

17. 邱奕松（1988），〈日本帝國主義下之台灣社會教育〉（上）（下）。《台南文化》六月與十二月。
18. 戚嘉林（民80），《台灣史》。台北市：著者發行。
19. 張炎憲，陳美蓉，黎中光（1995）。《台灣史與台灣史料（二）》台北市：財團法人吳三連台灣史料基金會。
20. 張炎憲編審。（1996），《台灣人教師的時代經驗》。台北縣：台北縣立文化中心。
21. 徐南號主編（民82），《台灣教育史》。台北市：師大書苑。
22. 黃嘉雄（民82），《台灣教育行政之演進》。載徐南號主編之《台灣教育史》。台北市：師大書苑。
23. 黃俊傑（民84），《當前大學通識教育的實踐及其展望》。載《全國大學通識教育研討會論文集》。國立中央大學文學院暨共同學科主辦。
24. 林文龍（民73），《彰化白沙書院興廢考》。《台灣文獻》，35:3，民國73年12月31日。

《台灣通史·吳鳳列傳》 中的儒家思想

陳昭瑛

臺灣大學中文系

一、連雅堂的時代與家學

連雅堂（1878-1936）生於日據時代之前，18歲遭逢割台之變。日據台灣的時空背景對他一生的學思歷程有絕大的影響。不深入日據時代台灣漢族受大和民族殖民壓迫的歷史情境，便無法了解雅堂一切著作的基本精神。然而堅持漢民族的本位，反抗異族侵略與統治，卻不僅來自時代的刺激，也來自雅堂的家學。

雅堂祖先來台在十八世紀初，雅堂外孫女林文月敘述了連氏家族入台的經過：「清聖祖康熙年間，連雅堂七世祖興位公因痛明室之亡，決計隱遯，所以渡海來台，卜居於台南的寧南坊馬兵營。興位公選擇這個曾為民族英雄駐師的歷史紀念地作家園，並不是偶然，而是有其深遠沉痛的用意的，這可以從連氏子弟不應清廷科舉的事實看出；而興位公臨終時遺命以明服殮，更表示他至死都有左衽之痛，誓不屈服於異族統治的反抗之意。」（林文月 1977:2）從此興位公的遺囑便成為連氏家族代代奉守的家規。因此當我們看到雅堂父親永昌以春秋史學傳為家學，一點也不覺得意外。在〈過故居記〉，雅堂回憶道：「先君好讀春秋、戰國書及三國演

義，所言多古忠義事，故余得之家教者甚大。」（連雅堂 1964:87）父親不僅關心古史，也關心台灣史，雅堂在《台灣通史·孝義列傳·序》中也回憶在十三歲時，其父以兩金購得余文儀《續修台灣府志》給他，並說：「汝為台灣人，不可不知台灣事。」（連雅堂 1985:932）於是雅堂「發誓述作，冀補舊志之缺。」（全上）並在《台灣通史》將成之時，感到「先君音容如在其上」（全上）。特別值得注意的是，雅堂把這段與《台灣通史》息息相關的往事寫在〈孝義列傳〉，這說明了他把此一歷史鉅著的完成視為自己守庭訓、盡孝道的一部分功課。

如果說連氏家族史與家學提供雅堂浸淫其中以涵養史識的小傳統，則中國古典史學則提供了大傳統，這個大傳統既供給雅堂史學必需的養分，也因雅堂史學而益增燦爛的光輝。這個大傳統自然以《史記》為源頭。雅堂對《史記》的愛好萌發甚早，幼年受教之時，「《史記·項羽本紀》的文字幾達萬字，他竟能過目成誦。」（林文月 1976:201）整部《台灣通史》體例受《史記》影響自不待言，在〈凡例〉中他自道：「此書略仿龍門之法，曰紀，曰志，曰傳，而表則入於諸志之中。」在〈台灣通史刊成自題卷末〉詩中他也以太史公傳人自居：「馬遷而後失宗風，游俠書成一卷中。」（連雅堂 1960:54）

在反清復明的家族精神下成長的雅堂，在自己的時代裡，把這一精神變換成反日復漢，乃是順理成章的；在以史學為主的家學傳統中，雅堂以《台灣通史》的撰寫當作畢生志業，以回報家族的養育之恩，此更說明了即使在日本人統治下的台灣，漢族的歷史意識與忠孝之道仍然代有傳人。

二、《台灣通史》中的漢族意識與原住民形象

明清以來，隨著漢民族大量移入台灣，原住民各族逐漸敗退山林，甚至有些步向滅亡。台灣也成了以漢文化為主的社會。明清兩代來台的漢族文人對入台所見的第一幕像「漢番雜處」、「土番麋集」都留下深刻的印象，並自覺或不自覺的留下相關的記錄。其中固有充滿大漢沙文主義視原住民為蠻夷異類的言論，但更多的是洋溢著民胞物與的人道主義精神的感

人篇章¹。鄭成功戶官楊英視原住民為「民」，並主張對待原住民應發揮「因民之所利而利之」的古訓。（楊英 194）康熙年間來台的阮蔡文對原住民社會也抱有「殷勤問土風，豈敢厭俚鄙。」²的開明態度。道光年間來台的劉家謀在其《海音詩》百首中也有一首描寫原住民的婚姻生活，並於自注中大讚「番俗可以風矣」，大歎「台俗」（即在台漢人習俗）反映「人心之澆」、「地氣之薄」。³對原住民善良習俗可謂欣賞備至。

