

臺灣民間信仰之認識

董芳苑

—轉載自臺灣神學論刊七十年三月第三期—

「臺灣民間信仰」就是臺灣民間基層——閩南人與客家人的傳統宗教，（註一）它是一種民族性信仰，又是一種文化現象。按閩南人與客家人這兩個中國南方沿海省份：福建與廣東的移民族群，遠在公元十六世紀就陸續來到這個「美麗島」（Ilha Formosa）（註二）墾殖。四百年來，他們的後裔代代在這個島嶼上慘淡經營，雖然面對重要的艱難困苦，因民間眾神的守護，心理上有所寄托，故能安居樂業。時下的臺灣民間基層係由他們所構成，他們佔臺灣人口的百分之八十五強。臺灣民間信仰就是他們的傳統宗教，因為此一信仰具有福建的泉州、漳州、汀州、興化，廣東的潮州、惠州、嘉應州的地方色彩。不過數世紀以來，傳統宗教信仰形態實在隨着時代而變遷，而且愈變愈「臺灣化」（Taiwanization）了。時下寺廟的社會功能與其歲時慶典，若與原來閩南、粵東的形式相比較，一定有顯著的差異。倘若具體的加以觀察，「臺灣化」特徵有下列幾個：

1 新的「神格」不斷出現

有應公崇拜——偶而發現或廢棄墳墓的無緣骸骨，人就給予置入甕中建小廟供奉，叫做「有應公」、「金斗公」；集體埋葬者叫「大墓公」、「萬善同歸」（萬善爺）、「男女共同」、「大眾爺」。供奉無名水流屍者，男的叫「水流公」，女的叫「水流媽」。這類小廟（大墓）遍佈於臺灣各地，有些香火鼎盛，信徒絡繹不絕。

義民爺崇拜——清代協助官軍抵禦革命運動而戰死的人集體埋葬的墳墓，由民衆建廟加以供奉者，叫做「義民爺」。新竹附近新埔的義民廟，爲這類崇拜的典型，每年農曆七月二十日的祭典頗具規模。

吳鳳崇拜——爲紀念清代通判吳鳳殉職的一種英雄崇拜。然而今日學界對吳鳳被殺的事跡曾經引起非議，認爲是日本人所捏造出來的，不是真正的史實。（註三）

廖添丁崇拜——這位在日本領臺初期專門和日本警察爲敵的「臺灣羅賓漢」（義賊），是臺灣民間傳奇性的英雄。因此八里坌地方人士建「漢民祠」供奉他，並且揚名全省。

李勇崇拜——電視劇「嘉慶君遊臺灣」所激發的英雄崇拜典型，也是大眾傳播工具：電視影響力的例子。事實上，清朝時代從來沒有一位王子以上身份的貴族來過臺灣，因爲乘古時的帆船漂過臺灣海峽實在很危險。所以「嘉慶君遊臺灣」是小說故事而非史實，李勇這位角色的歷史性因此很有問題。今日竹山郊外有這位虛構的「隨駕王爺」李勇廟宇，而且是全臺遊客必至的觀光勝地。

其他新的神格尚有「張玉姑」、「林先生」、「雀叔公」、「田仔仙」等等，不勝枚舉。這類新神格在往後日子還會在臺灣民間不斷地出現，此即民間信仰「臺灣化」之一端。

2 寺廟建設傾向觀光化

戰後三十多年來，寺廟建設如雨後春筍，不但有舊廟宇的翻新改建，新廟也在各地紛紛落成。（註四）最明顯的一點，即臺灣各地的名勝地區均建有相當堂皇的廟宇，建設者都有意使所建的廟宇成爲觀光對象以吸引香客，像旗山的「鳳山寺」（有一尊大濟公）、高雄「三鳳宮」、南鯤鯓「五王廟」、彰化八卦山「大佛寺」（有一尊大釋迦）、臺北木柵「仙公廟」、新竹「普天宮」（有一尊十二丈高的關

公)、日月潭「文武廟」等，都是典型的例子，並且可以容納香客住宿。至於通俗佛教的觀光寺廟有大樹「佛光山」(有觀音、釋迦、阿彌陀佛等大佛像)、臺中「寶覺寺」(有一尊大彌勒佛)、基隆「大佛禪寺」(有一尊面向基隆港的大觀音)等，也在臺灣相當有名。

3 祭典風格別開生面

由於臺灣的經濟進步，民生豐裕，民間的神誕祭典及建醮大拜拜，既風行又相當規模。雖然民間祭典都依古例，但在表現上已進入現代化。就如神明的大輦裝上了輪子與電燈，汽車、機車、三輪摩托車都是賽會遊行時的主要交通工具。祭典時間所搭建的大型燈樓，所裝飾的人物都是電動的。祭典節目的指揮與介紹，以至和尚道士的誦經，都使用擴音器。甚至管區的警察和地方的義警，在祭典期間都要出動在現場維持秩序。如此開生面的中西混合熱鬧場面，敢教十九世紀以前的先人們驚嘆兒孫的進步，連大道公與媽祖婆這對神界的情侶都會看得拍手叫絕！這除了用「臺灣化」來說明以外，實在沒有更好的用詞。其他尚有拜拜請客的慷慨，爲了面子的花費比賽，以及半中半西的藝閣遊行隊伍，都十足的具有臺灣本土的特色。

4 寺廟巡禮十分認真

構成寺廟巡禮的風氣大致有二：間接的理由是遊覽事業的發達所激發者。因為臺灣大部分的遊覽地區都是寺廟聖地，遊客很自然的都會進去參拜，以討個吉利。直接的理由是民衆於習慣上一年一度組成進香團前往「祖廟」進香謁祖，這點就是香火鼎盛的北港「朝天宮」(媽祖廟)一年到頭都有人前往進香朝拜的原因。臺灣最有名的朝聖巡禮活動，首推大甲媽祖「回娘家」，其時大甲的善男信女以「下願」的誠心徒步前往北港朝天宮巡禮。兩地徒步的來回時間，至少花費六天，才能走完二五〇公里左右的路程。(註五)此一虔誠與耐力的表現，也是臺灣風土的特色。

