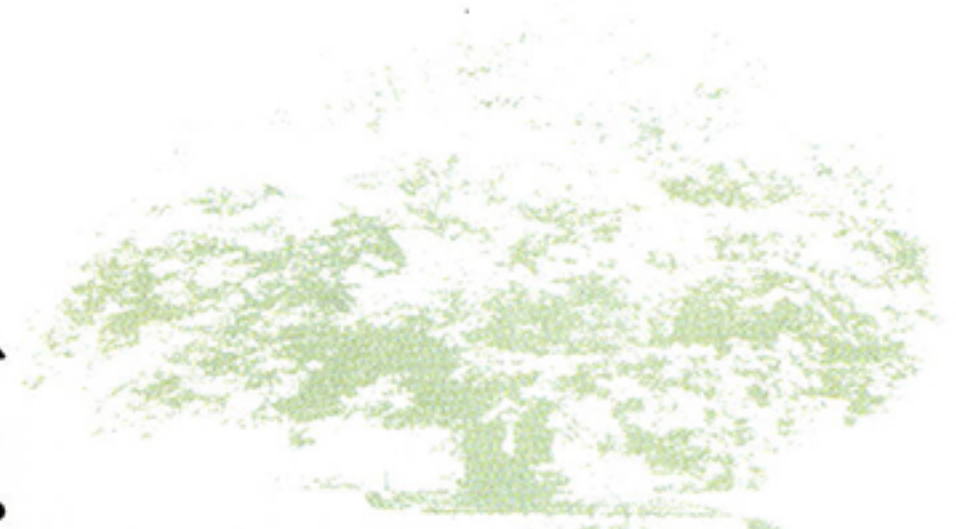




東亞地區 「大樹公」¹ 信仰與實踐

—臺灣、日本、韓國之比較研究

李春子*



前言

本論文選定台灣、日本、韓國做實地考察²，嘗試比較三地之大樹公信仰。本論文將信仰對象的森林或一棵神木均統稱為「杜(mori)」。「杜」一邊維持著自然景觀，一邊被當做是人民信仰的對象。經過漫長的時間，與當地的信仰、風水、生態相結合，有著多樣化的經營活動。但是伴隨著都市化與鄉鎮開發，不只「森林」本身，連「杜」信仰也漸漸消失。

本研究的目的是在於刻劃出現狀下，三地之社會變動與「杜」信仰的相關性。透過三個地區的比較，提出「人類社會、自然與神明三方相互作用」的新觀點。以往「杜」的相關研究裡，「杜」信仰的空間改觀以及人們日常和非日常與「杜」相關的活動中，社會變動因子也列入考慮的前例可說是寥寥可數。

1970年代開始，台灣進入經濟高度成長的階段。1980年代以後，民間信仰因而興盛。本來「大樹公」的所在處只是村民單純歇腳、休息的地方。從這個時期開始，設有六角亭的小型公園逐漸變貌演變成為地方居民交流的中心。於是在社會變動下，與人們各式各樣活動密切相關的「大樹公」也產生空間改觀，但是相關研究一直沒有受到重視。

韓國的「堂山」信仰也與社會變動息息相關。1970年代高度成長期的同時，堂山信仰急遽減少衰退，「堂山」也被大量砍伐。在新興市鎮運動(sem-auru運動)³之影響下，農村人口往都市集中，人口外移造成祭祀無人主事而中斷，或轉為與他處聯合舉辦。

* 李春子 2003年京都大學博士課程卒業（人間・環境學博士）

1 東亞地區信仰的神木或森的稱呼各有不同、台灣為「大樹公」（Chhiu-ong-kong—樹王公）¹、韓國為「堂山」（Dang-san）、日本為「森さん」（morisan）。本文將一棵神木或一片茂盛的樹林以及在總合比較各國時統稱為「杜」，個別說明各國例子時，使用當地的用法。

2 本研究選擇台灣、韓國、日本三處做為考察對象的理由有二：大樹公信仰在此三地的保存比較其他地區保存的較為完整，以及並且此三地的比較在東亞地區較具代表性。此外，中國地方的考察也在進行中，東亞地區廣域的比較研究為是今後的課題。

3 韓國在1970年代以後，村莊及社會上捨棄舊習提倡近代化的運動。

日本的實地勘查地福井縣大島半島的情況來說，高度成長期以來隨著社會變動，「Niso的杜」信仰有了大改變。相關研究主要有兩個方向：一個是以民俗資料為基礎，調查「杜」的由來，另一個是以「祖靈論」為根基的研究。關於「杜」神明觀的起源與變遷，長期以來多有爭議。總體來看，台日韓三地皆少有將社會變動因子納入考量的研究。

本論文由以下兩個視角切入。第壹部舉出東亞地區的信仰與「杜」所在的地方實例，藉此重新探討「汎靈信仰」。以往的「汎靈信仰」⁴是以拉丁文語源anima的原意「靈魂(spirit)」 「靈力」為議論中心。在環保意識下森林開始受到注目，「汎靈信仰」也因此引發研究熱潮，發展出回歸森林的生命主義理論。本研究從「杜」本身(所在地、屬性等)與神力兩方面來考察「汎靈信仰」。第貳部是從「杜」的景觀變化中，從「實踐」的觀點嘗試考察與「杜」相關之個人與社會的動態，探究「杜」的空間改觀。

＜調查地考察處＞

- ◎ 台灣地區包括台中十九處（1.旱溪街樂成宮的榕樹 2.台中醫院的榕樹 3.台中港路興農宮的榕樹 4.後龍里茄苳樹 5.健行路的榕樹 6.水南里的榕樹 7.松竹里的榕樹 8.軍福宮的芒果樹和榕樹 9.大雅路的榕樹 10.樹德里的榕樹 11.建成路的榕樹 12.文山里的龍眼 13.南興宮的榕樹 14.仁美里的榕樹 15.后庄里的榕樹 16.東山里的楓香 17.興安路的榕樹 18.太原路的榕樹 19.何安里的茄苳樹）
南投縣「草屯」九處（1.敦和里小學校前的榕樹 2.崎仔頭的榕樹 3.上林里的榕樹 4.碧峰里龍德廟的榕樹 5.南坪里的樟樹 6.坪頂里七股的樟樹 7.玉峰里芒果樹 8.山腳里的榕樹 9.虎山路的茄冬樹）桃園縣蘆竹鄉1.坑子村的茄苳樹
- ◎ 日本地區為福井縣大島半島「ニソ（Niso）」的「杜(mori)」三十一處
- ◎ 韓國地區為慶州八處、慶尚北道盈德郡五處、慶尚北道永川郡七處

4 泰勒將「信仰靈的存在」視為汎靈信仰與宗教的起源。

壹、東亞地區社的概要與信仰

一、台灣的大樹公

1．台灣的大樹公與象徵

1－1 社與台灣的大樹公

中國崇拜樹木的歷史非常久遠，西元前的仰韶文化與河姆渡文化中，從樹木模樣的出現，可推知當時已經有崇拜植物及生命樹之神的觀念(靳之林1998年)。《說文解字》：「社，地主也，从示土。春秋傳曰：共工之句龍為社神。禮，二十五家為社，各樹其土所宜之木。」意為25家為一社，各社在適宜處種植一樹。此為關於社與植樹最古老的記載。

《論語·八佾》：「哀公問社於宰我，宰我对曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』曰：『使民戰慄也。』《淮南子·齊俗訓》：「有虞氏之祀，其社用土；夏后氏，其社用松；殷人之禮，其社用石；周人之社，其社用栗。」殷商人民所祭祀的「社」，在論語中為“柏”，《淮南子》中為“石”，用字的不同應是由於當時祭祀的對象為石頭與樹木。

根據《說文解字》、《論語》、《淮南子》的記載，社與樹木在古代並無區別。初期的社為樹木、石頭等自然物品。在土地公與村落開發的關係上，靳之林指出村落開發之際必先從土地公開始建起。由此可見村落開發與大樹公和土地公的關連。

起源於福建省的土地公⁵在台灣被稱為福德正神，廟前都掛有福德正神的扁額。關於台灣的大樹公及土地公，《台灣府志》卷之七〈歲時〉（高拱乾1694）

⁵ 台灣的土地公在1915年時有669處（日本台灣總督府調查）、1959年有327處（台灣省政府文獻委員會）、1993年（內政部統計）台灣全島有1323處。過去這些土地公廟的附近不一定都有大樹公，但是現在台灣的土地公廟多與大樹公在同一個地點。

裡有以下的記載：「二月二日，各街、社、里，逐戶斂錢，宰牲演戲，賽當境土神，名曰『春祈福』。……中秋祀當境土神，蓋古者祭祀之禮，與二月二日同，春祈而秋報也。」

其意為2月2日，以市町村為單位，收集資金，供奉活牲口，戲曲表演，祭拜統治土地的神等，此祭典被稱為「合福」(福會)。

《鳳山縣志》(1720年)中記載：「二月二日，鄉閭居民仿古『春祈』，斂金宰牲，演戲祀神畢，群飲廟中，分胙而歸，謂之『做福』……中秋，祭土地，鄉村里社悉演戲，為費甚奢，仿古『秋報』之意。」在春天供奉牲口，求神拜拜；秋天各村上演戲曲，仿古人「秋報」時祭拜大樹公的儀式。中秋節「祭土地」的意思便為祭社。此處值得注意的是「祭社」一詞，就是指福會之時所舉行的祭社，也就是說「社」在台灣便是指大樹公(土地公)。今日在中秋節祭拜的土地公指的就是大樹公。

初期拜的土地公都是指大樹公前面的石頭，現在則多發展成廟。過去以大樹公前的石頭當做土地公來祭祀的例子包括上述台中的編號7、16、18的大樹公三處、草屯編號1、3兩處和桃園縣蘆竹鄉坑子村的大樹公。二十九個實地考察處中共計有六處。現在仍在祭拜石頭的有台中的7、18兩處、草屯的3一處和桃園的1的大樹公。

李宗侗對大樹公與土地公的關連性有以下的說法：「古代的社是以樹木為代表，台灣的土地廟跟古代社的相似點在於土地公旁邊必有樹，樹和社是不可分的。⁶」

對此，劉枝萬指出：從大陸來的原籍神在台灣為分香，而土地公是保護台灣土地的本土神明。(劉枝萬 1994：136)不論何種說法，土地公都被當做台灣開墾時期鎮守土地之神明受到祭拜。

6 對李宗侗的說法，林美容指出「春秋時代到漢代，里的社以外有鄉社、鎮社和中央的社稷，台灣的土地公管轄只屬“村里”，不屬鄉或鎮，里社是由民間管理，和官沒有關係。」由土地公管理區分看來，古代的社與台灣的土地廟有所差異(林 2001：91)。

大樹公雖然與土地公一起被祭拜，卻各有不同的神體。李宗侗將土地公跟大樹公的關係分為三類：「社樹連體」、「社樹合體」、「社樹異體」。社樹連體指的是祭拜樹木與土地公廟兩者。「社樹合體」指土地公廟與樹木連體化。

「社樹異體」則是只拜土地廟不拜樹。依據此項區分，本研究將「社」設定為土地公廟進行實地考察，對土地公廟與大樹公的關連性整理如下：

土地公與大樹公的「社樹連體」形態最多，「社樹合體」僅有一處。台中十九處大樹公中，有十五處設有土地公廟或地方公廟，另外四處只有祠沒有廟。草屯九處裡七處有廟，其他兩處樹前是香爐或小祠堂。經統計，考察地的八成以上為「社樹連體」。近年來出現了將別處的土地公移到大樹公的所在地共同祭祀的情形，可見大樹公與土地公為兩種不一樣的神明，但在同一處祭祀下兩者逐漸連體化。

1-2 台灣的地名與大樹公地點的象徵性

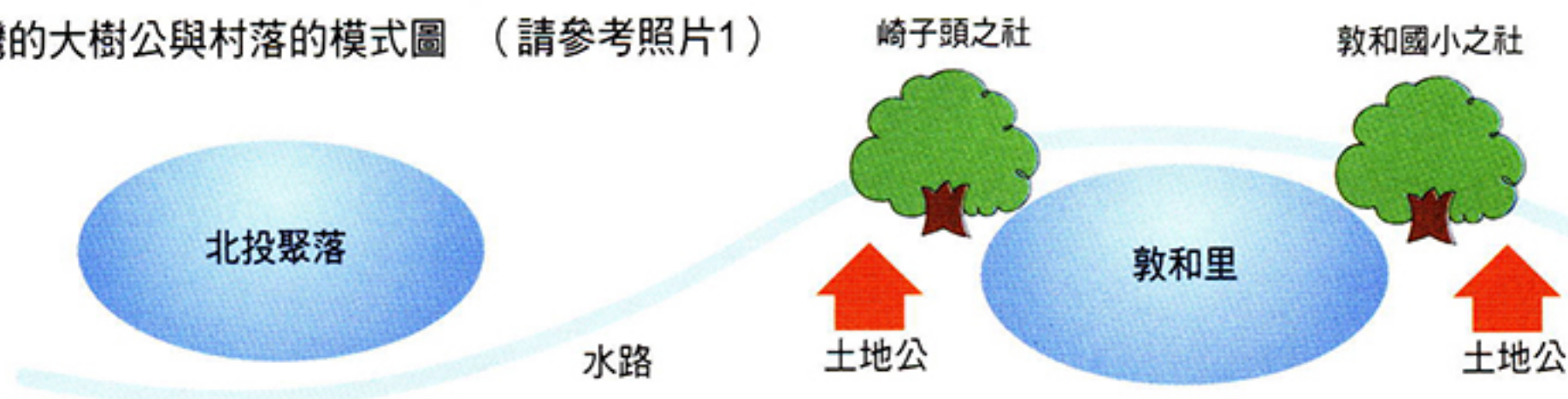
台灣地名源自樹名的情形相當多。特別是早期移民較多的彰化縣的地名多屬此類。清代乾隆皇帝命人繪製的〈乾隆台灣輿圖〉中，現在的彰化縣「樹腳村」當時稱為「樹仔腳庄」（洪英聖編 2002：108）。另有「茄冬腳庄」、「刺桐腳」等地名。樹木名稱的後面皆添加了「腳」一字，意為山麓或山腳。其他例子還包括榕樹「榕樹腳」，茄苳「茄苳腳」，楓樹「楓樹里」「楓樹湖」「楓樹腳」等。如此可見，樹木多被視為一個村落的地標，對開墾先民來說，樹木就是當地的象徵。

早期大樹公有「植樹或選擇巨木」⁷兩種傳承。「植樹」是指開發村落的祖先種植神木流傳後世，在台中十九個大樹公中占五處、草屯占一處。「選擇巨木」則是指選定一棵特定的大樹，或在開墾時特意留下一棵大樹建立村落。

⁷ 植樹或選擇巨木的相關記錄極少。本文參考台中市發行，根據當地人口傳所寫成的『樹立文化城：台中市珍貴老樹』（1999）和草屯『南投縣珍貴老樹』（1993）來進行考察。

