

臺灣地區光復前基督徒的儒家經學 傳播一斑

——李春生著作中的詩經學訊息——*

楊晉龍**

〔摘要〕

本文旨在分析探討李春生（1838-1924）這位來自福建定居臺灣，且自學有成的基督徒現存著作引述應用《詩經》文本的狀況及其在《詩經》傳播史上的意義與價值。經由閱讀《李春生著作集》引述《詩經》文本的實際表現，發現其在 437 處行文中，借用了《詩經》62 個篇章助其表達思想，其中以〈大雅·皇矣〉和〈大雅·蕩〉各 57 次的引述最多。李春生引述《詩經》的理由除不證自明的經典性價值外，同時也和其欲證明基督天道思想是中國古已有之的企圖相關。李春生這個企圖除了傳布推廣基督教的基本目的外，同時也是他在本質上自居於「華人」身分，提供積弱中國改革富強的方案。李春生經由文本論證、列強侵略和日本崛起等，證明信仰基督教必然國強民富，不信基督教必受上帝懲罰而被列強殖民甚至亡國，用以推銷其中國必須「基督化」的改革主張。李春生固然在思想表達上多取儒家經典，在身分認同上傾向中國，但虔誠的基督徒纔是其最終極的認同。本文所得研究成果，除有助於李春生學術的了解外，對基督徒如何利用《詩經》狀況的了解，自然也有實質的幫助。因而對於宗教、經學、《詩經》研究、臺灣學

*本文係科技部（國科會）「二十世紀臺灣詩經學研究」（NSC 98-2410-H-001-079-MY3）專題研究計畫的成果，感謝國科會經費與人力的支援。本文初稿曾於 2012 年 11 月 28 日在桃園中央大學明清研究中心主辦的「『明清學術與儒學』學術研討會」中發表；修訂稿於 2013 年 5 月 16 日發表於中央研究院中國文哲研究所同人例行學術研討會中。標題原作「臺灣地區民國前基督徒的儒家經學傳播一斑」，依審查學者意見改題今名。感謝岑溢成教授、李明輝教授、黃冠閔教授、林維杰教授及鄭雯馨博士，以及兩位不具名審查學者的指正及提供甚有助益的高見。

**中央研究院中國文哲研究所研究員、國立高雄師範大學經學研究所合聘教授、國立臺北大學中國文學系合聘教授

等相關研究者，應該也具備提供某些有效答案的實際功能。

關鍵詞：李春生、《詩經》、詩經學、基督教、臺灣學

一、前言

經學史的一般性研究，至少可以從傳經、解經和用經等三個範圍或層次進行研究：傳經的研究指探討那類「守先待後」以傳授初學為企圖的教學等相關研究，如以啓蒙為目的而寫的經書，或師承關係的研究。解經的研究指探討那類以解說經書義理為企圖的相關研究，如分析經書專著的表現、特色與影響等的研究。用經的研究指探討經書致用表現的相關研究，如：論旨、奏章、公告及非經學論著引述應用經書等實際的呈現及其影響，還有純為科舉而寫的「高頭講章」功能的研究等等。但現代學界長期以來的經學研究，則幾乎僅有一種主要模式，即以「解經」為主而「傳經」為輔的研究，¹這種研究模式固然可看到不同時代個人，在經書註解上的表現，但若無其他「歷時性」與「共時性」研究成果比較，則很容易變成「自吹自擂」，只能見到單一的表現狀況，無法真正呈現研究對象的特殊性，更不用說在經學史上的意義與價值了，其不足其實相當明顯。再者如果不否認「通經致用」和「經世致用」是經學的基本要求和終極目標，則可見「用經」的研究，纔是經學史探討的重點，如果這個觀點無誤，則可見以「解經」為主而「傳經」為輔的研究模式，不僅有所不足，甚至還有以「過程」取代「目標」的嫌疑。筆者為了彌補此項缺憾，因此設計一個以既有的「解經」和「傳經」研究成果為基礎，再加入「用經」研究成果的經學史研究模式，此種研究模式首先表現在博士論文《明代詩經研究》（1997）的寫作上，筆者的研究大致都在此模式下進行。

觀察經學史研究者研究或關心的對象，長期以來都以大陸歷朝歷代的學者為主，很少人注意到後來纔加入「經學群體」的臺灣地區；更由於臺灣缺乏享有全國性知名度的經學研究者及專著，在「解經」為主的研究模式下，當然缺乏探討的意義與價值。在前述「邊緣性」、「新加入」與「解經至上」為標準的要求下，臺灣的經學研究受到漠視自屬正常。但若以筆者設計的結合「傳經」、「解經」和「用經」為一體的經學史研究模式，則臺灣經學的研究顯然就可擺脫長期存在的限制，理所當然擁有研究的意義與價值。²筆者就在前述思考之下，向國科會提出臺灣詩經學研究的專題研究計畫，本文即是該計畫的成果，研究對象是長期被

¹ 此係根據楊晉龍：〈臺灣近五十年詩經學研究概述（1949-1998）〉，《漢學研究通訊》第20卷第3期（2001年8月），頁28-50的研究觀察所得。

² 比較詳細的討論，請參考楊晉龍：〈論清代臺灣詩經學的研究：方法及其可能性之探討〉，《中國哲學》第26輯（2010年5月），頁29-78。

學術界和宗教界遺忘的基督教長老會長老，日本學者中西牛郎（1859-1930）稱為「泰東哲學家」的民間知識分子李春生（1838-1924），³目的是觀察李春生著作運用《詩經》的狀況，除用以了解傳統中國經典對虔誠信仰基督教民間知識分子的滲透及影響外，更希望可以做為臺灣詩經學傳播史研究的參考資料。

李春生這位長期被臺灣學術界遺忘的民間知識分子，必須等到中央研究院中國文哲研究所籌備處，在黃俊傑老師（1946-）和李明輝先生（1953-）的奔走下，於1993年3月13日舉辦學術研討會後，纔正式受到臺灣學術界的重視；⁴其後更在黃、李兩位學者的努力下，在2004年8月出版四冊《李春生著作集》和《附冊》共五冊，從此研究者纔有較為確實可靠的文獻可資利用，因而進入新的研究階段。回顧中西牛郎以來的研究或討論李春生者，除中西牛郎「泰東哲學家」的讚譽外，吳文星（1948-）說他是「清季臺灣第一洋務思想家」。⁵陳俊宏（1948-）說他「一身兼具了美國的拓荒精神與俄國的生產雄心，同時也有英國紳士靜定高雅的風範」，稱他為「臺灣第一位長老教會的信徒、臺灣本土第一位學貫中西的有識紳士。」並肯定其具備「臺灣第一位思想家」的歷史地位。⁶樟栽仔稱他為「臺灣現代化的耕耘者」。⁷黃俊傑和李明輝稱他是「臺灣史上的第一位思想家」，李先生

³ [日]中西牛郎：《泰東哲學家李公小伝》（臺北：臺灣日日新報社，1907年）。收入李明輝先生、黃俊傑老師、黎漢基等合編：《李春生著作集》（臺北：南天書局，2004年），附冊，頁11-204。中西牛郎著作有20部，真可謂著作等身，可知其評價具有較高的可信度。李春生的生平資訊，除鍾啟悟等編：《李春生紀念基督長老教會設教五十週年紀念冊》（臺北：李春生紀念基督長老教會，1985年）相關的宗教性介紹外，還有楊雲萍（1952）、曾天從（1954）、杜聰明（1963）、婁子匡（1969）、邱奕松（1983）、秦賢次（2000）、陳俊豪（2004）、莊永明（2005）等的簡略介紹，同時相關研究者的介紹已相當深入豐富，本文因此不再贅述。

⁴ 陳俊宏編著：《李春生的思想與日本觀感》（臺北：南天書局，2002年），頁3、9、139-140。在文哲所開會之前，雖有林熊祥：〈李春生的哲學思想與基督教〉，《臺北文物》第6卷第4期（1958年6月），頁75-81之文，但並未引起注意，故云「正式」。

⁵ 吳文星：〈清季李春生的自強思想——以臺事議論為中心〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995年），頁131。

⁶ 陳俊宏：《長春源流：李春生與一八六五年以來的臺灣》（臺北：南海圖書文具公司，1990年），頁132-133；〈跋〉，頁137。陳俊宏編著：《李春生的思想與日本觀感》，頁3。

⁷ [日]中西牛郎著，樟栽仔重編：《李春生：臺灣現代化的耕耘者》（臺北：李超然，1991年）。

還特別強調其批判共產思想的「超時代的識見」，並認為其哲學思想「是東西思想文化在臺灣這塊土地上激盪出的第一個浪花，……是（臺灣）一份極為可貴的思想遺產。」⁸古偉瀛（1949-）注意到李春生「較同時代的中國知識分子具有更為寬廣的世界眼光」和堅定的基督教信仰，使他傾向於從「普遍主義」立場思考問題的思想特色；以及由「中國文化邊緣人（marginal man）」角色，因緣際會「成為一個舉足輕重、任何新政權都依重的主流力量」地位之轉變。⁹李黃臚（1968-）稱他是「本土宗教哲學家」、「當時臺灣一大思想家」，還說「將他定位在本土思想家或是宗教家之列，都不能完全涵攝他的學說範圍，唯有二者兼及，纔是對最妥善的安排。」¹⁰吳光明（1933-）稱他是「傑出的基督教擁護者」，還強調他有「企業家」和「以中國人自我期許」的精神，並認為他的思想「混合著中國的意識形態、西方的思維模式、企業理念，以及基督教精神的精神。……代表的是基督教信仰中最精華與最核心部分的文化縮影。」¹¹從這些推崇或說明李春生學術及地位的評論，大致就可看出李春生多方面的成就，但除此之外，筆者以為李春生還可以有其他值得重視的學術意義與價值。

首先就一般國民對國運的關心而論，面對清末政府的無能無力，導致列強步步進逼的激烈變局，生存於清廷統治下的人民，無論是士大夫或一般群眾，只要了解當時局勢的人，對整個民族和國家應該都會有亡國滅族的焦慮，對當時的政府應該也會有恨鐵不成鋼的期許。在焦慮與期許的驅使下，不少人秉持著愛國愛家的基本信念，貢獻自己的智慧，提出許多改革的建議。這些提出改革意見的人，當然都屬於知識分子，但還是有許多不同之處。就其大致的狀況而非純粹的狀況來看，若從成長和活動地區分，則有南方和北方、濱海和內陸等的不同。如果從身分區分，則可以分成抱持「學而優則仕」的傳統士大夫，無法或不以「學而優則仕」為目標的民間人士等兩類。如果從宗教信仰區分，則可分為「信仰宗教者」、

⁸ 李明輝先生：〈序言〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》，頁1、2。李明輝先生：〈李春生《東西哲衡》及《哲衡續編》中的哲學思想〉，頁25、34。

⁹ 黃俊傑老師、古偉瀛：〈新思與舊義之間：李春生的國家認同之分析〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》，頁221、225、226、227、248。古偉瀛：〈從棄地遺民到日籍華人：試論李春生的日本經驗〉，頁205。

¹⁰ 李黃臚：《臺灣第一思想家：李春生》（桃園：聖環圖書公司，1997年），頁7、36、304。

¹¹ 吳光明著，陳俊宏、洪碧霞譯：〈李春生的基督教人生原則〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》，頁42、68。

