

第一章 緒論

第一節 研究動機

一、諺語的文學性

人類在未發明文字以前，任何生活經驗、思想傳達與文化傳承，其賴以維繫的溝通和傳播橋樑，即為語言；而語言的傳遞功能，訴諸於結構性或組織性的思想、情感表達，便是所謂的「口傳文學」或「口頭文學」。就如同劉大杰所言：「語言的產生，標誌著人類歷史上的巨大進步。語言是人們交際的工具，主使口頭文學上有很大的進展。¹」發明文字之後，不僅便於語言的紀實，更為人類的文明開創出多采多姿的心靈饗宴²。於此，並不意指著文字取代了語言，而是指語言有了文字功能的催化與記錄，更豐富其表達與傳達的內涵。

民間文學是民眾間口耳相傳的口頭文學，是一種語言藝術形象的表達，舉凡民眾生活與思想的意識型態、知識與情感的傳達、信仰、信念、道德倫常、價值觀和風俗民情等民俗文化內涵，藉由民眾的想像力、智慧累積、經驗傳承的篩造所創構而成。如民間的神話、傳說、世俗故事、童話、歌謠、諺語、歇後語等，皆是民間文學的範疇。是故，鄭師於「民俗文學」的研究範疇及其展望 中曾提到：

「民俗文學」是以「民間文學」為主要範疇的學術研究領域。

¹ 劉大杰：《校訂本中國文學發展史》，台北市，華正書局有限公司，民 87 年 8 月，p.2。

² 這裡所指的心靈饗宴，是指透過文字的運用與記錄，人類思想、情感的表達，發展出文學、哲學、宗教學、藝術 等各種學科，以及達成文化傳承、思想傳達與溝通、傳播之效。於第二章詳論。

此一學術領域是莫基於民間文學採集的基礎上，可以說是民眾集體創作的口頭文學，不同於文本化的文學形式，其文本的整理還是要回到口語傳播的民俗情境之中。「民俗文學」確實是很難定位，基本上應該是屬於「文學」研究的領域，但又不同於以「文本」為主的文學研究，而是重建「語言文本」，是種特殊語言藝術，超出了傳統文學的討論範疇。³

明代江永《古韻標準例言》云：「里諺童謠，矢口成韻，古豈有韻書哉？韻即其時之方音，是以婦孺猶能知之協之也。」⁴這是在說明《詩經》初期的誕生，是一種以方音為主的口傳文學，渾然天成，不費雕琢。然「里諺童謠，矢口成韻」，正點出了民間文學中諺語音韻的特質。⁵而諺語產生的過程，係為動機、創意、造句、認可、傳述⁶，五個步驟所形成，亦歷經歷史時空文化的演進，以及語言歷時性與共時性的淬煉，所孕育出的語言菁華。於此可知，諺語是「民俗文學」的研究領域，是一種「語言文本」和特殊的語言藝術，雖超出了傳統文學的討論範疇，但仍有潛在而特殊的「語言文本」之文學意涵，不僅是具備「文學」的文本形式，更蘊藏濃郁「民俗文化」事象與情境內涵的指涉。如台灣閩南諺語⁷（以下簡稱台閩諺）云：「人生親像大舞台，苦齣笑料攏公開」，所謂「人生如戲，戲如人生」，人生的酸、甜、苦、辣與喜、怒、哀、樂，不是如同戲台上的演員，在演一齣人生之戲，扮演好角色，各司其職、各盡本分嗎？而戲

³ 鄭志明：「民俗文學」的研究範疇及其展望，收入《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民88年6月，p.27。

⁴ 資料引用，同註1，p.56。

⁵ 許多學者在民間文學的分類上，將諺語歸入韻文，如徐蔚南、陳光堯、張紫晨，詳見譚達先：《中國民間文學概論》，台北市，貫雅文化事業有限公司，民81年7月，p.6-13。以及高國藩：《中國民間文學》，台北市，臺灣學生書局，民84年9月，p.570。

⁶ 朱介凡：《中國諺語論》，台北市，新興書局，民53年12月，p.236。

⁷ 台灣閩南諺語早期以台灣諺語代稱，但為了尊重生活在台灣的其他族群語言，如客家、原住民及大陸各省方言，故特別區分，但非有省籍與族群情結，只是為了研究方向與主題的確立。至於「閩南語」，有的學者稱河洛語或福佬語，本論文採周慶華的語系分類名稱—閩南語，詳見周慶華：《語言文化學》，台北市，生智文化事業有限公司，民86年8月，p.14。

劇本身呈現的社會功能與民俗文化內涵，意味著人生哲理的醒示，代表著人生處世思想的存在實質意念，以及文化型態的體現。⁸正如同鄭師在《臺灣諺語的宗教思想》中所言：

所謂諺語，是百姓口耳相傳的產物，彰顯出全民共有的宇宙觀、人生觀與社會觀，是大眾所共同認可允許的識見與智慧，而屢用在口頭上，以代表思想上的某種意念。⁹

諺語是先民智慧經驗累積的結晶，是大眾思想意識型態的意念傳達，其所呈顯的特殊語言藝術，在於事理與人物的刻劃描繪上，亦具有「傳神」美學之處。而所謂「傳神」，即是在美感經驗中，唯有契會人物之深刻的一面，才能進一步以各種媒介傳其神、其美；媒介之運用如能引發人的心靈契握其神、其美，即謂「傳神」。¹⁰如台閩諺云：「好譽人，乞食命」、「做人著磨，做牛著拖」，前一則諺語以富者和貧者的強烈對比，來襯托富有的人視錢如命，一分一毫捨不得花用，簡直是錢的奴隸，為錢所驅策和苦惱，宛如是乞丐命一般，為「五斗米」折腰。後一則諺語原本在消極意義上，是指人與牛同命運，必須受他人鞭策、驅使般的無奈；而在積極意義上，是勉人要「吃得苦中苦，方為人上人」，即所謂「不經一番寒澈骨，哪得梅花撲鼻香？」之意指。這些皆指陳出諺語語言藝術之美，沁入人之心靈傳神的指涉，以及諺語語言多義性與含蓄性的美學風格¹¹。

由於哲學是藉理智探究人生真諦和理想的一門學問，包括宇宙萬有的一切原理原則。文學所重視的是人類情感的宣洩和滿足，其本質是藉想像表現人生和藉對宇宙人生作深入而透徹的描寫和表達，因而美化淨化人生。¹²所以，諺語的文學性，是建立在「語言文本」的形式上，藉由語言的傳承、演化，傳達民眾的生活意識型態與文化風貌，不僅具有文藝實用

⁸ 戲劇的社會功能、民俗文化內涵與文化型態的體現，詳見本論文第二章。

⁹ 鄭志明：《臺灣諺語的宗教思想》，收入《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民 88 年 6 月，p.444。

