

「民間宗教儀式之檢討」研討會

論文集

李亦園 莊英章主編

中國民族學會編印

台北·南港

「民間宗教儀式之檢討」研討會

台灣省政府民政廳・中國民族學會合辦

中華民國七十四年五月十一至十二日

在宜蘭縣羅東玉尊宮舉辦

中國民族學會 編印

台北・南港

「民間宗教儀式之檢討研討會」論文集

主 編：李亦園·莊英章

主辦者：台灣省政府民政廳·中國民族學會

出版者：中國民族學會

中央研究院民族學研究所轉
台北市南港區研究院路二段128號

印刷者：南亞彩色印製有限公司

電 話：3085830

中 華 民 國 七 十 四 年 六 月 出 版

陳主任秘書丕勳致開幕詞

各位先生，各位女士！很高興也很榮幸今天來參加中國民族學會與臺灣省政府民政廳合辦的「民間宗教儀式之檢討」研討會。陳廳長因為臨時有要事到澎湖，吳副廳長也因為臨時有重要會議要參加，所以就派我代表他們來參加這次的研討會。在這兒我除了轉達他們不能前來參與會議的歉意，另外也代表民政廳對各位專家學者能撥冗與會致上十二萬分的敬意與謝意！

當前社會風氣奢靡，如何改善社會風氣，端正禮俗，減少浪費是當前重要課題。民政廳一向重視人民生活禮俗問題，過去幾年來經常委託相關機構做專案研究，以做為施政之參考，今年要感謝李院士與中國民族學會協助我們籌辦策劃這次的研討會。大家都知道民間宗教儀式相當複雜，究竟那些是好的，值得保存；那些是壞的，應該去除或改革，是很值得探討的。今天這次研討會可算是學術機關與政府機關的合作，希望藉這次研討會，理論與實際能相配合，以做為政府今後施政之參考，並進而達到改善社會風氣的目的！

最後，非常感謝道教會的李理事長及玉尊宮的協助，提供我們這麼好的場地及膳宿，我代表民政廳向玉尊宮表示深切的謝意。最後，我預祝這兩天的會議能夠順利成功，並祝各位女士，各位先生身體健康，萬事如意！謝謝！

李理事長亦園報告會議主題

各位先生，各位女士！很高興台灣省政府民政廳和中國民族學會今天能夠在此合辦「民間宗教儀式之檢討」研討會。我們特別感謝民政廳安排在這麼好的地方開會，使我們這兩天能夠不受外界干擾，也要感謝李炳南理事長能夠慨然借予場地。

今天這個會議非常有意義，有學術界、行政界與宗教界三方面的代表參與盛會。在學術界方面，有中央研究院歷史語言研究所及民族學研究所兩個所，台灣大學的人類學系，社會學系，農業推廣系及政治學系等四系教授，政治大學社會學系丘教授，台灣神學院董芳苑教授；同時，還有兩位外籍人士代表聖地牙哥大學及維琴尼亞大學來參加。在行政界方面，有臺灣省文獻委員會及民政廳邀請的各縣市民政局主管。在宗教不同的信仰上，有董芳苑及楊懋春先生代表基督徒，在座幾位道教會代表，及其他我們這些雖無宗教信仰，但嚴格說來是代表不同程度信仰的人。

今天討論的主題，我們的原意是希望能針對宗教儀式上不合理的現象提出改革的辦法，以提供給行政單位去執行。在這裡我想特別提出一點，就是除了儀式表面的改進之外，我們也需以較寬廣的角度去注意儀式背後的信仰，今天的論文即是根據這樣的構想來安排：第一篇董芳苑先生的「命運天定論」之分析及批判”就是針對民間信仰的基本理念及態度做探討，這是以較寬的角度來討論，以下幾篇是針對特別的儀式做檢討，最後一篇阮昌銳先生的“如何端正民間宗教信仰”則有結語的意味，把所有民間宗教問題做綜合性的討論。本次會議討論的時間很充裕，我們希望藉著這六篇論文的宣讀能夠提出理論及實際的看法，也希望藉著學術及行政的結合，能夠對我們的社會提出改善之道。

