

台灣觀音信仰的主要型態

——兼論民間佛教與民間信仰的關係**

林美容*



* 林美容 慈濟大學宗教與文化研究所教授，中央研究院民族學研究所兼任研究員

** 講稿原發表於香港中文大學人間佛教研究中心主辦於2006年5月12日～5月13日舉行之「民間佛教研討會」專題演講，之後並刊登於譚偉倫主編《民間佛教研究》，頁15 - 31，香港中文大學人間佛教研究中心「人間佛教研究叢書」第二冊，2007，北京：中華書局。唯本文已就正式出刊的論文集版本，稍加修改補充。



摘要：

台灣民間的觀音信仰除了一般的觀音廟之外，有三種主要的表現型態，一種是觀音亭的祭祀型態，其為街鎮或城市的觀音信仰之型態；另一種是巖仔的觀音信仰型態，巖仔多位處山邊或山頭嶺尾，很多巖仔主祀觀音，也具有普度陰靈的作用；第三種是齋堂中的觀音信仰型態，它是屬於教派性、有祖脈傳承的信仰之型態。

本文將論述在作為地方廟宇性質的觀音廟、觀音亭與巖仔廟中，觀音對於庄眾社區的保護作用，以及在齋堂中觀音對於信眾祖靈的超荐，與山頭嶺尾之巖仔的觀音對於拔度陰靈的作用。觀音信仰的民間化，可說是其盛行於民間的主要原因。

最後，並將以民間佛教的概念來解析這四種型態（含觀音廟）的觀音信仰其民間化的程度，並探討民間佛教的概念除了佛教的民間化以外，是否也包含民間信仰中佛教化的這一面向，並釐清民間信仰與民間佛教的關係。

第一節 前言：佛教與民間信仰擺盪出來的民間佛教

第二節 一般的觀音廟

第三節 街市中的觀音亭

第四節 山頭嶺尾的巖仔之觀音信仰

第五節 齋堂的觀音信仰

第六節 討論與結論：民間佛教與民間信仰的關係

關鍵詞：觀音信仰、觀音亭、巖仔、齋堂、民間佛教、民間信仰



第一節 前言：佛教與民間信仰擺盪出來的民間佛教

台灣的傳統佛教相當的民間化，表現出來和正統佛教（正信佛教）非常殊異的特質，例如在家主義的齋教，強調在家人為主體的修行方式，由在家人建立「齋堂」；例如在山頭嶺尾的「巖仔」，以觀音為主祀神，形同地方公廟；例如許多街市中的「觀音亭」，舉行盛大的中元祭典。種種的面向皆非以僧團為主體、沒有地方意識、不祀鬼神的正統佛教所能理解或認同。本文以民間佛教指涉傳統佛教民間化的諸多面向。

民間佛教不只意味著佛教向民間信仰的傾斜，甚且意味著佛教同化於民間信仰的發展，諸多地方性觀音廟、地藏庵的發展即為其例。然而過去的學者比較偏向從佛教的一端來觀察民間佛教，其實我們也應該從民間信仰的一端來考察民間佛教，並廣泛的考察民間信仰也有向佛教傾斜的現象，例如民間寺廟中觀音信仰、地藏信仰的實況；例如民間崇祀的定光古佛、清水祖師、普庵祖師、濟公活佛所呈現的這些神明與佛教的關聯¹；例如民間寺廟以出家僧人擔任住持、主領儀式的現象，我認為也可以民間佛教的概念來理解。

但是顯然以佛教向民間信仰的傾斜而言，其傾斜度是相當高的，而民間信仰向佛教的傾斜，其傾斜度並沒有那麼高。如果以翹翹板的意象來理解的話，佛教的一端向民間信仰一端的傾斜，有時幾乎到了重量都落在民間信仰一端，而致佛教懸空的狀態，但也許是這種懸空的狀態反而促使正統佛教有自在活潑發展的空間²，無懼於必須與民間佛教嚴正切割。而民間信仰向佛教的傾斜，則如偶而的失衡，不過卻也讓我們思考何以台灣會有出家僧人可