¹⁰ 李正治：《文學零縑》，收入《至情祇可酬知己—文學與思想世界的追尋》，台北市，業強出版社，民 75 年，p.263。

¹¹ 諺語語言多義性與含蓄性的美學風格，詳見本論文第二章第三節。

¹² 蕭傳文：《文學概論》，台北市，禹甸文化事業有限公司，民 66 年 9 月，p. 285-286。

與文學藝術之美、哲理智慧的內涵、社會倫理的規範，更蘊含著民俗文化與「民俗文學」精神價值的深層文化結構，以及人生哲學思想的探尋與傳神寫照。¹³

二、諺語的意涵與界定

(一) 諺語的意涵

自古至今，對諺語下過定義與指涉其意涵的作者或學者相當多，以古代為例，如《說文解字》云：「諺，傳言也」¹⁴、三國·吳·韋昭注《國語·越語》云：「諺，俗之善謠也」、劉勰《文心雕龍·書記篇》云：「諺者，直語也。夫文辭鄙俚，莫過於諺」、唐代顏師古注《漢書·五行志》云：「諺，俗所傳也」、清代杜文瀾《古謠諺》凡例：「諺字從言，彥聲。蓋本係彥士之文言，故又能傳世之常言。」於此，可發現古代只對「諺」做解釋，是一種習俗、通俗或鄙俗的傳言、善謠、直語、傳世之常言。《說文解字》云：「語，論也」¹⁵，又云：「論，議也」¹⁶，「語」在古代有「論」與「議」之效用，而議或論必得據之以理，訴之以法，甚至動之以情，以能辯駁是非，維繫公理或公道。所以，以古代對諺語的觀感，理應是普遍口耳相傳正直良善的言語，藉以明辨是非和維護社會規範。雖然簡約，無法充分闡釋，但已有教化思想的涵義存在。

民國以來，許多學者或研究者對於諺語的研究不遺餘力，其所指涉的意涵與定義，亦較為具體，茲列舉如下：

1. 朱介凡《中國諺語論》：「諺語是風土民性的常言，社會公道的議論，深具眾人的經驗和智慧，精闢簡白，喻說諷勸，雅俗共賞，

¹³ 這裡的傳神寫照，是指諺語能「引發人的心靈」，對於人生哲學思想的刻劃，人生命本質的描繪，文化內涵的探究，皆有深層觀照之處。詳見其餘各章的論述。

¹⁴ 漢·許慎：《說文解字》（清·段玉裁注，民國·魯實先補），台北市，黎明文化事業股份有限公司，民79年8月增訂7版，p.95。

¹⁵ 同前註，p.90。

¹⁶ 同前註，p.92。

流傳縱橫。」¹⁷

2. 阮昌銳 從諺語看台灣的婚姻觀念：「諺語為流傳各地的俗語，是前人經驗與智慧的結晶，有勸善、補過、警世與勸俗的功能。因而，諺語可作為人群行為的準則。」¹⁸
3. 周榮杰 細說台灣諺語：「諺語乃是人類社會體驗的累積，從悠久民族生活體驗中產生出來的民眾智慧，也是社會的公斷。它反映一個社會或一個民族的生活觀照、感受、智識、經驗和特性。」¹⁹
4. 熊仙如《《古謠諺》中諺語的研究》：「諺語是一種通俗簡練，和諧生動的韻語或短句。它經常以口語形式，在民眾間廣泛的流傳使用。它是人們表現對外界事物觀照的一種日常經驗與智慧的結果，可以看出每個國家、時代、區域特有的風土民情與價值觀。」²⁰
5. 簡正崇《臺灣閩南諺語研究》：「諺語是人類經由細密觀察及生活體驗，所創造出簡練生動，雅俗共賞的韻語或短句。在群眾之間口耳相傳，廣泛使用，具有傳授經驗智識及教訓勸戒的作用。」²¹

綜合上述學者或研究者的定義，可歸納出構成諺語的若干要件：

1. 來源：大眾社會與生活經驗累積的智慧結晶。
2. 傳播方式：民眾間口耳相傳。
3. 形式：精闢簡練而通俗的韻語或短句。

¹⁷ 同註 6，p.62。

¹⁸ 阮昌銳：從諺語看台灣的婚姻觀念，〈《史聯雜誌》第 1 卷第 1 期，民 69 年 12 月，p.81。〉

¹⁹ 周榮杰：細說台灣諺語，〈《國立編譯館館刊》第 16 卷第 1 期，民 76 年 6 月，p.74。〉

²⁰ 熊仙如：《《古謠諺》中諺語的研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，民 77 年 6 月，p.5-6。

²¹ 簡正崇：《臺灣閩南諺語研究》，逢甲大學中國文學研究所碩士論文，民

- 4.內涵：雅俗共賞的民族生活觀照、感受、價值觀與風土民情的呈現。
- 5.功能：具有社會公道的議論、勸善、補過、警世與勸俗的功能，以及傳授經驗智識和教訓勸戒的作用，而可作為人群行為與社會公斷的準則。

而這些構成諺語的要件與意涵，仍有不完備之處。如「來源」，忽略文藝實用趨勢與詩教的影響；「傳播方式」，忽略大眾媒體的傳播，乃因許多大眾媒體亦使用口語陳述，如說唱、戲劇、廣播、電視媒體等，並非僅止於口耳相傳的唯一傳播媒介；「形式」，忽略語言特質的敘述，如諺語語言的特性（尤其是諺語語言多義性與含蓄性的意境指涉）與生命力；「內涵」，所敘述的是民俗文化事象與情境的一部分，可用民俗文化來涵括；「功能」，所敘述的是社會教化意涵的一部分，亦可用社會教化來涵括。

22

總括而言，諺語是人類民俗文化內涵、文藝實用美學趨導，所融合締造的「語言文本」智慧寶典，蘊含語言多義性與含蓄性的意境，藉由口耳傳授與大眾媒體的傳達，歷經歷史時空、文化傳遞、語言特質的演化，具有社會教化的意涵、規範與功能，深蘊雅俗兼容並蓄的文化人生型態。

（二）諺語的界定

諺語的起源相當早，訴說著先民生活思想意識型態與精神理念的心語，反映出民俗文化事象與情境的內涵，然在定位上，常有混淆不清之處，如與成語、格言、歌謠、歇後語、俗語之間的界定關係。其中以諺語與俗語的定位更不易辨別。本文試就釐清諺語與俗語的關係為主，以諺語與成語、格言、歌謠、歇後語的界定為輔，來確立諺語的定位。

諺語與成語最大的不同在於來源和語句的結構方面。成語構成的來源大多來自古文、典籍與典故，大多出自文人之手，有跡可循，而諺語是民間的集體創作，具有語言的匿名性質；諺語的語句結構是具有任意性與結構性結合的語言，可任意性的創新而符合語言結構性，以及含有語言變異

