



EJ095198612143

師大地理研究報告
第12期 民國75年3月
Geographical Research
No. 12, March 1986

臺灣民俗宗教分佈的意義

The Meaning of Folk Religion Distribution in Taiwan

潘 朝 陽**

Chao-yang Pan

Abstract

It is the purpose of this study to present the essential meaning of the distribution of folk religion in Taiwan by using the ideal interpretation approach.

The basic viewpoint of this paper is that the folk religion of Taiwan, being a part of the Chinese folk religion, shares its diffusive character developed through the integration of gods worship and confucian moral-ethical philosophy.

According to the content of folk religion, there are eight categories of gods devoted by the people with different distribution situation in the Taiwan area. Their distribution in accordance with the quantitative data, follows the order of saints, gods of nature, ghosts, local gods, genii, mythical gods, miscellaneous gods, gods of skilled art.

Based on quantitative analysis, the first four categories which distribute over more widely in Taiwan are apparently more important than the others. It can be asserted that as shown in the local religious behaviour, traditional Chinese value system, especially the confucian moral-ethical rules, prevails in Taiwan.

一、前 言

台灣的民俗宗教¹⁾，是一個龐大深厚複雜的文化體系，早有學者分別依各種知識系統，對其加以探討研究，這些研究若予分類，大致可以歸納成如下數種類型：

(1)社會功能的研究：以「功能論」的方式對民俗宗教的活動加以詮釋，即探討民俗宗教的各種活動所產生的社會性功能。譬如「祭祀圈」的研究，就是討論某個地區，某民俗宗教祭祀活動所構成的以神為中心而向心凝聚的文化、社會空間現象²⁾。又譬

* * 國立台灣師範大學地理系助教

Teaching Assistant, Department of Geography, National Taiwan Normal University.

¹⁾ 本文所謂「民俗宗教」，是指宗教活動與民間風俗習慣融合為一的宗教，又稱為「民間信仰」、「通俗宗教」。

²⁾ 如：施振民，「祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討」，中央研究院民族學研究所集

如探討「童乩」與「醫療」活動的關聯³⁾，或者從宗教皈依行為的形式來討論社會結構或變遷⁴⁾，……等皆屬之。

(2)祭祀活動的研究：就某廟、某神的祭祀活動而加以詳細的描述。譬如劉枝萬曾以「建醮」做為主題，寫下數篇建醮祭典的論文⁵⁾。又如「西河的社會變遷」⁶⁾、「林圯埔」⁷⁾等專著，闢有專章對社區的民俗宗教詳細地描述。

(3)民俗性的研究：介紹或說明神祇的由來、性質，乃至於神祇的誕辰、節慶…等，內容包羅龐雜，長短不一，尤其在「文獻」類的刊物，以及其他民間書坊出版品中最為常見。

(4)關於「結社」的研究：專就民俗宗教中傾向於半公開、半秘密性質宗教性結社進行研究的論文皆屬之。譬如「一貫道」、「齋教」、「瑤池金母信仰」、「儒宗神教」…等宗教現象，已多有專文問世⁸⁾。

(5)變遷發展的研究：以「發展」的觀點來檢討台灣民俗宗教的問題。如「台灣地區民間宗教的發展」⁹⁾、「我國宗教變遷的社會學分析」¹⁰⁾均屬之。

(6)統計性調查報告：台灣寺廟神祇，在日據時期已有日人進行調查，但到民國48年才有全台的調查¹¹⁾，至民國60年，「台灣省通志」刊列「台灣省寺廟一覽表」¹²⁾，此外，民間書坊有仇德哉氏編著「台灣廟神傳」¹³⁾一書，其中搜羅全省的寺廟神祇。

關於宗教現象，國內地理學界到目前為止，似乎尚未多予留意¹⁴⁾，台灣民俗宗教

刊，36：191-208，1973。

3) 見：李亦園，「宗教與迷信」，《信仰與文化》，台北：巨流圖書公司，1978，37-68頁，又見：李亦園，「是真是假話童乩」，《信仰與文化》，台北：巨流圖書公司，1978，101-116頁。

4) 見：李亦園，「社會變遷與宗教皈依」，《中央研究院民族學研究所集刊》，56：1-28，1983。

5) 如：「台北縣中和鄉建醮祭典」、「台北縣樹林鎮建醮祭典」、「桃園縣中壢市建醮祭典」、「桃園縣龍潭鄉建醮祭典」、「台南縣西港鄉瘟醮祭典」，均收於：劉枝萬，台灣民間信仰論集，台北：聯經出版事業公司，1983。

6) 見：文崇一等，「西河的社會變遷」，《中央研究院民族學研究所專刊乙種第六號》，1975，135-186頁。

7) 見：莊英章，「林圯埔：一個台灣市鎮的社會經濟發展史」，《中央研究院民族學研究所專刊乙種第八號》，1977，138-177頁。

8) 這一類的論文，近年來多有刊行，其中以鄭志明最能一系列專研此方面的現象，其論文主要收於「台灣民間宗教論集」，台北：學生書局，1984。

9) 余光弘，「台灣地區民間宗教的發展」，《中央研究院民族學研究所集刊》，53-67-103，1982。

10) 瞿海源，「我國宗教變遷的社會學分析」，《我國社會的變遷與發展》，台北：東大圖書公司，1981，357-396頁。

11) 該項調查是劉枝萬主持完成的，其結果刊登於「台灣文獻」11卷第2期，1960。

12) 見：「台灣省通志」卷二人民志宗教篇，1971。

13) 仇德哉，「台灣廟神傳」，斗六：信通書局，1979初版，1981年三版。

的問題，也少有依地理學觀點入手的論文刊行¹⁵。宗教乃是人類文明與社會的一項主要內容，隨文明、社會在地表上的發展而分佈擴散，其勢能深植廣被，成為人文上的重要徵候，除了在景觀上具有特色之外，並且蘊涵豐富複雜的內質，不論就其文化景觀或就其文化內涵言，均是文化地理學、社會地理學、歷史地理學最值得去研究、詮釋的客題。

地理學的研究路向有其多元面向。依據空間理論，可對民俗宗教的空間結構、傳播擴散等現象進行研究；依據人地理論，可以從民俗宗教中探討其所蘊涵的環境識覺或認知；依據區域理論，可以研討區域內民俗宗教的獨特性及其在區域內和其他現象之間的關係。

本文擬以區域觀照的方式詮釋台灣地區民俗宗教分佈的意義，重點不在分析民俗宗教的空間結構、空間擴散；也不在推求其因果關係或說明其因子相關。換言之，本文對台灣民俗宗教的興趣，不在於以許多變數指標的假設和計算來「說明」（explanation）研究主體的存在；本文的創作進路是讓研究主體的存在展顯出來，然後依據觀念系統「詮釋」（interpretation）其意義¹⁶。基本上，本文先掌握台灣民俗宗教本身的核心意義（見次章），然後將台灣民俗宗教的主祀神加以性質上的分類¹⁷，並依類分別呈現在圖中，據此而予詮釋。

全面性統計調查全台廟宇之主從神祇，十分困難，目前已有的調查資料，事實上並非完全精確的統計數字¹⁸。這乃是從全面的尺度討論台灣民俗宗教現象最大的限制

¹⁴目前，國立台灣師大地理研究所以及文化大學地理研究所，碩士班各有一位研究生正在撰寫關於台灣宗教的地理學論文，前者是探討基督教長老教會的空間擴散，後者則研究義民廟崇拜圈的民俗宗教現象。

¹⁵筆者曾發表兩篇拙作：「宗教、寺廟、後龍溪谷地通俗信仰的區域特色」，刊於地理教育第6期，79-93頁，1980；「新竹縣地區通俗宗教的分部」，刊於台灣風物31卷第四期，27-50頁，1981。

¹⁶在方法層面上，「說明」（explanation或譯為「解釋」）和「詮釋」（interpretation）是不相同的進路。前者是：要求透過因果關係的獲取來說明其所研究的現象。這在自然科學的研究中是唯一的方法，一個自然科學研究者必須把研究對象予以客觀化，以便研究其中因果的聯絡。後者是：人文現象之意義的理解、傳達、創造；面對人文現象，如：道德行為、藝術作品和經典文物，必須對其中的意義有所理解，此時我們的對象並不是一種因果的必然關係，而是一種「屬靈的整體」，此一整體要求我們的「心靈」以特別的方式去把握它，這其中便涉及到理解的問題、個人的參與和主體之規定的問題。引自：沈清松，「詮譯學的變遷與發展」，現代哲學論衡，台北：黎明文化事業公司，1985，291-312頁。

¹⁷本文處理的神祇，不包含純粹佛教系統的僧尼庵。也不處理「土地公」，此神在事實上數目最多，幾乎遍佈市鄉間，由於太普及了，以登記在案的資料處理，反而失去實際上的意義。

¹⁸見：瞿海源，「我國宗教變遷的社會學分析」，我國社會的變遷與發展，台北：東大圖書公司，1981，357-396頁；余光弘，「台灣地區民間宗教的發展」，中央研究院民族學研究所集刊53：67-103，1982。

。然而面對龐雜的民俗宗教的寺廟和神祇，在實際上不可能百分之百地把握其最後的量，因為這牽扯出三方面的問題：①神格廟格的大小。譬如「有應公」、「土地公」等神祇，其格局卑小，甚至連山野荒陬、田側圳邊，都可能以矮陋的建屋形式出現。②神有主、從、陪之分。許多廟宇除了供奉主神之外，尚有許多從祀、陪祀的大小神祇，有些廟宇的從、陪祀神祇數量多至令人眼花繚亂的地步。③廟宇、神壇成長迅速。由於近年社會結構轉型，寺廟、神壇因應人心之需以及宗教職業化、觀光化，而大量增加。因此，除了上述幾種統計資料外，截至目前並無最令人滿意的詳確的調查刊佈。在此情況下，運用現行的資料，應該是可以接受的態度。本文基本上採用「台灣廟神傳」的統計為資料，此書整理的數據來自寺廟的登記，不免與實況有出入，但理由已見上述，同時由於它刊行時間最新，而且已依神祇分類的方式進行統計，便於本文整理基本資料時參考之用，在尚乏可以客觀肯定最正確的資料的前提下，暫且以該書的資料為準；並且因為詮釋的對象並非單一的神祇，也非單一的某一縣市鄉鎮，仍然可以看出民俗宗教在台灣分佈的意義的大體態勢，所以，我們據之創作本文。

二、基本觀念

就生活於日常世界的每一個人而言，都必在其生命際遇中遭逢「界限經驗」，而促使其往「內在」和「超越」兩層境界去尋求存有的意義與真實¹⁹，無論古人今人；也不論婆羅洲的部落民或紐約市C.B.D街頭的都會人，只要其心靈已落在這種追尋和逼近的過程中，皆可說已進入「宗教的情境」。換言之，不論個人生存的時空背景為何，人的心靈均具「超越性」，而無法以已有的現實世界、現象世界或可經驗的世界，做為其全幅精神寄託之所，或肯定為究竟的實在，因此，人永遠不能只安住滿足或交代其自己於此現實世界，他總是要求從此現實世界超越出去，而嚮往、思維一個超然的境界，並對之產生依賴和信仰，這便是「宗教」的生發²⁰。

對個人而言，宗教是其存有的終極根基，就人類的整體社會而論，蘊涵、展顯超越性境界的宗教，更是其詮釋自身存有意義的基礎。易言之，一切宗教的形式固然容有差別，但其共有的特徵是它將人類的社會關係延伸到超自然界，給人類尋求譬如：世界如何發生及其存在意義、人與世界的關係、人的生死、在世的成敗、生之罪惡與苦痛…等等「界限」式的問題之解答，同時也賦予人類應付人生問題的能力，給予其

¹⁹沈清松，「科技時代的宗教與終極信仰」，《解除世界魔咒—科技對文化的衝擊與展望》，台北：時報出版公司，1984，135-168頁。

²⁰唐君毅，「宗教信仰與現代中國文化」，《中國人文精神之發展》，台北：學生書局，1974，337 - 399頁。

生存的安全感以及生命的意義²⁰。

由上所述，做為人類個人存有的終極性根基；以及做為人類整體的超自然基礎的宗教，乃是世界上任何一個民族、文明所共同具備的事物。然而，依據文化現象具有強烈的區域獨特性此種事實來看，宗教的信念和活動，實際上是各區域的人們，以其固有的觀念系統與其所處的生活環境交互作用所產生的。固然，通過宗教的運作，投向超越性境界以獲得存有的意義，關於此點，各民族或各文明均無二致，但他們對該超越性境界及其運作的詮釋和說明，易言之，即其宗教系統，却往往各具特色而大為殊異，這是因為各民族的歷史傳統及其文化背景具有差異，由此而各別推衍出來的宗教系統，勢必各擅勝景、別開生面。探討宗教的普遍性法則，固有其價值，但是，站在地理學的立場，宗教在區域內所具有的獨特性，却毋寧是更蘊涵著表彰的意義，因為基本上我們認為，文化現象必以其創造者的主體性，通過歷史性的型塑之後乃能形成，換言之，文化現象的核心意義必須在區域的獨特性之脈絡中加以探索、解釋之後才可望掌握，宗教現象的掌握亦不外乎此，這意謂對某一地區的宗教現象，若不順由該地區的文化創造者的主體內涵以及其歷史來加以詮釋，便絕無可能獲致妥切正確的理解。

基於上面的認識，我們認為若欲詮釋台灣民俗宗教信仰的區域分佈的意義，無法忽視其創造主體的內涵和歷史背景。基本上，自漢族來台拓殖開發之後，台灣民俗宗教的核心結構，便是中國傳統的民俗宗教隨台灣文化社會空間的漢化轉型而在台灣的生根、茁長與完成²¹。因此，詮釋民俗宗教在台灣的分佈意義，需以中國民俗宗教的內涵為前提。

不論在大陸或在台灣，中國社會充滿著宗教的影響力，這可從全國分佈著無數的廟宇神祠上顯示出來。楊慶堃舉河北定縣為例，在西元 1882 年平均每一村莊有七座廟宇，到 1928 年則有 1.7 座，那時每一村莊平均六百人，若以家庭計算，1882 年平均每 24 家有一廟宇，1928 年則為 50 家。如果將這些廟宇神祇加以功能的分類，便看得出影響力及於村民生活的每一方面，從與自然的鬥爭、戰爭與和平、健康或疾病、富有或貧窮…等問題，以至公私生活的每一緊要關頭²²。另外，據李亦園的引述，西元 1940 年在台灣的寺廟共有 3495 座，1960 年時增為 3835 座，到 1974 年左右，恐

²⁰ 見：「宗教——儀式、神話和宇宙觀」，《當代文化人類學》，于嘉雲、張恭啓譯，台北：巨流圖書公司，1981，下冊 559-585 頁。

²² 台灣民俗宗教的廟宇建造以及神祇崇拜之普及過程，乃是漢文化在台灣佔居、生根、茁長、完成的重要指標，關於這點，學者多有論述，例如見：李國祁，「清代台灣社會的轉型」，《中華學報》5(2)：131-160。

²³ 楊慶堃，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，收入：《中國思想與制度論集》，台北：聯經出版

怕已達 9000 座之多²⁴，時至今日，寺廟在台之數，無論城鄉必更形氾濫，這乃是勢所必然的趨勢。

上面的陳述主要目的是顯示中國社會裏宗教成份是顯著的，因為與西方基督教社會對比之下，村廟之數很顯然高過歐美村莊中的教堂數；在歐美一個村莊中同時存在多座教堂，恐怕是絕無可能的事。中西宗教的差異，亦明顯地表現在寺廟或教堂的組織上，基督教的組織有如金字塔，由中央性宗教權威位居尖頂提控全國大小地方教會，以形成一個整全的功能性結構，在實際上與俗世的制度，尤其是行政制度，儼然相互抗衡、相互對等，所謂「凱撒的歸於凱撒，上帝的歸於上帝」，而在精神領域的啓示、導引、支配、改變等功能上，它自成一個堅強王國；相對地，「在中國除了祭祖之外，宗教崇拜信仰是個人的事，在中國從未有一個中央宗教權威在指使良心、規制信仰，或控制個人的命運²⁵」，換言之，中國社會沒有類似西方基督教如此無遠弗屆、根深蒂固，在精神道德的規範戒律上，支配、影響、導引、啓示著全國民衆的金字塔式組織的宗教，而只有不相統屬的各種大小廟宇平鋪散佈於城鎮鄉村。由此便逼現出關於宗教形態的分類之間題：

