

民 俗 采 風

多 元 的 宗 教 、 禮 俗

與 生 命 關 懷

目錄

繽紛台灣：《數位島嶼・萬種風情》序	林富士
導言	黃靖玫 林彥宏
五彩繽紛的台灣原住民宗教世界	黃宣衛
台灣佛教的傳統與現代	江燦騰
台灣的道教法器及其儀式運用	謝宗榮
低頭臣服的力量	李 昂
「生命禮俗」的意義	劉還月
台灣喪葬文化	楊士賢
什麼是「歲時節俗」	劉還月
繽紛熱鬧的元宵節	李秀娥
端午的佩掛習俗	楊玉君
台灣民俗中的養生醫療	張 珣
俯瞰人間幾多世——推背圖	潘弘輝
誌謝	

繽紛台灣：《數位島嶼·萬種風情》序



【2004-3-14 台灣大學】

「數位典藏與數位學習國家型科技計畫·拓展台灣數位典藏計畫」的主要目標在於「建置呈現台灣文化、社會與自然環境之多樣性的數位內容」。相對於傳統中國在政治上追求「書同文，車同軌」的「統一」格局，在文化上主張「齊風俗，一道德」的「一元」理念，在資源分配上秉持「不患寡而患不均」的「均平」原則，這個計畫強調「多樣性」似乎顯得有點奇怪。

其實，我們所要凸顯的「多樣性」主要取法於生物學界的「生物多樣性」（biodiversity），意指各種不同種類的生命，共同存活於地球，彼此間交

互影響，從而平衡生態。在這個概念的察照之下，台灣其實就是一個多樣性的島嶼或國度。

就以我們的口耳最常接觸的語言來說，我們常用的有原住民的南島語和來自中國大陸移民的漢語（包括「國語」、閩南語、客家話及各地方言），也有一些略能通行的外語（主要是英語和日語），晚近還有來自東南亞新移民或勞工的泰語、越南話和印尼語等。因此，台灣可以說是一個多語並陳，眾聲喧嘩的國度。

我們不僅在語言方面不是「一言堂」，在政治、宗教、禮俗、文學、建築、美術、戲曲、生活、生態等方面，也是繽紛多彩，千巖競秀，萬壑爭流。我們相信，多元共存的生態與兼容並蓄的社會才能永續。

2012年4月18日，清明之後，寫於中央研究院歷史語言研究所
中央研究院歷史語言研究所研究員／「拓展台灣數位典藏計畫」主持人

抄寫

導言

台灣，浮沉於婆娑之洋的美麗之島。

千百年來，紛至沓來的人群，為這座島嶼不斷地注入新的活力與色彩。歷史文化的演進，便隨著不同時期新移民的陸續遷入，以及治權的相互更迭，而帶來了各種不同的宗教信仰與生活風俗，這些信仰文化與風俗習慣除了各自保持獨有的特色之外，也隨著時間而互相影響，使台灣社會呈現出多元而繽紛的風貌。

本冊電子書中，收錄了介紹台灣宗教、民俗的篇章。在宗教的部分，包括一般人熟知的佛教、道教，以及具有特色的原住民宗教，除了概述這些宗教的內涵與發展狀況之外，也說明台灣對於不同宗教信仰兼容並蓄的現象；而在民俗部分，則涵蓋了生命禮儀、歲時節慶、養生與術數等多個面向。

宗教：心靈的寄託與嚮往

一直以來，宗教都被視為安撫人心的力量，提供人們心靈上的寄託與慰藉，而台灣的信仰文化，除了調和佛教、道教、儒家思想與民間信仰之外，又將宗教的教義內化為社會的價值觀念，進而成為人們行為舉措的標準。

黃宣衛在〈五彩繽紛的台灣原住民宗教世界〉中，介紹原住民各族的傳統泛靈與神祇信仰，以及在歷史變遷和外來統治的影響之下，原住民族如何從早先的傳統信仰轉而接受西方或漢人的宗教；並進一步將自身信仰與外來宗教加以結合，發展出獨特的信仰觀念與儀式，從而重新建立對於自身族群的認同感。

佛教與佛教團體素來被視為台灣宗教當中的主流力量，江燦騰〈台灣佛教的傳統與現代〉一文中，簡明的敘述了台灣自明鄭時期迄今的佛教發展概況。隨著不同的統治政權替換，主要的佛教流派和團體也隨之更替，如明清時期的齋教、日治時期的日本教派傳播，以及戰後、解嚴後相繼成立的各式佛教團體。進而預見台灣佛教未來的變革與發展性。

道教中的各種儀式，一向是其信仰中最為重要的特色。謝宗榮〈台灣的道教法器及其儀式應用〉中介紹了法器的辟邪作用與象徵意義，以及召請、證盟、驅煞等主要功能，並在介紹法器時連帶敘述不同的流派淵源和法器應用的方式。

在一般台灣民眾的信仰中，各宗教之間並不是涇渭分明的。李昂〈低頭臣服的力量〉，明揭台灣一般民眾信仰中融合佛教、道教、民間信仰的特殊現象，這種模糊的宗教觀也許不足以造成強烈的信仰，但卻與一般人的生活緊密結合。這樣的信仰加上儒家的影響，調和成為深入人心的價值觀，產生一種「敬天畏神（鬼）」的觀念。

禮俗：生活的規範與承襲

「禮」是菁英階層的文化，「俗」則為一般大眾的通俗文化，分別象徵著社會中的大傳統與小傳統，而禮文化與俗文化之間，也相互影響、融合。在社會文化中，「禮」與「俗」代表著生活習俗的延續，歷時久遠且影響日常生活至深。

「敬天」與「畏神（鬼）」的概念投射在社會生活中，便產生了各種禮儀與祭祀的習俗，隨著時間的流變演化，從而衍生出各種民間習俗，並成為社會文化中最為貼近民眾生活的一個環節。人們不但藉由各種祭祀儀式來與「天」溝通，也利用禮俗儀式來展示出個人身份的轉換，並藉著舉行儀

式的過程，將這種轉變公告周知。劉還月〈「生命禮俗」的意義〉一文中，說明這些禮俗儀式代表人生即將邁入不同的階段，而開始承擔不同的責任。

在現今社會中，各種生命禮儀常因時間與環境的改變而被修改、簡化，然而民間的喪葬儀式不僅保留完整，也是台灣最富特色的儀禮之一。楊士賢以〈台灣喪葬文化〉一文介紹喪葬習俗中各種「通過儀式」的功能性，在轉換往生者個人身份的同時，也對在世的親屬產生安慰作用，使他們在這段過渡時期得到寬慰，而非僅止於「迷信」的行為。

至於在社會生活中，則是以各種歲時節日來標識出與平常不同的日子，以呈現出時間的流動。劉還月於〈什麼是「歲時節俗」？〉一文中，將一年當中的「一歲」、「四時」、「八節」三種標示時間的單位，以及衍生的不同風俗慶典加以說明、定義。這些時令與習俗點綴了漫長的時間，讓人們意識到其中的變化，民眾生活也因為這些節日的存在，而能有娛樂、休息，達到休養生息的效果。

舉例而言，元宵節不但是春節的結尾，也是道教中天官大帝的誕辰。元宵節的各種慶祝、祭祀活動代表年節氣氛即將要結束，接下來便要回到平日的工作狀態，因而這時的祭祀也象徵著人們向天地、神祇祈求未來一年的平安與吉慶。李秀娥〈繽紛熱鬧的元宵節〉一文中，便介紹了台灣各地富有特色的慶賀活動。

歲時節慶反映出時序的轉換，人們也為了因應時間的轉變，而在生活習慣上有所修改。楊玉君〈端午的佩掛習俗〉一文中，說明端午節被視為入夏的代表節日，為了預防可能隨之而來的各種疫病、災厄，於是在過節時配戴、張貼各種保健或驅邪的象徵物，如香包、鍾馗圖等等，來達到除疫、避凶的作用。

這種順應天時的生活方式，延伸到人的身體觀後，便化作「養生」的概念，將天時與人體的變化連結起來，也是「天」、「人」相互呼應的一種生活形式。張珣〈台灣民俗中的養生醫療〉從宗教、日常作息、飲食調養三個面向來談身心的調養方式，迥異於西方生物醫療只關照肉身的觀點，而是調和身體與心靈，以達到人體自身的平衡，乃至於與天地宇宙之間的和諧。

「天」與「人」達到和諧狀態後，人對於天的感知能力，以及與天之間溝通的方式，便演化成「術數」，其中包含命理、卜筮、風水…等不同的推算方式。潘弘輝〈俯瞰人間幾多世——推背圖〉中介紹的「推背圖」，便是以周易卦象來預言未來政治興替的讖書，至今仍被廣為流傳與解讀。

台灣位於世界最大的海洋與最大的大陸的交界處，島嶼固有的海洋文化，以及移民所帶入的大陸文化，以這片土地為沃壤滋長茁壯；不同群體文化間的相互涵養，更交織出了絢麗多彩的社會樣貌。在這其中，無論是宗教信仰或是禮儀風俗，都是以「人」為本，從對生命關懷的角度出發，觀照自身的身心靈，而後旁及與社會的關係、跟天地間的和諧，使其完善而圓滿。這一系列詮釋傳統宗教與禮俗的篇章，搭配數位化的典藏品，期望能讓結合不同時期、群體的文化成果，化育出繽紛多元的島嶼風貌。



五彩繽紛的台灣原住民宗教世界

黃宣衛

十七世紀漢人尚未大量移入之前，台灣各地居住著許多原住民，由現有的語言資料來判斷，他們是說「南島語」的一群人，屬於「南島語系民族」（簡稱為「南島民族」）。「南島語系」其實分布區域極廣，東到南美洲西岸的復活島，西到非洲東岸的馬達加斯加島，北到台灣，南到紐西蘭為止的廣大區域都是，總人口約兩億七千萬，台灣原住民只是其中的一個分支。

根據早期歷史文獻，清朝時將漢人以外的台灣南島民族，分類為漢化較深的「熟番」（即後來所謂的「平埔族」）與尚未漢化的「生番」（即後來所謂的「高山族」）；日治時期，也大致沿用這樣的分類。「平埔族」在早期常被歸為一個類別，與「高山族」有所區隔。到國民政府時期，在行政上只承認高山族的少數民族地位，並依照當時的居住地分為「山地山胞」與「平地山胞」兩類。到了 1994 年，憲法正式將「山胞」一詞改稱為「原住民」。目前中央政府認定的原住民族共有 14 族，即泰雅族（Atayal）、賽德克族（Seediq）、太魯閣族（Truku）、賽夏族（Saisiat）、邵族（Thao）、鄒族（Tsou）、布農族（Bunun）、魯凱族（Rukai）、排灣族（Paiwan）、阿美族（Amis）、噶瑪蘭族（Kavalan）、撒奇萊雅族（Sakiraya）、卑南族（Puyuma）、雅美（Yami，或稱達悟 Tao）族，總人數約在 52 萬。至於住在平原地區，人口數無從估計的凱達格蘭、巴布薩（或貓霧揀）、巴布拉、巴則海（或拍宰海）、西拉雅、洪安雅、道卡斯、猴猴等統稱為「平埔族」的族群，目前尚未被官方認定為「原住民」。

台灣原住民傳統的信仰可大致分為兩類：一類是以泛靈信仰為基礎，包括相信人有靈魂、祭拜山海等各種自然現象與動植物精靈、以及祖靈崇拜；另一類則在泛靈信仰之外，加上了神祇的信仰。進一步來看，各族之間的

本文在文字修飾與照片提供方面，先後蒙下列女士、先生大力協助，謹致謝忱：呂理哲、胡家瑜、陳文德、楊淑媛、鄭瑋寧、滿田彌生、黃啟瑞、張瑩徵、譚昌國、陳玉美、鍾國風、劉璧榛、王梅霞與邱韻芳。

作者 黃宣衛／現為中央研究院民族學研究所研究員。

社會文化有明顯差異，這也呈現在宗教信仰方面。各族不但有各自的神話起源傳說與神靈系統，在歲時祭儀與生命儀禮等方面也有很大的差異，使得台灣原住民的宗教生活非常的豐富多元。  

泰雅族泛稱所有的超自然存在為 *rutux*，此語彙包括了漢語中的生靈、鬼魂、神祇或祖靈等意涵，不過對族人而言，最重要的還是祖靈。泰雅人在治病或消災祈福時，都必須祭祀 *rutux*，以免除、化解 *rutux*（大多數為祖靈）的懲罰，求其喜悅而獲得平安幸福。和泰雅文化相近的太魯閣、賽德克¹兩族在信仰概念上與泰雅十分接近，只是在詞彙上不同，稱為 *utux*²。布農族的傳統宗教是以 *hanido* 信仰為基礎，*hanido* 是指人和自然物如動物、植物、土地或石頭等所具有的精靈。此外，布農族認為 *dehanin* 是「天」或「天象」的總稱，*dehanin* 可以帶來災難、天譴，也可以帶來豐富的自然資源，因此布農人除了會舉辦感恩祭祈求 *dehanin* 解除災難，也會在各種農業祭儀時向 *dehanin* 祈禱農作物的豐收。  鄒族相信人的靈魂可以分為體內的 *hsou* 和體外的 *bibia*，前者是生命的來源，而後者則是意識、能力、命運與健康的來源，若當一個人遭逢不幸、苦難或疾病之時，必然是 *bibia* 遭逢惡靈攻擊或是沾染不潔，必須透過治病儀式來使其回復正常。 

排灣族將神靈與鬼魂都統稱為 *tsemas*，神雖然會保護人，但若違犯神的指示，則必然遭受各種懲罰如受傷、重病，因此排灣族在日常生活中除了積極遵守各種禁忌之外，也聽從巫師與祭司的占卜與指示。

魯凱族的祖靈是一個獨立的範疇，但也包含在神的範疇之內；屬於頭目家族起源傳說的百步蛇是精靈 ，但同時又是祖靈和神，更是族人敬重祭祀的對象；他們認為人類是由造人者 *twa'omas* 所創造，人的壽命也由祂決定；舉凡樹木花草或山川溪流各有其精靈，而能與人頭頂的守護精靈互

1. 太魯閣、賽德克族分別在 2003 年和 2008 年脫離泰雅族，獨立出來成為官方承認的原住民族。
2. 在泰雅族的一些支系裡，也有用 *utux* 而非 *rutux* 一詞的，不過意涵都是一樣的。

動。此外，魯凱人認為精靈或鬼神都具有「人」的性格，也與人的社會一樣可以區分出貴族與平民階級。

邵族認為當人死去之後，其靈魂會變成祖靈 *apu*，並住在祖靈籃 *ulalaluan* 內，持續地與家人繼續生活，祖靈 *apu* 具有驅除惡靈並賜福於族人的力量，在日常生活中，邵族的生命禮俗及農耕播種祭、狩獵祭、拜鰻祭、祖靈祭等重要祭儀，都必須祭祀祖靈籃 *ulalaluan*。 

卑南族傳統的信仰是以 *biruwa*（或 *viruwa*）這個概念為中心，包括了大自然的神、天地與四方之神、造人之神等。他們還將人死後的 *biruwa* 分為祖先（*inaba*〔好的〕 *biruwa*）與惡鬼（*kuwatis*〔不好的〕 *biruwa*）兩種。卑南族有恭祀祖靈的小屋稱「*karumahan*」（祖家、祖靈屋或祖廟） 

。祭祖時以 *karumahan* 為氏族祭祀的中心。另外卑南族還有自成一格的巫術，目前在各村落中也多還保有傳統的巫師替族人治病、驅邪或執行生命禮儀。雅美族的宇宙觀中雖然對於神、人、鬼的位置都有很清楚的界定，但在生活中重要的並不是神祇，而是靈魂，尤其是 *anito*（即惡靈、死去的靈魂）最令他們感到畏懼。他們將生活中不好的事情都歸咎於惡靈在作祟。

各原住民族所擁有的宗教信仰與儀式活動，不僅來自於他們對於地理環境、生態條件與氣候特性的認識與瞭解，也來自於人與人、族群與族群在歷史過程中的各種互動經驗。在阿美族的宗教生活中，核心的觀念是 *kawas*，包括了人的靈魂、動植物精靈、妖怪、祖靈、神靈等。正常狀況下舉行的歲時祭儀與生命儀禮，或是異常情況下的治病儀式或祈雨等消災祈福儀式，不但建立在 *kawas* 觀念上，也跟現實生活息息關連。矮靈祭是賽夏族最為重視的儀式，儀式的目的主要在於祭祀矮黑人（*taai*）之靈，在賽夏族的神話中，矮黑人與賽夏族在生活上有著緊密的互動連結，兩者的關係是既合作又衝突。然而，在一次歷史事件中，賽夏族人因為其婦女遭受調戲，對矮黑人展開全力攻擊，雖然此舉消滅了矮黑人對他們的現實威脅，卻也讓

賽夏族落入了對矮黑人的愧疚、以及擔心矮黑人的詛咒報復之中，在這種愛恨交織的複雜情感下，為了感念與安撫矮黑人之靈，賽夏族人於矮靈祭中謹慎且嚴肅地祭祀與迎送這些過往與他們有密切關係的靈。 

自 17 世紀西班牙人、荷蘭人、漢人與 19 世紀日本人相繼來到台灣，台灣原住民的社會有了極大的改變，宗教生活方面亦然。荷蘭人領台時期，台灣西南部的新港部落首先接受傳教士進入，其餘西拉雅部落則是在被荷蘭軍隊鎮壓後，非自願地成為基督徒。之後，荷蘭人替他們用羅馬拼音翻譯了西拉雅語的聖經，這些文字當時還被使用在土地買賣等文書中，形成台灣史上極為特別的「新港文書」。清領末期，長老教會分南北向台灣傳教，以淡水為中心的馬偕博士（George Leslie Mackay）、跟以台南為中心的馬雅各醫生（James Laidlaw Maxwell），都分別在原住民間產生一些影響。例如，若干噶瑪蘭人至今仍信基督教，甚至有人的漢姓為「偕」，便是受馬偕影響而來。東部地區 19 世紀末時也有西拉雅人接受基督教，而長老教會傳播到此的紀念碑目前矗立在台 11 線石雨傘休憩區中，見證著這一段歷史。  當時，天主教也有到台灣傳教，尤其以道明會在屏東縣萬巒鄉平埔聚落中的影響最大，三級古蹟的萬金聖母聖殿更成了當地的重要地標。 

日治時期，在「皇民化運動」的政策下，不但基督宗教與漢人宗教受到壓抑，日本神道教也在廣建神社的趨勢下，在原住民社會有一定程度的發展。1945 年之後，隨著日本人的離開，國民政府又採取宗教自由政策，加上各基督教傳教人員的熱忱等因素，造成今日原住民村落間基督教堂林立的現象。其中又以天主教、基督教長老教會、安息日會等影響較大。 

   這些西方教會大多是 1950 年代傳入台灣，其後的 20 年間吸引眾多原住民接受。這種 1950、1960 年代的大量皈依現象十分顯著，連當時的許多傳教士也覺得是「二十世紀的奇蹟」。

當然，原住民目前並不完全是基督徒，例如在太魯閣、賽夏、阿美、布農、卑南等村落中，還是可以發現堅守傳統信仰的人，一些傳統巫師也仍在替人治病、解惑。也有些原住民接受了來自漢人的影響，或者在家拿香拜拜、或者加入慈濟功德會成為佛教徒、加入慈惠堂／勝安宮成了王母娘娘的信徒，甚至有人成為漢人民間宗教中的乩童或法師。  

在觀察這樣複雜多元的宗教變遷現象時，不要以為傳統信仰就必然消失了。事實上在原住民宗教生活的層面中，不僅原有的信仰隨著時代變遷有了變化，原住民也會依照自己的認知與思考邏輯，學習異族的文化與生活，並將其納為自己宗教生活的一部分。  以影響原住民社會最大的基督宗教為例，許多台灣原住民族的教會不僅在儀禮上結合了傳統文化的特色，在禱告、詩歌與讚美的詠頌上更是以族語來進行，甚至對於耶穌基督的理解，有時也隱含與投射了傳統信仰中的神靈觀念。另外，在太魯閣族的部落裡，也有族人接受了漢人民間信仰，在家建立神壇，但在其從事宗教活動的過程中，仍可辨識出與漢人宗教明顯不同的傳統太魯閣信仰元素含納其中。

