

論「虞廷賡歌」的文化傳統 及其在臺灣古典詩學中的意義

侯雅文

政治大學中國文學系副教授

中文摘要

「虞廷」指帝舜在位的朝廷。「賡歌」此處特指君臣唱和的吟詩行為。在《尚書·皋陶謨》、《尚書大傳》中可見相關記載。歷來文人多將此一歌詩行為視為較《詩經》更早的詩歌典範，並藉此體現、彰明心中理想的政教樣態。對於向來位居中原，雄視八方的漢民族而言，這是一個表徵政教清明的文化傳統。然而，一旦時代劇變，或是外族入主中原，或西方民主政體傳入，如何回應「非我族類」的統治，或是新政體，便成為漢族文士必須思考的問題。在此一情境下，「虞廷賡歌」的傳統，曾被提出做為因應新政權、新政體的論述依據，因此其涵義便有了偏重的方向。過去，台灣曾經歷清人、日人等外族的統治，在這段時期中，有若干文人重提「虞廷賡歌」的文化傳統，去回應時代變易，以及由當權者所提倡的中國古典詩歌創作。這當中涉及了如何看待詩歌之社會功用的課題，以及「用夏變夷」的政治思考，值得深究。

關鍵詞：虞廷賡歌、卿雲、漢詩、官紳唱和、尚書

Discussion of the Tradition of “Yu Ting Geng Ge” And it’s Significance in Taiwanese Classic Poetry

Hou, Ya-Wen

Associate Professor,

Department of Chinese Literature,

National ChengChi University

Abstract

“Yu Ting Geng Ge” (虞廷賡歌) is an ancient Chinese metaphoric saying to describe a specific type of tradition, whereas the first two characters “Yu Ting” stands for court of Yu Dynasty and the latter two characters “Geng Ge” particularly refers to interactive behavior of singing in chorus and poem chanting amongst monarchs and subjects. One can find relative information regarding “Yu Ting Geng Ge” in the *Gaoyao mo* (皋陶謨) "The counsels of Gaoyao" of the *Shangshu* (尚書) "Documents of the elder" also in *Shangshu dazhuan* (尚書大傳), a parallel tradition of *Shangshu*. In the past, literary figures see this song singing and poem chanting behavior as an earlier example of poetry than that of the *Shijing* (詩經), the “Book of Songs or Poetry” through which to express and reflect the ideal political, educational state that they had in mind. To Han people that are proudly watching over other ethnic groups, coming from central plains dominant part of China, this is a tradition that stands for integrity. However, factors such as the changes that occurs

throughout time, other ethnic groups conquered and takeover the central plains, influence of western democratic political regime, how to respond to the rule of “foreign tribes” or a new political regime became a necessary issue for Han people to think about. Under these circumstances, the tradition of “Yu Ting Geng Ge” was proposed as the theoretical reference on how to respond to new political powers and regimes. Therefore, importance attached to the meaning of this tradition became a guideline of what directions to follow. In the past, Taiwan has experienced the rule of foreign tribes such as Qing’s people, Japanese colonization and so on. During these periods, many literary figures once again brought up the tradition of “Yu Ting Geng Ge” as the theoretical reference to follow in responding to the era of changes as well as reacting to the type of Chinese classic poetry creations that ones in power support and uphold. It is also important to look into the social functions of poetry and the political thinking of *Yong Xia Bian Yi* (用夏變夷), which means reforming foreign tribes using Chinese Principles

Key words: *Yuting Gengge* (虞廷賡歌), *Qing Yun* (卿雲), Han Poetry,
Guanshen Changhe (官紳唱和) 、*Shangshu* (尚書)

論「虞廷賡歌」的文化傳統 及其在台灣古典詩學中的意義¹

一、前言：

從「國族身分認同」與「新舊文化轉變」的視域，去詮釋、評價台灣古代文人的歷史定位及成就，是當代台灣古典詩學研究的重要方向之一。這類論述，集中以日治時期台灣傳統文人為考察的對象，或是探討這些文人與當權者互動的不同型態及其身分認同的變遷過程；或是闡明、評價傳統文人對漢文化的固守與新文明的容受²。而且不可避免地，皆觸及當時文人與當權者相互唱和的詩歌經驗。

從彼時的歷史來看，觸及上述詩歌經驗確屬必要。蓋日本統治台灣之後，便積極地拉攏士紳文人，如西元 1899 年「南菜園」聯吟大會、西元 1900 年「揚文會」、西元 1906 年「烏松閣」詩會、西元 1921 年「官邸詩會」、西元 1927 年「全島詩會」等等，皆由總督或民政長官主持，邀集詩人與會，規模盛大，遍及全臺³。這類詩歌唱和的行為，其背後實涵有統治者「懷柔」的政治用心。

¹ 本文承蒙審查委員惠賜寶貴指教，謹此致謝。然因登刊時間在即，以及字數篇幅限制，故僅能擇要修訂。未竟之處，留待日後專書補述。

² 如施懿琳，〈從反抗到傾斜——台灣舊儒吳德功詩文作品與身份認同之分析〉，即就吳德功由清領到日治時期政治身分認同的變遷過程，進行詳細的分析。見施懿琳，《從沈光文到賴和——台灣古典文學的發展與特色》（高雄：春暉出版社，2005），五篇第一章，頁 363-404。又如黃美娥「致力於考察傳統文人在新世界洗禮後的文化思維與審美趨向」，即對傳統文人如何容受新文明的論題，進行詳析。見黃美娥，《重層現代性鏡像——日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田，2004），頁 14。

³ 參見下村作次郎、中島利郎、黃英哲，〈第二章 台灣總督與漢詩人〉，見施懿琳等人合著，《臺灣文學百年顯影》（台北：玉山社，2003），頁 11-17。

相應於此，對於台灣傳統文人而言，是否與會的抉擇，便極有可能與他們對此一新政權認同接受的程度有密切的關係。新舊文學論爭時期，報刊上不乏抨擊傳統文人「奔赴大人先生之召」、「歌功獻媚」⁴，這種評斷未必絕對公允，但其揭明「官紳聯吟唱和」所涵有政權認同的意義，可與上說互證。

戰後迄今，對於上述時期傳統文人所從事包含「官紳唱和」在內的總體古典詩歌經驗，進行的省思與詮釋，已隨著學者存在處境的轉變，而有了前後不同的觀點。早先，或延續著新舊文學論爭中新文人的立場，對傳統文人的「守舊」與「媚日」予以嚴厲的批判，諸如 1954 年廖漢臣發表的〈新舊文學之爭——臺灣文壇一筆流水賬〉批評「舊文學」是「幫閒的文學」，受「日政府的庇護」⁵，彭瑞金《臺灣新文學運動四十年》批評「舊文學與時代脫節」，「新文學」志在「甦醒台灣人的民族意識」、「反抗台灣總督府的專制統治」⁶。或在建構台灣主體性的史觀下，雖未必嚴厲批判傳統文學，但卻較為偏重新文學。如陳芳明《後殖民台灣——文學史論及其周邊》則側重該時期台灣在被殖民的處境下，固有文化和語言使用的主體性雙重喪失的危機，從而突顯新文學的重要⁷；又最近所出版的《台灣新文學史》，採取「後殖民史觀」，重新建構台灣文學的「歷史記憶」，然其所資取的文學經驗，以「新文學」為主⁸，二書所重皆非古典詩在彼時所發揮抒情言志的功用。這類觀點背後所操持的「新文學史觀」、「台灣意識」或「後殖民論述」，有它所要對治特定時代下的文學文化問題，在歷史上自有其意義與價值。

近來，在「現代化」的視域下，對日治時期傳統文人的詮釋與評價有了轉向。此即由彼時傳統文人對「新時代文明的高度興趣與期待」，重新詮釋該時期古典文學的意義，進而省思新文人對傳統文人「守舊」的評斷。如黃美娥《重

⁴ 新舊文學論爭時期，傳統文人所遭受的批評，詳見翁聖峯，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北：五南，2007），頁 87、148。

⁵ 廖漢臣，〈新舊文學之爭——臺灣文壇一筆流水賬〉，《臺北文物》3 卷 2 期、3 卷 3 期。後收入李南衡主編，《文獻資料選集》，《日據下台灣新文學·明集 5》（台北：明潭，1979），頁 411、455。

⁶ 彭瑞金，《台灣新文學運動四十年》（台北：自立晚報，1991），頁 2、13。

⁷ 陳芳明，《後殖民台灣——文學史論及其周邊》（台北：麥田，2002），頁 30。又陳芳明，《探索台灣史觀》（台北：自立晚報，1992），頁 28。

⁸ 陳芳明，《台灣新文學史》（台北：聯經，2011），頁 9、28。

層現代性鏡像——日治時期臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，這類論述能「扭轉學界對日治時代傳統文人的刻板印象」⁹，從而開啟日治時期古典詩學詮釋視域的多重可能。在此一觀點下，對傳統文人參與官方主持之詩文聚會的評價，就能在「媚日」之外，別具新意。

然而，在「現代化」視域的論述下，固然可以彰顯傳統文人「求新」的時代感，但對於以下問題的探討，還留下不少可再深究的空間。此即對傳統文人而言，如何確立自己參與那類負有「政權認同」意義之詩歌聚會的「合理性」？是一項無法迴避的生命課題。同時，西洋文明東漸，隨即引發「漢文化認同」與「國家主體之辨識與建構」的問題。在此一東亞地區共同面對的時代情境下，台灣傳統文人溯源、標舉上古先秦文化思想，為古典詩的創作尋求理念上的根據，並進而由此認知「官紳唱和」，則其意義是否僅止於「守舊」、「求新」之辨？其意圖經過當代若干學者的研究之後，可知不全然如新文人所批判之「媚日」，然而其中所蘊涵複雜而多元的文化傳統意義，卻仍未獲得較為深刻的闡明。

持「現代化」視域的學者，雖然已意識到日治時期傳統文人「回歸東方文明的傳統」或「形塑新面目的『現代』東方文明」二者與「確立自我的主體意識」之間可能存在的關聯¹⁰，但卻未對其回歸或形塑之「東方文明傳統」的內容，予以詳論。究其因，一方面在於符應學者自身所持視域，而偏重闡發傳統文人「求新」之面向，另一方面則因早有學者對傳統文人所回歸的文化傳統進行研究，藉此可以兩相區分，彼此互補。

如陳昭瑛《臺灣儒學——起源、發展與轉化》便以王松、洪棄生、連雅堂的詩學為主，析論三人如何將儒家詩學，進行「現代轉化」以回應「殖民地經驗」與「新文學運動」¹¹。此一成果頗能彰顯由漢儒所建構的詩騷傳統，如何經由日治時期傳統文人的轉用，而孳生新義。然而，這類論述較側重於抉發「變風變雅」、「刺惡」的詩學傳統，在日治時期台灣古典詩學上的意義。相較之下，

⁹ 引文評語見廖振富，《台灣古典文學的時代刻痕——從晚清到二二八》（台北：國立編譯館，2007），頁2。

¹⁰ 見黃美娥，《重層現代性鏡像——日治時期臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，頁12。

¹¹ 陳昭瑛，〈柒、儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉，《臺灣儒學——起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2000），頁251-288。

對於彼時傳統文人另外有意援引上古先秦表徵「盛世」的詩歌傳統，以回應時代處境的面向，尚未深究。如欲闡明該時期傳統文人「回歸東方文明傳統」的全幅意義，則對上述未被深究的問題，應有再考察的必要。

舉王松為例，過去的研究較側重於闡明他「批判世道」，或是提倡「忠孝節烈」的道德觀，於是往往特出他的詩學與「變風變雅」之關係¹²。然而，在《臺陽詩話》中，王松曾明言「詩之為道」、「頌揚譏刺，在所不廢」、又對「聞人之善則吹毛索疵」的世風，斥為「刻薄」，其所以撰作《詩話》的動機在於「揚善隱惡」¹³。如書中便稱讚兒玉源太郎在「南菜園」所舉行詩歌唱和，「讀之令人想見昇平景象，士大夫得以遂其韻事風流」¹⁴。這種觀點，明白對「盛世」詩歌理想表示頌揚。是故王松屢屢引述《左傳》所載「賦詩言志」的史實為立說之依據¹⁵，蓋「賦詩言志」的用詩行為，實以周朝盛世所建立之「外交聘問言對」的「禮文化」為基礎¹⁶。對於這種論述，恐怕不能單純以王氏「變節」轉附「日政權」而有「諂媚」之態來評斷之，或許可以從另一種角度思考：王氏溯源先秦賦詩文化，並頌美「盛世詩歌」，這樣的言論，在由外族統治的時代裏，可能涵有提供「應然理想」的意義。這種思維，則與洪棄生、連橫等傳統文人，偏取「變風變雅」的詩歌傳統，意圖透過「刺惡」，達到改造「實然世界」之缺憾的思維不同。除此之外，如胡殿鵬《大冶一爐詩話》裏特取《詩經》中「正雅」的作品，以及「虞廷賡歌」為典範，亦莫不帶有「太平盛世」的追求¹⁷。這當中固然可能涵有「認同日本統治」的意義，但更須追問的是：他們何以要

