

中央人文學報

Journal of the Liberal Arts

第三十三期 中華民國一十四年十二月出版

國立空中大學人文學系

空大人文學報

第三十三期

中華民國一一四年十二月

喪葬禮儀「壽終正寢」觀念溯源及其倫理意涵——兼論儒道二家詮解之異同.....謝 順 發.....1

醫護與愛滋的距離——臺灣醫護散文中的愛滋/去污名敘事.....許 劍 橋.....23

六朝志怪的思想背景：論「趙泰」文脈的形塑.....陳 竑 廷.....45

人面桃花，物是人非——林建助〈拜訪春天〉和崔護〈題城南庄〉的互文性試探.....李 昭 鴻.....73

第三十三期 《空大人文學報》稿件審稿情形

NO.33	來稿件數	通過初審件數	通過複審件數	刊登件數	刊登比率
審稿流程	7	7	4	4	57%

* 本期退稿率為百分之 43%

《空大人文學報》稿約

103年03月19日本系102學年度下學期第1次系務會議通過
106年03月08日本系105學年度下學期第1次系務會議通過
108年03月13日本系107學年度下學期第1次系務會議通過
110年11月24日110學年度上學期第30期第2次學報編輯委員會通過
112年12月27日112學年度上學期第32期第2次學報編輯委員會通過
113年9月4日113學年度上學期第32期第4次學報編輯委員會通過
113年12月23日113學年度上學期第33期第3次學報編輯委員會通過

第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）並無償授權「國家圖書館臺灣期刊論文索引系統」。

第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以「文史宗哲」、「數位傳播與藝術」、「語言與應用」三領域相關之學術論著為主。

凡大專院校專兼任教師及博士研究生，學術成果屬以上各類者，歡迎惠賜大作。

第三條 稿件請標明中、英(日)文篇名及作者之中、英(日)文姓名。中文稿件請採「國家圖書館漢學研究中心《漢學研究》格式」撰寫，英文稿件請參照最新版 APA 格式。中、日文以不超過25,000字為原則，英文以6,000-10,000字為原則，上述字數規定，均包含中英(日)文摘要、關鍵詞、圖表、註腳及引用書目。

第四條 本學報編輯委員視來稿專業內涵，至少聘請兩位專家學者

匿名審查。

第五條 本學報僅出版電子刊物，年出一期，每年九月底截稿，十二月出版。

第六條 著作者享有著作人格權，發行單位享有著作財產權；日後非經書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。

第七條 本學報不另支稿費。著作者投稿，經收錄後，即同意授權本出版單位得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。

第八條 來稿請附作者基本資料表、稿件全文(WORD 或ODT 檔)及切結書，以電子郵件寄送 human@mail.nou.edu.tw。

喪葬禮儀「壽終正寢」觀念溯源及其倫理意涵 —兼論儒道二家詮解之異同

謝順發*

摘 要

「壽終正寢」在先秦兩漢儒家思想中具有重要地位，本文通過對《論語》、《孟子》等經典文獻的深入分析，揭示了儒家對「壽終正寢」的獨特理解，並將「壽終正寢」與孝道、天命、仁義等核心概念緊密聯繫在一起，認為這是個人修養的最高境界，也是社會和諧的基礎。形式上的壽終、正寢外還有換新衣的要求，這是對父母的孝道、對社會的責任，也是對天命的順從，儒家將「壽終正寢」視為人生的最高境界，認為這種觀念不僅體現在儒家的倫理道德中，還深刻影響了中國傳統社會的喪葬禮儀。

關鍵詞：先秦兩漢、儒家、壽終、正寢

*國立空中大學兼任助理教授。

The Origin of the Concept of Funeral Rites and Its Ethical Implications: On the Similarities and Differences between the Interpretations of Confucianism and Taoism

Hsieh Shun Fa*

Abstract

Through an in-depth analysis of classic texts such as the Analects and Mencius, this paper reveals the unique Confucian understanding of "longevity and death", and closely links "longevity and death" with the core concepts of filial piety, destiny, benevolence and righteousness, which is considered to be the highest state of personal cultivation and the foundation of social harmony. Confucianism regards "the end of life" as the highest state of life, and believes that this concept is not only embodied in Confucian ethics and morality, but also profoundly affects the funeral etiquette of traditional Chinese society.

Keywords : Pre-Qin and Han Dynasties, Confucianism, Natural Death, Main hall

* Assistant professor of National Open University.

一、前言

「壽終正寢」是亡者對於自己和祖先及社會有所盡責任交代的一種模式，壽終是指生命的結束，正寢是指死在大廳，引申為安詳的死亡，「壽終正寢」意即壽命盡了而在大廳安詳地死去，此模式所代表的是儒家認為人的壽命是有定數的，壽終正寢是一種順應天道的自然死亡方式，是一種理想的死亡狀態，儒家強調德行修養的重要性，一個人如果能夠修身養性，德行圓滿，那麼他就有可能獲得一個美好的死亡，因此能在大廳而壽終是一件大事，在宗法社會中，家族觀念非常重要，子孫後代能夠送長輩壽終正寢，也是對家族的一種貢獻，是一種榮耀。

儒家認為人的命運是由天命決定的，「壽終正寢」就是一種天命論的體現，天決定何時死亡就是順應天命自然壽終，這是儒家的一種天命觀，它關乎人與自然、人與社會的關係，以及對人生意義的理解，儒家並不主張消極地等待天命，而是強調人要積極入世，通過自己的努力，實現自我價值，儒家認為，天命是與道德相聯繫的，一個人如果能夠修身養性，踐行仁義禮智信，就能得到天的眷顧，另外儒家也強調天命應與民意相通，一個德行高尚的君主，能夠得到天命的眷顧，而一個暴虐無道的君主，則會失去天命。

儒家鬼神觀雖然不是儒家思想的核心，但卻是其不可或缺的一部分，儒家先賢們對鬼神的態度並非簡單的相信或否定，而是以一種既敬畏又理性的態度來面對，儒家雖然不迷信鬼神，但卻重視祭祀祖先¹，「壽終正寢」後，人們會通過祭祀來表達對祖先的敬仰，儒家認為這是後代對祖先的孝道表現²，也是維繫家族和社會秩序的重要方式，強調「慎終追遠」³的儀式謹慎地處理喪事，並追念祖先的功德，祭祀是維繫宗族血緣關係的重要紐帶，通過祭祀，家族成員可以加強感情聯繫，祭祀時，人們會祈求祖先保佑子孫後代平安健康、萬事如意。

¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1572。〈祭統〉「祭者，所以追養繼孝也。孝者，畜也。順於道，不逆於倫，是之謂畜。是故，孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」

² 宋·朱熹，《朱子全書·四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 76。《論語·學而》「孟懿子問孝。子曰：『無違。』樊遲御，子告之曰：『孟孫問孝於我，我對曰，無違。』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。』」

³ 宋·朱熹，《朱子全書·四書章句集注》，頁 71。《論語·學而》「曾子曰：『慎終，追遠，民德歸厚矣！』」

「壽終正寢」所表示的除了壽終和正寢外，更要換上新的衣服來去見祖先，不辱使命的完成這生的任務，「徹褻衣，加新衣」⁴是儒家喪葬禮儀中的一個重要環節，其背後蘊含著豐富的文化意涵，儒家認為「壽終正寢」是一種喜喪，因為逝者已經完成了人生的使命，可以安詳地離開人世，換上新衣，象徵著對逝者一生功績的肯定，以及對其來世的祝福，新衣更代表著新的開始，意味著逝者即將踏上新的旅程，換上新衣也是對逝者的一種送別，希望他們在另一個世界能夠過得更好，逝者穿上新衣，也寓意著對後世的祝福，希望後代能夠繼承先人的美德，繼續發揚光大，儒家重視生命，認為人死後仍有靈魂存在，換上新衣，是對逝者靈魂的尊重，也是對生命的敬畏。

死亡是人生的終點，也是哲學家們不斷探討的永恆主題，在中國傳統文化中，儒家思想對死亡有著獨特的詮釋，「壽終正寢」作為儒家理想的死亡方式，不僅僅是生理上的終結，更蘊含著深刻的文化、倫理和哲學意義，本研究將以先秦兩漢儒家經典為主要研究對象，通過對《論語》、《孟子》、《禮記》等經典中的相關論述進行深入分析，探討「壽終正寢」在儒家思想中的內涵，揭示其對個體、家庭和社會的影響。同時，本研究將比較不同儒家學派的觀點，以期更全面地把握「壽終正寢」在儒家思想中的地位。

二、壽終之意涵

壽終含有善終的意思，但兩者還是有不同的含意，壽終指人自然地、安然地在自己的床上過世，通常表示這個人享有高壽⁵，並在無病無痛或至少沒有劇烈痛苦的情況下過世；善終指人以比較平和、沒有痛苦或不幸的方式過世，通常也涵蓋了無疾而終的概念，善終並不限定於長壽，也可以用來描述任何年齡段的人⁶，壽終或善終都應該堅持到最後一刻，完成自然死亡的任務⁷。

⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁 1439。〈喪大記〉

⁵ 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），頁 5123。卷一九二〈隱逸列傳·李元愷〉「元愷年八十餘，壽終。」

⁶ 元·脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），頁 9163。〈卷二百六十五·列傳第二十四·賈黃中〉「而況四臣（李昉、呂蒙正、張齊賢、賈黃中）者皆賢宰輔，又能進退有禮，皆以善終，非盛德君子，其孰能與於斯？」

⁷ 鄭志明、鄧文龍、萬金川，《殯葬歷史與禮俗》（新北：空大，2008），頁 239。「所謂慎終或稱善終，是指每一個生命都應該堅持到最後一刻，完成自然死亡的任務，不能提前加速死亡，也不必無所不用其極地運用尖端醫學來拖延死亡。」

在《尚書》中有所謂的五福和六極，即壽、富、康寧、攸好德、考終命和凶短折、疾、憂、貧、惡、弱，這是善惡的兩件事⁸，人對生命的期望就是趨吉避凶，追求人生「壽、富、康寧、攸好德、考終命」而避免「凶短折、疾、憂、貧、惡、弱」，如此而已，其中的考終命就是高壽老而善終，也就是所謂的「壽終」，《黃帝內經》認為人應該可以活到一百歲：

昔在黃帝，生而神靈，弱而能言，幼而徇齊，長而敦敏，成而登天。迺問於天師曰：余聞上古之人，春秋皆度百歲，而動作不衰；今時之人，年半百而動作皆衰者，時世異耶，人將失之耶？岐伯對曰：上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。今時之人不然也，以酒為漿，以妄為常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持滿，不時御神，務快其心，逆於生樂，起居無節，故半百而衰也。⁹

但是一般人「以酒為漿、以妄為常、醉以入房」，所以「半百而衰」，從五十歲開始身體的氣勢轉衰，要長壽而終就有困難了，所以有學者說：

民間的生命禮儀大致上是根據《黃帝內經》的說法，五十歲才有祝壽的禮儀，五十歲以前稱為賀生或過生日，五十歲以後才稱為做壽，逢十要舉行祝壽禮儀稱為「大壽」。台灣社會傳承了漢人風俗，五十歲以前的生日只做「內祝」，到五十歲才稱「壽」，後每十年稱「大生日」，六十歲稱「下壽」，七十歲稱「中壽」，八十歲稱「上壽」，九十歲稱「耆壽」，百歲稱「期頤」。在這樣的生命禮儀下活過六十歲後死亡都可以稱為「壽終」，五十歲以前死亡則稱為「夭壽」。¹⁰

依此稱壽為六十歲，內政部〈技術士技能檢定喪禮服務乙級術科測試應檢人參考資料〉中有明確的說明如下：「年齡部分：29 歲以下稱『得年』；30~59 歲稱『享年』；60~89 歲稱『享壽』；90~99 歲稱『享耆壽』；

⁸ 屈萬里註譯，《尚書今注今譯》（台北：臺灣商務印書館，1977），頁 279。《尚書·周書·洪範》

⁹ 南京中醫學院醫經教研組，《黃帝內經素問譯釋》（上海：上海科學技術出版社，1981），頁 1。〈上古天真論〉

¹⁰ 鄭志明，《當代殯葬學綜論》（台北：文津出版社，2012），頁 246。

100 歲以上稱『享嵩壽』。」¹¹六十歲以上才能稱壽，所以對「壽終」而言，歲數應該都是超過（含）六十歲方才能稱為「壽終」。

儒家提倡在人生的不同階段都能夠安詳而終，這並不意味著追求一個特別長的生命，而是強調在生命的不同階段中能夠順應自然、無憂無慮地結束生命，「壽終」這一概念反映了儒家對生死、人生和社會關係的一種特有觀點。

（一）順其自然

儒家強調順應天命，認為人應該遵從天道的安排，追求個人的安寧和社會的和諧。《中庸》云：「天命之謂性，率性之謂道。」¹²強調通過順應個體的天命，來實現人生的道德境界。「死生有命，富貴在天。」¹³的生死觀體現在對生死的接受、對家族和後代的關懷，以及個體在生命中的行為和態度，生死是自然界的一個過程，是人生必然要面對的一個階段，人應當對生死保持一種平和的態度，順應自然的規律；儒家重視家族和後代的延續，強調個人的生命經驗應該為後代所傳承，通過培養德行、教育子女，個人在有生之年應該為社會和家族的穩定和發展做出貢獻；儒家強調忠孝，即對君主忠誠，對父母孝順，在生死面前更容易順應天命，因為認識到自己在家族和社會中的位置，應該履行相應的義務，個人的品德和行為會影響其死後的命運，因此個人應該在有生之年努力追求仁義道德，以獲得死後的安寧，這種觀念促使個人通過良好的行為和德行來順應天命。

（二）角色責任

儒家強調尊重生命，認為生命是寶貴而神聖的，個體應該珍視自己的生命，同時也尊重他人的生命，在面對生死時的淡然處之，不懼怕死亡，同時珍惜生活中的每一刻，認清每個人都有特定的本分和社會角色，應該盡心盡力地履行這些本分，如在家庭中的角色（父母、子女、兄弟姊妹）、在社會中的角色（君臣、朋友、師生等），以及對自己的職業和社會義務的履行。在家的孝道更為重要孝道體現在關懷和照顧年邁的父母¹⁴，並為後代樹立良好的榜樣，家族的延續和後代的

¹¹ 內政部，〈技術士技能檢定喪禮服務乙級術科測試應檢人參考資料〉（北市：內政部，2023.6），頁 8。

¹² 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 17。《中庸章句》

¹³ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 134。《論語·顏淵》

¹⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁 1572。〈祭統〉「孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」

培養及教育，個體的價值可以在家族中繼續發揚光大，因此，個體在生前的行為和操守，會對後代的發展產生深遠的影響。儒家同時主張個人應該追求德行和道德的提升，以成為有德之人，這種德行的追求不僅影響個人的一生，還可能影響其死後的命運，安詳而終意味著在有生之年履行自己的本分，做好個體和社會角色的責任，不留遺憾。

（三）無懼死亡

「未知生，焉知死？」¹⁵不是不談死的問題，只是儒家無懼死亡並透過喪葬禮儀來調解死亡的過程，臨終有「寢東首於北牖下。廢床。徹褻衣，加新衣，體一人。男女改服。屬纊以俟絕氣。」¹⁶改變躺的位置和去床、換新衣等待死亡的來臨，這就是無懼死亡而勇敢接受死亡的態度，為解家屬的不捨，初終有進行「復禮」¹⁷的儀式來調解不捨親人離去的心情，「復，招魂復魄也。」¹⁸無法復魄時則為死亡，死亡の場合則規定「君夫人卒於路寢，大夫世婦卒於適寢，內子未命，則死於下室。遷尸於寢，士士之妻皆死於寢。」¹⁹最後皆在正寢壽終。

死亡後儒家有一連串的喪葬儀式來紓解情緒和緬懷親人，「喪三日而殯，...三月而葬，...喪三年以為極，亡則弗之忘矣。」²⁰三天舉行殯殮之禮，三個月後下葬，守喪以三年為極限（實際為二十五個月），親人死後不要忘掉他們，孝道的實行就在「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」²¹對於父母的孝是要及於死後的葬禮和祭禮，因為有後代的祭祀使得亡者可以成為祖先，不辱先祖的教誨沒使先祖丟臉，可以安心的與祖先同時接受子孫的祭祀，所以責任已了無懼死亡。

（四）內心安寧

安詳而終意味著在內心深處能夠達到一種心靈上的寧靜，不受外在煩擾，通過修養個人的品德和心靈，進而影響家庭、社會和國家，

¹⁵ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁125。《論語·先進》

¹⁶ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁1438-1439。〈喪大記〉

¹⁷ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，李學勤主編，《儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁656-660。〈士喪禮〉「士喪禮。死於適室，幘用斂衾。復者一人以爵弁服，簪裳於衣，左何之，扱領於帶；升自前東榮、中屋，北面招以衣，曰：『皋某復！』三，降衣於前。受用篋，升自阼階，以衣尸。復者降自後西榮。」

¹⁸ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁1441。〈喪大記〉疏「復是招魂之禮也。」

¹⁹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁1440。〈喪大記〉

²⁰ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁203-204。〈檀弓上〉

²¹ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁55。《論語·為政》

所謂的修身、齊家、治國、平天下²²，內心安寧就是實現這一目標的關鍵，個人的道德修養發揮內在的善良和正直，進而建立溝通和諧的家庭氛圍，並能為社會進步和公正盡一份力量，最後促進社會各方共贏的局面，這是一個長期的努力過程，需要持之以恆地努力和不斷修正自己的方向，在對得起自己、家庭、社會和國家才不辱為人的道理。

儒家講精神不朽，雖死名亦可留芳萬世，在心靈上自是大可放心的自由自在，對得起祖先，也對得起家庭，也對得起社會，本質上雖死無憾，這種內心的安寧正是對死的一種無懼和做好角色及配合天人合一順應天命的態度，這個就是對後代子孫最佳的生命教育，延續這種精神建立正確的生命價值觀，通過修養自己的品德和培養良好的行為在社會上立足，與人之間的和諧相處建立良好的人際關係和社會關係，從而獲得心靈的平靜。

三、正寢之意義

「漢族許多地區都禁忌亡者死於原來睡覺的床上。人快死時,要把他抬到外間的草鋪上。如果在原來的房間裡斷了氣,叫作『隔梁斷氣』,很不吉利。」²³在習俗上我們稱之為搬鋪²⁴,也就是「當臨終者出現死亡的徵兆時,要立即移鋪到正廳的水鋪上,避免亡者在寢室的床上嚙氣。」²⁵《儀禮》:「士喪禮。死於適室。」²⁶適室就是正寢之室,習俗認為正廳或正寢是一家最神聖的地方,因此死在正寢是最吉祥的,「正寢」者指男性死時在正廳稱為正寢,如亡者為女性則死在內室稱為內寢,這是男女不一樣的處所,也就是死在應死的地方,徐福全教授說:

臺人傳統觀念「左尊右卑」,廳之左側尊於右側。病者上無尊長,則鋪於左側;婦人上無公婆,雖其夫在,亦鋪諸左;蓋臺人有

²² 宋·朱熹撰,《四書章句集注》,頁4。《大學章句》「身脩而后家齊,家齊而后國治,國治而后天下平」

²³ 方川、王懷義,《民俗思維》(哈爾濱:黑龍江人民出版社,2003),頁291。

²⁴ 徐福全,《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》(台北:徐福全,2008),頁47-48。「疾者在寢,若不幸藥石罔效,病革,則須將病者移至祀奉神明與祖宗之正廳,以求正終,謂之搬鋪。...搬鋪之故約有三說:一、為求正終...二、為與祖宗訣別...三、為避免卒後擔眠床架。」

²⁵ 鄭志明、鄧文龍、萬金川,《殯葬歷史與禮俗》,頁240。

²⁶ 漢·鄭玄注,唐·賈公彥疏,李學勤主編,《儀禮注疏》,頁656。〈士喪禮〉

先死先大之觀念。唯上有祖父母若父母者乃鋪於右側；若未成年者，多不遷至正廳，祇在偏室中置鋪，若幼兒則逕委諸地。²⁷

正寢古時又稱高寢、左路寢、右路寢：

春秋曰：「壬申，公薨於高寢。」傳曰：「高寢者何？正寢也。曷為或言高寢，或言路寢？曰，諸侯正寢三：一曰高寢，二曰左路寢，三曰右路寢。高寢者，始封君之寢也。二路寢者，繼體之君寢也。其二何？曰，子不居父之寢，故二路寢。繼體君世世不可居高祖之寢，故有高寢，名曰高也。路寢其立奈何？高寢立中，路寢左右。」春秋曰：「天王入於成周。」傳曰：「成周者何？東周也。然則天子之寢奈何？曰：亦三。承明繼體守文之君之寢，曰左右之路寢。謂之承明何？曰承乎明堂之後者也。故天子諸侯三寢立而名實正，父子之義章，尊卑之事別，大小之德異矣。」²⁸

諸侯正寢三，一曰高寢，二曰左路寢，三曰右路寢，高寢者是諸侯初封國君的正室，也就是高祖的正室，而路寢者則是後來繼位國君的正室，路寢之所以有左右，是兒子不能住父親的寢室，因此有左路寢和右路寢二室，路寢也就是所謂的「人君之正寢」²⁹《禮記》亦云：「君、夫人卒於路寢。大夫、世婦卒於適寢。」³⁰，簡單講「正寢」就是所謂的大廳³¹。

「正寢」在儒家的思想中有著對祖先和家族的敬重，強調後代子孫的繼承，能夠死在大廳與祖先們相聚是一種盡責任的交代，「正寢」強調了一個人能夠在晚年享受到豐富的人生經歷，並且在親友的陪伴下，沒有遭受太多痛苦或困擾，以和平的心態結束一生，儒家強調倫理、家庭、社會秩序等價值觀，認為人應該遵循道德準則，履行社會角色，在這種思想下，老年被視為智慧和經驗的象徵，壽終被理解為在和諧、充實的家庭環境中安詳離世，正是這種價值觀使得死也要在家裡的正廳死亡。

²⁷ 徐福全，《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 49-50。

²⁸ 漢·劉向著，《說苑》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁 823。〈修文〉

²⁹ 周·左丘明傳，李宗侗注譯，《春秋左傳今注今譯》（台北：臺灣商務印書館，1982），頁 207。〈莊公三十二年〉「人君之正寢謂之路寢。」

³⁰ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁 1440。〈喪大記〉

³¹ 鄭志明，《當代殯葬學綜論》，頁 247。「正寢就是大廳，也就是祭祖的場所，象徵生命是從祖先的血緣傳承而來，最後還是要回歸，成為後代子孫的祖先，接受家祭的供養。」

（一）順從天命

「死生有命，富貴在天。」³²命稟於有生之初，非今所能移；天莫之為而為，非我所能必，但當順受而已，是儒家天人合一的觀念，生與死都是有命運註定的，人的生命和壽命是由天命所掌控的，人無法完全掌握自己的生死，而財富和高貴的地位是由天命所決定的，與個人的努力和智慧有關，但最終的結果還是受到天意的支配，強調了人們對於自身命運的認知和接受，以及對於命運安排的謙卑和順從命運的不可預測性，人生的起伏和成敗皆在於命運的安排，這傳達了一種對於命運的敬畏和順從態度，強調了生命的短暫和財富地位的相對不確定性，它同時也鼓勵人們在有限的生命中努力奮鬥，但要在接受天命的前提下謹慎行事。

「死生有命，富貴在天。」強調了生死是受到宿命支配的，即個體的生命和壽命是由超越人類能力的宇宙力量所決定的，表達了對於自然規律和超自然力量的一種敬畏和順從，認清生命的短暫和脆弱，使人們更加珍惜生命，對於生命的有限性有更深刻的認識，表達了個體在社會中的地位 and 財富不僅受到個人努力的影響，更受到天命或命運的支配，反映了對於社會地位和財富分配的一種冥冥之中的安排，在追求富貴的同時，提醒人們不要過於執著於個人的努力，要謙卑地接受天命的安排，這種觀念有助於平衡個體奮鬥與命運安排之間的關係。

儒家傳統認為，個體生命的走向、生死的時機都是由天命所決定的，而不是完全取決於個體的選擇或努力，強調了對天命的敬畏態度，這種敬畏不僅是對神性的敬仰，也是對自然和宇宙秩序的尊重，強調天命對生死和財富的支配，有助於維護社會秩序，這一觀念促使人們接受社會等級和差異，認同各自在社會中的位置，減少社會動盪和對立，通過接受天命，個體可能更深刻地思考自己的人生目標，提升對於生命和人生意義的認知。

（二）謙卑以待

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』敢問死。曰：『未知生，焉知死？』」³³這句話強調了對生死和未知之事的謙卑態度，表達了對於個體生命和死亡的虔誠，對於生命的起源和生死的本質瞭解甚少，因此不宜妄下結論或過於自信，要抱持敬畏和對未知事物的

³² 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 134。《論語·顏淵》

³³ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 125。《論語·先進》

謹慎態度以示對生命的尊重，使人們更加注重思考和研究，而非輕信主觀臆斷，在順從天命安排下形成的宿命觀使生死和個體命運受到超越個體的天命支配，暗示了人們在生死問題上並不能完全掌握主動權，需要順應宿命，虔誠地面對生命的起伏。

「未知生，焉知死」這句話的內涵不僅僅涉及生命的起源，還包括關於未來、死亡以及宇宙的種種謎團，人們對於生死問題的認知是有限的，因此不應輕言確定，因此對事物要抱持開放的態度，不宜過分自信地下結論，要更深入地思考和探究，雖然受到天命的支配，人們更應加關注生命的尊重和短暫性，要珍惜時間來追求有意義的人生，由於對生死的不確定性，引導了人們對生命和死亡進行深刻的反思，它提醒人們珍惜當下，在不確定性中面對人生的勇氣，它也鼓勵人們珍惜眼前的時光，對於未知的未來保持敬畏和謹慎，反映了對於人類存在和命運的深刻思考。

對於生死的不確定性，所以說「朝聞道，夕死可矣。」³⁴強調了對於道的認識和實踐的重要性，即使是在生命接近終結的時候，仍然應該追求真理，這是一個循序漸進的過程，《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」³⁵傳達了儒家對於道德、仁愛和至善的追求，提倡謙遜、謹慎的態度，人們在發展自身的同時應該關注社會，以至善為目標，追求內心的平靜與寧靜，最終實現個體與社會的和諧。

（三）不朽境界

儒家認為人的生命雖然有限，但其精神可以超越有限以達到永存而不朽的境界，就是所謂的三不朽：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」³⁶這是儒家實際體現天人合一的天道運行，即「天行健，君子以自強不息。」³⁷孟子（372—289B.C.）說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」³⁸保存自己的本心，養護自己的本性，侍奉上天來實現天道的要求，無論短命和長壽都無所謂，修養自己的道德與學問等待天命，這樣就是安身立命的方法。