近一百年來，台灣原住民族的生活由於外在政治與經濟環境的變化，而有著天翻地覆的變遷，有許多儀式被捨棄而消失，也有許多儀式因此而有了新的意義。1990年代以來，隨著解除戒嚴法、行政院原住民族委員會成立等因素，原住民自覺意識大為提升，傳統宗教也有復振的跡象。舉例來說，目前官方對於原住民的若干傳統宗教祭儀會提供經費補助，一些族群的宗教活動更吸引媒體的目光，例如排灣族的五年祭、布農族的打耳祭 、卑南族的大獵祭、撒奇萊雅的火神祭  等皆是。而人口最多，最受人關注的阿美族豐年祭，在每年的七、八月吸引了許多觀光客到花東參加。豐年祭從農業祈福祭儀搖身一變成為具有族群意涵的祭典，一方面對外展現了阿美族的傳統宗教生活特色，另一方面凝聚了阿美族對自身族群

與部落的認同。  圖20

台灣原住民族多樣化的生活方式與宗教祭典令人著迷。神靈信仰與禁忌觀念，透露了自身如何看待與理解人、自然與超自然之間關係的方式；虔敬的祖靈崇拜，祈求豐收、生命繁盛、守護部落與祈禳大地，不僅是各部落盛大舉行收穫祭、豐年祭的儀式核心，也反映了原住民族對於外在環境的認知。各個原住民族擁有自己的文化特色和獨特的宗教生活，這些是台灣獨一無二的美麗瑰寶和文化資產，不僅值得我們用心去理解與體會，更必須認同與尊重原住民族的信仰與文化。



返回



圖 01：波索康夫尼（Pusu Qhuni）是賽德克族的神話起源，相傳波索康夫尼是霧社白石山的一棵大樹，樹身一半為木頭、一半為石頭，自樹根幻化出一對男女，此即賽德克族的祖先。圖為賽德克族祖靈信仰的分享儀式，宰殺豬肉並放置在樹木上與祖靈分享。〈分享儀式給祖靈分享、在地的人〉影音載圖，作者：台灣原住民族數位內容發展協會；行政院原住民族委員會文化園區管理局，年份：1994。影音提供者：台灣原住民族數位典藏資料庫。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 02：噶瑪蘭族的巫師們正在進行 pakelabi 巫師年度祭儀的最後階段：祭各巫師家祖靈。
〈噶瑪蘭族巫師們〉，劉璧榛攝，攝影年份：2000。圖片提供者：劉璧榛。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 03：鄒族會所（Kuba）是其政治、經濟、宗教中心，鄒族男子的生命禮儀也多在會所進行。〈luatu部落之會所 kuba〉，王崧興攝，攝影年份：1958，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 04：排灣族巫師在傳統排灣社群中占有重要地位，各種生命禮儀及日常的占卜、指示都透過巫師執行。〈巫師作法〉，李亦園攝，攝影年份：1955，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 05：百步蛇紋在魯凱族文物中為貴族專有的紋飾，象徵身分，傳說百步蛇為魯凱族頭目的祖先，因此頭目將百步蛇刻於家屋中的祖靈柱上，供人瞻仰與祭祀。〈木凳〉，年份：1988，台北：國立臺灣博物館人類學組。圖片提供者：國立臺灣博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 06：邵族於 2001 年 9 月間成為台灣第十族原住民。邵族人的傳統祖靈信仰被視為邵族文化的主要特徵，祖靈籃（ulaluan）則是其傳統祖靈信仰的核心。〈邵族女巫與祖靈籃〉，滿田彌生攝，攝影年份：2011。圖片提供者：滿田彌生。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 07：卑南族的祖靈屋（Karumahan）為其信仰中心，圖為大頭目在祖靈屋中禱告。〈大頭目在祖靈屋裡禱告〉，丘其謙攝，年份：1960，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 08：2006年 12月，新竹縣五峰鄉的大隘部落舉行矮靈祭，適逢十年大祭，有十年才出現一次的旌旗。〈北賽夏矮靈祭十年大祭紀實（八）像漩渦一樣的歌舞 (2)〉，作者：潘英海，攝影年份：2006。圖片提供者：行政院原住民族委員會文化園區管理局。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 09：清代時基督教的長老教會即傳入台灣東部，圖為矗立在台11線上的傳教百年紀念碑。〈基督教建教百年紀念碑〉，黃宣衛攝，攝影年份：2010。圖片提供者：黃宣衛。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 10：位於屏東萬巒的萬金天主教堂，是現存年代最古老的天主教教堂。〈萬金天主教堂〉，黃宣衛攝，屏東：屏東縣萬巒鄉。圖片提供者：黃宣衛。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 11：早期泰雅族部落中的教堂。〈教堂〉，攝影年份：1962，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 12：位於花蓮縣秀林鄉的真耶穌教會。〈花蓮真耶穌教會〉，張瑩徵攝，攝影年份：2011。圖片提供者：張瑩徵。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 13：卑南族牧師曾建次介紹台東知本天主堂的特色。〈知本天主堂〉影音截圖，曾建次口述，年份：2009，台東：台東市知本里。提供者：張素玢及行政院原住民族委員會文化園區管理局。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 14：位於蘭嶼鄉椰油村的長老教會，外觀彩繪達悟族的船形圖騰，饒富趣味。〈椰油長老教會外觀(1)〉，蔡欣蓓攝，攝影年份：2008，蘭嶼：蘭嶼鄉椰油村。圖片提供者：蔡欣蓓。網站名稱：典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 15：花蓮縣吉安鄉東昌村（里漏社）的阿美族人，在每年三、八月的二期稻作插秧後，均會於村落東南方田間邊界的漢式土地公廟舉行土地公祭（misatolikong，又稱田祭 siseray），祭禱稻作順利。〈土地公祭〉，鍾國風攝，年份：2011。圖片提供者：鍾國風。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 16：賽夏族的五福宮是原住民族結合道教信仰的特殊例子。除了供奉龍神 vaki solo，也奉祀有關公等道教信仰的神祇〈五福宮〉，胡家瑜攝，年份：2001。圖片提供者：胡家瑜。網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回



圖 17：西拉雅族傳統上有著名的祀壺信仰，壺體再現的神靈有阿立祖等不同稱呼。圖為台南北頭洋立長宮後殿的祀壺。〈西拉雅族祀壺信仰〉，黃宣衛攝，攝影年份：2009。圖片提供者：黃宣衛。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 18：2008年全國布農族聯合射耳祭，來自桃源鄉的祭儀表演。〈97年全國布農族聯合射耳祭（卅）桃源鄉祭儀展演〉影音截圖，作者：潘英海，年份：2008。圖片提供者：行政院原住民族委員會文化園區管理局。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 20：1970 年 8 月，花蓮市花崗山舉行阿美族豐年祭的資料畫面。〈阿美族豐年祭〉影音截圖，作者：台灣電影文化公司，年份：1970。圖片提供者：財團法人國家電影資料館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結

台灣佛教的傳統與現代

江燦騰

台灣本土漢傳佛教的發展，從明鄭時期來台的初期傳入、到當代的全盛開展，是近代以來東亞佛教史上的特例和值得史家重視與詳細記述的一段輝煌成就事蹟。它的近 350 年的發展歷程如下：

出現在近代以前的台灣本土佛教信仰文化，主要是從明鄭時代由閩南傳來，迄今雖已歷三百多年之久，但明清時代台灣出家佛教的源流，其實只有兩種：

第一種，是住在「禪寺」裡的和尚，被稱為「禪和子」，因彼等多為大陸華南僧侶東渡來台，所以亦通稱其為「外江僧」，表示其為外省或內地（大陸）來台的僧侶之意。

第二種，則是主持「香火寺廟」（更精確的稱呼，應是「以祭祀祈福和免災為主的寺廟」）的「香花僧」的變相型態，普遍流行於清代台灣西部的南、北、中三地。因此，彼等所主持的儀式性祭典佛教，事實上構成清代台灣本土佛教活動和信仰文化的主要內涵。

此外，在清代中葉，有齋教三派（龍華、金幢、先天）先後傳入台灣，影響甚大及久遠。因當時台灣地區，有不少信佛的未婚婦女或寡婦，因受限於官方的法律規定，不得任意出入佛寺和隨意出家為尼，便自建齋堂或入居共有的齋堂，來安處日常的宗教生活，即可不必到佛寺去落髮出家，又可以「帶髮修行」，以安度其孀居晚年的奉佛生涯，所以逐漸形成風氣，並成為清代華人社會中的一大特色。

等到進入日治時期以後，彼等在日本佛教各派的促成之下，有一部份便順利轉型為傳統的僧伽佛教，甚至成為當時台灣本土佛教發展的新主流。所以清代齋教三派的傳入台灣，對日後台灣本土僧伽佛教的發展，貢獻極大。

◉ 圖01

日治時期的台灣佛教傳播發展，前後共計 50 年（1895 ~ 1945）間，又可分為三個發展階段及其不同的傳播特色：

第一階段，是從開始統治到西來庵事件爆發，約當統治的前 20 年或到第一次世界大戰為止。

這一時期，日本佛教各派，除禪宗和本願寺派的淨土真宗與台灣本土寺廟及齋堂建立合作的加盟的關係以外，因新殖民統治者對台灣民眾的宗教信仰，採取自由寬容的政策，使佛教的發展機會大增，所以台灣本土的跨地域佛寺信仰聯盟，也紛紛蓄勢待發。

可是，到 1914 年時，因余清芳等人利用台南的齋堂「西來庵」作為抗日聯絡中心，造成日本官方的驚慌和警覺。因此，在事變後，即進行深入的全島宗教調查，並試圖藉聯誼和組織的方式，將全台灣的齋教徒納入其中而加以掌握。

在此同時，上述的作為和新情勢的急遽發展，也逐漸促成台灣近代出現的四大本土佛教法派出現，即：一、基隆月眉山靈泉禪寺派，二、台北觀音山凌雲禪寺派，三、大湖法雲寺派，四、高雄大崗山超峰寺派，加上台南開元寺先發展的「玄精・傳芳」派，和日本來台發展的幾個佛教宗派，都在此一階段，紛紛擴張初期的在台教勢，力圖大展其鴻鵠之志。

◀ 圖02A ▶ 圖02B ▶ 圖02C ▶ 圖02D

第二階段，是直到日本在台殖民統治的第 40 年為止，約當從第一次世界大戰結束到第二次世界大戰爆發之前。日本佛教各派紛紛在台建立永久性的傳教中心寺院（或稱為「台灣別院」或稱其「台北別院」）和各地分院及其布教所，建立中等佛教教育機構或訓練班，以提昇加盟的台灣本土佛教

弘法人物的知識水準，派遣優秀的留學生赴日深造，以養成高等佛教學術人材，以及促成本土佛教大法派的系統建立。所以這一時期，也是台灣佛教發展與轉型的黃金時代，和當時台灣社會的其他改革運動，完全可以對照來看。   

例如主張僧侶可結婚、不必禁慾的正反派激烈爭論、批判禪學和正信佛教的思想推廣運動、新的人性化佛教藝術創作和儒、釋知識社群的嚴重對立等，都是此一階段的產物。同時，全台性的佛教正式組織和其機關刊物，也出現於此一階段；並且此一階段，也首次有台灣本土僧侶獲派，參與第一屆在日本東京增上寺舉行的「東亞佛教大會」，使台灣佛教人士能夠在正式國際佛教交流的場合，宣佈其佛教改革主張和對其他佛教團體的表示關懷。  

所以，此一階段的發展特色，可以說是具有現代性的前衛表現，故稱之為傳播和發展的黃金時期，應無過譽之虞。

第三階段，就是日本在台殖民的最後的十年。在此階段中，由於日本在中國大陸發動全面性的侵略戰爭，在台的日本統治當局，為免台人心向祖國，加速實施皇民化政策。於是台灣佛教也被要求全面日本化，同時要配合官方的需求總動員。成為統治的輔助工具之一。

當時日式化的「皇道佛教」，具有強烈軍國主義的色彩，所以透過南北兩處「佛教練成所」的培訓和意識型態的灌輸，所以，在這一時期之內，台灣本土佛教完全喪失其自主性，直到戰爭結束，日本退出台灣為止。

戰後日本退出台灣，由國民政府接管。1949年開始的戒嚴體制，延續了38年之久，所以由大陸逃難來台僧侶所主宰的「中國佛教會」組織，藉黨政權力的支持，便得以壟斷傳戒權利、主導發展方向，並極力排斥日式佛

教、重建所謂的「大陸佛教」。



因此，戰後的台灣佛教分期，事實上是以戒嚴前的五年、戒嚴時期的 1949 年和解嚴迄今，共分為三個時期：第一個時期，是放任的過渡期，第二個時期是為改造和發展期，第三時期，則是變革期和批判期。

其中尤以第二時期的傳播和發展最具特色。因在這一階段中，大陸傳戒的規範和出家佛教至上的意識型態，主宰了原有的台灣佛教。而且日本在台的許多美麗的佛寺，大多被變賣或改建。

取而代之的是，廣播型、觀光型和舞台化的新佛教傳播方式，逐漸成了新的主流。大陸來台的星雲法師及其一手建立的佛光山系統，就是其中最典型的代表。

此外，仿日本鎌倉的銅鑄大佛的彰化八卦山的水泥製大佛，則是更早期的台灣佛教觀光化的著名先驅。

但在戒嚴前期的 20 年間，台灣佛教教勢的整體傳播和發展，與基督教和天主教的在台同一階段教勢的強力發展相比，仍較弱勢，此從教會大學的數量之多與佛教大學全無之對比，即一目了然。

1960 年代以後，由於台灣地區在退出聯合國和美台正式斷交之後，台灣的經濟方面仍能持續高度成長，而高等教育人口亦隨之激增，加上新社區、新故鄉的逐漸形成，因此台灣佛教的發展黃金時代，再度出現，並且規模更大。

所以在前述的佛光山之外，另一更具社會影響力的佛教系統，則是由台籍尼師釋證嚴所領導的慈濟功德會，也快速的擴張於解嚴前的十年。

加上北台灣的法鼓山教團和位於南投縣的中台禪寺教團，都相繼崛起於此時。因此，在第二階段的最後十年，堪稱台灣佛教傳播發展史上的最高峰期。

1987年，台灣地區因官方宣佈解嚴，並頒佈《人民團體組織法》和開放到大陸探親及觀光，因而進入第三期的發展階段。

具有中央領導霸權的「中國佛教會」，由於官方正式立法，允許多政黨和眾多同等級之中央佛教組織的成立，所以其長期獨霸的支配優勢，頓時為之崩解；傳戒多元化和僧尼平權的強力訴求，都因之相繼出現，且其勢皆不可擋。

此外，因兩岸恢復交流，所以台灣佛教回流大陸，成了新的發展方向之一。

所以，受此影響，此一時期，開始有諸多禪修型和靈驗型的佛教團體或組織，都延續前期的發展，更大行其道。

特別是西藏佛教流亡在海外的各派僧侶，由於趁著達賴二次來台訪問的有利時機，紛紛相繼來台發展，開啟了第二波藏密佛教傳入台灣的高峰期。

而幾乎與藏傳佛教第二波傳入台灣地區的同一年間，更有不少緬甸、泰國和斯里蘭卡的禪師或僧侶，相繼來台交流或傳授禪法。

但是，相對的，台灣佛教思想的異化與衝突，也一再出現於此時。

其中尤以印順法師  圖10 的人間佛教思想為指導的社會關懷之實踐方向，逐漸為知識份子所接納，並在佛教婦女的戒律改革和環保方面，取得重大的發展。

同時，台灣佛教的知識份子，對台灣佛教界出現諸多弊端的批判現象，也相繼出現。因此，當代台灣的佛教界，正處於變革期和批判期。

而佛教女性所主導的台灣佛教，預計在未來不久，當可以更告成熟。

◎本文作者提供的數位典藏圖片參考：江燦騰主編【戰後台灣漢傳佛教史】(台北：五南，2011)



返回

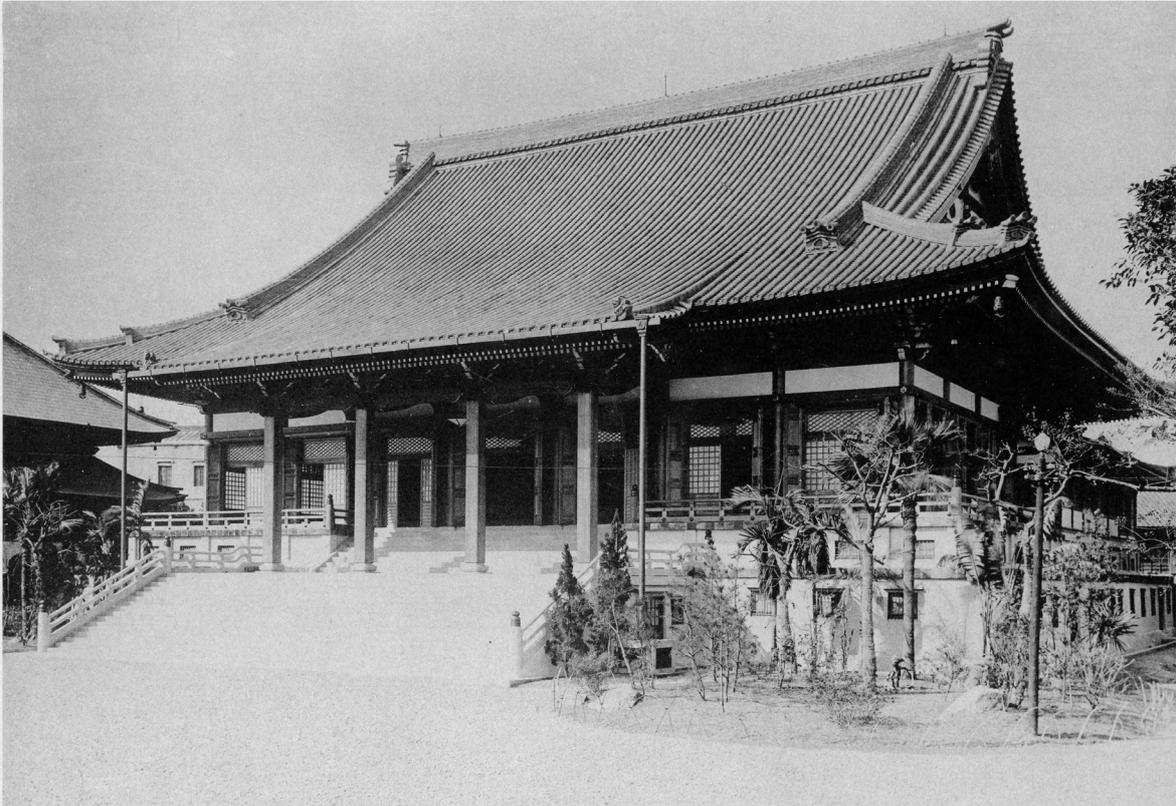


圖 01：日治時期的日本佛寺木造建築，當時規定來台的日本佛教各派必須自建佛寺。〈日式佛寺〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回