台灣大樹公的地點有「平地」的大樹公和「山上」的大樹公兩種。「平地」的大樹公又分為「水田」與「街道」兩類。水田的大樹公位在水道的盡頭。當地人的觀念是“水是財不能全部流到別的地方，所以有水的地方就有大樹公”。村莊面向著大樹公及土地公來建就是為了獲得大樹公所在地點好風水⁸的庇佑，藉此得到水資源與生活的安定。例如草屯崎子頭與鄰村的北投之間橫貫一條水道，而崎子頭的大樹公位於兩村分界處的水道旁（參照照片1）。

附圖十一 臺灣的大樹公與村落的模式圖（請參考照片1）



照片1 / 草屯崎仔頭的大樹公廟（大樹公位於村子的外圍，大樹公的前面正是一條流往隔壁村莊的水路。）



8 關於「風水」二字，渡邊欣雄指出比起英文的“geomancy”，中國話發音的“feng-shui”更為正確（渡邊2001：149）。上田信解釋為「自然界現象超越空間的隔閡，而在人界發生（law of contagion）」（上田1999：50）。本章根據以上兩種說法，投射在大樹公上，控制日常生活的安定的不可視力量在本章解釋為「風水」。

大部分的情況為水道或河的附近才有大樹公。台中四處及草屯七處的大樹公即位於疏水道或河的附近。大樹公地點與水相關的例子，在實地考察的二十九處中占十一處，為38%。另一方面，位於水源地的大樹公多在山上，附近有水池或水庫。在草屯編號6的大樹公即在水源儲水池的附近。此類大樹公可說與拓荒初期的漢族為確保農業用水有密切關係。

「平地」大樹公和「山上」大樹公的相通點在於“風水與水資源”。「山上」的大樹公位於水源地，「平地」的大樹公位於水的流動處。水與大樹公的「生態象徵」可追溯至以農耕為業的漢族，在進入台灣開墾之際，一切先從灌溉開始的歷史。舉例來說，沿著水畔所建草屯敦和小學的土地公廟與大樹公，就是在村落設立之時產生的。

1-3 台灣的大樹公種類與利用情況

台灣的大樹公以榕樹⁹最多。二十九個田野工作點之中占二十處(69%)，其次為茄冬樹三處(10%)，另外還有兩處樟樹等。這些樹在日常生活裡多方面地被人們利用於食用上或建材上。如同諺語“食果子，拜樹頭”所說，拜完大樹公後，吃其果實(芒果)或將樹葉蒸來泡茶喝。

台灣茄冬公廟的茄冬樹葉蒸來泡茶喝的話，據說對生病的小孩子有效。如表一所述，茄冬樹的性質上，中國自古以來即有“消炎”、“解毒”、“利尿”、“治切傷”等效果。在民間被廣泛使用的樹木本身的特性，在神木上也同樣被援用。茄冬樹在台灣經常被當做家具的建材。俗謂「茄冬招鐵落水，鐵不敢充」。使用茄冬樹的木材可防止水的浸透。1990年農林廳實施的台灣全國老

9 片岡巖在《台灣風俗誌》中，提到榕樹為「家的周圍種植榕樹的話，當其樹幹成長到人頭大的時候，必然會有家人生病或死亡…三、古榕樹必有神憑依，稱為松樹王，樹下蓋小廟以祭祀其樹身根幹。」（片岡1920：817）榕樹不在個人的家中庭院種植，而種在廟旁，當要砍神木的時候必有報應。榕樹是具有特別意義的樹木，自古以來就使用於宗教教諭中。

樹調查統計資料來看，台灣全島有812棵老樹受到保護。本研究的考察地之一的台中二十五處中有十五處（60%）為神木。台灣二十九個實地考察處中，榕樹占十九處、茄冬樹占三處、樟樹占兩處、其他占五處。

台灣大樹公的形態幾乎全為一棵神木，且這些樹多為巨大的老樹。調查顯示，以複數的樹木形成樹林的例子，僅在台中十九個考察處中占一處，其餘皆為一棵神木。值得注意的是，不論是單棵或一片樹林，其中必定有具神性的神木存在。

大樹公的周圍幾乎成天人聲鼎沸，只要是當地人不分男女老幼皆會到那聚集。草屯的崎仔頭的大樹公在最多時據說達到一百人。早上去運動或是自發性的打掃，下午則去下象棋。多數的大樹公附近皆設有燒水設備，經常可以一邊喝茶一邊聊天。農村中的大樹公則成了農作之餘的休憩場所。從前還沒有自來水的時候，大樹公附近的水道被當成居民的生活用水，用來洗米或是捉蝦採貝。另外還有特別為退休老人及小孩子所設的休閒場所，小孩子就在那玩球，有時也踢足球。

中午左右賣零食的小販開始出現，其他還有賣水果或小吃的攤販。五十年來都在大樹公處活動的R氏說：「大樹公就像是自己的老朋友。」就如同大樹公的“公”字，代表著大家把它當做老爺爺一般親近並且尊崇。有祭典的時候會上演布袋戲，晚上有些地方則會放電影，多數的小孩子就會坐在大樹公的草地上觀看。換言之，大樹公偶爾是欣賞布袋戲等大眾藝術的場所，平常時候則是“喝茶”、“下棋”、“聊天”、“運動”、“小孩子的遊樂場所”等進行休閒活動的地方。

2·台灣的大樹公信仰

2-1 大樹公神（兩義性與神力）

台灣的大樹公「祠」裡有時供有神像，大多為慈祥的老爺爺的模樣。本次考

察的大樹公「祠」裡供有神像的有台中3、4與草屯6計三處。祠裡供的神像是留有鬚鬚的老爺爺。大樹公的神性還表現在寫有「○○公」的牌位上。大樹公周圍翻修的時候，牌位也會順便更新。大部分的神木都繫著記有「樹王公」「樟樹公」「榕樹公」的紅布條。有些地方的神木只繫有「○○公」的紅布條而沒有祠，設有祠的地方則有與神木同名的牌位。

總括來說，大樹公神的名稱可通稱為大樹公，或者每個大樹公各自有叫做「○○公」（即樹種名稱的後面加一個公字）的名稱。「公」為老爺爺的意思。這與韓國堂山的大樹公被稱為“堂山公”“堂山婆”的情形類似。人們像與老爺爺親近一般與神木親近並尊崇它。在神木的靈力庇護下，獲得日常生活的安定。為何大樹公的神明要會稱為「○○公」？本論提出兩種假設。一為東亞儒家文化中「長幼有序」的觀念影響下，年長的老爺爺普遍受到尊敬。也就是說老人被視為「人生的主角」（山折 2001：206）或村裡的重心。另外一種假設則是“神的觀念”的體現。大樹公不是嚴厲得難以親近的神明，而是被視為和藹的老爺爺或老婆婆，是大眾身邊親近的存在。

大樹公的神明是施與人民恩惠的守護神，也是人民面臨危險的時候給予庇護的神明。相反的，若是有人任意傷害神木的話，則會使此人遭遇危險。大樹公信仰中即具有此種兩義性。若有人對神木不利或村裡發生異常現象的時候，村民都會立刻反應：砍伐神木的人必會得病或遭遇不幸。以下列舉相關實例。

● 想採伐神木的人後來病倒或遭遇不幸的實例

草屯6坪頂里七股的樟樹的大樹公：想砍神木的人病倒無法繼續。台中3
台中港路的大樹公：砍了神木的人的家中後來發生火災，全部財產燒光殆盡，結果搬到別的村落居住。8軍福宮的大樹公：把神木的樹根部挖空的人當晚突然動了腹部手術。

● 危急之際避難到大樹公處而獲救的實例

台中1旱溪街的榕樹、18太原路的榕樹、4後龍里的茄冬樹、8軍福宮的榕樹：日本殖民統治期間，太平洋戰爭之時，因為有大樹公而得救。

其他尚有：大樹公枝葉茂盛，可用來隱藏飛機，有時用來做防空壕或軍用倉庫。日本人知道當地人相信大樹公神明會保佑人民免於危險，所以「好意地」把軍用倉庫設立在大樹公附近。像這樣大樹公在人民面臨危險的時候給予保護，相反地，人民為了自己的利益而採伐危害神木的時候則會給懲罰，也就是說會得到報應。

砍了神木的人必會死亡或得病的實例，在台灣、日本與韓國的神木上皆有發生。大樹公在戰爭或洪水時保護人民而得到信奉。另一方面，在人民為害大樹公的時候則會讓人得病或死亡。此種大樹公神明“變換的兩義性”為大樹公信仰中最重要的一環。

以本研究的實例來看，神木會「帶來危險」與「保護安全」的“兩義性”與神木的神力息息相關。正因為有神力所以可以救助危急中的人，也可以在神木遭受危害的時候給予報應。但是對於不可視力量的敬畏僅存在於人們回想過去的時候，當記憶漸次淡忘，下次進行開墾之時，神木仍免不了被砍伐的命運。

2-2 大樹公與義子信仰

在台灣有讓未滿十六歲「根基」尚還薄弱的小孩子，當大樹公神的義子的信仰。這是基於人們相信此親子關係可讓小孩子獲得大樹公的生命力。與神明締結親子關係可讓「根基」薄弱的小孩的命變好（游謙 1995：1-14）。當了大樹公的義子後，每年的祭典就把小孩子帶去拜拜，再從主持祭典的管理處領回護符。

在本次考察中，草屯四處、台中兩處，總計六處仍保有「義子」的傳承。在這六處祭典時所行的儀式如下。讓小孩子掛上護身符或帶符紙，在每年祭祀的時候更換新的符。其他則跟據各處的傳承不同而有差異。例如，換古錢、聖水米、吃湯圓（台中神農宮的大樹公）、讓義子戴護身符，參拜完後帶一片茄冬樹葉子回家，蒸了當茶喝（茄冬廟）、榕樹葉掛在脖子上帶回家裝飾起來（草屯1.）等。近年來義子義女信仰有增加趨勢，推測其與孩子生得少的核心家庭父母，期

望兒女順利成長、學業精進有所關連。每年祭典的日子，全家一起參拜的情形頗為顯著。大部分為求神保佑子女金榜題名或消災祈福。父母向孩子說明神明的靈力或由來，讓孩子來認真地拜拜。

從前當過義子的父母多會讓自己的小孩也當義子。童年時代曾是義子的成年人，即使離開家鄉到都市去工作了，也多會在每年祭典的時後，帶小孩回鄉拜拜。像這樣義子信仰便跨越地區漸漸擴展開來。在韓國則有與義子信仰類似的「成長儀式」。將多病多災小孩子的名字賣給大樹公，以求順利長大成人。台灣的義子信仰與韓國的「成長儀式」的共通點即在祈求子孫繁榮。從台灣的實例看來，神木會守護小孩子的成長、解救危急中的村民、維持“秩序”。同時，也在有人為了一己之利而危害或砍伐神木的時候，讓人受到大樹公神明的懲罰。

2-3 與地方宮廟的關係

本論文從「位置」、「管理」、「信徒」三方面討論大樹公與地方宮廟的關係。從大樹公的位置上來說，其附近多有地方宮廟。台中十九個考察處中，地方宮廟附近有大樹公的占五處，有土地公的占十五處。管理上來說，「均安宮」、「茄苳廟」、「興農宮」的大樹公與「龍德廟」的榕樹公是由同一個管理處統籌，負責營運的管理人員也一樣。像這樣的實例，在台灣各地都可發現。例如，根據李西勳的研究顯示，在台灣全境，廟與大樹公聯合祭祀的有十一處（嘉義4、台南1、高雄2、屏東3、宜蘭1）。大樹公的廟在全國有三十九處（李西勳 2001：149-150）。

表1 大樹公與地方宮廟關係

	大樹公	地方宮廟	位置・管理
臺中	1.旱溪街「樹王公」	「樂成宮」	同位置、同信徒往來
	3.台中港路的榕樹	「興農宮」	同位置、同管理、同信徒往來
	4.後龍里茄苳樹	「均安宮」	同位置、同管理、同信徒往來
	8.軍功里雀榕樹	「軍福宮」	同位置、同管理、同信徒往來
草屯	4.龍德廟榕樹公	「龍德廟」	同位置、同管理、同信徒往來

也就是說，從大陸來的原籍神的分香與大樹公或土地公，為完全不同的神明。原籍神與大樹公卻藉此互相補強了各自的地方信仰範圍。信徒到宮裡，也到大樹公土地公廟參拜。彼此的信徒往來讓宮成了大樹公的支柱，使大樹公信仰繼續繁盛。另外，有古老傳統的地方宮廟，不僅當地人，還有聽說靈驗而從遠方來求神的信徒進行參拜。對土地公則是地方村民的參拜為多，但是在同一個地區裡，廟與土地公兩者都拜的情形為一般性的特徵。信徒繁多的道教宮支撐著不具有組織管理的土地公廟，在管理與信徒往來方面互相補強，形成了區域性的信仰範圍。

2-4 儀式

大型的祭典在農曆2月2日、8月15日、12月16日舉行。此三次祭典全村民都會參加。大樹公的祭祀則依地方不同而有差異，大概都在農曆8月15日前後舉行。土地公的祭祀則在2月2日(頭牙)及12月16日(尾牙)。大樹公與土地公合算一年有三次大型參拜活動¹⁰，祭祀時廟裡會貼出告示，公布將舉行「捐香油錢、義子登記、福會」等活動。

10 簡榮聰指出：每月初一及一五日的拜拜是由古代朔日的初一、望日的十五的時候舉行交易而來。牙是古代地方相互進行買賣(稱為「互市」)之前，先到土地公處拜拜後，才進行交易行為。「互祭」是從唐代「互」與「牙」的寫法產生變化才寫作「牙祭」。「牙祭」也指古代的「春祈」。(簡 2001：149)

祭祀當天，早上在大樹公與廟裡舉行簡單的祭拜儀式後，中午信徒們一起用餐。福會主要由「爐主」進行準備。每個大樹公和廟各有差異，但是大半在福會的前後會推選明年的「爐主」。祭典時的餐飲是由業者包辦。至於福會的經費，有的地方是由爐主全額負擔(坑子村)，但是大部分都是由參加者支付固定金額(通常為三到五百元)，參加人數為兩百人到五百人。大型的祭典會上演布袋戲。這是獻給神明，使其歡喜的一種供奉儀式，其演出內容包羅萬象，包括民間故事、三國演義等。大樹公的祭祀活動就如以上所述，行禮供奉、義子義女與信徒的參拜、福會共餐、演布袋戲等。對每年參加人數不斷增加的福會的特徵討論如下。

每次祭典的時候，人們在大樹公下“吃東西”到底有何含意？台灣的大樹公祭祀中，不可或缺的就是稱為「吃福」或「吃平安」的聚餐活動。“吃福、吃平安”都是在「吃」的動詞後面接著非食物名稱的「福」或「平安」。也就是說，地方的信徒們一起食用獻給神明的供品。這項行為被視為一種生活豐足安定的象徵。《荊楚歲時記》第二部(十六)記載著關於福會的記錄：「社日，四鄰並結綜會社，牲醪，為屋於樹下，先祭神，然後饗其胙。」拜大樹公的時後，人們在樹木下聚集，祭完神後舉行饗宴。

