

* 研究動態 *

「道教與民間文化」整合計畫報導*

李豐楙**

有關道教與民間文化的研究，由於中國歷來諸多錯綜複雜的因素，使得此一學門的研究並不熱烈。不過近年來針對國內各學術成果作通盤檢討後，就發現對宗教學，特別是對於道教及民間信仰，明顯地確有研究人口較少、研究成果不高的現象，並且現有的研究方向也有偏向之處。因此爲了彌補這一缺失，在國科會的整合型研究中，可以跨越研究單位並跨越研究學門，整合不同專長及訓練的人才共同進行研究。就在這一動機之下，終能獲得國科會的支持，進行了一項「道教與民間文化」的整合型計畫，也在執行的過程中獲致一定的研究成果。在成果驗收的同一時間，適逢本所（文哲所）所規劃、籌辦的年度性國際會議，八十四年度即爲道教的研究課題，因而決定將其合併舉行，擴大邀請的學者，能針對其中的重要課題作較集中的討論。以下即分別就研究的背景、研究群的組成、計畫執行的經過、研究成果及發現，和建議及感想等，說明全部論文所呈現的特色。

一、研究動機及目的

對於道教、民間信仰與民間文化的關係，這一研究課題之所以未能獲致應有的重視，主要的原因在於研究人口較少。由於教育部在學科的規劃中，對於「宗教」科系的成立問題，有長達四十餘年的時間一直是處於審慎評估的狀況。這些考慮因素頗爲錯綜複雜：有歷史傳統的、也有當前社會的，傳統中國社會是以儒家爲主體，所有的精英分子所形成的精英文化，由於教育及學習的過程，自也是較關懷儒家思

* 本文採自本處新書《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》之〈導言〉。

**本處研究員。

想對於中國文化的影響。相較之下，宗教與中國文化的關係，不論是道教、佛教、抑是民間信仰，雖則它在民間社會具有普遍存在的事實，並能發揮深刻的影響力，卻是並未能獲致較深入的瞭解。特別是在這四、五十年來，海峽兩岸的學術環境對於宗教更是諸多不利：中國大陸自是根據馬列主義，採取唯物主義來解釋歷史，因而形成無神論的史觀，批判宗教為「鴉片煙」、為封建社會的迷信；而臺灣則沿續五四以來提倡科學、民主的教育理念，對於本地的宗教信仰、對於相關的歷史文化，在解嚴之前並未能採取較開放的態度。因而兩岸的宗教研究，在不同的社會、文化環境之下，都未能獲得較正常的發展。

相對於此，國外對於宗教學的研究、漢學界對於道教及民間信仰的研究，由於宗教學或神學在不同民族、不同文化中所具有的深刻影響，促使不同國家發展出較為完備的宗教研究。因而他們對於中國文化的研究也特別重視道教、民間信仰，認為是一種形成於中華民族的「民族宗教」或「本土宗教」。在儒家學術的研究外，也有許多學者對於道教、特別是對於臺灣所保存的道教、民間信仰，已從事一段長時期的田野調查研究，也獲致了一定的研究成果。類此研究自是對於國內的學界產生了某種程度的衝激，到底本地的學者應該如何面對這些宗教現象？宗教研究所採取的理論及學說為何？臺灣的宗教研究應該如何定位？諸如此類的問題，都是國內學者在面對同一研究課題時所會引發的。

由於國內的宗教研究相關系所，目前已經紛紛申請設立；而正在教學中的，如輔仁大學的宗教研究所及宗教系，這是比較偏向於基督神學，並兼容道、佛諸教的；其他已經通過設系的則大多尚處於籌備狀態。在目前這種尚少專門宗教科系的情況下，少數的研究者多分散在不同的學門中，各自根據所受的訓練從事相關的研究：諸如文史、哲學、宗教等人文科學，或是人類學及社會學等社會科學，這些不同的研究領域都對於宗教信仰及相關習俗具有不同的觀察成果。雖則這些成果各具殊勝，卻也各有其限制之處。因而如何經由整合型的研究計畫及公開的論文發表，讓科際間的對話成爲一種可能，這就是這一次專題研究及會議的主要動機。在國內類似的宗教研究方式仍是較少見的情況下，期望在這一目標之下，邀請不同領域的研究者一起組成一個研究群，共同商議研究方向、選擇一些可資比較的課題，因而促進宗教與民間文化此一課題的研究成果。

二、研究方向及方法

這次參與整合型的研究成員，基本上多是來自相關領域而長期從事田野調查者，所擬出的題目也大多與臺灣的宗教信仰習俗有關，表現出各自的研究專長和興趣。這些研究課題廣泛涉及道教、儒家思想通俗化及民間信仰，由於主持人（李豐楙、朱榮貴）在邀請參與計畫及論文宣讀者之前，既已作過適切的考慮和規劃，期望參與者以往的研究經驗及專長，能大體涵蓋臺灣民間的信仰習俗（佛教除外）。等決定參與者後再經由討論，始決定明確的研究課題和調查方向，所以最後所擬定的題目，一方面既因應每一參與者夙所累積的研究經驗，另一方面也期望在一共同的課題下，能調整出一個較集中的研究方向，以此作為研究群的討論重點。類此規劃式的研究方式，多少能整合不同的專長及經驗，而較長期來交換彼此的研究經驗，並得以獲致多方面的交流，期望它能作為將來共同建立一個研究社群的基礎。