最後，預祝這次會議能夠圓滿、成功。謝謝！

目 錄

民政廳陳主任秘書丕勤致開幕詞·····	i
李理事長亦園報告會議主題·····	ii
民間宗教儀式之檢討：討論的架構與重點·····	李亦園 1
「命運天定論」之分析及批判·····	董芳苑 8
民間祭祖、拜神儀式之檢討·····	陳壬癸 31
觀光與民俗宗教的結合：一次官辦迎神賽會之檢討·····	莊英章 56
神聖與世俗的交融：宗教活動中的戲曲和陣頭遊藝·····	黃美英 80
台灣現行農民曆使用之檢討·····	呂理政 103
如何端正民間宗教信仰·····	莊英章
如何端正民間宗教信仰·····	阮昌銳 130
綜合討論·····	145
閉幕式·····	154
參加人員名單·····	155

民間宗教儀式之檢討

—— 討論的架構與重點 ——

李亦園*

台灣省政府民政廳有鑒於近年來民間舉行各種宗教儀式與活動，似有日趨奢華侈糜，且有許多不倫不類的節目夾雜其中，使原本較為莊嚴的宗教儀式蒙上污點，亟思對此種現象加以檢討，並謀求改善之道，於是邀約中國民族學會共同舉辦這一“民間宗教儀式之檢討”的研討會，希望藉學術界與行政工作者的結合，共同討論出改進民間宗教儀式的若干基本原則與推行要點，以供行政單位之參考與抉擇。

本次研討會由中國民族學會設計，並承本會會員及有關學者的熱烈支持，共有六篇論文提出，從不同角度與項目提供與會同仁作討論之基礎，這是非常難得的機會，因為提出論文的學者們都各有其不同的學術與信仰背景，也有其不同的社會經驗，從其不同的立場提出觀點供大家討論，可以使問題更周延更富多樣性。

在六篇論文宣讀之後，我們特安排一段較長的時間可供與會同仁自由討論與檢討，使更多的意見與方案得以表達。為使這綜合討論更能集中於較迫切想解答的問題，更能有效把握討論重點與時間分配，所以筆者特草就此一討論架構與重點，以供大家參考。同時又由於宗教問題的複雜性與分歧性，以及純學術立場或理論立場也常與經驗立場或執行立場有相當程度的差異，而不同生活層次或信仰背景亦必有不同的看法，為使這些不同的立場能有若干程度的共識，筆者也特別提出一些基本觀念的釐清，以便有助於討論的更有效進行，同時也想藉此產生拋磚引玉的作用。

一、民間宗教的性質問題

阮昌銳先生在他的論文中已說了不少民間宗教信仰的特色問題，但是我在這裡更要強調我國民間宗教的“普化宗教”(diffused religion)特性¹。所謂普化宗教又稱為擴散的宗教，亦即其信仰、儀式及宗教活動都與日常生活密切混合，而擴散成為日常生活的一部份，所以其教義也與日常生活相結合，也就缺少有系統化的經典，更沒有具

* 中央研究院院士、中央研究院民族學研究所研究員、國立清華大學人文社會學院院長。

體組織的教會系統。所以我國民間信仰在性質上與一般人所熟識的“制度化宗教”(institutional religion) 頗有不同。所謂制度化的宗教是指有系統化的教義與經典，有相當組織的教會或教堂，而其宗教活動與日常生活有相當程度隔開的宗教，我們接觸最多的基督教、天主教、回教、佛教以及道教都屬制度化宗教。我國民間宗教雖吸收到很多佛教及道教的教義，但是並非佛教，也非道教，也不好說是佛道儒的混合。我國民間宗教因為擴散於日常生活之中，所以可以包括下列各種不同的儀式範圍²：

- | | |
|----------|--------|
| 1 祖先崇拜 | 3 歲時祭儀 |
| (1) 牌位崇拜 | 4 農業儀式 |
| { 家內崇拜 | 5 占卜風水 |
| { 祠堂崇拜 | 6 符咒法術 |
| (2) 墳墓崇拜 | |
| 2 神靈崇拜 | |
| (1) 自然崇拜 | |
| (2) 精靈崇拜 | |

顯然這些儀式類別實際上都是各不相關，而是分別與生活的不同層面聯結在一起，只是基於一種信仰基礎，不需要有什麼經典；大部份不需要專業者協助，所以也無需固定的組織，因此就不是一種制度化的宗教，只是一種普化存在的宗教信仰。