84年6月，p.38。

²² 文藝實用趨勢與詩教的影響、諺語語言的特性與生命力、民俗文化事象與情境之探究，詳見本論文第二章。社會教化意涵的界定，詳見本章第二節。

性質，²³只要大眾的認可、傳述即行，而成語的語句結構大多已被定型，無法具有任意性的功能，如「狼心狗肺」²⁴，若說成「狗肺狼心」，這一句成語就不知所云，意即成語是一種定型化的書面語，但若約定俗成，只要大眾認可並傳述，是可成為諺語。

諺語與格言最大的不同在於來源與內涵指涉的差異性。格言的來源亦是出自典籍、文人之手，大多是可考證的書面語，而其內涵的指涉，大多偏重於立身處世的做人之道，是一種「法語之言」（《論語·子罕篇》），意即正言勸誡的話，如格言：「人無遠慮，必有近憂」（出自《論語·衛靈公篇》）；諺語內涵的指涉除了具有「法語之言」外，更具有多義性與含蓄性的意涵存在，且富含民俗文化內涵，而來源的差異性如前述。

諺語與歌謠雖皆具音韻，但最大的不同在於形式方面。歌謠是以歌唱或哼唱為主，句子較長，可反覆歌詠，如《搖子歌》中 搖金子：「搖金子，搖金子，搖豬腳，搖大餅，搖檳榔，來相請。」²⁵而諺語是口語的陳述，語句較短。

諺語與歇後語最大的差異在於形式組合結構與性質不同。張復舜在《台灣閩南語歇後語研究》中言：

歇後語由兩部分（結構段）組成，即一個意思用兩種不同的方式表達：前半部分（語面結構）用精簡的語言敘述某一事象做為「引子」，類似謎語的謎面；後半部分（語底結構）則是用判斷、評議、推理等方式對前半部分進行解釋或說明，指出本意或轉義（引申義、比喻義或假借義），類似謎語的謎底。²⁶

如台灣閩南歇後語：「蚊子釘牛角—無採工」，意即白費心機、徒勞無功或無關痛癢；而諺語的語句沒有結構段（語面與語底結構）的形式組合結

²³ 諺語語言的任意性、結構性與變異性質，詳見本論文第二章第三節。

²⁴ 出自《醒世恆言》卷三十，詳見《學生成語大辭典》，高雄市，鐘文出版社，民 87 年 1 月，p.466-467。

²⁵ 資料內容，取自吳瀛濤：《臺灣諺語》，台北市，臺灣英文出版社，民 64 年 2 月，p.405。

²⁶ 張復舜：《台灣閩南語歇後語研究》，新竹師範學院台灣語言與語文教育研究所碩士論文，民 88 年 12 月，p.17-18。

構，其性質是具多義性與含蓄性，不是猜謎性質。

諺語與俗語兩者的關係曖昧不明，許多學者和研究者亦作過許多釐清。如潘昌文在《明清俗語研究》中提出俗語的性質：

1. 形式自由：字數與形式比較沒有一定的規範，字數不一，語句形式從語詞到句子皆有例子可循。
2. 描述性：就俗語本身而言，大致分成形象的塑造和現實狀況的描寫，兩種表現方式使描述狀態更為清楚。
3. 非教訓性：不刻意以嚴肅的立場來說明主題，僅是加強自己立場的正當性和說服力，不強調經驗上的傳授。
4. 順口性：俗語容易琅琅上口，不需要刻意去思考，自然而然就可以脫口而出。
5. 功能性：俗語除了能作為日常生活常用的語彙外，作為語言的材料，也可以充當比喻連接語氣或引語的功能。²⁷

由俗語的性質和諺語來作比對，可發現些許的不同，茲說明如下：

1. 語言特性：兩者語句的構成皆具任意性、結構性、匿名性、地域性、口傳性、變異性，²⁸其不同之處，是含蓄性和多義性。如俗語云：「活見鬼」，是為「不完整」的語句，必須有上下文的引領或明白此意才知悉，但非含蓄性；又如「飆車族」，一見語詞便知涵義，以明白貼切的語詞結構為主，不具多義性。
2. 功能性：兩者皆可成為語言的材料，可以充當比喻連接語氣或引語的功能，也可加強自己立場的正當性和說服力。然俗語以不強調經驗上的傳授為主旨，而諺語是以文化經驗上的傳授為依循。

朱介凡《中國諺語論》云：「俗話或稱俗語，乃對雅言而說，其主要性質：一、通俗的。二、風俗的。三、土俗的。四、行俗的。五、流俗的

²⁷ 潘昌文：《明清俗語研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，民86年6月，p.61。

²⁸ 這些語言特性的意涵，詳見本論文第二章第三節。

特稱語。」²⁹俗語的特徵與風格在「俗」，而諺語則是雅俗兼容並蓄，在風格內涵上則有不同之處。然從古代的諺語定義，可得知諺語亦具有「俗」的性質，是故高國藩《中國民間文學》中曾言：

俗話裡包含有一定科學的道理、人生的經驗、生活的知識，它幫助我們理解世界萬物、人類社會、做人的意義，這些俗話，我們便稱它為諺語。³⁰

由此觀之，諺語富含民俗文化內涵與人生哲理，而俗語非必要性存有。但反觀之，廣義的俗語是包含諺語，而狹義的區分是兩者為同等地位。³¹所以，在釐清諺語與俗語的差異，必得在狹義中作比對。是故，諺語俗稱：「俗語話」、「古早話」、「古早人講的」、「老先覺講的話」，³²意味著大眾的認同與廣義的界定不致於抵觸，亦解決許多爭論的問題。

總而言之，對於諺語的界定，除了重點式地釐清與成語、格言、歌謠、歇後語、俗語之間的曖昧不明關係外，更襯托出諺語的特色與定位。

三、台灣閩南諺語的研究概況

目前台灣研究台灣閩南諺語的專書、學位論文、期刊論文相當多。而對這方面的文獻資料，較齊全的進行整理與蒐集者，理應是簡正崇所撰的《臺灣閩南諺語研究》³³。而於民國 84 年以後，所出刊有關台灣閩南諺語的文獻資料，大多在於資料的蒐羅，諺語的釋義，語音的讀法，諺語淵源的考證等方面下工夫，然其中許多文獻資料，不乏對於台灣閩南諺語的研

²⁹ 同註 6，p.81。

³⁰ 高國藩：《中國民間文學》，台北市，臺灣學生書局，民 84 年 9 月，p.551。

³¹ 詳見潘昌文的歸納論述。同註 27，p.9-15。

³² 莊永明：《台灣金言玉語：台灣諺語淺釋（一）》，台北市，時報文化出版企業股份有限公司，民 87 年 4 月修訂二版 13 刷，p.16。

³³ 簡正崇將民國 84 年以前研究諺語的資料，分為專書、博碩士論文、單篇資料及論文三類，這三類內容皆是研究有關諺語（包含各類方言諺語），以及本土語言的相關資料，內容豐富。且簡正崇對這些前人研究的文獻，作一部分的簡明評析與介紹，詳細內容，同註 21，p.11-31。本論文便不再贅述。

