

中央人文學報

Journal of the Liberal Arts

第二十三期 中華民國一〇三年十二月出版

□國立空中大學人文學系□

空大人文學報

第二十三期

中華民國一〇三年十二月

從季麒光《蓉洲詩文稿選輯》析論清初臺灣媽祖信仰	蔡相輝.....	1
網路社會動員的新研究取徑：社群巨量資料分析	周芊、康力平.....	29
開放形勢下英國開放大學經營策略的探究紀實.....	陳東園.....	47
明清五更小曲首句句式結構探析.....	蔡宜佳.....	73
二程《詩經》學中的經世思想.....	邱培超.....	97
閩山法主在台之信仰研究.....	蕭友信.....	127
陳躍德塗鴉藝術之探討.....	許清原.....	153
由詮釋學的角度探析《序曲》第14篇的宗教意涵.....	曾貴祺.....	183

第二十三期《空大人文學報》稿件審稿情形

NO. 23	來稿件數	通過初審件數	通過複審件數	刊登件數	刊登比率
審稿流程	19	11	8	8	42 %

*本期退稿率為百分之五十八

從季麒光《蓉洲詩文稿選輯》 析論清初臺灣媽祖信仰

蔡相輝

摘 要

清康熙 19 年 (1680) 三藩之役，鄭經兵敗返臺時，莆田籍副總督朱天貴率兵降清、康熙 22 年 (1683) 施琅率水師攻打澎湖，都有天妃陰佑傳說，康熙 23 年 (1684) 清朝將臺灣納入版圖，在臺建天妃廟，以天妃為福神。清朝官修方志《福建通志》、《臺灣府志》、《臺灣縣志》皆載明鄭以真武玄天上帝為福神。1985 年北京中華書局出版蔣毓英《臺灣府志》，首見鄭芝龍在澎湖建天妃廟之說，與各志迥異。本文以季麒光《蓉洲詩文稿選輯》相關記載分析清初臺灣媽祖信仰狀況並印證蔣毓英《臺灣府志》有關天妃記載為添偽。本文除：前言、結語外，分為：明鄭時代臺灣未見天妃廟宇、季麒光的臺灣仕履、季麒光與臺灣府天妃宮、蔣毓英《臺灣府志》有關媽祖記載之疑點等四節，闡述清初媽祖信仰在官方大力支持下傳入臺灣之事。

關鍵詞：媽祖、天妃、季麒光、蔣毓英、施琅、《臺灣府志》、《蓉洲詩文稿選輯》。

A Study on Matsu Belief
in the Early Qing Dynasty of Taiwan
by Reviewing *Rong Zhou's Poetry
and Prose Collection*

TSAI HSIANG-HUEI

Abstract

In 1677, Zheng Jing lost the San Fan Rebellion. Putian-born Deputy Governor, Zhu Tianqui led his army to surrender to Qing dynasty. In 1681, after Zheng Jing died, Shi Lang commanded Ming Zheng surrendered forces and led an assault to take Penghu. Legends about Tian Fei's protection and blessings were told during these periods. In 1684, Taiwan was ruled over by Qing. Tian Fei Temple was afterward established in Taiwan, honoring Tian Fei as God of Blessings. Three Fang Zhi (local history; ethnography), written and compiled officially by Qing, all recorded that it was Zhenwu Xuan Tian Shang Di (God of Water and God of the North) that people honored as God of Blessings in Ming Zheng period. These three Fang Zhi are *Fujian Tong Zhi* (Comprehensive History of Fujian Province), *Taiwan Fu Zhi* (Taiwan Prefecture Gazetteer) and *Taiwan Xian Zhi* (Taiwan County Gazetteer). In 1985, Beijing Zhonghua Book Company published the *Taiwan Fu Zhi* which was compiled by Jiang Yuying. In this book, the statement that Zheng Zhilong established

Tian Fei Temple in Penghu was first told, different from the records kept in other local histories. From reviewing *Rong Zhou's Poetry and Prose Collection*, written by Ji Qiguang, the first magistrate of Zhuluo County at Taiwan Prefecture, this study aims to analyze and explore whether Matsu believe existed in Taiwan in Ming Zheng period. This study consists of the following four focuses and sections: No official records of Matsu worship were seen in Taiwan during Ming Zheng period, "Taiwan Fu Zhi" of Jiang Yuying version and the verifications of its recorded Tian Fei data, Ji Qiguang being an official in Taiwan, Ji Qiguang and Taiwan Prefecture Tian Fei Temple. Through analyzing the poetry and prose collection created by Qing's official who took over Taiwan, this study seeks to solve the mystery of whether Matsu belief existed in Taiwan in late Ming and early Qing Dynasty.

Keywords: Matsu, Tian Fei, Ji Qiguang, Jiang Yuying, Shi Lang,
Taiwan Fu Zhi, Rong Zhou's Poetry and Prose Collection

從季麒光《蓉洲詩文稿選輯》 析論清初臺灣媽祖信仰

前言

以媽祖信仰而論，除了明朝萬曆年間澎湖已有華人漁民進出、居住，而有媽祖廟的建立外，就臺灣本島而言，明政府尚視為化外逋逃之地，明鄭氏統治時期以前不曾見到官私文書有廟宇記載，直至清康熙 23 年(1684) 清朝將臺灣納入版圖始在臺灣建立天妃廟，而其代表廟宇則為臺灣府鎮北坊的天妃宮(今臺南市中西區大天后宮)。筆者於民國 73 年(1984)曾在《臺北文獻直字》第 69 期發表〈明鄭時代臺灣之媽祖崇祀〉，提出明鄭時代臺灣官方因承襲明朝制度及臺灣地理形勢特別崇祀玄天上帝，並未在臺灣建立媽祖廟為祀神，民間只能個別私祀的論點。¹

1985 年北京中華書局為了「慶祝清朝統一臺灣三百周年」，出版一套《臺灣府志三種》²，其中臺灣知府蔣毓英修《臺灣府志》為首度公諸於世的史籍，書中卷 6〈澎湖天妃廟〉有：「係鄭芝龍建，偽藩更新之，今其靈猶加赫濯焉。」；〈鎮北坊天妃宮〉有：「內庭有御勅龍匾輝煌海澨。」之語。此書一出，學界據以認定明鄭時代臺灣已有祠祀媽祖的說法。³

¹ 乾隆 17 年王必昌《臺灣縣志》云：「真武廟，在東安坊，祀北極佑聖真君……邑之形勝，有安平鎮、七鯤身為天關，鹿耳門、北線尾為地軸，酷肖龜蛇，鄭氏踞臺，因多建真武廟以為此邦之鎮」。詳細內容請參考拙著《媽祖信仰研究》，第 9 章，明清時期臺灣地區的媽祖祠祀。2006, 台北，秀威資訊。

² 《臺灣府志三種》包含：康熙 23 年蔣毓英的《臺灣府志》、康熙 34 年高拱乾《臺灣府志》、乾隆 29 年范咸《續修臺灣府志》，皆以原刊本影印發行。1984 年 11 月，陳碧笙校訂後再刊行鉛印校訂本。

³ 其代表者有二，一為臺灣成功大學石萬壽教授，見氏著《臺灣的媽祖信仰》第 6 章〈康熙以前臺灣媽祖廟的建置〉，民國 89 年，臺北，臺原出版社印行。一為莆田媽祖研究者蔣維鈞，見氏著《媽祖研究文集》，〈台灣媽祖信仰起源新探〉，〈台南大天后宮御匾考識〉，2006 年 6 月，福州市海風出版社出版。

2004年10月，廈門大學李祖基教授在莆田市舉辦的中華媽祖文化學術研討會發表：《從季麒光《募修天妃宮疏》看清代地方官員在媽祖信仰傳播中的角色》，文末結語謂：「自清初靖海侯施琅平臺時因獲媽祖神助而奏請朝廷褒封，一直至後來歷朝的倡建、重修媽祖廟等行為，地方官員在媽祖信仰在臺灣的傳播中扮演了一個重要角色。」⁴會後李教授將其所引用季麒光遺稿分為：《蓉洲詩稿選輯》、《蓉洲文稿選輯》，加上《東寧政事集》標點註釋後合為一冊，取名《蓉洲詩文稿選輯》⁵，於2006年1月由香港人民出版社出版。季麒光是在康熙23年至24年間任諸羅縣令，參與臺灣接收、稅制及招撫移民等各方面的規劃與運作，其遺稿可忠實反映清朝接收臺灣前後媽祖信仰實況，史料價值不言可喻。《蓉洲詩文稿選輯》反映的是清朝官方在臺營建天妃信仰的實況，可以反證明鄭時代臺灣無天妃信仰，但蔣毓英《臺灣府志》卻有鄭芝龍、鄭成功建、修天妃宮的記載，兩者矛盾，本文以《蓉洲詩文稿選輯》為基礎論述季麒光與臺灣府天妃宮的關係，再考析蔣毓英《臺灣府志》的版本及所載天妃廟內容真實性，二書互證以澄清清初臺灣媽祖信仰真相。



《臺灣府志》三種

⁴ 見中華媽祖交流協會《中華媽祖文化學術研討會論文稿》，頁130。本文於2005年易名為：「季麒光與清初臺灣媽祖信仰」於廈門大學《台灣研究》第4期刊登。

⁵ 季麒光《蓉洲詩文稿選輯》、《東寧政事集》，李祖基標點校注，2006年1月，香港人民出版社。

一、明鄭時代臺灣未見天妃廟宇

鄭成功在明永曆 16 年(1661)率水師進入臺灣，檢視明鄭文獻及清初臺灣方志、史料，發現鄭成功奉祀的水神是明朝政府奉為守護神的北極真武玄天上帝。⁶此神也是自宋代以降泉州人一直崇祀的水神。明鄭軍隊核心成員為隆武帝朱聿鍵的追隨者：鄭芝龍、鄭成功的泉州府南安、晉江、惠安、同安(含金門、廈門)籍鄉親，另有一支原先追隨福王、魯王的莆田籍官兵轉追隨隆武帝者，如兵部侍郎唐顯悅。泉州籍水手信仰玄天上帝，但莆田水師則以媽祖天妃為司命，這種信仰認同的問題，莆田籍水師將領萬正色卻藉以勸降隨鄭經返閩參加三藩之役的同鄉水師副總督朱天貴在康熙 19 年(1680)率所部水師官兵降清。⁷康熙 20 年(1681)鄭經去世，清廷命施琅統帥朱天貴等降清水師進攻臺灣，施琅大力宣傳媽祖庇佑清軍及託夢告知可取得澎湖的傳說以鼓舞士氣，最後逼鄭克塽於康熙 22 年(1683)六月投降。

清朝原擬放棄臺灣，朱天貴帶領莆田籍水師官兵降清，讓清朝擁有與臺灣抗衡的海上實力，鄭經去世，加上臺灣內部發生繼承權力鬥爭，鄭克塽弑兄造成的分裂，天時、地利、人和，加上運用宗教宣傳，讓清朝統一臺灣。此一戰局逆轉的關鍵，都由莆田籍將士造成。鄭克塽降清後，施琅重修湄洲天妃宮，親撰〈師泉記〉立碑於平海天妃宮，又奏請朝廷誥封天妃，遣官赴湄洲修建廟宇致祭。事後施琅將其攻臺前後奏摺、疏文、文稿刊刻為《靖海紀》。《靖海紀》僅載施琅在莆田平海天妃宮、湄洲有祭拜天妃之記錄，進入澎湖、臺灣後，也見其祭土地山川、水神文，未曾有至天妃廟，或致祭天妃記錄，臺灣府的天妃宮更是施琅在清朝將臺灣收入版圖後協同攻臺水師將領捐款創建。康熙 23 年以後歷朝所修《福建通志》、《臺灣府志》、《臺灣縣志》等均未見明鄭時代澎湖、臺灣有天妃宮廟的記載，可知媽祖信仰是清朝傳入的信仰。

⁶ 參見拙著《媽祖信仰研究》頁 359，2006，台北秀威資訊。

⁷ 見《天妃顯聖錄》〈歷朝褒封致祭詔誥〉，康熙 19 年(1680)神助萬將軍克敵廈門，奏上，欽差禮部員外郎辛保等費香帛詔誥加封致祭條及拙作《媽祖信仰研究》頁 159。

二、季麒光的臺灣仕履

康熙 23 年 4 月清朝將臺灣納入版圖，設 1 府、3 縣，除了遣降王入京，安輯投降官兵至河南、山東、山西各省墾荒外，對內須安撫生民，建立制度，百廢待舉。季麒光字聖昭，江蘇無錫人，順治 17 年(1660)舉人，康熙 15 年(1676)進士，曾任內閣中書、福建省閩清縣令。康熙 23 年自請來臺任職，6 月奉派為臺灣府諸羅縣縣令，11 月抵臺。

《諸羅縣志》〈秩官志〉載有季麒光事蹟，云：

季麒光，無錫人，康熙丙辰（15 年，1676）進士，二十三年，知縣事。時縣治初設，人未向學，麒光至，首課儒童，拔尤者而禮之，親為辨難，士被其容光者如坐春風。博涉群書，為詩文清麗整瞻，工臨池。在任踰年，首創臺灣郡志，綜其山川、風物、戶口、土田、阨塞，未及終編，以憂去。

三十五年，副使高拱乾因其稿纂而成之。人知臺郡志自拱乾始，而不知始於麒光也。⁸

季麒光任諸羅縣令 1 年多，其政績，包含：推動學校教育，優禮文人，編修郡志稿等事。《諸羅縣志》成書於康熙 56 年(1717)，距季氏去職已 20 年。新刊《蓉洲詩文稿選輯》及《東寧政事集》是康熙 33 年(1694)季麒光任華陽縣令時刊行，透過此書，可知季麒光生於明崇禎 6 年(1633)，清順治 17 年(1660)中舉，任內閣中書，康熙 15 年(1676)進士及第，改授福建閩清縣令，23 年請調臺灣，任諸羅縣令時已 50 歲。⁹

康熙 23 年季麒光任福建閩清縣令，11 月赴臺前，親至福州怡山禪院參謁祭拜天妃媽祖，留下五言律詩「怡山禪院謁海神天妃次壁間汪舟次韻二首」：

⁸ 《諸羅縣志》卷三〈秩官志列傳〉

⁹ 參見邵欽衡，〈送蓉翁季明府渡海序〉，季麒光，《蓉洲文稿選輯》頁 77-79。

廟祀尊何代，神功盡佛心，自天施慧力，環海誦慈音。
 細雨潮聲靜，雲高山色深，不堪憑遠眺，鄉思隔千林。
 渡海君恩重，空囊矢素心，宦情甘藥味，民俗問鮫音。
 身以多艱老，才從歷試深，今朝輕發處，歸計憶梅林。¹⁰

怡山院創於南北朝時期，原名長慶寺，為華嚴宗寺院，祀觀音，兼祀天妃媽祖，康熙 22 年汪楫、林麟焄奉派出使琉球，開船前即奉御香往怡山院祭海神天妃，返國後並以：「為聖德與神庥等事」，奏請春秋二祭。¹¹

諸羅縣治設於諸羅山社(今嘉義市區)，尚無衙署，季麒光抵臺後遂暫借府城新建的天妃宮辦公，至次年臺灣府署整修成始移出。據沈光文的回憶，云：

甲子，先生從梅溪令簡調諸羅。仲冬八日，舟入鹿耳門，風濤大作，不克登岸，遣人假館於天妃宮。時余寄宿僧房。……第二日，先生就館後，即往謁上憲。至晚，抵神宮，余投刺，先生即過我，恂恂弼弼，絕無長吏氣，依然名士風流也！……夫以新開之邑，諸事俱費經營，先生往來籌畫，日無停晷。越明年，先生移署郡中，余亦卜居於外，交益親而情益摯。¹²

借用天妃宮及其後為天妃宮籌建房舍的因緣，季麒光在建築落成時也留下〈題天妃宮〉絕句見證盛況，云：

補天五色漫稱祥，誰向岐陽祝瓣香，幾見平成踰大海，自知感應遠重洋。

遐方俎豆尊靈遠，聖代絲綸禮數莊，是處歌恩欣此日，風聲潮影共趨

¹⁰見季麒光《蒼洲詩文稿選輯》卷 3，五言律詩，頁 24。

¹¹見《天妃顯聖錄》，歷朝褒封致祭詔誥，〈琉球正使汪、林等題〉。

¹²見沈光文，〈題梁溪季蒼洲先生海外詩文序〉，季麒光，《蒼洲文稿選輯》頁 2。

踰。¹³

首段借詩人元好問的《岐陽三首》表達清軍攻臺戰爭帶給生靈塗炭的無奈，也贊歎天妃庇佑讓清軍平安渡海建功。

季麒光在諸羅縣設立養濟院收容孤苦，又以私財為天妃宮置僧田，有諸多善行，但卻看到施琅等將領以墾荒為名蔭佔田園，蔭丁不服力役的現象，他不僅以公文書向上級舉報，更上書施琅請求自制。¹⁴季麒光不遵守潛規則，其同僚關係並不佳。康熙 24 年底，季麒光丁憂，依例停職返鄉奔喪，但他被留任至康熙 25 年(1686)繼任者樊維屏履任。又因季氏在閩清縣令任內錢糧徵收問題被調查，至康熙 26 年(1687)5 月始得搭船離臺。離臺時，沒有官場送行的風光，有的是獨行的寞落。〈將發東寧自紀〉即其寫照：

書生原不善為官，政拙催科敢告難，疎懶復教成崛強，三年蹤跡悞儒冠。

經營瘴癘未稱賢，況復栖遲又一年，整日向人曾乞米，臨行重索買船錢。¹⁵

其友林涵春〈季蓉洲先生詩文序〉更謂：「傳先生自臺灣歸，舟沈幾沒。余向遭讐，亦幾死，景況淒淇所遇同。」¹⁶雖未指出季麒光被何人讐視，但當時進出臺灣例須由福建水師提督衙門派船接送，按圖索驥即可得其概略。

¹³ 見高拱乾，《臺灣府志》，卷十，藝文志，詩，季麒光，〈題天妃宮〉。此詩《蓉洲詩文稿選輯》未收。

¹⁴ 參見季麒光《東寧政事集》，〈上將軍施侯書〉。康熙 23 年清朝將臺灣列為九邊重鎮，禁止外來移民，全臺有 12,727 戶，丁口 16,820 口，課稅田園合計僅 4,843 甲。但次年(1684)，報新墾田園即有 1,600 餘甲，課稅田園暴增三分之一，人平均負擔即減輕，可見季麒光的努力有了具體成果。

¹⁵ 參見季麒光《蓉洲詩文稿選輯》，七言絕句，〈將發東寧自紀〉頁 59。

¹⁶ 參見林涵春，〈季蓉洲先生詩文序〉，季麒光，《蓉洲文稿選輯》頁 76。



《蓉洲詩文稿選輯》

三、季麒光與臺灣府天妃宮

從蔣毓英《臺灣府志》記載鄭氏三代創、修澎湖東衛天妃宮，及康熙賜匾府城天妃廟來看，天妃似是臺灣官民的主要信仰，但從先前刊印清朝所修各版有關福建、臺灣地方志，不僅看不到任何明鄭時代有媽祖廟的記載，從季麒光到臺灣後的舉措及《蓉洲詩文稿選輯》內容來看，當時臺灣人對媽祖相關神祇頗為陌生，天妃媽祖應不是明鄭時代官方信仰的主流。

(一)、府城天妃廟的創建與募修

府城天妃廟¹⁷是清朝官方在臺灣建立的第一座廟宇，也是臺灣媽祖信仰的主要代表廟宇，據高拱乾《臺灣府志》云：「在府治鎮北坊赤嵌城南，康熙二十三年臺灣底定，神有效靈，靖海將軍侯施琅同諸鎮捐俸鼎建。棟宇尤為壯麗，後有禪室，付住持僧奉祀。」

所述天妃宮位於赤嵌城南。赤嵌城是荷蘭東印度公司時期治理民事的衙門普羅民遮城，鄭成功入臺後改為承天府署所在。鄭經嗣位後在附近重新規劃四個街坊—鎮北、寧南、東安、西定，為行政及商業區，是明、清二代臺灣最繁榮的區域，寧靖王朱術桂府邸及管理明朝宗室的宗人府即設

¹⁷今臺南市永福路2段227巷18號臺南大天后宮。

於此。

明亡後唐王朱由榔在福州即位，改元隆武，即位後賜鄭森國姓，易名成功，封忠孝伯，授招討大將軍印，賜尚方寶劍，得募兵建立軍隊，而以寧靖王為監軍使，故寧靖王為居臺明朝宗室職位最高者，寧靖王邸與明朝宗人府衙比鄰，是明鄭時代臺灣具有政治象徵性的建築。鄭克塽確定降清後，因「明朝」衍生出來的皇族身分及先皇授予的職務完全失去意義，朱術桂與五妃不願偷生，並安排將宅邸捨為僧寺。施琅入臺後為感謝天妃助戰陰功，且臺灣無天妃廟，遂會同諸鎮官兵捐俸，將之改建為天妃宮。

(二)、季麒光借府城天妃宮辦公

季麒光來臺履任時因無衙署可用，而先借用位於臺灣府署旁的天妃宮為辦公處所。此因鄭成功帶領入臺的群眾以軍隊為主力，雖設立承天府及天興、萬年二縣理民事，但畢竟整個臺灣人口結構以軍人、宗室、官員眷屬為主，原住民則設南、北及澎湖三個安撫司管理，為管理上的方便，鄭經嗣位後易縣為州，州的官員由承天府人員兼任，其中萬年州治設於水師出入方便的左營，¹⁸天興州治雖設於佳里興，但未見築城。清朝設立臺灣府後，將原天興州改為諸羅縣，縣治移往稍北的諸羅山社，因衙署尚未建構，故先借府署旁的天妃宮為衙署。因借用天妃宮，讓季麒光結識了天妃宮住持僧寄漚及浙江籍明鄭遺老沈光文。

(三)、季麒光募修天妃宮

原為寧靖王邸，由福建水師提督施琅及諸鎮將領捐款，陸師提督吳英督辦施工，工程約略始於康熙 23 年 4 月臺灣納入版圖，峻工於康熙 24 年 1 月臺民立碑頌德時。¹⁹季麒光於康熙 23 年 11 月抵臺借住天妃宮時，天妃宮的建築主體雖已完成，但其屋宇規制與福建湄洲天妃宮的有正殿、寢宮、香積廚、僧舍等相較，其實尚有欠缺，季麒光看在眼裡，就以縣令之尊協

¹⁸今高雄市左營區，舊城遺址尚存。

¹⁹該廟現存施琅頌德碑落款於康熙 24 年 1 月。

助住僧寄漚發起募捐，捐建項目包含：戲樓前山門一座，擴建戲樓，正殿二側各建廊舍三間；募款對象則以來臺任官人員、長者及從事兩岸商販貿易、捕魚者。季麒光撰〈募修天妃宮疏〉，云：

東寧天妃宮者，經始于寧靖王之捨宅，而觀成於吳總戎之鳩工也。天妃泉湄神女，生有奇徵，長多靈異，迄今遂為海神，其功德及人，則又在泰山陳州之上，直與普陀大士同其濟渡。蓋海天巨浸，淼淼湯湯，生死安危，關於俄頃，非若擊江中之楫，揚湖上之帆者所可同語。若夫雲迷大壑，日落荒洋，月黑星黃，渺不知其所之，一針失向，即為岐路。從來估商販舶走死趨利，以其身深試波濤，然往來無恐，雖曰人為，實由神護。故每當潛蛟嘯風，驕鯨鼓浪之時，輒呼天妃神號，無不聲聞感應，怒潮為柔，所不魚鱉吾人者，神之功也。

環海內外建立祠廟，皆敬神如天，而親神如母，蓋以慈悲之願力，運廣大之神通，無禱不應也。夫神以血肉佛心，救人世險風駭浪之艱，即當以土木佛神，享人世金碧丹檀之奉。住僧寄漚以臨濟橫支，發大弘願力，欲就宮旁餘地，作左右廊舍三間，位置僧寮，前樹山門一層，廓戲樓舊址而大之。庶幾有門有殿，有廊廡，有維摩室，有香積廚，神所憑依，神其饗之矣。獨是工匠之資、木石之費，斷非彼小乘人能作大因緣事，因授簡于余，申言倡導。

凡在東寧宰官長者，皆由渡海而來，必思渡海而去，各隨分力，以襄盛事。下至商販估漁，凡往來資息于重洋巨浪之中者，各發歡喜心，共助勝因。夫神之赫赫不可盡者，固不繫於宮之大小，蓋人之嚮往崇奉之不足者，非廟祀之輝煌無以致其敬也，神之恩固足以感人，況瞻拜而如親炙之者歟！寄漚勉乎哉！願力既堅，機緣自興，飛樓湧閣，故當一彈指頃移兜率于人世矣！²⁰

²⁰季麒光，《蓉洲文稿選輯》，頁127-128。

東寧天妃宮第一階段的營建是由施琅等武職官捐建，由莆田籍總兵吳英鳩工落成。此次季麒光募捐對象則以文職官及從事兩岸貿易、漁業者為對象，這些人大都為泉州籍，故季麒光將天妃說是泉州湄洲神女，讓泉州人產生認同。季麒光訴求的重點放在天妃能在海天巨浸指路、救護估商販舶，故環海內外皆建廟敬神，期望所有渡海而來者各隨分力以襄盛事。文末提及住持僧寄漚，出身臨濟宗分支，小僧侶無法成就大事業，但仍以「願力既堅，機緣自興，飛樓湧閣，故當一彈指頃移兜率于人世矣」來勉勵之。

〈募修天妃宮疏〉行文對象是以受天妃庇佑渡海來臺文官及商人為主，雖有人響應，但捐款數目與全部工程所需經費尚有差距，故季麒光再次撰文勸捐。

(四)、季麒光募修天妃宮戲臺

季麒光〈募修天妃宮疏〉是以大陸來臺文職官及從事兩岸貿易、漁業者為對象，並未及於臺灣居民，而天妃宮新建工程中的戲臺，除娛神外，同時可提供居民休閒娛樂之用，原有戲臺雖營建未久，但以制度狹小且為海風潮雨所摧剝傾斜，故季麒光再以此為主旨撰文鼓勵官民樂捐擴建。其文題〈募修天妃宮戲臺小引〉，文云：

嘗論人之生死，自疾病而外，莫甚於水火，蓋雷霆狼虎，百不一遭，而刀兵饑饉，則毒霧殭坑，黃烟血路，為二子沉淪大劫，非人所及料，亦非人所及避。獨於水火，往往患之，然火猛烈，人知遠焉，即祖龍一炬，昆岡灰燼，而燎原之焰起於星星，未聞有抱而就焚者。若夫水，則茫茫萬頃，水也，涓涓一勺，亦水也，一經沉溺，貴賤賢愚同歸魚鱉，可不畏哉！況大海汪洋，萬里一黑，蛟龍蜃虺之所窟宅，風颶波濤不可測度，亦無所趨避，非恃天妃之護持拯濟，何以使士大夫之乘軒露冕者來焉去焉？行旅商賈之腰纏捆載者，往焉復焉？則舟航之內依恃天妃者，如嬰兒之依恃慈母也。考河神自謝、王、張將軍而下，有蕭、柳三十六部而統之于天妃海神，自順應、孚應、廣順、惠順海神而外，又有靈應、昭應、嘉應三龍王及天吳、海若諸神，而亦統之

於天妃。豈非以駭浪驚波之上，必藉慈悲感應，具有鞠育之誠如天妃者，始隨在而普度也哉！人既食神之德，無以報神之恩，雖辦香明燭，亦足以將誠敬而求神之愉悅。

《詩》曰：神之聽之，終和且平，《周禮》大司樂，分樂而用之，以祭、以祀、以饗，乃歌函鐘、舞大夏以祭山川，而後神祇皆降，可得而禮焉。則是梨園雜部，固非雲門空桑之奏，所以娛神聽而邀福利者，未嘗不在乎此也。天妃宮舊有戲樓，營建未久，為海風潮雨所摧剝，漸見傾欹，且制度狹小，不足以肅觀瞻。今欲廓而大之，以隆崇祀，以彰愛敬，俾遇雲裂石之歌、摩天貼地之舞，與馨香黍稷同進，而薦神之歆也，當亦天妃之所鑒佑者矣。伏願無論宰官，無論善信，凡生全覆被于天妃神者，財施、力施，各隨分願，則一粟一銖、一工一匠，皆為歡喜因緣，將平波迅渡，緩浪輕馳。受神之陰扶默佑者，視以銖兩，而獲百千，其歡欣禱祝為何如耶？偈曰：何妨暗裏捨燈油，莫待急來俛佛腳。吾請持此以勸募焉。²¹

全文內容還是以天妃為海上救護福神為訴求，請往返臺海、以水神為司命者樂捐外，並將勸募對象擴及到升斗小民，提出：財施、力施各隨分願，一粟一銖、一工一匠皆為歡喜因緣的呼籲，以期集腋成裘。這篇文章卻也顯露季麒光所知的天妃陪祀神與福建莆田的流傳說法略有不同。季麒光謂：

考河神自謝、王、張將軍而下，有蕭、柳三十六部；而統之于天妃海神，自順應、孚應、廣順、惠順海神而外，又有靈應、昭應、嘉應三龍王及天吳、海若諸神，而亦統之於天妃。

孚應、廣順、惠順三海神及靈應、昭應、嘉應三龍王俱見於南宋吳自牧的《夢梁錄》卷 14〈祭祀〉，但同卷，〈外郡行祠〉，〈順濟聖妃廟〉條則記載天妃，云：

²¹季麒光，《蓉洲文稿選輯》，頁 129-130。

在艮山門外，又行祠在城南蕭公橋及候潮門外瓶場河下市舶司側。按廟記，妃姓林，莆田人氏，素著靈異，立祠莆之聖堆。宣和賜廟額，累加夫人美號，後封妃，加號曰靈惠協應嘉順善慶聖妃。妃之靈著，多於海洋之中，佑護船舶，其功甚大，民之疾苦，悉賴。²²

此條並未將孚應、廣順、惠順諸神及靈應、昭應、嘉應三龍王列為天妃佐神。季麒光家鄉江蘇吳縣沿海因福建商舶往來頻繁，已建有數座天妃廟，發展出自己的禮懺儀式及天妃陪祀佐神。

(五)、季麒光弘揚天妃及佛教信仰

府城天妃宮由寧靖王府改建為天妃宮，首期營建經費由施琅及攻臺將領等軍職人員捐獻，季麒光倡募的第二期擴建工程捐款者則以來臺任職文官及海商、漁戶為主。季麒光為了維護、鞏固媽祖信仰在臺灣繼續發展，進一步為天妃宮設置僧田以其收入維繫媽祖香燈，自撰〈天妃宮僧田小引〉²³，始說出佛教未在台灣流行，臺人不知僧伽為何物的感慨。文云：

支硎大師有言：「佛法壽命，惟在常住，常住不存，我法安寄？」此言供佛供僧，必恃布施因緣也。臺灣海外番島，原非如來眷屬，鄭氏以來，逋逃僭竊之餘，淫殺難除，貪嗔易種，家無結蔓之文，地無灌頂之侶，不知教典為何物，而僧伽為何人也！值茲中外蕩平，光天日月，將令象疊鷄彝咸歸佛土，蜃樓蛟市共暢皇風，則欲明心地之心，須早證法王之法。

天妃一宮，前祀海神聖母，後奉觀音大士，皆以慈航普渡，故爾供養法應平等。住僧寄漚梵修祇侍，晨昏讚頌，氣氳煙篆，歷落鐘魚，庶使殃業淵藪，發深省於朝歌，迴慈腸于夜夢，風旱以消，刀兵可禳，

²²吳自牧《夢梁錄》卷14〈祭祀〉，〈外郡行祠〉，1981台北文海出版社。《夢梁錄》所載以南宋首都臨安府(今杭州市)為主。

²³季麒光，《蓉洲文稿選輯》，頁130-131。

誠為廣大願力。但香積常空，緇衣莫續，則香火誰資？弟子麒光，以招墾荒園二十七甲，永為常住執持之業。

在弟子焦茅鈍根，少於《首楞》²⁴曾有宿緣，愧異地浮蹤，身為窮子，財施法施，一切無有，惟從楮墨倡導四眾。寄漚勉之！願力既堅，機緣自來，當有智覺善人乘願護持，為大導師，弘開佛境。自此東土劫波即為西方樂國。豈慮黃頭外道、青眼邪師²⁵與我佛爭此布金片地者哉！是用書之，以傳於後。

文章開始即引述東晉高僧支道林²⁶(314-366)語錄，明言佛教佛法能否流傳的關鍵在寺院與僧人，如果没有寺院與僧人佛法就無依託空間，寺院與僧人能存在則賴善信布施，而此前至明鄭時代臺灣並無佛教因子，既無傳法僧侶，也無信佛之家，居民甚至連「僧伽」是什麼都不知道。²⁷現在天下一統，臺灣也應隨滿清皇朝之風氣改宗佛法。

第二段接著說明府城天妃宮前祀天妃，後奉觀音大士，二神都以慈航普渡眾生，應同樣平等受眾生供養。住持僧寄漚是願力廣大虔誠的出家人，早晚禮讚、虔祀二神，祈求風旱消、兵災禳，卻苦於天妃宮香火不旺致衣、食不濟。季麒光遂以自有招墾荒園 27 甲捐為天妃宮僧田。當時府城天妃宮建築構造有前、後二殿，這種天妃居前，大士在後的布局是臺灣天妃廟的標準格局，北港朝天宮、宜蘭昭應宮及許多清建廟宇尚維持此格局。²⁸

最後季麒光自述少即與佛教結緣，故倡導四眾護持，弘開佛境，讓臺灣成為西方樂土，也不必擔憂外道邪師來與佛教爭此空間。季麒光雖未明指外道邪師是指何教何人，然明鄭時期臺灣祀神以玄天上帝為最尊神，以

²⁴《首楞》全名為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，為密宗及華嚴、天台二宗主要經典。

²⁵黃髮外道一語出自《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，對非佛教教派，佛家統稱為「外道」。娑毗迦羅是外道中的一種，善幻術，能用神語符咒，移日月墮地。其祖師頭髮黃如金色，因此又稱「黃髮外道」。

²⁶支道林(314-366)東晉高僧，俗姓關，從師姓改姓支，於吳地開創支硎山道場。

²⁷「僧伽」狹義解，指唐朝中宗的國師證聖大師僧伽，廣義解則指佛教僧侶，此語反映臺人對佛教十分陌生。

²⁸今臺南市大天后宮建築及祀神已經不是這種格局。

道教為主要宗教，所指外道邪師不言可喻，也可反映當時民間有股可能反撲力量。

四、新刊蔣毓英《臺灣府志》的疑義

如果臺灣府天妃宮的營建可以當臺灣媽祖信仰年代的指標，則季麒光《蓉洲詩文稿選輯》可以印證媽祖信仰是由攻臺將領施琅、吳英等人引進來的；如果臺灣府天妃宮的捐款者可以代表媽祖信徒的結構，則當時臺灣媽祖的信徒主要是攻臺將士、文武職官及來臺營生的海商、漁戶，可見當時臺灣住民很少人是媽祖信仰者。事實上，康熙 23 年金鉉修的《福建通志》早就透露臺灣人的主要信仰是以二王為代表的代天巡狩神王爺。²⁹而誘導此一轉變的主要因素是 1985 年出版的蔣毓英《臺灣府志》，因此這本書所載內容就需探討。

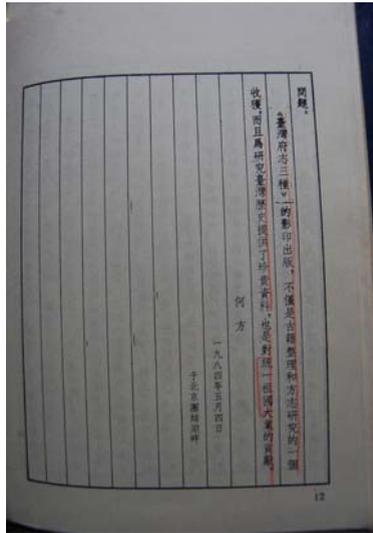
(一)蔣毓英《臺灣府志》的出版

1985 年五月，中國為紀念「清政府統一臺灣三百週年」，由北京中華書局影印蔣毓英的《臺灣府志》、高拱乾《臺灣府志》、范咸《續修臺灣府志》三書刊行，合稱《臺灣府志三種》。高拱乾《臺灣府志》、范咸《續修臺灣府志》二書早在 1960 年代即由臺灣銀行經濟研究室排版印行，並無新意，僅蔣毓英《臺灣府志》為首度見世新刊古籍，遂引起學界重視。書首有一篇中國外交部副部長何方³⁰撰的序文，謂：

²⁹參見蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》1989，台北，臺原出版社。

³⁰何方，陝西臨潼人，1922 年生。中國著名外交、黨史與國際問題學者。1980 年籌辦中國社科院日本所並出任所長八年。1988～1995 年任國務院國際問題研究中心副總幹事，第七、八屆全國政協委員。曾任中蘇（俄）友好協會副會長等職。

自一九四九年以後，臺灣又出現割據局面，處於同大陸暫時隔絕的狀態……竟也聽到一些有關「臺灣獨立」的議論，提出什麼「臺灣不是中國領土」「臺灣人不是中國人」等說法。……主張「臺灣獨立」並為此而活動。《臺灣府志三種》的影印出版，……不僅為研究臺灣歷史提供了珍貴資料，也是對統一祖國大業的貢獻。



《臺灣府志》三種何方序文

出版一套書就能對統一祖國作出貢獻，其中有何玄機令人好奇。書末「出版題記」，有如下記述：

蔣毓英，字集公，康熙二十三年至二十七年任臺灣首任知府，適逢清廷詔令全國纂修方志，遂由其主持，偕同諸羅縣令季麒光、鳳山縣令楊芳聲纂成《臺灣府志》稿，但未付梓。後由蔣氏私人刻印，刊行時間當在康熙三十年以後。

《蔣志》長期不為世人所知，或因其係家刻本，印數無多所致。存世者僅知上海圖書館有一本(海內外迄未見公私著錄)。《蔣志》共十卷二十五目，其中「險隘」有目無文，是志所載清初臺灣人口、田賦、人物等，多為後志所未著錄者，彌足珍貴。

《蔣志》被說成如此珍貴，又是影印出版，筆者把玩再三，卻發現與另外二種《臺灣府志》有如下差異：全書未見上海圖書館的藏書章或任何公、私單位或個人典藏印記；全書從頭到尾無任何蟲蛀、磨損或殘頁的痕跡；無古代刷版印書留下的刷痕或抽換欄線的墨痕，完全不像歷經三百年風霜的木刻本古書。這種現象為善本書所僅見，筆者在好奇心驅使下，去查閱 1985 年北京中華書局出版《中國地方志綜錄》，果然查到蔣毓英《臺灣府志》收藏在上海圖書館，看起來似無瑕疵，但進一步研究卻發現問題重重。

《中國地方志綜錄》是中日戰爭前夕編成的名著，編者為燕京大學圖書館朱士嘉先生，民國 22 年由上海商務印書館印行。該書將中國全國主要研究單位：中國科學院各研究所、故宮博物院，北京大學等 7 所大學，北京、上海等各省重要圖書館共 22 單位及日本內閣、天一閣等著名學術單位典藏之中國方志，以省為單位，依出版年代排列，標明該方志現存卷數、典藏單位。因其內容完備，可防阻日軍佔領中國後侵佔這些善本國寶，出版後轟動全國。民國 34 年臺灣光復，1958 朱士嘉又將該書增補，臺灣省仍列為一個省級收藏單元，但並未編入原臺灣總督府圖書館(今國立中央圖書館臺灣分館)的典藏方志。³¹

1958 年版《中國地方志綜錄》，福建省³²單元下，有康熙 23 年金鉉的《福建通志》藏於北京、湖北及中國科學院等三圖書館。臺灣省項下有各版臺

³¹ 《中國地方志綜錄》由任職燕京大學圖書館的朱士嘉編輯，民國二十二年由上海商務印書館印行。該書將中國全國主要研究單位中國科學院各研究所、故宮博物院，北京大學等七所大學，北京、上海等各省重要圖書館共二十二單位及日本內閣、天一閣等著名學術單位典藏方志，以省為單位，依方志出版年代排列，標明該方志典藏單位，而臺灣省也列為一個單元，出版後轟動全國，該書民國四十七年增補重印。朱士嘉去世後，北京中華書局於 1984 年又刊行增訂版。

³² 臺灣府早期歸福建省管轄，至光緒十三年始脫離福建單獨建省。

灣府、縣方志三十種，最早者為康熙 35 年(1696)高拱乾、靳治揚、王璋的《臺灣府志》³³，最晚者為 1948 許崇灝的《臺灣島》，卻無以季麒光、蔣毓英或楊芳聲三人為纂者的《臺灣府志》。簡言之，民國 22 年及 47 年朱士嘉編的二種版本《中國地方志綜錄》均無《蔣志》存在，至 1985 年該書出版後始上海圖書館收藏目錄加入此書，可以懷疑這本書是當代創作的偽書。

臺灣省										175								
書名	卷數	纂修人	版本	藏書者													備註	
				北師大														
臺灣府志	10	靳治揚、王璋	康熙 35	×														福建省圖書館藏 日本內閣文庫藏
臺灣府志	10	周元鑑	康熙 51	×														
臺灣府志	28	劉良璧	乾隆 7	×														
臺灣府志	24	沈葆楨	乾隆 17	×														
續修臺灣府志	26	余文儀、黃	乾隆 28-同治 8	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	台灣全志日本陸軍省圖書館和日華印本
臺灣志略	2	李元春	嘉慶 18	×	×													日本內閣文庫藏
臺灣府志	18	張聯元	清刻本	×														記事始大抵 1 年 至康熙 22 年 應缺台灣志皆 疑尚存台灣
臺灣小志		盧白主人	光緒 10	×	×													10 冊
臺灣通志	40	潘文輝	光緒 21	×														
(光緒)臺灣志稿		光緒 21	光緒 21	×														
臺灣新志		鄭伯彬	民國 24															
臺灣島		許崇灝	民國 27															
臺灣縣志	10	王禮	康熙 50															
臺灣縣志	18	王禮	乾隆 17															
臺灣縣志	8	謝金鑾	嘉慶 12	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	徐澗影本
鳳山縣志	10	王禮	康熙 50															中國科學院中研院所藏
鳳山縣志	12	王禮	乾隆 20	×	×													
彰化縣志	12	周春流	道光 14	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	
苗栗縣志	10	沈茂蔭	光緒 17	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	
淡水縣志	10	陸培社	同治 10	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	
恆春縣志	12	原芝若	光緒 21	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	
噶瑪蘭廳志	8	王正廷	咸豐 2	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	科學史有咸豐 2 年 康熙 22 年刻本

《中國地方志綜錄》臺灣省部分

³³ 靳治揚、王璋《臺灣府志》，就是高拱乾《臺灣府志》。該書卷前〈修志姓氏〉列出：纂輯：分巡臺廈道高拱乾；校訂：臺灣府知府靳治揚等九人；分訂：舉人王璋等十五人，而其底稿即季麒光的草稿。朱士嘉取臺灣知府為著作代表人，而非以高拱乾為著作代表人。

近代首位提到蔣毓英與《臺灣府志》的學者是臺灣的方豪教授，1968年方教授在編印《臺灣叢書》時謂：「臺灣入清版圖以後，始有創為方志者，季麒光、蔣毓英、王喜皆曾從事纂輯。」³⁴但未提及有具體成書存在。

按康熙 23 年清朝統一中國，為編《大清一統志》通令各省纂修通志，福建巡撫金鉉轉令各府、州纂輯府、州志。府志之編修，府為監督匯整單位，縣才是真正執行單位，當時臺灣府知府為蔣毓英，季麒光為諸羅縣縣令，季麒光為實際執行單位掛名負責人，其下還有負責採訪史料及初步編修的人員。採訪人員通常由當地出身的舉人或貢生出任。但康熙 23 年臺灣府尚未設立學校，無舉人或生員可負責採訪；季麒光無人可用，且康熙 23、24 年間還以諸羅縣令兼辦臺灣、鳳山二縣事，職責所在，《臺灣府志稿》就由他一肩擔任。但尚未完稿，即丁憂離職。

《臺灣府志》尚未完稿，但季麒光離職仍需將書稿移交，知府蔣毓英仍需找人整理完篇後始得呈報上級，而貢生王喜可能就是奉命執行者。³⁵故方豪所言「季麒光、蔣毓英、王喜皆曾從事纂輯」的府志，應是同一本書，季麒光開創初稿，王喜繼成其事，蔣毓英則為呈報至福建當局者。檢查《福建通志》的〈修志姓氏〉，福州等八府、州均有修志者職務姓名，獨臺灣府無之，原因可能是志稿原作者為季麒光，蔣毓英不願或不敢居功，故留白。季麒光創修《臺灣府志》之事，20 餘年後諸羅縣令周鐘瑄纂修《諸羅縣志》始加以披露，表張其功勞。蔣毓英在任時不以纂修《臺灣府志》自居，在離開臺灣知府職位後數年才「私人刻印」³⁶是值得存疑的。

再從清代方志檢查蔣毓英是否為《臺灣府志》編修及刊行者。康熙 34 年《臺灣府志》藝文志〈蔣郡守傳〉，云：

³⁴見方豪《臺灣叢書》，序，民國五十七年(1968)，國防研究院。

³⁵王喜是康熙二十七年臺灣府設學後第一位被出貢的貢生。清例，貢生通常是年齡三十以上，六十以下，屢次參加科舉未第的老生員。康熙二十六年臺灣府始設府學，王喜在次年即被出貢，可知其年齡不小，應是明鄭時代即在東寧府學生員。據康熙年間臺灣、諸羅、鳳山三縣修志之例，都由貢生負責採訪，推估王喜可能是季麒光去職後將《郡志稿》繼續完成的人。

³⁶見何方序。按方志為政府掌握統治地區的重要參考資料，卸任官員不大可能再以私人錢財去刊印，如季麒光創郡志稿，但他後來刊行蓉洲詩、文集，但卻未印行《臺灣府志》。

蔣毓英字集公，奉天錦州人。前守泉，泉故用武地也，大師雲集，羽檄交馳，公一切措辦游刃有餘。天子廉其狀，賜一品服褒嘉之。康熙二十二年臺灣歸命，督撫念海邦重地非公不可，會疏薦公移守臺。始至，見其井里蕭條，哀鴻未復，慨然曰：是豈不足為政耶！因躬歷郊原，披荊斬棘，界分三縣封域，相土定賦，咸則三壤，其役之不急者罷之，土番之雜處者飭勿擾之，招流亡詢疾苦，時召父老子弟而告之以孝弟焉，又思化民成俗莫先於學，力贊憲副周公詳請開科以興文教。……士民不敢為再三之瀆，立碑紀其績焉。³⁷