事實上，在形態上可以分出兩型宗教：一是「制度式宗教」（*institutional religion*）或「特化宗教」（*specialized religion*），一是「普化式宗教」（或「混合宗教」*diffused religion*）。「制度式宗教」具有獨立的地位和組織，獨立行使特定的宗教功能，並且為該宗教支配下的社會創立一套道德系統，易言之，該社會的道德規範與該宗教規範乃是一而二、二而一的統合性事物，此即意謂該社會的規範系統，乃來自支配它的宗教系統，在這樣的系統之下，宗教領袖，譬如：巫師、神父、牧師，遂能藉其宗教系統的運作，而成爲一般民衆心靈上乃至生活上的導師。「普化式宗教」與前者恰好相反，它不具有獨立超然的地位和組織，如：教會、僧侶階級；其組織混合到其他世俗的制度之中，更重要的是它無獨立的道德價值系統，「普化式宗教」盛行的社會，宗教系統不產生規範社會的道德律，道德規範的生發另有淵源，不過其宗教系統與道德系統二者之間却又具備相互支持的關係，唯前者缺乏支配後者的權威²⁶。

²⁴ 事業公司，1976，319-347 頁，類似的敘述又見：Yang, C.K. "Religion in Chinese Society" : PP. 1 - 27, 1961。

²⁵ 李亦園，「宗教與迷信問題」收入，《當前台灣社會問題》，台北：巨流圖書公司，1978，135-152 頁。

²⁶ 陳榮捷，「中國宗教中之個人」，收入：《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，台北：聯經出版事業公司，1984，271-290 頁。

²⁷ 根據楊慶堃，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，收入：《中國思想與制度論集》，台北：聯經出版事業公司，1976，319-347 頁，另外又見：Yang, C.K. "Religion in Chinese Society" : PP. 294-340, 1961。

在中國的社會裏，「普化式宗教」甚佔優勢，佛教、道教、耶敎、回教等「制度式宗教」固然存在，但其各自的道德規範、宗教戒律，僅被其敎內僧侶和虔信者接納奉行，某些半神秘性的宗教結社，雖然多少已傾向「制度化」，但在實際上並無自身真正的道德系統。就一般廣大的群衆，亦即所謂「匹夫正婦、販夫走卒」而言，並不規範地、系統地奉行某一種敎規，他們的「宗教情境」乃是受到多種價值系統的影響所促成，其中有「超越性存有」的慰安，也有「人生倫理」的規範戒律，在這裏須特別強調：中國社會的群衆所認同遵循的倫常，是來自儒家哲理。

上述含有一項事實，即：中國社會民衆依據儒家哲學建立倫理，但同時賦予其倫理以宗教性的支持和內質，譬如：中國人的「祭祖先」，並非由「超自然」的前提下引申出一套親屬的道德規律，而是儒家哲理中創發出來的道德規範，藉祭祀祖先的禮儀加以實踐，並在此實踐中獲得「終極、超越性」的慰情。易言之，中國民間揉合了儒家道德規範和普化式宗教系統，而形成了中國傳統的民俗宗教信仰，這種信仰形式乃是中國社會最主要的宗教型態。民衆祭祀天地人三界衆神，但往往拿儒家道德規範來型塑衆神；並將道德規範投射衆神，使之成為要求民衆服膺實踐道德規範的神祇，神人之間以「道德」互相連繫，而形成「道德的神界」和「道德的人間」的宗教性希求，換而言之，中國的民俗宗教信仰之原生意義，是藉神祇的超然力以推展儒家道德教化，即：藉神道設敎，以化民成俗²⁷。因此，早在〈禮記〉的「祭法」中便規定了神祀的四項原則：(1)法施於民則祀之，(2)以死勤事則祀之，(3)以勞定國則祀之，(4)能扞大患則祀之；另外，清朝〈嘉慶會典〉也規定：(1)社稷神祇則祀之，(2)崇功報德則祀之，(3)護國佑民則祀之，(4)忠義節孝則祀之，(5)名宦鄉賢則祀之²⁸。足見神祇受祀的原則是以儒家倫理加以範鑄。傳統時代的官吏更是以神祀展溥儒家教化，如：清道光元年，噶瑪蘭廳新任通判姚瑩，初苦於民番不和，三籍不睦，時有械鬥，頻歲災多，於是除教民以禮讓之外，更於仲秋之日，會集三籍漢人及生熟各社番，設廣壇祭於北郊，祀開蘭以來民番死者，漳籍位左，泉粵位右，社番位列於地，依例以城隍為主列上，瑩乃剴切諭以和睦親上之義，陳說五倫之道，環聽如堵，泣下者多²⁹。此所謂「和睦親上之義、五倫之道」正是典型儒家義理，姚瑩以地方首長身份，集合民人，祭以城隍，但却傳諭以儒家的倫常義理，一方面藉城隍的超自然力提撕凝聚民衆的心，另一方面則藉民衆的心充滿「宗教情境」的時刻，灌輸以儒家的道德戒律，而收治安

²⁷以上敘述主要根據：楊慶堃，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，收入：中國思想與制度論集，台北：聯經出版事業公司，1976，319-347頁，又見：Yang, C.K. "Religion in Chinese Society" pp. 278-293, 1961。

²⁸引自：〈台灣省通志〉卷二人民志宗教篇下，第四冊 281 頁。

²⁹同上。

之效，這正是最佳的中國民俗宗教精神的寫照。

然而，中國民俗宗教以神祇和儒家道德的整合，並非僅僅是超越性的宗教意識與俗世道德教條的拼湊而已；一般學者往往以為儒家思想只是關心於俗世事物的一種純粹形而下的學說，其實，儒家思想本身便蘊涵著豐富的宗教性。如果我們能同意「宗教」主要的目的在於界定、詮釋世界、人生、生命的存有意義，便先必須放棄單元狹隘的定義和先入之見；必須同情地去發現每個民族、文明是以什麼觀念系統來看宇宙，人在宇宙中的地位如何，以及他們如何與不可見的事物和力量互相關連和溝通³⁰，若能如此，便可以接觸到儒家的宗教精神。關於儒家的宗教精神，唐君毅提及：「儒家雖罕言上帝存在問題，但也未嘗反對人之出自仁心而祈禱上帝，如湯之禱雨於桑林，郊祀之禮中之祈天之助，使五穀豐登，國泰民安，固為儒家所許。但不以秘密之法，如巫術，以邀天地鬼神之福。先秦儒者不否認上帝之存在，孔孟承接中國古代的宗教精神，而更進一步，不在其不信天，而唯在以人之仁心仁性顯天心天性。此即立人道以見天道，中庸所謂『肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天』就是此意」，又說，「中國儒家以盡心知性以知天的天人合一之教來包容天地人，形上形下為一體，而開創出生命之宇宙、精神之宇宙的生機世界觀，由此而建立了儒家的天德宗教。」³¹另外，牟宗三認為宗教的責任有二，一是盡日常生活軌道的責任；一是啟發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑³²。世界上任何一宗大教，均具有如是功能，而中國儒家之教的形而上義理，正好達到這樣的功能，在中國的歷史上，充分建構了中國人的生活規範，並導引中國人向上涵養以獲致終極性存有的宗教情境。其重點是落在人如何以自我的道德意識來體現天道，並依之踐成人世的德行而臻及宗教的境界。體現天道以踐成德行是意味著這是一種無止境的成德歷程，而在此歷程中，要成就一切價值，人文價值的世界得以全部被肯定，不僅僅涵容家國天下而已，其終極關懷乃是「仁者與天地萬物為一體」，換言之，儒家哲理的形而上要求是要超越地、終極地貞定世界、詮釋生命，並賦予人生以意義和價值。所以，儒家思想並非「應該如此，不應該如此」或「不可以這樣、不可以那樣」的專斷式的俗世教條，它對世界、生命、存有等終極性的問題，均有詮釋與解答，它亦屬「宗教」。

如上所述，我們認為中國社會以神祇和儒家倫理的整合而發展出獨特的普化式宗教，實際上乃是在終極性層面中的會通，而非不同層次的兩種事物的隨便拼湊，易言

³⁰ 同注 21。

³¹ 唐君毅，「中國之宗教精神與形上信仰——悠久世界」，《中國文化之精神價值》，台北：正中書局，1953 初版，1972 七版，310-344 頁。

³² 牟宗三，「作為宗教的儒教」，《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1974，89-101 頁。

之，中國民俗宗教中的虔誠心靈，一方面可以達至高越的終極存有的情境，另一方面其道德意識也可以經由實踐五倫義理，並推廣及於民胞物與、幽明無殊的境界，這均屬該虔誠者的宗教情操所展顯完成者。但是其中仍有一種轉折，就道德主體堅強明朗的人而言，他只要本其心性的涵養察識便可體現天道，而達到成己、成人、成物的成德過程之宗教境界中，然而以一般民衆而言，或許他們便較缺少足夠堅強明朗的道德主體，而無法直養其心性以體現天道，這中間會有挫折、有墮落，此時，他們便需依賴外緣以助其達到修心養性、踐成善德的人生境地，這所謂「外緣」便是天地人三界的「超然的存在和力量」，即：衆神祇。

基本上，我們認為中國的民俗宗教的本質，應從這個角度去理解。以經由研究部落民族的巫術式宗教所抽繹出來的宗教學理論來詮釋中國的民俗宗教，或以西方神學觀點來批評中國的民俗宗教，都是不恰當、不相應的態度³³⁾，這樣的態度抹殺了文化現象創成的核心乃是區域的主體性、獨特性及其歷史根基，僅僅用抽象式的理論而忽視歷史性，實在無足以詮釋說明各個文化區域內的文化創造。

復次，我們認為台灣的民俗宗教亦即是中國民俗宗教的一環，其核心意義正如上面所述。因此，本文以如是的觀念詮釋台灣民俗宗教分佈的意義。

三、台灣民俗宗教神祇之類型及其比重

1. 關於神祇分類的看法

台灣民俗宗教的神祇十分複雜，但就其性質可以分為數種類型，大致上學者認為台灣民俗宗教的神祇不出：天神、地祇、人鬼三類³⁴⁾。天神崇拜乃是祭拜日月星辰風雨雷電等現象以至空間方位的存在；地祇崇拜則是祭拜大地、山林、崇嶽、川澤、土石等地表上存在的自然物；而人鬼崇拜則是祭拜祖先、賢人、厲鬼。

若從事物的皮相上來看，上述分類無可說錯，尤其與基督教、回教的崇拜對象對比，更足呈現中國或台灣民俗宗教的天地人三界衆神祇崇拜的特性；復次，這樣以天地（即自然界）和人靈多神的崇拜形式，似乎是歐洲文化系統之下的許多民族之宗教的一大共通特色，而且也似乎是遠古民族宗教之延伸至今的表現。因此，便有一些學者依據西方宗教優位的立場，界定了台灣民俗宗教在他們看來為低層次的性質：基本

³³無可諱言，一些學者，特別是具有傳教士身份的學者，傾向以本文所批評的態度來詮釋台灣民俗宗教，如以所謂「精靈教」定義台灣民俗宗教，以「怖畏」詮解祖靈的祭祀。這一類的詮釋，譬如可見董芳苑牧師編著的「台灣民間宗教信仰」、「台灣民間信仰之認識」兩本論文集。

³⁴ 台灣省通志宗教篇」、董芳苑牧師的論文集（「台灣民間宗教信仰」、「台灣民間信仰之認識」）等，大體上均不出此範疇。

上，他們是以上古時代和現代的原始民族的宗教來界定台灣的民俗宗教，因此，他們說：「台灣民間信仰之本質即古代的原始宗教，其內容在宗教學上稱為精靈崇拜或精靈教。」³⁵⁾ 所謂「精靈崇拜」（animism）是後設的名辭，乃是西方學者給予遠古民族或現代原始部落民族的宗教的稱謂；他們研究遠古民族或現代原始部落民族，發現具有崇拜天地人三界事物而投射出三界存在「精靈」的宗教行為，如「圖騰」、「巫筮」、「泛神」、「鬼靈」等，因此為其命名為「精靈崇拜」。由於台灣民俗宗教的祭祀行為也不出天地人三界衆神祇的崇拜，若根據他們的意理，則台灣民俗宗教即等同於「精靈教」，而與許多原始部落民或第三世界鄉民的信仰無有差別。無可諱言，有兩種觀念存在於學者或一般人的心裏：①「精靈崇拜」乃是一種原始的、低級的宗教，②台灣民俗宗教即是象徵著台灣衆民之迷信「精靈」。換言之，台灣民俗宗教的精神境界低俗卑陋。

然而，此乃是宗教意識形態帶來的迷思。以下兩種理由可望澄清這樣的迷思：

①每一民族均具有自己一套宗教系統以詮釋世界、生命，並賦予生活行動以意義和價值，易言之，宗教是每一民族的宇宙觀、世界觀，是支撐民族生命的的文化系統、價值系統³⁶⁾。由於世界上各系文明是多面向的發展，因此宗教形態也自然是多元化地展顯，據此，一神崇拜固有其淵源，同理，天地人衆神崇拜亦有其典常，沒有理由可在二者之間強分高下，所謂「精靈崇拜」，我們不認為可用「低等」或「迷信」目之；面對台灣的民俗宗教，更需以正面尊重的態度。此即意謂：台灣民俗宗教的三界衆神背後，蘊涵著該教奉行者的宇宙觀、世界觀以及其生命存有的價值意義之詮釋體系，這必須以正面尊重的態度才能獲得正解。

②文化現象在各區域中的生發，必受其自然環境、文化環境、歷史背景等因素影響、型塑，如此乃形成其獨特性，因此每一自成單元的文化區域，無可避免地會有其文化體系上的個性，台灣地區的漢化既已三世紀之久，其本質當必與西方有別，亦大異於其他第三世界；固然其宗教形式不必與一神崇拜的基督信仰一致，也不須等同於多神崇拜的其他形式的宗教信仰，因為台灣民俗宗教的「文化意向性」（cultural intentionality）必然是以中國文化，尤其是儒家哲理為主的價值系統為其核心意義，依此，它不必是一神崇拜，而其歷史性的型塑使其成為三界衆神崇拜的宗教，在皮相上雖與其他多神崇拜的民族的宗教無大差異，然於實質內涵上言，却也絕非化約

³⁵⁾ 所謂「精靈崇拜」，請參閱：王治心，〈中國宗教思想史大綱〉，台北：中華書局，1980（台5版）；釋聖嚴，〈比較宗教學〉，台北：中華書局，1982；董芳苑，〈台灣民間宗教信仰〉，台北：長青文化事業公司，1984（增訂版）。本文引言出自董著。

³⁶⁾ 參閱Geertz C. "The Interpretation of Cultures" , PP. 87-141 , 1973 。

式的所謂「精靈崇拜」的意理模式可得涵蓋。換言之，在區域獨特性的肯定前提下，台灣民俗宗教實不適合以任何外來系統予以詮釋，若欲相應地呈顯其意義，必須以其本身的核心系統為主。

基於上述，①僅以天神、地祇、人鬼三分台灣民俗宗教的神祇，有太過簡化之嫌，②若僅有橫植的或抽象式的類名（如：圖騰崇拜、精靈崇拜等），而缺乏台灣民俗宗教神祇本身內在性義理的詮釋，必落於皮毛淺薄之見，而無法掌握本質，因此必須在類名之內，根據其發展的歷史性加以詮釋，如此才不至於用不恰當的觀念系統作不適宜的類名謬釋；唯有遵循歷史性，才能進入現象核心以展顯真相。

2. 各型神祇的比重

依據上言，我們將台灣民俗宗教廟宇供奉的主祀神予以分析，認為可以歸納成八型神祇，即：「聖賢型神祇」、「鄉土型神祇」、「自然型神祇」、「鬼靈型神祇」、「神仙型神祇」、「神話型神祇」、「技藝型神祇」、「雜類型神祇」等八型。神祇歸納的方式是追究該神祇的性質之後，再加以歸類，譬如：「恩主公崇拜」的關羽，乃是興漢滅曹、忠義勇毅的象徵和表率，宜歸之「聖賢型神祇」；「有應公」則是由一些無嗣枯骨聚集受祀的鬼靈，宜歸之「鬼靈型神祇」，如此類推，詳如表一。

