

# 臺灣民間信仰禮拜的研究

## 摘要

胡忠銘

構成宗教最明顯的條件，除了要有敬拜的對象—「神」之外，還要有儀式的舉行，因為藉著外在儀式所表現的行動，才能表達信仰的內涵。即使是一簡單的儀式，也是宗教人和神建立起微妙關係的重要表徵。然宗教人在表現外在的敬拜行動時，內在必有其「神、人、宇宙觀」的信仰依據，才會展現出「誠於中、形於外」的行儀。

### 一、臺灣民間宗教禮拜之信仰依據

#### (一)神觀

一般而言，臺灣民間信仰充斥各路神靈，幾乎多得難以計數，而許多神明的正確來源和典故常無從查考起，且民間宗教人也不加以考究，只任憑世代「神話」相傳，導致天、人、自然、亡靈、庶物、圖騰等都含有「神」的成份，甚至還有人連性器也崇拜有加，把不是「神」的「東西」也當作神大拜特拜一番。更有人在碰到怪力亂神或電視連續劇精彩播出之後，還在以訛傳訛的情況下，盲目的創出「新神明」，使得民間信仰的神觀難以解說，導致各種祭拜禮儀也就包羅萬象、眾說紛紜。

#### (二)人觀

其「人觀」思想脫離不了「神話」與「哲學」的色彩。從神話的立場而言，人類的產生乃出於盤古開天的神話傳說和女媧氏之神話；在哲學的思考上來講，人類是天生地養的「靈」長，因此在臺灣民間信仰中經常可見「八字」與婚姻和命運的關係。

#### (三)宇宙觀

臺灣民間信仰的宇宙觀，最主要還是從「盤古開天」以及「女媧造人」的神話故事為本，來說明宇宙萬物的形成。從這樣的神話故事所引發的宇宙觀看來，它著實是一種中國人本思想上最明顯的寫照，因為它是以「人」為基礎，來解釋宇宙的形成之現象。

### 二、臺灣民間信仰之崇拜行爲

由於民間宗教信仰充滿著放任與現世主義現象，又沒有明顯的創教人和特定經典，再加上廟宇和祭典各自為政，宗教禮儀也可簡可繁。若要訴說民間信仰的禮拜行爲，實在有其困難性。不過就一般民間信仰的禮儀而言，因台灣人的神佛信仰和祖先崇拜觀念頗深，所以家中的客廳幾乎都供奉有神明和祖先牌位，一年當中對神明、祖先所擺上的崇拜多得難以計數。若再加上自行前往各大寺廟上香祈福，以及大小廟會、建醮大典和神明生的慶祝活動，其各種禮拜更無法估計了。但信徒的家中也都懸掛著各種畫有神佛肖像和名字卷軸，用以象徵神佛的臨在，藉以提醒信徒們睹「像」思禮拜的意念。由此觀之，他們對於神佛的崇拜，還是家庭和寺廟並重，只是家庭屬於個人或家族式禮拜，廟宇則個人和團體並重。而「祭典」—「醮祭」則爲實質的大禮拜。

## 結 語

基本上，耶穌基督的來臨並非要消滅異教，而是要基督徒與非基督徒間能打破藩籬達成和解。因爲非基督徒亦含有上帝的形像，同樣是上帝所造，擁有受造物的尊嚴，只是成長和文化背景不同、所信仰的對象不同而已，其實我們都是「上帝家裡的人」。當我們明白臺灣民間信仰的崇拜依據，以及崇拜的行爲與現象後，可以深切的體認到：「福音雖然超乎文化，但卻不能抗拒文化，因爲在宣揚『福音』的過程中，必定會和他民族、他宗教文化相遇，而要領人歸主則必須在異教『文化』中與之共處並用愛心來對話。」

# 臺灣民間信仰禮拜的研究

## 前 言

胡忠銘

從宗教學的角度而言，構成宗教最明顯的條件，除了要有敬拜的對像——「神靈」之外，還要有宗教儀式的舉行，因為藉著外在的儀式所表現的行動，才能表達所信仰的宗教之內涵。即使是一簡單的儀式，已經可以使人和神建立起微妙的關係。不僅世界上的五大宗教如此，連各地的民間信仰，以及臺灣的民間宗教亦乎如此。本研究乃特別針對臺灣民間宗教信仰之禮拜做一番粗淺的探究，藉以喚醒神學人在研究基督教的禮拜時，也能同時了解他宗教「禮拜」的信仰根據和表徵。

一般而言，臺灣民間信仰充斥各路神靈，幾乎多得難以計數，而且有不少神明的正確來源和典故幾乎無從查考，民間宗教人常不加以考究，只任憑世代「神話」相傳，導致天、人、自然、亡靈、庶物、圖騰，都含有「神」的成份。還有人連性器也崇拜有加，甚至把不是「神」的「東西」也大拜特拜一番。更有人在碰到怪力亂神之事後，還在以訛傳訛的情況下，盲目的創造出「新神明」，導致民間信仰的神觀簡直難以探究。當然各種祭拜禮儀也就包羅萬象、眾說紛紜。不過，既然台灣民間信仰被稱為一種特別的「宗教」，它雖沒有經典或宣教運動，亦無明顯的宗旨、教條和入教儀式，但卻可以常見它那特殊的「禮拜」儀式表現在各項祭典和活動中。其中最具規模也最為明顯的，就是民間信仰所謂的一「醮祭」。它的表達方式多少和基督教的「共同禮拜」(Corporate Worship)有許多類似之處。

劉枝萬先生曾經從《臺灣民間信仰論集》的「中國醮祭釋義」研究中，整理出醮祭歷史的進展，來說明臺灣民間信仰醮祭的目的與意義，他特別將民間信仰醮祭的意義，用「今義」解釋為——「某一地方為還願酬神之大規模祭典。」(註1)就是當地方上逢災變或不安時，由地方人士糾集眾義，設香案於廟口或村中廣場向天神、地祇許願祈求。若得靈驗之神祝福，使合境平安，會再舉行隆重謝恩祭典，繼續祈求神明保佑。此一宗教行爲，乃成為民間信仰中最明顯的「感恩禮拜」一通稱為「醮祭」。當然，基督教的信仰表達亦包含了「感恩禮拜」，只是我們所敬拜的儀式和對象不同而已，因為我們的神、人、自然觀和民間信仰的觀

念有所差異，所表現出的禮拜內涵和外在表現也就不同。基於此，本文將試圖從臺灣民間信仰的神、人、宇宙觀中，來尋找其「禮拜」的信仰依據和表現。

## 一、禮拜之信仰依據

### (一)神 觀

眾所周知，臺灣民間宗教是一「多神主義」(polytheism)的信仰。我們經常可以看到他們那一種「交替神主義」(kathenotheism)和「擇一神主義」(henotheism)的信仰態度，甚至常可看到極為放任和不敬的情形發生。(註2.)但其中他們最不敢得罪，也最為尊敬的神，就是俗稱為「天公」的「玉皇大帝」。他們認為天地間的至高之神就是「天公」，人們應當以最莊嚴的祭祀和態度來敬拜祂。而且，「玉皇大帝」還是天界的總管，旗下尚有眾多神明各司職務，無論陰陽兩界皆有祂的「神明部屬」掌管之。所以，在民間信仰的家庭中，常可見著在正廳天井中央，吊一俗稱「天公爐」的香爐，每天焚香膜拜，藉以表達對於「天公」-「玉皇大帝」的敬奉。(註3.)

