

庶民文化研究

第十二期

研究論文

- 臺灣社會理論知識的雙重殖民處境
——兩岸社會理論專書譯作不對等流動的省思 鄭志成
- 面海的女神
——臺中濱海媽祖廟文物資源調查與研究 李建緯
張志相
林郁瑜
- 社區營造與文化資源的創造 陳介英

田野紀要

- 當漫畫與大眾相遇：以「手塚治虫的世界特展」觀之 陳仲偉

理論零點

- 理論零點+自我啟蒙 鄭志成
- <何謂啟蒙？>在台灣 王崇名
- 從啟蒙看台灣的社會狀態 陳介英

2015年9月

庶民文化研究

編輯委員會

主 編：胡志佳(國立勤益科技大學文化創意事業系)

編輯委員：王崇名(東海大學通識教育中心)

陳敏郎(弘光科技大學健康事業管理系)

賴志峰(逢甲大學公共政策研究所)

編輯助理：葉郁琳

出 版 者：逢甲大學人文社會學院庶民文化研究中心

訂 閱：一年二期，單冊定價 150 元

個人一年：新臺幣 200 元(均含郵資)

機關一年：新臺幣 300 元(均含郵資)

電話：04-2451-7250#5512

傳真：04-3507-2137

Editorial Board

Editor in Chief : Chich-Chia Hu(Department of cultural and Creative Industries of National
Chin-Yi University of Technology)

Editorial committee : Chung-Ming Wang(Center for General Education of Tunghai University)

Min-Lang Chen(Department of Health Business Administration of Hung Kuang
University)

Chih- Feng Lai (Graduate Institute of Public Policy of Feng Chia University)

Editorial Assistant : Yu-Lin Yeh

(版權所有，翻譯及轉載需經本刊同意)

庶民文化研究

第十二期

目次

研究論文

- | | | |
|---|-------------------|-----|
| 臺灣社會理論知識的雙重殖民處境
——兩岸社會理論專書譯作不對等流動的省思 | 鄭志成 | 1 |
| 面海的女神
——臺中濱海媽祖廟文物資源調查與研究 | 李建緯
張志相
林郁瑜 | 47 |
| 社區營造與文化資源的創造 | 陳介英 | 144 |

田野紀要

- | | | |
|-------------------------|-----|-----|
| 當漫畫與大眾相遇：以「手塚治虫的世界特展」觀之 | 陳仲偉 | 175 |
|-------------------------|-----|-----|

理論零點

- | | | |
|-------------|-----|-----|
| 理論零點+自我啟蒙 | 鄭志成 | 202 |
| <何謂啟蒙？>在臺灣 | 王崇名 | 209 |
| 從啟蒙看台灣的社會狀態 | 陳介英 | 218 |

臺灣社會理論知識的雙重殖民處境 ——兩岸社會理論專書譯作不對等流動的省思*

鄭志成**

摘 要

本論文藉由臺灣與中國大陸關於社會理論專書譯作的發展、流動（進出口）的不對稱現況，闡述臺灣的社會理論知識處境處於雙重的殖民狀態：一方面，臺灣社會理論學界對於中國大陸中文譯作的渴求與依賴，使得中國大陸的譯本成為支配著臺灣社會理論知識的活動內容；另一方面，臺灣與中國大陸的社會理論又不得不依賴西方歐美傳統與發展的社會理論，以解釋自身的經驗世界。前者是兩岸社會理論知識一消一長的關鍵，後者則是百餘年來，中西文化交流衝突與依賴的老問題。這兩種「殖民」皆非以武力所形成的支配關係，毋寧是一種「自我殖民」，是一種文化主體性的自我閹割，以及重新自我認識的契機。

關鍵詞：社會理論、翻譯、雙重殖民

*本論文初稿係為慶祝清華大學百歲校慶活動於新竹清華大學舉行之「流動議題與兩岸社會發展」研討會（2011年9月2-3日）寫就。此次刊登僅增補更新自2011年以來之統計數據，寫作初衷及論文觀點並無變更修訂，反而隨著時日對於臺灣學界社會理論知識的現下處境，益形肯認並鞏固本論文觀點。

**東海大學社會學系助理教授

吾國大學之職責，
在求本國學術之獨立。

——陳寅恪

在這種〔簡體中文〕譯本越來越多，
越來越完整的情勢發展之下，
我們真的很可能有一天
光靠簡體字中譯本就可以做學問了。

——孫中興

一、導論：社會理論・翻譯・殖民

就一般日常生活經驗而言，臺灣與中國大陸兩岸流動所涉及的議題多可能是投資與謀職、返鄉與旅遊、就學與婚姻等等。針對兩岸交流議題，我極為有限的生活經驗讓我選擇知識的流動，並且還不是動態的、主動的交流互訪，而是囿限於靜態的、被動的圖書閱讀。因此，我嚐試著探問：讀大陸書，特別是讀大陸的翻譯書，意味著什麼？這個論題不像金融流通、設廠投資那般熱門，也不觸及廣大民生，就是一個小小的、冷冷的議題。這個議題特別之處在於，多半的兩岸流動是臺灣流動向中國，可是，讀大陸書是中國流動到臺灣。尤其在這個

去中國化幾近理盲濫情，反中意識形態遍地橫行的當下氛圍，我讀大陸書，我的同事們讀大陸書，我的學生們讀大陸書；在我的世界裡，人人都讀大陸書。所以，我想要探究讀大陸書現象，看看，是怎樣，會怎樣？

以下三個關鍵性概念——社會理論、翻譯、殖民——構築了這一篇論文的經緯，論述之前，適切說明這三個關鍵性概念在此論文中的使用意涵，當屬必要。

(一) 社會理論：缺乏認同的知識領域

在被稱為「西學」的眾多分支領域中，社會理論最具獨特性。此話怎講？其他知識領域或多或少都具備中西遭遇的競爭性與挑戰性，例如中國美學與西方美學、中國政治思想與西洋政治思想。至於自然科學部份，反而，一方面因為學科語言語表述形式的共識與統一，弭平了文化邊界；另一方面，自然科學所涉及的研究對象，並無中西之分野，因此沒有所謂的中國物理學與西洋物理學，或中國生物學與西方生物學的區分。反觀社會理論的屬性，既不同於文史哲學科的東西差異之分，亦未達自然科學表述方式與探究內容享有共識統一狀態，而是一種自身匱乏，卻又不甘獨抱西方社會理論的窘境。社會學者，至少臺灣的社會學者老愛自問：為什麼沒有所謂的中國社會理論，或者為什麼沒有本土的、在地的，屬於我們自己的社會理論？社會理論不若文史哲學科，各有一片屬於自己的天空，可以自娛自賞，亦可與西學交流互探；社會理論也不像自然科學，只有一片天空，嫦娥工程與阿波羅計畫共勘的是同一個月球，神舟七號與阿波羅十三號進入的是同一個太空。然而，臺灣的社會學者總是要問，為什麼瞭解自己的

社會，不能沒有西方理論，為什麼進入自己的田野，還要處處擁抱西方概念，為什麼對於自己社會的表述，無法擺脫西方視野的框架？總的說來，臺灣社會理論一直處於不安穩，也不安份，急於求索自身認同的處境。

(二) 翻譯：不只是文字轉換遊戲

鑒於臺灣社會理論知識的內部真空狀態，不論為了門面虛榮，抑或真心求知，我們都讀，也只能西方社會理論。少數識歐語者讀原著原典，次少數識英文者讀英譯原典，多數不識歐語與英文者便只能讀中譯原典，因而社會理論的譯作成為研究與教學不可或缺的重要媒介。翻譯工作在引介西方社會理論的過程中肩負著重要的使命。

翻譯——意謂著以語言的轉換獲得不同文化媒介或溝通的可能，也因此翻譯僅出現在相異文化之間，正因為翻譯的目的在於溝通與交流，翻譯往往被窄化為一種純粹工具性導向的工作，不過就是相互理解的工具或手段。然而，為何翻譯、為誰翻譯、如何翻譯，不單單只是由一種語言轉換成另一種語言，一種文字符號的轉換。表面上，翻譯起源於兩個文化的遭遇，但翻譯不僅只是為了遭遇後的相知相識，翻譯更涉及了遭遇前的欲求與目的。換句話說，翻譯活動不只是表面上語言文字的流動，而是背後都隱含潛藏了兩種文化之間的需求以及可能的支配關係。

上面的討論，說明了表面上翻譯工作源自於流動需求，也預設了兩個文化之間的權力位置。但是進一步地深入考察翻譯工作，也就是將異文化的知識理念轉化為本文化的語言文字的過程中，不單只是字詞語句的對應排列，還涉及了如何將異文化的理念恰如其分地安置於本

文化的語境之中。例如馬鈴薯（學名「*Solanum tuberosum*」）在德國稱為「地上的梨子」（Grundbirne），在法語、義大利語，以及部份德國、奧地利與瑞士的德語區都稱為「地上的蘋果」（pomme de terre / mela de terra / Erdapfel），在美國則稱為「愛爾蘭豆薯」（Irish Potatoes），在中國雲南、貴州名為「洋山芋」、東北各省則以「土豆」相稱。如果細究其命名淵源，當可體察其寓含的歷史與文化背景。在臺灣，「地瓜」又名「番薯」，意味著該作物係外來作物，故命名稱謂時以「番」識別。耐人尋味的是，臺灣「本省人」經常以這外來作物番薯果腹充飢，加上番薯形狀近似臺灣島地形輪廓，故往往以番薯自稱，反而以原生土長的「芋仔」（芋頭）稱呼國共內戰後來臺的「外省人」。這命名之間的語意錯置，值得考究。這些信手拈來日常生活中的例子，都可以說明翻譯絕非語言文字技術性、工具性或機械性的兌換，否則全世界的馬鈴薯都應當有同樣的稱呼，而非各有各地命名淵源。字詞在轉換的過程中——翻譯——往往不著痕跡地鑲嵌在翻譯者所處歷史文化的脈絡之中。

（三）殖民：我情我願的自我依附

在這個統獨爭議的幽靈陰魂不散地游蕩在臺灣上空的當前，處兩岸議題提及「殖民」兩字，並且將以關鍵字詞的要角身份穿梭整篇論文，實在冒著干犯政治正確的大不諱。我觀察兩岸圖書交流，特別是關於社會理論譯作的流動所呈顯的大幅向中傾斜，並思考如此不對等地發生緣由，以及可能帶來的後果作用，斟酌再三，還是將這樣不對等的流動稱之為「殖民」狀態。在此，我無意將這個語詞關涉至 John

Tomlinson 的「文化帝國主義」概念¹，也就是一種成為霸權式的文化，並完成一種支配狀態。在 J. Tomlinson 的概念中充滿了帝國或殖民者的意向性，但我將處理的殖民狀態卻在乎處於殖民狀態的臺灣社會學知識社群或讀者的主體性，強調臺灣對於中國大陸譯作的需求以及消費的依賴。因而，我使用的「殖民」概念固然也意味著中國大陸掌握西方社會理論知識的譯作，以優勢或強勢姿態越過自身疆界——流動！——的擴張與佔領，但更著墨於臺灣對於中國大陸所提供社會理論知識譯作的隸屬和依賴關係。這樣的「殖民」模式未必帶有強制、脅迫的武力統治或取得正當性的經濟支配（某種全球化的意涵），反而是一種「自願」的殖民，堪稱一種「自我殖民」的過程。

進而追究如是的殖民處境何以生成，分析層次將由對於西方社會理論譯作的隸屬和依賴提高到對於西方社會理論的需求與依附關係，形成了臺灣社會理論知識的第二重殖民處境，此時，原先佔據支配位置的中國大陸亦與臺灣成為難兄難弟，同處殖民狀態。

本論文的目的即在於藉由中臺兩岸關於社會理論的中文翻譯作品的流動，探究兩岸社會理論知識發展的脈絡與趨勢。因而論文的起始篇章，先闡述以圖書進出口數據為指標，呈現兩岸知識流動關係。（第二節）

繼而將兩岸的知識流動縮限於社會理論知識領域，勾勒兩岸各自對於西方社會理論專書著作的翻譯數量，以說明知識發展的版圖與態勢。（第三節）

¹ 參閱 Tomlinson, John. 1991. *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter; Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity.

基於前述不對等的流動經驗事實，本論文展開臺灣社會理論知識的第一重殖民處境論述。先從臺灣對於中國大陸圖書的渴求與依賴，以及兩岸對於西方理論專書翻譯工作的認知與態度，指出如是的殖民處境可能帶來知識主體性的變化，以及譯作的脈絡化所可能發生的作用與效應。（第四節）

再者，就兩岸面對西方社會理論的共同處境反問「非西方」社會理論如何可能？或者追索本土社會理論的困境何在？藉此一併回溯了自十九世紀中葉清末以來，中西文化遭遇所引發爭辯的主要軌跡，並適當耙梳「理論」、「觀點」與「經驗事實」之間的關係，將「非西方」社會理論的問題意識聚焦於「觀點」的探尋與形塑。（第五節）

末了，本人自首承認本論文在統計數據的蒐集所受到的限制，以及第四、五節論述臺灣社會理論知識身陷雙重殖民處境的證成力有未逮之處。並且，稍稍透露寫作本文的原始初衷。（結論）

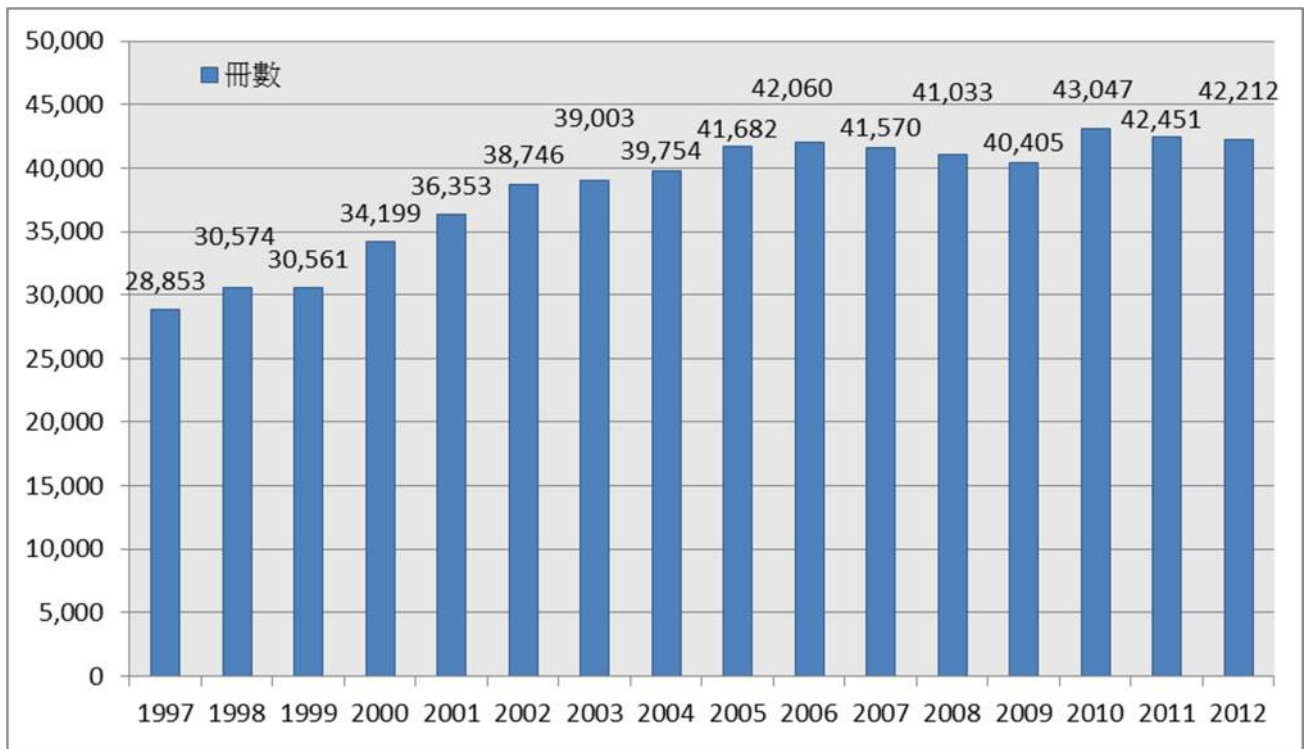
二、不對稱的流動：兩岸圖書進出口概況

對於進行兩岸知識交流的闡述，我選擇了從兩岸之間圖書流動的事實狀況著手。固然兩岸學者互訪，召開研討會的學術交流活動自然是知識交流的一個具體指標，但是互訪與研討會所涉及的參與層面多半受限於學院內的「高層」身分，也就是受邀出席訪問或者有資格參與學術研討會的對象絕大多數是已經佔據位置，甚至擁有豐功偉業的教授學者，而作為學術產業預備軍的研究生、大學生，眼下固然不乏交流互訪的機會，但是相較於教授學者而言，畢竟還是少數。也因此，藉由兩岸圖書——特別是翻譯專書——的流動，多少可以反映研究生、

大學生在兩岸知識互動中所扮演的角色，因為我大膽假設，已經佔據了學術位置的學者教授，多半可以不「依賴」中文譯文（不論簡繁體）而直接閱讀外語文。也就是說，兩岸的譯作圖書流動反應了兩岸知識「基層」的交流。既是基層，當屬多數。

以下的統計數據及圖示以本人可獲得訊息的可能性，也就是多依賴臺灣相關機構的統計資料重新整理，我們將以下列八個統計圖表勾勒兩岸圖書流動的梗概輪廓。

（一）臺灣圖書出版概況

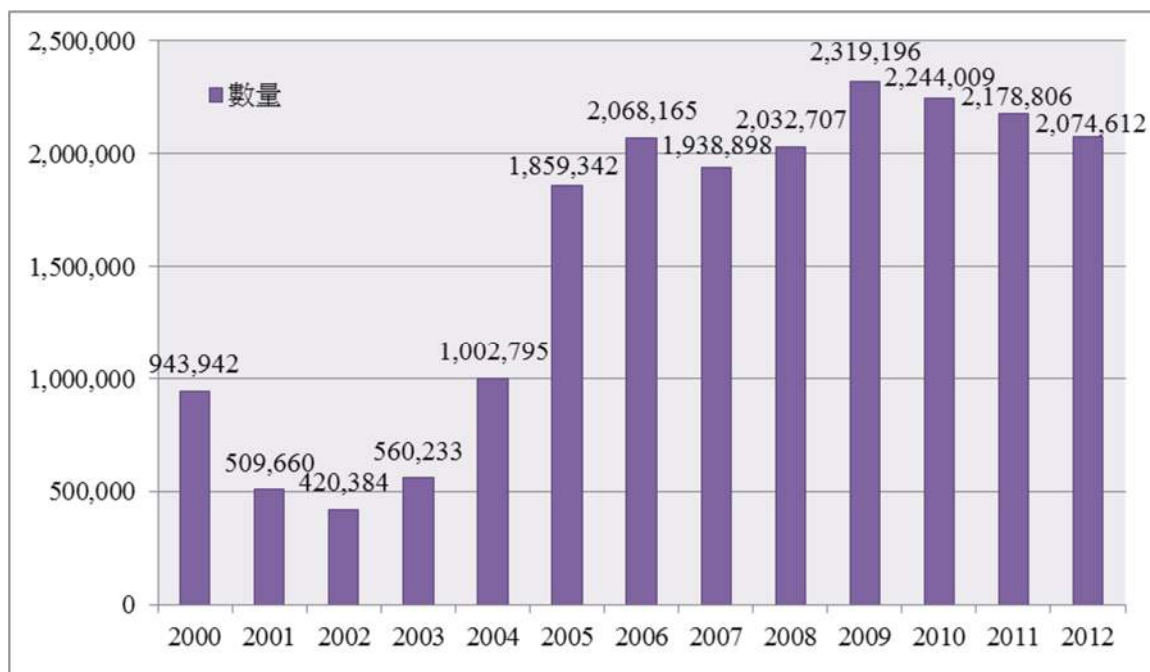


圖一、臺灣地區圖書出版種數統計圖（1997-2012）

資料來源：國家圖書館；轉引自行政院文化部《2013 出版年鑑》；作者製圖

由圖一「臺灣地區圖書出版統計圖（1997-2012）」可知，臺灣每年平均出版圖書自 1997 年起呈緩慢成長，但近幾年來有逐年些微下降的趨勢。大致而言，近十年來每年的圖書出版冊數約四萬冊左右。

(二) 臺灣進口大陸地區圖書概況



圖二、臺灣地區進口大陸地區出版品統計圖（2000-2012）

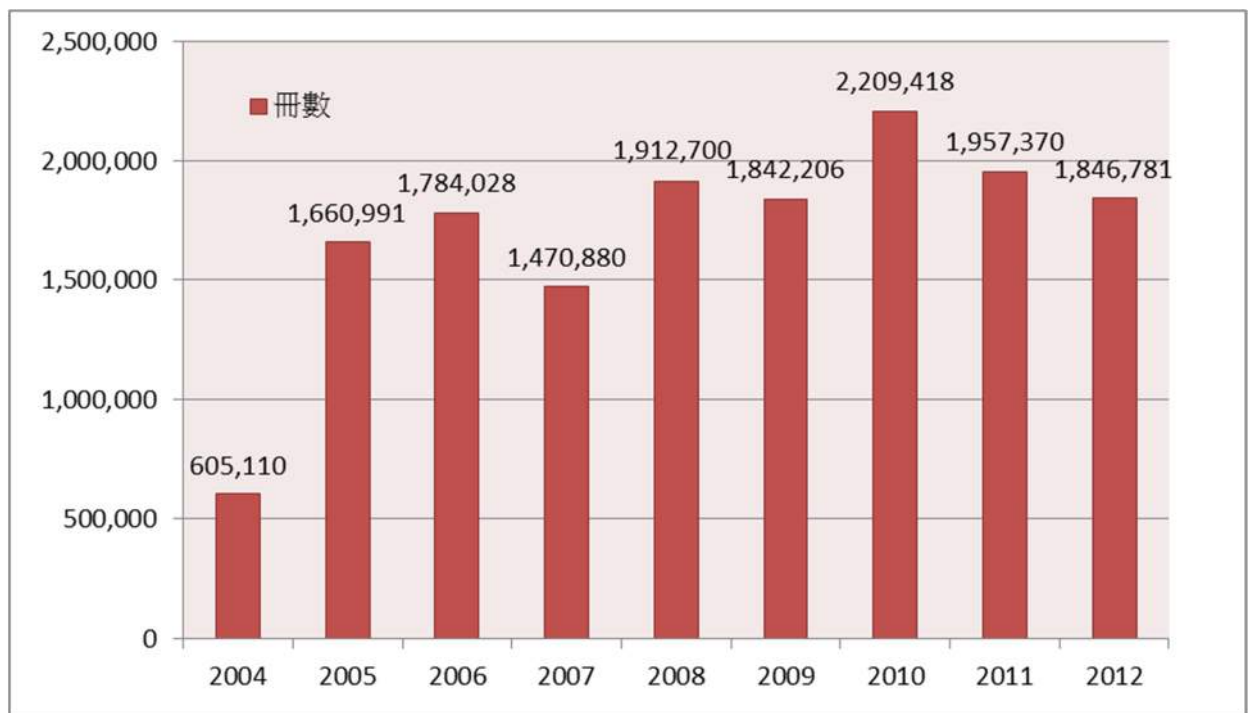
資料來源：文化部核驗中心；轉引自行政院文化部《2013 出版年鑑》；

作者製圖

由圖二顯示，近十三來（2000-2012）臺灣進口大陸地區出版品的數量成長了一倍，也就是由 2000 年的九十餘萬倍增為 2012 年的兩百餘萬；進口冊數其間雖有暴增暴跌，例如 2000-2001 年的進口數量幾乎減半，而 2003-2004、2004-2005 年的進口數量又幾乎瞬間陡然倍增。但自 2005 年起臺灣自大陸進口的圖書便呈穩定發展趨勢，維持在接近兩百萬本上下。

(三) 臺灣進口大陸地區大專專業學術用書圖書概況

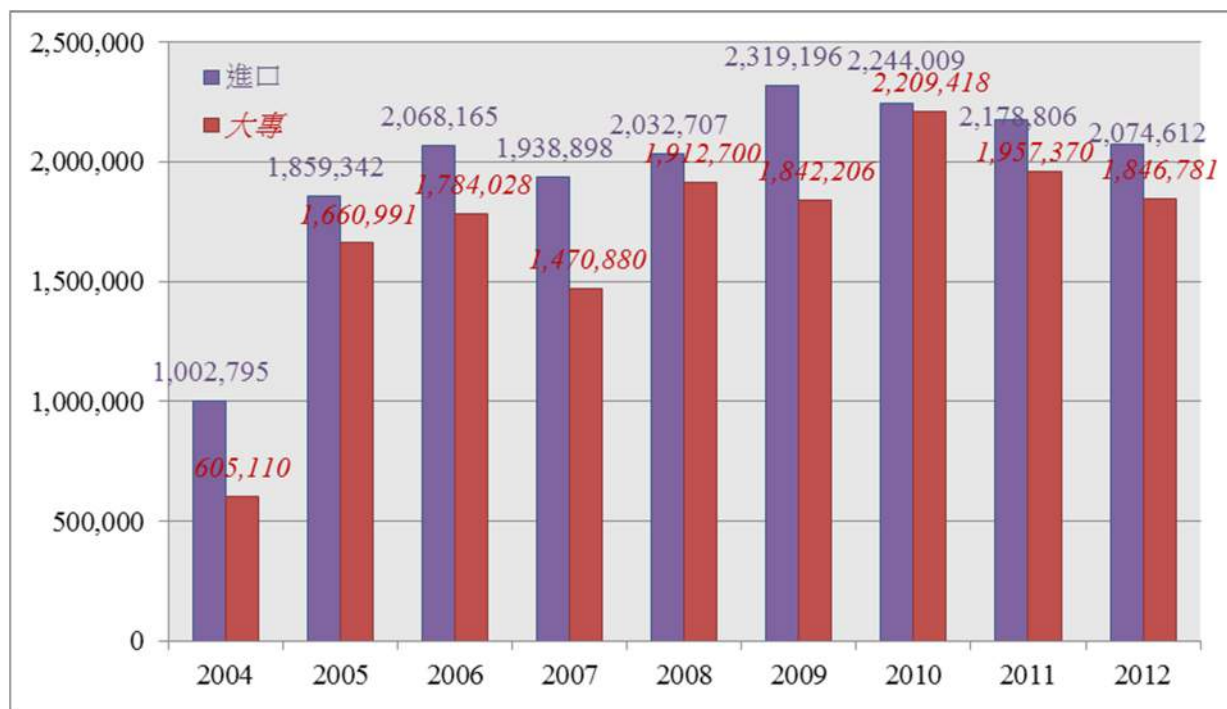
圖二顯示了近十年來（2000-2012）由臺灣進口大陸地區圖書的總數，為了進一步貼近本論文的關注議題——「知識」流動，可以藉由圖三將臺灣自大陸進口圖書的類型縮限為「大專專業學術用書」獲得進一步的圖像。²



圖三、大陸地區大專專業學術用簡體字版圖書進口銷售申請統計圖（2004-2012）

資料來源：大陸地區大專專業學術用簡體字版圖書資料庫；轉引自行政院文化部《2013 出版年鑑》；作者製圖

² 補充說明：《2010 出版年鑑》與《2013 出版年鑑》在「大陸地區大專專業學術用簡體字版圖書進口銷售申請統計表」中，2009 年的統計數字明顯不同且差異極大。《2010 出版年鑑》為 1,842,206 冊，《2013 出版年鑑》為 9,415,435 冊。筆者判斷，「大陸地區大專專業學術用簡體字版圖書進口銷售申請統計表」之母群體應為「臺灣地區進口大陸地區出版品統計表」。基於前者數據不可能大於後者之常識，《2010 出版年鑑》的統計數字較為合理，故於本文圖三的統計數字中，2009 年該年的統計數字採用《2010 出版年鑑》所列的統計數據，圖中其餘統計數據則皆依據《2013 出版年鑑》。



圖四、大專專業學術用書佔全部進口出版品之比較

資料來源：參閱圖二、圖三；作者製圖

由近九年來（2004-2012）的進口銷售數據提供了下列訊息：

首先，除 2004 年外，自 2005 年起，臺灣對於大專專業用書的需求穩定成長，平均每年由大陸進口約兩百萬冊左右的圖書。

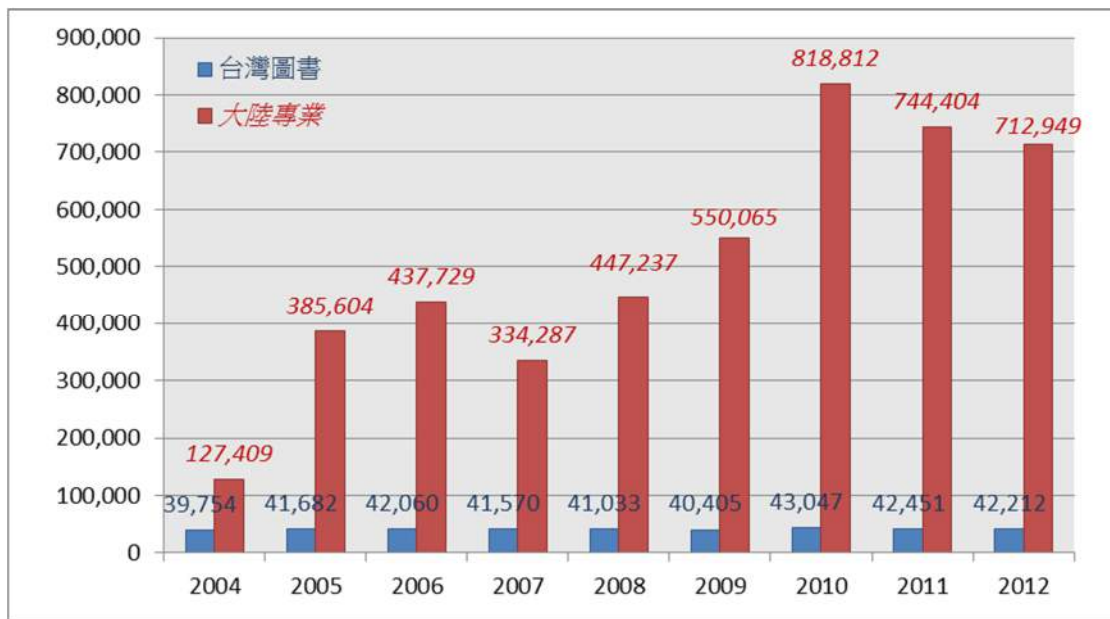
其次，如果將大專專業用書的進口數量相較於所有圖書的進口數量（參閱表一），可以發現所佔比例除 2004 年外，自 2005 年起至 2012 年止，大專專業用書的進口佔全部進口圖書比例平均為 87.6%。容或兩份資料來源不同，但應適當可以反映臺灣自大陸進口圖書，絕大部分以知識性的大專專業用書為大宗。

表一、大專專業學術用書佔全部進口出版品之比例

年別	比例
2004	60%
2005	89%
2006	86%
2007	76%
2008	94%
2009	79%
2010	98%
2011	90%
2012	89%

資料來源：參閱圖二、圖三；本研究整理

再者，將圖一臺灣圖書出版種數³與由中國大陸進口大專專業用書進口銷售圖書種類相比較，可以發現相關比例如下圖五及表二：



圖五、臺灣地區圖書出版種類與大專專業用書種類比較

資料來源：國家圖書館；大陸地區大專專業學術用簡體字版圖書資料庫；皆轉引自行政院文化部《2013 出版年鑑》；作者製圖

³ 由於臺灣圖書總發行量並無確切數據可供參考，因此在此以出版「種類」為比較基準。為求可比較性，大陸進口出版品的統計數據亦採進口大專專業用書之銷售圖書種類統計數據。

表二、臺灣地區圖書出版種類與大專專業用書種類比較

年別	比例
2004	31%
2005	11%
2006	10%
2007	12%
2008	9%
2009	7%
2010	5%
2011	6%
2012	6%

資料來源：同圖五；本研究整理

由上述比例可以發現，隨著大陸進口圖書的穩定成長，相較於臺灣出版品種類的逐年些微下降，使得臺灣所有圖書出版品中，大陸進口圖書的種類遠遠超過臺灣發行的圖書種類。臺灣圖書發行種類相對於比例大陸進口圖書的種類也由 2004 年的三成陡降至往後八年的不到一成。

(四) 臺灣出口大陸地區圖書概況

至於兩岸圖書流動的另一個方向，亦即由臺灣出口至中國大陸的圖書情況，由於臺灣進口中國大陸圖書經由行政院新聞局以冊為單位的管控，所以進口數量，甚至種類的相關統計數據都相對完備⁴，但反向

⁴ 依據行政院文化部「申請進口大陸地區大專專業學術簡體字版圖書銷售注意事項」之規定，進口中國大陸圖書除了繳交圖書清冊兩份之外，並收取手續費，收費項目包括「申請費」以及「製印許可標示貼紙工本費」。每一申請案件之申請費為新臺幣兩千元，每一冊進口圖書之製印許可標示貼紙工本費為新臺幣 0.5 元。因而讀者可以留意每一冊書的封背都貼有約 4.8x1.8（公分）的長方形貼紙，上面註明申請人名稱（公司行號）、電話、負責人，以及地址。要求不可謂不多，也因此，臺灣政府當局對於中國大陸進口圖書的管制可以監控到每一冊圖書的性質種類與數量。

出口的管制就未見周全。我只能在經濟部國際貿易局的「中華民國進出口貿易統計」資料庫中取得相對粗略的統計數據，稍加說明由臺灣出口到中國大陸的圖書概況。由資料庫的分類範疇中以「中華民國輸出入貨品分類號列」(CCC Code) 採計「書籍、小冊、傳單及類似印刷品，單頁，是否摺疊者均在內」(4901100000) 以及「其他書籍、小冊、傳單及類似印刷品，非單頁者」(4901999000) 兩大類計算。並且統計資料庫中計算單位並未納入圖書冊別數量，僅以「金額」(新臺幣千元) 與「重量」為單位計算。由於重量實難掌握並估算圖書出口概況，故捨棄不用，以下圖示以「金額」為計算單位所獲資料。



圖六、臺灣地區進口、出口大陸地區出版品統計圖 (1994-2014)

資料來源：經濟部國際貿易局「中華民國進出口貿易統計」；本研究整理

根據上圖由 1994-2014 逾廿年的趨勢變化，大致可看出台灣由大陸進口圖書從 1994 年起呈現逐年遞增趨勢，直到 2005 年遞增趨緩。但

是出口到大陸的圖書金額在 1994-1999 年間皆在百萬元以下，幾乎可以略而不論。自 2006-2014 年則明顯呈現逐年遞增趨勢，可與進口金額相當。但就過去廿年來的圖書進出口金額相較，明顯貿易逆差，尤其在 2005-2010 年期間，逆差金額更是懸殊。因此就圖書金額而言，大致可說由大陸進口到臺灣遠超過由臺灣出口到大陸。

對於近年來臺灣進出口到大陸圖書金額差距相近的可能性解釋，一則兩岸流動益加頻繁且便利，對於大陸圖書的需求未必如往常必須仰賴書商由大陸進口，多可自行攜帶返臺入關，或者逕由大陸郵寄回臺；二則拜網路發達之賜，電子商務大行其道，可直接經由網路洽購。而不論就民間流動自行購書或網購，臺灣的管制遠較大陸寬鬆，因此可以推估由大陸進口的圖書「黑數」實難以想像。也因此經由國貿局登記在案的進出口貿易額僅反映了由書商進出口的圖書金額，未能如實反映兩岸圖書流動的真實面貌。即便如此，圖六仍提供了「過去」以來臺灣與大陸進出口圖書的歷史軌跡。

三、兩岸社會理論專書譯作的版圖分佈

(一) 專書譯作的數量

本論文第二節大致說明了臺灣從中國進口圖書的概況與趨勢，本章節將關注焦點鎖定在更為專門的知識領域——社會理論。對於此知識領域，我鎖定西方社會理論家、學派專書著作的中語文翻譯概況加以分析比較。理由在於要嫻熟某一西方社會理論或學派的不二法門就是深入原典，以求紮根踏實。不能趕時髦、追流行般地撿拾入門導引的簡介。唯有以理論思想家的原著為磚，所砌建的知識城牆方才堅固穩

當，不至流於炫媚輕浮。

但由於此知識領域並無特定理由受到兩岸官方的關注，對於譯作的蒐尋彙編並無可以直接援引的官方數據。反而在臺灣社會理論領域中，東華大學社會學系張宏輝所蒐集的「社會學理論中譯書單」⁵當稱頗為完備之資料庫。所蒐羅之書籍內容計分「A：總論」（戰後兩岸三地社會學理論發展：綜合論述）、「B：社會思想史與社會學史」、「C：各論」、「D：世界各國社會學發展」（未列入前項 C 各論中的學者），幾乎涵蓋所有社會理論之中譯版本（總計 442 頁，其中收錄社會理論家專書中譯書目 5747 冊）⁶。因此，本論文以此資料庫為基礎，自行整理統計譯作如下表三。此外，並列舉十一位在兩岸學界均稱熱門關注的社會理論家專書譯作為例，具體說明兩岸對於社會理論專書引介所下的功夫。

⁵ 張宏輝的檔案「Sociologists」，可在由東華大學社會學系網頁(<http://www.spa.ndhu.edu.tw/bin/home.php>)右側「教師推薦書單專區」點選後至「<https://www.dropbox.com/sh/yd22jdca811xoz6/AADi0YVcwic4LpmwMorUX1DXa>」下載檔案「Sociologists」。該圖書檔案由張宏輝不定時增補更新，本論文採用之資料為該檔案 2015 年 3 月 20 日版本（篇幅為 442 頁）。目前最新版本為 2015 年 8 月 21 日更新增補，總計 457 頁。張宏輝的檔案「Sociologists」對於社會理論簡繁中文書目的訊息蒐集，非常詳盡，有助於社會理論相關文獻的認識與掌握。在此特別向張宏輝致謝。

⁶ 「5747」冊並非該資料庫所蒐集圖書總數，張宏輝之「社會學理論中譯書目」亦包含關於二手文獻及單篇論文，本論文之後續整理並不包含單篇論文，僅計算社會理論家之專書及二手文獻。

表三、兩岸社會理論專書譯作比較

中譯類別	簡體版			繁體版			總計	
	簡體版	由繁體 改版之 簡體版	合計	繁體版	由簡體 改版之 繁體版	合計		
	A	B	C=A+B	D	E	F=D+E		G=C+F
原著	4273	80	4353	1239	155	1394	5747	
舉例	Marx / Engels	43	0	43	2	0	2	45
	Weber	63	14	77	24	4	28	105
	Durkheim	17	0	17	1	1	2	19
	Simmel	17	0	17	1	1	2	19
	Braudel	13	0	13	0	10	10	23
	Habermas	25	0	25	1	4	5	30
	Foucault	27	1	28	6	5	11	39
	Bourdieu	20	0	20	6	0	6	26
	Said	12	6	18	13	0	13	31
	Bauman	24	0	24	10	0	10	34
	Giddens	24	0	24	8	5	13	37

資料來源：張宏輝檔案「Sociologists」；本研究整理

由上列統計數據明確顯示，臺灣對於社會理論的譯作就出版數量而言，完全無法與中國大陸抗衡。就社會理論原著譯作出版總數而言，大陸（4353 冊）是臺灣（1394 冊）的 3.12 倍。更值得關注的是臺灣的譯作出版中，由簡體版改印為繁體版佔了約繁體版總數約 12.5% (=155 / 1239)；反之，由繁體版改印為簡體版僅僅佔了簡體版總數約 1.87% (=80 / 4273)，多少可以顯示臺灣對於西方社會理論的翻譯高度依賴中國大陸的簡體版譯本。在所列個別理論家部分，臺灣所努力的

譯作數量勉強可提出只有 Weber(24)、Said(13)，以及 Bauman(10)，至於 Foucault(6)、Giddens(8) 和 Bourdieu(6) 算是差強人意，其餘理論家的專書譯作更趨近於零。臺灣學界對於這些社會理論家的譯作努力似與對其熱門程度完全不成比例，令人不得不懷疑莫非皆有賴於中國大陸的「貢獻」。⁷

(二) 專書譯作的品質

關於中國翻譯西方社會理論專書的品質經常成為臺灣學者詬病之處，不時可以在課堂間、會議場合聽聞某中國大陸譯本無法閱讀，不忍卒睹，甚至不如不讀如是云云。對於翻譯品質的參差不齊，連中國大陸自己也多所怨言：「不知怎的，原來歸口的翻譯作品出版，由於出版社也用了承包制，任何一個出版社不管它是否有能力出版翻譯作品，不管有否懂外文的編輯，只要能組織到稿件，這個出版社就可出翻譯作品，一時間，重複出版和抄襲亂譯的出版物便充斥市場，而出版社要完成承包計畫，多得利潤，根本無視質量，因此翻譯的質量日益低下，使讀者有不能卒讀之嘆。這種胡譯與亂出版之風，使中國的翻譯出版物經歷了一次癌變，雖說亡羊補牢，未為之晚，但這一次的大病，恐也不是一二年間，可以恢復過來的。」⁸對此譯作品質的反諷當以無所不能譯的「宋瑞芬現象」最具代表性。⁹但孫歌對於中國大陸翻譯品

⁷ 沒有理由質疑臺灣學者對於個理論家的專書著作不能閱讀原文原典，至少是英文原典，但是要成為熱門議題或焦點人物，沒有研究生的碩博士論文與大學生跟著學習的共襄盛舉實難想像。要求臺灣的大學碩博士研究生以及大學生普遍能駕馭英文已屬難事，更遑論直接研讀原文。所以推論知識社群基層的在學者仰仗中國大陸的簡體版中譯本堪稱合理，再加上中國大陸圖書進口數量的佐證，更可以進一步支持如是的推論。

⁸ 馮亦代，1997，〈講心裡話並祝譯文社成立 20 周年〉。頁 41-47，收錄於《作家談譯文》。上海：上海譯文。此處頁 42。

⁹ 所謂的「宋瑞芬現象」係指 2008 年 10 月由頗富盛名且歷史悠久的中國戲劇出版社（北京市）所出版之「世界文學名著」二十餘冊，內容涵蓋英、俄、法、德、日、意、捷等諸國語言，例如紫式部的《源

質倒也緩頰說項：「中國大陸的翻譯狀況一直是令人不滿的，不僅翻譯的水平參差不齊，譯者隊伍素質不高，而且在選題與構想方面也存在許多明顯的缺陷。但是，這些令人不滿的基本狀況是可以彌補的，而且近年來已經得到了相當程度的彌補；所以我認為這並非是翻譯現狀的核心問題。」¹⁰

相對於中國，臺灣對於翻譯工作在翻譯品質的要求上顯然審慎嚴謹許多，以科技部（國科會）自八十七年度起開辦「經典譯注研究計畫」為例，歷年來科技部經典譯注計畫的申請與核定情形如下¹¹：

表四、科技部「經典譯注研究計畫」申請數與核定數比較（91-103 年度）

年度	申請數	通過數	通過比例
91	59	14	23.7%
92	58	17	29.3%
93	37	10	27.0%
94	16	6	37.5%
95	35	15	42.9%
96	22	6	27.2%
97	34	18	52.9%
98	38	12	31.5%