「接受宗教者」、「漠視宗教者」和「反對宗教者」等四類；「信仰宗教者」還可以再分為「多神崇拜」（儒教和民間宗教）、「道教信徒」、「佛教信眾」、「伊斯蘭教徒」和「基督宗教」（指天主教與基督教，下同）等五類。雖然無論何種身分或信仰者的終極目標與方向都是「民富國強」，但不同的地區、身分和宗教觀，必然影響思想認同的內涵，思想認同的差異，自然也就影響到改革的內容和方式，例如或主張「就地合法」的「君主制」，或主張「就地改革」的「君主立憲制」，或主張「革命重建」的「民主共和制」等。就其達成目標根據的思想而論，若流派不計，則可以是「資本主義」、「共產主義」、「宗教思想」等；「宗教思想」當然可以再細分為各種宗教。不過一般研究者大致比較重視身分區別，或者也考慮地區不同，至於其他方面則多數不會納入考慮。僅就研究者重視的身分區別而論，有關那類「學而優則仕」的士大夫思想及其提出的改革建議，無論張之洞（1833-1909）、康有為（1858-1927），一直到孫中山（1866-1925）等等，大致都已受到學者們的關心注意，研究成果雖還不至於汗牛充棟，但至少能夠說、應該說的都已經說了。但關於那類無法或不以「學而優則仕」為追求目標的民間知識分子，尤其是身處被清廷拋棄的臺灣民間知識分子，對清末變局當然同樣關心，特別是邊緣性的感受，必然與身處內陸中心者有別，提出的改革意見及其背後的思想，應該還有許多可以開發的空間。身為民間知識分子、虔誠基督教徒的李春生，就在前述意義下，顯得特別有價值，這是李春生值得研究的原因。

其次就清末民初關懷國運的知識分子提出的改革方案而論，從認同的角度，大致可以分為「全盤西化」、「中西調和」和「回歸傳統」等三類。¹²「全盤西化」

¹² 大陸學者趙毅衡提及法國學者畢萊德（Jean Francois Billeter）在其《駁于連》（2006）一書中，將五四時期中國知識分子對待傳統中國文化的主張分為四派：「激進偶像摧毀派」（如中國共產黨的創始人陳獨秀）完全拒絕中國傳統思想；批評派（如自由主義—懷疑主義歷史學家顧頡剛）質疑其『神聖起源』；比較派（如第一本中國哲學史的作者馮友蘭）把中國哲學與西方哲學相比較；純潔派（如儒家教育家錢穆）堅持認為兩者完全不可比，也無法互相交流。這四派實際上分成兩個陣營：批判陣營、辯護陣營。比較派與純潔派都屬於辯護陣營，他們的方式不同，結論卻一致——中國傳統思想優越。……（畢萊德並認為）那些對過去進行批評性反思的人，是贊同民主自由，而比較派是在為國家政權服務。」趙毅衡：〈爭奪孔子〉，《反諷時代：形式論與文化批評》（上海：復旦大學出版社，2011年），頁221-222。畢萊德之說亦可參考。

主張者的方向雖一致，但認同的思想內容並不相同，胡適（1891-1962）一派與「學衡派」及「馬克思主義派」等就不同，有關這方面的研究也所在多有。但「全盤西化」的主張者中，應該有李春生這類站在「基督教」立場，主張通過「全盤基督化」的宗教改革，即可以達到「民富國強」，因而可以和列強抗衡的主張者的位置。¹³可惜討論清末民初改革思想的學者，似乎都將重心擺在胡適等一類，以「政經科技」為改革內容的「全盤西化」主張者，並沒有關注到李春生這類，以「基督教信仰」為改革內容的「全盤西化」主張者，事實上「全盤西化」主張者忘記一件重要的基本問題，就是基督宗教思想對西洋學術而言，就如同儒家《五經》對傳統中國學術一樣，沒有儒家《五經》幾乎就沒有傳統中國文化，同樣沒有基督宗教也就幾乎沒有西洋文化，大陸學者盛邦和（1949-）曾經分析說「文化是可以分成三個方面的。以西方為例，最外的一層是器物文化，背後支持的是科學思想；中間的一層是制度文化，背後支持的是民主思想；最核心的部分是心靈文化，背後支持的是基督教思想。」¹⁴沒有傳播落實「基督信仰」的本土化而要「全盤西化」，就如同要讓鼎站立，卻讓其缺一腳般的不可能，這是主張「全盤西化」者的死穴，李春生的主張正可以彌補「全盤西化」者此項的不足。當然以「基督信仰」為改革內容的主張，並非李春生首創，而是當時洋傳教士們共有的主張。¹⁵但李春生的本土身分自與洋教士有別。¹⁶研究者未能注意本土基督徒「全盤西化」主張的探討，無論就基督宗教對中國的影響或清末民初改革主張的研究而論，都不能不說是個學術研究上的缺憾。¹⁷當然這或許是李春生雖在某些主張上「逆流游

¹³ 就李春生個人的認知而論，他是主張「回歸傳統」者，因為他認為基督教《聖經》中的「天道之學」，原是中國本有而失傳者（詳下文）。筆者將李春生歸入「全盤西化」主張者，則是從一般客觀的認知角度來說。此點必要的分別，筆者原先未能注意，感謝李明輝先生的提點糾正。

¹⁴ 盛邦和：《解體與重構：現代中國史學與儒學思想變遷》（上海：華東師範大學出版社，2002年），頁6。

¹⁵ 劉紀蕙：〈一與多之間：李春生問題〉，李明輝先生編：《近代東亞變局中的李春生》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁179-212有說。

¹⁶ 陳俊宏說：「以福音傳播做為根本拯救中國的辦法，與當時一般寓華西教士的見解尚無二致。但是李春生則更進一步看到福音若不加速本土化（或本色化），則無以為功。」陳俊宏：〈臺灣第一書《主津新集》〉，陳俊宏編著：《李春生的思想與日本觀感》，頁139。這也是李春生與洋教士不同之處。

¹⁷ 吳文星：〈清季李春生的自強思想——以變革圖強議論為中心〉，李明輝先生編：《李春

泳，與眾不同」，但由於「基督色彩完全遮掩過他的近代中國知識分子色彩」之故，¹⁸纔沒有受到應有的注意。但無論如何，以「基督信仰」為改革中心，自居於「回歸傳統」，但事實上乃是「全盤西化」的李春生，在前述的學術意義下有其值得研究的價值，自不待言。

其三就基督宗教傳入中國以來，傳教士為了傳教需要，因而借用傳統中國經典闡釋《聖經》理念的著作，這方面的研究已有不少，對於中國地區基督宗教信仰的傳教著作，大致也已受到應有的注意。不過相關研究者的視野，似乎比較集中在十七世紀前後的明末清初，基督宗教以和平勸服方式傳入中國的時期；¹⁹對於鴉片戰爭後，十九世紀後期以來，基督宗教與列強侵略行為結合，利用軍事武力強逼方式傳教的時期，中國本土教友宣教著作的研究，著墨似乎不多，即使有也都以士大夫階級為對象，且多與教育、科技、翻譯相關者為限。²⁰像李春生這類自學的民間知識分子，既沒有濃厚的基督宗教學術家庭，同時也不是靠教會生活的自發性傳教人士，卻能毫不掩飾表明以虔誠基督信仰為皈依，且幾乎窮半生之力為宣教寫作，冀望因而改變傳統中國士人思想信仰，並自費出書傳播的案例，就現在所知的文獻，很可能是清末民初絕無僅有的個案。²¹從李春生這些特殊性及其實際表現來說，就可以了解李春生確實具備學術研究的價值。

根據前述分析，可知李春生的學術及表現，確實具備學術研究的意義與價值，因此自中國文哲研究所籌備處召開學術會議後，除前文提及的學者們相關研究

生的思想與時代》，頁 139-163，深入討論了李春生改革主張的內容，但沒有涉及基督思想的討論。

¹⁸ 黃俊傑老師：〈李春生對天演論的批判及其思想史的定位：以《天演論書後》為中心〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》，頁 70、71、88、92、93-94、100。

¹⁹ 例如黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清大出版社，2005 年），就是很精彩的專著。其他像：王天綱、陳衛平、王曉朝、劉耘華……等等，也都有相當精彩的研究成果。

²⁰ 筆者曾在 2012 年 11 月 8 日用「清末」、「晚清」、「基督」查閱相關目錄資料庫，包括：臺灣國家圖書館的「學位論文」和「期刊論文」資料庫；大陸的「中國知識資源總庫」；日本的「國立國會圖書館」和「東洋學文獻類目 6.0 版」等。

²¹ 李春生自與馬相伯（1840-1939）、吳雷川（1870-1944）等類基督宗教的知識分子不同。有關清末民初中國本土知識分子基督宗教信仰者的粗略描述，夏俊霞：〈清末民初知識分子對基督教的接納與認同〉，《世界宗教研究》1999 年第 3 期，頁 75-86 可參考。《華人基督教史人物辭典》網站：<http://www.bdcconline.net/zh-hant/>，提供的資訊亦可參考。

外，還有徐千惠（2002）、何宗勳（2011）的學位論文；方孝謙（2000）、趙祐志（2001）、王嘉弘（2007）、林淑慧（2008）等的單篇論文。²²觀察前賢學者們的研究，大致都集中在思想方面的議題上，更因為研究重點方向的關係，即使偶爾引述到經書的內容，不過是用來當作思想研究的陪襯工具而已，並沒有從經學立場進行研究的考慮或意願，這當然是很正常的現象。但研究者應該不會否認傳統中國文化在李春生學術上的重要地位，²³同時也應該會承認傳統中國文化是以儒家為中心，儒家思想是以經書為根本的基本觀點。根據李明輝先生的研究統計，李春生著作「引用或提過的中國文化經典，計有《詩經》、《尚書》、《易經》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《禮記》、《左傳》、《荀子》、《莊子》、《管子》、《墨子》、《韓非子》、《公孫龍子》、《關尹子》、《呂氏春秋》、《戰國策》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《逸周書》、《孔子家語》、《孔叢子》、《說苑》、《韓詩外傳》、《論衡》、《水經注》、《風俗通》、《博物志》、《金樓子》、孔安國〈尚書序〉、薛據《孔子集語》、《世說新語》、朱子〈大學補傳〉、《通鑑綱目》等。在這些經典之中，他經常引用的有《詩經》、《尚書》、《易經》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《禮記》、《史記》、《孔子家語》、《孔子集語》及《論衡》。」²⁴陳俊宏也提到李春生「惟就其上一而下大，合一大之遺義」之說，²⁵係「從《說文》取義：『天者，……，從一從大。』」²⁶可證儒家經部類著作在李春生寫作中的地位，可知探討李春生引述儒家經典的狀況，若從李春生本身學術研究來說，則分析其如何應用或利用儒家經典，對李春生思想與主張的了解，甚至更深入的了解，當然就具有一定的學術意義與價值。若從經學史及宗教的角度來看，則更可以了解這位自

²² 這些相關研究成果的目錄，可以在國家圖書館的「臺灣博碩士論文系統」和「期刊文獻資訊網」等兩個公開的資料庫查到，因此就不再標出，以省篇幅。

²³ 吳光明說李春生的三個最愛是：「基督教、中國文化、西方文明」可證。見吳光明著，陳俊宏、洪碧霞譯：〈李春生的基督教人生原則〉，李明輝先生編：《李春生的思想與時代》，頁 43。

²⁴ 李明輝先生：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，《中央大學人文學報》第 21-22 期（2000 年 6 月），頁 136-137，此文又收入李明輝先生編：《近代東亞變局中的李春生》，頁 26-66。又見〈李春生與中國文化〉，《臺灣文學評論》第 5 卷第 1 期（2005 年 1 月），頁 76。李先生兩篇大作，渥蒙李先生賜贈，謹此致謝。

²⁵ 李春生：《主津新集·問教篇上》，李明輝先生等合編：《李春生著作集》，第 2 冊，頁 120。

²⁶ 陳俊宏編著：《李春生的思想與日本觀感》，頁 19。

學的民間知識分子、本土基督徒對儒家經典接受與影響的狀況，進而可以部分說明儒家經書擴散的狀況，於是有助於對臺灣地區儒家經典傳播實況的了解，這也就是設計本研究的意義與價值所在。