同卷有大學士李光地撰《臺灣郡侯蔣公去思碑》，二篇內容雖皆詳載蔣毓英在臺事蹟，但皆未提及有編府志事。乾隆初范咸修《臺灣府志》，卷3職官則並載蔣毓英、季麒光二人傳記，蔣傳也未提及修志事，然季麒光傳下云：「在任踰年，首創臺灣郡志，綜其山川風物戶口土田阨塞，未及終編以憂去，三十五年副使高拱乾因其稿纂成之。」以蔣毓英官生出身，任官曾受康熙皇帝賜一品服褒嘉，任滿後又由皇帝特旨調升江西觀察使的譽望，如真在康熙30年後以私人資金刊刻府志，當時在臺任官的官員必不會將功勞推給曾經官司纏身的季麒光，甚至還可視為周鍾瑄等官員在為季麒光未被列名《福建通志》纂修名單作平反。

(二)、蔣毓英《臺灣府志》天妃史料疑點

蔣毓英《臺灣府志》雖然存疑，但初版刊印時即印4,000套，出版後不久中共即將媽祖定位為「海峽和平女神」，重建湄洲天妃宮對臺灣進行宗教統戰，故書中所載天妃的內容值得檢視考證其與他版府志異同。茲以其所載：澎湖天妃廟、鎮北坊天妃宮文字與康熙23年金鉉《福建通志》及康熙34年以季麒光遺稿為底本，由高拱乾、靳治揚等纂修的《臺灣府志》比對考證。

³⁷高拱乾《臺灣府志》卷10藝文，蔣郡守傳。



1987 媽祖千年祭「海峽和平女神」旗

1、澎湖天妃宮

明萬曆年間政府將澎湖 36 島納歸福建同安縣管轄，每年 3 月至 9 月有水師哨駐防，島上遂有少數居民並在媽宮澳建一小廟祀天妃。天啟年間閩人董應舉致巡撫南居益函，謂：「澎湖港形如葫蘆，上有天妃宮，此沈將軍有容折韋麻郎處也。」³⁸當時澎湖公共建築稀少，閩人稱天妃為娘媽，天妃宮所在地遂被稱為娘媽宮，港澳稱娘媽宮澳。

1622 年 7 月 (天啟 2 年)荷蘭人再度入澎湖，在島上看到一座小堂並有 3 人看守，日籍學者中村孝志等人認為所指建築應為天妃宮，當時澎湖住民只有不到 100 人之數。³⁹1626 年至 1662 年荷人在臺灣島建立基地，但澎湖仍為其管控，荷人在臺灣傳基督教，並嚴禁異教，澎湖天妃宮是否依然無恙？並無史料可證。

1662 年鄭成功將荷人驅離臺、澎，1663 年 2 月荷軍攻澎湖，明鄭守軍

³⁸見董應舉，《崇相集選錄》，民國 57 年台北，臺灣銀行刊本。韋麻郎為荷蘭東印度公司督辦(General)，於萬曆三十二年(1604)率艦至澎湖，為都司沈有容勸離澎湖，今澎湖天后宮尚存「都司沈有容諭退紅毛番韋麻郎等」石碑。

³⁹見余光弘《開臺澎湖天后宮志》第 2 章，澎湖天后宮與媽宮。頁 52、53。2006，澎湖，開臺澎湖天后宮管理委員會。

敗逃，荷軍焚毀教堂灣的一座中國寺院，學者亦謂該座寺院為天妃宮。⁴⁰天妃宮在此時被毀，⁴¹至清朝領臺初期娘媽宮地名雖被沿用，但攸關天妃宮的記載要到清朝將臺灣納入版圖後始見記載。

金鉉《福建通志》及蔣毓英、高拱乾二部《臺灣府志》均有澎湖天妃宮的記載。《福建通志》澎湖天妃宮的記載云：「在東西衛澳，澳前有案山，其澳安瀾，可泊百餘艇。」⁴²說明廟宇位於東西衛澳及前有案山的地理特徵、可泊百餘船的規模，未及於創建人物或年代。

蔣毓英《臺灣府志》卷 6〈附澎湖廟宇〉對澎湖天妃宮的記載云：「天妃宮，在東西衛澳，澳前有案山，其澳安瀾，可泊百餘艘。係鄭芝龍建，偽藩更新之，今其靈猶加赫濯焉。」說明天妃宮廟宇所在地是在東西衛澳，澳有可泊百餘船的規模及廟係鄭芝龍建，偽藩曾更新之。

高拱乾《臺灣府志》澎湖天妃宮的記載，云：「在東西衛二澳間，前有案山，澳中安瀾，可泊百餘艘，神尤赫濯焉。」⁴³與金志內容，文意相同，並清楚指出廟宇位於東西衛澳間。

三則記載共同的内容是：澎湖天妃宮宇位於東西衛澳，廟前有案山的地理特徵，澳內可泊百餘船的規模。不同的是蔣志特別提出創建人是鄭芝龍，及偽藩(鄭成功或鄭經)曾更新之。但我們仍需分析澎湖天妃宮「係鄭芝龍建」的可能性？按鄭芝龍天啟年間(1621-1627)下海為盜時，澎湖人口僅 2、300 人，多住在白沙鄉龍門村，娘媽宮澳則人煙甚少，且此前已有一座天妃宮，鄭芝龍缺乏在東衛澳建廟的動機。其次，從明朝對澎湖海防重視的態度看，萬曆、天啟年間二度以武力驅逐荷人，也不可能讓海盜盤踞控制，崇禎元年(1628)鄭芝龍受明朝招撫時，澎湖已被荷蘭人控制，鄭芝龍也無法在澎湖建天妃廟。故《蔣府志》「鄭芝龍建，偽藩更新之」一句，雖可彰顯明末澎湖主權一直歸屬中國的象徵，但其證據是不足的。

近年也有學者引據《蔣府志》解釋：東西衛澳的天妃宮就是娘媽宮澳

⁴⁰同註 45，頁 53、54。

⁴¹村上直次郎著，許賢瑤譯，《荷蘭時代台灣史論文集》，〈澎湖島上的荷蘭人〉，2001，宜蘭縣宜蘭市佛光人文社會學院。曹永和，《臺灣早期歷史研究續集》，〈澎湖之紅毛城與天啟明城〉，2000，台北市，聯經。

⁴²金鉉《福建通志》卷 11〈祀典，祠廟，臺灣府〉，廟宇。

⁴³高拱乾《臺灣府志》卷 9，外志。

的天妃宮，⁴⁴其實是直得再討論的。《高府志》〈東西衛澳〉云：

東西衛澳，在大山嶼之西，其可泊舟者惟東衛澳，西衛則無澳，而名兼之者，地相竝也。⁴⁵

所謂東西衛澳，實際上有澳的是東衛澳，此澳是澎湖最大、最適宜泊船的港澳。娘媽宮澳則為澎湖水師駐地。《高府志》〈娘媽宮澳〉云：

在大山嶼之南，秋冬之際北風盛作，可泊戈船二十餘艘，澎之港澳，惟此處最穩，今水師副將駐此。

東西衛澳在大山嶼之西，娘媽宮澳在大山嶼之南，兩者分處大山嶼之西與南，為不同的二座廟宇。清朝在東衛澳建的天妃宮似未受澎湖人的愛戴，此後未成為官方代表廟宇或在官文書中被記載。為了解此廟狀況，筆者於2006年前往東衛訪查，當地還有一座天妃廟，當時正進行改建，以面積僅約60餘平方米的民宅建築安置神像，神像也寥寥可數，也未見前後有古石碑或龍柱，室內壁上貼一紅紙，謂廟建於雍正年間。請教管理人員，則謂不知該廟來由。

後世所編《澎湖廳志》均謂施琅入澎湖曾入廟拜天妃，彷彿康熙22年澎湖已有天妃廟，其實這是雍正年間澎湖通判周于仁引發的誤導。因澎湖秋冬北風盛作，娘媽宮澳背風是最穩的港澳，故清朝水陸師多駐紮於此。周于仁云：「關帝廟、天后宮、真武廟、水仙宮，俱在協營」⁴⁶，可知娘媽宮澳當時是清軍各營聚集之地，廟宇群聚。雍正11年（1733）清政府通令：「各省省城舊有天后祠宇，皆一體致祭，未有祠宇者，以所屬府州縣原建天后祠宇，擇規模宏敞者春秋致祭。」按理，周于仁應以東衛澳天妃宮為

⁴⁴ 蔣維鈞引用蔣毓英《臺灣府志》內容，誤將東衛澳天妃宮當作娘媽宮澳天妃宮，混合二宮歷史論述。見氏著《媽祖信仰研究》，〈台灣媽祖信仰起源新論〉頁212，2006，莆田，海風。

⁴⁵ 高拱乾《臺灣府志》卷1〈封域〉澎湖澳。

⁴⁶ 周于仁撰，胡格增補《澎湖志略》，〈宮廟〉。

春秋致祭廟宇，但他卻請准上憲，改以娘媽宮澳天妃廟為祭所，所需祭祀開銷由澎湖廳稅收支應，云：「雍正十二年余請於上憲，與關帝廟春秋祭祀俱取之正供。」⁴⁷次年並應澎湖左營遊擊柳圓之請與澎湖水師副將顧元亮各捐俸銀十二兩置店屋收租供天妃宮香火。⁴⁸乾隆 15 年(1750) 天后宮磚瓦坍塌，澎湖通判何器與澎湖水師副將邱有章發起重建為二進式建築，⁴⁹媽宮天后宮逐漸成為澎湖廳文武官共同祭祀的官廟。

周于仁以媽宮澳天妃廟為祭典廟宇，並將施琅攻打臺灣前後在平海、莆田及藍廷珍入臺平定朱一貴事件發生的天妃神蹟糾合移植至澎湖娘媽宮，誤導了後人對澎湖何時有天妃宮的認知。周于仁《澎湖志略》對媽宮天后宮有如下按語，云：

天后即媽祖，康熙二十二年六月靖海侯施琅奉命征鄭克塽，取澎湖，入廟拜，見神衣半濕，始知實默佑之。又師苦無水，琅禱於神，井涌甘泉，數萬師汲之不竭，今其井尚存，名曰大井。及行，恍見神兵導引，至鹿耳門，水漲數倍，戰艦得逕入，賊驚奔潰。琅上其事，奉詔加封天后。

比對康熙二十三年施琅「為神靈顯助破逆請皇恩崇加勅封事」，摺：「臣在澎湖破敵，而平海之人俱見天妃神像是日衣袍透濕」、「師次平海澳，……有天妃廟，緣遷界圮毀……廟左有一井，……臣遣人淘浚，泉忽大湧，晝夜用汲不竭，供四萬眾裕如也。……臣乃立石井旁，額之曰師泉。」及雍正 4 年藍廷珍奏摺「為神功顯著仰懇睿鑒特加恩褒事」：「六月十六日臣等督師攻進鹿耳門，克復安平，正及退潮之際，海水加漲六尺……各舟師……群擠直入。」⁵⁰即可看出周于仁把康熙 22 年發生在莆田平海衛及康熙 60 年藍廷珍攻打鹿耳門所發生的傳說都置入澎湖一地，並把「師泉井」張冠李戴為「大井」。這個誤導，後代官員繼續沿襲，乾隆 33 年(1766)胡建

⁴⁷周于仁，胡格，同上註。

⁴⁸余光弘《開臺澎湖天后宮志》第 9 章，捐助天后宮香燈碑記。Pp254-255。

⁴⁹余光弘《開臺澎湖天后宮志》第 9 章，媽宮諸宮廟同時興修碑記。Pp255-256

⁵⁰見《天妃顯聖錄》〈歷朝褒封致祭詔誥〉。

偉纂的《澎湖紀略》，道光 12 年(1832)蔣鏞的《澎湖續編》及光緒年間林豪的《澎湖廳志》全都沿用，⁵¹今天媽宮澳天后宮也以「開臺澎湖天后宮」自稱，其實是有討論空間的。

2、臺灣府天妃宮

臺灣府天妃宮是清朝官員在臺所建第一座廟，金鉉《福建通志》云：「在府治鎮北坊赤嵌城南，康熙 23 年臺灣底定，靖海侯施琅以神有效順功倡建。」

《高府志》云：「在府治鎮北坊赤嵌城南，康熙 23 年臺灣底定，神有效靈，靖海將軍侯施琅同諸鎮捐俸鼎建。棟宇尤為壯麗，後有禪室，付住持僧奉祀。」

《蔣府志》云：「在府治鎮北坊赤嵌城南，康熙 23 年臺灣底定，將軍侯施同諸鎮以神有效順功，各捐俸鼎建。廟址即寧靖王故宅也，內庭有御勅龍匾輝煌海滋。」⁵² 3 志所載廟宇地點、創建年份、創建原因俱同，僅《蔣府志》增加「廟址即寧靖王故宅也，內庭有御勅龍匾輝煌海滋。」等字。

《蔣府志》「廟址即寧靖王故宅」的說法，季麒光《蓉洲詩文稿》及康熙《臺灣縣志》皆可印證，但「內庭有御勅龍匾輝煌海滋」一語，則未見《福建通志》、《靖海紀》及各種公、私文書記載，尤其季麒光曾借用天妃宮為行館長達半年，也推動天妃宮後續擴建工程，也撰有歌頌天妃宮的詩，但於「御勅龍匾」之事隻字未提。

皇帝賜匾額給天妃廟早有其例，如北宋宣和 5 年賜「順濟」廟額，清代亦有之，康熙 60 年(1721)朱一貴在臺灣稱王建號，事定後康熙去世，雍正 4 年(1726)福建水師提督藍廷珍以天妃助順題請皇帝賜匾。7 月禮部將御書「神昭海表」四字匾式，交福建提塘送往水師提督敬謹製造懸掛於湄洲、廈門、臺灣三處天妃神祠。臺灣方面由總兵官林亮依式製造完竣後於 11 月

⁵¹ 林豪《澎湖廳志》，卷 2 規制，祠廟，天后宮。

⁵² 澎湖天妃廟，明萬曆年間已見著錄，蔣毓英《臺灣府志》謂係鄭芝龍建，也與史實不符。

28日會同臺灣文、武官員恭迎至天妃廟懸掛後層報至中央。⁵³所以皇帝賜匾事，會牽涉到：何事？何人題請？何時？如何執行？掛於何廟？等問題，政府檔案、地方志、當事人及賜匾廟宇均會留下紀錄。尤其府城天妃宮為施琅與攻臺將領共建，御賜龍匾「輝煌海滋」的說法亦未見於施琅《靖海紀》及相關奏摺，御賜龍匾一事為《蔣府志》所獨創，毫無旁證可支持其說，可說是近年媽祖研究所見的怪現象。

結語

媽祖信仰是當今臺灣民間最主要的信仰，相關信仰習俗深入民間，影響及庶民生活、經濟各層面。今人溯本追源，常會認為媽祖信仰應是奠基於漢人大規模移民的明鄭時代，而引入建廟者就是鄭成功家族。但實際研究明末清初史料及方志，卻發現明鄭時期崇信的主要神祇是玄天上帝。

1985年北京中華書局為了慶祝清朝統一臺灣三百周年，出版蔣毓英《臺灣府志》，在澎湖天妃宮置入：「鄭芝龍建，偽藩更新之」，臺灣府天妃宮置入：「內庭有御勅龍匾輝煌海滋」之句，學界據此撰文認定澎湖天妃宮是鄭芝龍建，媽祖是明鄭時代即有的祀神。然經考查《蔣府志》的書稿來源、版本，發現此書可能是中國官方為防止臺獨理論促住統一而編造的新偽書，所述澎湖天妃宮位於東西衛澳，並非位於媽宮澳的澎湖天后宮。

2006年1月香港人民出版社出版了季麒光《蓉洲詩文稿選輯》，季麒光曾參與府城天妃宮的修建，協助住僧寄漚向在臺任職官員及閩商、漁戶勸募修建天妃宮配屬建築戲臺、廚房、僧房等，並捐俸購置僧田為香燈之資，可以看出天妃是清朝官方引入並積極推動的信仰。以季麒光對天妃信仰之深，貢獻之巨，《蓉洲詩文稿選輯》卻無一語及於康熙龍匾，可證此事為後人編造。《蔣府志》編者期望以臺灣人信仰最深的媽祖信仰鞏固兩岸關係，透過宗教信仰緩和民間對立，其用心甚深，但卻混淆了臺灣歷史的真面目。

⁵³參見《天妃顯聖錄》，〈福建水師提督藍 以康熙六十年克復臺灣叨神顯助至雍正四年題請匾聯疏文〉。

網路社會動員的新研究取徑： 社群巨量資料分析

周 芊*、康力平**

摘 要

在社交媒介的快速崛起之下，人們習慣透過社交媒介互動，網路社群也在其中建立與發展，除了資訊與人際互動之外，也對社會的體制與運作產生了巨大的影響與衝擊，進而產生了多元面貌的「公民參與」形式。本研究認為，社交媒介在社會運動的過程當中，確可發揮滾雪球式的動員能量；而網路社群巨量資料之蒐集與分析，將成為近期社會運動研究之主流。

關鍵詞：社交媒介、網路動員、社會網絡分析、社會運動、社群巨量資料

* 作者係國立空中大學人文學系副教授

** 世新大學新聞學系兼任助理教授

網路社會動員的新研究取徑： 社群巨量資料分析

壹、前言

自 Web2.0 技術廣泛運用於網路媒介以來，其具有高度互動性、社群性之特點，諸如文字、圖片、影音的分享，以及線上即時對談、加入名單、成立社群等網路互動的形式，皆依循「使用者產生內容」(User-Generated Content, UGC)的概念，由使用者參與和提供內容，藉由網路服務平台，透過各類型資訊的呈現，進而能夠傳遞、展現、共享訊息，而達到溝通互動，建立群組，實際行動的目的(Milliken, O'Donnell, Gibson, & Singer, 2008; Molyneaux, O'Donnell, Gibson, & Singer, 2008)。

民眾使用社交媒介已然成為國內網路服務的主流趨勢。依據〈創市際市場研究顧問股份有限公司〉2013年6月的調查統計¹，台灣網友使用狀況較佳的社群網站包含 Facebook、無名小站、Google+、微博與噗浪(plurk)，在2013年6月份，台灣共有1,154萬位不重複使用者造訪過社群網站，到達率為97%，顯示每100位網友只有3位不曾接觸社交媒介，而每位網友在該月份平均造訪社群網站32次，花費6.46小時，瀏覽524個網頁，其中以Facebook到達率最高，有8成網友造訪，是台灣網友使用最廣的社交媒介。

由此可見，國內民眾的上網活動，有相當長的時間花在接觸社交媒介，其中又以Facebook佔最大多數。在Facebook、Twitter等社交媒介的快速崛起之下，人們習慣透過社交媒介互動，人際關係網絡也在其中建立與發展，這些具有共同點使用者，就聚集而成了「網路社群」(social network) (Wilson, Fornasier, & White, 2010)。除了資訊與人際互動之外，網路社群也對社會的

¹ 請參閱：<http://news.ixresearch.com/?m=201307>

體制與運作產生了巨大的影響與衝擊，進而產生了多元面貌的「公民參與」(Citizen Participation)形式(翟本瑞，2011)。

美國政治傳播學者蘭斯·班尼特(W. Lance Bennett)即曾指出：資訊科技和網路媒體的發展，公民的身分從傳統積極參與政府活動、投票、以大眾媒體為主要消息來源、溝通模式單向的「責任公民」(dutiful citizen)，轉變為關注切身議題、積極參與社會行動的「實現公民」(actualizing citizen)，他們通常不太信任媒體或政治人物，溝通的方式常透過網路互動科技或是社交媒介，形成一種鬆散但卻廣泛的社群連結(Bennett, 2008: 13-14)。因此，新出現的社會運動，將不同於傳統的社會運動都在一個旗幟之下，由組織領導，並擁有自己的集體身份／認同，而更趨於個人化，媒介化。數位化的集體性行動形成的範圍更廣、速度更快，並能更加靈活地順應不斷變化的政治目標，彌合不同議題之間的分歧，且透過 Facebook、Twitter 等社交媒介，簡明扼要的政治口號可以直接傳遞給外界公眾(史安斌、楊雲康譯，2013：218)。社交媒介透過網路連結了人際關係，同時也改變了人們對於社會運動的認知，以及實際從事社會運動的行為模式，值此網路社群時代，實有其探討之意義與必要性。

貳、社交媒介與社會運動

一、社交媒介：

社交媒介(social media)有別於傳統媒介，除運用 web2.0 技術充分發揮線上即時(online real-time)互動功能外，主要在於使用者可藉由網路共享影音、照片、圖像、文字、想法、意見、趣事、八卦、新聞等內容(Drury, 2008)；具體而言，社交媒介也是網路社群成員用以分享訊息、聊天閒談、發表意見的網路平台(Safko and Brake, 2009)。關於社交媒介的類型可謂多樣化，最為網路使用者所熟知者，即為「社群網站」(Social Network Sites; SNSs)，其中則以 Facebook、Twitter、MySpace、Bebo、Linked In.等網站為代表(Chan, Cho, & Lee, 2013)

其次，社交媒介(例如 Facebook)的社會網絡，是建立在「個人檔案」(personal profiles)和「交友邀請」(friending)之上(boyd & Ellison, 2007)。因此，社交媒介能在短時間之內普及大眾並廣為使用，乃其兼具了「參與性」(participation)、「對話性」(conversationality)、「連結性」(connectedness)、「開放性」(openness)、「社群共同性」(community and commonality) (Chan, Cho, & Lee, 2013)。特別在「社群共同性」的部分，社交媒介提供了一種機制，讓個體或組織在一個平台當中，得以快速串連起每個人的特性與共同點，能在短時間內讓個體或團體發展關係，甚至成立社群(Mayfield, 2008)。此外，社交媒介也有透過連接個體或團體的共同性，進而分享眾人意見、聚集大眾共同目標的功能，亦為促進社群發展、聯繫與凝聚社群意識的有效手段(Chan, Cho, & Lee, 2013; 江亦瑄、康力平，2013)。

二、運用社交媒介的網路動員：

隨著網路科技的進步，各類型社會團體紛紛將關注焦點投射到網路媒介，試圖運用其優勢聯繫和動員群眾，引導群眾參與集體行動，並透過網路為傳播管道，宣傳活動理念，建立共識，並將將事件不同角度的報導內容散播出去，以爭取更廣大的閱聽人注意。這種透過網路媒介動員群眾的方法，即可稱之為「網路動員」(internet mobilization) (Postmes & Brunsting, 2002: 293)。基本上，運用網路從事社運、動員群眾的主要好處在於：許多不同的群體，都能夠突破傳統社會中的媒體和規範，進而順利地散播和宣傳他們的理念(Kahn & Kellner 2003: 300)。特別在個人行動訊息技術的進步之下，網路社群可以透過訊息快速地獲取和傳遞，藉以聯合試圖爭取政治、生活方式等不同訴求的人們(Rheingold, 2002)。而諸如筆記型電腦、個人數位助理器(PDA)、全球定位系統(GPS)、聯網手機(internet phone)等數位裝置，則提供了社會運動行動者訊息與行動連結的工具，對於指揮行動、激發群眾行動力，有其實質的效果，即所謂將「烏合之眾」(dumb mobs)搖身一變成為「智慧型群眾」(smart mobs) (Kahn & Kellner 2004: 89)。

具體而言，網路與社交媒介對於網路動員和群眾集體行動的影響，在於它能夠提供強大、快速的訊息和圖像，且能透過網路社群集體討論或意

見參與，對於動員群眾的行動者而言，相較於傳統方法有較低的成本優勢 (Kahn & Kellner 2005: 81; Bennett 2006; Earl & Kimport 2011; Bimber, Flanagin, & Stohl, 2012)。Bennett(邱林川、史安斌編，2013：6-10)舉出反世貿組織的「西雅圖之役」(Battle of Seattle)、西班牙「憤怒者」(Indignados)運動、「阿拉伯之春」(Arab Spring)、和美國「佔領華爾街運動」(Occupy Wall Street)等社會運動為案例說明，他認為傳播科技與數位媒介正逐漸改變核心的傳播模式，人們使用網路與社交媒介分享信息、組織民眾運動，進而使得公眾輿論與政治組織成為可能。以上的社會運動都有一個共同點，就是運動分子創造了屬於自己的數位媒介平台，藉以分享關於運動的直接報導、訊息或其他相關的內容，幾乎任何人都可以透過包括 YouTube、Facebook、Twitter 等社交媒介，以吸引人們對某些議題的注意，並能讓參與者能夠與世界各地相互聯繫。

台灣社會運動在網路方面的運用，從林鶴玲與鄭陸霖(2001：31)的研究中發現，儘管早期存在網路近用落差的問題，然而網路具備即時互動、大量傳送、方便轉寄、不受地理侷限、難以進行管制、低廉的成本等特性，在對內聯繫動員、形成共識、確認重要議題、發展行動計畫、對外宣傳、跨地域聯盟與動員、爭取同情支持等，都具有比傳統媒體更更高的效率，提供了社運團體為弱勢發聲的絕佳管道。同樣地，近期在一項針對國內代表性環保團體，以及長期關注社會運動並有實際參與經驗的學者專家，所進行的訪談研究當中亦指出，網路應用在社運團體組織及運動推展上，具有：(1)詮釋宣傳及傳遞訊息、(2)社會對話、(3)意見收集、(4)議題強化、(5)認同及動員、(6)資源開發、(7)內部組織聯繫、(8)資料和事件紀錄等重要之功能所在(王維菁、馬綺韓、陳釗偉，2013：10)。

在網路與行動聯網裝置逐漸普及後，藉由 BBS、部落格、微網誌、網路影音、社群網站等平台，台灣社會運動不斷地隨著各種網路與社交媒介相互連動著，其中社交媒介更是扮演了極為重要的角色。例如：從網路個人板的「批踢踢兔」(telnet://ptt2.cc)所發起的「野草莓運動」、「公民 1985 行動聯盟」號召的「萬人送仲丘的白色十字」，以及近期的「318 佔領立法院」等行動(詹峻陽，2014)；在環保議題方面，則有大埔農運以及反對國光石化設廠等重要的環境運動案例(王維菁、馬綺韓、陳釗偉，2013：4)；此

外，網路社群亦能透過社交媒介集結，在災難期間有效匯聚群眾的力量，短時間內完成災難資訊的彙整與呈現(鄭宇君，2014：200)。由以上觀之，社會大眾已經逐漸體認到在數位科技發展下，伴隨著社交媒介所具有的即時訊息傳播與動員力量。

參、社會運動的社會網絡關係

一、集體性與連結性行動網絡

網路時代的社會運動特色之一，即在於不一定要透過嚴密的中央管轄統籌方式來動員民眾，而改為著重在透過網絡關係來聯繫參與者，因此，探討社會運動當中的網絡機制，勢必將更有研究價值(Porta & Diani, 1999)。Bennett(史安斌、楊雲康譯，2013：212)亦支持這樣的說法，他認為大規模、持續性的社會運動，有兩個具有重要作用的邏輯：一個是高度組織化的、形成集體身份／認同的「集體性行動」(collective action)邏輯，另一個是建立在媒體網路當中共用的個人化內容基礎上的「連結性行動」(connective action)邏輯。集體性行動邏輯，強調社交網路中在人際關係中的作用，人際關係是開展組織動員—即形成並傳播行動框架，形成共同的身份／認同以及團結、相互信任的人際關係的前提條件；但連結性行動邏輯的關鍵要素，乃在於「分享」—即網路使用者運用個人化手段，使行動和內容通過社交網路被廣泛傳播。然而，數位媒體的引入並未改變「集體性行動」的核心動因，但卻改變了「連結性行動」的運作模式(同前註：227)。

Bennett(同前註：229)進一步解釋：按照社會運動的連結性行動邏輯，採取公開行動，或是為公共福祉做出貢獻，就是一種個人行為的表達，也是基於一種相互信任的關係，通過分享觀點和行動，進而獲得自己和他人認可的行為。在此過程當中，參與者可能會來自世界的任何一個角落，但這種聯繫並不需要借助於俱樂部、聚會等形式，也無需基於共同的意識形態框架，而是完全自發的（不一定以自我為中心），通過在社交網路中分享已經內化或個人化的觀點、計畫、形象或資源來進行自我激勵。舉例而言，

人們通常在社交媒介（例如 Facebook、Twitter、YouTube），通過評論、轉發和分享，透過數位技術進行傳播，並且與易於擴散的個人行動網路相結合，即形成了一個遵循連結性行動邏輯、不斷成長壯大的行動網路。

相同的社會運動網絡觀點也見諸於 Passy(2003)的論述，當社會運動中的個體，被整合到正式或非正式網絡之際，即處在一個互動的結構之中，除了得以讓他們延伸或重新定義他們的詮釋框架，也有利於他們在運動過程中建立自我，進而在行動議題上凝聚集體式的政治意識。因而就社運組織而言，社會網絡乃是由於社運團體成員，在選擇對話者與結盟對象的連續行動過程的結果，馬財專與余珮瑩(2009：223)亦指出，在任何領域與形式的社會運動中，組織網絡的結構模式及參與者綿密的社會關係，對於運動發展的推動與持續，皆存在著重要的影響。

因之，在當前充斥網路與社交媒介的環境中，社會運動必須同時考量集體性行動與連結性行動兩種動因，惟此兩者是完全不同的行動邏輯，必須分別看待，而其中又以後者深刻受到社交媒介所左右。基此，網路行動所具有的政治能力高低，必須取決於以下兩個要件(Bennett，史安斌、楊雲康譯，2013：238)：

第一、在由組織啟動的數位網路行動中，必須有一個穩定的核心組織分享網路連結，並能夠充分利用大規模的個人參與機制。

第二、在自我組織的數位網路行動中，必須將不同的網路加以匯集，並開關足夠的管道，才能夠聚合個人化的網路，激發具有感染力的個人化行動框架，使之得以迅速傳播。

二、行動過程的情感動員：

然而，晚近社會運動雖早已運用網路做為媒介與動員工具，但因網路鬆散的資訊流通與結構組織，亦缺乏運動現場氣氛的營造，再加上網路的匿名性，往往影響動員的效果與實際運動參與(林鶴玲、鄭陸霖，2001：64)。況且，網路雖容易動員人氣，集結不滿，但是它所能提供的溝通情境，缺乏面對面互動所產生的情感投入，不容易產生社會團結與集體認同(何明修，2005：113)。儘管網路上鬧得沸沸揚揚，勢在必行，然而實際行動時才

發現有巨大的落差，即所謂「萬人按讚，一人到場」，可說是從事網路動員社會運動的行動者，所必須經常面對的窘境。

Bennett(史安斌、楊雲康譯，2013：230)則對此有所補充，他提到網路時代的社會運動除了必須關照網絡的運作，其傳播的內容、議題的延續性也十分重要，尤其是通過網路傳播的個人言論能否不斷升溫，言論的主題與內容能否激起民眾的憤怒與同情，最終演變成為集體行動，必須視參與者所設計和利用的社交技術種類，以及言論的主題能否激起大規模的憤怒和同情而定。楊國斌(2009：51)亦持相同的看法，他認為具有「抗爭性談話」的網路內容，在網路世界中格外引人注目，甚至發展成為網路事件，其原因即在於能讓人感動，能給人震撼，這就是一種「情感動員」的過程，且訴諸網路的情感動員，亦非不理智或病態的，而是需要帶有「同情」和「義憤」。

因此，社會運動的成功與否，除社會運動行動者應積極開拓和整合自我的訊息管道，確保消息暢通以外，亦應適切地掌握並傳達主流媒介的新聞報導，應可沖淡行動的立場偏頗性，增加理性層面的因素。

肆、前景—社會網絡巨量資料分析

一、社會網絡分析：

社會網絡分析(Social Network Analysis, SNA)早期多出現在社會學與人類學領域中，主要研究社會實體間的關係連結，以及這些連結關係的模式、結構與功能，重點在探討社群中個體之間的關係，以及由個體間關係所形成的結構及其意涵(吳齊殷、莊庭瑞，2004：130；郭迺鋒、熊漢琳、林崑峯、方文秀，2011)。在執行上，社會網絡分析可將人們連結在一起的社會關係網絡，利用點(行動者或成員)、線(成員之間的關係)和社會圖(sociogram)，視覺化地呈現這些社會組態的屬性，以及成員(行動者)之間的關係(榮泰生，2013：2)。

而有關社會運動的網絡分析方法，馬財專與余珮瑩(2009：224)提出，

可藉由社會運動團體組織的網絡分析，針對其成員或網絡結構加以探討，例如運用網絡問卷蒐集資料，從集中及離散情形的分析，可以釐清行動者的結構狀態，以及在空間分佈(spatial distribution)上形成點狀的聚集與群落，有助於研究者對於網絡結構的定義與區隔。此外，行動者的擇取層面可以透過區分的層面來進行選定，例如參與議題、事件、組織運動目標、組織名稱及成員人數等，藉由空間結構分佈，得以了解行動者所呈現的空間分佈狀態。

前已提及，大量且普及的網路媒介和數位行動裝置，每天都在網路空間產生為數可觀的訊息。以 Facebook、Twitter 等社交媒介為例，使用者不僅單純瀏覽內容，也會在頁面張貼文章或圖片，以及對特定文本進行「按讚」、「留言」、「分享」或「推文」、「轉推」、「收藏」等動作。人們透過網路與社交媒介使用，所建立起來的社交網絡已然成型，加上網路上的任何活動，皆可藉由不同類型的數位工具予以記載和保存，因此，這些人際互動的紀錄與軌跡，均可運用為社會網絡分析的絕佳素材。

二、社群巨量資料：

透過網路技術蒐集「巨量資料」(Big Data)並加以分析、預測的概念，在近年不斷的持續蓬勃發展當中。一個非常著名的案例，即為 2013 年美國波士頓市馬拉松賽爆炸事件，相關情治單位透過大量蒐集整個賽事的影音畫面，檢視所有參賽者，並透過高性能的運算技術進行聚類分析，最終發現可疑犯案者而將之逮捕(Tan, Blake, Saleh, & Dustdar, 2013: 62)。同樣的，藉由蒐集這些社交媒介使用者包括圖片、文字、影音、超連結、位置、狀態等資料，這些為數可觀的各類型資訊，亦可加以記錄和數位化轉換，運用於各種研究，可謂之「社群巨量資料」(social big data) (Manovich, 2011; danah, boyd & Crawford, 2012; Cambria, Rajagopal, Olsher, & Das, 2013)。

社群巨量資料在近期亦已逐漸受到社會運動領域的重視，進而運用於各層面議題的探討。Bennett(邱林川、史安斌編，2013：8)曾大力呼籲網路社群時代的社會運動研究，傳播學者必須從「巨量資料」著手進行，藉以改變研究理念、研究方法，以及展示研究發現的方式。他以自己進行中的

研究說明：在探討美國「佔領華爾街」(Occupy Wall Street)運動當中，他的研究團隊在 Twitter 建立了一個數據組，獲取了六千萬條訊息，試圖建立有關社交媒介網絡如何與其他參與抗議的網絡相互聯繫，以及網絡內部如何相互聯繫的模型。特別是關注人們如何使用在消息當中，所添加用以指向不同人群的標籤(#)，以及在訊息中插入指向其他網站的鏈接，藉以了解運動者如何在社會運動的不同時間點發揮作用，組織群眾。

同樣在歐洲，研究者針對 2011 年西班牙「憤怒者」(indignados)運動，追蹤蒐集從 2011 年 4 月 25 日至 5 月 25 日，數萬筆在 Twitter 頁面成員的活動情形，藉以了解該運動如何在社群網絡當中傳播、成員如何與主流媒體和新媒體互動、不同類型的成員在社群當中扮演何種角色，以及網路動員與增長擴散的情形 (González-Bailón, Borge-Holthoefer, & Moreno, 2012)。至於國內的部分，目前則僅有潘金谷(2013)針對「凱道八月雪」事件(導因於洪仲丘死亡案件)，在 Facebook 粉絲頁蒐集逾 80 萬筆資料，藉以探討議題於關注者之間的擴散特徵。

伍、結論

誠如 Manuel Castells(2000: 388)的觀點：網路鞏固了「社會交往私有化」的趨勢，讓人們以個人為中心來重建社會網絡，發展屬於個人真實的或線上的社群。是以，如果網路可喻為社會網絡建構的管道，那麼社交媒介當為延展管道的交換機制平台。社交媒介的運作核心，就在一連串不斷的「連結」、「分享」之下，社會網絡於焉建立，連帶串起所有的人際關係、社會資本，甚至意識形態。當前網路時代的社會運動，無可避免必須正視網路與社交媒介所帶來在觀念上的革命性衝擊。

本研究認為，在個人行動裝置的普及與便利優勢之下，藉由網路動員的新世代社會運動，必須透過綿密的網絡運作，以及不斷源源而入的巨量資訊，將「感動人心」的訊息對外傳散，如此才能吸引廣大閱聽人的矚目，成功聚集強大社會運動能量，進而爭取認同。綜合前述，歸納以下兩點做為總結；

一、社交媒介具備滾雪球動員能量：

社交媒介的特性之一，即在於不斷的透過「連結」、「分享」等方式，以使訊息不斷在網路空間露出。boyd、Golder 和 Lotan(2010)等人在一項針對知名社交媒介 Twitter 的推文轉推研究中發現，人們會將 Twitter 上的推文轉推給其他人，主要基於以下原因：(1)將推文訊息推廣給其他網友；(2)關照週知特定的網友；(3)藉轉推與增加內容另啟新話題並提出評論；(4)增加曝光可見度；(5)同意公開訊息；(6)為了確認別人的想法；(7)展現友誼、忠誠、敬意；(8)彰顯某些較不出名的人或內容；(9)讓推文者與跟隨者彼此互惠；(10)進一步接觸的簡要回應。然而，使用者決定轉推與否，或是轉推哪些訊息給他人(通常是自己的跟隨者)，還會考量到他人是否對這些推文訊息感到興趣，以及能否從中得到相對的好處，諸如訊息或個人曝光度、內容獲得肯定，以及強化人際關係等。

而以國內使用率最高的 Facebook 而言，例如使用者在「粉絲專頁」(Fan Page)及其貼文按讚，即成為該「粉絲專頁的粉絲」，具有「追蹤活動資訊」的意義；在留言處留言，則表示「說話了」、「加深活動認知」，以及「獲得激勵或獎賞」的意義；至於分享(轉貼)，則為更進一步的表示參與其活動之意(楊舜慧、施伶蓁，2014)。重點在於：使用者每一次在頁面上的操作行為和反應，若無特殊個人隱私設定，其系統將會一併將使用者的行為(包括按讚、留言、分享等)呈現在其線上人際網絡當中，再經由人際網絡傳散出去，如此透過朋友、朋友的朋友、...即有如「滾雪球」般的傳散效應。況且，透過 Facebook 所建構的人際網絡，在相當程度上會以認識的親朋好友名單為組成核心，對於「熟人」、「朋友」的親近程度必當不同於陌生人士，其可發揮之「滾雪球」傳散力量不容小覷。

二、社群巨量資料將為分析主流：

過去有關社會運動結合網路科技的相關探討，多數是透過觀察或以問卷、訪談等方式，來執行特定個案的研究(何明修，2005；蕭遠，2011)，在資料的蒐集上亦常仰賴親臨現場或當事人事後口述，較不易確保資料的完

整性；至於透過蒐集網路巨量資料的研究取徑，更是付之闕如，其主要最大的問題仍在於相關數據資料的取得不易(潘金谷，2013：2)。近年來在統計分析、資料探勘的技術有成足進步，因應實際研究需求，相關應用軟體不斷推陳出新，其主要動機仍是試圖掌握源源不絕、為數龐大的數位資料。以網路社群相關研究領域而言，社群互動資料之取得，以及維持資料的正確性皆屬不易；惟當前數位科技與裝置普及便利，而網路社群的結構、內部資訊、互動情形，以及蘊含的各種動能，也拜社交媒介廣泛使用之賜而得以了解與發掘。

基此，社會網絡分析結合社群巨量資料，近期將會是社會運動研究的重點與主流。除能在短時間大量蒐集網路訊息之外，還可運用在網路輿情狀態及趨勢之分析(李振華，2013：110)。此外，更可結合「文字探勘」(Text Mining)、「自然語言處理」(Natural Language Processing)和「語意分析」(Semantic Analysis)等技術，針對非結構化文件資料進行分析，了解在當前的網路環境當中，社會運動團體如何透過社群媒介，傳散那些「感動人心」的訊息，最能夠吸引閱聽人注意，進而能激發與動員群眾，兼顧在「質」的發現。

從 2013 年發生的「洪仲丘事件」²所肇生之街頭抗議行動以來，吾人得以了解，社交媒介可謂扮演了重要的媒介管道與網路動員等工具性角色。當前的數位環境已可使得民眾自由運用各種行動裝置，在網路上動員群眾，且不須經過傳統主流媒介(報章雜誌、廣播電視等)即可傳播訊息、主導議題方向，減少遭對立組織或團體汙名化的程度。對於社會運動研究者或行動者而言，若能進一步探究社交媒介在社會運動過程當中，其社群成員對於行動的反應、訊息宣傳的效果，以及針對龐大的社群互動資料進行分析，將非常有助於充實網路社群時代的社會運動內涵。

² 請參閱中央社 2014/03/07〈洪仲丘案一審 法院認非虐死〉，
<http://www.cna.com.tw/news/firstnews/201403075020-1.aspx>

參考書目

- 王思峰、劉麗萍(2007)。〈虛擬社群中誰比較可信任？〉，《中華心理學刊》，49(1)：1-17。
- 王維菁、馬綺韓、陳釗偉(2013)。〈網際網路時代的社會運動：以台灣環境運動組織為例〉，《資訊社會研究》，25：1-22。
- 史安斌、楊雲康譯(2013)。〈「連結性行動」的邏輯：數字媒體和個人化的抗爭性政治〉。《傳播與社會學刊》，26：211-245。(原文 Bennett, W. L., & Segerberg, A. [2012]. The Logic of Connective Action: Digital media and the personalization of contentious politics. *Information, Communication & Society*, 15[5], 739-768.)
- 江亦瑄、康力平(2013.11)。〈社交媒介投入感與虛擬社群意識分析〉，「2013 台灣資訊社會研究學會年會暨論文研討會」論文。台灣，新竹市。
- 何明修(2005)。《社會運動概論》，台北：三民書局。
- 吳齊殷、莊庭瑞(2004)。〈超連結網絡分析：一項分析網路社會結構的新方法〉，《資訊社會研究》，6：127-148。
- 李明穎(2012)。〈網路潛水者的公民參與實踐之探索：以「野草莓運動」為例〉，《新聞學研究》，112：77-116。
- 李振華(2013)。〈阿拉伯網絡與輿情分析〉，《阿拉伯世界研究》，3：107-120。
- 林鶴玲、鄭陸霖(2001)。〈台灣社會運動網路經驗初探：一個探索性的分析〉，《台灣社會學刊》，25：1-39。
- 邱林川、史安斌(編)(2013)。〈新聞、政治、社運與數字媒體〉。《傳播與社會學刊》，26：1-31。
- 孫洪濤(2013)。〈開源工具支援下的社會網路分析—NodeXL 介紹與案例研究〉，《中國遠端教育》，3：14-20。
- 馬財專、余珮瑩(2009)。〈社會運動的網絡分析與思考〉，《國家與社會》，6：201-235。

- 郭迺鋒、方文秀、林崑峯、熊漢琳(2012)。〈全球人口移動之決定因素-引力模型與社會網絡分析之應用〉，《貨幣觀測與評等》，97：4-21。
- 郭迺鋒、熊漢琳、林崑峯、方文秀(2011)。〈社會網絡對全球人口遷徙之影響-分量迴歸分析〉，「2011 臺灣人口學會年會暨學術研討會」論文。台灣，台北市。
- 楊國斌(2009)。〈悲情與戲謔：網絡事件中的情感動員〉，《傳播與社會學刊》，9：39-66。
- 楊舜慧、施伶蓁(2014)。〈社群衡量指標的使用行為意涵〉。上網時間：2014年4月15日，取自：
<http://www.find.org.tw/find/home.aspx?page=news&id=7059>。
- 詹峻陽(2014)。〈數位時代的社會運動〉，上網日期：2014年4月9日，取自：數位時代網站 <http://www.bnext.com.tw/article/view/id/31511>
- 榮泰生(2013)。《UCINET 在社會網絡分析(SNA)之應用》，台北：五南。
- 翟本瑞(2011)。〈從社區、虛擬社區到社會網絡網站：社會理論的變遷〉，《資訊社會研究》，21：1-31。
- 潘金谷(2013.11)。〈社群巨量資料於群眾運動擴散影響之分析應用—以凱道八月雪事件為例〉，「2013 台灣資訊社會研究學會年會暨論文研討會」論文。台灣，新竹市。
- 鄭宇君(2014)。〈災難傳播中的群體力量：社交媒體促成新型態的公民參與〉，《傳播與社會學刊》，27：179-205。
- 蕭遠(2011)。〈網際網路如何影響社會運動中的動員結構與組織型態-以台北野草莓學運為個案研究〉，《台灣民主季刊》，8(3)：45-85。
- 羅家德(2005)。《社會網分析講義》，北京：社會科學文獻出版社。
- 蘭斯·班尼特(W. Lance Bennett)(2013)。〈新聞、政治、社運與數字媒體〉，《傳播與社會學刊》，26：1-31。
- Bennett, W. L. (2006). Communicating Global Activism: Strength and Vulnerabilities of Networked Politics. In W. van de Donk, B. D. Loader, P. G. Nixon, and D. Rucht (Eds.). *Cyberprotest: New Media, Citizens and Social Movements*, London: Routledge.

- Bennett, W. L. (2008). Changing citizenship in the digital age. In W., Lance Bennett(Ed.), *Civic life online: Learning how digital media can engage youth*. NY:
- Bimber, B., Flanagin, A. J., & Stohl, C. (2012). *Collective Action in Organizations: Interaction and Engagement in an Era of Technological Change*. New York: Cambridge University Press.
- boyd, d. & Crawford, K. (2012). Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. *Information, Communication, & Society* 15(5), 662-679.
- boyd, d., Golder, S., & Lotan, G. (2010.01). Tweet, Tweet, Retweet: Conversational aspects of retweeting on Twitter. Paper presented at System Sciences (HICSS), 2010 43rd International Conference, Hawaii.
- boyd, d., & Ellison, N. B. (2007). Social network sites: definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), 210-230.
- Burnett, G. (2000). Information exchange in virtual communities: a typology. *Information Research*, 5(4) Retrieved April 9, 2014 from: <http://informationr.net/ir/5-4/paper82.html>
- Cambria, E., Rajagopal, D., Olsher, D., & Das, D. (2013). Big social data analysis. In R. Akerkar (ed). *Big Data Computing* (pp. 401-412), Chapman and Hall/CRC.
- Castells, M. (2000). *The Rise of the Network Society*. (2nd Edition). Oxford, Blackwell.
- Chan, S. M., Cho, M., & Lee, S. (2013). User perceptions of social media: A comparative study of perceived characteristics and user profiles by social media. *Online Journal of Communication and Media Technologies*, 3(4), 149-178.