基本上，從臺灣多位民間信仰學者之研究不難看出，他們每談到民間信仰的神觀時，幾乎都會在被道教稱為「玉皇大帝」、民間宗教尊奉為「天公」的身上講論一番，並將祂視之為神中至尊。(註4.)事實上，「天公」的觀念典故乃源於漢人的「敬天」思想，然此一敬天的思想，乃深深影響著臺灣民間信仰的發展。

從臺灣史得知，臺灣民間信仰的發展與漢人的大量移民有關，而其民間信仰的神觀，當然也隨著漢人的「敬天思想」而來。有日本學者肯定漢民族之所以能統一，就是建立在敬天的思想上，進而形成重視報本反始的道德觀。漢民族認為，天乃宇宙的主宰、萬物的本源，所以「天」就是那絕對者，同時也是人類的支配者，所以在漢人的思想和行動中常出現「替天行道」的「真命天子」。(註5.)

一般而言，臺灣民間信仰所充斥的各路神明，其正確的來源和典故雖有許多仍待查考，然從神明的稱呼和組織觀之，玉皇大帝雖貴為「萬神之神」，卻無法以全能全智的「真神」姿態有效統治人類，還是得靠底下眾神來分別管理陰陽兩界。(註6.)因此，在民間信仰的眾神之中，我們可因著祂們的尊稱、居所、隨從和各種現象中，發現祂們具有擬人化、地方性、組織性的神

觀。信眾們還按照大小神明的「倫理次序」視情況加以區分和膜拜。

### 1. 擬人化神觀(anthropomorphism)

所謂的「擬人化」在宗教學之解釋為：以人類自身的思想模式為本，用人間的社會結構為藍圖來推演神明世界的社會。若我們從玉皇上帝所統轄的眾神明結構加以分析的話，其組織和中國古代民間社會政治結構相當類似，可謂地界與天界如出一轍。若將其神明組織化起來，堪稱行政神、司法神、考試神、監察神、民生神皆有，而且給予眾神明冠上王、君、帝、爺、帥、公、將軍、仙、祖、娘、媽、真人、夫人、姑、靈、總管、公爵、大人……等，皇室、軍隊、政治、家庭的稱號頭銜與尊稱。(註7.)甚至用「人類的形像」來雕刻神明的外表並視之為「神像」加以膜拜之，同時也設立了豪華「住宅」來供奉這些「仙聖仙賢」，還特別為諸神的各個居所奉上壇、廟、殿、寺、宮、觀、山、巖、院、堂、閣、廳、府、社、軒、洞、庵、亭、樓、塚、寮、享、厝、祀等二十四種稱呼。(註8.)有趣的是，信徒認為神明也有食慾，燒香膜拜時，經常以三牲(豬、雞、鴨)、五牲(豬、雞、鴨或鵝、魚、蛋)和四果(四季水果)對著神明供奉。連低級的神鬼也一樣以十二種菜碗(六葷六素)「孝敬之」。(註9.)

另外，神明和人類一樣，也有祂們的生日與「慶生會」。各大相關寺廟還會在神明生當天大肆慶祝一番，不是演戲就是舉行陣頭賽會和宴客，可稱得上是民間信仰的一大盛事。(註10.)尤有進者，神明和人間社會的政治人物相同，有幕僚為其料理事務，而且還有妻兒僕婢，甚至一夫多妻的神明亦大有「神」在。(註11.)既然有家庭和「軟硬體及週邊設備」，經濟開銷也就不可少，因此人間燒「金銀紙錢」給鬼神的現象經常可見。(註12.)

由上述所論及的現象，可以發現民間信仰的神觀委實是一個道地人類意識下之神明社會。不僅在神明的尊稱和居所上冠上各種高尚的人間稱呼，還在人間民生需求的意識形態下，將神明視為「肉體神明」，供給牲物解饑、燒上紙錢花用，一切幾乎都是以「擬人化」的態度對待之，當然信眾們也就以如此的神觀加以「禮拜」之。

### 2. 神格的地方、家族和地域化

臺灣民間信仰的神格極具地方性，此一神觀的產生當然和族群、地域有關。臺灣省通誌卷二的宗教篇中，李添春先生就曾述說過有關神明地方

化的一些歷史典故。(註13)他認為臺灣人民創建各寺廟服事各種神明之沿革，大都是由來自同鄉之人士集合共組而成，他們為能求得對內團結、對外防禦，所以以各家鄉神為中心，形成各據山頭的強烈地方性團體。不同族群或來自不同地區的移民，也就擁抱屬於自己的神明，(註14)因而成為信仰分類時期神格的地方化現象。雖在信仰通俗化誘導時期之後，械鬥已不復存在，彼此間也能尊重對方的信仰。但在血地血緣的情結下，各族群還是拜自己的鄉土神，諸如：漳州人信奉「開漳聖王」(註15)；粵人拜「三山國王」(註16)；泉州人則供奉「廣澤尊王」(註17)，其他仍依各自所需，有他們自己的廟宇、祠堂和宗教中心，如媽祖廟、清水祖師廟等。(註18)如此一來，各族群在組成聚落後，也就出現各佔據點的局面，而形成臺灣的族群與地域特有文化，當然神明的地方性也就格外明顯。(註19)

事實上，在各族群落地生根後，為了民生安定和前途的諸多問題，無論士、農、工、商業所需，或有利於自己的地方性和職業性等神明亦到處可見。諸如文人學子視「文昌帝君」為應允金榜題名之神；(註20)捕魚和沿海百姓則看「媽祖」為海神，是他們的保護者；(註21)中藥商和農夫則拜「神農大帝」；(註22)各宗姓祖祠的祖先崇拜等等，無一不和信眾的民生、職業、前途關係密切。

雖長久以來臺灣社會之變遷甚鉅，但民間信仰之寺廟和人民所信奉之神明並無受到多大影響，還是保有過去所傳承下來的地方性、族群性和家族性特色。從中央研究院所出版之「臺灣社會與文化變遷」的統計研究中，學者們以台灣地區歷年之寺廟成長比例，以及民間信仰發展與社經人口、族群統計分析數據可以發現，民間信仰的寺廟分佈狀況與省籍、族群和農業的人口比例息息相關。但並不因現代行業結構或二次大戰後，外省籍新移民的到來就有多大的變化，其變化比例只有微乎其微。因為民間信仰之信徒還是以「本省人」為主體；「外省人」和原住民仍佔少數。(註23)由此可見，民間信仰的信眾之比例，以早前的閩、粵移民居多，縱使時代變遷，亦無法改變他們對於信仰的堅持，特別是信奉那以個別、族群、地域、家族之利益為前提的神明。難怪臺灣民間信仰學者勇敢的指出：「民間信仰與家庭制度是密不可分的，過去三十多年中家庭與功能雖然有很大的變化，基本上仍然顯示出傳統的風貌。許多民間信仰的儀式活動都是以家

庭爲單元，於是在宗教上也保留了傳統的韌力。」(註24)此話正對民間信仰之神明極具地方性、家族性、地域性神格作最有力的詮釋。

## (二) 人 觀

臺灣民間信仰的人觀，可謂是極爲複雜的學問，它集儒、道、佛之人觀，以及融合後的混合思想於一身，若想要對其理念釐出一條明顯的路來，實有其困難性，因此許多學者都是從中國古代的各家思想說明起，鮮少有人直接談論到臺灣民間信仰「人觀」的問題。(註25)