在進行更進一步的意義詮釋之先，我們先就八型神祇的比重問題予以討論。根據上述八種分類，整理台灣民俗宗教神祇，得出表二，顯示台灣各縣以及省、直轄市的神祇類型所佔的比重。就台灣全區而言，在八型神祇中，以「聖賢型神祇」最佔優勢，達 31.37%，其次是「鬼靈型神祇」，佔 20.20%，再其次為「自然型神祇」，佔 17.05%，而第四位則為「鄉土型神祇」，佔 14.21%，以上四型神祇合計達 82.83%，彼等即是台灣民俗宗教神祇中最主要的類型。如果從表二的資料中再整理出表三，便可看出在每個縣行政單位以及省、直轄市行政單位中³⁷⁾，各類型神祇在互相較量之下所擁有的百分比之等級；因為有八型神祇，所以等級分為八級，在每個行政單位裏整理出八型神祇的比重等級，然後再統計每型神祇的全台等級狀況，譬如以「聖賢型神祇」為例：它在 12 個行政單位裏等級居首，在 3 個行政單位裏等級居第二位，在 2 個行政單位裏等級居第三位。其他型神祇，以此例推，詳見表三。由表三可見，只有前四型神祇能夠在行政單位中佔有第一級的位置，「聖賢型神祇」已如上述，而「鄉土型」、「鬼靈型」兩類神祇則分別各在 2 個行政單位中佔第一級的比重，「自然型神祇」則在 1 個行政單位中獲得第一級。與此相反，「神仙」、「神話」、「技藝」、「雜類」等四型神祇則皆無在任何行政單位中位居比重之首者。由此顯示前四型神祇在台灣民俗宗教神祇的比重，確實較為凸顯，其中尤其是「聖賢型神祇」的等級

³⁷⁾ 全台有 16 個縣份，省、直轄市合為一個單位，共 17 個計算用的行政單位。

表一 台灣民俗宗教各型神祇細表

聖賢型神祇	孔子、周公、關帝、岳王、介之推、林放、九天聖帝、蕭何、李廣、孔明、趙子龍、周倉、謝安、保儀尊王、雷萬春、大使爺、韓愈、天上聖母、蘇軾、朱熹、包公、魏振、三忠公、楊家將、劉大將、鄭成功、寧靖王、五妃、黃道周、曹謹、吳鳳、壽同春、羅福星、朱一貴、楊震、吳本、清水祖師、李勇、貞節媽、王芬、蕭太傅、楊大人、三位夫人、施琅。
鬼靈型神祇	鄭興登公、武德英侯、陳蕊娘、路嬌姑娘、舉人公、山三境威烈侯、三仙姑、陶兵太子、南鯤鯓、連奶夫人、盧三公、黃結明師、金府帝爺、仙童公、三姓尊王、魁王、普渡公、有應公媽、百姓公、金斗公、萬善公、地基主、境主公、湖南忠義公、三十人公、十二客公、陳主帥、萬軍主帥、軍大王、水流公、莊中軍元帥、衡大人、荆府上帝、元帥爺、將軍爺、義民爺、大衆爺媽、五福大帝、六位尊王、王爺。
自然型神祇	真武大帝、太陽、南斗星君、七星娘娘、水德星君、火聖、五雷元帥、石頭、大樹、水、五嶽、天父地母、三山國王、天帝、三官、蛇、牛、犬、木頭、骨。
鄉土型神祇	保生大帝、清水祖師、三坪祖師、三山國王、法主公、靈安尊王、廣澤尊王、臨水夫人、李三娘、三奶夫人、陰林山祖師、李勇、伯聖尊王、王孫大使、趙府元帥、蔡府元帥、福興公、武德尊侯、清雲伯、陳府將軍、古公三王、民主千歲、七夫人、順正大王公、林先生、林太師、黃元帥、洪先生公、羅安、伍恩主公、余慈爺、里主尊王、黃府三將軍、鵬鳥元帥、楊府聖王、開漳聖王、輔信將軍、烏面將軍、九府仙師、阿立祖、南嶽聖侯、陳稜將軍。
神仙型神祇	太上老君、莫府千歲、張天師、太平神、呂純陽、許真君、李恩主、楊仙師、王老仙師、齊天大聖、王母娘娘、九天玄女、註生娘娘、托塔天王、中壇元帥、三尊太子元帥、玄壇元帥、楊戩、二郎神、通天教主、趙康二元帥、飛天大聖、李仙祖、王靈官、鍾馗、太乙救苦天尊、劍童公、十二延女娘娘、王禪老祖、梨山老母、三教聖賢、鐘仙子、文賢聖帝、孔德尊王、董公真仙、謝映登仙翁、廣信天師。
神話型神祇	盤古、伏羲、女媧、神農、黃帝、堯舜禹、文昌、灶君、城隍、五顯大帝、五岳。
雜類型神祇	二路元帥、輔順將軍、李府千歲、許氏正祖、朱孫吳府仁君、靈光大帝、斗皇九千歲、裴仙師、徐天師、水尾公、章大巡、五極大帝、薛三媽、福王老爺、黑川伯公、金王、石車公、魏府、順水媽、春姑波川伯公、太師爺、都天靈聖、娘媽、中軍府、禪師菩薩、李府三尊王、五府大帝、武英大帝、尊公王、馬府大帝、七祖先師、劉府大尊王、盧聖伯公、三大將軍、本官公、周黃府先鋒、南天宮神、聖歲、提禪神、溫主公、浮池祖師、如意娘娘、李江將軍、定遠帝君、救世真人、香山祖師、太祖爺、大正爺、忠勇侯、金恩主、公祖、武帥、李王、魚王、黃玉泰、飛係四將軍。
技藝型神祇	魯班、華陀、西秦王、田都元帥、荷葉先師、孟府郎君。

居首之百分比高達71%，在各型神祇中更佔鰲頭，擁有特出的地位。復次，我們再將表三的資料加權處理，獲得表四，在表四中顯示八種類型神祇在台灣民俗宗教的地位依次是：①「聖賢型神祇」、②「鬼靈型神祇」、③「自然型神祇」、④「鄉土型神祇」、⑤「神仙型神祇」、⑥「神話型神祇」、⑦「雜類型神祇」、⑧「技藝型神祇」

表二 各型神祇在台灣行政區數量、百分比及等級表

行政區 神 祇	台	北	縣	桃	園	縣	新	竹	縣	苗	栗	縣	台	中	縣	彰	化	縣	南	投	縣	雲	林	縣	嘉	義	縣
	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序
聖賢型神祇	77	37.38	①	16	22.54	③	13	16.46	③	62	34.44	①	73	31.60	①	98	32.13	①	55	34.81	①	123	37.16	①	107	24.49	②
鬼靈型神祇	25	12.14	④	9	12.68	④	10	12.65	④	37	20.56	②	50	21.65	②	64	20.98	②	10	6.33	⑤	80	24.17	②	124	28.38	①
自然型神祇	26	12.62	③	18	25.35	②	33	41.77	①	30	16.67	③	37	16.01	③	59	19.34	③	38	24.05	②	52	15.71	③	91	20.82	③
鄉土型神祇	30	14.56	②	20	28.17	①	17	21.52	②	5	2.78	⑥	30	12.99	④	36	11.80	④	33	20.25	③	34	10.27	④	56	12.81	④
神仙型神祇	23	11.17	⑤	5	1.98	⑤	1	1.27	⑥	16	8.89	⑤	24	10.39	⑤	25	8.20	⑤	13	8.23	④	23	6.95	⑤	19	4.35	⑥
神話型神祇	16	7.77	⑥	3	4.23	⑥	5	6.33	⑤	28	15.56	④	8	3.46	⑥	15	4.92	⑥	10	6.33	⑤	8	2.42	⑦	21	4.81	⑤
技藝型神祇	3	1.46	⑧	0	0	⑦	0	0	⑦	0	0	⑧	3	1.30	⑧	2	3.66	⑧	0	0	⑥	0	0	⑥	0	0	⑦
雜類型神祇	6	2.91	⑦	0	0	⑦	0	0	⑦	2	1.11	⑦	6	2.60	⑦	6	1.97	⑦	0	0	⑥	11	3.32	⑥	19	4.35	⑥
合計	206			71			79			180			231			305			158			331			437		

台	南	縣	高	雄	縣	屏	東	縣	澎	湖	縣	宜	蘭	縣	花	蓮	縣	台	東	縣	台	省、直轄市	台	灣	區	
數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序	數目	%	位序												
187	33.82	①	139	34.67	①	97	27.20	①	32	26.89	②	65	24.53	②	14	33.33	①	23	44.23	①	175	32.65	①	1356	31.37	①
128	23.15	②	82	20.45	②	69	19.38	②	40	33.61	①	19	7.17	⑤	2	4.76	⑥	9	17.31	③	115	21.46	②	873	20.20	②
62	11.21	④	66	16.46	③	63	17.70	③	21	17.65	③	61	23.02	③	6	14.29	④	10	19.23	②	64	11.94	④	737	17.05	③
81	14.65	③	63	15.71	④	51	14.33	④	8	6.72	⑤	70	26.42	①	5	11.9	⑤	2	3.85	⑤	74	13.81	③	614	14.21	④
54	9.76	⑤	19	4.74	⑥	35	9.83	⑤	7	5.88	⑥	24	9.06	④	8	19.05	②	3	5.77	④	57	10.63	⑤	356	.8.24	⑤
20	3.62	⑥	21	5.24	⑤	28	7.87	⑥	2	1.68	⑦	17	6.42	⑥	7	16.67	③	3	5.77	④	37	6.90	⑥	249	5.76	⑥
2	0.36	⑧	1	.0.25	⑧	0	0	⑧	0	0	⑧	1	0.38	⑧	0	0	⑦	0	0	⑥	4	0.75	⑧	16	0.37	⑧
19	3.44	⑦	10	2.49	⑦	13	3.65	⑦	9	7.56	④	8	3.02	⑦	0	0	⑦	2	3.65	⑤	10	1.87	⑦	121	2.80	⑦
553			401			356			119			265			42			52			536			4322		

表三 各型神祇等級狀態表

神祇等級	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
聖賢型神祇	12	3	2	0	0	0	0	0
鬼靈型神祇	2	8	1	3	2	1	0	0
自然型神祇	1	3	10	3	0	0	0	0
鄉土型神祇	2	2	3	6	3	1	0	0
神仙型神祇	0	1	0	3	8	5	0	0
神話型神祇	0	0	1	2	5	7	2	0
技藝型神祇	0	0	0	0	0	2	4	11
雜類型神祇	0	0	0	1	1	3	12	0
註 表中阿拉伯數字表示縣、省、直轄市行政單位數								

表四 各型神祇等級加權處理表

聖賢型神祇	$(12 \times 10) + (3 \times 5) + (2 \times 3) = 120 + 15 + 6 = 151$
鬼靈型神祇	$(2 \times 10) + (8 \times 5) + (1 \times 3) + (3 \times 1) + (2 \times (-1)) + (1 \times (-3)) = 20 + 40 + 3 + 3 - 2 - 3 = 61$
自然型神祇	$(1 \times 10) + (3 \times 5) + (10 \times 3) + (3 \times 1) = 10 + 15 + 30 + 3 = 58$
鄉土型神祇	$(2 \times 10) + (2 \times 5) + (3 \times 3) + (6 \times 1) + (3 \times (-1)) + (1 \times (-3)) = 20 + 10 + 9 + 6 - 3 - 3 = 39$
神仙型神祇	$(1 \times 5) + (3 \times 1) + (8 \times (-1)) + (5 \times (-3)) = 5 + 3 - 8 - 15 = -15$
神話型神祇	$(1 \times 3) + (2 \times 1) + (5 \times (-1)) + (7 \times (-3)) + (2 \times (-5)) = 3 + 2 - 5 - 21 - 10 = -31$
雜類型神祇	$(1 \times 1) + (1 \times (-1)) + (3 \times (-3)) + (12 \times (-5)) = 1 - 1 - 9 - 60 = -69$
技藝型神祇	$(2 \times (-3)) + (4 \times (-5)) + (11 \times (-10)) = -6 - 20 - 110 = -136$
註：	本表加權點數如下： 第①等級：10 點，第②等級：5 點，第③等級：3 點，第④等級：1 點 第⑤等級：-1 點，第⑥等級：-3 點，第⑦等級：-5 點，第⑧等級：-10 點

」。

根據八型神祇的分類，我們將台灣省的廟宇主祀神點在圖上，然後製成表五；表五所要表達的內容是看每型神祇在每一縣份之內，以每一鄉鎮為單位，究竟有多少位神祇分佈，譬如台北縣區的「聖賢型神祇」，完全沒有該型神祇分佈的鄉鎮共計 6 個；總計有一個以上神祇分佈的鄉鎮共達 23 個，在該縣的鄉鎮中佔 79.31%。其他縣份以及其他各型的分佈情況，以此類推。

表五 各型神祇在各縣分佈百分比表

行政區	神祇		聖 賢		鬼 靈		自 然		鄉 土		神 仙		神 話		技 藝		雜 類	
	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%	鄉鎮數	%
台 北	0	6	20.69	11	37.93	15	51.72	12	41.38	15	51.	17	58.62	27	93.10	24	82.76	
	非 0	23	79.31	18	62.07	14	48.28	17	58.62	14	48.28	12	41.38	2	6.90	5	17.24	
桃 園	0	5	38.46	8	61.54	6	46.15	4	30.77	8	61.54	10	76.92	13	100.00	13	100.00	
	非 0	8	61.54	5	38.46	7	53.85	9	69.23	5	38.46	3	23.08	0	0	0	0	
新 竹	0	4	30.77	7	53.85	3	23.08	5	38.46	12	92.31	8	61.54	13	100.00	13	100.00	
	非 0	9	69.23	6	46.15	10	76.92	8	61.54	1	7.69	5	38.46	0	0	0	0	
苗 栗	0	2	11.11	5	27.78	8	44.44	14	77.78	8	44.44	5	27.78	18	100.00	16	88.89	
	非 0	16	88.89	13	72.22	10	55.56	4	22.22	10	55.56	13	72.22	0	0	2	11.11	
台 中	0	1	4.76	9	42.86	7	33.33	10	47.62	7	33.33	14	66.67	18	85.71	16	76.20	
	非 0	20	95.24	12	57.14	14	66.67	11	52.38	14	66.67	7	33.33	3	14.29	5	23.80	
彰 化	0	3	11.54	8	30.77	6	23.08	10	38.46	14	53.85	18	69.23	24	92.31	22	84.62	
	非 0	23	88.46	18	69.23	20	76.92	16	61.54	12	46.15	8	30.77	2	7.69	4	15.38	
南 投	0	1	7.69	7	53.85	3	23.08	4	30.77	7	53.85	7	53.85	13	100.00	13	100.00	
	非 0	12	92.31	6	46.15	10	76.92	9	69.23	6	46.15	6	46.15	0	0	0	0	
雲 林	0	0	0	1	5.00	3	15.00	6	30.00	10	50.00	13	65.00	20	100.00	14	70.00	
	非 0	20	100.00	19	95.00	17	85.00	14	70.00	10	50.00	7	35.00	0	0	6	30.00	
嘉 義	0	2	10.53	2	10.53	2	10.53	4	21.05	9	47.37	12	63.16	19	100.00	13	68.42	
	非 0	17	89.47	17	89.47	17	89.47	15	78.95	10	52.63	7	36.84	0	0	6	31.58	
台 南	0	2	6.46	2	6.46	2	6.46	4	12.90	6	19.35	20	64.52	29	93.55	20	64.52	
	非 0	29	93.54	29	93.54	29	93.54	27	87.10	15	80.65	9	35.48	2	6.45	9	35.48	
高 雄	0	3	11.11	7	25.93	9	33.33	5	18.52	14	51.86	12	44.44	26	96.30	19	70.37	
	非 0	24	88.89	20	74.07	18	66.67	22	81.48	13	48.14	15	55.56	1	3.70	8	29.63	
屏 東	0	15	45.45	11	33.33	14	42.42	12	36.36	22	66.67	21	63.64	33	100.00	23	69.70	
	非 0	18	54.55	22	66.67	19	57.58	21	63.64	11	33.33	12	36.36	0	0	10	30.30	
澎 湖	0	1	16.67	0	0	2	27.78	2	27.78	3	50.00	5	83.33	6	100.00	2	33.33	
	非 0	5	83.33	6	100.00	4	72.22	4	72.22	3	50.00	1	16.67	0	0	4	66.67	
宜 蘭	0	2	16.67	5	41.67	2	16.67	2	16.67	3	25.00	5	41.67	11	91.67	6	50.00	
	非 0	10	83.33	7	58.33	10	83.33	10	83.33	9	75.00	7	58.33	1	8.33	6	50.00	
花 蓮	0	5	38.46	11	84.62	9	69.23	9	69.23	8	61.54	9	69.23	13	100.00	13	100.00	
	非 0	8	61.54	2	15.38	4	30.77	4	30.77	5	38.46	4	30.77	0	0	0	0	
台 東	0	7	43.75	13	81.25	11	68.75	14	87.50	14	87.50	14	87.50	16	100.00	15	93.75	
	非 0	9	56.25	3	18.75	5	31.25	2	12.50	2	12.50	2	12.50	0	0	1	6.25	
台灣省	0	59	19.03	107	35.52	102	32.90	118	37.74	160	51.61	190	61.29	299	96.45	242	78.06	
	非 0	251	80.97	203	65.48	208	67.10	192	62.26	150	48.39	120	38.71	11	3.55	68	21.94	