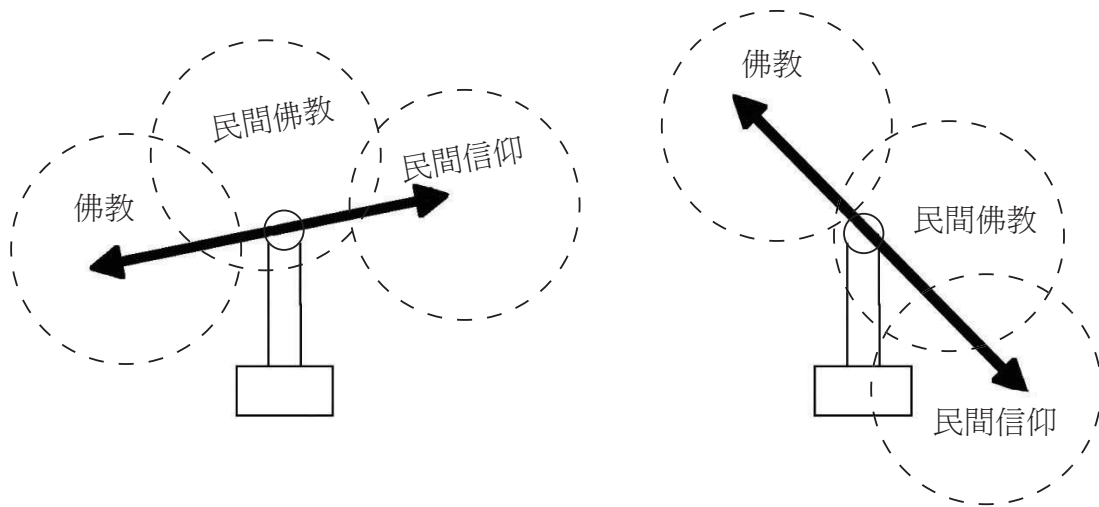
1 這些神明生前都是僧侶，王見川（2007）有一本新書研究定光古佛、法主公、普庵，書名即是「從僧侶到神明」。

2 玩翹翹板時，被懸空的一方不是手腳都能活動自如嗎？觀諸現今正統佛教教勢大興，愈來愈多人認同他們是佛教徒，正是因為這種「離地」的懸空狀態，使得佛教可以不受地方或地域的限制，而這正是民間信仰所難以擺脫的重要特質。





以長期維持與地方寺廟的關係，而且也願意在香火興旺的神廟中扮演主領儀式角色。



圖一 從佛教與民間信仰的相互傾斜來看民間佛教（示意圖）

如圖一所示，右圖表示佛教向民間信仰的傾斜，左圖表示民間信仰向佛教的傾斜。總之，無論從哪一端來看，位在兩端中間的「民間佛教」大部分的情況是傾向民間信仰，少部分的情況則是傾向佛教。而民間佛教本身是否有其主體性或自主性，這也是值得探討的問題。

民間佛教有許多的課題尚待開發，本文主要以觀音信仰的幾個主要崇祀場所：觀音廟、觀音亭、巖仔與齋堂，來考察台灣觀音信仰的主要型態，並從「民間佛教」的角度加以論析，特別是這四種型態的觀音信仰與民間信仰的關係，民間佛教又如何與民間信仰交融和區辨的問題，亦將有所討論。



第二節 一般的觀音廟

台灣有很多觀音廟，佛教的觀音菩薩或觀世音菩薩，其信仰已相當的民間化，因此觀音廟裡，成為主神而被祭祀的觀音菩薩，其實已經和佛經裡的觀世音菩薩有很大的差距。祂已然是神明，所以也和其他神明一樣具有神格、神性、神德、神威、神力等，也一樣可以成為某一地方的保護神³，因此有依祭祀圈範圍大小而區別的角頭廟、村廟、聯庄廟與大廟性質的觀音廟，甚或發展成區域信仰中心的觀音廟，在台灣都可以找到例子，其中當然以村廟性質的觀音廟為數最多。

台灣許多的觀音廟常被學者以「民間佛教」的概念來加以理解，陳文祥曾以「台灣民間信仰化的佛教」來詮釋台灣民間的觀音崇拜，並說明其和佛教的不同，他所舉的實例有三：即鹿港龍山寺、台北龍山寺與台北劍潭寺（陳文祥，1985），他雖然不用「民間佛教」一詞，但庶幾近乎。黃運喜以「民間佛教」來指涉以在家人為主經營管理寺廟所發展出來的佛教，並探討其與出家僧人為主的寺院之差異，其探討的實例是位於竹北六家的犁頭山蓮華寺（黃運喜，2001）。李世偉、王見川則直接以「民間佛教」來詮釋萬華龍山寺之民間佛教性格的轉化，謂有時偏於以靈驗感應特質的「民間佛教」，有時則又偏於以教義取向為特質的「正信佛教」（李世偉、王見川，2002）。顏尚文也是以「民間佛教」一詞來指涉嘉義市的聚落性的觀音廟（顏尚文，2003：206 - 212）。

其實台灣的觀音廟，雖然多有取名為「寺」的傾向，但是名為「宮」者，亦所在多有⁴。光從名稱來看，或許名為「宮」者，已完全融入民間信

3 佛教的地藏菩薩也轉化為神明，為地方廟宇所祀。一般人比較不知道的是佛教的教祖釋迦牟尼佛也可轉化為地方神明，花蓮光復鄉的保安宮即主祀釋迦牟尼佛，每年有繞境的活動。