氏物語》、Mark Twain 的《湯姆歷險記》、Victor Hugo 的《悲慘世界》、Leo Tolstoy 的《復活》、Giovanni Boccaccio 的《十日談》等等。耐人尋味，或者令人驚愕的是，所有這些世界名著譯作的譯者皆由名為「宋瑞芬」獨自譯成，對於翻譯品質諸問題引起頗大的爭議與討論。當然，在這些爭議討論中，我也還不曾見過直接譯作疏漏錯誤之舉證，但「宋瑞芬現象」已成為「無良翻譯」、「氾濫成災」，只求速度，不求品質的代名詞。

¹⁰ 孫歌，2000，〈前言〉。頁 1-32，收錄於許寶強、袁偉編選，《語言語翻譯政治》。北京：中央編譯。此處頁 9。

¹¹ 科技部經典譯注計畫的申請與核定資料，96-103 年度由科技部人文司「人文學及社會科學經典譯注計畫」承辦人藍文君小姐提供，在此致謝。91-95 年度的資料參閱魏念怡，2007，〈十年辛苦不尋常——國科會人文處經典譯注計畫〉。《人文與社會科學簡訊》，八卷三期，頁 49-53。本論文製作之表格略去 87-90 年度之數據，理由在於經典譯注研究計劃之始，係採用「邀請」方式，結果在這四年度間共邀請 21 件，獲得通過 19 件。由於以「邀請」方式已預設，或篩選了一定的翻譯品質門檻，所以不與之後的「申請」方式共同計算通過比例。

99	19	10	52.6%
100	23	10	43.4%
101	25	8	32.0%
102	26	10	38.4%
103	36	18	50.0%
合計 (91-103)	428	154	35.9%

資料來源：參閱註 11；本研究整理

由僅三成五的通過率可以得知對於翻譯品質的要求具備一定的嚴謹度。至於民間的翻譯出版計畫，雖然沒有固定明文的審查機制，但就本人所獲得的一般性評價尚稱可以接受。也就是說，大致而言，臺灣的譯作品質，口碑上來說較中國大陸為佳。但就譯作成品數量而言，臺灣是遠遠落後的。

雖然中國進口的西文譯本水準參差不齊，然而對於不諳外語之研究生與大學生而言，手有譯本，不論良窳，總是聊勝於無，強過直面宛如有字天書的外語文。並且，就不同譯本的面市來說，當能發揮彼此競逐，相互監督的品管作用。依我的閱讀經驗與收藏，並參考前述張宏輝檔案「Sociologists」，西方社會理論專書中，譯作不同版本數量最多當屬 Max Weber 的《新教倫理與資本主義精神》。該書至少存在著十四個不同譯本，十九個版本。¹²《新教倫理與資本主義精神》並非特例，

¹² Max Weber 的《新教倫理與資本主義精神》中國大陸譯文版本：

- (1) 彭強、黃曉京譯，成都：四川人民，1986；
- (2) 于曉、陳維綱等譯，北京市：生活·讀書·新知三聯書店，1987；
- (3) 彭強、黃曉京譯，西安：陝西師範大學，2001；
- (4) 張仲譯，上海：上海外語教育，2004；
- (5) 于曉、陳維綱等譯，西安：陝西師範大學，2005；
- (6) 李修建、張云江譯，北京：九州，2006（一、二兩冊）；
- (7) 康樂、簡惠美譯，桂林：廣西師範大學，2007；

Max Weber 的《中國的宗教：儒教與道教》也有六個不同譯本，七個版本。¹³除了 Max Weber 之外，亦不乏經典著作同時有不同版本面市，例如 Walter Benjamin 的《機械複製時代的藝術作品》存在著王才勇、胡不適以及李偉、郭東編譯等三個譯本，四種版本；¹⁴Jean-Jacques Rousseau 的《論人類不平等的起源和基礎》就有李常山、李平滙以及高煜等三種譯本¹⁵，《社會契約論》也有何兆武以及張笑語兩個不同譯本¹⁶；另如 Friedrich Nietzsche 的譯作則有由劉小楓主編的《尼采注疏

-
- (8) 陳平譯，西安：陝西師範大學，2007（全彩插圖本）；
 - (9) 龍婧譯，北京：群言，2007；
 - (10) 李修建、張云江譯，北京：九州，2009（合訂本）；
 - (11) 李修建、張云江譯，北京：中國社會科學，2009；
 - (12) 趙勇譯，長安：陝西人民，2009；
 - (13) 蘇國勛、覃方明、趙立瑋、秦明瑞等譯，北京：社會科學文獻，2010；
 - (14) 鄭志勇譯，南昌：江西人民，2010；
 - (15) 閻克文譯，上海：上海人民，2010；
 - (16) 馬奇炎、陳婧譯，北京：北京大學，2012；
 - (17) 沈海霞等譯，北京：電子工業，2013；
 - (18) 李修建、張云江譯，南昌：江西教育，2014；
 - (19) 朱倩、倪壽鵬譯，上海：上海外語教育，2014。

¹³ Max Weber 的《中國的宗教：儒教與道教》中國大陸譯文版本：

- (1) 王容芬譯，北京：商務印書館，1995；
- (2) 洪天富譯，南京：江蘇人民，2003；
- (3) 康樂、簡惠美譯，桂林：廣西師範大學，2004（書名：《中國的宗教——儒教與道教；宗教與世界》）；
- (4) 張登泰、張恩富譯，北京：人民日報，2007（全譯彩圖本）；
- (5) 王容芬譯，桂林：廣西師範大學，2008（最新修訂版）；
- (6) 悅文譯，西安：陝西師範大學，2010；
- (7) 王容芬譯，北京：中央編譯，2012（最新修訂版）。

¹⁴ Walter Benjamin 的《機械複製時代的藝術作品》中國大陸譯文版本：

- (1) 王才勇譯，南京：江蘇人民，2006；
- (2) 王才勇譯，北京：中國城市，2001。王才勇的這兩個版本譯文皆同，但出版形式有異，江蘇人民（南京）版與〈攝影小史〉一文並刊（頁 1-40）；中國城市（北京）版則單獨印行。
- (3) 胡不適譯，杭州：浙江文藝，2005（亦收錄〈攝影小史〉一文）；
- (4) 李偉、郭東編譯，重慶：重慶，2006。

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau 的《論人類不平等的起源和基礎》中國大陸譯文版本：

- (1) 李常山譯，北京：商務，1997；
- (2) 李平滙譯，北京：商務，2007（書名《論人與人之間不平等的起因和基礎》）；
- (3) 高煜譯，桂林：廣西師範大學，2002。

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau 的《社會契約論》中國大陸譯文版本：

集》(上海：華東師範大學)與孫周興主譯的《尼采著作全集》(北京：商務)互別苗頭，這兩部尼采全集的原德文版本都同樣根據 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 的十五冊全集 (KSA)¹⁷譯出。¹⁸由單一專書的不同譯本以及版本的現象，一方面可以相互競爭，淘汰劣質譯作；另一方面，也明白展現中國大陸對於翻譯的重視與強調，這是臺灣學界與出版業界難以想像¹⁹，也是力有未逮之處，結果只能瞠乎其後。對於中國大陸翻譯事業的日益興隆，並開花結果，孫中興早在十二年前 (2003 年)即敏銳地嗅出這個翻譯工作彼長我消的極不對稱態勢：「早先大陸譯本還是以英譯本為轉譯的『間接中譯本』，譯者水準多半也不怎樣。後來逐漸發展到某些譯者可以直接從歐洲語文直接將原典翻譯成中文。除了出現『一書多譯』之外〔韋伯的《儒教與道教》至少就有兩個從德文直接翻譯的譯本〕，還出現了連英譯本都還沒有的『直接中譯本』〔齊美爾的《社會學》〕。更有甚者，古典社會學家的作品譯本的多樣性和完整程度，往往直追於英譯本之後，甚至快要超越英譯本的限制〔中文有《馬克思恩格斯全集》，甚至第二版目前陸續出版中；英譯本則連第一版都還沒有出全〕。」²⁰更令臺灣學界自慚或喪氣的是

(1) 何兆武譯，北京：商務，1997；

(2) 張笑語譯，南昌：江西人民，2010。

¹⁷ Friedrich Nietzsche. 1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchgesehene Auflage. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

¹⁸ 除了這兩大全集譯本出版計畫之外，亦有零星之譯作，例如張念東著，凌素心譯，1998，《權力意志》。北京：商務。

¹⁹ 在臺灣，同一本專書要找到兩個以上的譯文版本，能舉之例，實屬罕見：

☞ Bourdieu, Pierre (皮耶·布赫迪厄)著，2000，蔡筱穎譯：《布赫迪厄論電視》。臺北市：麥田；

☞ Bourdieu, Pierre (皮耶·布赫迪厄)著，2002，林志明譯：《布赫迪厄論電視》。臺北市：麥田。

²⁰ 孫中興，2003，〈是橋還是門？古典社會學理論原典中譯本與教學〉。《台灣社會學會通訊》，53: 5-8。此處頁 6。

如下一針見血的診斷：「在這種譯本越來越多，越來越完整的情勢發展之下，我們真的很可能有一天光靠簡體字中譯本就可以做學問了。」²¹

末了，就我有限的接觸經驗，存在著若干的臺灣社會學者對於兩岸的社會理論，甚至整個社會科學的發展，仍抱持著臺灣「暫時」領先中國的想像，以為中國受制於政治箝制的緊身衣，要趕上臺灣的水準尚待時日。如果我們參考上述中國大陸對於西方社會理論譯作所投入的功夫，如是「自我良好」的感覺，果真意味著良好的自我，還是只是昧於現實，一種陶醉的自我，值得再三省思。

四、唯中國是從？——臺灣社會理論知識所面臨的殖民處境之一

由前述章節藉由統計數字顯示關於兩岸圖書流動（進出口）以及西方社會理論專書翻譯工作發展概況，雖然受限於數據來源的困難未能精準掌握，但多少可以勾勒兩岸以圖書做為知識流動載體的大致輪廓。不論就經驗或者統計數字，兩岸流動的圖書進出口以及譯作出版數量的比較，臺灣都處於入超地區。流動幾乎成了單向流動，但見大陸圖書如洪水巨流滾滾奔向臺灣，臺灣圖書卻只能「嘆零丁」地涓涓細流向中國。

兩岸圖書流動的向中傾斜，並且以中國大陸「人海戰術」的優勢，臺灣想要並駕齊驅已屬夢話，遑論超越。由圖書流動量所造成的吞沒效應勢不可擋，我將兩岸圖書流動的如此不對稱、不對等的關係稱為「殖民」處境，一種屬於「文化殖民」的知識不對稱狀態。本章節即

²¹ 同前引書。

從書籍的流動與其他流動的相異處、對於翻譯工作的態度與認知、知識主體的保衛，以及臺灣閱讀譯作的文化結果等面向闡述我所稱的「殖民」處境。

(一) 不一樣的流動

本論文以「殖民」概念標記兩岸圖書流動——特別是社會理論的專書譯作的進出口——的特徵，在於以圖書做為知識流動的指標之一有別於其他領域面向的流動，例如人口流動、資金流動等等。就兩岸人口與資金的流動而言，流動的方向多是由臺灣向中國大陸遷移，就業與投資設廠足以說明這樣的流動趨勢與方向。臺灣的人力與金融資本不論是為謀生存，還是為求發展，都以探險、開發的拓荒者心情登陸，因為流向中國大陸彼岸的前途充滿了變數，雖說生機蓬勃，卻也處處風險。偏偏圖書的流動反其道而行，中國大陸的圖書湧向臺灣，並非投石問路的探險家心情，而是侵略佔領的征服者姿態。只是中國大陸以此「軟」侵略，除了政府官方聊表姿態，訂定了接近防禦性的「申請進口大陸地區大專專業學術簡體字版圖書銷售注意事項」。在民間、學界並未遭逢任何抗拒，反而是引頸冀盼，並爭相搶購。明日書社的老闆賴顯邦「回憶當年在臺大校門口前擺地攤的盛況，書籍還來不及擺好，讀者已瘋狂似地開箱拿書，也不管有沒有需要、先拿再說，就是不能有遺漏。」賴顯邦每週四在公館溫州街的「開箱」盛典已成為兩岸圖書流動的傳奇美談，即便現在由於競爭者眾，盛況不再，「〔……〕和以往不同的是，現在都是由工讀生開箱、逐一歸進書架內，擺不進的直接攤在地板上任人選購。不過仍然相同的是，小小書店內

早已擠滿聞『書』而來的顧客，雖然滿櫃都塞滿文學、歷史、哲學、藝術與考古等生硬難嚼的書籍，但十多年來中國圖書對於台灣讀者的吸引力依舊有增無減。」

兩岸圖書流動有別於其他領域面向的流動，除了方向逆反之外，更顯現了大陸圖書對臺灣知識社群的佔領與征服。

(二) 兩岸對於譯作的認知與態度

造成兩岸譯作成果總量差異如此懸殊的因素，除了訴諸於中國大陸人多勢眾這個不想即知的人海戰術之外，兩岸政府及學界對於翻譯工作的認知與態度亦是關鍵。中國大陸不論政府還是學界，對於翻譯工作的重視可以由劉小楓為「經典與解釋」系列譯叢所撰述的〈緣起〉（2000年10月）一文說明中窺知梗概。²²劉小楓以短短數語，藉由編年分期——從中國到新中國——的時代重點特色，扼要勾勒中國大陸各個時期對於翻譯工作的態度與認知：

「自嚴復譯泰西政法諸書至20世紀40年代，漢語學界中的有識之士深感與西學相遇乃漢語思想史無前例的重大事變，孜孜以求西學堂奧，憑著個人的稟賦和志趣選譯西學經典，翻譯大家輩出。可以理解的是，其時學界對西方思想統緒的認識剛剛起步，選擇西學經典難免帶有相當的隨意性。」這一段時期華語文世界對於西書的翻譯工作係由學界反身體認，但並無系統規劃。

「50年代後期，新中國政府規範西學經典譯叢，整編40年代遺稿，

²² 〈緣起〉一文可參閱任何一冊「西方傳統 經典與解釋」系列譯叢，例如《馬克思與西方傳統》（劉森林主編）、《政治觀念史稿》（劉小楓主編）、《施特勞斯集》（劉小楓主編）、《盧梭注疏集》（劉小楓、甘陽主編）、《色諾芬注疏集》（劉小楓、甘陽主編）等叢書的任何一冊位於目錄前的兩頁短文。

統一制定新的選題計劃，幾十年來寸累銖積，至 80 年代中期形成振裘挈領的『漢譯世界學術名著』體系。」由此可以看到新中國的政府對於翻譯工作的強力介入，並進行具體的規劃與掌控。

「80 年代中期，新一代學人感到通盤重新考慮『西學名著』清單的迫切性，創設『現代西方學術文庫』。雖然從翻譯現代西學經典入手，這一學術戰略實際基於悉心梳理西學傳統流變、逐步重建西方思想漢譯典籍系統的長遠考慮，翻譯之舉若非因歷史偶然而中斷，勢必向古典西學方向推進。」此時學者又引領翻譯工作，甚至可以拉抬至學術戰略的高度。直至「90 年代以來，西學翻譯又蔚成風氣，叢書迭出，名目繁多。」

由上述的提點，可以得知中國對於西學的翻譯工作，向來受到學界以及政府的關注，暫且不論各自的背後理由與動機為何。反觀臺灣的處境，臺灣學界以及政府政策對於翻譯的重視程度，恐怕只能溯及 1998 年由國科會提出「經典譯注研究計畫」作為指標。但是以單德興的說法²³，這個對翻譯工作遲遲而來的重視，反而是因為大家對於譯作的輕忽所造成的補救措施：「原先官方負責主持翻譯大業的單位是國立編譯館，然其任務由最初的『為譯而編』，到『為編而譯』，後來以『編寫教科書』為主要業務，以致分配到翻譯的預算寥寥無幾，背離了設立的宗旨。而編寫教科書在許多人眼中是以國家機器介入教育（用阿圖塞的說法就是『意識形態國家機器』〔Ideological State Apparatuses〕）。1996 年行政院教育改革審議委員會（教改會）為了達到教育鬆綁的目

²³ 參閱單德興，2007，〈我來·我譯·我追憶——《格理弗遊記》背後的遊記〉。《人文與社會科學簡訊》，八卷四期，頁 75-85。

標，避免灌輸僵化的意識形態，加上其中留美菁英學者普遍認為懂得英文此一國際語言便已足夠，無需翻譯，遂有廢除國立編譯館之議。」甚至當時其中一位教改委員明言：「為了廢除國立編譯館的教科書主編權，即使犧牲翻譯也在所不惜。」也因而單德興會獲此結論：國科會「經典譯注計畫其實是國內學術與文化界一個『化危機為轉機』的典型案例。」即便國科會此時伸出援手，試圖藉此構想「改善國內翻譯生態，提昇翻譯及譯者的地位，促進文化財、文化資本的輸入，建構本土和華文世界的學術語彙，落實學術本土化……」。但是作為政府的學術政策與願景的執行單位對於翻譯工作仍抱持著「善用無升等壓力但無意申請研究計畫的教授之多年教學與研究經驗」的考量與心態，也就是翻譯不能影響研究。這也是為什麼翻譯工作在臺灣不受重視，升等評鑑中亦無「credit」的根本理由了，因為——翻譯不是研究！翻譯不如研究！

翻譯工作獲得如此次等的輕忽對待，也難怪只能，或者不得不仰仗尚有文化血緣親近性的中國大陸簡體字譯本。這不啻給向來口頭高調重視文化的臺灣政府與充滿優越感的臺灣學界狠狠地賞了一記耳光，更是對於眼下臺灣主體意識氛圍的高張熾熱，無聲無息地從頭頂給澆了一大桶冷水。也就是說，在社會理論中譯文本的世界裡，去中國化是難以想像的。

(三) 知識主體性的潛移默化

求知渴望加上自身的輕忽，使得兩岸的圖書流動中，中國大陸以一種大舉入侵的佔領者姿態刻劃了中盛臺弱的不對稱流動關係，由此默

默地展開了一場知識主體性的保衛戰。

要具體指出知識主體性在兩岸圖書流動中的變化並不容易。這樣的議題幾乎無法以主體自身的反思告白獲得釐清。但藉由社會理論中專門術語或關鍵性概念的使用，可以嘗試地提供知識主體性的流動變化，也就是由兩岸對於西方社會理論關鍵性概念的不同譯名的各自使用以及漸趨同一的變化中考察中國大陸譯作入侵臺灣後所產生的作用。以下以舉隅式地併置兩岸對於概念的不同翻譯名稱：

表五、相同概念的臺灣譯名與中國大陸譯名對照

概念	臺灣譯名	中國大陸譯名
solidarité	連帶	團結、關聯
Anomie	脫序	失範、混亂、反常
Idealtyp	理念型	理念類型
Legitimität	正當性	合法性
Herrschaft	支配	統治
Entzauberung	除魅	祛魅、解咒
Intersubjektivität	互為主體性	主體間性
Kommunikation	溝通	交往
Context	脈絡	語境
discourse	論述	言說
genealogy	系譜學	譜系學
Taste	品味	趣味
Practice	實作	實踐
paradigm	典範	範型、範式
ethnomethodology	俗民方法論	常人方法學
falsification	否證	證偽

就我在學院的日常生活經驗，臺灣學者在使用上述所列概念時，仍保有一定慣習使用臺灣約定成俗的譯名，但是研究生與學生則交互使用臺灣與中國大陸的用法，由網路上任意搜尋，例如陳瑋鴻在政治大學政治學系的碩士論文《理性與重建——哈伯瑪斯的現代性政治哲學》（2004）中，對於 Habermas 的關鍵概念「Kommunikation」，作者即使用「交往」，而非「溝通」；或者，黃奕潔的慈濟大學人類學研究所碩士論文《凝視母體——生育科技時代臺灣難孕婦女的經驗言說》（2005），論文標題逕用「言說」（discourse），而非「論述」。單從這些概念的使用變化，自然無法積極因果性論證作者受到中國大陸簡體版譯作的影響，但就概念譯名的發展史來看，揀選不同的譯名是一種區辨，可以反映知識繼受的時代以及文化背景，例如我們從「國光號」以及「國光客運」的使用，判斷說話者的年級輩分一般。如是的變化見證了一種習而不察的緩慢變化，這是知識主體性的潛移默化，是否意謂著中國大陸知識語彙越過海峽，延伸其主權，殊堪玩味。

（四）譯文的脈絡化作用

除了前述關鍵性概念的使用發生知識主體性的變化之外，翻譯文本自身亦會在翻譯的過程中受限於翻譯者所處的情境脈絡——文化的、政治的、經濟的、社會的等等——，而產生語意上的落差或偏離。換句話說，翻譯活動不是兩種語言符號之間一對一對應文本（text）的技術性轉換工作，而是更涉及承載文字符號的情境脈絡化（contextualization）作用。文字符號一經轉換到另一個脈絡中，就面臨「入境隨俗」的脈絡化作用，隨著脈絡化作用，文本的意涵也發生

塗抹換面。這個看似純屬語言翻譯問題在後殖民論述中扣緊著「再現」(representation) 議題獲得頗為高度的關注，進而發展成為一種反思自身的問題意識，Gayatri Spivak 並名之以「翻譯的政治」(the politics of translation)。²⁴G. Spivak 從語言的三層結構(修辭、邏輯、靜默)分析翻譯工作所面臨的脈絡處境，並深入探究翻譯過程中所蘊涵的權力問題。對於脈絡化現象的考察，Edward W. Said 更早在 1983 年以「理論的旅行」(Traveling Theory) 為喻例，針對觀念及理論在人與人、境域與境域，以及時代與時代間的旅行加以分析闡述，並梳理出可以識別、反覆出現的模式：「第一，需要有一個源點或者類似源點的東西，即觀念賴以在其中發生並進入話語的一系列發軔的境況。第二，當觀念從以前某一點移向它將在其中重新凸顯的另一時空時，需要有一段橫向距離(distance transversed)，一條穿過形形色色語境壓力的途徑。第三，需要具備一系列條件——姑且可以把它們稱之為接受(acceptance) 條件，或者，作為接受的必然部分，把它們稱之為各種抵抗條件——然後，這一系列條件再去面對這種移植過來的理論或觀念，使之可能引進或者得到容忍，而無論它看起來可能多麼地不相容。第四，現在全部(或者部分)得到容納(或者融合)的觀念，就在一個新的時空裡由它的新用途、新位置使之發生某種程度的改變。」²⁵E. W. Said 對於觀念或理論進行脈絡化的考察，就是要探究觀念或理論在移植、傳遞、流通、交流的過程中——旅行！——其說服力是否增減，或者變得截然不同。

²⁴ Spivak, Gayatri. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York; London: Routledge, pp. 179-200.

²⁵ Said, Edward W. (愛德華·W·薩義德) 著，李自修譯，2009，〈旅行中的理論〉。頁 400-432，收錄於同作者、同譯者，《世界·文本·批評家》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。此處頁 401。

依循上述的主張，兩岸圖書的流動——從中國大陸旅行到臺灣、從臺灣旅行到大陸——自然無法自外於脈絡化作用，也就是西方社會理論經由中國大陸與臺灣的中譯過程，勢必在 G. Spivak 的「翻譯的政治」中發酵，在 E. W. Said 的「旅行」中質變。這是閱讀譯作必須付出的代價，或者無法逃避的伴隨結果。那麼，中國大陸的簡體版譯本流動到臺灣究竟如何展現其翻譯過程中的脈絡化呢？這是一個可以獨立專論的好題目，在此僅以對同一專書兩岸不同譯本的「初步」觀察，略舉數例說明此脈絡化現象。

表六、臺灣譯本與中國大陸譯本翻譯對照

書名／原文	臺灣譯本	中國大陸譯本
《The Sociological Imagination》 ²⁶ / „the sociological imagination“	社會學的 <u>想像</u> ²⁷ （書名、頁 34）	社會學的 <u>想像力</u> ²⁸ （書名、頁 3）
《Social Theory and Modernity》 ²⁹ / „According to its postmodern critics, the project of modernity has disintegrated.“ (p. 1)	「根據後現代的批判者，現代性 <u>計劃</u> （the project of modernity） ³⁰ 已經瓦解了。」（頁 1）	「在後現代批評者看來，現代性 <u>工程</u> 已經解體。」 ³¹ （頁 1）
《Die Wirtschaft der Gesellschaft》 ³² / „Gesellschaftspolitisch gesehen hat der Begriff Steuerung noch immer	「就 <u>社會的政治面</u> （gesellschaftspolitisch）來看，駕馭的概	「從 <u>社會政策</u> 來看，調節這個概念仍有 <u>市場</u> 。」 ³⁴ （頁

²⁶ Mills, C. Wright. 2000. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford.

²⁷ Mills, C. Wright 著，張君玫譯，1995，《社會學的想像》。臺北市：巨流。

²⁸ Mills, C. Wright (C·賴特·米爾斯) 著，陳強、張永強譯，2001，《社會學的想像力》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

²⁹ Dodd, Nigel. 1999. *Social Theory and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

³⁰ Dodd, Nigel (奈杰·達德) 著，張君玫譯，2003，《社會理論與現代性》。臺北市：巨流。

³¹ Dodd, Nigel (尼格爾·多德) 著，陶傳進譯，2002，《社會理論與現代性》。北京：社會科學文獻。

³² Luhmann, Niklas. 1988. *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Konjunktur.“ (p. 324)	念始終還是有著日趨繁榮的願景。」 ³³ (頁 389)	225)
<p>«Wirtschaft und Gesellschaft»³⁵ / „Das öffentliche Recht einfach, der soziologischen Scheidung entsprechend, als den Inbegriff der Normen für das, seinem von der Rechtsordnung zu unterstellenden Sinne nach, staatsanaltsbezogene, d. h.: dem Bestande, der Ausdehnung und der direkten Durchführung der jeweiligen, kraft Satzung oder einverständnismäßig geltenden, Zwecke der Staatsanalt als solcher dienende Handeln zu definieren, [...].“ (S. 387)</p>	<p>依照社會學的劃分，公法，就其在法秩序規定下的意義而言，可簡單定義為：約制國家機構相關行動 (staatsanaltsbezogenes Handeln) 的總體規範；所謂國家機構的相關性行動，是指使國家機構的各種目的得以維持、伸張和直接遂行的行動，而這些目的必須是根據法規或基於共識方為妥當。³⁶ (頁 1-2)</p>	<p>從社會學觀點來看，公法可以定義如下：對以國家 (Staatsanalt) 為取向的行為進行調整的規範之總和，就是說，這種行為所涉及的活動乃是為了維護、發展和直接追求國家的目標，而這些目標本身是因法律制定或者因達成共識而有效。³⁷ (頁 782)</p>

以上所提之譯作純屬隨機，也就是我從書架上隨興選取，但所舉之例並非任意擇取，也就是其他讀者也可以從不同的比較判準（例如性別、階級、族群等等更社會學屬性的範疇）獲得不同的對照結果，甚至是與我相反的印象。比照原文和兩個譯文版本，目的並不在於比較

³⁴ Luhmann, Niklas (N. • 盧曼) 著，余瑞先、鄭伊倩譯，2008，《社會的經濟》。北京：人民。

³³ Luhmann, Niklas (尼可拉斯·魯曼) 著，湯志傑、魯貴顯譯注，2009，《社會之經濟》。臺北市：聯經。

³⁵ Weber, Max. ⁵1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann. Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

³⁶ Weber, Max (韋伯) 著，康樂、簡惠美譯，2003，《法律社會學》。臺北市：遠流。

³⁷ Weber, Max (馬克斯·韋伯) 著，閻克文譯，2010，《經濟與社會》。第二卷上冊。上海：上海人民。

譯文的疏誤差池，優劣良窳，而是直接從閱讀的語感中比較兩種中文所「再現」的差異。我察覺中國大陸將「imagination」譯為「想像力」、「project」譯為「工程」都比臺灣的「想像」與「計劃」來得「具象」且「直白」；而德文「Konjunktur」（景氣），繁體中譯「繁榮的願景」，簡體中譯則是直接「轉譯」為「市場」，亦獲得類似的印象。在此，我不能立刻將對於中國大陸譯本的閱讀印象，素樸地歸因處於社會主義的政治文化語境中，強調或遷就普羅階層的脈絡化結果。進一步的探究闡述只能另文處理。但至少可以由上述兩種譯文版本的併置對照，將兩岸的中文語境以極為簡單的例證說明在翻譯過程中的脈絡化作用。換句話說，兩岸圖書的流動現象，就統計數量看來，顯然中國大陸以極不對稱方式湧向臺灣。表面上，臺灣大多數的大學生與碩博士研究生沒有什麼選擇餘地，中國大陸出版了什麼書，我們就只能讀什麼書，在流動統計形成一種幾乎全面佔領的殖民處境，在閱讀取捨則看到一種「餵養」狀態。重要的是，藉由語言食物所造成的餵養結果。

然而，在此我所要強調的並非分析脈絡化的背後意涵，而是指出臺灣在兩岸圖書的流動中，在閱讀中國大陸的譯作同時，也無可避免地受到翻譯脈絡化所可能產生的文化效應當不容忽視。這個譯文脈絡化的作用非關統戰，因為譯作原本就不是針對臺灣讀者而譯，而是中國讀者。也因此對於翻譯過程中所發生的脈絡化結果如同譯作的進行當時，是以一種不知不覺、默默進行的方式發揮作用。在此無意細究好壞，而是指出臺灣讀者在閱讀中國大陸譯作之後所可能發生的繼受效果。語言文字的接收與消化，絕對不會只是做為轉換工具，使用完即擱置一旁，或者說，使用中國大陸的簡體譯文，讀者繼受的不只是文

字符號所象徵的知識內容，更在不知不覺習染其中，也接受了由西語轉換為簡體中文的過程中所增加，甚或質變的中國意義脈絡。至於閱讀中國大陸譯文究竟發生了什麼樣的變化，譯文所涉及意義脈絡中的文化背景、社會條件，以及政治權力作用的進一步分析，當可成為繼續研究的絕佳題材。

五、以西方為師？——臺灣社會理論知識所面臨的殖民處境之二

在兩岸的圖書流動中，我之所以特別關注社會理論知識領域，有一個不能忽視的學科處境理由。也就是同樣是由西文中譯而來的著作，不論是中國大陸的簡體中文，或者臺灣的繁體中文，在社會理論的知識領域中，完全沒有取代或排擠原來在地著作的可能性，不若其他領域，例如文學、歷史、哲學，會有中西對話的流動，或者當東方遇見西方的邂逅。做為一門知識領域，社會理論——其實廣義來說，可及於所有的社會科學——沒有固有文化遺產可以承繼，當然也沒有傳統包袱成為負擔。兩岸的社會理論知識狀態在西方社會理論出現之前，幾乎呈現一種真空狀態——就是沒有！社會理論的研究與教學中，見不到先聖先賢的教誨與蹤影，社會理論的古典四大家沒有中西揖讓之爭，就是 Marx、Durkheim、Weber、Simmel。社會理論徹頭徹尾就是一門西學，一門源自西方文化土壤的知識。中國大陸也好，臺灣也罷，兩岸學界對於西方社會理論只能完全植入。比較兩岸的圖書流動，一味單向向中傾斜，中西方社會理論知識的流動情況更顯陡峭，只有西方理論流向中國大陸和臺灣，逆勢向西，昨日今生不可得見。所以我說，這是臺灣社會理論處於中國大陸的譯作殖民之外的另一重殖民處

境。

面對西方社會理論的殖民，我拋開從清末民初以來側重的文化民族主義論辯，亦即所謂的體用之爭，我嚐試地想追問一個浸淫社會理論逾三十年以來時時刻刻縈繞在心頭的問題：非西方社會理論究竟如何可能？關於西方文化的接受與植入，早在十九世紀中葉後的洋務運動時期之始（1861年，咸豐十年底），便有「洋務派」與「守舊派」之爭。彼時從訴求船堅砲利的軍事工業到開辦新式學校，培養科學、軍事及翻譯人才的教育事業，著名的同文館（1862年）即為因應當時局勢成立。然而，以「師夷之長技以制夷」的自強運動卻在1895年甲午戰爭中，敗給了同時期進行西化改革，明治維新的日本，而以失敗終結。第二波對於西方文化的接受與植入仍在強國富民的民族主義脈絡下展開，以1915年《新青年》雜誌所引領的新文化運動，重新高喊追隨「德先生」、「賽先生」的西化主張，後與轟轟烈烈的五四運動接軌，進一步地反思了對中國傳統文化批判與質疑的態度，以及對西方文化接受擁抱的基本立場，因而也尖銳化了反傳統思想與尊重固有文化的對立。隨後，中西論戰被中國內戰的烽火煙硝所匿聲遮蔽。兩岸的政治僵局形成之後，中西論戰的焦距轉移為「復興中華文化」與「文化大革命」的對壘，資本主義與馬列思想的對峙。廣義的中西文化論戰縮限、定格為現實的政治戰爭。在臺灣，知識的西學、生活的西化已無爭議；在中國大陸，一方面反孔，另一方面反資，思想與生活處於一種以馬列為尊，唯社會主義是從的封閉狀態。此後，對於西方文化爭辯的舞台似乎窩居臺灣，但也僅限於學界，聲音不大，但未寂靜。

八零年代起，臺灣社會科學界嘈雜著社會科學「中國化」的論題³⁸，隨後擴及香江知識社群，延續著同樣的討論。³⁹晚近二十年，臺灣伴隨著民主化運動所興起的「本土化」運動，將一個世紀前的中西體用之辯更複雜地分裂為「去西方化」與「去中國化」的雙軌化爭辯。然而「去西方化」與「去中國化」同時都壟罩在「本土化」的朦朧意識中。值得注意的是本土化中的「去西方化」已經逐漸脫離了一個半世紀以來的民族情結，反而較為理性地著墨於知識論的如何可能之探究，長期關注並致力於此議題的葉啟政之相關論著可為代表。⁴⁰反而以本土化為名，行「去中國化」之實的爭辯，難脫政治操作之嫌，甚至為了「去中國化」而擁抱西化。2011年五月底爆發黃春明與蔣為文的「中文 vs. 臺語文」寫作之爭便是一例⁴¹，爭議的焦點就在於主張臺語文學的創作應該離開漢字，以羅馬拼音表述。

在此，我自然撇開壓迫／受壓迫情緒濃厚的國族主義之主張，專注於知識論的面向。面對臺灣以一面倒的態勢接受並進口中國大陸對於西方社會理論的譯作，不問可知，臺灣讀者的興趣並非中國，而是對於西方社會理論的知識渴望。就此而言，臺灣與中國大陸的讀者對於共讀一本譯作的知識興趣是一樣的，這是兩岸面對西方社會理論的共

³⁸ 參閱楊國樞、文崇一編，1982，《社會及行為科學研究的中國化》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

³⁹ 參閱阮新邦、朱偉志編，2001，《社會科學本土化：多元視角解讀》。香港：八方創意。

⁴⁰ 例如，葉啟政，2001，《社會學和本土化》。臺北市：巨流；葉啟政、林文凱，2002，《對西方社會學理論論述的反思》。臺北市：時報文化；葉啟政編，2002，《從現代到本土》。臺北市：遠流；葉啟政，2005，《社會學理論的本土化》。北京：北京大學；葉啟政，2008，《邁向修養社會學》。臺北市：三民；甚至其退休紀念文集亦以「本土化」議題為名：鄒川雄、蘇峰山主編，2009，《社會科學與本土化之反思與前瞻》。高雄：復文圖書。

⁴¹ 該事件發生於 2011 年 5 月 24 日，臺灣「本土」色彩濃厚的作家黃春明接受「百年小說研討會」的邀請，到臺南文學館以「臺語文書寫與教育的商榷」為題發表演講。在演講過程中遭成功大學臺灣文學系副教授蔣為文公開舉海報抗議黃春明「臺灣作家不用臺語，卻用中國語創作，可恥！」事後，引起民間以及文化界對於何謂臺語文與何謂臺灣文學等諸多議題的論辯。

同處境。因而，我所謂臺灣社會理論知識雙重殖民的第二重殖民的議題旨趣便在審思一個問題：「非西方」社會理論如何可能？

這個問題自然不是第一回被提出，但是往常的爭議多環繞在西方理論與在地經驗事實的糾結，也就是思考問題的出發點固著在「西方理論／本土經驗事實」的辯證關係，試圖從這樣的關係中探究「本土理論」——不論是中國式的還是臺灣化的——如何可能，也就是緊緊地扣著西方理論／在地事實的中西關係，探究如何孕育孵化出本土理論。如是的模式一方面來自於多數留洋學者的求學習性，在歐美指導教授的指導下，以臺灣或者東亞為例，進行博士論文的撰寫。寫出來的知識產出終究還是西方理論的產物，也就是以臺灣或者東亞檢證西方理論，皆符合則確認了西方理論的有效性，受限於不同歷史文化脈絡而產生的不吻合之處，則修正了西方理論，或者為西方理論做了因應臺灣在地經驗的注腳，最終結果還是在擴大西方理論的解釋力。另一方面，援引西方理論進入臺灣田野有其事實上不得不的苦衷，因為拿不出在地理論，也根本沒有在地理論。因而，我將臺灣的社會理論知識安置為處於西方理論的殖民狀態，正試圖探問有無所謂的「非西方」社會理論。

如果在此之前對於「本土理論」的探究多緊扣著「西方理論／本土經驗」的二元對立架構而論，並且顯然沒有獲得正面的答案，是否透露著該跳出「西方理論／本土經驗」的思維框架，另謀出路。在此，我嚐試性的將理論的建構理解為一種陳述，一種說法，或者說是一種解釋，一種對於經驗事實的陳述與解釋，猶如 Marx 對於現代資本主義

的內在困境、Durkheim 對於現代社會分工現象，或者 Weber 對於合理性作為現代資本主義社會的生活導引之說明與解釋。關鍵在於，經驗事實（現代資本主義的內在困境、分工、現代資本主義精神的生活導引）如何被說明、如何被解釋？為什麼面對幾乎相同時空、歷史、文化背景的經驗事實，會產生三種大異其趣的說明與解釋？為什麼同樣的經驗事實會產生三種旨趣迥異的理論？這個問題的答案也許不在於經驗事實，也無法由理論自身釐清，我的建議是回到學者看待經驗事實的方式，在此我將此看待事物的方式界定為「**觀點**」。換句話說，面對同樣的經驗事實，卻產生不同的理論，理由在於以不同的觀點看待事物。觀點就是看待事物的方式，就是一種視角、一種框架；理論是觀點運用的結果。

Marx 以階級之間的對立與衝突看到現代資本主義的內在困境，Durkheim 以連帶關係說明現代社會，Weber 則從合理性發展的歷史軌跡解釋伴隨著現代資本主義的各個生活面向。正由於看待事物的不同方式，或者說將同一事物安置於不同框架之中，自然獲得不同的形貌。

基於上述，我大膽地寫下：「**觀點 + 經驗事實 = 理論**」。

所以臺灣社會學逾半個世紀的發展沒有能夠提出一套屬於自己的社會理論，原因不在於經驗事實是否本土——Weber 的中國研究還是西方理論——，而在於我們沒有屬於自己的觀點。自古以來，中國社會並非沒有剝削壓迫的經驗事實，但我們從未以階級矛盾，也不曾以性別對立來看待這些經驗事實，也就是說，我們並不敏感於階級意識，各行各業都學習著安份守己；也並不在乎性別意識，因為整個世界是

男人的，就只有男人在看世界。我們對於剝削壓迫多以政綱敗壞、人君昏昧的政制人治加以說明，進行理解。對於看待事物方式的探究，我們興趣缺缺，並不好奇。沒有本土的社會理論，原因在於本土觀點的貧乏，甚至匱乏，或者遷就現狀地說，臺灣學者的觀點都被西方觀點給固著住了，因為西方觀點的既存優勢，所以離不開；也因為自身觀點的不成形，所以去不了。

將社會理論的構成拆解為觀點與事物的相互作用，是否將此本土化的問題向後延伸，實際上並沒有解決問題？我並不否認問題上溯至觀點層面後，接下來必須繼續處理為何沒有本土觀點，但這並非只是將問題由「本土理論」置換為「本土觀點」的虛僥一招，至少將在地的經驗事實，排除在本土化議題之外。也就是是否能夠建構所謂的本土社會理論並不取決於在地的經驗事實，而在於我們有沒有自己觀看事物的方式。我們如何以自己的觀看方式網羅環繞在周遭的生活世界，成為建構本土社會理論的癥結所在，甚至我們如果以自己的觀看方式，觀照並形構其他文化地區的生活世界也可以成就本土社會理論。

至於我們自己的觀點——一種非西方的觀點——如何形塑，如何可能，其構成要件為何？必須進一步探究觀點的形塑與所處歷史文化的關聯為何，這是一個中西文化比較的龐大議題，成為接下來可以繼續發展，或者也必須回答的課題。

六、結論

本論文從兩岸圖書的進出口相關統計數據的展陳，適當地說明作為知識載體的圖書流動呈現一種極為不對稱的單向佔領，也就是兩岸的

圖書流動並不若其他領域的流動，從人口的遷移定居、投資設廠以及資金往來、就學研究和謀職發展，到觀光旅遊等等，多呈現臺灣湧向中國大陸的趨勢，作為知識載體的圖書是兩岸流動中由西向東的少數案例。雖然由於統計數據未見周延詳盡，舉證論述或有瑕疵，但仍不掩這個極為不對稱的流動趨向。

肯認了這股中盛臺衰的圖書流動趨勢，並且以西方社會理論知識的專書翻譯為例，我界定這樣不對等的流動為一種殖民處境，一種因為不對等流動所造成的依賴與佔領，並在一定程度上動搖、改變了臺灣的知識主體性的認知與質素。由圖書，特別是對於西方社會理論的專書譯作的依賴與影響，既來自中國大陸，又源自西方知識，我稱之為雙重的殖民處境。一方面闡述臺灣對於中國大陸譯本的依賴，並指出在閱讀簡體譯文的過程，藉由西方社會理論關鍵性概念的使用，產生知識主體性的位移，以及在閱讀過程中翻譯的脈絡化影響；另一方面，藉由兩岸對於西方理論的依賴，反問非西方理論如何可能，並梳理自中西體用之爭以來，歷經中國化、本土化對於西學的定位，以及如何擁有屬於自己的社會理論進行反思。

關於第一重殖民處境，本研究尚無法具體說明閱讀中國大陸的譯作究竟造成了什麼樣的影響。在簡體中文的行文脈絡中，究竟隱藏了什麼樣的世界觀與歷史文化認知，都需要進一步地分析個別譯本，並長期關注。我希望這樣的構想，不只是天真地模仿後殖民思維的理論套用，而是針對作為兩岸知識界交流互動重要載體的內容分析。畢竟兩岸分隔並斷絕往來近半個世紀，又各處於不同意識形態的非民主治理，

用語習性與思維方式的差異自當逕庭。兩岸對於西方社會理論的引介與翻譯，原本可以站在一邊一國的差異比較，但正由於圖書流動的不對等傾斜，使得考量觀點不得不著眼於主體性位移與「同化」(assimilation)的結果，也就是臺灣對於中國大陸譯本的進口引入，幾乎毫無招架能力的依賴與繼受，形同處於被殖民狀態。

第二重殖民處境則將問題意識拉抬到超過一個半世紀以來的中西文化／文明的遭遇與因應爭辯。我主張將西方理論向後回溯到西方文化的觀看方式，也就是觀點，才能面對自身無以抗衡的窘境。該問的不是為什麼我們（臺灣與中國大陸）沒有自己的社會理論，而是為什麼我們沒有自己的觀點？為什麼我們沒有辦法以自己的方式看待世界？我不確定這個問題的答案是否可得，但我的治學經驗告訴我，從我的老師們，我自己，到我的學生們，這個問題始終一問再問——這是非西方主體性情結的作祟。

這個研究只是藉由觀察西方社會理論譯作的流動方向，來認識並瞭解台灣社會理論知識的殖民處境，至於，對此一處境之超越可能，也許即在於：不斷地探求自我，認識自己。

參考書目

- Dodd, Nigel. 1999. *Social Theory and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Dodd, Nigel (尼格爾·多德) 著，陶傳進譯，2002，《社會理論與現代性》。北京：社會科學文獻。
- Dodd, Nigel (奈杰·達德) 著，張君玫譯，2003，《社會理論與現代性》。臺北市：巨流。
- Friedrich Nietzsche. 1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchgesehene Auflage. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Luhmann, Niklas. 1988. *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (N.·盧曼) 著，余瑞先、鄭伊倩譯，2008，《社會的經濟》。北京：人民。
- Luhmann, Niklas (尼可拉斯·魯曼) 著，湯志傑、魯貴顯譯注，2009，《社會之經濟》。臺北市：聯經。
- Mills, C. Wright 著，張君玫譯，1995，《社會學的想像》。臺北市：巨流。
- Mills, C. Wright (C·賴特·米爾斯) 著，陳強、張永強譯，2001，《社會學的想像力》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- Mills, C. Wright. 2000. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford.
- Said, Edward W. (愛德華·W·薩義德) 著，李自修譯，2009，〈旅行中的理論〉。頁 400-432，收錄於同作者、同譯者，《世界·文本·批評家》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

- Spivak, Gayatri. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York; London: Routledge.
- Tomlinson, John. 1991. *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter.
- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity.
- Weber, Max. ⁵1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (馬克斯·韋伯) 著，閻克文譯，2010，《經濟與社會》。第二卷上冊。上海：上海人民。
- Weber, Max (韋伯) 著，康樂、簡惠美譯，2003，《法律社會學》。臺北市：遠流。
- 行政院文化部，2010，《2010 出版年鑑》。
<http://stat.moc.gov.tw/Research.aspx?type=4>，擷取日期：2015 年 8 月 6 日。
- 行政院文化部，2013，《2013 出版年鑑》。
<http://stat.moc.gov.tw/Research.aspx?type=4>，擷取日期：2015 年 8 月 6 日。
- 阮新邦、朱偉志編，2001，《社會科學本土化：多元視角解讀》。香港：八方創意。
- 孫中興，2003，〈是橋還是門？古典社會學理論原典中譯本與教學〉。《台灣社會學會通訊》，53: 5-8。

孫歌，2000，〈前言〉。頁 1-32，收錄於許寶強、袁偉編選，《語言語翻譯政治》。北京：中央編譯。

張宏輝整理，〈Sociologists〉。

<https://www.dropbox.com/sh/yd22jdca811xoz6/AADi0YVcwic4LpmwMorUX1DXa>，擷取日期：2015 年 3 月 20 日。

陳家詡，2005，〈明目書社讓愛書人驚艷〉。《書香遠傳》，國立臺中圖書館出版，21: 58-60。

單德興，2007，〈我來·我譯·我追憶——《格理弗遊記》背後的遊記〉。《人文與社會科學簡訊》，八卷四期，頁 75-85。

馮亦代，1997，〈講心裡話並祝譯文社成立 20 周年〉。頁 41-47，收錄於《作家談譯文》。上海：上海譯文。

楊國樞、文崇一編，1982，《社會及行為科學研究的中國化》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

經濟部國際貿易局，2014，〈中華民國進出口貿易統計〉。

葉啟政，2001，《社會學和本土化》。臺北市：远流。

葉啟政，2008，《邁向修養社會學》。臺北市：三民。

葉啟政、林文凱，2002，《對西方社會學理論論述的反思》。臺北市：時報文化。

葉啟政編，2002，《從現代到本土》。臺北市：遠流。

葉啟政，2005，《社會學理論的本土化》。北京：北京大學。

鄒川雄、蘇峰山主編，2009，《社會科學與本土化之反思與前瞻》。高雄：復文圖書。

劉小楓，2007，〈緣起〉。收錄於 Eric Voegelin 著，謝華育譯，劉小楓

主編，《政治觀念史稿》。上海：華東師範大學出版社。

魏念怡，2007，〈十年辛苦不尋常——國科會人文處經典譯注計畫〉。《人文與社會科學簡訊》，八卷三期，頁 49-53。

The Situation of Social Theory in Taiwan:

A Double Colonized Perspective

Chih-Cheng Jeng*

Abstract

This article investigates the mobilization of the translated books about social theory between Taiwan and China. The asymmetric statistics of the imported and exported books between China and Taiwan is elaborated a colonial relationship. The Taiwan books trade deficit with China implies a phenomenon of the cultural colonization. The academic situation of social theory in Taiwan falls into the double colonization: on the one hand, the condition of social theory in Taiwan depends on the translated books from China; on the other hand, the cultural unfavorable situation of Taiwan and China demands the tradition and development of social theory from the western world. The unforced domination can be explained a “self-colonization”, that means a self-castration of the cultural subjectivity, and the critical moment of the self-awareness.