¹² 強調王松詩學與「變風變雅」之關係者，如陳昭瑛，《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，頁 266。揭明王松詩學提倡「忠孝節烈」之道德觀者，如林美秀，《王松詩話與詩的現代詮釋》（高雄：太普公關事業有限公司，2004），頁 100-103、114-123。

¹³ 王松，《臺陽詩話》，收錄於《臺灣歷史文獻叢刊》（南投：臺灣省文獻委員會，1994），上卷，頁 14、21。

¹⁴ 王松，《臺陽詩話》，下卷，頁 44。

¹⁵ 同註 13，頁 16。

¹⁶ 詳析《左傳》所載「賦詩言志」的行為與周朝「禮文化」之關係者，可參顏崑陽，〈論先秦「詩社會文化行為」所展現的「詮釋範型」意義〉，《東華人文學報》8 期（2006 年 1 月），頁 55-87。

¹⁷ 胡殿鵬，《大冶一爐詩話》特取《詩經》正雅的作品及「虞廷賡歌」者，見《大冶一爐詩話》8 號、193 號上，刊載於《漢文臺灣日日新報》（台北：莊東方文化，1997），明治 44 年 7 月 2 日。吳東晟，〈洪棄生《寄鶴齋詩話》研究〉（台南：成功大學台灣文學研究所碩士論文，2004），頁 212-214，舉胡殿鵬《大冶一爐詩話》為「治世」詩話的示例，可資參考。

特別援引漢文化傳統，做為「認同日本政權」的前提？其中或可能就涵有「用夏變夷」的政治用心¹⁸。

在這一系以援引上古先秦詩歌典範，而形塑「盛世詩歌」理想的台灣古典詩學中，「虞廷賡歌」的文化傳統與台灣古典詩學中所涉「君臣唱和」、「官紳唱和」的詩歌行為，關係尤為密切，故本文優先探討。就史料來看，對於「虞廷賡歌」之文化傳統的援用，不僅限於日治時期，更數見於清代台灣古典詩學之中。這二個時期，漢族文人雖然同處於外族的統治下，但所面對的時代問題已經不同，因此他們對上述文化傳統的接受取向以及轉化應用的層面，亦隨之變遷，故將這二個時期整合為一個專題，較能清楚地呈現「虞廷賡歌」的意義，如何在台灣古典詩學中延續、累積、衍生、創造的歷程。這是本文所欲探討的論題。

為了達到上述的研究目的，在方法上主要採取分析、歸納、參照演繹、比較法。所涉古代史料取具代表性者，其他不一一詳列。在處理「台灣古典詩學」相關論題上，以能呈現滿／漢、和／漢之君臣關係，以及在台文人的文學經驗者為優先，故滿人、日人（此處指受治者），或是割台後轉籍、轉居他處的漢文人對於「虞廷賡歌」的書寫，暫不作深入探討，或僅列為輔證。本文所用「詩學」一詞，其義以詩歌創作及評論為主¹⁹。偶及其他文類，如碑文、賦，引例

¹⁸ 「用夏變夷」一詞出自《孟子·滕文公上》，其意以華夏禮教為優越，可以變化夷狄鄙俗之習，而一統天下。對於某些身處外族統治的漢族文士而言，所以運用此一觀念，在於從「文化」的角度，超越「政治實體」的對立，達到「所謂夷而進於中國則中國之」的權變。因此，可以抱著「以致其君堯舜為心」，出任異族。這種出處進退的認知與抉擇，與嚴守「夷夏大防」者不同，宋元、明清之際，儒者於此多有論辯，各有堅持，而透過文學予以表述。相關研究見何冠彪，〈論明遺民之出處〉，《明末清初學術思想研究》（台北：學生書局，1991），頁53-124，張鴻雁、傅兆君，〈論傳統夷夏觀的演變及其對近代民族觀的影響〉，《民族研究》2期（1993），頁53-63。王爾敏，〈滿清入主華夏及其文化承緒之統一政術〉，收錄於《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》（台北：聯合報系文化基金會，1995），頁247-271。王學玲，〈明清之際辭賦書寫中的身分認同〉（台北：輔仁大學中國文學系博士論文，2001），頁20-27、280-286。「日本」做為一「政治實體」，對於既受「清廷」統治的台灣古代文人而言，是「外族」；然而在文化上，「日本」統治者提倡華夏文教，即「進於中國」，故可以「中國」視之，至此，則非「外族」，而可以仕之矣。

¹⁹ 「詩學」一詞在中國古代的使用情境中，其義偏向由詩歌作品及創作論所構成的知識。西方的用法中，可泛指以所有文學為對象而建構的理論知識。本文的用法特指以「詩歌」為對象之理論、創作、詩人社群活動的理論與實踐知識。參見錢志熙，〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，《中國詩歌研究》1輯（2002），頁262-280。

鮮少，僅作旁輔。下文先就「虞廷賡歌」的出處記載及內容進行解說，其次則就歷代文人援引論說「虞廷賡歌」的歷史語境，分析、歸納其中所涵有不同的意義類型，做為詮釋相關台灣古典詩學史料的參照知識。最後，則比較清領、日治時期台灣傳統文人對「虞廷賡歌」之詮釋的同異，以見其發展歷程。

二、「虞廷賡歌」的載錄及其內容

籠統地說，「虞廷賡歌」指帝舜在位時，與大臣百官詩歌唱和的行為。這種解釋，雜入了後世「君臣」體制的政治情境，是否為帝舜時期朝政的實情，近人多所質疑，以為「堯舜禹所處的係父系家長制氏族的部落聯盟」、「他們的對話，實是部落聯盟成員之間以民主精神平等對話的遺影」²⁰。這類論說，旨在考辨遠古三皇五帝傳說的真實性，在古史重建的研究上，頗具意義。然而，歷代文人大多由「君臣」的觀點，接受、闡釋「虞廷賡歌」意義。本文的重點不在於考辨古史的真實性，而是側重於歷代文人如何接受、詮釋遠古傳說的意義。故對於近人「氏族部落」之說，暫存不論。

帝舜與大臣百官唱和的記載，見於二處：其一是由伏生所傳今文《尚書》中的〈皋陶謨〉末段。東晉時，梅賾所獻《古文尚書》，將〈皋陶謨〉分為〈皋陶謨〉、〈益稷〉二篇²¹。原今文尚書中所載舜與臣唱和的段落，便入〈益稷〉篇末段，文字如下：

帝庸作歌，曰：「勅天之命，惟時惟幾。」乃歌曰：「股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉。」皋陶拜手稽首，颺言曰：「念哉！率作興事，慎乃憲，欽哉！屢省乃成，欽哉！」乃賡載歌曰：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉！」又歌曰：「元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉！」帝拜曰：「俞，往欽哉！」²²

²⁰ 見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》第一冊（北京：中華書局，2005），頁518。

²¹ 關於《尚書》中〈皋陶謨〉與〈益稷〉篇名、篇目分合的問題，見劉起鈞，《尚書學史》（北京：中華書局，1996），五章四節「今、古文《尚書》篇目異同」，頁145-155。

²² 見漢·孔安國傳、唐·孔穎達等人疏，《尚書正義》（台北：藝文印書館，1993，十三經注疏本），頁74。

其二是《尚書大傳》，據傳伏生所作，乃傳述聖人大義，由其弟子張生、歐陽生記述，鄭玄作注，見《四庫全書總目提要》所引鄭玄〈尚書大傳序〉²³。元明以來，《大傳》不被重視，散佚甚多²⁴。今所見傳本以陳壽祺輯校的《尚書大傳定本》為最善，皮錫瑞予以疏證。與稍後王闓運補注本所錄，二者內容頗見出入²⁵。茲據陳氏定本、皮氏疏證所載舜與臣唱和的段落，文字如下：

維十有五祀，舜為賓客，禹為主人，樂正進曰：「尚考太室之義，唐為虞賓。」還歸二年，而廟中苟有歌〈大化〉、〈大訓〉、〈六府〉、〈九原〉，而夏道興。於時卿雲聚，俊乂集，百工相和而歌〈卿雲〉。於時俊乂百工相和而歌〈卿雲〉，帝乃倡之曰：「卿雲爛兮，糺繆繆兮，日月光華，旦復旦兮。」八伯咸進，稽首曰：「明明上天，爛然星陳，日月光華，宏於一人。」帝乃載歌，□（本文按：原文應有缺字）旋持衡曰：「日月有常，星辰有行，四時從經，萬姓允誠。於予論樂，配天之靈，遷於賢聖，莫不咸聽。龔乎鼓之，軒乎舞之，菁華已竭，褰裳去之。」於時八風循通，卿雲叢叢，蟠龍賁信於其藏，蛟魚踴躍於其淵，龜鼈咸出於其穴，遷虞而事夏也。²⁶

前述出處一所見文字，在解讀上，須與〈皐陶謨〉前段所述帝舜和禹、皐陶的問答參看。顧頡剛、屈萬里等前賢均已對全文予以詳解，可資憑藉²⁷。〈皐陶謨〉前段首先皐陶提出帝王修德的重要，而禹一方面對皐陶之說表示歎美，另一方面則循序提問，使皐陶進一步就知人、安民之事詳加闡說。其次，舜聽完皐陶對治國的「謀議」之後，轉而請禹發表看法。禹便陳述全力治水的過程，並勉勵舜謹慎在位，注意安危之機，動止依德。皐陶聞畢，表示讚美。舜予以回應，

²³ 見永瑤、紀昀等編，《四庫全書總目提要》卷12（台北：藝文印書館，1989），頁41-42，經部書類2。

²⁴ 清·夏敬莊〈尚書大傳疏證序〉云：「元明以來，空言滋甚，並《大傳》亦不存於世。」，收錄於清·陳壽祺輯、皮錫瑞疏證，《尚書大傳疏證》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），經部書類55。

²⁵ 清·王闓運，《尚書大傳補注》卷2，頁6-9，《續修四庫全書》，版本同上註。

²⁶ 陳壽祺輯、皮錫瑞疏證，《尚書大傳疏證》卷2，頁15。

²⁷ 見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，頁392-520。屈萬里，《尚書今註今譯》（台北：商務印書館，2009），頁25-38。

既期勉臣子唯輔佐君王為務及具體的為臣之道；又提出考察、舉用臣子的做法，禹表示讚美舜的做法，之後，據古文《尚書》，則禹進一步提出堯子丹朱淫逸失德之事，以為自戒。若據今文《尚書》，則是舜引丹朱以戒禹。續此，禹再次陳述，為了治水而荒廢父職的付出；以及苗民未服，提醒舜留意。舜則慰勉、感謝禹功，並讚賞皋陶效法禹的精神，慎行政事。

依文意的發展，下接舜與皋陶的唱和，較為順勢。但中間卻插入了夔作樂，百獸應感而舞蹈，鳳凰來儀，百官相讓的祥和場面。據今文學家的觀點，「鳳凰」、「百獸」之態，乃表徵太平的祥瑞徵兆。據此，帝舜因而作歌。

舜在歌詩之前，先陳作意，強調敬承天意，安不忘危的重要。然後歌唱大臣能歡喜興事，則君王便能成治，百工才能振興。其意在倚重其臣，故先「股肱」。皋陶則「拜手稽首」，極恭敬之態，大聲向群臣宣說舜作歌之意，以陳述自己續歌的用心。然對於皋陶的用心，《鄭玄注》與《偽孔傳》的體會不一：前者以為「戒臣」，意即警戒臣子謹守法度。後者以為「戒帝」，意即勉勵教戒君王，謹慎法度，勤於考核。若據皋陶賡歌的內容來看，則「戒帝」之說較為合理，故後人多循此意立說。其歌唱內容述說元首聖明了，則臣子便能賢良，所有的事物才能安穩。其意在「責望其君」，故先「元首」。之後，皋陶又續歌，述說倘若元首專管細務，胸無大略，那麼臣子便會怠惰，所有的事物便走向荒廢了；則由反面再申期勉之意。

