台灣總督府對天理教的看法三點，作了扼要說明。可以看到，當時的政治凌駕於近代的新興宗教之上，無論在日本國內或殖民地的台灣，但天理教對台灣總督府而言，是有利於殖民統治的工具，而非威脅。接下來，更聚焦於本文的核心——做為一名主體的女佈教師真實的移動軌跡，探索她們因著宗教的情懷和因緣，如何開展這段充滿未知、冒險的跨國之旅。

⁷⁴ 台灣總督府對天理教的治理政策之檔案資料，以大正七年（1918）「天理教山名大教會臺北分教會城南說教所桃園布教所申請設置過程」為例。原本屬於地方官廳核准設置之教務所或布教所，在地方首長核准前，仍須請示總督（當時為安東貞美）方可為之。從檔案中知道桃園布教所其隸屬的教派名、設置地點、申請設置者姓名、家屋結構、維持方法及申請設置日期等資料，但並未見到桃園廳核准天理教桃園布教所設置後提報台灣總督府之備查函，致使其確切核准設置日期不得而知。參考溫國良編著，《臺灣總督府檔案主題選編（14）宗教系列3—日據時期在臺日本神社神道史料選編》（南投市：國史館臺灣文獻館，2015），頁203-206。

參、女佈教師的台灣行旅

在此，先簡述日治時期天理教在台發展的概況。首先是教會方面，二戰結束前天理教在台共有 39 所教會，27 間佈教所，大多是先從講社、佈教所開始設立，再升格為教會。（表 1）「日治時期台灣天理教教會設立年表」和（圖 1）「日治時期台灣天理教教會所在地比例」，由山西弘朗⁷⁵ 整理橋本武〈台灣傳道概觀〉⁷⁶的內文而製成，資料來源是天理教各教會保存關於「教會」（不含佈教所或信徒宅第）的紀錄，台北市佔了四成以上，這裡是多數日本人（內地人）居住的城市，天理教的教會多集中在此。其次是信徒方面，（圖 2）「日治時期台灣天理教信徒 內地人本島人的比例」，由山西弘朗⁷⁷ 整理明治三十年（1897）到昭和十七年（1942）台灣總督官房調查課發行的《台灣總督府統計書》之數據而製成，日本戰敗前全台信徒約 1.9 萬人，教會長均為日本人。天理教在台剛開始傳教時，台灣信徒比較多，慢慢地日本信徒也在增加，1928 年左右是台日信徒人數消長的關鍵年。可能原因根據黃智慧的看法是：⁷⁸「進入大正時期之後，由於日本移民第二代「灣生」的增加，日本人逐漸定居下來形成移民社會，這時一些歷史較早的教會以及新成立的教會，紛紛把傳教的對象，由當地人轉到內地來的移民上，大正年代之後所成立的教會

⁷⁵ 山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道（五）〉，《天理教海外部報》，63 1 号（2017 年 9 月 26 日），頁 12。

⁷⁶ 橋本武，〈台灣傳道概觀〉，天理大学宗教文化研究所《宗教文化研究所報》，卷 4 号 3（1952 年 1 月），頁 9-10。

⁷⁷ 山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道（五）〉，《天理教海外部報》，63 1 号（2017 年 9 月 26 日），頁 13。

⁷⁸ 黃智慧，〈天理教在台灣傳教的過程：論戰後信仰型態的變化〉，天理教海外傳道部《研究論叢》，4 号（1991 年 12 月），頁 30。

之中，只有兩間專以台灣人為佈教對象，而且是不混雜內地人，唯有台灣人信徒（傳教士除外）的教會。也就是說，大正期以後在台灣的天理教會，內地人和台灣人的教會已清楚的被區分開來。」

從日治時期天理教在台發展的概況推知，存在了內地人（日本人）和本島人（台灣人）這兩類信徒，那麼，女佈教師針對迥異的信徒，要如何傳播天理教呢？接下來，筆者將女佈教師的台灣行旅整理成三部分：來台的動機、對台的凝視、在台的活動。

一、來台的動機

本文「日治時期天理教來台女佈教師」是指：極少數的灣生，出生成長於日本、因個人傳道或組織派遣來台、以宣揚天理教教義、鼓勵在台日人或台灣人入信為目的者，又分成三類：（1）教會的創立者或繼承者、（2）婦人會派遣來台的巡教者、（3）教會長的妻女。這三類人來台動機與因緣各異，停留時間長短不一，特別說明兩點。首先，身分有所重疊。教會的繼承者有不少人原是教會長的妻子，她們在台期間（而非等到戰敗返國）因丈夫往生，從教會長夫人變成了教會長，是權力責任的加重，也是人生歷練的加廣。其次，教會的創立者或繼承者、教會長的妻子這兩類人的共通點是讀過「別科」。依《修養科 80 年史》之定義，⁷⁹ 天理教校創立於明治三十三年（1900），明治四十一年（1908）改制後設置了本科和別科。本科修業期間是一年，別科只有半年。本科的入學資格需已接受過高等教育者，別科則只需 20 歲以上，不問學經歷，誰都可以入學。本科以宗教學、倫理學、心理學、哲學等知識為中心，別科則以實務課程為重，包含生理衛生學、祝詞作文、婚喪喜慶、祭祀典禮等。別科從明治四十一年到

⁷⁹ 教養室修養科編，《修養科 80 年史》（天理：天理時報社，2021），頁 20-25。

昭和十六年（1908 年~1941 年，後改制為修養科）的 33 年期間，總共開辦 65 期，送出 12 萬 8 千名畢業生，是天理教教師養成重要的制度所在。日治時期天理教來台女佈教師的主要目的是傳道，「讀過別科」成為她們海外傳道生涯中重要的資格認定。

第一類是教會的創立者或繼承者（表 2）。多數人來台前就已信仰天理教，出身天理教家庭，來台目的是傳道，都為已婚者，有些人歷經離婚、再婚、守寡之後，選擇專心佈教，來台後成為教會的創始人或初代會長，她們的條件、能力、決心在一般信徒之上。首先，失婚是一個契機，森山靜子，⁸⁰ 明治三十三年（1900）生於岡山縣，來台時住在天理教基隆港教會附近。昭和五年（1930），因兄弟生病開始入信，當時她已婚，熱心於信仰，有很多前輩引領她到天理的世界。然而她和先生的信仰意見不合，後來決定以傳道作為終身志業，離婚後改回原來姓氏，昭和七年（1932）單身到台中佈教，昭和十六年（1941）在台中設立教會。川口ハル，⁸¹ 生於 1887 年，也是離婚後從夫姓（三浦）改回原姓氏，她別科畢業時成績不錯，昭和四年（1929）經由婦人會推薦成為天理教校的講師，同年 8~10 月在天理養德院擔任衣類部門助手，參與縫製衣物的聖勞（類似志工奉獻），昭和九年（1934）被婦人會指派成為臺婦講的負責人，到台灣傳道。

有人是為了投靠母親而來台灣，母女兩代先後從事傳道，擁有自己的教會。森山睦子，⁸² 是福井智惠的女兒，小時患有腦性麻痺，後因母親信仰而好轉，婚後住在朝鮮。大正五年（1916）因丈夫事業

⁸⁰ 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁 67，未公開。

⁸¹ 天理教婦人会創立八十周年準備委員会会史編纂小委員会，《天理教婦人会史第一卷》（天理：天理教婦人会本部，1990），頁 468-471。

⁸² 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁 38，未公開。

失敗，她帶著三名子女來台投靠，住到母親的彰化教會，開始在台傳教。她獲得很多信徒，之後集結台中的信徒，在教祖四十年祭大正十四年（1925）12月18日於台中成立了教會。佐々木かじ，⁸³ 是佐々木トヨ的長女，30期別科修了，大正十二年（1923）11月未婚的她，帶著妹妹從內地來台投靠母親。她單身到高雄佈教，到達當天碰到菸店的人讓她住宿，從此開展佈教生活，對象不限於日本人，也拓展到台灣人，昭和十年5月かじ成立本高雄教會，為初代會長。

某些人是身為初代會長的丈夫在台過世後，繼承為第二代會長。五百部こと，⁸⁴ 早年為了治療祖母的疾病入信天理教，昭和二年（1927）別科39期畢業，婚後夫妻倆都得了肺病，想要瞭解單獨佈教的意義，1931年選擇來台傳道。昭和十一年（1936）她的丈夫——初代會長安四郎34歲往生，她年紀輕輕承接教會，帶著小孩在異地獨撐到戰敗。椿阪シカ、⁸⁵ 高林ます⁸⁶ 兩位的丈夫也都是來台傳道建立教會的初代會長，不幸均英年早逝，身為人妻的她們分別在昭和十二年（1937）、大正十一年（1922）丈夫往生後，接管教會成為二代會長，直到戰敗返回日本，甚至努力復興在台時期的教會。

第二類是婦人會派遣來台的巡教者，再分成三項。一是天理教教祖中山みき家族的血親暨領導者：包括婦人會初代會長中山たまへ、⁸⁷ 副會長中山玉千代（中山たまへの女兒）、二代真柱中山正善

⁸³ 天理教婦人會文庫編，《天理教婦人會東洋伝道記録 台湾の部》（天理：天理教婦人會，1970），頁145-158，未公開。

⁸⁴ 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁5，未公開。

⁸⁵ 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁77，未公開。

⁸⁶ 天理大学おやさと研究所編，〈教会史篇〉，《台湾伝道史》，頁93，未公開。

⁸⁷ 多數「天理教內居於上位者の女性」是隨著丈夫的身份而被定調，可說是妻以夫為貴的一種證明，以婦人會為例，最高位的真柱夫人就是「天理教婦人會」的當然會長。

的女兒中山モト，這三位是以「正統的領導者」立場來台巡教。二是先祖和中山家族有緊密關係者：她們都出身天理教家庭，接受天理教教內正規教育。水島ナヲ（1907~1996 年）⁸⁸是大正十四年（1925）創立的天理外國語學校中國語部廣東話第一屆學生，昭和二年（1927）7 月 28 日~8 月 9 日，該校帶領首屆女學生六名去朝鮮滿洲研修旅行，水島也參與其中。後來她被派到台灣中壢佈教，因該地有說廣東話的人口。又如，松山と子⁸⁹ 出身天理教家庭，祖母因女兒氣喘、松山的母親也在生她後因產褥熱所苦，而雙雙入信，她從小就和初代會長夫人及重要人士的女兒們相處。奈良女學校畢業後，原本已在國小服務的她提前離開，轉到婦人會本部任職，昭和五年被派到台灣做先遣部隊。三是來台時已是芦津大教會第三代會長的井筒たね：⁹⁰ 生於明治十二年（1879），父親井岡梅治郎為了治療她的疾病入信天理教。井筒 18 歲結婚，丈夫五三郎為井筒家的養子及蘆津大教會第二代會長，大正八年（1919）12 月井筒たね的丈夫往生，她 41 歲從第二代會長夫人繼任為第三代會長，昭和四年（1929）婦人會派遣三位女性來台視察，她是其中一人。

整理發現，除了「臺北臺婦宣教所」初代所長的川口之外，婦人會會長及婦人會派遣來台者的停留時間都很短暫，推測她們對於在台傳道可能沒有教會的創立者或繼承者那般強烈的動機。然而，婦人會是天理教內重要的傳道單位，收集、整理、保存當事人所寫的台

⁸⁸ 天理教婦人會創立八十周年準備委員會會史編纂小委員會，《天理教婦人會史第一卷》（天理：天理教婦人會本部，1990），頁 460-465。水島ナヲ是前台灣傳道廳廳長三濱善朗（1937~）的母親。

⁸⁹ 松山と子，〈御母堂様の御徳の蔭に〉，《みちのだい》，号 30（1965 年 1 月），頁 54-57。

⁹⁰ 松隈青壺編，《真明芦津の道 卷 3》（大阪：天理教芦津大教会，1966），頁 75 9。

灣巡教見聞於婦人會文庫，這些資料有助於本研究的進行，故筆者將婦人會派遣來台的巡教者列入。

第三類是教會長的妻女（表3）。包括灣生、來台投靠親人者、婚後隨夫來台者、來台後與丈夫相遇結婚進而傳道者。和教會的創立者或繼承者相較，教會長的妻女雖無承擔教會的重責壓力，但也從旁參與傳道事務，發揮輔佐支援的功能，1945年返回日本後，她們戮力復興在台教會，繼承為教會長的人所在多有。種子田春野，⁹¹投靠母親佐々木とよ和姐姐佐々木かじ而來台灣，後來結婚和先生一起到宜蘭的宜蘭布教所傳道。天野スミ，⁹²因父親疾病的關係，明治30年（1897年）開始信仰天理教，昭和六年（1931）2月和當時已在台灣傳道的天野茂樹結婚，同年5月隻身來台會合，她獨自到玄海灘港口等著乘船，坐了快24個小時才到基隆港，目的地是「台基布教所」。下山田せき，⁹³11歲就患有胃痙攣的疾病，姊姊嫁給名京大教會的信徒，因此和天理教有了連結。大正十三年（1924）她讀了別科33期，27歲結婚，先生當時已在台北擁有教會，往來於台日。婚後第五年（昭和十一年），せき帶了3歲和4歲的孩子到台投靠丈夫並佈教。

教會的創立者或繼承者、教會長的妻女這兩類人物來台傳道的意義，可以看成是女佈教師自我解放的契機。無論離婚、守寡，或依親、承接，身為教會創立者或繼承者的女教會長，具備在異鄉獨挑大

⁹¹ 種子田春野的回憶錄，由她的兒子（灣生）種子田耕藏訪談紀錄，未公開，頁1-15。

⁹² 天野スミ，〈台湾布教の想い出〉，《さいかい月報》，号9（1990年6月22日），頁10-11。

⁹³ 下山田せき，〈成人への道因縁を喜ぶ心〉，《みちのとも》，7月号（1957年7月），頁62-63。

樑的能耐及勇氣。失婚的她們沒有丈夫（或夫家）的牽絆，但也失去了奧援，必須依靠己力及親友協助，才得以在海外立足。天理教《台灣傳道史》編輯委員暨天理大學親里研究所主任堀内みどり主張，⁹⁴「天理教沒有所謂的出家修行或嚴苛的戒律規定，就是在家實踐，女性擁有自己的教會、佈教所是一種自我救贖。當時的社會價值觀認定，女性還是要結婚從夫，沒有婚姻狀態的女性，會被另眼相看。日治時期來台的女佈教師有很多失婚者，無論主動失婚或被迫離異，失婚對她們來說，是危機也是轉機，沒有了婚姻，卻擁抱了宗教。」。從《天理時報》⁹⁵ 以下這則報導可看出，來台傳道確實是女佈教師自我解放的契機。

「佐々木トヨ，生於明治十六年（1883）的夏天，為了醫治丈夫的疾病接觸天理教，卻受到家人強烈反對，還找來村醫認定她精神錯亂，對其宣告準禁治產，沒收所有財產。先生的早逝，沒有讓とよ的信仰中斷，反而使她體悟到自己因緣不好，才需堅定信仰之路。大正九年全國流感猖獗，とよ因神授而得救，想到之前她拯救過的女性上田マサ人在台灣，故也想來台看看。她先帶著五個小孩離開夫家，住到豐生宣教所。鄰居看著親子六人的背影，有憐憫也有嘲諷，とよ卻像是凱旋的將軍，努力向前，她看到了未來，燃起了希望，勇敢地邁開。」

⁹⁴ 筆者多次向天理教《台灣傳道史》編輯委員暨親理研究所主任堀内みどり教授請教日治時期「女佈教師來台傳道與自我救贖」的關連和意義，2023年8月4日紀錄。

⁹⁵ 作者不詳，〈情熱を臺灣布教に 底に秘められたものは〉，《天理時報》（天理），1964年11月15日，第2版。

二、對台的凝視

承上述，這三類女佈教師來台動機與因緣各異，停留時間長短不一，她們流露出對於台灣的人事地景的迥異凝視，本文特別留意和「佈教」有關的部分，以下列三筆為例。首先，婦人會派遣來台巡教的梅谷とし子、永尾よし枝、松山とね表達出對於「潔淨觀與在台傳道」的看法，簡言之，她們認為台灣人就是不潔，本島人與內地人勢必得分開傳教。⁹⁶

「本島人很勤勞，不僅大人和婦女，小孩也是如此，特別是小孩很小就會出來做生意，街道到處都可聽到吵雜的叫賣聲，他們的樣子非常樸質，穿地破爛骯髒也覺得沒關係，樸質和不潔其實是混淆的，有錢人勞動者都差不多，如前面提到金碧輝煌的廟宇和自己的粗食可以共存一樣，這些落差是我們無法想像的。他們也是用這樣的方式來教會，台灣婦人多纏足，然後就直接坐到神殿上，想要保持過去日本教堂的清潔，根本不可能，內地人對台灣人避恐不及，他們彼此間欠缺溝通，因此就慢慢遠離教會。」

其次，同樣是婦人會派遣來台的巡教者梶本かな在〈尋訪台灣〉一文強調，⁹⁷ 台灣人的某些「民族性」，使得日本人要向台灣人傳教困難重重。

⁹⁶ 梅谷とし子、永尾よし枝、松山とね，〈臺灣における本教の布教ぶり 婦人会役員を訪ねて土産話を聴く〉，《みちのとも》，号 550（1930 年 1 月），頁 10-11。

⁹⁷ 梶本かな，〈臺灣を尋ねて〉，《天理教婦人会の栞》，号 18（1930 年 4 月），頁 58-60。

「台灣人非常勤勉，從早到晚披星戴月，甘於粗食，吝嗇地存錢。而且聽說偷盜事件頻繁，甚至在神社前面警察巡邏時，都還發現有人會偷拿賽錢箱的捐款。沒讀書又吝嗇的台灣人，卻對祖先崇拜非常熱心，而且很大方，這些應該都是舊時代中國思想的殘餘，他們對寺廟以外的對象，完全不抱持任何信仰。儒道佛三教在台灣算是混搭，殖民建設營造出來各地的宏偉神社，對台灣人來講也沒有任何價值，要向台灣人傳播天理教，真的非常不易。」

還有，明治四十一年（1908）到彰化佈教的福井智恵所寫〈來時路〉該文，⁹⁸表達出她對台灣信徒的看法，以及自己在台佈教的使命。

「台灣約有200萬的本島人，他們也等待天理教的到來。和（日本）男性相比，（日本）女性要接觸本島人的信徒比較容易，或許是中華思想末流的影響，（日本）男性要和（本島人）家中婦人接近講話是不可能的，一定要有女佈教師的存在。女性要發揮特長，我願意做這樣的奉獻，希望大家趕快來台傳教。我也祈求在教祖五十年（1936）祭時，從台灣有更多的婦女會員能返回原地。」

整體而言，女佈教師對於台灣人事地景的凝視，雖有肯定之處（勤勞、樸質、甘於粗食、祖先崇拜），但負面觀感（吵雜、破爛骯髒、不潔、沒讀書、吝嗇、偷盜頻繁、中國思想的殘餘末流）也不少，這些負評影響她們在台佈教的推展，特別是向台灣人（而非日本人）

⁹⁸ 福井智恵，〈通って来た道〉，《天理教婦人會の報》，号19（1931年4月），頁99。

傳道時，如何克服箇中的差異及困難，確實是一大挑戰。

三、在台的活動

本文關注女佈教師在台的活動，主要有兩方面：一是她們在異地努力求生的實況，二是她們向日本人和台灣人傳道的異同，以及面對這些處境時她們的態度和作法。先來看看女佈教師在台努力求生的實況。日治時期女佈教師在台生活貧困艱辛，她們能安然度過，除了自己努力不懈外，也傾向歸功於父母神的庇護，如以下三則。

天野スミ寫到：⁹⁹「別科畢業後，我在台灣的佈教越來越順，背著孩子我常去播香傳道，有時我買根香蕉，把玄關的窗戶關起來，讓女兒一個人在家留守。當時開始蓋台灣傳道廳，我也從基隆背著孩子走到台北去聖勞。傳道廳蓋好後，我參加了開幕式聖勞，無法帶孩子出席，把孩子交給別人看管，我先把母乳擠出來，對父母神說把這些母乳餵孩子後，我要去做聖勞。從台北回來後乳房脹得很大，我馬上又給孩子餵母乳，這些事都讓我非常懷念。」

福井智惠的〈來時路〉提及：¹⁰⁰「我是從彰化開始佈教，很多人都不懂日語，日本人也很少，所以我全心全力對台灣人傳教。語言不通就用筆談，我一直邊走邊找有沒有病人，剛開始都不被人接受。……明治四十二年（1909）10月29日，本部接受我成立彰化宣教所，20年來我在台灣南北奔波佈教，身臨其境既辛苦又危險。大正三年（1914）我到南部原住民部落幫人神授，佈教途中被水牛攻擊，但我都安然度過，深深的感受到，這真的是父母神的護佑。」

⁹⁹ 天野スミ，〈台灣布教の想い出〉，《さいかい月報》（福岡古賀市），号9（1990年6月22日），頁12。

¹⁰⁰ 福井智惠，〈通って来た道〉，《天理教婦人會の祭》，号19（1931年4月），頁94-95，頁98。

坂西マス¹⁰¹ 昭和九年(1934)在台南成立雙台宣教所，原本和她配合的日本人回國了，留下她在台單打獨鬥。「我語言不通，東西南北也搞不清楚。有天我遇到一個已經臥病在床七年，全身皮膚病，狀況極慘的日本男人，我一進入房間就感覺輕微暈眩，身體也在抖動。這個人全身充滿惡臭，非常瘦弱，像死人般的臉孔，但眼睛卻閃閃發亮。下半身更慘，腐敗的肉塊看來不像個人。我見到這個病人時，突然想到自己過去對雙親不孝、情慾糾結的前半生，這些不好的因緣完全現前，自己也驚恐的無法動彈。後來我努力懺悔，幫這位男性神授，兩個月後他居然可以自己如廁，逐漸恢復。我知道這是父母神的守護，此後讓我從不安中建立自信。」

不僅如此，她們會把這些過程的吃苦當作吃補，轉化成信仰的喜悅，並以教祖當年面臨的困境以及為了超越困境所做的努力，做為自我生命的典範，加以仿效、內化進而實踐，如下兩則。

五百部こと回憶：¹⁰²「剛開始我們在台灣的第一個禮拜吃豆渣，接下來吃菊芋、剩飯、石米，電費一個月 70 錢，我先生付不起，請電力公司先停電一個月。石油費一個月只要 30 錢，四歲的孩子對我說：媽媽，我們家的電好像是點火柴，我也只能笑而不答。家裡用的都是打掃植物園廁所後檢回來的枯枝，煮飯就是燒這些木材。貧困，讓我想到當年的教祖，過了半年終於有信徒幫我們付電費。」

佐々木カジ回想：¹⁰³「後來我自己有了五~六位信徒，他們借了

¹⁰¹ 作者不詳，〈病弱の身で臺灣へ 台南に布教した坂西マスさん〉，《天理時報》(天理)，1964年6月7日，第2版(海外傳道版)。

¹⁰² 五百部こと，〈先人の道をたづねて(5)〉，《東大教会報》(東京)，号178(1968年4月15日)，第4版。

¹⁰³ 佐々木カジ，〈私の布教日記 乙女一人の台湾布教〉，《みちのとも》，号4月(1972年4月)，頁66-67。

三~四個塌塌米房間的家屋給我佈教，讓我可以專心，家裡面什麼道具都沒有，但至少不用在外面餐風露宿，我就很安心了，甚至覺得非常奢侈。這些都是教祖的保佑，教祖曾對女兒說，『喝了水就知道水的原味』（水を飲めば水の味がする），老天給予我們的，我們都要歡喜承受，這個道理能更深的放在自己身上。我不吃不喝也沒關係，我已經下定決心，什麼都不買，所有的錢都奉獻給上級教會，這是最開心的事。有時在路上看到台灣人把食物並排站著吃，味道很香，我經過時幫他們神授，其實我自己已經空腹很久，聞到那麼香的食物，但我一點都不為所動，我想每個人有他自己的路，老天給我們的，我們要好好去遵守奉行，這就是對教祖最好的謝禮」

其次，是女佈教師對日本人和台灣人傳道的異同。必須強調，她們對台灣人的傳道方式主要是神授醫病，尋求天理教的台灣人也幾乎都是為了治病而來。「台灣女性大多纏足，一般人都赤腳走路，容易滋生細菌化膿，很多來要求神授的人都是因為腳的疾病。」¹⁰⁴ 下山田せき描述自己幫台灣人神授的經驗是：¹⁰⁵

「我在台灣和精神病人好像特別有緣，經常播香（においがけ：傳道）的對象就是這些人。離台北十一里路的深山，有位叫王〇〇的人，長期患有精神病，有時會隨便亂揮刀。他一直被關在房裡，從五月到十一月，我每隔四天就會去看他，但都沒有好轉。直到十一月二十六日，當天是本部的月次祭，我到了王家後，他已經爬到屋頂上不願下來，沒辦法我也只好跟

¹⁰⁴ 福井悦子，〈初代福井智恵についての思い出〉，收入《彰化百年の歩み 平成21年11月》（大阪，2009），頁11，未公開。

¹⁰⁵ 下山田せき，〈成人への道因縁を喜ぶ心〉，《みちのとも》，号7月（1957年7月），頁64-65。

著爬上去。我在水牛背上幫他神授，雖然我是女的，但當時就是非常認真的想幫他，後來他終於下來了。

他的父親很感謝我，一直說我是『好心人，好心人』（閩南語），把我身上沾滿的蜘蛛網給撥掉。後來我再去看他時，他真的就康復了，第二天他們送來了兩箱餅乾，我告訴他精神病會好，是可以治療的，後來他介紹了很多精神病人給我。曾經三小時內介紹了四位精神病人，他們也都慢慢恢復，最多的時候我有十三位精神病患，現在想來不是自己有多行或多棒，我覺得台灣人真的樸質單純，神明也真的護佑他們，他們就是很純粹聽從我所說的。」

那麼，女佈教師如何與台灣人真實互動，讓台灣人有機會聽聞、接受、信仰天理教？方法很多：教台灣人日語、穿台灣人穿的衣服、¹⁰⁶ 勤學台灣話、透過筆談、請懂日語的台灣人翻譯、對小偷偷曉以大義順便傳教、被抓到警局時向巡查佈教、¹⁰⁷ 直接走到或搬到台灣人的街區傳道等。第二代會長福井清的長女松井登志子回想福井智恵時說：¹⁰⁸「我的曾祖母 78 歲時已是昭和十六年，她學過《論語》和《萬葉集》。大正時期的彰化，天理教的信徒幾乎都是台灣人，雖語

¹⁰⁶ 佐野あい子提到與川口ハル共同在台傳教的事蹟。天理教婦人会創立八十周年準備委員會會史編纂小委員會，《天理教婦人会史第一卷》（天理：天理教婦人会本部，1990），頁 471，。

¹⁰⁷ 加藤さん透過嘉義人林明月幫忙翻譯教理，向警察局巡查林春魁傳教。金子圭助著、天理教海外佈教傳道部翻譯課譯，《加藤金 燃燒生命的天理教女傳道者》（天理：天理教海外佈教傳道部，1996），頁 68-71。

¹⁰⁸ 松井登志子，〈初代会長福井智恵刀自について〉，收入《彰化百年の歩み 平成 21 年 11 月》（大阪，2009），頁 5，未公開。

言不通，但她會寫漢文漢字，因此也能傳教。」還有，古谷まつ¹⁰⁹談及某天她受邀參加台灣人的宴席，家裡卻遭小偷，當她回到家時，小偷慌張地準備逃走，不小心掉到水溝裡，まつ把沾滿泥巴的小偷帶回屋內，讓他換好衣服才回去。這是為了曉以大義，讓小偷知道悔改，也順便傳播天理教。另外，天羽みさを反思在台傳道的經驗：¹¹⁰「我每天從家裡走到大稻埕佈教，如果以台灣人為傳教對象，就必須住到台灣人的區域，我決定在大稻埕附近找房子，後來找到新蓋的兩層樓家屋，我把神龕搬過去，每個月的五日訂為月次祭。」

接下來的實例提及女佈教師幫台灣人神授醫病時，台灣「孩童」如何在傳道上發揮了影響力。

伊崎悅子，台府分教會第二代會長的長女，1925年生於台灣。¹¹¹談到自己的母親—台府分教會第二代會長夫人喜代，曾對台灣林姓婦人傳道，後來林家女兒和悅子成為同學。當時有公學校和小學校之分，小學校是日本人讀的，公學校是台灣人唸的，台灣貧富差距大，好家庭的父母會讓孩子到小學校就讀，但還是得經過入學考試。因此，不少父母會讓小孩先住到日本人的家庭，去體驗一下生活，多瞭解或記住單字，避免考試不通過。這對林姓夫妻本身是學校老師，重視子女教育，女兒入學前，把她寄養在台府教會。直到現在，林家女兒還和悅子保持聯絡，她說：「因為我出生時，母親患有產褥熱，非常辛苦，會長夫人幫她神授後才真的好了，這是一輩子的恩情。」

¹⁰⁹ 作者不詳〈夫と離れ単身で 古谷マツさんの台湾布教〉《天理時報》(天理)，昭和39年(1964年)4月12日，第2版(海外傳道版)。

¹¹⁰ 天理教婦人會文庫編《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》(天理，1970)，未公開，無頁碼。

¹¹¹ 〈伊崎悦子さんの台湾回想記〉，平成22年(2010年)夏天於東灘區伊崎自宅，由種子田耕藏・育枝夫婦訪談紀錄，未公開，頁7-9。

川口ハル，¹¹² 昭和九年（1934）接受婦人會指派到了台灣，她回憶說：「我以本島人為對象，因語言不通非常困擾，後來發現很多台灣小孩和日本小孩一起玩，他們只會講些單字片語，我想就從小孩開始佈教吧。我看到一個小孩臉色不好，肚子脹脹的，趕快幫他神授，第二天跑出很多蛔蟲，他非常高興。我跟他的父母講，他們也覺得不可思議，願意相信天理教，早晚都到教會參拜，我說不只拯救你們，如果其他家庭也有人生病，不管什麼病，如果你發現，趕快通知我。我透過小孩翻譯給父母聽，台灣的小孩，就是我在台灣傳道時重要的媒介及開端。」

依宗教學者島蘭進的觀點，¹¹³天理教屬於呪術型（thaumaturgist）的新興宗教，儀式中醫病治療為目的的神授（おさづけ）及幫人祈求康復的手舞（おつとめ），是信徒與神明交流、加深皈依的手段，具備「單純、明快、呪術色彩」，神秘卻有奇蹟般的效果，這類活動不需詳細說明，馬上看到成果，讓人也想試試進而入信。特別當信仰傳至異文化時須克服很多困難，「單純、明快、呪術色彩」的傳播，阻力較少，沒有語言層次的複雜麻煩，多是身體層次的感同身受，這正是天理教特有的救贖儀式，也是它在異文化傳道的方便手段。但，西山弘朗進一步指出，¹¹⁴即便這樣的實踐有其方便性，讓異文化的人容易入信，可是信仰要能持續，還須對天理教教理有更深層的理解，且異文化的人理解教義時，得面對原生文化的習俗以及這些習俗與天理教之間可能的摩擦或誤解。山田以切身的經驗，說出了箇中的

¹¹² 川口ハルの演講內容，時間地點不詳，川口理一郎於2023年7月25日整理製作，未公開，無頁碼。

¹¹³ 島蘭進，《現代救済宗教論》（東京：青弓社，1992），頁143-147、204-205。

¹¹⁴ 山西弘明，〈戦前の婦人会本部による台湾伝道〉，《グローカル》，卷23号11（2022年11月），頁3。

真諦。

山田つる，¹¹⁵ 明治三十一年（1898）生於兵庫縣，和大洋佈教所所長山田利一郎再婚後來到台灣，昭和十一年（1936）2月抵達基隆社寮町開始佈教。她提出深切的反省，指陳在台傳道的問題點，特別是日本人要向台灣人傳教的困難之處，包括：台灣人不懂教義、台日風俗習慣不同、教會物質條件差、台灣人和日本人對佈施的想法迥異等。

「外國人（台灣人）不明瞭天理教教理，信仰的成長就比較慢。不能以日本人的風俗習慣強迫台灣人信仰，要把他們（台灣人）當成很好的同伴，一起攜手向前，這個態度非常重要。從物質及心靈兩方面來佈教是最好，但通常不能兩全，信徒的成長困難，教會本身的物質條件不好。信徒的供品該如何處理？台灣人和日本人對布施的想法不同，要台灣人布施得花很多氣力說服，但效果有限，所以日本人在台傳教時經濟須自立，教會的運作才能持續。」

女佈教師向台灣人傳道時，確實多以神授醫病為主，然而對於在台日本人，除了神授醫病外，也會擴及教理傳播或思想啟發，以下面兩則為例。

吉福ヤス，¹¹⁶ 昭和七年（1932）和丈夫一起來台，當時台灣總督府高官及司法官的夫人們組成了婦人會，該會主張女性不要生育太多子女。因為，上班族如果孩子生多了，容易流於粗製濫造，而且

¹¹⁵ 天理教婦人會文庫編，《海外伝道体験者調書》（天理，1954），頁13，未公開。

¹¹⁶ 吉福ヤス，〈台湾布教〉《風すさぶ彼方》（天理：天理時報社，1955），頁152-158。

女性多產之後，皮膚變差、美貌褪色，丈夫容易外遇、家庭失和。可是，吉福透過天理教經典《泥海古記》以及神與人乃借貸關係的譬喻，反對此類「限制女性增產」的說法。她向兩位在台的日本女性同胞傳道，現身說法自己 15 歲就被安排和望族之子通婚，總共生了 14 位兒女，但即便到了 44 歲，身體依然健朗，子女也都接受基本教育，絕非粗製濫造。後來，吉福還帶這兩位官員太太返回原地，聆聽「別席」領理。

坂西マス，¹¹⁷ 明治二十九年（1896）出生在香港川縣，昭和七年（1932）到台灣傳道，地點是台南永樂町，該區幾乎都是台灣人。她的一位日本信徒藤谷，在台南開了著名的糖果公司，小有成就，後來因糖廠的出現，生意受到影響，轉賣電器產品，沒想到這也影響到夫妻關係，準備離婚。藤谷家中的女傭因曾接受坂西的傳道，理解天理教，請坂西出面勸老闆夫妻不要離婚，後來真的重修舊好。很多人聽到後覺得不可思議，一個中年婦人為何如此有說服力，可以圓滿解決，其中一位人士是《臺南新報》的主筆，還在報紙上稱讚坂西佈教有功。

從上述女佈教師對台灣人和日本人傳道的異同可以推知，女佈教師不諳或不熟悉台灣話，對台灣人的傳道幾乎都停滯在治病神授的層次；然而，當傳道對象為日本人時，彼此沒有語言障礙，可用日語表達教理及特定觀念，信徒的行動力就產生了。可以說，異文化傳道須克服語言藩籬，才可能進一步在思想上留有影響、觀念上有所啟蒙、實踐上能有突破。

¹¹⁷ 作者不詳，〈病弱の身で臺灣へ 台南に布教した坂西マスさん〉，《天理時報》（天理），昭和 39 年（1964 年）6 月 7 日，第 2 版（海外傳道版）。

肆、結論與後續

本文是「性別與移動」、「性別與宗教」的跨領域研究，依循「女性透過離返經驗建構主體性」的根本關懷，叩問「女性如何藉由離返與信仰自我救贖、尋求安身立命」，透過日治時期天理教女佈教師來台傳道及巡教的事跡，探索她們行旅中自我、信仰與異地三者的關聯，檢證她們移動力、實踐力和信仰力的可貴，解析其主體性建構之歷程。主要結論有三點：

一、來台的動機：教會的創立者或繼承者、教會長的妻女這兩類人物來台傳道的意義，可以看成是女佈教師自我解放的契機。無論離婚、守寡，或依親、承接，身為教會創立者或繼承者的女教會長，具備在異鄉獨挑大樑的能耐及勇氣。失婚的她們沒有丈夫（或夫家）的牽絆，但也失去了奧援，必須依靠己力及親友協助，才得以在海外立足。

二、對台的凝視：女佈教師對於台灣人事地景的凝視，雖有肯定之處（勤勞、樸質、甘於粗食、祖先崇拜），但負面觀感（吵雜、破爛骯髒、不潔、沒讀書、吝嗇、偷盜頻繁、中國思想的殘餘末流）也不少，這些負評影響她們在台佈教的推展，特別是向台灣人（而非日本人）傳道時，如何克服箇中的差異及困難，確實是一大挑戰。

三、在台的生活：日治時期女佈教師在台生活貧困艱辛，她們能安然度過，除了自己努力，也傾向歸於父母神的庇護；她們會把過程的吃苦當作吃補，轉化成信仰的喜悅，以教祖當年面臨的困境和為了超越困境所做的掙搏，做為生命的典範，加以仿效和實踐。女佈教師不諳或不熟悉台灣話，對台灣人的傳道多停滯在治病神授的層次；然而，當傳道對象為日本人時，彼此沒有語言障礙，可用日語表達教

理及特定觀念，信徒就容易產生行動。

本研究的結論與先行研究的對話，有以下三點：

一、女宣的研究跨出宗教教學以外的視野，西方女宣的身分是多元的，她們是自我解放的追尋者、結合教育與醫療的傳道者、地理知識的普及者。來台的天理教女佈教師確實有尋求自我解放的企圖，透過神授醫病的方式，開展在台的傳道之旅。此外，她們在台期間還有其他的生活經驗或冒險行徑，川口ハル於昭和九年（1934）接受婦人會的指派到了台灣，她在昭和十七年（1942）1月18日於臺北陸軍病院圓山分院演出慰問性質的短劇《九段の母》照片，讓人驚艷到女佈教師鮮為人知的另一面，¹¹⁸值得多方深掘。

二、宣教師夫人的研究處理她們處境的艱難、可能的貢獻、以及從「宣教師夫人」到「女宣」的身分移轉，來台的天理教女佈教師有人以宣教師夫人的角色自居，行使被安排或被期待的既定職權，甘做一名「稱職的協助者」；有人是教會的繼承者或原本是教會長的妻子，在台期間（而非等到戰敗返國）從「教會長夫人」變成了「教會長」，¹¹⁹ 她們懷抱使命、展現氣魄、發揮影響力。可以說，日治時期來台的天理教女佈教師和西方女宣、宣教師夫人置身的時空背景迥異，但本質上仍有不少類似之處。

三、日治時期日本女性來台書寫研究探求女作家對自我處境的

¹¹⁸ 筆者 2023 年 7 月 28 日訪談臺北臺婦分教會第四代會長川口理一郎，由他提供照片及背景說明的資料。

¹¹⁹ 類似情況也發生在日本國內，天理教道友社編，《信仰に生きた女たち—道の先達たちとして、妻として》（天理：天理教道友社，1990）一書，集結天理教官方雜誌《道之友》連載的「道之女性史」，聚焦天理教初期各大教會長的妻子，闡明她們在困頓的環境中支撐先生傳道，雖是配角卻發揮賢內助之功，遵守「出雄守雌」的明訓，幾位女性在先生過世後責無旁貸，繼承教會長的職務。

反省和觀照，解構作品的對台凝視及箇中的權力關係，當這兩大主題遇上「宗教」傳播的使命時，呈現了多元迥異的內涵。天理教女佈教師把殖民地當作「施展自我、社會階層流動」的場域，也希望以殖民者的宗教，教化或改變被殖民者的台灣人；特別是組織性傳道的天理教婦人會安排的巡教及宣教行程，對於女佈教師理解台灣是一種指引、也是侷限。她們對台灣人事物景的凝視，有同情包容、溫暖懷舊，也有無情殘酷、鄙夷不屑，可說是人道主義與東方主義（Orientalism）兩者兼具；先行研究指出作家和作品「對無產勞動階級及被壓迫階級的同情，直指殖民主義的暴力性」，這在天理教女佈教師來台的宗教傳播上也看到些許。

因此，本研究的發現有部分「超越」了上述先行研究提示的範疇，開展出更寬廣的格局，但也有「延伸」先行研究揭露的狀況，只是換成日治時期的台灣此一時空。

最後，關於後續研究須交代兩點。一是歷史資料的取得。本文透過女佈教師來台的動機、對台的凝視、在台的活動三方面的初步掌握，拼湊出日治時期天理教女佈教師來台傳道及巡教的圖像，雖很模糊，但已稍具輪廓。整體而言，目前採集到的資料，來台動機比較清晰明確，對台凝視與在台活動這兩項還很零碎，有待更多的文獻出土及後續整理。且，日本女佈教師這方面的資料多，相反地，台灣人（包括一般人及信徒）對日本女佈教師及天理教的看法、雙方的互動、甚至台灣人對女佈教師的回應或影響等資料，還很欠缺。以這則短文為例：¹²⁰

¹²⁰ 作者不詳，〈台湾から戦後初の授訓者 喜びの洪義嬪さん〉，《天理時報》（天理），1963年5月19日，第3版。

「4月18日教祖誕辰活動期間，戰後台灣最早返回原地參加別席的信徒洪義嬪婦人，歸屬名京大教會，新竹縣關西鎮東安里人。洪氏的丈夫洪鐵漢及其家人戰前因名台分教會已故會長三井佐一的引介，而入信天理教。戰後三井回到日本，洪氏信仰中斷，這次因訪問日本，順道拜訪三井氏及台北分教會長（直屬名京大教會）下山田せき姊妹，戰後至今已隔17年之久。這次洪義嬪參加名京大教會的別席參訪團，原地的氛圍讓她非常感動激動，因此決定要聽完別席，洪義嬪的日語非常流暢，從初席到滿席全程參與，4月25日領理完成。」

從報導可以得知，名京大教會原會長夫人下山田せき與台灣信徒的連結，也確實找到台灣信徒及其後代的線索。但，日治時期的資料能否進一步尋獲，仍是未知，從目前已閱覽過的資料裡如何深掘及延展，也是考驗。解決途徑是繼續搜尋台日雙方更多的資料（庫）檔案文獻，請當事人之後代子孫協助還原歷史，提供當事人的手稿信物等，是後續研究必須克服之處。

二是研究視角的開拓。郭佩蘭主張¹²¹以跨文化角度（cross-cultural approach）研究中國婦女與聖公會的關連，指出「基督教、性別與中國社會研究」的範式轉換，歷經了三個階段。第一，早期研究是所謂「西方衝擊—中國回應的模式」，重視傳教士的工作，而非中國婦女的工作，傳教士被視為積極改變中國社會習俗的領袖，中國婦女則是「被動的追隨者」。第二，1949年之後「文化帝國主義模式」成為主流，認為基督教傳教是藉著西方文化價值風俗而實現西方統

¹²¹ 郭佩蘭，〈從跨文化角度研究中國婦女與聖公會〉，收入陳睿文、周舒燕主編，《聖公會敘事：基督教婦女與華人社會》（香港：商務印書館，2018），頁3-5。

治的目的。¹²²第三，1970 年代末改革開放又出現所謂「跨文化的方法」，凸顯傳教士在歷史情境中的經驗以及他們與本地人的互動，強調傳教運動同時改變了西方及中國社會，也改變了傳教士和與其共事的中國女性。郭強調，中國婦女與聖公會的跨文化研究要避免傳統與現代的二元建構，很多學者常稱讚傳教士引入西方對女性性別的看法，相較於傳統中國文化的觀點，西方被視為是啟蒙與現代的。但這種簡化論忽略了一個事實，那就是中西方對於女性身份的建構，都隨著時間而變化。Arif Dirlik 提出多重現代性(multiple modernities)來取代以西方經驗為標竿的看法，認為「現代性從來都是以全球為範疇，具有多樣的形式和方向，不僅在文化界限，也在現代與傳統的關係上，是混雜的。」現代化過程中存在著多重方法，以多重視角研究聖公會中的西方女性及中國女性是必須的，在此要凸顯的是，中國女性也對聖公會中女性事工和領導身份的探討產生了影響，中國人對女性性別的認知，影響了西方女傳教士的視野，也影響了她們與女性共事時的策略，在中國工作後，西方女傳教士改變了她們看待世界及自身的看法。

換句話說，跨文化視角彰顯了女性在海外宣教中的角色和地位，以及主體性的可能和極限，強調宣教活動帶來的影響是雙向的文化變容(acculturation)，而非單方的宰制或服從，之於送出地、接受地兩方的社會，也之於傳道者、被傳道者等相關當事人。本文的天理教

¹²² 延伸「文化帝國主義模式」觀點的是 1990 年代之後的後殖民主義(postcolonialism)，主張西方女性其實也參與了帝國擴張，但也關注「被支配者、被傳道者」的立場，以及東亞各國如何迎拒來自西方的傳道。參考張語涵，〈アメリカ人女性宣教師ローラ・ホワイトの女性役割観：1910 年代の匯文女子学校と《女鐸》における活動から〉，中国女性史研究会《中国女性史研究》，号 26 (2017 年 2 月)，頁 14-16。

女佈教師來台傳道，被置放於殖民—被殖民的歷史脈絡，日本人與台灣人的互動糾結了族群、性別、階級等多重要素，無庸置疑，這些互動帶給日籍女佈教師、台灣人、台灣信徒各方一定的影響和改變，而不是單向或片面的運作。譬如，從下山田せきの這則手稿中看到，和信仰完全無關的木材行老闆，看她佈教辛苦，主動少收錢這樣的經過。¹²³

「我為了建佈教所（日文：普請），找了木材行，但遲遲沒有付款，木材行老闆沒聽過天理教的教理，我也沒跟他提，結果他主動說：『你每天幫這麼多人，而且都不收錢，實在有點可憐，你要我幫忙蓋教會，需要7500元，這樣好了，這5000塊算是我捐給神明的，你只要給我2500元就行了。』老闆是廣東人，我很感謝他，我在台灣從來沒有對廣東人傳道過，老闆的作為讓我深深感受到教理說的：我們右手播種，左手就會結果。」

希望後續研究能夠以跨文化角度，繼續深研天理教女佈教師來台傳道及巡教的事蹟，當然此非筆者的一廂情願，還是有賴於更多歷史資料的出土。

¹²³ 天理教婦人會文庫編，《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》（天理，1970）：無頁碼，未公開。

徵引書目

一、報刊

【日文】

《みちのとも》(天理)，1926，1930，1957，1972。

《みちのだい》(天理)，1965。

《さいかい月報》(福岡古賀市)，1990。

《グローカル天理》(天理)，2015，2017，2022。

《天理教海外部報》(天理)，2017。

《天理教婦人會の榮》(天理)，1930，1931。

《天理時報》(天理)，1963，1964，2023。

《東大教会報》(東京)，1968。

《宗教文化研究所報》(天理)，1956。

二、專書

【中文】

天理教海外佈教傳道部，《教祖與典範之道》。天理：天理教道友社，1997。

金子圭助著，陳藻香譯，《燃燒生命的天理教女性傳道者 加藤金》。嘉義：天理教東門分教會資料班，1983。

金子圭助著，天理教海外佈教傳道部翻譯課，《加藤金 燃燒生命的天理教女傳道者》。天理：天理教海外佈教傳道部，1996。

邱淑雯，《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘》。臺北：巨流出版社，2005。

邱淑雯，《出外：台日跨國女性的離返經驗》。臺北：聯經出版社，

2013。

邱淑雯，《離·返·留·守：追尋一九六〇-七〇年代沖繩的臺灣女工》。

臺北：春山出版，2020。

溫國良編著，《臺灣總督府檔案主題選編（14）宗教系列3—日據時期在臺日本神社神道史料選編》。南投市：國史館臺灣文獻館，2015。

【日文】

小檜山ルイ《アメリカ婦人宣教師—来日の背景とその影響》。東京：東京大学出版会，1992。

川橋範子、小松加代子編，《宗教とジェンダーのポリティクス—フェミニスト人類学のまなざし》。京都：昭和堂，2016。

今川ふさ著、今川政雄編，《姐姐と妹妹：昭心初代今川せ以華北伝道私抄》。堺：天理教昭心分教会，1997。

中尾善宣編，《ある婦人布教者の生涯》。天理教パール教会創立50周年記念誌。ホノルル：天理教パール教会，1984。

天理大学おやさと研究所編，《青島、天津、北京、保定、杭州：戦前・戦中の中国伝道（3）》。天理：天理大学おやさと研究所，2009。

天理大学おやさと研究所編，《天理教事典（第三版）》。天理：天理大学出版部，2018。

天理教ブラジル婦人会編，《50年のあゆみ》。サンパウロ：天理教ブラジル伝道庁ブラジル婦人会，2005。

天理教山名大教会編，《山名大教会史》。天理：天理教山名大教会，1988。

天理教台湾伝道史編集委員会編，《天理教台湾伝道史》。天理：天

- 理教台湾伝道史編集委員会，2025。
- 天理教婦人会創立八十周年準備委員會会史編纂小委員会，《天理教婦人会史第一卷》。天理：天理教婦人会本部，1990。
- 天理教道友社編，《信仰に生きた女たち—道の先達たちとして、妻として》。天理：天理教道友社，1990。
- 中島秀夫，《母ひとり、海を渡る：東田ナカとアメリカ布教》。天理：道友社，1986。
- 早田一郎，《天理教伝道史の諸相》。天理：天理大学おやさと研究所，2015。
- 有本紀明，《メキシコに翔ける：メキシコ教会初代会長・高根品子の90年》。天理：道友社，1989。
- 吉福ヤス，《風すさぶ彼方》。天理：天理時報社，1955。
- 金子圭助，《天理教伝道史概説》。天理：天理大学おやさと研究所，1992。
- 島藺進，《現代救済宗教論》。東京：青弓社，1992。
- 教養室修養科編，《修養科80年史》。天理：天理時報社，2021。
- 飯田照明，《ハワイ伝道の曙：上野作次郎と津志》。天理：道友社，1984。

三、論文

【中文】

- 山西弘朗，〈天理教在台灣の信仰型態之變遷：一個宗教人類學的考察〉。臺北：政治大學民族研究所碩士論文，2010年12月。
- 石素英，〈夢想、異象、身分：台灣首位女牧師的早期形塑〉，《新世紀宗教研究》，卷17期1，2018年9月，頁19-51。

李幸琳，〈德明利姑娘（Miss Isabel Taylor）音樂宣教之歷史研究〉。

臺北：國立臺教育大學音樂學系碩士論文，2015年8月。

李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，期2，1994年6月，頁251-270。

李貞德，〈從師母到女宣：孫理蓮在戰後臺灣的醫療傳道經驗〉，《新史學》，卷16期2，2005年6月，頁95-151。

林美玫，〈婦女性別空間概念用於十九世紀美國基督新教在華女傳教士研究之探討：並以美國聖公會為例〉，《國立政治大學歷史學報》，期17，2000年5月，頁115-146。

林熙皓，〈姑娘在北台灣長老教會宣教運動的定位與意義初探〉。臺北：淡江大學歷史學系碩士論文，2006年6月。。

邱淑雯，〈迴家：天理教台籍女佈教師的離返與信仰〉，《臺灣宗教研究》，卷20期2，2021年12月，頁35-79。

邱淑雯，〈女行、履行、旅行：天理教台籍女佈教師返回原地的經驗〉，《女學學誌：婦女與性別研究》，期52，2023年6月，頁57-98。

郭佩蘭，〈從跨文化角度研究中國婦女與聖公會〉，收入陳睿文、周舒燕主編，《聖公會敘事：基督教婦女與華人社會》。香港：商務印書館，2018，頁3-5。

莊千慧，〈已婚女性神職人員雙重角色之研究：以台灣基督長老教會為例〉。臺中：東海大學宗教研究所碩士論文，2010年6月。

梅迺文，〈從女性主義角度看人間淨土〉，收入《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議論文集》。臺北：財團法人法鼓山文教基金會法鼓文化，1998，頁151-180。

陳師迪，〈以天父和/或父權之名：師母工作處境的性別政治〉。高雄：高雄醫學大學性別研究碩士論文，2013年8月。

黃舒品，〈帝國觀看下的「台灣」：日本文化人旅遊紀行中的權力論述、地方與性別〉。臺中：中興大學台灣文學研究所碩士論文，2009年2月。

黃智慧，〈天理教在台灣傳教的過程：論戰後信仰型態的變化〉，天理教海外傳道部《研究論叢》號4，1991年12月，頁25-44。

黃曉玲，〈破繭而出：一位牧師娘性別意識覺醒歷程、反思與信仰實踐的故事〉。新北：輔仁大學心理學研究所碩士論文，2001年7月。

蔡錦堂，〈日治時期日本神道教在台灣傳播與侷限〉，《東疆學刊》，卷21期4，2004年10月，頁27-34。

【日文】

山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道（五）〉，《天理教海外部報》，号631，2017年9月26日，頁11-13。