4 顏尚文所敘述的嘉義市屬於民間佛教的四個觀音廟，有二個名為宮，即頂安宮、平安宮，二個名為寺，即慈龍寺、水得寺（顏尚文，2003：206 - 212）。



仰；名為「寺」者，較具佛教的色彩，故而上述學者採用「民間信仰化的佛教」或「民間佛教」的概念來理解，而他們無疑的都以「正統佛教」為參考點，來描繪民間佛教。

我曾在台灣各地調查研究地方公廟，我的家鄉草屯鎮有觀音廟（加興官），彰化媽祖信仰圈內也有許多的觀音廟，高雄縣的地方公廟中，觀音廟占第四順位⁵，僅次於王爺、媽祖和玄天上帝（林美容，1997b：418）。我在觀察這些地方性的觀音廟的時候，會特別注意其取名為「寺」、或取名為「宮」，也會特別詢問祭祀時是用素的，還是用葷的；除此之外，觀音廟和其他地方公廟無論就外觀上、或管理上、或組織上、或祭祀活動上，都沒有什麼差別。當然，順理成章是屬於「民間信仰」的範疇。

那麼，為什麼進入二十一世紀以後，學者不約而同的以「民間佛教」的觀念來詮釋傳統的觀音廟呢？其中因素錯綜複雜，但是與如今佛教教勢大興的因素可能不無關聯，例如黃運喜觀察到竹北六家犁頭山蓮華寺的廟方和信眾都認同是屬於佛教（黃運喜，2001：1）。這種認同一則和今日的佛教教勢有關，更根本的原因是長久以來台灣政府基於對寺廟管理的方便，而有所謂的「所屬教會」，全國的寺廟很長的時間不是屬於中國佛教會，就是屬於中華民國道教總會，而主祀觀音的廟宇通常加入中國佛教會，因此而產生自認屬於佛教的宗教認同。另一方面，也是觀音靈感的靈驗事蹟之傳說故事特別多所然，此種類似民間信仰強調靈驗感應的特質，王見川（2002）特別以此來界定「民間佛教」。又如顏尚文把嘉義市崇奉觀音的寺廟分成三類，即官建的觀音廟、齋堂、民間的觀音廟，而以民間佛教一詞專指第三類的觀音廟，而其論述嘉義市觀音信仰的發展，完全站在佛教徒的角度來說明其是否正在轉向正信佛教的發展，或是有無可能往正信佛教發展（顏尚文，2003）。

5 宮本延人統計日據時期的資料，結果觀音廟在台灣全島廟宇中佔第四位（轉引自闕正宗，2001：8）。



另外一個關鍵點，可能是一些觀音廟和下面所要敘述的巖仔一樣，會產生在家人和出家人互爭管理權與廟產，自然引起關注佛教的學者注意「民間佛教」這個範疇，黃運喜即以在家人或出家人管理經營寺廟來區別「民間佛教」與「正統佛教」，當然宗教儀式上的不同，也是他所關注的，但是管理者是出家人或在家人才是影響儀式活動之走向的關鍵（黃運喜，2001）。

因此，就產生了一個現象，從民間信仰研究者來看，完全無疑是屬於民間信仰範疇的地域性廟宇的觀音，到了關心佛教研究者的眼目中，卻成了「民間佛教」，那麼民間佛教與民間信仰不就沒有區別了呢？民間佛教與民間信仰照理應該有所區別的，就像過去學者所強調的民間佛教與正統佛教應該有所區別一樣，而民間佛教與民間信仰的區別點又在哪裡呢？下文將更進一步討論這個問題。

第三節 街市中的觀音亭

台灣的街鎮或是市街中，有些有觀音亭，其祭祀活動通常是街市中的年度盛事，特別是中元祭典尤為盛大。

觀音亭和觀音廟一樣，都是地方性的廟宇，唯一的差別是觀音亭通常存在街鎮或市街中，有時雖不免受限於街隅地狹，建築規模受限，但因街市信眾多，祭祀活動反顯熱鬧，而街市的位置，有時也讓觀音亭成為猶如鄉鎮型大廟的地位。

過去沒有學者把觀音亭特別當作一個獨立的信仰型態，但我認為所謂觀音亭者和街市密切關聯，有其獨特之處。就如下節所要敘述的「巖仔」一樣最初也沒學者特別加以注意，但走得多了、見得多了之後，自然理會得它和「山」的特殊關係。因為有關觀音亭的綜合資料比較少，以下特別將整理文



