

台湾民间信仰现状与发展趋势

林国平 范正义

日据以后，台湾开始缓步从农耕社会迈向工商社会。1945年台湾光复后，加速这一转型的进程。经过几十年的发展，台湾进入现代化社会。民间信仰作为台湾社会的有机组成部分，在这一社会转型过程中也无可避免地受到波及，发生了或隐或显的诸多变化。一方面，社会的变迁推动民间信仰的演变；另一方面，为了适应新的社会环境，民间信仰也主动地发展出一些新的形式，自觉契合时代的节拍。有关当代台湾民间信仰的发展趋势问题，引发了一些台湾学者的重视。^①不少学者直接把研究的重点放在当代台湾民间信仰日趋浓厚的功利色彩上，对民间信仰与

^① 相关的研究主要有：李亦园：《台湾民间信仰的发展趋势》，台湾省政府民政厅编《民间信仰与社会研讨会论文集》，南投：省政府民政厅，1982年；余光弘：《台湾地区民间宗教的发展：寺庙调查资料之分析》，《中央研究院民族学研究所集刊》第53期，1983年；姚丽香：《台湾地区光复后宗教变迁之探讨》，台湾大学社会学研究所硕士论文，1984年；宋光宇：《台湾民间信仰的发展趋势》，《汉学研究》，第3辑第1期，1985年；瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，桂冠图书股份有限公司，1997年。

“大家乐”、“六合彩”相结合而引起的宗教伦理的沦丧、“要赚钱、起大庙”等现象，进行严厉的批判。事实上，现代社会变迁对民间信仰的影响，并不完全表现为上述的负面作用，它所带来的民间信仰的进一步世俗化，增强了参与社会教化、回馈社会的入世精神等等。本文重点论述在剧烈社会变迁的时代背景下，台湾民间信仰的现状与发展趋势。

一、祭祀圈普遍收缩

有关祭祀圈的理论，由日本学者冈田谦开提出，台湾学者林美容总其成。根据林美容的定义，一种神明祭祀要发展成祭祀圈，必须满足下列指标中的一个或一个以上：（1）建庙或修庙居民共同出资；（2）有收丁钱或募捐；（3）有头家炉主；（4）有演公戏；（5）有神明巡境；（6）有共同的祭祀活动。而其中“最足以表示祭祀圈的应该是收集祭祀费用（多半用作戏金）的范围，最普遍的方式是收丁钱，称作‘题丁’或‘检丁钱’，即按域内每户男丁数来收钱”^①。这说明，收丁钱是祭祀圈得以形成的一个重要标志，如果收丁钱的方式发生变化，祭祀圈也会因之发生变化。

随着时代的进步与社会的变迁，在旅游风潮袭击下，许多原为统辖某一祭祀圈的地方公庙，纷纷向观光性大庙转化，香火钱的收入也随着旅游人潮的涌入而直线上升，无须再向辖内信徒收取丁钱；另一方面，社会的发展也使得人口的流动更为活跃，各地人口的外移与迁入频繁，原有的收丁钱方式也就难以维持。与这样的背景相契合，台湾的不少寺庙由原来的收丁钱方式演变为

^① 林美容：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》第62期，1986年，62页。

信徒的自由乐捐,^① 最典型的例子是台中县大甲镇澜宫的北港(新港)进香。1974 年以前,大甲镇澜宫的北港进香活动采取炉主负责制,由炉主向大甲妈祖祭祀圈内的大甲、外埔、后里、大安四乡镇信徒劝募进香经费。1974 年,有关单位觉得大甲妈祖的进香活动规模过大,并误以为是炉主劝募进香经费、招来众多的随香信徒造成的,故在该年进香前,“邀请大甲、外埔、后里、大安等四乡镇长、镇澜宫有关人员及地人士在大甲警分局召开协调会,希望以后进香不要再劝募进香经费,以免进香规模太庞大”^②。经与会人员讨论,决定从 1975 年起,废除炉主进香制,改由镇澜宫管委会主持进香事宜,也就是说,“废除丁口钱制度而改以乐捐方式募款”^③。其他由收丁钱改为信徒自由乐捐的寺庙也比比皆是。如高雄县路竹乡天后宫,每年农历的元月十五元宵、三月二十三妈祖生、七月十五普度、九月九天公生,“均是演歌仔戏二至三天,由于香火很盛,作戏不需收丁钱”^④。另外,如鹿港牛墟头景灵宫王爷的“暗访”活动,“其他各角头庙过去曾以收‘丁口钱’的方式筹措经费,由炉主到角头内各户人家按男丁人数收钱。目前经济显著改善,暗访所需的经费多半由几家

