

蓬萊風景與遺民世界 ——洪棄生詩歌探析

余美玲

逢甲大學中國文學系副教授

中文摘要

本論文是以日治時期台灣詩人洪棄生的詩歌作品為研究範圍，旨在探討作為遺民的洪棄生如何藉由對台灣的書寫，從生活經驗中的海洋出發，建構真實的蓬萊仙境，到蓬萊幻滅，進而上下求索，轉以遊仙的方式，尋求乾淨土；然而詩人強烈的用世之心遂讓原本遊仙的想望變成反遊仙，最後進入另一種煙霞幻境——鴉片的迷霧世界中。這種種追索與變化過程與洪棄生本人的執著意識和屈騷精神緊緊結合，呈現出遺民世界中曲折複雜的心靈風景。

關鍵詞：蓬萊、遺民、遊仙、洪棄生、台灣古典文學

Appreciation of Hong Qisheng's Poetic Works

— The Scenery of Penglai and the World of the Loyalists

Yu Mei-Ling

Associate Professor, Department of Chinese Literature Feng Chia University

Abstract

This paper studies the poetic works of Taiwanese poet Hong Qisheng during the Japanese-governed period, aiming to discuss how Hong, as a loyalist of Taiwan, portrays his mother land. Hong starts with elaborating on the life experience of an islander, further constructing a genuine Penglai fairyland. However, with the disillusion of the wonderland, Hong collapses into great confusion and pondering, in the hope of establishing an imaginary pure land by roaming into the immortal realm. As a result, his great desire to contribute turns the original immortal attempt into mortal behavior, finally into the cloudland of another kind — opiophagy. The process of exploration and transformation, coupled with Hong's persistence and his similar spirit as Qu Yuan, reveals the intricate and perplexed mind of the loyalists.

KEY WORDS : Penglai, the Loyalists, Immortal, Hong Qisheng, Taiwan Classic Literature

蓬萊風景與遺民世界

—洪棄生詩歌探析

一、前言

中國古代歷史文化中具有最廣泛、深遠意義的神話主要有兩大系統：一是產生於西方的崑崙神話；一是形成於東方的蓬萊神話。¹兩者作為古代神話中的「神聖空間」(sacred space)，一在西，一在東；一在地中，一在海上，是與世隔絕的樂園象徵。兩種神話傳說各自發展的同時，又相互影響，構成浪漫瑰麗的神仙世界。尤其是「蓬萊仙山」，從《山海經》的「蓬萊山在海中」，發展成三神山、五神山、十洲三島等構成海上仙境。²東方海上蓬萊神山經後人不斷的增衍，已具有「世界中心」的聖地象徵。歷史上秦始皇東巡海上，漢武帝八次

¹ 參見何平立，《崇山理念與中國文化》(山東：齊魯書社，2001年)頁51~76。另學者如顧頡剛、王孝廉、及日本小川環樹、小南一郎等人的研究中，亦皆以此二者為遠古兩大仙鄉。

² 如《史記·秦始皇本紀》的「言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。」或是《史記·封禪書》所云三神山相傳在渤海中，齊王曾多次派人前往，均是可望不可及；又晉王嘉《拾遺記》所云：「三壺則海中三山也。一曰方壺，則方丈也；二曰蓬壺，則蓬萊也；三曰瀛壺，則瀛洲也。形如壺器。此三山上廣、中狹、下方，皆如工制，猶華山之似削而成。」《列子·湯問》記載，東方海上五神山，「一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊」，「乃命禺彊使鼈十五舉首而戴之，迭為三番，六萬歲一交焉，五山始特而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼈」等。

泰山封禪祭祀，都與蓬萊「仙境」的召喚有關。³然而這些蓬萊仙境的描述都只見於書上的記載，傳說中也未見真有人登上該仙域。但對於生活在台灣的人而言，所謂的蓬萊仙境卻是真實的風景。

台灣四周大海環繞，自來就有海上蓬萊之美稱。海洋聯繫著島嶼與大陸，站在島嶼西望大陸，或者站在大陸東望島嶼，「登望」之際，人與環境在時空架構的互動中作出不同的回應。人文地理學者段義孚 (Yi-Fu Tuan) 論「地方」(place) 與「空間」(space) 的區隔時，特別強調個人對環境經驗所演化的價值觀，終必以行為表達在生活環境之中。所以「地方」是一個價值的凝聚之所，是人類居停的所在；而「空間」則是運動能力的結果，透過對象物和地方的相對位置而經驗到，⁴亦即「人們可依其主體意願，含容、參與且直接關懷，從而形成一種『自我中心空間』，這也就是人文主義地理學所揭示的『存在空間』。這個空間的形成是由主體人為中心點向外擴展，而在擴展中，賦予自我價值觀的投射和造型。」⁵於是空間 / 地方，地方 / 空間，建構起屬於每個人經驗記憶中的海洋「風景」。

洪棄生 (1866 ~ 1928)，本名攀桂，學名一枝，字月樵，號棄父，彰化鹿港人，一八八九 (光緒十五年) 經台南知府羅大佑拔擢以案首入泮；台灣淪陷，改名為縵，字棄生。⁶洪棄生為世人所稱道的在於他抗日的志節與形象。洪棄生以其執著意識，在日治時期顯得如此特立獨行，本論文即以此為基點，以洪棄生的詩歌作品做為分析對象，⁷藉由詩人的海洋生活經驗，呈現他心目中的「蓬

³ 參見高莉芬，〈空間與象徵：蓬萊神話及其文化意涵研究〉，《第五屆漢代文學與思想學術研討會論文集》(台北：政治大學中文系，2004年4月)，頁121~154。

⁴ 參考段義孚 (Yi-Fu Tuan) 著，潘桂成譯，《經驗透視中的空間與地方》(台北：國立編譯館，1998年)。

⁵ 李清筠，《時空情境中的自我影像》(台北：文津出版社，2000年)，頁83。

⁶ 生平參見程玉鳳，《嶙峋志節一書生—洪棄生及其作品考述》(台北：國史館，1997年)。

⁷ 關於洪棄生的著作主要有：胥端甫編，《洪棄生先生遺書》(全九冊)(台北：成文出版社，1960年)；台灣銀行經濟研究室編，《寄鶴齋選集》(台北：大通書局 台灣文獻叢刊第304種，1902年)；《洪棄生先生全集·寄鶴齋詩集》(南投：台灣省文獻委員會出版，1993年)等。本論文徵引時主要以《洪棄生先生全集·寄鶴齋詩集》為主，參以其他版本。

萊仙境」。滄海桑田，蓬萊淪沒，為擺脫塵俗的煩惱，從遊仙到反遊仙，最後沉溺在鴉片世界的「煙霞幻境」中，抑鬱而終。

二、孤獨的「一枝」

一九二〇年六月佐藤春夫的《殖民地之旅》寫他來台，到鹿港時特別指出對洪棄生充滿了嚮慕之意，他對詩人洪棄生印象深刻：「他乃是本島唯一成一大家的詩人，是個具有詩人個性的有趣的人。」佐藤春夫透過秘書兼嚮導許媽葵拜訪這位台島上「罕有」的文人墨客，但遭拒絕。許媽葵如此形容道：

「詩人是個相當怪的人，毋寧可說是到了可評為頑迷的程度，一點也不像是有教養的人士，現在連支那的苦力也很少看到的髮辮，他去依然留著，不僅如此，穿著衣袖寬大的舊式衣服，搖著大扇子。他很討厭成為日本領地之後的台灣，也很討厭今日的支那，他老是說：『我不是日本人，也不是今日的支那人，而是清朝的遺臣。』說來不無道理，他在清朝時是個秀才啊！」⁸

許媽葵的批評中說洪棄生不像是「有教養的人士」，原因在於他的穿著打扮，最重要的是洪棄生說他不是日本人，也不是今日的支那人，而是清朝的遺臣，洪棄生的時間停留在清朝。接著許媽葵又說出詩人如何的「頑迷」——反對兒子受日本教育，即便兒子私自「捲款」到東京，參加中學插班考試，詩人仍然頑固不答應一事。佐藤春夫為詩人這樣行徑肅然起敬，幾番交涉詩人仍拒之於千里之外。佐藤春夫終究無法達成願望，但他說：

「這些回答對我而言，已經是和其人相見有著同等印象的價值了，我已沒有絲毫抱怨。」

⁸ 佐藤春夫著，邱若山譯，《殖民地之旅》（台北市：草根出版社，2002年），頁286。

洪棄生的「頑迷」，緣於他自稱「清遺臣」的執著意識。這種執著、不妥協的態度，除了來自於台灣割讓所造成的前途無望與心理苦悶外，還與他頑強的生命意志和堅定的自我信念有關。這是在傳統儒家歷史文化背景薰陶下，所產生「忠君愛國」、「夷夏之防」的觀念的固持，也因此而有讓時人不解的種種「怪誕」行為。身為傳統文人，洪棄生在努力維護自我節操和人格尊嚴的同時，轉而將他遺民的抑鬱悲憤在詩歌表現上以「批判」方式呈現。洪氏有許多歌行體的作品，結合抒情與敘事的詩歌形式，既通過主體感受又藉由自我對外在事件的觀點與認知，使得詩人在表達個人感知的同時，也為歷史的真實提供了客觀的見証，讓洪棄生博得「台灣詩史」的美稱。⁹他詩歌中的自詡、怨恨與放曠之態，通過一系列語調激昂的詩歌加以呈現，洪棄生自論其詩云：「吾之詩，何敢逞奇於古人之外，而與今人爭烈乎！」¹⁰，不逞奇而爭烈，其執著之意志可見一斑。

洪棄生是以「遺民」自居的，他在〈台灣哀詞〉之三云：「島嶼於今成糞壤，江山從此署遺民」。¹¹遺民，作為改朝換代之際「士」的固有角色，是士與過去歷史時代的聯結，這不僅是一種特殊的身份，它標識著政治立場也體現著文化立場，是一種生存狀態與思想心態。¹²陳寅恪曾云：「凡一種文化值衰落時，為此文化所化之人，必感痛苦；其表現此文化之程量愈宏，則其所受之痛苦亦愈甚」，¹³陳寅恪所談論的雖是「文化遺民」王國維的問題，但不容忽視的是以洪棄生的「保守、固執、孤介」的特質，¹⁴性格上嫉惡如仇，擇善固執，加上重

⁹ 見劉麗珠，《台灣詩史—洪棄生詩與史研究》，東海中研所碩論（2000年），頁37-49。

¹⁰ 張瑞岳〈寄鶴齋詩序〉所引，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁4。

¹¹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁234。

¹² 關於「遺民」相關的論述，可參閱張兵，〈論清初遺民詩群創作的主題取向〉，《西北大學報》（社會科學版）（2000年3月第37卷第2期）；劉振華，〈論錢謙益的文化遺民心態〉，《東南文化》（2000年第11期總第139期）；郝學華，〈清初遺民詩的文意蘊遺說〉，《聊城大學學報》（哲學社會科學版）（2002年第4期）；孔定芳，〈明遺民的身份認同及其符號世界〉，《中國社會科學院研究生院學報》（2005年第3期）等。

