

1930 年前後台灣庶民宗教生活與文化實踐 ——增田福太郎觀點的詮釋與演繹

王之相

南開科技大學 福祉科技與服務管理系副教授

通訊作者：王之相

聯絡地址：南投縣草屯鎮中正路 568 號

電子郵件：ew@nkut.edu.tw

投稿日期：2020 年 10 月

接受日期：2020 年 12 月

摘 要

本文以 1930 年為暫定時間區段，藉由增田福太郎對於當時台灣民間宗教活動的紀錄，對比於台灣文化協會所「代表」的知識菁英觀點，呈現一個規模廣大的、台灣庶民的宗教生活。雖然帶有政治使命，但福田以接近人類學的筆法，呈現出以靈驗與交易為基本動機的庶民宗教信仰與日常生活，其強大的力量甚至影響日本現代司法體制。對於這般的庶民宗教生活，本文除以雷德斐(R. Redfield)的大小傳統概念分析文化層次、及韋伯(M. Weber)宗教社會學觀點分析它的魔法性質外，並試圖於較長期之歷史比對中，探索庶民宗教生活在台灣的文化傳播真實意義，最後主張台灣移民社會處境所造就之庶民宗教生活及人生態度，可能具有長期的持續性，甚至某種程度獨立於日本國家機器及中國文化大傳統之外，而自成一格。

關鍵詞：增田福太郎、宗教信仰、韋伯、文化傳播

壹、一份行腳寫實、兩個台灣社會

1921 到 1931 年，台灣文化協會不畏艱難奮力拓展台灣的新文化，文化運動的具體方向涵蓋了現代知識、婦女、議會、勞工、藝術等方面，其歷史地位可謂台灣文化史上的「啟蒙運動」或「文藝復興」，¹ 同時也是「告別唐山文化的里程碑」。² 經過多年的努力，台灣知識菁英的精神面貌已有相當的轉變。然而在 1929 年，也就是文化協會努力推展新文化將

近十年之際，日人增田福太郎來台任職於總督府，負責宗教調查。增田以行腳的方式，從北到南訪查了台灣的民間宗教；這固然屬於他的份內工作，然而格外精彩的是，增田以遊記的筆觸，以帶有人類學味道的田野紀錄，一一寫下他在各地的相關見聞與個人觀感，栩栩如生地保留了台灣庶民宗教生活的光景，見證了一個完全不同於文化協會所促銷的台灣社會，而且這一層次的台灣庶民宗教活動，乍看之下幾乎沒有告別唐山文化。

相較於政治性質的史料，底層庶民的日常活動在史家筆下被遺漏的可能性很高；後者作為一個單獨領域，或許可以籠統地稱之為「社會」史，固然「正史」不容易正視它，當初在台非官方日人所記錄的社會生活，往往也以其自恃之文

¹ 黃秀政、張勝彥、吳文星（2002）。台灣史。台北市：五南出版。頁 237-238。

² 林柏維（1996）。台灣新文化的重構。文化協會的年代。台中市：台中市立文化中心。序頁 11。



明高度而取材記事，無心留意於台灣市井小民的宗教活動。³ 特別是1930年代可謂「台灣的第一個黃金時代」，現代生活之各方面的發展如雨後春筍，庶民宗教活動在這樣的價值觀下，往往只能以迷信來看待。⁴ 或許正因為庶民宗教生活在某個程度上仍然保留「神棍、迷信」的負面印象，即使以「大眾生活」為題名者，內容也不出都市公民、都市消費等「現代」角度所捕捉到的社會光景，庶民宗教生活被靜默地遺忘在「大眾」之外。⁵ 此外，台灣之口述歷史資料頗為可觀，但口述歷史基於表達能力需求，許多受訪者多具公校學畢業以上的學歷水準，或許是受到日本或現代價值觀的影響，受訪者其實也鮮少「回憶到」當年的庶民宗教活動。⁶ 所幸，今日台灣專門針對庶民宗教活動的研究與著作已經非常豐富，神前問卜的庶民，已不再是台灣史的「化外之民」。

在1930年當時，雖然本身確實銜著宗教管理之政治使命，以及某種現代化觀點作為背景，但是增田關於台灣庶民宗教生活的那一份書寫紀錄，確實是一份「非典型」、同時也是非常難得的史料。長期以來庶民宗教生活相當於歷史論述的邊疆，如果「意識到已被淹沒於歷史長河因而看不見的社會『邊緣』之存在，不僅能揭開歷史書寫中被遺忘的一面，甚至供我們得以進一步嘗試解構並重構歷史敘述的可能性。」⁷

艾利亞斯(N. Elias)觀察西方社會從封建後期以來之逐步「文明化」過程(the civilizing process)，及其伴隨著西方社會在態度(manners)上如何經歷著一場心理上的「成長」；表面上艾利亞斯鋪陳了一道貫穿數百年時光的文明演化通道，但他在每一個階段，都同時涉及上自宮廷、下至庶民百姓，在禮節、餐桌、衛生、睡覺、敵對等基本生活元素之不同層次的獨立表現。⁸ 而台灣百姓出入廟宇之具體活動，也正是同樣的基本生活元素，值得單獨重視。

文明的層次性也更明顯地表現於雷德斐(R. Redfield)之「大傳統」(the great tradition)和「小傳統」(the little tradition)兩個概念的辯證互生。雷德斐的立論前提是，每一個文明都有它的「導師」，而此大傳統屬於具有反思能力的少數人，小傳統則屬於不具反思能力的多數人；前者表現在學校與寺

廟，後者表現在不識字的廣大鄉村；前者由哲學家、知識分子、師表、仕紳們代代傳承該文明的主要經典，後者則是世俗化了的每日文化實踐，這些實踐活動被視為當然地由眾人遵循著。然而，這兩個傳統也並非各彼此隔絕，二者之間是互相影響的。⁹ 雷德斐直接舉例認為，所謂「中國思想」之大傳統即是由哲學家、道德家所思慮而成，此間重重思慮之過程，一般百姓是不知其所以然的。¹⁰ 前述艾利亞斯所描述的基本生活元素，某種程度上也可以視為小傳統的日常實踐。

雷德斐的大、小傳統概念，作為一種觀察社會的方法，事實上仍然適用於探討世上主要宗教對於地方宗教傳統之衝擊，並可藉之觀察二者間的互動。¹¹ 然而，包括雷德斐在內，當年人類學家所觀察的對象，原則上都各自有著不同的外來征服文化作為論述的背景，再加上所謂大傳統本身也包含不同層次與不同性質的內涵，所以這兩個對舉的概念固然有助於提醒我們注意到文化層次的上下銜接，但也不宜直接套用於不同的社會，因此「如何在運用之際，適當地把握其間的分寸，則不是一件簡單的事。」¹² 例如，就社會制度而言，書院看似中國文化大傳統的傳遞場所，但自清末西學東漸之時起，書院的實質功能已多是複習考試範本、甚至集體設計作弊方式的場合，性質已接近考試補習班，接近「穿衣吃飯」的日常實踐；況且此際一些西學翻譯本也漸漸成為書院的教材，書院傳遞中華文化大傳統的功能已經十分稀微；再者，若以「學習知識、創造知識、認識心性、開發心性」四個層次來看待核心傳統經典文化及其價值觀的傳播，則書院其實已經難以成為中華文化之「心靈的學校」。¹³ 所以，就日常生活實踐來看，至少清末以來的書院基本上也只是小傳統的延續。再就個別人物來看，貴為教皇者，自然應是天主教大傳統的繼承及傳遞者，但教皇本身其實也是每天生活在梵諦岡的小傳統中。¹⁴ 因此，大小傳統的分野雖有一定的價值，但也容易引起爭議。

1930年代台灣在日本統治下正朝向現代化方向轉型，通過文化協會的銳意更新，原本唐山文化的大傳統面貌已經出現相當的改變，但是「穿衣吃飯」層次，特別是民間宗教活動則仍顯示其不變的庶民態樣，這是本文的論證假設。

本文的寫作主題，首先透過增田的記敘而回到1930年代

³ 例如竹中信子著、曾淑卿譯(2007)。日治台灣生活史。台北市：時報出版。

⁴ 郭明亮、葉俊麟(2004)。一九三〇年代的台灣：台灣的第一次黃金時代。新北市：博揚出版。頁147。

⁵ 例如蔣竹山(2014)。島嶼浮世繪：日治台灣的大眾生活。台北市：蔚藍出版社。

⁶ 例如安平會編、王溪清譯(2002)。望鄉安平。台南市：安平鎮文史工作室。

⁷ 陳姪媛(2018)。日本殖民統治下台灣與朝鮮的底層社會。台北市：中研院台史所。導論頁3。

⁸ Elias, N. (2000). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

⁹ Redfield, R. (1956). *Peasant Society and Culture*. University of Chicago Press. pp.70-71.