小檜山ルイ，〈アメリカにおける伝道研究の文脈とその現在〉，国際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号30，2005年3月，頁79-107。

中川千帆、野村鮎子，〈奈良女子高等師範学校の英語教育と女性宣教師〉，《奈良女子大学文学部研究教育年報》，号13，2016年12月，頁49-62。

石井紀子，〈アメリカ女性医療宣教師の中国と日本伝道：メアリ・アナ・ホルブルックの場合（一八八一年～一九〇七年）〉，国際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号30，2005年3月，頁167-191。

石村真紀，〈イライザ・タルカット（Eliza Talcott，1836-1911）の岡

山における活動：19 世紀末における在日アメリカ女性宣教師による社会改良活動理解の試み〉，《キリスト教社会問題研究》，号66，2017年12月，頁107-129。

田村真奈美，〈19世紀英国における女性とミッション：海外宣教師 Charlotte Tucker の場合〉，豊橋技術科学大学 人文・社会工学系紀要《雲雀野》 号30，2008年3月，頁1-10。

安武留美，〈婦人言論の自由：宣教師と WCTU と東京婦人矯風会〉，国際日本文化研究センター紀要《日本研究》，号30，2005年3月，頁133-148。

朴宣美，〈朝鮮に渡ったアメリカ・プロテスタント女性宣教師：アメリカ北部メソジスト監督教会海外女性伝道協会を中心に〉，《歴史人類》，号46，2018年3月，頁51-69。

李雯文，〈教会と国家の間に生きる女性たち—現代中国農村社会におけるカトリック修道女の事例から〉，《宗教と社会》，号9，2003年6月，頁133-152。

佐藤玉栄，〈北京伝道回想〉，天理教海外布教伝道部《研究論叢》，卷2，1989年12月，頁1-173。

依田佳美，〈天理教における女性観の推移—教団機関誌にみる女性観の展開〉，《明治学院大学大学院社会学研究科社会学専攻紀要》，号14，1991年3月。頁117-146。

許芳瑋，〈佐多稻子文学における植民地婦人たちへの思い〉。臺南：南臺科技大學應用日語系碩士論文，2015年7月。

張語涵，〈アメリカ人女性宣教師ローラ・ホワイトの女性役割観：1910年代の匯文女子学校と《女鐸》における活動から〉，中国女性史研究会《中国女性史研究》，号26，2017年2月，頁14-30。

黃翠娥，〈野上彌生子の台湾観について—〈台湾〉を中心に〉，《台大日本語文研究》，期36，2018年12月，頁47-68。

楊智景，〈女性作家の植民地台湾への行進—〈婦人文化講演会〉とその文芸的所産をめぐって〉，《F-GENS Journal》，号6，2006年9月，頁103-110。

橋本武，〈台灣傳道概観〉，天理大学宗教文化研究所《宗教文化研究所報》，卷4号3，1952年1月，頁9-11。

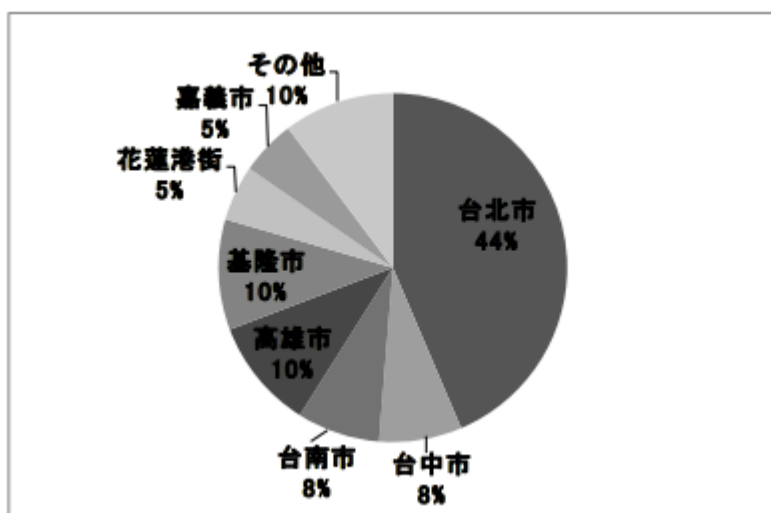
篠田靖子，〈アメリカ女性宣教師の来日とその生活—金城学院を例として〉，《金城学院大学キリスト教文化研究所紀要》，号12，2008年3月，頁127-165。

齋藤元子，〈メソジスト監督派教会女性海外伝道運動への来日宣教師夫人の貢献〉，《ウェスレー・メソジスト研究》，号10，2009年4月，85-97頁。

齋藤元子，〈「地理的知識」の普及と明治期来日アメリカ人女性宣教師〉，《お茶の水地理》，号46，2006年3月，頁67-71。

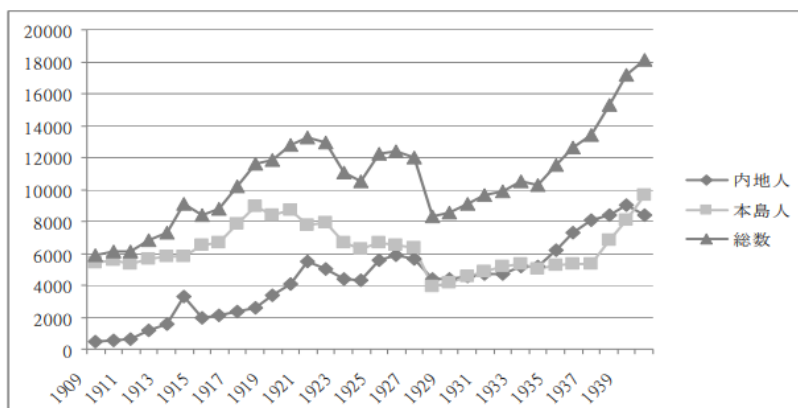
四、網頁文章

教派神道連合會，<https://kyoharen.jp/%e6%95%99%e6%b4%be%e7%a5%9e%e9%81%93%e3%81%a8%e3%81%af/>（2024年11月19日檢索）。



(圖 1) 日治時期台灣天理教教會所在地比例

出處：山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道(五)〉，《天理教海外部報》，
号 631，2017 年 9 月 26 日，頁 12。



(圖 2) 日治時期台灣天理教信徒 內地人本島人的比例
出處：山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道(五)〉，《天理教海外部報》，
号 631，2017 年 9 月 26 日，頁 13。

(表 1) 日治時期台灣天理教教會設立年表

年次	伝道線	伝道地	教会名称
1897(明治30)	山名	台中市	台中教会
1900(33)	名京	台北市	台北教会
1903(36)	防府	台北市	台府教会
1904(37)	山名	台南市	台南教会
1909(42)	兵神	彰化街	彰化教会
1915(大正4)	山名	高雄市	打狗教会
1916(5)	山名	嘉義市	嘉義教会
1917(6)	山名	嘉義市	嘉義東門教会
1917(6)	船場	基隆市	基隆教会
1921(10)	南海	新竹市	新竹教会
1922(11)	南海	台北市	台州教会
1923(12)	岡	台北市	蓬萊教会
1924(13)	湖東	台北市	台都教会
1924(13)	名京	台北市	台湾教会
1924(13)	名京	基隆市	基隆港教会
1924(13)	名京	桃園街	名桃教会
1924(13)	名京	台北市	名台教会
1925(14)	名京	台北市	城栄教会
1925(14)	南阿	花蓮港街	台花教会
1925(14)	西宮	台北市	生本教会

年次	伝道線	伝道地	教会名称
1925(14)	堺	台北市	関台教会
1925(14)	兵神	台北市	中部教会
1926(15)	山名	台南市	台錦教会
1928(昭和3)	嶺東	台北市	明石町教会
1931(6)	山名	台北市	英台教会
1933(8)	繁藤	台北市	高昭教会
1934(9)	芦津	基隆市	日台教会
1934(9)	芦津	基隆市	南国教会
1934(9)	池田	台南市	双台教会
1934(9)	本部	台北市	台北台婦教会
1934(9)	山名	斗六街	斗六教会
1934(9)	東肥	高雄市	東高雄教会
1934(9)	防府	台中市	台中市教会
1934(9)	東	台北市	東昭陽教会
1935(10)	西宮	高雄市	本高雄教会
1940(15)	周東	花蓮港街	東台教会
1940(15)	船場	高雄市	高雄港教会
1941(16)	名京	台中市	台中中教会
1941(16)	兵神	台北市	新中富教会

出處：山西弘朗，〈天理教海外伝道史 世界を拓く道(五)〉，《天理教海外部報》，
号 631，2017 年 9 月 26 日，頁 13。

(表2) 日治時期天理教 女教會長暨女佈教所長(創立者或繼承者)
一覽 (製作中)

姓名	出生年	來台年	來台動機	教會名	成立年	地區	身分特質	直屬大教會
伊地知トメ	1872	不明	不明	南國宣 教所	1934	基隆	1927年別科 38期	芦津
永井エダ	不明	不明	不明	台中市 宣教所	1934	台中	1924年開始 佈教	防府
鈴木とよ	不明	不明	不明	新中富 分教會	1941	台北	因森山睦子 而入信	兵神
佐々木トヨ	1883	1922	佈教	生本分 教會	1925	台北	因夫病而入 信	西宮★
佐々木カジ	1904	1923	投靠母 親	本高雄 分教會	1935	高雄	佐々木トヨ 之女 1923年別科 修了	西宮★
坂西マス	1896	1932	佈教	双臺分 教會	1934	台南	1931年別科 修了	双名島 ★
古谷マツ	1854	1896	佈教	台府分 教會	1903	台北	最早來台單 獨佈教	防府★
加藤さん	1867	1904	佈教	嘉義東 門宣教 所	1917	嘉義	1912年別科9 期 台灣人為佈 教對象	山名★
渡辺タカノ	1883	不明	工作	台灣分 教會	1924	台北	因丈夫而入 信	名京
椿阪シカ	1888	1917	再婚 佈 教	名桃分 教會	1924	桃園	1938年繼承 丈夫 台灣人為佈 教對象	名京★

高林ます	1880	不明	婚後隨夫	臺南分教會	1904	台南	攜女讀別科 1922年繼承丈夫	山名★
浅香ヒサ	不明	不明	不明	臺錦教會	1926	台南	因夫病而入信	山名
妹尾道子	不明	不明	不明	臺錦教會	1926	台南	1942年繼承ヒサ	山名
大野テツ	1892	1921	婚後隨夫	東高雄教會	1934	高雄	15歲因病入信 1934年別科52期	東肥★
福井智恵	1864	1908	佈教	彰化分教會	1909	彰化	1900年至長崎佈教	兵神★
森山睦子	不明	1916	投靠母親	中部分教會	1925	台中	福井智恵之女	兵神★
森山靜子	1900	不明	不明	台名中分教會	1941	台中	住基隆附近 時入信 離婚後改回原姓氏	名京
下山田乙女	不明	不明	不明	城榮分教會	1925	台北	1916年別科修了	名京
川口ハル	1887	1934	婦人會派遣	臺北臺婦宣教所	1934	台北	1929年別科講師	教会本部★
五百部こと	1909	1930	婚後隨夫	東昭陽分教會	1934	台北	1927年別科39期	東★
天羽みさを	1888	1929	佈教	とうこう布教所	1930~	台北	1918年至長崎佈教	敷島★
横山コマ	不明	不明	不明	基隆分教会	不明	基隆	不明	船場

綾尾つぎ	不明	不明	不明	臺州分 教会	1922	台北	1934年繼承 丈夫	南海
------	----	----	----	-----------	------	----	---------------	----

筆者製作

出處：〈教会史篇〉《台湾伝道史》、《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》、《海外伝道体験者調書コピー本》。

註釋：1）本表只列出在台曾擔任過教會長的女性，古谷マツ沒有擔任，卻是創始者，故列入。

2）昭和9年（1934），天理教海外「宣教所」全部改稱為「教會」。

3）進入別科時間和修了時間不同。

4）★為筆者已掌握文獻或訪談過當事人的後代子孫

（表3）日治時期天理教 教會長暨佈教所長的妻女 一覽（製作中）

姓名	出生年	來台年	來台 動機	教會名	成立年	地區	身分特質	直屬 大教會
下山田せき	1906	1936	婚後隨 夫	臺北分教 會	1900	台北	1924年別科 33期	名京★
種子田春野	1913	1934	投靠母 親 婚後隨 夫	生本分教 會 宜蘭佈教 所	1925 不明	台北 宜蘭	佐々木トヨ 之女 天理高等女 學校畢	西宮★ 防府★
伊崎悦子	1925	1925	在台出 生	台府分教 會	1903	台北	二代會長之 女	防府★
山田ともゑ	1913	不明	初代會 長媳婦	斗六教會	1934	斗六	台灣人為佈 教對象	山名
天野スミ	不明	1931	婚後隨 夫	台基佈教 所		基隆	1936年別科 52期	西海★
吉福ヤス	1889	1932	婚後隨 夫			台北	西鎮分教會 二代會長夫 人	
山田つる	1898	1936	再婚	岳豐分教	1935	基隆	台灣人朝鮮	嶽東★

			佈教	會			人為對象， 別科51期	
久保カツ	不明	不明	不明	閩臺分教 會	1925	台北	不明	堺

筆者製作

出處：〈教会史篇〉《台湾伝道史》、《天理教婦人会東洋伝道記録 台湾の部》、《海外伝道体験者調書コピー本》。

★為筆者已掌握文獻或訪談過當事人的後代子孫

文獻與考古雙重視域下的先秦絲織業成就*

李亞明**

摘要

本文從古文獻與考古兩個方面整理先秦的桑蠶業以及絲帛的精練、紡織、染色與配色等工藝的基本狀況，認為先秦時期已形成繅絲、織造、染色等完整技術鏈，實現了絲織業的技術領先與工藝創新，絲織物品種的多樣化及工藝的複雜度遠超同期其他文明；中國至少有8500年的絲織史，先秦絲織業的發展在文明起源和形成過程中發揮了重要作用，可以作為中華文明探源工程判斷進入文明社會的新標誌之一的有價值的證據；絲織物不僅是表層的物質本身，更是承載禮制、信仰、審美觀和價值觀的載體，成為制度層文化和心理層文化不可或缺的組成部分。

關鍵字：古文獻、考古、先秦、絲織業、中華文明探源

* 本文係陝西省社會科學基金項目「基於陝西考古物證的《考工記》先秦手工業名物研究」【立項號：2025K019】的階段性成果。承蒙《嘉大應用歷史學報》匿名審稿專家提出中肯的修改意見，謹致謝忱！

** 李亞明，文學博士，西安外事學院人文藝術學院教授、語言文字與華夏文明研究中心主任。

The Achievements of Pre-Qin Silk-weaving Industry from the Dual Perspectives of Literature and Archaeology

Li Ya-ming*

Abstract

This article summarizes the basic situation of sericulture and silk refining, weaving, dyeing, and color matching techniques in the pre-Qin period from the perspectives of ancient literature and archaeology. It is believed that a complete technical chain of silk reeling, weaving, dyeing, etc. had already been formed in the pre-Qin period, achieving technological leadership and technological innovation in the silk industry. The diversity of silk fabric varieties and the complexity of craftsmanship far exceeded other civilizations of the same period. China has a silk-weaving history of at least 8500 years. The development of pre-Qin silk-weaving industry played an important role in the origin and formation of civilization, and can serve as valuable evidence for the Chinese civilization exploration project to judge one of the new signs of entering civilized society. Silk fabric is not only the surface material itself, but also

* Li Yaming, Ph.D. in Literature, professor at the college of Humanities and Arts at Xi'an International University , and the director of Philology and Chinese Civilization Research Center.

the carrier of ritual, belief, aesthetic and value systems, becoming an indispensable component of institutional and psychological culture.

Keywords : Ancient Literature, Archaeology, pre-Qin, Silk-weaving Industry, Exploring the Origins of Chinese Civilization

壹、前言

《禮記·禮運》云：「昔者先王，……未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，……治其絲麻，以爲布帛。」中國的古代絲織物起源於何時？中國古代發明蠶絲生產技術的確切年代爲何時？考古學界長期沒有定論。

李約瑟曾闡述：「早在西元前14世紀的商代，養蠶和絲綢業就已經發展起來了，這意味著當時只有中國人有極長的紡織纖維。一根單絲的平均長度可達數百碼，根本不像亞麻或棉花那樣短的植物纖維。亞麻或棉花的纖維只能以英寸計量，必須抽出來放在一起才能紡成紗。而蠶絲則是由蠶繭抽出，幾乎可達1英里長，其抗拉強度約爲每平方英寸65000磅，遠遠超過了任何植物纖維，已接近於工程材料的標準。」¹1972年，夏鼐提出：「至遲在殷商時代，我國勞動人民已充分利用蠶絲的優點，並且改進了織機，發明了提花裝置，能夠用蠶絲織成精美的絲綢。」²那麼，商代之前的中國有沒有養蠶和絲綢業呢？李約瑟沒有提及。夏鼐認爲：「關於殷商以前育蠶織綢的歷史，不但沒有什麼實物證據，而且也沒有可靠的文獻記載，只有後世才出現的某些傳說。」³《中國絲綢通史》認爲：「早在西元前3000年前，中國人就已成功地馴化了野生桑蠶，使其成爲可以飼養的家蠶，並利用蠶所吐的蠶絲作爲原料，織造絲綢織物。」⁴2019年出版的《殷商史》闡述：「由於商代距今久遠，當時的絲織物均已腐爛無存，但

¹ [英]李約瑟，《文明的滴定》（北京：商務印書館，2016），張卜天譯，頁86。

² 夏鼐，〈我國古代蠶、桑、絲、綢的歷史〉，《考古》（1972.2），頁13。

³ 夏鼐，〈我國古代蠶、桑、絲、綢的歷史〉，頁13。

⁴ 趙豐主編，《中國絲綢通史》（蘇州：蘇州大學出版社，2005），頁3。

在一些商代的銅器等物上仍留有絲織物的痕跡。這塊銅片⁵上殘留的平紋絹痕跡，是目前發現最早的絲織痕跡。」⁶那麼，中國有沒有更早的養蠶史和絲織史？考古有沒有發現更早的絲織痕跡呢？

近 50 年來，學界某些認識囿於考古出土實物證據的限制。為此，我們有必要厘清先秦桑蠶業以及絲帛的精練、紡織、染色與配色等工藝的基本狀況，對中國至少 8500 年的絲織史建立起新的全面的認識。

貳、桑蠶

一、桑

「桑」的甲骨文字形如表一所示。

表一 「桑」的甲骨文字形

字形	文獻來源	編號
	《甲骨文合集》 ⁷	第29363何組
		第35489
		第36914董組

由表一可見，「桑」的甲骨文從木，上附其葉，像桑樹之形，屬於合體象形字。

先秦傳世文獻裡的「桑」，一是指桑科桑屬落葉喬木或灌木。例如《詩經》的〈鄭風·將仲子〉：「將仲子兮，無逾我牆，無折我樹桑。」

⁵ 筆者案，此指 1953 年河南安陽殷墟大司空村出土的帶絲織殘痕銅片。

⁶ 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》（上海：上海人民出版社，2019），頁 635。

⁷ 郭沫若主編，胡厚宣總編輯，中國社會科學院歷史研究所《甲骨文合集》編輯工作組集體編輯，《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978-1982）。

〈小雅·南山有台〉：「南山有桑。」〈小雅·小弁〉：「維桑與梓，必恭敬止。」〈小雅·隰桑〉：「隰桑有阿，其葉有難。……隰桑有阿，其葉有沃。……隰桑有阿，其葉有幽。」《周禮·冬官考工記·弓人》裡還記載了一種「檮桑」，即山桑，別稱野桑，桑屬落葉小喬木或灌木。《左傳》的〈僖公二十三年〉記載，西元前 637 年，晉國公子重耳流亡到齊國後，安于齊國的生活。隨從人員認為這將迷失遠大志向，於是準備將其帶離，在桑樹下商量（「謀於桑下」）。養蠶的侍妾正好在桑樹上聽見，就把這件事告訴了姜氏。蠶桑多為魯桑（地桑），枝幹低矮，樹葉茂密，因此，侍妾得以隱藏在樹上偷聽而不被發現。〈成公九年〉記載，西元前 589 年，齊晉鞏之戰時，齊國的大夫高固沖進晉軍的陣營，用石頭拋擲晉軍，抓住晉軍戰俘後，又乘著戰車，把桑樹根系在車後拖著（「系桑本焉」⁸），回到齊軍的營壘前到處奔馳炫耀。



圖一 [日]岡元鳳《毛詩品物圖考》和[日]細井徇《詩經名物圖解》所繪桑圖

⁸ 杜預注，「將至齊壘，以桑樹系車而走。」

二是指桑葉。例如〈大雅·桑柔〉：「菀彼桑柔。」

無論指桑樹還是指桑葉，都蘊含了絲織業的原材料基礎。例如《說文解字·叕部》：「桑，蠶所食葉木。」勾勒出了從桑樹之葉到蠶食的生物鏈。《詩經》的〈衛風·氓〉：「桑之未落，其葉沃若。」描繪了桑樹葉子鮮嫩潤澤的樣子，暗示了蠶有充足的食物來源，側面反映出當時種桑養蠶的生活場景。〈豳風·七月〉：「女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。」描繪了蠶事來臨之際，女子提著深筐，沿著小路去採摘嫩桑葉的情景，展現了為養蠶進行準備工作的畫面，表明桑葉是養蠶進而開展絲織活動的基礎。〈豳風·七月〉：「蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚，猗彼女桑。」描述在適合養蠶的月份修剪桑樹枝條，為了培育更加優質、更易採摘的桑葉，砍掉過高過遠的枝條。桑葉是蠶的唯一食物，只有通過修剪桑樹枝條等勞作保證桑葉的產量與品質，才能養好蠶並獲得優質蠶繭，而蠶繭是繅絲、織綢的核心原料。因此，通過桑園管理、蠶桑勞作，來為絲織業提供最基礎的原料保障，是絲織生產鏈條的起點。《孟子·梁惠王上》：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。」闡明了桑樹種植與絲織衣物之間的關聯，強調了種桑對於民生的重要性。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，山西侯馬牛村古城南東周遺址曾經出土一塊春秋戰國之際用來鑄造嵌錯銅器銅胎的圖案為表現採桑情形的陶範。



圖二 山西侯馬牛村古城南東周遺址出土的鑄銅陶範（IIT9F30:26）及其線圖⁹

北京故宮博物院藏戰國早期宴樂漁獵攻戰紋壺上的採桑刻紋圖案中，上部有兩株枝葉繁茂的桑樹，樹上有人用籃子採摘桑葉，樹下的人有的手挽籃子盛裝桑葉，有的頭頂籃子搬運桑葉，似乎表現後妃所行蠶桑之禮。



圖三 北京故宮博物院藏戰國早期宴樂漁獵攻戰紋壺上的採桑刻紋圖案¹⁰

⁹ 侯馬市考古發掘委員會，〈侯馬牛村古城南東周遺址發掘簡報〉，《考古》（1962. 2），圖貳之 10。

¹⁰ 故宮博物院，《故宮青銅器》（北京：紫禁城出版社，1999），頁 283。

四川成都百花潭出土的戰國時期嵌錯水陸攻戰紋壺上，也有類似的採桑刻紋圖案。



圖四 四川成都百花潭出土的戰國時期嵌錯水陸攻戰紋壺上的採桑刻紋圖案（局部）¹¹

發掘簡報如此描述：「皆著長裝，七人有長辮，無幘，其餘八人皆有幘。上部有桑樹兩株，枝葉茂盛，每株上各有兩人用籃採桑，下有十二人用籃運，另有一人歌舞助興。這組圖像為我們重現了當時採桑的情景。」¹²

河南輝縣琉璃閣出土的戰國時期獵壺蓋部，有表現採桑的刻紋圖案。

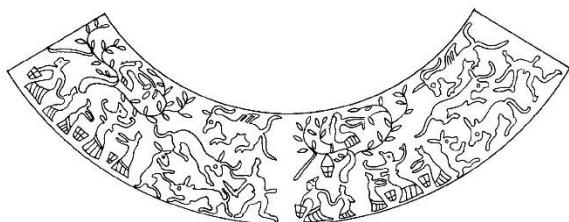


圖五 河南輝縣琉璃閣出土的戰國時期獵壺蓋部的採桑刻紋圖案

¹¹ 四川省博物館，〈成都百花潭中學十號墓發掘記〉，《文物》（1976.3），頁 40-46。

¹² 四川省博物館，〈成都百花潭中學十號墓發掘記〉，頁 40-46。

河北平山穆家莊村戰國時期中山鮮虞貴族墓出土的狩獵紋銅蓋豆（M8101：2）的柄座，也有表現採桑的刻紋圖案。



圖六 河北平山穆家莊村戰國時期中山鮮虞貴族墓出土的狩獵紋銅蓋豆柄座的採桑刻紋展開線圖¹³

上述戰國時期青銅器上的採桑刻紋圖案與當時的絲織業發展水準有著密切關係，具有豐富的內涵。一是體現了種桑養蠶對於絲織業的基礎性作用，以及絲織業在當時社會經濟生活中的重要性；二是反映了當時種桑技術和採桑工具的發展，以及高效的採桑方式；三是展現了絲織業生產流程的開端，暗示了完整的絲織生產過程。

與此相應，《管子·五事》提出：「桑麻殖於野，五穀宜其地，國之富也。」這種「農桑並舉」的理念以糧食安全為根基，以手工業發展為動力，通過產業互補實現經濟多元化，最終實現國富民強的目標；既保障了基本糧食供應，又通過絲織物等高附加值產品促進貿易和財富積累，體現了當時農業經濟結構的多元性、社會分工的細化，以及絲織手工業與農業的聯動。湖北雲夢睡虎地出土的戰國末期至秦竹簡記載：「或盜采人桑葉，臧（贓）不盈一錢，可（何）論？貲徭三旬。」意謂，有人偷摘別人的桑葉，贓值不到一錢，如何

¹³ 陳偉，〈對戰國中山國兩件狩獵紋銅器的再認識〉，《文物春秋》（2001.3），頁56-59。

論處？罰服徭役三十天。¹⁴這更體現了統治階級對種桑採桑生產活動的高度重視，並以法律形式予以嚴格保護。就這樣，經濟基礎決定了上層建築。

二、蠶

蠶是蠶蛾科家蠶蛾屬昆蟲。《說文解字·虫部》：「蠶，任絲蟲也。從虫𧈧聲。」這只是後起的形聲字。事實上，甲骨文自有「蠶」的象形字，只不過被多數後人厘成了「它（蛇）」字。

「蠶」的甲骨文字形如表二所示。

表二 「蠶」的甲骨文字形

字形	文獻來源	編號
	《甲骨文合集》	4813
		10062
		10063
		10065
		32509

由表二可見，這些字形與其說象蛇，不如說更像蠶。葉玉森猜度：「此字疑象蠶形，即蠶之初文。」¹⁵由於「鱣似蛇，蠶似蠋」¹⁶，故此說備受爭議。聞一多則以語境和考古實物印證葉玉森的觀點：「𧈧（藏 185，3）酷肖蠶形，舊釋蠶，今以同辭又有『桑』字證之，益知舊釋不誤。……復證以殷虛殘繭之發現，知當時養蠶之事已甚

¹⁴ 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1978），頁 154。

¹⁵ 于省吾主編，《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996），頁 1776。

¹⁶ 《韓非子·說林下》語。

發達。」¹⁷從甲骨文字形來看，有頭部顯斑紋者，有背部顯 X 紋或 Λ 紋者。中日學者發現，其紋分別與江浙太湖地區의普通蠶種、漢口赭繭種和大安橋蠶種一致；由此推測中國商代至少有三個桑蠶品種。¹⁸尤為確鑿的是，甲骨文中有關於祭「蠶示」（蠶神）的卜辭，其中有「貞元示五牛，蠶示三牛」等記載。



圖七 曹錦炎拼合並摹寫的甲骨文有關「蠶示」的卜辭¹⁹

先秦傳世文獻裡，《詩經·豳風·七月》「蠶月條桑」等詩句描繪了人們在農曆三月桑樹開始生長出鮮嫩的桑葉的時節採桑養蠶的繁忙景象，反映了古人對適合養蠶的特定月份的時令認知，更體現了養蠶活動作為絲織業生產流程系統的開端，在整個農業和手工業生產體系中所佔據的重要地位。《周禮》的〈天官冢宰〉記載：「中春，詔后帥外內命婦始蠶於北郊，以為祭服。」²⁰這句話表明，早在周代，

¹⁷ 聞一多，〈古典新義·釋桑〉，《聞一多全集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1982），頁 571。

¹⁸ 高漢玉，〈中國桑蠶絲帛起源的研討〉，《亞洲文明論叢》（成都：四川人民出版社，1986），頁 79。

¹⁹ 曹錦炎，〈甲骨文中的蠶桑絲帛〉，《古今絲綢》（1995.1）。

²⁰ 與此相應，《禮記·月令》記載：「蠶事既登，分繭稱絲效功，以共郊廟之服。」

就已形成王后躬桑親蠶的祭典制度，其所得之絲主要供給織造郊廟祭祀之服。這對婦女積極參與採桑養蠶起到了示範效應，促進了絲織業的興旺和桑蠶文化的傳播。〈地官司徒〉有「不蠶者不帛」之句，通過制度化的方式，綁定桑蠶勞作與絲織物享用之間的必然關係，強制普通民眾參與養蠶，以保障絲織業的原料來源。《大戴禮記·夏小正》：「二月，……妾、子始蠶，執養宮事。」這表明夏代就已存在明確的性別分工，女性通過養蠶等勞作，為宮廷提供絲織用品。《孟子》的〈滕文公下〉：「夫人蠶織，以為衣服。」〈盡心上〉：「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。」闡明了桑蠶勞作與絲織衣物之間的關聯，強調了種桑養蠶對於民生的重要性。《荀子·賦篇·蠶》描述蠶的行為特徵——「食桑而吐絲，前亂而後治。」即，蠶以桑葉為食，通過消化吸收桑葉中的蛋白質、糖類等營養物質，在體內合成絲蛋白，當蠶的絲腺充分發育時，開始吐絲結繭；蠶從幼蟲期的無序蠕動，到吐絲結繭時的有序纏繞，最終化蛹為蝶。蠶的生命屬性和生態價值——「有物於此，生於山阜，處於室堂，無知無巧，善治衣裳。」揭示了人類文明對蠶的生物習性的馴化過程，同時讚美了蠶的天然功能和對人類文明的貢獻。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，20世紀20

《禮記·祭義》詳細記載了養蠶獻繭的儀式：「歲既單矣，世婦卒蠶。奉繭以示於君，遂獻繭于夫人。夫人曰：『此所以為君服與？』遂副禕而受之，因少牢以禮之。古之獻繭者，率用此與。及良日，夫人繅，三盆手，遂布子于三宮夫人、世婦之吉者使繅，遂朱綠之，玄黃之，以為黼黻文章。服既成，君服以祀先王先公，敬之至也」。《禮記·祭統》：「王后蠶于北郊，以共純服……夫人蠶于北郊，以共冕服……王后夫人，莫非蠶也。身致以誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。」上述文獻均說明絲綢在祭祀中的重要作用，不僅事神明的祭服必須用絲綢，而且必須用親蠶親繅所得之絲製成祭服，方能體現虔誠恭敬。

年代，中國考古學之父李濟曾描述山西夏縣西陰村仰韶文化遺址出土的半顆蠶繭：「我們最有趣的發現是一個半割的、似絲的半個繭殼。用顯微鏡考察，這繭殼腐蝕了一半，但是仍然發光。那割的部分是極平直的。清華大學生物學教授劉崇樂先生替我看過好幾次，他說，他雖不敢斷定這就是蠶繭，然而也沒有找出必不是蠶繭的證據。與那西陰村現在所養的蠶比較，比那最小的還小一點。這繭埋藏的位置並不在坑的底下，它不像是後來的侵入，因為那一方的土色沒有受擾的痕記，也不會是野蠶偶爾吐的，因為它是經過人工的割裂。」²¹



圖八 山西夏縣西陰村仰韶文化遺址出土的繭殼²²

儘管考古學界對其年代和屬性存在爭議，但其人為切割痕跡，似乎表明可能是人工養殖的蠶繭。再者，即使不屬於仰韶文化時期，也是迄今為止絕無僅有的先秦蠶繭實物。我們由此推測，仰韶文化已經為後來絲織業的發展奠定了基礎。

與此相關，絕大多數與蠶相關的考古出土先秦實物，屬於刻有蠶紋的象牙製品或玉器或青銅器，以及造型為蠶形的豬牙製品或石

²¹ 李濟，《西陰村史前的遺存》（北京：清華研究院叢書，1927）。

²² 趙豐主編，《中國絲綢通史》（蘇州：蘇州大學出版社，2005），頁12。

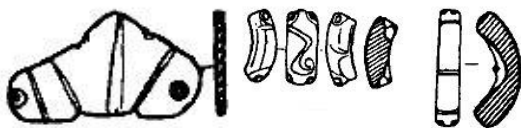
器或玉器。

前者如，浙江余姚河姆渡遺址曾出土一件象牙雕刻蠶紋小盅，其外壁雕刻一圈編織紋和蠶紋圖案。



圖九 浙江余姚河姆渡遺址出土的象牙雕刻蠶紋小盅²³

河南光山春秋早期黃君孟夫婦墓出土的玉器上飾有蠶紋。



圖十 河南光山春秋早期黃君孟夫婦墓出土的蠶紋玉飾²⁴

湖南博物院藏春秋時期蠶桑紋銅尊的腹部飾有以浮雕的蠶紋為地的桑葉形紋。

²³ 河姆渡遺址考古隊，〈浙江河姆渡遺址第二期發掘的主要收穫〉，《文物》（1980.5），頁 1-15+98-99。

²⁴ 河南信陽地區文管會、光山縣文管會，〈春秋早期黃君孟夫婦墓發掘報告〉，《考古》1984（4），頁 302-332+348+385-390。



圖十一 湖南博物院藏春秋時期蠶桑紋銅尊²⁵

後者如，河南鞏義雙槐樹遺址出土的仰韶文化中晚期豬獠牙雕蠶、²⁶山西聞喜上郭遺址出土的仰韶文化時期石雕蠶蛹、²⁷河南安陽大司空村²⁸和山東益都蘇埠屯出土的商代蠶形玉、四川廣漢三星堆遺址月亮灣城牆地點出土的白色透閃石玉蠶、²⁹陝西寶雞茹家莊強伯墓出土的西周早期雕刻玉蠶、³⁰湖北隨州葉家山 M107 出土的西周早期蠶形玉飾、³¹山西曲沃晉侯墓地 M63 出土的西周時期玉組佩上的

²⁵ 湖南博物院網站，〈首頁/收藏/藏品/春秋時期蠶桑紋銅尊〉，瀏覽日期：2025/09/16，網址：<https://de.hnmuseum.com/collection/collectionDetails.html?id=1002229330157240321&type=index#>。

²⁶ 〈河南鞏義雙槐樹遺址出土牙雕蠶〉，《大眾考古》（2017.11），97。

²⁷ 孟苗，〈聞喜上郭遺址出土仰韶時期石雕蠶〉，《山西日報》（2022-7-18），5。

²⁸ 馬得志、周永珍、張云鵬，〈一九五三年安陽大司空村發掘報告〉，《考古學報》（1955.9），頁 25-90+211-248。

²⁹ 四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、三星堆博物館，〈四川廣漢市三星堆遺址月亮灣城牆 2017 年度發掘簡報〉，《四川文物》（2025.2），頁 4-19。

³⁰ 寶雞茹家莊西周墓發掘隊，〈陝西省寶雞市茹家莊西周墓發掘簡報〉，《文物》（1976.4），頁 34-56+97-103。

³¹ 湖北省文物考古研究所、隨州市博物館、出土文獻與中國古代文明研究協同創新中心，〈湖北隨州葉家山 M107 發掘簡報〉，《江漢考古》（2016.3），頁 3-40+2+129。

蠶形玉璜、河南三門峽虢國墓地出土的西周晚期玉蠶、³²山西黎城西關墓地 M7 出土的春秋早期玉蠶、湖北隨州棗樹林墓地 M169（芊加墓）出土的春秋中期蠶形玉佩、³³安徽壽縣蔡侯墓出土的春秋晚期蠶形玉飾，³⁴等等。其例，如表三所示。

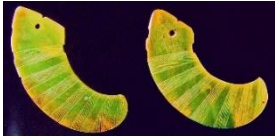
表三 先秦蠶形造型工藝製品

時代	出土地點		製品名稱	實物圖
仰韶文化 中晚期	河南鞏義 雙槐樹遺址		豬獠牙雕制蠶	
商代 晚期	四川廣漢 三星堆遺址 月亮灣 城牆地點		透閃石玉蠶	
西周 早期	湖北隨州 葉家山 M107		蠶形玉飾	
西周 時期	山西曲沃 晉侯墓地 M63		蠶形玉璜	
西周 晚期	河南	M9	玉蠶	

³² 河南省文物考古研究所、三門峽市文物工作隊，〈上村嶺虢國墓地 M2006 的清理〉，《文物》1995.1），頁 4-31+97-98+100+1-2；古方主編，《中國出土玉器全集》（北京：科學出版社，2005），第五部分「河南」。

³³ 武漢大學歷史學院、湖北省文物考古研究院、北京大學考古文博學院等，〈湖北隨州棗樹林墓地 M169（芊加墓）發掘簡報〉，《江漢考古》（2025.2），頁 34-58+2+185。

³⁴ 古方主編，《中國出土玉器全集》，第六部分「安徽」。

	三門峽號國墓地	M2006	玉蠶	
		M2009	蠶形玉佩	
春秋中期	湖北隨州棗樹林墓地 M169 (半加墓)		蠶形玉佩	
春秋晚期	安徽壽縣蔡侯墓		蠶形玉飾	

上述製品具有豐富的文化內涵，不但體現了古人對蠶神的敬畏與圖騰崇拜，而且反映了桑蠶業在先秦經濟體系中的重要位置。

至於蠶和養蠶業傳入歐洲，已是後代之事，不在本文闡述範圍。

35

叁、絲

「絲」的甲骨文字形如表四所示。

表四 「絲」的甲骨文字形

字形	文獻來源	編號
	《甲骨文合集》	第3337寶組

³⁵ 恩格斯：「蠶在 550 年左右從中國輸入希臘。」「養蠶業傳入意大利，1100 年左右。」（[德]恩格斯，《自然辯證法》[北京：人民出版社，1971]，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，頁 170-171）。

		第7922賓組
		第24156
		第37794

胡厚宣統計，甲骨文中，「絲」字可分為「系」³⁶「絲」「𦃟」三體，其中，從「系」（「糸」）的字有 81 個，從「絲」的字有 16 個，從「𦃟」的字有 3 個，共計 100 個字。³⁷

「絲」的金文字形如表五所示。

表五 「絲」的金文字形

字形	時期	器名	文獻來源	編號
	西周早期	乃子克鼎	《殷周金文集成》 ³⁸	2712
	西周早期	商尊		5997
	西周中期	召鼎		2838

由表四、表五可見，「絲」字的甲骨文和金文都像兩束蠶絲編結成線的樣子。《說文解字·絲部》：「絲，蠶所吐也。從二系。」屬合體象形字。究其初文，則為「糸」。

「糸」的甲骨文字形如表六所示。

表六 「糸」的甲骨文字形

字形	文獻來源	編號
	《甲骨文合集》	6477
		13751
		15515

³⁶ 亞明案，此字應厘為「糸」。《說文解字·糸部》，「𦃟，細絲也，象束絲之形。凡糸之屬皆從糸。」下同。

³⁷ 胡厚宣，〈殷代的蠶桑和絲織〉，《文物》（1972.11），頁 2-7+36+72。

³⁸ 中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成》（北京：中華書局，2007）。

		16938
		20948
		21306
		28401

「糸」的金文字形如表七所示。

表七 「糸」的金文字形

字形	時期	器名	文獻來源	編號
	商代早期	子父癸鼎	《殷周金文集成》	2136
	商代晚期	子糸爵		8105
	西周早期	糸父王爵		8665

由表六、表七可見，「糸」字的甲骨文和金文都像捆紮起來的絲線。《說文解字·糸部》：「糸，細絲也。象束絲之形。」其造意方式為：「絲線的存在形式大多不是個體的，並且單根絲線表現起來缺少辨識度，於是以絞纏在一起的絲線表示。」³⁹

西周早期的乃子克鼎有兩處「絲五十孚（綏）」的記載，其「絲」字作，像兩束蠶絲編結成線的樣子，也屬於象形造字。

從商周金文來看，與「糸」相關的字有「絲」「純」「經」「紿」「絕」「繼」「續」「紹」「縕」「縱」「紆」「紊」「纒」「結」「網」「終」「綾」「纁」「綰」「紫」「緇」「絛」「綬」「組」「纓」「縷」「縈」「緘」「維」「絡」「績」「素」「綽」「轡」等等。

40

³⁹ 譚飛，〈甲骨文部件「糸」的構字功能及相關問題研究〉，《語言研究》（2022.4），頁 96-99。

⁴⁰ 據張桂光主編，《商周金文辭類纂》（北京：中華書局，2014）。

先秦傳世文獻裡，「絲」字屢見不鮮，而「糸」字並無用例。從傳世的先秦儒家經籍《十三經》裡的使用頻率來看，指代原材料的「絲」的頻次為 56，已成為常用詞。《尚書·禹貢》：「桑土既蠶，是降丘宅土。……厥貢漆、絲，厥篚織文。」意謂，栽種桑樹的地方已經養蠶，於是人們從遷離丘陵，定居到此。……這裡的貢物是漆和絲，還有用竹筐裝著的五彩絲織物。

這段話表明，溫暖濕潤的氣候和肥沃的土地環境為桑蠶提供了優越的自然基礎，蠶絲原料和絲織品成為貢品，成為絲織業發達、經濟繁榮的標誌。《詩經》共有九篇詩作出現「絲」字。〈召南·羔羊〉：「羔羊之皮，素絲五紵。……羔羊之革，素絲五緇。……羔羊之縫，素絲五總。」描述以白色絲線精緻縫製的皮裘，做工精緻。其中「紵」「緇」「總」均為絲縷計量單位，體現了絲織計量的精細化程度。〈鄘風·干旄〉：「子子干旄，在浚之郊。素絲紕之，良馬四之。……子子干旄，在浚之都。素絲組之，良馬五之。……子子干旄，在浚之城。素絲祝之，良馬六之。」配有各種飾品和圖案的旗幟均以白色絲線鑲邊或編織或縫製，體現了社會禮儀活動的莊重與高規格。從《周禮》的記載可知，西周時期，絲織物作為獨立的物類，全面介入統治階級的祭祀、朝聘、婚喪嫁娶等禮儀活動；周王朝系統設置了負責絲織物的徵收、生產、加工、保管、發放、使用、監管等各方面的職官，其職責如表八所示。

表八 《周禮》涉及絲織物職官及其職責

職官	相關職責
內宰	中春，詔后帥外內、命婦始蠶於北郊，以爲祭服。
典絲	掌絲入而辨其物，以其賈褐之。掌其藏與其出，以待興功之時。頒絲於外內工，皆以物授之。凡上之賜予，亦如之。及獻功，則受良功而藏之，辨其物而書其數，以待有司之政令、上之賜予。凡祭祀，共黼畫組就之物。喪紀，共其絲續組文之物。凡飾邦器者，受文織絲組焉。歲終，則各以其物會之。
司服	掌王后之六服：褱衣、揄狄、闕狄、鞠衣、展衣、緣衣，素紗。辨外內命婦之服：鞠衣、展衣、緣衣，素紗。凡祭祀、賓客，共后之衣服，及九嬪世婦。凡命婦，共其衣服，共喪衰，亦如之。后之喪，共其衣服，凡內具之物。
縫人	掌王宮之縫線之事。以役女禦，以縫王及后之衣服。喪，縫棺飾焉，衣袷柳之材。掌凡內之縫事。
染人	掌染絲帛。凡染，春暴練，夏纁玄，秋染夏，冬獻功。掌凡染事。
閭師	任嬪以女事，貢布帛。
帨氏	凍帛，以欄爲灰，渥淳其帛，實諸澤器，淫之以蜃。

這體現了當時絲織工藝的專業化和規範化，反映了社會分工的細化以及絲織業在社會經濟中的重要地位。

與此相關，《管子•輕重乙》：「大夏且至，絲續之所作，此之謂夏之秋。」反映了絲織業與農業在季節上的交錯互補。《墨子•辭過》：「聖王以爲不中人之情，故作誨婦人治絲麻拊布絹，以爲民衣。」則反映了技術傳承促進絲織業從自給自足的家庭手工業過渡爲社會化、專業化生產，爲後續社會禮制奠定了物質基礎。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，考古工作者曾採集河南舞陽北舞渡賈湖新石器時代遺址 M436(賈湖一期 9000Bp-8500Bp)、M451(賈湖一期 9000Bp-8500Bp)和 M466(賈湖二期 8500Bp-8000Bp)三處墓葬中遺骸盆腔內的土壤及周邊生土。實驗

在 M436 和 M451 兩個墓葬土樣中檢測到了蠶絲蛋白殘留物。由此推測，8500 年前的賈湖先民很可能已經開始使用蠶絲纖維，並將其織造為絲織物。⁴¹考古工作者還在浙江湖州錢山漾遺址發現新石器時代良渚文化時期的絲帶，其單絲直徑最細者 10.1 微米，最粗者 22.6 微米，平均直徑為 14.7 微米。⁴²經中國科學院考古研究所實驗室對該遺址同為第四層出土的稻穀的放射性碳素（C14）檢測，測定其年代為西元前 2750 士 100 年，距今 4715 士 100 年。



圖十二 錢山漾遺址良渚文化時期的絲帶⁴³

考古工作者還在河南安陽後崗殷商乙、辛時代的圓形祭祀坑中發現成束堆放的蠶絲，以及一段殘長 4 釐米的由雙股三縷線綰成的絲繩。⁴⁴商代絲織物實物的考古發現，印證了胡厚宣的表述：「關於

⁴¹ 李力，〈賈湖遺址墓葬土壤中蠶絲蛋白殘留物的鑑定與分析〉（合肥：中國科技大學博士學位論文，2015），摘要頁 2。

⁴² 徐輝、區秋明、李茂松等，〈對錢山漾出土絲織品的驗證〉，《絲綢》（1981.2），頁 43-45。

⁴³ 浙江省文物管理委員會，〈吳興錢山漾遺址第一、二次發掘報告〉，《考古學報》（1960.2），頁 73-91+149-158。

⁴⁴ 中國社會科學院考古研究所，〈殷墟發掘報告〉（北京：文物出版社，1987），頁 278。

殷代絲綢實物的專門研究，同文獻傳說、考古發掘和甲骨文字所表現的完全一致，充分說明我們中國是世界上最早發明蠶桑絲織業的國家，遠在三千多年前的殷代，蠶桑絲織業已經有了相當高度的發展。」⁴⁵

此外，科技考古工作者採用掃描電子顯微鏡(SEM)和高效液相色譜-質譜聯用技術(HPLC-MS)對甘肅張家川馬家塬戰國墓地 M21 墓葬中鐵器表面紡織殘留物進行鑒定與分析，發現樣品中含有蠶絲蛋白存留物，由此可以推斷附著於鐵器上的紡織品原料為蠶絲纖維。這為研究戰國晚期秦戎地區的絲織工藝提供了重要資料。



圖十三 甘肅張家川馬家塬戰國墓地 M21 墓葬中鐵器表面的絲織殘留物⁴⁶

一、精練

先秦傳世文獻裡，《周禮·冬官考工記·輿氏》記載了絲織物的兩種精練脫膠工藝。

⁴⁵ 胡厚宣，〈殷代的蠶桑和絲織〉，頁 6。

⁴⁶ 李力、鄧天珍，王輝等，〈張家川馬家塬戰國墓地 M21 墓葬中鐵器表面紡織殘留物的鑒定〉，《文物保護與考古科學》(2017.1)，頁 1-7。

一是凍絲，即在絲織物織成之前對絲進行脫膠：「幌氏凍絲，以澆水漚其絲七日，去地尺暴之。暴諸日，夜宿諸井，七日七夜，是謂水凍。」意謂，凍制絲，把絲浸泡在調和了草木灰燼的鹼性水裡，七天后，白天把絲懸掛在離地面一尺高處曝曬脫膠漂白，夜晚把絲浸泡在井水裡，經過這樣七天七夜反復凍制的過程，叫做水凍。」

二是凍帛，即在絲織物織成之後對絲進行脫膠：「凍帛，以欄爲灰，渥淳其帛，實諸澤器，淫之以蜃。清其灰而盪之，而揮之，而沃之，而盪之；而塗之，而宿之。明日，沃而盪之。晝暴諸日，夜宿諸井，七日七夜，是謂水凍。」意謂，凍制絲織物，用棟樹的灰加水調成濃汁，厚厚地澆在絲織物的上面，裝進光滑的容器裡，再把蛤蜊殼的灰塗在絲織物的上面。隨後，清洗絲織物上面的蛤蜊殼灰，擰乾，揮掉蛤蜊殼灰，再厚澆用棟樹的灰加水調成的濃汁，再清洗，再擰乾，再塗上蛤蜊殼灰過夜。到了第二天，再清洗，再擰乾。白天在陽光下曝曬，夜晚在井水裡浸泡，經過這樣七天七夜反復凍制的過程，叫做水凍。

陸宗達先生闡釋：「古代凍麻用兩種灰：一種叫『欄』，是用棟木燒成的；一種叫『蜃灰』，是用貝殼做的灰。程式是搓灰以後，用水漂盪。《周禮·考工記》所謂『清其灰而盪之而揮之』。這種方法叫『凍』。」⁴⁷科學史學者從古代精練的角度予以闡述：「這整個過程所述是利用了絲膠在鹼性溶液中溶解度較大的特點，先在較濃的鹼性溶液（棟灰水）中使絲膠充分膨潤、溶解，再用較稀的鹼性溶液（蜃灰水）把絲膠脫下。……《考工記》把絲、帛之精練區別開來，這是十分合理的，因絲未必要像帛那樣，把絲膠脫除得那樣乾淨。」⁴⁸

⁴⁷ 陸宗達，《說文解字通論》（北京：中華書局，2015），頁157。

⁴⁸ 《中華文明史》編纂工作委員會《中華文明史》（石家莊：河北教育出版社，

《墨子•辭過》記載：「爲衣服之法，冬則練帛之中，足以爲輕且暖。」這段話表明，用經過精練脫膠的絲織物製成的冬季衣服，既能保暖，抵禦寒冷，又不致于厚重而讓人行動不便。這種輕暖的特點，使人們在冬季既能保持身體的舒適，又能較爲自如地進行各種活動。

《莊子•逍遙遊》記載：「宋人有善爲不龜手之藥者，世世以泝、澠、統爲事。」這段話描繪了宋人家族世代從事漂洗絲絮的具體工序及其鹼性溶液環境。家族職業的延續意味著該職業具有一定的市場需求和生存空間，同時也反映出家族成員對傳統技藝和職業的堅守與傳承。這種傳承不僅是經濟活動的延續，更是文化和技能的代際傳遞。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，20 世紀 30 年代，有學者在分析瑞典遠東古物博物館藏中國河南安陽殷墟出土青銅器上的絲織物痕跡時，發現了兩種分別帶有和不帶有粘性物質（即絲膠）的絲織物，由此推測中國早在殷商時期就已經具備絲帛精練工藝技術。⁴⁹考古人員通過光譜分析，在陝西岐山賀家村西北 M123 出土的染有朱砂痕跡的西周絲綢標本上發現大量鈣（Ca）的遺存，認爲這是經過凍帛的遺痕。⁵⁰

二、紡織

「紡」「織」二字的本義都與絲織相關。《說文解字•糸部》：「紡，紡絲也。」⁵¹段玉裁注：「絲之紡，猶布縷之績緝也。」《說文解字•糸

1994），第二卷「先秦」，頁 214。

⁴⁹ [瑞典]薇薇西爾凡，〈殷商的絲綢〉，劉柏茂譯，載中國紡織科技史編委會，《中國紡織科技史資料》第五集（北京：北京紡織科學研究所，1981），頁 68-76。

⁵⁰ 趙承澤、李也貞、陳方全等，〈關於西周絲織品（岐山和朝陽出土）的初步探討〉，《北京紡織》（1979.2），頁 11-15。

⁵¹ 各本作「紡，網絲也。」今據段玉裁注本引。

部》：「織，作布帛之總名也。」段玉裁注：「布者麻縷所成，帛者絲所成，作之皆謂之織。」

先秦傳世文獻裡，有關絲織物織造的記載屢見不鮮。在傳世的先秦儒家經籍《十三經》裡，指代絲織物的「帛」的使用頻次為 109，已經成為常用詞。《周禮·天官冢宰·典絲》：「凡飾邦器者，受文織絲組焉。」表明西周時期，國家對絲織物資源實行嚴格管控，並建立了規範化的分配制度，以確保國器裝飾等官方需求得到滿足。

春秋戰國時期的絲織業在西周的基礎之上，得到進一步發展。《管子·輕重乙》：「大冬營室中，女事紡績緝縷之所作也，此之謂冬之秋。」體現了冬季紡織生產活動對於充分利用農閒時節生產力，提高勞動資源利用率，以及絲織業與農業的整體協調發展。《墨子·非命下》：「今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紵，多治麻統葛緒捆布縿，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧，強必暖，不強必寒，故不敢怠倦。……農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡織績紵，則我以為天下衣食之財將必不足矣。」表明先秦自然經濟格局裡，絲織業與農業共同形成社會物質財富的兩大支柱，紡織女工的勞動直接決定全社會民眾的溫飽和生存品質。《韓非子·外儲說右上》裡記載了吳起使其妻織組的故事。吳起讓妻子織一條絲帶，要求寬度符合他的標準。妻子織成後寬度不合要求，吳起讓她修改，她卻沒按要求改，最終吳起休掉了妻子。這個故事表明，戰國初期的衛國，已經實行了嚴格的絲織物紡織工藝檢驗與考核制度。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。

1. 史前

考古工作者綜合賈湖遺址中出土的編織工具和骨針推測，賈湖

先民可能已經掌握了基本的編織和縫紉技藝，並有意識地使用蠶絲纖維製作絲綢。⁵²1981 年至 1987 年間，考古工作者對河南滎陽青台仰韶文化遺址進行了連續發掘，在四座嬰幼兒甕棺葬裡出土了一批炭化了的纖維紡織遺物。參照點軍台遺址一期放射性碳素（C14）檢測，測定其年代為距今 5370 ± 130 年至 5535 ± 170 年，推定青台遺址 W164 與 W486 均為新石器時代仰韶文化中期遺存；參照同層位出土放射性碳素（C14）檢測，測定其年代為距今 5270 ± 120 年至 5340 ± 130 年，推定 H163 為新石器時代仰韶文化中晚期遺存。同時，根據青台遺址出土的數百件陶紡輪、蚌刀、骨匕、骨錐、石紡輪、陶刀、石刀、骨針、陶墜、石墜等，可以推測中國的原始紡織技術至少應追溯至新石器時代早期。此後，考古工作者在滎陽汪溝遺址的甕棺裡的頭蓋骨附著物和甕底土樣中，用酶聯免疫技術檢測到桑蠶絲殘留物，與此前青台遺址甕棺中出土的織物為同類絲織物，由此確認當時包裹甕棺中亡童的織物是絲綢。



圖十四、圖十五 河南滎陽汪溝遺址出土的炭化絲織物殘留物⁵³

⁵² 李力，〈賈湖遺址墓葬土壤中蠶絲蛋白殘留物的鑑定與分析〉。

⁵³ 鄭州市文物考古研究所，〈滎陽青台遺址出土紡織物的報告〉，《中原文物》

考古工作者曾在浙江湖州錢山漾遺址出土的一個竹籃裡發現新石器時代良渚文化時期的平紋絲織物殘片，其經緯絲線至少由 20 多根繭絲併合而成，繭絲直徑最細者 12.6 微米，最粗者 19.3 微米，平均直徑為 15.6 微米；經向密度為 134 根/英寸，緯向密度為 122 根/英寸，⁵⁴屬於經過縲絲加工的長絲產品。發掘報告認為：「精細的絲麻織品的出現，標誌著當時人們在種麻養蠶和紡織技術上已經獲得巨大的成就。」⁵⁵



圖十六 錢山漾遺址出土的良渚文化時期的平紋絲織物殘片

2. 夏代

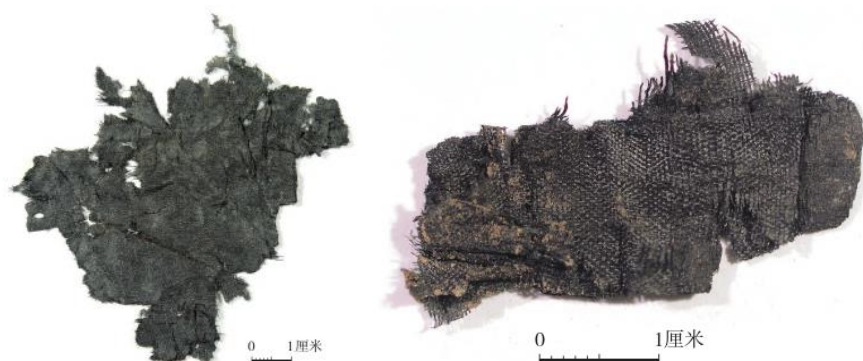
科技考古工作者曾對距今 4000 至 3800 年的陝西榆林神木夏代早期石峁遺址出土的皇城台織物 IV (SM-3) 和 V (SM-5) 進行傅里

(1999.3)，4-9。

⁵⁴ 徐輝、區秋明、李茂松等，〈對錢山漾出土絲織品的驗證〉，43-45。

⁵⁵ 浙江省文物管理委員會，〈吳興錢山漾遺址第一、二次發掘報告〉，73-91+149-158。

葉變換紅外光譜分析，推測其纖維為家養桑蠶絲，並由此得出結論——中國的史前絲綢在長江中下游、中原地區和河套地區均有分佈。



圖十七 陝西榆林神木石峁遺址出土的皇城台絲織物⁵⁶

(自左至右：IV[SM-3]，V[SM-5])

3. 商代

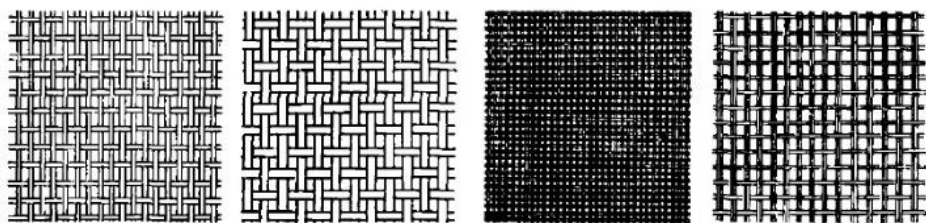
1937 年，瑞典絲織物學者西爾凡（Vivi Sylwan）在瑪律米博物館（Malmo Museum）藏商代青銅觶和遠東古物博物館（The Museum of Far Eastern Antiquities）藏商代青銅鉞上發現絹絲斷片，認為其技術已經達到綾織的階段。⁵⁷幾乎同時，中國考古工作者也在殷墟遺址發現青銅器上附著「為銅酸所保存的紡織物遺痕」⁵⁸，在武官村商代晚期大墓中發現三件銅戈上「皆有絹帛」遺痕，有的「裹有極細絹紋」

⁵⁶ 路智勇、惠任、呂婉瑩等，〈陝西神木石峁遺址出土紡織品觀察與研究〉，《考古》（2023.5），頁 106-120。

⁵⁷ Vivi Sylwan, *Silk from the Yin Dynasty*. BMFEA. Vol9. 1937.