《台灣府志》中記載：「2月2日祭拜掌管土地的神明稱為春祈福」。可見台灣初期的漢族確實有舉辦“福會”的傳統。現在仍保留“福會”傳承的有草屯的七股樟樹、台中的松竹路大樹公、軍福宮的大樹公、樹德里的大樹公、仁美里的大樹公、三光里的大樹公、再加上2000年才開始舉辦的大坑圓環的大樹公，總計六處。值得注意的是，大都市中的十九處大樹公中，有六處仍舉行“福會”。各村每年盛大舉行“福會”，但是部分地方的福會因為準備餐飲的手續煩雜，而簡化成只供應湯圓。

以下，對2000年才開始舉行「福會」的大坑圓環大樹公的實例，特別加以探討。1999年，台灣發生震度7級的「921大地震」，有兩千人以上傷亡。其中，台中死亡人數有113人，2963棟房屋倒塌。北屯區單區就有96人死亡，考

察地大坑圓環大樹公所在處的東山里在台中地區中受害最深。但在地震後，多數村民加入義工行列，合力重建家園。

大坑圓環的大樹公土地廟在2001年設立管理委員會，2002年開始舉辦“福會”。福會的目的在於，天災後大家同心協力，化悲傷為力量來進行重建工作。當天約有300人聚集，放煙火(其他地區的祭典少有此項活動)，舉行首次的“福會”，並決定今後每年都舉行福會。村民異口同聲的說：福會的意義就是“吃平安”。福會並不只是單純地吃飯，還包括祈求此後日常生活的安定。在「9 2 1 大地震」中有多數犧牲者的此村，開始舉辦福會這件事，正代表了福會的象徵意義即在“吃平安”。與日本「直會」相當的福會都是神與人一同享用供品，因此獲得神明庇佑，以維持此後日常生活的安定。

二、日本的「ニソ：Niso」杜

1. 「Niso」的杜和神明

有關於日本大樹公信仰的記載，包括、《萬葉集》在內，為數眾多。而本研究的中心並不是在於神社或是被體系化的信仰，而是以繁茂的森林或巨木為中心的民間信仰之一的「大樹公信仰」為主要的考察對象。具體的調查地點為位在福井縣大飯町大島半島的“Niso大樹公”。

傳說中“Niso杜”的由來是為了要供奉開墾大島的24位先祖。有關“Niso”這個字的由來也有眾多說法。依當地居民的說法，大部分都傾向「遠祖(Nienso)」「祖先(Niso)」等等意思。而長年研究“Niso大樹公”的當地研究者若松賀六也採信「遠祖(Nienso)」「祖先(Niso)」這個說法（若松1990:3）。

目前，“Niso杜”與24位先祖有關的這個傳說還無法取得確認，但是，“Niso杜”的總本山余永神社的祭典卻可以看出其中的關連性。

余永神社所供奉的神明，稱呼雖然不明，但是一共有24尊。每年11月10日所舉辦的「Niso祭典」必須由傳承24宗家格言的2家來負擔經費，並得分別提供12道膳食（一共24道）來供奉神明。此外，「Niso祭典」通常是在11月23日天亮

前祭拜大樹公。所謂的祭拜不過是將從海裡撿來的乾淨石頭和海草放在大樹公的前面，並將供品（紅飯上面裝飾著白餅的東西）放在草做成船形上的小型儀式而已。

以前，還有一種稱為「供饌」，必須由輪值的宗家來準備的「Niso膳食」（山珍海味），信奉同一個大樹公的人們會一起喝酒並且一起祈求整年都能平安無事。然後，「Niso膳食」並不直接食用，而是帶回家先供奉神位之後才食用。不過，數10年前這個習慣也失傳了。從服裝（禮裝），齋戒的消失，Niso杜的祭拜儀式歷經許多變遷。

而當我們在考慮Niso的神明之時，必須同時也必須注意到最基本的汎靈信仰¹¹。調查中詢問當地居民，「這裡供奉的是什麼神明呢」，從居民的口中並沒有得知神明的正確名稱。此外，居民對祭祀之後供品消失的用意也不太清楚，似乎是因為運氣會變好。關於這點，當地的NY先生提出這樣的看法：「雖然不知道大樹公會享用哪些膳食，但是一旦運氣變好的話，大家內心就會對大樹公充滿感激」。而這也正是一個可以看出汎靈信仰的典型例子之一。

所以我們可以推斷，Niso杜的大樹被當作成一尊神明，用來供奉開拓村莊的先祖們。而這樣的說法會被傳承下來的主要原因正是在於，人們尊崇「大樹」的靈性，並且對大樹賦予「先祖們寄宿在大樹裡，所以會保佑大家日常平安」的這種文化角色。也因此，這裡所供奉的神明的名稱並不明確，而且就不誦經讀典的汎靈信仰來說，探討神明的由來和起源，對當地居民而言本來就不是什麼太過重要的事，重要的反而是隱藏在清紗大自然裡可以直接感受到的神明吧！

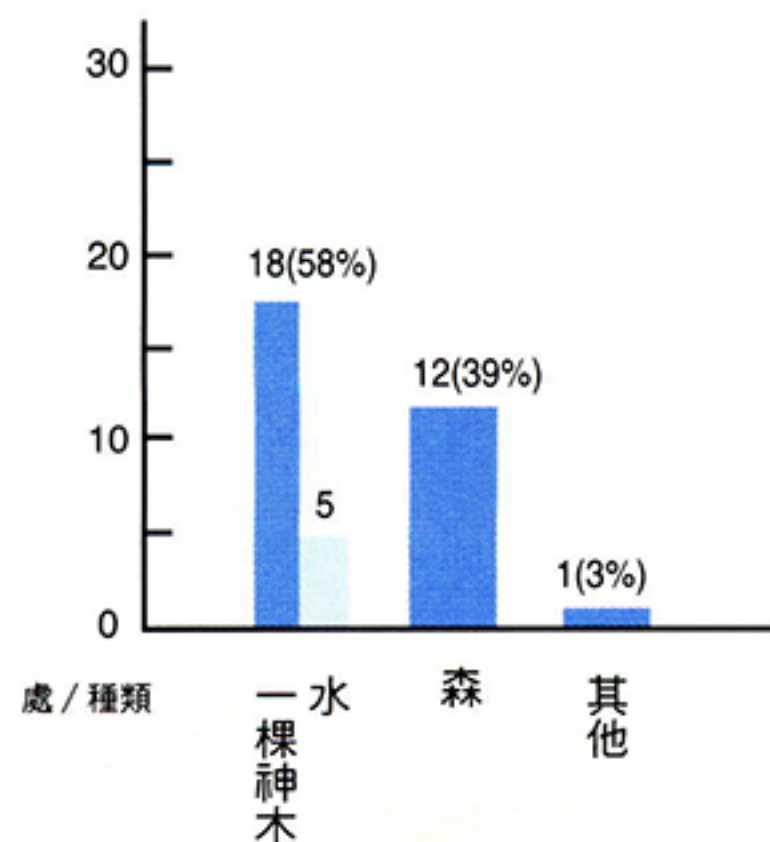
11 本篇將niso的大樹公作為汎靈信仰來議論時，所指的汎靈信仰是神木中所供奉的小寺廟為中心的大樹公信仰。而在此定義下，當從大樹公所感受到的強烈生命力和祈求現實秩序的宗教性意圖相融合後，即是一種實踐性的汎靈信仰。

2. 「Niso」的杜的所在地

「Niso」的杜一共分佈於31個地方，每個所在地並不一定。位於山腳下和山谷的大樹公最多，一共有21處(61%)。也就是說，Niso的大樹公大部分位於遠離世俗的山腳下。這一點和台灣的大樹公大部分都位於聚落中心有很大的不同。此外，相對於台灣和韓國的大樹公都和風水有很深的關連性，Niso的大樹公似乎和風水沒有太大的關連性。另外，位於海邊和民宅附近的大樹公有7處(23%)，位於田野的有3處。絕大多數的Niso大樹公，都是以豬腳楠（日語音：tabu）¹²的古木為神明體，並在大樹公的周圍圍上竹藪和椎，將大樹公全體都視為神聖的一部份。

Niso的杜可分為一棵巨木或繁茂森林的這兩種型態（參見附圖三），而這一點和韓國的型態頗為相似。31個Niso的大樹公大部分都位於山腳下和山谷中，而似乎是人為所形成的森林有3處，周圍全體都被視為聖地，把森林中的某一棵樹當作神木的一共有15處，只有一棵神木的地方一共有13處。

附圖三 日本(杜)的形態



Niso的杜的神木大部分都是豬腳楠。豬腳楠是一種分佈於海岸邊的常綠高木，當地的居民把它稱作「tamo」。牧野春和對豬腳楠有下列的敘述：「tabu樹蘊含著一種神木的意思，自古以來被當作是『不可進入的森林』而嚴禁踏入，因此，也蘊含著『不可砍伐』的意思。特別是在日本海沿岸和能登半島一帶特別多見。」（牧野 1998：87）。走入繁茂的森林時，巨木參天，即使是大白天

12 豬腳楠（*Machilus thunbergii* Sieb. & Zucc.）大喬木。葉厚革質，倒卵形、橢圓形至披針形，先端鈍至凸尖，下表面光滑或近光滑。花序光滑；花被片外面光滑，內面被毛。全島中低海拔林緣或次生林中。



照片2 / 日本ニソ (Niso) 的杜。像森林一樣在田中突出。

也會因為樹木的遮影很大，而產生一種異樣的氣氛。特別是據說豬腳楠的樹根必定有一個大洞，村裡的人相信空的大洞裡有大蛇，於是把豬腳楠樹當作守護神。此外，村裡的人還認為，一旦看到了大蛇，一定會招致不幸的事，所以把大蛇當作出事的預兆。另外，宮留一帶的集落由於從日本海會吹來強烈北風，因此村裡的居民一直以來都把豬腳楠的大樹種植在家裡，作為防風林使用。如上所述，豬腳楠神木具有「異樣的生命力、大蛇（預兆）、防風林」等等形象。

三、韓國的大樹公（堂山）

1 · Mori的語源和現狀

在Altai系中，mori的語源是指山和墓，而也有一種說法認為，古代韓國和日本對mori這個字的解釋相通的。日文的地名型/mori/化分為/mori(森.守.盛.母里)/和/mure/(牟禮.武例)並且廣為流傳。然而，地名型/mure/卻被認為是韓文地

名語/morih/的語言變相¹³。(李喆洗1984)。

鏡味明克(1996)對mori和mure的語源提出了下列見解：「語源為朝鮮文的mure主要分佈在九州，《日本書記》的古籍中將百濟的山名讀作『壁支山』(hekinomure)或『古沙山』(kosanomure)等等，此外，《播磨風土記》中將百濟人的故鄉稱作城牟禮山(inomureyama)」。所以九州地區缺乏上述古代mori的語型，正是因為mure這個字早已先傳進了九州了。也就是說，不管是日本或是韓國，mori這個發音所指的都是森林和山的意思。

另外日本的《萬葉集》或是地名中也都曾出現/morih/這個詞彙，關於這一點，藺田稔¹⁴提出了下列看法：《萬葉集》裡大部分都是用“社”或“神社”來稱呼「mori」或「yasiro」。也就是說，古代對於森林裡神聖的大樹公，中國以是「杜」來表記，而日本和韓國則都唸作Mori。

如上所述，在古代，日本和韓國的「mori」之間的確存在著共通性，但是現在韓國已經不將神明化的森林稱作/morih/了。而是隨著山神堂，堂山或是「golmegi」等地區的不同產生不同的稱呼。在北部稱作為山神堂，國師堂；在中南部稱作為山神堂公、婆或山神堂婆；另外，在東海岸則稱為「golmegi」或是堂山，只不過語尾全都會加上公或婆。特別是慶尚南道和慶尚北道壓倒性地以「堂山老公」和「堂山老婆」佔大多數。然而，為什麼古時候叫做/morih/到了現代卻產生這種依地域不同稱呼也跟著改變的情況呢？目前相關的研究還不多見，但是也有可能在古代每個地域的稱呼就已經不一樣了。

2・韓國立堂山的所在地和象徵

2-1 神木和大樹公的象徵

13 「韓日地域語の比較」『第3回日本地名研究者大會』李喆洗 譯李春子「えちぜんわかさ」福井の民俗文化2001

14 藺田稔「誰でもの神道」：42。

韓國有關於“神樹”的記載，有古代的《三國遺事》（一然），祭祀則有《三國史記》（金富軾1145）「昔有桓因（謂帝釋也）庶子桓雄……降於太伯山頂神檀樹下、謂之神市是謂桓雄天王也」等等相關記載。而古代雖然約略可看到一些關於神木的記載，不過由於李氏王朝把祭祀當作是淫祭的一種並加以禁止，所以幾乎沒有祭祀方面的相關記錄。

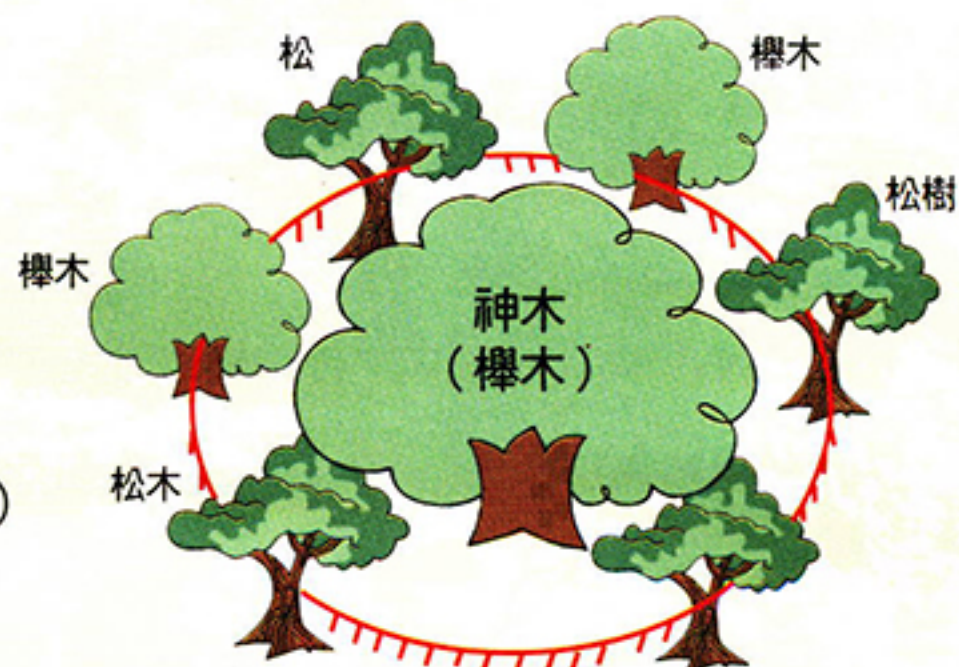
此外，這次在堂山的20個調查地點，大致可以將大樹公的型態劃分為下列三種。

- 只有一棵神木的地方（8處）
- 堂山老公公和堂山老婆婆並存的兩棵神木（3處）（參考照片3、4）
- 好幾棵神木或是整片繁茂的森林（9處），大約一半左右是森林。（附圖七～九 參考）

