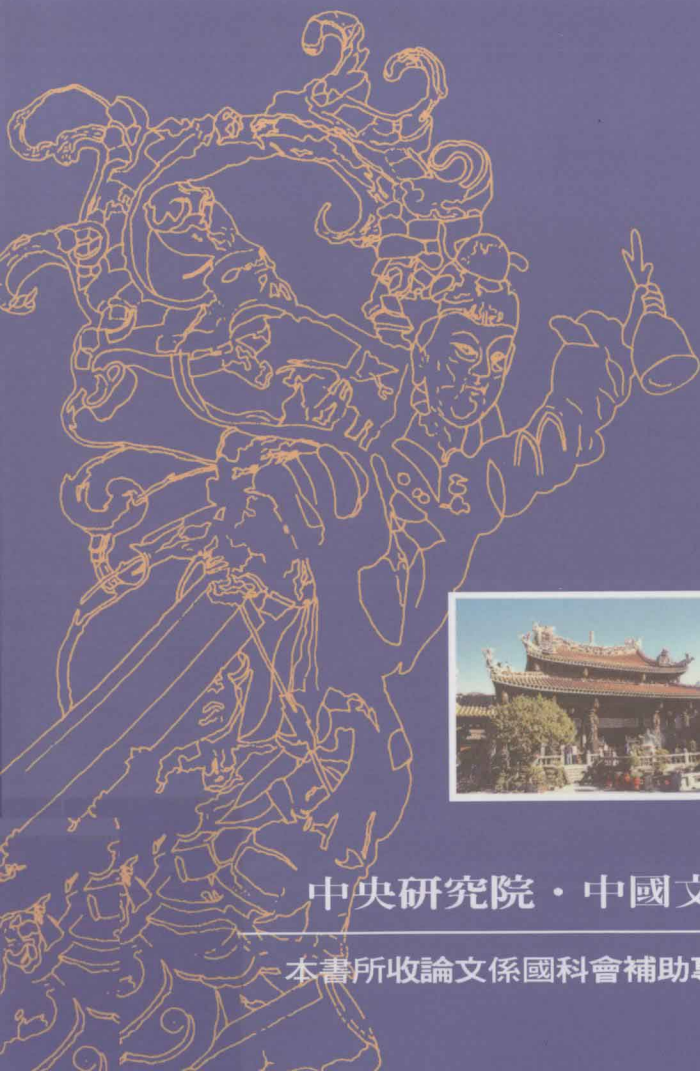


【中國文哲論集⑧】

儀式、廟會與社區

道教、民間信仰與民間文化

主編◎李豐楙・朱榮貴



中央研究院・中國文哲研究所

本書所收論文係國科會補助專題計畫之成果

【中國文哲論集⑧】

儀式、廟會與社區

道教、民間信仰與民間文化

主編◎李豐楙・朱榮貴

本書所收論文係國科會補助專題計畫之成果

中央研究院・中國文哲研究所

中央研究院中國文哲研究所 中國文哲論集⑧

儀式、廟會與社區
——道教、民間信仰與民間文化

主 編 李豐楙・朱榮貴

編輯委員 李豐楙・朱榮貴・張珣

執行編輯 林帥月

發行人 中央研究院中國文哲研究所

臺北市南港區研究院路2段128號

電話：(02)788-3620

印 刷 社團法人臺北縣康復之友協會

臺北縣板橋市文化路1段150巷6號3樓

電話：(02)2242-2028

傳真：(02)8245-1916

定 價 精裝本 新臺幣600元

平裝本 新臺幣450元

初 版 中華民國85年11月

掃描二刷 中華民國93年12月

二 刷 中華民國96年9月

本書所收論文係國科會補助專題計劃之研究成果

ISBN 957-671-466-4 (精裝)

ISBN 957-671-467-2 (平裝)