獻資料所得的觀音亭，列於表一。32個觀音亭中，有些稱為巖，有些稱為寺（居多），有些稱為山，有些為堂，但都俗稱為觀音亭。

表一 台灣的觀音亭總表

廟名	位址	創立時間	佛教以外副祀神	祭祀範圍
寶藏岩 (觀音亭)	大加蚋堡林口庄	乾隆10年(1745)	媽祖、城隍	
劍潭寺 (觀音亭)	大直	乾隆38年(1773)	開台聖王	
蓮座山 (觀音亭)	大溪街下坎	嘉慶6年(1801)	三界公	大溪郡全部
觀音亭 (慈雲寺)	員山鄉大三鬮庄	嘉慶20年(1815)		七張、壯一、功勞三庄
竹蓮寺 (觀音亭)	新竹市東區竹蓮里	乾隆46年(1781)	境主福神、註生娘娘	新竹街
觀音亭 (慈雲寺)	苑裡鄉頂五里牌庄	道光15年(1835)	南北斗星君	
慈信堂 (觀音亭)	豐原街	光緒3年(1877)	太子爺	
觀音亭 (潭水亭)	潭子鄉潭陽村	嘉慶6年(1801)	三界公、關帝、媽祖、神農大帝、城隍爺	
觀音亭 (紫雲巖)	清水鎮鰲峰山	康熙元年(1662)	神農大帝、註生娘娘	清水、沙鹿、公館、梧棲
莊德堂	鹿港街	乾隆56年(1791)	三界公	
觀音亭 (開化寺)	彰化北門	雍正2年(1724)	三界公、註生娘娘、祖公、祖婆、婆姐母	彰化街一部份
觀音亭	芳苑鄉路平村	民國36年(1947)		
觀音亭 (龍泉寺)	南投市龍泉里	乾隆42年(1777)		南投街
觀音亭	林圯埔街	光緒11年(1888)以前		
觀音亭 (普濟寺)	嘉義市東區	康熙52年(1713)	關帝、媽祖	番社口
外觀音亭 (諸福寺)	嘉義街西門外店仔尾	康熙46年(1707)		
觀音亭	六腳鄉蒜頭		朱王爺	
觀音亭	民雄鄉頂寮庄	道光18年(1836)	太子爺、玄天上帝、註生娘娘	番仔庄、頂寮庄、南靖厝庄



大觀音亭	台南市北區大 公里	康熙32年(1693)	月老、大聖爺、註生 娘娘	觀音亭街 全部
觀音亭廟	台南市安平觀 音街	道光6年(1826)	孫大聖爺	安平街一 部份
觀音亭	北路頭永康里	康熙54年(1715)		
觀音亭廟	下營庄茅港尾	康熙46年(1707)	天上聖母、保生大 帝、謝府元帥、福德 爺、註生娘娘	茅港堡十 甲
觀音亭	新化鎮觀音里	乾隆年間		
南海觀音亭	大內鄉頭社村			
觀音亭	蘭陂嶺	同治12年(1873)		
觀音亭	湖內鄉大湖村			
一甲觀音亭	路竹鄉甲南村	嘉慶年間		十三庄
超峰石觀音亭 (超峰寺)	阿蓮鄉	雍正9年(1731)		
觀音亭 (紫竹寺)	內門鄉	康熙35年(1696)	城隍爺、武功尊王、 文昌	內門鄉
觀音亭 (興隆寺)	高雄市	康熙28年(1689)		
觀音亭	馬公市中興里	康熙35年(1696)		
觀音亭 (靈濟寺)	後埔東門	道光4年(1824) 以前		

主要資料來源：宗教調查資料庫（中研院民族所自建資料庫）及本文參考書目

附帶一提的是，台灣的觀音亭中，有些奉祀石觀音⁶，例如大溪蓮座山，在嘉慶初年建廟當時發現石門之岸壁上有石觀音顯現⁷；又如超峰石觀音亭，其名稱即顯示最初有石觀音，之後才名為大岡山巖超峰寺；以及觀音鄉的石觀音寺，亦緣於咸豐8年（1858）當地農人在溪流中發現一尊酷似觀音的石頭而命名⁸。茲將台灣有石觀音的廟宇，簡表列在附錄一（此表不限於觀音亭）。除了石觀音之外，台灣另有水流觀音，也是觀音信仰香火緣起

6 石觀音的信仰也是台灣觀音信仰的一大特色。

7 日治時期台帳資料00005-5（原藏於中研院臺史所）。

8 觀音鄉石觀音寺是台灣最具代表性的石觀音信仰的廟宇，咸豐10年（1860）廟宇竣工，名曰「福龍山寺」；又因寺廟附近有一口甘泉可以治病，故又改為「甘泉寺」。該聚落在日治大正9年（1920）以前稱為「石觀音庄」，其後稱「觀音庄」，台灣光復後於民國35年改為「觀音鄉」。