³⁴ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 71。《論語·里仁》

³⁵ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 3。《大學》

³⁶ 周·左丘明傳，李宗侗注譯，《春秋左傳今注今譯》，頁 925。〈襄公二十四年〉

³⁷ 宋·朱熹著，《周易本義》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 105。《乾卦·象辭》

³⁸ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 349。《孟子·盡心章句上》

人生三不朽體現了對於個體品德、事業成就、智慧傳承的全面追求，是中華文化中對於完美人生的一種理想追求，三不朽的追求超越了個體的有限生命，讓個體的影響在時間上更為持久，有助於個體建立更深厚的社會關係，形成一種積極的家族、社會文化傳統，這有助於維護和弘揚社會的積極價值觀，為後代留下積極的遺產也促進社會的共榮與進步，人生三不朽這一理念不僅在儒家文化中根深蒂固，也在中華文化中產生深遠的影響。

生命必然有終結，聖賢與普通人並無本質上的不同，所有人都會面臨死亡，但精神卻可德流方外，名聲傳乎後世：

體太一者，明於天地之情，通於道德之倫，聰明照於日月，精神通於萬物，動靜調於陰陽，嗔怒和於四時，覆露皆道，溥洽而無私，蜎飛蠕動，莫不依德而生，德流方外，名聲傳乎後世。
39

這就是不朽的境界體現，「富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。」⁴⁰人活著的時候應努力盡自己的社會責任，那麼當他離開人世的時候是安寧的、問心無愧的。

四、換新衣內涵

臨終有「寢東首於北牖下。廢床。徹褻衣，加新衣，體一人。男女改服。」⁴¹人將死，家屬為臨終者脫下舊衣，換上新衣得以乾乾淨淨的去見祖先，代表沒有使祖先蒙羞，臨終者可以尊嚴的死亡，也就是曾子（505-436 B.C.）所說：「慎終追遠，民德歸厚矣。」⁴²慎終就是喪盡其禮，廢床換衣正是代表生時和死時皆可得地氣，為一種淨化的象徵有重生的期許，對臨終者而言是一種人格的尊重和肯定，可以是禮制規範行為的方式，是家族生命的延續，表達對先人的尊重的，同時也傳遞了對先人的思念和對其靈魂的祝福。

儒家注重對祖先的敬仰，認為祖先的行為和品德對後代有著深遠的影響，「徹褻衣，加新衣」除了對逝者的尊重，也有教化作用，可以傳遞價值觀念、道德規範和家族傳統，通過儀式，人們可以體驗到生死更替、過去與未來的關係，進而形成對生命、人生意義和價值觀的

³⁹ 王利器撰，《文子疏義》（北京：中華書局，2000），頁 421。

⁴⁰ 宋·朱熹，《西銘解》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 144-145。《朱子全書》第十三冊。

⁴¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，頁 1438-1439。〈喪大記〉

⁴² 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 50。《論語·學而》

深刻思考，這種儀式有助於引導個體對人生進行內省，並在道德和價值觀念上得到啟發，家族成員可以感受到家族的延續性，強化對家族傳統的認同，後代可以汲取先人的教訓和經驗，進而塑造自身的品德，這也是儒家強調儀式和禮制的文化傳統中的一部分。

儒家注重孝道，換新衣更是老人家的願望，因為唯有如此才能代表他是真正做到了祖先的傳承而升為祖先的一份子，對於家族的繁衍和社會的穩定肯定，換新衣是首要的動作和儀式，對於後代是有一定相當的影響，「徹褻衣，加新衣」的意義就在對逝者一生功績的肯定，期望逝者在另一個世界能夠過得更好，藉此儀式希望後代能夠繼承先人的美德，還有就是對逝者靈魂的尊重，這是一種尊重生命的態度，逝者雖已死但生前之儀容仍活在子孫的心中。

（一）維護家譽

儒家認為後代應該繼承祖先的美德和道德，包括對於換新衣的虔誠態度，這可能使後代感到有責任維護家族的榮譽，並履行對祖先的敬意，所強調的是孝道實踐和家族倫理發揚，體現了子女對父母的孝心⁴³，這樣的倫理價值體系有助於家庭內外的和諧與穩定。通過尊重和關心年邁的父母，子女展現了對家族價值觀的忠誠，家族通過在換新衣時展示儀式和尊重，彰顯其對傳統價值觀的尊重和繼承，從而維護了家族的榮譽，更利用通過換新衣這一儀式來強調傳統文化的傳承，維護家族在社會中的獨特性，促進社會和諧和家族成員之間的親和力，儒家換新衣這一儀式在儒家傳統中扮演著重要的角色，有助於維護家族的聲望和價值觀。

在儒家傳統中，維護家譽是非常重要的價值觀之一，儒家強調個人的行為舉止如何影響整個家族的聲譽，因此，換新衣被看作是一種對家族尊嚴的維護，儒家強調尊重傳統和祖先，換新衣是一種符合傳統禮儀的離世方式，通過以這種方式結束生命，個人展現了對祖先敬意和對傳統的尊重，有助於家族的榮譽，另在儒家文化中，家族的繁榮昌盛被認為是一種值得追求的目標，換新衣更是孝道的表現，孝道是儒家倫理中的核心概念之一，強調子女對父母的孝敬和尊敬，以穿新衣的方式離世，尤其是在老年人平和地結束自己的生命，被認為是一種對父母的最終孝敬，有助於弘揚孝道，提升整個家族的道德聲望，

⁴³ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 49。《論語·學而》「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」

也可以被視為一種對家族繁榮的貢獻，也是被視為有助於維護家族的聲譽。

（二）社會安定

換新衣強調對長輩的尊敬和孝順，這有助於維護家庭結構的穩定，在儒家傳統中，家長的權威被視為至高無上，子女通過尊重和服從長輩，有助於維持家庭內的秩序和穩定，儒家也強調家族的重要性，而換新衣作為一種家族儀式，有助於彰顯家族的榮譽和傳統價值觀，這種家族榮譽的強調有助於家庭成員之間的穩定合作，同時也有助於整個社會的穩定，整個換新衣體現的是儒家倫理的核心價值，如孝道、忠誠、和睦等，這些價值觀的強調有助於建立社會成員之間的良好關係。

換新衣是一種有著特定禮儀和秩序的家庭儀式⁴⁴，這有助於家庭成員之間的和諧相處，這種和諧的家庭關係在整個社會中累積起來，有助於維持社會的穩定，換新衣作為儒家文化的一部分，有助於將儒家的價值觀和傳統文化傳承下去，這種文化的延續提供了一個共同的價值基礎，促進社會成員之間的共融性，所以儒家的壽終正寢通過強調家族價值觀、尊重長輩權威、強調和諧家庭關係以及傳承儒家文化等方面，對於社會安定有著積極的功能，這些方面的強調有助於建立和諧穩定的社會結構，從而促進整個社會的平穩運行

（三）家族責任

儒家強調後代子孫的重要性，認為人應該通過道德行為和教育對後代產生積極影響，因此，在壽終時，留下一個良好的家庭和社會影響被視為一種成功，儒家認為後代應該繼承祖先的美德和道德，包括對於壽終正寢的虔誠態度，這可能使後代感到有責任維護家族的榮譽，並履行對祖先的敬意，此換新衣觀念有助於保持社會的穩定與秩序，透過尊重長輩，維持家族傳統，社會可以建立起一種基於尊重和規範的價值體系，有助於減少社會動盪，因此壽終正寢觀念可被視為一種道德教育的一部分，教導後代如何尊重和關心年長的家族成員，這有助於培養良好的品德和社交價值觀。

對於壽終正寢的重視可能影響家族的傳承方式，包括家族財產、傳統技能和文化價值的傳承，有助於保護家族的獨特性和連續性，壽

⁴⁴ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，頁 3。《大學章句》「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

終正寢觀念因鞏固了社會的倫理標準和禮儀準則，對個人行為和社交互動必然產生影響，使之更符合社會規範，儒家的壽終正寢並非僅僅關乎個人，還關係到對後代的影響，通過為人子女樹立道德榜樣，以及培養良好的家風，個體在壽終正寢後仍能通過後代流傳影響社會，形成家族和社會的穩定，此觀念在中國古代也影響了法律和倫理體系，例如，傳統中國的君臣父子之道，強調各個階層之間的道德義務和責任，體現了壽終正寢觀念對社會組織和權力結構的影響。

五、儒家與道家壽終正寢之比較

道家對於「壽終正寢」的觀點，源於其對宇宙萬物運行規律的深刻洞察，道家認為，人生如白駒過隙，生老病死是自然規律，不可抗拒，因此，對待死亡是一種順其自然的態度，強調返璞歸真，道家認為生命起源於自然，最終也會回歸自然，「敦兮其若樸，曠兮其若谷。」⁴⁵是描繪了一種質樸、空曠、無為的狀態，正是返璞歸真的寫照。又如「見素抱樸，少私寡欲。」⁴⁶所強調的是要保持本真、質樸的本性，減少私欲，回歸自然。「知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。」⁴⁷聖人能夠保持本真，不為外物所動，這種返璞歸真的心胸最終是要回歸到自然的本質，所以道家對於生命觀的態度是返璞歸真順其自然的態度。

《莊子·天道》中亦提到返璞歸真的生命觀，「樸素而天下莫能與之爭美。」⁴⁸樸素是最高的境界，沒有什麼能與之相比。「至人無己，神人無功，聖人無名。」⁴⁹真正達到最高境界的人，沒有自我，沒有功績，也沒有名聲，即達到了返璞歸真的狀態。道家認為，名利是外物，會束縛人的心靈，因此要看淡名利，保持內心的清淨，欲望是痛苦的根源，只有減少欲望，才能獲得內心的平靜。道家更提倡順應自然，過簡單的生活，不追求物質上的享受，應該關注內心的平靜，多接觸自然，感受自然的美好，通過簡化的生活，減少不必要的慾望，來獲得更多的自由和幸福。

道家思想的核心在於「道法自然」，也就是順應自然，與自然和諧相處，對於生命的態度是順應自然無為而治，對於死亡應當坦然接受，

⁴⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），頁33。《老子》第十五章

⁴⁶ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁45。《老子道德經注》第十九章

⁴⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁74-75。《老子道德經注》第二十八章

⁴⁸ 清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985），頁458。〈天道〉

⁴⁹ 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁17。〈逍遙遊〉

無需過度悲傷或恐懼，「人法地，地法天，天法道，道法自然。」⁵⁰萬物之間的相生相剋關係，人應該學習天地之道，順應自然，隨遇而安，不強求，不執著，順應環境的變化。「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。」⁵¹萬物都有其本源，人應該回歸本源順應自然。「乘天地之正，而御六氣之變，以游無窮。」⁵²人們順應天地的變化，在自然中自由遨遊。道家追求人與自然的和諧統一，認為人應該融入自然，而不是征服自然。

道家對於生命的生死是生生不息，相信生命是循環往復的，死亡只是生命的一個階段，並非終點，「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！」⁵³這句話表明生死是為一個連續的過程，生是死的開始，死是生的終結，生死之間並無絕對的界限，而是相互轉化，所以「死生為一條」⁵⁴生死是一條路，是生命發展的自然規律，又「方生方死，方死方生……因是因非，因非因是」⁵⁵強調了生與死的相對性，以及萬物變化的無常性，生與死是同時存在的，是相互依存的。

道家的生生不息是一種輪迴的概念，有死必有生，有生必有死，但輪迴的生死間是不是可以輪迴為人，這是一個肯定的答案，但是卻不是永遠投胎為人的，據《曆世真仙體道通鑑鑒》的記載：「凡當為人十世，今九世矣。來世苟復迷妄合塵，別淪異趣，無復昇遷之期。」⁵⁶所以需要精進修行並不畏死亡的到來，死亡可以讓人擺脫肉體的束縛，達到精神上的自由境界，「死生，命也。」⁵⁷對死亡抱持豁達的態度，認為死亡之後，個體意識將消亡，無需過多憂慮。道家強調內心的修養，認為只有心靈平靜，才能坦然面對生死。壽終正寢是生命之旅的終點，應以平和的心態迎接。

道家對於壽終正寢是抱持豁達的態度，認為死亡是人生的必然歸宿，無需過度悲傷，對於喪葬儀式相對的簡單，通常選擇在山林等自然環境中安葬，以求人與自然的和諧，這種平淡的態度對於後人的影響有重要的啟示，可以幫助我們以更平和的心態面對死亡減輕心理負

⁵⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 65。《老子道德經注》第二十五章

⁵¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 36。《老子道德經注》第二十六章

⁵² 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 17。〈逍遙遊〉

⁵³ 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 733。〈知北遊〉

⁵⁴ 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 205。〈德充符〉

⁵⁵ 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 66。〈齊物論〉

⁵⁶ 元·趙道一撰，《曆世真仙體道通鑑鑒》，收錄於張繼禹，《中華道藏》第 47 冊（北京：華夏出版社，2004），頁 544。〈張用成〉

⁵⁷ 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 241。〈大宗師〉

擔，道家所強調的順應自然，讓我們可以珍惜生命中的每一天，道家思想可以幫助我們追求內心的平靜，減少對死亡的恐懼，這種樂觀豁達的態度，對於我們而言在面對死亡問題時具有重要的參考價值。

儒家與道家作為中國傳統文化中的兩大主流思想，在對「壽終正寢」這一人生終點的看法上，有著各自獨特的詮釋和態度，其相同點的看法和相異點的做法，可以整理如下所述：

（一）相同點

1. 重視生命與死亡：儒家與道家都高度重視生命，並對死亡抱持著敬畏之心。

2. 強調道德修養：兩家思想都認為，一個人能否安詳地離世，與生前的道德修養有著密切的關係。

（二）相異點

1. 對死亡的態度：儒家對死亡抱持著敬畏之心，但同時也強調要積極面對生活，死亡是人生的必然歸宿，強調通過孝道、禮儀來面對死亡，壽終正寢是對一生功德的肯定，是對後世的祝福。道家則認為死亡是自然規律，是生命循環的一部分，不應過度悲傷，而應以平常心對待來順應自然，壽終正寢是生命的一個自然過程，是靈魂回歸自然的契機。

2. 對來世的看法：儒家雖然儒家也涉及鬼神觀，但更注儒家重現實生活，對來世的概念相對模糊。道家對來世雖然沒有明言人死後會轉世輪迴，但生生不息的概念就是一種輪迴的另外講法，只是會不會永遠投胎為人，就不一定，所以《曆世真仙體道通鑑鑒》：「凡當為人十世，今九世矣。來世苟復迷妄合塵，別淪異趣，無復昇遷之期。」

3. 喪葬儀式的處理：儒家喪葬儀式強調禮儀，注重孝道，儀式較為繁複。道家喪葬儀式相對簡樸，注重返歸自然。

4. 對人生價值的理解：儒家強調入世，通過修身齊家治國平天下來實現人生價值。道家強調出世，追求內心的寧靜和與自然的和諧。

儒家與道家對「壽終正寢」的看法，反映了兩者不同的哲學觀點和人生價值觀，雖然有著各自的側重點，但都體現了中國傳統文化對生命與死亡的深刻思考。儒家注重社會倫理和道德規範，強調社會責任；道家則強調個人修養和對自然的順應，追求內心的自由。這兩家作為中國傳統文化中的兩大支柱，在對待壽終正寢這一人生大事上，

呈現出截然不同的態度，其對死亡的獨特觀點深刻地影響了中國傳統喪葬文化，塑造了我們今天所熟悉的喪葬習俗。

道家認為，生死是自然規律，生命是有限的，死亡是另一種形式的存在，因此，道家的喪葬觀所強調的死亡是自然規律，應坦然面對，無需過度悲傷，喪葬儀式應簡樸自然，不應過於鋪張浪費，死亡後，身體回歸自然，是一種循環，這種思想體現在喪葬儀式上，表現出喪葬儀式相對簡樸，注重內心的追思，而非外在的儀式；喪葬常選擇依山傍水之地，將逝者安葬於自然環境中；鼓勵人們通過冥想、靜坐等方式，平靜心靈，面對死亡。

儒家重視社會倫理，認為死亡不僅是個人的事，更是家庭和社會的事，儒家的喪葬觀強調重視祭祀祖先，認為這是對祖先的孝道，也是對傳統文化的繼承，喪葬是大事，應遵循嚴格的禮儀，以示對逝者的尊重，喪葬儀式不僅是對逝者的告別，也是社會成員身份轉換的儀式，這種思想體現在喪葬儀式上，表現為喪葬儀式繁瑣，注重禮節，每個環節都有嚴格的規範；喪葬強調家族的參與，強調家族的凝聚力；喪葬儀式的規模和規格往往與逝者生前的社會地位有關。

實際上，中國傳統喪葬文化並非道家或儒家思想的單純反映，而是兩者相互融合、不斷發展的結果，儒家注重禮儀和社會倫理，道家注重自然和內心，兩者相輔相成，共同塑造了中國傳統喪葬文化，不同地域的喪葬習俗也因受當地風俗、宗教信仰等因素的影響而呈現出多樣性，隨著時代的發展，中國傳統喪葬文化也在不斷變化，現代人對死亡的看法和喪葬方式也發生了改變。道家與儒家對死亡的不同觀點，共同塑造了中國傳統喪葬文化的豐富內涵，道家的自然觀和儒家的禮儀觀，從不同的角度詮釋了生命的意義和死亡的價值，為我們面對死亡提供了多種思維方式。

六、結論

儒家對於生命、死亡和壽終正寢的觀念源自其對人生的深刻思考和對倫理道德的關注，儒家尊重生命的過程，強調人的一生應該是在道德和仁愛的指導下度過的，這是一個人生過程的自然階段，強調尊重生命的始終，關注個體在生命的不同階段如何實踐仁愛、孝道等價值觀，個體也應該保持心靈的寧靜和安詳在心性、修養、自律上，通過追求內心的平和，一個人能夠更好地面對生命的終結，儒家強調家族的榮耀，個體不僅僅是個體，還是家族和社會的一部分，強調子女對父母的孝順，同時也強調在社會中的責任和義務，這反映了儒家對於社會和家庭關係的重視。

在儒家觀念中，個體的生命結束並不意味著一切的終結，而是將精神、道德和價值傳承給後代，通過這種方式，儒家認為人的一生可以在後代中延續，形成家族和社會的持續發展，壽終正寢時也是審視一個人一生所做選擇的時刻，壽終正寢被視為生命歷程的一部分，個體的品德和行為與其人生的成就和壽終正寢息息相關，個體應該在這個過程中實踐仁愛、培養品德，以達到生命的豐富和完整。

壽終正寢強調心靈的寧靜和安寧，這不僅僅是關於個體對於死亡的接受，更是強調在生命終結時要保持內心的平和，這與儒家強調的心性修養和內在寧靜的理念相一致，通過追求心靈的安寧，一個人能夠更好地面對生命的終結，這同時也體現了儒家對於個體精神健康的關切，此外，壽終正寢觀念還強調了價值的傳承，在儒家的思想中，一個人的價值不僅體現在個人的一生，更體現在對後代的影響，通過將精神、道德和價值觀傳承給後代，個體的價值可以在家族中延續，這也是一種對生命的延續和對社會的貢獻。

儒家的觀念將壽終正寢與家族和社會的義務聯繫在一起，這體現了孝道、家族榮譽和社會責任的核心價值，壽終正寢時，儒家期望個體不僅要為自己的生命負責，同時也應該履行對家族和社會的責任，這樣才能真正實現個體在社會中的使命，儒家的壽終正寢觀念更提供了對於個體生命的意義的思考，壽終正寢並非終點，而是人生的一個轉折點，個體應該在有生之年追求道德、仁愛，並在結束時保持內心的寧靜，在人生旅程中尋找意義的指導，同時也促使社會追求正義、和諧與發展。

道家壽終正寢觀的核心思想是返璞歸真，順應自然，死亡是生命的一個自然過程，無需過度悲傷或恐懼，這種樂觀豁達的態度，對現代人面對死亡問題具有重要的參考價值。道家認為死亡是生命的一部分，是自然規律的體現，他們鼓勵人們坦然面對死亡，將其視為一種解脫和轉化，道家思想強調人與自然的和諧，認為死亡是回歸自然的過程。

參考文獻

一、古籍

周·左丘明傳，李宗侗注譯，《春秋左傳今注今譯》，台北：臺灣商務印書館，1982。

漢·高誘注，《淮南子》，上海：上海古籍出版社，1989。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，李學勤主編，《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999。

漢·劉向著，《說苑》，貴陽，貴州人民出版社，1994。

後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

宋·朱熹，《西銘解》，上海：上海古籍出版社，2002。

宋·朱熹撰，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

宋·朱熹著，《周易本義》，上海：上海古籍出版社，2002。

元·脫脫等撰，《宋史》，北京：中華書局，1977。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。

二、近人編輯、論著

內政部 2023 〈技術士技能檢定喪禮服務乙級術科測試應檢人參考資料〉，北市：內政部，2023.6。

方川、王懷義 2003 《民俗思維》，哈爾濱：黑龍江人民出版社。

王利器撰 2000 《文子疏義》，北京：中華書局。

屈萬里註譯 1977 《尚書今注今譯》，台北：臺灣商務印書館。

南京中醫學院醫經教研組 1981 《黃帝內經素問譯釋》，上海：上海科學技術出版社。

徐福全 2008 《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全。

張繼禹 2004 《中華道藏》，北京：華夏出版社。

鄭志明 2012 《當代殯葬學綜論》，台北：文津出版社。

鄭志明、鄧文龍、萬金川 2008 《殯葬歷史與禮俗》，新北：空大。
樓宇烈 1980 《王弼集校釋》，北京：中華書局。

醫護與愛滋的距離—— 臺灣醫護散文中的愛滋/去污名敘事

許劍橋*

摘 要

愛滋病過去被稱「黑死病」，被社會長期指向敗德，導致愛滋病及患者承載污名，反映到以小說為主的愛滋書寫，多以感染者或其親友的視角出發，呈現感染者的痛苦或患病原因的探索。本文從醫護的立場，觀察醫護與愛滋的距離——工作感染愛滋的距離和面對愛滋採取的態度距離。首先，劉宗瑀、林育靖的作品，刻劃醫護工作具感染愛滋的風險。劉宗瑀因協助手術被器械割傷，憂懼母子遭遇垂直感染；不過，作者卻不是要強調愛滋的恐怖，而意在批判醫療職場的困境。林育靖則將愛滋病和其他傳染病一視同仁，傳達醫療行為本身即具風險。至於醫護面對愛滋的態度，林育靖也讓愛滋回歸疾病本身，淡化其隱喻，且未追究患者染病原因和病毒對身體的磨難，側重患者作為「人」對生命的體悟。傅志遠寫以腹腔鏡手術替愛滋病患開刀，卻被開刀房人員質疑如此將不易清潔沾染愛滋血液的器械；但傅志遠認為不應有差別待遇，要以病患的權益為本位。護理師林怡芳和李彥範，都寫到被愛滋患者提醒應戴上手套的情節。這顯示污名已內化於患者，而林怡芳是讓患者了解自己是被接納的、李彥範則提出應做好防護，以杜絕感染；並且指出病人就是病人，病毒才是要抵抗的敵人，從不同層面替愛滋去除污名。

關鍵詞：醫護散文、愛滋、污名、醫療書寫、疾病書寫

* 國立臺南護理專科學校通識教育中心副教授。

本文初稿宣讀於 2024 年 11 月 27 日國立空中大學人文學系舉辦之「涵詠與對話學術研討會」，感謝簡光明教授的講評。本文受益於本刊兩位匿名審查委員的寶貴建議，特此致謝。

The Distance between Healthcare Personnel and AIDS: AIDS/De-stigmatization Narratives in Healthcare Essays in Taiwan

Chien-Chiao Hsu*

Abstract

Acquired Immunodeficiency Syndrome (AIDS) was once called the “Black Death” and was associated with moral corruption for a long time, leading to a stigma for AIDS and patients with AIDS. This phenomenon is reflected in AIDS writing, which is mainly novels written from the perspective of infected people or their relatives and friends, presenting the suffering of infected people or exploring the causes of the disease. This paper observes the distance between healthcare personnel and AIDS from the perspective of healthcare personnel - the distance of being infected with AIDS (behavior) and the distance of facing AIDS (attitude). First, the writing of Tsung-Yu Lisa Liu and Yu-Ching Lin depicts the risks of HIV infection in the workplace for healthcare personnel. Tsung-Yu Lisa Liu was cut by an instrument while assisting in surgery and was worried that the maternal-fetal vertical infection. However, the author does not intend to emphasize the horror of AIDS, but to criticize the predicament of the medical workplace. Yu-Ching Lin's attitude is to treat AIDS and other infectious diseases in the same way, conveying that medical treatment itself is risky. As for the attitude of healthcare personnel towards AIDS, Yu-Ching Lin also treats AIDS with the emphasis on the disease itself to downplay its metaphors. Moreover, Yu-Ching Lin does not attach importance to the causes of patients' infection and the torment of the virus on the body but focuses on the patients' perception of life as “ordinary people.” Chi-Yuan Fu wrote that he used laparoscopy to operate on a patient with AIDS but was questioned by the operating room staff that it would be difficult to clean the instruments contaminated with AIDS blood. However, Chi-Yuan Fu believes that there should be no discrimination against patients with AIDS and that the rights of patients should be prioritized. Nurses Yi-Fang Lin and Yen-Fan Lee both wrote about being reminded by patients with AIDS to wear gloves. This phenomenon shows that the stigma has been internalized by the patients. Yi-Fang Lin intends to let the patients know that they are accepted, while Yen-Fan Lee suggests that healthcare personnel should take

* Associate Professor, General Education Center, National Tainan Junior College of Nursing.

precautions to prevent infection. Lee also indicates that patients are not the enemy, but the virus is the enemy to be resisted, which helps to remove the stigma of AIDS from different aspects.

