

南 華 大 學

生死學系

碩 士 學 位 論 文

台灣民間宗教籤詩療癒經驗之研究

——以台中市南屯區萬和宮媽祖籤信仰者為例——

A study on Oracle's healing experience in Taiwanese folks Religion

——Take A Matzu Temple's healer faith in Taichang as an Example——

研究生：林大山

指導教授：蔡昌雄 博士

中華民國 101 年 6 月

# 南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

台灣民間宗教籤詩療癒經驗之研究

——以台中市南屯區萬和宮媽祖籤信仰者為例——

A study on Oracle's healing experience in Taiwanese folks Religion

——Take A Matzu Temple's healer faith in Taichang as an Example ——

研究生：林大山

經考試合格特此證明

口試委員：  
張和中  
魏書娥  
蔡品如

指導教授：蔡品如

所 長：魏書娥

中 華 民 國 101 年 6 月 8 日

## 摘要

本研究以俗民之求籤經驗的探討為主題。透過詮釋學現象方法的應用，從三位研究參與者的深度訪談以及田野的參與觀察，所取得的文本資料，進行綜合分析。研究結果係針對研究參與者生活遭遇以及求籤過程經驗之敘說，亦即對其生活中遭逢徬徨挫折而向神明祈求指點迷津－求籤詩，進行經驗層面的深度描寫與詮釋，以此呈現研究參與者個人宗教療癒經驗之具體意涵。

參照民俗文化心理學（及人類學）、社會學與宗教心理學的觀點，以作為詮釋現象學研究取向的輔助，盡可能比較完整地照看本研究主題的面貌。至於本研究的探討方向除了將聚焦於上述幾個面向，來做為研究的進路，並期望落實以下幾個明確的目的：

- 一、呈現求籤經驗發生的置身處境與文化脈絡。
- 二、描寫求籤經驗的本質，並探討求籤的意圖及動機。
- 三、呈現求籤者生命歷程斷裂與修補即轉化的經驗內涵。
- 四、探討整個求籤過程對於求籤者的意義。

對於俗民宗教信仰的背景將有適度的交代，並加以存在主義的觀點作補充；對於儀式過程的描述與詮釋私下認為已經盡己之能的努力；對求籤過程儀式中具有深度象徵意義的物品，例如籤、盃筊的簡化演進也有粗淺的說明；至於最後整個求籤儀式過程完成之時，對於凡俗如何進入神聖之中，以及如何再由神聖之中回到凡俗世界，將藉由人類學對儀式過程的看法來協助討論分析，並借助宗教現象學關於聖與俗的觀點來嘗試詮釋。

解釋名詞：求籤、籤詩、療癒

## Abstract

This research aims to study the experiences of Sortilege-Asking in our folk custom culture. It is analyzed by the application of hermeneutic phenomenology, interviewing three participators, and observing related fields to acquire textual data. The result of this research is aimed at the description of participators' life experiences and Sortilege-Asking process. That is to say, praying for God's instruction while they feel agitated and indecisive due to frustration during their life--Sortilege Poetry. It is a profound depiction and annotation, showing a concrete meaning of participators' experiences of religious healing.

Refer to viewpoints of Folkways Psychology (and Anthropology), Sociology, and Religious Psychology as an assistance to approach hermeneutic phenomenology, it is probable to view the whole topic completely. Except this research focuses on above points, also hope it fulfills below purposes:

1. Showing the situation and cultural ideas through Sortilege-Asking experiences.
2. Describing the essence of Sortilege-Asking experiences, and study its intention and motive.
3. Showing the progress of Sortilege Askers' broken life, the connotation of their mend and transformation.
4. Studying the meaning for Sortilege Askers during the whole process of Sortilege-Asking.

There is an appropriate explanation for folkways religious background, supplement with views of existentialism. For the process of Sortilege-Asking, I do my best to describe and interpret. There is an explanation for simple evolution of the meaningful and symbolic objects such as fortune lots and divining blocks. When the whole process finish, about how the profane enter into the sacred, and then back to the real world, there is discussion and analysis through anthropology standpoints, and draw support from religious henomenology to interpret about the views of the sacred and the profane.

Keyword: Sortilege-Asking(求籤), Sortilege Poetry(籤詩), healing (療癒)

# 台灣民間宗教籤詩療癒經驗之研究

## 目 錄

摘要.....	1
目錄.....	III
第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景與動機.....	1
第二節 研究目的與研究問題.....	2
第三節 研究界定.....	3
第四節 名詞解釋.....	4
第二章 文獻回顧.....	6
第一節 台灣民間宗教.....	6
第二節 媽祖信仰.....	12
一、起源於地方、職能性質的信仰.....	12
二、更多的神威.....	13
三、護國庇民全職全能的神祇.....	15
第三節 籤與籤詩.....	15
第四節 關於萬和宮.....	18
第五節 焦慮年代與存在課題.....	19
第六節 神聖與凡俗.....	24
第三章 研究方法.....	25
第一節 研究取向.....	25
一、民俗文化心理學的研究觀點.....	26
二、社會學的研究觀點.....	29
三、宗教心理學的研究觀點.....	30
第二節 詮釋現象學.....	32
第三節 研究參與者與研究場域.....	34
一、研究參與者背景.....	34
二、研究場域透視.....	35
三、研究者角色.....	35
第四節 資料蒐集.....	36
一、參與觀察與取樣考量.....	36
二、田野記錄.....	36

三、深度訪談 .....	36
第五節 資料處理與分析.....	37
第四章 從前途未卜的境況出發.....	42
第一節 挑戰風險的隱憂.....	42
一、角色的混淆 .....	42
二、在法律與人情壓力間的掙扎.....	45
三、幸福與不幸 .....	47
四、被「卡住」了 .....	50
第二節 與聖母的遭逢.....	53
一、初次與再次相遇.....	53
二、暖身與熱機 .....	55
三、必要儀式 .....	57
四、心事的預視 .....	60
第三節 聖諭.....	63
一、籤解與解籤 .....	63
二、民間故事的流傳.....	67
三、自我解釋 .....	72
四、契合？靈驗？ .....	76
第四節 在聖域中尋找曙光.....	78
一、徘徊於混沌未明中.....	78
二、輕重該如何衡量呢？ .....	80
三、取捨的難題.....	82
四、在神聖世界的轉化 .....	84
第五章 祈福避禍訴求的本質 .....	88
第一節 在困頓不安中回到安全避風港.....	88
一、商業利益考量與友誼中取得平衡.....	89
二、在孤獨中自我醒悟.....	91
三、從對死亡的覺察回歸工程的本質.....	93
四、安全的庇護所 .....	94
第二節 進入神聖的世界.....	96
一、永恆的回歸 .....	97
二、感應道交 .....	99
三、神聖的降臨 .....	102
四、沉澱與澄明 .....	105
第三節 模仿英雄典範得到信心與力量.....	106

一、英雄再臨 .....	107
二、歷史與神話的融合.....	109
三、與文化脈絡的對話與相融.....	111
四、有義意的巧合 .....	113
第四節 由失序境況之中恢復正常運作.....	115
一、天地為界 .....	115
二、時空經緯 .....	116
三、水火動能.....	118
四、諭示藍圖 .....	119
第六章 結論與建議 .....	121
第一節 結論.....	121
第二節 補充討論.....	123
第三節 建議.....	127
附錄一 訪談同意書.....	129
附錄二 訪談大綱.....	130
參考書目.....	131

# 第一章 緒論

## 第一節 研究背景與動機

自古流傳：“跨進廟門兩件事，燒香求籤問心事”，現代化社會裏，在那些有所謂民間宗教信仰的俗民現實生活中，似乎仍然存在這樣的現象。研究者會對這樣的主題產生研究興趣，主要是個人在遭遇徬徨時也會到廟裏向神明傾訴心事，祈求靈籤指示。另外，對存在於廣大群眾現實生活中的現象，並沒有隨時代演變而沒落深感好奇。個人到南華生死所就讀前，面臨步入中年的諸多不適應與對未來徬徨無措的處境，於是在一次到埔里靈巖山寺朝山的機緣裏，向觀世音菩薩祈求指示，求得一籤，籤文為：

春來雷震百蟲鳴，翻身一轉離泥中，始知出入易來往，一朝變化成飛龍。

標解：家宅祈福 自身平常 求財春到 交易貴人 婚姻成合 尋人得見 移徙安吉 疾病險阻

解曰：春雷一響，震醒百蟲，蟲鳴鳥叫，真是一個新的開始！蟄伏的蟲兒從泥中翻身一轉，也能變化成龍，出入自在啊！勸你努力積功累德，一旦時機成熟，功行圓滿，即能離苦得樂，凡夫變成佛囉！

當研究者看完詩文及註解後即在腦海中閃過一個念頭，何不再去進修念書呢？喜歡看點書，卻長時間在家裡閉門造車，並不是個究竟，於是就決定到南華繼續進修。到南華後，面對研究方向之抉擇，研究者提出已花費不少心血準備的主題《阿毘達摩俱舍學轉生論之研究》徵詢師長意見，所上師長大都認為那是一個宗教所的研究題目而表示「不同意」，於是一時不知所措又有不少失落。些許糾葛幾天之後，又把皮夾裏的觀音感應籤詩，拿出來琢磨琢磨，心想觀世音的諭示是否是要那隻蟄伏多時的蟲，除了必須抖落一身的腐朽泥味，更該走向人群關懷眾生，因為佛道不離人道，佛法不離世間法呢？這時候腦海裡又浮現一個念頭，那就選擇一個與籤詩有關的題目吧。徵詢過所上三位師長的意見而得到一致同意後，研究題目就定下來。從進來南華生死所到研究主題的抉擇以及研究主題內容都與籤詩有不解之緣，似有不少巧合。

再者，好奇之處除了個人成長背景，以及觀察俗民現實生活，還有因緣遊歷流連於中國大陸六年之久的體驗，這種人生處於徬徨，走到分叉路面臨重大決定困難抉擇時，帶著複雜的心情，伴隨著不確定的焦慮，卻又果決地跨進廟門，遵循一定的儀式，虔誠地向那慈悲高者或更高的實存祈求神聖的諭示，然後帶著一份不知所以卻又著實明白的感受回到現實生活。這種現象普遍存在於各個角落與各個階層，從研究者成長的農村到都會區，即使在無神論的中國大陸也是一樣。根據研究者的實地觀察，不論



在福建、廣東的農村，或者在偏遠的貴州，以及經濟高速發展的深圳、上海、南京，這種現象與在台灣各地所觀察的現象都沒什麼不同。在那香火鼎盛香煙裊繞的場域，惶惶凡俗，慈悲眾神，肅穆交流，神聖時刻裏，看不到共產與民主制度的區別，找不出社會與資本主義的差異。文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二等(1975)在台北市郊一個社區的研究，發現該社區住民有高達百分之九十三都曾經(或多或少)到廟裏燒香、問神，其中百分之九十一的人認為燒香問神是相當靈驗的；蔡文輝(1968)的研究則指出前往抽籤問卜者大都是教育知識水準甚低者；徐洪興(2008)研究中提及德國學者 Dr. Werner Banck 花了二十餘年時間在中國各地收集了大量籤詩，籤文共 402 套，經過對於 24000 張籤條的分類，得到 36 萬個相同或不同的占卜項目，歸納為 24 個大類，160 個具體項目，再按萬分比予以排序。經過社會變遷，時代演進，文崇一等的研究與事實仍頗為符合，蔡文輝的研究結果似乎與現實有些落差，Dr. Werner Banck 的苦心研究成果，個人認為文獻參考價值還是相當高。但是對於這種流傳已久又普遍存在的人類行為，目前幾乎只是維持在對行為者的階層、性別分布作數量統計，德國 Dr. Werner Banck 則完全將心血投入籤詩、籤文的蒐集與分類歸納，至於俗民求籤經驗本質的探討似都付之闕如。研究者基於自身興趣與個人親身體驗而出發，在指導教授學術啟發之下，對這種普遍存在於俗民現實生活的經驗，進行現象學還原的描述與理解，試圖將這種經驗本質導入宗教心理學與詮釋現象學的學術範圍中，是本研究動機之所在。

## 第二節 研究目的與研究問題

透過本研究，研究者藉由參與研究者的求籤經驗的本質進行意義詮釋以及探索，期望可以達到幾項研究目的：

- 一、呈現求籤經驗發生的置身處境與文化脈絡。
- 二、描寫求籤經驗的本質，並探討求籤的意圖及動機。
- 三、呈現求籤者生命歷程斷裂與修補即轉化的經驗內涵。
- 四、探討整個求籤過程對於求籤者的意義。

李亦園(1978)指出，1940 年台灣的廟寺共有 3495 座，1960 年中研院民族所劉枝萬的調查報告是 3893 座(尚不包括私人神壇)。李又補充，如按照台灣省文獻委員會主任委員林衡道的估計，全省寺廟約 9000 座以上。經過 30 年之後，當然數目已遠遠超過此數。即便今日精神醫學發達，各種西方心理諮商方法，理論也陸續被引進，這些寺廟數目與全省醫院的精神科，心理輔導中心的數目比起來，仍然相當懸殊(余德慧，1985)。

本研究並沒有要將西方心理諮商與本土民俗療癒作比較分析，研究者只是期望抱

著不同以往的角度或態度，那種理性至上，科學第一的高姿態來看待這種現象，畢竟宗教關懷關涉的常常是情感抒發與心靈探索，大都時候與科學理性並無絕對關聯，同時也期望在科學理性至上地對所有領域幾乎全面占領與殖民的情況下，有一個不受其「荼毒」的空間。基於這樣的態度及上述的研究目的，在此提出幾個問題以為本研究的探索方向：

- 一、求籤者在什麼樣的處境去求籤？
- 二、求籤者到媽祖廟求籤具有甚麼樣的意圖或動機？
- 三、求籤者求籤之前的心理境況為何？求籤之後有何轉變？
- 四、整個求籤過程完成後，對於求籤者具有甚麼樣的意義呢？

### 第三節 研究界定

本研究是以民俗文化心理學、社會學與宗教心理學以及詮釋現象學作為研究取徑，進行問題脈絡的接壤與交融。意圖理解相互主觀或互為主體之間相關聯的體驗、與個體獨特存在課題的深層心理結構，進行現象還原並且開啓經驗意涵。基於客觀因素之考量，研究限制仍難以避免。

本研究限定於以媽祖信仰為背景的求籤行為探索，在豐富多樣的民間信仰裏，是否不同的信仰背景會有不同的行為內涵，不在本研究範圍；求籤源於殷商的甲骨卜與《周易》筮占，其中錯綜複雜的演變過程，本研究只在關鍵地方，例如占具的簡易化等點到為止，其餘不在討論範圍內；至於不同信仰有不同的籤詩，籤文內容以及祈求項目等比較分析，更不是本研究所能含攝。本研究在選擇研究場域之初，曾就萬和宮與大甲鎮瀾宮作比較，實地考察後發現鎮瀾宮名氣響亮，香客絡繹不絕，尤其在假日或者節日時更盛，研究參與者較「不易」接近，再者週遭因為攤販多商業活動熱絡較為熱鬧吵雜，也比較不適合訪談收音；至於萬和宮除了重大節日一樣人山人海，平日倒是清靜許多，週遭商販也少，基於現實環境及實際操作條件考量下，最終選擇萬和宮作為本研究之研究場域。

再者，作為研究工具之一的研究者，或者也可以稱之為「工具主體」，它必須先懸置對於本研究主題的前理解，讓事實自身呈現與講話，這對研究者而言不只是一種訓練，更是一種考驗。當他擺盪於理性與感性兩端、迴旋於現象與詮釋之間，如何避免過度主觀及不適切的事實描述，並且在詮釋時有深入及整全的考量，是研究者必須面對的難題，同時也是要努力的方向。

## 第四節 名詞解釋

### 一、 求籤

民間宗教信仰中，俗民在現實生活遭逢困難時，到宮廟向神明求助的一種行為方式。步驟包括：

1. 燒香祈禱，說明目的並與神明商談條件回饋。
2. 擲筊，請求神明允諾諭示。(須為聖盃)
3. 抽聖籤，以便取得籤詩所歸類的索引。
4. 擲筊確定是否為該聖籤。(一般須為連續三聖盃)
5. 取聖籤所指向的籤詩。
6. 解籤，籤文可能由解籤專人解釋，或者求籤者自行解釋。

### 二、 籤詩

現流行於台灣廟宇或其他地區，大致有幾種：

1. 雷雨師一百籤(如台北行天宮)。
2. 六十甲子籤(媽祖廟常用)。
3. 觀音一百籤(觀音廟寺，如台北龍山寺)。
4. 觀音廿八籤(現在很少見，可見於高雄縣內門鄉紫竹寺)。
5. 元三大師百御籤(日本佛寺所採用，源於比叡山延曆寺一百籤)。
6. 淺草觀音一百籤(日本東京淺草寺，與台灣觀音一百籤籤文不同)。
7. 京都金閣寺不動明王佛籤(日本京都金閣寺)。

內容大都以詩文表現，並且常以歷史故事旁以注解補充說明，又分吉、平、凶三類，以九種程度表示，如上上、下下等。目的指涉大致有(1)求財(2)婚姻(3)六甲、懷孕(4)占病(5)批信(6)花喜，已婚求孕，未婚求桃花(7)問事(8)功名(9)月令運勢(10)灶君(11)陽居住宅(12)隱穴風水(13)尋人(14)出外旅遊(15)失物(16)求雨…以及治病的「藥籤」(保生大帝廟常見)，如按 Dr. Werner Banck 的研究結果則高達 160 個項目。

### 三、 盃筊

盃筊是兩片半月形木製或竹製的占卜工具，大小以雙手掌可以捧起為主，通常表面都漆成紅色，來象徵它的神聖性。普遍見於大小廟宇之中，甚至連一般家庭中也大都有備用，以作為祭祖、拜神時的問卜工具使用。通常使用盃筊問卜時，向神明或祖先提問的問題形式，都以封閉性的形式居多，例如可以不可以、是或不是、或者滿意與否等等。

#### 四、療癒

心理學名詞 heal，與完整 whole、健康 healthy、健壯 hale 等有相同字根，有治療、治愈、癒合、復原、和解等等意義，指遭逢精神或心理上的挫折或受傷，透過心理咨商與輔導的幫助，尤其指透過祈禱而得到的療癒，而得以恢復或癒合，此處借用來協助詮釋民俗宗教療癒的經驗本質。

## 第二章 文獻回顧

在本章之中，將對俗民信仰的背景世界做一些探討，從所謂民間宗教信仰的定亦開始討論，並藉助歷史學家、社會學家的觀點來幫助釐清。針對本研究的主題再對有超過千年歷史的俗民媽祖信仰做必要的回溯，對媽祖信仰的源起、發展到台灣今日的普遍現象做一個大概的考究，以幫助對本研究主題背景的了解。

### 第一節 台灣民間宗教

台灣「民間宗教」在很多層面來說，幾乎是等同於「民間信仰」，也稱常民信仰或通俗信仰（董芳苑，1984）。就族群分布來說，涵蓋了泉州系、漳州系以及客家系的台灣社會基層，人口數量應超過台灣地區民眾總人口數的三分之二；從文化層面而言，是台灣社會基層的主要文化現象，是生活在這土地上大部分人安身立命的文化宗教（董芳苑，1996）；至今民間宗教的信仰內容，起初大都根植於農業活動，源於與四季變化更迭的自然節奏相關，以及注重年節、收成和養生送死等（秦家懿，孔漢思，2003）；如果以發展現象方面探究，則可以看到民間宗教信仰發展是多元的，除了歷史傳統脈絡繼承更不斷吸收外來傳入文化，以及予以融合與創新。

秦家懿等（2003）指出台灣民間宗教信仰的本質即是古代的原始宗教，包括神話、占卜、祭祀。內容在宗教學上稱為精靈崇拜，以及「天祖崇拜」和儒、道、佛三教原素混合的信仰。董芳苑（1996）則認為台灣民間信仰可分為「原始宗教類型」、「古典宗教類型」及「現代宗教類型」三種結構或發展階段，就其思想特徵則可分為神觀、人觀及宇宙觀三方面來探討：

- （一）神觀，具有擬人化，地方性及組織性三項特色。
- （二）人觀，則有神話化，哲學化及人生的終極歸宿觀點。
- （三）宇宙觀，是盤古與女媧神話關於天地形成的說法。

不論是宇宙觀、人生觀或者神話與哲學的看法似乎都離不開和宗教經驗相關連。至於探討俗民信仰生活的內容時，除了可見其與時俱進的內容多樣性，比較今日與秦漢時代的俗民信仰生活，還可以看到明顯的一脈相傳，從蒲慕州（2004）的研究指出，先民的信仰生活大致與幾方面相關：

- （一）與自然秩序有關的信仰活動，例如歲首（過年）祭祖，到歲末大儺（如同今

- 日民間年終謝平安，吃尾牙）及「請雨止雨」等與農業活動有關。
- (二) 與生命循環有關的信仰活動，例如生子、婚姻、疾病與醫療以及喪葬等。
  - (三) 與日常生活有關的信仰活動，即食、衣、住、行等。
  - (四) 地方性之習俗和信仰，例如：寒食節。
  - (五) 怪祥和符兆的觀念，例天象、氣候異變現象等，與今日的「末日傳說」也頗類似。

如果再對照蒲慕州（1992）所考究的《秦簡日書》內容與今日廣大俗民為趨吉避凶而參照使用的《農民曆》，除了不斷地吸收累積豐富多樣的元素外，兩者在對於核心俗民信仰生活的關注事項幾乎沒有什麼不同。

歷史是興衰更迭過程記錄，或者說歷史就是衰敗史。但是對於承接祖先歷史的子孫，歷史是死而不亡的，在空間盡頭處，歷史之流改變型態在子孫的血液裡繼續時而潺潺涓滴、時而奔騰傾洩。在台灣民間信仰源流及發展上，歷史更作為穿針引線、涵容巨細靡遺素材，成就一條如天上而來的滾滾長河，與文化互為經緯交織成博大精深、雄偉壯闊的場域，為民間宗教的發育與茁壯，提供一個取之不盡用之不竭的豐富養分。在以民間宗教為信仰的俗民生活中，生活的重心為何呢？俗民的信仰對象又是什麼呢？從兩千多年前的《秦簡日書》、《史記，日者列傳》到今日俗民廣泛使用的《農民曆》，其中脈絡傳承歷歷分明、材料累積多采多姿。依據民間普遍流通的《農民曆》可以看到，俗民生活的重點大致為：

#### （一）關於建築方面

- 1. 拆 卸：拆卸舊物，門牆房子。
- 2. 修 造：修建房屋，修繕樓台。
- 3. 動 土：樓房建築，起鋤動工。
- 4. 起 基：土木工程，基礎進行。
- 5. 安 門：大門廳門，安裝門扇。
- 6. 作 廁：建造廁所，修改廁道。
- 7. 移 徙：遷移搬家，居處異動。
- 8. 入 宅：遷入新宅，新居落成。
- 9. 出 火：神佛祖先，香位移動
- 10. 豎柱上樑：豎上柱子，建築安樑。
- 11. 作 灶：安修廚灶，廚爐移位。
- 12. 安 碓 磑：安修碓磨，安裝磨具。
- 13. 造 廟：建造堂寺，公廟觀庵。

14. 開渠穿井：築下水道，開鑿水井。
15. 開池：建造池湖，開鑿水塘。
16. 伐木：入山伐木，砍伐樹木。
17. 築堤防：修築波提，灌溉堤防。
18. 造橋：建造橋樑，陸橋通道。

## （二）關於婚姻方面

1. 冠笄：男冠女笄，成人儀式。
2. 問名：男女雙方，互通年庚。
3. 定盟：男女訂婚，小定交定。
4. 納采：聘禮納吉，完聘大訂。
5. 裁衣：新娘新衣，開剪裁衣。
6. 合帳：新房蚊帳，製作裝設。
7. 安床：新婚新床，舊床移位。
8. 嫁娶：男婚女嫁，結婚成親。
9. 納婿：男贅女家，入贅成親。

## （三）關於祭祀方面

1. 祭祀：祭拜祖先，敬神拜佛。
2. 祈福：祈福酬神，許願還願。
3. 齋醮：修齋公德，施祭普渡。
4. 安香：安奉祖先，神佛香位。
5. 求嗣：禱求神明，早賜麟兒。
6. 開光：神佛塑像，點眼開光。
7. 塑繪：繪畫雕塑，描形造體。
8. 謝土：建築安葬，竣工祭謝。
9. 解除：禳解家厄，祓災除穢。
10. 祭墓：新墳舊墳，掃墓祭拜。
11. 設醮：建立道場，祈安求福。

## （四）關於喪葬方面

1. 破 土：開墳築墳，斬草破土。
2. 啓 攢：改墓起攢，拾骨洗骨。
3. 休 墳：整修墳墓，添土補壤。
4. 立 碑：豎立墓碑，及紀念碑。
5. 入 殮：親人屍體，移入棺木。
6. 移 柩：發葬之前，移棺出廳。
7. 安 葬：棺木入土，奉柩安葬。
8. 開 生 墳：生前預備，造空穴墳。
9. 合 壽 木：生前預先，購置棺材。
10. 進 壽 符：將生辰八字放進空墓內。
11. 掃 舍 宇：清掃庭穢，稱大掃除。
12. 成 除 服：穿上喪服，除去喪服；稱「除靈罷服」。

#### （五）關於工商交易方面

1. 開 市：商店服務，開張開工。
2. 納 財：置產進貨，討債貸款。
3. 立 券：大宗買賣，訂立契約。
4. 交 易：動產及不動產之買賣。
5. 作 染：布帛綢緞，染織參色。
6. 醞 釀：製酒醋醬，釀酒造麵。
7. 造 船：水上交通，器具製造。
8. 造 車 器：路上交通，器具製造。
9. 掛 匾：豎立招牌，懸掛匾額。
10. 開倉庫出貨財：出貨放貨，銷送貨物。

#### （六）關於生活方面

1. 出 行：出外旅行，觀光遊覽。
2. 入 學：拜師入學，學習技藝。
3. 沐 浴：齋戒沐浴，清潔身心。
4. 剃 頭：嬰兒剃髮，出家落髮。
5. 會 親 友：面會親友，宴會洽事。
6. 上官赴任：新官上任，就職典禮。
7. 求醫療病：慢性痼疾，治病開刀。



8. 進人口：認養義子，增添家丁。

### （七）關於農耕漁牧方面

1. 栽種：播種百穀，栽植接果。
2. 捕捉：撲滅捕捉，農耕害蟲。
3. 割蜜：割採蜂群，收成蜜汁。
4. 取魚：結網打撈，捕取魚類。
5. 結網：製造漁網，捕魚工具。
6. 畋獵：飛禽走獸，打獵捕捉。
7. 牧養納畜：牧養家禽，買入家畜。
8. 造畜稠棲棧：搭建牛欄豬稠雞棲。
9. 教牛馬：訓練牛馬，運輸工作。

這些琳瑯滿目的生活節目是從古代農業時代流傳下來的，經過不斷累積汲取而成爲看似錯綜複雜令人眼花撩亂實際上是井然有序條理分明的內容，即便到今天，許許多人早已經不再從事農耕，或者一輩子根本沒接觸過農活的人們，都受這樣的生活方式深深影響。俗民相信天地間自有一套運行的規則，甚麼時候該做甚麼，什麼地點、方向適合甚麼樣的活動，都有法可循，這個規則方法融入了聖哲先民的智慧結晶、集理論與經驗於一身的遵循準則，在準則中以易經八卦、陰陽五行學說理論及天干地支的靈活運用，作爲支撐俗民生命天地的棟樑，並不斷添加儒、道、釋三教（家）的思想作爲精神生活的資糧。俗民的祖先及子孫們只有一個共同的目標：「趨吉避凶」！爲了因應氣候更迭變化，並讓農業活動有依循的參考，於是在一年四季又畫分爲二十四節氣，例如：「斗指癸為穀雨，言雨生百穀也，時雨必下降，百穀滋長之義」，以及「斗指己為芒種，此時可種有芒之穀，過此即失效，故名芒種」；對於居住的房屋建築方面，將日子劃分爲「建、除、滿、平、定、執、破、危、成、收、開、閉」等十二種適合各種施工方式的參照；又將天際定爲一個圓並布滿四方各七星宿共二十八星宿，爲俗民的生命活動提供正確的方向。

這種從《秦簡日書》到今日《農民曆》傳承兩千多年的俗民「生命手冊」中，吉祥的日子會告知：「宜嫁娶出行裁衣開市立券交易起攢開光伐木出活火拆卸修造動土安床入宅破土」，如果是凶險的日子則警示：「日逢受死日不宜諸吉事」或者「日逢月破日大凶大耗不宜吉事」，偶而也會提醒：「桐始華，今日清明」或者「萍始生，今日穀雨」以及「螻蟈鳴，今日立夏」等等，透過大地萬物蓬勃生機現象來點撥俗民對光陰的珍惜。先民爲了讓子孫們能夠確實達到「趨吉避凶」的理想，也常編輯類似秘笈般的口訣作爲永久流傳，例如《彭祖百忌》：「甲日不開倉，乙日不栽種，丙日不修灶，

丁日不剃頭，戊日不受田，己日不破券，庚日不經絡，辛日不合醫，壬日不汲水，癸日不詞訟；子日不問卜，丑日不帶冠，寅日不祭祀，卯日不穿井，辰日不哭泣，巳日不出行，午日不苫蓋，未日不服藥，申日不安床，酉日不會客，戌日不吃犬，亥日不行嫁，並特別警告如果在最爲凶險的「橫天朱雀日」再有活動，就將面臨下面的後果：「初一嫁娶主再嫁，初九上樑回祿殃，十七安葬起溫病，廿五移徙人財傷」，還有「論陽宅庭院牆圍建造步數吉凶真訣」建議：「一步青龍多吉慶，二步白虎起官非，三步正當著吉事，四步災禍起瘟疫，五步貪狼是金匱，六步凶事來相逢，七步榮華添福壽，八步五癆並七傷，九步大旺富又貴，十步劫財又生災，十一人丁血旺財，十二家人禍重重」等等。俗民受到這樣的文化傳統影響，又基於人性的本能，行事前總要問個禍福吉凶，趨吉避凶、趨利避害是人之常情。這種求吉求福的普遍心理，常常應用、表現在日常生活上，窮其一生都在找尋最有利的時間定點，「開張」、「入宅」及「結婚」……等等都要擇日進行，期望能夠站在生命歷程的吉凶禍福轉折點，以便「趨吉避凶」。「趨吉避凶」這種普遍心理現象是人類爲了生存的需要而找尋，嚮往平安順遂生活環境的一種主觀性行爲，是人類抉擇、利用有利條件避開及克服不利因素所做的努力，不論俗民們對於它的認識與評價如何，僅僅由於它能給人精神、心理依附寄託，就使它獲得了生存和發展的社會、文化基礎。

至於民間宗教信仰的特徵，瞿海源（1997）的研究提出幾個特徵：

- （一）以靈驗爲本位，信徒對神明的膜拜，在於神明是否靈聖，而不在乎是什麼神明或由來等根源性問題，因此通常不會只固定拜某一種特定的神明，衍生出來包容性強的多神信仰，民間宮廟即有此現象。
- （二）民間信仰者對於神明的觀念並不是很清楚，在界定神明時，有些人實質地以神的威力與功能，神的出身，以及神是心靈寄託的對象來體認，對神並無一定的認知，這種認知上的曖昧也表現在神人關係的認定上。
- （三）民間信仰是較具功利性的宗教，拿起香信徒口中喃喃而求的就是神明賜給平安。
- （四）信仰雖常常祈求神明保佑平安順利，但在態度上還是主張人要自己努力才有成功的機會。

對於台灣民間宗教定義的討論，似乎仍然沒有明確的結果，但是並不意謂全然的曖昧不明。民間宗教雖然常常可以沒有確切的聖典，卻從不缺乏自有一套融合儒、道、佛三教的人生哲理與價值觀；民間宗教大都沒有完整信史記載，但是在歷史文化洪流裏，俗民信仰生活的點點滴滴依然隨處可見甚至無所不在；民間宗教也許從來都不是以組織形式而存在，卻正因爲如此，使其發展演變不因僵化而停止不前，它與時俱進，常保開放隨時吸收與添加新原素，在廣大俗民的需求下，不斷創造被需求的價值。

## 第二節 媽祖信仰

每年農曆三月份是全台俗民「瘋媽祖」的月份，從大甲媽祖的遶境出巡可見一般。大甲媽祖進香遶境，始於鎮瀾宮創建之時(1)的湄洲進香活動，當時參加人數只有三、四十人，均由大安港或溫寮港直接駛往湄洲，清朝時期大約每十二年舉辦一次，一直延續到日據時期。大安港廢港，日本總督府嚴禁台海兩岸往來，終於在清末民初之際，前往湄洲進香活動因此停頓。後來由於常往返於大甲與北港牛墟(2)的牛販，買賣牛隻的經濟活動頻繁，造成民間祈神還願、答謝神恩的宗教信仰行爲，形成了大甲組團前往北港朝天宮進香的濫觴。

來自各地的十餘萬信徒組成聲勢浩大的進香隊伍，在每年農曆三月媽祖生日前後，從鎮瀾宮出發在八天七夜(或九天八夜)徒步來回於大甲與新港奉天宮。遶境隊伍跨越中部沿海四縣市(台中、彰化、雲林、嘉義)，經過廿一個鄉鎮，八十餘座廟宇，跋涉三百三十公里路，如果加上沿途四縣市廿一個鄉鎮參與迎接共襄盛舉的信眾，人數超過百萬人。這樣一個宗教信仰活動的歷史背景爲何?是怎樣的原因吸引了如此令人嘆爲觀止的眾多信徒?這些信徒祈求什麼?媽祖又何德何能而可以撫慰這廣大信眾的心靈?