的特殊形式⁹，此處不贅。

因為街市通常是由開發較早的地點逐步發展而成的，因此位處街市的觀音亭建廟的時間，通常很早。表一的觀音亭中，最早建立的是清水的觀音亭（又名紫雲巖），建於康熙元年（1662），而康熙年間先後尚有：建於康熙25年（1686）的內門觀音亭（又名紫竹寺），建於康熙32年（1693）的台南大觀音亭，建於康熙35年（1696）的馬公觀音亭，建於康熙46年（1707）的下營茅港尾觀音亭與嘉義西門外外觀音亭，建於康熙52年（1713）的嘉義觀音亭，以及建於康熙56年（1717）的台南北路頭觀音亭，計有八間觀音亭建於康熙年間，因為位處開發較早的街市，建亭的時間都相當早。

觀音亭和觀音廟一樣有各種地方性的祭祀活動，例如高雄縣路竹鄉一甲觀音亭，為十三庄共祀，以二月十九日為十三庄團聚日，並定七月十一日中元普度是十三庄共同舉行（林美容，1997b：32）；例如高雄縣內門觀音亭（紫竹寺），民國57年之前，仍為全鄉的信仰中心，每年七月半賞兵，鄉民都會帶菜飯來廟裡拜拜（林美容，1997b：380）。

蔡武晃對北台灣觀音信仰的研究，特別強調觀音信仰與中元祭典的關係，例如龜山壽山巖，觀音甘泉寺，林口永善寺，龜山樂善寺，竹林山觀音寺，蘆竹德林寺，桃園蓮華寺（蔡武晃，2005：1 - 2）。雖然他提到的都是觀音廟與巖仔的案例，但是觀音亭與中元祭典的關係也是一樣顯著。

雖然台灣的觀音亭大部分屬於地方公廟的性質，不過少數的觀音亭已轉向正統佛教的發展¹⁰，例如在嘉義東區市政府附近今稱普濟寺的觀音亭，在日治時期管理人改變了信徒燒金紙、拜牲醴、吃會的習俗，而奉行佛法（顏

9 水流觀音，一作流水觀音，其例如創建於乾隆50年(1785)的慈雲寺(原名木佛寺，在宜蘭)，創建於光緒16年(1890)的慈惠寺(在羅東)，以及創建於康熙3年(1664)六甲龍湖巖，皆源起於水流觀音(闕正宗，2001:4)。

10 雖然顏尚文把位在嘉義西門外店仔尾街的外觀音亭（一稱諸福寺），歸類為日治時期已轉變為教理性的正信佛教，但是此觀音亭可能在1906年的大地震中摧毀（顏尚文，2003：195），下文不錄。





座、明明上帝1座、瑤池金母1座，不詳5座（蘇全正，2001：60 - 73）。大致上觀音居第一位，清水祖師居第二位，釋迦牟尼佛居第三位。但是崇祀釋迦牟尼佛的情況有可能是在當今佛教教勢大興之下，原來主祀觀音者轉化而來。我最初整理出來的主祀觀音的巖仔是71座（林美容，1996：181 - 183），但是隔了數年之後，蘇全正的調查反減少為69座，或可稍見證此種轉化的趨勢。

我在有關巖仔的研究歷程中，先是以「本土佛教」的字眼，來敘述「巖仔」是介於「寺」與「廟」之間的一種信仰類型，但大幅偏向「廟」的屬性。有些巖仔是地方公廟（居多），有些巖仔是佛寺，有些是兩者混合（南部的巖仔大多屬此類），少數是字姓廟、家庭佛堂、私廟等（林美容，1995a）。而後，我探討台灣南部地區的「巖仔」，而首次使用了「民間佛教」一詞來加以解析，分析了巖仔的歷史沿革與僧人相關、聯庄組織、神佛合祀等民間佛教的面向，以及特別明顯的其所呈現出來的在家人與出家人在廟產與管理權上的爭執（林美容，1995c）。

台灣南部的「巖仔」與其它地區的「巖仔」相對照，有一個明顯的特色，是這些古老的名巖佔地廣大，常常前面是舊巖所在，主祀觀音佛祖，並配祀其他神明，供一般俗眾問神、抽籤、燒金紙、點光明燈、進香等，每逢節慶或週末，香客洶湧，熱鬧非凡；後殿則是一片肅靜，為專門奉佛之清修道場。這些「巖仔」之所以能成為地域性的信仰中心，與觀音佛祖的民間化、神格化有密切的關係（林美容，1995c）。

之後，我探討巖仔與觀音信仰的關係，指出巖仔所祀的觀音，形象女性化，觀音也有「道體佛身」的說法，觀音被當作一般的神明祭祀，祭品葷素皆有，有些以前甚至全是用葷的。近來佛教徒日多，學佛者眾，加上現在的人不喜歡吃太多魚肉，改用素的祭品的情況也日益普遍（林美容，1996：181 - 185）。