照片3 / 韓國永川郡「bulgemi村」的大樹公，靠近仔細一看就能立即發現注連繩：請參考附圖七。



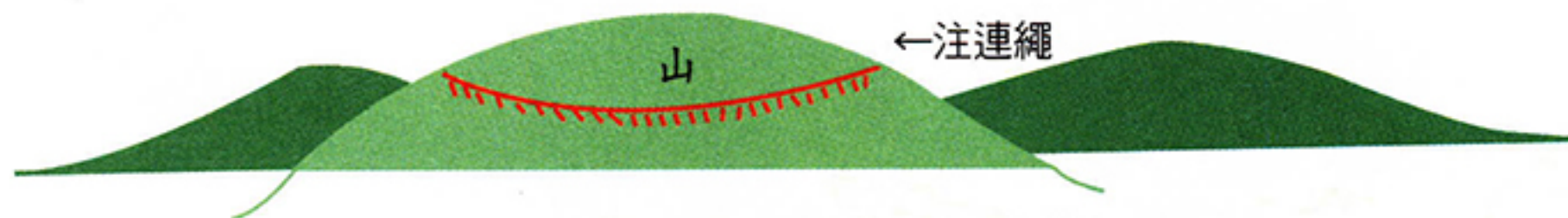
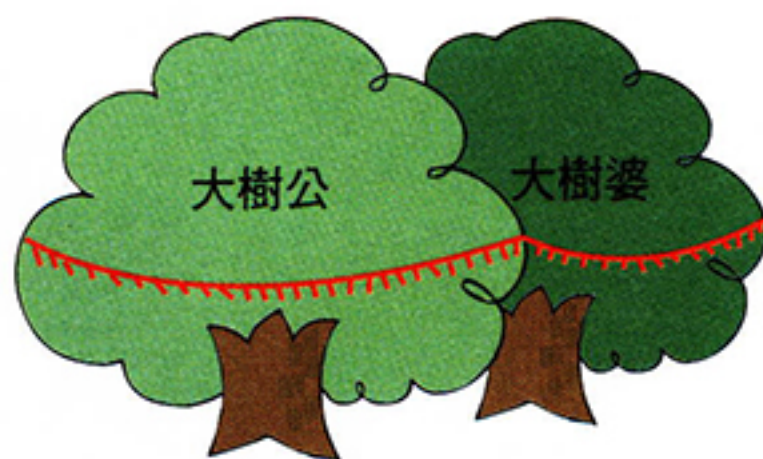
附圖七
韓國的大樹公（全體用注連繩圍起來）
（請參考照片3、5）





照片4 / 韓國盈德郡釜谷村的大樹公（左邊是大樹公，右邊是大樹婆：請參附圖八）。

附圖八
兩棵樹之間用注連繩圍起來。
（請參考照片4）



附圖九 整座山都用注連繩圍起來。

也就是說，一兩棵大樹公或是好幾棵神木的繁茂森林的比率各約佔一半左右。而這些森林被當作聖地，周圍全用繩子圍起。有一些地方甚至跟日本一樣，將整個小山丘都圍了起來（參見附圖九）。所以，我們可以說將森林整體或神木用繩子圍起來的習慣是日本和韓國的共通點。相對於此，台灣並不將繩子圍在神木上，而是在紅布上寫下神明的稱號，然後再把紅布綁在樹上（參見附圖十）。

附圖十
臺灣的大樹公（注連繩貼在一棵樹上）



韓國的大樹公的神木大部分都是櫟木¹⁵（參見附圖七）。韓國對大樹公的稱呼雖然依地域不同有很多的叫法，但是這次調查的主要地點慶州、盈德、永川等地都稱作“堂山”，“堂山”即是指神明之山的意思，而所謂的“堂山木”指的就是堂山中某一棵特定的神木。這一點同時也指示出韓國的大樹公廟有從數棵神木甚至到整片森林的。



照片5 / 韓國永川郡「bulgemi村」的大樹公（大樹公廟全體用注連繩圍起來。）

一直以來，韓國都認為神木就是一棵一棵的樹，也因此大家都沒有注意到，其實依地域不同也有像森林這樣型態的大樹公存在。在這裡，特別需要強調的是，不論是一棵數或好幾棵樹的類型，都一定會存在一棵特定的神木。

15 高峻挺拔的櫟木(學名：Zelkova serrata)，即使處在惡劣的環境中，依然任持自性，而其耐風的特性，彷彿大修行人處於堪忍的世界中，八風所動。分佈於日本、韓國、中國大陸及臺灣。為本省的原生樹種。用途行道樹、公園、綠地之主木。別稱雞油、櫟榆、台灣櫟。性狀榆科，落葉喬木。

關於風水，村山智順引用郭璞的藏經¹⁶提出下列的見解：「風水的本質可以分為生氣和感應……所謂的風水的方法，最重要的就是得到水，其次就是防風」，韓國有一個大樹公叫做“sugumegi（防水口）”，正是韓國大樹公和風水有關的一個例子。也就是說，為了要利用風水的力量來保護村裡的水，防止邪惡的東西進入，並守護村莊的平安，於是便在村莊的入口蓋了一個大樹公（參見照片6）。此外，我們也可以得知，最常被利用的風水觀即是，只要是能攔住水流的地點就會蓋有大樹公¹⁷。



照片6 / 韓國盈德郡釜谷村的大樹公（前面流著一條水路。）

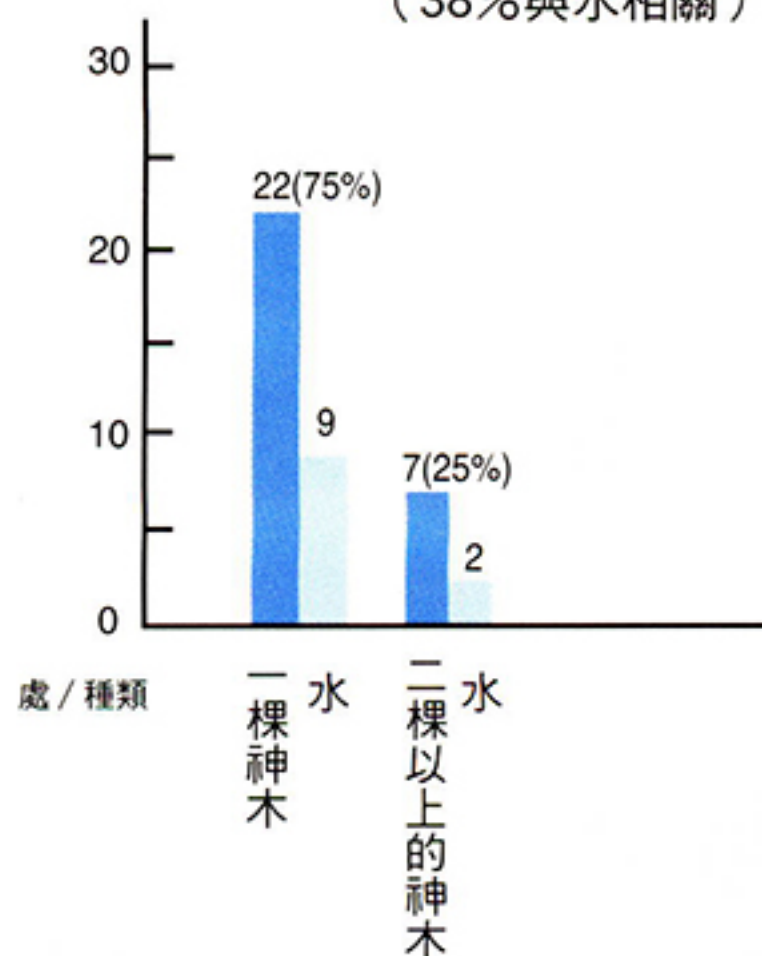
16 郭璞的藏經中有這樣的敘述「氣乘風則散 界水則止 故謂之風水 風水之法 得水為上 藏風次之……」『朝鮮の風水』（村山1931：23）。

17 有關風水和森林的相關性，金的99個調查地點中，一共有61%是風水和土著信仰有關的森林。這正可以證明韓國的森林和風水有著絕大的關係（金1991：158）。

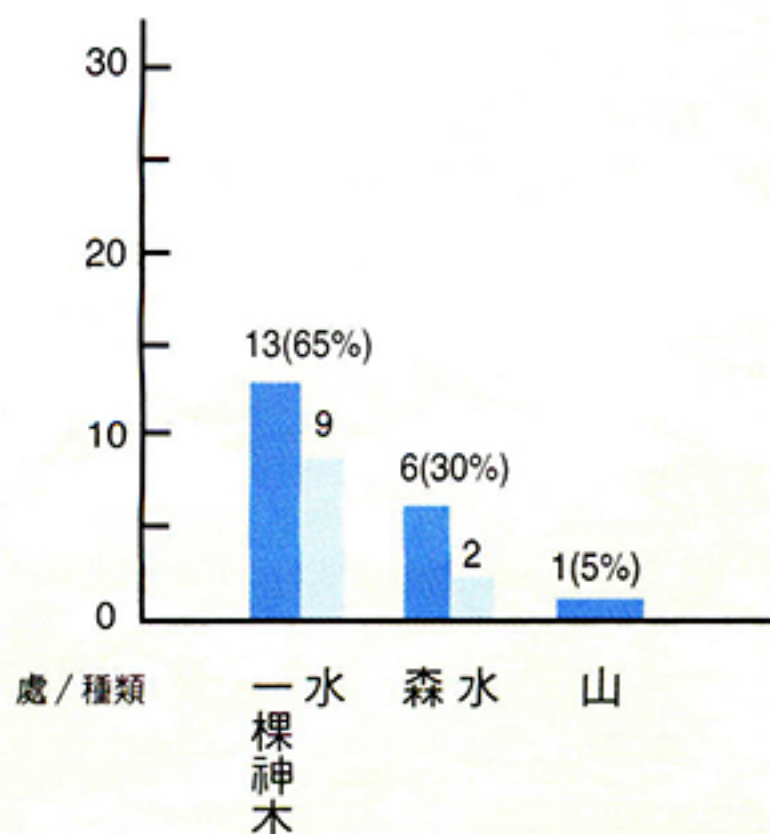
在韓國的信仰中，大樹公（堂山）的所在地大部分都有“上堂”和“下堂”¹⁸，關於這一點李必永有下列的敘述：「以前的大樹公（堂山）有“上堂”和“下堂”這兩重構造。現在由於村莊信仰的衰退，大部分的村裡都僅存下堂的信仰和儀禮，但是以前是同時祭祀上堂和下堂的神的」（李必永 1994：16）。至於這一次調查對象的20個大樹公中，僅存一處還保有上堂和下堂。

此外，從位置上來看，20個大樹公中有16個（80%）位於村莊的入口處，也可說是位於下堂的位置上，一個村裡的大樹公的型態。其次，位於田裡面的有3處，位於山腳下的有1個（參見附圖五）。另外，從周圍的環境來看，有55%以上的大樹公廟位於河川、渠道等等離水近的地方。台灣只有38%大樹公蓋在離水近的的地方（參見附圖一）。所以，我們可以得知，三個調查地域中，韓國大樹公距離水近的比率最高。（詳細請參照附圖二）

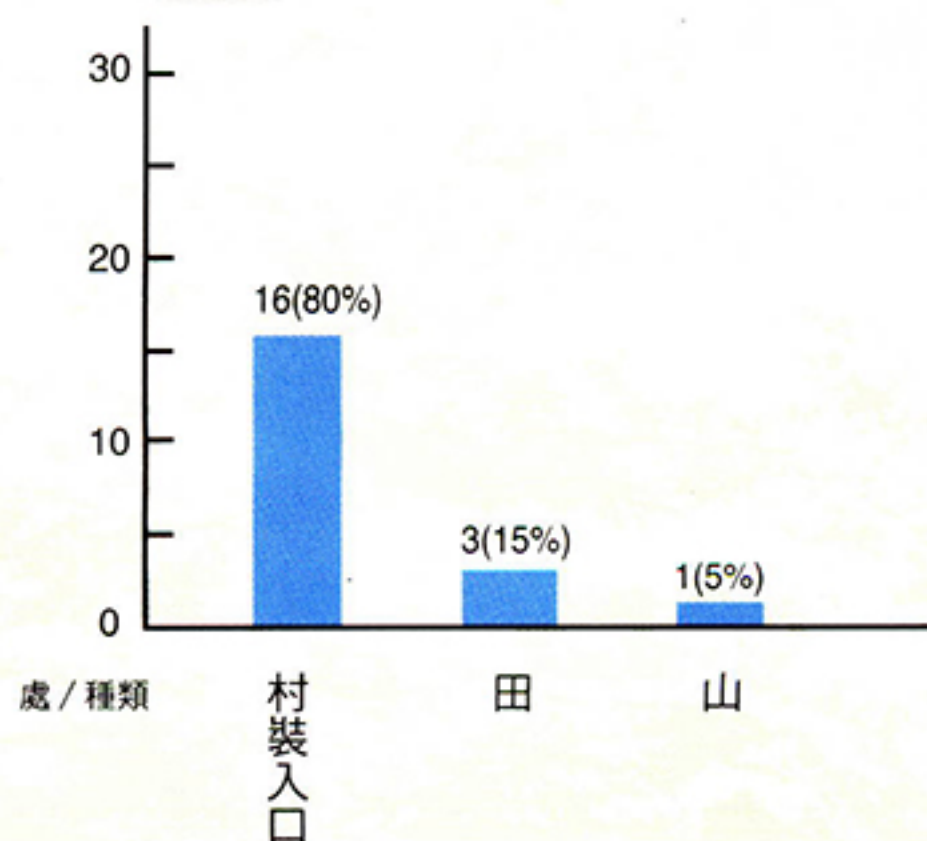
附圖一 台灣大樹公的形體
（38%與水相關）



附圖二 韓國大樹公的形體
（55%與水相關）



附圖五 韓國



18 依地區不同多少有一些差異，一般而言，「上堂」大都位於山腰的丘陵上，而「下堂」大都位於村莊的入口或是平地。

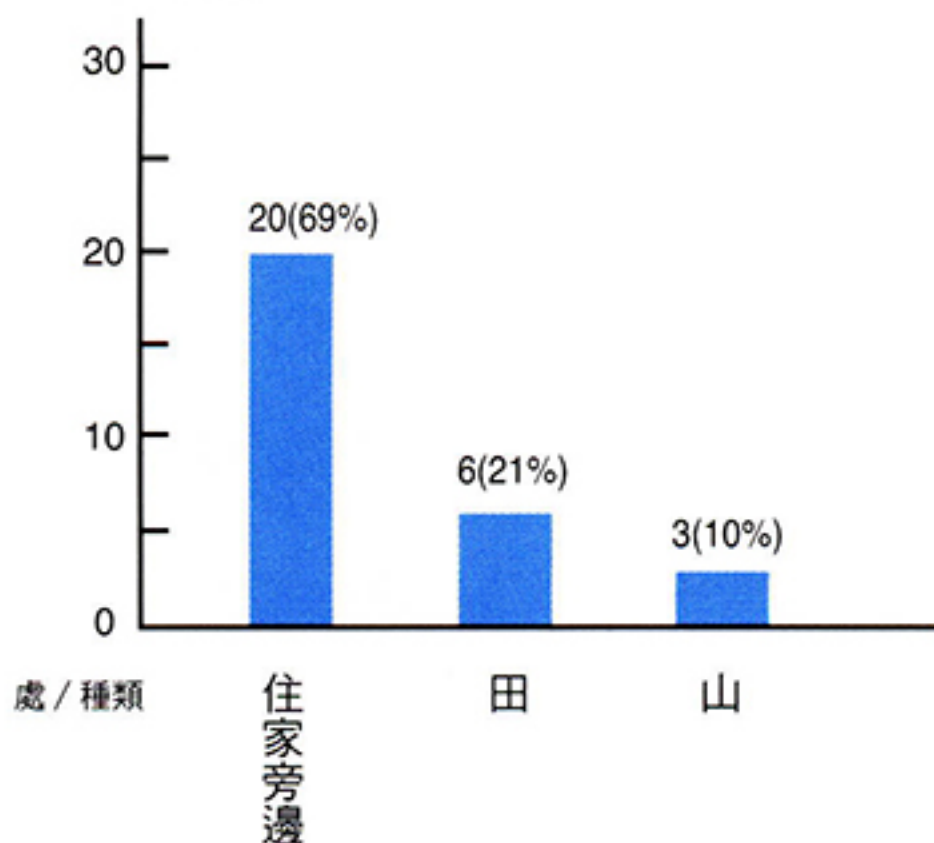
如上所述，韓國的大樹公大部分都位在村莊的入口處與雨水有關的地方。對生活在這塊土地的村民而言，因為重視與“水”的關係，所以建蓋居住著神明的大樹公，以祈求守護村裡的平安樂業，而這也正是韓國的大樹公所隱含的象徵之一。