- Drury, G. (2008). Opinion piece: Social media: Should marketers engage and how can it be done effectively? *Journal of Direct, Data and Digital Marketing Practice*, 9, 274-277.
- Earl, J., & Kimport, K. (2011). *Digitally Enabled Social Change: Activism in the Internet Age*. Cambridge: MIT Press.
- González-Bailón, S., Borge-Holthoefer, J., & Moreno, Y. (2012). Broadcasters and hidden influentials in online protest diffusion. *American Behavioral Scientist*, 57(7), 943-965.
- In M. K. Gold (ed.) *Debates in the Digital Humanities*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Kahn, R. & Kellner, D.(2004). New media and internet activism: From the'Battle of Seattle'to blogging. *New Media & Society*, 6(1), 87-95.
- Kahn, R. & Kellner, D.(2005). Oppositional politics and the Internet: A critical / reconstructive approach. *Cultural Politics*, 1(1), 75-100.
- Kahn, R., & Kellner, D. (2003). Internet subcultures and oppositional politics. In D. Muggleton (Ed.), *The post-subcultures reader* (pp. 299-314). London: Berg.
- Khondker, H. H. (2011). Role of the new media in the Arab Spring. *Globalizations*, 8(5), 675-679.
- Manovich, L. (2011). Trending: The Promises and the Challenges of Big Social Data. Massachusetts Institute of Technology.
- Milliken, M., Gibson, K., O'Donnell, S., & Singer, J. (2008). User-generated online video and the Atlantic Canadian public sphere: A YouTube study. Published in the proceedings of the International Communication Association Annual Conference (ICA 2008). Montreal, Quebec, Canada, 22-26.

- Molyneaux, H., O'Donnell, S., Gibson, K. & Singer, J. (2008). Exploring the gender divide on YouTube: An analysis of the creation and reception of Vlogs. *American Communication Journal*, 10(2), 1-14.
- NodeXL (2014). Retrieved April 4, 2014, from <http://nodexl.codeplex.com/>
- Nonnecke, B. (2000). Lurking in email-based discussion lists. Unpublished doctoral dissertation, South Bank University, London.
- Passy, F. (2003). Social networks matter. But how? In Daini M. & McAdam D. (Eds) , *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action*. New York: Oxford University Press.
- Porta, D., & Diani, M. (1999). *Social Movements: An Introduction* . Oxford. Basil Blackwell.
- Rheingold, H. (2002). *Smart Mobs: the Next Social Revolution*. Cambridge, MA: Perseus Publishing.
- Skinner, J. (2011). Social media and revolution: The Arab Spring and the Occupy Movement as seen through three information studies paradigms. *Sprouts: Working Papers on Information Systems*, 11(169), Retrieved April 4, 2014, from <http://sprouts.aisnet.org/11-169>.
- Tan, W., Blake, M. B., Saleh, I., & Dustdar, S. (2013), Social-Network-Sourced Big Data Analytics, Web-Scale Workflow, *Internet Computing, IEEE*, 17(5), 62-69.
- Tremayne, M. (2014). Anatomy of protest in the digital era: A network analysis of Twitter and Occupy Wall Street. *Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 13(1), 110-126.

開放形勢下英國開放大學 經營策略的探究紀實

陳東園

摘要

邁入 21 世紀審度人類傳統社會既存的課題結構，又以快速地堆砌出不少新舊衝突對壘的形勢；在生命跡象、文化演進、生活社會、經濟形勢、傳播制度、資訊文本、教育體制等的環境中，有關理論、實務、理念等的各領域上，都演繹出迥異於既往的新課題形式。遠距教育的發展形勢，為期提供社會各界契合參與此一新社會形勢脈動所需的知能素養與進修路徑，亦即是，一項藉由數位傳播科技多工介面功能，在教育理念、學校經營與課程發展領域中，整合傳統教育制度所作翻轉(Flipped)形式創新的成果，助成啟蒙自我參與開放教育驅動的形式。

準此思維，觸及了再訪英國開放大學的意念，圖藉訪問「歐洲廣播聯盟(European Broadcasting Union)」之便，酌勻兩日，轉身疾赴英開。謹就 21 世紀以來，該校在對應新世紀資訊經濟社會變革形勢下，以數位技術為基礎所作教、學兩端，在遠距教學資訊知能以及跨領域協作等機制上，所達成課程開發及制度建構的研發成果，秉為取徑的目標。

此刻為文的心情，反紂其時斯地與英開所作對談的內容與器識，能見它是在一定高度上所帶出的新象和鉅視觀瞻；一項勇於創新變革脈絡中知識實踐的軌跡。爰他山登頂之見聞審自處時空實虛之動感，揣繫身頓挫之形式，終也能泌汲些許元素予省思啟發之用，並將啟示供能激勵前行之能量。

關鍵詞：英國開放大學、開放教育、遠距教育

Under the situation of the Open University Documentary exploring and business strategy

Tung-Yuan,Chen

Abstract

Review the traditional into the 21st century, the subject of the structure of human societies existing on, has spelled out a lot of old and new confront situations of conflict; life in the environment, culture, life, economy, communication, education, etc., Practice on various fields such as philosophy, there is a new task form. Distance Education provides the community for a period of new social situation literacy training required by knowledge and ability, with several new communications technology capabilities, combined with the traditional education system in the form changes the class flipped and starts new open education.

Based on this thinking, visiting the Open University in UK, in the 21 century, the Open University school teaching methods, achievement, and development are the goal of my visiting. Through this thoughts and ideas as my energy to continue research in this area.

Keywords:The Open University, Open Education, Distance Education

開放形勢下英國開放大學 經營策略的探究紀實

壹、緒言

1997年夏，承考察英國公共電視制度機緣參訪英國開放大學(OU: The Open University)，之後迄今再往造訪倏忽已是十七載歲月，於己、於事、於物、於人都已經是幾度夕陽後，莫名的身感。爰乘桴歷史新舊世紀交替之契機，得能倘佯於遠距教育制度更迭澎湃之激盪，審形勢之變異，其中最能身受之關鍵，一是傳播制度技術邁入數位文明的始動；一是翻轉形式下教育開放理念的啟蒙與趨向。

準此，紂思身處大時代奔騰脈絡下的一己，跳躍卻幸的思維下，一抹何以應對的惆悵，際遇大師麥克魯漢箴言：「兩種媒體的混合、相會，乃是真理與啟示的一刻，並從中誕生了新的形式。」的緣示，該是個忝增脫繭遠行的慧念吧！妄圖在於浩瀚動態演繹的過程中，冀得一個可以依附的不歸點，從中尋得思維自由解放的出發，再獲演繹之前故有價值變異釋放的能量，用為邁向「突變臨界」(break boundary)線上全新未來的憑藉，於是前往OU。

貳、遠距成長的更迭

一、奠基於媒體遠距基礎的教育理念

英國開放大學（以下稱英開）所以能長執開放大學經營遠距教育績效品牌標竿大幟，同時又能穩坐世界唯一全學制開放高等教育機關領導大位，究其道理，首先爰其發展略歷用為闡明其成功發展之背景與條件。20

世紀六十年代，英國政府鑑於境內大學適齡者求學呼聲高漲的形勢，加之社會與經濟發展的結構需求，於是任命 Harold Wilson 爵士領導多個委員會，就傳統高等教育制度突破經營的型態，展開一系列的聽證作業。1967年9月18日，英開籌備委員會成立。1968年5月，Walter Perry 被任命為英開第一任校長。1969年2月28日籌備委員會公佈了英開第一份正式的發展計劃，具體的規畫了英開的經營組織與發展的架構。1969年6月樞密院頒發皇家特許命令，明確地賦予了英開國家高等教育機關的地位；一所學術獨立自治並可以授予學位的大學機關。1971年1月招收了第一屆學生25,000名，開啟了開放大學世紀經營的序幕。

分析英開在未經試行運作階段即能直接獲得皇家特許命令設立的意義，歸功於在長達三年之久的規劃期間，有效地達成了將遠距教學理念融入高等教育學術界所進行的理念磨合工程。英開因此是在各界普遍理解、共識以及認同的基礎上，完成了建校發展的使命。其次也因為英開在英國高等教育系統中的法律地位，因此，自創校開始即取得了國會財政支持的重大有利條件，由於學校接受了政府財政的支援之故，英開也當然必需地接受與一般大學同樣接受「高等教育品質保證署(QAA; Quality Assurance Agency)」的監督與考核，而也因此造就了英開具備了比傳統大學在教育品質領域更具特色的學術經營優勢，以及日後發展上得以展現其特殊貢獻教育功能的重要角色與聲譽形勢。

面對今天遠距教育邁向開放教育的經營趨向，英開首任校長 Walter Perry 在其回憶錄中也直陳，這與英開當初規劃創校計畫中，唯一目的只是希望打開高等教育封閉性大門的目標不具關聯性的；最早只是單純的希望開創一個提供成人接受高等教育的機會，讓他們在就業的同時，可以利用工作之餘時間進修大學教育的機制而以。在英開組織法第三條即具體地闡明了英開的經營目標，是藉由教學研究的型態，促進各項知識的傳播與獲得。策略上是充分利用高等教育的廣播媒體和其他科技設備，將大學教育及相關的專業標準課程，通過函授教學、暑期課程和學術研討等方式，提供學生全面健全發展的教育目標，之後逐漸累積發展的成果，才成為提供開放高等教育大學機關的經營型態。

英開由於是獲得樞密院頒發皇家特許狀命令授權成立的教育機關，因

此奠定大學取得了大英國協法律位階上給予的穩定地位與權力；學校組織法第四條即明確訂定英開的基本權力，是一所集教學、考試及學術監督為一體的教學組織，擁有不受管制自然人的所有權力，其權利結構包括：

- (一) 依據法令、條例或規定，有權對學生入學或參加特定課程的條件做出規定。
- (二) 依據法令、條例或規定，有權批准頒發學位、文憑、證書及其他學術性榮譽授予，參加大學指定的課程且通過考試、測驗或其他由大學規定專案課程等評鑑的學生。
- (三) 與其他具有頒發資格的高等教育機構，根據法令、條例或規定的條件共同頒發學位、文憑、證書或其他學術性榮譽，授予參加大學指定課程學習，且通過所有考試、測驗或其他由大學所規定評鑑專案課程的學生。
- (四) 頒發相關教育機構所授予的大學學位、文憑、證書及其他學術榮譽，給參加大學指定課程學習，並完成指導的研究所領域項目，且通過所有考試、測驗或其他由大學所指定評鑑的學生。
- (五) 批准相關教育機構指定學生，為取得本章程中所稱之大學榮譽，而必須參加的學習課程或指導下的研究課程。
- (六) 頒授包括榮譽學位在內的榮譽，給予大學所認可的學生，但此類榮譽的頒發須符合法令、條例或規定的相關要求。
- (七) 依據大學認定適當理由，取消學生已獲得的學位或其他榮譽，撤銷由大學授予或由其他具相關資格的機構代理大學授予的，或與此類機構聯合授予的文憑或證書。
- (八) 以多元方式在大學認可的學系中提供教學，並以大學所確定的方式及手段，為研究、知識發展與傳播所做出的規定。
- (九) 認定學生在其他機構、大學或學習場所參加的考試，以及通過學習所具能力與參加學校考試和學習具有同樣水準的資格，以及必要時可以撤銷此類認可的權力。

二、英開的成長歷程與特色

回顧英開自創校迄今近四十年的發展歷程，就制度面的發展而言主要經歷了下列四個關鍵性的發展階段並作出具體貢獻：

(一)第一階段奠基期

20 世紀 70 年代遠距教學奠基時期，藉由英開的教學成果獲得了各界社會認可下，第一所遠距教學大學的名氣與地位。此一時期的重要貢獻在於提供一種全新學習方式，創建了自主學習型態的高等教育制度。經過十年的努力，英開將來自社會特別是傳統大學的質疑，透過教學品質和成果聲譽證明英開，是一所能提供與傳統大學相同教學品質的新制大學。

(二)第二階段全學制發展期

20 世紀 80 年代的十年期中，英開除繼續發展大學的學術學位課程外，開始跨領域的經營專業課程性質的職業教育領域，以及開始規劃碩士和博士學位課程邁向全學制高等教育的發展之路。其次，擴大經營範圍至歐洲各國招收學生，開啟了遠距教育國際化發展的序幕。在教學方法上則是開始引進電腦多媒系統，強化了媒體教學多元介面教學的機制。

(三)第三階段課程變革期

20 世紀進入 90 年代，英開利用這 20 世紀最後的十年期間，在既有的基礎與經驗中展開了一系列更為前瞻性創新開放的發展工程。回顧此一期間的成就，是英開引進了學系學位(named degree)，並以此進一步規劃開放學位(open degree)發展的目標，不但開創了高等教育邁入碩博士研究課程發展的新領域外，創新的制度提供也滿足了各界追求更高階專業學術學位的進取之路。在教學方法領域，則是強化與傳播媒體 BBC 的合作工程，以及提供教學 DVD 給求學者等建構了遠距教學更多元的學習機制。另外一項更大膽創舉就是引進網際網路 CoSy 文本會議系統，跨出了教學網路化理想的第一步。

(四)第四階段開放教育始動期

進入 21 世紀隨著新數位傳播世代文明的興起，英開基於之前創新變革經營的成果與信心，展開了更前瞻性開放教育理想的推展計畫。首先英開全性的引進數位技術系統建構網路教學制度，用以確保自己成為網路遠距教育品牌領導者的地位。英開是英國第一所在 iTunes U 上公佈課程的大學，同時大器的將課程免費提供給學習者下載學習之用。2006 年，英開自主性的推出了數位空間虛擬學習環境的 Second Life 系統，有效地完成了學生端直接參與教學多元情境互動的環境。為對應 MOOCs 課程全球性大規模開放教育課程資源發展的潮流，2008 年，英開即向全球快速的推出了免費學習網站 Open Learn，統計網站課程學習者的人數已累計超過 130 人選課。其次英開也正在積極研發 Future Learn 系統，預定於 2014 年底正式推出新一代課程。

審視，英開近 40 年發展一項不朽的貢獻，就是它始終盡一己之力忠實地致力於遠距教育理念的落實與推動，於不同的時空環境中在教學制度與品質上，作出創新的發展與成果，持續前瞻性地規劃出階段性成長輝弘大器的理想目標。及至當前遠距教學數位化發展形勢，英開又再度展開一項就學習空間開放、學習方法開放、學習者開放、乃至教育思想開放等理想的創導，不但為該校在英國國內與國際間贏得了遠距教育品牌領導者的地位，同時也為教育史上締造了一項造福人類社會，更為遠距教育提供優質學習一向指標性的貢獻。

參、資訊經濟社會的經營思維-策略的分析

審 21 世紀人類傳統社會既存課題的結構形式，又已快速地堆砌出許多新舊衝突對壘的形勢；在生命跡象、文化演進、生活社會、經濟形勢、傳播制度、資訊文本、教育環境等的領域中，在每理論、實務、理念等的諸項目上，都演繹出迥異於既往的新課題形式。因此，為期提供各界社會契合此一新社會形勢脈動所需的個人成長知能素養進修路徑。英開在治校理念與課程發展上，又作出了空前翻轉(Flipped)形式的變革；一項培養資訊社會發展創新研究發展知能的學習機制，用以提供個人寄身 21 世紀資訊社會、經濟環境中，奠基資訊素養、知能以及跨領域協調等的進修課程與制度。

一、以市場機制為主的經營策略

資訊經濟社會學習者人格的特質在於

- (一) 課程和教材都必須確認是學生需要的，否則就不用。
- (二) 任何技術都不能脫離教學性，要平衡教學法和科學技術的關係。
- (三) 只要學生需要，輔導教師總在那裡。
- (四) 就全職工作者而言，再少的學習時間都是一項負擔，因此學習一定是他需要或感興趣的他才會學習。

因此，英開為契合開設課程能提供市場所需之用，在制度經營和管理上高度重視能與市場機制相互契合為用，其主要的經營策略為：

- (一) 新開專業科目或課程時，確實進行社會需求分析，尤其是分析投入成本與市場回報效益的問題，在過程中學校的市場部門參與討論與決策，用以確保新開專業科目和課程與社會需求的有效對應。
- (二) 學系學院是學校的核心部門，學生上繳的學費由學系學院管理和支配，學系學院在研發專業科目、課程或進行教研相關活動時，教學輔導行政部門對學系學院的業務全力支援配合。

(三) 無論是學系學院或是教學輔導行政部門，所有業務的設計與執行都強調結合學生體驗與學生之旅(student experience and student journey)為原則，注重從學生的觀點為出發思考及評鑑自身所做業務的合宜性及服務品質，總之真正做到了以學生為業務核心的目標。以英開的招生業務為例，招生宣傳首先將市場潛在學生依年齡層分層後，根據不同年齡層學生的生活特質、工作習慣等，選擇不同特性的媒體進行招生宣傳。至於宣傳口號(slogan)更是積極的採納畢業生的評量意見，如同此刻在全國報紙、公車站、倫敦地鐵等的招生廣告宣傳中，採用的全是自畢業生推薦的流行用語如 **Best. Thing. Ever.**和 **Time. Well. Spent.**等，這些詞語不但反映畢業生對學校的高度認同與評量，同時也相對地獲得了社會高度的回響支持。

二、以學生為核心的教學服務理念

英開目前的選課人數大多維持在 20 萬人左右的規模，2013 年第一學期大學部的學生註冊人數為 156,750 人，碩士以上學生人數為 10,770 人，因此開稱是英國最大的學術機構，其中的 1.6 萬多名學生來自國外，3.7 萬名為取得職業資格認證課程的學生，特別值得一提的是有多達 1.7 萬名的殘障生。統計自 1969 年創校以來，全球已有 1.8 千萬學生選修過英開所開設的課程。

英開學生身分的結構是十分多元化的，首先就年齡層分佈看，全修生新生的平均年齡為 31 歲，25 歲以下的占 27%；只有 9% 的新生年齡在 50 歲以上；至於男女生比例為 39:61。在研究所以上的男女生比例為 50:50。有超過 71% 的學生在學習期間全職或兼職工作；62% 的學生學習職業或專業培訓課程；89% 的業餘學習學生的學習目的是為了促進自身的職業發展。鑑於學生入學人數逐漸降低的趨勢，為了學收即是生源的對應結構，英開將服務學生列為是經營課程之外最重要的經營目標，茲將所推動的重要措施介紹如后。

(一) 服務學生理念的確實推動

“以學生為核心”的教育服務理念在英開絕對不是一句口號，無論是教學活動設計、教學資源建設、或是教學平台設計，都以學生的學習作為所有作業服務的功能性目標。在英開所設定的自我學習行為模式系統中有“支援學習”(supported learning)這個項目。學生無論在入學前、入學後、學習過程中、考評前後，整個過程中碰到任何跟學習相關的問題和訴求，都可以通過學生家庭(student home)、校園網站的相關頁面、輔導教師等多元支援服務管道，尋求協助與諮詢的服務。

其次，在英開的網站上，就學術學習支援服務方面有一個“重要文件”的欄目(<http://www.open.ac.uk/students/essential-documents/a-to-z>)，列舉了上百種涉及學生學習的方方面面的相關檔，從課程學習、作業提交、課程考核、作業抄襲、學生投訴、殘疾人學習等，供學生瞭解和查詢。

另外，英開總部課程設計、學習過程落實、學習考評等工作都與學生學習支援服務密切相關，這可以從大學網站中執行團隊(Executive team)欄位與學生服務功能鍵的超連結機制上充分的體會出。

(二) 學生支援服務的系統

英開十分重視學習支援服務，學校教學組織機構按照課程開發和學習支援形成兩大系統架構。英開強調對學習的全過程的支持，宣導“單一窗口”的服務系統，具體提供了一貫化學習支援服務的設計流程。英開從教學和非教學兩個維度上考慮學習支援服務的具體內容，在提供學習支援服務的過程中，注重對各類媒體的有效應用，並及時為教學提供回饋，從而形成一種系統化的學習支援服務的管理模式。為了保證學生支援服務的品質，英開制定了相應的品質考評標準，通過開展對教學的檢查、隨堂聽課、收集學生回饋和瞭解學生投訴等情況對學生支援的品質進行評量，也對輔導教師的工作給予評量。同時通過對網路資源支援人員的培訓，宣導對服務品質和標準的研究，從而加強了教師的服務意識和管理能力；開展校內外考評等方式也使學習支援服務的品質不斷得到提升。

學習者可以通過基於 moodle 平台的網路課程獲得所有學習內容、進行

學習活動和參加形成性考核。學習材料在網路上以 pdf，電子書，或基於 epub3 的互動電子書，基於 kindle 閱讀器的電子書等提供學生下載或者線上使用。同時，大部分課程還會為學生郵寄紙質教材和 DVD 光碟。有些課程會滿足特殊的學生的學習需求，如通過將材料配備錄音以滿足眼疾學生的學習需求。

圖書館電子資源也是英開提供給學習者免費使用的重要學習資源。特別需要注意的是，英開的課程是按照學年分步驟提高線上學習的比例，到最後一學年的時候會全部採取線上教學。

(三) 學生支援服務系統的建置

英開提供學生支援服務在制度上共設有下列四個部門：

1. **Assessment Credit and Qualification** 考核與資格認定部。
2. **Business Services** 商業服務部。
3. **Student Recruitment Financial Support** 學生政策與財務支持部。
4. **Teaching and Learner Support** 教學與學生支持部。

學生支援服務中心的職責是以學生為中心，在學生學前、學中和學後等不同階段根據學生需要為其提供具體說明，內容包括學術類和非學術類的服務。服務方式有回應式的和積極主動式兩大類，目的在協助學生對學習課程內容的不明之處，助成其順利完成學業。英開實行的是縱向的教學管理與橫向的區域中心相結合。學習支援服務的主要方式有：

1. 地區中心輔導老師和學習支援服務人員提供的支援服務。
2. 圖書館或英開學生社團等提供的支援服務。

此外，為學生提供非學術類的支援服務，英開在全國共設有 13 個地區中心，3 個 call center 中心以及 300 個學習點，聘請 6.500 名兼職輔導教師執行教學輔導工作，地區中心的功能為：

1. 提供與選課相關的資訊、建議和指導。
2. 招聘輔導老師並對其進行培訓與管理。
3. 建立課程學習前的聯絡。
4. 滿足學生對提高自己一般性學習技巧的要求。
5. 在課程學習過程中提供支援服務。

6. 與輔導老師相互協作，在學生提交第一份作業前提供主動式的支援服務。
7. 安排寄宿學校。
8. 在課程學習中期進行主動介入。
9. 提供職業支援。
10. 提供考試及結業考評的支援。
11. 課程學習結束後進行主動的職業介紹服務。
12. 提高外界與英開的互動認識，強化與其它教育團體、雇主以及地方自治機構的聯絡。

(四)關鍵性的輔導教師(Associate Lecturer)

為了有效推動前項服務業務，英開建置了輔導教師隊伍同時時注重輔導教師功能的發揮。輔導教師的生師比為 25：1 的比例配置，老師全部兼職教師，主要工作內容包括面授、網上輔導、批改作業以及日常通過電話、郵件等為學生提供指導和幫助。

輔導教師的聘任機制相當嚴格同時還有培訓和管理制度，組織上散居各地的 13 個中心有 300 名專職的「學術教師(Staff tutor)」，主要負責規劃推動輔導工作以及專業教學業務制度的管理，地區的學術教師偏重於教學管理業務。

三、多元開放的學習制度

(一) 英國學位資格與制度

為因英開放多元學習時代的到來，英國政府於 2008 年公布實施了「國家資格與學分框架(QCF：Qualifications and Credit Framework)」新制度，這是一項全國統一、層級分明、相互融通的資格認證制度。英國高等教育制度中對於學位、文憑、證書通稱資格(qualifications)。系統透過承認技能和認證資格兩種方式頒發不同的資格證書。資格證書是以學分累積採計方式認證的，學生能夠按照自己的學習進度和彈性學習型態取得資格。英國

資格和學分框架的特點在於採用單元化、學分化和規格化的類型，對資格進行結構細分同時縮小資格的計量單位。框架共有 9 個資格等級(含一入門級)，每個資格由若干單元組成，每個資格和資格單元都賦予學分比例，同時每一級資格都有三種規格，即認證需取得 1 至 12 學分，證書需取得 13 至 36 學分，文憑需取得 37 學分以上之資格，以學分表示資格的不同規格，這樣在整個資格與學分框架中共有 27 種資格規格。

英開的資格制度：英開設有 250 種學位(degree)、畢業文憑(diploma)和證書(certificate)，資格包括博士學位、碩士學位、碩士證書、碩士文憑、學士學位、准學位(foundation degree)和各種職業資格證書，具體資格及相應的學分、學習年限和相關要求見表 2。英開的學生資格和英國一般大學資格制度是一致的，是英國教育制度中的資格標準，也因此奠定了英開各種學位、學歷及所頒發證書具有大學一致性的聲譽和社會認同。

(二) 學分與學分制度

1. 英國國家學分累積與轉換系統(CATS)

鑒於英開對於自身課程品質，教學成果以及英國制度整體性的考量，英開經由認證後採計學習者之前在其他高等教育機關所修習的高等教育學分。以學士學位為例最多可有獲得 240 個學分的抵免採計，惟學習者必須在英開再修完 120 學分後即可獲得英開頒授的學士學位。不過在英國高等教育制度中此一稱「學分累積與轉換系統(CATS: Colleges of Advanced Technology, CATs)」，惟規定不同學分在一定年限內才具備的有效性。其目的在確保知識在一定期間內實質效力的基礎上，以一種彈性制度提供學習者達成自主學習型態的學業目標。審視此一彈性且靈活的學分累積、互換制度，充分的展現出英國高等教育機關間，以不同特色優勢互補和資源分享的教育型態，確實達成了提供學習者有效多元的優質學習制度，一種結合學習資源、優質課程、學習方式等，都是在學習者靈活調控達成學習目標的制度。

2. 英開學分採計制度

英開的學分標準和“英國學分與轉換系統”國家標準的學分標準

是一致的，即 1 個學分代表學習者 10 個小時的學習進度或取得的某一特定資格的考核認證。在英開，學生修完一個課程模組，考核合格，即可獲得相應的學分。例如，學生修完 60 學分的課程模組，考核合格，可獲得 60 學分，即在 9 個月內，每週學習進度 16 小時，共 900 小時的學習進度。

3. 課程的開設

英開實施學分制，基礎入門課程通常為 10 個學分，其他課程根據其學習進度和難度通常分別為 30 或 60 個學分，學習者修完 300 個學分即可獲得申請學士學位的資格，榮譽學士學位需要 360 學分，英開的學分制度與國家學分累積以及轉換系統是全國一致性的，因此，英開的學分可以被其他大學認證採計，同時英開也認證採計其它高等教育機關學分。

(三) 開設課程的分級制度

英開大學部目前次共有 14 個學系開設了 574 門課程，碩博士研究所共有 12 個學系開設 147 門課程。特別要介紹的是英開開設的課程，有別於一般大學所稱的課程它是一種模組化的結構形式。在一個主要學術目標下它將各學系相關的課程結合一種“模組化”課程結構，在內容上則是知識與技能課程整合性的教授型態，目的在提高學生能將所學能夠足以致用的能力。就課程內容的層級看，英開課程分為：1.入門課程；2.短期課程；3.大學部課程一級、二級、三級課程；4.研究所課程(含碩、博士班課程)。

1. 入門課程(Openings courses)

旨在幫助缺乏學習信心的學習者掌握學習技能和某一學系的基礎知識，增強信心。英開目前開設有 11 門入門課程，入門課程是英開在總結多年的辦學經驗的基礎上所採取的新舉措，這些課程的內容既包括說明學生確定專業方向、適應大學學習以及職業規劃，也包括學系入門知識和相關學習技能。

2. 短期課程(short course)

短期課程不是簡單課程的代名詞，不同層次的短期課程，難度不同。短期課程(short course)，學習週期為五個月，目前範圍包括有

文、理、社會科學和技術等學系。目前開設了近五十門短期課程，這一類課程的學習週期為二至五個月，短期課程全部是線上學習，課程成績通過課程終結考核、電腦評分作業(CMA)和交互性電腦評分作業(iCMA)等形式評定，無需參加考試。

3. 大學部一級、二級、三級課程

大學部課程分為一級(Level 1)、二級(Level 2)、三級(Level 3)等三個級數，整體課程內容大致等同於一般全日制傳統大學一、二、三年級的課程。學習者通常是從一級課程開始學習，修滿的 300 個總學分數後可取得學士學位。

4. 研究所碩士、博士課程

共有 12 個學系近 140 門課程。研究所課程旨在拓展學生的能力，提高研究技能和分析技能，使學生在職場有更好的發展潛力，也為攻讀博士研究學位課程奠定基礎。

5. 非學歷課程(繼續教育課程)

英開目前一共開設 72 門非學歷(無學分)課程，這是透過各教學聯盟、教育專業人士團體、各研究團體協會等五十三個專業團體或機構合作開課的型態。課程多以結合實際工作需要的課程內容，和專業技術學習等實用性的課程為主。前述合作團體成員修習英開非學歷課程時並享有學費折扣的減免，因此對於開課循環率、品質、學生規模等都是實質有效地提升。

(四) 資格的認證與頒發學位

2000 年英國政府頒佈了基礎學位的資格認證辦法，目的是因應英國經濟發展的趨勢，展現高等教育與企業發展合作理念下，提升職業教育品質授予學位的機制。學習者須是某一專業領域的在職人員，或從事某一職業領域的志願者工作。基礎學位課程是英開根據用人單位提出專業需求後，由雙方共同設計、開發的形式，功能上是在提高學習者在職業領域認可目標下提高就業能力或機會的學習形式。基礎學位的品質要求與高等教育文憑是一致的，因此在蘇格蘭那些無法辦理基礎學位教育的地方，學生可透過這個管道取得高等教育文憑。英開可授予學生大學部證書、大學部文憑、

基礎學位、學士學位、研究所證書、研究所文憑和研究所學位等。學生可以通過修讀特定的課程獲得具體某一層級的專業的證書、文憑和學位，也可以修讀不同學系的課程獲得“開放學位”，比如，可以同時選修數學課程和管理課程，或者哲學課程和物理課程，修滿學分即可獲得一個“開放學位”。也就是說，學生不必從一開始就選定專業，可以在學習過程根據實際進行靈活調整。

1. 實用技能證書的發給

證書是最初級的資格，是攻讀學位的第一步。獲得證書表明學生能勝任大學水準的學習，有些學系的證書並且是得到相關行業組織、機構或專業團體的認可的，因此可以作為就業的資格證書。

大學部階段有兩種證書：普通證書和高等教育證書。獲得普通證書所需的時間是九個月。獲得高等教育證書所需的時間通常是兩年。研究生證書是研究所層次最低一級的資格，業餘學習時間一年，它是學生順利完成某一學系 60 學分研究所層次課程的學習的證明。

2. 文憑、學位的頒發

文憑是比證書高一階的資格，意味著相關的課程難度更大、所需投入的學習時間更多。如上所述，大學部文憑通常需要修完 120 學分的二級和三級課程，兩年的業餘學習時間，同樣的，研究所文憑也需要修完 120 學分研究所層次課程，兩年的業餘學習時間。大學部高等教育文憑是全國通用的，學生必須修滿 240 學分的課程(一級課程和二級課程各占一半)，相當於全日制大學部一、二年級的課程，因此，一般平均畢業所需的學習時間為四年左右。

學士學位是大學領域中的最高學歷，根據選修課程的不同，可以獲得冠名學位的學士學位或高等開放學位。冠名學位均屬於榮譽學位，分四個等級：一等、上二等、下二等、三等或及格。

開放學位有文科開放學士學位和理科開放學士學位之分。學習者還可以隨時調整選課方向以便獲得具體專業的學位(冠名學位)。至於開放學位是英開的“特殊產品”，其優點在於學習者可依個人興趣隨時調整選修課程自由學習。

英開還提供有研究型學位：哲學博士(PhD)、教育學博士(EdD)、哲

學碩士(MPhil)和研究碩士(MRes)等涉及相當廣的研究型學位。研究碩士是全日制學習的，教育學博士則是業餘學習，哲學博士和哲學碩士既可以全日制學習也可以業餘學習。此外，英開還授予兩種博士學位：文學博士和理學博士，授予標準是申請者的公開發表成果。

(五) 學習績效的考核

課程學習績效的考核有兩種形，一是形成性考核；二是考試測驗的考核。形成性考核可包括有作業的繳交、輔導老師的評分、網路隨堂測驗評分、網路互動行為評分等。

其次就是具有考試性質的考評，其包括集中型態的筆試考試、專題論文、專案課程研究報告、學習檔案、課程最終學習報告等的考核。外語類課程共分三級，1 級課程通過課程終結考核評定課程成績，包括在家裡完成的書面最終考核和在最後一次輔導課上舉行的口試最終考核。2 級和 3 級階段的課程時，會採行筆試與口試並行的考核方式，外語類大學部課程和研究所層次課程，一門課程的評分作業不少於兩次、多於六次。各門課程的教學資源中都包含課程成績評定的要求和說明，內容包括每一次評分作業的要求、評分標準、在形成性考核成績或課程成績中所占比例、本課程的考試性質考核形式、課程成績的評定等詳細內容。

英開現在提供的課程總量為：大學部課程 473 門，研究所領域課程 146 門，海外版課程 58 門。其學系的範圍包括了：生物與物理學、數學、電腦科學及工程技術、社會學、法學、商業及管理學、語言、歷史與哲學、創新藝術及設計、教育學等，統計 2012 年至 2013 年最受學生歡迎的五門課程依次是：

1. 藝術：傳統與現代(The Arts Past and Present)
2. 發展心理學(Discovering Psychology)
3. 社會科學導論(Introducing the Social Sciences)
4. 商學導論(An Introduction to Business Studies)
5. 應用數學(Using Mathematics)

肆、數位系統下開放教育的趨向-引導全新的命題文化- 課程發展的特色

一、重要的教師和關鍵的學院

審視當前各國開放院具教育的發展雖然方式有異但目標基本上是一致的，為主要的差異在於實施的結果。英開為了廣招學生達成永續發展的經營使命，最大特質在於培養了一群「信仰」遠距教學理念的專業教師團隊，以及他們持續創新發展出的優質制度，同時經由優質課程專業服務學生的模式，創造了英開專業信譽領導品牌的學術地位，貢獻出優質效益的教學成就。英開現有 1,200 多名全職學術教師，3,500 多名教輔行政人員，7,000 多名兼職輔導教師。全職學術教學人員主要負責研發專業、課程及其教學資源，教輔支援人員主要為教學人員提供技術、行政等支援服務。輔導教師在 13 個地區中心工作，是學校和學生聯系的紐帶，指導學生課程學習，他們接受當地的教師督導(stafftutor)

課程開發團隊(Executive team)是由前項度被尊重專業學術素養的教授所組成的，他們以專業背景擔任專業課程主席的角色領導開發課程，其他，還有一些年輕輩份的教師與輔導教師，共同支援參與課程發展與教學設計等的工作。課程開發團隊配有課程經理一位，率領不同單位支援的秘書處理開課行政事務，其中特別值得一提的是圖書館師負責提供資源方面的意見，課程設計被批准以後有技術團隊跟進溝通，實現教師的設計理念。

英開的七個學院是很強大的，給我們介紹網上課程設計的副教授馬克所在的數學、統計和技術學院 300 人左右，有 100 名左右的專業教師(不含區域中心的輔導教師)，學院可以決定專業、課程的開發、教師的管理、輔導教師的聘任等各項工作，只不過要在學校層面的審查委員會、市場部和財務部的監督之下。這種有監督、有自主權的體制應該是最有效的。

英開課程學習資源開發分為三個大的階段：(一)組成課程開設學術團隊(Course team)；(二)課程的發展與製作；(三)課程發佈與整合。其中課程開發階段的工作內容包括在課程工作空間進行討論，學習材料初稿編寫，同事間和媒體團隊的評量和檢查，第二階段的同事間和媒體團隊的評量和檢

查，完成學習材料最終稿。(三)課程發佈與整合階段，在產品發佈與整合階段，會將課程資訊透過網站、文本、圖表、交互學習活動、音視頻資源、協作活動等的形式廣惟發部。其次就是課程內容的考核與評量作業。

二、學術團隊的組成立及功能

英開課程資源建設發展是由一個團隊組織負責推動執行的，就規模看堪稱是組織龐雜的結構，但團隊成員分工明確、精細，相互配合，能有效共同完成課程資源和學習活動的設計製作與呈現。

(一) 組成課程開設學術團隊(Course team)

主要的成員包括有 Course chair、Course manager、Senior Course manager、Academic Team、Course Office，每門程組都配有一位 Course Secretary 專職，這部分人員主要負責教學內容的選擇和設計。

學術人員團隊主要是指課程學術負責人(course manager、curriculum manager)，他們在課程發展中是完全自主的形式，惟通常態度上他們對外是開放的，成員間相互發送稿件草稿，可以很方便的看到所有材料，所有的資料惠如 WIKI 的形式提供成員間上傳或下載團隊分享成果，並互相提供修改建議、評論，促進團隊協作完成任務。工作空間也可以就學習計畫進行初步設計，課程組可以對課程的整體時間安排與內容安排一目了然。因此，關於課程框架完全是由學術人員決定的，在一個模組結構中將學習目標、學習內容、學習時間、學習活動等完成初步的設計。其次，還有一位專職經理人負責整體的日程設定及行政支援協調工作。

(二) 課程的發展與製作

英開課程結構的建構主要是由教學處理中心(LTS：Learning and Teaching Solutions)負責的，是一隻由技術和媒體專業人員組成的支援團隊，其成員包括有 Media Project、Media Account Manager、Editing、Graphics、Sound & Vision、Interactive、Co-publishing、Technical Testing、Rights、Materials、Portfolio Planning Control、Dispatch 等 390 人的團隊，其主要職

責是協助課程開設團隊，完成課程內容設計以及解決學術團隊所要達成特殊內容的呈現。其次就是課製播作業中有關軟硬系統介面整合銜接技術問題的處理，如影音資料版權合約、特效、課程支援等的技術協助予設計開發等。特別要介紹的是那位圖書館派出的支援人員在系統中的角色及貢獻，這位稱為圖書館師是協助課程建設團隊收集、整理和推薦相關的資料和文獻，此壹角色的配置堪稱是「畫龍點睛」之作，為課程教學資源的建置大為增色。

課程獲得認可開始編撰製作時即組成「課程團隊」，這是由學術(教師)人員啟動課程編寫時，即獲得 LTS 人員參與的工作團隊。LTS 人員首先根據日程規劃學術人員工作進度後，學術人員編組與 LTS 人員即同步進行課程撰製工作。整個作業系統流程是由 LTS 服務人員在線上執行推動的，所有參與人員的作業項目以及負責內容和進度都具體的呈現在網頁上。LTS 服務人員另一項重要的工作即是根據學術人員需求，完成課程網上設計的工作。

所有課程製作的視聽資源，可以是 OU 檔案資料或是合作開課單位提供，或是透過極低成本付費取得的協力授權資料，課程團隊將這些資料設計製作成教材。視聽材料的多少取決於課程教學的需要，絕不會只是簡單堆砌而成的呈現。文字編輯的角色與功能在課程團隊首次會議時就介入。在學校頒定的固定模組化結構範本格式中，課程編撰者可以進行線上的參考建議。LTS 人員會隨時依據線上的資源或意見，再就學生與教學材料等互動機制需求，進行最重要的媒體資源整合作業的工作；其產出的結果即是文字教材課本，對應文本內容多元介面的單元模組內容，如文字、圖示、影音內容等，至此一個系統化下模組化多元介面的教材正是產出完成。

面向網路教學系統的發展，LTS 為學術人員提供很多實用的網上工具，在第二階段設計過程中，互動媒體設計人員會根據學術人員的初步設想，提供互動練習的設計建議，如活動多少、活動形式、已有活動形式的使用等等。網上互動活動的範本來自 LTS 的互動設計，獨立性的互動練習由學術人員提供練習的 WORD 檔，互動設計人員負責寫入課程設計中。互動活動練習除了虛擬學習環境中呈現外，同時也經由 PDF, WORD, 互動電子書, KINDLE 電子書等，來滿足學生網上虛擬學習環境中各種不同需求如

蘋果 iPad、電子書、Epub3 格式等進行互動的設計。

(三) 課程發佈與整合

課程初步發展完成後，學術人員與 LTS 團隊並負責自我核查課程內容，之後，學術人員負責並邀請校外專家對課程進行審核，進行必要的品質作業。學術人員推薦外部學術專家對學習材料的內容和活動設計等進行審核與驗收，形式是通過電子郵件或者面對面的會議來提出審查意見。讀者也會參與學習材料的評量。目前英開開發一門課程需要兩年時間，現在已完成準備縮短製作週期的方案，日地在減縮當前每門課高達 100 萬英鎊支出成本的負擔，以及契合市場需求的供給形式。

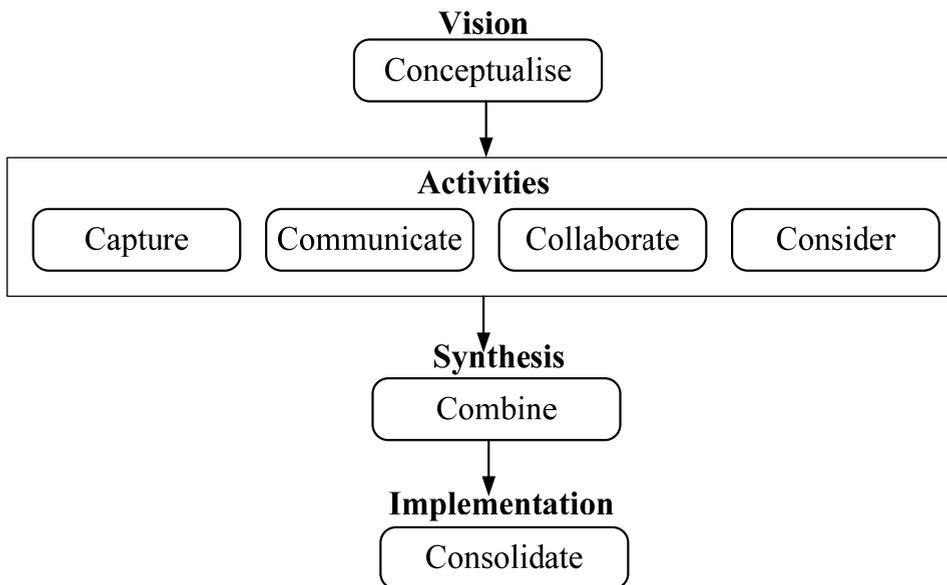
三、網路課程與文本教材，教、學、考一體化設計

從英開課程的文本可以發現，文字教材和網路課程的內容是相互對應的，包括教學內容，教學活動，以及考試和考評。這樣就使得學習者在不同環境下學習的溝通變得簡單起來，比如在文字教材中學習的內容，在網路課程中也可以很方便的找到相同的內容，在網路課程中參與的教學活動，在文字教材中也有相應的安排。

就是他們在課程資源建設時，學習成果(學習目標)、教學內容、教學活動、考核考評四者的一體化設計。其中的學習成果，雖然與學習目標類似，只差兩個字，但其背後的理念和思路卻大不相同，學習目標是從教師的角度去考慮的，而學習成果是從學生角度去考慮的，這一小小的變化也體現了他們以學生為中心的理念。四者的一體化設計不僅僅停留在表面，而是真切的表現在課程中，即先從學習成果開始設計，然後根據不同的學習成果安排相應的教學內容，教學活動的設計也是根據學習成果的要求和學習內容的特點而定，具有很強的針對性和可操作性，最後是課程的考核，考核和學習成果是相對應的結構即學習目標、能力指標、學習成就都是一體明確對應的形式。其中最值得介紹的就是他們所規劃推動的跨學科技術增強學習設計的「7 CS 系統；conceptualise、capture、create、communicate、collaborate、consider、consolidate。」(參閱圖 1)。

這樣的網路課程設計結構對教師而言，將網路課程結構內容、學習路徑、教學目標成果作了統一的歸建，既減輕了教師在網路課程製作時為了課程設計負擔，同時也方便了學生經驗的累積與學習行為熟悉度，而此即是吾人一再強調網路課程發展應標準化、模組化、系統化的理念

The 7Cs of Learning Design



資料來源：<http://www2.le.ac.uk/departments/beyond-distance-research-alliance/7Cs>

圖 1 跨學科技術增強學習設計

四、教學品質保證作業系統

(一) 外部的品質保障系統

1997 年，英國成立了高等教育品質保證署(QAA：Quality Assurance Agency)，他們接受政府和大學的委託針對學校各組織部門進行教學評鑑工作。其次，「英格蘭高等教育撥款委員會」還會聯合所有的英國撥款機構，每三年為一個週期對高等院校教研究業務進行一次校務教學評鑑，其中有

關教學研究評鑑(RAE: Research Assessment Exercise)更是主要的項目。

英開由於是接受政府預算撥款的大學，因此政府每年也會就其教育品質進行評鑑量。2012 年之前，評鑑的功能主要著重在學生滿意度的綜合評鑑，2012 年開始改採對學位取得率和輟學率等教學成果評鑑的型態。除此之外，英開本身也主動邀請傳統大學、媒體調查評鑑、研究機構等參與學校內部辦理的各項評鑑業務，可喜的是在這些多元的評鑑作業中，英開始終都能取得優勢的排名。

(二) 內部的品質保證作業系統

為期學校各項業務均能符合國家高等教育品質的標準，英開於學校內部建構了審查機制以執行確保品質保證的達成，功能上主要在強化遠距教學系統中，多媒體教學特色的設計與制度的發展，以及強化遠距學習過程中評鑑機制的功能，系統設計了學習者對教師、教材、機構等及時評量的反應功能。系統也會將這些互動的內容及時公開在內部的資訊欄位中，供所有的教師、輔導教師閱覽，以利隨時促進遠距教育教學質與量的改進提升。茲將英開內部品質保證作業系統的特點，臚列分析如下：

1. 在品質保證標準方面：

第一建立與傳統高等教育一致的品質標準(QAA)，英國國家層級的高等教育標準不僅適用於普通高等院校，同樣也適用各級的高等教育院校。

第二透過品質保證標準的項目與內容，呈現出遠距高等教育的特點，同時通過國際遠距教育機構(ICDE)相同的評鑑，作為達成國際遠距教育品質評量的目標。

2. 在品質保證系統方面

第一建立完善的內部品質保證系統：依據對應於外部評鑑的品質標準，建立完善的品質管制制度及評鑑、督導系統。作法上主要是從學術和學生支持兩個路徑中構建品質保證系統嚴格控制品質。學術品質上主要是對課程開發各環節的品質評審、教師成長與考評、生師比 1：20 的控比、對輔導教師教學和評改學生作業情況的督導，以及對學生回饋等評鑑。學生支持主要包括入學諮詢與指導、選課

指導、學生獎助學金支持、學習動機激發與遠距學習技能支持、圖書館及數位化學習資源支持等方面。

第二，注重學生的回饋和評量，開展學生滿意度調查以及畢業生追蹤調查，以及雇用單位意見調查等，以提升學校的社會認可度。由於學生對學校滿意度持續多年都居首位之故，為英開贏得社會各界給予的高度評量與尊重地位。

