

# 現在臺灣的宗教生活

## —1994-1995年實地考察報告—

包如廉撰<sup>(1)</sup> 陳有方、陳豫林譯

1979年我寫了一篇報導：〈現在台灣宗教生活：初步報告〉(Pas 1979)，十五年以後重遊台灣，在六、七個月裡，使人驚奇的不是那兒繼續下去的宗教活動，而是它的轉化情況，我初次旅台是在1959年到1966年，雖然對那時的記憶已很模糊，但如以1960年和1995年作一比較，不僅在政治與經濟方面，即使在社會與宗教方面，的確都是有驚人的變化。

雖然此行在台灣待了六個多月的目的是爲了收集最新的宗教資料，我必須承認，我所得到的只是一些印象而已，雖然我的中國話還可以，可是不會台語，的確很不方便，因爲有很多的靈修者、道長、乩童、法師，及信徒們都是台灣省人，他們都不會講流利的國語。還有，如果要了解各種宗教活動豐富的內容（如廟會、儀式、每日家裡的拜拜，陰曆每月初一和十五兩日的祭拜），必須要有特別的活動性，倘若既沒有自用車，又沒有安排一位隨時可以帶你開車的司機的話，行動就會受到很大的限制。坐公共汽車、火車又是非常浪費時間，特別若是逢到令人沮喪的塞車，以及假期要排長隊購買車票，也是一件苦事。因此，人們常常不願出去旅行，以致喪失了參與很多重要宗教活動的機會。我相信有很多做田野工作的研究員不論是在何時何地都會有過類似的經驗。不過，這次我發現有很多本地作研究的學者，常常坐飛機在本島旅行，這真是一大改進！從台北到台南僅僅花了二十分鐘而已。要是坐火車或汽車，如不塞車，也要五個小時。

乘坐公共汽車或火車花時間，也不完全是浪費。有時候就是在夜裡坐車，當大

---

(1) 我對台北的漢學研究中心給予六個月的研究獎助，非常感激。同時，我也對台北中央研究院民族學研究所（1994年9月至1995年4月）提供我研究機會，並供給辦公室和其他方面的協助；又對於我的好同事林美容和朱榮貴兩位博士給我的幫助和啓發，特此深表謝意。

家都安安靜靜地熟睡著，我卻往往思潮來臨，靈感特別豐富。

我在這六個月裡，雖然受到不少限制，但仍然收集到了很多豐富的資料。我的主要興趣是民間宗教，沒有把注意力集中在宗教生活的任何一方面，因此，許多有關佛教的活動都被遺漏掉了，佛教在本島宗教中可能是最活躍的。我也沒有足夠的時間去調查研究一些本世紀新興的宗派。<sup>(2)</sup>

中國大陸的宗教生活，現在仍然為政治所控制，如與台灣的情況相比，後者顯然是非常寬鬆，雖然政府訂有很多規章，但是當代宗教信仰自由的表達，依其歧異性和複雜性，真可說是應有盡有。

今天，中國大陸的情形如何，我不清楚。在1970年代後期到1980年代，大陸的宗教生活開始復興以來，到現在可能是繼續的發展中。目前，僅有零星的和部分的報告發表出來，雖然學術界研究做得很積極，在一般人民生活中，宗教是否會發生很重要的作用？這很難說，不過就台灣而言，答案是肯定的，並且其作用是很深遠的。從表面上看，台灣已是個受資本家驅使的社會，致力於發展經濟，追求利潤。大都市如台北，宗教似乎已不存在，只是在高樓大廈之間可以找到一些隱藏著的小廟。如果仔細地觀察，則可以發現，宗教在民間仍然具有很大的影響。甚至於高層社會，情形亦復如此。不過如要發現宗教，必須出去尋找，才能找到。在鄉村，尤其是台灣南部，宗教的存在則特別明顯。譬如乘坐公共汽車或火車，沿著公路或鐵路兩旁，遠遠的就可看到無數的廟宇，使人不免想到它們到底是屬於那個宗教的：是道教、佛教，或者是難以界定的民間宗教？

當西方學者和很多的本地學者在研究台灣宗教時，他們都認為是在研究中國人（漢人）的宗教。的確，大多數的台灣人是從中國的福建省移民的後裔，他們帶來了大批的文化傳統、宗教風俗和思想模式，繼續影響到他們在新居地的生活。不過經歷了幾個世紀以後，變化發生了，因此，在台灣的菁英中便逐漸產生了自覺，認為台灣有自己的文化實體。我曾經聽到有些人說台灣方言不是中國話。當然，抱著這種態度的人，是含有政治的動機的（此點不在本文的討論範圍之內）。可是我們必須知道這個事實：台灣的民間宗教不能被認為就是中國的民間宗教。它的演變，有其特性，與中國大陸的原型不同。此外，要說它就是中國大陸的宗教，可能也是一種錯誤的說法，因為那兒有很多是因區域而異。

---

(2) 最重要的一貫道和慈惠堂（見Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*, Princeton University Press, 1986）。

縱然台灣宗教有著“台灣化”的趨向，可是它的根源，仍然是來自中國，換言之，我們研究台灣宗教，乃是在研究中國宗教的一種特殊型式，此種型式雖源起於中國，但經過若干世紀以後，業已演變成一種獨特的宗教系統。這種發展，是由幾個歷史的因素造成的：台灣和大陸地理上的實際分離和被日本佔領了五十年（1895-1945）。戰後大陸移民的湧入，其中包括佛教的領袖，和道教第六十三代的張天師，但最大的影響，至少在最近的數十年中，是轟動世界的台灣經濟繁榮，給台灣帶來了很多的變化，其中包括宗教生活，是本文討論的要點之一。

雖然台灣宗教與大陸宗教的原型在很多方面不同，但他們之間密切的關係是不能加以忽略的：尤其是宗教的世界觀和許多宗教活動的歷史背景。它的特點，可以從一個最近成立的團體（靈乩協會）的宗旨和信仰的崇拜活動看出。

為使我的田野觀察經驗所得的豐富資料整理起來，我將本文分成下列數項子目分列撰寫，各子目雖然獨立，但彼此仍然互相關聯：

- 一、寺廟與寺廟建築
- 二、經濟因素與宗教
- 三、宗教活動
- 四、台灣宗教的特性
- 五、今日的學術研究

## 一、寺廟與寺廟建築

中國的寺廟是她傳統價值和演變的象徵，因為建築美觀典雅，寺廟在一般的建築物中，非常突出，在鄉村和在都市一樣，它們是最具吸引力和最使人感覺愉快的建築物。在主要城市裡，如與周圍的水泥巨廈以及其他的許多灰暗的水泥公寓相對照，寺廟似乎是遺失了，或是像在珠寶中被錯放的小珍珠一樣，卻為中國的傳統美感作證，雖然像是在醜惡的大海中被淹沒了，但是它們象徵著將來美好文化復興的希望和信心。