¹⁰ Ibid., pp.80-81.

¹¹ Glazier, S. D. (1999). Introduction. In David Kertzer (eds.), *Anthropology of Religion: A Handbook*. London: Praeger Press. p.9.

¹² 余英時(1992)。史學與傳統。台北市：時報出版。頁15-17。

¹³ 陳復(2005)。書院精神與中華文化。台北市：洪葉出版。頁191-192。

¹⁴ Glazier 前引書，提及該書編者 D. Kertzer 的觀察。



台灣庶民宗教生活的現場，整理增田的觀察之餘，再以韋伯(M. Weber)宗教社會學(其實增田本人似乎也屬於這般的理性學術傳統)為架構，來比對台灣庶民宗教活動的性質。此外，本文還有一個子題，即是探究台灣庶民宗教活動在多少程度上具有(唐山文化之)文化傳播的功能。以宗教性質之探究與文化傳播之虛實為槓桿，本文試圖演繹出台灣庶民宗教生活的相對獨立性。

貳、增田筆下的台灣庶民宗教生活

1930年，台灣總督府統計台灣的「寺院」共有45間，「廟宇」共9,980間。¹⁵日人對台灣宗教之態度，原則上可分為三個演替階段，1915年西來庵事件之前為放任階段，之後進入宗教調查階段，進行法規與制度之整頓，1931年之後配合戰爭的擴大，加緊將台灣宗教納管於日本宗教體系，開始推出「民風作興運動」強化神社崇拜，而後隨著皇民化運動的開展而出現「寺廟整理運動」，以及把祖先牌位和神像移出家庭正廳的「正廳改善運動」等。¹⁶因此，本段前述1930年統計之寺院廟宇總數，應為台灣本身之在地的各類佛、道寺廟；因為該調查統計中的「佛教」項下另計布教師的數目，所以應是專指日本佛教系統之佛寺。以下關於台灣在地庶民宗教生活，也就是關於在地佛道「寺廟」的現場實況報導，主要是依據增田福太郎的《台灣宗教論集》所做的整理。¹⁷

一、多神而統一

日本統治台灣至1930年時，各地寺廟依然興盛。然而外國人觀察中國或台灣的寺廟時，往往因為看見為數眾多的神明而驚訝，但增田認為漢民族的信仰並未隨著神明的紛然雜處而雜亂不統一，反而是在「敬天」的千年傳統下，迭經改朝換代但「仍維持著民族的統一」。(頁3)同時，增田也注意到家家戶戶對於「天公」的崇拜，以及神明(包含灶神)於農曆臘月廿三日凌晨「為了向上帝報告凡間所發生的善惡諸事而升天」(頁12)，等等現象皆顯示民間之「天」的觀念於日常生活中非常鮮明。

「天」的觀念雖然統一，但是儒教知識分子是以深奧的

哲學意義來看天，而一般民眾(幾乎未受教育之人們)則將無形的天予以具體化、擬人化，構成玉皇大帝以下，眾神分掌各種神務、存在上下神格階級之統一的信仰系統，同時也是由道教、儒教、佛教混合而成之「大的民間宗教，實質上是個統一的多神教」。(頁5-6)

當增田注意到儒教與一般民眾，對於天之不同態度時，可謂已然察覺到文化大傳統與小傳統的分別。同時，增田眼中的台灣民間宗教也反映出韋伯理論架構中的所謂多神體系，及其在功能上的專業分化(functional specialization)。¹⁸但是這般「專業分工」的理論判斷，可能只是流於浮面，因為增田當時也觀察全台灣的土地公廟有718座，土地廟乍看似為農村、農業的專業守護神，然而在實踐上，舉凡氾濫、乾涸、防匪、交通運輸上的安全、人畜疾病、經濟利益(包含商業、礦業)都在土地公的庇佑之內(頁73-4)。廣受歡迎的媽祖，也有類似超越行業庇護神的現象。

二、寺廟的發生與轉型

台灣眾多神明是隨著移民來台，例如「本廟(彰化元清觀)的由來乃福建省泉州府的天公，為該地人民深所崇敬，且靈驗者……」。(頁8)宗教神明對於移民的飄泊心靈，深具撫慰功能而意義重大；不過，「這三芝庄距淡水約四里，往昔交通極為不便，人文亦低，並無任何寺廟。住民不知禮節，風俗亦甚欠佳。於是漢學家……等若干人為了善導人心，與二三富翁相謀設智成堂，奉祀關聖帝君、精忠武穆王等諸神，以此為中心大力推行教化事業」。(頁131)後面這段文字可以看出「寺廟」本身也是文化的傳播手段，在無有書院私塾且交通不便之僻壤，寺廟的文化重要性非比尋常，幾為傳統文化之開路先鋒。

然而此處所謂智成堂，又非純然道教信仰之寺廟，於其祭祀之神明來看，性質可能較接近齋堂或鸞堂。「如果說書房與詩社繼承著儒家思想中人文化成的大傳統，則鸞堂與祠堂則延續著儒家影響下具有民間宗教性的小傳統」，例如台中聖賢堂的常規首言「本堂以儒為宗，以神為教……」。¹⁹依福田的觀察，智成堂「儒學色彩鮮明，因以教化為目的，反而有不通俗之感，因此就改善地方來看，建立通俗廟宇是庄民一般的希望。」(頁131)增田的看法是，他認為「齋教較適合時代」(頁217)，因為齋堂之內儒釋道神明皆拜，而且齋堂的信眾不一定要吃素，理論上較寺廟出家的和尚或信眾更為「通俗」才是。然而「通俗」的意義又遠不限於崇拜規範

¹⁵ 井出季和太著、郭輝譯(2003)。日據之下臺政。卷一。台北市：海峽學術出版。頁70。

¹⁶ 蔡錦堂(1996)。日治時期臺灣之宗教政策；收於張炎憲主編。歷史文化與臺灣。新北市：臺灣風物雜誌社出版。頁131-149。

¹⁷ 增田福太郎著、黃有興譯(2001)。台灣宗教論集。南投縣：台灣省文獻委員會。由於多次引用該書，所以相關段落只載明頁數，不再一一註解。凡「」皆原譯文照錄，「」之外的轉述，本節也儘量使用原譯文字，以保持原有譯文的精神。

¹⁸ Max Weber, M. (1978). *Economy and Society*, Vol. one. Berkeley: University of California. p.410.