四、本節小結

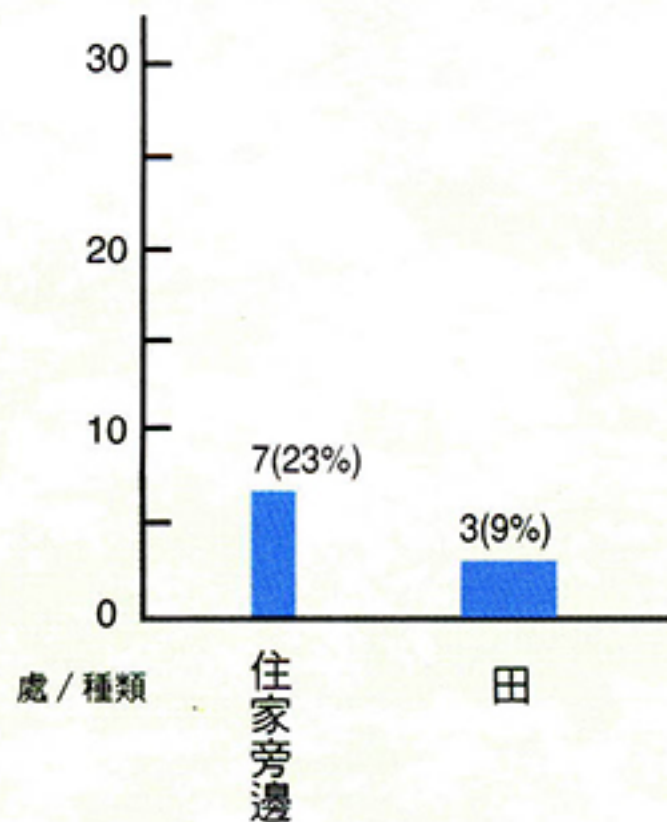
這次所調查台灣的29座大樹公中，只有「一棵神木」者一共有22座佔75%，有「兩棵以上神木」者共7座佔25%。全部的大樹公中，有11處大約38%位於渠道和河川的附近（附圖一）。而韓國的20大樹公處中，只有一棵神木者一共13處佔65%，其中有9處是與水有關連的。由好幾棵神木組成像森林一般的大樹公共6處佔30%。其中2處是和水有相關的。全部的20座大樹公中，有11處相當於55%位於渠道和河川的附近（附圖二）。另外，日本的30niso 處大樹公中，只有一棵神木者一共18處佔58%，像森林一般的大樹公一共有12處佔39%。全部的大樹公中，和水源地或水井等等有關的只有5處佔全部的16%（附圖三）（請參照表2東亞大樹公之比較）。

由上所述，大樹公的型態中，只以一棵神木為中心的以台灣的比率為最高，其次是韓國、日本。此外，大樹公和渠道河川，山

附圖四 台灣（大樹公的立地）



附圖六 日本



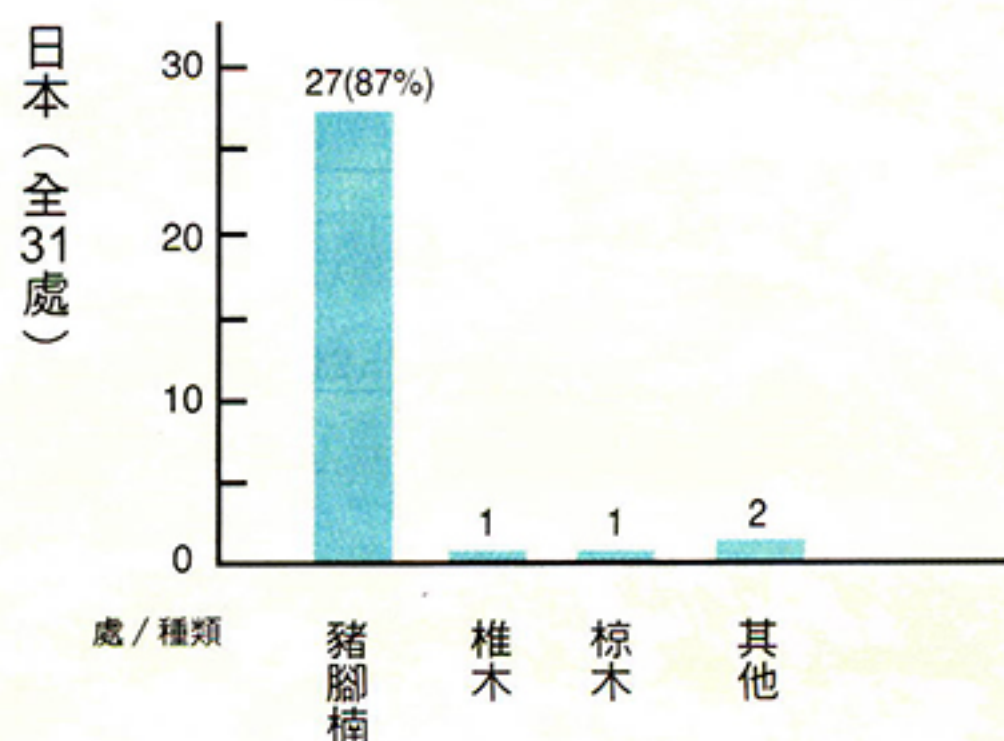
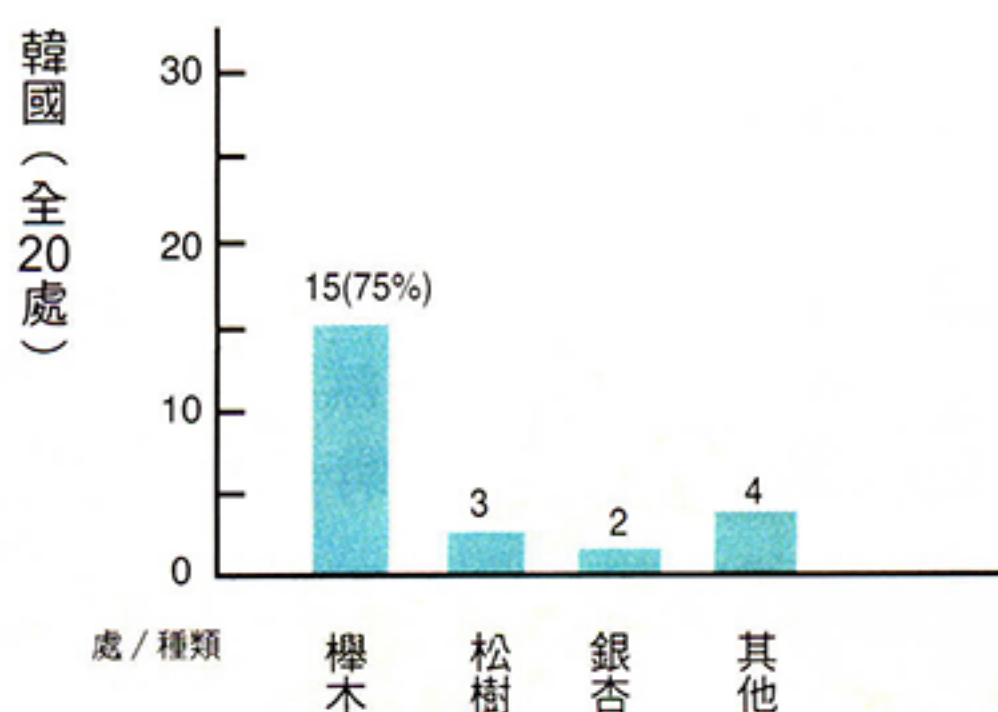
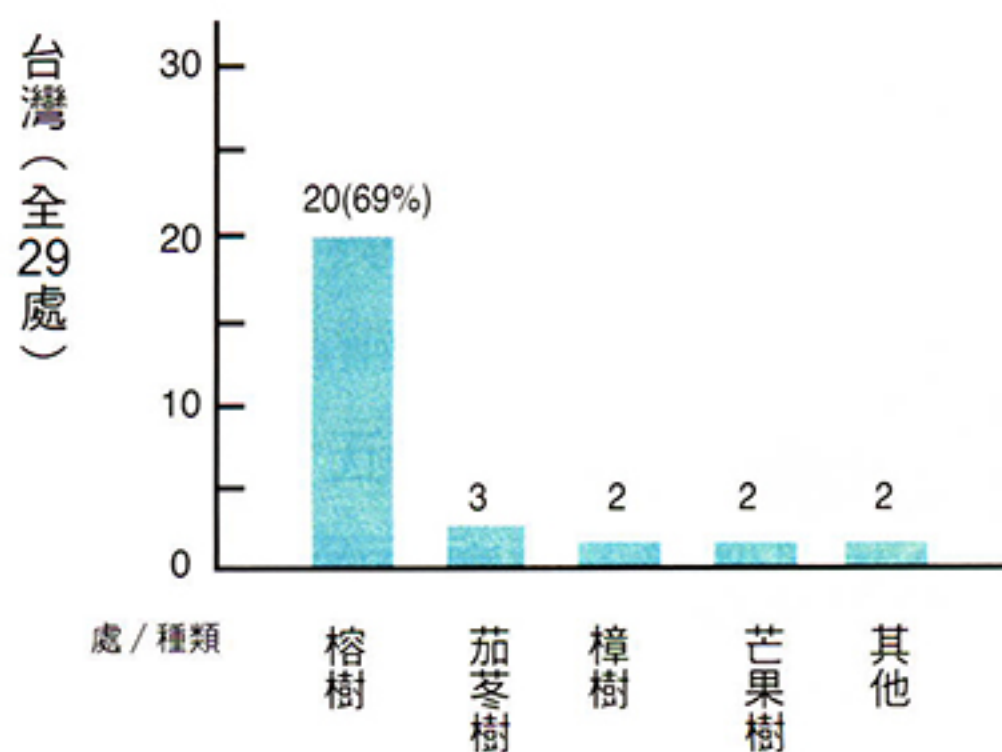
區水源地等等包含“水”的地方似乎有很大的相關性，韓國有55%、台灣有38%的大樹公都是蓋在渠道或是河川旁邊的。另外，關於大樹公廟的所在地，台灣大部分都是位於村莊或住宅區(20處:69%)以及田地(6處)等等的「平地」上（附圖一、四）。而韓國則大多位於村莊的入口處(16處：80%)（附圖五）。

台灣和韓國的大樹公都跟風水有很大的關係，所以大部分的大樹公都位於有水的地方。這也可以說是一種重視水的風水習慣。甚至，韓國的大樹公多位於「防水口」上。相對於此，日本的大樹公大部分都位於山腳下，一共有21處68%。

至於神木的種類，(請參見附圖十三)台灣最多的種類是榕樹一共20處69%。茄苳樹3處，樟樹2處，芒果2處，其他的種類2處。韓國最多的種類是櫟木一共15處75%。松樹3處，銀杏2處，其他的種類4處。而日本最多的種類是豬腳楠一共27處87%，另外還有椎木、棕木、柑橘樹等其他種類的樹。

如上所述，某些特定種類的樹呈現壓倒性多數的原因，即在於，即使因地區、社會的不同，神木的種類也跟著不一樣，但是通常還是有某一些

附圖十三 東南亞的神木種類



特定的樹會被選為神木。也就是說，我們可以發現，雖然隨著地域的不同，神木的種類會跟著改變，但是仍有某一些特定的樹會被當作神明的代表。

另外，從祭禮方面來看，韓國和日本都是在晚上舉行祭拜典禮，而台灣都是早上或中午。「祭官」的禁忌最嚴厲的是韓國，以前甚至還得嚴守一個月的齋戒，現在改為3天左右。日本的niso大樹公以前大約有一星期左右的齋戒期，現在已經沒有了。而台灣的祭官似乎沒有什麼特別的禁忌。

再從祭祀的「時期」來看，韓國是1月15日，台灣是8月15日，日本是11月23日。三個地域祭祀的時期雖然都不同，韓國是在準備農耕的時期，台灣和日本則是在農作收穫的時期舉行，但是祭禮都隨著一種自然的韻律，在「永遠回歸」的時間裡每年不停的重複進行著。

大樹公的祭禮結束後還有一種「共食」的傳統是台灣、韓國、日本都擁有的共通傳承。關於這個「共食」的講法，台灣叫做「吃福」，韓國叫做「陰福」，都含有「福」這個字，由此可知，吃“福氣”的這個含意在韓國和台灣是共通的。「福」是漢字文化圈獨特的一種用法，隱含著一種不屬於人類的超自然力量的意思。而從「福」這個字也可以隱約看出神明和人類之間所存在的關係。也就是說，大家一起吃掉供奉神明的食物所代表的含意和祈求能獲得神明的力量，以使生活平安農作豐收等等含意是相結合的。另外，有關大樹公象徵著對土地的敬仰這一點，大樹公可以說是人們信仰樹木、石頭、山等等土地全體的象徵之一，所以我們也可以把大樹公稱作為「石社」「樹社」吧！而其中最值得提出的是，把樹木當作為祭祀土地的象徵是不管在台灣，韓國或日本都存在的普遍構造。

然後，如本論所提到的大樹公和人們之間的關係是互相的也是會改變的。也就是說，大樹公和人們之間的關係並不是永恆的，而是會改變的且具有“兩義性”的。所謂的兩義性指的就是可能會產生變化的緊張關係。大樹公是一個神聖的場所並且實際存在於我們的生活中，所以當人們一發現大樹公