① 林美容认为:“往昔祭祀费用常以丁口钱来维持,……由于收丁钱费事,收丁钱的习俗已渐由信徒自由乐捐油香钱的方式取代。”(林美容:《妈祖信仰与地方社区——高雄县妈祖庙的分析》,文载财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会编:《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》,1996 年 9 月,100 页)仅以“费事”为理由来解释该现象,似乎过于武断。

② 郭金润:《大甲妈祖进香》,台中县文化中心出版,1988 年 6 月,42 页。

③ 张绚:《分香与进香——妈祖信仰与人群的整合》,《思与言》,第 33 卷第 4 期,1995 年,91 页。

④ 台湾庙宇文化大系(二)《天上圣母卷》,台北:自立晚报社文化出版部,1994 年 5 月,161 页。

大商号或工厂支持。”^①

社会变迁导致各地公庙机能的转变，与地方开发历史紧密关联的公庙逐渐失去其社区中心的地位。特别是众多地方公庙筹措油香收入的方式由收丁钱向信徒自由乐捐的演变，使得一些旧有公庙的祭祀圈日渐萎缩，甚至出现解体的现象。彰化社头乡枋桥头的天门宫，该宫 1962 年重修时勒石称：“本天门宫妈祖庙，昔由武东西堡七十二庄众姓弟子，奠基于此奉祠。”^② 许嘉明根据该宫 1963 年建醮记录簿，辨识出七十二庄是由八个不同的聚落群所组成，“由每个聚落单位雕刻一尊各不相同的妈祖，供奉在天门宫，凡有喜庆则恭请回去奉祀”^③。据林美容在 20 世纪 80 年代末期的观察，“天门宫现有的祭祀范围只在半路厝（员林镇大明里）、新厝……张厝庄（张厝村）、桥头（桥头村）等八角头内，即旧称所谓的枋桥头，……可见天门宫七十二庄的组织已经消失”^④。另如大肚乡顶街村主祀妈祖的万兴宫，其原有的祭祀范围包括大肚乡、龙井乡、沙鹿镇、大雅乡及台中市的五十三庄，而现在万兴宫每年的三次例祭，“皆由顶街居民分四角头祭祀，以庙为界，分南北两边，每边各二角”，祭祀圈严重缩小。^⑤

① 颜芳姿：《鹿港的王爷与暗访初探》，文载余光弘编：《鹿港假期人类学田野工作教室论文集》，台北，中央研究院民族学研究所，1993 年 6 月，90 页。

② 转引自许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，第 36 期，1973 年，175 页。

③ 许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，第 36 期，1973 年，181 页。

④ 林美容：《台湾区域性宗教组织的社会文化基础》，《东方宗教研究》，第 2 期，1991 年，348 页。

⑤ 林美容：《台湾区域性宗教组织的社会文化基础》，《东方宗教研究》，第 2 期，1991 年，349 页。

彰化北投埔庄林仔头紫微宫帝爷的祭祀圈，原包括山脚、林仔脚、中庄仔、阿法庄仔、山脚步下庄仔五个角头，“现山脚下庄仔与阿法庄已不参与，收丁钱的范围仅在山脚、中庄仔、林仔头之内”^①。与祭祀圈缩小现象相表里，一些公庙的祭祀活动也受到了影响。彰化永靖的武西堡为陈、邱、詹、刘、张等客家五大姓开辟，为了维持同姓间的联系，他们联合同姓居民轮流在永安宫王爷生日时，集资演戏酬神，称为“单姓戏”或“字姓戏”。“字姓戏”活动受二战影响而一度停止，光复后曾有恢复，但没几年即因主其事者感到麻烦而停办。其后又因地方铺路及“输人不输阵”等原因而又再度恢复，但地方人士总有不胜其烦的感觉，后经与陈姓头人协商后终告停止。^②台北奉祀保生大帝的大龙峒保安宫，自成立后即有“字姓戏”的举办，由张姓为始，以吴姓殿后，共有15姓的同安移民参加，自农历三月五日至三月二十八日轮流演戏，将居住在大龙峒附近的同安移民联结成一个紧密的地缘组织。近几年来，由于社会变迁与人口的快速流动，“字姓戏”暂停，“因十四姓之人口外移，以后可能找外地戏团演之”。^③鹿港北头渔村各角头庙也因祭祀圈的变异而影响祭祀活动的正常进行，“昔日渔村的宗教活动，到了今日，迎神赛会已流于形式，以往颇具特色的七月大普渡，也沦为统一的模式；各角头庙掷筊选炉主、头家的情形也不似以往踊跃，甚至选上炉