在規劃這次的會議時，為了讓研究群的討論獲得更多的呼應，因此決定擴大邀請的對象：道教研究前輩柳存仁教授願意為會議作一場專題演講〈樂巴與天師道〉，這是早期道教史的問題，柳先生針對其中的癥結作深入的剖析，在此特別感謝柳先生的惠賜鴻文。其次就是 Terry Kleeman（祁泰履）遠道從美國前來，宣讀〈由祭祀看中國宗教的分類〉，較弘觀地探討中國宗教，可以從祭祀的性質作出另一種分類法。除了這兩篇外，特別針對鸞堂宣講鸞書的問題，邀請了陳兆南及王志宇兩位，可以配合國科會專題計畫原有的三篇，形成一個專題。

在臺灣的民間信仰習俗中，至今仍保存有儒家思想的文化遺跡，通常日本學界為了區別於傳統的「儒家」思想而特別拈舉了「儒教」一詞。對於「儒教」的「教」字固然仍有人保有「神道設教」的教化意義，將它視為道德規範及教訓的工具性價值，不過它並非純粹是講堂或私塾式的教育形式，而是借由宗教信仰的祭祀、儀典表現出來，也就是具有「宗教」或「擬似宗教」的形式及精神特質。這是與傳統知識分子純就講學、著述以激發人之道德主體的覺醒者不同，一般的看法也認為：這是針對常民、庶民所作的設教方式。其實根據以往的研究已經指出：讀書人本身也保有某種的祭祀行為與信仰形式，不管是為了自身所作的現實考慮，抑是為了達到闡揚道德教化的淑世精神，基本上都是一貫地傳承了一種宗教意識，它雖則經歷了不同時代的社會環境，卻是仍能完整地保存於民間社會裡，顯示儒家作為中國社會

的主流，至今仍可從臺灣的諸多信仰遺跡中獲得明證。

在這次的調查研究中，江日新和朱榮貴即分別從儒家「教」的觀點探究教化與信仰的關係，這是緣於他們所長期思考的儒家教義是否也曾經由「擬似宗教」的形式表現出來。江日新所擬的〈文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化〉（以下簡稱江文，其餘仿此），係針對中國的書院制度裡有關文昌信仰的問題，調查其中較具規模的書院遺跡，從其中所保存的文昌崇祀的現象：包括設祀的位置、祭祀的時間等，說明在書院中接受教育的學子也確有其信仰行為。類似的信仰也並非臺灣一地所獨有的，而是中國傳統的文昌信仰和書院講學的結合，在貫時性的研究取向中，說明文昌信仰和聖賢崇祀的現象，基本上是符合國家祀典中所強調的「崇德報功」的祭祀精神。因此整個書院的傳統制度，在進學修業、求取功名諸目標中，乃採取文昌信仰的形式，即在其精神意義上確兼具有人文意義、道德勸化的功能。

朱榮貴所提出的〈臺灣民間宗教中所呈現的孝道——以善書及媽祖信仰為例〉，則選擇了兩組材料來探討民間宗教是否傳播、闡揚儒家所提倡的道德。這是延續他一貫的研究，對於善書這一通俗的教化方式，其中所闡揚的道德，特別是「教忠作孝」的忠孝之德。這次所選擇的「孝」一主題，從諸多搜集到的善書中，將與孝有關的條目選出，由此分析「孝」之一義從傳統到現在的傳承演變；又附及臺灣民間所崇祀的媽祖信仰，以此為例說明媽祖成神的顯化、教化事蹟，故善書及《天上聖母經》中所提倡的孝道，也面臨著從傳統到現代後，這種宣揚孝為功格的方式是否需要調整的問題。諸如此類問題在當前的社會變遷中均需要深入地加以思索。江、朱兩人的研究專題，試圖經由田野調查所搜集的諸般資料，較深入地分析儒家所提倡的倫理道德是否通俗化、民間化？這些神道設教的「教」化是否已隨時空變遷而變化？凡此約為其分析批判的重點。

在臺灣社會裡，從傳統到現代，一批接受儒家書院或私塾、甚至現代教學的知識分子——即所謂的讀書人、讀冊人，他們並不一定能完成自己所期望的科舉任官以實現抱負的機會，卻無妨於在不同的崗位上，仍繼續懷抱其「教化」的意願。為了適應民眾的信仰習慣，因而採取了「神道設教」的傳統，這是被傳統儒家所允許的，常被用以合理化其宗教信仰的行為，也以此完成自我塑造為社會「清流」的願望，因而出現「鸞堂」中扶鸞、扶乩的方式。這一流傳久遠的鸞筆訓示傳統，從早期臺灣遷移來臺後，不論是已印行的鸞書、抑是扶鸞的訓練形式也隨之傳入；直到較近的一次即民國三十八年的轉進遷移，也仍有一批有志之士繼續傳入。學界探討