¹⁹ 陳昭瑛(1999)。臺灣與傳統文化。台北市：台灣書店出版。頁41-42。



的繁簡，「儒學教化鮮明」之所以反而更「不通俗」，乃是因為「庄民一般的希望」與其說是教化，不如說是某種現成的利益。因此，當智成堂日後又改建成福成宮，奉祀天上聖母，「奉祀以來，靈驗顯著，參拜者接踵而來，自日出至日沒香火不絕」。(頁 131) 靈驗，這個現象已清楚成為庶民宗教生活的核心動機，逐漸取代廟宇的教化或文化傳播功能。

三、善惡分判之源與中國傳統文化

雖有現世通俗的需求，但宗教不可能避談是非善惡。增田記錄著台南城隍的龍柱對聯，寫道「問你生平所幹何事？圖人財、害人命、姦淫人婦女、敗壞人倫常....」，另有聯「來我這裡有冤必報....」等(頁 24)，增田對這類匾額對聯的記載所在多有。善惡概念之本身具有普世性，但其具體倫理標準亦難免帶有社會性，所以增田發現各地皆有城隍，死後可任命為城隍者，包括忠孝、孝悌、有德之人，生前有學問教養、無邪惡行為者，溺死之鬼魂三年不引他人入水者等(頁 29)，德性之要求多與中國傳統文化有關，甚至有些寺廟推廣檢驗道德之「功過格」(頁 98)，將日常生活的道德反省納入信仰之中，善惡分判仍然有其文化依據與實踐技術。²⁰

四、神前裁判

特別值得注意的是，理念上的善惡或許一刀兩斷無可置疑，但「犯罪證據」之能否取得，則至少決斷了法律上的善惡。當時科學辦案的條件非常缺乏，就算是地方官面對司法判斷上的難題，有時也得夜宿城隍廟，懇請神明托夢指點。(頁 31) 家中金飾被偷，新竹署刑警判斷係家人所為，故而集合全部家屬，表示「若再不自白，就請新竹城隍廟的神明指出竊賊」，結果竊賊當場招認。(頁 34) 其他犯罪證據難斷者如性侵害事件等，往往也藉神明的力量來決斷。「神前立誓」甚至「眾人環視之下，插香於地，向天立誓」(頁 11)，往往成為重要的司法手段。或者「關於貸款有無還清的事，聞從前刑事警察常常帶涉嫌者來此(立誓並咒詛)」(頁 20)，凡「拒絕咒詛等於認輸」。(頁 59) 換言之，神明的靈驗與善惡判斷直接相通，再加上司法意義的仲裁，更強化了寺廟靈驗的吸引力。

²⁰ 功過格也善書的一種形式，從明末清初之後開始流行。功與過之能夠計算相抵，似與貨幣經濟的擴大流行息息相關；同時，功過格也並非單純紀錄個人功過，它往往帶有不同重點的檢討方向。明末清初之際，奢慾風氣普遍，因此淫慾之過的份量極大；鄉紳也有其特定的功過格，鼓勵其於社會救濟方面勇於散財，至少不要欺壓窮人。然而，雖仍有向善牽惡的鼓勵作用，但功過相抵的計算，本質仍不脫果報、邀福之功利動機。游子安(2012)。善書與中國宗教。台北市：博揚出版。頁 3-15。

東京帝大法律系畢業的增田福太郎，從研究所階段就開始對於宗教現象發生極大興趣，但其法學背景使他對於神前裁判的現象格外關注，他特別以單章完整記錄了一件台北地方法院纏訟十年卻沒有結果的債權案件，最後法院竟然同意當事人的請求在神前立誓，運用神裁來解決爭議。依當事人的期望，原告在大眾廟起誓、被告在城隍廟起誓，現場「宛如廟會行列一樣人山人海」。(頁 294) 過程中不只有雙方的律師在場，也有正式的詛咒文書，種種儀式在在使增田感觸甚深，「依神意作裁判與由人裁判人，其中何者為優？我不得不為其判斷迷惑。」(頁 311)

五、靈驗交易主義

台灣民間信仰看似多神，「然此乃就其最井然之型態來看，實際上民眾腦海裡的東嶽帝、城隍神、土地神、灶神與其他類似神等並未於上帝(玉皇大帝)督統之下保持上下或並列關係，各神唯漠然處於上帝管轄之下而已.....且因神像崇拜的結果，有時下位神反而凌駕上位神，更獲得一般人的信仰，甚至連玉皇上帝的存在也遭遺忘的現象亦復不少」。(頁 78)「雖為同一神，由於神像不同，會發生靈驗有異的結果，所以雖然祭祀同一神，會看到各地的廟盛興頹有別」。(頁 95) 這種以靈驗為導向的民間宗教信仰不限於寺廟，各地亦有亡靈祭拜，「其中力氣大者.....對於人類懇切的祈禱或巧妙的魔術亦有許允成就其願望之時」，「供奉即可獲福」，所以人們「到處建小廟，廟楣題『有求必應』四字者，其數達數千。」(頁 97)。對神明崇拜，其事後的還願(如獻牲、演戲酬神)，也顯示出其「契約性、交易性的生活特徵尤值得注目」。(頁 98) 增田訪問了五十間媽祖廟，也注意到媽祖廟超越閩客、超越地域、甚至超越職業(不只航海業)的普遍性，發現「所謂聖母，其實是靈驗的結晶。聖母信仰並不是了解對象的性質，辨識教義」。「人們對聖母的崇敬心，最大的原動力為其靈驗」，所以媽祖之「神格」本身「缺乏特異性」。(頁 279)

增田的判斷，其實與今日的研究結果相符。媽祖雖是「海神」，但計算媽祖廟的分布，可知媽祖崇拜的現象在漁村並沒有特別顯著。²¹ 同時媽祖信仰也可轉換為整體社區的象徵，例如大甲媽、鹿港媽、彰化媽等，超越社區之內的職業分化。²² 前述韋伯觀察到多神體系的專業分化，但在台灣庶民宗教生活中也難以得到印證；雖然各行各業仍有其「祖師爺」崇拜，²³ 但是當靈驗與否取得主導地位時，行業神也未必能夠

²¹ 林美容(1997)。媽祖信仰與地方社區—高雄縣媽祖廟的分析。媽祖信仰國際學術研討會論文集。雲林縣：北港朝天宮董事會編印。頁 91-109。

²² 林美容(2010)。媽祖信仰之宗教學解讀。2010 媽祖信仰學術研討會論文集。新竹縣：新竹縣文化局編印。頁 1-11。

²³ 行業神有其促進同業公會內部團結的功能，但同時也具有



得到從業人員的虔誠崇拜。台灣民間信仰的結構中，作為靈驗之中介媒體的「巫」，始終扮演著關鍵角色；這意味著，透過巫者，除了天公不敢得罪之外，只要是能夠祈求福的對象，任何神、仙、聖、佛都可加以膜拜；倘若恩主公一旦不靈驗，就崇拜媽祖，媽祖不靈驗就崇拜王爺，如此交替更換，一直找到自己認為靈驗的神明為止。²⁴

六、神人同格的民風

台灣民間的神明，缺乏真正的神格。增田普遍觀察到「島民神觀的特質」即是「神人同格」，也就是「台灣的宗教型態，完全是『人的崇拜』」（頁 272）。新竹市某媽祖神像前吊有神用的纏足鞋，表示神明也要纏足。北港朝天宮有十尊媽祖分身可供出借，費用一日一圓；借出者將神像再出借，就有相當餘錢可賺，增田十分訝異於「這種偶像崇拜與功利思想結合的習慣」。（頁 274）同時，神明麾下擁有神兵神將，如同帝王或政府一般，可派遣前往某地消災；神兵神將雖然肉眼不可見，「但在現實信仰上是鮮活的觀念」。（頁 276）此外，增田也記錄了諸神之間的情意生活，包括吵架、欺詐、報仇、追求等事件，種種諸神之間的恩怨，在增田看來不可思議，「但信徒不曾為此事發生爭執」。（頁 277）神明與人，皆通情達理，則二者之間的關係，難免人間情態的反映而已。