¹³ 〈王觀堂先生挽詞序〉，引自《陳寅恪學術文化隨筆》，中國青年出版社，1996年。

¹⁴ 施懿琳，《日據時期鹿港民族正氣詩研究》，《師大國文研究所季刊》第31期（1987年6月），頁40-42。

視傳統儒生重氣節之美德，當他在面對殖民統治時的處境、新舊時代的轉變時，其痛苦之深自是難以言喻的。

洪棄生具強烈的遺民意識。這種遺民意識體現在他忠於清朝的態度、自我節操的要求、重視傳統儒家倫理綱常、與強烈的民族主義驅使下的華夷之辨。¹⁵ 遺民常追求身份的認同，洪棄生本名攀桂，字月樵，台灣割讓後，改名為縑，字「棄生」，從他的名字的命名上，可以看到他「歸屬」的焦慮與所呈現的符號意義。遺民懷念舊物，以作為對舊文化的一種懷念，它具體展現在從舊物中尋求精神寄託，洪棄生的不剪髮辮，著復古青衫大裾，便是對現實世界的一種決裂的態度，是一種面對易代之際所做的消極抵抗。¹⁶ 遺民也是逸民，改朝換代後，華夷之辨的立場，處境的艱難，生存的焦慮，迫使他遺棄「政治」，拒絕新朝，選擇隱遯生活方式。對遺民身份建構的，還可以從他對歷史人格認同中尋求，洪棄生詩作中屢屢以伯夷叔齊、屈原、漢四皓、宋遺民謝翱等自許自比，¹⁷ 這些話語符號也是身份認同的表徵。梁子嘉曾賦詩讚美洪棄生這位「遺民」的形象，¹⁸ 其詩云：

「二百年文獻，伊誰擬杜韓。淵源師友絕，著作古今難。可嘆洪興祖，徒為管幼安。蔚然章甫服，未許裸人看。」

「裸壤原無論，衣冠識者誰。高歌驚下里，長欲謗群兒。懷抱民生痛，文章樂府奇。長官虛問俗，死罪敢言之」¹⁹

詩中提及洪棄生作為傳統文化的繼承者，可堪比擬為台灣的杜甫、韓愈；洪棄生空負才氣懷寶遯世，以勝國衣冠的儒者形象，對於斷髮文身的野蠻統治者，

¹⁵ 吳東晟，《洪棄生寄鶴齋詩話研究》，成功大學台灣文學研究所，2003年。

¹⁶ 施梅樵，〈輓洪棄生〉：「傷時白髮留殘辮，復古青衫著大裾。詞賦奇才齊庾，風流小過類相如。」，《鹿江集》，見《施梅樵詩集》，台灣先賢詩文集彙刊第三輯（台北：龍文出版社，2001年），頁31。

¹⁷ 參見洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁142、143、357、365等。

¹⁸ 同上註，頁216。

¹⁹ 同上註。

他拒絕的姿態如此斬截。洪棄生身處「異族」統治下不畏世俗的眼光，無懼統治者的壓迫，令人側目。洪棄生名為「一枝」，原本的「一枝」生命可以如《莊子·逍遙遊》：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」般，簡單自在。但這「一枝」正如同他性格上的特立獨行，處在殖民統治下，「一枝」如孑然高蹈的、渺小的「一枝」，生存空間顯得狹小逼仄；面對整個大時代大環境的改變，「一枝」幾乎成了他心靈的企望和窘迫的時空宿命，只有悠游涵泳在古典的傳統時，這「一枝」才稍感自足安定。他自道云：「素絲可緇石可磷，要存吾白完吾堅」²⁰，「抱有殷周器，餓與溝壑填。薇蕨甘如飴，夫豈飲盜泉。」²¹洪棄生拖著沉重如石的髮辮，行走在日本的天年，形象顯得如此孤單與落寞。無疑的，他選擇「遺民」的方式，是種自我放逐和心靈流亡。這種以「邊緣」的聲音去挑戰「中心」，就註定自己要成為「他者」形象，並以孤獨作為選擇的代價。

三、執著意識與屈騷精神

洪棄生的執著意識與高潔志行除了來自於傳統儒家歷史文化的熏陶外，主要還承襲自屈騷的精神傳統。屈原是中國歷史上第一個貶謫詩人，也是執著意識最突出的代表。從他始終執著理想信念，決不改易操守；揭露黑暗現實，痛斥黨人群小；固守赤子之心，深深眷戀邦國，維護人格尊嚴，終至以死殉志。²²屈原對自我人格的固持，所謂「亦余心之所善兮，雖九死其未悔」的道德人格，為後人樹立了人生道德的範型，誠如李澤厚在分析「楚騷美學」的獨特價值時云：「歷代對屈原作品的評論，差不多一致地指出了它的兩大特點：一是志行高潔，二是詞藻華麗。這就是說，它不但表現了個體人格的善，而且把這種善提

²⁰ 同上註，頁 290。

²¹ 同上註，頁 253。

²² 尚永亮，《莊騷傳播接受史綜論》（北京：文化藝術出版社，2000年），頁 154-169。

升到了鮮明強烈、色彩繽紛的美的境界。」²³後代文人每遭逢政治挫折時，常以屈子自居，以騷體抒憤，或書寫自己懷才不遇的苦悶與牢騷，所以王德華說：「屈騷成為後世懷才不遇者的一種『情結』」，讓後世文人在精神的基點上常與屈原有異代同調的呼應。²⁴的確，台灣割讓，洪棄生即自云：「不能富貴求神仙，惟有讀騷痛飲酒」，²⁵他年輕時的詩作〈雜感五首〉之四，就如同離騷中的屈原，既具內美又重以修能：

「素性愛芝蘭，取以薰我衣。卜築近騷人，何必采葑菲。澧沅多香草，采之欲遺誰。日夕相歡娛，可以澹忘歸。沐芳不在沐，公子有餘思。趣情或不同，西山訪采薇。」²⁶

他身上綴滿香草，潔身自愛，這是固守高尚情操，不同流合污的堅持，〈偶詠〉：「菝蘭吾夙嗜，隔海弔湘靈」，²⁷自己就是屈原的化身。台灣割讓，洪棄生以激切的語調慷慨抒憤，寫〈叩閻辭〉，²⁸效法屈原的上叩帝閻，義正詞嚴的質問為何棄台灣於不顧？傾訴台人滿腹的冤屈，希望能上達天聽：「中央一土獨倒顛，文物之邦辱腥羶」，「天豈無力為轉寰，何為坐視距啄專」，但天門已閉，詩人只能仰天長嘆！此外，「九閻天問遠，默默恨為誰」²⁹，這是對天門已閉的消極的回應；「白日叫虞舜，天閻不我開」，³⁰則又以狂肆的態度再次質問「天廷」為何對我不理不睬？他的〈短歌行〉云：

「有客東海騎白龍，上窮天漢叩蒼穹。天上白榆何叢叢，種滿帝庭翳帝宮。羽葆不見青芙蓉，羽人寥落寡追從。祥麟威鳳散郊際，欽馮獨狃來

²³ 李澤厚，《中國美學史》第一卷（北京：中國社會科學出版社，1984年），頁385。

²⁴ 參考王德華，《屈騷精神及其文化背景研究》（北京：中華書局，2004年），頁436。

²⁵ 洪棄生，〈遺意漫賦〉，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁300。

²⁶ 同上註，頁15。

²⁷ 同上註，頁344。

²⁸ 同上註，頁182。

²⁹ 〈口號代酬日儒白井氏韻〉，同上註，頁209。

³⁰ 〈對酒用太白韻應諸同人作二首〉，同上註，頁159。

當中。有懷欲陳豈得終。雷聲天半鳴隆隆。誰知下界萬里隔，天門一線無路通。」³¹

此處詩人直接化身為「東海客」，上窮碧落下黃泉般的追索，為的是要一見天帝，向天帝訴說衷懷，無奈帝宮巍峨，始終卻不見天帝踪影，最後天聽還是無法上達而悵望不已。「祥麟威鳳」與「欽鴆獨狃」的對比，是結合著楚辭的賢臣小人之喻而來。天帝不應，洪棄生仍不放棄，他寫〈帝京篇〉³²企圖喚起注意，〈帝京篇〉仿駱賓王〈上吏部侍郎帝京篇〉，駱賓王的詩取材於漢代京城長安的生活故事，以古諷今，抒情言志，從刻劃長安地理形勢的險要奇偉、宮闕的磅礴氣勢起，到描繪長安王侯貴戚驕奢縱欲的生活，駱賓王從繁榮昌盛的帝京落筆，帶出興衰禍福相倚伏的哲理，同時抒寫自己懷才不遇之感。洪棄生在此也以華麗的詞藻描寫「帝京」的崔巍壯闊，天子的尊貴與威嚴，國勢強盛，四夷來服，無奈世道變遷，始盛終衰，「老成不去運奇謀，割地求和稱存郢」，暗指清廷無能，致使台灣割讓，最後以「長安落日無望處，京城如漆高峨峨」，暗諷清廷的棄台之舉，將無法逃脫衰頹沒落的命運。

另外，洪棄生也透過屈原人物事典的運用，將他的人生際遇與身份抉擇下的情志意向呈現出來：

「蘭芷招楚魂，杜鵑呼蜀帝」

「滄桑陸海盪蛟舟，屈子問天賦遠遊。」

「種菜賣瓜豪士去，涉江哀郢楚人歸。」

「此後未知何處去，窮愁多淚在沅湘。」

「忽忽棲山中，悠悠吟澤畔。」

「我在柴桑採菊英，時哦楚騷奉澤芷。」³³

³¹ 同上註，頁 197。

³² 同上註，頁 183。

³³ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993 年），分見於頁 155、頁 227、頁 239、頁 245、頁 269、頁 323。

乙未後洪棄生名其詩集為《披晞集》，即取義楚辭《九歌·少司命》：「與女沐兮咸池，晞女髮兮陽之阿」，洪棄生的〈避世歌〉：「日出扶桑或晞髮，嬉遊帝子千丈船」³⁴，在取譬用典上極其相似。四十歲生日，他說自己的生辰與屈原同，但以無法像屈原卓越的才能為憾：「靈均庚寅我丙寅，愧無蘭芷降吾躬」，³⁵；其後髮辮遭剪斷，「屈原散髮遵枉渚，吾將騷首問蒼旻」，³⁶雖然痛心，但形象上更接近屈原的披髮行吟於澤畔，為此他稍感安慰。1915年（乙卯）的端午節何其沉重，³⁷既弔屈子也自悼，更哀悼台灣的沉淪，划龍舟比賽的金鼓爭鳴都成摧魂索命的奪魂曲，「羌沉江兮羌沉海」，刻意模擬楚辭的句式來加深他的悲嘆！〈偶詠〉在內容上更令人聯想屈原的到〈卜居〉：

「昂昂千里駒，泛泛水中鳧。舉世皆溷濁，何處安微軀。鼓泄江之裔，馳馬山之隅。卜居問詹尹，凶吉亦區區。騏驥駑駘伍，黃鐘瓦釜俱。鴻鵠徒高舉，雞鷺理不殊。時事既已異，身屈道豈汗。欲賦天問篇，天際遇陽巫。問答皆駢枝，大化生感吁。」³⁸

詩中的「卜居問詹尹」，「昂昂」、「泛泛」、「騏驥駑駘」、「黃鐘瓦釜」、「鴻鵠」、「雞鷺」之喻，寫自己的人生態度和憤世嫉俗的感情，但都是屈原的情調，未了還效法屈原要寫「天問篇」追根究底。再看〈長歌行〉，開首與〈湘夫人〉「帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予。嫋嫋兮秋風，洞庭波兮木葉下」，十分近似：

「秋風霏霏木葉下，帝子已乘青霓駕。洞庭路遠瀟湘空，九嶷雲出巫衡夜。朝迴余馬於玄都，夕攬余轡於蒼梧。若有人兮蘭洲渚，羌愁余兮蔣

³⁴ 同上註，頁 205。

³⁵ 〈四十初度〉，同上註，頁 290。

³⁶ 〈痛斷髮〉，同上註，頁 332。

³⁷ 〈乙卯重午〉：「五月五日弔屈原，六日又當弔臺灣。臺島此日蛟螭蟠，戶三百萬海漫漫。海底殘魂招不起，三百萬人同日死。髑髏鞞髀鬱嵯峨，虎狼戛戛磨牙齒。彼一人些千古傷，全臺奈何不斷腸。羌沉江兮羌沉海，黑風毒浪魚龍僵。昨夜雷車撞大鼓，獷羊足整躡商羊舞。燈火煌煌黎邱市，旌旂窸窣修羅府。」，同上註，頁 331。