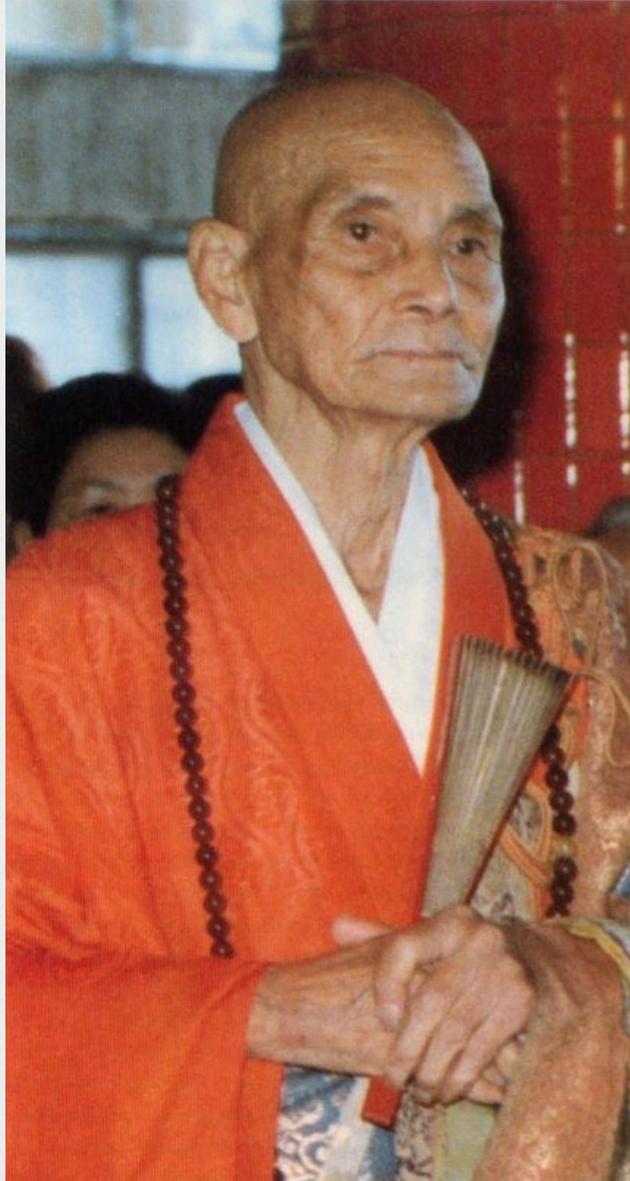


圖02A：日僧東海宜誠，精通台語，是當時串連最多台灣佛寺的日本佛教臨濟宗開教使。〈日僧東海宜誠〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回

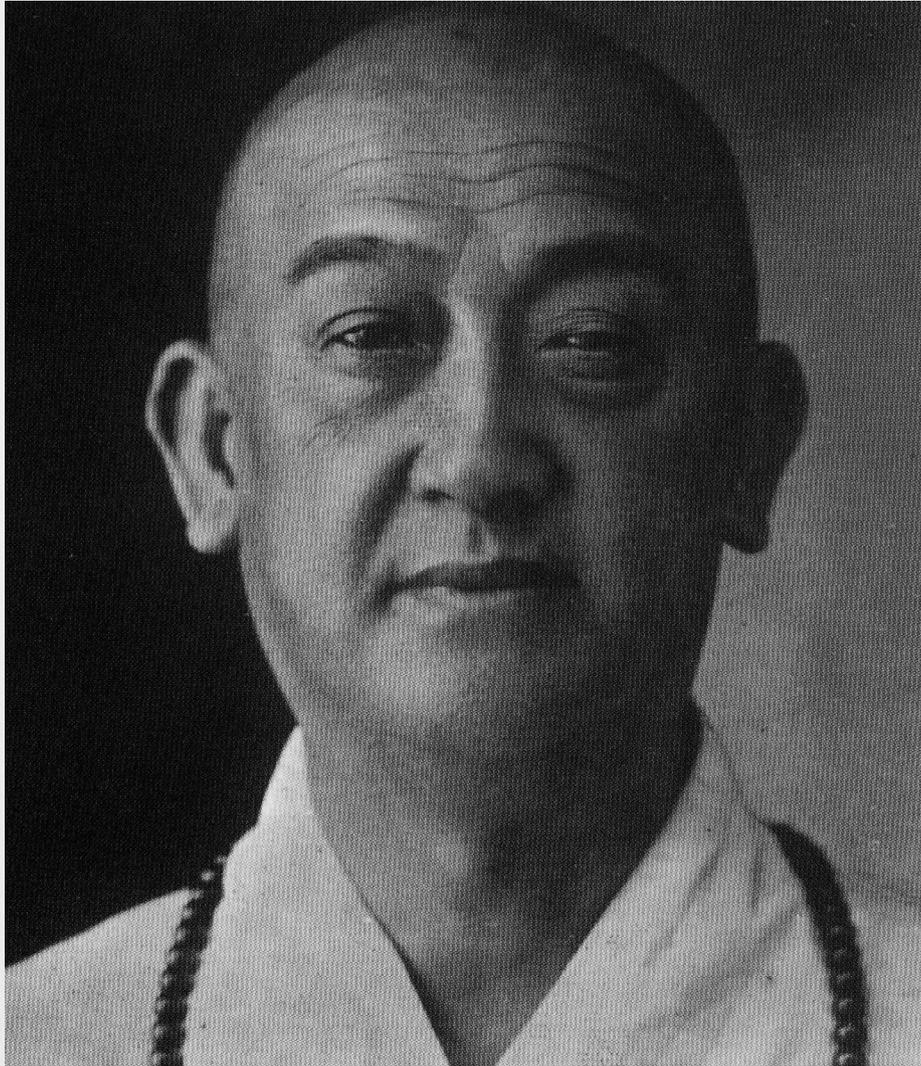


圖02B：基隆靈泉寺住持江善慧，曾任台灣佛教中學林林長。〈江善慧住持〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回

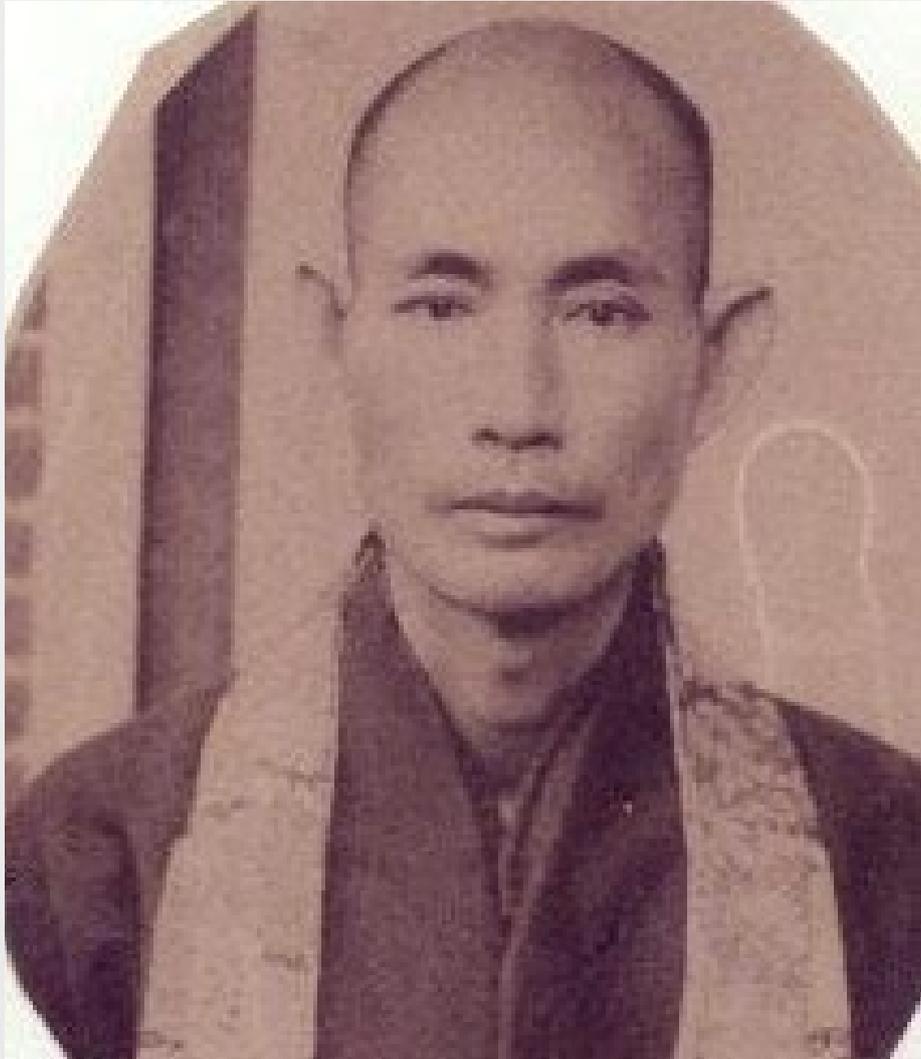


圖02C：高雄大崗山超峰寺派的創立者林永定住持。〈林永定住持〉。圖片提供者：江燦騰。
網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回

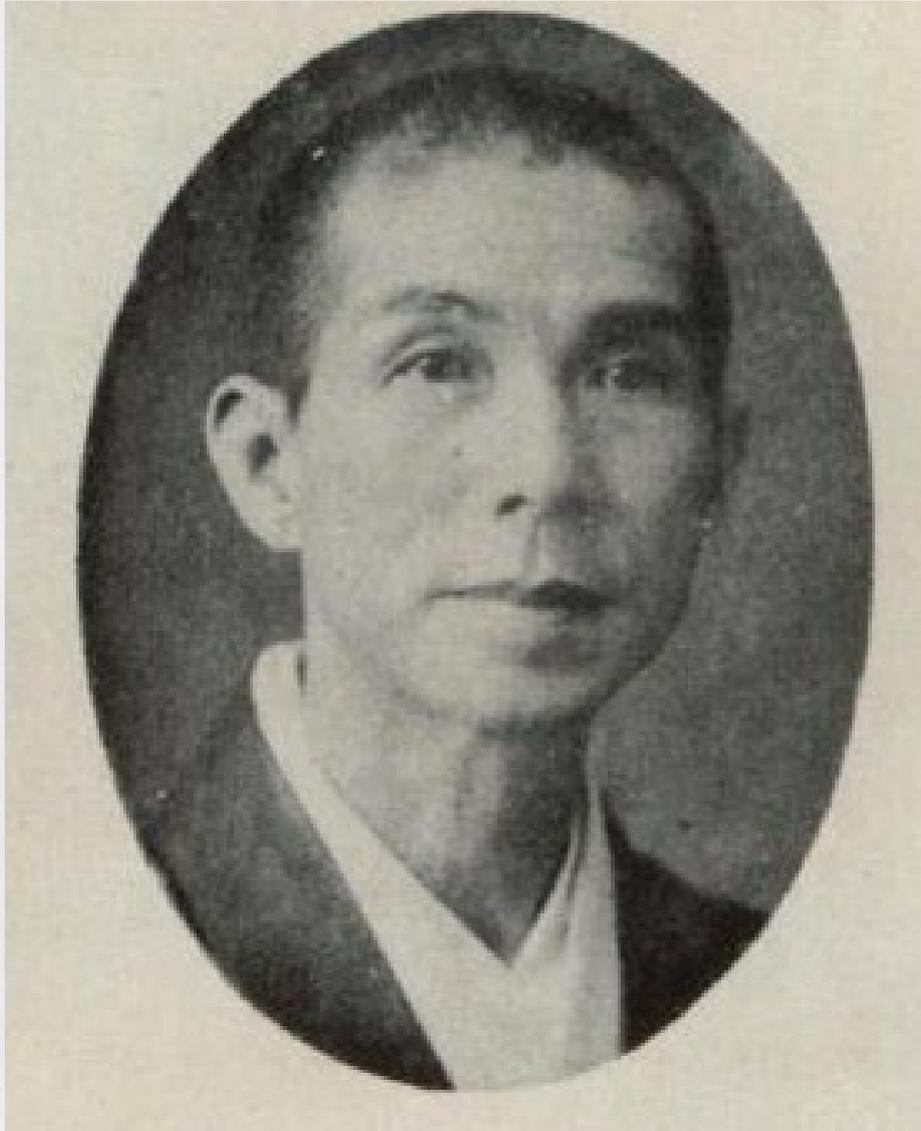


圖02D：台北觀音山凌雲禪寺派創立者沈本圓住持。〈沈本圓住持〉。圖片提供者：江燦騰。
網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回



圖 03：日治時期，佛教界人士在桃園臨濟宗聯絡布教所前合影。〈布教所前大合照〉，吳金淼攝。圖片提供者：廈門攝影企劃研究室。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 04：日本佛教曹洞宗台北別院內的觀音禪堂，是日治時期台灣佛教中學林的教室所在。
〈台北別院內觀音禪堂〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 05：日治時期興築的水泥日式鐘樓，外觀呈白色，位於曹洞宗台北別院前，是開台創舉。
〈日治時期水泥日式鐘樓〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 06：1916年在台北市舉行首次的台灣勸業博覽會，來自全台的佛教知識菁英於會場搭台，對前往參觀的群眾進行各類佛教系列主題的戶外公開演講，打破開台以來的新佈教活動紀錄，並與當時佔優勢地位的基督教長老教會的牧師們，論辯何者的教理主張或信仰方式較為優秀。本次為期數十天的佛教演講會，不但轟動一時，也相繼促成台灣佛教青年會組織的出現和第一所台灣佛教中學林的正式開辦。對於台灣佛教徒近代教育與思想啟蒙的實踐，影響深遠。〈台灣勸業博覽會〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 07：1925年，台灣僧侶代表與中華佛教代表在日本東京增上寺，參加第一屆東亞佛教大會。
〈第一屆東亞佛教大會〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 08：1953年，「中國佛教會」來台群僧，首次在台主導台南大仙寺的傳戒活動，是日後掌權的開端。〈台南大仙寺傳戒活動〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 09：戰後漢傳佛教在傳授三壇大戒活動中，於新戒子頭上點上香疤的寫實照片。〈三壇大戒〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 10：昭慧法師與印順導師（前排右），是人間佛教思想的著名提倡者。〈昭慧法師與印順導師〉。圖片提供者：江燦騰。網站名稱：數位島嶼。

出處連結

台灣的道教法器及其儀式運用

謝宗榮

道教的主要特徵之一就是十分重視法術之行使，因此在進行各種儀式時，除了基本的符令、咒語之外，也常運用各式器物來達到行法術之目的，這些器物就是一般所通稱的「法器」，而這些法器由於具有法力，也常成為具有辟邪功能、具有法力的器物。道教法器的原型多半從古代的器物衍化而來，主要有古代的信物、武器等，前者如令牌、法印、龍角（法角）等，後者如七星劍、師刀、法索等。在類型眾多的道教法器中，又可根據它的功能不同而區分為召請、證盟和驅煞辟邪等三種類型。召請用的法器，主要在召請護法神來臨守護壇場或呈送疏文，如令牌、龍角、帝鐘等。證盟用之法器，主要是各類型法印，通常與符令、疏文配合運用。而驅煞辟邪用的法器數量最多，主要在驅逐邪祟，如七星劍、師刀、法尺、法索等。

令牌

令牌常見的有五雷令牌和天皇號令，台灣道壇以五雷令牌  為主，通常用於重要的道教儀式中。五雷令牌常見的形式為上圓下方的長形令牌，正、反兩面常有三清諱（, 即玉清、上清、太清，合稱三清道祖）、五雷號令、總召萬靈字樣，以及法劍或雷神的形象。而令牌側邊則刻有二十八星宿名諱（角、亢、氐、房、心、尾、箕、奎、婁、胃、昴、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、張、翼、軫、斗、牛、女、虛、危、室、壁）。令牌上的文字經常使用組合文字的複文式形式，以及符令式的紋樣，來象徵其具有神秘的法力。五雷令牌為道壇上必備的法器，平常供奉在道壇神案上，而在法會、醮典中，高功道士則執令牌召請護法神將降臨，以護衛道壇，並達到驅逐妖魔邪祟的目的，通常用於發表科儀中的召請官將儀式，以及勅水禁壇科儀中的召四靈儀式。

帝鐘

又稱為「法鐘」、「三清鈴」，是道士最常運用的法器之一，其造型的特徵是在握把上端作成三叉形狀，來象徵道教「一炁化三清」的信仰。道士在進行儀式時配合請神唸咒儀式的進行，手執帝鐘的上端握柄，節奏式前後搖動，使鐘內的金屬錘撞擊鐘壁內部而發出清脆的鈴聲，藉由鈴聲也可達到驅除邪魔的作用。

法印

法印是指鑄刻有神祇名諱或符文的印璽，印面通常為單面、正方形，印身上方有時雕有印鈕，印鈕以獅形的辟邪獸最常見。天師府所用的法印形式較為特殊，印身為正六面體，每一面都刻有印文。材質多用木料，也有青銅製品或石材。正一天師道派最重視法印，天師印及寶劍是張天師的傳家寶，每一代張天師都配有劍印隨身。正一天師道派擅長符籙道法，在科儀中經常要處理文書或符籙，加蓋法印就成為仙聖印證文書、符籙靈力的重要手法。因此一般道教信徒都相信法印具有相當大的神力，可以除魔辟邪。

道教的法印類型相當多，最常見的為玉清印、三清印與老君印等三種，玉清印即元始天尊法印，印文鑄刻「玉清至寶」，常用於發表科儀或勅蓋符令等重要儀式中，蓋在表文、符令之上，來象徵奉元始天尊之旨意所執行。三清印又稱三寶印，印文鑄刻「道經師寶」，是道壇最常用的法印，通常用於疏文、關文、牒文等用印。 老君印的印文鑄刻「太上老君」，即是奉太上老君之旨意，通常用於一般疏文用印，或是蓋在信徒衣領上來達到護身辟邪之目的。

淨水鉢

淨水鉢又稱水盂、水碗，是道士執行道壇科儀時重要的清淨法器，主要是

以法力勅水道壇五方使之清淨，以避免邪崇干擾道壇。淨水鉢多用銅或錫等金屬材質製作，使用時內盛清水，再燒化清淨符進入鉢中使清水成為具有除穢法力的法水。儀式中道士以左手托水鉢，以右手取榕枝沾法水來灑淨，或是用口含淨水噴出來清淨壇場。

龍角

龍角又稱龍甲、號角、牛角、角笛等，龍角常見以彎曲的牛角（水牛、黃牛）製作，尖端安裝銅製吹嘴，另外也有整支使用錫打製成半圓式的號角，稱為錫角。龍角是法師或道士作法時的重要法器，常用於召請五營官將或其他神將的儀式中，法師左手持帝鐘或令旗、七星劍，右手則執龍角緊貼嘴角來吹出具有高低的號音，目的在祈請護法官將降臨法場，來達到驅除邪崇的目的。

七星劍

七星劍是重要的道壇法器之一，主要有金屬製和桃木製兩種材質。常見的七星劍長約二到三尺，不論是金屬鍛造或桃木雕製，在劍刃兩面多鑲有北斗七星的符號，具有斬殺邪崇的強大法力，特別為正一天師道派的道士所常用，與「天師印」自古即為張天師的家傳寶物。道長在「禁壇」科儀中，常使用七星劍配合淨水來進行勅淨五方，藉由七星劍的法力來掃除道壇妖氛，並以七星劍進行開金井立獄的封鬼門儀式；有時兩把同時使用，稱為雌雄劍、雙劍或合劍。

師刀

又稱法刀、師公刀，是法師專用的法器，長約一尺，多為銅製或鐵製。刀刃的形狀類似匕首，刀刃兩面上刻有七星圖案，刀柄製成類似剪刀的形狀，

刀柄內串有七或十二只古銅錢，來象徵北斗七星或十二時辰，造形相當特殊。法師在法場儀式中，搖動師刀作響，以達到斬妖除魔、驅除邪崇的目的；也常用於改運割鬮儀式中，用師刀割斷藺草，來象徵割離信眾的厄運。

法尺

法尺是具有法力的尺，長約一尺，為法師常用的法器，法師在儀式中用來驅退邪魔。法尺的形制常見的有扁形的鐵尺或木尺，以及木製四方棍形的天篷尺。由於尺具有度量的功能，故在宗教信仰中被轉化成一種法器與辟邪器物，如「禮斗法會」在米斗中置有尺，象徵度知長短。而天篷尺的尺面則沒有刻度，但雕有日月、南北斗等星宿圖案，以及天篷元帥、天猶元帥等名號，以祈藉天篷大神等之神聖力量，來驅除信眾身上的邪崇鬼魅。

法索

又稱為「法繩」、「法鞭」等，是法師重要的法器之一，台灣的法師尊稱為金鞭聖者，使用時經常將它披掛在頸肩之上。法索的握柄處多為木製，上雕蛇頭或龍頭造形及八卦圖案，繩身則以袋仔絲（麻線）編成。使用時手執木雕部分以揮甩繩身，以之驅除邪崇；不用時則將繩身盤繞，使其握柄尾端的頭部朝上，供於桌案上。法索的起源與古代福建永春安溪一帶的法主公信仰有關。相傳法主公為宋代時，張蕭洪（或稱張趙湖）結義兄弟三人，聽聞福建永春州九龍潭石牛洞有一千年蛇妖，能化為人形危害地方，當地居民需於每年獻祭活人，否則即有天災蟲害等降臨。兄弟三人入洞制服大蛇之後，化為青煙升天為神，蛇患遂從此而絕，百姓就建廟奉祀，尊稱為法主公。而被法主公制服之大蛇，也成為法主公駕前的蛇將軍，輔佐法主公以法力為信眾驅逐邪魔。法索是法師在進行儀式時的主要法器，法師通常持之來召請五營神將壓鎮五方，或是用以驅逐邪崇。