相較而言，《台灣通史》中的原住民形象不若上述文人筆下所描繪的那麼積極正面。而這是由於明清兩代的文人乃以統治階級的精英之地位來看原住民，對於處在被統治階級的原住民，自然容易引發由上對下的同情心。然而日據時代台灣社會的民族結構比較複雜，不似明清二代的「原／漢」二元結構，而是統治民族大和民族對同為被統治民族的原住民族與漢民族。基於同為受害者、受壓迫者的意識，雅堂不再似明清文人以優勢地位去擁抱原住民。換句話說，對於一個面臨生死存亡危機的民族而言，我族之保存延續必成為念茲在茲的責任，實無暇顧及他族。從這樣的考慮出發，我們也就不會對《通史》較為保守的原住民論述感到意外或失望。

整部《通史》是以「我族」中心的觀點寫成的，這「我族」即漢族。我們可以推斷，以雅堂的儒者風度，若在清代絕不會以如此明顯的我族中心觀來寫台灣史，然而日據時代的特殊情境使他以保存漢族文史為己任，其漢族本位主義也就成了難以克服的知識論困境。《通史·自序》開宗明義言：「台灣固無史也，荷人啓之，鄭氏作之，清代營之，開物成務，以立我不基，至於今三百有餘年矣。」既然只有三百多年的歷史，則「我」自然是指我族——漢族。於是「夫史者，民族之精神，而人群之龜鑑也。」「國可滅，而史不可滅。」（〈自序〉）這些句子中的「民族」、「國」實指涉漢民族、中國，此中所發揮的更是漢民族的歷史哲學。〈自序〉之末更以詠歎的筆調抒發歷史情感：

¹ 關於明鄭至日據時代台灣知識階層對原住民看法的演變，可參考陳昭瑛 1996a。

² 引自阮蔡文長詩〈淡水〉，收於陳夢林 268-269。

³ 此詩全文：「愛戀曾無出里閭，同行更喜賦同車；手牽何事輕相放，黑齒離題恐不如。」詩文與注文的解析見陳昭瑛 1996b:101。

洪維我祖宗，渡大海、入荒陬，以拓殖斯土，為子孫萬年之業者，其功偉矣。追懷先德，眷顧前途，若涉深淵，彌自儆惕。烏乎念哉！凡我多士，及我友朋，惟仁惟孝，義勇奉公，以發揚種性，此則不佞之幟也。婆娑之洋，美麗之島，我先王先民之景命，實式憑之！

文中的「我祖先」、「先民」、「種性」皆指涉漢民族，而「先王」則指鄭成功。⁴而整部《通史》也就從這分對「先王先民」的溫情與敬意展開。在「先王」方面，特重明鄭反清復明的大業；在「先民」方面，則重其「篳路藍縷，以啓山林」的艱苦。於是過去誣衊「先王」為「海逆」、「偽鄭」者，一概予以痛斥，以恢復「先王」應有的歷史地位；而在「先民」開疆闢土的過程中，原居於這塊土地上而不免與「先民」發生衝突的原住民也就成了「先民」活動的障礙。

對「先王」的景仰在雅堂著作中俯拾可得，如〈閩海紀要序〉言：「余居承天，延平郡王之東都也。緬懷忠義，冀鼓英風，憑弔山河，慨然隕淚。泊長讀書，旁及志乘，而記載延平，辭多誣衊，余甚恨之！弱冠以來，發誓述作，遂成台灣通史三十六卷，尊延平於本紀，稱曰建國，所以存正朔於滄溟，振天聲於大漢也。」（連雅堂 1964:42）「余甚恨之！」表現了雅堂對歷史的感情投入，對平反歷史人物的熱切。同一句話也出現於《史記·游俠列傳》：「自秦以來，匹夫之俠，湮滅不見，余甚恨之。」作史以伸張歷史的正義，在這一點上，雅堂也繼承太史公。在〈告延平郡王文〉中我們更能看到雅堂對先王的崇拜，以及對台灣未能與神州一同光復的悲哀：

中華光復之年壬子春二月十二日，台灣遺民連橫誠惶誠恐，頓首載拜，敢昭告於延平郡王之神曰：於戲！滿人猾夏，禹域淪亡，落日荒濤，哭望天末，而王獨保正朔於東都，以與滿人拮抗，傳二十有二年而始滅。滅之後二百二十有八年，而我中華民族乃逐滿人而建民國。此雖革命諸士斷脰流血，前仆後繼，克以告成，而我王在天之靈，潛輔默相，故能

⁴ 鄭成功封延平郡王，歿後人稱「先王」，明鄭文獻多有記載。如《閩海紀要》載成功死後，鄭經對廈門諸臣曰：「先王開國東都，草創未平，遽爾崩殂，余將東承遺緒；諸君苟能息兵安民，無墮先王一生孤貞苦節，甚善。」（夏琳 31）。

振天聲於大漢也！夫春秋之義，九世猶仇；楚國之殘，三戶可復。今者，虜酋去位，南北共和，天命維新，發皇蹈厲，維王有靈，其左右之！（連雅堂 1964:115）

這篇祭文甚至認為國民革命之成功乃由於「我王在天之靈，潛輔默相。」而「春秋之義，九世猶仇；楚國之殘，三戶可復。」則洋溢著光復台灣的決心。民國建立使雅堂興高采烈的作了一趟大陸遊，在〈柴市謁文信國公祠〉，他仍不免為台灣與自己的命運感歎：「我亦遭陽九，伶仃在海濱。中原雖克復，故國尚沈淪。」（連雅堂 1960:23）古典史學所彰顯的復仇觀念一直鼓舞著他。〈八月二十七日觀台北祀孔有感〉一詩抒發了對儒學沒落的悲歎：「百仞官牆跡已沈，鴟鴞紛集泮池林。堂前禮樂傷崩壞，劫後詩書共探尋。道大未堪歌鳳歎，時艱難遣獲麟心。春秋據亂今何世，我欲因之漑釜鬻。」（連雅堂 1960:53）顯然割台浩劫使雅堂在精神上更貼近於儒家的春秋之學。而「尊王攘夷」之說在《通史》則轉換成尊延平王，攘清人與日人。史之為用，在於延續史之主體——「我族」的存在。雅堂在〈上清史館書〉言：「夫歷史為民族之精神。」然則無史將如何？將為異族所奴隸！他說：「昏昏以生，役役以死，無歷史是無民族也。搶攘昏墊，靡所適從，亦相率而為異種奴隸爾。」（連雅堂 1964:125-126）。