由於我國民間宗教的這種普化特性，所以我們在檢討其儀式之時，首先要注意避免用制度化的宗教觀點去批評它。比如我們常常可以聽到有人批評民間私人廟祠舉行儀式祭拜說是這樣沒有組織、沒有經典、沒有登記就拜起來，是不是算得上宗教？但是民間家家戶戶常常要拜祖宗，舉行祭祖，那也是沒有組織、沒有經典，更談不上登記，是否也不算宗教？可是毫無疑問的祖先崇拜正是我國民間宗教的核心，由此可見我們經常在觀念上不知不覺地受到制度化宗教的約束，經常要以道教、佛教並至基督教天主教的模式來批評檢討民間宗教，也就容易產生困境，常常會對一些較為特殊的教派或儀式，投以驚訝的眼光，並目之“邪教”“邪術”，而對那些沒有登記在政府承認的宗教團體內的教派，更不能以合理的態度來處理之，因此有時候反而使宗教的困擾更形複雜，這些都是在檢討民間宗教信仰與儀式時特別要注意辨清的地方。

二、神聖性與世俗性交融問題

就如前節所強調，我國民間信仰的特色是普化性的，與日常生活密切配合的，所以其崇拜儀式經常具有神聖性與世俗性的交融；神聖性代表宗教或超自然存在的一面，世俗性則代表日常生活的一面。這種神聖與世俗的交融特性，在黃美英小姐的論文中已有

詳細說明³，我在此地特別要強調是再闡述其與普化宗教如我國民間信仰的必然相關性，以及其在民間儀式中的均衡關係。

我國民間宗教儀式雖然具有神聖與世俗的兩面性，但是在不同的儀式之中，特別是在社會變遷急速的情況下，神聖與世俗的均衡經常就產生變化，有時世俗性趨向較濃，甚至完全淹蓋了神聖性的一面；有時則相反地，神聖性又趨於濃厚，而把世俗的一面沖淡了。我想我們在檢討改進民間宗教儀式時，注意神聖與世俗的均衡配合也是很重要的。一個儀式假如太偏向於世俗性，特別是近幾年來我們看到的情況就是這樣，幾乎完全失去其神聖的宗教意義，那就成爲是一種娛樂活動，不但失去其作爲儀式的本質，而且反過來有污染儀式的危險了，這是可作爲我們檢討的一個標準。另一方面假如神聖的性質太濃，把世俗的意義淹蓋了，也是值得檢討的方向，因爲神聖的性質太濃，就容易趨向成爲神秘的階段，到了神秘的階段，也就產生種種不健康的弊病，當然也是我們不願意看到的現象。

三、宗教儀式與象徵系統問題

宗教儀式的象徵意義是宗教學研究分析的核心問題，前節所述宗教的神聖性的過份發展即成爲神秘性，即可從宗教象徵意義得到說明。宗教理念每每藉象徵物得以具體表達，象徵物也就成爲神聖意義之所在；惟象徵體系有其一定的內在邏輯，超越了此邏輯系統，即成爲不可解的神秘性了。

我國民間信仰所最明顯的象徵體系，即是祭品、冥紙（金銀紙）等所代表的體系⁴。下表中祭品、冥紙以及香火的分類都是用以表達對不同範疇（天、神明、祖先、小鬼

項目		超自然類別	天	神 明	祖 先	小 鬼
祭 品			全，生	大塊，半生	小塊、煮熟、調味	普通熟食
冥 紙			金 紙		銀 紙	
			天金，盆金	壽金，割金	大銀	小銀
香 火	形式		盤香	三枝	二枝	一枝
	分香		無	分香，割香	分香	無

）的超自然存在的態度，而祭品所代表的意義，更有其內在邏輯的系統，那就是以完整與部份來象徵神格的高低（完整：部份 :: 高：低），以生與熟來象徵神人關係的生疏與稔熟（生；熟 :: 生疏：稔熟）。所以從這一觀點看，祭品冥紙與鮮花果品並沒有什麼太大的差別，因爲他們都是藉以表達對不同範疇超自然態度的象徵物而已，因此陳壬癸先