出版說明

本處研究員李豐楙、助研究員朱榮貴曾獲八十三年度國科會專題計畫之補助，從事「道教與民間文化」之專題研究，整合國內相關之宗教研究者，進行跨學科之研究，為期一年半。在計畫將結束時，又配合本處年度學術會議，以「儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化」為題，擴大邀請相關學者，在一九九五年四月二十八、二十九日舉行，除邀請柳存仁教授作專題演講外，總計發表論文十八篇，共同討論宗教信仰與民間文化之關係。該一計畫及論文發表、編輯期間，除劉苑如及張美櫻小姐熱心幫忙外，多由研究助理林帥月小姐執行諸多實際事務，特此致謝。

中央研究院中國文哲研究所籌備處

一九九六年十一月

目次

出版說明	(3)
目次	(5)
導言	李豐楙..... 1
鸞巴與張天師(專題演講)	柳存仁.....19
文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化研究之一	江日新.....49
臺灣民間宗教中所呈現的孝道——以善書及 媽祖信仰為例	朱榮貴.....67
鸞堂宣講的傳統與變遷——以善書文獻的考察	陳兆南.....99
臺灣鸞堂的起源及其開展——兼論 儒宗神教的形成	王見川..... 125
從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在臺之發展 與傳布	王志宇..... 157
從正宗書畫社這個案例談乩是什麼	宋光宇..... 179
The Wayward Phoenix?—The Early History of the Palace of Guidance	Paul R. Katz (康豹)..... 197
主母廟與庄頭廟的互動關係——以宜蘭五結 地區為例	陳志榮..... 229

「人—神—地」所建構的信仰場域初探——

以鹿港奉天宮的南北大總巡活動為例	李秀娥.....	249
宗教與性別文化——臺灣女神信奉初探	黃美英.....	297
略論臺灣漢人社群的厲鬼信仰——以臺北縣		
境內的有應公信仰爲主的初步探討	林富士.....	327
神聖的試煉——永鎮廟的王公過火.....	游謙.....	359
臺南舊廟運籤的初步研究	丁煌.....	375
道教與民間醫療文化——以著驚症候群爲例	張珣.....	427
道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀.....	李豐楙.....	459
分離與交會的時空——卑南族南王村喪葬		
儀式後之河邊洗淨儀式	江宜展.....	485
天師道教團的罪觀及其仙德思想.....	王天麟.....	511
由祭祀看中國宗教的分類	Terry F. Kleeman (祁泰履).....	547

附錄

「道教、民間信仰與民間文化研討會」議程.....	557
--------------------------	-----

導 言

李豐楙

有關道教與民間文化的研究，由於中國歷來諸多錯綜複雜的因素，使得此一學門的研究並不熱烈。不過近年來針對國內各學術成果作通盤檢討後，就發現對宗教學，特別是對於道教及民間信仰，明顯地確有研究人口較少、研究成果不高的現象，並且現有的研究方向也有偏向之處。因此爲了彌補這一缺失，在國科會的整合型研究中，可以跨越研究單位並跨越研究學門，整合不同專長及訓練的人才共同進行研究。就在這一動機之下，終能獲得國科會的支持，進行了一項「道教與民間文化」的整合型計畫，也在執行的過程中獲致一定的研究成果。在成果驗收的同一時間，適逢本所（文哲所）所規劃、籌辦的年度性國際會議，八十四年度即爲道教的研究課題，因而決定將其合併舉行，擴大邀請的學者，能針對其中的重要課題作較集中的討論。以下即分別就研究的背景、研究群的組成、計畫執行的經過、研究成果及發現，和建議及感想等，說明全部論文所呈現的特色。

一、研究動機及目的

對於道教、民間信仰與民間文化的關係，這一研究課題之所以未能獲致應有的重視，主要的原因在於研究人口較少。由於教育部在學科的規劃中，對於「宗教」科系的成立問題，有長達四十餘年的時間一直是處於審慎評估的狀況。這些考慮因素頗爲錯綜複雜：有歷史傳統的、也有當前社會的，傳統中國社會是以儒家爲主體，所有的精英分子所形成的精英文化，