「儒宗神教」——一種自命為儒教信徒的「神道設教」，到底在臺灣兩三百年中如何發展？又如何衍變？凡此都需要通過更為精密的貫時和並時性研究，始能完成較周備的臺灣宗教史上的一些現象。

在這一考慮之下，凡邀約了五位從事相關的調查研究者，王見川〈臺灣鸞堂的起源及其開展——兼論儒宗神教的形成〉，是從歷史的觀點嘗試探究其起源的問題，到底它源於何時何地？對此持有不同看法的是王志宇，在〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在臺之發展與傳布〉一文中，從比較多元的觀點，扼要敘述其在各地形成的情況。顯然這一起源問題仍是需要較深入地從文獻及田野資料中重新加以考察，凡此都涉及臺灣開發史上一些地區的社會發展現象。康豹（Paul R. Katz）則是以臺北市近郊的指南宮一個案，說明其早期歷史與扶鸞的關係，對於當時北部地區的鸞堂情況，根據史料及調查所得作出較明確的歷史重建。宋光宇則選擇了另一個個案：〈從正宗書畫社這個案例談乩是什麼〉，在他將近五年的調查後，對於這個民國三十八年才隨國民政府來臺的宗教團體，以李氏三代擔任乩手的經過說明其發展；並試著對於「乩」的通靈性質提出一些解釋。事實上扶乩的鸞手、乩手都涉及同一問題，就是如何與靈界接觸，作為人、神間的溝通者？至於鸞書的宣講，則有陳兆南〈鸞堂宣講的傳統與變遷——以善書文獻的考察〉，針對其組織、宣講的歷史傳統，作一扼要的考察。以上五位都分別從歷史及當前的田野現象提出解說，這也是當今宗教研究尚有待繼續深入探討的問題。

臺灣民間信仰中多以寺廟所崇祀的主神為主，對於這些神格高低不同的諸神，之所以與該社（聚落）的發展有關，都因為不同區域的形成而自有其原因，人類學者所作的田野調查大多以一個區域為主，從事區域內寺廟信仰與社區關係的研究。這次的調查中則有較寬廣的研究角度：李秀娥對於鹿港北頭奉天宮蘇府王爺信仰的研究，是以人類學出身所作的調查；陳志榮則以宗教學的訓練，在近年來對於五結地區作持續性的調查，這次即以〈主母廟與庄頭廟的互動關係〉為題，從廟與廟的關係探討其間的社群關係。研究者雖則分別接受人類學和宗教學的不同訓練，卻多在人類學的研究取向下，針對區域內的寺廟神與社區的關係，從其中的信仰形成、祭祀圈內的信仰行為等作較深入的調查，期望理解其社會、宗教的雙重意義。

對於神祇的研究，由於臺灣諸神世界中有其位階的差異，不同神祇的神格不同，因而所建的廟宇形式、奉祀方式也有差異，而關鍵所在則在人們對於不同的神明所抱持的態度也是各有其不同的對待之道。這次兩位參與者所選擇的則是各具特色：

黃美英以文史出身而又接受人類學的訓練，選擇了媽祖這位女神，從〈宗教與性別文化〉的觀點嘗試探討女神、女性在中國兩性社會中所反映的社會文化意義；並以大甲鎮「二媽一姑」為例，從歷史、傳說的資料試著作「性別文化建構」。從傳統到現代的兩性文化中，在女神信仰所反映的現象中加以探討，也是當前女性研究不可或缺的一環。

林富士則是以較低位格的「有應公」為主，以臺北縣境內眾多的有應公廟作為調查對象：〈略論臺灣漢人社群的厲鬼信仰〉，對於諸神中的厲鬼，其事蹟雖不若中高級神祇之受人注意，但卻是理解臺灣開發史的另一個值得注意的切入點。選擇臺北縣作為調查範圍，採取史學研究者的史識，嘗試解說諸多繁富的方志及口述材料中的祭厲記載，然後試著從中建立有關厲鬼信仰的宗教特質。其實以臺北縣作為主要的調查範圍，其中所反映出來的現象，諸如族群戰爭中的犧牲者、兵戈擾攘下的亡魂、大自然反噬下的死者，以及被遺棄和被遺忘的死者，幾乎已概括了臺灣開發史上的異常死亡，祭厲的信仰習俗也反映出歷來人們對於厲鬼的態度。