前述出處二所見文字，係指舜在位十五年，正式「薦禹於天」，在此之前，「舜已有禪禹之意」，如傳文曰：「維十有四祀」、「疾風發屋，天大雷雨。帝沈首而笑曰：明哉！非一人天下也」。「舜為賓客」，此舉實紹繼堯禪位於舜，故祭祀時，一如堯退居賓位，而以舜為主人之例，舜亦退居賓位，而以禹為主人。之後，宗廟改奏〈大化〉等四章之樂，表彰夏禹盛世大興。此時，天上聚集了象徵祥瑞的卿雲，地上則俊才薈萃，百官相互唱和而歌〈卿雲〉。帝舜首唱，讚美卿雲充滿和氣的光輝，其狀纏結繚繞，象徵「教化廣遠」。明主禪代，一如日月更迭，光輝永在。而後，位居八州的首領誠敬地相和，歌曰上天英明，如星辰滿布一般燦爛，祂讓日月的光輝，再次光大繼位聖人的聖業。舜復歌曰，日月星辰的運行，有一定的規律，萬民真誠歡欣，奏樂和諧有序。在祝禱上天的

儀式中，將帝位禪讓給賢德之人。普天之下，莫不服之樂之。在人們以樂舞祝賀禹即位之時，舜則自感「精華已竭」，故安然退隱。末了則述「風通」、「雲聚」、「魚躍」、「龜鼈出」之兆，表示「遷虞事夏」之事成。由於唱和的內容，主要頌美「明明相代」之功，故皮氏曰：「知聖人受天命而非妄，公天下而無私」。

上引二段唱和的史料，文中雖有「賡歌」、「載歌」用詞的差異，但其皆涵有再歌、續歌之意。不過，比較其內容，頗見差別。出處一舜與皋陶唱和的內容，則「繼和者」對「首唱者」乃出於「補其不足」的用意，故屬於「續補型」的賡歌型態。出處二舜與八伯唱和的內容，大多「同意相和」，故屬於「疊應型」的賡歌型態。前人輒將二次歌詩唱和，分別標目。如元·左克明《古樂府》以「舜歌」、「賡歌」、「又賡歌」為組作，另外條列〈卿雲歌〉²⁸。據此，「虞廷賡歌」一名，往往偏指舜與皋陶唱和之作，非〈卿雲歌〉；後來也用來指〈卿雲歌〉，這種情況在清代的文獻中尤為普遍，如《皇清文穎》所錄清高宗乾隆頌文〈九符〉的序文「敕命賡歌，卿雲復旦」等²⁹。這種名實對應關係的改變，實可能來自於言說者基於自身政教處境的體認，重新對該文化傳統的意義進行建構的結果。下節則本著此一預設，分析、歸納歷代文士或帝王對「虞廷賡歌」的詮釋結果。

三、歷代對「虞廷賡歌」的接受與詮釋

本節乃就歷代文士或帝王援引、詮說「虞廷賡歌」的「歷史語境」進行論析、分類。在方法的操作上，為使各類別的特徵明確而可為典型，是故需要羅列排布諸多相關史料文本，進行細部分析解說，從中抽繹歸納其共通處。各史料文本之間，縱使未必皆具有時代緊密承接的關係，但取其能體現類型特徵。文中廣泛地由經書詮釋、詩文創作行為，去分析、歸納歷代文士或帝王對「虞廷賡歌」的接受取向類型，這個部分由於沒有前人相關研究可資憑藉，因此撰

²⁸ 元·左克明，《古樂府》卷1，頁2-3，《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館，1983），集部總集。

²⁹ 清·張廷玉奉勅編纂，《皇清文穎》（台北：世界書局，1986），御製文頌類，卷首15，頁1-2。又見清高宗撰、蔣溥等奉勅編纂，《御製樂善堂全集定本》卷10，頁7-8，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

寫時必須出入眾多紛雜的第一手史料，分析歸納類型。在此一研究成果基礎之上，方能建立之後詮釋相關台灣古典詩學文本的參照知識，本節論述的必要性在此。為使各章節論述主題區分清晰，是故此處所取史料文本，暫不涉入台灣古典詩學。

大體說來，「言說者」援引、詮說經典的動機，可析分為二：其一，出於對經文、傳文進行章句訓詁。在這種詮釋動機下，因為受「言說者」生存的時代學術風氣所左右，故而對「虞廷賡歌」的詮釋結果，便因時而異，形成不同的「語境」。不過，這種詮釋畢竟以文本語言的「自有意義」為追索的首要目標，故大多照顧文脈的完整性。歷代文士對《尚書》或《尚書大傳》的注疏，即屬此類。

其二，為特定時代問題的解決尋求理據而來。在這種詮釋動機下，乃援經以為我用，故多對經文、傳文「斷章取義」，而呈現特定的接受取向，不必照顧文本語脈的完整性。相較於上一類而言，這種詮釋以文本語言的「涉外意義」為追索的首要目標。歷代文士引述《尚書》或《尚書大傳》之局部字句的文學書寫，或比附時政，作微言大義的闡發即屬此類。上述二類「語境」，雖有分別，但是在實際言說的操作中，二類之間往往具有依存的關係，意即第一類「語境」有時成為第二類「語境」形成的基礎。就本文所欲探討的論題而言，第二類「語境」尤顯重要。

在第二類「語境」下，考察歷代文士或帝王援引、詮說「虞廷賡歌」以解決的時代問題，主要呈現在以下三種面向：其一係就頌美君王、權臣的功業及政局清明的需要而立說；其二係就政權的移轉而立說；其三係就君臣相待應有之道而立說。以下分別舉例說明：

就第一種面向而言，在言說時，強調君王、權臣的事功，可以感動上天，降下瑞兆。據此，對「虞廷賡歌」的接受，偏取「舜功」、「禹功」以及「祥瑞」等片段以比附時政。如中唐詩人武元衡撰作五排〈奉和聖製豐年多慶九日示懷作〉³⁰，該詩乃是應當年秋季豐收而寫，為頌美君恩的應制之作。首四句便曰：

³⁰ 武元衡之詩收錄於宋·李昉奉勅編纂，《文苑英華》卷 173，頁 7，《文淵閣四庫全書》，集部總集。

「令節寰宇泰，神都佳氣濃。賡歌禹功盛，擊壤堯年豐」，意謂值此重陽佳節，天下一片安和。君王所在的京都充滿了美好的氣氛。因為天子聖明，所以百姓得以享受豐年的喜樂，實可與《尚書》「賡歌」所頌美的「禹功」相比並；亦與〈擊壤歌〉中所見堯的治績相符應。據此，武氏對「賡歌」的接受，固然兼有《尚書·皋陶謨》與《大傳》所載「賡歌」，但他所關注者，顯然不是皋陶在歌吟中對帝舜所提出的規勸勉勵；而在於「賡歌」之前，禹所自陳治水安民的事功，以及〈卿雲〉中俊乂、百工對禹的讚美。又如元代劉鶚七律〈元日〉後四句所云：「君臣慶會賡歌際，禮樂昇平揖讓間。四海朝元無一事，華封但祝壽如山」³¹，據此可知詩中所謂君臣在歡宴中歌吟唱和的內容，正是「四海無一事」的昇平氣象，則劉氏所謂「賡歌」，乃偏取〈皋陶謨〉所載「賡歌」中「百工熙哉」、「庶事康哉」的意涵。

上述這類頌讚的內容，又往往與「祥瑞」連繫。故如明代「台閣體」的代表文人之一楊榮所撰〈瑞雪歌〉³²，首二句便頌美當時在位的君王獲得上天的庇佑，因此四方咸來歸服，其言曰：「聖皇御統天眷隆，四方萬國皆來同」。接著便以不少篇幅敘述上天降下「瑞雪」以兆「豐年」，這是因為君上關心百姓，感動上天所致。其言曰：「天教三白應奇祥，一夕都城飄瑞雪」、「由來瑞雪兆豐年，況此呈祥當臘前」、「聖心夙夜念民瘼，自有精神格（本文按：感通也）昊天」。末尾則以群臣得以遭遇明時，而心懷感恩，願效「虞廷賡歌」，應此祥瑞，以歌詩祝賀君王與天同壽，其言曰：「群臣感恩咸稽首，際遇明時古無有。賡歌願效有虞風，上祝齊天萬歲壽」。據此，則楊氏對「賡歌」的接受，固然取自〈皋陶謨〉所載「賡歌」中，皋陶所歌：「元首明哉」之一段，並理解為對舜的讚美。但更強調上天降下「祥瑞」的一面，故而與《尚書大傳》所載「卿雲」之符瑞更為接近。

就第二個面向而言，通常發生在君權的行使不是依循「家天下」的情況下，為使新政權的合理性更加確立，所採行的言說策略。在清代初、盛時期京城官方的文獻中，這類「語境」頗為常見。總體來說，第二面向言說的內容雖不乏

³¹ 元·劉鶚，《惟實集》卷6，頁13，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

³² 明·楊榮，《文敏集》卷1，頁44，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

頌美盛世帝功之意，但更加強調「受命於天」或「聖王統緒」，這當中往往含有為政權移轉尋求合理根據的用心。

如清高宗乾隆的頌文〈九符〉之序文述及「雍正三年三月太史奏日月合璧、五星連珠」的符瑞，符瑞即象徵上天對帝王治績的肯定。雍正謙讓不受，「歸美聖祖」。對於此事，乾隆一方面肯定若非雍正「以聖承聖，觀光揚烈（本文按：繼承功業），恩澤覃敷（本文按：廣布），民飲其和，天歆（本文按：悅服）其治，應感之符，必不若是速也」。另一方面則稱頌大清歷經太祖、太宗、世祖、聖祖以至世宗，從「肇基新命」，到「克成先志，永綏兆民」，並開拓了「東至於海，南盡交趾，西屆哈密」的廣大疆域，致使遠人「致誠貢獻」，也使百工「各勤所業」，其功「勝於成周」，是以「天之眷我皇清，於周有加焉」。據此，其序文所謂「揆古聖帝王，罔不得天嘉祥，為受命之符」，就不僅止於頌美雍正的治績，更在於考索由伏羲「龍馬負圖之應」，黃帝軒軒氏「天用錫以日月合璧、五星連珠」，堯「廷生五色瑞芝」，舜則「敕命賡歌，卿雲復旦，鳳凰來儀」以及禹湯文武「錫洛銜鉤鳴鳥流烏之瑞」等以「符瑞」為中心，所構成的聖王統緒。據此，將大清與此一統緒聯繫起來，使之成為華夏文化體的一部分，由符瑞天命，神化大清政權，增強其合理性。其序文中屢屢稱說「天之眷我皇清」、「昊天有命眷我皇清」，則其為自身入華夏中原所建立之新政權尋求合理根據的用心，由此可知³³。不過，乾隆並未自甘退位於此一統緒之末；而是將大清的地位超邁於周代聖王之上，藉此，大清得以躋身漢人所尊崇的三代聖王之列。當然，這與宋代以來，在「人心」、「道心」之分別下，將堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子建構為一脈相承的聖王道統，就有了差別。

上述觀念，亦見於康、乾盛世君臣唱和的文學作品中。如乾隆 50 年由皇帝下詔宴請國內六十歲以上的臣民。此舉乃延續康熙所舉辦的「千叟宴」，而規模更大。宴後，紀昀等殿臣奉勅編纂《欽定千叟宴詩》36 卷，收錄會中「御製詩」與「唱和詩」共計 3400 多首。如卷 14 所載三等護衛和明和詩曰：「受天之祐，既熾爾昌（本文按：語出《詩經·魯頌·閟宮》，熾、昌皆盛大也）」³⁴，對大清

³³ 上述引文俱見清高宗乾隆，〈九符〉序文，《皇清文穎》，御製文頌類，卷首 15，頁 1-2。

³⁴ 和明和詩，收錄於清·紀昀奉勅編纂，《欽定千叟宴詩》卷 14，頁 29，《文淵閣四庫全書》，

稟承天命，予以歌頌，三等護衛保德和詩曰：「上軼羲農軒世，以及妘子姬年」³⁵，則頌讚皇功超邁華夏遠古聖王。三等護衛鄂永和詩曰：「廣殿賡歌解阜風，卿雲八伯綴詞同」³⁶，更以「卿雲」之「祥瑞」響應乾隆所倡之千叟唱和。總此皆可與上述乾隆〈九符〉的觀念相呼應。