生論文中所論主張廢除燒金銀紙，用水果代替犧牲就似乎應該改變立論的據點。我並不是反對廢金銀紙或以果品代替犧牲，而是認為金銀紙也許有浪費之嫌⁶（浪費問題在下節討論），動物犧牲容有其殘忍葷腥之氣（是否如此又是另一問題），但要廢棄這些象徵物，必須有類似法則的其他象徵物來代替，其完成轉移代替才較容易成功，這一問題恐怕是我們在檢討中所應特別注意之點。

再進一步說“偶像崇拜”的問題。早期西方學者都認為我國民間宗教有偶像崇拜是一種不進步的宗教，我國人也有受西方人的影響而對偶像崇拜頗覺自卑。但是我們若把偶像放在象徵體系中去看，也就有另一層次的理解，最少可以暫且不必用價值的觀點去評斷它。我國民間宗教崇拜中之有偶像與否，實際上與上述超自然的分類象徵有關，亦即用來分辨人神之別，人死後的鬼魂大致都不可設立偶像，而只能用牌位來代表，那些沒有神格的“陰廟”，包括“好兄弟”、“萬善爺”，甚至於“義民爺”等等，都只有牌位或其他代替品，只有在被崇奉為神的超自然，才有資格立偶像，這種人神分野的象徵意義甚為明顯，因此也就不必把偶像看作是落伍的代表了。

四、民間宗教儀式的浪費問題

與上節討論的象徵問題密切關連的是浪費問題。一般提出改革民間信仰儀式最主要的理由都着重於浪費一點上。一般論者都以為民間祭典的賽豬公、宴請賓客是奢侈浪費，因此主張改革民間祭典應從制止浪費開始。但是從較客觀的立場，或是從功能的觀點而論，民間祭典儀式是否有浪費的嫌疑實不無討論的餘地。就賽豬公一項來說，除去全豬的象徵意義已如前述之外，我們也可以說競賽養豬公的競賽實際上有促進增產比賽的意義在，而現代工商社會的倫理更是以消費促進生產，何況殺豬公也只是一年一次或數年一次，是否屬於浪費，可說是種相對的說法。再說宴請賓客一方面，也是很有討論的餘地，拜拜之意也可以說是藉祭祀超自然的機會以整合人間的關係，拜拜假如只有拜而沒有宴，似乎與其原有的功能意義不吻合了，所以統一拜拜的想法，實是一種忽略祭典原義而一廂情願的辦法，何況一年兩次拜拜所花費的金錢，與工商圈裡三天兩頭宴客應酬比起來，也是微不足道的，所以浪費的說法實在不容易具有說服力⁶。總之，民間宗教儀式確有待改進之處，但是改進的理由似乎應該探尋其他更重要的方面，單從浪費去着眼似是不太充足的。

再從另一角度看，就如董芳苑先生在他論文中所強調的，台灣民間宗教的功利主義趨勢是其明顯的特性，筆者在前次民政廳所舉辦的宗教研討會中⁸，也提出同樣的看法，而呂理政、莊英章的曆書研究也多少透露出同樣的訊息⁹。然而功利主義的態度與信

念應該從什麼角度去評估它，也是一個很值得深加探討的問題。最近西方學者看到遠東國家經濟起飛的現象，很多就重提德國社會學家韋伯的理論，因此宗教與經濟發展的關係也就成爲熱門討論的話題。本年六月，波士頓大學社會學家 Peter Berger 教授¹⁰ 就要在紐約召開一次討論東方宗教與亞洲經濟發展模式的會議。我個人覺得宗教與經濟確有其很微妙的關聯，因爲它們都對有限的資源問題提出解決的方案，經濟學教導如何在這有限資源的情況下進行“開源節流”，佛學家注意的重點更在源頭之上，他們相信開源節流仍然不夠，所以他們主張節慾，只有把利用資源的慾望關掉了，資源就無所謂夠不夠了。我國民間宗教信仰吸收了不少佛家的東西，但在基本態度上距佛家甚遠，甚至可以說是反佛家的，因爲民間宗教的功利主義趨勢就是一種經濟學，它甚至比經濟學更徹底，不但希望在手段上追求高效益，而且在慾望上也是鼓勵對利潤效益的不斷追求，假如把民間宗教信仰看作是近年經濟發展的一項原動力，我們對浪費與否的問題就有不同層次的看法了。