返回



圖 01：〈五雷號令牌〉。圖片提供者：謝宗榮。網站名稱：數位島嶼。

[出處連結](#)



返回



圖 02：〈法鐘〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 03：〈法鈴〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 04：〈太上老君印〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 05：〈淨鉢〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 06：〈龍角〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 07：〈七星劍〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 08：〈法刀〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 09：〈法索〉，台北：中央研究院民族學研究所博物館。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結

低頭臣服的力量

李
昂

我從小時候就「拿香跟拜」，意思是拿香跟著拜拜。

一開始當然是因為家裡的關係，我的母親是個拿香的佛教徒，用「佛教徒」只是個粗略的名稱，因為我們信仰、祭拜的，基本上已經是混合了佛、道、民間信仰，我稱之為的「臺灣宗教」。

母親在家裡供奉一尊觀世音菩薩的坐像，而且許多年後，換另外一個神龕，迎來另外一尊觀世音神像，母親仍然選擇坐姿，還告訴我為什麼家裡不拜立姿的觀音。

只我不記得為甚麼。關於觀世音菩薩，我一向以母親說了算，理由無它，母親的生日是觀世音菩薩的生日（並非菩薩出生的那天，而是成佛升天時）。為著這緣由，我總覺得母親與觀世音菩薩之間，有種神祕奧妙的聯結。

我由母親而來，與菩薩之間，便覺得有種親和的善緣。

因為菩薩是神，不敢把這種關係想得太直接，便只淺淺地、約定俗成的以為，母親是觀世音菩薩的門徒弟子，也許不是這世，是前面的幾世。

看！我從很小很小的時候，有的一套與信仰有關的想法，就十分佛教！包括輪迴轉世、包括祭拜的主神，都已經成形。長大之後，才發現母親的影響如此巨大，完全出乎我的意料。因著父親平日的言論，基本上傾向共產思想的無神論，貧困出身白手起家的父親，是不相信上天眷顧這類說法的，可是我卻完全不曾採信，以「拿香跟拜」為依歸。

有趣的課題便應該是：一個家庭中，究竟是母親、或者父親才是決定信仰的人？

我的「拿香跟拜」除了家庭影響，還因著鹿港。我怎樣述說小時候的鹿港，昏黯的燈泡街燈、古老陳舊的屋舍、彎彎曲曲的小街巷，及至我長大，我仍然相信：幾乎是鹿港的每一條小巷、每一個轉彎，都有一隻鬼盤踞在那裡。

可是，這麼多鬼魂的古老小鎮，有著同樣、甚至更多的神。那些至高的神祇，玉皇大帝、天公、觀世音菩薩、媽祖、各姓的王爺 、土地公、石頭公……還有更神祕恐怖的大將爺、城隍廟，還不用說青面獠牙的神差、最恐怖嚇人的黑白無常，我們稱的大爺、二爺…… 

 我還曾被供桌底下駐守的一隻老虎嚇到差一點生病，長大後才發現，那老虎要不就是紙糊的、要不就是泥塑的。紙老虎恐怖嗎？十分恐怖，跟那些同樣以紙作的祭拜用的紙人一樣，他們就是能承載陰氣，從中接引陰冥。

有這麼多神明保護的鹿港，應該不會感到害怕了吧！可是為什麼我這樣怕鬼，怕到不敢一個人在房間裡睡覺、晚上不敢起來上廁所。這些莫名的恐懼無從區分，也不敢分辨或細究，直到最近不再那麼害怕了，才能較理性的知會，原來神和鬼是一國的。他們本來就是要讓我尊畏的。

而如果鬼怪有好的、有壞的，神明也不一定保佑你，那麼，鬼神便也真的不分吧！

我怕鬼敬神，這個從小被養成的「習慣」，不知到那個時候，大概跟我大學時候讀的哲學系有關吧，我也會逢廟必拜。當然遭到嘲笑，在臺灣經濟奇蹟的時代，尚不覺得有現今這麼「迷信」，「窮算命、富燒香」？似乎並不見得如此。是窮了的臺灣，方如此「燒香」迷信？還是整體潮流必然要走至此？

如此仔細的談論這些細微的、看似不重要的有關信仰的細節，因著我們基本的「臺灣宗教」信仰，並不像西方的宗教或回教那般絕對、強烈，並不是「有」、「沒有」，「是」、「非」的問題。

我們一般人的信仰淺約模糊、甚至可有可無，就只是一個「習慣」，沒有強烈的排他性，也因此有時候自己都不曾察覺。這樣的信仰使我們平和、不侵犯，但有時候，特別是年輕時候，因為信仰不明確，很難成為一種支持與依歸，支撐我們走過生命中得面對的困境。

我也是到有了年紀，才深刻的回顧到我的「拿香跟拜」，事實上給了我可以低頭、願意低頭的能力。而這並非所有的所謂「知識份子」都作得到的，有許多次，我拿香拜拜，只讓友人取笑、不以為然。他們，是無論如何都無法對著神像跪拜下來的。

我的小說因為常常觸及到社會與政治的禁忌，被稱為「最受爭議的作家」，雖然讓我在國際間贏得名聲，但老實說，所謂的「最受爭議」，在臺灣其實是得面對種種不同的眼光。

然在我寫作的四十幾年之間，可以一直堅持下去，不曾屈服也不曾被懾服、被折斷，我承認自己有勇敢的地方，更重要的是，我的力量其實來自於我懂得低頭、懂得自己的不足，方能抗爭之後「放下」，重新凝聚了「我將再起」新的力量，能夠繼續不斷的朝不同的方向寫作。

年輕的時候，總自持有才華、能力，但逐漸的，學習到至少懂得對自己低頭，低頭不只是對外面的強勢逆境能低下頭來，能對自己低頭尤其重要。

我想講一樁小小的事件，有一次，一個學生遭遇問題，要我向他的主管關說，我試了，可是人輕言微，主管連跟我見面都不肯。學生替我憤憤不平，

問我會不會覺得被羞辱？我十分坦白的說，我心裡真的沒有被羞辱的感覺，只是衡量自己分量不夠，才會有這樣的結果，與羞辱無關。

在我生命中遭逢重大的打擊與不順時，能柔軟的彎下腰身，甚至願意整個人匍匐在地，將自己交出來給未知的命運、至高的力量，並尋求心靈上的幫助。這樣的能夠放下、願意低頭，等同於承認自己的有所不足，簡單的講方不致「喪志」，也給了我再次起身的機會。

我不是個周到、會做人的人，事實上我也不會胡亂的低頭，但在我一生中奉為最高追求的寫作過程中，在我因作品而引人非議時，我真的要說，我的懂得對自己低頭，願意低頭，能夠放下，讓我能一而三的再起創作。

而年歲更長，當然也瞭解到願意對一些人、事低頭，能使得自己變成一個更「可親」的人。

算是「拿香跟拜」，願意將自己交出來給未知的命運、至高的力量，一種低頭的智慧吧！



返回



圖 01：台灣宗教信仰融合了道教、佛教與民間信仰，呈現多元樣貌。〈拜拜〉，作者：席德進（1923-1981），創作年份：1957，台中：國立臺灣美術館。圖片提供者：國立臺灣美術館。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 02：莫府千歲，屬於王爺信仰。相傳莫府千歲是唐朝勇將莫英，與張巡是結拜兄弟，二人在安史之亂時堅守睢陽。後莫英身受重傷，思及糧絕且無法作戰，便自殺捨身供將士食用。〈莫府千歲〉，許嘉明採集，採集年份：1992。台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：中研院民族所數位典藏。

出處連結



返回



圖 03：黑白無常，又稱范謝將軍、七爺八爺，是著名的「鬼差」。圖為七爺。〈紙面具—七爺〉，郭雙富採集。台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：中研院民族所數位典藏。

出處連結



返回



圖 04：虎爺傳說紛紜，最常見的說法是虎爺因危害人間，而遭神明收服。台灣廟宇供奉虎爺大多用來保護主神，維護廟宇的安寧，並驅逐癘疫、鎮邪除煞。〈木雕虎爺神像〉，呂理政採集。台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：中研院民族所數位典藏。

出處連結

「生命禮俗」的意義

劉還月

為了體現每個人不同的生命，建構每個階段不同的價值，承擔起不同的責任，而衍生出的相關儀禮與習俗，也就是俗謂的「生命禮俗」。

漢人社會的生命禮俗發展得相當早，古籍中的《大學》、《中庸》都有相關禮儀的記載，《禮記》中的〈冠義〉、〈昏義〉、〈內則〉、〈檀弓〉、〈三年問〉…等篇章，更記有不同生命禮俗的儀節，可見漢人從商周時代開始，便建構了相當完整的生活禮俗。

事實上，從上古時代，人類懂得透過男女交合的形式，共同生活在一起以來，不只讓生命有了傳承，更因此而展開了共同的生活模式，為了維持這種共同生活的關係更加穩定，男、女所扮演的角色逐漸有了明確的分野，也因此逐漸形成了穩定的家庭。

人類開始建構家庭以後，同時也開始承擔了家庭的責任，其中最重要的莫過於：生產的方式、下一代的生育、教養、財產的建構與分配，以及人員和財產安全的維護…等，為了達到上述的目的，讓家庭可以更安穩的成長，因而產生某些規範或儀禮，漸漸地也就成為以不同家庭為主的家禮，其中當然包含了對每個人的期許與責任，而訂立出來的鼓勵與規範，而這正是生命禮俗的初章。

人們藉由生命禮俗彰顯生命中的喜悅、負擔、成就之間的不同，而透過這三個不同的目的，進而設計出各式各樣不同的階層儀式，經由這些儀式讓每一個人從出生開始就進入儀式的榮威，然後進入這樣的社會公式，即出生時由父母替自己舉行儀式，成年結婚後，人們為自己的孩子舉行，等到年老時，又變成孩子來替自己過，如此建立出一個完整的社會秩序，這也是建構早期台灣傳統社會秩序的重要關鍵，這些儀式的價值感跟莊嚴性，會隨著每一代不斷的繁衍而不斷被重複，並成為大家所共同遵守的法則。

為了維持家庭所扮演的綿延子孫、參與社會、增加生產…等功能，因此，漢人的家庭必須針對每一個人，在人生的每一個階段實施不同的生活教化，目的乃是希望每位家庭成員都能清楚知道，一個人從出生開始到成年、結婚、負擔家庭，甚至年老的做壽、生病、老死的過程，每一個階段都有不同的角色與職責，為了突顯每一個階段的差別，因此漢人將生命禮俗分成五個重要的階段，也就是：生、養、婚、壽、死。

傳統社會的孩子出生之禮，其實分為生和養兩個階段，由於早期社會醫療資源匱乏，孩子出生固然喜悅，但夭亡的機率卻是相當高的，人們乃將出生之喜，分成兩個階段，一是孩子初生之期，慶祝的規模較小，大多屬於至親的慶典，等到一歲舉行「度晬」時，才大肆慶祝一番，宣告孩子擺脫夭亡的恐懼，正式進入養育的階段，只是慶祝的規模和形式，會因生男或添女而有所不同，一般而言，添男丁才會大張旗鼓地慶祝，添女則較為簡略，充份反映出農業社會對人力的大量需求，因此透過儀禮的差別，鼓勵大家多生男生。

孩子長大之後，也要開始組成家庭，傳統社會中，婚姻是女性最好的歸宿，因此娘家會有許多象徵脫離關係的儀式，無疑是提醒女性自身角色的改變，事事必須以夫家為重；結婚對夫家而言，一方面添了人口，更是家族繁衍的新起點，因此男女新人都必須體悟，這是生命承擔的開始，因此在結婚的儀禮中，許多的過程都在提醒新人：自此以後，肩在他們身上的責任會愈來愈多。

生命禮俗中的做壽，和現代人每一年過的生日，是完全不一樣的，傳統社會中一個人起碼要活到七十歲以上（也有一些有錢人家以六十歲為準），才有資格做壽，因為做壽並不只是過生日，而是每一個人為了家庭、社會奉獻了一生，終於到了一個可以退休的年齡了，因此乃透過做壽之儀，向

大家宣告他將放下人生中所有的負擔，正式邁入含飴弄孫的享福歲月。 

生命的最後階段就是死亡，生命禮俗中的喪葬之禮，則是為每一個不同的生命，做完整終結的重要祭儀，繁複的祭禮主要的目的有三：一、肯定亡者一生偉大的貢獻；二、確立子孝孫賢、家庭和樂；三、展現子孫前途無限，家業興昌。

環環相扣的生命禮俗，可以發現生命禮俗更是人生每一個不同階段，不同情緒的撫慰者，孩子出生每個父母都會擔憂孩子，於是有了生之喜，進入教養階段之後，教育的辛苦換來的是成長的痛快，成年與結婚分別代表兩段承擔的階段，成年禮俗彰顯人們即將承擔自己往後的人生，而婚姻則是承擔另一個家庭責任的開始；待經過大半歲月的辛勞，到了生命歷程的最後階段，才藉由做壽與生命終程的喪禮來回顧人一生的成就。 

透過上述的諸多論點，可以發現所謂的「生命禮俗」，本就是為了不同生命而存在的，因此它具有四大特點：

一、發生的次數不多，尤其是傳統社會中的人，大多數的禮俗一生中只有一次而已，其中唯一的例外，是每個人的生日，但早期鮮少有年年慶生的做法；即使將不同的禮俗全部加起來，往往也不會超過十次以上的儀禮。

二、生命禮俗的祭儀，並不一定有固定的時間點，而是隨著每個人的生命歷程，到了特定的程序時，才會產生的慶祝儀式，也因此生命禮俗的發生，並沒有固定的間隔或頻率，有時候可能很頻繁發生，有時候要很久才會產生一次。

三、無論生長在貧窮或富裕之家，更不論每一條生命是貴或賤，慶祝的儀禮都相同，以示每個生命都是同等重要的。

四、不同階段的生命禮俗也不相同，藉以提示人們不同的生命階段，可以享受不同的喜悅，同時也要轉變自己的身份，承擔不一樣的責任。 圖04



返回

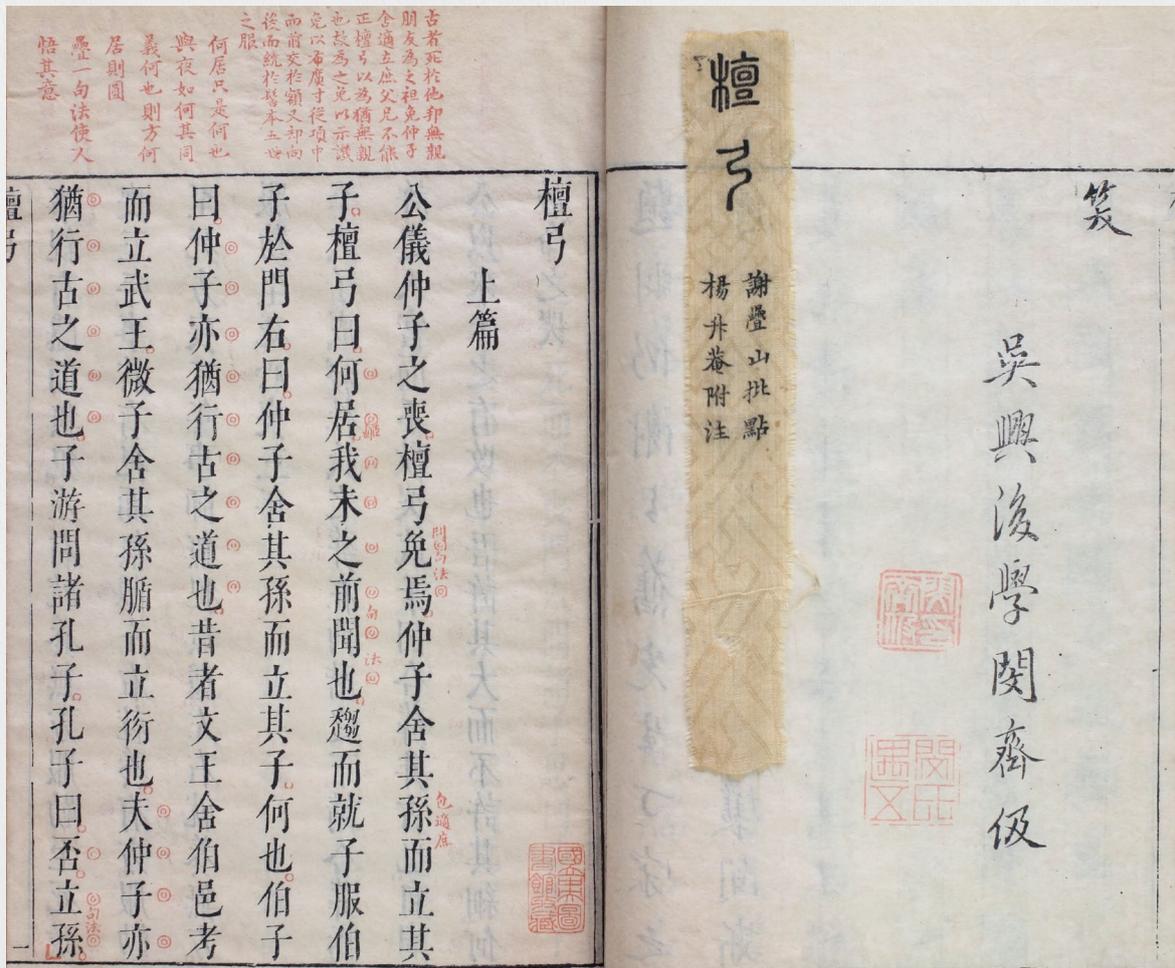


圖 01：《禮記》為儒家的十三經之一，內容大抵由孔門弟子及其後學記載，以散文或語錄說明各種典章制度與內涵。〈檀弓〉篇的內容則是關於執喪期間的禮儀以及相關的解說。〈檀弓〉，台北：國家圖書館。圖片提供者：國家圖書館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 02：圖為石井光次郎祝壽簽名簿。石井曾任台灣總督府秘書課長，後來擔任日本眾議院議長。是國民政府和日本交流之日華懇談會重要推手。這件很特別的文獻乃是他生日時，重要來賓簽名簿。封面題為「米壽翁」，應為八十八歲壽辰。〈石井光次郎祝壽簽名簿〉，南投：暨南國際大學人類學研究所。圖片提供者：賴貫一。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

[出處連結](#)



返回



圖 03：居住於中國、緬甸交界的景頗族，其喪葬儀式中包括眾人必須於戶外跳喪葬舞，藉以榮耀死者。此張照片的拍攝地點今屬中國雲南省臨滄地區耿馬傣族佤族自治縣。〈做喪事家跳舞〉，芮逸夫攝影。年代：1936年。台北：中央研究院歷史語言研究所。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 04：農曆七月七日為七星娘娘誕辰，此七位仙女是玉皇大帝的七個女兒，俗稱「七娘媽」，為孩童出生至十六歲的保護神，七娘媽亭為此節日的獨特祭拜用品。台南開隆宮目前仍存有獨特的「做十六」習俗，在孩童長到十六歲的該年七夕祭拜七娘媽，並鑽過宮內七娘媽亭的桌子三圈，表示自己已經長大成人，也感謝父母及七娘媽的養育庇護之恩。〈七娘媽亭（紙製）〉，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



台灣喪葬文化

楊士賢

有生就有死，此乃每個人必經之途，生、死本是自然之事，但因「死亡」是生命的終結，同時代表了人生一切的結束，以致人們畏懼死亡，將死亡視為生命中最大的威脅。有人說：「死亡是老天爺給予每個人最公平的一項安排」，仔細思索，這句話的確所言屬實，人生在世，無論彼此間的身份地位、經濟狀況有多麼懸殊，最終都必須步上「死亡」這條永不回頭的神秘道路。因為「死亡」是人類生存所必然面對的問題，故世界上的各民族遂發展出諸多禮節、習俗、儀式和禁忌，一來藉由這些繁瑣的制式程序，讓亡者好好走完人生的最後一段路，同時用最圓滿的方式向眾人道別，二來則是透過各項儀節規範，消弭人們因親友的死亡而產生之恐懼感，同時讓已被打亂的生活能盡速回歸正軌。所以「死亡」並不僅僅代表一個生命的謝幕，它的背後更有深層的文化意涵存在，值得最後皆須面對「死亡」的我們，好好去細究與深思。