李春生接受應用儒家經典的狀況，根據李明輝先生的統計分析，則以《五經》中除《春秋》外的「四經」和《四書》最多，²⁷照理說既然要討論儒家經典和李春生著作的關係及功能，就應該把傳統中國目錄學四部分類中「經部」的所有典籍列入討論範圍，但由於篇幅的關係，本文先選擇筆者學術專業的《詩經》做為討論起點，以見臺灣地區一九四九年之前基督徒傳播儒家經學之一斑，至於更進一步全面性探討李春生與其他經書與經典的關係，只能爾後另文再論了。

李春生相關研究如前所述，範圍廣泛成果優異，這方面可再開發的空間並不大，本文因此不再重複前述範圍的研究，轉而從詩經學傳播史的角度，探討李春生現存著作中引述《詩經》文本的表現，以做為臺灣地區《詩經》傳播史研究的參考。使用文獻以《李春生著作集》中李春生「親自書寫的文本」為根據，²⁸透過詳細閱讀篩選的方式，統計分析李春生著作實際引述《詩經》的實況及其在經學史上的意義。論文進行的程序；首先說明研究動機、目的等的內容，其次展示李春生著作引述《詩經》的實況，三則分析李春生著作引述《詩經》的理由、方式及功能，最後統合研究的整體狀況以成結論。本文固然定位在《詩經》傳播史的研究，但也希望所得成果可以對李春生的研究者及臺灣經學史、基督宗教研究、中西文化交流、清末民初「富強方略」思想等方面的研究者，²⁹提供某些有益的學術資訊。

²⁷ 李春生引述《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》等，用的是朱熹《四書章句集註》的本子，見李明輝先生等合編：《李春生著作集》，第2冊，頁116、239-243、250等處的引文。

²⁸ 使用文獻限制在「親自書寫的文本」的理由：因為李春生著作中引述不少他人的著作，例如《李春生著作集》，第1冊，頁121引譚嗣同《仁學》、頁241引《家語·觀周篇》；第3冊，頁52引〈孔子創造天地論〉；第4冊，頁149引嚴復《天演論·按語》等涉及《詩經》引文之類，這些文本雖出現在著作內，但不能視作李春生的創作。再者正文引述都來自《李春生著作集》，因此不詳列書名及篇名，僅列出冊數及頁碼，而《附冊》則稱之為「第5冊」。

²⁹ 「富強方略」是李春生的說法，見《李春生著作集》，第4冊，頁150。

二、李春生著作引述《詩經》文本考實

李春生現存著作引述《詩經》進入敘述的方式，就敘述技術的層面來看，大體上還是依循傳統多數學者共有的方式：（一）標明來源的引述：直接稱「《詩》曰」、「《詩》云」或直接標明篇名，如〈關雎〉等之類；（二）不據實標明的引述：模糊指稱「經云」、「書曰」等之類；（三）融入行文的引述等三類。³⁰以下即依照前述分類進行歸納統計。但在進行之前，需要先對引述文句來源判別或收錄歸類標準與意義稍作說明：首先有些文句同時出現在《詩經》不同的篇章內，歸類時會依照敘述語言環境（語境）呈現的狀況歸類。其次李春生偶誤者。如僅見於《詩經·大雅·抑》，並被《中庸》引述的「相在爾室，尚不愧于屋漏」一句，作「《詩》云」或「《中庸》云」均可，但標作「孟子云」（2/162），³¹當然是錯誤的標法，但文句確實出自《詩經》，故而納入討論；至於單字偶誤的情況，則隨文校正，不特別討論；³²還有如一時手誤而將《尚書·蔡仲之命》「皇天無親，惟德是輔。」標作「《詩》云」（3/84）之類；³³或引述《尚書·伊訓》「作

³⁰ 筆者曾經將傳統中國書籍引述儒家《十三經》和《四書》的狀況，細分成七種類型：（一）典籍總體性意義的引述；（二）篇章統括性意義的引述；（三）章節整體文句的引述；（四）段落文句的引述；（五）節取文句字詞的引述；（六）源自經典成語的引述；（七）改造經典文句的引述。見〈經學對通俗文學的滲透：論《西遊記》的「引經據典」〉，《漢學研究》第28卷第3期（2010年9月），頁63-97。此文因為僅討論《詩經》的引述，故而簡化為三類。筆者討論「治學方法」的〈治學方法：第六講論文書寫的技術性內容（四）〉，《國文天地》第27卷第4期（2011年09月），頁105-110一文，也有簡單的說明。

³¹ 案：「2/162」，指該文句出現在《李春生著作集》，第2冊，頁162。以下皆以此方式表述。再者本文使用的《十三經》文本來源清楚，且非僻典，因此僅標出書名篇章，不再註出版本資料。

³² 如〈魯頌·閟宮〉「上帝是依，無災無害」的「上帝是依」，李春生似乎經常與〈商頌·長發〉的「上帝是祇」相混，故「依」字每誤作「祇」字，見1/318、2/89、3/28、3/65、3/95等處。

³³ 所謂「一時手誤」，因李春生在他處曾明白說「〈周書〉曰：『皇天無親，惟德是輔。』」（2/72），以及「經云：『上帝無親，惟德是輔。』」（2/227）可知是一時偶誤。書中還出現有「上帝既助」（1/318、2/244、3/20、3/23、3/326、4/202）及「上帝皇矣」（2/82）之詞，兩詞並不見於《十三經》及相關注疏之中。「上帝既助」最接近的是〈大雅·文王〉「上帝既命」，但此句在李春生行文中，缺乏相關輔助判斷的證據，且「助」與「命」

善，降之百祥；作不善，降之百殃。」誤將「降之百祥」與〈魯頌·閟宮〉「降之百福」（4/107）相混之類，自然不能歸入討論。三則某些源自《詩經》的成語，如「未雨綢繆」，源自〈豳風·鸛鳴〉「迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。」「普天之下」來自〈小雅·北山〉「溥天之下，莫非王土。」大致都已成為常詞。還有來源不一的文句，如「峻極于天」固然源自〈大雅·崧高〉「崧高維嶽，駿極于天」，但《中庸》也有「發育萬物，峻極於天」之文，則也可能係引述《中庸》。「常詞」和「轉引」的分類當然正確，但筆者還是將這類詞彙納入討論之列，理由是：李春生既然對儒家經典如此熟悉，則不可能不知道這些詞彙源自《詩經》，既然了解承認這些詞彙出自《詩經》，就不至於只當作一般意義的「常詞」或只當作「轉引」的詞彙而已。文本詞彙的來源牽涉到使用和解釋的選擇考慮，承認詞彙源自《詩經》和當作一般常用詞彙，必然影響到意義的解釋和使用的方向及功能，了解李春生著作使用詞彙來源的基本認知，不僅可以做為經書擴散落實的證據，同時對李春生思想內容的了解，就有更深入的可能，此即前文有「更深入的了解」期待之故。

李春生著作中明確標明來源為「《詩》」的引述案例，依照《李春生著作集》冊數的先後次序排列，則各書引述的實情如下表：

意義相差太遠，且李春生又有「且既曰『上帝既助』，則無所不助」（3/23）之解，則「助」字並不一定是「命」字之誤。既無法確定李春生或因所見版本有誤、或因記憶偶誤、或因手民之誤，導致將「命」寫成「助」，自不宜列入討論。

文本原文	《詩經》來源	文本出處（冊/頁）
肆皇天弗尙，如彼流泉，無淪胥以亡。	大雅·抑	1/318、3/24、3/40、3/42
邦幾千里， ³⁴ 惟民所止。	商頌·玄鳥	2/54
縣蠻黃鳥，止於邱隅。 ³⁵	小雅·縣蠻	2/54
皇矣上帝。	大雅·皇矣	2/82
蕩蕩上帝。疾威上帝。	大雅·蕩	2/82
明明在下，赫赫在上。	大雅·大明	2/82
在帝左右。	大雅·文王	2/82
帝謂文王。	大雅·皇矣	2/82
昊天不忒。	大雅·抑	2/82
昊天罔極。	小雅·蓼莪	2/82
上天之載，無聲無臭。	大雅·文王	2/82
神之格思，不可度思，矧可射思。	大雅·抑	2/82
天生烝民，有物有則。	大雅·烝民	2/82、2/242
天生烝民，其命匪諶；靡不有初，鮮克有終。	大雅·蕩	2/82
上帝耆之。	大雅·皇矣	2/82
天不湏爾以酒。	大雅·蕩	2/82
天不我將。	大雅·桑柔	2/82
天監在下。	大雅·大明	2/82
逢天俾怒。	大雅·桑柔	2/82
上帝板板，下民卒瘡。	大雅·板	2/82
旱既太甚，則不可推。兢兢業業，如霆如雷。周餘黎民，靡有孑遺。昊天上帝，則不我遺。胡不相畏？先祖于摧。	大雅·雲漢	2/82
天降喪亂。	大雅·雲漢	2/83
天降滔德。	大雅·蕩	2/83

³⁴ 「邦幾千里」當作「邦畿千里」，此或手民誤植。感謝審查學者之提醒糾正。

³⁵ 「止於邱隅」《詩經》原文作「止於丘隅」，因《主津新集》一書刊成於清代，故依照朝廷臨文避諱：「至聖先師聖諱加卞於右旁」的規定，改「丘」作「邱」。見〔清〕崑岡等編：《清會典·禮部》（北京：中華書局，1991年影印清光緒25年〔1899〕石印本），卷32，頁271。感謝審查學者之糾正。

天之方難。天之方蹶。天之方虐。	大雅·板	2/83
昭事上帝，聿懷多福。	大雅·大明	2/83
天位殷適。	大雅·大明	2/83
有虞殷自天。	大雅·文王	2/83
受祿于天，保佑命之，自天申之。	大雅·假樂	2/83
既受帝祉。	大雅·皇矣	2/83
畏天之威，于時保之。	周頌·我將	2/83、3/28
上帝是依，無災無害。	魯頌·閟宮	2/83、3/28、3/65
敬之敬之，天維顯思。	周頌·敬之	2/83
上帝臨女，無二爾心。	大雅·大明	2/83
〈螽斯〉衍慶。	周南·螽斯	2/99
周雖舊邦，其命惟新。	大雅·文王	2/113、2/113
鳶飛戾天，魚躍于淵。	大雅·旱麓	2/210
詠〈關雎〉、〈麟趾〉。	周南·關雎 周南·麟之趾	2/254
〈新臺〉燕婉，患害於弟昆。	邶風·新臺	2/254
天難諶命。 ³⁶	大雅·大明	3/43
相鼠有體，人而無禮。人而無禮，胡不遄死？	鄘風·相鼠	3/150

這類明白標示引述《詩經》的數量共有 48 次，來自《詩經》22 個篇章，以〈大雅·抑〉和〈大雅·大明〉各出現 6 次的引述為最多。

李春生著作中歸入第二種不具名而模糊指稱的引述類型，表述的方式有「經云」、「書曰」、「古人先我言曰」、「哲人曰」、「先哲云」、「所謂」、「……之謂」、「符古人……之成典」、「古云」、「故曰」、「儒者云」等等，實際表現的狀況如下表：

³⁶ 見〈大雅·大明〉，當作「天難忱斯。」「諶」即「忱」。雖然《尚書·咸有一德》有「天難諶，命靡常」之句，似乎李春生標點錯成「天難諶命」，唯行文明言「《詩》且云」，故歸入《詩經》。