⁵⁸ 梁思永，〈國立中央研究院參加教育部第二次全國美術展覽會出品目錄（1937）〉，載中國科學院考古研究所編輯，《梁思永考古論文集》（北京：科學出版社，1959）。

⁵⁹。鄭振鐸概括：「當時把銅器作為殉葬物，恐怕其外面常是包有絹帛之類的。就那織紋來看，殷代的織工已達到高度的發達境地。」⁶⁰河北藁城台西村商代遺址曾發現黏在銅觚表面的幾處絲織物遺跡，可大致辨認出屬於平紋紬、平紋紗、羅紗、平紋縐等五種規格的絲織物殘片。



圖十八 河北藁城台西村商代遺址出土的銅觚表面平紋絲織物殘跡組織復原線圖⁶¹

1976 年，河南安陽殷墟婦好墓中出土的 50 餘件銅禮器表面黏附有平紋絹帛、菱形紋暗花綢、大孔羅等絲織物殘片痕跡，紗、紬類 20 餘件，朱砂塗染者九件，回紋綺一件。同墓出土的一個圓尊上黏附有單經雙緯（經重平組織）和雙經雙緯（方平組織）的平紋變化組織絲織物各一件，是當時發現中國最早的縑類絲織物。同墓出土的一個連體甗上，附有一件紗羅組織的大孔羅，是當時發現中國最早的糾經機織羅標本。⁶²

時至 21 世紀，科技考古工作者經對三星堆遺址祭祀坑出土的部

⁵⁹ 郭寶鈞，〈一九五〇年春殷墟發掘報告〉，《考古學報》（1951.5），頁 1-61

⁶⁰ 鄭振鐸，〈偉大的藝術傳統〉，《文藝報》（1951.4），3。

⁶¹ 高漢玉、王任曹、陳云昌，〈台西村商代遺址出土的紡織品〉，《文物》（1979.6），頁 44-48。

⁶² 中國社會科學院考古研究所，《殷墟婦好墓》（北京：文物出版社，1980），頁 18。

分青銅器表面進行顯微觀察和檢測分析，發現青銅器表面附著有經緯組織明顯的紡織殘留物，結合顯微紅外分析結果，可以確定殘留物的原料為蠶絲，從而證實了三星堆文化時期絲綢的存在，並推測絲綢與青銅器、金器共同構建了三星堆祭祀文化體系。⁶³



圖十九、圖二十 三星堆遺址祭祀坑 K4 灰燼中殘存的絲織物遺跡⁶⁴



圖二十一 三星堆遺址祭祀坑 K8 象牙殘片絲綢附著遺跡⁶⁵

⁶³ 郭建波、蔡秋彤、羅雁冰等，〈三星堆遺址二號坑出土部分青銅器表面附著絲綢殘留物的發現與研究〉，《四川文物》（2022.1），頁 113-120。

⁶⁴ 四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、中國絲綢博物館、三星堆博物館，〈四川廣漢市三星堆遺址祭祀區三至八號坑發現的絲綢殘留物〉，《四川文物》（2025.1），頁 46-59+87。

⁶⁵ 四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、中國絲綢博物館、三星堆博物館，〈四

這填補了殷商時期巴蜀地區絲綢考古的空白，揭示了三星堆文化時期紡織手工業發展概況和絲綢紡織技術，為深入研究和闡釋三星堆文化提供了寶貴、詳實的絲綢考古資料。

4. 西周

考古工作者曾在河南浚縣辛村出土的西周銅尊口沿發現細絹紋遺痕；並在陝西寶雞茹家莊的西周墓裡發現多層絲綢印痕，⁶⁶同時發現保留在銅器上的絲織物的印痕；其銅劍柄上粘附有多層絲織物殘痕，是在平紋地上加透孔組織形成菱形花紋的綺。此外，陝西岐山賀家村西北 M123，寶雞竹園溝 M3、M4、M7、M13、M14、M18、M20，賈村靈隴 M1，山東濟陽劉台村墓葬，遼寧朝陽龍灣臺地 M7101 和魏營子墓葬等，均曾發現西周時期包裹器物的絲織物遺痕。

5. 春秋戰國

江西靖安李洲坳東周墓 G26 出土的春秋中晚期朱砂染線織造花紋織錦，是中國迄今發現最早的高密度織錦實物，每釐米經線達 240 根。

川廣漢市三星堆遺址祭祀區三至八號坑發現的絲綢殘留物》，頁 46-59+87。

⁶⁶ 寶雞茹家莊西周墓發掘隊，〈陝西省寶雞市茹家莊西周墓發掘簡報〉，《文物》（1976.4），頁 34-56+97-103。



圖二十二 江西靖安李洲坳東周墓 G26 出土的春秋中晚期朱砂染線織造花紋織錦⁶⁷

江西貴溪春秋晚期至戰國早期崖墓 M4 出土的平紋組織絹，有深色和棕色兩種。⁶⁸山東臨淄郎家莊 1 號東周殉人墓出土的兩色織錦殘片，屬於經線起花的平紋重組織。⁶⁹湖南長沙左家塘楚墓出土的戰國中期絲織物的組織結構和紋飾較為複雜，質料和顏色保存較好，計有深棕地紅黃色菱紋錦、褐地矩紋錦、褐地紅黃矩紋錦、朱條暗花對龍對鳳紋錦、褐地雙色方格紋錦、褐地幾何填花燕紋錦、棕色絹、黃色絹等品種。⁷⁰湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的菱格六邊形編織條採用了挑經回緯工藝，標誌著當時的楚國存在一套完整的紡織技術傳承體系，紡織工匠已經掌握了相當高超且成熟的紡織工藝。

綜上，先秦時期生產的絲織物品種多樣，譬如綃、紬、縞、緋、

⁶⁷ 江西省文物考古研究所，〈江西靖安縣李洲坳東周墓葬〉，《考古》（2008.7），頁 47-53+106-108。

⁶⁸ 江西省歷史博物館、貴溪縣文化館，〈江西貴溪崖墓發掘簡報〉，《文物》（1980.11），頁 1-25+97-98。

⁶⁹ 山東省博物館，〈臨淄郎家莊一號東周殉人墓〉，《考古學報》（1977.1），頁 73-104+179-196。

⁷⁰ 熊傳新，〈長沙新發現的戰國絲織物〉，《文物》（1975.2），頁 49-56+96。

縑等平紋及平紋變化組織，綺等斜紋及斜紋變化組織和假紗組織，羅、錦等絞經組織和重組織。⁷¹

茲概括先秦絲織物密度資料如表九所示。

表九 先秦絲織物密度（ $\approx$ 根/平方釐米）⁷²

時代	出土地點	樣品	經向密度	緯向密度	備註
仰韶文化時期	河南滎陽	平紋絲織物	10	8	
	青台遺址	二經紋羅紋絲織物	30	8	
良渚文化時期	浙江吳興 錢山漾遺址	平紋絲織物殘片	52.76	48	由英寸換算

⁷¹ 當然，先秦名物的名稱尚未完全定型，其所指也經常發生變化。因此，絲織物的名稱亦可能隨之演變。

⁷² 主要資料來源：鄭州市文物考古研究所，〈滎陽青台遺址出土紡織物的報告〉，頁 4-9；徐輝、區秋明、李茂松等，〈對錢山漾出土絲織品的驗證〉，頁 43-45；路智勇、惠任、呂婉瑩等，〈陝西神木石峁遺址出土紡織品觀察與研究〉，頁 106-120；高漢玉、王任曹、陳云昌，〈山西村商代遺址出土的紡織品〉，頁 44-48；中國社會科學院考古研究所，〈殷虛婦好墓〉（北京：文物出版社，1980）；中國社會科學院考古研究所，〈殷墟發掘報告（1958-1961）〉（北京：文物出版社，1987）；梁思永，〈侯家莊 1001 號大墓〉，中央研究院歷史語言研究所，《中國考古報告集·侯家莊》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968）；四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、中國絲綢博物館、三星堆博物館，〈四川廣漢市三星堆遺址祭祀區三至八號坑發現的絲綢殘留物〉，頁 46-59+87；趙承澤、李也貞、陳方全等，〈關於西周絲織品（岐山和朝陽出土）的初步探討〉，11-15；山西省考古研究所、運城市文物工作站、絳縣文化局，〈山西絳縣橫水西周墓發掘簡報〉，《文物》（2006.8），頁 4-18+97+1；湖南省博物館，〈長沙瀏城橋一號墓〉，《考古學報》1972（1），頁 59-72+137-152；江西省歷史博物館、貴溪縣文化館，〈江西貴溪崖墓發掘簡報〉，頁 1-25+97-98；湖北省博物館，〈曾侯乙墓〉（北京：文物出版社，1989）；熊傳新，〈長沙新發現的戰國絲織物〉，頁 49-56+96；湖南省博物館，〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》（1974.2），頁 36-43；荊州地區博物館，〈湖北江陵馬山磚廠一號墓出土大批戰國時期絲織品〉，《文物》（1982.10），頁 1-8+97-101；陳躍鈞、張緒球，〈江陵馬磚一號墓出土的戰國絲織品〉，《文物》1982（10），頁 9-11，等等。

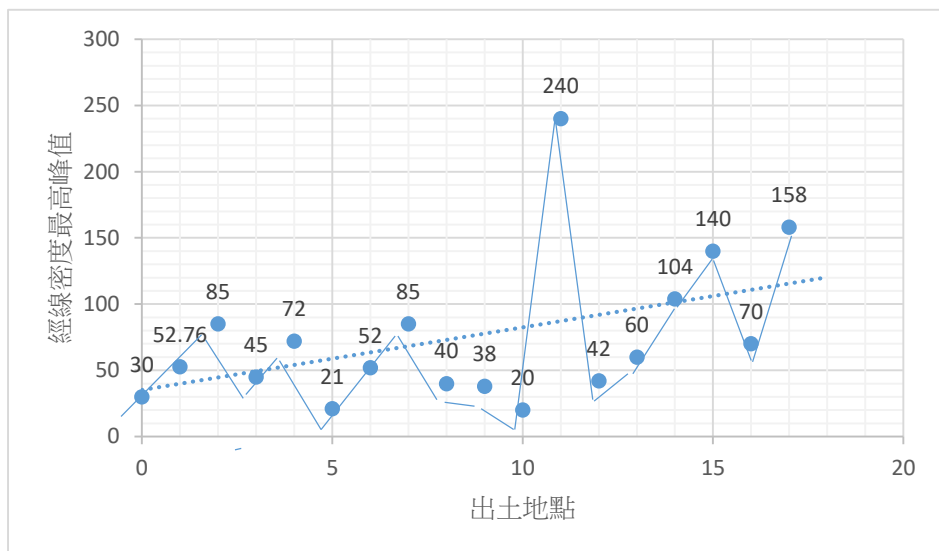
龍山文 化晚期 至夏代 早期	陝西榆林 石峁遺址		皇城台平紋織物3		80~85	35	
			皇城台平紋織物5I		50	35	
			皇城台平紋織物5II		40	25	
商代	河北藁城 台西村遺址		平紋絲織物 I		45	30	
			平紋絲織物 II		24	21	
			平紋絲織物 III		15	12	
			平紋絲織物 IV		30~35	30	
			絞紗		36	27	
商代 晚期	河南安陽 殷墟婦好墓		平紋絹類絲織物		20~72	18~26	
			朱砂塗染的 平紋絲（絹）織物		60	20	
			單經雙緯 （經重平組織，即縑）		32	28	
			雙經雙緯 （方平組織的絹綢）		36	28	
			紗羅組織的大孔羅		32	12	
	安陽後岡 圓形祭祀坑		戈援附著平紋絲織物		21	20	
	安陽西北岡 M1769		青銅爵附著平紋絲織物		52	26	
	四川廣 漢三星 堆遺址 祭祀區	3 號 坑	銅面具 （K3QW： 1）	絲綢1#	12	12	
				絲綢2#	45	20	
				絲綢3#	30	25	
			銅眼形器 （K3QW：58）絲綢		30	25	
銅人頭像			右耳絲綢	25	20		

			(K3QW : 205)	左耳絲綢	30	25	
			銅人頭像 (K3QW : 257)	銅片內測	40	30	
				銅片外測	28	28	
			銅獸面 (K3QW : 86) 絲綢		68	35	
			銅獸首 (K3QW : 992) 絲綢		70	38	
			金片 K3QW 絲綢	697	28	25	
				871	28	25	
		7 號 坑	龜背形網格狀器附著絲綢		30	30	
			銅太陽形器附著絲綢		42	42	
			銅圓形掛飾	平紋組織 絲綢	85	40	
				斜編結構 絲綢	25	18	
			銅瑗 (K7QW-T-482) 絲 綢		80	50	
			銅薄片 (K7QW-T-254) 絲綢		22	22	
			玉戈 (K7QW-Y-196) 絲 綢		38	32	
		8 號 坑	銅器殘片附著絲綢		44	26	
			銅眼形器附著絲綢		28	26	
			象牙殘片附著絲綢		52	48	

西周時期	陝西岐山 賀家村西北 M123	平紋組織 絲織物	I	22	22	
			II	25	22	
			III	25	20	
			IV	40	20	
	山西絳縣 橫水 西周墓地 M1	帛帷（平紋組織）		38	24	
	遼寧朝陽 龍灣臺地 M7101	平紋變化 經二重組織		20	30	
春秋 中晚期	江西靖安 李洲坳 東周墓 G26	朱砂染線織造花紋織錦		240		
春秋 晚期	長沙瀏城橋 M1	絲織物		42	32	
春秋晚 期至戰 國早期	江西貴溪 崖墓	平紋組織絹		60	26	
	山東臨淄 郎家莊1號 東周殉人墓	兩色織錦殘片		112（表層、 裡層各56）	32	
		刺繡殘片		48	43	
戰國 早期	湖北隨州 曾侯乙墓	平紋組織紗		30	25	
		平紋組織絹		46~104	23~36	
		繡		96	24	
		錦		48	37	
戰國 中期	長沙左家塘 楚墓	深棕地紅黃色菱紋錦		138（表層、 裡層各69）	40（明緯、 夾緯各20）	
		褐地矩紋錦		80（表層、	44（明緯、	

			裡層各40)	夾緯各22)	
		褐地紅黃矩紋錦	76 (表層、 裡層各38)	44 (明緯、 夾緯各22)	
		朱條暗花對龍對鳳紋錦	130 (表層、 裡層各65)	44 (明緯、 夾緯各22)	
		褐地雙色方格紋錦	140	60 (明緯、 夾緯各30)	
		褐地幾何填花燕紋錦	126	48 (明緯、 夾緯各24)	
		棕色絹	84	50	
		黃色絹	75	45	
戰國 中晚期	長沙子彈庫 M1	絹 I	36	26	
		絹 II	70	40	
		人物禦龍帛畫	66	36	
		方孔紗	45	30	
	湖北江陵 馬山磚廠 M1	N23夾衣之絹	158	70	
		N17裙之黃絹	112	47	
		N14繡龍紋綿袍絹地	80	40	
		N4棕色錦面夾袂絹裡	50	30	
		紗	46	26	
		羅	46	42	
		N5幾何鳳鳥紋雙色錦衾	112	38	
		N4舞人動物紋錦	156	52	
戰國 時期	中國絲綢 博物館藏	對龍對鳳紋錦	128	42	

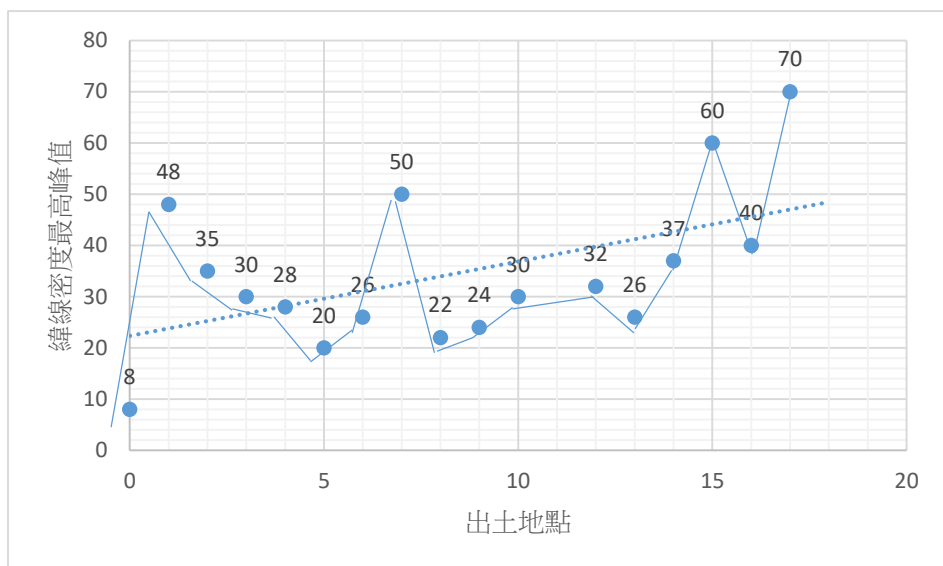
綜合表九資料，分別繪製迄今所見先秦歷代各地出土絲織物的經線和緯線密度最高峰值如圖二十三、圖二十四所示。



圖二十三 先秦歷代各地出土絲織物的經線密度峰值

(X 軸出土地點代號：0.河南滎陽青台遺址；1.浙江吳興錢山漾遺址；2.陝西榆林石峁遺址；3.河北藁城台西村遺址；4.河南安陽殷墟婦好墓；5.河南安陽後岡圓形祭祀坑；6.河南安陽西北岡 M1769；7.四川廣漢三星堆遺址祭祀區；8.陝西岐山賀家村西北 M123；9.山西絳縣橫水西周墓地 M1；10.遼寧朝陽龍灣臺地 M7101；11.江西靖安李洲坳東周墓 G26；12.湖南長沙瀏城橋 M1；13.江西貴溪崖墓；14.湖北隨州曾侯乙墓；15.湖南長沙左家塘楚墓；16.湖南長沙子彈庫 M1；17.湖北江陵馬山磚廠 M1)

由圖二十三可見，江西靖安李洲坳東周墓 G26出土朱砂染線織造花紋織錦的經線密度峰值達到最高點，反映了春秋中晚期特定區域、特定品種在紡織技術、工藝要求等方面的特殊性。



圖二十四 先秦歷代各地出土絲織物的緯線密度峰值

(X 軸出土地點代號：0.河南滎陽青台遺址；1.浙江吳興錢山漾遺址；2.陝西榆林石峁遺址；3.河北藁城台西村遺址；4.河南安陽殷墟婦好墓；5.河南安陽後岡圓形祭祀坑；6.河南安陽西北岡 M1769；7.四川廣漢三星堆遺址祭祀區；8.陝西岐山賀家村西北 M123；9.山西絳縣橫水西周墓地 M1；10.遼寧朝陽龍灣臺地 M7101；11.江西靖安李洲坳東周墓 G26；12.湖南長沙瀏城橋 M1；13.江西貴溪崖墓；14.湖北隨州曾侯乙墓；15.湖南長沙左家塘楚墓；16.湖南長沙子彈庫 M1；17.湖北江陵馬山磚廠 M1)

由圖二十四可見，先秦歷代各地出土絲織物的緯線密度有幾個明顯的峰值，分別是浙江吳興錢山漾遺址、四川廣漢三星堆遺址祭祀區、湖南長沙左家塘楚墓和湖北江陵馬山磚廠 M1 出土的絲織物。

綜合圖二十三和圖二十四可見，先秦歷代各地出土絲織物的經線和緯線的密度峰值整體上都存在對立統一的趨勢：一是密度峰值並非絕對持續走高，而是在不同時代及出土地點之間呈現出顯著的

波動，例如陝西榆林石峁遺址出土的龍山文化晚期至夏代早期皇城台平紋織物 3 的經線密度居然大於湖南長沙子彈庫 M1 出土的戰國中晚期絹 II 的經線密度，浙江吳興錢山漾遺址出土的良渚文化時期平紋絲織物殘片的緯線密度居然大於湖南長沙子彈庫 M1 出土的戰國中晚期絹 II 的緯線密度，這說明時代不是決定密度的唯一因素，中國史前社會的絲織水準已經達到相當高度；但另一方面，整體呈螺旋式上升趨勢，這與社會生產力逐漸增強有關。當然，先秦歷代各地出土絲織物的經線和緯線的密度，也受到特定時期、特定區域、特定品種的經緯組合、絲線纖度、組織結構、用途、需求、技術等多種因素的綜合影響。

三、染色與配色

先秦多種文獻涉及「五色」「六色」「六采」「五章」「七章」「九章」「九文」等色彩詞語，表明當時人們對豐富的色彩品種有了多樣性認識和細緻性區別。

《周禮》的《冬官考工記·總敘》記載：「設色之工五。……設色之工，畫、績、鍾、筐、幌。」設色之工諸篇，唯〈筐人〉闕如。〈幌氏〉闡述涑絲工序，餘〈畫績〉〈鍾氏〉⁷³二篇內容涉及色彩配製、

⁷³ 趙翰生等認為：「《考工記》中「鍾氏」從金不從糸，實乃「鍾」為「鍾」之假借字。」（趙翰生、李勁松，〈《考工記》「鍾氏染羽」新解〉，《廣西民族大學學報[自然科學]》[2012.3]，16-22）亞明案，古書並無其假借用例。黃季剛先生曰：「余嘗見今人讀前人書，凡遇有不解者，輒云某與某通，某為某借，其立義實少有當者。不知古人用字，必棄其本字而不用，而故為假借何為者？吾儕於此，慎言之可也。」（黃侃述，黃焯編，《文字聲韻訓詁筆記》（上海：上海古籍出版社，1983），頁 222）《考工記》文本「鍾氏」殆應作「龜氏」，詳見吳澄考注、周夢暘批點，《批點考工記》（北京：中華書局，1991）；Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music: Chime Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993；聞人軍，〈《考

繡制和染制的理念和規範，其文如下：

畫績之事，雜五色，東方謂之青，南方謂之赤，西方謂之白，北方謂之黑，天謂之玄，地謂之黃。青與白相次也，赤與黑相次也，玄與黃相次也。青與赤謂之文，赤與白謂之章，白與黑謂之黼，黑與青謂之黻，五采備謂之繡。土以黃，其象方，天時變，火以圓，山以章，水以龍，鳥獸蛇。雜四時五色之位以章之，謂之巧。凡畫績之事，後素功。

鍾氏染羽，以朱湛丹秫三月而熾之。淳而漬之。三入爲纁，五入爲緌，七入爲緇。

如何解讀上述二篇以及相關篇目涉及先秦絲織物設色的內容？科技史學者分析：「這段話表明，在染色、刺繡選彩線中，人們已經知道，相近之色並列，則色混而不顯，相遠之色並列，則色愈顯而可觀，從而認識到五色及其相次之法則。」⁷⁴拙文〈從《考工記》追溯先秦設色成就〉亦有細述。

先秦絲織物設色，可分染色與配色兩種情況。

1. 染色

《說文解字·木部》：「染，以繪染爲色。」⁷⁵段玉裁注：「此據《周禮·染人》言也。」《周禮·天官冢宰·染人》原文爲：「染人掌染絲帛。凡染，春暴練，夏纁玄，秋染夏，冬獻功。掌凡染事。」意謂，染人掌管染絲和帛。凡絲帛染色，春季煮曬絲帛，夏季染纁色和玄色，

工記》「鍾氏」「鳧氏」錯簡論考》，虞萬里主編，《經學文獻研究集刊》第25輯（上海：上海書店出版社，2021），頁30-40。

⁷⁴ 戴念祖主編，《中國科學技術史·物理學卷》（北京：科學出版社，2001），頁245。

⁷⁵ 據段玉裁注本。

秋季染五色，冬季呈獻染成品。掌管所有有關絲帛染色的事。上引《周禮·冬官考工記·鍾氏》意謂，鍾氏染羽毛，把朱砂和紅色的粟米一起在水中浸泡三個月，然後用火蒸，再把蒸餾水澆在朱砂和紅色的粟米上面，然後再蒸，就可以用蒸餾濃汁染羽毛了。

這裡講的是交替浸染的套色媒染技術。浸染的程式是，先把染料物質研磨成粉末，用水調和，再把絲或織物浸入其中，纖維吸附染料物質粉末，獲得媒染效果。這表明周代已經初步形成染色職業，並且已經熟練掌握了不同顏色的色技藝。通過對《鍾氏》精煉工藝和著色工藝流程中各環節的細微考證，可以還原先秦絲帛染手工技術體系，為先秦工藝研究提供客觀詳實的基本史料。

茲綜合《周禮·冬官考工記·鍾氏》《爾雅》和《說文解字》訓釋，概括先秦染色連續統如表十所示。

表十 先秦染色連續統

一染	二染	三染	四染	五染	六染	七染
緇	赭（赭）	纁	紺	緌	玄	緇
赤黃色	赤色	淺絳	深青而 揚赤色	青赤色	黑而 有赤色	黑色

由表十可見，【緇→赭（赭）→纁→紺→緌→玄→緇】這個先秦染色連續統展現了顏色由淺到深、從暖色到冷色的變化過程。

《墨子·所染》：「子墨子言見染絲者而歎，曰：『染於黃則黃，所入者變，其色亦變，五入必，而已則為五色矣。』」這表明春秋末期戰國初期，已經在鍾氏之外，進一步形成絲織物染色職業，並且已經熟練掌握了不同顏色的絲織物染色技藝。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，河南安陽

殷墟婦好墓出土的九件青銅器上，黏附有用朱砂塗染的平紋絲（絹）織物。⁷⁶北京故宮博物院藏商代玉戈的正反兩面均留有平紋絹等紡織品痕跡，並滲有朱砂。科技考古工作者曾在陝西岐山賀家村西北 M123 出土的的西周絲綢標本上發現紅色的汞元素即辰砂的痕跡；⁷⁷經對山西絳縣橫水西周墓地 M1 的幌帷印痕和土樣進行系統測試和分析，結果表明，所用紅色顏料為朱砂，膠結物應為澱粉類黏合劑。⁷⁸



圖二十五 陝西寶雞茹家莊西周墓出土的塗有少量黃色顏料的織物印痕泥塊

河南光山春秋早期黃君孟夫婦墓曾出土紫色繡絹，一件殘存面

⁷⁶ 中國社會科學院考古研究所，《殷墟婦好墓》（北京：文物出版社，1980），頁18。

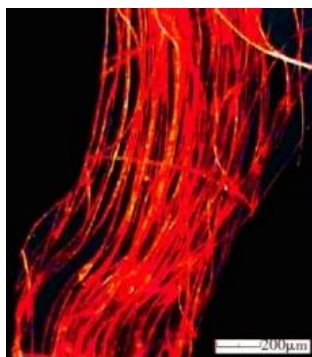
⁷⁷ 趙承澤、李也貞、陳方全等，〈關於西周絲織品（岐山和朝陽出土）的初步探討〉，《北京紡織》（1979.2），頁11-15。

⁷⁸ 馬穎、楊益民、宋建忠等，〈西周倬國墓地出土幌帷印痕的科技分析〉，《中原文物》（2009.1）。文稱：「先秦文獻《周禮·考工記》記載了這一時期大量的手工業生產技術、工藝美術等情況，其中『鍾氏染羽』一篇詳細描述了先秦的服飾染色工藝。『鍾氏染羽以朱湛丹秫三月而熾之淳而漬之』，對於這段文獻的理解，一直以來學術界頗有爭論。漢代鄭玄認為『朱』為朱砂，『丹秫』為赤粟，即使用黏性穀物與朱砂混合浸泡發酵……」亞明案，此文題目和全文「荒」字應作「幌」；漢代鄭玄並無認為「朱」為「朱砂」之說；「丹秫」為赤粟，系鄭玄引鄭眾之說，亦非鄭玄之說。

積為 21×17 釐米，另一件為 22×16 釐米，顏色均呈絳紫色，質地比較均勻，繡竊曲紋，紋飾互不雷同；繡紋顏色上下行交錯，有的地方則順斜排列。考古工作者推測，當時，黃國依靠齊國對抗楚國，因此，黃夫人孟姬身穿的紫絹有可能是從齊國來的「齊紫」。⁷⁹春秋時期，禮崩樂壞。《左傳·哀公十七年》記載「良夫乘衷甸兩牡，紫衣狐裘」，而終遭戮；《韓非子·外儲說左上》記載：「齊桓公好服紫，一國盡服紫。當是時也，五素不得一紫。桓公患之，謂管仲曰：『寡人好服紫，紫貴甚，一國百姓好服紫不已，寡人奈何？』管仲曰：『君欲止之，何不試勿衣紫也？謂左右曰：『吾甚惡紫之臭。』於是左右適有衣紫而進者，公必曰：『少卻！吾惡紫臭。』公曰：』諾！『於是日，宮中莫衣紫；其明日，國中莫衣紫；三日，境內莫衣紫也。」絲織物的顏色儼然成為社會秩序和等級禮制的象徵。

科技考古工作者經對中國絲綢博物館藏戰國時期對龍對鳳紋錦進行測試和顯微觀察，發現朱紅色的經線表面有極為明顯的黏著物，由此判定該藏品染色時使用了朱砂和黏合劑。

⁷⁹ 河南信陽地區文管會、光山縣文管會，〈春秋早期黃君孟夫婦墓發掘報告〉，《考古》（1984.4），頁 302-332+348+385-390。



圖二十六 中國絲綢博物館藏戰國時期對龍對鳳紋錦紅纖維縱向照片⁸⁰

湖南長沙左家塘楚墓出土的戰國中期絲織物的經緯線，有的用礦物顏料朱砂染成(即「石染」)，有的用植物染料染成(即「草染」)。

⁸¹湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的舞人動物紋錦面紗的裡絹呈深黃色。⁸²這些實物，不禁令人聯想起《詩經·豳風·七月》裡的詩句：「載玄載黃，我朱孔陽，為公子裳。」

2. 配色

上引《周禮·冬官考工記·畫績》意謂，調配好象徵四季的五種顏色的特定顏色，以使色彩鮮明，叫做工巧。戴震《考工記圖》：「凡衣裳旗旒所飾，必合四時五色之位，雜間章施之。」⁸³孫詒讓《周禮正

⁸⁰ 趙豐、羅群、周暘，〈戰國對龍對鳳紋錦研究〉，《文物》(2012.7)。

⁸¹ 熊傳新，〈長沙新發現的戰國絲織物〉，頁 49-56+96。

⁸² 荊州地區博物館，〈湖北江陵馬山磚廠一號墓出土大批戰國時期絲織品〉，頁 1-8+97-101。

⁸³ (清)戴震，《考工記圖》(長沙：湖南科學技術出版社，2014，陳殿校注)，頁 140。陳殿校注：「此說出《欽定周官義疏》。《欽定周官義疏》：『四時所用車服旗章各有主，而以他時之色間雜成文，所謂雜四時五色之位以章之也。《禮記》五色六章十二衣旋相為質，即謂此。』」

義》：「此『雜五色』，謂以正五色雜比錯綜成文。」⁸⁴科技史學者分析：「這段話表明，在染色、刺繡選彩線中，人們已經知道，相近之色並列，則色混而不顯，相遠之色並列，則色愈顯而可觀，從而認識到五色及其相次之法則。」⁸⁵〈畫績〉明確將「五色」與空間的六合對應，含蓄將「五色」與時間的「四時」對應。如表十一所示。

表十一 《畫績》「五色」對應系統

空間	東方	南方	西方	北方	天	地
時間	(春)	(夏)	(秋)	(冬)		
五行	(木)	火	(金)	水		土
顏色	青	赤	白	黑	玄	黃

由表十一可見，儘管《畫績》沒有明確提到「五行」，但涉及土、火、水三種元素，總體上與《尚書·洪范》的「五行」暗合。

西周時期，出現了多彩提花絲織物——錦。上引《畫績》所指，就是這種中國古代最高貴的絲綢品種。其中，青色與赤色相配的圖案或絲織物叫做「文」（引申特指用深藍色和紅色兩種顏色相互映襯的紋理、圖案，或用深藍色和紅色兩種顏色的經線織成的二色錦——用兩種不同顏色的經線織成的提花絲織物）；赤色與白色相配的圖案或絲織物叫做「章」（引申特指用紅色和白色兩種顏色相互映襯的紋理、圖案，或用紅色和白色兩種顏色的經線織成的提花絲織物）；白色與黑色相配的圖案或絲織物叫做「黼」（引申特指用白色和黑色兩種顏色相互映襯的紋理、圖案，或用白色和黑色兩種顏色的經線織成的提花絲織物）；黑色與青色相配的圖案或絲織物叫做「黻」（引

⁸⁴（清）孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，2015，汪少華點校），頁3989。

⁸⁵戴念祖主編，《中國科學技術史·物理學卷》（北京：科學出版社，2001），頁245。

申特指用黑色和深藍色兩種顏色相互映襯的紋理、圖案，或用黑色和深藍色兩種顏色的經線織成的提花絲織物)；五彩俱備的絲織物叫做「繡」(特指用深藍色、紅色、白色、黑色和黃色等五種顏色相互映襯的紋理、圖案，或用深藍色、紅色、白色、黑色和黃色等五種顏色的經線織成的提花絲織物)。⁸⁶《釋名·釋采帛》：「錦，金也，作之用功重，其價如金，故其制字從『帛』與『金』也。」在朝聘、外交、禮儀等活動中，錦經常作為貴重禮物。《周禮·秋官·大行人》：「合六幣，圭以馬，璋以皮，璧以帛，琮以錦，琥以繡，璜以黼。此六物者，以和諸侯之好故。」《儀禮·士昏禮》：「舅饗送者一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。若異邦，則贈大夫，送者以束錦。」《襄公十九年》更將「束錦」與「加璧」「乘馬」「鼎」並舉，彰顯了錦的貴重。錦衣是貴族尊崇身份的標誌。諸侯身著以彩色的織錦製成的顯服，故《詩經·秦風·終南》有「君子至止，錦衣狐裘」之句。鄭玄《箋》：「錦衣，采衣也。」杜預注《左傳·閔公二年》「歸夫人魚軒，重錦三十兩」：「重錦，錦之熟細者。」指的就是其製作工序的複雜和組織的細密程度。

考古出土的先秦實物，可與上述文獻互相印證。例如，考古工作者曾在陝西寶雞雞茹家莊的強伯墓裡，發現淤泥中三層織物之上的刺繡的印痕，並附著褐色、棕色以及鮮豔的朱紅和石黃。楊寬認為：「這是我們所見到的最早的染色刺繡。」⁸⁷山西絳縣橫水西周墓地 M1 的西壁和北壁，有總面積達十平方米左右的帷幄——整體為紅色的

⁸⁶ 當然，上述名稱只是《周禮·冬官考工記·畫績》所列。事實上，先秦的器物名稱尚未完全定型，文字意義也經常發生變化；在此情況下，絲織品的名稱亦可能隨之演變。

⁸⁷ 楊寬，《西周史》（上海：上海人民出版社，2019），頁 330。

絲織物，上有精美的刺繡圖案，圖案主題是鳳鳥，線條流暢，氣勢磅礴，說明當時的刺繡技術已經非常成熟。⁸⁸科技考古工作者經對帛帷印痕和土樣進行系統測試和分析，結果表明，帛帷為平紋組織。



圖二十七 山西絳縣橫水西周墓地 M1帛帷痕跡（局部）⁸⁹

如前所述，中國迄今發現最早的高密度織錦實物是江西靖安李洲坳東周墓 G26 出土的春秋中晚期朱砂染線織造花紋織錦，有各式幾何紋和動物紋樣。山東臨淄郎家莊 1 號東周殉人墓曾出土一件春秋末期至戰國早期之間典型的兩色織錦殘片，其經二重組織由兩組不同顏色的經絲互換位置起花織成，表經浮過夾緯轉入背面，裡經又浮過同一夾緯轉到正面，顯示出了成熟的絲織工藝。⁹⁰湖北隨州曾侯乙墓出土的絲織物中，有一種用夾緯顯示經線暗花的單層幾何

⁸⁸ 山西省考古研究所、運城市文物工作站、絳縣文化局，〈山西絳縣橫水西周墓發掘簡報〉，頁 4-18+97+1。

⁸⁹ 李也貞、張宏源、盧連成等，〈有關西周絲織和刺繡的重要發現〉，《文物》（1976.4），頁 60-63。

⁹⁰ 山東省博物館，〈臨淄郎家莊一號東周殉人墓〉，頁 73-104+179-196。

織錦，屬於首次發現。⁹¹此外，湖南長沙左家塘戰國中期墓出土的對龍對鳳紋經錦殘片，經緯絲採用三重組織，有棕橘和土黃褐等色彩。⁹²中國絲綢博物館藏戰國時期對龍對鳳紋錦採用的是與左家塘出土織錦相同的經顯花平紋重組織（平紋經錦），經線有褐、淺褐、米色、朱紅四種色彩。



圖二十八 中國絲綢博物館藏戰國時期對龍對鳳紋錦⁹³

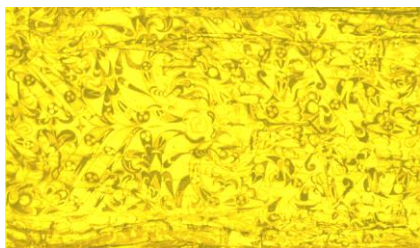
（自左至右：殘片 A，殘片 B）

湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的龍鳳紋繡絹衾（N2）用黃色絹作繡地，用絳紅、金黃、淺黃、淺綠等色線滿繡蟠龍飛鳳紋，顯得十分濃豔。

⁹¹ 趙豐、羅群、周暘，〈戰國對龍對鳳紋錦研究〉，《文物》（2012.7），頁 56-68+1。

⁹² 熊傳新，〈長沙新發現的戰國絲織物〉，頁 49-56+96。

⁹³ 趙豐、羅群、周暘，〈戰國對龍對鳳紋錦研究〉，頁 56-68+1。



圖二十九 湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的龍鳳紋繡絹衾圖案⁹⁴

《左傳·閔公二年》載有「與夫人繡衣」之句。「繡衣」實物何樣？似可參考湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的綿袍。該袍以黃絹為繡地，以成對的鳳鳥和龍構成對稱的圖案，各單元之間以花草紋互相銜接，以簡練的手法把鳳鳥和龍的形態表現得栩栩如生；紋樣精度達每釐米 140 針。



圖三十 湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的鳳鳥花卉紋繡淺黃絹面綿袍⁹⁵

⁹⁴ 荊州地區博物館，〈江陵馬山一號墓出土的戰國絲織品〉，頁 9-11。

⁹⁵ 湖北省荊州地區博物館，〈江陵馬山一號楚墓〉（北京：文物出版社，1985），頁 14。

同墓出土的繡羅禪衣（N9）用皂色羅作繡地，用朱紅、黑、金黃、淡黃、銀灰等色線繡出龍、鳳、虎等飛禽走獸。



圖三十一 湖北江陵馬山磚廠 1 號戰國楚墓出土的繡羅禪衣圖案⁹⁶

此外，湖北隨州曾侯乙墓出土的一件龍紋繡殘片，地帛為深棕色絹，質地緻密，表面畦紋，經線投影寬度為 0.15 毫米，緯線投影寬度為 0.2 毫米，尤為珍貴。⁹⁷

綜上可見，先秦絲織物的染色與配色工藝，已經達到了相當成熟的境界，堪稱審美革命的催化劑，推動了中國特有的平面裝飾美學體系形成。

⁹⁶ 荊州地區博物館〈江陵馬磚一號墓出土的戰國絲織品〉，頁 9-11。

⁹⁷ 湖北省博物館，《曾侯乙墓》，頁 437。

肆、結語

先秦時期，蠶桑的動植物生態影響了農業和絲織業的形態——蠶桑絲織將野生桑蠶馴化為家養，蠶桑養殖已經形成了一定的規模，為絲織業提供了豐富的原材料。這推動了農業從單純糧食生產向多元化經營轉變，形成了「男耕女織」的經濟模式，進而推動了農業經濟的升級，成為先秦經濟基礎與技術文明的標誌。同時，紡織手工業也從農業中逐漸分離出來，成為獨立的手工業部門。因此，絲織業的發展依賴於蠶桑養殖業和紡織手工業的分工協作。這種分工協作促進了社會生產力的發展，提高了生產效率。

先秦時期，已形成繅絲、織造、染色等完整技術鏈，實現了絲織業的技術領先與工藝創新，絲織物品種的多樣化及工藝的複雜度遠超同期其他文明，表明中國先秦時期的工匠已經掌握了蠶絲纖維的特性和紡織工藝技術，能夠精確控制經緯線的交織，具有較強的創造力和精細化生產能力。

先秦時期，社會貧富、貴賤分化日益嚴重，手工業技術取得顯著進步，其中具有較高技術含量的絲織物的織造逐漸專業化，並被掌握社會財富和權力的權貴階層掌控。《尚書·益稷》：「以五采彰施於五色，作服，汝明。」孔安國《傳》：「以五采明施於五色，作尊卑之服，汝明制之。」《呂氏春秋·季夏紀》：「是月也，命婦官染采，黼黻文章，必以法故，無或差忒，黑黃蒼赤，莫不質良，勿敢偽詐，以給郊廟祭祀之服，以為旗章，以別貴賤等級之度。」《禮記·禮器》：「禮有以文為貴者，天子龍袞，諸侯黼，大夫黻，士玄衣纁裳。」這就賦予了「五采」以封建等級制度的深層次意義。⁹⁸從考古出土實物來看，

⁹⁸ 具體來看，「文」介於東方的「青」和南方的「赤」之間，其等級含意如前引

技術含量高、製作精緻的絲織物都出於高等級墓葬，表明權貴階層已經壟斷了絲織物的原料供給、生產和分配。特別是西周時期，高檔絲織物成為權力的象徵，不同等級的人在使用絲織物的種類、顏色、圖案等方面都有嚴格的規定。各種檔次的絲織物不僅體現了當時絲織業的發展水準，也反映了當時的社會等級制度。

當然，東周也有例外。權貴階層在特定場合，也會使用低檔絲織物。《左傳·閔公二年》記載，衛文公穿著粗布製成的衣服，戴著粗帛織成的帽子（“大帛之冠”），努力生產，教導農耕。相反，底層社會也可能逐步獲得絲織品的使用，反映了當時社會階層分化的細緻化與織物文化的多層次化。例如，山東臨淄、河南新安、湖北江陵等地春秋戰國時期中低級墓葬的考古資料，部分墓主人雖非貴族階級，但其隨葬亦出現有簡易絲麻混織布料、低密度平紋織物。這印證了美國考古學者羅泰（Lothar Von Falkenhausen）的觀點：“隨著時間的推移，與周禮系統對應的社會模式不僅在橫向上推廣至更為遼闊的地域，而且在縱向上囊括了社會等級秩序中更多的社會群體——以至於到了戰國時代，整個貴族階層和平民間的地位界限基本失去了意義。”⁹⁹

先秦時期，絲織物在祭祀、朝聘等禮儀活動中，經常用來承載璧、琮、圭、璋等玉制禮器。因此，文獻中「玉帛」「束帛加璧」「幣帛」可以用來指代祭祀、會盟的禮器，也可以指代諸侯朝聘時象徵和

《禮記·禮器》所云；「章」介於南方的「赤」與西方的「白」之間，其等級含意如前引《尚書·益稷》所云；「黼」介於西方的「白」與北方的「黑」之間，其等級含意如前引《呂氏春秋·季夏紀》所云；「黻」介於北方的「黑」與東方的「青」之間，「繡」兼備五采，位於中央，其等級含意如《詩經·秦風·終南》所云：「君子至止，黻衣繡裳。」

⁹⁹ [美]羅泰：《宗子維城：從考古材料的角度看西元前 1000 至前 250 年的中國社會》，（上海：上海古籍出版社，2017，吳長青等譯），頁 440。

平的信物。¹⁰⁰絲織物逐漸成為華夏祭祀及諸侯國間聘問的必備禮物，構建了衣冠華夏的文明認同，成為華夏文明的標識物。這種從實用技術到文明表徵的昇華過程，使絲織業成為理解中華文明連續性發展特質的典型示例。此外，先秦絲織物的色彩和紋樣，融合了當時的宗教信仰、神話傳說和審美觀念。

綜上可見，人類社會進步的根本動力是生產力的發展，在中華文明起源和早期發展過程中，建立在農業基礎之上的手工業技術發揮了特別重要的作用。中國先秦絲織業是手工業的組成部分，因此，先秦絲織業所取得的令人矚目的成就，同樣是先秦手工業的成就。中國至少有 8500 年的絲織史，先秦絲織業的發展在文明起源和形成過程中發揮了重要作用，可以作為中華文明探源工程判斷進入文明社會的新標誌之一的實際材料。先秦時期，絲織物不僅是表層的物質本身，更是承載禮制、信仰、審美觀和價值觀的載體，成為制度層文化和心理層文化不可或缺的組成部分。

尤其值得關注的是，新疆阿拉溝戰國墓出土的中原風格刺繡證明，先秦時期，絲綢已通過草原通道西傳，為漢代絲綢之路奠定了物

¹⁰⁰ 例如《論語·陽貨》：「子曰：『禮云禮云！玉帛云乎哉？』」《左傳》的〈莊公十年〉：「犧牲玉帛，弗敢加也，必以信。」〈莊公二十四年〉：「男贄大者玉帛，小者禽鳥，以章物也。」〈昭公五年〉：「若奉吾幣、帛，慎吾威儀，守之以信，行之以禮，敬始而思終，終無不復，從而不失儀，敬而不失威，道之以訓辭，奉之以舊法，考之以先王，度之以二國，雖汰侈，若我何？」〈哀公七年〉：「禹合諸侯于塗山，執玉帛者萬國。」在五匹帛上面再加美玉，即《儀禮·聘禮》所謂「受享束帛加璧，受夫人之聘璋，享玄纁束帛加琮，皆如初。」《禮記》的〈禮器〉：「束帛加璧，尊德也。」〈曾子問〉：「天子、諸侯將出，必以幣、帛、皮、圭告于祖禰。」〈坊記〉：「禮之先幣、帛也，欲民之先事而後祿也。」《史記·孟子荀卿列傳》記載了一段故事，梁惠王想要給淳于髡封以卿相的官位，淳于髡推辭並離去。於是，梁惠王就贈給淳于髡一輛四匹馬駕的乘車、捆為一束的五匹絲帛和玉璧（「束帛加璧」），以及百鎰黃金。

質基礎，因而堪稱絲綢之路的雛形。

參考文獻

一、古籍

- (漢)許慎,《說文解字》,北京:中華書局,1963。
- (漢)劉熙,《釋名》,北京:中華書局,2016。
- (清)戴震,《考工記圖》,長沙:湖南科學技術出版社,2014,陳殿校注。
- (清)段玉裁,《說文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981。
- (清)阮元等校刻,《十三經注疏》,北京:中華書局,1980。
- (清)孫詒讓,《周禮正義》,北京:中華書局,2015,汪少華點校。

二、著作

- 戴念祖主編,《中國科學技術史·物理學卷》,北京:科學出版社,2001。
- 古方主編,《中國出土玉器全集》,北京:科學出版社,2005。
- 故宮博物院,《故宮青銅器》,北京:紫禁城出版社,1999。
- 胡厚宣、胡振宇,《殷商史》,上海:上海人民出版社,2019。
- 湖北省荊州地區博物館,《江陵馬山一號楚墓》,北京:文物出版社,1985。
- 湖北省博物館,《曾侯乙墓》,北京:文物出版社,1989。
- 陸宗達,《說文解字通論》,北京:中華書局,2015。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組,《睡虎地秦墓竹簡》,北京:文物出版社,1978。
- 聞一多,《聞一多全集》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,1982。
- 楊寬,《西周史》,上海:上海人民出版社,2019。
- 于省吾主編,《甲骨文字詁林》,北京:中華書局,1996。

張桂光主編，《商周金文辭類纂》，北京：中華書局，2014。

趙豐主編，《中國絲綢通史》，蘇州：蘇州大學出版社，2005。

中國社會科學院考古研究所，《殷虛婦好墓》，北京：文物出版社，1980。

中國社會科學院考古研究所，《殷墟發掘報告（1958-1961）》，北京：文物出版社，1987。

中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成》，北京：中華書局，2007。

《中華文明史》編纂工作委員會，《中華文明史》，石家莊：河北教育出版社，1994年。

[英]李約瑟，《文明的滴定》，北京：商務印書館，2016年，張卜天譯。

[德]恩格斯，《自然辯證法》，北京：人民出版社，1971，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯。

[美]羅泰：《宗子維城：從考古材料的角度看西元前1000至前250年的中國社會》，上海：上海古籍出版社，2017，吳長青等譯。

Vivi Sylwan. *Silk from the Yin Dynasty*. BMFEA. Vol.9.1937.