伍、結語—邁向開放學習理想目標

面向新開放教育急速翻轉形勢下的發展趨向，以萌芽於 2011 年的 MOOCs 課程為例，極速的在隔年(2012)即進入了發展的高峰，不但在國際教育界引起了震撼同時也帶來了立即顯著的成果。但對經營遠距開放課程極具聲譽的英開而言，校方接待負責人 DR Martin Bean 則坦言，在他們經驗成熟前仍採取的是一項保守謹慎的態度與作法；針對傳統各大學持續推出網路公開課程，對從事遠距教育工作的我們一定要採取有效的對應以迎接挑戰，除了推出一些實驗性的公開課程外，英開的作法是另外成立一家公司專門製作經營網路公開課程，目的之一主要是先吸引的學生參與；其二則是基於不能貿然投入以免損及自身課程品質與聲譽。故就英開的發展策略分析，顯然他們願意從制度面展開新的經營之路，在網路公開課程尚未容入既有大學制度和現有課程制度時，英開發展的態度只是希望穩穩的掌握參與的能力與進入的時機。

審視遠距開放教育發展的形勢，我們樂見它為原本自獨立發展的各教育制度，提供了一項趨同路徑的經營標的。惟作為此一新制度參與者的各方，首先必須釐清的乃是目標內容與範圍，再據此展出一項契合不同教學特質的制度，同時經由整合機制所共構(co-construction)的經營策略，推動遠距教育開放學習的理想目標。

英開是世界上辦理遠距教育最具專業績效與聲譽的學校之一，同時久擁遠距教育教學品質與創新領導的地位，分析該校在面對網路公開課程這股世界性教育開放趨勢的態度，應能提供我們一個冷卻思考的空間；無可

諱言的是當各級大學都急速地推動網路公開課程發展之際，顯然目的除了盡速取得在教育市場奠定先機的地位，期以達成有效掌握開發開放課程目標下所具學生社群的巨大商機。惟英開基於唯有獲得學習者的信賴與認同，始能建構學校繼續經營最有利保證的理念下，該校基於教育經營必須慎密長考的傳統，顯然在發展策略上採行的是將在公開課程的功能、制度優勢、學習適性以及教學績效等領域，待完成具體研究成果的基礎，並取得學習者動機意願、開放制度結構、課程學位銜接、教學品質保證、學分認證機制等作出系統歸納結論後，才會作出整合性具體策略的推動。顯然這樣的思維與作業模式服膺了英開一貫的經營理念，同時也具體的呈現在其教學的成就之中，這樣的規結堪稱是匆匆此行的「伴手」分享。

參考資料來源：<http://www.open.ac.uk> 下在時間 2014 年 5 月至 8 月

明清五更小曲首句句式結構探析

蔡宜佳

摘 要

小曲蘊藏著中國文學豐富的研究素材，其中的五更小曲尚有許多值得關注的議題有待深入探討。採用「五更」體的小曲，每首以五段為基本組合，每段首句依「更」數起頭，一夜有五個更次，遞疊詠唱，完整敘事。

五更體創作的小曲，有著悠久的發展歷史，善用聯章方式流露紛繁豐富的情思，這樣的創作內涵，增進了五更小曲傳衍的速度與範圍，歷經明清朝代，極盛一時，廣受民間歡迎，傳唱不綴。

本文以明清流傳的五更小曲作為探討對象，通過觀察五更小曲曲詞中的首句句式結構，隨著時間之推移，民間口傳之變化，承襲成分的多寡，探討其創作手法以及曲調變化的脈絡。綜合文獻記錄，探討首句句式結構，可以約略勾勒出五更小曲的首句句式衍進的大致情況，進而探知五更小曲不再僅是單純表示曲詞體式，甚至可以取代作品的原初曲牌記錄，若題目下標誌【五更調】，則【五更調】轉為曲牌名稱，具有與曲牌相同的用處，推究之，填詞形式隨著當時民間慣用配合的曲調趨向固定，致使五更小曲的首句句式愈趨固定的態勢。

關鍵詞：小曲、五更、首句、五更調

明清五更小曲首句句式結構探析

壹、前言

小曲勃興繁榮於明代，流行於市井街衢間，這類即興性強的民間歌曲，最早呈現在升斗小民的口頭傳唱，經由庶民廣為傳唱，漸漸坊間出現刊印選本。

觀察小曲唱詞紀錄，俗曲中常見以「四季」、「五更」、「十二月」、「十杯酒」、「十繡」、「百花」等按時序推移或數量開頭，順序鋪排，串連多段內容的表達方式，其中採用「五更」結構形式的小曲篇目甚多。採用「五更」體小曲，每首一般為五段，每段一「更」，每段首句依「更」數起頭，遞疊詠唱，將感時傷嘆的情感起伏，用一個夜晚的更次，將寓意濃縮表達，此種表達方式具有使事件鋪陳完整的特點，使得以五更時辰形式創作的小曲，深受民間庶民喜愛。

目前關於民間五更小曲的體式研究，多關注於敦煌文學中的曲子詞，唐五代之後的「五更」類型作品，大都僅旁論介紹，短篇專論文章少見。五更體式的表現手法淵源甚久，廣受民間喜愛，影響深廣至民國初年，明清時期的五更小曲作品的思想內容、不論是其藝術表達、作品價值或者敘述結構，以及演變軌跡，都擁有豐富內涵值得深入探究，因此本文研究主軸以明、清兩代五更小曲為主，取材今時留存的小曲選集抄印本，研究對象不包括散見於明清筆記、雜著及小說等文人潤筆的作品，討論五更曲詞首句句式結構流播過程的演進，以及其相互交融與變異的可能因素。

明清時期小曲繁盛風行，作品運用五更形式的情況更為普遍，五更小曲在民間風靡傳衍，逐漸變體發展出不同的起頭格式，依據已蒐羅的五更小曲作品，大致依其首句的結構變化情形，做為發展歷程的劃分基礎，觀察發展過程展現的多樣形態，概分三個階段：明初至明末崇禎年間、清初至道光年間及清咸豐至民國初年，清末民初，五更小曲數量雖然持續增加，但首句起頭的新意已較前期減弱。

貳、五更體式源流概述

「五更」是中國古時用於表明夜晚時間的計時用語，是把一日的時間，從黃昏到次日清晨均分為五個時段，即將一夜分為五個更次。按北齊顏之推《顏氏家訓·書證》云：

「或問『一夜何故五更，更有所訓？』答曰：『漢魏以來，謂為甲夜、乙夜、丙夜、丁夜、戊夜。一云鼓，一鼓、二鼓、三鼓、四鼓、五鼓。亦云一更、二更、三更、四更、五更，皆以五為節。』」¹

可知時間五更的出現，一起於漢代之後，一夜分為五時段，有「五刻」、「五鼓」、「五更」等同為表示計時的說法。

五更詞是在文學上，用五更的時序作為一種民間歌曲形式，以夜間的五個更次作為分段依據，全首作品從一更到五更分段寫，每更為一段，依序連接組成，各段詞意相互貫通聯繫，內容意義相承有序，不容紊亂，避免破壞情意的連貫性。

採用五更形式歌詠的方式，究竟淵源於何時，沒有確切文字記載，難以確定最早的起源，目前所能查悉最早的文字記載為陳朝的伏知道〈從軍五更轉〉²，宋人郭茂倩將其收入《樂府詩集》，全首摘錄如下：

一更刁斗鳴，校尉連連城。遙聞射雕騎，懸憚將軍名。
二更愁為央，高城寒夜長。試將弓舉月，聊持劍比霜。
三更夜警新，橫吹讀吟春。強聽梅花落，誤憶柳園人。
四更星漢低，落月與雲齊。依稀北風裡，胡笳雜馬嘶。

¹ 顏之推，《顏氏家訓》，《百部叢書集成·抱經堂叢書》第三十三卷（臺北：藝文印書館，1971年10月），頁23。

² 參考吳立模，〈五更調與五更轉〉，收錄於舒蘭編《中國地方歌謠集成》第64冊（臺北：渤海堂文化公司，1989年7月），頁142、143。

五更摧送籌，曉色映山頭。城鳥初起堞，更人悄下樓。³

此首描寫將士戍守塞外邊城的情景，依更次從一更連唱到五更。漢樂府民歌多採用五言體或雜言體，其體式為每段四句，每句五字，【五更轉】係歌詠從軍生活的曲調。

唐代是我國佛教發展的鼎盛時期，也是佛教世俗化的轉變階段，為了能深入民間弘揚佛法，唐及五代時期，敦煌石窟寫卷，也發現有這種寫法的痕跡，佛門傳唱佛教歌，常援用民間庶民熟悉的小調，如【五更轉】、【十二時】、【十二月】、【百歲篇】、【十恩德】等當時流行吟唱的樂調，歌曲內容改成行孝積善，因果輪迴、規勸修道等佛教教義，乃成為宣詠宗教思想的媒介。

佛教善用五更唱詞的方式，結合佛教禪理的故事，藉由具有通俗易懂的特性，簡單卻清晰、淺顯但豐富的文字，涵蘊佛法奧義的詮釋，廣為佛教說禪傳唱。此外，五更形式的創作不再限於承載、傳揚佛法要旨，也開始表現在描寫俗世平民的一般生活。在敦煌石室抄本卷子，含有不少五更詞寫本，所傳達的感情各有不同，有感嘆不知上進之悔恨，如：

一更初，自恨長養枉生軀，耶孃小來不教授，如今爭識文與書。
二更深，孝經一卷不曾尋，之乎者也都不識，如今嗟嘆始悲吟。
三更半，到處被他筆頭算，縱然身達得官職，公事文書爭處斷。
四更長，晝夜長如面向牆，男兒到此屈折地，悔不孝經讀一行。
五更曉，做人以來都未了，東西南北被驅使，恰如盲人不見道。⁴

或有閨婦思懷的情歌：

一更初夜作調琴，欲奏相思傷妾心，每恨狂夫薄行跡，一過拋人年月深，君自來去經幾春，不傳書信絕知聞，願妾變做天邊雁，萬里悲鳴

³ 郭茂倩，《樂府詩集》卷三十三，《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1965年11月）。

⁴ 任二北，《敦煌曲校錄》（上海：上海文藝出版社，1955年5月），頁115。

尋訪君。

二更孤帳理秦箏，若個弦中無怨聲，忽憶狂夫鎮沙漠，遺妾煩怨霜淚盈，當本只言今載歸，誰知一別音信稀，賤妾猶自姮娥月，一片貞心獨守空閨。

三更疾索取箏篴，嘆征余為君王效中節，都緣名利覓侯，願君早登丞相位，妾亦能孤守百秋。

四更衰竹弄宮商，恨賢夫在漁場，池中比目魚遊戲，海鷗（以下缺）。⁵

敦煌石窟所藏五更詞曲的手抄本，除了上述敘事，傾訴心情內容外，尚有〈南宗贊〉、〈太子入山修道贊〉、〈南宗定邪正五更轉〉、〈太子五更轉〉，皆是敦煌（石窟收藏）曲子詞中，運用五更形式創作的佛教讚歌。

民歌是庶民生活的寫照，反映生活層面廣泛，運用五更時序的藝術形式普遍流傳，直至明清之際大放光彩。下文即探論明代與清代時期的五更小曲，其首句句式靈活轉變，不似唐五代曲詞形式簡單，經過時間的粹鍊，更見五更小曲在當時歷久不衰的強韌生命力。

參、首句句式形式類型

五更小曲曲詞章法復沓，自然有迴旋生動之演唱效果，廣受庶民喜愛，因而經常見諸於民間小曲中。本文探討對象跨越兩個朝代，為免治絲益棼，乃試以朝代時段作為劃分準線，來探討各個期間，五更小曲首句句式的類型差異。小曲在明、清兩代蓬勃發展，可說是小曲發展的全盛時期，並延續到民國初年，所以將民初的五更小曲一併納入取樣文本，便於探析，以維論述的完整性。

本文說明五更曲詞中各章段落更辰的首句句式，係以○符號表示更

⁵ 劉復，《敦煌掇瑣》（臺北：中央研究院歷史語言所，2004年3月），頁135。

次，「一更」至「五更」時辰順序，□符號表示情意，代換任何文字或語詞之處，由於一首五更小曲篇幅多寡不一，為免文牘累贅，舉例時擇要斟酌援引，用以探索五更小曲的首句形式，隨著時間推移句式結構的變化。茲將五更小曲的發展歷程，劃分為明初至明末崇禎、清初至道光、咸豐至民國初年等時期，依各個時期分別概述於後：

一、明初至明末崇禎年間

明代小曲勃興繁榮，傳唱於城鄉市集、教坊茶樓中，尚能見諸於坊間的文獻資料，從《摘錦奇音》、《詞林一枝》、《大明天下春》、《八能奏錦》與《風月錦囊》、《白雪遺音》、《掛枝兒》……眾多曲本選集，採選符合本文討論的五更曲詞。區分歸類後，五更小曲的首句句式，大致有下列幾種型態：

(一)、○更□

此類型是直接以時辰起頭敘述，□所填的是一個單字或者是一句詞語，在此類型下可以再區分：

1、單字

一更天，一更天，月照紗廚人未眠……二更多，二更多，我為情人睡不著……三更愁，三更愁，月照秦樓孤雁兒飛……四更頭，四更頭，半時分那裡去遊……五更話，五更話，說謊的嬌才在誰家……(噯呀)，捧頭兒響，你也怕不怕。⁶

曲文中的每一更首句，運用了修辭學類疊手法，在單純的形式上稍微加以變化，「一個字詞語句，如果反復出現，會比單次出現更能打動聽者或讀者

⁶ 阮祥宇，《樂府萬象新》，《海外孤本晚明戲劇選三種》（上海：上海古籍出版社，1993年6月），頁223。

心靈。」⁷使其語句看似規律卻不落俗套，使時間的連續感加重，彷彿情感延著疊句連綿無盡，刺激感官的注意，加強聽者印象，歌唱時更覺靈活。

2、詞語

一更夜氣清，瑤階露冷……二更露正涼，金炉炷香……三更玉漏遲，殘灯影移……四更睡思纏，騰騰困眠……五更覺夜長，教奴怎當，終宵錦被閒……床兒前忙跪下，他道是番罷再來呵，花街不去踏，今宵饒罷。⁸

「○更□」的□填寫的是一短語，說明當時的夜晚氣氛，女子即使知道情人前晚風流花街柳巷，但看見情人在床前下跪發誓不再迷戀煙花，只得心軟原諒，每一更都將女子傷情心境層層深化。

(二)、○更裡□

從取樣中觀察，在明代或清代的五更小曲作品中，這個類別的使用頻率次數高於其他首句起頭句式，並且□在清代發展到可以填一個單字、一個詞彙或者是一句話，結構變化多樣。在明代時期的「○更裡□」寫法中，□是一完整句子，以表達完整意思，如：

一更裡靠新月正照紗窗，虞美人在誰家雙勸酒，唔唔唔不想還鄉罵玉郎…
 二更裡秦樓月正照花梢，空撇下象牙床鴛鴦枕，唔唔唔被冷鮫綃……
 三更裡西江月正照窻櫺，空撇下銷金帳睡朦朧，唔唔唔獨自溫存……
 四更裡新夜月正掛良鈎，聽樵樓三棒鼓，唔唔唔畫角悠悠……
 五更裡梅梢月正照平川，菱花鏡照得奴，唔唔唔瘦損容顏……

⁷ 黃慶萱，《修辭學》（臺北：三民書局，2002年10月），頁531。

⁸ 阮祥宇，《樂府萬象新》，《海外孤本晚明戲劇選三種》（上海：上海古籍出版社，1993年6月），頁90。

香袋兒繡將來四四方方，路州紬南京城顧家橋……唔唔唔撒在衣廂。⁹

古代中國，雅士墨客經常藉著月亮，引發遐想，喝酒吟詩、舞文弄墨，抒發心緒，人們往往欣賞月兒引起微妙感覺，欲藉月亮將自我的生命情懷，作為某種意象表示；將不同感受的情緒，融入詩詞歌賦中。月有陰晴圓缺、明晦盈虧，本來就有時間節律的循環週期，恰可對比人間夜晚的時光流逝，其陰柔形象容易成為女性寄托情思的對象，月夜的氛圍牽引出悠悠心緒，委婉悠然，如悱惻流動的情思，不自覺地增添傷愁。

（三）、○更鼓兒□

「五鼓」也是古人夜晚計算時間的其中一項用語，此處類相似「○更□」的變形用法。如：

【西調鼓兒天】一更鼓兒天，又我男征西不見回還，早回還與奴重相見……

二更鼓兒多，又我男征西無其奈何，沒奈何叫奴寔難過……

三更鼓兒催，又月照南樓奴好傷悲……

四更鼓兒生，又我男征西在路徑，在路徑叫奴身懷孕……

五更鼓兒發，(又)夢兒裡夢見我的冤家……又架上金雞叫喳喳。驚醒來忽聽見人說話。了呀¹⁰

此首曲詞中，□的用字使用了「天」、「多」、「催」、「生」和「發」，單看各段首句好像更次之間彼此沒有關聯，但其實用字的選擇和後面內容敘述是相關的，譬如「一更鼓兒天」是因為女子祝告蒼天，向天哭喊；「四更鼓兒生」是因為女子懷孕，所以在這個階段，五更曲詞多數時候□的用字選取，

⁹ 黃文華《詞林一枝》，《善本戲曲叢刊》第一輯（臺北：台灣學生書局，1987年11月），頁138。

¹⁰ 佚名，《萬花小曲》，《善本戲曲叢刊》第五輯（臺北：台灣學生書局，1987年11月），頁39。

與後面敘述的內容大意相對應，並非隨意填字。

（四）、綜合混用

這類型的五更曲詞，靈活的混合前述的幾種首句句式，讀來富饒變化，如：

〈五更天〉俏冤家，約定初更到，近黃昏，先備下酒共肴，喚丫鬟等候他……與他今宵睡箇飽。二更天，盼不見人薄倖，夜兒深，人兒靜……鼓三更，還不見情人至，罵一聲短命賊。你擔閣在那裏……四更時，纔合眼，朦朧睡去……五更雞唱，肩膀上咬一口。你實說留滯在何方……似這等閒是閒非也，待閒了和他講。¹¹

此首曲文敘述，一更即初更，利用「○更□」、「鼓○更」兩種句式結構，其中「鼓○更」幾乎只在此處作品出現，□的更換有單字也有短詞，帶給聽者不同審美感受，讓人覺得趣味十足。

二、清初至道光年間

清代民間歌曲的記錄方式已與前朝有不同，「明人大規模的編纂民歌或為專輯的事還不曾有過，都不過是曲選或『雜書』的附庸而已。」¹²隨著清代中期社經興榮，小曲這類音樂藝術也呈現繁榮發展的景象，惜流傳至今的以民歌小曲以歌詞記錄居多，是與歌曲樂譜不同的另一類重要資料，透過文獻探尋，仍然可以從其對當時五更小曲有約略了解。

清代對於小曲的編印態度和內容形式方面，極具多樣傾向，此現象亦可自五更曲詞的首句形式窺見，五更小曲有著悠久發展歷史，既有相承沿襲部分，也逐漸演變許多變體形式。以下將清初至道光年間五更曲詞首句

¹¹馮夢龍，《掛枝兒》，《明清民歌時調集》下冊（上海：上海古籍出版社，1999年12月），頁57。

¹²參見鄭振鐸，《中國俗文學史》（臺北：商務印書館，1970年3月），頁407。

所出現的結構類型，區分為襲舊、創新兩種類型，視其在新、舊之間的取舍使用。

(一)、襲舊

1、○更裡□

這個類型在明代已有，清代仍延續風行，數量之多，為後述其他類型之首。在堪稱清代小曲集成代表的《霓裳續譜》、《白雪遺音》兩本書籍收錄多首此類五更小曲，在這些曲詞中，又可因更時序數出現的位置細分為：

(1)、內文開頭

一更裡哭小郎，撇得奴守孤幃，好不淒涼……二更裡哭小郎，記得去年同把月來賞……三更裡哭小郎，我就是百般樣塵蠻了你……四更裡哭小郎，小郎兒愛新買的陳設物件都在奴的房……五更裡哭小郎，我為你懶梳粧……我為你茶不思來飯不想，人兒愛我命不得久長。¹³

以五更序數作為段落依據，並以五個更辰順序作為每段開頭，此時期這類敘述用法的小曲數量占多數。

(2)、內文夾敘

與前項的差異在於更次出現位置不同，將更次放置於整首小曲中間，在使用比例上不如以更次為每段首句開頭的情形。這類型的小曲，多為開始時先鋪陳事件背景，再套入五更形式做更細膩的情感抒發，以及抒情寫意的鋪陳，使得整首曲文篇幅較長，如同是一篇短文。例如《白雪遺音》收錄的〈補裘雀〉一則：

¹³方濬頤，《曉風殘月》，《明清未刊稿彙編初輯·方忍齋所著書》第二十一冊（臺北：聯經出版社，1976年7月），頁57。

【銀鈕絲】〈補裘雀〉怡紅院的晴雯命兒薄，芙蓉卸妝恨偏多……弱體難禁這朔風涼，慄慄染病臥牙床……一更裡來秉上燈，十指尖尖把繡針擎……二更裡翠裘補上了半邊，緊蹙著峨眉默默無言……三更裡翠裘未補成，陣陣的喘吁嗽連聲……四更裡翠裘纔補完，針針相接……五更裡將翠裘遞給寶玉睇，叫聲公子……不負奴心苗。¹⁴

此首取材於《紅樓夢》中，晴雯病補孔雀裘的部分情節，五更小曲入詞來源多元，除了常見女性訴情感懷外，亦有將小說戲曲或傳說歷史的情節編為唱詞。

2、○更鼓兒□

此句型較常出現於《清代雜曲集》收編。試舉一例：

一更鼓兒天，一更鼓兒天，煙花姐兒實可憐……二更鼓兒發，二更鼓兒發，媽娘進門把奴唬殺……三更鼓兒深，三更鼓兒深，奴的爸媽好狠心……四更鼓兒催，四更鼓兒催，手摩胸膛，自己週悔……五更鼓兒牌，五更鼓兒牌……免得人說話，在人前說幾句剛強立志話。¹⁵

各段更次首句來回反復，加強行文節奏感與整齊美，唱念時不會顯得平淡單調，更容易引發聽者情感的共鳴。

3、綜合混用

【九連環】〈五更〉我的愛，乾郎兒伊呀喲，伊呀伊呀喲，情人兒愛，送我的九連環……雪花兒飄，飄得三尺三寸高，飄一個，雪美人，與奴家懷，懷中抱愛伊呀喲，一更愛，一點是伊呀喲，伊呀伊呀喲，二

¹⁴ 華廣生，《白雪遺音》卷二，《明清民歌時調歌集》（上海：上海古籍出版社，1987年9月），頁701。

¹⁵ 佚名，《清代雜曲集》清嘉慶道光年間抄本，為張繼光教授家藏，原書無標寫頁碼。

更噯，二點是不來了，不來了不來了，三更鼓兒交半夜，四更鼓兒驚，金雞報曉咿呀喲，五更噯，五點是天明了，天明了天明了，進香房，象牙床，輕紗帳，紅綾被，鴛鴦枕，枕兒思，枕兒想，怎不叫奴思，怎不叫奴想，相思病噯咿呀喲。¹⁶

曲詞前半段鋪述女子手拿情人兒送的九連環，心中想與情人比翼飛的沉醉嚮往，看似輕快愉悅的心情，在後半段顯露了佳人空等良宵的失落，巧妙將濃濃的相思情意化成一曲清歌。這首曲詞利用了「噯」、「咿呀喲」等語助詞，乍看以為是不同首句句式，其實是在「○更○點」原型上再加語助詞，顯得俏皮巧妙。

（二）、創新

1、○更聲敲

更夫提燈擊鼓是中國舊時報時方式之一，因此更鼓聲便延伸為時間的流逝程。深沉遼遠的鼓聲，與漫漫長夜盼望黎明的感受匯聚，添增人們心情的欣喜或哀傷。例：

一更聲敲，月上瑤臺花影，參差高低，隴照紗窻，令人空傷懷抱。二更聲敲，獨對殘燈，淒涼似海……三更聲敲，愁多媚少，何不趁此良夜……四更聲敲，擺案焚香，深深下拜，纔出口欲……五更聲敲，烏啼月落明星現，曉夜將以闌……你就似好歹，以便客人團圓片刻，我心中也不惱。¹⁷

2、○更○點□

這類型曲調明顯標誌了「○點」，這是前時期尚未出現的形式。唐、宋

¹⁶ 華廣生，《白雪遺音》卷三，《明清民歌時調歌集》（上海：上海古籍出版社，1987年9月），頁703。

¹⁷ 方濬頤，《曉風殘月》，《明清未刊稿彙編初輯·方忍齋所著書》第二十一冊（臺北：聯經出版社，1976年7月），頁59。

時期的夜間計時概念更為精細，「每夜分為五更，更以擊鼓為節，點以擊鐘為節也。」¹⁸每夜分為五更，每更分為五點，報更傳點的制定，逐步細化了夜間計時，在時間的點點滴滴計較中，抒發內心真情，在句式安排的藝術技巧上更有特色，在結構的變化上更特別。舉例如下：

【嶺兒調】〈日落黃昏〉日落黃昏，玉兔東升人靜，秋香手提銀燈進繡房，說是姑娘安歇了吧罷，奴去睡。那人不歸回……

一更一點正好意思眠，忽聽的蚊蟲叫了一聲喧，蚊蟲我的哥，蚊蟲我的哥，你在外面叫，奴在繡房聽……

二更二點正好意思眠，忽聽的寒蟲叫了一聲喧，寒蟲我的哥，寒蟲我的哥，你在外邊叫，奴在繡房聽……

三更三點正好意思眠，忽聽的蛤蟆叫了一聲喧，蛤蟆我的哥，蛤蟆我的哥，你在外邊叫，奴在繡房聽……〔唱〕

四更四點正好意思眠，忽聽的鴿子叫了一聲喧，鴿子我的哥，鴿子我的哥，你在外邊叫，奴在繡房聽……〔白〕

五更五點正好意思眠，忽聽的金雞叫了一聲喧，金雞我的哥，金雞我的哥，你在外邊叫，奴在繡房聽……

五更裏的金雞，咯咯子咯咯，四更裏的鴿子，呱呱子呱呱，三更裏的蛤蟆，哇哇子哇哇，二更裏的寒蟲，唧唧子唧唧，一更裏的蚊蟲，嗡嗡子嗡嗡，唧唧子唧唧，哇哇子哇哇，呱呱子呱呱，咯咯子咯咯，叫

¹⁸劉昫，《舊唐書》職官二，《中國學術類編》（臺北：鼎文書局，1990年3月），頁1856。

到大天明。¹⁹

這首曲詞篇幅長，開頭先鋪敘獨處淒涼的情景，接著用「○更□點□」的形式表達思盼情郎的心情，使原本曲詞簡短而未能表達之情意處，可透過此技巧補充闡述，表達更深切的意涵。

3、○更○點月影兒□

此一類型的五更詞，在這時期的數量極少，僅在《白雪餘音》見〈孟姜女〉一首：

【嶺兒調】〈孟姜女〉孟姜女，裙布荊釵，背負寒衣……一更一點月影兒光明，對景的佳人好不傷情……二更二點月影兒高，賢德的佳人好不心焦……三更三點月影兒虧，勞乏的佳人眼皮兒垂……四更四點月影殘，夢回的佳人珠淚兒不乾……五更五點月影兒收，無奈的佳人挽了挽頭……認出夫骸，抱土埋葬，將身投海全大義，蓋下孟姜祠。²⁰

此句式在這一時期僅零星幾首記錄，相較之下不甚流行，不過在清代後期，此類句式反而被大量運用，原本是「○更○點月影兒□」，之後簡化作「○更○點月□」形式演唱，「月影兒」是在「月影」一詞添插助詞，所以兩者形式相似。

三、清咸豐至民國初年

清末民初時期的五更小曲首句句式，其更次起句的結構變動程度並不顯著，多半是既有的形式，僅作部分更動，主要集中在下述幾種類型方面。

¹⁹ 華廣生，《白雪遺音》卷一，《明清民歌時調歌集》（上海：上海古籍出版社，1987年9月），頁577。

²⁰ 華廣生，《白雪遺音》卷一，《明清民歌時調歌集》（上海：上海古籍出版社，1987年9月），頁576。

1、○更裡□

此類型之首句起首因為句式簡單，接受度高，在五更小曲漫漫發展中繼續存在，不因其他新創的句式而被淹沒，故可視為基本型，如：

一更裡一隻末寫字檯，寫字那個檯上末紙墨筆硯……二更裡一隻末大菜檯，四個那個朋友末大家坐下來……三更裡拆開末碰和檯，拆唧唧倒一副麻雀牌出來……四更裡郎中末把脈哉，有仔哪個毛病末只好去醫好來……五更裡去擺末拆字灘，想看那當初末眼淚掛出來……用光仔個銅鈿末，滾那娘個蛋。²¹

在這類型基礎上，另可再變化成他種用法，如「○更京兒裡□」、「○子更裡呀」、「○更子裡□」，這些變化用法中的用字，京兒、子、兒或呀等這些字，並非歌唱時原曲實字，推論可能是當時唱者在習慣配唱的曲調音律允許下，即興式添加字彙，既未破壞音樂的流暢，又讓原有曲詞不顯刻板。這類襯字的選用，或許與流傳區域當時的語言習慣有關，又抄錄者將襯字如實抄寫入曲詞中，而為今日所見面貌。因此這些句式實際上是由「○更裡□」類型變化而來。

2、○更鼓裡□

此類型曲詞極相似明代時出現的「○更鼓兒□」，屬於接承前朝的五更小曲形式。如：

一更古里多，掌上銀燈，想起我哥哥……二更古里天，情人近門就脫衣衫……三更古里折，一仝情人臥在象牙床……四更古里敲，奴的皮巴情人肖……五更古里發，我的媽來了你也怕不怕嚇。²²

²¹佚名，《時調指南》十七集（上海：廣記書局石印本，未記註出版日期），中研院史語所傅斯年圖書館。

²²〔日〕波多野太郎，《中國文學語學資料集成》（東京：不二出版社，1988-1990年），頁25。

3、○更月之裡

古時候，人們總是喜歡把月亮和情愛聯想在一起，抒發思念的情懷，時常藉著月亮的遐思，觸動隱藏心中的情思，發展到清末民初，原本是寄寓情感期盼，請託月兒傳達心中思念之情，已轉換成僅是曲詞內容的使用習慣，逐漸喪失它在人們內心象徵的含義。試看：

一更月之裡，月兒照東升，勸同胞切勿可嫖，嫖是傷精神……二更月之裡，月兒白洋洋，我勸你，眾同胞，切勿可上賭場……三更月之裡，月兒節節高，我勸你，眾同胞，老酒勿吃好……四更月之裡，月兒下了西，我勸你，眾同胞，穿什麼綢緞衣……五更月之裡，月兒直落地，我勸你，眾同胞，香煙少吃點……鴉片煙，切勿吃過癮。²³

清末民初，五更曲詞內容題材更豐富，多為反映社會新文明，國家時事的作品，甚至反傳統封建、宣傳革命與勸世之作占大半比例。

4、○更○點月□

清代前期以「○更○點月□」做為套語起句的曲詞很少，《白雪遺音》的〈孟姜女〉一篇句型「○更○點月影兒□」，兩者實有相通之處。

一更一點月朦朧，酒興正濃……二更二點月增輝，花酒開檯……三更三點月當頭，借酒燒愁……四更四點月照料，酒醉回家……五更五點月團圓，驚嚇吃完……懊悔勿轉。²⁴

清末民初階段，許多五更小曲是採用這樣的句式作為各段更次首句，在《小曲大觀》、《時調大觀》、《最新時調》、《時調指南》、《時調曲譜大全》等諸多曲詞選本內，至少記載了約 87 首選用此模式的五更小曲。

²³佚名，《時調指南》十集（上海：廣記書局石印本，未記註出版日期），中研院史語所傅斯年圖書館。

²⁴知音室主，《時調曲譜大全》（上海：大東書局，1928年7月），中研院史語所傅斯年圖書館。

採用五更體的小曲極受庶民熱愛，綜觀明清以來的五更小曲首句句式，紛繁豐富，在汰換與保留，沿襲與創新之間，從首句形式的變體可見到清末時，其結構型態逐漸趨向固定，後文則討論五更首句句式變化的因素。

肆、曲牌遞變影響句式結構差異

五更體式的小曲在清代因政治、社會種種條件的推波助瀾下，在民間更加普遍，極盛一時，演唱型態多變，有承襲明代，也有新創風貌，流行層面廣，通俗性高。

明朝成化年間，金臺魯氏刻的《四季五更駐雲飛》冊本，「五更」是標題的一個組成部分，而小曲標題的組成，常是此首曲詞內容的關鍵字，附加「五更」這一詞彙，「五更」亦常成為標題一部分，因而會有曲名繁多不一的情形，有〈哭五更〉、〈嘆五更〉、〈雙五更〉、〈盼五更〉、〈夢五更〉、〈五更月〉和〈五更勸夫〉等。明代精通音律的沈德符撰寫《萬曆野獲編》，記錄嘉靖、隆慶年間的民間歌曲大致發展情況：

元人小令行於燕、趙，後浸淫日盛。自宣正至成弘後，中原又行鎖南枝、傍粧臺、山坡羊之屬……自茲以後，又有耍孩兒、駐雲飛、醉太平諸曲，然不如三曲之盛。嘉隆間乃興鬧五更、寄生草、羅江怨、哭皇天、乾荷葉、粉紅蓮、桐城歌、銀紐絲之屬，自兩淮以至江南；漸與詞曲相遠。²⁵

這段援引指出小曲聲勢初起，其興盛之前必有長久的醞釀過程，且間接說明五更曲調自明代以來傳唱不絕。

沈德符將「鬧五更」當成曲牌名稱之一，在明代小曲選集中，龔正我撰《摘錦奇音》中收有〈時尚鬧五更哭皇天〉；黃文華編《詞林一枝》中刊

²⁵沈德符，《萬曆野獲編》，《元明史料筆記》（北京：中華書局，1997年11月），頁647。

有〈哭皇天歌鬧五更〉，依沈德符的看法，「鬧五更」為曲牌名，何以會有【哭皇天】與【鬧五鬼】兩個曲牌同時存在？民間文學研究者張繼光在《明清小曲研究》對於「鬧五更」是否為曲牌名有如此看法：

以前舉《大明春》為例，其卷五中層小曲雖題為「彙選蘇州歌疊疊錦」，但在曲詞前又題「鬧五更」，可知此所做小曲，是以蘇州流行的【疊疊錦】為曲牌，「鬧五更」實際上並非曲牌名，而是指其曲詞的體式。此也可證後來以「鬧五更」為曲牌名者，其原來應另有曲牌名，由於後來原名被省略，而以體式名代之。²⁶

由此推論，明朝初年以【哭皇天】來演唱以「鬧」為內容主體的五更曲詞，可能因為口頭傳唱時間久了，原曲牌名【哭皇天】被忽略，只留下「鬧五更」的標題。

因而「五更」一詞，最初僅是標明曲詞的體式，經由時間遞衍，「鬧五更」已不再是曲牌名之外的附加用法，取而代之成為曲牌名，原曲牌名被替用的經過情況複雜，曲集的編輯紀錄，編輯者有時直接省略演唱曲牌名，也影響到清末民初【五更調】。

五更曲詞的內容在句數、字數上無規整，常因配合旋律、節奏、反覆的變化，內容結構增長，使用的音樂曲調無限制，在明代到清道光時期的五更小曲，會標示曲牌名在曲詞之前，清末民初時期的五更小曲則多省略曲牌名，在今存集本資料，多數曲譜調式佚失，故無法確切得知各首五更小曲使用何種調譜演唱，但觀察尚有標誌曲牌名的五更小曲，並未習慣或者集中於使用某一譜調配唱，換句話說，五更小曲的形式自由，不拘格套，可依隨合適曲調需要調整唱詞。²⁷

在清咸豐到民國初年這段時間，收錄的小曲數量依舊持續增加，透露五更小曲的表現方式在那時興盛依舊，但與之配唱曲調卻減少，看似矛盾，

²⁶張繼光，《明清小曲研究》，中國文化大學中國文學研究所博士論文，1993年6月，頁417。

²⁷關於五更調曲牌名的附加語論述，參考張繼光：〈明清俗曲(小曲)之曲牌名附加語探究〉，《民俗曲藝》，第177期，2012年9月，頁117-159。

其實不然。在傳播過程中，清末民初的五更小曲首句句式，雖然有「○更裡□」、「○更鼓裡□」、「○更月之裡」，還有「○更○點月□」等類型，經由統計，前三類的數量僅零星數十首爾爾，此時期的五更小曲，以「○更○點月□」類型作為首句形式的作品約有 87 首，數量與同時期其他類型有明顯落差，俱見其曲詞體式大抵固定。「○更○點月□」類型的五更小曲，每首以五段為主，每段八句，各句字數組織多為七、四、四、七、三、四、四、四，並且在第二句與第七句間，加添「咦呀呀得嚕」、「咦呀呀得兒哼」、「呀得哼」、「呀呀得會」和「噫哈哈」等，其實因地區語言差異，這些襯字發音相近似，不過是記錄者寫法不同罷了。

清初，五更小曲首句句式結構逐漸有了變化，到了清末民初，句式變化不多，其原因與「五更」在曲詞作品身分轉變有關，明代與清代前期的五更小曲，是藉著他種曲調套用五更形式吟唱，流傳至清末民初，「五更」雖然不是嚴格意義上既有的曲牌名，但是由於辨識度高，等同於具有曲牌名的作用。

民初，輯錄者會規矩地將題目與曲牌名一併紀錄，隨著傳唱廣泛，當某一曲調成為多數人熟悉喜好的旋律時，輯錄者或許是在預期心理下，以為既是大眾熟悉的調式，吟唱出旋律即能辨識出是何曲牌，認為不需要再另行標示曲牌名。

清末民初的五更小曲，當時曲詞前記有【五更調】，原本的曲牌未記載，【五更調】原初應該包含著不同曲詞形式，非限定某一種五更曲詞結構，由於人們心中已認定【五更調】句式，習慣依循相同樂音節奏創作，在調式逐漸定型情形下，配唱的五更曲詞形式也大抵相同，可以發現標記【五更調】的五更小曲，都是以「○更○點月□」的句型結構出現，此形式在當時應該極為盛行，在使用頻率上高出當時其他類型，使得【五更調】的句式結構漸趨定型。

至於當時【五更調】是否等同某一曲牌的代稱，在現有記錄文獻中，尚無發現標註原初曲牌的痕跡，究竟是新創抑或是舊有曲牌沿襲，有待廣續探討。

伍、結語

五更小曲因為獨到的表達藝術，可盡情地將內心複雜的情感流動，濃縮在數個時辰之間抒發轉換，運用敘事功能，更能完整地陳述心情或意見，而非僅捕捉片段。明清承傳前朝的創作經驗，收錄的五更小曲作品數量增加，顯示五更形式的小曲持續受到關注。

以「五更」時序演唱的小曲，反映了當時期的生活風貌，在清朝道光之前的五更小曲，「五更」是一種創作形式，其首句句式則依配合音樂曲譜而隨之變化，在承傳中創新，發展到清末民初，首句的句式結構較之前階段規整穩定，曲詞內容跳脫相思愛戀，多為反映百姓生活樣貌、針對當時社會時事創作，時代性強，大半比例是填入新詞，新題材的創作，宣傳新文明、新事物，也有勸世諷俗之作，幾乎成為傳播新觀念與信息的宣傳物。

明代的五更小曲首句句式類型有○更□、○更裡□、○更裡鼓兒□等形式，發展到清初，又增加有○更聲敲、○更○點□、○更○點月影兒□……新變化，利用含有時間意涵的代表物，例如更鼓聲和月亮，映襯出短短幾時，心境轉折起伏的經過，餘韻詠嘆的心思，廣為民間庶民傳唱。首句的句式結構會因為人們喜好厭惡、曲調節奏和曲詞記唱難易因素，在保留或者汰換間取捨，在傳承過程中，「○更□」、「○更裡□」這類屬於基本形式，在明代至清中期左右，一直留存延續，除了可能受限於旋律配唱，由於形式簡單，隨勢自然的現象，易於口耳相傳。

清末民初的五更小曲創作從未間斷，人們對民歌小曲的喜好也有差異，因此人們慣於使用某類曲調搭配五更體式的小曲，在這過程中，「五更」替代了某些曲牌，久之，【五更調】成為曲牌名，衍為聲曲，曲詞各段的首句句式也以「○更○點月□」的形式為主，不過，當時還是有其他樂調同樣被稱作【五更調】，只是久已失去時代性而漸漸銷聲匿跡。

小曲在中國文學歷史上綻放光芒，蘊藏豐富素材，其中的五更小曲受到民間大眾的喜愛，詞意貼近人們的生活，通俗易懂，扮演了怡情、抒懷、宣導與勸世等娛樂與社會功能，易激起庶民的共鳴，因而盛行於明、清時

代，流播廣遠，民間傳唱不綴。歷久不衰。在臺灣的閩南語和客家語歌謠中，亦可見其蹤跡，將之與早期的五更小曲作品相互對照，不難發現彼此之間，實有異曲同工之妙。

參考書目

一、古籍

- 〔北朝〕顏之推：《顏氏家訓》，《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1971年10月。
- 〔唐〕劉昫：《舊唐書》，《中國學術類編》，臺北：鼎文書局，1990年3月。
- 〔宋〕郭茂倩：《樂府詩集》，《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1965年11月。
- 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》，《元明史料筆記》，北京：中華書局，1977年11月。
- 〔明〕佚名：《大明天下春》，《海外孤本晚明戲劇選集三種》，上海：上海古籍出版社，1983年6月。
- 〔明〕黃文華：《詞林一枝》，《善本戲曲叢刊》第一輯，臺北：臺灣學生書局，1984年7月。
- 〔明〕程萬里：《大明春》，《善本戲曲叢刊》第一輯，臺北：臺灣學生書局，1984年7月。
- 〔明〕龔正我：《摘錦奇音》，《善本戲曲叢刊》第一輯，臺北：臺灣學生書局，1984年7月。
- 〔明〕馮夢龍：《掛枝兒》，《明清民歌時調集》，上海：上海古籍出版社，1987年9月。
- 〔明〕阮祥宇：《樂府萬象新》，《海外孤本晚明戲劇選集三種》，上海：上海古籍出版社，1993年6月。

- 〔清〕方濬頤：《曉風殘月》，《明清未刊稿彙編初輯》，臺北：聯經出版社，1976年7月。
- 〔清〕華廣生：《白雪遺音》，《明清民歌時調集》，上海：上海古籍出版社，1987年9月。
- 〔清〕顏自德：《霓裳續譜》，《明清民歌時調集》，上海：上海古籍出版社，1987年9月。
- 〔清〕佚名：《萬花小曲·絲弦小曲》，《善本戲曲叢刊》第一輯，臺北：臺灣學生書局，1987年11月。
- 〔清〕佚名：《清代雜曲集》，清嘉慶道光年間抄本，為張繼光教授家藏，原書名已佚，「清代雜曲集」乃其暫擬。
- 中國第一書局：《新鮮歌唱大觀》，上海：世界書局，1923年，中研院史語所傅斯年圖書館館藏。
- 佚名：《時調大全》，上海：鼎達書局，出版日期不詳，中研院史語所傅斯年圖書館館藏。
- 佚名：《時調指南》，上海：廣記書局，出版日期不詳，中研院史語所傅斯年圖書館館藏。
- 知音室主：《時調曲譜大全》，上海：鼎達書局，出版日期不詳，中研院史語所傅斯年圖書館館藏。
- 【日】波多野太郎：《中國文學語學資料集成》，東京：不二出版社，1988-1990年。

二、近人期刊論著

- 任二北：《敦煌曲校錄》（上海：上海文藝出版社，1955年5月），頁115。
- 楊蔭瀏：《中國俗文學概論》，臺北：世界書局，1965年4月。
- 鄭振鐸：《中國俗文學史》，臺北：商務印書館，1970年3月。

劉復、李家瑞主編：《中國俗曲總目稿》，臺北：文海出版社，1973年2月。²⁸

李家瑞：《北平俗曲略》，臺北：文史哲出版社，1974年2月。

楊蔭瀏：《中國古代音樂史稿》第四冊，臺北：丹青圖書有限公司，1987年4月。

舒蘭編：《中國地方歌謠集成》，臺北：渤海堂文化公司，1989年7月。

張繼光：《明清小曲研究》，中國文化大學中國文學研究所博士論文，1993年6月。

黃慶萱：《修辭學》，臺北：三民書局，2002年10月。

劉復：《敦煌掇瑣》，臺北：中央研究院歷史語言所，2004年3月。

張繼光：〈明清俗曲(小曲)之曲牌名附加語探究〉，《民俗曲藝》，第177期，2012年9月。

²⁸此版本書名出版者誤植《中國俗曆總目稿》，正確書名應作《中國俗曲總目稿》。

二程《詩經》學中的經世思想

邱培超

摘 要

程顥與程頤在宋代理學史上有相當重要之地位，然而，身為中國傳統儒生的二程，對於經書的理解、研究，亦應值得我們探討。其中，二程對於《詩經》的研究，不僅在漢代〈詩序〉的傳統上有進一步的引伸發揮外，同時，也注入了「義理」之說，而使其《詩經》學富含宋代理學色彩。另一方面，二程也影響後代《詩經》學相關議題的論述，例如刪詩說的檢討、四始六義的觀點，以及二南等等，都影響著後世學者，朱熹《詩集傳》便是一例。然而，二程的《詩經》學最終仍以回歸經學的第一要義—經世致用為目標。

關鍵詞：二程、《詩經》學、經世致用、四始六義、二南

A Study of Statecraft deal of the Cheng brothers in the Shi Jing

Chiu Pei chao

Abstract

Cheng Hao and Cheng Yi in the Song Dynasty's history have a very important position, however, as China's traditional Confucian two-way, the understanding of the scriptures, research should also worthy of our consideration. Among them, two-way for the "Book of Songs" research, not only in the "poetry" Preface traditional Han Dynasty further extension to play on, but at the same time, also injected said the "moral principles" and make "Book of Songs" learning-rich Song Dynasty colors. On the other hand, two-way discussion also affect future generations of school-related issues, "Book of Songs", for example, to delete the poem says the review, four starts Rikugi views, as well as two South, etc., affect future generations scholar Zhu Xi 's "will is an example. However, the two processes, "Book of Songs" is still the ultimate return to school after school, the first meaning - the goal of statecraft.