由於教育及學習的過程，自也是較關懷儒家思想對於中國文化的影響。相較之下，宗教與中國文化的關係，不論是道教、佛教、抑是民間信仰，雖則它在民間社會具有普遍存在的事實，並能發揮深刻的影響力，卻是並未能獲致較深入的瞭解。特別是在這四、五十年來，海峽兩岸的學術環境對於宗教更是諸多不利：中國大陸自是根據馬列主義，採取唯物主義來解釋歷史，因而形成無神論的史觀，批判宗教為「鴉片煙」、為封建社會的迷信；而臺灣則沿續五四以來提倡科學、民主的教育理念，對於本地的宗教信仰、對於相關的歷史文化，在解嚴之前並未能採取較開放的態度。因而兩岸的宗教研究，在不同的社會、文化環境之下，都未能獲得較正常的發展。

相對於此，國外對於宗教學的研究、漢學界對於道教及民間信仰的研究，由於宗教學或神學在不同民族、不同文化中所具有的深刻影響，促使不同國家發展出較為完備的宗教研究。因而他們對於中國文化的研究也特別重視道教、民間信仰，認為是一種形成於中華民族的「民族宗教」或「本土宗教」。在儒家學術的研究外，也有許多學者對於道教、特別是對於臺灣所保存的道教、民間信仰，已從事一段長時期的田野調查研究，也獲致了一定的研究成果。類此研究自是多少對於國內的學界產生了某種程度的衝激，到底本地的學者應該如何面對這些宗教現象？宗教研究所採取的理論及學說為何？臺灣的宗教研究應該如何定位？諸如此類的問題，都是國內學者在面對同一研究課題時所會引發的。

由於國內的宗教研究相關系所，目前已經紛紛申請設立；而正在教學中的，如輔仁大學的宗教研究所及宗教系，這是比較偏向於基督神學，並兼容道、佛諸教的；其他已經通過設系的則大多尚處於籌備狀態。在目前這種尚少專門宗教科系的情況下，少數的研究者多分散在不同的學門中，各自根據所受的訓練從事相關的研究：諸如文史、哲學、宗教等人文科學，或是人類學及社會學等社會科學，這些不同的研究領域都對於宗教信仰及相關習俗具有不同的觀察成果。雖則這些成果各具殊勝，卻也各有其限制之處。因而如何經由整合型的研究計畫及公開的論文發表，讓科際間的對話成為一種可能，這就是這一次專題研究及會議的主要動機。在國內類似

的宗教研究方式仍是較少見的情況下，期望在這一目標之下，邀請不同領域的研究者一起組成一個研究群，共同商議研究方向、選擇一些可資比較的課題，因而促進宗教與民間文化此一課題的研究成果。

二、研究方向及方法

這次參與整合型的研究成員，基本上多是來自相關領域而長期從事田野調查者，所擬出的題目也大多與臺灣的宗教信仰習俗有關，表現出各自的研究專長和興趣。這些研究課題廣泛涉及道教、儒家思想通俗化及民間信仰，由於主持人（李豐楙、朱榮貴）在邀請參與計畫及論文宣讀者之前，既已作過適切的考慮和規劃，期望參與者以往的研究經驗及專長，能大體涵蓋臺灣民間的信仰習俗（佛教除外）。等決定參與者後再經由討論，始決定明確的研究課題和調查方向，所以最後所擬定的題目，一方面既因應每一參與者夙所累積的研究經驗，另一方面也期望在一共同的課題下，能調整出一個較集中的研究方向，以此作為研究群的討論重點。類此規劃式的研究方式，多少能整合不同的專長及經驗，而較長期來交換彼此的研究經驗，並得以獲致多方面的交流，期望它能作為將來共同建立一個研究社群的基礎。

在規劃這次的會議時，為了讓研究群的討論獲得更多的呼應，因此決定擴大邀請的對象：道教研究前輩柳存仁教授願意為會議作一場專題演講〈樂巴與天師道〉，這是早期道教史的問題，柳先生針對其中的癥結作深入的剖析，在此特別感謝柳先生的惠賜鴻文。其次就是 Terry Kleeman（祁泰履）遠道從美國前來，宣讀〈由祭祀看中國宗教的分類〉，較弘觀地探討中國宗教，可以從祭祀的性質作出另一種分類法。除了這兩篇外，特別針對鸞堂宣講鸞書的問題，邀請了陳兆南及王志宇兩位，可以配合國科會專題計畫原有的三篇，形成一個專題。