台灣民間宗教信仰的眾多神祇中，在信眾生命處於迷失徬徨的境況，普遍認爲能夠爲信眾指點迷津的，最具代表性無如天上聖母媽祖與北極玄天上帝(象徵北極星的神明)，而根據研究者的觀察，在玄天上帝信仰的宮廟中，信眾求得神諭並不是透過求籤，而是以「降乩」的方式來取得，因此玄天上帝信仰並不在本研究所討論的範圍內。以下就媽祖信仰形成的歷史脈絡做一些探討。

### 一、 起源於地方、職能性質的信仰

媽祖信仰起源福建，興盛於南部沿海，傳播的途徑原因不外乎與海上貿易熱絡以及人口遷徙頻繁有關。據清乾隆四十三年間由泉州府特授媽祖的“裔侄孫”林清標(時任惠安縣儒學教諭)將歷代《天妃顯聖錄》予以重編補刻，名之爲《天后聖母聖跡圖志》的記載，將初期流行於福建沿海的媽祖去厄伏魔傳說，分爲醫病療人、求雨開霽、鄉里造福和掃魔除怪四類，雖然是具備多功能的神祇信仰，基本上仍屬於地方性的神祇，後來由於貿易與移民活動範圍擴大，神祇的職能性漸漸地變爲專職性。媽祖保護航海人安全的神蹟傳說甚多，最早見之於歷史記載的是北宋末年徐兢寫的《宣和奉使高麗圖經》，書中記載宣和五年路允迪出使高麗，途中遇險賴神助轉危爲安的經過。卷三十九《海道》六中說:

「臣竊惟海道之難甚矣。以一葉之舟，泛重溟之險，惟持宗社之福，當使波神(指媽祖)效順以濟。不然，則豈人力所至哉?……若遇危險，則發於至誠，虔祈哀懇無不感應者。比者使事之行，第二舟至黃水洋中(黃海)三舵并折，而臣適在其中，與同舟之人斷發哀懇，祥光示現。然福州演嶼神亦前期顯異，故是日舟雖危，猶能易他舵，既易，復傾搖如故，又五晝方達明州定海。比之登岸，舉舟懼悴，幾無人色。其憂懼可料而知也。」

路允迪由高麗歸來後，因為這樣遭遇，於是將靈驗的“波神”介紹給朝野上下，並奏請朝廷封賜，朝廷也應允路允迪之請，在徽宗宣和五年八月賜額“順濟”(見《宋會要，禮二十，神女詞》)，這也是歷史上第一次朝廷對媽祖的封賜記錄，更是官方最早對媽祖顯神蹟跡首肯。而關於海上救難傳說的最後一則記載，則是七百多年後記錄清朝道光年間的漕運遭遇，《天后聖母聖跡圖志》:<佑漕船利運天津>提到：

「大清道光六年，江南漕船從上洋海運，二月二十六、七等日，西北風暴大作，勢甚猛烈。漕船正底黑水大洋，迭遭風暴，各船齊下太平筐箬，隨風漂淌，歷數日數夜，危急之頃若有神助，往返水成幾萬，一千餘號漕船齊抵天津，米石毫無漂失，在船者舵水手二三萬人並未損傷一名，尤為向來未有之事。巡撫陶跪奏請海運化險為平，顯應尤著，加封安瀾利運扁額。

經由這些綿延八個世紀的記錄(歷史與稗野)，媽祖神格的核心內容，已由地方的保護神走出她福建的故鄉，逐漸廣為人知，普遍流傳，牢固地確立了其保護航海安全的海神的地位。

## 二、 更多的神威

除了橫渡海洋的移民與貿易商人以及“出使的行人們”(李登峰、馬五海，2002)還有元明承平時的“南糧北調”，由於海洋航行中存在著相當的風險，形成以媽祖信仰為依賴與寄託，影響所及，海神的信仰便由福建擴張開來，普及到廣東、浙江、江蘇、山東、河北、台灣等地。但是此處要繼續探討的是媽祖海神神格以外的屬性。中國十二、三世紀時是戰亂頻繁的年代，戰爭中媽祖顯神蹟幫助部隊抗敵致勝的傳說也不少，其中最早的傳說記載於南宋丁伯桂的《順濟聖妃廟記》，描述媽祖現身雲中助陣抗金兵，三戰解合肥之圍。

元朝時由於軍事力量強大，朝野上下對於媽祖信仰的仰賴大都偏重於發達的海上貿易，到了明代最著名的海上偉大壯舉莫過於三寶太監鄭和七次下西洋。這七次海上行動內容除了尋找惠帝下落外，尚包含外交、軍事、貿易等目的，過程中常常是凶險

萬分，最終圓滿成功。鄭和在《天妃靈應之記》碑文中說道：

“皇上……命和等統率官校旗軍數萬人，乘巨舶百餘艘……自永樂三年奉使西洋，迄今七次，所歷番國……大小凡三十餘國，涉滄溟十萬餘里。觀乎海洋，洪濤接天，巨浪如山；視諸夷域，迴隔煙霞縹緲之間。而我之雲帆高張，晝夜星馳，涉彼狂瀾，若履通衢者，誠荷朝廷威福之致，尤賴天妃之神護佑之德也。神之零顧嘗著於昔時，而盛顯於當代。溟渤之間，或遇風濤，即有神燈燭於帆檣，靈光一臨，則變險為夷，雖在顛連，亦保無虞。及臨外邦，番王不恭者生擒之；蠻寇之侵掠者剿滅之。由是海道清寧，番人仰賴者，皆神之賜也。”（蔣維鈞，2007）

作為一個穆斯林的鄭和，對媽祖如此地推崇，必有其親身經歷的深刻的體驗。考之於鄭和隨行翻譯馬歡所撰《瀛涯勝覽》（齊魯書社影印，1996）中，最為凶險的戰鬥有三次，即擒拿海寇陳祖義、錫蘭山之役以及平定蘇門答刺國的內亂。明末清初時鄭成功驅逐荷蘭人收復台灣的戰爭過程中，也有不少關於媽祖顯靈助陣的傳說記載，而留存至今仍屹立的即是澎湖天妃宮以及安平天妃宮。澎湖天妃宮是鄭芝龍所建，想必當初是為了撫慰福建子弟兵離鄉背井又投身軍旅而建；而安平天妃宮，則是鄭成功征台的戰船上所供奉從福建湄洲媽祖廟“分靈”而來的“船頭媽”或稱“船仔媽”成功登陸後所建的，當時除了是水軍的信仰中心，更是後來台灣地區人民“開台”媽祖信仰的濫觴。

至於清康熙年間，施琅攻打台灣時，最為神奇莫過於三萬大軍缺乏飲水灶炊而向媽祖禱告靈驗的記載，施琅的《師泉井記》說：

“天妃宮廟之前，距海不盈數十武，漬鹵浸潤，厥味咸苦。原夫未達廣源，其流亦復易罄。詢諸土人，咸稱是井曩僅可供百家之需，至隆冬澤愆水涸，用益不贍允若。茲是渾之土所藉以朝夕飧者，果奚恃與？予乃殫抒誠悃，祈吁神聰。拜禱之餘，不崇朝而泉流斯溢，味轉甘和，綆汲挹取之聲，晝夜靡間噴涌滋溉略不顯其虧盈之迹，凡三萬之眾咸資飲沃而無呼癸之慮焉。自非靈光幽贊，佐佑戎師，殲殄妖氣，翼衛王室，未有弘闡嘉祥湛澤汪濊若斯之渥者也。因鑄石紀異名曰師泉，昭神貺也。康熙二十一年十一月。”（中央研究院史語所，1930）

施琅有感於軍旅戰爭中屢獲神助，收復台灣後曾多次奏請朝廷對媽祖封賜，有清一代對媽祖的追加封賜也多達十四次（除了雍正一朝），可比美有宋一代，尤其乾隆時達到最高的封號“天后”。朝野間的普遍流傳，媽祖的海神神格內容中又加了戰神的成分（羅春榮，2009），因此當我們常常見到高掛在天后宮的“威鎮海疆”封賜匾額，就不足為奇了。

### 三、護國庇民全職全能的神祇

一個出生於福建沿海小女子，因緣際會的演變，由鄉土之神、公務之神與海商之神（李伯重，1997），最終成爲戰神以及全能的俗民普遍信仰，這種傳承的脈絡除了跨越朝代興衰更迭，也不因時代科技的進步而停止。或許那些天后宮所在地的傳統的海港，從天津大直沽，到福建泉州港，以及台灣的安平港、鹿港、笨港、大安港……等等都已沒落式微，天后宮依然屹立不搖，尤其改革開放後的中國大陸，原本在文化大革命時慘遭破壞的宮廟，現在也一間間地又重建，規模香火也更勝以往。據學者的調查研究，媽祖信仰的信眾，有說高達 2 億多人（林長榕，2001）或說達近億人（林堅，1999）；規模範圍方面普遍認爲分布區域達 20 多個國家和地區，媽祖神廟數量達 1600 座（郝蘇民，2008）。信眾所祈求的目的或項目，可從媽祖廟的籤詩內容中看出，包括 1．求財 2．婚姻 3．六甲（懷孕） 4．占病 5．批信 6．花喜（針對女子，已婚求子，未婚求姻緣） 7．問事（訴訟） 8．功名 9．月令（運勢） 10．灶君 11．陽居（住宅） 12．隱穴（風水） 13．尋人 14．出外（行旅） 15．失物 16．求雨 17．貴人……等等，當然處於現代天災人禍不斷的時代，爲政者每年開春慣例都會到天后宮祈求國泰民安風調雨順，並禱告求取“國運籤”。“集體潛意識”裏都希望神威浩蕩庇佑下能有一個穩定的大環境，讓芸芸眾生得以安身立命，個體私下則渴望全能慈悲的聖母哀憐攝受，能夠安然渡過每一次的生命黑水溝以及各種形形色色的人生戰場。透過歷史將過去與現代連結，廣大的信眾普遍相信，做爲一個全能全職的護國庇民的神祇，媽祖所能給予每個信仰個體的心靈撫慰與生存能量，遠遠超過每個脆弱生命所殷殷企盼，虔虔祈求。

#### 第三節 籤與籤詩

籤詩是求籤過程完成的結果，對信眾而言是神諭或者神意。至於「籤」，則是求籤行爲過程中不可或缺的占具，籤與籤詩是一而二，二而一的東西，是一種流傳已久的籤占，普遍存在流行於華人所處的兩岸三地。根據前人諸多研究指出，籤占大概源於《周易》筮占，或者與殷商的甲骨卜也有關連，但是商周時代的占卜動機，大都是針對軍國大事或者是貴族階層，它如何流傳於普通平民之中呢？它又如何從複雜的「筮占」中化繁爲簡更與俗民信仰結合進入入俗民的生活？

按清代的考據學大家趙翼在《陔余叢考·卷三十三》的考證：

<神前設籤>

顧仲恭《竹籤傳》載神前設籤之始曰：入唐為陳武烈太祝，附來帝意作韻語；入宋又辟江東神幕，關壯繆候之改謚武安王也，倚勢辟之；明與，為王立廟京師正陽門外，命籤典謁。然則神設籤，起於唐世也。又《夷堅志》：建昌大寺塔中置泗州僧白像，甚靈，張彥文尚書與其子元晉初預鄉薦，皆禱之，同得一吉籤，遂登第去。《葵辛雜識》臨安太學有岳武穆王祠，並祀銀瓶娘子，其籤文與天竺同。

趙翼的考證認為籤占術始於唐代，在北宋時期開始發展起來，到了有明一代遂大大盛行。北宋時代錢塘僧釋文瑩在他的有名筆記《玉壺清話·卷三》記載了一則關於靈驗籤詩的資料，內容如下：

盧多遜相生曹南，方幼，其父攜就雲陽道觀小學。時與群兒誦書，廢壇上有古籤一筒，竟往抽取為戲。時多遜尚未識字，得一籤，歸示其父，詞曰：“身出中書尚，須因天水白。登仙五十二，終為蓬海客。”父見頗喜，以為古籤，留籤於家。迨後作相，及其敗也，始因遣堂吏趙白陰與秦王廷美連謀，事暴，遂南竄，年五十二，卒於朱崖。籤中之語，一字不差。

又南宋初年大詩人陸游在他《老學庵筆記·卷二》記載：

西山十二真君各有詩，多訓戒語，後人取為籤，以占吉凶，極驗。射洪陸使君廟以杜子美詩為籤，亦驗。予在蜀，以淳熙戊戌春被召，臨行，遣僧則華往求籤。得《遺興》詩曰：“昔者龐德公，未曾入州府。襄陽耆舊間，處士節獨苦。豈無濟時策，終竟畏網罟。林茂馬自歸，水深魚知聚。舉家隱鹿門，劉表焉得取？”予讀之惕然。顧迫貧從仕，又十有二年，負神之教多矣。

由以上幾則記載，可以得知北宋初年宰相盧多遜原本是唐末後周進士出身，顯示五代時期籤詩或籤占已存在；而《玉壺清話》作者釋文瑩，作為一個出家僧侶卻記錄了一則發生於道觀之中的故事，可見在當時佛、道民間已有一定程度的交流或融合；又大詩人陸游在描述自己的親身經歷時，我們也看到了兩處神廟，西山“十二真君祠”和射洪“陸使君廟”等地方神祇與籤占結合，不只存在於當時，合理推估應已行之有年；當然，由所得的這幾點意見更可以發現考據學大家趙翼的考證，神前設籤始於唐代，發展盛行於有宋以後，應是不無所本。

## 一、筮占

籤占源於《周易》筮占，經後人予以逐步簡化，因此首先在此對《周易》的筮占作一簡單介紹。按《周易·繫辭》提到的方法如下：取五十根蓍草，實用四十九；“分二”，把四十九根蓍草任意分為上下兩堆，象徵天地；“挂一”在上堆中取出一根不

用，象徵人；“揲四”，把上下兩堆蓍草分別以四根一組取出，象徵四時；“歸奇”，經“揲四”後上下兩堆必然各餘一至四根不等，把這些餘數夾在手指中，象徵閏月。然後把兩堆成組取出的蓍草合併，再“分二”、“揲四”、“歸奇”（第二遍起不“挂一”）；接著像第二遍一樣再重覆一次。三遍之後，成組取出的蓍草總數必然是四個定數中的一個，或三十六，或三十二，或二十八，或二十四；以四除則成九，八，七，六。九或七記爲“一”，八或六記爲“- -”，如此得出一爻。這樣，取得一卦需取十八遍才成。如此繁瑣的方法，從漢代以後開始簡化，爲了符合大眾需求，人們於是摸索較簡單的筮法，籤占就在筮占幾經簡化後應運而生。

## 二、錢占

以錢作爲占具是唐宋時代開始流行起來的，錢占和籤占一樣都是從《周易》筮占衍化演變而來。在古人詩文中，經常可看到有關錢占的記載，如唐人于鵠《江南曲》有“眾中不敢分明語，暗擲金錢卜遠人”；清代王士禛的《灞橋寄內詩》則有“閨中若問金錢卜，秋雨秋風過灞橋”的詩句。

古人筮占得爻後常以木書地作記錄，後人爲了簡化求卦過程而用錢代之。通常以三個錢幣表示，擲錢看其正背以定數：三背爲“重”，代表“九”；三正爲“交”，代表“六”；兩正一背爲“單”，代表“七”；兩背一正爲“拆”，代表“八”。至於與籤占較爲密切相關的是“諸葛金錢神數”，這種占法以錢五枚爲占，把錢置於雙手中，搖亂後將錢自下而上排開，然後觀其上下各錢的正背，共可得三十二卦，再查看其卦辭以斷吉凶休咎。其卦辭與籤詩、籤文及釋詞幾無兩樣。後世的“關帝籤”就是用這種方法求取的。

## 三、盃珓

盃珓又稱爲筴、教、玃，這是流行於中國南方的一種占卜術。盃珓的淵源流長，並不晚於殷商甲骨卜和《周易》筮占。在原始《周易》筮占中是不講陰陽的，但是自從《周易》問世之後，陰陽不僅成爲筮占和其它多種術數的重要概念，更成爲中國傳統文化的重要骨架之一。中國古代南方荆楚之地占卜術很多，其中與陰陽有關的大致是枚卜、筴和盃珓，這三者之間實際上是異名同物。《左傳》有“枚卜”，《離騷》有“筴筮”或者唐代韓愈遊南岳衡山時，在其《謁衡岳廟遂宿岳寺題門樓》詩中記載：

廟令老人識神意，睚眦偵伺能鞠躬。  
手持盃珓導我擲，云此最吉余難同。



一般認為，枚卜就是以竹塊兩枚，擲地視其俯仰向背而定吉凶。先秦以前稱為枚卜或筮，秦漢以後可能因為不同地區不同材質製造，有蚌殼、或竹、或木，又因形狀之故而有盃琮之名稱。一直到現代，這種方法仍流行於中國南方福建、廣東、台灣等地，以及隨著華僑的遷移而傳到東南亞各地。

盃琮的占法以擲筮為占，看其俯仰，共有三種兆象，二俯為陰，二仰為陽，一俯一仰為聖（或勝）。以聖為吉，意為陰陽交合相配，所以聖筮又稱為神筮（盃），表示神明所應允之意。宋朝葉夢得《石林燕語·卷一》中記載關於趙匡胤的故事：

太祖皇帝微時，當被酒入南京（今河南商丘）高辛廟，香案有竹盃筮，因取以占己之名位，以一俯一仰為聖筮。自小校而上，至節度使，一一擲之，皆不應。忽曰：“過是則為天子乎？”一擲而得聖筮。

綜合以上幾點回顧，今天俗民求籤行為的背後，不只有一個一脈相承的歷史脈絡，更有一套透過先民不斷融合交流隱含的哲學思想做為背景。如龐樸（1984）的研究指出，陰陽觀念源自中國古代南方荆楚之地的枚卜，它與代表五行觀念的殷商甲骨卜、代表中庸觀念的西周卦占，在春秋戰國時代相融會整合，從而構成中國傳統文化的主體觀念；後來又加上佛教傳入的輪迴、因果的思想原素，然後透過文人們與廣大俗民的合作交流，將統治階層所壟斷的著占予以「下放」，又將繁瑣的占卜方法過程予以簡化，最終成為今天我們所看到的，普遍存在於民間宗教信仰中，集籤占與盃琮於一身的求籤行為，代表著廣大俗民特有的寬心之道。

#### 第四節 關於萬和宮

台中市萬和宮是文化城歷史最悠久的古剎，三百餘年來威靈顯赫，也是國家第三級古蹟。萬和宮奉祀湄洲天上聖母，一般尊稱「老大媽」。相傳聖母神像係張國於清康熙二十三年（西元 1684 年），由福建省湄洲恭請護船來台，拓墾南屯。「老大媽」安置南屯，起初祭祀規模小具，隨著墾荒有成，信眾增多，地方人士倡議建廟，於是由定居於南屯一帶的張、廖、簡、江、劉、黃、何、賴、楊、戴、陳、林等十二大姓氏（為漳泉汀嘉潮惠六府之移民）集資擴建，雍正四年（西元 1726 年）九月二十日大廟竣成，定名為萬和宮。寓意「萬和」乃希望藉由祭拜媽祖保佑不同族群，能夠「萬眾一心，和睦相處」，共謀地方福祉。至今，每逢媽祖聖誕慶祝活動中，都會安排特別的「字姓戲」節目演出，持續兩百多年的傳統，即是為了緬懷十二姓先民（現已增加為二十八姓）和諧共存，深具歷史意義。媽祖屢顯靈驗，聖恩廣被，因此萬和宮信眾眾多，香火鼎盛，除了是鄉里人心靈寄託所在，更是中部地區俗民信仰中心。

民國七十四年，萬和宮經內政部評列為國家第三級古蹟，但由於欠缺管理，年久失修，民國八十八年由政府撥款四千餘萬元辦理古蹟修復工程，九十年底竣工，並於九十一年十月二十九日舉行「三級古蹟工程竣工啓用及天上聖母等眾神尊入火安座大典」，盛況空前。萬和宮又稱犁頭店聖母廟，係因地當昔日打製犁頭等農具店舖聚集的「犁頭店街」(今南屯)而得名。於雍正四年丙午年(西元一七二六年)建成，名為「萬和宮」，供奉俗稱「老大媽」的聖母媽祖寶像。萬和宮擁有台灣廟宇的一貫特色，複雜細緻的雕工，萬和宮為三殿式建築，有左右廂房、正殿聖母殿，主祀媽祖，後殿祀觀音，後殿右廂主祀關聖帝君，左廂則祀神農氏，皆為善男信女信奉的對象。萬和宮坐西朝東略偏南，是一座三開間三進兩護龍縱深式廟宇建築。三開間前殿，計開三門，木質裝修鏤雕精美。前檐用六角石柱，柱頭處且刻有蓮瓣形凹槽，頗為罕見。屋頂採傳統兩面倒水夾以兩側燕尾樣式，屋脊及四榮則展現翹頭並以龍鳳祥獸、歷史神話人物豐富之。帶拜殿的正殿，除奉老大媽外，還有嘉慶時期的老二媽、光緒時期的聖二媽、聖三媽及民國時期的聖母老二媽等。後殿主祀觀音菩薩，左祀註主娘娘，右奉張國及賴清標祿位(較為特殊)，左廂配祀關聖帝君，右廂配祀神農大帝。廟前隔著萬和路為近千坪的廟埕，平時作為停車場，節慶時則為活動場地；右前方為文化中心五層樓現代建築作為圖書館之用，右側南邊隔著南屯路與南屯國小相望，後面西邊與文昌公廟鄰牆毗接，週遭環境少商販嘈鬧，住居老舊相間，現代傳統互雜，都市繁榮之中多了幾分清幽。

起源於墾荒移民購買、修理農具的聚集地，隨著移民數量的增加、族群的多元化，因為不同的背景、相異的價值認同以及利益的衝突，生存條件的嚴苛使然又促使先民們不得不在各個層面的交流。如何能夠為自己的存活條件加分又可以避免彼此的衝突，在在考驗著他們的智慧。於是他們從歷史文化之中找尋共同的元素，以期能在磨合的起始點找到切入的角度並且達到和諧共處，在這種因緣背景之下，兩三千年的共同傳承、一千多年的相容信仰就成為融合不同背景、價值觀與利益的各個族群的最關鍵環節。無論是當初作為選定為國家三級古蹟的考量，或是在本研究選擇作為研究場域的原由，都有一個共同的因素，那就是萬和宮從一個地方性的「庄頭廟」型態發展到一個區域性的信仰中心，它有一種不管是實質性的或是象徵性的、甚至兩者都是的意義，亦即它既作為族群的衝突協調、和解中心，又作為集體與個人的失序重建中心。建廟將近三百年的萬和宮，是兩三千年歷史文化傳承的縮影、是三四百年移民墾荒血淚承載、更是先民們族群融合的智慧結晶！

## 第五節 焦慮年代與存在課題

在探討俗民遭逢困頓境遇或是失序狀況的同時，當然也必須對於其所處大環境有

所了解，因為俗民所遭遇的境況，除了有個別的因素，常常也與政經社會的演進變遷息息相關，如果忽略了大環境的因素，而只是關注個人方面的處境，那麼討論的角度很可能失之偏頗，而顯得不夠整全。

## 一、焦慮年代

在存在心理學大師 Rollo May 的學術奠基之作《焦慮的意義》（朱侃如譯，2004）裡，除了對焦慮與恐懼的本質有詳細的解說外，更對焦慮的意義有非常精闢的分析。存在個體隨著社會變遷節奏加快，不穩定的因素也隨著增加，行為結果受偶然性因素影響的程度更變的越來越大。整個社會充滿著不確定、疏離感以及無意義感，造成存在個體面臨生存時的無力感與不確定感，而處處潛藏的危機與時時浮現的挫折，迫使個體不得不隨時面對如何存活下去的課題。

Rollo May 從哲學角度詮釋認為存在個體的焦慮常受限於他所在的歷史文化處境，「因此如果我們要瞭解個體的焦慮，就不能對他的文化及形塑他成長氛圍的主要觀念有所了解。」走過數學、物理科學及生物學年代的邏輯理性思辨，而進入「生活哲學家」的思想空間，例如尼采、叔本華和後期的伯格森（Henri Bergson）以及費爾巴哈與馬克斯等人，這些存在主義思想家所共同反對的是，西方工業革命及其哲學代表人物為存在個體思想與生命所設定的「理性」系統。他借用齊克果的話：（焦慮）「是個人對懼怖對象的慾望，一種同情的冷漠。焦慮是掌控個人的陌生力量，但是我們不能撕毀自己，也沒有意願這樣做；因為我們會害怕，但是我們所害怕的，正是我們所渴望的。焦慮於是使人動彈不得。」及引述田力克的說法認為，這些存在主義思想家的努力，是「在基督宗教與人文思潮兩大傳統已失去解惑及影響力的文化處境中，設法為那些與現代疏離的人們，找到生命的新意義。」

他又指出存在主義的思想家在拒斥傳統的理性之餘，堅稱只有以個人的知識、情感與行動所構成的生命全體，才能夠掌握和經驗真實；從心理治療師的焦慮詮釋角度（Rollo May 認為有關焦慮的重要資料多半來自佛洛伊德、蘭克、阿德勒、蘇麗文等心理治療師），認為佛洛伊德主張焦慮的源頭是有機體與生俱來的，除了是自我保存的一部分，也是種族的遺傳，並從佛洛伊德說法歸結焦慮的源頭為出胎創傷和去勢恐懼。對於阿德勒，則認為要發掘他對焦慮的了解，必須檢驗自卑感這個重要卻令人困惑的概念。在榮格那裡，他提出榮格的重要貢獻：他相信焦慮是集體無意識的非理性力量與意象入侵到意識的心靈時，個體所做出的反應。還有焦慮是在害怕「集體無意識的掌控」，害怕人類動物祖先的殘餘功能，也在再害怕殘存在人格次級層次的古老人類功能。並以蘇利文具有有啟發性的看法：焦慮限制了成長與自覺，縮小了有效生活的範圍。情緒的健康相當於個人自覺的程度。因此，澄清焦慮才可能擴展自覺與自我，也

就達成了情緒健康。以作為從心理治療師角度詮釋的結論。

## 二、存在課題

從 Irvin Yalom (易之新譯, 2010) 的觀點來說, 存在主義的立場所要強調的基本衝突是: 既不是本能受到壓抑所造成的衝突, 也不是內化的重要成人所造成的衝突, 而是個體面臨存在的既定事實所造成的衝突。Irvin Yalom 所謂存在的「既定事實」是指某些終極關懷, 這些固有的性質是人類存在世上必然會有的部分, 是無法逃避的部分。

人要怎麼發現這些既定事實的本質呢? 從某方面來說, 這個任務並不困難, 方法就是深入的反思; 所需的條件也很簡單, 就是孤獨、安靜、時間、即脫離日常分散我們注意力的生活(因為我們的經驗世界充滿著這種分散注意力的生活)。如果我們能夠推開或排除日常的世界, 如果我們深深反思自己在世上的「處境」、我們的存在、我們的界限、我們的可能性, 如果我們達到所有根據之下的根據, 必然會面臨既定事實、「身處的結構」, Irvin Yalom 稱之為「終極關懷」(ultimate concerns)。這個反思過程常常被某些急迫的經驗所催化, 這些經驗稱為「臨界」或「邊界」處境。例如面臨自己的死亡、某些重要而不能改變的決定, 或是某些提供意義的重要結構完全瓦解。

Irvin Yalom 提出四個終極關懷的主題: 死亡、自由、孤獨、無意義。並強調存在個體面臨這些生命事實中的任何一個時, 就形成了存在的動力衝突。對於 Irvin Yalom 所謂的「終極關懷」, 在此再以 Paul Tillich (魯燕萍譯, 1994) 另外觀點來作為補充。Paul Tillich 指出信仰是絕對的關懷, 信仰是嚮望無限的熱情。用另一個方式來說, 信仰就是終極關懷。藉助這些詮釋, 我們從信仰是人格集中行為的主觀意義, 轉而著重信仰的客觀意義, 亦即是信仰的涵義。Paul Tillich 問到: 甚麼造就了神的神性? 答案是: 神性來自於神本身具有至高無上的特質。如果我們認清了這一點, 我們便不難理解, 為什麼翻開人類宗教史, 無論是凡塵或天上, 幾乎所有事物都蒙上了至高無上的色彩。此外, 從過去到現在, 人類宗教意識中一直存在著一個不變的現象, 亦即真正至高無上的原則與一些稱為至高無上但事實上只是原始、短暫、有限的原則之間的抗衡。

「終極關懷」一詞結合了信仰的主、客觀意義: 一是「人們藉著它而相信的信仰」, 一是「被人們相信的信仰」。前者是代表人格集中行為的正統名詞, 亦即終極關懷; 後者代表人格集中行為之終極目的的正統名詞, 而且經常透過神性的異象表達其義。雖然兩者的義意不盡相同, 但它們彼此卻維繫著不可或缺的關係。沒有內涵的信仰, 便不是真信仰, 因為信仰行為必定含有某種寓意。除了信仰行為之外, 沒有其他任何方式可以為信仰賦予實質內涵。如果不從終極關懷的角度來實踐信仰中的神聖使命,

那麼所謂的神聖使命便毫無意義可言。因為唯有透過落實信仰行為，方得以彰顯信仰行為所蘊含的意義。

### 三、面對顛覆

作為生於斯長於斯的台灣俗民，他們除了必須面對上述所說的各種存在衝突與困境，更甚者也要處理這個海島上獨特的政治、社會等快速發展變遷而產生的難題。他們處於世界的一隅，除了四面環海、到處高山外資源匱乏，在強權環伺的夾縫中殘存，國際、國內局勢稍有風吹草動，就常常令其躁動不安。

#### （一）政權顛覆

台灣島上居民對政治選舉特別熱中的程度，在世界上是較為少見的，而台灣地區舉辦選舉的次數卻是頻繁的。這就造成了一種現象，每當政權面臨被「顛覆」的挑戰時，攻防雙方必定無所不用其極，挑起全民最敏感的神經，讓大多數的人情緒處於最高亢的狀態。選舉結束時，因為過度熱中之故，不論顛覆成功與否，成功的「人們」雖然取得勝利，卻是身心俱疲；失敗的一群，除了投入的大量人力、物力及財力化為烏有，更是陷入了巨大失落之中。

政權的被顛覆，意謂著政黨或政治人物的政治生命的結束。因此，每當面對顛覆戰爭的來臨時，無論是挑戰者或是衛冕者，他們都要考量幾個問題，一是生命將結束（政治的）；再者，生命將要開始或重生（指那些回鍋的）；三者，既然不是你死就是我亡，那麼總要想盡辦法讓自己存活下來。至此，政治變成了叢林，如果你不能意識到這點，你就很難顛覆別人，即使你僥倖取得政權，也會因為不諳叢林法則而隨時可能被顛覆。俗民最不能理解與接受的是，為什麼政治變成騙術，支票跳票（還是政治）變成常態？政治既然變成叢林之後，八仙過海各顯神通的表象之下，只有叢林豺狼虎豹殘酷的生存本質，選賢與能就只是神話（此處指的是另一種神話），如果你還當真，對特殊的而只有短暫（約四年）的在世存在有過多的期盼，那麼他跳票你只有跳腳。如果你無法覺察，你就無法從不論是身心俱疲或是巨大失落之中得到自我療癒。

處於常常將面臨被顛覆的政治生態，也出現一種特殊又普及的現象，就是沒有所謂可長可久的政策。不論誰顛覆成功（或衛冕），他們大多是打帶跑的游擊戰。選前的戰略、戰術都只是為了勝選的操弄，勝選後的考量就只有下次如何才能不被顛覆。余英時（2007）的以古諷今雖是保守了點，但其以南宋朱熹的對「國是」提出異議，點出了南宋君臣之間的「默契」，更揭露世人對這種古今一如政治本質的無奈了。余英時

說：

此處所謂「沮壞法度」便指對「國是」公開提出異議，自熙寧至南宋，史例不勝枚舉。朱熹說士大夫「一言之不合」，則「罪開之」，恰與呂公望（也說了類似的話）的話相呼應。最後還有一點應該特予指出，及「主其偏見，濟其私心，強為之名，號曰國是」這句話。這表示朱熹已看透了「國是」的理想落在權力世界的必然結局。事實上無論是章惇、蔡京也好，秦檜也好，湯思退或錢端禮也好，甚至哲宗、徽宗、高宗、孝宗也好，「國是」都是為他們奪權與保權而服務的。此之為「濟其私心」。

## （二）價值顛覆

這是一個幾乎只有價格而沒有價值的世界。絕大部份價值的存在都幾乎已被價格所顛覆。傳統的許多東西一向都以價值的方式維持與存在，並不時顯現於生命的表現之中，生老病死的人際關係互動之間，曾幾何時都被以價格所逐漸取代。這也與人際之間的疏離互為因果並惡性循環，人們越來越不在價值呈現的現場出現，他們計算人際關係的價格，然後以金錢來代替他們的出席。這種現象經過適當的發酵之後，就蓬勃發展起來，結婚、離婚，就業、升職，甚至官位、選舉等等，都被訂以一種價格來看待；醫者父母心的醫療體系，也成了被喻為業績掛帥的血汗工廠；甚至連宗教也成了一種「事業」，「功德」可以等同的價格來累積，成了到郵局儲蓄一般。錢是中性的，但是當它以極度的普遍性呈現時，它就漸漸的遮蔽了一切，讓一切以價值呈現的存在沉埋深淵，於是這個存有世界就變得沒有人性了。

「科技始終來自於人性」是一句半成品，完整加工後應該是：「科技始終來自人性及其貪婪」。科技本來是為解決人類問題（生活）而存在，人類透過科技的發明、創造而幫助人們解決了非常多的生活問題，但是過度相信、依賴科技的「萬能」，使科技回頭宰制了人類的思維。冷靜下來看看，科技事實上並沒有解決人類的所有問題，如果科技是萬能的，俗民就不必到萬和宮求籤祈福，穆斯林就不會到麥加朝聖，科技雖然幫助了人類，但是「迷信」科技的後果，是讓科技誘發了人類內心深層的貪婪。科技產品除了帶動了風潮，也讓消費者自認為擁有科技產品是一種風格，而這種風格又連帶地喚醒另外的盲目追求，叫做「名牌」。科技產品的實用性是無庸置疑並受到肯定的，但是「名牌」追求就完全是在自認尊貴的象徵表象中，包含著極致拜物、完全敗金的內容。「輕、薄、短小」的科技產品訴求，造就了人們輕浮、淺薄、及短視與小眼睛，這是科技的另一種成就。快速變換產品、推陳出新更是一種成功策略，它不僅讓科技公司獲利可觀，也讓消費者身邊不斷的出現「往生」的手機與電腦大體，但是這並沒有使人們產生對死亡的覺察，而只是造成個體存在對生死的麻木，這當然也是科技的貢獻之一。科技最大的可悲之處，在於科技公司相信他們的業績、獲利或是股價可以不斷成長，甚至可能脫離地心引力的長到天上去，它們同時也透過各種行銷廣告通路

告訴、溝通、強化等等高明與卑劣的手段，來讓人們毫無保留地相信他們的說法。總結的說，「科技始終來自於人性」嗎？是的！不過，如果迷信科技萬能，那麼科技最終就會造就了價值顛覆與拜物主義。

## 第六節 神聖與凡俗

借用涂爾幹（Emile Durkheim，2007，芮傳明、趙學元譯）的話，一句對於宗教最著名的定義：「宗教，一個與神聖事務相關聯之信仰與儀式的聚合體系……這些信仰與一是將所有奉行的人，融聚在一個被稱之為教會的道德社群中。」涂爾幹認為宗教現象可以很自然地分為兩個基本範疇：信仰（beliefs）和儀式（rites）。信仰是觀點的表達，存在於表象之中；儀式則是一些確定的行為模式。這兩類現象之間的差異，就是思維與行為之間的差異。在涂爾幹時代的研究與認知的宗教信仰，無論是簡單或複雜的，都顯示了一種共同的特色；即是它們預想了一種分類法，把人類所有想得到的一切真實的或想像的事物，一分為二，分為兩類即兩個對立的種類，通常用兩個獨特的術語來稱呼這兩大種類，而這兩術語可以恰如其分地用兩個詞來說明：凡俗的與神聖的，將整個世界畫分為兩大領域，一個領域是包括一切神聖的事物，另一個則是包括一切凡俗的事物，這種劃分是宗教思想的一個顯著的特點。涂氏再提及，一種儀式必定能夠具有神聖的性質，如果沒有具備一定程度的神聖性就不可能存在。涂氏的研究成果，是後代宗教研究、人類學及社會學無法迴避的里程碑。

李亦園（2004）也指出，人類的宗教領域裡面，經常包括兩種重要的範疇，一方面是信仰，即是對超自然存在以至於宇宙存在的信念假設部分；另一方面是儀式，即是表達甚而實踐這些信念的行動。儀式是用來表達、實踐，乃至於肯定信仰的行動，但是信仰又反過來加強儀式，使行動更富有意義，所以信仰與儀式是宗教的一事兩面表現。李提到「儀式」一詞實際上來自英文的 *ritual* 一字，原意是指，手段與目的並非直接相關的一套標準化行為，也就是說儀式中所表現的行為經常是另有更深遠的企圖或目的的，這也就表明了其象徵性而非實用性的意義。對於神聖儀式，李則說到，所謂的神聖一是一般是指與超自然界相關的儀式，至於超自然界不同於自然世界，也有別於日常生活的世俗世界，這種存在於自然與世俗之外的世界，因為其獨特與神秘，所以經常被視為是「神聖的」（*sacred*）。李又提及，與超自然界進行溝通的一是可以說是儀式的正宗，在宗教的領域當中隨時可見，教堂的禮拜彌撒、寺廟中祭儀廟會等等，都是與神靈溝通的儀式。

### 第三章 研究方法

本研究主要針對研究參與者的生命歷程中在遭逢重大決定前的猶豫不安處境，到廟裡祈求神明指點迷津的求籤行為本質及意義的探索研究。普遍存在於俗民生活中的求籤行為經驗本質為何呢？透過本研究期能對這種俗民宗教現象有所洞察，藉由分析了解參與者如何詮釋自身宗教經驗的體驗。

#### 第一節 研究取向

本研究採用詮釋現象學作為質性研究取向與方法，以期能獲得研究參與者宗教經驗的相關資料。一般認為質性研究強調捕捉被研究者的觀點，以趨近現象或經驗的真實。詮釋現象學主張讓文本說話，讓被研究者解釋主體經驗，研究者藉由對文字的、意義的以及精神的詮釋，與被研究者的逐步互動及理解，掌握主體經驗的脈絡意義，並呈現這種脈絡意義，使主體經驗的真實得以開顯以及被理解。基於這樣的觀點，以詮釋現象學作為研究方法，個人以為是適切的。

研究者如何透過文本，進入研究參與者的生命當中呢？如何將研究參與者的原初經驗呈現與把握呢？如何進入、蒞臨那不在場的現場呢？海德格當初所面臨的困境，也是我們一直所面對同樣的難題，即是如何透過語言來說語言？說者在說話中的在場即在所說當中，那其中的在場或者領域即是我們需要捕捉與掌握之處。所以海德格強調回溯與還原事實的真相，重新呈現那不在場的原初經驗，其中所缺乏的不在場就必須不斷地理解與解釋作為填補。詮釋現象學作為研究方法的目的，不在技術方法本身，在於呈現真實生活中有血有肉的經驗，並且把握其中血肉相連之處，實徵科學所害怕的，不同的研究者產出不同的研究結果，正是詮釋現象學的研究進路，它不在每次都找出相同的答案，而在挖掘、揭露豐富的、多樣的生命真實，而豐富與多樣的形成大都來自理解與解釋循環所造就，借用蔡昌雄（2005）「實徵現象學比較強調知識建構的嚴謹度，而詮釋現象學則比較重視研究場域可能性或現實條件之建立；前者的普遍性與客觀性較強，後者則經常更具個人特質」的說法亦頗具張力。

按 Richard E. Palmer（2002，嚴平譯）的觀點，詮釋的意義及指向應有幾個層次或角度，首先是口頭的陳述，再者是合理的說明，第三是根據另一種語言所做的翻譯。Richard E. Palmer 強調口頭語詞具有一種幾乎是魔幻般的力量，而它一旦變成可視的形象，其「魔力」大多就失去了，所以需要口頭解釋，口頭解釋提供了兩方面的「彌補」：為了表達某物而有必要去理解它，但理解本身卻來自一種釋讀（interpretive



reading)——表達；作為說明的詮釋則強調理解的推論方面，它指示詮釋的說明，而非表達方面，它們說明某物，將其理性化，並加以澄清，表現它是一種詮釋，說明它也是一種「詮釋」的方式；詮釋的第三方面內容與前兩者一樣，對詮釋學以及文學詮釋理論幾乎是提示性的，在這方面，「詮釋」就意謂著「翻譯」，當文本中的原文是外來文或有相當「歷史距離」時，就需要翻譯，翻譯是「帶入理解」這種基本詮釋過程的一種特殊形式。