第五節 齋堂的觀音信仰

齋堂是指在家人所建的佛堂，有時也有寺廟的規模，但因為是以在家人為主體而建立，即使規模很大仍然稱做「堂」。齋堂屬於齋教，齋教卻是三個不相統屬的教派，即先天派、金幢派、龍華派的統稱，源自日治時期治台的日本政府將三個有在家修行之傳統的教派都歸屬為齋教。齋教的信徒或稱齋友、齋姑、齋媽、齋公，台語均稱為「在家修」。家人，因此「白衣佛教」也就是「在家佛教」的意思。齋教之在家佛教（layman buddhism）的色彩非常明顯，這是它和正統佛教的主要差異所在。

有關台灣齋堂的調查研究相當多，我最初研究齋堂，是從中部的一個個案－彰化朝天堂的研究（林美容、祖運輝，1992）開始的；之後整理文獻，列出台灣的齋堂總表（林美容，1996）；並在1997年著手進行全台灣的齋堂的調查（林美容、張崑振，2000），不過這個調查計畫主要和張崑振先生合作，他藉此完成了他的博士論文（張崑振，1999），並出版了《台灣的老齋堂》一書（張崑振，2003），彰化縣的齋堂之調查報告也曾正式出版（林美容、張崑振，2002）。

張崑振把台灣的老齋堂之建築格局分成：合院民宅式的齋堂、街屋式的齋堂、廟宇式的齋堂、日本社殿式齋堂（張崑振，2003：130 - 149），可見從建築上來看，完全與正統佛教的寺院之規制不同，其為民間佛教的色彩非常鮮明。

齋堂大都主祀觀音，以《台灣的老齋堂》一書所記錄的具有重要歷史地位的十間齋堂中，新竹樹林頭福林堂（先天派）、新竹新埔香沁堂（金幢派）、苗栗三灣慈善堂（龍華派）、彰化牛稠仔朝天堂（龍華派）、彰化南門福吉堂（先天派）、安平海頭社化善堂（龍華派）、屏東東港明德堂（先天派）等七間齋堂明顯主祀觀音（張崑振，2003：44 - 65）。可見觀音信





仰在齋堂中的重要地位。

齋堂有一些儀式是一般的民間寺廟所沒有的，我曾紀錄彰化朝天堂的龍華法會，替私壇神明慶祝聖誕所舉行的午供，以及為齋堂內往生齋姑所舉行的「香花科儀」與「蒙山施食科儀」等儀式（林美容，1994：207 - 228），而齋堂傳統最重要的「過公場」儀式，則迄今無緣目睹。其他相關的儀式，可參考張崑振、徐明福（1998）的詳細紀錄。

齋教是教派性宗教（sectarian cult），其和民間信仰有本質上的差異，有些學者稱齋堂所屬的齋教為「白衣佛教」（許勝雄，1998：293），白衣就正信佛教而言，是指護持正信佛教的居士，而就齋教而言，是指在家修行佛法者。齋教在其教理、教義是民間信仰所沒有，其儀式活動與民間信仰也有很大的差異，但也常對民間信仰的寺廟與民眾提供儀式服務。

第六節 討論與結論：民間佛教與民間信仰的關係

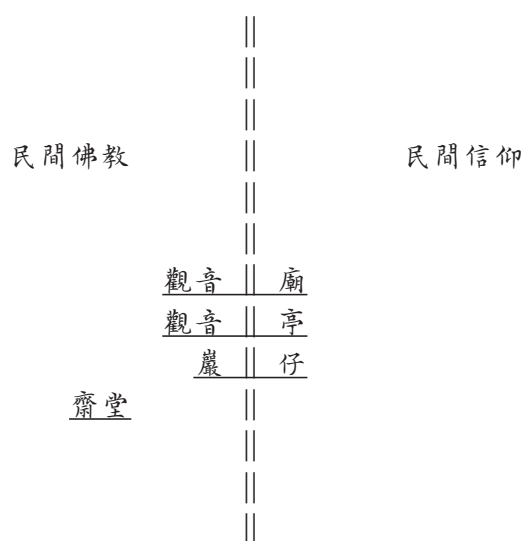
敘述了以上觀音廟和觀音亭，以及巖仔與齋堂的觀音信仰之後，這裡想要探討這些觀音信仰的型態，是否屬於民間佛教的範圍，如果是，他們又彰顯了什麼樣的民間佛教的特質。

很明顯地，這四種類型的觀音信仰，皆視觀音為主祀神。寺廟庵堂中，只要其有主祀神的觀念者，即不同於正信佛教（因為正信佛教並沒有主祀神的觀念），便可以民間佛教稱之，這是佛教融入民間信仰之後，必然產生的現象。觀音成為主祀神之後，有時被稱作「觀音媽」，因此和媽祖一樣，有大媽、二媽、三媽等之分身的說法；有時被作「觀音佛祖」，而簡稱「佛祖」。可以這麼說，因為有觀音這麼一位出身佛教的菩薩，我們可以佛教為參考點，而將民間所信仰的觀音的型態與正統佛教區分開來，而將之稱曰：