Keywords: the Cheng brothers Book of Songs

二程《詩經》學中的經世思想

壹、前言

北宋程顥（1032—1085）、程頤（1033—1107）兩兄弟，當代學者相當肯定其於宋明理學中的價值與地位¹。當代學者對於二者的研究成果，亦可謂汗牛充棟²。我們可以發現，大部分的學者都將心力置於探討二者的心性之學、形上思想等。然而，身為中國傳統儒生的二程，對於經書的理解、研究，亦應值得我們探討。終究二程在研究經書背後的意義，所透顯的目的，更是有重新釐清的必要³。

然而，由於二程在經學上的研究，並不如一般的經學家，有著豐富的注疏成果。如今流傳下的資料，除了《周易程氏傳》是程頤對《易經》作完整的經解外，對於其他經書就沒有如此完整的注疏。二程對於其他經書的研究成果，於《二程集·河南程氏經說》的卷三至卷八可見。其中，內容包括二程對於《尚書》、《詩經》、《春秋》、《論語》，以及二程改動〈大學〉

¹ 例如大陸學者便指出：「程顥和程頤開創的洛學奠定了理學的基礎。從一個歷史時代的主要思潮的特徵來看，洛學才是理學的典型型態。」言下之意，以程顥、程頤所代表的洛學系統，才足以真正代表理學的開端。二者的開創之功，便已奠定其地位與價值。見侯外廬等主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年10月二版二刷），頁127。

² 例如蔡方鹿先生曾整理自1949年至1992年為止，兩岸學者研究二程的論著便多達近兩百條。（見氏著：《程顥程頤與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，1996年1月一版一刷，頁376—389）近年來，仍有許多學者針對二程的學術加以研究。

³ 例如鄭宗義先生就批評李紀祥先生的觀點，認為李氏在《明末清初儒學之發展》一書中，「為了凸顯明末清初思想與宋明儒學的不同所作的主張，一方面對宋明儒學極不公平，容易誤導以為宋明儒者只談心性不關心世道。另一方面也過份忽略明末清初思想與宋明儒學的傳承發展關係。」參見鄭宗義：《明清儒學轉型探析》（香港：中文大學出版社，2000年），頁39。經學的第一要義，無非是經世致用。宋明儒者在研究經書時，是否真是只談心性，而不關心世道，確實有重新認識的必要。

等⁴。實際上，在二程的語錄中，也散見有二程在經學上的見解。因此，本文主要以語錄中論及《詩經》，以及《河南程氏經說·詩解》為主要資料，探討二程對於《詩經》學上一些基本問題的觀點與解詩的特點，並探討二程於其《詩經》學中所展現的經世致用思想。

貳、二程解《詩》之方法及特點

目前可見《詩經》中所流傳三百零五篇的詩歌，其形成的過程，二程提出個人的看法，認為：

詩者，言之述也。言之不足而長言之，詠歌之，所由興也。其發於誠感之深，至於不知手之舞，足之蹈，故其入於人也亦深，至可以動天地，感鬼神。虞之君臣，迭相賡和，始見於《書》。夏、商之事，雖有作者，其傳鮮矣。至周而世益文，人之怨樂，必形於言；政之善惡，必見刺美。至夫子之時，所傳者多矣。夫子刪之，得三百篇，皆止於禮義，可以垂世立教，故曰「興於詩」。⁵

首先，我們可以發現，二程在論述詩歌的產生，基本上接受〈詩大序〉中「詩言志」的觀點。〈詩大序〉認為：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌

⁴ 本文所引用二程之語，皆以《二程集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年9月16日出版）為主。又，《二程集·河南程氏經說·孟子解》（卷七）以及〈中庸解〉（卷八）等兩卷，據編者的案語，〈孟子解〉乃「皆後人纂集遺書、外書之有解者也。故今亦不複載」，所以僅有其目而無文。但〈中庸解〉則是「明道不及為書，伊川雖言已成中庸之書，自以不滿其意，已火之矣。反復此解，其即朱子所辨藍田呂氏（呂大臨）講堂之初本、改本無疑矣。用仍其舊，以備參考。」（頁1151、1165）所以蔡方鹿先生認為：「明人刊〈經說〉，雖然增加了〈孟子解〉、〈中庸解〉兩卷，但其可信程度已不如宋刻本。所以在使用〈經說〉時，應注意此點。」（《程頤程頤與中國文化》，頁31）

⁵ 同注4，頁1046。

之；永歌之不足，不知手之、舞之、足之、蹈之也。」⁶其次，詩歌既然是人們情志所抒發而成，只要有人的存在，就會有詩歌的產生，因此必然由來許久。二程認為，在虞舜之時，君臣之間的賡和可見於《尚書》中。而夏、商兩代，雖然應也有詩歌的創作，但流傳於後世的，卻十分鮮少。直至周代，人們的怨樂、情志透過詩歌的形式表達出來，大量的流傳下來。其中，人們對於當時政治的治亂，也透過詩歌表達出讚美、怨諷之意。換言之，詩歌不再只是情感的抒發，實際上，有現實政治的意義與目的於其中。然而，如此的觀點，我們也可以在〈詩序〉中見到。再者，二程認為，周代流傳下的詩歌眾多，經過孔子刪定，存三百篇。其中，這三百篇詩歌，由於經過孔子之手，因此都以禮義為依歸，足以為後世萬代的教化準則。孔子刪《詩》之說，最早由司馬遷（約 145BC—87BC）所提出，認為：「古者《詩》三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義。」⁷對於孔子究竟有無刪詩之說，後世學者眾說紛紜。唐代孔穎達（574—648）首先提出相反的意見，認為孔子並沒有刪《詩》之舉⁸。顯然地，二程並沒有接受孔穎達的意見，而堅持孔子刪詩之說。然而，二程之所以不接受孔穎達的意見，當然有其個人的堅持與想法。例如在《遺書》中有一段記載是如此的：

有問：「《詩》三百，非一人之作，難以一法推之。」伯淳曰：「不然。三百，三千中所擇，不特合於〈雅〉、〈頌〉之音，亦有擇其合於教化者取之。篇中亦有次第淺深者，亦有元無次序者。」⁹

⁶ 《毛詩鄭箋》（校相臺岳氏本）（台北：新興書局，1993年12月版），頁1。

⁷ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（台北：文史哲出版社，1993年10月初版），頁742。

⁸ 唐孔穎達《毛詩正義》云：「如《史記》之言，則孔子之前，詩篇多矣。案：書傳所引之詩見在者多，亡逸者少。則孔子所錄，不容十分去九。馬遷言古詩三千餘篇，未可信也。」（台北：藝文印書館覆印嘉慶二十年南昌府學本，1997年8月初版十三刷），頁6。

⁹ 同注4，頁28。

有人問程顥：今日所流傳的三百首詩，既然不是特定一人所作，則無法有一主要的法則可貫串這三百首詩歌。對於如此的懷疑，程顥是反對的。因為，程顥認為，孔子手刪三千餘篇詩歌，而成今日所見的三百首。可見，這三百首是經過孔子認可的，是有聖人之意於其中的。其中，不僅是〈雅〉、〈頌〉之正音、正樂以及頌美德行的詩歌被留下外。更重要的，孔子保留了合於教化意義的詩歌於《詩經》中。雖然這些詩歌中有次第深淺的不同，或有次序凌亂的現象，但是有一重要的法則是不變的，是足以貫串其中的，即是「教化」的意義。我們如果看〈詩序〉，可以發現教化的意義貫串全書，而《毛傳》或鄭玄的《箋》詩，也順著〈詩序〉的精神加以注、箋。關於二程與〈詩序〉及漢儒之間的相關問題，下文再加討論，此不贅述。換言之，在二程的觀點中，《詩經》中的詩歌，如果沒有經過聖人之手，則不論有幾首詩歌，都不見得會有特殊的意義或價值。當然，恐怕也就不足以稱之為「經」。因此，二程也就必然會堅持孔子刪詩之說。當然，於此也可看出二程有相當尊〈序〉的傾向，順著〈詩序〉的教化觀而加以發展其《詩經》學。

二程對於《詩經》中的詩歌，不僅認為與「教化」有密切關係外，他更提出「義理說」以貫串全書，認為：

孔子刪詩，豈只取合於〈雅〉、〈頌〉之音而已，亦是謂合此義理也。如〈皇矣〉、〈烝民〉、〈文王〉、〈大明〉之類，其義理，非人人學至於此，安能及此？作《詩》者又非一人，上下數千年，若合符節，只為合這一簡理。若不合義理，孔子必不取也。¹⁰

二程提出：孔子刪詩時，不僅取合於〈雅〉、〈頌〉的詩歌外，更重要的是，合於「義理」的詩歌才有所保留。因為有義理於其中，所以三百首詩歌的作者非一人，而這些詩歌也已經流傳了千年之久，但是卻都可以「若合符節」，只因其中有「理」（義理）在其中，所以可以穿越一切時間、空間。換言之，所謂的「理」或「義理」是在經書中的。若然，身為經學家，就

¹⁰同注4，頁40。

必須「由經窮理」¹¹，即透過讀經的方式，去窮究經書背後的「理」。因此，當蘇季明問二程關於治經方面的疑問時，程頤便回答說：

治經，實學也。譬諸草木，區以別矣。道之在經，大小遠近，高下精粗，森列於其中。譬諸日月在上，有人不見者，一人指之，不如眾人指之自見也。如〈中庸〉一卷書，自至理便推之於事。如國家有九經，及歷代聖人之跡，莫非實學也。如登九層之臺，自下而上者為是。人患居常講習空言無實者，蓋不自得也。為學，治經最好。苟不自得，則盡治五經，亦是空言。今有人心得識答，所得多矣。有雖好讀書，卻患在空虛者，未免此弊。¹²

程頤認為，治經其實是一種「實學」。所謂的實學，就是包括如《中庸》第二十章中所說到治國的九大法¹³，甚至歷代聖人所遺留下一切有形、無形之跡。然而，無論是治國九法，抑或是聖人之跡，在經的背後，卻有「道」森列於經中。換言之，身為經學家，便應窮究經書背後的「道」、背後的「理」為其首要之務。

其中，二程提出「理」的觀念。實際上，我們可以說是二程身處北宋中葉理學風氣漸熾的學術氛圍之下，所具有的特色。當二程在詮釋《詩經》中的一些篇章時，亦將此一特色帶入其中，故有時與漢唐儒者呈顯出明顯的相異之處。例如當二程在詮釋〈大雅·烝民〉時，就認為：「天生烝民，

¹¹同注4，頁158。

¹²同注4，頁2。

¹³《中庸》言：「凡為天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡為天下國家有九經，所以行之者，一也。」朱熹：《四書章句集注》（清吳志忠校刊本）（台北：藝文印書館，1996年4月初版六刷），總頁77。

有物有則。民之秉彝，好是懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難，各循其理，何勞於己力哉？」¹⁴但東漢鄭玄（127—200）認為：「天之生眾民，其性有物象，謂五行：仁、義、禮、知、信也。其情有所法，謂喜、怒、哀、樂、好、惡也。然而民所執持有常道，莫不好美有德之人。」¹⁵二程指出，萬事萬物背後皆有一理的存在，因此我們必須順理而行，方能順理且容易，逆理而行便困難重重。換言之，我們必須探得其理，方能循之。如果我們對比鄭玄的《箋》或是孔穎達的《疏》¹⁶，我們就可以發現，鄭玄以及孔穎達與二程在面對「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」一段詩句時，有著不同關心的焦點。鄭、孔二氏將焦點集中在討論人性以及人情的部分，因此對於性與情的討論便著墨許多，根本沒有提出「理」此一概念。相反地，二程便提升到「理」的層次以及理與「人事」之間的互動，因此不斷強調「循理」、「逆理」的道理。我們可以看到，面對這一首詩歌，鄭玄或孔穎達所關心的是人性、人情等關於「人」的問題。然而，身為理學家的二程，在詮釋《詩經》時，不僅將「理」的觀念注入其中，且關注的焦點亦在其上。

當然，宋明理學家並非只談「理」此一概念，他們也十分關心人性、人情、天理、人欲的課題。如此的學術風氣，二程在詮釋《詩經》部分的詩篇時，也會帶入其中。而這些詩篇，毋庸置疑地，正可以代表二程在詮釋詩篇時，一些獨特的角度。例如在〈陳風·墓門〉：「墓門有棘，斧以斯之」，毛《傳》認為此句「興也」。而鄭玄則加以說明「興也」的原因是「興者，喻陳佗由不睹賢師良傅之訓道，至陷於誅絕之罪。」¹⁷鄭玄說明陳佗由於「不睹賢師良傅之訓道」，所招引致的後果。然而，二程的思考則認為：「人情不修治，則邪惡生，猶道路不修治，則荊棘生，故以興焉。」¹⁸我們可以發現，程頤關心的是：由於人情的不修治，所可能導致的後果，這是

¹⁴同注 4，頁 123。

¹⁵同注 6，頁 128。

¹⁶孔穎達《疏》言：「天生其烝民，使之心性有事物之象，情志有去就之法。既稟此靈氣，而有所依憑，故民之所執持者有常道，莫不愛好是美德之人，以為君也。」（《毛詩正義》，頁 674）

¹⁷同注 6，頁 51。

¹⁸同注 4，頁 1062。

此句被說明為「興也」的主要原因，與鄭玄所側重的焦點，便顯然不同。又例如在〈鄘·蝮蝥〉一詩，〈詩序〉言：「止奔也。衛文公能以道化其民，淫奔之恥，國人不齒也。」¹⁹不論是毛《傳》，抑或是鄭《箋》，也都順著〈詩序〉的詮釋加以疏解。例如毛《傳》注解「蝮蝥在東，莫之敢指」一句時指出：「夫婦過禮則虹氣盛，君子見戒而懼諱之，莫之敢指。」²⁰毛《傳》便順著〈詩序〉而強調夫婦因為超過禮的分際，而引發的種種。鄭玄在詮釋此詩篇時，也時常引伸發揮。例如鄭玄在疏解「女子有行，遠父母兄弟」一句時，提出：「婦人生而有適人之道，何憂於不嫁，而為淫奔之過乎，惡之甚。」在疏解「大無信也，不知命也」時，認為：「淫奔之女，大無貞潔之信，又不知昏姻當待父母之命，惡之也。」²¹鄭玄說明淫奔之女的缺失時，仍是扣緊著毛〈傳〉的違禮之失的主旨在談。然而，當二程在談到這一種淫奔之詩時，便將「人欲」的觀念帶入。所以，程頤便認為：「奈何女子反遠其父母兄弟乎？如是之人無他也，懷男女之欲耳。婚姻，男女之交也。人雖有欲，當有信而知義，故言其大無信，不知命，為可惡也。苟惟欲之從，則人道廢而入於禽獸矣。…命，正理也。以道制欲則順命，言此所以風也。」²²我們可以發現，程頤面對淫奔的問題時，關心的是人欲有否抑制、超越，關心的是有否知義、有信。如果只是順從著男女之欲的追求，則將流於禽獸！我們不僅可以看到毛、鄭所沒有提出的人欲的觀念之外，同時也可以看到二者對於「命」的理解有著相當的差異。鄭玄在「大無信也，不知命也」一句的詮釋中，就將「命」解為「父母之命」。鄭玄是站在禮的觀念下，認為淫奔之女不僅沒有貞潔之信外，又不知婚姻當有媒妁之言、父母之命，方可成婚，一切必須依禮而行。然而，二程卻將命解為「正理」，提出必須「以道制欲」方是順正理的觀點。於此我們可以看到，二程在詮釋《詩經》時，雖然相當尊重〈詩序〉，然而人欲的觀念是在〈詩序〉中所解讀不出來的，這些觀念恰是二程的特殊之處，同時也展現理學家詮釋《詩經》時的特點。

¹⁹同注 6，頁 21。

²⁰同注 6，頁 21。

²¹同注 6，頁 21。

²²同注 4，頁 1053。

雖然二程對於〈詩序〉採取相當尊重的立場，所以在詮釋詩篇時，也往往順著〈詩序〉的觀點加以闡發，而鮮少有破〈序〉的情況，這一類的詩篇，佔相當高的比例。但是一有機會可以闡發其理學的思想時，我們亦可以清楚的觀察之。同時，我們也可以在上述的例子中發現，在二程提出治經窮經的觀點中，所謂的「理」，並非僅指涉「天理」、「天道」的概念。而是含有相當豐富的意義於其中，包含著正理、命、道等相關的議題。二程因而更強調的是，我們必須治經窮理。

然而，在「治經」與「窮理」二者之間的先後關係，是必須先瞭解的。因為，我們在前文中提出，「理」必須透過「窮經」的方式才可得。換言之，「得理在窮經之後」。然而，程頤卻又曾提出一似乎矛盾的說法，認為：

古之學者，必由經以識義理。蓋始學時，盡是傳授。後之學者，卻先須識義理，方始看得經。如《易》，〈繫辭〉所以解《易》，今人須看了《易》，方始看得〈繫辭〉。(一本云：古之人得其師傳，故因經以明道。後世失其師傳，故非明道，不能以知經。) ²³

程頤認為，後世的學者不能如前人一般，必須先掌握了道，先識得義理，才能將經中大義闡明。換言之，「得理似乎在窮經之前」。若然，「理」又該從何而得？而此說與前文論說是否有所衝突與矛盾？

實際上，二程在論及治經與窮理之間的關係時，似乎有一次序可言。首先，二程絕非有捨經窮理之言。二程似乎是認為：經是載道之文，尤其是《詩》、《書》二經，所以二程說：「《詩》、《書》，載道之文；《春秋》，聖人之用。」²⁴而經學家是必須透過經書以窮理，這是二程所強調的「由經窮理」之意。雖然，二程強調今人必須先識義理，方始讀經。但是，二程並不是強調經學家在經書之外去識得義理而後讀經。相反地，仍是必須先透過「經書」以窮理。

其次，在直接閱讀經書的過程中，仍有一關鍵的鎖鑰，此即後世所稱的《四書》。程頤嘗言：

²³同注 4，頁 164。

²⁴同注 4，頁 19。

問：聖人之經旨，如何能窮得？曰：以理義去推索可也。學者先須讀《論》、《孟》。窮得《論》、《孟》，自有箇要約處，以此觀他經，甚省力。《論》、《孟》如丈尺權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重。某常語學者，必先看《論語》、《孟子》。²⁵

又如：

學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。²⁶

我們可以發現，在二程的觀點中，《論語》、《孟子》的地位是超越群經的。在治經方法上，二程認為學者必須先閱讀《論語》、《孟子》，必須先以此二書為根本。然而，為何要以《論語》、《孟子》為入手處、為根本呢？無疑地，此二書所代表的，正是聖人孔子、孟子最直接、最原始的經書典籍。因為二書的內容所載，皆是孔子、孟子自身之言以及二人與弟子或君主之間的對話記錄，聖人之言、之意都直接地保存在《論語》、《孟子》二書中。因此，二程提出：

今人雖善問，未必如當時人。借使問如當時人，聖人所答，不過如此。今人看《論》、《孟》之書，亦如見孔、孟何異？²⁷

換言之，縱使是宋代人問孔子、孟子問題，聖人的回答依然是如此的。歷代儒者若能閱讀《論語》、《孟子》，則與親炙孔、孟無異。所以二程認為學者必先透過《論語》、《孟子》二書，探得聖人之意、書中的「要約處」，這才是最重要的首要之務。我們若能瞭解此意，就更能明白何以二程在對比「古之學者」與「後之學者」後，認為「後之學者，卻先須識義理，方始看得經」。因為二程認為，後世學者必須先透過研讀《論語》、《孟子》，識

²⁵同注4，頁205。

²⁶同注4，頁322。

²⁷同注4，頁205。

得此中義理。此義理猶如丈尺一般，具有標準、判準義於其中。若能真切地得此義理、聖人之意後，方能真正的讀懂其他經書中的義理，此即二程言「後之學者，卻先須識義理，方始看得經」之意。

因此，程頤曾以《易經》為例，說明此種道理。程頤認為，〈繫辭〉是解釋《易經》的傳文，但是今人讀此經書時，不應該有藉著讀傳文以解經的做法。相反地，應該是直接探得經文中卦爻辭的意義、道理，然後才可以閱讀傳文。所以程頤在舉例說明時，絕對不是要求學者不用讀經書本文。相反地，二程強調先將傳文放下，直接面對經文本意。相同的意見，二程是不厭其煩地說明，因此在他處也說：「古之學者，皆有傳授。如聖人作經，本欲明道。今人若不先明義理，不可治經，蓋不得傳授之意云爾。如〈繫辭〉本欲明《易》，若不先求卦義，則看〈繫辭〉不得。」²⁸換言之，二程要求學者必須先直接探求經文中的聖人之意為第一要務，不要被傳文或訓詁章句蒙蔽、曲解經書背後的理、聖人作經所欲明的道。因此，二程似乎應是主張，今人必須先透過《論語》、《孟子》，明此中義理後，接著便直接閱讀《易經》中的經文一卦爻辭，而不應先透過傳文一〈繫辭〉以解經。

更有甚者，在二程心目中，若欲研治《春秋》，需更有一層步驟，而認為：

嘗語學者，且先讀《論語》、《孟子》，更讀一經，然後看《春秋》。先識得箇義理，方可看《春秋》。《春秋》以何為準？無如〈中庸〉。²⁹

相同的是，先研讀《論語》、《孟子》，探求聖人之意、書中義理後，以此聖人之意以及「經書」中的義理後，「更讀一經」。而此「更讀一經」之舉，無非就是以已得之義理，相印證於其他經書中的經義，相互發明。若能完全真切地得此經義後，方可研治《春秋》。

由此，我們可以知道，二程不僅強調要「由經窮理」外，並且明確指出一方法，即：先由《論語》、《孟子》入手，得聖人之旨、與「經書」中

²⁸同注 4，頁 13。

²⁹同注 4，頁 164。

的義理後，再與其他經書相互印證以窮究經書中之義理與聖人之意。其次，在二程所處的時代而言，《論語》、《孟子》的地位經二程的推崇，而發生了變化。在二程心目中，不僅《詩經》、《春秋》等傳統上的五經、九經等典籍是「經書」，《論語》、《孟子》雖不見得在經書的行列之中。然而，《論語》、《孟子》二書，相較於其他經書而言，卻有著更優先的地位。

我們可以知道，二程認為群經背後皆有理，必須透過《論語》、《孟子》的研讀，進而研讀其他經書之後，有了如此窮究的過程，方能得其理。因此，當二程在面對《詩經》的時候，必然也是持此態度。

參、二程對〈詩序〉的態度

在《詩經》學史中，對於〈詩序〉，包括作者與詮釋的恰當與否，爭論從未停止。自宋代以降，更有尊〈序〉與廢〈序〉兩大意見。在二程之前，例如歐陽修對於〈詩序〉就已經提出諸多懷疑與錯誤。繼歐陽修之後，鄭樵對於〈詩序〉更是大加批判。然而，在北宋一代，並非所有的學者都反對〈詩序〉，其中二程便是採取尊〈序〉的立場。

對於〈詩序〉的爭論，大致上可分為「作者」與「詮釋內容」兩方面來談。由於〈詩序〉又分有〈大序〉、〈小序〉兩部分，使得問題更加紛雜。首先，針對〈小序〉的「作者」而言，張西堂在《詩經六論·關於毛詩序的一些問題》一文中，便整理出歷代至少有十六種說法，可見此問題的複雜程度³⁰。二程亦針對此一問題，分別提出個人的觀點，認為：

《詩》前序必是當時人所傳，國史明乎得失之跡者是也。不得此，則何緣知得此篇是甚意思？〈大序〉則是仲尼所作，其餘則未必然。要之，皆得大意，只是後之觀《詩》者亦添入。³¹

³⁰張西堂：《詩經六論》（上海：商務印書館，1957年9月初版一刷），頁121—124。

³¹同注4，頁40。

又如：

〈詩序〉必是同時（一作國史）所作，然亦有後人添者。如〈白華〉只是刺幽王，其下更解不行；〈綿蠻〉序「不肯飲食教載之」，只見《詩》中云「飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之」，便云教載，絕不成言語也。又如「高子曰：靈星之尸也」，分明是高子言，更何疑？³²

又如：

問：「《詩》如何學？」曰：「只在〈大序〉中求。《詩》之〈大序〉，分明是聖人作此以教學者，後人往往不知是聖人作。自仲尼後，（一作漢以來）更無人理會得《詩》。」³³

又如：

問：「《詩·小序》何人作？」曰：「但看〈大序〉即可見矣。」曰：「莫是國史作否？」曰：「〈序〉中分明言『國史明乎得失之跡』，蓋國史得詩於採詩之官，故知其得失之跡。如非國史，則何以知其所美所刺之人？使當時無〈小序〉，雖聖人亦辨不得。」曰：「聖人刪詩時，曾刪改〈小序〉否？」曰：「有害義理處，也須刪改。今之〈詩序〉，卻煞錯亂，有後人附之者。」³⁴

³²同注 4，頁 92。

³³同注 4，頁 229。

³⁴同注 4，頁 229。

又如：

《詩·小序》便是當時國史作。如當時不作，雖孔子亦不能知，況子夏乎？如《大序》，則非聖人不能作。³⁵

又如：

《詩·大序》，孔子所為，其文似〈繫辭〉，其義非子夏所能言也。〈小序〉，國史所為，非後世所能知也。³⁶

首先，我們就〈小序〉的「作者」而言。二程認為，〈小序〉必是當時的國史所作。由於〈詩大序〉言：「至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也。」³⁷換言之，二程認為古人作詩，國史得詩於採詩之官後，透過採詩之官了解詩人所欲表達的情志心聲以及作此詩的目的等等。因此，國史將此詩人的情志或目的記載於每首詩之前，成為〈詩小序〉。因此，二程認為：如果當初不是藉由國史作〈小序〉，將此詩的詩旨記錄成文，那麼後世的人，縱使是孔子，也不可能瞭解此詩真正所欲美刺之人或主旨、意義。

其次，便必須針對〈小序〉的「詮釋內容」來談。程頤在〈詩解·國風·關雎〉說：「得失之跡，刺美之義，則國史明之矣。史氏得詩，必載其事，然後其意可知，今〈小序〉之首是也，其下則說詩者之辭也。」³⁸乍看之下，二程似乎是認同〈小序〉所記錄的詩旨。然而，二程在他處的說明，似乎又並非全盤的相信〈小序〉所言。二程有舉例說明，例如〈小雅·白華〉一詩，〈小序〉言：「白華，周人刺幽后也。幽王取申女以為后，又得褒姒而黜申后，故下國化之。以妾為妻，以孽代宗，而王弗能治，周人為

³⁵同注4，頁256。

³⁶同注4，頁312。

³⁷同注6，頁1。

³⁸同注4，頁1046。

之作是詩也。」³⁹然而，二程認為：「〈白華〉只是刺幽王，其下更解不行」。⁴⁰二程認為此詩應就是諷刺幽王之詩罷了，至於以下的說明便有所批評、保留。又如：〈小雅·綿蠻〉一詩，〈小序〉言：「綿蠻，微臣刺亂也。大臣不用仁心，遺忘微賤，不肯飲食教載之，故作是詩也。」⁴¹然而，二程卻批評說：「〈綿蠻〉序：『不肯飲食教載之』，只見《詩》中云：『飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之』，便云教載，絕不成言語也。」⁴²二程對於〈小序〉濃縮詩句為「教載」一詞，似乎也頗不以為然。但是，對於〈周頌·閔予小子·絲衣〉一詩，〈小序〉言：「絲衣，繹賓尸也。高子曰：靈星之尸也。」⁴³二程提出此詩：「分明是高子言，更何疑？」⁴⁴因此程頤提出：「今〈小序〉之首是也，其下則說詩者之辭也。」換言之，二程對於〈小序〉的紀錄，似乎有著模稜兩可的態度。

實際上，我們可以發現，在二程之前的學者，如歐陽修（1007—1072），對於〈小序〉的態度似乎也有類似的狀況⁴⁵。但與二程同時的學者，如蘇轍（1039—1112），對於〈小序〉便「存其一言而已。曰：是詩言是事也，而盡去其餘，獨采其可者見於今傳。」⁴⁶雖然，我們沒有直接的證據，可以說明二程必然是受到歐陽修或蘇轍的影響。但是，於此我們也可以看到宋代學者對於「漢學」的接受與抵抗。其次，由於〈小序〉在說明部分篇章時，確實有扞格不入之處。對此，二程提出解釋，認為當初孔子刪詩時，面對國史所流傳下的〈小序〉，只要有害於「義理」之處，便有刪改。換言之，不論是經文中的詩篇，抑或是〈小序〉，都有聖人之意於其中。若然，〈詩

³⁹同注 6，頁 101。

⁴⁰同注 4，頁 92。

⁴¹同注 6，頁 102。

⁴²同注 4，頁 92。

⁴³同注 6，頁 142。

⁴⁴同注 4，頁 92。

⁴⁵例如洪湛侯先生就指出：「最先主張採用《詩序》首句的是唐代的成伯璵，…至北宋歐陽修作了進一步發揮，他在《詩本義》「一義解」中錄《詩序》首句的就有〈甘棠〉、〈七月〉、〈南山有台〉、〈采芘〉、〈板〉、〈召旻〉、〈有客〉、〈閟宮〉等八篇，占「一義解」二十篇的五分之二。」見氏著：《詩經學史》（北京：中華書局，2002年5月一版一刷），頁324。

⁴⁶蘇轍：《詩集傳》（宋淳熙七年蘇詡筠州公使庫本）收入《續修四庫全書·經部》第58冊（上海：上海古籍出版社，1995年初版），頁11。

序〉就不應有任何的懷疑或批評之處。但是，二程認為：「今之〈詩序〉，卻煞錯亂，有後人附之者」⁴⁷、「〈詩序〉…然亦有後人添者。」⁴⁸因此，今日所見的〈小序〉就非原貌。換言之，當二程面對〈小序〉中，無法恰當詮釋《詩經》的經文時，或許可以此種說法、觀點化解〈小序〉與經文之間的衝突。

再者，對於〈大序〉的「作者」，二程就十分肯定是孔子所作。因為二程相信，當孔子刪詩後，又對於〈小序〉有害於義理處的部分作刪改，孔子特別作一篇〈大序〉，以教導後人如何學《詩》。二程閱讀〈大序〉後，認為其與〈繫辭〉之文相似，如此深度的文章，不可能如前人所說，是子夏的作品⁴⁹。然而，在如此的說法中，似乎隱含著一個難以回答的問題。由於二程相信〈大序〉為孔子所作，而〈大序〉其文又與〈繫辭〉相類，可見〈繫辭〉也很可能是孔子所作。我們可以發現，二程似乎是受了司馬遷的影響，認為孔子作〈十翼〉⁵⁰。然而，二程主張〈詩大序〉也是孔子親手所作。若然，何以學《詩經》必須「只在〈大序〉中求」，⁵¹而觀《易》則「須先看卦，乃看得〈繫辭〉。」⁵²我們推測，或許在北宋當時，二程有看過或聽聞歐陽修疑〈繫辭傳〉非孔子所作的說法，因而也有所懷疑，所以持此種游移的態度。由於目前沒有更進一步的資料，我們也只能暫時存疑。

最後，針對〈大序〉的內容而言，二程認為是孔子的有心而為。由於〈大序〉的內容牽涉所謂的「四始」、「六義」，甚至〈二南〉等《詩經》學上的相關問題，因此下文將針對此一相關內容加以論述，以見二程《詩經》學之梗概。

⁴⁷同注4，頁229。

⁴⁸同注4，頁92。

⁴⁹例如陸德明就認為：「孔子最先刪錄，既取周詩，上兼商頌，凡三百一十一篇，以授子夏，子夏遂作〈序〉焉。」見黃坤堯、鄧仕樑：《新校索引經典釋文序錄》（台北：學海出版社，一九八八年六月初版），頁9。

⁵⁰司馬遷言：「孔子晚而喜《易》，序〈象〉、〈繫〉、〈象〉、〈說卦〉、〈文言〉。」（《史記會注考證》，頁743）。

⁵¹同注4，頁229。

⁵²同注4，頁13。

肆、二程論四始六義

由於二程在尊〈序〉觀念的籠罩下，對於〈大序〉中所提出的「四始」、「六義」之說，也沒提出太多相異的意見。然而，我們卻可以透過二程對「四始」、「六義」的進一步詮釋中，見其對於〈詩序〉的繼承與轉化。

〈大序〉是孔子所作，這是二程所堅持的觀點。對於〈大序〉中所提出的「六義」說，二程並沒有加以反對或批評。這似乎是因為二程主張〈大序〉是聖人所作，有其深意於其中，不可任意批評或刪改所影響。〈大序〉言：「故詩有六義焉，一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。…是以一國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。是謂四始，詩之至也。」⁵³然而，〈大序〉只有以「四始」說明風、雅、頌三者，沒有針對賦、比、興三者有更進一步的說明。對此，二程認為：

興便有一興喻之意；比則直比之而已，「蛾眉瓠犀」是也；賦則賦陳其事，如「齊侯之子，衛侯之妻」是也。⁵⁴

曰賦者，謂鋪陳其事也；曰比者，直比之，「溫其如玉」之類是也；曰興者，因物而興起，「關關雎鳩」、「瞻彼淇澳」之類是也。⁵⁵

一般說來，二程也認同賦、比、興三者為詩歌的創作手法。對此部分，二程認為：「《詩》有六體，須篇篇求之，或有兼備者，或有偏得一二者。」⁵⁶因此，二程提出的「兼備」一說，似乎也間接影響朱熹（1130—1200）作

⁵³同注 6，頁 1。

⁵⁴同注 4，頁 40。

⁵⁵同注 4，頁 311。

⁵⁶同注 4，頁 40。

《詩集傳》，有時也認為有「賦而比也」、「比而興也」⁵⁷。

〈詩序〉言風、雅、頌三者，衍生出所謂的「四始」一風、小雅、大雅、頌。對此，二程認為：「今之解《詩》者，風則分付與〈國風〉矣，雅則分付與〈大、小雅〉矣，頌則分付與〈頌〉矣。」⁵⁸雖然二程沒有對「今之解詩者」的分法有任何的批評，但是二程對風雅頌卻作出另一番的詮釋。

首先，就「雅」而言，〈大序〉言：「雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。」〈大序〉將雅分為兩類一大雅、小雅。而大、小之分，〈大序〉只有訂立出「政有小大」此一判準。其實如此的標準，並沒有給予後人一清楚的說明。但是二程則扣緊〈大序〉對「雅」的定義：「雅者，正也」的說明，認為：「雅則正言其事」⁵⁹、「曰雅者，雅言正道，『天生蒸民，有物有則』之類是也」⁶⁰、「雅者，陳其正理，『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德』是也。」⁶¹我們可以發現，〈大序〉言大小之別在於「政」之大小，而「雅」更是言王政之所以廢興之詩，較偏重於政治意義來談。但二程則轉化為從「正理」、「正道」來談。因此，二程認為雅之詩，應是正言其道，就「事則」上去談其正理、正道。因為事則有大、小之分，所以有大、小雅之別。所以當二程詮釋〈大雅·烝民〉時，便提升至「理」的層次來談。

其次，就「頌」而言，二程雖仍扣緊〈大序〉為頌所下的定義：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」但是二程卻將其分別看待，認為：「頌有二：或美盛德，則燕饗通用之；或告成功，則祭祀專用之。」⁶²、「頌則稱美之言也，如『于嗟乎騶虞』之類是也。」⁶³、「曰頌者，稱頌德

⁵⁷如朱熹對〈唐風·椒聊〉：「椒聊之實，蕃衍盈匊。彼其之子，碩大且篤。椒聊且，遠條且。」便認為是：「興而比也」。又如〈鄭風·野有蔓草〉：「野有蔓草，零露漙兮。有美一人，清揚婉兮。邂逅相遇，適我願兮。」朱熹認為是：「賦而興也。」朱熹：《詩集傳》（四部叢刊廣編本）（台北：台灣商務印書館）頁69、56。在朱熹《詩集傳》一書中，此種例子多不勝數。

⁵⁸同注4，頁40。

⁵⁹同注4，頁40。

⁶⁰同注4，頁311。

⁶¹同注4，頁1047。

⁶²同注4，頁311。

⁶³同注4，頁40。

美，『有匪君子，終不可諼兮』之類是也。」⁶⁴換言之，其一是祭祀時專用的詩，如〈周頌·文王之什〉一類，都可以列入頌詩，此即〈大序〉中所說「以其成功告於神明者也」者。但二程認為《詩經》中，凡是稱美盛德一類的詩歌，亦應列入頌詩，例如〈召南·騶虞〉。在〈騶虞〉一詩中稱頌騶虞的仁德，而〈衛風·淇奧〉則是讚美武公之德的詩，像這一類的詩歌也應列入頌詩中。無形中，二程打破「今之解詩者」依現今所見的本子所分類的方式，而是依詩歌內容的性質而分。總言之，「雅」之性質的詩歌，應是正面就事則而談其正理、正道之詩。「頌」之性質的詩，應該就是告之神明時的祭祀專用詩，以及稱頌德行之美的詩歌，為燕饗專用詩。我們可以發現，現今〈國風〉中可能有「雅」、「頌」一類性質的詩，而〈雅〉中也可能會有「風」、「頌」一類性質的詩歌。

因此，就「風」而言，二程亦據〈大序〉之言，進一步深化，認為：「風之為言，便有風動之意」⁶⁵、「風以動之，上之化下，下之風上，凡所刺美皆是也。」⁶⁶二程論風，便依〈大序〉而有其政治的意義與目的。但二程亦曾言：「三百，三千中所擇，不特合於〈雅〉、〈頌〉之音，亦有擇其合於教化者取之。」⁶⁷換言之，於三百之中，扣除雅、頌一類正理、正道以及祭祀、燕饗等性質的詩歌，孔子選擇「合於教化」的詩歌，這些有教化意義與性質的詩歌，或許指的就是這些「風詩」。實際上，這在〈大序〉中也可見其端倪。〈大序〉言：「風，風也，教也。風以動之，教以化之。」二程在尊〈序〉態度的籠罩下，認為這些「風詩」，是指那些有教化意義的詩歌。因此，對於〈小序〉中說此詩欲刺某人的詩歌，也都成為具有教化意義、性質的詩歌。

前文曾言：二程認為孔子刪詩，不僅取合於雅、頌一類性質的詩歌外，更取其「合此義理」的詩歌。因此二程說：「孔子刪詩，豈只取合於雅、頌之音而已，亦是謂合此義理也。…作《詩》者又非一人，上下數千年，若合符節，只為合這一箇理。若不合義理，孔子必不取也。」⁶⁸我們可以知道，

⁶⁴同注 4，頁 311。

⁶⁵同注 4，頁 40。

⁶⁶同注 4，頁 1047。

⁶⁷同注 4，頁 28。

⁶⁸同注 4，頁 40。

二程為三百首詩提出一「義理說」以為其理論根據、形上根據。具體落實而言，則可分為雅、頌、風等三種性質的詩歌。換言之，這三種性質的詩歌也都合一「理」。此「理」便是全詩最主要的原則與根據。在這三種性質的詩歌中，雅、頌兩類性質的詩歌，皆是具有相當正面性質的，故言「正理」、「正道」、「美盛德」、「告成功」一類之辭。但風詩則不論是所美或所刺某人。重要的是，風詩是具有「教化」意義於其中的，這才是二程更強調的詩歌。

如果我們檢視二程此種觀點，便可以發現，二程在尊〈序〉觀點的籠罩下，雖仍是依據〈詩序〉論及四始、六義。但就其內容而言，卻有了另一層的轉化與詮釋。在賦、比、興方面而言，也間接影響了後世的朱熹。於風、雅、頌三者的分類而言，雖然看似可以解決〈雅〉中有〈風〉一類性質詩歌的衝突。然而，在二程的觀點中，「頌」一類性質的詩歌中，「稱美之言」、「稱頌德美」一類的詩，與「風」一類詩歌中，常有「所美」某人的詩歌，二者究竟如何分別，有無清楚的劃分標準。可惜二程沒有更進一步的說明，而且沒有留下完整、具體的注疏。因此，我們也無法更加明確地說明其中的份界。但是，無論如何，二程十分重視風詩中這一類具有教化意義的詩，確是不爭的事實。而二程更將此教化意義的重心，置於其詮釋〈二南〉上。

伍、二程論〈二南〉

誠如林慶彰先生所言：「不論漢、宋《詩經》學，都拋脫不了教化觀的糾纏。」⁶⁹對二程而言，《詩經》教化觀念的意義更是重大。二程的《詩經》教化觀念，特別表現在其詮釋〈二南〉，尤其是〈關雎〉一詩上。

首先，我們先針對〈二南〉來說。在〈周南〉、〈召南〉每首詩前的〈小序〉中，都論及此詩指涉的意義。對二程而言，〈二南〉之所以有特殊意義，是因為：「〈二南〉之詩，蓋聖人取之以為天下國家之法，使邦家鄉人皆得歌詠

⁶⁹林慶彰：〈朱子《詩集傳·二南》的教化觀〉，收入《朱子學的開展——學術篇》（台北：漢學研究中心，2000年6月出版），頁55。

之也。」⁷⁰二程認為，孔子刪詩時，之所以保留〈二南〉的原因，即在於此足以為天下國家之法，使得人人都能歌詠，可見〈二南〉的重要意義。因此，程顥指出：「〈二南〉，人倫之本，王化之基，苟不為之，則無所自入。」⁷¹

其次，〈二南〉之所以重要，一方面也是因為作詩者的身份有其特殊的意義。因為，二程相信〈二南〉大部分的詩歌都是周公所作。我們可以發現，二程似乎是以〈大序〉中所談到：「然則關雎、麟趾之化，王者之風，故繫之周公」，此是孔子作〈大序〉時所留下的紀錄，足以作為一客觀證據。另一方面，加上個人主觀的臆測，使得二程相信〈二南〉應是周公所作。當然，這其中其實也透顯周公在二程心目中的重要地位。因此，當有人問及〈關雎〉或〈二南〉的作者時，二程回答說：

曰：「〈關雎〉之詩，是何人所作？」曰：「周公作。周公作此以風教天下，故曰『用之鄉人焉，用之邦國焉，上以風化下，下以風刺上』，蓋自天子至於庶人，正家之道當如此。〈二南〉之詩，多是周公所作。如〈小雅·六月〉所序之詩，亦是周公作。」⁷²

〈二南〉既然是周公所作，當然有其特殊的價值與地位。周公作詩的目的，無非就是要教化天下，其中包含了「正家之道」。因此，程頤認為：「『用之鄉人焉，用之邦國焉。』如〈二南〉之詩及〈大雅〉、〈小雅〉，是當時通上下皆用底詩，蓋是修身治家底事。」⁷³在這其中，我們可以看到一「家」的概念，擴及到「天下」的觀點。因此，二程認為在〈二南〉的詩歌中，應該隱含著一次序的呈現。

在〈二南〉共計二十五首的詩歌中，其〈小序〉本身所呈顯的意義，其實沒有十分嚴謹的結構。然而，我們可以發現，後世的學者，如朱熹便企圖加以系統化。而在朱熹之前的二程，他們似乎也企圖將這二十五首詩歌的〈小序〉加以貫串，希冀在個人的詮釋中，使〈二南〉在教化意義下

⁷⁰同注 4，頁 72。

⁷¹同注 4，頁 389。

⁷²同注 4，頁 229。

⁷³同注 4，頁 256。

有一層次、順序的呈現。由此我們可以知道，在教化觀點的籠罩下，不論是二程，抑或是朱熹，都認同了漢學系統的〈詩序〉。不同的是，朱熹在建構其〈詩序〉的詮釋系統中，有時對〈詩序〉某部分的觀點加以改動⁷⁴。然而，二程則在尊〈序〉的態度下，則對〈詩序〉提出另一番的詮釋而加以轉化。

我們看〈周南〉、〈召南〉二十五首詩前的〈小序〉，可以發現從〈關雎〉到〈芣苢〉都是談「后妃」。其次，〈漢廣〉與〈汝墳〉則談「文王之化」。再者，〈麟之趾〉則是〈關雎〉之應。又次，〈鵲巢〉及〈采芣〉則談及「夫人」。最後，〈草蟲〉、〈采蘋〉則談及「大夫妻」。其他在〈召南〉的詩歌，則談及召伯與文王之化⁷⁵。

⁷⁴林慶彰先生指出：「朱子《詩集傳》的〈二南〉部分，把《詩序》不成系統的教化觀作了較大的修正。首先，朱子將〈關雎〉中的『淑女』指為文王之妃太姒，『君子』則是文王，明確宣告〈關雎〉是文王和后妃太姒的詩。〈周南〉以後各篇，朱子都朝著后妃和文王的關係來詮釋，這點恰可彌補《詩序》之不足。…有些詩篇，《詩序》指的是后妃，朱子則改為文王，這是要特別強調文王德化的影響力。…朱子把〈周南〉的詩篇，從〈關雎〉到〈蠡斯〉五篇，以為是修身、齊家；〈桃夭〉到〈芣苢〉，則以為是齊家、治國；〈漢廣〉、〈汝墳〉，則以為天下平。把本來零散的詩篇，聯繫成一內聖至外王的組詩。…就〈召南〉來說，《詩序》中雖然大談夫人之德和文王之化，但兩者之關係並沒有明確的疏解。朱子則將所有的詩篇，都加上『南國被文王之化』或『南國諸侯被文王之化』，讓讀者知道諸侯或諸侯夫人所以有德，是受文王之化的緣故；…為了將〈召南〉十四篇作有效的串連解釋，他認為由〈鵲巢〉到〈采蘋〉是因被文王之化而能修身、齊家，〈甘棠〉以下是能齊家、治國。則〈召南〉詩篇的排列，一如〈周南〉，在朱子的詮釋下也成了一有教化意義的組詩。」可參考氏著：〈朱子《詩集傳·二南》的教化觀〉一文。其中，我們可以發現，朱子以修身、齊家、治國、天下平的概念將〈二南〉加以串連的做法。實際上，二程在重新詮釋〈二南〉的過程中，雖然恐不如朱子詮釋般的嚴謹、系統，但二程卻已有如此的觀點與做法。換言之，朱子在這一點上，似乎有受到二程的啟發與影響。

⁷⁵於此我們將這二十五首詩歌的〈小序〉依序列出，以茲對照。

「關雎，后妃之德也，風之始也。所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉。」

「葛覃，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，…」

「卷耳，后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官…」

「樛木，后妃逮下也。言能逮下而無嫉妒之心焉。」

「蠡斯，后妃子孫眾多也。言若蠡斯不妒忌，則子孫眾多也。」

「桃夭，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，婚姻以時，國無繻民也。」

「兔置，后妃之化也。關雎之化行，則莫不好德，賢人眾多也。」

在二程的觀點中，這些論及后妃、夫人、大夫妻的詩歌，其實有著兩個重大意義。首先，不論是后妃，抑或是大夫妻，都是屬於「家」的概念。其次，由后妃至大夫妻，是一種「自上至下」的順序，而此正是「正家之道」，是有著層層次序的意義於其中。因此，二程結合這兩個意義，認為：

天下之治，正家為先。天下之家正，則天下治矣。〈二南〉，正家之道也，陳后妃、夫人、大夫妻之德，推之士、庶人之家，一也。故使邦國至於鄉黨皆用之；自朝廷至於委巷，莫不謳吟諷誦，所以風化天下。...為此詩者，其周公乎！古之人由是道者，文王也，故以當時之