三、論文

寶雞茹家莊西周墓發掘隊，〈陝西省寶雞市茹家莊西周墓發掘簡報〉，《文物》，1976.4。

曹錦炎，〈甲骨文中的蠶桑絲帛〉，《古今絲綢》，1995.1。

陳偉，〈對戰國中山國兩件狩獵紋銅器的再認識〉，《文物春秋》，2001.3。

陳躍鈞、張緒球，〈江陵馬磚一號墓出土的戰國絲織品〉，《文物》，1982.10。

高漢玉，〈中國桑蠶絲帛起源的研討〉，《亞洲文明論叢》，四川人民出

版社，1986。

高漢玉、王任曹、陳雲昌，〈台西村商代遺址出土的紡織品〉，《文物》，1979.6。

郭寶鈞，〈1950年春殷墟發掘報告〉，《考古學報》，1951.5。

郭建波、蔡秋彤、羅雁冰等，〈三星堆遺址二號坑出土部分青銅器表面附著絲綢殘留物的發現與研究〉，《四川文物》，2022.1。

河姆渡遺址考古隊，〈浙江河姆渡遺址第二期發掘的主要收穫〉，《文物》，1980.5。

河南信陽地區文管會、光山縣文管會，〈春秋早期黃君孟夫婦墓發掘報告〉，《考古》，1984.4。

河南省文物考古研究所、三門峽市文物工作隊，〈上村嶺虢國墓地 M2006的清理〉，《文物》，1995.1。

侯馬市考古發掘委員會，〈侯馬牛村古城南東周遺址發掘簡報〉，《考古》，1962.2。

胡厚宣，〈殷代的蠶桑和絲織〉，《文物》，1972.11。

湖北省文物考古研究所、隨州市博物館、出土文獻與中國古代文明研究協同創新中心，〈湖北隨州葉家山 M107發掘簡報〉，《江漢考古》，2016.3。

湖南省博物館，〈長沙瀏城橋一號墓〉，《考古學報》，1972.1。

湖南省博物館，〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》，1974.2。

江西省歷史博物館、貴溪縣文化館，〈江西貴溪崖墓發掘簡報〉，《文物》，1980.11。

江西省文物考古研究所，〈江西靖安縣李洲坳東周墓葬〉，《考古》，2008.7。

荊州地區博物館，〈湖北江陵馬山磚廠一號墓出土大批戰國時期絲織

- 品》，《文物》，1982.10。
- 荊州地區博物館，〈江陵馬磚一號墓出土的戰國絲織品〉，《文物》，1982.10。
- 李力，〈賈湖遺址墓葬土壤中蠶絲蛋白殘留物的鑒定與分析〉，合肥：中國科技大學博士學位論文，2015。
- 李力、鄧天珍、王輝等，〈張家川馬家塬戰國墓地 M21 墓葬中鐵器表面紡織殘留物的鑒定〉，《文物保護與考古科學》，2017.1。
- 李也貞、張宏源、盧連成等，〈有關西周絲織和刺繡的重要發現〉，《文物》，1976.4。
- 梁思永，〈國立中央研究院參加教育部第二次全國美術展覽會出品目錄（1937年）〉，中國科學院考古研究所編輯，《梁思永考古論文集》，科學出版社，1959。
- 梁思永，〈侯家莊1001號大墓〉，中央研究院歷史語言研究所：《中國考古報告集·侯家莊》，中央研究院歷史語言研究所，1968。
- 路智勇、惠任、呂婉瑩等，〈陝西神木石峁遺址出土紡織品觀察與研究〉，《考古》，2023.5。
- 馬得志、周永珍、張雲鵬，〈一九五三年安陽大司空村發掘報告〉，《考古學報》，1955.9。
- 山東省博物館，〈臨淄郎家莊一號東周人墓〉，《考古學報》，1977.1。
- 山西省考古研究所、運城市文物工作站、絳縣文化局，〈山西絳縣橫水西周墓發掘簡報〉，《文物》，2006.8。
- 四川省博物館：〈成都百花潭中學十號墓發掘記〉，《文物》，1976.3。
- 四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、中國絲綢博物館、三星堆博物館，〈四川廣漢市三星堆遺址祭祀區三至八號坑發現的絲綢殘留物〉，《四川文物》，2025.1。

四川省文物考古研究院（三星堆研究院）、三星堆博物館，〈四川廣漢市三星堆遺址月亮灣城牆2017年度發掘簡報〉，《四川文物》，2025.2。

譚飛，〈甲骨文部件「糸」的構字功能及相關問題研究〉，《語言研究》，2022.4。

武漢大學歷史學院、湖北省文物考古研究院、北京大學考古文博學院等，〈湖北隨州棗樹林墓地 M169（半加墓）發掘簡報〉，《江漢考古》，2025.2。

夏鼐，〈我國古代蠶、桑、絲、綢的歷史〉，《考古》，1972.2。

熊傳新，〈長沙新發現的戰國絲織物〉，《文物》，1975.2。

徐輝、區秋明、李茂松等，〈對錢山漾出土絲織品的驗證〉，《絲綢》，1981.2。

鄭州市文物考古研究所，〈滎陽青台遺址出土紡織物的報告〉，《中原文物》，1999.3。

趙承澤、李也貞、陳方全等，〈關於西周絲織品（岐山和朝陽出土）的初步探討〉，《北京紡織》，1979.2。

趙豐、羅群、周暘，〈戰國對龍對鳳紋錦研究〉，《文物》，2012.7。

趙翰生、李勁松，〈《考工記》「鍾氏染羽」新解〉，《廣西民族大學學報（自然科學版）》，2012.3。

浙江省文物管理委員會，〈吳興錢山漾遺址第一、二次發掘報告〉，《考古學報》，1960.2。

[瑞典]薇薇西爾凡，〈殷商的絲綢〉，劉柏茂譯，中國紡織科技史編委會，《中國紡織科技史資料》第五集，北京：北京紡織科學研究所，1981。

四、報紙

孟苗，〈聞喜上郭遺址出土仰韶時期石雕蠶〉，《山西日報》，2022-7-18，5。

鄭振鐸，〈偉大的藝術傳統〉，《文藝報》4（3），1951年。

五、電子資料

湖南博物院網站，〈首頁/收藏/藏品/春秋時期蠶桑紋銅尊〉，瀏覽日期：2025/09/16，網址：<https://de.hnmuseum.com/collection/collectionDetails.html?id=1002229330157240321&type=index#>。



賽音諾顏部盟旗接界鄰旗分析：

以蒙古遊牧圖校勘蒙古游牧記及蒙古志

李孟晃*

摘要

本研究以清代賽音諾顏部22旗及附額魯特2旗為分析對象，運用日本天理圖書館所藏《蒙古遊牧圖》的手繪地圖與文字記述，系統校勘張穆《蒙古游牧記》及姚明輝《蒙古志》關於盟旗接界的文獻記述。研究聚焦於三種文獻對賽音諾顏部各旗與相鄰旗接界關係的記述差異，透過八方位表格比對方式，建立系統性的校勘流程。

過往學者多關注清代蒙古盟旗地圖的繪製規格、地名校勘及地理方位等問題，而對手繪地圖與文獻有關接界旗記述差異的系統性分析相對缺乏。《蒙古遊牧圖》以「環旗界」方式記述各旗自然及人為地標與接界旗名，提供圖文並茂的完整空間資訊；《蒙古游牧記》採用「四至八達」的八方位記述模式；《蒙古志》則採用「四至」的四方位簡略記述。本研究承接那順達來「以圖校稿」的理論路徑，發展出可重複驗證的校勘方法。

研究結果顯示，經由24旗共192個方位點的詳細比對，識別出31處各類差異與錯誤。在文獻質量評估上，《蒙古遊牧圖》準確度最高，次為《蒙古游牧記》，《蒙古志》則略顯粗略。

本研究發現傳統「四至八達」的地理空間記述方式是無法完整

* 實踐大學資訊科技與管理學系教授，E-mail: meng@g2.usc.edu.tw

記述一旗之所有「接界鄰旗」，並揭示其記述的缺漏問題。在已有詳細的旗游牧界線文字資料及手繪游牧地圖的前提下，何以「四至八達」方式成為文獻記述的主軸，致使一旗之所有「接界鄰旗」無法在文獻記述資料完整呈現，這記述方式的採用原因值得未來深入探討。

本研究建立的校勘方法為清代蒙古盟旗接界研究提供了更加精確的數據基礎，並為類似歷史地理文獻的校勘工作建立了可複製的研究模式。

關鍵詞：蒙古遊牧圖、蒙古游牧記、蒙古志、盟旗制度、賽音諾顏部、以圖校稿

Analysis of Banner Boundaries and Adjacent Banners of the Sayin Noyan League: A Collation of the Mongol Nomadic Records and Mongol Chronicles Using Mongol Nomadic Maps

Meng-Huang Lee*

Abstract

This study analyzes the 22 banners of the Sayin Noyan League and 2 attached Oirat banners during the Qing dynasty, utilizing hand-drawn maps and textual descriptions from the Mongol Nomadic Maps housed in the Tenri Central Library of Japan to systematically collate documentary records concerning banner boundaries in Zhang Mu's Records of Mongol Nomadism and Yao Minghui's Mongol Chronicles. The research focuses on discrepancies among these three sources regarding the boundary relationships between banners of the Sayin Noyan League and their adjacent banners, establishing a systematic collation process through eight-directional tabular comparison.

Previous scholarship has primarily concentrated on issues such as cartographic specifications, toponymic collation, and geographical

* Professor, Department of Information and Management, Shih Chien University, Taipei, Taiwan. E-mail: meng@g2.usc.edu.tw

orientation of Qing dynasty Mongol league and banner maps, with relatively limited systematic analysis of discrepancies in boundary descriptions between hand-drawn maps and textual records. The Mongol Nomadic Maps employs a "circumscribing banner boundaries" method to record natural landmarks and adjacent banner names for each banner, providing comprehensive spatial information through combined maps and text. The Records of Mongol Nomadism adopts an eight-directional descriptive mode of "four cardinal and four intercardinal directions", while the Mongol Chronicles employs a simplified four-directional "four cardinal points" description. This study follows Nasundara's theoretical framework of "collating manuscripts with maps" and develops a replicable verification method for textual collation.

Research findings reveal that through detailed comparison of 192 directional points across 24 banners, 31 instances of various discrepancies and errors were identified. In terms of documentary quality assessment, the Mongol Nomadic Maps demonstrates the highest accuracy, followed by the Records of Mongol Nomadism, with the Mongol Chronicles showing relatively lower precision.

A key finding of this study is that the traditional "four cardinal and four intercardinal directions" method of geographical spatial description cannot comprehensively record all "adjacent banners" of a given banner, revealing inherent gaps in this descriptive approach. Given the availability of detailed textual materials on banner nomadic boundaries and hand-drawn nomadic maps, the question of why the "four cardinal and four intercardinal directions" method became the primary framework for

documentary description—resulting in the incomplete representation of all "adjacent banners" in textual records—warrants deeper investigation in future research.

The collation methodology established by this study provides a more precise data foundation for research on Qing dynasty Mongol league and banner boundaries, and establishes a replicable research paradigm for similar historical geographical documentary collation work.

Keywords : Mongolian Nomadic Illustrations, Records of Mongolian Nomadism, Mongolian Chronicles, Banner System, Saiyin Noyan League, Collating Manuscripts with Maps

壹、前言

清代蒙古盟旗制度是清朝統治蒙古地區的核心行政體系，不僅體現政治控制的戰略意圖，更是理解清代蒙古社會空間結構與治理邏輯的關鍵制度。賽音諾顏部作為喀爾喀蒙古四大盟之一，轄有 22 旗及附額魯特 2 旗，其地理空間訊息因文獻記述的多元化特徵，存在諸多歧異與模糊之處，有待系統性梳理。

關於清代蒙古地區的地理文獻，主要有《蒙古遊牧圖》、《蒙古游牧記》及《蒙古志》等重要史料。《蒙古遊牧圖》為日本天理圖書館收藏的手繪蒙古遊牧圖，經大陸學者烏雲畢力格教授整理研究，包含清末民初 45 幅蒙古地區手繪地圖，集圖像與文字記述於一體，以「環旗界」方式記述各旗疆域與接界旗關係¹；張穆《蒙古游牧記》為道光年間重要的蒙古地志著作，採用「四至八達」的八方位系統記述外藩蒙古地理；姚明輝《蒙古志》則是清末地理學者編纂的綜合性志書，以「四至」的四方位記述蒙古各旗地理分布。

然而，學界迄今對這三種文獻在記述賽音諾顏部盟旗地理空間的系統性差異缺乏深入分析。過往研究多聚焦於地圖繪製規格、地名校勘、方位校正、乃至政治、風俗及生活等面向，而對文獻記述是否完整且正確的呈現一旗之所有「接界鄰旗」，則缺乏系統化的分析與驗證。導致研究者在重建清代蒙古地理空間布局缺乏可靠的文獻基礎，也使得相關史料的系統性缺陷未被識別。

根據那順達來教授《喀爾喀歷史地理研究》一書，手繪蒙古遊牧圖是嘉慶朝《大清會典》牧地記載最直接的資料來源，其「四至八達」

¹ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古遊牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古遊牧圖及研究》北京：北京大學出版社，2014。

圖說實質上轉化為會典中的牧地記載，而《蒙古游牧記》則承襲此會典的牧地記載²。那順達來教授提出「以圖校稿」的研究方法³，運用乾嘉朝後相對精確的手繪蒙古遊牧圖來校對《蒙古游牧記》等文獻資料，在地名校勘、地理方位校正方面取得重要成果。然而，其研究對於圖像資料與文字記述有關「接界鄰旗」的完整性記述則缺乏系統性的分析。

國際學術界在手繪蒙古游牧地圖的蒐集、編目與研究方面已有重要進展。德國柏林國家圖書館收藏 182 幅蒙古手繪地圖，東京外國語大學收藏 16 幅古代蒙古手稿地圖，Anne-Sophie Pratte 博士從製圖政治角度探討清代蒙古地方地圖的製作過程與標準化演變。這些研究豐富了對地圖製作制度、空間認知模式的理解，但對於「接界鄰旗」的系統性分析仍付之闕如。

本研究以《蒙古遊牧圖》為校勘基準，系統比較《蒙古游牧記》及《蒙古志》中關於賽音諾顏部盟旗「接界鄰旗」關係。研究目的包括：第一，系統整理《蒙古遊牧圖》賽音諾顏部 24 旗的圖像資料與文字記述，建立標準化的記述比較框架；第二，透過表格比對方式，分析《游牧記》及《蒙古志》與《遊牧圖》在接界旗記述上的異同，識別各種類型的訛誤、遺漏與不一致現象；第三，探討文獻有關旗游牧地之地理空間記述方式的採用思考，以明文獻承襲關係對記述品質的影響；第四，建立系統性的文獻校勘方法，為類似的歷史地理研究提供可重複驗證的分析工具。

本研究承接那順達來「以圖校稿」的理論路徑，聚焦於圖像與文獻在「接界鄰旗」記述的完整性的比較分析，嘗試為清代蒙古地理空

² 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》（北京：線裝書局，2020），頁 68。

³ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 9。

間提供新的實證維度。

值得深思的是，乾隆朝曾令「各視其山河之名而表以圖，以定其游牧」⁴，要求各旗界線必須明確並報理藩院備案，而手繪游蒙古牧圖的出現更使旗界劃分趨於精確，何以從嘉慶朝《大清會典》採用「四至八達」記述方式後，反而在「接界鄰旗」的完整性，無法從文獻記述驗證。因此，從完整地理訊息向文字記述轉換過程的訊息遺失現象，是本研究探討過程中發現的核心問題。

通過對賽音諾顏部 24 旗共 192 個方位點的系統校勘，梳理文獻記述疑點，特別是對旗游牧地疆域之文獻記述方式的採用原因值得未來研究及探討，從而為理解清代蒙古地區空間與治理邏輯提供更加可靠的史料基礎。

貳、前人研究與本研究定位

一、研究背景與問題提出

清代蒙古地區的行政區劃與歷史地理長期以來為學界所關注。傳統研究多依賴《大清會典》、《蒙古游牧記》、《蒙古志》等官修典籍，以進行旗分制度、地名考據與疆界分析。然而，隨著手繪蒙古游牧圖等圖像史料的發現與整理，學界開始關注圖像與文本記述之間的差異問題。

根據烏雲畢力格的研究，游牧地的記載初期是以所謂「冊子」的文字記述，尚無地圖，直到乾嘉時期，各旗有了旗地圖，以現存地圖為證⁵。那順達來在《喀爾喀歷史地理研究》一書中的深入研究顯示，

⁴ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 68。

⁵ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古游牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古游牧圖及研究》，頁 2。

手繪蒙古游牧圖在清代邊疆史地文獻編纂中佔據了核心地位。通過細緻的史料分析發現，手繪蒙古游牧圖是嘉慶朝《大清會典》牧地記載的資料來源，彼時手繪蒙古游牧圖在嘉慶朝《大清會典》中以「四至八達」地理空間記述方式呈現⁶。

這種文獻承襲關係為理解不同史料間的差異提供了重要線索，同時也引發了學術思考：為何在擁有詳細「冊子」記述和較為精確的手繪地圖的基礎上，官方文獻採用相對簡化的「四至八達」記述方式？這種記述方式的演變軌跡及其對史料完整性的影響，值得深入探討。

二、大陸學者研究回顧

那順達來的研究揭示了手繪蒙古游牧圖的獨特價值與製圖特色。這些地圖與標準經緯度相差約 45 度的區位方向，這一特徵並非製圖技術的缺陷，而是蒙古民族對地理空間認知的獨特體現，承載著深厚的文化內涵和歷史記憶。那順達來指出，這些手繪地圖不僅記錄了部族分布、季節性牧場界限等實用資訊，更重要的是保存了蒙古傳統的空間定位方法和地理知識體系。

在文獻傳承的脈絡中，那順達來點出了一個重要的史學現象：嘉慶朝《大清會典》直接承襲了蒙古早期手繪游牧圖所表現的標準經緯度 45 度偏差的區位方向特徵，而後世研究蒙古地理的重要著作，如張穆的《蒙古游牧記》等，又多以《大清會典》為重要參考依據。這種文獻間的承繼關係，使得蒙古傳統製圖方法的影響延續至清代後期乃至民國時期的蒙古地理研究。

基於這一發現，那順達來提出「以圖校稿」的研究方法。由於乾

⁶ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 74。

嘉朝後的手繪蒙古游牧圖具有較為精確的繪圖規範，其準確度相對較高，因此運用這些地圖來校對《蒙古游牧記》等文獻資料。通過圖文對照的方式，那順達來在地名校勘、地理方位校正等方面取得了豐碩成果，不僅糾正了大量因語言轉換、音譯差異等原因造成的錯誤，更為蒙古歷史地理研究提供了新的方法論支撐。這一研究成果不僅具有重要的學術價值，更為後世學者進行邊疆史地研究提供了寶貴的借鑒。

烏雲畢力格深入探討了手繪蒙古游牧圖的形成脈絡，指出清朝征服蒙古各部後建立的「盟旗制度」是理解這些地圖政治功能的關鍵。每個旗的建立需具備編成蘇木的旗民、欽定的游牧地，以及世襲統治的札薩克三個條件，而清朝要求各旗繪製游牧圖主要是應理藩院要求，用於登記各旗的游牧地四至八達、與其他旗的接壤處、山河地貌、道路、寺廟、札薩克公署駐地等重要信息⁷。

烏雲畢力格指出這些地圖最初稱為「山水圖」，繪法類似粗略的山水畫，後來逐漸發展成專門的「旗游牧圖」，並根據現存資料確認大批手繪蒙古游牧地圖的出現是在乾隆朝《大清會典》告成的 1764 年之後。這一時間節點對於理解地圖製作與官方文獻編纂的關係具有重要意義，也為探討地理記述演變提供了關鍵的時間座標。⁸

三、國外學者研究回顧

國外學者從蒐集早期手繪蒙古圖開始，之後為這些地圖編目及解析，以供學者參考。柏林國家圖書館 182 幅蒙古手繪地圖有其獨

⁷ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古游牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古游牧圖及研究》，頁 2。

⁸ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古游牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古游牧圖及研究》，頁 2。

特的收藏史。這批清代晚期及民國初年蒙古地圖原屬 Hermann Consten 私人收藏，Consten 主要於 1946 年前在北京獲得這批以蒙古地圖為主的收藏品。Consten 過世後，這批收藏先轉入馬堡的西德圖書館（Westdeutsche Bibliothek），之後再移轉至柏林。

Walter Heissig 作為關鍵承接者，不僅完成了地圖從波昂到柏林的學術轉移，更在 1978 年出版《蒙古地名》第二部，提供蒙古手稿地圖影印本，建立了系統性研究框架。Hermann Consten 從德國東方學傳統出發，為地圖的歷史文獻研究奠定基礎。M. Haltod 於 1966 年在 Heissig 編輯下發表《蒙古手稿地圖中的蒙古地名》，專注地名學分析，為後續研究提供語言學工具。如今這批地圖已完成數位化，透過網路開放全球學者使用⁹，為當代跨國合作研究奠定了基礎。

上村明 (Kamimura Akira) 從製圖年代、製圖規格、方位及視角等面向，分析典藏在東京外國語大學的十六幅蒙古手繪地圖。作為東京外國語大學 21 世紀 COE 計畫「史資料ハブ地域文化研究拠点」的重要成果，上村明與二木博史 (Futaki Hiroshi) 共同編輯出版了《Landscapes Reflected in Old Mongolian Maps》，這部專著對十六幅古代蒙古手稿地圖進行了初步分析，開創了理解蒙古人景觀認知的新研究途徑¹⁰。

在製圖技術分析方面，上村明深入探討了蒙古地圖的方位特徵，發現部分地圖採用南方朝上的傳統方位，反映了蒙古人以蒙古包門朝南或東南的生活習慣。他特別分析了某些地圖採用多個不同視角

⁹ Mongolische Landkarten – Listenansicht <https://themen.crossasia.org/mongolische-karten/index/show/page/1> accessed date: August 1st, 2025.

¹⁰ Kamimura Akira, A Preliminary Analysis of Old Mongolian Manuscript Maps: Towards an Understanding of the Mongols' Perception of the Landscape, see: *Landscapes Reflected in Old Mongolian Maps*, edited by Futaki Hiroshi and Kamimura Akira, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2025.

繪製的獨特技法，製圖者將領土分割為若干部分，從不同地點如高山隘口等最佳表現地景的位置進行繪製，體現了當地人對土地景觀的獨特認知方式，這種多視角製圖方法與現代製圖學截然不同，卻真實反映了蒙古人的地景感知。

近期 Anne-Sophie Pratte 博士論文《繪製草原：清代蒙古製圖政治，1780-1911》探討清代東部喀爾喀蒙古地方地圖的製作過程，研究誰製作、為何製作及內容如何變化。研究發現蒙古旗王（Jasay）及其助手擔任臨時製圖師，地圖在從蒙古旗政府到北京的各級清朝行政機構間流通。論文採用跨學科方法，結合地圖學與數位人文學，運用地理資訊系統（GIS）進行地圖重新定位和數據分析。研究基於蒙古國中央檔案館等機構收藏的 200 幅地方地圖，並對照滿文、蒙古文檔案材料，按時間順序分析 1805 年、1864 年、1890 年代、1900 年代四個製圖時期¹¹。

早期地圖具地方色彩和多元視角（「蟲眼視角」），旗界間存在「閒置土地」（*sula yaĵar*）作為緩衝區或公共用地。1864 年後開始標準化進程，清朝理藩院建立系統性地理對應關係，統一鳥瞰視角取代多重視角，邊界線性化，地理特徵退居背景。1890 年代為配合《光緒會典圖》出版進一步標準化，佛教圖像元素（如受《白琉璃》影響的山脈描繪）逐漸消失，部分地圖從蒙古文翻譯為中文，中文地名標籤覆蓋原始蒙古文內容。然而，地方領袖持續協商製圖標準，堅持使用蒙古文和 24 方位系統，使旗級地圖與中國本部省府地圖保持差異性。這項研究展現了製圖不僅是技術活動，更是政治過程，反映了帝國中心與地方、游牧民與帝國官員對領土、治理和環境的不同理解與

¹¹ Anne-Sophie Pratte, Mapping the Steppe. The Politics of Cartography in Qing Mongolia, 1780-1911, PhD dissertation, Harvard University, 2021.

權力協商。

四、本研究定位

過往研究多著重於地理方位、地名校勘、製圖技術分析或政治背景探討，但對於圖像與不同文獻的「接界鄰旗」記述的完整性比較，以及這種差異的具體表現和類型，尚缺乏系統性的實證研究。

《蒙古游牧圖》提供的圖像視覺以及各旗以山川地名「環旗界」所記述各接界旗，其精確度應高於《蒙古游牧記》以其「四至八達」地理位置的接界旗記述，更遑論《蒙古志》僅有「四至」的接界旗記述。然而，這種精確度的差異具體表現為哪些類型的記述差異？後兩種文獻是否存在系統性的記述缺漏？這些差異的規律和特徵為何？這些具體的實證問題有待深入調查。

本研究承接那順達來「以圖校稿」的理論路徑，聚焦於圖像與文獻在「接界鄰旗」記述的完整性的比較分析，嘗試透過系統性的校勘工作，識別和分析不同文獻記述方式的具體差異特徵。透過對賽音諾顏部 24 旗的詳細校勘，本研究期望能夠建立更可靠的賽音諾顏部盟旗地理空間記述框架，為理解清代蒙古盟旗制度的地理空間布局提供準確的史料基礎。

參、資料來源與研究方法

一、主要資料來源

- (一) 《蒙古遊牧圖—日本天理圖書館所藏手繪蒙古遊牧圖及研究》
(以下稱《遊牧圖》)

該書收錄了日本天理圖書館所藏中國清朝末年至民國初年間 45

幅蒙古地區手繪地圖，可分為四部分：內外蒙古混合圖 1 幅、內札薩克蒙古各旗圖 18 幅、外札薩克喀爾喀蒙古各旗圖 22 幅及唐努烏梁海與額魯特相關圖 4 幅。這些地圖不僅包含視覺繪製，還附有詳盡的文字說明，以「環旗界」方式記述各旗四至八達的具體方位。手繪地圖經大陸學者烏雲畢力格教授整理及研究，並由那順達來提供釋讀文字以利研究者參考。

烏雲畢力格教授在該書撰寫了重要的導讀專論——「日本天理圖書館所藏手繪蒙古遊牧圖及其價值」¹²，對清朝末年至民國年間蒙古地區手繪地圖的研究做出了重要的學術貢獻。他深入探討了蒙古遊牧圖的形成脈絡，指出清朝征服蒙古各部後建立的「盟旗制度」是理解這些地圖政治功能的關鍵。每個旗的建立需具備編成蘇木的旗民、欽定的遊牧地，以及世襲統治的札薩克三個條件，而清朝要求各旗繪製遊牧圖主要是應理藩院要求，用於登記各旗的遊牧地四至八達、與其他旗的接壤處、山河地貌、道路、寺廟、札薩克公署駐地等重要信息。

烏雲畢力格指出這些地圖最初稱為「山水圖」，繪法類似粗略的山水畫，後來逐漸發展成專門的「旗遊牧圖」，並根據現存資料確認大批蒙古遊牧地圖的出現是在乾隆朝《大清會典》告成的 1764 年之後。在國際收藏與研究現況方面，烏雲畢力格進行了全面而深入的比較分析，不僅為蒙古歷史地理研究提供了珍貴的第一手資料整理，更重要的是揭示了這些地圖背後的政治制度背景和國際收藏的學術價值，為清代蒙古史研究開拓了新的史料視野和研究方向。

《遊牧圖》的手繪地圖以視覺方式呈現各旗的方位關係，分為

¹² 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古遊牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古遊牧圖及研究》，頁 1。

總圖及分圖兩類。手繪總圖綜合繪製賽音諾顏部各旗的比鄰關係，分圖則是單一旗的細部手繪地圖。手繪總圖除了圖面各旗方位關係外，還包含各旗「環旗界」記述該旗游牧地，通常從東北、東、東南、南、西南、西、西北、北順時針記述；手繪分圖則在各旗周邊旗界標示山川或地名以及接界之旗名。因此，手繪總圖各旗旗界記述文字可對照各旗手繪分圖周邊旗界的山川或地名；另外，手繪總圖各旗旗界記述文字相關接界各旗，亦可在手繪總圖以圖面各旗方位關係，以視覺方式對照檢視。

以賽因諾顏部右翼後旗為例，該旗在手繪總圖的旗界記述文字如下¹³：

東北自鄂多斯山之鄂博至桑圖山接中末旗界 東自桑圖山至……接左翼中旗界 東南自……至……接右翼前旗界 南自……至……接扎牙班第達呼圖克圖沙比界 西南自……至……接中後末旗界 西自……至……接中左旗界 西北自……接扎部中左翼右旗界 北自……至……接扎部中左末旗界

《遊牧圖》的獨特價值不僅在於其視覺呈現，更在於其詳盡的文字記述。《遊牧圖》的文字記述通常包含以下要素：

1. 具體方位指向：明確標註東、西、南、北及東南、西南、東北、西北等八方位；
2. 自然地標：詳細記錄山川、河流、湖泊、敖包等自然地理特徵；

¹³ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古遊牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古遊牧圖及研究》，頁 67。

3.界線起止點：清晰記述「環旗界」的起點和終點；

4.接界旗關係：明確標示旗與旗接界之具體地名。

(二) 《蒙古游牧記》(以下稱《游牧記》)

張穆(1805-1849 年)為晚清著名的西北史地學者,《蒙古游牧記》是其代表作。此書創作動機源於張穆審校祁韻士《皇朝藩部要略》時發現該書內容簡略,無法滿足對蒙古地區深入瞭解的需要,遂決心撰寫一部更為詳盡的蒙古地志。這一創作動機源於其強烈的憂國意識,面對清代中後期邊疆問題日趨嚴峻的現實,張穆深感「位卑未敢忘憂國」,認為系統了解邊疆地理是經世致用的重要基礎,也是為國家邊疆治理提供學術支撐的責任所在。¹⁴

《蒙古游牧記》的學術價值和歷史地位極其重要。全書共十六卷,詳述了從蒙古早期歷史至清道光年間蒙古各部的歷史沿革。書中不僅詳細記載了蒙古各部的歷史發展、地理形勢、會盟地點、朝貢路線,還包括山川河流等自然環境的描述。該書是清嘉、道之際西北史地學研究的代表作之一,填補了中國古代文獻中蒙古地志的重大空白,為後世研究蒙古歷史地理提供了珍貴的第一手資料,在近代產生了深遠的學術影響。

關於撰述年代,王惠榮教授通過細緻的史料考證,對張穆遺留書信、文集以及與其關係密切學者的相關文獻進行深入分析,確定《蒙古游牧記》始撰於道光二十五年(1845 年)。可惜張穆生前僅完成十二卷,後由學者何秋濤整理補遺,使此書得以完整刊行。

《游牧記》雖無「環旗界」的地理記述,但提供東、南、西、北

¹⁴ 王惠榮,〈位卑未敢忘憂國—《蒙古游牧記》著述年代考〉,《中國邊疆史地研究》,第20卷第1期,2010年3月。

及東北、西北、東南、西南等八方位接界旗及接界地名之標示。由於採用八方位的地理接界標示，理論上應足以涵蓋「環旗界」之接界狀況，但本研究發現，這八方位的地理接界標示仍不足完整記述一旗之所有「接界鄰旗」。

以賽音諾顏部中右旗為例，該旗在《游牧記》的八方位記述如下¹⁵：

東至推河。接額爾德尼班第達呼圖克圖界。東南同。西至哈喇尼屯呼都克。接右翼中末旗界。北至庫勒賽牙。接中左末旗界。東北至薩拉噶額沁。接額爾德尼班第達呼圖克圖界。西北至庫克嶺。接中左末旗界。西南至莫勒楚克。接右翼中末旗界。

(三) 《蒙古志》

《蒙古志》為清末學者姚明輝於光緒三十三年（1907）刊行的地理學與民族誌著作，是晚清以來記錄蒙古各部族疆域、制度與風俗的重要專書之一。姚明輝（1881-1961），字孟頊，江蘇嘉定人，專治輿地學，曾任兩江師範學堂國學與地理教習。他在編撰《蒙古志》時，廣泛參酌《蒙古游牧記》、日本編纂的《蒙古地志》及大量清代官修文獻，顯示其對蒙古地區政務與文化有深入理解。

全書共分三卷、十七目，涵蓋內容廣泛：卷一記錄蒙古地區的地理環境，包括位置、山脈、河流、湖泊、沙漠、氣候與派別等自然地理因素；卷二詳述行政制度與族群分類，涉及區劃、都會、人種、政體與各旗官職配置等；卷三則收錄宗教信仰、貿易往來、物產分布、交通道路、電線鋪設、會計制度與民俗文化等多元主題。尤具特色

¹⁵ 張穆，《蒙古游牧記》（台北：蒙藏委員會，民70年），卷八，頁171。

者，為其以表格形式呈現旗官職名錄與分屬關係，結構清晰、一目了然。《蒙古志》不僅承襲傳統方志「一方之全史」的編纂理念，更呈現出清末知識菁英對蒙古地方治理與邊疆掌控的實務關懷。此書體例嚴謹、資料翔實，兼具地理學、民族誌與行政制度研究價值，是理解清代晚期蒙古各旗疆界劃分與制度建構的重要文獻基礎。

《蒙古志》以表格方式提供東、南、西、北等四方位的接界旗標示，接界地名則沒有標示，且忽略盟旗內各呼圖克圖沙比的接界情形。因此，其提供各旗方位關係的準確度略顯粗略，且常有錯誤。

以賽音諾顏部右翼左末旗為例，該旗在《蒙古志》的四方位表格如下¹⁶：

表 1 《蒙古志》右翼左末旗疆界的四方位表格

旗名	牧地	疆 界			
右翼左末旗	跨翁金河	中前旗	土部左翼 後旗	右翼中左旗	右翼中 左旗

註：此表格在《蒙古志》原為直行，在此依本論文格式改為橫列。

二、研究方法與校勘流程

(一) 三種文獻的比較分析框架

在進行細部校勘前，本研究建立一個系統性的比較分析框架，用以評估《遊牧圖》、《游牧記》與《蒙古志》三種文獻在記述賽音諾顏部盟旗方位時的異同。這一框架從記述方式與空間認知模式兩個維度展開。

¹⁶ 姚明輝，《蒙古志》（台北：成文出版社，民 57），卷二，頁 165。

1. 記述方式的差異

三種文獻在記述盟旗方位時採用了不同的描述方式，反映了各自的編纂特點：

(1) 詳略程度差異：

《遊牧圖》描述最為詳盡，以「環旗界」方式標明方位、地標、界線的具體走向，透過自然及人為地標，無縫隙的鄰旗接界表述；《游牧記》採用「四至八達」的接界地表述與接界之鄰旗；《蒙古志》則僅以「四至」的接界地表述與接界之鄰旗，地理訊息最為簡略。

(2) 空間定位方式差異：

《遊牧圖》強調全方位的「環旗界」記述；《游牧記》以「四至八達」而《蒙古志》則以「四至」的空間定位。

(3) 地名記錄豐富性差異：

《遊牧圖》記述了大量微觀地理單元的名稱，包括小型山川、敖包、牧場等；《游牧記》記述接界的地理單元，但微觀地名較少；《蒙古志》則幾乎不記錄具體地理單元。

2. 空間認知與呈現模式差異

三種文獻反映了清代蒙古地區空間的不同認知與呈現方式：

(1) 圖文結合的視覺認知：

《遊牧圖》透過手繪地圖與文字記述結合的方式，提供直觀的空間視覺認知，便於理解盟旗間的相對位置關係。

(2) 線性文本的方位認知：

《游牧記》與《蒙古志》採用純文本形式記述方位關係，形成線性的空間認知模式，對微觀地理細節的呈現較為有限。

(3) 方位系統的精度差異：

《遊牧圖》採「環旗界」，《游牧記》採用八方位，而《蒙古志》僅採用四方位，這種差異直接影響了地理空間的精確度與全面性。

通過建立這一比較分析框架，本研究可以更系統化理解三種文獻在記述盟旗地理空間的異同，為後續的細部校勘奠定理論基礎。

(二) 校勘檢視流程

本研究依以下流程校勘及檢視《遊牧圖》與《游牧記》及《蒙古志》的差異：

1. 以《遊牧圖》手繪總圖的旗界記述文字為起始，目視檢視圖面各旗方位關係是否跟旗界記述文字一致。
2. 若手繪總圖旗界記述文字與圖面各旗方位關係不一致，則細部檢視手繪分圖旗界記述文字以及分圖圖面各旗方位關係，以資校正。
3. 確認手繪總圖旗界記述文字及圖面各旗方位關係後，檢視《游牧記》八方位的接界旗名與《遊牧圖》該旗八方位旗名是否一致。由於不同文獻接界方位有認知的差異，所以方位的判斷，將擴及鄰近兩個方位。比如《游牧記》某旗的東北方位的接界旗為 A 旗，若《遊牧圖》該旗的東北或北或東

等三個方位的接界旗是 A 旗，可視為兩者的接界旗方位是一致的。根據那順達來的研究，圖與文獻記述的方位可能有經緯 45 度的差異¹⁷，若接界旗有方位的差異，會將這方位差異因素進行評估及考量。由於《游牧記》及《遊牧圖》均是八方位記述接界旗名，兩文獻的接界旗數應不致落差太大。

4. 檢視《游牧記》後，再檢視《蒙古志》。由於《蒙古志》只有四方位，所以方位的判斷只擴及該方位的兩旁的八方位。比如《蒙古志》某旗的東方位接界旗為 A 旗，就會去檢視《遊牧圖》該旗的東或東北或東南等三個方位的接界旗是否是 A 旗。此檢視的方位誤差廣度與檢視《游牧記》是一致的。由於《蒙古志》只呈現四方位，接界的旗數，必然少於或等於《遊牧圖》及《游牧記》的八方位接界旗數。

5. 記錄校勘的結果，對於方位不一致的原因，進行歸納整理。

這一校勘流程的設計兼顧了客觀性和系統性，既考慮到了不同文獻間可能存在的合理誤差範圍，又能夠識別出系統性的記述缺陷，為建立可靠的校勘結果提供了方法論保障。

肆、校勘流程及方式示例

依於前述空間認知模式和記述方式差異，本研究整理了賽音諾顏部 22 旗及額魯特部 2 旗共 24 旗之《遊牧圖》與《游牧記》及《蒙古志》之差異比較，請參考附表 1 至附表 24。以附表 2 之中左末旗為例，如下表，依序將《遊牧圖》、《游牧記》及《蒙古志》相關資料

¹⁷ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 53。

填入比較表後，後續即進行校勘程序，校勘過程是以註解方式說明相關的校對及結論。

附表 2 中左末旗：和碩親王旗，《遊牧圖》起迄塔哈山腰。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註2-2}	《蒙古志》
東北	咱雅班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	
東	咱雅班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	中後末旗 ^{註2-1}
東南	中右翼末旗 額爾德呢班第達呼圖克圖沙比	額爾德尼班第達呼圖克圖	
南	中右旗 右翼末旗	額爾德尼班第達呼圖克圖	中右翼末旗 右翼右後旗
西南	青素珠克圖諾們汗沙比	右翼右後旗 ^{註2-3}	
西	右翼右後旗	清素珠克圖諾門罕 ^{註2-3}	左翼左旗 ^{註2-4}
西北	中左旗	中左旗	
北	中後末旗	中左旗	中左旗

註 2-1：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，中後末旗在正北；考量文獻記述方位與《游牧圖》有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》東向方位標示接界中後末旗，應無太大偏差。

註 2-2：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，《游牧記》八方位缺中右翼末旗、中後末旗、中右旗。

註 2-3：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，順時鐘方向由西南至西，順序應是青素珠克圖諾們汗沙比接續是右翼右後旗，所以《游牧記》兩旗錯置。

註 2-4：依手繪總圖圖面方位關係，左翼左旗雖在本旗之西，但與本旗不相連接，中間隔了右翼右後旗，《蒙古志》接界旗之記述有誤。

從註 2-1 至註 2-4，存在著《游牧記》缺漏三個接界鄰旗的記述

及兩旗方位錯置，以及《蒙古志》一個接界鄰旗卻不相接界的錯誤。

然而在校勘的過程，也看到《遊牧圖》存在一定的疏漏。以右翼後旗為例，其北向方位之手繪總圖旗界記述文字就存在錯誤，如以下附表 20 之註 20-1。因此，透過嚴謹的校勘檢視流程，才能檢視出這樣的錯誤。

附表 20 右翼後旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄鄂多斯山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中末旗	中末旗	
東	左翼中旗	左翼中旗	左翼中旗
東南	右翼前旗	右翼前旗	
南	扎牙班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	中末旗 ^{註20-2}
西南	中後末旗	中後末旗	
西	中左旗	中後末旗	中後末旗
西北	扎部中左翼右旗	中左旗	
北	扎部中左末旗 ^{註20-1}	札部中左翼右旗	扎部中左翼右旗

註 20-1：手繪總圖旗界記述文字有誤，應為扎部中左翼末旗，扎部無中左末旗。

檢視本旗東北方位的中末旗，其手繪總圖旗界記述文字，中末旗西北為扎部中左翼末旗，而中末旗在本旗之東北，彼此相互檢視，可知本旗之手繪總圖旗界記述文字有誤。因此，將《遊牧圖》之北向接界旗定為扎部中左翼末旗。

註 20-2：依手繪總圖圖面方位關係，中末旗在東北，東南為右翼前旗、南為扎牙班第達呼圖克圖，西南為中後末旗。已考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》南向方位標示接界中末旗，仍失之甚遠。

本研究採用的表格比對法不僅展示了不同文獻間的差異，更重要的是提供了一種系統性校勘錯誤的方法。通過八方位的精細分析，能夠發現諸如方位錯置、遺漏、與地理實際不符等問題，從而為建立更準確的清代蒙古地區行政區劃提供了修正基礎。特別是針對《蒙古志》常見的方位偏差和《游牧記》的錯置現象，這種比對方法能夠有效識別並提出更合理的解釋。

伍、校勘結果整理

本節將系統性地呈現《遊牧圖》、《游牧記》及《蒙古志》三部文獻的校勘結果。首先，分別針對三部文獻的內容進行校勘整理，清楚標明各自存在的問題與特點；其次，比較《遊牧圖》與《游牧記》、《蒙古志》之間的差異，按照缺漏記述、順序錯置、旗名不符、方位誤記等類別分條列出；最後，對校勘結果進行統計分析，為後續的深入討論提供實證基礎。讀者可透過附表 1 至附表 24 參照各旗具體情況，並藉由表中註釋了解詳細校勘過程及考證依據。

一、《遊牧圖》《游牧記》《蒙古志》各自內容校勘整理

(一) 《遊牧圖》自身內容的校勘發現

作為本研究的校勘基準，《遊牧圖》整體表現出極高的記述質量和系統性：

1. 記述系統性：各旗「環旗界」起迄點皆相合且皆順時針記述。除了可依據分圖旗界記述文字比對外，亦可透過手繪總圖目視方位校勘。起迄點為山者有 12 旗、為鄂博者有 7 旗，其他地名者有 5 旗，顯示了明確的地理定位標準。

2. 方位完整性：八方位皆有記述者雖僅附表 20 之右翼後旗，然而各旗界記述文字皆順時鐘「環旗界」記述，且起迄點相合，還是可以了解各接界旗的大略方位；另外，再根據總圖圖面方位關係，可以更精準確認接界鄰旗的方位。

3. 個別錯誤識別：手繪總圖右翼後旗旗界記述文字有關北向方位的接界鄰旗存在錯誤。依其記述，該旗北向方位接界扎部中左末旗，然而扎部無此旗名，經校勘校正，應為扎部中左翼末旗之誤植（詳見附表 20 之註 20-1）。這證明即使是精確的文獻也並非完全無誤，客觀的校勘工作對於史料研究具有不可替代的價值。

（二）《游牧記》自身內容的校勘發現

《游牧記》作為採用「四至八達」記述方式的重要文獻，存在以下問題：

特定方位缺漏記述：中右旗缺南向方位的記述（詳參附表 4 中右旗之註 4-4）；另外中末旗缺東北方位之記述（詳參附表 7 中末旗之註 7-2）。

這些缺漏反映了「四至八達」記述方式存在部分的不完整性及缺漏，是否印刷版本的問題，需要細部查證。

（三）《蒙古志》自身內容的校勘發現

《蒙古志》採用四方位記述方式，存在的問題更為明顯：

1. 特定方位缺漏記述：中後旗西向方位記述空白，沒有標接界旗名（詳參附表 11 中後旗之註 11-4）。

2. 旗名可能誤植：右翼右後旗東向方位接界右翼中後旗，然而賽因諾顏部並無右翼中後旗，疑為右翼中末旗之誤（詳參附表 3 右翼右後旗之註 3-2）。

這些問題反映了四方位記述系統在精確度和完整性方面的固有限制。

二、《遊牧圖》與《游牧記》《蒙古志》文獻差異的比較

經過系統校勘，三種文獻間的差異可歸納為以下幾個主要類型：

（一）《游牧記》與《遊牧圖》相比較的主要差異

1. 缺部分接界鄰旗記述：附表 1 三音諾顏旗、附表 2 中左末旗、附表 3 右翼右後旗、附表 4 中右旗、附表 5 中前旗、附表 6 中左旗、附表 11 中後旗、附表 12 左翼左旗、附表 22 中右翼末旗、附表 24 額魯特前旗。

2. 部分接界鄰旗順序錯置：附表 2 中左末旗。

3. 所記述之接界鄰旗與本旗實不相接壤：附表 6 中左旗、附表 8 右翼中左旗、附表 12 左翼左旗、附表 23 額魯特旗。

4. 接界旗鄰方位記述存在差異：附表 10 右翼前旗。

（二）《蒙古志》與《遊牧圖》相比較的主要差異

1. 所記述之接界鄰旗與本旗實不相接壤：

附表 2 中左末旗、附表 4 中右旗、附表 13 左翼中旗、附表 15 左翼左末旗、附表 19 右翼中右旗、附表 22 中右翼末旗。

2. 接界鄰旗方位記述存在差異：

附表 1 三音諾顏旗、附表 10 右翼前旗、附表 20 右翼後旗、附表 24 額魯特前旗。

三、校勘結果統計分析與總結

本研究透過對賽音諾顏部 22 旗及附額魯特 2 旗共 24 旗的系統性校勘，完成了《遊牧圖》、《游牧記》與《蒙古志》三種文獻間共計 192 個方位點（8 方位×24 旗）的詳細比對工作。校勘結果識別出各類差異與錯誤 31 處，為建立更可靠的賽音諾顏部盟旗空間方位關係提供了實證基礎。

文獻質量評估結果顯示，《遊牧圖》表現最為優異，24 旗均有完整旗界記述文字，採順時針方式系統記述，起迄點標示明確，並提供手繪總圖可供視覺校對，僅 1 處內容錯誤（右翼後旗北向之接界鄰旗誤植），記述系統性最佳，可作為校勘基準。《游牧記》在自身記述上存在特定方位缺漏 2 處（中右旗缺南向、中末旗缺東北向），與《遊牧圖》比較後發現缺漏接界鄰旗記述 10 旗、接界鄰旗順序錯置 1 旗、記述接界鄰旗實不相接壤 4 旗、接界鄰旗方位記述差異 1 旗。《蒙古志》在自身記述上有特定方位缺漏 1 處（中後旗西向空白）、旗名可能誤植 1 處（右翼右後旗東向「右翼中後旗」），與《遊牧圖》比較後發現記述接界鄰旗實不相接壤 6 旗、接界鄰旗方位記述差異 4 旗，另因體例限制未記述與各呼圖克圖沙比的接界關係，導致系統性誤差。

統計分析結果表明，三種文獻精確度排序為《遊牧圖》>《游牧記》>《蒙古志》。主要差異類型分布包括：方位記述缺漏方面《游牧記》2 處、《蒙古志》1 處；旗名誤植方面《遊牧圖》1 處、《蒙古

志》1 處；接界鄰旗錯誤方面《游牧記》15 旗、《蒙古志》6 旗；接界鄰旗方位偏差方面《游牧記》1 旗、《蒙古志》4 旗。

重要發現：本次校勘工作最重要的發現在於揭示了「四至八達」記述方式的系統性缺陷。一般認為認為「四至八達」的記述方式足以涵蓋一旗的完整「接界鄰旗」，但本研究的實證分析顯示，即使是採用八方位記述的《游牧記》，仍存在多達 10 旗的「接界鄰旗」記述缺漏問題。這一發現表明在複雜的地理環境，仍有許多細微的鄰界關係無法被「四至八達」方式完整捕捉。