若仔細查看民間信仰可以發覺，其「人觀」思想乃脫離不了「神話」與「哲學」的色彩。從神話的立場而言，人類的產生乃出於盤古開天的神話傳說和女媧氏之神話；(註26)從哲學的思考上來講，人類是天生地養的「靈」長，因此在臺灣民間信仰中經常可見「八字」與婚姻和命運的關係。(註27)基本上，所謂的「八字」在民間信仰中，等於是命運的縮圖，所以改名換姓時有耳聞，幾乎視八字的生、辰、年、月、日等爲一小宇宙，人們要在這一小宇宙中取得和諧，才能求得平安與吉祥。雖然人本身可比喻爲一「宇宙類比」之觀念，但此一理念不只臺灣民間信仰獨有，在世界其他地方亦可經常發現。(註28)但漢人的人觀思想則有三種主要特色：(1)認爲人是萬物之靈。(2)人可以用多種方式與宇宙類比。(3)人可以用多種方式與宇宙相感應。(註29)然而臺灣民間信仰人，常爲能求得天、人、自然、社會間的和諧求神問卜，甚至藉著術士之流或以開設神壇的人爲顧問，試圖解決各種吉凶，而形成民間信仰「人觀」思想非常奇異的特色。

以下本文將就神話化的「人觀」，以及哲學化的「人觀」做一簡述，來尋找出民間信仰的禮拜依據。

### 1. 神話化的「人觀」

基本上，臺灣民間信仰的人觀乃源於道家的神話傳說，進而形成所謂的「神話化人觀」。有關此類的觀念，我們可從中國古代典籍中找到諸多典故。其中最著名也最爲人所樂道的兩則神話故事分別爲：「女媧造人」—「俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引願於泥中，舉以爲人。故富貴者黃土人，貧賤凡庸者糶人也。」(註30)以及「盤古開天」—「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢。

陽青爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日後一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古及長。」(註31)「首生盤古，垂死化身；氣成風雲，升爲雷霆。左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五岳。血液成江河，筋脈爲地理。肌肉爲田土，髮髭爲星辰。皮毛爲草木，齒骨爲金玉。精髓爲珠石，汗流爲雨澤。」(註32)

上述這些史籍記載上的神話傳說，乃構成臺灣民間信仰上主要的「神話化人觀」。人們不但將「盤古」和「女媧」奉爲開天闢地之神，還視其爲道家神話的創造過程，更是天地萬物產生的根據，而加以建廟奉侍膜拜之。(註33)民間信仰對於人類由來的問題，幾乎建立在這樣的道家神話基礎上。

## 2. 哲學化的「人觀」

有關臺灣民間信仰的「哲學化人觀」，和漢人的「命運天定」之思想以及儒家的「人倫」、「天倫」倫理道德觀密不可分。(註34)然而，在民間信仰的現象當中，也時常可耳聞「落土時，八字命」、「生死有命，富貴在天」、「聽天由命」、「人算不如天算」、「時也，運也，命也，非我所不能也」、「天有不測風雲，人有旦夕禍福」等天命思想。再者，長久以來根深蒂固於民間信仰的風水說，也在陰陽五行學說下，產生神、人與自然間的各種理論，幾乎充滿著天、人與自然關係間的哲學意味。(註35)

許多民間信仰的宗教人，在世事天定，人力無法勝天的觀念下，養成「守己安分」與「樂天知命」的習性。因此，人當敬天、畏天的信仰理念也就根深蒂固的在民間信仰的行動中表露無遺。若不幸得罪天地，無法用理性的思考來面對不可知的未來時，或在各種因果關係所造成的業報，無法得著解脫時，就得藉助神力、求神問卜、或依賴巫覡術士的指點求得改運，來控制各種「厄運」的產生。所以「算命」、「看風水」、「擇日」、「排八字」、「占卜」等行爲便在民間信仰當中盛行。事實上，民間信仰中的哲學化人觀，真的離不開命運天定與宿命論的思想，難怪他們會迫切的想藉由各種「方法」或「儀式」來求得解脫。如此一來，民間信仰的許多思想和禮拜儀式，常常是以人爲中心和意向，來逃避現世的「厄運」，甚至花上大筆金錢來求得心靈上的平安也在所不惜。(註36)



臺灣民間信仰學者董芳苑牧師，稱哲學化「人觀」中的「命運觀」為民間宗教信仰的一種「神學」思想。(註37)他引用陳紹馨在《臺灣文化》季刊，於民國三十九年所發表過的《從諺語看中國人的天命思想》之俗語中，探索了許多台灣人內心裡面的天命思想。(註38)最後，還將這些俗語所引發出來的文化和宗教現象，做一分析與批判。(註39)筆者無意在此訴說與評論，只是想通過兩位學著的研究，來引證民間信仰者之所以會出現如此的「禮拜表現」，就是在這種哲學化「人觀」之思想下孕育而來。

### 3. 終末與歸宿的「人觀」

民間信仰另一重要人觀，除了上述神話故事和命運思想外，有關肉體「死亡」與靈魂「歸宿」的問題亦是一大要點。依照《臺灣舊慣習俗信仰》的記載指出，台灣人相信人死後靈魂不滅，會一直逍遙於宇宙之間，甚至會影響到現世(陽間)人類的禍福。質言之，台灣人對於死亡的觀念除了相信靈魂不滅外，還認為人乃是魂與魄的結合，死亡時，魄乃歸土，魂則遨遊天、人之間。所以台灣人將人的死靈崇拜分為人鬼(祭祀祖先和先聖先賢)崇拜與幽鬼(祭祀無祖孤魂和厲鬼)崇拜兩種。(註40)

換另外一個角度而言，民間將人類的亡靈稱之為「鬼」，有人祭祀供奉的為「善鬼」，會庇蔭人間；若橫死或無名屍沒有人照顧的「亡靈」，便淪為餓鬼孤魂，而危害作祟人間。因此，拜「公媽」又稱為「祖先崇拜」的觀念，牢牢的根植於民間信仰人的心目中，深怕祖先之亡靈無人祭祀，而淪為孤魂野鬼，使得子孫連帶受擾不安。所以，「孝道」與「重男輕女」的觀念就深植於臺灣社會當中。當然，農曆七月俗稱為鬼月的各種「祭鬼」禮拜，在民間信仰之禮儀中，也就成為不可或缺的大典。(註41)

基本上，臺灣民間信仰對於人死後的歸宿問題乃極為重視，他們認為「陰間」就是「亡靈」的國度，此一國度和人間(陽間)相同，有所謂的食、衣、住、行，其一切的開銷則要由陽間的子孫或友人供給。若沒有經濟開銷來源，則會成為陰間的乞丐惡鬼，在得不著溫飽的情況下必將擾亂人間。除了經濟的消費活動外，民間信仰還引用了佛教的「地獄」觀，來說明陰間存在著所謂的「十殿閻羅」與「十八層地獄」，以作為陽間人類不能做出敗德行爲的警惕，否則將會招致嚴苛的審判與刑罰。但是，民間信仰則出現了「超渡」的禮拜儀式，由道士、僧侶、法師主持，藉以救渡陰間

的亡靈，使其免於煉獄之災。

由此看來，民間信仰對人生的態度，似乎是在認命中出生成長，無論在上的作為如何，死後都可藉由「超渡」得以「超生」，似乎又是一種樂觀的心態。難怪民間宗教學者會指出：「臺灣民間對人死後的來世看法，始終存著『認命』與『樂觀』的態度，就是把死後的問題全部留給活人去設法便是。」(註42)