Keywords: Medical Writing, AIDS, Stigma, Medical Writing, Disease Writing

一、前言

愛滋病 (acquired immunodeficiency syndrome; AIDS) 又稱「後天免疫缺乏症候群」，主因是感染愛滋病毒 (HIV, Human Immunodeficiency Virus)，這些病毒會攻擊、破壞人體免疫系統，導致人體失去抵抗力而引發各種伺機性疾病。其感染途徑來自性行為傳染、血液傳染、母子垂直感染。¹愛滋病最初是被視為絕症的「世紀之疾」，尤其它與污名群體有緊密聯結，加上多由性接觸感染，使得民眾早期對愛滋的反應，猶似陷入一種「道德恐慌」之中。²霍爾 (Beverly A. Hall) 形容，對癌症的恐懼會使人遠離被污染的環境，而愛滋則會使人害怕而遠離「被污染的人」。³蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 亦覺察：「AIDS 的性傳染途徑比其他傳染途徑受到更嚴厲批判——AIDS 被理解為不只是性放縱之病，而且是性變態之病」。⁴從社會大眾到國家機器、媒體，咸認為此病的發生乃咎由自取，本該接受譴責。是故，社會學者認為愛滋病不僅是傳染病，也是社會病；除了流行病學的傳染問題，其他像感染者個人的權利或與大部分健康人的利益衝突等，對於社會的倫理、法律、道德、經濟、心理健康及政策制定等，都造成很大的衝擊。⁵

臺灣首起愛滋病例為 1984 年一名過境的外籍旅客，1985 年衛生署也宣布本土病例出現。自此，公衛的醫療道德主宰愛滋的話語權與本地的愛滋防治政策，衛生署將感染者持續罪犯化的列管、進行禁慾式的恫嚇宣導，愛滋成為最被污名的疾病。⁶檢視八、九〇年代愛滋醫療照護的研究，即能發現彼時，有相當高比率的醫護人員不願、或表示有

¹ 衛生福利部疾病管制署編，《愛滋防治工作手冊》（臺北：衛生福利部疾病管制署，2021），頁 1。

² 愛滋病的歷史發展初期被認為與男同性戀、濫交者、女性性工作者、海地黑人有關。參見李佳霖，「臺灣愛滋治理與『治療作為預防』之生命政治的考察」（新竹：交通大學社會與文化研究所博士論文，2020.7），頁 1。

³ 轉引自莊苹、劉仲冬，〈愛滋風暴——愛滋之烙印對感染者及一般民衆之意義〉，《護理研究》5.1（1997.2）：53。

⁴（美）蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》（臺北：大田，2000），頁 128。

⁵ 同註 3。

⁶ 黃道明，〈文化研究視野下的愛滋政略〉，收入黃道明編，《愛滋治理與在地行動》（桃園：中央大學性／別研究室，2012），頁 iv。

權拒絕照護愛滋病患；⁷以及害怕在工作中得病、將疾病傳染給家人，或視愛滋病為恥辱，影響其給予的護理品質；⁸甚至害怕而採取過度的防護措施，逃避病人如對病人按下的緊急紅燈不理會、不進入病房或不照顧病人。⁹那麼來到醫療藥物相對進步的今日，愛滋已從 20 世紀的黑死病，被「正常化」為「可控制」與「可良好管理」的慢性病，¹⁰那麼與愛滋第一線接觸的醫護人員，對愛滋的認識是否更靠近、對愛滋的污名恐懼是否更為遠離？

臺灣自 1984 年和愛滋相遇以來，媒體延續西方將愛滋視為天譴，以及「男同性戀的黑死病」之論述，強調愛滋與男同性戀的共生關係。¹¹這也反映在文學場域，愛滋是臺灣同志書寫的重要議題。如陳若曦《紙婚》（1986）、顧肇森〈太陽的陰影〉（1990）、許佑生〈岸邊石〉（1990）、楊麗玲《愛染》（1991）、朱天文《荒人手記》（1994）、李昂〈彩妝血祭〉（1997）和〈禁色的愛〉（1999）、林俊穎〈愛奴〉（2003）……等小說，感染愛滋病的角色，都是男同志，套用黃道明的說法，即「愛滋的同性戀化」¹²；如此一致的人物設定，再現早期國家機器和媒體共構出的「懼性恐同」現象。¹³

臺灣愛滋議題的文學寫作，除與同志纏繞，在文類方面，以小說為主。這和早期同志書寫的情況相同，畢竟，當愛滋具污名，小說代言體的特質，能排除對於作家身分的執著、降低曝光的危險，展示政治參與的力量。¹⁴至於被論者關注到的愛滋散文，僅汪其楣的《海洋心情：一本為珍重生命而寫的 AIDS 文學備忘錄》（1994）。¹⁵書中記錄臺

⁷ 丁志音、涂醒哲，〈傳染病照護的選擇性歧視：醫師及牙醫師的愛滋病專業倫理觀與照護意願〉，《臺灣公共衛生雜誌》23.1（2004.2）：5-58。莊莘、劉仲冬，〈愛滋風暴——愛滋之烙印對感染者及一般民眾之意義〉，頁 53。

⁸ 張秋麗，〈護理人員之愛滋病照護知識、態度及行為趨向之探討〉，《護理研究》7.2（1999.4）：104-105。

⁹ 同前註。

¹⁰ 李佳霖，「臺灣愛滋治理與『治療作為預防』之生命政治的考察」，頁 1。

¹¹ 徐誌遠，「身『不』由己——世紀末以來臺灣文學的污名身體」（臺北：政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2017.1），頁 41。

¹² 黃道明，〈賣淫、變態與愛滋：「玻璃圈」的秘密〉，收入《酷兒政治與臺灣現代「性」》（香港：香港大學出版社，2012），頁 96。

¹³ 同註 11，頁 37。

¹⁴ 參見許劍橋，〈從虛構到非虛構——臺灣同志文學的散文現身（2011-2020）〉，《逢甲人文社會學報》45（2022.12）：49-80。

¹⁵ 蔡孟哲、紀大偉、鄭芳婷討論愛滋作品的論文都提及《海洋心情》，但未進一步分析。蔡孟哲，〈愛滋、同性戀與婚家想像〉，《女學學誌》33（2013.12）：47-78。紀大偉，〈翻譯的公共：愛滋·同志·酷兒〉，《臺灣文學學報》26（2015.6）：75-112。鄭

灣民間的愛滋工作，並以愛滋感染者的位置，述說其心聲，呈現感染者群體的多樣性。徐誌遠則觀察到，汪其楣在書中幾乎未提及病人的感染原因，他認為這是一種抵抗污名的策略。因為八、九〇年代，無論官方或媒體報導的愛滋新聞（甚至文學作品），都強調「感染原因」與「哪些人是屬於『高危險族群』（如：同性戀、注射藥癮者）」，如此反而拉開讀者和愛滋的距離。所以汪其楣的《海洋心情》，可謂試圖替愛滋除魅，消除臺灣社會對愛滋的污名與偏見。¹⁶

而不論小說或散文，多以愛滋感染者或其親友的位置進行敘事，至於和愛滋病及感染者有密切接觸的醫護人員，通常僅作為醫療場域的背景，例如黃娟的小說〈世紀的病人〉，呈現護士對愛滋病的拒斥，反應時代、社會網絡對愛滋的認知。從醫護視角出發的愛滋文學書寫和討論，相對稀罕。筆者發現，從 2010 年起，可以在醫護人員出版的散文裡得見愛滋之題材。這一方面能夠補充愛滋書寫的醫護視角，一方面能由此探勘醫護人員與愛滋之間的距離——「醫護工作與感染愛滋的距離」：醫護執行的工作內容和方式，暗藏什麼樣的感染愛滋之威脅？以及「醫護面對愛滋的態度距離」：醫護是採取何種態度來面對愛滋病和感染者？底下透過作品，分別從這兩個面向進行探討。

二、惘惘的威脅：醫護工作與感染愛滋的距離

高夫曼（Erving Goffman）考察「污名」（stigma）一詞，它起初是希臘人稱呼銘刻在奴隸、罪犯或叛徒身體上的「標記」，方便正常人辨識、迴避。高夫曼認為，污名的意義演進至今，必須視它為「一種『關係』（relationships）的語言，而非『屬性』（attributes）」¹⁷：

當陌生人出現在我們面前，有跡象顯示出他具有某種屬性，使他在可能符合的人群類別中有別於其他成員，並且該屬性又是比較不好的那種——最極端的狀況是，一個徹頭徹尾的壞胚子、危險人物或軟弱者。如此一來，他在我們心中就會從一個完整而普通的人，降級到一個受污染且貶低的人。這樣的屬性就是一種污名，特別當它的貶抑效果很強時更是如此；有時它也會稱為弱點、缺陷或殘疾。¹⁸

芳婷，〈當代愛滋社群政略知悖論：《叛徒馬密可能的回憶錄》之戲劇批判戰術〉，《中外文學》48.3（2019.9）：133-168。

¹⁶ 同註 11，頁 52。

¹⁷（美）高夫曼（Erving Goffman）著，曾凡慈譯，《污名》（臺北：群學，2020），頁 3。

¹⁸ 同前註。

帶有「受損身分」（spoiled identity）特徵的人，因有別於他人，而時常受到矮化。紀大偉的闡釋是：「污名不是『自作自受』的，而發生在人與人之間。在社交過程中有強者弱者較勁的問題，而不是關在一個不跟人互動、不需社交的無菌室內」。¹⁹高夫曼特別重視如何透過社會互動以污名他人，如此，「有助於我們理解橫跨各式差異的社會排斥，並解釋其內在動態」²⁰。

依據高夫曼的分類，受污名者分為：「明顯遭貶抑者」（discredited）與「可能遭貶抑者」（discreditable）。「明顯遭貶抑者」如黑人、肢障者、視障者等，由於身體疾病或身分類別（種族）而遭受不當評價（異樣眼光、言語嘲弄等），認為他們需要進行的污名管理，著重在與人面對面互動時可能存在的衝突。至於「可能遭貶抑者」，書中列舉如精神病院病人、聽障者、劊子手等，在與陌生人交會時，不易被確認其污名身分，所以這類人的污名管理在於資訊控制，由其決定是否將自身污名透露給他人知曉，高夫曼遂由此提出種種「矇混通關」（passing）以控制污名相關資訊的策略。²¹那麼，愛滋感染者在高夫曼的分類下屬於何者？

劉宗瑀的《女外科的辛辣日記》，描述女醫師置身在以男性為主、充滿陽剛特質的外科之處境。作者寫自己儘管懷有身孕，仍須與所有人一樣連續兩天不睡覺值班且徹夜開刀，寫出外科人力匱乏和性別不友善的職場困境。其中，〈懷孕之一萌發〉，提及挺著孕肚、身心處於極度疲憊的作者，她在協助開刀時：

當天精神不濟，白天還得跟著老萬醫師上刀時，他正在處理發炎沾黏嚴重的總膽管處……

那時遲、那時快，老萬醫師的刀片劃破我的手套！

整個乳白橡膠手套瞬間泛紅！

我顧不得手術了！大叫一聲連忙跳下table、脫開手套，衝向洗手臺拚命沖洗！

病人呢？資料上有說什麼問題嗎？

B肝？沒關係我已經打過疫苗了，C肝？梅毒？愛滋？有這些

¹⁹ 紀大偉，〈污名身體——現代主義，身心障礙，鄭清文小說〉，《臺灣文學研究學報》16（2013.4）：58。

²⁰ （美）海澀愛（Heather Love），張永靖譯，〈污名的比較：殘障與性〉，《酷兒·情感·政治——海澀愛文選》（新北：蜃樓，2012），頁260。

²¹ （美）高夫曼（Erving Goffman）著，曾凡慈譯，《污名》，頁4-49。

嗎？……

我整個頭皮發麻！邊洗邊跳腳！已經想像著病毒或是螺旋體，
順著血流淋巴跑入我全身！

我的寶寶呢？會不會怎樣？²²

陳光超曾指出，外科醫師的特質是：「當機立斷，果敢行動。在重重壓力下保持冷靜」²³；詹啟賢也形容外科「比內科醫生得天獨厚的地方」為：「外科醫生可以做到，一件事情完全由你診斷，你處理，然後就好了，而且會不會好你自己知道，這是一個很好的feeling，這是外科醫療的傳統」。²⁴也就是外科醫師對比其他科別，有較強烈的人格特質，他必須在時間的壓力下，冷靜執行手術，畢竟眼前乃真實的血肉之軀，所以這樣的醫療行為於患者，潛藏著不確定的風險。

但，較少被注意到的是，屬於侵入性治療的外科，透過手術刀，劃過患者皮膚、切開臟器；醫療人員戴著手套的手，「跟血肉只有一兩層薄薄的橡膠之隔」²⁵，而就在病患敞開的體腔中，碰觸到尖銳的器械、針頭等，從而有感染血液傳染病的風險，包括愛滋病毒。何況，遭沾染患者血液器械劃傷的劉宗瑀，彼時有孕在身，更加憂懼母子垂直感染的可能性。她衝向洗手臺拚命沖洗、追問患者的病例……。

這樣的刻寫，道出醫護的工作內容，尤其是外科，法蘭克·佛杜錫克（Frank T. Vertosick, Jr., M.D.）在《神經外科的黑色喜劇》說：「下一個被送進來急診室就診的病人，可能就是讓我喪命的人」²⁶，意即在此。正因為醫護和愛滋的距離頗為靠近，所以建立醫病雙方的互信，醫療行為的執行能謹守醫院感染控制的標準流程，以及醫療人員能有充足的休息，則能大大降低被傳染愛滋病毒的風險。另外，由此可知，愛滋感染者並非從外表就能辨識，故其屬於「可能遭貶抑者」，常人只能透過外圍訊息得知感染者身分；「可能遭貶抑者」，則視污名對生活的影響，以及個人的耐壓性來決定污名是否被他人知曉。

隔幾週後，劉宗瑀收到感染科的抽血報告：「所有血液性傳染疾病呈陰性」，她卻無如釋重負的安慰，反倒萌生離開外科以捍衛腹中嬰孩

²² 劉宗瑀，《女外科的辛辣日記》（臺北：三采，2021），頁193-194。

²³ 陳光超，《有溫度的手術刀：一個頂尖外科醫師的黑色幽默》（臺北：寶瓶文化，2021），頁212。

²⁴ 轉引自蔡篤堅，《臺灣外科醫療發展史》（臺北：唐山，2002），頁369。

²⁵ 劉宗瑀，《女外科的辛辣日記》，頁195。

²⁶ （美）法蘭克·佛杜錫克（Frank T. Vertosick, Jr., M.D.），吳程遠譯，《神經外科的黑色喜劇》（臺北：天下文化，2009），頁91-94。

的念頭。這裡，必須說明的是，任何的治療行為其實都潛藏被傳染疾病的風險，愛滋病毒和其他的疾病是一樣的。且看林育靖醫師的〈非常空窗期〉，寫她從事居家醫療訪視時，覺得脫去口罩能給病人和家屬更親近溫暖的照顧，卻在完成某個案的聽診和觸診後，因為桌上的一包藥，赫然發現個案剛被確診為開放性肺結核，而她在封閉空間中遁逃無門，導致後來的一段時日（肺結核潛伏期）的每次喘咳，都令作者格外憂心。而作者同為醫師的丈夫也有類似的遭遇，他負責治療一位住院病患，渾身發癢多日均未改善，之後接到切片報告回覆為「疥瘡」，但他已多次伸手觸碰病患那富含高度傳染力寄生蟲的肌膚。作者寫到：

兩人相視苦笑，同時想起過去發生的愛滋器官移植事件。浸在病毒血泊中摘取心臟的主刀醫師驚愕之餘說了「在病人面前，我們沒有理由說自己是受害者」²⁷。

2011 年的愛滋器官移植事件，係一名愛滋感染者墜樓重傷，家屬在不知情的狀況下，將其器官捐出，隔日臺大醫院才發現疏失；而移植過程中，主刀醫師搶秒執刀摘心，亦被感染者的血水噴濺。²⁸從這個事件得以了解，愛滋的污名，即使是家屬，也是感染者不可說的對象。愛滋的污名不僅把感染者打入暗處，也讓整個社會的某個部分被遮蔽而陷入黑暗恐懼。

愛滋感染者權益促進會祕書長林宜慧，過去曾對 1990 年公布的《感染者保障條例》²⁹：感染者有主動告知醫事人員其為感染者之義務，醫事人員也不得拒絕提供服務，表達不同的見解。林宜慧認為，醫療人員皆知肝炎的傳染力更勝愛滋病，但「我問醫療人員若病患沒告知他有 B 肝，你會覺得不被尊重嗎？他們說不會。就因為是愛滋！」³⁰是故，雖然都是傳染性疾病，但區隔與限定，是將愛滋病毒想像成「異類的他者」³¹，反而令其難以僅僅被視為疾病。

尤其，臺灣迄今未有醫事人員因醫療過程感染愛滋病毒，但從

²⁷ 林育靖，《天使在值班》（臺北：九歌，2012），頁 20。

²⁸ 游皓婷、徐敬芸，〈摘愛滋心 成大醫下半身浸血水 驚！〉，TVBS 新聞網，2011.8.29，<https://news.tvbs.com.tw/local/65063>（2025.5.3 上網檢索）。

²⁹ 《感染者保障條例》全名為《人類免疫缺乏病毒傳染防治及感染者權益保障條例》，最新修正日期為 2021 年 1 月 20 日。

³⁰ 鍾岳明，〈愛滋感染者的困境 1「居然不能告知親友我生什麼病！」他做胃鏡看牙照超音波都受歧視〉，《鏡週刊》，2019.12.2，<https://pse.is/6nxdmk>（2025.5.3 上網檢索）。

³¹（美）蘇珊·桑塔格（Susan Sontag）著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》，頁 104。

另一位女外科醫師白映俞撰寫的〈生命的記憶〉，記述其任職的醫院急診室大門有塊紀念碑，載錄醫師前輩為了急救病患，卻因針扎而感染患者的肝炎病毒，導致幾天之內染上猛爆性肝炎過世；甚至白映俞亦親身經歷感染肺結核病發的過程。³²所以肝炎、肺結核等疾病的傳染性遠比愛滋更巨大，不過就污名的程度，則遠低於愛滋。

對照此處，林育靖的文章把肺結核、疥瘡、愛滋並列，將三者均以傳染病視之，等同看待；並引用因為執行器官移植手術，而沾染到愛滋感染者血液的醫師話語：「在病人面前，我們沒有理由說自己是受害者」，表達醫療工作本身即位處接觸疾病的第一線，所以保持戒慎恐懼，做好相關防護措施，此乃職責所在，如此方能保全自身，與患者相挺相助。

三、如何看待愛滋？：醫護面對愛滋的態度距離

愛滋污名是社會結構互動下產生的現象，隨著文化背景及時空轉變而有不同的發展及影響層面。³³過去愛滋有極長的時間，被視為是無法完全治癒的疾病，「絕症」、「世紀末黑死病」的意象深植社會，並與敗德、特定族群有強烈的連結，以致醫護人員排拒診治、照護愛滋病患。今日，醫療技術和藥物進步，雞尾酒療法能將愛滋病毒壓制在非常低的範圍，使愛滋病毒（HIV）難以發病成愛滋病（AIDS）。不過，於醫護人員來說，其工作內容和方式，與愛滋病毒不時有近距離的交會，存在感染的風險，對於這個具污名的疾病，醫護人員是採取何種態度面對之？

首先，林育靖醫師在其第一本散文集《天使在值班》，寫下〈非常空窗期〉，記述自己和丈夫在診治病患的過程中，可能分別感染肺結核及疥瘡，她將這樣的情況和愛滋器官移植事件裡的主刀醫師類比，表達醫師的職責和風險，可以說，是將愛滋和其他傳染病一視同仁。而《天使的微光》，是林育靖的第二本散文集，當中的〈念茲愛滋〉，寫她至美國進修，而就在當地的安寧療護中心，她無預期的，是要負責照顧一名染病十年的愛滋病患：

我還沒準備好要面對任何一位愛滋病患。我已經當了四年醫生，加上先前七年的醫學教育，理論上對二十一世紀最具威脅三大疾病之一的愛滋病應該要有相當程度的了解，但我沒有。我試

³² 白映俞，〈小女子的專長是開膛〉（臺北：貓頭鷹出版，2013），頁 178-188。

³³ 蔡宜蓁、呂佩珍、梁蕙芳，〈愛滋病污名之概念分析〉，《長庚護理》24.3（2013.9）：273。

著在記憶裡搜尋關於愛滋病的宣導教育，印象中愛滋病並不具高度傳染性，和愛滋病患的社交活動不會使人們暴露在危險當中……是真的嗎？

我照顧愛滋病患者的經驗少之又少，耳聞的倒是有些。曾有位腸胃道大量出血去急診求治的病患，在急救過程濺了醫護人員滿身血跡，最終仍病逝，卻在家屬來院辦手續時才發現他是個愛滋病人，因為怕被醫院拒絕，冒用弟弟的健保卡來就診。……我知道只要在接觸病患的血液體液時穿戴手套隔離衣，其實照顧愛滋病人跟照顧 B 型肝炎患者一樣安全。³⁴

作者起初坦言「我還沒準備好」，並且回憶曾經習得的愛滋知識及耳聞過的愛滋醫療經驗。她所舉的案例，符應高夫曼的污名研究中，受污名主體為了不落入污名的情境（怕被醫院拒診），所以試圖利用各種方式——如這裡的冒用弟弟的健保卡就診，此種矇混通關（passing）、掩飾（covering）之途徑來隱瞞自己的差異。

但，林育靖並未由此在疾病之外替愛滋加諸令人恐懼的意象，其羅列的愛滋衛教知識：「愛滋病並不具高度傳染性」、「和愛滋病患的社交活動不會使人們暴露在危險當中」、「照顧愛滋病人跟照顧 B 型肝炎患者一樣安全」等，反倒讓愛滋回歸疾病本身，刷淡它種種疾病之外的隱喻。

當作者開始描寫與愛滋病患的互動，也是延續這樣的基調，不追究其感染愛滋的原因，或者病毒對身體的折磨，而是寫從患者處獲得的哲理般的啟發：「他的語調、他的言詞，是如此的溫柔、包容，而又堅強，彷彿得到愛滋病是他生命中最大的一件禮物」、「我去旅行。我花時間與家人朋友相處，分享感動。我發現即使我生了病，仍然可以為其他人付出」、「他告訴我們，要相信病人說的『痛』」³⁵……，著重刻畫愛滋感染者作為一個「人」對於生命的體悟。

至於傅志遠的〈勇者與莽夫〉，記錄他替愛滋病患進行急性膽囊炎手術的經驗。文章一開頭，作者直指外科潛藏的風險：

外科醫師的工作就是在手術刀與一針一線中治療病人，因此免不了接觸一些帶有傳染病的患者，更免不了因為針扎等意外，讓自己暴露於被感染的危險中。³⁶

³⁴ 林育靖，《天使的微光》（臺北：九歌，2010），頁 189-190。

³⁵ 同前註，頁 190-192。

³⁶ 傅志遠，《拚命：一個急症外科醫師的生死筆記》（臺北：時報，2011），頁 199。

隨即話鋒一轉，說明他即將開刀的對象是愛滋病患，呈現出此次手術的棘手和難度。在評估之後，他決定採用腹腔鏡手術、而非傳統的剖腹手術。這個判斷卻被開刀房的同仁提出質疑：

「腹腔鏡的器械很複雜，清洗上比較不容易。而那個病患患有愛滋病，我怕……」果然又是因為病患有特殊疾病的特殊考量。

「可是他沒有理由不用腹腔鏡手術，如果只因為有愛滋病就讓他挨那麼長一刀，會影響病人的權益，好像說不過去吧！況且清洗手術器械不是有標準程序嗎？除了愛滋病患之外，B 型肝炎、C 型肝炎，甚至是梅毒患者，我們還不是這樣開？」對於這個理由，我完全不能接受，還是堅持用腹腔鏡進行手術。³⁷

從這段對話即能明白，開刀房人員是基於愛滋病患使用過的器械消毒問題有所疑慮。這重現了黃道明根據 1988 年，一份針對臺灣第一位女性愛滋病患所做的紀實報導的分析。³⁸論者指當時的醫療邏輯，是將患者使用過的物品，皆當耗材丟棄：

但對於那些耗資百萬的機器，院方當然狠不下心丟棄。在拼命燒錢消毒之餘（病房用福馬林蒸薰了 2 天 2 夜），副院長蔡瑞雄如是說：「別說是人了，連機器都怕愛滋病」。……他的擬人說法其實顯示了一種關於畏懼愛滋的情感經濟，因為照蔡的邏輯，所有的東西應該都怕愛滋的，理應都該受到相同對待，但實際上只有那些可以讓醫院賺錢的機器和硬體設施得到消毒而免於被丟棄的下場。那些愛滋病患用過的器材，就是在這種畏懼情感經濟裡，成了沒有再生產價值的「一次性」。³⁹

也是在這樣的邏輯中，醫療團隊對愛滋病患的隔離處置，都是以提防醫療人員和其他病患被感染為前提，而不是以保護抵抗力低弱而易受伺機性感染的愛滋病患為首要目的。⁴⁰

相較之下，傅志遠的立場是「如果只因為有愛滋病就讓他挨那麼長一刀，會影響病人的權益」，可以說，他是從患者的權益為本位出發，不同於開刀房是以器械因沾染愛滋血液不易清洗所進行的考量。更重要的是：

³⁷ 同前註，頁 201。

³⁸ 黃道明，〈國家道德主權與卑污芻狗：《韓森的愛滋歲月》裡的結社、哀悼與匿名政治〉，收於黃道明主編，《愛滋治理與在地行動》，頁 1-55。

³⁹ 同前註，頁 11。

⁴⁰ 同前註，頁 13。

「你要幫愛滋病患開刀會不會怕？」將病患推出手術室時，同事問我。

怎麼可能不怕？但就是因為害怕卻堅持做對的事，才是真正的勇者。⁴¹

傅志遠吐露他同樣害怕染病，但，正因為有感染的風險，才更要「堅持做對的事」。他認為，腹腔鏡手術的操作不僅對這名病患有利，也因為只在肚皮上打幾個小洞，所有手術過程都是在腹腔中進行，其實更降低感染的機率。作者遂有感而發的表示：「面對未知的風險，如果沒辦法當勇者，至少也不要當莽夫」⁴²，道出醫療人員面對愛滋能夠具備的態度。

愛滋的污名化，實際也滲透醫療體系。當然，患者本身亦內化污名，畢竟他們從社會常模、甚至自己過去對此特質的負面態度，無須他人有所反應，就能明白社會對此可能有的評價。⁴³林怡芳護理師的〈感謝函〉，表現出欲洗刷愛滋污名的努力：

阿宏是個愛滋病（HIV）患者，愛滋病是透過血液接觸傳染，具備基本的醫學常識，根本不覺得這樣的病史有什麼有什麼好大驚小怪，對我來說，就如同是糖尿病或高血壓一樣的慢性疾病。⁴⁴

在她刻意闡述愛滋僅只是一種「病」之後，她寫下阿宏因為社會的污名化，而視愛滋幾乎等同於一種「罪」的反射行為：

當我伸手要幫他量血壓時，阿宏突然往後縮了一下，張大眼睛看著我，測試性的問我：「要不要戴個手套再繼續？」

被這突如其來的問題愣了一下，以為他是覺得護理師工作的手很髒，就用酒精乾洗手……「我勸妳還是戴手套會比較好，因為別人碰我都會戴手套！」這下終於聽懂他的顧慮了，換我用堅定地語氣回答：「只是幫你量血壓，不需要戴手套啊！如果要幫你抽血，我就會戴手套！」⁴⁵