5 私設神壇風行各地

臺灣民間因問神托佛求福祈安的心理非常堅定，所以習有巫法符咒的原始醫師：「童乩」、「法師」，並學有占卜術數的命運顧問：「算命師」、「相命師」、「風水先生」等等巫覡術士，就在自宅設立神壇，形成一種固定職業，以供善男信女求神問卜。這類商店式的神壇既能迎合民衆的心理需求，又是一種生財之道，故民間到處可見。就這點而論，可以洞察臺灣同胞的精神生活仍然十分「傳統」。雖然生活時尚的外表看來非常「摩登」(modern)，內在的心理需求仍舊相當的「原始」(primitive)。(註六)既信仰神明祖先，又懼怕厲鬼作祟，所以需要親近「童乩」、「乩乩」與「法師」；既懂得努力事業，又輕易相信命運的支配，爲此必須請求「算命師」、「擇日師」、「風水師」的協助。這麼說，若把臺灣民間的善男信女稱做「心理上的摩登原始人」(psychological modern primitives)，似乎也不過份。

6 社會關懷有聲有色

寺廟在民間原本就擔負着文教與慈善服務的角色，時下寺廟大都能够善用信徒捐獻的香火錢來辦理食米濟貧、免費施醫，以至開放圖書室便利學生與社會人士者。高雄市「三鳳宮」甚至設置「興德幼稚園」以從事兒童教育工作，這點或可以說是受基督教「幼教」工作的影響。臺南縣南鯤鯓五王廟在少年棒球運動蓬勃的初期，還辦過幾次「五王杯少棒賽」，至今尚留下一個寬闊的棒球場。無論如何，只要民間廟宇有足够的財源，它們都會想些有意義的社會關懷事工去做，而且做得有聲有色令人喝彩。

廣義而言，凡定居在臺灣的人，只要他不是基督徒、佛教徒，與其他宗教的信徒，都可以視為民間信仰的善男信女。爲何做此定義？因爲他們都隨着歲時禮俗拜天公、祭祖先、參與神誕慶典迎神賽會，又依循生命禮俗行誕生禮、成年禮、婚禮、壽禮與喪禮。每遇地方建

醮大拜拜，他們一定出錢出力又設筵宴請親友，以為這是他們的大事及生活的一部份。無論如何，民間信仰的影響力確實相當的大，甚至連各種宗教都受影響。例如正統的佛教（原始佛教）本來是「無神論」的，（註七）來到中國就「大乘」（Mahayana）路線分門為十宗。（註八）來到臺灣就更為離譜，硬是要釋迦牟尼、觀音、彌勒、地藏王菩薩，以及阿彌陀佛來當做民間的守護神。如果釋迦佛陀今日訪問臺灣，又目睹自己手創的佛教如此澈底的通俗化，一定頓足嘆息啼笑皆非。基督教雖然否定多神信仰，可是許多基督徒的心態也具十足的民間信仰化。就如「醫病趕鬼的福音」人人都喜歡，自然地就把耶穌基督當做「大道公式」的「醫神」了。保平安添福壽的福音更令人嚮往，耶穌基督也就被認同為媽祖婆與「三界公一類的神明」。今日有多少基督徒更相信命運占卜，擇日與看風水這些迷信的東西，其動機不外追求現世的平安福祉。勿論其是非如何，這些事實都在指出民間信仰影響力之大，同時也在提醒我們基督徒有關宣教場合化的問題之重要性。

（一）宗教結構的分析

剖析臺灣民間信仰的宗教結構，乃是認識它的第一步。下面將分三個類型來分析說明，就是：原始宗教類型、古典宗教類型，與現代宗教類型。（註九）

1 原始宗教類型

「原始宗教」的特質，就是信仰對象具人格或非人格者都不加以嚴格選擇，宗教經驗的內容也不具倫理道德的要素。（註十）此一宗教類型雖然出現於史前時期與現代未開化的原始社會中間，事實上也殘存於今日的民間信仰。我們從下面的分析就能夠找出顯然的證據。

（1）「神聖」的經驗

「神聖」（the holy, sacred）是宗教人最基本的信仰經驗。（註十一）按宗教人經驗的領域有「神聖」與「凡俗」的區分，（註十二）其中「神聖」的本質又有「建設性」與「破壞性」分野，因此又與「禁忌」（taboo）的信仰密不可分。就如：給予人祝福、庇佑人

平安的「神聖」經驗，可謂建設性者；禁忌的沖犯以致招來災禍的經驗，即「神聖」破壞性的表現。臺灣民間信仰的「聖」、「俗」分野，是相當清楚的。

神聖時間——表現於農曆為主的「歲時禮俗」：年節、神誕祭典，以及「生命禮俗」：出生、成年、婚姻、做壽、喪葬等。

神聖空間——地方寺廟、家庭神位、鬼魂出沒作祟之地（凶地），以及神木與奇石樹立之處均是。

神聖人物——擁有特殊神力的「童乩」、「乩乩」、「法師」、「道士」、「算命師」、「相命師」、「擇日師」、「風水師」等巫覡術士。

神聖器物——凡附着「嗎哪」（mana）這種非人格神聖力量的東西，像祭壇、香爐、巫術用具、符咒路、八卦牌、神明的偶像等都是。

神聖語言——善男信女的求問與下願、禱告與起誓，巫覡術士的念咒與誦經、祝福與咒詛、預言與指點等等。

神聖行為——善男信女向神明供獻三牲五牲，向亡靈供獻茶碗，並燒香叩頭燒金銀紙錢的虔誠禮儀。巫覡的「觀童乩」、「看佛字」、「牽亡」、「做法事」，道士的各種司祭儀式，以及術士的占卜、擇日、看風水等等。

神聖約法——就是對上述神聖時間、空間、人物、器物、語言與行為給予「禁忌」的規定，故「禁忌」此一神聖的約法可謂最原始的法律，（註十三）它維護宗教社團的神聖秩序，使古老的傳統牢不可破。