### (三)宇宙觀

臺灣民間信仰的宇宙觀，主要還是從「盤古開天」以及「女媧造人」的神話故事為本，來說明宇宙萬物的形成。(註43)從這樣的神話故事所引發的宇宙觀看來，它著實是一種中國人本思想上最明顯的寫照，因為它是以「人」為基礎，來解釋宇宙的形成之現象。(註44)所以「盤古公」與「女媧娘娘」的祭拜儀式在臺灣民間信仰中經常可見。(註45)

基本上，此一宇宙觀的形成，乃受中國文化相當深刻的影響，雖然中國宇宙觀在其發展融匯到形成的期間，有不少反對派的學者提出他們不同看法加以韃軛。但這樣的結果正也同時在顯現出中國傳統文化的多樣性和宇宙觀的普遍性，長久以來，此一觀念乃深植在中國人的心目中。(註46)台灣民間信仰的宇宙觀，就是在中國傳統文化的陰影下，形成此一歷史情節。因此，在中國人兩千年來的宇宙觀中，各家各派皆有自己的解釋系統與根據，造成種類繁多、流傳廣擴的現象。(註47)中國文化學者呂理政先生，在研究過中國人的宇宙觀之歷史進展後，提出他的看法認為：中國宇宙觀乃以陰陽五行說為主要的解釋系統，其基礎即是一組自成系統的假設，還具有演繹的能力，且隨著文字符號的傳承與演播，使宇宙觀的內涵累積創發，演為各類術數，深入民間生活。(註48)

無疑的，傳統的宇宙觀在中國文化上是全面性的，隨漢人移民流傳到臺灣後，在民間信仰上面也受之影響頗深。因此「算命」、「八卦」、「拜天、地」、「擇日」……等，以及「宇宙」與「天人合一」有關的宗教行為，在臺灣的風俗和信仰中，幾乎和人民生活息息相關。

話又說回來，民間信仰的宇宙觀所源起之神話傳說，時至今日，由於人們對於宇宙真正形成的問題，仍無法藉科學求得解答，只好訴諸於神話來得

著回應和慰藉。因此，台灣人對於「天象」—「日蝕」與「地震」的發生，也視為「天狗吃日」和「地牛翻身」的結果，將之歸咎於狗與牛的作怪，而且還想出許多「口訣」和「妙語」來阻止災難的發生。此外，臺灣民間信仰之信徒為要求得與大自然和諧，避免受這些天災地變的侵害，崇拜山川、自然萬物的行爲也頻頻出現在民間信仰當中。(註49)

事實上，就臺灣民間信仰對於宇宙整個理解而言，還是存在於神話式的宇宙論中。其中最為明顯的分界為「天界」、「地界」、「地下界」三層，也就是一種「三層式的宇宙論」(trichotomical cosmology)。「天界」為眾神之居所；「地界」就是人類的住處；「地下界」則是各路亡靈、十殿閻羅、東嶽大帝諸王施受審判、行刑的地點。(註50)

從上述的探討得以了解，民間信仰的宇宙觀充斥著神話和民間傳說，當然其中也夾雜著佛教、道教以及儒家的各種思想，使得天庭與地獄之說頗為複雜與多元。再加上道家易經理論上所提出的學說，使得今天的臺灣民間信仰之宇宙觀難以捉摸。

## 二、禮拜之行爲

由於民間宗教信仰充滿著放任與現世主義之現象，又沒有明顯的創教人和特定經典，再加上廟宇和祭典各自為政，宗教禮拜儀式也可簡可繁。若要研究民間信仰的禮拜行爲，實在有其困難性，更無法有系統的將之整理出如同基督教般的禮拜歷史和有規律的程序。(註51)不過就一般民間信仰的禮拜而言，因台灣人的神佛信仰和祖先崇拜觀念頗深，所以家中的正廳幾乎都供奉有神明和祖先牌位，一年當中對神明、祖先所擺上的崇拜實難以計數。若再加上自行前往各大寺廟上香祈福，以及大小廟會、建醮大典和神明生的慶祝活動，其各種禮拜的次數也就難以估計。

值得注意的是，雖然民間信仰人把大部分的神明供奉在寺廟裏，在重要的歲時神旦時，集體的禮拜祭祀儀式，也都在各個寺廟舉行。但信徒的家中也都懸掛著各種畫有神佛肖像和名字的卷軸，用以象徵神佛的臨在，藉以提醒信徒們睹「像」思禮拜的意念。(註52)端此，他們對於神佛的崇拜，還是家庭和寺廟並重，只是家庭屬於個人或家族式禮拜；廟宇則個人和團體並重。但礙於民間宗教信仰毫

無禮拜的典章禮儀可尋，使得有關禮拜的模式難以歸納；若和基督教禮拜相較的話，基督教有聖經，以及歷代信徒的禮拜模式和神學思考可尋而較易於探究。

民間宗教信仰之禮拜雖然難以歸納，但筆者仍將嚐試從現有的民間信仰之各種年節、神明生和祭典禮儀的禮拜行爲中，將之分成個人、年節和祭典三方面加以探究，來了解民間信仰的禮拜行爲。

### (一)個人之禮拜

個人的禮拜首推每天在自己家中，對所奉祀的神明和祖宗牌位朝夕燒香膜拜，以及隻身前往廟宇向神明上香的行爲。依照《臺灣舊慣習俗信仰》所提供的指引，民間宗教信仰最主要的個人禮拜，是在自己的家中，每天朝夕對著所奉祀的神明及祖先牌位，供上清茶、紅龜、糰盒燒香膜拜，還要於每月的初一、三、六、九、十五等日子，擺上特別的拜拜。(註53)若遇有歲時節日和神旦，才集體在寺廟參拜。其餘大部分前往寺廟的「禮拜」行爲，乃較屬個人對神明的祈求與禱告，爲的是要達「敬神」與「求神」使能消災解厄、富貴長壽、子孫昌盛、闔家平安、事事如意等目的，而且泰半的人也常爲安產、求子、求配、求救、求病癒等向神佛擺上祈禱。(註54)

當信徒向神明獻上祈禱的同時，要先點燭和焚香，還要在供神茶後，一邊擲杯一邊默念：「假如我所祈求的是能達目的，我願用豬羊爲供品來答謝神佛，絕不食言，請神保佑。」默念結束後，還得焚燒金紙才算完成個人禮拜的流程。基本上，祈求者可依祈求之事的大小，許下回報的供品。若事情重大又得著神佛的顯靈與應允使祈求成真，就要許下豬羊或五體牲作爲供品；若事情較小則可減爲三牲；再小者，亦可減爲菜碗六品、四品或二品。(註55)有時也可依個人所需，在點燭、燒香、燒金並向神佛說出自己的住址、姓名、出生年月日擲杯後，再求取「爐丹」帶回用白開水服下，據說可以使病得著醫治。另外，個人的崇拜行爲還有直接向神佛祈求「聖籤」、「藥籤」、「送外方」的祈禱，其目的乃想要逢凶化吉、病得醫治、尋求神意，以免除一切的災難。(註56)

再者，民間宗教信仰的個人崇拜也有以「祭司」(司公)爲媒介的代求禮拜。(註57)也就是請紅頭(辦生)或黑頭(辦死)司公(道士)爲媒介，代替信徒向

神佛的祭拜和祈求儀式。其最主要的代求項目乃在於為信徒請求神明的降臨幫忙，他們稱之為「祭送」，亦特別視為「請神」。當一切祭拜儀式就緒後，還要念「送神」的咒語。另外，當舉行「送流蝦」、「安胎」、「祭土煞」、「豎符」、「補運」、「安龍謝土」、「祈雨」、「做三獻」或「喪葬」等儀式時，按地點和個人祈求之需，也都會請司公為信徒作法事。(註58)