在臺灣的民間信仰習俗中，至今仍保存有儒家思想的文化遺跡，通常日本學界為了區別於傳統的「儒家」思想而特別拈舉了「儒教」一詞。對

於「儒教」的「教」字固然仍有人保有「神道設教」的教化意義，將它視為道德規範及教訓的工具性價值，不過它並非純粹是講堂或私塾式的教育形式，而是借由宗教信仰的祭祀、儀典表現出來，也就是具有「宗教」或「擬似宗教」的形式及精神特質。這是與傳統知識分子純就講學、著述以激發人之道德主體的覺醒者不同，一般的看法也認為：這是針對常民、庶民所作的設教方式。其實根據以往的研究已經指出：讀書人本身也保有某種的祭祀行為與信仰形式，不管是為了自身所作的現實考慮，抑是為了達到闡揚道德教化的淑世精神，基本上都是一貫地傳承了一種宗教意識，它雖則經歷了不同時代的社會環境，卻是仍能完整地保存於民間社會裡，顯示儒家作為中國社會的主流，至今仍可從臺灣的諸多信仰遺跡中獲得明證。

在這次的調查研究中，江日新和朱榮貴即分別從儒家「教」的觀點探究教化與信仰的關係，這是緣於他們所長期思考的儒家教義是否也曾經由「擬似宗教」的形式表現出來。江日新所擬的〈文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化〉（以下簡稱江文，其餘仿此），係針對中國的書院制度裡有關文昌信仰的問題，調查其中較具規模的書院遺跡，從其中所保存的文昌崇祀的現象：包括設祀的位置、祭祀的時間等，說明在書院中接受教育的學子也確有其信仰行為。類似的信仰也並非臺灣一地所獨有的，而是中國傳統的文昌信仰和書院講學的結合，在貫時性的研究取向中，說明文昌信仰和聖賢崇祀的現象，基本上是符合國家祀典中所強調的「崇德報功」的祭祀精神。因此整個書院的傳統制度，在進學修業、求取功名諸目標中，乃採取文昌信仰的形式，即在其精神意義上確兼具有人文意義、道德勸化的功能。

朱榮貴所提出的〈臺灣民間宗教中所呈現的孝道——以善書及媽祖信仰為例〉，則選擇了兩組材料來探討民間宗教是否傳播、闡揚儒家所提倡的道德。這是延續他一貫的研究，對於善書這一通俗的教化方式，其中所闡揚的道德，特別是「教忠作孝」的忠孝之德。這次所選擇的「孝」一主題，從諸多搜集到的善書中，將與孝有關的條目選出，由此分析「孝」之一義從傳統到現在的傳承演變；又附及臺灣民間所崇祀的媽祖信仰，以此為例說明媽祖成神的顯化、教化事蹟，故善書及《天上聖母經》中所提倡的孝

道，也面臨著從傳統到現代後，這種宣揚孝為功格的方式是否需要調整的問題。諸如此類問題在當前的社會變遷中均需要深入地加以思索。江、朱兩人的研究專題，試圖經由田野調查所搜集的諸般資料，較深入地分析儒家所提倡的倫理道德是否通俗化、民間化？這些神道設教的「教」化是否已隨時空變遷而變化？凡此約為其分析批判的重點。