（2）宗教因果觀

「神話」（mythologies）是宗教因果觀的典型。古今宗教人為說明宇宙萬象，諸神的誕生，人類的起源，以及天災地變的因由，而用「神話」這種「信仰的語言」（註十四）來界說其因果。臺灣民間信仰的神話傳說相當豐富，就如宇宙來源的質問，以「盤古開天」的神話回答。（註十五）人類由來的問題，說是「女媧搏黃土造人」。

(註十六)或盤古身上的「蚤子」變的。(註十七)其他還有「共工怒觸不周山」(註十八)與「女媧煉五色石補天」(註十九)的神話，來說明古代的天災地變。用「牛郎織女」的傳說，(註二〇)言及農業社會時代男女青年自由戀愛的困難情形。至於民間諸神的感生，寺廟的靈異等神話，更是不勝枚舉。關於人間為什麼有不幸，有疾病苦難的問題，臺灣民間將其委諸厲鬼惡靈的作祟，或是命中八字所註定，因而既怕鬼靈又愛算命。

(3) 信仰多神

臺灣民間信仰最容易被體認出來的一點，就是信仰多神。英國人類學家泰羅爾(Edward B. Tylor, 1832-1917)曾發明一個術語「精靈崇拜」(animism)來概括原始宗教，或闡釋他的宗教起源論；(註二一)儘管此一用語有它的缺憾，用來解說民間信仰的「多神崇拜」(polytheism)似乎十分合適。

圖騰崇拜(totemism)——殘留於個人所屬十二生肖(生相)的年齡羣中，民間據此為男女婚配。例如：相「牛」的男女宜配相「鼠」、「蛇」、「雞」者，禁忌配相「龍」、「馬」、「羊」、「狗」的人，其他生相為次吉。(註二二)

動物崇拜(animal worship)——民間寺廟前面所置的「石獅」，所崇拜的「虎爺」、「牛爺」(牛將軍)、「馬爺」(馬將軍)、「猪公」、「龜聖公」、「蛇聖公」、「猴將軍」、「兔將軍」，以及神話動物的「龍」、「鳳」、「麒麟」等均是。

植物崇拜(vegetable worship)——常見的有「榕樹王」、「茄苳公」、「龍眼公」、「檳仔王」、「大樹公」等。至於桃、柳、艾、菖蒲、雞冠花、圓仔花、竹、檳榔、甘蔗、柑桔、鳳梨這些宗教性植物花菓，也都類屬植物崇拜的範疇。

物神崇拜(fetichism)——家庭的香爐、燭台、祭棹、神像、偶像、公媽牌、符、八卦牌、獸牌、照牆、廟宇的類似神物，巫覡術士的刀、劍、釘棍、刺球、鋼針、牛角、龜殼、印、板、鍾、鼓、法繩(淨鞭)等巫術用具，人骨、獸骨、石頭等的崇拜均是。

性力崇拜(phallicism)——清楚表現於生命禮俗：出生、成年、婚姻、喪葬等禮儀行事的記號中，因為陰陽「性力」是家庭之命脈，是子孫繁衍之要素。廟宇的門樓屬「陰」，象徵女性性器；廟宇的燈柱屬「陽」，象徵男性性器。其他不管厝宅與墳墓的風水都講「陰」、「陽」性力，這與宗法社會所追求的家道繁榮百子千孫之福祉有關係。

自然崇拜(nature worship)——天(天公)、地(土地公)、日(太陽公、月(太陰娘娘)、雷(雷公)、電(閃那婆)、星宿(文昌、魁星、七星娘娘)、山(東嶽大帝、三山國王)、海(四海龍王、水仙尊王)火(灶君、火王爺)等，自然現象的神化。因都加以「擬人化」(anthropomorphism)，所以有公、君、王、帝、爺、娘、婆等的人事稱謂。

亡靈崇拜(dead spirits worship)——它可以說是臺灣民間信仰的主流，又可分為：「祖先崇拜」(拜公媽祖靈)、「英雄崇拜」(拜忠臣、烈士、賢哲、貞女、女巫、男覡等等)，以及「厲鬼崇拜」(拜無嗣孤魂：有應公、大墓公、萬聖公、大眾爺、萬民爺、好兄弟仔等等)。人死後可變為鬼神，尤其是特殊人物與橫死者的亡靈更能左右人間禍福，這就是亡靈崇拜緣起的主要原因。

2. 古典宗教類型

這一宗教類型的發生雖然古老，但比起原始宗教類型更為進步，因此它的影響力迄今不移。按「古典宗教」的特徵是：具備宗教人與崇拜對象之間的倫理關係，有嚴格道德責任的要求。神觀趨向形而上化，人觀與宇宙觀均帶有濃厚的哲學意味。

(1) 崇拜對象系統化

中國古代祀典周禮春官大宗伯清楚的列有四類的崇拜對象：「天神」(即昊天上帝、五方天帝等天界神類)，「地祇」(即后土、社稷、河、海、岱等土地神類)，「人鬼」(即祖先、英雄、賢哲、厲鬼等亡靈)，「物彪」(即物神崇拜之綜合)。按國家祀典規定：帝王率羣臣於「冬至」祭天神與人鬼，「夏至」祭地祇與物彪。自古以

還，它變成了傳統宗教，並且牢不可破的成為民間信仰的內容。

(2) 著重「天」「祖」崇拜

儘管天神、地祇、人鬼、物魅為古典宗教之大宗，留在臺灣民間信仰的主要特徵則為：「敬天」與「祭祖」的天祖崇拜。天神之大宗為「天公」，人鬼之大宗是「祖先」，此二崇拜對象與崇拜者之間的關係具相當的倫理化。因此民間信仰的「天祖崇拜」是倫理化的宗教，也是宗教化的倫理認同。(註二二) 質言之，人與天，人與祖的關係，均以「孝道」(filial piety) 為基礎，故必須「敬天」與「祭祖」，其倫理本質甚明。