按《臺灣省通誌》「人民志，宗教篇」的記載，對於崇拜神佛與祭祀祖先的祭祀禮拜方式與內容大致如下：(註59)

1. 神前擺供牲饌祭品。
2. 點燃神案蠟燭。
3. 神前獻茶三杯。
4. 焚香迎神。
5. 敬酌第一杯酒。
6. 擲杯茭請問神明之降臨。
7. 神明降臨，進第二杯酒。
8. 對神明有所祈禱者，擲杯茭請問神明之諾否。
9. 進第三次酒。
10. 擲杯茭問神明已否餐畢。
11. 雙手捧持金銀紙爆竹，拜供神明察納。
12. 焚燒金銀紙，燃放爆竹。
13. 持酒潑酒金銀紙，稱曰「奠酒」，然後撤收祭品。

從民間宗教的祭祀禮拜表現可以看出，它是一種神、人、佛、祖靈的相接，同時也是崇敬與紀念的表徵。當然除了敬天尊主崇德報供外，也含有祈求神佛庇佑，使大至整體國家社會能風調雨順、國泰民安，小至個人能消災解厄、富貴長壽、子孫昌盛、闔家平安等，都是個人禮拜所常見的現象。

## (二)年節之禮拜

年節之禮拜事實上乃離不開民間信仰的歲時和神誕，而一年到頭十二個月當中，幾乎每個月皆有重要的年節和神誕。它除了是有紀念和慶祝神誕與遵守節俗外，也相當注重所謂的「關口」。(註60)因台灣人的傳統農業社會是以務農為本，所以年曆皆以農曆，又稱「太陰曆」計算之。而按歲時禮俗的

源起，數字也有凶吉的觀念。一般而言，「偶數」能成雙成喜稱為吉數；「奇數」乃為凶數，所以，「凶數」在時間上是一種危機期。在台灣人的觀念中，這是一個特別的「關口」，特別是「九」與「十五」這兩個數字為「極數」，是個大關口且非常不吉利，所以要渡過這個關口，就要舉行「禮拜」將這些重擔交給眾神。故元月九日的「天公生」、九月九日的「重陽君誕」、元月十五的「上元天官生」、七月十五的「普渡」慶中元、八月十五的「太陰娘娘生」。其他數字重複的一月一日「元旦」、三月三日「掃墓節」、七月七日「七娘媽生」……等，也都是「關口」的重要時刻。大部份民間信仰的歲時神誕常據此而來。其年節禮拜和神誕最主要的意義，也因應這些「關口」的節期而生。(註61)

按臺灣省政府新聞處所編印的《臺灣風俗探源》一書裡面，乃清楚列舉出台灣人主要的年節祭拜共計有二十大項，依序分別為：農曆一月一日(新正)、一月九日(天公生)、一月十五日(元宵上元)、二月二日(土地公生)、二月三日(文昌帝君誕)、二月十九日(觀音佛祖誕)、三月(清明三日節)、三月二十三日(媽祖生)、四月八日(浴佛節)、五月五日(五日節)、七月一日(開鬼門關)、七月七日(七娘媽生、七夕)、七月十五日(中元節)、八月三日(灶恩公生)、八月十五日(中秋節)、九月九日(重陽君誕)、十一月(陽曆十二月二十二或二十三日)(冬節)、十二月十六日(尾牙)、十二月二十四日(送神)、十二月二十九、三十日(除夕)。(註62)

當然，除了上述所提的二十項歲時神誕外，一年三百多個日子裡面，幾乎常常都可遇到神明生或特別的日子，(註63)若要一一詳述可要佔用相當大的篇幅，筆者在此藉助註63的書目和解釋來作一有效的佐證，讓臺灣民間信仰的年節之禮拜，能突顯出它的意義來。

臺灣的歲時節俗就是臺灣文化的重要主體，亦是台灣民間生活、宗教、藝術的重心，更是農業社會春耕、夏耘、秋收、冬藏的指令。民間宗教信仰的年節禮拜也在這些本土歲時節俗的進行下展開，所以隨著年節和神誕的各種禮拜之進行，兩者間已經在宗教和文化上環環相扣。善男信女們每每在年節和神誕時，當預備各種祭品、香燭、爆竹、牲禮、金銀紙等，依各種禮儀向神明祭拜。

從日本著名民俗學者片崗巖於本世紀初的研究可以發現，他將臺灣人的

年節和神誕之禮儀描寫得非常清楚，有些歲時節俗的日子雖與神誕無關，但人們還是在年節時分，準備了各種祭禮在神前祭拜一番。諸如：在元旦天明時分就得備妥冰糖茶、敬果三品、供在門口高腳桌上，焚香、燒金紙、向玉皇大帝行三跪九拜迎接新年。(註64)《臺灣省通誌》上的記載亦清楚的描寫到，正月初一家家戶戶貼春聯，同時要注意正廳之神位的佈置。當一切佈置好後，還要依傳統風俗在神桌上擺上鮮花、敬果三品等，並為八仙桌圍上桌裙，於大門口懸掛八仙綵或紅綵。清晨時分，全家人要聚集以甜料、甜茶或清茶祀神祭祖並燃放爆竹、燒壽金、刈金以迎喜避厲。之後，男女老少要行香寺廟，詣親賀歲相互拜年。(註65)可見年節時分，人民除了節俗的文化行動外，對於神明和祖先的崇拜，也充份表現在各種禮儀當中。

到了大年初四「接神」或稱為「迎神」的儀式更不可少，因為上庭朝賀玉皇大帝的「眾神」在這一天會回駕人間，為了迎接祂們，同樣得敬備牲禮、果品、香燭並燒金紙燃放鞭炮，同時燃燒紙製的「神馬」給諸神回到人間。(註66)另外，在農曆初九玉皇大帝誕辰(又稱天公生)的時刻，各戶得敬備五牲(豬、雞、鴨、魚、蛋)焚香、燒金並燃放鞭炮且向「天公」行三跪九叩大禮。(註67)

特別是在天上聖母(媽祖)誕辰的日子，幾乎凡有媽祖廟天后宮的鄉鎮皆得張燈結綵，同時請來各種布袋戲或大戲慶祝一番，其景象可謂熱鬧非凡、神人同樂。但重要的還是善男信女們要準備各樣牲禮、香花、祭品前往祭拜，甚至還要在廟前的禮拜後，請媽祖出遊巡禮。(註68)其一連串的活動乃涵蓋著許多宗教儀式和風俗，也可稱得上眾神明生日當中最為熱鬧浩蕩的場面。

清明節時分(約在農曆三月初十前後)，各個家庭也要依照禮俗攜帶葷菜、酒飯來到墳前燒香、燒銀紙、放鞭炮祭拜之，還要置未燃燒過的紙錢於墓碑上面豪哭祭拜。到了五月節(又稱端午節)民俗節日的中午，家家戶戶要備粽、牲禮、雄黃酒、焚香、燒金銀紙、燃放爆竹並祭家廟，以紀念先烈先賢。特別是七月份鬼門關開、中元普渡、鬼門關閉的整個月份，都充滿著神、人、鬼「共處一室」的局面，各種祭拜活動及象徵性的「燈篙」、「搶孤」、「放水燈」更不可或缺，特別是普渡當天，廟前聚集祭拜所需準備的三牲、五牲、粿粽、孤飯、漢席、豎碟等「美食」供品，均應擺在孤棚上面，而且孤飯還要插著寫有「普照陰光」的三角旗，其他供品則插著線香。另外，相關