⁴¹ 傅志遠，《拚命：一個急症外科醫師的生死筆記》，頁 202。

⁴² 同前註，頁 204。

⁴³ 吳嘉苓，〈受污名的性別、性別化的污名：從臺灣「不孕」男女處境分析污名的性別政治〉，《臺灣社會學刊》29（2002.12）：148。

⁴⁴ 林怡芳，《存在的離開：癌症病房裡的一千零一夜》（臺北：博思智庫，2018），頁 195。

⁴⁵ 同前註。

此處，呈現受污名者學習與吸收到正常人的觀點，以及他明白他具有的特定污名，和擁有污名的後果。高夫曼說：

原本應該在一般社會交往中很容易被接納的個人，只因為具備一項突兀的特質，而使他遇到的人對他產生厭惡，破壞了他的其餘屬性所該得到的對待。他具有污名，具有一項不好的差異，讓他不符人們的預期。⁴⁶

當一個人在生命中後期獲得新的受污名自我，之後認識的人，可能只把他當成一個「不符合人們的預期」的有缺陷的人。因此，他必須學習第二種存在方式，也就是對那些在他周遭的人來說是真實而合理的方式。⁴⁷就像文章裡的阿宏主動提醒林怡芳「還是戴手套會比較好」——受污名者必須讓自己跟正常人保持距離，以確保正常人能夠心安理得地肯定對他的信念。換言之，他被建議要自然地回報正常人對他的接受（但其實打從一開始就沒有完全接受他，例如阿宏表示：「別人碰我都會戴手套！」），以接受他自己同時也接受正常人來作為交換。高夫曼對此，稱這是「有名無實的接受」（phantom acceptance）支撐了「有名無實的正常性」（phantom normalcy）：

他（受污名者）從而必須深刻捲入我們社會界定為正常的自我態度中，必須徹底成為這個定義的一部分，好讓他能以完美無缺的方式來對一群眼尖的觀眾展現這樣的自我；從另一個角度來看，這是對他的半監控。⁴⁸

從林怡芳的表態：「只是幫你量血壓，不需要戴手套啊！」，以及她和阿宏的互動可知，作者具有「知情者」（the Wise）的身分，她的知情來自於她是替受污名者服務的護理人員，她熟諳受污名者的生活並且能夠同情：

貼上這樣標籤下的他，不知道已經有過多少不好的就醫經驗，不友善的眼光。無論是HIV、同志、受刑人、老師、教授、立委、明星，在我們的面前，就只有一個身分「病人」，沒有人該享有特權，或是該被歧視對待。⁴⁹

⁴⁶（美）高夫曼（Erving Goffman）著，曾凡慈譯，《污名》，頁 5-6。

⁴⁷ 同前註，頁 42。

⁴⁸ 同前註，頁 144。

⁴⁹ 林怡芳，《存在的離開：癌症病房裡的一千零一夜》，頁 197。

在知情者面前，受污名者發現在一定程度上可以被接受，無需覺得羞恥或盡力自我控制，知道自己儘管有缺陷，但還是會被視為平常人⁵⁰——「就只有一個身分『病人』」。

無獨有偶，另一篇〈愛滋在哪裡？〉的作者李彥範護理師，當他準備幫病患抽血時，病患小聲地對他說：「我是愛滋病患，等一下你幫我抽血的時候，記得要帶手套。」⁵¹受污名者在此展現出一種超然、似乎能對自身狀況泰然處之的方式，公然地提及自己的缺陷進行「破冰」。⁵²對此，高夫曼從另一個面向思索，認為這其實是正常人授意的路線，迫使受污名者以各種方式來保護正常人，也就是受污名者透過當正常人眼中的「有缺陷者」，化解在場的正常人與他相處的尷尬。高夫曼認為這往往讓受污名者過度樂觀地以為正常人接受了他而導致錯判形勢，因為究其實，「人們不只期待你扮演你的角色；他們也期待你知道你該待的地方」⁵³。

而李彥範的文章，主要呈現「知情者」的作者對於愛滋的理解，特別是醫護人員應該具備的態度：

醫護人員都該有一個正確的觀念：把每一位病患都當作愛滋病患，做好所有的防護措施，避免傳染給自己，也避免傳染給別人。一位學長就做得非常標準，他在接觸病人前會洗手超過三十秒，然後戴上手套，才為病患做抽血打針的動作，做完所有的治療之後還要洗手一次，……或許有人覺得，有必要這麼誇張嗎？有必要這麼神經兮兮嗎？確實有必要如此。醫護人員服務的是眼前的病患，對抗的卻是看不見的病毒和病菌。如果夠謹慎和小心，知道正確的防治觀念，HIV 豈又害得了你？⁵⁴

「把每一位病患都當作愛滋病患」，其意涵迥異前述高夫曼說的，受污名者必須成為正常人眼中的「有缺陷者」。高夫曼旨在傳達受污名者承擔的不公正與痛苦，是不會呈現在正常人面前。李彥範在此處，則試圖提出杜絕感染疾病的關鍵，即醫護人員須自覺這份工作的特殊性及潛藏的風險，因此要步步為營。而「服務的是眼前的病患，對抗的卻是看不見的病毒和病菌」，指出病人即病人、不是敵人，病毒才是，故

⁵⁰ (美) 高夫曼 (Erving Goffman) 著，曾凡慈譯，《污名》，頁 34。

⁵¹ 李彥範，《ER 男丁格爾》(臺北：經典雜誌，2012)，頁 109。

⁵² (美) 高夫曼 (Erving Goffman) 著，曾凡慈譯，《污名》，頁 137

⁵³ 同前註，頁 142。

⁵⁴ 李彥範，《ER 男丁格爾》，頁 111-112。

不會有「接受這個人（污名者）」或「接受社會價值」的兩難，而造成互動雙方間的張力（tension）⁵⁵。

四、結語

八、九〇年代的臺灣社會，愛滋病被視為「世紀黑死病」，加上對其傳染途徑不清楚，往往將愛滋的感染指向道德價值的判斷，導致愛滋病及患者承載污名。彼時，從官方或媒體的宣／報導，再到文學作品，都強調「感染的原因」與「哪些人是屬於『高危險族群』」⁵⁶，黃道明以「愛滋的同性戀化」⁵⁷總括此現象。而不論小說或散文的愛滋主題寫作，即多以感染者或其親友的位置書寫，本文則由醫護的角度出發，透過與愛滋有密切接觸的專業人員，從其散文觀察醫護與愛滋之間的距離。

本文發現，女外科劉宗瑀的〈懷孕之一萌發〉，寫她協助開刀卻被器械劃傷，「想像著病毒或是螺旋體，順著血流淋巴跑入我全身」⁵⁸，道出了外科潛在的威脅，尤其懷有身孕的她，更憂懼母子垂直感染。但，愛滋病毒和其他傳染性疾病同樣，都須做好防範，從林育靖〈非常空窗期〉刻劃的經驗即能知曉——未戴口罩的她和肺結核病患同處一室、醫師丈夫多次觸診的病患，被驗出是疥瘡；她將前述情況和愛滋器官移植事件中浸泡在愛滋患者血液的主刀醫師類比，等於將三者一視同仁的以傳染病看待，傳達醫療行為本身即具風險，而做好防護，乃醫師職責。所以，前述作品固然帶出醫護和愛滋近距離的事實，卻不刻意強調愛滋的恐怖，而是藉此針砭醫療職場的問題，以及若能謹守防護措施，是能降低被傳染的風險。

本文繼而探查醫護在態度上，是採取何種距離面對愛滋？林育靖〈念茲愛滋〉寫她在美國進修時，首度負責照顧愛滋病病患，她是回想過往習得的知識，而其羅列之種種，是讓愛滋回到疾病本身，淡化它疾病以外的隱喻。作者亦未追究患者的染病原因和寫病毒對身體的磨難，反倒側重其作為「人」在染病後對生命的體悟。傅志遠的〈勇者與莽夫〉，記錄他堅持採用腹腔鏡手術替愛滋病患開刀，認為不應以身分而有差別對待。由此得見，愛滋患者在醫療體系確實可能面臨被另眼處置的情況，也揭示醫療人員應該具備的態度。至於護理師林怡芳和李彥範的作品，不約而同寫到他們被患者提醒應戴上手套的情節。

⁵⁵ 莊莘、劉仲冬，〈愛滋風暴——愛滋之烙印對感染者及一般民眾之意義〉，頁 53。

⁵⁶ 徐誌遠，「身『不』由己——世紀末以來臺灣文學的污名身體」，頁 52。

⁵⁷ 黃道明，〈賣淫、變態與愛滋：「玻璃圈」的秘密〉，頁 96。

⁵⁸ 劉宗瑀，《女外科的辛辣日記》，頁 194。

這顯示污名已內化於患者，而身為「知情者」的林怡芳，是讓患者了解自己是被接納的；李彥範則提出，杜絕感染的關鍵在於醫護人員須步步為營，並指出病人就是病人，病毒才是應該要對抗的敵人。

如同蘇珊·桑塔格在〈愛滋及其隱喻〉所言，她書寫的目的在「平息想像，而非挑激想像。不是授與意義，而是剝奪意義——應用『反詮釋』於真實世界和身體」⁵⁹。她認為疾病的隱喻和迷思能殺人，疾病只該視為疾病，而非混雜詛咒、天譴；愛滋感染者應單純是病人，不用承擔額外的社會評價和污名。從近期醫護人員的書寫可知，污名、偏見並未完全消失，可相較於過往的愛滋書寫，傾向呈現感染者的痛苦傾軋和患病原因；醫護人員的寫作，則試圖讓愛滋回歸疾病的本來面目，及醫療工作必須面對病毒的職責和可能染病的現實。尤其，依據聯合國愛滋規劃署（UNAIDS）指引，及現有之科學和醫學證據顯示，只要感染者穩定接受抗病毒藥物治療，並維持體內愛滋病毒量有效抑制達測不到（<200 copies/ml），就不會透過性行為傳染愛滋病毒給他人，即國際共識「Undetectable = Untransmittable」（簡稱 U=U），愛滋病毒量測不到就不具傳染力。⁶⁰換言之，愛滋與絕症並非等號，社會應當更了解它而不再恐懼，去除以污名為名的愛滋。

⁵⁹（美）蘇珊·桑塔格（Susan Sontag）著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》，頁116。

⁶⁰衛福部，〈「U=U（愛滋病毒測不到=傳不出去）」正確認知消除愛滋污名與歧視，實踐愛滋健康與平權〉，衛生福利部官網，2025.1.7，<https://www.mohw.gov.tw/cp-16-81111-1.html>（2025.5.17上網檢索）。

引用書目

一、專書

- 白映俞 2013 《小女子的專長是開膛》，臺北：貓頭鷹出版社。
- 李彥範 2012 《ER 男丁格爾》，臺北：經典雜誌。
- 林育靖 2010 《天使的微光》，臺北：九歌出版社。
- 林育靖 2012 《天使在值班》，臺北：九歌出版社。
- 林怡芳 2018 《存在的離開：癌症病房裡的一千零一夜》，臺北：博思智庫。
- 陳光超 2021 《有溫度的手術刀》，臺北：寶瓶文化事業有限公司。
- 傅志遠 2011 《拚命：一個急症外科醫師的生死筆記》，臺北：時報出版社。
- 黃道明 2012 《愛滋治理與在地行動》，桃園：中央大學性／別研究室。
- 蔡篤堅 2002 《臺灣外科醫療發展史》，臺北：唐山出版社。
- 劉宗瑀 2021 《女外科的辛辣日記》，臺北：三采出版社。
- 衛生福利部疾病管制署編 2021 《愛滋防治工作手冊》，臺北：衛生福利部疾病管制署。

二、翻譯著作

- (美) 高夫曼 (Erving Goffman) 著，曾凡慈譯 2020 《污名》，臺北：群學出版社。
- (美) 法蘭克·佛杜錫克 (Frank T. Vertosick, Jr., M.D.)，吳程遠譯 2009 《神經外科的黑色喜劇》，臺北：天下文化出版社。
- (美) 海澀愛 (Heather Love)，張永靖譯 2012 《酷兒·情感·政治——海澀愛文選》，新北：蜃樓出版社。
- (美) 蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 著，刁筱華譯 2000 《疾病的隱喻》，臺北：大田出版社。

三、期刊文獻

- 丁志音、涂醒哲 2004 〈傳染病照護的選擇性歧視：醫師及牙醫師的愛滋病專業倫理觀與照護意願〉，《臺灣公共衛生雜誌》23.1 (2004.2)：5-58。

- 吳嘉苓 2002 〈受污名的性別、性別化的污名：從臺灣「不孕」男女處境分析污名的性別政治〉，《臺灣社會學刊》29（2002.12）：127-179。
- 紀大偉 2013 〈污名身體——現代主義，身心障礙，鄭清文小說〉，《臺灣文學研究學報》16（2013.4）：47-83。
- 紀大偉 2015 〈翻譯的公共：愛滋·同志·酷兒〉，《臺灣文學學報》26（2015.6）：75-112。
- 莊莘、劉仲冬 1997 〈愛滋風暴——愛滋之烙印對感染者及一般民衆之意義〉，《護理研究》5.1（1997.2）：52-64。
- 張秋麗 1999 〈護理人員之愛滋病照護知識、態度及行為趨向之探討〉，《護理研究》7.2（1999.4）：104-118。
- 許劍橋 2022 〈從虛構到非虛構——臺灣同志文學的散文現身（2011-2020）〉，《逢甲人文社會學報》45（2022.12）：49-80。
- 蔡孟哲 2013 〈愛滋、同性戀與婚家想像〉，《女學學誌》33（2013.12）：47-78。
- 蔡宜蓁、呂佩珍、梁蕙芳 2013 〈愛滋病污名之概念分析〉，《長庚護理》24.3（2013.9）：272-282。
- 鄭芳婷 2019 〈當代愛滋社群政略知悖論：《叛徒馬密可能的回憶錄》之戲劇批判戰術〉，《中外文學》48.3（2019.9）：133-168。

四、學位論文

- 李佳霖 2020 「臺灣愛滋治理與『治療作為預防』之生命政治的考察」，新竹：交通大學社會與文化研究所博士論文。
- 徐誌遠 2017 「身『不』由己——世紀末以來臺灣文學的污名身體」，臺北：政治大學臺灣文學研究所碩士論文。

五、網路資料

- 游皓婷、徐敬芸 2011 〈摘愛滋心 成大醫下半身浸血水 驚！〉，TVBS新聞網，2011.8.29，<https://news.tvbs.com.tw/local/65063>（2025.3.5 上網檢索）。
- 衛福部 2025 〈「U=U（愛滋病毒測不到=傳不出去）」正確認知消除愛滋污名與歧視，實踐愛滋健康與平權〉，衛生福利部官網，

2025.1.7，<https://www.mohw.gov.tw/cp-16-81111-1.html>
(2025.5.17 上網檢索)。

鍾岳明 2019 〈愛滋感染者的困境 1 「居然不能告知親友我生什麼病！」
他做胃鏡看牙照超音波都受歧視〉，《鏡週刊》，2019.12.2，
<https://pse.is/6nxdmk> (2025.3.5 上網檢索)。

六朝志怪的思想背景：論「趙泰」文脈的形塑

陳竑廷*

摘 要

魏晉六朝的志怪小說，多由於書籍本身的亡佚，而傳鈔於唐宋時期類書與佛教典籍中，本論所研究的「趙泰」故事，於魯迅《古小說鉤沉》中所輯佚的內容有兩種不同的文本，前者輯自宋代《太平廣記》之〈報應八〉（卷 190）註出劉義慶《幽明錄》亦見於唐代佛教典籍《辯正論》；後者輯自《太平廣記》之〈再生三〉（卷 377）註出《冥祥記》且唐代《法苑珠林》亦輯錄；筆者從「趙泰」故事的書寫差異，試圖詮釋六朝時期文本知識在佛道兩教生死觀影響下的變革，作為死後想像認知從氣論化生的魂魄、神形論，轉向建構冥界／陰間的地獄應報理論的認知。並從物質文化的相關研究，說明「升天」、「升虛空」概念含混，與《弘明集·檄太山文》及地獄概念的建立與談「泰山／太山」形象的融變與二分，闡釋「趙泰」文本敘事背景與文本形成的大致時間點。

關鍵字：氣論化生、六朝生死觀、形神生滅論、魏晉南北朝佛道思想、地獄遊歷／冥界遊行

* 國立中正大學中國文學研究所博士一年級。本人獲國立中正大學核配之 113 年度國科會博士生獎學金 NSTC Graduate Research Fellowship (NSTC-GRF)。本論文係屬修課成果，非博士論文之部分研究成果。此外，本論曾以〈六朝志怪小說的知識革易：「趙泰」一則文脈詮釋〉為題，宣讀於《第十屆子衿論衡：中文青年學者論壇》，惟本文為早先修課撰寫的小論，旨在資料整理而論據凝滯。今投稿至《空大人文學報》獲得三位匿名評審委員們惠賜寶貴建議，使本文論述更加精進，在此謹申謝忱。

The Knowledge Translation in Weirdness of Six Dynasties: Text Analysis of "Zhao Tai (趙泰)" and Interpretation of Buddhist Hell

CHEN, HUNG-TING*

Abstract

This study investigates textual variations in the "Zhao Tai" narrative from the Wei-Jin and Six Dynasties period to interpret transformations in conceptions of life and death during that era. Many zhiguai xiaoshuo (records of the strange) from this time are lost in their original form, preserved only through re-transcription in later Tang and Song dynasty leishu (encyclopedia compilations) and Buddhist canonical texts. Lu Xun's Guxiaoshuo Gouchen (Collected Lost Old Stories) includes two versions of the "Zhao Tai" story: one, attributed to Liu Yiqing's Youming Lu (Records of the Hidden and Visible Realms), is found in the Taiping Guangji (Extensive Records of the Taiping Era) under "Baoying 8" (Retribution 8) and also appears in the Tang dynasty Bianzheng Lun (Treatise on Distinguishing the True). The second version, from the Mingxiang Ji (Records of Signs from the Unseen Realm), is recorded in the Taiping Guangji under "Zaisheng 3" (Rebirth 3) and the Tang dynasty Fayuan Zhulin (A Forest of Pearls from the Dharma Garden). These textual differences reflect a cognitive shift in the imagination of the afterlife, influenced by Buddhist and Daoist views, moving from indigenous concepts like qilun huasheng (life generation from qi), hun/po (ethereal and corporeal souls), and shenxing lun (spirit-form theories) towards the construction of theories of karmic retribution within a structured netherworld or hell.

The research aims to elucidate the transformation in Six Dynasties' understanding of life and death by comparing the narrative variations in the "Zhao Tai" story. This transformation, profoundly shaped by Buddhist and Daoist thought, steered the conceptualization of the afterlife from earlier, more abstract notions of qi, soul components, and spirit-form relations towards more structured, morally judicial theories of retribution in a hellish underworld. For instance, the Youming Lu already demonstrates the influence of Buddhist concepts of hell on indigenous Chinese ideas of the netherworld.

Material culture, such as silk paintings (bohua), funerary banners (feifan), and tomb-quelling texts (zhenmuwen) found in tombs, also reflects the syncretic nature of afterlife beliefs during this period. These artifacts often blur

* National ChungCheng University PhD Student.

the distinction between "ascending to Heaven" (shengtian, 升天 – a Daoist ideal of immortal ascension) and "being born into Heaven" (shengtian, 生天 – a Buddhist concept of rebirth in a heavenly realm due to good karma), indicating a contemporary reconciliation and coexistence of diverse eschatological beliefs.

The evolving imagery of Mount Tai (泰山, also 太山) is particularly crucial. Since the Han dynasty, Mount Tai was considered the destination of souls and a place of judgment. With the introduction of Buddhism, as evidenced by texts like the "Xi Taishan Wen" (Proclamation to Mount Tai) in the Hongming Ji (Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism), beliefs about Mount Tai underwent fusion and bifurcation with Buddhist concepts of hell. The functions of the Lord of Mount Tai were integrated into the Buddhist pantheon, such as King Yama, and Mount Tai itself became a part of the hellish bureaucracy, showcasing the interpenetration of indigenous beliefs and foreign religions.

In conclusion, the textual narratives of "Zhao Tai" exemplify the ambiguous and syncretic characteristics of early Chinese conceptions of life and death, transitioning from primordial indigenous beliefs about ghosts and spirits towards an integration with Sinicized Buddhism and the construction of hell. This was not a simple replacement but a complex cultural phenomenon where indigenous ideas interacted and adapted with foreign religious concepts, particularly Buddhist ideas of retribution and rebirth (as reflected in the Mingxiang Ji). This process shaped the unique understanding of the posthumous world in medieval China.

Key words: Hell Space, Records of Miraculous Omens, appearance and disappearance of body and spirit, Six Dynasties

一、前言

本論乃由「趙泰」一則故事的文本脈絡，詮釋魏晉六朝人生死觀想像的認知轉變，反映當時知識是如何藉由筆記小說文本的流傳，使六朝社會建立佛教觀念下對於死亡想像認知的文化認同。

有關提及「趙泰」一則的前人研究，以筆者所蒐覽之資料為範疇，大多以「地獄遊歷」為引介主旨，同魯迅所言「釋氏輔教之書」以崇佛典、明應驗，¹相關論文有早年日本漢學家前野直彬（1920-1998）之〈冥界遊行〉一文，²而范軍之〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉試圖彙整論述「地獄巡遊」的敘事脈絡；³此外，林麗真之〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉首先提及「趙泰」一則或與「氣論」之思想有關；⁴張雪松之〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉則引「趙泰」一則全文並從「地府遊記」展開討論；⁵陳世昀的論文以「異」作為觀察面向，從神異、怪異、災異三者分析六朝志怪小說的敘事意義，⁶並指出佛教的神力歸屬於神異的脈絡，此脈絡是基於魏晉南北朝之戰亂導致宗教的崛起，⁷期刊論文中以上幾篇較具參考價值。

唐代《隋書·經籍志》將《異苑》、《搜神記》、《幽明錄》、《宣驗記》等志怪小說，⁸同「列女傳」、「家傳」、「僧傳」、「高士」、「先賢」類書籍，⁹錄於史部之雜傳類，¹⁰而之所以《隋書·經籍志》將志怪小說列於雜傳，在《中國小說史略》中魯迅提及六朝人相信鬼神之存在，

¹ 魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》（臺北：五南圖書，2009.03），頁 96。

² 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，收於王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊·小說之部（臺北：臺灣學生，1985），頁 487-520。

³ 范軍，〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2005 年 3 期，頁 69-79。

⁴ 林麗真，〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，《歷史月刊》219 期（2006.04），頁 121-131。「趙泰」一則相關論述見林麗真，頁 126。

⁵ 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，《輔仁宗教研究》24 期（2012.03），頁 103-127。「趙泰」一則全文引用與相關論述見張雪松，頁 105-108。

⁶ 陳世昀，〈魏晉南北朝志怪小說「異」的敘述〉，《長庚人文社會學報》12 卷 2 期（2019.10），頁 235-270。

⁷ 陳世昀，〈魏晉南北朝志怪小說「異」的敘述〉，頁 242-244。

⁸ 長孫無忌等編、許嘯天整理，《隋書經籍志》（上海：群學，1931.09），頁 112-113。

⁹ 長孫無忌等編、許嘯天整理，《隋書經籍志》，頁 105-107。

¹⁰ 長孫無忌等編、許嘯天整理，《隋書經籍志》，頁 105。

志怪小說應屬歷史之範疇，且志怪小說是今日學者的分類，在六朝其應屬於記事文本，類似當時的傳聞紀錄。¹¹

事實上，在早期王國良《六朝志怪小說考論》中便指出，六朝佛道與玄學合流，並且融匯自漢代以來的中國神仙思想與生死觀。¹²此外，林麗真曾論及志怪小說的誕生，大多與六朝時形神生滅離合的爭論相關，同時又蘊含當時對於生死幽明的認知的探索。¹³六朝志怪小說的來源，王國良分為「轉錄各種古籍」、「引用同期志怪書」、「作者耳聞目見」、「採集地方傳說」、「改寫佛經故事」等五種。¹⁴今人所見之「趙泰」一則，仍以魯迅（周樹人，1881-1936）之《古小說鉤沉》中所輯佚為主，¹⁵據筆者所採之《魯迅全集》版本，¹⁶「趙泰」一則輯佚自宋代類書《太平廣記》中，且《廣記》收有兩種版本之「趙泰」故事，於《古小說鉤沉》中分別輯錄在《幽明錄》與《冥祥記》之篇目，¹⁷反過來說，前者輯自宋代《太平廣記》之〈報應八〉（卷 190）註出劉義慶《幽明錄》，¹⁸亦見於唐代佛教典籍《辯正論》；後者輯自《太平廣記》之〈再生三〉（卷 377）註出《冥祥記》，¹⁹且唐代《法苑珠林》亦輯錄。於此脈絡下「趙泰」難以使用王國良據志怪小說來源的五種來源進行分類，目前看來「趙泰」是具有佛教概念的地方傳奇作為文本起源，並且在流傳過程中被志怪書後有所改寫。

¹¹ 魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》（臺北：五南圖書，2009.03），頁 446、448。

韓秋白、顧青著，《中國小說史》（臺北：文津，1995.06），頁 23。

¹² 王國良，《六朝志怪小說考論》（臺北：文史哲，1988.11），頁 3。

¹³ 林麗真，〈六朝志怪故事中的形神生滅觀〉，頁 121。

¹⁴ 王國良，《六朝志怪小說考論》，頁 6-9。

¹⁵ 周樹人所輯佚之《古小說鉤沉》輯《幽明錄》二百六十五則，乃目前最足的版本。

出自王國良，〈幽明錄研究〉，私立靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集 2》（臺北：聯經，1981.08），頁 48。

¹⁶ 周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷（臺北：唐山，1989.09）。

¹⁷ 魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷，頁 310-313。魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷，頁 453-455。

¹⁸ 魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷（臺北：唐山，1989.09），頁 310-313。原文見宋·李昉等奉敕編撰，《太平廣記·報應八》卷 190，日本國立公文書館內閣文庫藏明·長洲許自昌校刊本，頁 2-4。

¹⁹ 魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷（臺北：唐山，1989.09），頁 453-455。原文見宋·李昉等奉敕編撰，《太平廣記·再生四》，日本國立公文書館內閣文庫藏明·長洲許自昌校刊本，頁 1-3。（筆者註：清代四庫本為再生三，許自昌本為再生四。）