在臺灣社會裡，從傳統到現代，一批接受儒家書院或私塾、甚至現代教學的知識分子——即所謂的讀書人、讀冊人，他們並不一定能完成自己所期望的科舉任官以實現抱負的機會，卻無妨於在不同的崗位上，仍繼續懷抱其「教化」的意願。為了適應民眾的信仰習慣，因而採取了「神道設教」的傳統，這是被傳統儒家所允許的，常被用以合理化其宗教信仰的行為，也以此完成自我塑造為社會「清流」的願望，因而出現「鸞堂」中扶鸞、扶乩的方式。這一流傳久遠的鸞筆訓示傳統，從早期臺灣遷移來臺後，不論是已印行的鸞書、抑是扶鸞的訓練形式也隨之傳入；直到較近的一次即民國三十八年的轉進遷移，也仍有一批有志之士繼續傳入。學界探討「儒宗神教」——一種自命為儒教信徒的「神道設教」，到底在臺灣兩三百年中如何發展？又如何衍變？凡此都需要通過更為精密的貫時和並時性研究，始能完成較周備的臺灣宗教史上的一些現象。

在這一考慮之下，凡邀約了五位從事相關的調查研究者，王見川〈臺灣鸞堂的起源及其開展——兼論儒宗神教的形成〉，是從歷史的觀點嘗試探究其起源的問題，到底它源於何時何地？對此持有不同看法的是王志宇，在〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在臺之發展與傳布〉一文中，從比較多元的觀點，扼要敘述其在各地形成的情況。顯然這一起源問題仍是需要較深入地從文獻及田野資料中重新加以考察，凡此都涉及臺灣開發史上一些地區的社會發展現象。康豹（Paul R. Katz）則是以臺北市近郊的指南宮一個案，說明其早期歷史與扶鸞的關係，對於當時北部地區的鸞堂情況，根據史料及調查所得作出較明確的歷史重建。宋光宇則選擇了另一個案：〈從正宗書畫社這個案例談乩是什麼〉，在他將近五年的調查後，對於這個民國三十八年才隨國民政府來臺的宗教團體，以李氏三代擔任乩手

的經過說明其發展；並試著對於「乩」的通靈性質提出一些解釋。事實上扶乩的鸞手、乩手都涉及同一問題，就是如何與靈界接觸，作為人、神間的溝通者？至於鸞書的宣講，則有陳兆南〈鸞堂宣講的傳統與變遷——以善書文獻的考察〉，針對其組織、宣講的歷史傳統，作一扼要的考察。以上五位都分別從歷史及當前的田野現象提出解說，這也是當今宗教研究尚有待繼續深入探討的問題。

臺灣民間信仰中多以寺廟所崇祀的主神為主，對於這些神格高低不同的諸神，之所以與該社（聚落）的發展有關，都因為不同區域的形成而自有其原因，人類學者所作的田野調查大多以一個區域為主，從事區域內寺廟信仰與社區關係的研究。這次的調查中則有較寬廣的研究角度：李秀娥對於鹿港北頭奉天宮蘇府王爺信仰的研究，是以人類學出身所作的調查；陳志榮則以宗教學的訓練，在近年來對於五結地區作持續性的調查，這次即以〈主母廟與庄頭廟的互動關係〉為題，從廟與廟的關係探討其間的社群關係。研究者雖則分別接受人類學和宗教學的不同訓練，卻多在人類學的研究取向下，針對區域內的寺廟神與社區的關係，從其中的信仰形成、祭祀圈內的信仰行為等作較深入的調查，期望理解其社會、宗教的雙重意義。

對於神祇的研究，由於臺灣諸神世界中有其位階的差異，不同神祇的神格不同，因而所建的廟宇形式、奉祀方式也有差異，而關鍵所在則在人們對於不同的神明所抱持的態度也是各有其不同的對待之道。這次兩位參與者所選擇的則是各具特色：黃美英以文史出身而又接受人類學的訓練，選擇了媽祖這位女神，從〈宗教與性別文化〉的觀點嘗試探討女神、女性在中國兩性社會中所反映的社會文化意義；並以大甲鎮「二媽一姑」為例，從歷史、傳說的資料試著作「性別文化建構」。從傳統到現代的兩性文化中，在女神信仰所反映的現象中加以探討，也是當前女性研究不可或缺的一環。