於是我們看到在《通史》中作為「異種」而存在的有滿人、「土番」及日人，而「我族」（漢族）則在與這些異族相對的關係中，成為《通史》中歷史敘述的主體。《通史·自序》中標舉的「先民」則與「先王」有不同的對象。假若「先王」（包括隨先王來台的諸臣、諸老）以漢族本位針對滿清，則「先民」是以漢族本位針對「土番」。對「先民」的形象化描寫大多如此：

台灣為海上荒土，其田皆民之所自墾也。手耒耜，腰刀槍，以與生番猛獸相爭逐，篳路藍縷，以啓山林，用能宏大其族，至於今是賴。（〈田賦志〉，連雅堂 1985:167）

台灣固土番之地，其田皆番之田也。我民族拓而墾之，以長育子姓，至

於今是利。然其成也，固非一朝一夕之故，胼手胝足，出生入死，而得此尺寸地，如之何而不惜也。（〈田賦志〉，同上：182）

洪維我先民，渡大海，入荒陬，以拓殖斯土，為子孫立萬年之業，厥功偉矣。（〈虞衡志〉，同上：659）（此段與〈自序〉雷同，〈自序〉易「先民」為「祖宗」）。

「先民」是開拓者的形象，開荒是極為危險艱苦的工作，相對而言，開拓過程中的阻力就不免被賦予負面的形象，原住民於是時以「番害」、「番亂」的形象出場，如：

（雍正）九年冬十二月，大甲西社番亂，總兵呂瑞麟討之。（〈經營紀〉，同上：60）

然撫墾雖興，而番害猶烈，長久之計，在於協和，化行風美，斯為善矣。（〈疆域志〉，同上：116）

台灣設隘，仿於鄭氏。永曆十九年，諮議參軍陳永華請申屯田之制，以開拓番地，而人民之私墾者亦日進，每遭番害，乃築土牛以界之，禁出入。（〈軍備志〉，同上：358）

（光緒）二年，太魯閣番亂，討之。太魯閣為台東野番，負其險阻，輒出殺人。（〈撫墾志〉，同上：430）

對「先民」而言，原住民表現為「番亂」、「番害」，然原住民與台灣的关系如何？雅堂則多類比於荷西據台，如：

台灣固東番之地，……不通人世，土番魑結，千百成群，裸體束腰，射飛逐走，猶是游牧之代。（〈開闢紀〉，同上：1）

台灣海國也，四面皆水。……而高山摩漢，平野生雲，獸蹄鳥跡之交，為土番盤踞又不知幾千載。（〈郵傳志〉，全上：493）

台灣為南海之國，天時溫煦，地味膏腴，……而土番據之，島夷攘之。（〈虞衡志〉，全上：659）

由於時代的侷限，雅堂不可能像九〇年代的台灣漢人尊重原住民乃台灣最早的居民。在開拓史上，原住民就如同猛獸、荊棘、瘡癤一般，屬於先民開拓的障礙物。若還原到歷史的當時情境，《通史》中負面的原住民形象應該是相當忠實的描述，此處也見出雅堂忠於歷史的客觀精神。然而由於雅堂同時是站在漢族立場敘述，對於先民的拓荒有種種有血有淚的刻畫，而原住民那必然也是有血有淚的生活史則顯得模糊。為表彰先民，雅堂主張開拓有功者亦應從祀於延平郡王祠，他說「而林圯之開拓番地；林鳳之戰沒海隅，竟不列於祀典，豈一時之失歟！」（〈諸臣列傳〉，全上：704）這是在反清復明的延平郡王形象之外，彰顯鄭成功的另一開山聖王的形象。另一方面，列傳中為林圯、林鳳、王世傑等明鄭時期拓荒者立傳，也是為了以另一種形式使這些人從祀於延平郡王。

在〈林圯·林鳳列傳〉，林圯為成功部將，至斗六門開墾，「築柵以居，日與番戰。」一日「番來襲，力戰不勝，終被圍，食漸盡。眾議出，圯不可。誓曰：『此吾與公等所困苦而得之土地，寧死不棄。』眾從之。又數日，食盡，被殺，所部死者數十人。」雅堂贊林圯：「開闢之功大矣哉！」（全上：724）在〈王世傑列傳〉，雅堂記：「新竹，固土番之地，……我先民入而啓之，剪除其荊棘，驅其猿猴鹿豕，以長育子姓。」鄭克塽在位時，「北番亂」，討之，「諸番皆竄」。而雅堂為王世傑立傳，是因他「運餉有功」，討平「番亂」後「許其開墾，而竹塹乃為我族處矣。」（全上：761）吳沙則是清代拓荒者，也因開蘭有功而立傳，《吳沙列傳》贊曰：「夫沙，匹夫爾，奮其遠大之志，率其堅忍之氓，以深入狃榛荒穢之域，與天氣戰，與猛獸戰，與野蠻戰。勇往直進，不屈不撓，用能達其壯志，以張大國家之版圖。」（全上：811）對雅堂而言，凡對宏大我族、張大國家版圖有大功者都應該立傳。