Keywords: social theory, translation, double colonization

* Assistant Professor, Department of Sociology, Tunghai University

面海的女神

——臺中濱海媽祖廟文物資源調查與研究*

逢甲大學歷史與文物研究所副教授 李建緯

逢甲大學通識教育中心講師 張志相

逢甲大學歷史與文物研究所碩士 林郁瑜

摘 要

清代的媽祖廟中，北港朝天宮、鹿港天后宮與彰化南瑤宮皆位於中部地區，顯示出中部地區為臺灣媽祖信仰之重鎮。日治時代，中部媽祖成為臺灣媽祖信徒的朝聖地；然而，相對於今日聲勢赫赫的大甲鎮瀾宮，其中早年發展的天后宮廟顯得些許落寞，特別是在臺中濱海媽祖廟中，有不少擁有歷史故事性，特殊的信仰祭儀、祭祀組織與駕前團體，甚至藏有大量的歷史文物，具高度的研究、觀光發展與文化創新的潛力。

有鑑於此，本文以臺中地區開發較早且具鮮明的區域特色之濱海地區媽祖廟為對象，擇其清代以前創建，但香火卻未如早年

* 本篇論文材料，為 101 學年度逢甲大學「新星計畫－社會創新與在地實踐」之「面海的女神——臺中市濱海地區媽祖廟文物與信仰研究」部分成果。計畫主持人李建緯、共同主持人張志相、劉常山，研究助理劉得甫、楊順宇；有關浩天宮文物部分，由林郁瑜協助記錄。

鼎盛之宮廟，以廟內所見物質文化與一部分的信仰為調查重點，從在地化的視野與社會實踐角度，進行討論。

關鍵字：媽祖、臺中、濱海地區、文物、信仰

壹、研究緣起及目的

一、前言

作為明清時期東南沿海地區信奉的海上女神，「媽祖」對於渡海來臺的臺灣先民具有非常特殊的意義。祂是航海者普遍信仰之海神，其信仰興起於宋代的福建莆田湄州嶼，並逐漸擴展於大陸沿海地區，並於明清時代進入澎湖、臺灣地區。

根據來源地點的不同，臺灣媽祖可分為湄洲媽（福建莆田縣湄州嶼）、溫陵媽（福建泉州）、銀同媽（福建同安）、興化媽（福建興化軍）與清溪媽（福建安溪）、漳州媽（福建漳州）、汀州媽（福建汀州）等。¹從最早的明晚期迄今不過 400 年，媽祖信仰已遍及臺灣城鄉各地——根據晚近學術機構的一份統計，臺灣的媽祖宮廟數量至少在 994 座以上（2013 年 8 月前），相當驚人；²信仰人數更佔臺灣人口 6 成，達 1,400 萬人。³姑且不論前說信徒數字是否過於誇大，但近年來，臺灣媽祖進香儀式如大甲鎮瀾宮、白沙屯拱天宮、旱溪樂成宮、彰化媽祖、新港奉天宮等遶境，幾乎成為全民參與的節慶活動，尤其是在媒體的全程報導與官方贊助的推波助瀾下，受到前所未有的關注。2009 年 9 月 30 日「媽祖信俗」被聯合國教科文組織政府間保護非物質文化遺產委員會會議，表決列入世界非物質文化遺產代表名錄，將媽祖信仰地位推向高峰。

1 蔡相輝，〈清廷與臺灣媽祖信仰的開展〉，《臺灣的王爺與媽祖》，臺北：臺原出版社，1989 年，頁 162。

2 此依據中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心，截至民國 102 年 11 月的統計。參見 <http://crgis.rchss.sinica.edu.tw/spatial/atlas/temple/god/040-8/image>

3 參考文化部文化資產局網頁「東方海神—媽祖—申報非物質文化遺產臺灣不該缺席」之一條，網址：<http://www.boch.gov.tw/boch/>，點閱日期 2013 年 1 月 2 日。

有關媽祖信仰在臺灣的傳播，石萬壽指出，臺澎地區以澎湖為先，之後進入府城，並以府城為中心分別向南、北擴展。⁴在清代的媽祖廟中，大甲鎮瀾宮、北港朝天宮、彰化南瑤宮以及臺南大天后宮，係臺灣媽祖信仰的四大中心。⁵值得關注的是，四個媽祖信仰點中的大甲鎮瀾宮、北港朝天宮與彰化南瑤宮皆位於中部地區，顯示出中部地區雖非臺灣最早的媽祖信仰誕生地，但卻是臺灣媽祖信仰的重鎮。

道光年間成書的周璽《彰化縣志》卷五〈天后聖母廟〉提到彰化縣境內媽祖廟有 23 座，彰顯出中部媽祖信仰在臺灣的重要性，同時相關敘述中所述媽祖廟宇屬於今日臺中市域，詳如下引文：「一在犁頭店街（今萬和宮）……，一在大肚頂街（今萬興宮），一在大肚下街（今永和宮），……一在大墩街（今萬春宮），一在大里杙街（今福興宮），一在葫蘆墩街（今慈濟宮），……一在旱溪莊（今樂成宮）。」然而，臺中從清代漢人入拓以來，所建立的具有重要的族群、歷史與開發意義的媽祖廟數量，實遠超過《彰化縣志》所提，如今日臺中海線的媽祖廟幾乎未述及到，揭示了縣志的侷限性。⁶

⁴ 石萬壽，〈臺灣媽祖信仰概說〉，《天上聖母》，（臺北：自立晚報社文化出版部，1994 年），頁 10-31。

⁵ 蔡相輝，〈清廷與臺灣媽祖信仰的開展〉，《臺灣的王爺與媽祖》，臺北：臺原出版社，1992（1 版 4 刷）年，頁 168。

⁶ 限制受限於地方行政分化以及人力資源等問題限制，往往容易造成疏漏等相關問題。



圖 1：大正 6 年（1917）臺中市「七媽會」照片
圖片來源：鹿港天后宮提供

到了日治時代，中部媽祖成為臺灣媽祖信徒的朝聖地——大正 6 年（1917）舉辦的臺中媽祖繞境活動，盛況空前，《臺灣日日新報》頻繁報導，是臺中媽祖信徒口中津津樂道的「五媽會」，後來共有七尊媽祖鑾駕參加，故又稱「七媽會」（見圖 1）。此次盛會中，其主辦者有一說為臺中萬春宮，⁷另一說則認為是臺中市長林耀亭為了促進地方經濟繁榮以及慶祝縱貫鐵路開通，

⁷ 張桓忠，《萬春宮志》（臺中市：萬春宮管理委員會編，2014 年 5 月），頁 205。

所舉辦的活動。⁸除了萬春宮，參加者還有彰化南瑤宮、臺中旱溪樂成宮、北港朝天宮、新港奉天宮、鹿港天后宮以及梧棲朝元宮。由於此次七媽會意義重大，因此臺中市長林佳龍宣布將於民國 106 年再度辦理「七媽會」。

值得吾人注意的是，前述媽祖廟中並未包括今日聲勢赫赫的大甲鎮瀾宮，而其它提到的媽祖廟，如梧棲朝元宮，以及未包括在七媽會中的臺中濱海地區地大庄浩天宮、大肚永和宮等，也曾在清代盛極一時，但近年卻逐漸趨於平凡化，顯得些許落寞。今日當一般民眾提到臺中媽祖廟，自然而然地會聯想到大甲鎮瀾宮；然而，其它媽祖廟中不少是具有歷史故事性，特殊的信仰祭儀、祭祀組織與駕前團體，甚至藏有大量的歷史文物，具高度的研究與觀光發展的潛力。特別是臺中市濱海地區媽祖廟，在早年擔綱了信仰、開發、經濟與文化傳承之要角，因此對上述媽祖廟歷史與文物資源的調查，便具有不可取代之意義。

二、研究範疇與對象

(一) 地理範圍界定

今日臺中市地理環境約略可劃分為（一）大甲、清水沿海平原區；（二）后里、大肚臺地區；（三）臺中盆地區；以及（四）東勢丘陵、新社河階、豐原、霧峰山地區等四大區塊。儘管地理

⁸ 林正珍，〈日本殖民體制下的臺中樂成宮與其地方社會：一種「公/私」之際的意義解讀(Ⅲ)〉，「媽祖物質文化研討會--媽祖文化中的歷史物件、保存與再現」研討會，主辦單位：財團法人臺中樂成宮，承辦單位：臺中樂成宮媽祖文化研究中心，2015 年 10 月 23、24 日，待刊稿，頁 8。

自然劃分如此，但人文活動卻往往未盡然依其區界而行——事實上，民間長期以來通常將大臺中地分為海線、市中心、山線以及屯區四個地域，顯然民間關於如此劃分的認知，除了是長期以來臺中內部社會、經濟與交通網絡結構形塑的結果，也包括了自然生態、河川流域、拓墾、族群互動的自然與人文互動下的概念。如此的人文區劃與自然環境彼此固有其重合處，但相異處也不小，類似的差異，同樣也顯示在清領以來之臺中地方行政區劃，與信徒信仰區域相互關係上。

今日的臺中地區自清代以來的地方行政區劃，若以保甲制觀察之，在較長的時期內分別設置了揀東上、下保（含日後的藍興保）、大肚東、西保（日後再分化為上中下三保）、貓羅保與大甲保等六保。另外在信徒信仰區域面，若單純的就媽祖信仰面觀察，今日臺中至少涵蓋了大甲媽（大甲 53 庄）、梧棲媽（梧棲區）、大庄媽（梧棲）、旱溪媽（東區等 18 庄）、社口媽（神崗區）、南屯媽（南屯區）、大肚媽（大肚區）、新社媽（新社區）等八個著名的不同信徒信仰區域。保甲制之變遷與信徒信仰地域的形成相互間也顯然呈現其非函數之對應關係。

統合而論，在今日臺中市域範圍內部，過去整體歷史發展變遷過程中，顯然存在著不同層面相互間不同發展程度的情況，其中內涵關係頗為豐富曲折且複雜多變，因此我們認為若僅就媽祖信仰相關研究而論，儘管臺中市域範圍有限，且媽祖廟數量也不達百座（約 87 座），但與其停留在一般而平面的調查研究，其所呈現的效益，反不如鎖定特定區域作一具有歷史社會深度的觀

察研究來的深刻。

職是之故，我們認為基於媽祖信仰與地域開發程度的某些特性——例如媽祖信仰海洋性，族群性、拓墾時間性等，本研究地理區域，是以臺中市濱海地區為中心而開展出的場域為其區界。如前所言，信仰並不總是與地理疆界、行政區劃相一致，故而在特定的範圍內，研究觀察對象將以能呈現信仰特性為優先之考量，對象必要時將跨出濱海地區，擴展至週邊其他地區。就此而言，本文整體研究對象以自然地理區域來看，將是大甲溪以北地域（下簡稱溪北）即大甲平原、大安河谷地（含今日大安區、大甲區、外埔區），以及大甲溪以南區域（下簡稱溪南）即清水沿海平原區與大肚臺地區（清水區、梧棲區、沙鹿區、龍井區、大肚區，詳見圖 2、圖 3 的範圍）。

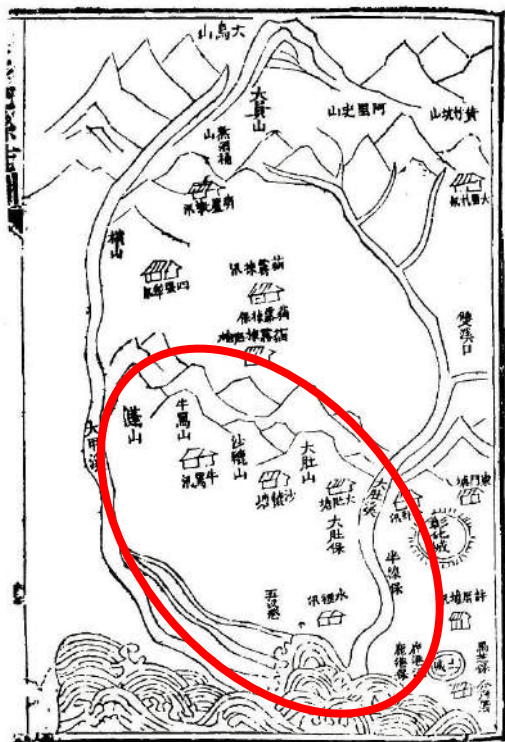


圖 2：《彰化縣志》中的彰化山川全圖，圖版：《彰化縣志》，[清]周璽，臺北：文建會，2006 年，頁 29。



圖 3：《淡水廳志》中的分圖四，從大安溪到大甲溪範圍屬於淡水廳，圖版：[清]陳培桂，高賢治主編，《臺灣方志集成 15·淡水廳志》。

由於寺廟創置年代多為清代，因此以下就清代溪南、溪北漢人墾拓之歷史背景主要趨勢略加描繪，以利於加深漢人宗教信仰發展地認識。

(二) 本區域內之開發

清代康熙中期前，溪南溪北地區主要是平埔族群生活領地，西北主要是道卡斯族崩山八社；溪南主要則為拍瀑拉族牛罵、沙鹿、大肚等社。今日臺中地區整體而言，漢人入墾情況相對極為有限，康熙 36 年(1697)4 月郁永河經過本區時曾對之有所紀錄：

十二日，過啞東社，至大肚社，一路大小積石，車行其上，終日蹭蹬殊困；加以林莽荒穢，宿草沒肩，與半線以下如各天。至溪澗之多，尤不勝記。…十三日，渡大溪，過沙轆社，至牛罵社，社屋隘甚，值雨過，殊溼。假番室牖外設榻，緣梯而登，雖無門闌，喜其高潔。十七日，… 雖前山近在目前，而密樹障之，都不得見。惟有野猿跳躑上下，向人作聲，若老人歎；又有老猿，如五尺童子，箕踞怒視。風度林杪，作簌簌聲，肌骨欲寒。瀑流潺潺，尋之不得；而修蛇乃出蹠下，覺心怖，遂返。……二十三日，……行二十里，至溪所，眾番為戴行李，沒水而過；復扶余車浮渡，雖僅免沒溺，實濡水而出也。渡凡三溪，率相越不半里；已渡過大甲社（即崩山）、雙寮社，至宛里社宿。自渡溪後，……經過番社皆空室，求一勺水不可得；得見一人，輒喜。自此以北，大概略同。⁹

⁹ 引文參見郁永河《裨海紀遊》(臺北市:臺灣銀行, 民 48 年 4 月), 頁 19-20。

時至康熙晚期，藍鼎元描繪 52 年（1713）阮蔡文踏查北路事宜時，仍提到：「北路地方千里，半線以上民少番多。大肚、牛罵、吞霄、竹塹諸處山川奧鬱水土苦惡。」¹⁰窺其意，進入康熙晚期大甲溪南北已有漢人活動其間。事實上，溪南、溪北兩地區的漢人開發進程深受自然環境影響。大致而言，西海岸平原地帶得地利之便，移民或沿水路，或越彰化平原入墾，尤其河口港或濱河較易於取水之地，漢人較先開拓；另外大肚臺地西坡因得湧泉之助，也成為移民聚落擇址的優勢地區。¹¹

就移民祖籍來看，若依日治時期之祖籍調查資料為據，溪南溪北兩區除大肚龍井較特殊外，移民祖籍主體上均以泉州人為多（溪北泉人占約八成餘；溪南泉人更高佔九成以上）。大肚則主要為漳人（佔八成多），而龍井漳人總數雖少於泉人，但仍占約三成五以上。其次，值得注意的現象分別有：一、大安庄有近兩成的永春籍；二是溪北地區間亦有粵籍、汀州籍現象（約佔 2-3%），且主要分佈於大甲與外埔兩地。¹²閩粵各祖籍移民入墾大致上始於康熙 40 年（1701），以下分就溪南溪北兩區略述期梗概。溪南諸區（舊制鄉鎮）漢人入拓約始於康熙 40 年代，如大肚區在康熙 40 年即有漳州人經鹿港入墾；清水區則在康熙中期有泉人王北、王吟等人入墾；沙鹿區則在康熙 49 年（1710）有泉人周大

¹⁰ 藍鼎元〈阮驃騎傳〉《鹿洲全集》（廈門市：廈門大學，1995 年），頁 146。

¹¹ 洪麗完〈大安大肚兩溪間墾拓史研究〉《臺灣文獻》43 卷 3 期，1992 年，頁 165-259。

¹² 關於日人之祖籍調查資料，參見陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23 卷 1 期（1972 年 3 月），本區調查資料則見於頁 95-96。

養入墾；龍井區在康熙末年有漳州詔安人陳元利等人墾。¹³

早期漢人街庄形成常見方式，多是在平埔族聚落周邊墾殖、定居，進而形成漢庄。因此漢人街庄，一般而言，多先出現在平埔族之舊社附近，如溪南的牛罵街，或溪北的大甲街等。¹⁴雍正3年（1724）清廷允許原住民將閒置番地鹿場租予民人耕種；雍正8年（1730）又准許番業戶設立，此政策變動加速日後漢佃的大量進駐。雍正10年（1732）原住民又因大甲西社事件影響，平埔族勢力受到相當程度的摧折壓抑，更利於漢人墾拓事業的進展。約略同時，溪南地區即先後修築了五福圳（雍正11年；清水梧棲區）、大肚圳（雍正13年；大肚區）、國聖埤金裕本圳（雍正年間；清水區）、埤仔口埤（雍正年間；清水區）、中渡頭圳（雍正年間；大肚區）等水利灌溉設施，如此一來農田水田化發展更為迅速，影響所及，漢人聚落便如雨後春筍般在溪南區紛然冒出。

康雍時期今日清水區至少已存在牛罵新莊、社口、秀水、田寮、客庄等十餘個漢庄；龍井區則有水裡港、田中央、龍目井、新盛庄、茄投等庄；大肚則有王田、大肚等庄。¹⁵盡如乾隆朝溪南地區一方面水利設施仍時有興作（如高美圳、王田圳等），另一方面自乾隆朝彰化縣汛塘佈防調整（乾隆3年後）、番隘制設

¹³ 關於溪南地區漢人墾拓進程，詳參黃秀政，《臺中縣海線開發史》（豐原市：臺中縣立文化中心，民99年12月），頁76-84。或洪麗完前揭文，頁180-182。

¹⁴ 參見洪麗完〈導言〉，《臺灣中部平埔族古文書研究與導讀——道卡斯族崩山八社與拍瀑拉族四社》上冊（豐原市：臺中縣立文化中心，民91年7月），頁6-7。

¹⁵ 各漢庄聚落名稱不盡列，詳細請參閱楊護源，〈清代臺中地區的聚落拓殖〉（民雄，中正大學歷史研究所博論，民94年11月），頁67之大甲溪南地區聚落年代表。以下所言各區聚落出現情況，亦見於頁68、69、70之表。

立與變革、擴張角度觀察（12 年設置、乾隆 25 年調整、53 年屯番制），顯現此後漢人墾殖重心已逐漸轉往東面山區轉移，這也意味著溪南地區已進入發展的新階段，聚落發展如前所述清水、龍井、大肚等區漢庄仍持續增加的同時，單沙鹿一區即已增加竹林、沙轆新庄十餘漢庄，而梧棲也出現了五汊港、鴨母寮、大庄、三槓榔等四個漢庄。

漢移民人口地匯聚則進一步促成了市街的形成，乾隆 6 年（1741）劉良璧《重修福建臺灣府志》卷二〈街市〉即已述及「彰化縣：…大肚街(距縣治北十五里)」¹⁶而乾隆 28 年余文儀《續修臺灣府志》卷二〈規制·街市〉又進一步述及：「彰化縣：…大肚街：在大肚西堡，距縣北十五里。更北為沙轆社，有沙轆街；又北為牛罵社牛罵街。」¹⁷漢人街庄形成與持續分化，正是溪南地區寺廟創置、擴建的有利發展基礎。

就在溪南地區漢人墾拓快速開展地同一時期，溪北地區的漢人開墾行動也正如火如荼地開展。溪北地區若依地理環境來看，大致可區分為大甲扇狀平原(可再區分為北大安溪沖積扇、與南大甲溪沖積扇)與后里臺地西面磁窯沖積扇。原為道卡斯族生活領域的溪北地區進入康熙 40 年（1701）後，便逐漸地受到漢人墾拓行動的衝擊。康熙 40 年後，泉人林張二姓修拓墾了頂大安、下大安、三十甲（今大安區）、鐵砧山腳（今外埔）、九張犁（今大甲區）。約略同時，粵籍邱姓也參與了頂大安、下大安、鐵砧

¹⁶ 劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺北市：宗青圖書公司，1995 年），頁 85 卷二〈街市〉。

¹⁷ 余文儀，《續修臺灣府志》（臺北市：宗青圖書公司，1995 年），頁 89 卷二〈規制·街市〉。

山腳的拓墾行動，同時也於日南地區墾植。另外康熙中期晉江人周尚悅、王北入墾大甲；南安人王醒後裔入墾磁（今外埔）。這些溪北的移民大多由溫寮港、大安港、白瓦厝港或土地公港等港口登陸隨後沿溪谷向內陸推進，其後再轉往山腳、丘陵地區墾拓。雍正 9 年（1731）大安港成為官方指定的島內貿易港，日後更進一步發展為大甲外港，為日後的移民進駐與墾植事業發展取得更大的動力。¹⁸就在雍正時期溪北地區漢人紛紛入墾之際，雍正 9 年爆發了大甲西社抗官事件，且事件持續到 12 年（1734）初方告平息。此事件之意義論者或以為不僅在於平埔族之抗官一層，同時也有對抗漢人之義。¹⁹

無論如何，此事真正影響重大之處在於清廷綠營佈署的大規模變動與岸裏社的崛起。就前者而言，軍事駐防在前，漢墾隨後是清代開發史常見的模式；就後者而論，按理設在官方刻意扶植情況下發展，改變了平埔各族原有的勢力分配，也讓各族更無餘力抵抗漢人的經濟與文化入侵行動，加速了漢人的開發進程。

進入乾隆朝初期階段溪北地區漢墾速度更為迅速，乾隆 45 年（1780）虎眼大圳的興修完工更使得溪北水田化現象加速。至乾隆朝階段大安區已先後建立了大安、蘆竹湳、三十甲頂、下大安、海墘厝、中庄、福興庄等十餘個漢庄；大甲區也有九張犁、日南、頂店、大甲、營盤口、社尾庄等十餘個漢庄；外埔區則有

¹⁸ 黃秀政前揭書，頁 68。另外關於本區港市的發展變化參見同書，頁 103-118。

¹⁹ 這是張士陽的看法，這裡轉引自洪麗完〈導言〉，《臺灣中部平埔族古文書研究與導讀——道卡斯族崩山八社與拍瀑拉族四社》上冊頁 46-47。

瓷窯、鐵砧山腳、土城、山腳、番仔井等漢庄。²⁰嘉道以後，以這些舊有的漢人聚落為擴展基礎，周邊地區的新墾地與新聚落逐漸發起來，同時新的水利灌溉渠道也獲得興建，如同治末年大安沖積扇的庄佃引大安溪水開築三塊厝圳，其後甚且建置了大安溪圳、安寧圳、瀨施陂圳、日南庄圳、火焰山腳圳、新庄埤圳、七張犁圳、九張犁圳，這些新埤圳灌溉了近千甲的農地，²¹為溪北地區農業發展裨益甚大，厚植了農村經濟，也促進本區人文與宗教活動的進一步發展。

統合以上，自溪南、溪北地區進入乾隆初期以後，不但漢人聚落建立數量大為擴張，街市也漸漸出現，農業經濟較前更為發展，影響所及，源自私人供奉的香火袋或小型神像，在適當的機緣下紛紛轉化成寺廟信仰。今日所如見前述，臺中諸媽祖信仰寺廟，多源溯此一階段之發展，它奠定日後臺中媽祖信仰的發展基礎。

(三) 討論方向

我們所關注的問題是，現今台中濱海地區各聚落與其公廟是否留存了有形的或無形的文化資產？相關的文化資產是否具有歷史、科學與藝術價值，或是做為觀光潛力點？這也是我們研究範疇聚焦在臺中濱海地區媽祖廟主要考量所在。基於上述所論，討論方向如下所述。

²⁰ 溪北各聚落發展時間請參楊護源前揭文，頁 104-105。

²¹ 各圳之建立情況，參見洪麗完，〈大安大肚兩溪間墾拓史研究〉前揭文，頁 210。

其一，在有形物質文化方面，以這些媽祖廟中所見文物為對象，進行登錄並深入研究。由於目前媽祖研究多是從生平考證、信仰的形成與傳播、神話傳說、宗教活動以及社會凝聚等非物質文化層面切入，但自文資法實施以來，各地方政府日漸重視文化資產，而在有形文化資產方面仍集中在對具「不可移動性質」的媽祖古蹟廟宇進行調查研究；相較之下，屬於「可移動性質」媽祖廟中的文物就欠缺較完整的田野調查與研究理論的建立。我們同時希望以上述媽祖廟中所藏的古文物為對象，除了藉由早期遺留下來的文物，發揮其歷史研究的積極作用。

其二，就媽祖信仰研究而言，過去研究成果若非多集中於特定媽祖廟宇，如北港朝天宮、彰化南瑤宮、大甲鎮瀾宮與臺南大天后宮等知名宮廟之歷史研究，即是側重於媽祖與地域開發史關聯性的研究，這些研究成果確實累積豐厚，但若以此理解臺灣媽祖信仰不但缺乏全面性，更容易抹殺了媽祖信仰中的差異化現象（地域的、信仰的、歷史的差異化），現今的學術潮流也對此現象做出省思，研究取向也因此轉向地域社會之信仰研究。

有鑑於此，我們也將對此研究取向做出回應，一方面較為全面性的針對特定地域歷史做出敘述，並且進一步的將研究聚焦於地域人群對於信仰所做出反應，以及地域內不同媽祖廟或不同主神信仰，彼此間交互作用關係，以之做為向地域社會扎根發展的基礎，創造出在地實踐的契機。

三、國內外相關研究

在媽祖信仰研究方面，過去已累積相當之研究成果，較具代表性專著如李獻璋《媽祖信仰の研究》（1979）、²²黃美英《臺灣媽祖的香火與儀式》（1994）、²³石萬壽《臺灣的媽祖信仰》（2000）、²⁴張珣《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》（2003）、²⁵范明煥《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（2005）、²⁶林美容《媽祖信仰與臺灣社會》（2006）、²⁷蔡相輝《媽祖信仰研究》（2006）、²⁸徐曉望《媽祖信仰史研究》（2007）、²⁹張珣《媽祖·信仰的追尋》³⁰（2008）等不一而足，這些研究分自歷史學、宗教人類學、區域研究等不同視角出發，析論了媽祖信仰的不同側面。

在媽祖物質文化方面之研究，有從建築出發者，如陳仕賢的《臺灣的媽祖廟》（2006）、³¹也有從文物本身出發者，如謝宗榮〈從文化資產的觀點看臺灣的媽祖信仰及其有關文物〉（2009）、³²王志宇〈信仰與教化——清代臺灣媽祖碑記的一種解讀〉（2009）³³等。新港文教基金會所編印的《歷代媽祖金身在新港》（2002）、

²² 李獻璋，《媽祖信仰の研究》（東京：泰山文物社，1979年）。本書中譯本參見鄭彭年譯，《媽祖信仰研究》（澳門：澳門海事博物館，1995年）。

²³ 黃美英，《臺灣媽祖的香火與儀式》（臺北市：自立晚報社，1994年）。

²⁴ 石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》（臺北市：臺原出版社，2000年）。

²⁵ 張珣，《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》（臺北市：中研院民族所，2003年）。

²⁶ 范明煥，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（竹北市：竹縣文化局，2005年）。

²⁷ 林美容，《媽祖信仰與臺灣社會》（臺北市：博揚文化事業有限公司，2006年）。

²⁸ 蔡相輝，《媽祖信仰研究》（臺北市：秀威資訊科技，2006年）。

²⁹ 徐曉望，《媽祖信仰史研究》（福州：海風出版社，2007年）。

³⁰ 張珣，《媽祖·信仰的追尋》（臺北市：博揚文化事業有限公司，2008年）。

³¹ 陳仕賢，《臺灣的媽祖廟》（臺北市：遠足文化，2006年）。

³² 謝宗榮，〈從文化資產的觀點看臺灣的媽祖信仰及其有關文物〉，《媽祖國際學術研討會——媽祖、民間信仰與文物》（臺中縣文化局，2009年），頁161-201。

³³ 王志宇，〈信仰與教化——清代臺灣媽祖碑記的一種解讀〉，《媽祖國際學術研討會——媽祖、民間信仰與文物》，（台中市：逢甲大學歷史與文物研究所，2009年），頁367-410。

³⁴ 《慈悲媽祖》(2011)，³⁵則是將民間收藏的明代至民國之間媽祖神像彙編成圖錄，提供了吾人研究中部媽祖神像類型比較與年代判斷的參考依據。另也見以媽祖廟常見香爐供器為題，撰有〈臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查與研究〉(2013)、³⁶〈爐香乍熱，瑤宮蒙熏—彰化南瑤宮古香爐之形制年代與其意涵探討〉(2012)、³⁷〈臺灣媽祖廟早期金屬香爐形制初探—以臺南市大天后宮為中心〉(2012)³⁸等文，從寺廟沿革、年代、材質與其文化意涵之角度進行研究。

國立歷史博物館所編之《臺灣媽祖文化展》(2008)一書，收錄有臺灣 12 座媽祖廟收藏文物，係首次以國家博物館身份為媽祖文物舉辦展覽，並以博物館的規格進行影像拍攝與尺寸丈量之圖錄。³⁹其後，國立臺中自然科學博物館也以籌畫了一年半，於 2011 年舉辦並出版有《流動的女神：媽祖進香文化特展》，引起學界與社會大眾的關注。⁴⁰

四、臺中濱海媽祖廟相關研究

有關媽祖研究累積了豐碩的成果。其中關於中部媽祖廟的研

³⁴ 林洸沂編，《歷代媽祖金身在新港》(嘉義縣新港鄉：新港文教基金會編，2002年)。

³⁵ 林洸沂編，《慈悲媽祖》，(嘉義縣新港鄉：新港文教基金會編，2011年)。

³⁶ 李建緯，〈臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查與研究〉，《臺灣文獻》，第 64 卷第 4 期(2013 年 12 月)，頁 33-90。

³⁷ 李建緯，〈爐香乍熱，瑤宮蒙熏—彰化南瑤宮古香爐之形制年代與其意涵探討〉，王志宇主編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》(彰化：彰化縣文化局，2012 年 11 月)，頁 117-151。

³⁸ 李建緯，〈臺灣媽祖廟早期金屬香爐形制初探—以臺南市大天后宮為中心〉，彭文字主編，《媽祖文化研究論叢(I)》(北京：人民出版社，2012 年 5 月)，頁 202-216。

³⁹ 國立歷史博物館編輯委員會編，《臺灣媽祖文化展》(臺北市：國立歷史博物館，2008 年)。

⁴⁰ 王旭著，《流動的女神：媽祖進香文化特展》(臺中市：國立自然科學博物館，2011 年)。

究，《臺灣廟宇文化大系·天上聖母卷》（1994）一書旨在介紹臺灣北部、中部、南部與離島規模較大的媽祖廟歷史與文物，共挑選了 66 座媽祖廟。其中，臺中地區被選取的媽祖廟有梧棲浩天宮、大雅永興宮、大里福興宮、太平聖和宮、沙鹿朝興宮、沙鹿永天宮、清水壽天宮、大甲鎮瀾宮、南屯萬和宮、北屯南興宮、臺中市東區樂成宮，共 11 座媽祖廟，提供了本研究之基礎資料。⁴¹可惜的是，這些資料多屬介紹性或地方口述歷史，未從更嚴謹的歷史文獻與研究的角度深入，另外，對於各地媽祖廟中珍貴的古文物、信仰儀式等面向，亦未有所著墨。

至於臺中地區濱海媽祖廟歷史與信仰相關研究，幾乎全都集中於大甲鎮瀾宮，如黃美英、張珣等人著作、另如黃敦厚、張慶宗等人論著也都環繞在大甲媽而開展論述，而鎮瀾宮自行出版的《大甲鎮瀾宮宮志》（2005）四冊更見證了當前以大甲鎮瀾宮為主的研究態勢。⁴²相對於此，臺中濱海地區其他媽祖宮廟，卻未引起學界的充份關注，相關研究可謂匱乏，因此相關參考資料多是政府機關或廟方出版品，如《大庄浩天宮簡介》、⁴³《探索浩天宮導覽手冊》（2005）、⁴⁴《聖靈承湄嶼—梧棲朝元宮》（2007）、⁴⁵《鴨母寮永天宮導覽手冊》（2009）、⁴⁶《梧棲朝元宮沿革》（2009）

⁴¹ 魏淑貞編，《臺灣廟宇文化大繫·天上聖母卷》（臺北市：自立晚報社，1994 年）。

⁴² 郭金潤主編，《大甲鎮瀾宮宮志》（大甲鎮：財團法人大甲鎮瀾宮董事會，2005 年）。

⁴³ 浩天宮管理委員會編審，《大庄浩天宮簡介》（臺中縣梧棲鎮：浩天宮管理委員會印，未著年代）。

⁴⁴ 王立仁等撰，《探索浩天宮導覽手冊》（臺中縣梧棲鎮：中縣梧棲藝文協會，2005 年）。

⁴⁵ 王立任撰，《聖靈承湄嶼—梧棲朝元宮》（臺中縣梧棲鎮：臺中縣梧棲鎮藝術文化協會，2007 年）。

⁴⁶ 王立任等撰文，《鴨母寮永天宮導覽手冊》（臺中縣梧棲鎮：中縣梧棲鎮藝文協會，2009 年）。

⁴⁷等。以及以下就此等資料內容稍稍述論之。

有關梧棲浩天宮的調查，有王立任主持之《歷史建築大庄浩天宮調查研究計畫》（2002）一書，係從梧棲開發史、浩天宮的沿革與組織、建築、裝飾藝術、碑聯文物與相關歷史傳說等章節加以討論。至於前文所引的《探索浩天宮導覽手冊》，係臺中縣文化局委託梧棲藝文協會編纂，該書延續《歷史建築大庄浩天宮調查研究計畫》論點，指出梧棲媽祖信仰有二個系統，一是以梧棲朝元宮為中心的「湄州媽」系統；一是以「浩天宮」為中心的大庄媽系統。「大庄媽」信仰圈包涵了梧棲、沙鹿、龍井與大肚區等地共 53 庄，地緣涵蓋廣大，內容也大致描述了廟內的相關文物。

有關梧棲朝元宮歷史，陳聰民〈梧棲鎮朝元宮初探〉（1998）一文從創建沿革、信仰概況、分靈新朝宮的創建等角度切入。⁴⁸該文指出，梧棲於道光 25 年（1845）開港，而朝元宮創建於咸豐 8 年（1858），同治 3 年（1864）改遷於現址。文中提到的文物，按其年代先後，有開基媽祖神像（一說係嘉慶年間由航商恭請而來，另說是道光 2 年由鹽務司爺林啓得從湄洲祖廟迎來）、咸豐 7 年（1857）的青斗石獅一對、同治 10 年（1871）的「永康四海」匾、傳清代製作的鑾駕儀仗、明治 41 年（1908）湄洲二媽軟身媽祖神像、明治 43 年（1910）鳳輦、明治 44 年（1911）石

⁴⁷ 梧棲朝元宮管理委員會編，《梧棲朝元宮沿革》（臺中縣梧棲鎮：梧棲朝元宮管理委員會印，2009 年）。

⁴⁸ 陳聰民，〈梧棲鎮朝元宮初探〉，《臺灣文獻》，第 49 卷第 4 期，1998 年 12 月，頁 337-366。

香爐一件、同一年的湄洲進香旗 1 面、大正 7 年（1918）的「慈雲遍地」匾、大正 12 年（1923）神袍一件。⁴⁹

2009 年出版的《梧棲朝元宮沿革》一書，將建廟年代定為咸豐 6 年（1856），其後在同治 3 年（1864）移建至現址的梧棲路，而民國 45 年、61 年分別有多次重建。有關文物部份，此書提到朝元宮的「開基媽」係福州賽西天佛店所製，神像圈椅兩側書有金字「清水」，但該書卻將神像年代，往上提早至康熙 23 年（1684）由施琅提督奉命來臺，特由湄州恭請，並護送回祖廟。隨後由鹽務司爺奉請至梧棲供奉。其他文物內容與〈梧棲鎮朝元宮初探〉基本大同小異，但另提到了有清代宣德銅爐、遶境木刻板，則是前文未收錄的文物。⁵⁰

就調查實際了解，單以梧棲一地來說，從對當地居民的口訪可知，除了大庄浩天宮、梧棲朝元宮之外，鴨母寮永天宮媽祖信仰對當地信徒也具一定影響力。吾人若再將視野擴展，亦可發現濱海地區最早開發的清水一區雖擁有佑天宮、受天宮、朝天宮、寶天宮四座媽祖廟，但其發展相對於其西南的大庄媽信仰，或南方的大肚媽信仰，無論是現實面或是歷史面，清水媽祖廟對它處的影響力似較為有限，知名度亦不及前二者；此外，龍井區是唯一缺乏媽祖寺廟信仰的區域，也是一個相當耐人尋味的現象。開始於日治初跨聚落聯庄性質的中部著名（大肚）西保 20 庄媽祖

⁴⁹ 陳聰民，〈梧棲鎮朝元宮初探〉，頁 343-344。

⁵⁰ 梧棲朝元宮管理委員會編，〈梧棲朝元宮沿革〉（臺中縣梧棲鎮：梧棲朝元宮管理委員會印，2009 年）。

出巡，雖然有初步的調查成果可為依循，⁵¹但也是缺乏較為細膩的分析研究。透過上述材料敘述與簡單的分析，我們可知直到目前為止尚欠缺對於中部濱海地區媽祖廟的文物與信仰方面完整的描述與研究，特別是對其文物年代的考證，仍然欠缺。

透過上述所見相關研究可知，大多屬於宮廟自行出版的論述，一方面對於寺廟年代沿革考證未必正確；而大量的文物材料也多半淪為出版品之插圖，並未深入討論其年代、產地與工藝等問題。同時，有鑑於近年來臺灣媽祖廟既存的早期文物不斷佚失或燒毀，如嘉義朴子配天宮和彰化伸港福安宮的神像等，而文物本身具有除了歷史、科學、藝術價值之外的非物質文化的意義，係地方歷史記憶、族群認同的生命與信仰共同體，因此，對於相關宗教文物的調查與年代確認，便是迫在眉睫的工作。

貳、研究方法與調查範圍

一、研究方法

本文將分別自兩個研究取向開展論述：一是透過結合傳統史料文獻學、區域史學與宗教學的研究取向，對寺廟所在區域歷史發展與宗教信仰及其周邊現象作一文獻與田調資料的梳理與詮釋工作，一是經由文物年代考證與圖像研究，以作為媽祖廟物質文化與信仰的研究方法，針對寺廟文物及其文化意涵進行釐清與探究。最終我們也希望結合兩個不同研究取向，冀望對臺灣媽祖

⁵¹ 關於西保二十庄迎媽祖與其參加聚落的描繪，參見林美容〈彰化媽祖信仰圈〉，收入氏著《媽祖信仰與臺灣社會》（新北市：博揚文化，2006），頁114-116。

信仰較為全面性理解工作能再往前推進。

(一) 文獻梳理與田野考察

關於本文的文獻整理，分成三個部分執行。第一部分是關於清代至今所修纂的各個相關地方志整理，並且也將日治時期以來官方或民間的各種調查資料做比對與清理；第二部分則是與媽祖廟歷史相關之文獻或修復報告，同時也將開展現今臺中濱海鄉鎮的媽祖廟田野調查工作，藉以搜尋出留存民間的各種不同性質史料；第三部分是媽祖相關文物研究資料與圖版之建檔。

(二) 文物年代考證與圖像研究

關於文物斷年問題，一般可以透過以下幾個線索加以確認：年款、贊助人、名稱、歷史文獻（文字或圖像資料）、工藝技法、口述歷史、器表外觀、器物類型與風格。其中，未具名稱或年款之文物，其年代判斷可透過器物類型與風格作為依據之一。

另一方面，關於文物（特別是宗教類文物）圖像內容的分析上，以藝術史家潘諾夫斯基（Erwin Panofsky, 1892-1968）的「圖像學」（iconology）為依據。⁵²藉由圖像學，我們可指陳特定的神像題材，例如阿彌陀佛、觀世音菩薩、土地公等圖範層面識別；另一方面，我們也理解到文物內涵的詮釋並非如同符號學一般的二元關係，其意義的生成是多層次的，而且存在其「生命史」。⁵³

⁵² Erwin Panofsky, "Iconography and Iconology," in *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: University of Chicago Press, 1982 (1939 first print), pp. 40-41.