正意味著神明之時，便立刻對大樹公產生崇敬之心，而這也正可以用來說明人們為什麼對大樹公敬畏的原因吧！

表 2 東亞的大樹公之比較

	台 灣 (29處) 台中19處、草屯10處	日 本 (niso大樹公31處)	韓 國 (20處) 慶州8處、盈德5處、永川7處
神木的種類	1.榕樹20處 2.樟樹2處 3.茄苳樹3處 4.芒果樹2處 5.其他2處	1.豬腳楠 27處 87% 2.椎木 1處 3.棕木 1處 4.其他 2處	1.樺木15處 75% 2.松樹3處 (森林) 3.銀杏2處 (森林) 4.其他4處
大樹公的形態	1.一棵神木 22處 75% 2.二棵以上的神木 7處 25%	一棵神木 18處 58% 森林12處 39%	1.一兩棵的神木13處 65% 2.數棵神木組成的森林6處 30% 3.整座山都算一個大樹公廟
神木的利用	茄苳：煮葉子來喝 芒果樹：食用 榕樹：義子信仰	使用1豬腳楠的樹 作為防風林	銀杏的果實拿來實用
大樹公的所在地：風水、水的共通點	山上3處 田邊6處 街道中20處 69% 其中與水有關的佔11處 38%	山上21處 68% 田裡、住家旁邊10處	山上1處 田裡1處 村莊入口16處 80% 其中與水有關的佔11處 55%
大樹公的神明	日常安定、保佑孩子平安的信仰：成長儀禮的義子、義女信仰	日常安定、保佑孩子平安的信仰	日常安定、保佑孩子平安的信仰：求大樹公神可以得子之信仰
大樹公神的稱呼：韓、台的共通點	樹木的名+公 (例：榕樹公)	もり+さん (mori+san) (例：もりさん)	堂山 (杜) +haraboji、halmoni (公公、婆之意，例：堂山公、堂山婆)
大樹公的祭典和參拜	8月15日前後：一年1次 也有一個月兩次或每天的	11月23日：一年1次 平常不舉行	1月15日前後 平常不舉行
祭典的主辦人	管理委員會、爐主	本家和分家	每年選出
管 理	管理委員會、個人的捐獻	本家和分家	村民
大樹公由來	開拓由來、靈驗	村莊的開拓由來	開拓由來、靈驗
大樹公的利用和近年的變化	公園化、 做巨木巡禮的信徒增加。	大樹公在減少 近年來祭典有可能復活	大樹公作為休息的場所 大樹公和信徒都在減少

貳 東亞杜信仰的實踐

一、台灣大樹公信仰的動態

60年代開始，以日本為首，接著台灣、韓國在相同時期都歷經高度成長期，但伴隨而來的社會變遷卻因地區不同略有差異。關於“文化和社會”的關連性，Geertz指出兩者雖均為獨立的變數，但說彼此相互影響也不為過¹⁹。本文主要討論社會變遷時，對大樹公造成影響的人的“行為”以及空間變化。著眼在造成大樹公空間變化的人的各種「實踐」，動態捕捉「空間生成」²⁰，由此比較日本、台灣還有韓國，尤其試論大樹公的管理人的生活史，以社會和個人為焦點，探討人類存在和大樹公的空間關係。

過去台灣的大樹公就像土地公一樣和風水有關，屹立於農田的入口或四周，日射強烈的時候做為人們農事後休憩的場所。高度成長期時，村落蛻變為城鎮的過程中，有河川或水渠被掩埋等各種變化，大樹公逐漸以「廟埕（公園）」的角色和地區人們的「日常生活」密切結合。

也就是說大樹公在成為地區的中心、信眾聚集場所的同時，漸漸變成市街的中樞。1970年代開始大樹公多被設立成小公園，進入1980年代後逐漸定型，大部分是地主捐出土地，地方人士募捐基金而建立的。以往關於廟埕的研究大都多和建築學相關，例如廟埕空間的運用，分配和檢討等相關的研究。

A.Berque認為「風土是自然、文化和社會相結合的關係」（Berque 1986：129-166），又表示「從這個定義看來，所謂人類存在的構造契機和風土相

19 Geertz援用T.Parsons&E.Shils（1951）的話解釋文化和社會構造「有效區分文化和社會體系的方法－前者是意涵和象徵被秩序化的體系，以此體系為準則而產生社會的相互作用；後者本身就是社會相互作用的型式」（Geertz 1957：32-54）。

20 本文所指的空間生成主要是討論以往純粹休息場所的大樹公在社會變遷後成為地方交流的新場合的轉變。尤其台灣70年代以後雖然在大樹公裡建了六角亭或涼亭等建築物，但「朝向生成的文化的現在」指的不單是建築，還有圍繞大樹公人們所產生的行為的整體意含存在。

關」(Berque: 234)。在此想要具體探討是自然、同時也是超自然的“大樹公”在地區社會中如何被塑造成風土景觀的問題²¹。

台灣企圖透過「大樹公公園化」而再度使其呈現秩序化大樹公。本文把這個過程中各式各樣的作用視為文化的「生成」，亦即大樹公公園化的背景中，有義務維持管理大樹公的「個人」行為。接著將1950年代到現在分為3個時期，闡述行政管理和地方的互動如何讓大樹公生存下去，討論大樹公如何轉型的問題。

1・社會變遷（民間信仰和經濟）

1970-1990這段時期，東亞地區處於社會變遷的波濤中，也就是NICS高度成長期，亞洲4小龍－韓國、香港、新加坡和台灣晉升為開發中國家。在這種經濟發展的情況下，很多對台灣的研究中把社會變遷和民間信仰的轉變稱之為「功利主義」和「敬虔主義」。例如瞿海源認為宗教的轉變是源於功利性，他談到「工業化和經濟發展的時期，宗教信仰的轉變和社會變遷有很密切的關係」²²，表示宗教的轉變是源於功利性。李亦園也是從「功利主義」和「道德復興派（敬虔主義）」²³的角度解釋1965年以後社會變化和民間信仰的復興(1978,1998)。三尾裕子試圖從別的角度探討優先發展產業和經濟下，大為流行的「六合彩」「大家樂」現象，也就是根據傳統的「命運」世界觀，利用可改變的「運」試圖轉變已被決定的命運。

李亦園把「童乩及靈媒儀式的咒術、魔術的盛行」解釋為功利主義，但美國樂克曼駁斥將此類信仰稱之為「世俗化」的觀點（樂克曼：1976），伊藤公彥

21 Berque把自然、文化和社會相結合的關係視為風土，但本文把它看成風土景觀，並同時探討和自然文化社會相互關連而成為「象徵」之一的大樹公及其相關的各空間，例如台灣大樹公有六角亭或小孩玩耍的場所，又或者土地廟等各樣空間。

22 瞿海源 1982：143－147。

23 李亦園在此解釋成「道德復興派」，但之前是稱為「敬虔主義」，例如「傳統民間信仰與現代生活」(1983)中談到「敬虔主義」。

認為這個理論正好可以印證台灣民間信仰的盛行。

但是在解釋特定宗教或社會現象的時候，刻意強調此特徵的某個面向，我們可以把它說是「學者論點」的介入吧！即使同樣處於社會變動期，也沒有特定的宗教現象，反而有多樣的面貌，就如同李亦園的「功利主義」和「虔誠主義」的二極化解釋一樣也許是完全迥異的現象。因此，與其在此爭論以民間信仰為背景，現世利益或功利主義盛行而帶動的宗教現象，不如從和此現象不同的角度切入，亦即人們肯定地區或大樹公而產生的各種「行為」的這個方向來進行探討。

2・大樹公的空間變遷和實踐

2-1 第一時期台灣大樹公的變遷（1950-1970年代）

本文主要以大樹公的公園化，也就是「廟埕」的興建為焦點，討論1950年代以來台灣大樹公空間的轉變。從附圖十二可以了解廟埕在70年代左右激增。這個時期開始著手打造可以暫時歇憩的小空間，例如蓋土地廟，整頓大樹公的四周環境，到初次興建六角亭之類的“小公園”等等。如表7所示調查地區中小公園就佔了3地（2處是私人捐贈土地）而開始動工。其背景之一是村人經濟情形好轉後，生活越富裕更益加感謝神的庇蔭，所以就捐獻土地或財產。台中19.何安里茄苳樹的大樹公在大約30坪左右的土地上建了六角亭，設有石椅、石桌，平常人們在此喝茶、奕棋、休閒娛樂。由此看來，我們可以說大樹公公園化的初期階段是始於在侷限的土地上創造眾人休閒的空間。

—— 表3 第一時期 大樹公和廟埕 ——

大 樹 公	廟 埕
台中1太原路的榕樹	1952年由個人捐贈土地
1、1旱溪街樂成宮的榕樹	1970年建六角亭
19、19何安里的茄苳樹	1970年由個人捐贈土地

2-2 第二時期大樹公的生成（1971 - 1990年代）

1970年代廟宇的興建開始激增。如果我們看這段時期整個台灣寺廟增加的數量的話，1960年有3840所（其中寺佔838所），但到1981年增加為5539所（其中寺佔1279所）（瞿海源 1997:600）。「一廟在手，吃穿不窮」，「蓋廟賺大錢」或「蓋在廟，三代人不愁吃穿」的說法大為盛行。在強調現世利益或功利主義的同時，人們也肯定民間信仰（劉還月 1995:779）。

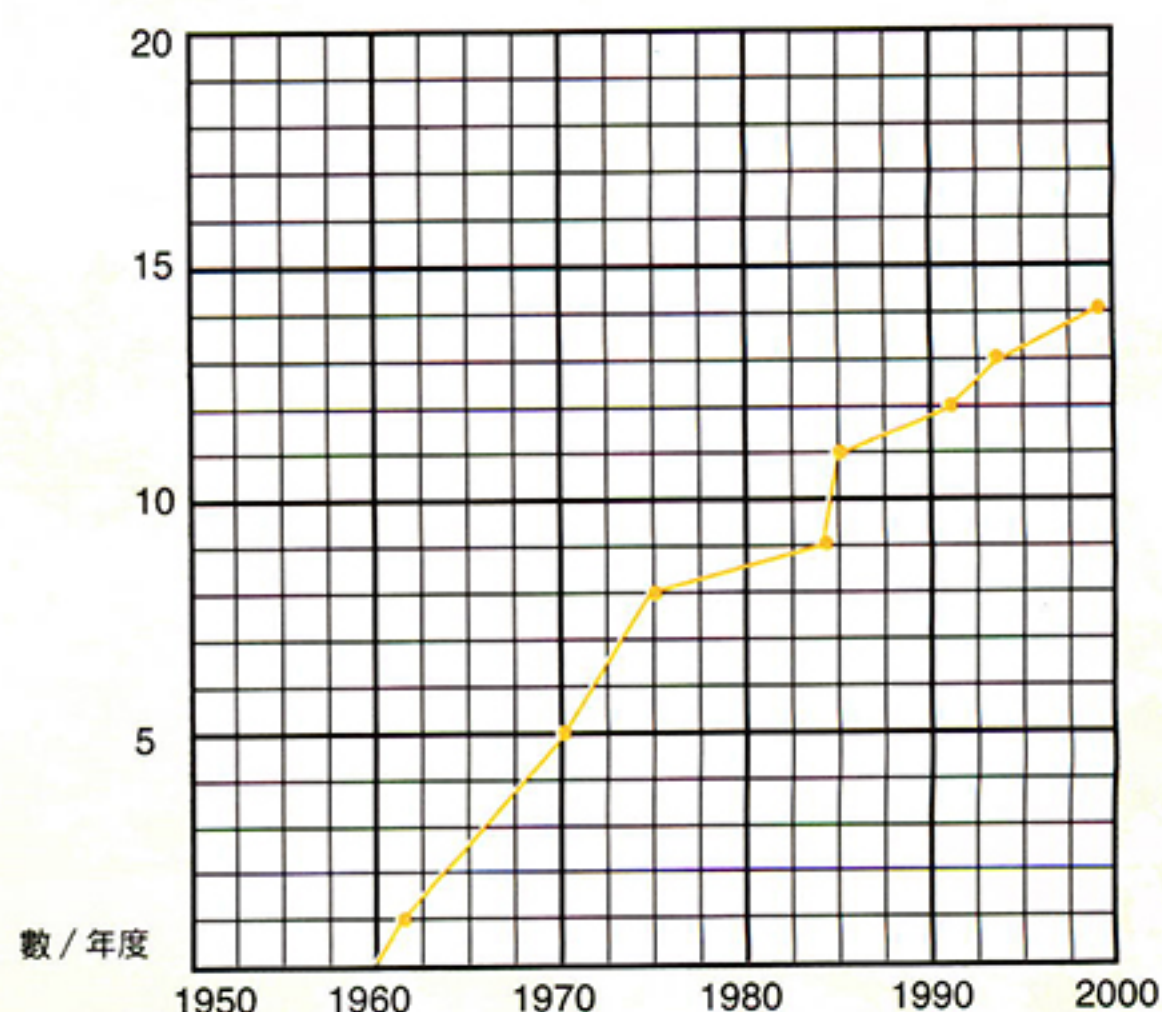
大樹公的空間有大幅的改變，從以往只有簡樸的香爐到蓋起廟或供人休息的建築物，亦即化身為「廟埕」，成為地方上新的交流場所。尤其70年代以後經濟發達，村落變富裕，所以廟埕大量增加，大樹公也和人們的日常生活緊密結合而有所改觀。

如表8所示，台中和草屯在1970 - 1990這20年間，在大樹公裡面興建公園或休閒場所。台中十九處中有十處，草屯九處中有三處。總之，大樹公新蓋了六角亭或小孩子玩耍的遊樂場和休息的地方，成為小公園的性質。其中，個人捐贈的土地台中有4處，草屯有2處，合計共6處。在此把廟埕視為小公園的理由是因為六角亭或涼亭兼具休憩和幼童遊玩的功能，平常就是地區人們休閒娛樂的空間（參考廟埕增加表12）。

附圖十二 廟庭的增加

台灣的廟庭增加表

所提到的台灣的廟庭增加。1970年代到1980年代廟庭或小型公園的數量大幅增加。其中有六處的土地是由個人所捐贈。



—— 表 4 第二時期 大樹公和廟埕 ——

大樹公	廟埕年	內 容	大樹公	廟埕年	內 容
台中5健行路 榕樹	1974年	老人休憩的地方和 小孩子玩耍的場所： 由個人捐贈土地	台中15樹德 里榕樹	1972年	活動中心、老人休 憩的地方
台中4後龍里 茄苳公	1982年	茄苳廟和小公園： 由個人捐贈土地	台中7松竹里 榕樹	1986年	活動中心、老人休 憩的地方
草屯1敦和里 榕樹	1988年	敬福亭：由個人捐 贈土地	草屯2崎仔頭 榕樹	1982年	康樂台：由三個人 捐贈土地

以上表8中，主要以草屯的大樹公1和2為例，敘述大樹公公園化的開始和發展過程，具體例子請看「2-4土地捐贈和廟埕的實例」。

這個時期的另一個大轉化是「陳情運動」。為了保留因道路工程或開發而面臨被砍伐危機的大樹公，地方人士聯名寫請願書，展開陳情運動。調察地區中有陳情運動的共計有3處，台中16.的楓香（1971年），草屯4.龍德廟的榕樹（1972年），台中7.松竹里的榕樹（1986年）（請參考以下的表5）。