3. 現代宗教類型

誰也不能否認，一千多年來「儒教」、「道教」與「佛教」三教，對中國民心的影響至為深遠。因此一提起民間信仰，就聯想到儒、道、佛三教和它的關係。日本學人增田福太郎認為臺灣民間信仰就是道教，(註二四) 一般人也自認為儒教徒、佛教徒或道教徒。其實臺灣民間信仰非儒、非道、非佛，同時又與儒、道、佛三教有密不可分的关系。民間信仰明顯地混合了儒、道、佛三教教義，這使它取得了現代宗教的類型，並成為民間重要的宗教經驗。

(1) 儒教特徵——祖先崇拜的倫理化

儒教一向是中國古典宗教的維護者，它將民間信仰的拜公媽從「亡靈崇拜」的層次提升為倫理化「祖先崇拜」，教導民間慎終追遠，報本返始。因此學者稱儒家的「祭祖」是一種「倫理化的宗教」，其「孝道」即「宗教化的倫理」。(註二五) 儒教同時又鼓勵民間以「祭祖」的行為來敦親睦族，團結鄉里，於是以血緣為本的宗法社會及宗廟相繼成立了。

(2) 道教特徵——鼓勵民間祈安求福

臺灣道教以江西龍虎山的南方天師道為主流，即俗稱的「正乙派」。此派道士(司公)就是俗稱的「烏頭司公」，他們是民間信仰的主要祭司。舉凡神誕、建醮、普渡等祭典，以至民間的喪葬儀式，一律由他們主持，其領導地位可以見之。其次為通俗道教的「閩山派」(

紅頭法師)，他們更是民間信仰所不可缺的巫師。凡所有民間的安營謝土、驅邪消災、祈安求福，都得延請他們作法，其主要的搭配者就是「童乩」與「乩」。

另一通俗道教的「占驗派」(即術士之流)專司民間的卜筮事務，諸如占卜、擇日、算命、相命、排八字、看風水等等，均由他們包辦。因此可以說，道教滲入民間信仰的要素，即現世實利的祈安求福。它鼓勵民間善男信女熱衷於驅邪壓勝法事，提供消災解厄之保證。

(3) 佛教特徵——三世因果與地獄觀念

民間信仰具有的「三世因果」觀念，「十殿閻羅十八地獄」的來世論，及「超渡亡靈與孤魂」以積功德的見解，統統來自佛教。就業報論迴對民間信仰的影響而論，委實具警世作用，又能促使人心向善。然而「超渡」思想雖然出於慈悲為懷，實則與因果業報(Law of karma)的賞善罰惡律互相矛盾。民間信仰熱衷於超渡亡靈與普渡孤魂，顯係忽視此一矛盾現象。眼見民間每有喪事就為亡靈「做功德」、「囤庫錢」、「燒紙厝」的傳統風氣，就知道民間對傳統「陰間」的嚮往遠超過佛教所提供的「地獄」。此外，民間特別喜愛佛教的「觀世音」(尤其是聖母型的送子觀音)，地獄的救星「地藏王菩薩」，以及西天極樂世界的接引佛「阿彌陀佛」(註二六)，因而到處流行着觀世音崇拜，地藏王崇拜，阿彌陀佛崇拜。

(二) 一般民間的信仰經驗

談到民間的信仰經驗，可以從三個要點來加以探討，就是：多神主義，交替神主義，以及神人關係顛倒這幾點。

1. 多神主義 (polytheism)

臺灣民間傳統上的至上神就是「天公」(道教稱為「玉皇上帝」)(註二七)，人的生死、禍福、婚姻、事業等，都是至上神的他所註定。俗語說：「生死禍福天註定」、「死生有命富貴在天」、「千算萬算不值着天一劃」、「姻緣天註定，不是媒人腳賢行」，正是「天公」神格與權威的說明。「土地公」神格雖然不大(按「土地公」是個集體土地神的稱謂)(註二八)，却是農業社會生產五穀與興旺

六畜的重要神明，今日他又成為工商業社會百業的財神爺，民間所謂「做牙」就是拜土地公的意思，「頭牙」二月二日（土地公生），「尾牙」十二月十六日（一年最後一次的拜土地公）。「媽祖婆」這位昔日救苦救難的海神，今日已經是臺灣民間的萬能聖母。因此供奉此神的廟宇最多，但香火最鼎盛者首推北港的「朝天宮」。「大道公」（正稱「保生大帝」）是一位醫神，昔日的來臺墾荒的移民需要靠他保護，直到今日他還是民間所喜愛。「王爺」原來的職責是代天巡狩、血食四方的瘟神，是遊縣吃縣、遊府吃府，居無定所的高級厲鬼，今日在民間已變成可愛的萬能神祇了。（註二九）血緣地緣一向受民間所尊重，故泉州籍人士崇拜「廣澤尊王」、「靈安尊王」、「清水祖師」、「保儀尊王」與「保儀大夫」等為守護神。漳州人崇拜「開漳聖王」（陳元光），客家人崇拜「三山國王」（鎮守獨山、明山、巾山等三山之神）為守護神。民間一向懷着「信其有不可信其無」的心理，因而古代神話中的「盤古」、「伏羲」（八卦祖師，係術士守護神）、「女媧」（九天玄女、香業、傘業、織布業的守護神）、「神農」（五谷先帝，藥商與農夫守護神）、「黃帝」（裁縫業守護神）等，也被普遍膜拜。「孔子」這位文聖，官方與民間都崇拜他。「關公」這位武聖，既被商家奉為守護神，又是鸞堂的「恩主公」。（註三〇）北極「玄天上帝」右手執七星劍，雙腳踏龜蛇，專司驅邪押煞，是法師與屠戶的守護神。航海人家拜「水仙尊王」（即夏禹、伍員、屈原、王勃、李白等五人死後為水仙）。做戲人家拜「田都元帥」。理髮業者拜「呂洞賓」（俗稱仙公）。布商及染織業者拜「葛仙翁」（葛洪）。木匠拜「巧聖先師」（魯班公）。泥水匠拜「荷葉先師」。鐵匠拜「爐公」。金仔店（銀樓）拜「聚寶尊王」畜牧業者拜「有應公」（金斗公）。北管樂隊及福祿派拜「西秦王爺」（唐玄宗）。「註生娘娘」、「送子觀音」、「七娘媽」是婦女兒童的守護女神。傳說中的男仙之首「東華帝君」與女仙之首「王母娘娘」民間也不敢忽略。就連古典小說西遊記裏那一隻會七十二變的妖怪「齊天大聖」，也是賭博郎中喜愛的守護神。日月為夫婦一雙，叫「太陽公」