-
- 「芣苢，后妃之美也。和平則婦人樂有子矣。」
- 「漢廣，德廣所及也。王之道被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」
- 「汝墳，道化行也。文王之化，行乎汝墳之國，婦人能閔其君子，猶勉之以正也。」
- 「麟趾，關雎之應也。關雎之化行，則天下無犯非禮，雖衰世之公子，皆信厚如麟趾之時也。」
- 「鵲巢，夫人之德也。國君積行累功，以致爵位，夫人起家而居有之，德如鳴鳩，乃可以配焉。」
- 「采芣，夫人不失職也。夫人可以奉祭祀，則不失職矣。」
- 「草蟲，大夫妻能以禮自防也。」
- 「采蘋，大夫妻能循法度也。能循法度，則可以承先祖共祭祀矣。」
- 「甘棠，美召伯也。召伯之教，明於南國。」
- 「行露，召伯聽訟也。衰亂之俗微，貞信之教興，彊暴之男不能侵陵貞女也。」
- 「羔羊，鵲巢之功致也。召南之國化文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊也。」
- 「殷其雷，勸以義也。召南之大夫遠行從政，不遑寧處，其室家能閔其勤勞，勸以義也。」
- 「標有梅，男女及時也。召南之國，被文王之化，男女得以及時也。」
- 「小星，惠及下也。夫人無妒忌之行，惠及賤妾，進御於君，知其命有貴賤，能盡其心矣。」
- 「江有汜，美媵也。勤而無怨，嫡能悔過也。文王之時，江沱之間，有嫡不以其媵備數，媵遇勞而無怨，嫡亦自悔也。」
- 「野有死麋，惡無禮也。天下大亂，彊暴相陵，遂成淫風。被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮也。」
- 「何彼襮矣，美王姬也。雖則王姬亦下嫁於諸侯，車服不繫其夫，下王后一等，猶執婦道以成肅雝之德也。」
- 「駟虞，鵲巢之應也。鵲巢之化行，人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類蕃殖，蒐田以時，仁如駟虞，則王道成也。」

詩繫其後。其化之之成，至如（至如，一作至於）〈麟趾〉、〈駟虞〉，乃其應也。天下之治，由茲而始；天下之俗，由此而成，風之正也。

76

二程指出，孔子認為周公之所以作〈二南〉中大部分的詩歌，是因為周公藉此以陳述平治天下的道理。若要治天下，必須先齊家，而〈二南〉所要表達的，就是此「正家之道」。因此，從后妃、夫人到大夫妻的次序，甚至推至士、庶人。因此，二程認為：「有天下國家者，未有不自齊家始。」⁷⁷然而，在〈二南〉中會出現文王的詩歌，是因為周文王能實踐修身、齊家的人。雖然，周文王終究沒有推翻商紂，不能說他已經是「有天下國家者」。但是，周文王卻是實踐了修身、齊家之道，藉此以風化在上位者以及他方的實踐者。雖然，在〈二南〉中論及文王之詩，不見得必定是周公所作，極可能是文王之時的「古人」所作。但是，〈二南〉之所以會保留這些有「文王之化」的詩歌，即在於文王是真正有修身、齊家，甚至教化天下的實踐者。所以，二程對於認定這些論及文王之化的詩歌即是文王之詩的觀點，其實是反對的，而認為：

（曰）「後人多言〈二南〉為文王之詩，蓋其中有文王事也。」曰：「非也。附文王詩於中者，猶言古人有行之者，文王是也。」⁷⁸

換言之，在二程的觀點中，周公作多首上自后妃，下至大夫妻的詩歌，無非是要表達修身、齊家以至平天下的道理。在周公當時的國史，便將每首詩的意義也記錄於〈小序〉中。二程強調，所謂的后妃決不是文王之妻太姒。只是因為文王是真正實踐了此修身、齊家之道的實踐者。所以，在文王當時的古人作了這些詩歌。當孔子刪詩時，保留了這些有文王之化的詩歌，附於〈二南〉之中，正是要說明文王的實踐意義。

⁷⁶同注 4，頁 1046。

⁷⁷同注 4，頁 72。

⁷⁸同注 4，頁 229。

在這其中，我們可以發現兩點：其一，二程努力地將漢學系統的〈詩序〉加以系統化。雖然成果恐不及朱熹，但卻有啟迪之功。其二，在二程努力將〈詩序〉系統化的過程中，二程引進了〈大學〉中的觀念加以詮釋。由此我們可以發現，一方面，〈大學〉的地位在二程手中大大提升之外；另一方面，其實也透顯出二程藉由如此的詮釋，表達其經世致用之心。

陸、結語

在〈大學〉中有言：「致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」在其中呈顯出格物、知至、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的順序。二程援引此以詮釋〈詩序〉，使〈二南〉的詩歌不但有教化的意義，更重要的是有了修身以致天下平的意涵於其中。實際上，修身、齊家、平天下的意義，在〈詩序〉本身是解讀不出來的。而這也正是二程透過詮釋〈二南〉，表達其經世致用之心的方法。

對此，二程曾批評時人，認為：

今人不會讀書。如「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？」須是未讀《詩》時，授以政不達，使四方不能專對；既讀《詩》後，便達於政，能專對四方，始是讀《詩》。「人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立。」須是未讀〈周南〉、〈召南〉，一似面牆；到讀了後，便不面牆，方是有驗。大抵讀書，只此便是法。如讀《論語》，舊時未讀是這箇人，及讀了後，又只是這箇人，便是不曾讀也。⁷⁹

二程引用《論語》將讀《詩》前與讀《詩》後作一對比，說明讀了以後必須能夠「達於政」、「專對四方」，不再如面著牆一般，什麼都不能去，這才是真正的讀書，才是有將經中大義加以實踐。相對的，如果讀書萬卷，而

⁷⁹同注 4，頁 261。

沒能加以實踐，「便是不曾讀也」。因此二程指出：「窮經，將以致用也。如『誦《詩》三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對，雖多，亦奚以為？』今世之號為窮經者，果能達於政事、專對之間乎？則其所謂窮經者，章句之末耳。此學者之大患也。」⁸⁰又在《遺書》中有一段記載是如此的：

昔見上稱介甫之學，對曰：「王安石之學不是。」上愕然問曰：「何故？」對曰：「臣不敢遠引，止以近事明之。臣嘗讀《詩》，言周公之德云『公孫碩膚，赤烏几几。』周公盛德，形容如是之盛。」如王安石，其身猶不能自治，何足以及此！⁸¹

姑且不論二程對於王安石（1021—1086）的態度，究竟是否過於偏激或不當之處。然而，二程在這言語背後其實有一值得我們注意之處。二程研治《詩經》不可能只是為了反對王安石，否則二程必然可以每每藉詮釋《詩經》以刺王安石。相反地，二程在此處以《詩經》為例證，以諷刺王安石。此種情況，在某一層面來說，與漢代以三百篇為諫詩，似乎有著異曲同工之妙。如果我們承認漢代此舉為通經致用的實踐，則二程的諷諫內容，似乎也可以視為經學中經世致用、通經致用的展現與實踐。我們可以知道，二程指出，窮經的最終目的無非就是要「將以致用」。相反地，如果不能將之致用，則僅僅是章句之學，而這也就是身為學者所必須警惕的。因此，或有學者認為：「程氏兄弟研究《詩經》的目的，也正是理學家致理的目的」⁸²，如此的觀點，似乎便有其值得商榷的空間。

由此可知，「經世致用」作為經學的第一義，二程是深知明瞭的。因此，透過治經的手段，不僅要能窮究經書背後的理，作為其形上基礎，理論根基。更重要的，必須將經書中的經旨大義，加以實踐、致用。否則，一切

⁸⁰同注4，頁71。

⁸¹同注4，頁17。

⁸²此見戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年9月，一版一刷），頁297。我們可以承認的是：二程有提出透過經書以窮理的說法。然而，二程並非僅是以「致理」為終究的目的。相反地，致理的背後，仍有一「致用」的目標。而此致用，恐怕才是二程研經的目的。

的治經讀書，都只能是空談而已。

經由以上的討論，我們可以發現，由於二程在尊〈序〉觀點的籠罩下，且又在理學氛圍濃厚的時代中，對於《詩經》有其繼承與轉化之處。其中，對於《詩經》中教化的觀念，確是二程所強調的部分！而教化之所以是二程所強調，似乎也是因為二程希冀透過經書的研治，能將《詩經》中如此的意義加以落實。因此，治經窮理，並非只是紙上談兵，而是必須加以致用。而如此經世致用的目標，才是二程在經書的研究中，最後的目的。

參考文獻

1 古籍

- 漢·鄭玄，《毛詩鄭箋》（校相臺岳氏本），台北：新興書局，1993年。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 宋·蘇轍，《詩集傳》（宋淳熙七年蘇詡筠州公使庫本），《續修四庫全書·經部》第58冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》（清吳志忠校刊本），台北：藝文印書館，1996年。
- 宋·朱熹，《詩集傳》（四部叢刊廣編本），台北：台灣商務印書館，1981年。

2 近人編輯、論著

- 林慶彰，〈朱子《詩集傳·二南》的教化觀〉，《朱子學的開展—學術篇》，台北：漢學研究中心，2000年。
- 侯外廬等主編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年10月。
- 洪湛侯，《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。
- 張西堂，《詩經六論》，上海：商務印書館，1957年。
- 蔡方鹿，《程顥程頤與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，1996年。
- 鄭宗義，《明清儒學轉型探析》，香港：中文大學出版社，2000年。
- 戴維，《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001年。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：文史哲出版社，1993年。

閩山法主在台之信仰研究

蕭友信

摘 要

法主公派，是道教閩山派下與陳靖姑三奶派相提並論之法派之一，在台法主三公代表著閩山法主之法脈傳承，包括法主公派脈絡之傳播及其法派科儀之流傳。過去張聖君信仰之學術理論有較多學者探討，但在其信仰遷台後，相關的法脈變遷如何？似乎較少著墨。本文試就針對法主公法脈在台之傳承及其科儀法事之變遷，做一概略之探討。

關鍵詞：法主公、張聖君、閩山派、民間信仰

The Study of Lusan -Fa-Zu Religion in Taiwan

Shiao , You-Hsin

Abstract

Fa-Zu-Gong Faction , is one Faction of under the Lusan system of Taoism and be compared with Chen-Ching-Gu Sannai Faction, Three Fa-Zu-Gongs are representing the inheritance of the Lusan-Fa-Zu Faction, including ritual spread and spells section of evolution. It is the focus of their Inheritance. More scholars academic have discussed on Zhang Shengjun beliefs in the past. But Few scholar to study it ritual after its belief had been moved to Taiwan.

How is the change on the Ritual of Lusan-Fa-Zu Faction ? Try to Investigate the change of the spells ritual and Fa-Zu-Gong Faction spreading in this article.

Keywords: Fa-Zu-Gong, Zhang Shengjun, Lusan Faction, Folk Beliefs.

The main directions of study : Folk Religion, The Ritual of Life religion ; The Ritual of Daoism .

閩山法主在台之信仰研究

法主公的信仰研究中，文獻的梳理，目前有眾多學者做過深入探討，如葉明生、林國平、王見川、王銘銘、金清海……等學者，其對於張聖君的歷史脈絡以及流傳區域和演變作了詳實調查和分析，其中葉明生對張聖君信仰所做的調查敘述較為齊全，並於 2008 年出版《閩台張聖君信仰文化》。另王見川教授所著：《法主公信仰及其傳說考察》¹亦談及其歷史淵源；在各界所做過的各項文獻中，皆以「張聖君」為名帶入研究，但「法主公法脈」所代表的尚有蕭公法主及章(洪)公法主師兄弟，以及牽涉到整個閩山法脈之關係，所以在法主公領域中，如能再加入法主公法脈之傳承及其科儀演法等實務，將是更為完美。本文試就針對法主公法脈在台之傳承及其科儀法事之變遷，做一概略之探討。

壹、法主公簡介

道教修煉，除了性命雙修外，主要目標就是在得道成仙後進入神仙系統中。因此，神仙思想可說是道教修煉的中心教義，因為其他的教義及修煉方式都是圍繞著這個核心而開展的，再者，道教中的修道者，亦把成仙當作是修煉的最高目標，一切的努力都是希望能羽化成仙，²諸多後天之神仙中，大都依循此成神仙之軌跡，法主公修煉歷程也不例外。法主公為宋時之真實人物，羽化後在閩臺地區，不但為民眾所敬仰，同時亦為閩山教派法師奉祀為主要神祇，為厘清閩山教派在宗教歷史地位之發展：閩山教派的組成是沿襲淨明忠孝道許遜許真人之“正一道”與“巫法”融合而成之道法二門，許真人被稱是閩山教派之教主，而在台一般稱張聖君為閩山

¹ 王見川：〈法主公信仰及其傳說考察〉《從僧侶到神明—從光古佛、法主公、普庵之研究》(桃園：圓光佛學研究所，2007)，頁 23-50。

² 楊琇惠：《太平經·神仙思想探微》(台南：成大宗教與文化學報第二期，2002)，頁 211。

法主。其代表的並非張聖君一人，而是包括其法派之師兄弟。

一、張法主：黑面，名慈觀，稱張聖君，福州人俗稱張法主(法主公)

- (一) 福州人：法主公為「福州一農家子張生……」³；又有一說「張道人，福州福清人……」⁴；《盤洲文集》亦提到：「提舉福建常平茶事福州民張圓覺自言遇鐘離先生……煽哄然神之謂之張聖君……」⁵；《夷堅志》也有類似說法：「張聖君，福州人」⁶等等都有談及其為福州人。
- (二) 張公出生時間點：「以宋紹興己未七月廿三日午時生...將化，神告宜在演溪金沙九龍堂。往化橋下，為淳熙癸卯三月十八午時，年四十有五。」⁷。因此，現今大都以農曆七月二十三日為法主公生日。
- (三) 張公事蹟：因其法力高強，神跡顯現為民間所讚揚，得道成仙後，民間廣為其建廟祭祀，後玉帝敕封為「監雷張公法主」。宋勅封為法主聖君，俗稱法主公、閩山法主、都天法主、嘉惠普濟真人、監雷張聖君，全稱為「都天蕩魔監雷禦史張聖法主真君」。「自閩清澤地於興化飛雲洞，由是香火傳聞四方，大所鄉民因立廟於村落之中，凡有災厄、旱魃，禱之無不立應。」⁸

二、蕭公法主：紅面，俗稱蕭法主，名「明」。

- (一) 出生地：眾說紛紜，仙遊人說「仙遊東鄉龍波社八姓莊人」。⁹大田人說

³ (宋)方勺撰：《泊宅編》，卷九，(北京：中華書局點校本，1997)，頁51-52。

⁴ (宋)何遠：〈繫記·張道人異事〉，《春渚紀聞》，卷三，(北京：中華書局，1983)。

⁵ (宋)洪適：〈叔父常平墓誌銘〉《盤洲文集》卷七十五《擒藻堂四庫全書叢要》集部，頁6。

⁶ 洪邁撰、何卓點校《夷堅志》丈丁卷第十及三冊〈張聖者〉，(中華書局，1981)，頁1050。

⁷ (清)陳池養：《慎余書屋文集》卷四(張公傳)。

⁸ (明)周華：《興化縣誌》，《遊洋志》卷二(廟志)明修，民25年本·蔡金耀點校本，1999再版。

⁹ 福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編：《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》(福建：福建省道教協會研究室，1998)，頁64。

「南平」，尤溪說「尤溪」。¹⁰

- (二) 蕭公出生時間點：其出生傳說有四種版本，一說為生南宋紹興十一年辛酉(1141年)六月三十日亥子時生，¹¹二說為紹定戊子年夏季二十九日；三說是嘉熙己巳年；四說為紹興己巳年¹²(1149年)。

根據《蕭氏族譜》推算及張公出生時機推算，應以北宋大觀二年戊子(1108年)¹³。這又與下表之比較又有所出入，但依《張公法主祖庭》記載：「十一年辛酉(1141年)，蕭明(朗瑞)誕生在仙遊縣東鄉龍坡社八姓莊」¹⁴又有所衝突。

- (三) 蕭公事蹟：蕭公受其父影響，通覽了《白雲符書》、《淨明法》等書...精通武藝及三十六天罡、七十二地煞之法熟爛於心，學得除妖降魔之術等諸如此類之說法，其實就是將「神性」內容附諸蕭公的生活歷程中。¹⁵

三、章(洪)公法主：青面，章公聖君，名「敏」。

- (一) 福建省閩清縣九都人.....¹⁶

(二) 章公出生時間點：生於南宋紹興元年辛亥(1131年)十月十六日未時。¹⁷

- (三) 章公事蹟：南宋紹興二十六年丙子(1156年)，與蕭、張結為兄弟，.....前往江西閩山問道學法，拜周佐道長為師，章敏取道名為「郎慶」。¹⁸在此記載是以「章」姓顯示出，在台部份宮觀有認為姓「洪」，青面。

¹⁰葉明生：《閩台張聖君信仰文化》(福州：海潮攝影藝術出版社，2008)，頁45頁。

¹¹蘭宗榮著：《淺論蕭公的生平及影響》，鄭金華編《溪源峽谷與蕭公文化》(2001年內用資料)第61頁。

¹²陳建生等：《溪源蕭公文化》(福州：海風出版社，2010)，頁9。

¹³陳建生等：《溪源蕭公文化》(福州：海風出版社，2010)，頁11。

¹⁴福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編：《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》(福建：福建省道教協會研究室，1998)，頁1。

¹⁵陳建生等：《溪源蕭公文化》(福州：海風出版社，2010)，頁11。

¹⁶福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編：《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》(福建：福建省道教協會研究室，1998)，頁6。

¹⁷同上注，頁6。

¹⁸同上注，頁7。

法主三公出生對照¹⁹

1108	戊	子	北宋大觀	2	1.蕭公	
	{	{		與張公	差 31 歲	(更不可能)
1131	辛	亥	南宋紹興	1	章公	
	{	{			差 8 歲	(較有可能)
1139	己	未	南宋紹興	9	張公	
	{	{			差 2 歲{	(較有可能)
1141	辛	酉	南宋紹興	11	2.蕭公	
	{	{		與張公	差 10 歲	(較不可能)
1149	己	巳	南宋紹興	19	3.蕭公	
	{	{		與張公	差 29 歲	(更不可能)
1168	戊	子			1.蕭公	

貳、法主公法脈在台之歷史背景

清朝統治時期以前的臺灣，有關宗教方面的記載，部份只能在志書等著作方面得其敘述，但都已是斷簡殘篇不全，缺乏系統性的調查與研究。到了日治時期後，才展開大規模且符合近代學術性的調查研究。日本在台總督府真正著手研究臺灣的宗教—特別是「在來宗教」—進行大規模的調查，是在 1915 年西來庵事件發生之後。臺灣宗教研究的領航者—丸井圭治郎、增田福太郎首先登臺研究在台之宗教現況。增田福太郎於 1935 年至 1942 年所寫的《臺灣本島人の宗教》、《臺灣的宗教—農村を中心とする宗教研究》、以及《東亞法秩序序說—民族信仰を中心として》等著作²⁰，開啟臺

¹⁹ 筆者依據六十甲子推算法主三公出生年，所得比較表。

²⁰ 增田福太郎：《臺灣本島人の宗教》（東京：財團法人明治聖德紀念學會，1935 年）、《臺灣的宗教—農村を中心とする宗教研究》（東京：養賢堂，1939 年）、《東亞法秩序序說—民族信仰を中心として》（東京：ダイヤモンド社，1942 年）。

灣宗教研究之先鋒，引導臺灣學者對民間信仰探討之興趣。

一、在台法主公信仰之變遷

- (一) 法主公信仰變遷有著歷史性和社會性的多種因素。從歷史的角度看，宋室南渡，為籠絡南人，只要地方有所請者即可封神，形成一個重要的造神時代，張聖君與許多福建民間信仰人物之產生即在這一歷史時期，²¹而後法主公信仰亦隨著移民潮東渡到臺灣，與其它神明信仰，共同建立了臺灣現有宗教信仰基礎。
- (二) 臺灣宗教文化在日本統治時，在其皇民化運動摧殘下，包括道教文化受到禁絕，其殘缺已體無完膚²²，法主公信仰，亦隨之停滯。
- (三) 戰後隨著經濟的繁榮、社會的進步、生活步調的改變，對宗教的依賴與詮釋均發生改變，反映在法主公信仰所應用的巫法及符咒，以迎合民眾的求生、祈福之需求，神與人的關係合一乃至同格，此即所謂的「神人同格論」，²³於此達到人神共振，求取最大之功利。

二、在台有關法主公之論述

- (一) 在鈴木清一郎之《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》中亦談及法主公誕生日為七月廿三日²⁴，各地為法主公舉辦盛大祝壽，供奉法主公之救命「紅龜糕」；唯獨「臺北法主公」不在該日慶典，而是選在農曆九月二十三日，避開在七月份之神鬼爭食。
- (二) 劉昌博在提到「法主公是臺灣各地茶商的保護神，並非法主公對茶商

²¹葉明生：〈試論「瑜珈教」之行變及其世俗化事象〉，《佛學研究》，8，1999，頁 256-265。

²²葉明生：《閩台張聖君信仰文化》（福州：海潮攝影藝術出版社，2007.08），頁 100。

²³增田福太郎：《臺灣の宗教—農村を中心とする宗教研究 1939》（東京：佐野書房 1976），頁 193~196。

²⁴鈴木清一郎：《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北：臺北古亭書局，1934 版 1975 翻印），頁 457。

有什麼貢獻，或用法力幫助茶商賺過大錢，他與茶商唯一的淵源，是清光緒年間，福建安溪縣有茶商攜帶當地『碧靈宮』法主公的香火來到臺北，」²⁵亦即現今的臺北法主公廟，座落於臺北市南京西路上。

- (三) 李亦園在《臺灣民間宗教的現代趨勢》中提到，1965年以後的六〇年代後期是臺灣宗教信仰激烈變化的時期，²⁶因有天主教、佛教、道教爭食臺灣市場，天主教傳教方式系以物質(如麵粉等)之配給誘惑民眾入教，尤其在原住民地區尤甚，在1963年達到天主教信仰之高峰。所以在《臺灣民間宗教發展的趨勢》中亦指出：「功利主義的氾濫，顯示臺灣民間宗教功利主義趨勢的重要現象之一，是宗教的社群意義較為減弱，而滿足個人種種現實需要的意義則相對增強。」²⁷
- (四) 葉明生認為：「福建地處亞熱帶海洋性季風氣候區，是自然災害多發的地區，與此相適應，各地出現了許多農業保護神，主要職能是保佑風調雨順，五穀豐登、六畜興旺。」²⁸此種信仰被傳播到臺灣後，相同的族群亦都保留著家鄉傳統的氣息。
- (五) 王見川在總結法主公文獻後認為臺灣流傳的法主公傳說，明顯可知法主公生平的主流說法是：「他姓張，宋代人，兄弟三人到福建永春州龍澤石牛洞除蛇妖，殉難成神。」²⁹

參、法主公法脈傳承

一、法主公信仰的流傳

- (一) 基層農民信仰：在台部份法主公信仰系於清光緒引入臺灣，因張聖君

²⁵劉昌博：《臺灣搜神記》(臺北：黎明文化事業公司，1981)，頁219。

²⁶李亦園：〈臺灣民間宗教的現代趨勢〉，《田野圖像：我的人類學生涯》(臺北：立緒出版社，1999)，頁10。

²⁷李亦園：《信仰與文化》(臺北：巨流圖書公司，1978)，頁46-48。

²⁸葉明生：《閩台張聖君信仰文化》(福州：海潮攝影藝術出版社，2007)，頁2。

²⁹王見川：〈法主公信仰及其傳說考察〉，《從僧侶到神明—定光古佛、法主公、普庵之研究》(桃園：圓光佛學研究所，2007)，頁26。

屬於農業保護神的範疇，而且是福建影響最大的農業神，³⁰臺灣最大的移民亦大部份來自福建漳州、泉州等地；他在臺灣的信徒分佈，由基層農民廣闊到士、農、工、商各階層，祈求「風調雨順、五穀豐登、六畜興旺、財源廣進……等等」。

- (二) 由農業神轉為懸壺濟世：在臺灣的民間信仰中，法主公不但是茶葉商人的守護神，同時也是一般民眾疑難雜症求治的赤腳醫生，最為突出者為透過道教法師，執行各種濟世法事。

二、在台法主公之信仰：

- (一) 法脈傳說之口誤：法主公之成員有幾人、出生年代與羽化時間點、他的神職為何？其信圈來台至今，其法脈及其法派科儀，在台本土化的融合後，已產生了各種不同的變化，因此，就其歷史背景敘述於後，方能瞭解其整個過程之脈絡。法主公在台之神仙傳說人物中，法脈傳承雖亦以張法主為首，但其不僅代表著張聖君一人，而是有其師兄弟及法脈中其他傳奇人物，同時其在道教科儀中的神職代表，文獻記載中，出現眾多版本，加以後繼傳承上之口誤，已眾說紛紜。

- (二) 三個結義金蘭師兄弟：首先以「石壺洞三真人：張、蕭、章，張公最著……」³¹；劉昌博在《臺灣搜神記》：「住九龍潭附近有兩個結義兄弟，一姓張、一姓蕭、一姓「洪」，欲為民除害，就相繼跳入潭中……」³²此研究記載中是以姓「洪」標示為法主三公之一；在台之戰後，鐘華操在《臺灣地區神明的由來》中談及「在宋時有三個結義金蘭的兄弟，一姓張，一姓蕭，一姓洪」；³³又在台法主公之宮廟中所供奉的法主公，許多廟宇就以張法主、蕭法主及章(洪)法主稱之。³⁴顯然在台之傳說有以法主三公姓洪(一姓張，一姓蕭，一姓洪)，然在田野調查中發現，諸

³⁰葉明生，《閩台張聖君信仰文化》(福州：海潮攝影藝術出版社，2007)，頁2。

³¹(清)陳池養：《慎余書屋文集》卷四(張公傳)

³²劉昌博：《臺灣搜神記》(臺北：黎明文化事業公司，1981)，頁220。

³³鐘華操：《臺灣地區神明的由來》(臺灣：臺灣省文獻委員會，1988)，頁217-219。

³⁴曾金賜：《金教岩法主公廟》(臺灣：金教岩管理委員會，2004)，頁4。

多說法：有的認為「張」與「章」音相同而誤傳有姓章，亦有人認為因法主二公為「紅臉」，「紅」與「洪」音同而相誤有姓「洪」者。

- (三) 信仰圈之形成：在福建移民到臺灣初期，通常以地緣關係為整合，凝聚人群的基礎形成了各地的村落，這種以相同祖籍者為物件，以撮合家鄉鄉民之團結，產生了「地緣性」村落，通常以供奉家鄉地方神的寺廟為信仰中心。³⁵金清海認為張聖君信仰文化，有一個很突出的現象，即其信仰不僅限於一人一事，隨著不同地域、方言、社區的變化，各地都將張聖君信仰與本地同類型的信仰人物相組合，形成了由張聖君信仰為核心的，並加入不同信仰人物組成的許許多多的信仰圈，³⁶法主公信仰就在這種情況下孕育而生。社廟文化以信仰為主，以社會為表，是民間文化最為核心的力量，從此切入始能掌「社區總體營造」的精髓³⁷。

三、法主公在台成員組合(三公、五公之組合)

- (一) 三公之傳說：此說之記載較多，亦較齊全，「石壺洞三真人：張、蕭、章，...。初與閩清章公、驀溪蕭公善。將化，謂章公曰：『後十二年有難，齧指血呼我。歲丙辰.....。』」³⁸德化石壺祖殿管理委員會所編文獻中有「孝宗幹道四年戊子 1168 年，張、蕭、章三道人到石牛山伏妖，鎮住五通鬼後，定為福地，三道人誓言來日顯在石壺...。」³⁹而在台田野調查中也發現，為了避免稱呼錯誤，法主三公為張、蕭、章(洪)三道人，章(洪)為同一尊神。
- (二) 五公傳說：張、蕭、劉、連、邵。⁴⁰「嘉熙賜敕」記載「宋嘉熙二年 1238

³⁵周宗賢，〈清代臺灣民間的地緣組織〉，《臺灣文獻》34 卷 2 期（1983），頁 5。

³⁶金清海負責葉明生編：《閩台張聖君信仰文化》（福州：海潮攝影出版社，2008），頁 4-5。

³⁷謝宗榮，《臺灣傳統宗教文化》，（台中：晨星出版社，2003）。李豐楙序言：〈滿載文化關懷的社廟之旅〉。

³⁸（清）陳池養：《慎余書屋文集》卷四（張公傳）。

³⁹福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編：《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》（福建：福建省道教協會研究室，1998），頁 1。

⁴⁰陳建生等：《溪源蕭公文化》（福州：海風出版社，2010），頁 2。

年)，宋理宗賜額『德雲殿』將張、蕭、劉、連、邵五位道人封為『五大聖君、五位真人』。」⁴¹在台亦有將法主公等誤為五營之張、蕭、劉、連、李之官將。

四、法主公不同之職司(五營守將、小南門守將、三十六官將)

在臺灣法主公系統中，在執行法事時，其所穿著服飾之法服，可以看出此乃閩山法之法主公派傳至臺灣後之變異現象，自有其迎合信徒衍變發展的理由及依據，從而被民眾所接受。據劉枝萬先生撰文如下說：

法主公教法師之服裝，亦具有其特色。據雲，往昔舉行隆重儀式，必穿正式服裝。其制服頭戴一種皮革制之冠，謂之「眉」，並插上「五營頭」…；身上披甲，背插「五營旗」；穿靴；打扮雄威，宛然戲臺上之武將，亦頗古怪。…惟此形法裙，廣被各派法師備至童乩所穿用，質地以白布居多，黃布次之，亦有用紅色者，但皆素面無故。然而此一教派卻別出心裁，質地按五方色，用青、紅、白、黑、黃等色布料，並在每件左腳之一片上彩畫(或繡)一條龍，右腿一隻虎，謂之「龍虎裙」，與「眉」冠雙管齊下，顯示法主公教之獨用標識。⁴²

由於以上之特有穿著，接近五營兵將、三十六官將或其他官將，可能易被後學者誤認為法主公是該類之官將或兵將，其區別如下：

(一) 五營守將：五營即為東營、南營、西營、北營、中營，代表著五方之兵將，插有大簽和竹符，象徵張、蕭、劉、連、李這五大將軍把守村落安全的地點。⁴³有時亦五色旗(綠、紅、白、黑、黃)來代表五營系統。在田野訪談「中華閩山派道教會」謝錦盤理事長⁴⁴中，他認為有部份道壇中將五營之張、蕭、劉、連四營頭懷疑為法主公。而在台客家族群

41 南平市政協學習文史委員會：《南平宗教史略 6633 疑道語》(福建南平：內部刊物，2003)，頁 86。

42 劉枝萬：〈閩山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》(臺北：中研院民族所，1974)，頁 219。

43 吳永猛：《臺灣民間信仰儀式》(臺北：空中大學，2005)，頁 211。

44 謝錦盤道長屬來台法主公派為第六代傳人，(第一代謝媽賜>第二代為三房謝寶乞>第三代為五房謝烏雞>第四代為大房謝火榮>第五代為三房謝雅頌>第六代傳大房謝錦盤)

的聖君信仰，以流傳于閩南族群裡的法主公、五營信仰都是經過時見淬煉後的精采傳說故事。⁴⁵臺灣道教學者劉枝萬調查後發現：「法主公在臺灣民間信仰上的地位，雖然不如三奶教之突出而顯著，然在鄉村，乃自成一股勢力，不容忽視。最近在彰化縣埔鹽鄉設閩山道院...卻以五營天兵之東營主帥張聖君為其守護神，疑之為閩山法主，俗稱法主公。」⁴⁶在田野調查發現各宮廟五營之營頭名稱有如下之不同：

- 1.將帥：張(基清)、蕭(其明)、劉(武秀)、連(忠宮)、李哪吒。
- 2.溫、康、馬、趙、李哪吒。
- 3.康、張、趙、馬、李哪吒。
- 4.辛、池、蔣、洪、李哪吒。
- 5.羅昆、文良、羅燦、招賢、李哪吒。
- 6.林、徐、馬、龐、石。

在中營李哪吒，俗稱的中壇元帥是異中求同之處。依張(基清)、蕭(其明)兩位之名是不同於張法主(慈觀)與蕭法主(明)⁴⁷，或不同記載於「蕭法明，宋嘉熙間，頭陀卓錫劍津裡溪源庵...宋敕封溪源顯跡德雲靈應蕭公大師。」⁴⁸

- (二) 小南門守將：在莆田平海村的主要城隍廟系統中，張聖君為未持劍之小南門的主要守將⁴⁹，在此之張聖君與法主公之法像幾乎相同，皆為身上有蛇環身張口吐訊，在台各城隍廟中未發現有張聖君或蕭法主當守將者。
- (三) 三十六官將：與現之臺灣宮廟三十六官將名稱大同小異，都與《北遊記》中的三十六員天將的名稱有關，但也因各宮廟需求不同也有其增

⁴⁵張二文：《客家〈聖君爺〉信仰及其傳說流變調查研究——以聖君、法主公、五營信仰之關係》(臺北：臺灣客家委員會，2008)，頁13。

⁴⁶劉枝萬：〈閩山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》(臺北：中研院民族所，1974)，頁207。

⁴⁷福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編：《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》(福建：福建省道教協會研究室，1998)，頁1。

⁴⁸康熙《南平縣誌·仙釋》，文國繡修關「自序」(康熙58年)刊本。

⁴⁹據莆田平海村村城隍廟委員告知，傳說在鎮守小南門之張聖君本持七星劍，曾有兒童到此參拜後，仿張聖君持劍持刀殺死人，從今廟方將張聖君之持劍拔除。(2012/10/04 訪談錄)

減與變動，將列舉如下：

1. 三十六神將雷部諸神⁵⁰：劉吉、張元伯、李青天……
2. 玄天上帝三十六神將⁵¹：張健、李伏龍、李伏龍……
3. 保安宮三十六神將⁵²：連聖者、劉聖者、張聖者、蕭聖者……
4. 澎湖宮廟三十六官將⁵³：張聖者、蕭聖者、劉聖者、連聖者……
5. 台南良皇宮三十六神將⁵⁴：張聖者、蕭聖者、劉聖者、連聖者……
6. 福建白礁之三十六神將⁵⁵：在田野訪查中也發現，這與在海滄龜山殿中龍虎兩側所供奉的三十六官將神像中有張聖者、蕭聖者、劉聖者、連聖者，其身上亦都有其護法神(法索)的存在，與法主公神像極為相似。

肆、法主公法派在台之情勢變遷

法主公，主要信仰在福建各地、臺灣和東南亞地區，流傳了八百多年，是閩台兩地民間重要的道教信仰人物之一，影響閩台道教有著重要的地位。該神之信仰最先流行於福建福州，泉州等地。是約在 17 世紀經安溪茶商及農民傳到臺灣北部臺北、宜蘭、新竹……等地。

法主公，有眾多稱呼，在福建以張聖君稱之為多，而在台都以法主公為主，全稱為「都天蕩魔監雷禦史張聖法主真君」，簡稱為法主聖君、都天聖君等，俗稱法主公，客家人稱聖君爺。在台因法師行法大都以法主公為主神，在此行法之師，專行「紅頭法」，自稱崇奉「法教」，⁵⁶在台稱之為「小法仔」，法主公為其所供或所祭祀的主要神祇，亦有人將他歸類於「道教閩

⁵⁰ 呂宋力、樂保群：《中國民間諸神》（上冊）（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 182-183。

⁵¹ 馬書田：《中國民間諸神，道教卷》（臺北：雲龍出版社，1993），頁 189-191。

⁵² 《全國佛剎道觀總覽：保生大帝卷》，頁 99。

⁵³ 吳永猛：《臺灣民間信仰儀式》（臺北：空中大學，2005），頁 211。

⁵⁴ 片岡岩，陳金田譯：《台南市良皇宮三十六將》《臺灣風俗志》（臺北：大立出版社，1981），頁 600-651。

⁵⁵ 白礁慈濟祖宮管理委員會：《白礁慈濟祖宮史略》（龍海市，白礁慈濟祖宮管理委員會，2006 年），頁 3。

⁵⁶ 劉枝萬：〈閩山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》（臺北：中研院民族所，1974），頁 207。

山派」。在此可瞭解到，道士或法師的法事演法者，大都供奉法主公；在「臺灣社寺宗教刊行會」亦談到「.....法主公生於宋.....人民追慕其德，懷其功，於洞內建廟而祀，公之法力廣大，道士等多祀之。」⁵⁷相反的，在田野調查中發現，在許多供奉法主公之宮廟，其不一定會演法主公派科儀，或所演之法不一定是屬於演法主公之閩山道法。

一、法主公法派在台之主要分佈點

(一)北部

1. 臺北市法主公宮：該宮系由「九龍潭石牛洞」發祖，分廟顯赫泉州府安溪縣光德裡院後坑「碧靈宮」，清同治八年(1869年)安溪縣人陳書楚由碧靈宮分靈來台，至舊大稻埕得勝街.....，張慈觀、蕭朗瑞、章朗慶共稱的「法主三公」。⁵⁸在此宮演法科儀未有固定專司之領域(有以天師正一派、閩山派、佛教誦經)。這與1894年林豪《澎湖縣誌》記載澎湖客仔師演法之過程，包含了道士、法師、乩童、僧侶綜合性的法事，不謀而合。
2. 宜蘭晉安宮張公聖君祠：供奉鎮殿主神為法主公。以安溪一帶鄉土守護神，開拓宜蘭蘇澳之先民，為鎮壓蠻荒瘴癘，由蘇士尾、張光明等先賢于清道光七年(1827年)恭請來台，在宜蘭蘇澳建祠奉祀，距今(2012年)185周年，是蘇澳地區最古老寺廟。宮內以大法主(張)、二法主(蕭)、三法主(章)，演法科儀以法主公派為主。
3. 新北市玄雅堂：在訪談中發現該宮觀為「中華閩山派道教會」，理事長謝錦盤道長，出生於道教家庭，其父謝雅頌人稱為「仙人」，在彰化鹿港一帶的道教界頗具知名度，該家所承襲於閩山法派，謝錦盤道長屬來台第六代傳人(第一謝媽賜→第二代為三房謝寶乞→第三代為五房謝烏雞→第四代為大房謝火榮→第五代為三房謝雅頌→第六代傳大房謝錦盤)。以

⁵⁷臺灣社寺宗教刊行會編撰：《臺北州下に於ける社寺教會要覽》(臺灣：臺灣社寺宗教刊行會，1933)，附錄：〈法主公〉

⁵⁸臺北市法主公宮管理委員會：《臺北法主公宮沿革》(臺北：臺北市法主公宮管理委員會內部印刷，時間不詳)。

每代 30 年計，該法脈已在台傳承 180 年之久，演法科儀以法主公派為主。

(二)中部

1. 彰化埔鹽閩山總道院：蔡氏家族為執事者：其法脈傳承系來自新北市玄雅堂當時在彰化縣鹿港一帶之法脈，院內亦以三位法主公為主，演法科儀以法主公派為主，可惜經營上較為不力，宮觀景觀已失光彩。
2. 雲林縣赤法宮：雲林縣二侖鄉來惠村頂莊赤腳法主公，是在鄭成功遷台後，由該村廖姓村民之祖先，從福建「碧雲宮」分靈金身到臺灣供奉，據廖姓後代子孫口述：這尊法主公系其十二代祖先，由大陸請到臺灣，現在子孫都到二十四代，供奉神尊已歷經十二代。以每代 30 歲計算，法主公來台已約有 360 年歷史。這與該廟法主公降乩所言「到台已三百餘年」相近。演法科儀以法主公降靈乩身行事，亦有以法主公派之儀式為主，如過火、爬刀梯……等關於降乩行事的情形。據《府志》稱：

俗尚巫，疾病輒令禳之。…有法師與乩童相結，欲神附乩，必請法師催咒。每賽神建醮，則乩童披髮仗劍，跳躍而出，血流被面。或豎長梯，橫排刀劍，法師猱而上，乩童隨之。鄉人有膽力者，亦隨而上下。或堆材爇火熾甚，躍而過之，婦女皆膜拜致敬焉。⁵⁹

(三)南部

1. 台南開基玉皇宮：在此宮主神為玉皇大帝與三官大帝，配襯著三清、天師、玄天上帝……等，未見有法主公與陳靖姑神像，但其宮內長期每天都有 3~5 組法師駐紮在宮內，執行法主公法派之科儀，為信眾祭解五鬼、白虎、病符……等十二神煞以及祝聖、安神、開光點眼、斬桃花、過七星橋……等。據駐宮林法師稱：法派科儀家傳，在他是第三代，雖然在玉皇宮內無法主公神像，但科儀演法，他還是以法主公法派為主。

⁵⁹林豪：《澎湖廳志》，卷 9，〈風俗·風尚〉，頁 326~327。

2. 台南興泉府：主持林俊輝道長，1956年生，十二歲開始學習道法，曾經駐「夫人」廟二十年之久，有南部「黑頭林」之稱，亦擅長於法主公法門、三奶夫人派、正一靈寶派。據林道長口述之「夫人」及「黑頭林」，可瞭解到陳靖姑派與黑頭法師之關係。在林道長「破獄打城」行法中觀察到，前半段之請神招兵、下地獄之過關等，系以閩山派紅頭法師（法主公派與三奶派）混合行使，在「破獄打城」、「招魂」時再以「正一派」科儀行之。
3. 台南獄帝殿：該宮廟以東獄大帝為主，俗稱之陰廟，可是每天車水馬龍，人潮絡繹不絕，為的是求神拔救地獄的親人，因此，「破獄打城」、「超渡亡魂」、「渡化嬰靈」……等法事熱鬧非凡，廟內亦有法場 3-5 處，各擁法師，以紅頭法師為主，有法主公派、三奶派、徐甲派、正一派……等。在此亦可瞭解到，在臺灣紅頭法師亦有行使超渡亡魂等陰間之法事。

二、法主公「法派」在台現況

(一)在台較常見之法派

在田野調查中發現，法事的進行亦都是法脈錯綜複雜，不屬於何種法派法師，做何種法事，而是迎合民眾心理之需求，每位執行法師，除了學有自立法門之專長外，亦同時涉獵到其他法派，尤以閩山派為最。臺灣民間常見之「閩山派」流派有：三奶派、法主派、徐甲真人派、姜太公派和王禪老祖派，其中以「三奶派（主神是陳靖姑）」與「法主公派（主神是張聖者）」最膾炙人口。⁶⁰但田野調查發現，其實澎湖小法、普庵派、瑜珈派亦都參與在台法事科儀之行列中。這可能與法主公之法脈及其修煉過程中之佛道融合有關。以宋天聖二年(1024)，宋仁宗之禁江南師巫後，南方佛教瑜珈教驟興，江南原始閩山脈道壇多與瑜珈教融合以求自保，張聖君的改道就佛即是這種歷史佛道融合的產物。⁶¹因此，在大陸法主公派在法事科儀

⁶⁰董芳苑：《臺灣宗教論集》（臺北：紅螞蟻圖書公司，2008），頁 255。

⁶¹葉明生，〈試論「瑜珈教」之衍變及其世俗化事象〉，《佛學研究·8》（北京：中國佛教文化研究所，1999），頁 256-265。

中，常見有穿著方面夾雜著佛道服飾，使信眾難於辨識其為佛或道；李玉昆稱他「亦佛亦道的法主公」⁶²；誠如在 2012 年 9 月 22 日，福建柘榮縣馬仙文化節祭祀活動中，演法過程有文科與武科混合，文科所代表的是屬於瑜伽派，武科代表著閩山派，亦即法主公法脈在大陸明顯參雜著佛道思想，與在台有明顯之差異性。

吳永猛在談到「主行吉慶紅事的正一派『道法二門道壇』，淵源於漳州及廣東的詔安、平和等縣發展而成，即指修行道教『正一派』及法教『三奶派』道法的道壇道士……而其三奶派法師身份的行法事蹟，早在初期臺灣方志上《諸羅縣誌》，既已敘及有『客仔師』(客家之紅頭法師)、『紅頭司』的稱號」⁶³

(二)法主公派之應用

在台之北、中、南訪談中發現，台南興泉府在獄帝廟行法時所應用的法派眾多，因時、地及應用的不同，施展的法派也不同。據林俊輝道長所言：「閩山十八派，演法各異」，董芳苑也說過：「臺灣民間的『閩山派』教門，可以說是通俗道教所屬，也可以說是天師道的通俗化(因含天師道之部份符籙)，此派所衍生而出的流派為數不少，因而有『閩山十八教，教教不相同』的說法。」⁶⁴法主公又稱閩山法主，談及現今法主公派即被認為是閩山法派，其執事者被稱為法師，所應用的範圍，已非單純的法事科儀，最主要行法方向著重在小法或稱閩山法門，因為「閩山派之法是較能迎合一般民眾對神虔崇的習慣，普通的祭煞、驅鬼、收驚、開乩童都是閩山派法師所做的。」⁶⁵董芳苑認為：

⁶²李玉昆：〈亦佛亦道的法主公〉，《泉州民間信仰》11 期(福建：泉州市區道教文化研究會編，1996)，頁 42-47。

⁶³吳永猛：《臺灣民間信仰儀式》(臺北：空中大學，2005)，頁 10。

⁶⁴董芳苑：《臺灣宗教論集》(臺北：紅螞蟻圖書公司，2008)，頁 255。

⁶⁵施博爾(Kristofer M. Schipper)：〈道教與臺灣〉，《台南文化》8 卷 2 期(台南：台南市文獻委員會，1966)，頁 119。

在臺灣民間所謂「紅頭法師」者，即「閩山派」之祭司。他們在作法時往往與民間的「童乩」搭配，所以和民間信仰最為接近。因為「紅頭法師」所學習的法事比不上「道士」，所以只做一些助人延生之小法。諸如：調五營、觀童乩、做法事、畫符、派藥、祭解。⁶⁶

閩山派做法時，動作與唱調較為通俗且平易近人，這種平民精神的宗教化是法主公信仰的基礎，而將張聖君造化為教派之法主，更是平民為其生存需求和目的而爭取社會地位的一種象徵。⁶⁷根據田野調查時發現，在台南市「獄帝廟」天天都有「紅頭法師」在那裡做著超度亡靈之法事，可見「道士」這類專業性法事也被他們取代了。論及「紅頭法師」對民間善信之影響，與「正一派」道士一樣，不外乎鬼神觀念與天師道「功利主義」，也同樣影響他們獨善其身的心態。⁶⁸

(三)在台法主公法脈與陳靖姑法脈之異同

道教科儀⁶⁹為瞭解決信眾生、老、病、死、苦的困境，建構了一套「養生送死」的科儀，以順應時宜及民眾之需求。在訪談台南「興泉府林道長」時瞭解到，民間道士可大略分為紅頭及黑頭兩種，道士一般稱為師公(司公)。紅頭是紅頭師公(司公)的簡稱，從事的是與神相關的法事，如做醮、開廟門、拜天公、做三獻等等祀神的法事；黑頭是黑頭師公的簡稱，從事的則是偏陰靈方面的法事。有人亦把「三奶(陳靖姑)派」，列為黑頭或列為紅頭，「法主公派」亦有同樣的說法，這是在臺灣中北部，較有紅黑之分，在南部大都視法事狀況，幾乎是混合成一綜合派別。據調查陳靖姑派與法主公派都是來自「閩山派」。許真君是淨明道教的創始人，亦是閩山派之始祖，號稱為「淨明宗閩山派」，因在江西各地治理洪水，深受江西人的崇拜