有關儀式的調查研究，歷來都是從事宗教研究者的重點之一，這次有宗教學出身的游謙、人類學出身的張珣，分別以過火儀式和收驚儀式作調查。對於儀式行為的解釋，從施術者本身而言，在世代相傳的技術面之外，它對於社群與個人所具有的意義，常是研究者所感到興趣之所在。由於類似的儀式在比較宗教學或比較文化人類學上，都已有學者建立一些理論。因此兩位研究者就分別選取兩個個案，經由長時期的觀察，試著檢驗相關的理論，以此說明臺灣的過火及收驚儀式，在民眾所參與的過程中是否也獲致類似的功能，並顯示其間異同的文化意義。凡此都涉及國人在面對集體或個人的宗教情境時，如何以儀式行為嘗試加以解決，並思索有關潔淨、解除諸意義。

相較於此，則面對死亡這一關卡時，所出現的喪葬儀式又有何意義？這次李豐楙以漢人社會為調查對象，而江宜展則以臺灣原住民中卑南族為主，分別調查、分析喪葬儀式中所蘊涵的生死意義。從生命禮儀言，如何通過死亡的儀式，對於生者和死者都具有深刻的意義，其中都關涉到不同族群所共有的生命觀、魂魄觀。這一終極關懷都在不同的文化下，出現了不同的面對態度，它一一保存於儀式行為中。由於臺灣社會已歷經劇烈的社會變遷，有關生命的價值觀也面臨變化，漢人和原住民都是一樣的需要面對其「變」，不過在變中卻仍有一些是「不變」或「少變」的，喪葬儀式即是其中變動較少的，這是由於他界，一個人們無法予以全然否定、且又

難以完全掌握的世界之故。期望這一類調查可以理解在社會的變遷中，不同文化也各自有其變與不變的軌跡。

有關道教與民間文化的關係，就涉及道教信仰如何深入民間社會，並與原本既已存在的宗教意識有複雜的互動關係。由於道教在臺灣的發展常是與寺廟中的信仰習俗有密切的關係，所以丁煌就選擇了臺南舊廟中所保存的運籤作為調查的目標，從不同時期的籤詩來解說其中所含藏的運命意識，它反映出人類對於不可知世界的態度。而王天麟則以道教創始期中天師道教團為主，考察其戒律中所反映的罪觀。類似命與罪之類都涉及道教所整合的一種民間文化中的宗教意識，基本上都是屬於常民社會所共同擁有的，而不是少數精英分子所思維、建構的哲學思想。類似教團中的參與觀察、或是到寺廟中求神賜籤，只是兩種或密切或較自由的接觸關係，但是期望經由信仰行為以解決人生的問題則一。這一類的研究是目前國內尚有待繼續開拓的，由此始可建立一種較切合國人心理的宗教意識。

在十七個專題之中，由於參與者的學術背景各自不同，也就顯現出同中有異的研究趣味：其中出身於哲學的凡有兩位（朱榮貴、江日新）；宗教學的也有兩位（陳志榮、游謙）；歷史的則有五位（丁煌、林富士、康豹及王見川、王志宇）；文學的則有三至四位（李豐楙、王天麟、陳兆南、黃美英後來轉入人類學）；人類學的則有三至四位（張珣、李秀娥、宋光宇則由人類學轉入歷史、江宜展由傳播轉入人類學）。這種分配的情況相當平均，顯示出對於民間的宗教信仰，在宗教學門尚未蔚成氣候之前，確是分散在不同領域內。這是有待加以進一步整合的，他們絕大多數需要從文獻及田野中廣泛地搜集材料，然後確定所提出來的研究課題的研究方向，是否在以往的研究中已累積了一些可資參考的成果，再據此確立一個較具有開拓價值的研究取向。由於定期的討論中，可以獲得不同學科觀點的交流，也就在各自的理論、方法外，也接納了其他角度的看法，因而獲得了較為可觀的「整合型」研究成果。

三、研究過程及成果

在這次參與研究群的成員中，只有少數曾經參與較大型的計畫，多數是以個人型或獨自研究為主。因此爲了要達到整合的目標，乃由主持人提出基本的構想後，經由共同的討論，確定了三階段的進行程序：凡分確定研究方向及題目、提出研究大綱及確立研究架構、最後再提出研究成果。在這三大階段中都是採取每月至少一

次的集體討論，藉以研討確定個人所擬的研究方向是否與共同擬定的專題有關，如此始能收到整合型計畫的目標。以下即分別說明三大階段中所獲致的結果及一些檢討。

在初期的階段內所進行的，凡有兩大重點：由於這次的計畫並未經過籌備的階段，所以計畫開始執行後的最初期，就進行密集的集會，由參與者根據以往的研究課題再發展或提出新的研究方向或題目，在報告和討論之後，確定題目及調查方向，約在前三個月內完全確定。而同一時期內主要的則是研究心得的報告，成員中有部分已進行過較長時間的調查、研究的，就提出其中較重要的專論進行討論：凡有李豐楙的〈煞與出煞〉，乃是針對民間常用的「煞」，分別從語源學、語言學加以分析，然後對臺灣的出煞儀式進行分析；而張珣則在完成其有關媽祖進香、繞境的博士論文中，分別使用了 Mircea Eliade 和 Victor Turner 的理論，對於這些理論的使用進行了深入的說明；游謙則是介紹了 Mary Douglas 的「潔淨」理論，並說明其運用的情況。由於不同的學科訓練也就有不同的理論，在少數是中國本土而多數是西方的宗教學、人類學理論及方法的情況下，彼此都能發現：到底有無一種適用於較多的研究課題的理論及方法？需要作何種程度的調整始能運用於臺灣的田野現象？在這些理論的介紹和討論中，逐漸獲得的共識：就是決定從「儀式、神話和信仰」的關係，各自選擇一個課題，以深入瞭解其中所反映出來的民間文化。