與「月亮媽」，雷電為夫婦一對，稱「雷公」與「閃那婆」，他們在民間也佔有一席的地位。「城隍爺」為陽間司法神，他的部下有「文判官」、「武判官」、「牛爺」、「馬爺」、「枷爺」、「鎖爺」、「七爺」（謝必安）、「八爺」（范無救）、「日遊神」、「夜遊神」、「二十四司官」、「三十六官將」與「七十二地煞」，其組織有如最高法院至地方法院，民衆有什麼冤枉事就在城隍廟斬雞咒誓。「中壇元帥」（太子爺）為王爺近侍，他與「張、蕭、劉、連」四元帥合稱五營神軍總司令，分別鎮守於村落的東西南北中五方角落。「灶君」、「床母」、「地基主」是重要的家神，年節時必須向其膜拜。「祖先」是家庭最重要的「香爐耳」，為使祖先靈魂永生，藉其庇佑以繁榮家世，所以要認真地崇拜公媽的靈位。陰間地獄的主宰是「東嶽大帝」（嶽帝爺），他統率着十殿的「閻羅王」審判地獄的亡靈。可是「地藏王菩薩」又成為地獄的救主，一再救拔地獄亡靈。民間深信凶神惡煞、無嗣孤魂與枉死的厲鬼是人間苦難的來源，因此以農曆七月的整整一個月時間去「普渡陰光」，餵飽那些「好兄弟仔」（餓鬼），「慶讚中元」來討好那些「厲鬼惡煞」。這些些祭典儀式，旨在逃避現世的不安與災禍。以上衆神的檢閱已給了我們一個民間多神主義的概貌，它是認識臺灣民間信仰很重要的一個步驟。

2. 交替神主義 (Kathonotheism) (註三一)

人的敬神態度如果是本於追求現世的安全感及利益，他對敬拜對象取捨的尺度必定相當隨便，臺灣民間信仰的善男信女就是如此。「靈驗」（靈哩）可以說是敬神的法寶，所以民間追求神明的靈驗蔚成一種風氣，奇怪的是：同樣是一尊「媽祖婆」，可是北港朝天宮的媽祖就比臺灣任何一個地方媽祖靈驗。此一「靈驗觀」自然引出一種放任的敬神態度，那就是：媽祖婆不靈驗就改拜王爺，王爺公不靈驗就改找關公，關公不靈驗又去找上帝公，一旦上帝公又是不靈哩，那麼大道公、三界公、土地公、有應公、大墓公、大樹公、石頭公、虎爺公、義犬公等，不管神格如何，只要靈驗都可以交替膜拜，一直拜到目的達成而止。如此的「交替神主義」的宗教經驗，自然極容易為神

棍所利用，以至善男信女被神棍騙財騙色之事層出不窮時有所聞。倘若民間大小眾神可以隨便交替的膜拜，依靈驗的程度換來換去的話，就「神格」的尊嚴已經喪失殆盡。民間眾神如真的有靈有哩，一定會就「神權」問題向臺灣民間的善男信女提出最嚴重的抗議。

3. 神人關係顛倒

儘管臺灣民間敬神的表現如何熱心，就以人與神的關係而論，僅止於祈求福有否靈驗來做為膜拜標準而已（但拜天公除外），根本談不上人格倫理關係。此一驟向的結果，神明永遠被當成人所欲驅使的角色：人是「主」、神是「僕」，關係從此顛倒。（註三二）難怪有人戲稱，民間宗教是一種「阿拉伯燈神式信仰」，因為人能够隨心所欲的控制神明，為自身利益視神明如同奴才一般任意驅使。神明變得要聽命於人，投人之所好，一不靈驗就另外換一個。這種本末顛倒的敬神態度，絕非正信之表現。按健全的宗教精神乃是奉神為主，人必須服從神的命令，委身於神如同兒女，服事神如同僕人，這樣關係才算正常。臺灣民間信仰無法與基督教相比的一點，就是人與神之間的關係不具「我與你」（I-Thou）人格倫理的層次，僅有「我與它」（It）的物我非人格關係。（註三三）如此的人與神之間的關係，自然使這一傳統宗教難以躍登世界性偉大宗教之行列。（註三四）

（三）廟宇及祭典的社會功能

做為一種民族性信仰的傳統宗教，雖然沒有所謂「教團」的組織，（註三五）但是地方性廟宇及其神誕祭典，則相當明顯具備着重要的社會功能。臺灣民間的每一所寺廟均為民眾祭祀的中心，因此廟宇自然形成了一股結社力量，藉以團結鄉里社區。同時以廟宇為中心所舉行的歲時神誕或定期的建醮拜拜，既表現出鄉里團結性社會功能，更具繁榮地方與安定民心之作用。在崇尚「西化」的現代社會生活中，廟宇的建築外型仍然古色古香，祭典的一切活動又均保留着傳統模式，因此成為民間認同自己文化的重要對象。這些事實都在提醒我們，民間信仰的社會功能很值得我們留意與瞭解。

1. 「廟宇」的社會功能

溯及明、清時代，臺灣民間的廟宇具非常重要的地位：除了是社區結社力量之象徵外，更具宗教、教育、政治、經濟、社交、娛樂等多角性社會功用，是個文化中心。（註三六）今日「廟宇」之於臺灣社會雖然不及昔日的重要，然而它對於傳統宗教的保存，以及對文化、經濟、政治、社交、娛樂等，還是有其固定的影響力。