文獻承襲關係影響：校勘結果進一步證實了文獻承襲關係對記述品質的重要影響。《游牧記》承襲了嘉慶朝《大清會典》《會典事例》中原有文獻鄰界旗記述缺漏的問題，這種文獻間的承襲關係使得早期文獻記述的不完整性在後續文獻中被延續。

研究意義：本次校勘工作建立了較為可靠的賽音諾顏部盟旗地理空間關係框架，詳細校勘過程及具體差異內容已記錄於附表 1 至附表 24。校勘結果顯示，三種文獻在記述賽音諾顏部盟旗地理空間訊息存在顯著差異，這些差異不僅反映了不同文獻間的承襲與演變關係，更揭示了清代蒙古地區地理認知與記錄方式的多元特徵。這些發現為重新評估相關史料的可靠性提供了重要依據。

上述差異的深層成因，所反映的歷史地理圖文記述的問題，將在下章進行深入分析與反思。

陸、差異分析與研究反思

透過對賽音諾顏部 24 旗的系統校勘，本研究發現《游牧圖》、《游牧記》與《蒙古志》三種文獻在地理空間記述上的明顯差異。這些差異主要體現在記述完整性、地理認知模式與方位系統精度三個層面。更重要的是，校勘過程中發現的問題指向了一個值得深思的問題：為何在擁有詳細地理訊息的手繪游牧圖基礎上，官方文獻採「四至八達」游牧地疆域記述方式，致使「接界鄰旗」的完整性，無法透過「四至八達」記述方式呈現？

在記述完整性方面，《游牧圖》以「環旗界」的方式，透過地理山川、人為標的來記述一旗的疆界，可謂滴水不漏地展現其疆域範圍，因此其「接界鄰旗」的記述相當精確。相對而言，《蒙古志》僅記述「四至」，能呈現的「接界鄰旗」記述自然不夠精確；而《游牧記》雖採用「四至八達」的記述方式，往往被認為足以涵蓋「接界鄰旗」之記述，但經本研究分析發現，縱使是「四至八達」的技術，仍產生相當多「接界鄰旗」缺漏記述的情形。

在地理認知模式上，差異反映了不同的空間表達方式。《游牧圖》結合圖像地理的視覺資料與詳細的文字記述，提供了有效的空間認知框架；《游牧記》與《蒙古志》則以線性文本的文字記述系統為主，空間表達相對抽象且容易產生遺漏。方位系統精度的差異亦影響了記述的準確性，《游牧圖》採「環旗界」記述，《游牧記》採用八方位記述，而《蒙古志》僅採用四方位，這種精度差異使得《蒙古志》在複雜地理環境中更容易產生方位誤差及地理訊息缺漏。

一般認為「四至八達」的記述方式足以涵蓋一旗的完整「接界鄰旗」關係。然而，本研究的校勘結果顯示，這種認知存在重大盲點。「四至八達」雖然在理論上涵蓋了八個主要方位，但在實際的地理環境中，仍有許多細微的鄰界關係無法被完整捕捉。由於前人已有

相對精確的手繪游牧圖後，然學界集中在傳統的方位研究、地名校勘，乃至政治統治、文化風俗的討論，而忽略了探討文獻資料中「接界鄰旗」記述是否完整的基本問題。這種研究重點的偏向，使得此文獻記述的系統性缺陷未被察覺。

本研究承接那順達來「以圖校稿」的理論路徑，進一步發展了系統性的文獻校勘方法。通過表格比對的方式，不僅識別了具體的文獻差異，更建立了一套可複製的校勘流程，為類似的歷史地理研究提供了方法論支撐。研究成果系統整理了賽音諾顏部 24 旗的地理空間關係，糾正了現有文獻中 31 處各類差異與錯誤，為清代蒙古地區歷史地理研究提供了更加可靠的文獻基礎，亦揭示了清代蒙古地區地理空間認知與記錄方式的多元特徵。

一、差異成因的制度背景與文獻承襲關係

清代旗界確立的制度背景為理解這些差異提供了重要線索。根據那順達來《喀爾喀歷史地理研究》一書的考證，乾隆朝《大清會典》卷六四記載，乾隆帝曾令各部族「各視其山河之名而表以圖，以定其游牧，無山河則樹之鄂博」，並要求「各游牧交界之所，無山河為志者，或平原，或沙磧，皆疊石為之鄂博，封禁牧廠，各漁界場掘立封堆」¹⁸。這一制度安排確立了旗與旗之間必然有山河或鄂博以定旗界的原則，為精確界定各旗疆域提供了制度保障。加以清政府非常重視分界問題，禁止互爭牧地，因此，從乾隆年間到清朝滅亡，各旗游牧地沒有大的變化¹⁹。

烏雲畢力格的研究指出，清代蒙古旗制的建立須具備三個條件：

¹⁸ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 68。

¹⁹ 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》，頁 71。

編成蘇木的旗民、欽定的游牧地和世襲統治的札薩克。因此，一旗一旦設立，其札薩克人名、蘇木數和丁數、游牧地四至八達必須在理藩院登記備案²⁰。在文獻記述方式的發展上，存在一個從早期旗游牧地以江河山川為界的文字表述，逐漸發展為清朝中期乾嘉時期各旗開始有旗地圖，最終在嘉慶朝《大清會典》固化為「四至八達」表述的演變過程。

從上述那順達來和烏雲畢力格的研究成果可以得知：(1)旗與旗必然有山河或鄂博以定旗界；(2)在沒有手繪蒙古游牧圖之前，必有「冊子」的文字表述，來表述旗與旗的界線。然而，為何嘉慶朝《大清會典》以「四至八達」來表述一旗的疆界時，彼時即已缺漏部分鄰界旗的記述，而《游牧記》又以此為本，以致本研究的「以圖校稿」分析中，就發現《游牧記》多個旗的「接界鄰旗」是缺漏的。

這種文獻間的承襲關係，使得早期文獻記述的不完整性在後續研究中被延續。因此，我們唯有參考更多有關「冊子」的文字記述旗界方式，逐漸梳理到為何文獻表述是以「四至八達」方式表述，因而缺漏許多鄰旗的地理訊息。這是本研究揭示的一個重要問題，值得後續深入探討。

二、研究意義與學術貢獻

本研究採那順達來的「以圖校稿」系統化校勘方法，為歷史地理研究建立了一套可重複、可驗證的校勘標準。通過八方位表格比對分析，本研究建立了類型化的錯誤識別體系，包括方位缺漏、順序錯置、旗名誤植及方位判斷偏差等四大類型，為後續類似文獻的校勘

²⁰ 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古游牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古游牧圖及研究》，頁2。

工作提供了範式參考。

史料價值重估意義：本研究的發現對重新評估清代蒙古地區相關文獻具有重要意義。長期以來，學界對「四至八達」記述方式的地理空間訊息的完整性缺乏質疑，本研究透過實證分析揭示了其系統性缺陷，這不僅改變了對現有史料可靠性的認知，也提醒研究者在使用相關文獻時需要更加謹慎的態度。

制度史研究啟示：本研究所揭示的文獻差異為理解清代官方對邊疆地區空間認知的演變提供了新視角。不同文獻記述方式的差異，反映了從地圖繪製到文字記述、從具體地標到抽象方位的認知轉換過程，這種認知模式的變化與清朝治理邊疆政策的調整密切相關。特別是從乾隆朝的旗界劃定要求，到嘉慶朝《大清會典》「四至八達」的記述方式，再到後續文獻的承襲性缺漏，這一演變軌跡值得進一步探討。

方法論貢獻：本研究建立的校勘方法論具有廣泛的應用價值。首先，確立了「以圖校稿」在「接界鄰旗」關係研究中的有效性，將該方法從地名校勘擴展到空間關係的完整性分析；其次，建立了標準化的校勘流程，為類似的歷史地理文獻校勘提供了可操作的範式；最後，證明了表格比對方法在識別系統性史料缺陷方面的優勢，為史料批判研究提供了新的工具。

實證研究價值：通過對 24 旗共 192 個方位點的系統校勘，本研究為清代蒙古盟旗制度的空間布局研究提供了準確可靠的數據基礎。糾正的 31 處各類差異與錯誤，不僅澄清了具體的史實問題，更重要的是揭示了文獻記述中的系統性問題，為相關領域

的研究者提供了重要的史料評估依據。

未來研究方向指引：未來的研究應著重於早期史料的系統挖掘，特別是更廣泛地蒐集和整理有關「冊子」等早期文字表述旗界方式的史料，通過對這些原始資料的分析，追溯「四至八達」記述方式的形成過程，探討其在什麼時期、什麼條件下開始出現「接界鄰旗」記述的缺漏問題。

柒、結論

本研究以《遊牧圖》為基準，系統化校勘比較《游牧記》及《蒙古志》兩種重要文獻關於賽音諾顏部盟旗「接界鄰旗」的記述，完成了 22 旗及附額魯特 2 旗共 24 個旗的詳細校勘工作。經由表格的對比分析，本研究獲得以下幾點重要結論：

首先，《遊牧圖》作為集圖像與文字於一體的資料，在記述質量上明顯優於其他兩種文獻。其特點在於採用完整的「環旗界」順時針記述各旗疆域，並以具體地標、敖包、河流等自然地理特徵作為界線指標，為清代蒙古地區空間布局提供了最為可靠的一手資料。儘管如此，本研究仍發現《遊牧圖》存在個別錯誤，如右翼後旗北向接界旗的誤植，這顯示即使精確的文獻也並非完全無誤，客觀的校勘工作實具有不可替代的價值。

其次，本研究建立表格比對校勘的方法框架。這種方法通過八方位的精細分析，系統歸納出文獻中常見的錯誤類型：「接界鄰旗」缺漏、順序錯置、旗名誤植及方位記述偏差。通過對 24 旗共 192 個方位點的系統校勘，識別出各類差異與錯誤 31 處，建立了類型化的錯誤分析體系，為類似文獻的校勘工作提供了新的分析範式。

再者，本研究發現「四至八達」的地理空間記述方式，其完整性仍有待勘驗，存在系統性的鄰界旗記述缺漏問題。採用八方位記述的《游牧記》，存在多達 10 旗的「接界鄰旗」是記述缺漏的。這些差異的根本成因在於文獻承襲關係的影響——《游牧記》承襲了嘉慶朝《大清會典》的記述缺陷，而此記述缺陷即在有手繪游牧圖及早期訂定各旗游牧疆界的「冊子」文獻前提下，僅採「四至八達」的地理空間記述方式，致使如完整的「接界鄰旗」等的地理空間訊息缺漏，實值得未來研究深入探討。

最後，本研究的學術貢獻體現在多個層面：在實證層面，糾正了現有文獻中 31 處各類差異與錯誤，為清代蒙古地區歷史地理研究提供了可靠的文獻基礎；在方法論層面，建立了系統性的文獻校勘流程，為類似研究提供了可重複驗證的分析工具；在史學理論層面，重新評估了「四至八達」記述方式於地理空間訊息表達的完整性及此類史料的探討；在研究視野層面，提出了圖文記述的研究的問題和方向。

參考文獻

- [1] 張穆，《蒙古游牧記》 台北：蒙藏委員會，民70年。
- [2] 姚明輝，《蒙古志》 台北：成文出版社，民57。
- [3] 烏雲畢力格編輯、那順達來釋讀，《蒙古游牧圖：日本天理圖書館所藏手繪蒙古游牧圖及研究》北京：北京大學出版社，2014.
- [4] 那順達來，《喀爾喀歷史地理研究》北京：線裝書局，2020.
- [5] 王惠榮，位卑未敢忘憂國—《蒙古游牧記》著述年代考，中國邊疆史地研究第20卷第1期，2010年3月。
- [6] Kamimura Akira, A Preliminary Analysis of Old Mongolian Manuscript Maps: Towards an Understanding of the Mongols' Perception of the Landscape, see: *Landscapes Reflected in Old Mongolian Maps*, edited by Futaki Hiroshi and Kamimura Akira, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2025.
- [7] Mongolische Landkarten – Listenansicht <https://themen.crossasia.org/mongolische-karten/index/show/page/1> accessed date: August 1th, 2025.
- [8] Anne-Sophie Pratte, Mapping the Steppe. *The Politics of Cartography in Qing Mongolia, 1780-1911*, PhD dissertation, Harvard University, 2021.

附錄：賽音諾顏部22旗及附額魯特2旗盟旗方位 校勘表

附表 1 三音諾顏旗：和碩親王旗，《遊牧圖》起迄哈達圖山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中前旗	右翼中左旗 ^{註1-1}	
東	右翼中左旗	右翼中左旗	右翼中左旗
東南	土部後路左翼後旗	左翼右旗	
南	左翼右旗	左翼右旗	左翼右旗
西南	額爾德尼默爾根諾顏呼圖克圖沙比	左翼右旗	
西	額爾德尼班第達呼圖克圖沙比	額爾德尼班第達呼圖克圖沙地	中右翼末旗 ^{註1-2}
西北		中右翼末旗	
北	中右翼末旗 右翼中右旗	右翼中右旗	右翼中右旗

註 1-1：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，東北方位接界中前旗，但《游牧記》北、東北、東均無接界中前旗，《游牧記》八方位接界缺中前旗。

註 1-2：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，中右翼末旗應在西北或北，正西應為額爾德尼班第達呼圖克圖沙比。已考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》西向方位標示接界中右翼末旗，仍失之甚遠。

附表 2 中左末旗：和碩親王旗，《遊牧圖》起迄塔哈山腰。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註2-2}	《蒙古志》
東北	咱雅班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	
東	咱雅班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	中後末旗 ^{註2-1}
東南	中右翼末旗 額爾德尼班第達呼圖克圖 沙比	額爾德尼班第達呼圖克 圖	
南	中右旗 右翼末旗	額爾德尼班第達呼圖克 圖	中右翼末旗 右翼右後旗
西南	青素珠克圖諾們汗沙比	右翼右後旗 ^{註2-3}	
西	右翼右後旗	清素珠克圖諾門罕 ^{註2-3}	左翼左旗 ^{註2-4}
西北	中左旗	中左旗	
北	中後末旗	中左旗	中左旗

註 2-1：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，中後末旗在正北；考量文獻記述方位與《游牧圖》有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》東向方位標示接界中後末旗，應無太大偏差。

註 2-2：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，《游牧記》八方位缺中右翼末旗、中後末旗、中右旗。

註 2-3：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，順時鐘方向由西南至西，順序應是青素珠克圖諾們汗沙比接續是右翼右後旗，所以《游牧記》兩旗錯置。

註 2-4：依手繪總圖圖面方位關係，左翼左旗雖在本旗之西，但與本旗不相連接，中間隔了右翼右後旗，《蒙古志》接界鄰旗之記述有誤。

附表 3 右翼右後旗：多羅郡王旗，《遊牧圖》起訖
特勒格爾穆倫山腰。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註3-1}	《蒙古志》
東北	中左末旗	中左旗	
東	-青素珠克圖諾們汗沙比 -右翼末旗	清素珠克圖諾們罕	右翼中後旗 ^{註3-2}
東南	右翼中末旗	右翼中末旗	
南	扎部左翼後旗、扎部右 翼前旗	右翼中末旗	右翼中末旗
西南	左翼左旗	左翼左旗	
西		左翼左旗	左翼左旗
西北		中左旗	
北	中左旗	中左旗	中左旗

註 3-1：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，《游牧記》八方位缺中左末旗、右翼末旗、扎部左翼後旗界及扎部右翼前旗。

註 3-2：賽因諾顏部並無右翼中後旗，是否是右翼中末旗之誤？《蒙古志》記述應是誤植。

附表 4 中右旗：多羅郡王旗，《遊牧圖》起迄庫克達巴哈山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中左末旗 ^{註4-1}	額爾德尼班第達呼圖克圖	
東	額爾德尼班第達呼圖克圖沙比 ^{註4-2}	額爾德尼班第達呼圖克圖	三音諾顏旗 ^{註4-3}
東南		額爾德尼班第達呼圖克圖	
南		^{註4-4}	-額濟納土爾扈特旗 -阿拉善額魯特旗
西南		右翼中末旗	
西		右翼中末旗	右翼末旗
西北	右翼末旗	中左末旗 ^{註4-5}	
北	中左末旗	中左末旗	中右翼末旗 ^{註4-6}

註 4-1：手繪總圖旗界記述文字並無東北方位之記述，而是從東及南起述，依手繪總圖圖面方位關係，應可為額爾德尼班第達呼圖克圖或中左末旗皆可。檢視中左末旗手繪總圖旗界記述文字，其南接界中右旗。另依手繪總圖北向方位記述，接中左末旗且終點為庫克達巴哈山，與本旗東及南方位起述的起點相合。因此，本旗東北接界中左末旗，應不失精準。因此，此處補標示中左末旗。

註 4-2：手繪總圖旗界記述文字自西北方位才有明確記述，東、東南、西南、西等方位之記述為「東及南自……接額爾德尼班第達呼圖克圖沙比游牧界；由南沿……接右翼中末旗界」。

註 4-3：依手繪總圖圖面方位關係，三音諾顏旗雖在本旗之東，但不接壤，中間有額爾德尼班第達呼圖克圖。《蒙古志》東向之接界旗記述有誤。

註 4-4：《游牧記》八方位缺南向方位接界鄰旗的記述。

註 4-5：依手繪總圖旗界記述文字為「西北自莫霍尔特格里山至庫德固尔達巴哈山，接右翼末旗界；北自…至…接中左末旗界」。《游牧記》之西、西北、北等方位皆不見右翼末旗。《游牧記》八方位接界旗缺右翼末旗。

註 4-6：依手繪總圖圖面方位關係，中右翼末旗在本旗之東北，但不接壤，中間有額爾德呢班第達呼圖克圖。《蒙古志》北向之接界鄰旗記述有誤。

附表 5 中前旗：多羅貝勒旗，《遊牧圖》起迄哈勒占達巴哈鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註5-2}	《蒙古志》
東北	土部土謝圖汗旗	額魯特旗	
東	土部右翼右旗	土部右翼右旗	土部右翼右旗
東南	土部左翼後旗	土部左翼後旗	
南	右翼左末旗 ^{註5-1}	土部左翼後旗	土部左翼後旗
西南		土部左翼後旗	
西	右翼中左旗 三音諾彥旗 右翼中右旗	右翼左末旗	右翼左末旗
西北	咱雅班第達呼圖克圖沙比	右翼中右旗	
北	額魯特旗	額魯特旗	額魯特旗

註 5-1：依手繪總圖旗界文字記述，無西南向之記述，其南向記述後，接續是西向之記述。

註 5-2：依手繪總圖旗界文字記述及圖面方位關係，順時鐘方向自西南至北，右翼左末旗、右翼中左旗、三音諾彥旗、右翼中右旗、咱雅班第達呼圖克圖、額魯特旗。《游牧記》八方位接界旗缺右翼中左旗、三音諾彥旗、咱雅班第達呼圖克圖。

附表 6 中左旗：多羅貝勒旗，《遊牧圖》起迄
布克德肯秀古蘭古庫庫納。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	右翼後旗	右翼末旗 ^{註6-2}	
東	中後末旗	中後末旗	中後末旗
東南	中左末旗	中左末旗	
南	右翼右後旗	中左末旗 ^{註6-3}	中左末旗
西南	左翼左旗	中後旗	
西	中後旗	右末旗	右末旗
西北	右末旗 ^{註6-1}	札部中右翼末旗	
北	扎部參贊 xx 巴彥濟爾噶勒 旗 ^{註6-1}	右翼後旗	右翼後旗

註 6-1：依手繪總圖旗界文字記述，無北向之記述，而是從西北向開始記述，其記述終點為布克德肯秀古蘭古庫庫納，為東北向記述之起點，起迄相合，故該記述應包含西北向及北向。

註 6-2：依手繪總圖圖面方位關係，右翼末旗在本旗南方且相隔太遠，中間隔有其他旗。《游牧記》接界旗記述有誤，疑誤植。

註 6-3：依手繪總圖圖面方位關係，中左末旗順時鐘方向至中後旗(東南至西)，中間尚有右翼右後旗及左翼左旗。《游牧記》八方位接界旗缺右翼右後旗及左翼左旗。

附表 7 中末旗：鎮國公旗，《游牧圖》起迄
霍普多布格哩克(山)鄂博。

	《游牧圖》 ^{註7-1}	《游牧記》	《蒙古志》
東北	土部右翼左旗	^{註7-2}	
東		土部右翼左旗	土部右翼左旗
東南	左翼中旗	土部右翼左旗	
南	左翼中旗	左翼中旗	左翼中旗
西南		右翼後旗	
西	右翼後旗	右翼後旗	右翼後旗
西北	扎部中左翼末旗	札部中左翼末旗	
北		札部中左翼末旗	扎部中左翼末旗

註 7-1：依手繪總圖旗界文字記述，缺東向、西南向、北向之記述。但其東北向記述之起點為霍普多布格哩克(山)鄂博，西北向記述之終點亦為霍普多布格哩克(山)鄂博，起迄相合，因此，手繪總圖旗界記述文字，雖只有五方位，但應包含整體旗界接界狀況。

註 7-2：《游牧記》無東北方位之接界鄰旗記述。

附表 8 右翼中左旗：輔國公旗，《遊牧圖》起迄察罕庫圖勒。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中前旗 ^{註8-1}	中前旗	
東	右翼左末旗	右翼左末旗	右翼左末旗
東南	土部左翼後旗	土部左翼後旗	
南	三音諾彥旗	土部左翼後旗	土部左翼後旗
西南		左翼右旗 ^{註8-2}	
西		三音諾顏旗	三音諾顏旗
西北		三音諾顏旗	
北	右翼左末旗	三音諾顏旗	三音諾顏旗

註 8-1：手繪總圖旗界記述文字原無東北方位記述，但依手繪總圖圖面方位關係，可為中前旗。檢視中前旗手繪總圖旗界記述文字，其西接界右翼中左旗。另依分圖目視方位之西北方位之旗界記述文字之終點為察罕庫圖勒，為手繪總圖旗界記述文字之起點，起迄相合，連界之旗為貝勒棟都布章禪旗，此旗為中前旗。因此，此處補標示中前旗。

註 8-2：依手繪總圖圖面方位關係，左翼右旗在本旗之南或西南，但不相接界。《游牧記》接界旗記述有誤。

附表 9 右翼末旗：輔國公旗，《游牧圖》起迄庫德固爾達巴山。

	《游牧圖》 ^{註9-1}	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中右旗	中右旗	
東	右翼中末旗	右翼中末旗	右翼中末旗
東南		右翼中末旗	
南	右翼右後旗	瀚海 ^{註9-2}	隔沙漠接額濟納部 ^{註9-2}
西南	清蘇珠克圖諾們罕沙比	右翼右後旗	
西		清素珠克圖諾們罕	右翼右後旗
西北	中左末旗	中左末旗	
北		中左末旗	中左末旗

註 9-1：依手繪總圖記述文字，只有南向方位是明確的，但起迄皆庫德固爾達巴山，

因此，相關連界各旗應是完整環繞旗界。

註 9-2：依手繪總圖圖面方位關係，旗南接鄰瀚海，《游牧記》《蒙古志》暫可確認。

附表 10 右翼前旗：輔國公旗，《遊牧圖》起迄哈勒達爾托羅海。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	左翼中旗 ^{註10-1}	左翼中旗	
東	土部右翼左旗 土部左翼前旗	額魯特前旗 ^{註10-2}	額魯特前旗 ^{註10-2}
東南	額魯特前旗	額魯特前旗	
南	左翼左末旗	左翼左末旗	左翼左末旗
西南	扎牙班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	
西	右翼後旗	札牙班第達呼圖克圖	右翼後旗
西北		右翼後旗	
北	左翼中旗	左翼中旗	左翼中旗

註 10-1：手繪總圖旗界記述文字原無東北方位記述，但依手繪總圖圖面方位關係，土部或左翼中旗皆可是本旗之接界旗，且檢視左翼中旗手繪總圖旗界記述文字，其南或西南界接右翼前旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述終點為哈勒達爾托羅海，與起點相合，並連界左翼中旗，因此，本旗東北接界左翼中旗，應不失精確，在此補標示左翼中旗。

註 10-2：依手繪總圖圖面方位關係，額魯特前旗在本旗正南，正東為土部。已考量文獻記述方位與《游牧圖》有經緯 45 度的偏移，《游牧記》及《蒙古志》東向方位標示接界額魯特前旗，仍失之甚遠。

附表 11 中後旗及烏里雅蘇台：輔國公旗，《遊牧圖》起迄
塔爾巴哈台山。

	《遊牧圖》 ^{註11-1}	《游牧記》 ^{註11-3}	《蒙古志》
東北	中左旗	中左旗	
東	左翼左旗 那蘭呼圖克圖沙比	左翼左旗	左翼左旗
東南	扎薩克圖汗旗	左翼左旗	
南	那魯班禪呼圖克圖沙比	那魯班禪呼圖克圖	左翼左旗
西南	那魯班禪呼圖克圖沙比 扎薩克圖汗旗	那魯班禪呼圖克圖	
西	扎部右翼後旗	那魯班禪呼圖克圖 ^{註11-2}	^{註11-4}
西北	扎部左翼左旗	烏里雅蘇台	
北	扎部伊拉古克散呼圖克圖 沙比	中左旗	中左旗

註 11-1：《遊牧圖》手繪總圖旗界記述文字之標題為中後旗及烏里雅蘇台。

註 11-2：依手繪總圖圖面方位關係，那魯班禪呼圖克圖應在南(亦非西南)，絕非在西，西應是扎部。然考量文獻記述方位與《游牧圖》有經緯 45 度的偏移，《游牧記》西向方位標示接界那魯班禪呼圖克圖，應無太大偏差。

註 11-3：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，本旗順時方向自南而東北，接界相當多的扎部各旗。《游牧記》八方位缺三個扎部各旗及二個呼圖克圖沙比界。

註 11-4：《蒙古志》西向方位記述空白，沒有標接界鄰旗名。

附表 12 左翼左旗：輔國公旗，《游牧圖》起迄哈查布齊山。

	《游牧圖》	《游牧記》 ^{註12-3}	《蒙古志》
東北	中左旗 ^{註12-1}	右翼右後旗	
東	右翼右後旗	右翼右後旗	右翼右後旗
東南	扎部右翼前旗	右翼右後旗	
南	扎薩克圖汗旗	右翼右後旗	右翼右後旗
西南		那魯班禪呼圖克圖 ^{註12-2}	
西	那蘭呼圖克圖沙比	中後旗	中後旗
西北	中後旗	中後旗	
北	中左旗	中左旗	中左旗

註 12-1：手繪總圖旗界記述文字原無東北方位記述，但依手繪總圖圖面方位關係，可為中左旗，且檢視中左旗手繪總圖文字，其西南界接左翼左旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述終點為哈查布齊山，與起點相合，並連界中左旗，因此，本旗東北接界中左旗，應不失精確，在此補標示中左旗。

註 12-2：手繪總圖圖面方位關係，那魯班禪呼圖克圖雖在本旗之西南，但不接界。

《游牧記》接界旗記述有誤。

註 12-3：《游牧記》少了扎部二旗及那蘭呼圖克圖沙比。

附表 13 左翼中旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄
布爾敦溫都爾山鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中末旗 ^{註13-1}	中末旗	
東	土部右翼左旗	土部右翼左旗	土部左翼左旗 ^{註13-2}
東南	右翼前旗	右翼前旗	
南	右翼前旗	右翼前旗	右翼前旗
西南		右翼前旗	
西	右翼後旗	右翼後旗	右翼後旗
西北		右翼後旗	
北	中末旗	中末旗	中末旗

註 13-1：手繪總圖旗界文字原無東北方位記述，但依手繪總圖圖面方位關係，東北可為中末旗，且檢視中末旗手繪總圖旗界記述文字，其南或西南界接左翼中旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述終點為布爾敦溫都爾山鄂博，與起點相合，並連界中末旗，因此，本旗東北接界中末旗，應不失精確，在此補標示中末旗。

註 13-2：《蒙古志》記述有誤，應是土部右翼左旗誤植為土部左翼左旗。

附表 14 左翼右旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄
特布什引哈什滾鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	三音諾彥親王旗 ^{註14-1} 、土部左翼後旗 ^{註14-1}	土部左翼後旗	
東	土部左翼後旗	土部左翼後旗	土部左翼後旗
東南	阿拉善親王旗 ^{註14-2}	土部左翼後旗	
南	伊薩哩	烏喇特前旗 ^{註14-2}	內蒙古烏喇特前旗 ^{註14-2}
西南		瀚海 ^{註14-2}	
西		額爾德尼班第達呼圖克圖	沙漠 ^{註14-2}
西北	額爾德尼班第達呼圖克圖沙比	額爾德尼班第達呼圖克圖	
北	三音諾彥親王旗	賽音諾顏旗	三音諾顏旗

註 14-1：手繪總圖旗界文字原無東北方位記述，而是從東向方位起述，但依手繪總圖圖面方位關係，東北可為三音諾彥親王旗或土部左翼後旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述終點為特布什引哈什滾鄂博，與起點相合，並連界三音諾彥親王旗，因此，本旗東北接界三音諾彥親王旗或土部左翼後旗，應不失精確，在此補標示三音諾彥親王旗或土部左翼後旗。

註 14-2：依手繪總圖旗界文字及圖面方位關係，本旗已在賽因諾顏部之最南部，已臨翰海、沙漠接界內蒙各部落。

附表 15 左翼左末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄準達巴哈。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	右翼前旗 ^{註15-1}	右翼前旗	
東	額魯特前旗	額魯特前旗	內蒙古阿魯特前旗 ^{註15-2}
東南		額魯特前旗	
南	札牙班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	額魯特前旗 ^{註15-3}
西南		札牙班第達呼圖克圖	
西		札牙班第達呼圖克圖	右翼前旗
西北	右翼前旗		
北		右翼前旗	右翼前旗

註 15-1：手繪總圖文字原無東北方位記述，而是從東向方位起述，但依手繪總圖圖面方位關係，東北可為右翼前旗，且檢視右翼前旗手繪總圖文字，其南接界左翼左末旗。另依手繪總圖旗界記述文字的西及北向方位記述終點為準達巴哈，與起點相合，並連界右翼前旗，因此，本旗東北接界右翼前旗，應不失精確，在此處補標示右翼前旗。

註 15-2：本旗離內蒙古甚遠，與內蒙古不相接界。《蒙古志》東向接界鄰旗記述有誤。

註 15-3：依手繪總圖圖面方位關係，額魯特前旗在正東，正南為札牙班第達呼圖克圖。考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》南向方位標示接界額魯特前旗，應無太大偏差。

附表 16 右翼中末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄莫霍爾特格里山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中右旗	中右旗	
東	額爾德尼班第達呼圖克圖沙比 ^{註16-2}	中右旗	中右旗
東南		瀚海 ^{註16-2}	
南 ^{註16-1}	扎部扎薩克任貝子銜雲敦多爾濟旗 ^{註16-2}	瀚海 ^{註16-2}	隔沙漠接額濟納部 ^{註16-2}
西南	右翼右後旗	札部左翼後旗	
		右翼右後旗	
西		右翼末旗	右翼末旗
西北		右翼末旗	
北	右翼末旗	右翼末旗	右翼末旗

註 16-1：依手繪總圖旗界記述文字，唯一明確標示方位之記述為南向方位，且起迄皆莫霍爾特格里山。因此，南向方位記述之前提及之連界各旗，俱歸東北、東、東南之區塊，不做細分；南向方位記述之後提及之連界各旗，亦具歸西南、西、西北、北之區塊，亦不做細分。

註 16-2：依手繪總圖圖面方位關係，本旗東南之額爾德尼班第達呼圖克圖、扎部扎薩克任貝子銜雲敦多爾濟旗(札部左翼後旗)、連界內蒙之沙漠、瀚海，不易辨識確切分界。認可《游牧記》及《蒙古志》之標示。

附表 17 右翼左末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄察罕庫圖勒。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中前旗	中前旗	
東		中前旗	中前旗
東南	土部左翼後旗	中前旗	
南 ^{註17-1}	右翼中左旗	土部左翼後旗	土部左翼後旗
西南		右翼中左旗	
西		右翼中左旗	右翼中左旗
西北		右翼中左旗	
北		右翼中左旗	右翼中左旗

註 17-1：依手繪總圖旗界記述文字，唯一明確標示方位之記述為南向方位，且起迄皆察罕庫圖勒。因此，南向方位記述之前提及之連界各旗，俱歸東北、東、東南之區塊，不做細分；南向方位記述之後提及之連界各旗，亦具歸西南、西、西北、北之區塊，亦不做細分。

附表 18 右末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄準諾爾之桑圖鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中左旗	中左旗	
東		中左旗	中左旗
東南		中左旗	
南 ^{註18-1}	扎部伊拉古克散呼圖克 圖沙比 扎部中右翼末次旗 扎部中左翼左旗 ^{註18-3} 扎部右翼右末旗 ^{註18-3} 扎部中左翼右旗 ^{註18-3}	中後旗 ^{註18-2}	中後旗 ^{註18-2}
西南		烏里雅蘇台 ^{註18-2}	
西		札部中右翼末次旗	扎部中右翼 末次旗
西北		札部中右翼末次旗	
北		札部中右翼末次旗	扎部中右翼 末次旗

註 18-1：依手繪總圖旗界記述文字，唯一明確標示方位之記述為南向方位，且起迄皆準諾爾之桑圖鄂博。因此，南向方位記述之前提及之連界各旗，俱歸東北、東、東南之區塊，不做細分；南向方位記述之後提及之連界各旗，亦具歸西南、西、西北、北之區塊，亦不做細分。

註 18-2：手繪總圖旗界記述文字雖不包含烏里雅蘇台及中後旗，但依手繪總圖方位目視，烏里雅蘇台、中後旗，中左旗、右末旗交會於一頂點，認可《游牧記》及《蒙古志》之標示。

註 18-3：依手繪總圖圖面方位關係，扎部中右翼末次旗、扎部中左翼左旗、扎部右翼右末旗、扎部中左翼右旗，匯聚在本旗之西至西北方位。認可《游牧記》及《蒙古志》之標示。

附表 19 右翼中右旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄奎屯達巴哈山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中前旗	札牙班第達呼圖克圖	
東		中前旗	中前旗
東南	三音諾顏旗	賽音諾顏旗	
南 ^{註19-1}	中右翼末旗	賽音諾顏旗	三音諾顏旗
西南		賽音諾顏旗	
西		中右翼末旗	中右翼末旗
西北		札牙班第達呼圖克圖	
北	札牙班第達呼圖克圖沙比	札牙班第達呼圖克圖	額魯特旗 ^{註19-2}

註 19-1：依手繪總圖旗界記述文字，唯一明確標示方位之記述為南向方位，且起迄皆奎屯達巴哈山。因此，南向方位起述前提及之連界各旗，俱歸東北、東、東南之區塊，不做細分；南向方位起述之後提及之連界各旗，亦具歸西南、西、西北、北之區塊，亦不做細分。

註 19-2：依手繪總圖圖面方位關係，額魯特旗雖在本旗東北，但不接界，中間隔有中前旗。《蒙古志》北向接界鄰旗記述有誤。

附表 20 右翼後旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄鄂多斯山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	中末旗	中末旗	
東	左翼中旗	左翼中旗	左翼中旗
東南	右翼前旗	右翼前旗	
南	扎牙班第達呼圖克圖沙比	扎牙班第達呼圖克圖	中末旗 ^{註20-2}
西南	中後末旗	中後末旗	
西	中左旗	中後末旗	中後末旗
西北	扎部中左翼右旗	中左旗	
北	扎部中左末旗 ^{註20-1}	札部中左翼右旗	扎部中左翼 右旗

註 20-1：手繪總圖旗界記述文字有誤，應為扎部中左翼末旗，扎部無中左末旗。

檢視本旗東北方位的中末旗，其手繪總圖旗界記述文字，中末旗西北為扎部中左翼末旗，而中末旗在本旗之東北，彼此相互檢視，可知本旗之手繪總圖旗界記述文字有誤。因此，將《遊牧圖》之北向接界旗定為札部中左翼末旗。

註 20-2：依手繪總圖圖面方位關係，中末旗在東北，東南為右翼前旗、南為扎牙班第達呼圖克圖，西南為中後末旗。已考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》南向方位標示接界中末旗，仍失之甚遠。

附表 21 中後末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄珠索朗山。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	扎牙班第達呼圖克圖 沙比	右翼後旗	
東		右翼後旗	右翼後旗
東南		札牙班第達呼圖克圖	
南 ^{註21-1}	中左末旗	中左末旗	中左末旗
西南		中左旗	
西		中左旗	中左旗
西北	中左旗	中左旗	
北	右翼後旗	中左旗及右翼後旗	中左旗及右翼 後旗

註 21-1：依手繪總圖旗界記述文字，唯一明確標示方位之記述為南向方位，且起迄皆珠索朗山。因此，南向方位記述前提及之連界各旗，俱歸東北、東、東南之區塊，不做細分；南向方位記述之後提及之連界各旗，亦具歸西南、西、西北、北之區塊，亦不做細分。

附表 22 中右翼末旗：一等台吉，《遊牧圖》起迄
和勒扎爾達巴哈山。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註22-2}	《蒙古志》
東北	札牙班第達呼圖克圖 沙比 ^{註22-1}	札牙班第達呼圖克圖	
東	右翼中右旗	右翼中右旗	右翼中右旗
東南		賽音諾顏旗	
南	三音諾顏親王旗	賽音諾顏旗	三音諾顏旗
西南	額爾德尼班第達呼圖 克圖沙比	賽音諾顏旗	
西	中左末旗	札牙班第達呼圖克圖 ^{註22-2}	三音諾顏旗 ^{註22-3}
西北		札牙班第達呼圖克圖 ^{註22-2}	
北	札牙班第達呼圖克圖 沙比	札牙班第達呼圖克圖	中後末旗 ^{註22-4}

註 22-1：依手繪總圖旗界記述文字，明確方位記述僅東、南、北三個方位。北向方位記述連界札牙班第達呼圖克圖沙比且終點為和勒扎爾達巴哈山，與東向方位記述的起點一致，起迄相合，因此，本旗東北方位連界札牙班第達呼圖克圖沙比，應不失精準，在此處補標示札牙班第達呼圖克圖沙比。

註 22-2：依手繪總圖圖面方位關係，順時鐘方向由南至北，依序為三音諾顏旗、額爾德尼班第達呼圖克圖沙比、中左末旗、札牙班第達呼圖克圖沙比；且依手繪總圖旗界記述文字，本旗西向方位應連界中左末旗。《游牧記》八方位接界旗記述缺額爾德尼班第達呼圖克圖、中左末旗。

註 22-3：依手繪總圖圖面方位關係，三音諾顏旗在正南偏東南，額爾德尼班第達呼圖克圖沙比在正南偏西南，正西為中左末旗。考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，《蒙古志》西向方位標示接界三音諾顏旗，應無太大偏差。

註 22-4：依手繪總圖圖面方位關係，中後末旗雖在本旗西北，但不接界，中間隔有中左末旗及扎牙班第達呼圖克圖沙比。《蒙古志》北向接界旗記述有誤。

附表 23 額魯特旗(附)：固山貝子旗，《遊牧圖》

起迄阿喇勒華鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》	《蒙古志》
東北	額魯特前旗 ^{註23-1} 、土謝圖汗旗 ^{註23-1}	額魯特前旗	
東	土謝圖汗旗	土謝圖汗旗	土謝圖汗旗
東南	中前旗	土部左翼後旗 ^{註23-2}	
南	中前旗	中前旗	中前旗
西南		中前旗	
西	咱雅班第達	中前旗	中前旗
西北	呼圖克圖莎比	札牙班第達呼圖克圖	
北	額魯特前旗	額魯特前旗	額魯特前旗

註 23-1：手繪總圖文字原無東北方位記述，而是從東向方位起述，但依手繪總圖圖面方位關係，東北可為額魯特前旗或土謝圖汗旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述接界額魯特前旗，終點為阿喇勒華鄂博，與東向方位記述之起點相合，因此，本旗東北接界額魯特前旗或土謝圖汗旗，應不失精確，在此處補標示額魯特前旗或土謝圖汗旗。

註 23-2：依手繪總圖圖面方位關係，土部左翼後旗雖在本旗東南但不接界，中間隔有中前旗、土謝圖汗旗、土部右翼右旗，相去甚遠。《游牧記》東南向接界旗之記述有誤。

附表 24 額魯特前旗(附)：固山貝子旗，《遊牧圖》起迄莫多圖溫都爾合瑪胡薩哈勒圖溫都爾鄂博。

	《遊牧圖》	《游牧記》 ^{註24-4}	《蒙古志》
東北	右翼前旗 ^{註24-1} 、土部右翼左旗 ^{註24-1}	土部右翼左旗 ^{註24-3}	
東	土部左翼前旗	土謝圖汗旗	額魯特旗 ^{註24-5}
東南	土謝圖汗旗	土謝圖汗旗	
南	額魯特旗 ^{註24-2}	額魯特旗	額魯特旗
西南	咱雅班第達呼圖克圖	札牙班第達呼圖克圖	
西	左翼左末旗	左翼左末旗	左翼左末旗
西北		右翼前旗	
北	右翼前旗	右翼前旗	右翼前旗

註 24-1：手繪總圖文字原無東北方位記述，而是從東向方位起述，但依手繪總圖圖面方位關係，東北可為右翼前旗或土部右翼左旗。另依手繪總圖旗界記述文字的北向方位記述接界右翼前旗，終點為莫多圖溫都爾合瑪胡薩哈勒圖溫都爾鄂博，與東向方位記述之起點相合，因此，本旗東北接界右翼前旗或土部右翼左旗，應不失精確，在此處補標示右翼前旗或土部右翼左旗。

註 24-2：記述兩個地理界接同一旗。依手繪總圖旗界記述文字：「南自阿喇勒華鄂博至額爾坤河，接額魯特旗界；正南自額爾坤河至哈喇圖山，仍接額魯特旗界」。

註 24-3：依手繪總圖圖面方位關係，土部右翼左旗在本旗東北，似接界似不接界，難以分辨，但手繪總圖旗界記述文字未提接界土部右翼左旗。

註 24-4：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，本旗之東界應接土部左翼前旗。《游牧記》八方位接界旗之記述缺土部左翼前旗。

註 24-5：依手繪總圖旗界記述文字及圖面方位關係，東及東南皆接界土部，額魯特在正南。已考量文獻記述方位與《游牧圖》可能有經緯 45 度的偏移，

《蒙古志》東向方位標示接界額魯特旗，仍失之甚遠。

唐潼關形勢詩與長安關係：

以詩題或其內容載明關名*

蔡坤倫**

摘要

《唐六典》記載玄宗開元年間天下關有26座，按層級定為上、中、下三類，潼關兼具京城四面關與驛道而列為上關之一，此關宿衛唐代長安重要性不言而喻。本文以《全唐詩》中潼關形勢詩20首作為文本，分為「過關」(10首)與「駐關」(10首)兩類，藉由逐首分析詩中眾像，呈現與長安關係。

關鍵詞：唐代、長安、潼關、形勢、眾像

* 拙稿曾以〈唐潼關形勢詩見文人對長安的眾像——以詩題或詩文載明關名為例〉為題，宣讀於國立嘉義大學應用歷史學系主辦「2025 第十四屆應用史學學術研討會」(2025/5/16)。獲益於評論人會中提點，再蒙學報委員的審查，提供寶貴卓見與幫助。又文章撰寫過程受利於國科會補助專題研究計畫〈國家安全·社會文化·法律制度：函谷關、潼關詩所見唐人對長安的意象〉(NSTC113-2410-H-025-018)(113/8/1-114/7/31)，謹致謝忱。唯文章疏漏之責仍由筆者自負。

** 國立臺灣師範大學歷史學系博士。現為國立臺中科技大學通識教育中心專案助理教授

Situational Poems of Tong-Guan in the Tang Dynasty and Their Relationship with Chang-an :

Indicate the name of the Guan by the Title or Content of the Poem

Kun-Lun Tsai*

Abstract

"Tang-Liu-Dian" records that there were twenty-six guans in the world during the Kaiyuan period of Xuan-Zong, divided into three categories: upper, middle and lower. Tong-Guan has both the four-sides of the capital and the Yidao and was listed as one of the upper guans. The importance of the guan in guarding Chang'an in the Tang Dynasty is self-evident. The article uses twenty situational poems of Tong-Guan in the "Quan Tang-shi" as the text analysis, divided into "pass through guans" (10 poems) and "stay guans" (10 poems). By analyzing images in each poem, the relationship with Chang-an is presented.

Keywords : Tang Dynasty, Chang-an, Tong-Guan, Situation, Images

* Doctoral degree in Department of History, National Taiwan Normal University. Center for General Education, National Taichung University of Science and Technology, Project Assistant Professor in present.