⁵³ Arjun Appadurai, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Crispin Paine, *Religious Objects in*

同時，為了深入詮釋文物圖像與年代，在調查過程中也關注於每一件文物是在何種脈絡中被陳設、使用，以及各種器物之間的組合配套使用關係等問題，和無形文化儀式中的使用關係，以作為理解文物與廟宇之間的歷史、信仰的內在連繫。

二、調查範圍

我們以臺中市濱海地區（大安區、大甲區、外埔區、清水區、梧棲區、沙鹿區、龍井區、大肚區）媽祖廟為對象。針對上述區域，進行田野調查與文物普查，檢視其中具歷史意義之文物，以完整之文字說明、尺寸、材質、歷史意義、數位影像等，建立基本檔案。

在內政部全國宗教資訊系統中所查詢的媽祖廟，大肚區 5 座（萬興宮、福興宮、瑞安宮、順天宮、永和宮）、沙鹿區 5 座（朝順宮、永天宮、紫雲宮、忠天宮、朝興宮）、梧棲區 5 座（清天宮、德順宮、永天宮、浩天宮、朝元宮）、清水區 4 座（佑天宮、壽天宮、朝天宮、寶天宮）、大甲區 2 座（鎮瀾宮、日南慈德宮）、大安區 2 座（鎮安宮、南天宮）、外埔區 1 座（天君宮），合計 24 座媽祖廟為對象，進行信仰與文物的普查。⁵⁴我們對於該區域內的媽祖廟歷史與年代，進行考察，而在實際田野普查中，也踏查了這 24 座媽祖廟。相關媽祖廟建廟年代與地址，詳見表 1。

Museums: Private Lives and Public Duties, Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties, London: Bloomsbury Academic, 2013, p.14-16.

⁵⁴ 見「內政部全國宗教資訊系統」網頁，網址見 <http://religion.moi.gov.tw/web/index.aspx>，2013 年 4 月 9 日點閱。

表 1：臺中市濱海媽祖廟建廟年代與地址一覽表

區域	調查時間	廟名	(傳)建廟年代	地址	
大安溪至大甲溪流域	外埔區	2013.7.25	天君宮	民國 70 年	大同里 3 鄰甲后路 446 號
	大安區	2013.8.1	南安宮	民國 73 年	南庄里 2 鄰南安路 237 巷 23 號
			鎮安宮	民國 73 年	大安區福興里 6 鄰中松路 233 號
	大甲區	2013.8.1	鎮瀾宮	(傳)雍正 8 年創立 乾隆 35 年建廟	順天路 158 號
			日南 慈德宮	民國 67 年	通天路 152 號
大甲溪與大肚溪流域	大肚區	2013.5.3	萬興宮	乾隆元年	頂街里榮華街 154 號
			永和宮	乾隆年間	永和里永和街 13 號
			順天宮	光緒 2 年	永順里文昌路二段 391 號
			福興宮	光緒 11 年	營埔里營埔巷 86 號
			瑞安宮	民國 68 年	瑞井里瑞井路 52 巷 7 之 1 號
	沙鹿區	2013.5.16	永天宮	道光 25 年	三鹿里自強路 291 巷 115 號
			朝順宮	咸豐 5 年	六路里南陽路 55 號
			紫雲宮	民國 73 年	竹林里中山路紅竹巷 22 號
			朝興宮	(傳)雍正 10 年	沙鹿鎮洛泉里和平街 18 號
			忠天宮	民國 38 年以後	鹿寮里中山路松蔭巷 56 號
	清水區	2013.6.7	朝天宮	昭和 6 年	臨江里高美路 420 號
			佑天宮	民國 57 年	榔里中央路 39 之 1 號
			寶天宮	民國 38 年以後	秀水里海濱路 190 之 16 號
			壽天宮	民國 35 年	文昌里 18 鄰西寧路 16 號
	梧棲區	2013.8.8	永天宮	(傳)道光 20 年 昭和 9 年建廟	永安里永興路 1 段 649 號
		2013.8.27			
		2013.9.13	朝元宮	咸豐 6 年 (或 8 年)	中和里梧棲路 140 號
		2013.10.14			
		2013.11.15	浩天宮	(傳)乾隆 3 年	大村里中央路 1 段 784 號
		德順宮	民國 69 年	南簡里中央路 2 段 233 號	
	清天宮	民國 74 年	大村里中棲路 1 段 1 巷 206 弄 16 號之 2		
合計		24 座			

在本次調查 24 座媽祖廟中，基本上可分成兩個大區塊，一是大安溪到大甲溪之間的範圍（外埔區、大安區、大甲區）。兩流域間的媽祖信仰，還可細分成東西兩塊，西部區域以鎮瀾宮為信仰中心，建廟年代也是最早；后里區則是另一處媽祖信仰的集中點，我們也進行了踏查，但除后里慈厚宮之外，其餘建廟年代大多晚於日治時代，由於不在此次討論範圍，故不予說明。在這個區塊內的 5 座媽祖廟中，除了大甲鎮瀾宮建廟於乾隆 35 年，其它全為民國 60 年以後所建。



圖 4：大甲溪至大肚河流域範圍，圖版：[清]周璽《彰化縣志》

第二區塊則是位於大甲溪以南、大肚溪以北地區（圖 4），包括清水、梧棲、大肚和沙鹿（圖 4）。和大甲溪以北的媽祖廟屬眾星拱月（大甲鎮瀾宮）的現象不同，大甲溪到大肚溪間的媽祖信仰則是滿天星斗，並未如大甲溪以北的區域，存在一個如鎮瀾宮一樣非常強大的信仰中心，而是各區域間有其信仰中心。而且，清代已建的媽祖廟數量眾多，共有 10 座廟，顯示這個區塊內的媽祖信仰，在清代後期已經非常興盛。

參、臺中濱海媽祖廟所見早期文物

在前一節所述 24 座媽祖廟實際踏查後發現，廟內保存有清代或日治時以前代文物之廟宇，除了大甲鎮瀾宮外，其它歷史文物由北而南，分布於梧棲朝元宮、梧棲浩天宮、梧棲鴨母寮永天宮、大肚永和宮 4 處，集中在大甲溪與大肚溪之間的大肚山西南邊緣地帶。



圖 5：本次調查臺中濱海媽祖廟與屯區媽祖廟分布位置圖

其它媽祖廟或因建廟年代較晚；或雖自稱建於清代，但已近年重建者，如大肚萬興宮（乾隆元年）、大肚順天宮（光緒 2 年）、大肚福興宮（光緒 11 年）、沙鹿永天宮（道光 25 年）、沙鹿朝順宮（咸豐 5 年）、沙鹿朝興宮（傳雍正 10 年），故多數文物佚失，幾乎已不見日治時代以前物件。至於大肚萬興宮雖藏有清代文物如神像、香爐等，⁵⁵一方面寺廟重建後部分文物去向無從考證；此外，田調期間廟方並未提供調查，待日後再行補充。本次所調查的文物如下所述。

⁵⁵ 林惠文，〈大肚鄉頂街村：萬興宮〉，洪性榮總主編，《全國佛刹道觀總覽·天上聖母專輯·北區 II》（臺北：樺林出版社，1987 年），頁 285-288。

一、梧棲朝元宮

梧棲原屬原住民拍瀑拉族（Papora）所在。清領以後逐漸有漢人入墾，大約在乾隆中葉的《臺灣輿圖》中，梧棲地區已出現八張犁庄、鴨母寮與詔安厝等地名，⁵⁶但尚未出現「梧棲」地名。到了道光年間，梧棲已發展成為中部地區大商埠，道光年出版的周璽《彰化縣志》中提到：「五汊港：海汊，在沙轆庄北」。⁵⁷根據林郁瑜的研究，同治年間纂修的《臺灣府輿圖纂要》中的彰化縣圖，除了標示「五汊」地名，已附註有「五汊港即梧棲港，大潮深三、四尺，近年新開竹筏港，可泊來船三、四十號」。⁵⁸前文顯示出梧棲港的開港與繁榮。有人口聚集的地方就有寺廟，而梧棲朝元宮的興起，與當地郊行的興盛有關。



圖 6：梧棲朝元宮正面

⁵⁶ 洪英聖，《畫說乾隆臺灣輿圖》，（臺北：聯經出版社，2002年），頁93。

⁵⁷ [清]周璽，《彰化縣志》（南投：臺灣省文獻會，1993年），頁16。

⁵⁸ 林郁瑜，《臺中梧棲浩天宮文物調查與研究》（逢甲大學歷史與文物研究所，2015年1月），頁34。

位於臺中市梧棲區中和里梧棲路 140 號的朝元宮（圖 6），主祀天上聖母。據廟方表示，其媽祖神像係自湄州嶼媽祖昇天洞恭請來臺奉祀。宮內除了主祀媽祖，另從祀有千里眼、順風耳、福德正神、城隍爺、註生娘娘、觀世音。

有關朝元宮歷史，根據〈梧棲朝元宮初探〉一文，係嘉慶年間由航商、或道光 2 年（1822）鹽務司爺林啟德恭請而來媽祖供居民膜拜；咸豐 8 年（1858），在現梧棲海關舊址，由黃玉偕獻地，水郊金萬順等米商同業發起建廟（《梧棲鎮志》則記載咸豐 6 年（1867）於舊海關附近興建）；同治 3 年（1864）遷建現址。⁵⁹目前宮內三川殿正門兩旁有「咸豐丁巳年」（咸豐 7 年，1868）款的青斗石獅一對（圖 7），從落款來看，咸豐 6 年很可能是朝元宮倡建年，而咸豐 7 或 8 年則應是完工之年。



圖 7：梧棲朝元宮三川殿所見「咸豐丁巳年」（咸豐 7 年，1857）青斗石獅

⁵⁹ 陳聰民，〈梧棲鎮朝元宮初探〉，頁 337-366。

昭和 10 年（1935）中部大地震受損，楊錦標捐錢修繕；民國 44 年黃海泉發起，向旅外鄉友募捐完成寺廟的修建，民國 45 年迎神入廟；民國 52 年籌建三川殿及廟前殿，即今日所見廟貌。民國 63 年 10 月舉行圓通建醮，民國 81 年牌樓完成。

有關朝元宮祭祀活動，再根據〈梧棲朝元宮初探〉一文，明治 41 年（1908）委託「瀨江金合茂船東」，於泉州塑軟身媽祖神像一尊，今稱「湄洲二媽」，前往湄洲天后宮祖廟開光返臺後，各地瞻仰神明迎請遶境 3 天，遍及大肚上中下堡 53 庄；明治 44 年（1911）、大正 4 年（1915）朝元宮媽祖回湄洲祖廟謁祖進香；大正 6 年（1917）至大肚東西堡遶境 4 天；國民治府遷臺後，每年於媽祖誕辰日前，於中央路以西各里繞境。

本次調查於 2013 年 8 月 27 日前往記錄，宮內所見文物（未含神像）有 13 件/組，有匾額、楹聯、香爐、翹頭神案、印璽、進香旗與頭旗、香符、香條印版、儀仗兵器等。

根據口訪調查，宮內現存媽祖神像 10 尊，分別是湄洲媽、開基媽、水郊媽、船頭媽、眾街媽、食祿居媽、平安媽、港媽、鎮殿媽、英烈媽。但因宮內考量到禁忌因素，故未提供拍攝。

「永康四海」匾：寬約 200、高約 65 公分，木製橫匾，拼接而成（圖 8）。字上亦見拼接痕，字和板痕一致。中行片狀陽文金字「永康四海」，上款陽刻金字「同治歲次辛未孟夏吉旦」（1871），左側有一陰刻璽印。下款陽刻金字「泉郡晉邑祥江商船戶蔡隆順敬酌」，左側有兩陽刻璽印。匾有龍紋框，以及二麒麟回首斗座，

座斗位置顛倒，匾體似有修復漆痕。



圖 8：梧棲朝元宮・「永康四海」匾

「功同覆載」匾：寬約 190、高約 70 公分，木製橫匾（圖 9）。中行為笑竹陽字楷體的「功同覆載」；上款陽刻金字「明治戊申年孟秋穀旦」（1908），明治戊申四字旁有印款；下款陽刻金字「梧棲港區街長林嘉興敬立」，款下有兩璽印，「林印」為陰刻，「嘉興」為陽刻。未見拼接跡象，以如意形斗座架於樑上。



圖 9：梧棲朝元宮・「功同覆載」匾

「慈雲遍地」匾：寬約 200 公分、高約 100 公分，木製橫匾（圖 10）。中行為笑竹陽字楷體「慈雲遍地」，「雲」和「地」字能見毛筆破鋒；上款陽文金字「大正七年同月穀旦」（1918），正

字旁有一璽印；下款陽文金字「臺中市民有志一同正五位勳四等三村三平謹書」，款旁有兩璽印。匾身未見拼接，可能為整料製作。匾框為龍紋，匾額兩側則是鳳凰透雕，但應為神龕一部份，與匾之年代不同。匾面上方有雙鳳朝日透雕裝飾，斗座置於樑上。



圖 10：梧棲朝元宮・「慈雲遍地」匾

「湄島梧津」楹聯：位於正殿神房左右側，厚 3 公分、寬 23 分、高 120 公分（圖 11）。扁長形木製楹聯一對。黑色底漆，金蔥陰刻字。上聯「湄島分支英靈顯赫」，上款「大正九年（1920）季春穀旦」；下聯「梧津威鎮懿德昭彰」，下款「洪文□（日？）敬書」。下款下方有兩枚篆書方印。上下聯與上款皆為行書體，下款為行草。



圖 11：梧棲朝元宮・「湄島梧津」楹聯，右為年款與書寫人

「朝元宮湄洲聖母」石香爐：口徑 24、最寬 45、高 23 公分（圖 12）。廟方保存於正殿供桌壓克力罩內，石爐外形為圓簋式，廟方表示其材質可能福州北部所產的壽山石一類石質。爐身兩側有高浮雕大型獅首。正面陰刻「朝元宮湄洲聖母」七大字。一側年款為「明治四十四年（1911）辛亥四月吉置」；另一側則有「臺中廳梧棲港街莊水波敬奉」之陰刻塗金字楷體。器身完好，爐身與底座可分拆。



圖 12：梧棲朝元宮・朝元宮湄洲聖母石香爐，明治 44 年（1911）

蚰龍耳宣爐：口徑 10 公分、最大徑 17.5 公分、高 6.5 公分(圖 13)。內褶平沿爐口，鼓腹，圈足。器呈黑褐色。器腹有一處破洞，有一處凹痕。器底有款，篆書陽刻「宣德年製」，字體較為清晰。



圖 13：梧棲朝元宮・蚰龍耳宣爐與爐底年款

翹頭神案：長 270 公分、寬 90 公分、高 160 公分(圖 14)。桌頂版兩側有翹頭，正面有九垛仔，陰刻以花鳥博古題材，髹有金漆。兩側有花草龍吞捲草透雕裝飾。牙子為花鳥博古透雕。正面兩足為螭虎吞捲草，有底座。該件神案風格古樸，捲草樣式具日本風。由於朝元宮於明治 40 年代曾前往湄洲進香、昭和年間重修，故合理推斷為 20 世紀初所置。



圖 14：梧棲朝元宮・翹頭神案

湄洲祖廟香符：寬 17.5、高 25.5 公分，目前以壓克力框裝裱，為印版符紙（圖 15）。紙上有「湄洲祖廟」字樣，下有持笏媽祖坐姿像，左右各有一持扇宮女，印有「祈求平安」字樣。紙上有一方朱印，印有雙龍海水波濤邊框，篆書字「湄洲祖廟天上聖母護國佑民靈寶□□」至於符紙，朱印上角略模糊。框上有一方刺繡八卦符，符上寫有「湄洲祖廟」，為近年製作。至於符紙本身是否為明治年間前往湄洲進香所得，無法考證。

香條印版：1 件，長 12 公分、寬 3 公分、高 105 公分，木製印版（圖 16）。陽刻「玉旨奉□敕封威鎮梧棲街朝元宮天上聖母謹擇□月□日遠境闔堡平安」。器身泛黑，底部略有缺損，從字體風格以及地名判斷，應屬日治時期所刻。



圖 15：梧棲朝元宮·湄洲祖廟香符



圖 16：梧棲朝元宮·香條印版

「湄洲祖廟」印璽：長 7、寬 7.5、高 10 公分（圖 17）。壽山石製獅鈕印璽。正方形，呈黃綠色。印璽上刻有一隻臥獅，獅開口，獅鬃似波浪。璽正面有行草陰刻「清道光十九年（1839）刻」

之字體。印璽刻有篆書「湄洲祖廟天上聖母護國佑民靈寶持笈」，璽之手感沉重，器身完整。一是朝元宮建廟於咸豐年間；二是這類印璽多是日治時代以後所仿刻；三是璽印器身上的道光 19 年楷體陰刻字體淺而隨意，不排除是後刻。



圖 17：梧棲朝元宮·「湄洲祖廟」印璽

明治年款進香旗：寬 23 公分、高 30 公分（圖 18）。長方形旗幟，以壓克力裝裱。右邊有一長條布，寫有墨字「明治四十四年（1911）梅月黃瑀因」。長布條上下均破損有髒汙，「黃瑀因」三字已遭塗抹，但仍能辨識。旗幟本身呈暗紅，三邊接縫深咖啡色布條，暗紅布底接縫三邊繡花布條，已有破洞，髒汙嚴重。

「湄洲天上聖母」頭旗：寬 81 公分、高 117 公分（圖 19）。玻璃框裝裱，長方形布製刺繡進香頭旗一幅。左側為紅色布條，旗面為桔色底布，布面繡字「湄洲天上聖母」，字兩側有雙龍太陽，自下方有海上湄洲祖廟刺繡，布面次繡繡線有脫落現象，有水藍色亮片點綴其上，亮片亦為線縫。旗幟三面有接縫雙層布條，底為綠色，上為黑色，黑色布條上纏枝荷花圖案，圖案以金線壓邊。桔色布面下方處有線繡人名，人數約 23 人，但人名末字被布條接縫遮掩，無法完全辨讀。布面有破洞，亦有修補痕。從工

藝與繡法來看，屬日治時代作法，可不排除是明治 40 年代製作。

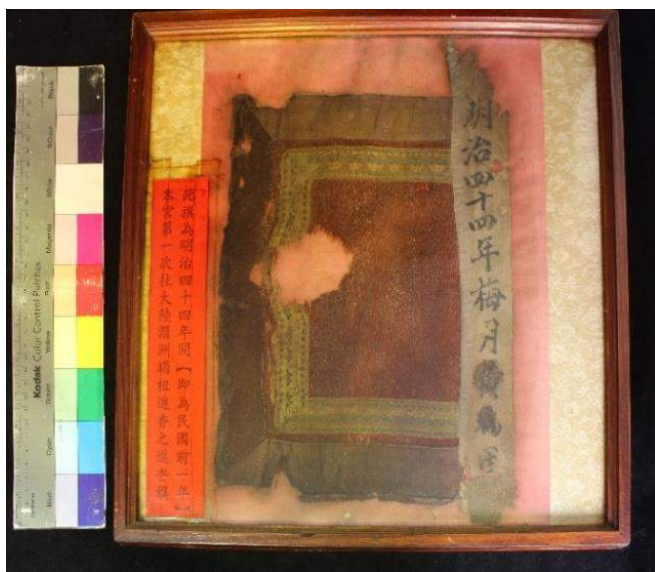


圖 18：梧棲朝元宮・明治年款進香旗

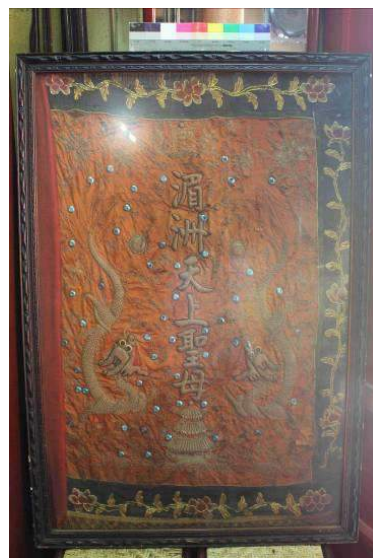


圖 19：「湄洲天上聖母」頭旗



圖 20：梧棲朝元宮・儀仗兵器

儀仗兵器：一套 4 組重複，共 64 把木製出巡兵器（圖 20）。據廟方表示，為日治時代聘請鹿港名匠製作，以木頭雕刻成形。其中儀仗牌有兩塊，分別寫有「風雨免朝」與「諸神免參」。兵器與柄處以榫卯接合，部分係一體成形。木柄皆施朱漆，兵器頂上有金漆，而有部分兵器脫漆。製作工藝精細且具傳統特色。

二、梧棲大庄浩天

大庄浩天宮主祀天上聖母，配祀千里眼、順風耳，同祀觀音佛祖、五穀大帝、註生娘娘、境主公、關聖帝君、至聖先師、清水祖師；百餘年前的農曆 3 月 23 日媽祖誕辰，便已前往北港進香，沿昔時舊路徒步南下，涉水過濁水溪。回鑾經彰化縣大村燕霧大庄，有異地同名之緣，受五庄頭善信參拜，至龍目井接香，其信仰圈為大肚中保 53 庄。⁶⁰

大庄浩天宮相傳創建於乾隆 3 年（1738），客籍先民首先來此開墾，初期陳姓人士籌資興建土埭草房廟宇，安座於媽祖厝於今福德里，乾隆 56 年（1791）由陳厝莊之陳德春和大社之尤阿斗發起改建；⁶¹咸豐 6 年（1856），總理蔡仁芳等仕紳發起，招集信徒，決議將媽祖廟遷建於大庄現址，信仰區域由大庄轄內，擴大至大肚中堡 53 庄，包括目前的梧棲、沙鹿、龍井 3 鄉鎮。⁶²



圖 21：梧棲浩天宮正面

⁶⁰ 王仲孚總編纂，《梧棲鎮志》（臺中：梧棲鎮公所，2005 年），頁 608-609。

⁶¹ 《梧棲街寺廟臺帳》

⁶² 王仲孚總編纂，《梧棲鎮志》，臺中：梧棲鎮公所 2005，頁 608-609。

光緒 20 年（1894）浩天宮修建三川殿，昭和 6 年（1931）重建工程完成；昭和 11 年（1936）重修完工，奠定現今結構（圖 21）；民國 38 年曾短暫為軍方所佔駐，原本配祀於正殿的千里眼、順風耳為泥塑金身，佔駐軍人用來懸掛蚊帳導致手指斷裂；民國 51 年籌建佛祖殿；民國 53 年增建北廂側室，聘請臺中石岡彩繪劉沛一家三代進行彩繪工程；民國 54 年增建南廂側室；民國 59 年浩天宮正式獲准成立管理委員會；民國 63 年興建二側鐘鼓樓；民國 66 年委請鹿港名師施坤玉、施鎮洋父子設計增建正殿之神龕；民國 84 年置「活水」碑記。⁶³

浩天宮主要的祭祀範圍則為大庄及陳厝庄一帶為大肚中保 53 庄，祭祀活動，早期分為六個角頭，並由此六個角頭輪流負責各項節慶時的祭祀活動，對角頭廟多以王爺信仰為主，其又與沿海地帶因王船漂流而建廟奉祀之事實吻合；現今浩天宮每年所舉行的中元節慶讚法會，仍然由 6 個角頭輪流負責普渡，水燈首之組織目前已不再參與祭典。6 個角頭為西合勝、金合和、邱厝庄、東合興、東南角與水燈首。⁶⁴

本次調查於 2013 年 8 月 27 日、9 月 13 日與 10 月 14 日前往進行登錄。宮內見有文物 22 件/組，有神像、香爐、匾額與碑碣，以匾額類為主。浩天宮所見神像數量頗多，除了境主公、註生娘娘神像外，其它便以媽祖神像所佔比例最高，有二媽、三媽、四

⁶³ 大庄浩天宮官網，<http://www.haotien.org.tw/about-02.html>，11/30/2013

⁶⁴ 蔡佳姘，〈清代梧棲地區的開發(1684-1895)〉，〈國立臺灣師範大學麗史學系碩士班論文，2008 年 7 月〉，頁 132。

媽、五媽、蓬萊媽、北港四媽與湄州媽，各尊神像造形如下所述。

二媽神像：高 62、寬 29、深 25 公分（圖 22）。木雕硬身坐姿神像，由整料雕刻。黑面，雙目低垂，鼻樑高挺，地閣圓滿，雙耳貼頰，頭戴鳳翅九旒冕冠，外披神衣，底座方形，以黃銅片包覆。神像本體刻有蟒袍，頭上有冠，冕冠兩側有垂帶，垂帶上有洞，戴鑲鑽金耳環，頭髮梳三髻，俗稱「媽祖頭」，露出雙手為黑色，右手持笏版，笏版有陰刻「玉天旨」三字，左手握腰帶，笏版為銅製。神像原應手持如意，但現以銅製笏版取代。



圖 22：梧棲大庄浩天宮·二媽神像

媽祖坐於龍頭扶手圈椅上，衣袍下擺露出弓鞋，腳下有踏墊，踏墊有四隻吞腳。神像先以紅色為底漆，再以漆線做出蟒頭與紋飾，最後安金，屬泉州派。神像圈椅已斷裂多處，以銅片包覆修補，底座早期常被信徒刮取作為藥引，因此以銅片包覆，雙手亦因缺損而重修過。

三媽神像：高 37、寬 21、深 19 公分（圖 23）。硬身坐姿木雕神像，整料雕刻。黑面，雙目內視，面容祥和，臉形圓滿，雙耳貼頰，耳垂大而長，無耳洞，頭戴鳳翅九旒冕冠，外披神衣，底座為方形，以黃銅片包覆。神像本體刻有蟒袍，頭上戴有冠，但無法確認為幾旒，頭髮梳三髻，俗稱「媽祖頭」，露出雙手為黑色，右手持笏版，笏版無字，笏版為銅製，左手置膝上。



圖 23：梧棲大庄浩天宮·三媽神像

神像原應手持如意，現以銅製銅片取代。衣袍下擺露出弓鞋，足下有踏墊，踏墊有四隻吞腳，吞腳獸首造形抽象。神像先以紅色為底漆，再以漆線做出蟒頭與紋飾，最後安全，屬泉州派。神像底座早期常被信徒刮取作為藥引，因此以銅片包覆，蟒袍曾重修過，有部分金箔脫落。

根據口訪，三媽為浩天宮開基媽祖，但被福德里德順宮請回德順宮供奉，只有在浩天宮聖母要回北港刈香或問事時，才會請三媽回浩天宮。相傳三媽是「客家人」來臺時的船頭媽，年代很

久遠，曾經在 50 多年前請人重修過。⁶⁵

四媽神像：高 41、寬 23.5、深 18 公分（圖 24），木雕硬身坐姿神像，整料雕刻。黑面，臉上略有龜裂。雙目垂視，面容祥和，臉形圓滿，雙耳貼頰，耳垂大而長，無耳洞，頭戴鳳翅九旒冕冠，外披神衣，底座為橢圓形。身著蟒袍，頭戴冕冠，但無法確認為幾旒，髮後梳有三髻。雙手為粉色，右手持金屬製圭版，右手拇指原本斷裂，現已黏合，金屬製圭版刻有龍紋。左手則置於膝上。神像原應手持如意，現以銅製圭版取代。坐於龍頭扶手圈椅上，衣袍下擺露出弓鞋，腳下踩小獅，下有腳踏，有二隻吞腳，吞腳獸首造形模糊。



圖 24：梧棲大庄浩天宮・四媽神像

神像原應為粉面，雙手與頸部衣領處尚可見到白色，但臉部已因香火煙薰而泛黑。衣袍係以漆線做出蟒頭與紋飾，最後安全，屬泉州派。神像底座早期常被信徒刮取作為藥引，有缺損，扶手

⁶⁵ 神轎班老班長楊培煥口述，口訪人林郁瑜，訪問時間：2013 年 9 月 13 日、2013 年 10 月 14 日與 2013 年 11 月 15 日。

曾因斷掉一側而重修過。

五媽神像：高 40、寬 23、深 17.5 公分（圖 25）。木雕硬身坐姿神像，整料雕刻。原為粉面，現為黑面。雙目平視，面容祥和，臉形圓滿，雙耳貼頰，耳垂大而長，無耳洞，頭戴鳳翅九旒冕冠，外披神衣，底座為橢圓形。神像本體刻有蟒袍，頭上戴有冠，但無法確認為幾旒，無垂帶，髮後梳三髻。露出的雙手為粉色，指甲可見。右手持金屬製紅色笏版，笏版無紋，左手置膝上，坐於龍頭扶手圈椅上，圈椅椅背處漆色較新，衣袍下擺露出弓鞋，下有腳踏，腳踏已有裂痕。衣袍係以漆線做出蟒頭與紋飾，最後安金，屬泉州派。神像底座早期常被信徒刮取作為藥引，現以金屬片包覆，正面寫有墨書「五媽」字樣。年代疑為清末或日治時代。



圖 25：梧棲大庄浩天宮·五媽神像

蓬萊媽神像：高 59、寬 26、深 23 公分（圖 26）。木雕硬身坐姿神像，由整料雕刻。黑面，雙目平視，面容祥和，臉形圓滿，雙耳貼頰，耳垂大而長，有耳孔，無耳洞，頭戴鳳翅九旒冕冠，外披神衣，底座為抹角方形。椅背陰刻有字，中央「浩天宮湄洲天上聖母」、右側「民國四五年端月初三日」、左側「北港鎮蔡培東率男惟嶽德仝敬獻」，字跡清晰可辨，但被紅漆覆蓋。

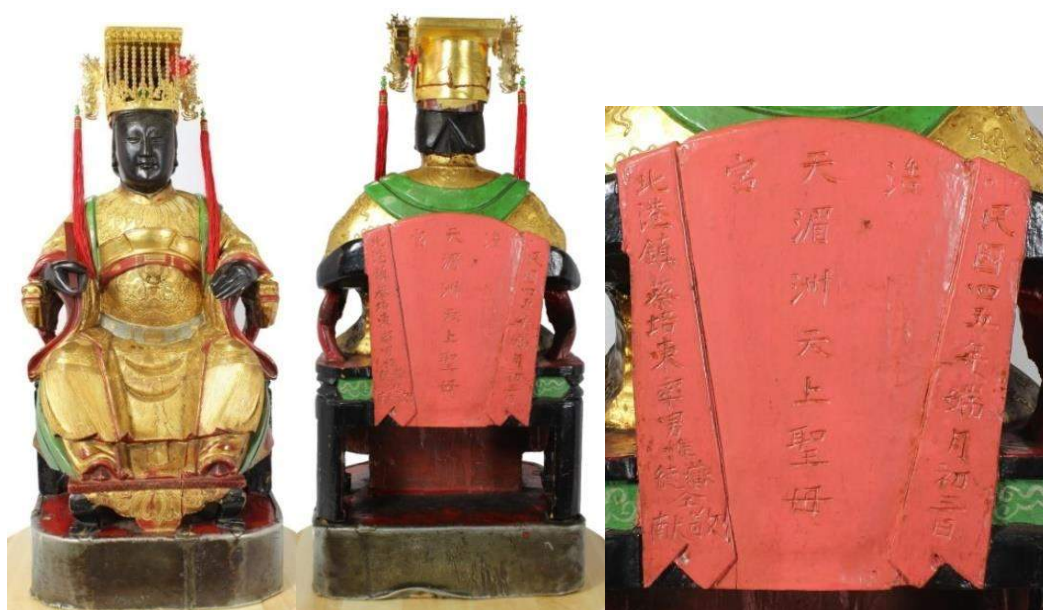


圖 26：梧棲大庄浩天宮·蓬萊媽神像

神像本體刻有蟒袍，頭上戴有冠，但無法確認為幾旒，無垂帶，髮後梳三髻。露出的雙手為黑色。右手持金屬製紅色笏版，笏版無紋，左手無物靠於扶手。坐於龍頭扶手圈椅上，衣袍下擺露出弓鞋，下有腳踏，有二隻吞腳，但吞腳已平面化，無獸首樣貌，腳踏有裂痕。衣袍係以漆線做出蟒頭與紋飾，最後安金，屬泉州派風格。神像底座以金屬片包覆。

北港四媽神像：含底座全高 51、寬 27、深 17 公分（圖 27）。其造形與其它媽祖基本雷同，但大椅底座正面左右有陰刻黃字「朝勝」，椅背背靠處有白漆字「朝勝」。小椅椅背處中間有陰刻黃字「朝勝媽」，白色漆字「北港」，下方有白色漆字「北港朝天宮」、「朝勝」字樣，為日治時代以後、屬國民政府遷臺後之製品。



圖 27：梧棲大庄浩天宮·北港四媽神像

湄洲媽神像：神像位於神龕中，無法測量尺寸（圖 28）。木雕軟身坐姿神像，神像為粉面，略受煙燻。神像面容清秀如少女，雙目細長上揚，嘴巴以紅漆描繪。髮際線平整，似無木刻頭冠。原在私船上，因海關查緝走私船，而被海關沒收，之後被恭請至浩天宮內奉祀，因來自大陸的湄洲地區，故稱為湄洲媽。



圖 28：梧棲浩天宮・湄洲媽神像神像

境主公神像：高 51、寬 24、深 20 公分（圖 29）。木雕硬身坐姿神像，由一整塊木料雕刻。神像呈白面，雙目平視，頭戴長翅帽，身披金龍刺繡神衣。神像為坐姿，白臉黑長鬚，鬚長及胸，耳垂肥大，有耳孔。著金色龍紋官服，著黑色靴，雙手隱於衣袖中，右手手指微露出袖外，文武腳坐姿，神態自若。衣袍係以漆線做出鱗頭與紋飾，最後安金，屬泉州派。座椅為扶手太師椅，椅背披有虎皮。雙足踏木雕底座，底座牙子有金色捲草紋飾，底座正面有二隻吞腳、曲足。底座正面略有碰損。



圖 29：梧棲浩天宮・境主公神像

註生娘娘神像：高 65、寬 38、深 34 公分（圖 30）。木雕軟身坐姿神像，神像為粉面。神像面容和藹慈祥，雙目平視，嘴巴小，耳垂大。雙手手腕與中指、食指手指有活動關節，雙腳穿繡花弓鞋，身著紅色刺繡衣裙。神像坐於扶手椅，置於木製神龕中，神龕中另放有三雙繡花鞋。



圖 30：梧棲浩天宮・註生娘娘神像

「澤被海邦」匾：尺寸為其它匾額遮掩，無法測量（圖 31）。橫長方形有邊框黑底陽刻金字匾額，為一整片木板製成，被前匾遮掩，下方部分無法檢視。中行為陽刻粗體行書字「澤被海邦」，字體以減地方式刻在匾面，原本似有漆金漆，筆畫有毛筆書寫拖痕。

上款「道光丁未年（1847）同月明治三十九年（1906）丙午陽月重修」，下款「軍功職員蔡振玉偕三男雲龍敬立總理楊瑞卿暨眾弟子 □□」，上下款文字皆為陰刻楷書字泥金，現已因煙燻影響略顯模糊。邊框有陽刻纏枝唐草紋，匾額保存完整，受煙燻所致，色澤偏黑。



圖 31：梧棲大庄浩天宮・「澤被海邦」匾

「德保生民」匾：寬 180、高 55、厚 2~3 公分（圖 32）。橫長方形無邊框黑底金字匾額，下有螃蟹座斗。為一整片木板製成，但上下各拼接一條木條。中行為行書「德保生民」，「德」字心上少一橫，「民」字中間一豎勾有出頭，四字字體塗金漆，以減地方式刻出陽文。上款「同治元年陸月統帶淡勇防甲進攻梧棲海埔厝等庄二年十一月隨同丁觀察克復彰城皆叨」，下款「神佑同治

三年三月吉旦信官王楨、鄭榮全叩謝」(1864)，上下款文字皆為陰刻金字。匾額保存完整，受煙燻所致，色澤暗沉，匾面底漆有起甲現象。



圖 32：梧棲大庄浩天宮·「德保生民」匾

「功同天地」匾：寬 180、高 72、厚 3 公分（圖 33）。橫長方形有邊框黑底陽刻黑字匾額，下有牡丹花座斗一對，為一整片木板製成。中行為陽刻粗楷字「功同天地」，「功」字處匾面有破損，字體以小釘釘在匾面，原本似有作金蔥處理。上款「大正庚申年（大正 9 年，1920）梅月穀旦」，下款「梧棲港區長林嘉興敬立」，上下款文字皆為陽刻楷書字，以小釘釘在木匾，下有二方方印，一為篆書陰刻「林」，一為宋體陰刻「嘉興」。邊框有陽刻纏枝牡丹紋，四角落為變形雷紋，匾額保存完整，受煙燻所致，色澤偏黑。



圖 33：梧棲大庄浩天宮·「功同天地」匾

「聖德昭宏」匾：寬 200、高 72、厚 4~5 公分（圖 34）。橫長方形有邊框黑底金字之匾，下有如意座斗。為一整片木板製成。中行為行書「聖德昭宏」，四字字體線條描邊，再塗金漆，有陽文般效果。上款「昭和戊辰年仲冬穀立」，下款「龍井庄海埔厝弟子紀應懷、紀應琛仝敬立黃嘯鼈敬書」，下有二方金印。上下款文字皆為行草陰刻貼金箔，上款右上方有一處如臺灣地圖之形狀，貼有金箔。邊框為紅色，刻有陽刻金漆之四蝠及花草紋飾。匾面為黑色，但漆料已有脫落現象，露出紅色底漆。



圖 34：梧棲大庄浩天宮・「聖德昭宏」匾

「聖德配天」匾：寬 200、高 70、厚 6~7 公分（圖 35）。橫長方形有邊框黑底黑字匾額，下有如意座斗。為一整片木板製成。中行為楷書陽刻字「聖德配天」，「德」字心上少一橫，上款「昭和戊辰年穀旦」（昭和 3 年，1928），下款「改築委員楊星遠立」，上下款文字皆為楷書陰刻。邊框為刻有陽刻葡萄紋飾，上有雙鳳牡丹圖飾。匾面原為原木色，因煙燻呈現黑色。



圖 35：梧棲大庄浩天宮・「聖德配天」匾

「護國保民」匾：寬 170、高 60、厚 3~4 公分（圖 36）。橫長方形有邊框原木底黑字匾額，無座斗。為一整片木板製成。中行為行書「護國保民」，四字字體線條描邊，再塗黑漆，有陽文般效果。上款「昭和三年陽月穀旦」，下款「清水街弟子楊金參朝枝」，上下款文字皆為行書陰刻字。邊框為素面黑色，無紋飾。匾額保存完整，受煙燻所致，色澤暗沉。中行字中間有一道裂縫。



圖 36：梧棲大庄浩天宮・「護國保民」匾

「正堂嚴禁私墾」碑：⁶⁶長方形石雕陰刻碑，高 105、寬 61、厚 8 公分。碑額有「正堂嚴禁」四個大字，無底座。背上有年款

⁶⁶ 此碑劉枝萬《臺灣中部碑文集成》（臺北：臺灣銀行，1962）已蒐錄，題做「沙鹿牧埔示禁碑」，見該書頁 93-95。又此碑拓本暨歷來登錄狀況，參見項潔主編，《國立臺灣大學典藏古碑拓本》（臺北市：國立臺灣大學圖書館，2005），題為「嚴禁占墾西勢牧埔碑記」，頁 352-353。

為「道光辛卯年」。⁶⁷石碑原存於浩天宮三川門外廟埕南面之牆，後因道路拓寬而拆除，置於文物室內，石碑表面顯得粗糙，略有斑駁。碑文所提到之彰化縣正堂李，為在任知縣李廷璧；府憲汪，為臺灣知府汪楠；道憲糜，為分巡臺灣兵備道糜奇瑜；而鎮憲武則為臺灣鎮總兵武隆阿。碑文內容如下：

特調福建臺灣府彰化縣正堂，加三級、軍功加一級、記大功十次李，為剴切示諭嚴禁事。照得道光拾壹年拾貳月二十七日，據沙轆大庄、陳厝庄、南簡庄、火燒橋、八張犁、海墘厝、三甲等呈稱：「上、下西勢牧埔，屢被民番佔墾築田；前經呼蒙府憲汪、道憲糜、鎮憲武、均仰理番分憲張，出示嚴禁，不許佔築」等情。茲復相率呈稱嚴禁，立碑定界。據此，除批准出示嚴禁外，合再剴切示諭嚴禁。為此，示仰民番人等知悉：照得牧埔乃係各庄課田牧養之地，經查界址，東抵課田界、西抵海界、南抵八張犁車路界、北抵小糠榔大溝界。內有塚坟，屢被殘損。自此示禁立界之後，毋許民番人等私墾侵佔，殘損塚坟，致害國課民生。倘敢故違，許即拏解，按法重究，決不寬貸。各宜凜遵！毋違！特示。道光辛卯年臘月 日給。業戶烏臘甘、總理王章松、甲首蔡素、吳玉心、謝迎、童華池、陳神助、陳捷元、李光喜、蔡春、白江河、卓益、翁鄉、李廷、卓乞、蔡連、歐宋、黃元吉、陳溪水、張長泰、林長發、陳文德、尤宗明、羅墩厚、黃元意、鄭田美、蘇合源、何濯