① 林美容：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，第62期，1986年，88页。

② 许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，第36期，1973年，178页。

③ 王见川、李世伟：《日本据台以来大龙峒保安宫概况》，《台北文献》直字第135期，2001年，78页。

主、头家的人也有不愿担任的现象”^①。

社会流动的加强，形成农村向城市迁移的单向人口流动，许多农村青年转向城市寻找更好的发展机会。同时，各地寺庙祭祀圈的普遍收缩，也造成寺庙庆典时人手的缺乏。上述两因素对当代台湾民间信仰产生影响的最突出表现，是传统艺阵表演的子弟团的没落与民艺表演人才的断层，与之形成互补，职业性艺阵团体开始大批涌现，更令人讶异的是电子琴花车的猖獗活动。传统的神明游行，均采取步行的方式，含有借助游行途中的苦行来赎罪的目的，特别是在瘟庄巡境时，步行游神被视为最有力的祈安辟邪方式。现在由于人手的不足与子弟团的没落，无论是进香、绕境，还是其他的神明庆典，绝大多数都已采取以车代步的形成。以1987年农历九月初九妈祖成道千年纪念日的大绕境为例，“清一色都是以车代步，人、轿、阵头，统统上了车，……沿省公路路线环岛弘法，为期二十六天的北港朝天宫；走遍‘东石郡’七乡镇一百零三村落，为期十七天的朴子配天宫；和行经嘉南两县五乡镇五十四庄里，为期五天的后壁下茄苳泰安宫等等，即都是车队游行”^②。此外，各地神明绕境的蜈蚣阁，也基本上由人力肩扛改为装轮推动，有的甚至还使用引擎牵引，澎湖岛上的蜈蚣阁即为一例。职业性艺阵团体的出现原非坏事，但其松松垮垮的纪律和粗糙的表演，以及电子琴花车令人“销魂蚀骨”的艳舞演出，使神明庆典的宗教意味全失，令有识之士摇头。今天的八家将阵头，其“成员多半是纹身者，开面后常见抽烟、嚼槟榔，甚至讲粗话者，成群结队看电子琴花车裸舞表演者，出巡绕

① 颜秀玲：《北头渔村渔民生活方式的变迁》，载余光弘编：《鹿港假期人类学田野工作教室论文集》，台北，中央研究院民族学研究所，1993年6月，76页。

② 黄文博：《台湾风土传奇》，台北，台原出版社，1989年，121页。

境也常见嬉戏开玩笑者……”^① 与他们扮演的神将角色，格格不入。“扮仙戏”是传统祭祀庆典里的重要节目，其难易之分明显，如“天官赐福”一出，需要数十人的配合演出，而“三仙会”一出，则无论搬演、唱腔、做工，都简单易行。职业剧团表演时，通常都只是例行公事，以“三仙戏”来取代“八仙戏”、“天官赐福”等戏出，“仅应雇主要求或信徒额外出资酬谢，才排出‘八仙’”。^②

上述现象也引起许多寺庙的重视，在自觉抵制电子琴花车等淫秽阵头的同时，积极把迎神赛会等神明庆典当作民艺表演、观光节目来办理，借以发扬传统民俗文化。在1985年政府全力围剿电子琴花车裸舞时，一些宗教团体起而响应，如学甲慈济宫把电子琴花车列为最不受欢迎的阵头，在该年度的“上白礁”谒祖祭典里，已不见花车的踪迹，“间有随进香团前来者，亦皆在执事老大的劝导下而草草收场”。更令信徒震憾的是，1986年“妈祖生”时，“北港妈祖即透过苗栗通霄镇拱天宫的乩童，传达了‘我不喜欢看脱衣舞’的口谕，使得朝天宫不得不广加宣导，免得妈祖生气”^③。在发扬民俗、民艺方面，不少寺庙也迈出了关键的一步。如屏东县东港东隆宫三年一科的“王船醮”，被列为当地重要的观光节目之一。1991年，屏东县政府还特别委托民俗专家李丰懋先生，对辛未年之“平安祭典”作一完整而详实的

① 黄文博：《台湾风土传奇》，台北，台原出版社，1989年，241页。

② 黄美英：《神圣与世俗的交融——宗教活动中的戏曲和阵头游艺》，载李亦园、庄英章主编：《“民间宗教仪式之检讨”研讨会论文集》，台北，中国民族学会，1985年，87页。

③ 黄文博：《台湾信仰传奇》，台北，台原出版社，1991年，251～252页。

记录。^① 位于兰阳平原的草湖玉尊宫，以祭典仪范的标准化而闻名全台，曾于1986年举办“玉皇上帝祭仪示范观摩会”；1987年又“应邀为妈祖、王爷、玄天上帝等庙团分别在台南鹿耳门圣母庙、麻豆代天府、新竹龙台宫办理示范祭仪，对于改善各地庙宇祭仪、端正礼俗有相当的影响力”^②。台北大龙峒保安宫举办的圣诞庆典则于1994年被文建会纳入全国文艺季，并订名为“保生文化节”。文化节的活动内容除了原有的绕境踩街、过火等表演外，“还将失传已久的放火狮技艺予以重视，并增加了摄影比赛、古迹艺术导览、中医义诊、药材展、中医讲座、儿童绘画比赛等单位”^③。此外，原来旨在惊吓恶鬼以求平安的“抢孤”仪式，也在一些寺庙的努力下演变为民艺性的“爬竿比赛”，给予优胜者以一定的奖励。台南县麻豆代天府甚至别出心裁地接连举办两次“五王杯抢旗比赛”，以配合台南县的观光节。^④