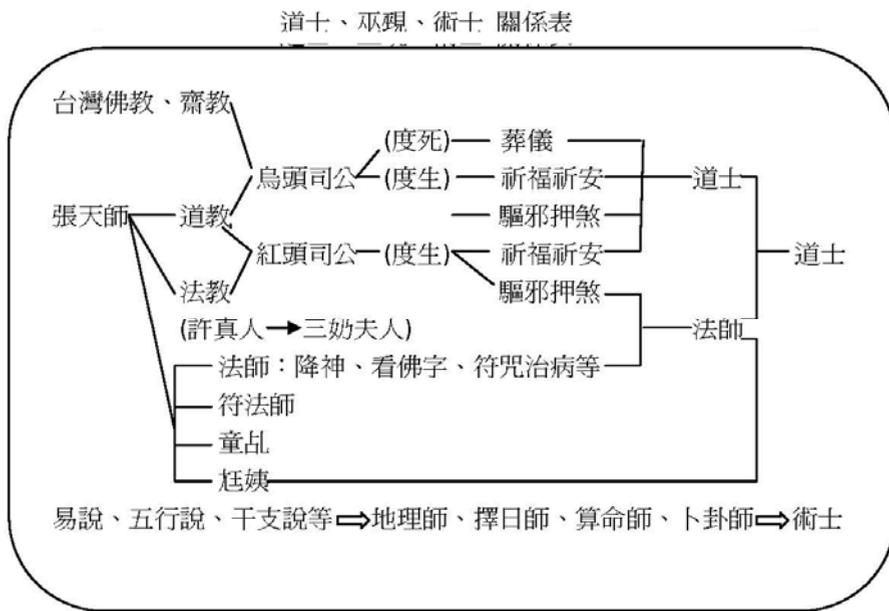
⁶⁶董芳苑：《臺灣宗教論集》(臺北：紅螞蟻圖書公司，2008)，頁255。

⁶⁷張二文，《客家〈聖君爺〉信仰及其傳說流變調查研究——以聖君、法主公、五營信仰之關係》(臺北：臺灣客家委員會，2008)，頁13。

⁶⁸董芳苑：《臺灣宗教論集》(臺北：紅螞蟻圖書公司，2008)，頁256。

⁶⁹中華道教會編：《道教科儀包括步罡、踏斗、點訣、符籙、唱誦》，《禪和派科儀教材講義》(臺北：中華道教學院，2001)，序言。

和敬仰。在「萬壽宮」，江西人把許真君作為降妖除魔的神仙奉祀，尊其為「忠孝神仙」⁷⁰，最後傳到張聖君與陳靖姑。這種紅頭與黑頭之分，在早期的臺灣民間信仰上應較有明顯的畫分，爾後被各教派相互融合。這從臺灣紅頭道士度生—為生者舉行消災、解厄、祈福、等法事；黑頭道士度死—為亡者舉行超渡等科儀，可瞭解到兩者之劃分。1919 年日治時期，丸井圭治郎所編撰之《臺灣宗教調查報告》將臺灣之道士、法師(巫覡)、術士及紅頭、黑(烏)頭做如下歸納比較(如下關係表 E4-001)⁷¹：



一般而言，道士與法師及紅頭與黑頭之專職，丸井又將「巫覡」中之「法師」與「符法師」做一界定區分：「紅頭司公之中戴紅頭巾專行驅邪押

⁷⁰李星：〈論許真君對農業生產的影響〉，《農業考古雜誌》（江西：農業考古雜誌編輯部，2008），頁 56。

⁷¹丸井圭治郎：〈巫覡〉，《臺灣宗教調查報告書》，第一卷第十二章，（臺灣總督府，1919）；（臺北：捷幼出版社重刊，1993），頁 95。

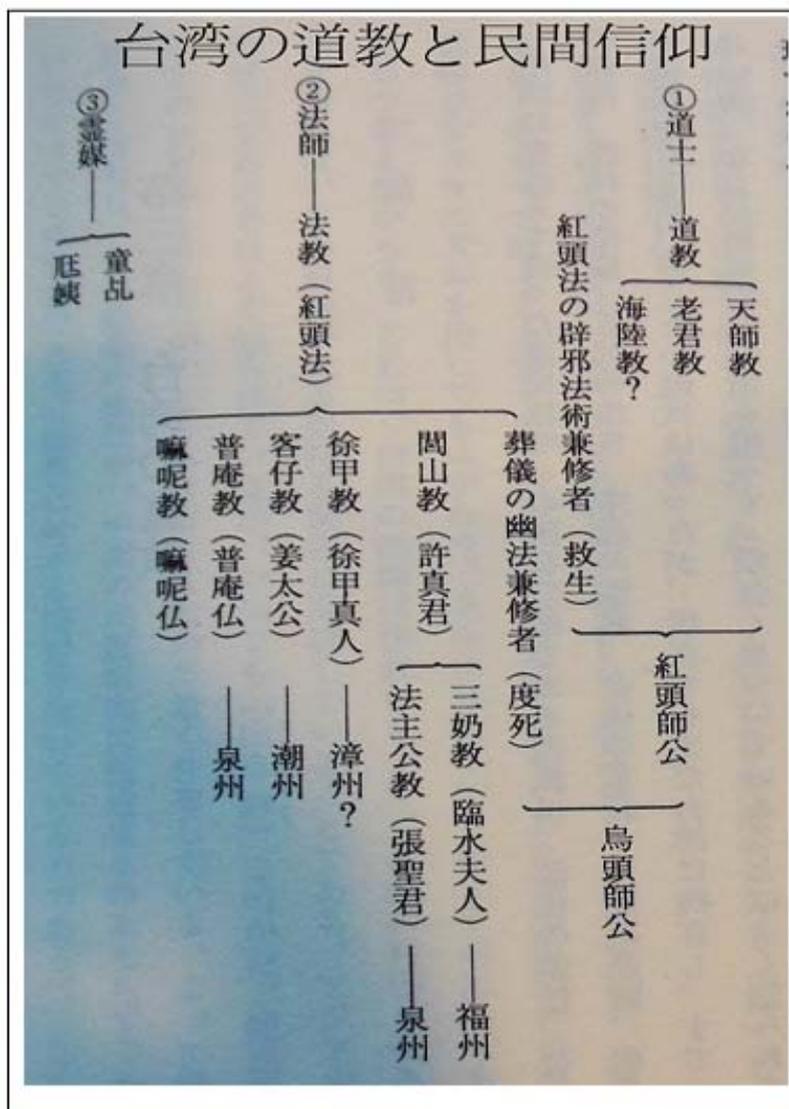
煞的人(或者行此科儀之場合),將這些視為巫覡(法師)。」⁷²因此在臺灣南部閩山派大都是相同之格調,對陳靖姑派與法主公派就較少有所區隔。據台南林俊輝道長口述:「最簡單的區別方式就是『道士是黑頭』,『法師是紅頭』」。依田野調查綜合發現,在大場面之法事科儀,大都由道士在執事(如齋醮、拜鬥、三朝、五朝...等)。一般小場面(如小法)則由法師所做(如祭解、制煞、...等)。

為厘清閩山教派在宗教歷史地位之發展:閩山教派的組成是沿襲淨明忠孝道許遜許真人之“正一道”與“巫法”融合而成之道法二門,是道教組成之一部分,亦是含有巫覡系統之存在,如今在教派地位上被列為道教系統與民間信仰之混淆地帶,如閩山教派常做之“打城”、“過橋”儀式,其整個儀式過程在正一道與閩山教派沒甚兩樣,日本學者山田明廣也指出:“在烏頭道士也稱為正一系道士,……‘打城’、‘過橋’儀式數十個科目所構成,道士依著制式化之程序至地獄救渡亡魂。”⁷³這種道派世俗化的結果,使得原有之宗教系統起了無意識之變化,一些相似的教派也被歸類到閩山教派中。劉枝萬對照表(E4-002)⁷⁴。

⁷² [日]丸井圭治郎:〈巫覡〉,《臺灣宗教調查報告書》,第一卷第十二章,(臺灣總督府,1919);(臺北:捷幼出版社重刊,1993),頁98。

⁷³ [日]山田明廣:《道教血湖科儀的初步探討—以臺灣南部地區為例》,(臺北:經典道教與地方宗教國際研討會論文,山田明廣,2013),第1頁。“烏頭道士と稱される正一系の道士により、「功德」あるいは「齋」と稱される超升抜度の儀禮が今なお盛んに行われている。この儀禮は、道教の伝統的な“黄籙齋”の中でも専ら死者救済のために行われる“開度黄籙齋”の系譜を引くもので、「発表」や“放赦”、“打城”、“過橋”などといった數個から數十個の科目により構成され、道士たちはある程度定式化したプロセス3に沿ってこれらの科目を行っていくことにより亡魂を地獄から救済するのである---”

⁷⁴ 劉枝萬《台湾の道教と民間信仰》,(日本東京:風响社株式会社,1994),第185-186頁。



據台灣劉枝萬教授《臺灣の道教》日文書中所歸類之系統顯然地較可看出閩山教派與正一道之間明顯之差異。在表(E4-002)即可更明確之界定出閩山教派之屬性。

伍、結論

對於法主公「法派」之歷史文獻記載，有其原始之傳統代表意義，同時其法脈保持著其固有的脈絡與儀式，是傳統宗教文化之非物質遺產，亦是其參考之價值。但亦需一些新史料與新觀點的注入，以迎合新時代民眾之需求。

在田野調查後可明確的理解到，法主公由僧侶轉變成民間信仰神祇的過程，由普通之平民經過學法修煉，學得十八般武藝與道法，不但為農民祈雨、為百姓除魔殺鬼，還能為民眾驅邪治病、畫符濟世...等等。最後仙逝羽化，再在各地顯靈，製造奇跡，得到百姓之敬仰，設立宮觀祭祀之。爾後又流傳其法脈科儀給後世崇道者，讓大眾繼續運用其法派傳承。在研究其文獻及配合田野調查後，也得到更多法派在各項科儀變遷之智識，作為映證與比對坊間不同的傳說。

法主公信仰，是農耕社會與基層百姓很具典型意義的一種傳統宗教文化現象，具有強烈的民俗性和濃厚的基層農民意識，是一種平民社會中流行的信仰文化。法主公並未像一些佛、道世俗神，拘泥于高官上階所信仰而被列於官祀，登上大雅之堂；但他那艱難的人生，與習道法之精神，導致後世神奇的傳說，以及被廣大信眾狂熱尊崇的現實，使許多傳統文化為之驚奇，為之震撼，從而受到關注。然因交通、地域、民族種性之不同，亦會衍生出不同的思想與觀點，更因各地習俗的差異，張聖君的信仰傳說也就有許多不同的解讀、許多不同的記載。⁷⁵

我們在推動傳統文化的同時，對於閩台宗教信仰理念，應追尋前人所遺留下來的精華，執行固有的法脈與傳統，更應應用智慧去判斷，不為信仰所驅使。

⁷⁵葉明生：《閩台張聖君信仰文化》（福州：海潮攝影出版社，2008.02），頁224。

參考文獻

1. 古籍

- (宋)方勺撰，《泊宅編》，卷九，北京：中華書局點校本，1997。
- (宋)何籛，〈繫記·張道人異事〉，《春渚紀聞》，卷三，北京：中華書局，1983。
- (宋)洪邁，〈叔父常平墓誌銘〉《盤洲文集》卷七十五《擒藻堂四庫全書薈要》集部。
- (宋)洪邁撰、何卓點校《夷堅志》丈丁卷第十及三冊〈張聖者〉，中華書局，1981。
- (清)陳池養，《慎余書屋文集》卷四(張公傳)
- (清)南平縣誌·仙釋》，文國繡修關「自序」(康熙 58 年)刊本。

2. 近人編輯、論著

- 〔日〕丸井圭治郎，〈巫覡〉，《臺灣宗教調查報告書》(臺灣總督府，1919)，臺北：捷幼出版社重刊，1993。
- 〔日〕片岡岩，陳金田譯，《台南市良皇官三十六將》《臺灣風俗志》(臺北：大立出版社，1981)。
- 〔日〕鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》(臺北：臺北古亭書局，1934 版 1975 翻印)。
- 〔日〕增田福太郎，《臺灣の宗教—農村を中心とする宗教研究 1939》，東京：佐野書房 1976。
- 〔日〕增田福太郎，《臺灣本島人的宗教》，東京：財團法人明治聖德紀念學會，1935 年。
- 〔日〕增田福太郎，《臺灣的宗教—農村を中心とする宗教研究》，東京：養賢堂，1939 年。
- 〔日〕增田福太郎，《東亞法秩序序說—民族信仰を中心として》，東京：

- ダイヤモンド社，1942年。
- 中華道教會編，〈道教科儀包括步罡、踏鬥、點訣、符籙、唱誦〉，《禪和派科儀教材講義》，臺北：中華道教學院，2001。
- 王見川，〈法主公信仰及其傳說考察〉，《從僧侶到神明—定光古佛、法主公、普庵之研究》，圓光佛學研究所叢書(2)，桃園：圓光佛學研究所，2007。
- 白礁慈濟祖宮管理委員會編，《白礁慈濟祖宮史略》，龍海市，白礁慈濟祖宮管理委員會，2006年。
- 全國佛剎道觀總覽編委會，《全國佛剎道觀總覽：保生大帝卷》，臺北：道觀出版社，2011。
- 吳永猛，《臺灣民間信仰儀式》，臺北：空中大學，2005。
- 呂宋力、欒保群，《中國民間諸神》(上冊)，臺北：臺灣學生書局，1991。
- 李玉昆，〈亦佛亦道的法主公〉，《泉州民間信仰》11期，福建：泉州市區道教文化研究會編，1996。
- 李亦園，〈臺灣民間宗教的現代趨勢〉，《田野圖像：我的人類學生涯》，臺北：立緒出版社，1999。
- 李亦園，《信仰與文化》，臺北：巨流圖書公司，1978。
- 李星，〈論許真君對農業生產的影響〉，《農業考古雜誌》，江西：農業考古雜誌編輯部，2008。
- 周宗賢，〈清代臺灣民間的地緣組織〉，《臺灣文獻》34卷2期(1983)。
- 明周華，《興化縣誌》，《遊洋志》卷二(廟志)明修，民25年本·蔡金耀點校本，1999再版。
- 林豪，《澎湖廳志》，卷9，〈風俗·風尚〉，頁326~327。
- 金清海負責葉明生編，《閩台張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影出版社，2008。
- 南平市政協學習文史委員會，《南平宗教史略 6633 疑道語》(福建南平：內部刊物，2003)，頁86。
- 施博爾(Kristofer M. Schipper)，〈道教與臺灣〉，《台南文化》8卷2期，台南：台南市文獻委員會，1966。
- 馬書田，《中國民間諸神，道教卷》，臺北：雲龍出版社，1993。
- 張二文，《客家〈聖君爺〉信仰及其傳說流變調查研究—以聖君、法主公、

- 五營信仰之關係》，臺北：臺灣客家委員會，2008。
- 清·陳池養，《慎余書屋文集》卷四(張公傳)。
- 陳建生等，《溪源蕭公文化》，福州：海風出版社，2010。
- 曾金賜，《金教岩法主公廟》，臺灣：金教岩管理委員會，2004。
- 楊琇惠，《太平經·神仙思想探微》，台南：成大宗教與文化學報第二期，2002。
- 葉明生，〈試論「瑜珈教」之衍變及其世俗化事象〉，《佛學研究·8》，北京：中國佛教文化研究所，1999。
- 葉明生，《閩台張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影出版社，2008.02。
- 董芳苑，《臺灣宗教論集》，臺北：紅螞蟻圖書公司，2008。
- 福建省道教協會研究室，德化石壺祖殿管理委員會編，《道教聖地石牛山—張公法主祖庭》，福建：福建省道教協會研究室，1998。
- 臺北市法主宮管理委員會，《臺北法主宮沿革》，臺北：臺北市法主宮管理委員會內部印刷，時間不詳。
- 臺灣社寺宗教刊行會編撰，《臺北州下に於ける社寺教會要覽》，臺灣：臺灣社寺宗教刊行會，1933，附錄：〈法主公〉
- 劉昌博，《臺灣搜神記》，臺北：黎明文化事業公司，1981。
- 劉枝萬，〈閩山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》，臺北：中研院民族所，1974。
- 謝宗榮，《臺灣傳統宗教文化》，台中：晨星出版社，2003)。
- 鐘華操，《臺灣地區神明的由來》，臺灣：臺灣省文獻委員會，1988。
- 蘭宗榮，《淺論蕭公的生平及影響》，鄭金華編《溪源峽穀與蕭公文化》(2001年內用資料)。

陳躍德塗鴉藝術之探討

許清原

摘 要

因看到一張屬名陳躍德的精美滑鼠墊，圖案是很簡單的圓圈圈，由於線條粗細變化，色彩亮麗協調，很吸引人的目光。因而很好奇，想了解一下這位畫家其他的作品與經歷。透過一本「櫥窗·塗鴉 (scribble) —— 陳躍德藝術紀念展」畫冊發現，原來滑鼠墊的圖案，是陳躍德手機塗鴉系列一百多幅作品的其中一幅。因疑惑那麼唯美的作品，為什麼叫做塗鴉系列，和我們以前對塗鴉的概念有很大的差距，因而擬探討陳躍德塗鴉藝術的來龍去脈。研究之後，發現陳躍德在手機塗鴉之前有一個「人生櫥窗」(Life window) 系列。在繪畫中，「人生櫥窗」表現了他對人生深刻的想法，而「塗鴉彩繪」則呈現了他最直接的真善美心靈。在陳躍德的塗鴉與一般塗鴉相較之後，陳躍德塗鴉作品不是街頭及地鐵塗鴉，也不是公廁塗鴉、標貼塗鴉、風景區及戶外銘刻、其他公共物塗鴉，它比較像是心情塗鴉、電腦塗鴉。一般大眾熟知的街頭噴漆塗鴉，不只被認為骯髒，而且有時與犯罪事件有所關涉。反觀陳躍德的手機塗鴉，不會有違法的忌諱，不用害怕被發現和拘捕，不會有噴漆的毒素，不用花錢清理，不會對別人造成騷擾。現在青年、青少年，每天離不開電腦，離不開手機，因而更覺得應推廣陳躍德的手機塗鴉給社會大眾欣賞，甚至學習，因現在很多打打殺殺的虛擬遊戲，造成不良的影響，如果能引導他們用塗鴉軟體來創作，抒發情感，對社會是有很大貢獻的。

綜觀陳躍德六十年的一生，他的藝術歷程，從天生具有的藝術天賦；到創作「人生櫥窗」，有很多的藝術理念融合在創作形式中；再到最後回歸「嬰兒」純真狀態的塗鴉彩繪藝術。從自我的本質，經歷社會性，再從社會性認識到自我，最後回歸到自我的普遍而無限的精神狀態，這是一個完整的藝術歷程。所以，陳躍德的塗鴉藝術，所呈現的是真善美的境界，相信在手機塗鴉彩繪的領域，會占有一席之地。

關鍵詞：陳躍德，塗鴉藝術，人生櫥窗，真善美

Study on Scribble Art of Yao-te Chen

Ching-Yuan Hsu

Abstract

I saw an exquisite mouse pad with the name Yao-te Chen on it, and its pattern is composed of simple circles, but they easily catch people's attention as their lines are diverse in thickness, and their colors are bright and consistent. Therefore, My curiosity was inspired to learn about Mr. Chen's other works and experiences. I discovered from a painting collection *Showcase, Scribble—Commemorative Art Exhibition for Yao-te Chen* that the pattern on the mouse pad is one of more than one hundred works of his cell phone scribble series. I planned to probe into the cause and effect of Yao-te Chen's scribble art since I have been puzzled at why such aesthetic works of him were called scribbles, which were very different from what we knew about scribbles.

After studying his works, I found that Chen had a "*Life Window*" series preceding his cell phone scribbles. In his painting, "*Life Window*" shows his poignant ideas about life, while his "scribble painting" presents his inner spirit of truth, goodness and beauty. Upon comparing Yao-te Chen's scribbles with other similar types of scribbling arts, I found that his works are not graffiti seen on the

streets and in subway, not the tags in public rest rooms, scenic areas, outdoor spaces, or on other public properties. On the contrary, they are more like mood scribbles and computer scribbles. Scribbles or graffiti seen on the streets walls are sometimes considered dirty by the public, and are also closely related to vandalism. By contrast, Yao-te Chen's cell phone scribbles are not illegal, and he does not have to be afraid of being spotted and arrested. In addition, no toxin is discharged from spray painting, no money is required for cleaning them up, and they do not disturb others. Youngsters and teenagers nowadays cannot live without computers and cell phones. That is why cell phone scribbles of Yao-te Chen should be promoted for the public's admiration and it could at the same time provide some educational values. There are numerous violent virtual games which have led to harmful influence. If young people can be guided to create artworks with scribble software to express their emotions, it will be a great contribution to the society.

If we look into the sixty years of Chen's lifetime, we will discover his born talent in art, expressed in his creation *-Life Window*, in which his many artistic ideas were embodied. Later on, his scribble art returned to the sincere state of "a baby." The scribble art of Yao-te Chen presents truth, goodness, and beauty, and it is believed that his creation will claim a status in the field of cell phone scribbles.

Keywords: Yao-te Chen, cell phone scribble, Life Window, truth, goodness and beauty.

陳躍德塗鴉藝術之探討

壹、前言

初次觀賞陳躍德的作品，是一張滑鼠墊的圖案（圖1），很美、很獨特，在黑色的底面上，有各種色彩的圓圈圈，紅、黃、橘、綠、藍、白、紫、靛…等，色彩豐富，又很協調，線條有粗有細，最底層的線條較細，越上層線條越粗，呈現出立體深度。雖然內容是很簡單的圓圈圈，由於線條粗細變化，色彩亮麗協調，很能吸引人的目光；仔細觀賞，發現畫面的構圖有鬆有緊，疏密有致；而畫家的筆觸卻很隨性，感覺這位畫家作畫時，應該是很享受、很自由自在的。想像他作畫時，剛開始底層較細的線條纏繞，似乎有點糾纏，較為緊張；但是後來最上層的粗獷線條，好似把一切的繁瑣拋開，回歸輕鬆、愉悅的溫和心境。雖然是單純的幾何圓圈圖形，屬抽象畫，但很有境界，很純真、很唯美。滑鼠墊上書寫著畫家的中、英文名字：陳躍德、Tony.Toy。從未聽聞這位畫家，但是這張滑鼠墊的圖案，讓我很好奇，想了解一下這位畫家其他的作品與經歷。

透過一本「櫥窗·塗鴉——陳躍德藝術紀念展」畫冊發現，原來滑鼠墊的圖案，是陳躍德塗鴉系列一百多幅作品的其中一幅。一開始，很疑惑，為什麼叫做塗鴉系列，那麼唯美的作品，和我們以前對塗鴉的概念有很大差距的；接著，得知陳躍德的塗鴉藝術，是



圖1 陳躍德 滑鼠墊的圖案

利用手機軟體彩繪而成，讓我更是訝異；再者，那本畫冊是一本紀念冊，陳躍德已經往生，一百多幅的塗鴉作品，是往生前四個多月完成，如此短的時間，創作這麼多精美的作品，令人震驚！因而更加覺得有必要探討陳躍德塗鴉藝術的來龍去脈。首先擬先從陳躍德的生平，了解這位畫家與繪畫結緣的過程；接著，擬對這位畫家的其他畫作加以探討，期望可以更深入了解陳躍德的畫風；最後，針對陳躍德的塗鴉藝術做深入的探討。為了對陳躍德做較深入的探討，特地拜訪家屬，感謝家屬提供資料和訊息。

貳、陳躍德的生平

想要了解陳躍德的生平，了解這位畫家與繪畫結緣的過程之外，也要了解一下畫家的心性，因為能畫出那麼唯美又純真的意境，這個繪畫主體心靈是很重要的。透過畫冊的生平紀事¹以及家屬的訪談，對陳躍德的一生有一些了解如下：

畫家陳躍德先生於 1955 年出生於藝術氣息濃厚的嘉義市，從小就具有藝術特質，很有繪畫天分，小時候參加繪畫比賽常常得獎。在高中畢業前，本想考國立藝專學畫畫，但是父母覺得畫畫這條路，以後謀生不容易，他順從父母的想法，錯失一次正式學畫的機會。一直到中年工作退休之後，54 歲才考進南華視覺與媒體藝術研究所。在這之前，陳躍德雖然未接受正規繪畫訓練，卻常常喜歡信筆塗塗畫畫。如大學時期，同學陳淑娟發現陳躍德的繪畫天份，就是偷瞄到他在講義背面用原子筆信手拈來就畫出「Q 版西風瘦馬」稿，陳淑娟形容：片紙之下彷彿可聽見古道上嗒嗒漸進的馬蹄聲，彷彿可以俯拾西風拂下的落葉；隔年陳淑娟當畢業班的班代，便邀請陳躍德當他們的學藝，陳淑娟真的是慧眼識英雄。

還有，陳躍德曾在遠東百貨工作，有一位遠百同事說到：聚餐喝咖啡時，陳躍德話不多，聽大家聊天，有時隨手拿起便條紙、點餐紙背面空白處就畫了起來，一下子就速寫一張朋友的肖像；或是用吸管紙做成毛毛蟲

¹ <生平紀事>《櫥窗·塗鴉——陳躍德藝術紀念展》，陳麗華、陳麗琇主編，天晴文化事業印製，2014 年，pp.32-36。

的造型。小妹陳麗琇說到：陳躍德在家時，也是常拿起紙來，用粉蠟筆畫畫，有時也畫一些圖形，讓父親著色（圖 2）；甚至連內衣也拿來畫畫。



圖 2 陳躍德 粉蠟筆的作品

所以，一進入藝術研究所，正式接受繪畫的正規訓練，跟羅雪容老師學油畫，學很快，就畫得很好。畢業時完成了一本創作與理論兼具的碩士論文：「人生櫥窗——陳躍德油畫創作論述」。

（下文再詳細探討）研究所畢業後，跳脫學院的束縛，常做一些實驗，利用不同顏料：油畫顏料、壓克力顏料或油漆等，同時使用在一幅畫中，呈現不同的肌理效果。畫面的內容主題，有山水畫、抽象畫。一直到今年（2014）年初新購智慧型手機，其中有塗鴉軟體，開始使用這個軟體就得心應手。

除了先天具有藝術潛質外，天生的溫和善良心性，也是陳躍德可以畫出令人感覺很純真唯美作品的主要原因。據說，陳躍德曾任職的遠百同事都一致認為他是位溫和、善良、與世無爭的人；畫冊的生平紀事有提到他的主管與同事都寫到：阿德「得理饒人」、「成全大我而犧牲自我利益」，這是大部分人很難做到的。還有其他知心的同事說：和阿德相處，可以講真心的話，不用拐彎抹角，因為他沒有心機，令人很安心。另有同事特別講到：阿德這個人，心很單純、生活很簡單，可是這樣的人真的「很不簡單」！我想，這樣的人，就是一直存有「赤子之心」吧！

至於在家中，陳躍德事父至孝，退休後，帶著父親到處活動，曾一起出國，同遊中國大陸桂林；每天早上一起到嘉義植物園散步、有時打打撞

球、有時和朋友唱唱歌、聚聚餐、喝喝咖啡。一直到老父車禍受傷到便溺失禁，他還是盡心無怨地細心照顧到 95 高齡往生。

由以上對陳躍德生平的了解，他是一位純真、善良又有藝術美感的人。

叁、人生櫥窗系列探討

陳躍德碩士畢業展油畫創作主題「人生櫥窗」，是他依自身的生活經驗、及對於生命生存於大自然的感觸，以視覺美感與創作經驗，並運用技巧於創作表現形式，藉以舒發內心之情感。²

對於「人生櫥窗」一詞，陳躍德自述：進入悲喜中年後，心有所感而發之詞。「人生櫥窗」是由「人生」與「櫥窗」二詞組成，其意分述如下：

「『人生櫥窗』之『人生』是以筆者所經歷之生活體驗為主，並加以筆者所研究之各項哲理與知識。

『櫥窗』本意帶有商業性之 show window，除此以外本篇研究之『櫥窗』帶有更多酸、甜、苦、辣的記憶與回憶，一幕接著一幕之人生歷程。」³

因為他的職場生涯，以遠東百貨為經歷中最重要的一環。百貨公司的櫥窗，一季換過一季，春、夏、秋、冬各有不同；人生無常，如櫥窗一般，一幕接著一幕。因而，藉由「人生櫥窗」探討生命的價值。陳躍德說到：

「從生到死，從幼兒、到成長、到老，是每個人必經的過程，筆者亦不例外；從小及長，至今已達知天命之年，每一個成長、每一個歡樂、每一次聚合、每一次分離，皆是像百貨公司的櫥窗陳列一樣，有裝置亮麗的一面，也有謝幕熄燈的時候。小時候喜歡觀看漂亮的櫥窗佈置，尤其是夜幕低垂、華燈初上之時，櫥窗陳列光鮮耀眼，將百貨公司及街道點綴得五光十色；及至到百貨公司任職之時，反而知道亮麗的裝置後面，有繁複工作的辛苦，每一檔期尚未結束，已為下檔及下下檔之設計傷腦筋；至今，對櫥窗更替的感觸是像人生的光影一般，沒有停止，時間永不停留，人在

² 《人生櫥窗----陳躍德油畫創作論述》，陳躍德，南華大學視覺與媒體藝術學系碩士論文，2011年，p.69。

³ 同註2，p.9。

世上僅似飛鴻踏雪泥之泥上趾爪的痕跡而已。」⁴

「人生櫥窗」的油畫作品，主要分三大系列：「人生」系列、「檳榔西施」系列、「物化」系列。

一、「人生」系列

陳躍德認同中國古人的智慧，他說到：「中國有句古語：『天有不測風雲，人有旦夕禍福』人的生命真的如此無常！生活往往出人意料，『未知生，焉之死』（論語第十一先進·十二）孔子如是說。儒家還認為『死生有命，富貴在天』，強調『生，事之以禮；死，葬之以禮』盡禮盡哀，送終盡孝，這是儒家的倫理道德觀。而道家老子講『出生入死』，即生下就是走向死亡，又說『尊道而貴德』，『夫莫之命而常自然』，要我們活著有尊嚴，有道德，生與死都應順乎自然。而莊子就更豁達了『死生，命也，其有夜旦之常』（莊子·大宗師）生於自然，死於自然。在佛家看來，一個生命，從生到死，雖有期限，但從母親腹中懷胎開始到死亡為止，這只是這個肉體的生與滅，其實生命體生命力是無限的，不會間斷。也就是說，身體與生命是兩個概念，並不同。死亡，只是身體的死亡，而生命並未死亡，生命不因身體的死亡而中斷。這正是佛家超越生死的生命觀與生死觀。生從何來？死往何去？生命有隔陰之謎，意即換了身體，就不知過去的一切，所以千古以來，生命之源，眾說紛紜，莫衷一是。其實生命的形象雖然千差萬別，而生命的本質則一切平等，無有區別。」⁵

生從何來？死往何去？生生死死、死死生生，眾說紛紜。陳躍德將他對生死的觀點舒發於藝術創作之中，這也是藝術創作者得天獨厚之處。

以「人生」為創作主題，除了從哲學觀點的體會之外，也因陳躍德感嘆周遭多位親朋好友遭遇不幸，對人生有更深一層的體認，共有四幅作品：「人之初」、「死神」、「人生如夢」、「人生如棋」。陳躍德針對每一幅作品都有說明其創作理念與創作形式，茲選「人之初」這幅的說明如下：⁶

⁴ 同註 2，p. 51。

⁵ 同註 2，p. 51。

⁶ 同註 2，p. 72。

(一)創作理念

中國易經闡揚生生不息，天體之運行與萬物之生存，皆有生之始、人之初，老子道德經亦云：道生一、一生二、二生三、三生萬物。又言嬰兒是一個完整的個體。所有的人天生就擁有德，人剛出生的時候這個德最完美無缺。西方哲學家羅傑斯(Carl Ranson Rogers, 1902-1987)認為，幼兒是將實現傾向性保存得最完美的個體。孔、孟對人生問題，有理性的思考及系統的總結（即合乎時宜之禮節）形成了豐富的生死觀。至於西洋哲學方面，在近代的哲學家，幾乎用盡心力，完全在解釋這個「生」，柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)號稱現代倡導生命哲學者之第一人。他所獨用的標語為「生的衝動」。他以為「生的衝動」是宇宙創造之原動力，其說明宇宙是創造的進化。「人之初」即是「生」之最佳表現。而筆者也以杜威(John Dewey, 1859-1952)「藝術即經驗」之理念加入作品之中讓生命與生活的理念更趨於一致。

(二)創作形式與技法（圖3）

「人之初」之構圖是以西方「聖母與聖子圖」為主架構，背景輔以多層圓弧增加畫面之律動的感覺，與柏格森「生的衝動」相呼應，最後加以杜威所謂「藝術即經驗」之因子，如其中之生活必需之「奶瓶」、「服飾」、「氣球」、「玩具」、「巧虎」、「湯瑪士」、「海綿寶寶」，除了增加完整以外，更顯出畫面之活潑，也可以



圖3 陳躍德 人之初

比較一下哲學家的思想及一般當母親的心思之不同。

二、「檳榔西施」系列

探討生死之後，在生活中，陳躍德看到「台灣檳榔攤的組合，有如台灣文化的縮影，麻雀雖小，五臟俱全。台灣夜晚的檳榔攤櫥窗光彩奪目，裡面的檳榔西施也是光鮮亮麗，是為本土特有文化，檳榔西施更是台灣文化中最特殊的，是以真人為裝置道具，更是櫥窗中的靈魂。裝置藝術工作者吳瓊華說外界普遍對檳榔西施投以有色眼光，但是根據她訪談的經驗，多數女孩的想法均極單純，純是為賺取生活費，有的是因只有國中畢業，找不到合適工作，又不能賦閒在家，只好從事檳榔西施工作。吳瓊華指出，在父權社會及消費族群主要來自男性下，將原本應只是單純職業的檳榔西施，扭曲成被觀看、被物化的現象，在男性消費者的強勢消費主導下，西施制服愈見火辣，有的甚至透明薄紗下只著丁字褲，以春光外洩拚業績。

台灣除了檳榔西施為本土特有文化，鋼管女郎也是本土文化中最搶眼的一群，而且鋼管女郎與檳榔西施有一樣的身家背景。鋼管舞是約在 21 世紀初出現的新型表演，業界傳說來自 PUB，後來引進電子花車業。鋼管秀女郎穿著與歌手不同，並不準備成套禮服。多以一般性感短裙、短褲與市面上的性感內衣、丁字褲為主。其衣著風格較類似檳榔西施，表演項目以舞蹈和鋼管特技為主，表演時間約十五分鐘，表演者先著裝跳一段熱舞，逐漸褪去衣物，最後只剩下性感內衣褲，並在鋼管上演出旋轉與倒掛特技。

一般人是什麼樣的眼光來看待檳榔西施和鋼管女郎？是色情？卑微？社會亂源？黑道操控？還是商人用來吸引客源的工具？一如八家將演藝，是宗教文化？是藝術表演？還是社會亂源？將有待社會學者的觀察與評論。」⁷

陳躍德以「莊子齊物論」的觀點，肯定人與物的獨特意義與價值，以平等精神與破除自我中心的格局看待「檳榔西施」與「鋼管女郎」，職業不分貴賤。「檳榔西施」系列有「檳榔西施」三幅作品與「鋼管女郎」二幅作

⁷ 同註 2，p. 52

品。茲選「鋼管女郎」的說明如下：⁸

(一)創作理念

鋼管女郎表演，常出現在節慶及其他民間聚會，例如佳節慶典、地方選美活動等。而電子花車則可配合遊行隊伍出現，例如在婚禮、新居落成、地方聚會的民間宴客之場合，電子花車通常擔任康樂隊的角色，表演型態與宗教廟會一樣，僅是主題不同。選舉時也可能成為候選人拜票車隊一員，利用歌手沿路歌唱以造勢，或作為選舉造勢晚會時的定點舞台，兼具候選人發言台，及提供娛樂民眾節目的功能。

台灣鋼管舞在以前的定位都是比較負面的，總是會與色情聯想在一起或是有一種很既定的印象，比如說南部的電子花車之類的，鋼管舞有些動作看起來很難，是屬於全身性的運動，隨著動感的音樂、色彩鮮艷的服裝及性感的舞技，看起來真是吸引人。但最近鋼管舞就像瑜珈一樣，突然變成一種運動風潮，標榜其「瘦身雕塑」功能，運動方式諸如：何時運用大量的臂力抓住鋼管，何時較著重在勾住的右腿的力量及旋轉時的離心力，何時需要繞著鋼管以順時針旋轉直到雙膝跪地。

台灣的鋼管舞女郎，紅到連國家地理頻道都慕名來採訪，被拍攝的對象是雲林一位 26 歲的女生方亭，她國中畢業後，就開始學跳鋼管舞，還曾經參加過綜藝節目，連續拿下 4 週冠軍。

(二)「鋼管女郎-旋轉木馬」(圖 4) 創作形式與技法

本件作品「鋼管女郎-旋轉木馬」是以半抽象形式來表現鋼管女郎旋轉姿態，背景使用平面技法描繪，鋼管女郎與本土廟宇圖騰(例如有龍及火燄，而金珠、海浪及鱗片則是以圈圈代表)的結合，以表示鋼管女郎表演與本土社會密不可分的一面。

⁸ 同註 2，pp. 89-91。

荷加斯 (William Hogarth, 1697-1764) 在《美的分析》論述形式之美，他認為曲線、波狀線這些線條的不同組合和變化，可以產生出無限多樣的形式，並且他認為波狀線可以稱作美的線條。而本件作品背景配以多層的曲線，像是鱗片的圈圈可增加躍動的感覺，及作品畫面的活潑性。

三、「物化」系列

在「檳榔西施與鋼管女郎」系列之後，更進一步，陳躍德又從「莊周夢蝶」寓言中，體會「莊周與蝴蝶」、「我與物」、「主體與客體」，不能只是以平等看待而已，更是無縫的密合，藝術作品才能顯現「真理」的存在。

陳躍德以莊子〈齊物篇〉之「莊周夢蝶」為本系列作品的素材，而且取莊周夢蝶裡的「俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢蝴蝶？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。」之「物化」為系列名稱。

他進一步說明：「莊子齊物論，主旨是肯定一切人與物的獨特意義內容及價值。齊物論包括齊、物論(即人物之平等觀)，與齊物、論(即申論萬物之平等觀)。即是由『吾喪我』至『物化』即破除我執至真我與萬物融化為一。」接著他又說明：「如前所述，筆者以為謝林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775- 1854)在藝術『主客合一』中詳細地敘述了作品的有限性



圖 4 陳躍德 鋼管女郎-旋轉木馬

具有無限性的表現意義，作品的個別性表露著普遍性的美感，在有限裡表現無限，在個別裡表露普遍，可靠的藝術是統一有限與無限，個別與普遍的有機體，這就是說，個別意義與普遍意義的相輔相成，不折不扣地為藝術作品的根源，與莊子齊物論，有前後呼應之效。」⁹

「物化」系列有二幅作品，茲選「物化-2」這幅的說明如下：¹⁰

(一)創作理念

「不知周之夢蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？」亦可言之「不知周之夢小鳥與？小鳥之夢為周與？」。「物」性，筆者以為不必侷限於是蝴蝶，故有「物化-2」作品，亦可以延伸出「物化-3」「物化-4」等。

如海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)之存在哲學中所述及，梵谷的一幅畫為例，農鞋是器具的「器具存在」就在其有用性中，而梵谷的畫則不同。它卻揭示了農鞋這一器具的「真實存在」，使我們知道了農婦的農鞋究竟是什麼。這一「真實存在」，才能使藝術作品得有「真理的顯現」。

(二)創作形式與技法（圖 5）

從謝勒(Max Scheler, 1874-1928)的「生命的價值」中感受得出人性的二元，在這種二元之下，謝勒仍然可以選擇善的一面，排除惡的一面，人不但生存在現實的世界上，同時還要在現實世界上建立理想的世界，要把週遭的環境從醜惡走上美化，把一切的罪惡改變為人性向善的動力。

「物化-2」，人物與小鳥是主架構。其中人物亦是裸體，表示真理，背景繪有多類的鳥類，筆者並以左上角一對小鳥，表示人類的愛情、親情及有「真」誠之意，右上角之鸚鵡表示友「善」，整個背景之孔雀的羽毛即是「美」麗的象徵，本件作品正是以真善美顯現其光明一面。作品亦以右下角之貓頭鷹代表黑暗的一面，正考驗人類如何除惡趨善，發掘真理迎向真理。此作品中使用物件

⁹ 同註 2，p. 93。

¹⁰ 同註 2，p. 97。

疊乘的技法，產生空間效果。



圖 5 陳躍德 物化-2

肆、陳躍德塗鴉藝術之探討

從「人生櫥窗」系列探討後發現，陳躍德對人生有很深刻的想法，但是，再回過頭來看他的「塗鴉」作品，感覺有很大的衝突。「人生櫥窗」系列每一幅都很有想法，構圖也是很嚴謹的設計；可是「塗鴉」系列感覺很隨性，不一定要表現甚麼想法。不過，兩者同樣用色很大膽、很豐富、很協調。

暫時拋開對兩者的比較。在此先來了解一下「塗鴉」系列本身，為何稱為「塗鴉」？我們一般所認知的「塗鴉」，是那種在街頭的牆上噴漆的那

種。陳躍德的「塗鴉」與噴漆「塗鴉」有太大的差距，所以必須先來探討「塗鴉」的定義與歷史。

一、「塗鴉」的定義、歷史與類別

「塗鴉」的定義

以現代大家熟知的塗鴉，英文「graffiti」，其實來自義大利文 *graiare*，意思是刮（scratch），泛指在公共牆面或任何公共物平面上的塗畫。而英文還有幾個可以中譯為「塗鴉」的字彙有：¹¹

「scribble」意指潦草快速地書寫、無意義的線條；

「doodle」意指不經意（下意識）亂畫；

「mural」牆上或天花板上的壁畫或藝術作品。

至於「塗鴉」中文字詞的出處，源自唐朝一首由盧仝所寫的詩〈示添丁〉：「…不知四體正困憊，泥人蹄花聲呀呀！忽來案上翻墨汁，塗抹詩書如老鴉。」盧仝有個兒子叫做添丁，好動而頑皮。有天盧仝在房裡打盹，沒多久，被兒子的笑聲吵醒。原來是添丁爬上書桌打翻了墨汁，在書冊上胡亂塗抹。¹²

另外，中文「塗鴉」，也有「隨手胡亂書寫或作畫，比喻筆法拙劣」之意，常用作自謙之詞。如清李漁〈意中緣〉：「不過信筆塗鴉，怎經得大方品鷲。」（國語日報辭典）

也有「不成字體、不成字形」之意，如明劉炳〈暮春寫懷詩〉：「病目塗鴉不成字。」（國語日報辭典）

所以，在中文裡，「塗鴉」一詞常用來比喻書法拙劣或幼稚，不登大雅之堂，多用做謙詞，意思較接近英文的 *doodle* 和 *scribble*。¹³

¹¹ 《塗鴉藝術應用於中國圖文之創作研究》，賴漢照撰，國立台灣師範大學設計研究所，2007年，p. 6。

¹² 《塗鴉鬼飛踢》，畢恆達著，台北，遠流，2011年，前言。

¹³ 同註 12。

「塗鴉」的歷史

英文的「graffiti」比較適合譯作「公共塗鴉」。就是將名字或別稱寫在建築物、樹、牆（圖 6）或地下鐵上，企圖在匿名社會中宣告自己的自明、認同，就像狗撒尿留下痕跡一樣。這個意義的塗鴉，中國古書也有說到：「粉牆為紙，以石為繪。」清楚點出「在牆上繪圖」的意涵，較接近「graffiti」的意義。如果

是「在牆上繪圖」，最早的歷史可能是法國的蕭維洞（Chauvet）發現的洞穴壁畫，估計有 3 萬年之久，自舊石器時代因山崩將入口封死之



圖 6 街頭牆上塗鴉

後，完好保留至今。史前人類在此居住，創作了驚人的壁畫，大多是動物圖像（獅子、犀牛、馬等），也有抽象的幾何符號，甚至有一個手的圖像，堪稱人類最早的模板塗鴉，人稱這裡是史前的羅浮宮。

另外，在古希臘時期的以弗所城（Ephesus，現在土耳其境內），石板路上的手印（代表價錢），腳印與數字（代表還要走幾步路），指引技院就在前面。同樣的，羅馬時代的龐貝城也保留許多牆上的塗鴉。¹⁴

塗鴉本身的歷史雖然久遠，但盛行卻是晚近的事。進入 20 世紀，一種「到此一遊」的塗鴉在歐美各地流行起來。到了第二次世界大戰，隨著戰機的盛行，在機身上塗鴉也流行起來。戰後，世界各地很多大城市都有一些組織在各處的牆壁上塗鴉，多是留下自己的名字以宣示在塗鴉處附近的

¹⁴ 同註 12。

控制權。但到了 20 世紀末，這種行為開始和組織脫離關係，慢慢變成一種個人創作。有些人是「為塗鴉而塗鴉」，或是為了增加自己作為塗鴉藝術家的名聲和技術而塗鴉。個人塗鴉在形式和動機都和有組織塗鴉有所不同。

有時塗鴉和筆名一樣，能反映作者的修養。有時塗鴉所包括的是創作的年份、作者的名字及其簡稱，或反映作者的一些經歷、回憶或追憶。一些塗鴉內容甚至含有隱語。¹⁵

當代盛行的塗鴉大致可分為下列幾類：¹⁶

（一）公廁塗鴉

公廁塗鴉由於場所的隱密性與封閉性，在量的部分易出現較長的言論，質的部分則常見圍繞情色議題的諧謔對談、無聊的笑罵或政治性的汗鱉攻訐。

（二）標貼塗鴉（圖 7）

美國在 1960 年代，開始出現以個人或團體名字為主的塗鴉形式，塗鴉者將自己的名字、暱稱或代號，塗寫在街頭的醒目處，表達「自我存在」，以此獲取名聲、權力擴展與表達叛逆。有些塗鴉得好的，也是一種藝術表現。



圖 7 標貼塗鴉

¹⁵〈塗鴉的歷史〉，引用自網路〈維基百科〉。

¹⁶前五項的參考，同註 11，pp. 8-9。

（三）風景區及戶外銘刻

有些遊客會在風景區或觀光景點的石碑、樹幹、橋梁或其他公共物，寫下文字或銘刻，以表示到此一遊的紀念。

（四）街頭及地鐵藝術

此類藝術常以噴漆或顏料進行大片彩繪，同時以藝術表現為主要訴求，此類型以紐約市地下鐵車廂的大型噴畫為代表。

（五）其他公共物塗鴉

除了上述的公共場所之外，如電話亭、公車椅背、圖書館或教室桌椅等等的塗鴉，青少年彼此間具有溝通訊息的功能。

（六）心情塗鴉

此類塗鴉就像「臉書」(facebook)把留言板稱為「塗鴉牆」一樣的意思¹⁷，利用網路上的平台抒發自己的心情。

（七）電腦塗鴉

不少塗鴉者近年轉向以電腦創作塗鴉以避免觸犯法例。這種塗鴉多是仿倣噴漆藝術的電腦圖像。有人認為它們不算塗鴉，但它們的圖案樣式使它們歸入塗鴉之列。嚴格來說，電腦塗鴉只是塗鴉藝術家以電腦輔助創作，並非真的由電腦負責塗鴉。¹⁸