文本原文	《詩經》來源	文本出處（冊/頁）
肆皇天弗尙，如彼泉流，無淪胥以亡。	大雅·抑	1/131、1/268、 2/145、2/226、 2/243、3/124、 3/163、4/228
上帝是依，無災無害。	魯頌·閟宮	1/268、1/318、2/89、 3/95
始克有初，鮮克有終。 ³⁷	大雅·蕩	1/340
投我木瓜，報之以琚。 ³⁸	衛風·木瓜	2/25
天生烝民。	大雅·烝民	2/92、3/95、3/97
皇天上帝。 ³⁹	大雅·皇矣	2/114
疾威上帝。	大雅·蕩	2/114
有物有則。	大雅·烝民	2/144
普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。	小雅·北山	2/214
周餘黎民，靡有孑遺。	大雅·雲漢	2/219
天實爲之。	邶風·北門	3/28
毋貳爾心。	大雅·大明	3/95
昊天罔極。	小雅·蓼莪	3/201、3/209

第二類實際引述的文本，出現在 26 處行文中，涉及《詩經》的 11 個篇章，以〈大雅·抑〉引述 8 次最多，〈魯頌·閟宮〉和〈大雅·烝民〉均引述 4 次爲次多。

第三類是李春生著作中直把《詩經》的文本融入行文的引述類型，此類直接融入行文的引述，還可以再細分爲三種不同的引述形式：（1）全句文字的引述；（2）截取文句的引述；（3）變換文句的引述。其引述的總體表現如下：

³⁷ 引自〈大雅·蕩〉，當作「靡不有初，鮮克有終。」

³⁸ 引自〈衛風·木瓜〉，當作「投我以木瓜，報之以瓊琚。」

³⁹ 引自〈大雅·皇矣〉，當作「皇矣上帝。」「天」當是「矣」之訛。

文本原文	《詩經》來源	文本出處（冊/頁）
跼天蹐地	〈小雅·正月〉：謂天蓋高，不敢不局；謂地蓋厚，不敢不蹐。	1/11。2/202、2/209。3/165、3/173。4/7、4/193、4/199、4/227。
鞠育劬勞 劬勞養育	〈小雅·蓼莪〉：哀哀父母！生我劬勞。父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。	1/15、1/15、1/24、1/107、1/205、1/247、1/323、1/343。2/68、2/202、2/256。3/85。
普天率土 普天之下	〈小雅·北山〉：溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。	1/17、1/141、1/152、1/267。2/37、2/67、2/169。3/200、3/227。4/30、4/115。
蚩蚩者 氓之蚩蚩	〈衛風·氓〉：氓之蚩蚩，抱布貿絲。	1/24、1/27、1/38、1/154、1/155、1/178、1/195、1/203、1/254。2/84。3/21、3/73、3/136、3/154、3/199、3/212、3/239、3/252、3/331、3/333。4/66、4/90、4/91、4/139。
兄弟必鬩牆	〈小雅·常棣〉：兄弟鬩于牆，外禦其務。	1/33。4/37。5/5。
淪胥於 淪胥及亡	〈大雅·抑〉：肆皇天弗尙，如彼泉流，無淪胥以亡。	1/33、1/243。4/37、4/66、4/198、4/206、4/228。
牛羊勿踐履	〈大雅·行葦〉：敦彼行葦，牛羊勿踐履。	1/36。
有赫神聖	〈大雅·皇矣〉：皇矣上帝，臨下有赫。	1/39、1/59、1/204、1/259。2/61、2/61、2/69、2/73、2/75、2/89、2/96、2/99、2/100、2/119、2/120、2/126、2/127、2/127。3/20、3/21、3/28、3/31、3/32、3/48、3/50、3/95、3/99、3/125、3/126、3/126、3/132、3/133、3/163、3/163、3/208、3/217、3/233、3/275、3/312。
麟鳳騶虞	〈召南·騶虞〉：于嗟乎，騶虞。	1/39、1/77。2/170。3/148、3/255。4/67、4/107、4/139。
顛倒葛裘 顛倒裳衣	〈齊風·東方未明〉：東方未明，顛倒衣裳。東方未晞，顛倒裳衣。	1/56、1/107。2/92。

兢兢業業	〈大雅·召旻〉：兢兢業業，孔填不寧。	1/107、2/257、2/258、3/24、3/115、4/11。
華葉附萼	〈小雅·常棣〉：常棣之華，鄂不韡韡。	1/119、5/5。
遷喬木 出幽谷	〈小雅·伐木〉：出自幽谷，遷于喬木。	1/136、1/323、2/112、2/176、2/177、2/178、2/178、2/178、3/261。
不知不識	〈大雅·皇矣〉：不識不知，順帝之則。	1/138、1/319。
不媿屋漏	〈大雅·抑〉：相在爾室，尚不愧于屋漏。	1/153、2/61、2/162、2/166、2/204、2/231、4/88、4/172。
上帝是依 無災無害。 上帝是秉。	〈魯頌·閟宮〉：上帝是依，無災無害。	1/157、1/157、2/87、2/98、3/42、3/95、3/95、3/125。
踰牆私奔	〈鄭風·將仲子〉：無踰我牆，無折我樹桑。	1/162、1/163。
明明在上	〈大雅·大明〉：明明在下，赫赫在上。	1/164、1/205。
不以爲德 反以爲讐	〈邶風·谷風〉：不我能愔，反以我爲讐。	1/197。
上帝是祇	〈商頌·長發〉：昭假遲遲，上帝是祇。	1/205、2/82、2/83、3/19、3/28、3/125。
如鬼如蜮	〈小雅·何人斯〉：爲鬼爲蜮，則不可得。	1/208、4/130。
彼都人士	〈小雅·都人士〉：彼都人士，狐裘黃黃。	1/225、2/28、2/50、2/63、2/73、2/118、2/125、2/133。
鼠牙雀角	〈召南·行露〉：誰謂雀無角，何以穿我屋？誰謂鼠無牙，何以穿我墉？	1/243、4/181。
疾威有赫之上 帝 ⁴⁰	〈大雅·蕩〉：疾威上帝，其命多辟。	1/259、2/61、2/69、2/73、2/75、2/75、2/90、2/91、2/96、2/98、2/99、2/100、2/106、2/109、2/110、2/116、2/119、2/120、2/126、2/127、2/127、2/243、2/244、2/297、3/21、3/28、3/31、3/32、

⁴⁰ 「疾威上帝」來自〈大雅·蕩〉；「有赫上帝」來自〈大雅·皇矣〉。分別歸入各自的篇章下，以下均同。

		3/48、3/50、3/95、3/99、3/125、 3/126、3/163、3/163、3/208、 3/217、3/223、3/233、3/239、 3/275、3/312。
靡不有初 鮮克有終。 有初鮮終。 嗟不慎初 何令其終。	〈大雅·蕩〉：靡不有初，鮮克有終。	1/271、2/38。3/41。5/5。
正未有艾	〈周頌·訪落〉：朕未有艾，將予就之。	1/282。
免貽伊戚。 自詒伊戚。	〈小雅·小明〉：心之憂矣，自詒伊戚。	2/17。3/63。
採納芻蕘	〈大雅·板〉：先民有言，詢于芻蕘。	2/25、2/39。
內訌相繼	〈大雅·召旻〉：天降罪罟，蟊賊內訌。 昏椽靡共，潰潰回遘，實靖夷我邦。	2/32。
天實爲之 天實使之	〈邶風·北門〉：天實爲之，謂之何哉！	2/33、2/51、2/61、2/77、2/114、 2/244。3/55、3/214、3/325。
衣錦綢衣 裳錦綢裳	〈鄭風·丰〉：衣錦褰衣，裳錦褰裳。	2/38。
永言配命	〈大雅·文王〉：永言配命，自求多福。	2/39、2/153、2/215。3/31、3/45、 3/88、3/326。
皇皇帝天	〈魯頌·閟宮〉：皇皇后帝，皇祖后稷。	2/39。
赫赫大道 赫赫巍巍	〈大雅·大明〉：明明在下，赫赫在上。	2/39、2/61、2/88、2/91、2/243、 2/106、2/115、2/244。3/223。
昊天罔極	〈小雅·蓼莪〉：欲報之德，昊天罔極。	2/40、2/109。3/201、3/209。
昭事敬畏 昭事上帝	〈大雅·大明〉：昭事上帝，聿懷多福。	2/41、2/82、2/244。3/331。4/198。
克昌厥後 厥後克昌	〈周頌·雝〉：燕及皇天，克昌厥後。	2/52、2/89、2/147。3/31、3/45、 3/88。
皇矣疾威	〈大雅·皇矣〉：皇矣上帝，臨下有赫。	2/61、2/91、2/110、2/243、2/106、 2/244。3/163。
子遺靡民	〈大雅·雲漢〉：周餘黎民，靡有子遺。	2/62、2/117。
上帝臨之	〈大雅·大明〉：上帝臨女，無貳爾心！	2/71。

上帝俾赫斯怒	〈大雅·皇矣〉：王赫斯怒，爰整其旅。	2/75、2/88、2/128、2/147。
道行遲遲	〈邶風·谷風〉：行道遲遲，中心有違。	2/80、2/82、2/84、2/127。
胡爲乎	〈邶風·式微〉：胡爲乎中露。	2/82。
人之無良也	〈鄘風·鶉之奔奔〉：人之無良，我以爲兄。	2/82、2/86、2/171。
豈彼蒼能無道乎	〈秦風·黃鳥〉：彼蒼者天。	2/89。
昭明有赫	〈周頌·臣工〉：明昭上帝，迄用康年。	2/89、2/97。
峻極於天	〈大雅·崧高〉：崧高維嶽，駿極于天。	2/92、2/92、2/142、2/143、2/144、2/242、2/242。3/23。
鵲巢鳩居	〈召南·鵲巢〉：維鵲有巢，維鳩居之。	2/104。
神之格思	〈大雅·抑〉：神之格思，不可度思。	2/105。
浩浩（上帝）	〈小雅·雨無正〉：浩浩昊天，不駿其德。	2/106、2/115。
蕩蕩（上帝） 下民之辟	〈大雅·蕩〉：蕩蕩上帝，下民之辟。	2/106、2/115。3/115。
螟蛉有子 蜾蠃負者	〈小雅·小宛〉：螟蛉有子，蜾蠃負之。	2/108、2/254。
耶穌之誕降 誕降救世	〈大雅·生民〉：誕降嘉種。	2/109。3/209、3/212。
天不緬酒	〈大雅·蕩〉：天不泯爾以酒。	2/114。
天難諶斯	〈大雅·大明〉：天難忱斯。	2/114。3/156。
天作之合	〈大雅·大明〉：文王初載，天作之合。	2/114。
寤寐輾轉	〈周南·關雎〉：求之不得，寤寐思服；悠哉悠哉！輾轉反側。	2/128。
六轡在手	〈秦風·駟驥〉：駟驥孔阜，六轡在手。	2/202。
未雨綢繆	〈豳風·鴝鵒〉：迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。	2/206。3/113、3/222、3/225。
二三其德	〈衛風·氓〉：士也罔極，二三其德。	2/216。3/25。
歲律云暮	〈小雅·小明〉：歲聿云莫，采蕭穫菽。	2/235。
翼翼小心 小心翼翼	〈大雅·大明〉：維此文王，小心翼翼。	2/243。3/69、3/165。4/31、4/66。
琢磨切磋	〈衛風·淇奥〉：有匪君子，如切如磋，	2/244。