祭祀圈的收缩，引起各地公庙下属信徒人数的下降。人口流动的频繁，也增加各公庙对移入人口与迁出人口信仰把握上的困难。有鉴于此，许多寺庙作出相应举措，同时对迁入人口与移出人口进行信仰上的争取。寺庙对迁入人口的信仰“安抚”，主要是利用寺庙主神“荫外方”的说法来进行的。如台中县大雅乡永兴宫的信徒，都认为该宫的妈祖神比较照顾外地人，流传有“大雅四妈荫外方”的说法，“当外地人到大雅来发展，向‘大雅四

① 台湾庙宇文化大系（四）《五府王爷》卷，台北，自立晚报社文化出版部，1994年，77页。

② 《草湖玉尊宫简介》，草湖玉尊宫管理委员会出版，2001年，37页。

③ 廖武治：《大龙峒保安宫宗教建筑艺术导览》，财团法人台北保安宫出版，2000年10月再版，44页。

④ 参见黄文博：《台湾信仰传奇》，台北，台原出版社，1991年，219页。

妈’祈求庇荫，生意一向兴隆，因此，很多外地人到大雅后就落地生根，从此不需再飘泊”。^① 外地人受妈祖庇护而定居大雅，增加了永兴宫的信徒，部分地挽回该宫祭祀圈收缩的颓势。彰化南瑶宫也有“彰化妈应外方”的说法流传。南瑶宫没有显赫的庙史以资吸引信徒，只能利用该宫妈祖特别照顾外乡的说法来争取外地信徒，从现在该宫下属 10 个“会妈会”成员的分布地域来看，这种说法不无道理。^② 寺庙对迁出人口的信仰争取，一是通过吸引旅外人士参与原乡寺庙的修建、祭祀等公共事宜，增强他们的原乡认同；二是直接从原乡寺庙分灵至旅居地，通过祖、分庙庙际网络的开创来加强彼此间的联系。金门刘澳村奎山宫，主奉保生大帝、池王爷，据该宫 1985 年的《刘澳奎山宫重建志》称，由于重建经费无着，派遣“王火藩、刘金福、刘伟武君，偕同远赴台澎，劝乡亲捐建金，蒙热烈响应，慷慨解囊，共襄善行，募台币九十余万元”。^③ 金门西园村圣义宫 1985 年重建时，也是在迁出人口的大力襄助下才得以顺利完成，当时由“各甲委员聚谋献议，策画经年，再蒙海外乡侨、旅台乡人，热烈捐输，共襄盛举，于乙丑年底鸠工庀材，择日动工兴建”。^④ 迁出人口在原乡寺庙修建或祭祀活动时的大笔捐献，塑造了对原乡寺庙的“有份感”，从而加强与原乡寺庙的联系。由原乡寺庙直接分灵至旅居地，是各地寺庙争取迁出人口信仰情结的主要做法。根据宋