0 表示未有神祇之鄉鎮
註： 非 0 表示有一個以上神祇之鄉鎮

依據表五，我們整理出每一縣份各型神祇分佈的等級，其詳細情況，請見表六。就台灣省而言，八類型神祇的分佈態勢的比重，依序是：「聖賢型神祇」（80.97%）、「自然型神祇」（67.10%）、「鬼靈型神祇」（65.48%）、「鄉土型神祇」（62.26%）、「神仙型神祇」（48.39%）、「神話型神祇」（38.71%）、「雜類型神祇」（21.94%）、「技藝型神祇」（3.55%），將其等轉成圖一，很明顯地看出「聖賢型神祇」的突出地位，而「自然」、「鄉土」和「鬼靈」三型神祇則約略相當，並在分佈上較另外四型神祇重要。

復次，再據表六得出表七；表七所示乃是八型神祇在每一縣份中分佈態勢所擁有的等級，譬如「聖賢型神祇」在12個縣份中佔第一級，在3個縣份中佔第二級，在1個縣份中佔第四級，如此類推，詳在表七。此表顯示，仍然是「聖賢」、「鬼靈」、「自然」、「鄉土」等四型神祇在分佈態勢等級上，能具有第一級的地位，如「聖賢」是12個縣份，「鬼靈」與「自然」是4個縣份，「鄉土」則為2個縣份，相反地，「神仙」、「神話」、「技藝」和「雜類」等四型神祇，均未在任何縣份中佔有首位等級。在這八型神祇當中，特別是「聖賢型神祇」的分佈等級的比重最顯突出，佔達75%。然後，我們再將表七予以加權處理而得出表八，由表八發現：台灣省八類型神祇分佈的普及等級，依其順序是：①「聖賢型神祇」、②「自然型神祇」、③「鬼靈型神祇」、④「鄉土型神祇」、⑤「神仙型神祇」、⑥「神話型神祇」、⑦「雜類型神祇」、⑧「技藝型神祇」。

由上所述得悉，無論是從神祇的性質或神祇的分佈來看，均以「聖賢」、「自然」、「鬼靈」和「鄉土」等四型神祇較低佔優位。易言之，台灣民俗宗教在台灣的分佈，其實是以上述四型神祇為主。下一章將就其等分佈態勢詮釋其意義。

四、台灣民俗宗教重要神祇的分佈及其意義

1. 民俗宗教神祇崇拜的核心意義

如第二章的闡說，台灣民俗宗教與中國傳統民俗宗教的核心並無二致，其歷史淵源同出一體；此體，是由中國上古宗教經由儒家價值系統加以轉化提昇之後而形成。

歸宗言之，中國宗教的核心精神表現為所謂的「三祭」。關於「三祭」的性質，茲引兩位當代新儒學家的論述予以說明：

唐君毅談到中國人原有三敬，即：敬天地、敬祖先、敬君、師、聖賢；此三敬即形成中國傳統生活規範中的「天地君親師」之教，敬天地就是「敬天地乾坤之德」、「敬天地造生承載萬物之德」，敬祖先就是「敬自然生命的本源」，敬君即「敬人的

表六 各型神祇在各縣分佈等級表

	聖 賢	鬼 靈	自 然	鄉 土	神 仙	神 話	技 藝	雜 類
台 北	①	②	④	③	④	⑤	⑦	⑥
桃 園	②	④	③	①	④	⑤	⑥	⑥
新 竹	②	④	①	③	⑥	⑤	⑦	⑦
苗 栗	①	②	③	④	③	②	⑥	⑤
台 中	①	④	③	②	③	⑤	⑦	⑥
彰 化	①	③	②	④	⑤	⑥	⑧	⑦
南 投	①	④	②	③	④	④	⑤	⑤
雲 林	①	②	③	④	⑤	⑥	⑧	⑦
嘉 義	①	①	①	②	③	④	⑥	⑤
台 南	①	①	①	②	③	④	⑤	④
高 雄	①	③	④	②	⑥	⑤	⑧	⑦
屏 東	④	①	③	②	⑥	⑤	⑧	⑦
澎 湖	②	①	③	③	⑤	⑥	⑦	④
宜 蘭	①	③	①	①	②	③	⑤	④
花 蓮	①	④	③	③	②	③	⑤	⑤
台 東	①	③	②	④	④	④	⑥	⑤
台 灣	①	③	②	④	⑤	⑥	⑧	⑦

群體生活的表現」，敬師與聖賢即「敬人格、人文世界」。³⁸

他更進而提及：「三祭之致祭時，吾所求是吾之生命精神之伸展，上達於超現實的已逝之祖宗、聖賢及整個天地，而順承、尊戴祖宗、聖賢和天地之德。如此敬終如始，並致於悠久，使天地與人，交感相通，而圓滿天人的關係。」³⁹又說：「三祭不重祈求而特重報恩，以一無私心向上超升達於天地、聖賢、祖宗，而求與之有一精神上的感通。此所祭者，包含自己的祖先、自己的地方、自己崇敬的聖賢人物，而不只是一普遍性、抽象性的神佛或天地，這表示一對於『我之個體的特殊存在，與所祭者之特殊之生命精神之關係』之重視…人類之宗教精神，與人之自然生命、文化生命互

³⁸唐君毅，「中國之宗教精神與形上信仰——悠久世界」，《中國文化之精神價值》，台北：正中書局，1972（第7版），310-344頁。

³⁹唐君毅，「宗教信仰與現代中國文化」，《中國人文精神之發展》，台北：學生書局，1974（台再版），337-399頁。

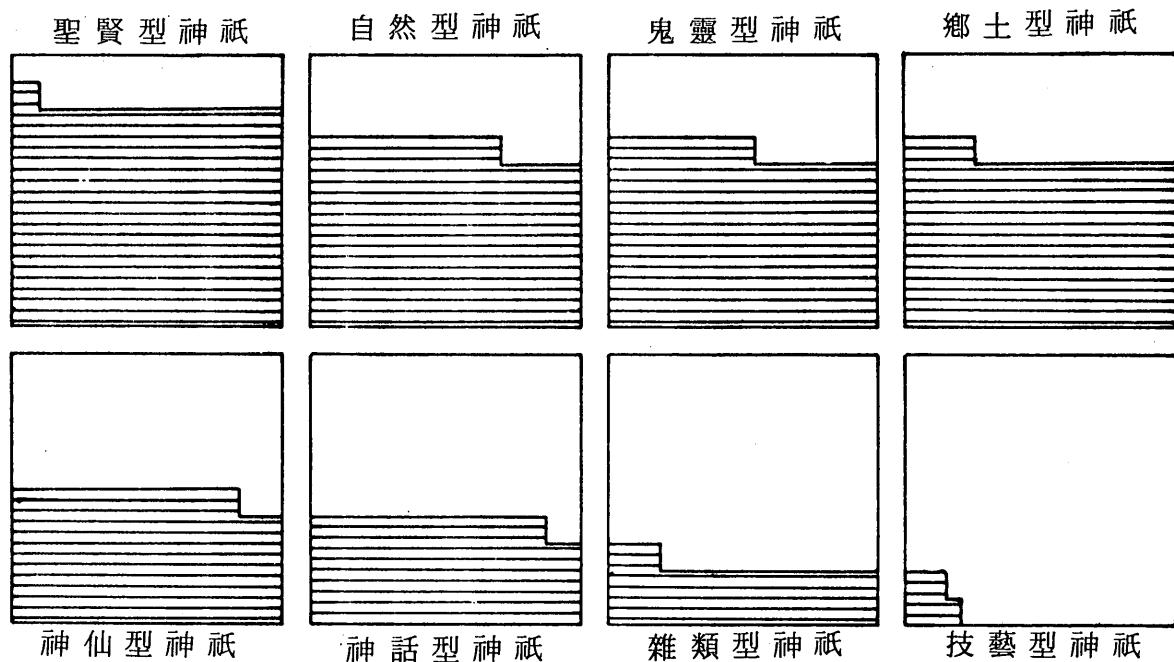


圖 1 各型神祇分佈態勢比重圖

表七 各型神祇分佈等級狀態表

神 祇 級	聖賢	鬼靈	自然	鄉土	神仙	神話	技藝	雜類
①	12	4	4	2	0	0	0	0
②	3	3	3	5	2	1	0	0
③	0	4	7	5	4	2	0	0
④	1	5	2	4	4	4	0	3
⑤	0	0	0	0	3	6	4	5
⑥	0	0	0	0	3	3	4	3
⑦	0	0	0	0	0	0	4	5
⑧	0	0	0	0	0	0	4	0

註 表中阿拉伯數字表示縣份數

表八 各型神祇分佈等級加權處理表

聖賢型神祇	$(12 \times 10) + (3 \times 5) + (1 \times 1) = 120 + 15 + 1 = 136$
鬼靈型神祇	$(4 \times 10) + (3 \times 5) + (4 \times 3) + (5 \times 1) = 40 + 15 + 12 + 5 = 72$
自然型神祇	$(4 \times 10) + (3 \times 5) + (7 \times 3) + (2 \times 1) = 40 + 15 + 21 + 2 = 78$
鄉土型神祇	$(2 \times 10) + (5 \times 5) + (5 \times 3) + (4 \times 1) = 20 + 25 + 15 + 4 = 64$
神仙型神祇	$[2 \times 5] + [4 \times 3] + [4 \times 1] + [3 \times (-1)] + [3 \times (-3)] = 10 + 12 + 4 - 3 - 9 = 14$
神話型神祇	$[1 \times 5] + [2 \times 3] + [4 \times 1] + [6 \times (-1)] + [3 \times (-3)] = 5 + 6 + 4 - 6 - 9 = 0$
雜類型神祇	$[3 \times 1] + [5 \times (-1)] + [3 \times (-3)] + [5 \times (-5)] = 3 - 5 - 9 - 25 = -36$
技藝型神祇	$[4 \times (-1)] + [4 \times (-3)] + [4 \times (-5)] + [4 \times (-10)] = -4 - 12 - 20 - 40 = -76$
註：本表加權點數同表四	

相呼應而如如相孚。」⁴⁰「三祭乃別無所求，純為表現心之超越性、無限性的宗教活動，不論人之苦樂、有無原罪，均當祭，此祭只在推拓報答之心，而在於苦樂原罪之事，三祭之精神是：『返本、報本』，開展心靈的超越性、無限性。人之自覺心能收拾、凝聚住人文教化與人類自然生命，加以攝住、貞定，並加以回抱以向上向內，求直達本源。」⁴¹

蔡仁厚說：「祭天地……所說的『天』，…稱之為『上帝』，…又可以轉為形上實體的意義，而說天道、天命、天理、天德等。…中國人看地是大地生機，是持載之德。中庸說『天覆地載』，地能持載萬物，這就是地的偉大。這就是『地德』。祭祖先：天地創生萬物，是一切生命之始，而祖先則直接給予我們生命。…祀敬天地和祖先，同樣都是『報本返始』、『慎終追遠』的精神。『齋明盛服，以承祭祀』，根本不是一般祈福消災的心理，而是致誠敬以徹通幽明的限隔，頌祖德以期子孫之繼述光大。這種綿綿穆穆的深摯情懷，既表示精神生命的擴展與延伸，同時也是一種人神交通的精神生活。祭聖賢：聖賢代表文化生命。聖賢以其生命、德性、智慧，開發了人類精神無限向上之機；使人反求諸己，就可以覺識到生命中莊嚴神聖的意義。聖賢與教化、立人倫，為人類安排了一個精神生活的軌道，開闢了一個精神心靈的領域，其文化理想也為民族文化指出一個正大的方向，而使之有文化慧命之永恆相續。」⁴²

綜合上面的論述，中國傳統宗教中的「三祭」，可以說就是中國人以一種「報本、返本」的敬心，對天地（自然世界）、祖先（自然一人文世界）、聖賢（人文世界

⁴⁰同上。⁴¹同上。⁴²蔡仁厚，「儒家精神與道德宗教」，新儒家的精神方向，台北：學生書局，1980，47-63頁。

)致其感恩尊重的情懷，以敬報天地、祖先生養以及聖賢的興人文教化、建文明制度以提升生命之存有價值之恩，並且由此情懷向四周推拓其仁善之念，而能對天地之間的一切過往或現存的芸芸衆生、幽明鬼神均抱崇功報德、愛民濟物的道德性包容，同時在此報本返本和崇功報德的祭敬情境中，能夠獲得終極性、超越性的宗教層面的安身立命。

「三祭」的立論，並非學者抽象懸空的理論建構，而是依據中國宗教的歷史本質所獲致的結論。關於中國宗教的原發，學界公認，在殷商時代便已祭祀上帝、祖先和自然神⁴³⁾；上帝無希伯來教義中的「創世」意味，但具「主宰」的性格，掌轄自然與人文兩大範疇，敬事上帝端在祈求上帝庇佑自然與人文兩界的運作順泰，自然神是指河岳四方之神，祖先則為已逝的先公遠祖。在殷人的宗教觀念裏，祖先在上帝左右，與上帝一起監臨下界；人不可直接禱求於上帝，須以祖先為中介，透過祭祀祖先之禮，由祖先轉致上帝，使上帝福佑之。

殷人的宗教形式，為周承襲，但其內在的宗教精神却有著質上的轉變。簡言之，周人在祭祀上帝、祖先與自然神的宗教形式內，注入了以人為根源、為中心的「敬」之觀念。根據徐復觀的論述，周初領袖與殷商爭奪政權的過程十分艱險，因而演生出深厚的「憂患意識」，識覺到國家、氏族生存之不易，而逐漸生發出「敬」的人文精神，以為「天命」與有德者，而懲罰失德者；因此乃以「敬慎之心和德」來貫串人一天（上帝）的關係，如此遂使其宗教精神具有濃厚的道德核心的意味。其運作方式是這樣的：周人高舉文王，以文王為純粹德操的榜樣，即所謂「於乎丕顯，文王之德之純，於穆不已」，然後通過純德的文王，而將道德法則向上投射天或帝，並以道德性的天監臨人世，變成人世必須依據道德（即敬德）的實踐來掌握呈顯天命⁴⁴⁾。從此，中國宗教便注入了以道德祭祀的內質，易言之，不論祭天地、祖先、鬼靈，均是以表彰或呈現人文道德的精神為其宗旨。

以道德貫達宗教活動的精神表現，在論語中便有記載：孔子參與祭祀，完全是表現誠敬仁愛之德，祭祀的對象以祖先為主，這實際上是孝道的擴大，亦即仁德的擴大。孔子構述禹「菲飲食，而致孝乎鬼神」，在他看來，禹的虔誠祭祀，乃是推擴其對父母之孝於鬼神之上，更由此而將報本返始、崇德報功發展為祭祀的核心意義，人通過祭祀而把自己的精神，與自己的生之所自來，及自己的生之所由遂，連續在一起。由孔子發展出來的祭祀只是推自身誠敬仁愛之德，在此德之推擴中不忍否定鬼神的存

⁴³⁾如：徐復觀（中國人性論史，1969）、姚大中（黃河文明之光，1981）、傅佩榮（儒道天論發微，1985）、李杜（中西哲學思想中的天道與上帝，1978）、許倬雲（西周史，1984），均同此說。

⁴⁴⁾徐復觀，「周初宗教中人文精神的躍動」，《中國人性論史》，台北：商務印書館，1969，15-35頁。

在，換言之，祭祀鬼神，乃是盡德，以仁德祭慰鬼神，並非所謂「求福」或「怖畏」⁴⁵。

基於上述，我們認為台灣民俗宗教的各型神祇均可依此而獲得其存在的原發意義。下一節將就重要神祇的分佈來做進一步的討論。

2. 重要神祇的分佈及其詮釋

(1) 聖賢型神祇

圖二顯示的就是「聖賢型神祇」在台灣地區的分佈態勢。如果將此型神祇與其他們神祇的分佈加以比較，便可發現除了中央山地區以及花東地區原住民傳統宗教流行區之外⁴⁶，此型神祇的分佈將乎是無地無之，特別是較大都會如：基隆、台北、新竹、台中、彰化、斗六、斗南、嘉義、台南、高雄、屏東、宜蘭、羅東、台東等，均擁有比較多此型神祇的分佈；而圍繞在都會周圍的鄉鎮也明顯地分佈較為密集。