這一線希望，可能就是一種很重要的刺激因素，鼓勵著今日的台灣人捐贈巨款，投資於復興中國過去的榮耀。

從另一個角度來看，寺廟像是獨立的巨人，光輝傳統的遺物，但與現代物資和物資文明相處，卻成尖銳的對比。它們可能是宗教文化的象徵，不僅在台灣，而且在世界上的每一個角落，都是一樣：它們外表壯麗美觀，似乎無用，而且代表一個

過時的世界觀的古老遺物。持有這種世界觀的人，相信超自然的存在，包括慈善的與邪惡的，這是很難決定的。但事實上，在台灣寺廟的建築不僅和以前一樣，繼續興建，其速度和規模，更令人難以置信。

興建寺廟的動機可能是多方面的，有些人士是誠心從事復興宗教活動的，有些人是為經濟的權宜考量。在此兩種極端之間，有一種為一般人所接受的想法，乃是認為如果經濟使得台灣富裕，則應感謝神祇的降福。因此，神祇也應該要有更壯麗美好的居所。當寺廟興建人籲請大眾支持時，將會有些人慷慨到令人難以置信的程度。正如在世界其他各地的教徒一樣，認為投資在神靈事物上，可以得到將來福運的保證，如果不是能在天堂得到永生，就是有一個較好的轉世投生。

在台灣的主要城市中，你必須走出去才能尋找到宗教活動的蹤跡，我相信很多台灣的旅客，腦海中都有一個印象，認為台灣，尤其是台北，僅僅是一個普通的社會，如果幸運的話，可能會去台北萬華區參觀龍山寺，也可能到台北北區的孔廟。不過孔廟在大多數的時間是很冷清的，與熱鬧的龍山寺顯然成為對比。

在小鎮和鄉村裡，宗教生活到處可見，無須存心去找。在這些地區，寺廟仍然是老人社會的中心。不僅是個人和社會熱烈崇拜的地方，也是社會、經濟、娛樂和文化活動的處所。即使在政治上，也有它的重要性。

在過去二十年當中，一股興建寺廟的狂熱似乎已經擊中台灣。不過興建計劃的統計數字很難獲得（要請我的台灣同事去調查），但是大體來說，我所看到的是：有很多主要廟宇和數目多得驚人的家庭小神壇都已經建築完成，有很多也正在興建中。大廟的例子，如在台中縣太平鄉的開天宮，台中縣谷關的大道院，淡水的天壇，和高雄的天壇。最近所建造，工程最大的廟宇要算靠近台南鹿耳門海岸的媽祖廟，至於其他正在計劃和逐漸興建的建築工程，如在台北縣靈鷲山的一個佛教寺院，佛教人士正傾全力籌劃建造一座巨大的世界宗教博物館。這種眼光是很深遠的，該博物館可能成為世界最獨出的。參與這項計畫的籌備人員都是虔誠和富有機動性的信徒，他們已經獲得很多階層捐助人的慷慨支持。

說起這個佛教社區，建造在一個遙遠的山坡上，並非偶然。寺廟遷移到山區，已經相當普遍。這種新趨向，是因下列幾個因素：主要城市的都市化，逼使在城區內較小的寺廟尋求新址，郊區的土地價格較廉。有些城市裏的小廟已經發展成為大寺。例如一個在台中小小的聖壽宮，現在已遷到城外大坑山上，擴建為一座雄偉的大殿。促使這種遷移成功的一個因素，乃是因為很多的台灣人，具有較大的活動性。在過去一、二十年間，擁有私家汽車者，數量多的驚人，雖然它的缺點是每逢

假期，常有交通阻塞和汽車排氣的污染，它的優點是縮短了來往各地的距離。

因為我已訪問過台北附近的好幾處山區，許多在山上新建的寺廟給人的印象十分深刻。這些寺廟都建在風景區內，例如在宜蘭縣雄偉的三清宮道院，俯看梅花湖畔。在山區的每一個地方，人們都可以看到路標指向很多的寺廟、佛寺，甚至很多宗教機構的訓練中心。在高雄佛光山有著名的佛光寺；在台北，有最有名的道教指南宮，該宮最近已與設在玉皇宮的道教研究所合併，玉皇宮是在該山三個主要建築物之一。

同樣令人驚訝的是私壇增加的數目。這些私壇大多是建立在一般房屋內主屋中設置的較小的神龕。這些房屋通常是在一排房屋或公寓之中。不過，這些都是小型自由式豎立的神龕，在住家房子的邊廂或後面。所有這些家庭神壇，幾乎都是為私人所有，為私人管理的。其中很多是靈修人員：例如乩童或神靈參議（見下文）的積極活動中心。事實上也與道士所主持的道壇（法事）相同。

當我旅居在台北南港中央研究院招待所，曾經發現附近有好幾十個這樣較小的神壇，都在步行距離之內。<sup>(3)</sup>我問到它們建造的日期時，有的已經十年左右，最久的有二十多年的歷史。

這些小廟的香火盛否，是很難想像到的。它們之中，有些看起來，總是“沒有生氣的”，也沒有甚麼人去崇拜。有些則似乎香火很盛，尤其當駐廟的乩童舉辦扶乩時更加活躍，不過，那還是佔少數的。如果乩童靈驗的名聲很大，就會有很多人來問事。這些小廟，幾乎都沒有向政府登記，其整個現象，需要更加仔細研究。為什麼這些小廟能夠建立起來，可能理由很多。不過，我猜想，為了獲得經濟利益，大概是其主要動機之一。在臺灣，宗教與金錢是相連的。當然，正如以下所說，還有其他的理由。不過，它存在最重要的因素是因為宗教的經驗。

促成台灣興建寺廟的另一個潛在原因，乃是崇拜的對象明顯地漸漸改變。雖然不是很激烈，但是卻有一種緩慢而堅定不移地朝拜較孚眾望的女神，母神的轉變。跟傳統崇拜媽祖和觀音有所不同，不過，媽祖廟和觀音廟仍然是佔最多的。除了這兩個女神以外，最近有一個很成功的民間教派，稱為慈惠堂，崇拜“瑤池金母”，相當於現代的“西方母后”（Jordan and Overmyer 1986:129）。供奉她的寺廟有數百所，其中有些寺廟像花蓮的母廟，台北松山的慈惠堂，都是輝煌的建築。其他母神神像包括地母和正在台中建築的開天宮中的五座巨大女神像，它們是：無極聖