以上的塗鴉中，街頭塗鴉及地鐵塗鴉引起較多的社會壓力，因為塗鴉

¹⁷同註 12。

¹⁸<各種塗鴉>，引用自網路<維基百科>。

一般都在不屬於作者的平面如牆、建築物、列車車身等出現。這類塗鴉常用的工具包括噴漆和粗箱頭筆跡的標記筆。這些顏料通常具有毒性。而且塗鴉時常常要迅速完成，因為要避免被當局發現和拘捕。

有些城市為打擊塗鴉，會在一些地方特別設立牆壁供人作塗鴉用途。這種措施據稱可以打擊一些小塗鴉，但能鼓勵塗鴉藝術家花時間創作一些質素高的作品而不用擔心被捕。然而，一些人不贊成這種措施，並認為合法塗鴉並未有效杜絕非法塗鴉。

不少人認為塗鴉是騷擾，也是一種需以昂貴價錢清理和修復的破壞。有些人認為充滿塗鴉的地區比較骯髒，而且犯罪事件較多，因此塗鴉可以是生活質素指標的一種。也有些人認為，骯髒的地區（包括已受塗鴉影響的地區）會鼓勵更多的塗鴉甚至更嚴重的犯罪出現。因此，有些城市積極推行反塗鴉措施：包括通過法案以禁止售賣噴漆予 18 歲以下人士，也強制售賣噴漆的店主需要把噴漆鎖在箱內以及放在小偷可及範圍以外的位置。¹⁹

二、陳躍德塗鴉藝術之探討

回過頭來看陳躍德的塗鴉作品。陳躍德在往生前四個多月，開始用智慧型手機，並利用手機塗鴉軟體做彩繪，色彩繽紛，短短四個多月創作了一百多幅精彩的作品。這一百多幅作品大致可分為五個系列：圓圈圈、花、山水、半抽象、抽象與其他等。茲就這五系列作品選擇一至二幅賞析如下：

¹⁹〈塗鴉的法律地位〉，引用自網路〈維基百科〉。

(一)陳躍德塗鴉藝術作品之賞析

1. 圓圈圈：除了本文一開頭提到滑鼠墊的那幅以黑色為底的圓圈圈之外，再來欣賞另一幅畫冊上標〈2014-03-04〉這幅（圖 8，據家屬表示，陳躍德塗鴉系列畫家均未命名，故以圖檔日期命名。），這幅以白色為底，白底上先塗上粗細不一的線條，有細的粗的直線、也有弧線、圓圈或圓面，顏色一樣很豐富，有紅、橘、黃、藍、黑、紫等色，再來，有大大小小的圓圈圈，有一圈的，也有



圖 8 陳躍德 2014-03-04

- 繞兩圈的，這些圓圈都有黑色的邊，圓圈本身就很立體，很像一朵一朵的花朵，整幅很像新娘捧花，花朵的色彩，有很搶眼的紅綠互補色，另外，也有黃、橘與紫色的互補色，本都是很刺眼的，但最上一層，畫家用了粉紅的圓圈圈，讓整個畫面變得柔和許多，雖搶眼但不刺眼，加上圖下方有一些留白，讓觀賞者覺得不會只是花團錦簇的壅塞，而是會透氣的自然。
2. 花：在畫冊上標〈2014-04-15〉（圖 9）這幅，畫面上是很明顯的四朵花，兩朵粉橘色，兩朵紫色，粉橘在右上與左下，大大的兩朵；而紫色則在左上和右下，較小的兩朵，但因為花心與花蕊是黃色，又是互補的紫色與黃色，面積雖小，仍不失其份量；不過，畫面的重心仍在粉橘色的兩大朵，花心紫色花蕊黃色雖顯眼，畢竟只是花朵中心的局部，整幅畫還是以大面積的粉橘色為主。粉橘與紫色的搭配是那麼地鮮明又協調，據家屬表示，此幅畫有很多人喜愛。另外，〈2014-02-21〉（圖 10）這幅，很明顯的五棵樹，光是樹幹就用了紫、棕、藍、黑等色，樹上有很多圓點，紅的、桃紅的、粉紅的，似乎象徵整片盛開的花海，其中有些綠點

黃點，好像往下飄落，很有動感呢！



圖 9 陳躍德 2014-04-15



圖 10 陳躍德 2014-02-21

3. 山水：在畫冊上標〈2014-04-08〉（圖 11）這幅，整幅畫都是比較細的線條，山的部分是比較垂直的線條，先塗紫藍色，再是黑色，接著線條越來越細，有粉紫色、桃紅色、綠色、黑色等，畫面下方水的部分，是一些不規則的橫線，波浪好像很紊亂，不過用了綠色、黃色、白色，是比較平和的色彩，稍微紓解了線條的扭曲所帶給人心情的紊亂；另外，畫面上〈2014-04-01〉（圖 12）這幅，比起剛剛這幅，看了更讓人心情愉悅。畫面上先是稍微傾斜的桃紅色粗線，接著前面搭配黑色的粗線，整座山就已成形，尤其左下角，兩條粗黑的黑線直立著，讓整個畫面不致因桃紅的斜線而傾斜，很巧妙的穩定了畫面的作用。再來，又搭配較細的線條與圓點，有紫、棕、藍等色的線條，和黃、紅、藍、綠、桃紅、紫等色的圓點，增加山的豐富性；畫面下方則以少數的黃色、白色不規則橫線與白點，加上大片的留白，象徵山腳下的河水。整幅畫的線條與圓點，好像會跳躍一樣，讓人看了心情會跟著雀躍而愉快。



圖 11 陳躍德 2014-04-08



圖 12 陳躍德 2014-04-01

4. 半抽象：在畫冊上標〈2014-01-12〉（圖 13）這幅，看起來很抽象，但有些欣賞的人卻看到：好像有三個人在畫面中央，背對著我們，正在欣賞黃昏的天空，三個人中間那位像是個小孩的頭，可以想像是爸媽帶著小孩正在欣賞風景，共享天倫之樂。另外，〈2014-01-12〉（圖 14）那幅，好像是一個人著黑衣，正要往下跳，黑衣上還有一些黑色線條，是代表甚麼？就請看官自己詮釋了。又有一幅〈2014-04-12〉（圖 15），整個是藍紫色調，這個色調很多人喜歡，但是內容是甚麼？有人說是兩座山，有人說是鄉間小路，有人說是兩條魚，也有人說是像蝴蝶的翅膀。真的是一百個讀者有一百個詮釋呢！這種半抽象的作品並不多。

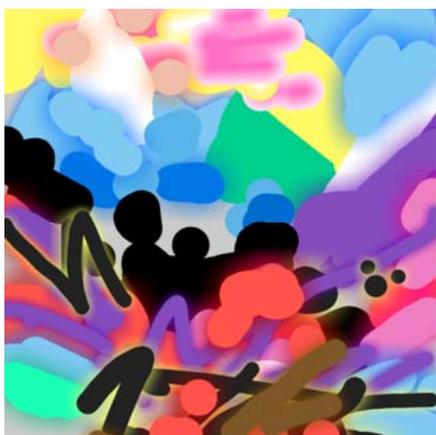


圖 13 陳躍德 2014-01-12



圖 14 陳躍德 2014-01-12

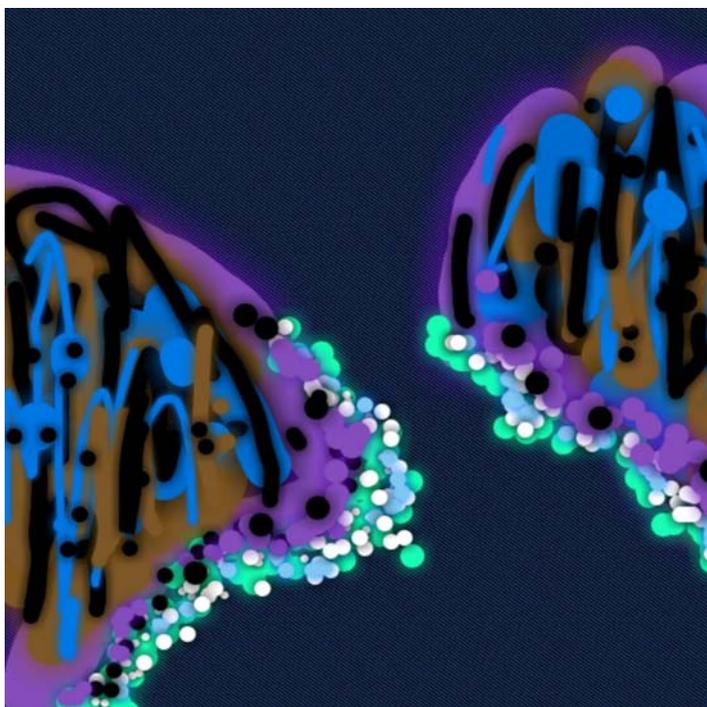


圖 15 陳躍德 2014-01-12

5. 抽象：抽象的作品很多，有很多各種不同色彩的圓點的組合，或是點、線的組合，或是點、線、面的組合。由於色彩搭配得亮麗協調，所以有很多精美作品。在畫冊上標 < 2014-03-14 > (圖 16) 這幅，我認為是幅佳作，畫面中上部分有三



圖 16 陳躍德 2014-03-14

個大黑點，成三角位置，再配上大大小小的黑點後，又加上一些很隨性的直線性的黑色線條，又好像很不經意地點上大大小小的圓點，有紅、藍、黃、綠等色，畫面下方，有一些不規則的橫線，主要是綠色和粉紅色。整幅畫面中上方很隨性的點和線，感覺很有律動，很像音樂的音符；下方的橫線，雖有穩定畫面的效果，但是，它不是呆版的橫線，而是不規則跳躍的橫線，又加強了整個畫面的律動感，讓人看了，會想像是在音樂的旋律當中的享受。

(二)陳躍德塗鴉藝術之探討

欣賞過陳躍德塗鴉作品後，擬與之前對塗鴉的了解加以探討。

陳躍德塗鴉作品不像英文「graffiti」塗鴉，它不是在公共牆面或任何公

共物平面上的塗畫；也不是「mural」牆上或天花板上的壁畫。或許陳躍德的塗鴉有很多抽象無意義的作品，較接近「scribble：潦草快速地書寫、無意義的線條」的意思；或是他塗鴉的筆觸很隨性，也有點接近「doodle：不經意（下意識）亂畫」之意。然而，陳躍德的塗鴉，倒是切合中國「塗鴉」的意義，如「塗鴉」一詞源自「塗抹詩書如老鴉」，就是添丁（小孩）爬上書桌打翻了墨汁，在書冊上胡亂塗抹，因而「塗鴉」有兒童純真隨性的胡亂塗抹的意思；另外，中文「塗鴉」，也有「信筆塗鴉」一詞，也是指「隨手胡亂書寫或作畫」之意；還有中文也有「病目塗鴉不成字」一詞，是指「不成字體、不成字形」之意。我們看陳躍德塗鴉作品有很多抽象之作，是「不成字體、不成字形」，也沒有任何物象；而且他的塗鴉作品中的點線面與色彩，很多都很隨性，令人有隨興「信筆塗鴉」的感覺；他塗鴉作品中隨性的筆觸，令人感覺有一種「兒童塗鴉」的純真。

就塗鴉作品的內容而言，3萬年前法國的蕭維洞的洞穴壁畫，大多是動物圖像（獅子、犀牛、馬等），也有抽象的幾何符號；古希臘時期的以弗所城石板路上的手印、腳印與數字。陳躍德塗鴉作品的內容，一百多幅作品大致可分為五個系列：圓圈圈、花、山水、半抽象、抽象等。與幾萬年前古代塗鴉的內容不同；然而，它與當代大家所熟知的街頭或地鐵塗鴉也明顯的不同，街頭或地鐵塗鴉的內容所包括的是創作的年份、作者的名字及其簡稱，或反映作者的一些經歷、回憶或追憶。

因而，就分類來說，陳躍德塗鴉作品當然不是街頭及地鐵藝術，而它也不是公廁塗鴉、標貼塗鴉、風景區及戶外銘刻、其他公共物塗鴉，或許它比較像是心情塗鴉、電腦塗鴉。「心情塗鴉」就像「臉書」（facebook）的留言板（塗鴉牆），利用網路上的平台抒發自己的心情。陳躍德在四個多月塗了一百多幅，雖然不像留言板用文字書寫心情，但他幾乎是天天用圖畫塗寫心情，像山水系列，有些線條扭曲不規則，感覺心情很紊亂，而有些畫的線條與圓點，好像會跳躍一樣，讓人看了心情會跟著雀躍而愉快。

本來，陳躍德塗鴉作品來自智慧型手機的塗鴉軟體，應該是屬於「電腦塗鴉」，但是早期這類塗鴉多是仿倣噴漆藝術的電腦圖像，也就是以名字及其簡稱，或代表自己的 logo 為主。不過，近來智慧型手機盛行，有很多不同的塗鴉軟體，因而，很多利用塗鴉軟體的作品如雨後春筍大量出現，

內容也不侷限如噴漆的塗鴉名字而已，也包含風景、人物、動物，甚或卡通、漫畫圖案等等多元風格。陳躍德的塗鴉作品當然也是手機塗鴉其中一元，不過，與網路現有的圖案有很大的不同，是有個人獨特風格的作品，藝術性非常高。

觀賞陳躍德塗鴉作品，如上文賞析，色彩繽紛亮麗，豐富又協調，雖搶眼但不刺眼，美得很吸引人的目光；至於點、線、面所呈現出來的，是很隨性的筆觸，感覺很有律動，很多都像在欣賞音樂的旋律一樣，讓人享受畫面的律動感，有些因線條的扭曲，好像會帶給人心情的紊亂，大部分的線條都好像會跳躍一樣，讓人看了心情會跟著雀躍而愉快；很多圓圈圈或是抽象系列，雖然沒有物象，但是畫面還是很有立體感，很有深度；至於具象的山水系列，畫的不是很客觀寫實，但有畫家主觀的表現，就如中國清朝畫家石濤所說：「名山許遊未許畫，畫必似之山必怪，變幻神奇懵懂間，不似似之當下拜。」陳躍德曾遊中國桂林山水，他把自然的山川，化為胸中再造的山川，然後把主客觀統一表現在紙上，在「似與不似」之間，在變幻神奇懵懂間表現了山水的精神。

觀賞陳躍德的塗鴉作品，雖然可以透過解析，但是，其實不用專家學者的分析評論，不論有沒有藝術素養，懂不懂美是甚麼，每個人看到他的塗鴉作品，都會驚呼：「好美！」真是雅俗共賞的藝術作品。我認同畫冊序文陳麗華副教授所說：「欣賞陳躍德的塗鴉，會帶領觀賞者進入一個繽紛、自由、熱情、純真、善良的世界，達到真、善、美的境界。從繽紛的色彩、豐富的圖案、隨性的筆觸，讓人很容易進入兒童塗鴉的心境，是自由自在、無拘無束、返老還童，達到老子所說『復歸於嬰兒』的狀態。」²⁰

伍、結語

瞭解了陳躍德的生平、人生櫥窗畫風與塗鴉藝術之後，真的如陳麗華在序文所說：「陳躍德的塗鴉…達到真、善、美的境界。」就「美」來說，他天生具有藝術氣質，具有對「美」的敏銳度，所以小時候繪畫常得獎。

²⁰ <從人生櫥窗到塗鴉藝術>，陳麗華撰，同註1，p.6。

只是家長的觀念，覺得若以繪畫為專業，很難謀生，所以在 54 歲進南華大學視覺與媒體藝術研究所以前，未接受正規專業的繪畫訓練，進藝術研究所後，技術的部分很快就上手，因而畢業展「人生櫥窗」的作品，不論色彩、線條、構圖，都很有美感，已經是專業畫家的水準了。而且「人生櫥窗」系列的每一幅畫，陳躍德都有很清晰的創作理念與表現形式，藉畫作以抒發內心的觀念與情感，達到美學中「主客合一」的境界；研究所畢業後，跳脫學院的束縛，常利用不同顏料做一些實驗，畫面的內容題材，有山水畫、抽象畫，表現了當代抽象藝術之美，與「人生櫥窗」完全以人物為主有很大的不同，或許這是開啟了他之後在手機塗鴉有很多不同內容題材的表現。而手機塗鴉作品之美，上文賞析處已提及，此不再贅述。與街頭的噴漆塗鴉相較，不少人認為街頭塗鴉是騷擾，也是一種需以昂貴價錢清理和修復的破壞。有些人認為充滿塗鴉的地區比較骯髒。而且因為要避免被當局發現和拘捕，塗鴉時常常要迅速完成，只有少數作品有藝術性，大部分都只是在表達「自我存在」的標記，沒有太大的美感。反觀陳躍德的塗鴉作品，不論點、線、面、色彩或構圖，都是唯美的，雅俗共賞的。

至於「善」來說，陳躍德是位溫和、善良、與世無爭的人，吳耀庭副教授在畫冊序文說到「躍德」這個名字：「躍字，有行動力。翟者墨，隱而不顯，默默以行。德古是直心，更肯定其乾淨單純，思無邪的藝術創作基調。原來姓名中早露玄機。」²¹這樣一位直心的人，與他共事的不論是上司或下屬，對他讚譽有加，尤其覺得他「得理饒人」、「成全大我而犧牲自我利益」是大部分人很難做到的。與同事朋友如此，對待父母親更是孝順，尤其老父 95 高齡往生前一年，車禍受傷到便溺失禁，他盡心無怨地細心照顧。有此善良心性，所以他的塗鴉作品，色彩那麼的鮮豔，可是卻很協調。大部分的作品，讓人看了，雖然驚艷，卻覺得是熱情而和善的。相較於街頭的噴漆塗鴉，不只被認為骯髒，而且塗鴉區犯罪事件較多。反觀陳躍德的手機塗鴉，不會有違法的忌諱，不用害怕被發現和拘捕，不會有噴漆的毒素，不用花錢清理，不會對別人造成騷擾。陳躍德的手機塗鴉作品，會帶給人喜樂的「善」的境界。

²¹ <手機塗鴉彩繪異形美>，吳耀庭撰，同註 1，p.5。

至於「真」來說，吳耀庭說到「其氣溫和儒雅，不斷赤子之心。」陳躍德知心的同事說，和阿德相處，可以講真心的話，不用拐彎抹角，因為他沒有心機，令人很安心，他們說這樣的人真的「很不簡單」！陳躍德的純真，完全表現在塗鴉作品中，隨性的筆觸，讓人很容易進入兒童塗鴉的心境，是自由自在、無拘無束、返老還童，近於老子所說「復歸於嬰兒」的狀態。據說畢卡索到了90歲，都還希望自己能像9歲的孩子那樣，自由揮灑塗鴉。相較於街頭塗鴉，很多為了表達「自我存在」以獲取名聲，甚或擴展權力與表達叛逆。相反的，欣賞陳躍德的塗鴉，會帶領我們進入一個純真無爭的「真」的境界。

在陳躍德的塗鴉與街頭塗鴉相較之後，更覺得應推廣陳躍德的手機塗鴉給社會大眾欣賞，因現在青年、青少年，每天離不開手機，喜歡用手機玩遊戲，很多打打殺殺的虛擬遊戲，對他們造成不良的影響，台北捷運發生鄭捷殺人事件，就與虛擬的打殺遊戲有關；如果能引導他們用塗鴉軟體來創作，抒發情感，對社會是有很大貢獻的。

綜觀陳躍德六十年的一生，在繪畫中，「人生櫥窗」表現了他對人生深刻的想法，而「塗鴉彩繪」則呈現了他最直接的真善美心靈。他的藝術歷程，從天生具有的藝術天賦；到創作「人生櫥窗」，有很多的理念融合在創作形式中；再到最後回歸「嬰兒」狀態的塗鴉彩繪藝術。從自我的本質，經歷社會性，到從社會性認識到自我，最後回歸到自我的普遍而無限的精神狀態，這是一個完整的藝術歷程。所以，陳躍德的塗鴉藝術，所呈現的是真善美的境界，相信在手機塗鴉彩繪的領域，會占有一席之地。就如吳耀庭副教授所說：「深信手機軟體彩繪熱愛者，會注目到他，不在今朝，就是明日。」

由詮釋學的角度探析《序曲》 第 14 篇的宗教意涵

曾貴祺

摘 要

《序曲》第 14 篇可說是全詩一個富有宗教色彩的結論。英國大詩人華滋華斯指出與無限、超越並為大自然所莊嚴表徵的上帝的屬靈交通，能醫治並恢復歷經人生危機的心靈。本論文擬用詮釋學探討第 14 篇的宗教意涵。論文之主體分三部分。首先，在引言部分，我簡略介紹國內外關於《序曲》的文學批評，指出論文神學探討的貢獻。其次，比較詮釋學的各家觀點，介紹「詮釋循環」的概念。再次，我運用詮釋學探討第 14 篇的神學意涵。

關鍵詞： 華滋華斯、葛達謨、詮釋學、《序曲》、屬靈交通、浪漫主義。

A Religious Significance of Book Fourteenth of *The Prelude*: A Hermeneutic Approach

Paul Tseng

Abstract

Book Fourteenth of William Wordsworth's *The Prelude* serves as a religious conclusion which signifies that a spiritual communion with God, infinite and transcendental and magnificently expressed by Nature, can heal and restore man's mind in his crises of life. This article aims to employ hermeneutics to explicate religious significances of Book Fourteenth. And this article can be divided into three parts. First, I make a brief survey of literary criticisms on *The Prelude*, pointing out what contributions this article intends to make. Second, I make a comparison of the views of certain major hermeneutic theorists, introducing the concept of "the hermeneutical circle." Third, I apply hermeneutics to explicate the theological significances of Book Fourteenth.

Key words: Wordsworth, hermeneutics, Gadamer, *The Prelude*, spiritual communion, Romanticism.

A Religious Significance of Book Fourteenth of *The Prelude*: A Hermeneutic Approach

I. Introduction

Book Fourteenth of *The Prelude* serves as a religious conclusion which signifies that a spiritual communion with God, infinite and transcendental and magnificently expressed by Nature, can heal and restore man's mind in his crises of life. Besides being philosophical and associated with the tradition of Romanticism, Book Fourteenth conveys a religious significance, which will be hermeneutically explained and interpreted in this article. Accordingly, the universal truths in *The Prelude* can be explicitly manifested.

The Prelude is associated with the tradition of Romanticism, which more often than not upholds the value of Nature and imagination. The strongest passages in Wordsworth's autobiographical poem are devoted to Nature's ministry of fear rather than her ministry of beauty. His poetry, with its emphasis on the "infinite variety of natural appearances" can enrich mind (Abrams 123-24). Nature and human consciousness are interdependent or "correspondent powers." Especially in the first two books of *The Prelude*, Wordsworth describes the education—mainly by natural influences—of a young boy. From the age of about five to thirteen consciousness of self is merged with nature-consciousness. And the last book of *The Prelude*, in symmetry with its first book, opens with a literary walk which translates itself into a metaphor for the climatic stage of both of the journey of life and of the

imaginative journey which is the poem itself. Actually, Nature and imagination are two key words frequently recurring in this autobiographical poem.

In addition, Book Fourteenth serving as a conclusion of *The Prelude* is a paean to the Romantic Imagination, which to Wordsworth was the mystic experience. The climatic vision is taken from his walking tour of Wales with Robert Jones in 1791. In moonlight, from atop Mount Snowden, Wordsworth beholds a gigantic spectacle of sky, mountains, and ocean that to him is “the emblem of a mind/ That feeds upon Infinity¹” (Book Fourteenth, lines 70-71). This ecstatic experience is vouchsafed by the Almighty as a symbol of Its Imagination, and within Wordsworth’s spirit is the divinely implanted Imagination that can thus create universal truths (Day 345). Actually, Book Fourteenth reflects the history of a poet’s mind of which rational 18th-century Nature is discarded for an intuitive Nature in which the poet is one with the cosmos, fully prepared for all of life and eternity.

As W. B. Gallie put it, *The Prelude* is a philosophical poem. It is of course a reflection of the poet’s life story containing profound reflections on psychology, education, and politics; and there are passages of an almost purely lyrical character. And it also contains philosophical poetry (Abrams 663). Furthermore, Gallie pointed out that besides being philosophical achievements, the greatness of *The Prelude* lies, like that of all Wordsworth’s successful poetry, in its passion, its humanity, its conscientious realism (Abrams 664).

In addition to all the literary comments of Western critics, I make a survey of the domestic studies on *The Prelude* which were published in recent two decades. A total of ten M. A. theses working on this epic-like poem were produced from 1995 to 2009. A variety of literary approaches including

¹ On the one hand, infinity here refers to boundless Nature. On the other hand, in theology, infinity means eternal life. “He hath made everything beautiful in its time; also he hath set the world in their heart, so that man findeth not out from the beginning to the end the work that God doeth” (Ecclesiastes 3: 11). Here “the world” a Hebrew theological jargon can also be translated into “the infinite.” Therefore, it can be seen that God set the eternal life in men’s heart.

psychology, deconstruction, postmodernism and Buddhism were applied to the study of this work. Besides, Pauline Ling-hui Wu's Ph. D. dissertation with the title "Circle, Torsion, Virtue, and the Zero Optic World: A Study of *The Prelude and Lyrical Ballads* as Cartesian Mechanism" was produced in 2010. "This dissertation aims to investigate Wordsworth in the perspective of physics/psychology. It looks into Wordsworth's world as an optic worlds and as a mechanical world" (Wu 5). And Kuo-shi Chen produced the other Ph. D. dissertation entitled "Let the Moon Shine on the Dog—A Deconstructive Reading of the Subjectivity in Wordsworth's *The Prelude*" in 2005. "Based on Derrida's deconstruction and other methodologies, this six-chapter thesis aims at effecting a valid re-reading of self manifested in Wordsworth's *The Prelude*" (Chen 5). These domestic studies make an important contribution to a literary dialogue between the local scholars and the Western critics.²

Here, I will contribute to these dialogues by applying hermeneutics to the reading of Book Fourteenth of *The Prelude* for three reasons. First, there are few studies concerned with the theological meaning of this work in the past two decades. So, this article will put emphasis on a biblical and theological analysis of the text to supplement the insufficiency of the past studies at home and abroad. Second, it should be noted that the oldest and the most widespread understanding of the word "hermeneutics" refers to the principles of biblical interpretation. It is worth mentioning that the advent of classical philology in the eighteenth century had a profound impact on biblical hermeneutics, leading to the historical-critical method in theology. And later the interpretative methods applied to the Bible were also precisely applicable for other books. In other words, hermeneutics is derived from the biblical exegesis, aiming to bring the meaning of the text to light. And since I intend to employ biblical verses to

² Generally speaking, the Western critics such as M. H. Abrams and Harold Bloom tended to make literary criticisms on William Wordsworth's *The Prelude* in terms of Romanticism. However, the local current trend of literary criticisms on this epic-like poem focuses on the innovative application of new literary theories. This makes a difference from the Western traditional approach.

interpret the text, which could be divided into individual parts to form a hermeneutical circle, hermeneutics is considered to be a proper literary approach well designed to explicate the theological significances of the text. Finally, the application of hermeneutics is not only based on the biblical exegesis but life experience. Because experience is intrinsically temporal, we understand the present really only in the horizon of past and future. So, by using hermeneutics, we can compare our own life experiences with Wordsworth's to figure out whether understanding of experience is in commensurately historical categories of thought. More important, we can apply the discovered universal truths to our own real life, realizing the spiritual principles. In this way, literature which is life can be real to us.

Therefore, I will manifest the theological significance of *The Prelude* on the axis of Logos³, which is letting-something-be-seen (Heidegger 56). I intend to reveal the theological significance. Since the Logos is a definite mode of letting something be seen, the universal truths contained in Book Fourteenth of *The Prelude* can be manifested, highlighted, and even applied to our real life.

II. Methodology: a hermeneutical approach

In this article, the theologically universal truths will be interpreted by a hermeneutical approach. And on the part of its application, I will introduce a concept of "the hermeneutical circle." Here, in an attempt to arrive at a better understanding of "the hermeneutical circle," I will make a comparison of the views of certain major hermeneutic theorists.

Indeed, the word "hermeneutics" has undergone a revision and expansion of its traditional meaning in recent years. There are two sides to this historical

³ The literal meaning of Logos, a Greek theological jargon, is God's word. It originates from Gospel John 1: 1—"In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God."

conditioning: both the ancient text and the modern interpreter have their own historical conditionality. The task of hermeneutics is to facilitate a meaningful interaction between the author's horizon and the interpreter's horizon, that is, in Gadamer's words, a fusion of horizons. In other words, hermeneutics is the science of understanding a thought or event from one cultural context to another. This principle calls for the interpreter's pre-understanding, which plays an important role in interpretation. Nevertheless, the pre-understanding of the interpreter does not mean that the focus has now shifted entirely from the past to the present.

In addition, the insight that individual parts are supposed to be dealt with in relation to the whole marks a significant step in the development of hermeneutics. The anti-dogmatic self-understanding of early Protestant hermeneutics did not escape a hidden dogmatic: the presupposition of the unity of the Bible apparent in the hermeneutic principle of considering parts within their whole. And remarkable is the attempt to incorporate the "specific hermeneutics" of biblical exegesis into a "general hermeneutics" that aims to provide the rules for any interpretation of signs whether they are of profane origin or not.

Dilthey, a German scholar, is the namer of the concept of "a hermeneutical circle." The operation of understanding is seen by Dilthey to take place within the principle of the hermeneutical circle. He argued that the meaning of the constituent parts of a circle can be understood only if the whole has a prior meaning, and only when those constituent parts are understood can the meaning of the whole be grasped. A whole sentence, for instance, is a unity. We understand the meaning of the individual parts by reference to the whole and at the same time grasp the sentence's entirety by reference to its parts. This then involves a progressive clarification of mutually conferred meanings. Furthermore, meaning is something historical; it is a relationship between a whole and parts observed by us from a certain standpoint. It is not something outside history but a part of a hermeneutical circle that is always historically

defined. In other words, meaning is contextual; it is a part of the situation. It could only be understood through reference to life itself in all its historicity and temporality. And the meaning of any context can come only through historical understanding.

Indeed, the “hermeneutical circle” was first described in the early nineteenth century by German theologian Scheleiermacher, and was so named later by Dilthey. According to Scheleiermacher, a hermeneutical circle describes a paradoxical fact:

Understanding is a basically referential operation; we understand something by comparing it to something we already know. What we understand forms itself into systematic unities, or circles made up of parts. By extension, an individual concept derives its meaning from a context or horizon within which it stands; the horizon is made up of the very elements to which it gives meaning. By a dialectical interaction between the whole and the part, each gives the other meaning; understanding is circular then. Because within this “circle” the meaning comes to stand, we call this hermeneutical circle. (Palmer 87)

Heidegger, however, contends that “the hermeneutic circle” is an interplay between the interpreter and a tradition in an open dialect. Following Heidegger, Gadamer holds that the interpreter must be closely associated with the tradition. Thus, once the tradition changes, the interpretation of the text will differ, too (Hoy 41-42).

III. A hermeneutical explication of theological significances

For it is the whole of scripture that guides the understanding of the

individual passage; and again the whole can be reached only through the cumulative understanding of individual passages. The circular relationship between the whole and the parts is not new (Gadamer 154). Accordingly, as I put it right at the beginning, Book Fourteenth of *The Prelude* signifies that a spiritual communion with God, infinite and transcendental and magnificently expressed by Nature, can heal and restore man's mind in his crises of life. This presupposition or pre-understanding as a whole can be supported by the following interpretation of the individual parts of Book Fourteenth.

The hero of *The Prelude* restored and built up himself by "beholding the emblem of a mind/ That feeds upon infinity" (Book Fourteenth, lines 71-72). The poet "recognized the transcendental power/ In sense conducting to ideal form" (75-76). It is the infinity which nourished and restored the mind of the poet. "He hath made every thing beautiful in his time; also he hath set the world in their heart, so that man findeth out from the beginning to the end the work that God doeth" (Proverbs 3: 11). The poet sought his salvation and healing via infinity, which embraces transcendental power in Nature.

In addition to the Romantic tradition, the Western civilization is characterized by Christianity, which has its absolute temporal moment in the unique redemptive event. God's chosen people are destined to be restored to the "immediacy of God." And theology was concerned with the biblical tradition. The poet, a hero in the biblical tradition, remembered "that glorious faculty/ That higher minds bear with them as their own./ This is the very spirit in which they deal/ With the whole compass of the universe" (Book Fourteenth, lines 89-92). Instead of seeking what is its own, the poet turned to the transcendental and glorious God who is the compass of the universe. Indeed, all individuality is a manifestation of universal life, so the poet went further to recognize the divine sovereignty of God after experiencing redemption in his communion with Infinity in Mother Nature.

Just as Arthur O. Lovejoy pointed out in *The Great Chain of Being*,

God willed that man should in some measure know him through his creatures, and because no single created thing could fitly represent the infinite perfection of the Creator, he multiplied creatures, and bestowed on each a certain degree of goodness and perfection, that from these we might form some idea of the goodness and perfection of the Creator, who, in one most simple and perfect essence, contains infinite perfections. (91)

Furthermore, the Psalms 8 of David, a well-known Hebrew king and poet, found its theological resonance in Lovejoy's and Wordsworth's cosmology.

O our Lord, how excellent is thy name in all the earth! Who hast set thy glory above the heaven. Out of the mouth of babes and sucklings hast thou ordained strength because of thine enemies, that thou mightest still the enemy and the avenger. When I consider thy heavens, the work of thy fingers, the moon and the stars, which thou hast ordained; What is man, that thou art mindful of him? And the son of man, that thou visitest him? For thou hast made him a little lower than the angels, and hast crowned him with glory and honour. Thou madest him (man) to have dominion over the works of thy hands; thou hast put all things under his feet; all sheep and oxen, yea, and the beast of the field; the fowl of the air, and the fish of the sea, and whatsoever passeth through the path of the seas. O Lord our lord, how excellent is thy name in all the earth!

In addition to being characteristic of the Hebrew world view, this poem also explicitly portrayed Wordsworth's cosmology. Just as God is the center of the universe, man rules over all creations. The created world is confined to an absolute patriarchal power frame in which God is "the compass of the universe."

This theological conception of Wordsworth is consistent with Alfred Tennyson's lines in his poem—"Crossing the Bar" in which he depicted God as an infinite pilot in his life journey.

For though from out of our bourne of Time and Place
The flood may bear me far,
I hope to see my Pilot face to face
When I have crost the bar. (Bloom 638)

Regarding the infinity and sovereignty of the transcendental God, I tend to accept Hegel's explanation of world history by the concept of Spirit. "The movement of understanding is constantly from the whole to the part and back to the whole. Our task is to extend in concentric circles the unity of the understood meaning. The harmony of all the details with the whole is the criterion of correct understanding" (Gadamer 259). Wordsworth's language that speaks to us is inseparable from a theological understanding of the following lines:

To hold fit converse with the spiritual world,
And with the generations of mankind
Spread over time, past, present, and to come,
Age after age, till Time shall be no more.
Such minds are truly from the Deity,
For they are Powers. (Book Fourteenth, lines 108-13)

The theological understanding of these lines is the interplay of the movement of the biblical tradition and the movement of the interpreter. "The grace of the Lord Jesus, and the love of God, and the communion of the Holy Ghost, be with you all. Amen" (2 Corinthians 13: 14). The poet's conversation with the spiritual world is essentially a communion with the Holy

Ghost. Apostle Paul highlighted the divine communion especially in Galatians. For example, he pointed out the fruit of the Spirit in Galatians 5: 22-23: “The fruit of the Spirit is love, joy, longsuffering, gentleness, goodness, faith, meekness, temperance; against such there is no law.” Through the divine communion with the Holy Spirit the poet can be recovered and rebuilt and led out of his own crisis, eventually reaping the heavenly blessings. In addition, “for he that soweth to his flesh shall of the flesh reap corruption; but he that soweth to the Spirit shall of the Spirit reap life everlasting” (Galatians 6: 8). “Such minds are truly from the Deity,/ For they are Powers” (Book Fourteenth, lines 108-13). Everlasting life is truly from the Deity, and the fruits of the Holy Spirit are powers. The poet conversed with the Holy Spirit just as Abraham talked with God like a friend in the 18th chapter of Genesis, in which the forefather of Israel argued with God about the fate of a sinful city which had fallen from grace. The divine conversation with the spiritual world leads to eternal life, which can definitely redeem an individual’s crisis in his history of life.

Understanding tends to be a reproductive attitude. Hence the hermeneutically trained mind will also include historical consciousness. If we fail to place ourselves in this way within the historical horizon out of which the biblical tradition speaks, we shall misunderstand the significance of what it has to say to us. The spiritual communion with God in Nature leads to a poet’s theological education and mental growth. M. H. Abrams argues that “the Bildungsroman (Wordsworth called *The Prelude* a poem on “the growth of my own mind”) and the Künstlerroman (Wordsworth also spoke of it as “a poem on my own poetical education,”) were specifically “of a Poet’s mind” (580). In other words, the role of *The Prelude* is to recount the mental growth of a “transitory Being,” culminating his achievement of a life philosophy.

All affections in the divine communion are “from earth to heaven, from human to divine” (Book Fourteenth, lines 117-19). And the vision goes with the holy words of Scripture, which saturates the poet with peace and freedom,

enlarging him in the vision of Apocalypse, in which the Lamb will be in a union with His chosen people.

And all affections, by communion raised
From earth to heaven, from human to divine;
Hence endless occupation for the Soul. (Book Fourteenth, lines 117-19)
...
Our hearts—if here the words of Holy Writ
May with fit reverence be applied—that peace (125-26)
...
Oh! who is he that hath his whole life long
Preserved, enlarged, this freedom in himself?
For this alone is genuine liberty. (130-32)

It should be noted that the “communion raised from earth to heaven, from human to divine” is “after the Spirit” which a soul’s mind is spiritually set on. And to be spiritually minded is life and peace. This can be proven by Romans 8: 5b-6—“but they that are after the Spirit the things of the Spirit. For to be carnally minded is death; but to be spiritually minded is life and peace.”

Furthermore, a spiritual mind results from a meditation of “the words of Holy Writ.” This theological principle can be well supported by Psalms 1: 2-3a—“But his delight is in the law of the Lord; and in his law doth he meditate day and night. And he shall be like a tree planted by the rivers of water, that bringeth forth his fruit in his season.”

And then because of meditating on the law of the Lord, the poet’s life is “preserved and enlarged,” and gains “freedom in himself.” This echoes 2 Corinthians 3: 17—“Now the Lord is that Spirit; and where the Spirit of the Lord is, there is liberty.”

“Horizons change for a person who is moving, and the horizon of the past, out of which all human life lives and which exists in the form of tradition, is

always in motion” (Gadamer 271), but we can reach “a fusion of horizons” by applying the biblical verses to the interpretation of the poet’s lines.

Furthermore, because understanding is a particular case of the application of something universal to a particular situation, the universality of experience passes into the new universality of the logos. The particular situation of the poet can be universally interpreted by the logos. Judging from the poet’s concepts such as “communion,” “the words of Holy Writ,” and “the freedom in himself,” we can reach a better understanding of the universalities which are proven and supported by Scripture. In his life of journey, the poet contacted the Creator in Nature via a divine communion which set him free from the bondage of the past tragedy and crisis. In addition, his meditation of the holy logos “enlarged” and “preserved” him, restoring and rebuilding him. And this poetical education eventually led to the growth of his own mind.

In fact, *The Prelude* is based on the life experience of the poet. And from the angle of hermeneutics, experience here is something that is part of the historical nature of man. That is, true experience is that of one’s own historicality.

Hermeneutics is a conversation with the text. In addition, it is the whole of Scripture that guides the understanding of the individual passage; and again the whole can be reached only through the cumulative understanding of individual passages. The circular relationship between the whole and the parts is not new (Gadamer 154). As mentioned before, the fore-understanding of Book Fourteenth is that the poet had been rebuilt and restored mentally and spiritually via a communion with the Creator in Nature. And the following quoted lines can show us how the divine conversation has been conducted. Indeed, the individual parts of the poem maintain a circular relationship with the fore-structure or fore-understanding.

Yet—compassed round by mountain solitudes,
within whose solemn temple I received.
(Book Fourteenth, lines 139-40)

...

Love that adores, but the knees of prayer,
By heaven inspired; that frees from chains the soul,
Bearing, in union with the purest, best. (183-85)

According to these lines, we can see that the poet's conversation with the transcendental, infinite Creator is conducted by prayers in solitude. In moonlight, from atop Mount Snowden, Wordsworth beholds a gigantic spectacle of sky, mountains, and ocean that to him is "the emblem of a mind/ That feeds upon infinity." It's in his solitude that he prays on knees to experience infinity. This can be echoed by Jesus' prayer in Gethsemane where he prayed to God to seek his will in solitude (Matthew 26: 36-44). Prayers in solitude lead to the mysterious experience of a divine communion, which surely builds and educates the poet during his journey of life.

After indicating the way of conversing with God, the poet further points out the fruits of the spiritual communion.

This spiritual love acts not nor can exist
Without Imagination, which, in truth,
Is but another name for absolute power. (188-90)

According to these quoted lines, we can see that the poet's divine communion with the eternal God produces spiritual love, which is well defined by 1 Corinthians 13: 4-8—"Charity suffereth long, and is kind; charity envieth not; charity vaunteth not itself, is not puffed up; Doth not behave itself unseemly, thinketh no evil; Rejoiceth not in iniquity, but rejoiceth in the truth; Beareth all things, believeth all things, hopeth all things, endureth all things. Charity never

faileth.” Moreover, the spiritual love proves to be absolute power, which can be explicitly understood by Song of Songs 8: 6-7—“Set me as a seal upon thine heart, as a seal upon thine arm: for love is strong as death; jealousy is cruel as the grave: the coals thereof are coals of fire, which hath a most vehement flame. Many waters cannot quench love, neither can the floods drown it: if a man would give all the substance of his house for love, it would utterly be contemned.” Since whoever has language has the world, the poet’s language is intimately associated with the biblical world. And the fusion of horizons cannot be complete without religious faith.

IV. Conclusion

In conclusion, first I would like to point out that this article aims to contribute to the studies on Wordsworth’s *The Prelude* by applying hermeneutics to explicate its theological significances. It is expected that the biblical and theological analysis of the text can supplement the insufficiency of the past studies at home and abroad. Second, the operation of understanding or interpretation takes place within the principle of the hermeneutical circle. This principle calls for the interpreter’s pre-understanding or fore-understanding as a whole. Furthermore, the individual parts of the text are supposed to be dealt with in relation to the whole. It is the whole of the text that guides the understanding of the individual passage; and again the whole can be reached only through the cumulative understanding of individual passages. Third, the pre-understanding of Book Fourteenth is that the poet has been rebuilt and restored mentally and spiritually via a communion with the Creator in Nature. And the insight marks a significant step in the development of interpreting Book Fourteenth, which can be divided into certain constituent parts understood when the meaning of the whole can be grasped. Fourth, I attempt to incorporate the “specific hermeneutics” of biblical exegesis into a “general hermeneutics” that

aims to provide the rules for any interpretation of signs. Thus, I make efforts to facilitate a meaningful interaction between the author's horizon and the biblical horizon. Hopefully, a fusion of horizons can be reached. Finally, the spiritual principles based on the life experience of the poet are applicable to the real world. The hermeneutic experiences such as meditating on God's words, praying in solitude, and practicing a spiritual communion with God in Nature can serve as practical rules to help us with any life crisis.

Actually, theology was concerned with the biblical tradition. And based on a theological understanding via a hermeneutical circle, we can see that all individuality is a manifestation of universal life, and that texts are expression of life. And *The Prelude* is "the history of a poet's mind" (Book Fourteenth, line 415), which has been restored and rebuilt by religious faith.

And lastly, from its progress have we drawn
Faith in life endless, the sustaining thought
Of human being, eternity, and God. (203-05)

Thus, through a divine communion in faith, the poet can voice his inspiration. He is like a prophet of his age and race, and his revelation can be eternally preserved as cultural legacy and conventional wisdom.⁴

⁴ Here, I need to pay special thanks to two anonymous reviewers of this article, who have made wise suggestions and comments.

Works Cited

- Abrams, M. H. *English Romantic Poets*. NY: Oxford UP, 1975.
- Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp*. NY: Oxford UP, 1971.
- Bloom, Harold. *The Best Poems of the English Language*. N. Y.: Harper Collins, 2004.
- Chen, Kuo-shi. "Let the Moon Shine on the Dog—A Deconstructive Reading of the Subjectivity in Wordsworth's *The Prelude*." Diss. National Sun Yat-Sen U, 2005.
- Day, Martin S. *History of English Literature 1837 to the Present*. Taipei: Bookman Books, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg, Ed. *Truth and Method*. The Hague: Nijhoff, 1972.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Maccurrie & Edward Robison. Tübingen: Neomarius Verlag, 1926.
- Hoy, David Louzen. *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: U of California P, 1978.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Cambridge UP, 1936.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern UP, 1969.
- Wordsworth, William. *The Prelude: 1799, 1805, 1850*. NY: W.W. Norton, 1979.
- Wu, Pauline Ling-hui. "Circle, Torsion, Virtue, and the Zero Point of Gravity in Wordsworth's Optic World: A Study of *The Prelude* and *Lyrical Ballads* as Cartesian Mechanism." Diss. National Taiwan Normal U, 2010.

《空大人文學報》稿約

- 第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）。
- 第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以文學、歷史學、宗教與哲學、傳播及外語等五大類領域相關之學術論著或實務之個案案例研究為主。
凡本校專、兼任教師（含職員）、大專院校教師學術研究成果屬以上各類者，歡迎惠賜大作。來稿字數，中、日文以不超過25000字為原則（含中英文摘要、關鍵詞及圖表），英文以不超過A4紙30頁為原則。
- 第三條 本學報編輯委員，視來稿專業內涵，聘請兩位專家學者採匿名審查制。
- 第四條 本刊著作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後非經本學報書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。
- 第五條 著作者投稿於本刊，經本刊收錄後，同意授權本刊得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。（如授權書所載）
- 第六條 本學報致贈作者該期紙本1冊、抽印本10份，不另支稿酬。
- 第七條 來稿請標明中、英文篇名及作者之中、英文姓名。全文請提供與Microsoft Word相容之文稿電子檔。
- 第八條 來稿請附個人簡介（註明所屬學校、機構及職稱），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
- 第九條 本學報年出一期，每年六月底截稿，十一月出版。
- 第十條 來稿請依學術論文格式撰寫，引用書名請打《》，篇章請打〈〉，譬如《莊子》〈逍遙遊〉。引用原文，請低三格。文中附註，採隨文註。西式論文請以APA的參考書目格式撰寫。
- 第十一條 來稿請寄「新北市蘆洲區（24701）中正路172號國立空中大學人文學系」收。