上述二種言說「虞廷賡歌」所涉及的「符瑞」觀念，實源自西漢今文學家所持「災異感應」的解經立場。伏生的《尚書大傳》正同時以「變異」和「祥瑞」之兆來支持舜「禪位」禹，係本「天命」使然。此一解說《尚書·皋陶謨》的結果，乃出於經師一己之意，並不完全符合「經文」本身之意。「卿雲」之為一種符瑞，應為西漢時所流行的看法，故後代今文學家每引《史記·天官》解說「卿雲」為「喜氣也」，去疏證《尚書大傳》所謂「歌卿雲」之意³⁷，然而在《大傳》中「卿雲」，更被形塑為「帝位禪讓」的「祥瑞」之徵。本來，漢儒引進「災異感應」的觀念，乃欲以「天意」制衡君權，使天子自我省察、修正，從而鞏固政權。為達此目的，往往偏重「災變」。此一政治用意，至宋仍然存在，例如朱彝尊《經義考》便引了北宋范祖禹的記述：「仁宗最深〈洪範〉之學，每有變異，恐懼修省，必求其端」³⁸。然而《尚書》所述「舜禹禪讓之事」，卻可為後人建立新政權，提供合理的依據。撰作《偽孔傳》（本文按：梅賾所獻古文尚書，有偽托孔安國的傳）的儒生，正有見於王莽、曹丕及司馬氏援引《尚書》所載堯舜禪讓之事，以奪取政權，故力駁漢儒引《禮記·明堂位》所述「周公稱王」以說解〈大誥〉之非，藉此嚴明君臣上下之義³⁹。雖然，《偽孔傳》自唐之後便成為主流的經說；然而此舉並沒有完全阻斷後人資取《尚書》及其傳注以為建立新政權之理據，就上述所引清人文獻可見，今文學家賦予「虞廷賡歌」政權禪讓的意義，正由清人對「符瑞」的運用及君臣唱和的文學行為中，延續下去了。

集部總集。

³⁵ 保德和詩，同上註，頁 29。

³⁶ 鄂永和詩，同上註，頁 29。

³⁷ 陳壽祺輯、皮錫瑞疏證，《尚書大傳疏證》卷 2，頁 15。

³⁸ 清·朱彝尊撰，林慶彰、楊晉龍、蔣秋華、張廣慶編審，馮曉庭、陳恒嵩、侯美珍點校，《點校補正經義考》第三冊（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999），卷 95，書 24，頁 621。

³⁹ 後人引述「舜禹禪讓之事」以奪取政權的事以及撰作《偽孔傳》之儒生的用意，詳見劉起鈞，《尚書學史》，頁 197-198。

就第三個面向來說，乃是為了樹立「聖君賢臣」的理想模式。藉此對當代為君者以及為臣者的行為提出規範。據此，言說者所引述的「虞廷賡歌」大多以《尚書·皋陶謨》所載為據，少取《尚書大傳》的記載。同時由於言說者所指向的對象，有君、臣之分，故對〈皋陶謨〉所載「賡歌」的內容，便有所偏取。

言說者的立場指向國君者，意就國君對待臣子的方式，予以規諷、勉勵、或讚賞，如明代宋濂〈應制冬日詩序〉⁴⁰。該文為明太祖洪武 2 年冬，皇帝宴請群臣飲酒賦詩。席間，危素作詩，「以民瘼為言」，太祖讚其「老成，其有軫念蒼生之意」。宴後，諸人詩集為《應制冬日詩》，宋濂為序，文中雖然明言「文學法從之臣，職在獻替（本文按：獻可替否，意勸善規過）」，而意涉「臣道」；但主要就太祖「固不忘於聽政群臣，賡歌復以逸豫為戒，憂勤為勸而弗敢後」予以讚美。此一讚美與前述第一面向不同，蓋其非專注帝業功成的一面，而另含有為後代君王待臣之道樹立典範的用心。又洪武 8 年秋，皇帝觀水後賦詩，詔令群臣和詩；並書醉歌贈宋濂。濂跋於後，陳述、讚美「古人君有盛德大業者」，「必日與文學法從之臣論道而經邦」，「當情意洽孚之時，或相與賡歌」，「所以禮賢俊，示寵恩」，「惟皇上尊賢下士，講求唐虞治道」⁴¹等，皆意在指出君王召臣和詩，應以談論政道為前提。

其中規諷的態度較為強烈者，可以明神宗時伍袁萃〈早定大計疏〉為例⁴²。該文乃為乞求皇上召見首輔議政而作，其言曰：「唐虞之際，不特臣戒君，君亦戒臣，故『都』、『俞』稱美，無忘『吁』、『咈』之規。喜起賡歌，猶切情隳之儆。」，句中『都』、『俞』乃是肯定或讚嘆的語氣詞，『吁』、『咈』乃是反詰疑難的語氣詞。〈皋陶謨〉中舜與皋陶、禹之間的問答，多以這類語氣詞開頭，用來對言者的謀議表達肯定或詰難的態度。由這段話來看，伍袁萃似乎兼從君、臣兩方面來接受「虞廷賡歌」的意義。實則他所偏重者，仍在「君道」。故續曰：「君術明，臣道得也」、「後世人主御相，有溫旨，無戒詞」、「伏惟皇上以堯舜

⁴⁰ 明·宋濂，〈應制冬日詩序〉，收錄於明·賀復徵編，《文章辨體彙選》卷 333，頁 1-2，《文淵閣四庫全書》，集部總集。

⁴¹ 明·宋濂，〈恭跋御製詩後〉，收錄於明·賀復徵編，《文章辨體彙選》卷 370，頁 1-4。

⁴² 明·伍袁萃，〈早定大計疏〉，收錄於明·賀復徵編，《文章辨體彙選》卷 117，頁 20-23。

之君自待，亦以堯舜之臣待臣」。從這些文句來看，即因為彼時「皇上既不聞召見首輔，亦不聞請對」的作風，已失君道，故伍氏特別援引「賡歌」中皋陶「先元首，後股肱」、以及「元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉」等規勉申誠之意以為儆醒。

言說者的立場指向臣子者，意就臣下事君之方式，提出讚美或應有的規範，如清世宗雍正〈九日燕群臣擬栢梁體詩序〉⁴³。該文陳述所以詔令群臣以栢梁體相和，「非徒命酒徵歌，揚華摛藻」，以逞才炫技，實欲紹繼清聖祖「思古之明良賡歌喜起」、「開昇平之讌，振賡颺之歌」，藉此唱和，勉勵群臣緬懷聖祖育才之深恩，並讚美群臣為得力的助手，故言曰「在廷臣工，協衷以資贊理（本文按：輔佐、贊助）」、「是以庶政具舉，兆民樂業，朕實嘉賴焉」，此一觀點，實偏取於「虞廷賡歌」中，舜先「股肱」之意。又元代虞集〈會上人詩序〉所謂「古者諸臣賡歌於朝，以相勸戒」⁴⁴，亦指向「臣道」立說，要求臣下向上進規諷之意，此一觀點實偏取「虞廷賡歌」中，皋陶舉反例向舜申誠之意。

另外，有些言說指向的對象乃兼有君、臣兩方面，而意欲突顯君臣遇合相需之理。如元代顧瑛〈送張中丞之官翰林〉所云：「豈獨寸心圖補報，要須元首及賡歌」⁴⁵，二句意謂臣下固然有報效君王之心，也需要有如舜一般能夠察納雅言的君上。元代劉將孫〈題曹錄事父郎陳言本末後〉亦慨言「英君」必與「非常之士」相配，如此才能再現「都俞吁咈，賡歌喜起」、「太平廊廟，雍容禮樂」之氣象⁴⁶。元代蘇天爵為進士呂宗傑所撰〈聖德頌〉題辭⁴⁷，文中揭明呂氏之作乃因應元惠宗「命相未暮，百度具舉」之美政而發，故「宜播諸頌聲」；但蘇氏並未忽略「古者君臣交修則治化熙洽」、「有虞之朝，賡歌之作，戒勅責難者」，意即偏取「虞廷賡歌」中，君臣交相以詩歌規勸勉勵，而非一味頌美。

⁴³ 清世宗雍正，〈九日燕群臣擬栢梁體詩序〉，收錄於清世宗撰、紀昀等奉勅編纂，《世宗憲皇帝御製文集》卷6，頁6-7，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

⁴⁴ 元·虞集，《道園學古錄》卷45，頁19-20，清勤約堂刊本。

⁴⁵ 元·顧瑛，《草堂雅集》卷3，頁66，《文淵閣四庫全書》，集部總集。

⁴⁶ 元·劉將孫，《養吾齋集》卷25，頁9-11，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

⁴⁷ 元·蘇天爵，〈恭書聖德頌後〉，見蘇天爵，《滋溪文稿》卷30，頁23，《文淵閣四庫全書》，集部別集。

轉由君臣相待之道德的角度，去詮釋「虞廷賡歌」的意義，可溯源自東漢古文學家，如鄭玄的《古文尚書注》，但鄭說不免仍雜有今文學說中災異讖諱的觀念，到了《偽孔傳》才更徹底地廓清今文之說，並以「道心」為中心，建構了堯、舜、禹、湯、文、武、周公之聖王道統⁴⁸。唐太宗時，孔穎達編纂《五經正義》即採用《偽孔傳》。不過，若特就「虞廷賡歌」的經文段落，以比較鄭玄與託名孔安國的說解，如「帝庸作歌曰勅天之命」、「皐陶拜手稽首颺言曰念哉」二段，鄭玄注大多作「戒臣」理解，而孔安國傳多作「戒帝」理解⁴⁹，是則古文學家的立場亦似乎存在著偏重「君道」與「臣道」的分別。宋代，承《偽孔傳》之說，而更發揚「道心」、「道統」的觀念，其主要憑藉的篇目是〈大禹謨〉。其對〈皐陶謨〉、〈益稷〉的詮釋亦本之而來，更強調「君臣各任其職」、「無為而治」。如林之奇《尚書全解》卷6，對「虞廷賡歌」的詮釋即是「有虞之治，所以能冠百王之上者，惟其君臣各任其職而已」，並引孔子之言「無為而治者，其舜也與，夫何為哉！恭己正南面而已」⁵⁰，所謂「恭己」正是內省修為之「道心」的表現。故林氏以為〈皐陶〉、〈益稷〉得與〈大禹〉同列最能彰顯「君臣盛德」的重要篇目。元代之後，儒生對「虞廷賡歌」的詮釋，不少側重於君臣交相「進戒」之義。如元代王充耘《書義矜式》卷1云：「君臣之間，賡唱迭和而相責者如此，後世君臣相悅之歌，果足以語此哉」⁵¹、元代陳悅道《書義斷法》卷1云：「皐陶賡歌，首言元首之明，繼以股肱之良，亦無非相責難之義」⁵²、清康熙年間王頊齡奉勅編纂《欽定書經傳說彙纂》卷3云：「君臣之相責難者如此，有虞之治，茲所以為不可及也」⁵³。由此可見，古文家說經的系統，對「虞廷賡歌」的詮釋面向與前述今文學家之間的差別；而且此一差

⁴⁸ 有關東漢至宋代，古文學家解經的核心觀念，可參劉起釪，《尚書學史》，頁198。

⁴⁹ 「帝庸作歌曰：勅天之命，惟時惟幾」、「皐陶拜手稽首颺言曰念哉」二段，鄭玄注「戒臣」、「使群臣念帝之戒」，《偽孔傳》注「(帝)自戒」、「承歌以戒帝」，可見孔安國傳、孔穎達疏，《尚書正義》卷5，頁17-18，十三經注疏本。又鄭注另見漢·馬融、鄭玄注，宋·王應麟撰集，清·孫星衍補集，《古文尚書》(北京：中華書局，1991)卷2，頁81。

⁵⁰ 宋·林之奇，《尚書全解》卷6，頁49-50，《文淵閣四庫全書》，經部書類。

⁵¹ 元·王充耘，《書義矜式》卷1，頁84，《文淵閣四庫全書》，經部書類。

⁵² 元·陳悅道，《書義斷法》卷1，頁19，《文淵閣四庫全書》，經部書類。

⁵³ 清·王頊齡等奉勅編纂，《欽定書經傳說彙纂》卷3，頁76，《文淵閣四庫全書》，經部書類。

別，也就成為歷代文士援引「虞廷賡歌」以為我用的二種不同基礎。以下可轉入台灣古典詩學對「虞廷賡歌」的引用與詮釋的論題。

四、清領時期台灣古典詩學中的「虞廷賡歌」

以下二節，以上一節所歸納「歷史語境」的類型知識為詮釋參照前提，演繹推論台灣古代文人援引「虞廷賡歌」的詩學行為意義。考察的面向有二面：其一，台灣古代文人援引「虞廷賡歌」以入詩的創作行為，體現了哪些政治、社會功用？其二，台灣古代文人援引「虞廷賡歌」以評論詩歌的行為，傳達了哪種詩歌功用的觀點？本節先以清領時期的文人為主。下一節再論述日治時期文人。