究有深入探析之處。本論文試就對於台灣閩南諺語較有深入研究的文獻，或者是涉及到台灣閩南諺語社會教化方面的著述，作一簡析與探討。

(一) 專書方面：

以莊永明所著述的《台灣諺語淺釋》³⁴，是較有深入解析台灣閩南諺語的特質，其主要的論述方式，是以一句諺語，成一單篇的短文，來敘述諺語的多義性與含蓄性的指涉，以及傳統社會文化徵象的解析，並把諺語賦予現代意義，陳述現代社會的各種文化現象，其中蘊含社會教化思想與功能的表述。然而未能作一結構性的統籌論述，以及對於台灣閩南諺語的社會教化思想與功能，未能深究與探析。

(二) 學位論文方面：

目前著重於台灣閩南諺語研究的學位論文有五，以下概略分述之。

1. 紀東陽：《台灣諺語之傳播思想初探》，民國 81 年輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文。作者以傳播學的角度來探究台灣閩南諺語，是最早一本研究台灣閩南諺語的學位論文論著，其內容主要是研究台灣閩南諺語的語文與非語文的傳播思想，以及台灣閩南諺語中的人際傳播思想。
2. 林寬明：《台灣諺語的語言研究》(A Linguistic Study of Taiwanese Proverbs)，民國 83 年輔仁大學語言研究所碩士論文，內容全文以英文書寫。作者以語言學的角度探析台灣閩南諺語的語言現象，其內容主要是研究台灣閩南諺語的語言特徵與語言功用。
3. 簡正崇：《臺灣閩南諺語研究》，民國 84 年逢甲大學中國文學研究所碩士論文。作者蒐集的資料相當豐富，提供後學打開研究臺灣閩南諺語方便之門，其主要內容是研究諺語的定義、界說與淵源，以及臺灣閩南諺語的發展變化、形式、內容與價值，唯可惜沒有深層的探析。
4. 許蓓苓：《台灣諺語反映的婚姻文化》，民國 89 年東吳大學中國文

³⁴ 莊永明：《台灣諺語淺釋》(共十冊)，台北市，時報文化出版企業股份有限公司，各冊出版年月，詳見參考書目。

學系研究所碩士論文。作者以台灣閩南諺語中所呈現的婚姻文化現象，如婚姻的宿命觀與報應觀、婚姻禮俗的過程、意義與擇偶觀、夫妻之道與家庭生活、家庭問題、媒人的作用、特殊婚姻（招贅、童養媳、妾、典妻、冥婚）、再婚等研究方向，作一全面而完備的探究，雖其中不乏探究社會教化思想與功能，但未深層剖析。

- 5.高芷琳：《澎湖諺語研究》，民國 89 年彰化師範大學國文學系研究所碩士論文。作者以澎湖諺語作為研究素材，雖是台灣閩南諺語的研究範疇，但作者努力的蒐錄與考證澎湖諺語資料，使其研究內容頗具地方文化的色彩，其最主要的研究內容是將澎湖諺語分成自然氣候、產業活動、生活狀態、婦女生活、民間習俗、傳說典故、處世箴言、笑言諺語、歇後語九大類，雖其中不乏含有社會教化思想與功能的探究，但未深層剖析。

上述五本學位論文，對於台灣閩南諺語的研究，有其各領域的研究方向與重點，唯獨對社會教化功能沒有深層的究析與論述，換言之，其研究的方向與重點不在於此。

（三）期刊文獻與單篇論文方面：

較有涉及到社會教化功能著述的，如潘孟鈴的 由台灣諺語看傳統社會的宗教思想特色³⁵，其內容涉及的層面不廣；而周榮杰的 細說台灣諺語³⁶與 台灣諺語之社會觀的探討³⁷，雖有較深層一些的探索，但社會教化的「功能」與意涵並不彰顯；其餘有關台灣閩南諺語的期刊論文，有的只是對於諺語的定義去探討，而對於涉及到社會教化功能描述的，亦只是零星地散佈其文中，未有深入的探索。然而真正對於台灣閩南諺語社會教化功能較有深究剖析的，應是鄭師的 臺灣諺語的宗教思想³⁸與 臺

³⁵ 潘孟鈴： 由台灣諺語看傳統社會的宗教思想特色 ，《高市文教》第 57 期，民 85 年 6 月，p.94-97。

³⁶ 同註 19，p.73-96。

³⁷ 周榮杰： 台灣諺語之社會觀的探討 ，《台南文化》新 29 期，民 79 年 6 月，p.17-48。

³⁸ 同註 9，p.442-464。

灣諺語的處世哲學³⁹，鄭師以台灣閩南諺語所呈顯的社會教化內涵，探析台灣民間的宗教思想、處世哲學、人文現象、社會現象與文化深層結構的關懷，並論及儒家教化思想的影響，以及民間與儒家教化思想的差異性。

四、社會教化功能的研究意義

陳紹馨在《諺語之社會學的研究》一文中提到：

為什麼我們研究諺語？最淺近的回答，就是：為著學習教訓。諺語是由數千年的生活體驗浸透出來的，自然包含著很多切實透徹的教訓；但是也有它的界限。因它大都是由鄙俚平民的直接生活經驗發生的，。它所傳遞的處世訓保身訓，難免消極退嬰，甚至尖酸刻薄，損人利己。⁴⁰

「教訓」所指涉的意涵，是一種社會教化思想的知識傳輸，以及喻說諷勸、警世勸俗的社會教化功能欲求。而這種功能欲求，是指一種對維持社會結構均衡有用的適當活動；也可以視為效果；亦可視為是控制體系內結構與過程運行的條件。⁴¹所以，諺語本身的社會教化功能欲求，在於控制與維持社會結構均衡，以達社會群體和諧的效果，所締造出的語言智慧寶藏。

鄭師在《台灣文化與文化台灣》一文中曾言：

鄉土不是古董式的教材，也不是替代式的教育，原本就是一種真實的生活，。在生活中擁抱真實的台灣，體驗自身的文化生命，以理性的認知觀念來關懷生存環境的具體和諧，延續著文化的傳承與生命的再造。⁴²

台灣閩南諺語是先民智慧的結晶，是一種活教材的「語言文本」，歷經大

³⁹ 鄭志明：《臺灣諺語的處世哲學》，收入《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民88年6月，p.465-485。