以上列舉的大樹公目前仍舊屹立在路中央。關於當時熱烈的陳情運動地方人士至今仍津津樂道，台中7.松竹里的大樹公看板現在仍明載當時的請願運動。具體的實例請看「陳情運動」。

—— 表 5 陳情運動的大樹公 ——

大樹公	陳情運動年	內 容
臺中16. 東山里的 楓香	1971年	東山里的道路擴張工程使楓樹面臨土地面積減半的危機：經當地聯署請願，原定擴建至二十公尺的道路，改為十二公尺，楓樹得以留存。
草屯4. 龍德廟的 榕樹	1972年	由於碧山路道路工程，導致榕樹將被砍伐：在八七水災(1959年)時受到榕樹恩惠的居民陳情之下，而獲得保留。此運動在連日新聞上也有刊登。
臺中7.松竹 里的榕樹	1986年	松竹路的擴張工程，導致榕樹將被砍伐：地方人士聯署請願書遞交給市政府，榕樹最後獲得保留。

上表列舉台灣第二時期“廟埕”的新動向，諸如小公園化或陳情運動，我想都把它視為“大樹公的生成”。如同前面所述以往農村社會中大樹公在風水上因為可以保護水源故被供奉於田邊，但在村落轉型成城鎮的過程中，這種景色不復可見，大樹公又扮演了新的角色。當全國一致優先發展經濟、村落轉變成城鎮時，“拓展道路”是不可欠缺的。此時在行政上強制執行的壓力下，人們面臨抉擇而再度發現大樹公的功能，這可說是信仰的更新。換言之，也就是重新認識大樹公的象徵意義，為了讓大樹公留在原來的位置上，整個地區進行陳情運動，行政系統也不能袖手旁觀，由市政府向國家提出陳情書這個舉動看來，說信仰是整個社會所“共有”也不為過吧！因故，我想把這個動向稱之為“生成”。

2-3 第三時期大樹公的再秩序化（1990 - 現在）

跨入90年代以後大樹公的公園化仍持續進行。表6可一目瞭然台灣有4處邁向公園化，大樹公成為地區上各種活動的中心。90年代後另一個轉變是由於財政上變得優渥，所以在大樹公或土地廟的用地上興蓋「活動中心」或「老人休憩中心」。

表 6 第三時期 大樹公和廟埕

大樹公	廟埕年	內 容	大樹公	廟埕年	內 容
17.興安路榕樹	1992年	公園、平田里活動中心	16.東山里楓香	1997年	重新整頓大樹公周遭環境
18.三光里榕樹	2000年	由個人捐贈土地建涼亭	10.蘆竹鄉坑子村的大樹公	1991年	由個人捐贈土地建涼亭

表6三光里太原路上的榕樹附近，楊金利在1952年捐出土地蓋廟。2000年取名為「金利亭」以紀念楊氏。松竹里的活動中心是地上五層樓建築，內有舞廳、卡拉OK、會議室及各種學習教室，教室也多種多樣，成為地方上新的交流場

所。這樣都市裡的大樹公或廟宇的土地在1980年代左右建立成公園的同時，也做為地區的交流中心，可以說台灣大樹公長久以來位居“俗世”，和人們的日常起居相連繫。

「進香」是源於十幾年前和其他地區寺廟或大樹公進行交流並同時旅遊，近年又成為風潮。例如台中的茄苳公廟和埔里鎮興南宮「茄苳樹王公」，乘坐遊覽車像觀光似的到其它廟巡禮進香²⁴。除此以外，在一陣大樹公及觀光的熱潮下，很多神木被列入旅行社企劃的旅遊景點中。不僅於此，阿里山樹齡3千年的巨木也在其中。像這樣尊崇並再認識神木的活動不只侷限於地方上，逐漸演變成社會全體所共有。

2-4 土地捐贈和廟埕的實例:個人和村落

位於草屯西部大村落上的D村分為3個部落。2002年6月的人口是2048戶7448人，和1980年的4751人相比，人口持續增加，沒有一般農村人口過稀化的現象。D村緊臨二個村莊，大樹公的公園化（廟埕）是同期進行的。民國72年，地方上3位人士為這裡的大樹公合力出資買下約500坪土地。購得的田地原本是大樹公所在的私有田地，整頓周遭環境成為供人休息的小公園。土地謄本上的名義至今仍登記為3個人共有。

大樹公空間化的初期階段是確保土地，也就是買下私有地，登記成廟的名義。接著設置可以喝茶的石桌及簡單的椅子，每天都有人聚集。尤其台灣雨季長，所以地方人士一致同意蓋一棟雨天時也可以使用的建築物。

平常是人們休閒去處的大樹公又建了「康樂台」以做為祭典時戲曲表演的場所。詢問3個人之一的L當時為何要出錢買地，他回答「為大家」。像這樣，個人為了眾人，地方上的人為了大樹公，眾心齊力的結果，大樹公脫胎換骨成新

24 這裡所謂的交流是指台中的茄苳廟和埔里的興南宮締結姊妹緣，每年兩間廟宇的祭典時，彼此的信徒組團前往進香。

的空間，直到今日仍是地區上交流的場所。和同樣時期快速成長的韓國或日本的大樹公大都消失的情況相比下，可以曉得經濟優裕未必會使大樹公更壯大。

大樹公公園化的另一個重要因素是“村與村之間的關係”。回顧小公園化誕生初期，1960 - 70年代中13處有6處，80年代有5處是因為競爭而建造的。地方上普遍認為鄰村建了雄偉的六角亭，自己若沒有建一個會對神明過意不去。D村和隔壁的S村是同於1982年開闢小公園的。兩村的榕樹都是在農業用水路的旁邊，為了守護農田而有大樹公，兩處大樹公又相距不到200公尺，可以清楚的看出這是相互影響的結果。地方上人士募集資金改建以往只有簡樸桌椅的休息場所而造了康樂台，目的是祭典時可以上演歌仔戲、布袋戲，因為有呈獻給神明的意味，所以方向也是對著大樹公或土地廟（參考崎仔頭村的模式圖1-2）。

康樂台備有常設的桌椅，平常是地方上人們休息（飲茶、下棋）的地方，來的多是附近的農民或老人，以及他們帶來的孫子。有在此消磨一整天的人，也有農作之間，或工作結束後來此散心的人。白天因為有小攤販，所以也有人在這裡解決簡便的午餐（參考照片7）。平常做為休閒或休息用的康樂台在祭典時搖身一變成為舞台。有祭典的日子多是從下午，2點左右開始演「布袋戲」，



照片7 / 草屯崎仔頭大樹公平常是民眾聚集休憩的場所。

雖然這些表演是給神明看的，但特地來觀賞的老人也不少。到了晚上7點左右開始上演以小孩為對象的電影。最近很受小朋友歡迎的好像是卡通。

像這樣不只特殊時期，連平常也被使用的康樂台因為是建在廟名下的土地上，據說比較容易建築。一旦登記成廟的名義就不再是個人的資產，因此可說是半永久性質的留給地區百姓。

3·大樹公與陳情運動（實例：北屯區S里和T里）

S里在清朝被稱為台灣縣揀東上堡，日本殖民時代叫做「北屯區」，光復後²⁵改名為「松竹里」。面積0.583平方公里，人口6663人。S里位居南北交通要道，以往就是旅人在大樹公下休息喝茶的地方，因此現在仍有很多旅館或旅遊公司，商店也不少。

松竹里大樹公是2株巨大的榕樹。祭典時的福會是台中市內最盛大，大概有500人在大樹公前搭建臨時帳篷辦桌。另外這個地方的大樹公和土地廟的活動也是市內的模範，1977年和81年共得過2次公共事業模範大獎。提供獎學金給兩間學校，成立地區巡邏隊巡邏當地，結果犯罪減少。還成立老人會，活動中心裡每天都有人聚集。

1986年當村莊轉變為城鎮時，上級指示要遷移大樹或土地廟以拓寬道路。但是地方上的R氏以及現任管理委員會副主任的L氏還有很多人都強烈反對，寫請願書、集體署名陳情才將大樹留下。請願書和署名交給市長後，市長回應地方的熱忱，又將請願書轉交給建設局，最後決定保留，所以大樹公才得以逃過被砍伐的命運迄今仍聳立在道路旁。

接下來看T里的陳情運動一東山里面積是6.5175平方公里，485戶（人口：

25 台灣和韓國都將1945年脫離日本殖民地統治後稱為「光復」，這個詞也廣泛使用在書籍或文件上，尤其韓國把8月15日日本宣告戰敗，恢復國家主權的這一天訂為「光復節」，因為在台灣，韓國普遍稱呼1945年後為光復後，故本稿也使用此用語。



北屯區陳情運動實例之S里的大樹公。
因為陳情運動而保存下來的大樹公堂
堂地聳立在道路中央。



立著記錄歷年來所有陳情運動的看板。

2083人)。大坑圓環以前把大樹公下的三顆石頭當做土地公的替身祭拜，但沒有土地廟，直到1962年在地方合力下才蓋了土地廟。東山里位於活躍的活斷層（卓蘭層）下，所以「921大地震」時蒙受重大損害，但福會也因此誕生。

1971年東山路道路施工時，在居民反對下東山里被保留下來，原本道路預定拓寬20米，但這樣一來大樹公面積就只剩下一半，在附近居民強烈反對下道路寬度被改成12米²⁶。現在原地仍有樹齡300年左右，直徑20米、高約16米、

26 台中市政府編印1999『樹立文化城：台中市珍貴老樹』：67。

樹幹周圍寬4.6米的巨木楓香樹。地方上稱為「紅喉珠」，象徵保住大坑的錢，不讓它流到外面去。

就這樣，逃過被砍伐或轉移的危機而矗立在大馬路中央的大樹公在“此時此地”依舊保佑村莊，對人們而言是新的聖地。換句話說，台灣大樹公的生成和持續是靠地方上人們努力守護及行政上的支援。當時出力人士也說「每看到聳立在路中央的大樹公時，就很自豪自己也參與陳情運動」，由此可以看出大樹公的“再秩序化”吧！

在路中央留下大樹公的實例在日本也有，例如大阪街角或馬路上。伊藤解釋說是因為大樹「作祟」才被留下（伊藤廣之：1999）。無庸置疑地很多樹木得以逃掉被砍伐一劫是因為害怕大樹公作祟，但從上述台灣的例子看來，這不是唯一的原因。應該說因為「大樹公是記憶共同體」所以而被留下來，亦即在做祟之前人們就重新了解大樹公是如何的重要而陳情留下它。

二、日本杜的信仰動態：「Niso的杜（mori）」

1. 「Niso的杜」

大島半島上Niso的杜在韓國和日本民俗學界長期以來備受矚目。1970年代社會變遷以後Niso的杜祭典有很大的轉變。本文根據1960年代橋本鐵男的實地訪查²⁷，再加上整理出的杜的現況圖表，試圖歸納整理經濟快速發展後Niso的杜的變化。

以往 Niso的杜下一定有 Niso田地，輪到耕作Niso田的人還要負擔Niso祭的經費及供品。近年來因為種種理由，不只這個傳統衰退，連Niso祭也消失

27 橋本鐵男1969年的調查報告中詳述記載祭祀本地大樹公或外地大樹公的人及地點，這是前所未曾見到的相關研究報告。

了。但消失後人們又把平常發生的怪事和它連想在一起，所以又試圖恢復這個祭典。在此，我想主要探討信徒對這個祭祀抱有的想法和內心的糾葛（作祟或遭「天譴」）。

1-1 大島半島和社會變化

福井縣大飯町大島位於大島半島，面積大約14.9公里的小島。從大飯町過了橋，放眼望去一片美景，大島被天然景色圍繞，島上居民也都自豪地說“來大島以後就沒有人想再回去了”。

大島有265戶人家共972人，其中41戶和Niso祭有關。和橋本鐵男的調查（橋本：1960）相較下，有十五處祭拜杜的人沒有變化，有變化的也是十五處，其中七處從2戶以上減少成1戶，整體看來較引人注意的是祭拜的人減少了。

經濟發展後的社會變遷使得大島半島的Niso杜祭典也大有轉變。其中主要的因素是關西電力設立核子發電廠（1971年）及土地改革工程（1982年）。尤其土地改革使Niso田衰退，連帶讓祭典經費的籌措也變得困難。因為土地改革使農地擴大，水田稻田均一化，原本是大家共有的Niso田也變成私有田地。因此Niso祭典消失了，80年代後期甚至「Niso講²⁸」也沒有了。關西電力發電廠進駐大島半島後，很多杜被砍掉，其中三十一處有五處不但祭典消失了，連杜範圍也縮小了。

1-2 Niso的杜和Niso田的衰退

現在只有3個地方還耕種Niso田。以往Niso田和Niso的杜是焦不離孟、孟不離焦，採輪流制耕種Niso田，負責Niso田祭的經費。但是自從Niso田場所移動後，不再是輪流而是每年固定由某人耕作。另外由於田地的荒廢、轉賣、或編

28 固定參加祭典的信徒集會

入其他田地的因素，近幾年來這種傳統已漸漸消失。大島上有「田在田中央，人在人世間」的說法，Niso田就是因為在田中央所以收穫量最好。但土地改良時Niso田從中心移轉到邊緣。另外，因為大多利用機器種田，所以要留下規模較小的Niso田也比較困難吧！

很多Niso田都因土地改革或道路的建設而賣給村公所或關西電力，另外有3處是賣給私人。水田因為攸關現實上土地的權利，所以對杜祭典傳承的影響很大，甚至有16個地方回答不知道Niso田這個東西。就這樣隨著Niso田的消失Niso祭也不見了。村人講到「從前種Niso田，大家一起參與Niso祭享樂，但現在變成只是純粹的祭典」，這句話正好代言表明開發以後村裡的變化。

2・事例

2-1 事例1 新創的杜及祭典的復活

大島半島上雖然歷經砍伐杜或Niso田衰退等社會變化，但另一面也新創杜，讓祭典復活。這棵新生的杜被脇今安村落的民家包圍，被稱做「御所的杜」，體形稍小。此處的大樹公是稀有的柑橘樹種，建有祠堂。另外，恢復杜祭典的是浜祢。1982年土地改良，Niso田消失的同時，祭典也停止了。但之後怪事不斷，村人臆測可能是因為祭典中止的原因，所以每當經過大樹公時總是心生恐懼。村民認為沒有把杜祭典傳承下去所以惡運才會接連不斷，故同意恢復祭典。一度中止的杜祭典又再度復活，正表示心性是无法被開發或便利性所取代的。杜祭的復活正好象徵「停止杜祭拜後，首次再確認這個儀式的心性」，也意味杜實際上一直扮演「更新記憶說明裝置」的宗教功能。

2-2 事例2 作崇「20年前天譴的記憶和近況」

大島上草率對待及砍了Niso的杜之後，各種無法解釋的事件都被認為是「天譴」。在此從開發過程中人類和自然以及神靈間錯綜複雜的關係來思考民俗的傳承。大約20年前因為建設道路和停車場，杜的土地讓渡給區公所，除了留下一