³⁸ 同上註，頁 263。

菰蒲。出門橫劍何所去，前翳麒麟後鳳馭。披髮聊作大荒行，波流渺渺
沅江處。」³⁹

這種類似擬作或套用事典，除了強調來自於傳統屈騷精神的繼承外，亦可作為異族統治之下，自我認同的方式之一。洪棄生本是以「秋士」、「幽人」自許的，⁴⁰幽人秋士是幽暗時代求取微光的志節之士，他的執著意識如此堅定不搖。但是他的「執著」並沒有帶他逃離此汗濁塵世，成就另一種逍遙或藝術的人格，洪棄生終其一生都在尋找心中的「乾淨土」，不斷的上下求索。

四、記憶與經驗中的海洋

台灣是個海島，洪棄生長於濱海的鹿港。海，對洪棄生言是如此的親近與熟悉，可望可及。洪棄生一生中有三次渡海參加考試的經驗(1889、1891、1894)，直到晚年尚且與兒子赴中國遊覽(1922)，海是他的生活經驗。洪棄生〈觀潮後詠〉云：「我性愛望洋，登高輒遠視。中有不平懷，觀潮不能已。」⁴¹海可以抒發情緒，望山看海，成為洪氏生活中不可或缺的風景，他的詩歌中有許多描述登眺山海之作，如〈鹿溪行〉的「滄海從西來，潮水向東逝。夕靄蒼茫時，山海渺無際」⁴²，是觸目即景寫下的詩句；又〈登樓望山海〉云：

「左顧青山高，右視滄海闊。空濛無盡時，長天留一髮。遠樹淡亦濃，
飛帆出還沒。相隔萬里遙，浮雲從中發。一覽我心夷，微陽散天末。」⁴³

「左顧」、「右視」，青山大海近在咫尺，觸手可得。而凌天俯野，極目遠眺，萬千氣象盡收眼底，磅礴廣闊的胸襟，的確讓人有俯仰天地，與天地交融一體的

³⁹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》(南投：台灣省文獻委員會出版，1993年)，頁197。

⁴⁰ 見〈雜懷詩〉，同上註，頁13。

⁴¹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》(南投：台灣省文獻委員會出版，1993年)，頁30。

⁴² 同上註，頁1。

⁴³ 同上註，頁11。

宇宙感。「登望」的動作也反映著人的「意向性」，⁴⁴ 展現出人的內在期望與價值判斷，洪棄生許多登高望海之作，往往透露出個人對未來前途抱負與迷惘：

〈登樓即事〉：「月明驚夜夢，枕上吼鯨波。」

〈樓頭晚眺〉：「欲向上頭窮眺望，煙霞多在有無間。」

〈樓頭夜望〉：「霜天月色明千里，獨立樓頭聽海濤。」

〈登高望遠海〉：「八荒浮遠水，萬里浸長山。白日銜滄海，中原一髮間」⁴⁵

濤聲、鯨波，意味著內心無比的勇氣與自信，但在廣袤的大海前人也卻顯得如此渺小，難以掌握。

基本上，人面對海洋，眼前呈現著向外、開放、開闊的視覺形象，這也引發人們征服它的雄心。曹操曾有〈觀滄海〉，寫海洋的澎湃廣袤，氣象壯闊，象徵他君臨天下的雄心壯志，這裏洪棄生則作〈滄海觀濤歌〉云：

「日落雲飛天無色，一湧上天天忽白。乾坤俯仰相低昂，濤頭萬里如咫尺。風雷無聲動地來，瀕洞匆匆海門開。一高一下一千丈，長空變現金銀臺。水中似有蛟龍出，昂首向空又旋沒。天柱崩折地維摧，赤縣神州供馳突。傳聞海上有蓬山，蓬山無乃即在波濤間。龜鼉晶屬負之趨，浮沉萬水相迴環。天風莽莽挾之去，沃焦尾閭不知處。日出扶桑入崑崙，翻騰欲阻羲和御。東海已窮西海賒，風吹應到歐羅巴。天地到此忽異色，海若見之空咨嗟。自從夷人造機械，八埏九洲以外亦覺隘。以鐵作舟火作輪，滄海反通東西界。狂濤洶洶不知驚，談笑舟中看靈怪。人力有窮

⁴⁴ 所謂「意向性」，指的是人存有於世界，以「主體」而行動時，經過其「直觀」的或「思維」的作用，而對此世界抉擇一個方向、一個目標。經由「意向」投射之行動，會表現在人的期望、價值判斷、甚至顯現在景觀中而被觀察出來。參閱李清筠，《時空情境中的自我影像》（台北：文津出版社，2000年），頁81。

⁴⁵ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），分見於頁78、113、116、83。

天無窮，千秋萬古後更生造化工。噴礮波濤作金鐵，安知鐵船不披衝。
嗚呼！滄海定無終。」⁴⁶

天色一暗，海天一線，顯示大海詭譎莫測的動態與視野上深遠的效果；黑濤洶湧，更將整體空間無限擴大。海的形象如此變動、神秘、險惡，而海洋的流動更象徵著自由，生命在大海中浮沉，既偉大又渺小，既真實又虛幻。海洋的流動也顯示，台灣並非孤懸海中的小島，是與整個世界聲息相通，廣大的海洋，由感官經驗直接感受，導入思想中的海洋，更是無邊無際。自然造化的神奇偉大，是人力所不及的，儘管夷人造船欲疏通東西洋，但人力豈能勝天？

潮來潮往，海天相接，將詩人的視線與思想繼續牽引；當人站在島嶼面對著海洋，視角成為圓錐型的開放空間，視覺停駐的點成為觀看的重心，對岸是祖國大陸。洪棄生詩云：「我身在海角，引領望天池」⁴⁷，〈場中題壁〉：「洋氛近在扶桑地，誰是鯨魚掣海才」，⁴⁸空間的開闊性，表達了詩人對未來憧憬與積極的意圖，〈郡試澄台觀海〉：

「波浪拍空流，澄臺一望秋。風聲含大海，雲色入虛舟。鹿耳明星蟹，鯤身接斗牛。鯨濤連島嶼，蜃氣滿滄洲。河漢從西至，江山向北收。巨灣開世界，亙古浴神洲。越客驚柁影，鮫人記宦遊。乾坤旋虎眼，日月瀉鼉頭。城闕三邊合，帆檣數點浮。天高雲夢澤，地壓岳陽樓，雁宕灘千石，漁磯釣外鉤。蒼茫停野鷁，浩蕩泊沙鷗。塹欲沉銅柱，田多變舊籌。英雄淘處盡，灰劫換來休。溫嶠然犀路，將軍汗馬愁。千年兵燹淨，半壁夕陽留。鞭憶秦皇渡，珠難象罔求。蠻蠻圍雉堞，爭戰關鴻溝。瘴歇晨光露，煙清夜火兜。何當臨絕頂，萬里豁雙眸。」⁴⁹

⁴⁶ 同上註，頁 47。

⁴⁷ 〈秋試行役感詠〉之十一，同上註，頁 28。

⁴⁸ 同上註，頁 103。

⁴⁹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993 年），頁 75。

「澄台觀海」原是「台灣八景」之一，這次洪棄生來到台南參加郡試，因而有機會到澄台一遊寫下這首詩。全詩氣魄雄渾，詩人從波浪、風、雲、鯨濤、蜃氣，一路寫來充滿不安與不確定性；但是「河漢」、「江山」、「巨灣」，空間的開闊暗示著前途的無限開展；站在澄台，當風而立，俯看大海，躊躇滿志，經過這次的試煉後，生命之旅即將展開。這種書寫方式已不似早期來台宦遊詩人所寫台灣八景詩那樣，將書寫作為統治者權力慾望的展現；⁵⁰這裏詩人貼近生活、從經驗的世界中的汲取與體驗，變化無端的海洋與自己的命運緊緊聯繫。1889年（光緒十五年）他考取秀才，此後三次赴福州參加鄉試。渡海到彼岸求取功名是台灣士子熟悉的路徑。洪棄生搭船赴福建考試，〈秋試行役感詠〉十五首，描述自己渡海到福建參加考試的心情，從冒險渡海、跋山涉水、到返台回鄉、得知自己落榜、到內心失落惆悵云云，其一云：

「微名迫我起，我行過千里。既越兩重洋，又涉百重水。波濤挾蛟毫，時時向人。咫尺生風雲，天色迷瞻視。身在澎湃中，輕擲同敝履。不識有眠食，豈復有行止。言念古戰場，安能在海裏。丈夫志四方，艱難此為始。」⁵¹

渡海的經驗充滿冒險，而所以膽敢冒險端繫於熱情的驅使；遠涉重洋，對台灣的士子言，有著他人人生最切身的利益——科舉功名，這是「宦途之海」必經之路，大海阻擋不了台灣士子追逐功名的雄心壯志，所有的信心與希望都在海的那一邊。洪氏的〈在番挖港口沙凹中阻風，不能近岸又無小舟接濟，昏眩之餘，俯首船底，連日悶甚而作〉一詩，詩題甚長，也道出這次搭船海上遇風浪濤險惡的經驗，小船在波浪中巔盪，「望歸恨不歸，及歸還失所。涉洋既顛連，近岸殊傴僂」，⁵²船隻隨浪擺盪，暈眩之際，加上這次的考試是失利的，心情的鬱卒，更讓他苦不堪言。巨浪滔天，引發他對世路齟齬，命途蹭蹬的深刻感受，〈輪船

⁵⁰ 參見陳佳玟，〈滾滾波濤生不息，斐然有序煥文章：論清代台灣八景詩中的自然景觀書寫〉，台灣生態會議論文，2000年8月。

⁵¹ 同註49，頁26。

⁵² 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁32。

曉望〉：「半為功名蹤跡老，多因跋涉盛年消」⁵³、〈鄉闈報罷函江月下詠〉：「愁山恨海兩難行，風打波濤日夜聲。失意那堪歸路阻，回頭最是客心驚。秋深水闊闔天迴，宵冷雲空嶺月明。三載重洋將復過，去程太息即來程」⁵⁴，希望落空，回程的路如此沉重遙遠，而中間橫亘著就是他人生的風浪，青春就在一來一往間飄盪，消磨殆盡，洪棄生一無所獲，〈述事與乃營書後〉：「歷盡巉巖經滄海，一波未平一波駭。經盡波濤涉崎嶇，一嶮未終一嶮踰。我行已過千山萬水路，胸中空有方壺圖，回頭試說風塵事，疲於津梁否耶無。……」⁵⁵「海洋」記錄著他追求功名敗北的經驗。

海洋記憶台灣的歷史。面對著海，想起鄭成功也曾逐浪而來，驅逐荷人的英雄事蹟，曾苦心經營台島的耿耿孤忠，這時的「海」已不再只是空間上的海，對詩人言有著特殊的「地方」情感與意義在。洪棄生〈國姓濤歌〉前有一序：

「國姓濤，猶子胥潮也。唐王賜成功與國同姓也。濤在鹿耳門外，每年四月至八月，晴天無風，噴礮拍空，鮮有安謐，俗以為成功義憤所激，故咸謂國姓湧，湧者，台灣方言呼濤為湧，又訛為影也。成功勝蹟最多，此外復有國姓井，在吾邑城外，野史皆載成功在日本誕夕，天黑雷震，海上舟碎千百，有人見鯨魚出沒；又來臺之時，荷蘭夢神人騎鯨入鹿耳門，事雖縹茫，恰與國姓濤相映，入詩賦中尤助騷情，《臺灣通志》似宜編入，可與胥濤同為千古韻事，故不揣固陋，爰為歌之。」⁵⁶