① 台湾庙宇文化大系（二）《天上圣母卷》，台北，自立晚报社文化出版部，1994 年 5 月，79 页。

② 台湾庙宇文化大系（二）《天上圣母卷》，台北，自立晚报社文化出版部，1994 年 5 月，110 页。

③ 杨天厚、林丽宽：《金门寺庙楹联碑文》，台北，稻田出版有限公司，1998 年，150 页。

④ 杨天厚、林丽宽：《金门寺庙楹联碑文》，台北，稻田出版有限公司，1998 年，163 页。

光宇先生 1992 年对高雄市神坛设立原因的初步调查与分析,发现在总数 268 个新成立的神坛中,有 126 个是因分香而产生的。而这种分香,最常见的就是迁居高雄的移民从原乡寺庙分灵香火而来。^①分灵原乡寺庙香火的现象在各地都极为普遍,如台南县北门三寮湾东隆宫因神灵显赫、香火旺盛,“旅外信众感德之余,为就近奉祀祈求,乃先后分灵至台北、高雄、凤山、五甲、中和等地,兴建宫庙,以为崇祀”。^②花莲市代天府的建立也是原乡寺庙与迁出人口加强联系的结果。原来旅居花莲的台南乡亲,“深感一年几度进香之举,仍不能表彰对神灵之敬仰之意”,于是聚集信徒,讨论分灵建庙之事,在获得信徒的热烈响应后,“随即派人前往台南南鲲鯓代天府,进行分灵塑身事宜,并立祠崇奉”。^③台中大甲镇澜宫与大甲移民间的整合关系,也生动地说明原乡寺庙如何争取迁出人口信仰的过程。大甲自光复后即不断向外移民,这些移民几乎每年都返回镇澜宫进香以求平安。如居住在基隆中山区和平里仙洞附近的大甲移民,每年都组团往大甲进香,并主动参加镇澜宫往北港的进香活动。1958 年 5 月,仙洞地区移民迎回镇澜宫“六妈”,认为灵验异常,遂决定分灵“六妈”于仙洞地区供奉,后于 1967 年整地建庙,命名为“圣安宫”。以大甲移民为主的圣安宫信徒,对原乡镇澜宫的庆典活动极为热心,曾于 1993 年、1994 年、1995 年连续三年抢得大甲新港进香的叁香,从而使大甲移民与镇澜宫的关系得到有力的整

① 参见宋光宇:《神坛的形成——高雄市神坛调查资料的初步分析》,文载汉学研究中心编辑:《寺庙与民间文化研讨会论文集》,台北,“行政院”文化建设委员会,1995 年,102~108 页。

② 台湾庙宇文化大系(四)《五府王爷》卷,台北,自立晚报社文化出版部,1994 年,50 页。

③ 台湾庙宇文化大系(四)《五府王爷》卷,台北,自立晚报社文化出版部,1994 年,78 页。

合。正如张绚观察到的：“这样的往外移的分香及回返的进香，一开一合，一种外移与回归的不断互动，一再肯定大甲镇民与移民的关系，肯定移民与镇澜宫的关系。”^①

二、私坛、阴庙大量涌现

私坛和阴庙的大量涌现是与当代台湾民间信仰日趋严重的功利性紧密联系的。李亦园先生指出：“现代工业化趋势出现之后，宗教的社会意义逐渐为个人意义所取代，而个人所需求的无非现实的种种问题之解答与满足，这也就是功利主义趋势的初始。”^②李亦园先生所指出的民间信仰与功利主义的紧密结合在台湾是不争的事实。在现代社会里，人们已不需要像农耕社会那样，必须结成群体来共同对付严酷的生存竞争，人们更关心的往往是如何获得个人的更大发展，也就是个人需求得到满足的问题。这样，原来作为社区中心以凝聚群体力量的地方公庙，也就逐渐失去其往日的意义。而由私人设立、私人主持的神坛，往往成为解决个人种种物质与心理问题的场所。例如，彰化县和新竹市有两个童乩，他们把村庙里的神重塑一尊金身，迁回家中拜祀，作为信徒举行仪式的依据。新竹的乩童因“生意”太好，还在住家附近另建神坛，并且挂上与原来村庙相同名称的匾额。这样，各种私坛应这种普遍性的社会需求而大量涌现。据李亦园 1983 年对新竹市一次全面性的宗教调查发现，在该地共有的 296 座庙宇中，

① 张绚：《分香与进香——妈祖信仰与人群的整合》，《思与言》，第 33 卷第 4 期，1995 年，93 页。

② 李亦园：《田野图像——我的人类学研究生涯》，济南，山东画报出版社，1999 年，265 页。

私坛有 59 座，仅次于土地庙的数量，可见其数量之多。^① 1992 年，宋光宇在高雄市对寺庙神坛所作的调查更为详细，我们将他的调查结果整理于下表：^②

时 间	设立的神坛数
1946~1955 年	25
1956~1965 年	32
1966~1975 年	74
1976~1985 年	85
1986~1991 年	69

从上表可以发现，时代愈晚近，新设立的神坛数量也就越大，表明神坛的发展随着社会变迁的加速而急剧膨胀。

阴庙的大量涌现则与“大家乐”、“六合彩”等全民性赌博关系密切。阴庙大多是居民为无主尸骨搭盖的小香火祠，即俗称的“好兄弟”，也有称为“万应公”或“有应公”的。各地阴庙拜祀的尽管只是些“无名小鬼”，神格很低，但据说相当“灵验”，常常是“有求必应”。而一些神格较高的神明，如玉皇上帝，民间信徒反倒认为它高高在上而难以实现直接的人神交流。1984 年底，“大家乐”开始依附于爱国奖券流行于台湾中部，但不到半年的时间便席卷中南部地区，不久后又蔓延成全台性与全民性的