	如琢如磨。	
天生烝民	〈大雅·烝民〉：天生烝民，有物有則。	2/244。
逍遙河上	〈鄭風·清人〉：河上乎逍遙。	2/257。3/48。
蠹爾黔首	〈小雅·采芣〉：蠹爾蠻荆，大邦爲讎。	3/27。
畏天之威	〈周頌·我將〉：畏天之威，于時保之。	3/28。
言者諄諄 聽者藐藐	〈大雅·抑〉：誨爾諄諄，聽我藐藐。	3/50。
率由舊態	〈大雅·假樂〉：不愆不忘，率由舊章。	3/56。
鳶飛戾天 魚躍于淵	〈大雅·旱麓〉：鳶飛戾天，魚躍于淵。	3/82。
邂逅伉儷 邂逅相遇	〈鄭風·野有蔓草〉：邂逅相遇，適我願兮。	3/92、3/103。4/219。
毋貳爾心	〈大雅·大明〉：上帝臨女，無貳爾心。	3/125。
綽綽有餘裕	〈小雅·角弓〉：此令兄弟，綽綽有裕。	3/136。
既明且哲	〈大雅·烝民〉：既明且哲，以保其身。	3/145。
永以爲好	〈衛風·木瓜〉：匪報也，永以爲好也。	3/155。
保佑命之	〈大雅·假樂〉：保佑命之，自天申之。	3/163。
云胡不喜	〈鄭風·風雨〉：既見君子，云胡不喜？	3/212。
穆穆雍雍	〈周頌·雝〉：有來雝雝，至止肅肅； 相維辟公，天子穆穆。	3/222。
上帝錫嘏	〈魯頌·閟宮〉：天錫公純嘏，眉壽保魯。	3/234。
熾昌弗絕	〈魯頌·閟宮〉：俾爾熾而昌。	3/304。
式微之子	〈邶風·式微〉：式微式微！胡不歸。	3/309。
吹笙鼓琴	〈小雅·鹿鳴〉：吹笙鼓簧，鼓瑟鼓琴。	4/190。
躋躋蹢躅	〈小雅·楚茨〉：濟濟蹢躅，絜爾牛羊。	4/197、4/201。
僕何人斯	〈小雅·何人斯〉：彼何人斯？其心孔艱。	4/175、4/214。
聿思爾祖	〈大雅·文王〉：無念爾祖，聿修厥德。	5/9。

第三類引述文本的實況如上。統計在三種不同形式引述的狀況下，共在 362 處的行文中出現引述《詩經》文本的現象，涉及的篇章有 55 篇，以〈大雅·皇矣〉引述 52 次最多，〈大雅·蕩〉引述 51 次為次多。

統計李春生現存著作三種引述《詩經》類型的實際表現，若依據《詩經》讀本〈風〉、〈雅〉、〈頌〉及篇章先後排列的次序，以表格方式表示則如下表：

類	周南			召南			邶			鄘		衛			鄭				齊		秦		豳		
篇章	關雎	蟋蟀	麟趾	鵲巢	行露	騶虞	谷風	式微	北門	新臺	鶉之奔奔	之鼠	淇奥	氓	木瓜	將仲子	清人	丰	風雨	野蔓草	東方未明	駟驥	黃鳥	鷓鴣	
數量	2	2	1	1	2	8	5	2	10	1	3	1	1	26	2	3	2	1	1	3	3	1	1	4	
總計	86																								

[illegible][illegible]

類	周頌					魯頌	商頌	
篇章	我將	臣工	雝	訪落	敬之	閟宮	玄鳥	長發
數量	3	2	7	1	1	18	1	6
總數	39							

根據上表的統計可知李春生至少在 437 處的行文中，借用了 62 個《詩經》篇章：〈國風〉24 個篇章有 86 例、〈小雅〉15 個篇章有 79 例、〈大雅〉15 個篇章有 233 例、〈三頌〉8 個篇章有 39 例，用以協助其敘述和表達觀點。同時可知〈國風〉中的〈王風〉、〈魏風〉、〈唐風〉、〈陳風〉、〈檜風〉、〈曹風〉等 6 個〈風〉的文本，未見有引述的案例。若依引述數量的多寡排列，則以〈大雅〉最多，其次是〈國風〉、〈小雅〉和〈三頌〉。62 個篇章中被引述出現最多的是〈大雅·皇矣〉和〈大雅·蕩〉，這兩篇均各有 57 次的引述應用。然後是〈大雅·大明〉的 33 次、〈大雅·抑〉的 31 次，最少則是〈商頌·玄鳥〉等的 1 次。以上是觀察李春生現存著作引述《詩經》狀況的實際統計結果。

三、李春生著作引述《詩經》文本意義析論

李春生現存著作引述《詩經》成文的實際狀況，經由實際的篩選統計了解之後，接著就要以統計所得結果為基礎，分析探討李春生著作引述《詩經》涉及的相關問題。

寫作之際引述既存的文化文本，表現為「文中有文」的敘述現象，當然可以從「互文性」（intertextualité）的角度進行探索，⁴¹也可以從「考據學」的角度進行分析。這種閱讀文學作品的分析方式，自然有助於了解作者創作與思想的淵源：文本的來源、影響與變化等等的內容。但由於《詩經》是歷史和現實結合的經典，因此與文學批評上「吸收」和「改編」的「互文」關係並不完全吻合。再者涉及「考據學」的內容，前賢研究已有相當精采的成果，重複已有成果的研究意義不大。故本文研究的重點乃在藉由李春生現存著作引述《詩經》的表現，分析經學擴散滲透進入李春生著作的狀況，以了解儒家經典被民間自學的本土基督徒接受，⁴²因而擴散滲透到其著作內的情形及其意義，主要目的是做為經學史研究的參

⁴¹ 筆者討論「治學方法」的〈治學方法：第六講論文書寫的技術性內容（五）〉，《國文天地》第 27 卷第 5 期（2011 年 10 月），頁 91-96 一文，對「互文性」有簡單的介紹說明，有興趣的讀者請參考該文。

⁴² 案：林淑華翻譯刊登於明治 31-32 年（1898-1899）的〈李春生小傳〉說「父為船夫，……所得僅供糊口，故無餘裕讓其愛子接受教育。」（5/215）中西牛郎完成於明治 41 年（1908）的《泰東哲學家李公小傳》亦云：「家素寒酸，嘗入鄉校旋廢，亦不能就名師宿儒而學焉。年十五隨父信奉耶穌宗教，既而出為賈豎，或肩錢學陶，或設肆營業，由是商務、

考，並沒有要進行文學批評或文學創作互文關係的探討。故而分析探討的過程，雖然不能與「互文性」和「考據學」等的研究分析概念完全畫清界限，但因為研究的意圖有別，並不完全適用這兩種理論或概念。亦即分析時會涉及這兩種理論概念的一般性應用，但並無借用這兩種理論進行分析的意圖。⁴³

一般正常的狀況下，即使私人書寫의 文本，當然都有其寫作意圖，何況是公開發表的論著，甚至為宣揚或駁斥而寫的論著，存在有某種明顯或隱藏的寫作企圖自不待言，且必然還有想像或確定的說服或對話的主要對象和次要對象，所以不會是毫無章法、毫無考慮、毫無計畫的隨意書寫。如果這個觀點沒有太大的訛誤，那麼作者在開始醞釀寫作之先，其實早就已自覺或不自覺的在進行布局。像李春生這類公然為宣揚基督而寫，公開為駁斥反基督而寫，寫作的意圖與目的非常明顯，預設的讀者群也很明顯，所以要寫的理由：消極上是承認當時信仰基督教者大都為「庸庸碌碌之流」（1/73）、「中人以下居多」（2/73），並且「所有反悔奉教者，大都中人以下，貧病者居多。」（2/75）因為「中人以下」的信教者已有人受煽動而致信仰動搖「反悔奉教」，為了防止「中人以下」的教友再受到如《天演論》一類反基督者的蠱惑，為了鞏固教友的信心，「俾信主諸兄姊之動心疑懼者，咸知世界上詭邪怪哲，若達爾文、斯賓塞、赫胥黎之輩愈多，格化諸學進步愈激，……是益兆末日之期……吾儕真信者，應獲蒙許之福，亦日覺其近。」（1/174）希望教友可以「小心與教為友，毋墜赫（胥黎）氏離間知圈套。」（4/142）可知防止「中人以下」的教友，受到「新學」影響而信心動搖「反悔奉教」，當是李春生寫作的消極目的。積極的理由可以從其所謂「中上社會人物，則棄之如遺」（1/73）或「富貴強健，中人以上者，彼輩於天道更視等歧途，不但不肯踴躍向前作則，以為表率，而反閉門不納，逍遙局外，甚至多方毀謗，百計窘逐。」（2/75）抱怨「中人以上」不信教，以及所謂「寄語世之新學者」（1/301）、「所望士君子、縉紳先生及早悔悟，讀其（基督教）經書」（3/96）之類的發言，了解

教育自然而成。……（英語）習而熟焉，不知者疑其由學校卒業而成者，實乃偷暇所學而得者。」（5/21）張季琳、古偉瀛編〈李春生相關大事年表〉也說「（6歲）曾入私塾就讀，因家境貧寒而中輟。」（5/223）「（14歲）受洗成為基督徒。此後熱心研習漢文、英語文、四書五經、諸子百家、中外歷史、地理、哲學與新舊約《聖經》等。」（5/226-227）可知李春生之學係「自習」而得。此條因審查學者提醒而補入，謹此致謝。

⁴³ 以下包括「互文性」與「考據學」的分析研究及討論，內容與〈經學對通俗文學的滲透：論《西遊記》的「引經據典」〉一文關係密切，有興趣的讀者請參考該文。

「中人以上」可為「表率」的知識分子，當是李春生潛在的對話或說服對象。這還可以從〈《東西衡哲》例言〉看出李春生著作更實際的企圖。該文中李春生首先客氣的說「雖冒昧為教會中人，或內地傳道牧師默契心得之用，凡教外諸君虛心喜讀者，亦未始不可公諸同好，以期善欲人同。讀者總毋以教會中人所著者，不堪問世則可云爾。」（1/5）但真正的企圖其實是：「是書雖（粗）鄙無文，然所關出入人間極鉅且重。不但教會中人宜讀，亦為無論何等社會，或外交家、哲學者，與夫新學界中人，萬不可少之善本。」（1/5）「所關出入人間極鉅且重」和「萬不可少之善本」，可見其自信，可知其設定的對話或說服的積極性對象，主要還是當時傳統和新學的知識分子。李春生這個觀點，不會僅是為寫作《東西衡哲》而設定的意圖，而是其所以寫作的基本意圖。再者李春生論及如何寫作辯駁之文時，曾特別提到爭辯者必先要能「知此知彼」（1/351-352），即所謂「大抵辯之為學，如兩軍對壘，勝者必先藉有知彼知己之明。」（1/110）由此可知其書寫之際會有「知己知彼」的自我要求。意圖和要求必然受到預設對話對象的有形或無形影響，寫作之際於是就會選擇採取某種最有可能說服或馴服對方的「精心計算」，採取最有利於達到目標的寫作策略，這應當就是李春生寫作時篩選的重要標準。

寫作時引述文本篩選的對象，由於受到作者閱讀視野和寫作意圖的限制，不可能毫無限制的把存世的論著都列入考慮，作者的引述必然都是「讀過」或「知道」的熟悉文本，必然是符合書寫「需要」或「重要」，甚至是「非要不可」的內容，這類「需要」、「重要」或「非要不可」的文本，至少要能符合下述五項基本要件，纔有可能被作者納入引述上的考慮：（一）文化的條件：必須是公認的經典權威著作；（二）文本的條件：必須與新論著有意義上的關聯；（三）歷史的條件：必須是當代社會依然流行的共識性著作；（四）經驗的條件：內容必須符合新論著的需要；（五）敘述的條件：必須符合文本敘述實際的需要。根據這五個基本條件觀察分析李春生書寫時的社會環境，儒家經典的《四書》與《十三經》等是當時官方規定且在社會流傳的閱讀文本，⁴⁴這也就是李春生生存活動時期「中人以上」知識分子，必然都會選擇閱讀，甚至相對熟悉的文本。李春生雖然沒有參加科考的需求與準備，但閱讀對象必然也不可能脫離當時社會一般共識