壹、前言

〈城裡城外〉提到城池雛形是耕地田堤與家園藩籬。田堤、藩籬透過溝渠、門戶與外界往來。並引李濟說法，長城內是種植、築城的「我群」，長城外是遊牧民族的「你群」。¹長城作為古代區分我群與他群的邊界城牆，為加強軍事防衛，往往與關隘同置，「關裡關外」同樣具有區隔我族與他族之效，甚至牽動國家安全。如果說函谷關作為漢代內陸第一關，潼關則是唐代陸路第一關，兩關在不同時空背景下扮演著漢唐都城長安東側重要關隘。《唐六典·尚書刑部》「司門」條將玄宗開元時天下關 26 座按層級定為上、中、下三類，²位於華州華陰縣的潼關隸屬上關之一，肩負著當時出東入西的要關，地理形勢尤其險峻。錢穆云：「入關中有三道：潼關為入關正道也；武關為入關孔道，高祖由此入咸陽；及後往來關中，常由臨晉，又入關之隙道也。」³潼關作為出入關中的「正道」，可謂名實相符。

出入關中的三道，潼關是正道，武關是孔道，臨晉關是隙道，關隘控制道路，同時與沿線驛站、館舍形成一體，⁴論者以為關隘、道路（驛道、非驛道）、驛站、館舍構築成一門「關道學」知識樹。本文從潼關詩層面切入關道學，聚焦於形勢來看潼關與長安關係，逐首拆解詩中表象、意象、實像，此三像匯聚成詩裡眾像。以潼關詩而

¹ 遼耀東，〈城裡城外〉，氏著，《魏晉史學及其他》（臺北：東大，2019.8，3版），頁188-190。

² 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華，1992.1，1版），卷6，〈尚書刑部〉「司門」條，頁195-196。

³ 錢穆，《史記地名考》（北京：商務，2001.7，1版），卷8，〈秦地名〉，頁374。

⁴ 李德輝：「唐代在重要路段設置驛站，次要路段則置館舍，平均約三十餘里有一驛，四五十里有一館，驛站與館舍合稱驛館或館驛。」詳參氏編著，《唐宋館驛與文學資料彙編》（南京：鳳凰，2014.10，1版），「前言」，頁3-4。

言，表象是關城內外圍地理形勢；意象是文字背後抽象概念，包含隱晦典故、讀者閱後喚起想像畫面或情感波動等；實像是詩意、「詩眼」、「歷史眼」。⁵唐代潼關形勢詩呈現的不僅是關隘，更連接著長安。

本文以《全唐詩》為文本，鎖定詩題或其內容載明「潼關」二字且初步判讀屬於形勢者，計有 20 首，除形勢詩外，另有聚離詩、戰爭詩，以及詩題或其內容沒有「潼關」二字，但屬潼關詩。再者，一首詩可能同時包含形勢、聚離、戰爭層面，則以詩旨來斷定偏於何者而予以歸類，若屬聚離詩、戰爭詩抑或詩題或其內容無潼關但屬潼關，將再另文撰寫，說明唐詩浩瀚與題目設定副標原因。

爰此，除前言、結語外，唐代潼關形勢詩分成「過關」（10 首）與「駐關」（10 首）兩類，過關詩區分為「奉和皇帝」（6 首）與「個別」詩人（4 首）作品；駐關詩分為「懷古思愁」（6 首）與「言景表志」（4 首）兩類。昔日周敦頤提及「文以載道」，⁶文人透過寫詩入道，所謂詩亦載道，期能由詩拓展關隘研究。⁷

貳、過關詩

唐代潼關形勢詩屬出入關隘有「奉和皇帝」與「個別」兩類。唐詩題分為雜詩、應制、唱和、集句、歌行、賦得、古風、聯句八類。應制是奉帝命而作，內容多承歡君意、歌頌昇平、頌讚禮制。⁸如太宗皇帝作詩，許敬宗擬詩附和；玄宗皇帝寫詩，群臣張九齡、蘇頌、張說亦以詩回應。除應制今上書寫 6 首詩外，另有個別詩 4 首。

⁵ 寧欣，《從唐詩走進歷史》（北京：新星，2023.4，1 版），「自序」。

⁶ 北宋·周敦頤，《周子通書》（四部備要·子部，上海：中華，1920-1934），〈文辭〉，頁 6。

⁷ 余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證》（臺北：三民，2022.12，3 版）。

⁸ 蘇慧霜，《唐詩鏡淙》（臺北：新學林，2023.8，初版），頁 42。

一、奉和皇帝詩

（一）唐太宗與許敬宗

《資治通鑑》（以下簡稱《通鑑》）記載李世民三次西入潼關。首先是高祖武德六年：「冬，十月，……秦王世民猶在并州，己未，詔世民引兵還。……十一月，丁亥，上校獵於華陰。己丑，迎勞秦王世民於忠武頓。」⁹西元 623 年 11 月，世民尚為皇子任秦王時，屯兵并州防突厥，李淵詔兒子西返長安並親迎。其次是太宗貞觀十二年：「二月，乙卯，車駕西還；自洛陽西還長安。癸亥，幸河北，觀砥柱。……庚午，至蒲州。……甲戌，幸長春宮。……丁未，車駕至京師。」¹⁰西元 638 年 2 月，世民自洛陽西返長安。最後是太宗貞觀十五年：「上將幸洛陽，命皇太子監國，……冬，十月，辛卯，上校獵伊闕；壬辰，幸嵩陽；辛丑，還宮。十一月，……壬申，車駕西歸長安。」¹¹西元 641 年太宗啟程巡幸洛陽，11 月回長安。

不論是從并州或洛陽西返，均經潼關入長安，〈入潼關〉詩究竟是哪一年所寫？

峻函稱地險，襟帶壯兩京。霜峰直臨道，冰河曲繞城。古木參差影，寒猿斷續聲。冠蓋往來合，風塵朝夕驚。高談先馬度，偽曉預雞鳴。棄繻懷遠志，封泥負壯情。別（向）有真人氣，

⁹ 北宋·司馬光編著，元·胡三省音註，《資治通鑑》（北京：中華，1956.6，1版），卷 190，〈唐紀〉，頁 5972-5974 高祖武德六年（623）。

¹⁰ 《資治通鑑》，卷 195，〈唐紀〉，頁 6135-6137 太宗貞觀十二年（638）。

¹¹ 《資治通鑑》，卷 196，〈唐紀〉，頁 6165-6170 太宗貞觀十五年（641）。案：《通鑑》並未記載李世民巡幸洛陽在西元 641 年哪一月，僅將此事寫在該年正月至三月之間。

安知名不名。¹²

詩文中的「霜峰」、「冰河」透露季節在冬，第二種說時間落在晚冬初春的二月，與冬季景象不完全相符。楊乾坤在後期著作中持第一種說法（623），認為詩文用「終軍棄繻」典故，表明三年後發動玄武門之變不謀而合。¹³然而，楊氏在早期著作則持第三種說法（641），認為此年正月，世民欲至泰山封禪，行至洛陽後，在夏六月，有彗星出現，以為不祥，遂停封禪，至冬日返入潼關作此詩。¹⁴

再者，周瀚認為此詩創作年代在 641 年，但根據史料則認為應寫於 638 年。¹⁵李久昌認為唐太宗三次經行潼關，但冬季入潼關僅有一次，故持第三種說法（641）。¹⁶筆者以為第一、三說法經潼關入長安時間在十一月，第二說法時間在冬末春初的二月，廣義而言皆屬冬季，並非李氏所言只有一次，又第一說背景是李淵下詔李世民自并州帶兵返長安，關係上是君臣兼父子，疑似事情較急迫，應無閒情在潼關處留詩，詩應作為西元 641 年。

詩中潼關形勢表象是「嶠函」、「霜峰」、「冰河」，嶠山、函谷關如衣襟、腰帶屏障長安、洛陽；冰雪覆蓋山峰也佈滿潼關道，結冰黃河在潼關城北側轉 90 度東流。動、植物呈現的意象是「古木」、「寒猿」，所謂老樹高低交錯造成視覺疊影，¹⁷猿聲斷續啼鳴，增添行旅

¹² 清·彭定求等編，《全唐詩》（北京：中華，1960.4，1版），卷1，太宗皇帝〈入潼關〉，頁5。

¹³ 楊乾坤注釋，《唐詩陝西·天府關中》（西安：陝西人民，2022.4，1版），頁1-2。

¹⁴ 楊乾坤選注，《唐詩秦嶺》（西安：陝西人民，2016.4，1版），頁78。

¹⁵ 周瀚，《唐代帝王詩歌與詩壇》（香港：初文，2021.12，初版），頁45表1-1「唐太宗巡幸詩的史料依據」序號9。

¹⁶ 李久昌編著，《嶠函：唐詩之路》（西安：三秦，2023.5，1版），頁2。

¹⁷ 參差：「參差荇菜，左右采之。」詳參漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，

者在寒風刺骨中行走在長洛驛道上的情感波動。典故意象有五個，依時序是紫氣東來、白馬非馬論、雞鳴過函關、終軍棄繻、丸泥封關。

老子被視為道家始祖，道家稱修真得道者為真人或道士，「別（向）真人氣」指的是老子紫氣東來，《史記·老子傳》記載：

老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

《列仙傳》「關令尹喜者，周大夫也。善內學星宿，服精華，隱德行仁，時人莫知。老子西游，喜先見其氣，知真人當過，候物色而迹之，果得老子。老子亦知其奇，為著書。」「老子西遊，關令尹喜望見有紫氣浮關，而老子果乘青牛而過也」。

18

函谷關關令尹喜與老子皆非尋常人物，尹喜學過星宿，遠處見東方「紫氣浮關」，知有奇人將至，騎著青牛的老子亦知尹喜修為，故得知尹喜希望已著書亦欣然答應而留下五千多字的《道德經》。此經首句「道，可道，非常道，名，可名，非常名」，¹⁹「安知名不名」即用此意。

「高談先馬度」談的是「馬者所以命形也，白者所以命色也；命

《毛詩正義》（北京：北京大學，2000.12，1版），卷1，〈國風·周南·關雎〉，頁31。北魏·酈道元注，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華，2007.7，1版），卷34，〈江水〉，頁792注：「其間遠望，勢交嶺表，有五六峯，參差互出。」

¹⁸ 西漢·司馬遷，《史記》（北京：中華，1982.11，2版），卷63，〈老子傳〉，頁2141。

¹⁹ 朱謙之撰，《老子校釋》（北京：中華，1984.11，1版），《老子道經》，〈一章〉，頁3。

色者非命形也，故曰。」²⁰以「形」論馬、「色」論白馬，形、色本不同，此即公孫龍巧辯白馬非馬論。「偽曉預雞鳴」用的是雞鳴過函谷關方式。《史記·孟嘗君傳》記載：

幸姬為言昭王，昭王釋孟嘗君。孟嘗君得出，即馳去，更封傳，變名姓以出關。夜半至函谷關。秦昭王後悔出孟嘗君，求之已去，即使人馳傳逐之。孟嘗君至關，關法雞鳴而出客，孟嘗君恐追至，客之居下坐者有能為雞鳴，而雞齊鳴，遂發傳出。出如食頃，秦追果至關，已後孟嘗君出，乃還。²¹

古代關門日落則閉，雞鳴則開，戰國時孟嘗君夜半至函谷關，急出關欲離秦國，門下食客預先學雞鳴，假裝天亮引公雞齊鳴，得以順利脫逃。

「棄繻懷遠志」用終軍棄繻展志節之事，《漢書·終軍傳》記載：

軍從濟南當詣博士，步入關，關吏予軍繻。軍問：「以此何為？」吏曰：「為復傳，還當以合符。」軍曰：「大丈夫西游，終不復傳還。」棄繻而去。軍為謁者，使行郡國，建節東出關，關吏識之，曰：「此使者乃前棄繻生也。」²²

終軍被選為博士，從濟南經函谷關入京，關吏在他入函谷關時給予繻，作為回程時出關合符用。終軍表達西入京城，飛黃騰達的決心而棄繻，爾後終軍果然有成，以謁者身分行使郡國，憑使節出關。

「封泥負壯情」，封泥即丸泥，《後漢書·隗囂傳》：「元請以一丸泥為

²⁰ 王琯撰，《公孫龍子懸解》（北京：中華，1992.9，1版）〈白馬論〉，頁42。

²¹ 《史記》，卷75，〈孟嘗君傳〉，頁2354-2355。

²² 東漢·班固，《漢書》（北京：中華，1962.6，1版），卷64，〈終軍傳〉，頁2819-2820。

大王東封函谷關，此萬世一時也。」²³東漢隗囂的大將王元欲以「丸泥」兵守函谷關。古代以竹簡書寫，為防私拆，在繩結開啟處，以泥封之並加蓋印。封泥象徵函谷關的重要性，即據守雄關燃起的豪情壯志。

實像是「冠蓋」、「風塵」。班固〈西都賦〉：「冠蓋如雲，七相五公。」²⁴冠蓋如七相五公；杜甫〈夢李白二首之二〉：「冠蓋滿京華，斯人獨憔悴。」²⁵京城的冠蓋對比憔悴的斯人；《唐語林·豪爽》：「顧其言語清楚，宛有冠蓋風儀，遂於賓榻中選士嫁之。」²⁶冠蓋是頭冠與車蓋，借指達官貴人。風塵據《抱朴子·交際》：「馳騁風塵者，不懋建德業，務本求己。」²⁷高適〈人日寄杜二拾遺〉：「一臥東山三十春，豈知書劍老風塵。」²⁸意指官場。

「冠蓋往來合，風塵朝夕驚」是詩眼所在，入潼關即入天子所居的京城，達官顯要聚集如雲，但也因伴君伴虎，宦途變化往往無法預料。詩題雖為潼關，但因此關位於長安、洛陽的兩京驛道間，函谷關位於潼關東邊，兩關之間隔著桃林塞，關係密切，藉古（函谷關）說今（潼關）之意在於斯。又因入潼關即入都城，皇權政治中心自是官吏聚集、仕途升降頻繁之險地。

許敬宗〈奉和入潼關〉乃是作詩詞與人相唱和，奉和太宗〈入潼

²³ 劉宋·范曄，《後漢書》（北京：中華，1965.5，1版），卷13，〈隗囂傳〉，頁524。

²⁴ 梁·蕭統編，唐·李善注，清·胡克家考異，《昭明文選》（臺北：五南，2023.10，2版），卷1，班孟堅〈西都賦〉，頁7。

²⁵ 《全唐詩》，卷218，杜甫〈夢李白二首之二〉，頁2289。

²⁶ 宋·王讜撰，周勛初校證，《唐語林校證》（北京：中華，2008.1，2版），卷4，〈豪爽〉，頁336。

²⁷ 晉·葛洪撰，楊明照注，《抱朴子外篇校箋》（北京：中華，1991.12，1版），卷16，〈交際〉，頁422。

²⁸ 《全唐詩》，卷213，高適〈人日寄杜二拾遺〉，頁2218。

關〉詩：

曦馭循黃道，星陳引翠旗。濟潼紆萬乘，臨河耀六師。前旌彌陸海，後騎發通伊。勢踰迴地軸，威盛轉天機。是節歲窮紀，關樹蕩涼颼。仙露含靈掌，瑞鼎照川湄。沖襟賞臨睨，高詠入京畿。²⁹

詩文從「曦馭」到「天機」是許敬宗歌詠太宗皇帝領軍西入潼關的盛況。詩中表象是「曦馭」、「星陳」、「翠旗」、「濟潼」、「萬乘」、「臨河」、「六師」、「靈掌」、「川湄」。意象包括「黃道」、「陸海」、「地軸」、「天機」、「窮紀」、「瑞鼎」。「曦馭循黃道，星陳引翠旗」，曦是白天，馭是御駕，黃道據《漢書·天文志》：「日有中道，月有九行。中道者，黃道，一曰光道。」³⁰太陽運行的軌道稱中道、黃道、光道，借指皇帝御駕之路。星陳指夜晚，³¹兩句述說從白天到夜晚，處處可見皇帝車隊儀仗旌旗、旗幟飄揚場景。

由於潼關北臨黃河，是以詩文有「濟潼」、「臨河」，「濟」指渡河，³²「紆」依鄭玄注「曲也」，³³「萬乘」依趙岐注「兵車萬乘，謂天子也。」³⁴「六師」是天子直接統率的部隊，與萬乘詞近，《孟子·告

²⁹ 《全唐詩》，卷 35，許敬宗〈奉和入潼關〉，頁 463。

³⁰ 《漢書》，卷 26，〈天文志〉，頁 1294。

³¹ 西晉·陳壽，《三國志》（北京：中華，1982.7，2 版），卷 19，〈魏書·陳思王植傳〉，頁 564：「肅承明詔，應會皇都，星陳夙駕，秣馬脂車。」

³² 《昭明文選》，卷 24，曹子建〈贈白馬王彪〉，頁 845：「伊洛廣且深，欲濟川無梁。」《全唐詩》，卷 162，李白〈行路難〉三首之一，頁 1684：「長風破浪會有時，直挂雲帆濟滄海。」

³³ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，李學勤主編，《周禮注疏》（北京：北京大學，1999.12，1 版），卷 41，〈冬官考工記·矢人〉，頁 113 2：「中弱則紆，中強則揚。」注：紆，曲也。

³⁴ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（北京：北京大學，2000.12，1 版），卷

子》：「一不朝則貶其爵，再不朝則削其地，三不朝則六師移之。」³⁵因天子人馬眾多，渡河至潼關時隊形彎曲，此謂「濟潼紆萬乘，臨河耀六師」，「前旌彌陸海，後騎發通伊。勢踰迴地軸，威盛轉天機」是對「濟潼……，臨河……」的具體說明。「陸海」據《漢書·地理志》記載：「秦地於禹貢時跨雍、梁二州，……號稱陸海，為九州膏腴。」顏師古注：「言其地高陸而饒物產，如海之無所不出。」³⁶陸海原意包含雍、梁二州，物資豐富，此處指關中。四句述說前方軍隊抵達關中，後方部隊仍在洛河支流伊水，言其隊伍綿延，氣勢聲威超過旋地（軸）轉天（機）。³⁷

「是節歲窮紀，關樹蕩涼颼。仙露含靈掌，瑞鼎照川湄」，窮紀依《禮記·月令》：「日窮於次，月窮於紀」，³⁸《初學記·敘事》引南朝梁元帝《纂要》：「十二月季冬，亦曰暮冬、杪冬、除月、暮節、暮歲、窮稔、窮紀。」³⁹窮紀是十二月，歲窮紀即年末，冬季疾風使潼關樹木搖曳。靈掌是仙掌，崔顥〈行經華陰（山）〉：「武帝祠前雲欲散，仙人掌上海初晴。」⁴⁰仙掌、仙人掌、靈掌為同一座山。

廖立箋注：「仙掌，華山東峰名，因其上有五崖比壑破巖而立，自下遠望，略作掌形，相傳河神巨靈開山所留，因以名峰。」⁴¹仙掌

1，〈梁惠王〉，頁3。

³⁵ 《孟子注疏》，卷12，〈告子〉，頁392。

³⁶ 《漢書》，卷28，〈地理志〉，頁1642。

³⁷ 天機：國家的機要事宜。《三國志》，卷47，〈吳書·吳主孫權傳〉，頁1122：「君臨萬國，秉統天機。」

³⁸ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》（北京：北京大學，1999.12，1版），卷17，〈月令〉，頁656-657。

³⁹ 唐·徐堅等著，《初學記》（北京：中華，2004.2，2版），卷3，〈冬第四·敘事〉，頁58-59引。

⁴⁰ 《全唐詩》，卷130，崔顥〈行經華陰（山）〉，頁1329。

⁴¹ 唐·岑參著，廖立箋注，《岑嘉州詩箋注》（北京：中華，2004.9，1版），頁85

山是華山東峰，頂上有似掌形的五崖，成因依張衡〈西京賦〉：「漢氏初都，……左有崑函重險，桃林之塞。綴以二華，巨靈鼉屨，高掌遠蹠，以流河曲，厥跡猶存。」李善注：「巨靈，河神也。……古語云：此本一山，當河水過之而曲行，河之神以手擘開其上，足蹋離其下，中分為二，以通河流。手足之跡，於今尚在。」⁴²「二華」疑指華山與仙掌山，因仙掌山是華山東側餘脈，本於「一山」（華山），乃河神分為二山。「瑞鼎照川湄」古時黃帝曾在毗鄰潼關、黃河的荊山下鑄鼎，⁴³鼎象徵祥瑞，湄是水岸，川湄即黃河岸邊，⁴⁴荊山下的鼎照耀著黃河邊，從「仙露」到「川湄」形容潼關地勢。

「沖襟賞臨睨，高詠入京畿」是詩中實像。「沖襟」同「沖衿」，如駱賓王〈夏日遊德州贈高四〉：「霜松貞雅節，月桂朗沖襟。」⁴⁵以霜松對月桂，雅節對沖襟；又如白居易〈祭中書韋相公文〉：「惟公世祿官業，家行士風，茂學清詞，沖襟弘度。」⁴⁶《晉書·韓伯傳》：「懷祖鑒局夷遠，沖衿玉粹。」⁴⁷形容懷祖鑒察力高遠，胸襟寬廣如

注。

⁴² 《昭明文選》，卷2，張平子〈西京賦〉，頁39。

⁴³ 《史記》，卷28，〈封禪書〉，頁1394：「黃帝采首山銅，鑄鼎於荊山下。鼎既成，有龍垂胡鬚下迎黃帝。黃帝上騎，羣臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍鬚，龍鬚拔，墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與胡鬚號，故後世因名其處曰鼎湖，其弓曰烏號。」

⁴⁴ 《毛詩正義》，卷6，《秦風·蒹葭》，頁496：「所謂伊人，在水之湄。」【疏】傳「湄，水隈。」《正義》引《釋水》：「水草交為湄。」水草交際之處，水之岸也。《釋山》：「重巘，隈。」隈是山岸，湄是水岸，故云「水隈」。

⁴⁵ 《全唐詩》，卷77，駱賓王〈夏日遊德州贈高四〉，頁829。

⁴⁶ 清·董誥等編，《全唐文》（北京：中華，1983.11，1版），卷681，白居易〈祭中書韋相公文〉，頁6965。

⁴⁷ 唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華，1974.11，1版），卷75，〈韓伯傳〉，頁1995。

玉；又如王勃〈七夕賦〉：「矜雅範而霜厲，穆沖衿而煙渺。」⁴⁸即胸襟淡遠、寬廣。「臨睨」是俯視，兩句以臣子觀察，形容李世民心胸寬廣而富抱負，領軍入潼關至京城，伴隨高歌一曲展現自豪與喜悅。

（二）唐玄宗與張九齡、蘇頌、張說

除太宗外，玄宗與群臣亦先後寫詩，諸臣奉和帝作。明皇帝〈潼關口號〉：「河曲回千里，關門限二京。所嗟非恃德，設險到（致）天平。」⁴⁹作於玄宗開元十二年（724）11月東幸洛陽經潼關所作。⁵⁰詩中表象是「河曲」、「關門」，意象則無，實像是「恃德非設險」，「德」跟「險」是詩眼。「河曲」說的是黃河於今陝西、山西自北而南在潼關處折而往東流，關城將長安、洛陽分隔為東西兩側，然而關隘雖以「設險」著稱，如兩京間的「天平」，繫乎兩地國防安全，但仍強調天子行仁政「恃德」才是國家長治久安之道。

張九齡〈奉和聖製度潼關口號〉：「隱嶙故城壘，荒涼空戍樓。在德不在險，方知王道休。」⁵¹《全唐詩》隱嶙作「嶙嶙」，⁵²歐陽修〈盤車圖〉：「淺山嶙嶙，亂石轟轟。」⁵³山勢高低起伏之意。潘岳〈西征賦〉：「覓陞殿之餘基，裁岝峩以隱嶙。」李善注：「隱嶙，絕起貌。」

⁴⁸ 《全唐文》，卷177，王勃〈七夕賦〉，頁1802。

⁴⁹ 《全唐詩》，卷3，明皇帝〈潼關口號〉，頁40-41。

⁵⁰ 李久昌編著，《嶠函：唐詩之路》，頁3、6。唐·張九齡撰，熊飛校注，《張九齡集校注》（北京：中華，2008.11，1版），卷1，〈奉和聖製度潼關口號〉，頁54熊飛校注。蘇慧霜，《唐詩鏡淙》，頁52-53。另說楊乾坤以為是玄宗由洛陽返回長安，經過潼關時隨口所吟的一首詩。詳參氏注釋，《唐詩陝西·天府關中》，頁10。口號詩研究可見劉萬青，〈口號詩探析——以《全唐詩》為考察對象〉，《健行學報》，33：2（桃園，2013.4），頁87-103。

⁵¹ 《張九齡集校注》，卷1，〈奉和聖製度潼關口號〉，頁54。

⁵² 《全唐詩》，卷49，張九齡〈奉和聖製度潼關口號〉，頁608。

⁵³ 宋·歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華，2001.3，1版），卷6，〈盤車圖〉，頁99。

⁵⁴不論是隱嶙或嶙嶙皆形容潼關城高度，一方面隨盛世到來，關城重要性漸隱而呈荒涼場景；一方面突顯君王德政廣披，已不需憑藉關城而依舊能天下太平。

「在德不在險」源自魏武侯與吳起對話，《史記·吳起傳》記載：

文侯以吳起善用兵，廉平，盡能得士心，乃以為西河守，以拒秦、韓。魏文侯既卒，起事其子武侯。武侯浮西河而下，中流，顧而謂吳起曰：「美哉乎山河之固，此魏國之寶也！」起對曰：「在德不在險。昔三苗氏左洞庭，右彭蠡，德義不修，禹滅之。夏桀之居，左河濟，右泰華，伊闕在其南，羊腸在其北，修政不仁，湯放之。殷紂之國，左孟門，右太行，常山在其北，大河經其南，修政不德，武王殺之。由此觀之，在德不在險。若君不修德，舟中之人盡為敵國也。」武侯曰：「善。」⁵⁵

吳起提醒魏武侯，國家雖有山河之固，但在德不在險，並舉歷史上的禹滅三苗、商湯伐夏桀、武王結束商紂，三苗、夏桀、商紂無不憑地勢優勢，但因仁德不失而亡國，唯有天子施德政才是仁道之美。⁵⁶詩中表象是「隱嶙」、「城壘」、「戍樓」，意象是「在德不在險」

⁵⁴ 《昭明文選》，卷 10，潘安仁〈西征賦〉，頁 359。《全唐詩》，卷 118，孫逖〈和登會稽山〉，頁 1186：「煙景畫清明，九峯爭隱嶙。」

⁵⁵ 《史記》，卷 65，〈吳起傳〉，頁 2166-2167。

⁵⁶ 「王道」與霸道相對，乃儒家提出的仁義主張。漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義，黃懷信整理，《尚書正義》（上海：上海古籍，2007.12，1 版），卷 11，〈周書·洪範〉，頁 464：「無偏無黨，王道蕩蕩。」《史記》，卷 14，〈十二諸侯年表〉，頁 509：「孔子明王道，干七十餘君，莫能用。」南朝梁·劉勰著，黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺，《增訂文心雕龍校注》（北京：中華，2000.8，1 版），卷 4，〈史傳〉，頁 205：「昔者夫子閔王道之缺，傷斯文之墜，靜居以歎鳳，臨衢而泣麟，於是就太師以正雅頌。」李娜，〈唐詩中的潼關生態書寫〉，《渭南師範學院學報》，2017 年第 3 期，頁 13。案：李文從三面向談潼關詩的生態，分

典故，實像是「王道休」。

時號為「燕許大手筆」兩位文人亦有應制帝王之作，⁵⁷張說是燕國公，蘇頲是許國公，兩人皆以文章聞名。張說〈奉和聖製潼關口號應制〉：「天德平無外，關門東復西。不將千里隔，何用一丸泥。」⁵⁸天德據《荀子·不苟》：「變化代興，謂之天德。」⁵⁹四季更迭，太陽東升西落，不分彼此、化育萬物謂之「天德」，天德公平無分，對比潼關分隔東西，並憑關城優勢，即可以「丸泥」兵力守城。⁶⁰詩中表象是「關門」，意象是「丸泥」，實像是「天德」，以天德喻天子之德，若皇帝能做到德行廣披，則可不恃潼關之險。

蘇頲〈奉和聖製過潼津關〉：「在德何夷險，觀風復往還。自能同善閉，中路可無關。」⁶¹潼津關即潼關，「夷險」取其險峻偏意，⁶²「觀風」是觀察民風，體察施政得失，⁶³「善閉」用《道德經》典故，「善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。」⁶⁴比喻關門控制出入。

別是「帝王吟詠、文人奉和應制」、「經行、遙想、追憶」、「戰爭」，唯在分析詩中意境與典故較為薄弱。

⁵⁷ 北宋·歐陽修、宋祁撰，《新唐書》（北京：中華，1975.2，1版），卷125，〈蘇頲傳〉，頁4399-4402。

⁵⁸ 《全唐詩》，卷89，張說〈奉和聖製潼關口號應制〉，頁977。

⁵⁹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華，1988.9，1版），卷2，〈不苟〉，頁46。

⁶⁰ 《後漢書》，卷13，〈隗囂傳〉，頁524。《晉書》，卷97，〈四夷傳·西戎·吐谷渾·視羆〉，頁2541：「以一丸泥封東關，閉燕趙之路，迎天子於西京，以盡遐藩之節。」

⁶¹ 《全唐詩》，卷74，蘇頲〈奉和聖製過潼津關〉，頁814。

⁶² 北齊·魏收撰，《魏書》（北京：中華，1974.6，1版），卷60，〈程駿傳〉，頁1346：「魏昔與燕婚，既而伐之，由行人具其夷險故也。」

⁶³ 《禮記正義》，卷11，〈王制〉，頁425：「命大師陳詩，以觀民風。」《全唐詩》，卷88，張說〈奉和聖制暇日，與兄弟同遊興慶宮作應制〉，頁967：「問俗兆人阜，觀風五教宣。」

⁶⁴ 魏·王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》（北京：中華，2008.12，1版），

詩中表象是「夷險」，意象是「善閉」，實像是「在德」、「觀風」。蘇頌提出君王若能時時善體民情，展現上位之德，國家自能久安，如關門緊閉，甚至可以不設關。

二、個別詩

（一）張祜

〈入（潼）關〉：「都城連百二（三百里），雄險北（此）回環。地勢遙尊岳（嶽），河流側讓關。秦皇曾虎視，漢祖亦（昔）龍顏。何事梟凶輩，干戈自不閒。」⁶⁵此詩於唐詩不同卷互見，括弧內為兩處記載不同處。據李久昌考，詩人一生三次入京，詩寫於第三次文宗大和五年（831）秋，被令狐楚表薦入長安求仕入潼關時。⁶⁶百二依《史記·高祖本紀》：「秦，形勝之國，帶河山之險，縣隔千里，持戟百萬，秦得百二焉。」蘇林曰：「得百中之二焉。秦地險固，二萬人足當諸侯百萬人也。」⁶⁷一說都城離潼關三百里；另說都城得潼關之險，二萬人足以擋百萬雄兵，「雄險」指華山和黃河，所謂華山雄，黃河險，華山與黃河環繞潼關。「地勢……側讓關」進一步說明「雄險」，潼關南憑西嶽華山，北有黃河南流在此轉彎如「側讓關」，前四句彰顯關城形勢。

後四句以秦始皇「虎視」、漢高祖「龍顏」，⁶⁸開啟秦、漢朝國君，

〈上篇·二十七章〉，頁 71。

⁶⁵ 《全唐詩》，卷 18，張祜〈入關〉，頁 183。《全唐詩》，卷 510，張祜〈入潼關〉，頁 5814。

⁶⁶ 李久昌編著，《嶠函：唐詩之路》，頁 28。

⁶⁷ 《史記》，卷 8，〈高祖本紀〉，頁 382-383。

⁶⁸ 《史記》，卷 8，〈高祖本紀〉，頁 342-343：「高祖為人，隆準而龍顏。」裴駘引應劭曰：「隆，高也。」文穎曰：「準，鼻也。」司馬貞引文穎曰：「高祖感龍而生，故其顏貌似龍，長頸而高鼻。」案：龍顏借指皇帝顏貌。

據守關城、立足關中，雖說當時是函谷關，但自古潼關與函谷關同處兩京道上險關，以古論今筆法，並以盧龍、成德、魏博等河北三鎮反叛，朝廷最終命為節度使，導致干戈頻仍。以秦皇漢武對比藩鎮，前者是天命所歸，後者是未得天命的梟雄，屢屢叩關而亂，表達反對割據，冀求一統，而得天命者表示歷代有德才能開朝代先機，德足以配位，姑且不論當皇帝後的作為，天命與君德仍勝於雄關。詩中表象是「連百二（三百里）」、「岳」、「河流」，意象是「秦皇漢祖」，實像是「梟凶輩」。

（二）許渾

〈行次潼關題驛後軒〉：「飛閣極層臺，終南（童）此路回。山形朝闕（岳）去，河勢抱（入）關來。雁過秋風急，蟬（雞）鳴宿霧開。平生無限意，驅馬任塵埃。」⁶⁹唐憲宗元和二年（807）秋詩人初次赴長安趕考，途經潼關時所作。⁷⁰唐人作詩時而對潼關與函谷關是模糊的，顯示詩人隨興吟詩的文學性。「飛閣」即高閣樓，形容潼關城池高度，⁷¹終童是終軍，因年輕被選為博士而美稱「童」，當時自濟

⁶⁹ 《全唐詩》，卷 528，許渾〈行次潼關題驛後軒〉，頁 6042。

⁷⁰ 李久昌編著，《崤函：唐詩之路》，頁 33。

⁷¹ 《昭明文選》，卷 31，江文通〈雜體詩三十首·魏文帝曹丕遊宴〉，頁 49：「置酒坐飛閣，逍遙臨華池。」《昭明文選》，卷 11，何平叔〈景福殿賦〉，頁 408：「於是碣以高昌崇觀，表以建城峻廬，岿峴岑立，崔嵬巒居，飛閣干雲，浮階乘虛。」北魏·楊銜之著，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》（北京：中華，2006.2，1 版），卷 1，〈瑤光寺〉，頁 47：「高祖在城內作光極殿，因名金墉城門為光極門，又作重樓飛閣，遍城上下，從地望之，有如雲也。」另說作「跨道」解，陳直校證，《三輔黃圖校證》（西安：新華書店，1980.5，1 版），卷 2，〈漢宮·未央宮〉，頁 41-42：「帝於未央宮營造日廣，以城中為小，乃於宮西跨城池作飛閣，通建章宮，構輦道以上下。」案：即古代宮殿間連接的通道。

南經函谷關入京；⁷²另說指潼關南側的終南山，借指長安，⁷³出入京城由潼關，故言「此路回」。伴隨西行入關，兩側山峰與西嶽華山相依，黃河在潼關處轉而東流。又引孟嘗君食客偽雞鳴於函谷，⁷⁴佯裝日出「宿霧」散，⁷⁵關吏因而開關門，不論是終軍入關或雞鳴地點，詩人皆誤植為潼關。

詩人赴京趕考西入潼關，面對關城內的高閣；關城外的山河，正值秋風雁飛、夜晚霧氣正散之際，勾起無限思緒，因而題詩於潼關驛後窗的牆壁上。⁷⁶詩中表象是「飛閣」、「山形」、「河勢」，意象是「終童」、「雞鳴」典故，以及觸動內心之「雁」、「秋風」、「宿霧」景象，實像是「無限意」、「驅馬」，抒發自身追求理想，馳馬勇往直前，不受任何意念、困難所限，「塵埃」表面是馬匹奔騰揚起的灰土，實則謀取塵世官職的抱負。⁷⁷潼關成為詩人寫詩、留詩、傳詩之題壁詩功能。

許渾另一首潼關驛樓題壁詩互見於兩處，〈秋日赴闕，題潼關驛

⁷² 《漢書》，卷 64，〈終軍傳〉，頁 2819-2820。

⁷³ 李久昌編著，《嶠函：唐詩之路》，頁 33。

⁷⁴ 《史記》，卷 75，〈孟嘗君傳〉，頁 2354-2355。

⁷⁵ 東晉·陶淵明著，逯欽立校注，《陶淵明集》（北京：中華，1979.5，1 版），卷 4，〈詠貧士七首〉之一，頁 123：「朝霞開宿霧，眾鳥相與飛。」《全唐詩》，卷 449，白居易〈酬鄭侍御多雨春空過詩三十韻〉，頁 5062-5063：「慘淡陰煙白，空濛宿霧黃。」

⁷⁶ 軒，窗戶。《陶淵明集》，卷 5，〈閑情賦〉，頁 154：「曲調將半，景落西軒。」

⁷⁷ 塵土：《禮記正義》，卷 3，〈曲禮〉，頁 94：「前有水，則載青旌。前有塵埃，則載鳴鳶。」清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華，1961.7，1 版），卷 1，〈內篇·逍遙遊〉，頁 4：「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。」《全唐詩》，卷 216，杜甫〈兵車行〉，頁 2254：「耶娘妻子走相送，塵埃不見咸陽橋。」塵俗：《淮南子集釋》，卷 2，〈俶真訓〉，頁 125：「茫然仿佯於塵埃之外，而消搖於無事之業。」《史記》，卷 84，〈屈原傳〉，頁 2482：「濯淖汙泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外。」

樓〉：「紅葉晚蕭蕭，長亭酒一瓢。殘雲歸太華，疏雨過（落）中條。樹色隨山迴，河聲入海遙。帝鄉明日到，猶自夢漁樵。」⁷⁸〈夜行次東關，逢魏扶東歸〉：「南北斷（倦）蓬飄，長亭酒一瓢。殘雲歸太華，疏雨過中條。樹色隨關迴（迴），河聲入塞遙。勞歌此分首（手），風急馬蕭蕭。」⁷⁹李久昌以為詩寫於唐宣宗大中元年（847）秋，詩人官拜監察御史，自洛陽赴京經潼關時所作；⁸⁰孫琴安認為大中年間入為監察御史，因病乞歸，後復出仕，任潤州司馬。此詩應是其赴潤州司馬前，將到長安時在潼關驛樓而題寫；⁸¹馬茂元與孫氏看法同，當是赴潤州司馬前，入長安選官時所作。⁸²可見許渾在宣宗大中年超過一次西入關中，赴任監察御史與潤州司馬，因途經潼關，驛樓「瓢」酒後，⁸³觸景生情，題詩於潼關驛樓壁上。

詩題「秋日」與內文「紅葉」點出詩人赴京季節，「蕭蕭」是落葉聲，⁸⁴面對秋風掃紅葉的傍晚時刻，旅途中在「長亭」稍作停頓，王琦注引庾信〈哀江南賦〉：「十里五里，長亭短亭。」《海錄碎事》：「十里一長亭，五里一短亭。」⁸⁵古代十里設一長亭供旅人休息，此

⁷⁸ 《全唐詩》，卷 529，許渾〈秋日赴闕，題潼關驛樓〉，頁 6053。江聰平校注，《許渾詩校注》（臺北：中華，2018.7，再版），〈秋日赴闕題潼關驛樓〉，頁 268：「紅葉晚蕭蕭，長亭酒一瓢。殘雲歸太華，疏雨過中條。樹色隨山迴，河聲入海遙。帝鄉明日到，猶自夢漁樵。」

⁷⁹ 《全唐詩》，卷 884，許渾〈夜行次東關，逢魏扶東歸〉，頁 9991。

⁸⁰ 李久昌編著，《崤函：唐詩之路》，頁 34。

⁸¹ 孫琴安編著，《唐詩經典解讀》（上海：上海百家，2009.10，1 版），頁 285。

⁸² 馬茂元選注，《唐詩選》（上海：上海古籍，2021.6，1 版），頁 663。

⁸³ 瓢，容量較杯為大的舀水之器。詳參歐麗娟選注，《唐詩選注》（北京：北京大學，2021.3，1 版），頁 429。

⁸⁴ 《全唐詩》，卷 227，杜甫〈登高〉，頁 2467：「無邊落木蕭蕭下，不盡長江滾滾來。」

⁸⁵ 唐·李白著，清·王琦注，《李太白全集》（北京：中華，1977.9，1 版），卷 5，〈樂府·菩薩蠻〉，頁 321-322 注引。

處長亭與潼關驛疑似地點重疊，故詩人於關驛處休息、飲酒、題詩於壁上。

許渾西經潼關沿途見白雲繚繞「太華」山、細雨落「中條」山，西嶽華山西延山脈依序有松果山、太華山，⁸⁶潼關位於黃河南的華山東北，黃河北的中條山西南，因而西行途中會發現樹景隨山脈而「迴」去，⁸⁷滔滔黃河於潼關處轉而東流經黃淮平原入遙遠的渤海，⁸⁸正好與詩人西行方向相反，故言「樹色隨山迴，河聲入海遙。」表象是「太華」、「中條」；意象是「紅葉蕭蕭」、「酒」、「殘雲」、「疏雨」、「樹色」、「河聲」等撥動情緒起伏的景象或聲音；實像是「帝鄉」、「漁樵」，西入潼關即離長安不遠，詩人將赴天子所居「帝鄉」，但仍嚮往「漁樵」生活。高適〈封丘作（縣）〉：「我本漁樵孟諸野，一生自是悠悠者。」⁸⁹王維〈桃源行〉：「平明閭巷掃花開，薄暮漁樵乘水入。」⁹⁰杜甫〈村夜〉：「胡羯何多難，漁樵寄此生。」⁹¹漁樵是指漁夫與樵夫的捕魚砍柴生活，引申為退隱，即作者在出仕與歸隱之間仍舉棋不定。

（三）溫庭筠

〈過潼關〉：「地形盤屈帶河流，景氣澄明是勝遊。十里曉雞關樹暗（靜），一行寒雁隴雲愁。片時無事溪泉好，盡日凝眸岳色秋。塵

⁸⁶ 佚名著，方韜譯注，《山海經》（北京：中華，2009.3，1版），卷2，〈西山經〉，頁19。

⁸⁷ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍，1988.2，2版），二篇下〈辵部〉，頁75：「迴，遠也。」

⁸⁸ 陳耀南，《原韻譯唐詩新賞》（香港：中華，2021.7，初版），頁506。

⁸⁹ 《全唐詩》，卷213，高適〈封丘作（縣）〉，頁2220。

⁹⁰ 《全唐詩》，卷125，王維〈桃源行〉，頁1257-1258。

⁹¹ 《全唐詩》，卷226，杜甫〈村夜〉，頁2440。

尾角巾應曠望，更嗟芳靄隔秦樓。」⁹²詩人東出潼關，借景抒情。表象是「地形盤屈帶河流，景氣澄明是勝遊」，潼關地處中條山與華山間，兩山隔黃河相對，黃河於潼關折而東流，此刻景色明亮乃出遊好時機。⁹³意象是「曉雞關樹暗（靜），寒雁隴雲愁」，樹木因夜晚而顯得寧靜，對比報曉的雞鳴聲，又見秋雁飛往潼關附近山脈，增添詩人惆悵。

詩人東過潼關後得以放下塵世，全心凝視秋季華山的面貌，⁹⁴故言「片時無事溪泉好，盡日凝眸岳色秋」，對比出關前心境緊繃，此刻已愜意，兩句仍表意象。實像是「塵尾角巾」、「芳靄隔秦樓」。「塵尾」依《晉書·王戎傳》：「每捉玉柄塵尾，與手同色。」⁹⁵〈齋居偶作〉：「老翁持塵尾，坐拂半張牀。」⁹⁶塵尾又稱拂塵，古時清談雅士常執於手。「角巾」有作布衣解，〈唐故朝議大夫梓州長史楊府君碑銘〉：「於是始以角巾應命，褐衣詣闕。」⁹⁷〈答侯少府〉：「江海有扁舟，丘園有角巾。」⁹⁸或作隱士解，如《晉書·羊祜傳》：「既定邊事，當角巾東路，歸故里。」⁹⁹〈王導傳〉：「則如君言，元規若來，吾便角巾還第，復何懼哉！」¹⁰⁰角巾是隱士所戴有稜角的方巾，借指生活如布衣般隱士。

⁹² 《全唐詩》，卷 582，溫庭筠〈過潼關〉，頁 6748。

⁹³ 《全唐詩》，卷 651，方干〈于秀才小池〉，頁 7479：「一泓澈灩復澄明，半日功夫斷小庭。」

⁹⁴ 《全唐詩》，卷 540，李商隱〈聞歌〉，頁 6186：「斂笑凝眸意欲歌，高雲不動碧嵯峨。」

⁹⁵ 《晉書》，卷 43，〈王戎傳〉，頁 1236。

⁹⁶ 《全唐詩》，卷 460，白居易〈齋居偶作〉，頁 5243。

⁹⁷ 《全唐文》，卷 214，陳子昂〈唐故朝議大夫梓州長史楊府君碑銘〉，頁 2168。

⁹⁸ 《全唐詩》，卷 211，高適〈答侯少府〉，頁 2197-2198。

⁹⁹ 《晉書》，卷 34，〈羊祜傳〉，頁 1020。

¹⁰⁰ 《晉書》，卷 65，〈王導傳〉，頁 1753。

塵尾是清談士人手持之物，象徵在朝為官；角巾是退隱之士，已在權力圈之外，借指詩人出關前後的樣態。出潼關象徵離開權力核心而為角巾之士，是以說塵尾與角巾應「曠望」，¹⁰¹因一在朝，一在野，形成強烈對比。「秦樓」是長安代稱，因詩人東過潼關，在野不在朝，透過「靄」隔秦樓，表達霧氣瀰漫京城，自己已無法影響朝中政策，心中思念長安之情油然而生。

參、駐關詩

唐代潼關形勢詩屬登關留詩有「懷古思愁」與「言景表志」兩類，前者內容富含典故而使人思往事而對比今情境有 6 首；後者則睹人事、物景而表達內心志向有 4 首。

一、懷古思愁詩

（一）崔顥

〈題潼關樓〉：「客行逢雨霽，歇馬上津樓。山勢雄三輔，關門扼九州。川從陝路去，河繞華陰流。向晚登臨處，風煙萬里愁。」¹⁰²詩人在「向晚」時以「客行」身分在潼（津）關題詩，¹⁰³時天氣「雨霽」，霽據《漢書·魏相傳》：「相心善其言，為霽威嚴。」顏師古引臣瓚曰：「霽，止也。」¹⁰⁴雨霽是雨停，又杜甫〈閣夜〉：「歲暮陰陽催短景，

¹⁰¹ 《昭明文選》，卷 26，謝玄暉〈郡內高齋閑坐答呂法曹〉，頁 909 李善注引《廣雅》：「曠，遠也。」《李太白全集》，卷 16，〈古近體詩·送王屋山人魏萬還王屋〉，頁 755：「曠望羣川會。」

¹⁰² 《全唐詩》，卷 130，崔顥〈題潼關樓〉，頁 1328。

¹⁰³ 向晚即傍晚。《全唐詩》，卷 134，李頎〈送魏萬之京〉，頁 1362：「關城樹（曙）色催寒近，御苑砧聲向晚多。」

¹⁰⁴ 《漢書》，卷 74，〈魏相傳〉，頁 3134。《尚書正義》，卷 11，〈洪範〉，頁 467：「乃命卜筮，曰雨、曰霽。」孔安國傳：「龜兆形有似雨者，有似雨止者。」

天涯霜雪霽寒宵。」¹⁰⁵霽另有轉晴之意，詩人在雨停轉晴之際，喜悅之情溢於言表，立即停馬登潼關俯視美景。潼關西臨潼水，潼水匯入渭水後再成為黃河支流，黃河於潼關北側轉而東流，故又稱潼津關、津樓。¹⁰⁶

登潼關北眺中條山，南望華山，兩山豎立三輔（關中）東側，¹⁰⁷潼關則控制古代九州，居天下鎖匙地位。九州依《尚書·夏書·禹貢》記載其順序：「冀、兗、青、徐、揚、荊、豫、梁、雍」，¹⁰⁸《漢書·地理志》九州順序同《尚書》。¹⁰⁹《爾雅·釋地》九州順序：「冀、豫、雝、荊、楊、兗、徐、幽、營」。¹¹⁰與〈禹貢〉差別是多幽州、營州，少青州、梁州。無論如何除雍（雝）州外，其餘在潼關以東，潼關幾乎控制通往關中的天下，黃河由潼關北側折而往古陝縣東流。表象是「津樓」、「山勢」、「關門」、「九州」、「川」、「河」；觸動內心的「雨霽」、「向晚」、「風煙」是意象，雨停欣喜在傍晚、風煙環繞下登關樓；實像是「萬里愁」，潼關是長安東關，長安動靜與關隘息息相關，詩

¹⁰⁵ 《全唐詩》，卷 229，杜甫〈閣夜〉，頁 2496-2497。

¹⁰⁶ 劉學鍇，《唐詩選注評鑒》（一）（鄭州：中州古籍，2019.5，1 版），頁 43：「潼關一名潼津關。」另有濃縮版劉學鍇，《劉學鍇講唐詩——唐詩經典新解》（臺北：複刻文化，2025.2，1 版）。秦似主編，《唐詩新選》（武漢：湖北教育，2001.6，1 版），頁 702：「潼關城樓，因地處關津而稱。」

¹⁰⁷ 《漢書》，卷 19，〈百官公卿表〉，頁 736：「主爵中尉，秦官，掌列侯。景帝中六年更名都尉，武帝太初元年更名右扶風。」又從《漢書》，卷 28，〈地理志〉，頁 1543、1545-1546 可知京兆尹從右內史改、左馮翊從左內史改、右扶風先從右內史更為主爵都尉再改。不論是漢景帝時的左、右內史和主爵都尉，或是漢武帝時改為京兆尹、左馮翊、右扶風，三位官員管制地區相當於關中一帶，也稱「三輔」。

¹⁰⁸ 《尚書正義》，卷 6，〈夏書·禹貢〉，頁 189-255。

¹⁰⁹ 《漢書》，卷 28，〈地理志〉，頁 1524-1532。

¹¹⁰ 晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》（北京：北京大學，2000.12，1 版），卷 7，〈釋地〉，頁 188。

人流露登關望京城距離上的國愁。

（二）岑參

〈東歸晚次潼關懷古〉是詩人於玄宗開元二十三年（735）晚春之季，赴長安落第而東歸，途經潼關懷古作品。¹¹¹

暮春別鄉樹，晚景低津樓。伯夷在首陽，欲往無輕舟。遂登關城望，下見洪河流。自從巨靈開，流血千萬秋。行行潘生賦，赫赫曹公謀。川上多往事，淒涼滿空洲。¹¹²

表象是「津樓」、「關城」、「洪河」、「巨靈」、「流血」；意象是「鄉樹」、「伯夷」、「潘生賦」、「曹公謀」典故；實像是「往事」、「淒涼」。

「鄉樹」是詩人長久赴京求名利第二故鄉的場景，在晚春傍晚告別長安物景後準備回到真正故鄉，此刻來到潼關，本欲到與潼關隔河相望，餓死於首陽山的伯夷、叔齊墓，¹¹³卻無輕舟前往，遂登潼關城而興思古幽情。

首先見到黃河南流經關城，其次提到「巨靈」開啟華山，《史記·封禪書》：「自華以西，名山七，名川四。曰華山，薄山。薄山者，衰山也。岳山，岐山，吳岳，鴻冢，瀆山。瀆山，蜀之汶山。」張守節引《括地志》：「華山在華州華陰縣南八里，古文以為敦物也。注云『華、嶽本一山，當河水過而行，河神巨靈手盪腳蹋，開而為兩，今腳跡在東首陽下，手掌在華山，今呼為仙掌，河流於二山之間也。《開山圖》云巨靈胡者，偏得神仙之道，能造山川，出江河也。』」

¹¹¹ 李久昌編著，《崑函：唐詩之路》，頁 14。

¹¹² 《全唐詩》，卷 198，岑參〈東歸晚次潼關懷古〉，頁 2042。

¹¹³ 《史記》，卷 61，〈伯夷列傳〉，頁 2123。

¹¹⁴華陰以西七座名山有華山、薄山(衰山)、岳山、岐山、吳岳、鴻冢、瀆山(汶山)。《括地志》注「華、嶽本一山」，嶽山即《史記》所稱岳山，華山與嶽山本一山，河神將山分為二，神之「腳蹋」在嶽山，神之「手盪」在華山(仙掌山)，而潼關夾於兩山而置，歷朝在此戰爭不斷，是以「流血千萬秋」，詩人也因嶽山、華山與河神巨靈有關，進而融入潼關詩中。

接著是發生在潼關的「潘生賦」與「曹公謀」。《晉書·潘岳傳》：「未幾，選為長安令，作《西征賦》，述所經人物山水，文清旨詣，辭多不錄。」¹¹⁵《昭明文選》注潘安仁：「晉惠元康二年，岳為長安令，因行役之感而作此賦。岳家在鞏縣東，故言西征。」¹¹⁶西晉潘岳被選為長安令，自鞏縣西行，記錄「行行」途中人物、山水而作此賦。

「曹公謀」是漢獻帝建安十六年(211)，曹操西征馬超、韓遂與之僵持於潼關，曹操使反間計致馬、韓失和退走涼州，遂取關中，¹¹⁷展現「赫赫」智謀。¹¹⁸登潼關而憶潘岳赴長安任官途中作《西征賦》之才情；曹操智退關中韓遂、馬超之往事，對比自己落第東歸而生「淒涼」感。

(三) 薛逢

薛逢〈潼關河亭〉：「重岡如抱嶽如蹲，屈曲(氣蹙)秦川勢自尊。天地併功開帝宅，山河相湊束龍門。櫓聲嘔軋中流渡，柳色微茫遠岸

¹¹⁴ 《史記》，卷28，〈封禪書〉，頁1372。

¹¹⁵ 《晉書》，卷55，〈潘岳傳〉，頁1504。

¹¹⁶ 《昭明文選》，卷10，潘安仁〈西征賦〉注。

¹¹⁷ 《三國志》，卷1，〈魏書·武帝紀〉，頁34-35。

¹¹⁸ 戰國·左丘明撰，鮑思陶點校，《國語》(濟南：齊魯書社，2005.5，1版)，卷17，〈楚語·恭王有疾〉，頁260：「赫赫楚國，而君臨之。」韋昭注：「赫赫，顯盛也。」

村。滿眼波濤終古事，年來惆悵與誰論。」¹¹⁹詩人駐足於潼關大河旁的亭臺，眼見山岡重疊如抱華山蹲坐，蜿蜒曲折黃河口字型環繞古秦地，故稱「秦川」，大河對於古秦地的重要。¹²⁰「帝宅」長安處於「秦地被山帶河，四塞以為固，卒然有急，百萬之眾可具也。因秦之故，資甚美膏腴之地，此所謂天府者也。」¹²¹婁（劉）敬以山河險、物產豐的「天府」說服劉邦定都關中。「山河相湊束龍門」的山河指華山與黃河，龍門借指潼關。

「櫓聲嘔軋中流渡，柳色微茫遠岸村」描繪行駛於黃河船隻以及河北岸場景。《正字通·木部》：「槳，行舟具，長大曰櫓，短小曰槳。縱曰櫓，橫曰槳。」¹²²因船行於大河用划水的長槳「櫓」，伴隨搖櫓吆喝聲「嘔軋」，顯見當時船隻眾多，至於河北岸村落因河面寬闊，柳樹景象已模糊。

表象是「重岡」、「屈曲」、「山河」；意象是「櫓聲嘔軋」、「柳色微茫」，以划船聲與人聲象徵熱鬧京城，對比河北岸模糊的柳樹意味遠離帝都；實像是「古事」、「惆悵」，面對眼前大河波濤洶湧，人生際遇與古今往事，終究如黃河一去不復返，年年積累的惆悵感又能與誰訴說？換言之，潼關因靠近帝都，其周圍的山川形勢，造就詩人出入關時易有思愁與懷古之情。

¹¹⁹ 《全唐詩》，卷 548，薛逢〈潼關河亭〉，頁 6324。

¹²⁰ 自尊：不委屈求全。清·王先慎撰，鍾哲點校，《韓非子集解》（北京：中華，1998.7，1 版），卷 17，〈詭使〉，頁 411：「重厚自尊謂之長者。」

¹²¹ 《史記》，卷 99，〈劉敬傳〉，頁 2716。

¹²² 明·張自烈編，清·廖文英補，《正字通》（北京：國際文化，1996.1，1 版），〈五辰集·木部〉。《三國志》，卷 54，〈吳書·呂蒙傳〉，頁 1278：「使白衣搖櫓，作商賈人服，晝夜兼行，至羽所置江邊屯候，盡收縛之，是故羽不聞知。」《全唐詩》，卷 752，徐鉉〈過江〉，頁 8565：「登艫望城遠，搖櫓過江遲。」

（四）孟遲

〈新安故關〉：「漢帝英雄重武材，崇山險處鑿門開。如今更有將軍否，移取潼關向北來。」¹²³新安故關是漢武帝徙函谷關於新安縣，《史記·平準書》：「益廣關，置左右輔」，裴駟引徐廣曰：「元鼎三年，丁卯歲，徙函谷關於新安東界」，¹²⁴《漢書·武帝紀》：「三年冬，徙函谷關於新安。以故關為弘農縣」，顏師古引應劭曰：「時樓船將軍楊僕數有大功，恥為關外民，上書乞徙東關，以家財給其用度。武帝意亦好廣闊，於是徙關於新安，去弘農三百里」。¹²⁵漢代函谷關本在弘農縣，武帝元鼎三年（114B.C.）因宜陽人楊僕恥為關外民，¹²⁶建議將函谷關東移至新安縣東，意味關城是界定關內、關外指標之一，關內人與關外人在待遇上是有差異。

《元和郡縣圖志》記載楊僕：「上疏請以家僮七百人徙關於新安，武帝從之，即今新安縣東一里函谷故關是也。」¹²⁷楊僕自請家僮七百人徙關。李吉甫按語：「項羽坑秦降卒於新安，即此地。今縣城之東有南北塞垣，楊僕所築」，¹²⁸楊僕不但散家財，動用人力徙關，且修築徙關後的南北牆，「漢帝英雄重武材，崇山險處鑿門開」說的即是這段往事。詩人筆鋒一轉當朝潼關也曾北移，《通典·州郡》華州華陰縣：「大唐天授二年，移向北，近河為路。」¹²⁹武則天天授二年（691），

¹²³ 《全唐詩》，卷 557，孟遲〈新安故關〉，頁 6460。

¹²⁴ 《史記》，卷 30，〈平準書〉，頁 1435。

¹²⁵ 《漢書》，卷 6，〈武帝紀〉，頁 183。。

¹²⁶ 《史記》，卷 122，〈酷吏列傳〉，頁 3149。

¹²⁷ 唐·李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》（北京：中華，1983.6，1 版），卷 2，〈關內道〉，頁 35。

¹²⁸ 《元和郡縣圖志》，卷 5，〈河南道〉，頁 143。蔡坤倫，〈漢代函谷關研究〉（臺中：國立中興大學歷史學系碩士論文，2009.6），頁 27-32。

¹²⁹ 唐·杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華，1988.12，1 版），卷 173，〈州郡·華州·華陰縣〉，頁 4513。

潼關由南原上隋關城北移至原下近河的潼水東側。¹³⁰表象是「崇山險處」，指關城位置的選擇；意象是「漢武帝」時楊僕東移關，以及武則天時北移關的典故；實像是「將軍」、「移取潼關」，關城興衰、變遷歷經朝代沿革，增添惆悵。

（五）陸希聲

〈陽羨雜詠十九首·第三首·石兕臺〉：「大河波浪激潼關，青兕胡為伏此山。遙想楚王雲夢澤，蜺旌羽蓋定空還。」¹³¹兕據《爾雅·釋獸》：「兕，似牛。」注：「一角，青色，重千斤。」¹³²《說文解字·兕部》：「兕，如野牛，青毛，其皮堅厚，可制鎧。」¹³³《論語·季氏》：「虎兕出於柙。」程樹德集注：「兕，野牛也。」¹³⁴黃河南流沖激潼關折而東流，大河流經河南省，南側有秦嶺東延伏牛山，石兕（牛）臺因山而置。「楚王雲夢澤」是劉邦依陳平計，以「天子巡狩會諸侯，南方有雲夢，發使告諸侯會陳：『吾將游雲夢。』實欲襲信」，¹³⁵透過天子巡狩雲夢澤，將韓信從楚王降為淮陰侯的典故。