① 李亦园：《田野图像——我的人类学研究生涯》，265~266 页。李亦园调查时把所有寺庙分为香火庙、土地庙、阴庙、佛寺斋堂、神坛五类。

② 宋光宇：《神坛的形成——高雄市神坛调查资料的初步分析》，97~100 页。表中的神坛，按宋光宇的看法，“基本上是指那近三十年来才出现、又未能完成合法登记手续的寺庙”。

赌博活动。据说最盛时，在开奖的当天下午，“台中、嘉义、台南、高雄等地区的电话因赌徒打电话下注或报信使得线路满载而停话”。各地的阴庙、私坛，甚至是荒郊野墓，“在开奖的前一夜，往往通宵灯火通明，赌徒们烧香膜拜，掷筊求签，扶鸾降乩，沙盘解字……用尽了各种方法，希望求得‘天机’，一举赢得巨额奖金”^①。1988年“大家乐”因爱国奖券停止发行而寿终正寝，依附于香港彩券的“六合彩”取而代之，继续使得赌徒为之疯狂，甚而发生夜卧荒冢以求“有应公”开示明牌的荒唐之事。一旦阴庙开示的明牌获得大奖，成为暴发户的赌徒即认为是“有应公”显灵，不仅要到阴庙大肆烧香燃烛，以示酬神，有的甚至将阴庙重新翻盖成金碧辉煌的大庙。要是开示的明牌无验，输了钱的赌徒会一怒之下，折断这些神明的胳膊大腿，任意丢弃于路边河里。

前面谈到，社会变迁似乎导致宗教的社会意义被个人意义取代，使得以满足个人需要和解决个人问题为目的私坛与阴庙大量涌现。然而，令人困惑的一个现象是，不少私坛与阴庙潜含着向香火庙即公庙演化的趋势。李亦园在新竹市调查时，对香火庙、私坛、阴庙的定义规定了数个不同的指标，发现绝大多数私坛与阴庙都在不同程度上拥有属于香火庙的一至数个指标，表明这些私坛与阴庙确实处于向香火庙的转化过程中。^② 林美容在大肚乡大东村调查时，也发现该村主祀金圣公的一座阴庙，竟然是该村的公庙，“每年清明节金圣公寿诞，居民在庙前卜龟、卜饼，香

① 刘还月：《庸俗社会，功利信仰——从朴实的信仰到暴发户式的头城抢孤》，载汉学研究中心编辑：《寺庙与民间文化研讨会论文集》，台北，“行政院”文化建设委员会，1995年，775~776页。

② 李亦园：《田野图像——我的人类学研究生涯》，286~312页。

火极盛”^①。主神有生日，正是李亦园给香火庙所下的指标之一，说明金圣公庙为该村的公庙应不容置疑。另外，鹿港镇的合港公庙威灵庙，也是由清代祭祀无祀鬼魂的“厉坛”发展而来。^② 上述现象似乎形成一个自相矛盾的怪圈：公庙代表的社会意义被以神坛、阴庙等代表的个人意义取代，而因应个人意义大量出现的神坛与阴庙却又自觉地向代表社会意义的公庙演化。其实，只要我们往深层想，这一怪圈并不难理解，它的出现有其合理性。信徒在私坛、阴庙里请求神明开示明牌而使用的掷筊求签、扶鸾降乩、沙盘解字等手段，实质上是信徒力图驾驭私坛、阴庙低级神灵的超常灵力以满足个人需求或解决个人问题的功利行为，它与传统巫术的精神类似，应视为一种巫术行为，而不应以他们烧香活动的地点为判断的标准而视为宗教行为。信徒对私坛、阴庙神明的随意处置，如断手断脚，任意抛弃，也说明这是一种巫术行为，信徒心中并没有把阴庙神明当成一种神圣存在。另外，我们还可以从宗教社会意义的层面上来理解这一怪圈。著名社会学家涂尔干（Emile Durkheim）在《宗教生活的基本形式》中指出：“社会只有在个体意识中并通过个体意识才能存在”，“宗教力只是群体在群体成员中所激起的情感”。^③ 也就是说，宗教就是一种群体意识的反映或是一种集体情感的表达。每个信徒作为群体中的一员，必然选择一个与他关系最密切的寺庙，以实现其内在情感的定位。群体作为众多个体的集合，把所有成员的意识汇聚

① 林美容：《人类学与台湾》，台北，稻乡出版社，1992年9月再版，97页。

② 林圣智：《鹿港的道士与威灵庙普渡科仪调查报告》，载余光弘编：《鹿港假期人类学田野工作教室论文集》，台北，中央研究院民族学研究所，1993年6月，116~117页。