⁴⁰ 陳紹馨：《諺語之社會學的研究》，《人文科學論叢》第1輯，民38年2月，p.282之10。

⁴¹ 葉至誠：《蛻變的社會—社會變遷的理論與現況》，台北市，洪葉文化事業有限公司，民86年3月，p.320-321。

⁴² 鄭志明：《台灣文化與文化台灣》，《鵝湖月刊》第21卷第3期，民84年9月，p.46。

眾傳播、口耳相傳與文化型態的融通共合，原本就是先民真實生活的呈現，鄉土文化生命內涵的表徵，可體會到先民們文化創造的價值意識型態，以及感受到先民們面臨文化變遷時的因應之道與處世性格。所以，研究台灣閩南諺語，不僅是延續著文化的傳承與生命的再造，更可探索民俗文化生命架構，以及深究先民現實生活的生命情調與人生哲理的思想內涵，而此種生命情調與人生哲理，是先民關懷生存環境具體和諧的價值意識系統，這種價值意識系統，是社會義理與倫理道德規範的追尋，其目的在於透過社會教化思想的傳布與社會化的知識傳輸，以能欲求社會教化功能的價值呈現，進而控制與維持社會結構均衡，以促進社會群體和諧的效果。

鄭師於「文化台灣的理想與實踐」中云：「以『文化』來經營臺灣是各行各業可以做的事，知識分子不只要做觀念的導師，更要作具體行動者，以行動來共同地成就臺灣。⁴³」有鑑於此，本論文以台灣閩南諺語作為研究素材，是基於「台灣閩南諺語之社會教化功能」，是個值得可深究的研究方向與重點，亦是研究動機的主要驅力所在，而構成其驅力的因素有三：其一，是因為在諸多前人研究文獻中，未有深層的研究，筆者依循鄭師的研究步履，將台灣閩南諺語之社會教化功能的研究範疇，再加以擴展與深層探析。其二，是諺語本身具有文學性格、民俗文化內涵、社會教化傳布的實用性格，而且此三者彼此之間具有依存性、關係性與相互濡染性，構成庶民整體社會教化功能的文化價值系統。其三，是藉以研究此社會教化功能的文化價值系統，以呈現先民智慧菁華的人生哲理，以具體行動來傳承文化與探究流傳於台灣文化真實存在的民間哲諺，冀求達到社會教化思想的傳布，進而有社會教化功能的作用之價值呈現。

第二節 「社會教化」的意涵

諺語是先民智慧的結晶，是一種流傳於民間文化的語言，不僅有著文化傳承的指標意義，更有「社會教化」的傳播思想規範與精神內涵。然什麼是「社會教化」呢？首先必得從「教化」談起。

⁴³ 鄭志明：「文化台灣的理想與實踐」，《鵝湖月刊》第 21 卷第 11 期，民國 85 年 5 月，p.10。

教化思想萌芽於周代，至戰國末始形成理論形態，到漢代，教化作為統治階級的治民術而全面推開。⁴⁴中國古代「政教合一」的統治術，從周公「敬德保民」的治國策略開始，「敬德保民」的意指，朱克良作了說明：

- 一、天子、國君要脩「君德」、「政德」。要勤政無逸，不貪圖享受，在臣民中樹立一個「大德」的形象，作為萬民的表率。
- 二、「保民」首先必須惠民，使老百姓安居樂業，使刑罰起著「裕民」的作用，即誘導人民去惡向善。
- 三、在惠民和慎刑的基礎上，教導人民「作新民」，使他們符合周統治者所規定的道德準則。古時候的人還相互訓告，互相扶植，互相教誨，小民沒有互相欺騙詐惑的。⁴⁵

周公的立意，無非是先要求君主的言行，以作為人民的表率，而使民風相互敦化，進而達到去惡向善的理想目標。所以，在周公時期，「教化」一詞，是意指著「上行下效」的含義。

於此，「教化」一詞，從周公時期開始，即是先執行「教」，再達成「化」的成效，如《說文解字》云：「教，上所施，下所效。」⁴⁶而施教者多為君主、聖賢，受教者皆為平民百姓，於是乎，子曰：「不教而殺謂之虐」（《論語·堯曰篇》）孔子點化了教化民眾的重要性，而孟子強調人倫規範的執行，是人道最基本的標準訴求，如孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」「人人親其親，長其長，而天下平。」（《孟子·離婁上》）孔孟的教化思想無非是以道德觀、禮義、德治與人倫規範的精神心靈塑造，以使人改過向善，促進社會的穩定，進而天下太平。

然而荀子進一步地，提出他對教化思想的觀感與義旨，如荀子曰：

- 上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影。（《荀子·人臣》）
- 禮義教化，是齊之也。（《荀子·議兵》）
- 漸也，順也，靡也，久也，服也，謂之化也。（《荀子·七法》）

⁴⁴ 朱克良：「教化」含義初探，《孔孟月刊》第33卷第3期，民83年11月，p.48。

⁴⁵ 同前註，p.45。

⁴⁶ 同註14，p.128。

荀子雖將教化的思想與政治、禮義、刑罰的觀念結合而一，使得教化的政治政令意味，更加濃郁，但荀子直接意指出「化」的義旨—漸也，順也，靡也，久也，服也。意即透過「教」，使人民能長期的漸遞沐染，「潛移默化」而順從教化思想的倫理道德規範。是故，《禮記·經解》云：「故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日遷善遠罪而不自知也。」所以，「化」本身有著「潛移默化」的意涵。而「潛移默化」是一種無形的影響，就是說，通過各種途徑，培育一種淳厚的社會風氣及和諧的心理氛圍，使人們「日遷善而不自知」。⁴⁷

但到了漢代，董仲舒提倡「獨尊儒術，罷黜百家」，將儒家的教化思想與政權統馭密合，企圖嚴格控管人民的思想與行為，以達政權的穩固和維持社會的秩序，如《春秋繁露·對賢良策》云：

夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化提防之，不能止也。是教化立而奸邪皆止者，其提防完也；教化廢而奸邪並出，刑罰不能勝者，其提防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化為大務，立太學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美矣。

使得教化思想成為政策政令施行的利器，也使得後代文學內涵充斥著「文以載道」、「文以明道」實用性格與教化性格的走向。⁴⁸

而這種政策性的教化思想，自從漢代以來，在帝國君主主義的統治權謀執行下，以及在文學實用性格與教化性格的涵養中，儼然是以「政教合一」的權威規範，以促使「移風易俗」的形成，達到教化理念的完全貫徹。這種教化理念的目的，如同詹康在《明代的教化思想》中所言：「教化的目的在於正人心、明人倫、務本分、一道德、厚風俗、扶世教、補世道。⁴⁹」所以，教化就是運用各種政治的、道德的、禮儀的、教育的等手段，