大海的波濤激盪著人的生命情懷。波濤喚起空間的意象，傳達一種擴散意識，詩人的情感由古及今，由此及彼的流動著，「可與胥濤同為千古韻事」，說明了台灣這個海島不凡的特殊性。割台以後，洪棄生再度書寫〈弔鄭延平〉，這時則是藉由對鄭成功的哀悼，喚起鄉國之思，希望英雄再起，以力挽狂瀾。這當中

⁵³ 同上註，頁 129。

⁵⁴ 同上註，頁 130。

⁵⁵ 同上註，頁 63。

⁵⁶ 同上註，頁 58。

都圍繞著鄭成功的耿耿孤忠，誓必征服海洋，人定勝天的頑強意志。「波濤」衝擊島嶼，也可以指向現實，洪棄生的〈海關吏〉：

「陸行畏虎水畏波，惡知波向平地多。平地風波險而高，關吏時時張網羅。不論千艘與萬艘，揚帆鼓櫂即逋逃。風晴浪靜不得去，關吏悉索如老饕。谿壑填盈開一面，行人舟子喚奈何。昨日無風今鳴濤，千夫性命繫于毛。地棘天荊無所往，嗟哉！環山蔽海以為牢。」⁵⁷

這裡的「波濤洶湧」已轉換成現實的苛政，關吏網開四面，對於百姓企圖一網打盡，毫不留情；原本自由開闊的島嶼，如今卻像是佈滿天羅地網般。〈沖西即事〉直接以「一層潮汐一層高，枯港迴沙起怒濤」⁵⁸來書寫鹿港關稅日高的現象，表達他關心民瘼的情懷。李若鶯在談到台灣現代詩中海洋意象時指出有四個比較普遍的象徵義涵：即阻隔的象徵、淨土的象徵、政治環境的象徵、生命或命運的象徵等四種，⁵⁹對洪棄生而言，這個熟悉的海洋既象徵他的命運，同時還寓含著阻隔、淨土、政治的多種象徵，「海洋」的經驗可說既深且廣的滲入詩人的作品中。

五、真實的蓬萊仙境

經驗構成認知及建構真實的世界，其中視覺的選擇性與目的性使人在空間中和許多不同的對象構成不同的單元世界。⁶⁰當洪棄生搭船從海上返台時，彷彿又以另類經驗觀望著台灣，洪棄生詩云：「我常回首望東南，家在蓬萊神仙

⁵⁷ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁44。

⁵⁸ 同上註，頁371。

⁵⁹ 李若鶯，〈海洋與文學的混聲合唱—現代詩中的海洋意象析論〉，《「海洋與文藝」國際會議論文集》，頁40-52，（高雄：國立中山大學文學院出版，1999年9月）。

⁶⁰ 參閱段義孚（Yi-Fu Tuan）著，潘桂成譯，《經驗透視中的空間與地方》（台北：國立編譯館，1998年），頁7。

三」，⁶¹類似的經驗也見於〈輪船渡台海上見〉：「流急山俱走，天高浪忽崩。風雲分旦暮，潮汐變陰晴。輪火隨濤轉，瑤峰隔海明。蓬萊知己近，坡上過帆輕。」⁶²水是自然界一種最為普遍的陰性物質，最容易產生波光變幻逗人遐思；大氣中光線折射或反射所呈示海面上空的海市景觀，與觀者若即若離，可望不可即，因而很容易引發上古人們對彼岸世界的企羨，與人永恆的企盼及內心諸般美好的願望融匯一處。水也代表著一種神秘的無意識狀態，仙境則置於水面，更象徵著一種混沌迷濛、虛無縹緲的世界。⁶³台灣四面環海，〈台灣通史序〉中所稱：「娑娑之洋，美麗之島」；台灣也是高山密度最高的島嶼，⁶⁴3000公尺以上的山岳超過一百座；山與海構成了台灣地理環境的特徵，因此自有歷史以來，「台灣」就常與神話傳說中的「蓬萊仙山」有著密不可分的關係。如有從地理位置上形容的：「臺灣星分斗宿，地本瀛寰，鹿耳鯤身，作南天之砥柱；瑤峰瓊島，儼東海之蓬萊。」⁶⁵；也有從物產氣候特徵描模台灣：「蓬萊福地久傳疑，遠隔重溟古不知；佳果偏多名老佛，仙人何處安期？扶桑弱水言非謬，漢武秦皇意太癡！莫怪樓臺頻震盪，勞他鼇戴已多時。」⁶⁶；或者逕將玉山稱為蓬萊仙山的代表：「八通關上雪初晴，霞起層霄捧日明·玉立三峰光下界，花飛萬壑匯長成·晶簾捲 涵秋水，暘谷流紅轉曉鶯·圖畫天開千古秀，蓬萊山色映冰清。」⁶⁷林癡仙回答梁子嘉的詩時直接說：「家本蓬萊海中住，日出咸池見鄉樹」⁶⁸，在台灣詩人的眼中，台灣就是蓬萊仙山的所在，諸如此類的詩文不勝枚舉。對於土生土生長在台灣島上的人們言，典籍中所謂的「蓬萊」、「瀛洲」

⁶¹ 同註 58，頁 43。

⁶² 同上註，頁 87。

⁶³ 參考鄭振偉，〈道家與原始思維〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期。

⁶⁴ 參見楊建夫，《台灣的山脈》（台北：遠足文化，2001 年）。

⁶⁵ 劉璈，《巡臺退思錄》，卷一/五/觀風告示（南投：台灣省文獻委員會出版，1997 年）。

⁶⁶ 馬清樞，〈臺陽雜興三十首〉，見《臺灣雜詠合刻》（台灣文獻叢刊第 28，1958 年），頁 61。

⁶⁷ 陳世烈，〈玉嶂流霞〉，倪贊元編，《雲林縣採訪冊沙連堡/藝文/雲屬八景詩》（台灣文獻叢刊第 37，1958 年）。

⁶⁸ 林朝崧，〈得梁子嘉書賦長句奉答〉，《無悶草堂詩存》卷一，台灣先賢詩文集彙刊第一輯（台北：龍文出版社，1992 年），頁 36。

確確實實的生活在他的腳下，他心目中的家鄉就是蓬萊仙山。洪棄生〈題海外蓬萊圖〉一詩描述他心目中這奇特蓬萊仙景：

「大海波濤斷復連，撐起炎洲半壁天。滄溟路絕風雲渺，鴻濛世界開人煙。安得泰山一枝筆，寫作奇觀空際懸。懸之咫尺有萬里，大塊無垠水無邊。我思盤古鑿混沌，斧鑿到此生剗鏹。又思共工觸不周，觸柱為山缺半偏。山頭日月自晝夜，山下滄海自桑田。奇氣鬱勃凌中土，獨迴萬水為西旋（中土水東流，此皆西流）。上作赤烏窟，下作蛟龍淵。中包小蓬壺，珠嶼水中圓。又玉山可望不可即，日出插霄玉柱鮮。回望燄峰九十九，燭地無天火欲然。一熱一寒分冰炭，八潼關裏雪綿綿。臺地無霜無雪年復年，山靈狡獪……。求之愈即去愈遠，仙山疑在化工前。我居蓬萊乾坤慣，依稀認得秋毫巔。」⁶⁹

全詩分三段，首段從海與山描寫台灣地理的位置的特殊性，四面環海，是典籍記載西王母所說八方巨海十處名山的勝境之一，也是神話傳說中南海的炎熱島嶼，自宇宙天地形成以來便屹立於廣漠滄溟之間。山形勢陡峭如削，是天地造化的妙筆所鑄。為凸顯台灣山勢的特出，詩中更引古代天神共工的傳說，共工因與顓頊爭為帝，怒而用頭觸不周山之山，導致天柱摧折一事。⁷⁰這種不服輸的鬱勃之氣，無可抑遏，也讓台灣的河流走勢迥異於中原本土。次段分別寫台灣島上的名勝景觀珠嶼、玉山、火燄峰、八潼關、雞籠嶼、香爐燭峰、鹿耳門濤等；最後再度強調台灣寶島，不僅徐福無法來到，連王維之筆都無法描摩台灣景緻的特殊於一二，中原的五嶽與之相比，更是遜色不已，末句以「我居蓬萊乾坤慣，依稀認得秋毫巔」，表明這是詩人終日俯仰視息、再熟悉不過的土地，那是他生命的根源。洪棄生在刻畫台灣這一樂園仙境時，特意強調這個「蓬萊仙山」的「神聖」是緣於他的「特殊性」：大海的圍繞與阻隔，造就了它迥異凡俗的神聖之境，陡然而起的山勢，凌駕中原；傲岸的姿態，塑造了它絕不低頭

⁶⁹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁61。

⁷⁰ 《淮南子·天文訓》：「昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。」

的性格；尤其連蓬萊島上的河流都是「獨迴萬水為西旋」，呈現一幅「叛逆」的姿勢。「船中載得王維筆，畫到蓬萊比不全」、「落筆萬丈驚五嶽」，貶抑了中原的大山，全詩充滿自信與優越，這是台灣島嶼的精神。山峰的雄奇偉岸，是睥睨一切的人格化身，地靈人傑，那麼在此孕育出的奇傑英雄更是不在話下。洪棄生另有〈九十九峰歌〉進一步建構一個突兀傲岸、有靈性個性的山峰：

「乾坤奇氣磅礴布，東南海岱巨靈護。坼地擎天一臂撐，九十九峰空際露。一峰摩空一峰從，為空中密排青芙蓉。森然突兀放玉瓣，朵朵太古煙雲封。有時風雲氣拂鬱，劍鋒如從指邊出。駢列巨刃倚天揚，鬼斧神工出旋沒。丹赭晴霞捧赤城，照燭炎洲明復明。芒稜四吐如怒火，炙天不熱天亦驚。」⁷¹

九九峰橫跨南投縣草屯鎮、國姓鄉及台中縣霧峰鄉、太平市境內，因尖銳的山峰壁立雄偉、直抵天空而得名。從遠望到近觀，九九峰以立體、超拔、並列的姿態伸向天際，峰峰相連，在天光雲影的變幻下，從「青芙蓉」到「劍峰」，都是九九峰的面貌。九九峰神秘多變，「巨刃」、「芒稜」是它的尖銳與鋒利；「丹赭」、「怒火」、「炙天」，它的顏色讓人感受到熱情的氣息與溫度。詩人以瑰奇浪漫的想像，編織九九峰奇偉變幻的神話：

「羲和日御行不得，重輪欲度便傾側。返照扶桑神鳥迷，倒影滄海蛟龍嚇。雲出如擁蚩尤旗，搖曳雲頭雲不移。三十三天星斗動，前峰後峰相奔馳。前峰後峰作人立，或俯或仰或不及。中有一座魯靈光，次第肩隨分等級。我欲與之成百人，風雨未化蓬萊身。山靈告我無庸補，大塊有時缺坯土。留此一角後人看，海山千秋與萬古。」⁷²

洪棄生以誇大的筆法寫九九峰的高峻，連羲和日御、扶桑神鳥都無法度越；風雲的變化，啟動了想像力，山峰像人一般擺動，九九峰如九十九名偉岸的壯士，

⁷¹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁51。

⁷² 同上註。

鼎天兀立，詩人願化身其一，與天地宇宙並立並生，至此山峰與詩人已合而為一。末了詩人引中原也有「九十九曲河」、「九十九淀」等，九九是指諸峰攢聚之多，九九之數，也與天地相終始，象徵此山的永恆與不朽。

從神話的角度來詮釋，山也標誌著一個垂直向上與天相接觸的點，那是與天界接觸的神聖空間。⁷³ 洪棄生在此書寫了台灣蓬萊仙島的精神與特質：因四面環海，而保有它的美麗、浪漫、與不受污染的樸質之性，海浪像朝聖者，讓兀立於島上的仙山展現神聖的姿容；如烈燄般的山峰，特立獨行；河川西向逆流入海，也是詩人生命的特質，藉由蓬萊仙山與九九峰的書寫，洪棄生建構一個特屬於台灣的精神。日治時期佐藤春夫來台，在拜訪霧峰林家的途中，他遠遠就看到這座特殊的山峰：