「蜺旌」據司馬長卿〈上林賦〉：「拖蜺旌，靡雲旗。」李善注引張揖曰：「析羽毛，染以五采，綴以縷為旌，有似虹蜺之氣也。」¹³⁶

¹³⁰ 「唐天授二年遷建的潼關城，在潼水（今潼洛川）之西，濱河扼路。」詳參穆渭生，〈唐代潼關述略——唐關內道軍事地理研究之一〉，頁 65。案：穆氏以為遷關後的潼關在潼水西邊，並非史實。因《元和郡縣圖志》，卷 2，〈關內道·華州·華陰縣·潼關〉，頁 35 記載：「關西一里有潼水，因以名關。」顯然潼水在關城西邊。

¹³¹ 《全唐詩》，卷 689，陸希聲〈陽羨雜詠十九首·第三首·石兕臺〉，頁 7913。

¹³² 《爾雅注疏》，卷 10，〈釋獸〉，頁 366。

¹³³ 《說文解字注》，九篇下，〈兕部〉，頁 458。

¹³⁴ 程樹德集釋，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》（北京：中華，1990.8，1 版），卷 33，〈季氏〉，頁 1135-1136。

¹³⁵ 《史記》，卷 92，〈淮陰侯列傳〉，頁 2627。

¹³⁶ 《昭明文選》，卷 8，司馬長卿〈上林賦〉，頁 286。

五彩羽毛且點綴虹蜺的旗子，虹蜺是彩虹的內虹、外虹，顏色鮮豔是內虹；顏色暗淡是外虹。「羽蓋」依《周禮·春官·巾車》：「有翼，羽蓋。」鄭玄注：「有翼，所以禦風塵。以羽作小蓋，為翳日也。」¹³⁷以鳥羽毛製成遮日車蓋。又《宋史·樂志》：「霓旌羽蓋，導儀護衛。」¹³⁸「蜺旌羽蓋」後代又作「霓旌羽蓋」，作為指揮軍隊，護衛將領的前導之物，「定空還」是隨著霓旌羽蓋的歸還，象徵戰爭結束趨於平靜。表象是「大河波浪」、「青兕伏山」；意象是「楚王雲夢澤」韓信被貶；實像是「定空還」，詩人於石兕臺遠眺黃河、潼關，遙想當年劉邦至雲夢澤襲擊韓信，懷古之情溢於言表。

（六）徐夔

〈憶潼關〉：「洞壑雙扉入到初，似從深窅覩高墟。天開白日臨軍國，山夾黃河護帝居。隋煬遠遊宜不反，奉春長策竟何如。須知皇漢能烏鵲，延得年過四百餘。」¹³⁹表象是「洞壑雙扉」、「深窅覩高墟」、「臨軍國」、「山夾黃河」。「洞壑」依《孟子·滕文公》：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。」注：「壑，路傍坑壑也。」¹⁴⁰坑洞意。「雙扉」是門扇，¹⁴¹「窅」、「覩」分別是阱、睹的異體字，墟是土堆。¹⁴²「洞壑雙扉」是指潼關關門，「入到初」從西入到東出，如同「深窅覩高墟」，從深阱看高土堆，比喻關門制限東西往來，關

¹³⁷ 《周禮注疏》，卷 27，〈春官·巾車〉，頁 846。

¹³⁸ 元·脫脫等撰，《宋史》（北京：中華，1977.11，1 版），卷 139，〈樂志〉，頁 3279。

¹³⁹ 《全唐詩》，卷 709，徐夔〈憶潼關〉，頁 8155。

¹⁴⁰ 《孟子注疏》，卷 5，〈滕文公〉，頁 186。

¹⁴¹ 《全唐詩》，卷 126，王維〈山居即事〉，頁 1277：「寂寞掩柴扉，蒼茫對落暉。」

¹⁴² 唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍，1986.12，1 版），卷 1，〈賦·雜著·圻者王承福傳〉，頁 54：「有一至者焉，又往過之，則為墟矣。」

門內外別有洞天。又如陽光照射「軍國」(潼關)，¹⁴³黃河從華山、中條山間流過，共同宿衛帝都長安。

意象是「隋煬遠遊」、「奉春長策」，前者據《隋書·煬帝紀》大業十二年(616)秋七月甲子記載：「幸江都宮。」¹⁴⁴「二年三月，右屯衛將軍宇文文化及，……等，以驍果作亂，入犯宮闈。上崩於溫室，時年五十。」¹⁴⁵「二年」是隋恭帝義寧二年(618)，即大業十四年，煬帝出潼關幸江都未歸而死於江南，故稱「遠遊」。後者是漢高祖時婁敬上書，首謀定都長安，如歲之始春為首，劉邦用其「長策」(良策)，¹⁴⁶賜姓、號為奉春君。¹⁴⁷

實像是「皇漢扃鐃」、「延得年過」，扃鐃據《莊子·胠篋》：「將為胠篋探囊發匱之盜而為守備，則必攝緘縶，固扃鐃，此世俗之所謂知也。」¹⁴⁸指的是門窗前上鎖處，比喻潼關，漢朝因能固守函谷關，得以綿延國祚超過四百年，重申潼關對於當朝帝都重要，以古喻今，懷古隋煬帝遠遊出潼關，棄潼關而無固守京城，最終客死異鄉；漢高祖聽從婁敬良計，憑函谷關天險而守，得以開啟漢朝國祚四百餘年，寄託當朝國君也能以前車之鑑，期許唐祚不斷，表露濃濃國愁。

¹⁴³ 《後漢書》，卷 70，〈荀彧傳〉，頁 2284：「操每征伐在外，其軍國之事，皆與彧籌焉。」案：軍國指戰事決策，借指潼關的軍事地位。

¹⁴⁴ 唐·魏徵、令狐德棻撰，《隋書》(北京：中華，1973.8，1 版)，卷 4，〈煬帝紀〉，頁 90。

¹⁴⁵ 《隋書》，卷 4，〈煬帝紀〉，頁 93。

¹⁴⁶ 《昭明文選》，卷 52，曹元首〈六代論〉，頁 685：「觀五代之存亡，而不用其長策。」

¹⁴⁷ 《史記》，卷 99，〈劉敬傳〉，頁 2716-2717《索隱》案：張晏云「春為歲之始，以其首謀都關中，故號奉春君。」

¹⁴⁸ 《莊子集釋》，卷 10，〈外篇·胠篋〉，頁 342。

二、言景表志詩

（一）張祜

〈晚秋潼關西門作〉：「日落寒郊煙物清，古槐陰黑少人行。關門西去華山色，秦地東來河水聲。」¹⁴⁹詩人受令狐楚表薦入長安求仕之第三次經過潼關時。¹⁵⁰表象是「日落」、「寒郊」、「煙物清」、「關門」、「華山」、「秦地」、「河水」，詩人西入潼關後見華山，爾後進入古秦地，伴隨東流渭水與南流黃河。意象是「古槐」、「陰黑」觸動行旅者內心的感傷。實像是詩人對於入京求名的不確定感。

（二）李遠

〈贈潼關不下山僧〉：「與君同在苦空間，君得空門我愛閒。禁足已教修雁塔，終身不擬下雞山。窗中遙指三千界，枕上斜看百二關。香茗一甌從此別，轉蓬流水幾時還。」¹⁵¹表象是「百二關」；意象是「苦空間」、「禁足」、「雁塔」、「雞山」、「三千界」；實像是「香茗」、「轉蓬」、「流水」。詩人贈與潼關寺僧人，苦空間是佛教認為世間一切皆苦皆空，李遠與山僧雖同處世間，但僧人愛佛門而不下山，詩人偏好世間閒、人間事。「雁塔」與「雞山」借指潼關附近寺院與山。

「窗中遙指三千界，……轉蓬流水幾時還」是詩人與僧人的閒談，僧人指著窗外俗世的三千大千世界，¹⁵²斜躺枕頭看「百二關」（潼

¹⁴⁹ 《全唐詩》，卷 511，張祜〈晚秋潼關西門作〉，頁 5840。

¹⁵⁰ 李久昌編著，《崑函：唐詩之路》，頁 28。

¹⁵¹ 《全唐詩》，卷 519，李遠〈贈潼關不下山僧〉，頁 5933。

¹⁵² 案：佛家以須彌山為中心，鐵周山為外廓，稱一小世界；一千個小世界合為大千世界；一千個大千世界合為中千世界；一千個中千世界合為大千世界。小、中和大千世界總稱三千大千世界。

關，原指函谷關），意味對俗世的消極。與詩人品茗後就此別過，¹⁵³曾幾何時能在相聚，有如「轉蓬」和「流水」，蓬草隨風紛飛，水流過不復返。¹⁵⁴表達詩人志向與僧人大不同。

（三）許渾

〈潼關蘭若〉：「來往幾經過，前軒（山）枕大河。遠帆春水闊，高寺夕陽多。蝶影下紅藥，鳥聲喧綠蘿。故山歸未得，徒詠採芝（薇）歌。」¹⁵⁵蘭若是梵語阿蘭若簡稱，意指寺院，¹⁵⁶詩人在潼關附近寺廟，享受平靜，但仍不免聽到出入關的人群與馬聲。「軒」是貴族所乘且有屏蔽車，¹⁵⁷「枕」依顏師古注：「臨也。」¹⁵⁸不論是出入潼關的馬車、船隻均表俗世，與夕陽映照、遠離紅塵的寺廟形成對比。

成群蝴蝶翩翩起舞，形成的「蝶影」穿梭在「紅藥」叢中，綠蘿中可聽見鳥鳴喧囂聲。¹⁵⁹藉由蝴蝶、鳥鳴聲喻熱鬧京城，同時觸發詩人內心，既回不去故鄉退隱又有求名利的糾結，只能「詠采芝歌。」

¹⁵³ 甌：盆、盂等瓦器。《淮南子集釋》，卷 17，〈說林〉，頁 1172：「狗彘不擇甌而食。」

¹⁵⁴ 《毛詩正義》，卷 1，〈國風·召南·騶虞〉，頁 126：「彼茁者蓬，壹發五豝。」《全唐詩》，卷 218，杜甫〈遣興五首〉，頁 2289-2290：「蓬生非無根，漂蕩隨高風。」

¹⁵⁵ 《全唐詩》，卷 530，許渾〈潼關蘭若〉，頁 6057。《許渾詩校注》，〈潼關蘭若〉，頁 305。

¹⁵⁶ 唐·杜甫著，清·仇兆鰲注，《杜詩詳注》（北京：中華，1979.10.1 版），卷 20，〈謁真諦寺禪師〉，頁 1802：「蘭若山高處，煙霞嶂幾重。」

¹⁵⁷ 戰國·左丘明傳，西晉·杜預注，唐·孔穎達正義，李學勤主編，《春秋左傳正義》（北京：北京大學，1999.12，1 版），卷 11，〈閔公二年〉，頁 310：「衛懿公好鶴，鶴有乘軒者。」《昭明文選》，卷 16，江文通〈別賦〉，頁 571：「龍馬銀鞍，朱軒繡軸。」

¹⁵⁸ 《漢書》，卷 64，〈嚴助傳〉，頁 2789。《新唐書》，卷 37，〈地理志·關內道·京畿採訪使·上都〉，頁 961：「京城前直子午谷，後枕龍首山。」

¹⁵⁹ 《全唐詩》，卷 161，李白〈古風〉五十九首之四四，頁 1677：「綠蘿紛葳蕤，繚繞松柏枝。」

¹⁶⁰表象是「大河」、「春水」；意象是「軒」、「帆」、「寺」、「夕陽」、「蝶影」、「鳥聲」，實像是「來往」、「故山」、「採芝歌」，表達詩人在潼關寺廟閒暇時，面臨入世與出世的情感拉扯。

〈秋霽潼關驛亭〉：「霽色明高嶽，關河獨望遙。殘雲歸太華，疎雨過中條。鳥散綠蘿靜，蟬鳴（稀）紅樹凋。何言此時節，去去任蓬飄。」¹⁶¹宣宗大中三年（849）秋，許渾以病堅辭監察御史，解職東歸經潼關所作。¹⁶²「霽」是雨止天晴。「嶽」依毛亨傳：「嶽，小山，別於大山也。」¹⁶³張衡〈西京賦〉：「赴洞穴，探封狐；陵重嶽，獵昆駘。」薛綜注：「山之上大下小者曰嶽。」¹⁶⁴仇兆鰲注：「嶽，山頂也。」¹⁶⁵唐以前嶽指的是上大下小的小山；唐代指的是海拔較高的山。

表象是「高嶽」、「關河」、「太華」、「中條」，秋季天晴時由潼關驛亭南眺望秦嶺，近見黃河折而東流，南側太華山，北側中條山。意象是「鳥散綠蘿靜」、「蟬鳴（稀）紅樹凋」，綠蘿叢中因秋天而飛鳥散去，顯得寂靜，紅葉凋落，蟬鳴稀少，勾起詩人東歸故鄉內心之感傷，離開潼關象徵遠離長安功名。實像是對未來茫然，如蓬草「任蓬飄」。¹⁶⁶

¹⁶⁰ 琴曲有〈採芝操〉。《古今樂錄》：「商山四皓隱居，高祖聘之，四皓不出，仰天嘆而作歌。」崔鴻：「四皓為秦博士，遭世暗昧，坑黜儒術，退而作此。」詳見江聰平校注，《許渾詩校注》，〈潼關蘭若〉，頁305。

¹⁶¹ 《全唐詩》，卷531，許渾〈秋霽潼關驛亭〉，頁6070。《許渾詩校注》，〈秋霽潼關驛亭〉，頁343。

¹⁶² 李久昌編著，《崑崙：唐詩之路》，頁36。

¹⁶³ 《毛詩正義》，卷17，〈大雅·公劉〉，頁1308：「陟則在嶽，復降在原。」

¹⁶⁴ 《昭明文選》，卷2，張平子〈西京賦〉，頁62。

¹⁶⁵ 《杜詩詳註》，卷16，〈八哀詩·故秘書少監武功蘇公源明〉，頁1403-1404。

¹⁶⁶ 蓬草離根四處飄。《昭明文選》，卷29，曹子建〈雜詩六首〉之二，頁1018：「轉蓬離本根，飄飄隨長風。」注：《說苑》魯哀公曰：「秋蓬惡其本根，美其枝葉，秋風一起，根本拔矣。」唐代「蓬飄」又作「飄蓬」，《杜詩詳註》，卷1，〈贈李白〉，頁42：「秋來相顧尚飄蓬，未就丹砂愧葛洪。痛飲狂歌空度日，

肆、結語

本文擷取唐詩中詩題或其內容載明潼關，且符合形勢詩 20 首作為文本。潼關形勢詩分為「過關」與「駐關」兩類各 10 首，又過關詩有 6 首「奉和皇帝」與 4 首「個別」詩；駐關詩有 6 首「懷古思愁」與 4 首「言景表志」詩。逐首分析詩中的表象、意象與實像，由於潼關與長安關係密切，透過關隘形勢詩連結京城。

過關詩方面，首先是「奉和皇帝」類的六位詩人，唐太宗與許敬宗；唐玄宗與張九齡、張說、蘇頌兩組。〈入潼關〉是李世民西入潼關作品，入潼關即到京城，皇權所在自是達官貴人充斥，仕途升降亦多變化。許敬宗以〈奉和入潼關〉詩回應唐太宗，讚嘆皇帝心胸廣、抱負高，意氣風發帶軍由潼關回到京城，高歌展現帝王的自豪與喜悅。〈潼關口號〉是玄宗東幸洛陽經潼關作，潼關雖然繫乎兩京國防，但皇帝行德政才是國家久安之本，所謂天子德勝於潼關險。張九齡〈奉和聖製潼關口號〉以「在德不在險」的「王道」觀附和玄宗。張說〈奉和聖製潼關口號應制〉以帝王廣披「天德」敬覆。蘇頌〈奉和聖製過潼津關〉以「觀風」德回應。

其次是「個別」類有三位詩人四首詩。張祜〈入（潼）關〉寫於文宗朝被令狐楚表薦入長安求仕，經潼關時有感，提出天命與君德勝於雄關。許渾〈行次潼關題驛後軒〉作於憲宗朝，初次西入潼關赴長安謀職的抱負。〈秋日赴關，題潼關驛樓〉是另一首赴京城任官前，經潼關題詩於驛樓壁上之作，以「帝鄉」、「漁樵」流露出在出仕與歸隱間舉棋不定。溫庭筠〈過潼關〉書寫東過潼關後，以「靄」隔秦樓，象徵離開權力核心長安，心中燃起思念情。

飛揚跋扈為誰雄？」《全唐詩》，卷 224，杜甫〈贈李白〉，頁 2392。

駐關詩方面，首先是「懷古思愁」類有六位詩人。崔顥〈題潼關樓〉以潼關能得知第一手京城訊息，登關城望向長安流露出「萬里」國愁。岑參〈東歸晚次潼關懷古〉寫於玄宗朝赴長安，落第東歸登潼關的哀愁，因想起潘岳赴長安任官途中作《西征賦》才情；曹操智退韓遂、馬超之謀略，皆與經潼關密切，對比自己而生「淒涼」感。薛逢〈潼關河亭〉流露潼關臨帝都，容易在駐關時產生古今愁。孟遲〈新安故關〉以漢武帝時楊僕東移函谷關、武則天時北移潼關，說明京城決策影響關城變遷，增添惆悵。陸希聲〈石兕臺〉於伏牛山石兕臺眺望黃河、潼關，回想劉邦從京城至雲夢澤襲擊韓信之往事，但終究趨於平靜。徐夤〈憶潼關〉以隋煬帝遠遊棄潼關，漢高祖聽從婁敬良計，定都長安，憑函谷關而守，開啟漢朝國祚之綿延，期許當朝國祚不斷，認為不論潼關或函谷關對京城、國家皆相當重要。

其次是「言景表志」類有三位詩人四首詩。張祜〈晚秋潼關西門作〉與〈入（潼）關〉一體同源，皆作於文宗時被表薦入關求仕，藉行旅途中之景，抒發對入關至京求名的不確定感。李遠〈贈潼關不下山僧〉展現詩人偏好人間事，僧人愛空門，而以潼關臨長安象徵俗世。許渾〈潼關蘭若〉以潼關寺廟的平靜與馬車、船隻的喧囂做對比，表達入潼關象徵求名，但詩人仍在入世與出世間拉扯。〈秋霽潼關驛亭〉寫於宣宗朝離職東歸經潼關，象徵遠離世俗功名，同時對未來茫然。

綜上所述，潼關形勢詩與長安關係，首先是居京城的皇帝天命、君王之德勝於關隘；其次是入關象徵入世求功名，出關則離皇權，表徵出世；接著是關城對於宿衛京城，延長國祚的重要性，反之朝中決策亦影響關隘變遷；最後是登關城而思古往今來，發生於京城的往事愁。

參考書目

一、傳統文獻

(一) 典籍

戰國·左丘明傳，西晉·杜預注，唐·孔穎達正義，李學勤主編，《春秋左傳正義》，北京：北京大學，1999.12，1版。

戰國·左丘明撰，鮑思陶點校，《國語》，濟南：齊魯書社，2005.5，1版。

漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義，黃懷信整理，《尚書正義》，上海：上海古籍，2007.12，1版。

漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《毛詩正義》，北京：北京大學，2000.12，1版。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，李學勤主編，《周禮注疏》，北京：北京大學，1999.12，1版。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，北京：北京大學，1999.12，1版。

漢·劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》，北京：中華，1998.10，1版。

漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍，1988.2，2版。

程樹德集釋，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，北京：中華，1990.8，1版。

漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，北京：北京大學，2000.12，1版。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華，

1988.9，1版。

清·王先慎撰，鍾哲點校，《韓非子集解》，北京：中華，1998.7，1版。

清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華，1961.7，1版。

佚名著，方輅譯注，《山海經》，北京：中華，2009.3，1版。

晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》，北京：北京大學，2000.12，1版。

尉繚，《中國古代八大兵書——尉繚子兵書》，北京：北京燕山，2008.6，2版。

王琯撰，《公孫龍子懸解》，北京：中華，1992.9，1版。

朱謙之撰，《老子校釋》，北京：中華，1984.11，1版。

魏·王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，北京：中華，2008.12，1版。

西漢·司馬遷，《史記》，北京：中華，1982.11，2版。

東漢·班固，《漢書》，北京：中華，1962.6，1版。

劉宋·范曄，《後漢書》，北京：中華，1965.5，1版。

西晉·陳壽，《三國志》，北京：中華，1982.7，2版。

梁·蕭統編，唐·李善注，清·胡克家考異，《昭明文選》，臺北：五南，2023.10，2版。

南朝梁·劉勰著，黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺，《增訂文心雕龍校注》，北京：中華，2000.8，1版。

晉·葛洪撰，楊明照注，《抱朴子外篇校箋》，北京：中華，1991.12，1版。

北魏·酈道元注，陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華，2007.7，

- 1版。
- 北魏·楊衒之著，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華，2006.2，1版。
- 北齊·魏收撰，《魏書》，北京：中華，1974.6，1版。
- 唐·房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華，1974.11，1版。
- 唐·魏徵、令狐德棻撰，《隋書》，北京：中華，1973.8，1版。
- 宋·王欽撰，周勛初校證，《唐語林校證》，北京：中華，2008.1，2版。
- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》，北京：中華，1992.1，1版。
- 五代·王仁裕等撰，丁如明等校點，《開元天寶遺事（外七種）》，上海：上海古籍，2012.8，1版。
- 北宋·歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，北京：中華，1975.2，1版。
- 唐·李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》，北京：中華，1983.6，1版。
- 唐·杜佑撰，王文錦等點校，《通典》，北京：中華，1988.12，1版。
- 唐·徐堅等著，《初學記》，北京：中華，2004.2，2版。
- 北宋·周敦頤，《周子通書》四部備要（線裝），上海：中華，1920-1934。
- 北宋·司馬光編著，元·胡三省音註，《資治通鑑》，北京：中華，1956.6，1版。
- 陳直校證，《三輔黃圖校證》，西安：新華書店，1980.5，1版。
- 元·脫脫等撰，《宋史》，北京：中華，1977.11，1版。
- 明·張自烈編，清·廖文英補，《正字通》，北京：國際文化，1996.1，

1版。

清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華，1983.11，1版。

（二）詩集

江聰平校注，《許渾詩校注》，臺北：中華，2018.7，再版。

吳云、冀宇校注，《唐太宗全集校注》，天津：天津古籍，2004.2，初版。

宋·歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》，北京：中華，2001.3，1版。

東晉·陶淵明著，逯欽立校注，《陶淵明集》，北京：中華，1979.5，1版。

唐·岑參著，廖立箋注，《岑嘉州詩箋注》，北京：中華，2004.9，1版。

唐·李白著，清·王琦注，《李太白全集》，北京：中華，1977.9，1版。

唐·杜甫著，清·仇兆鰲注，《杜詩詳注》，北京：中華，1979.10.1版。

唐·張九齡撰，熊飛校注，《張九齡集校注》，北京：中華，2008.11，1版。

唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍，1986.12，1版。

清·彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華，1960.4，1版。

二、專書

石雲濤，《唐詩鏡像中的絲綢之路》，北京：中國社會科學，2020.6，1版。

石雲濤，《絲綢之路與漢唐文學的關係》，北京：社會科學文獻，2024.4，

1版。

石繼航,《千里向長安——《全唐詩》中的大唐鏡影》,杭州:浙江教育,2024.7,1版。

余英時,《陳寅恪晚年詩文釋證》,臺北:三民,2022.12,3版。

吳強,《唐代大庾嶺詩路研究》,北京:中華,2024.6,1版。

吳淑玲,《唐代驛傳與唐詩發展之關係》,北京:人民,2015.2,1版。

吳淑玲,《追隨唐人走天涯:驛路唐詩邊域書寫研究》,北京:中華,2024.10,1版。

吳淑玲,《驛路傳詩與唐詩之發展》,北京:中華,2023.11,1版。

呂思勉,《秦漢史》,上海:上海古籍,2005.7,1版。

李久昌編著,《嶠函:唐詩之路》,西安:三秦,2023.5,1版。

李招紅編著,《浙東唐詩之路學術文化編年史》(北京:中華,2022.3,1版)

李德輝,《唐代交通與文學》,北京:中華,2023.8,1版。

李德輝,《唐宋館驛與文學》,上海:中西,2019.12,1版。

李德輝編著,《唐宋館驛與文學資料彙編》(上)(下),南京:鳳凰,2014.10,1版。

辛曉娟,《人生得意在長安》,新北:畢方文化,2025.3,初版。

周一士,《中國公路史》,臺北:公路,1957.8,初版。

周瀚,《唐代帝王詩歌與詩壇》,香港:初文,2021.12,初版。

尚永亮,《貶謫文化與貶謫詩路——以中唐元和五大詩人之貶及其創作為中心》,北京:中華,2023.7,1版。

胡可先,《唐詩之路與文學空間研究》,北京:中華,2023.3,1版。

孫琴安編著,《唐詩經典解讀》,上海:上海百家,2009.10,1版。

海濱,《西域文化與唐詩之路》,北京:中華,2022.10,1版。

馬茂元選注，《唐詩選》，上海：上海古籍，2021.6，1版。

章雪峰，《唐詩現場》，臺中：好讀，2018.9，初版。

莫道才編，《粵西唐詩之路的探源與詩人尋蹤》，北京：中華，2023.4，1版。

陳耀南，《原韻譯唐詩新賞》，香港：中華，2021.7，初版。

遼耀東，《魏晉史學及其他》，臺北：東大，2019.8，3版。

黃賢忠編，《巴渝唐詩之路的文化緣起與地域流布》，北京：中華，2024.7，1版。

楊乾坤注釋，《唐詩陝西·天府關中》，西安：陝西人民，2022.4，1版。

楊乾坤選注，《唐詩秦嶺》，西安：陝西人民，2016.4，1版。

楊瓊、胡秋妍主編，《浙東唐詩之路的會變與嬗變》，北京：中華，2024.4，1版。

靖宇主編，《唐詩多功能辭典》，瀋陽：遼海，2011.4，1版。

寧欣，《從唐詩走進歷史》，北京：新星，2023.4，1版。

劉學鍇，《唐詩選注評鑒》，鄭州：中州古籍，2019.5，1版。

劉學鍇，《劉學鍇講唐詩—唐詩經典新解》，臺北：復刻文化，2025.2，1版。秦似主編，《唐詩新選》，武漢：湖北教育，2001.6，1版。

歐麗娟選注，《唐詩選注》，北京：北京大學，2021.3，1版。

蔡坤倫，《唐代關防——以關中四面關為中心》，臺北：秀威，2020.5。

盧盛江編撰，《浙東唐詩之路唐詩全編》，北京：中華，2022.6，1版。

錢穆，《史記地名考》，北京：商務，2001.7，1版。

戴偉華，《文化生態與唐代詩歌》，北京：中華，2023.11，1版。

戴偉華，《地域文化與唐詩之路》，北京：中華，2022.8，1版。

- 譚宗義，《漢代國內陸路交通考》，香港：新亞研究所專刊，1967.12。
- 嚴耕望，《治史答問》，臺北：臺灣商務，1985.6，初版。
- 嚴耕望，《治史經驗談》，臺北：臺灣商務，1988.11，5版。
- 嚴耕望，《唐代交通圖考》（一），臺北：中研院史語所專刊之八十三，1985.5，初版。
- 嚴耕望，《錢穆賓四先生與我》，臺北：臺灣商務，1992.3，初版。
- 蘇秉琦，《中國文明起源新探》，北京：三聯，1999.1，1版。
- 蘇慧霜，《唐詩鏡淥》，臺北：新學林，2023.8，初版。

三、學位論文

- 蔡坤倫，〈漢代函谷關研究〉，臺中：國立中興大學歷史學系碩士論文，2009.6。
- 蔡坤倫，〈唐代關防研究——以關中四面關為中心〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2017.6。

四、專書論文

- 史念海，〈潼關古城的遷徙〉，收錄氏著，《河山集》（二集），北京：三聯書店，1981.5，1版，頁176-180。
- 李健超，〈函谷關與潼關〉，收錄氏著，《漢唐兩京及絲綢之路歷史地理論集》，西安：三秦，2007.7，1版，頁595-605。
- 張榮芳，〈試論隋唐的山東與關東〉，收錄中國唐代學會編，《唐代研究論集》（第三輯），臺北：新文豐，1992.11，初版，頁737-766。

五、期刊論文

- 艾冲，〈古代潼關城址的變遷〉，《歷史地理》，2002年第18輯，頁122-129。

- 艾冲，〈潼關創建年代考辨〉，《渭南師專學報》（社會科學版），2000年第1期，頁10-13，轉17頁。
- 李娜，〈唐詩中的潼關生態書寫〉，《渭南師範學院學報》，2017年第3期，頁12-19。
- 張晶、梁建邦，〈歷代潼關軍事設防〉，《渭南師範學院學報》，2018年第15期，頁69-75。
- 梁建邦，〈漫話潼關〉，《渭南師專學報》（綜合版），1989年第1期，頁103-106。
- 梁建邦，〈潼關古城的建制〉，《滄桑》，2005年第2期，頁17，轉24頁。
- 許正文，〈潼關沿革考〉，《人文雜誌》，1989年第5期，頁93-97。
- 陳隆文，〈嶠函古道「四關」〉，《三門峽職業技術學院學報》，2009年第2期，頁39-42。
- 賀潤坤，〈安史之亂中潼關為何失守〉，《漢中師院學報》（哲學社會科學版），1989年4期，頁47-50。
- 劉萬青，〈口號詩探析——以《全唐詩》為考察對象〉，《健行學報》，33：2（桃園，2013.4），頁87-103。
- 劉樹友，〈「哥舒白谷兩英雄，痛哭催軍萬年淚」——唐軍與安史叛軍的潼關、靈寶之戰探析〉，《渭南師專學報》（社會科學版），1997年第1期，頁27-34。
- 穆渭生，〈唐代潼關述略——唐關內道軍事地理研究之一〉，《陝西教育學院學報》，2002年第4期，頁63-66。
- 關治中，〈潼關天險考證——關中要塞研究之三〉，《渭南師專學報》（社會科學版），1999年第3期，頁35-39。
- 關治中，〈論曹操平定關隴的奠基戰役——潼關之戰〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版），1992年第1期，頁27-31。

嚴耕望，〈我撰「唐代交通圖考」的動機與經驗〉，《興大歷史學報》，第3期（臺中，1993.4），頁1-9。

史學與合唱藝文的應用結合： 以八角塔男聲合唱團的音樂企劃為範例

鄭睦群^{*}

摘要

2025年7月27日，八角塔男聲合唱團勇奪第七屆日本東京合唱大賽同聲組的金賞冠軍，指揮李建一教授亦拿下大會最佳指揮獎，團員更在台下高唱〈台灣尚勇〉，歌聲響徹比賽會場的東京第一生命廳。但在賽事頒獎前一天實出現令人遺憾的插曲，即參賽的中國隊伍要求台灣團的國名從「Taiwan」更改為「Chinese Taipei」，青天白日的國旗也要拿下。經駐日代表處、台灣參賽隊伍與主辦單位多次協調後，國名確定更改，但所有參賽國的國旗也全部撤下。因此當八角塔男聲合唱團獲獎後，團長鄭睦群受獎後隨即在胸前比出「Team Taiwan」的手勢，再次宣告「我們來自台灣」。^{**}

八角塔男聲合唱團草創於2005年，如今已從起初的興趣團體發展為職業的藝文團隊，現有兩位全職員工，多位支領鐘點費之音樂從業同仁，以及租用自己專門的辦公室與團練室。2024年八角塔總支出約為新台幣五百四十萬元，並仍有盈餘。而八角塔最大的特色在於企劃多半扣緊人文與歷史，並事先設定受眾加上有效行銷，最

* 作者係輔仁大學歷史系兼任助理教授、八角塔男聲合唱團營運總監

** 民視新聞網，<https://www.youtube.com/watch?v=kn4YVolLp0I>，搜尋日期：2025年9月10日。

終實際反映在票房與專輯銷量。本文將簡述八角塔男聲合唱團之經歷，並且透過《馬偕的生命詩歌行旅》專輯以及「台灣的棒球詩篇」音樂會企劃說明八角塔男聲合唱團如何將「音樂」結合「歷史」並且創造「收益」的實況，做為討論「應用史學」的參考。

關鍵字：八角塔合唱團、應用史學、台灣的棒球詩篇、馬偕的生命詩歌行旅

The integration of history and choral arts:

A case study of the musical programming

of the Octangle Male Choir

Cheng MuChun^{***}

Abstract

On July 27, 2025, the Octangle Male Choir won the Gold Prize and Championship in the Equal-Voice Category at the 7th Tokyo International Choir Competition. After the announcement, the choir members proudly sang “Taiwan Shang-Yong” from the audience seats, their voices resonating throughout Dai-ichi Seimei Hall in Tokyo.

Founded in 2005, the Octangle Male Choir has grown from an amateur interest group into a professional arts organization. In 2024, the choir’s total expenditures amounted to approximately NT\$5.4 million, while still maintaining a surplus. The ensemble is known for its distinctive programming approach, which often interweaves humanities and history, strategically identifies target audiences, and executes effective marketing—results that are clearly reflected in box-office performance and album sales.

This article provides a brief overview of the choir’s development

^{***} Adjunct assistant professor, Department of History, Fu Jen Catholic University. President, the Octangle Male Choir.

and, through the examples of the album *A Journey Through Mackay's Life in Hymns* and the concert project *Formosan Baseball Saga*, demonstrates how the Octangle Male Choir integrates “music” with “history” to generate cultural and economic value. These cases serve as references for discussing the practical applications of public history.

Keyword : Octangle Male Choir, applied history, A Journey Through Mackay's Life in Hymns, Formosan Baseball Saga.

壹、關於八角塔男聲合唱團

一、台灣基督長老教會與淡江中學的合唱傳統

八角塔男聲合唱團源自於台灣基督長老教會(以下簡稱長老教會)設立的新北市立淡江高級中學(以下簡稱淡江中學)，而該教派也被稱為「唱歌的教會」。1872年3月9日，加拿大首位海外宣教士偕叻理(George Leslie Mackay, 1844~1901，俗稱馬偕博士)抵達淡水，展開在北台灣的宣教生涯。雖然教界與學界通常認為吳瑪利宣教師(Margaret Mellis Gauld, 1867-1960)是台灣的「教會音樂之母」，但筆者認為馬偕博士才是奠定「唱歌的教會」的最關鍵者。不論是帶著地方教會信徒動輒數小時的唱詩歌，又或將詩歌列入理學堂大書院(Oxford College，俗稱牛津學堂)的教育，事實上都是在耕耘長老教會唱詩歌的沃土。¹

淡江中學的創校與其合唱傳統可追溯至日治時期，有著濃厚的基督教色彩。1914年，加拿大長老教會宣偕叻廉牧師(George William Mackay, 1882~1963)設立淡水中學校(淡江中學前身)，該校不僅北部長老教會的教育重鎮，教會學校的屬性更強化了音樂教育中的唱詩傳統。1921年，被譽為「台灣橄欖球之父」及「台灣合唱之父」的陳清忠自日本同志社大學歸國，除出任淡水中學校的英文教師之外，也在校內組織了全台第一個男聲合唱團，為淡江中學開創了獨特的男聲合唱傳統，也曾遠赴日本巡迴演出。二次大戰結束後，曾在皇民化時期被日本財團接管的淡水中學校重新回到長老教會旗下，校名也曾「淡水」改為「淡江」。1950年代淡江中學與純德女中合併

¹ 鄭睦群，〈與馬偕同行的詩歌〉，收於鄭仰恩主編《論述與傳承：紀念馬偕來台宣教150周年論文集》(台北：橄欖出版有限公司，2022)，頁181~182。

為男女合校，但男聲合唱文化(合唱團與四重唱)依舊延續至今，並且在 1994 年設立音樂專班。²

二、八角塔男聲合唱團的起源

2005 年 3 月 5 日淡江中學校慶的午後，幾位昔日參加四重唱的校友因懷念過往在校的唱歌的回憶，因此決定組織校友四重唱，延續以信仰的熱愛及對歌唱的喜好，當時的團名是「淡江中學校友四重唱」。創團之初的活動主要是參與母校聖誕節慶的獻詩，以及到各地教會的分享與幫助學校募款，當時團員人數大約是八位研究所與大學在學學生。也因此但成立幾年後「兵役」成為最大的挑戰，面臨人數流失甚至是解散的危機。時任創團團長的鄭睦群在與團員溝通之後，決定從兩方面著手，一方面向在校學弟積極宣傳，期待畢業後加入校友四重唱；另一方重新定義團隊聚集意義，不僅為了興趣與信仰，更要在藝術價值上不斷精進，並且在 2010 年以母校美麗的建築「八角塔」作為團名。2011 年，四重唱決定改組擴大為「男聲合唱團」，除了接納非淡江校友加入外，也聘請林坤輝老師擔任指揮一職，並逐漸朝專業之路前進。

八角塔男聲合唱團自成立以來，累積了豐富而多元的演出資歷，足跡遍布國內外。早期他們活躍於校園與教會場合，例如在淡江中學校慶及聖誕節大禮拜演出、並且開始巡迴各地教會，多年來台灣北中南許多城鄉教會都曾留下八角塔的歌聲，也奠定了該團在長老教會的基本盤。在藝術舞臺方面，八角塔在 2013 年 5 月受邀前往歐洲，與「安慰之聲」共組「長老教會節慶合唱團」代表該教派參加德

² 蘇文魁，《八角塔下——淡江中學校史》（台北：淡江高中，2019），82~84、135~138。

國「史托克教會國際音樂節」。2016 年 8 月，八角塔首次在國家演奏廳演出，並且在 2018 年 8 月站上國家音樂廳的舞台，此後便多次在衛武營音樂廳、國家音樂廳、台南文化中心、嘉義文化中心等國家與地方場館舉辦售票音樂會，演出深獲聽眾回響且票房不俗。八角塔現任團長為鄭睦群教授，指揮李建一教授，並有兩位全職人員。³全體團員約 30 位，其中亦有多位支領鐘點費的專業歌手。

三、專輯出版與賽事獲獎記錄

八角塔男聲合唱團近年在各種比賽與獎項上表現亮眼，在傳統藝術金曲獎(以下簡稱傳藝金曲獎)方面，2014 年發行的專輯《傳承・悸動》入圍了傳藝金曲獎「最佳宗教專輯獎」；2015 年發行的《馬偕的生命詩歌行旅》更一舉奪下第 27 屆傳藝金曲獎「最佳宗教音樂專輯」殊榮，成功將詩歌與馬偕的人生歷史敘事結合，並且獲得評審的青睞。合唱賽事方面，八角塔近年積極參與全國性合唱競賽，成果豐碩。在全國社會組合唱比賽中，八角塔男聲合唱團曾於 2022 年勇奪男聲組金質獎(冠軍)，2024 年再度拿下男聲組金質冠軍。2022 年八角塔在桃園國際合唱大賽獲得銅桃獎(季軍)，也在該年台北國際合唱音樂大賽囊括三項金牌。2024 年再獲桃園國際合唱大賽銀桃獎(亞軍)。2024 年 7 月，八角塔首次遠征日本參加寶塚國際室內合唱大賽，最終獲得寶塚國際室內合唱大賽同聲組銀獎(亞軍)，在全球 25 支參賽隊伍中總成績排名第十。這是八角塔首面海外賽獎牌，也確定該團具有國際等級的藝術水準。⁴如前言所述，八角塔在「第七屆東京國際合唱大賽」獲得前所未有的佳績，也是該賽事第一個同時奪

³ 鄭睦群主編，〈台灣的棒球詩篇：Team Taiwan 世界冠軍特別場節目冊〉，頁 8。

⁴ 鄭睦群主編，〈台灣的棒球詩篇：Team Taiwan 世界冠軍特別場節目冊〉，頁 7。

得同聲組金賞冠軍與最佳指揮的台灣隊伍。

貳、台灣合唱團的獲利模式

台灣的合唱團體種類繁多，單就藝術價值與經營類型此兩方面而言，本文略分為專業合唱團和全由愛好者組成的業餘合唱團，並從以下七個面向分析合唱團的獲利方式與差異。

一、演出收入

儘管音樂會的門票收入可部分支應團隊運作，然而大型音樂會涉及場地租金、製作成本等，高水準演出往往收支難以平衡，票房收入僅能涵蓋部分開銷。⁵根據統計，台灣表演團隊在 2022 年間共舉辦了 3,065 場售票演出，觀眾人次約 58 萬，亦另有超過 3,500 場為非售票公益或推廣演出。⁶這顯示台灣過半是演出並非以營利為目的，而是在自我實現、培養觀眾與推廣合唱藝術。此外，業餘合唱團多在地方文化中心或學校禮堂演出，票價較低，甚至採自由樂捐形式。而在商業演出方面，專業水準和知名度的合唱團較有機會取得較高的商演收入，業餘合唱團則反之。

二、公部門補助

政府提供的補助是許多合唱團營運的重要支柱，例如文化部「演藝團隊年度獎助專案」每年遴選國內優秀團隊給予營運經費支持。⁷

⁵ Par 表演藝術網站，<https://par.npac-ntch.org/tw/article/doc/D99EPH3J9L#:~:text=>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

⁶ TAIWAN TOP 團隊 111 年營運概況，<https://taiwantop.ncafroc.org.tw/upload/reports/20230607/19dd0d9a1ec84497892b0a7285604779/19dd0d9a1ec84497892b0a7285604779.pdf#:~:text=>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

⁷ 國藝會網站，<https://www.ncafroc.org.tw/>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

國家文化藝術基金會（國藝會）每年分期接受申請並核發補助金供藝文團體製作節目、委託創作或國際交流等。這類補助款可協助團隊支付排練場地、行政人事和節目製作等費用。各縣市文化局亦設有藝文補助專案，提供小額經費支援鼓勵本地團隊。對於資深的專業團隊，政府經費往往占其年度預算相當比例，遠高於票房等自籌收入。⁸專業合唱團較能持續獲得文化部或國藝會的大額補助，業餘合唱團則須競爭地方較小額的補助，有時僅能補貼場地或部份製作成本。

三、企業或民間贊助

大型企業出於社會責任（CSR）或提升品牌形象的考量，熱心支持藝文活動。如台北愛樂合唱團歷年活動常獲得企業與基金會贊助，贊助名單中不乏銀行和高科技公司等知名單位。民間贊助則包括個人捐款、社會團體，以及團員自發性集資。專業合唱團通常會透過贊助人計畫等方式吸引愛樂人士捐助，例如台北愛樂文教基金會設有年度贊助人名冊，列出對合唱團有金錢支持的企業與個人，以茲感謝。⁹業餘合唱團方面，團員繳納的會費和在地社區熱心人士的小額捐助，也常幫助團體應付基本開銷。

四、教育推廣

專業合唱團常利用其專業師資開辦合唱訓練課程、聲樂工作坊或指揮大師班，向社會招生收取學費。一方面培育未來觀眾與歌者，另一方面取得課程收入支撐團務。許多合唱團與中小學、大學合作

⁸ 台北愛樂文教基金會網站，<https://www.tpf.org.tw/sponsor#:~:text=>，搜尋日期：2025年4月4日。

⁹ 台北愛樂文教基金會網站，<https://www.tpf.org.tw/>，搜尋日期：2025年4月4日。

舉辦合唱觀摩、講座，或擔任校內合唱社團指導。例如國立實驗合唱團（隸屬於國家兩廳院旗下）受教育部委託，辦理全國學生鄉土歌謠比賽優勝團隊聯合音樂會等活動。¹⁰業餘合唱團則多半在自身人力所及範圍內進行社區和校園推廣，義務性質居多。例如地方合唱團下鄉到國小教孩子唱歌，或與大專院校合唱團結為姐妹團交流，這些活動主要目的在傳播合唱樂趣，收益通常只有基本的車馬費與鐘點費。

五、錄音與出版

專業合唱團通常定期錄製 CD 專輯或數位單曲，除了為團隊留下重要記錄，銷售樂迷及教育機構也有部分收入，並且在音樂會會場、網路商城甚至大型書店販售。此外，團隊將錄音上架至數位音樂平台（如 Spotify、YouTube 等）也能獲取串流分潤，雖然數位平台收益不高，但能擴大樂曲傳播範圍。相較之下，業餘合唱團較少有資源自行製作專輯。他們有時在重要里程（如成立周年或參賽紀念）時錄製簡單的 CD 作紀念，通常由團員集資製作，非以營利為目的。¹¹

六、周邊商品與品牌經營

典型的周邊商品包括團服、紀念 T 恤、音樂會紀念品（如海報、徽章、樂譜簽名本）等。台灣部分知名合唱團會設計具有團隊特色的商品，於音樂節或演出現場販售，周邊商品銷售可獲利並凝聚粉絲向心力。例如台北愛樂合唱團 50 週年時推出限量紀念商品，就吸引

¹⁰ 教育部師資培育及藝術教育司網站，[https://depart.moe.edu.tw/ed2600/News_Content.aspx?n=E491D1720010EE05&sms=D4AB88F29491B48F&s=1B063450991C541E#:~:text=](https://depart.moe.edu.tw/ed2600/News_Content.aspx?n=E491D1720010EE05&sms=D4AB88F29491B48F&s=1B063450991C541E#:~:text=,)，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

¹¹ 沈管玉，〈合唱團員專業度對票房之影響——以高雄四個立案合唱團為例〉，南華大學國際事務與企業學系亞太研究碩士班碩士論文，頁 12。

許多支持者購買留念（據台北愛樂基金會網站公告）。良好的商品設計不僅能帶來直接收入，也是宣傳團隊理念與特色的流動廣告。相比之下，業餘合唱團的周邊商品銷售較為有限。一來其粉絲群相對小眾，二來缺乏設計與大量製作的資源，通常僅製作團員演出服或團體制服供內部使用，很少視其為對外販售商品。¹²

七、國際競賽效益

國際巡演與參與國際合唱比賽，從長遠看可為團體帶來多重延伸效益。雖然出國演出本身往往需要龐大經費投入（旅費、食宿等），短期內未必直接盈利，但其帶來的無形收益不容忽視，在國際大賽中獲獎可大幅提升合唱團的知名度與專業形象。此類國際殊榮不僅為國爭光，也令該團體在國內外更受矚目，進而吸引更多贊助與合作機會。且政府和企業往往樂於支持在國際舞台上表現優異的團隊，因此國際得獎帶來的後續效益包括：更容易申請到政府的國際交流補助、企業以冠名方式贊助出國、媒體曝光增加等。

綜合以上各面向，專業合唱團仰賴公部門與企業資助的比例較高，因為高水準的音樂會通常也伴隨著較高的成本。但事實上，業餘的合唱團的音樂會收入相當有限，通常也是賠本來完成登上舞台的自我實現。同時，演出企劃的類型也會影響票房的好壞，因為將牽涉能否吸引與引起聽眾與其共鳴。

¹² BIOS 通訊網站，[https://www.biosmonthly.com/article/5874#:~:text=](https://www.biosmonthly.com/article/5874#:~:text=,)，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

參、台灣合唱團演出企劃類型概述

近年台灣各類型合唱團（校園合唱團、社區合唱團、專業合唱團、宗教合唱團等）的演出呈現多元發展趨勢。在演出企劃方面，可概略歸納為主題音樂會、跨界合作、公民參與、公益性演出、節慶演出以及比賽或巡演等。

一、主題音樂會

主題音樂會是許多合唱團常見的企劃形式，透過設定明確的主題來串聯曲目，賦予音樂會獨特風格與意義。此類音樂會通常圍繞某一理念、故事或音樂主軸，例如特定作曲家作品、文化題材或社會議題。透過統一的主題，團隊在曲目選擇上更有方向性，也能加強演出的敘事性與情感連貫。發展趨勢：近年來，許多合唱團傾向結合在地文化元素或時代關懷作為主題。例如台北愛樂室內合唱團在 2021 年的「印象臺灣」音樂會，即以臺灣豐富的人文景觀為主軸，邀集國內外多位作曲家聯手創作，以人聲勾勒出台灣繽紛多元的文化印象。

13

二、跨界合作

此類企劃打破純合唱的框架，將人聲與其他表演藝術、樂種結合，創造新穎的演出形式。常見的跨界包括：與交響樂團或傳統樂團合作演出大型作品、與舞蹈、戲劇、馬戲、影像等藝術結合創作音樂劇場，或是與流行音樂、原住民音樂、爵士等不同風格音樂人合作。

¹³ OPENTIX 兩廳院文化生活網站，<https://www.opentix.life/event/1430003626649755653?srsId=AfmBOopCDJKfMmgofjo2A5ulhSblgINZf-K6GVSKkA8hILLDWVgCWwd3>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

發展趨勢：近年台灣合唱界對跨界嘗試愈發積極，大型創新企劃頻出。例如台中藝術家室內合唱團（TACC）在 2022 年推出跨界巨作「命運的劇場—布蘭詩歌」，首度將合唱演出結合馬戲、舞蹈、燈光、劇場影像等元素，打造震撼的全方位視聽體驗。¹⁴

三、互動參與

互動參與型的合唱演出強調觀眾或社區的直接參與，模糊傳統表演者與觀眾的界線，讓合唱成為社群共創的活動。此類活動通常走出正式劇場，深入公共空間或社區，或者設計可以讓民眾一起唱、一起互動的橋段。形式包括：街頭或商場的快閃合唱、社區內的交流音樂會、觀眾互動式音樂會（如帶領觀眾一起合唱特定歌曲）、大型共唱活動（如百人合唱、千人合唱）、以及線上線下結合的虛擬合唱參與等。發展趨勢：近年各地政府與合唱團體開始注重將合唱藝術帶入民眾日常生活。例如桃園合唱藝術節自 2019 年起即規劃「社區音樂會」，邀請許多在地社團型人聲團隊參與，提供公開交流和演出機會。2022 年的社區音樂會更進一步走進鬧區商場，在中壢 SOGO 百貨戶外廣場舉行「雙城人聲」演出，強調轉角遇見藝術，逛街也能聽見無伴奏的人聲合唱演出。¹⁵

四、社會公益演出

公益性演出指以服務社會、傳達公益理念為宗旨的合唱團演出企劃，此類演出不以商業收益為目的，而是強調關懷弱勢、社會倡議

¹⁴ OPENTIX 兩廳院文化生活網站，<https://www.opentix.life/event/1445931102584446978?srsId=AfmBOoraxoonyda6B-KRrN2SMl5B0-T3pApZ1uRzyrZ2qWWvO75AqweA>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

¹⁵ 中壢藝術館網站，[https://vfty.org/2022/concert-twincities#:~:text=](https://vfty.org/2022/concert-twincities#:~:text=,搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。)，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

等價值。演出地點往往在醫院、養老院、育幼院、社區中心或戶外義演舞台，曲目選擇上也傾向溫馨感人、脛炙人口的作品，以拉近與觀眾的距離。發展趨勢：台灣合唱團長期以來都有參與公益的傳統，近五年尤甚。許多社區合唱團與企業合唱團固定每年赴長照機構、偏鄉學校慰問演出。例如基隆市愛樂合唱團在 2022 年與基隆市政府社會處合作，前往市立仁愛之家養護中心為長者獻唱公益音樂會，精選多首長輩耳熟能詳的經典老歌如〈好好愛我〉、〈神鵰俠侶組曲〉，讓爺爺奶奶們聽得既開心又感動，彷彿回到年輕時光。¹⁶

五、節慶演出

節慶演出是配合各類節日慶典或藝術節活動而舉辦的合唱演出企劃，例如新年、聖誕節等大型文化節期間，內容常緊扣節慶主題，營造喜慶或莊嚴的氛圍。這類企劃包括新年音樂會、節日慶典合唱演出、國際合唱節等。發展趨勢：台灣各地政府與合唱團體合力打造許多節慶合唱品牌。以新年音樂會為例，自 2018 年起在臺南開始的「府城新年音樂會」系列便蔚為風氣。2021 年的府城新年音樂會已是第四屆，以「東西方戲劇音樂交響詩篇」為主題，邀請作曲家改編多首中外經典戲劇與電影配樂，並由台灣藝術家交響樂團結合多達 250 人的合唱陣容演出，把觀眾耳熟能詳的旋律透過龐大編制重新詮釋，打造兼具國際與本土精神的音樂盛會。¹⁷