的祭品如豬羊、雞鴨數以千百計、以罐頭和海產集合併成假山、用金銀紙製成假厝等，皆是祭拜重要儀式，可謂不勝枚舉。(註68)當然在鬼門關之後的月份一直到年終的日子，仍充斥著大小節慶和神誕。誠如：八月十五的中秋節又為太陰菩薩聖誕、九月九日的重陽節「登高日」、十月十五的下元又稱「三界公生」、十一月的冬至、十二月十六日的「尾牙」、二十四日的「送神」……等。

綜觀上述年節禮拜的現象委實可發現，平常的例行禮拜皆在自家進行，但有特定的節日或神誕時，則聚集於各大寺廟舉行之。其禮拜的進行，無論是個別或團體聚集，幾乎都會隨節俗神誕的不同，擺上各類供品、牲禮、焚香、燒紙錢祭拜之。而禮拜的意義似乎在象徵著「孝敬鬼神」、「祈求平安」、「神人共享」、「相互尊重」、「慶祝神誕」與「共度關口」……等。這樣的禮拜其所表現出來的，就像是有條件、有目的的交易行動，為民間宗教信仰禮拜的一大特色是也。

### (三) 祭典之禮拜

臺灣民間宗教信仰的「祭典禮拜」之舉行，可以稱得上是善男信女全體總動員的廟會或建醮大典。這樣的大型祭典不是在紀念寺廟的神明生，就是幾年一次定期或不定期的建醮大拜拜，當然它也包含了上述年節歲時的各項祭祀活動。不過，最主要的祭典禮拜，還是集中在神誕和地方寺廟的建醮活動上。其實，祭典之禮拜換另外一種說法，可說是「神、人、鬼的嘉年華會大典」、也可稱為台灣人的「小過年」。(註70)近年來，由於臺灣經濟的輝煌騰達，許多人將之歸功於「神明的保佑」，幾乎每隔一段時間，便可發現在臺灣各地常以慶成、祈福、安座、普渡為中心的建醮大典，其「拜拜」的盛況和經濟開銷及參與人數，可謂每次都可以「盛況空前」稱之。尤其是每年三月份媽祖神誕，其大甲媽祖巡禮和各地進香客的踴躍情景，真是民間宗教信仰祭典禮拜的最高峰。因此，「小過年」與「神、人、鬼的同樂嘉年華會」之「大禮拜」便時常可見。

臺灣民間宗教信仰之所以會有如此盛大的建醮大拜拜，其典故和意義，在劉枝萬先生的研究出版品中，給予我們相當多的啓示。(註71)他特別將「醮」與「祭」的本義與歷史進展做了相當詳細的剖析，還將現代的「醮」之宗



教行爲說明爲：「某一地方爲還願酬神之大規模祭典。」(註72)就是每逢地方上災變不安時，由仕紳賢人糾集眾議同爲地方謀福。在各項籌備工作就緒後，得設香案於廟口或村莊中的廣場，向天神、地祇與眾靈許願並祈求。而祭典則因陋就簡，若祈求真的應允實現而得以合境平安，則要舉行隆重的謝恩大典，順便爲將來的日子祈福。所以前爲「祈求」；後爲「謝恩」的一連串行動，就是現代民間宗教信仰所謂的「醮祭」—「大禮拜」。(註73)

目前在臺灣民間宗教信仰的醮祭種類繁多，但實際上，隨著時代的變遷，較常見的也只有平安醮、瘟醮、慶成醮、火醮爲主要，而建醮大典的次數與地點則以南部居多，往北前進則逐漸減少。建醮大典的時間又可分爲定期與臨時兩種形式，其天數也依規模之大小不盡相同，雖建醮的目的與動機各地雷同，但是在禮拜的儀式上卻有許多差異之處。(註74)差異之因，除了劉枝萬先生所說的地理與歷史背景因素使然外，廟宇間各自爲政、毫無組織、沒有統一經典等，都是造成祭典禮拜可簡可繁，甚至有所出入的因素。

由此觀之，台灣民間宗教信仰的祭典禮拜，雖相互間各有差異，但它卻同樣存有其「祈求與謝恩」上相同的重要內涵。特別在臺灣這五十年來經濟的成長、生活的富裕和政治逐漸開明的情況下，這樣的宗教行爲更加活絡，其排場與開銷當然也是過去參與建醮禮拜的人所望塵莫及的。誠如董芳苑牧師的研究所指：「『祭典』是民間之所以能夠安居樂業的精神憑藉，民間藉著它來消除生存壓力、化解身心的痛苦，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。」(註75)

若進一步探討民間信仰祭典之禮拜背後的現象，委實可發現，祭典禮拜的功能，除了在紀念神誕與祈求謝恩外，它還具有民族、文化、教育、政治、經濟、社群、及心理等多項功能。此外，在祭典禮拜儀式進行時，我們可以見著沿襲古代而來的各項裝飾、佈置、藝俗活動等，皆保有相當濃厚的古典文化氣息和鄉土味道，不但富含保持文化的功能，也展現出文化教育的意義。特別在祭典進行的期間，善男信女們利用「熱鬧」的氣氛，邀請親朋好友前來「吃拜拜」，大家團聚後到廟前，不但可以迎神拜拜一番，還可藉機觀賞各類佈置和民俗、演戲表演，真的展現出祭典禮拜就是一種「神人同樂」、「祈求謝恩」、「保存文化」、「小過年」的意義。難怪董芳苑牧師將

此民間廟宇祭典引喻為「宴會型」、「豬公型」、「賽會型」、「王船型」四種類型，(註76)來描述民間宗教信仰所展現出祭典禮拜當中的高潮戲，實有如神、人、鬼的同樂會，無一不在展現出臺灣民間信仰「禮拜」非常獨特的一面。

## 結 語

探究完臺灣民間信仰的信仰依據與禮拜儀式後，著實可以讓身為基督教神職人員的筆者感慨萬千。本研究並非將臺灣民間信仰與基督教的禮拜硬拉在一起相較，畢竟，兩者之神觀、人觀、宇宙觀差異甚大，實無從比較起。然而，筆者會對於民間信仰的禮拜做一番探究，旨想讓神學人或有興趣於研究宗教與禮儀者，能夠站在基督教的立場上，了解並包容他宗教的信仰表現，藉以進一步的透過信仰間的對話(Inter Faith)彼此學習，用真正的「心靈」和「誠實」，透過「文化」把我們對上帝的敬拜，表演到盡善盡美的地步。

雖基督教與臺灣民間信仰禮拜的依據和儀式大異其趣，但我們應當明白「福音」雖然超乎文化，但卻不能抗拒文化，因為在宣揚「福音」的過程中，必定會和他民族、他宗教、他文化相遇，要領人歸主，則必須在異教「文化」中與之共處對話。

若是基督徒過於強烈的本位主義，視不合於基督教的宗教為「異端」，勢必會造成基督教相當嚴重的致命傷。我們若不回到臺灣本土文化和民間宗教層面來了解問題的所在，實無法剖析兩者的對立點。若能進一步反省和思考，相信必可以於福音事工上，在敬拜上帝的態度和實踐上得著新的啓示。我們不能只將一切的問題歸咎於台灣人的無知與迷信，否則，只會再度陷入「自我中心」和「本位主義」的泥淖中。有鑑於此，「和解的相遇」與「愛心的對話」乃是基督徒和他宗教人共處時，不可或缺的基本態度。