③ 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，280页、300页。

为一种集体情感，并把这一集体情感投射于某一对象物，以供成员的膜拜。这一对象物即为人们活动的宗教场所，主要是寺庙。在台湾的拓垦初期，由于生存竞争的严酷，寺庙不仅是移民表达集体情感的对象物，它还因现实的需要而同时拥有社区自治等实际运作上的多种功能，许多地方公庙即被当作社区的中心来对待。随着农耕社会向工商社会的变迁，地方公庙拥有的多种功能逐渐被政府机关、会党团体等集体性组织取代，寺庙越来越向其原有的面目——集体情感投射的对象物靠近。寺庙的这种变化，再加上人们对巫术行为与宗教行为的混淆，就难免产生这样的假象，好像寺庙所原来拥有的社会意义不断被个人意义取代。私坛与阴庙自觉地朝公庙的演进，表明巫术活动场所只能满足信徒临时性与私人性的需要，它只有不断地争取群体成员的认同，才能更大地调动集体情感这一重要的社会资源，才能在涉及群体性的问题时，发挥更大的作用。在台湾，私坛与阴庙向公庙的演进，也是其争取合法性的手段，只有获得政府的合法登记，才能摆脱随时被取缔的危机。

三、寺庙的企业式管理与回馈意识的增强

台湾寺庙的管理也在社会变迁的影响下发生相应的变化。在移民开发台湾的初期，许多寺庙都只是移民为祭祀的方便而搭建的小寮，因而也就谈不上什么管理意识。当荒榛逐渐变为沃野，移民积聚了一定的人力、物力时，小寮便被翻建成土墙木屋，这时有许多寺庙开始延聘僧道住持。等到聚落变成市镇时，不少奉祀神明的土墙木屋又被改建为巍峨壮观的大庙，尽管寺庙的所有权仍属于社区公有，但延聘僧道住持的做法蔚为风尚。而这时期的祭祀活动一般采取炉主负责制。日据后，随着农耕社会向工商社会的逐步迈进，许多地方公庙遣散僧道，采取管理人负责制，同时，负责祭祀的炉主负责制仍然盛行。光复后，工商经济的发

展，刺激寺庙由管理人负责制和炉主负责制向管理委员会的体制演进，由祭祀圈内的各角头推举人选组成管委会，共同负责寺庙的管理事务。如台中大甲镇澜宫在1968年改组为管委会，“以大甲、大安、外埔、后里四乡镇的乡镇长、乡镇民代表及村里长为信徒代表”。^①此后不久，寺庙的管理又进一步与企业管理体制接轨，演变为财团法人负责制，各地寺庙纷纷成立“董事会”，直接领导寺庙的管理事务。如大甲镇澜宫在1978年由管理委员会制度改组为财团法人制，成立董事会，并订立“财团法人大甲镇澜宫捐助章程”和“办事细则”。^②其他如云林县北港朝天宫、台北大龙峒保安宫等大批寺庙也相应改组为财团法人负责制。

管理层出现许多商界人士是寺庙采取企业式经营管理的一个重要表现。台南学甲慈济宫已故董事长、台湾全国保生大帝庙宇联谊会创始人周大围先生，是商界人士介入寺庙管理的一个典型。周大围是一位从艰困环境中历练出来的成功者，在加入学甲慈济宫管理层之前，周大围先生已是一位经营相当成功且有着丰富管理经验的企业家。台湾全国保生大帝庙宇联谊会的第二届会长、台中元保宫管委会主任委员赖焕樟先生，也是一位极为成功的创业者。他自日本近畿大学取得法学学士学位，“先后创设玉力日本服带工厂、元扶企业股份有限公司、元保实业股份有限公司”^③，同时是三家大公司的总裁，其所积累的经营管理知识，自然会在其日后担任的元保宫管委会主任职位上有所反映。存在

① 郭金润：《大甲妈祖进香》，台中县文化中心出版，1988年6月，9页。

② 郭金润：《大甲妈祖进香》，台中县文化中心出版，1988年6月，10页。

③ 台中市元保宫管理委员会：《全国保生大帝庙宇联谊会会长赖焕樟先生出殡奠礼哀荣录》，《真人》，第11期，2000年，7~8页。

这种情形的其他寺庙也不鲜见，如嘉义市天后宫的副董事长由知名企业家邱永善、谢俊达担任。^①台南县西港乡庆安宫也于1964年由享誉全台的南宝树脂公司董事长黄圆接任会长。^②