中國人自古受儒家禮教影響，所以深富孝道觀念，而儒家的孝親原則，即孔子所強調的「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」，父母在世時，日常生活要依禮奉養，父母過世後，則必須遵循禮制來辦理喪事，祭祀時亦按古禮進行，藉以表達哀思，感念親恩。又孟子曰：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事」，雖然養生與送死同屬孝親的重要環節，但在古聖先賢的認知中，善理父母之後事卻遠比平日的敬養更為重要。曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣」，所謂「慎終」，是指須秉持謹慎之心來辦妥親長的喪事，因送死的過程中禮儀若有不盡之處，日後將無可追悔，故當謹慎行之。「追遠」則是指祭祀而言，親長逝後去我日遠，為了能時時追思緬懷，遂行祭禮祀之，且生人與死者間，實無報酬利益，唯發自內心的誠意情誼可見。由於儒家對人生大事格外重視，進而促發我國喪禮儀制的完備，自然也衍生出極為龐雜的繁文縟節來處理死亡問題，傳襲迄今，諸多傳統儀節仍受人們奉行不悖。

◎圖01

同樣地，台灣人在處理喪葬事宜時，亦秉持「慎終追遠」的崇高精神，並流傳著一套極為龐雜的繁文縟節，且三、四百年來一直持續擴充發展，深深影響著居住在這塊島嶼上的每位子民，清代纂修的各地方志書均有相關之記載，日據時期，亦有不少專研台灣風俗的書籍中，針對民間喪葬儀制進行研究，如片岡巖《台灣風俗誌》和鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》，即詳述台地喪禮的各項步驟，深具參考價值，時至今日，台灣各縣、市政府所編修之方志、史書，對於治喪流程仍著墨甚多。由此可知，自清初起始，台灣人對於喪禮便甚為重視，並衍生出相當完備周詳的習俗，就算政權易主的日據時期，台灣人對於喪禮的堅持，依舊不曾改變。直迄現今，由於喪禮與常民百姓關係密切，更因它具有獨特的重要性，所以讓各地方政府在編修方志、史書時亦須闢篇詳載，因此喪禮儀節可視為台灣傳統文化中極富特色的一環。

事實上，喪禮的許多儀制、習俗都隸屬「通過儀式」(the rites of passage)，所謂的「通過儀式」包含脫離、中介或邊際、整合等階段。若以該觀念來析論，人一旦去世，所代表的不僅僅是生命的終結，更是所有人際關係的斷絕，此時亡者便進入了「脫離階段」，其原有的一切生活已然改變，例如亡者生前是睡在臥室內，但現在卻只能躺在靈堂；又亡者生前可以用言語來與人溝通，但現在卻只能依靠旁人擲筊來請示。可是亡者不能永遠處於這種「脫離階段」，因為在中國人的傳統觀念裡，人死後將會成為後代子孫的祖先，為了達成此一最終目標，便要透過固定的特殊儀式來協助亡者，在儀式過程中的亡者係處於「中介或邊緣階段」，身份是相當混沌不明的，所以儀式要發揮「過渡」的功能，將亡者順利「過渡」到能與整個社會結合在一起的階段。當亡者因儀式而完成「過渡」後，其身份即轉變為祖先，此時的亡者已成功「整合」入社會之中。由此可知，喪禮的儀制、習俗並非迷信或無稽之談，反而是涵載著極深遠的文化意義，

不容我們忽略或一知半解。 

喪禮儀制是歸屬於全體台灣人的常民資產，但礙於其出現的時機和環境特殊，以及國人因懼怕死亡與深信禁忌，進而認為喪葬場合帶有「穢氣」的不正常心理影響，使得如此豐美的文化寶藏，長期受到漠視，令人感到甚為可惜，卻也極度無奈。目前台地喪禮流程大致可區分為六個階段：

（一）臨終至斷氣（即病人處於彌留到初逝的過程，包含拼廳、搬舖、遮神、辭願、易枕、蓋水被、燒魂轎、舉哀、哭路頭、變服、吊九條等）。

（二）治喪（即停柩期間所要辦理的一切事務，包含製魂帛、神主、製魂旛、乞飯、豎靈、捧飯、報白、報外家、接外家、門口示喪、為鄰舍掛紅、守舖、擇日擇地、發訃告、買板、放板、接板、乞水、沐浴、張穿、斂祖、辭生、分手尾錢、入斂、打桶、墓地破土等）。

（三）做功德（係指亡者子孫延聘僧道啟建拔渡法事，藉由誦唸經懺與展演科儀的方式，消解亡者生前所積累的罪愆，助其超昇極樂淨土）。

（四）奠禮（包含移柩、壓棺位、家奠、公奠、封釘 、旋棺、祭空棺、絞棺、發引等）。

（五）出殯（即棺木發引至抵達墓地的過程）。 

（六）葬禮至除喪（包含放柩、進墳、立墓碑、祀后土、祭墓、點主、呼龍、撒五穀、旋墓、返主、安靈、洗淨、散筵、巡山、完墳、做七、做旬、做百日、做對年、做三年、培墓、掃墓、撿骨  等）。

台灣早期屬農業社會，所以當家中不幸遭逢喪事，各項事宜都是由街坊鄰居、親朋好友幫忙處理，但現今社會已步入工商業形態，大部分的人空閒

時間有限，無法像昔日一樣「相放伴」互助，喪家只好改聘職業葬儀社來代為安排，街坊鄰居、親朋好友也大都拈香致意後隨即離開。中國人自古對喪葬儀節甚為重視，也連帶產生諸多禁忌以維護其莊嚴，但隨著現代人極少參與喪葬事宜，對傳統禮俗的認知程度也日漸薄弱，使得許多年輕一輩的「新新人類」，常因世俗錯誤觀念影響，以為一到喪家或拔渡法事場合便會被沖犯或煞到，故一見路旁有住宅治喪，便避之惟恐不及。如此荒謬的誤解，迫使相關之民間禮俗遭受到無情的漠視，這是相當可惜的情形。當然，要導正常人錯誤觀念仍需一段時日努力，但瞭解喪禮的儀制與習俗卻可以馬上開始，因為它們是老祖先所遺留的文化資產，需要我們代代傳衍與保存。

縱然一般人心中存在著誤解，但值得慶幸的是，台灣喪禮的種種習俗仍以極富生命力的樣貌活躍於常民生活的世界裡，伴隨著眾多台灣人走完人生的最後旅程。台灣的喪禮儀制承襲自中國固有之儒家「大傳統」禮教，不過歷經長期的「在地化」發展，早已發展成為結構完整的「小傳統」習俗，且至今仍蓬勃運作並深植於台灣民間，進而締造出本土文化的多元色彩。此外，喪禮的各項行事亦非「罪不可赦」的「迷信」行為，實際上它是遺族們的「孝心」展現，由於孝眷人等與亡者之間有「親情」關係的維繫，使得他們願意運用各種方式，目的只希望亡者的後事能順利完滿，而民間的殯葬習俗正是在這種前提下所形成和傳衍的。



返回



圖 01：圖為南投縣仁愛鄉曲冰遺址出土的石棺。曲冰遺址為台灣罕見的高山史前遺址，屬於新石器時代文化，其聚落的完整性為台灣所有山地史前遺址之首。石棺的出土顯示此文化的人民已經有喪葬的儀式，藉此傳達亡者身分的轉變，也就是一種「通過儀式」。〈遺跡名稱：曲冰墓 154〉，圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 02：新竹通靈壇所用符版。清代新竹道士於喪家門外張貼符紙，告知親友鄰居入殮時間，以供正沖或偏沖者迴避。此為印刷所用的木刻版。〈入殮印版〉，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 03：圖為家族長輩帶領孝眷為棺木進行「封釘」儀式。封釘時由長輩執斧頭將棺木四端用鐵釘釘下，死者若為女性，則由孝男之母舅封釘；死者若是男性，則請孝男的伯父、叔父或同姓宗長封釘。〈封釘儀式〉，吳金淼攝影。年份：西元 1965~1975年。圖片提供者：吳榮訓。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 04：張才岳父張水景出殯時，在靈位後方靈柩上扶棺大哭的孝眷。〈出殯儀式之十八〉，張才攝影。年份：西元 1950~1960年。圖片提供者：張矜矜。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 05：骨灰罈別名「金斗」。傳統於棺木下葬數年後，擇吉日進行撿骨儀式。撿骨時需由專業的撿骨師執行，並請神明坐鎮。儀式開始前須準備簡單牲禮祭告先人及土地公（后土）。等待良辰，才可用鋤頭挖開墓身，「天蓋」（棺蓋）出現後，再換由撿骨師傅清完土屑、拔除釘子、開棺檢查，如果開棺後發現情況不允許撿骨，就折兩枝樹葉放進棺中，由師傅唸咒後重新封棺埋土，另擇他日進行儀式。〈骨灰罈（大型高腳）〉，圖片提供者：行政院客家委員會。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結

什麼是「歲時節俗」？

劉還月

人類為了改變生活，就必須建立不同的社會，為了建構社會的價值與秩序，因而衍生出了許多生活中的禁忌或限制，這些不同來源，卻在社會的共同需求下，逐漸成為大多數人願意去遵守的規範，一般稱之為「禮俗」。

所謂的「禮俗」，原本是指兩種完全不同的生活制度，「禮」源自於《禮記》，乃指規範人民日常生活的規矩和制度，且大多數人都願意遵守的規範。「俗」也就是人民自發，並經社會普遍認同的風俗習慣，由此可見，社會中普遍接受的「禮俗」，乃是一種既符合社會規範，又可以滿足人民生活需求的生活形態。

至於「禮俗」的類型，乃完全因人類的生活而生，大體上可分為三大類：一、因時間而生的歲時節俗；二、因信仰需求而來的民間信仰或宗教；三、因生命而生的生命禮俗。

因應時間的循環而生的「歲時節俗」，指的是某個地區的一群人，為了因應環境與一年四季氣候的變化，透過不斷地學習、試驗，而衍生出的生活方式、祭祀行為與特殊節慶，這些為了因應人類生活而誕生，或者和其他地區、或族群互動學習而來的祭儀，包括了一年之中所有依時間而生的節令習俗，並以一歲、四時、八節以及雜俗等四大骨幹共同組成。

「歲」代表「一歲」之意，指的就是冬，代表收成之意，因此古人過年是因作物有所收穫，因而舉行的慶祝與分享活動，也藉著這個慶典做為上一段工作的結束，以及迎接未來挑戰的開始之期，因此過年不只充滿著豐收的喜悅，更對未來充滿期盼。 

「時」指的是四時，也就是四季，乃是歲時節俗中小於「歲」的慶典。春天時人們對這一年充滿期望，於是在二月初二日祭土地公 ，是為

春祈；入夏後人們必須克服夏季所衍生的風土病，於是過端午、驅五毒；秋季作物收成，人們利用中秋的溫厚與圓滿意象，秋報天地諸神的賜予；冬時天寒地凍，萬物皆休眠，但人們經商、工作及祭祀都要有始有終，直到尾牙之期，才正式宣告這一年平常日子結束了，接下來則要進入年的喜慶中。

「節」為八節，俗話說：「四時無災、八節有慶」，可見八節是四時之下更小的節俗。由八個節日合稱的「八節」，乃指二十四節氣中，八個直接代表四季開始與過半的節氣，也就是立春 、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。這八個節氣雖然同樣也源自四季，卻跟實際的農牧生產有更直接的關係，因此從事不同產業的人，都會有不同的方式來過節。

「俗」指的是雜俗，每個地方由於住民、風土、環境、產業的差異，自會產生不同的風俗或慶典，這些活動無論跟什麼人有關，不管有什麼神話傳說…，只要是因應環境而生，或者反映時間循環特性而發展出來的，如台北野柳的元宵洗港、新竹客家人的天穿日、台中南屯的端午長木屐踩街比賽、宜蘭蘇澳的中秋賽鞦韆…，全都可以歸類為地方性的雜俗，因此雜俗的類型最為龐雜，數量也是最多的。

透過上述歲時節俗的簡要說明，可以發現所有這類型的禮俗，大多具有六大特色：

一、歲時節俗乃是因時間的循環而生的慶典，主要的目的是將漫長且無始無終的時間，區分成「常」與「非常」的日子，讓人們在日復一日，運轉不息的時間中，可以藉著規模不一的節俗，舉行不同的活動，以達到慶祝、分享、感恩、回饋、休息以及再出發…等目的，讓人們不致因為面對一成不變的日子而感到困乏，更可以蓄積更大的動力，為下個階段的工作全力

以赴。

二、歲時節俗也是人類為適應環境而衍生的生活習俗，但因各地地理環境略有差異，因此所形成的習俗自有不同的演變，可見得許多不同的歲時節俗，乃是後天向環境學習而來的。

三、歲時節俗明顯地反應出季節和氣候的特性，舉例說明，人們對酷寒時所需要的溫暖，和面對酷熱時所驚恐的惡疫襲擊，都會有不同的處置方式，而這些方式，正是詮釋季節和氣候最佳的工具。 

四、歲時節俗必須具有反覆的實踐性，即在固定的時間，在環境與氣候的條件配合下，人們會自動重複前一年所舉辦的活動或儀式，內容與形式可能有所更動，但本質和精神，卻是一脈相傳的。

五、歲時節俗的生滅與傳承：除了傳統的建構之外，外在環境的改變，也是相當重要的因素。人類雖然可以選擇自認最適宜的環境與生活方式，但大多數的人通常承襲前人留下的傳統文化與生活習慣，因此形成傳統的力量，建構出歲時節俗的主體，然而，當生存的條件或者外在的環境改變時，某些歲時節俗也會為了因應新的條件而產生新的變化，變與不變之間的最大關鍵，完全看人類的需要與適應力。

六、部份人們的遷移，雖可能帶來原居地的生活習俗與歲時觀念，但不可能把原來的歲時節俗全盤移植到新的地方（除非是大規模的村落遷徙），反而容易因環境的不同，遷移之人為了生存，必須迅速融入新的環境之中，接納該地的歲時節俗。



返回



圖 01：「年畫」係指農曆年節時張貼的木刻民俗版畫，其構圖畫面豐富、色彩豔麗，相當對應年節的喜慶氣氛。此幅繪一童執扇，一童負寶，一童持「年年發財」卷，還有天官捧元寶賜予民家。民家門前掛有民國旗，足見為民初時期之年畫。〈年年發財〉，圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回

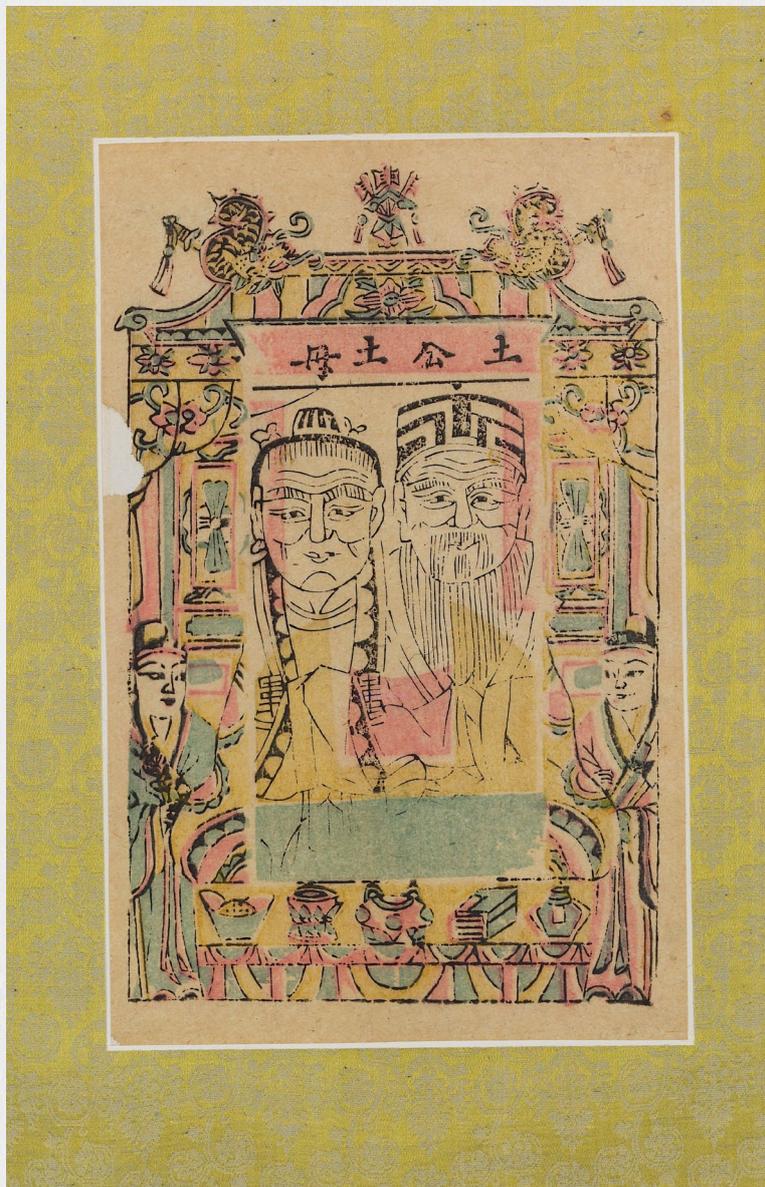


圖 02：此為土地公、土地婆畫像。各地祭祀土地公習俗不同，有單獨祭土地公者，有土地公、土地婆併列祭祀者，此即土地公、土地婆同坐供奉，簡題為「土公土母」。相傳農曆二月初二是土地公的誕生日，商家多於此日辦備牲醴，赴土地公廟祀拜，祈求商運興隆。〈土公土母〉，圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 03：古代在立春時以泥塑土牛，祭祀農耕、畜牧之神，祈求新年風調雨順、五穀豐登，春牛也因此被視為豐收與財富的象徵。民間在立春之日張貼春牛圖，除了農民祈求新年農事順利外，其他行業的一般大眾也藉此求盼新的一年間喜事多、無災厄，並且財源廣進。〈春牛圖〉，圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回

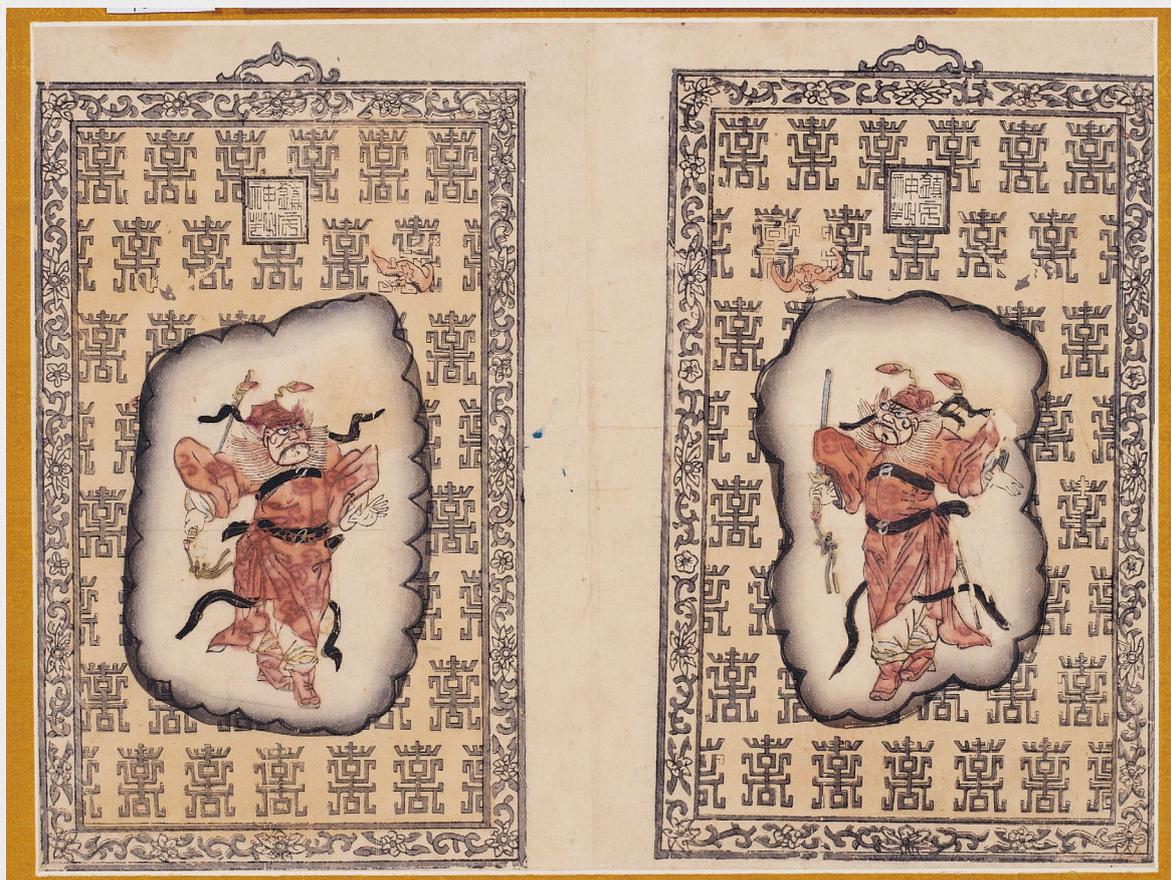


圖 04：此為雙幅對開式鎮宅神符，於端午節時張貼，用以驅邪避疫。淡黃色底，單喜字圖案為飾，中為鍾馗，虬髯怒張，仗劍而立。相傳鍾馗為唐代人，因屢試不中，撞階自殺，死後立志掃蕩群鬼，民間奉為驅除疫鬼之神明。此圖上端有紅蝠一隻，有「引蝠（福）歸堂」之意。（鍾馗），圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結