林富士則是以較低位格的「有應公」為主，以臺北縣境內眾多的有應公廟作為調查對象：〈略論臺灣漢人社群的厲鬼信仰〉，對於諸神中的厲

鬼，其事蹟雖不若中高級神祇之受人注意，但卻是理解臺灣開發史的另一個值得注意的切入點。選擇臺北縣作為調查範圍，採取史學研究者的史識，嘗試解說諸多繁富的方志及口述材料中的祭厲記載，然後試著從中建立有關厲鬼信仰的宗教特質。其實以臺北縣作為主要的調查範圍，其中所反映出來的現象，諸如族群戰爭中的犧牲者、兵戈擾攘下的亡魂、大自然反噬下的死者，以及被遺棄和被遺忘的死者，幾乎已概括了臺灣開發史上的異常死亡，祭厲的信仰習俗也反映出歷來人們對於厲鬼的態度。

有關儀式的調查研究，歷來都是從事宗教研究者的重點之一，這次有宗教學出身的游謙、人類學出身的張珣，分別以過火儀式和收驚儀式作調查。對於儀式行為的解釋，從施術者本身而言，在世代相傳的技術面之外，它對於社群與個人所具有的意義，常是研究者所感到興趣之所在。由於類似的儀式在比較宗教學或比較文化人類學上，都已有學者建立一些理論。因此兩位研究者就分別選取兩個個案，經由長時期的觀察，試著檢驗相關的理論，以此說明臺灣的過火及收驚儀式，在民眾所參與的過程中是否也獲致類似的功能，並顯示其間異同的文化意義。凡此都涉及國人在面對集體或個人的宗教情境時，如何以儀式行為嘗試加以解決，並思索有關潔淨、解除諸意義。

相較於此，則面對死亡這一關卡時，所出現的喪葬儀式又有何意義？這次李豐楙以漢人社會為調查對象，而江宜展則以臺灣原住民中卑南族為主，分別調查、分析喪葬儀式中所蘊涵的生死意義。從生命禮儀言，如何通過死亡的儀式，對於生者和死者都具有深刻的意義，其中都關涉到不同族群所共有的生命觀、魂魄觀。這一終極關懷都在不同的文化下，出現了不同的面對態度，它一一保存於儀式行為中。由於臺灣社會已歷經劇烈的社會變遷，有關生命的價值觀也面臨變化，漢人和原住民都是一樣的需要面對其「變」，不過在變中卻仍有一些是「不變」或「少變」的，喪葬儀式即是其中變動較少的，這是由於他界，一個人們無法予以全然否定、且又難以完全掌握的世界之故。期望這一類調查可以理解在社會的變遷中，不同文化也各自有其變與不變的軌跡。

有關道教與民間文化的關係，就涉及道教信仰如何深入民間社會，並與原本既已存在的宗教意識有複雜的互動關係。由於道教在臺灣的發展常是與寺廟中的信仰習俗有密切的關係，所以丁煌就選擇了臺南舊廟中所保存的運籤作為調查的目標，從不同時期的籤詩來解說其中所含藏的運命意識，它反映出人類對於不可知世界的態度。而王天麟則以道教創始期中天師道教團為主，考察其戒律中所反映的罪觀。類似命與罪之類都涉及道教所整合的一種民間文化中的宗教意識，基本上都是屬於常民社會所共同擁有的，而不是少數精英分子所思維、建構的哲學思想。類似教團中的參與觀察、或是到寺廟中求神賜籤，只是兩種或密切或較自由的接觸關係，但是期望經由信仰行為以解決人生的問題則一。這一類的研究是目前國內尚有待繼續開拓的，由此始可建立一種較切合國人心理的宗教意識。

在十七個專題之中，由於參與者的學術背景各自不同，也就顯現出同中有異的研究趣味：其中出身於哲學的凡有兩位（朱榮貴、江日新）；宗教學的也有兩位（陳志榮、游謙）；歷史的則有五位（丁煌、林富士、康豹及王見川、王志宇）；文學的則有三至四位（李豐楙、王天麟、陳兆南、黃美英後來轉入人類學）；人類學的則有三至四位（張珣、李秀娥、宋光宇則由人類學轉入歷史、江宜展由傳播轉入人類學）。這種分配的情況相當平均，顯示出對於民間的宗教信仰，在宗教學門尚未蔚成氣候之前，確是分散在不同領域內。這是有待加以進一步整合的，他們絕大多數需要從文獻及田野中廣泛地搜集材料，然後確定所提出來的研究課題的研究方向，是否在以往的研究中已累積了一些可資參考的成果，再據此確立一個較具有開拓價值的研究取向。由於定期的討論中，可以獲得不同學科觀點的交流，也就在各自的理論、方法外，也接納了其他角度的看法，因而獲得了較為可觀的「整合型」研究成果。