依增田的觀察，或許可以整理出以下兩個結論。第一，就日本大東亞建設的立場來看，他認為「台灣的寺廟精神，雖與日本神社同一步調」，「但其現狀猶難免純樸，未盡發達」；（頁 319）增田的措辭「未盡發達」當然是一種批評，但「難免純樸」卻也有意無間，觸碰到台灣民間信仰的特有特質。第二，「漢族的靈驗交易主義……貫徹於信仰生活，真是不可忽視的一點」。（頁 98）事實上，這兩點也是一體之兩面。相對而言，正統佛教似乎較不強調靈驗，而且也有其自身的經典要求信眾潛修自省，也就是增田所說的「辨識教義」；但一般台灣人「幾乎對於佛教真義為何並不關心，僅傳統性地繼承三世因果說或靈魂說的通俗信仰而已」。（頁 128）若是因果論被嚴肅對待，配合傳統文化之道德要求，則民間信仰亦不失為社會倫理的基礎，然而「台灣的道教僅止於職業性地為人讀經，（齋堂）儒者也少有如孔子所言所行者」（頁 217），因此增田對於中國文化大傳統之深入民間生

活的程度，似乎期待不高。

參、理論比對與詮釋

在每一種文明的構成中，「宗教正好是最屬於個人的、和最具有抵抗性的東西」，不同教義或儀式的移植混和，多少是可能的，「但這同把它們混合為一，完全是另一回事」。²⁵即便同屬於基督教，在義大利和地中海地區「天主教老樹上之汁液結出的是義大利的花和果，而不是德意志的花和果」。²⁶台灣結合儒道釋而形成之民間宗教實踐，與日本佛教或神道系統並不完全相容，因為那是台灣本身百年傳統文化老樹長出來的果實。依增田最後的判斷，「我的看法是，台灣人固有的民族宗教，有其根基極為深厚的潛力，為（日本）佛教力量所無法動搖」（頁 152）。

再以韋伯的宗教社會學來看，一神教通常存在著它的先知，結合著教士和信徒，於企求得到拯救(quest for salvation)之目標下，通過「哲思」(philosophical speculation)而發展出它的倫理基礎。然而這樣的發展不一定順利，其中阻力之一來自「關懷日常實際生活之群眾性宗教」(workaday mass religion)，它所企求的是在實際生活的處境裡，透過魔法一般之對神明的操控(magical manipulation)，就可以當下、具體地獲得宗教利益。如果這般影響神明的魔法行動，竟然真的有效，那當然就要比一神教之對神崇拜(worship)來的更具確定性，因為一神教之全能的神是不受魔法影響的。「在這種情形下(指魔法行動)，宗教行為並非對神崇拜，而是對神強制(coercion of the god)」。²⁷因為對大多數人而言，現世利益迫在眼前，所以「無論基於宗教因素或魔法因素所催動，最基本的行為形式都導向今生今世(this world)」。²⁸

對照韋伯的理論，台灣的庶民宗教並沒有先知。先知作為宣示神之意志的工具，要求大眾服從神的旨意或使命，並強調這種服從之本身即是義務，此類稱為「倫理的先知」(ethical prophet)。另一類為「示範的先知」(exemplary prophet)，以自身的模範行為、或走過的路程，展示於他人之前，例如佛教以眾多菩薩為示範，其宗教救贖強調自我導向(direct itself)。²⁹台灣的庶民宗教活動中，乩童或許傳達了神明的旨意，但是神明旨意所內含的倫理性，往往被更迫切的靈驗需求給超越，即連神明本身之是否「被崇拜」，最終也是由靈驗與否來決定，所以這一類傳達神旨之廣義的「師父」、

「類財神」的性質，同樣不失其功利性；然而行業神與其他神明不同的地方，在於它會「因行業本身的興衰而興衰，乃至隨行業公會的消失而消失」。簡榮聰(2009)。台灣行業神的形成與特質。行業與神特展。宜蘭縣：國立台灣傳統藝術總處籌備處編印。頁 36。

²⁴ 董芳苑(1996)。探討台灣民間信仰。台北市：常民文化出版。頁 165。

²⁵ Fernand Braudel 著，吳模信譯(1998)。菲利浦二世時代的地中海和地中海世界。下卷。北京：商務印書館。頁 176-177。

²⁶ Braudel 前引書。頁 181。

²⁷ Weber, op. cit., p.422.

²⁸ Ibid., p.399.

²⁹ ibid., pp.447-448.



「師兄」或「師姐」，無法符合韋伯所詮釋的兩類先知。離開純粹的佛教，即使最廣受歡迎的媽祖（或其他神明）本身也沒有留下可列入宗教大傳統之聖典（例如金剛經或聖經）可供信徒自我救贖，其信仰關鍵性仍在依賴神明之超凡的奇里斯瑪力量(charismatic extraordinary power)，其實離精靈(spirits)崇拜不遠；因此，最具決定性的宗教考量是，對個人於在其日常生活之利益，是哪一尊神被認為施展出強而有力的影響？是理論上最高級的神？還是低級的靈或鬼？如果答案是精靈，則人們日常生活之宗教行為(the religion of everyday life)將明顯地受其決定，無論這神靈的「官方」地位如何。³⁰ 在增田的記載中，可知帶有儒學色彩的齋教或正統佛教，在靈驗這方面，完全無法與民間信仰競爭。

雖然缺乏經典教義，但寺廟多有善書。³¹ 善書的種類五花八門，不可謂全無教義或教化內容，但仔細分辨善書所載的文字，則多以善惡有報為最大原則，涉及之功德、延壽、冤親債主、避刀兵、治惡疾、超度、五子登科掛朝廷等等概念，大抵上都是以今生今世「消災解厄」與「福報」為其訴求；偶爾可見「命裡有時終須有，命裡無時莫強求」這類的語句，其性質與其說接近修行，倒不如說它撫慰了今生求之不得的現世心願，重點仍在紅塵。再者，若干善書以地獄烈火油鍋相脅，及其所談之鬼魂催命、附身、祭改等種種案例，在道德警惕之作用外，更直接強化了鬼神「左右人間事務」的「真實不虛」，則神明之靈驗需求反而更加殷切。再同時，「善書流傳的主要機制是來自信徒為消災解厄而捐錢刊行」，³² 韋伯的對神強制或增田的靈驗交易，於此善書一環，可能又是另一種印證。為了改變台灣人的宗教信仰，日本政府把神社引進台灣，然而一部分台灣人「對神社的信仰，是保持著跟寺廟信仰相同的態度，只要靈驗就好。當時有一些小偷，很喜歡去拜台灣神社，偷東西都靈，都不會被抓到.....」。³³ 要緊的現世利益普遍牽動著人們的宗教動機，其後果是否同樣不利於大傳統的文化傳播？

肆、台灣庶民宗教現象與中華文化傳統之間的連結

「任何人欲探討文化，都不得不就其特殊目的，來界定文化這麼個曖昧的概念」。³⁴ 所謂界定文化的概念，應當也包含使用何種角度來看待文化。本文作者之假設是，台灣庶

民宗教活動係「來自中原」，則原本應即帶有中華文化傳播的功能。但問題是，台灣庶民宗教現象與中華文化傳統之間的連結性到底如何？

自漢人移居台灣，及至清朝將台灣納入版圖，中華文化雖逐漸進入台灣，然而台灣距離大陸畢竟隔著遙遙大海，「疆土維遙，賈販農耕，土風未振.....因義學久湮，以致師承無自.....而大甲以北之孤寒，負笈苦於道遠，是以有志之士，難得成材....」；³⁵ 於師資來台相當不便的環境限制下，即便是有志之士都很难容易得到受教良機，更何況廣大的一般民眾。在先天不利的條件下，當時台灣傳播中華文化的管道，基本上包括府縣設有儒學，民間有私塾，各地亦有官民性質不一的書院、詩社、祠堂等社會組織。正規管道之外，我們也不能忽視民間傳播的影響力，它從繁華都市貫穿到窮鄉僻壤，內容涵蓋民間故事、文學、技藝、鄉野傳聞等包羅萬象，其中職業化的傳播者如藝人、教書者，半職業化的傳播者包括媒婆、跑單幫生意人，「在沒有高級文化形態輻射、主要是文盲的鄉村，人人是傳者，人人是受者，自發地隨機地傳播著他們的民間文化」。³⁶ 不過，基本上仍應是以書院與私塾的作用，更直接契近於文化傳播。