第二階段則是長達八個月的調查及報告：除了王天麟是比較從道經中進行文獻裡一些文本的解讀外，其餘的都要在長期的田野調查中，針對各自擬定的題目和方向進行調查。等初步的調查完成後即按月回到會上進行報告，進行大綱及研究構想的檢討。從個人所帶回來的資料：包括文字、圖片及錄影等，可以發現臺灣的宗教現象中仍有許多題材，需要有計畫地進行調查記錄，以便作更深入的分析。以往的宗教信仰研究，除了本地的學者之外，更多的是國外的研究者，也多能建立一些理論架構，這些理論也已較被普遍的認知。在初步的調查報告完成後，其實重點之所在就是如何提出一套適用的理論架構？特別是在引述西方的理論時，就會考慮到如何調整以適應臺灣的宗教現象。

經由初步報告，到了四月底就進行正式的論文發表會，由於配合本所（文哲所）年度性的國際會議，所以整個的成果驗收大規模地在兩天內完成。除了會前已將大部分的論文送出，又分別針對各篇的不同性質分別邀請了特約討論者，期望能針對論文中所提出的問題作較深入的討論。由於「民間文化」多少是相對於精英階層的，

其中所涵蓋的範圍也較廣泛複雜，因此大體上是從較具體的「現象」入手，特別是集中在儀式行爲、信仰對象及神話敘述，這是宗教現象學中較常被提出的，而且是到了近年又再度受到重視的。至於分析的取向則涵蓋了不同的學科專長：包括了功能論的、象徵論的，也有嘗試探究臺灣宗教的「本質」的，其中較具體的成果仍在有許多值得重視的問題的提出，至於是否能夠建立理論？以短短一年的整合檢討則是不敢預期的。不過至少在所發現的問題及由此提出的理論中，應有助於思考「民間文化」之表現於信仰習俗中的，到底具有什麼特質？是否足以代表臺灣的民間信仰本質爲何？

在中國的歷史文化情境中，由於儒家知識分子所秉持的合理主義的態度，因而對於涉及他界的鬼神、生死諸問題，通常不加以直接的論述；不過儒家中人又一貫傳承著要入世淑世的教化精神，對於民眾的道德教化也就會採取鸞堂的聖訓方式，因而勸善的善書、功過格等，就涵括了儒、道及佛教的教義而予以簡易化、計量化，也就是在道德實踐上，較著重在「行入」而不在「理入」。由於採用了扶鸞、扶乩的方式，先已肯定了「他界」、靈界的存在，神尊乃是針對個人及集體作訓示，並頒下道德性的訓戒，以作爲人在行爲上的自我規範，發揮了犯罪預防學的消極作用，也激發了道德主體的仁善諸德，這是基層社會中一股穩定社會秩序的力量。

在這種「秩序取向」的道德傳統下，臺灣的常民生活中就存在有諸多相關的信仰遺跡，從傳統到現代持續存在：如讀書人的文昌信仰、鸞堂中所扶出的聖訓、善書，都是透過「行禮如儀」的儀式行爲，由一些讀過聖賢書者來擔任人神間的媒介，所傳出的自也是代表聖賢的教訓。從此界與他界間的中介角色言，鸞手、乩手與「巫」的神媒性格又有何差別？雖則這次的整合過程中，對於扶鸞者經由精神集中術的訓練後，在恍惚狀態之下如何與神靈交往？只有初步的「現象」描述，還難以獲致較科學的理解、或建立「靈學」式的理論，但是基本上都肯定了這些鸞訓是較能折射地反映出一群「宗教人」的集體意識。所以類此「信仰」的本質，即是一種道德的焦慮經由宗教形式的表現，這就是「儒教」的真正意義，與傳統「儒家」的宣揚道德理念，其間存在著微妙的異同關係。也就是「民間文化」與儒家中人的關係，其中頗爲重要的宣化形式即是「信仰」，結合文昌或媽祖的神話和降示的儀式，加強了「神的話語」的神聖力量，因而鸞書、善書都是被聖化的宗教性讀物。它與儒家中人的宗經徵聖的態度相較，自是多了一層宗教神話式的神聖性神祕性，而民間社會也對於這些神誥式語言增多一分「崇拜」的宗教情緒。