（1）在臺灣社會一所廟宇的建立係出於社區羣體的協力，即地方父老有志出錢出力共同參與的成果。此後廟宇在村落社區當中不但是民眾團結之象徵，也是整個社區精神生活之依歸。民眾委身神明的守護保佑，生活上自然就有安全感。社區的生活習俗，與廟宇的各種年中活動又結合在一起。就教育的立場上來說，廟宇就是傳統宗教教育的中心，因為它保留傳統宗教的一切活動與特色。從文化價值而論，它又是宗教藝術精華之所在，整座廟宇如同一所博物館，這是有目共睹的事實。

（2）廟宇組織的一個特色就是由所謂地方父老的平信徒長者來經營和領導，其組織有董事、理事、監事等，均為地方的士紳領袖，並設置財團法人。「廟公」只是被雇用的管理者，「爐主」這一司祭主席則按時輪流。「道士」是雇來執行祭典的臨時祭司，「法師」與「童乩」是廟宇特定的聖職人員，藉以傳達廟宇主神的指示，他們擔負神人之間的溝通工作，所有的行動均以巫術來加以聖化。這樣的廟宇組織可稱為「地方性教團」，雖然不具全島性的影響力，却具有團結鄉里的功能，並深具政治與經濟的影響力。廟宇既然是地方團結象徵，自然能够影響各種的選舉活動，這是它的政治功能。（註三七）廟宇香火錢的收入，以及神誕祭典的定期捐獻及消費，又可以刺激生產與造福鄉里，其經濟功能區分明顯。（註三八）

（3）民間廟宇與廟宇之間的交往，乃是依照祖廟與分廟，或者神明的主身與分身關係而建立。此一關係的結果，一年便有至少一次的謁祖進香的朝聖活動，這表現出廟宇的社交功能。地方廟宇遇有「建醮」（做醮）活動，鄰近廟宇也都紛紛參與應酬性活動，諸如出動藝閣、陣頭、或大輦參加賽會遊行，藉此敦睦鄰里與娛樂親友。由此可見

，廟宇雖然不具羣衆拘束力，可是有一種社交連繫的社會契合。所以民間廟宇實在是社會生活的潛在勢力之氣微，更是鄉里間尋求契合的社交中心。

2. 「祭典」的社會功能

臺灣民間的歲時祭典，諸如寺廟神誕（神明生）與農曆年節，以及地方幾年一次的定期建醮（大拜拜），雖然皆以廟宇為主進行慶祝活動，事實上「祭典」本身獨具多重的社會功能。從「祭典」的籌備開始，社區的每戶民宅要按丁口數捐獻（都市皆以自由捐獻為主），並且分派（或志願）人員參與各種的服務工作。如扛大輦組陣頭等等。廟宇前庭也有各種古典的裝飾，諸如設置祭壇、樹立燈篙、裝設藝術燈樓與戲台等。家家戶戶則殺豬屠羊，準備鷄鴨魚肉敬神，同時發出請帖邀請親朋戚友光臨喫拜拜大餐與看熱鬧（看戲和陣頭藝閣的遊行）。這樣看來，「祭典」活動委實具有文化、教育、社交，以至繁榮地方的諸種社會功能。（註三九）

(1) 祭典可以說是一種文化活動，從祭典期間廟宇的內外裝飾，以至民衆扮「宋江陣」、「大鼓陣」、「車鼓陣」、「駛犁陣」、「龍陣」、「獅陣」與其他藝閣，均具古典與鄉土的風味。民間就是藉着這樣的活動來保存自己的文化，所以這類祭典活動深具教育新生代的文功能。如果說，祭典的時間是傳統宗教教育的最佳時機，一點不誇大。

(2) 臺灣民間沒有西方世界那種週末和星期假日的悠閑風氣，尤其是農村人士一年到頭終日勞動，根本不理這些西洋時尚。民間能够休息悠閑的時間，除了過年過節外，就是廟宇的神誕或建醮祭典了。祭典時，善男信女除了捐金做神明戲來熱鬧一番外，有錢人家少不了殺豬公敬神明，家家戶戶還要設筵請客來溝通感情。為此民間將神誕與地方建醮的盛會視為「小過年」，因為它才是農村社會真正的娛樂假期：善男信女即可迎神拜拜，又可欣賞各樣的演戲與賽會，更可請吃拜拜來溝通人情。由此足見「祭典」表現了敦睦親友的交誼特色，同時具有娛樂休息的社會功能。

(3) 民間祭典的消費雖然相當龐大，但其經濟性意義是不能忽視的。倘若單看祭典那種消費龐大的一面，就以爲浪費人力財力來做批評，那就太過武斷。最重要的理解是：「祭典」是民間之所以能够安居樂業的精神憑藉，民間藉着它來消除生存壓力、化解身心的苦痛，尤其是恐懼與不安。這就是民間爲什麼肯自發的浪費那麼多金錢來慶祝神誕、舉辦建醮祭典的主要答案。就經濟功能方面說，消費是刺激生產的一種手段。民間如果不熱衷於祭典，金銀紙業、香燭業、糊紙業，以至道士業等古老行業業者，都要關門失業了。其實民間廟宇祭典的頻頻舉行，社會上的各種行業都有好處，其中省營的菸酒公賣局可能受益最多，因爲祭典當家戶戶請吃拜拜一定少不了菸酒，何況敬神又必須用酒呢！