「那邊，可以看到一座很奇特的山吧！」

「是有很多小山峰聚集在一起，形成一個大山峰的那座山嗎？」

「對，對，就是那個。山峰有很多，所以叫九十九峰，而且很不可思議的，每個山峰都尖尖的，所以也叫九十九尖，不過，從整體的感覺來看，乃被稱為火炎山，又，嶺上松柏很多，所以又被稱為松柏嶺。是本島的名山哩！高度大約二千五百尺上下吧！不過那形狀的確稀罕。古來彰化縣誌等就詳加記載著。對了，從前天在彰化築有紀念碑的那小山，那八卦山遠望的景色稱作燄赤朝霞，是彰化八景之一啊！今天您有沒有帶著呢？——《寄鶴齋詩轡》裡，我記得有九十九峰歌之詩，回去之後過目即知。」⁷⁴

這是佐藤春夫與他的嚮導兼秘書許媽葵的對話，接著佐藤春夫對於此山的形容與命名感受十分深刻，巨型如火燄的山勢讓他聯想到梵谷的畫：

「九十九峰火炎山，我以為費其十倍二十倍的字數，也無法比這個名稱更巧妙地把這座山形狀用文字描寫出……支那人對山命名的巧妙，在霧

⁷³ 參考鄭振偉，〈道家與原始思維〉，《漢學研究》第19卷第2期。

⁷⁴ 佐藤春夫著，邱若山譯，《殖民地之旅》（台北市：草根出版社，2002年）。

社入口的伏虎山時，我就一度歎服過，在此，再一次地感佩。一個個尖峰微妙地像是溶在一起，帶著圓圓的感覺，滑溜而有光澤，那或許是樹木中松柏居多之故，而其形狀呼之如火焰，則是獨一無二的形容。若說梵谷所描繪的絲杉的樹有此種感覺，那大概也只是一己之見吧。」⁷⁵

南國的天空，在烈日的照耀下，似乎一切都在迴旋轉動，九九炎峰由大地的深處向上旋冒，噴吐著火燄，伸向天空。九九峰成了最具地方色彩的山，洪棄生對九九峰的歌頌不僅讓佐藤春夫、許媽葵印象深刻，也成了洪棄生同鄉好友施悅秋一解鄉愁的良方。⁷⁶台灣的山與海，因九九峰、鄭延平、洪棄生生活中山海經驗，讓這座蓬萊仙島迥異於神話傳說中遙不可及的仙山，而是一個真實的，屬於台灣地方的文化價值與意義。

六、幻滅的蓬萊

台灣割讓，河山變色，洪棄生擇善固質的性格，嫉惡如仇，對日本的反抗意識，不論是態度或行動上，始終如一，尤其堅持傳統儒生重氣節之美德，更為時人敬重。對洪棄生言，台灣割讓給日本，無異將台灣帶回一個野蠻的「洪荒世界」。洪氏作品中屢屢表示：「天荒地老又遷變，石爛海枯頻踐更」⁷⁷、「天荒地老無容載，海枯石爛有狂瀾」⁷⁸，天荒地老、石爛海枯、殘山剩水景象不斷出現，乾淨土何在？強烈的民族意識，高度的道德標準，追求人格的「潔癖」，使得洪棄生無法忍受環繞周遭的「骯髒」世界，以致於對現實的世界幾乎採取對立的姿態。生於日本天年，他說：「我生骯髒四十秋，如何枯株長守拙」，⁷⁹

⁷⁵ 同上註。

⁷⁶ 《寄鶴齋詩集》所附施悅秋詩云：「漸近故人先入夢，每吟佳句解相思（九十九峰歌至今猶誦）」（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁249。

⁷⁷ 〈說夢〉之二，同上註，頁309。

⁷⁸ 洪棄生，〈悲秋雜感〉，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁316。

⁷⁹ 洪棄生，〈遣意再賦〉，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁

「骯髒」既是強調自己高亢剛直的性格，同時也指向一個黑暗惡臭的時代：「島嶼於今成糞壤，江山從此署遺民」。⁸⁰ 洪棄生詩歌的「骯髒」濁世，是改朝換代後「豺狼虎嘯」的世界，「蒼狼嘯我後，白虎嘯我前」；⁸¹ 他身處「骯髒」世界，「我有足與纓，咸池不足濯」，⁸² 身上的污穢如何濯淨？「骯髒」也是指家鄉殘破的空間有如鬼域，可以具體的指向〈荒城秋望〉⁸³ 中昔日繁華的彰化，因殖民者強制拆遷改建，飛甍樓觀成了荊棘瓦礫。骯髒是指沾染「腥血」的天地，在日本的殖民下，苛政如炎日灼膚，酷吏如酷暑鞭笞，自然界的山、水、風、雲、夕陽都失去原來的光彩而染上異樣的「腥紅」，「暘谷煽炎焚若木，尾閭淪沒長蒿萊」、「山嶂火燒霜葉赤，海天波浴夕陽紅」。⁸⁴ 赤日之下，詩人成了殘缺不全的「支離叟」、「支離臃腫人」、「風塵骯髒人」；⁸⁵ 遭斷髮後則成了「斷尾鳳」、「無角麟」，披頭散髮，儒冠掃地，有如「五彩鳳」對「九頭鷓」俯首稱臣。⁸⁶ 中華 / 島夷、⁸⁷ 污濁世 / 清淨土、糞壤 / 蓬萊、清涼界 / 炎天等的對立與不容，時常見於洪棄生詩作中。清淨土何在？清淨土只剩「齋居」一隅，這裡自我稍可得到放鬆與棲息，〈齋居偶得〉寫其尚友古人的生活，煙霞嵐影，恬淡的鄉居景色，稍可撫慰心靈，得到喘息，「何點隔籬棲，中作清淨土。閑即把詩書，倦或散巾組。」⁸⁸ 世變滄桑，內心孤苦鬱悶的世界，唯一讓自己寬慰的是在斗室中守著傳統的詩書。洪棄生〈望蓬萊有悼〉詩云：

「海上蓬萊山，自是神仙闕。瓊瑤削作臺，琳瑯排作闕；仙人凌雲出，望之心目豁。誰知閱滄桑，仙山亦轆轤。淪汨滄茫中，滔滔海水闊。殘破不可知；中流賸一髮。日出照深淵，奔騰見髣髴。既作妖螭居，復變

300。

⁸⁰ 〈台灣哀詞〉，同上註，頁 224。

⁸¹ 〈無聊自敘〉，同上註，頁 253。

⁸² 〈詠懷〉四之三，同上註，頁 139。

⁸³ 〈荒城秋望〉：「……昔日飛甍地，今餘亂瓦堆堆傍。廢殘雖已修，零落尚淒涼。……無限滄桑經海島，那堪荊棘遍山河。」同上註，頁 303。

⁸⁴ 〈台灣哀詞〉之一、〈秋日即景〉之一，同上註，分見於頁 224、349。

⁸⁵ 〈有感書臆〉、〈次韻梁任甫與林家詩〉，同上註，分見於頁 326、頁 322。

⁸⁶ 〈台灣淪陷紀哀〉：「譬如五彩鳳，俯首九頭鷓」，同上註，頁 137。

⁸⁷ 〈冬日感事〉：「望斷中華路……已作島夷看」，同上註，頁 219。

⁸⁸ 同上註，頁 262。

鬼狐窟。人類想無存，峇嶺枯骸骨。時或洪流漲，浮沉見凹凸。可歎蓬萊峰，年年海底沒。海底何所有，鼃鼃來窺宰。海中何所見，鯨鯢弄溟渤。海屋添籌翁，聲噫氣復鬱。日與鬼蜮鄰，頻年無一物。」⁸⁹

詩歌前後對比呈現，原本如「瓊瑤臺」、「琳瑯闕」的海上蓬萊，現在則變成了「妖螭居」、「鬼狐窟」、「枯骸骨」的鬼域，滔天洪流，幾乎成了洪荒世界。再看他的〈望見三神山歌〉，此詩還是以前後對比的方式呈現「樂園仙境」的幻滅：

「我聞舟過大海東，雲中時見三神峰。峰頭日現金銀闕，峰下潛藏貝珠宮。……瓊樹瑤花逞奇藻，青牛白鹿誇異逢。洞天福地桃源府，中有不死千歲翁。北斗七星看倒挂，南嶽五老遙相從。有時西池降王母，蕤旗翠葆森容雍。……我生夢想冀一至，有似五嶽羅吾胸。該知今日親眼見，只有鬼物無仙蹤。山中白日生土螻，山外微陰來海童。馮夷擊鼓商羊舞…。只今仙源殊曠莽，渺渺人類皆沙蟲。我身欲往叩蒼穹，安得仙杖化長虹，黑劫萬重歸一瞬，俯視浮世真蟻蠊。」⁹⁰

全詩分也是兩部分書寫，前半是遠望的瑰麗神秘的「神山」，後半段是親自登臨目睹後的醜惡「神山」，兩者呈現截然不同的天上地下、天堂地獄的世界。詩中洪棄生的「三神山」是從海上遠而「望」之的，「神山」霞光萬丈，充滿奇花異草，青牛白鹿仙獸馳騁，其中居住著長生不老的千歲翁，來往的仙人有西王母、道教神仙元君、廣成子、華山仙女、甚至是秦代時的徐福，「居人無今亦無古，比戶可樂亦可封，桑麻倘徬紅塵外，雞犬依稀白雲中」，這裏的「仙境」，不僅隔絕於人間世外，也有別於塵世的汲汲營營，洞天福地的仙景，較類於陶淵明的「桃花源」。蓬萊變鬼域，詩人沒有交代原因，只說是自己親臨目睹，始發現所謂的「神山」竟是宛如鬼域般，不僅神仙杳然無蹤，「土螻」、「海童」、「馮夷」、「商羊」、「鯨鯢」等，長爪蛟龍，狂怪亂舞，興風作浪，暗無天日，所謂的「仙境」早已成為子虛烏有的傳說。種種失望與亂象，讓詩人問天無路。類此「蓬

⁸⁹ 同上註，頁 145。

⁹⁰ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993 年），頁 321。

萊失樂園」的描寫也見於〈台灣淪陷紀哀〉。〈台灣淪陷紀哀〉開首「天傾西北度，地缺東南方」，⁹¹以神話傳說中的「西北」是天帝之下都，暗喻中國；「東南」則指蓬萊台灣，天崩地裂，蓬萊淪沒，巨浪滔天，所有蛇虺魍魎全部出籠，但話題一轉，便以憤激的語言直指現實，悲憤莫名。「失樂園」的景象在另一首〈寒中望山頭積雪感賦〉詩中則以荒寒的冰冷世界呈現，冰封的蓬萊，仙人絕跡，剔透的玉山如殘缺的玉玦，草木禽獸凍僵，原因在於受到外力的入侵而失去它作為仙境的純潔本質。其他如〈望遠海〉、〈海上憶舊遊〉，⁹²也都以失去的香格里拉描寫台灣割讓後的暗無天日的蓬萊仙島。

日有所思，夜有所夢。夢是一種心理活動，如果用榮格的說法，夢是真實的地揭示心靈中潛意識的情況，或者作為意識態度的補償而與夢中的內容正好相反，藉此恢復心理平衡。⁹³關於夢，洪棄生有〈說夢〉二首，⁹⁴〈偶得夢境頗覺奇壯歌以紀之〉。但〈說夢〉二首詩題說「夢」，卻不是睡眠狀態下所作的夢，而是比較接近「想」意，夢用「說」的，他是以清醒的意識講述年輕時意氣發的夢想，他的懷想入夢，但終究夢寐成空，充滿失望與落寞。另一〈偶得夢境頗覺奇壯歌以紀之〉，則以超現實的夢境來呈現他內心對蓬萊仙島割讓後的感受與認知：