⁶⁷ 道光辛卯年即道光 11 年（1831）。

英、蔡對寶、邱癸丁、楊漢英、童吉、楊猷、歐合、楊振良、李永河、紀先知、李光亮、卓長、陳華、陳尚、蔡泰、張出、郭萬、張標、黃允、陳諒、陳最、張頌、卓寶、林洋、遷善南北社業戶、通土、差甲、社主暨眾番等仝立。

68

「特示嚴禁私墾牛埔」碑：長方形石雕陰刻碑，高 135、寬 60 公分（圖 37）。無邊框、底座，嵌於牆內，兩塊石頭接合。內文所提之臺灣北路理番駐鎮鹿港海防總捕分府王，即為當時在任的北路理番同知兼鹿港海防王蘭佩。石碑表面有水漬痕。從碑文內容可知，該碑為清道光 12 年（1862）所製。內容如下：

特授臺灣北路理番駐鎮鹿港海防總捕分府加五級記錄十次王，為特示嚴禁，以杜爭端事。據遷善南、北社業戶烏臘甘、土目番差耆番暨眾社等及沙轆保總理王章松、南簡、八張犁、陳厝庄、大庄、火燒橋、海墘厝、三甲首眾等僉呈詞稱：竊甘等原配牛埔一所，址在大庄等處西勢一帶上下，原係各庄佃牧牛、死葬之埔、四至界址，各有定界。因嘉慶十八年間被奸棍林生發即林懋恃強佔墾，經前業戶蒲氏、牛罵六、萬眉等同社眾赴前憲張控蒙行縣，一體出示嚴禁各在案；奸棍始知斂跡，庄佃稍得安耕。至道光十一年間，突有縣蠹王楨即王漢珍狼貪牛埔肥美，竟敢串謀糾匪，復行佔墾。甘等不已，赴縣主李呈控；蒙准諭止示

⁶⁸ 臺灣記憶/臺灣碑碣拓片/嚴禁佔墾西勢牧埔碑記 http://memory.ncl.edu.tw/tm_2007，點閱日期：2013 年 12 月，內容經過筆者等和原碑校閱。

禁，勒碑定界。慎乃真侍身充戶總，僅知僥吞供銀，混開次數，套縣承差，做案拏酷，捏番分陷。甘等同社眾無奈，奔轅先後扣請提究；懇恩威並行，賜准核照原案，先行出示嚴禁，以息狼貪。仍墾勒提縣蠹王楨等到案，訊明究辦，庶蠹惡亦知斂跡，以杜爭端，沾感不朽；切扣等情。並據通士大字海等僉告陳神明等謀佔埔地，瞞稟請禁等情。當經行縣，嚴提戶總王楨解究，並差拘集訊。續據業戶烏臘甘先後具呈，復經分別嚴提暨摧拘質究。茲據前情，合行照案出示嚴禁。為此，示仰被告王漢珍即王楨等暨附近該處沙轆大庄民番人等知悉：爾等凡屬農耕，無論漢、番，均屬良民，各守田地界址管耕，毋許倚勢蠹棍，影藉混佔該庄牧牛埔地，恃強佔墾滋端。況各佃農耕全賴牛，牧埔最關緊要；詎可混佔強墾！牛既絕食，耕將奚賴？自示之後，務各互相勸誡，各守安耕，不得倚侍蠹匪，強橫欺凌。倘敢故違，一經查出或被指告，並即會縣嚴拏蠹，按法究辦，決不姑寬。各宜凜遵，毋違！特示。道光十二年六月日給。⁶⁹

此碑與道光 11 年（1831）之「正堂嚴禁私墾」碑相同，皆因墾戶私佔土地，越界開墾，孳生事端，故官府再一次公告禁令，不許民番人等私墾。由此可見，當時土地糾紛很多，官府雖有禁令，但力有未逮。

⁶⁹此碑劉枝萬中碑集成題做「沙鹿牛埔示禁碑」，參見劉枝萬前揭書頁 95-96。拓本見項潔前揭書，題為「嚴禁恃強佔墾西勢牧埔碑記」，頁 354-355，內容經過筆者等和原碑校閱。



圖 37：「特示嚴禁私墾牛埔」碑

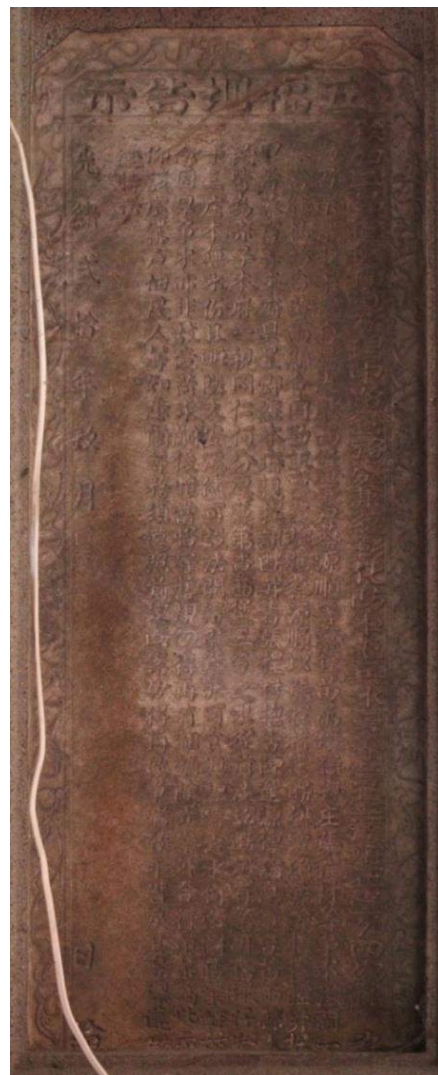


圖 38：「五福圳告示」碑

「五福圳告示」碑：高 134、寬 52 公分（圖 38）。長方形石
雕陰刻碑，碑額有「五福圳告示」五個大字，有捲草紋邊框，無
底座，嵌於牆內。文字清晰可辨讀，碑文最下方文字，略被遮蓋
於牆內。內文所提臺灣府正堂陳，為臺灣知府陳文騷。此碑記為
清光緒 20 年（1894）臺灣知府陳文騷給立告示，排解臺灣縣與
苗栗縣人民爭水滋鬧；重申舊規，嚴禁再啟爭端。內容轉載如下：

欽加二品銜候補道辦理中路營務處兼統彰化防軍屯兵水勇等營臺灣府正堂、加四級陳，為勒石示禁事。案據臺屬大肚西堡業戶蔡源順等稟控苗屬墩仔腳庄張程材等爭水滋鬧一案，當經札飭臺、苗兩縣會同勘訊稟覆。旋據蔡源順以張程材違斷糾眾絕流等情覆控，并據甲首蔡畜等來府具呈，即經本府親提訊斷，并著張程材抱告陳逢源傳諭息事。臺、苗兩縣人民皆為赤子，本府一視同仁，何分厚薄？第查西堡三分之水，從前涉訟斷定，有案可稽。墩仔腳十三庄本無水份，且毗鄰大安溪，儘可設法開濬引灌，兼可食興；豐疇之水，何必圖佔肇衅！姑念因旱爭水，亦非故意苛求。嗣後，惟尚恪守舊規，勿得再有齟齬。除立案外，合行示禁。為此，示仰該處業戶佃民人等知悉：爾等務須遵照前定斷案，毋得再啟爭端，致干咎戾。其各凜遵，毋違！特示。光緒貳拾年玖月 日給。⁷⁰

筒形磬足光緒款青瓷香爐：器口內徑寬 18、外徑寬 22、高 18 公分（圖 39）。圓筒形青瓷印花，下有三磬足。內褶平沿口，器頸環繞一圈回字紋，直壁，印有纏枝牡丹紋，器底有三隻削切磬形足，器表、器腹及磬足皆施釉。

⁷⁰ 此碑劉枝萬中碑集成題做「五福圳爭水示禁碑」，參見劉枝萬前揭書頁 121-122。拓本見項潔前揭書，題為「嚴禁五福圳爭水滋鬧碑記」，頁 356-357。又劉枝萬中碑集成頁 120-121，另收有「五福圳結狀諭示碑」；臺灣記憶/臺灣碑碣拓片/嚴禁五福圳爭水滋鬧碑記，網址：http://memory.ncl.edu.tw/tm_2007，點閱日期：2013 年 12 月，內容經過筆者等和原碑校閱。



圖 39：梧棲浩天宮·筒形磬足光緒款青瓷香爐，左為薰灰清理前；
右為清理後。

器頸刻有橫寫「浩天宮」，器身刻有直寫「天上聖母」，直寫與橫寫之「天」字共用。上款「光緒五年歲次己卯潤桐月置」，「己卯」應是己卯，下款「新興庄弟子紀經講叩謝」。所有文字皆以尖錐敲擊刻劃而成。器腹內施釉、有凸旋紋，釉層疑似以盪釉法施作，器底塗刷褐色化妝土（鐵水）。因使用時間久遠，器表原有一層油灰，掩蓋瓷器原有釉色。器身已出現裂縫，下方有數塊白漆沾染痕跡。

刈火爐：器口內徑寬 21、外徑寬 25、高 16 公分（圖 40）。圓筒形陶製爐，內有一隔熱鐵爐。圓口、直壁、無足，底部略有弧度，素面無花紋，全器無文字。器體呈黑褐色，有一條鐵絲圈捆，貼有紅色敕封條，寫有「敕封天上聖母護國庇民擇本月 26 日封」。爐底底面未修坯，呈現粗糙不平狀。因陶爐不能承受過高溫度，故以一個隔熱鐵爐置於爐內，防止陶爐爆裂。此爐每兩年回北港朝天宮刈香，仍在使用中，器內有香灰堆積。



圖 40：梧棲浩天宮・刈火爐

此爐形狀與鴨母寮的刈火爐相同，應是同時間同工匠所做。據廟方常務委員楊德口述表示，此香爐是早期廟方一位委員手製，一直使用至今，但已記不得其姓名。⁷¹

金閣寺鑿刻紋銅爐：爐口內徑寬 35、最大器寬 52、高 23 公分（圖 41）。圓形唇口、雙把手耳、束頸、鼓腹、三乳足，器身呈黃銅色，色澤光亮。器腹刻有金閣寺圖案，風景圖紋刻畫細緻，後方亦刻有山勢風景圖，器形完整，無文字。從器身造形與圖案風格來看，此爐可能是日本製作，比對臺中市萬春宮藏錯銀銅香爐（民國 37 年款），應該是日治時代後期到國民政府遷臺初期的風格。



圖 41：梧棲浩天宮・金閣寺鑿刻紋銅爐

⁷¹ 浩天宮常務委員楊德（生於昭和 3 年/1928 年）口述。

三、梧棲鴨母寮永天宮

永天宮是鴨母寮頂、下莊地區最重要的信仰中心，主祀神為天上聖母。屬神有朱、李、池三府王爺、大太子、二太子、三太子、境主公、註生娘娘、五谷先帝、福德正神、觀世音菩薩等眾神；祭祀日為農曆 3 月 23 日，與浩天宮大庄媽一同赴北港進香，回程後各村落繞境。



圖 42：鴨母寮永天宮寺廟正面與媽祖神像，2013 年 8 月 8 日拍攝

《梧棲鎮志》記載永天宮原為乾隆後期先民供奉於民宅，後遂以輪祀方式供奉於爐主家中，於道光 20 年建廟宇於現址；然《鴨母寮永天宮導覽手冊》則以《大甲郡梧棲街寺廟臺帳》、《臺中縣寺廟資料卡》等文獻資料及耆老口述，推論永天宮應為日治時期昭和 9 年建廟，由當時爐主王再發等人積極籌措經費建廟，於昭和 11 年落成；⁷²民國 52 年，重修廟宇屋頂以及增建兩側護龍。屋頂改為燕尾翹脊，奠定建築規模；民國 69 年，再次發起重建，經費由信仰圈內每戶、每丁口及田地面積比例捐收，民國

⁷² 王立任等撰文，《鴨母寮永天宮導覽手冊》，頁 17。

72 年 11 月 16 日舉行謝土儀式，為三門兩殿兩護龍的仿傳統閩南式廟宇建築，並於兩側護龍的樓頂，置有兩座鐘鼓樓(圖 42)。

本次調查於 2013 年 8 月 8 日前往進行文物登錄，宮內見有文物 2 件，分別是木質香擔與陶質香火爐各 1 件。

木製香擔：高 42 (含脊)、寬 48、深 30 公分 (圖 43)，外形作小型廟宇造形，以榫接製成，惟見有近年釘補痕跡。器上有煙燻過焦黑跡象。器身髹以朱漆。



圖 43：梧棲鴨母寮永天宮木製香擔，日治時代

陶質香火爐：口緣直徑 15、腹徑 23、高 15 公分 (圖 44)。黏土，外形為鉢型，器壁極厚，器底可見厚胎土。敲擊聲響極為低沉，燒製溫度低。器底略有脫胎，缺損中可見器身內部另有一燒製溫度較高之胎，器由外層另一低溫胎保護。根據廟方管理人員表示，香擔與香火爐之年代早於建廟年代 (昭和 9 年)。



圖 44：梧棲鴨母寮永天宮分香用陶質香火爐，日治時代

四、大肚永和宮

大肚的開發約在清雍正年間，以福建省漳州府趙、王、陳姓為主體。乾隆 6 年（1741）《重修福建臺灣府志》已見「大肚街」名。永和里即是下街，永和宮位於此。關於其創建年代，有幾種說法：一說為乾隆 23 年（1758）；⁷³第二說為《大肚鄉志》記載的乾隆 44 年（1779）；⁷⁴第三說為乾隆 53 年（1788）；⁷⁵第四說為乾隆 55 年（1790）。⁷⁶上述四說不論孰為正確，可以確定的是永和宮在乾隆年間已存，即《彰化縣志》所載「大肚下街天后聖母廟」。

⁷³ 林惠文撰，〈大肚鄉永和村永和宮〉，洪性榮編，《全國佛剎道觀總覽·天上聖母專輯》（臺北：樺林出版社，1987 年），頁 232-235。

⁷⁴ 洪敏麟總編輯，《大肚鄉志》（臺中縣大肚鄉：臺中縣大肚鄉志編纂委員會，1993 年）。

⁷⁵ 柯佳伶，〈第十一章大肚鄉〉，《臺灣地名辭書·卷十二·臺中縣（二）》（南投市：國史館臺灣文獻館編印，2007 年 9 月），頁 371。

⁷⁶ 陳仕賢等著，《鹿港天后宮志》（鹿港鎮：鹿港天后宮管委會，2004 年），頁 69。



圖 45：大肚永和宮與鎮殿媽祖神像

永和宮所處因地勢較頂街低，故稱為下街媽祖、下街廟、大肚宮之別名；而頂街媽祖宮則是為萬興宮。同治 8 年（1869）趙順芳集資捐修；相傳前一年的同治 7 年（1868）由萬興宮、永和宮為首，而有「二十庄迎媽祖」，初期是由船子頭居民發起；⁷⁷大正 7 年（1918）大肚地區稻作遭鐵甲龜蟲侵襲，恭請下街媽祖出巡遶境，蟲禍止息，舉辦多次「烏龜仔醮」感謝媽祖神恩庇佑；民國 50 年再次修建，奠定廟現今規模；民國 75 年重新翻修（圖 45）；民國 92 年建後殿。據廟方表示，宮內祀奉媽祖與鹿港天后宮同樣是分香自湄州媽祖。《鹿港天后宮志》則提到該宮係於乾隆 55 年（1790）從鹿港天后宮分香出去，⁷⁸這個說法有待進一步考證。

本次調查於 2013 年 5 月 3 日前往進行文物登錄，所見之文物有大肚宮石香爐、嘉慶年款之「海邦所瞻匾」、「克配彼天」匾，以及同治年款天上聖母銚鐵鐘，共 4 件。

⁷⁷ 柯佳伶，〈第十一章大肚鄉〉，《臺灣地名辭書·卷十二·臺中縣（二）》，頁 346。

⁷⁸ 陳仕賢等著，《鹿港天后宮志》，頁 69。

大肚宮石香爐：含展耳寬 78、深 32、高 37 公分（圖 46）。青斗石質，正面有花鳥博古主題浮雕，展耳與爐身一體成形。下方有牙子，四足為獅吞獸爪，背面有卍字開光浮雕。唇口有陰刻「乾隆辛亥年（乾隆 56 年，1791）大肚宮弟子周望德敬立」字樣。爐身窄長方形。⁷⁹該件石爐為本次調查中年代最早的一件文物，也證實永和宮建廟年代極早，為大甲溪到大肚溪間所見媽祖廟中，年代較早的一座。



圖 46：大肚永和宮所見石香爐，乾隆 56 年

「海邦所瞻」匾：寬約 240 公分，木製橫匾（圖 47），由數塊橫材拼接而成。中行「海邦所瞻」，上款「嘉慶乙亥孟冬」（嘉慶 20 年 10 月，1815）；下款為「大肚紳耆公立」。中行字體為金字陽刻，有龍紋框及坐斗，匾面以撒金蔥，為現代髹漆工藝，但匾額本身確實署於清代風格。從匾額贊助人署名方式，說明永和宮為當時大肚地區的信仰中心。

⁷⁹ 李建緯，〈臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查與研究〉，《臺灣文獻》第 64 卷第 4 期，2013 年 12 月，頁 45。



圖 47：「海邦所瞻」匾，嘉慶 20 年

「克配彼天」匾：寬約 260 公分，木製橫匾，由數塊橫材拼接而成（圖 48）。中行「克配彼天」，上款「嘉慶二十年（1815）歲次乙亥嘉平月穀旦」，下款「乾清門侍衛鎮守福建臺澎掛印總兵官阿勒精阿巴圖魯武隆阿敬題」，字均為陽刻，匾有龍紋框及坐斗，匾面撒金蔥，雖為現代重漆工藝，但匾額本身有清代風格。



圖 48：「克配彼天」匾，嘉慶 20 年

同治年款天上聖母鐘：銑鐵鑄造，鐘紐以金屬栓於樑上（圖 49）。鐘體呈上窄下寬，口緣處呈現波浪狀。鐘體表面字體皆為浮雕。兩層橫飾帶，每層分五個凸絃紋的方形開光。上層五格分別為，「永和」、「宮天」、「上聖」，「母鐘」，以及捐獻者及年款「大

清同治癸酉臘月吉旦，大肚街福戶內眾弟子敬」陽刻字樣。從年款可知，此鐘為同治 12 年（1873）所鑄。這時期臺灣本地尚未發展出大型的鑄造業，故很可能是從大陸東南沿海地區進口。



圖 49：大肚永和宮所見同治 12 年款銑鐵鐘

肆、臺中濱海媽祖廟歷史文物與信仰的討論

一、量化分析

此次臺中濱海媽祖廟的調查，以大甲鎮瀾宮所見文物最多，但相關研究已豐，故本次調查未予紀錄。就本次調查所見其它媽祖廟之日治時代以前文物數量，以梧棲浩天宮為首（22 件/組）、其次為朝元宮（13 件/組）、大肚永和宮（4 件）與鴨母寮永天宮（2 件），總共為 41 件，其數量比例，如下圖所示（圖 50）。

表 2：臺中濱海地區媽祖廟所見文物數量表

	梧棲浩天宮	梧棲朝元宮	梧棲永天宮	大肚永和宮	合計	比例
一、供像類	9	0	0	0	9	23%
二、頌贊公告類	10	4	0	2	16	39%
三、供器法器類	3	2	1	1	7	17%
四、家具擺飾類	0	1	0	0	1	2.5%
五、圖書文獻類	0	3	0	0	3	8%
六、樂器類	0	0	0	1	1	2.5%
七、出巡文物類	0	3	1	0	3	8%
總數	22	13	2	4	41	100%

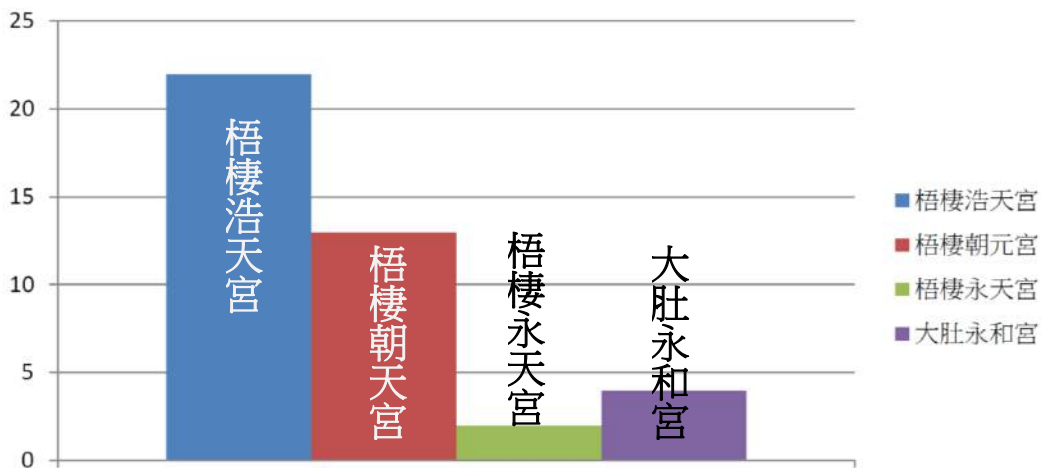


圖 50：臺中市濱海地區媽祖廟文物數量長條圖

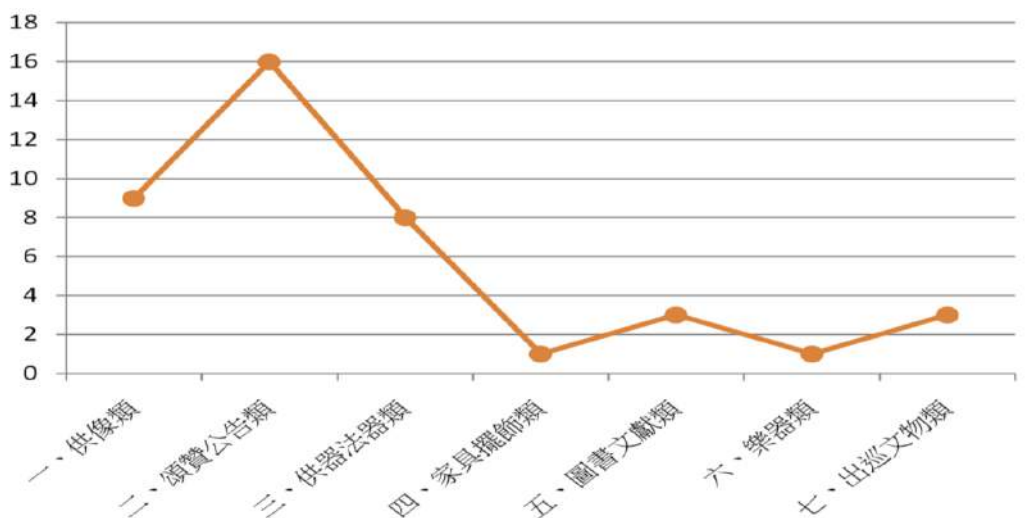


圖 51：臺中濱海媽祖廟各類文物比例圖

若從宗教文物種類來看，分別是一、供像類有 9 件；二、頌贊公告類有 16 件；三、供器法器類有 7 件；四、家具擺飾類有 1 件；五、圖書文獻類有 3 件；六、樂器類有 1 件；七、出巡文物類有 3 件（圖 51）。

雖然從數量來說頌贊公告類文物最多，達 39% 之強，其次是神像類有 23%，但因朝元宮、永和宮等媽祖廟並未提供神像紀錄，因此從總數來說，應該是神像比例最高。在其次是供器法器類，所佔比例為 17%。圖書文獻和出巡文物類各 8%，而樂器類和家具擺飾類最少，僅占 2.5%。

和臺灣其他常見的媽祖廟文物種類比較，臺中市濱海媽祖廟文物，在供器類比例上相對弱勢，其整體係以供像類和頌贊公告類文物為主。由於該地區其它清代所建媽祖廟的文物可能已佚失，因此上述量化數據，其意義待日後更多材料的進一步詮釋。

二、供器年代與產地分析

本項就梧棲朝元宮的明治年款石質簋式香爐、宣德銅爐之年代與產地，以及浩天宮的光緒款青瓷香爐，進行分析。

朝元宮所見明治 44 年款（1911）的壽山石簋式香爐，在寺廟既存實物中相當罕見，目前僅見於三例：新竹長和宮所見獅紐耳簋式爐 1 件，石質同樣是白中帶有紅色紋路，有道光 15 年款（1845），⁸⁰係目前該類石材的簋式香爐中，年代最早的一件；新

⁸⁰ 洪性榮編，《全國佛剎道觀總覽·天上聖母北區專輯中冊》，頁 90。

竹調查所見一件池府王爺雙獅紐石香爐，其上有咸豐 2 年(1852)款；臺南首壇天公廟正殿供桌上，亦陳設 1 件類似材質的簋式香爐，上款為「咸豐八年(1858)葭月吉旦」；下款為「下民陳成美、查永康仝叩」(圖 52)。

從上述的幾例來看，這種香爐大約流行於 19 世紀中葉，直到 20 世紀初左右。在日治時代後期的 20 世紀初以後，這類香爐基本就退出舞臺了。



新竹長和宮道光 15 年款石香爐
(天上聖母)



新竹所見咸豐 2 年款石香爐 (池府王爺)



臺南首壇天公廟所見石香爐，右為咸豐 8 年款

圖 52：臺灣寺廟所見疑似壽山石香爐

另關於朝元宮所見雙環提把式的銅宣爐，在明代《宣德彝器圖譜》卷五稱其為「諸爐之冠」。該類爐以素面為尚，然雙耳實

為「龍之形簡也」，故稱「蚰龍耳爐」，亦作蚰蜒耳爐。傳世文物見於臺南大天后宮、社頭清水巖、澎湖馬公東甲北極殿、麥寮拱範宮以及嘉義新港奉天宮（圖 53）。⁸¹其中，臺南大天后宮器身陰刻有「馬沙溝庄謝」、「昭和參年夏」字樣，可知為西元 1928 年的製品。⁸²



臺南大天后宮藏，昭和三年（1928 年）款



彰化社頭清水巖



澎湖馬公東甲北極殿藏



雲林麥寮拱範宮藏

圖 53：臺灣寺廟中所見傳世蚰龍耳爐

值得注意的是，梧棲朝元宮底款為篆體款的「宣德年製」，目前臺灣類似底款寫法者，筆者僅見於雲林大林溝背的江氏祠堂，然該宣爐造形屬壓經爐一類之宣爐（圖 54）。⁸³至於梧棲朝元宮所見之器腹內部有破洞。圈足與蟠龍耳為焊接而成。器壁薄，手感輕，器身內外皆有附有香灰與焦油。從年款篆書「宣德年製」

⁸¹ 李建緯，〈臺灣寺廟現存「宣德爐」形制、年代與功能〉，《近代物質文化研究》（臺中：逢甲大學歷史系，道光 2 月），頁 95。

⁸² 李建緯，〈臺南市大天后宮早期金屬香爐年代與形制源流考〉，頁 209-210。

⁸³ 李建緯，〈臺灣寺廟現存「宣德爐」形制、年代與功能〉，頁 95。

與爐耳形制判斷，該爐為日治時代以前製品。透過傳世宣爐造形與底款來看，這類產品年代多落在 19 世紀後半到 20 世紀初，是從中國大陸東南沿海進口。梧棲朝元宮所見的銅宣爐，基本上符合上述規律。



梧棲朝元宮宣德爐底款

雲林大林溝背東峰公太廟宣爐底款

圖 54：臺灣傳世宣德爐器底所見「宣德年製」篆體款

此外，浩天宮光緒 5 年（1879）款的青瓷香爐，根據田調資料顯示，苗栗銅鑼天后宮、臺中西屯隆興宮、臺中南屯萬和宮、彰化縣永靖鄉忠實第、高雄旗後天后宮等，見有相似筒形磬足印花或刻花青瓷香爐（圖 55）。這些香爐器身，細看有花卉紋環繞器身一周，釉面則泛綠或綠中帶藍，視保存狀況有開片或不開片，部分裂紋嚴重，看似哥窯的百圾碎，但敲之聲音較低沉，顯見瓷化程度低。

這類磬足青瓷爐的共通特徵為平沿，直筒形器壁，平底，三磬式足。外壁近口沿處裝飾連續回紋帶，器腹刻劃纏枝牡丹紋，近底處為連續水波紋。釉色淺青，內底圓餅形露胎，內有三點支燒痕，胎釉交接處呈火石紅色。與考古遺物分析比對後可知，臺灣廟宇傳世收藏的各式香爐，包含青瓷、白瓷、低溫綠釉等類型，大多來自福建南部漳州地區（九龍江以南）的華安縣與南靖縣交

界處、永豐溪上游東溪流域的東溪窯，以及南靖縣金山鎮荊都、通坑一帶的南靖窯為大宗。⁸⁴其中，磬形足三足青瓷爐也見於道光二年沉沒的 Tek Sing 號沉船中，顯示此型青瓷爐年代屬 19 世紀，而特徵相同的本型香爐在漳州市博物館傳世收藏、歷次東溪窯窯址調查出土資料、漳州市博物館在東溪窯松柏下窯址採集的青瓷標本中及南靖縣博物館所採集標本中，亦有不少同類青瓷香爐採集標本。⁸⁵

其中，彰化永靖忠實第老師府內所見瓷爐的造形、尺寸、釉色、紋飾幾乎一樣，而後者建築立於光緒 2 年（1876），⁸⁶因此與大庄浩天宮光緒五年款皆屬 19 世紀後半的漳州東溪窯所生產。從目前漳州窯傳世文物的分布位置來看，北、中、南部均在其產銷範圍內。值得注意的是，浩天宮光緒年款的青瓷香爐，是目前臺灣漳州窯系中所見，少數有紀年款的香爐。



苗栗銅鑼天后宮



臺中西屯隆興宮



萬和宮所見漳州窯瓷香爐

⁸⁴ 盧泰康，〈臺灣南部寺廟收藏的傳世陶瓷香爐供器〉，《近代物質文化研究—第一屆歷史與文物學術研討會論文集》，2014年2月，頁42。

⁸⁵ 盧泰康，〈臺灣南部寺廟收藏的傳世陶瓷香爐供器〉，頁49-50。

⁸⁶ 李建緯，〈彰化縣古蹟中既存古物登錄文化資產保存計畫〉，頁219。



高雄旗後天后宮



彰化永靖忠實第

圖 55：臺灣寺廟現存漳州東溪窯筒式青瓷爐

除了前述的筒式磬足底青瓷香爐為漳州東溪窯產品，另臺灣寺廟中也常見一類白瓷筒式爐(圖 56)，亦為漳州東溪窯所燒製。這類產品在此次調查範圍內的大肚萬興宮的庫房可見，可惜的是廟方並未提供記錄與拍攝。



大肚萬興宮



屏東小琉球碧雲寺



苗栗銅鑼天候宮

圖 56：臺灣寺廟現存漳州東溪窯筒式白瓷爐

透過供器年代與產地來看，除了大肚永和宮青斗石香爐為 18 世紀末作品，其它在當地所見的供器年代，多落在 19 世紀後半至 20 世紀前半。屬清代或日治時代初期的主要產地，來自於中國大陸東南沿海地區；日治時代後半所見的供器，則有臺灣本地所製作，如永天宮、浩天宮的刈火爐，也有從日本進口的，如浩

天宮的金閣寺鑿刻紋銅爐。上述的年代與產銷現象，和臺灣其它同時期的寺廟所見供器年代與產地的脈絡，基本相同。

三、浩天宮媽祖神像年代推論

浩天宮調查登錄的神像有 9 尊，其中媽祖神像有 7 尊，境主公與註生娘娘神像各 1 尊。神像有年款者並不多見，惟能從風格類型比較來斷定，以髮型和臉型、五官所呈現的風格做比較，推測其相對年代。

浩天宮媽祖神像的髮型多是俗稱的「媽祖頭」樣式，從後方看，頭髮分為三片，左右髮片（或頭巾）上方被帽冠包覆，中間為一垂髻。目前所見女性神像皆為同樣髮式，並非惟獨媽祖神像才有，應是清代女子常見之髮式。⁸⁷曾國藩的女兒曾紀芬，曾把流行於同治元年（1862）前後的女子髮型留下記錄，據曾紀芬所言，當時流行的都是垂髻，在腦後梳一長髻，再用假髮纏繞。可見清代中晚期女子的髮型流行垂髻，神像製作時應該也會參照當代流行的樣式，因此女性神像多以相似髮型雕刻；年代較早的較寫實，可見到髮絲柔軟的感覺，年代較晚的較抽象，逐漸失去髮絲柔軟樣。而臉型和五官的變化，則從線條柔和、五官刻劃較淺慢慢變得線條較硬，五官刻劃越深、越顯立體。此外，這批媽祖神像皆頭戴冕冠，九旒，為清代媽祖神像常見樣式。⁸⁸

三媽神像高 37 公分，臉部五官刻劃較淺，頭髮的垂髻較長、

⁸⁷ 李建緯，〈女神的容顏：新港奉天宮媽祖神像造形研究〉，《臺灣文獻》66 卷第 1 期（2015 年 3 月），頁 37-106。

⁸⁸ 李建緯，〈女神的容顏：新港奉天宮媽祖神像造形研究〉，頁 37-106。

微向外翹，為清代媽祖神像風格。三媽是浩天宮的開基媽，應是宮廟中年代最早的神像，從神像的漆線來看，屬泉州派工藝。傳說三媽神像是客家人來臺時的船頭媽，但就尺寸來說，這尊三媽神像高過一尺，與一般船頭媽神像相比，顯得較大。神像的臉及雙手均為黑色，漆色猶新，廟方曾對神像重新髹漆。

四媽神像高 41 公分，神像之臉雖呈黑色，但雙手為粉色，領口處與頸項後方亦可看到粉色，右手持圭版，左手平放於膝上。和三媽神像一樣，四媽也梳媽祖頭，垂髻較長、折角明顯，面容五官與三媽相似，但五官刻劃較深，風格類型也屬清代，惟年代應稍晚於三媽。

五媽神像高 40 公分，是在梧棲雕刻的神像，與四媽相比，五媽的臉也呈黑色，雙手同為粉色，領口處與頸項後方亦可看到粉色，但五媽的五官稍顯立體，臉型稍長，垂髻長、折角較不明顯，年代應晚於四媽。

境主公神像高 51 公分，文武腳坐姿，椅背上繪有虎皮紋，白面，眉眼上揚，廟方表示，境主公神像在浩天宮建成時即有。神像出現年款並不多見，臺中萬春宮中的包公神像刻有「癸未年」字樣，經查證，萬春宮於道光 4 年（1824）重建，神像應是為了宮廟重修而製作，故推論「癸未年」為道光 3 年（1823）。將浩天宮境主公神像與萬春宮中的包公神像相比對，二尊神像之臉型、五官風格相類，眉眼具呈細長上揚狀，臉型偏向國字臉，地閣飽滿，神情均帶有凜然之氣，尺寸不超過二尺，故推測浩天宮境主

公神像應為清後期作品。

軟身湄洲媽神像，因置於神龕中，不宜移動，故未做尺寸測量，亦不便做細部觀察與拍攝。這尊湄洲媽神像的五官及臉型，與大陸湄洲祖廟的媽祖神像相似，眉眼較細長、上揚，嘴巴小、點胭脂，臉型偏似鵝蛋臉，樣貌年輕。從丹鳳眼及櫻桃小口的造型來看，似偏向清代，但也不排除為近現代仿古風格之作品。

註生娘娘神像高 65 公分，為軟身坐姿神像，神像為粉面，漆色猶新，近期應重修過。以臉型、五官來看，五官刻劃淺，嘴巴小，耳垂大，偏向清代風格，雙手手腕有活動關節，手指細長寫實，應屬清中晚期製作。

二媽神像高 62 公分，黑面、地閣圓滿，神像雙手均塗黑色漆，神像右手持笏，左手握腰帶，腰帶樣式為明朝玉帶。尺寸高於二尺，應為日治時期常用尺寸，再以臉型來看，五官刻劃略深，鼻子及下巴略顯立體、有稜角，風格介於清末到日治之間，而左手握腰帶的坐姿，風格亦偏向日治時代，推測二媽神像屬於清領末期或日治初期作品。

蓬萊媽神像為黑面，高 59 公分，臉型較長，雙手亦為黑色，左手持笏，右手則靠於扶手，梳媽祖頭，但下方垂髻較短。蓬萊媽神像之椅背陰刻有年款，「民國四五年端月初三日」，以及致贈人「北港鎮蔡培東率男惟嶽德全敬獻」。從年款來看，確係戰後所做神像，與三媽神像相比，臉型明顯較長，五官更顯立體，且髮型垂髻較短、線條較硬，髮片與垂髻沒有髮絲柔軟狀。

北港四媽神像造形與蓬萊媽神像相似，均為黑面，臉型較長，雙手亦為黑色，左手持笏，右手則靠於扶手，同樣梳下方垂髻較短的媽祖頭，身上衣袍亦為漆線，但未做安金。北港四媽尺寸略小於蓬萊媽，含大底座高 51 公分。以神像造型風格推測，北港四媽神像年代應和蓬萊媽神像差不多，應同屬二次戰後作品。

四、清代匾額的討論

前文所述，臺中地區大肚山以西的濱海媽祖廟所見匾額，基本上可分成清代與日治時代兩個區段：清代匾額年代皆晚於嘉慶年號，基本上多是以拼接方式製作，而額面上的「中行」四字，則以陽文方式安於匾額中央，這樣的規律符合清代匾額工藝；至於日治時代匾額數量眾多，一部分工藝與清代雷同，一部分則以整料雕刻，而字體或有陰刻與陽文兩種。這些匾額的贊助者，大多與地方信徒或地方官員有關；然而，在上述諸匾中，有兩面匾額贈匾人值得深究，一是永和宮的「克配彼天」匾、一是浩天宮的「德保生民」匾。

有關永和宮的「克配彼天」匾，從下款的「乾清門侍衛鎮守福建臺澎掛印總兵官阿勒精阿巴圖魯武隆阿敬題」，可知該匾為嘉慶 20 年時由武隆阿所贈。武隆阿為瓜爾佳氏，滿州正黃旗人。嘉慶 11 年（1806）因潮州任內失職，故貶至伊犁。其後因海盜蔡牽擾臺，故被派至臺灣效力，因功議敘頭侍衛，其後署臺灣總兵。任內掃除蔡牽餘黨，並裁減防汛。嘉慶 25 年（1820）因丁母憂而回旗，其後卒於道光 11 年（1831），在臺計 12 年，為臺

灣任期最久的總兵。⁸⁹

在臺灣，署以「武隆阿」姓名之匾，尚見於中港慈裕宮「允王惟后」匾、桃園景福宮嘉慶 18 年款的「赫聲濯靈」匾，惟前者所署「大清同治拾叁年仲冬之月重修」，彼時武隆阿已卒，故中港慈裕宮之匾的同治年款係該匾額的重修新款。另外，嘉義笨港口港口宮署嘉慶 21 年（1816）款的「汛口陋規示禁碑」，亦為臺灣總兵武隆阿給立，內容是關於嚴禁彰化縣各汛口兵役勒索進出港口的規費。⁹⁰由於武隆阿曾偕同王得祿擊海盜蔡牽，估計中港慈裕宮、大肚永和宮皆是位於港口附近的媽祖廟，或因武隆阿曾祈求媽祖庇佑、或因港口附近有汛防，因其總兵身分而有贈匾之舉。

其次，浩天宮所見「德保生民」匾，整片為木板拼接，中行為一整片木板製成，上下方各拼接一條木條。中行為行書「德保生民」，以減地方式刻出陰文。上款為「同治元年陸月統帶淡勇防甲進攻梧棲海埔厝等庄二年十一月隨同丁觀察克復彰城皆叨」，下款為「神佑同治三年三月吉旦信官王楨、鄭榮全叩謝」。該匾額用途為致謝隆恩，主要是感謝媽祖庇佑，從上款中可知與戴潮春事件平亂有關。

戴潮春在同治元年（1862）起兵抗官，並攻陷彰化縣城，清

⁸⁹ 張子文、郭啓傳、林偉洲撰，《臺灣歷史人物小傳：明清暨日據時代》（臺北：國家圖書館，2003年），頁290。

⁹⁰ 池永歆計畫主持，《嘉義縣百年廟宇及教堂古物清查計畫》，嘉義縣文化觀光局委託，國立嘉義大學臺灣文化研究中心執行，網址：<https://7457686671631d33e26be73f85a12ab09a9972de.googleusercontent.com/host>，點閱日期：2015年6月11日。

兵歷經三年才平定，為臺灣三大民變之一，戰亂也波及了梧棲。⁹¹在《戴案紀略》中記錄同治 2 年（1863）春時：「勇首蔡宇克復牛罵頭、梧棲等汛。梧棲海口為逆黨接濟洋煙鉛藥之所，而泉人何守為股首，潛通聲息，故城外泉莊皆遭殘毀，惟梧棲港、牛罵頭生理獲利數倍。」⁹²可見梧棲的港口機能在此時發揮極大作用，戴潮春以梧棲作為軍火轉運點，梧棲不只未受到破壞，貿易獲利反而更多。同年 10 月 27 日，「林占梅偕蔡懷斌、蔡鴻猷進兵梧棲港，別令王楨、鄭榮協攻海埔厝。懷斌夙嫻兵事，地方又熟；分鄉兵為三路，進攻水師寮及何厝莊。」⁹³最後官兵屢勝，收復許多地方，浩天宮「德保生民」匾便是在戴潮春事件中，官兵克復梧棲後，由王楨、鄭榮獻上，用以記錄此事，並感謝媽祖庇護。

因戴潮春事件，王楨、鄭榮在臺中海線地區及苗栗總共敬獻了 7 方匾額，除了梧棲浩天宮的「德保生民」匾外，還有梧棲萬興宮的「護國佑民」匾、梧棲真武宮的「威昭瀛嶼」匾、大甲鎮瀾宮的「德保生民」匾、「慈茈兵戎」匾、清水紫雲巖的「慈茈兵戎」匾，及苗栗通宵慈雲寺的「慈茈兵戎」匾。⁹⁴這七方匾額的上款均為「同治元年陸月統帶淡勇防甲進攻梧棲海埔厝等庄二年十一月隨同丁觀察克復彰城皆叨」，下款同為「神佑同治三年三月吉旦信官王楨、鄭榮全叩謝」。匾額製作工藝相同，均為木

⁹¹ 關於戴潮春事件對梧棲的影響與王楨、鄭榮獻匾始末，詳見卓克華，〈臺中縣梧棲鎮真武宮的歷史調查與研究〉，《中縣文獻》，臺中清水：臺中縣文化局，2007 年 9 月，頁 103~134。