繽紛熱鬧的元宵節

李秀娥

傳說中國的元宵節起源於漢代宮廷於正月十五日夜時京城解除宵禁，而燈火輝煌通宵達旦的祭祀「太一」（或稱泰一、太乙）天帝神的古俗而來。元宵節又稱「上元節」，也是道教三官大帝中天官大帝的神誕日，三官大帝亦即天官、地官和水官等三位，民間俗稱三界公，神格相當尊貴，常代表天公接受信眾的祈求賜福、赦罪與解厄等。而祭祀三官大帝的日子分別是上元節（農曆正月十五日）、中元節（農曆七月十五日）和下元節（農曆十月十五日），合稱為「三元節」。

◉圖01

自古以來王室和民間百姓都相當重視正月十五日鬧元宵，每逢是日舉國歡騰，當天由於恰逢上元天官大帝誕辰，各宮廟多先結三官壇（俗稱三界壇），延聘道長誦《三官妙經》，祈請天官賜福，民間習俗多於元宵當天子時（即十四日夜間十一時起至十五日一時）祭拜天官大帝，有的宮廟則固定在元宵舉行祈安禮斗（拜斗）法會，為信眾闔家祈福。

元宵期間台灣各地盛行乞龜、乞燈及鑽燈腳、猜燈謎等元宵活動，此外，隨著風俗民情的不同，台灣各地都有特殊的元宵活動，如放天燈、淨港，放蜂炮驅瘟、炸寒單爺迎財神活動、烤龍、炸土地公的元宵活動，更有官辦的台灣燈會，在在吸引無數觀眾扶老攜幼熱烈參與，屢屢締造民俗節慶的盛況。

神誕日乞龜

元宵當天有的土地公廟有乞龜還龜習俗，所乞的龜隻包括平安龜（祈求平安）、喜龜（求有身孕即可）、丁龜（求生男嗣）、財氣龜（祈求財運）等，也有信眾特別謝金牌或謝戲齣的。

◉圖02

乞燈、鑽燈腳祈子

元宵節盛行持燈賞燈，因「燈」字在閩南語中與象徵男嗣的「丁」字諧音，「求燈」即「求丁」，並有「鑽燈腳，生卵葩（lan⁷pha¹）」的俗諺。已婚婦女往往於元宵時相偕到各廟宇，祈求日後添丁，故元宵節時「賞燈」、「鑽燈腳」或「乞燈」等祈求子嗣的習俗，遍布國內各大小寺廟。廟宇以燈籠的顏色區別祈求生男（黃、藍色）生女（紅色）的象徵。

有關元宵「祈子」的習俗，另有婦女會去偷鄰人的「竹籬」，台語諧音可「得兒」。而未婚女子則有是夜「偷蔥」的習俗，以寓「偷得蔥，嫁好尪；偷得菜，嫁好婿」的吉兆。以前民間在元宵還有「聽香」的習俗，可在家中或到廟宇上香，擲筊祈求出門的方向，以偷聽到的話作為祈求事項的指示。

元宵燈謎

元宵節除了欣賞美麗奇巧或壯觀的各式花燈，最常舉辦的便是元宵猜燈謎晚會，舉辦單位有時是廟方、官方單位，結集捐贈獎品的人士，共同促成猜謎獎品的贈與，希望皆大歡喜。燈謎題目難易不定，得看觀眾的興趣與機智反應，有的題目得讓觀眾猜上好幾回才有人猜著，孩子們會一直鼓勵爸媽舉手猜燈謎，好贏得紅包或獎項，讓元宵節成為充滿知性樂趣的一天。

鹽水蜂炮

有句俗語說「北天燈、南蜂炮」，南蜂炮指的便是台南縣鹽水鎮的蜂炮，這種元宵習俗已經被視為國際觀光節的熱鬧焦點。源於清光緒年間，鹽水鎮遭逢瘟疫肆虐，因而請出武廟的關聖帝君於元宵夜巡遶境，大放煙火炮竹，驅除邪祟，瘟疫亦絕跡，此後遂每年舉行放蜂炮的元宵節典。

台東炸寒單爺

台東元宵節有非常著名的炸寒單爺活動，寒單爺原本為「玄壇爺」，訛音而寫為「寒單爺」，祂生前是商代武官趙公明，因善理財而致富，武王伐紂時，為國捐軀，《封神演義》中封為「金龍如意正一龍虎玄壇真君」，據載其為五路財神之首，故民間尊奉為「武財神」。民間俗信財神越炸越發，所以每年元宵台東玄武堂便舉辦炸寒單爺的活動，信眾為了祈求象徵財富的寒單爺親身巡境，以及越炸越發的信仰，使得此一習俗歷久不衰，深受民眾的歡迎。 

平溪放天燈

台灣元宵節有句俗語「北天燈、南蜂炮」，北天燈指的便是著名的平溪放天燈。天燈原本是台北縣平溪鄉十分村一帶居民所流傳的元宵習俗，後來因為平溪天燈的盛名而逐漸流傳到台灣南北各地，每逢重要的廟會節慶，隨處可見販賣天燈的小販以及民眾添購天燈祈福的畫面。

天燈又稱「孔明燈」，平溪十分的村民自清代以來為了躲避盜賊的殺害與打劫，盛行施放天燈作為親友互報平安的信號。後來又逐漸演變成平溪十分村民，於元宵節時向上天、神明許願祈福的天燈。 

野柳淨港

台北縣的漁港野柳於元宵節時有特別的「迎神淨港」（洗港）習俗 ，淨港的目的是由該村保安宮開漳聖王暨諸神金身遶境、巡洋淨港，以祈清淨海域，驅除邪祟、致使港舟平安，魚貨滿艙的「祈平安」活動。完整的淨港儀式包括：請神、過爐、巡境、炸轎、鍾馗除煞、過海淨港、開火路、

安五營等。近年來淨港活動通稱為「野柳淨港過火文化祭」，主要分為三部分：「淨海巡洋」、「神明淨港」以及「過火儀式」。

苗栗燒龍

 苗栗燒龍是源於苗栗客家地區於元宵節所舉辦的炸火龍過新年之慶典演變而來，相當熱鬧有趣，這項舞龍神的「迎龍」活動，可為民眾帶來祥瑞之氣與五穀豐登。「燒龍」即以大量鞭炮、蜂炮去炸舞龍，以祈驅邪迎新。燒龍的六個程序為：糊龍、祥龍點睛、迎龍、珍龍（即隨龍走）、燒龍、化龍返天等。

後龍射炮城

苗栗後龍地區的民眾盛行元宵時「射炮城」（攻炮城）。這個習俗相傳是源於清朝時期後龍地區為瘟疫所苦，民眾的生命也朝不保夕，經由慈雲宮媽祖指示後，在廟前架設炮城，讓民眾連著三天射炮城驅邪，後來果然平息了瘟疫的肆虐。

所謂炮城是竹架布糊的一座城樓，高高懸掛在竹竿上的半空中，再由擲擲的民眾輪番試著投擲點燃的排炮，看誰可以看準城門口而投入城樓內，射中者，可以博得滿堂彩，還可獲得主辦單位贈與的獎品作為鼓勵。

內湖弄土地公

每逢元宵節，台北市內湖規頭福德祠自日治以來便流傳有「弄土地公」的習俗 ，會由幾名年輕壯丁抬著石刻土地公的神轎遶境，沿途點燃民家所捐獻的大量鞭炮來炸土地公轎，以祈越炸越發，場面驚險刺激、熱鬧歡騰。

台北燈會與台灣燈會

元宵節本是民間流傳久遠的傳統節日，後來官方願意出資結合民間企業團體和寺廟團體共同籌畫大型且熱鬧的元宵燈會。「台北燈會」早在一九九〇年便開始由官方主辦，地點設在中正紀念堂。許多台北市的企業團體和寺廟團體也都願意共襄盛舉，出資請人設計大型燈會花燈、十二生肖主燈，並定時以雷射播放，五光十色、造形生動。此外也有國小組、國中組、高中組、社會組的花燈競賽，並發放小提燈。自二〇〇一年（蛇年）起各地縣市政府也陸續承辦大型的「台灣燈會」，使台灣各地的民眾皆有機會欣賞大型的美麗燈會，往往吸引成千上萬的民眾與攝影愛好者前往觀賞。

◉ 圖09



返回



圖 01：「三官大帝」即天官紫微大帝，司賜人福；地官清虛大帝，司赦人罪；水官洞陰大帝，司解人災厄。也有人講天官是帝堯，尚書形容帝堯：「其仁如天」，所以尊為「天官」；地官是虞舜，至孝格天，親耕歷山，故奉為「地官」；禹平水患，定九州，故尊為「水官」。俗稱「三界公」，乃道家主神。〈三官堂〉，台北：國立歷史博物館。圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 02：台北內湖福德祠的元宵慶典中，每年都舉辦乞龜、還龜的活動，供民眾祈福與還願。圖為 2006 年的上元乞龜活動，龜由餅所疊湊而成。〈上元乞龜〉，謝宗榮攝影。年份：2006 年。圖片提供者：謝宗榮。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 03：新莊慈祐宮於 2001 辛巳年舉辦的元宵活動，在宮前架立起燈棚，供民眾鑽燈腳祈子。
〈元宵鑽燈腳〉，謝宗榮攝影。年份：2001 年。圖片提供者：謝宗榮。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 04：元宵節台灣各地的慶祝活動中，以「北天燈、南蜂炮、東寒單」最為著名。台東玄武宮是全台唯一以真人扮演出巡的「肉身寒單」。扮演寒單爺的信眾身著短褲，以頭巾覆面，手中僅持榕樹的枝葉護體。〈台東玄武宮炸寒單爺〉，年份：2008年。圖片提供者：陳威宏。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖05：原先是為了防範、躲避盜賊而施放的天燈，演變至今日，成為人們祈福、許願的憑藉。
〈十分老街〉，年份：2010年。圖片提供者：陳冠蓉。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 06：野柳漁港旁的「保安宮」，相傳宮內所祀奉的開漳聖王，是嘉慶年間居民在外海捕魚時，在海上突然出現一艘載滿了許多建材及一尊神像的船，因此便將船隻引回野柳用其材料來建廟並供奉。而後據說有天開漳聖王透過乩童告訴村民「想在元宵當天下港」，也揭開了每年農曆正月十五日，舉行「神明淨港過火遶境」的慶典儀式，後來這儀式不僅成為當地居民的祈福信仰，更成為全台灣獨一無二的宗教民俗活動。由年輕力壯的信徒抬著開漳聖王、媽祖、周倉和土地公跳入海中遶游淨港，希望藉由神恩保佑野柳漁港及漁船港舟平安。〈神轎下港〉，葉沁心攝影，圖片提供者：葉沁心。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 07：苗栗元宵節時，先請龍到民間接受供養，結束後再以鞭炮恭請祂回到天上，即「化龍返天」。〈苗栗炸龍〉，蔡美足攝影。圖片提供者：蔡美足。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 08：2006年元宵節，台北內湖福德祠以大量鞭炮炸弄土地公的畫面。〈上元節炸土地公〉，謝宗榮攝影。年份：2006年。圖片提供者：謝宗榮。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回



圖 09：2006年於台南舉辦的台灣燈會。當年歲次為丙戌，因此會中的主題燈以狗為主題，取材於相關的神話傳說，命名為「槃瓠再開天」。〈2006年台灣燈會主題燈〉，謝宗榮攝影。年份：2006年。圖片提供者：謝宗榮。網站名稱：數位島嶼。

出處連結

端午的佩掛習俗

楊玉君

節日的習俗中，除了祭祀、嬉遊、競賽等活動外，尚有一種儀式性的佩掛，目的在保護人身及家宅。所謂佩掛，顧名思義即是身體的佩戴，以及家宅（特別是大門）的懸掛，而所佩掛的物品，多屬驅邪物。以端午節為例，佩掛的習俗涵蓋十分豐富。一般民眾最耳熟能詳的就是在門口懸掛菖蒲艾草等驅邪植物。但其實，「菖蒲、艾草」的組合並未能完全反映台灣的端午佩掛習俗，被用來當成端午節佩掛的驅邪植物，至少還有香茅草、榕枝、海芙蓉 、茱萸、仙丹花、龍船花等等。由於端午時序在梅雨季前後，天氣變化較大，容易傷風感冒。兼之進入夏季，昆蟲蛇蝎等日漸活躍，可能叮咬傷人；因此端午的習俗有很大一部分的目的在於保護身體健康，不染上流行疾病，也不被毒蟲咬傷。在這前提之下，所佩掛的驅邪物就得具有保健驅蟲的效果。

所謂「驅邪」的「邪」字泛指對人身福祉有害的無形的存在，包含鬼魅、病痛、厄運等等，因此相對應的驅邪物就有驅鬼、逐疫、避凶等等作用。有時一種驅邪物兼具多種功能。例如艾草本身具有藥效，除了驅邪外也能治病。而菖蒲以其似劍的外形，被視為可斬去邪祟，同時，菖蒲也是一味中藥，主治理氣、活血、散瘀等等。有些驅邪植物具有氣味強烈的特徵，例如艾草含有豐沛的揮發性精油。也有驅邪植物以其外形或顏色為特色，例如龍船花 ¹  及仙丹花 ，都因為它們艷紅的顏色被視為具有驅邪的作用。在門上懸掛這些驅邪植物的組合，即可在仲夏的端午節保護家宅平安健康。

另一種懸掛在門口的驅邪物性質屬於驅邪圖。由於端午是各種毒蟲活躍的時期，因此應景而生的端午驅邪圖有一類是以毒蟲為主角的「五毒符」。所謂五毒有不同的組合，但大抵涵蓋：蛇、蝎、蜘蛛、壁虎、蟾蜍、蜈蚣

作者 楊玉君／現為國立中正大學中文系副教授。

1. 清·胡承珙（1776年－1832年）〈午日〉詩：「競渡空佳節，生還尚異鄉。蛟龍雖未得，蒲柳總堪傷。懶學靈均問，閒尋抱朴方。楨桐好顏色，回首惜年芳。」詩下自註：「臺人午日摘楨桐花簪髻，內地絕無此風。」《求是堂集》（《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995），卷17，頁19下。

這幾大類。基於巫術的相似律，在門口貼上五毒符，就可避免五毒侵入家宅造成健康上的威脅。這種五毒符有時會畫在一個葫蘆形的框裡，因為民俗上葫蘆可收妖／毒，同時又是儲存丹藥的容器，既表示葫蘆將毒蟲全數收盡，而葫蘆／福祿的諧音也兼具吉祥的寓義。◀圖04

五毒符對付具體的毒蟲，另外一種端午的驅邪圖則主要針對無形的鬼魅邪祟，這種驅邪圖常見的主角是鍾馗。傳說中的鍾馗據說曾為唐玄宗皇帝在夢中抓鬼，因而被封為抓鬼大將軍。民間以鍾馗圖驅邪由來已久。驅邪圖中的鍾馗形象多屈舉一足，虬髯怒目，仗劍作威嚇狀，作用頗接近門神。原本鍾馗圖在歲末除夕時張貼，近代的鍾馗圖則明顯出現在端午節。由於鍾馗抓鬼鎮惡與端午習俗的驅邪避疫目的相同，也有的鍾馗圖與五毒符結合而形成新的構圖。在這種驅邪圖中，鍾馗的腳下、劍尖或踩或指著五毒蟲。偶而也有在五毒蟲之外，又畫上類似道教的符文，並在畫面上方蓋上兩方印文「靈符鎮宅」、「驅邪降福」，更加强此圖的驅邪效能。鍾馗的服裝則多著判官帽，長袍蹬靴。雖然傳說中的鍾馗著黑色長袍，但驅邪圖中的鍾馗也常見通身著紅袍紅靴的，這應該也與紅色的驅邪作用有關。◀圖05 這類驅邪圖的另一旁支則是天師符，主角人物是張天師，偶而也與五毒搭配，上書「天師鎮宅」。也有單純只以天師座騎一虎一為主角的，但作用與鍾馗圖都大致相同。

端午的佩掛除了家宅門戶懸掛的驅邪植物或圖之外，個人也藉著配戴靈符、銅錢、五色線或香包來保護一己之身。香包又稱香袋、香囊，裝有磨成粉狀的香草、中藥，不但氣味芳香提神，中藥的藥氣也有相當的消毒避瘟或驅蟲的功效。香包本身更是精緻針蒂的展現。傳統香包的圖案有驅邪類的老虎、公雞，當令節物如茄子、桃子、粽子、扇子，吉祥圖案如蝙蝠、葫蘆、罄、蝴蝶等等，無不精巧可愛，兼具實用及藝術價值。◀圖06

舊時尚有以雄黃酒在小兒額上塗寫「王」字的習俗 ，其實也具有個人佩掛的性質。民間傳說因為老虎是百獸之王，老虎額間的紋路就是個「王」字，可以鎮惡驅邪。所以在小兒額頭上書寫「王」字等於是賦予兒童虎的神威，可以使百毒／病不侵。雄黃酒寫的「王」字雖然不是個具體的物件，但是保護人身的作用與其他的佩掛物並無不同，也應視為同類的習俗。