⁴⁷ 同註 44，p.47。

⁴⁸ 「詩教」、「文以載道」與「文以明道」，以及道家對人文教化的影響，詳見第二章第一節論述。本節是著重於社會教化意涵的界定。

⁴⁹ 正人心是端正世人的心慮；明人倫是實現人與人的適當關係；務本分是每個人扮演好自己的角色，及不做非分之事；一道德是統一世人的思想和行為；厚風俗是使人民心態、生活規律、社會行為寬厚祥和，減少衝突澆薄；扶世教是樹立教化所根據的教義；補世道是補益社會風氣習俗的品質。

來影響人們道德心理的形成，從而建立起穩固的統治秩序。⁵⁰意即古代的教化思想，於人民的思想行為規範裡，完全受到政策政令的掌控，宛如是「上施下行」的權威模式，是一種借重政令的執行，禮義的薰陶，教育的手段，倫理道德規範的意志理念涵養，先執行「教」，再達「化」的目標，以能使人們「日遷善而不自知」，移風易俗，導正社會風氣，維持社會和諧秩序。

於此可知，古代的教化思想意涵，偏重於「上施下行」的權威模式，這種權威模式，是傳統社會所謂「大傳統」的教化思想規範。這種規範與模式，也影響「小傳統」文化的教化思想。⁵¹如鄉約、祠堂、族譜、地方官學的設置⁵²，這些設置無非以政令政策的執行為主，以達教化實質的目的為依歸。如詹康曾提到：

教化是在一個社群中，其領袖依據某種教義，教導社群的人民遵守理想的生活規範，與感化社群人民的身心。目的是造成全體人民的思想、行動一致，奉行社群的政策以實現社群的共同理想，促進社群的和諧，及每個人民都能成就理想的人格。⁵³

意即教化是一種上對下的教導，以「感化」為前提，奉行規範而促進社群的和諧，儼然是「政教合一」的另一種教化規範。這種教化規範，也指涉出「社會教化」的外在意涵，如謝長法在《鄉約及其社會教化》中提到：

鄉約是中國古代一種重要的文化現象，⁵⁴，揭示了鄉約在宣講過

詳見詹康：《明代的教化思想》，臺灣大學政治學研究所碩士論文，民 82 年 7 月，p.1。

⁵⁰ 同註 44。

⁵¹ 「大傳統」和「小傳統」的教化思想模式與意涵，詳見第三章第六節的論述。

⁵² 有關鄉約、祠堂、族譜、地方官學的設置、立意、目的與教化作用，請參考謝長法：《祠堂及其社會教化》，《孔孟月刊》第 34 卷第 11 期，民 85 年 7 月，p.42-48；《鄉約及其社會教化》，《中國研究月刊》第二卷第九期，民 85 年 12 月，p.19-24；《清代地方官學與社會教化》，《孔孟月刊》第 35 卷第 6 期，民 86 年 2 月，p.40-43；《清代族譜的纂修及其倫理教化》，《中國研究月刊》第 3 卷第 1 期，民 86 年 4 月，p.61-65。

⁵³ 同註 49，p.3。

程中通過彰善糾惡和論文的宣講對士人和平民產生的社會教化作用。 ，從而對端正民風民俗、維繫社會安定、保持社會秩序起到了重要的作用。⁵⁴

謝長法將「社會教化」定義於透過宣講（傳播）途徑，以達彰善糾惡、端正民風民俗、維繫社會安定，以及保持社會秩序。這種透過宣講（傳播）途徑，是民間社會化知識傳輸的主要途徑，以及約定俗成的行為規範，誠如鄭師在《臺灣諺語的處世哲學》中提到：

民間的社會教化偏重在個人良好人際關係的建立，表面上似乎弘揚了儒家倫理，但在內容上處處遷就流俗，壓制個人以順應社會，透過社會化的價值傳遞，建立一套為大眾許可的處世哲學，在約定俗成的行為規範中，力求避免社會衝突，維持社會秩序。⁵⁵

鄭師一針見血地指涉出民間社會教化的意涵，意指民間社會教化，是大傳統教化所演化出的社會教化觀，雖兩者有著共通性與共同處，但仍有不同層面的差異性存在。乃因大傳統的「教化」，偏重於儒家道德觀、禮義、德治的精神心靈塑造；而外在因素，是利用法治政令的規章傳達，來約束士人與人民的思想行為規範，企圖改造民風民俗的特性，以達政權統治、政教合一與政治倫理化的目的。換言之，「社會教化」的意涵比「教化」的含義更為廣博，乃因民間文化原本即是各階層社會文化的反映。

彭懷真曾提到社會的特殊功能之一為教化功能，並云：「社會有教育的組織，使其份子得到社會化和發展，以獲得教導和了解新知」。⁵⁶於此觀之，「教化」和「教育」似乎有著曖昧關係。而「教育」一詞，以現代的意涵觀之：教育的含義，實包含著人格感召、精神感化的作用，旨在糾正不善，以培養健全的人格。⁵⁷且教育的意義在於幫助個人適應其生活環境的歷程，促進個人心能開展、訓練與形成，以及社會化的過程，更是文

⁵⁴ 謝長法：《鄉約及其社會教化》，《中國研究月刊》第二卷第九期，民 85 年 12 月，p.19。

⁵⁵ 同註 39，p.476。

⁵⁶ 彭懷真：《社會學概論》，台北市，洪葉文化事業有限公司，民 88 年 11 月修訂版三刷，p.69。

⁵⁷ 王連生、周焜瑞、陳迺臣、饒朋湘編輯：《教育概論》，台北市，正中書局，民 69 年 8 月，p.4。

化陶冶的活動與歷程。⁵⁸然漢寶德認為：

「教」是指知識的灌輸與技能的傳授；「化」是指非強制性的教育，是潛移默「化」，在無形中達到教育的目的。學習過程中，出於興趣而得到的東西都近於「化」。⁵⁹

意即「教」是「教育」的本質含義，而「化」是意味著改變或教導使向善⁶⁰。所以，「教化」本身就包含「教育」的意涵，而且更加因出於興趣或意願，使人「日遷善而不自知」，以收「潛移默化」之效。

然而社會教育是一種全民的、全面的、長期的、繼續的、終身的教育。⁶¹於是教育本身即是社會教育的一環，乃因社會的本體，是宗教、政治、經濟、家庭、學校、社區等文化組織，以及社會行為、民主思潮、社會問題、社會風氣、民風民俗、處世心態與方針等社會現象的綜合體系。於此可推論，社會教化遠比社會教育、教化、教育的意涵，更加廣泛而具有社會文化性的義旨。所謂社會文化性，是指全民社會整體的文化內涵、事象與情境，以台閩諺為例，如云：「百善孝為先」，意味著善良本性的啟發，是從培育孝道的規範與觀念為開端，包含著傳統的「教化」思想；「輒罵味聽，輒撲味痛」，意指恩威並行的「教育」方法，旨在人格感召、精神感化的作用，以能糾正不善，培養健全的人格；「一枝草，一點露」，鼓勵人要奮勉不懈，不可因挫折而自暴自棄或怨天尤人，所謂「有樣看樣，無樣家己想」，只要依循社會義理與道德規範，捫心自問，對得起自己的良心即可，這是一種終身而長期的「社會教育」理念與價值觀。因此，社會教育、教化、教育不等同於「社會教化」，而且「社會教化」比社會教育、教化、教育涵蓋的範疇更廣泛。