清領時期，在台文人援引「虞廷賡歌」的詩學行為，其所體現的功用之一，即頌美君王的功業、恩遇。如余文儀〈恭和御賜楊制府詩原韻〉所示⁵⁴，「制府」或應作「制軍」，今人已辨說⁵⁵。乾隆 25 年（西元 1760 年），余文儀任台灣知府，27 年（西元 1762 年）攝海防同知，29 年（西元 1764 年）陞任臺灣道，是年續修《臺灣府志》，31 年擢升為福建按察使。此題共四首，係和乾隆皇帝賜楊廷璋詩。乾隆 23 至 29 年間，楊廷璋任閩、浙總督。乾隆 27 年（西元 1762 年），皇帝南巡，賜詩廷璋，以示褒獎。楊廷璋、余文儀等人均有和作。余氏和詩收入《續修台灣府志·藝文志》，詩前有序曰：「儀本越人（本文按：余籍貫浙江），……逖聽徽音，慶明良之際會。恭申頌祝，再紀盛明」，所謂「明良」即出自《尚書·皋陶謨》：「元首明哉，股肱良哉」。則其援引「虞廷賡歌」之典，意即藉由和詩向皇帝表達頌揚。序文開頭所說：「我皇既定西陲，聲教四訖，復念南國，再舉時巡」、「爾其越水騰輝、吳山獻瑞，巖谷響應，如聞呼祝之聲」，以及四首之一末聯「共仰明良會，唐虞豈有加」，皆意在彰明乾隆的功業偉大，以致山水呈現「祥瑞」表揚，即使堯、舜之功也不能過之。

⁵⁴ 余文儀，〈恭和御賜楊制府詩原韻並序〉，見余文儀主修，黃美娥點校，《續修臺灣府志》下卷 26（台北：文建會，2007），頁 1172，〈藝文志〉七。

⁵⁵ 邱輝塘，〈《全臺詩》之大醇小疵〉，《臺灣學研究》3 期（2005 年 6 月），頁 78。

又乾隆 29 年（西元 1764 年），敕封明志書院，該年楊廷璋為書院撰寫碑文⁵⁶。首稱「皇帝孕虞育夏，甄殷陶周（本文按：甄、陶，造就也）」，接敘：「樂觀書院之成，有拜手颺言，與多士賡歌太平之化而已」，乃意由書院告成，表徵皇恩浩蕩，天下太平。此篇碑文，雖非屬詩歌，但其間所流露「賡歌太平」的觀點，以及宣揚皇功超邁遠古三代聖王的思想，與上述余氏之詩，如出一轍。其他如施瓊芳的試帖詩〈秋至最分明〉末句：「倬章（本文按：顯著的文采）昭泰運，糾縵叶賡歌」⁵⁷，「糾縵」即《尚書大傳》所載「卿雲」之狀，故該句亦涵有頌揚太平盛世之意。在這類書寫下，對「虞廷賡歌」的接受，實偏向「頌美」、「祥瑞」的一面，因而延續了上一節所述第一種面向的言說傳統。

本期在台文人援引「虞廷賡歌」的詩學行為，其所體現的功用之二，即從「道德教化」、「義勇」的角度，提出理想的君臣之道。如章甫〈論詩〉九首之九：「國朝雅詠直賡歌，名作如林較昔多。百代風謠歸採錄，萬家韻學受包羅。言詩派本聖賢衍，入樂聲真天地和。鳴盛都由性情正，寧徒景物善吟哦」⁵⁸。首句「賡歌」本可以作一般續歌、唱和解，而未必與《尚書》有關。然章氏弟子陳青藜《半崧集·跋》曾云：「竊維三百篇上接賡歌」⁵⁹，此意早見於林之奇《尚書全解》卷 12：「雖其詳見於《三百篇》，原其所由起，實本於虞夏之世，舜與皋陶賡歌」⁶⁰，清·王項齡奉勅編纂的《欽定書經傳說彙纂》亦有此意，其言曰：「林氏曰：舜與皋陶之賡歌，《三百篇》之權輿也。學詩當自此始」⁶¹。陳青藜既受教於章甫，則章甫所謂「賡歌」當可能包涵《尚書》所載「虞廷賡歌」之意。就詩中所述「言詩派本聖賢衍」、「鳴盛都由性情正」，則應涵有讚美

⁵⁶ 楊廷璋，〈明志書院碑文〉，收錄於臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣教育碑記》，《石刻史料新編》3 輯，（台北：新文豐，1986），附錄：「明志書院案底」卷 1，頁 70。另外，臺灣銀行經濟研究室編《臺灣教育碑記》又錄楊廷璋〈明志書院碑記〉一文作「皇帝德媿虞夏，道協殷周」，與前述「碑文」內容出入甚大。關於這部分，可參陳恬逸校釋，《台灣教育碑記校注》（台北：台灣書房，2011），頁 15、34。

⁵⁷ 施瓊芳撰，黃典權點校，《石蘭山館遺稿》卷 22，試帖詩四，頁 549-550，收錄於《臺灣先賢詩文集彙刊》（台北：龍文出版社，1992），第 1 輯。

⁵⁸ 章甫，《半崧集》，收錄於全臺詩編輯小組，《全臺詩》冊三（台南：國家臺灣文學館，2004），頁 367。

⁵⁹ 章甫，《半崧集簡編》，附錄、原跋三，《臺灣文獻叢刊》（台北：臺灣銀行經濟研究室，1957-1961），頁 201。

⁶⁰ 林之奇，《尚書全解》卷 12，頁 11。

⁶¹ 王項齡奉勅編纂，《欽定書經傳說彙纂》卷 3，頁 76。

清朝君臣唱和的文學行為，乃本聖賢教化而來，故能呈現盛世氣象；有別於其他流連景物，純任感性情欲宣洩之唱和行為的意義。據此，則君臣之間所以詩歌唱和，實為了道德心性的體證與切磋。這種觀念，雖不完全同於從「納諫」與「諷上」二方面去規範「君道」和「臣道」的思想，但近於宋儒由「道心」詮釋《尚書》的立場，因而與上一節第三種面向的言說傳統合流。

又如施士洁〈讀劉爵帥與法夷書和星皆韻並序〉⁶²，所以援引「虞廷賡歌」的詩歌唱和，乃是為了表彰良臣，由此樹立應有的臣民之道。據該詩詩序可知光緒癸未（西元 1883 年）、甲申（西元 1884 年）之際，法國進犯越南。彼時越南隸屬清朝，賴劉永福力守，抵抗法人。詩題中所述「劉爵帥」即指劉永福，因他率領黑旗軍協助越南有功，受越南國王封為「振威將軍」、「三宣提督」、「一等義勇男爵」。劉永福不僅率軍阻止法國入侵，還修書直斥其非。施氏閱其書，讚其「詞嚴義正，洵足傳之不朽」，故作詩紀之，兼和祁徵祥韻。祁徵祥，光緒 8 年（西元 1882 年）任台灣縣知縣，光緒 9 年（西元 1883 年）調任福建閩縣，星皆、莘垓皆其字號。此詩當作於光緒甲申（西元 1884 年），蓋詩中有句：「去歲癸未月在西」。首句雖有「聖朝恩澤普天下，四海謳歌億萬壽」等頌讚君王之語，但絕大篇幅仍是鋪敘劉永福的義勇，詩中所云：「懿哉股肱輔元首，煌煌盛業光九有（本文按：九州）」，可見視劉永福為勤守王業的「股肱」，是天下為臣者的模範。祁徵祥雖非君王的身份，但屬國家「官員」，因此，二人之間的唱和，不是一般友朋之間的詩歌往來，而帶有官紳唱和的性質。其內容又以「義勇」相勉，並隱涵指向「越南君王」，呼應其對劉永福的封號，故詩中特別點明「三宣爵督劉琨後」。這種唱和的型態實近乎舜、皋陶、禹以政治美善的理想，相互期勉的樣態。而詩中援引「虞廷賡歌」的用法，正偏取《尚書·皋陶謨》所載「股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉」中先「股肱」之用意。故與上述第三種言說的面向合流。

其他如鄭用錫〈謙受益賦〉，題註：「以謙卦六爻皆吉為韻」，此作雖屬賦體，然其內容主旨與本項功用呼應，故附論於此，做為旁證。其首段便云：「吁

⁶² 施士洁，〈讀劉爵帥與法夷書和星皆韻〉，見施士洁，《後蘇龕詩鈔》，《後蘇龕合集》，（南投：臺灣省文獻委員會，1993），補編，頁 327。

拂都俞，明良交濟。賡歌颺拜，贊儆相兼」，明顯化用《尚書·皋陶謨》的文句及語義，闡明君臣應該藉由「賡歌」互進「贊揚」與「規儆」之意。之後則側重發揮君主察納雅言，謙懷受益的道理。故續曰：「取善每資於建鐸（本文按：設置大鈴，聽取臣民意見之用。語出《淮南子·汜論訓》）」、「所以誓眾而納昌言」、「虛衷訥（本文按：應作納）誨」，文末則點明撰文的主旨，其言曰：「我皇上寶祚初膺，英明首出。殫慮幾康，精心宥密。固已德邁唐虞，治符繼述」等句，固然對繼位新君的勤政予以頌美，以為超越堯舜聖王，但更重要的是以「開言路於臣工，資謨陳於輔弼」之意，規勉君主⁶³。是則鄭氏對「虞廷賡歌」的援用，強調「明良交濟」，則偏取《尚書·皋陶謨》所載「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉」中先「元首」之一段，也與上述第三種面向的言說傳統合流。

綜上所述，清領時期，不管是基於「虞廷賡歌」的傳統，對彼時君臣唱和的行為所進行的評述，抑或是在君臣唱和、官紳唱和的行為中所體現之「虞廷賡歌」的精神，大都較少涉及政權禪讓的意義。

五、日治時期台灣古典詩學中的「虞廷賡歌」

日治時期，在台文人援引「虞廷賡歌」的詩學行為，其所體現的功用之一，即頌美君王的功業或太平盛世。這面向的史料甚多，尤其可見於以「祝天長節」、「迎新年、元旦」、「賀皇紀 2600 年」、「天皇勅題應制賦作」等主題的詩歌創作。如明治 43 年（西元 1910 年）新年，由天皇命題，眾臣民應制作詩。如鄭鵬雲〈勅題新年雪恭賦〉：「銀海恩波敷帝澤」、「翹首卿雲同紀瑞」⁶⁴，劉育英同題作：「日月光華復旦賡」、「玉屑霏霏頌聖明」⁶⁵，鄭送〈新年雪〉：「光口（本文按：原文字跡模糊難辨）東亞文明啟，瑞應神州景運開。此日帝

⁶³ 鄭用錫，〈謙受益賦〉，收錄於鄭用錫，《北郭園文鈔》，未刊稿本，吳三連台灣史料基金會收藏。現傳鄭用錫刊本著作，已經楊浚編修。稿本較趨近鄭作原貌。關於鄭用錫稿本著作內文編次，參見黃美娥，〈一種新史料的發現——談鄭用錫《北郭園詩文鈔》稿本的意義與價值〉，《竹塹文獻》雜誌 4 期（1997 年 7 月），頁 31-56。

⁶⁴ 見《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年）1 月 5 日，「盛世元音」欄。

⁶⁵ 同上註。

廷同唱和，賡歌颺拜頌康哉」⁶⁶，林搏秋〈勅題新年雪恭賦〉：「乾坤清淑豐年兆，臣庶賡歌樂太平」⁶⁷，詹文發同題作：「花飛六出占豐稔，喜起賡歌帝德優」⁶⁸。

又如昭和 15 年（西元 1940 年），上距日本神武天皇即位元年（簡稱皇紀），為皇紀 2600 年。彼時天皇下詔，於仲冬之時，在國都東京舉行慶典。台灣林熊祥、許丙、陳清波等人，「主催徵咏，發表報端」，遙相祝賀，徵得律詩千餘篇，取其中 400 多篇結集成冊，是為《昭和皇紀慶頌集》，由羅秀惠寫序，詳述此一事件始末。並於《詩報》發布出版消息。