---

(3) 在1977-78年時，我在台中曾有一個類似的經驗，全市有很多的神龕。

母、地母至君、無極老母、瑤池金母和無生老母。這些新興崇拜逐漸普遍，其發展過程是值得加以調查的。

回到較小寺廟的論題，對於崇拜當地的地神，土地公，是不能忽略的。台灣究竟有多少土地公廟，不得而知，不過，它們是到處都有的。近年來，很多的土地公廟已很顯眼。很多的當地團體都重新修建或裝飾土地公廟。有些實在是很可貴的，如在台中水湳的土地公廟，就是一個很好的例子。有些土地公廟是向政府登記的，但是大多數則未登記。縱然它們已變成當地的社交中心。<sup>(4)</sup>

## 二、經濟因素與宗教

宗教和經濟有很密切的關係，不論在中國和西方，都是不可質疑的，只是兩者交互反應的程度和範圍，則是值得研究的。實際上，所有在台灣的城市和小鎮上的房屋，除去公寓外，屋前都有一間雜貨店。交易是一種很平常的生活方式，宗教生活自然也受其影響。

這個題目將分兩點探討：第一，大體而言，宗教生活在經濟方面，或更直接了當的說，分析寺廟的財政和財物管理；第二，宗教生活對社會的經濟影響。專門檢討由寺廟崇拜所產生的一切有用的副產品及副業。這兩點都要加以討論，不過，筆者需要再聲明的是：本人對任何一點都未曾詳細調查過，這裡所討論的是有限的印象而已。兩者實在應該需要作深刻的研究，方能說明宗教對社會生活各方面的重大影響。

### (一)

寺廟是人們崇拜神祇的地方，同時也是人為的公共機構。維持寺廟，不能沒有財政資源。台灣在過去的數十年，在這方面沒有很大的改變。所不同的是，寺廟的收入和支出數目。<sup>(5)</sup>今天興建一座廟宇，非常昂貴，物價已經高漲，工資也很高昂，尤其地價更是沖天而飛。大多數的寺廟委員會買不起城市的土地，只得改向山地建造寺廟。寺廟的維護，偶然的修繕和裝飾，經費的來源有好幾個方面。有的寺廟擁有可以出租的房屋或土地，但是大多數的寺廟，其經費都是由信徒樂捐的：有

(4) 現有一位博士研究生正在調查台北地區和南投縣的土地公廟與人們對其崇拜的狀況。

(5) 為便於討論起見，在此列出1995年1月的匯率：一美元等於新台幣二十五元（十年以前匯率是1比30）。當提到貨幣時，除非另外說明，將以美元為準。

的是將捐款放入功德箱，有的是直接交給寺廟裡負責財物人員或主持，後者可以拿到收據的。其他的收入如有廟門入口處出售祭祀物品：柱香、各種紙錢，甚至還有盒裝的餅乾和各種糖果。捐款是給寺廟作一般開支和舉辦法事及公益事業。信徒若需要特別法事，則需另外付費，按照規定費率繳納或由捐款人隨意樂捐皆可。

寺廟服務的項目並非每處都是相同的。有些寺廟專為死人超渡，但大部分與世人有關的，譬如為世人作法事，以改善命運。有很多寺廟，常在新年前後，舉辦集團法事，以免厄運在來年有所傷害。此項法事稱為改運（改善命運）或消災（避災），在最近幾年，似乎已很風行，我曾經在城隍廟裏參觀過。此項法事也在很多小寺廟中，甚至私人的神壇中舉行。他們邀請了很多道士，有時也請佛教的和尚、尼姑、男女信徒和乩童來作法事。在台北松山媽祖廟的慈佑宮裏，一整月裡每天都有大批的人聚集在一起，來參加改運的法事。參加這項法事須繳費用，也要購買紙錢和其他的供品（紙做的黑狗和白虎），這是寺廟收入的一大來源。大多數參加的人都是婦女，其中多為中下階層社會的。即使她們不完全相信此項法事的效果，她們也不願甘冒危險或忽略可能的危險。深信“命運”是台灣民間宗教信仰的一大特點。

在距台南不遠的南鯤鯓，有一坐很華美的代天府，今年我曾在那裡看見一個新的設備：在前殿裏，他們建了一個管狀的東西（龍身？），蜿蜒繞著該殿。人們從右邊進入，走進管子裡面，再從左邊出來，那裡有兩個抬輦轎的乩童給他們祝福。他們都帶著紙符和紙錢，以便法事過後焚燒。這是一種代替改運的新方式，也是一項巨大的寺廟收入，因為，此廟吸引了大批從台灣各地坐車前來朝拜的朝香客。

興建寺廟的籌款方法，有的是保守的，也有的是富有創造性的。傳統的籌款方式是採“榮譽”和“聲望”法，即鼓勵信徒為建築寺廟的某一部分捐款，例如一支柱子，和一面雕刻的牆壁，將捐款信徒的大名刻在上面。此外，有些寺廟雕刻石碑，放在主殿的後牆上，石碑不僅記述廟史，也列舉所有捐款人的姓名及其捐款數目。

較富創新的捐款方式，到目前為止，仍然少見。我所看到的唯一的一次是在台北的指南宮。信徒可以購買供作建廟使用的屋瓦或磚頭。付出一定的捐款以後，他們的姓名便被寫在屋瓦或磚頭的反面。我對此非常驚奇，因為我記得我只見過有人用這種方法募款一次，地點是在馬來西亞的檳榔城。那裡有一座大佛寺用此相同的屋瓦法募款，建造新殿。在佛寺之一內殿，有一位尼姑坐在靠近釋迦牟尼佛龕前，她向香客施壓力募捐，使人很起反感。對遊客施壓力募捐是很不妥當的。我看見這

種情形在台灣發生，非常驚訝。也許這種募款方式常被採用，我只是不知道而已。不過我從此得到的感覺，乃是大部分台灣宗教可簡括的表示如下：神金雙拜，即，神與金錢雙重崇拜。

代天府廟並不是唯一的進香中心，全島有好多華美的寺廟都是爲了吸引朝山進香團而建造的。很多有名的寺廟，因爲神祇特別有靈，特在寺廟的周圍建造了很大的宿舍，以供進香人士留宿及進食，收費沒有固定費率，不過捐款通常都是很慷慨的。很多城市都有這種進香中心：譬如北港的媽祖廟、花蓮的慈惠堂、上述的南鯤鯓，和台北的指南宮，只是幾個例子。有些寺廟計劃組織一個進香旅遊團，通常只有兩三天，以吸引很多人參加。據松山媽祖廟的經理告訴我，他們爲到北港朝山進香旅遊團（1995年3月）預定了一百輛遊覽車。此即意指約有4500位進香人士參加，這不是唯一的例子。在1990年，“新豐村到大甲的進香團約有4500人乘坐一百輛遊覽車”（Chang 1993:136），每位進香的遊客在旅遊中都對所有參觀過的寺廟捐款。有些寺廟從捐款和出售進香物品的收入高達數十萬元。因爲這些交易都是現款，外界人士很難知其確實數目，不過每一座廟宇的理事會必定知道這種情況。此外，還有一些較大的寺廟雇用會計師，舉一個例子，在台南的玉皇宮便是如此，因爲該廟在任何時間都有香客來來往往進出參加改善命運的法事，因而也就大有收益。