總之，節日的佩掛習俗是因應環境中潛藏危機的具象表現。不只是端午，其它節日的佩掛的習俗，都應自此角度理解，推求習俗底層的意義。



返回



圖 01：「海芙蓉」為蕪艾的別名之一。蕪艾為菊科，蕪艾屬，台灣民間將其視為可驅除邪祟的吉祥植物。可入藥，具有驅風止痛等功效；花、葉皆具觀賞價值，是台灣民居中常見的植栽。
〈蕪艾〉，圖片提供者：行政院農業委員會林業試驗所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 02：龍船花，屬馬鞭草科，古名「楨桐」。龍船花與仙丹花有時可互為別名，但實為兩種不同的植物。端午節時配戴龍船花為台灣特有的風俗。〈龍船花〉，圖片提供：行政院農業委員會林業試驗所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 03：仙丹花，屬茜草科，花色紅艷，因而被視為有驅邪的功效。圖片中的大王仙丹花，為仙丹花類最為大型的品種。〈大王仙丹花〉，圖片提供者：行政院農業委員會林業試驗所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 04：五毒指的是蛇、蟾蜍、壁虎、蝎、蜈蚣五種昆蟲動物，民間信仰認為將此五物放在一起可解百毒。此幅版畫是端午節時使用，通常與鍾馗像一起懸掛祭拜以保佑家戶平安。圖中五毒被畫在一葫蘆形內，乃是因為最初將這五種昆蟲動物捉來放在葫蘆之中，後來改以刻繪成版畫大量販賣張貼來代替。〈五毒〉，台北：國立歷史博物館。圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 05：圖為清代舊版印製的鍾馗版畫。鍾馗圖原多在新年時懸掛，後因為其驅逐病疫災厄的意象，也運用在端午節時驅邪。版畫上有「鎮宅除邪」字樣，畫面左下角的蝙蝠，為「福」的寓意。全圖皆以紅色（硃砂）印刷，更增添趨吉避凶的意象。〈鍾馗〉，台北：國立歷史博物館。圖片提供者：國立歷史博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 06：過了端午節就進入了炎熱的夏季，為了防止夏季蚊蟲毒害肆虐，端午節時有各種習俗驅毒避邪，香包即為其中一種。傳統以五色線繫著裝滿艾草、雄黃和檀香粉末的小布袋給小孩掛著，或是配合一些厭勝避邪、保命吉祥的圖形，做成不同形狀的香包，後來演變出不同的形狀，傳統避邪的意義降低，而增加了裝飾的意味。〈葫蘆香包（黑色）〉，年份：1987。台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 07：圖為雄黃礦石。雄黃為礦物的結晶，成分為硫化砷，因與雌黃共生，故分別名為雄黃、雌黃。用於惡瘡、疽疔、死肌、驚癇痰涎、暑瘧、漏痢等疾病；具有燥濕、祛風、殺蟲、解毒等療效。但因雄黃含有砷的成分，倘若服食過多有中毒之虞。〈雄黃〉，圖片提供者：國立臺灣大學地質科學系。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



台灣民俗中的養生醫療

張
珣

民俗醫療的研究是醫療人類學 (Medical Anthropology) 的一部份。民俗醫療的定義是：「非西方科學的、土著（當地人）自行發展出來的一套固定而完整的信仰與行為，包括對疾病的認知、命名、分類、病因解釋、治療、預防等過程。」而，養生醫療可以算是民俗醫療的一部份。

傳統台灣漢人對於身體的認識與照顧，沿襲自閩粵家鄉的固有習俗與文化。昔日醫師專業人員因為訓練場所不多，加上養成過程長久，人數不多，民間並不多見。一般百姓多數自備簡單的養生常識、醫療方法、家傳偏方等，初始生病時，多半自行治療或採行家庭中傳承之偏方。當病情持續一段時間後，才往外求醫，可以求助的有漢醫師，或民俗醫療者。漢醫師指的是具備有中醫訓練，能夠研讀中醫書籍，執行把脈、針灸、與漢藥方治療方式的專業人員。民俗醫療者包括宗教人員與非宗教人員，前者例如神媒，可以執行「觀落陰」儀式以找尋病人家屬儀式，或是乩童，可以執行「問神」、「開草藥方」等治療儀式，或是法師，可以執行「栽花換斗」儀式，或是道士，可以執行「補運」、「祭解」、「做獅」等治療儀式。非宗教的民俗醫療者，如算命、看相、占卜、風水、抽藥籤  等治療方式，以及「赤腳仙」、「跌打接骨師」與「先生媽」等民俗醫者。 

一般民眾自備的養生常識其歷史久遠，範圍極為廣泛，可以說是漢人文化極為珍貴的部分。養生常識大致可以分為，宗教修行，日常習俗，飲食調養等三大部分。（一）、宗教修行方面，例如道教信徒講求澹泊名利，深居簡出，無為而為，在心靈上先處於寧靜恬淡的境地，讓身體不至於過度奔波，勞累致病。儒家也有所謂「危邦不入，亂邦不居」的警惕，從外在環境的安定著手，不使身體處於危亂環境之中，可以減少生病機會。佛教信徒更認為一個人生病是累世累劫的冤親債主來討債，因此平日言行就要諸惡莫作眾善奉行，佛教徒的六戒要求教徒勿殺人甚至勿殺眾生，勿盜取他人財物，勿姦淫他人妻女，勿打妄語，勿飲酒以免酒後亂性等等。

即使不限定任何一個宗教，一般漢人的「人觀」是以三魂七魄來說明人體的異與常。如果一個人三魂七魄安住體內則為常，如果三魂七魄離開人體則為異常，必須請人「收魂」，亦稱「收驚」。我們常可聽到憂心忡忡的母親向收驚婆訴說：

「小兒吐奶、拉綠便、夜啼不止。」

有的更進一步說：

「小兒陰陽顛倒，日夜反轉，白天睡，晚上哭，看著空中哭，或哭聲淒厲等。」

症狀輕則可能一兩天，重則可延續數天不止。有這些症狀的小兒，一般民眾毫無疑問會說小兒受到「驚嚇」（得驚）。得驚的原因很多，常見的，譬如看到黑影、凶狗、或聽到狗突然吠的聲音、或打雷聲、關門聲、人吆喝聲、或是如小兒跌倒、從床上跌落等。人們相信這些突如其來的影像或聲響使小兒身上的三魂七魄受到驚嚇，而有部份魂魄跑到體外。跑到體外的魂魄好似貪玩的小孩一般，不認識路回家，越走越遠，有的滯留在某地不回小孩身體，有的嚴重的，則可能被惡魔吃掉或拘提而無法回來。小兒身體由於少了部份魂魄，處於不安穩狀態，所以才有不吃奶、夜啼、拉綠便的症狀。若長期魂魄不回來肉體，則小兒會有更嚴重症狀，例如不認父母、對空中傻笑等。  

得驚的小兒，輕則找收驚婆收驚，重則要請道士收魂。簡單的收驚儀式可於一般人家中進行，只要有供奉神明的公廳神桌前，燃三枝香拜神佛，呼叫小兒名字，請神佛保佑之。再於小兒頭中央以香揮十二下，收驚人一邊用力跺腳，一邊念咒：

「娃仔不驚，豬狗驚，吃百二(歲)，好餵飼。」

再於小兒胸前，用香揮十二下，同樣用力以腳跺地，再念咒語一遍。再於小兒背後，以香揮十二下，以腳跺地並念咒。再將三枝香，插於神佛香爐

中。接著，以一小碗盛水，拍打一些上述三枝香的香灰於水碗中，將碗於香枝上繞三圈，並念咒：

「勿驚、勿嚇、好睏、好飼。」

然後給小兒喝三口水。再以手指沾水，拍於小兒頭中央、胸前、背後。並跺腳，同時念咒

「娃仔不驚，豬仔狗仔驚，吃百二，好餵飼。」

將水碗中的剩水倒於水溝，勿倒於地面上，以防止人踐踏之。

收驚婆、米卦婆、金錢卦的命卜師，甚至閩山派的道士等專業人員，均各有一套為小兒以及為大人收驚的方法，簡繁不一，但目的均是將病人走失的三魂七魄找回，並安置於病人體內以恢復正常。驚嚇的症狀及治療法不只見於台灣的調查，在歷代文獻上，華北與華南各地均有。可說是中國文化中普遍的一個「文化症候群」(cultural syndromes)。它帶有豐富的漢人對魂魄的觀念，魂魄與身體的結合關係等。得驚的病人不只外表身體症狀引人注意，而需加以治療，也經由收驚儀式來調整病人的家庭與人際相處模式。亦即，得驚的人通常也是需要受到特別關照的人。在西方醫學來看，小兒得驚可能是輕微的急性腸炎，或幼兒的交感神經系統尚未發育穩定，而大人的得驚，則多數可視之為精神官能症 (neurosis)。西醫的處理方法可以使用藥物，而完全不涉及宗教或靈魂等層面。因此，民俗療法中的收驚法，以及針對「驚嚇」發展出的症狀識別、病因解釋等，便充滿了中國本土的人情與信仰。  圖05

(二)、日常作息方面，漢人講求日常生活作息即要注重細節，待人接物都是操守，如果人際關係調和，是健康的條件之一，好善樂施，可達長壽。我們引明代朱柏廬（1617—1688）所寫《朱子家訓》  圖06 為例，說明漢人日常生活作息的養生習俗。

「黎明即起，灑掃庭除，要內外整潔。」

說明居家環境清潔對於健康的重要。

「既昏便息，關鎖門戶，必親自檢點。」

說明不熬夜與居家安全對健康的重要。

「自奉必須儉約，宴客切勿流連。」

說明行為要儉約節制。

「器具質而潔，瓦缶勝金玉；飯食約而精，園蔬愈珍饈。」

說明飲食要節制。

「祖宗雖遠，祭祀不可不誠。」

說明做人要慎終追遠，飲水思源。

「莫貪意外之財，莫飲過量之酒。」

說明飲酒要節制。

「居家戒爭訟，訟則終兇；處世戒多言，言多必失。」

說明注重家庭和樂。

「輕聽發言，安知非人之譖訴，當忍耐三思；因事相爭，焉知非我之不是，須平心再想。」

說明凡事三思而行勿急躁。

「善欲人見，不是真善，惡恐人知，便是大惡。」

說明好善樂施。

「見色而起淫心，報在妻女；匿怨而用暗箭，禍延子孫。」

說明積善之家必有餘慶。

「守分安命，順時聽天。」

說明做人安分守己，可以樂享天年。

也就是說漢人認為健康不是僅指不生病，健康不是僅指一個人的身軀肉體而已，健康必須放在天、地、人的脈絡看。一個人可以飲食節制居家潔淨，這是講求體內體外的和諧平衡。一個人還要家族和樂與人為善，這是社會人際關係的和諧平衡。一個人還要敬天法祖，慎終追遠，這是與宇宙天地的和諧平衡。

(三)、飲食調養方面，是漢人文化最為殊勝的養生醫療方法。此一習俗可以上溯到先秦「食療」法，認為「藥補不如食補」，只要一日三餐飲食得當，將身體所需在飲食中含攝完備，便能減少很多生病機會。歷代飲食書籍相當豐富，我們拿元代，賈銘所著的《飲食須知》做例子來說明。賈銘將元代當時民眾的食物分成八類 356 種，其中菜類有 76 種，魚類有 63 種，果類有 51 種，獸類有 39 種，穀類有 33 種，味類有 32 種，禽類有 28 種，水火類有 31 種。顯然，傳統漢人飲食中，菜類與魚類佔有相當大的份量。禽類與獸類相對地比較少。穀類有 33 種，可見傳統飲食對穀類做了相當大的利用與種植。如何利用食物來養生卻病呢？賈銘將上述 356 種食物一一解析每一種食物的「味」、「性」、「毒」、「宜」、「忌」等五個性質。「味」方面分成「甘」、「酸」、「苦」、「辛」、「鹹」等細項。「性」方面分成「平」、「涼」、「冷」、「寒」、「熱」、「溫」等細項。「毒」方面分成「小毒」、「微毒」、「有毒」等細項。養生的食物以「甘」、「平」為佳。

在「宜」、「忌」方面偏向多食之弊，例如「黍米，久食閉氣，小兒多食不能行」、「蕨粉，多食令目暗，鼻塞，落髮，弱陽」等等，共有 138 種食物載明其多食之弊。其次，說明某種症狀的人忌食某物。例如「粟米，胃冷者不宜多食」，「東風菜，有冷積人勿食」。還有幾種人物是需要忌食的，例如孕婦、產婦、老人、小兒等。甚至一般男女，還有服藥人，也要忌食。如男人忌食大麻子仁、萵苣菜、絲瓜、石花菜、菱、水獺，令痿

陽滑精。女人忌食茄子、馬檳榔、喜鵲，令無孕。服藥人則忌食鰲魚。

任何一位讀者如果想要從飲食來養生，拿著賈銘所寫的書，一一核對每一食物的味與性，即可以自行調配其每日飲食而達到簡易的飲食養生法。但是傳統中國並非每一位民眾都有識字能力，對於多數不識字的人來說，如何從飲食當中養生呢？最簡單的飲食法則即為陰陽平衡，冷熱平衡。每天每個人都可以做到的是，在每一餐中攝取的食物都能冷熱平衡。如果累積幾天的慶典或節日吃了太多熱食，可以自行攝取涼食來中和。

總結來說，台灣漢人養生醫療不是現代西方生物醫療的狹隘醫療，而是結合了宗教信仰，生活作息，飲食調養等多方面，來達到一個人身心靈三方面的和諧。同時，也讓一個人處於天、地之間，而能達到宇宙的和諧平衡。可以說，這套養生醫療是講求陰陽平衡，冷熱平衡的原則，是一套對於身體與生命的調養哲學。



返回



圖 01：早期東部醫療資源匱乏，當地客家居民只要家中有事，一定到義民壇問神，村民的病痛多求諸義民爺，因此民國 56 年開始設有乩童，並傳達神明指示開列「藥方」，病患再以此藥方至藥草店抓藥煎服。到民國 75 年醫療法通過，且乩童過世之後，義民壇就不再幫人看病了，之後有很多人希望再請乩童，可是因為壇主怕壞了義民爺的名聲，加上醫藥發達，所以都被壇主拒絕了。〈義民爺藥籤簿〉，年代：1967 年左右。圖片提供者：劉源慶。數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 02：新竹北埔南坑九份子村，於路旁巖壁上開鑿一淺而小的洞穴，供奉民俗醫療者覲婆姊。據傳覲婆姊是橫山人（一說為芎林），未婚，懂醫術也會接生、收驚、作媒，長年四處奔走，為眾人治病，一次溪水暴漲意外，不幸在芎林石碧潭溺斃，眾人為她辦理後事，並埋在橋頭邊，因她在世時救了很多，死後眾人照樣尊敬她，祭拜求藥單，非常靈驗，是女性信仰的神明。民國 70 年間，大家樂盛行，求明牌者眾，神位被人偷走，後來有人原處新刻置「石婆姐」神位供人祭拜。在日治時期昭和年間，由林乞食自橫山鄉九讚頭分香而來，〈覲婆姊（覲和姊）〉，圖片提供者：行政院客家委員會。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 03：七星劍，又稱為寶劍、法劍或七星，長約二到三尺，為「五寶」之首。劍身之材質非鐵即銅，劍鞘有的為木頭材質，有的則與劍身同材質，兩面各有北斗七星的圖案，此與北斗經或是星辰寶懺有關。相傳七星劍是張天師家傳兩件寶物之一（另一件則為天師印），是具有除妖斬魔、驅邪降惡能力的法器，除了驅邪的作用外，有時亦會搭配清香三柱、五營令旗（或黑令旗），用來收驚或改運！亦可同時合握兩把，或分持兩手，稱為合劍或是雙劍。而操演的部位則以割舌、劈額、砍背為主。〈七星劍〉，台北：中央研究院民族學研究所。圖片提供者：中央研究院民族學研究所。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回

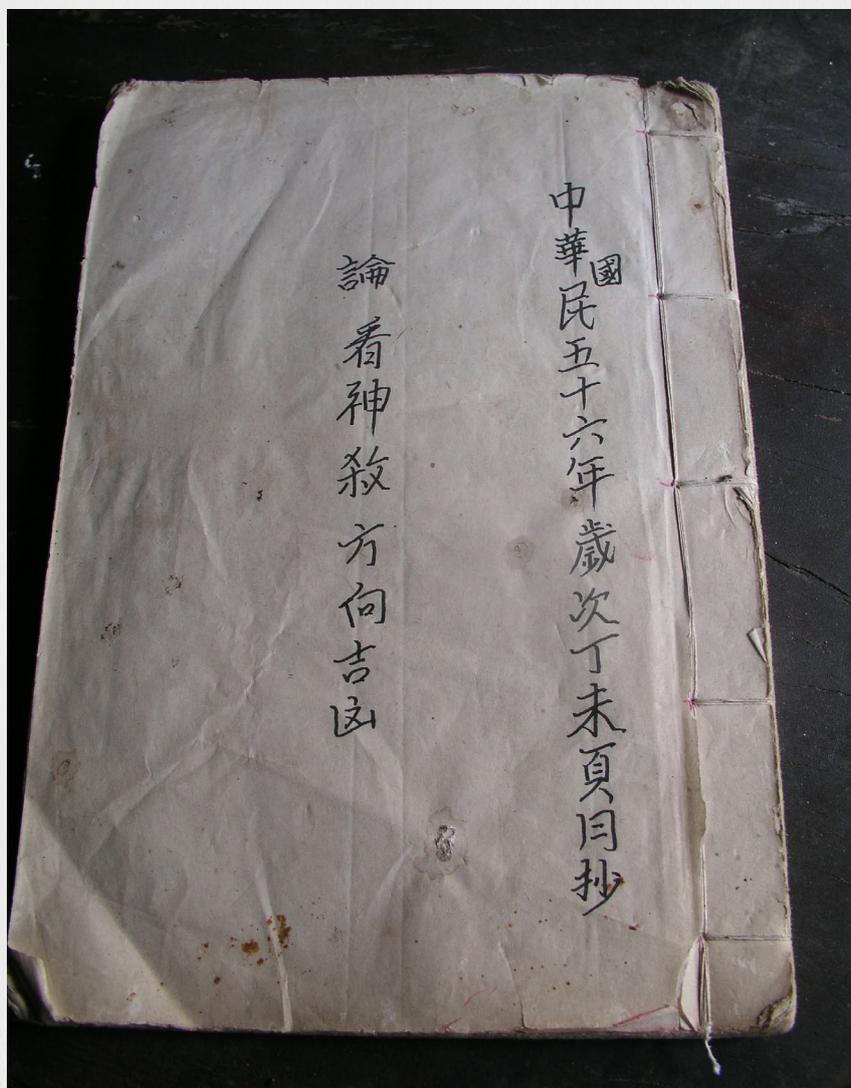


圖 04：早期醫療不發達，對於病痛解讀為「犯煞星」，這本書內容提供記載沖煞與趨避的方位與時辰，提供除煞治病的方法。此為民國五十六年（歲次丁未）徐邱天生手抄稿。

〈論看神煞方向吉凶簿〉，別名：〈小兒制煞收驚〉，徐邱天生手抄稿。年代：民國 56年（1971年）。圖片提供者：徐創淮。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結



返回



圖 05：台北行天宮中，身穿青色道袍的「效勞生」，手持香炷念禱膜拜，為民眾收驚。若是當事人無法親身前往，也可以用其衣物代替本人收驚，再帶回去穿著，亦有相同的功效。〈效勞生為民眾收驚〉，年代：2011年。圖片提供者：黃靖玫。網站名稱：數位島嶼。

出處連結



返回

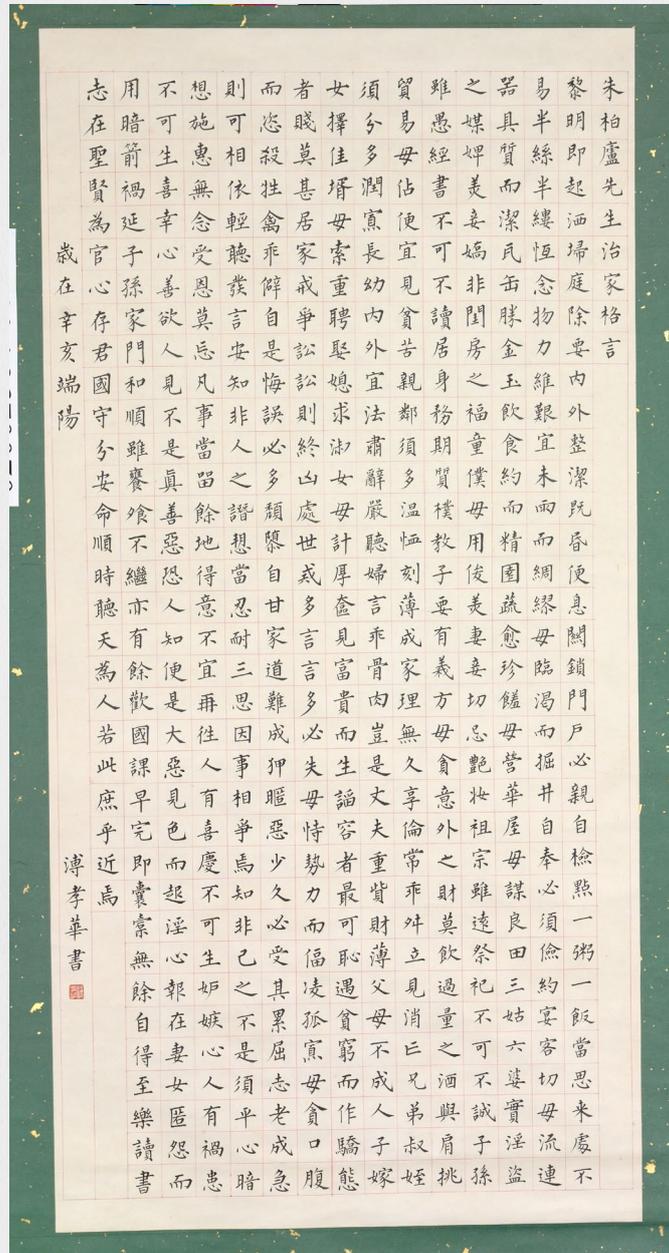


圖 06：《朱子家訓》，又稱《朱柏廬治家格言》或是《治家格言》，為明末清初理學家朱用純所撰。用純字致一，自號柏廬。家訓內容以儒家思想出發，以「修身」、「齊家」為務，具有充實的思想內涵。〈朱柏廬先生治家格言〉，溥孝華書法。年代：1991。台北：中國文化大學華岡博物館。圖片提供者：中國文化大學華岡博物館。網站名稱：數位典藏與數位學習成果入口網。