「民間佛教」。準此，那麼其他出身佛教的菩薩，而為民間廣泛信仰的尚有地藏菩薩（地藏王），也是另一個值得加以考察的民間佛教的內涵。

比較而言，上述四種觀音信仰的類型中，齋堂比觀音廟、觀音亭、巖仔更富民間佛教的特色，也更能與民間信仰切割開來，請參見如下之示意圖。



圖二 四種類型觀音信仰之民間佛教與民間信仰關係示意圖

從齋堂內儀式空間與神聖空間的角度來看，齋堂和其他三類型的觀音信仰也有很大的不同，齋堂中除了有神佛空間尚有神祖空間（七祖廳），護法房、新眾房、敬茶房等空間（張崑振、徐明福，1998），以及金幢派特有的「內家鄉」、「三官廳」（張崑振，2003：79）。

民間佛教一則呈現出來佛教民間化的傾向，一則也呈現出來民間信仰向佛教採借的情況。佛教民間化的傾向從上述有關台灣觀音信仰之四個型態的研究可看出其主要表現在：（一）菩薩神明化而產生的以觀音為主祀神的現象；（二）觀音信仰地域化，觀音也和民間信仰的神明一樣，成為角頭、庄



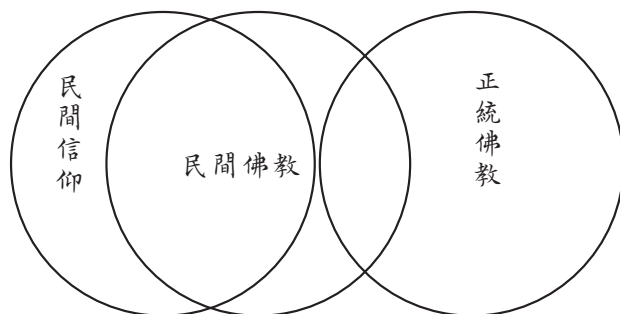


社、聯庄、鄉鎮、區域的神明，發展出來地域性的祭典（territorial cult）；（三）**觀音信仰的女性化**，觀音媽、觀音娘娘都是女性化的觀音菩薩的稱呼，因此觀音信仰成為可以媲美台灣第一女神媽祖的第二女神，媽祖信仰在父系的漢人社會所彰顯的或所隱喻的女性的力量，觀音信仰以其慈航普度的母性形象，一則與媽祖有相似的地方，一則又有區辨的地方，我認為媽祖比較是一般性的女性神（female deity），而觀音比較像母性神（motherly deity）；（四）**佛教思想與修行的在家化**，具有出世思想的佛教信仰，和家族主義強有力的漢族文化，基本上有頗大的不相容性，但是漢人的佛教徒，卻能夠發展出齋教思想和信仰，以在家人的身份可以建堂立寺，可以弘法傳皈依、可以收弟子，男性的信眾可以娶妻生子在家修行（當然虔誠的先天派信徒除外），有些女性的信眾反倒依恃著齋教的修行，而不婚不育免除家庭的拘索。

而台灣民間信仰採借佛教的情況（也就是民間信仰向佛教的傾斜）主要表現在：（一）僧人住持民間寺廟，並主領重要儀式，從清朝以來，迄今仍然如此，例如北港朝天宮住持和尚（不管廟務），在外地廟宇來進香的時候，主持掬火的儀式；（二）民間廟宇有些所祀神明為觀音，而當地方人士不想管理的時候，會邀請出家人來管理¹¹；（三）民間廟宇特別是崇祀觀音的廟宇（含觀音亭）與巖仔，逐漸以素的供品來祭祀，素三牲、素桌、素餅等，其實也突顯出台灣越來越多的素食人口，與佛教的影響。

11 不過，出家人管理的時候，常因設納骨塔，或無法接受民間原有祭祀方式等種種因素，而產生出種種衝突，這在巖仔的情況尤為顯著。





圖三 民間佛教與民間信仰及正統佛教關係示意圖

但是民間佛教的主體性與自主性又表現在哪裡呢？思考及此，我們就不能不說民間佛教已在台灣形成一定的「傳統」(tradition)，這傳統表現在：(一)民間佛教的寺廟庵堂歷史淵遠流長，無論是觀音廟、觀音亭，或是祀觀音的巖仔與齋堂，建立的時間都很早；台灣有許多古巖，老齋堂亦不少，自然有助於民間佛教傳統的建立；(二)民間佛教發展出來與庶民生老病死、年節慶典相關的儀式，特別是龍華的科儀文化，迄今仍影響台灣的喪葬習俗與寺廟的誦經團之唱韻(所謂的龍華韻)；(三)在民間佛教長期發展的氛圍下，民眾發展出來民間信仰與傳統佛教可以相容的宗教態度，使得兩個原本異質的宗教可以和諧並存、互相影響，提供了民間佛教傳統深度紮根的基礎。