《廣記》雖有著相當豐富的資料，但亦有諸多為後世學者詬病之處，比如葉慶炳（1927-1993）指出：「《廣記》編書過程草率、體制粗糙、謬誤百出。」²⁰「且成書時間方一年半而已。」²¹「書名編排的雜亂，以《幽明錄》之註為例《廣記》中有四種書名。」²²《幽明錄》為南朝宋臨川王劉義慶（403-444）召集幕下文士所編，²³雖劉義慶好佛，但無礙於《幽明錄》展現佛道與中國文化融合的敘事特徵；南朝梁王琰撰輯之《冥祥記》屬魯迅所言「釋氏輔教之書」以崇佛典、明應驗為要旨，²⁴於此脈絡下「趙泰」一亦可視為佛教與本土思想融貫、含混的書寫文本。

二、「趙泰」文本內部背景時間的差異

本節據魯迅《古小說鉤沉》輯自《廣記》註出自《幽明錄》、《冥祥記》的兩條「趙泰」文本進行分段比較，共分為「背景」、「蘇生」、「入冥」、「錄善惡」、「趙泰答」、「地獄遊歷」、「見佛」、「受變形城」、「化形」、「其他城」、「復生奉佛」等十一段。

本論第三節將解釋氣論生死觀的概念，作為趙泰「蘇生」一段的解釋；第四節則是闡述佛教知識的傳播，包含「地獄遊歷」、「見佛」、「受變形城」、「化形」和「復生奉佛」以上幾段的知識的佛典確證與文本價值，談「泰山／太山」與地獄觀的融匯，以及「升天」與「泰山」的認知轉變。

表一、〈趙泰〉文本情節析論表

分段	魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷（臺北：唐山，1989.09），頁310-313。魯迅輯自《太平廣記·報應八》卷190，頁2-5，出《幽明錄》。	魯迅校錄，《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷（臺北：唐山，1989.09），頁453-455。魯迅輯自《太平廣記·再生三》卷377，頁1-4，出《冥祥記》。
----	---	---

²⁰ 葉慶炳，〈有關「太平廣記」的幾個問題〉，柯慶明、林明德編，《中國古典文學研究叢刊·小說之部（二）》（臺北：巨流，1977.10），頁14。

²¹ 葉慶炳，〈有關「太平廣記」的幾個問題〉，頁15。

²² 幽明錄、幽冥記、幽冥錄、幽明記四種。出自葉慶炳，〈有關「太平廣記」的幾個問題〉柯慶明、林明德編，《中國古典文學研究叢刊·小說之部（二）》，頁16。

²³ 王國良，〈幽明錄初探〉，見王國良，《六朝志怪小說考論》，頁157。魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》（臺北：五南圖書，2009.03），頁85。

²⁴ 魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》，頁96。

背景	趙泰字文和，清河貝邱人，公府辟不就，精進典籍，鄉黨稱名。	晉趙泰，字文和，清河貝丘人也。祖父京兆太守。泰，郡舉孝廉；公府辟，不就。精思典籍，有譽鄉里。當晚乃膺仕，終於中散大夫。
蘇生	年三十五，宋太始五年七月十三日夜半，忽心痛而死，心上微暖身體屈伸。停屍十日，氣從咽喉如雷鳴，眼開索水飲，飲訖便起。	泰年三十五時，嘗卒心痛，須臾而死。下屍於地，心煖不已，屈伸隨人。留屍十日。平旦，喉中有聲如雨。俄而蘇活。
入冥	說：初死時，有二人乘黃馬從兵二人，但言捉將去，二人扶兩腋東行，不知幾里，便見大城如錫鐵崔嵬，從城西門入，見官府舍，有二重黑門；	說初死之時，夢有一人，來近心下。複有二人，乘黃馬。從者二人，夾扶泰腋。徑將東行，不知可幾里。至一大城，崔嵬高峻。城色青黑，狀錫。將泰向城門入。經兩重門。
錄善惡	數十梁瓦屋，男女當五六十主吏著皁單衫將泰名在第三十，須臾將入，府君西坐斷勘姓名復將南入黑門。一人絳衣，坐大屋下以次呼名前，問生時所行事，有何罪故，行何功德，作何善行，言者各各不同。主者言：「許汝等辭，恆遭六師督錄使者，常在人間疏記人所作善惡，以相檢校。人死有三惡道，殺生禱祠最重，奉佛持五戒十善，慈心布施，生在福舍，安穩無為。」	有瓦屋可數千間；男女大小，亦數千人，行列而立。吏著皁衣。有五六人條疏姓字，云當以科呈府君。泰名在三十。須臾，將泰與數千人男女，一時俱進。府君西向坐，簡視名簿訖，復遣泰南入黑門。有人著絳衣坐大屋下，以次呼名，問生時所事：「作何孽罪，行何福善？諦汝等辭以實言也。此恆遭六部使者，常在人間，疏記善惡，具有條狀。不可得虛。」
趙泰答	泰答：「一無所為不犯惡。」斷問都竟，使為水官監作吏，將千餘人接沙著岸上，晝夜勤苦，啼泣悔言：「生時不作善，今墮在此處。」	泰答，「父兄仕宦皆二千石。我少在家修學而已，無所事也，亦不犯惡。」
地獄遊歷	後轉水官都督，總知諸獄事，給馬，東到地獄按行，復到泥犁地獄，男子六千人，有火樹，縱廣五十餘步，高千丈，四邊皆有劍，樹上然火，其下十五五，墮火劍上，貫其身體，云：「此人祝咀罵詈，奪人財物，假傷良善。」泰見父母及一弟在此獄中涕泣，見二人賁文書來，敕獄吏，言有三人。其家事佛，為有寺中懸幡蓋燒香，轉法華經，呪願救解生時罪過，出就福舍。已見自然衣服往詣一門云「開光大舍」，有三重門，皆白壁赤柱，此三人即入門。	乃遣泰為水官監作使，將二千餘人運沙裨岸。晝夜勤苦。後轉泰水官都督，知諸獄事。給泰馬兵，令案行地獄。所至諸獄，楚毒各殊。或針貫其舌，流血竟體。或被頭露髮，裸形徒跣，相牽而行。有持大杖，從後催促。鐵床銅柱，燒之洞然；驅迫此人，抱臥其上。赴即焦爛，尋復還生。或炎爐巨鑊，焚煮罪人。身首碎墮，隨沸翻轉。有鬼持叉，倚於其側。有三四百人，立於一面，次當入鑊，相抱悲泣。或劍樹高廣。不知限量。根莖枝葉，皆劍為之。人眾相訾，自登自攀，若有欣意。而身首割

		截，尺寸離斷。泰見祖父母及二弟，在此獄中。相見涕泣。泰出獄門，見有二人齋文書來，語獄吏，言有三人，其家為其於塔寺中縣旛燒香，救解其罪，可出福舍。俄見三人，自獄而出；已有自然衣服，完整在身。南詣一門，雲名開光大舍；有三重門，朱採照發。見此三人，即入舍中。泰亦隨入。
見佛	見大殿珍寶耀日，堂前有二師子並伏象，一金玉牀，雲名師子之座。見一大人，身可長丈餘，姿顏金色，項有日光，坐此床上，沙門立侍甚眾，四座名真人菩薩，見泰山府君來作禮，泰問吏「何人？」吏曰：「此名佛，天上天下，度人之師。」便聞佛言：今欲度此惡道中及諸地獄人，皆令出應時，云有萬九千人，一時得出地獄，即時見呼十人，當上生天，有車馬迎之，升虛空而去。	前有大殿珍寶周飾，精光耀目。金玉為牀。見一神人，姿容偉異，殊好非常，坐此座上。邊有沙門立侍，甚眾。見府君來，恭敬作禮。泰問此是何人，府君致敬。吏曰，號名世尊度人之師，有願令惡道中人皆出聽經。時雲有百萬九千人，皆出地獄，入百里城。在此到者，奉法眾生也。行雖虧殆，尚當得度，故開經法。七日之中，隨本城作善惡多少，差次免脫。泰未出之頃，已見十人，升虛而去。
受變形城	復見一城云縱廣二百里，名為「受變形城」云，生來不聞道法，而地獄考治已畢者，當於此城受更變報。入北門，見數千百土屋，中央有瓦屋，廣五十餘步，下有五百餘吏，對錄人名作善惡事狀，受是變身形之路，從其所趨去。	出此舍，復見一城，方二百餘里，名為受變形城。地獄考治已畢者，當於此城，更受變報。泰入其城，見有土瓦屋數千區，各有坊巷。正中有瓦屋高壯，闌檻採飾。有數百局吏，對校文書云，
化形	殺者云當作蜉蝣蟲，朝生夕死，若為人，常短命；偷盜者作豬羊，身屠肉償人；淫逸者作鵠鵲蛇身，惡舌者作鴟鵂鴞，惡聲人聞皆呪令死；抵債者為驢馬牛魚鰲之屬。大屋下有地房北向，一戶南向，呼從北戶，又出南戶者，皆變身形作鳥獸。	殺生者當作蜉蝣，朝生暮死；劫盜者當作豬羊，受人屠割；姪決者作鶴鵠鵲，兩舌者作鴟鵂鴞，捍債者為驢騾牛馬。
其它城	又見一城，縱廣百里，其瓦屋，安居快樂。雲生時不作惡，亦不為善，當在鬼趣千歲，得出為人。又見一城，廣有五千餘步，名為地中罰，謫者不堪苦痛，男女五六萬，皆裸形無服，飢困相扶，見泰叩頭啼哭。	（原文無對應段落）

復生奉佛	泰按行畢還，主者問：「地獄如法否？卿無罪，故相浼為水官都督，不爾與獄中人無異。」泰問：「人生何以為樂？」主者言：「唯奉佛弟子精進不犯禁戒為樂耳？」又問：「未奉佛時罪過山積，今奉佛法，其過得除否？」曰：「皆除。」主者又召都錄使者，問：「趙泰何故死？」來使開滕檢年紀之籍云：「有算三十年，橫為惡鬼所取，今遣還家。」由是大小發意奉佛，為祖及弟懸幡蓋誦法華經作福也。	泰案行畢，還水官處。主者語泰，「卿是長者子，以何罪過，而來在此？」泰荅，「祖父兄弟，皆二千石。我舉孝廉；公府闕，不行。修志念善，不染眾惡。」主者曰：「卿無罪過，故相使為水官都督。不爾，與地獄中人無以異也。」泰問主者曰：「人有何行，死得樂報？」主者唯言：「奉法弟子，精進持戒，得樂報，無有滴罰也。泰復問曰：「人未事法時，所行罪過，事法之後，得以除不？」荅曰：「皆除也。」語畢，主者開滕篋，檢泰年紀，尚有餘算三十年在。乃遣泰還。臨別，主者曰：「已見地獄罪報如是，當告世人，皆令作善。善惡隨人，其猶影響，可不慎乎？」時親表內外候視泰者，五六十人，同聞泰說。泰自書記，以示時人。時晉太始五年七月十三日也。乃為祖父母二弟延請僧眾，大設福會。皆命子孫改意奉法，課勸精進。時人聞泰死而複生，多見罪福，互來訪問。時有太中大夫武城孫豐，關內侯常山郝伯平等十人，同集泰舍，款曲尋問，莫不懼然，皆即奉法也。
------	--	---

在「〈趙泰〉一則文本析論表」（表一）的比較中，首先需要說明的是文本背景時代的歧出，在出自《幽明錄》的內文中，記載時間為「宋太始五年七月十三日」，²⁵而《辯正論》卷七「趙泰」一則輯自《幽明錄》則作「晉太始五年七月三日」；²⁶「〈趙泰〉一則文本析論表」中出自《冥祥記》的內文則言「晉太始五年七月十三日」，²⁷在王國良的考證中提及「晉太始」應為「晉武帝泰始」方是，太通泰字，同泰山作太山之意，²⁸筆者認為同理「宋太始」亦可作「宋泰始」。而唐代釋道世的《法苑珠林》所輯「趙泰傳」如下：

²⁵ 見「〈趙泰〉一則文本析論」表，出《幽明錄》之「蘇生」一段。

²⁶ 《辯正論》卷7。CBETA 2024.R3, T52, no. 2110, pp. 538b22-539a9。

²⁷ 見「〈趙泰〉一則文本析論」表，出《冥祥記》之「奉佛」一段。

²⁸ 王國良亦作「晉武帝泰始」。據王國良，《冥祥記研究》（臺北：文史哲，1999.12），頁10、80。

《趙泰傳》曰：「泰曾死而絕，有使二人扶而從西入趣宮治。合有三重黑門，周帀數千里，高梁瓦屋。是日亦有同死者，男女五六千人，皆在門外。有吏著帛單衣，持筆抄人姓名，男女左右別記。謂曰：『莫動，當將汝入呈太山府君，名簿在第二十。』須臾便至，府君西向坐，邊有持刀直衛，左右主者，按名一一呼入，至府君所，依罪輕重，斷之入獄。」²⁹

《趙泰傳》今日未見或已佚失，可能為仿史書人物列傳的創作，但《趙泰傳》的出現透露出《法苑珠林》、《幽明錄》、《冥祥記》的「趙泰」故事皆可能輯自其餘佚失文本，而被收入書中。《幽明錄》、《冥祥記》兩個文本的年月日是相同的僅朝代有別，然劉義慶（403-444）之《幽明錄》成書於南朝宋，雖南朝宋之年號確實有「泰始」且歷時七年（465-471），但與目前所知劉義慶（403-444）之卒年相差甚遠；而出《冥祥記》的晉太始五年（269）與出《幽明錄》的南朝宋泰始五年（469）時間跨度相差甚大卻較合理。

「〈趙泰〉一則文本析論表（表一）」中出自《幽明錄》的「趙泰」文本提到奉佛並且誦唸《法華經》為要旨，現存最早的《法華經》版本為古譯末期的譯經僧，西晉竺法護（約239-316）於太康七年（286）所譯出的十卷《正法華經》為初期大乘佛教之經典，³⁰而後秦姚興（366-416）在位時，熟悉漢文聲律的鳩摩羅什（344-413）於弘始八年（406）所重譯的七卷《妙法蓮華經》，³¹其文筆較竺法護所譯《正法華經》文藻華美且可頌唱，³²乍看之下與兩種「趙泰」故事背景時間的歧出，無法釐清「趙泰」故事背景時間與《法華經》譯出時間確切的「追遠／追溯」意圖，但「趙泰」文本背景時間差異（269-469）卻將兩個版本《法華經》的譯出時間（286、406）都涵蓋進去，回顧魯迅所言：「『釋氏輔教之書』以崇佛典、明應驗」為書寫核心目的，「趙泰」文本內部時間和流傳皆與《法華經》經文的譯出時間有著關聯。

²⁹ 唐·釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注·卷第六·六道篇第四·第四鬼神部·感應緣》（北京：中華書局，2003.12），頁202。

³⁰ 胡素華，〈古譯時期的佛經文學〉，收於蕭麗華主編，《中國佛教文學史》（高雄：佛光文化，2023.06），頁70-71。蔣維喬，《中國佛教史》（上海：上海古籍，2007.03），頁17。又見於任繼愈主編，《中國佛教史》第二卷（北京：中國社會科學，1985.11），頁25。鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第一卷（臺北：佛光，1985.09），頁266。

³¹ 任繼愈主編，《中國佛教史》第二卷（北京：中國社會科學，1985.11），頁278。

³² 胡素華，〈舊譯時期的佛經文學〉，收於蕭麗華主編，《中國佛教文學史》（高雄：佛光文化，2023.06），頁84-86。

出自《冥祥記》「趙泰」一則的文末，的「復生奉佛」一段有：「延請僧眾，大設福會」則有藉由寺廟法會與奉佛可以除去罪過的佛教敘述，正如唐代韓愈之《華山女》中云：「廣張罪福資誘脅，聽眾狎恰排浮萍。」的描述，³³出《冥祥記》「趙泰」一則對於功德與福德的問題，並未有深度解釋，只是以勸善奉佛作為敘事撰改的向度，如以《六祖壇經》之「疑問品」公案為例，梁武帝建造寺院或供養僧人實則並無功德；³⁴今日「趙泰」一則已然難知曉《廣記》輯錄時是否保存原始文本，王國良曾述及：「《冥祥記》是一部屬於集成式的佛教應驗錄，前期相關文本亦羅列其中」，³⁵「趙泰」一則的背景時代雖有歧異，但仍可視為六朝文本反映佛教靈驗故事在社會傳播的敘事案例。

三、〈趙泰〉之「蘇生」：氣論生死觀的解釋

春秋戰國時《管子》一書便提及「精氣」說，並將「氣／精氣」視為萬物的本源，萬物是由「天地之氣」生化而成，《荀子》亦認為萬物是由物質的氣所構成，³⁶「精氣」說的觀點也被東漢王充繼承《論衡·論死》中載：「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。」，³⁷認為「精氣」生化形神，且氣凝而生為人。《黃帝內經·素問·天元紀大論》云：「在天為氣，在地成形，形氣相感而化生萬物矣。」，³⁸以氣來說明萬物化生與自然現象，並更進一步的用氣來詮釋人的病理觀；³⁹西漢所編輯的《淮南子》可說是先秦氣論思想之大成，並提出「元氣」作為氣論生化天地萬物的根本。⁴⁰

漢代之氣論「化生／生成」的特色，包含《論衡·命義》中載：「人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。」以氣論化生成人而貴賤由氣定的概念，⁴¹以及《韓詩外傳·卷八》亦言：「然身何貴也？」

³³ 唐·韓愈著，清·方世舉編年箋注，郝潤華、丁俊麗整理，《韓昌黎詩集編年箋注·卷一·華山女》，（北京：中華書局，2012.05），頁10。

³⁴ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「達磨初化梁武帝，帝問云：『朕一生造寺度僧、布施設齋，有何功德？』達磨言：『實無功德。』」（CBETA 2024.R3, T48, no. 2008, p. 351c25-27）

³⁵ 王國良，《冥祥記研究》（臺北：文史哲，1999.12），頁23-24。

³⁶ 李志林，《氣論與傳統思維方式》（上海：學林，1990.09），頁51。

³⁷ 漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋·卷第二十·論死篇》（北京：中華書局，1990.02），頁871。

³⁸ 姚春鵬譯，《黃帝內經·素問·卷十九·天元紀大論篇第六十六》（北京：中華書局，2010.06），頁526。

³⁹ 李志林，《氣論與傳統思維方式》，頁51-52。

⁴⁰ 李志林，《氣論與傳統思維方式》，頁61。

⁴¹ 漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋·卷第二·命義篇》，頁48。

莫貴於氣；人得氣則生，失氣則死。」由氣論構成生死，⁴²以上兩則皆由氣說明人之生命際遇，漢代的共性是以氣論作為對生命際遇與死亡的詮釋。至於道教典籍《太平經》吸收了部分佛教學說，⁴³但仍可作為一窺東漢至魏晉南北朝生死思想及文化語境之佐證。⁴⁴

因漢代文本的駁雜，依「趙泰」一則時代背景而言，應從南朝梁僧祐所編之《弘明集》作為研究取向更為適切。至於余英時先生曾論及：「漢代有兩種死亡觀，一是自然主義的，一是迷信的。」筆者認為如此二分之明確性或許有所不足，⁴⁵應說前者偏向自然主義的，是比較具備儒家意識的解釋論傾向，正如揚雄《法言·卷十二·君子》論及：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」的經驗性確證；⁴⁶而偏向迷信的後者，則能夠成為道教與佛教信仰與「神不滅」思想的根基。「趙泰」一則其死後蘇生之敘事，是為了見證地獄之景，至地獄（冥界）遊歷後全家奉佛，由此「趙泰」一則實乃崇佛以宏釋氏之教化並勸人為善，⁴⁷而趙泰的死後復甦似乎模糊了六朝「形神生滅」的觀念，據林麗真所述，趙泰之復活或許是結合了「氣論」的思想。⁴⁸林麗真曾論及魏晉六朝的生死觀：

「死」必有形神相離的現象；而「不死」則形神相即互通。因此「成鬼」與「成仙」之差異，即是在「死」與「不死」以及「形神生滅離合」三者的關係之上，不死成仙與死而成鬼或復活在形神觀上即有所區別。⁴⁹

「形滅而神不滅」與「形不滅神不滅」是多數六朝志怪小說所反映的問題，⁵⁰而佛教與道教在魏晉南北朝的論題皆是預先肯定「神不滅（靈

⁴² 漢·韓嬰撰，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏·卷第八》（成都：巴蜀書社，2012.04），頁350。

⁴³ 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：五南，2022.11），頁99、102-103。

⁴⁴ 余英時著、侯旭東等譯，《東漢生死觀》（臺北：聯經，2008.10），頁8-14、16-17。

⁴⁵ 余英時著、侯旭東等譯，《東漢生死觀》，頁101。

⁴⁶ 漢·揚雄撰，汪榮寶注疏，陳仲夫點校，《法言義疏·十八·卷十二·君子》（北京：中華書局，1987.03），頁521。

⁴⁷ 林麗真，〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，《歷史月刊》219期（2006.04），頁126。

⁴⁸ 林麗真，〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，頁127。

⁴⁹ 林麗真，〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，頁128。

⁵⁰ 林麗真，〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，頁129。

魂不滅)」的基礎觀念，林麗真指出：「此一理念蘊含三大觀點，一是神貴於形，二是形神可離，三是形滅而神不滅。」⁵¹

「趙泰」一則中，其「蘇生」一段出《幽明錄》敘述：「氣從咽喉如雷鳴，眼開索水飲，飲訖便起」，而出《冥祥記》僅有：「喉中有聲如雨。俄而蘇活。」似乎淡化了氣論的影響，僅前者提及「氣」字，此乃應用自道家思想的氣論化生原理，東晉葛洪《抱朴子·內篇·極言》有述：「正氣不衰，形神相衛。」，⁵²正如胡孚深指出：「道家與道教基於形、氣、神三重結構的人體觀，提出了以氣為本，形神相衛的修練思想」。⁵³兩種「趙泰」在描述「蘇生」皆提及「咽喉／喉」有聲音傳出，在瀕死時呼吸會出現異常聲音（死前喉鳴，Death rattle）屬於正常的臨終徵兆。⁵⁴

魏晉時期盛行使用「格義」之法譯出佛典，所謂「格義」以《高僧傳·竺法雅傳》云：「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義」，⁵⁵「格義」在早期湯用彤等學者的理解是觀念的比附、援引，在現代則是趨向理解為翻譯。⁵⁶魏晉清談之風盛，文人及士人開始廣泛的接觸佛學，而僧人也熟讀《老》、《莊》等經典以作「格義」之用，佛教方面東晉時期北方僧肇（384-414）的《不真空論》以將「氣」作為形而上的思想，攝入佛教義理作為辯駁時人之用，⁵⁷在當時「格義」之法蔚為流行「援老莊釋佛」、「引老莊闡神不滅」相當常見，又如南朝支道林便（314-366）精熟莊子思想，⁵⁸此外於佛教文集《弘明集》中便時常援引《莊子》的文本作為護教辯駁之用，以形神爭論的官員何承天（370-447）為例，在《弘明集·釋均善難》中何承天回答宗炳：「中國之人，稟氣清和，含仁抱義。」亦以氣論作為解釋，⁵⁹此外在

⁵¹ 同前註。

⁵² 晉·葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋·卷十三·極言》（北京：中華書局，1985.03），頁244。

⁵³ 胡孚深，〈道家和道教形、氣、神三重結構的人體觀〉，收於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流，1993.03），頁173。

⁵⁴ 感謝其中一位匿名審查委員的修改意見，筆者增加從瀕死的生理現象解釋「喉鳴」。

⁵⁵ 《高僧傳》卷4。CBETA 2024.R3, T50, no. 2059, p. 347a20-22。

⁵⁶ 蔡振豐，《魏晉佛學格義問題的考察》，收於《法藏文庫·中國佛教學術論典》碩博士學位論文第100冊（高雄：佛光山文教基金會，2001.04），頁56。

⁵⁷ 木村清孝，〈中國佛教中的「氣」論〉，收於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流，1993.03），頁545。

⁵⁸ 吳靜宜，〈魏晉居士的佛教文學〉，收於蕭麗華主編，《中國佛教文學史》（高雄：佛光文化，2023.06），頁108-109。

⁵⁹ 南朝梁·釋僧祐，劉立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》（北京：中華書局，2013.04），頁206。

《弘明集·達性論》中何承天引詩經云「精靈升天」作結，⁶⁰表示神魂升天的可能。何承天的神滅思想最大的問題是用莊子「薪盡火傳」的觀點，⁶¹在《弘明集·釋均善難》中闡述「薪盡火滅」的問題，⁶²雖然漢代王充《論衡》也言「人死火滅」，⁶³東晉慧遠（334-416）〈沙門不敬王者論·形盡神不滅五〉中以《莊子·外篇·知北遊》曰：「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。」來對答，⁶⁴並以《莊子·養生主》「薪盡火傳」的形神觀，⁶⁵來捍衛「神不滅」的立場。於此觀之，應驗故事中若以氣論蘇生做為敘事之用，則「趙泰」因氣「蘇生」在六朝人所相信的知識確證中是合理的，但卻屬於余英時所言「迷信」的宗教向度，⁶⁶也等同魯迅所言「釋氏輔教之書」以崇佛典、明應驗，⁶⁷而不是自然主義下的現象知識。⁶⁸

四、「趙泰」文本與佛教知識的傳播

如筆者前論，南朝梁王琰撰輯之《冥祥記》屬魯迅所言「釋氏輔教之書」以崇佛典、明應驗為要旨。⁶⁹本段將以地獄概念與「泰山／太山」形象的融變為核心進行闡釋，由格義佛教影響志怪小說的轉變。

（一）地獄概念與「泰山／太山」形象的融變

在佛教知識傳入前，中國文化中僅有「幽冥」而無「地獄」之概念。⁷⁰在「地獄」中受罰是源自佛教經典的概念。專注於佛道兩教的學者蕭登福曾論及：

⁶⁰ 同前註，頁 225。《弘明集》卷 4 原文：「詩云。愷悌君子。求福不回。言弘道之在己也。三后在天。言精靈之升遐也。」

⁶¹ 《莊子·養生主》：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」

⁶² 南朝梁·釋僧祐，劉立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，頁 200。

⁶³ 漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋·卷第二十·論死篇》，頁 877。《論衡》原文節錄：「人之死，猶火之滅也。火滅而燿不照，人死而知不惠，二者宜同一實。論者猶謂死有知，惑也。」

⁶⁴ 南朝梁·釋僧祐，劉立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，頁 327。

⁶⁵ 南朝梁·釋僧祐，劉立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，頁 331-332。

⁶⁶ 見註 45 之正文解釋。

⁶⁷ 魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》，頁 96。

⁶⁸ 有關現象知識：「柏拉圖指出現象知識是指經由我們感官經驗從現象世界獲得的知識。」出自何志青，《知識論的轉折》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019.04），頁 9。