日本統治台灣之後，新式正規教育逐漸佔有一席之地。日本學童不計，1929年台灣已達學齡之就學兒童佔總人口比例16.94%。³⁷ 確實，在日本統治的初期，新式教育令民眾一時無法適應，部分中上家庭會把子女送去書院就讀，也使書院成為當時傳承漢學的重要場所。³⁸ 日本人稱為「漢人書房」的民間私塾也維持著傳播中華文化核心價值的功能，竹越與三郎1905年觀察到一般人滿足於把小孩送去鄉下私塾讀些孔子、孟子的書。³⁹ 然而，私塾被日本政府定位成「日常生活實用補習教育」，漢文讀本也須經日本政府核定。⁴⁰ 但看似傳承傳統漢學的台灣私塾，1902年還有1623所，1939年只剩17所，學生932人，1943年後全部被關閉。⁴¹ 長期下來，台灣書院的功能與私塾的命運相同，也一直在萎縮中。基於本文的重心置於庶民宗教生活，因此詩社、甚至祠堂的

³⁰ *ibid.*, p.416.

³¹ 本文無緣親見並閱讀1930年代台灣寺廟的善書，本段論述是以今日仍能取得之各類善書為本，所歸納出來的現象。

³² 方孝謙(2001)。殖民地台灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析1895-1945。台北市：巨流出版。頁71-72。

³³ 蔡錦堂。前引書。頁149。

³⁴ Simmel, G (1997) *Simmel On Culture*, D. Frisbt (ed.) London: SAGE Publications. p.90.

³⁵ 卓克華(2004)。從古蹟發現歷史。卷一。台北市：蘭臺出版社。頁111-112。此段文字為「明志書院」(1761年)的文告。

³⁶ 周月亮(2000)。中國古代文化傳播史。北京：北京廣播學院出版社印。頁327-328。

³⁷ 井出季和太。前引書。頁43。

³⁸ 林文龍(2012)。台灣的書院與科舉。台北市：晨星出版。頁240。

³⁹ 竹越與三郎(Yosaburo Takekoshi)(1996). *Japanese Rule in Formosa*. Taipei: SMC Publishing Inc. p.295.

⁴⁰ 吳嘉陵(2008)。走過時代的典範：客家私塾林漢唐之研究。台北市：秀威資訊科技印。頁32。

⁴¹ 葉振輝(1995)。台灣開發史。台北市：臺原出版社。頁183。



部分不在討論之內。然而書院的某方面性質，卻與庶民宗教信仰發生有趣的關聯。

書院院童於七、八歲時修讀論語、孟子、唐詩等，至十一、十二歲以上則已接觸詩經、易經、春秋等課程。⁴² 雖然參加科舉考試之目的已不存在，但中華文化大傳統多少也因此而在台灣延續香火。

巧妙的是，「香火」二字原本適用於廟寺，但包含台灣在內的中國傳統文化傳播管道也包含「廟學制」，亦即學校之內設有祭祀空間，官設儒學自然以孔子為聖，非官設之學校包含私人書院在內，也多奉祀先聖先賢。基本上台灣的書院約可分為兩系，閩人書院大多奉祀朱熹或其他宋儒，粵人之書院多奉祀韓愈。⁴³ 作為文化傳播最主要的場所，表面上「廟」與「學」可以有其功能上的相互支援，但這些廟學神明，例如如朱熹，本身若不被視為現世苦樂的祈求對象，而對庶民的文化傳播就難以發揮功能了。反之，一旦某些廟學神明被視為現世苦樂的祈求對象，則庶民進入這些「學習場所」之動機，則可能根本無關於學習。南投縣的登瀛書院自始祭拜文昌帝君，及至今日，南投縣的文史工作者很清楚，當地人只知有個面臨考試可以請求庇助的文昌祠，卻不知有個「登瀛書院」。⁴⁴ 非常明顯地，大多數「先聖先賢」都沒有能更成為宗教崇拜的對象，這或許是因為他們所代表的文化大傳統及個人著作，在邏輯上無法直接和庶民宗教崇拜之目標相互銜通。

至於庶民宗教活動本身的文化傳播，則可能在許多方面（包含神明的歷史、服裝、故事、神像廟宇的造型藝術等）起著作用，至少那是個極為豐富的象徵系統。善書的內容可能也會強調「孝養父母」，這是典型的中華傳統文化；廟宇信眾酬神的野台戲，無論戲目、服裝、道德語言如忠孝節義等，也都是中國傳統文化的「公開」表現（增田也注意到這一點）。1930年代之後民間宗教逐漸遭到高壓管制，小廟神像若屬同一神明則被集中於一個大廟，乩童和燒金紙也被禁止，但是沒有限制人們的參拜；然而此時酬神還願的歌仔戲也變了，「起而代之的是一齣齣宣揚忠君（天皇）愛國的改良劇」。⁴⁵

此外，宮廟的求籤也別具意義。求籤是一種最簡單的占卜方式，但因為籤詩之文言文內涵經常帶有典故，故仍需要略有傳統知識涵養的人方能加以解籤，這當然也使傳統中華文保留了一個繼續發揮的舞台。然而，在宮廟的上、中、下

籤當中，下籤往往只佔籤詩總數的 20% 至 30%，相對偏低。某方面而言，這乃是迎合香客趨吉避凶的心理，使抽籤之信眾較容易得到滿意的答案，而心理不安者也可以得到寬慰與安撫，所以「宮廟籤詩的中上籤比例越大，香客們則往往反映其特別靈驗，其奧妙就在此。」⁴⁶

簡略地回顧這一段歷史，可知在清朝統治下，看似有著為數不少管道（包含庶民宗教）傳播著中華文化，但中華文化對於一般人之生活與倫理信念，實際上影響到何種程度，這個問題其實很難得到具體的解答。即便如此，我們仍然可以從台灣各地政府官員表達出來的相關文獻中發現，台灣的漢人特別喜歡建廟，各式淵源之神明（例如義民、流屍）皆有崇拜之所，但程度這麼高的「宗教」依賴，換來的可能是更高度的「迷信」與特殊的社會風氣，例如表現在各種廟會活動的一擲千金，高度重視普渡、米卦、藥籤、牽亡魂等，這些活動在清代早已盛行；當時台灣的社會風氣，充滿煙（鴉片）賭之風，惡少成群結黨，治安敗壞而分類械鬥似永無寧日；特別是每逢廟會或酬神演戲，婦女公開出入而毫不避諱，在來台任職之官員眼中格外刺眼，而批評台灣人民「不知教化」。撇開少數知識菁英，大多數台灣住民於文風教化方面之程度低落，在清朝官員眼中已經是「急務」。但不可諱言地，當時台灣的政府官員多數來自大陸，「這種文化差距所造成的主觀判斷，在方志、正史及各種有關台灣的著作中，俯拾皆是」，不過「如果我們自另一角度觀察，我們確實可以看到一些內地官員所看到的問題」，簡言之就是「文風不盛」或「台灣之患，不在富而在教」。⁴⁷ 即使以科舉考試而言，台灣的「武舉」多於「文舉」，這多少也反映出台灣社會的部分實況。