從上面的分析和討論，已可概要瞭解臺灣民間信仰的宗教結構、信仰經驗，和它的社會功能。值得留意的，時下臺灣民間信仰也逐漸隨着時代的進步在蛻變中，爲的是傳統宗教的延續必須迎合部份時代潮流才能够適應善男信女的要求。雖然民間信仰的宗教結構係原始宗教加上儒教、道教、佛教的混合主義，可是這一混合主義的傳統宗教係當今民間認同自己文化的主要對象。因此不管西方時尚如何沖激，它仍然以新的姿態在蓬勃發展，此一事實有目共睹。民間由於太過重視本位主義的祈求安福，看重自身於現世的安危，信仰態度因而變得相當放任。任何一類神鬼只要被重法法師宣傳爲靈驗者，就門庭若市，香火鼎盛。並且以靈驗與否做爲崇拜對象的取捨標準，只是這種交替神主義的作風把神人關係弄得本末顛倒，這點不能不說是迷信行徑。一般民間懼鬼心理特強，再加上命運天定的信仰，因此遇上不如意事情就向神托佛或委諸命運，這是巫覡術士在臺灣民間大爲流行的原因。固然民間信仰具有保留傳統文化的價值，以及安定民心的社會功能，至於那些影響心理健康的命運觀與懼鬼心態，實在有商榷的必要。宗教真偽的判斷準則，乃是在乎它能否解脫人性桎梏，使信徒獲得心靈的自由，教人在困苦經驗中能够積極人生，並在人生過程中充滿平安喜樂這點。我們要論斷臺灣民間信仰的得失，也不能離開這個原

則。無論如何，我們必須認真地正視民間信仰文化層面以至社會功能的價值，而民間所表現的那種「摩登原始人宗教心理」（註四〇）因與現代潮流脫節實在無法教人認同。

註釋：

- 一、關於臺灣民間信仰的介紹，可參照李添春，*臺灣省通志卷二人民志宗教篇*第四、五冊（臺中：臺灣省文獻委員會，民國六十年）。郭和烈，*臺灣民間宗教*（臺北：臺灣神學院，一九七〇年）。董芳苑，*臺灣民間宗教信仰*（再版，臺北：長青出版社，民國六十七年）。
- 二、按「美麗島」（I lha Formosa）是十六世紀葡萄牙航海家給它取的名字（一說為西班牙人）。cf. William Campbell, *Formosa Under the Dutch*, (Rep. Taipei: Cheng-wen Pubing Co., 1967), p. 1.
- 三、民國六十九年十一月間臺灣各報對於吳鳳事跡被懷疑事均有報導與評論，臺灣神學院歷史神學教授徐謙信也認為吳鳳事跡的可信性很有問題。
- 四、根據臺灣省文獻委員會主任委員林衡道先生的統計，到民國六十九年（一九八〇年）為止，全臺的大小廟宇計有一萬二千所以上。
- 五、關於大甲媽祖（鎮瀾宮）巡禮進香活動的詳細報導，可閱讀：ECHO of things Chinese, (April, 1974), pp. 19-38, 49-56.
- 六、所謂：「原始」（primitive）一詞至少具有三種含義：「時間」（time）上的原始——史前時代，「文化」（culture）上的原始——現代尚存的原始人社會，「心理」（psychology）上的原始——懼怕神鬼命運與迷信巫術、禁忌的心理現象，這點與臺灣民間信仰的心理需求有關。
- 七、參照：木村泰賢，*原始佛教思想論*，歐陽翰存譯，（二版，臺北：臺灣商務印書館，民國五十九年），頁九五。依作者的見解，佛教無神主義實係「無我論」（anatta vada）生命觀的擴大推理者。
- 八、中國佛教十宗為：「俱舍宗」（Abhidharma-Kosa School），「成實宗」（Satyasiddhi School），「律宗」（Vinaya School），「法相宗」（Dharma Laksana School），「三論宗」（Sarvasunyavada Madhyamika School），「天台宗」（Saddharana-Pundarika School），「華嚴宗」（Avatansaka School），「密宗」（Matra School），「禪宗」（Dhyana School），「淨土宗」（Sukhavati School）。前二宗為「小乘」（Hinayana），後八宗為「大乘」（Mahayana）。

九、類似的分析，可參照：董芳苑，前引書，頁二一八。

一〇、只要迎合生存環境之需求，任何神聖對象都可以膜拜，不管是工具、動物、植物、亡靈，以至厲鬼惡神等。

一一、cf. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, tr. by John W. Harvey, (rep. London: Oxford University Press, 1976), pp. 5-7.

一二、宗教學家 Mircea Eliade 對宗教人經驗中的「聖」與「俗」觀念的分析，有精闢的分析。cf. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1959).

一三、作家房龍（Hendrick W. van Loon）在「人類的解放」（The Liberation of Mankind）一書，就說過：「禁忌」（taboo）是先史時代的禁令牌，與「巫師是「禁忌」的擁護者」等語。見中譯本：人類爭求思想權的奮鬥，（無名氏譯，（臺北：萬華書局），頁二三。

一四、田立克（Paul Tillich），信仰的能力，羅鶴年譯（臺南：東南亞神學院協會，一九六四年）頁四〇。

一五、太平御覽卷二引三五歷記：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢。陽清為天，陰濁為地，盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長」。釋史卷一，引五運歷年記：「首生盤古，垂死化身：氣成風雲，聲為雷霆。左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五岳。血液為江河，筋脈為地理。肌肉為田土，髮髭為星辰。皮毛為草木，齒骨為金玉。精髓為珠石，汗流為雨澤。」

一六、太平御覽卷七八引風俗通義：「俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引絕於泥中，舉以為人。故富貴者黃土人，貧賤凡庸者緇人也。」

一七、釋史卷一引五運歷年記：「（盤古）身之諸蟲，因風所感，化為黎甦。」

一八、山海經大荒西經，郭璞注：「淮南子曰：『昔者共工與顓頊爭帝，怒而觸不周之山，天維絕，地維折。』故今此山缺壞不周市也」。

一九、淮南子覽冥篇：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載。火燼炎而不滅，水浩洋而不息。猛獸食頤民，鸞鳥攫老弱。於是女媧鍊五