就我所知，寺廟的收入是免稅的，但爲避免累積過多的資本，很多較大的寺廟都捐出巨款給各種慈善機關，甚至有時也興建學校和醫院，以服務社會。例如佛教慈濟功德會<sup>(6)</sup>便在東海岸花蓮市建立了一所非常現代化的醫院，它旁邊是一所很現代化的高中和專科學校。

寺廟參加各種社會服務項目似乎也反映了一種頗受歡迎的思想改變。雖然，有很多的捐款人是很慷慨而又富裕的，但也聽到很多的批評和指責：對於寺廟的主持累積財富表示懷疑和反對。所以宗教團體主動的採取社會行動，頗受很多人的歡迎，認爲是一種新思想和新社會意識的表徵。

## （二）

如前所述台灣宗教，尤其是因寺廟崇拜、祭祀的需要，而產生了大量的輔助經濟企業。小型的工業提供給上千的家庭和個人很多的就業機會。不過，這種現象並

(6) 這個佛教團體（佛教慈濟功德會），是一個強大的世界性組織，分支機構普及很多洲。



不完全是新的。因為台灣經濟繁榮，這些算是主流經濟額外的副產品更加增多，而各種新企業也隨之而生了。我再聲明，我對這種現象未曾詳細探討（希望能有同事們去作深入的研究）。雖然僅僅是我的一般印象，覺得還是值得一述。

很明顯的，寺廟建造的本身，就是一項增加就業機會的來源。建築師、建築公司，所有生產建材的企業，都因增加寺廟建築而得到了好處，而且收益常常佔很大的比例。雖然有人說，這是一種舉世普遍的現象，但就中國的情況而言，今日台灣有顯然不同的是它們的數量。人們也因考慮到所有與寺廟建築和整個寺廟崇拜有關的副屬專精事業，都不是通常在其他社會所能看到的。所有的寺廟，都需要彩色的屋頂裝飾，如為有名望的寺廟，更是需要用水泥和玻璃建造非常複雜的、華麗的雕刻工藝品。所有的寺廟都有標準化的石刻：如在進口處的石獅，沿著進口大門的石刻牆板，或放在邊牆上的石刻。<sup>(7)</sup>所有的寺廟都有木製的家俱、供桌和木刻的神祇。現在這些東西如果在台灣製造，價錢極為昂貴。

寺廟的設備和佈置，不僅包括神像和家俱，同時也包括祭典用品（如小型的家庭所用神龕），它們都是由其他行業所經辦；如木刻店、神佛用具、神龕家俱店和紙錢、香店。每個商店都專精於一種用具，它代表了宗教經濟的一個重要方面。這些商店都散布在所有的都市和小鎮上，有時且集中在同一條街上。例如在台南的祭祀用品商店，都在東獄殿（地獄廟附近）。大約有五、六家經銷很多不同的祭祀物品：木質或玻璃的家庭神龕、銅鉢和木魚、香爐、燭台、廟籤和宗教刺繡品等。在台北，我曾參觀過一所很大的批發公司，除開上述各物外，該公司還出售很多的神祇佛像，大多數為家庭用的，有些也為神壇和寺廟所用的。此外，該店有很多祭祀用的寶劍，為道教法事用品，燈籠、扶乩用品和各式各樣的柱香。

有些商店是專門出售“祭祀用的家俱”。這些家俱，包括大小不同的家庭所用供桌。台灣中部的古鎮鹿港，是這些物品中最有名的地區之一。在過去的一、二十年中，這類商店的數目已經增加很多。主要是因為一般家庭收入的增加，愈加要求新的和精美的家俱。有些供桌雕刻細膩，油漆成褐色，很高貴大方。有的商店則專賣“紙和竹”製的物品：如各種的“紙錢”（在廟中的火爐裏焚燒，以用作對神祇及祖先的奉獻）。各種的香材：條狀、粉狀或木屑狀。此外，這些商店也出售較少使用的“紙屋”，一只用細竹枝和色紙作的小型房屋，必須要按大小和結構的精簡

---

(7) 因為工資高而原料少的緣故，台灣寺廟的董監事常常委託大陸的工匠製作很多的寺廟用品，特別是木刻和石雕，加上運費，總價還低於台灣的半價。

而預先定製，價錢很高，每個一般大約要肆佰元到捌佰元以上，有時更高，因為製作這些紙屋需要很多的人工。

木刻商店是製造民間宗教、道教與佛教為人供拜的神佛偶像的地方。它是台灣另一種重要的經濟特點。很多新建的寺廟需要安置神像，現有的寺廟，有時也要換裝新的神像。其他較小的神龕，通常更需要一大堆的神像，如代表民間宗教最有名望一、二十幾位神祇。這些神像的價格已經漲得很高，因為本地的木材已日漸稀少，而工藝人員的薪水也比以前漲了數倍。一個小小木製的16吋高的神像可能高達捌佰美元（新台幣約\$20,000元），大型的神像，價格則更高到十倍以上。一座靠近宜蘭縣蘇澳鎮的中型媽祖廟—南天宮，現在正在加建一個新側殿。該廟面臨港口，有成百的漁船進港停泊。媽祖向來是為漁人當作保護的女神而崇拜的。在一個漁人的社會裏，對她的崇拜是非常熱烈的。在此新殿的“鎮殿者”是一座六尺高的媽祖神像，全身用兩百公斤黃金鍍飾。據一位廟裏的執事告訴我，工匠的工資，已經訂好合同，全數約為三十伍萬美元（新台幣\$8,730,000元），此數尚不包括金價在內。

台灣的法事儀式是大量消費的時機，因此，產生了很多有關的副業。僅舉數例如下（我都曾親眼看見，除了少數情形之外，無須詢問價格），如有很多的建設公司，專門為建醮祭祀製造各種各樣的木質器物。現在舉辦法事儀式的次數比在一代以前更多。建造一座中央神壇，必須採用堅固的竹竿、木板，和鐵絲網結紮在一起，需要一個星期的時間，才能完成。在神壇很多的隔間裡面，放置著很多大大小小傳說人物的神像，它們的尺寸有的跟生人一樣大，且裝有啟動開關，在廟會中讓它們轉動，直到夜深廟會停止時為止。