到底「神道設教」式的鸞訓、善書所訓示的道德，在民間社會中所象徵的是一種「清流」、抑是一種保守的道德力量？從鸞堂的命名言，諸如普勸、勸化、宣化或警世、勸世之類，都隱喻著為匡正人心而祈求消災救劫的道德信念，因此降筆的時機多是社會上有「道德危機」的時代：王見川、王志宇和康豹、宋光宇所考述的，即是臺灣移民開發史上的關鍵階段，對於社會的失序、人性的失序，試著經由宇宙主宰者的訓示，亟欲恢復道德上的秩序。所以從道德重整的意義言，所象徵的即是「清流」；不過朱榮貴卻也指出善書、乩文中所宣示的道德理念：諸如其中「孝」強調的是女子絕對的服從、「貞」是婦女對男性的服從，類似的權威主義在傳統社會中所發生的作用，到了現代是否變成了「反現代」、「反時代」？因而懷疑它是否能產生維繫道德秩序、促使社會和諧的力量！也就是扶鸞的一群讀書人、宗教人所代表的道德是否為「保守」？在清流與保守之間，這些不同角度的思考都顯示「民間文化」的道德本質為何？從多篇相關的論文中都嚴肅地提出一些根本的問題，值得學界認真思考民眾集體的關懷在不同的時代中各有何意義？

在這次的「整合」過程中，第二項值得注意的研究主題，就是關於神格位階與聚落社會的關係，儒家三《禮》中所整理完成的祀典準則，成為爾後儒家官僚體制下的祭祀精神之所據，也就是以《禮記·祭法》所揭櫫的「聖王之制祭祀」五原則：法施於民、以死勤事、以勞定國、能禦大災、能捍大患，也就是凡有「功烈於民」者皆可祀之，歷來也均由朝廷加以敕封，可列於「祀典」而成為正祀、正祠，可謂為「朝封」。其次就是道教在建立其神統譜時，以玉皇上帝為萬神之主的神界圖象，並進行「封神」以奠定其宇宙秩序，凡是眾神均依其位業、階級及性格而各有職司，這一構想既形諸神譜類書，並具現於儀式空間的結壇壇位上，這種神靈世界的秩序化、位階化，可稱為「道封」。朝封和道封所配合起來的「封神」，即是被載於正史的「禮記志」和道書的「位業圖」中，基本上多與朝廷對於祭祀權的掌控和制度化有關，並與民間的祭祀形成微妙的互動關係。

臺灣民間所信仰的諸神，一方面即與這種封神的祭祀傳統有微妙的互動關係，另一方面也因應本地的區域性而有不同的發展，乃逐漸在各個聚落內形成相對獨立的祭祀活動，這就是中國社會裡「以社會民」的宗教意義。也就是從神格的尊卑高低可知神廟的「社會——宗教」地位，其中即根據不同的結構關係而發展：諸如陽／陰、男／女、主／從（或客）。李秀娥所處理的蘇府王爺屬於「代天巡狩」的英靈、功烈之神，為保境安民的守護神、也就是「陽神」；陳志榮所處理的媽祖、王爺及其

他諸神也是「陽神」；而黃美英也曾處理過「大甲媽」作為女性神的代表之一。相對於此的則為「陰神」，黃美英所提出的「二媽一姑」中大甲貞節媽和路嬌姑，前者得入祀於大甲鎮瀾宮，被尊為大甲三神之一，成為陽神；而路嬌姑則是陰神，原因是「水流女屍」。為何林春娘在高壽（八十六歲）而死、御賜貞節坊後，就成為公廟中所祀的陽神？而路嬌姑卻無名姓、封賜？這一答案可從林富士廣泛舉證的「有應公」信仰中獲得，也就是具有「厲鬼信仰」的陰神本質。

在《禮記·祭法》中就曾注意及「厲」（泰厲、公厲及族厲），根據孔穎達所解的正是不同階級（古帝王、諸侯及大夫）之無後幽靈，這是朝廷祭「厲」的情況之一；但是歷代方志、特別是臺灣方志中的「厲壇」，也得列於祀典中的，除了「無後」外，還包括了意外的、或集體的凶死之例。因此其為「陰」神性格，就可歸納出一個準則：即非自然死亡（死非其時、其所）、非正常處理（未能遵禮成喪、無後為嗣），民間就以此作為「陰廟」的測定指標。李亦園先生的研究即指出陰廟、陰神性質的萬善公、有應公，均有其基本的指標，諸如建築形式（三面壁）、設備（無天公爐）、供品（少三牲、不殺豬公及不用天公金、大壽金）、演戲（不演戲）及組織（無爐主制），在此所特別關心的就是分香及繞境問題，由於所奉祀的是陰神，因而無分香崇祀，並僅限於小角落而少能與他廟交陪、來往而繞境。不過在這些情況中如果具有因公而死、或進一步得到敕封的，其神格就會因逐漸上昇而進入半陰半陽的神格，如基隆的老大公或新竹的義民爺，也就會出現有繞境及分香的守護神職能，可知神格是會隨著「顯靈」而上昇的。