⁶⁹ 魯迅著、周錫山評註，《中國小說史略》，頁 96。

⁷⁰ 范軍，〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2005 年 3 期，頁 69。

隨著佛經的傳譯，佛家的地獄思想便間接的被帶入中國。而有關地獄的經論，譯述的也早，遠在東漢安世高便譯有《佛說十八泥犁經》、《佛說罪業應報教化地獄經》等……，支識所譯《道行般若經》中有「泥犁品」。⁷¹

蕭登福基於佛經的傳譯，認為地獄之說東漢便有出現於經文中，但對於地獄的認知整體還是相當分歧且不明確，地獄的名稱、數目各經說法皆迥別互異。⁷²

有關日本學者在「冥界遊歷／地獄見聞」的研究，始於早年漢學家前野直彬（1920-1998）之〈冥界遊行〉一文，⁷³文中論述入冥故事與「泰山府君」之關聯，⁷⁴前野直彬舉「蔣濟亡兒」一則，說明「泰山府君」為冥府之首長，⁷⁵並認為「趙泰」一則中「總知地獄諸事」一句表示：「該文所指之地獄或許並不只一個，應是被省略僅言泥犁地獄」。⁷⁶之後則有澤田瑞穗《修訂地獄變：中国の冥界說》一書專門論述泰山信仰、地獄與幽冥的概念史；⁷⁷在近幾年的日文專書中，佐野誠子亦有論述「冥界遊行的佛教化」以及「佛教志怪的譜系」的討論，⁷⁸佐野誠子《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》認為「趙泰」一則是「冥界遊行」文本中「泰山」故事受到佛教宣傳影響的確證，⁷⁹根據佐野誠子將佛教志怪小說與高僧傳製圖比較的結果，將內容分為「應驗」、「應報」、「冥界」、「異僧」、「其他」等五類，⁸⁰《冥祥記》兼有《幽明錄》與《宣驗記》兩書之文本敘事面向。⁸¹

⁷¹ 蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：臺灣學生，1989.11），頁 65。

⁷² 同上註。

⁷³ 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，收於王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊·小說之部（臺北：臺灣學生，1985），頁 487-520。

⁷⁴ 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，頁 493-514。

⁷⁵ 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，頁 499。

⁷⁶ 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，頁 507。

⁷⁷ 澤田瑞穗，《修訂地獄變：中国の冥界說》（東京：平河，1991.07）。

⁷⁸ 佐野誠子著，《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》（名古屋：名古屋大学出版会，2020.02），頁 226-296。

⁷⁹ 同前註，頁 229-230。

⁸⁰ 見佐野誠子著，《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，頁 233〈表 5-1〉。

⁸¹ 根據佐野誠子〈表 5-1〉所列舉，幽明錄具備「冥界」、「異僧」、「其他」三類，而宣驗記則以「應驗」、「應報」為主，冥祥記則五類皆有。

在中文期刊方面，張雪松的論文中將「地獄見聞／冥界遊歷」分為三類：「善惡因果，業報輪迴」、⁸²「經像崇拜」、⁸³「菩薩等度人之師崇拜」，⁸⁴至於宣揚因果報應的釋氏輔教之書所收之「地獄見聞」故事，基本上都有著改變六朝時人生死觀認知的作用，同時此類故事有著影響原生信仰概念的效果，⁸⁵張雪松論及：「在南朝的地獄信仰中，地獄實際上是一個升天（或輪迴）之前的中轉站」，⁸⁶於「趙泰」一則中亦是。王瑩的論文則是將「地獄遊歷」的敘事併入「遊冥故事」中介紹，並闡明早在東漢已藉由佛經引入了地獄觀，比如高世安譯出之《十八泥犁經》所描繪的地獄圖景。⁸⁷

至於「太山／泰山」的形象，根據蕭登福所述：

兩漢魏晉之際，國人認為人死後歸太山，因此初期也有人將泥犁耶譯為「太山地獄」或「太山」，如三國吳·康僧會《六度集經》卷一「布施無極章」云：「命終，魂靈入太山地獄，燒煮萬毒。」；吳·支謙《大度經，地獄品》云：「秋露子言：佛未說謗斷經罪入太山……」；西晉·法立、法炬譯《法句譬喻經，雙要品》：「其善念者，四王護之。其惡念者，太山鬼神，令酒入腹如火燒身，出亭路隊，宛轉轍中，晨商人車五百乘，輾殺之焉。」；東晉·竺曇無蘭《佛說自愛經》：「不孝其親，敬奉鬼妖，淫亂酒悖，就下賤之濁，以致危身滅族之禍，死入太山湯火之酷，長不獲人身。」諸經中，或言「太山地獄」，或言「太山」，顯係沿承中土固有名相而來。其中康僧會《六度集經》卷三「布施無極章」云：「福盡罪來，下入太山、餓鬼、畜生。斯之謂苦。」；地獄、餓鬼、畜生，三者為佛家所言之三惡道，康僧會於文中不言地獄，而直以「太山」與餓鬼、畜生並列，顯示魂歸太山的觀念，為當時人之共識。綜合上面所說，「地獄」一詞，在六朝或稱為「泥犁耶」、「泥犁」、「地獄」、「太山地迦」或「那落迦」之稱。⁸⁸

⁸² 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，《輔仁宗教研究》24期（2012.03），頁120。

⁸³ 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，頁121。

⁸⁴ 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，頁123。

⁸⁵ 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，頁120。

⁸⁶ 張雪松，〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，頁122。

⁸⁷ 王瑩，〈試論魏晉志怪小說到唐傳奇的過渡——從《冥祥記》到《廣異記》的演進說起〉，《賀州學院學報》39卷1期（2023.03），頁84。

⁸⁸ 蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：臺灣學生，1989.11），頁68。

上方引文是「太山地獄」的書寫史，在澤田瑞穗的日文專書《修訂地獄變：中国の冥界説》中〈太山地獄〉一段亦有佛典脈絡考證的內容，⁸⁹與蕭登福的考證大抵相同，故不再贅述。自清人顧炎武《日知錄》考察漢代以降「泰山治鬼」的傳說與幽冥概念結合，⁹⁰而格義佛教使用「太山／泰山」作為地獄形象的翻譯解釋，致使形成人格化的山靈「泰山府君」的本土認知與佛教地獄觀融匯，⁹¹在六朝志怪筆記小說中，地獄的敘事基本上是根據佛典所載略書而成。⁹²有關趙泰為「清河貝丘人」的地理方位，據前野直彬考證：「晉代貝丘縣，於山東省之西。」而其東方便是泰山所在，⁹³因此趙泰所在與泰山有著千絲萬縷的關聯。莊明興《中國中古的地藏信仰》亦以「趙泰」文本為確證，說明中古時期的佛教業報觀，已初具輪迴的雛型，成為當時社會的知識信仰。⁹⁴魏晉南北朝「泰山」的概念與地獄結合「泰山府君」變成善惡業報的審判長，⁹⁵正如《日知錄》所載：「爛土雷淵，則刀山劍樹之地也。雖文人之寓言，而意已近之矣。於是魏、晉以下之人，遂演其說而附之釋氏之書。昔宋胡寅調閻立本寫地獄變相，而周興、來俊臣得之以濟其酷。」在唐宋時期方演變成「十殿閻羅」（包含《十王經》系統）的概念。⁹⁶而在葛洪《枕中書》有一段「五方鬼帝」的記錄：

蔡鬱壘為東方鬼帝，治桃丘山。張衡、揚子雲為北方鬼帝，治羅酆山。杜子仁為南方鬼帝，治羅浮山領羌蠻鬼。周乞、嵇康為中央鬼帝，治抱犢山。趙文和、王真人為西方鬼帝，治嶠冢山。⁹⁷

上列引文為元代陶宗儀於《說郛》中轉錄晉代葛洪《枕中書》，西方鬼帝中已然見得「趙文和（趙泰，字文和）」之名，《枕中書》與《冥祥

⁸⁹ 澤田瑞穗，《修訂地獄變：中国の冥界説》（東京：平河，1991.07），頁 37。

⁹⁰ 清·顧炎武撰，清·黃汝成集釋，樂保群點校，《日知錄集釋·卷三十·泰山治鬼》（北京：中華書局，2020.04），頁 1540-1541。

⁹¹ 莊明興，《中國中古的地藏信仰》（臺北：臺大出版委員會，1999.06），頁 109-110。范軍，〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，頁 75。

⁹² 略述自范軍，〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2005 年 3 期，頁 75。

⁹³ 前野直彬著、前田一惠譯，〈冥界遊行〉，頁 505。

⁹⁴ 莊明興，《中國中古的地藏信仰》（臺北：臺大出版委員會，1999.06），頁 112-113。

⁹⁵ 莊明興，《中國中古的地藏信仰》，頁 110。

⁹⁶ 清·顧炎武撰，清·黃汝成集釋，樂保群點校，《日知錄集釋·卷三十·泰山治鬼》（北京：中華書局，2020.04），頁 1541。

⁹⁷ 元·陶宗儀撰輯，《說郛》卷七下，「雕龍中日古籍全文資料庫：四庫全書子庫」據《文淵閣四庫全書》掃描電子版，頁 12。筆者句讀。

記》、《幽明錄》皆是傳錄自六朝時期的文本，或許「趙文和（趙泰，字文和）」與幽冥的聯繫來自晉朝，六朝志怪小說於佛教與神仙道教文本間的相互滲透有著脈絡存在的可能性。

（二）「升天」的含混，「太山地獄」、「東嶽太山」二分的轉變

有關漢代招魂儀式中「升天」的確證與詮釋，可從李清泉、賴德霖、商志禪解釋證帛畫乃「非衣」與「飛衣」關聯的可能性，⁹⁸筆者則傾向英國藝術史學家潔西卡·羅森（Jessica Rawson）論及帛畫認為：「我們可以將馬王堆帛畫視作為了墓主利益而將宇宙特性具體化的不斷嘗試。」魏晉六朝文學也可能包含這類紀錄，⁹⁹於此李清泉由西晉潘岳《寡婦賦》提及「飛旒」來推證「非衣」與「飛旒」實為相同之物，¹⁰⁰亦是有趣的嘗試。說明於漢朝人的想像中，思考死後的去處以及宇宙觀是常態，李清泉認為因「招魂入墓」之必要，從「天門」的升天圖像招引靈魂是可信的，¹⁰¹「天門」與死後生天的概念，是漢代圍繞著招魂儀式而流行的生死觀，¹⁰²並舉《漢書·郊祀歌》中也有「天門」的概念：「神之遊，過天門，車千乘，敦昆侖」佐證。¹⁰³

而六朝志怪小說中的「升天」概念，以「趙泰」一則為例，雖然在本論〈表一〉之「見佛」一段亦曰「升虛／升虛空」，且西晉竺法護

⁹⁸ 李清泉，〈引魂升天，還是招魂入墓—馬王堆漢墓帛畫的功能與漢代的死後招魂習俗〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》41 期（2016.09），頁 12。賴德霖，〈是葬品主導還是棺槨主導的設計—從馬王堆漢墓看戰國以來中國木構設計觀念的一個轉變〉，《藝術史研究》13 輯（2011），頁 15-16。商志禪，〈馬王堆一號漢墓「非衣」試釋〉，頁 43-47，頁 74、76-78。

⁹⁹ 〈西漢的永恆宮殿：新宇宙觀的發展〉，收於（英）潔西卡·羅森（Jessica Rawson），《祖先與永恆：潔西卡·羅森中國考古藝術文集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011.12），頁 255。

¹⁰⁰ 李清泉，〈引魂升天，還是招魂入墓—馬王堆漢墓帛畫的功能與漢代的死後招魂習俗〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》41 期（2016.09），頁 12-13。西晉·潘岳《寡婦賦》，南朝梁·蕭統編、〔唐〕李善注《文選》第二冊，卷第十六《賦辛·哀傷》（上海：上海古籍，1986），頁 734-741。

¹⁰¹ 李清泉，〈引魂升天，還是招魂入墓—馬王堆漢墓帛畫的功能與漢代的死後招魂習俗〉，頁 24。

¹⁰² 李清泉，〈引魂升天，還是招魂入墓—馬王堆漢墓帛畫的功能與漢代的死後招魂習俗〉，頁 31。

¹⁰³ 東漢·班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》卷二十二「禮樂志第二」，《郊祀歌十九章》之《華燁燁》（北京：中華書局，1962），頁 1066。余興安等譯注，《經史百家雜鈔·卷六·詞賦之屬下編一·漢書·郊祀歌》，（北京：中華書局，2018.11），頁 1351。

所譯《正法華經》中，亦有「生天／升虛空」一詞，¹⁰⁴實際指涉已非前段漢代「升天」的概念，而是指「入滅」、「生於天界」之意。¹⁰⁵有關「升天」與「太山地獄」的聯想，可從曾龍生根據《貞松堂集古遺文》之東漢鎮墓文，提及「生人屬西長安，死人屬泰山」的生死二分作為發展源起，¹⁰⁶由於漢代以後「墓室／陰宅」的建設使禮學與文學之間靈魂歸天或歸地的觀念產生變化；¹⁰⁷另外在〈西漢的永恆宮殿：新宇宙觀的發展〉文末結論，潔西卡·羅森（Jessica Rawson）也提及春秋戰國至秦漢時期，器物（根據《儀禮》與喪葬用品）使用的取代與革新，代表著當時中國人對於生死以及宇宙觀的轉變。¹⁰⁸能夠解釋佛教傳入後融入喪葬文化的物質實跡，以及地獄的建構。而承接前文筆者論「太山」與「地獄」概念的融變，由於佛教知識論的傳入，死後「升天」與「入地（泰山地獄）」的二元性再次成為生死觀論題，復觀「趙泰」一則中「生天／升虛空」敘事的模糊，可視為南北朝志怪文本與佛典「生天／升虛」與「東嶽泰山／太山地獄」的含混作為死後想像的初步建構。

但此時「東嶽泰山」與「太山地獄」的概念受到格義佛教的影響，亦含混而論，直至《弘明集·檄太山文》中論述東嶽諸神與太山地獄之別，才有將兩者依文本意識作佛道兩教二分之確證。〈檄太山文〉全文於佛教立場對道教之東嶽諸神（包含東王公、西王母等）告罪，言「太元桓王」之死是鬼魅精怪所為，並言「太山地獄」是屬閻羅王，因此「將宣集毘沙神王毘羅子等」討伐鬼魅。¹⁰⁹結合林伯謙對〈檄太山文〉的考證，認為文中「太元桓王」是指前燕太原桓王慕容恪（320-

¹⁰⁴ 《正法華經》卷 2〈3 應時品〉：「正使生天及在人間」（CBETA 2024.R2, T09, no. 263, p. 75c22）。《正法華經》卷 6〈10 藥王如來品〉：「不可計人得生天上。」（CBETA 2024.R2, T09, no. 263, p. 100a2）。《正法華經》卷 3〈5 藥草品〉：「升虛空」（CBETA 2024.R2, T09, no. 263, p. 83c25）

¹⁰⁵ 〈名相：生天〉，「佛光大辭典」，來源：
https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，檢閱日期：2025.05.23。〈火光定〉，「佛弟子文庫」，來源：<http://m.fodizi.tw/f02/6378.html>，檢閱日期：2025.05.23。

¹⁰⁶ 羅振玉編纂，《貞松堂集古遺文》下冊（北京：北京圖書館，2003），頁 361-362。

¹⁰⁷ 曾龍生，〈從禮儀看信仰—再論漢代普遍流行的靈魂觀〉，《漢學研究》37 卷 1 期（2019.03），頁 31。

¹⁰⁸ 〈西漢的永恆宮殿：新宇宙觀的發展〉，收於（英）潔西卡·羅森（Jessica Rawson），《祖先與永恆：潔西卡·羅森中國考古藝術文集》，頁 293。

¹⁰⁹ 南朝梁·釋僧祐，《弘明集》卷 14，《欽定四庫全書》，頁 4，「雕龍中日古籍全文資料庫：四庫全書子庫」據《文淵閣四庫全書》掃描電子版，頁 409。

367)，¹¹⁰而〈檄太山文〉之內容林伯謙云：「旨在聲討鬼怪魍魎假冒泰山神及記錄生死善惡的使者威名，禍患蒼生」至此〈檄太山文〉可視為佛道兩教爭奪泰山信仰的解釋，¹¹¹筆者亦認同〈檄太山文〉之旨是將「東岳泰山」與「太山地獄」二分區別，起因仍然是當初「格義」之法引入「太山地獄」來比附並翻譯「泥犁耶（Niraya）」，產生信仰聖地「泰山／太山」的宗教詮釋問題，佛教作為翻譯文學而引入「太山地獄」的概念，勢必影響原初的泰山信仰，林伯謙亦與曾龍生相同，引前述漢代「鎮墓文」說明，漢代之所以有「泰山治鬼」、「泰山主死」等觀念亦是受到「太山地獄」的影響，¹¹²張總《十王經信仰：經本成變、圖畫像雕與東亞葬俗》一書，亦引《貞松堂集古遺文》提及鎮墓文與買地卷作為物質文化的例證可解釋「泰山主死」的轉變。¹¹³總而言之，兩種「趙泰」故事皆以「升虛／升虛空」企圖類比漢代「升天」的概念（在佛教典籍解釋下其實兩者意義並不相同），並描述「太山地獄」且將「府君／泰山府君」納歸佛教地獄系統，因此「趙泰」的故事根據文本背景時間在西晉太始五年（269），¹¹⁴而〈檄太山文〉據林伯謙考證寫成於建熙八年（367）至建熙十一年（370），¹¹⁵且《幽明錄》與《冥祥記》成書於南朝宋和南朝梁；「趙泰」故事與〈檄太山文〉都是六朝有關「太山地獄」的書寫。根據「口承」（口耳相傳到文本記載）至「書承」（轉錄文本時編輯刪改）的問題，¹¹⁶筆者認為「趙泰」文本成形的時間應該在西晉太始五年（269）後至前燕（337-370）滅亡間，並為東晉（317-420）廣為流傳的奉佛人物故事被南朝志怪書抄錄。「趙泰」敘事呈現「府君」對於「佛」的尊崇，而〈檄太山文〉則是將「府君」納為「閻羅王」系統的佛教神之一，普遍來說「東嶽泰山」與「太山地獄」的區分，在〈檄太山文〉的佐證下是可信的解釋向度。

¹¹⁰ 林伯謙，〈《弘明集·檄太山文》考論〉，《師大學報：語言與文學類》60 卷 1 期（2015.03），頁 67。

¹¹¹ 林伯謙，〈《弘明集·檄太山文》考論〉，頁 69、78-79。

¹¹² 林伯謙，〈《弘明集·檄太山文》考論〉，頁 78-79。

¹¹³ 張總，《十王經信仰：經本成變、圖畫像雕與東亞葬俗》上冊（上海：上海書店，2023），頁 22-23。

¹¹⁴ 見本論頁 8-9，筆者將「趙泰」故事背景時間考證為晉太始五年（269）。

¹¹⁵ 林伯謙，〈《弘明集·檄太山文》考論〉，頁 59。

¹¹⁶ 謝明勳，〈文學現場重建：六朝志怪小說「資料來源」析論〉，《中國文化研究》（中國文化研究）29 卷（2015），頁 65-89。

五、結語

志怪小說本非單純虛構想像之文本，而是六朝之人在知識生產的過程中，書寫社會認同的被時人相信的確證。並且「趙泰」一則隱約反映了《法華經》譯出後，以應驗故事傳教的實踐可能。其所傳遞的知識，乃為了向六朝當時人，介紹地獄的存在，以「趙泰」的見聞經驗難以證成地獄的存在，但可藉由文本傳播信佛為善者死後可不必於地獄中受苦的認知。在《幽明錄》、《冥祥記》等志怪小說中，不時反映對於死後世界的想像，因此在魏晉南北朝戰亂背景中，由今存之「趙泰」一則看來，宗教的崛起是將信仰的價值觀融匯進入志怪小說的文本，而地獄輪迴概念的初步構成，乃對於亂世時局生命價值的實踐解釋，深植於奉佛盛行的六朝社會信仰確證。藉由志怪文本中知識的傳遞與閱讀，新的知識被建立，也意味著社會對於死後往生的認知，地獄輪迴概念的初步建構，被志怪文本所紀錄，側寫了當時「應驗／報應」故事流傳的普遍，佐證佛教傳入中國後，宇宙觀涵攝佛典文本，建構地獄概念的影響。

參考書目

一、傳統文獻

漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.02）。

漢·揚雄撰，汪榮寶注疏，陳仲夫點校，《法言義疏》（北京：中華書局，1987.03）。

漢·韓嬰撰，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀書社，2012.04）。

東漢·班固撰、唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1962）。

晉·葛洪著，王明校釋，《抱樸子內篇校釋》（北京：中華書局，1985.03）。

西晉·竺法護譯，《正法華經》，CBETA 2024.R2, T09, no. 263。

南朝梁·蕭統編、唐·李善注，《文選》（上海：上海古籍，1986）。

南朝梁·釋僧祐編，劉立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》（北京：中華書局，2013.04）。

宋·李昉等奉敕編撰，《太平廣記》，日本國立公文書館內閣文庫藏明·長洲許自昌校刊本，請求番号：子 192-0004。

元·陶宗儀撰輯，《說郛》，「雕龍中日古籍全文資料庫：四庫全書子庫」據《文淵閣四庫全書》掃描電子版。

唐·韓愈著，清·方世舉編年箋注，郝潤華、丁俊麗整理，《韓昌黎詩集編年箋注》（北京：中華書局，2012.05）。

唐·釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003.12）。

唐·長孫無忌等編、許嘯天整理，《隋書·經籍志》（上海：群學，1931.09）。

清·顧炎武撰，清·黃汝成集釋，樂保群點校，《日知錄集釋》（北京：中華書局，2020.04）。

姚春鵬譯，《黃帝內經》（北京：中華書局，2010.06）。

二、近人論著

- (英) Jessica Rawson 2011 《祖先與永恆：潔西卡·羅森中國考古藝術文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 王國良 1988 《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲。
- 王國良 1999 《冥祥記研究》，臺北：文史哲。
- 任繼愈主編 1985 《中國佛教史》第二卷，北京：中國社會科學。
- 佐野誠子著 2020 《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，名古屋：名古屋大學出版會。
- 余英時著、侯旭東等譯 2008 《東漢生死觀》，臺北：聯經。
- 李志林 1990 《氣論與傳統思維方式》，上海：學林。
- 張總 2023 《十王經信仰：經本成變、圖畫像雕與東亞葬俗》上冊，上海：上海書店。
- 莊明興 1999 《中國中古的地藏信仰》，臺北：臺大出版委員會。
- 陳麗桂著 2013 《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南。
- 陳麗桂著 2013 《漢代道家思想》，臺北：五南。
- 湯用彤著 2022 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：五南。
- 蔣維喬 2007 《中國佛教史》，上海：上海古籍。
- 魯迅校錄 1989 《古小說鉤沉》，收於周樹人著、黃菊編，《魯迅全集》第二卷，臺北：唐山。
- 魯迅著、周錫山評註 2009 《中國小說史略》，臺北：五南。
- 澤田瑞穗 1991 《修訂地獄變：中国の冥界說》，東京：平河。
- 蕭登福 1989 《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：臺灣學生。
- 蕭麗華主編 2023 《中國佛教文學史》，高雄：佛光文化。
- 韓秋白、顧青著 1995 《中國小說史》，臺北：文津。
- 鎌田茂雄著、關世謙譯 1985 《中國佛教通史》，臺北：佛光。

三、期刊

- 王瑩 2023 〈試論魏晉志怪小說到唐傳奇的過渡——從《冥祥記》到《廣異記》的演進說起〉，《賀州學院學報》39卷1期（2023.03）：82-88、134。
- 李清泉 2016 〈引魂升天，還是招魂入墓——馬王堆漢墓帛畫的功能與漢代的死後招魂習俗〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》41期（2016.09）：1-60。
- 林伯謙 2015 〈《弘明集·檄太山文》考論〉，《師大學報：語言與文學類》60.1（2015.03）：59-94。
- 林麗真 2006 〈六朝志怪故事中的形神生滅觀〉，《歷史月刊》219（2006.04）：121-131。
- 范軍 2005 〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2005.3：69-79。
- 張雪松 2012 〈南朝民眾的佛教地獄信仰研究〉，《輔仁宗教研究》24（2012.03）：103-127。
- 陳世昀 2019 〈魏晉南北朝志怪小說「異」的敘述〉，《長庚人文社會學報》12.2（2019.10）：235-270。
- 曾龍生 2019 〈從禮儀看信仰——再論漢代普遍流行的靈魂觀〉，《漢學研究》37.1（2019.03）：1-38。
- 謝明勳 2015 〈文學現場重建：六朝志怪小說「資料來源」析論〉，《중국문화연구（中國文化研究）》29（2015）：65-89。
- 木村清孝 1993 〈中國佛教中的「氣」論〉，收於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流，1993：541-550。
- 王國良 1981 〈幽明錄研究〉，收於私立靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集 2》，臺北：聯經，1981：47-60。

前野直彬著、前田一惠譯 1985 〈冥界遊行〉，收於王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊·小說之部，臺北：臺灣學生，1985：487-520。

胡孚深 1993 〈道家和道教形、氣、神三重結構的人體觀〉，收於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流，1993：171-176。

葉慶炳 1977 〈有關「太平廣記」的幾個問題〉柯慶明、林明德編，《中國古典文學研究叢刊·小說之部（二）》，臺北：巨流，1977：11-43。

蔡振豐 2001 《魏晉佛學格義問題的考察》，收於《法藏文庫·中國佛教學術論典》碩博士學位論文第 100 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001：1-230。

四、電子資料

〈火光定〉，「佛弟子文庫」（來源：<http://m.fodizi.tw/f02/6378.html>，檢閱日期：2025.05.23）。

〈名相：生天〉，「佛光大辭典」（來源：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，檢閱日期：2025.05.23）。

「CBETA 電子資料庫」，中華電子佛典協會（來源：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，檢閱日期：2024.11.15。）

「中華經典古籍庫：第 1-11 期」，國立中正大學圖書館館藏資料庫（北京：古聯北京數字傳媒科技有限公司製作，2017）（來源：<https://jingdian.ancientbooks.cn/6>，檢閱日期：2025.10.20。）

「雕龍中日古籍全文資料庫：四庫全書子庫」，國立中正大學圖書館館藏資料庫（來源：https://ccu.primo.exlibrisgroup.com/permalink/886CCU_INST/n693q3/alma990066891860107979，檢閱日期：2024.11.15。）

「識典古籍」資料平台，北京大學、字節跳動數位人文開放實驗室
(來源：

https://www.shidianguji.com/zh/?page_from=reading_midpage，檢
閱日期：2025.02.21。)

人面桃花，物是人非——林建助〈拜訪春天〉和崔護 〈題都城南庄〉的互文性試探

李昭鴻*

摘 要

臺灣七、八〇年代的校園民歌代表〈拜訪春天〉，收錄在 1981 年發行的《施孝榮專輯》，由林建助作詞，陳輝雄譜曲，施孝榮演唱。歌詞內容以春意美好為背景，闡釋男女情愛初生萌芽後，卻因不明原因而宣告終結，此與唐朝詩人崔護〈題都城南庄〉的意境頗為相似，但和孟榮《本事詩》載其詩歌本事之圓滿收結截然不同。雖然〈題都城南庄〉的寫作背景經《本事詩》的書寫收錄後，因故事內容纏綿悱惻、情節跌宕起伏，流傳日廣，而廣受歷代劇作家青睞改編，延伸出「人面桃花」、「崔護重來」等成語典故，還經常在詩詞曲作品中被援引化用。箇中傳述的物是人非情感，更在唐宋詞中大量出現，形成「人面桃花」情結，〈拜訪春天〉亦正是意蘊此情結的現代華語歌詞。不僅如此，〈拜訪春天〉和〈題都城南庄〉運用著幾近一樣的敘事視角與情節結構，就連事發時節及採用意象也幾近相同，形成一種互文現象。

關鍵詞：人面桃花、《本事詩》、物是人非、〈拜訪春天〉、〈題都城南庄〉

* 新生學校財團法人新生醫護管理專科學校通識教育發展中心助理教授。
本文承兩位匿名審查者給予諸多寶貴意見，使本文更臻完善，謹致深摯謝忱。

Peach blossoms remain but the beauty has vanished: A tentative exploration of the intertextuality in Lin Jian-Zhu's "Visiting Spring" and Cui Hu's "On the Southern Village of the Capital"

Lee Chao-Hung*

Abstract

The campus folk song "visiting spring", representative of Taiwan's music scene in the 1970s and 1980s, was included in the "Shih Hsiao-Jung album" released in 1981. Written by Lin Jian-Zhu, composed by Chen Hui-Hsiung, and performed by Shih Hsiao-Jung, the song uses the beauty of spring as a backdrop to depict the budding of love between a man and a woman, which ultimately ends abruptly for unknown reasons. This sentiment closely mirrors the poetic essence of Tang dynasty poet Cui Hu's "on the southern village of the capital", though it sharply contrasts with the happy resolution described in Meng Qi's "anecdotes of poetry", which recounts the story behind Cui Hu's poem. After its inclusion in "anecdotes of poetry", the background of "on the southern village of the capital"—with its poignant and dramatic storyline—gained widespread popularity and became a favorite source of adaptation for playwrights across generations. This gave rise to idioms and allusions such as "peach blossoms and the beauty" and "Cui Hu's return", which are frequently referenced in poetry and lyrics. The underlying theme of impermanence and emotional change, encapsulated in the phrase "things remain, but people have changed", also became a recurring motif in Tang and Song poetry, forming the "peach blossom complex." Similarly, "visiting spring" embodies this emotional resonance in its modern Mandarin lyrics. Moreover, "visiting spring" and "on the southern village of the capital" share strikingly similar narrative perspectives and plot structures, even aligning in the season of the events and the imagery employed. This results in an instance of intertextuality.