在建醮期間，也有下列的活動：木偶戲、歌仔戲，演唱時，戲台面對廟宇，整個的社區都擺設宴席，每家都在房屋內外擺出若干桌數（每十人一桌，每桌約花八十到壹佰元之間）。最後，在結束前的一兩天，售賣各種紀念品（木偶、假面具、銅錢等等）和各種食物的小攤子，都在廟宇附近，紛紛的設立起來。造成一種像過節一樣喜悅的氣氛。但是大多數信徒的現款都將如炊煙上飛而去。焚燒無數的紙錢和上千的柱香，後者有時在香爐裏引起大火，使得廟裏的空氣為“聖煙”所飽和，逼使遊客匆忙跑出。

有好些宗教的經濟現象不是由廟會所產生的，如出售符咒即是一例，尤其是公私有汽車裡面（幾乎所有在台灣出租汽車裏至少都掛了一張，懸掛三、四張在司機前鏡上是很普通的）；再就是印刷和發行“道德書”或善書（見下）。最重要的

則為很多不同的“靈修專家”，他們為人服務，有的是隨信徒自由樂捐，有的是收取固定的費用。現在，在台灣大約有幾十萬以從事靈修為專業者。他們似乎都在暗中互相競爭，引起顧客的注意。各種職業性的靈修人員是有其歷史的先例（有些傳統是植根於史前時期的），而決定宗教的歸屬（有人信佛教，有人信道教）是因社會的特殊需要而決定的。可能沒有一個靈修人士可以單獨的完全滿足個人、家庭和社會所有的需要。

隨著經濟繁榮的成長，以靈修為專業者的數目也跟著比例增加，一般來說，因為人們更加傾向對靈修方面的服務花錢。我曾經遇到很多的家庭為祖先舉辦奢侈的法事，如在十年，或二十年以前，他們是無力辦到的。

這個論題似乎還沒有仔細地討論過。我相信是一項值得去做的工作。在此先提下列兩點：

1. 以靈修為專業的歷史遠自上古時代，特別是乩童和紅頭道士。
2. 要深入瞭解今日民間宗教執行法事者，能解開中國民間宗教信仰沒有僧道主持等“神職人員”的設置，因此不能算是自主的獨立體系制度。

### 三、宗教活動

如僅觀察他們的宗教活動，就評論任何信徒宗教生活的深度和品質，實在是一件很困難的事。這個道理實用於個人，當可能更實用於群體。如僅從出席宗教活動的信徒數目計算，我們不能辨別信徒內心的信仰。有些參加宗教活動的人可能毫無信仰，但基於很多不同的理由：如社會的壓力和不可思議的看法，卻仍然可能參加這些活動。

不過，說到這裏，我們仍然應該謹慎發言，要認定大多數的人，不是假冒為善的，不論何時，當他們參加宗教活動時，我們可以推論，在其內心的深處，仍然是有些宗教感的。

因為腦海中有此警覺，我願檢討我對當代台灣人宗教生活的許多印象：我的注意力集中於個人或群體到寺廟訪問；和在那裏的宗教行為；同時也包括其他具有宗教活動的表現如扶乩。因為對於這一點，缺乏有系統的研究，我的觀察和結論只為試探性的，應該被看作為將來研究的一種策略說明，而非成熟的研究成果。

因為大多數的寺廟都是全日開放的，台灣人可在一年中任何一天和任何一個時候去拜拜。當在某些時候，人們是特別喜歡去寺廟的，例如每逢特別的節日和陰曆

每月的初一和十五兩天，是人們最常去寺廟的時候。主要的寺廟裏，如流水般的遊客，整日的進出不息，甚至有些小廟如供奉土地神（土地公），也吸引著很多的信徒。其他的寺廟，如有名的台北行天宮，不論在一個月裏的那一天，從一大清早開始就有很多的信徒不斷的去拜拜。

信徒訪問寺廟是有一定的常規可循的：先買幾袋紙錢和柱香，把它們放在中央的供桌上，對天公和廟內的其他神祇燒香，通常還要抽籤問卜，最後走出去，在外邊特別建造的香爐裏焚燒紙錢。最主要的活動是問卜，其他的則為問卜作準備或結束。當他們求神敬神的時候，從觀察崇拜者的祈禱中，我的印象是：大多數去拜神的人都是很嚴肅的，祈禱時很集中精神，不管周圍的環境。他們在意神的指導，內心信仰神明的保佑是很誠懇與強烈的。當他們對神明燒香時，也是一心一意的，不被周遭所有的活動所分心和干擾，甚至偶而有外國人在注意他們或偶爾給他們拍照，他們也不予理會。

在我的經驗中，這種嚴肅的虔誠篤信是非常新鮮的。我曾經在早些年代，觀察過上廟求神的人，從我所記憶中，跟二十年或三十年前比較起來，他們在心性上確實已有了改變。在早些年裏，崇拜者不是都非常認真的，有些人給人的印象，好像是在做一種呆板的動作，他們認為只要動作正確，就會產生有求必應的結果。

最近，當我訪問寺廟時，曾經看見好幾個人，在地板上靜坐，完全凝著神，對於周遭的環境似無所見。這也是一個新現象，而並非例外的。可能這是台灣今天靈修復興的結果或信號。很多個人和群體正在搜尋生命中的精神生活的意義，他們發覺這些生命中的精神生活意義常常存在於傳統的宗教裏，或其支派裏，或新的教派運動裏。這種靈修的復興不是一種群眾運動。表面上，生活在台灣，看起來很世俗化，並且是以追求利潤為主的，大多數的人僅關心經濟的繁榮和用金錢能夠買到的物質享受之物。但是有些知名之士，似乎感覺良好的物質生活並不能完全滿足他們的期望。這是否由於宗教領袖和宗教團體從事極多的活動所促成，的確難說。不過，事實上，對宗教的關切，在少數人的生活中佔著很重要的地位。

以上情況在跟寺廟組織有關的許多團體，或一些宗教協會，似乎特別興盛。有很多中型的寺廟就是宗教社團的辦事處。不容易把他們歸類於任何宗教的傳統體系。台中的重生宮，即是這樣一個例子：它是一個扶鸞派之所在地。雖然此廟係對公眾開放，可是仍然有一個信徒和其他男女會員所組成的團體，每星期六集會一次，舉辦扶鸞。雖然每次只有一人擔任乩童（正鸞生）。另由六個助手協助，所有其他的人（在四十與六十人之間）都參加頌經和向降臨的神靈敬拜。在扶鸞以後，

便把長凳和坐椅都放在會場中央，由師父或其指定的一位代表，向大家開講有關靈修的道理。實際上這個師父組織了這一群人，並且始終是這一靈修教化的中心。如果沒有一位師父，此一集團便會分裂開來，重生宮只是一個例子。我曾看過好幾個其他的扶鸞堂，其操作情形大致與此類似。通常師父是一位女士，如離台北中央研究院不遠處的一座小山丘上的無極明生宮，就有一位女師父。他們除了誦經之外，這一群信徒強調靜坐，由一位年老的婦人領導。她很友善，並且散發溫柔之光。她也是讓鬼神附身的乩童。這個廟也是台灣靈乩協會的一個主持。