五、民間宗教儀式改進的執行問題

本次研討會由民政廳所創議，委託由中國民族學會邀請學者專家參加，會議的性質雖屬學術性，但其應用的意義仍然甚爲重要，因此在討論如何改進民間宗教儀式之中，又如何把興革的意見，變成可以執行的方案，也是非常重要的問題。民間風俗習慣經常是行之已久，也許在理性上知其並不合理，但是要加以改正或變更，却不是那麼容易的事，何況宗教儀式，其信仰與象徵體系，更是深植根源，要有所改變更是難上加難。所以，在本次會議不論是論文宣讀，或是綜合討論，都會有許多可供民政廳主管部門採擇的改進意見，但是在這些意見之外，如何執行推廣恐也是應該加以討論的主題之一。

探討如何執行改革方案的途徑，大致可分爲長程和短程兩大類。阮昌銳先生在他的論文中所提的五點民間宗教改進辦法¹¹，包括教會的職責，寺廟的職責、神職人員的修養與職責、信徒對信仰的認識與態度、以及政府的輔導等，其中很多是涉及如何執行的辦法，他所提的辦法，大致可歸於長程的改進一方面，尤其是着重於培養正確的信仰態度一方面。對於短程的執行辦法，特別是如何改善特定的宗教儀式方面，當然與會民政廳同仁更願意多聽到一些討論。我個人覺得對若干特定儀式的改進，最有效的方法是“示範”，特別是由素負聲望，受人尊敬的機構或寺廟來作一些示範的儀式活動，可能產生的效果最大。儀式的改革最不易由一紙命令來執行，對一些不合宜的活動也不易由禁止的辦法來達到目的，只有在有意無意之間，藉示範的辦法使之自由的模仿，那樣的效果最爲自然而永久。其實不只是宗教儀式的改進如此，婚喪禮儀的改進也是如此，社會

上有名望的人示範提倡，效果最佳，愈有名望愈受尊敬的人所作的示範愈有效。民國六十四年蔣公逝世之時，出殯所用靈車佈置的形式，不到一年已為全省所普遍模仿，而老式的靈車佈置方法就很少再看到了，這就是一個最好的示範實例。本次會議莊英章與黃美英小姐的“觀光與民俗宗教結合”¹¹一文，多少提供一個改革儀式的示範，其中種種問題，可供我們詳加討論。

六、改革民間宗教儀式的架構

爲了要提供執行改進民間宗教儀式的行政單位一個明顯的參考架構，茲綜合上文所述，並配合同仁意見¹²，特提出改進民間宗教儀式的種種要項如下表：

		神聖與世俗的融合
	(1)教義合理性	傳統宇宙觀、神觀 象徵體系
	(2)經濟	
(一)評估之標準	(3)合時宜	
	(4)公共安全	
	(5)倫理、教育	
	(6)審美	
民間宗教儀式	(1)儀式本身（例如冥紙、王船、水燈、祭品等）	
的檢討與改進	(2)神職人員	
	(3)陣頭、戲曲	
	(1)評估工具	
(二)評估方法	(2)評估人員	
	(1)禁止	較不適宜者
	(2)命令推行	
(四)行動策略	(3)示範	
	(4)代替	
	(5)教會教義的改進	適於交互應用者
	(6)引導與支持	

從上表中我們提出改進過程中應考慮的四個要項，首先是評估的標準，也就是說從什麼角度去評估民俗儀式需要改進之處，是教義不合理，或是不經濟，不合倫理，甚至對公共安全有威脅等等。這是非常重要的第一步，假如不能明確地指出或討論出儀式是在

那一種內容上有缺失，就難於對症下藥有所改進，即使提出來，也不會令人心服。

其次是評估的項目，也就是把評估改進的對象加以分別，這大致可分為儀式本身，神職人員與陣頭戲曲三項，再以這三項配合上述評估標準分別評定。

第三項是評估的方法，在這項目下包括評估的工具與評估的人員兩小項。所謂評估的工具是指用什麼具體的辦法來評定一個儀式的該不該改進，例如上述評估標準中有教義合理性一項，而教義合理性又牽涉到神聖與世俗的融合問題、象徵體系問題等，因此要評估冥紙是否合理就不是那麼簡單的問題，而在討論中有人提出有關冥紙的量的問題，要燒多少才算是合理，什麼是衡量的具體定點，都是要進一步討論以求建立具體辦法之處。至於在評估人員方面，如何在執行人員、宗教界本身、學者專家三者之間尋求合理的配合，也是需要加以討論的項目。