⁴⁴ [清]崑岡等編：《清會典·禮部》，卷32，頁271-272。

性閱讀「慣習」(habitus)的制約，⁴⁵因此客觀上來說，《四書》與《十三經》的文本，應該就是李春生和當時一般傳統知識分子寫作時共同擁有的「文化詞庫」(langue)。⁴⁶李春生當然知道「中人以上」的知識分子，必然都有直接學習儒家經典的實際經驗，於是李春生基於個人學習閱讀的熟悉及「知己知彼」下的了解，以及達到有效對話效果等等的考慮，故而寫作時引入對方熟習的儒家經典，以協助達成馴服或說服對象的相關目的，這應是合理和正常的常態性表現。

閱讀「慣習」形成的熟悉感，僅是促成選擇引述的可能性，並不必然保證受到重視而被引述，選擇引述文本除熟悉度外，更重要的是必須考慮是否有助於更明確傳佈自己的觀點或概念，以及是否具備協助文本產生說服或馴服讀者的功能。在這個因行銷需要而選擇書寫的場域中，作者就如同行銷商品的「廠商」，讀者就如同選擇購買商品的「消費者」，根據這個簡單的比附就可以了解，引述文本的淵源，必然影響到論述的價值性與說服效果，故而作者選擇引述的文本是否具備社會正面的「知名度」和學界共認的「高品質」等「品牌效應」，就顯得非常重要。一首詩是不是陶淵明(365-427)、李白(699-762)或杜甫(712-770)的作品，必然會影響讀者認同及解釋的態度與方向。因此作者行文時，當然會選擇引述具備「高知名度」及「高品質認定」的「經典性」文本，這類具有品質保證的特定經典文本，在讀者心目中理所當然就具備有「先入為主」的「經典性」地位，帶出來的效果就具有「不證自明」的論證價值，同時還會引發較為強大的說服效果。換言之；行文之際引述經典，具有某種固定的安全性，即使沒有正面的積極功能，出現負面效應的可能性也相對的減到最低。李春生選擇引述當代共同承認，且對讀者具有「先驗性」說服力的儒家經典進入自己行文的敘述之內，當然是了解「經典」對自己論說與宣傳的馴服和說服力道大有幫助之故。這當是李春生書寫時「會」及「要」引述儒家經典整體性的原因。

李春生引述《詩經》進入文本，而且幾乎是「大量」引述的緣由，除了前述

⁴⁵ 「慣習」(habitus)，這是借用法國社會學家 Pierre Bourdieu 定義的概念。Bourdieu 這個詞另有「習性」和「生存心態」的譯法。陳珊華：〈江山易改，習性難移？：Bourdieu 的習性概念及其在教育研究上的相關探討〉(<http://www.ed.ntnu.edu.tw/~seph/0325-2.htm>)一文的引述和綜合性說明，頗便參考。

⁴⁶ 「langue」一般譯作「語言」，趙毅衡譯作「潛存語」，筆者認為兩種譯法都不很貼切，因此另譯為較貼切的「文化詞庫」。趙毅衡之說見〈前言：符號學的一個世紀〉，趙毅衡編選：《符號學文學論文集》(天津：百花文藝出版社，2004年)，頁15。

提及的共通理由外，最重要的當是《詩經》文本的內容，比較符合其建構觀點的需求，推銷觀點就是李春生書寫的理由，讓讀者接受觀點則是其寫作的目的。李春生推銷的是基督教信仰，爲了讓讀者接受基督教，李春生於是努力要證明基督教所稱「造物主」的「上帝」，在儒家的典籍中早已有之，這也就是前文說他自認爲是「回歸傳統」者之故。李春生證明的方式是：

中國現遺書籍雖繁，惟除諸荒誕不經，與夫未符天道之學者外，此所遺敷衍治道者，亦止《六經》、《四子》、史鑑律曆。考其書中道理，不過祇甫修齊治平之用，至於化工造物，木本水源，生身救世，導人宗天之書，則未之見也。詎知原無遺傳？抑當時併遭秦劫？是書也，余獨見於吾教之講室，上下兩部，名謂《新、舊約》。（2/71）

意思是中國古籍缺乏「天道之學」，可能「併遭秦劫」導致不傳，但在《新、舊約》中則可以見到。爲了證明自己這個觀點，因此就有以下的說明：

太極為言，乃太始、太初之玄妙，其間涵一不可名、不可道者，謂之造化。故又曰「太上立德，其次立功。」……可首稱立德、立功，成此乾坤宇宙者，捨造物元宰，其孰能當之乎？故同時尚有太和、上帝與天君、帝天諸名義，為堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，所倡始稱道，而載於《尚書》諸典籍者，不可勝計。（1/75）

李春生認爲中國典籍實際頗有言及「造物主」者，《尚書》等經書在這方面的記載「不可勝計」。李春生甚至認爲《尚書》和基督教《舊約》非常相近，他說：

若《尚書》全部，幾與西經《舊約》無異，安知不為同一元祖，獨免秦劫，而得神道設教之純者？否雖任作何巧竊善移，斷不能若是親切吻合。（3/42）

李春生根據「神道設教」內容的相近，認爲《尚書》和《舊約》同一來源，因爲《舊約》「獨免秦劫」，故能「得神道設教之純者」，所以說《尚書》與基督教《聖經》「幾若同門一派」（3/42）。可見李春生認定《尚書》是證明「造物主」存在中國典籍很重要的文本。不過他又說：

仲尼祖述堯舜，憲章文武，道學之源，祖自《詩》、《書》。其中天道之學，雖未確著，然考其發明之處，較諸《學》、《庸》、《論語》，差之不勝天淵之隔。《學》、《庸》、《論語》，較乎朱子《註》說，失之不啻雲泥之遠。……天道日廢，學問日衰，豈待言而顯哉。（2/243）

雖然《尚書》和《詩經》兩書的天道之學「未確著」，但相對於《大學》、《中庸》和《論語》等書的失誤，則有「天淵之隔」；《大學》、《中庸》和《論語》等書的內容，相對於朱熹註解的失誤，那更是「不啻雲泥之遠」。從這個論述可知《詩》、《書》在證明「造物主」的「上帝」在中國古已有之的功能上，高居於同等重要的地位。不過就實際的表現上，則毋寧《詩經》更為重要，這可以從其文中多處引述說明的文句知之。如曰：

「耶和華」三字……乃「上帝」自稱徽號，希伯來文之譯音，不宜妄解；然以意度之，有類漢文「皇矣」、「疾威」、「有赫」諸名義。（3/163）

以上三個類似「上帝徽號」的「皇矣」、「疾威」、「有赫」等詞彙，正來自《詩經》的〈大雅·皇矣〉和〈大雅·蕩〉。又如證明古人曾經相信「上帝」存在說：

夫所謂神道設教，古人之其詳且審矣！如：天理陰陽、化生萬物、天鑑在茲、天聽自我、天不緬（湏）酒、天難諶（忱）斯、天作之合、天實為之、順天存逆天亡、獲罪於天無所禱。用是以觀，可知天者，為一大上帝，故云：皇天（矣）上帝、疾威上帝、齋戒沐浴事上帝。諸如此稱，莫非宇宙間，有一浩浩蕩蕩、赫赫巍巍、至尊莫匹之主宰，亦為化工造物、無始無終、萬國萬王之上帝！（2/114-115）

文句中的「天理」來自《禮記》。「化生」來自《易經》。「獲罪於天」和「巍巍」來自《論語》。「順天存逆天亡」和「齋戒沐浴事上帝」來自《孟子》。「天聽自我」來自《尚書》。「天鑑」則《尚書》與《詩經》均有。其餘「天不湏酒」、「天難忱斯」、「天作之合」、「天實為之」、「皇矣上帝」、「疾威上帝」、「浩浩」、「蕩蕩」和「赫赫」等九例，全數來自《詩經》。李春生又為了證明「天道之學」中國自古有之，只是後來因故失去，失去的原因：一則「孔子刪定修讚」，再則「續遭嬴秦炬

劫」，經過這兩次破壞，導致「經書原義」難以被確實解讀，天道之學也因而失去。他說：

矧憑虛之道，為先儒寅畏欽崇者多矣！……至於神也，曰：鬼神為德、聖神功化、上下神祇、神之格思。至於天也，曰：天生、天降、天視、天聽、天縱、天鑑；又曰：皇天、蒼天、順天、逆天、固天、亦天。至於上帝也，曰：浩浩、蕩蕩、赫赫、巍巍、皇矣、疾威。諸如此說，見於儒書甚繁。……觀此則知先儒雖失言性、天道之學，然由知能窮理，未嘗不明宇宙間之微實者，無一不憑虛而來。惟惜世深代遠，一經孔子刪定修讚，續遭嬴秦炬劫，經書原義幾失考證。（2/105-106）

李春生藉子貢「夫子之言性與天道，不可得而聞」（《論語·公冶長》）的發言，認為中國人雖然經由「窮理盡性」（《易經·說卦傳》）的功夫，因而能感覺「天道」的存在，但經書卻因為經過兩次的「破壞」，原本存在其中的「天道之學」，無法如實的被認知，意即《聖經》記載的天道之學，實際上就是《經書》原有的內容。李春生此段證明「神」和「天」的詞彙：「鬼神為德」來自《中庸》。「天縱」、「固天」、「巍巍」等來自《論語》。「順天」、「逆天」來自《孟子》。「上下神祇」、「天視」、「天聽」、「天鑑」等來自《尚書》。「天生」、「天降」、「皇天」則《尚書》與《詩經》均有之。「神之格思」、「蒼天」、「浩浩」、「蕩蕩」、「赫赫」、「皇矣」、「疾威」等均來自《詩經》。再如李春生為了證明經典確實有「上帝」存在的「天道之學」內容，因而有如下的敘述安排：

或曰：「何以知其確有上帝乎？」

曰：「善哉言也，《詩》、《書》典籍可證也。……《詩》曰：皇矣上帝、上帝皇矣、蕩蕩上帝、疾威上帝、『明明在下，赫赫在上』、在帝左右、帝謂文王、昊天不弔、昊天罔極、『上天之載，無聲無臭』、『神之格思，不可度思，矧可射思』，詎非確有上帝之可憑乎？《詩》又曰：『天生烝民，有物有則』，此非天地萬物綱紀，惟上帝是主乎？又曰：『天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終』、上帝耆之，詎非人性之遷，帝恩寬假，使其老而知悔乎？又曰：天不湏爾以酒、天不我將，詎非誠命嚴申，弗克由人者乎？又曰：天監在下、逢天憚怒、『上帝板板，下民卒瘁』、『早

既太甚，則不可推。兢兢業業，如霆如雷。周餘黎民，靡有孑遺。昊天上帝，則不我遺。胡不相畏？先祖于摧』；且天降喪亂、天降滔德、『天之方難、天之方蹙、天之方虐』，詎非禍害災殃，廢興存亡，惟上帝是主者乎？又曰：『昭事上帝，聿懷多福』、天位殷適、有虞殷自天、『受祿于天，保佑命之，自天申之』、既受帝祉、畏天之威、『上帝是依，無災無害』、『敬之敬之，天維顯思』、『上帝臨女，無二爾心』，詎非明言順天者存，逆天者亡，示人虔誠誠謹，欽尊天道，宗天為主，上帝是祇乎？以上雜引古人傷時歌詠之意，以證上帝為造化之主。」（2/82-83）

此段引述「證上帝為造化之主」諸案例，全部來自《詩經》，雖然說「《尚書》全部，幾與西經《舊約》無異」，雖然說「《詩》、《書》典籍可證」，但就其所舉諸經書例證的數量觀之，則在敘述過程中還是以《詩經》為證明的大宗，可見《詩經》在李春生建構思想觀點過程中的重要性之一斑。