這個宗教團體是特別值得一提的。一方面他們繼續實行恍惚扶乩的長久傳統，另一方面則聲稱舉辦優於傳統的和次級的靈媒活動。這一團體是在1989年(J.Paper 1990:164-165)創辦的，現在全島有296個團體會員（小廟或宮）和2386個個人會員，在今年二月初（1995年），我曾參加他們組織為期四日旅遊團，參觀台灣中部和南部的會員寺廟。參加這次旅遊團的團員，除去領隊之外，還有幾位男乩童，和很多的女乩童。在大多數停留的地方，旅遊團在當地廟中舉行崇拜時，乩童們便輪流陷入恍惚狀態中，開始吟誦七言詩句。雖然他們之中，大多數的人都沒有受過很多的正式教育（國民小學以上），很令人驚奇的是，他們都能唱詩，而且差不多都是當場即興而作。有好幾次，我們遇見到神明附身發言的乩童，說出一種沒有人能夠聽懂的言語，聽起來像日本話。

用英語來說明靈乩協會的名稱是很困難的。他們聲稱他們與普通的乩童不同。後者在台灣全島都有。乩字與乩童之乩相同，但靈字則不一樣。據其中一位做領導的老前輩對我解釋：此處所指之靈是指“原來的靈”（元靈），自從宇宙創造之初即已存在，並且在歷史中繼續不斷的“重生”。當一個乩童陷入恍惚狀態時，便是這些元靈之一出現了，而非任何一個普通的神祇出現（牠們通常是在恍惚狀態中下降的）。就是這一理由，是這一個團體認為他們是一個高級的靈媒。不過，很矛盾的是，很多的個人會員也聲稱被與“元靈”顯然不同的神降臨附身（例如觀音）。在與民間宗教的普通乩童相對照，此一團體並不從事於令人驚駭的行為，他們認為像使用刑具自辱，就是一種低級形式的靈媒。

就大體而言，這一團體極力在提高他們會員的智性理解。他們組織為期兩週的研習會，由師父傳授，教導各種課程。大多數是與道教和中國哲學方面有關的。這是一個由信徒主動發起提高一般信徒對宗教認識和理解的例子。由於純道教團體，像天師派，還沒有正式訓練和教育年輕一代道士的機構，他們只有跟從師父作學徒學習（中國大陸的情況則不相同），有些靈乩協會的領袖現在正計劃在台灣開辦一

所道教大學。看起來政府批准與建校經費將不會成問題，其主要關鍵在於能否聘請到一批合格的教員。到目前為止，除去最近在台北指南宮內設的一所道教研究所之外，道教還沒有一所正式的“神學”訓練機構。但是，這所道教研究所只在周末實施部分時間授課。主要目的是幫助信徒進修、靈修。這個良好的開始，可促使道教界體會到正式教育的需要。

值得一提的是，在台灣舉辦的很多宗教活動，尤其是有關宗教覺醒運動，大都是由信徒們主持的。反之，在佛教界的活動，雖然佛教徒的團體（在俗者）辦理活動也是很積極的，而大部分卻是由有名的僧尼來主持。現在台灣的社會裏，靈修意識的逐漸增長，雖與總人口數相比，仍屬很小，當已經是一項很真實的事情了。

#### 四、台灣宗教的特性

我在1979年的報告中，已經討論過這個複雜的題目，並且試探的指出下列特性：台灣宗教在表面上和行動上是巫術宗教的。基本上是人性的、地屬的、人道的，集中在“以人為神的”，它是靈媒的，有一種出神的性質，最後，它也是合乎倫理的(Pas 1979:185-190)。

自從上文寫成以後，這些特性還沒有很多的改變。但是，今天我願意把第三項特性去掉，即刪除靈媒的特性。我現在覺得，靈媒是屬於台灣宗教的本質，而不只是一種特性。至於其他的三種特性，我今天仍然堅持我的看法，並且我要把它們說明，抑有進者，我還要增加一點新的特性：即是缺乏凝聚性，和缺乏明晰性，尤其是關於死後生命的見解，更加如此。

我在1979年的報告中指出，台灣宗教是巫術宗教，意指在台灣的環境中，很多的宗教活動和看法，是宗教和巫術的互相混合。如要說明兩者的定義，並非易事。不過在台灣“宗教信仰的實行”顯示出兩者常常是共存的。在我的腦海中，有些行動看起來是宗教性的，但事實上，卻是一種敬重的、崇拜的（宗教的），和一種控制的（巫術的）態度混合體。人們對民間宗教的神祇虔誠的敬拜，同時偶爾也操縱祂們（供奉食物和金錢即是證明）。有時，甚至更強迫祂們賜予恩惠。還有，祂們的靈或神力，常被加大數量，且被視為一種“有形的”實體，為崇拜者所利用，甚至用手段操縱。這種現象可以有名的全鎮進香團，由台灣中部的大甲鎮到北港（現改為新港）向媽祖崇拜一例加以說明。在這次進香中，跟所有其他由寺廟組成的進香團一樣，將女兒廟的媽祖像抬到母廟的供壇上過夜，第二天或稍後，再抬

回原廟。這一種過夜停留，是確保或促使來訪的媽祖像更靈。有時被比作為“電池充電”。此種觀念，即暗示靈乃是一種物質的實體，可以把祂的強度增加或減少的。

進香時，有些特別的活動也可以說明這種情況。例如寺廟委員會會員企圖獨佔神像的靈力。“靈的分配代表權利的分配，愈近神壇，神像的地位愈高”（Chang 1993:149）。另外一個增加靈力的例子，可從進香團團員對香的態度而知。每位進香者都從母廟裡取出一些香灰帶回去，因為他們相信這些香灰是具有“神的靈氣”（Chang 1993:120）。另外，還有一個更加表明巫術現象的是：大家都競相爭取機會，向返回母廟的媽祖神像點燃第一柱香的習慣。這是一個舊風俗，任何人給母神焚燒第一柱香，即將得到祂賜福。因此，“每年有很多信徒互相爭取，以求點第一柱香，其爭打激烈的程度，結果彼此仇恨遺留到整年”（Chang 1993:180）。類似的想法也在他們信仰的表現中顯示出來的是：“賜福的多少，是由（給寺廟）捐款的數目而定”（Chang 1993:182）。