## 註 解

- 註1. 參見劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》(臺北：中央研究院民族學研究所專刊之二十二 1974.) 頁1。
- 註2. 參照董芳苑，《臺灣民間信仰之認識》(臺北：永望出版社，1983)，頁8。另外，在頁30有關其解釋與參考書目中，作者引用十九世紀學者 Max Muller 和 F.W.J.von Shelling 兩人的(kathenotheism)和(henotheism)之說，有詳細的引證。而不敬的態度倒是可以在七〇年代臺灣盛行大家樂與六合彩時期缺胳膊、缺腿、斷頭之神明的身上見著。
- 註3. 參見鈴木清一，《臺灣舊慣習俗信仰》(臺北：眾文圖書公司，1978 )頁3-5。
- 註4. 有關天公的解釋與研究，可見《臺灣省通誌，卷二，宗教篇》頁296 -300、《臺灣舊慣習俗信仰》頁4-5及《民間信仰神祇史考叢書》—中國神祇列傳，(臺北：道觀出版社) 頁75-84。
- 註5. 《臺灣舊慣習俗信仰》，頁5。
- 註6. 《臺灣民間宗教信仰》，頁171。
- 註7. 《臺灣省通誌的宗教篇》，頁311-314。亦參照《臺灣民間宗教信仰》，頁145。
- 註8. Ibid.p.302。作者在書上皆有相當詳細的分類明細表，讀者可以一目了然的看到眾神明的倫理組織與行政系統，以及各種居所的區別。若依照書目的發行年代而言，這些神明的分類組織原始明細表，應該是出自於日本人的研究。但董芳苑牧師在研究後，將這些組織再加以更有系統的標示，請見《臺灣民間宗教信仰》，頁145-147。
- 註9. Ibid.pp.314-315。請參見《莊嚴的世界》頁1-10—1-11。
- 註10.參照《莊嚴的世界》上引書，頁1-16—1-37。作者乃一五一十的將一至十二月的神明生日和祭儀、禮俗做一詳細之說明，其中可見同一日之內有多位神明生日的現象。
- 註11.參照《臺灣省通誌的宗教篇》，頁297-300。
- 註12.參照董芳苑，《臺灣民間宗教的思想特徵》頁6-7。因尚未正式出版所以無法提出正確出版社及年代。
- 註13.參照《臺灣省通誌的宗教篇》，頁275-276。
- 註14.同上註書。
- 註15.見《莊嚴的世界》頁5-115。
- 註16.Ibid.,p.3-37.
- 註17.Ibid.,p.5-140 — 5-143.
- 註18.參照《臺灣舊慣習俗信仰》，頁18。
- 註19.參照《臺灣的傳統中國社會》，頁127-150。作者陳其南先生依臺灣漢人社會的親屬團體(宗族)、祖籍、姓氏的分佈做一完整的分析，同時也將姓氏和地域的分配用統計表呈現給讀者，委實讓人可以對於臺灣移民分佈的情況一目了然。他還以彰化平原將漳州、潮州祖籍群的分佈做了詳細標示，見該書頁134-135。
- 註20.見《莊嚴的世界》，頁3-5—3-9。
- 註21.見《民間信仰神祇史考叢書》，頁159-183。
- 註22.見《莊嚴的世界》，頁5-77—5-79。
- 註23.見瞿海源、章英華，《臺灣社會與文化變遷》(下冊)，(臺北：中央研究院民族學研究所，專刊乙種第十六號，1986)，頁661-666。雖作者主要研究的目的是針對文化變遷方面，同時也對民

間信仰在教育普及以及經濟起飛後，民間信仰將受到抑制的可能性做一番預估，但從研究內容不難發現，臺灣民間信仰始終保有那神明的地方性和族群性色彩。

註24. Ibid., p.666.

註25.上述曾經用過的參考書目中，民間信仰學者和宗教學者常只對於宗教發生的現象、典故和宗教解釋上去探究，對於人觀的說明並不多見。幸好董芳苑牧師和中央研究院的呂理政先生在這方面有一些解釋，雖兩者對於研究主題的出發點不同，但從兩位學者的研究中，委實可以發現從中國思想演變到民間信仰的一連串過程和天、人、社會觀等諸問題。請參閱董芳苑，《臺灣民間信仰的思想特徵》，（未出版）、以及呂理政，《天、人、社會》（臺北：中央研究院民族研學究所，1990）。

註26.參照何新，《諸神的起源—中國古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，1987）頁61-84。

註27.參照《臺灣舊慣習俗信仰上引書》頁159-161。

註28.參照呂理政，《天、人、社會》（臺北：中央研究院民族研學究所，1990）頁145。

註29. Ibid.,p.145.

註30.見《太平御覽》卷七十八，引《風俗通義》。

註31.見《太平御覽》卷二，引三國時代徐整之《三五歷記》。

註32.見《釋史》卷一引，《引風俗通義》。

註33.參見《莊嚴的世界》上引書，頁5-39。

註34.參照董芳苑《探討臺灣民間信仰》（臺灣：常民文化事業公司，1996）頁186。

註35. Ibid.,186-187。

註36. Ibid.,187-188。

註37.見《信仰與習俗》頁113。

註38. Ibid.,pp.120-126.

註39. Ibid.,pp.126-136.

註40.參照《臺灣舊慣習俗信仰》頁23，又參該書頁223-224。

註41.有關民間信仰中，農曆七月的開鬼門關、起燈腳、街普、廟普、放水燈、普渡……關鬼門關之各項禮儀，可參見吳瀛濤，《臺灣民俗》（眾文圖書公司，1977.）頁19-25。亦請參見《臺灣舊慣習俗信仰》頁455-481。

註42.參照《臺灣民間信仰的思想特徵》資料頁19。

註43.參照本章研究之神話化的「人觀」部份，裡面有兩則神話故事的典故和內容說明。亦請參閱《太平御覽》卷七十八，引《風俗通義》、《太平御覽》卷二，引三國時代徐整之《三五歷記》和《釋史》卷一引，《引風俗通義》，這些記載中皆有神話故事清楚的描述。

註44.參照《臺灣民間信仰的思想特徵》頁21。

註45.見《莊嚴的世界》，頁5-39。

註46.參照《天、人、社會》—試論中國傳統的宇宙認知模型上引書頁44。

註47. Ibid.,pp.44-49.

註48. Ibid.,p.49.

註49.參照《莊嚴的世界》（三）1-68。

註50.參照《臺灣民間信仰的思想特徵》頁22-24。阮昌銳先生也在他的研究中提出民間信仰的宇宙觀

為「三層式」，亦即「天界」（天庭或天上玉皇大帝及天神處）、「明界」（陽間又稱為地上是萬物生靈的棲息所）、「幽界」（指陰間、地府、冥府是鬼魂亡靈的棲息活動處）。請見該書頁2-3。

註51 雖近年來民間宗教信仰團體中，較具嚴密組織和性質相同的宗教團體，有逐漸整合的趨勢，特別是全國寺廟整編委員會試圖在道教會、佛教會外的第三勢力，將分佈在全省的一百多家的大型廟宇整合起來，形成一種新的教團來從事社會服務的工作，但因種種限制，目前推動的各類神祇信仰組織聯誼會已經成立的只有媽祖聯誼會、玉皇大帝聯誼會、玄天上帝聯誼會等，其他聯誼會正在積極籌劃組織中。請參見鄭志明，《臺灣的宗教與祕密宗教》（臺北：台原出版社，1992）頁214-218。儘管其聯誼會大力組織，若民間信仰者不從他們的「神學」、「禮拜」等層面上做一深入的研究與規劃，想要使禮拜和祭典得著各地寺廟一致甚至制度化，仍有其困難性。

註52 參照《臺灣舊慣習俗信仰》，頁56。

註53 Ibid., p.57.