羅秀惠〈昭和皇紀慶頌集序〉首段便引「糺縵卿雲」，去頌美、表彰日本遠古聖王「神武天皇」，「永定河山之鞏固，昭垂社稷之威儀」的功業。而後續曰：「至若和聲鳴盛，藻繪昇平，尤屬文人報國之本心」⁶⁹，則可見此次徵詩以遙賀天皇歡慶皇紀 2600 年的創作意義之一，在於「歌頌昇平」，此義尚不離前述援用《尚書大傳》「卿雲」的言說傳統。然其更進一步推本此一頌美行為的用心在於「報國」，則應與昭和 12 年（西元 1937 年）以來，因中日戰爭爆發，為延伸日本國土所高唱之「大和國魂」，而在台灣展開的皇民化運動有密切關係，在此一運動下，要求台民表現「忠君敬皇」、「報國」的思想。至此，則賦予了「賡廷賡歌」之頌美傳統新的時代意義。此意亦見於稍後《詩報》所云，如「鯤島碩儒，展吐鳳之奇才，詩成錦繡」、「直同復旦賡歌」、「表我輩文章報國之誠」等文句亦表露以詩報國的心聲⁷⁰。

《昭和皇紀慶頌集》所收錄的詩作，多見頌美皇功盛世之意。如陳月樵七律〈奉祝皇紀二千六百年〉云：「二千六百頌昇平，一字流輝耀八紘」、「聯綿聖德昭皇紀，糺縵卿雲護帝城」⁷¹，李水圳七律同題作云：「糺縵卿雲占瑞穗，融

⁶⁶ 見《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年），1 月 1 日，「盛世元音」欄。

⁶⁷ 同上註。

⁶⁸ 同上註。

⁶⁹ 羅秀惠，〈昭和皇紀慶頌集序〉，見林熊祥、許丙、陳清波編，《昭和皇紀慶頌集》（台北市港町：田川清波，昭和 18 年（民國 32 年，西元 1943 年）），頁 1。

⁷⁰ 見林熊祥、許丙、陳清波，〈恭祝皇紀二千六百年徵詩付印成集〉，《詩報》296 號（昭和 18 年（西元 1943 年），5 月 25 日），「騷壇消息」。見江寶釵、施懿琳、許政穆，《詩報重刊》（台北：國立文化資產保存研究中心籌備處，2002），冊 24。

⁷¹ 陳月樵，〈奉祝皇紀二千六百年〉，《昭和皇紀慶頌集》，頁 16。

和旭日麗扶桑」、「黃菊丹楓齊獻頌，歡呼聖壽慶無疆」⁷²，鄭炳煌七律同題作：「鼎奠樞原氣鬱哉，卿雲糾縵遍蓬萊。千秋禮樂崇文物，累代江山出霸才」⁷³等等，不勝枚舉。

其他如黃欣書〈敕題曉雞聲徵詩集序〉提及台灣文人莊玉坡藉著自身所創設的「心聲吟社」，積極為天皇所命題：「曉雞聲」，「廣徵漢詩」，黃氏認為此舉乃是出於「欲推聖朝雅化，發揚文治之德」，亦即響應「歷代天皇於講武餘暇，銳意修文，君臣賡歌喜起，藻繪昇平之治」的美意⁷⁴。循著此一思維，將頌美之意推到極致，有時則不突出詞語的歷史語境所本具的「規諷」之意，而逕作「頌美盛世」理解的言說，其例可見於林芹香〈祝竹林詩學研究會發會式〉一文。

昭和 11 年（西元 1936 年），郭良榮等人於台南西港鄉創設「竹林詩學研究會」，名稱雖取自竹林七賢，然入會者不止 7 人。聘周麗中為導師。由林芹香撰文記述經過。文章開端雖然將「詩之為道」，上溯「明良喜起，虞廷開盛世之歌」，並歷數《詩經》「溫柔敦厚」、「思無邪」、以及《離騷》等詩歌傳統，但卻將上揭傳統的創作精神歸結為「累世賡歌，要皆以鼓吹當世之休明，使後世誦詩讀書者，有以仰其邛隆之象也」、「有以鳴其盛而揚其風焉」⁷⁵。此一言說偏重臣民作詩以頌「休明」、「邛隆」，而未彰顯「明良喜起」的歷史語境中所另外涵有的「規勉」之意，以及《離騷》忠諫的怨情。

其他如黃騰雄七絕之一〈謹賀天長節〉所云：「國泰民安同表祝，卿雲瑞繪太平篇」⁷⁶、李學樵七律〈勅題海上日出〉所云：「糾縵卿雲浮五色，皇威赫赫影瞳瞳」⁷⁷等均屬之。

⁷² 李水圳，〈奉祝皇紀二千六百年〉，《昭和皇紀慶頌集》，頁 22。

⁷³ 鄭炳煌，〈奉祝皇紀二千六百年〉，《昭和皇紀慶頌集》，頁 74。

⁷⁴ 黃欣書，〈敕題曉雞聲徵詩集序〉，《詩報》65 號（昭和 8 年（西元 1933 年），8 月 15 日），「文藪」（5）。見龍文出版社編輯部，《詩報：日治時期台灣傳統文學大成（1930-1944）》冊 6（台北：龍文出版社，2007）。

⁷⁵ 林芹香，〈祝竹林詩學研究會發會式〉，《詩報》130 號（昭和 11 年（西元 1936 年），6 月 1 日），見龍文出版社編輯部，《詩報：日治時期台灣傳統文學大成（1930-1944）》，冊 11。

⁷⁶ 黃騰雄，〈謹賀天長節〉，「賀節詩壇」，《臺南新報》第 07060 號，大正 10 年（西元 1921 年）11 月 2 日（台南：國立台灣歷史博物館、台南市立圖書館，2009）。

⁷⁷ 李學樵，〈勅題海上日出〉，「詩集」，《南方詩集》189 期 2 月號，昭和 19 年（西元 1944 年）2 月 15 日（台北：南天書局，2001）。

這類詩作所體現的「賡歌」或「卿雲」之意，固然延續清領時期，至台的宦遊文人以詩歌稱頌皇帝的作為而來，然因時代新局，已孳生若干新義。

日治時期，在台文人援引「虞廷賡歌」的詩學行為，其所體現的功用之二，即強化新君繼位或政權移轉的合理性。如魏清德〈恭賦紀元節〉，全詩如下：

有豐葦原瑞穗國，聖子神孫帝不極。維皇神武興東征，奄有內外群醜平。
 樞原垂拱仁易暴，舍孕光熙慶洗兵。爾復相傳二千五百七十載，隆隆朝
 旭仰神京。富士之嶽高且秀，新高之山出其右。六合一家盡同仁，遙遙
 嵩呼祝萬壽。版圖此日益恢大，南至臺灣北樺太。執盟牛耳主東亞，玉
 帛衣裳萬國會。畝傍山上卿雲章，畝傍山下國威揚。只今明治昭昭代，
 正見皇祖列宗樹值之深長。⁷⁸

「紀元節」係日本建國紀念日。詩一開頭便追溯日本遠古聖王的傳說。據《日本書紀》的記載，創生天地者為「神世七代」，其末代伊奘諾尊、伊奘冉尊兄妹，化生日本八洲國及山川草木之後，復生日神（或稱天照大神）、素戔鳴尊等神社。後素戔鳴尊至出雲國，與腳摩乳之女奇稻田姬邁合，生大己貴神（或稱大國主神），受天神之命，經營「豐葦原中國」，即詩中所謂「豐葦原瑞穗國」，意日本國。天照大神之子，生下天津彥彥火瓊瓊杵尊，甚受天照所愛，欲立為「豐葦原中國之主」，故大己貴神與其子走避，將「豐葦原中國」禪讓於瓊瓊杵尊，杵尊後裔世世代代為日本天皇，故曰：「聖子神孫帝不極」。其中神武天皇，首建大和王權，即位於樞原宮⁷⁹。詩人將明治天皇接續於上述傳統，賦予了「明明相代」之意。其中「版圖此日益恢大，南至臺灣北樺太」，實涵有歌頌日皇聖明，故取代清朝，在台灣建立新政權之意。

⁷⁸ 《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年），2 月 11 日，「藝苑」欄。

⁷⁹ 《日本書紀》又稱《日本紀》，對其編修的過程，日本學界有不同的說法。大體說來，該書的編修始於天武天皇 10 年，經過 39 年，完成於養老 4 年（西元 720 年），由天皇敕令，召集皇室貴族編纂，書中常見「一書曰」，即編修過程中所採錄的不同稿本。上文所述日本遠古聖王的傳承統緒以及本註有關《日本書紀》編修過程的描述，參酌下列二書之說而來：小島憲之等人校注／譯，《日本書紀》冊一卷 1-3（東京：小學館，2003），頁 18-237。又見王孝廉編譯，《島國春秋：日本書紀》，（台北：時報，1988），頁 22、152、168-169、173-175。

詩末段援引的「卿雲」，可能指向詩中所涵有清朝與日皇相繼在台灣建立新政權的「禪讓」之意，不過此意並不強烈，因為詩中大部分的篇幅，還是用來頌美日本遠古聖王禪位，以及明治天皇繼承「神武天皇」的統緒。尤其末句所謂「皇祖列宗」，可見詩人似僅藉著「卿雲」的瑞兆，強化日本歷代天皇「家天下」之傳承的必要性。如此一來，與《尚書》「卿雲」一詞，在華夏文化中，所本主「天下非一人所有」之「公天下」的「禪讓」意義，已不相同。雖然，詩中「仁易暴」一句，由「仁」的角度，詮釋神武天皇的政權，有本諸華夏文化之處，不過，此處魏氏也並未順此積極建立天皇與華夏三皇五帝的承續關係，將之形塑為華夏文化體的一部分。此一作法，與前述清代君臣溯本華夏遠古聖王的用意，有了很大的差別。據此，賦予了「卿雲賡歌」時代新義。

又如西元 1912 年，明治天皇崩，大正天皇即位，是為大正元年。該年有環鏡樓主人撰寫七律〈奉祝即位大典〉頌之。該詩固然也將大正天皇上接「神武天皇」的統緒，故其言曰：「寶祚遙承神武世」，但是相較於前述的魏氏，則更著意於牽合堯、舜、禹禪讓的華夏文化傳統，故曰：「舜抱堯襟邁百王，無為而治慶垂裳」、「光華復旦賡歌起，萬姓同聲賀聖皇」⁸⁰。從前述第三節可知宋代儒生已由「無為而治」去闡發「有虞之治」，詩人正繼承了此一傳統，而由華夏政教理想，去認知天皇繼清人之後統治台灣的合理性。正是由於天皇體現了華夏文化理想，因此「萬姓」歸心。是故此詩歌創作，表面雖為「奉祝」，但隱涵有「用夏變夷」的意義。不過，與清領時期君臣慣以「超邁唐虞」、「受命於天」來肯認自身政權之合理性的言說，也顯不同。

本期在台文人援引「虞廷賡歌」的詩歌行為，其所體現的功用之三，即對君臣、官紳的唱和行為提出應然的理想，或指出為君、為臣之道。此可以吳德功為例，其〈瑞桃齋詩話序〉云：「清康熙、乾隆二帝右（本文按：尊崇）文，

⁸⁰ 上述引文俱見環鏡樓主人，〈奉祝即位大典〉，《環鏡樓唱和集》（台北廳：顏國年，大正 9 年（西元 1920 年），頁 101。環鏡樓主人應指「瀛社」成員顏雲年。環鏡樓是其宅第，位於今基隆市火車站附近。大正元年歲暮，顏氏於此舉行第一次全台詩人擊鉢吟詩大會。之後收集各地詩友之詩為一冊，於大正 9 年（西元 1920 年）出版。《環鏡樓唱和詩》即詩集中的一部分。詳見陳青松，〈全台第一次詩人大會及其詩集「環鏡樓唱和集」〉，《臺北文獻直字》143 期（2003 年 3 月），頁 139-155。

嘗與諸臣唱和，不遜於虞廷賡歌」⁸¹，吳氏以為清帝所以超越大唐天子，乃是因為更注重「禮遇文士」，其德可上比遠古聖王，故於卷 2 再次申明，其言如下：

詩學之盛，莫盛於唐，而其君臣唱和者寥寥。獨至康熙、乾隆、嘉慶賢聖之君六七作，禮遇文士，湛恩汪穢（本文按：湛恩，深思；汪穢，深廣貌），輒賜御詩，其光寵甚於珠玉錦繡，雍雍大雅，可謂禮樂之君矣。⁸²