中國宗教，尤其是台灣宗教，都被認為具有“充滿人性”的特點，或是“人道的”，即看重於人道的基本價值是無須多加說明的。大多數一般受人崇拜的神祇，除去那些明顯來自神話的神以外，多是在歷史上受尊敬的人物，後來被傳說及奇蹟所誇大，但基本上是由人轉變而來的。（台灣神祇的來源中把“鬼”變成“神”乃是非常例外的，不應錯誤的解釋為正常現象）。祂們所受的待遇，也和人與人之間互相對待相似，信徒向祂們供奉食物和香火，甚至還有紙錢，以為要就賜予各種人間的福樂。

從另外一個角度來看，台灣宗教在倫理方面，也有一些人性的成分。尤其在最近幾年裏，變得更加明顯。測量這種倫理的深度，可以研究最近大量出版的道德書（善書）著手。這些書都是由一些台灣專門印刷這類書籍的出版商所印行，其費用來源是由信徒捐款。善書被分發到全省各地的寺廟，愈有名的寺廟，收到的存書愈多。它們被免費送給遊客或信徒，給人的印象很深刻。我曾經在台北的龍山寺和行天宮，以及其他的地方看見有大量的這種書，甚至在很簡單的小廟裏，也有排滿了書架的這些書籍。不過，跟以前所不同的是印刷書籍的紙張品質好，很多的書是精裝本。

善書的倫理特性可由下列兩方面來探討：第一，它是一種集功德的方式；第二，它是一種教化大眾道德的重要工具。

普遍助印和免費贈送道德書是中國宗教早已採用的古老方法，可能起源於佛

教。佛教鼓勵俗人分發佛經，以便集德。同樣爲了集德，如今仍然是信徒助印善書的主要動機，（可能還達到提高個人名聲的目的）。如何獲得功德（佛教稱爲但那，是修行做菩薩的德行之一），今天在很多不同的角度都可看到。善書中有很多的論文，說明“因果律”，很多的寺廟重複地印製和分發出去。另外一種鼓勵增加功德的方法，是大量的印製“功德單”。這種功德單通常都印有觀音像，周圍加上很多的白色圓點，鼓勵信徒們重複地頌唱大悲咒。這種功德單也有很多不同的印本，例如在一份例本中，有兩頁的小圓圈，大約600個。每次一個人念大悲咒二十遍，則可把一個小圓圈塗上紅色。念頌大悲咒的總數12,000遍，當此數念完時，信徒可把自己的姓名寫在功德單上，然後燒掉，從此以後不管他要求甚麼，就可得到甚麼（所求必應）。

另外，還有其他的方式鼓勵增加功德，寺廟裏有很多的善書勸人不要宰殺生命。從這裡我們再談善書的第二個作用，這些善書的確是培養道德和傳教的渠道。善書名稱本身（“道德書”）已經表明此點，它們是講求道德原則的。這些出版物有很多是通過“扶鸞”（見前）而編寫的。很多的神祇和女神在出現時（下降到乩童的筆端），即向現在的世人提出警告：改變邪惡、停止犯罪、回歸道德。

有兩種“罪惡”特別被提出來攻擊：淫慾和殺戮。後者指宰殺動物爲食物；前者則警告所有由於淫蕩產生的惡果。還有很多其他的違反，也是批評的目標。這主要是從一類遊記報告的書中透露出來的，這類遊記最常見的似乎是從“地獄遊記”開始。此一善書首先是在1970年代後期出現的，現在仍然常常被重印。重印的不僅是台灣一地，其他地方如香港、新加坡、泰國等地(Pas 1989)。色情似被認爲是現代世界上最可怕的罪惡（有一句成語可以說明此點：“百行孝爲先，萬惡淫爲首”）。除去地獄遊記和類似的遊記以外，很多的善書都攻擊淫慾和規勸現代的公民改邪歸正，以免將來遭受懲罰，在許多最有名的善書中，如“關聖戒淫經”和“呂祖戒淫文”都一再地被重印了很多次。

研究善書，最近在台灣和國外，<sup>(8)</sup>已經變成學術研究的一種嚴肅的科目。

前述的最後一項特性，是台灣宗教世界觀的心智裏缺乏凝聚力和統一的想法。這不完全是一種新的現象，當將之包括在討論中國民間宗教之內，則也許是一種新課題。不過，最有可能，這是所有宗教的一個共同特性，因爲宗教的傳統通常都是以神話爲基礎，而在神話裏，我們不能期望對於現實作理智的了解。

---

(8) 研究善書的興趣在台灣、中國和北美洲都在增加。



就台灣宗教而言，可見到理論與實踐之間有其衝突之處，而如果接受下列兩種靈魂之說：

- (一) 魂，上升於天。
- (二) 魄，下降於墓中而逐漸分散。

但祖先崇拜的相信有第三個靈魂：

- (三) 家庭中設置的祖先牌位有靈魂附在裡面，為家人供奉，即祖先保佑後代子孫。

自古以來，相信人死後，靈魂會繼續存在，在喪事及一切別的節日受人供奉。

- (四) “黃泉”魂，與以上(二)有別之處為不會分散而去。

最後受佛教影響又增加的是：

- (五) 靈魂到陰間受閻王裁判後，再投生返世。這與上述(二)項亦不同，在現代文學稱之為魂(如亡魂：死人的靈魂)。

靈魂的說法一般說來，都包括在以上五類之中，雖然這五類有的自相矛盾，特別是第(四)和第(五)類，另外一點裡面不一致的是第(二)類：認為肉體腐爛之後，要保留骨頭，把它們挖掘出來重新埋藏，因為祖先的影響跟他們的遺骨有關係。這一方面，換句話說，就是祖先遺骨具有一種魔力，雖然魄已不存在，它還是能自動地對後代的生命有所影響。(關於“靈魂”看法較詳細的分析，請見筆者之〈中國人對“靈魂”的信仰：依照一般傳統提出的問題及矛盾之處〉一文。雖然一般人似乎不介意這一點，它確實有值得學者們去作探討的工作，因而引入本文的最後一部分。

## 五、今日的學術研究

中國文人和西方學者對於中國的民間宗教，在傳統上缺乏興趣的現象，在最近的若干年中，已經發生了戲劇性的變化。台灣學者出版了很多的書籍和文章，這些都被收集在林美容女士編的《台灣民間信仰研究書目》(1991)裏。該書內容，包括數百種參考書和論文，其中有關於一般民間信仰和以巫術為專業的作品。這些以巫術為專業者包括算命的、乩童、看風水的等。林女士收集資料的數量多得驚人，不過，在出版五年後的今天，已經有些過時了，如果能再編排一本增大版，必將大受歡迎。

西方學者的作品，主要為歷史學家及人類學家所寫，也是令人感覺印象很深刻

的。有關中國民間宗教作品的“活動現狀”在《亞洲期刊》(*Journal of Asian Studies*, JAS 54, 1995, 124-160; 314-395)全文刊出。當然，這篇評論將包括所有有關中國的一般資料，但台灣部分，也是非常多的。