註54 Ibid., p.65.

註55. Ibid., pp.65-66. 有關各種禮儀進行時所供上的三牲、五牲以及各種供品之內容和稱呼，可見《臺灣省通誌》上引書，頁39、《臺灣舊慣習俗信仰》頁57-59及《莊嚴的世界》頁1-9 - 1-10。

註56 Ibid., pp.67-70.

註57. Ibid., p.70.

註58 Ibid., pp.70-76.

註59 見《臺灣省通誌》卷二人民志，宗教篇，頁38-39。依筆者查考的結果，臺灣現有的民間宗教信仰學者，在研究民間信仰之禮拜時，幾乎都以該書的內的十三項程序內容，來說明其祭祀禮儀。請見董芳苑牧師的《臺灣民間宗教信仰》頁176-177。但董則將第十三項分為兩項說明之，所以他提出十四項的程序內容。亦請見阮昌銳先生的《莊嚴的世界》頁1-9。

註60 參照董芳苑，《臺灣民間信仰與禮俗》（臺北：臺灣神學院神學研究所）頁15。未出版。

註61 Ibid., 15-24. 作者乃一五一十將奇數的「關口」與神明生日的關係做一詳細的分析說明，可讓人從一年當中依歲時神誕的順序，看出禮拜的依據，只可惜該研究尚未成為出版品。

註62 參照洪敏麟主講，洪英聖編著，《臺灣風俗探源》，（臺中：臺灣省政府新聞處，1992）頁107-119。該書在內容裡面也分門別類的說明了各個歲時神誕的典故和禮拜儀式，請再參閱頁124-182。

註63 由於臺灣民間宗教信仰之神明數目眾多，而且「大小身份」不一，所以一般學者常只列出幾個具代表性的神明說明之，若要更清楚瞭解歲時神誕的神明生和各項細節，可參閱《莊嚴世界》的頁1-16 - 1-40。《臺灣省通誌》卷二人民志，禮俗篇宗教篇上，頁11-18。以及劉還月著的《臺灣歲時小百科》上下兩冊，（臺灣：台原出版社，1989）。片岡巖著，《臺灣風俗誌》，陳金田譯，（臺灣：大立出版社印行，1981）頁36-60。作者們乃將臺灣一年三百六十五天之民俗與宗教歲時紀念時節詳述透澈，甚至連各種祭典禮儀也有清楚的描述，只可惜臺灣民間信仰的大小宗教祭典和禮儀實在太多，連作者也無法做一有效的整理與歸納，只能從歲時與一~十二月份的順序逐一說明。不過從其整體的敘述之內容也已足夠讓人一窺年節禮拜的日子了。

註64 參照片岡巖著，《臺灣風俗誌》，陳金田譯，（臺灣：大立出版社印行，1981）頁36-37。

註65 參照《臺灣省通誌》卷二人民志，宗教篇，上引書頁11。

註66參照《臺灣風俗誌》頁39。

註67. Ibid.,p.39.

註68參見董芳苑，杜榮哲《臺灣民間宗教信仰》，頁348-357。作者乃清楚將大甲媽祖的沿革以及巡禮祭拜活動以論文方式呈現在書中，我們可從其典故的探討和祭拜慶典活動的研究中，看到崇拜媽祖的風俗與信仰。

註69參照《臺灣風俗誌》上引書頁45-46。

註70傳統上，台灣人爲了討生活，常是日出而作，日落而息，並沒有週末星期假日，一年到頭皆辛勤勞碌，除了農曆新年和重要的歲時神誕外，並沒有固定的休閒時間。然而在歲時神誕的「祭典」來臨時，民眾捐錢做「神明戲」、殺豬公、宴客、敬神、「看熱鬧」、溝通寒暄等，才是休息的時刻，所以有「小過年」之稱。參見董芳苑，《臺灣民間信仰的社會功能》（臺北：臺灣神學院）頁8-9「祭典是台灣人的小過年」部份，未出版。

註71見劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版社，1983）頁1-55。

註72 Ibid.,p.1在該書第二頁的說明中，劉先生還列舉了許多歷代學者們對於「醮」的定義和解說，請繼續參見頁2-3。

註73 Ibid.,p.2.

註74 Ibid.,p.184.

註75見《臺灣民間宗教信仰》上引書，頁301。此外，作者還曾於1987年在《臺灣文化》革新版第一期頁19-23一文中，就「台灣民間祭典的社會功能」提出正反兩面看法，其正面功能分作爲：民族、文化、教育、政治、經濟、社群、及心理等；負面問題：巫術宗教祭典之弊病、帝王神觀的影響、神鬼控制人的迷信。

註76. Ibid.,325.依董牧師的描述祭典之四大類型如下：

「宴會型」—又稱爲「吃拜拜」，是各大廟宇祭典中的高潮戲，以宴請親友共享美食。

「豬公型」—較多出現於北部的廟宇，以飼養「豬公」的淨重比賽爲高潮。

「賽會型」—大部分出現在南部廟宇的祭典中，以藝閣陣頭等民俗活動爲高潮。

「王船型」—表現在於王廟的祭典中，以送「王船」爲高潮。

## 參考書目

1. 劉枝萬著，《臺灣民間信仰論集》（臺北：中央研究院民族學研究所專刊之二十，1974.）
2. 劉枝萬著，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版社，1983.）
3. 董芳苑著，《臺灣民間信仰之認識》（臺北：永望出版社，1983.）
4. 董芳苑著，《臺灣民間宗教信仰》（臺北：長青文化事業股份有限公司，1984.）
5. 董芳苑著，《臺灣民間宗教的思想特徵》。因尚未正式出版所以無法提出正確出版社及年代。
6. 董芳苑著，《探討臺灣民間信仰》（臺灣：常民文化事業公司，1996.）
7. 董芳苑著，《臺灣民間信仰與禮俗》（臺北：臺灣神學院神學研究所講義）未出版。
8. 鈴木清一著，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978.）
9. 李添春編，《臺灣省通誌，卷二，宗教篇》（臺中：臺灣省文獻委員會，1971.）
10. 《民間信仰神祇史考叢書》—中國神祇列傳，（臺北：道觀出版社）
11. 阮昌銳著，《莊嚴的世界》（文開出版社，1984.）
12. 陳其南著，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化事業，1987.）
13. 瞿海源、章英華合著，《臺灣社會與文化變遷》（下冊），（臺北：中央研究院民族學研究所，專刊乙種第十六號，1986.）
14. 呂理政著，《天、人、社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1990.）
15. 何新著，《諸神的起源—中國古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，1987.）
16. 《太平御覽》卷七十八，引《風俗通義》。
17. 《太平御覽》卷二，引三國時代徐整之《三五歷記》。
18. 《釋史》卷一引，《引風俗通義》。
19. 吳瀛濤編著，《臺灣民俗》（臺灣：眾文圖書公司，1977.）
20. 洪敏麟主講，洪英聖編著，《臺灣風俗探源》，（臺中：臺灣省政府新聞處，1992.）
21. 劉選月著，《臺灣歲時小百科》上下兩冊，（臺灣：台原出版社，1989.）
22. 片岡巖著，《臺灣風俗誌》，陳金田譯，（臺灣：大立出版社印行，1989.）
23. 鄭志明著，《台灣的宗教與秘密宗教》，（臺北：台原出版社，1992.）