吳氏援引「虞廷賡歌」的傳統去詮釋清代君臣相互唱和的意義，固然不免歌頌太平，但相較於前述清領時期宦遊文人偏重於頌揚清帝的聖明，則其所欲彰顯者，乃君臣在唱和的行為中，彼此以「道德」相期勉。故卷 2 先云：「高宗學問淵博，值昇平，一時聖主賢臣賡歌賦和」。然後舉例說明君臣唱和的內容，其言曰：「御製〈貢院詩〉四首，有『志聖賢志應須慎，言孔孟言大是難』」⁸³，上二句詩乃乾隆針對當時文士科考「故為艱深語」、「矜為俳儷詞」、「採掇詞華，以示淹博，於孔孟之言相去萬里」的文弊，提出規誡。吳氏續曰：「和者佳句可誦」，並舉例說明。如滿臣德齡和詩：「石多似玉分須急，金必披沙揀最難」、漢臣汪由敦和詩：「披沙不道求金易，抱璞應憐獻玉難（本文按：源自《韓非子·和氏》所載和氏璧）」，漢臣劉統勳和詩：「價比連城真贗別，目迷五色鑿裁難」，皆以朝廷知人的重要予以回應。漢臣錢陳群和詩：「盡除宿弊持衡易，時出新詞勦說難」⁸⁴，乃讚美朝廷能夠革除長久以來選拔人才的弊端，更新命題，使文人難以抄襲成說。漢臣張鵬翮和詩：「寒士一時齊吐氣，至尊親閱選場來」，則讚美君王親自掄才，使得出身低微的文人可以獲得踐志的機會。凡此，皆頌美朝廷在選拔人才上的作為以回應。滿臣鄂爾泰和詩：「文章報國談何易，端委（本文按：禮衣，喻官位）須從性道來」，則以「性道」為做官的根本。漢臣汪由敦和詩：「鳳凰鳴矣桐生矣，元首明哉士勗哉」（本文按：語出《詩經·大雅·卷

⁸¹ 吳德功撰，江寶釵校註，《瑞桃齋詩話校註》（高雄：麗文文化，2009），頁 61。

⁸² 同上註，頁 127。

⁸³ 吳氏所錄御製〈貢院詩〉「志聖賢志應須慎，言孔孟言大是難」，另見張廷玉奉勅編纂，《皇朝文獻通考》卷 50〈選舉考·舉士〉，（上海：上海交通大學，2009），頁 26，然內文字有異，《通考》作「志賢聖志應須立，言孔孟言大是難」。

⁸⁴ 吳氏所錄錢陳群和詩：「盡除宿弊持衡易，時出新詞勦說難」，據《皇清文穎》卷 90，頁 22，所載，此詩作者為漢臣勵宗萬，詩句作「特命新題勦說難」。

阿》：「鳳凰鳴矣，于彼高岡；梧桐生矣，于彼朝陽」，詩中鳳凰、梧桐皆喻指品格高潔的人才），更明白以「元首」之明為首要。

上述漢、滿廷臣的和詩皆為七律四首，然吳氏特意擇取其中表露君臣相互規勉的詩句，以為「警策」，「足見明良一德」，可見他對「虞廷賡歌」的接受取向，偏重君臣相待之道，尤其是君王知人、用人之明。綜觀清廷君臣唱和的詩作，其中不乏歌頌君功或盛世太平者，吳氏何以特別凸顯那類相互規勉的賡詩行為呢？尤其，《瑞桃齋詩話》於大正 10 年（西元 1921 年，民國 10 年）刊成，並寄贈總督府圖書館留存。據此，則吳氏所以傳播此一詩觀，應該涵有指向當權者的意義。自明治 31 年起（西元 1898 年）至明治 33 年（1900 年），臺灣總督兒玉源太郎（本文按：兒玉任台期間自 1898-1906）舉行「饗老會（一名饗老典）」四次。欲藉著宣揚敬老的德政，以收攬人心。吳氏便曾撰〈慶饗老典會有序〉⁸⁵，追溯「饗老典會」的文化傳統，乃是源自虞、夏、周、漢、晉、宋的敬老作為及精神。這種詮釋的結果，乃將華夏文化的意義賦予日本總督府所舉行的「饗老會」，容易引起台灣漢人文士的文化情感共鳴。據此，可以合理推想吳氏亦可能由清代君臣賡歌所體現的華夏文化傳統，去思考日治時期官紳唱和的意義。此意義一方面可以表現在將華夏文化的精神賦予由總督府所提倡中國古代詩歌唱和的行為，使日本的統治可以由政權的層面，提昇到文化國族的層面。另一方面也可能表現在從華夏文化的角度，為彼時盛行的官紳唱和之行為，指出應然的方向：此即官紳唱和的意義不應該只停留在頌美君功或盛世太平之上，如前述對天皇的歌頌；而應該如舜、皋陶、禹的賡和一般，除了頌美之外，還應當兼備規勉之意。承上，則吳氏何以要強調君王知人、用人之明呢？或許這是為了回應日治初期統治階層未能善用台灣士紳的情況。希望藉由詩歌唱和，提醒當權者注重與文學侍臣論政，並且使人才可以各得其位⁸⁶。

之後，季眉的五律〈產業報國〉一詩，也援引「虞廷賡歌」，但是著重指明為臣為民之道。首聯便說：「物心經濟日，興亞竭吾忠」，所謂「興亞」指「興

⁸⁵ 吳德功，《瑞桃齋文稿》下卷（南投：臺灣省文獻委員會，1992），頁 189-190。

⁸⁶ 有關吳德功對殖民者用人的反思，參江寶釵、李知灝〈世變下吳德功的學思轉折——一個奠基於瑞桃齋詩話的考察〉，收錄於吳德功撰，江寶釵校註，《瑞桃齋詩話校註》，頁 13-16。

亞論」，本是主張以日本為盟主，聯合其他亞洲鄰國，發展大東亞共榮圈，抵禦歐美西方勢力東進的論述。爾後中日戰事爆發，此一論述成為日本帝國發展組織「奉公連盟」的根據，藉此從殖民地聚斂應戰所需的人力與物資。所謂「盡吾忠」，即響應、執行此一日本國策。頷聯、頸聯分述「富國勞民力，涓埃答聖衷」、「馬前皆勇士，銃後（本文按：日文，意指後方）亦英雄」，則指不管前線或後方之軍民百姓，一皆以富強國家為務。尾聯云：「喜起賡歌載，同期振百工」，則其對「虞廷賡歌」的援用，雖然偏向「股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉」，以「股肱」為先，而似乎延續「賡歌」的傳統，但是在上述的時代背景下，其對「股肱」的期待，已經由原先「規勉諷諫」的道德使命，轉向「生產奉公」的皇民使命，基此賦予了「虞廷賡歌」新義⁸⁷。

本期在台文人援引「虞廷賡歌」的詩歌行為，其所體現的功用之四，乃宣揚共和的新政體。此可以連橫《詩薈餘墨》所云為例，其言如下：

帝舜曰：「詩言志，歌詠言，聲依永，律和聲」。古今之論詩者不出此語，而卿雲復旦之歌，亦卓越千古，有虞氏誠中國之詩聖矣！⁸⁸

本來，從詩言志、詩以性情為本的角度，追溯詩歌的源頭為《尚書》，早見於歷代經學家之說。不過，他們所側重的篇章是〈皋陶謨〉，非《尚書大傳》所載〈卿雲歌〉，已見前述。據此，連橫若欲進一步闡明帝舜所謂「詩言志」之意，應該援引〈皋陶謨〉所載的「賡歌」，可是他卻突出〈卿雲歌〉，這應該與彼時中華民國以〈卿雲歌〉為國歌的時代情境有關。

西元 1912 年，中華民國建立，受到西方列強國家主義的啟發，因而有了製作國旗、國歌以表徵國族特質的需要，同年教育部發出徵集國歌的公告。直到民國 2 年（西元 1913 年），教育部改以「專懇」的方式，向博學者徵集國歌，其中汪榮寶（袞甫）取《尚書大傳》所載〈卿雲歌〉，予以改寫調整，因成〈國歌〉如下：

⁸⁷ 上述引文俱見季眉，〈產業報國〉，《詩報》209 號（昭和 14 年（西元 1939 年）9 月 17 日），見《詩報重刊》24 冊，鼎社首唱第六回擊鉢例會由貂山吟社主辦。

⁸⁸ 連橫，《雅堂文集》卷 4（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年）。

卿雲爛兮，糾縵縵兮，日月光華，旦復旦兮。時哉夫，天下非一人之天下也。時哉夫，天下非一人之天下也。

民國 9 年（西元 1920 年），教育部專責之國歌研究會決定採用此詞為國歌，取「復旦光華」可與「國名政體隱合」。復經國務會議及總統的批准，採蕭友梅作曲的〈卿雲歌〉，訂為國歌。時為民國 10 年（西元 1921 年）。直到北伐統一（西元 1928 年），才廢止〈卿雲歌〉為國歌。據汪榮寶〈眾議院議員汪榮寶送國歌函〉所述⁸⁹，以〈卿雲歌〉為〈國歌〉的用意，乃因「帝舜始於側陋，終于揖讓，為平民政治之極則」、「似于國民教育，大有裨益」。顧鐵僧亦有相近的說法：「夫舜起匹夫，不私天下，為三千年前東方之華盛頓，在今後吾共和國歷史上之人物，足為國民之矜式者，宜莫如舜。」⁹⁰，這種對「卿雲賡歌」斷章取義的詮釋，乃是為了解決當時各派系爭權的問題，而以彼時流行的「共和」觀念去理解、闡揚「卿雲賡歌」所關涉之「公天下」、「禪讓」的意義，未必能切合西方民主的真義，梁啟超等人早有批評⁹¹。除此之外，以〈卿雲歌〉為「國歌」的另一種用意，在於形塑以「右文」為內涵的「中國魂」，以便與西方列強、日本帝國的「尚武」精神相區分。蓋華夏文化注重的是「以仁易暴」，貶「以暴易暴」為「夷狄他種之民」⁹²。這種以「尚武」概括日本帝國特質的觀點，與前述魏清德由「仁易暴」的觀點詮釋日本帝國的精神正好對比。

《詩薈餘墨》創刊於大正 13 年（民國 13 年，西元 1924 年），至大正 14 年止。此時〈卿雲歌〉，仍是國歌，尚未廢止。另外參酌連橫〈壬子十月十日〉所云：

⁸⁹ 汪榮寶，〈眾議院議員汪榮寶送國歌函〉，見《教育部編纂處月刊》1 卷 4 冊，（1913 年 5 月）。

⁹⁰ 顧鐵僧，〈國歌問題〉，《尚賢堂紀事》4 期 4 冊，（1913 年 4 月）。

⁹¹ 梁啟超，〈堯舜為中國中央君權濫觴考〉，《飲冰室合集》一冊文集六（台北：中華書局，1983）。

⁹² 上文所述民國國歌所關涉的時代問題與華夷之辨，參考李靜〈民國國歌〈卿雲歌〉的誕生與爭論〉，《文藝研究》（2007 年 3 期），頁 100-109，一文觀點。

三月三，春修禊。五月五，湘纍祭。九月之九作重陽，何如十月之十國民呼萬歲！萬歲呼，甘馳驅；武昌一戰誅東胡，共和之國此權輿。嗚呼！共和之國此權輿，慎勿內訌外侮為人奴！⁹³

「壬子」年，即 1912 年，詩中可見強烈的共和意識。則其所謂「卿雲復旦之歌，亦卓越千古」，極有可能來自於當時中華民國對〈卿雲歌〉的接受觀點。

六、結論

台灣古代文人，如何援引中國固有文化傳統，去回應時代的變易，是一項值得深究的課題。在文人與當權者互動的過程中，古典詩提供了重要的溝通平台。早先為了彰明新文學的重要，以及台灣意識，故較少正視彼時文人與當權者詩歌唱和的行為意義。近來，雖然在「現代化」以及「回歸東方文化傳統」二項視域的開展下，對台灣古代君臣唱和、官紳唱和的行為，有了不一樣的詮釋，但偏向闡發台灣古代文人「求新」及「刺惡」的面向；尚未就其時文人援引「虞廷賡歌」的文化傳統以創作詩歌，或是評論詩歌，背後所涵有「盛世詩教」的理想，進行較深入的探討。為了使這項討論，能夠見出歷史脈絡的發展，故由日治上溯清領，嘗試梳理「虞廷賡歌」的傳統意義，經文人的轉用，在台灣古典詩學中，所呈現延續、累積、衍生、創造的歷程。