雖然《通史》中的原住民是「異種」，但是雅堂和清代部分文人一樣，懷有「一種比帝國主義時期的殖民統治較為人道的精神，……不似殖民統治欲使被殖民者永為次等民族、次等人民。」（陳昭瑛 1996a）然而

「原住民要由『番』的地位上升為『民』，便必須通過教化。」（全上）在教育方面，漢番是平等的，同治13年（1874）清廷頒佈的〈訓番俚言〉中有言：「教爾通言語，得為中華人，為爾設義學，讀書識理義。」「無分漢與番，一體敷教化。」（黃逢昶 51-53）雅堂也懷有這種以平等待原住民的心胸，只是和清代文人一樣，以原住民的漢化為前提。在〈經營紀〉中引施琅疏中文字：「夫地方既入版圖，民番均屬赤子。」（連雅堂 1985.53）他也注意康熙年間來台的陳璘對原住民的關注⁵，引述了陳璘「詢諸番疾苦，見者歎息。」（〈撫墾志〉，同上：405）的感人畫面。〈撫墾志〉也引述了徐宗幹的看法：「一經歸化，番即我民，地即我地。而番地能為後患者，在漢不在番。」（全上：425）這看法也出現在謝金鑾《蛤仔難紀略》中而為雅堂引述：「倘敬事以愛民，蛤仔難之民，則堯舜之民也，何禍端之有？」雅堂稱許謝氏這番言論：「旨哉斯言，可以治當時之蛤仔難，且可以治台灣矣。」（〈吳沙列傳〉，全上：811）從這些地方可以看出雅堂並不認為「番亂」、「番害」全出於「番」，而是漢移民及執事者也負有責任，若不「敬事」、「不愛民」而釀成所謂「番亂」、「番害」，則罪不在「番」；甚至為番地之後患者，「在漢不在番」。《通史》這些地方仍含有站在我族立場作自我反省的胸襟。

《通史》完成於20年代之前，其中原住民論述的侷限性乃是時代所造成的。台灣即使在20年代步入了文化啟蒙運動的階段，知識精英對原住民的認識仍然不足。台灣知識階層對原住民世界的真正關注始於1930年霧社事件的刺激。⁶因此只有把《通史》還原到它寫作完成的年代，才能真正認識它的意義與價值。

三、吳鳳故事的各種版本與雅堂立傳的準則

吳鳳故事有多種版本，每一種版本皆有其不同的書寫目的。最早記載這個故事的是劉家謀《海音詩》（約1852），其動機側重在民間採風，因

⁵ 有關陳璘的生平與思想的簡介，參看陳昭瑛 1996c，1997 二文。

⁶ 關於這個問題，可參看陳昭瑛 1996a。

《海音詩》一百首主要為劉家謀採風之作，故每首皆包含很長的注文，以說明故事始末或習俗緣由。雖然詩中「紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人。」（陳昭瑛 1996b:107）反映了漢族觀點，但劉家謀對自己觀點中的漢族意識的自覺程度遠不如後來的雅堂。第二次記載吳鳳事蹟的為倪贊元的《雲林采訪冊》，書成於光緒20年（1894），「采訪」一詞顯示倪氏和劉氏一樣側重採風的動機。《雲林采訪冊》分十五堡，再就各堡之沿革、人物、山川、物產、風俗等詳為記述。（見〈弁言〉，倪贊元：1）吳鳳故事載於〈打貓東堡〉中「兇番」一欄，而以「附通事吳鳳事蹟」為題，乃以附記方式反映「番害」。這一處理方式自然還遠不及雅堂以〈吳鳳列傳〉形式處理同一故事所具有的歷史意義。然而〈吳鳳列傳〉所表現的文學性與所傳達的義理，主要本於倪贊元。因此引錄其中較重要的部分如下：

吳鳳，打貓東堡番仔潭莊人，少讀書，知大義，能通番語。康熙初，台灣內附，……招撫生番，募通番語者為通事，掌各社貿易事。然番性嗜殺，通事畏其兇，每買游民以應。及鳳充通事，番眾向之索人；鳳思革敝無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，屢爽其約。歲戊戌。番索人急，鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀，定期與番議。先一日，謂其眷屬曰：「兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死。今當責以大義，幸而聽，番必我從；否則，必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人；更喝『吳鳳入山』。我死有靈，當除此患」。家人泣諫，不聽。次日番至，鳳服朱衣紅巾以出，諭番眾「以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人」！番不聽，殺鳳以去；家屬如其戒。社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。會社番有女嫁山下，居民能通漢語，習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人；其屬乃止。居民感其惠，立祠祀之。至今上四社番猶守誓，不敢殺擾打貓等堡。（倪贊元：179-180）

這段描寫中吳鳳的思想與吳鳳死難的情節提供了〈吳鳳列傳〉的藍本。論者每謂雅堂作史不夠客觀，常有「偽作」出現，並據以懷疑〈吳鳳

列傳〉的真實性。⁷毛一波雖然對雅堂持同情態度，看出其意在「愛國保種」，但仍批評他「熱情有餘，但不免有理智不足，及認識不足之譏了。」（毛一波 1966:180）陳其南雖然認為〈吳鳳列傳〉是比較可靠的材料（陳其南：1980），可惜其文過簡，未有申論。在雅堂撰寫《通史》其間⁸，日本方面已推出新版吳鳳傳，以為其「理番」之資，這個版本以神化吳鳳，提高吳鳳死難的道德性來醜化曹族人（內容詳下文），其真正動機在於烘托日本人更高於吳鳳的位階，既然出了吳鳳這樣偉人的漢族今天淪於日人統治，則日人之優越性不證自明，「番人」更應對日人效命。但是雅堂在日人推銷新版吳鳳傳時，仍以舊志為本，重寫漢族觀點下的吳鳳故事，自然懷有與日人抗爭、堅守我族傳統的用意。因此從今日受西方實證史學影響的觀點來指責雅堂，是不公平的。惟有從中國史學的傳統來衡量〈吳鳳列傳〉，才能充分認識其價值。