⁹² （清）林豪，《東瀛紀事》，頁 18。

⁹³ 蔡青筠，《戴案紀略》，頁 51。

⁹⁴ 南投縣政府文化局委託，研究案號（1022201003-E）林仁政主持，阮炯港、吳泰慶協同主持，《重要古物「刑期無刑」古匾保存管理維護調查報告結案報告書》（南投：南投縣政府文化局，2013），頁 48。實施期程：102.03~102.12。

板拼接，中行文字均帶書法筆法，筆跡相似，「民」字末筆皆出頭，應是同時間製作。

五、文物年代與相關歷史問題

本次調查的梧棲朝元宮、梧棲浩天宮、鴨母寮永天宮與大肚永和宮，從文物年代順序來看，大肚永和宮最早（乾隆年間、嘉慶年間）、其序為浩天宮（道光年款、同治年款）、朝元宮（咸豐年款、同治年款、明治年款）、以及永天宮（昭和年間）。

從永和宮文物年代來看，有乾隆 56 年、嘉慶 20 年和同治 12 年。其中，嘉慶 20 年有 2 面匾額，按常理來說，寺廟若無重大事件，不會有贈匾之舉。況且，贊助人有大肚紳耆、清代臺灣總兵武隆阿等重要人物，故該年可能是永和宮重修之年。而且，不論其建廟為乾隆 23 年（1758）、乾隆 44 年（1779）或乾隆 55 年（1790），到嘉慶 20 年之間，已有 30 餘年以上，而一般寺廟 30 年到 50 年重修一次是很合理的時間點。此外，乾隆 56 年石香爐口緣署「大肚宮」之名，證實了永和宮原稱「大肚宮」之說，也反映乾隆 55 年建廟之說最合理。再根據前文有關開發史的爬梳可知，乾隆 6 年劉良璧《重修福建臺灣府志》已提到大肚街，故與本區域內年代最早文物分布於該區域發展情形是一致的。

再從浩天宮的文物年代可知，屬清代文物有 12 件，日治時期文物有 7 件，國民政府遷臺以後文物有 3 件，總計 22 件。透過漢人開發角度的邏輯，浩天宮在清代建立時間應不晚於道光年，而道光年的梧棲是鄉土發展史的黃金期，而《寺廟臺帳》也指出

梧棲多數廟宇皆於此時建立。黃海泉在〈梧棲沿革誌〉中曾提到梧棲的商貿經濟發展，先是以漁業為主，而後發展出頂橫街，再發展出下街，也就是今天的梧棲路。由此可知，梧棲直到道光 12 年以後，才發展成商業城鎮，港口的利益帶動了地方的繁榮，經濟繁榮使得地方財富增加，居民才有餘裕建立廟宇。因此，梧棲許多廟宇建立時間多在道光末期。

再者，《寺廟臺帳》中雖將浩天宮的創立年代記錄為雍正元年（1723），但依梧棲開發史來說，漢人聚落應尚未出現，也尚無廟宇。至於《寺廟臺帳》記錄浩天宮於乾隆 56 年（1791）進行改築，當時梧棲已出現鴨母寮庄、八張犁庄、詔安厝、南簡庄、八亭後、火燒橋坪等聚落，而陳厝庄則在嘉慶初出現，大庄尚屬開發初期，如果此時出現廟宇建築，規模應該不大。直到道光 20 年（1840），由陳厝庄蔡仁芳與大社楊正義兩人發起的整建，才將廟宇修建成較大規模。其後，再因梧棲經濟步入黃金發展期，咸豐 6 年（1856）時，浩天宮已具備基本管理組織，再度籌資改建，成為巍峨廟宇。雖然可查的文獻中，浩天宮的建立年代最早時間為雍正元年，也有乾隆 3 年建廟的說法，但以文物調查結果分析，雍正元年或乾隆 3 年建廟的可能性並不大。可查文獻中記錄之建立於嘉慶 11 年（1806）的天上聖母木像，這次調查中並未見到，實為可惜，否則應能提供更多關於浩天宮的沿革。

其次，有關梧棲朝元宮文物年代，從現存文物年款來看，屬於清代有道光 19 年（1839）石質印璽，以及同治 10 年（1871）

的「永康四海」匾。其中，由於朝元宮建於咸豐 6~8 年間，故道光 19 年款的印璽可能是後世所增添文物，故明確屬於清代者僅為同治 10 年的「永康四海」匾，其贈匾原因不明。屬於日治時代的有明治 41 年（1908）的「功同覆載」匾、明治 44 年（1911）的「朝元宮湄洲聖母」石香爐與進香旗、大正 7 年（1918）的「慈雲遍地」匾、大正 9 年（1920）的「湄島梧津」楹聯、以及具日治風格的翹頭神案、儀仗兵器、香條印板與湄洲天上聖母頭旗，佔宮內文物多數。該批文物和湄洲進香有關。

從上述文物年代分布範圍來看，朝元宮在日治時代遺留文物最多，與明治 40 年代該宮積極前往湄洲進香一事有關。再從文物落款人來看，可考者有梧棲港區街長林嘉興、正五位勳四等的日人三村三平，說明其贈匾者不限於漢人；同時，前文述及的大正 6 年七媽會的舊照片中，也可見到梧棲朝元宮媽祖坐在上位，與鹿港天后宮湄洲媽並坐，顯示朝元宮在日治時代香火鼎盛、地位崇高。

最後，有關鴨母寮永天宮文物，從現存香擔與香火爐來看，其年代皆屬日治時代。此說與廟建於昭和年間落成之說有關。

整體來說，上述四座廟中，文物年代主要分布範圍以清代晚期到日治時代最多，大約是 19 世紀後半至 20 世紀前半，這時期的臺灣閩粵漢人移民已落地歸根，族群之間的械鬥情形也減少，是臺灣民間寺廟最興盛的階段。這情形也呼應了清代遷臺漢人係由移民社會（immigrant society）走向土著化（indigenization），

並變成土著社會 (native society) 之過程。⁹⁵特別是在清末時期，臺灣漢人社會意識已逐漸拋棄了祖籍觀念，而以現居的聚落作為其主要生活單位。其中，村落的寺廟則往往在整合角色中，擔任著最吃重的地位。⁹⁶

六、信仰的探討

此次調查地理區域內的 24 座媽祖廟，就信仰面觀察，存在著諸多特點，以下分述之：

(一)就寺廟地理分布而言，明顯地大甲溪北地區的媽祖廟數量，相對於清水平原區要稀少的多。大甲溪北地區清代媽祖廟的創建，就媽祖信仰而言，鎮瀾宮幾乎一枝獨秀。其開發早，且為溪北軍事政治經濟交通中心的位置，促使鎮瀾宮在日後溪北媽祖信仰處於競爭的相對優勢地位，道咸時期大甲 53 聯庄的形成，復鞏固其中心廟宇的地位，這可能是溪北媽祖廟數量較少的一個因素。反之，清水平原地區媽祖廟數量則分布甚為分散，清代時期清水、沙鹿、梧棲等地區幾乎同在乾隆時期各自發展且形成市街，因此並無明顯區域中心廟宇出現的情況。

(二)就廟宇創建沿革而言，濱海區媽祖廟的創建時間，清乾隆朝是一主要創建階段，這與整個的區開發進程息息相關。其中雍正朝的墾荒政策與大甲西社事件是促成此一進程的關鍵。隨著漢人聚落發展至相當程度，始有能力建廟，此時已進入乾隆中晚

⁹⁵ 陳其南，〈社會分類意識與土著化〉，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化，1987年），頁 92。

⁹⁶ 陳其南，〈社會分類意識與土著化〉，頁 112-117。

期階段。廟宇興建的另一個高峰期，是戰後 70 年代。這當然擺脫不了與戰後臺灣整體經濟成長的關聯。但在另一方面，我們注意到此種情況似在大甲溪北地區較為明顯，這和日後鎮瀾宮的地位大幅提升有無關聯？大甲鎮瀾宮歷經大甲媽轄區變遷的情況，⁵³ 聯庄信仰範圍隨著大甲媽信仰勢力的成長而遭到改變，是否對周遭地區媽祖廟的建立也造成廣泛影響？⁹⁷ 值得進一步觀察。

與此同時，當大甲鎮瀾宮與北港朝天宮決裂後，我們看到溪北地區不少日後的媽祖廟仍是持續前往北港進香，或其他著名媽祖廟保持聯誼性關係，其故安在？而過去研究視角多以大甲為中心，旁及邊陲的其他聚落，是否過於忽略了邊陲聚落的主體性？這些問題也是日後田調研究工作時需要進一步瞭解之處。⁹⁸

(三)就廟宇香火來源而言，本區域大致可分為福建移民攜來與島內分香兩類型。前者主要是清代，就廟宇發展型態觀察，香火攜入後先是奉於私人宅第，其後或建廟(如鎮瀾宮、浩天宮者)或隨爐走(如三庄媽慈德宮、泉州宮者)，它們日後大都發展成為聚落共同信仰。在此同時，各廟香火來源並非全來自湄州朝天閣(如鎮瀾宮、永和宮)，泉州府亦有之(如天靈宮、泉州宮)。至於後者主要建於戰後，其香火來源則甚為分散，北港朝天宮分香子廟最多，其他如彰化之南瑤宮、市內天后宮、土庫順天宮以及本區域所屬的鎮瀾宮、浩天宮等均有之。

⁹⁷ 關於大甲媽轄區變遷問題討論，參見張珣〈大甲媽祖轄區的變遷與轉型—湄洲進香的震撼〉收入氏著《媽祖·信仰的追尋》(新北市：博洋文化，2008)，頁 94-121。

⁹⁸ 關於此問題初步的討論，參見張珣，〈大甲媽祖轄區之變遷〉收入氏著《文化媽祖—臺灣媽祖信仰研究論文集》(臺北市：中研院民族所，2003)，頁 115-119 以地方行政改劃解釋了后里地區與大甲媽關係的變遷。

在此同時需注意者，一方面是湄洲媽在今日田調資料中所佔有的絕對優勢狀況，是一種廟方「宣稱」下的行動，還是反映了戰後「正統」與「靈顯」的需求？再者，島內分香情況也顯示出笨港媽（北港媽）在中部地區主宰性，不管是大甲溪北或是清水平原區，今日仍有不少廟宇與朝天宮保持著進香關係，並不因大甲與北港媽之爭議，而迅速改變兩地域間的往來情況。

(四)就廟宇屬神狀況觀察，各廟宇從祀神祇（含眷屬、同祀、配祀）甚為多樣化。首先配祀神千里眼、順風耳（或稱金精及水精將軍），多數廟方都同時奉祀各兩尊以上的情況。而媽祖眷屬（即媽祖父母、兄長）的奉祀狀態，一般而言較為罕見，通常是大廟始有奉祀。其次，同祀神狀況最為複雜，神農大帝、註生娘娘、玄天上帝、三山國王以及移民祖籍鄉土守護神（如南安人的廣澤尊王）等較為常見。

當中又以今日清水區的媽祖廟屬神狀況最值得留意。該地區媽祖廟的神祇奉祀類同性甚高，左神農大帝（五谷王）與右註生娘娘型態最為常見，其職司都是與「生產」相關的神祇。此現象的成因除了以平原區農業生產需求外，或許還有其他因素存在。而這種配置在本次調查範圍區內，也是其他廟內常見的同祀神，這當中也說明了日治時期鈴木清一郎對於臺灣寺廟屬神的觀察與解釋具有其合理性。⁹⁹又，本次調查也可見媽祖廟廟內安奉中壇元帥李哪吒的情況頗為普遍，在此同時，有些廟同時也安置了

⁹⁹ 鈴木清一郎，《臺灣旧慣葬祭と年中行事》（臺北：南天書局，1995），頁 24-25 間插表內說明文字，關於祠廟祭神中同祀神討論部分。

五營首於頂桌或偏殿的情形，說明作為五營之中營所在的三太子，被奉祀在媽祖廟供桌上，顯示出以媽祖廟作為聚落公廟的狀況在這次調查區域內是常見的。

(五)就廟宇之交陪關係觀察，作為各自聚落公廟的媽祖廟，交際網絡甚為複雜，已往研究所凸顯的祭祀圈或信仰圈理論，並不足以充分說明公廟的交陪關係。謁祖進香、會香、參香等方式都存在，且不同主神的廟宇彼此間也有著交陪關係，說明聚落間的交往是以寺廟為主，但並非全以同樣的寺廟主神為中心。

(六)就廟宇今日之建築與裝飾樣貌觀察，今日所見廟宇的建築雖多是水泥鋼筋或是磚造，但其基本風格仍是仿古之木構型式。再者，同一行政區域內的建築樣式與裝飾藝術，往往相互間存在著高度的相似性，如梧棲區內媽祖廟的壁堵多喜以古人書法裝飾之，而清水區內的水泥藻井作法幾乎一模一樣等。當中似乎仍與工匠的區域性有所關連，交通的改變在某種程度上雖影響了地區廟宇重修工程進行，但中小型廟宇在這方面仍具有傳統性格。

伍、結論

本文藉由實地調查，發掘出臺中濱海地區具歷史意義的媽祖廟中的早期文物，並透過文獻、形制比較與分析，確立文物與寺廟的可能建立年代。至於進一步的不同區域信仰（聯庄信仰）的形成是被何種歷史力量所形塑，同一區域內的不同媽祖廟相互間關係是如何建構、維持與運作？甚至同一區域或聚落不同主神之寺廟相互間生態競爭狀況又是如何？個別聚落、住民與其公廟、

主神相互間呈現何種關係？這些與信仰相關的議題，由於必須涉及到更細緻的單座寺廟內的信仰交往問題，則有待日後進一步深入討論。

參考書目

一、專書或專書一章

- [清]周璽，《彰化縣志》（南投：臺灣省文獻會，1993年）。
- [清]郁永河，《裨海紀遊》（臺北市：臺灣銀行，民48年4月）。
- [清]藍鼎元，〈阮驃騎傳〉，《鹿洲全集》（廈門市：廈門大學，1995年）。
- [清]劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺北市：宗青圖書公司，1995年）。
- [清]余文儀，《續修臺灣府志》（臺北市：宗青圖書公司，1995年）。
- [日]鈴木清一郎，《臺灣旧慣葬祭と年中行事》（臺北：南天書局，1995）。
- 王立任計畫主持，《歷史建築大庄浩天宮調查研究計畫》，（臺中縣立港區藝術中心委託、梧棲鎮藝術文化協會執行，2002年10月）。
- 王立任等撰，《探索浩天宮導覽手冊》（臺中縣梧棲鎮：中縣梧棲藝文協會，2005年）。
- 王立任等撰，《鴨母寮永天宮導覽手冊》（臺中縣梧棲鎮：中縣梧棲鎮藝文協會，2009年）。

王立任撰，《聖靈承湄嶼—梧棲朝元宮》（臺中縣梧棲鎮：臺中縣梧棲鎮藝術文化協會，2007 年）。

王仲孚總編纂，《梧棲鎮志》（臺中：梧棲鎮公所，2005 年）。

王旭著，《流動的女神：媽祖進香文化特展》（臺中市：國立自然科學博物館，2011 年）。

王志宇，〈信仰與教化——清代臺灣媽祖碑記的一種解讀〉，《媽祖國際學術研討會——媽祖、民間信仰與文物》，（臺中市：逢甲大學歷史與文物研究所，2009 年），頁 367-410。

石萬壽，〈媽祖身世傳說的演變〉，《臺灣的媽祖信仰》（臺北市：臺原出版社，2000 年），頁 10-11。

石萬壽，〈臺灣媽祖信仰概說〉，《天上聖母》（臺北：自立晚報社文化出版部，1994 年），頁 10-31。

石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》（臺北市：臺原出版社，2000 年）。

李建緯，〈女神的容顏：新港奉天宮媽祖神像造形研究〉，《臺灣文獻》66 卷第 1 期，2015 年 3 月，頁 37-106。

李建緯，〈臺灣寺廟現存「宣德爐」形制、年代與功能〉，《近代物質文化研究》（臺中：逢甲大學歷史文所，2014 年 2 月），頁 67-113。

李建緯，〈臺灣媽祖廟早期金屬香爐形制初探--以臺南市大天后宮

為中心〉，彭文宇主編，《媽祖文化研究論叢（I）》（北京：人民出版社，2012年5月），頁202-216。

李建緯，〈爐香乍熱，瑤宮蒙熏—彰化南瑤宮古香爐之形制年代

與其意涵探討〉，王志宇主編，《2012彰化媽祖信仰學術研討會論文集》（彰化：彰化縣文化局，2012年11月），頁117-151。

李獻璋，《媽祖信仰の研究》（東京：泰山文物社，1979年）。本

書中譯本參見鄭彭年譯《媽祖信仰研究》（澳門：澳門海事博物館，1995年）。

林仁政主持，阮炯港、吳泰慶協同主持，《重要古物「刑期無刑」

古匾保存管理維護調查報告結案報告書》（南投：南投縣政府文化局，2013），實施期程：102.03～102.12。

林正珍，〈日本殖民體制下的臺中樂成宮與其地方社會：一種「公

/私」之際的意義解讀（III）〉，「媽祖物質文化研討會--媽祖文化中的歷史物件、保存與再現」研討會，主辦單位：財團法人臺中樂成宮，承辦單位：臺中樂成宮媽祖文化研究中心，2015年10月23、24日，待刊稿。

林洸沂編，《慈悲媽祖》，（嘉義縣新港鄉：新港文教基金會編，

2011年）。

林洸沂編，《歷代媽祖金身在新港》（嘉義縣新港鄉：新港文教基金會編，2002 年）。

林美容，《媽祖信仰與臺灣社會》（臺北市：博揚文化事業有限公司，2006 年）。

林郁瑜，〈臺中梧棲浩天宮文物調查與研究〉（逢甲大學歷史與文物研究所，2015 年 1 月）。

林淑鈴，〈重現超凡入聖之境？—臺中縣媽祖廟之進香〉，《中縣開拓史學術研討會論文集》，（豐原：中縣文化中心，1994 年），頁 2-43。

洪性榮編，《全國佛刹道觀總覽·天上聖母專輯》（臺北：樺林出版社，1987 年）。

洪英聖，《畫說乾隆臺灣輿圖》（臺北：聯經出版社，2002 年）。

洪麗完，《臺灣中部平埔族古文書研究與導讀—道卡斯族崩山八社與拍瀑拉族四社》上冊（豐原市：臺中縣立文化中心，民 91 年 7 月）。

范明煥，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（竹北市：竹縣文化局，2005 年）。

徐曉望，《媽祖信仰史研究》（福州：海風出版社，2007 年）。

浩天宮管理委員會編審，《大庄浩天宮簡介》（臺中縣梧棲鎮：浩天宮管理委員會印，未著年代）。

國立歷史博物館編輯委員會編，《臺灣媽祖文化展》（臺北市：國立歷史博物館，2008年）。

張子文、郭啓傳、林偉洲撰，《臺灣歷史人物小傳：明清暨日據時代》（臺北：國家圖書館，2003年）。

張子文、郭啓傳、林偉洲撰，《臺灣歷史人物小傳：明清暨日據時代》（臺北：國家圖書館，2003年）。

張桓忠，《萬春宮志》（臺中市：萬春宮管理委員會編，2014年5月）。

張珣，《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》（臺北市：中研院民族所，2003年）。

張珣，《媽祖·信仰的追尋》（臺北市：博揚文化事業有限公司，2008年）。

梧棲朝元宮管理委員會編，《梧棲朝元宮沿革》（臺中縣梧棲鎮：梧棲朝元宮管理委員會印，2009年）。

郭金潤主編，《大甲鎮瀾宮宮志》（大甲鎮：財團法人大甲鎮瀾宮董事會，2005年）。

陳仕賢，《臺灣的媽祖廟》（臺北市：遠足文化，2006 年）。

陳仕賢等著，《鹿港天后宮志》（鹿港鎮：鹿港天后宮管委會，2004 年）。

陳其南，〈社會分類意識與土著化〉，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化，1987 年）。

陳炎正主編，《后里鄉志》（臺中：后里鄉公所，1989）

陳國川、翁國盈編纂，《臺灣地名辭書·卷十二·臺中縣（二）》（南投市：國史館臺灣文獻館編印，2007 年 9 月）。

黃秀政，《臺中縣海線開發史》（豐原市：臺中縣立文化中心，民 99 年 12 月）。

黃美英，《臺灣媽祖的香火與儀式》（臺北市：自立晚報社，1994 年）。

楊護源，〈清代臺中地區的聚落拓殖〉（民雄，中正大學歷史研究所博論，民 94 年 11 月）。

蔡佳姘，《清代梧棲地區的開發(1684-1895)》，國立臺灣師範大學麗史學系碩士班論文，2008 年 7 月。

蔡相輝，《媽祖信仰研究》（臺北市：秀威資訊科技，2006 年）。

蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》（臺北：臺原出版社，1989 年）。

謝宗榮，〈從文化資產的觀點看臺灣的媽祖信仰及其有關文物〉，

《媽祖國際學術研討會——媽祖、民間信仰與文物》（臺中縣文化局，2009年），頁161-201。

魏淑貞編，《臺灣廟宇文化大繫·天上聖母卷》（臺北市：自立晚報社，1994年）。

二、期刊論文

李建緯，〈臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查與研究〉，《臺灣文獻》第64卷第4期（2013年12月），頁33-90。

李建緯，〈女神的容顏：新港奉天宮媽祖神像造形研究〉，《臺灣文獻》66卷第1期（2015年3月），頁37-106。

陳聰民，〈梧棲鎮朝元宮初探〉，《臺灣文獻》第49卷第4期（1998年12月），頁337-366。

卓克華，〈臺中縣梧棲鎮真武宮的歷史調查與研究〉，《中縣文獻》（清水：中縣文化局，2007年9月），頁103~134。

洪麗完，〈大安大肚兩溪間墾拓史研究〉，《臺灣文獻》43卷3期（1992年），頁165-259。

陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23卷1期，1972年3月，頁85-104。

三、 外文資料

Appadurai, Arjun. *The Social Life of Thing: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1986.

Paine, Crispin. *Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties, Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties*, London : Bloomsbury Academic, 2013, p.14-16.

Panofsky, Erwin. "Iconography and Iconology," in *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: University of Chicago Press, 1982 (1939 first print).

四、 網路資料

大庄浩大宮官網，<http://www.haotien.org.tw/about-02.html>，
[11/30/2013](#)

內政部全國宗教資訊系統網頁，網址見
<http://religion.moi.gov.tw/web/index.aspx>，2013年4月9日點閱。

文化部文化資產局網頁「東方海神—媽祖—申報非物質文化遺產
臺灣不該缺席」之一條，網址：<http://www.boch.gov.tw/boch/>，
點閱日期 2013 年 1 月 2 日。

臺灣記憶/臺灣碑碣拓片/嚴禁五福圳爭水滋鬧碑記

http://memory.ncl.edu.tw/tm_2007/hypage.cgi?HYPAGE

=all_detail.htm&subject_type=documents&did_id=12&project_
id=twrb&xml_id=0000007760。

臺灣記憶/臺灣碑碣拓片/嚴禁佔墾西勢牧埔碑記

[http://memory.ncl.edu.tw/tm_2007/hypage.cgi?HYPAGE=
all_detail.htm&subject_type=documents&did_id=12&project_i
d=twrb&xml_id=0000007752](http://memory.ncl.edu.tw/tm_2007/hypage.cgi?HYPAGE=all_detail.htm&subject_type=documents&did_id=12&project_id=twrb&xml_id=0000007752)

Study on Ancient Antiquities and Folk belief of Matzu temples :

The Coastal regions of Taichung city as the Analysis Regions

Chien-Wei Lee

Chi-Shiang Chang

Yu-Yu Lin

Abstract

During Qing Dynasty, Zhenlan Temple of Dajian town, Taichung City, Nan Yao Temple of Zhanghua city, Tianhou Temple of Lugang town, Zhanghua county, Beigang Temple of Yunlin County and Grand Tianhou Temple of Tainan City are, among other Mazu temples, the most famous and representative ones, four of which located in the central Taiwan, showing that central Taiwanese important region in Mazu belief. Compared to the most illustrious Zhanglan temple of Dajia town, other coastal Mazu temples in Taichung City are developed rather earlier but less famous now and relatively unpopular. Nevertheless, we cannot ignore that these temples also have potential in the sense of history, ritual ceremony and organization, parade escort as well as a lot of historical artifacts which are worthy of study.

In view of the aforementioned, this text has two preliminary directions. First, with regards to tangible material, we will focus on the artifacts of these Mazu temple and engage in investigation study with an intention to playing an active role in the historical research by studying the ancient pieces. In addition, we will conduct a fieldwork research by which we hope to describe a more complete picture about the origin and making history of the artifacts from the coastal Mazu temple in Taichung city. Secondly, in Mazu belief, previous studies put an emphasis on some particular Mazu temples, whereas the differentiation between region, belief and history is almost neglected. On the one hand, a more comprehensive description of specific geographical history will be represented; on the other hand, a further discussion will be focused on the regional study of belief group and how the interaction between different Mazu temples and other beliefs turned into a foundation of society.

Key Words : Mazu, Taichung, coastal regions, ancient artifact, belief

社區營造與文化資源的創造

陳介英*

摘要

台灣的社區營造政策推動已超過二十幾年，雖然我們可以看到有不少的成果，但整體而言，目前的社區營造因還存在著：依賴政府經費的挹注，政治的干擾及公共利益形成不易等三個主要問題，而難以持續不斷的發展。本論文主要即是企圖經由爬梳既有的社區營造經驗研究，與參照各種理論觀點，針對台灣社區營造持續發展的困難加以探討，以發掘其解決之道。經由研究發現，真正得以使某社區之營造，持續發展的策略，就在於是否能進行獨屬於當地社區文化資源的創造，它即是社區發展得以形成持續發展力量的重要基礎。

關鍵字：社區、社區營造、文化資源

*逢甲大學公共政策研究所副教授兼庶民文化研究中心主任

一、前言

台灣的社區營造政策推動已超過二十幾年，雖然我們可以看到有不少的成果（陳玲芳等，2010；經典雜誌編著，2014；劉銓芝總編輯，2014；陳美惠總策劃，2014），但整體而言，目前的社區營造還主要是依賴政府經費的挹注，而難以持續不斷的創造自我發展所需的資源。儘管從很多既有文獻資料我們可以看到有的社區發展得不錯，但是對以台灣至 2014 年總數達 6,761 個社區發展數量而言，營造得好而能持續發展的社區仍屬少數。台灣的社區營造政策，從 1994 年正式提出以來，政府可以說動員了大多數的部會，對其提供各種發展資源的支持。如成立地方的社區營造中心與培訓社區規劃師以協助社區，或是各種環境與景觀的改善計劃（邢瑜，2013）。不管是從早期的以人民福利為考慮的社區發展政策，到 1994 以後漸以地方認同與文化發展為主軸的社區營造政策，我們可以看到就社區發展政策而言，有著更多樣的內涵轉變：

社區營造有著空間、文化與產業等多元專業者投入政策實踐。以「文化」為引領，除了民俗、傳統、藝術與文史等內涵之外，展演空間與生活造街、鄰里公園的居民設計以及產業活動與在地生活的密合，都在「文化」建設的大前提下，作為社區營造基點（羅秀華，2004：150）。

然而，從一些有關社區營造政策的研究，我們可以看到社區營造政策經過多年發展，也漸漸出現如「社區利益團體的衝突」、「由上而下或由下而上」的混淆、「只重少數人利益的社區營造」或是人、組織與資源衝突等問題（黃源協，2004；廖俊松，2014）。擔任過文建會主委的邱坤良（2006：5）也曾指出：「從政府開始協助後，資源與視野相對開闊，但是民眾的自發性力量卻相對減弱，任何事情都要靠政府出錢，社區不再進行分工，不再出錢出力，一旦政府不給錢，就認為政府不重視文化。」事實上，就社區營造的政策目標而言，培養社區的自主發展能力一直是政策努力的方向，但在實際的執行成果上，我們會看到它存在著相當大的困難。本論文主要即是企圖針對此一困難加以探討，並提出文化資源創造，其實才是社區發展得以形塑其持續發展力量的重要作為。

二、社區營造的困境

台灣的社區營造經過二十幾年政府政策的推動，固然有不少社區表現優異，如每年從中央到地方的各種優良社區的評比，或社區營造成果發表會，可發現有不少社區找到其本地的特色，而加以發揚光大，或提升了社區居民參與社區活動的意願，但更多的社區，只空有其名，而不見有何成效。甚至有的社區營造，成了只是舉辦些少數人參與的活動，或是只能在老人的關懷與照顧上有所成就，而不見總體社區在人際互動與地方的認同感上持續發展。然而，對社區營造而言，進行各種價值的整合，以創造新

的文化，從而使社區居民成為共同打造新家園的夥伴，實有其根本的重要性（Nalbandian，1999；Laverack，2001）。可惜的是，台灣的社區營造在價值整合與共識形塑上的成效仍屬有限。造成此種困境，根據個人與其他既有的研究成果歸納整理後，發現其主要有以下幾個因素造成：

（一）政府資源的依賴

台灣的社區營造，雖然其政策目標是希望能推動社區由下而上的發展，但在政策的執行上，我們會看到以台中市為例，有相當高比例的社區發展協會之成立，是由政府推動：

社區發展之精神原即在於居民參與、互助及自主性的啟發與表達，然而在本研究中發現台中市社區發展協會的成立仍有將近七成是因區公所規劃成立，僅三成是因社區本身的問題或需要而成立的，顯示政府在倡導社區發展協會成立方面，仍然是處於一個規劃者的角色，然依社區發展原意，政府未來的角色應站在輔導者角色的立場，以免空有社區之名，而無社區運作之實（陳怡如，2005：101）。

雖然社區發展協會是社區營造的主要推動組織，但其所面臨的最主要的困境就是欠缺寫計劃跟政府申請經費的能力。因此，所有得以有所發展的社區，我們都可以看到，他們基本上都具有撰寫計劃的能力。只是這樣的一種計劃撰寫能力，和社區是否得以有良好的發展，並沒有直接的關係。如林奠鴻(2006:259-260)的研究即指出：

照理說，每個社區根據它的特色，根據它的條件採取不同方式，有些社區舉辦文化活動、有些社區利用空間、環境改造，有些則是用文化產業方式，希望透過這些活動改變居民價值與態度。但這些年觀察發現，政府透過不同面向滿足社區不同需求，協助社區社造工作，造成社區怠惰，不去思考現階段應該做哪些事情，反而一味爭取經費卻沒有能力執行該計劃，對社區造成很不好的影響，因此，我們應該反問：要這些計劃的目的為何？許多社區並不是從社區需求出發而提出計劃，反倒是根據經費需求作為計劃的目的，造成社區負擔。

政府資源在社區營造上，所獲得的最顯而易見改變就是讓有些社區的髒亂角落消失（台中市政府，2011），但問題在於我們也常會看到，幾年後原來營造的綠化點，因缺少維護而又變得凌亂。因此，我們會看到社區營造若不能在人的營造上有所成就，即使有投入再多的經費，終究還是會成果有限。

（二）政治的干擾

從 1994 年社區總體營造政策提出至 2014 年，我們可以看到此一政策常會隨著政治權力的更替而有所改變（邢瑜，2013）。社區的發展因為牽涉到地方政治權力的角逐與競爭，所以政治力量也常成為左右地方社區發展方向的因素：

、 、 、 而社區的經費來源則可跨越內政部、縣市政府、行政院環保署、文建會、農業發展委員會、環保局、文化局

等部門均可以申請。但這些資源有些並不是申請就一定可以拿到補助，偶而也必須有「人脈」與政府的各部門協調溝通才可以得到經費，總而言之，經費問題在這個模式中，是以透過政府機關中的各單位或是特定的民代上尋求補助；同樣地，民代也會積極的幫忙以活絡與社區之間的關係（陳怡君，2006：87）。

又因為現行的社區發展協會與村里長負責管理的地理範圍常重疊，由於兩者定位不同，一是人民團體一是行政組織的最基層，故雖然在目標功能上相同，但卻常出現角色重疊或混淆而相互競爭或爭奪資源（陳男進，2004；蔡甫欣，2004；張維彬，2004；陳怡如，2005）。另外從羅秀華（2004：156）的研究我們也可見到，社區在既有各方權力競逐的情況下，能擁有的自主發展空間仍屬有限：「實踐機制中，將國家與專業輔助能量輸入生活社區，理想上是要壯大社區自主治理。弔詭的是，在國家、專業與社區的三角權力角逐中，似乎國家願意或能夠提給社區的自主空間仍然有限。」

社區發展協會在政治上的正當性，也常因為其只是人民團體而被質疑是否可以代表整個社區，如李天賞（2005：159-160）即在其研究中指出：「現行社區發展協會只須發起人年滿 20 歲，並有 30 人以上之社區居民發起即可申請籌組，因此社區發展協會的規模通常不大，如何代表多數社區居民受到質疑」事實上，在社區營造的過程中，由於政策所提供的可申請計劃之內容上的

限制，和對菁英的依賴，常常變成是由上而下的認同建構，真實的認同上的差異和多元意見往往被壓抑（于國華，2002）。

（三）共同的利益不易形成

台灣雖然實施民主制度多年，但到了 2000 年左右，我們從學者的研究中仍可見到，基層民眾對待公共事務的態度，多數還是處於被動乃至不關心的情境：

台灣社會中，都市社區中的公民對於社區事務可以說漠不關心，極度的冷感；而鄉村社區當中則有相當濃厚的村里觀念，村里幾乎成為居民社區生活的重心，而村里組織的功能並不是在營造社區，而是對抗不公平或不正義的對象，更多的時候是作為選舉派系的樁腳，因此，嚴格說來，台灣的公民社會其實尚未真正的出現過（丘昌泰、陳欽春，2001：29）。

如以社區營造相當成功的桃米社區來看，若不是因為 921 地震使得居民開始有追求共同利益的動機出現，我們會看到要凝聚社區居民的共識並不容易：

因為九二一促成很多人會聚在一起來討論，再來就是說大家有了共識之後，知道未來自己的生活會很苦、會面臨多的困難，所以大家也就比較會有心來共同解決，來找出一個行得通的路來走。你要說沒有地震的話，叫社區居民自己拿資源、拿錢出來做整個社區的資源調查啦！還是做凝

聚共識、凝聚團結啦！那種活動根本不可能（李其芳，2006：55，M1）。

社區營造儘管有政府的資源或各種外來有心人士之時間、精力與金錢的投入，但若沒有當地居民的公共意識之形成，則再多的資源也很難成事（藍美雅，2010）。如紀金山（2014：389）即在其研究中指出：「社區發展是一種涉及多目標、長遠性、綜合性的社會事業推動過程。多元類型的社區發展工作，需要更整合性的政策資源與工作模式，然而台灣社區發展資源卻是散落各處，因而社區發展的關鍵便是要有在地載體重新組織和動員。」

社區營造或發展雖然有各種策略與做法，但就其所關懷的目標來看，短期而言容或有各種差異，但長期而言，提升社區環境與生活品質應是可以為多數社區所認同的目標。然而此一目標，由於並不具有迫切性與切身性，因此不易成為當地居民的共識。所以，若社區營造要能持續發展，主要需有社區當地居民的共同意識之形成，那麼找出有助於使社區形成共同意識的方法，就成為對台灣的社區營造進一步發展很重要的課題。根據國外的研究也發現，社區文化資源的創造與運用，對於社區共同意識的形成，具有重大的影響（Kretzmann & Mcknight, 1993；Namen、Bornstein and Rosenhead, 2009；Mcknight & Block, 2012；Diers, 2004）。事實上，從一些能持續發展的社區而言，可以看到它其實是解決社區營造不易持續的根本之道。

三、文化資源的創造與社區營造的持續

就社區的發展而言，一般在理論上都會採取一種計畫的形式，也就是有一定的扶植對象與達成目標。如徐震（1983：305）即指出：「社區發展的理論是由有計畫的、有組織的干預設計為始，然後進入個人與團體的生活，接著在預定的發展方向中產生社區與經濟的變遷，最後在一定的地區範圍內提高其人口的生活品質與機會。但是，一個社區是否真正有所發展，從陳其南（2013：22）以下的一段話，我們可以看到是否能使社區成員，形成參與社區事務的意識才是關鍵：

所以，「社區總體營造」的目標，不是只在於營造一些實質環境，最重要的還是在於建立社區共同體成員對於社區事務的參與意識，和提升社區居民在在生活情境的美學層次。所有這些理念的指向最後都將導致一個結果：「社區總體營造」不只是在營造一個社區，實際上它已經在營造一個新社會，營造一個新文化，營造一個新的「人」。換句話說，「社區總體營造」工作的本質，其實就是在「造人」。也只有透過文化的手段，從新營造一個社區社會和社區人，以實質環境的改善作為短期目標的「社區總體營造」才有可能成功。

日本關心社區營造的學者宮崎清（1992：29）也指出：「社區乃歷史即個性」，「創造社區之起點，在於再確認社區之華」，「以內發性、家居服之發想創造社區」，即為「社區總體營造」之三

大原則。因此，如何發掘與整理社區的歷史資源，並結合各方資源，以強化社區居民對於社區的認同，進而共同創造美麗與幸福家園，應是社區發展或是社區營造所應該關注的主要焦點。從各種既有與我們的研究也發現，立基於各種社會資源整合的社區文化資源之創造，對於社區意識的形成與在地關懷的喚醒，實具有根本的重要性。

(一) 文化資源創造與各種資源的整合

從很多社區發展的經驗來看，社區營造首先需要建立的就是對各種資源的轉移使用的能力（江大樹，2006；容邵武，2013）。這種能力，從現實中的案例我們發現主要可經由參觀學習，或經由專業人士乃至團體的導引來建立，如有研究即清楚指出：

社會型塑的初期，大致是需要借助民間團體的專業性作為輔導機制，藉助這些專業團體的才能，使社區趨於穩定發展或邁向下一階段，變成所謂的明星地區，進而激發起居民的認同感與榮譽感。此社區初期形塑階段，民間輔導社區，成為一種必要性的代理模式（郭瑞坤等，2012：11）。

從臺北市文山社區的經驗，我們可以看到，要能夠形成地方的自主規劃公共事務的能力，是一個漫長的過程：「長達四年左右的社區規劃歷程，研究者認為主要的發展成果在於，文山社區可以由國家與專業主導規劃之中，慢慢形成社區規劃團隊，並能夠依地方發展脈動，而發揮自主規劃社區公共事務的在地權力。」

（羅秀華，2004：81）然而，要注意的是，外部資源的引入若

當地人沒有承接與消化的能力，可能反而不利於社區的整合，甚至有可能造成社區的不和與衝突。如沈雅琪（2008：36）在其研究中即指出：「在社區尚未具備能力時，資源的引入可能導致社區組織因資源分配不均而加速分裂。」

社區的文化資源，其實並不只是在有多少古蹟或老東西，重要的是在於認知的是否能有所轉化。換言之，若沒有認知上的轉化，即使是有豐富的文化遺產也不成為可用的文化資源，因此文化資源的創造，重要的不在於社區所擁有過去事物的多寡，而在於有多少過去的事物可以被整理、理解與重新認識。所以就社區的發展而言，文化資源基本上都需要創造，也就是要有當地居民對當地過去乃至現在各種人、事、物的新體認與感受。雖然這樣的一種資源並無具體外形，但卻是社區發展最具重要性與能動性的資源。它可具體的展現在出錢、出力與花時間與心力在公共事務促成的行為上。如我們從以下幾個社區營造的經驗，可以看到：

現在有一位施先生，他每年都捐十萬元，還有一位蔡先生每年都捐三萬元，他們就是認同我們社區的理念，還有二、三位往生長者的子女，為了感謝社區給這些長者快樂的晚年，他們有二、三萬的喪葬補助費也捐給社區，社區也要落實在做，人家才會認同，愛心的個人或團體才會投入物資進來，農曆七月份有拜拜，有些人知道社區在做老人關懷，就會捐一百包白米，最後我們為了要永續經營，九十

八年我們拿到全國績優社區，想要永續經營就是錢的問題，總不能靠政府有限資源，於是就開發我們的產業馬舌餅、馬蹄餅、愛心雨傘（訪問記錄 com024a，2014）。

社區整地，需要很多很多的民眾，單憑我一個人還有公司的員工都不夠，所以我向村長建議不如使用村內的廣播器，請村民出來幫忙，結果很意外，一大早五點多，我看到很多村民手裡拿著圓鋤、鋤頭、畚箕、垃圾袋，一堆人浩浩蕩蕩來協助整地，估計有七、八十個人，看到這種情形大家都傻眼了，因為村裡除了辦廟會外，沒有任何的活動會有這麼多人主動參加，我從小到大都沒有看過，我才明白原來村子裡那麼多人希望這個地方可以改變，當要改變的時候，大家都願意付出力量（訪問記錄 com040a，2014）。

其實，勇奪「2004 第一屆彰化縣魅力社區大獎」之南勢社區，為彰化縣近年來積極推動社區總體營造的社區之一，其不同一般社區閉門造車之方式，而以廣納徵招各方資源的方式來建設自己的家園，尤其社區成功說服企業家、或優秀青年學子以在地共榮意識支持社總體營造，共同為社區努力、打拚。例如國內著名企業家許敘銘先生不僅以金錢援助社區，更身兼社區理事長以身作則全力投入社區經營；設計公司之負責人陳清文生擔任社區文書工作，協助社區寫下社區發展藍圖，也因為有各方資源及人才的投入，社區才能寫下一篇篇的傳奇故事（彰化縣文化局，2004：22）。

從以上的一些例子，我們可以認識到，就社區的發展或營造而言，若沒有各種資源的介入，很難轉變既有習於相互觀望與相安無事的文化。對此而言，楊弘任（2014：293-294）提出了以下的看法：

從另一方面看來，台灣社會這樣的社區總體營造，的確是延續了前一時期社會運動的浪潮而來，真真切切的，許多社運行動者或文史工作者嘗試介入基層社區之中，找尋社區自我改造的途徑。反過來說，如果不是這些外來的行動者介入社區的嘗試，那麼傳統社區其實很難突破既有的文化習性，不管是觀念上或行動上都是如此。

換言之，台灣的社區營造，其實也部分承接與發揚了自解除戒嚴以來的蓬勃社會運動文化資源。但不管如何，重要的不在於過去有什麼，而是就每個社區而言，是否可以創造出其自己的文化資源，並加以維護與發展。

（二）社區文化資源創造與社區意識之形成

民主制度是否能真正有效運作，其實有賴於人民自主意識的形成。而人民自主意識的形成有又賴於是否能形成自主的社區或地方。由於任何制度要能順暢與生生不息的運作，都需要有文化作為支撐，也因為文化的核心內涵，就在於對價值與意義的認知（Williams，2001：59）。事實上，Finley（1985）經由長期研究，也發現雅典民主制度得以發展，主要是有文化傳統所形成的公共意識的支撐。因此，可以說文化資源的創造對一個社區的民

主發展而言，最重要的即是在其對社區意識的形成，具有導引與凝聚共識的功能（Eagleton，2000）。如羅秀華（2004：156）在其對臺北文山社區長期的觀察研究即發現：若要經由權力促進達致社區的自主，就要考慮如何運用集體學習機制，讓公民醒悟到社區權力的我屬感，並進而針對社區發展議題進行關心與討論。

從上述的例子，我們可以看到，由集體學習到公民醒悟其實也即是文化資源創造的過程。文化資源就如本文之前已指出的，它不是一種具體事物性內容，它是一種對當地環境與既有人事物的共同認知。因此，當居住在同一個地方的成員，能共同對自身所處人文與自然環境，有不同於以往的認知，那即是一種文化資源的創造。