如果陰神、陰廟為「陰」意識的表現，則相對的「陽」意識即是具有上昇、穩定及秩序諸意義，從「結構」性的意義作分析，就是「自然／非自然」、「正常／非正常」兩組中的「自然＋正常」、「非自然＋正常」，特別是後者的成神之例較多：如蘇府王爺、媽祖諸神，就因為「非自然」之死而常被民間視為「屍解」（解化）、「昇天」，卻反而又擁有較強的靈力，也較易轉化為護佑性質的神明。類此陽神在臺灣開發史上，由於與聚落（社）、族群（社民）有關，就常成為公廟或角頭廟的主祀神，宜蘭五結主母廟所奉的媽祖即是公廟中的大神大道；蘇府王爺則是鹿港北頭一帶的信仰，從初期的不建廟而只設爐主，直到光復後才建了「奉天宮」奉祀，也就是從角頭爐的輪奉發展到立廟奉祀。不管是較大的社區或較小的角頭，其實都具有「社」廟的性質，其功能就是對社「內」凝聚整合社民，對社「外」進行彼此的交陪、來往。在神與神的巡繞形式中，聯繫而為廟與廟、社區與社區的關係，這是臺灣信仰

習俗中所結合的「社會」與「宗教」性格合一的祭祀精神，基本上是古之「祭祀」制的文化遺存，而不盡同於西方宗教學定義下的「宗教」，因此從這些「民間信仰」中所表現的社會組織，在祭法和宗教之間確實具有不同的文化意義上的差異。陳志榮從「主／從」關係，說明主母廟與庄頭廟的互動關係；而李秀娥則從「主／客」關係說明蘇府王爺的「總巡」意義，基本上都足以印證在神明繞境的「巡繞」儀式裡，即是表明中國「社會」的社內、境內的祭祀活動，也就構成聚落裡人群網絡間最重要的公共事務。這是從民間信仰理解「民間文化」之本質的主要切入點，雖已時至二十世紀末，但是其功能及文化意義也仍是無可取代的。

臺灣的信仰習俗裡所表現的「他界」觀、魂魄觀，也正是民間文化與儒家傳統不同，反而與道教信仰多有同一之處：由於儒家所「不語」的其實都涉及他界是否存在？靈魂是否存在？諸問題；道教則在原始宗教信仰的基礎上持續發展，而提出較完備的他界說，讓人的靈魂在遭受危厄或終結時，能夠經由「儀式」的行使而獲得安頓、安定。道教中諸多不同的派別卻都長期傳承一套祕傳的技術，瞭解在何種的情況下操作，即得以溝通人神以解決生命的危機。這些儀式行為都是配合著道教倫理學，強調奉道者、宗教人要不斷地進行自我身心的修練。所以在儒家的恥感文化之外，道教從宗教神學的立場即提出了罪、過與懺悔、解罪的一組觀念，成為中國宗教的罪感文化、過感文化，李豐楙和王天麟的研究即指出天師道早期所提出的罪觀，直至今日仍然在天師道的神職人員所行的齋法中存在，它與民間文化中的功過說確是具有微妙的互動關係。

解罪與諸般解除污穢的儀式，就是透過不同的儀式行為進行潔淨，其中潛藏著一組結構性的觀念，就是「污穢／潔淨」、「罪過／解除」，而與之相關的則是「不穩定／穩定」、「不安全／安全」、「不可預測／可以預知」，其實都是基於宗教本質的「神聖／凡俗」。這次的研究課題中有一組就圍繞著「儀式」進行調查及解說：諸如游謙所處理的集體性「過火」儀式、張珣所解說的「著驚」後的「收驚」儀式，李豐楙所分析的喪葬禮俗中的「齋法」儀式，以及丁煌較偏向資料性解讀的「抽籤」儀式中的運籤文本；並有江宜展針對卑南族喪葬儀式中的「洗淨」儀式，作異文化的比較研究。這些儀式都出現在集體乃至個人生命危困的過渡階段，因而在一個人與神的溝通過程中，如何經由儀式對於人的生命的不安定、失序狀態進行調整，使之順利通過而獲得安定，就成為儀式前後及儀式中的主要目的。

每位參與者的理論訓練雖則各自不同，不過一些有關儀式的理論仍是大家的基

本共識，更重要的則是從實地的調查中解說，並試著提出較本土化的理論架構，其中有些只是初步的嘗試，還未能達到建立理論的高度，但是多少已顯露其意圖，準備要在田野或文獻資料更完備之後，即能提出較讓人滿意的成果。這些被提出的問題是值得深思的：諸如「過火」儀式前的齋戒、「喪葬」儀式前孝眷人等所需遵守的禁忌，這些行為都具有「前中介狀態」的性質，也就是從筆者所使用的「常／非常」理論言，正是從「平常」要進入「非常」的階段。在國人的信仰經驗中，過火是一種潔淨儀式，卻也蘊涵有危險、考驗等潛在因素，在「神聖」的形式及本質下，火所象徵的「試煉」意義，在短短的一、兩分鐘的片刻中，完成其「中介狀態」；相對於此，喪禮則需持續長達七七四十九天（天數並不那麼固定，長短可予調整），在這段中介時間裡服喪者是處於「污穢」狀態；甚至亡魂本身也是介於模糊、未之分明的人神之際的過渡階段。因此在國人民俗性的「污穢」觀裡，需要遵守的禁忌特多，以避免「沖犯」而讓神或他人受到不潔、污染。類此相對於「潔淨」、「神聖」的中介狀態，即是一種「非常」，是由喪服的「非常」（服）所象徵的飲食、動作，從李豐楙所提出的理論多少可代表著一種本土的觀點，也可與宗教學的相關理論進行交流、對話。