總歸前述，社會教化仍有政令宣導的意味，但不是強制的政治倫理化與掌控民風民俗的風氣，如台北市政府宣導的廣告詞：「『喝酒不開車，

⁵⁸ 同前註，p.6-7。

⁵⁹ 漢寶德：「教」「化」之間，《博物館學季刊》第5卷第4期，民80年10月，p.1。

⁶⁰ 《新學友國語辭典》，台北市，台灣新學友書局股份有限公司，民79年3月，p.102。

⁶¹ 劉昌博：社會教育的新課題，《社會教育年刊》43屆，民80年3月，p.5。

開車不喝酒』、『不要在捷運站養老鼠』」，是透過政務的宣導與傳播，以達彰善懲惡的目的。是故，社會教化包含道德意識、倫理觀、宗教思想、社會行為、民主思潮、社會問題、社會風氣、民風民俗、處世心態與方針的教育涵化，以維持社會秩序，促進社會祥和。因此，社會教化即是運用民眾之間約定俗成的社會、道德、倫理、宗教等規範的制約與教育，大眾媒體的傳播，以及法治的彰顯，使之潛移默化，淨化人心、揚善懲惡，避免社會衝突，端正社會風氣與民風民俗，促進個人人格與精神的感召和感化，以及陶冶個人社會化和維持社會祥和的秩序。

第三節 研究方法、範疇與步驟

一、研究方法

本論文主要是將台灣閩南諺語的深層文化內涵、社會教化思想與功能，做一個有系統的了解與研究，並透過相關的文獻及書籍中，去做分析、描述、比較與詮釋，以能對傳統庶民的民俗文化之生命意識形態，作一價值的呈現。

於此，本論文將其研究的方法，如下所述：

- (一) 概念的分析：針對儒、道、釋三家的思想內涵、諺語的定位界定與文學性，藉由文獻、書籍與理論的探討，作一概念的釐清與分析。
- (二) 描述性敘述：針對諺語的語言特性與生命力，諺語的內涵—文學性、社會性、實用性、教化性，大、小傳統文化的價值系統，加以剖析、綜合與描述。
- (三) 普遍化的分析：以史的觀點，從「語言文本」的產生，文藝實用趨導的影響，文學思潮的涵養，民俗文化的濡染，將有關諺語的文獻、書籍，作一比對、描述、分析與探究，以探討在整個文學理論與民間文學的脈絡中，諺語與社會教化的關聯性。
- (四) 比較分析：將諺語所呈顯的小傳統文化內涵、社會教化思想，

與大傳統的文化內涵、社會教化思想，加以排比，找尋相互間的差異性及所處的層次與方位，經由此一定位，呈顯台灣閩南諺語的文化內涵、社會教化思想與功能之特質所在。

- (五) 詮釋性分析：針對諺語的意涵、社會教化意涵、民俗文化義旨、人性定義、天命思想、天理觀，藉由文獻、書籍與理論的探討，一一詮釋，並將台灣閩南諺語所呈顯的人性觀、家族倫理關係、社會處世關係、宗教觀的各種人文性格與思想、價值觀、社會文化現象與問題，從相關的文獻與書籍，作一佐證、分析、論證與詮釋，以探究庶民人生哲理中的社會教化思想與功能。⁶²

二、研究範疇的界定

本論文以台灣閩南諺語，作為研究素材，主要是採用吳瀛濤《臺灣諺語》⁶³、周榮杰《臺灣諺語詮編》⁶⁴、洪惟仁《台灣哲諺典》⁶⁵和莊永明《台灣諺語淺釋》⁶⁶為取材研究的範圍，乃因將這四本書所蒐集的諺語加以綜合，較為完備，雖其中夾雜有大陸諺語、台灣閩南歇後語、俗語的語詞，因非本論文的研究方向與範圍，故不採用，除非是為了引證或本論文的論述需要。且為了增加論述內容的需要，也採用期刊論文和報紙文刊中的台

⁶² 這五種研究方法的項目，取自王文科《教育研究法》之內容分析研究法（王文科：《教育研究法》，台北市，五南圖書出版有限公司，民75年3月，p.413-414。），雖是教育類別的研究法，但仍可適用於文學性質的研究。乃因文學性質的研究，是以內在研究與外緣研究來作探討，而內在研究主要是對文學作品（台灣閩南諺語）的闡釋、分析；外緣研究是以相關文獻、歷史與社會文化背景、文學思想與理論、時代文化的脈動來佐證、論證。於此，這五種研究方法皆涵括在內，且更為細緻而完善。

⁶³ 同註25，書中內容除了台灣閩南諺語之外（p.1-260），尚有格言、歌謠、民謠、童謠、歇後語等的蒐錄（p.261-747）。

⁶⁴ 周榮杰：《臺灣諺語詮編》，高雄市，大舞台書苑出版社，民67年8月，書中含有大陸諺語（如「爺親，娘親，沒有一盆火兒親」。P.190。）與俗語（如「拍嘮涼」，p.387。）。

⁶⁵ 洪惟仁：《台灣哲諺典》，台北市，台語文摘雜誌社，民82年4月。

⁶⁶ 同註34，其中附錄有童謠、囡仔歌等文本，詳見各冊有附錄的部分。

灣閩南諺語之語句為輔⁶⁷。

諺語是早期農業社會流傳於一般百姓口耳相傳的產物，是一種口傳文學，亦是「語言文本」所反映的民俗文化徵象，這種民俗文化徵象，是受到大傳統文化的濡染，所塑化而成的小傳統文化價值體系，蘊含著文學性、實用性、社會性與教化性的深層內涵。且諺語在口耳相傳之際，難免因不實用、不常用而隨著時代文明的傳承，而有所流失，且諺語的語言經流傳之後，會產生變異性或有新的語詞語義出現，以及諺語本身具有多義性，使用在不同的場合與人、事、物的表達上，便有不同的意象與意境，這些均是本論文的研究範疇。

由於諺語是民俗文化的表徵，是庶民生命意識形態的呈現，富含許多人生哲理，而這些人生哲理中，蘊含著人性觀、家族倫理規範、社會處世型態、宗教思想的社會教化思想與功能。於是乎，本論文以台灣閩南諺語中，所呈顯的人性、家族倫理觀、社會處世關係、宗教之社會教化功能，作為主要的研究方向、重點與範疇。