「一夜夢登萬仞山，手弄日月扶桑間。下界雷霆等嬰兒，回頭捫得天門關。俯視浮世黃埃起，虎鬥龍爭亂天紀。天狗食人天魔飛，赤帝下走白帝死。鯨鯢上陸添角牙，百足之蛇為長蛇。土怪夔魍水怪蜮，交奪龍宮紛騰拏。張公劉公覬天位，王母瑤池方博戲。浪拋五嶽供彈丸，醉裂九州當塼埴。我時問天天不應，天王當路髮鬍髻。欲窮天闕闕九層，將要天帝百怪懲。帝顧而嘻似無能，一跌夢渺長撫膺。」⁹⁵

⁹¹ 同上註，頁 135。

⁹² 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），分見頁 279、292。

⁹³ 參閱Murray Stein著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》（台北：立緒，1999年）。

⁹⁴ 同註 90，頁 309。

⁹⁵ 同上註，頁 298。

夢有具超越性，且是以突發的、不規則的、非理性的想像為基礎，借助於想像翅膀，可以任意翱翔於一切領域。夢中詩人登上神秘莫測、高不可及的萬仞山，這是神仙居住的世界，在這裏他可以恣意的將日月玩弄於掌中。詩人俯視人寰，黃塵滾滾、群魔亂舞，這些魑魅魍魎有些是傳說中的山川精怪，有的也常見於《山海經》、道教的記載中，但詩人這些意象是具有象徵性的。如果把它放在整個社會文化背景脈絡下觀察，這個「夢境」頗具政治諷寓甚為明顯。只是這個原本應該是個「惡夢」，理應嚇出一身冷汗，但詩人卻自云醒來後頗感「奇壯」，還歌以紀之，頗有自鳴得意、沾沾自喜的意味在。或許正是這樣一個夢境，讓洪棄生感受到突破了覺醒狀態下的邏輯、語言和社會的禁忌，睡夢比覺醒更自由，現實世界中最令他痛心疾首的日本殖民者，在此都被「妖魔化」、醜化了，夢中他不必承受現實的壓力或自我防衛的機制，而乙未割台後問天無路的鬱悶與悲憤，在這裏得到發洩，這或許正是他醒來後「頗覺奇壯歌以紀之」的原因！

滄海桑田，地盡無邊，台灣已是刀俎之地。當詩人再度「西望」，不但前途無望，眼前的大海頓時成為他與祖國最大的隔闔，這時的大海變成具有政治意涵的象徵意義在其中，〈望海有見〉的「千里萬里海色紅，海天落日旋盤銅」，⁹⁶染「赤」的大海，使得蓬萊仙境蒙塵，各種海怪一一現身，天地驟變讓詩人永遠與中原阻隔：

〈向晚登樓〉：「登高何所望，路與世相違」

〈登樓〉：「客程是處是，沿海忽濛濛」

〈無聊自敘〉五之一：「登高望長安，遠海挂斜曛」

〈望海〉：「長天千里盡，斜日四山銜。片片浮雲影，依然故國帆。」

〈登臨感作〉：「日色落海天，青山餘一髮。蒼蒼海波中，何處是閩粵。」

〈家居書感〉：「落日青山志，秋風故國情。不堪聽海上，晨夕吼狂鯨。」

〈冬日感事〉四之一：「望斷中華路，風波日日寒。傷心滄海上，已作島

⁹⁶ 同上註，頁 181。

夷看。」

〈愴憶身世感賦〉：「東望山阻深，西歸海中斷。」⁹⁷

大海橫互，意味著功名之途中斷，他只能以憑弔的方式，絕望地看著海的對岸，他心靈的風景永遠寫著故國，像朝聖般向著心中的聖山—中國。這與割讓之初內渡的台灣詩人常以「東望」之姿望著台灣，⁹⁸兩者都說明了不論是留在台灣或者回到中國，生命都是一種缺憾。1922年洪棄生在晚年作了一趟中國之行，回來後完成了《八州詩草》，有論者指出洪棄生的上海之行作品偏重歷史考證，以導覽動線方式進行書寫云：

「這種不流露太多個情感的寫作方式與其他傳統文人有較為明顯的不同，不論這是否為刻意淡化作者主體的書寫策略，抑或有意識地將此次旅行定位在印證歷史，如此將情感留白的方式反倒帶來更大的想像空間。」⁹⁹

其實，基於對祖國文化的孺慕嚮往，中國之行作為洪棄生個人人生價值和身份認同的完成，固然是此行的目的，但是台海阻隔近四分之一世紀，長期以來「隔海之望」，對祖國畢竟欠缺「直接參與」的經驗，所以他也只能以旅遊者的眼光或像是觀光指南的報導與介紹，欠缺真實感，尤其像上海租界的繁華背後的墮落與黑暗，中國並不如想像中的強盛，對洪棄生言他精神文化的原鄉已歸於荒蕪，而人生的依歸何在？

⁹⁷ 同上註，分見頁 217、214、253、212、271、218、219、268。

⁹⁸ 參見余美玲，〈日治時期台灣古典詩歌中的放逐主題：以海東三家為探析對象〉，輔仁大學中文系主辦「第四屆先秦兩漢學術國際研討會：上下求索—楚辭的文學藝術與文化觀照」，2005年11月26、27日。

⁹⁹ 張靜茹，〈以林癡仙、連雅堂、洪棄生、周定山的上海經驗論其身分認同的追尋〉，國立臺灣師範大學國文研究所博論，2002年，頁144。

七、從遊仙到反遊仙

精神文化的原鄉失落，而身在的蓬萊仙島已成虎狼之域，進退不得，遂走向仙界幻想的蓬萊。清人朱乾《樂府正義》云：「游仙諸詩嫌九州之局促，思假道于天衢，大抵騷人才士不得志於時，藉此以寫胸中之牢落，故君子有取焉。」¹⁰⁰ 藉此來說明洪棄生的情境十分恰當。〈夢遊玉京〉以第一人稱的敘述方式，藉由幻想進入另一個無限廣闊空間神仙世界：

「日落蓬萊峰，微茫天地色。空中聞笙歌，忽見天門晝。崔嵬帝座中，冕旒映金碧。真仙夾仗趨，玉女從旁掖。靈馭後扶輪，神人前執戟。朱鬢隨鬣鬢，几几來赤舄。童子帶雲璈，從行拂素策。徘徊晃蕩間，千門萬戶闕。羽葆擁旄幢，森森百千尺。雲氣雜星光，玲瓏繞幕帟。圭鑽奉嵯峨，璇璣紛映射。鈞天廣樂鳴，奇器無由識。蒼龍吹簧筦，白虎鼓竿瑟。神馬立天衢，珠羈黃金勒。鳳凰凌九皋，時啄靈脂食。白角千歲麋，青牛共游息。殊異難盡名，自是神仙域。……道逢老仙翁，揖之告以臆。仙翁顧我笑，似將為拂拭。問我何從來，對以恍然得。指之向我云，此為神君闕。昨者招群仙，共來會辰極。王母在上方，賜以蟠桃席。桃熟歲三千，塵寰經數易。今適塵劫時，子向塵寰謫。仙人憫子身，授汝魂與魄。雖不與斯宴，亦足繫斯籍。慎勿忘本來，致墮塵灰際隙。聞之豁然悟，儼同群仙適。塵世苦惱懷，不復為記憶。」¹⁰¹

「玉京」，原是道教天帝所居之處。此詩以樂聲作接引，詩人升入天際，天門打開，一場華麗的盛宴就此開展：金碧璀璨的「神仙域」，仙人靈馭，前後簇擁，翠羽華蓋，陣仗浩大；珠光寶氣，爭奇奪豔，珍禽異獸，令人目不暇給。在瀏覽完繁華縹緲的仙境後，詩人遇見老仙翁，仙翁告之詩人身世來龍去脈，原來

¹⁰⁰ 朱乾，《樂府正義》上卷十二，（同朋社出版，昭和55年，1980年）。

¹⁰¹ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁147。

詩人是天上「謫仙」，並諄諄告誡他雖在塵寰，仍要固守仙人不受塵埃的高貴品質。在接受仙人一番撫慰後，詩人便進入一個超越時空、空曠澄澈的無憂世界：

「蝮角生戰爭，不過流光擲。陵谷起變遷，如掃塵埃積。富覓功名場，蜉蝣為形役。無時無殺機，乾坤亦荊棘。萬古與千秋，去來如一刻。紫氣出天關，雲際麾霹靂。置身於此間，空明無障隔。」¹⁰²

這是想像中的烏托邦世界。然而誠如蕭兵所云：「任何的烏托邦都企圖以幻想的真、善、美來代替現實的偽、惡、醜，是顛倒了的世界觀。」¹⁰³既是幻想，終究還是落入現實的污泥世界。但是謫居塵寰的詩人仍潔身自愛，他以仙界的珠樹自喻自持，〈珠樹〉一詩云：

「葳蕤珠樹條，托在蓬山苑。垂葉未吐華，飄搖已歲晚。蓬山淺水年，珍禽去不返。旁有浮邱子，滄桑三過眼，撫樹應未傷，未損仙家產」，面對改朝換代他寧願孤老而終。」¹⁰⁴

寄身於蓬萊宮苑，珠樹枝條葳蕤，含藏英華，卻遲遲不肯開花結實，隨著時光向晚而枯萎凋零，珠樹之美猶如詩人的英姿俊才的本質，歷經蓬來水淺，滄桑多變，他本質不會改變。洪棄生的「遊仙」沒有嚮慕神仙般肉體的長生，而是比較接近李豐楙所云：「希企成仙的動機，可歸為一『憂』字，而『遊』則是如何獲致短暫的『解我憂』之法，亦即神遊、想像之遊所形成的奇幻之遊。」¹⁰⁵

「憂」與「遊」是相對應而來的，洪棄生藉此構築了一個幻想的遊仙世界，超越日常生活的空間，解脫現世煩惱。〈求仙〉、〈招隱〉六章也是這種情懷的寄託和願望的滿足¹⁰⁶。

¹⁰² 同上註。

¹⁰³ 蕭兵，〈《離騷》的三次飛行〉，《屈原研究》（湖北教育出版社，2003年8月），頁312～326。

¹⁰⁴ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁140。

¹⁰⁵ 李豐楙，〈導論〉，《憂與遊·六朝隋唐遊仙詩論集》（台北：學生書局，1996年），頁8。

¹⁰⁶ 同註104，頁142。

〈求仙〉六首，¹⁰⁷詩中企求登仙，以擺脫混亂時局的情懷。第一首抒發情緒，寫生活於動盪時代的悲哀，「願從赤松去，爛彼山中柯」，因而渴求能登仙以超越塵俗的痛苦與煩惱。第二首寫南昌尉梅福棄家隱居成仙之事，「安得從之遊，海上泛仙艤」，希望能與梅福同遨遊；第三首虛構出無憂無慮的「仙境」：

「采藥南山路，路上異花繁。下有千年鶴，下有千歲猿。問物何能爾，言養古仙源。或棲於竹林，或遊於桃源。人間有陵谷，此地絕波翻。一朝出此山，山鬼啼煩冤。我願從之住，矯矯脫籠樊。」

仙境繁花盛開，猿鶴仙物，采藥遊山，時間永留停留在無憂無慮的歡樂中，但「我願從之住」，道出那只是心中的想像，他仍處在現實的人間牢籠。第四首寫求仙途中遇仙人，仙人告誡身處濁世欲保持高潔，需戒慎恐懼，如臨深淵如履薄冰，終有一日修成正果，憂患永侵擾。第五首在遨遊之際，俯首人間世，原本慷慨濟世之心再度燃起，讓他無法真正掙脫羈塵，但是對人間諸多戰爭、苦難與不公，他要「叩闔問天帝，災厄為何由？」第六首云：