作為海德格繼承人的葛達瑪，不只是海德格的傳人也是詮釋學發展的一個重要角色。當然影響葛達瑪的前驅，除了狄爾泰與海德格之外，還有傳統或古典詮釋學的重要大家，例如施萊爾馬赫、蘭克及德羅伊森等。在此無意對詮釋學發展做考據的工作，而是想對於影響葛達瑪詮釋學的幾個重要人物有些初淺的了解。葛達瑪對上述人物一方面多所批判，一方面則默默地汲取。例如蘭克在關於文本的解釋方法的目的，認為主要在澄清文本的意義，一方面通過文本置入作者生活脈絡中，另一方面把文本置入它所屬的文學傳統中，歷史的理解也通過把歷史置入普遍史中澄清歷史時代的個別性；或是我們永遠是從視角理解歷史事件，一種是比我們前驅能具有的更廣闊的觀點，一種是比我們後代將獲得的更狹窄的觀點；及關於德羅伊森所說的，歷史的理解就是通過事物的外在建構對事物“內在的”理解，而且還包括對創造行為的同樣強調等等。至於關於狄爾泰所謂，人文科學的經驗性質並不依賴經驗的可重覆性，人文科學其實已經蘊含在取得歷史經驗過程中的看法，他基本上是同意的；對狄爾泰在理解與經驗的觀點他也是接受的，即理解和經驗彼此形成螺旋形盤連：新經驗修改了過去被理解的方式以及未來被與其的方式；同時，這些經驗又是在過去與未來的理解脈絡中被解釋。在形成其「歷史的視域」觀點之前，他經過這些前驅的里程碑是必須的。葛達瑪（2009，洪漢鼎譯）認為這種“生命哲學”所以有意義，因為它把自我理解置入個體生命的時間結構中，自我理解永不是完全的，而是運動在經驗、解釋和修正的循環之內。自我理解其實與我們生命的行為相關，它具有一種根深蒂固的實踐向度。我們過我們生活的方式與我們理解我們生命的方式相互決定。這樣不論是觀念性的或原則性的把握是本研究的研究取向，另外也將有幾個研究觀點作為輔助的參照。

## 一、民俗文化心理學的研究觀點

余德慧早期的研究指出了（1985），在我國社會裡存在著一股以本土民俗為基礎的助人輔導系統，例如：算命、扶乩、觀落陰、算命、風水、求籤、收驚等，這些助人輔導系統無異於本土的「民俗諮商」。鄭志明也認為（1999）「民俗諮商」——民俗醫療繼承了社會數千年傳承下來的宇宙觀與生命觀，是長期生活實踐下的精神現象，是民眾在各種文化傳承下的心靈建構，在世代的積累中固定下來的思維定勢與行為模式。由此看來，民俗諮商的行為不僅是人單純性的心理需求，它更涉及了人所處

文化傳統的基本觀念與態度，甚且，具有文化的特殊性格與社會變遷的連結性，換言之，它是由文化與社會所建構。

民間信仰與民俗文化源遠流長博大精深，凝結了中華民族數千年來的文化心理積澱，是中國傳統文化的載體。源自於原始社會的占卜文化，以占卜來交通天地鬼神以預測吉凶禍福。占卜也可算是一種巫術，占者認為可以經由大自然萬物的徵兆來溝通超自然的力量，依據這些徵兆可以獲得求服避禍的生存方法（鄭志明，2005）。俗民求籤事實是結合卜問與宗教信仰與一身的行為，所以對卜問於俗民的影響不得不作一些探究及說明。傳統中國人認為命運是可以預知即可以改變並建立在鬼神的信仰基礎上，遠從殷商時代人們的占卜活動及體現了這種思想，藉由占卜的幫助能夠查出禍殃源頭，然後以祭祀的方式阻止其發生，令命運逢凶化吉，並且可以減輕人們的心理恐懼與不安（陳寧，1997）。商代占卜（龜卜、骨卜）最初是用來探之神意，其基礎立足於鬼神信仰之上，將鬼神置於同類相互關聯的宇宙體系之中，而人也由於受到互聯規律的影響，隨著互聯思維系統的建立，鬼神的作用就逐漸讓位於互聯規律。因為當人們慢慢建立起人與自然界交互感應的觀念後，神祇的意志作用減退，占卜漸漸產生出非人格性、固定於體系的觀念，這在《易經》運用有明顯的表現。

綜觀台灣四百年來的歷史，漢人的心理疾病一直沒有受到應有的重視，其中主因與其「人觀」、「文化觀」有著密切的關係。漢人擅長以整體觀來解釋人的行為，因此在治病療疾時，也就沒有特別把心理的向度單獨抽出來處理。於是在這樣的文化觀、人觀背景之下，「心理疾病」往往沒有受到重視。董氏基金會於 2003 年的「憂鬱程度與就醫習慣」調查顯示，44%的人表示自己常常顯示在情緒不穩定的狀態。而這些遭到情緒困擾造成身心症的人們，竟有 50%的人是求助卜卦、算命及改運等所謂另類民俗療法。當然，俗民的求籤行為不能從單一角度來探究，但是為什麼處於現代化的社會，仍然有這麼多人求助於另類傳統民俗諮商？是心理的因素還是文化的因素使然？

現代化社會的台灣醫療制度逐漸轉變形態，已經出現西醫、漢醫並陳的現象，「精神科」門診也普遍發展，臨床心理師也逐漸加入心理醫療的行列。但是從西方傳入的「心理治療」卻一直未能全面的受到認同，其中原因固然很多，除了國人對於心理衛生及心理治療缺乏深入的了解，另外國人在心理治療的就醫習慣與生活求助行為模式也是一項極其重要的因素。或許大多數國人從來都沒有看過精神科門診，也不知到心理師和諮商師是做甚麼的，甚至連「心理諮商輔導」也沒有經歷過，但是到廟裡求神問卜倒是較為熟悉，很多人更是親身經歷過呢！俗民們想要了解個人心理狀態，重視「心理衛生」及「心理諮商」的真正功能，應該是尋求心理諮商專業人員的幫助，還是求神問卜等待機緣呢？

所謂文化傳統的意涵，就是“象徵、理想和情感方式”。傳統中國民間文化是如何塑造了中國人和中國文化呢？從思維方式來看，中國人是象徵主義者，我們並不擅長邏輯推理，卻擅長於類比、比喻，陰陽五行學說及其運用正是如此。李亦園（1992）認為傳統中國民間信仰的宇宙觀及其運作原則是這樣的：表現在大傳統儒家的理念時則成爲“天人合一”、“致中合”、“與天地合”以及“與人合”還有“調理四時，太合萬物”等形而上哲學概念；表現在小傳統及日常生活，則見於實物醫藥習慣、姓名系統、祖先崇拜儀式、擇日占卜、風水地理、神明儀式以及符籙咒法等方面，這些正是一般中國人世俗生活的前提。在這樣的前提薰染影響之下，俗民們大多能夠在上述的內容之中找到與自己心靈相契合的交會點，他們很容易接受中醫和民俗治療、接受陰陽調和的觀點、同意福禍相倚的看法及姓名與陰陽五行相關傳說，吸收天人合一的世界觀，最後將人類行爲受到鬼神系統監視的觀點納入自己的宗教信仰。

余德慧（2004）則以站在人本主體的視角，把文化結構當成背景體材，從詮釋現象學切入事件現象的觀察，讓現象的脈絡回歸主體性，以此探索人本的深層心靈結構，也爲文化心理學研究領域注入一股新流。從陶磊（2008）的研究指出中國傳統五術有其深植民間身層意識的巨大影響力，這種社會現象其實深受華人文化故有的宇宙以及民間信仰的影響，因而共同塑造了華人特有的因果思維方式。基於這種多種因果思維並存的認知，使得人們思考人生重大事情的時候漸漸養成面面俱到、兼顧各個層面的習慣，並在各個因果思維角度中採取寧可信其有的態度。中國人的思維特色，關聯式的思考，大約包括直覺、比喻象徵、類比論證與想像等等。求問者在求問情境中，測準性是存在一部分主體認知的「感應」及「類比」效應的歸因方式，將兩個意意範疇相混而產生心理上一種信念形成言詮與個人主經驗的一種「共識建構」，用的是「感應」與「類比」的運作思維，是一種呼應的關係，例如：天人感應。「天人感應」是中國傳統思維理因果推論重要的元素，感應是超越單純的刺激反應的，其以心的象徵性爲主體強調了這種心理過程的體驗與感受性，以及情感的作用。

中國文化在歷史的發展過程中一向都是多元並進的，這種文化體系實際上是由許多不同層次的文化系統組合而成的，是經長期縱向、橫向交織互補而構成的有機體，提供了許多不同面向的傳統文化形式。人類文化的發展，是動態的歷史過程，追求生存的整體均衡與和諧，原本就是不斷綜合熔融的發展歷程。民間信仰究是社會綜合性的動態文化，展現出民族集體生活的連續性與蛻變性。民間信仰不等於是俗民的鬼神崇拜，而是文化觀念系統的累積與傳遞，是經由具體生活的實踐，將各種承襲下來的文化，以集體性的心靈活動，表現出神話思維下的民族性格。俗民的求籤行爲即是奠基於這樣背後支持的宇宙觀、生命觀，與含混多元的民間信仰相融於同一的生態環境，它反映了民族的文化心理行太。這種獨特的文化傳統形成了自己獨特的民族文化心理，同時，所形成的文化心理也制約著人們的文化行爲。

## 二、社會學的研究觀點

在社會學的觀點，俗民的求籤行爲是民間信仰背景下的巫術行爲之一種，本質上也屬於問卜、算命的性質，只不過是與宗教信仰相結合，因此常與術數一併討論。從理性與非理性的畫分，或者從野性思維或原始思維與科學思維的角度看，巫術與數術（即術數）大致沒有區分的必要。而就目前學術界對中國古代巫術與數術的研究看，除了少數學者外，大都並沒有將他們做有意的區分。事實上，在《漢書·藝文志·數術略》中，就包含有人類學學者以之爲巫術的著龜類古籍。但如果從歷史學的立場來看，由其是從信仰的變遷的角度看，巫術與數術二者必須分開。可以說，術數的興起就意味著巫術時代的結束。陶又引述《辭海》對巫術的解釋及與宗教發展的關係：巫術是幻想依靠超自然力對客體加強影響或控制的活動。是原始社會的信仰和後世天文、曆算、醫術、宗教的起源。巫術與宗教不同之處在於巫術上不涉及神靈觀念，並且不是將客體神話，向其敬拜求告，而是影響或控制客體。至於術數，陶綜合《辭海》、《漢書·藝文志》的解釋，數術也稱爲術數，“術”指方法，“數”是氣數。術數就是以種種方數觀察自然界現象，推測人和國家的氣術和命運。《漢書》列天文、曆譜、五行、著龜、雜染、形法等六種，隨著歷史變遷，後世稱數術者，一般專指各種迷信，如星占、卜筮、六壬、奇門遁甲、命相、拆字、起課、勘輿等。

瞿海源（1997）研究發現術數、巫術對宗教行爲的變異與變遷最具影響力。瞿認爲術數流行與當前社會大眾的深層意識長期被傳統有關靈與術數信仰宰制與育化，命理術數流行與運用是一種違反科學理性的迷信行爲，對社會文化品質的蛻變產生負面的影響。術數和巫術的（再度）流行，大致來說，外在環境的變動是一個主要原因，社會變遷的不確定性過強，理性運用法則失效，面對生活難處及抉擇會轉向尋求命理術數給予支持。瞿海源（1988）指出，台灣自從 1985 年以來，民眾生活密切相關的經濟與政治現象，主要就是民間物資迅速膨脹，大家樂、股票樂，以及房地產飆漲等金錢競逐，這諸多社會異常的經濟活動大多不是憑藉理性，而是依賴所謂的運氣，因此命理的分析 and 巫術的操弄就有了很大的空間。另外在政治方面的重大變革常醞釀著社會的不安，即政經的巨大變動形成社會很強的不確定感，這種氛圍下於是爲這些命相之術和術數或巫術的生存利基，命相術數及巫術就在這種情勢下提供了許多人所需要的服務。命理術數象徵性的強大解釋力，是高速社會變遷的現代人舒解壓力的另一個管道。人們對於自身與生活的不確定性越高，就越需要尋求信任的來源，問卜算命即是提供一個信任機制的功能，以降低生活的不安與不確定性。瞿海源（1997）進一步指出，術數和巫術行爲和宗教有緊密的關係，但術數運用就其本質而言乃脫離不了神鬼泛靈、民間信仰與神秘感知的靈驗性。傳統術數的信仰一直都是台灣民眾信仰的一部份，特別是民間信仰和道教信徒都對傳統的神祕文化、神鬼的信仰、術數乃至巫術的信賴，是相當強烈而持續的。在台灣大多數民眾都是民間信仰者，民間信仰這種擴散性宗教基本上就比較難和術數及巫術有區分。問卜、命理術數已經成爲我國傳統文

化的重要組成部分，在漫長的歷史進程裡積澱在民族心理文化傳統的底層，更體現傳統文化集體潛意識的延續力。瞿海源與李亦園（1988）都認為群眾不該一味地依賴術數行爲（及巫術行爲）來尋求解答，這樣的行爲方式便表示其精神與心靈都出了問題。至於顧忠華（1997）則說明以心靈空虛來解是數術流行熱潮，這樣的解釋論數的侷限性，不能單以科學作為知識論的唯一判準，特別是宗教與心靈範疇層面。持不同看法的社會學者都以心靈空虛與現代人的生存模式來解是這樣的數術流行的社會文化現象，強調這種現象呈現台灣文化與精神面貌的心理危機。如果社會文化是群眾心理的一種鏡射，那麼台灣人的求神問卜或數術文化到底反映出甚麼樣的心靈現象呢？

現代台灣社會的變遷過程，政經狀況所釀成的不確定感也擴散到社會各個層面，似乎民眾的理性態度已不足以因應社會變遷所造成的壓力和問題，民眾為了現實的生存問題使內心常感到焦躁不安，或者是面臨各種人生的不順遂，都會讓人陷入一種徬徨無措的境地，逐漸失去了心靈安定與生活的秩序。對於未知的迷惑而卜問命運的動機便油然而生，除了可滿足自身對未知不確定的好奇，更同時達到趨吉避凶的功能。在加上現代人個人主體本位強，疏離感更是現代文明的特徵，造成疏離感成因中的無意義與無規範感，常常令人無法安置生命的腳步，民俗諮商（術數）在這種情勢下提供了許多人所需要的服務，數術的解是和解決可令信仰與價值重獲新意義，在這種社會環境下使數術乃至巫術有著相當的發展性。心理分析學派的精神醫師也一再只出現代人的焦慮和心理問題，這不但使得不少現代人活得痛苦，也使宗教和巫術的存在有其現代人心理需要的基礎（瞿海源，1991）。

### 三、宗教心理學的研究觀點

從 William James（2007）宗教研究所強調的對個人經驗的重視，也是本研究的研究取徑之一，台灣民間宗教信仰自始至終都不是所謂的制度化宗教，它各自為政蓬勃發展，有別於西方一神教；民間宗教也常常被學者拿來與巫宗教相提並論，因為它始終似乎都擺脫不了原初宗教的神秘色彩，更不時讓人給予迷信的負面看待；俗民的求籤行爲，是一種歷史悠久的傳承，也是俗民生命中重要的個人經驗。基於以上幾點原因，個人以為很值得探討，並相信透過 William James 的觀點，更能幫助了解這種宗教行爲的本質。

William James 對於宗教的研究並不從宗教的起源與歷史的角度出發，他更不重視制度性宗教所扮演的角色，在他的觀點裡制度性宗教所陶冶出來的虔信通常只不過是一種因循的習慣。他強調個人經驗的重要性，特別是那些比較強烈又特殊的宗教經驗。他非常注重個別的差意與感受，重視生動的事實猶勝於抽象公式的描述，這個特色正

是在後來的心理學家越來越忽略的地方。例如他在分析密契經驗時，會先將比較不具宗教性，但讓人突然深刻體會某事物的經驗陳列出來，然後逐步的往宇宙意識（cosmic consciousness）或密契意識（mystical consciousness）進行敘述與說明，並分析其中的異同，最重要的是讓充滿神祕感的密契經驗與一般日常生活經驗有所關聯，否定密契經驗為某種妄想或幻覺的狀態。他將這些經驗置於敘述者個人與歷史的脈絡中，再加上犀利但充滿同情的分析，希望藉著所收集到的這些經驗的見證，可以揭露宗教經驗的在意義、邏輯與價值，能夠為沒有親身體會的門外漢開啓一道了解的門窗，進而給予宗教一個較為客觀而公允的判斷。

宗教心理學的發展可以說是宗教與心理學互動的歷程。兩者互動過程的發展，由於篇幅所限不作詳述，基本上 William James 在 1880 到 1930 年的宗教心理學，大概約略是佛洛伊德與榮格深層心理學、馮特（Wilhelm Wundt）的民俗心理學的時代。當然兩者的互動、對話與榮格從佛洛伊德對宗教負面看待的態度轉向有莫大的關聯。宗教與心理學的對話包括：（1）心理學與神話的對話、（2）心理學與比較研究的對話，以及（3）心理學自身的宗教化。這些對話都有其支持者，也分別蓬勃發展中，其中受到 William James 的影響依稀可見。William James 在《宗教經驗之種種》書中引用了不少佛教與印度教密契經驗的文獻，討論佛教的「禪那」與印度教的「三摩地」的密契狀態。如果從今日的眼光來看，它的引述與分析或有「東方主義」之嫌，亦即將西方的理解範疇以及眾是個體直接經驗甚於傳統影響的傾向硬套在東方宗教上。從心理學與比較研究的對話來看，William James 的著作代表了這個對話的濫觴。

從心理學自身的宗教化的對話角度來說，William James 的作品也有一定的影響。William James 對於密契經驗的理解，乃是將密契經驗心理學化；這實際是承襲了西方自從十七世紀以來開始對於宗教性（religiosity）理解的轉變。密契主義一詞的出現標示著某種經驗的誕生，某種論述的發端，以及某種知識的產出。換句話說，伴隨著心理空間的被辨認出來，密契經驗就成為某種被客體化的經驗與論述的對象。William James 有意忽視制式宗教而強調個人直接體驗，將宗教視為發生在個人心靈的內在事件，相當程度影響了後來發展的人本心理學與超個人心理學對於心靈統合與個體化的追求；換言之，這樣的影響產生了如同宗教一樣強調靈魂與崇高價值的心理學。在這樣發展的範疇之下，心理學有了宗教模樣，同是宗教有了科學色彩。這種心理學的宗教化其實是一個文化事件，是心理學與宗教對話過程的社會結果與歷史結果，目的是調停科學與宗教的矛盾本質。

## 第二節 詮釋現象學

作為結合詮釋學與現象學的方法論，從阿斯特、施萊爾馬赫到狄爾泰，又從胡塞爾、海德格到葛達瑪、貝蒂等的發展，從古典、傳統詮釋現象學過渡到本體的、哲學的詮釋現象學，一直現代的應用面，它的關注從神學、法學逐漸轉向到個體的生命表現，它以特定的生活經驗為文本，並以文本的解釋研究為重心，目的在於呈現研究參與者真實生活體驗的精神世界，它企圖所要捕捉的內容涵括研究參與者所在的語言及非語言的生命表現，深刻的生命經驗是解釋的焦點，研究者的任務在於看清個體生命經驗如何型塑研究參與者的自我概念，如何賦予自身經驗的意義。並且根據這些經驗改變了決定或行動。詮釋現象學是一種方法兩種面向的方法論，它是描述性與解釋性協同參與、互相滲透的方法論，生活經驗透過語言予以捕捉，文本藉由解釋得以理解，過程中描述因為解釋得以不斷深入，解釋也因為深入的描述而使意義能夠開顯，它們不只相互支持，還彼此牽引。

如果從葛達瑪的看法，我們可以汲取兩個較為重要的觀點。葛達瑪傳承了海德格的思路，幾乎可說是其傳人，不同的是他擴大個人在美學、文學的理解範疇。在《真理與方法》書中，葛達瑪首先要打破的第一個觀念，即是真理與方法根本沒有關係。葛達瑪認為用方法達到的理解是有限的理解。這無疑是與傳統首重方法、強調模式的實徵科學打對台。實徵科學研究中所棄如敝屣的個人的生活、事件因素，在詮釋現象學裏卻視為瑰寶、趨之若鶩。葛達瑪認為詮釋是陶冶、是建造，是在文化陶冶裏發生，在理解自身內建造，或者是理解的轉變，而不是用方法去建造；其次，葛達瑪最喜愛的觀念之一，即語言本身就是公開區，或也可說公開區就是中介。在語言裏，一開始就給出事情的經驗，而這個經驗是詮釋的經驗。詮釋經驗就是明白某事，這明白是在現實生活中對生活本身的明白，而不是方法上的明白，其中包含強烈的詮釋意味（余德慧，2004）。余認為葛達瑪最重要的觀點就是完全的中介性，這個完全中介性必須是歷史的、語言的、公開的，它必須在事情當中。葛達瑪以討論美學來強調說明完全中介可以說是完全對話，也可以是參與其中。葛達瑪更認為詮釋學不提供原理、原則，它只和我們瞭解存在性有關，而理解本身的存在性就在現實生活的事情裏面。

作為海德格的傳人，那麼葛達瑪從海德格那裡繼承了甚麼呢？在施萊爾馬赫看來，理解是根植於他內在實體的同一性哲學的肯定中，所以在此理解中，一個人可以與一個領會的聽者一起感動，這種理解既涉及到比較階段，也涉及到預見階段；在狄爾泰那裡，他抱著「歷史的」理解與科學的理解相分離的觀念，因此理解並未被普遍化，這樣的理解指的是領會更為深層的標準，即社會的、經濟的或心理的事實，去把握一種「內在實體」的「表現」，並且最終去把握一種「生命」自身的表現；在海德格看來，理解就是在一個人存在的生活世界語境中把握他自己存在的可能性能力。理

解並未被想像成某種被人占有的東西，相反地，它被想像為一種「在於此世」的模式或構成要素。它並非世界中的一個實體，而是存在中的結構，這結構在一種經驗的標準上使理解的實際訓練成為可能。理解釋所有權是的基礎，它與人的存在一樣原始，並呈現在每一種行為中。

葛達瑪從海德格繼承而來的部分，即是海德格超越狄爾泰的地方。海德格所認為的理解，是先於所有存在的行為；再者，這理解也總是聯繫到未來，這就是它的投射特性；第三，理解也須關係到一個人的境況，且理解的本質不在於僅僅把握一個人的境況，更在於一個人所處世界中的位置，揭示存在具體的可能性。狄爾泰堅持的是：意義性總是一種有關係語境的問題，總是一個熟悉規則的實例，即理解總是在「詮釋學的循環」之內，而不是在從簡單自足的部分，到整體有序的進展中發揮作用的。海德格查見到的是，理解的一個重要特性，就是：它總是在一整套已經詮釋過的關係，和一種關係的整體之內發生作用。由此看來，海德格是更進一步的：它考察了詮釋學循環對所有人類生存的理解。當然，理解不應該被想像為超越人感性存在的某種形而上的東西，而應當被想像為與之不可分的東西；海德格與其說是否定了狄爾泰的經驗定向觀，不如說是他將這種觀點放在一種本體論的語境中。在海德格那裡，關鍵的地方在於：理解變成了本體論。「本體論」並不是容易了解的概念，這關係到「世界」一詞，海德格所指的世界，並非是物理世界所指被客觀探究的環境或宇宙，它更接近於可被稱之為我們的個人世界。世界並非所有存在的整體，其中，人類始終發現他自身已經為其明示性所浸潤、所環繞。此明示性又是使中通過一個前把握、通過一個包容一切的理解而被揭示出來。

在《真理與方法》中，葛達瑪將詮釋學推展到一個內涵更為廣泛的、新的層次。葛達瑪說，理解總是一種歷史性的、辯證性的、語言性的事件，無論是在科學中，還是在人文學中，甚至在日常生活中，都是如此。詮釋學示理解的存有學和現象學。他不是以傳統的方式把理解響象為一種人類主觀性的行為，而是存有（Dasein）在世的基本方式。理解的要件並不是操縱和控制，而是參與和開放；理解並非知識而是經驗，並非方法而是辯證。對於葛達瑪而言，詮釋學的目的並不是在於提出「客觀有效」的理解規則，而是在於盡其可能地去省察理解本身。葛達瑪關注的焦點，不是如何進行更正確的理解，也不是要提出一種有效詮釋的典範，而在於要更深刻、更真實地去關注理解本身。在《真理與方法》的結尾，葛達瑪再次地強調，他所主張的詮釋學不僅僅是要去發現一個正確的模式，以便在對文本進行歷史的理解或文學的理解時，能夠是當地提問，在建立提問的立場中，便能夠超越主體——客體的圖式，在提問中被開顯出來的東西，並不是主體性的一種投射，而是在呈現其自身的同時，也影響了我們的理解，牽動著我們的理解；詮釋學斷定人類理解的本身就歷史性的、語言性的和辯證性的。至此，《真理與方法》就展開了一個探究詮釋學理論的全新視野，還預示了現代關於詮釋思想的一個成果豐碩的嶄新階段即將開始。海德格的詮釋學已經從存有學



上來設想理解事件，葛達瑪則更進一步地將理解的存有學發展為一種辯證的詮釋學，而這重詮釋學向現代美學學和歷史詮釋中最基本的公理提出了質疑。它同時也提供了一個哲學基礎，以便能對當今文學批評理論中，關於詮釋的概念做最根本的批判。

在傅偉勳的主張（1999），作為一般方法論的創造的詮釋學，共分為五個辯證的層次，且強調不得隨意越等跳級。他所謂的創造的詮釋學除屬於一般方法論，並可擴延其適用功能到一個思想傳統的延續、繼承、重建、轉化或現代化等等廣義的詮釋學課題。又補充說，創造的詮釋學堅決反對任何徹底破壞傳統的「暴力」方式，也不承認不經過這些課題的人認真探討而兀自開創全新的思想傳統的可能性。創造的詮釋學站在傳統主義的保守立場與反傳統主意的質進立場之間採取中庸之道，主張思想傳統的繼往開來。並相信創造的詮釋學應當有助於現代學者培養正確處理「傳統」的治學態度。至於就其廣義的是用度來說，傅偉勳則認為創造的詮釋學可以鈞文藝鑑賞與批評、哲學史以及一般的思想死研究，乃至於日常一般的語言溝通、思想交流、東西方對談等等方面。

### 第三節 研究參與者與研究場域

#### 一、研究參與者背景

本研究所邀請的研究參與者（見表一），都是有媽祖信仰背景的共通性。在現實生活中遭逢重大決定而有顧忌、不安而「操煩」、或是生意上對隱藏危機的擔憂、或者對於感情發展不確定性的煩心，以及對於職場上人際關係的經營與摩擦等等，迫切需一些精神層面的支持以及現實面的意見參考，於是帶著這些心情進入萬和宮（媽祖廟），透過一定的儀式，遵循相關程序，向媽祖祈求聖籤的諭示，以期能安撫諸般起伏不安的情緒，對生命中暫時的失序遭遇得以恢復如常。

在 L 君的部分，研究者與其互動的時間超過一年的時間，並多次到大里的工地實地訪查。對於何厝街的增建，研究者並沒有去過，L 君對違法增建案的心中盤算，在初次見面時並未透露，而是在其決定放棄接案時才告知研究者；至於 Z 君的情形，剛開始雖然答應願意接受訪談，但是卻拖延了近三個月的時間才打電話來，關於心中私人感情的透露，似乎有不少掙扎，等到真正要訪談時，因為研究者事先告訴她對於殯葬禮儀也有些許涉獵，談話的內容卻又都是關於殯葬方面的事，但也因此拉近彼此的距離，最後才逐漸有所揭露；T 君則因為事關打工職場的人際關係，從頭到尾都沒甚麼保留。基於研究參與者的背景關係及其求籤的動機考量，本研究將以 L 君為主要研究對象，其餘兩位則做輔助參考。

表一：研究參與者基本資料			
研究參與者	L	Z	T
性別	男	女	女
年齡	五十三	三十九	二十二
婚姻	已婚	未婚	未婚
職業	工程管理	殯葬服務	學生
宗教信仰	一貫道	民間宗教	民間宗教
求籤頻率	經常	經常	偶而
求籤經驗	三十多年	十幾年	五年

## 二、研究場域透視

南屯萬和宮為國家三級古蹟，是台中市南屯區附近的地方民間信仰中心。廟宇為坐西朝東古色古香的地面一層傳統建築，又有歷史悠久的文昌公廟座落在其西面毗接相互輝映。廟開有三門以廣迎眾多信眾，殿深呈三進以攝受無盡悲苦。聖母坐鎮正殿並有老二媽、聖二媽及聖三媽共襄，加以眾多信眾奉供的媽祖分身相協，左廂供有關聖帝君與城隍，告知人們多行正道廣積陰鷺，右廂則奉素有道教藥師之稱的神農大帝，示意信徒疾患時離苦有方；前殿左廂供奉當值太歲星君神位，提醒信眾們趨吉避凶；右廂佇立魁武令人震懾的千里眼與順風耳，展示聖母無所不在無遠弗屆的神通，中間則鎮有天公爐以示神威可達天，並有數量相當多的供桌讓信眾們有可以充分傳達祈求、感恩及供養神恩的所在；後殿高懸「心本不二」的匾額下座有解三毒、救八難、應二求，普入十門無有障礙的大慈大悲觀世音菩薩，左侍註生娘娘、右有張、賴祿位，又有十八羅漢列兩邊，歷史與稗野穿插、神話與傳說交融再加上先民墾荒血淚事實做為環節，交織出一片多采多姿、情節豐富及引人入勝的宗教文化場景。

## 三、研究者角色

研究進行之前，研究者已研習過質性研究、文史哲研究方法，以及宗教科儀，還有傳統禮俗等課程，加上研究者歷史系本科的背景，對於傳統本土民間信仰可說是熟悉，對於民間宗教的背景也有相當瞭解，對於研究場域中的語言以及其中的儀式行為更不陌生，但對於宗教心理學、宗教現象學等宗教學術領域上的知識則自覺尚須加強，唯大體上自認為研究者應有能力進入場域並瞭解研究場域，勝任此研究領域。

## 第四節 資料蒐集

### 一、參與觀察與取樣考量

參與觀察、田野記錄及訪談為詮釋現象學研究常見的資料蒐集方式。本研究藉由半結構式深度訪談，加以參與觀察法來蒐集研究參與者在求籤行為宗教義式中的經驗內容，以作為資料取得方法。本研究將邀請三位參與者參與研究，訪談對象雖基於立意取樣，是否適合的考量不在於求籤者年齡、性別或者社經地位，也不在於求籤時是否提供豐盛的供品，更不在於求籤後添了多少香油錢，而在於求籤的過程中能否遵循一定的儀式及程序。為了能夠符合本研究的目的並提升本研究的完整性與信賴度，取樣時特別注重透過參與觀察以捕捉求籤者求籤的全部過程，不論是生手或老熟，只要是虔誠地完成整個求籤的過程者，都是本研究所關注的目標；再者，為了研究方向的聚焦並契合本研究所要探討的主題，選定台中市南屯區萬和宮作為研究場域，從眾多求籤的信眾中先收納一定數目願接受訪談的對象；第三，經過初次取樣七位訪談後，再從中篩選確切來祈求指點迷津的個案，即遭逢困頓、失序或者說在生活中時空感破壞、斷裂的對象。

### 二、田野記錄

進入田野意謂研究者的身歷其境。除了在萬和宮的觀察外，研究者也進入研究參與者的工作場地，實地考察並記錄其實際生活（工作）狀況，來做為與訪談內容交流及印證，以提高本研究的可信度。研究者數次到 L 君大里接案工地追蹤了解工程進度，確實實地觀察不同工班的工作屬性，體會 L 君所說的狀況及過程中可能隱藏的危險，並多次到其家中拜訪，請他補充說明研究者所看不到看不懂的部份，期能嘗試捕捉較為完整的面貌；至於對 T 君研究參與者，也實地到其任職的便利商店從旁觀察，更幸運地認識與其發生摩擦的對象之一，透過與雙方的交談能進一步揣摩及釐清 T 君的處境；Z 君是個殯葬服務業者，面對的是個人感情問題，與工作及職場場域關聯不大，研究者則利用電話後續追蹤與關心。透過田野記錄的側寫，加上深度訪談的整理了解，對於本研究內容本質的揭露，在力度上大大地提升。

### 三、深度訪談

在以詮釋現象學作為方法取向的研究進路中，深度訪談不只是研究參與者自己生命經驗的沉澱及整理，更是研究者生命形式的展現及延伸。兩個生命形式的交流之中，也許跌跌撞撞，可能擦槍走火，基本上保持互為主體相互主觀的互動，在現實的生

活舞台，原則性的傢伙暫時請其迴避，真實與真誠雙胞胎將被邀上場。詮釋現象學取向的訪談又認為，研究參與者的敘說並非事實的再次呈現，而是真實經驗的開顯。在開顯的過程之中，文化底蘊中的原素會被捕捉；自我揭露之時，訪談內容的真正意涵得以透析；互動終了之後，生命意義建構的目的將被完成。彼此自由展現的生命形式，研究者定能有如神靈加被應用莫測，參與者將會訝異萬分莫名奇妙，因為在電光石火交互輝映的剎那，前者將不只是後者的知音，更是後者的腹蟲！

## 第五節 資料處理與分析

本研究文本資料的收集來自於研究參與者半結構式深度訪談，過程進行中雖有訪談大綱之設計，對於研究參與者經驗陳述發揮仍盡量保持開放，研究者主體性的引導之中不失與研究參與者主觀性表達的互動，再以研究者田野日誌側寫為輔助，增加本研究的參考性。本研究即以深度訪談逐字稿為主要，加上研究者田野日誌為輔助，以及採集與本研究相關的參考文獻構成研究文本。

### 一、研究工具

#### （一）訪談文本

在以詮釋學為研究取向的訪談大綱設計，是研究者著手撰寫的劇本，他也必須搭建適當的舞台，根據理論而設計的訪談大綱出台時，理論需暫時讓路及擱置，雙主角的戲碼正要上場，他們不是各演各的，而是各自自導自演，還不時迸出火花更互別苗頭。純然的理論在此不只被暫時擱置，更要「中止判斷」，舞台燈光只需聚焦於兩個不同生命形式展現的互動較勁，並不時隨著兩造因不同橋段需要激情賣力演出來導引。「在場」燈光好、氣氛佳是重點所在，因為「遮蔽」的將無所遁形的被「開顯」。在文本詮釋實際操作之前，作為研究工具之一的研究者，必須以訪談大綱為一個「介面」來建立一種與受訪者的會話關係，以開顯相關的生命意義；並以訪談大綱為一種工具及手段，到生命園地探索、挖掘及收集經驗述說的材料。透過多功能訪談大綱的運用，對於人類經驗述說的材料才能豐富，對於生命意義的理解得以深入，對於行為現象的詮釋方可完成。

#### （二）田野日誌

田野日誌是「曲終人未散」的事後補充，是「在場」全力演出時，燈光沒照到地方的補光，是兩造激情互動的暫時降溫，是可能遺漏處的修繕。透過田野日誌的側寫，是對研究參與者行爲、思想以及研究者自身感覺、感受再次的紀錄、捕捉，也是研究者對過程的重新觀看，更是研究者本身的反思，如同稻麥收割之後的再次拾穗，地瓜翻耕採收後重新撿擇。深度訪談後的田野日誌補足，研究者得以跳出「劇中人」的角色，讓視覺的角度更適度更清晰，使得研究者在實際操作時，能有寬廣的視野、鉅細靡遺的豐富材料、層層深入的的理解以及更爲完整的詮釋。

### （三）籤詩

研究參與者因爲不同的緣由，或是工程管理所可能隱藏的風險隱憂，或是工讀生打工時遭遇人際關係的衝突及價值認同的危機，以及未婚單親媽媽感情的糾葛，他們可能傾訴無門，可能不知所措，於是來到萬和宮，透過一定程序，向媽祖祈求而得到的諭示。