¹⁶ Yahoo 新聞，[https://tw.news.yahoo.com/%E5%9F%BA%E5%B8%82%E6%84%B%E6%A8%82%E5%90%88%E5%94%B1%E5%9C%98%E5%85%AC%E7%9B%8A%E6%BC%94%E5%87%BA-%E4%BB%81%E6%84%9B%E4%B9%8B%E5%AE%B6%E7%82%BA%E9%95%B7%E8%80%85%E6%BC%94%E5%94%B1-105528307.html#:~:text=](https://tw.news.yahoo.com/%E5%9F%BA%E5%B8%82%E6%84%B%E6%A8%82%E5%90%88%E5%94%B1%E5%9C%98%E5%85%AC%E7%9B%8A%E6%BC%94%E5%87%BA-%E4%BB%81%E6%84%9B%E4%B9%8B%E5%AE%B6%E7%82%BA%E9%95%B7%E8%80%85%E6%BC%94%E5%94%B1-105528307.html#:~:text=,)，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

¹⁷ musico 音樂圈網站，<https://www.musico.com.tw/events/>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

綜觀前述企劃類型，八角塔男聲合唱團的音樂製作通常具有清晰的歷史敘事性，賦予超越歌曲作者本身的價值與意義。以下就該團 2015 年 8 月發行的專輯《馬偕的生命詩歌行旅》以及 2024 年 10 月 14 日音樂會「台灣的棒球詩篇」作為範例，分析如何將合唱音樂結合歷史敘事。

肆、《馬偕的生命詩歌行旅》企劃概念、曲目 解說與迴響

一、製作背景與概念

《馬偕的生命詩歌行旅》是八角塔男聲合唱團於 2015 年 8 月推出的專輯，其主題圍繞北台灣長老教會開拓者馬偕博士的生命歷程。坊間紀念馬偕博士的藝文活動有布袋戲、歌仔戲等，但在音樂方面多半都是憑空想像的創作，沒有思考馬偕實際的音樂實踐。八角塔男聲合唱團的團長鄭睦群身為歷史學者，為了凸顯馬偕博士的生平故事，在研讀馬偕的自傳與日記後，從中挑選出馬偕一生中最喜愛、且具有歷史場景意義的 11 首古老聖詩。這些詩歌曾出現在馬偕生命的重要時刻，與他的宣教足跡緊密相連。為了串聯詩歌與人生軌跡，專輯特別加入了 2 首全新創作的〈1872 序曲〉及重新編曲之〈最後的住家〉。¹⁸

此專輯的選曲有著明確的歷史文化脈絡，製作初衷之一是紀念長老教會在台宣教 150 週年，並且設法超越坊間流傳已久的〈最後的住家〉。〈最後的住家〉的歌詞改編自為馬偕 1895 年出版回憶錄之

¹⁸ 鄭睦群主編，〈馬偕的生命詩歌行旅專輯手冊〉，頁 4。

序文，旋律及編曲目前以何家駒、鄭智仁及李奎然三個版本最廣為人知。但從馬偕的日記與傳記中可以知道，馬偕十分熱愛唱詩歌，並且能從多首聖詩來傳講其生命故事。例如 1882 年 7 月 26 日，馬偕在牛津學堂（今淡江中學前身）開辦時，帶領會眾高唱聖詩〈天下萬邦、萬國、萬民〉，象徵福音傳遍萬國的願景；又如馬偕與家人團聚時，最愛齊唱〈耶穌愛我我知明〉這首詩歌，營造溫馨的家庭時光；甚至在晚年病重之際，馬偕的學生曾圍繞在他病榻旁吟唱〈我認救主無驚見誚〉，虔誠的歌聲使奄奄一息的他突然挺身握拳、眼泛淚光，表示若有機會願再為主多做工。¹⁹這些歷史片段都成為專輯選曲的重要依據，使專輯每首歌曲都承載一段馬偕生命故事。專輯名稱中的「行旅」亦點出概念，聽眾將隨著歌曲展開一場詩歌與信仰的旅程，見證馬偕博士為臺灣奉獻一生的歷史。²⁰

二、專輯曲目解說²¹

（一）大時代下的宣教使命：1872 序曲一攏是為主基督

此首為專輯開場的全新創作，由劉立薰作曲填詞，1872 年則是馬偕開始在淡水宣教的年份。坊間經常將「寧願燒盡，不願朽壞」當成馬偕的座右銘，但這其實是後人對馬偕人生的評價。在馬偕的日記中，多次提到所做的一切都為了基督，因此有學者認為「All for Christ」或許更適合作為馬偕的座右銘，這也是這首序曲背後的意涵。

22

¹⁹ 鄭睦群，〈與馬偕同行的詩歌〉，收於鄭仰恩主編《論述與傳承：紀念馬偕來台宣教 150 周年論文集》（台北：橄欖出版有限公司，2022），頁 171~181。

²⁰ 鄭睦群主編，〈馬偕的生命詩歌行旅專輯手冊〉，頁 7~28。

²¹ 內容參照鄭睦群主編，〈馬偕的生命詩歌行旅專輯手冊〉，頁。

²² 台灣教會公報新聞網，<https://tcnn.org.tw/archives/17096>，搜尋日期：2025 年 4

(二)母親膝上的甜美回憶：牧者冥時看守羊群

馬偕出生時的左拉村沒有主日學，孩子們平時由父母在家教導聖經與教理問答，禮拜天則上教會聆聽牧者傳講上帝恩典的信息。在馬偕的孩提時代，每個安息日的夜晚他都坐在母親的膝上，重複聽媽媽唱著「夜裡當牧羊人在伯利恆草地上看守他們的羊群」。這首曲子在馬偕心中留下深刻的印象，並且深深感受到信仰的甜蜜。馬偕母親所唱的詩句即《聖詩》第 87 首的〈牧者冥時看守羊群〉，馬偕的家庭教導與母親的詩歌，讓人想起〈箴言〉22 篇第 6 節的經文，「教養孩童，使他走當行的道，就是他到老也不偏離」。或許上帝就是透過這首詩歌與兒時甜蜜的信仰回憶，把宣教的種子放進小馬偕的心中，最後成為對台灣的祝福。

(三)畢業典禮的祝福與差遣：天下遍遍各邦國

1867 年 9 月，馬偕進入普林斯頓神學院就讀，並且完成了三年的學業。1870 年 4 月 26 日的畢業典禮，依照普林斯頓神學院的傳統，教授與畢業生將畢業證書放在草地上，在校園裡手牽手圍成圈，並一同唱著〈來自格陵蘭的冰山〉與〈相繫相伴有福氣〉。唱完後馬偕十分敬重的賀吉博士(Charles Hodge, 1797~1878)走入圈中，以顫抖的聲音，舉起雙手為所有人祝禱，眾人在淚中道別。當晚馬偕便啟程回加拿大，不久後前往愛丁堡大學進修。普林斯頓神學院在 1812 年與普林斯頓大學分離，至今依舊屹立於美國紐澤西州。許多台灣神學院的學生畢業後進入該校深造，學成歸國後繼續在台灣神學院服事，成為馬偕的學弟與學妹。〈來自格陵蘭的冰山〉即《聖詩》第 203 首的〈天下遍遍各邦國〉，從原文歌詞中可以感受到當代宣教士

到異鄉傳福音的殷切，成為一首呼召的詩篇。

(四)揮別英國長老教會的盛情：我行迷路耶穌近倚

1871 年 12 月 5 日上午，馬偕搭船抵達香港，不久後又前往汕頭，接受英國長老教會熱情的接待。英國長老教會在 1847 年派賓威廉到亞洲開拓宣教禾場，1851 年以廈門為灘頭堡，1858 年再立汕頭為另一中心，並且在 1870 年與倫敦宣道會、美國荷蘭改革宗宣道會共同組織廈門「和會」。1871 年，廈門「和會」出版了 59 首版的《養心神詩》，不僅成為日後各廈腔聖詩的基礎，馬偕也把它帶進了北台灣。1926 年台灣大會出版的《聖詩》選了六首自廈門傳來的中國風曲調，〈我行迷路耶穌近倚〉便是其中一首，收錄於《聖詩》第 194 首。專輯就以這首曾經傳唱於廈門的曲調遙想馬偕於此地的簡短腳蹤，並向當年在中國的宣教士致敬，在大清帝國統治的神州大陸播下福音的種子。

(五)抵台與原住民的首次相遇：真主上帝造天地

1872 年 3 月 9 日，馬偕在英國長老教會宣教士李庠(Hugh Ritchie, 1840~1879)與德馬太醫師(Matthew Dickson, 1844~1921)的陪同下在淡水登陸，他深深地被此地所感動，心裡「歡愉到真想高興的拍手」。3 月 11 日，馬偕與李庠一行人從淡水南下，沿途經過中壢、新竹，苗栗、大甲，並且進入平埔族的大社、內社，最後在 3 月 24 日回到大社。天黑後眾人在靠近河床的樹林下停歇，準備在此用餐與過夜，並砍了些小樹枝鋪平後作為睡床。正當大家吃飽之後，突然有人開始吟唱聖詩，詩歌的聲音迴繞在樹林間。當晚馬偕並沒有馬上睡著，他「觀看天上的星星，思考創造它們的上帝」，這是馬偕在日記中首次提到台灣原住民的歌聲，往後幾年他也認為原住民的音樂特質確

實高過漢人。大夥兒於隔日離開大社前往埔社，並由當地的原住民陪同，男子們腰間配上刀與攜帶火繩槍，因為他們害怕山裡的部落視他們為叛徒，山林間瀰漫著緊張的氛圍。有些平埔族確實會運用自己的曲調來吟唱聖詩，這首〈真主上帝造天地〉之曲名為「大社」，可能是馬偕南下時採集大社一帶的巴宰族曲調，現收錄於新《聖詩》第 5 首。美國學者史蒂瑞(Joseph Beal Steere, 1842~1940)也曾於 1873 年在埔社收集到與今日〈真主上帝造天地〉極為類似的旋律。

(六)以淡水為名的詩調：上帝創造天與地

淡水是清末北部長老教會的重要根據地，馬偕在此地開設教會、學校與醫館，並且建立自己的家庭。雖然日治時期北部長老教會的宣教重心逐漸移往台北城，但此地永遠是北部長老教會起源所在，身為北台首聖的淡水教會至今已有 144 年的歷史。馬偕宣教的對象包含了漢人、平埔、高山等原住民族，一生開拓了 60 間教會。馬偕透過旅行訓練學生，思索自然界中所蘊藏的偉大訊息，而他也在淡水的住所建了自己的小博物館，陳列在台灣宣教途中所收集的一切。這些收集品除了有形的標本、神明偶像之外，也包含了無形的音樂。

〈上帝創造天與地〉為新《聖詩》第 6 首，曲調名為「淡水」。根據駱維道教授的研究，馬偕的外孫柯設偕在一封給其岳父蕭安居牧師的短信中指出，〈上帝創造天與地〉之譜為馬偕採集與改編原住民的曲調而來。

(七)論戰群儒與嚴清華決志：永遠與主居起

1872 年 4 月 19 日上午，一位年輕人拜訪馬偕位於淡水的住所，並且一連幾日帶了不少讀書人(當中亦有秀才)一同討論基督與儒釋道三教信仰。4 月 23 日晚間，一位舉人領著二十位讀書人進入馬偕

家中，並且展開一連串的辯論，而這位年輕人似乎在觀察些什麼。在激烈的辯論後，馬偕以「上帝是創造者」向他們講解了兩個小時，最後這群儒生禮貌地離開了。這位年輕人不久後又折了回來，馬偕念聖詩〈日日離家更近〉給他聽，他聽了之後感動表示決定學習這屬天的道理，馬偕也邀請他與之同住，學習之餘也幫馬偕整理房舍及料理食物。這位年輕人就是嚴清華，馬偕的第一個信徒、學生，也是北台灣首位本土牧師。這首〈日日離家更近〉(A Day's March More Nearer Home)就是《聖詩》第 355 首的〈永遠與主居住〉，這首曲子經常出現在馬偕的日記中，不只學生喜歡唱，更是不少牧長與信徒臨終或葬禮的慰詩(如黎約翰、陳火、陳塔嫂、連和、劉百總等)，馬偕稱之為「永遠的 41 首」(指養心神詩)。

(八)船難落水後的夜晚：咱人性命無定着

1872 年 11 月 23 日，馬偕結束對學生的課業複習後，大家一同外出前往海邊，搭乘一艘小船出航。結果回來的時候船隻因碰到了水中的竹竿而翻覆，眾人都落了水。恰巧有漁夫在附近並前來把船翻正，最後大家都爬上船。不知是否因為虛驚後感嘆與幽默，當天晚上馬偕便選了〈咱人性命無定着〉來吟唱，因為他連自己都認為白天差點就淹死了。〈咱人性命無定着〉收於新《聖詩》第 465 首，曲調名「木柵」，可能是源自南部的平埔調。

(九)雞籠廟口前的信仰見證：我認救主無驚見謫

嚴清華是位聰穎、好學的學生，馬偕習慣稱他「阿華」，兩人同住相互學習，馬偕教導他白話字與聖經教裡問答，阿華則修正馬偕的台語發音。1872 年秋天馬偕與阿華初到雞籠，在一間廟宇前準備傳教，四周充滿憤怒的群眾，有些人還是阿華的舊識。馬偕請阿華向

他們說說話，但只見阿華低頭不語。馬偕便唸了〈我認救主不驚愧恥〉，接著兩個人就這樣唱了起來。這首聖詩給了阿華勇氣，以堅定的口吻道出了自己的見證；1873年2月9日禮拜日，馬偕為阿華等五位信徒受洗時，馬偕同樣以〈我認救主無驚愧恥〉堅定他們的心，並在隔週日為這五人進行聖餐禮。這首〈我認救主不驚愧恥〉即新《聖詩》第532首〈我認救主無驚見誚〉，當時本地人改教必須承認非常大的壓力，因此該詩歌不僅記錄了北台灣信徒的首次見證、受洗與聖餐禮等珍貴的歷史時刻。

(十) 牛津學堂矗立砲台埔頂：天下萬邦萬國萬民

1879年底，馬偕返回故鄉加拿大探親，並向鄉親們報告他在台灣的宣教事工，引發了相當大的迴響。1881年10月12日晚上七點半，在加拿大安大略省牛津郡首府的伍德斯多克市(Woodstock)舉辦了送別馬偕的晚會，晚會在全體會眾以高昂的歌聲吟唱「詩篇100篇」(Old Hundredth)中拉開了序幕。馬偕在晚會演講中提到教育對宣教的重要性，也感謝加拿大鄉親對此事的奉獻，因為「往昔那種到處流浪的逍遙學園的日子現在就要過去了」，未來牛津學堂將蓋在居高臨下之處，「俯視著淡水港和大片綠野，在遠處橫臥著壯觀的山脈」。這趟旅程最後募集了6,215元加幣，馬偕也在1881年12月19日回到了淡水。1882年7月26日晚間8點30分，牛津學堂同樣在「詩篇100篇」的歌聲中設立了，除了馬偕與其學生之外，英國領事、教會信徒、各界代表，以及當時主持台北防務的名將孫開華提督也出席了這項典禮，那是一千五百人的盛大場面。這首「詩篇100篇」即新《聖詩》第230首〈天下萬邦萬國萬民〉，其曲調亦稱「Old Hundredth」，傳唱至少超過四百年。

(十一)手術中的聖詩：我目擡起向天

1873年10月23日，美國密西根大學的教授史蒂瑞前來拜訪馬偕，他來台灣收集貝類樣本。儘管兩人相處愉快，但馬偕也承認協助史蒂瑞整理貝殼等動物時「在我的房中有可怕的氣味」。有一回馬偕外出數日，史蒂瑞將白話字配上音符寫在黑板上，帶著學生練唱詩篇100篇與121篇，被稱為「植物學家之歌」。這首詩篇121篇即新《聖詩》第40首〈我目擡起向天〉。1891年4月4日，林格醫生(L. E. Ringer)幫崙仔頂教會(今三角埔教會前身)長老李恭切除臉部的纖維腫瘤，馬偕在旁施予麻醉。手術中李恭居然還可以「清楚且音準正確」地唱出〈我目擡起向天〉的一部分，看來馬偕的麻醉技術相當老練，腫瘤也被乾淨移除。馬偕雖然不是正規的醫生，但他來台後即運用醫療技術接近台灣民眾，減輕老百姓肉體的痛苦，拔牙的故事至今仍舊讓人津津樂道。

(十二)美好的家庭時光：耶穌愛我我知明

馬偕在台灣除了醫療、宣教與教育之外，在婚姻上也選擇與本地女子成親。1878年馬偕與五股張聰明女士成婚，婚後育有兩位女兒偕瑪連(Mary Ellen Mackay, 1878~1959)、偕以利(Bella Catherine Mackay, 1880~1970)，以及獨子偕叡廉(George William Mackay, 1882~1963)，他非常重視孩子的家庭教育。1900年3月13日，當晚偕叡廉就要回到香港的學校去了，出發前全家整天都在一起。不知道是不是因為捨不得，叡廉提議在他離開之前，要大家一起唱漢文版的「耶穌愛我」，由他自己彈風琴伴奏。這是最後一次馬偕全家一起唱詩歌的記錄，到了年底他因為喉癌連話都沒辦法說了，甚至必須由學生代替他上課。這首「耶穌愛我」即新《聖詩》132首的「耶

耶穌愛我我知明」，是一首相當著名的兒童詩歌。在全家唱完「耶穌愛我」之後，偕叡廉於晚間七點三十分搭船離港，馬偕形容當晚是「晴天，寧靜的天空」。

(十三)最真切的告白：終曲，最後的住家

1900年5月19日，馬偕搭乘輪船抵達南方澳，準備巡視噶瑪蘭平原的教會，最後在5月29日回到淡水，聲音開始逐漸沙啞。但馬偕認為那只是一般感冒，依舊持續訪視教會、講道等日常工作。同年十月，馬偕被醫生建議暫時停止說話與工作，使喉嚨有機會休息，此時馬偕才開始保持安靜，以寫板書或是讓學生代替他上課。之後馬偕曾至香港與台北治療，但病情並未徹底好轉，1901年2月甚至必須在喉嚨開洞好讓膿水流出，身體與心理都承受了極大的痛苦，連飲食都成為折磨。1901年5月30日，馬偕輕聲告訴柯玖：「醫生說沒指望了。」1901年6月2日下午3點55分，他像睡著般地離開了這個世界，當時隨侍在側的有偕夫人、叡廉、瑪連、以利、柯玖、陳清義、吳威廉牧師(William Gauld, 1861~1923)與羅為霖醫師(William McClure, 1856~1956)。6月4日，馬偕安葬於座落在今日淡江中學的墓園，長眠他一生最後的住家，台灣。

三、《馬偕的生命詩歌行旅》之迴響與獲獎

《馬偕的生命詩歌行旅》專輯推出後，在宗教界與音樂界都獲得了廣泛好評。許多音樂評論人讚賞這張專輯獨特的選題與精良的製作，認為其成功將人文、藝術與信仰融為一體。專輯以合唱音樂見證歷史，題材別開生面，不僅豐富了台灣音樂創作的題材，也展現了宗教音樂的深度與感動力。聽者普遍反應專輯內容感人至深，從歌曲中更深入地認識了馬偕博士的生平故事。

時任台灣基督長老教會總會總幹事林芳仲、長老教會禮拜音樂委員會主委陳琇玟、馬偕醫學院校長魏耀揮、教會歷史學者鄭仰恩、《宇宙光》雜誌主編瞿海良、天韻合唱團製作人廖雅慧等各界人士聯名推薦這張專輯。眾多牧長前輩在推薦辭中肯定專輯結合歷史與信仰的創舉，認為透過聆聽這些詩歌，福音的種子將在人們心中萌芽。天韻合唱團的製作人廖雅慧盛讚八角塔男聲合唱團的演唱「溫暖且充滿屬靈力量」，馬偕生平故事與詩歌交織讓人深受感動。²³合唱界人士也注意到，這是台灣少見以歷史人物為主題的合唱專輯，體現了合唱藝術在題材上的多元可能。專輯發表音樂會於 2015 年 8 月 15 日在淡水真理大學禮拜堂舉行，當天湧入約 450 位聽眾，共同參與這場音樂饗宴。²⁴

2016 年 8 月，《馬偕的生命詩歌行旅》榮獲第 27 屆傳統暨藝術音樂金曲獎「最佳宗教音樂專輯獎」，該獎項是台灣音樂界對宗教音樂類型最高榮譽的肯定。獲獎顯示出此專輯無論在製作品質、藝術表現或是主題意義上都達到了頂尖水準，最終從激烈競爭中脫穎而出奪得大獎，替長老教會與宗教音樂爭光。專輯製作人鄭睦群團長在領獎時表示，將榮耀歸給上帝，並感謝團隊的付出與神的帶領。²⁵八角塔曾在 2018 年 8 月 14 日及 2019 年 2019 年 3 月 30 日，假台北國家音樂廳與彰化員林演藝廳舉辦「馬偕的生命詩歌行旅」音樂會，票房開出紅盤，有效將「音樂」結合「歷史」並且創造「收益」。而《馬偕的生命詩歌行旅》專輯迄今銷售已超過五千張，扣除製作成

²³ 參照《馬偕的生命詩歌行旅》專輯封底。

²⁴ 台灣教會公報新聞網，<https://tcnn.org.tw/archives/9250>，搜尋日期：2025 年 4 月 5 日。

²⁵ 基督教今日報網站，<https://cdn-news.org/News.aspx?EntityID=News&PK=0000000000652e5932dc9a38a21aa445a69d506085b422bf>，搜尋日期：2025 年 4 月 4 日。

本後累積獲益已超過一百萬元，實為台灣本土合唱專輯難得可貴的佳績。

伍、台灣的棒球詩篇企劃概念、曲目與迴響

一、企劃概念

棒球被譽為台灣的「國球」，也是最能串起台灣人認同以及喜怒哀樂的運動，但並非一開始就是如此。1895 年，台灣成為日本領土，棒球也隨著近代的教育體系進入這座寶島，當時的名字叫做「野球」。起先，這是屬於在台日本人的運動，因為中等學校以上的學生，都是以日本人為主。但台灣人不斷力爭上游，愈來愈多年輕人進入中等學校的體系，因此也更多年台灣學子投身棒球運動。終於，1931 年的夏天，嘉義農林棒球隊以台灣人、原住民與日本人的陣容，勇奪日本甲子園亞軍。這是台灣人第一次，深深感受到這項運動與自己的認同與悸動，也奠定了日後所謂「國球」的基礎。1945 年，台灣改朝換代，棒球這項運動卻持續扎根這片土地，並且經歷了各種大時代。1970 年代，台灣首次成為世界的「三冠王」，多少人深夜守著電視觀看越洋比賽；1980 年代，台灣勇奪拿到奧運獎牌，確立台灣進入世界棒球五強的地位；1990 年代，中華職棒成立，台灣棒球產業化，職棒球賽成為生活中不可或缺的存在；2000 年代，儘管簽賭風波重創，幸好有陳金鋒等旅外好手，在世界盃、亞錦賽等國際賽事為台灣人打出希望。²⁶2016 年，傳奇名將陳金鋒退休，象徵一個偉大世代的結束，卻也看見更多年輕球員，以及台灣未來棒球希望。²⁷

²⁶ 孟峻瑋等著，《台灣棒球百年史》（台北：中華民國棒球協會，2026 年），頁 13~203。

²⁷ 內容參照鄭睦群主編，〈台灣的棒球詩篇音樂會手冊〉，頁 19~21。

因著團長鄭睦群對歷史、棒球與合唱的專業與喜好，八角塔男聲合唱團以棒球為主題，與中華職業棒球大聯盟於 2024 年 10 月 14 日在國家音樂廳共同舉辦「台灣的棒球詩篇」音樂會，這是台灣棒球結合音樂及歷史敘事的創舉。例如嘉義農林學校之校歌，講述棒球與台灣人的重要連結；眾人耳熟能詳的〈望春風〉，卻是戰後台灣棒球隊最早在國外唱出的旋律；中華職棒聯盟主題曲，見證亞洲第三個職業棒球聯盟的誕生；張雨生〈我學會飛翔〉，這是 2003 年台灣闖進奧運的歷史記憶；滅火器的〈曾經瘋狂〉，讓多少台灣人掉淚，向永遠的第四棒陳金鋒致敬。而下半場仍舊以棒球為主題，吟唱美國、日本等世界各國的棒球歌曲，讓與會聽眾能國際的文化交流。所有歌曲皆委請專家重新編曲，並且禮聘名主播徐展元擔任導聆人。

二、音樂會曲目詳解²⁸

(一)1970 年代越洋轉播球賽的開頭曲：〈Mister Cannibal〉

1978 年的《民生報》報導：中華青棒隊於台北時間明天上午八時半，與美南隊爭奪勝部冠軍之戰，及廿日上午六時冠軍決賽，台視及中廣將作越洋實況轉播。中華青棒隊比賽的時間是早上八點半和六點半，與現在民眾看 MLB 的時間差不多。順帶一提，如同 YES 電視臺的片頭音樂一樣，臺視轉播棒球也有專屬音樂，那就是〈Mister Cannibal〉這首歌，原唱是 Andy Fisher，這段輕快的旋律可說是乘載了 1970 年代臺灣人看棒球轉播的回憶。

(二)台灣人棒球認同的重要起點：〈臺南州立嘉義農林學校校歌〉

1928 年，嘉義農林學校的棒球隊成立。起先，成績不甚理想。

²⁸ 內容參照鄭睦群主編，〈台灣的棒球詩篇音樂會手冊〉，頁 19~35。

直到近藤兵太郎擔任教練之後，嘉農棒球隊的成績才漸入佳境。1931年，嘉農在島內先後擊敗台中一中、台中二中、台南一中、台北商業，並獲得代表權，得以前進甲子園。最後，嘉農一路連勝神奈川商工、札幌商業、小倉工業等隊伍，對札幌商與小倉的比賽甚至是大比分勝出，不過在冠軍戰輸給中京商業。嘉農雖未獲得冠軍，但也締造台灣球隊前所未有的佳績，也是台灣人棒球認同的重要起點。

（三）戰後代表隊遠征海外的名曲：〈望春風〉

1955年6月29日，台灣棒球之父謝國城先生即率領中華棒球隊前往韓國交流，在韓國漢城、仁川、大邱、釜山等重要城市舉行九場國際友誼比賽，在韓預定停留半月，七月中旬再經日稍事停留返國。在韓國期間，中華棒球隊也接受韓國僑界的款待，僑界指定隊員之一的洪太山上臺獻唱〈望春風〉。順帶一提，洪太山是早年中華隊的四棒打者，有臺灣貝比魯斯之稱，而〈望春風〉則是膾炙人口的臺灣民謠。

（四）棒球母國的歷史羈絆：〈早慶戰組曲〉

《聯合報》1962年12月29日的報導，早稻田大學與慶應大學的棒球於31日搭機來臺：日本早稻田及慶應兩校的棒球對抗賽，已有八十年的歷史，被譽為世界大學界三大對抗賽之一，與英國牛津、劍橋兩校的划艇賽；美國哈佛、耶魯兩校的橄欖球賽齊名。…（中略）…早、慶棒球對抗賽自創始以來一直是在東京舉行的，本年度改在台灣比賽，主要得力於早、慶兩校在台同學會會長黃朝琴與連震東的敦促。黃朝琴與連震東都是在日治時期分別前往早大與慶應留學的學生，兩人戰後也都活躍於政壇。1963年1月1日，兩校在台北市立棒球場舉行比賽，結束之後又各自與臺灣的球隊交手。透過

早稻田與慶應兩間學校來臺舉行棒球的這件事，也可一窺戰後台日之間的羈絆。

(五)1980 年代揚威成人棒壇：〈跟著感覺走〉

1984 年洛杉磯奧運是中華隊首次參加奧運棒球賽事，本次中華隊由嚴孝章擔任領隊，總教練為吳祥木，陣中有郭泰源、莊勝雄、趙士強、楊清瓏、林華韋、吳復連、李居明、林易增、涂忠男等人。中華隊在預賽中先後以 1-2 敗給美國，值得一提的是，郭泰源在對戰美國時，飆出 158 公里的速球，技驚四座。中華隊隨後以 13-1 和 10-0 大比分差分別擊敗多明尼加和義大利，以小組第二名晉級交叉決賽。在交叉決賽中，中華隊與日本鏖戰至延長賽，最終以 1-2 惜敗。銅牌戰中，中華隊面對韓國再次進入延長賽，最終在第 14 局上半由楊清瓏擊出關鍵的兩分全壘打，幫助球隊以 3-0 擊敗韓國，贏得銅牌。蘇芮的〈跟著感覺走〉非常適合呈現 1980 年代的氛圍，以及中華隊奧運之旅的開始，就像歌中唱的「希望就在不遠處等著我」。

(六)1990 年代棒球產業化的新時代：〈職棒元年〉

1989 年 10 月 23 日，中華職業棒球聯盟正式成立，由兄弟象、味全龍、統一獅、三商虎四支球隊組成了最初的聯盟陣容。中華職棒初期，人氣鼎盛，然而在 1996 年，簽賭案的爆發將聯盟推入了前所未有的低谷。然而，正如會歌所言，「縱然汗水和淚在臉龐，經過失敗後絕不憂傷」，中華職棒在各方的努力下逐漸走出陰霾，重建信心。進入 21 世紀，中華職棒迎來了新的機遇與挑戰。2003 年，中華職棒與台灣大聯盟合併。隨後幾年，聯盟不斷完善制度，推動了職業棒球的普及與發展。「看我們三振、封殺、守備強，揮出勝利的全壘打。」會歌中描繪的精彩場面，在中華職棒的賽場上不斷上演。從張泰山、

陳金鋒到林智勝、王柏融，一代又一代的球星在這片綠茵場上揮灑汗水，創造傳奇。他們不僅是台灣棒球的驕傲，更是激勵著無數年輕人追逐夢想的榜樣。

(七)台灣甲子園的初嘗試：金龍旗與〈天生好手〉

金龍旗於 1995 年首次舉行，直至 2003 年落幕，雖然存在的時間不長，但卻是臺灣棒球史上非常重要的比賽。金龍旗由年代電視臺主辦，透過實況轉播，使得臺灣民眾能在電視上觀看這項賽事。金龍旗的賽制是單敗淘汰制，只要輸球就沒有下一場，因此比賽非常刺激。參與金龍旗的學校，除了傳統的棒球名校，也有一般的普通高中。儘管一般高中的實力不及傳統棒球名校，但是透過金龍旗比賽，也讓不同學校的球員之間，能有互相切磋交流的機會。值得一提的是，金龍旗還有一首膾炙人口的主題曲〈天生好手〉。這首充滿活力的歌曲不僅成為賽事的標誌，也激勵了無數年輕球員追逐棒球夢想。

(八)簽賭風暴後的強心針：〈再出發〉

2001 年 11 月，第三十四屆世界盃棒球錦標賽在台灣舉行，共有十六支球隊參賽。本次中華隊以六勝一負的成績晉級八強，最終獲得季軍。這場賽事不僅展現台灣選手的實力、凝聚全民的熱情，讓受假球案衝擊的中華職棒得以復甦，許多選手更是透過這次機會，展現自我的實力。任賢齊的〈再出發〉也是該屆世界盃棒球錦標賽的主題曲。這首歌曲以台語演唱，充分展現台灣本土特色。歌詞中「風大兩太陽大，誰卡大聲誰就贏」、「天大地大我雄大」等句子，展現了台灣人不畏艱難、勇於挑戰的精神。「再出發，再出發吧」的副歌，更是鼓舞人心，激勵球員和球迷共同為台灣棒球的未來奮鬥。〈再出發〉成為了那個時代最具代表性的棒球歌曲之一。即使在二十多年

後的今天，它仍深深烙印在許多棒球迷的記憶中。著名球星周思齊表示，這首歌是他印象最深刻的棒球歌曲。他會在國際賽事中反覆聆聽這首歌，藉此克服緊張和壓力。

(九)闖進雅典奧運的感動：〈我學會飛翔〉

2003 年，第 22 屆亞錦賽在札幌舉行，攸關中華隊能否參與隔年的雅典奧運。本次中華隊在徐生明總教練的率領下，派出了一支實力堅強的陣容，成功徵招旅外球星王建民、張誌家、陳金鋒、許銘傑等人。這次的對手分別為韓國、日本、中國。其中韓國日本是以職業棒球明星陣容來參加，韓國隊如李鍾範、李承燁、林昌勇，日本隊如松坂大輔、上原浩治、小笠原道大、高橋由伸等人，都是一時之選。這次賽事對韓國的比賽，可說臺灣棒球史上經典的一役。2003 年 11 月 5 日的中華南韓戰，中華與韓國雙方纏鬥到第九局，中華隊還兩分落後，危急時刻，由陳致遠擊出關鍵安打追平比數。第十局下半，高志綱敲出再見安打，幫助中華隊以 5：4 擊敗韓國。這場勝利被視為中華隊邁向奧運的轉捩點。接下來中華隊雖然不敵日本，但在最後一戰擊敗中國，以 2 勝 1 負的成績順利取得雅典奧運參賽權。張雨生的〈我學會飛翔〉就是象徵這次賽事的歌曲。歌詞中「我學會飛翔，飛向最高，飛過鷹族的訕笑」等句讓人聯想起運動員勇於挑戰、永不放棄的精神。

(十)杜哈亞運的逆轉神曲：〈燒肉粽〉

2006 年 12 月 7 日，杜哈亞運的冠軍戰，由中華隊對上日本隊。九局下半，中華隊六比七，一分落後日本隊，此時一人出局，二三壘有人。輪到「大師兄」林智勝上場打擊，面對日本隊投手高崎健太郎，林智勝與他周旋到兩好三壞滿球數，接著鎖定一顆變化球，擊出逆

轉再見安打，將壘上的張建銘、陳金鋒送回來得分，中華隊最後以八比七贏得比賽，並以五勝零敗的佳績，獲得亞運金牌。林智勝擊出安打之後，中華隊從休息室一湧而出，電視機前的國人也非常興奮，至少是品嚐勝利的果實，不用再「雖敗猶榮」、「自我安慰」。此時，場內突然響起熟悉的旋律，仔細一聽居然是搖滾版的「燒肉粽」，讓場內臺灣味濃厚許多。

(十一)向台灣巨砲陳金鋒致敬：〈曾經瘋狂〉

陳金鋒，綽號「台灣巨砲」，是我國首位在美國職棒大聯盟(MLB)出賽的選手。1999年，陳金鋒以68萬美元簽約金加入洛杉磯道奇隊，開啟了他的美國職棒生涯。在小聯盟期間，他展現出驚人的實力，在高階1A聯盟創下31支全壘打、31次盜壘的優異成績。2002年9月，陳金鋒終於登上大聯盟舞台，實現了無數台灣球員的夢想。2005年7月，他終於在大聯盟擊出生涯首支安打並貢獻兩分打點。2006年，陳金鋒回歸台灣，加入中華職棒La New熊隊。他在中職的表現更加出色，2007年，他更以驚人的0.382打擊率奪得打擊王寶座。2016年9月，陳金鋒在桃園國際棒球場舉行引退儀式，為他輝煌職業生涯畫下句點。為此，滅火器樂團特地製作〈曾經瘋狂〉致敬陳金鋒。

(十二)永遠的大聯盟之夢：〈Take Me Out to the Ball Game〉

對於喜歡美國職棒大聯盟(Major League Baseball)的球迷而言，或許曾在觀看轉播過程中聽到這首歌，〈Take Me Out to the Ball Game〉創作於1908年，由Jack Norworth填詞，Albert Von Tilzer譜曲。1927年，Norworth對歌詞進行了部分修改，形成了現在現今所熟知的版本。〈Take Me Out to the Ball Game〉的旋律悠揚清快，生動描繪看球

的樂趣，像是與朋友一同前往球場，為主隊熱情吶喊。這些元素完美呈現棒球賽的氛圍和魅力。在 MLB 的比賽中，這首歌常在第七局攻守交換時全場觀眾會起立，齊聲高唱，在一些重要的比賽中，還會邀請名人來帶領全場歌唱，為整個活動增添更多亮點。

(十三)王貞治與巨人軍：〈闘魂こめて〉

巨人隊隊歌〈闘魂こめて〉於 1963 年誕生，是巨人隊第三代隊歌。這首歌由椿三平作詞，古關裕而作曲。〈闘魂こめて〉不僅在球場上播放，甚至作為 JR 東日本水道橋站的發車音樂，充分體現了它的影響力。談到巨人隊，就不得不提到王貞治。王貞治起先以投手身分加入巨人隊，但是在總教練水原茂的建議下，棄投從打，21 年的職業生涯共擊出 868 支全壘打，贏得世界全壘打王的美名。讀賣巨人隊與台灣關係密切，巨人隊於 1968 年 2 月曾來臺春訓。會長正力亨，總教練川上哲治，教練荒川博等，以及投手金田正一、內野手王貞治、土井正三、長島茂雄、柴田勳等選手一行四十七人浩浩蕩蕩來臺，在台中棒球場進行春訓。此後，巨人隊多次派隊來臺，如 1990 年、2008 年巨人隊都曾派隊來臺與中華職棒隊伍交流。總之，讀賣巨人隊是日本職棒的象徵之一，其隊歌〈闘魂こめて〉更是日本棒球文化的重要旋律。而王貞治的傳奇經歷以及巨人隊與台灣之間的聯繫，則體現了棒球運動在台日關係之中的重要性。

(十四)關西王者阪神虎：〈六甲おろし〉

阪神虎成立於 1935 年，是日本職棒中央聯盟的老牌強隊，球隊初名為大阪虎隊，1961 年改名阪神虎隊。阪神虎擁有龐大的球迷群，與讀賣巨人同為日本最受歡迎的球隊之一。阪神虎隊歌〈六甲おろし〉創作於 1936 年，是日本職棒現存最古老的球團歌。歌詞由著名

詩人佐藤惣之助創作，作曲家古關裕而譜寫。這首隊歌充滿激情，反映了阪神虎的奮鬥精神，深受球迷喜愛。每當阪神虎贏球，球迷便會高唱〈六甲おろし〉慶祝。這首歌不僅在球場內響徹雲

阪神虎與台灣有著深厚淵源。多位台灣選手曾效力阪神，包括吳昌征（1944-1949）、郭李建夫（1993-1998）、陳大豐（1998-2000）、林威助（2003-2013）、蕭一傑（2008-2012）、鄭凱文（2009-2012）、呂彥青（2018-2020）和陳偉殷（2021-2022）等。其中最具有代表性的莫過於林威助，其返台於 2021 至 2022 年率領中信兄弟兩度拿下總冠軍。

（十五）甲子園的熱血與榮耀：〈栄冠は君に輝く〉

〈栄冠は君に輝く〉發表於 1948 年，由加賀大介作詞、古關裕而作曲。是日本全國高等學校野球選手權大會的會歌，展現了日本人對高中棒球的特殊情感。日本全國高等學校野球選手權大會（俗稱夏季甲子園）、選拔高等學校棒球大會（俗稱春季甲子園）是日本最受矚目的高中運動賽事，它始於 1915 年，至今已有一百多年歷史，每年在兵庫縣西宮市的阪神甲子園球場舉行。「栄冠は君に輝く」不僅經常在開、閉幕式中演唱，也是電視轉播的主題曲，成為日本國民共同的記憶。

（十六）台灣甲子園的再嘗試：黑豹旗與〈動靜之間〉

2013 年，「黑豹旗全國高中棒球大賽」（簡稱黑豹旗）開打，黑豹旗的創辦理念是效法日本甲子園的精神，不分科班或一般同好社團均可參賽，為高中棒球提供一個舞台。黑豹旗在每年 10 月至 12 月舉行，已成為台灣高中棒球界的年度盛事，不僅吸引了不少球隊參與，也是許多球員圓夢的機會。黑豹旗的特色之一是「挖紅土」儀

式，參賽球隊在比賽結束後，可以將球場的紅土裝入小袋中帶回，作為青春回憶的紀念，〈動靜之間〉即為首屆黑豹旗之主題曲。

(十七)近年台式應援的熱情：〈寶島的啦啦隊組曲〉

中華職棒目前一共有六支球隊，分別是富邦悍將、中信兄弟、統一 7-ELEVEn 獅、樂天桃猿、味全龍、台鋼雄鷹，本組曲就是由這六支球隊的主題曲或應援曲組成。包含 2023 年富邦悍將的應援曲是〈藍色狂潮〉、中信兄弟 2020 年的應援歌〈我們兄弟〉、統一 7-ELEVEn 獅 2014 年經典嗆司曲〈統一尚勇〉、2020 年樂天桃猿應援曲〈勇敢樂天〉激勵球員勇往直前、2021 年味全龍年度主題曲〈龍袍使命〉，以及新軍台鋼雄鷹 2022 年之嗆司曲、〈氣蓋山河〉展現出新軍的雄心壯志。

三、迴響及反饋

「台灣的棒球詩篇」音樂會在體育圈引發了熱烈共鳴，許多棒球人親自出席了首場音樂會，包括中信兄弟隊甫引退的看板球星周思齊（剛於 2024 年球季結束後引退）和富邦悍將新任副領隊林威助等現役、退役選手共 30 餘位。球員們難得正裝走進音樂殿堂，成為現場焦點之一。周思齊曾在音樂會的發佈記者會中表示，有時在賽前緊張時，也會透過聽歌來回想當初是如何克服緊張和壓力，像是 2013 年經典賽在東京出賽也不斷重複聽，回味當時的國際賽狀況，想想怎麼克服比賽壓力、拿下勝利。²⁹中華職棒聯盟會長蔡其昌非常肯定本企劃，也感慨地回顧職棒草創年代相對單調的加油聲（例如早期球場裡僅有「便當便當、揮棒落空」的口號），對比今日每位球

²⁹ 中央通訊社網站，<https://www.cna.com.tw/news/aspt/202408190105.aspx>，搜尋日期：2025 年 4 月 5 日。

員擁有專屬應援曲的盛況，足見台灣棒球文化與音樂密不可分。³⁰他特別提及〈望春風〉、〈燒肉粽〉、〈雨夜花〉等老歌乃至台視棒球轉播開場音樂，都深深烙印在棒球迷記憶中，如今透過音樂會重新呈現，意義非凡。³¹整體而言，體育界人士從球員到聯盟高層，都對音樂會給出高度評價，認為這是棒球圈一次難得的人文盛事，突顯棒球之於台灣的不只是運動，也是情感與文化的象徵。

除了專業人士，各年齡層的一般觀眾與廣大球迷對「台灣的棒球詩篇」音樂會也有著熱烈迴響。首演當晚，不少親臨現場的球迷在網路論壇分享觀後感，表示從國家音樂廳中聽見平日於球場耳熟能詳的應援歌曲，感到十分新奇又感動。有老球迷激動留言，認為用合唱團唱出應援曲十分好聽，身為老球迷看到現在的規模著實感動。而當聯盟官方和八角塔陸續在網路釋出當晚片段後，點閱分享數不斷攀升，更加深了未能親臨者的嚮往。不少人留言「跪求巡迴全台棒球場演出」，期盼將音樂會帶進明年球季各地的棒球場，讓更多南北觀眾與球員共享這份感動。對此，2025 年 3 月 1 號與 9 號，聯盟與八角塔特別在台中中興大學惠蓀堂與衛武營音樂廳，舉辦「台灣的棒球詩篇：Team Taiwan 世界冠軍特別場」，一方面回應球迷的熱情，另一方面也加演〈就一起〉、〈世界都看見〉等棒球名曲，歡慶台灣勇奪 2024 年世界棒球 12 強冠軍，也將啦啦隊員帶上了衛武營音樂廳的舞台。³²

綜觀各平台與現場反應，一般觀眾與球迷普遍對此音樂會抱持

³⁰ 聯合新聞網，<https://udn.com/news/story/7001/8170986>，搜尋日期：2025 年 4 月 5 日。

³¹ 鄭睦群主編，〈台灣的棒球詩篇音樂會手冊〉，頁 4。

³² 自由電子報，<https://sports.ltn.com.tw/news/breakingnews/4952979>，搜尋日期：2025 年 4 月 5 日。

驚喜、感動與自豪的心情，不僅稱讚節目精彩，更以身為台灣棒球迷而驕傲，深感台灣棒球文化的底蘊與魅力在此獲得了完美體現。鄭睦群在衛武營謝幕致詞時說道，「歷史如果不持續訴說，就有可能會被遺忘」，期望能透過如此結合棒球、歷史與合唱的企劃，傳承專屬台灣人的歷史記憶。此外，音樂會的贊助與門票收入也確實帶來不小的獲利，同樣是「音樂」結合「歷史」，並且創造實質「收益」的範例。

陸、結語

中央大學歷史研究所副教授皮國立在《史學玩應用：臺灣應用史學探索集》發表了一篇〈臺灣「應用史學宣言」〉，其中提到應用史學「它是一種運用史學方法創造附加價值，甚至是產值的技術。它要能和業界結合，而且要和實際工作能力配合，創造人文與歷史系學生的就業市場。」「大學人文與歷史科系應開放從事『應用史學』相關產業的學者加入，而評鑑制度不得以發表論文為唯一標準，而可以用發明、產學、展演、創作等形式來取代純研究，藉由研發量能來教育、深化人文系所人才之能力、協助歷史系所學生全面革新社會形象與能見度。」³³

皮國立所言甚是，特別是提到「創造附加價值」及「產值」，簡言之就是有實質意義的「變現」與「營收」。在台灣，不論是專業與業餘合唱團體，能夠以音樂會票房或專輯銷售達到實質營收者確實不易。然八角塔男聲合唱團不論是《馬偕的生命詩歌行旅》專輯或音樂會，或是「台灣的棒球詩篇」系列音樂會，皆能透過應用史學與藝

³³ 皮國立、楊善堯主編，《史學玩應用：臺灣應用史學探索集》（新北：詰閱人文工作室，2024），頁14。

術成就之企劃說服聽眾，以實際的購買行為轉化為對營運的支持，並且持續進步與生存至今。而八角塔在歷史與音樂結合的方法論，重點在於確認企劃主題後，以歷史敘事軸線進行曲目安排，而非單純講述歌曲作者與歌曲創作背景的故事。以《馬偕的生命詩歌行旅》為例，所選詩歌是要凸顯這些作品在馬偕生命史中的意義，當中沒有一首詩歌是馬偕本人的創作；就「台灣的棒球詩篇」而言，同樣以清晰歷史敘事將不同時代的歌曲有意義串連，呈現百年來台灣的棒球歷史。事實上「歷史」為主題的音樂活動並不在少數，但敘事多半受限於該作品作者本身的故事。例如若演出貝多芬第九號交響曲，該音樂會的主題就是貝多芬的生平以及曲式解說，僅有「歷史」卻無法有效「應用」。³⁴此外，八角塔一年會有兩場售票音樂會，上半年度的主題由指揮負責，著重所選歌曲的藝術價值；下半年度的企劃由團長主導，強調透過歷史人文與社會大眾對話，分工十分明確。

應用史學的討論在台灣已相當多年，亦累積不少珍貴的純學術與產學合作成果，但或許可以再思「歷史普及」、「跨領域運用」以及「實際產值」之間的差異，更細緻探究「應用史學」未來歷史系所在「聘任」、「升等」與「評鑑」的各種可能性。期盼八角塔男聲合唱團的相關經驗，能為國內「應用史學」提供更多的火花與參考。

³⁴ OPENTIX 兩廳院文化生活網站，<https://www.opentix.life/event/1839588201373806593?srsId=AfmBOoo52JFZwUhX6XFdx3p270893R3hDeHCOmd9jpv81ptxcwbksna>，搜尋日期：2025 年 9 月 10 日。

參考書目

專書

鄭睦群主編，《馬偕的生命詩歌行旅專輯手冊》，2015，未出版。

蘇文魁，《八角塔下一淡江中學校史》，台北：淡江高中，2019。

皮國立、楊善堯主編，《史學玩應用：臺灣應用史學探索集》，新北：喆閱人文工作室，2024。

孟峻瑋等著，《台灣棒球百年史》，台北：中華民國棒球協會，2026年。

鄭睦群主編，《台灣的棒球詩篇：Team Taiwan 世界冠軍特別場節目冊》，2025，未出版。

鄭睦群主編，《台灣的棒球詩篇音樂會手冊》，2024，未出版。

論文著作集

鄭睦群，〈與馬偕同行的詩歌〉，收於鄭仰恩主編《論述與傳承：紀念馬偕來台宣教150周年論文集》，台北：橄欖出版有限公司，2022，頁181~182。

學位論文

沈管玉，〈合唱團員專業度對票房之影響—以高雄四個立案合唱團為例〉，南華大學國際事務與企業學系亞太研究碩士班碩士論文，2015。

電子資料

民視新聞網，瀏覽日期：2025年9月10日，<https://www.youtube.com/watch?v=kn4YVolLp0I>。

Par 表演藝術網站，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://par.npac-ntch.o>

rg/tw/article/doc/D99EPH3J9L#:~:text=

TAIWAN TOP 團隊111年營運概況，瀏覽日期：

2025年4月4日，<https://taiwantop.ncafroc.org.tw/upload/reports/20230607/19dd0d9a1ec84497892b0a7285604779/19dd0d9a1ec84497892b0a7285604779.pdf#:~:text=>

國藝會網站，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://www.ncafroc.org.tw/>。

台北愛樂文教基金會網站，瀏覽日期：2025年4月4日，
<https://www.tpf.org.tw/>。

教育部師資培育及藝術教育司網站，瀏覽日期：2025年4月4日
https://depart.moe.edu.tw/ed2600/News_Content.aspx?n=E491D1720010EE05&sms=D4AB88F29491B48F&s=1B063450991C541E#:~:text=

BIOS 通訊網站 t, 瀏覽日期: 2025年4月4日, <https://www.biosmonthly.com/article/5874#:~:tex>。

OPENTIX 兩廳院文化生活網站，瀏覽日期：2025年4月4日，
<https://www.opentix.life/event/1430003626649755653?srsltid=AfmBOOpCDJKfMmgofjo2A5uIhSblgINZf-K6GVSKkA8hILLDWVgCWwd3>。

中壢藝術館網站，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://vfty.org/2022/concert-twincities#:~:text=>

Yahoo 新聞，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://tw.news.yahoo.com/%E5%9F%BA%E5%B8%82%E6%84%9B%E6%A8%82%E5%90%88%E5%94%B1%E5%9C%98%E5%85%AC%E7%9B%8A%E6%BC%94%E5%87%BA%E4%BB%81%E6%84%9B%E4%B9%8B%E5%AE%B6%E7%82%BA%E9%95%B7%E8%80%85%E6%>

BC%94%E5%94%B1-105528307.html#:~:text=。

musico 音樂圈網站，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://www.musico.com.tw/events/>。

台灣教會公報新聞網，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://tcnn.org.tw/archives/17096>。

基督教今日報網站，瀏覽日期：2025年4月4日，<https://cdn-news.org/News.aspx?EntityID=News&PK=0000000000652e5932dc9a38a21aa445a69d506085b422bf>

中央通訊社網站，瀏覽日期：2025年4月5日，<https://www.cna.com.tw/news/aspt/202408190105.aspx>。

聯合新聞網瀏覽日期：2025年4月5日，<https://udn.com/news/story/7001/8170986>，。

自由電子報，瀏覽日期：2025年4月5日，<https://sports.ltn.com.tw/news/breakingnews/4952979>。

嘉大應用歷史學報

第十期

出版發行／國立嘉義大學應用歷史學系

62103嘉義縣民雄鄉文隆村85號

電話：(05) 2068521

網址：<https://www.ncyu.edu.tw/ncyuhg/>

編輯者／國立嘉義大學應用歷史學系

《嘉大應用歷史學報》編輯委員會

總編輯／吳昆財

執行主編／O. Q.

編輯委員／池永歆 呂慎華 吳建昇

涂函君 莊淑瓊 郭至汶

陳希宜 陳凱雯 談珮華（依姓名筆畫排序）

執行編輯／錢儒意

助理編輯／李念勳 鄔昆展

內頁排版／林子翔

封面設計／秦孝芬 黃若綺 盧淨玉 陳郁潔 游豐豪

印刷／金三裕印刷科技有限公司

創刊／2016年11月

刊期／不定期出刊

出版日期／2026年3月

版次／初版一刷

定價／新台幣360元

有著作權・侵害必究

GPN 2010503215

ISSN 25200216