最後一個項目是行動的策略，就如本文前節所論，行動策略實際上也是相當關鍵的問題，假如執行不合宜，即使前述三項的評定很合理，也是無法達到目的，所以在此地我們特別指出用命令推行或禁止的策略都是不合宜的方法，只有從示範、代替、引導及支持等方法上因時因情況去執行，才是能達到較有效成果的策略。

註 釋

1. 普化宗教與制度化宗教這一對觀念首見於楊慶堃先生的*Religion in Chinese Society* (1961) 一書，參見李亦園：“台灣民俗信仰發展的趨勢”（民俗信仰與社會研討會論文集，1982）。
2. 參看李亦園：信仰與文化（1982），頁9-35。
3. 見本討論會論文集，黃美英：“神聖與世俗的交融—宗教活動中的戲曲和陣頭遊藝”一文。
4. 參看前引書信仰與文化，頁125-132。
5. 見本討論會論文集，陳壬癸先生文“民間祭祖、拜祖儀式之檢討”。
6. 參看李亦園：平心論拜拜文，見中國論壇第一卷第八期（1976）。
7. 參看本論文集董芳苑先生文“命運天定論之分析及批判”。
8. 同註一。
9. 見本論文集呂理政、莊英章文：“台灣現行農民曆使用之檢討”。
10. 見Peter Berger：一個東亞發展的模型：戰後台灣經驗中的文化因素，中國論壇第19卷第6期，73年12月。
11. 阮昌銳：“如何端正民間宗教信仰”。
12. 黃美英、莊英章：“觀光與民俗宗教的結合：一次官辦迎神賽會之檢討”。
13. 討論架構的基礎是由黃維憲先生在研討會中所首先提出。

「命運天定論」之分析及批判

董芳苑*

「命運觀」是民間宗教的重要信仰之一，也可以說是民間宗教的一種「神學」思想，只是它的神學思想不如一般普世性宗教（例如：基督教、回教、佛教）那麼系統化而已。因為民間宗教是地區性的民族宗教，是一種「文化現象」，所以深遠地影響社會民衆的思想與生活。台灣民間宗教有關命運的信仰，長久以來已經是一般民衆精神生活之依歸。為什麼在科技這麼進步的文明時代、台灣社會民衆仍然是那麼相信相命、算命、占卜、問神、拆字、夢兆、擇日、及風水等等巫術，委實和這類傳統命運觀念有關。倘若我們再進一步留意觀察的話，更可以發現這類命運觀實在深深影響台灣社會民衆之心態。近年來常聞一些批評台灣社會民衆心態的聲音，即所謂：台灣人「怕死」、「自私」、「愛面子」、又「無公德心」的評語，實在可以從傳統命運觀之信仰來加以分析與批判。也就是因為有這樣的「命運觀」，才有許多不健全的心態與行為出現，又直接壓抑了一個民族的樂觀、進取、及利他之天性。固然這一傳統命運觀曾經給予一個民族知道「樂天知命」與「安分守己」的去經營人生，却也塑造一個民族只懂得「獨善其身」而不積極於「兼善天下」之心態。這點就是筆者探討這個論題的動機，其目的不僅是分析及批判此一傳統命運觀之缺失，更期待能夠糾正吾土吾民這種不合乎時代潮流的命運觀並建立一種健全的社會行為之心態。

按「傳統命運觀」用語，依廣義而論，應該包括民間信仰的「命運天定論」及通俗佛教的「命運自造論」；因為這兩種命運觀在台灣民間摻雜在一起而混淆不清。就狹義來說，所謂「傳統命運觀」者，應該只指着「命運天定論」而言，因它直接影響了台灣社會民衆之心態。茲將這兩類命運思想簡述於下，以便分別兩者的不同處。