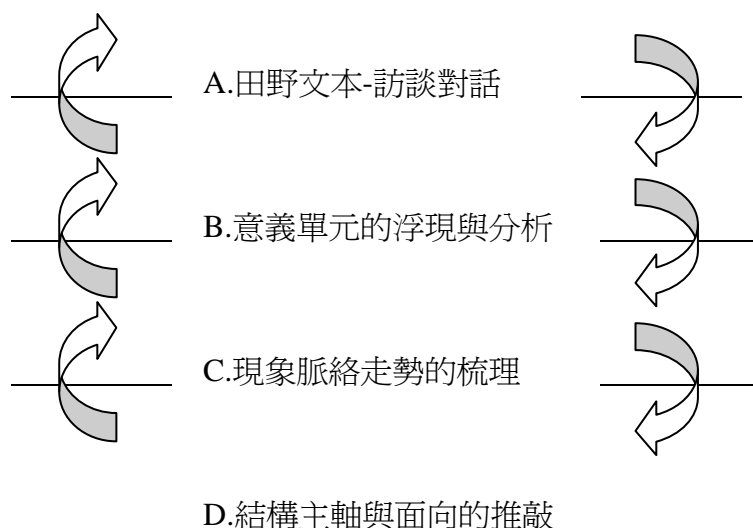
## 二、研究步驟與資料分析

### （一）研究步驟

1. 研究主題的研擬。
2. 相關參考文獻研讀，研究問題的初步確定。
3. 針對參考文獻及研究參與者採樣擬定訪談大綱。
4. 進行前導研究，依據前導研究結果對訪談大綱做適當修訂。
5. 將訪談內容寫成逐字稿，內容包含語言與非語言的表情、聲調或其他情緒性的抒發，做忠實的描述。
6. 對於文本內容的閱讀，採取訪談內容與田野日誌交叉與反覆的閱讀方式，以期確實掌握文本內容的意涵。
7. 將文本發現的重要意義及訊息加以標記、編碼與註解，撿擇當中的意義單元，以主題歸納的進行。
8. 反覆閱讀文本後所得的資料整理及分析，進行再次相互參照及交叉比對分析，確認最後的主題，找出其中經驗的本質與意義。
9. 撰寫論文。

### （二）資料分析

本研究的資料分析方法乃依據蔡昌雄（2005）文本詮釋現象分析四個層次（圖一）而呈現本研究的結果，本分析方法事實上是針對以詮釋現象學作為研究方法的應用，但是本人認為在本研究中也具有相當的適用性，所以暫借來作為資料分析。



圖一 文本詮釋現象分析四個層次（2005，蔡昌雄）

回到訪談分析文本進行反思與理解。然後再檢視建構經驗意義的脈絡性與結構面，最後描述解釋出本研究的經驗本質。

1. 田野文本 - 訪談對話：對訪談文本、田野日誌作反覆的閱讀，以逐步接近研究參與者的主體經驗感受，作為視域化過程的準備。

2. 意義單元的浮現與分析：第二層次是找出每段文字中有意義詞句的「視域化」過程。逐字逐句詳細閱讀逐字稿，反覆思考文本內容，對所浮現的意義單元進行描述和理解，得到視域的整體感，儘量不結構化，而去貼近文本之原意。在具有意義的訪談字句下方標上底線，在不同意義的內容進行文本內容分段，並給予分段文本標註編號。在這個動態的理解過程中，隨著閱讀的深入，視域也將不斷的調整。此一層次與第三及第四層次，在進行的過程中一直保持著雙向互動的關係。換言之，結構主軸面向的觀點以及前後文的脈絡走勢，已經在影響著意義單元的浮現。

3. 現象脈絡走勢的梳理：第三層次是文本橫向的現象脈絡走勢的梳理過程。焦點放在不同的文本區段與區段之間的意義脈絡發展，針對現象矛盾或共鳴處進行對話，對文本做一個橫向切面的整體觀照，通常是以前後段順序的意義發展為主要觀察焦點，但是並不以此為限，同一訪談者文本的不同段落之間，以及不同訪談者的文本段

落之間，也都可以做橫向的連繫。但是，橫向脈絡的思考與結構面的主軸關懷，也保持著雙向互動的關係。

4. 結構主軸與面向的推敲：第四層次是從研究採取的解釋觀點與理論中，找出足以對應文本前三層次意涵的概念，以做為文本詮釋可能的結構主軸。此一歷程也是雙向的，一方面由經驗文本中觀看，深掘現象脈絡的內蘊意涵，解釋潛在意義單元的結構，並推敲出結構主軸的面向，賦予結構主軸主題命名，給予詮釋文本內容縱向切面的軸線。研究結果的鋪陳，則是以文本四個層次分析的結構主軸為依據，在書寫過程中不斷回到訪談分析文本進行反思與理解。然後再檢視建構經驗意義的脈絡性與結構面，最後描述解釋出本研究的經驗本質。

### 三、嚴謹度

對嚴謹度的要求之前，首先應考慮到關於文本分析的執行。本研究文本分析的進行，將依循的階段程序及觀點角度，是從文本之中「抓取」或掌握幾個方面的重點，首先是求籤「事件」的發生，接著挖掘求籤者求籤的動機或意圖，進一步是探討求籤對於俗民的意義為何，最後由歷史的視角來了解文化脈絡與求籤行為之間的關係及前者對後者的影響。由這樣的執行進程，期能對俗民求籤的行為本身及與宗教信仰和文化脈絡的關聯，有一個比較完整的討論及理解。

至於嚴謹度的考量，則根據 Denzin 和 Lincoln 所提出符合研究確實性的標準（李選等，2001）：

- （一）確實性：從不同角度或方式所取得的文本資料，例如訪談稿、田野日誌以及籤詩與其他如錄音或錄影，併用不同的資料來源可說是三角交叉檢視的運用。
- （二）推廣性：研究者收集資料時，應將所得資料作豐富、深入的歸納分析，使之活化伸展，已達到結果的推廣性。
- （三）信賴性：研究者應將訪談過程中使用的輔助工具如錄音錄影光碟及田野日誌等妥善保存，建立「審查管道」以提高信賴度。
- （四）確認性：邀請與研究主題相關的資深研究者，參與針對研究過程及內容作討論分析，以期研究結果具可確認性。

#### 四、研究倫理

研究訪談進行之前，應充分告知研究參與者本研究的目的及進行方式，並在其充分了解後共同簽署同意書，以尊重及保護研究參與者的權益。訪談完成之後，未經研究參與者同意，不得對訪談內容作討論或批評，僅就內容現象作與研究相關的忠實描述。



## 第四章 從前途未卜的境況出發

本研究的三位參與研究者當中，L 君是因為工程接案過程由於經驗使然而產生莫名的焦慮；T 君則是在學校便利超商打工，她同時也是第一線的基層管理者，面對八十年級生學弟妹不夠積極甚至打混摸魚的工作態度非常不滿，工作場域的同事關係不時處於緊張狀況，不只讓她相當困擾又莫可奈何；至於 Z 君是一位未婚媽媽，對於感情一則很期待卻又非常審慎，好不容易有一段新發展，又因故將面臨分手，令她面對進退維谷的煩心。他們來自不同的背景、年齡及性別，也各自有不一樣「操煩」的心事，前行的路不是那麼明朗，甚至有時烏雲遮蔽、吉凶不知，能否「卜」而知之嗎？於是基於共同的「集體記憶」——媽祖信仰，而來到萬和宮祈求眾神的庇祐以及媽祖的諭示，以期能釋疑解難並得以寬心。

### 第一節 挑戰風險的隱憂

#### 一、角色的混淆

從事建築工程管理的 L 君，慣於接受具有挑戰性的案子，而具有挑戰性的案子又常常意味著伴隨著諸多風險，有些風險是可以掌控的，有些風險則無法控管，那就會帶來難以預料、承擔的後果。即便 L 君從事建築工程管理實務經驗已有二三十年，但是有時則是因為業主的因素，有時則是材料的管控不善或是施工過程中工人管理的問題，甚至出了工安意外等等，明知有難以承受的後果可能發生卻又無法避免。

「……我是做工程的，那我現在手裡頭有兩個案子，一個在剛開工，另外一個還在規劃、還在估算、在計算它的結構的承載，所以說那個案子，我個人也覺的也滿有挑戰性的，那…基於這兩個原因，第一個我希望說，第一個案子他是在大里跟我有二十幾年交情的老朋友，希望給他做最好的一個服務，而且他的經費能夠降到最低，那另外一個是新開發的一個客戶，它雖然是一個增建的房子，基本上它在馬路旁邊它是個違章，雖然有挑戰性可是我個人也覺得風險滿高的，基於這種理由，所以說同一個時間來跟天上聖母來求一下來指點迷津。(L-1-1)」

已經在進行的大里修繕案子中，由於業主是老朋友老交情，他期望「給他做最好的一個服務，而且他的經費能夠降到最低」，但是內心深處還是相當明白所謂「最好的

服務」，無非就是好的品質、精細的施工工法，高品質的材料往往所費不貲，而慢工才能出細活，「慢工」意味著必須投入較多的工時。所以「最好的服務，最低的經費」，基本上是矛盾的，卻因為有老交情，使的這種期許有「使命必達」的迫切需求。

大里的舊屋修繕案子，在 L 君個人工程管理職業生涯似乎又有另一層特別的意義，業主是他生涯中的第一位客戶，因為工程關係結緣而變成老朋友，如今業主大陸事業有成後返鄉修繕祖屋準備退休。這已經不只是經費的問題，而是責任重大及心理負擔的壓力，他說：「第一個案子，我跟第一個案子的客戶，目前我在承包他的案子他是我的客戶，可是私底下我們是很要好很要好二十幾年的老朋友，二十幾年前他也是當初我出來做工程自己創業自己的第一個客戶，因緣際會承蒙兩夫妻對我的這樣抬愛，二十幾年後還能再繼續為他們服務這個樣子，(L-1-7)」

另外私底下他也透露由於年齡增長及體力衰退緣故，自覺已不適合再從事這種工作，所以盤算以這個案子做為工程管理工作生涯的圓滿結束，因此自我要求特別高，L 君說：「就是我們既然是做服務業的，建築業也是服務業，就是要幫人家做好要幫人家做好留一個給人家留戀，不要改天工程做好拍拍屁股走人留下一堆爛攤子，收也不是不收也不是 (L-1-7)」。期望值雖高，立意也甚佳，工程進行當中卻是狀況不斷，疲於應付，本來目標設定為「……我就專心做大里這個案子，大里是因為我們已經到一個階段了，而第二階段已經開始動工，已經做一個部份了，大概十天內，有很多部分會全面動工，忙碌的話大概這一兩個月之間會全面動工到施工高峰期，然後土木部份完全到一個段落，然後再進行裝修，再怎樣就是要趕在過年之前完畢，主人本身都可以搬過來住了，快者兩個半月，慢者三個月，就可以進去住了，這是我的目標。(L-2-2)」，他又說到：「……我們跟業主雖然有這麼多年的交情，以往也有做過他的工作，但是這次業主是非常看重的事，他對我們的要求也變的更嚴格，同時我們一定要很積極，……，寧可多準備做多五成、或十成準備沒關係... 備而不用沒關係，但是我們的目的就是服務業，服務業來說做記號、所有提供的訊息、資源，讓業主第一時間內收到，可以縮短很多……不必要浪費的時間」，他不只期望高，心裏也是有個底的，也就是說把握度相當高。結果進度一再延遲，經費也不斷增加。原定農曆年前完工，直到 2012 年三月業主已經入住了，工程仍舊未能收尾而且狀況還持續處理中，例如老舊電線原本認為堪用，結果過個年老舊電路差點電線著火，牆壁內的水管更在裝修後漏水，幾乎要將裝潢損毀，只得重新安裝裸露在牆壁外面的明管，經費也追加到原來預算的兩倍多。因為老交情以及自身營生的緣故，接了一個舊屋修繕的案子，設定了一個回應老朋友情誼的自我目標，要在相對較短的施工時間，以品質比一般高的情況下，即他所謂「給他做最好的一個服務，而且他的經費能夠降到最低」，但是他心裡早就已經預見了諸多狀況，這樣的目標設定實際與現實有相當大的出入，甚至於違反常理有不少矛盾。這種矛盾的心理雖不是甚麼「谷底」痛苦經驗，但是意識到過程中可能有不少變數或者危險，而將導致目標無法如預期完成，加上過去重大工程意外打擊的記憶

浮現，讓他遭受相當大的煩憂及某種程度的苦楚，重點是原本前進的腳步，有些不知所措而裹足不前了

L君畢業於嘉農園藝科，退伍之後服務於埔里酒廠，本來有一份穩定的工作收入，基於興趣所致，又學會水電與建築相關技術，因緣際會辭了酒廠的工作投入了建築管理的行業。二三十年的行業生涯中，曾有相當風光的時候，但是最終變賣了埔里家產，舉家遷到台中賃屋而居。根據平時聊天與側面了解，經濟狀況的困境，除了景氣不佳影響外，更離不開工安意外的因素，幾次的意外事件就耗盡了他累積二十多年的積蓄。建築管理的工作對於他來講，可說是「成也蕭何，敗也蕭何」又愛又怕的行業。

從《榮格心理治療》(Marie - Louise von Franz, 2011, 易之新譯) 論述人的「劣勢功能」時說道：「劣勢功能的領域含有高度的生命力，一旦優勢功能受到磨損，開始像老車一樣喀喀聲和漏油時如果能成功轉向劣勢功能時，就會重新發現嶄新的生命潛力。劣勢功能領域中的每一件事都變得令人興奮、引人注目，充滿正面和負面的可能性。它蘊含巨大的能量，透過它，可以重新發現世界。」從優勢功能的持續發展受到阻礙或者已經不可行了，於是退而求其次轉向繼續行程，這不是認命或者向命運中的無奈妥協，而是一種自知之明、一種睿智的展現，在榮格的語言裡，則是個體化歷程的必經之路。榮格更認為個體化歷程是一種道德問題，具有道德感的人才能在遇到阻礙時改變，不至於卡陷在起點。他強調基督教主張「完美」的理想是不符合個體化歷程的經驗，個體化歷程病不是走向完美，而是邁向完整。一個從事工程管理近三十年的個體，自覺已經時不我予了，各種優勢條件都漸漸流失了，在老朋友的請託下接手修繕工程，期許給老朋友一個最佳的服務品質，最節省的經費開支，又自我期許在工作生涯的最終有一個圓滿的結局，這種「圓滿」不是完美而是自我完整的意義。為了實現這種自我完整的意義，在察覺矛盾與兩難的情況下，為了避免卡陷在困局當中動彈不得，於是他做了為個體化歷程轉向的必要努力。

如余德慧(2001)所謂「從雲端跌落」，這種困頓的受苦經驗既無法從既有世界的定位獲得救贖，更無法從無私的存有獲得支撐，受苦是種基礎的流失，如懸在深淵，是一種懼畏。余又認為這種深淵感首先表現在日常生活裡隱晦的危險感，例如在搭飛機時意識到墜機死亡的危險，睡覺時會不會有小偷侵入，開車時會不會發生車禍，自己會不會得了癌症。而這些隱晦的危險感只能在某些時刻或是處境暗暗地發生，但是在現實感裡又不能放任其蔓延開來，只能依賴眼前未來一步一步地走下去，直到沒事為止。余以神學研究者海爾(R.M.Hare)所謂的：「薄力克」(blike)來形容這種危險感覺。他再補充道，我們可以將它視之為個人瞬間感到所依賴的基礎忽然流失，頓失依靠，但是又不能總停留在那種危險的感覺裡，總是要想辦法克服；又好像突然臨淵一望，頓失重心，但又立刻回神，趕緊避開。余又精闢的闡述，即使每個人心底有著「薄力克」，也不能被現實接受，一旦肆無忌憚地出現，立刻受到現實的管轄術所統治，

梳理到某種秩序感裡。在「薄力克」出沒的地帶佈滿了原初狀態（inchoate state）的畏懼與欲求，但是最重要的是「薄力克」總是處在一個隱約可以分辨的界線：往實事求是的現實界走，它一再被否認，萬一真的發生，只能用無常來悲嘆，但也是會很快地被抹除；往宗教的精神領域，則可以透過象徵而吸納成宗教的活動。也就是說，如果我們想找到受苦經驗的立足點，「薄力克」領域透過象徵作用保留了受苦經驗的憂懼與欲求，並以象徵的原初狀態做歷史性的表達，宗教形式的其中一條路。但是，我們必須避開宗教靈知的合理化，將這個精神領域化約到神鬼靈魂的稱名與文本秩序的整治，而繼續保留憂懼與欲求在人的日常實踐裡，並揭露巫宗教思維與之息息相關之處。在此不討論余德慧所謂「巫宗教」的定義，但對於余所描述危險的感覺，基本上是認同的，又研究者還要補充的是，這種「危險感」有時也不全然是杞人憂天。工程管理過程中因為人為疏忽或者天災地變而造成的意外，男女感情發展以為正是火熱或是成熟時卻忽然生變，這種不是空穴來風的情況所產生的危險感覺，並不是走到深淵旁再把腳縮回來恢復重心那麼單純，而是確實「從雲端跌落」，確實曾經在睡覺時遭到小偷入侵或是在開車時發生車禍。如果是單純的杞人憂天式的焦慮，可能只是俗民所謂的「操煩」，當不致會有嚴重的情緒起伏，在本研究的參與研究者的個案中，研究者認為至少有兩位是處於焦慮與恐懼交雜的情緒當中，如同蔡昌雄（2005）（引述）所謂「正是個人身體的空間感和時間感被破壞後的經驗描述」。當然這種處境無法在既有的世界定位得到救贖，又必須盡速脫離這種危險的感覺，於是「往宗教的精神領域，則可以透過象徵而吸納成宗教的活動」。

## 二、在法律與人情壓力間的掙扎

L 君雖然有兩個建案的相關問題到萬和宮向天上聖母祈求指點迷津，但事實上重點偏向第二個違章增建的案子。該案子為與 L 君平常業務配合的設計師介紹的，有不少人情的壓力，再者業主似乎不太重視法規與安全性，除了原來的違章要再增建，另外原本二樓的結構基礎，卻堅持要加蓋到四層樓，將安全性的考量置之不理。這情況使得 L 君進退兩難。為了業績收入與人情緣故，他的確很想接下案子，因為他目前手中的案子很少，再不接案子，眼看營收短少。至於接了此案，所將面臨的除了法規面的問題，更要面對安全性考量，這意味著除了有可能遭到政府主管單位拆除，以及人命關天的問題，屆時也許除了血本無歸，更會官司纏身。

在提到關於合作街的案子時他說：「第二個案子，目前的癥結是在於說，業主跟他也第一次才碰面（前兩天才碰面），那業主本身對於他第一階段所做的基礎結構，好像要照這種很簡單的基礎結構發展，可是他目前的構想是要把它推向四層樓的高度，那這種整個高度對於原先結構是完全不夠用的，我相信不只是我們這家廠商還有很多廠商包括設計單位都一直在跟他講，這個結構不可以太草率因為是人要住的地方，加上

台灣是個地震帶，那所以說要稍微深思熟慮一下，可是業主好像比較堅持，這點我也搞不太懂說為什麼會這個樣子，如果以後出了什麼安全上的顧慮，我們擔當不起。(L-1-3)」

L君自忖這個案子究竟是金礦還是錢坑呢？金礦可以養家活口或揚名立萬，錢坑讓人斷手斷腳甚至傾家蕩產。金礦與錢坑，在沒有人進出的時候，看起來是一個樣的。有時也看不出來錢是往外搬還是往內送。在評估這個增建的案子之後，發現不少窒礙難行的現實狀況，結構的安全考量、違反法律的規定以及影響鄰舍出入的防火巷封死等等，他已預見了諸多的危險，卻話鋒一轉說：「這點我也搞不太懂說為什麼會這個樣子」，雖然推托說是設計師介紹推薦的案子，但是根據專業的考量與多年的實務經驗，難道無法判斷這個案子的可行性嗎？真的是「業主好像比較堅持」嗎？

他又補充：「……，因為一來在台灣的建築法規來講，增建的案子有很多會牽涉到一些建蔽率或者是容積率的法律限制，那這個案子如果一旦動工的話，它就是標準的違章，那違章...再來它牽涉到的是旁邊是防火巷，會整個封起來……你做這個樣子的話...違章如果蓋在樓上的話會有安全的顧慮」，另外除了法規與安全的考量，隨之而來的就是資金很有可能因為違章取締勒令停工而血本無歸，「我們在討論的結果是，愈發覺得它裡面如果說我做到某個程度，尤其像工程款，做工程就是問題就是賺錢，已經動的話，如果牽涉到法規得時候，如果被勒令停工有很多資金的周轉我可能會...不要說大資金，光是小資金的周轉要是被卡住的話我都承擔不起。(L-1-9)」

根據田野日誌以及私下側面了解，多年前Z君曾在台北劍潭的水中照明設備更換的工程中，遭逢工人不慎觸電落水溺斃，除了賠償了不少錢，也造成許久的良心不安；2010年下半年他承包台中市大坑一家觀光飯店的部分修繕工程，年底完工時，老闆為了表達感謝之意，特別擺酒宴款待他，酒足飯飽賓主盡歡回家途中，因為酒駕肇事撞傷了一位老婦人，酒駕罰款、賠償老婦人醫藥費，加上公共危險罪被法院裁罰拘役五十天，半年的辛苦工作所得最終付諸流水。所以他告訴自己要非常小心，但是他也明白這次不同以往，何厝街的案子一來是設計師介紹的，二來業主極力想要增建，他面對的事工程的挑戰及前景的冒險。他自問有必要嗎？難度高又變數多的案子值得一試嗎？設計師介紹人情的壓力如何面對呢？「……我個人的感覺是會認為說這個案子不會那麼快解決，會稍微有點拖延浮沉沉沉，浮沉的意思是說業主想做有些時候會考慮很多又耽擱下來，當然做了會對他們有幫助，增加他們居住空間加上辦公空間還有停車，會浮浮沉沉也是怕左右鄰居、或者一些地方政府、公所會去取締檢舉，檢舉的話我們包商有可能就會被勒令停工，或者已完成的部份要拆掉，如果拆掉的話，這個損失責任歸屬就很難釐定了。(L-1-8)」

在這個案子當中，L君不斷強調有長期配合的設計師人情壓力，業主要求的結構

也不符合安全標準，如果堅持增建，完成的建物可能承受不了處於地震帶的台灣遭遇地震時所可能帶來的風險，而這樣的案子更違反建蔽率與容積率的法規規定，而且還要將左鄰右舍的防火巷封死，更是視消防安全為無物。他意識更「預視」到重重的難關艱險，任何一個關卡都可能讓這個案子終止，讓他血本無歸更甚者面對法律的訴訟，簡直是「吃不完兜著走」，他卻仍然積極地評估，他不懂「業主好像比較堅持」，但是他的「堅持」似乎也不遑多讓。他自認為可以避開一路上佈滿的「地雷」或是完全不會掉入其中任何一個足以讓人損失慘重的「錢坑」嗎？重點在於「做工程就是問題就是賺錢」！趨利是人類為了滿足生存需求而發展的本能，這種本能的趨使之下，使得即便面對諸多負面或不好的訊息時，即便有面對抉擇的焦慮不安的心，甚至於心態上更是充滿矛盾、兩難及夾雜著好奇、恐懼的複雜情緒，依然執意自認為能夠「趨吉避凶」，只不過自我堅持的同時，焦慮不安的心情應得到妥善的照護。王玉德等（王玉德、林立平，2004）引用英國人類學家馬林諾夫斯基在《文化論》的觀點，認為人類發展過程之中只有那些常情中無法控制的能力或者事物，才是巫術活動的領域，當然巫術活動與台灣民間求籤行為不必等同視之，但是再針對人們對於自身與生活的不確定越高，就需要尋求安全的來源。如何了解並且控制生存處境的風險是屬於人類源遠流長的傳統，從巫術、風水到宗教儀式，莫不隱含著以人為努力來降低風險機率發生的動機以達成心中的願望，即使到現代仍有不少人持續應用各種古老的手段來處理生存處境中的「不確定性」（李亦菲譯，2000）。在充滿不確定及風險和各種競爭的現代社會，俗民們為了實現個體生存持續、及身心的安頓，透過以民間信仰為背景的求籤行為來「預視」或探知「未知」的未來命運，更促使俗民生存的趨利本能隨著不斷升高。從本土社會學者的相關研究中（瞿海源，1997）發現，宗教活動的流行與社會變遷和心理壓力有密切的關聯性。隨著社會的快速發展和科技水準的日新月異，生活節奏越來越快，競爭也越來越激烈，變遷的不確定價值混亂，人與人之間疏離感增加而相互的包容力降低，使個人面對生存壓力時，不易得到安慰的力量。對自我的不滿意、缺乏安全感和社會認同感，精神上形成一個接著一個隱形（壓力）的包袱，這樣的情況令俗民們不得不面對生命存在的陷落及失序的課題。

### 三、幸福與不幸

作為未婚媽媽的 Z 君，是處境較為艱困又特殊的個案。十五年前在台中某知名酒店擔任舞廳大班，工作關係認識了一個感覺不錯的對象，並發展到論及婚嫁，而且在兩人決定結婚之時 Z 君也懷孕了，Z 君本來以為雙方就要快快樂樂的結婚（事實是他們已經私底下完成公證結婚），不料卻在結婚前夕，Z 君發現對方在與自己交往時，同時也在與其旗下的一位小姐交往，她震驚更震怒，於是辭掉工作取消婚約，離開台中回南投老家，生下小孩獨自扶養，過著單親媽媽的生活。十五年來艱困又孤單的歲月，讓她不時地期待有個生活的依靠、感情的寄託，但是現實的條件是一位單親的未婚媽

媽，人們會用怎樣的眼光來看待自己呢？不堪的往事回憶也常常縈繞在心中，各種矛盾的情緒在精神層面糾葛，期待與絕望、孤單與相伴及前進與裹足，她自問：三十九歲了，我就將這樣獨自地年華老去嗎？十五年來也有幾段感情發展，但是回顧過往看看現在，總是不能讓自己完全地投入，不冷不熱的互動，最後都無疾而終收場。

小孩年紀還小時，她因為照顧的需要與兒子相當親近，精神專注也有所寄託，隨著年歲增長，親子關係、距離似乎越來越遠了，對孤獨感的耐受性也越來越差了。率性的穿著、飄逸的長髮及深描眼線的目光，不時叨著菸又故意表現一副冷漠不在乎的外表之下，其實藏著一顆強烈渴求愛情、非常盼望被關懷的炙熱的心。然後一個小她十二歲的男生出現並快速進入她的生活，這種年齡差距讓不少老人家眼睛為之一亮，讓一些本來熟睡的传统瞬間醒了過來，話說的很婉轉溫和，也慢慢地娓娓道來，但是就是講不停！

「其實剛開始家裡的人不管父親母親，或者兄長，他們都會說年紀差這麼多好嗎？那我相信他們是為我好，才会有這種疑問，但是慢慢的像我母親有見過他幾次，我母親感覺到他真的真的對我是用真的感情，那後來慢慢的發生一些事情之後，我的母親他跟我說，不要因為兩個人的相愛，而去造成對方人的家裡傷害，現在輿論真的很恐怖，也不要說因為妳們的自私、任性自己跑去公證結婚，當有一天他們家的父母親來家裡要人的時候，那時候受到最傷害最傷害的會是我……，第一次遇到一個那麼在乎我，那麼在乎我的人，……（Z-1-11）」

現實的狀況她是了然於胸的，但是心靈深處卻出現不一致的聲音，被寂寞孤獨折騰許久的是否已飢不擇食的顧不了那麼多？冷靜而理性的另一個卻不斷琢磨長輩的話又不斷告訴自己現況的真實，她意識裡不捨地預告這段可能沒有結局的感情，卻又不甘心的想要有一個意外驚喜，但是可能嗎？未婚媽媽在歷經十幾年的辛酸孤單後，終於找到了一段感情，自認為可以不在意世俗不認同女大男小的眼光，但是當反對的聲音從蟲鳴變成雷響般的聲浪時，她的堅持就開始鬆動了，她不只雙腳踩踏的「基礎流失」了，生命結構的支撐也快散架了，期待已久的願望好像要實現，卻因為傳統世俗的價值觀感不予以祝福而面臨希望破滅的恐懼，這不只是身體時間感和空間感的破壞，更有將被撕裂的感覺。「不要因為兩個人的相愛，而去造成對方人的家裡傷害」，為什麼兩個人的相愛，會造成對方的傷害？妳愛一個人，就賦予他傷害妳的能力或權力嗎？又為什麼「那時候受到最傷害最傷害的會是我」？這個可能傷害我的人卻是「第一次遇到一個那麼在乎我，那麼在乎我的人」，這是家人的洞見，還是自己的覺察？

托爾斯泰著名的小說《安娜卡列尼娜》的經典說法，幸福總有一種同一性，而不幸都呈現多面的樣態。幸福的同一性即是「甜蜜」，而不幸總以辛酸苦辣現身，也唯有經歷心碎的不幸，才能體會幸福的可貴。William James（2007）則認為，幸福感如同

其他的情緒狀態一樣，對於與之相對的事實也有其盲點與遲鈍處，這是一種爲了避免干擾，而用來自我防衛的本能武器。當人真的擁有幸福的感覺時，禍害的念頭無法像美好的念頭一樣具有真實感，如同一個人被憂鬱的情緒支配時，美好的念頭也的不過禍害的念頭。對於一個處於積極幸福中的人而言，無論如何它就是無法相信禍害的存在。它必須忽略它；對旁觀者而言，它就像固執的避著眼睛，要災禍禁聲。

Z君談到「幸福」時即洋溢著甘甜的味道，「其實這是指有兩個人在相處的時候，他那種在乎，在乎一個人只有當事人最清楚，他會噓寒問暖，他會小孩子氣，會很吃醋，他為了很累很累，但是他還是上來台中，為了是要看妳，電話一沒接他就擔心妳是否怎麼樣了，他會幫妳蓋被子然後買東西給妳吃，林林總總很多很多，就是我長這麼大來談了幾次戀愛，第一次被在乎的那種感覺，他還為了我去到后里一間的製酒廠，去請那個酒瓶雕刻的師傅幫他雕刻一對的紅酒在瓶身，我真的很驚訝一個小男生他會去為妳做那麼多的事，他不介意他的朋友的指指點點輿論，甚至街訪鄰居，我覺得他真的勇氣可嘉，就算說以後沒有結局我還是謝謝他來過我這段生命裡面。(Z-1-10)」

幸福是很簡單的，「噓寒問暖」、「電話一沒接他就擔心妳是否怎麼樣了」以及「幫妳蓋被子然後買東西給妳吃」或是「他說過妳是我的，妳永遠都是我的，他說他會牽著我的手一輩子走下去，就算家人的反對，全世界都反對，他只要說我只要是愛他的，在乎他的，他永遠會牽著我的手走一輩子，他說叫我不放棄他，我放棄了他他什麼都沒有，或許只是一時的那種衝動講出來的好聽的話，但是聽在我的耳朵裡，真的事很感動，被在乎的感覺真的很好，(Z-1-11)」……等等，但是這種幸福的背後似乎隱藏了不少故事。這種幸福感即便是真實的，卻無法遮蔽不由自主的與過去不堪的回憶相連結，好像愉快的享用著甜食時卻不小心咬到舌頭，心情一下急遽往下轉，所以話語一轉變成「就算說以後沒有結局我還是謝謝他來過我這段生命裡面」。過去遭到感情背叛，除了刻骨銘心，更藉由無辜兒子的存在時時提醒著她，單親媽媽獨力撫養小孩十五個年頭的辛酸如何能夠遮掩呢？即便常常帶著面具，也掩蓋不了她內心向外延伸的陰影。「第一次遇到一個那麼在乎我，那麼在乎我的人」的一句真實又虛假的話，就表示處身陰影下表達出來的矛盾情結，強調現在的「第一次遇到一個那麼在乎我，那麼在乎我的人」，無非就是刻意的否認與迴避過去那位讓她陷入長期不幸的孩子的父親，難道他不曾關心、在乎過她嗎？他們不是論及婚嫁甚至私下公證結婚了嗎？生下小孩又獨力扶養了十五年又意味著甚麼呢？過去的創傷似乎是造成這個巨大陰影的原因，又爲了因應長期的辛酸痛苦，她發展了一付特有的面具，在面具後面可以安然自處，可以得到安全感，同時她也隱隱約約看到其中的關聯性，但是要整合這種人格的「分裂」，似乎不是容易的課題。

榮格在關於“人格面具與陰影/自他關係中的顯像與隱像”（Murray Stein, 2009，



朱侃如譯)的觀察及闡述是入微而精闢的，而 Murray Stein 的解說也是精采的。「陰影」是榮格來說明心理事實的詞語，以解釋隱藏的、在某人身後或在黑暗中的某種心理特性或品質。如果在正常整合自我的人格中，有某些部分因為認知或感情分裂而壓抑，就會陷入陰影。陰影會依據自我態度防衛程度而改變內容，是自我施展意向、意志和防衛的無意識層面。換句話說，陰影是自我的背面。陰影無法由自我直接經驗，所以它常被投射到他人身上，如果陰影的特性有某種程度被意識察覺和整合，那麼當事人就會非常的異於常人。而陰影是如何形成的呢？Murray Stein 的解說是，陰影的內容與特質，是由自我發展的過程所選擇的。陰影即是自我意識拒絕的內容形成的，而自我意識選擇積極接受、認同和吸納的內容，就變成它自己以及人格面具的一部份。至於「人格面具」的意思則是「呈現的人」，而不是「真正的人」。陰影與人格面具就如同一對兄弟或姊妹，一位在公眾面前現身，另外一位則躲在一邊隱蔽著。兩者通常正好是對立面，卻又親近的好像雙生子一樣。Murray Stein 再補充說，如果個人完全躲避陰影，雖然生活合於規範，但是卻不完整得可憐。向陰影開啓的經驗雖然會使個人遭致不道德的沾汙，但卻可以因此達到較大程度的整體感。具有互補功能的陰影情結是一種對立的人格面具，然而整合陰影是最棘手的道德與心理問題，因為對於已經認同人格面具，和它所肯定的價值與特質的自我而言，陰影充滿腐敗與邪惡的臭氣。對於人格面具的來源，Murray Stein 指出，榮格發現人格面具具有兩個來源，爲了要符合社會條件與要求的社會角色，一者是受到社會期待與要求的引導，再者則是受到個人的社會目標與抱負（即個人的社會企圖心）的影響。

#### 四、被「卡住」了

至於還是學生的 T 君，在打工的職場中遭遇人員管理的挫折，讓她自覺「卡住」了。因為家裡經濟狀況較不寬裕，學費由申請助學貸款繳納，並從大一入學就開始打工，心態上很珍惜每一次的工作機會，常常能得到老闆或者主管的賞識及認同，因此即便是在學學生也都可擔任小主管或是幹部，負起較多的責任及得到較多的待遇。一般來說在學區附近的便利商店到了開學時是非常忙碌的，打工的學生流動率也較大，加盟店因為規模不大，新來工讀生大都是一邊上線一邊學習，還沒訓練就上場作戰又碰上開學人潮多，現場幹部可說是忙得不可開交，一方面服務客人、一方面帶新人，又要執行老闆或主管交辦事項，精神上可謂心力交瘁。

她說：「……然後就是因為就是帶新人就剛好那一陣子就是帶新人，然後就覺得沒辦法就是像之前遇到的新人那樣子帶的那麼的就是快摠然後也覺得就是沒有那麼帶的那麼順心拉，然後就覺得有點挫折感，然後也覺得可是因為這中間也發生很多事情，然後我也覺得說有些事情我也覺得有責任，但是也覺得說就是說不知道怎麼講欸，就是就覺得他們有時候想法好像就也不太就是就覺得他們自己想法也不是很好這樣子，

對，然後就覺得有點心煩… (T-1-9)」。

另外學區附近商圈的生態在寒暑假生意業績落差很大，學生一下子都離校了，店家爲了因應收支急劇變化，一般都會採取一套對應之道，即是精簡人力，暫停寒暑假的打工，留下基層管理幹部外，其餘的學生也跟著「放假」去了，等開學再回來。於是又有另外的問題衍生，開學後打工放假的學生可能不回來工作崗位，或者回來後生疏了，這對於管理者常常是一個問題也是一種壓力。

T君是個言行舉止很斯文的學生，因爲性傾向的關係，平時都打扮的像個小男生，有一個固定交往的女朋友，兩人常常同進同出，不在意別人的異樣眼光。待人處事相當謙卑有禮，不隨便對人說三道四，但是還是說了她(他)自認爲非常嚴重傷人的話，而且那位學妹也因此離職了？她語帶不滿地談到學弟妹的工作態度「然後也不夠主動，然後根本就是很多事情也都不知道自己責任在哪裡阿，然後心態也就讓我覺得說你根本也不在乎你有沒有這份工作，然後我就覺得說你既然又這種心態這樣子對我們這些一樣就是大家領薪水然後我們努力在做事的人你這樣子對我們來說公平在哪裡？所以我覺得很氣憤，才就是對他說出這種話。(T-1-21)」

她很珍惜這份工作，所以她很認真投入，同理地她認爲既然要打工就應該有像她一樣的心態，而不是打混摸魚、浪費時間，她補充說：「因為像他很多因為那時候他跟我一起上班，他很多事情他其實他也不太會什麼的，我也會跟他說，可是我就覺得我既然跟你講完那你為什麼隔一天還是… (T-1-24)」，又說：「這種事情為什麼還要我一而再再而三的就是這樣子跟你重複，而且我覺得我跟你講你的態度讓我覺得你也沒有其實很想聽的那種感覺，你就只是那樣子哦哦。(T-1-25)」以及「然後我就覺得你這樣子那我何必要浪費時間跟你講教你這些東西，反正既然你就一副無所謂的樣子那我何必要這樣子，你也覺得我很煩然後也像是在就是老鳥在壓榨你一樣，那我覺得我就也不要理你這樣子阿！(T-1-26)」。於是研究者問到她說了甚麼重話，讓她自覺蠻後悔的。