三、研究過程及成果

在這次參與研究群的成員中，只有少數曾經參與較大型的計畫，多數

是以個人型或獨自研究為主。因此爲了要達到整合的目標，乃由主持人提出基本的構想後，經由共同的討論，確定了三階段的進程序：凡分確定研究方向及題目、提出研究大綱及確立研究架構、最後再提出研究成果。在這三大階段中都是採取每月至少一次的集體討論，藉以研討確定個人所擬的研究方向是否與共同擬定的專題有關，如此始能收到整合型計畫的目標。以下即分別說明三大階段中所獲致的結果及一些檢討。

在初期的階段內所進行的，凡有兩大重點：由於這次的計畫並未經過籌備的階段，所以計畫開始執行後的最初期，就進行密集的集會，由參與者根據以往的研究課題再發展或提出新的研究方向或題目，在報告和討論之後，確定題目及調查方向，約在前三個月內完全確定。而同一時期內主要的則是研究心得的報告，成員中有部分已進行過較長時間的調查、研究的，就提出其中較重要的專論進行討論：凡有李豐楙的〈煞與出煞〉，乃是針對民間常用的「煞」，分別從語源學、語言學加以分析，然後對臺灣的出煞儀式進行分析；而張珣則在完成其有關媽祖進香、繞境的博士論文中，分別使用了 Mircea Eliade 和 Victor Turner 的理論，對於這些理論的使用進行了深入的說明；游謙則是介紹了 Mary Douglas 的「潔淨」理論，並說明其運用的情況。由於不同的學科訓練也就有不同的理論，在少數是中國本土而多數是西方的宗教學、人類學理論及方法的情況下，彼此都能發現：到底有無一種適用於較多的研究課題的理論及方法？需要作何種程度的調整始能運用於臺灣的田野現象？在這些理論的介紹和討論中，逐漸獲得的共識：就是決定從「儀式、神話和信仰」的關係，各自選擇一個課題，以深入瞭解其中所反映出來的民間文化。

第二階段則是長達八個月的調查及報告：除了王天麟是比較從道經中進行文獻裡一些文本的解讀外，其餘的都要在長期的田野調查中，針對各自擬定的題目和方向進行調查。等初步的調查完成後即按月回到會上進行報告，進行大綱及研究構想的檢討。從個人所帶回來的資料：包括文字、圖片及錄影等，可以發現臺灣的宗教現象中仍有許多題材，需要有計畫地進行調查記錄，以便作更深入的分析。以往的宗教信仰研究，除了本地的

學者之外，更多的是國外的研究者，也多能建立一些理論架構，這些理論也已較被普遍的認知。在初步的調查報告完成後，其實重點之所在就是如何提出一套適用的理論架構？特別是在引述西方的理論時，就會考慮到如何調整以適應臺灣的宗教現象。

經由初步報告，到了四月底就進行正式的論文發表會，由於配合本所（文哲所）年度性的國際會議，所以整個的成果驗收大規模地在兩天內完成。除了會前已將大部分的論文送出，又分別針對各篇的不同性質分別邀請了特約討論者，期望能針對論文中所提出的問題作較深入的討論。由於「民間文化」多少是相對於精英階層的，其中所涵蓋的範圍也較廣泛複雜，因此大體上是從較具體的「現象」入手，特別是集中在儀式行為、信仰對象及神話敘述，這是宗教現象學中較常被提出的，而且是到了近年又再度受到重視的。至於分析的取向則涵蓋了不同的學科專長：包括了功能論的、象徵論的，也有嘗試探究臺灣宗教的「本質」的，其中較具體的成果仍在有許多值得重視的問題的提出，至於是否能夠建立理論？以短短一年的整合檢討則是不敢預期的。不過至少在所發現的問題及由此提出的理論中，應有助於思考「民間文化」之表現於信仰習俗中的，到底具有什麼特質？是否足以代表臺灣的民間信仰本質為何？