〈列傳〉一體創自《史記》，司馬貞《索隱》言：「列傳者，謂敘列人臣事跡，令可傳於後世，故曰列傳。」張守節《正義》言：「其人行跡可序列，故云列傳。」徐復觀則別出新說：「所謂列傳者，乃不復計其身份地位，而通稱為傳之意。」（徐復觀 1979:383）除字義考證之外，徐復觀並指出《史記》之〈本紀〉的「本」，〈世家〉的「世」，皆與政治地位有關，「惟列傳中的人物，其政治地位，既參差不齊，因而無由以身份定標準。」（全上）從這一「列傳」定義來看《史記》或《台灣通史》也都言之成理。

《史記》以〈伯夷列傳〉為首篇，是因為孔子的影響，文中引述孔子稱許伯夷、叔齊的話：「求仁得仁，又何怨乎？」並言「伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。」《通史》以〈顏鄭列傳〉為首，目的在凸顯鄭成功驅荷入台的合法性，以〈寧靖王列傳〉為次，並敷陳五妃同殉的情節，自然為表彰寧靖王反清復明、寧死不屈的節義。再次的〈諸臣列傳〉、〈諸老列傳〉所記皆明鄭諸臣、明末遺老，這些人物雖不具皇室身分，但和寧靖王的共通點是不服異族統治。在〈諸老列傳·序〉中，我們可以看到雅堂立意同於史公，乃受孔子影響：

⁷ 如薛化元 1982，翁佳音 1986。

⁸ 寫作時間自 1908 到 1918，據林文月 1992:175。

連橫曰：正氣之存天壤也大矣。《論語》誌逸民，而冠以伯夷、叔齊。孔子稱之曰：「不降其志，不辱其身。」烏乎！此則孔子之微意也。當殷之衰，武王伐紂，會於牧野，一戎衣而天下定，八百諸侯罔不臣服；而伯夷、叔齊獨恥其行，義不食周粟，隱於首陽山，及餓且死，此則所謂求仁得仁者也。明亡之季，大盜竊國，客帝移權，縉紳稽顙，若崩厥角，民彝蕩盡，恬不知恥。而我延平郡王獨伸大義於天下，開府思明，經略閩粵，一時熊羆之士，不二心之臣，奔走疏附，爭趨國難。雖北伐無績，師沮金陵，而闢地東都，以綿明朔，謂非正氣之存乎！吾聞延平入台後，士大夫之東渡者蓋八百餘人；而姓氏遺落，碩德無聞，此則史氏之罪也。……漢司馬遷曰：「伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益顯。」余感沈、盧諸賢之不泯，而台灣之多隱君子也，故訪其逸事，發其潛光，以為當世之範。（連雅堂 1985:714）

這段精彩的序言說明了《通史》為個人立傳的準則與《史記·伯夷列傳》的立意相同，是在政治的成敗之外另立人品的標準，此一標準即孔子所謂「不降其志，不辱其身。」（《論語·微子》）的精神。明末遺老矢志反清，其不降志、不辱身的勇氣與伯夷、叔齊相同；其不服異族統治的風骨也與伯夷、叔齊無異。雅堂乃效史公作〈伯夷列傳〉而作〈諸老列傳〉，甚至〈序〉中：「巖穴之士趨舍有時，若此類湮沒而不彰者，悲夫！」等句與〈伯夷列傳〉只有一二字之差。〈諸老列傳〉之作除了旨在彰顯潛德以樹立人格的極則，還在於「為當世之範」。這就透露了雅堂以遺老的事蹟來砥礪當代人志節的用心。

從雅堂作傳的用心，約可將 62 篇列傳分為三類：一是反抗異族者；二是開台、治台有功者；三是發揚民間節義者。並且以前兩種人物最多，其中亦有兼德之人，如林圯既是反清復明部將，又是開台功臣。第一種人物主要包括：（一）明鄭反清者，（如〈諸老列傳〉）；（二）清代反清者（如〈吳球劉卻列傳〉、〈朱一貴列傳〉、〈林爽文列傳〉等多篇）；（三）乙未割台反日者（如〈列傳八〉6 篇）。第二種人物包括明鄭開台之人與清代開台、治台的人，除上述的林圯、王世傑、吳沙以外，尚有許多人留名列傳，如〈姜周列傳〉的姜秀鑾與周邦正，〈台東拓殖列傳〉的

陳文、賴科等等。治台有功者或寫入〈循吏列傳〉，或單獨成傳如〈沈葆楨列傳〉、〈劉銘傳列傳〉、〈袁聞柝列傳〉等等，第三種發揚民間節義者則有〈孝義列傳〉、〈勇士列傳〉、〈列女列傳〉。