張珣和丁煌所集中處理的則是與命卜有關的：一種是由民間的命卜師所執行的，另一種則是由個人所自行操作，再由解籤者說解。這些預測性的卜算儀式，都是由於前往求卜者的本身，或「著驚」或生命陷入不可測知的危機感中。因此卜算者即以人神之間的中介者的身分出場，採用傳統信仰的形式加以解決，也能讓求卜者獲得某種程度的解除功能。針對其功能所作的解釋，張珣根據民間醫療文化，採取了醫療人類學的理論、方法；而丁煌則採取歷史學的方法，嘗試從文本中解讀出其中所含藏的民族文化心理。這兩種臺灣民間較為盛行的卜算文化，都是與命運觀有關，表現出國人在面對不確定、不安定的心理危機時，藉由人與超自然的溝通，各自發揮了民俗醫療的治療功能。這類研究前此國外的漢學家已著先鞭，也嘗試提出了一些可能的解釋，這次張珣又根據了一組個案、丁煌則採用了一個區域性的觀察，將可較集中地印證並補強這些理論成果。

在一年期的調查研究中，十七個研究課題各自匯集於三組問題：扶乩與勸善、信仰與「社會」、儀式與功能，都是臺灣民間信仰中較具代表性的現象，在這些「現象」的調查研究中，到底可以理解其信仰的「本質」為何？每一篇多少已嘗試提出自己的看法，在整合這些不同學科的研究者的過程中，可以發現同一「現象」而不

同的學術背景者也都有興趣，也各有其觀察的角度，卻也可以經由交流、溝通後，獲得較為圓融的解釋。從這三組分別切入理解「民間文化」，就可發現它與精英分子仍有諸多錯綜複雜的互動關係，卻也表現出較「保守」地傳承一些宗教意識，以此堅持著較傳統的道德理念及解決問題的解釋方式，並由此形成人與人、人群與人群的交往。目前臺灣社會雖則已歷經複雜的社會變遷，其中固然有些已逐漸在「變」，但一旦涉及他界及命運等則變得較慢較少，這一點確是值得繼續觀察、研究的民間文化現象。

四、結語

在為期一年的研究過程中，可以發現一些「整合」的問題，就是國內目前宗教研究尚未蔚成氣候之前，類此需要多學科共同討論的研究課題，確實可在不斷的研究中，將民間信仰所蘊涵的複雜問題提出來作較學理性的觀察。並由此檢討一些與宗教研究有關的理論，其中到底有那些適用於臺灣的宗教信仰現象；那些可經由實地材料的調查後，再因應本地的實際情況而予以適度地調整。當然這些研究只是嘗試開始合作的可能性，距離提出有創見的理論成果還遠。不過在結束這一次的整合經驗並提出修正後的成果時，仍然可以發現留存的問題尚多，就是民間文化、民間信仰中所存在諸問題的複雜性，較諸精英分子所建構的精英文化，其中複雜的所在雖則不同，卻是更需要作較深較廣的跨學科研究，始能進一步理解民間信仰、民間文化的特質。

當前隨著中國大陸在文革後所採取的逐漸開放政策，彼岸的學界也開始思索「民間文化」的問題。由於大陸所存在的問題，與臺灣目前所見的互有異同，而且由於社會文化在五十年來也漸有差異，加以學者所受的訓練也各有異趣，因而臺灣的民間信仰所反映的「民間文化」，仍需本地的學者自己嘗試加以解答，然後才能進一步進行比較研究。在中國文化的傳統之下，不同地區有些是相通的、有些則會有地域性的差異，如要因此瞭解民間文化心理下的「結構」，自是需要累積更廣泛而充實的材料、及更深入的研究成果，才能從中獲得較具說服性的理論。在世界性的比較宗教研究中，臺灣至今仍擁有豐富而具特色的信仰現象，雖則社會屢變、文化多元，社會大眾卻反因擁有雄厚的經濟實力，而有能力加強進行其祭祀、儀式行為。目前一些國外學者對於本地的觀察已粗具成果，如能再由國人自行進一步針對這些現象

及所獲得的理論加以仔細檢驗、修正，或可將這些成果匯入整個世界性宗教學的研究體系內。因而這次的整合提供了良好的合作經驗，也獲得了一定的研究成果，它將可作為以後類似研究的基礎，這是所有參與研究群的同仁所共有的期望。