株杜以外其餘皆被砍伐。但這個時候和工程有關的幾戶人家陸續傳出有人不幸過世的消息。村民深信這是杜作祟，所以在土地南邊種樟樹去邪，並彼此告戒「絕對不准接觸杜」。

這棵殘存的杜幾年前開始枯萎，颱風過境時有可能倒在民家上，所以決定砍掉。但是砍伐的前一天策劃此事的人卻發高燒病倒在床。這一定是老天爺的「懲罰」，所以計劃臨時取消，這棵樹至今仍在原地。枯老的根部中冒出新芽，而且成長飛快異於其它樹木，現在已有杜的面貌了。村人表示這是無以名狀的神力，故成為村裡的新傳說。雖然已是20年前的舊事，但和幾年前發生的「天譴」事件重疊，「天譴（作祟）的記憶」又在人民腦海裡復蘇。

大家一致認為開發時砍掉“杜”是不可避免的，但事後的經驗又說明村人夾雜於傳統和現實間，在看不見的神、杜和生活場所中做掙扎。人們潛意識中對「作祟」的認識正符合「人類無視於超自然的秩序而引起神怒，而這個懲罰就是受報應」（宮家 1989:397）的說法吧！

社會變動中，聖地和現實環境起了爭執。Niso的杜祭典在承受社會變化的外來壓力時不是單純的衰退，而是在居民的抉擇下歷經各種曲折變化、生成並被繼續傳承下去。對人們而言祭祀杜的傳承不僅是過去的保存，或許也是新生的過去。也就是說杜經常做為更新記憶的說明裝置，不同反覆「永遠的今天」（中村 1999:193）

三、韓國的大樹公（堂山）和動態

1. 「Semauro運動」和基督教

堂山向來都是位於村莊的入口或引水處，在風水上也有保護村落或村民安全的功能，但經濟起飛後堂山數量劇減。在韓國，像台灣一樣在村內的堂山極少，即使在村內也都位於山腳下等村落邊緣處，很難變成地區公園。

韓國大量開採堂山始於1970年代的「Semauro運動」。村莊現代化的推動者打著破除迷信的名號，舉國實行堂山的清除作業。很多神木或森林消失了，連

農村的堂山祭或村祭也無疾而終。（金，張 1994:23）另外一個衰退的因素是農村的人口稀少，所以沒有人祭拜或者變成共同祭拜堂山。

另一個因素是基督教想吸收在地宗教的祈禱、治病及祈願等功能而擴大自己的勢力。例如在「仁川」五十九處堂山中只有二十五處依舊保留儀式，十二處因基督徒的增加、十處因為開發和自然破壞的因素而消失²⁹。這種現象普遍出現在韓國各地，此次調查的慶州內南面兩處堂山也是因為大約20年前神木的砍伐而中止祭祀。最大的理由是當時沒有積極保留堂山的活動，也就是在現代化和開發熱潮中，堂山和社會及人們的交流被阻斷了。不過最近幾年韓國也開始從“否定傳統”走向“肯定傳統”。舉例來說，慶州內南面德川里的快速電車會經過堂山，地方人士雖不想砍掉近500年樹齡的老樹，但由於遷移費用龐大所以尚未做出結論，但已經陳情政府改變電車線路。

2．儀式的變化

安心1里位於內南面南邊6公里處，有自然聚集的四個村落。共計69戶人口170人。堂山祭禮的變化是從十五、六年前開始，主祭者被稱為祭官³⁰，但已經從村民“選拔”變成“輪流”，另外祭官的年齡也從60歲以上變成40到60歲之間。而最大的變化是往昔只有祭官列席的神秘儀式變成全村都可以參加，嚴格的禁忌漸趨和緩。

被選上的人禁忌非常多，而且責任重大。即使祭典結束後還要擔任一年占卜吉凶的祭儀重任，因此大家都儘可能避免被選上，所以才變成由40到60歲之間的人輪流擔任。祭儀的費用以前是每家捐米販賣，再用賣得的錢準備祭品，但近幾年米價下跌，改成每戶人家出資1萬韓圓。

29 Moon sangbom 1997（仁河大學教育學修士論文）：29 - 30

30 祭官在從前是村裡的長老會決定，祭官多數人品端正，深受地方愛戴，尤其是前一年家裡不可有凶事。

另外祭典完全消失的實例在安心里有「sutogol」堂山。這株堂山以前是巨大的櫟樹。20年前神木被開採並販賣，祭典也中止了。但之後村裡的年輕人斷斷續續有10人去世。之後大家都謠傳“因為開採堂山樹所以村莊會被消滅”，村民開始搬走。不過現在還是沒有祭拜堂山。一旦消失的祭典並非那麼容易就復活，除非人們可以跨越對不住堂山這個障礙並和它和解，否則是很困難的。這可以從前述日本Niso的杜祭典花了20年才復活的事例中窺見。

韓國在高度成長期時很多堂山都消失了，但也有新建祠堂做祭壇的例子。例如慶尚南道昌原市的安峰臺（森）³¹，1979年5月援用最高峰的名字把村內的森林取名為“安峰臺”並建碑。雖然社會變遷中有輕視傳統的傾向，但是新立堂山祭壇和碑這件事卻也意味深遠。從台灣和日本的例子可以了解無論外在社會如何轉換，並不表示文化和民俗會完全被取代消滅，應該說傳統的生成或消滅完全取決於當地居民的選擇。

四 本節小結

本節以1950年以來大樹公公園化和陳情運動為中心，探討台灣大樹公信仰變遷的過程。希望從以下三點來把握台灣大樹公信仰會被長期“共有”³²的原因。

（1）土地公和地方公廟信仰相結合，形成牢固的信仰基礎：傳統的地方公廟和大樹公信仰相互補，如同第一部第一章所述，大樹公與地方公廟的分香神一樣，透過管理、信徒的往來而廣被信仰。大樹公祭典的福會或義子、義女的增加就是這個原因。

（2）不准遷移土地廟或大樹公等神聖場所，而把它視為“共有”的象徵場

31 此例是重覆引用金學範1991《韓國園林研究》（高麗大學博士論文）。

32 共有的含意就如同前述從大樹公的象徵地方上開始，到包含行政體系和社會全體，和Geertz的「文化的、社會構造的」解釋一致。

所：如同“陳情運動”或捐出土地建“廟埕”一樣，地方和整個社會再一次認識大樹公及土地公廟進而「共有」吧！

- (3) 台灣沒有類似韓國的「新興市鎮運動」禁止民間信仰的情形：台灣、韓國及日本雖然都同樣在1970年代以後經濟起飛，但和日韓不同的是台灣還有大幅興建廟宇的“民間信仰繁榮期”。

參、結論

本文主要討論三個觀點。第一是討論信仰象徵的“社”。在第一部中提出東亞把大樹視為「土地信仰的象徵」的觀點。尤其是社代表風水和水，其中最重要的是“水”。人類在自然中“發現神明”並安身立命過日子。另外也談到“作為象徵的社”和人類的關係是相互的、可變的，但也是“緊張的秩序”關係，也就是說可以把東亞地區中祭祀社的普遍行為看成自然和人類及社會的“兩義性關係”。三者不僅僅是維持“秩序”，這層關係並非固定不變的，而是流動的。

第二個議點是檢討「動態和人類還有文化」及提出此論點的研究者本身的「焦點」。第二節關於社信仰的動態主要是考察可見的空間變化及其相連的眾人的行為及社會要素。借用Geertz的話來解釋這三個地域在社會變遷過程中和信仰及象徵的關係，台灣是文化上共有及社會構造相符合的例子。雖然韓國和日本例子較少，但也都是跨越這個階段，重新信仰社，恢復消失的社祀典，這在儀禮復蘇及宗教再生上有很重要的意義。如果我們把「焦點」放在大多數沒有民俗信仰的“都市人”上，就會歸納出社會變遷必然伴隨文化衰退的結論。但若把「焦點」轉移到相同集團中少數沒有改變宗教的人上，可得知社會變遷中，民俗信仰未必會衰退。

本文並非僅限於描述文化和社會構造的不一致，而是要強調討論少數者的文化「生成的視點」的重要性。傳統上有「消失的東西」，也有「不變的東西」，這種種都讓我們思考到人類存在的基本問題。本文到目前為止是探討“消失、不變的東西”的整個過程，所以最後才會浮現「人類文化」的問題。

最後想要敘述「持續性」的問題。最近幾年汎靈主義盛行使得森林也備受矚目，砍掉杜的同時，靠杜維持共同體的“與記憶相關”的歷史的根據就沒有了。比較東亞諸地域社會變遷中人類和「杜」的「失敗及成功事例」的同時，也可以檢討自然兼超自然的杜和後代的「持續性」。如同文中所示，在經濟和社會變遷中雖然杜和人類社會的關係錯綜複雜，但為了讓杜永續傳承下去，多樣化的嘗試不也是必需的嗎？因為人類和人類社會就是存在於地球上，並在發現大自然中的神並孕育出文化的。

參考文獻

〈韓國的文獻〉

- 國立文化研究所 1999 《山間信仰》 國立文化財研究所
- 金學範 1991 《關與韓國村園林的研究》 高麗大學 林學科 博士論文
- 金富軾 1145 《三國史記》李丙燾譯註 1983 乙酉文化社
- 李必永 1994 《村信仰的社會史》 雄進出版社
- 張壽根 1995 《韓國神話的民俗學的研究》集文堂
- 張東洗 1994 《韓國傳統都市造景的關與場所的特性的研究》Seoul私立大學造 景學科 博士論文
- 張東洗·金學範共著 1994 《韓國傳統部落的堂森與水口防止》 悅話堂
- 鄭聖範 1997 《堂山樹木說話研究》 韓國教員大學 國語教育科碩士論文
- 秋葉隆 1954 《朝鮮的民俗誌》 東文選
- 崔仁學 1989 《韓國民俗學研究》 仁齋大學出版部
- 崔吉成 1989 《韓國民間信仰的研究》 啟明大學出版部
- 崔昌祚 1998 《韓國的風水思想》 民音社
- 韓國精神文化研究院 1987 《韓國社會變動與宗教》 韓國精神文化研究院編

〈臺灣的文獻〉

- 台中市政府 2000 《北屯區歷史沿革》 台中市北屯區公所
- 台灣省文獻委員會 1985 《台中市地名沿革》 台灣省文獻委員會編印
- 台中市政府 1999 《樹立文化城：台中市珍貴老樹》 台中市政府編印
- 朱益宇 《臺灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討》 國立臺灣大學園藝學 碩士論文
- 李西勳、黃文瑞撰 1993「南投縣珍貴老樹歷史源流與掌故傳說」》 《臺灣文獻》台灣省文獻會編印
- 李亦園 2000 《宇宙觀、信仰與民間信仰》 東海大學通識教育中心、1998《宗教與神話》立緒文化事業有限公司
- 林美容 1998 《鄉土史與村庄史》 臺原出版社·臺原藝術文化基金會、
1998 「台灣土地信仰的意義」《土地伯公的信仰》 桃園縣立文化中心編印
- 洪英聖編 2002 《畫說乾隆台灣輿圖》 聯經出版事業公司
- 草屯鎮公所 1985 《草屯鎮誌》 草屯鎮志編纂委員會
- 張珣·江燦騰 2001《當代 台灣本土宗教 研究導論》 南天書局有限公司
- 瞿海源 1982《世界次序、世俗化基督教的發展—台灣與美國中美社會比較研討會論文集》 中央研究院
1997《臺灣宗教變遷的社會政治分析》 桂冠
- 蘆竹鄉公所編 1990《蘆竹鄉誌》 蘆竹鄉志所編輯委員會
- 簡榮聰 2001《台灣土地信仰面面觀》 《台灣史蹟》第三十九期

〈日本的文獻〉

- 秋道智彌 1999 『なわばりの文化誌』小學館ライブラリー
- 石田浩 1999 『アジアの中の台灣：政治・經濟・社會・文化の變容』關西大學出版部
- 石田浩、西口清勝編 2001 『東アジア經濟構造』「東アジア地域研究會編 講座 東アジア近現代史」東京：青木書店
- 岩田慶治 1989 『カミと神』講談社學術文庫
- 內田智雄 1948 『中國農村の家族と信仰』弘文堂書房
- 上田信 1999 『大地と神々の共生』昭和堂
- オギュスタン・ベルク 1988 《風土の日本》 篠田勝英譯 筑摩書房
- 大飯町 1988 『大飯町誌』大飯町誌編委員會
- 鏡味明克 1996 「地名と環境」「環境の民俗」講座日本の民俗學 雄山閣
- 片岡巖 1983 『台灣風俗誌』[復刻版] 東京：青史社
- 北村文雄、中村恒雄 1982 『都市樹木圖鑑』講談社
- 窪德忠 1997 『沖繩の習俗と信仰：中國との比較研究』增補新訂 第一書房
- 貝塚茂樹 1978 『孔子、孟子』中央公論社
- 鈴木滿男 1994 『環東シナ海の古代儀禮』第一書房
- 増田福太郎 1939 「台灣の宗教」養賢堂

- 藺田稔 1990 『祭りの現象學』弘文堂、2000『誰でもの神道』弘文堂
1998 「森林列島」の宗教文化『現代における人間と宗教』京都大學出版部
田邊繁治編 1995 『アジアにおける宗教の再生』京都大學學術出版會
谷川健一編 1995 『日本民俗文化資料集成 21 森の神の民俗誌』東京：三一書房
牧野和春 1998 『巨樹と日本人』中公新書
林淳 1996 「討議日本佛教におけるアニミズムの展開」『蘇るアニミズム』佛教36號法藏館
中村雄二郎・小松和彦 1999 『二一世紀へのキーワードインターネット哲學アゴラ』
橋本鐵男 1960 「ニソの杜」『近畿民俗』二六號 近畿民俗會
坪井洋文 1982 『稻を選んだ日本人』東京：未來社
古家信平 1999 『台灣漢人社における民間信仰の研究』東京堂出版
宮家準 1989 『宗教民俗學』東京大學出版會
湯川洋司 1998 「民俗の生成、變容、消滅」『講座日本の民俗學—民俗の方法』雄山閣
李春子 2001 「ニソの杜祀りの傳承の現在」『日本民俗學』日本民俗學會
李喆洸 2001 「韓日地域語の比較」『第3回日本地名研究者大會』李喆洸 譯李春子「えちぜんわかさ」福井の民俗文化
劉枝萬 1994 『台灣の道教と民間信仰』東京：風響社
靳之林 1998 『中國の生命の樹』岡田陽一譯 言叢社

Alessandro.D.O 2000 "Narrating Place and Everyday Life ": The Cult of Tudi Gong in Taiwan

Geertz 1966 "Religion as a Cultural System" (M. Banton "Anthropological Approaches to the Study of Religion"London:Tavistock Publications Ltd.,1966)

James clifford and George E,Marcus 1986 "Writing culture " (University of California Press,Ltd.)

<謝詞>

在此衷心感謝各調查地的地方人士眾多協助，另外還要感謝所助中文翻譯的王嘉宜、林惠美及孫郁雯小姐。諸位的支持及鼓勵，我會銘記在心，並期待日後在研究調查上能百尺竿頭，更進一步。又此調查承蒙TOYOTA財團和松下財團的補助，在此一併深表謝意。