尚有多篇列傳不易歸入上述三類，然或近似上述之一類，或兼有上述各類之一部分特質。如〈流寓列傳〉、〈文苑列傳〉、〈貨殖列傳〉略有開台、治台之意，〈鄉賢列傳〉近於〈孝義列傳〉，或可歸入第三類。最後當問的自然是在〈吳鳳列傳〉應歸於何類？依我淺見，〈吳鳳列傳〉的特色正在於它兼備上述三類人物的特質。首先，吳鳳雖無反清之意，但其保存我族以與異族抗衡的勇氣，比起反清反日烈士，不遑多讓。與「番」人對抗而表現了足與眾多反清反日者比美的烈蹟，在台灣史上吳鳳乃空前絕後的一人，以雅堂獨到的史識怎可能放過這唯一的勇士。其次，吳鳳為通事，是漢人拓荒過程中，與「番」在第一線上接觸的人，其屬於上述第二類開台、治台有功者，自不待言。再者，吳鳳一生行誼與死難體現了儒家思想中最根本的道德理念，則歸入發揚民間節義的一類也十分恰當。

此外在 62 篇列傳中，單獨立傳者有 33 人，吳鳳是其中一位，單獨立傳或因其功德至高，或因其屬於首創且乏踵事增華之徒，吳鳳之得單獨立傳應是由於上述兩種因素。從劉家謀將吳鳳故事置於百首採風詩之中、倪贊元將之附記於《采訪冊》的「兇番」一條，到雅堂依史公之法為吳鳳單獨立傳，我們看到了漢族觀點下的吳鳳故事之演變，乃是從「故事性」朝著以吳鳳這個人、即以人為中心的「歷史事件」演進。至此，吳鳳事蹟才取得了史傳文學上的地位；另一方面，也惟有在「列傳」這一較具嚴格史學意義的體裁之下，雅堂才可能抉發出吳鳳其人對當代、對未來的歷史意義。「述往事，思來者。」雅堂在〈吳鳳列傳〉所要傳達的是對人類具有普遍價值的訊息，他對過去、對當代、對未來負責的歷史良心，已遠遠超越了漢族本位的侷限。

相較之下，與〈吳鳳列傳〉約莫同時的日人版本只不過是統治階級藉以控制原住民的工具，並不具有歷史學的意義。日人利用吳鳳故事的經過是這樣的：1904 年，台灣總督府民政長官後藤新平到阿里山視察，聽到了吳鳳故事。1912 年日人中田直久撰〈殺身成仁通事吳鳳〉，同年後藤新平刻〈阿里山通事吳元輝碑〉。1913 年日人建造的吳鳳廟落成，總督佐久間

親自主祭，並頒「殺身成仁」匾額。同年，吳鳳傳被編入小學教科書。1930 年 10 月末霧社事件發生，出現又一波吳鳳熱，日人修改吳鳳故事，「增加『番人』的『兇殘性』及吳鳳勸諭『番人』勿誅首時聲淚俱下的感人情節，並讚美吳鳳是『東方的基督』。」（翁佳音 1986）到了 1937 年，七七抗戰爆發，日人怕台灣同胞「人心思漢」，下令撤除吳鳳廟的騎馬塑像，並禁止祭拜吳鳳。（官鴻志 1987）

光復後，吳鳳又被挖掘出來，並編入小學《生活與倫理》課本，根據學者分析，這一版本中的吳鳳乃根據日人版本，將吳鳳塑造成平日為曹族人愛戴的長者，為拯救漢人與曹族人而犧牲，誤殺他的曹族人嚎啕痛哭並幡然悔悟，誓不再殺人。（見翁佳音 1986；官鴻志 1987）官方此舉之不智已受到學者批評，（如陳其南 1980）也遭到原住民運動者的強烈反對。官鴻志在採訪事件發生地時，訪問了一位名杜武治的曹族青年，他稱親手殺死吳鳳的乃其祖先，並歷數吳鳳種種剝削詐取的暴行，終被曹族殺以報仇。（官鴻志 1987）這一版本的吳鳳故事也有相當的真實性，反映了漢人在墾殖過程中對原住民的排擠剝削壓榨，而這也是今日漢人應深切反省的。

雅堂的〈吳鳳列傳〉與曹族的版本一樣具有我族中心色彩，其不為政策服務的特點也是一致的。然〈吳鳳列傳〉之能提昇到較具普遍人性的境界乃在於文中揭示了儒家思想中人之所以為人的一些基本理念。可惜學者多未能體察〈吳鳳列傳〉的微言大義，而斤斤計較於史實的真實性，甚至由於對古文比較陌生，竟發生望文生義的情形。最明顯的是對年代的「辨誤」。薛化元指出，〈吳鳳列傳〉以吳鳳於康熙 51 年任通事，又提及吳鳳為通事當在乾隆時，是矛盾。（薛化元 1982）鄧孔昭也指雅堂此說為「自相矛盾」。（鄧孔昭 1991:332）其實這是薛、鄧二人對史傳文的寫法不熟悉所引起的誤會。

〈吳鳳列傳〉共分三段，第一段「士有殺身成仁，……」與第三段「連橫曰：……」是史家個人看法，中間一大段自「吳鳳，諸羅打貓東堡番仔潭莊人，……」至末句「尊鳳為阿里山神，立祠禱祀，至今入山者皆無害。」（連雅堂 1985:765-766）才是整個故事本身。〈列傳〉是據《雲林采訪冊》改寫的，為了忠於藍本，雅堂乃依《采訪冊》定吳鳳任阿里山