問：「那我可以問一下你很重的話是什麼話嗎？」

答：「哦！我說她是廢物！」

她認爲訓練的過程也並沒有那麼難，加盟店也都有安排一定的時程讓新人學習，「通常來說我們前三天的話都是會讓新人就是盡量就是熟悉店裡的狀況，不會一開始就去碰收銀，然後一個禮拜之後慢慢就是讓他開始碰收銀，所以等於也是差不多就是一個多禮拜或是兩個禮拜，因為其實學校店的工作沒有說很煩雜，所以在學其實是蠻快的！(T-1-27)」一般一個禮拜學會，兩個禮拜大致就上手了，結果弄到一個月還頻頻出狀況，不僅誇張更令人(管理者)洩氣。這樣的情境背景下，所以她到萬和宮

找答案，同時她也認為最近諸事不順遂，順便到萬和宮祈求聖母的賜福。她提及：

「是因為……遇到不如意的事情，就是就是有點就是想法就是覺得有點卡住，就想說就是看看能不能神明能有一點點指引這樣子，對阿然後也想說那一陣子也發生很多比較不好的事情，也想說就是順便去拜拜這樣子，就是祈求好運這樣子。(T-1-8)」

她的「卡住」，不只是不順利，且有種無法再前進的感覺。作為一個在便利超商打工的學生，雖然因為積極認真受到肯定而擔任現場管理幹部，但是在碰到同樣是打工學生，工作態度消極、被動甚至混水摸魚的狀況時，她只能看在眼裡，根本不能有甚麼作為，也就說她對不適任的學弟妹沒有任何「生殺大權」，不能開除他們。要麼跟他們同流合汙，要麼睜一隻眼閉一隻眼，但在她的價值觀裡這都是無法被接受的，她無法認同這樣的工作態度，為了生計所需她更不能因為看不慣而離開，她陷入了一種很「無能」的情況，前進的腳步僵住了，所以只有憤怒地說：「**哦！我說她是廢物！**」

**Rollo May** (2007, 朱侃如譯) 談到「無能」時說：「**大多数人覺得自己沒有權力，也無法擁有權力，甚至連自我肯定也被否決。**」他認為權力是一切生物的根本，在人類的發展過程中，合作關懷和奮鬥掙扎是同時並存的，但是生命如果要得到滿足，二者缺一不可。我們對大地感恩並獲得同胞支持，步是因為我們捨棄自己的權力，而是因為整合運用權力的緣故。對於自我認同方面，**Rollo May** 認為人對認同的的渴求是最重要的心理渴求：**我必須能夠肯定自己的存在，在世界中確認自己，且經由自我肯定的能力，為這個世界賦予意義、創造意義；而且這必須是在冷酷無情的大自然的壓力下做到才算數。**他又補充說道，人生基本上是可以被看作是權能與無能之間的衝突。處在這樣的衝突情境當中，我們的努力格外困難，原因在於我們把兩邊都阻絕了；權能是因為全力動機的邪惡聯想而被阻絕，無能則是因為令人難接受而被阻絕。而人們抗拒不願徹底面對權能這個議題的主因，在於因為他們果真卯上了它，就必須吞下自己的無能。一旦要承認我們個人是無能的，即意味著我們是無法影響他人，我們變得無足輕重，我們父母一生信奉不渝的價值對我們毫無意義。

在這樣的處境下，既然往前行的路受阻，就只好轉個方向，去尋求必要的幫助。而這種轉向是先內再向外的，有時更是直覺式的地朝向自我脈絡的世界中去找尋。

問：「妳是否可以談談妳的宗教信仰，或是媽祖信仰，因為妳來這麼久，應該可能跟妳的背景，信仰背景有一些關係，請妳簡單的談一下。」

答：宗教信仰，只是沒有特別的宗教信仰，只是家裡從小就是比較就是偏向道教那種吧！(T-1-1)」

問：「就民間宗教？」

答：「對，民間宗教，然後因為我住北港，然後我們家有媽祖廟（指家鄉北港媽祖廟），所以就是我們就是有什麼事情都會去媽祖廟拜拜這樣子，所以就想那時候就想說，想到萬和宮。(T-1-2)」

問：「就因為妳從小時候的那個成長環境的關係，北港朝天宮嘛！」

答：「對，朝天宮。(T-1-3)」

因為從小就常與家人到媽祖廟拜拜祈福，於是當她離開家鄉到台中求學，在打工的職場上遭逢人際關係的衝突時，她就直覺的到就近的南屯萬和宮媽祖廟拜拜求籤，她到萬和宮祈福事實上有兩種意義，一者如同回到家，一者好像回到與家人一起到媽祖廟般。所以，T君來到萬和宮，一方面可看作其原生家庭共同生命的延伸，一方面更可以視為在遭遇困頓失落的處境時，回到自身文化脈絡之中尋求援助。

## 第二節 與聖母的遭逢

### 一、初次與再次相遇

俗民在面對抉擇時總是因害怕一個難以掌控的風險與未知，而擺盪於期望與得失之間，常常令其裹足不前。害怕抉擇後會帶來一個錯誤、不好的結果，連帶造成對應有的抉擇躊躇不定。求籤者對未知的恐懼與不確定的危機意識，令人不知所措、猶豫不安充滿焦慮。為了心理安全的需求並降低對未知及不確定的焦慮，求籤（求神問卜）就成為探詢、預知未來以及如何趨吉避凶，以滿足俗民可以掌控未來、降低恐懼（焦慮）一種有利的生存方法及工具。

在媽祖信仰背景求籤者的認知裡，媽祖是他生命的守護者，祂「存在」的唯一目的只有普渡眾生。求籤者在深感自己能力有限、生命處境遭逢困頓時，或是對於不可知的未來充滿著「預知」的渴望，就「本能」的找到有媽祖的所在地，期能得到媽祖的庇佑與諭示，盡早脫離困頓的處境。在L君的個案當中，他說：

「萬和宮我第一次來，那我老家住埔里，埔里的媽祖廟我以前在鄉下的時候就有去過了，那來台中之後，我比較常去的是大甲媽祖廟（鎮瀾宮），那不管是哪個地方的媽祖廟，我經過萬和宮好幾回了，可是我真的到萬和宮來參香這真的是第一次，我感覺是...媽祖祂從北宋年間到現在為止，據我個人所知道，祂的願力啊...願力非常大啊，在人世間渡化眾生好多變好多變了(L-1-10)」。

L君從事建築工程管理多年，平日工作時間裡大都與勞工階層或是社會底層的人相處，言行不免帶些草莽甚至粗俗，在道中（指一貫道）也許下了「清口」（吃素、戒酒）誓願，但是因為工作緣故常使他不能如願，與廠商的交際、和業主的應酬，喝酒吃肉在所難免，白天工作空檔與工人交流打氣喝喝「威士忌」（工地工人常喝的含酒精飲料）及講講黃色笑話也是常事，但是這些似乎並不是他的本意，離開工作場域他就判若兩人。他斯文有禮，待人溫和客氣，私底下盡量素食少飲酒，尤其回到家裡就完全「清口」了，他更交待周圍的好朋友配合演出，說如果他妻子問起他在外面的飲食，都要答說「有清口」。

在現實生活當中除了工作時間的「不得已」外，他都遵循仙佛的教誨行事，工作時間之外大部分的時間幾乎都是發揮專長幫助朋友、鄰居及社區修理電器、水管以及瑣碎的疑難雜症，是社區公認的水電問題「智多星及救星」，如何讓電器安全又省電的操作使用，找出社區公園別人查察不到的灑水系統問題，重點是除了材料費完全不收費，這使他花了不少精神及時間，但是他從不抱怨更樂此不疲；他也很篤定的認為仙佛能體諒為了生計不得已的權宜，出門時粉墨登場，回家後則鉛華洗盡，他很少向人提及自己是一貫道道親，是為了不讓人困擾或是不方便（大部分是用餐時），但是只要工作一結束，就會像開關切換般變了一個人，這種快速又長期持續的轉換，應是信仰個體與其所相信的仙佛之間的默契所在，白天工作時「氣質」不佳，下班後卻很「正經」，如果不是長久相處與觀察，還真令人頗不能適應，以為對方是否有精神分裂症狀！

而T君則說：

「然後因為我住北港，然後我們家有媽祖廟，所以就是我們就是有什麼事情都會去媽祖廟拜拜這樣子，所以就想那時候就想說，想到萬和宮。(T-1-2)」以及「就因為那時候剛開始會去找到這間廟就是聽人家就是介紹的，所以就是應該就媽祖廟就大部份感覺都好像就是就是都是廟宇的那種感覺，對所以其實就覺得沒有特別的那個…(T-1-4)」。

研究者再問到她關於媽祖廟印象及感覺時，她的回答是，

問:就可能比較熟悉，然後會有…有沒有一點親切的感覺？

答:有，因為就是媽祖，媽祖廟的關係。(T-1-5)

在以上的個案當中，他們都是第一次到萬和宮來，如果從身體知覺的角度來說，對於萬和宮這個場域應該是陌生的感覺才對，但是因為萬和宮是媽祖廟的關係，媽祖廟「駐紮」著聖母在裡面，所以讓他們不約而同的感到非常的親切。以L君來說，L君本為埔里人，有一貫道的信仰背景。一貫道雖然主張五教同源，應融合世界主要的宗教，但是某方面是相當保守並且有一定的排外性，相較於傳統民間宗教信仰似乎自

視頗高（鄭志明，2010、2011）。不過，L君自從從事建築工程管理的工作之後，遇有工作上的難題或不順遂，即常到埔里當地的媽祖廟祈求籤詩諭示指點，不會因為一貫道信仰而有所排斥。近幾年搬到台中市之後，基於地緣之便，則改到大甲鎮瀾宮求籤。最近經友人推薦，才轉到南屯萬和宮。融合自身一貫道與媽祖的信仰，不只是其精神寄託所在，更是在生命遭逢困境時，釋疑解惑，恢復正常生活的原動力所在。

所以在這裡我們發現俗民與萬和宮以及媽祖的遭逢是「初次的遭遇，再次的相逢」。這種存在於俗民信仰世界的現象，絕不是「理所當然」形成的，榮格認為這種（背景）「擁有」是「繼承」而來而不是透過學習得到的觀點，當然是非常有力的說法，那本土學者怎麼說呢？

民間信仰是傳統文化的重要組成部分，處在漫長的歷史進程中堆積沉澱在民族心理文化傳統的底層，更體現傳統文化集體潛意識的延續力，同時也看見文化與歷史在我們身上存錄了痕跡（施建彬，2003）。人類在面對生命本質的生存焦慮，企圖在他所屬的文化裡找到心理相融的安全定位，人的自然生命也因此打上歷史文化的深刻烙印，形成一種歷史意識的支配力。施又說到，對於長久處在一個熟悉文化脈絡的個體而言，並不容易體會到這樣的文化震撼，文化對行為的影響通常是隱而不見的。文化不被看見，是因為它已經內化成為人們生命的一部分，成為一種集體潛意識。呼應榮格的心理學說法，集體潛意識內蘊藏著人類數千年的文化、習慣與記憶，而且文化以人們所無法意識到的方式和程度規範著人們的內在精神和外在行為。翟本瑞（1993）則從跨文化心理學研究的角度看到，文化對人們心理與行為的影響極大，並發現個體的動機興趣、價值體系以及思想觀念等常充滿文化的烙印。又強調文化對於人類行為的形塑、維持及了解方面，具有決定性的影響，處在不同文化領域生活的人會表現出符合該社會所期待並接受的行為。也就是說人類不只創造文化，但在某種程度或者角度上人類所創造的文化模式也制約了人類的心靈活動，人類文化就是接受文化和創生文化的場域。

## 二、暖身與熱機

俗民與聖母媽祖「相見」之後，在問「心事」之前，是如何的醞釀心情以期能夠完整的表達內心的操煩呢？他又如何看待聖母對自己的應對呢？L君的個案中，他不只在進入萬和宮時抱著虔誠的心，更在前一天就反覆的思考應該如何傾訴心事，他認為這是最基本的態度，也是對媽祖最誠摯的尊敬，只有這樣才能將事情講得清楚，才能夠得到最明白的諭示。他提到求籤前一天的「模擬」狀況，「這次的因緣際會，要去的時候我們心中已經就...類似模擬，在心中模擬...我去要怎樣跟媽祖婆說，說不是要先模擬問內容，我這是模擬說...我去一定...我要用什麼角度去跟媽祖說，你要跟

祂稟報自己的來龍去脈，稟報完後，心也要去想...一個神要面對...全世界（L-2-23）」。

他認為媽祖要面對全世界的子民，如果沒有把事情講清楚確是對不起祂老人家，所以他自覺必須先熱身（以淨手作為啟動），才能在訴說時盡情的表達；同時他也認為神明也要「熱機」一下，面對普天下的芸芸眾生，個個有不同的疑難雜症，如果沒有先熱機將神能完全發揮，可能漏掉了甚麼重要的環節或關鍵，屆時就顯得對善男信女不夠慈悲了。在得到媽祖的諭示之前，向神明完整的稟告事件的完整面貌，是一個最基本的前提，絕不能自欺欺人、有所隱瞞，所謂對神明的虔誠，也就是對神明的全然公開，否則如何能夠讓祂為你做主呢？所以如何來表達是一項重要的課題，內心所想與口中的陳述如何才能夠達到一致呢？如果陳述與心事不能夠一致，那麼屆時可能就無法得到正確真實的神諭。於是在到萬和宮的前一晚、甚至前三天，L君就反覆的模擬狀況，從不同的角度來看待整個事件。從自己的立場來看，他能夠提供怎麼樣的服務呢？而從業主角度來說，他的需求又是甚麼呢？在大里的修繕案中，有了多年的交情作為基礎，那他為什麼還會有放不下心的事呢？至於何厝街的違法增建案子，明明自己心中清楚業主的堅持與正常的狀況將會是格格不入，那他又為何迫於人情壓力而讓自己陷入兩難之中？這其中一定有什麼他沒有掌握到的關鍵環節，一定有甚麼盲點遮蔽了他的視線，使他即便有年的實務經驗為基礎，卻仍然不能看透。

他說到：

「我也要藉著這個仙佛來指點一下我最近這幾個案子要接的話我到底需要抱著什麼樣的心態，所以我到了媽祖廟進來之前先洗個手，依照他們萬和宮一些習俗或者是規定，每個香爐我從天公爐開始往內然後都拜完後，我並沒有馬上擲筊抽籤...並沒有馬上啦...我想說最起碼心裡頭要求怎樣的事情總要讓仙佛就像電腦要先熱機一下讓它 RUN 一下，待了差不多半個鐘頭之後，我就跪下來，一個案子一個案子這樣子跟媽祖問說...（L-1-7）」

L君心中首先認定信徒與神明之間一定能夠「意會神通」，當然前提是信徒絕不能愧對天地神明，要絕對的虔誠，只要絕對的虔誠，那麼他幾天以來的「熱身」，在他進入萬和宮時神明們一定會知道，而在他燒完香並一一向眾神明致意之後，神明也一定會有所回應，並進入「熱機」狀態來等待俗民的「開口」。也就是說他心中相信對神明、信仰的虔誠，是有回饋的，這種回饋就從「心誠則靈」開始，因此他慎重其事的在求籤前幾天就反復的模擬、演練，這樣的事先「暖身」，必將得到神明相對的「熱機」來回報，有了這樣凡俗的充分交流，俗民心中的種種疑難雜症、憂心煩惱，神明也將完全理解，於是當俗民求籤時，神明就會給予一個非常明確、完全符合狀況的諭示，甚至一個很適合的解決之道。另外，俗民所認為的「熱機」，還包括駐紮在萬和宮的眾神，所以L君的參香暖身，是從天公爐（代表玉皇大帝）、主神媽祖與後殿觀世音菩

薩，以及左右廂的各路神明。他主觀認為在這樣的神聖場域裡，媽祖雖是神通廣大，但為了因應芸芸眾生的廣大需求，祂們是以「團隊」的運作模式，以符合俗民的期待，眾神以團隊的方式呈現，象徵的意義無非是俗民心中需求的投射，意即是反映「功利主義趨勢」的對神靈崇拜的特殊態度（李亦園，2004）李曾說到：「崇拜神靈數目眾多的現象，故是傳統宗教多神崇拜的特色，但是這種不斷擴大神明的數目，這種多多益善、無限包容的象，應該有其特殊含意。……也就是藉著眾多不同功能神明的存在，提供更多滿足個人需求的機會，這是一種非常現實功利的手法，而在這手法之下所透露的態度，也就是多種機會的利用，包括多種選擇、多方試行、多角經營或至於善盡鑽營等等現實功利的態度都隱藏其中了。」主神媽祖所要面對的信眾千千萬萬，而每個信徒的心事又個個不同，為了有效率地回應、或解決信眾們的疑難雜症，又不會造成神明的負擔過重，以致效率不彰，以團隊運作的方式當然是必須的，在某種層面來說也是合理的。

### 三、必要的儀式

由凡俗的世界進入神聖的萬和宮，必須透過一種神聖的轉換儀式，或者也可稱之為通過神聖的通道，才能到達神聖的時空之中，這種轉換的儀式，具體是如何進行的呢？

#### （一）淨化

在進入萬和宮前的第一件事，是「我到了媽祖廟進來之前先洗個手」，是表示從喧囂世界進入神聖寶地的過渡象徵，一者洗盡世俗塵世的汙濁，呈現求籤者的虔敬之心；再者透過「淨化」的儀式之後，表示俗民的凡俗地位已經提升，並取得與神明對話的位置。透過這樣的過渡，讓求籤者所處的世界，由此境轉變到彼境。余德慧（1985）也提及「在行天宮廟口的左側，有個『洗敬果處』擺了許多供盤讓求助者裝盛；同時，洗果處擺了三面鏡子，一面印著『問心』，表示在祭奉之前，必須心誠謙恭，又要求助者捫心自問，是否俯不愧己，仰不愧地。鏡旁置一木架，放置著梳子，似乎要求信徒在膜拜神靈之前，須先齊整儀表。」這些設備裝置，也許隨著物質文明的提升，已經有了材質方面的改變，但是象徵意義仍然不變，顯然可以減少求籤者出現與求神無關的動作；當俗民們由塵世喧囂的世界進入之前，也許還彼此笑謔、閒談，但是在經過廟前的「淨化」的設置，他們就忙於整治祭品水果，神情也開始肅穆起來，為進入媽祖廟求取諭示做前置準備。如按李亦園（2004）的看法，這種「淨化」可視為英國象徵派人類學家維多·透納（Victor Turner）所稱的「中介性儀式」的一種。所謂中介性



儀式是指企圖把世俗的事物與神聖的境域分隔開來所作的禮儀，是一種分隔兩個不同境界或領域的儀式，所以又稱為模稜兩可的儀式，它最主要的象徵意義就在於通過這樣的儀式，將兩個有著天壤之別的世界或境域，搭架了一座橋樑般地連接起來。李又根據人類學家瑪麗·道格拉斯等的理論指出，在一個儀式主義很濃的社會中，作為人際關係的儀式，以及作為人神關係的儀式，其間是否有共通的符號或象徵來作為表達的媒介，是一個非常關鍵的問題。人類的身體是最常被人類本身用來作為表達這種關係的符號，這也是一種最自然符號。人類身體本身不淡用以表達人際的關係，同時也用以表達人神的關係。由於注重形式化，所以人與誰交往也要保持一切都合乎規矩，因此不但要保持整齊清潔，而且非常害怕被不結所污染。為了維持人與神之間的這種形式化的關係存在，人們一者要注意身體外表的形式，另外也保持精神上的高度警覺，以免失去控制，所以在這個範疇的社會之中，舉行儀式的時候，俗民們都會維持「意識」的穩定，避免失去意識而流於精神恍惚狀態。

## （二）祭品

往香油錢箱投下適當的香油錢之後，換取等量的金紙與香，擺妥到廟途中購買的水果、糖果等祭品，接著點燃萬和宮規定數量的香，「每個香爐我從天公爐開始往內然後都拜完」。祭品雖然已經簡化許多，不似年節或者重大慶典般隆重，但是也不減俗民虔敬之心；金紙則必須是天金與壽金齊全的，表示俗民對於整個「團隊」的普遍重視與尊敬；至於香的神聖象徵，代表與神明的溝通媒介，也許只是與神明的「打招呼」（或問安），或是要向神明稟明心事，都必須以點燃的香來傳達，裊裊香煙、緩緩上升同時，也將諸多的訊息上達天聽。李亦園指出，如果將民間信仰中的神靈粗略分為「天」、「神明」、「祖先」以及「鬼」等四大類，再看祭祀這四類神明所用的犧牲、香火、冥紙就各有分別。以犧牲祭品為例，民間儀式中，運用祭品來表達對不同神祇的態度，通常有兩對基本的原則，那就是「全」與「部分」、「生」與「熟」：用「全」來表達最高的崇敬與最隆重的行動，而形狀切的越細小，表示尊敬的程度也隨之而降低；而犧牲祭品的「生」、「熟」則表示關係的疏遠或者熟稔。在本研究的個案中，香火都以三枝（通常三枝是對天及神明的形式，對祖先為兩枝，對鬼則為一枝）的形式來作為對神明的溝通或「打招呼」；祭品都以整包、整籃的方式呈現對神明「完全」的尊敬，水果雖是生吃，卻是成熟的；冥紙則大都用萬和宮準備的「套裝」，一扎（疊）之中包含了獻給天的天金及獻給神明的壽金（求籤完成後燒化），求籤者投入些許（約一百元）的香油錢到錢箱中後就隨意取走，廟方人員也不在意，純粹是信徒與神明之間的默契，信徒的能力與誠意並不是成正比的，所以投入多少香油錢並不是最重要的。在此可看出宗教儀式實際上是一種一定原則的象徵行為，俗民們藉由儀式中所用的種種祭物以表達內心對不同種類超自然存在的親疏尊敬態度，也就是說要藉著不同程度的祭品已達成與神靈的互惠關係（李亦園，2004）。透過了解這種人與神間關係的象徵意義之

後，也許可以讓我們對於人與人之間的餽贈行爲，還有種種酬酢飲讌的互惠行爲有更深一層的體會與認識。

### （三）擲筊

源於先秦南方楚國的盃筊問卜，流傳至今不止仍存在於各處大小廟宇中，同時也普遍見於俗民家中祭祖拜神的儀式之中。萬和宮擲筊問事的場地有兩處，一個就是媽祖神像之前，另一個則是後面的觀音殿。盃筊的材質大都是木頭，形狀呈現半月形，數量很多以符合求籤者的需要，木頭的外表塗上一層紅色的漆，平常都隨意放置在供桌上，信徒需要時隨時可取用。當求籤者擺好了供品，也一一向眾神參香完畢，取盃筊來到媽祖神像前，向聖母訴說心事，首先擲筊發問的第一件事是問媽祖，對於弟子（一般俗民自稱）所問的事是否可以得到回答？擲筊時，盃筊呈一俯一仰爲神盃，表示神意應允。如果神明答應，接下來就到置於供桌旁邊圓形的籤筒抽取一支籤，再回到神像前將竹籤至於供桌上，再擲筊詢問是否神意指示就是此籤。詢問是否神意所指的籤，有人認爲只要取得一聖盃即可，也有人堅持須有連續三聖盃才顯得夠虔誠，但是這種不同看法並不影響求籤過程。確定神籤之後，就可往拿取籤詩。兩片裁刻成半月形的木頭，經過簡單的上漆，然後放置於神像前的供桌讓俗民隨時取用，有神聖的象徵意義。當俗民將它們從桌上拿起來再往下擲的過程中，就不是單純的兩片紅色木頭，而是俗民與神明溝通的神聖工具，透過這樣的神聖工具，俗民可以得到更進一步神的訊息。

### （四）籤與籤詩

籤是竹製匾平狀的，長籤上寫有第幾號及以六十甲子雙重標記的編號，也就是說有六十支籤，每一支籤指示對應一張籤詩，六十種籤詩放置於籤筒旁的圓形會轉動的籤詩筒六十個格子中，從一到六十的籤號對應到從甲子到癸亥的順序，這是台灣絕大部份媽祖廟的共同特色。六十個數字是單純的編號，但六十甲子的編序，則是有更深的象徵以及符號意義，除了指向方向、季節變化、及陰陽五行的屬性，每一個編序更代表了八卦六十四卦的一種卦象，這是承襲先秦著占的傳統，由於著占過程相當繁複，經過歷代祖先逐步的簡化，再融合盃筊問事傳承，依附在民間宗教信仰的求籤過程中，在俗民求得籤詩時，從卦象的變化之中，再增加一種詮釋角度，讓求籤及解籤有更爲完整的結果。

確定神籤之後，就依照籤頭編號指示往籤詩筒取籤詩。籤詩是媽祖神聖的諭示，事俗民經過了完整的求籤過程之後所得到的結果。籤詩不只是神聖的，內容更是非常

的豐富多樣，傳達的訊息實際上遠遠超過求籤者所要問的範圍，但是求籤者總是能夠從中得到不多也不少的解答。萬和宮媽祖廟的六十甲子籤詩，都顯現在一張比巴掌更小的紅色紙上，紙最上頭標示萬和宮（及台中南屯），右上角為干支編序、左上角則是編號（並以六個空白圓圈，再分上下，以塗黑其中一個圓圈表示此籤為上下吉凶，例如上上、中上），中間上半部載有一首七言的詩句，右下則有一個與詩句相關的歷史故事或神話主題作為呼應，一般是對籤詩的補充，可能是比喻的、也可以是引申的方式，如李世民初遊地府或朱壽昌尋母在長亭等；下半部是此張籤詩本身附載的解釋，劃分為不超過十五種問答的項目，例如：「(問) 出外 (答) 平平，或是 (問) 移居 (答) 可」；在干支編序與提示主題的中間是一句針對干支陰陽屬性、方位及季節的說明，例如對於「丁巳籤」的說明為：「屬土利在四季四方皆宜」，指示求得此籤的信徒，對於所問的事（可能是問從事的工作或行業），就陰陽五行的角度來說是屬土的性質，有利的進行季節是四季都不錯，至於可行的方向或方位則是四方都適宜的。

#### 四、心事의 預視

作為殯葬服務業者的 Z 君，工作時間即與諸多神佛有不少打交道的機會，加上本身也屬於民間宗教信仰者，生命的形式常常展示在「送死」的過程中，信仰更落實在現實生活當中，對於人生的意義似乎比一般人有更多更深的體悟。年輕時在聲色場所打滾，以為碰上了真命天子，將感情孤注一擲，不料遇人不淑，於是帶著身孕離開台中回去南投。當孩子漸漸長大，心理的創傷及情緒也慢慢恢復平息後，又回到台中進入職場，幾番變動流轉，因緣際會進入殯葬業，又在這個行業裡機緣的發展了一段期待很久卻充滿矛盾且不被祝福的感情。自己是自覺年華漸逝的三十九歲，而對方是青春正盛的二十七歲，一段女人大男人十二歲的交往會有什麼結局呢？她自認為心知肚明，來萬和宮之前她已經在「濟公師父」那邊有了答案，她說：「這位仙人其實事濟公師父，那是我父母親他們在走的一間公廟，那這位師父他一直跟家父說他要找我，那我不知道為什麼，事隔好多次我才過去，那他有跟我說過說，我從事這個行業很好，但是要我答應一件事，就是平眼看待萬事萬物，我說我一定會做的到，那閒聊之後他突然跟我講說，小孩幾歲啦？那我回答說十四歲了，那妳有想結婚嗎，我說我現在三十九了，還結婚嗎？祂就在笑，那祂跟我講說我四十二歲的時候會遇到一個很疼我、很呵護我願意照顧我一輩子的人。(Z-1-13)」

她並非不相信濟公師父的話，她只是期待媽祖有不同的說法，雖然濟公師父已經講的夠清楚了，但是內心深處卻一則期待師父說錯了或者媽祖推翻了濟公師父的說法，「說真的求到這隻籤的時候自己有點驚訝，也有些失望，驚訝的是曾經有某位仙人跟我說過相同的事，失望的是如果以這種籤詩來看，那位仙人跟我講的事情以後會跟我作伴的不會是他，那是不是他與否，真的由時間來做決定。(Z-1-12)」她心中的

「不實際」的期待似乎讓她墜入了矛盾的旋渦，再隨著兩尊神明一致的說法又將她拉回較為冷靜的狀況，對於濟公師父不只是相信、認同而且更以作為濟公師父的女兒為榮，雖然他對神明透過乩童而「現身」的方式有所保留，但對於神明平等看待眾生、世事的諭示，基本上也是遵從的。相同的信仰背景之下，她到萬和宮祈求媽祖的籤詩諭示，也抱著一樣的心態進入，受到情緒的驅使而作再一次的確認，與其說她有點要讓神明打對台，不如視為矛盾情緒的一種抒發。

研究者認為求籤者在與聖母正式「照面」傾訴心事時，已經在進入萬和宮之前「預覽」了自己的困惑所在，例如 Z 君她更是在到萬和宮之前就已經在父母親陪同下到過濟公那邊以「降乩」方式，得到神明的指示，神明諭示她目前這個對象並不是她結婚的對象，須等到三年之後她四十二歲的時候，那個適合的、疼她、會跟她作伴的人才會出現。在這樣「前預覽」的基礎上，再一次的到萬和宮對於自己心事的重新表明，以不同的詢問方式，在不一樣的場域，向兩尊神明訴說同樣一件困擾心中的感情糾葛。

對於 L 君來說，已經在進行中的修繕案子，心中盤算著如何以最低的經費花銷，給多年的老朋友一個最好的服務，且期許能夠在最短的時間內完工；再者，最重要的是祈禱整個工程的進行，可以順利的完成，沒有不必要的枝節發生。另外，對合作街的違法增建案子，即便是窒礙難行，諸多風險挑戰，但是為了生計著想，他還是想嘗試看看，於是來求個籤，祈求媽祖指點迷津。依照 L 君表示，針對大里修繕案子求籤時很順利就抽到了，但是對於合作街的增建案就有點「狀況」。他說：「緊接著，我又跟媽祖請求說我還有第二個也就是我剛講的何厝街的案子目前在接觸當中，那也請媽祖給我指點迷津一下，那第一次我這麼請求的時候擲沒筊，那我在想說，這個我非常感覺非常靈驗的是，媽祖會想說你跟業主本身本來就不認識了你怎麼會接觸到這個案子，我說那一定是我沒講清楚，我就再跟媽祖說這個案子是透過設計師那邊來的，設計師姓趙，這個案子業主姓朱，來龍去脈再跟媽祖稟告一次，那媽祖就說... 哦... 原來是這樣子... 好好... 應了... 那我就抽到十六號籤 (L-1-7)」。根據萬和宮的指示或是說給信徒“誠懇的建議”，信徒在稟明心事擲筊時，如果盃筊兩個都是俯蓋時，表示信徒對事情陳述不清楚，應該重新詳細的再講一遍；如果盃筊呈現兩個同為上仰時，就表示說信徒要問的心事，是「天機」不可洩漏，信徒就要知難而退，不可再問下去。

L 君方面，他說：「要去的時候我們心中已經就... 類似模擬，在心中模擬... 我去要怎樣跟媽祖婆說，說不是要先模擬問內容，我這是模擬說... 我去一定... 我要用什麼角度去跟媽祖說，你要跟祂稟報自己的來龍去脈，(L-2-23)」以及「那時候我心中是一直在揣摩說，我去問的時候... 我要抱什麼樣的心態、態度... 我是這樣... 要出來的時候... 不是前一天哦，是前兩天三天哦，……，我就開始... 我去是要用什麼心態跟媽祖婆問」還有「... 其實生活中雖然我們是默念在心裡頭，在腦子裡頭要陳述一

遍，目的就是要跟媽祖婆心裡有一個溝通，要建立共識，也許會有交集，有沒有通...通了之後讓人家覺得說收到了...收發式一定收到...收到了要有時間阿... (L-2-24)」他已經在進入萬和宮前，對於心事不只在心裏頭默念、在腦子裡陳述，他更從不同的角度、心態去模擬、推敲，與其說是期望與媽祖有一個良好的溝通互動，不如說是透過這樣反反覆覆、來來回回的演練，他已經從中達成了某種自我的交集與共識，也就是說透過這樣特殊的場域與情境影響，心理上對於自己的心事煩憂有很深的透析，並且有相當程度的「照見」。在加上臨場時，擲不到聖筊或是擲得「蓋筊」時，他必須重新再一次的詳細陳述，如同古人說：「讀書三遍，其義自現」，每一次的述說，就對事情的來龍去脈有更深一層的見解，反覆來回幾次之後，對於整件事情就漸漸取的不同角度及多重面向的了解與掌握。

余德慧早期在台北行天宮的研究中(1985)認為，求助者(求籤者)以祈禱的方式，直接向神明訴說自己的困難、疑惑及希望，從而獲的內心的安寧。余引述中華民國道教理事林文吉先生指出，信徒以虔誠的心情，向神明吐露自己的心聲以後，就可以解除疑懼、不安的情緒，進而心平氣和的面對現實，並且妥善的處理。余又提出他的看法認為，求助者的拜神祈禱還有祈求保祐平安的意思。如果從心理輔導的立場觀察，信徒以祈禱的方式，向神明說出自己的心事，在作用上與天主教像神父告解很類似。告解之後，神父會根據教義勸勉一番。而求籤者求得籤詩之後，則依照籤詩所提供的歷史、神話故事，還有卦像及各種「標解」等豐富的訊息，以作為日後行事的參考。余又引述林文吉理事的觀點指出，當人們的心神不寧、情緒不穩定的時候，別特容易出差錯，造成不好的後果。信徒向神明祈禱，就會心平氣和，很安神的處理自己的事情。

對於俗民祈求神明指點迷津時，會事先模擬「預視」一番，余德慧(1985)也說：「在面臨抉擇的時候，也可以祈求神明指點迷津。最通常的方式是擲筊。自己先擬好草案，再以擲筊的方式，詢問神明是否可行。由於草案是自己擬定的，所以這個決定也符合自己的意思，德到神明的應允以後，更能增強信心，實行時不致瞻前顧後，遲疑不前。」這樣看來，求籤過程中的心事「照見」，應起到兩個面向的功用：一者感性上的「照」，二者理性上的「見」。在冷靜地重覆思考下，事情的複雜困難面紗被揭露，呈現了它的切入點或可行性與否，本來的險阻難關瞬間變成了讓人拾級而上的階梯；另外在自我融入媽祖神力加被及神聖場域的情境影響之下，原本混沌未明令人舉棋不定的情況也一下子顯得清晰可見，前行的路被照亮了，心情於是豁然開朗，往前的腳步不只有了動力更有堅定明確的方向。

### 第三節 聖諭

在民間宗教信仰背景的俗民們，得到神明諭示的方式，可分為主動的與被動的。主動的方式即是俗民有目的性的，或是說有所求的；被動式大都是偶然的狀況下，與神靈遭逢然後得到神靈的啓示或諭示，通常是在睡夢之中或是重病意外昏迷的情況，但是這種被動方式得到神諭的情形，已超出本研究範圍，在此不作討論。

俗民主動求取神明聖諭的方式中，如以求取過程的儀式來看，又可以大致分成三種：(1) 擲筊、(2) 求籤、(3) 扶鸞等。擲筊是專為提問封閉性問題而設的，可單獨作為一種方式及儀式操作，也可以作為求籤儀式中的前置部分，是一種非常普遍的儀式，不只被用於各種大小廟宇之中，在俗民的家中，每逢過年過節、重大慶典及祭拜祖先時都會以擲筊的方式，來問神明或是祖先，以得到神明或是祖先對於祭品是否豐盛、祭典是否滿意……等等問題；扶鸞又再分成乩童之有無，有乩童的扶鸞（跳乩）是神靈降乩，以「天語」或「神話」來回答信徒的問題，因為神的話語難懂，所以中間須有「桌頭或筆生」作翻譯及傳達，無乩童則是以「飛沙降筆」的方式來進行，大概是乩童尚未訓練完成（觀乩、抓乩）的暫時作為（也可見於一貫道中）。有乩童的扶鸞整個儀式由於必須經過起乩、降乩及神明退駕等過程，所需的時間相當長，又加上乩童工作是義務性質，時間上也較為不便，因此與求籤比較起來，求籤似乎較為方便與普遍。在本研究的參與研究者 Z 君即表示，在到萬和宮求籤之前已經先去濟公師父那裡以扶鸞的方式求得聖諭。一般來說，擲筊是最為普遍的方式，求籤次之，扶鸞則較沒那麼普遍。另外，以求籤來取得神諭的宮廟，通常就沒有扶鸞的方式，學術上似乎甚少研究其原因，這是一個有趣而特殊的現象。

#### 一、籤解與解籤

L 君求得的籤詩如下：

1. 第四七籤（辛酉籤）：（屬木利在春天宜其東方） **劉永做官蔭妻兒**

籤文：**君爾何須問聖跡 自己心中皆有益**  
**於今且看月中旬 凶事脫出化成吉**

解曰：買男兒 好，出外 先凶後吉，作事 二次成，六甲 月頭女月尾男，歲君 淡淡，官事 先凶後吉，年冬 中中，移居 安，求財 照舊，大命 險，失物 尋有，功名 不就，婚姻 頗乏，求雨 上下不遠，來人 月光到