及至日本統治台灣之初，竹越與三郎觀察認為一般台灣人只知道賺錢和動物本能般之享樂(animal pleasure)，別無高貴意圖，甚至連知識分子都不知道王陽明是誰，或者只能從日本學者口中才瞭解王陽明，所以他斷言台灣只是個「南方的荒野」(southern wilderness)。⁴⁸ 竹越對台灣人的評價雖然過度武斷與簡單，但是如果我們姑且保留「陌生人」發言的相對客觀性，則在書院宏偉建築散發的文化氣息，與一般人「動物般享樂」之間的落差，或許也部分說明了中國文化大傳統在台灣的普及程度可能非常有限，宗教信仰雖呈現著符

⁴² 許錫專（2002）。登瀛書院的歷史。南投縣：草屯鎮公所出版。頁 15。

⁴³ 王啟宗（1999）。台灣的書院。台北市：行政院文建會出版。頁 67-69。

⁴⁴ 許錫專，前引書，頁 73。

⁴⁵ 顏新珠編著（1995）。打開新港人的相簿。台北市：遠流出版社。頁 121。

⁴⁶ 林國平、彭文宇（1993）。福建民間信仰。福建省：福建人民出版社。頁 278-279。此一中等以上籤比下籤首數更多的現象，與金門地區的調查相符。請參莊唐義（2012）。金門寺廟籤詩採擷。金門縣：金門縣及時雨文史工作室。頁 46。

⁴⁷ 周惠民（1995）。清季台灣社會風氣的流變。收於簡榮聰主修。台灣近代史—社會篇。南投縣：台灣省文獻會。頁 66-67。

⁴⁸ 竹越與三郎。前引書。頁 294-295。



號上的文化小傳統，它與大傳統之間的連結也可能相對稀薄。不只如此，同樣依竹越的見解，台灣人的宗教信仰更是令人恐懼的，僅靠崇拜神鬼的力量(superhuman power)，而完全缺乏倫理性質。⁴⁹ 1921年日本在台僧侶及信眾組織了「南瀛佛教會」，其成立旨趣指稱，日本統治台灣之各項物質建設已經越來越完善，但「在精神設施方面，與項物質設施相較之下，則幾可謂之尚未就緒，島民多未脫舊習，迷信邪說雜然行之...本島人之僧侶齋友等，不論智識或社會地位皆甚為低下...僅僅祈求冥福，而未負起指導民眾之重任。」⁵⁰《南瀛佛教》第十七卷七號的文章甚至直接明說「用一句話說，自開台以來，似乎佛教未出世的样子，嚴格地說來，台灣無佛教。」⁵¹ 竹越當時（1905年）所看到的，其實就是之前清朝時期的態樣，也是1920年代南瀛佛教會所觀察到的態樣，同時也是之後1930年代增田所觀察到的態樣。

伍、台灣民間信仰的再定位

台灣庶民宗教生活，與日本宗教體系之大傳統無法銜接，也不與中華文化的大傳統相互強化。宗教眾生所普遍奉行的小傳統，一定程度上可謂獨立於中華文化大傳統之外，而依其自身的邏輯而存在。這樣的判斷，與芸芸眾生的社會處境(social setting)有關；因為我們觀察信念體系，必須正視它的「思想的社會／情境根源」(the social-situational roots of thoughts)。⁵² 思及台灣的社會／情境根源，則難以迴避台灣作為一個移民社會的基底處境，因為這樣的處境，完全迥異於中國文化圈的其他地理區域。

漢人移民之來到台灣，大約從十七世紀開始，至今不過四百年的歷史。當時中國沿海各省過剩人口，許多青壯年男性開始渡海來台進行開墾，他們所面對之大環境的高度不確定，包含渡海風險、墾殖成果不確定、與原住民爭奪耕地、移民之間生死械鬥、熱帶瘴癘之氣（王爺崇拜的基本原因）⁵³、風災水災蟲災等，再加上移民初期男女性別極端不平衡，整個生活環境極其艱難而苦悶，以致宗教力量的移入是極為

重要的心理依賴。普遍看來，廟宇是人生活中不可或缺的所在，「不僅為宗教中心，也是當地居民的活動中心，具有社會及政治功能。寺廟發揮整合差異的功能，成為新地方意識的催化劑」；⁵⁴ 然而，特別就人們與神明之間的關係來看，現世利益的靈驗，也不得不將庶民宗教生活的重心，因為這是生活在一個高度不確定環境中，人們僅有的確定。這般對於確定感的極度需求，促成人們產生與神明進行直接交易的強烈慾望，畢竟若有交易契約行為之存在，飄渺的神明更容易得到信眾當下有感的確信。韋伯雖然形容這是一種強制神明的魔法，但若暫不考慮「目的／手段」之間的「科學」關係，則人與神之間，因為契約交易而互相依賴，它本身同樣也是一種「目的／手段」的邏輯，或許同樣也是一種「合理的」(rational)的行為。⁵⁵ 因此，在這般艱苦環境約制下表現出來的特定移民性格，即是增田所謂「靈驗交易主義」之台灣庶民宗教文化的慣性，「非風俗之能移人，人自移於風俗」。⁵⁶ 一如移民到南洋的華人，出海捕魚而命運凶吉難料；雖然剛開始從中國搬來了一尊「大伯公」，但後來也「開始懷疑北坡那尊純粹中國化的土地神大伯公是否能管轄得住馬來海域上的風波」，於是再請出一尊「拿督大伯公」，「完全轉換成一副土著模樣，從樹洞裡張望著赤道海面上的華人檣帆。」⁵⁷ 傳統的中華文化，不得不讓位給現實生活的迫切需求。

日本統治台灣廿年後，1915年仍然發生西來庵事件，西來庵的信眾因為篤信日人「氣數」將盡而大膽舉事。「氣數」概念雖然也反映出小傳統與大傳統的接合，但論者更引用社會學者 Ogburn 的「文化滯後」(cultural lag)來說明物質條件的改變雖然會相應造成文化的改變，但文化的相應改變會落後相當一段時間；

日本統治台灣之初，對於宗教只是「調查」而無積極介入，所以台灣庶民宗教理念能夠依舊維持原有的態度與慣性。⁵⁸ 然而文化滯後也不一定能夠完全說明西來庵事件。因為，後來雖有日本政府及台灣知識菁英推動新的文化，但只要庶民宗教文化維持著最核心之現世利益的關懷，而且以靈驗與否作為宗教實踐的方向，或者直說，只要神明仍是「靈驗」的（無論這是事實還是信眾認為如此），這既定的文化現象必將持續得更長遠。至於庶民宗教所維繫的傳統文化，確實存在於儀式中，但也僅存在於儀式中，稀薄而持續地存在。

⁴⁹ 竹越與三郎。前引書。頁 299。

⁵⁰ 王見川、李世偉（2004）。台灣寺廟與齋堂。台北縣：博陽文化出版。頁 172。

⁵¹ 王見川、李世偉。前引書。頁 177。

⁵² Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. New York: International library of psychology, philosophy and scientific method. p.39.

⁵³ 關於王爺的來源，有兩個系統之解釋，一是認為王爺信仰象徵台灣居民對於鄭成功的暗中崇祀，一是純樸的瘟神崇拜，再蛻化為除暴安良等功能，兩種解釋各有依據。蔡相輝（1990）。台灣的王爺與媽祖。臺北市：台原出版社。頁 28。然而，就起源來說雖有兩種版本，但是前一種版本經過清朝統治台灣，又再到日本統治台灣，時光漫漫推移，推測第一種版本的可能應會隨著時間而相對稀釋。

⁵⁴ 蔡明哲（1995）。引言。收於簡榮聰主修。台灣近代史—社會篇。南投縣：台灣省文獻會。引言頁 9。

⁵⁵ Diggins, J. P. (1996). *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*. New York: Basic Books. p.106.