根據李春生上述引文的表現，就可以了解《詩經》具備證明「上帝」存在的有效功能，這就是李春生著作會多引《詩經》的原因，這同時也就可以了解前述統計引述最多或經常被引述的前幾名：〈大雅·皇矣〉、〈大雅·蕩〉、〈大雅·大明〉、〈大雅·抑〉等篇章，正都是因為其文本存在可以證明「上帝為造化之主」的功能之故。

最後討論的是李春生「應用」《詩經》的問題。即使僅以前述做為例證的引文觀之，若就第三者的角度觀之，則李春生引述《詩經》主要是為了特定的意圖而利用之，根本就是為了特定目的而附會曲解《詩經》。例如李春生說：

《詩經》句末，常有所謂賦也、比也、興也。語雖平淡，義固沉著。蓋《詩》三百，專資此「賦、比、興」三字為關鍵者。其惟勉夫讀者，因所稟賦比較，觸悟起興，以期振作有為，自不至徒誦徒讀。故於句末注以賦也、比也、興也，以示叮嚀深切之意。當知既須比較，則無事無物不當比較，人道、神道益當比較。若然，又焉能單讀孔孟，而不兼讀耶穌，竟至受敵侮辱，任運摧殘？最奇者，吾人有《詩》可誦，反不明《詩》中意義比較興起，西人無《詩》可讀，轉能自作比較，奮發有為，豈非得耶穌神聖感化，而能不師而自賢乎？」（3/124）

把尊崇朱熹《詩集傳》諸書在每章下標註「賦、比、興」的作法，解作是為了勉勵讀者：「因所稟賦比較，觸悟起興，以期振作有為，自不至徒誦徒讀。」大概所有稍懂《詩經》的傳統讀者均難以接受。⁴⁷但就李春生的自我認知而言，恐怕會堅持自己的解說纔是經書的原意，理由有二：一是當時所見經書的註解都有錯誤；一是後代的知識可以超越勝過前代。

就經書註解的訛誤而論，除前文曾引述李春生認為《大學》、《中庸》和《論語》的文本及朱熹的註解，都不如《書》、《詩》正確，即可知其不信任朱熹的註解。再者李春生又有從根本上質疑經書和註解的發言：

且當日之賢者，雖立言設教，初亦不敢必其道之將行，其書之將傳，職是於著述，將不免疏防檢點，瞻前失後。況一經孔子之刪，續遭秦火之劫，加之後儒臆度傍註，又不免差之毫釐，失之千里。茲若因讀而必尚之，能無以訛傳訛之患哉？（2/243）

經書的作者已經「不免疏防檢點，瞻前失後」，再經過「孔子之刪，續遭秦火之劫」，再加上「後儒臆度傍註」，當然就使得天道之學無法在中國被認知而落實了。如果再根據李春生所謂「其他尚有一種，連文理不能豁然貫通，而又自作聰明若朱子者」（1/153）的發言，則所謂「臆度傍註」的「後儒」，恐怕指向朱熹的成分很大。可知李春生雖無直接批判《詩經》註解的發言，但對於當前註解確實不信任，這也可以從他所謂「支那學人之理想，在先秦稍萌芽，不久即摧折晦暗，直迄今茲二千年來，上上下下，上無非狙公，下無非眾狙」（3/11）之說，以及重新解說「賦比興」之義；又如引〈大雅·抑〉「肆皇天弗尙，無淪胥以亡」一句，解云：「耶穌者，皇天也。」（4/228）這些實際的表現，看到其不信任舊解而欲重新作解的傾向。再者如重新解說「屋漏」之義說：

「屋漏」者，非但指「暗室」而言也，舉凡處於可惑可欺、曖昧不清之境，亦無一不謂「屋漏」也。（2/162）

⁴⁷ 黃冠閔博士和鄭雯馨博士均提醒筆者，李春生如此解說「賦、比、興」之義，是否有可能是移用《聖經·詩篇》的閱讀認知？唯李春生著作中未見有與閱讀〈詩篇〉相關的訊息，故而無法確定是否如此？感謝黃、鄭等兩位博士的提醒。

解釋〈大雅·抑〉中的「屋漏」一詞為「暗室」者，乃是來自皇家或皇帝下令編纂的《欽定詩經傳說彙纂》和《御纂詩義折中》等二書。⁴⁸既然連朝廷頒布的官方標準解說都不以為必是，則顯見李春生不以前人之解說為是，並且以自己解說為真的基本立場。

李春生所以敢於如此自信，主要是他相信聖人希望後來者居上，更相信後來者的知識確實可以勝於前人，李春生因此說：

竊以道統中，先堯，而舜，而禹，而湯，而文、武、周公。若孔子者，亦何莫不為堯、舜、禹、湯、文、武、周公之後生哉？「自生民以來，未有聖於孔子」者，謂止於其時而論，非必不有逾於孔子者以繼其後。孔子雖聖，未嘗不由學而知，彼自謂「十室之中，必有忠信好學。」世界如斯其久，天下若是其大，此間其足為聖為賢者，正未知凡幾。惟廟堂地步有限，道統層次崎嶇，而人自然樂擇所志，以終其行。語曰「後生可畏」，且「五百年必有王者興」，讀是書者，當知彼為聖者，汲汲然無日不望來者之必逾今也。先聖後聖，其揆一也。（2/55）

李春生又舉孔子為例，說明「後生可畏」之義云：

通儒也、賢士也、豪傑也、聖人也。是師之為義，貴在教化，教化所施，由於知識。人生有稟賦，賢愚由清濁，天資無定質，知覺反後先，所以子夏曰：「夫子賢於堯、舜遠矣！」孔子知物以類推，理以情度，後覺益窮其知，自然高出先知之上，故曰「後生可畏」。是免後覺者，無或稍為先知之阻，然後能求物理止於至善。由是觀之，益信先知之見，將不及後覺之明。（2/141）

李春生認為知識必然是「後出轉精」，知識本是教化成敗的依託，教化成敗則是「通儒、賢士、豪傑、聖人」之所以能為「通儒、賢士、豪傑、聖人」的理由。既然

⁴⁸ [清]王鴻緒等：《欽定詩經傳說彙纂·大雅·抑》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣《四庫全書》本），第83冊，卷19，頁17、22。[清]傅恆等：《御纂詩義折中·大雅·抑》（《四庫全書》本），第84冊，卷18，頁9。

相信後覺在知識上可以優於先知；又說「非必不有逾於孔子者，以繼其後」，則明顯的是以自己成為孔子之後，挽救世運的孔子為自我期許，所以說：

惟人生斯世，上既無福以致君，下更無德以澤民，所冀者在作一後生之孔子，重復刪《詩》定《禮》，修《春秋》，闡天道，作中流砥柱，挽既倒之狂瀾。（2/166）

李春生希望可以成為「後生之孔子」，再次「刪《詩》定《禮》，修《春秋》」，用以闡明「天道」，因為在當時唯有闡明天道方能救世故也。了解李春生知識一代勝過一代的類似「進化論」立場，則其會出現有自我期許為後代孔子的雄心壯志，也就不足為奇了。

李春生就是在認定經書中已有承認造物主上帝存在的「天道」，只是後來被孔子刪削、秦火焚燬、解說訛誤等破壞，導致「天道」不明的認知前提，還有相信知識可以甚至應該「後出轉精」的自我認知下，因此敢於不接受前人對經典的既有解說，重新解釋定義《詩經》文本的意義，以符合其「闡明天道」的基本意圖，同時更相信自己的解說纔是經書最真實的原意。雖然從一般研究的角度來看，李春生的《詩經》解釋太過偏向，太過「先入為主」，不免有「主題先行」的問題，同時詮解或者過於平面、或者不免附會，這當然都是事實。但如果跳脫單一意識形態「先入為主」的詮解角度考慮，從經學傳播和經典多元詮解的角度來看，則李春生此種表現至少具有下列幾重意義：首先表現經典對外來宗教宣教文章的滲透影響；其次表現非正統自學的基督徒認知儒家經典的方式；其三表現儒家經典具備多種解說的可能性。無論考八股者、文學家、歷史學家、宗教徒，或其他身分與需要者，均可以從詮解過程中取得所需要的內容。這當然涉及到詮解者的意識形態，以及讀者將經典當成何種體裁閱讀的認定，《詩經》當作文學文本、當作歷史文獻或當作宗教文本，當然也就可以有不同的解讀，這些解讀在實質上均可以「正確並立」，並不需要固執在官方意識的「唯一」正確答案中。其四表現經典價值超越時空限制的經典性。當經典只能有唯一的閱讀視角，只能有一個詮釋的範圍，甚至僅能有一種固定答案時，經典僅能成為一種教條，成為一灘缺乏生命的死水，只有當經典被「解放」而不反對人人可以各依需要，「各說各話」並承認「公說公有理，婆說婆有理」之後，經典纔不會變成李春生所說那種

「止於其時而論」有時空限制的書籍，而是可以具有永恆價值的經典。⁴⁹這也就是探討李春生現存著作，在敘述過程中引述應用《詩經》文本在詮釋與傳播上的價值與意義所獲得的結果。

四、結論

李春生現存著作引述並應用《詩經》文本的狀況及其相關的問題，經由前述實際篩選統計和必要的簡略分析說明，當該可以提供部分可信的答案。在這些答案之外，似乎還可以更進一步的追問：然則這位從「滿清皇朝子民」自動歸化成爲「日本帝國國民」的李春生，到底如何看待自己的身分與發言？既然已歸化爲日本國民，何以還要不斷關心中國富強的問題？關心中國富強難道只是爲了傳布基督教的「工具性」需要嗎？亦即李春生是爲傳布基督教而關心國事，還是因爲關心國事而宣揚基督教？從李春生現存著作表現的內容來看，李春生似乎從來沒有忘記「華人」的身分，或者對他來說國籍只是個可以變化的外在標誌，真正的本質還是最初的血緣，這就如同他強調基督教《聖經》和儒家經典的不同價值一樣，由最原初的上帝所傳的天道纔最可信，經過被創造的聖賢等作者有瑕疵的寫作、孔子的刪削、秦火的焚燬、詮釋者的誤釋等外在雜擾過而殘留的儒家經典，必然不敵本質性的天道，即使歸化成日本國籍，卻依然秉持「華人」的本質關懷中國的災難與富強的問題，這是國籍身分認同問題的答案。

再者對於「華人」富強問題的關心，由於李春生虔誠信仰基督教之故，因此解決方式的思考，理所當然從基督教的立場觀察，於是明顯的發現當時侵略他國的列強，都是信仰基督教的國家，包括日本這個新帝國的侵略者，都是因爲接受或至少不排斥基督教而富強，故曰「西人得縱橫寰宇者，無非憑藉斯教。」（2/152）不信基督教和排斥基督教的國家，最終都被信仰基督教的國家奴役。李春生以這些「自以爲」的現實可見狀況爲前提，考察中國的儒家和強盛列強的基督不同之處，發現儒家討論的不過是「人道」，所謂「儒非不美也，惜乎神道未詳，且言不及造化之始，識不至幽冥之終。」（2/68-69）並沒有進到基督討論的「天道」層次，於是推論列強的強盛和接受「天道」有關，中國的積衰與不知及不接受「天