在中國的歷史文化情境中，由於儒家知識分子所秉持的合理主義的態度，因而對於涉及他界的鬼神、生死諸問題，通常不加以直接的論述；不過儒家中人又一貫傳承著要入世淑世的教化精神，對於民眾的道德教化也就會採取鸞堂的聖訓方式，因而勸善的善書、功過格等，就涵括了儒、道及佛教的教義而予以簡易化、計量化，也就是在道德實踐上，較著重在「行入」而不在「理入」。由於採用了扶鸞、扶乩的方式，先已肯定了「他界」、靈界的存在，神尊乃是針對個人及集體作訓示，並頒下道德性的訓戒，以作為人在行為上的自我規範，發揮了犯罪預防學的消極作用，也激發了道德主體的仁善諸德，這是基層社會中一股穩定社會秩序的力量。

在這種「秩序取向」的道德傳統下，臺灣的常民生活中就存在有諸多相關的信仰遺跡，從傳統到現代持續存在：如讀書人的文昌信仰、鸞堂中

所扶出的聖訓、善書，都是透過「行禮如儀」的儀式行爲，由一些讀過聖賢書者來擔任人神間的媒介，所傳出的自也是代表聖賢的教訓。從此界與他界間的中介角色言，鸞手、乩手與「巫」的神媒性格又有何差別？雖則這次的整合過程中，對於扶鸞者經由精神集中術的訓練後，在恍惚狀態之下如何與神靈交往？只有初步的「現象」描述，還難以獲致較科學的理解、或建立「靈學」式的理論，但是基本上都肯定了這些鸞訓是較能折射地反映出一群「宗教人」的集體意識。所以類此「信仰」的本質，即是一種道德的焦慮經由宗教形式的表現，這就是「儒教」的真正意義，與傳統「儒家」的宣揚道德理念，其間存在著微妙的異同關係。也就是「民間文化」與儒家中人的關係，其中頗爲重要的宣化形式即是「信仰」，結合文昌或媽祖的神話和降示的儀式，加強了「神的誥語」的神聖力量，因而鸞書、善書都是被聖化的宗教性讀物。它與儒家中人的宗經徵聖的態度相較，自是多了一層宗教神話式的神聖性神祕性，而民間社會也對於這些神話式語言增多一分「崇拜」的宗教情緒。

到底「神道設教」式的鸞訓、善書所訓示的道德，在民間社會中所象徵的是一種「清流」、抑是一種保守的道德力量？從鸞堂的命名言，諸如普勸、勸化、宣化或警世、勸世之類，都隱喻著爲匡正人心而祈求消災救劫的道德信念，因此降筆的時機多是社會上有「道德危機」的時代：王見川、王志宇和康豹、宋光宇所考述的，即是臺灣移民開發史上的關鍵階段，對於社會的失序、人性的失序，試著經由宇宙主宰者的訓示，亟欲恢復道德上的秩序。所以從道德重整的意義言，所象徵的即是「清流」；不過朱榮貴卻也指出善書、乩文中所宣示的道德理念：諸如其中「孝」強調的是女子絕對的服從、「貞」是婦女對男性的服從，類似的權威主義在傳統社會中所發生的作用，到了現代是否變成了「反現代」、「反時代」？因而懷疑它是否能產生維繫道德秩序、促使社會和諧的力量！也就是扶鸞的一群讀書人、宗教人所代表的道德是否爲「保守」？在清流與保守之間，這些不同角度的思考都顯示「民間文化」的道德本質爲何？從多篇相關的論文中都嚴肅地提出一些根本的問題，值得學界認真思考民眾集體的關懷在不同的時代中