色石以補蒼天，斷鼉足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。」

二〇、荆楚歲時記：「七月七日為牽牛織女聚會之夜」。又說：「傳玄擬天問云：『七月七日，牽牛織女會天河』，此則其事也」。

二一、cf. Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871, also cf. Eric J. Sharpe, *50 Key Words: Comparative Religion* (Richmond: John Knox Press, 1971), pp. 2-3. 又參照：芮逸夫等編，人類學·雲五社會科學大辭典。第十冊，（臺北：臺灣商務印書館，民國六十年），頁一三五，「泛靈信仰與泛生信仰」(animism and animatism)條。

二二、關於十二生肖相男女婚配的吉凶表，可參照市井所販售的「中國農民曆」。

二三、參照：董芳苑，「祖先崇拜問題」商榷，臺灣神學論刊，第一號（民國六十八年三月），頁一〇〇—一〇一。

二四、參照：增田福太郎，臺灣本島人的宗教，（東京：明治聖德紀念學會，昭和十年），以及同前作者，臺灣の宗教，（東京：養賢堂，昭和十四年）兩書。

二五、王治心，中國宗教思想史大綱，（臺北：臺灣中華書局，民國五十四年），頁六二。

二六、按民間常見「南無阿彌陀佛」的牌子，佛教徒也常念此一佛號。原來「南無」是「皈依」的意思，「阿彌陀佛」意即「無量光」或「無量壽」。故「南無阿彌陀佛」就是「皈依無量光佛」（無量壽佛），它即佛教「淨土宗」的真言。

二七、參照：鍾華操，臺灣地區神明的由來，（臺中：臺灣省文獻委員會，民國六十八年），頁一〇一—一〇四。

二八、俗語說：「田頭田尾土地公」。但除此以外，庄頭庄尾也有土地公，古代防禦工事城牆周圍東西南北四個入口處也有土地公廟。此外，墓地的墳墓各有土地公（叫「后土」），房屋的土地公叫「地基主」，真是不勝枚舉。

二九、參照：劉枝萬，臺灣之瘟神信仰，臺灣省立博物館「科學年刊」第六卷，（民國五十二年），頁一〇九—一一三。根據文中所說，臺灣的王爺共有一百零六姓，但以池、李、朱、溫、蘇、吳等姓最多。

三〇、按儒宗神教（鸞堂）又奉關公為第十八代玉皇，叫做「玉皇天尊玄靈

高上帝」，一般則視為「恩主公」之一。

三一、按「交替神主義」(Kathenotheism)一詞，係宗教學開山祖師米勒(Max Muller, 1823-1900)的發明，用以說明印度教的神觀。

三二、參照：蔣中山，「中國人馬虎的宗教觀」，臺灣教會公報社，「瀛光月刊」，第二四五期（一九六九年九月），頁一一—一五。

三三、cf. Martin Buber, *I and Thou*, tr. by Walter Kaufmann, (Latestimp, Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), pp. 14-18.

三四、民間信仰所以有此人神關係顛倒的傾向，乃是因為它殘留濃厚的「巫術」(magic)特質。最靈驗的神明最能服役於人，最能供人驅使，此一「交感律」(sympathetic law)是具有巫術基礎的。cf. James G. Frazer, *The New Golden Bough*, ed. by T. H. Gaster, (Mentor Books, 1964), pp. 35-70.

三五、臺灣民間信仰沒有全國性或全省性的教團組織，它們僅有各自獨立的地方廟宇和每個家庭的神龕及祖先牌位，所以是道道地地的「平信徒」宗教。參照：邱明忠，「臺灣民間信仰的社會機能」，臺南神學院「神學與教會」第七卷第一、二期合刊（民國五十六年九月），頁二二—二三。

三六、參照：同上書，頁二五以下。民間信仰的寺廟不但是個「文化」中心，更是臺灣民間「團契」的中心。它是保留民族意識的場所，因此昔日許多「反清復明」、「抗日運動」的革命組織都和寺廟結合。戰後臺灣的光復，對民間信仰言，就是舊傳統的恢復與固有文化之強化，這就成為民間信仰勃興的一股動力。

三七、關於廟宇的政治功能，除能够影響地方選舉外，又可以從歷屆各種選舉活動時候選人如何利用廟宇一事看出來。就候選人競選期間前往廟宇拜拜，地方人士對他有一種向心力，自然地就會支持他。廟宇也是各候選人競選期間發表政見的最佳場所，像高雄市「三鳳宮」的大廟庭便是必爭之地。更有趣的，廟宇也是各候選人扮演那種「自我清白」來斬雞咒誓的場所，藉以爭取選民的同情。

三八、民國六十九年十月二十三日（農曆九月十五日）由新莊、迴龍、樹林、桃園、苗栗及宜蘭六地方共祀的「六股媽」（觀音媽）輪到新莊地區值年祭祀。其間計殺了一八三頭「猪公」，奪得冠軍的猪公淨重九三八台斤，家家戶戶都請來親友吃大拜拜，據說花掉了二千萬以上的新臺幣。如果以

一般人的眼光來看，那實在是浪費，然而它的經濟意義是不能抹殺的。這僅僅是一個例子，在臺灣中南部地方比這更大更耗費的大拜拜尚多得很。

三九、臺灣民間廟宇祭典大致有幾個類型：

- (1)「宴會型」（俗稱「吃拜拜」）——表現於都市廟宇祭典中，以「宴請親友」為高潮。
- (2)「豬公型」——表現於北部廟宇祭典中，以「豬公」淨重比賽為高潮。
- (3)「賽會型」——表現於中南部廟宇祭典中，以藝閣陣頭的「賽會」為高

潮。

(4)「王船型」——表現於王爺廟的祭典中，以「送王船」為高潮。

四〇、民國六十九年（一九八〇年）八月四日的民衆日報「特約專欄」標題：「基督教為什麼修理在地的宗教」一文中，作者黃定國認為「心理上的摩登原始人」一句是對民間善男信女的揶揄。事實上，這種宗教經驗的心態是「宗教人」的普遍心理現象，就像西方人忌諱十三日星期五，時下青年男女喜歡算命、相命、占卜名字，均為這類心態的表現。