雖然文化資源如此說有點抽象，但它的創造通常要從很實際可見事物的改變開始，如我們從李易駿、劉承憲（2013：91）的研究可見到如此的一種經驗：

綠化（及美化）等小型的行動可以看到立即的成果，也獲得回饋，幹部們和志工們開始相信自己的行動是具有改變環境及改變人群關係的可能性。對社區組織幹部及志工而言，在受到肯定及回饋下，激發了行動的意願，從一個行動，建立了自信，也展現了未來的盼望。

事實上，不管是透過具體的工作大家一起完成，如清掃家園、尋根探祖，或者是經由長時間（半年或一年）的社區居民意見交談，乃至聯絡感情活動的舉辦，都是文化資源創造可見的方式。

至於其是否具實際文化資源創造的效用，就要看此種活動是否能產生社區居民的共同意識而定。然而，就如 Swaroop and Morenoff (2006: 1687) 在其研究中指出的：「即使只是少數人的社區參與，也可能會產生擴散的結果。」

(三) 社區文化資源創造與在地關懷

其實社區營造，固然資源的引入很重要，但若沒有整合運用的能力，則對社區的發展也不一定有幫助，如有研究即指出：「許多社區的方案皆已在實踐社區發展的理念，但因缺乏整合性而讓資源的使用難以發揮其效能，這對社區居民的權益、社區工作者的士氣、專家的專業權威以及政府的形象，皆有很大的負面作用。」(黃源協，2004: 87)

從台南後壁鄉土溝社區的營造經驗(com029a; 黃俊豪, 2007; 陳昱良, 2007; 林文浹, 2008; 蔡佳吟, 2012), 我們可以看到他們原本主要是水稻的種植區，他們的社區營造開始凝聚當地居民意識的就是從與生活相關事物出發：

「早年土溝全盛時期，一共有三百多頭水牛。大型耕耘機取代了水牛後，村子裡，就只剩清秀伯家的那一頭。」現任協會總幹事蘇朝基說，水牛吃苦耐勞、認命勤奮的形象，和老人家們如出一轍，是以當他們用「最後的一頭水牛」為號召，希望引起共鳴時，「這次方法用對了，講社區營造，老人家會愛睏；講水牛、講以前是怎樣耕種的，他們的精神就來了，也漸漸理解，我們做社區營

造的目的，不過是想把農村失落的自信心，重新找回來。」
(陳世慧，2014：60)

當文化資源被成功地創造之後，對於社區居民在地關懷意識的興起與維護的意願，不但都開始異於從前，且也因此吸引更多人願意來親近或貢獻心力：我們受邀到白毛伯家喝茶的那一天，白毛伯就因「坐十分鐘陶淵明」的桌子、椅子，被小朋友在玩家家酒時撒了一堆泥而在打掃。問白毛伯會不會因此覺得麻煩？只見老人家放下手上的水瓢，轉頭大笑說：「不會啦！我們的環境現在這麼漂亮，可以負責整理，也是一種光榮啊！」迄今，彷彿是被美融化，土溝十年來累積下的戶外作品，大大小小不下於三十餘件，除了件件沒有被破壞過外，還吸引許多藝術家，前來一探究竟。來自嘉義朴子的石雕家侯加福，在為土溝雕刻了一頭石頭水牛後，決定留下來長住；高雄的畫家陳淑惠，從報端聽聞土溝的一切，自行從高雄開車上來，詢問有沒有居民願意免費學畫（陳世慧，2014：64）。

「說實在，我們很滿足現在的生活，過去因為村子形象破敗，連帶地我們的自信心也低落。以前到都市，都不敢跟人家講我們是土溝人，反正講了也不會有人知道。」張佳惠補充，「但自從南藝大學生和我們，合力把整個村莊改頭換面後，就像那些可愛的學生說的，我們已經從

以前辛苦的農夫，變成優雅的農夫了。」(陳世慧，2014：64)。

再者，我們從桃米社區的營造經驗(林信揚，2003；張力亞，2005；康家豪，2008；周蓉渝，2010)，可以看到在 921 之後，由於天然災害造成的危機，使得桃米社區的居民得以在民間團體、專業學者與在地居民三方一起努力下，共同創造了桃米生態村。從桃米社區我們可以看到，一個社區怎樣運用既土地上的資源，經由重新認識與轉化，使它成為社區共同擁有的文化資產：

在那個完全不知道什麼叫做生態社區的年代，彭國棟開始了一段「早上六點從家裡出發，晚上十一點以後才從桃米離開」，為社區居民上課、一起討論未來發展的歲月。「在上課的過程中，會發現雖然居民們沒有相關背景知識，但是生活在鄉下對大自然的感受力是很敏銳的。很多東西都存在他們生活環境四周許久，很快就掌握，不會比大學生難教。當學員豁然開朗的時候，我也跟著感到歡喜激動，像有一次教到『呱---阿，，呱阿阿』像火雞叫聲的，叫做「莫氏樹蛙」，有人很興奮地說：「老師，聽了三十年這種聲音，今天你終於解開我的大謎耶！」(張子午，2014：46)。

經由外界資源的引入，桃米社區很快的培育了一批生態解說員，他們經由上課，開始了解原先存在自己生活周遭青蛙的多樣性，進而提高了他們對地方的關懷與認同：

不管在都市還是鄉村，往往總是以鳴聲襯底的配角，透過解說員活潑的講解與體驗，成了今晚的主角，身體的某部分感覺神經彷彿突然被打開，進入一神奇的生態世界。而對邱富添來說，「青蛙是老闆，現在都靠牠吃飯！」

珍貴的自然環境一直存在，只是不為人們所見。就算見了、學了，也不敢想像真的能靠它養家活口（張子午，2014：46）。

桃米社區最難得的是經由自然環境的再認識，漸漸將它創造為可以凝聚社區居民與吸引外來遊客的文化資源。經由此種自然文化資源的創造，使得在地居民逐漸對地方景觀的維護產生共識，產生了自發性的共同清掃的動作，以維護地方環境的整潔：

「我們這裡不會像其他地方那麼競爭，大家有一個核心價值就是互相幫助與分享。」今年剛接下桃米休閒農業區推動管理委員會主委的廖永坤，忙於民宿生意與工地之餘，也熱心組織臨近業者維護「認養」的公共區域。

眾人一字排開，有老有少有男有女，背上刈草機、手拿大剪、攜著掃帚畚箕，全副武裝戰士出征的態勢，沿著茅埔坑溼地割草、掃落葉、撿垃圾。「大概一個禮拜就會一起出動清掃，感覺大家都十分團結合作。」去年中才開幕營業的熊麋鹿了民宿主人黃偉華說。

黃偉華的家人因為過去來此地旅遊住民宿的美好經驗，竟

然就決定移居來此，儘管初來乍到，卻十分自然地與居民一同清理公共環境（張子午，2014：48）。

由於有了自然文化資源創造經驗為基礎，接著經由新故鄉文教基金會董事長廖嘉展的協助，自日本因神戶大地震而建的紙教堂搬到社區，而使社區累積了更多的文化資源，而吸引了更多各地的人來參觀學習：

新故鄉文教基金會董事長廖嘉展在參與阪神地震十週年活動時，見到即將功成身退拆除的紙教堂，迸發出將它移建桃米社區的念頭，這個素樸而寧靜的空間，就此在另一個曾為地震受創的島嶼延續，並綻開出新的生命。

解說志工在花叢間如數家珍地介紹翩飛的蝴蝶、兒童合唱團張口齊聲唱出和諧的樂曲，來自中國各地的非營利組織成員熟切地分享交流心得與感動……看似不相關的活動，匯聚在以紙教堂為核心的園區內，原本就以生態旅遊知名的桃米社區，在紙教堂進駐後，更一躍成為國內外社區營造的交流平台。桃米社區的發展至今邁入十三年，當初沒有人想得到這個籍籍無名的窮鄉僻壤，會有現今多樣而深刻的面貌（張子午，2014：38）。

最後，從宜蘭白米社區的發展經驗(江鳴益，2001；林靜怡，2003；楊鎮毓，2010；何予萱，2013)，我們也可以看到他們對文化資源的創造，是經由長時間的隨意互動交談，漸漸的產生對地方環境景觀的關懷，進而發展到對當地沒落的木屐產業進行文

化的再造，從而為社區的發展找到一條自立自足的道路(居芮筠，2014：74)：

對壘球有趣興的林瑞木，藉由平常練球的機會與隊友培養革命情感。從練球到談及對社區未來的想法，林瑞木等人開始聚集在成員的家中「抬槓」，他笑著說：「每天講，講久就變真的了！」

那些年，社區居民一點一滴地拾起與地方的連結，從自家環境的整理開始做起，連續兩年分別選為環保署評定的環境改善績優社區，以及宜蘭縣環境綠美化競賽中的特優社區。

曾任白米社區營造委員的高松根回憶，當初花了很多年的時間「造人」，調整人與人的價值觀。但也正因居民的向心力凝聚之後，才能順利進入「造景」和「造產」。「白米社區的營造過程是很紮實地循序漸進！」高松根說。

待木屐產業的經濟規模愈來愈大時，白米社區又做了一個重大決定；成立社區合作社，利用社員認股的方式經營木屐產業。若有盈餘，每位社員最多可均分到百分之十的股息，另外百分之十五作為公益金，百分之十為工作人員酬勞金，百分之六十五則撥到公積金。

雖然王光旭（2014：80）在其研究指出：「此外，土溝村之所以邁向社區營造的道路，除了居民意識的覺醒之外，其中一個重

要的因素是申請政府補助對營造資源的挹注，而青年學子在當中扮演了非常重要的角色。」而就我們研究所見而言，青年人願意投入其實是很多社區營造得以持續發展的重要因素。總體而言，經由上述土溝、桃米與白米等三個社造有成且能持續發展的社區，我們可以清楚地看到，能接合社區居民既有的生活經驗的文化資源創造，對於形成社區意識與引發當地居民們的在地關懷相當重要。

四、結語

從一些社區營造有成的社區，我們可以看到隨著其在文化資源創造上的成功，也會使其社區能有持續發展的力量。它雖然也可能引來舊有政治勢力的靠攏，但值得注意的是它也產生減弱了傳統地方政治利益分配與派系結構，壟斷公共事務推動權的情況：

從表面上來看，派系很巧妙地運用政黨與社區營造來鞏固其利益，並美化其派系形象，但本研究顯示，社區發展的運動正默默地改變地方政治運作的邏輯。允諾的私人利益、肉桶政治、或省籍情結仍然在基層吸引大量選票，但抽象的公共利益、集體成就感等屬於公民社會性質的影響力，也隨著社區發展而生根（湯京平、陳冠吾，2013：128-129）。

雖然台灣的社區發展政策自 1965 年起就被行政院列為社會福利的七大要項之一，但直到 1994 年之前，其政策執行主要都是由上而下推動，真正強調由下而上的社區自主與公民意識培養

的社區政策，是從 1994 年文建會所提出的「社區總體營造」政策開始。然而，此一政策剛開始提出，政府相應的配套措施也仍很少，如 1995 年文建會編列相關於「社區總體營造」政策經費不到 5000 萬元。但很快的，到了 2002 年，明列於「新故鄉社區營造計劃」由各部會分工執行的計劃已有 62 項，三年的經費總計也達 171 億元（曾旭正，2013：48）。就政府投入經費的增加而言，可以看到政府對此政策的重視。然而，經過二十年的推動，從我們的研究也發現，對政府資源的依賴、政治的干擾與公共利益形成不易等，可以說台灣多數社區發展，所面對的主要問題。

經過前面對台灣社區營造經驗的各種研究與資料的整理，我們發現如能創造獨屬於當地的文化資源，可以說是該社區是否得以成功營造並持續發展的重要因素。

簡言之，真正能有助社區發展的文化資源絕不會純然是外來的，它必須是經由社區居民的參與及互動，並經過認知上的轉換而取得大家認同的一種創造。通過此種獨屬於當地之文化資源的創造，不但形成了社區居民的共同意識，也同時喚起了大家對社區事與物的共同關懷。

參考書目

- 于國華，(2002)，「社區總體營造」理念的探討：全球化趨勢下的一種地方文化運動，臺北藝術大學傳統藝術研究所。
- 王光旭，鍾瑞萱，(2014)，青年學子參與社區營造之研究：以台南市土溝村為例，台灣社區工作與社區研究學刊，4：2，頁 45-94。
- 台中市政府都市發展局，(2011)，台中市社區規劃造風雲：台中：中市都市發展局。
- 丘昌泰、陳欽春，(2001)，台灣實踐社區主義的瓶頸與願景：從抗爭型到自覺型社區，行政暨政策學報，3，頁 1-43。
- 江鳴益，(2001)，公私合夥在社區主義形成過程中的角色研究 以台北永康與宜蘭白米社區為例，台北：國立台北大學公共行政暨政策學系碩士論文。
- 江大樹，(2006)，邁向地方治理-議題、理論與實務，台北：元照。
- 沈雅琪，(2008)，公部門的自覺，收於社區營造學：社區營造的理論與實踐：旗津社造的經驗，頁 34-37，高雄：人發局。
- 何予萱，(2013)，地方文化創意產業經營模式之研究：白米木屐村與宜蘭文創中心的比較個案分析，宜蘭：佛光大學公共事

務學系。

邢瑜，(2013)，政策變遷對社區意涵的影響：臺灣一九九四至二

〇一二年的社區總體營造政策，中國行政評論，19：4，頁
1-23。

李天賞，(2005)，台灣的社區與組織，台北：揚智。

李其芳，(2006)。社區方案推動對社會資本創造之影響－以南投

縣桃米社區為例。國立暨南國際大學成人與繼續教育研究所
碩士論文，未出版，南投。

李易駿、劉承憲，(2013)，透過社區方案進行社區培力的行動研

究，社區工作與社區研究學刊，3：3，頁 59-97。

林信揚，(2003)，以生態旅遊為導向之社區發展模式比較分析－

以桃米及大雁社區為例，台中：逢甲大學建築與都市計畫所
碩士論文。

林靜怡，(2003)，地區性觀光市鎮組織運作機制與地方觀光意象

形塑之關係-以宜蘭縣白米社區為例，台中：靜宜大學觀光事
業學系暨研究所碩士論文。

林奠鴻，(2006)。社區動員的內涵與技巧，收於社區營造研習教

材-公民組織篇，台北：內政部。

林文浹，(2008)，營造社區的藝術：土溝農村美感歷程

(2001-2006)，台南：台南藝術大學建築藝術研究所。

周蓉渝，(2010)，桃米生態社區遊憩資源效益評估，南投：國立暨南國際大學經濟學系研究所。

邱坤良，(2006) 島嶼劇場——台灣社區故事，載於賴淑雅（主編），區區一齣戲：社區劇場理念與實務手冊，頁 6-7，台北市：文建會。

居芮筠，(2014)，宜蘭白米踩著木屐度危機，收於經典雜誌編著 咱ㄟ社區：永續台灣的美好力量，頁 68-79，台北：經典。

紀金山，(2014)，非營利組織和政府間的社會創新與合作：台中市社區發展育成中心的行動研究，靜宜人文社會學報，8:2，頁 355-400。

徐震，(1983)，社區發展：方法與研究，台北：中國文化大學。

容邵武，(2013)，文化親密性與社區營造：在地公共性的民族誌研究，台灣社會學刊，53，頁 55-102。

宮崎清，(1992)，展開嶄新風貌的社區總體營造，收於翁徐得編著 人心之華：日本社區總體營造的理念與實例，頁 27-32，台中：臺灣省手工業研究所。

康家豪，(2008)，觀光導向之社區經濟營造模式研究——以桃米與

澀水社區為例，南投：國立暨南國際大學資訊管理研究所。

陳男進，(2004)，基層村里與社區發展協會整合之研究-以南投縣

921 震災重建區為例，東海大學公共事務碩士學程在職進修專班。

陳怡如，(2005)，村里組織與社區發展協會互動關係之研究—以

台中市為例，逢甲大學都市計畫學系碩士論文。

陳怡君，(2006)。村里與社區發展協會關係之研究-以台中縣市為

例。東海大學政治學系碩士論文

陳昱良，(2007)，稻草人成長記-台南土溝農村社區營造之協力經

驗，，台南：台南藝術大學建築藝術研究所。

陳玲芳等，(2010)，最小的無限大：文建會社區營造紀實，台北：

行政院文化建設委員會。

陳其南，(2013)，關於社 造思想與台灣民主進程的一些反思，中

華民國社區營造學會、台灣環境資訊協會、社區大學全國促進會、新故鄉文教基金會主辦「第一屆民間社造論壇：台灣社造的省思與未來」，台北：3/27-28。

陳美惠，(2014)，恆春半島祕境四季遊，台北：新自然主義。

陳世慧，(2014)，台南土溝美術館農村，收於經典雜誌編著咱ㄟ

社區：永續台灣的美好力量，頁 54-67，台北：經典。

郭瑞坤，(2012)，農村再生之核心價值與農村社區營造。台灣建築學會，65，頁 10-13。

楊鎮毓，(2010)，從社會資本角度探討社區營造與社區產業發展—以宜蘭白米、尚德社區為例，宜蘭：國立宜蘭大學經營管理研究。

劉銓芝總編輯，(2014)，雲林總鋪師·社區手路菜，雲林：文化局。

曾旭正，(2013)，台灣的社區營造，台北：遠足。

湯京平、陳冠吾，(2013)，民主化、派系政治與公民社會：以嘉義縣的社區營造與「終結派系」為例，民主季刊，10：2，頁 105-138。

張維彬，(2004)，我國村里行政編組與社區發展協會關係之探討—基隆市個案分析，國立政治大學行政管理碩士學程碩士論文。

張力亞，(2005)，社區營造網路治理中信任機製建構之研究—以桃米生態村為例，南投：國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士論文。

張子午，(2014)，南投桃米永續生態村，收於經典雜誌編著咱ㄟ

社區：永續台灣的美好力量，頁 36-53，台北：經典。

黃源協，(2004)，社區工作何去何從：社區發展？社區營造？社區發展季刊，107，頁 78-88。

黃俊豪，(2007)，在農村看見藝術-台南土溝農村「社區藝術」之經驗，台南：台南藝術大學建築藝術研究所。

訪問記錄 com024a，2014，庶民文化研究中心社區田野訪問記錄，逢甲大學。

訪問記錄 com040a，2014，庶民文化研究中心社區田野訪問記錄，逢甲大學。

經典雜誌編著，(2014)，咱ㄟ社區：永續台灣的美好力量，台北：經典。

楊弘任，(2014)，附錄一、建立社區行動的理論：從社運到社造，收於社區如何動起來：黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造，頁 269-315，台北：群學。

廖俊松，(2014)，農村社區治理與社會資本：澀水社區的案例觀察，環境與藝術學刊，15，頁 40-59。

彰化縣文化局，(2004)，處處有感動、時時好生活—側記彰化縣 92、93 年社造成果，彰化：文化局。

蔡甫欣，(2004)，從村里與社區組織功能探討兩者之競合-以新竹地區為例，銘傳大學公共事務學研究所碩士論文

蔡佳吟，(2012)，台南市土溝社區「牽手路」空間營造經驗中的溝通，台南：台南藝術大學建築藝術研究所。

羅秀華，(2004)，社區自主與政策的對話，社區發展季刊，107，頁 146-160。

藍美雅，(2010)，中央社造政策對地方治理之影響：以台南縣經驗為例，高雄：春暉。

Diers, Jim 2004, Neighbor power : building community the Seattle way. University of Washington Press.

Eagleton, Terry . 2000, The idea of culture, Malden. MA : Blackwell.

Finley, M. I.,1985, Democracy Ancient and Modern. Rutgers University Press.

Kretzmann, John P. 1993, Building communities from the inside out : a path toward finding and mobilizing a community's assets. Chicago : John Kretzmann and John McKnight.

Laverack , Glenn 2001, An identification and interpretation of the organizational aspects of community empowerment. Community

Development Journal 36 : 2, pp. 134-145.

McKnight, John 2012, The abundant community : awakening the power of families and neighborhoods. San Francisco : Berrett-Koehler Publishers.

Nalbandian, John 1999, Facilitating Community, Enabling Democracy: New Roles for Local Government Managers. Public Administration Review, 59 : 3, pp. 187-197.

Namen, A. A. and Bornstein, C. T. and Rosenhead, Jonathan (2009) Robustness analysis for sustainable community development Journal of the Operational Research Society. 60 : 5, Pp. 587-597.

Swaroop, S., & Morenoff, J. 2006, Building community: The neighborhood context of social organization. Social Forces, 84 : 3,Pp.1665-1695.

Williams, Raymond. 2001, The long revolution. Orchard Park, NY : Broadview Press.

Community Building and the Creation of Cultural Resources

Chieh-Ying Chen *

Abstract

The policy of community building has been followed in Taiwan for more than 20 years. Despite some achievements, continually developing community building is difficult, because of dependence on government funds, political interference, and the challenges of integrating interests. This paper examines how to devise a solution to the difficulties of community building. We thus find that a useful strategy for the sustainable development of community building is to create unique cultural resources for the community involved. In general, cultural resources owned by a community are the foundation for continual community development.

Key words : community 、 community-building 、 cultural resources

* Associate professor, Graduate Institute of Public Policy, Feng Chia University

當漫畫與大眾相遇：以「手塚治虫的世界特展」觀之

陳仲偉*

摘要

漫畫在台灣長期以來一直都是一種「既親近、普及，卻又遭排斥、批判」的大眾文化。然自 1990 年代以來，隨各種社會風氣之轉變，不論是家長、教育界以及媒體對於漫畫的態度，甚或 21 世紀以來漫畫成為一種備受重視的文化產業，都對於漫畫文化在台灣社會裡的發展帶來了一些新的氣象。而漫畫如何與社會大眾接觸，甚至是互動對話的方式，除了閱讀漫畫文本之外，舉辦各類活動成了另一種理解漫畫文化的可能。

這些活動除了針對漫畫同好外，更以各種方式與面貌呈現在大眾之前。本文嘗試從聯合報系與日本手塚製作合作舉辦的「手塚治虫的世界特展」為切入點，以漫畫展的可能性、結合訪談舉辦單位深入瞭解此次手塚特展在台灣可見的漫畫展覽中的特殊性，來探討漫畫展覽在漫畫文化發展上的重要意涵。

關鍵詞：漫畫文化、漫畫展覽、手塚治虫

*逢甲大學通識教育中心兼任助理教授

一、漫畫展與漫畫文化

漫畫對台灣絕大多數的人而言，是伴隨著我們成長，重要的童年回憶，然而，卻長期以來又是一種「既親近、普及，卻又遭排斥、批判」的大眾、兒童或青少年的文化。

然自 1990 年代以來，隨漫畫版權化、由漫畫帶動的各種經濟效益；新世代漫畫家抬頭；迷文化興起；社會日益正面看待對兒童、青少年文化及各種社會風氣之轉變。不論是家長、教育界以及媒體對於漫畫的態度的變化，甚或 21 世紀以來漫畫成為一種備受重視的文化產業，政府亦是開始從正面的角度來看待漫畫，這些都對於漫畫文化在台灣社會裡的發展帶來了一些新的氣象。

在這 20 年來的諸多變化之中，我們與漫畫的關係也有了一些變化，許多人注意到漫畫不是一個小孩子的、殺時間的讀物，而是看到漫畫之中有著許多吸引我們進入漫畫世界的元素，漫畫是一種兼具「趣味與感動」的文本，許許多多的讀者被漫畫之中的人性、充滿夢想與現實之間張力的故事、多元的世界觀牽動了他(她)們的情感，近幾年來我們更注意到漫畫之中具有「知識」，但這不是說教性的知識，而是漫畫將「趣味、感動、知識」三種融合起來，變得更精彩、有力。

漫畫的趣味引發我們的興趣，讓人們的目光為之停留，讓閱讀觀賞動漫進入生活世界。當漫畫成為一種傳遞感動的媒介，則是讓漫畫成為一種對於生命及情感的體驗。漫畫的知識並非訓話

或是強制性的訓誡，而是對話，這種對話需要建立在趣味或是感動之上，才能型塑、激發出對話的力量，因而深入人心，讓漫畫是一種與社會中的各種生活世界與知識場域接軌的路徑，使得知識更具有強烈性的實踐意涵。

在今日，我們與漫畫的接觸方式亦是更為多樣，各種類型的相關活動讓我們可以接觸到作品、創作者以及一樣喜愛漫畫的同好們；這些活動也是漫畫文化的重要一環，讓漫畫文化更以各種方式與面貌呈現在大眾之前。

誠如前文所言，漫畫文化在台灣的重要轉變是在1990年代，在台灣漫畫活動開始蓬勃發展亦是從那時開始，時至今日我們可以看到三類主要的大型漫畫活動：商展、同人誌販售會與主題特展。

在商展的部分，最受關注的是每年冬季的「台北國際動漫節」與夏季的「漫畫博覽會」。這兩個活動是由「中華漫畫出版同業協進會」(2008年改名為「中華動漫出版同業協進會」)所舉辦。其中，1995年開辦的漫畫博覽會，不論是活動規模、參展廠商與參觀人數都可謂台灣最盛大的動漫畫活動，自2005年的第六屆漫畫博覽會以來，每屆還規劃特別的年度專題並搭配了各種豐富的活動，來訪者人數屢創新高，2011年以來，參觀人次更突破了50萬(陳仲偉，2014：183)。

以同人誌販售會為代表的同人活動則是漫畫同好發表創作與交流的重要園地。從1993年開始，同人活動正式在台灣成形，

現在台灣主要的同人活動有「開拓動漫祭 Fancy Frontier」及「Comic World Taiwan」等全國性的大型同人活動，各地也有地方性的許多中小型的同人活動。

以同人誌販售會為中心的各類同人活動讓動漫畫迷成為文化場域的主動參與者之一。同時因漫畫與其他領域的互動、結合，還有同人創作與角色扮演的互動、親密性。現在同人文化以漫畫、動畫、遊戲、輕小說作為活水源頭，經由以同人誌創作和角色扮演成為迷文化活動的兩大支柱，持續地蓬勃發展。甚而有許多新世代的創作者也是經由同人活動累積經驗，之後成為職業創作者的例子。

最後是主題特展。雖說過去在 1940、1950 年代就已經有一些由政府及軍方所主辦的政治漫畫展。那時的漫畫展的驅動力是源於政治、政令宣傳及統戰，跟一般大眾和讀者來說距離甚遠。近年來的漫畫展則處於文化和經濟兩股力量的交會和張力之中。我們現在所見的漫畫展覽，特別是以 2000 年於國立歷史博物館展出的「台灣漫畫史特展」為界的話，可看到漫畫展朝向文化歷史、在地、藝文與消費等取向。由此，漫畫展覽的興起可放在更大的社會脈絡中，考慮台灣經濟與藝術市場的變化。

而後專門的漫畫主題展陸續出現。2004 年當代藝術館主辦以動漫畫為主題的「虛擬的愛——當代新異術」展，則可說是另一個具象徵性意義的展覽，揭示著漫畫展與藝術、美術的結合。2011 年開始，由聯合報系舉辦數場主題特展：「怪醫黑傑克、原

子小金剛之父——手塚治虫的世界特展」、「GeGeGe 鬼太郎の妖怪樂園」、「哆啦 A 夢誕生前 100 年特展」更是喚起了許多人對漫畫的回憶，與看到了漫畫展覽的許多可能性。

表 1：1990 年代以來重要動漫畫展覽類活動

年代	類型	名稱	說明
1990	主題特展	「諸葛四郎漫畫國內巡迴展—葉宏甲紀念專輯」	為故鄉出版社再版《諸葛四郎》的相關活動
1993	同人活動	「93 台北國際漫畫、動畫聯合展示會」	為台灣第一場具規模的動漫畫、模型同好的販售會
1995	商展	「漫畫博覽會」系列活動開始舉辦	台灣動漫畫相關活動中參展單位與參與人次最多者
1997	同人活動	「CW」(comic world) 系列活動開始舉辦	台灣第一個以商業規模展開的定期同人販售會
2000	商展	國際書展「漫畫館」成立	第八屆國際書展漫畫區變為「漫畫館」於世貿二館舉辦
2000	主題特展	「台灣漫畫史特展」	於國立歷史博物館舉辦
2002	同人活動	「開拓動漫祭 Fancy Frontier」系列活動開始舉辦	由「台灣動漫畫推廣協會」主辦
2003	同人活動	「Comic World Taiwan」(CWT) 系列活動開始舉辦	由「台灣同人誌科技股份有限公司」主辦
2004	主題特展	「虛擬的愛——當代新異術」	為當代藝術館主辦以動漫畫為主題的展覽
2009	主題特展	「動漫美學雙年展」	為當代藝術館主辦以動漫畫為主題的展覽

2011 2012	主題特展	「怪醫黑傑克、原子小金剛之父一手塚治虫的世界特展」	由聯合報系主辦，並分別於台北、台中展出，掀起了新一波眾人關注漫畫展的浪潮
2012 2013	主題特展	「哆啦 A 夢誕生前 100 年特展」	在台灣北中南各舉辦一場，亦創下台灣最多參與漫畫展人次之活動

（參考陳仲偉（2014）及筆者綜合整理）

二、「展示」漫畫的限制與可能

從上表中我們可以看到 90 年代以來漫畫活動在台灣發展的略況，也可以注意到主題特展是一種正在崛起的重要漫畫活動。但在漫畫與展覽之間，仍存在著隔閡，原本是為了大眾娛樂閱讀的漫畫，要如何轉身變為進入各類文化機構、設施中的展覽呢？

漫畫展在台灣的真正開展與歷史都太短，也少有文獻與調查資料。對此我們先從漫畫大國日本來尋找線索。

就嚴格意義來說，漫畫實際上並不具備博物館、美術館意義下的「展示」，在展覽中具有重要性的「原畫」，對漫畫來說都還不是完成品。在 1990 年於東京國立近代美術館舉辦了「手塚治虫展」以來。日本許多博物館、美術館紛紛舉辦了漫畫展覽，也獲得了普遍的正面評價。但是，漫畫並不是為了展覽而製作，漫畫是經由雜誌、單行本，提供了讀者閱讀體驗的。漫畫的有趣之處在於漫畫作品的整體性。在展覽中是使用漫畫的一部份，展示的是漫畫的幾個場景，然後以解說的方式補足、說明整部作品的

有趣之處。再加上作者的相關物品或是軼事的介紹，還有其他的展示物、照片來傳遞出其時代氛圍。也就是說，漫畫的展覽脫離了閱讀雜誌與單行本，而以其他的要素、結構來加以組成的（表智之，2009：46-47）。

因為這樣的特性，雖然許多漫畫展獲得了正面的迴響，也有論者認為漫畫不適合展覽。如夏日房之介（2001：195）強調，許多漫畫展是非常無聊的。特別是在國家或地方自治體美術館所舉辦的漫畫展。漫畫是大眾娛樂媒體，也是一種多元複合的媒體，因此具有著多重面貌，要以單純用繪畫的角度，在美術館裡面舉辦漫畫展覽是不可行的。

漫畫的特性、閱讀方式帶來了漫畫展的限制。但漫畫展作為一種讀者與漫畫接觸的場域與媒介，仍具有許多的可能性。在1990年的手塚治虫展後，日本許多策展人、漫畫業界與漫畫文化機構進行了多方嘗試。

正木基（1998）指出，手塚治虫展可以是想兼顧「看」與「閱讀」手塚治虫代表作品的原畫，來展現手塚治虫漫畫的軌跡的重大嘗試。但也就是在此一展覽，讓要在美術館能夠「看到」、「閱讀」漫畫這件事的難度明顯化。也就是漫畫原畫的特質與無法同時以觀看不特定多數的圖畫來閱讀。

之後的日本幾場重要的漫畫展，如「ガロの世界展」（1994年舉辦）、「少女まんがの世界展」（1996年舉辦），是沿著大家「想看到」原畫的期待，以作品中的代表分格原畫與插畫原稿的

組合，企圖讓「閱讀」與「觀看」得以兼顧。在漫畫的展示法上，放棄了要讓讀者能「閱讀」故事，而是以分格和分格的組合來讓讀者閱讀。

在為紀念單行本破百、連載破千回而舉辦的「こちら葛飾区亀有公園前派出所大展覽会」(1997 年舉辦)則是採取了設計「原畫展示區」、「角色區」、「登場商品區」、「下町區」，用複數的主題來展示原畫，來處理「看見」展示與「閱讀」故事這兩大部分，並在舞台上設計了實際大小的情境模擬區，展示派出所與街道的樣貌，還擺出了一些故事中所設計的架空的發明，還有真實存在的物品，以此讓大家走進作品的世界，擁有「擬似體驗」。而「永井豪展」(1998 年舉辦)則是擺設了角色模型、漫畫原畫、插畫、為數眾多的單行本，還加上動畫放映，將漫畫展從漫畫的平面性(二次元表現)、靜止性、無聲性到模型的立體性(三次元表現)、動畫的動性(時間性)與有聲性。任何一個要素，都是增加讀者從「看」、「閱讀」到「擬似體驗」，加入了許多讀者、觀眾的興趣，也提示了許多漫畫展覽可能的方向。

寶塚市立手塚治虫記念館內的策展人鈴木美香(2009)提出了漫畫展的意義。手塚治虫記念館有常設展覽與企畫展覽，常設展覽的目的在於讓訪客瞭解「作家·手塚治虫」的基本資訊。而企畫展覽則是從手塚治虫的相關事物中選擇主題，進行深化。鈴木美香深知漫畫展覽跟一般的美術品展覽是不同的。美術品的展覽是以「作品」、也就是「完成品」為主。但是漫畫的完成品是

最終讀者拿在手上的狀態，也就是「雜誌」、「單行本」等經過印刷的漫畫。漫畫展覽首先考慮的是作者的原稿，這是因為漫畫原稿是漫畫展覽不可或缺的展品。相較於完成的印刷品，漫畫的原稿有許多修正的痕跡，也沒有那麼漂亮，但是可以看到作家為了完成作品所付出的努力，這點是相當重要的。不過為了要讓觀看者對此有所瞭解，館方需要提供一些重要的觀察點給來館者。如手塚治虫紀念館製作了可以同時看到原稿正反面的展示櫃，讓來館者可以看到正面完成的稿件與背面「剪貼修正」、隱藏起來的「圖畫」。

村田麻里子（2009：144-161）則從日本近年來最轟動的漫畫展之一「井上雄彥 最後のマンガ展」（井上雄彥 最後的漫畫展）來切入，提出漫畫展覽與空間的關係，她強調「漫畫書與漫畫的關係」、「展示與漫畫的關係」兩者是截然不同的媒介表現型態。在紙上的漫畫，有其專門的文法表現，而展覽本身亦是有其多樣化的「文法」，例如得讓多數人同時鑑賞的空間等等。

要在博物館這類的空間裡舉辦的漫畫展覽，典型的方式有兩種：作家的回顧展，以漫畫家的成就為重點進行展示、以俯瞰的方式來綜觀其作品，展示漫畫家的相關物品。另一種類型是原畫展的模式。這也是至今最主要的漫畫相關展覽模式，強調的是「作為藝術的漫畫」。而上述的兩種方式，也就是漫畫展覽的主流。另外還有一點需要特別討論的是，在漫畫展覽中的「角色」，也就是角色或是漫畫場面的人偶或立體模型，這是許多漫畫展一定

會有的。

考慮到展示這種工作，就是要對來訪者說故事、傳遞訊息。因此，我們就很容易可以去想像，要如何將原本就具有屬於自己故事的漫畫，進入到展覽此類「故事」裡的難度了。換句話說，在展示漫畫的時候，有九成並不是展示漫畫的故事內容，而是漫畫插入展覽這一種「故事」裡面。漫畫展覽的難度不光在於要讓來客進入到展覽所想傳達的訊息、故事。也要克服漫畫作為平面媒介在展示上的劣勢。

由此我們看到了「漫畫展作為故事」此一面向。要克服漫畫展先天的不利要素，就在於要將展覽本身作為一個敘事媒介，傳遞出故事與訊息。

嘗試表現出漫畫與展覽各作為一種敘事媒體，並想將兩者與之結合，也是日本近年另一個漫畫展的代表「新次元—マンガ表現の現在」（新次元—漫畫表現的現在）的企劃與執行者高橋瑞木（2011）提到面對漫畫展的難處主要是如何選定作品與展示的方法。光展示漫畫文本、複製畫版、原畫要傳達出漫畫表現出的現實感與漫畫和現實世界的接合仍有所不足。要考慮到閱讀者所體驗到的漫畫世界，因此需要分析漫畫家是如何吸引讀者進入作品世界的手法。漫畫是一種「讀物」，而展覽主要是一種「觀看場域」，因此展覽要考慮的是如何讓以書籍作為完成型態的漫畫，能被翻譯到展覽空間裡。

另一個重要的問題是與漫畫的文化面向有關。也就是藝術界

排斥漫畫展的情況。因此在策劃、舉辦漫畫展時，要思考漫畫展對何者來說有必要性，而展覽能夠傳達、表現出來的漫畫又是什麼。漫畫能夠獲得許多人支持的原因是因為漫畫的「有趣」，換句話說就是漫畫的娛樂性。而在重視分析與學術性的「嚴肅」展覽裡，跟漫畫的娛樂性之間存在著斷裂。但是，漫畫展的歷史還很短，對於漫畫展的評價方式、角度都不成熟。關於漫畫展覽的方法論還需要多方進行嘗試、摸索與實驗。

任職於在川崎市市民博物館，此一日本漫畫展覽重要的起源地的金澤韻（2009：104-123；2011）認為漫畫展要結合各種類型的展示品，原畫、貴重資料、單行本（供來訪者閱讀）、影像、立體造型、解說看板等等。跟一般的美術展相較起來，需要數倍以上的加工，得結合不同領域的媒體特性與人士；設計好明確的要素主題，配置好對應的空間。要有適當內容平易近人的解說，或是製作作品解說、圖錄、作家解說等等。對漫畫來說，舉辦展覽、在美術館展出是有其重要意義的，就是漫畫的歷史化與公共化。

而本文亦是認為漫畫展有著多重面貌與貢獻，讓漫畫文化與社會各界的接觸更為多元化。接下來，即以手塚治虫特展為例，從展覽的幕後到幕前，從漫畫文本到文化的呈現來看此一特展的意義所在。

三、手塚治虫特展

手塚治虫特展的主辦單位是聯合報系中的「金傳媒集團」。

金傳媒集團原為「民生報」活動組，在「民生報」印量下滑的情況下，決定逆向操作，舉辦大型展演，包括米勒畫展、長毛象標本展、邀請太陽馬戲團來台，結果票房大獲成功，為報系賺進可觀利潤。在「民生報」停刊後，活動者被併入「聯合報」報系的活動事業處，一年後獲准獨立為金傳媒(Career 雜誌編輯部(2010: 244-249))。

而屬於聯合報系系統的金傳媒集團來舉辦漫畫主題特展本身就具有著一些重要意義。首先就是報紙與漫畫、報紙與大眾的關係。當我們關注漫畫文化之時，就不能只是看到漫畫，而是要看到漫畫與社會之接連與互動。我們不能只把漫畫視為反映社會的一種文本或是媒介；還得考慮到漫畫本身的文本特性、各種參與於其中的行動者的行動與體驗，在創作、行動者的意義與社會結構間，有著各種的張力。整體而言，漫畫作為一種創作，有其啟發與傳達出訊息的力量，而這些訊息是具有複雜之社會意義。這些社會意義除了可以從報紙上所刊載的漫畫看到，更可以從報紙對於漫畫的各種報導、再現中得知，而這些報導更是一般社會大眾接觸到漫畫訊息的主要管道。

過去報紙對漫畫的報導，多屬負面或是僅著重於漫畫的政治意涵，然而在 90 年代以來狀況從之前的政治主導、漫畫資訊受限、漫畫污名化到開始注意到迷文化、漫畫在經濟與文化可能的正面效應，報紙對漫畫的態度可說是有著相當大的變化(陳仲偉，2014)。而這樣的變化，從漫畫史的角度來看，報紙與漫畫的結

合更是漫畫茁壯的重要關鍵。然而，報紙對於漫畫的影響不單僅是作為刊載漫畫的中介，更是一種再現漫畫的媒體，這深切地關乎社會大眾對於漫畫的看法。

為什麼選擇以手塚治虫特展為對象，本文梳理出四個切入點：一、手塚治虫在漫畫文化中的重要性。二、報系主辦。三、有台北、台中場，在展期與規模上都超越多數的漫畫主題展。四、綜合上述三項特色，手塚特展中還有豐富的配套活動，而這些配套活動增加了來訪者與漫畫（文化）互動的多樣性。

被譽為「漫畫之神」的手塚治虫，不只是一位傑出的創作者，更對於漫畫文化有著深遠的影響。正如手塚製作公司的著作權事業局局長清水義裕在手塚特展的開幕講座「手塚治虫作品介紹與日本漫畫史」的開頭就提到「日本漫畫到底是如何開始興盛，使人們都為之瘋狂，就是因為有『手塚治虫』。這並不是手塚製作公司自吹自擂，而是在手塚治虫過世後，朝日新聞社論的說法」（講演記錄一）。而從前文對日本漫畫展覽發展的梳理來說，我們也可以清楚地看到，在 1990 年日本所舉辦的手塚治虫展一樣也是日本漫畫展重要的轉捩點。



(圖 1. 手塚特展開幕記者會台日來賓合影 (攝影 陳仲偉))

而這次聯合報系主辦手塚特展的緣由，策展人鍾逸民提到是他到日本因緣際會看到江戶東京博物館所舉辦的手塚特展，當時也是他第一次接觸到這樣的動漫畫類的展覽。他認為一般民眾對動漫畫應該是熟悉的，並覺得這跟其他畫展相比，應該是容易建立起互動，而且動漫畫展覽過去在台灣又不受重視，應該是聯合報系可以著手之處。於是開始向日方接洽，但剛開始過程並不是很順利，最後是經過日本的報社牽線，才讓這次的展覽得以舉辦。

這次手塚治虫特展在台北的部分是定位成親子展，是因為漫畫的圖像特質，聯合報系認為 30 歲以上的父母對手塚作品有情

感上的連結，希望他們會帶小孩來看展。就實際狀況來說，雖然的確有很多父母會帶小孩來，而更多的來訪者是學生及 20 歲的世代。最後來訪人次是 19 萬 7000 多，跟展前電話民調的整體評估的 20 至 23 萬少了一點。不過也是場成功的展覽。對聯合報系來說，這是聯合報系第一次舉辦日本動漫畫展覽，也是一個重要指標，並預計以這次展覽的成果與想要運用口碑效應，再跟其他日本人洽談動漫畫相關展覽（訪問記錄一）。

回到實際展覽的內容來看，手塚特展分為幾大展區：動感入口、手塚工作室重現、珍貴手稿展示、漫畫情境模擬、人偶見面會、3D 放映室¹、紀念商品大集合、互動體驗區／紀念商品區²。