通事時間為康熙 51 年。《采訪冊》記：「歲戊戌」為吳鳳死年（倪贊元 180）。戊戌為康熙 57 年，《采訪冊》未言吳鳳任通事幾年遇難，只言鳳任通事後「不忍買命媚番，藉詞緩之，屢爽其約。」「屢」究指幾次則不知。雅堂在這不太關鍵的地方寫道：「如是五年。番知鳳之終給已也。」雅堂之設想其實相當合理，若說吳鳳騙「番」「人難購」而以牛代之，僅二、三年，而「番」即欲殺鳳，則顯出「番」的凶暴；又若鳳騙之達七、八年乃至十年，皆不為識破，又顯出「番」之過愚。因此「五年」是合理的數字，由此向前推，才有了康熙 51 年吳鳳任通事之說。但何以末段贊文又有了乾隆時鳳任通事的補充？其實這正表示雅堂負責的態度，他在據《采訪冊》重述此一故事後，因聽聞新的說法似乎比較合理，所以便將之一併記下，供後人考索之用。然鄧孔昭卻煞有介事的進行「辨誤」，其書許多地方類此，只反映了鄧氏自己的多事與草率。

四、「仁、義、智、武」的儒家思想及其文學性的表現

〈吳鳳列傳〉所揭櫫的儒家思想可以用文中吳鳳強調的「仁、義、智、武」四個概念來涵括。然而〈列傳〉不是論說文也不是語錄，劉知幾《史通·二體》言：「《史記》者，紀以包舉大端，傳以委曲細事，表以譜列年爵，志以總括遺漏。」「傳」既旨在「委曲細事」，則對義理的傳達必寄託於以人為核心的故事之中。〈吳鳳列傳〉雖本於《雲林采訪冊》，但其內中義理比《采訪冊》更深切，其「委曲細事」所達到的文學性也比《采訪冊》更著明。

〈列傳〉記錄本事的第二段，以生動的對話、動作情節把吳鳳刻畫成一個具有忠肝義膽的鐵錚錚的漢子。當吳鳳到任，聽到每歲以漢人男女二人與番，殺以祭，而番又時有殺人，官軍且未敢討，不禁悲憤交加：

鳳至，聞其事，嘆曰：「彼番也，吾漢族也，吾必使彼不敢殺我人！」或曰：「有約在，彼不從奈何？且歲與二人，公固無害也。」鳳怒叱

曰：「而何卑耶。夫無罪而殺人，不仁也；殺同胞以求利，不義也；彼欲殺我，而我則與之，不智也。且我輩皆漢族之健者，不能威而制之，已非男子；而又奴顏婢膝，以媚彼番人，不武也。有一於是，乃公不為也。」

這一段由《采訪冊》一句鳳「不忍買命媚番」敷衍而來，並且揭示了「仁、義、智、武」等觀念，而吳鳳出此言的口氣虎虎生風，確有孟子所謂大丈夫「威武不能屈」（《孟子·滕文公下》）的氣概。其下雅堂更以具體的情節來證明吳鳳不為「不仁」、「不義」、「不智」、「不武」之事。其年番至，要求如約給予男女二人，鳳告以「今歲大熟，人難購，吾且與若牛，明年償之。」這是敷衍《采訪冊》中的「藉詞緩之」一句。如此騙「番」五年之後，「番」終知受騙，議殺吳鳳以祭。鳳決定犧牲，但為求死有代價，他在死前作了一番佈局，顯現了臨死不亂的智與勇：

吳鳳曰：「……彼番果敢殺我，吾死為厲鬼，必殲之無遺。」鳳居固近山，伐木、抽藤之輩百數十人，皆矯健有力者，編為四隊，伏隘待。戒曰：「番逃時，則起擊。」又作紙人肖己狀，弩目散髮，提長刀，騎怒馬，面山立。約家人曰：「番至，吾必決鬥。若聞吾大呼，則亦呼，趣火相，放煤竹，以佐威。」

吳鳳安排家人與部屬在他死後弄鬼以驚番，這也本於《采訪冊》。最早的劉家謀《海音詩》云：「既死，社番每於薄暮，見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者。」（陳昭瑛 1996b:107）相較之下，倪贊元與雅堂的弄鬼說比劉家謀的真鬼說合乎科學精神，這可能是由於時代的差異。安排妥當之後，吳鳳與番相議。在雅堂筆下，臨死的吳鳳從容而慷慨；而死後番人受驚的情形更顯出吳鳳死前佈局的嚴密周全：

越數日，番酋至，從數十人，奔鳳家。鳳危坐堂上，神氣飛越，酋告曰：「公許我以人，何背約？今不與，我等不歸矣！」鳳叱曰：「蠢奴！吾死亦不與若人。」番怒刀鳳，鳳亦格之，終被誅。大呼曰：「吳鳳殺番去矣！」聞者亦呼曰：「吳鳳殺番去矣！」鳴金伐鼓，聲震山谷，番驚竄，鳳所部起擊之，死傷略盡。一二走入山者，又見鳳逐之，