1 命運天定論

這是典型的民間宗教所強調的命運觀，因其信仰：『落土時，八字命』，人的命運是天所安排與註定，是與生俱來的；除以巫術力量以外，人力永遠不能更改。所謂「八字」者，就是人「生庚」的「年」、「月」、「日」、「時」八個「甲子」所配合的個人出生時間，因此又叫做「生庚八字」。也就是說，「生庚八字」即個人命運的紀錄，

* 台灣神學院宗教學副教授

是上蒼安排於個人一生過程之吉凶命運符號。這個「生庚八字」以外，人的命運也被上蒼註定於他的「容貌」、「手紋」、「骨格」、「姓名」、以至「印章」與「風水」當中。因此觀察這些外在表現，也可以洞察個人一生（過去、現在、及未來）的命運。台灣民間長久以來因為有了這類牢不可破的命運信仰，自然也出現了一批「命運顧問」（或稱「命運信仰的協談者」），來為這些需要預知自己命運及改造自己命運的人服務。這類人物即：

「算命仙」——利用「四柱推命法」為人演算生庚八字吉凶，或以「星座」之運行為人推算運數的民間命運顧問。

「相命仙」——利用觀察人的「面相」、「手紋」、或「辨別五官摸觸骨格」方法，來斷定個人命運吉凶的術士。

「卜卦仙」——利用「龜甲」、「竹籤」、「古錢」、「鳥」、及「米」來為人占卜命運吉凶的術士。

「看日仙」——利用演算天干地支甲子時間，來為民間的婚嫁、喪葬、喜慶、及神誕選擇吉日的術士。

「風水仙」——利用陰陽、五行、干支、方位的理論，來為民間選擇吉地興建厝宅及寺廟，以至陰宅墳墓的術士。因民間相信建地方位之吉凶也影響人的命運。

「測字仙」——利用分析人的書寫、姓名、印章的字體及字畫，來為人演算命運吉凶之術士。

上述這類民間的命運顧問，在今日的台灣社會比比皆是；有在自宅懸牌開命館招攬生意者，有在旅社關室營業者，有在廟宇或街頭設攤以迎顧客者，更有在大街小巷叫人抽籤卜卦者。這些術士都是「命運天定論」的副產品，也可以說是傳統命運觀支配下社會的一般民衆的「心理協談者」。

2 命運自造論

台灣民間通俗佛教的命運觀——「命運自造論」，的確也深深影響到民間宗教的善男信女。我們常聞台灣社會的勞動者自嘆「業命」、或謂「後出世」不再做「人」的悲觀論調，都與這種宿命觀的命運自造論有關。原來佛教相信：前世、今世、來世的「三世因果」，也就是業感緣起的「輪迴說」（samsara）。也就是說，前世的行為（業）所種下的「因」決定了今世「果」，今世的行為（業）之「因」，將是來世「果」報的根據。這等於明指個人的「命運」是自己的行為——「業」（karma）造成的，人的過去、現在、及未來的生命，永遠受制於「業感因果律」（law of karma）。既然今生的行為（業）將造成另一個來生的命運，等於是說個人的「命運」無所謂「天」或「

神明」的決定，乃是完全取決於自造的業（行爲），此即它與「命運天定論」的最大區別。矛盾的現象是：民間宗教的「命運天定論」與通俗佛教的「命運自造論」，兩者事實上在台灣民間糾纏不清，混合在一起。因為這個理由，台灣民間宗教的善男信女一方面相信相命、算命、占卜、擇日、堪輿，另一方面也藉着宗教的教化努力去做些善事，以累積諸般功德，期待能夠因種下善因而有來世理想命運之果報。

儘管「傳統命運觀」具有「命運天定論」及「命運自造論」的內涵，然而台灣社會一般民衆的命運信仰，還是前者強於後者，還是「命運天定論」對一般民衆心態的影響最大。爲此，下面的許多分析及批判性討論，均以「命運天定論」之內容及影響爲主。

一、命運天定論之沿起

關於台灣民間宗教這類「命運天定論」如何發生的問題，明顯地不出於下列幾個原因，就是：先民對於生存危機之經驗、天災地變之領悟、努力成敗之體會，完美缺憾之感受，以及儒家天命思想之鼓勵。