三、研究步驟

本論文共分成七章，除了第一章之外，各章節研究的重點與步驟如下所述。

第二章為「諺語與社會教化的關聯性」，本章主要是研究諺語的文學內涵，歷經文藝實用、民俗文化、歷代文化時空交流的淬煉，具有「語言文本」的文學性、實用性與教化性之智慧語言經典。第一節「語言的文學性與實用性」，主要敘述「語言文本」的演化，與其文學性格和實用性格，儒、道兩家思潮與文學性格對諺語的涵養。第二節「民俗文化的文學性與教化性」，主要是界定民俗文化的意涵，探討民俗文化的文學性與教化性，以及民俗文化內涵對諺語的涵養。第三節「諺語的語言特性與生命力」，主要是探索諺語的語言特性—具有集體性、匿名性、地域性、口傳性、變異性、多義性、含蓄性，以及探討諺語的語言生命力—生、老、病、死之語言型態。第四節「諺語的社會性與教化功能」，主要是敘述諺語是世俗

⁶⁷ 若有使用到期刊論文和報紙文刊的台灣閩南諺語之語句，皆以附註標示或說明。

大眾喻說諷勸、警世勸俗和社會教化思想傳布的語言經典，並具備雅、俗兼容並蓄的文學內涵，有其深層的社會作用與教化功能。第五節「小結」，將本章歸納總結之外，並論及台灣閩南諺語的社會教化功能指向。

第三章為「台灣閩南諺語中人性的社會教化功能」，本章主要是研究台灣閩南諺語中，庶民所呈現人性的社會教化功能，並比對大、小傳統的人性觀、人格徵象、社會教化思想與功能的差異性。第一節「人性的定義」，從前人的文獻去界定人性的定義，並敘述台灣閩南諺語裡與民俗文化內涵中，對人性的界定與觀感。第二節「性善的驅力」，主要探討人性有欲求動機心態的善與行為實踐的善之兩個層面。第三節「性惡的驅使」，主要探索人性有欲求動機心態的惡與行為實踐的惡之兩個層面。第四節「中庸之道的善惡觀」，先探究儒家理想層面的「中庸之道」義旨，落實於現實社會的人文徵象，成為現實「中庸之道」的處世心態—模稜兩可、曖昧不明、立場模糊。第五節「現實的人性」，主要以利他與自利、印象整飾（impression management）、逢迎之道、刻板印象、心口不一，來探究俗世現實社會的功利與鄉愿心態。第六節「小結」，將本章歸納總結之外，並論及常民的社會處世心態、人性的社會教化思想與功能。

第四章為「台灣閩南諺語中家族倫理觀的社會教化功能」，本章主要是研究台灣閩南諺語中，家族關係的生活與往來情形、家庭教育、倫理規範、社會教化思想與功能，並比對大、小傳統的家族倫理關係型態、社會教化思想與功能的差異性。第一節「夫妻關係」，探討傳統社會的婚姻程序與儀式、男尊女卑的社會現象、擇偶條件、夫妻相處之道與百態、再婚、納妾、婚姻的宿命觀。第二節「直系血親」，探索傳統社會三代直系血親之間，相互奉養的心態與價值意識觀、孝道與倫理規範、兒子與女兒養育的差別待遇和心態。第三節「旁系血親」，以兄弟與舅甥倫理關係二個方向，來探究旁系血親的相處百態與相對應處世行為。第四節「姻親關係」，探討兩方親家相處禮儀、婆媳問題、前妻子女與後母的倫理關係。第五節「其他」，是指特殊家族倫理關係的結構成員，如贅婿、養子、童養媳、奴僕與奴婢，探究其倫理的關係與行為規範。第六節「小結」，將本章歸納總結之外，並論及庶民家族倫理關係的社會教化思想與功能。

第五章為「台灣閩南諺語中社會處世關係的社會教化功能」，本章主要是研究台灣閩南諺語中，庶民所呈現社會處世關係的社會教化功能，並比對大、小傳統社會處世觀、社會教化思想與功能的差異性。第一節「社

會階層化的關係」，構成社會階層化的主要因素為：工作與生活機會的驅策、政治影響力的因素、社會地位的認可；尤其是在傳統社會中，政治影響力的因素是構成傳統社會階層化的最大因素，而透過台灣閩南諺語的內涵呈現，探究出庶民生活的苦難、社會教化思想與處世型態。第二節「社會取向的現象」，主要以家族結構的影響、關係脈動的導向、權威機制的追尋、「他人」結構的依循四個項目，來探索台灣閩南諺語中，庶民的處世性格（功利、鄉愿、認命）、社會處世技巧與因應之道。第三節「社會競爭與衝突」，透過台灣閩南諺語的典故，了解早期社會的競爭與衝突，是源自於利益糾葛、面子因素，所產生許多大大小小的械鬥事件。第四節「社會和諧的潤滑劑—溝通、交涉與協調」，早期社會的競爭與衝突，必須靠具有身份取向的仲裁者，去完成溝通、交涉與協調。第五節「小結」，將本章歸納總結之外，並論及庶民的社會處世關係、處世性格與社會教化思想與功能。

第六章為「台灣閩南諺語中宗教的社會教化功能」，主要是研究台灣閩南諺語中，庶民的天命思想、宗教的人文信仰與崇拜價值意識觀、宿命論、神秘理論、社會教化思想與功能，並論及儒、道、釋三家思想對庶民宗教信仰的影響。第一節「天理」，探討傳統社會庶民的天命思想、天人關係、天理報應觀。第二節「神明信仰」，從台灣閩南諺語中，探究台灣民間神明信仰的價值觀與目的性，以及神人關係型態。第三節「鬼神信仰」，從台灣閩南諺語中，探究台灣民間鬼神信仰的價值觀與目的性、鬼靈意識情結，以及鬼神、鬼靈與人之間的關係型態、不肖神職人員的嘲諷與不信任。第四節「命運」，探討庶民宿命的人生觀、神秘理論的信仰、命相師的存疑、聽天命而盡人事的處世觀。第五節「緣」，探究庶民的因緣果報觀，以及有緣、無緣、良緣、孽緣相對應關係的合理化與自我防衛機制。第六節「『地理』與『風水』」，以「地理」與「風水」兩個研究方向，來探討庶民的人文風水、神秘理論的信仰與崇拜觀，以及對風水師的質疑心態。第七節「小結」，將本章歸納總結之外，並論及庶民的宗教思想、終極意義、終極關懷、功利訴求、天理報應與因果輪迴觀，以及宗教的社會教化思想與功能。

第七章為「結論」，主要是將本論文作一個總結，並敘述庶民的人生觀與態度，以及天理報應與因果輪迴觀的社會教化思想與功能。