由于众多知名企业家加盟寺庙的经营管理，台湾各地的寺庙呈现出生机勃勃的景象。如学甲慈济宫在周大围的主持下，把“上白礁”谒祖祭典的活动推陈出新、面向全台，并连续举办首创的三届“古农村民俗展”。同时，还创办台湾全国保生大帝庙宇联谊会，带团频频活动于两岸之间，不断扩大学甲慈济宫知名度。大甲镇澜宫董监事团体在70年代后也开始以现代企业化经营方式来推展庙务，“透过报章杂志大众传媒介绍大甲妈祖灵迹，宣扬大甲往北港进香活动，争取全省妈祖信徒参与”。^③西港庆安宫在企业家黄圆接任会长后，寺庙管理有了极大起色，先是粉饰庙貌，增塑东岳大帝、地藏菩萨、十殿阎罗以供信徒祈安植福、消灭解厄之需，同时增建禹门亭（鲤鱼亭）一座，以符该庙风水学上的“鲤鱼圣地”之说。1971年，黄圆又把庆安宫拆除重建，举凡木材雕堵、神龛均安装金箔，赢得“金大庙”的美誉。^④

寺庙投身回馈社会的活动有着悠久的历史。我国历史上海香火兴旺的寺庙，大多都有举办义渡、赈灾、救济贫困等慈善性的活动。今天，日益与企业式经营管理接轨的台湾寺庙，也逐渐增大

① 台湾庙宇文化大系（二）《天上圣母》卷，台北，自立晚报社文化出版部，1994年5月，131页。

② 台湾庙宇文化大系（二）《天上圣母》卷，台北，自立晚报社文化出版部，1994年5月，144页。

③ 张绚：《分香与进香——妈祖信仰与人群的整合》，《思与言》，第33卷第4期，1995年，91页。

④ 台湾庙宇文化大系（二）《天上圣母》卷，台北，自立晚报社文化出版部，1994年5月，144页。

对社会的回馈。首先是因应政府的要求，根据台湾省政府发布的《监督寺庙条例》第十条的规定，“寺庙应按其财产情形兴办公益或慈善事业”^①。另一方面则是出于自身利益的考虑，按照现代企业的经营法则，通过广告来扩大知名度，是产品占领市场的关键。寺庙扩大公益与慈善事业的举办，在回馈社会的同时，也起到一种广告的作用，因为只有香火旺盛的寺庙才有可能举办这类活动，而香火旺盛的原因往往是神明的灵验，这对信徒而言，不失为一种有力的诱惑。

台湾学者瞿海源根据台湾省民政厅编列发行的各年度台湾省宗教团体人士热心公益绩优表扬大会资料，发现历年来各宗教团体用于兴办公益福利事业的金额有逐年上升的趋势。根据瞿海源得到的资料，1977年全台参与公益事业的寺庙数为1136座，总金额为60396661元（台币、下同），该年受到政府表扬的寺庙数为44座。到1987年，全台参与公益事业的寺庙数增为1270座，总金额也攀升至1102383779元，同年受到政府表扬的寺庙数也增至302座。据此，瞿海源得出结论，在政府“表扬标准逐年提高的情形下，各寺庙兴办公益事业之优异而受表扬者仍年有增加，显见宗教团体回馈社会经济方面的量是肯定的”^②。

寺庙通过举办公益慈善来回馈社会的活动有着多种形式。台北大龙峒保安宫依据主祀神保生大帝的医神职能，“成立医疗补助基金专户，对因经济困难无法负担医疗费用的民众作补助”，同时也不定期地延聘专业合格的中医师，为民众义诊。保安宫还

① 《监督寺庙条例》，载宋光宇：《神坛的形成——高雄市神坛调查资料的初步分析》之《附录四》，载汉学研究中心编辑：《寺庙与民间文化研讨会议论文集》，台北，“行政院”文化建设委员会，1995年，125页。

② 瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，桂冠图书股份有限公司，1997年，197页。

办理冬令救济，发送白米与救济金给低收入家庭，设立奖、助学金，嘉勉品学兼优和清寒的学生。在文化社教方面，保安宫也不落人后，1992年成立附设图书馆，开办书法、粉彩、国画、插花、油画、国乐等研习班，成立保安宫国乐团，开设歌仔戏班、河洛汉诗及英语会话班等多元化的学习课程。^①另如宜兰草湖玉尊宫，经常举办国乐演奏会、民族舞蹈表演、南北管演奏、舞狮、老人才艺演出等活动，保存与发扬了地方文化。玉尊宫还将每年建宫奠基纪念日义卖手工艺展示品所得，“全部捐给参加庆典活动学校，做为奖学金”^②。高雄市楠梓区仁寿宫与大甲镇澜宫参与社会公益时还特别注重对体育性活动的奖助，经常举办青少年各类球类比赛。寺庙参与公益与慈善事业，其形式虽多种多样，但大多都与重视教育、全民健身、保护传统、救济贫困等时代呼声相契合，在适应社会变迁潮流的同时，扩大自身的知名度。

（作者单位：石狮市博物馆）

① 廖武治：《大龙峒保安宫宗教建筑艺术导览》，财团法人台北保安宫出版，2000年10月再版，42~46页。

② 《草湖玉尊宫简介》，草湖玉尊宫管理委员会出版，2001年，37页。