⁴⁹ 參考楊晉龍：〈「公婆」說的都有理纔是經典〉，呂珍玉主編：《閱讀詩經》（臺北：萬卷樓圖書公司，2012年），頁1-3。

道」的基督相關，因此認為中國只要像「文明國之有學有識所信仰者」那樣，改信基督接受「獨一無形真神，名之曰造物主」（1/275）者，因為「天下第一善本」的「基督教經書」（1/143），可以「啓人聰明智慧、德義慈善，而所作事業，亦盡是利民益世。」國民因此就會從「懦怯奸詐，貪生怕死」和「無團體之情，無愛國之心」，以及被「過於尊君親上」或「授受不親，別途避道之遺誚」（3/264）等等的狀況；轉為「果敢有為」（1/153），轉為「重真實誠慤、嫉惡虛假邪偽」（3/114），「若今者歐、美二洲之真服從耶穌者，匪唯無肯為抵賴，以擊人頰、訟人衣、借不償、欠不還、過不改、惡不悛者，若其有之，亦幾稀矣！」（3/132）因為「凡崇此道為國教者，民皆慷慨高尚，仁恕謙恭，寧受欺，不欺人。」（3/172）如此則不僅可以蒙受上帝的恩典，不會再受到上帝給列強的「畀以權，使制異邦，叩以鐵杖，毀之如陶器」（1/109、1/258、1/319、1/348 等）一類的懲罰，⁵⁰同時還可以變得和列強一樣的富強。由此可知李春生確實是個關心國事的改革者，但相對於他所關心的國事而言，傳播基督信仰纔是其最終的歸宿。因此李春生在本質上始終都是虔誠的基督信仰者，其他身分則都是可以改換的臨時身分，這就像服裝模特兒本身和表演所穿的服裝之差別一樣，因此稱之為思想家、改革家、宗教家等等都沒問題，因為這些都僅是其諸多外在表現的面向，真正的身分則是基督徒，真正的願望則是「中國基督化」，其他所有的討論都是為了「中國基督化」這個理想而存在。或者也可以說從「作者」的角度看，李春生始終是虔誠的基督徒，但若從「敘述者」的角度來看，則李春生其實可以有多重的身分。

總括探討李春生存世著作引述應用《詩經》文本所涉及相關問題的結果，首先確認李春生是位虔誠的基督徒，同時也是有別於士大夫的民間自學成功的知識分子，這樣的特殊身分自然在思想研究、宗教研究、清末民初改革活動等方面都有其重要的研究意義與價值，尤其在「全盤西化」主張的範圍內，李春生自認為「回歸傳統」但實際上是「中國基督化」的改革主張，自有其特殊的學術意義與價值。因此自從黃俊傑老師和李明輝先生在 1993 年召開會議後，相關的研究開始興盛，觀察研究者較為注意的議題，大致都與思想相關，李春生表達思想觀點的敘述過程中，則引述有眾多儒家的經典，經典成為李春生寄託表達思想的重要載

⁵⁰ 《委辦譯本聖經·默示錄》第 2 章第 26-27 節曰：「如有勝敵，終守我命者，我將畀以權，使制異邦，叩以鐵杖，毀之如陶器。」《和合本聖經·啟示錄》作「那得勝又遵守我命令到底的，我要賜給他們權柄制伏列國。他必用鐵杖轄管他們，將他們如同窯戶的瓦器打得粉碎。」

具，故而若想要深入探索李春生的思想，則有效了解李春生應用經典的實際狀況，自然也就變得相當重要。本文因此設計透過李春生存世著作引述《詩經》的表現，探索李春生引述經典在學術上的意義與價值。

歸納李春生存世著作引述《詩經》的狀況，根據實際的閱讀篩選統計，則全數著作總共在 437 處的敘述中，借用了 62 個《詩經》篇章協助其表達思想。以〈大雅〉15 個篇章引述 233 例最多，以下則依次是〈國風〉24 個篇章引述 86 例、〈小雅〉15 個篇章引述 79 例和〈三頌〉8 個篇章引述 39 例。就個別篇章而論，則以〈大雅·皇矣〉和〈大雅·蕩〉各出現在 57 處的行文中最多，其次則是〈大雅·大明〉33 次和〈大雅·抑〉31 次的引述。

觀察李春生存世著作引述《詩經》的功能，最主要乃在協助其證明基督教的「天道」思想，在中國早已有之，甚至早有信仰者。因此無論引述或解釋經典，大致都集中在證明造物主「上帝」存在的事實，引述較多的幾篇，也都與此主要企圖相關。李春生證明的方式包括：一是經由子貢「不可得而聞」之說，證明中國早有崇敬天道的思想，只是沒有傳下來而不是沒有；二是經由經書的作者可能的疏忽、孔子的刪削、秦火的焚毀和後代詮釋者的誤解，說明存在於經典中的天道思想所以無法被發現的原因；三則經由引述經書相關文本證明天道思想確實存在於經書之中；四則根據知識一代勝過一代的規律，相信自己可以成為現代孔子，所以對經書文本的解釋最為真實可信。經由這四方面的證據，因而證明基督教《聖經》的思想與中國經典可能同源，《聖經》保留的天道思想更可能就是秦火之前未被傳下來的思想觀點。

李春生所以需要引述經典的理由，乃在於經典具有協助其說服與宣傳的積極功能，因此李春生的引述行為，並不是無意識的作為，而是有其精心計畫的選擇，乃是其為了反駁與說服而採取的一種有效的敘述策略，「引經據典」和「現實世界」是其論證必須接受基督教思想的主要依據，目的就是要宣揚基督教的價值，希望中國接受基督教，甚至成為「基督化」的國家。如此主張除了宣揚傳布基督教外，同時也是其改革中國積弊和不良國民性，以追求國家富強擺脫殖民地的有效方式。李春生以為只要信仰基督教就可以改變國民的性格，進而導致國家的富強，不僅可以免去上帝的懲罰，並且還可以和列強爭勝，他的「現實世界」例證，就是當時興起的日本帝國。不過李春生終究是個虔誠的基督徒，主張改革的理由，雖然也有其身分認同的本質性影響，但主要還是以宣揚基督教為其終極關懷，寫作目的消極上希望能防止當時信仰基督教「中人以下」的那批「庸庸碌碌之流」

的出教改宗；積極上則希望能夠被多數「中人以上」視基督教為「歧途」的知識分子接受，進而引導他們信仰基督教，由此可知李春生寫作預設的閱讀對話對象，積極上還是當時「中人以上」的知識分子，這也就是李春生著作「引經據典」的重要理由。

李春生「引經據典」的行為，經由上述的探討分析，對李春生相關問題的了解探究，當該具有某些實質的助益。本文經由閱讀歸納分析李春生現存著作引述應用《詩經》的實況及其意義，因而可見十九世紀末二十世紀初臺灣地區基督徒傳播儒家經學的部分實際表現。所得成果除對李春生各方面的了解提供某些實質助力之外，同時對經學、思想、宗教、教育和臺灣學的研究者，也提供了某些可信而有效的答案，這也就是本文研究價值之所在。

引用文獻

- 孔安國傳，孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1981年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1981年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1981年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 王鴻緒等：《欽定詩經傳說彙纂》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，據文淵閣《四庫全書》本影印。
- 朱熹：《詩集傳》，臺北：臺灣中華書局，1969年。
- ：《四書章句集註》標點本，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 呂珍玉主編：《閱讀詩經》，臺北：萬卷樓圖書公司，2012年。
- 李明輝編：《李春生的思想與時代》，臺北：正中書局，1995年。
- ：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，《中央大學人文學報》第21-22期，2000年6月，頁133-174。
- ：〈李春生與中國文化〉，《臺灣文學評論》第5卷第1期，2005年1月，頁74-84。
- 編：《近代東亞變局中的李春生》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 李黃臚：《臺灣第一思想家：李春生》，桃園：聖環圖書公司，1997年。
- 林熊祥：〈李春生的哲學思想與基督教〉，《臺北文物》第6卷第4期，1958年6月，頁75-81。
- 夏俊霞：〈清末民初知識分子對基督教的接納與認同〉，《世界宗教研究》1999年第3期，頁75-86。
- 崑岡等編：《清會典》，北京：中華書局，1991年，據清光緒二十五年石印本影印。
- 盛邦和：《解體與重構：現代中國史學與儒學思想變遷》，上海：華東師範大學出版社，2002年。
- 陳俊宏：《長春源流：李春生與一八六五年以來的臺灣》，臺北：南海圖書文具公司，1990年。
- 編著：《李春生的思想與日本觀感》，臺北：南天書局，2002年。

- 陳珊華：〈江山易改，習性難移？：Bourdieu 的習性概念及其在教育研究上的相關探討〉，<http://www.ed.ntnu.edu.tw/~seph/0325-2.htm>（2013 年 6 月 10 日搜尋）。
- 傅恆等：《御纂詩義折中》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，據文淵閣《四庫全書》本影印。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：清大出版社，2005 年。
- 黃俊傑、李明輝、黎漢基等合編：《李春生著作集》，臺北：南天書局，2004 年。
- 楊晉龍：〈臺灣近五十年詩經學研究概述（1949-1998）〉，《漢學研究通訊》第 20 卷第 3 期，2001 年 8 月，頁 28-50。
- ：〈論清代臺灣詩經學的研究：方法及其可能性之探討〉，《中國哲學》第 26 輯，2010 年 5 月，頁 29-78。
- ：〈經學對通俗文學的滲透：論《西遊記》的「引經據典」〉，《漢學研究》第 28 卷第 3 期，2010 年 9 月，頁 63-97。
- ：〈治學方法：第六講論文書寫的技術性內容（四）〉，《國文天地》第 27 卷第 4 期，2011 年 9 月，頁 105-110。
- ：〈治學方法：第六講論文書寫的技術性內容（五）〉，《國文天地》第 27 卷第 5 期，2011 年 10 月，頁 91-96。
- 趙毅衡編選：《符號學文學論文集》，天津：百花文藝出版社，2004 年。
- ：《反諷時代：形式論與文化批評》，上海：復旦大學出版社，2011 年。
- 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1981 年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 戴德理等編：《華人基督教史人物辭典》網站：<http://www.bdcconline.net/zh-hant/>（2013 年 6 月 10 日搜尋）。
- 鍾啟悟等編：《李春生紀念基督長老教會設教五十週年紀念冊》，臺北：李春生紀念基督長老教會，1985 年。
- 中西牛郎著，樟栽仔重編：《李春生：臺灣現代化的耕耘者》，臺北：李超然出版，1991 年。

The Presence and Meaning of *Shijing* in the Writings of the Taiwanese Christian Li Chun-sheng

Yang, Chin-lung*

[Abstract]

This essay is an analytical exploration of the presence and meaning of *Shijing* 詩經 (the classic of Poetry) in the writings of Li Chun-sheng 李春生 (1838-1924), a self-taught Christian who had migrated from Fu-Jian to Taiwan. Among Li's writings, were 437 quotes from 62 chapters of *Shijing*. The two most quoted chapters were "Daya-Huang" 大雅·皇矣 and "Daya-Dang" 大雅·蕩, each being quoted fifty-seven times.

By analyzing possible reasons behind the use of these quotes, the author proposes that in addition to using classical texts to illuminate universal and perennial truths, Li intended to prove that the Christian view of Heavenly truth and Chinese thought were similar in their origins. Li's use of classical Chinese reflected both his strategy of preaching Christianity and his patriotic concern for providing an agenda for enriching and strengthening China. Following Western expansion in the East and the Japanese rise to power, Li was convinced that Christianity was the key to a rich and powerful China. He believed that without Christianity, a nation would be punished by God—that is, be colonized and eventually perish. Thus China had to be Christianized to survive. While Li used Confucian classics as the tool of expression and identified himself as a Chinese, nonetheless, Christianity was his ultimate concern.

In addition to explicating Li's scholarship, this essay aims to provide insights into how the use of *Shijing* may contribute to the study of Christianity, and will be of interest to researchers concerned with the relationship between the study of religion, the Classics, *Shijing*, as well as Taiwan-related research.

* Research Fellow, The Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica; Joint Appointment Professor, Department of the Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University; Joint Appointment Professor, Department of Chinese, National Taipei University.

Keywords: Li Chun-sheng, *Shijing*, Christianity, the study of Shijing, the Study of Taiwan