很多台灣的學者已經開始把他們的注意力集中在研究台灣的民間宗教。在台北的中央研究院裏，至少有三個研究所，進行這方面的工作：民族學研究所，包括社會學家和人類學家在內；<sup>(9)</sup>中國文學和哲學研究所；<sup>(10)</sup>和歷史語言研究所。<sup>(11)</sup>此外，民族學研究所還出版了幾份研究期刊，並設有一所民族學博物館，該館也包括了引入注意的台灣民間宗教的一個部門，一旦現在正在建築中的新廈完成，則該博物館將會大加擴充。

去年，有一個主要的研究計劃開始實施，該計劃為研究道教與台灣民間宗教之關係，由李豐懋與朱榮貴兩位博士聯合指導，共有十五位學者參加，都是屬於上述三個研究所的人員。他們每月都舉行會議，提出報告和討論，並將在下一個年度繼續舉行。

同時，另一個新的計劃也在朱榮貴博士指導下開始成形（1995年7月開始），他將為另外一個大規模的集體作業，其基本論題為：二十一世紀的台灣宗教。

有好幾個發起機關正在積極的提倡從不同的各角度研究中國—台灣文化。其中包括民間宗教，我想主要的發起機關是漢學研究中心<sup>(12)</sup>和蔣經國國際學術交流基金會。<sup>(13)</sup>兩者都邀請訪問學者，給予慷慨的研究獎助，漢學研究中心也舉辦學術會議和展覽會，有時以研究台灣民間宗教為專題，如“民間信仰與中國文化國際研討會”（1993年4月），<sup>(14)</sup>“寺廟與民間文化研討會”（1994年3月），和“中國祭祀儀式與儀式戲劇研討會”（1994年5月）。<sup>(15)</sup>

一項很重要的展覽會也曾於1991年12月至1992年2月在台北的國立中央圖書館舉辦，主題為“中國傳統年畫藝術特展”，印刷精美的專輯包括很多的宗教圖片（如門神，一般家庭崇拜的神、八仙等）。<sup>(16)</sup>

同時，很多的台灣學者出版了很多有關民間宗教的各種論文和書籍（如靈媒、

(9) 林美容和張珣兩位博士。

(10) 李豐懋和朱榮貴兩位博士。

(11) 宋光宇和Paul Katz兩位博士。

(12) 漢學研究中心研究組：台灣台北市中山南路20號。

(13) 蔣經國國際學術交流基金會：台灣台北市和平東路二段106號14F。

(14) 見《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（二冊），台北：漢學研究中心，1994。

(15) 《中國祭祀儀式與儀式戲劇研討會論文集》（三冊），台北，1994。

(16) 莊伯和編《中國傳統年畫藝術特展專輯》，台北：國立中央圖書館，1991。

媽祖崇拜、道德書、占卜等)。此外，很多的寺廟委員會也很熱心地爭相為他們自己的廟宇出版了很多學術性和一般性的書籍，如他們廟宇的歷史、文化遺產和其儀禮。這些書籍都是用光澤的紙張印刷，並附有很多的彩色圖片。外國的學者也未落後，最近有一篇博士論文是研究台北地區的一位女乩童，<sup>(17)</sup>此外，至少還有兩篇正在撰寫中的博士論文，其中一篇是寫關於在台中的扶鸞崇拜；另外一篇則為研究地神（土地公）的崇拜，其研究的中心地點在台北市和南投縣。還有一位年輕的台灣學者，正進入他撰寫他的博士論文的最後一個階段，該文是探討在台灣有關對於石頭和樹木的崇拜。

我希望有一個機構如民族學研究所能夠出版一份簡報，每年發行兩次，報導新出版的作品和正在進行的研究論題，並附載作者的姓名和地址，則這份刊物一定會成爲一種研究合作和研究資料的極佳工具。

## 結 論

將研究台灣民間宗教當作研究中國民間宗教的一個具體例子，是一項挑戰，同時也提供了一連串可作調查的論題。雖然在其較深的核心裏，民間宗教仍和以往一樣，可是在其他方面仍然發生了很多的變化。這些變化的發生，一方面是由於本島的經濟繁榮，另一方面是由於很多不同的宗教團體之間的競爭和寺廟之間的競爭。在舊有的傳統架構中，這種競爭的氣氛，鼓舞了創新的宗教表達方式。

從田野工作經驗中獲得了一個重要結論，就是對於民間宗教的地位，在學術上應予以注意。就傳統而言，大部份是忽略對它的研究。在很多的大專教課書裏，也僅僅稍微提到一點。而同時，對於孔學傳統和道家哲學，則廣為擴充。就我的看法而言，後兩項都與宗教甚少關聯。即使對於道教，已予一點注意，但除了在經典和歷史方面以外，還需要一劑很強烈的藥方：那就是很多教課書作者缺乏供給的田野調查研究。

不過，這些態度也正在轉變：民間宗教已在近代研究中獲得其正當的地位，誠如D. Johnson最近所言：「中國民間宗教應該獲得嚴謹的研究……中國人的真實天才，在儀禮經典和民間宗教的藝術中，已經找到了某些表達方式，他們的成就可以說是達到了至精至美之地」（Johnson 1995:vii）。

---

(17) L.S. Davis, 1992。

## 參考書目

### 〈全國佛道觀總覽〉

1990 台北。

### 林美容編

1991 台灣民間信仰研究書目。台北：中央研究院民族學研究所。

### Chang Hsun

1993 Incense—offering and Obtaining the Magical Power of Qi: The Mazu (Heavenly Mother) Pilgrimage in Taiwan. Ph. D. Dissertation. Berkeley: University of California.

### Chinese Religions-The State of the Field

Part 1:JAS 54.1 (1995), 124-160.

Part 2:JAS 54.2 (1995), 314-395.

### Davis, Lawrence S.

1992 The Eccentric Structure of Shamanism: An Ethnography of Taiwanese Ki—Thong, with Reference to the Philosophical Anthropology of Helmuth Plessner. Ph. D. Dissertation. Harvard University.

### Johnson, David, eds.

1995 Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion. Five Studies. (Publications of the Chinese Popular Culture Project, #3). Berkeley: University of California, institute of East Asian Studies.

### Jordan, David and D. Overmyer

1986 The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan. Princeton: Princeton University Press.

### Paper, Jordan

1990 The Modernization of Mediums (Ling-chi and Ling-mei), JCR 18:164-165.

### Pas, Julian (包如廉)

1980 Religious Life in Present-Day Taiwan : A Preliminary Report, Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society 19:176-191 (1979, published in 1980).