多慘死。婦女懼，匿室中，無所得食，亦槁餓死。已而疫作，四十八社番莫不見鳳之馳逐山中也。

雅堂在〈序〉（即第一段）中強調吳鳳之仁，在〈贊〉（即第三段）中則強調吳鳳之武。〈序〉云：「士有殺身成仁，大則為一國，次為一鄉，又次則為友而死。若荆軻、聶政之徒，感恩知己，激憤舍生，亦足以振懦夫之氣，成俠客之名，歷百世而不泯也。嗚呼！如吳鳳者，則為漢族而死爾。迄今過阿里山者，莫不談之嘖嘖，然則如鳳者，漢族豈可少哉？頂禮而祝之，范金而祀之，而後可以報我先民之德也。」雅堂認為「成仁」有為一國、一鄉、一友而死者，而吳鳳是為一族而死，實更大於一國。強調吳鳳乃「為漢族而死」，紀念他是為「報我先民之德」，如此自覺的漢族意識則是《海音詩》和《采訪冊》所沒有的，這自然反映雅堂對自己時代的感受。〈贊〉中云：「鳳之威稜，至今猶在阿里山也。」是強調吳鳳之武。在日人版本中，吳鳳之武完全消失，吳鳳成了一個慈祥老人，這毫無疑問反映了日人企圖解除台灣人的武裝，以遂其殖民統治之野心。在《采訪冊》和〈列傳〉中，吳鳳之武都是整個故事中影響情節發展、對話語氣與人物之精神面貌的重要因素，在雅堂心中筆下，「武」成為故事一大重點是有其時代因素的，雅堂曾自號「武公」⁹，為孫子取名「戰」，取中日終需一戰以光復台灣之義。（林文月 1977:210）這也因為雅堂未忘割台浩劫實因中國之不武與不能戰。

《通史》中論明鄭，曾言及「我族之武」，〈軍備志〉言：「荷人...復為我延平郡王所逐，蓄銳待時，謀復諸夏，故其奔走疏附者，皆赴忠蹈義之徒，枕戈執殳之士也。天厭明德，繼世而亡，而威稜所及，猶有存者。安平之壘、鐵砧之山，落日荒濤，尚堪憑弔，此則我族之武也。」（連雅堂 1985:282）在〈勇士列傳〉的〈序〉，雅堂言：「縱橫之世，士趣公仇，恥私鬥，故人多尚武，以捍衛國家，及漢猶承其烈。」（全上：944）這話指出「武」之真義，即私鬥非武，報公仇、衛國家才是「武」，這是以儒家的「仁義」來提昇「武」的境界。並再次強調「台灣為海上荒

⁹ 雖說雅堂取「武公」是因仰慕孫文（林文月 1977:39），但根據雅堂其他言論，也可能另有寓意，詳下文。

島，我先民之來相宅者，皆抱堅毅之氣，懷必死之心。……而我延平郡王又策勵之，遺風鼓盪，至今未泯。」（全上：944-945）這話指出「武」乃我先王先民之德，而這話寫於〈勇士列傳〉，也可證明「武」是儒家之「勇」的具體表現。在〈上清史館書〉雅堂更清楚指出「武」的重要：「我先民以堅強果毅之氣，凌厲而前，涉波濤，冒瘴癘，……用能光大其族。……而子孫不武，俛仰由人。」（連雅堂 1964.125）最終將「相率而為異種奴隸」（全上：126）

孔門本重武，射箭騎馬原是孔門必修課，武的精神從孔子的「不降其志，不辱其身」到孟子的「大丈夫」氣概，常表現為以大無畏之「勇」去堅守「仁義」的堡壘。〈吳鳳列傳〉成功的將仁、義、智、武等理念藉由台灣史的特殊場景與人物故事，作了一場充滿戲劇張力的精彩演出，而吳鳳之武更成為貫串全場、活化情節的靈魂。〈吳鳳列傳〉的成就發揚了中國史傳文學的精髓，也使儒家的理念化為有血有肉的歷史。在「述往事，思來者」的史學精神之下，藉由〈吳鳳列傳〉，雅堂傳達了一個處在日據台灣的儒者的沈痛心聲，那就是：國之不武，將使子民俛仰由人，為異種奴隸！

引用書目

- 毛一波，〈吳鳳傳記之比較研究〉，《台灣文物論集》，台中：台灣省文獻會（編著、出版），1966:175-182。
- 司馬遷，《史記》，台北：樂天，1974。
- 林文月，《青山青史：連雅堂傳》，台北：近代中國出版社，1977。
- 〈記外祖父連雅堂先生〉，《山水與古典》，台北：純文學出版社，1976。
- 〈愛國保種爲己任的連雅堂〉，收於《連雅堂先生全集》之一《連雅堂先生相關論著選輯》下冊，南投：台灣省文獻會，1992:173-181。
- 官鴻志，〈一座神像的崩解：民衆史的吳鳳論〉，《人間》22期，1987年8月。
- 夏琳，《閩海紀要》，台北：台銀經濟研究室，台灣文獻叢刊（以下稱「文叢本」）第11種，1958。
- 徐復觀，〈論史記〉，《兩漢思想史》卷三，台北：學生，1979。
- 倪贊元，《雲林采訪冊》，文叢本第37種，1959。
- 翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》36卷1期，1986：39-56。
- 連雅堂，《雅堂文集》，文叢本第208種，1964。
- 《台灣通史》，台北：國立編譯館中華叢書編審會出版，黎明公司印行，1985。
- 《劍花室詩集》，文叢本，第94種，1960。
- 黃逢昶，《台灣生熟番紀事》，文叢本第51種，1960。
- 陳夢林，《諸羅縣志》，文叢本第141種，1962。
- 陳昭瑛，〈文學的原住民與原住民的文學：從異己到主體〉，《百年來中國文學國際學術研討會》論文，中央日報、台大文學院合辦，1996a。
- 《台灣詩選注》，台北：正中，1996.b。
- 〈儒學在台灣的移植與發展：從明鄭到日據時代〉《東亞近現代

- 儒學的回顧》國際學術研討會論文，台北：中研院文哲所，1996c。
- 〈台灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《第一屆台灣儒學國際學術研討會》論文，台南：成功大學、孔廟合辦，1997。
- 陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，1980年7月28日。
- 楊英，《從征實錄》，文叢本第32種，1958。
- 鄧孔昭，《台灣通史辨誤》（台灣版），台北：自立晚報，1991。
- 薛化元，〈吳鳳史事探析及評價〉，《台灣風物》32卷4期，1982：65~81。