⁵⁶ 陳文達（1969）。台灣縣志。南投縣：台灣省文獻會出版。第一冊（原刊 1764 年）。頁 57。

⁵⁷ 余秋雨（1992）。文化苦旅。台北市：爾雅出版社。頁 451。

⁵⁸ 方孝謙。前引書。頁 179-180。



野台戲雖然呈現中國傳統歷史與神話故事，但基本上仍然是「還願」與「酬神」心態才產生的交易行動。增田淡定地描述這般庶民宗教生活「難免純樸」，但也正因為這「純樸」的人性需求，表現於純樸的「求／應」之間的當下滿足，某種程度上不受特定文化大傳統、甚至國家機器所影響。一如馬克思(Marx)所說，所謂客觀真理是否來自人們的思想，這不是理論問題，而是實踐問題(practical question)，而「所有的社會生活，基本上都是實踐的；所有導致神秘主義的神祕，都將在人們的實踐中，以及人們對此實踐的理解中，找到理性的解決。」⁵⁹

基於以上的理解，於是我們似乎又繞回到基本的問題，那就是增田眼中所看見的台灣庶民宗教生活，它究竟是甚麼？針對這個問題，目前台灣的相關研究似乎已有逐漸清晰的共識。

就文化現象來看，我們不否認台灣庶民宗教中，無論神像造型或建築特色深染中國南方的色彩，但是從生態角度來看，真正能夠左右台灣人的風俗習慣，以及他們的心態及社會價值觀的宗教，則是「台灣民間信仰」這個「台灣人的傳統宗教」。⁶⁰ 一如增田的觀察，他也傾向於肯定台灣社會混和了道教、儒教和佛教，而實質上統一成為一種「大的民間宗教」。(頁 5-6) 這麼一個專屬於台灣人的「台灣民間信仰」，從許多著作的書名泛稱開始，逐漸轉變為書本內容裡的專有名詞；此一由外而內的走向，似乎已經開始掣中了台灣庶民宗教生活的獨特性質。有論者主張「宗教信仰」不宜當作一個概念，而是兩個概念；(台灣民間)信仰就是「信仰」，不能說它比「宗教」(具備教祖、教規、教義、儀式等條件)更沒水準，這些「沒水準」的批評都是來自「日本學者」、「中原學者」的偏頗心態。⁶¹ 這般把「信仰」與「宗教」區分開來、且反駁來自「他者」之批評的說法，或許可能帶著些許台灣民族主義的反彈情緒，但無論如何，台灣宗教現象的特殊性，基本上已經得到相當明確的肯定，例如「民間佛教」就是一個很有趣的概念。台灣的信仰活動，大體上佛、道之間的分野並不嚴格，只要上宮廟去參拜，民間口語上一律都可稱為「拜佛祖」，這普遍流行的日常語言，恰恰反映出台灣的「民間佛教」存在著獨特的、屬於它自己的宗教義理；基

本上，它象徵著(正統)佛教向民間信仰高度傾斜且同化於民間信仰，而民間信仰也向(正統)佛教傾斜但傾斜度有限。這種深度扎實於日常生活的「民間佛教」，在台灣有其主體性與自主性，並且「已在台灣形成一定的『傳統』...使兩個原本異質的宗教，可以和諧並存」。⁶²

撇開「宗教」與「信仰」兩個名詞的內涵之爭，從人類學的角度看來，「宗教最簡單的定義，就是對神靈的崇拜，因此，神靈成為信仰的主體，而對信仰具體的表現便構成了祭儀...人類學家且將宗教視為文化的一部分，認為文化是一種生活方式，也是人類解決生存問題的工具。」⁶³ 正因為宗教信仰是解決生存問題的工具，它不問工具的品牌，只問工具是否有效。人們試著在不確定的人生中追問飄渺的意義，然而意義之所以「構成問題」，則直接源自人間的悲歡離合，來自人們切身的體驗與喟嘆；如余德慧教授所說「當我躋身在乩童的堂口，我比較能夠看到深沉的痛苦；在醫院，反而有種希望的矯飾。正因為無法擺脫痛苦，於是人們追討著啟示與指點，這正是巫者與求者的接壤之處。」⁶⁴ 因此，巫者、求者交織而成的台灣民間信仰，可以說是以遠古的泛靈信仰為基礎，結合歷史悠久的儒釋道三家的部分說法，而「成為一種綜合性的宗教」；只要適合社會需要的，無論儒釋道都能接受，而且融合在一起，構成民間信仰的綜合性特色。這種綜合特性，同時包容了現實性、現世性、私自性、人神一體性等多采多姿的宗教行為，外表看似甚為複雜，「但實際上卻是自成體系」，可謂「我國特有的『中國教』」。⁶⁵ 換言之，無論稱之為「台灣民間信仰」還是「中國教」，都無法否定它「實際上自成體系」的定局。

韋伯論證基督新教教徒之得救的焦慮，來自對於死後審判之結果的不確定。相對而言，台灣民間信仰普遍存在的「巫者」(或各式通靈者)，則使人們早已「確定」死後仍有另一個「活生生的世界」存在著，而且與當下的人們保持實質的互動。與「天」的概念共存，這般靈異世界的秩序，既清楚肯定又曖昧複雜，既出世，也入世，所以基本上也無所謂「得救」與「不得救」，因此也無法構成現世成就或經典潛修之等級化要求，當下確定的感應或靈驗經驗，也就直接取代了刻意的「信心」(西方宗教之 faith)，種種處境使人們大可以乾脆就這麼依著當下的「人／神／鬼之共生系統」而生活，並且如是「純樸」地構成台灣民間信仰的獨特精神。一如韋伯

⁵⁹ Marx, K. (1977). D. McLellan (ed.), *Karl Marx - Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, pp. 156-157.

⁶⁰ 董芳苑。前引書。頁 5。

⁶¹ 黃文博(1997)。台灣民間信仰與儀式。台北市：常民文化出版。頁 7-8。但是本書作者自己也批評許多信仰行為似乎是廟宇的「生財之道」，充滿商業化與功利化的現象(頁 225)，同時民國七十五年傳說北港媽祖透過通宵的乩童傳遞「我不喜歡看脫衣舞」(頁 284)等，與作者強調這種信仰「會世代代拜下去，因為這就是台灣人的生活，這就是台灣人的文化」(頁 7)，存在著可理解的矛盾。

⁶² 林美容(2012)。台灣的齋堂與巖仔－民間佛教的視角。台北市：台灣書房。頁 12-14。

⁶³ 阮昌銳(1982)。莊嚴的世界。台北市：文開出版。自序頁 1。

⁶⁴ 余德慧(2006)。台灣巫宗教的心靈療遇。台北市：心靈工坊。頁 16。

⁶⁵ 阮昌銳。前引書。頁 1-1、7-14 至 16。



在討論資本主義「精神」時強調，精神這個名詞的應用若要做到「可理解的意義(understandable meaning)，它只能夠是個『歷史中的個體』(historical individual)；也就是說，它乃是歷史實在(historical reality)中眾多元素組合成為一個複合體，而我們從其文化意涵的觀點中提挈出一個概念化的整體。」⁶⁶作為一個歷史中的個體(亦即概念化的整體)，同時也從台灣本身的文化、歷史脈絡，整合出自成一格的「台灣民間信仰」，對於多數台灣人們而言，這可能才是個「可理解的意義」。