（圖 2. 手塚治虫工作室重現（攝影 陳仲偉））

¹ 在台北時放映《原子小金剛》3D 動畫短片，台中則改為主要放映早期手塚製作的實驗動畫短片。

² <http://tezuka.ishow.gmg.tw/>（瀏覽日期：2011/08/01）（在活動結束後，主辦單位已移除此網站）

關於展品與場地規劃，日本方面主要提供的是手稿，還有介紹區的布置。有些規劃是台灣這邊提出的，如再現手塚工作室、情境模擬（模型區）、互動區。這是根據聯合報系過去展覽的經驗，注意到台灣民眾喜歡在展覽中要有互動、情境。在動線與展區順序的安排上，最重視、也覺得是巧思之處在於情境互動。在前面的展區由是靜態的轉為動態，結合情境模擬與跟人偶拍照。而情境模擬區的大型模型展品更有一半是台灣這邊為了此次手塚展提出想法、規劃，再由日方審核，最後在台灣新做出來的（訪問記錄一）。而從展區的設計來看，我們也可以注意到除了日方著眼在於文化上的導覽介紹，而台灣方則是考慮到如何讓此類展覽可以讓到台灣民眾喜愛。



（圖 3. 漫畫情境模擬區（攝影 陳仲偉））



(圖 4. 互動體驗區 (攝影 陳仲偉))

手塚展的另一大特色在台灣這邊的主辦單位是報系背景，於是在媒體資源上優於其他動漫畫相關主題展覽。我們可以看到這次手塚展的主要宣傳方式為三：一、報系本身的報導；二、與電視媒體結合；三、網路宣傳。

在報系本身的報導上，大致又可看到兩種方式：一、宣傳用的專題報導。二、活動內容與來訪者迴響。聯合報系組成了採訪團到日本去採材、訪問，回台後做成系列專題報導。

從訪問採訪團的記者得知，這次的採訪團主要有聯合報、聯合晚報各一位記者，金傳媒集團的企劃、行銷，東森電視的二位人員，一位攝影記者。採訪行程合計 6 天，主要是到東京(練馬、

高田馬場、常盤莊）與寶塚市（手塚紀念館、天文館）（訪問記錄二）。報社與日本那邊會提供一些基本的介紹資料，對於報導的內容沒有細部的要求，只有大方向為「淺白、生活化、有趣、強烈、與大多數人有關」。而兩位負責撰寫系列專題的記者有一位（聯合報的李晏如記者）平時就會跑動漫新聞，另一位則是以交通新聞為主，但會在有動漫活動時去做支援報導（聯合晚報的謝蕙蓮記者）。而聯合報這邊的專題所設定的方向為「手塚治虫最重要、最為大眾所知的作品，從這些作品來談手塚這個人」、聯合晚報則是「想要讓大家認識這個人與他的作品。而不是聚焦在動漫市場」（訪問記錄二、三）。

在跟電視台的合作上，主要以廣告、新聞置入、跑馬燈為主。但是從這次的活動經驗來說，動漫畫展（青少年）與畫展（全族群）族群完全不同。所以在宣傳、策略與通路也要不同。對動漫展覽來說比較有力的宣傳方式是電視與網路，而不是報章雜誌。從聯合報系過去的辦展經驗來說，以前的宣傳方式分為電話、口耳相傳、平面、網路。等類，但現在網路以成大宗，因為網路有推薦與轉載的特性。而從展覽的出口民調來看，也可以見到網路宣傳的效果。除了媒體宣傳外，還有校園宣傳；為了校園宣傳設計了一首歌曲與原子小金剛健康操，台中場除了校園宣傳外，還到台中一中商圈、逢甲大學商圈、SOGO 商圈進行人偶宣傳活動（訪問記錄一、四）。



(圖 5. 手塚真與手塚製作社長松谷孝征接受媒體採訪 (攝影 陳仲偉))

手塚展的第三特色就是展覽地點跨出了台北。而台中場也吸收了台北場的經驗，進行了一些調整，還有台中場的場地在國家美術館也是一大特色。



(圖 6. 台北場之入口 (攝影 陳仲偉))



(圖 7. 台中場之入口 (攝影 陳仲偉))

在經驗調整上主要是宣傳方式改變，將目標年齡層提高。合作的電視台從東森幼幼台改為三立和台中在地的地方電視台與媒體。在國美館舉辦也是因為國美館相當支持這次的手塚展，也提出了一些想法。其中，國美館館長還先到台北的手塚展看展，認為台中場可以將手稿區的擺設擴大，並調低投影影像的位置等等（訪問記錄一、四）。台中場還架設臉書，利用臉書的即時訊息、粉絲團來進行宣傳（訪問記錄四）。從聯合報與其網站、臉書活動報導內容來看，也可以看到不同之處，台北場的報導偏向系列專題，名人來訪。台中場則是改為兩種報導方式並行：針對名人、專家來訪的報導，另外就是素人、包括學生整批來訪的報

導，兩者兼具，讓報導多元³。

而從手塚展的第四特色，也就是配套活動來看，台中場由國美館設定了許多針對兒童的繪本區活動與成人的主題演講(訪問記錄四)。在2012年1月10日至4月4日有12場的「藝想手塚治虫的世界」系列活動，專題演講則有3場。而台北場則有3場講座、尋找手塚治虫、徵文、著色比賽。著色比賽的部分更是由手塚製作選出得獎作品⁴。



(圖 8. 著色比賽之說明看板 (攝影 陳仲偉))

³ <http://tezuka.ishow.gmg.tw/> (瀏覽日期：2011/11/15) 、<http://zh-tw.facebook.com/tezuka.tw> (瀏覽日期：2011/11/15)。在台中場的臉書是從2011年11月3日開始張貼訊息，除了主辦單位自己提供的資料、報導外，也提供一些新聞連結、紀錄片等影音資料，還有來訪者在網路、部落格上的心得。

⁴ <http://tezuka.ishow.gmg.tw/> (瀏覽日期：2012/01/20) 與展覽紙本文宣。

最後，手塚治虫展還有對外徵募導覽志工，這點也是漫畫主題特展中相當罕見的。徵募的方式從網路、報紙，還有向常到展覽場地當導覽志工者詢問。志工會接受培訓課程，包括手塚治虫的生平與日本漫畫文化的發展、手塚治虫名作分析、展品介紹與導覽技巧等等。經由志工培訓與他們實際的導覽，對於推廣與讓來訪者有機會從更多面向認識漫畫，也是相當重要的。

四、從漫畫展回到漫畫文化

回到本文認為手塚特展的四項特色，可以讓我們反思此次特展在認識漫畫文化的意義。首先，手塚治虫改變了漫畫的世界，但不僅是影響了漫畫作為圖像表現，而是讓漫畫本身變成一種「呈現、影響世界」的文本。手塚是一位漫畫文化人，讓漫畫還是一種獨特的「世界」得以傳遞出更為多元且深刻的訊息，讓讀者益加投入這些「世界」，產生共鳴及迴響。最終，因為這樣的漫畫世界，也改變了我們的日常生活、我們所看到的事物。

其次，就報系主辦這點而言，意味著媒體對漫畫觀點的轉變，與報系可以運用其資源，推廣漫畫文化與產業的另一種結合。

第三，雖說現在動漫畫活動在台灣已有在質與量上都有相當的成長，但多數仍集中於北部，漫畫博覽會僅有一次到高雄。大型同人活動絕大多數都在台北。而大型主題特展類的活動，幾乎從未到過中南部，而在台中手塚特展的報導方式，也顯得更為在地化，這次手塚治虫特展的嘗試，或許會有機會帶來新的氣象。

最終，綜合上述三項特色，手塚治虫特展在漫畫文化發展，也就是與大眾互動的面向上，除了展覽本身，還結合了多種的配套活動，不論是志工導覽、徵文、著色比賽、主題演講及藝文類型的漫畫教學活動。展覽作為漫畫文化（漫畫與大眾的互動）之重要一環，並不是說漫畫因此就變成藝術，而是另一種漫畫與大眾、漫畫成為共同記憶的方式。這些活動作為一種參與和記憶的方式，讓此次的展覽在商業氣息外，多了文化的色彩。

漫畫作為文本，有其獨特的表現性，然而此一文本並不能脫離社會，因而得有著不同的方式與社會互動，展覽即為一種重要的方式，但是漫畫展的成立並非易事，展覽可以是漫畫文化的一大重要面向，帶來新的可能性，然也有許多限制得面對；從研究的角度來說，此議題也還處於初創累積階段。

我們剛到達「漫畫展覽」與「漫畫文化」的交會口，挑戰才正開始。

参考書目

Career 雑誌編集部 2010 《文化創意職人》，台北：就業情報資訊。

陳仲偉 2014 《台灣漫畫記》，台北：杜葳文化。

高橋瑞木 2011 <マンガ展の困難について>，《美術フォーラム 21》24：123-126。

金澤韻 2009 <マンガx美術館>，收入《マンガとミュージアムが出会うとき》，頁 79-137。京都：臨川書店。

金澤韻 2011 <美術館での漫画展——「横山裕一 ネオ漫画の全記録：わたしは時間を描いている」展についてのレポート>，《美術フォーラム 21》24：127-131。

表智之 2009 <マンガから広がるミュージアム空間——京都国際マンガミュージアムの事例より——>，收入《マンガとミュージアムが出会うとき》，頁 13-77。京都：臨川書店。

正木基 1998 <手塚的枠組みからの脱却<読む><見る>微妙な関係>，《美術手帖》764：94-99。

村田麻里子 2009 <ミュージアムにマンガがやって来た！>，收入《マンガとミュージアムが出会うとき》，頁 139-230。京都：臨川書店。

鈴木美香 2009 <「マンガ展示」の特性>，收入《マンガと

ミュージアムが出会うとき》,頁 232-237。京都:臨川書店。

夏目房之介 2001 《マンガ世界戦略》。東京:小学館。

訪問記錄

訪問記錄一:金傳媒活動事業處專案經理鍾逸民(2011年11月2日)

訪問記錄二:《聯合報》記者李晏如(2011年11月7日)

訪問記錄三:《聯合晚報》記者謝蕙蓮(2011年11月7日)

訪問記錄四:金傳媒活動事業處專案經理趙志宏(2012年4月9日)

演講記錄

演講記錄一:手塚製作公司著作權事業局局長清水義裕<手塚治虫作品介紹與日本漫畫史>(2011年7月9日)

「理論零點」之關懷

任何地方的發展，除了需要有經濟作為基礎之外，思想觀念更是其不可或缺的面向。因為利益固然可以驅動人往前，然而，正如韋伯（Max Weber）所言，思想觀念卻是決定其方向的主要力量。因此，一個地方的發展，若沒有合適的思想觀念支撐，其發展終究會面臨難以為繼的困境。台灣這個大家想要安身立命的地方，如何可以有持續發展的機會，就取決於在此地生活與工作的人，到底抱持著怎樣的思想或觀念在打拼與奮鬥？表面上台灣近年來在經濟與政治面臨了越來越多的困難，但實際上，是台灣的領導者與在此地生活的芸芸眾生，雖然都有其想法，但卻缺少對目前現況產生的原由，有更深的認識與瞭解，以致於，儘管大家都很急，但卻找不到出路。就每一個個體而言，要有所改變固然不易，但比起一個社會國家，其實不算什麼。台灣可以變成怎樣的一個地方？真的是需要大家共同的努力，但更重要的是需要朝對的方向去努力。問題在於：什麼才是對的方向呢？在我們看來，它並無法輕易得知，而是需要很多有志之士，共同來一起努力探究與思考。經由多年的知識學習，我們認為唯有能深入瞭解自己所處社會何以會長成這樣，才有可能真正找到改變社會的支點。因此，借助庶民文化研究集刊的「理論零點」專欄，希望能提供一個園地，可以讓有心的人，來一起進行理論歸零，從日常

生活事實出發的思維探索，也可說是一種回歸現實的反思，進而期望能澄清一些迷思，並凝結出一些可有效指引台灣社會，持續發展的思想與觀念。

理論零點+自我啟蒙

鄭志成*

○是時候了……——理論零點

在我的電腦裡，有一個命名為「三人讀書會」的檔案夾。裡邊是自將近兩年前——2013 年 10 月份開始——由崇名和介英發起的私人讀書會。加註「私人」兩字，意味著非公開。雖然一開始這個讀書會還邀了幾位同好，一起讀《私生活史》。但好景不常——這是一般讀書會的自然下場吧！——沒過多久，便只剩下崇名、介英和我三個人了。這是「三人讀書會」的由來。只剩三人之後，我們變得隨興隨意。書，仍然讀著，並且都是經過三人討論認可的書，例如《私生活史》第三卷、Charles Taylor 的《自我的根源》、Habermas 的《在事實與規範之間》、Giddens 的《現代性與自我認同》、康德和傅柯談啟蒙的兩篇短文。這些書都是作為一個想唸書的人「理所當然」地都讀過。事實上，我們也都在過去不同的時間機緣仔細讀過。單就我所知，崇名已不曉得將《自我的根源》精讀了好幾遍。我依稀記得全書滿是眉批註解重點畫記。所以聚會時，是否為了讀書會再重新翻讀文本已不重要，也多少有著東坡讚安惇秀才詩云「舊書不厭百回讀，熟讀深思子

*東海大學社會學系助理教授

自知」之讀書百遍，其義自見的興味。這樣的讀書會能夠持續進行，憑藉的是交情。沒有生死患難之交的崇高與嚴肅，就是一份想讀書想討論想聊天想聚聚的君子之交吧！我們每月定期聚會，談談對於文本的解讀與心得。但更多的話題、討論是由文本衍伸出來的當前現實現象，特別是關連到自身現下處境的議題。就讀書會的目的而言，這樣的清談漫談是鬆散任意了些。此外，每回半日聚會的時間，也多談天說地離題頗遠。共同的記憶是，常常坐在逢甲附近某咖啡店家的通風騎樓，啜飲著手工沖泡的香醇咖啡。託介英的福！

大約從讀了康德和傅柯談啟蒙的兩篇短文之後，我們取得共識，是時候了，是留下一些紀錄的時候了。並不是我們已經學有所成，更非已成一家之說，所以立言。而是，我們三人都年過半百，年紀到了，就是——是時候了。是時候記錄我們從少時讀書求學，到如今讀書治學以來的結果。於是，介英叮囑我們，每人寫一兩頁心得，可以嘗試性地刊載在介英主持的《庶民文化研究》期刊上。以一種非論文格式、非學術規範的方式記錄所讀所思所論。也就是我們的心得筆記不吊書袋，不引經據典，不無任意隨興地記錄著我們的想法。是吧，是時候了，讀書治學本來就不是用來比賽炫技的，拿來升等敘功，更是等而下之；而是是時候了，將知識安置在生活中，在生活中體現知識。我們已經不需要，也不屑將知識異化於自我之外的期刊論文。也因此，介英提出「理論零點」概念。顯然地，「零點」的靈感來自於羅蘭·巴特的寫

作零點。寫作零點，或者說零度書寫，一種不同於薩特以行動思辨文學，而是從文本的本質思考文學。介英的「理論零點」則是將所學所知的理論歸零的一種「自說自話」，不再言必稱韋伯傅柯，書寫必註解援引出處的自說自話。可以想見，理論零點的自說自話當然不是無中生有，憑空說理，也不是奉行經典的基本教義主張，反而是將理論觀點從自身思考、自身處境發想反芻。是的，站在巨人肩膀上的矮子，能夠看得很遠，但其實比巨人所見遠不了多少。我們想的是，為什麼非要永遠站在巨人肩膀上呢？是的，我們都曾經站在巨人肩膀上，但是我們不要永遠只是當個侏儒。站在巨人肩膀上是非西方社會理論學者的共同宿命——站在巨人的肩膀上，可以看得很遠，但卻未必看得清楚，看得清楚自身的處境。我們不一定要成為巨人，至少我們三人都沒有成為巨人的妄想。我們也不見得要看得很遠，雖然我們在巨人肩膀上曾經看過很遠。我們更在乎的是，我們要看得清楚，看得貼近明白。只有從巨人肩膀上跳下落地，腳踩在自己的土地上，陷落在自己的處境裡，我們才能貼近，才能看得清楚。同時，我們也才有可能成為巨人。因為巨人背負支撐不了另一個巨人。每一個巨人不是踩在另一個巨人肩膀上，像疊羅漢般地成為巨人，而是與其他巨人同樣雙腳著地，相較高下。我們三人各自浸淫在社會理論中都三十餘年了，都體悟到看得遠固然重要，因為知道世界可以有多遠大，視域可以有多遼闊；但是我們這把年紀，我們覺得看清楚更重要，因為唯有看清楚才能知道我們自己所處世界的真正樣態，而非從巨人處得知的理論模態。然而，在此我們仍要強

調，爬上巨人的肩膀仍是重要的，因為，真的可以看得很遠。

現在，我們試圖從巨人的肩膀上一躍而下，從地面算起，謂之「零點」。但是，「零點」並不意謂著沒有了高度，至少我們尚未失憶失智。我們記得我們曾經看過很遠，我們將我們的自身處境放在這個很遠的視域之中，會更瞭解我們的世界和他人的世界之間的關係。我們不用放大鏡看待我們自己的世界——這是臺灣當前之蔽：眼裡只有臺灣——我們從巨人肩膀上一躍而下，將我們的自身處境更清楚地放在我們曾經在巨人肩膀上的視野格局來看我們自己。這是高老師給我們的教誨，至少我這麼地體受著。理論零點——從巨人的肩膀上一躍而下——，是時候到了，虛懷若谷保守地說，就是為了看得清楚自己以及自己所處的世界；滿懷抱負勇敢地說，就是為了成為巨人。

當然，理論零點不是我們三人的專利與獨佔，是我們想這麼做，也希望有志同好一起跟進超前。我們，只是起了個頭。故事，才開始呢！

○臺灣當前的啟蒙意涵——自我啟蒙

「啟蒙」——這個接近現代性同義字的概念，在後現代的語意脈絡裡，經常被劃入政治不正確的被批判標靶。現在談啟蒙，多半指涉批判啟蒙，而非啟蒙批判。「啟蒙」，做為光照、照亮、指引、導引的總概念，預設了兩個世界，猶如柏拉圖洞穴說的燭光成影的洞穴世界與陽光下的真實世界，待啟蒙狀態與已啟蒙狀態；也同樣預設了兩種人，啟蒙者與被啟蒙者。成問題的是，在

多元對等，眾聲喧嘩的後現代社會裡，誰有資格成為啟蒙者，誰又願意被貶為被啟蒙者。因此，啟蒙的後現代意涵只能自地縮限，從立法轉譯為詮釋，失卻了原本語意的光照與導引。

一個思想史的簡要回溯，源自於十八世紀西方的啟蒙概念，兩個世紀以來面臨著兩波挑戰：

其一、來自於對啟蒙理性所產生的副作用的質疑與批判，這是社會理論（當然包括從古典到現代的社會學理論）的課題：異化、鐵牢籠、客觀文化與主觀文化的斷裂、工具理性、文化工業、系統殖民生活世界、風險社會……。這是啟蒙的悖論，是啟蒙辯證的危機！

其二、來自於獨尊啟蒙理性，以啟蒙理性為中心的否定與消解。這是反對以理性為唯一標準、為先驗條件、為預設目標，這是對啟蒙理性的根本質疑，是啟蒙的正當性危機。

啟蒙的兩個危機是現代性危機與後現代性危機，因為啟蒙的兩個危機皆源自於理性的危機。啟蒙的悖論，或者啟蒙辯證的危機在於理性的僵化、專制與濫用。啟蒙的正當性危機則在於理性一元主義與理性至上主義。

前述對於啟蒙理性兩個危機的省思，是巨人們對於理性在西方歷史文化長征下痕跡的追蹤檢視。那麼臺灣呢？當前，威權轉型後、形式民主的臺灣社會呢？我們從巨人的肩膀上一躍而下，自然看到也瞭解啟蒙理性在臺灣社會的雙重危機，也可以針對這

雙重危機所引發的病徵——考察並診斷。在此，我觀察到一個或許非關啟蒙理性雙重危機——理性僵化與理性至上——所導致的現象，卻是臺灣社會處境的要命病灶——理盲濫情。在此的理盲之「理」也許如康德所主張，理性的公開運用，或者更具體如 J. Rawls 所主張的公共理性，一套方法、一組程序都指向公共善的理性。臺灣社會對於理性的公開運用或者指向公共善的理性顯然沒有伴隨著民主化過程與日俱進。反而，我經常見到臺灣民眾的行動準則處於盲動狀態，非經理性導引，只聽憑當下情緒，或基於一時義憤，抒發宣洩並相互渲染。如是「前啟蒙」、「未啟蒙」的蒙昧，讓我更願意回到啟蒙初衷，審視在臺灣社會的意義脈絡下，什麼是啟蒙？

「啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟」——這是康德求索啟蒙概念開宗明義的箴言。這句箴言的關鍵在於將「不成熟」界定為「不經他人的引導就不能運用自己的理智」。審視近年來臺灣社會各式各樣，各型各狀的社會運動，或者往往以為要打破政黨族群階層性別的屬性藩籬而稱之為「公民運動」，都是自思自省而生，自動自發而來的嗎？當然，沒有那一個人會承認自己人云亦云而盲目行動，未經思考而衝動抗議；更不會有人白日到意識著自己的行動是被某政黨族群階層性別教唆操弄而示威遊行，從眾失序。一如政黨的實物資助與介入干預永遠無法畫清界限，說清楚講明白。所以，就常人理智而言，被教唆受操弄的公民運動這樣的指控永遠不會成立，這是人類理智的弔詭。也因此，如

是的質疑正好檢視自己是否「不經他人的引導就不能運用自己的理智」，也回應了蘇格拉底的諄諄勸告「一個沒有反省的生活，是不值得去經歷的」。人類理智的弔詭——清醒地、有意識地否認被教唆受操弄——的解決之道便在於，也只能自我啟蒙。

所謂的啟蒙理性，康德意義下「人類脫離自我招致的不成熟」，在乎的、強調的便是自我啟蒙，也就是擁有公開運用自己理性的自由。問題在於這樣的「自由」如何檢視，如何自省，如何能夠自我證成自己是自由地公開運用自己的理性採取行動，而非受某特定政黨族群階層性別的教唆與操弄而盲目從眾？

自己想想吧！首先，想想自己的行動動機，想想自己的行動是否出於自己虔敬奉行的信念，是否基於自己熱切追求的理想與價值？再次，不只想想，還要冷靜、審慎地評估算計行動後果，以及是否能夠且願意承擔這些行動後果？前者是信念，後者稱之為責任。這是參與公共領域，投入公民運動不能不反思，也不能迴避的兩個行動判準。能夠將行動的動機與結果歸因於個人一己的信念與責任，這才是自由人，才是真正能夠自由地公開運用自己的理性而採取行動，這就是自我啟蒙。

上述的講法，明眼人一望即知來自於韋伯的〈政治作為一種志業〉演講中的信念倫理與責任倫理。我從巨人的肩膀上一躍而下，檢視臺灣現下處境，發現唯有信念省思與責任承擔兼顧並重的自我審視，方能祛除理盲濫情之病灶，也是臺灣社會的啟蒙意涵。若仍嫌這樣的說法失之抽象，過於不切實際，那麼——我無言。

<何謂啟蒙？>在台灣

王崇名*

一、為何再談<何謂啟蒙？>

1784 年德國哲學家康德（Immanuel Kant，1724—1804）在《柏林月刊》發表〈答「何謂啟蒙」？〉，正式宣告德國哲學狂飆運動正要加速前進的時刻，也是蘇格蘭啟蒙運動與法國大革命之後，人類自私的理性是否可以成就公共理性的懷疑時刻—時而堅信不疑，時而深感疑惑的徘徊時刻。200 年後法國哲學家傅柯（Michel Foucault，1926—1984）再度回答這個問題：何謂啟蒙？就西方現代社會的發展而言，分別宣告兩個社會階段的里程碑—同一個西方現代社會發展過程的兩個階段，同中有異，異中有同。

康德所面臨的問題是：私人理性如何團結成公共理性？這是古典社會學理論的大哉問！當然也是現代社會發展的核心議題，也是所有深受西方現代社會影響的非西方社會所必須面對的問題，台灣也是如此。但是康德的回答究竟是否提出了真正的解答？200 年後傅柯再度回答，顯然是不滿意康德的回答。這樣的不滿

*東海大學通識教育中心教授

有兩層意義，一是康德並未真正解決私人理性如何團結成就公共理性的問題，二是 200 年後的西方現代社會有了更進一步的發展，傅柯有機會更深入討論與回答「何謂啟蒙？」，也就是私人理性如何團結成就公共理性的問題。就傅柯的回答，他顯然是採取第二立場，同時也對於康德在 200 年前便有如此的勇氣，正面回答此問題，表達了他對於康德做為知識份子應有的勇氣，給於高度的評價。不過，傅柯也直陳了康德該文的限制。不過，與其說是康德的限制，傅柯或許比較喜歡採取這樣的態度－認為他所站立的時空背景比康德有更佳的歷史視野，可以更為整地看到私人理性如何團結成就公共理性的歷史軌跡。

康德所成就的公共理性是一種『心存倫理』，這是一種原自於貴族倫理所產生的自我約制倫理，推崇克己約禮的風範，無怪乎康德會被萊布尼茲稱為「哥尼斯堡的中國人」。康德雖然有極大的勇氣提出公共理性，但是面對菲特烈大帝的開明專制，他卻十分認同，認為為了國家的利益（理性）必須限縮私人理性以成就之。當然就當時的空背景而言，如果說是康德臣服於威權，並冠以「公共理性」美化了威權，並不見得是不合理（或是不正義）的說法。就菲特烈大帝本身的生活態度而言，也是充滿了心存倫理，的確是當時克己約禮的典範，簡樸的生活風格並以國家最高利益為考量，願意節制私人的理性以成就國家理性，就當時而言，國家理性就是公共理性，在某種程度上似乎也符合中國儒家的君子風範。

康德之後的 200 年，西方現代社會有了巨大的轉變。國家與公共理性之間的等同關係有了巨大的轉變，國家不再是公共理性本身，而只是社會的一個機構而已。雖然在第一、二次世界大戰期間國家理性膨脹到最高點，國家理性可以任意動員所有的私人理性。但是，在此高點之後，國家理性卻逐漸式微，私人理性也逐漸被私人情感（情欲）所取代。第二次世界大戰之後私人情欲逐漸登上歷史舞台不再躲在陰暗角落，而是在陽光下勇敢承認與追求它們的權利。

傅柯回答「何謂啟蒙？」正是佔在這樣的歷史時空背景，不在是心存倫理或克己約禮的自我修煉—以合於貴族的生活禮節，而是含有內在自我觀照的個人欲望探索與表達—在勇於陳述個人情欲的過程以成就公共理性。這個時候公共理性不再是個人的合於禮節的德性操守—那種源自於貴族倫理的深切自我期許，而是一種對自身深切認識的欲求，而且亟欲想獲得大眾的認同，或許說是承認更恰當。

傅柯做為同性戀者的自我探索以及想要獲得大眾承認的社會實踐感，讓他的思緒更為敏感而銳利，當然整個法國二次戰後的文化氛圍也助於傅柯有勇於進行自我內在觀照以及勇於表達的機會。於是乎「敘事想像」成為團結私人情欲的社會實踐方式，無怪乎 18 世紀之後勇於自我表達個人情欲的文學作品，就像雨後春筍，拼命冒芽。但是個人的情欲為何敢如此勇膽地在陽光下表達？為何在中世紀或是其他時期無法如此做為？18 世紀

正是新教倫理完全開展的時刻，不僅是「選擇性親近地」影響了資本主義、現代科學以及民主政治的發展，可以說是對於西方現代社會有了全方位的影響，其中最根本的影響就是承認了私人欲望，並讓其安置在上帝做為最大或是無限的公共理性的控制之下。私人欲望與上帝的公共理性之間有了一種非西方社會所難以理解的『內在緊張性』—相信上帝是完美的，祂所創造的一切皆為完美，包括人的欲望。但是為何人的欲望成為惡的根源？那是因為人的墮落，過份的佔有或使用。

但是新教倫理所開展的信仰方式或是做為一種生活的態度是獨創於西方基督教文明之外嗎？其實不然，在西方基督教文明的傳統，這種做為人與上帝之間的內在緊張性，一直是西方基督教文明的主軸，三位一體正是其最高表現。但是做為凡夫俗子的基督徒渴望回到上帝身邊，卻又是滿身的原罪（走岔了，不符合上帝的期待），這種緊張性正是西方基督教文明的原貌。15 世紀末的宗教改革運動，天主教與新教之間的戰爭正是整個基督教文明內在緊張性的完全爆發，在神聖與世俗之間，進行更為激烈的纏鬥。

西方基督教文明本身就是一趟人要回到上帝身邊的歷史過程，人是在歷史過程逐漸完全認識到做為人與上帝之間的關係，這種認識的過程就是做為人的存在意涵，也就是私人理性與公共理性之間的原型關係。或許可以這麼說，西方現代社會的私人理性或是欲望可以團結成公共理性，正是有其基督教文明的歷史基

石。 H₂O 是 2 個 H 加上 1 個 O，在一定的壓力與溫度下組合而成，但是 2 個 H 與 1 個 O 為何會被組成水？是無法解釋的。私人理性為何可以團結成公共理性也不應該被視為理所當然。或許唯有回到西方基督教文明的傳統智慧，才有機會真正認識「何謂啟蒙？」或許西方的啟蒙運動不是從 18 世紀才開始，而是從人離開伊甸園之後便是無盡漫長的旅程，靜靜地等待救贖時刻的來臨。

二、台灣是否已經「啟蒙」了？

非西方社會的現代化過程不論是民主化、科學化或是法律化，乃至各種文化運動包括女性主義或是多元成家運動，無不深受西方現代社會制度與運動的影響，或許也都可以收攝到「何謂啟蒙？」這個議題下。台灣邁向現代社會的時刻，亟欲向西方學習，是否已經追求自我「啟蒙」了？或是這麼問：台灣到底「啟蒙」了嗎？或是，更進一步這樣問：台灣到底要「啟」什麼「蒙」？到底什麼被蒙蔽了？要去「蒙」見光。台灣在沒有基督教文明的歷史基礎上，可以問同樣的問題嗎？台灣有必要答覆「何謂啟蒙？」嗎？台灣需要出現康德或是傅柯的自問自答嗎？

台灣邁向現代社會的過程沒有太多機會去佇足思索這個問題，自從 1895 年被日本統治之後，就一連串地全面西化，比中國大陸或是港澳任何一個地方更為徹底，其中最大的特色，就是最早接受西方的法律化，所有的社會關係全面法律化。或是可以這麼說在既有的台灣社會習慣上架構了一個屬於西方的法律制

度。或是可以進一步這麼說，日本人所引進的西方法律制度，在政治與經濟制度上架構了一個從屬於國家的公共理性。很弔詭地，這個架構也正是建立在德國（普魯士）菲特烈大帝心存倫理或克己約禮的公共理性之上。這種架構在外觀上的確非常近似於中國儒家倫理的公共理性，但是在實質內涵上卻非如此。近代中國現代化最大的挑戰就是「公」「私」不分或是根本沒有公私區分的觀念。中國人的社會結構誠如黃仁宇先生所言，就是男女、長幼、尊卑的外顯關係，再加上陽奉陰違的內在關係。孔子所期待的正名，藉由仿效天地春夏秋冬或是天體運行各安其位的道理，並以克己約禮做為內在行動驅力的整體社會運動，並未如實地在中國發生。反到是在形式上做到了成為文官體制，但是在實質的日常生活裡，卻是完全相反，是以私人理性或欲望來成就一切，甚至摧毀了公共理性。

中國文明雖然號稱是儒家文明卻是兼容了道家與佛家思想，成為非常特別的文明。儒道釋的文明傳統智慧並未在中國老百姓的日常生活產生像基督教文明那種內在緊張性，一種亟欲想在人類歷史過程成就公共理性—回到上帝身邊的企圖心。儒道釋的文明是躲在讀書人的書裡或是科舉考試裡，或是失意時的風花雪月裡，並未像基督教文明成為一種強烈的社會實踐感—人類的歷史進程成為成就公共理性的進程。

台灣的外貌已經是西方現代社會的樣子，但是西方現代社會最高成就—在公私相互穿透的過程—成就了公共理性也滿足（承

認)了私人理性與欲望，在台灣卻是遲遲無法開展。雖然深受日本現代化的影響，有了完整的法律制度，但是私人理性如何團結成公共理性，卻是在法律制度裡，繞不出來，而且常常妄想用法律來成就公共理性，殊不知西方現代社會的公共理性雖然是以法律制度作為外衣，但是其骨子裡卻是對於私人理性與欲望的全面承認，同時這個承認的基礎是建立在西方基督教文明的歷史做為人類整體存在的實踐過程裡。

如前提到，三位一體是西方基督教文明的最高成就聖父—聖子—聖靈的位格，一種基督教在人世間所展現的信仰架構。其中最為特別之處就是聖靈，基督教文明相信所有的人都有上帝的聖靈，上帝根據自己的形狀造了人類，所以人類就分有了上帝的靈，一部分的靈。基督教文明也相信人類聚集起來就等於是把上帝的靈聚集起來，會聚的人越多就越接近上帝的靈，東正教特別深信這個道理。天主教確信羅馬教會組織是做為聖靈的最高表現，一群有為的基督徒聚集起來就是上帝的聖靈的展現。不過東正教卻不相信神職人員分有的聖靈聚集會大於凡夫俗子的聖靈聚集。到了新教徒全不相信個人聖靈的聚集可以聖靈，反到是相信了個人的聖靈是可以與上帝的聖靈相互接通，可以越過教會的任何組織。

相信聖靈以何種形式展現也影響了西方現代社會公共理性的發展，在新教徒對於聖靈想法裡，自然就造就了功利主義的哲學或倫理學，或是實用主義哲學，或是自由主義經濟學。東正教、

天主教以及新教對於聖靈的認識方式或是解讀方式各有不同，不知是偶然還是必然，在歐盟經濟發展特別是財政危機上竟然有如此「選擇親近性」的高關聯，出現財務危機的國家不是天主教國家，就是東正教國家。不禁令人不得不相信文明不變性的影響力。

上帝的聖靈或許就是西方哲學家所認為人的真誠性，在基督教文明的智慧傳統西方人已經相信一群人只要匯集，並以真誠性就可以成就公共理性，或許是如新教徒的自我約制的責任倫理，或是仰賴天主教的教會匯集，或是東正教凡夫俗子們的匯集，都相信人的匯集聖靈（真誠性）就能匯集成就公共理性。但是，做為中國文明一份子的台灣，相信這一套嗎？西方的法律制度也是建立在真誠性（聖靈）的基礎上。沒有了真誠性的法律就如同野生動物的相殘，更可怕的，野生動物有其各取所需的本能，但是人類卻是無盡的貪婪佔有。

台灣社會需要「啟蒙」嗎？從西方現代社會發展的過程看來，台灣的確需要啟蒙！但是到底是要「啟」什麼「蒙」？的確是得好好搞清楚。首先就是得把西方的基督教文明搞清楚，然後把台灣透由日本繼受西方法律制度以及舊有社會習慣相形相克的事實搞清楚，才是啟蒙的第一步。不過現代的模樣已經在舊有的社會習慣厚厚地粉上西方法律制度的艷粧，裡面的舊有習慣改變了嗎？那厚重的粉粧是否也滲透一些到肉裡了？

<何謂啟蒙？> 在台灣，本文或許是藉題發揮，利用這個議

題來反思台灣社會理論發展的問題。台灣的社會理論發展（或是以其做為經驗研究的想像根據），或許太急切地將西方社會理論的想像，運用於台灣社會現象的解釋，或許也太過於追求熱潮，對於西方社會理論的根源少了一種謙虛的尊重—敬畏與戒慎的態度，總以為讀幾本書，根據個人的想像力，融會貫通一下，就可以成一家之言。當然也可能過於膽怯而抱守殘缺。我實在不知道這篇短文可以造成什麼的影響力，不過卻是我多年理解西方社會理論的真實感受，由衷拋磚引玉，讓我們回到真實的生活世界，如實如理地建構社會理論。

從啟蒙看台灣的社會狀態

陳介英*

西方的十八世紀被史家稱為是「啟蒙的世紀」，姑不論其他林林總總的解釋，其中最重要與最為大家所熟知的，應是「尊崇理性」已成為那個世紀中的知識分子所接受與遵循的行為準則。如用康德（Kant，1784）的話來說是：「人已逐漸脫離其自己所招致的未成年狀態。」若藉由福科（Foucault，1984）的觀點來看則是：「當人彼此要求以普遍的、自由的、以及公共的方式運用理性，就是啟蒙。」

其實若我們從福科（Foucault，1984）對康德「何謂啟蒙」一文所作的歷史評價：「不過，一個哲學家將他的知識上的工作，他的歷史反省，他對他寫作的特定時刻，亦即對促成他寫作的那個時刻的分析，做如此密切的內在關聯，我認為康德是創舉。我認為康德此文新穎所在，是他反省到『今天』是歷史裡特異的一刻。『今天』是某件特殊哲學工作的動機。」，也許可以作為我們看待與反省台灣社會當今社會的狀態，以及尋找其何以如此的答案，一個很重要的參考作標。

*逢甲大學公共政策研究所副教授

西方到了十八世紀會發生啟蒙運動，當然不是偶然的現象。從十六世紀的文藝復興與宗教改革，到十七世紀的科學革命，都是其所不可或缺的基礎。然而，若我們只看到它具有的這些特殊的歷史經歷，而忽略了其中一條前後貫穿的思想主軸，那就很難理解何以在很多其他後進國家，在走向現代化的過程中，總是欠缺如西方所擁有的那種，整個社會理性可以抬頭，甚至到凌駕一切的狀態。那一條前後貫穿的思想主軸就是對「什麼是人？」不斷持續的在思考。西方會出現這樣一種對人之根本為何的思考與探索，和其猶太基督宗教文化傳承下所存在的人與神關係之認知，有著相當密切的關聯。因為就西方人而言，人與神有著如油與水般的不可混雜屬性。但就很多後進非西方宗教文化傳承之國家而言，人與神或各種神靈的界限通常並非處於絕然劃分狀態，因此對人是什麼的思考，很容易參雜甚至上升到各種神秘的境界。而這往往即導致「理性」在非處於猶太基督宗教傳承之後進國家，不易於取得它如在西方社會中之地位的文化根源。

理性到底有何重要？這要看所謂的理性是什麼，若它指的是一種科學式的理性，那就是對所有想要朝西方式現代化發展的國家所必需要有的東西。而所謂科學式的理性，其實即是西方近代所發展出來的一種理性，這種理性的成就很大，因為它讓西方得以從農業時代走向工業，再走向科技的時代。也使得西方知識得以宰制所有非西方的地區，直到今天。其實不用懷疑，因為只要看看現今全世界的所謂大學，裡面所有教授的科目，就可知道西

方的科學理性之成就，早已成為現代所有社會，其最主要知識殿堂(大學)所傳授知識之核心內涵。

對於很多醉心於本土的人也許會很在意什麼是台灣的？什麼不是台灣的？其實就思想而言，思想是誰的並不重要，重要的應該是你有什麼樣的思想或思維方式，可以帶來如西方科學式思想那樣，產生對全體人類社會如此巨大的影響？若野心小一點，也要至少要自問：你有何思想，可以帶來對台灣有清楚可見的影響。只會哀嘆受宰制與只會拒斥而不試圖瞭解，或是只能邯鄲學步，挾洋以自重，其實和只會羨慕仰望人家成就的人，都是類似的，就都只是沒辦法提出真正可以影響社會，甚至是改變世界的人而已。反省，說起來簡單，做起來難，深度的反省，沒有深度的知識探索，其實終究只會自欺欺人。因此，與其在那兒做一堆沒有深度的反省，把任意的批評偽裝為批判，不如讓我們真誠的從自身的處境出發，真正開始挖掘，存在我們社會中，那些驅使我們如此行為的文化根源為何？那才是作為一個真正關懷本土，關懷台灣的知識分子所該為與該做之事。而這也才有可能讓我們社會，不會永遠處於「自己所招致的未成年的狀態」。

參考書目

- Kant, Immanuel 1784, *An Answer to the Question: What is Enlightenment? Practical Philosophy*, Cambridge University Press, translated and edited by Mary J. Gregor, 1996.
- Foucault, Michel. 1984 "What is Enlightenment?" In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, pp. 32-50. New York: Pantheon Books.

《庶民文化研究》

第十三期徵稿啟事

- 一、本期刊為逢甲大學人文社會學院庶民文化研究中心發行之學術刊物，每年刊行二期。
- 二、本刊以發表有關日常生活之人事物及與其相應之文化內涵之經驗與理論研究為主，研究論文經匿名審稿形式通過後予以刊出，其他部分之文稿則以編輯委員審議通過即予刊登。本刊不接受任何翻譯作品及已刊登之論文，來稿請勿再投寄其他刊物。
- 三、本期刊之文章牽涉著作權部份(如圖片及較長篇之引文)，請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負著作權責任。
- 四、來稿務請以 Word 編輯排版，一式三份文稿並附電子檔(可用 e-mail 傳送)，內容以不超過二萬字為原則。
- 五、研究論文來稿請依 APA 格式撰寫。
- 六、論文被接受後，須按本刊之撰稿體例排版，並將論文檔案及「著作權授權同意書」寄回。
- 七、來稿一經刊登，致贈本期刊 2 本及抽印本 5 份。
- 八、本刊隨時接受來稿。刊登時間依評審進度及本刊出版時間而定。
- 九、論文格式，請從本中心網站自行下載
網站：<http://www.csel.fcu.edu.tw/>
- 十、來稿請寄 407 台中市西屯區文華路 100 號逢甲大學人文社會學院庶民文化研究中心收。
電話：(04)24517250 轉 5512，傳真：(04)35072137
E-mail 帳號：wulin0128@hotmail.com

出版者：逢甲大學人文社會學院庶民文化研究中心

編輯者：《庶民文化研究》編輯委員會

《庶民文化研究》審稿與出版辦法

- 一、期刊編輯委員會就來稿做初步篩選，凡符合本刊性質及形式要件者即行交付審查。
- 二、研究論文審查採雙匿名方式進行。
- 三、審查委員需於三週內寄回審查意見。
- 四、評審意見分為三類：接受刊登、修改後刊登與不適宜刊登。

審查人一 審查人二	接受刊登	修改後刊登	不適宜刊登
接受刊登	接受刊登	修改後刊登	送第三審
修改後刊登	修改後刊登	修改後刊登	送第三審
不適宜刊登	送第三審	送第三審	不適宜刊登

- 五、為確保評審之匿名性，編輯委員會討論評審意見時，不列出評審人資料。
- 六、所有評審意見得由編輯委員會送交作者。
- 七、除有特殊原因，投稿人逾期交付編輯委員會所要求之資料，視為撤稿。
- 八、本辦法經編輯委員會議通過後施行，變更時亦同。

Journal for Studies of Everyday Life

No.12

September , 2015

Research Articles

The Situation of Social Theory in Taiwan:
A Double Colonized Perspective

Chih-Cheng Jeng

Study on Ancient Antiquities and Folk belief of Matzu
temples : The Coastal regions of Taichung city as the
Analysis Regions

Chien-Wei Lee
Chi-Shiang Chang
Yu-Yu Lin

Community building and the creation of cultural
resources

Chieh-Ying Chen

Research Summary

When Manga Meets Population: The Example on “The
Exhibition of OSAMU TEZUKA’s World”

Chung-wei Chen

Zero point of theory

Zero point of theory + Self-enlightenment

Chih-Cheng Jeng

“What is Enlightenment?” in Taiwan

Chung-Ming Wang

Observing the social conditions in Taiwan from the
perspective of enlightenment

Chieh-Ying Chen