Key words: "visiting spring", "on the southern village of the capital", peach blossom and the beauty, things remain but people have changed, "anecdotes of poetry"

* Assistant Professor, General Education Center, Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management.

一、前言

臺灣在 1960 到 1970 年間，遭逢保釣事件發生、國內局勢不穩、中產階級崛起、鄉土運動興起等多重因素影響，¹讓知識分子對家國民族有更多更深感受。反映在臺灣樂壇上的變化，也因為受到英美流行音樂興起替青年世代思想代言，及社會意識強烈的民謠歌詩影響，在在對當時戒嚴體制下的若干臺灣知識青年產生衝擊。²接著在大專院校的學校社團和救國團營隊活動中，興起了學生創作歌曲的風潮，較早期且著名者如〈萍聚〉、〈偶然〉等皆然。1975 年後，廣播人陶曉清（1946-）在中國廣播公司主持的「中廣熱門音樂」節目中鼓勵年輕人創作、演唱自己的歌，提供年輕人創作發表音樂的平臺，同時舉辦民歌演唱會，到大專院校演講，推動大專院校學生興起歌唱活動的潮流。1977 年新格唱片推出「金韻獎」，1978 年海山唱片創辦「民謠風」、歌林唱片贊助製作「金曲獎」，各自以民歌創作比賽和比賽合輯出唱片方式，³帶動校園民歌的商業化和流行化。益以當時其他唱片公司如環球唱片、四海唱片、鄉城唱片、滾石唱片等之加入推動，民歌創作及演唱風靡一時，於 1980 年前後的臺灣樂壇佔有十分重要地位。這些校園民歌手的主要特徵，多是穿著牛仔褲和襯衫，背著吉他自彈自唱，歌聲清新自然，和自群星會以下及搭配瓊瑤電影且發光發熱、原本叱吒於華語流行樂壇的歌星，於穿著打扮和演唱方式等都有明顯不同。

¹ 七〇年代臺灣校園民歌的興起，其發展背景，可參姜振豐，「從校園民歌的興衰探討臺灣八〇年代臺灣的社會文化」（新北：淡江大學歷史學系研究所碩士論文，2008），頁 9-12。

² 民歌運動的興起雖有其時代背景做支撐，然其初始卻源於知識分子的創作與彈唱。即使早先的作品數量不多，未能匯聚成有組織的力量，以致沒有引起太多的注意，卻也因為李雙澤、楊弦等的堅持不輟，而陸續有更多年輕人投入其間。詳參馬世芳，〈民歌運動簡史〉，收入陶曉清，《永遠的未央歌——現代民歌／校園歌曲 20 年紀念冊》（臺北：臺灣滾石唱片股份有限公司，1995），頁 3。

³ 這些歌曲活動主要興起流行於校園中，但因為和傳統專門記載百姓生活習慣、習俗或記錄社會現象，用以代表該民族精神、文化和思想的音樂有別，因此對於是否適合用「民歌」來統稱曾有分歧討論。然由於這些所謂的民歌歌詞作曲者多為校園學子，歌曲又以傳唱流行於校園間為主，故亦有稱之為「校園歌曲」或「中國現代民歌」。詳參蘇稚蘋，〈七零年代校園民歌對現今流行音樂與社會的影響〉，《實踐博雅學報》16（2011.07），頁 86 和楊祖珺，〈重探一九七〇年代臺灣大專學生創作歌謠文化運動的社會情境〉，《傳播文化與政治》6（2017.12），頁 3-9。時到如今，「校園歌曲」和「中國現代民歌」被簡化合併成「校園民歌」或「民歌」，相關演出活動亦皆採用「校園民歌」或「民歌」來指稱臺灣七八〇年代，由大專青年創作的歌曲，本論文亦沿用之。

隨著華語流行歌曲的興起，校園民歌的光環漸褪，然對於臺灣五六年級生來說，民歌的確留下了許多難忘美好的回憶。1996 年中華音樂人交流協會成立（前身為 1993 年創立的音樂人交流協會），由於創會的理事長陶曉清及前幾屆的理事長如吳楚楚（1947-）、趙樹海（1951-）、殷正洋（1961-）、李建復（1959-）等都是民歌時期的重要人物，自 2005 年舉辦民歌高峰會演唱會後備受好評，而後又以系列性的演出，成為民歌愛好者相聚同歡的殿堂。雖然高峰會將於 2025 年「民歌 50」後畫下句點，然擔任音樂總監、同時為著名民歌手施孝榮（1959-），長期以來，都在民歌演唱會的製作及推動上扮演著舉足輕重角色。施孝榮本身為臺灣排灣族的原住民，聲音宏亮高亢，演唱的民歌作品以氣勢磅礴見長，懷古鄉愁等主題為多，但有一首較特別的代表作〈拜訪春天〉則屬愛情主題，也是目前在錢櫃、好樂迪 KTV 中都還能夠點唱到的極少數民歌之一。施孝榮剛拿到這歌曲時十分反感，認為以過去的形象來詮釋〈拜訪春天〉有點情何以堪。⁴由於〈拜訪春天〉歌詞以春意美好為背景，闡釋男女情愛初生萌芽後，卻因不明原因而宣告終結，此與唐朝詩人崔護〈題都城南庄〉的意境頗為相似，前後呼應，形成一種互文性，⁵但和孟榮《本事詩》⁶情感門裡對詩本事的揭露又截然不同：係由物是人非、不勝唏噓的遺憾事件，一轉變成破涕為笑的圓滿結局，產生了出人意表的效果。經比對〈拜訪春天〉、〈題都城南庄〉及其本事時，發現結局不同與文體本身差異有極密切關聯。本文即以（唐）詩（歌）詞內容描寫，探討其對於「人面桃花，物是人非」

⁴ 引見「音樂不聽了，用看的！」【民歌經典】拜訪春天，網址：

<https://vocus.cc/article/63864cf5fd8978000172a6e7>（2025.05.29 上網檢索）。同日，也透過施孝榮先生臉書，和其本人求證事情真偽，其回復：「文中所言屬實！」

⁵ 「互文性」（intertextuality）為法國文學理論裡的重要術語，1966 年由法國女性主義者、後結構主義學者朱莉亞·克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）再予提出詮釋。「互文性」後有廣義、狹義之別，包括指：一、兩個具體或特殊文本之間的關係；二、某一文本通過記憶、重複、修正，向其他文本產生的擴散性影響。互文性研究目前已被許多學科廣泛運用，意義及內涵更為複雜。祁立峰研究賦體時，或據此探討每一篇作品與前代作品間存在的各種補充、解釋、延伸、挪用、濃縮或深化關係，本文亦據此探論林建助〈拜訪春天〉和崔護〈題都城南庄〉的呼應關聯。相關論述可參【法】蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵煒譯，《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003），頁 41 和祁立峰，〈「假託人物」與「呼應前作」：論歷代物色賦的「設辭問對」與「互文性」〉，《東吳中文學報》16（2008.11），頁 29 和 31-32。

⁶ 本文引〈題都城南庄〉及《本事詩》皆以《本事詩校補考釋》為主，同時根據王夢鷗的校注考證稍更動文字及斷句方式。見王夢鷗，《本事詩校補考釋》（《唐人小說研究三集》，臺北：藝文印書館，1974），頁 49-51。

主題的闡釋，同時與《本事詩》一同比較分析，藉此突顯〈拜訪春天〉和〈題都城南庄〉的互文關聯。

二、由〈題都城南庄〉到〈崔護〉⁷

〈題都城南庄〉作者崔護（772-846），字殷功，唐博陵郡（今河北省衡水市安平縣）人。崔護以詩著稱，唯其作品留存不多，《全唐詩》共收錄六首：〈五月水邊柳〉、〈郡齋三月下旬作〉、〈晚雞〉、〈山雞舞石鏡〉、〈三月五日陪裴大夫泛長沙東湖〉、〈題都城南庄〉，但以〈題都城南庄〉：「去年今日此門中，人面桃花相應紅，人面祇今何處去，桃花依舊笑春風。」最廣流傳。究其原因，多少與孟棨《本事詩》的刊刻及其本事〈崔護〉之動人有關，同時影響後世詩詞、小說和戲劇作品裡的相關創作，進而衍生出「人面桃花」、「桃花人面」、「崔護重來」等成語典故。

（一）「人面桃花」意象及其影響

唐詩的書寫以情景為主，因〈題都城南庄〉帶有敘事特質，或留給後人發揮想像空間。今傳〈題都城南庄〉的寫作背景故事，以收錄在孟棨（生卒年不詳，唐僖宗光啓年間尚在世）《本事詩》「情感門」第十二最早，李昉（925-996）《太平廣記》卷 274「情感」亦有收錄，篇題作〈崔護〉。《本事詩》「情感門」中故事主題多與愛情有關，除「人面桃花」外，較著名的尚有「破鏡重圓」、「梧葉題詩」、「續衣寄詩」、「指染題詩」、「司空見慣」等。據〈本事詩自序〉：「詩者，情動於中而形於言。故怨思悲愁，常多感慨。抒懷佳作，諷刺雅言，言著於羣書，雖盈廚溢閣；其間觸事興詠，尤所鍾情；不有發揮，孰明厥義？……其有出諸異傳怪錄，疑非是實者，則略之。拙俗鄙俚，亦所不取。聞見非博，事多闕漏，訪於通識，期復續之。」⁸孟棨撰作《本事詩》的目的是要讓詩歌創作的背景為人所知，意欲透過詩歌本事的記載，使詩人創作的初衷得以呈現。〈崔護〉如下：

博陵崔護，資質甚美，而孤潔寡合。舉進士下第，清明日，獨遊都城南，得居人庄。一畝之宮，而花木叢萃，寂若無人。扣門久之，有女子自門隙窺之，問曰：誰耶？以姓字對，曰：尋春獨行，

⁷ 今傳《本事詩》諸則條文俱未有標注篇目，僅依照內容主題分為情感、事感、高逸、怨憤、徵異、徵咎、嘲戲等七門，各分類下再依照條文先後順序標其次第。今為便於討論，依照條文內容主題，將「情感門」第十二崔護〈題都城南庄〉詩本事，依《太平廣記》題名作〈崔護〉，以利於行文中之討論，同時符合學界對此詩歌故事的普遍認知。

⁸ 見王夢鷗，《本事詩校補考釋》，頁 29。

酒渴求飲。女入以杯水至，開門設床命坐，獨倚小桃斜柯佇立，而意屬殊厚。妖姿媚態，綽有餘妍。崔以言挑之，不對，目注者久之，崔辭去，送至門，如不勝情而入，崔亦睇盼而歸。爾後絕不復至。及來歲清明日，忽思之，情不可抑，逕往尋之。門牆如故，而已鎖扃之，因題詩於左扉曰：去年今日此門中，人面桃花相應紅，人面祇今何處去，桃花依舊笑春風。後數日，偶至都城南，復往尋之。聞其中有哭聲，扣門問之，有老父出曰：君非崔護耶？曰：是也。又哭曰：君殺吾女。崔驚起，莫知所答。老父曰：吾女笄知書，未適人。自去年以來，常恍惚若有所失。比日與之出，及歸，見左扉有字，讀之，入門而病，遂絕食數日而死。吾老矣，一女所以不嫁者，將求君子以託吾身。今不幸而殞，得非君殺之耶？又持崔大哭，崔亦感慟，請入哭之，尚儼然在床。崔舉其首，枕其股，哭而祝曰：某在斯！某在斯！須臾開目，半日復活矣。父大喜，遂以女歸之。⁹

〈題都城南庄〉全詩 28 個字，寫出了崔護當下的失落感受，然其創作的背後若真有一事件存在，僅憑詩歌所載，終究無法清楚交代始末，頂多只能從字裡行間推測得一二。而〈崔護〉恰補足了絕句在敘述表達上的侷限，得以用更多更完整的字數讓故事浮現，成為讀者瞭解〈題都城南庄〉創作背景之參考：包括崔護此番春遊係在舉進士下第後，又因口渴求漿而得與女子邂逅；女子初見崔護時的意態反應，更促使崔護來年再訪的動念緣由；崔護三度造訪及女子死又復生，終令故事得以圓滿收結。

《本事詩》雖係筆記式作品，但〈崔護〉內容纏綿悱惻、情節跌宕起伏，特別是以愛情而死及又復生描寫，和門上題詩的浪漫詩意舉動，更使朝向傳奇小說靠攏；也是《本事詩》現存條文中，最受小說家和劇作家青睞改編之作，如宋無名氏《崔護六么》和《崔護逍遙樂》雜劇，宋元無名氏《崔護覓水》話本、元白樸《崔護謁漿》和尚仲賢《崔護謁漿》雜劇，明無名氏《題門記》戲文、孟稱舜《桃花人面》雜劇、金懷玉《桃花記》傳奇，清舒位《桃花人面》、徐朝彝《桃花緣》和曹錫黼《桃花吟》雜劇等。不僅如此，〈題都城南庄〉的原文，歷來也有不同立論：

崔護〈題城南詩〉，其始曰：「去年今日此門中，人面桃花相映紅。人面不知何處去，桃花依舊笑春風。」後以其意未完、語未工，

⁹ 見王夢鷗，《本事詩校補考釋》，頁 49-51。

改第三句曰：「人面祇今何處在。」至今所傳此兩本，唯《本事詩》作「祇今何處在。」¹⁰

然不論〈題都城南庄〉第三句原文為「人面不知何處去」、「人面祇今何處在」或「人面祇今何處去」，單就詩意來看，都流露出男子重尋不遇的悵惘。〈崔護〉的完成，固然讓〈題都城南庄〉的故事性彰顯且具話題性，同時得見讀者多期待有完美結局的意向。

唐後文人或以〈題都城南庄〉和〈崔護〉關係引為典故，於詩詞曲的創作中歌詠不歇，如柳永（987-1057）：「人面桃花，未知何處，但掩朱扉悄悄。」¹¹晏殊（991-1055）：「人面不知何處，綠波依舊東流。」¹²蘇軾（1037-1101）：「去年崔護若重來，前度劉郎在千里。」¹³袁去華（生卒年不詳，南宋高宗紹興末前後還在世）：「縱收香藏鏡，他年重到，人面桃花在否？」¹⁴晏幾道（1031-1106）：「落花猶在，香屏空掩，人面知何處？」¹⁵朱敦儒（1081-1159）：「劉郎已老。不管桃花依舊笑。」¹⁶王洋（1079-1154）：「桃花人面共春風，人去桃花自笑紅。」¹⁷蔡伸（1088-1156）：「佳人何處，夢魂俱遠。憶舊游，遼館朱扉，小園香徑，尚想桃花人面。」¹⁸及「人面桃花，去年今日津亭見，瑤琴錦薦，一弄清商怨。今日重來，不見如花面，空斷腸。亂紅千片，流水天涯遠。」¹⁹石孝友（1166 前後在世）：「風又雨，斷送殘春歸去。人面桃花在何處，

¹⁰ 引文見宋·沈括，《夢溪筆談》（《四部叢刊廣編》，臺北：臺灣商務印書館，1981），卷 14，頁 2a。今人王夢鷗則據阮閱《詩話總龜》前集卷 5、計有功《唐詩紀事》卷 40 和《太平廣記》卷 274 等之記載，題作「人面祇今何處去」。詳見王夢鷗，《本事詩校補考釋》，頁 49-51。

¹¹ 宋·柳永著，陶然、姚逸超校箋，〈滿朝歡·花隔銅壺〉詞，《樂章集校箋》（《中國古典文學叢書》，上海：上海古籍出版社，2016），卷上，頁 99。

¹² 宋·晏殊著，張草纫箋注，〈清平樂·紅牋小字〉詞，《珠玉詞》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 51。

¹³ 宋·蘇軾著，宋·王十朋注，〈留別釋迦院牡丹呈趙倅〉詩，《東坡詩集》（《四部叢刊初編》，上海：上海書店，1989），卷 14，頁 5a。

¹⁴ 宋·袁去華，〈瑞鶴仙·郊原初過雨〉詞，《宣卿詞》（臺北：傅斯年圖書館藏清光緒 14 年（1888）臨桂王氏家塾刊本），頁 9a。

¹⁵ 宋·晏幾道著，張草纫箋注，〈御街行·街南綠樹春饒絮〉詞，《小山詞》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 475。

¹⁶ 宋·朱敦儒著，洪永鏗編著，〈減字木蘭花·劉郎已老〉詞，《朱敦儒集》（杭州：浙江大學出版社，2005），《樵歌》卷下，頁 184。

¹⁷ 宋·王洋，〈和聖求〉詩，《東牟集》（《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 5，頁 380。

¹⁸ 宋·蔡伸，〈蘇武慢·雁落平沙〉詞，《友古詞》（《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 408。

¹⁹ 宋·蔡伸，〈點絳脣〉詞，《友古詞》，頁 30b。

綠蔭空滿路。」²⁰白樸（1226-1285）：「桃花門外重重，一言半語相通，縈損題詩崔護，幾回南陌春風？」²¹胡奎（1335-1409）：「歌聲唱入武陵去，人面桃花一樣嬌。」²²吳寬（1435-1504）：「岸幘披襟素影中，施牀列坐短牆東。月宮桂樹依然在，人面桃花已不同。」²³黃峨（1498-1569）：「覓水重來崔護，看花前度劉郎。」²⁴黃遵憲（1848-1905）：「鴉背斜陽閃閃紅，桃花人面薄紗籠。」²⁵〈題都城南庄〉雖因〈崔護〉而更廣為人知，但「人面桃花」一詞除可指為女子姿容美艷外，其於諸此詩詞中透露的情緒感受，多帶有景物依舊、人是已非的意涵，是更近於〈題都城南庄〉而非〈崔護〉般的圓滿結局氛圍。

（二）體裁差異影響敘述走向氛圍

本事詩是與詩有關的故事，本事詩中的詩，雖乃故事裡的一部分，卻是整個故事的核心。藉由詩歌本事的記載，有助於對詩的理解，教詩人創作始末得以大明。²⁶誠如前述，《本事詩》「情感門」收錄的多是結局圓滿的愛情故事，意指只要情感真摯，就能產生巨大力量、突破險阻，將「情」的功能和作用凌駕於一切之上。於此，詩本事的真實性雖可待商榷，孟棨則應是在此前提下，根據〈題都城南庄〉和當時有關傳聞，再加上自己的推測及加工，同時添加了女子死又復生情節，以完成〈崔護〉。尤其〈題都城南庄〉現今流傳有關第三句的至少三種版本中，都只交代女子去向不明，恰提供孟棨創作發揮的空間，讓崔護和女子的再次相遇，充滿著生動曲折、浪漫傳奇色彩。即使《本事詩》的寫作目的是要讓詩人作詩的原委可以彰顯，卻也不免對詩人事

²⁰ 宋·石孝友，〈謁金門·風又雨〉詞，唐圭璋編，《全宋詞》（北京：中華書局，1999），頁2640。

²¹ 元·白樸，〈清平樂·筵篴小字夢覺〉詞，《天籟集》（《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷下，頁653。

²² 明·胡奎著，徐永明點校，〈渡江〉詩，《胡奎詩集》（浙江：杭州古籍出版社，2012），卷5，頁361。

²³ 明·吳寬，〈赴李世賢賞月〉詩，《家藏集》（《摘藻堂四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1988），卷10，頁10a-10b。

²⁴ 明·黃峨，〈風入松·一絲雨氣病襄陽〉曲，《楊夫人樂府》（臺北：世界書局，1985），卷2，頁8a-8b。

²⁵ 清·黃遵憲，〈不忍池晚遊詩〉之七，《黃遵憲全集》（北京：中華書局，2005），卷3，頁94。

²⁶ 文參李昭鴻，「孟棨《本事詩》研究」（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1999），頁32。

變加以渲染誇張。²⁷難怪乎明人胡應麟（1551-1602）雖以《本事詩》體例近於詩話、文評，「究其體制，實小說者流也。」²⁸

〈題都城南庄〉以男子邂逅女子的經歷，透過對今昔情景的映照與烘托，寫盡了人面桃花、物是人非感觸。雖然透過物象的變化帶出時間推移，藉此表現詩人傷逝悲緒的情懷，至遲在漢代的詩歌中已有相關描寫。但有具體寫到「桃」「花」「人」「面」等相類字眼暨情懷的，應可推及於唐獨孤及（726-777）的〈和贈遠〉：

憶得去年春風至，中庭桃李映鎖窗。美人挾瑟對芳樹，玉顏亭亭與花雙。今年新花如舊時，去年美人不在茲。借問離居恨深淺，只應獨有庭花知。²⁹

此詩的完成較〈題都城南庄〉早一些，事發季節一樣在春天，詩裡也有桃花和女子相映的描寫；兩首詩的情感變化也一無二致：偶遇美人時的驚艷到錯失美人時的嘆惋。³⁰總地來說，〈和贈遠〉、〈題都城南庄〉和〈拜訪春天〉都是透過時空的轉換，表達撫今追昔式的感慨，將過去的美好和現今的惆悵對比，展現舊情難尋的悲懷，具有相仿的主題意識。

由於〈題都城南庄〉和〈崔護〉之間有「詩」「本事」的關聯，探討〈題都城南庄〉時或得連其本事一併考量，而不只有就詩來分析和批評之途徑。另一方面，因文體和作者的立意有別，〈題都城南庄〉和〈崔護〉的作品氛圍也各不相同：〈題都城南庄〉是以優美的畫面感傳達一種悵然的情愫，但在抒情中暗含了兩個場景，即尋春遇艷、重尋不遇，這成了產生傳聞故事的溫床；〈崔護〉則在發掘優美情感背後的傳聞故事，從尋春遇艷、重尋不遇兩個場面著眼，通過鋪展敘事把兩個場景串聯起來，以情為線索，將朦朧的場面落實為借水、題門兩個具體的情節，並虛構了美好的結局。³¹這種有情人終成眷屬的收場，是中國古典小說中經常出現的，也可能是孟棨在附會時人傳聞的過程中，所期待和寄許帶給讀者的感受。只是這樣的結局和〈題都城南庄〉傳

²⁷ 見邱昌員，《詩與唐代言文小說研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁350。

²⁸ 見明·胡應麟，〈九流緒論下〉，《少室山房筆叢》（《廣雅書局叢書》，上海：上海書店，1994），卷29，頁417。

²⁹ 見唐·獨孤知，〈和贈遠〉，清·曹寅等，《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷247，頁2770-2771。

³⁰ 詳見李凌，〈〈和贈遠〉與〈題都城南庄〉的異同〉，《安徽文學》406（2017.05），頁21。

³¹ 見李春燕，〈「人面桃花」故事的演變與文化內涵〉，《九江學院學報（社會科學版）》165（2012.07），頁35。

遞的惆悵失落感已大相逕庭，影響後代文學情形也多與其體裁呼應：即〈題都城南庄〉式的物是人非感多在詩詞曲等韻文中呈現，〈崔護〉式的美好結局則多在小說戲劇裡出現。

〈題都城南庄〉創作完成後，或因為有《本事詩》的記載加持，多了一個流布管道，利於世人對〈題都城南庄〉的認識，同時對〈題都城南庄〉的寫作背景有更多想像。然由於詩歌和小說本屬不同體裁，或因作者的立意動機不同，教〈題都城南庄〉和〈崔護〉分別朝向惆悵失落和迎向圓滿收結。〈崔護〉雖或讓〈題都城南庄〉流露出的遺憾被圓滿，教原本桃花的「笑」意指崔護的悵然，獲得了逆轉式、傳奇般的結局；但〈題都城南庄〉意涵的物是人非感受，仍依舊在後代文人的創作裡生根發芽。