「日月日以馳，江山日以老。蕭條蓬萊天，寂寞方壺島。島中有仙人，亦未絕苦惱。纍纍方朔桃，串串安期棗。食之心內酸，異味不知好。莽莽視塵寰，茫茫思大造。海屋添籌翁，童顏恐難保。歎找枉求山，憂思仍浩浩。」

蓬萊島上神仙也未能免除苦惱，連服用仙果也仍百憂難解，最後「求仙」的企圖是失敗的。全詩不斷出現「願從赤松去」、「安得從之遊」、「我願從之住」、「我願速飛昇」的口氣，加上憂國憂民強烈的用世之心，使得洪棄生對現實人生無法真正的棄絕，真正求仙得道都只能成了個人內心的想像與欽羨而已。洪棄生另有〈招隱〉詩六章，¹⁰⁸仿左思的「招隱」，寫其隱居的原因、隱士的生活以及隱逸的志趣，其一云：

¹⁰⁷ 同上註，頁 141～142。

¹⁰⁸ 同上註，頁 142。

「縹緲求神仙，秦皇與漢武。尋之輒不獲，空自窮寰宇。況彼避世人，安得芙蓉府。奚若處深山，游情於鱗羽。上與飛鳥齊，下與沉魚聚。人間有榮辱，我心無棄取。適志拖薜蘿，長作山中主。」

這是延續上述「求仙」的思維，認為與其追尋縹渺不切實際的神仙生活，不若悠遊深林，與自然大化合一，忘卻人間榮辱，末句「適志拖薜蘿，長作山中主」，引《楚辭·九歌·山鬼》：「若有人兮山之阿，被薜荔兮帶女蘿。」的典故示其隱士的穿著，突出自我主體的自適與尊嚴。詩歌第二首至第五首，指出他本非山隱之人，之所以隱處的原因是遭逢世變，無處容身，所以走向白雲深處；其中寫「招隱」之樂，所入之山是「商山」；所尋所採的是「紫芝」、「古松」、「茯苓」、「古薇蕨」，頗有以伯夷、叔齊居首陽采薇而食自我標榜；所聽所視皆「寒泉鳴」、「霜天曙」；最重要他塑造出這位山中高潔的隱士是位具智慧的「息機」、「知機」之士，對於人間世的真偽、榮辱、是非，胸中自有涇渭，對於人品的優劣清濁，皮裏自具春秋，了然於心；他如南山的玄豹，深諳隱居伏處，退藏避害之理，完全不受污濁世的影响。最後第六首云：

「處世成大隱，神仙亦不如。煙霞入凡席，日月生琴書。蠻觸與滄桑，浮雲過太虛。山林固可悅，城市亦可居。相逢殊俗人，相視如猿狙。雖處闐闐間，游心等邱墟。嘯詠近陶潛，草木傍茅廬。出視龍與蠖，為卷不為舒。」

詩歌指出真正的隱者應像晉·王康琚〈反招隱詩〉所云：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市」，要能身居朝市而志在玄遠，「隱處」是在市闐之間。「出視龍與蠖，為卷不為舒」，則說明了對出處進退，心中自有一把尺，他絕不向世俗妥協。〈招隱〉六章一方面強調自己要擺脫俗世隱處外，還指出這個俗世不只是一般的「紅塵」，是處處長滿「荊棘」的「裸國」、「邱墟」，也是他的「鄉閭」；居處其中的人則是「殊俗人」、「螟蛉」、及如「猿狙」般未受教化的人。這位知幾的哲人深諳行藏進退之節，他特別標榜自我迥異凡俗的高超志節，但從他時常「回首望鄉閭，棘荊生庭闈。居者罹憂患，去者為蹙額」，但是他絕不會棄絕人間世。

葛洪《抱朴子·內篇論仙》徵引《仙經》的說法，把仙人分為三等：「上士舉形昇虛，謂之天仙；中士遊於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之尸解仙。」天仙居於天庭，無人間況味；尸解仙又必須歷經生死蛻變的重要考驗，其過程之吉凶，實難逆料；唯有地仙可在人世自由逍遙，不受任何羈礙與限制，且在現實上較容易達成。¹⁰⁹以洪棄生而言，其遊仙的動機緣於滄桑之變所導致個人的束縛與空間之侷限，因而亟思一擺脫人世煩憂之所。但畢竟以洪棄生的儒家人生價值及其憂國憂民的情懷，對現實界實難割捨，因而雖有欲登天庭，追求如「天仙」的逍遙意願，終難獲求。他的好友施梅樵曾以〈入山詞〉¹¹⁰一詩勸洪棄生莫寄身亂世，應及早入山訪仙，洪氏回以〈入山詞和梅樵〉云：

「蓬萊日已淺，蓬島苦無仙。騎龍不可期，四海莽風煙。安得尋浮邱，神芝采瓊田。到逢盧敖子，竦身直上天。愧無御風術，相違九重淵。變計入嵩華，笑把洪崖肩。路與崆峒通，境與塵世捐。千日中山釀，醉作逃世禪。」¹¹¹

蓬萊仙島已不見，島上何來神仙？欲入山求仙，無異緣木求魚。既然古人求仙之夢，杳然難尋，因而打消追求「天仙」之念，轉而追求山林勝境之遊，享受真正的逍遙之樂，這在心態上則又趨近於「地仙」的概念。總之，在求仙或招隱的前提下，洪棄生始終難以掩飾他強烈積極用世之心，他求為世用但不許為世用，嚮往神仙又無法擺脫塵念，想要隱處卻又頻頻回顧人世，本欲遊仙，最後卻有反過來反遊仙。朱立新論游仙詩云：「如果說游仙是詩人在虛幻世界中的一種寄託，那麼反游仙則無疑是詩人的窮途痛哭！」¹¹²誠為的論。據此，則洪棄生內心之糾葛掙扎、矛盾痛苦，實可見一斑。

¹⁰⁹ 顏進雄，《唐代遊仙詩研究》（台北：文津出版社，1996年），頁158。

¹¹⁰ 見《捲濤閣詩草》，收於《鹿港施梅樵詩集》（台灣先賢詩文集彙刊第三輯，台北：龍文出版社，2001年），頁3。

¹¹¹ 洪棄生，〈入山詞和施梅樵韻〉，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁163。

¹¹² 朱立新，〈游仙詩的意象組合與結構模式〉，《上海師範大學學報》（社會科學版）（1998年9月），第27卷第3期。

八、另一種「煙霞之隱」

鴉片傳入中國久矣。1840 年的鴉片戰爭，滿清戰敗使中國大開鴉片之門。¹¹³ 台灣與中國一樣全島可以公然販賣、吸食鴉片。鴉片對人的毒害甚深，但是鴉片之吸引人，使癮君子們卻對它交口稱譽，一致認為：「(鴉片)其氣芬芳，其味清甜，值悶雨沉沉，或愁懷渺渺，矮榻短檠對臥遞吹，始則精神煥發，頭目清利，繼之胸膈頓開，興致倍佳，久之骨節欲酥，雙眸倦豁，維時拂枕高，萬念俱無，但覺夢境迷離，神魂駘宕，真極樂世界也。」¹¹⁴ 然而有科學研究者從「社會—精神動力學的觀點」分析，吸食鴉片上癮者，大多存在著性格上的防禦性結構，例如否定，這與平日的壓抑有關，經常表現為對現實的否定，也就是否定個人已經感知到的現實，不願意承認現狀。¹¹⁵ 洪棄生本有吸食鴉片的習慣，〈齋中即景〉詩描寫了這一處人間洞府：

「四圍風月一燈懸，帳裏芙蓉(俗謂鴉片曰芙蓉)小洞天。鄴架書堆群玉府，皇圖壁挂九州煙。東洋髹漆西洋繡，南海玻璃北海氈。又有巨文三萬軸，自家織錦勝湖川。」¹¹⁶

書齋本是文人的心靈之所，洪棄生的書齋藏書豐富，讓他可以尚友古人縱覽群籍，如今也是他飄飄欲仙的迷霧天堂。他的〈戒煙長歌〉是一個吸鴉片者的快樂告白，透過鴉片他真正找到解脫的途徑，作為痛苦世界的「止痛」良方。首先詩人為吸食鴉片找到正當理由，煙與酒都是怡情養性的助興之具，不可或缺，古來因酒誤事者是「人」的問題，煙酒無罪！其次，詞賦華麗之文、古典經史

¹¹³ 鴉片戰爭前夕，林則徐銷毀 22283 箱約 3565280 磅的鴉片。見芭芭拉·霍奇森(Barbara Hodgson)著，邱文寶譯，《鴉片：黑色迷霧中的極樂天堂》(台北：三言出版社，2005 年 7 月)，頁 58。

¹¹⁴ 洗波，《煙毒的歷史》(北京：中國文史出版社，2005 年)，頁 45。

¹¹⁵ 迪特爾·拉德維希(Dieter Ladewig)著，李彥達譯，《上癮的祕密》(台北：晨星出版社，2005 年)，頁 52。

¹¹⁶ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》(南投：台灣省文獻委員會出版，1993 年)，頁 363。

之髓，咀嚼沃養，像他的精神食糧；而罌粟這錦繡奪目、五彩的美麗之花，它的汁液就像金精美玉之食，滋潤著詩人的軀體，但是詩人說他絕不會戒不掉，因為他仍胸懷大志，憂國憂民，志在千里，他不會沉淪。但是為何他繼續耽溺？

「自從世界變腥膻，燹火劫灰焚大千。惡氛炎燄不可掃，瘴煙毒霧鎮相連。九霄無路餐金漚，半世空勞煉汞鉛。自歎此身已廢朽，遂將此事託逃禪。古人有託隱於酒，我今何妨隱於煙。收拾青雲付灰燼，壯心縷縷管中牽。」¹¹⁷

這裡詩人避開了詩人敗德的天性，¹¹⁸也掩飾自身情緒缺陷，一切歸咎於烽煙瀰漫，現實世界失序，仙界難登，只好隱姓埋名，追尋忘我的感官世界。原來「癮者」是「隱者」，英雄的憤怒、頹靡、失望與絕望，都錯亂雜揉在這管鴉片中，化為縷縷煙霞，進入另一個無限擴展的空間——「黑色迷霧中的極樂天堂」¹¹⁹。洪棄生為增加自己的說服力，還狡辯地找了古人作擋箭牌：「芙蓉城主石曼卿，金粟堂身李青蓮。末路英雄無退步，噴薄憤氣填乾坤」，¹²⁰但是「芙蓉城主」是花神，「金粟堂身」的李白是如來前身，洪棄生的強作解人，實在像極了波特萊爾服用鴉片酩酊時的說辭。波特萊爾把鴉片比喻為一位女性朋友，並玩笑似的說：「一位老損友，唉！如同所有的損友，總是撫慰與欺瞞。」¹²¹末了洪棄生又回到詩題強調，戒煙何難之有？說戒就戒，而且「戒相」絕對好看；但是我也可以說不戒就是不戒，因為長夏漫漫，無以為樂，加上所費不多，何戒之有？全詩以逗趣、自我揶揄的口吻寫自己無法抽拔出吸鴉片的經驗，所以佐藤春夫

¹¹⁷ 同上註，頁 192。

¹¹⁸ 毒品權威考金斯 (Alonzo Calkins) 公布一件典型的案例，「一旦染上鴉片，人的良知隨即喪失，道德感蕩然無存，不斷編造謊言為自己開脫，呈現變態的人格，即使些微的矛盾亦會加重病情。」