## 2. 第十六籤（丙午籤）：（屬水利在冬天宜其北方） 李世民初遊地府

籤文： 不須作福不須求 用盡心機總未休  
陽世不知陰世事 官法如爐不自由

解曰：買男兒 不正，出外 不吉，作事 辰末日抽好，六甲 生女，歲君 浮沉，  
官事 不審即和結審局，年冬 平正，移居 不利，求財 先年不好下年較好  
，大命 少年不畏，失物 難尋末日在，功名 無進，婚姻 難成，求雨 不日到

L君所問心事有兩件，都是有關建築工程方面的擔憂，一則位於大里的舊屋修繕，另外的是在何厝街的違章增建。大里的工程是正在進行中的案子，雖然L君與業主有二十幾年交情的舊識，更是老客戶，但是內心深處似乎意識到潛藏的危機卻又不那麼明確，焦慮就油然而生；至於何厝街的違章增建，是平常配合的設計師介紹的，正在洽談之中，而洽談過程中，業主相當堅持已見，二樓的結構基礎要增建到四樓的高度，對於設計師與L君的安全考量完全不重視，此案有人情與經濟現實條件的壓力，接案或不接，使L君處於進退維谷的處境。L君遵循萬和宮的規定，先燒香參拜眾神，再至主神天上聖母前跪拜稟明心事，擲筊時若遇一俯一仰是為聖盃，意謂聖母神意所應允，若兩俯時稱為「蓋盃」，表示信徒陳述不清，必須更加清楚具體的重新表明，如果兩筊皆仰是為「笑盃」，表示天機不可洩露，應知難而退。對於大里的舊屋修繕，L君求得第四七籤（辛酉籤），至於合作街的增建則求得第十六籤（丙午籤）。

第四七籤謂：君爾何須問聖跡，自己心中皆有益；於今且看月中旬凶事脫出化成吉。詩文中內容的意思與L君所說的情況頗為契合，又與L君內心的擔憂也有相符之處。至於籤詩所說的「凶事」為何呢？在六月10日的訪談中，L君並沒有提及，應尚未發生，似乎是指未來將會發生的事。萬和宮對於這首籤詩解說如下：

「你何必去求神問卜呢？只要你心地光明，自然有益身心。你所擔心的事，要等到月中才有轉機，才有逢凶化吉的希望。一個人只要問心無愧的去做事，不必求神唸佛，神佛也會暗中保佑你，自然會逢凶化吉，本籤詩一開頭，要當事人先修心，自然有益，就是這個道理。

求得此籤，問財利，只要努力經營，必可獲利。問功名，此次若未能得中，再接再厲，下次一定希望。問婚姻，過了月半以後，繼續努力，有情人終成眷屬。問訴訟，要拖一段時間，才能逢凶化吉。移居出外，安好可行。」

針對何厝街案而求得的第十六籤說：不須作福不須求，用盡心機總未休；陽世不知陰世事，官法如爐不自由。聖母的諭示相當明確，這是一件不必去勉強的事，即便機關算盡最終也將枉費心機，這樣明白的指示與 L 君及其配合的設計師對於案中牽涉到安全性違章甚至違法的諸多考量，更是如此的不謀而合。萬和宮籤解如此：

「福份，不須去尋求，也毋須去製造。儘管用盡心機去追求，結果還是失望。因為陽世的人不知陰間善惡果報的事，福份乃是前世為善的因果。一個人在陽世的所作所為，到了陰間都要接受審判。作惡多端的人，須要下獄受苦刑，由不得你自由。」

這首籤詩在告訴一切運氣的好壞，不是你可以祈求製造的，乃是上天的安排，用以報償你心地的好壞。所謂：『積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。』『善有善報，惡有惡報，不是不報，時日未到。』因此，如果你目前未得好報，做事營謀未能遂意，求財沒有得到，不必強求，也不必報怨，只有多努力，積善因，終能感動上天，賜給你好運。

問目前運途，浮沉不定。問功名，難有進展。問婚姻，緣份未到，問移居外出，均不吉，一動不如一靜。問訴訟，須修心，不可意氣用事，得饒人處且饒人，總要以和為貴。」

Z 君求得的則是：

第十五籤（丙辰籤）：（屬土利在四季三六十二月） **渭水河太公釣魚**

籤文：**八十原來是太公 看看晚景遇文王  
目下緊事休相問 勸君且守代運通**

解曰：買男兒 平正，出外 不可，作事 難成，六甲 先女後男貴氣，歲君 先平後吉，官事 允可合，年冬 中和，移居 不利，求財 先有後有口舌，大命 漸漸好，失物 後有八月在，功名 無晚過，婚姻 隨便允成，求雨 不日到，來人 月尾到

大致意思是：

姜太公到八十歲仍懷才不遇，只好在渭水河釣魚等待時機，一直到文王聽到他的賢名，來被訪他，才時來運轉，受到文王的重用。你目前的情況，跟太公的遭遇一樣，請不必多問，還是勸你學學姜太公的作為，且等待那運氣亨通時。



抽到此籤，表示目前做事，總不如意，但別分心，這不是因你不努力，而是時機未到。目前，最重要的是充實你自己，只要真才實幹必有重用你的時候，絕不會被埋沒。問功名，不必急尋，你是屬於大器晚成型。問移居或職位變動，還不是時機，一動不如一靜。出外旅行，無利可圖。問訴訟，以和為貴。問婚姻，多屬晚婚，應下定決心，婚談可成。

籤詩標題為「渭水姜太公釣魚」，有等待的意思。Z君在進入萬和宮之前已經從濟公師父那邊得到初步的答案「……那閒聊之後他突然跟我講說，小孩幾歲啦？那我回答說十四歲了，那妳有想結婚嗎，我說我現在三十九了，還結婚嗎？祂就在笑，那他跟我講說我四十二歲的時候會遇到一個很疼我、很呵護我願意照顧我一輩子的人。(Z-1-13)」心裡有底又得到媽祖要她「等待」的指示，眼前的對象，並不是太公等待的「文王」，不是她的「真命天子」，她雖然有些失望，「說真的求到這隻籤的時候自己有點驚訝，也有些失望，驚訝的是曾經有某位仙人跟我說過相同的事，失望的是如果以這種籤詩來看，那位仙人跟我講的事情以後會跟我作伴的不會是他，那是不是他與否，真的由時間來做決定。(Z-1-12)」但是驚訝於仙人與聖母竟不約而同的給了相同的答覆，讓她因此能夠較為冷靜的面對，「或許一年後兩年後，甚至三年後，當時空、背景都不一樣的時候，我不見得會是這麼想，或許到那時候我會覺得說，師父講的跟生活講的是對的，只是眼前當下的一種固執吧，以及放不下的感覺，那我相信隨著時間然後以及我的成長在回頭看看這件事情的時候我相信答案以感情絕對不可能是一樣的。(Z-1-14)」並進而接受現實的情況「平眼」(平等)看待世事，於是抱著感恩的心「我相信我會，或許真的單單最近感情事來講，真的跟他遇到瓶頸了還是所謂的若干年後我相信我一定會再想起這件事，然後回來這邊請示然後回來這邊看看他老人家。(Z-1-16)」感謝媽祖的諭示。

下面將從另外一解釋個角度來看俗民所求得的籤詩，以L君求到的辛酉籤為例。如果對照於八卦的卦象，辛酉籤則是「家人」卦。「家人」是家裡的人，。再以干支的陰陽五行屬性作譬喻的話，地支的酉乃指十二生肖的雞，而辛酉則屬「雞籠之雞」，有暫時受限、受困之意；辛酉在五行屬性中是屬「石榴木」，有為人堅實、前途光明的比喻。男人在外面工作或打仗，回到家裡有溫柔的妻子款待。火是溫暖光明的，比喻女性安慰男性，給予休養生息的地方。古代生活最重要的是火種或火源，不能讓它熄滅。這個卦的形態就好像是看守火種的女人，所以，這是女性的家庭卦。但是男人占到這卦，它是一個柔和而內向的人，因此，對事業不能期望它有迅速的發展。個性上可能不喜歡出門，出門就覺得寒冷，愛待在家裡，尋求內部的溫暖。在事業的發展方面，也可能有急待解決的問題。結論是與其注意外面，不如整理內部（林余虹，2008）。

如果從「家人」卦的原本卦辭來解讀的話（李鏡池，2007），先看原文：  
「(離夏巽上)家人。利女貞。」

初九 閒有家。悔亡。  
六二 無攸遂。在中饋。貞吉。  
九三 家人嗃嗃。悔，厲，吉。婦子嘻嘻。終吝。  
六四 富家。大吉。  
九五 王假有家，勿恤。吉。  
上九 有孚威如。終吉。」

上面卦辭大致意思是，首先說這是有利於婦女的貞問，來表明是家庭專卦。初爻則說在家裡閒著是很不好的，二爻講婦女在家中料理家務，沒有失職，做的很好。三爻再說明兩種不同的家庭：貧苦的家庭哀號愁嘆，嗷嗷待哺，但可以由貧苦而轉好；富貴的家庭嘻笑作樂，驕奢淫逸，終歸倒楣。四爻說幸福的家庭當然大吉，但是甚麼才算是幸福家庭呢？五爻說到王到家廟中祭祀祖先，祖先給家賜福，所以可以不用憂患，這是很吉利的。在那個時代，祖先是家庭不可分割的組成成分，因為沒有祖先就沒有家庭。第六爻說抓到俘虜時，剛開始還是反抗，不肯歸順，但最後終於順服了。所以是好事，因為俘虜變成奴隸以後，也是家庭成員一分子。

在這個家庭專卦之中，作者談到了各種家庭狀況，有懶惰的、有勤勞的；更有貧窮的以及富有的；還有幸福之家，又提及到祭祀家廟和增加家中奴隸的事情。這些材料對於研究古代社會的組成單位是非常寶貴的。

## 二、民間故事的流傳

歷史是人類祖先活動記錄的中心，但不是記錄的全部。為了避免陷於勝利者的片面之詞，我們也需要稗官野史加以補足；歷史也給予後代子孫教訓，使得我們的行為得以穩重，但為了免於歷史教訓過於沉重，神話與傳說的點綴與撫慰更是不可或缺。所有哺乳動物的幼崽，除了充足的奶水供養，如果缺少了母親的親密的舔觸，存活的機率就大為降低；人類的幼兒除了吃喝玩樂，睡前的童話故事更是其一睜大一吋的必備良方。歷史與神話交織而成的世界，為俗民的宗教信仰提供了一個豐富材料的寶庫。

L君求得的第十六籤（丙午籤），標題為【李世民初遊地府】。是一則出自通俗神話小說《西遊記》第十一回〈遊地府太宗還魂 進瓜果劉全續配〉的情節。故事情節中參雜歷史與神話，並融入了許多民間信仰的內容在其中。引述如下：

貞觀十三年秋，唐太宗李世民病情很危急，昏昏沉沉，好像是妖魔作祟，御醫個個束手無策。這天，李世民忽然清醒過來，召見文武大員要交代後事，這時諫議大夫魏徵安慰李世民，勸他不用胡思亂想，自能平安康復。

原來在地府掌管生死簿的判官姓崔名珏，生前是高祖皇帝李淵的部下，和魏徵私交很深，直到現在還經常和魏徵在睡夢中間話家常，於是魏徵寫了封信請崔珏設法周旋，讓李世民多活幾年。寫畢，就在李世民床前把信燒了。

太陽剛下山，昏睡中的李世民，好像恍恍惚惚地走出五鳳樓來到豐都城，訝異間，一位手執象笏的文官跪拜路旁，自稱是先帝舊臣崔珏，剛接到魏徵的信，特地在此恭迎聖駕。

崔珏引導李世民來到森羅殿，閻羅天子秦廣王說出兩件訴訟案，原告都認為是含冤而死，要求和李世民當面對質，還他們公道。秦廣王說：「涇河龍王告你不仁不義，既然答應救他，不救也罷，為什麼還幫倒忙，幫魏徵搦涼呢？」接著又說：「龍王跑得快，魏徵追得上氣不接下氣，要不是你幫他搦涼，龍王自以為還有逃命的希望哩！」

李世民答辯說：「當時在睡夢中，我確實答應過要救他，事後也如他所托，召魏徵在午時前到宮裡下棋，棋局還沒結束，魏徵已打鼾睡著了。沒多久，看他大汗淋漓，怎知道他分身有術，這時正在追殺龍王？我為魏徵搦涼也是出於一番好意，要讓魏徵睡過午時，好讓龍王逃過劫難啊。」

「涇河龍王司命降雨，原本是城外七分、城內三分，怎奈他好勝逞能，和賣卜的袁守誠鬥氣，矯造玉帝旨意，在城內下了七分雨，淹死了不少百姓，罪犯天條，生死簿上早已註明該死於魏徵之手。」崔珏也為李世民開脫。

秦廣王默然沉思了一會，說道：「第二案：李建成、李元吉，他們二人一再哭訴，控告你不念親情，殺害同袍兄弟，這又怎麼說？」

李世民回答：「多年來，我隨父王南征北討，立下汗馬功勞，父親原本有意立我為太子，我再三婉拒，禮讓給大哥建成，可是他卻一直把我當作眼中釘，在普救禪院的筵席中下毒，湊巧燕子飛過頭上，一坨糞落在酒杯，僥倖被我逃過一劫。事後兩人又共謀，唆使黃太歲在玄武門暗殺我，好在尉遲恭眼明手快救了我。他們三番兩次要置我於死地，我都忍了。其實也是他們自己戰死，罪不在我。」

秦廣王不置可否，卻要崔珏先查看李世民的陽壽有多少？崔珏打開生死簿，大吃一驚，簿上註明「貞觀一十三年」。崔珏受魏徵之託，只得在「一」上偷偷地加了一筆，變成「貞觀二十三年」了。

李世民辭別了秦廣王，路過枉死城，借用了一對編草鞋老夫婦所寄存的庫錢，散發給枉死城內的孤魂野鬼，還答應返回陽世之後，舉辦水陸法會替他們超渡。

故事結局首先點出，這一趟「地府之旅」後的影響，讓李世民積了不少陰德，也讓他多享受了十年的帝王生活。由記載唐朝玄奘到印度（天竺）留學取經《大唐西域記》真實事蹟改寫而成的神怪小說。其中有「玄武門之變」兄弟鬩牆相殘的歷史；有佛教因果造業（殺業折壽）報應觀點（即便皇帝也無法逃避），更有道教死後世界的概念（路過枉死城，借用庫錢）；又加入了作者的創造性想像，認為即使地獄之中也是可以講人情的，在面對陽壽已盡的極限狀況，還是可以靠「交情」來關說，並且竄改生死簿的壽命註明，當然，條件是要承諾舉辦水陸法會超渡枉死城的孤魂野鬼作為交換，李世民「還陽」之後，不僅舉辦各式大規模水路超渡法會以履行承諾，更為了成就更大的功德，於是有派遣唐三藏取經的想法。

這是個有「起死回生」的譬喻。通俗神話小說《西遊記》當中，有很多觀點、概念影響廣大俗民，並且被民間宗教信仰所吸納。俗民心中歷史與神話雖然有出入，但是矛盾是可以共存的，因為當神話必須現身的時候，歷史就暫時「存而不論」。玄奘事實上是沒有經過官方允許偷渡出境，或是貞觀十三年「房玄齡以度支關天下利害。有闕未得其人。乃自領。」以及魏徵對貞觀皇帝提出十點建言，數落皇帝政策虎頭蛇尾的不是，「疏奏。上深加獎歎。乃列此疏於屏幃。監錄付史館。使萬世知君臣之義。復賜徵黃金十斤。廐馬十匹。」（明·李贄，1983）等等史實，但在貞觀皇帝「魂遊地府」的重要時刻，歷史就必須暫時讓路。故事之中告訴人們，世間變動不居、世事起伏難料，即便遭遇重大的困難挫折，只要有心、念頭轉變，事情都有轉折的空間。民間宗教信仰受到神話小說影響並「取而用之」的現象，不止見於《西遊記》，還見於《東遊記》（八仙過海的神話及孚佑帝君的信仰）、《南遊記》（保生大帝的信仰）以及《北遊記》（真武大帝成道神話及玄天上帝的信仰）等等，俗民從信仰的背景中繼承既有、創造新內容，使信仰內涵不斷地成長、擴大。

至於第十五籤（丙辰籤）標題【渭水河太公釣魚】，則是出自於明朝隆慶、萬曆年間小說《封神演義》，也是結合歷史與神話於一身的民間小說。根據明朝李贄《史綱評要》所說：「呂望年八十餘。釣於渭水。西伯出獵。載與俱歸。立為師。謂之師尚父。」民間俗話「姜太公釣魚（用直鉤、離水三寸）」的意思是：願者上鉤，不願者回頭。太公的「等待」是有選擇性的，或者說他等待的人，是早就確定的人，釣鉤「離水三寸」又用直鉤意謂並不是要來釣魚的，是刻意要引起人們的注意，要讓等待的人知道他的所在。歷史記載姜子牙年紀八十，在渭水邊釣魚，遇見了出外打獵的周文王，然後兩人一見如故一起乘車回去，文王就立他為相，並稱他為師尚父。這樣的簡略的記載，只是一種結果的陳述，並沒有將背景及來龍去脈交代清楚，於是留下許多的想像空間，讓後代有心人可以在其中充分的發揮，神話章節小說《封神演義》就是以這樣的背景再加入道教的思想概念而寫成。對於歷史記載交代不清楚的部分，《封神演義》作者以豐富的想像力，創造了許多的神話予以補足。從元始天尊學道，七十二歲學成有成下山要完成「扶周滅殷」的天命，到八十歲遇見文王的期間，遭遇諸多的困難挫折、一

次又一次的失敗，但始終都不改變他的志向，最後隱居於渭水邊（磻溪），《封神演義》第十八回〈子牙諫主隱磻溪〉是這樣說的：

姜子牙名尚，三十二歲上崑崙山，跟隨元始天尊四十年，學得一身道法。這一天，元始天尊算出殷商氣數已盡，命子牙下山扶周滅紂，享受人間富貴，但是姜子牙一心向道，並不貪圖世俗歡樂，決心留在崑崙，天尊告訴他說：「人各有命，因緣如此，豈能違背天意？」姜子牙不敢違拗，只得收拾行囊，下山去了。

姜子牙借土遁來到宋家莊，找拜把兄弟宋異人，二人相見如故，宋異人準備了豐盛酒席，招待殷勤，還為七十二歲的子牙做媒人，介紹一位六十八歲的黃花閨女馬小姐，兩人婚後就在宋家定居下來了。姜子牙待在宋家，仿佛心事重重，不事生產，馬氏催促他去做生意，子牙也只好編竹掃帚挑到城裡叫賣，一連好幾天，連一把也沒有賣出去，回到家裡，被馬氏奚落了一陣。

宋異人看不過去，就免費提供麥子，磨成了麵粉，要子牙改行賣麵粉，這是三餐要吃的必需品，看來必有賺頭。姜子牙擺好攤子，準備開張，突然一匹失控的馬飛奔而過，麻繩纏住馬腳，麵粉散落滿地，暮然一陣強風吹過，麵粉隨風飄揚，沒賣得分文，麵粉已顆粒無存了。

回到家裡，老夫妻又吵成一團，宋異人說盡好話，又出了個新點子，這一回姜子牙要開飯館了。菜色齊全，又衛生又乾淨，顧客卻還是不上門，到頭來，飯菜都變酸變臭，本錢又耗光了。宋異人左思右想又出了主意，勸子牙到城裡賣豬羊。

這時因為久旱不雨，紂王詔告百姓嚴禁屠宰，積功德祈求上天普降甘霖。子牙趕著豬羊，一進城就被守兵逮個正著，以違禁犯法，把一群豬羊全都沒收，這一回賠得更慘。子牙屢遭挫敗，宋異人也被拖累了不少，卻毫無怨言，反而安慰他，終有一天會時來運轉，還辦了酒席為子牙打氣。

閒談中，宋異人知道子牙擅長算命卜卦，就在南門外，打點了一間房子，掛起「鐵口直斷」的招牌。子牙卜卦靈驗通玄，沒多久就轟動京城，遠近皆知，偏偏就有不信邪的玉石琵琶精，幻化成一位俏佳人前來問卜，要試探子牙的功力，一照面，子牙已知來者並非善類，伸手扣住她的命門，拿起紫石硯台，朝腦袋把她打死了，圍觀者嘩然，人命關天，事情鬧進皇宮了，子牙堅稱這婦人是妖物，當場用三昧真火，終將琵琶精燒出原形，紂王看姜尚身懷絕學，封他為下大夫。

這琵琶精原是妲己的姐妹淘，眼看他活活被子牙燒死，豈肯干休，眉頭一皺，計上心來，聳恿紂王建造鹿台，這鹿台工程浩大，子牙一看需三十三年才能完成，勞民

傷財，諫言造台無好處，紂王大怒，要把他捉來治罪處死，子牙眼看苗頭不對，跳進橋下借水遁逃回家了。

馬氏一見子牙丟了官，一時氣憤不過，即時要求離婚，子牙再三好言相勸，馬氏也全無顧念惜日恩情，收拾細軟就揚長而去了，子牙也向宋異人辭別，從此隱居磻溪，每日到渭水河邊釣魚，等待時機了。

前面已經提到俗民在汲取神話材料作為信仰的成素時，是相當活潑且具包容力，故事內容是否符合歷史事實有時並不是最重要的，能夠激勵人心、鼓舞志氣才是重點所在。小說中提到姜子牙「擅長算命卜卦」，而且還「卜卦靈驗通玄」，但是事實是如此嗎？有些民間地區的占卜業甚至奉姜太公為祖師，我們大概比較會知道擅於卜卦應該是文王、周公及孔子，至於姜子牙擅不擅長就沒那麼清楚。但是在此要提一下姜子牙不認同甚至反對占卜的相關記載，來回應他是否善於此道的問題。《史記·齊太公世家》提到：「武王將伐殷，卜，龜兆不吉，風雨暴至，群公盡懼，為太公強之勸武王，武王於是遂行。」另《論衡·卜筮》也記載：「周武王伐紂，卜筮之，逆，占曰大凶。太公推著蹈龜而曰：『枯骨死草，何知吉凶。』」

杜佑《通典》也有更進一步關於太公推翻周公對卜筮結果看法的記載，伐殷時周的部隊行軍到了汜水牛頭山，(又)發生了意外事故。當時風狂雷疾，戰鼓被毀、旌旗折斷，連武王的戰車馬匹也驚嚇而死。眾人猶豫不定之際，姜太公力排眾議，率軍前行。「周公曰：『今事逆太歲，龜灼告凶，卜筮不吉，星變為災，請還師。』太公怒曰：『紂剝比干，囚箕子，已非廉為政，伐之有何不可？枯草朽骨安所知乎！』乃焚龜折著，援枹而鼓，率眾先渡河，武王從之。」種種記載在在顯示姜子牙並不是精於此道（占卜），而是根本的反對，真正善於占卜又貴為王弟的周公也無法說服他，說他「擅長算命卜卦」是蠻諷刺的。從歷史的記載到各種文學作品（例如詩經、楚辭到封神演義）的描寫，再經過神話的想像創造，姜太公就從卓越軍事家、戰神到最終成為民間的眾神之一（仝晰綱，1999），至今在台灣，道教仍有“太公在此敕令罷退凶神惡煞”的神符流傳，研究者遊歷於大陸期間也曾在山東地區常常看到當地居民舉行「上樑」祈福儀式時，紅布幔在屋樑從上垂下，旁邊掛著一大串古銅錢，布幔都會畫上神符“太公在此，百無禁忌”可見姜太公信仰流傳普遍之一般。

當然此處籤詩標題【渭水河太公釣魚】，所要強調並非太公真實戰神的豐功偉業，是要俗民從中模仿或得到模範，即便太公得到元始天尊的真傳而道法高深神通廣大，依舊避免不了一次又一次的折騰，高齡七十學業完成才下山創業，經過數年的經營、失敗、轉業，離開職場沉潛於渭水邊思考檢討，最後終於遇見了眼光獨到的貴人——文王的賞識，更得到了繼任者武王的重用，發揮長才成就一番不世功業，其中等待的無比耐心，超高的忍辱工夫，顛覆「人生七十古來稀」為「人生七十才開始」，是俗民

非常難得的學習對象。

### 三、自我解釋

對於合作街增建的案子，L 君求得了媽祖籤第十六籤（丙午籤），標題為：李世民

初遊地府（屬水利在冬天宜其北方），籤文：

不須作福不須求 用盡心機總未休  
陽世不知陰世事 官法如爐不自由

解曰：買男兒 不正，出外 不吉，作事 辰未日抽好，六甲 生女，歲君 浮沉，  
官事 不審即和結審局，年冬 平正，移居 不利，求財 先年不好下年較好  
，大命 少年不畏，失物 難尋末日在，功名 無進，婚姻 難成，求雨 不日  
到

原本以為 L 君所擔心的重點應該是何厝街的房子，由於有設計師介紹的人情壓力以及本身的經濟壓力，似有不得不為的傾向，但是在經過反覆討論並且對各個層面的諸多考量之後，加上天上聖母的諭示（第十六籤），最後終於作出決定。至於大里的舊屋修繕案子，研究者一直感興趣的是「凶事脫出化成吉」所指「凶事」為何呢？經過兩個多月之後的第二次訪談，才發現所謂的“凶事”，大概指的是 L 君與業主初期的理念的坎坷磨合，還有剛開始時有一組土水工班竟常在工地喝酒，並影響工作，以及拆除舊鐵條時忽略了人員的安全等等，現在工程的拆除部分已完成，進入正式修繕的階段，當初沒有意識到的「凶事」，因為天上聖母的「警示」而有了危機意識，還好有驚無險，值得令人慶幸。

問：所以第二個籤詩，它是不是有說這裡面除了有一些變數不確定，或者說有隱藏的一些危機，因為你有風險嘛... 它有風險是不是... 祇有這樣的（意思）...？

答：我們在討論的結果是，愈發覺得它裡面如果說我做到某個程度，尤其像工程款，做工程就是問題就是賺錢，已經動的話，如果牽涉到法規得時候，如果被勒令停工有很多資金的周轉我可能會... 不要說大資金，光是小資金的周轉要是被卡住的話我都承擔不起，媽祖可能是比較客氣含蓄，不過這樣我已經幾乎都已經快要明白說這個案子我應該要怎樣做了。（L-1-9）

做工程本來就是為了賺錢，如果工程開始進行了，卻因為違反了法規而被迫停工，

不只無法賺到錢，還將因此造成虧損，這將是得不償失。因此這個案子衡量得失，接與不接，他心理已經有數。

問：劉先生我們這是屬於..算是第二次訪談，然後我想再後續...就是看一下我們上一次你去萬和宮有問兩件事，也向那個..媽祖祈求了兩張籤詩，然後我想了解一下就是說...上一次到現在已經經過了兩個多月了、兩三個月了，那我看一下你心中的那些疑惑或者是你正在進行或者未進行的這個案子，它的後續發展是怎樣，我想是不是...可以分享一下？

答：我先回答何厝街那個案子，這個案子比較簡短，因為好加在心頭有拿穩定，因為工程界這麼久的經驗來看，意思是嚴重觸犯法律，就真的別碰...它沒欠到這樣，然後設計師我也坦白跟他講，再來我也趁這個機會...這個案子已經發展到現在這樣來，你的房子一但如果免強假設蓋起來了，改天如果發生有一些危急情況，你旁邊的防火巷...那是一間幼稚園防火巷，牽涉到工安事件，那真的...我想是公訴罪... (L-2-1)。

經過兩個多月的再次訪談，從訪談之中得知，何厝街的違章增建案子已經確定放棄了。他又補充，這個案子不只是單純的違建，還牽涉道旁邊防火巷的問題，如果按照業主的堅持，爲了增建封死防火巷，那麼萬一有火災發生，隔壁的幼稚園的小孩將無處逃生，這真是一件天大的問題。

問：我是想再了解何厝街這個案子，媽祖祂的籤詩是說「不須作福不須求，用盡心機總未修，陽世不知陰世事，官法如爐不自由」，所以這個...媽祖祂的籤詩諭示是說，看起來祂也很不認同，因為再看你所問的所了解的，我們現在了解它是違建，雖然他（業主）一直再跟你說政治上有很多靠山、政治人物認識很多，但是看起來...因為如果牽涉到說違建後面又有防火巷的問題...它是跟幼稚園(緊鄰)的一個防火巷，所以...我想了解的是現實上跟籤詩所諭示的好像有一些很契合的地方，那我要了解說那你的自己決定多...還是媽祖給你的籤詩也滿有影響的...那我想要了解一下？

答：.....，本來我們就稍微...有點不是說很大的意願，當然對工程很多有挑戰性的我們也很樂意接觸，就是說稍為深入了解的話，這個案子如果可以去做的話，業主資金不是問題，早就可以完成了不會說等到現在，會等到現在一定有很多原因，當然我在想說旁邊全是住戶、店家、也有店面，也是在中港路隔壁巷子裡，不是很隱密，是很擁擠的地方，...，我同時這兩支籤在抽的時候，我是用很虔誠的心態，可不可以幫我們做第二個案子的籤詩...何厝街這個案子，抽（籤）的時候...我們跟媽祖擲杯，也是很乾脆，也是三個聖筊，也不會說拖泥帶水，（不像）有時候抽不到籤、擲不到筊，都很順心，我一看到（籤詩）的時候心裡想和我們（之前）所想的已經有很大的吻合了，你想想不時常做福、不積德一定沒福，強求...這都已經很淺、很白話的籤詩了，



用盡心機，機關算盡，「陽世不知陰間事」意思就是說我們有一些因果，不要再去積那個（惡因）...我們說眾生怕因果報應，其實佛祖菩薩是最怕種因，人家說佛祖菩薩怎麼這樣很無情還是怎樣，佛祖菩薩是跟眾生結緣是結聖緣，祂也不會去責備或者去罵我們或者是什麼的不會...，因為祂不需要去造口業，.....，這個案子就算可以做的話，我們也沒有那個果報、福報，...「官法如爐不自由」我們沒有那個本事去.....用我們以前讀書角度來說七言絕句，從開始就很淺很白，那是因為在工程界很多都是強求，到最後都要用十倍的時間、十倍的精神，那個錢不是說花錢就了事，有時候那是花錢還不會解決的，拖拖拖...非常身心疲憊就是了，自己累就算了連家裡的人、長輩的人一起連累下去，這都是很不應該的，就是因為有這樣過往的經驗，我連想都沒去想，也不會去羨慕。(L-2-3)

問：我想要再了解、補充一下，因為我聽你在求的過程當中，媽祖也是很果決的...給你三個聖杯，三個聖杯就是很確定給你這個答覆，而且應該也是照你過去的經驗、你在這工程的經驗，還有祂籤詩的最後一句「官法如爐不自由」意思是說如果你執迷不悟的話，可能會有訴訟官司，不只賠錢而已，因為這是牽涉到違建，所以應該是祂給你的訊息跟你現實你所掌握、你所了解應該是滿契合的，我想是不是你可以談一下這一段？

答：這個案子我們就總共接觸這兩次，後續如何就沒有再去了解，反正我們的想法和媽祖婆給我們的聖解，都給我們...怎麼說...神明上契合，也給我們一個很篤定（回答）...非我們能力所及，超過我們能力來說也不會去想太多，.(L-2-4)

與業主接洽兩次以及現場勘察評估之後，就決定不「強求」。為了避免用十倍的時間、十倍的精神去收拾爛攤子，又感於自己的專業評估與媽祖的籤詩聖解是如此的契合，讓他毅然地、篤定地放棄了何厝街的增建案，全心全意地專注在大里的修繕案大里的案子。因為工作量的增加也讓他無暇分心，一開始為了能夠多接案子開闢財源，而考慮接下設計師介紹的違章增建，但是考量法規、安全層面又加上媽祖聖諭指示，L君已於十月時明確拒絕了。他私下告訴研究者，他自覺體力已經大不如前，也不適合再在鷹架爬上爬下，準備轉行從事別的工作，人生已有了新的規劃，工程管理的圓滿收場，也符合他剛接案時的期望。

根據後續跟進及田野記錄，大里修繕的案子由於業主幾次擴大規模又急於在過年前完工，預算已從三百多萬增加到五百餘萬，到了十二月中旬又擴增到九百多萬元，到了2012年的三月中旬時，處理完老舊電線的更新及破舊水管的更換，只剩安排電梯安裝工程施工，而這並不是他的專業，也不是他負責的工作，他就漸漸地從這個案子抽身了。基於責任、工作量同時加重，農曆過年前全心全意於大里的案子。當初聖母的諭示「凶事脫出化成吉」，除了工班紀律、工藝品質以及拆除時的危險外，更似乎意

指整個工程規模從原本三百多萬增加到近千萬元，使 L 君的收入增加數倍，而業主一則與 L 君有二三十年的交情，再則業主正從上海退休回來，屬於事業有成「鮭魚返鄉」的台商，對於千萬元台幣的「小錢」並不怎麼在乎，只在意退休後住家的規模、品質與老朋友的交情，過程中的磨合與折騰，最終都成了美事一樁，正應驗了媽祖籤詩「凶事脫出化成吉」的諭示。

至於 T 君求到的籤詩是這樣的：

第二十籤（丁卯籤）：（屬火利在夏天宜在南方） **孫悟空大難火災**

籤文：**前途功名未得意 只恐命內有交加  
兩家必定防損失 勸君且退莫咨嗟**

解曰：買男兒 不可，出外 不可，作事 不遠，六甲 生男凶，歲君 坎坷，官事 不可  
年冬 平，移居 不可，求財 空未來，大命 凶，失物 難尋，功名 年來，婚姻  
不合，求雨 來因不就無，來人 末日到

大意是：

目前遇到的難關是命中注定的，不需要嘆氣悲傷，暫時退守目前的狀況，不要改變。抽到此籤要特別應注意「退」這個字，這是神明指點所遇難關的的解決之道。例如官司不宜纏訟、宜和解，此即為「退」。常有問健康的信眾抽中此籤，「只恐命內有交加」表示恐怕會危及生命，要小心提防。生病時當然是要看醫生，不過若有無法醫治或診治的疾病，在此提醒籤詩中「兩家」有時暗指兩家先人的問題，也就是常見的雙姓祖先。

此籤隱喻當事人，不要因一時工作上不如意，心生怠倦，出現三心兩意而離職，造成自己過去工作辛苦付出卻得不償失，既然短時間無法改變工作上的問題，那就試著改變自己心態。整體來說，跟當事人今年流年運勢不好有直接關係，何不換個角度，將工作當作學習，鞭策自己更上一層樓，心情會開朗舒坦一些。

在求得籤詩之後，媽祖諭示要退一步海闊天空，讓她雖仍舊有不少意見，但是語氣上已不那麼忿忿不平，侃侃而談卻比較平常心，T 君說：「……我覺得有就是我覺得有一點算是蠻靈驗的，因為那籤詩我去看解釋他是說就是妳這段時間就是不管做什麼可能就是妳在怎麼努力可是得到的結果卻不是說就是不是妳預期中所想要的，就是有

些事情其實是不能強求的，對，然後我就覺得說想一想好像也是這樣子啦，對阿，因為畢竟不可能什麼事情都是照著我們想法下去走，嘿阿，我就覺得多少還是有一點改

善這樣子。(T-1-11)」在求得聖諭並與朋友談論過後，T君似乎也比較能夠釋懷。新人來了又走了，有打混摸魚的，有苦幹認真的，有時快樂有時不快樂，職場的工作氣氛，常常取決於大家的工作態度，何必爲了別人的不能認清事實而生氣呢？

當研究者問：「妳所謂的改善是對妳的心境，因為妳以前做的工作跟現在做的工作是一樣的，但是以前好像就是很順利，但是現在好像一樣做這件事但是好像結果不太一樣，然後這個對妳有沒有什麼啟發嘛，就是說這個妳求籤之後，這個媽祖的這個籤詩有給妳的一些啟示，我想是不是可以談一下，我要了解這個意義大概是這個部份。請妳談一下。」她回答：「就啟示哦，就覺得後來就覺得反正就是什麼事情也就是也不能就是勉強這樣子阿，然後就覺得就看開一點吧，這樣對阿！(T-1-12)」冷靜看待之後，也覺察到有時候只是自己比較偏激的想法。許多事情並不是自己能夠決定的，出來打工，自認爲既然拿了一份工資，就應該對等的付出一份心力，這是主觀的價值觀點，別人價值觀不同，打工只是打發時間罷了，似乎也沒甚麼不對，淡然處之就好了。並談到在得到諭示後，心情也比較平靜了，她補充：「因為其實我去拜拜之前，就是那一陣子很煩，其實心情算是還蠻煩躁的拉，然後就是那一天就是我是找一天中午去的，然後其實那天廟裡面也很多人，但是也就覺得走到廟那邊的時候就是不會有那種就是很吵的感覺，就是雖然人多可是就是不覺得很吵雜，就是覺得很安心的那種感覺，對，然後就覺得心裡很還蠻平靜的。(T-1-13)」

#### 四、契合？靈驗？

以下要討論的是所謂「靈驗」的問題，在這個小節之中將從兩個面向來看。在L君方面，從私底下的了解，到南屯萬和宮媽祖廟求籤之前，對於大里的修繕案子，已經在尚未開工的時候，就到大甲的鎮瀾宮求過籤了，然後在萬和宮再次求問時，得到的籤詩爲：