出處連結

俯瞰人間幾多世——推背圖

潘弘輝

中國的預言天書《推背圖》，將唐太宗以降之朝代變遷、世事興亂，以圖、文並陳的形式，描繪出一幕幕的未來光景，因恐洩天機及冒犯天子尊顏，故藏其隱，那些人事，只以契機巧遇，微略點出，如同小兒故事般訴說著一圖又一圖兆示的變化。

這是唐朝司天監李淳風，替唐太宗說的一局海市蜃樓未來大夢，但這一幅幅圖景卻在改朝換代、人事興衰更迭裡被逐一檢驗成真。

《推背圖》共六十象，坊間版本裡每一象皆包含圖、卦、讖文、頌文，而它又是依據怎樣的理論系統，而能推究出橫跨千年以上的人事起落興衰？

其實便是《易經》。

目前流通的易是《周易》，更有《連山易》與《歸藏易》，可惜這兩部早已失傳，有一說李淳風之所以能藉易推知未來，乃是精熟連山、歸藏與周易，加上對道家讖緯圖錄多有了解，方能如此；而今連山、歸藏兩部佚失，故後世不復推論預言如此精準。此種說法實屬揣測，因無人能證明李淳風所在之唐朝，連山、歸藏兩易是否仍存在。

《易經》為群經之首，也是中華民族與文化發展的基石底蘊，文王、周公、孔子將《易》詮解為君子處世安身立命之道，卦辭、爻辭、彖傳、象傳等，將之發展成義理易；而另一詮解的脈絡在於鬼谷子將《易》推演為五行易，用陰陽五行生剋之理來推斷人世吉凶禍福，是為象數易之起始。

之後每在亂世，匡亂扶正的能人裡，無不少見精通易道之大家，如三國諸葛孔明，如以《推背圖》預言未來朝代興衰更替的李淳風、袁天綱，如宋朝創《紫微斗數》的陳搏，如寫《皇極經世》、並自創《梅花易數》的邵康節，如明朝輔佐朱元璋推翻蒙古人統治，寫另一部預言書《燒餅歌》的

劉伯溫，他們無一不精熟於易學，並將之運用在經世濟民，謀求天下蒼生最大福祉。

何以《易經》能如此厲害？說穿了，便是它能知變化之機。何以能先知？因為它用的是一套符號象徵系統，由無極生太極，太極生兩儀、四象，以至乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤八卦，兩兩相重成六十四卦，再加上各爻爻變，便形成一套占驗準則，在歲月時日中更迭、修正、發展，而完備成一套可因之觀天下萬事萬物的預測體系。

曆法裡十天干、十二地支，是計數時間的基本單位。以陰陽五行配屬天干、地支，佐以刑、沖、剋、合，空、破、墓、絕等觀察，再配合元、會、運、世等時間記數，當可推知在時間洪流裡，幾時會出現、發生怎樣的事。

人能超越時間？漫遊宇宙中，看見過去、未來嗎？

《推背圖》預言倘若是假，自當不可能在時事經移後被一再認證出它曾預言匿隱的那些大事件，比如：

◉圖01 第一象甲子乾為天卦，這是綜論，開頭第一篇。自從盤谷得希夷，《老子》：「視之不見謂之希，聽之不見名曰夷。」虎門爭龍事可悲，萬代興亡難盡計，且從武后定玄微；此象推論未來事，猶如磐古開天，日月循環交替托於手中，其變化盡可知也。《推背圖》表明將以戰事之後的世事變遷來論說。

◉圖02 第五象戊辰風地觀卦，講安史之亂，馬嵬坡之變，一山上有鹿有鞍，點明了安祿山，木易者為楊，喪金環，楊貴妃名叫楊金環，逢山下鬼，為嵬，坡下一女子仰臥，與前一嵬字合之為嵬坡，楊貴妃命喪馬嵬坡，唐太宗時便如此準確窺見後代子孫唐玄宗盛世之後的變局，神而明之，實教人驚詫。

◉圖03 第九象壬申火天大有卦，講黃巢之亂，草頭人起亂中國，非白非青非赤黑，以五行顏色而言，就只剩下黃色，「黃」字又為草字頭；川田十八，照筆畫書寫乃是「巢」字，西元八七五年五月，黃巢起義，殺人無數，《推背圖》裡連名帶姓地指出。

◉圖04 第十三象丙子水火既濟卦。後漢亡，後周立；百個雀兒過天飛，九十九個過山西，內有一個端破足，大梁城內覓驢騎。五代十國裡後周太祖郭威，乳名雀兒，打著去抗敵契丹的名號，卻不像其他的大將軍一樣，到了澶州，不越過太行山以西，就兵變黃袍加身。過一雀，「過」取「郭」相近之音。

◉圖05 第十六象己卯地火明夷卦，講宋太祖初步一統江山，歸王歸錢並姓李，五代十國前蜀王建稱帝，王衍降於後唐，而閩王王審知被南唐滅，吳越王錢鏐一直臣服中原，後來向宋稱臣，而南唐徐知誥改名李昇，降於後周，後被宋將曹彬攻克，南唐後主李煜被押往東京，南唐亡。這象明確點出趙匡胤統一了亂世，並為懷柔不濫殺功臣、諫臣的真主。

◉圖06 而第六十象癸亥澤地萃卦。因為談論的未來，尚未發生，故充滿想像、玄機。忙忙天數此中求，多少興亡不自由，萬萬千千說不盡，只在推背去來休。此象呼應第一象的開端，此象是結束的終點，但終點之後還會另有新的起點；一甲人推一金甲人，一甲為干支配曆的完整循環，金於五行屬西，為太陽落下之死方，此卦預言地球文明的結束，未來將有另一個新文明誕生。

不準確的圖讖預言一定撐不過歷史時間檢驗。但《推背圖》撐過來了，且繼續被驗證中。有趣的是，單憑《易經》義理、象數推演，真能在宇宙時間流裡清楚看到那些發生的大事件嗎？唐太宗問李淳風，他回答：天機不可洩露。是以他能清楚窺見天機？只是若說了，將引起原本宇宙間因果鍊

結的大變動，這不被允許。我相信李淳風與袁天綱兩老《易經》修為甚高，且必然佐以道法修行；李淳風的父親李播注《老子》，撰《方志圖》，原任隋朝高唐尉，後棄官做了道士，自號黃冠子；李淳風深受父親影響，自幼即博覽群書，精於陰陽術數，天文曆算之學；道家丹道，練到一定程度，會產生某種前知意念，佛教禪坐靜修亦如是，深沉入定之時，偶能窺見未來的片段畫面，而這前知意念，輔以元、會、運、世的時間軌跡運算，李淳風與袁天綱共推算出了六十象的預言。

李淳風創了三重環的渾天儀，著有《法象志》七卷，而他的《乙巳占》一書內容更是包含大量占卜、陰陽、預測學，因此能在中國歷史上首次分毫不差地推算出日蝕時刻，並準確地預知未來；而相傳與他合著《推背圖》的袁天綱，在隋、唐也是盛名天下的占驗大師，著有《六壬課》、《五行相書》、《袁天綱秤骨歌》傳世。對於那樣的大唐盛世與這般的高人，遠超乎了帝王將相的層級，彷彿脫出寰宇，看盡朝代興替，了知人世遷變與生死，氣運起落終有定，天機匿隱不可說。只能讚嘆一聲，喟歎一聲！推背推推背……

相傳宋太祖認為《推背圖》將他登基一事說得如此神準，命人將原有的圖序混淆錯亂，讓後人打一團迷糊仗，所以出現很多顛倒本，也改動過一些象，出現偽本，但顛倒本、偽本畢竟無法通過歷史檢驗，也自然都會在時間的篩選下被淘汰掉，直到後來，清朝金聖嘆批註的版本，被公認為最像真本的版本，而坊間目前普遍採用的也是這個版本。

坊間《推背圖》第六十象為兩老者推背，合理想像這是李淳風與袁天綱二老推論未來時邊談論，邊互相幫忙推推背、舒筋活骨一番，《易經》有謂：「數往者順，知來者逆」，是以占卜未來之事為逆數，逆者，背反也，推背此二字，除了兩老揉捏掐捶之外，本身也早就擺明這是一部預言書，用以推論未來某些大事光景，如此清楚明白。¹

人生是一不可更變的定數嗎？因果相襲、相扣接，不斷往未來發展而去的這一切，都早已發生過了嗎？都是可以被前知推算出來的嗎？這論點已非平行宇宙那樣的概念，不僅是兩個同時存在不同次元中的宇宙卻並存貼合著一條相同的時間軌道這樣的想法，而是：我們現在正在經歷與發生的這個當下，其實與過去、未來同樣都早就被發生過了，只是我們又在這發生過的時間軌道上不知情地再跑一遍。

這樣或許才能解釋佛教裡的因果論及時空穿越的概念，而《推背圖》及許多預言之所以能準確，也才有可供解釋的邏輯基礎。

想想也真是不可思議，不過人類文明、科技在這兩百年間的加速度變化，又何嘗是過去的人們可曾思議的呢？

1. 編按：《推背圖》書名由來的另一種說法，相傳是精通天文曆算的李淳風，一時靈感泉湧，開始推算中國的未來大事，後來被袁天綱從背後推了一把，提醒他天機不可過度洩漏，李淳風才停止預言。而書中的最後一張圖片，一說就是袁天綱從後面推了李淳風一把的畫面，並且頌曰：「萬萬千千說不盡，只在推背去來休。」由於《推背圖》是讖緯之書，歷代以來屢遭禁止，增添了不少神秘色彩。



返回



圖 01：《推背圖》第一象，甲子 · 乾上乾下—乾卦。〈一男子坐石上，兩手托日月〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回

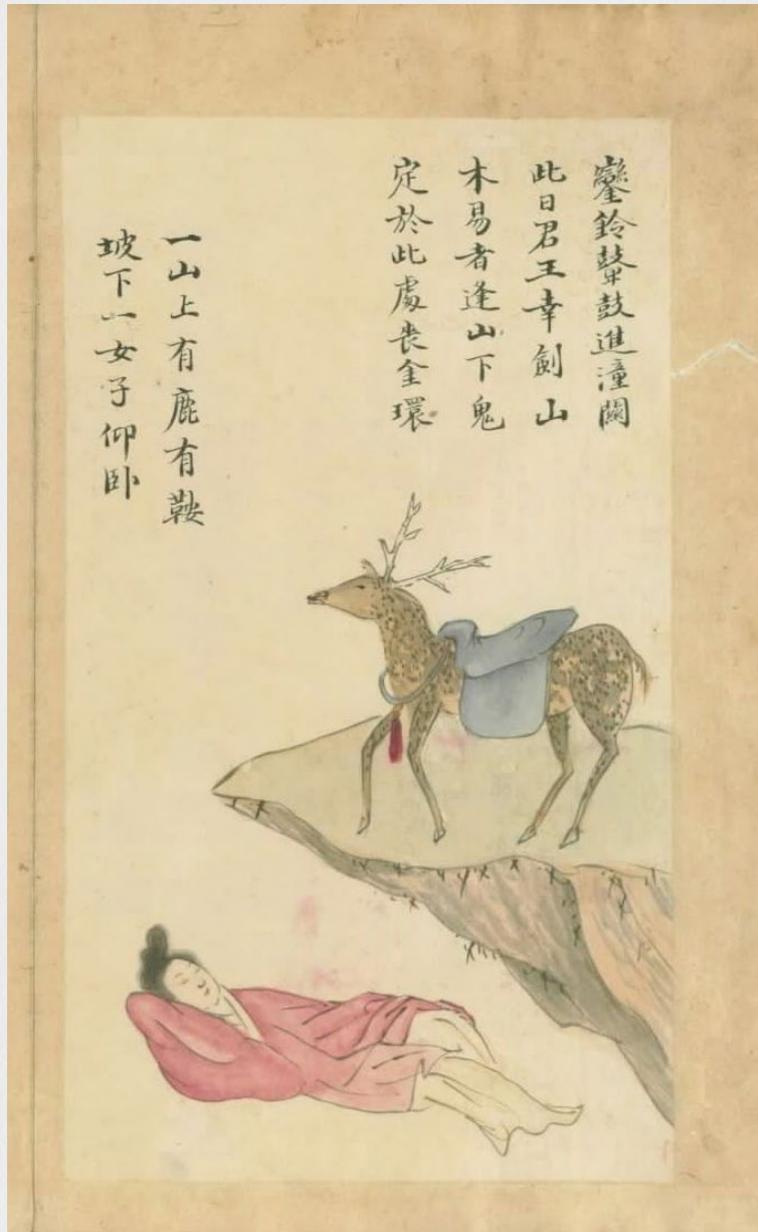


圖02：《推背圖》第五象，戊辰·坤下巽上一觀卦。〈一山上有鹿有鞍，坡下一女子仰臥〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 03：《推背圖》第九象，壬申·乾下離上一大有卦。〈一色黃鸚鵡在樹，上下死人無數〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖 04：《推背圖》第十三象，丙子·離下坎上一既濟卦。〈一山上數十雀飛過，一雀折足不飛〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回



圖05：《推背圖》第十六象，己卯·離下坤上一明夷卦。〈一人王服坐，數王者執圭對立〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



返回

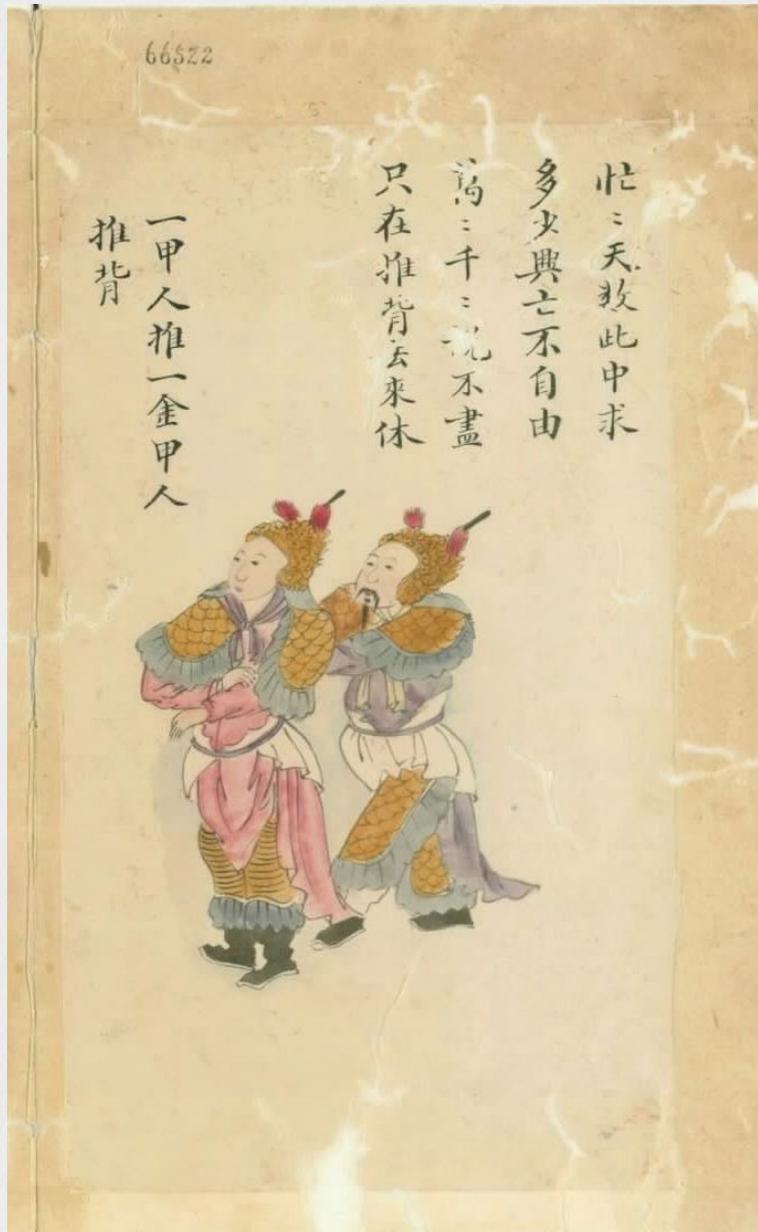


圖 06：《推背圖》第六十象，癸亥·坤下兌上一萃卦。〈一甲人推一金甲人，推背〉，李淳風，袁天綱（唐貞觀年間，司天監、火山令），年代：1931。圖片提供者：中央研究院歷史語言研究所。網站名稱：台灣多樣性知識網。

出處連結



誌謝

本書承蒙以下單位、計畫或個人提供圖檔、影音、網頁截圖等，深表謝忱。

機構／單位

- 中央研究院民族學研究所
- 中央研究院歷史語言研究所
- 中國文化大學華岡博物館
- 行政院客家委員會
- 行政院原住民族委員會文化園區管理局
- 行政院農業委員會林業試驗所
- 財團法人國家電影資料館
- 國立交通大學傳播研究所
- 國立嘉義大學
- 國立臺灣美術館
- 國立臺灣博物館
- 國立歷史博物館
- 國家圖書館
- 暨南國際大學人類學研究所

數位典藏計畫

- 打里摺文史數位資源中心
- 古籍文獻資訊網
- 台灣客庄文化數位典藏計畫
- 台灣原住民族數位典藏資料庫
- 拓展台灣數位典藏計畫「台灣多樣性知識網」網站
- 拓展台灣數位典藏計畫「數位島嶼」網站

- 意象·台灣：尋找台灣攝影文化的歷史座標
- 臺灣大學地質科學典藏數位化計畫
- 臺灣建築史
- 數位典藏與數位學習成果入口網
- 蘭嶼媒體與文化數位典藏

個人

- 江燦騰
- 吳榮訓
- 胡家瑜
- 徐創淮
- 張姍姍
- 張素玢
- 張瑩徵
- 黃宣衛
- 滿田彌生
- 蔡欣蓓
- 劉源慶
- 劉璧榛
- 賴貫一
- 謝宗榮
- 鍾國風
- 「數位島嶼」網站會員：陳威宏、陳冠蓉、葉沁心、蔡美足

數位島嶼 · 萬種風情
民俗采風：多元的宗教、禮俗與生命關懷

發行人 林富士

主編 黃靖玫 林彥宏

執行編輯 林彥宏 林端貝 黃靖玫

作者 黃宣衛 江燦騰 謝宗榮 李 昂 劉還月
楊士賢 李秀娥 楊玉君 張 珣 潘弘輝
(人名按照文章順序排列)

計畫團隊 林彥宏 林定立 黃珮茹 陳良首
陳禮義 林端貝 黃靖玫 楊文馨
呂怡屏 郭芷維 李鴻成

「數位島嶼 · 萬種風情」專案團隊 銘島國際有限公司

美術設計 中華民國 101 年 5 月

出版日期 數位典藏與數位學習國家型科技計畫
拓展台灣數位典藏計畫

出版者 <http://content.teldep.tw>

地址 11529 台北市南港區研究院路二段 130 號
中央研究院歷史語言研究所文物館 403 室

電話 886-2-27829555 #288

傳真 886-2-27868834

ISBN 9789860325737



拓展台灣數位典藏計畫

Taiwan Digital Archives
Expansion Project