職是之故，本文先就「虞廷賡歌」分別載錄於《尚書·皋陶謨》、《尚書大傳》的內容及意義，做一般性的說明與解釋。並釐析「虞廷賡歌」一名，所對應的實義，在歷史進程中，產生的變遷。然後，則就歷代文士或帝王詮釋、援引「虞廷賡歌」的歷史語境，分析、歸納其間的接受取向。概略地說，可分三方面：（一）頌美君王、權臣的功業及政局清明；（二）政權的移轉；（三）君臣相待應有之道。而這三方面分別以「符瑞」為中心的今文經說，以及以「道心」為中心的古文經說為基礎。藉此，建立詮釋台灣古典詩學中援引「虞廷賡歌」之論題的知識基模。

⁹³ 連橫，《大陸詩草》頁 5，《劍花室詩集》（南投：臺灣省文獻委員會，1992）。民國元年至 2 年，連橫赴大陸遊歷。後歸台南，自選詩集《大陸詩草》，民國 10 年出版。

透過相關台灣古典詩學的代表性史料可見，自清領到日治時期，文士援引「虞廷賡歌」的傳統以詩歌頌揚君王功業及太平盛世，是常見的現象。清領時期，文人往往以「超邁唐虞」去頌美君王。日治初期此一思路雖然延續，但已未必強調「超邁唐虞」，到了後期，因為皇民化運動的推展，為了因應日本國策，若干傳統詩人藉頌詩表現報國的思想，此舉已賦予「賡歌」傳統新義。然而這種做法由於偏重頌美，故難免招致後人「媚附」之譏。

不過，在清領時期有若干文人，援引「賡歌」的傳統所進行的詩歌創作、評論，已經涵有詩歌應該發揮「道德教化」、「義勇」之政教功用的意義。延續此一方向，到了日治時期，或藉此將華夏文化意義，賦予總督府所提倡的官紳唱和，使之成為華夏文化的一部分，進而增強漢人文士的共鳴；或是藉此提出君王知人、用人，以及仁德、無為而治的政教理想，勉勵當權者與文士應該透過詩歌唱和體踐之。此一用意，即「用夏變夷」的思考，由此可見台灣古代文人對於「官紳唱和」之投入，另有本諸政教文化上的理想，不全然皆以「歌頌太平」的心態為之，由此或可扭轉「媚日」的偏見。然就這個面向而言，尚屬歷代文士運用「賡歌」的固有視域及意義。至於當時其他文士雖然也援引「卿雲」之意象，卻以日本建國傳統為頌揚的主體，華夏文化為陪襯，或是在皇民化運動的時代背景下，為了符應「興亞奉公」的國策，而重新思考「虞廷賡歌」所述的「股肱之道」，這類詩歌創作，使得「虞廷賡歌」的意涵因而產生新變。

此外，由於中華民國成立，以〈卿雲歌〉為國歌，藉以宣揚「共和」、「右文」的國族理念以回應西方列強、日本帝國。受此氛圍，台灣古代文人亦可能曾經響應，透過詩論，對「卿雲賡歌」表示推崇。在這個面向下，也對「虞廷賡歌」進行有別於前人的創發性詮釋了。

參考書目

一、專書

- 孔安國傳、孔穎達等人疏，《尚書正義》（台北：藝文印書館，1993，十三經注疏本）。
- 馬融、鄭玄注，王應麟撰集，孫星衍補集，《古文尚書》（北京：中華書局，1991）。
- 陳壽祺輯、皮錫瑞疏證，《尚書大傳疏證》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），經部書類 55。
- 王闈運，《尚書大傳補注》，《續修四庫全書》，經部書類 55。
- 李昉奉勅編纂，《文苑英華》，《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館，1983），集部總集。
- 林之奇，《尚書全解》，《文淵閣四庫全書》，經部書類。
- 左克明，《古樂府》，《文淵閣四庫全書》，集部總集。
- 劉鶚，《惟實集》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 顧瑛，《草堂雅集》，《文淵閣四庫全書》，集部總集。
- 劉將孫，《養吾齋集》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 蘇天爵，《滋溪文稿》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 虞集，《道園學古錄》，清勤約堂刊本。
- 王充耘，《書義矜式》，《文淵閣四庫全書》，經部書類。
- 陳悅道，《書義斷法》，《文淵閣四庫全書》，經部書類。
- 楊榮，《文敏集》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 賀復徵編，《文章辨體彙選》，《文淵閣四庫全書》，集部總集。
- 朱彝尊撰，林慶彰、楊晉龍、蔣秋華、張廣慶編審，馮曉庭、陳恒嵩、侯美珍點校，《點校補正經義考》三冊（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999）。

- 王頊齡等奉勅編纂，《欽定書經傳說彙纂》，《文淵閣四庫全書》，經部書類。
- 清世宗撰，紀昀等奉勅編纂，《世宗憲皇帝御製文集》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 清高宗撰、蔣溥等奉勅編纂，《御製樂善堂全集定本》，《文淵閣四庫全書》，集部別集。
- 紀昀奉勅編纂，《欽定千叟宴詩》，《文淵閣四庫全書》，集部總集。
- 張廷玉奉勅編纂，《皇清文穎》（台北：世界書局，1986）。
- 張廷玉奉勅編纂，《皇朝文獻通考》（上海：上海交通大學出版社，2009）。
- 永瑢、紀昀等編，《四庫全書總目提要》（台北：藝文印書館，1989）。
- 余文儀主修，黃美娥點校，《續修臺灣府志》（台北：文建會，2007）。
- 台灣銀行經濟研究室編，《臺灣教育碑記》，《石刻史料新編》3輯，（台北：新文豐，1986）。
- 章甫，《半崧集》，收錄於全臺詩編輯小組，《全臺詩》第三冊（台南：國家台灣文學館，2004）。
- 章甫，《半崧集簡編》，《臺灣文獻叢刊》（台北：台灣銀行經濟研究室，1957-1961），頁201。
- 鄭用錫，《北郭園文鈔》，《北郭園詩文鈔》，未刊稿本，吳三連台灣史料基金會收藏。
- 施瓊芳撰，黃典權點校，《石蘭山館遺稿》，收錄於《臺灣先賢詩文集彙刊》1輯（台北：龍文出版社，1992）。
- 施士洁，《後蘇龕詩鈔》，《後蘇龕合集》（南投：台灣省文獻委員會，1993）。
- 吳德功撰，江寶釵校註，《瑞桃齋詩話校註》（高雄：麗文文化事業股份有限公司，2009）。
- 吳德功，《瑞桃齋文稿》（南投：台灣省文獻委員會，1992）。
- 王松，《臺陽詩話》，《臺灣歷史文獻叢刊》（南投：台灣省文獻委員會，1994）。
- 梁啟超，《飲冰室合集》（台北：中華書局，1983）。
- 連橫，《雅堂文集》（南投：台灣省文獻委員會，1992）。
- 連橫，《劍花室詩集》（南投：台灣省文獻委員會，1992）。

- 環鏡樓主人，《環鏡樓唱和集》（台北廳：顏國年，大正 9 年（西元 1920 年））。
- 林熊祥、許丙、陳清波編，《昭和皇紀慶頌集》（台北市港町：田川清波，昭和 18 年（民國 32 年，西元 1943 年））。
- 王孝廉編譯，《島國春秋：日本書紀》（台北：時報，1988）。
- 彭瑞金，《台灣新文學運動四十年》（台北：自立晚報，1991）。
- 何冠彪，《明末清初學術思想研究》（台北：學生書局，1991）。
- 陳芳明，《探索台灣史觀》（台北：自立晚報社，1992）。
- 劉起鈞，《尚書學史》（北京：中華書局，1996）。
- 陳昭瑛，《臺灣儒學——起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2000）。
- 陳芳明，《後殖民台灣——文學史論及其周邊》（台北：麥田，2002）。
- 施懿琳、中島利郎、下村作次郎、黃英哲、應鳳凰、黃武忠、彭瑞金合著，《臺灣文學百年顯影》（台北：玉山社，2003）。
- 黃美娥，《重層現代性鏡像——日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田，2004）。
- 林美秀，《王松詩話與詩的現代詮釋》（高雄：太普，2004）。
- 顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005）。
- 施懿琳，《從沈光文到賴和——台灣古典文學的發展與特色》（高雄：春暉出版社，2005）。
- 廖振富，《台灣古典文學的時代刻痕——從晚清到二二八》（台北：國立編譯館，2007）。
- 翁聖峯，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北：五南，2007）。
- 屈萬里，《尚書今註今譯》（台北：商務印書館，2009）。
- 陳芳明，《台灣新文學史》（台北：聯經，2011）。
- 陳恬逸校釋，《台灣教育碑記校注》（台北：台灣書房，2011）。
- 小島憲之等人校注／譯，《日本書紀》（東京：小學館，2003）。

二、論文

(一) 期刊論文

汪榮寶〈眾議院議員汪榮寶送國歌函〉，見《教育部編纂處月刊》1卷4冊（1913年5月）。

顧鐵僧〈國歌問題〉，《尚賢堂紀事》4期4冊（1913年4月）。

張鴻雁、傅兆君，〈論傳統夷夏觀的演變及其對近代民族觀的影響〉，《民族研究》2期（1993年2月）。

黃美娥，〈一種新史料的發現——談鄭用錫《北郭園詩文鈔》稿本的意義與價值〉，《竹塹文獻》雜誌4期（1997年7月）。

錢志熙，〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，《中國詩歌研究》1輯（2002年2月）。

陳青松，〈全台第一次詩人大會及其詩集「環鏡樓唱和集」〉，《臺北文獻直字》143期（2003年3月）。

邱輝塘，〈《全臺詩》之大醇小疵〉，《臺灣學研究》3期（2005年6月）。

顏崑陽，〈論先秦「詩社會文化行為」所展現的「詮釋範型」意義〉，《東華人文學報》8期（2006年1月）。

李靜〈民國國歌〈卿雲歌〉的誕生與爭論〉，《文藝研究》3期（2007年2月）。

(二) 學位論文

王學玲，〈明清之際辭賦書寫中的身分認同〉（台北：輔仁大學中國文學系博士論文，2001）。

吳東晟，〈洪棄生《寄鶴齋詩話》研究〉（台南：成功大學台灣文學研究所碩士論文，2004）。

(三) 研討會論文集、一般論文集

廖漢臣，〈新舊文學之爭——臺灣文壇一筆流水賬〉，李南衡主編，《文獻資料選集》，《日據下台灣新文學·明集 5》（台北：明潭，1979）。

王爾敏，〈滿清入主華夏及其文化承緒之統一政術〉，《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》（台北：聯合報系文化基金會，1995）。

三、報紙文章

鄭送，〈新年雪〉，《漢文臺灣日日新報》（台北：莊東方文化出版，1997），明治 43 年（西元 1910 年）1 月 1 日，「盛世元音」欄。

林搏秋，〈勅題新年雪恭賦〉，《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年）1 月 1 日，「盛世元音」欄。

詹文發，〈勅題新年雪恭賦〉，《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年）1 月 1 日，「盛世元音」欄。

鄭鵬雲，〈勅題新年雪恭賦〉，《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年）1 月 5 日，「盛世元音」欄。

劉育英，〈勅題新年雪恭賦〉，《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年）1 月 5 日，「盛世元音」欄。

魏清德，〈恭賦紀元節〉，《漢文臺灣日日新報》，明治 43 年（西元 1910 年），2 月 11 日，「藝苑」欄。

胡殿鵬，《大冶一爐詩話》8 號、193 號上，《漢文臺灣日日新報》，明治 44 年（西元 1911 年）7 月 2 日。

黃騰雄，〈謹賀天長節〉，《台南新報》07060 號，大正 10 年（西元 1921 年）11 月 02 日（台南：國立台灣歷史博物館、台南市立圖書館，2009）。

黃欣書，〈敕題曉雞聲徵詩集序〉，《詩報》65 號（昭和 8 年（西元 1933 年）8 月 15 日），龍文出版社編輯部，《詩報：日治時期台灣傳統文學大成（1930-1944）》冊 6（台北：龍文，2007）。

林芹香，〈祝竹林詩學研究會發會式〉，《詩報》130號（昭和11年（西元1936年）6月1日），龍文出版社編輯部，《詩報：日治時期台灣傳統文學大成（1930-1944）》冊11。

季眉，〈產業報國〉，《詩報》209號（昭和14年（西元1939年）9月17日），江寶釵、施懿琳、許政穆，《詩報重刊》冊24（台北：國立文化資產保存研究中心籌備處，2002）。

林熊祥、許丙、陳清波，〈恭祝皇紀二千六百年徵詩付印成集〉，《詩報》296號（昭和18年（西元1943年）5月25日），江寶釵、施懿琳、許政穆，《詩報重刊》冊24。

李學樵，〈勅題海上日出〉，《南方詩集》189期，昭和19年（西元1944年）2月15日，（台北：南天書局，2001）。