參考書目

- 王見川 2007 從僧侶到神明：定光古佛、法主公、普庵之研究 中壢市：圓光佛學研究所
- 何培夫、曾國棟 2002 臺南市 大觀音亭・興濟宮。台南：財團法人台灣省台南市大觀音亭興濟宮
- 李世偉、王見川 2002 臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察 圓光佛學學報7：135 - 152 中壢市：圓光佛學研究所
- 林美容 1995a 台灣本土佛教的傳統與變遷—巖仔的調查研究，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》頁701 - 722 台北：師大文學院
- 林美容 1995b 台灣齋堂總表，台灣史料研究 6：26 - 41
- 林美容 1995c 從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教，思與言33（2）：1 - 40
- 林美容 1996 台灣的巖仔與觀音信仰，楊惠南、釋宏印編《台灣佛教學術研討會論文集》頁177 - 193，台北：佛教青年文教基金會
- 林美容 1997a 媽祖信仰與地方社區—高雄縣媽祖廟的分析，台灣省文獻會編《媽祖信仰國際學術研討會論文集》頁91 - 109，南投：編者
- 林美容 1997b 高雄縣民間信仰。高雄縣：高雄縣政府
- 林美容、祖運輝 1994 在家佛教—彰化朝天堂所傳的龍華派齋教，江燦騰、王見川編《台灣齋教的歷史觀察與展望》頁191 - 249，台北：新文豐（初稿曾刊於山西大學編《中國佛教思想與文化》頁214 - 222，1992）
- 林美容、蘇全正 2003 台灣的民間佛教傳統與「巖仔」的觀音信仰之社會實踐，新世紀宗教研究2（3）：1 - 34
- 林美容、張崑振 2000 台灣地區齋堂的調查與研究，台灣文獻 51（3）：203 - 235



- 林美容、張崑振 2002 彰化縣齋堂的歷史與現況，彰化文獻4：5 - 56
- 許勝雄 1998 中國佛教在台灣之發展史 中國佛學研究2：289 - 298
- 張崑振 1999 台灣傳統齋堂之研究：一個神聖空間理論模型的建構。成大建築所博士論文
- 張崑振 2003 台灣的老齋堂。台北新店：遠定文化
- 張崑振、徐明福 1998 台灣龍華派齋堂儀式空間之研究：齋堂神聖空間模型的建構，中央研究院民族學研究所集刊85：53 - 111。
- 陳文祥 1985 臺灣民間觀音崇拜的研究。臺北市：橄欖文化事業基金會
- 陳亮州 2002 由彰化觀音亭看清代彰化縣城的廟宇，彰化文獻4：135 - 162
- 黃運喜 2001 從犁頭山蓮華寺的發展看臺灣民間佛教的特質，玄奘學報4：1 - 16
- 蔡武晃 2005 跟著觀音佛祖腳步行—十八手觀音佛祖之輪值祭祀制度與歷史演進。桃園蘆竹：作者自印。
- 蘇以當主編 1992 中國佛教思想與文化。人民出版社
- 蘇全正 2001 台灣民間佛教「巖仔」信仰之研究。中興大學歷史系碩士班碩士論文
- 闕正宗 1990 台灣佛寺導遊《三》—桃竹苗地區（上）。台北：菩提長青出版社
- 闕正宗 1990 台灣佛寺導遊《三》—中部地區（下）。台北：菩提長青出版社
- 闕正宗 1997 台灣佛寺導遊《九》—台南地區。台北：菩提長青出版社
- 顏尚文 2001 赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展（1661～1895），台灣師大歷史學報29：95 - 132
- 顏尚文 2003 清代以來嘉義市觀音信仰寺廟類型之發展，佛學研究中心學報8：187 - 212





附錄一 台灣有奉祀石觀音之廟宇簡表

廟名	位址	創立時間	佛教以外副祀神
大覺禪寺	基隆康樂嶺	民國42年（1953）	
龍山巖	頭城鎮大里	嘉慶25年（1820）	
廻龍寺	龜山鄉龍壽村	光緒元年（1875）	
甘泉寺	觀音鄉觀音村	咸豐8年（1858）	伯公、註生娘娘
蓮座山	大溪鎮	嘉慶6年（1801）	
紫雲寺	通霄鎮	乾隆27年（1762）	
石觀音寺	頭屋鄉飛風村	光緒18年（1892）	
松竹寺	台中北屯松竹里	道光10年（1830）	
順天宮（池王）	民雄鄉田中央	道光年間	
超峰石觀音亭	阿蓮鄉		

資料來源：宗教調查資料庫（中研院民族所自建資料庫）