**君爾何須問聖跡 自己心中皆有益  
於今且看月中旬 凶事脫出化成吉**

從第一句「君爾何須問聖跡」看來，似乎透露出媽祖有些許的「抱怨」，彷彿在說，你這傢伙何必又來問這問題呢？你心裡本來就很清楚了。如果從易經的占卜原則，同樣一件事是不可以占卜兩次的（以同樣的占問方法），因爲這樣對神靈很不尊敬的。所以籤詩「君爾何須問聖跡 自己心中皆有益」，是否有這樣的問題呢？

按李鏡池（2007）的看法指出，「(坎下艮上) 蒙。亨。匪我求童蒙。初筮告，在三

瀆，瀆則不告。利貞。」以高地上草木蒙茸覆蔽，引申為蒙蔽、蒙昧的意思。童蒙是指蒙昧於蠢的奴隸。「初筮告」後三句意指：根據占筮的原則，只占一次，不問第二次。如果占者認為初占不準，再次三次地占問，便褻瀆冒犯了神靈，神靈就不會告訴你。全句以童蒙及瀆犯神靈的蠢事來說明蒙昧之義。貴族役使奴隸的時候，自以為無求於奴隸，因為他養活奴隸，是奴隸有求於他。於是在對奴隸的看法上，就表現了作者的階級局限。接下來六爻依次提及：為了利用奴力去墾荒，因此解開他們身上的枷鎖；開墾，從事農業生產與納婦（當時還存在搶親風俗）、成家有關；搶婚是會遭遇到武力抵抗，可能喪失了性命，所以是不利的；（困蒙。吝。困，捆包，有轉換辭的用意）；（撞擊）砍伐樹木；（抵抗）侵略。綜合「蒙」卦的意思，作者從農業生產的經驗中，總結出要反對侵略，抵抗與防禦敵人的主張。因為敵人搶糧食是個大問題。李認為這是第一個，專門講農業的專卦，主要講開拓墾荒，也提到和農業有關的家庭婚事。卦爻辭中以蒙昧和草木蒙茸二義，將有關農業的事巧妙地編輯起來：先解釋標題的一義，接次敘述有關農業生產和婚娶，最後作理論總結，反對侵略，主張防禦。

在《人及其象徵》書中，榮格提到個案亨利的一個「卜卦的夢」，他認為完全依賴理性思考，排除或壓抑所有心靈生活領會的人，通常有種幾乎無以名狀的傾向。即是它們聽信神諭和預言，並且極易受到巫師、術士、法師的蒙騙及影響。而且，因為夢能夠補償人的外在生活，這種人對於知識的強調，會被夢所補償，在夢中他們與非理性相遇，而且無所遁逃。對於榮格的這樣觀點，在此暫不作評論，這裡要說的是，榮格的個案亨利關於「卜卦的夢」中，亨利講了一個夢境，夢到在一趟南美洲的旅行回程中，遭遇四個中國人，並與他們格鬥而受傷，後來必須透過占卜來決定自己與同伴的生死（夢中亨利也有兩次占問的問題）。榮格聽完亨利的夢之後，建議亨利像夢中的中國人一樣去請示著名的中國占卜著作《易經》。經過幾個星期的《易經》研究，亨利雖然帶著極大懷疑但仍遵照榮格的建議，擲硬幣卜卦。結果亨利在卦象之中發現的東西，對他造成巨大的衝擊。因為他所得到的卦辭與他的夢和他的一般心理狀態有著非常多驚人的相應關係。藉著一個顯著的「同步」偶合，以硬幣模式所顯示給他的「卦」稱為「蒙」，或「童蒙」。榮格解釋到，所謂「蒙」（山水蒙），根據《易經》的闡述，這個六線形的上面三條線呈「艮」卦，象徵山，有「保持鎮靜」的意思，或者可以解釋為門；而下面的三條線呈「坎」卦，象徵水、深淵和月亮（及陷阱），這三個象徵都在亨利以前的夢中出現過。榮格補充說，在許多適用於亨利的陳述中，有以下的告誡：「對於青年的愚昧，最無望的要算糾纏在無端的空想了。越是頑固迷於這些幻想，越會蒙受羞恥。」對於《易經》進行第二次占卜，榮格則對自己研究的心得詮釋：「重新卜卦是不可能的，理由很簡單，原本的處境不可加以重構。因此，每一個當下，只有第一個且唯一一個答案。」

至於在 Z 君方面則是對於同一件事，以不同的方式向不同的兩尊神明提問，對於自己感情的問題，她透過扶鸞降乩的方式問濟公，再到萬和宮媽祖廟求籤。結果求到

籤詩是；八十原來是太公，看看晚景遇文王；目下緊事休相問，勸君且守代運通。詩文中透露出要她「等待」，因為目前的交往對象並不是她的「真命天子」，建議暫時放下不必要的煩惱（不必再跟家人爭吵、或意見不合），好好去做自己應該做的事。這樣的諭示與濟公的「開示」是不謀而合的。所以她說：「說真的求到這支籤的時候自己有點驚訝，也有些失望，驚訝的是曾經有某位仙人（指濟公）跟我說過相同的事，失望的是如果以這種籤詩來看，那位仙人跟我講的事情，以後會跟我作伴的不會是，……。（Z-1-12）」

#### 第四節 在聖域中尋找曙光

萬和宮座落於台中市南屯路與萬和路交接處，該地在清朝與日據時代皆稱作犁頭店，是一個販賣、修理農具的地方，舊時附近住民常常造訪、聚集於該地，除了購置所需農具外，更不時進入萬和宮祈求媽祖庇佑，期能風調雨順，五谷豐收及闔家平安。至今仍可見某些街道留存有石板路面，週遭店面也是新舊混雜，偶而可看到當地仕紳或老醫師居住的巴洛克風格住宅，人文地理呈現傳統與現代、都市與鄉村交會轉變的風貌，站在廟埕往廟頂望去，只見屋脊龍鳳呈祥麒麟獻瑞，右有南極仙翁及仙鶴代表壽與天齊，左有送子娘娘表示成就註生之願、又有天女散花來莊嚴讚嘆諸神功德。求籤者在進入萬和宮時，是帶著怎麼的心情呢？又如何醞釀與媽祖溝通、表達內心的情緒呢？求得籤詩之後，對存在於俗民心理層面的煩惱問題是否有所幫助呢？

##### 一、徘徊於混沌未明中

在一個人潮較不多的午後，L君從大里工地風塵僕僕地趕來，進入廟門之前先「淨手」以示尊敬，按照萬和宮的規定燒幾柱香，參香先從天公、主神再其他神尊，一一向眾神打過照面後，一則讓焦躁的心情平復，一則讓迷濛的心靈清明，不只神明需要「熱機」，俗民腦袋也要「熱身」。裊裊輕煙帶著諸多眾生心聲上達天聽，聖母眼神遍灑無比慈悲攝受苦難，陪祀眾神關聖帝君、神農大帝以及順風耳與千里眼等等……傳達著天上聖母的神威顯赫，更意味著萬和宮眾神的「功能齊全」。古老的建築、清幽的氣氛、裊繞的清香及喃喃的祝禱，眾神尊容或慈悲或威嚴，或靜穆或懾人，俗民的心境已隨著諸神引導而昇華，空氣中瀰漫或沉香或檀香的催化下，時間停止空間凝住成一幅色彩繽紛卻不妖豔的畫，繽紛中散發股股暖流，歸鄉遊子的憂傷已被療撫，你已經回到家、見到親人，無須再擔憂，千處祈求千處應、苦海常作渡人舟的大慈大悲觀世音也見證著遊子歸來、家人重逢，不必千言萬語，只需用你的虔誠洗盡千辛萬苦。經過三十分鐘的交融神會，天人合一於仙境閬苑，聖俗交會在人間桃源，神明的職能

在此鋪陳展現，眾生的苦難於焉收斂消融。

現實世界的「失落者」，因故進入到一個特殊的「系統」領域，透過一連串的宗教儀式進行，從各種宗教象徵意義啟發的幫助，得以沉澱現實生活中暫時的混濁，回復自我的本來澄明，看清楚事情的真實面貌，在這過程中是如何辦到的呢？現實生活中遭遇了事業的風險挑戰、感情世界的糾葛掙扎以及工作職場上的人際關係矛盾，使得生活腳步因為「卡住」而停步，亦即失去了身體的「能動性」。當然前於這種「能動性」的暫時失能，是「意向性」的混淆與失焦，看不到前行的路或看不清前途的方向，人的所作所為都必須是合於意向性或說符於目的性，但是當看不到目的為何時，就產生了不知所措的狀況，既失去生命形式展現的合於目的性，那麼生命存在的焦慮油然而生了。既然這樣，那恢復身體的能動性之前，應先調整其意向之合於生命目的性軌道，透過宗教信仰的力量讓主宰身體的精神回歸到正常的生命軌道，生命生物性的功能自是能夠恢復正常。

L君的覺察：因為好加在心頭有拿穩定（放棄接案），因為工程界這麼久的經驗來看，意思是嚴重觸犯法律，就真的別碰…它沒欠到這樣，然後設計師我也坦白跟他講，再來我也趁這個機會…這個案子已經發展到現在這樣來，你的房子一旦如果勉強假設蓋起來了，改天如果發生有一些危急情況，你旁邊的防火巷…那是一間幼稚園防火巷，牽涉到工安事件，那真的…我想是公訴罪…（L-2-1）。

這種覺察在當初評估時難道沒有嗎？還是為了業績或賺錢視而不見？已經累積了二三十年的實務經驗，法規、建築結構、及消訪工安問題等等，都是非常熟悉的管理考量面向，為何直到求完籤得到諭示之後，才猛然發現：改天如果發生有一些危急情況，你旁邊的防火巷…那是一間幼稚園防火巷，牽涉到工安事件，那真的…我想是公訴罪…。如果發生了火災造成幼稚園的人命傷亡，並不只是法律責任或公訴罪的問題，良心的譴責他將如何面對呢？也許是故意視而不見忽略，或是一時失察，最後關頭他是如何撥雲見日回到原本的澄明呢？

藉著民間宗教信仰的輔助，將失落者的「現在」的現場當作史性的原點（historical origin），把失落者對過往經驗的重演（回憶述說）當作歷史距離的回歸，那麼我們就必須先澄清回憶自身的時間現象學（余德慧，2006）。從時間現象學的觀點，史性原點意味著目前的境況，說話憑藉的地方，就是孕育任何回憶的處所。史性原點並不指某個固定的時刻，而是「經驗之所以能夠被組織起來的蘊生之處」，亦即回憶之所以能夠說出的當下。在這個小節裡先從余德慧的時間現象學觀點，來為俗民如何透過求籤得到沉澱與澄明過程作鋪路，余的時間現象學觀點主要還是留在下一個小節參與討論。這裡要指出的是，研究者認為俗民透過求籤的輔助而得到意向性及能動性的恢復，當然是與時空感的「恢復」息息相關的。

依照榮格的看法來說，透過神聖的事物、象徵的經驗的幫助，使自我可以脫離自己的無能感，是心理分析歷程中唯一有重大意義的面向（Marie-Louise von Franz，2011）。Marie 引述榮格的話說：

偉大宗教的形成，首先是有集體的迷失方向，在各地都匯聚成潛意識裡不可擋的指示原則（對拯救的集體渴望）。先知出於時代的緊急需要，透過內在的異象辨認出集體潛意識中有益的模式，並以象徵表達它……當情境改變，就需要新的「真理」；所以真理總是與特別的情境有關……只要象徵是真實的，就能釋出與情境相應的答案，甚至是「絕對的」。如果情境改變，但象徵不動如山，它就變成偶像，只剩貧瘠無效的作用，因為它只會使我們失去意識，無法提供任何澄清或啟蒙……象徵是教誨，偶像是妄想。

象徵需要人來發展它，但它會成長而超越人，所以它被稱為「上帝」，因為它表現出一種比自我更強大的心靈事態或要素。

從余德慧的觀點看來，「彼時」的失落透過此時的回憶述說，是以歷史的回歸讓過往的經驗得以重演，而這種重演更是一種過往經驗的重新組織，回到史性原點的回憶，再以當下的述說，來再次觀看及澄清事情的來龍去脈，而完成這種沉澱的過程；由榮格的看法中，如果象徵與情境能夠有效相應，就可以為迷失方向者提供澄清或啟蒙。綜合他們的觀點，研究者認為，俗民透過求籤行為，在求籤儀式過程中，對媽祖稟明心事時，即呈現余所說的，在當下述說過往，讓過去經驗再一次的重現，又由信仰的虔誠，重演不得不演的非常的真實，絕不自欺欺人，這是對神明的最基本尊敬，相對的也因為真誠演出，過往的回憶也就能被清楚的「看見」；再者，因為虔誠的緣故，儀妄妄，於是與情境相應的答案便隨著不斷被釋出了。媽祖的諭示就在這樣的「說」與「看」的過程中，發揮它對俗民失落者煩憂的沉澱與澄明的作用，讓求籤者由中得到啟發與教誨。

## 二、輕重該如何衡量呢？

從 L 君的自我解釋：「我們在討論的結果是，愈發覺得它裡面如果說我做到某個程度，尤其像工程款，做工程就是問題就是賺錢，已經動的話，如果牽涉到法規得時候，如果被勒令停工有很多資金的周轉我可能會... 不要說大資金，光是小資金的周轉要是被卡住的話我都承擔不起，媽祖可能是比較客氣含蓄，不過這樣我已經幾乎都已經快要明白說這個案子我應該要怎樣做了。(L-1-9)」

從「做工程就是問題就是賺錢」話語中，除了是一種覺察，更是一種重新定位。這樣的覺察是從設計師人情介紹的壓力、自己對工程風險挑戰的自我風格以及增加營

業業績的諸多考量或是困擾之中的覺醒，經過媽祖籤詩的諭示的提醒點撥後，回歸到經營工程管理的本質——就是賺錢。在營生賺錢的本質基礎上才能去做其他的考量，不能捨本逐末或本末倒置，是一種回到基本面的重新定位。

以及：「那是因為在工程界很多都是強求，到最後都要用十倍的時間、十倍的精神，那個錢不是說花錢就了事，有時候那是花錢還不會解決的，拖拖拖...非常身心疲憊就是了，自己累就算了連家裡的人、長輩的人一起連累下去，這都是很不應該的，就是因為有這樣過往的經驗，我連想都沒去想，也不會去羨慕。(L-2-3)」

很多工程發展到最後用十倍的時間、十倍的精神去收拾爛攤子，賠了錢還解決不了問題，更要連累家人、長輩，其中根本的原因就是：「因為在工程界很多都是強求」。因為很勉強，許多條件並沒有具備、時機也不成熟，就勉為其難去進行，就造成不堪設想的後果。從「因為有這樣過往的經驗」及媽祖的指示，他意識到工程接案除了賺錢的本質之外，也必須回歸因緣條件具備、成熟的基本前提，如果沒有回到這樣的基本前提，那麼就會失去接工程賺錢的本質。

或是大里的修繕案子他的心態也調整為：「...因為畢竟交朋友是一回事，但是真的用在做事業是會有一個落差，真的...平常大家在交朋友消遙時都沒關係，但是真的在做事業真的是一板一眼的，所以說人有時候要於公於私要非常分明，一向我都是這樣隨便就好、叫做大而化之，但是業主跟我說如果我要是大而化之，改天房子蓋起來就歪七扭八了... (L-2-10)」。

他從大里的案子中意識到工程是工程、朋友是朋友，這並不是說朋友與工作之間有甚麼優位先後，而是一種態度的釐清。一開始他認為因為是老交情老朋友的緣故，就認為可以最低的經費來給好朋友最好的服務，甚至認為可以在不必增加工時的情況之下提早工程的完成，這種「意圖」本身就是一種矛盾與不切實際的思維。他從媽祖的諭示中得到啓示，也從老朋友的提點中覺察到自己的「一向我都是這樣隨便就好、叫做大而化之」，與朋友相處「大而化之」的態度可能可以維繫長久友誼，但是工程管理「大而化之」大概會是災難的開始。老朋友的提醒應該不是臨時起意、隨便說說，絕對是站在長久的觀察與「旁觀者清」的立場提出的。所以他的覺醒是處於老朋友的建言加上萬和宮媽祖的聖諭雙重影響之下而產生的，但是雖有了初步的省察，但是他還不能下定決心、不能給出一個抉擇，他只是「幾乎都已經快要明白說這個案子我應該要怎樣做了」，而不是真正地「要」怎麼做，尤其對於何厝街的違建案，在人情壓力、違反法規與將會「封死」防火巷之間，尚不能做一個交代、給出一種取捨，他還需要一點時間沉澱心思。

個人生命的「現在」與社會的「當代」都是史性的原點，但是這不能只是刻度時



間上的「現在」。心理的「現在」永遠意謂著自身的不完全性（incompleteness），總是渴望過去的包抄盤繞；但是卻由於史性原點的歷史距離，使得過去在陰暗處被揭露、發現，而使史性的原點反照成形（余德慧，2006）。正是由於這樣的距離、發現，使得當下的飄忽知覺有了歷史性的重返，使得過往經驗的「當下」脫離它的沉重、細瑣而變的輕安，接近生命真切的部分只能是歷史的經驗。也就是說，史性原點是歷史距離的重返運動，浸淫在歷史經驗的盤繞方才成立。最平常的日子，正是最缺乏歷史距離的當下，那是意謂著「不能夠」（unabling）；恰好就是在歷史距離的出現，當下的缺憾給了歷史經驗重返的機會，人才有了第二次的真切，認識（歷史的理解）於焉開始。

俗民在萬和宮的求籤，正是讓俗民身處於「史性的原點」，而他的重新自我定位也是透過站在史性的原點才能夠完成。現在萬和宮的求籤，讓他有了歷史性的重返，過去種種慘痛的經驗，條件過於勉強的工程，造成被勒令停工，向業主那邊無法請款，對下發包的工程款仍舊要發出去，長期配合的材料廠商更是不得不面對，所以「自己累就算了連家裡的人、長輩的人一起連累下去，這都是很不應該的」，只能變賣家產、祖產來因應，造成賃屋而居到處漂流。過去的陰暗因為身處「適當」的歷史位置而被揭露出來，平常的視覺死角因而在當下消除。

再借用余德慧的觀點，史性原點處在「當下」與「歷史經驗的重返」雙重性的運動，才能夠構成心理史性的基礎，使得生命感總是在某個不自覺的時刻、在某個地方，不自覺的憶起一切有關自己的過往；「現在」的共構（configured）總是與前構（pre-figured）共同完成史性的意識——即是重構（re-figured），亦即曾經有的經驗從來不是有個堅定不移的形貌，而是「現在」的知覺結構重返那已經淪沒於暗室的從前，孕育出另一種東西——一種生命氛圍裡的「彷彿依稀」；假如過去的經驗是不再出現的獨在，那麼現今的經驗用某種類似的「反覆」重演過去的的經驗。

我們的「現在」對過往經驗有了距離（過去必須意謂著決裂——「一切都已經過去了」），而就是這個距離，才使我們看到前前後後的那層薄薄的光暈——一種生命的氛圍，生命的某種韻味；然而當我們想趨前看清楚時，所有的「看見」全部不在了。這種弔詭的「看」，充滿了危殆不安，因為人在回憶裡看見，都有凝視不得的「迫近」：一方面我們在歷史經驗有個親近，卻是有距離的親近；我雖浸淫其間，卻又是歷史的移開位置；我在外邊看我自己，卻有著自己在裡頭的感覺；然而一旦想往前弄個真切，我卻立刻失去了它；過去與我決裂，我卻在每個「現在」的原點之處回到決裂的每個縫隙，在縫隙裡我有「那個我」，我卻碰「他」不得；可是每當在這裡，我就身不由己的親近了我自己，但是我仍舊在門外，看著自己在屋裡喧鬧。

### 三、取捨的難題

L 君到萬和宮求問的事情之一是何厝街的違章增建，起初他礙於設計師的情面加上自認為可以應對其中的風險及挑戰，又心急於手中案子不多而有藉以增加業績的考量，於是有點帶著不顧一切得心情去評估。他明知其中有許多窒礙難行的因素，卻基於上述原因而對種種不利因素視而不見。當他由於籤詩的諭示，而從不切實際的情境之中醒悟過來時，終將工程接案的本質回歸到「賺錢」的定位上。在這樣的定位上，之前的渾沌不明的諸多考量，就變的雨過天青了。在這種不辯自明的情況下，他也就知所進退，何者該為？何者不該為？自是了然。當研究者問及他之選擇放下的決定，是如何完成的？是完全自己決定，還是也有受到媽祖聖諭的影響時？他很確定的答覆了提問。

答：可以說是各有百分之五十，本來我們就稍微…有點不是說很大的意願 (L-2-3)

並且對於下決定的過程，做了一些補充。從接觸評估，產生諸多困擾，到求問之後將予以拒絕，他強調籤詩的聖解與他們的評估結果是相當契合的。

答：這個案子我們就總共接觸這兩次，後續如何就沒有再去了解，反正我們的想法和媽祖婆給我們的聖解，都給我們…怎麼說…神明上契合，也給我們一個很篤定…非我們能力所及，超過我們能力來說也不會去想太多，同時我要驗證的是二十幾年來工程過往經驗 (L-2-4)

在抉擇的過程之中，L 君也決定了聖母的諭示參與了百分之五十的決策比例。不論是基於逃避的心理因素，或是請媽祖作為其決定的背書也罷，他終究會做出決定。這個決定的重要性不在於誰的決策比例占有多少，而在於打破了之前猶豫不決的僵局，讓他的處境擺脫了躊躇不前的窘況，更重要的是還原——他本來就是一個能做決定的人。他一則回歸做工程賺錢獲利的本質，一則也回復到以二十多年的實務經驗作為工程接案的評估基礎，也就是「只是」恢復平常的能力而已。

Z 君則說：或許一年後兩年後，甚至三年後，當時空、背景都不一樣的時候，我不見得會是這麼想，或許到那時候我會覺得說，師父講的跟聖母講的是對的，只是眼前當下的一種固執吧，以及放不下的感覺，那我相信隨著時間然後以及我的成長再回頭看看這件事情的時候我相信答案與感覺絕對不可能是一樣的。(Z-1-14)

在 Z 君方面也有相同的狀況，她選擇了「將會」放下這一段感情。首先，她明白這段感情並不是短期間能夠結束，因為對方似乎比她更為投入，而她也不是那麼忍心與予快速斬斷；當然，這樣的抉擇是建立在一個基本前提下，那就是回歸到事實的本質，不論是雙方父母親人所說的，或是「師父講的跟聖母講的是對的」，也就是他當前固執又放不下的——幸福的表面下實際遮蔽著不幸的本質。她對於所謂幸福的甜蜜

感覺，無非來自於多年的孤獨造成對親密關係渴望的一種錯覺罷了，這種錯覺造成了她的固執與無視於不幸的存在。她好像進入了一座迷宮之中卻自得其樂，周遭的親友則是站在上方看到了迷宮盡頭的深淵，只能擔心著急卻甚麼事也幫不了。然後在「師父跟聖母」的聯手合作下，才將她從瀕於陷入深淵的險境旁拉了一把。

不論在 L 君或是 Z 君的個案中，都有一個如同余德慧（2006）所謂的，他們的情況常常是社會倫理以及行事義理所無法進入的經驗層面。在 L 君那邊，即便有著二十幾年的實務經驗做基礎背景，但是卻陷入了諸多理性考量的角力之中，乍看之下好像甚麼事都沒那麼困難，但是當各個面向匯聚之時，卻互相卡著而使行動莫名的僵住；在 Z 君這邊則是從社會倫理的角度來說，雙方的親人都一而再地告訴妳，這是一件再清楚不過的事了，妳為什麼這樣的執迷不悟呢？何況從 Z 君十五年前的前車之鑑來看，難道不能從中得到一點教訓嗎？親人的強力規勸與她的無比固執之間，產生了一種難分軒輊的拉距。然後到了萬和宮，在神明及神諭的「介入」之下，不管是理性僵局或是倫理的拉距，一下子失去了平衡，一切又開始動了起來。而這種「行動或是動」又在神力（余德慧則說啓蒙神學）的加被下，被導入了正常軌道之中。

所以余德慧（2006）提到，一般人對於宗教的疑問多半集中在「這是不是真的？」這是一個保持距離步步為營的認識方法，不過卻未必是深入宗教生活的途徑。相信佛祖的人未必是虔誠的佛教徒，相信耶穌基督的人也未必是虔誠的基督徒，而只有那融入宗教文化所營造的氛圍的人才活出虔敬，才展現出宗教的力量。余以「啓蒙神學」的觀點來看待民間宗教，以這樣的一個切入點，其目的在於以現象學的方式，將民間宗教的神秘經驗、文化象徵以及十件作一個連結與分析。他強調，對宗教的認識，不代表有信仰；同樣地，對文化的認識，不代表活在文化之中。一個宗教虔信者的養成絕對不是依靠知識，知識反而是後來才生產的，德添上「疏離」調味之後的產品。人以自身的生命歷練作為材料，加上文化裡頭的宗教調理，成為宗教虔信者；這是一個一體（榮格說個體化）的過程，自我經驗與宗教不是被解剖後對比看待，而是一起由混沌走向明晰、連結由細弱走向強大的啓蒙過程，也是人成為社會性存在的過程。

#### 四、在神聖世界的轉化

當求完籤詩並得到一定程度的「諭示」之後，俗民就從供桌上拿起祭品之一的金紙，往金爐裡燒化。俗民一邊將金紙折摺成一撮一撮，一邊往金爐裡冷靜地丟擲，金爐中熊熊的火光也一波一波的照射到他們的臉上。虔誠的呈獻給神明象徵財帛的紙錢以作為酬謝的同時，也不時的回想這整個求籤的過程並咀嚼著、回味著媽祖諭示的真意。他們在要誇出廟門門檻之前已經有了決定，也逐漸清楚回到現實世界以後應該要怎麼做。金紙燒化也代表整個求籤過程的完成，更意謂著俗民心理意向性的重新「指

向」，以及身體能動性的逐步恢復，他不只清楚心之所向，也有信心能夠往那裏移動。以門檻所區分的兩個空間，在俗民腳步簡單而刻意的跨越下卻呈現兩個截然不同的世界，他們從世俗的世界進入萬和宮時，首先洗淨「污染的心」，再以絕對謙卑的態度，長跪於媽祖前的拜墊前，進入了由「繼承」而來的求籤儀式，最終取得媽祖的聖諭，幫助度過人生的谷底境遇。我們應該如何看待俗民從進入萬和宮求籤到跨出廟門的整個儀式過程呢？下面將透過著名人類學家 Victor Turner 的觀點來嘗試了解，也許不是那麼完全適當，但是個人以為有相當的參照性。

Victor Turner (黃劍波、柳博贊譯，2006) 引述 Gennep, Arnold van (1909) 的觀點，認為所有通過儀式或是“轉換儀式”都有著標識性的三個階段：分離階段、邊緣階段（或叫做闕限階段）以及聚合階段。在分離階段中包含代有象徵意義的行為，表現個人或群體從原有的處境——社會結構裡先前所固定的位置，或是整體的一種文化狀態（稱為“就有形式”），或二者兼有的狀態之中“分離出去”的行為。而在介於中間的“闕限”階段裡，儀式主體（或稱為通過者）的特徵並不清晰；他從本族文化中的一個領域內通過，而這個領域內不具有以前的狀況的特點。在第三個階段，通過過程就圓滿的完成了。儀式主體，無論是個人還是群體，重新獲得了相對穩定的狀態，並且還因此獲得了明確定義、“結構性”類型的權利和義務。他身上被寄予一定的期望值：他所做出的表現應當與某些習俗規範、道德標準相一致，而這些正是在這類職位的體系中對社會職位的擔任者的要求。Victor Turner 對於 Gennep, Arnold van 觀點特闢一章〈闕限與交融〉對這兩個階段作這樣詮釋：

### （一）闕限

闕限或闕限人（門檻之處的人）的特徵不可能是清晰的，因為這種情況和這些人員會從類別（即在正常情況之下，在文化空間裡為狀況和位置進行定位的類別）的網狀結構中躲避禍逃避出去。闕限的時體既不再這裡，也不在那裡；他們在法律、習俗、傳統和點理所指定與安排的那些位置之間的地方。作為這樣的一種存在，他們不清晰、不確定的特點具多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現出來。在這些社會裡，社會和文化上的轉化都會經過儀式化的處理。所以，闕限常常是與死亡、受孕、隱形、黑暗、雙性戀、曠野、日食或月食聯繫在一起。

從曾經是英國非洲殖民地恩丹布土著（贊比亞）的長期觀察研究，Victor Turner 發現，闕限的實體，比如成長儀式或者青春期儀式的初次受禮者，可能會被表現為一無所有的人。他們也許會被裝扮成怪獸的模樣，來表現作為闕限的存在，他們沒有地位，沒有財產，沒有標識，沒有世俗衣物，在親屬體系中也沒有他們的位置，亦即沒有任何事物能夠把他們與其他的初次受禮者或初次參與者區分開來。在這個時空中，

他們的舉止是被動和謙恭的；他們必須無條件服從教導者的命令，還要毫無怨言地接受專斷的懲罰。他們就像是被貶低、被碾壓，一直到大家的境況都完全相同了，在重新被塑造，額外的能力也被賜給他們，使他們能夠適應生命中的這一新階段。這些初次受禮者彼此之間往往會形成一種親密的同志關係和平等關係。世俗的級別之分和地位之分消失了或是被同化了。這儀式的重要特徵在於——受禮者的被動、謙恭、近乎赤身裸體——他們處於象徵的中央位置，在墳墓和子宮的象徵之間。

## （二）交融

闕限現象對於我們目前的研究目的來說，也有著頗具興味的一點：它們提供了一個卑微與神聖、同質與同志的混合體。在這樣的儀式中，我們所看到的是“時間之內或時間之外的片刻”，以及世俗的社會結構之內或之外的存在。這些事物為我們揭露了——無論時間多麼短暫，都可以語言的形式或以象徵的形式，來達到對一些普遍化社會關係的認知。人類之間的相互關聯有兩種主要的模式，及併列與交替。在第一種模式下，社會是一個有組織結構、有彼此差別的存在形式（較好與較差）；而第二種模式，它是在闕限階段出現的。在第二種模式之下，社會是一個沒有組織結構，或僅有基本組織結構，而且相對而言缺乏彼此差別的社群、或社區，或者也可能是地位平等的人們結成的共同體，在這一共同體中，大家全都服從於那些儀式長老的普遍權威。

Victor Turner 繼續說到，結構與交融之間的區別不僅僅是我們所熟悉的那種“世俗”和“神聖”之間的區別，也與政治和宗教之間的區別大不相同。在部落社會裡，某些固定的職位有著許多神聖的特質；實際上，每個社會職位都至少有一些神聖之處。但是這種“神聖”的成分是任職者在通過儀式上或得的，在儀式上，他們的地位得到了改變。而後，存在於戰時的舉止謙恭和無模式狀態之中的“神聖成分”失效，如果任職者心存虛榮，就會受到更高地位或職位的誘惑。這是人類對基本的和共有的人類聯結的獲得性認知，如果沒有這種認知，那麼社會就不可能存在。儀式中的闕限階段有這樣的一種暗示：即如果沒有身處低位的人，就不可能有身處高位的人；而身處高位的人必須親身體驗一下身處低位的滋味。

## （三）神秘的危險和弱者的力量

或許有人可能會問：為什麼在世界上所有的地方，為什麼在世界上所有的地方，闕限的腳色都被賦予了巫術宗教的角色？以及，為什麼對於那些沒有經歷過儀式，因而沒有被納入闕限場景的人員、物品、事物來說，這些屬性（巫宗教）常常被看作是有危險性、不吉利、有污染性的？Victor Turner 簡述他的觀點：對於那些看重“結構”

的穩定的人來說，交融表現方式的中止是危險的、具有無政府性質的，必須要以各種規定、禁令和條件來對其進行層層的限制。Victor Turner 再以人類學家 Mary Douglas 的看法加以佐證，Mary Douglas 認為對於那些不能明確地歸入傳統標準或傳統類別的事物，或是處於“不同類別的界限”中間地帶的事物，幾乎世界上所有的地方都會將其視為“有污染性”和“有危險性”。

閾限並不是交融在文化上唯一的表達方式，在大都數社會中，還有別的表達方式。通過圍繞其上的象徵，以及附加其上的信仰，可以辨認出這些表現方式，例如，“弱者的力量”，或者換句話說，就是“身分較低、職位較差的人所具有的神聖特性，無論這種特性是永久的還是暫時的”。當然這種現象不是只有出現在原始部落或是出現在懼有神話性質類型的文學、小說當中而已，放眼到眾多國家參與的體系中，結構規模較小、政治力量較弱的國家常常會擔任宗教價值和道德價值的秉持者，例如古代中東地區的希伯來人；中世紀早期“基督國度”中的愛爾蘭人；以及當代歐洲的瑞士人。在結構上都是處於低下或“邊緣”的位置，它們代表著為了與“封閉的道德”相對抗的“開放性”，前者的中心意味著有邊界、有結構、有特點的規範體系，他們保守而不允許外來成員加入；在生活方式受到威脅時，如何保護自己，以及對那些維持原有習俗的意願進行更新。社會生活中的日常行為所依靠的，就是這種習俗。在封閉性或有結構的社會裡，出於邊緣或“低下”地位的人或“局外人”往往回成爲大衛·休謨所稱之爲“爲人類本身所懷有的情感”的象徵，從而與我們定義爲“交融”的模式聯繫在一起了。

## 第五章 祈福避禍訴求的本質

面對變動不居凶險萬分生命之流時，俗民祖先一代接著一代汲取智慧及累積經驗所建構一層又一層的「安全防護網」，是否就能夠讓子孫們從此風平浪靜一帆風順呢？防護網扮演著如母親照料者的角色，更有如陪伴者及指導者的功能，更似如影隨形般「隨侍在側」，時而伸展時而隱縮，在旭日東昇時指導著年輕的步伐，在日正當中時隱伏觀望，在夕陽西下時引領著暮年的回歸，時而燦爛時而隱晦。但是當生命之流進入了幽深的山谷、黑暗的坎洞，陽光不見的地方，狂風暴雨的所在，常常呈現手足無措、驚慌恐懼的境況。

祖先早已預見這種種的窘境，於是在建構一個跨越空間、超越時間又經緯分明的安全防護網中又佈建了如星羅棋布的眾神，作為守護的明燈。針對俗民不同的需求與屬性而架搭，這些取材自歷史、神話及小說…等等不同領域，跨越各個學派各種宗教的眾多神明（與聖賢），也許仍帶有初民信仰的色彩，卻不時散發豐富色差、多樣流明的多采多姿色彩繽紛的光芒！在《農曆諸神佛誕辰千秋表》中可見到，從正月初一日的「元始天尊萬壽及彌勒尊佛佛誕」、二月十九日的「觀世音菩薩佛辰」及三月廿三日的「天上聖母聖誕」、五月十八日的「張府天師聖誕」，還有六月廿四日的「關聖帝君聖誕」以及八月二十七日的「至聖先師孔子聖誕」，或者十二月廿四日「送神」及十二月廿五日「天神下降」遍布十二個月分的時際，數目達一百八十位神尊中，紀錄眾神的出生、成道或的得道及飛升，為俗民提供一個典範作為迷航時的指引燈塔，在告誡俗民「舉頭三尺有神明」時，提點農耕時代的人們「田頭田尾土地公」時，同時也告訴子孫不同的逆境現前時，到不同的時空中找到幫助渡過困境的守護神。

當然，這種避禍祈福的本質，也並不只是東方的或本土的所獨有，西方的世界也存在相同的情況，東西方不同的地方，大概只是文化背景的差異，本質上頗為類似。因此，在以下對這種俗民求籤形為現象的詮釋時，也會借助西方的觀點來提供更多的解釋角度，以期能不失之於偏頗。

### 第一節 在困頓不安中回到安全避風港

俗民常常安住在固定的生活形態及既定的生活模式，並習慣從固定的生活模式中得到一種能被掌握的安全感。但是當必須對生活處境變化做出抉擇時，面對未知命運與不確定，尤甚者面臨利害衝突的矛盾及兩難情況，無法對未知風險研判，更無法做出決定，內心深處於是充滿焦慮、無助與對於未知恐懼的種種複雜的情緒。求籤者

內心感到恐懼（或焦慮）的是：「未知」及「變數」，這種恐懼心理源於對未來事件的無法預料以及對風險的無法掌控，於是內心充滿矛盾與失衡，一時缺乏安全的依附，而陷入困頓不安及痛苦的情緒之中。然後，如同成長過程中，每當碰到跌倒、挫折時，都會跑回家裡尋求母親的安慰，俗民也是會在遭逢困頓之時，因信仰背景的緣故，找到或回到媽祖廟，尋求聖母的慰藉與指示。爲了進一步了解本研究參與研究者求籤前的心理背景，以下將透過西方存在主義的觀點及些許本土政經社會概況，來探究他們的另一精神世界。

## 一、商業利益考量與友誼中取得平衡

自由的確是一個很難解釋的概念，人們渴望自由、追求自由，表面上好像要擺脫某種責任的束縛，可是自由常常是伴隨著責任而存在，或是說自由根本就是責任承擔的另外呈現，沒有責任承擔的「自由」，只是一種放任，最終只會帶來虛無的結果。對在本研究的研究參與者來說，他們從世俗的世界所遭逢的困頓，從存在心理的觀點來說，也可以視爲自由與責任之間的衝突，在他們未覺察之前，可能以爲能夠撇開責任而得到自由，例如 L 君一開始認爲，因爲老朋友老交情的緣故，就可以最低的經費，而完全忽略工時的增加、材料成本的提高，然後給老朋友一個最好的、最快速的服務。但是實際前進時又發現沒有了責任，似乎要走的路卻不見了。自由與責任是一而二、二而一的東西，我們選擇承擔的行動同時，自由就跟隨在身邊，決定對責任承擔的逃避時，自由就離我們遠去。