三、〈拜訪春天〉及〈題都城南庄〉相較

文學創作的影響與傳播，有時是一種零散破碎的狀態，有時則是霎那間的靈感觸動，或醞釀多時後發酵熟成的結果；箇中的因果關聯，往往不是三言兩語所能蔽之，卻隱約有些蛛絲馬跡可尋，未必明顯但又不可忽視。臺灣校園民歌〈拜訪春天〉的書寫或受到前此「人面桃花」詩詞啟發，但從歌詞裡的敘述脈絡，實更貼近於〈題都城南庄〉，呈現互文性的現象。畢竟〈拜訪春天〉和〈題都城南庄〉傳述的都是「物是人非」主題，表達對感情的失落與悵惘，縱使〈拜訪春天〉係以現代華語歌詞呈現，卻與〈題都城南庄〉運用著幾近一樣的敘事視角與情節結構，就連事發時節及採用意象也多相同，形成遙相契合情形。

（一）〈拜訪春天〉的創作背景

校園民歌〈拜訪春天〉，收錄在 1981 年發行的《施孝榮專輯》，由林建助作詞，陳輝雄（1955-2022）譜曲，施孝榮演唱。施孝榮畢業於國立臺灣師範大學體育系，自金韻獎歌唱比賽第三屆（1979 年）獲得優勝後，旋即在 1980 年發行的《金韻獎 5》合輯中推出首支單曲〈歸人·沙城〉。此曲的作詞、作曲皆為陳輝雄，編曲節奏明快，氣勢澎湃，搭配上施孝榮高亢豪邁、嘹亮渾厚的嗓音，及五官輪廓鮮明、膚色健康黝黑的外型特色，形塑出施孝榮爽朗剛毅、正義凜然形象。由於當時背景的民族包袱特別沉重，再加上施孝榮的聲音特色波瀾壯闊，因此唱片公司為他量身訂作的歌曲風格，歌詞中多半帶有民族大義、銘記歷史情懷，充斥著振奮人心、激勵士氣的詞彙，曲調中也散發著雄渾壯麗、磅礴凜然的氣勢。同〈拜訪春天〉一起收錄在《施孝榮專輯》裡的其他歌曲如〈中華之愛〉、〈赤壁賦〉、〈往明月多處走〉、〈天地一

沙鷗〉、〈展翅穹蒼下〉等都是如此。³²〈拜訪春天〉的主題描寫雖迥異於施孝榮同時期的其他作品，字裡行間滿懷著主人公失去愛情的落寞惆悵，但在整張專輯裡卻獨樹一幟地令人印象深刻：

那年我們來到小小的山巔，有雨細細濃濃的山巔。

你飛散髮成春天，我們就走進，意象深深的詩篇。

你說我像詩意的雨點，輕輕飄上你的紅脣；

啊——我醉了好幾遍，我——醉了好幾遍。【以上歌詞重複唱四遍】

今年我又來到你門前，你只是用柔柔烏黑的眼，

靜靜地說聲抱歉，這一個時節沒有春天。³³

〈拜訪春天〉的作詞者林建助係中國文化大學中國文學系文藝創作組（中國文學系原分為中國文學與文藝創作兩組，2025年8月起，中國文學系取消分組）畢業，和當時一起在中國文化大學東方語文學系日文組（今日本語文學系）就讀、目前為知名作家的林淇瀋（筆名：向陽，1955-）同為華岡詩社成員。兩人當時都是大三生，林淇瀋擔任華岡詩社社長，而後又合力創辦了華岡歌詞歌曲創作研究社，由林建助擔任首任社長。期間，林建助還寫出了〈小草〉這首堅毅不撓、十分勵志的歌詞。³⁴當時就讀中國文化大學海洋學系生物組（今生命科學系）、同為華岡歌詞歌曲創作研究社社員的陳輝雄看到後，就把國中時期哼唱而成的旋律譜上，居然一字不差、一拍即合，³⁵後來成為膾炙人口的校園民歌〈小草〉（王夢麟演唱，收入《母親！我愛您！》專輯，1979年發行）。因為有過這次的經驗，或促使林建助、陳輝雄的詞、曲合作，得以在〈拜訪春天〉交織成另一個經典。

由於校園民歌的創作者多是大專青年，在唱自己的歌、寫自己的詞的創作默契下，承載著複雜的情感和意涵，還讓大量年輕的素人創

³² 見陶曉清等，《民歌 40——再唱一段思想起》，頁 47 和 90-91。

³³ 〈拜訪春天〉，林建助作詞、陳輝雄作曲、施孝榮演唱，原收錄於 1981 年發行的《施孝榮專輯》，新格唱片；此引據 2006 年滾石新格民歌系列《施孝榮專輯》，華語 CD 民歌。

³⁴ 向陽，〈歌聲徘徊〉，原刊於〈中央日報副刊〉（2001.01.15），今收錄在向陽，《我們其實不需要住所》（臺北：聯合文學出版社，2004），頁 156。

³⁵ 見郭麗娟，〈拜訪春天——堅守音樂崗位的陳輝雄〉，《源雜誌》68（2008.04），頁 38-39。

作者有機會進入樂壇。即便這些創作者未必是學音樂的科班出身，但憑著對大時代的熱愛，嘗試用自己的語言發抒情感，用詞坦率乾淨，很迅速地成為華語樂壇上的一股清流。校園民歌發展的初期，有不少創作者化詩為歌，將五四文化運動時期的詩人作品如胡適〈蘭花草〉（銀霞演唱，收入《蘭花草·蝸牛與黃鸝鳥》專輯，1979年發行）、徐志摩〈我不知道風是在哪一個方向吹〉（旅行者三重唱演唱，收入《旅行者三重唱——城門城門雞蛋糕》專輯，1980年發行）及當代詩人作品如鄭愁予〈偈〉（王海玲演唱，收入《偈》專輯，1980年發行）、白萩〈雁〉（齊豫演唱，收入《祝福》專輯，1982年發行）、席慕蓉〈傳言〉（蘇來演唱，收入《讓我與你相遇》專輯，1983年發行）、羅青〈星〉（葉蓓演唱，收入《春天的浮雕》專輯，1980年發行）等譜曲演唱；不僅如此，中國古典詩詞如唐李白〈秋風詞〉（黃大城演唱，收入《今山古道／漁唱》專輯，1980年發行）、唐杜牧〈贈別〉（蔡琴演唱，收入《秋瑾》專輯，1981年發行）、南唐李後主〈相見歡〉（旅行者三重唱演唱，收入《旅行者三重唱——城門城門雞蛋糕》專輯，1980年發行）、宋朱淑真〈圈兒詞〉（包美聖演唱，收入《金韻獎 7》合輯，1980年發行）等，也都成為校園民歌的養分，以民歌歌詞形式展現。雖然「以詩入歌」並非始於「民歌」運動，在此之前，卻從未有過這麼大量、密集、多樣的「以詩入歌」實驗。³⁶直到民歌手對語言音樂性日漸熟稔，現代詩和古典詩詞入歌現象才漸次減少，³⁷改以自創詞、曲方式居多，而〈拜訪春天〉亦正是在此過渡轉換時期的民歌佳作。

（二）兩作品的敘述意涵及異同

林建助〈拜訪春天〉的完成，雖和崔護〈題都城南庄〉相距約一千一百年，然除了都寫出主人公以求愛不得而有物是人非之感外，比較兩者之內容描寫，尚有多處呼應或具同中有異情形。其中，〈拜訪春天〉的作詞者林建助和原唱者施孝榮皆為男性，且當時表述同志情感的風氣尚未大開，益以歌詞中有「飛散髮」、「紅靨」和「柔柔烏黑的眼」等習常用來形容女子的字詞出現，因此將〈拜訪春天〉理解作男子對女子表達情意為宜。細究〈拜訪春天〉的歌詞意境，或得自於前

³⁶ 臺灣「校園民歌」發展過程中，「以詩入歌」現象之探討，可見馬世芳，〈民歌對華語流行音樂的影響〉，收入陶曉清等，《民歌 40——再唱一段思想起》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2015），頁 158。另，「校園民歌」時期，以古典及現代詩創作為歌詞情形，可參《民歌 40——再唱一段思想起》對各民歌合輯、專輯作品的整理收錄。

³⁷ 見葉恩慈，「臺灣校園民歌文化的建構與轉化」（臺北：臺灣大學臺灣文學所碩士論文，2008），頁 73-74。

此「人面桃花」等古典詩詞啟發、前後呼應；其內容描寫、敘事結構，更與〈題都城南庄〉有異曲同工之妙：都同樣用「門」來區隔前、後心情的差異。唯〈題都城南庄〉裡的崔護是借門來抒情，以去年在門中所見到的美妙來對比今日之未見；詩裡雖未述及今日的門是否曾開啟，但女子既不知所蹤，則大門之開與不開，似已不再重要。〈拜訪春天〉以「今年我『又』來到你門前」做為整首歌詞情感的轉折起始，一「又」字將前此不曾、但此番被拒的結果，盡付諸於門前場景；這眼下的門雖有開啟，但教主人公難受的，則是女子的心門已然關上。

從面對門的視角，指實了兩篇作品都是採取第一人稱敘寫。〈題都城南庄〉寫得是崔護自己一人去拜訪女子，〈拜訪春天〉的一開始就寫道「那年『我們』來到小小的山巔」，敘述起始的人數雖不相同，但隨著時／空的變與不變，主人公的情感依舊、女子的想法或所在卻因時空遞嬗而產生變化。由於期待落空，主人公的惆悵之情勢所難免。尤其〈拜訪春天〉以青梅竹馬般的情誼開展，用「我們」二字傳述著年少時共同美好的交集；對比主人公日後再訪時遭拒於門口的形單影隻，箇中落差引發的失落情緒不言可喻。今人曾有以「人面桃花淡淡哀愁」來形容〈拜訪春天〉，³⁸應係亦感受到〈拜訪春天〉和〈題都城南庄〉間的相似處。

由敘寫時空以觀，〈題都城南庄〉的前兩句寫過去，後兩句寫現在，兩相映照，形成鮮明對比。崔護用今昔相較手法，將「人面」和「桃花」作為敘事線索，通過「去年」和「今日」的對比，把兩次不同遊歷和尋訪寫得一波三折，也將故事中的感慨淋漓盡致地表達。³⁹崔護和女子是在去年邂逅相識，而〈拜訪春天〉裡的主人公對美好回憶的追索則是在「那年」；以時間詞及從現下的時間點為依據，〈拜訪春天〉裡的「那年」明顯較〈題都城南庄〉裡的「去年」，距今來得久遠，〈拜訪春天〉裡的「那年」所述，隱然帶有兩小無猜的意味。〈拜訪春天〉和〈題都城南庄〉於事件的回憶點雖有遠近差異，然兩者的主人公於追憶過去美好後所生的失落情緒則是一樣的。

其次，望名知義，〈拜訪春天〉曲名已然點出事發時節在春天，而〈題都城南庄〉則先以第二句「人面桃花相映紅」裡的「桃花」指稱季節，末句再以「桃花依舊笑『春』風」來核實。自古以來，桃花盛

³⁸ 見郭麗娟，〈拜訪春天——堅守音樂崗位的陳輝雄〉，頁 37。

³⁹ 見杭潔，〈「人面桃花」所蘊含的時空意識和情感力量〉，《青年文學家》2012：8（2012.04），頁 22。

開向被視為春天勝景，「(仲春之月)，始雨水，桃始華。」⁴⁰唐代詩人亦常歌詠春天裡的桃花，如王維(701-761)〈桃源行〉：「漁舟逐水愛山春，兩岸桃花夾去津。」⁴¹李白(701-762)〈中山孺子妾歌〉：「桃李出深井，花艷驚上春。」⁴²張籍(約767-約830)〈和韋開州盛山十二首·桃塢〉：「春塢桃花發，多將野客游。」⁴³然〈題都城南庄〉裡的「桃花」除為節令花開外，也是對於女子的指涉，包括美貌之形容；甚至可以解釋作旁觀者：「笑」看著原本滿面「春風」、前來相會美人的崔護，帶著滿腔遺憾黯然離去。此處的「笑」，既指桃花盛開燦爛，或作崔護失落情緒的投射——自嘲癡傻；而「春風」，除點出事發季節外，也意指崔護前往找尋女子時的得意模樣。

《詩經》：「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。」⁴⁴即已用桃花來象徵青春美麗女子，而〈拜訪春天〉因沒有寫到「桃花」，不會就此衍生出多重意象。然由於〈題都城南庄〉為七言絕句，完整傳達了主人公當下對物是人非／桃花依舊、美人無蹤的心情，符合絕句偏重書寫對一景一物的瞬間感受，力求言外別旨，展現曲筆傳情、手法含蓄的迷人風神。⁴⁵即使施閏章(1618-1683)曾評論：「有一口直述，絕無含蓄轉折，自然入妙，如『昔年今日此門中，人面桃花相映紅。人面不知何處去，桃花依舊笑春風。』」⁴⁶但每首絕句其實都會有省略，給予讀者無限寬廣的想像空間，使透過聯想知道作者要傳遞的意涵；⁴⁷是以「桃花依舊笑春風」意蘊諸多複雜感觸之際，更在傳述情於言外而難以道盡者。

一樣在講述物是人非的感情議題、同樣在訴說男子失落情懷，做為二十世紀的華語歌詞作品，〈拜訪春天〉的創作時空背景，乃是在臺

⁴⁰ 見漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，〈月令〉，《禮記正義》(《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993)，卷15，頁1a和2b。

⁴¹ 唐·王維撰，鄭振鐸校，〈桃源行〉，《王右丞詩集》(石家莊：河北人民出版社，1991)，頁13。

⁴² 唐·李白，〈中山孺子妾歌〉，《李太白全集》(北京：北京圖書館出版社，1998)，卷4，頁117。

⁴³ 唐·張籍，〈和韋開州居山·桃塢〉，《張司業詩集》(《四庫叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979)，卷5，頁1b。

⁴⁴ 見漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，〈桃夭〉，《毛詩正義》(《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993)，卷第1「周南」，頁15a。

⁴⁵ 詳參許清雲，〈論唐人絕句含蓄美的表現手法〉，《東吳中文學報》3(1997.05)，頁139。

⁴⁶ 見清·施閏章，〈唐人絕句〉，《蠓齋詩話》(《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化出版社，1997)，卷2，頁4a。

⁴⁷ 詳參杜松柏，〈絕句的結構研究〉，《興大中文學報》6(1993.01)，頁64-65。

灣的戒嚴時期，當時連演唱發行歌曲都要受到嚴格審查。⁴⁸尤其 1978 年新聞局歌曲輔導要點第 4 條規定裡的第七、第八點敘述因過度抽象，容易讓人摸不著頭緒；也為了避免被歸入妨害善良風俗之流，校園民歌多半藉由自然景物來暗喻、轉喻愛情；而不像當時流行歌曲多直接並大量使用「愛」、「情」、「戀」等措辭，⁴⁹表達方式相對委婉含蓄。即使〈拜訪春天〉的情感表達已較〈題都城南庄〉更為直白，毫不隱藏地將自己因女子飛散的髮絲，及彼此間的情投意洽坦白訴說。但從歌曲名「拜訪春天」、歌詞內容「你飛散髮成春天」和「這一個時節沒有春天」，知「春天」除表季節之外，還同時是美好的象徵，更是對那女子情感的投射。當時其他校園民歌也常將春天和愛情、愛人聯結，如張炳輝〈生命的陽光〉和〈春痕〉（分別由木吉他三重唱和陳幼芳演唱，收入《金韻獎 5》，1980 年發行）；只是當情感不再時，縱使女子的眼依然柔柔烏黑，即使時節仍然是春天，主人公也已經感受不到春天柔媚，更不再是原本那個春風得意的男子了。

〈拜訪春天〉為校園民歌初期的代表作品之一，當時有許多歌詞創作都多少受到古典詩詞或新詩影響，尤其以直接引用來譜曲最普遍。〈拜訪春天〉的作詞者林建助在大學所學為中國文學，其就讀的文藝創作組之專業訓練，向來培養以古典文學根基作為創作養分，且利用各種改造翻新技巧和創意，賦予文學新的生命及無限種可能性。於此學習環境中受專業薰陶的林建助，或不免在耳濡目染下受到影響，從古典詩詞中尋找創作素材再奪胎換骨。然而從〈拜訪春天〉以呼應方式和〈題都城南庄〉產生互文性，及二者的寫作主題、時空轉換和主人公情感跌宕現象觀之，〈拜訪春天〉猶如〈題都城南庄〉的現代微改編版，於七、八○年代的臺灣民歌樂壇，譜寫著屬於當時青年的惆悵失落，即使民歌運動已屆 50 年，〈拜訪春天〉依舊傳唱不歇。

⁴⁸ 1978 年新聞局歌曲輔導要點第 4 條規定，送審的歌曲不得有下列情形之一，否則不得在電視、電臺播放：一、違背反共復國國策、或法令者。二、損害國家利益或民族尊嚴者。三、影響民心士氣及民族情感者。四、傷害國民身心健康者。五、妨害善良風俗者。六、散佈謠言、邪說、淆亂視聽者。七、歌詞意識，易使人滋生錯覺者。八、文理不通，主題意識欠明者。引見吳姿慧，「戰後臺灣流行歌曲禁歌之研究」（臺中：中興大學臺灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2017），頁 29。

⁴⁹ 見張釗維，「誰在那邊唱自己的歌：1970 年代臺灣現代民歌發展史——建制、正當性理述與表現形式的形構」（新竹：清華大學歷史研究所科技史組碩士論文，1992），頁 135。

四、結論

文學的流傳途徑雖非三言兩語能道盡，透過大量且廣泛的閱讀比對，卻總能見著景仰前人或共鳴於他人作品之文句，甚至援引作典故、或點鐵成金以為己作，展現出文學傳播下的發展結果。與此同時，古今中外也留存著相同情感意旨在蔓延之作；其彼此間或似有某些共通性存在，但卻未必能找到直接或間接關聯。⁵⁰雖然崔護留存後世的作品不多，〈題都城南庄〉則使成為被後人記住的詩人。再加上〈崔護〉的推波助瀾，不僅讓人對〈題都城南庄〉的詩本事有更多想像，提供了另一種解讀，還更廣為人知。畢竟〈題都城南庄〉的字句與意象，早已在後代文人的創作中被援引襲用，而詞文學在興起流傳過程中，因能譜曲歌唱，成為一種音樂文學。這與校園民歌的創作背景亦極相似：既得據以譜曲來唱、也講求押韻，或使校園民歌發展初期多有將前代詞作譜曲。〈拜訪春天〉的創作既同於古典詩、詞都屬韻文文學，以文體相仿而其意境近於〈題都城南庄〉、遠於〈崔護〉也就不足為奇。尤其〈拜訪春天〉既有女子「說聲抱歉」在前、又有「這一個時節沒有春天」在後的描述，箇中透顯的失落已然大勢底定，再無任何轉圜空間。

再者，「人面桃花」四個字在後代詩文人的創作中，除多有被援引襲用外，也還擴大了討論面向，成為中國古典文學的經典語境，留給後人無限寬廣的想像空間，從精神原型、審美韻味以見其之影響，意涵對昔日美好情感的追憶與留戀。⁵¹〈拜訪春天〉歌詞雖未有提及「人面桃花」字眼，行文表達和敘述內涵，則與〈題都城南庄〉形成互文現象，還延續著「物是人非」的情感脈絡，留給讀者和聽者惆悵遺憾感受。雖然〈拜訪春天〉在描述昔／今的美好／失落時，並不以古典詩歌中擅用的「桃花」來借喻女子和愛情，改以今人較普遍使用的「春天」一詞來指稱。但桃花本為春天的代表性花卉，「桃花」和「春天」的敘述意涵實有重疊。縱使「春天」一詞不像「桃花」聚焦、具象，但〈拜訪春天〉還以「爬上小小山巔」、「細雨濃濃」、「女子頭髮

⁵⁰ 如以近代文人林徽因〈記憶〉和唐代詩人李商隱〈錦瑟〉為例，瑞典學人廖鍾慶即以追憶的角度，認為兩者不約而同地共同彰顯了人性中的普遍性與其絕對的孤獨與悲傷。詳參廖鍾慶，〈此情可待成追憶——談林徽音的〈記憶〉與李商隱的〈錦瑟〉二詩〉，《鵝湖月刊》34.9（2009.03），頁46-58。此文在論述悲傷議題時，還以悲傷的線索乃是對於過去的追憶，存在著一種物是人非的不可取代性，並認為這和崔護的「人面桃花」同一意趣。

⁵¹ 「人面桃花」的原型意義與影響，詳參渠紅岩，《中國古代文學桃花題材與意象研究》，（北京：中國社會科學出版社，2009），頁138-141。

飛散」、「細雨飄上紅靨」、「柔柔烏黑的眼」等之描寫，建構出春天裡的戀愛畫面。除此之外，「春天」也較「桃花」符合七、八〇年代學生創作時會採用的詞彙，貼近當時年輕人對愛情的聯想；相信有助於〈拜訪春天〉的記誦與傳唱，及得以成為該專輯主打歌的理由；更促使校園民歌興起已屆五十年之際，仍得成為民歌愛好者津津樂道的代表作。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《毛詩正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993，影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993，影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 唐·王維撰，鄭振鐸校，《王右丞詩集》，石家莊：河北人民出版社，1991。
- 唐·李白，《李太白全集》，北京：北京圖書館出版社，1998。
- 唐·張籍，《張司業詩集》，《四庫叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979，據上海涵芬樓景印明刊本重印。
- 宋·王洋，《東牟集》，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，影清文淵閣《四庫全書》本。
- 宋·朱敦儒著，洪永鏗編著，《朱敦儒集》，杭州：浙江大學出版社，2005。
- 宋·沈括，《夢溪筆談》，《四部叢刊廣編》，臺北：臺灣商務印書館，1981，據上海涵芬樓影印明刊本重印。
- 宋·柳永著，陶然、姚逸超校箋，《樂章集校箋》，《中國古典文學叢書》，上海：上海古籍出版社，2016，以朱孝臧《彊邨叢書》本《樂章集》為底本。
- 宋·袁去華，《宣卿詞》，臺北：傅斯年圖書館藏清光緒 14 年（1888）臨桂王氏家塾刊本。
- 宋·晏殊著，張草纫箋注，《珠玉詞》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 宋·晏幾道著，張草纫箋注，《小山詞》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 宋·蘇軾著，宋·王十朋注，《東坡詩集》，《四部叢刊初編》，上海：上海書店，1989，據上海涵芬樓借景南海潘氏藏宋刊本重印。

宋·蔡伸，《友古詞》，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，影清文淵閣《四庫全書》本。

元·白樸，《天籟集》，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，影清文淵閣《四庫全書》本。

明·吳寬，《家藏集》，《摘藻堂四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1988，影印本。

明·胡奎著，徐永明點校，《胡奎詩集》，浙江：杭州古籍出版社，2012，以上海圖書館藏明永樂寧藩刊本《斗南先生詩集》六卷為底本、以影印文淵閣《四庫全書》本《斗南老人集》六卷為參校本點校。

明·胡應麟，《少室山房筆叢》，《廣雅書局叢書》，上海：上海書店，1994，影印本。

明·黃峨，《楊夫人樂府》，臺北：世界書局，1985。

清·施閏章，《螻齋詩話》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化出版社，1997，影北京師範大學圖書館藏清康熙乾隆間刻施愚山先生全集本。

清·曹寅等，《全唐詩》，北京：中華書局，1960。

清·黃遵憲，《黃遵憲全集》，北京：中華書局，2005。

二、專書論著

王啟興 2001 《校編全唐書》，武漢：湖北人民出版社。

王夢鷗 1974 《本事詩校補考釋》，《唐人小說研究三集》，臺北：藝文印書館。

向陽 2004 《我們其實不需要住所》，臺北：聯合文學出版社。

邱昌員 2008 《詩與唐代文言小說研究》，北京：中國社會科學出版社。

唐圭璋 1999 《全宋詞》，北京：中華書局。

陶曉清 1995 《永遠的未央歌——現代民歌／校園歌曲 20 年紀念冊》，臺北：臺灣滾石唱片股份有限公司。

陶曉清 2015 《民歌 40——再唱一段思想起》，臺北：大塊文化出版股份有限公司。

渠紅岩 2009 《中國古代文學桃花題材與意象研究》，北京：中國社會科學出版社。

（法）蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵煒譯 2003 《互文性研究》，天津：天津人民出版社。

三、學位論文

李昭鴻 1999 「孟瑛《本事詩》研究」，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文。

吳姿慧 2017 「戰後臺灣流行歌曲禁歌之研究」，臺中：中興大學臺灣文學與跨國文化研究所碩士論文。

姜振豐 2008 「從校園民歌的興衰探討臺灣八〇年代臺灣的社會文化」，新北：淡江大學歷史學系研究所碩士論文。

張釗維 1992 「誰在那邊唱自己的歌：1970 年代臺灣現代民歌發展史——建制、正當性理述與表現形式的形構」，新竹：清華大學歷史研究所科技史組碩士論文。

葉恩慈 2008 「臺灣校園民歌文化的建構與轉化」，臺北：臺灣大學臺灣文學所碩士論文。

四、期刊論文

李凌 2017 〈〈和贈遠〉與〈題都城南庄〉的異同〉，《安徽文學》406（2017.05）。

李春燕 2012 〈「人面桃花」故事的演變與文化內涵〉，《九江學院學報（社會科學版）》165（2012.07）。

杜松柏 1993 〈絕句的結構研究〉，《興大中文學報》6（1993.01）。

祁立峰 2008 〈「假託人物」與「呼應前作」：論歷代物色賦的「設辭問對」與「互文性」〉，《東吳中文學報》16（2008.11）。

杭潔 2012 〈「人面桃花」所蘊含的時空意識和情感力量〉，《青年文學家》2012：8（2012.04）。

許清雲 1997 〈論唐人絕句含蓄美的表現手法〉，《東吳中文學報》3（1997.05）。

郭麗娟 2008 〈拜訪春天——堅守音樂崗位的陳輝雄〉，《源雜誌》68（2008.04）。

楊祖珺 2017 〈重探一九七〇年代臺灣大專學生創作歌謠文化運動的社會情境〉，《傳播文化與政治》6（2017.12）。

廖鍾慶 2009 〈此情可待成追憶——談林徽音的〈記憶〉與李商隱的〈錦瑟〉二詩〉，《鵝湖月刊》34.9（2009.03）。

蘇稚蘋 2011 〈七零年代校園民歌對現今流行音樂與社會的影響〉，《實踐博雅學報》16（2011.07）。

五、音樂光碟

施孝榮 2006 《施孝榮專輯》，臺北：滾石新格民歌系列。

六、網路資料

不詳 2024 「音樂不聽了，用看的！」【民歌經典】拜訪春天，網址：<https://vocus.cc/article/63864cf5fd8978000172a6e7>（2025.01.10 上網檢索）。