陸、結論

增田福太郎觀察到的，是一個以靈驗和交易共同編織而成的宗教生活世界，它一方面不受到日本政府的現代政策所影響，另一方面也在這樣的眼光中被視為野蠻，導致增田本身也為自身的複雜態度感到難以釋懷。同時，台灣庶民宗教雖然來自中國，但是移民社會的迫切現實處境也顯然強化了宗教信仰的實用面。宮廟的系列文化符號當然帶有中華文化傳播的作用，但是隨著清末到日本統治台灣，整體的中華文化氛圍快速衰落；這雖然也沒有影響到庶民宗教文化繼續沿用那些傳統符號，但那些符號已非庶民解決生活問題的工具，因此所謂文化傳播恐怕也只剩下極有限的成分。如果暫且還是運用大、小傳統的概念，或許這裡可以套借林美容教授的邏輯，則可謂台灣庶民宗教生活，乃是中華文化大傳統向民間信仰實踐的高角度傾斜，而台灣庶民宗教生活僅只保留大傳統的部分符號意義，百年來兀自生活在屬於自己的「莊嚴的世界」中。

最後，本文標題使用之「庶民」(folk)，它的概念也可能需要重新斟酌了。一般使用下，庶民是泛指普通百姓、甚至較低階層的百姓，而有別於高級階層。當純樸的庶民以「有求必應」作為宗教信仰的最核心動機，則政商名流、學者專家參拜媽祖、關聖帝君，開設工廠而求問風水之際，這些高級階層又所為何來？或者可以說這表面上的庶民宗教文化，其實已經是整個台灣社會、甚至自古以來串穿每一階層(差別只在公開與否)的生活日常，其實遠遠不是1930所能侷限。

參考文獻

方孝謙(2001)。**殖民地台灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析1895-1945**。台北市：巨流出版公司。
 王啟宗(1999)。**台灣的書院**。台北市：行政院文建會出版。
 林文龍(2012)。**台灣的書院與科舉**。台北市：晨星出版社。
 林美容(1997)。**媽祖信仰與地方社區—高雄縣媽祖廟的分**

析。媽祖信仰國際學術研討會論文集。雲林縣：北港朝天宮董事會編印。

林美容(2010)。**媽祖信仰之宗教學解讀。2010媽祖信仰學術研討會論文集**。新竹縣：新竹縣文化局編印。

林美容(2012)。**台灣的齋堂與巖仔—民間佛教的視角**。台北市：台灣書房。

林國平、彭文字(1993)。**福建民間信仰**。福建省：福建人民出版社。

林柏維(1996)。**台灣新文化的重構。文化協會的年代**。台中市：台中市立文化中心。

余秋雨(1992)。**文化苦旅**。台北市：爾雅出版社。

余英時(1992)。**史學與傳統**。台北市：時報出版公司。

余德慧(2006)。**台灣巫宗教的心靈療遇**。台北市：心靈工坊。

阮昌銳(1982)。**莊嚴的世界**。台北市：文開出版社。

卓克華(2004)。**從古蹟發現歷史。卷一**。台北市：蘭臺出版社。

周月亮(2000)。**中國古代文化傳播史**。北京：北京廣播學院出版社。

周惠民(1995)。**清季台灣社會風氣的流變。簡榮聰主修。台灣近代史—社會篇**。南投縣：台灣省文獻會。

許錫專(2002)。**登瀛書院的歷史**。南投縣：草屯鎮公所出版。

黃秀政、張勝彥、吳文星(2002)。**台灣史**。台北市：五南出版。

黃文博(1997)。**台灣民間信仰與儀式**。台北市：常民文化出版。

莊唐義(2012)。**金門寺廟籤詩採擷**。金門縣：金門縣及時雨文史工作室。

陳昭瑛(1999)。**臺灣與傳統文化**。台北市：台灣書店出版。

陳姪媛(2018)。**日本殖民統治下台灣與朝鮮的底層社會**。台北市：中研院台史所。

陳文達(1969)。**台灣縣志，第一冊**。南投縣：台灣省文獻會出版。

陳復(2005)。**書院精神與中華文化**。台北市：洪葉出版。

游子安(2012)。**善書與中國宗教**。台北市：博揚出版社。

郭明亮、葉俊麟(2004)。**一九三〇年代的台灣：台灣的第一次黃金時代**。新北市：博揚出版社。

董芳苑(1996)。**探討台灣民間信仰**。台北市：常民文化出版公司。

葉振輝(1995)。**台灣開發史**。台北市：臺原出版社。

蔣竹山(2014)。**島嶼浮世繪：日治台灣的大眾生活**。台北市：蔚藍出版社。

蔡錦堂(1996)。**日治時期臺灣之宗教政策**。張炎憲主編。**歷史文化與臺灣**。新北：臺灣風物雜誌社出版。

⁶⁶ Weber, M. (1962). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. London: George Allen & Unwin Ltd. p.47.



- 蔡明哲 (1995)。引言。簡榮聰主修。台灣近代史—社會篇。南投縣：台灣省文獻會。
- 蔡相輝 (1990)。台灣的王爺與媽祖。臺北市：台原出版社。
- 簡榮聰 (2009)。台灣行業神的形成與特質。行業與神特展。宜蘭縣：國立台灣傳統藝術總處籌備處編印。
- 顏新珠編著 (1995)。打開新港人的相簿。台北市：遠流出版社。
- 井出季和太 (2003)。日據之下臺政。卷一 (郭輝)。台北市：海峽學術出版。
- 增田福太郎 (2001)。台灣宗教論集 (黃有興)。南投縣：台灣省文獻委員會。
- Braudel F. (1998)。菲利浦二世時代的地中海和地中海世界。下卷 (吳模信)。北京：商務印書館。
- Diggins, J. P. (1996)。Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy. New York: Basic Books.
- Elias, N. (2000)。The Civilizing Process. Oxford: Blackwell.
- Glazier, S. D. (1999)。Introduction. In David Kertzer (Ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*. London: Praeger Press.
- Mannheim, K. (1936)。Ideology and Utopia. New York: International library of psychology, philosophy and scientific method.
- Marx, K. (1977)。Karl Marx - Selected Writings, D. McLellan (Ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Redfield, R. (1956)。Peasant Society and Culture. University of Chicago Press.
- Simmel, G. (1997)。Simmel On Culture, D. Frisby (Ed.). London: SAGE Publications.
- Weber, M. (1962)。The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. London: George Allen & Unwin ltd.
- Weber, M. (1978)。Economy and Society, Vol. one. Berkeley: University of California.
- Yosaburo Takekoshi (竹越與三郎) (1996)。Japanese Rule in Formosa. Taipei: SMC Publishing Inc.



1930s Taiwan Folk Religious Way of Life and Cultural Practice - Masuda Fukutaro's Viewpoint and Interpretation

Wang, Chih-Hsiang

Associate Professor, Department of Gerontological technology and
Service management, Nan Kai University of Technology

Abstract

By way of Masuda Fukutaro's recording of Taiwan folk religious way of life in 1930, this paper tries to deliver a seldom-mentioned picture of local practice which stood against intellectual elite's cultural enlightenment movement. Though carrying political mission, Masuda Fukutaro's anthropological style of writing witnessed the core motivation of verification and exchange beneath the religious practice. Such folk religious way of life even influenced the modern Japanese judicial process. Such religious way of life will be analyzed with Redfield's conception of great and little tradition, and Weber's sociology of religion about magic. Further, it would go back to long term history to find the social setting of migration society of Taiwan, to touch the issues or possibility of culture proliferation. In the conclusion chapter, this paper confirms the uniqueness of Taiwan religious phenomenon which has stood still for hundreds of years and not been really influenced by Japanese politics and even Chinese great tradition.

Keywords: Masuda Fukutaro, Religion, Weber, Culture Proliferation