聖賢型神祇的廣溥分佈呈顯一項重要的意義，即：「三祭」中的「祭聖賢」的宗教精神在台灣民俗宗教中仍然展現出突出的形象。我們試觀表一中所列「聖賢型」的神祇，均不外是中國歷來與人文、立教化的聖哲，或實踐人文道德如忠孝節義仁慈博愛等規範，而足堪正人心、導風俗的賢人、英雄、貞婦、烈士等，台灣民間對他們馨香致敬，立廟祭祀正是崇尊其高貴德操，並思效法而提昇自我的人品，以求靈魂的潔淨。

在「聖賢型神祇」中，最重要的前五名神祇是：「天上聖母」（或稱「天后」、「媽祖」）、「關聖帝君」（即「關公」）、「保生大帝」、「清水祖師」以及「國姓爺」（即鄭成功）。而前兩名神祇，即「媽祖」與「關帝」就已佔了「聖賢型神祇」的 65.13%（前者佔 37.28%，後者佔 27.85%）。若將前五名的比重合計則已高達 89.25%，由此可見其他的「聖賢型神祇」在台灣的分佈，只不過是聊備一格而已。

關於「媽祖」的研究，在民俗宗教學上已經著作多有，最通行的傳說是：「媽祖」乃五代北宋之際生於福建莆田湄洲嶼的一女子，自幼習熟佛道，常施法濟人，至年廿八時昇化為神，以後便不時傳出其顯神救人危難的種種神蹟。歷宋、元、明各代，屢受封為「天妃」，到清朝更普封為「天后」。據「安平天后宮志」的統計，從北宋以迄清初，當權者加封媽祖為「天妃」，計達 24 次之多，到清乾隆初年更普封為「天

⁴⁵ 余復觀，「孔子在中國文化史上之地位，及其性與天道的問題」，《中國人性論史》，台北：商務印書館，1969，63-102 頁。

⁴⁶ 台灣原住民有其傳統宗教，漢系宗教甚難進入其範圍。關於原住民的宗教，中央研究院民族學研究所集刊刊登過許多專著。

圖 3 媽祖分佈圖

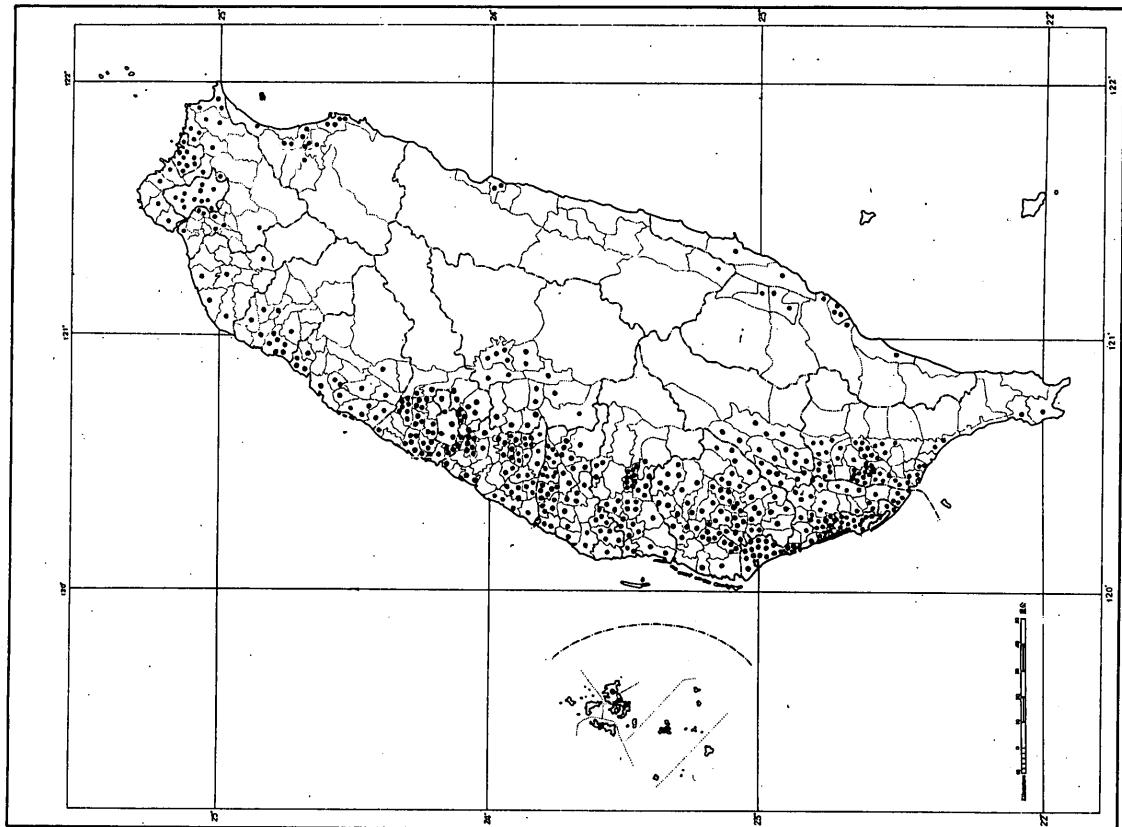


圖 2 聖賢型神祇分佈圖

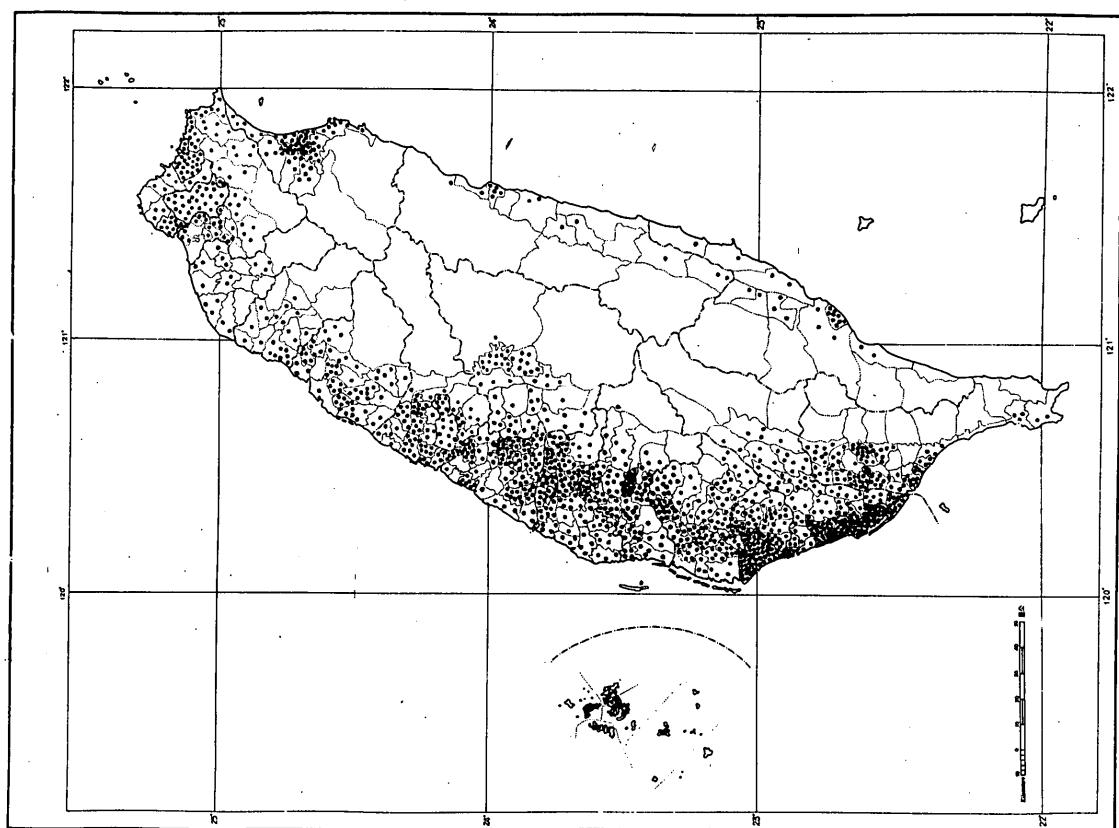


圖 5 自然型神祇分佈圖

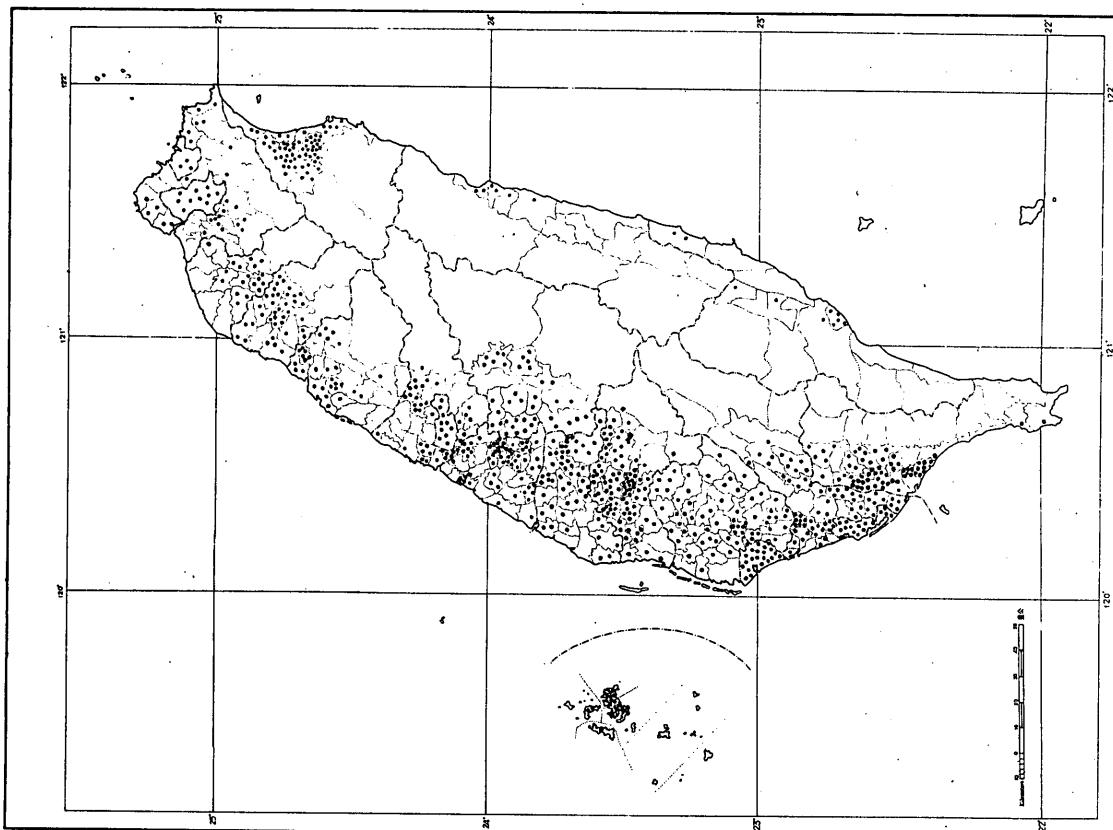
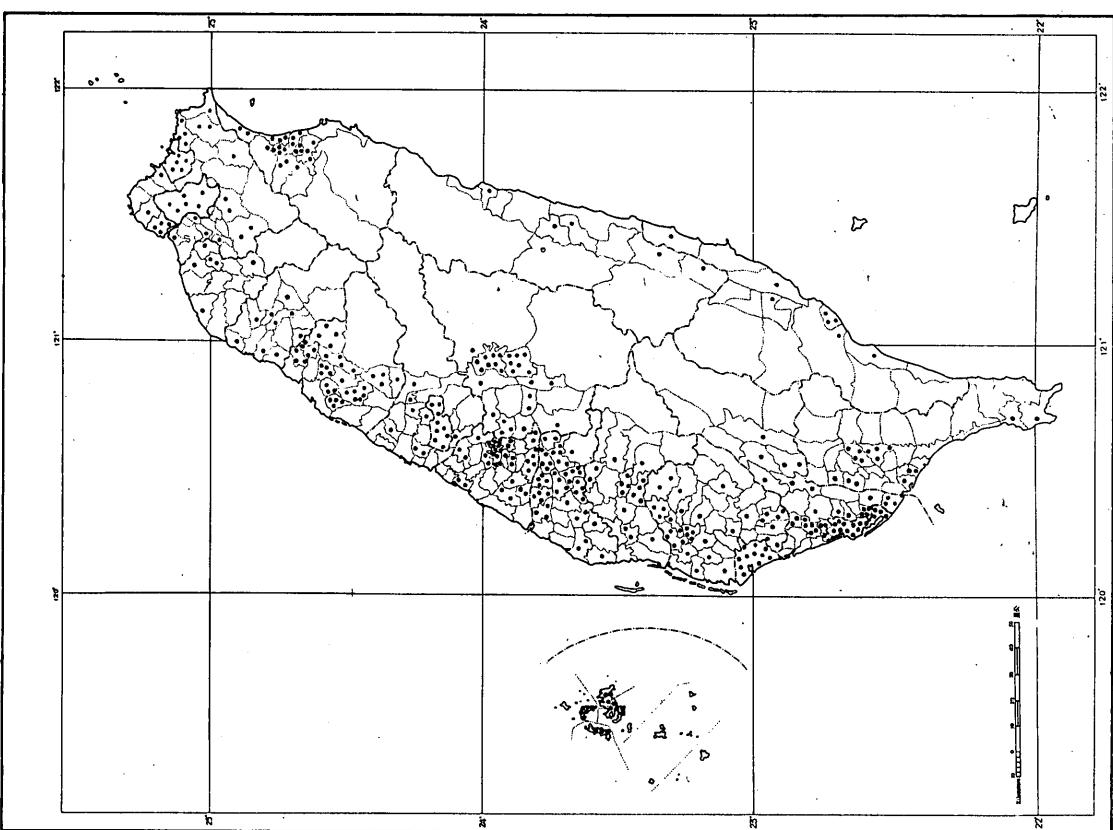


圖 4 關帝分佈圖



后」⁴⁷。

對福建沿海信衆和台灣民衆而言，「媽祖」原是一典型的海上守護神，早期漢人渡海來台均多以「媽祖」為航海的庇佑神明。然而我們從圖三可以看到「媽祖」的展佈，早已非沿海區位可予以限制，易言之，「天上聖母」的性質不僅僅是海上神祇而已，祂既被尊為「媽」、「母」，乃是由此呈顯出母性神祇的慈祥愷悌仁心悲懷以護佑衆生的意義，此即意謂「媽祖」廟香火之鼎盛、分佈之普及，正是台灣民衆向母親式的慈悲仁和之高貴人格的致敬和依靠的象徵⁴⁸。

關於「關公」（「關帝」）的崇祀，在台灣也甚為興盛，由圖四可見其分佈的態勢。據學者的說法，台灣崇祀「關帝」的原因有下列幾點：①中國的歷史傳統，崇祀關公目的在於激揚武德。②清朝在台統治時的政治性鼓吹，其因有二，一是八旗兵在關外壯大時以三國演義為兵法，尊崇神武的關羽；一則是推崇關羽以黜岳飛，因為後者易激發漢人驅逐異族的意識。③桃園三結義的風範受台灣民間推尊。④移墾時代拓荒抗番，因此祭祀武聖關公⁴⁹。而事實上，台灣社會由農業轉型到工商業，工商貿易更以「關帝」的信義做為表率。復次，近年台灣民間的新興宗教結社，如「恩主公崇拜叢」、「儒宗神教」等均崇祀關公，特別是要求崇信者實踐忠孝節義等傳統倫理價值規範，並以儒家典籍為其經書⁵⁰。因此，聖賢的忠義勇毅的美德，便藉著對「關帝」的崇信而在台灣地區傳揚展顯，在社會人心的安定鼓勵方面，具有無可磨滅的影響。

(2)自然型神祇

圖五顯示的就是「自然型神祇」在台灣地區的分佈態勢。台灣東部此型神祇的分佈與其他型神祇大體雷同，明顯呈現蘭陽平原與花東地區的差異；花東地區做為一個文化單位來看，似乎是中央山地文化單位的延伸，而蘭陽平原則為西部台灣文化單位的延伸，因此，花東地區的中國傳統形式的宗教顯然遠為微弱，而蘭陽平原的中國傳統宗教却顯著分佈，與西部，特別是西南平原區無分軒輊，同樣地表現了清楚深刻