(一)生存危機之經驗

先民所處的古代社會因爲衛生落後，醫療設施缺乏，疾病瘟疫一時難以控制，人的生命自然朝不保夕。又加上古時的蠻荒世界野人橫行，部落之間頻頻殺戮流血，人的生活充滿了危機，何時失落生命自己也無法做主。這些苦難與殘酷的生存經驗，終於使我們的先民深深地體會到：凡事似乎都有神明與鬼神在支配着，否則怎麼會發生這些剝奪生命的現象。從此古代先民就養成了一種「聽天由命」的心態，也相信人的命運是被神靈所註定或控制着。台灣民間那種：『孔子公不敢收人的隔冥帖』這一傳說性俗語，就是此一無法把握自己命運的心態所流露者。人既然相信命運受制於神鬼，自然就懼怕神鬼的作祟，更不敢爲明日之事作主了。因此養成了一種委諸天命及神鬼去決定自己命運之心態，這就是「命運天定論」起源之一端。

(二)天災地變之領悟

先民生存在這一美麗又變化不定的大自然裡：一面體會了大自然的恩澤——提供「空氣」、「水源」、「動物」、「蔬菜」來養生衆多生靈；另一方面又發現自然界的凶險殘暴——突如其來的「洪水」、「地震」、「颱風」之天災地變及「猛獸」、「戰爭」殘殺之苦難。這類使人一夕之間家破人亡的自然災難，實在令人領悟到自己的孤立無助，以及人類永遠無法勝天的感嘆！的確，自然界的這些矛盾現象，真正迫使我們的先

民去體認災變似乎是天意，苦難好像是天定；何況人間苦多福少以及災難不測之現象，實在教人不得不去信仰自己的命運一定有那冥冥中的主宰者在支配與安排。從此先民領悟到一種人生禍福之天定觀，並且藉此信仰來解釋自然災害之於人間的問題，此即「命運天定論」出現之另一個原因。

(三)努力成敗之體會

先民從生存競爭的經驗體會到一則難解之謎：為何人人的努力都是一樣，却所獲得的結果竟然不盡相同——有的人十分成功而財源不斷滾進，有的人却一敗塗地以至走投無門。到底什麼原因促使他們有這麼大的差別呢？這一困難解釋的質問始終沒有清楚的答案，為此我們的先民不得不相信，凡事都要依靠「天時」、「地利」、「人和」、「運途」等命運的安排及自己的修養，再加上神明的協助才得以成功。古代社會人人對成敗問題看得很重；由於民智未開，這類人間的成敗結果均以「非科學的因果觀念」去推理。也就是說，古人往往將人間成敗的現象歸給冥冥中神明的支配，以至命中註定所使然，此即「命運天定論」沿起理由之三。

(四)完美缺憾之感受

先民對於人間一些差別的現象也發生質疑：為什麼人有聰明與愚拙之差別？長命與夭壽之差別？富有與貧窮之差別？權貴與賤民之差別？為什麼有些人天生就是那麼健康，有些人竟然是身體殘障的不幸者？為什麼有些人的家庭、子女、事業都樣樣順利，某些人則那麼不幸？這些人間完美與缺憾的差別現象，古代宗教人的質疑推理所提出的解答，自然是基於宗教因果觀念。質言之，就是從命運天定的信仰去尋找答案。所謂：『凡事不必人計較，一切都是命安排』的說法，就是其中解答之具體說明。先民就是根據這樣被動而消極的命運天定信念去經營人生，去養成逆來順受及安分守己的習慣，畢竟人是不能勝天的。這類人生完美及缺憾之感受，即第四個命運天定論出現的理由。

(五)天命思想之鼓勵

先民自古就篤信「天命」，因為上蒼（天）主宰宇宙萬象，尤其是註定人的生死禍福。這種觀念連被奉為不可知論者的孔子都深信不疑。『死生有命，富貴在天』（論語、先進篇）即此一「天命」信仰的告白。「天命思想」的具體強調，在於認定「天道」為「人道」之所本，因為「天命」就是「天道」，「人道」（人的命運）受制於「天道」。為此，「人道」（人理）要按着「天道」（天理）行事，要按道德良知來為人處事，因為那是上蒼的要求。俗語所謂：『人無照天理，天就無照甲子』，就是對「人道」行事的一種儆告。由此見之，「天命思想」等於將「人」假定為一個「小宇宙」（小八