¹¹⁹ 芭芭拉·霍奇森 (Barbara Hodgson) 著，邱文寶譯，《鴉片：黑色迷霧中的極樂天堂》(台北：三言出版社，2005 年 7 月)。

¹²⁰ 同註 116，頁 193。

¹²¹ 同上註，頁 102。

曾提及對洪棄生的〈戒煙長歌〉一詩倍感興趣，因為讓他聯想到十九世紀時法國的波特萊爾，佐藤春夫云：

「從此片鱗隻句而言，其高沓的世外人的高邁氣魄，讓我覺得如同讀到用漢字寫成的波特萊爾詩集之類的感覺。」¹²²

再看他的〈吸煙戲詠〉，詩中自比是九華仙子，在燈影昏黃、煙霧裊繞的洞天中，獨自啜飲著這珍貴的人間甘露。煙毒的熏陶，人逐漸感覺到安靜、快樂和幻覺，從而十分愉悅。他誇耀自己的頹廢，以鴉片逃離命運的羈絆，提昇自我精神層次，鴉片的世界才是真實的世界：

「九華仙子餐沆瀣，薜荔衣裳芙蓉帶。七寶盤匝百寶床，龍喻鯨喙天地隘，葡萄宮中火不衰，罌粟堆裡香常在。獨銜金莖饑鳳吭，孤倚玉篠瘦蛟背。瓊鐘瑤席甘露漿，黑雪玄霜紫雲靄。燈閃長鳴窸窣風，斗收佳氣氤氳界。不夜城中得濫觴，常燃鼎上欣津逮。癖嗜已同九轉丹，創懲未要三年艾。……」¹²³

吸食鴉片後，會有具體放鬆精神與舒緩精神緊張的效果，高劑量時，還會出現昏昏欲睡和神情恍惚的症狀，鴉片像一扇優雅的大門，引領詩人進入迷幻狀態，詩人已化身成九華仙子。詩歌中九華仙子的形象是引《楚辭·遠遊》：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」、《楚辭·離騷》：「製芰荷以為衣兮，集芙蓉以為裳」的典故，顯示他吸鴉片的「精神」是有本有源的，並將吸食鴉片的理由與行為給美化、合理化。其次，詩歌將中毒甚深，搞得面目黑瘦、精神萎靡、形體瘦弱的「鴉片鬼」自許為「饑鳳」、「瘦蛟」，完全掩飾吸鴉片上癮者的病懨懨狀態；再者，又將鴉片比之為仙家御食的「甘露漿」、「紫雲靄」、「九轉丹」，乃至煙霧繚繞的黑暗鴉片房也成了不折不扣神秘迷濛的「仙界」，而鴉片燃燒後發出強烈香甜氣味，一點兒都不比「蕙蘭膏」遜色。使得原本在屈原的《離騷》中作為高潔芳草的物象—蕙蘭、芰荷、芙蓉，在此一一遭鴉片挪用，吸食鴉片變得

¹²² 佐藤春夫著，邱若山譯，《殖民地之旅》（台北市：草根出版社，2002年），頁295。

¹²³ 同註116，頁301。

形象高雅、理直氣壯。詩中洪棄生還再三強調自己塵緣未了，未能一登仙籍，因而轉求於人間的「煙霞」之境，這裡暗示著真正的「仙境」不在天上，而是這暗無天日、看不到陽光、迷漫煙霧的「地下」空間，於是乎新的「地仙」形成：

「御氣身與造化遊，陸地行仙纔莫壞。甜鄉休道爛如泥，糟邱須知肉不敗。與人無悶世無懷，掃愁有帚詩有械。擲揄或謂窮骨頭，顛倒拚作失尸居態。邯鄲一枕夢黃梁，洞府三清伸白喙。霧液雲腋流玉酥，鸞膠鳳髓含金薤。太乙然火三千年，一吸沖虛無大塊。」

吸食鴉片要橫在臥榻上，種種煙具準備妥當，熟稔地揉撚煙膏，方能享受吞雲吐霧的快感。初吸時舒坦慵懶的感覺，疲乏無力的身體帶著些微汗意，肉體放鬆了，孤獨的人感覺溫暖，世界也重新恢復它的秩序。這是真正的「人間天堂」，也是神仙傳說中的樂園，沒有煩惱，忘掉一切，人類得以免除人世間之煩憂與生命之無常，進入豐盈完美之理想境界。鴉片有如「百憂解」，解除了長期與現實環境對立的緊張、憂慮與不安。再看他的〈今夜〉詩，也可看作洪棄生在吸食鴉片後，所呈現恍惚夢幻、「飄飄欲仙」的狀態：

「今夜璧月銜太清，天風吹我遊玉京，王母正開瑤池宴，羿娥為按霓裳聲。座中起舞許飛瓊，階下敲瑟董雙成。一歌一曲水仙操，疑是疑非麗人行。洛浦珊珊來宓女，江峰渺渺見湘靈。回首翠蕙光有無，震裾水佩遙冥冥。明珠上下二龍戲，寶玉鏗鏘九鳳鳴。一飲欲醉搖心旌，百和之香五雲英。驂鸞駕鶴赤城舉，逢逢海上鼉報更。前驅太乙後長庚，竊桃方朔元歲星。霎時游衍紫微垣，人世已易千春正。」¹²⁴

「遊」是一種精神的自由解放，這次的仙境也是在「玉京」山；仙人多屬女性：如王母、羿娥、許飛瓊、董雙成、宓女、湘靈等；翠蕙、水佩、明珠、寶玉是

¹²⁴ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁303。

仙女的裝飾；仙境中奏著仙樂，詩人駕著鸞鶴漫遊遨翔天際，時光不再。在遊仙的世界中，詩人進入仙界的時間系統，仙界一日，人間千年，剎那化為永恆。

罌粟花的別名鴉片花、大煙花、御米、米囊花。許多罌粟科的花都被稱為罌粟花，最有名的是虞美人花。虞美人花，原名麗春，屬罌粟科一年生草本植物。它有四片花瓣，但花色奇特。虞美人，又是楚將項羽的愛妾虞姬的美稱。項羽被困垓下時，見大勢已去，便高唱「大王意氣盡，賤妾何聊生」而自刎。後來人們寄托哀思就把這種美麗的花稱為虞美人。¹²⁵ 洪棄生有〈虞美人詠花二十韻〉十六首，詠物兼懷人，其詩開首如：「萬種芬芳一氣收，美人寄託也風流」「窈窕芙蓉影倒披，前頭彷彿睹虞姬」、「罌粟分枝滿後庭，美人豔跡記曾經」、「紫囊櫻口嫩芊綿，字汝虞兮信夙緣」、「麗春獨擅春風面，娜娜婷婷嬌態多」，這些詩分別以罌粟花名或它的香氣特徵作引線，帶出虞姬（虞美人）在歷史上的淒美歷史結局。詩中特別強調虞美人的堅貞不移，在描寫大時代中悲劇英雄與堅貞美人相互輝映的同時，罌粟—鴉片—虞美人的美麗雜揉，也為傳統屈騷中的「香草美人」賦予新的意涵，帶有詩人鮮明的個人特徵與時代印記。湯瑪士·德昆西（Thomas De Quincey，1785-1859）在《一位英國鴉片吸食者的告白》（Confessions of English Opium-Eater）談到自己吸食鴉片的經驗時云：

「用過鴉片的人能體會到它本質中神聖的一部分升騰起來，也就是說，他的道德感被凝固一種燦爛無比的狂喜狀態裡，而且更主要的是，那高高在上的精神閃現萬丈光芒。這就是真正的鴉片教會的教義，而它唯一的信徒就是我自己」。¹²⁶

吸食鴉片的人，在隔絕封閉的空間裡，悠緩地的歷經儀式化過程，於是，空間的改變轉化而為時間的改變，時間停止，人生困境就被鴉片給克服、超越了。

¹²⁵ 參見高興選注，《古人詠百花》（台北：木鐸出版社，1988年），頁133-140。

¹²⁶ 引自迪特爾·拉德維希（Dieter Ladewig）著，李彥達譯，《上癮的祕密》（台北：晨星出版社，2005年），頁29。

九、結論

袁行霈在論中國詩歌發展時曾指出，詩與騷是詩歌展史的兩條主流，兩者各形成不同類型的美，「詩型美，帶有濃郁的生活氣息和泥土氣息，質樸淳厚，親切感人。騷型美，則帶有強烈的傳奇色彩和英雄色彩，如夏秋의 奇雲，如奔騰的江河，流動著變幻著，令人驚異嘆服。」¹²⁷ 洪棄生則是結合著「詩型美」與「騷型美」於一身的。當他以「歌行體」控訴日本暴政、書寫台灣地方的生活經驗時，他是與這塊土地緊緊結合，可謂具有「詩型美」；若從他所呈現生命情調上看則較近於「騷型美」，這是在性格上他有著和屈原一樣的「寧溘死以流亡兮，余不忍為此態」的堅持與執著，他的人格型態和價值也和屈原一樣，充滿善惡、美醜的尖銳對立，尤其是在面對殖民統治與中西文化的態度上，始終獨立於時代潮流之外。他的〈無憯〉詩云：「閱世無憯意氣殘，此生塵夢一齊刊。騷人感憤畸人癖，韻士襟懷壯士肝。谷口空空逃鄭朴，雪中日日臥袁安。杜門荒徑疏來往，成就詩篇後代看。」¹²⁸ 騷人畸人、韻士豪俠，都是洪棄生人生面相，這背後有著他個人最深刻執著的情感。

此外，對傳統的中國文人而言，文人心中對海的體認常是江河的想像性延伸，因此描述海時常是屬於仙化的世界而不是現世的，究其原因在於江河之於古人的實際生活關係甚大，而海不過是令人敬而遠之的印象。¹²⁹ 但是對台灣的文人就大大不同，海不僅環繞在身邊，是充滿記憶與經驗的「地方」，所以當他從海上看台灣時，古籍所載有關「蓬萊」的傳說，就成為一個真實可履的人間仙境。洪棄生在建構心目中的「蓬萊樂園」時，具體的描寫仙境的獨特山海景觀之奇特個性，以詩人具地方色彩的九九峰為代表結合神話傳說，顯得如此瑰奇壯麗，更彰顯出這個「蓬萊仙島」的神聖空間。台灣割讓，這個仙境變成鬼

¹²⁷ 袁行霈，〈屈原的人格美及其詩歌美〉，《中國詩歌藝術研究》（台北：五南圖書公司，1989年）頁167。

¹²⁸ 洪棄生，《寄鶴齋詩集》（南投：台灣省文獻委員會出版，1993年），頁360。

¹²⁹ 參見王立，《心靈的圖景：文學意象的主題史研究》（上海：學林出版社，1999年），頁240。

域，洪棄生以華夷之辨的立場，騷人感憤，刻畫這非虎即狼、禽獸橫行、充滿腐敗腥臭的「紅色」地獄。原來的仙境不見了，仙境中的神物「龍」、「鳳」等各個肢體殘缺不全。為了凸顯人間地獄「醜陋」，神話中的妖魔鬼怪紛紛出籠，甚至以超現實的夢境諷刺仙界變成鬼域的背後，是「仙人」惡鬥，道德墮落所致，充滿政治義涵。仙境何在？他上下求索，轉而追求想像的仙界，從求仙、夢遊、到招隱，以神仙傳說、道教的思想傳統鋪寫想像的仙境，然而當他要求仙、招隱捨棄紅塵時，卻又屢屢望見：「回首望鄉閭，棘荊生庭闈」、¹³⁰「風塵已變寰中色，河漢難乘世外槎」¹³¹，故鄉在召喚，頻頻回首，充滿不捨，再度回歸惡劣的現實世界，痛苦萬分，這樣的情調似乎又使人聽到屈子的回響。從幻想式的神游尋山，到最後藉由「鴉片」來修鍊成「仙」；本欲遊仙卻又成了反遊仙，最終掉入「黑色的極樂天堂」的鴉片世界，一個虛幻的自我麻醉的世界。然而只有進入這樣的世界，才能真正開始他的行雲御氣，飛昇至天堂成為真正的仙人，至此「憂」與「遊」完全消解，誰能說這只是一個虛幻的煙霞世界？

¹³⁰ 〈招隱〉，同註 128，頁 142。

¹³¹ 〈台灣哀詞〉之二，同上註，頁 224。