47林鶴亭，〈安平天后宮志〉，《台灣風物》26(1)：37-71，1976.3。

48〈媽祖〉崇拜在台灣的普及，當然與清朝入主台灣時神道推行統治有關，據史載：清兵攻澎湖、台南以及平定林爽文之變，均大力鼓吹乃受媽祖帥天兵之助，並大加宣揚媽祖的靈驗。然而，今日媽祖崇拜之盛，唯有在人心求道德情操的加被上解釋才能合乎情理，與政治因素無關。

49洪敏麟，〈清代關聖帝廟對台灣政治社會之影響〉，《台灣文獻》16(2)：53-59，1965.6。

50關於這方面的報導和研究，可看：鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台北文獻》，直（68）：79-130，1984。李亦園，〈社會變遷與宗教皈依〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，56：1-28，1983。董芳苑，〈台北市行天宮宗教現象之觀察〉，《台灣民間信仰之認識》，台北：永望文化事業有限公司，1983. 161-180頁。

的漢化景觀。

「自然型神祇」在台灣的分佈，其主體意義是「三祭」中的「祭天地」；是國人對自然環境的生機表達其報本返本的祭祀。若加以統計，「自然型神祇」中以「星」（含太陽）為多（54.9%），而其中事實上絕大部份是被道教尊為「真武大帝」（或「玄天上帝」）的北極七宿，此星之神祇佔自然型神祇的53.29%。除了「星」之外，「天地」神則佔21.48%，「山」則佔18.93%，這三者合計達95.31%。除此三者，尚有「水」和「樹」佔較重要地位，但已不過佔1.6、1.7%而已，至於其他自然庶物如：牛、蛇、犬等，均已微不足道矣。易言之，蒼蒼穹天、天上的日月星、以及被天體所蓋覆包含會生息長養萬物的大地，便是被台灣的信眾所虔誠膜拜致敬的對象，而他們也經由這樣的祭敬而在宗教的情境中獲得自然環境與人的相融的安慰。中國傳統宗教中的「自然型神祇」崇拜，與國人以「生機」識覺大自然環境有關，譬如「大樹公」神祇的祭祀，固然在台灣民俗宗教神祇的登記資料中並非多見，但事實上在民間，尤其在鄉野，有許多大樹，如榕、茄苳等樹幹上圈以紅布，而村夫村婦便加以焚香祭拜者，這樣的宗教行為其實是反映了中國人對大樹所蘊涵的旺盛生命力致其崇拜之思，因為一棵年歲綿長、枝茂葉盛、根深蒂固的大樹，最能呈現大自然源泉充沛的無限生機⁵¹。基本上，我們認為台灣民俗宗教的「自然型神祇」既然有相當普及的分佈，其核心意義或原發的價值，應該在如上所述的國人傳統的人地生態識覺中獲得訊息⁵²。

在台灣的「自然型神祇」，北極七宿星崇拜是一項十分顯目的現象。圖六所示即其分佈態勢。此神之崇拜由來久遠，早於漢時即已以北方的斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿總稱「玄武」，後為道教奉為「玄武帝」，而有各種神話傳說，到宋時因避皇帝名諱，乃改稱「真武帝」⁵³。

此神遠在明鄭時期便在台灣立廟崇祀，祂乃是鄭氏政權的最重要守護神，這有三點理由：①自宋代以來，此神就以玄武七宿的星辰而成為航海導向的守護神，受閩南沿海居民崇信，鄭成功乃閩人，部曲亦多為同鄉，且其勢力發自海上，順理成章，崇拜「真武」，一方面是鄉土宗教情感，一方面則是政教上的要求。②明成祖發動「靖難之變」，曾受武當山道士集團大力協助，而「真武大帝」正是武當鎮山之神，因此此神便成為明政權最崇奉的神，鄭成功既奉明正朔以抗異族的滿清，因而崇拜「真武

⁵¹關於大樹崇拜的詮釋，可參考：阮昌銳，〈大樹的崇拜〉，《台灣風物》33(3)：43-70，1983。

⁵²對自然生機以大樹生命力來形容比喩的說法，可溯至上古，在中國古典中多有關於樹神的記載，在《莊子》一書中便有以大樹形容自然無為之大道精神的寓言。（可參閱莊子）。

⁵³見：王世禎，〈細說中國民間信仰〉，台北：武陵出版社，1985，56-61頁，仇德哉，〈台灣廟神傳〉，斗六：信通書局，1981（3版），283-284頁。

圖 7 鬼靈型神祇分佈圖

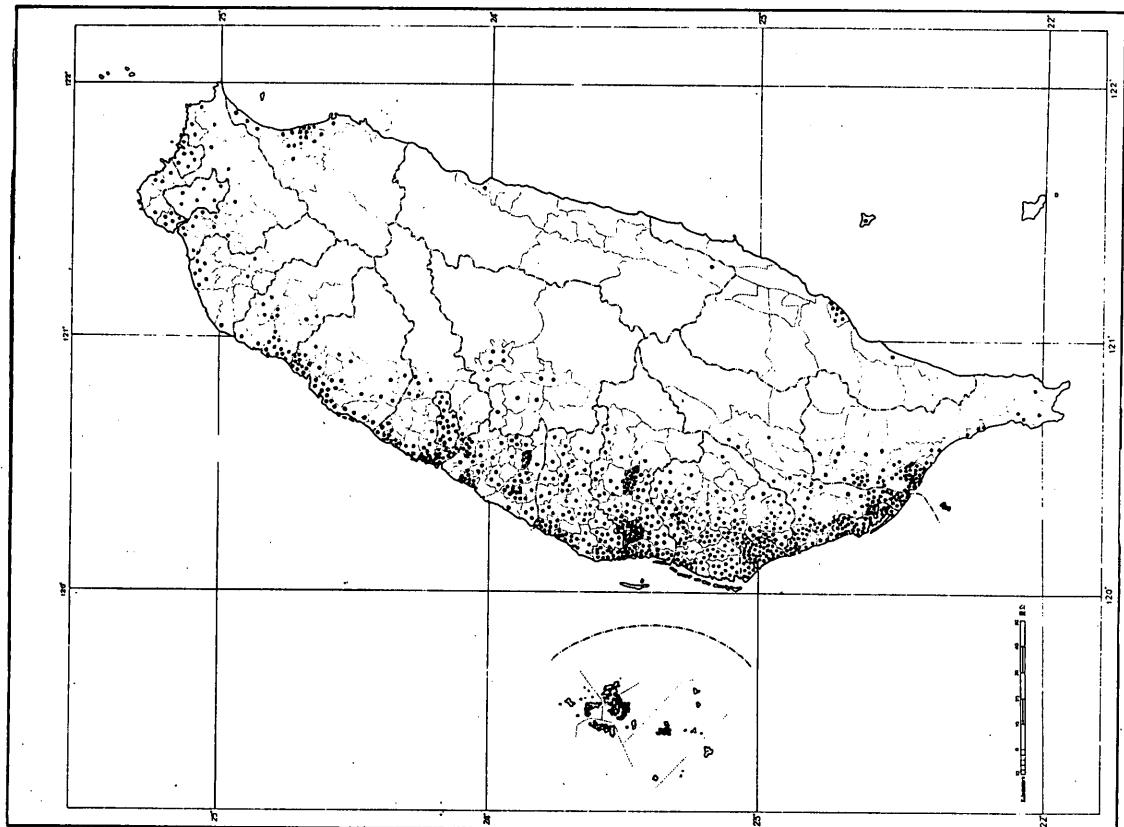
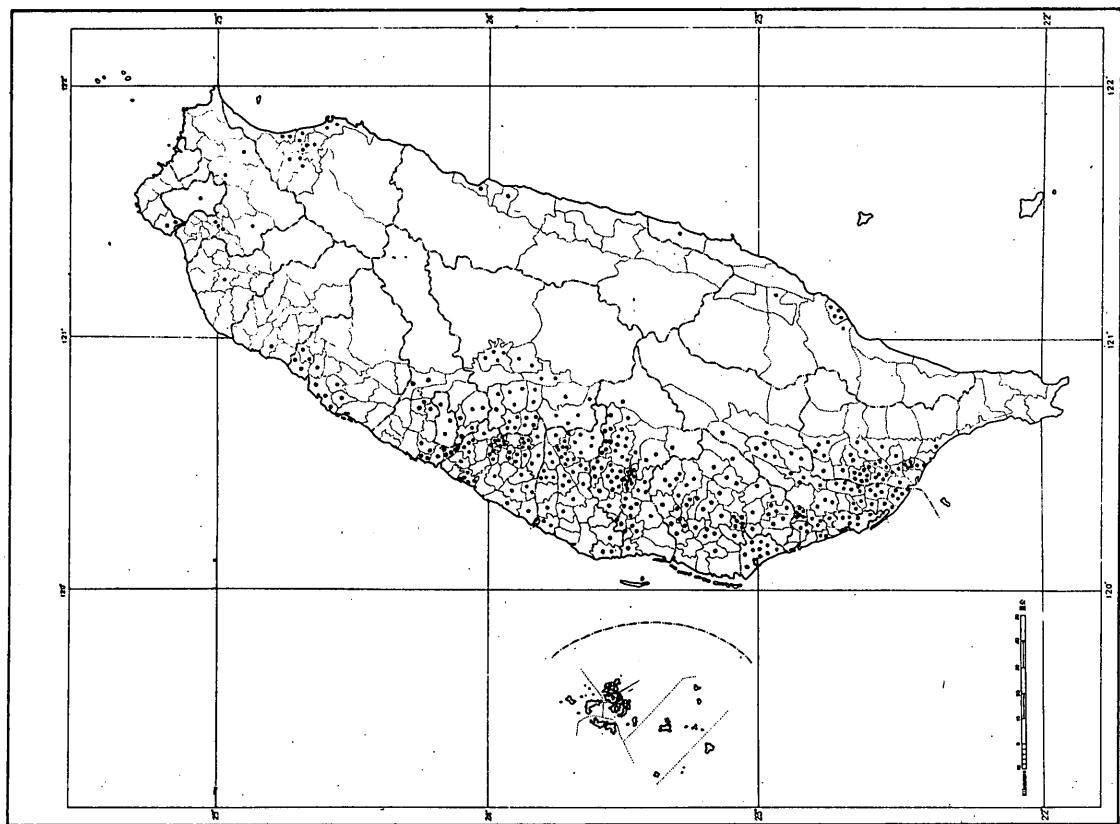


圖 6 真武大帝分佈圖



」，乃是藉星宿神祇的奉祀來增強、凝聚抗清的民族意識。③鄭成功是一個深具英雄使命感的豪傑，在心理上不免以己為星宿神的代表或以星宿神為己任，這種心理傾向也會增強「真武大帝」（或「玄天上帝」的崇拜）⁵⁴。

我們如果看看圖六，便會發現兩點情況：①此神在台灣西南部分佈較多，北、東部則較少。②其分佈不是靠海的區位，換言之，其「航海神」的性質已不明顯，祂反而較偏向丘陵地帶分佈，這說不定與鄭氏敗降，而清廷大力鼓吹「媽祖崇拜」之後，勢力之一消一長有關係。然而無論如何，「真武大帝」在台灣的祭祀，也呈現了一種重要的自然神祇的分佈和影響。

(3) 鬼靈型神祇

圖七所顯示的是「鬼靈型神祇」的分佈態勢。在西部台灣甚為普及，尤其嘉南高屏地區較為密佈，特別是沿海以及臺南市、高雄市，此型神祇十分興盛。

所謂「鬼靈」崇祀，就是人死後所形成的靈魂或鬼，受世人祭拜的一種宗教活動。台灣民俗宗教中有許多此類神祇，如表一所列，大體上均屬普通人，或病死、或暴亡，或屍骸陳於路邊田野、或械鬥身死，於是將彼等收埋、立祠，春秋早晚祭之。一般學者的立論是：人鬼崇祀乃出自「怖畏」；即枉死暴死、不得善終，而其遺骸又無妥善安置的死者亡魂，將化為「厲鬼」遊蕩人間，不時在鄉里中作祟害人。這種詮釋，其實是將台灣民俗宗教的本質等同於許多原始土著的靈魂信仰的本質⁵⁵。然而，我們的詮釋認為台灣民俗宗教中的「鬼靈型神祇」的內在意義，不必出自「恐怖畏懼」，而毋寧應該出自國人敬德之推拓其報本、返本之思以致慰情於漂泊浮蕩於鄉里中的孤鬼苦魂，基於這種將同情心追越於幽冥的想法和做法，才會在許多地方發現收聚無主、無後的屍骨的小祠小廟，並給予正面性字眼的稱謂，如「萬善公、媽」、「萬善同歸」、「大眾爺」、「有應公、媽」…等，同此理由，才會有大大小小的「普渡」之祭禮產生，普者，普及於一切鬼靈，渡者，由此岸超渡於彼岸，其祭祀目的全在於藉祭祀唸經而達到安慰一切鬼靈，使幽明兩界均獲致寧靜，這樣的人文意義，可以用「畏懼」概括、化約嗎？

台灣民俗宗教的「鬼靈型神祇」，仍舊未嘗脫離道德規範的制約，大體上言，以一鬼靈而形成為某鄉某里的神祇，而能得到民衆為之立廟祠、供香火，這必須立基於「福佑鄉里」的一項基本條件，這即是說，鬼靈型神祇的本質仍然屬於保鄉佑民的神，而由於其保鄉佑民，乃促使民衆崇功報德以祭拜之，「義民廟」的存在以及「義民爺」的香火即是這個典型崇祀。所以，基本上，圖七所展示的分佈意義，我們認為實

⁵⁴蔡明輝，〈明鄭時代台灣之媽祖崇拜〉，《台北文獻》，直（69）：263-272，1984。

⁵⁵原始土著或某些部落民的宗教信仰，往往出於畏懼恐怖的動機。譬如見：李亦園，〈雅美族靈魂信仰的社會功能〉，《文化與行為》，台北：商務印書館，1966，134-147頁。

在此處。

但是在「鬼靈型神祇」中，首推「王爺」佔有絕大的優勢。其比重佔此型神祇的 77.46 %。關於「王爺」的來由說法不一⁵⁶⁾，但以「瘟神」或「驅瘟、逐瘟之神」的身份最為通行。圖八顯示的便是「王爺」在台灣的分佈，很明顯地具有幾項地緣特色：①沿海分佈的區位特色是非常明顯的，若從基隆市算起，沿著西岸以迄恆春鎮，只有 9 個沿海鄉鎮沒有此神的崇祀。②粵籍區域，「王爺」崇祀的現象十分稀少，易言之，「王爺」的閩籍地緣性質很強。③雖然沿海的區位性明顯，但却不能歸之為海神，因為內陸一樣祭祀。

「王爺」先在沿海崇祀，再往內陸傳佈。其初與「放王船」習俗有關，而「放王船」則與瘟疫有關；昔時華南地區瘴疫多有，而醫藥又未發達，當一地產生瘟疫，該地民人往往訴諸鬼神除疫，即將「王爺」置諸船上，放於河海，取將疫魔驅除之於海上的意義，但該船往往漂流到其他區域，而該區民衆便須敬迎王爺，為立廟宇以祭拜之。因此，台灣沿海的「王爺崇拜」乃告興旺。然而，隨著台灣社會的轉型以及向內地的開墾，「王爺」乃告逐漸變化其本質為保境安民的萬能神⁵⁷⁾。易言之，「王爺」，固然是原初與「瘟疫」有關的「鬼靈」，但在其歷史的發展上，早已昇格為庇佑鄉里衆生的道德性質的神，祂已成為醫神、守護神，其親和性、溫馨性質早已取代了早期的「怖畏性」。基於此理，「王爺」分佈態勢所呈現的應該是人文道德意義的祈求台灣鄉土的安康，而不是所謂「怖畏鬼靈」的象徵。

(4) 鄉土型神祇

人文主義地理學家（humanistic geographer）的論點顯示：「鄉土」是透過「自我中心意識」、「我族中心意識」的環境識覺之後，所產生的「主體性意義」的「地方」，在其中生養的人往往對該片土地懷有獨特性的價值感，這正是所謂「鄉土情懷」或「鄉土愛」（Topophilia）。任何一個生長於其土地上的人，在其內心對其土地有不同於非生長於該土地之人的情感和認知，換言之，只要是由人所居住、經營的土地，必將由於居住經營者的文化、歷史之意向性的差異而造成不相同的地域；同時，人均必以其特殊的主觀來看待自己的鄉土，並且，如果移居他地，也往往帶

⁵⁶⁾ 「王爺」的來歷，傳說不一，約有五種說法：①秦始皇焚書坑儒時被坑之學者，尊為王爺。②唐代五進士上京赴考途中，見井中有疫毒，為救衆生，齊投井犧牲，以警戒民衆，後昇天為王爺。③唐玄宗為試張天師法力，藏三百六十名進士於地下室，命吹笙鼓樂，要天師使法息其音，天師拔劍拂空，音突絕，往視之，均已死，帝弔此冤魂，一律封為王爺，為代天巡狩。④明末進士三百六十名不願仕清，全體自殉，玉帝念其不二，勅封為王爺，為代天巡狩。⑤明初三百六十位進士參朝歸途，船覆蕩斃，朝庭憐之，封為王爺，飭地方祀之。出自：仇德哉，〈台灣廟神傳〉，斗大：信通書局，1981（3版），531-532頁。

⁵⁷⁾ 劉枝萬，〈台灣之瘟神信仰〉，《台灣民間信仰論集》，台北：聯經出版事業公司，1983，225-234頁。

圖 9 鄉土型神祇分佈圖

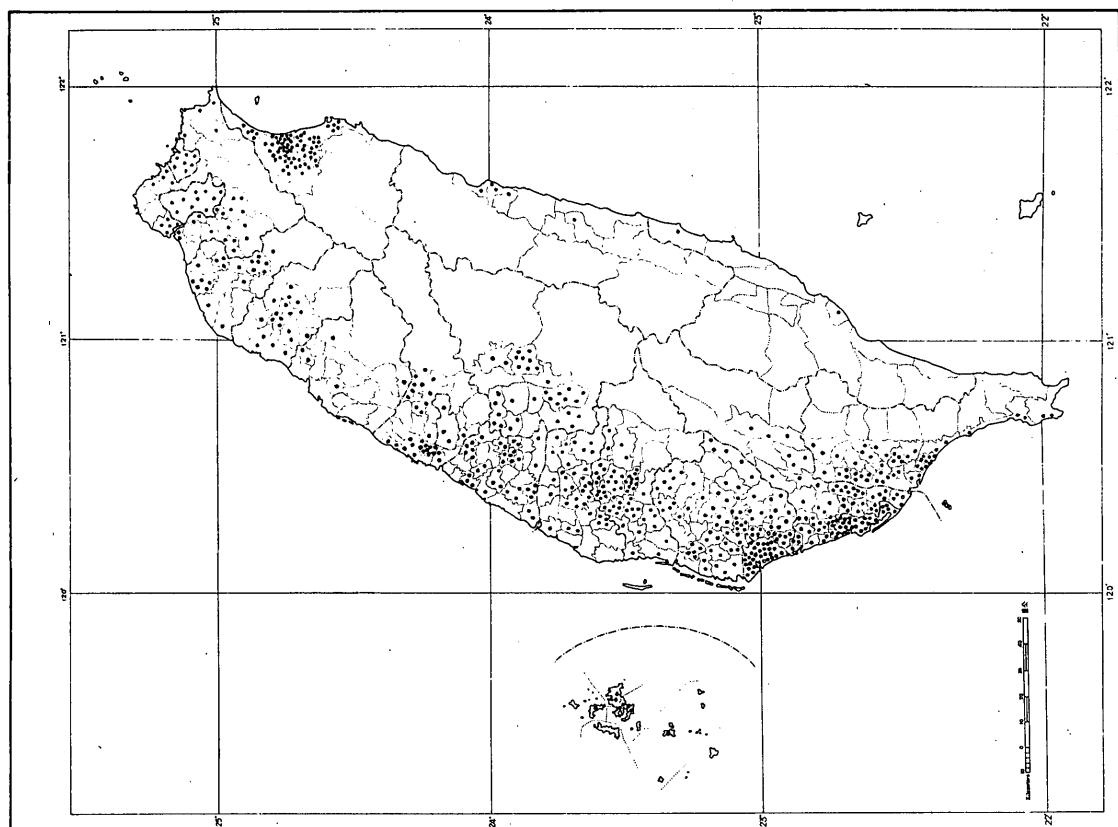
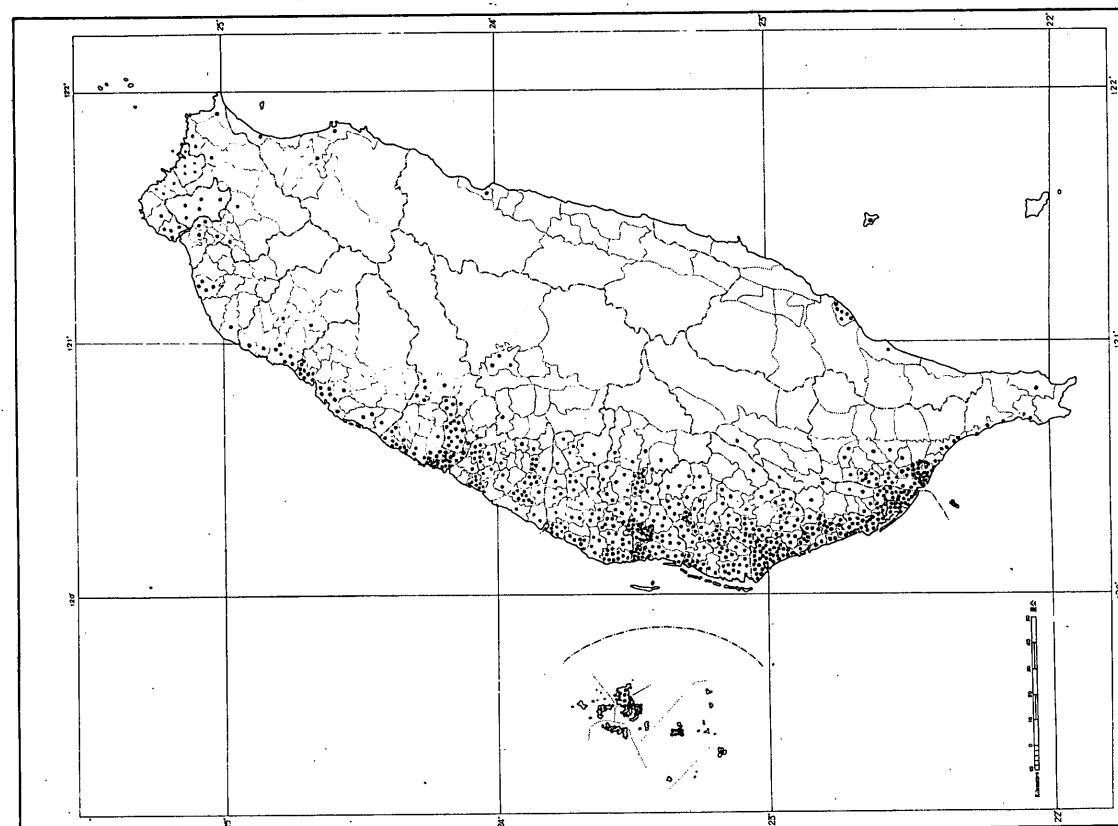


圖 8 王爺分佈圖



著他的鄉土意識去看待他移居的地方⁵⁸。

在「鄉土情懷」中，宗教投射是最強烈的一種抒發方式。台灣早期移墾時代，漢人往往奉其家鄉的守護神來到台灣，並以此神作為在新土地上凝聚同胞的中心，這正是人之「鄉土情懷」發抒展揚的最佳例證。

基於此理，「鄉土型神祇」的存在，實在可以做為人之主體意識的「鄉土愛」的最好象徵；圖九所顯示的便是這種可貴精神象徵，「鄉土型神祇」的普及，是台灣民眾對自己生養成長的鄉土情深意真的最直接、親切的信息。

復次，此型神祇同時具有一項共同性的特色，即是絕大多數此型神祇，均是由於對其鄉其土具有道德上的精神感召和實際貢獻，才得以血食千秋，易言之，祂原來具備了「三祭」中的「聖賢之祭」的內涵；再加上「鄉土」實際是由「家」—「宗族」—「鄉黨」層層圈圈推拓出來的，所以，「鄉土神」本是「祖宗神」的擴大，此意謂著從周初宗教的人文化，純德的文王，成為既聖賢又為祖先的最高典範，這樣的典範，仍然可以在今天台灣的「鄉土型神祇」的內面發現。

在此型神祇中，以「泉州鄉土神」最多，佔 55.61%，「漳州鄉土神」佔 15.28%，二者已合計為 70.89%。另外，「粵籍鄉土神」（即「三山國王」）則佔 21.95%。台灣早年移墾者絕大多數來自閩省泉漳二州以及粵東，因此「鄉土神祇」以此三者居多，乃勢所必然。但有下述三點現象：①「泉州鄉土神」分佈範圍較廣，北端（台北、宜蘭）有其分佈，但大本營顯然在西南部，由海至內陸。②「漳州鄉土神」則以北部、中部地區為分佈主體。③最有趣的是「三山國王」不僅僅分佈在客家人居住區，如桃竹苗、台中的東勢、屏東等地，在閩籍人土地區也存在著，此現象說明一項事實：粵籍移民曾移墾彰化、嘉義、高雄、宜蘭等區域，後以分類械鬥等原因，在這些區域消失，但文化標誌的三山國王廟却仍留存於原來的地區，表示閩籍人士繼續崇拜此神，可以反證畢竟民俗宗教神祇的核心意義在於「道德」，因為該區域的人祭祀「三山國王」，不外是祈求此神之保境安民；而民眾之崇拜亦不過是報本返本的情懷。（以上三種神祇的分佈，看圖十、十一、十二）。

(5)其他型神祇

在神祇的比重和分佈態勢上，「神仙」、「神話」、「技藝」、「雜類」等四型，如前所述，實不重要。此小節擬就「神仙」、「神話」兩型大略述之。

(a)「神仙型神祇」出自道教、小說等，其傳說亦多可溯至遠古，虛實不一、幻渺離

⁵⁸關於「鄉土意識」本文參考：Tuan, YI-FU 的兩部著作 “Topophilia” (1974)、 “Space and Place” (1977)，以及 Relph, E. 的著作 “Place and placelessness” (1976)。

圖 11 漳州鄉土神分佈圖

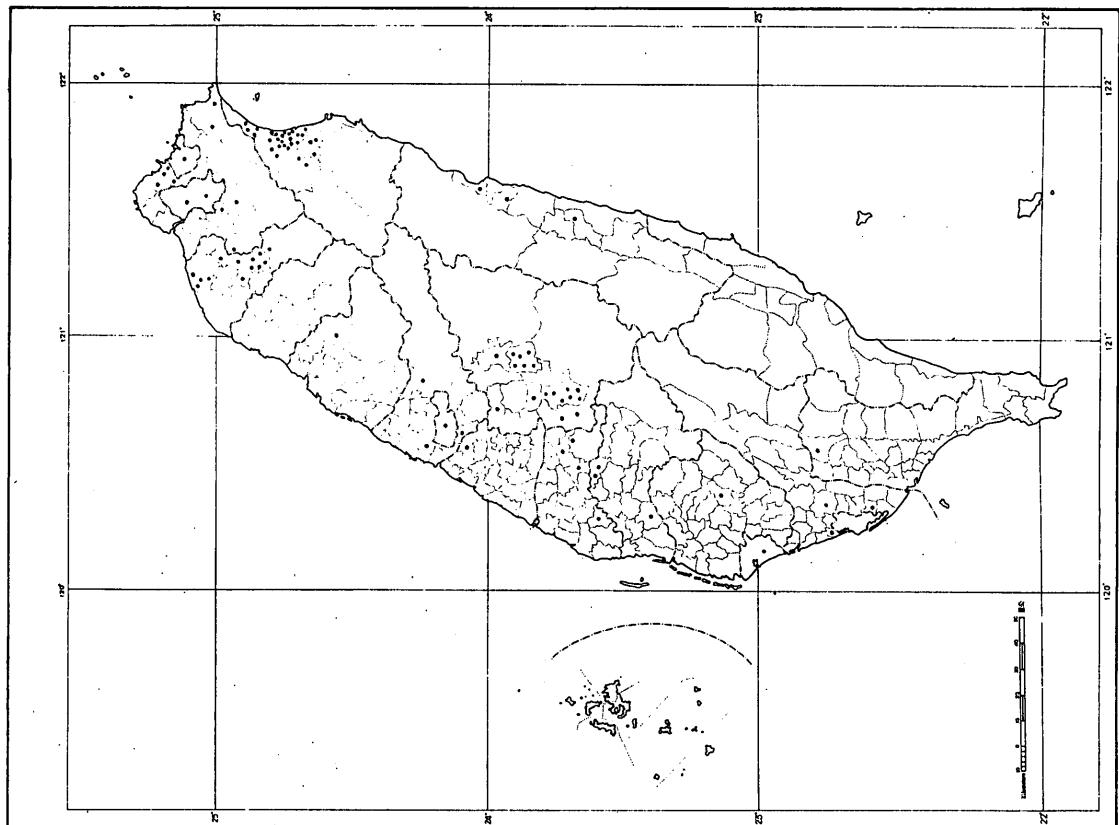


圖 10 泉州鄉土神分佈圖

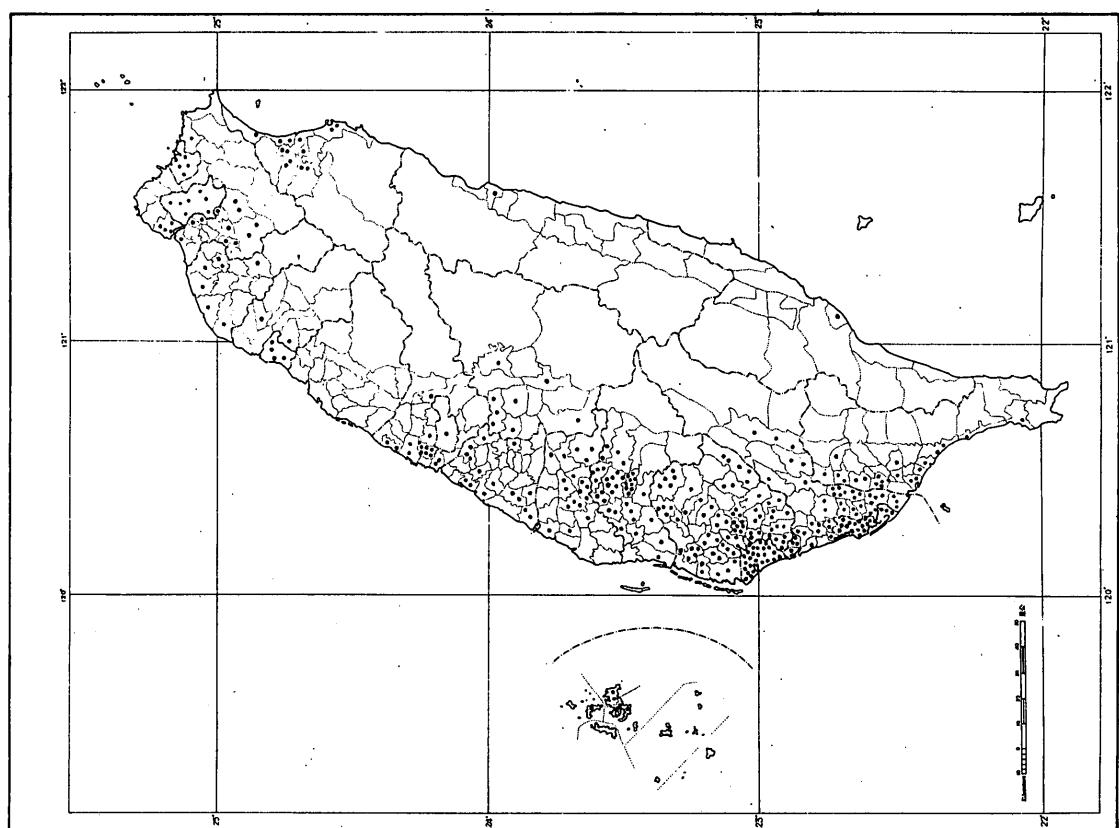


圖 13 神仙型神祇分佈圖

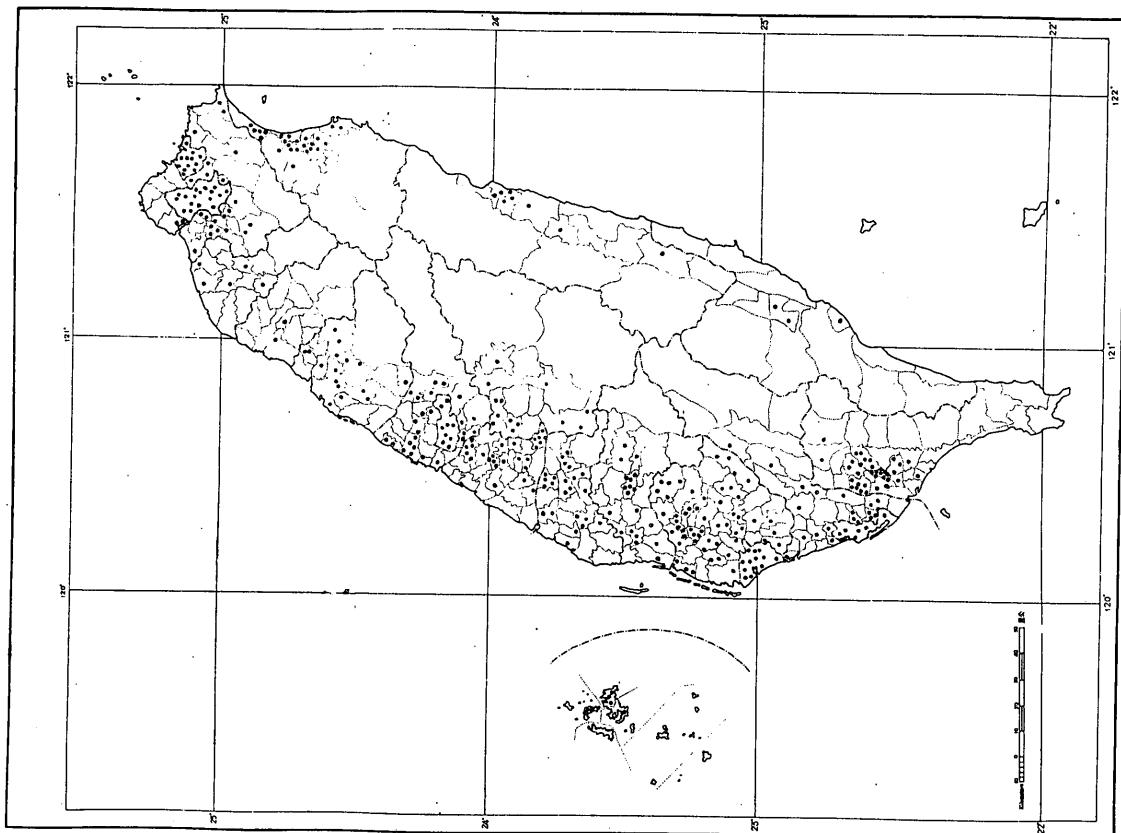
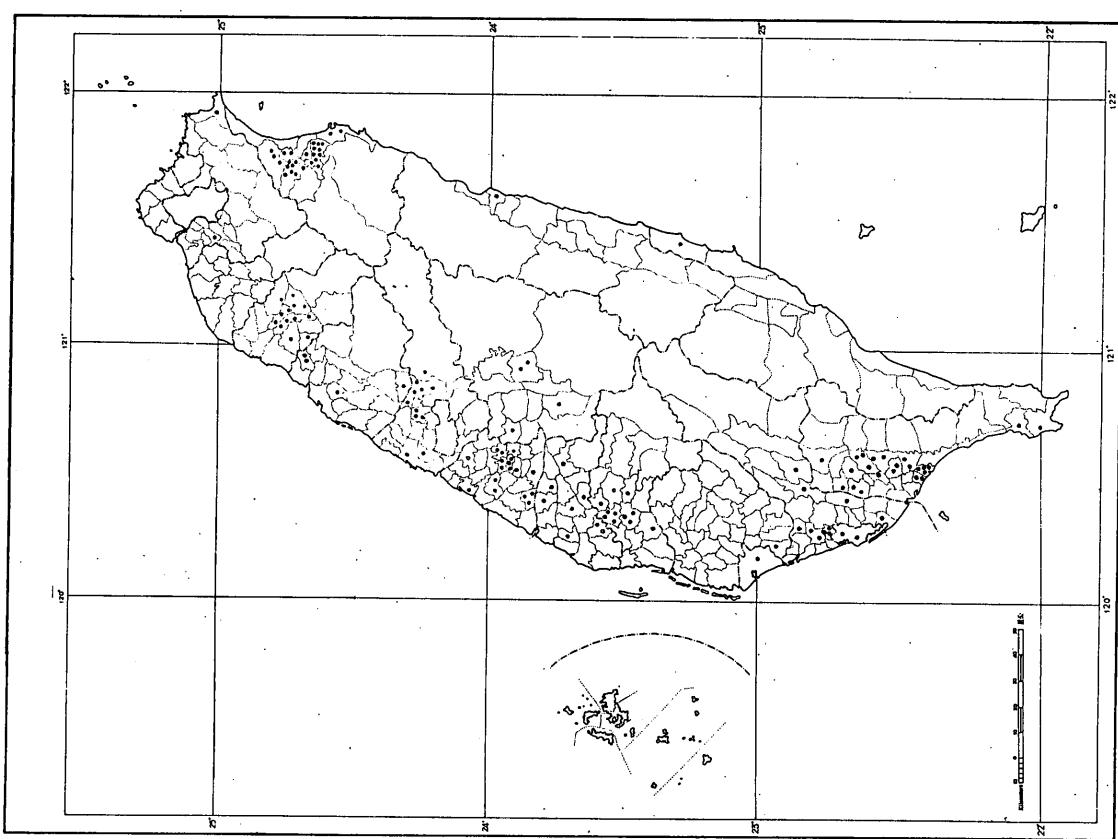


圖 12 粵籍鄉土神分佈圖



奇，足以引起廣土衆民的遐思綿想。但縱然以虛實飄渺的神仙做為祭祀的對象，其宗教運作上的終極意義仍然是以人文道德之要求為核心；此即以「神仙」關愛世間，常遊人間，為民除害，使民安康為出發點。

圖十三是此型神祇在台灣的分佈態勢，雖然其量已經不如前述主要的四型神祇，但是仍然由台灣北端直至南部地區均有散佈。無論城鄉，均有崇祀「大羅神仙」的宗教現象。關於此型神仙的分佈，有下列三點值得一提：①衆神仙中以「中壇元帥」最多，佔 32.58%，但多分佈在中南部。②其次則為八仙之一的「呂洞賓」，佔 21.91%，但多分佈在中北部。③光復後，「王母娘娘」的崇祀從花蓮吉安鄉為源地，向全台擴散其祭祀的範圍，在此型神祇中已佔 14.33%，由於此神已經合「西王母」的神話和中國傳統宗教大結社的「羅教」的「無生老母」為一體，在其宗教運作上最重視固有倫理道德與傳統生活規範的振興，因而有逐漸興盛的趨勢⁵⁹。

就以上三位「神仙」而言，其宗教內質均不脫離道德律的取向；前兩者在中國小說故事中，乃是一踏「風火輪」、手執「乾坤圈」，另一背三尺寶劍，專門滅妖魔斬厲鬼的神明；而後者更已具有天地間億萬生靈的慈悲和祥之母的性質。台灣信衆對祂們，乃至對其他「神仙」之普設廟宇以供奉之、祭拜之，此出發點都是在「神仙」給予世間「道德的關懷」；而世間則以馨香還報給「神仙」；並以「道德的生活」回應「神仙」的關懷。

(b)「神話型神祇」乃是中國古老神話的宗教化所產生的現象。其中的神祇大都都具有中國民族創闢時代的半人半神之性質。事實上，此型神祇反映國族從天地混濛經草萊初闢以至文制開啓的人文開發之象徵性歷程。就其神祇而言，由「盤古」、「女媧」經「伏羲」、「神農」而到「黃帝」、「堯舜禹」的崇祀，正是充分表達了由開天闢地、世界創成，再經墾拓土地、創建文明到人文世界新成的宗教性詮釋⁶⁰ 在這些「神祇」的崇祭裏，仍然蘊涵著「三祭」的精神，易言之，中國神話轉出的宗教內涵，包容著對「天地」的致敬；也包容著對「人文」的致敬。

圖十四顯示的是「神話型神祇」在台灣的分佈態勢。固然已不如上述各型神祇的普及，但仍能在各縣份中或多或少地存在著，因此仍然展顯出其可貴的宗教意味。更須進一步申言的是：在其中以「神農」最多，佔 44.98%；「神農」即中國的農神，農業社會的最主要守護神之一，亦是中國農村最重要的文化景觀。此神的崇祀，在工商業為主要結構的台灣，是一種農業社會傳統心靈或價值理念的守恆式的自我展顯。

⁵⁹關於「王母娘娘」或「無生老母」的深入性研究，請看：鄭志明，〈台灣瑤池金母后仰研究〉，台灣民間宗教論集，台北：學生書局，1984，63-90頁。

⁶⁰關於中國上古神話人物的神話，參閱：白川靜著，王孝廉譯的〈中國神話〉（長安出版社，1983），以及里仁書局刊印的〈中國古代神話甲編三種〉（1982）。

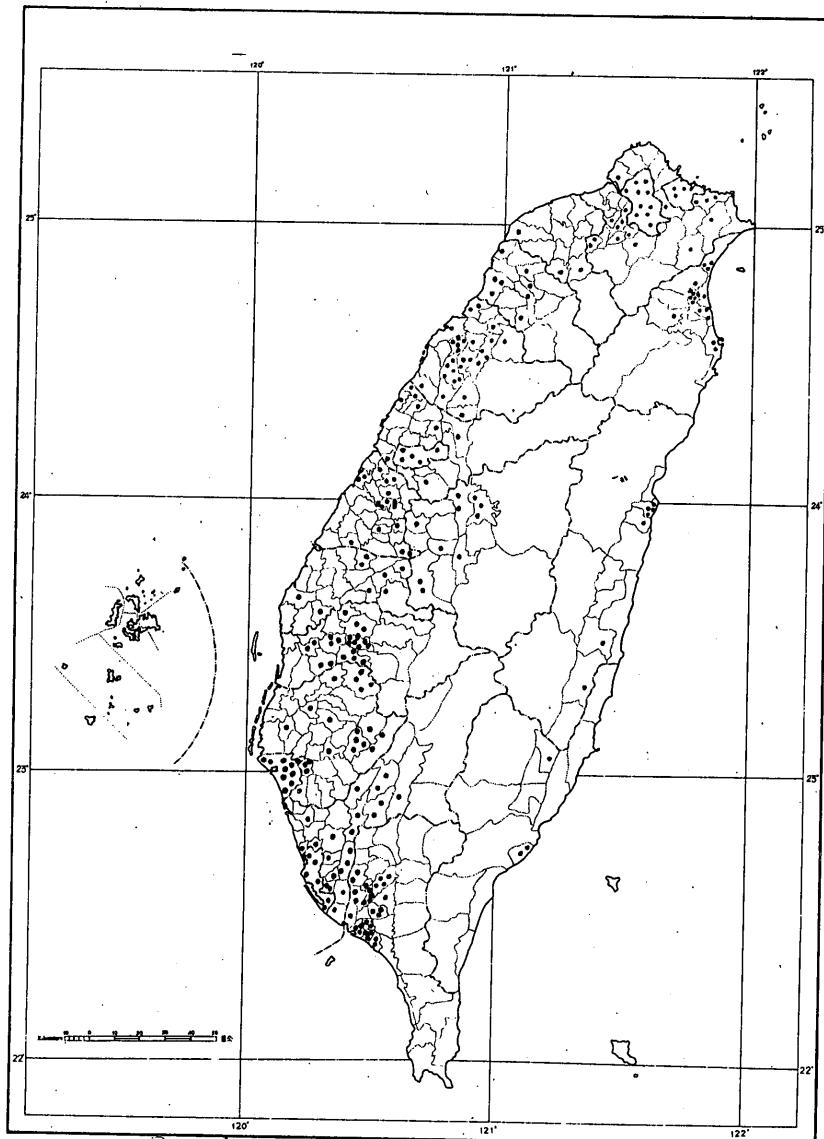


圖 14 神話型神祇分佈圖

除了「神農」之外，「城隍」佔 22.09%，大致分佈在都邑之內，此神淵源久遠，原為一種古老傳統的祭祀，是中國人對維護民安的「城」之神的致敬。中國遠從上古以來早既是善於築城的民族；「城」的據點的擴展，代表漢文化圈的擴散，其功能兼具政軍經文教，而且在形態上反映了中國人的宇宙觀或空間識覺⁶⁰。祭城，十足映現了「城」在國人心靈中的重要性。「城隍」後來甚至演變成推行政教、維護治安、保固淳良民風的神祇，傳統時代地方官吏治理地方，首須崇祭「城隍」，推舉冥冥中

⁶⁰ 參閱：Chiang, T.C. "Walled Cities and Towns in Taiwan", China's Island Frontier PP 117-141 1980 。Wright, A.F. "The Cosmology of the Chinese City", The City in the

神力，藉以敬戒官民遵從法令、實踐道德⁶²。

五、結論

台灣民俗宗教的研究有多元的取向和進路，本文嘗試採用展現其主神祇分佈態勢之後，再加以意義之詮釋的方法。主要的目的在於呈顯台灣民俗宗教如是分佈下，蘊涵於內的文化核心意義。

經由哲理系統的觀照和歷史系統的探源，我們認為台灣民俗宗教的核心意義仍不出「三祭」的精神，亦即其活動內質，仍含有對自然世界和人文世界的報本返始以及推恩拓德之核心價值。若能澄清把握這個意義，便將理解台灣民俗宗教神祇的分佈之最終極或最高層的意涵即是中國文化中的價值系統—人文道德在台灣地表上的展顯。這即是本文所欲傳達的信息。

然而有兩點現象必須予以說明：

①人文現象一但形成結構，便有僵化和質變的趨勢。中國宗教精神雖以「敬德」為中心，但既然參與者複雜不一，核心意義便難免時或隱蔽而不彰。中國宗教的「敬德」精神，早在上古便已發現被「媚於神以求私福」的退墮勢力侵襲汚⁶³，時至現代的台灣，媚神求私的情形亦不容諱言，在民俗宗教的形式裏侵噬掩蔽著「敬德」的核心意義⁶⁴，因此台灣的民俗宗教中仍有許多不知名目的「神祇」存在著⁶⁵，也時有神棍

⁶² Late Imperial China, PP. 33 - 74, 1977. Chang, S. D. "The Morphology of Walled Capitals", The City in the Late Imperial China, PP. 75 - 100. 1977.

⁶³ 根據〈台灣省通志宗教篇〉的記載，傳統中國每年均定期祭祀〈城隍〉，清代亦沿舊制，且凡府州縣守新任，必於入境之初先告祭於〈城隍廟〉再行視事，朔望日必行香。地方官吏之如此，當然是藉神力以助治安。（見〈台灣省通志宗教篇第四冊 284- 285 頁〉）。

⁶⁴ 傅佩榮，〈詩經書經中的天帝觀〉，儒道天論發微，台北：學生書局，1985，25 - 70 頁。另外，據論語的記載，也反映了〈媚神以祈私福〉的現象，見論語：子曰：「非其鬼而祭之，諂也。」（為政篇），此句提示了孔子的時代已有諂鬼之宗教行為，又，王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然！獲罪於天，無所禱也。」（八佾篇），此句顯示兩點：①無論媚奧，媚竈，皆為諂媚的行為，②諂媚神祇即為罪惡，此即所謂獲罪於天，易言之，天即是道德的天。其時已有「媚奧，媚竈」的現象。

⁶⁵ 現代是一個科技的時代，科技的發展促成世界的俗化，知識份子的俗化是由科技的客觀主義、理性主義而進一步犯了〈存有之遺忘〉而走向虛無主義。民間的信仰也難免經歷一種俗化的歷程，這種俗化，首先在於用功利主義的眼光來看待人與超越界的關係。所謂〈迷信〉正是功利主義的信仰方式。科技社會所造成的忙碌生活與心靈空虛，使人們轉而求助神明，但仍然用同樣的功利眼光來看待人與神明的關係。引自：沈清松，〈科技時代的宗教與終極信仰〉，解除世界魔咒——科技對文化的衝擊與展望，台北：時報出版公司，1984，135-168 頁。

⁶⁶ 這些不知名的神祇，就是本文所謂〈雜類型神祇〉，請看表一。

斂財的現象產生。但這正如太陽為烏雲所遮，但不能因此便謂已無太陽，退墮勢力或如烏雲，而「敬德」畢竟仍是太陽。

②本文從台灣民俗宗教的原生精神加以把握來詮釋其意義，這樣的進路偏向於呈現其「理型」（ideal type），然而一般的善男信女在崇祀膜拜的過程中，究竟在其宗教情境中實踐了多少程度的「理型」，並非本文的篇幅所能處理，可俟諸來日。