以最低的經費來給老朋友一個最好的服務，是最出自我設定的目標，當他開始往這個方向走沒幾步路，卻發現路走不下去了，處在一個前不著村後不著店的位置，本來美好的設想目標一下子變成了絆手絆腳的束縛。朋友交情的意義雖然重要，但是工程接案本來就有其商業利義的基本考量，偏執於一方就好像天秤向一端傾斜，於是矛盾也隨著產生，結果交情也顧不著，商業利益跟著失去，連工程也不知道怎麼進行下去。這是責任的混淆釐不清，造成本來想要八面玲瓏面面俱到的扛起承擔的 L 君，最終不只承擔不起，連「自由」也跟著失去了。那 L 君是如何擺脫這種「失落」的泥淖之中的境況呢？

在 L 君求的籤詩中，媽祖的諭示是：

「君爾何須問聖跡，自己心中皆有益；於今且看月中旬，凶事脫出化成吉。」而籤詩標題爲：劉永做官蔭妻兒。從標題來說，這件事本來就是一件很平常、又有利可圖的案子，而 L 君似乎想得太完美或是想太多而有些「庸人自擾」，神諭的指示是清楚又明白的，「你何必來問呢？因爲你本來就心裡有數」，換句話說，媽祖的意思是應該回歸事情的本質，交情是交情，工程是工程，兩者本來是不衝突的，把工程做好、該



要求的條件就要到位就是最好的服務，這也就是對老朋友最好的交代。除了媽祖的諭示，業主也以朋友的立場來告誡他，工程進行本來就馬虎不得，業主說到：「業主跟我說如果我要是大而化之，改天房子蓋起來就歪七扭八了，他說房子怎麼蓋的歪七扭八，你是在破壞階段，你用你的測量儀器測看看，結果我測起來就真的..牆壁啦、樑子、柱子啦、那有的真的是歪的很嚴重，我們現在幫他做加強部分，是有重新處理過了...重新拉過...是用整個很長的線去拉，重新拉過...拉過之後加強部分到一個段落，業主本身也了解這些情形...有差的部份就是靠修繕過程，靠土水硬補補過去...當然有心要做當然就一次完成不要再歪七扭八(L-2-10)」，顯然業主在過程中也應該意識到了L君所處的狀況，所以提醒他，既然有心要做就要做好，不要爲了省這個省那個地「大而化之」，到時候又來補這補那變得更爲麻煩。

有了籤詩的指示以及老朋友由衷的提點，L君心態上才有了覺察及轉變，即回到工程的基本要求，並了解工程品質要求與老朋友交情之間本就是不矛盾而可以同時兼顧的。他說到：「那剛開工千頭萬緒比較亂一點，這個狀況慢慢的...大家也都...這個磨合期，他們一些處理事務順序(眉眉角角)慢慢的...大家慢慢摸透了，同時也驗證我以前做工程管理很鬆散，難怪說有些時候很多事情該做的沒有做、該處理的沒有處理、該紀錄的沒有紀錄，有些時候很重要的關鍵都lose掉了，那這次給我感受很深的就是我同時也會學到很多東西，這是感觸最深的(L-1-7)」，他覺察到自己的鬆散，很多關鍵的地方都「lose掉了」，大概是指很多時候都只顧著交情而忽略了工程的基本面，於是有時候會出些狀況。他又補充：「因為畢竟交朋友是一回事，但是真的用在做事業是會有一個落差，真的...平常大家在交朋友消遣時都沒關係，但是真的在做事業真的是一板一眼的，所以說人有時候要於公於私要非常分明，一向我都是這樣隨便就好、叫做大而化之(L-2-10)」，做人做事要公私分明，不能大而化之，這是一種非常重要的覺察，這種覺察不只讓他擺脫了之前那種角色混淆的窘境，也讓他接下來未完成的工程能夠順利進行。

雖然「於今且看月中旬，凶事脫出化成吉」，也就是說工程的後續可能有一些小「狀況」，而根據L君的陳述及研究者的後續追蹤跟進，也的確有不少狀況發生，例如「因為剛開工的時候工作量是很多是很煩...很煩很躁，剛開始的時候大家也討論了一段時間，結果所出來的工班，原本都認為我信任得過，結果其中有一個工班是做土水，他的手藝種種我們也沒話說，業主也是有認同，但是這個師傅不知道怎樣，今年做工作時有時候都會躲在牆角偷喝兩杯... (L-2-11)」以及「然後...業主本身也很配合，我們本身也有幫忙去找一些土木...土水工班來補那個縫，結果業主後來也找到一大群，很快...不到一個禮拜就結束了，但是這是業主找的，我們負責去跟他配合，第一個階段的工作趕快完成。一完成後...業主看了...快是快...太粗，所以業主到最後自己也深深檢討他的腳步要放慢，因為有的東西，急了有的東西要改是很難改的，像土水問題、擦了不對之後也等它乾、乾了之後要打、打了之後又煙，骯髒又有土石，

然後又要重打，兩三次工內，他自己也說要放慢。再來水電，因為我本身也是會水電，剛開始水電也是我自己做的，結果他說你要做水電又要做鐵工，你一個人這樣是千手觀音阿，你是好意要幫我省一些錢，但是問題我這樣時間就不對了，趕快找工班來幫忙做，結果找的水電很快但也很操勞，操到什麼程度呢...接的水都會漏，電接不過去，還要來一次來要來兩次，業主說這是怎麼一回事？(L-2-15)」也因為他覺察之後的自身角色得到釐清而得到業主的體諒及配合，業主甚至都親身參與到工班的調配、材料的選取，也充分了解整個工程的難度與繁瑣，於是雖仍有狀況卻都能一一迎刃而解，工程最後圓滿的完成。

## 二、在孤獨中自我醒悟

孤獨是一門自處的藝術，孤獨也是存在於世的一種辯證。從 Z 君的個案中，我們可以看到她的十五年的單親媽媽生活，是處於長期感到孤獨寂寞渴望親密關係的情況，於是當一個年輕的男生走進她的生命時，一方面似乎滿足了她的渴望，一方面也揭露了渴望親密與注定孤獨的衝突。她的話語之中，在滿足的甜蜜裡也帶著些許的自知之明，「他說過妳是我的，妳永遠都是我的，他說他會牽著我的手一輩子走下去，就算家人的反對，全世界都反對，他只要說我只要是愛他的，在乎他的，他永遠會牽著我的手走一輩子，他說叫我不放棄他，我放棄了他，他什麼都沒有。或許只是一時的那種衝動講出來的好聽的話，但是聽在我的耳朵裡，真的是很感動，被在乎的感覺真的很好，(Z-1-11)」實際上，在存在的真相裡，不必誰放棄誰，才甚麼都沒有，而是從一開始到最終時，我們本來甚麼都沒有！

無論是 Z 君或是 Z 君交往的對象，他們似乎都沉醉於彼此交往中的甜蜜之中，就如同 William James 所強調的，幸福感情緒造成的盲點與遲鈍，已經形成了一種自我防衛的本能武器，為了避免干擾這種情緒的狀態，於是如同粉飾太平般地阻絕了與其相反的事實，因此他們因為處在這種幸福的甜蜜滋味中，無論如何是沒有辦法相信不幸與禍害的存在的。在這種情況下，最後又是如何有所醒悟的呢？

當然首先是家人視同反對的質疑，即是：「其實剛開始家裡的人不管父親母親，或者兄長，他們都會說年紀差這麼多好嗎？(Z-1-11)」親人的反對，是基於除了年紀差距太多外，還有考量到過往的背景及 Z 君本身還有一個小孩，也就是不只考慮到交往雙方，更關心到處於青春期的感受。換個角度來說，交往中的兩人也許因為幸福甜蜜而遮蔽了不幸與禍害的存在，但是作為旁觀者的家人們，則不像他們固執地避著眼睛，因此家人們是看在眼裡、心裡也很清楚。在雙方家人們一再地勸誡之下，Z 君才似乎把閉著的眼睛睜開，然後透過家人的視角，漸漸看到了整個事情的初貌。但是熱烈交往中的兩人，不論要繼續交往或分手，並不是單方面可以片面決定，當她幾

次地提出分手時，卻又遭到對方的一再拒絕，於是他也跟著徬徨無措起來。接著在家人的催促下，她先到濟公師父那邊祈求指示，情形如她所說：「這位仙人其實事濟公師父，那是我父母親他們在走的一間公廟，那這位師父他一直跟家父說他要找我，那我不知道為什麼，事隔好多次我才過去，那他有跟我說過說，我從事這個行業很好，但是要我答應一件事，就是平眼看待萬事萬物，我說我一定會做的到，那閒聊之後他突然跟我講說，小孩幾歲啦？那我回答說十四歲了，那妳有想結婚嗎，我說我現在三十九了，還結婚嗎？祂就在笑，那他跟我講說我四十二歲的時候會遇到一個很疼我、很呵護我願意照顧我一輩子的人。(Z-1-13)」神明的諭示說到此時交往的並不是廝守一生的對象，更明確地「諭告」在他四十二歲的時候會碰到結婚的對象。

在得到濟公師父的指點之後，一方面不太願意接受，另一方面則把眼睛睜得更大以看到更寬廣的視域，於是她又到萬和宮來尋求媽祖的聖籤諭示，結果媽祖的神諭讓她失望又驚訝，「說真的求到這隻籤的時候自己有點驚訝，也有些失望，驚訝的是曾經有某位仙人跟我說過相同的事，失望的是如果以這種籤詩來看，那位仙人跟我講的事情以後會跟我作伴的不會是他，那是不是他與否，真的由時間來做決定。(Z-1-12)」即便是驚訝又失望，但是基本上是得到一種「雙重」的確認。在濟公師父的指示是，在四十二歲的時候會域伴結婚的對象，而在媽祖的籤詩諭示則是：**渭水河太公釣魚**，詩文則是：**八十原來是太公 看看晚景遇文王 目下緊事休相問 勸君且守代運通**。所以她驚訝於自己信仰的不同神明卻給出了相同的指示，而且一邊指出三年之後當她四十二歲時，會遇見結婚的對象，另一邊則給出了「**渭水河太公釣魚**」要她「等待」的指示，兩者是如此的相契合。

即便她「也有些失望……失望的是如果以這種籤詩來看，那位仙人跟我講的事情以後會跟我作伴的不會是他…」這種失望是一時尚不能接受，也就短時間中還無法從幸福的甜蜜中抽離，但是在此時已經有了進一步的覺察，她已意識到家人的反對是有道理的，以她目前的種種情況及自身條件而言，目前交往的對象是否適合的確是有待商榷的。而甜蜜總有些黏度，正當交往熱烈的雙方，要一下子分手，也有些難度及考量，雙方都需要一點時間，所以她也提及：「那是不是他與否，真的由時間來做決定」，話中表面上尚有些許的不能接受，事實上則是說她需要、或是雙方都需要時間來適應。在另一段話中已經充分表達了她有所醒悟但她同時也需要時間來沖淡及調適，她說：「或許一年後兩年後，甚至三年後，當時空、背景都不一樣的時候，我不見得會是這麼想，或許到那時候我會覺得說，師父講的跟聖母講的是對的，只是眼前當下的一種固執吧，以及放不下的感覺，那我相信隨著時間然後以及我的成長再回頭看看這件事情的時候我相信答案與感情絕對不可能是一樣的。(Z-1-14)」從家人一開始的反對，到不同神明的相同諭示，她終於明白從頭至尾都是自己眼前當下的一種固執以及放不下的感覺，而時間到時將會沖淡這一切。

### 三、從對死亡的覺察回歸工程的本質

在 L 君的情況之中，我們可以看出自始至終都離不開這個課題。多年前台北劍潭更換水中照明工程而發生工人溺斃的意外，一則讓他耿耿於懷良心難安，一則賠償使他耗費不少家產；在大里的舊屋修繕工程進行的時候，從一開始的拆除工作，就時時讓他擔心受怕，即他所提及的「至於說最危險的部份，可能是上禮拜在拆舊的鐵條部分（L-2-17）」，因為老舊的鐵條已經鏽蝕嚴重，又有十米高，可以比較安全地靠吊車懸吊著去拆除，卻因為巷道過小吊車不能進入，只能硬著頭皮讓一個工人攀爬上去拆除；至於何厝街的增建案，雖然有人情及業績的壓力，但是困擾著他的主要還是相對於「死亡」的問題，所以他強調「我還是秉持一個原則”安全考量，賺錢是其次”（L-1-7）」，由於業主的堅持，屆時與旁邊幼稚園的防火巷道將會被封死，也就是將來萬一發生火災出了人命，就與他脫不了關係。

無論是舊屋修繕時，工人必須攀爬嚴重鏽蝕的鐵條去拆除老舊鐵架的「危險」，或是關於何厝街違章增建部分結構及防火巷的「安全」考量，都是擔心萬一發生事故出了人命，這種對於死亡的焦慮，不是「杞人憂天」式的擔憂，在他從事二三十年的工程實務經驗中，他不只看過別人的工程中發生過，在自己的接案中也有過，就是發生意外、有人死亡。從家住埔里時，每逢參與工程競標或工地開工時，L 君都會到媽祖廟求籤祈福，搬遷到台中之後，仍保持這樣的習慣，這是他的寬心之道，也是他對於死亡焦慮的因應之道。同時也由於有這樣的習慣，加上對於媽祖信仰（當然與其一貫到的信仰不衝突）的緣故，透過聖母的諭示，讓他有所轉變與覺察，才能渡過一段煩心的日子。

在大里的舊屋修繕方面，本來他心裡就有相當的盤算，但是由於求好心切，又有老朋友交情的緣故，倒使他反而將友誼與工程執行該有的原則混淆了，然後籤詩給他的指示是「君爾何須問聖跡，自己心中皆有益；於今且看月中旬，凶事脫出化成吉。」聖母諭示他，他本來心中的打算原則是對的，但是可能想太多了，而過程的所謂「凶事」，後來也驗證都是有驚無險，工程進行到後段時業主更親自參與，讓 L 君的心理壓力減輕許多，所以這個案子，從對於死亡焦慮而引發對於工程中凶險的擔憂，進而讓他釐清自己在這件事中的角色，也是有相當的影響。朋友的交情是長久的，所謂的友誼，其中總有很大成分的誠信或相互之間的信任，而工程則是一時的，既然有朋友間的相互信任作為基礎，工程操作就應該回歸到該有的堅持原則，該怎麼做就不該有其他不符合原則要求的做法，堅持原則而不是「大而化之」，將工程該有的品質達到定位，就是對朋友最好的交代，更是繼續維繫友誼的不二考量，有了這樣的省察，心裡就放心許多，而工程也能夠繼續順利的進行。

至於何厝街的違建，L 君面對的是人情壓力與違法的兩難問題。對於設計師的壓

力是過去有不少的工程都是透過設計師的介紹，才能接到案子，也就是欠了人家不少的人情；再來是若是斷然拒絕設計師的介紹，那麼往後如果還沒有或不能這樣的工作領域，設計師極有可能因為自己的拒絕而不再介紹了，屆時將會影響生計。但是另外一邊則是這個案子牽涉的層面有三個，一是案子本身就是個違法增建，再者是業者的要求是要在原有的基礎上將高度增加道原來的兩三倍，第三是業主在增建完成的同時要將與隔鄰幼稚園之間的防火巷封死。一邊是人情壓力與往後生計考量，一邊則是面對法律與人命關天的問題，這種種的因素不只讓他陷入極度的掙扎，簡直使他深感頭痛。在處於這種非常兩難的困境，似乎已經超出了自己的掌控及判斷能力的範圍，然後媽祖籤詩諭示標題：「**李世民初遊地府**」，而籤詩的詩文內容為：「**不須作福不須求，用盡心機總未休；陽世不知陰世事，官法如爐不自由。**」從標題的比喻來看，這是一件很嚴重、而且是非常棘手的事，就如同神怪小說所描述般，即便像唐太宗李世民貴為天子，也將因為他的所作所為而身陷地獄之中。詩文則明白告誡，不必要用盡心機、處心積慮，最終都是枉然，如果不相信陰陽果報，那麼就要有身繫囹圄的覺悟及準備！這無異是一記當頭棒喝，瞬間敲醒了夢中人。

人情壓力、違法以及人命關天本來在 L 君心中衡量時呈現一種角力與糾葛，但是在剎那間的「天外飛來一棒」，就將這種糾葛打開，彼此的角力也一時被打散，三者之間就在當下分出了高下與輕重。有什麼事情能比人命關天更重要呢？人情壓力與身繫囹圄或者「下地獄」相較，又是誰清誰重呢？這樣的衝擊之下，他覺察到「我還是秉持一個原則”安全考量，賺錢是其次”」人命關天的安全考量本來就至高而無可比較予取代的，在這樣的前提之下才能做其他的考量，而如果賺了違法的虧心錢卻要衢坐牢，那又有甚麼意義呢？能否賺到錢尚不可知，首先須面對的卻是人命關天又是違法的事，又將如何面對良心的譴責與法律的制裁呢？所以他先提到「…安全性，業主如果本身是很堅持的話，這個案子我就不會繼續，賺這種錢就…心不安寧不得，就是說跟我當初想的求籤的時候，那種很光明磊落的心態，就是我們既然是做服務業的，建築業也是服務業，就是要幫人家做好要幫人家做好留一個給人家留戀，不要改天工程做好拍拍屁股走人留下一推爛攤子，收也不是不收也不是。(L-1-7)」然後在求得籤詩後他則說到：「因為好加在心頭有拿穩定，因為工程界這麼久的經驗來看，意思是嚴重觸犯法律，就真的別碰…它沒欠到這樣，然後設計師我也坦白跟他講，再來我也趁這個機會…這個案子已經發展到現在這樣來，你的房子一但如果勉強假設蓋起來了，改天如果發生有一些危急情況，你旁邊的防火巷…那是一間幼稚園防火巷，牽涉到工安事件，那真的…我想是公訴罪…。(L-2-1)」這是一個覺察之後所下的一個重大決定，讓他從「人命關天」的至高前提之下，回歸到從事工程建案的基本面：「安全第一，賺錢其次」，同時也讓他擺脫了人情壓力的束縛，更使其脫離困頓的境況。

#### 四、安全的庇護所

在 T 君的個案中，一個二十歲左右的年輕學子雖尚無法全然體會生命終究的意義為何，（當然大部分的人也都是一輩子不斷地在探索與建構）但是她認為即便作為一個工讀生，也應該要拿人家一份工資，而付出自己一份心力，不可以混水摸魚、得過且過。在碰見學弟妹們工作的態度與自己的一向作為相背離時，她就很難適應，在溝通失效之後，職場的衝突也隨之產生，她說：「……我就覺得說他們為什麼很多事情不能主動一點，或者是說我覺得有些事情你本來該負的責任你就是應該要負，但是你為什麼去從來沒有去想到這些，然後我就覺得這樣子是不太好的，然後我那時候就是有對新人說了很重的話，然後新人就覺得她我不尊重他，然後她就說她要離職。(T-1-16)」這其中甚麼事是有意義的、甚麼是無意義的，就在衝突之間被呈現出來，也許職場衝突會造成一時的不愉快，或是造成年輕人的生活困撓，但卻是在漫長人生建構意義的旅程中，不可或缺的必經之地。

在處於焦慮年代及所處政經社會不安的大環境，與個人所遭遇令己困頓的各種境況交相煎熬或逼迫之下，俗民可謂是從世俗的世界潰敗。但是宗教信仰的體系提供了一股可信賴的力量，而且這股力量就在一個開放的、歷代相傳的及眾所皆知的神聖所在——媽祖廟。當俗民因為迷失方向、不知所措而進入萬和宮時，不論他帶著多少心事，首先他都必須先「萬緣放下」，將心中的煩惱暫時擱置，他不只是從世俗的世界被分離出來，他更是從敗退之地被切割，因為他進入到一個永遠沒有失敗的神聖之地。透過儀式的進行，他已融入神聖的時空中且是神聖之中的一部分，他在俗世世界的失敗，並不是在這裡被修復，而是凡俗存在在神聖存之中的重生。這個如同溫暖的家一般的庇護所，對芸芸眾生只有提供撫慰與慈悲，不論男女老少一律一視同仁地開放，只要誰有需要，跨過門檻進入廟門，就可以沒有條件地得到如同「媽媽」的安慰以及「祖宗」的保佑，就因為它叫做「媽、祖」廟。

一個家鄉在雲林北港的學生，因為平日在家裡如果碰到甚麼不如意不順心的事，都會習慣到媽祖廟拜拜祈福。當她離開家鄉到台中求學的時候，她也帶著同樣的習慣，一旦遭遇不順遂的事就一樣地就近到所在之地的媽祖廟來祈福，她說：「然後因為我住北港，然後我們家有媽祖廟，所以就是我們就是有什麼事情都會去媽祖廟拜拜這樣子，所以就想那時候就想說，想到萬和宮。(T-1-2)」她到萬和宮就如同到家鄉北港的朝天宮，它們都是媽祖廟，因此也好像回到家一樣，如果你不願意，沒人會問你發生甚麼事，只有給你滿滿的撫慰與祝福，燥動不安的心也就得到療癒。所以她在後來補充道：「其實我去拜拜之前，就是那一陣子很煩，其實心情算是還蠻煩躁的拉，然後就是那一天就是我是找一天中午去的，然後其實那天廟裡面也很多人，但是也就覺得走到廟那邊的時候就是不會有那種就是很吵的感覺，就是雖然人多可是就是不覺得很吵雜，就是覺得很安心的那種感覺，對，然後就覺得心裡很還蠻平靜的。(T-1-13)」

這種自我脈絡的形成，也許離不開從小時候的模仿學習，而塑造了自我的世界，於事在人生遭遇困難挫折時，再從中提取適當的因應之道，以渡過困頓難關，所以 T 君說：「就是我們就是有什麼事情都會去媽祖廟拜拜這樣子」。但在榮格的看法當中，則認為是從祖先繼承來的，而不是後天學習的，本研究無意在此多做論辯，但是對於榮格的論點還是認為頗具參考價值。Murray Stein (Murray Stein, 2009, 朱侃如譯) 在討論〈心靈的疆界〉時引述榮格的〈個人命運中的父親〉論文，簡要說明如下：

人類「擁有」的許多事物，不是它習得的，而是從祖先那兒繼承來的。他生下來時不是一張白紙，只是無意識罷了。不過他與生帶來了組織好的系統。並隨時可以人類的特殊方式運作，這有賴於已白萬年的人類發展。就像鳥類遷徙與築巢的本能並非習得一樣，人類呱呱落地時也隨身訂下了他本身的基調，這不僅是個人的，同時也是集體的本性。這些遺傳的系統和青年與老年、生與死、子與女、父與母、交配等，自遠古以來便存存在的人類情境相互對應。只有個人的意識是第一次經驗到這些事情，身體的系統與無意事則非如此。對它們而言，這些情境只不過是遠古以來就在本能中的慣性功能罷了。

無論是繼承而來的也好，或是學習而來的也罷，T 君將因由這種「擁有」的緣故，在遭逢生命中的「卡住」境遇時，轉向進入萬和宮，尋求聖母的指示，期能擺脫困頓的狀況。媽祖的籤詩提到：**孫悟空大難火災。籤文：前途功名未得意，只恐命內有交加；兩家必定防損失，勸君且退莫咨嗟。**詩文中似乎在說，職場中的年輕人本來就像《西遊記》裡的孫悟空，心性不定，妳就不必與他們計較了，凡事退一步想，才不會與人傷了和氣又煩死自己。T 君來到如同回到家的萬和宮，本就讓心情平復許多，於是也比較能夠以平常心來看待職場間的人際關係，又加上媽祖的諭示，使他對於深處「無能」的境況較能釋懷，所以她說：「後來就覺得反正就是什麼事情也就是也不能就是勉強這樣子阿，然後就覺得就看開一點吧，這樣對阿！(T-1-12)」對於本來深處無義義感的狀況也重新找到一種「意義」，她又說：「就是讓我會有個想法說就是我就是有些事情就是不要強求，然後也像就是跟其他人談過，就是也看開一點這樣子，對，不然就是妳在這邊煩死自己，就是他們也不會覺得有什麼差別。(T-1-33)」這種意義就是，「不要強求」、「看開一點」，把自己的份內之事做好，別人的做事態度如何，別人對自己的觀感，有時候並不需太在意。

## 第二節 進入神聖的世界

對俗民從求籤的過程中，如何在破碎的狀況中恢復其時空感。一道萬和宮的廟門門檻，劃分了兩個不同的世界，一段從此到彼的歷程，在前一章中已經透過 Victor Turner



的觀點，從人類學家的研究角度，來看待俗民從進入萬和宮到出廟門回到世俗世界的整個儀式過程。進一步將探討儀式過程的心理情境是如何轉換，從其中方得以重新自我定位、重拾抉擇的能力以及修補破碎的時空感，本節重點著重在宗教人宗教行為活動前後時空性質轉換的討論與詮釋，並藉由 Mircea Eliade 對聖與俗之辯證性的詮釋觀點來作為探究進路。

## 一、永恆的回歸

俗民們的人生道路，在遭遇阻難或困頓的時候，路走不下去了，他們會先猶豫、躊躇不定一陣子，但是這種不定的狀態不會持續太久，原來往前的路「消失」了，他們就「轉向」，轉到一個「回家」的路，這個「回家」的轉向，並不是一種消極的退卻，而是側背迂迴的另一種積極態度，他們不是放棄地回頭，而是更有把握地另一種方式的前進。如同正面攻擊時，因為遭遇強大火力的壓制，前進的路走不下去了，又為了避免損傷過重，所以繞了路從旁邊、從後面去接近目標，也就是不走正前面的路，但並不是說放棄不走了，而是換個路徑接近，設定的目標依然不變，原來的目的還是要完成。換個角度來說，俗民的人生路，在宗教信仰背景的依靠下，通常是不是單一軌道，而是雙軌並行的。而這種所謂的「雙軌」並行，一般是隱晦不開顯的，俗民在平常無風無浪的日子裡也看不見那條「隱晦」的道路，只有在遭逢困難阻絕時，才會開顯出來，也就是說那是一條存在於潛意識的道路，平常安穩的日子中是覺而不察的。

對於 L 君而言，雖然有豐富的工程管理實務經驗，但是每逢工程競標或開工時，他都會習慣性的到媽祖廟拜拜求籤，以期得到更完整的訊息，多年的經驗告訴他，世事變化莫測而人是多麼得渺小，他說到：「萬和宮我第一次來，那我老家住埔里，埔里的媽祖廟我以前在鄉下的時候就有去過了，那來台中之後，我比較常去的是大甲媽祖廟，那不管是哪個地方的媽祖廟，我經過萬和宮好幾回了，可是我真的到萬和宮來參香這真的是第一次，我感覺是...媽祖祀從北宋年間到現在為止，據我個人所知道，祂的願力啊...」願力非常大」（L-1-10）。從家住埔里時到遷居台中後，他都不改這種遭到困惑時就到媽祖廟祈求指點迷津的習慣，這已經成了他生命的重要部分，尤其在生命的重大轉折處，他都將依賴這樣的模式來做重要的抉擇。

在 Z 君的個案中，當研究者問她到萬和宮的感覺時，她強調：「這次到萬和宮是第二次，那覺得是一個緣份吧，那來到這邊的話是，一個感覺就是很莊嚴，那進到裡面的是那種一種悲傷的感覺，不知道為什麼，很親切很溫馨。(Z-1-2)」萬和宮媽祖廟所給她的感覺，除了是莊嚴肅穆的眾神所在，也是一個可以宣洩自己悲傷情緒的地方，更是像回到家一般的溫馨親切。當研究者問到求籤行為，以她的觀點來看，應該是一種甚麼樣的行為時？她回答：「心理醫生的行為，因為以個人的覺得的話，撇開科



學不要講，因為宗教信仰他是一個心靈一個寄託，當一個人遇到困難他猶豫不決的時候，舉棋不定的時候，他無法做決定的時候他會去尋求一個媒介，那媒介的話就是個人認為宗教信仰，不管你是去通靈師父也好，或者是擲盃問神也好，或者是有任何徵兆的行為都好，我覺得是一種他是一個心理師，雖然祂可能他沒辦法去說話，就像擲盃求籤，神明祂沒有辦法對妳說話，但是你可以去對祂們說話，你可以去宣洩一些自己的情緒，你可以去問自己的路該走左邊該走右邊，是不是這件事情可否完成等等的，我覺得在宗教給我們人們它有很大的幫助，而且有很多的一些神跡也好、事件也好不是說科學可以解釋。(Z-1-17)」而研究者問及為什麼會有悲傷的感覺時，她回答：「這個比較沒辦法用言語、文字去說，就是那種感覺好像是見到親人，回到老家。(Z-1-3)」她提到這次是的二次到萬和宮來，原由是來問自己感情的問題，因為遭逢困境有所求，而內心深處也直覺聖母能夠釋疑解難，所以進入萬和宮就感覺特別的親切溫馨，好像回到老家見到親人一般。而第一次到萬和宮只是單純來拜拜並無所求，所以並沒有這一次的感覺那麼強烈。

至於 T 君，作為一個年輕的學子，因為從小就受到家人的影響，平常到媽祖廟拜拜祈福，「有事」到媽祖廟求籤請聖母指點迷津，也成為生活中的一部分，所以遭遇職場上的不順利，就到離學校最近的萬和宮，她提到：「然後因為我住北港，然後我們家（附近）有媽祖廟，所以就是我們就是有什麼事情都會去媽祖廟拜拜這樣子，所以就那時候就想說，想到萬和宮。(T-1-2)」以及「就因為那時候剛開始會去找到這間廟就是聽人家就是介紹的，所以就是應該就媽祖廟就大部份感覺都好像就是就是都是廟宇的那種感覺，對所以其實就覺得沒有特別的那個…(T-1-4)」她的感覺就說，因為媽祖、媽祖廟的關係，所以一切就變非常的熟悉、親切。

在這些個案中，無論是第一次來到萬和宮與否，他們都會因為是媽祖、媽祖廟的關係而感到熟悉與親切，尤其在遭遇困頓境遇而有所求時，因為內心直覺能夠得到媽祖的庇佑與指點迷津，就會感到如同回到家裡、見到親人般的溫馨，如同游子歸來，無論在外面遭遇甚麼困難，家人都會給予支持、幫助，所以會想哭而有悲傷的感覺，如同小孩受人欺負，回到媽媽的懷抱可以盡情的宣洩委屈並得到撫慰一般。這種回歸是一種也是自我脈絡的形成，個體以從原生家庭的傳承（或繼承）作為基礎，然後隨著成長與環境的變遷而延伸及擴展這種傳承，但是每一次的延伸或擴展，也同時都會又回溯到過去，這當然不只存在於宗教的活動之中，這更普遍可見於生命意義的探索上，在這段倒退的前進旅途中，他將在一次又一次的衝突與矛盾上逐步的認識自己，並在來回與往返中找到意義並建構人生的完整性。

存在心理學大師 Rollo May 大師借助呂格爾獨到的見解來為這樣的現象做補充及注解。呂格爾強調對個人生成的意義，認為個人所有的生命發展「都是返回到我們的起源」，應該「倒退著前進」，意即「存在者將通過返回到它的起源而試圖去認識他自

己；在同時，他將反過來展望他的未來而尋求自我認識。這樣，他將把他的過去和她的未來連接在現在裡。因此，存在重新獲得他不朽的原始姓，在追尋終極歸屬與宗教意義的信仰裡，看見存在者對永恆的渴望與生存本質的焦慮」。生命的形式既常常在倒退中前進、在回溯中展望地開展，對過程中出現的衝突矛盾便無法避免，焦慮於焉產生。存在個體追尋終極歸屬的途中，陷入越往前行卻發覺越回到過去的迷惘，越往高處爬的同時發現立足點越是鬆垮，對於空間感與時間感破壞的處遇，他需要的是超越時空的修補與恢復。這種修復在既有的世界定位是找不到的，現實的時空中是不可逆的、是一去不復返的，因此，個體只得到宗教信仰裡找尋這種特殊的「處方」，宗教信仰裡才有甦醒旅途中迷惘的靈丹、補強立足點鬆垮的配方，宗教意義的信仰裡提供超越時空的永恆與不朽價值正符合存在個體生存本質的深切渴望。

## 二、感應道交

以民間宗教信仰為背景的求籤俗民們，內心深處一致認為萬和宮的媽祖及眾神，能夠「有求必應」，幫助他們渡過生命中的難關。俗民眼中這種「感應」的主觀認定，是一種甚麼樣的宗教現象呢？以L君的例子來說，他認為求籤之前一天、甚至前幾天就要事先模擬一番，自我提醒應該怎麼來跟媽祖稟明，又該從甚麼樣的角度來向聖母訴說。他在進入萬和宮時，首先燒香向眾神明致意，他認為求籤前應該要讓神明先如同電腦「暖機」一下，「每個香爐我從天公爐開始往內然後都拜完後，我並沒有馬上擲筊抽籤…並沒有馬上啦…我想說最起碼心裡頭要求怎樣的事情總要讓仙佛就像電腦要先熱機一下讓它RUN一下(L-1-7)」，然後才開始求籤的儀式，這樣才能夠凡聖感應、人天交通。下面將引述一段隋朝智者大師在《觀音玄義》詮釋《觀世音菩薩普門品》對於眾生與“千處祈求千處應，苦海常作渡人舟”的觀世音菩薩之間，關於「感應」的自問自答經典說法，暫借來說明俗民與媽祖的「感應道交」：

又問：「感應，為一為異？若一感即是應，凡便是聖，若異則不相關？」

答：「不一不異，而論感應。」

問：「感應為虛為實？若是實者，凡夫是實，實則何可化？若言是虛，虛何所化？」

答：「云云。」

以他問：「聖人是所感，凡夫是能感；聖人是能應，凡夫是所應；所感非是感，所應非是應，云何言感應道交？」

答：「所感實無感，從感名所感，言聖人是所感。所應實無應，從應名所應，言凡夫是

所應。還是感所爲應，能應能爲感，所亦是應所爲感，能感能爲應，所既無感應之實，亦無感應之異。不異而異者，聖沒所感目爲能應，凡沒所應自爲能感，故言感應道交。」

私難：「此語若實，無感應之異，今聖沒能感，凡沒能應，何不聖沒能應？凡沒能感，

若如此則無凡聖之殊，若不如此感應便異，何言不異？又感能，無感能之實，而名感能者，何不名應能？若應所無實，何不名感所？若爾則無凡聖感應，若不爾則是異，云何不異？」

又難：「若以感能，爲應所感，所爲應能，此是自生義。若能應只是所應，能感只是所感，還是自生義。若應能生應所，感能生感所，能感生所，感所感生，能感能應生所，應所應所能應，皆是從他生，豈非他性義？若共生則二過，若離二，墮無因過。」

問：「若爾則無感應？」

答：「聖人以平等無住法，不住感，以四悉檀隨機應爾。」

問：「妄執之善能感不？」

答：「妄執是惡亦得感。」

問：「妄執既非一，應亦爲二。」

答：「應本無二，爲緣何所不作。」

問：「凡名凡僻，善則招樂，惡則感苦，聖名爲正。正則非善非惡，非苦非樂，善惡之僻，何能感非善非惡之正耶？」

答：「正聖慈悲，拔其善惡之僻，令入非善非惡之正，故有感應。」

在這段艱深又夾雜著艱深難懂佛教名相（例四悉檀）的自問自答的論述辯證中，首先我們可以從開頭的「感應」是同一種東西，還是不同的說起。如果是相同的，那麼凡夫與聖人就沒甚麼不同（差別）；如果是不同的，那麼凡聖之間就沒有甚麼關聯。接著大師又替別人問難，聖人是所感的客體對象，凡夫是能感的主體；而聖人是能應的主體，凡夫則是所應的客體對象；所感的客體是無法成爲能感的主體（因爲不能是客體又是主體），相同的所應的客體也不能成爲能應的主體，那麼凡聖的「感應道交」是如何形成的？再來智者大師對於聖凡、能所及感應等主客作用關係做了經典的論述。大概我們還是一知半解甚至更爲迷糊，換個角度，從榮格的觀點中看看是否能夠讓我們對「感應」這個概念清楚些。

榮格在《人及其象徵》(Carl G. Jung, 2010, 龔卓軍譯)一書中,提到透過古代人遺留下來的象徵形象和神話,我們才得以重新發掘古代人類史的多重意涵。即隨著考古學者對於過去挖掘的越深,我們要學會珍視的不再只是表面的歷史事件,而無寧是訴說著古老的信仰的種種雕像、圖案、寺廟和語言。又說到世界上流傳最廣的神話就是英雄神話,我們可以在古代希臘羅馬神話裡發現它,或在中世紀發現它,在遠東以及在許多當代的原始部落裡,都有它的蹤跡,它甚至出現在我們的夢裡。英雄神話一方面有顯著的戲劇訴求,另一方面則有較為隱晦深沉的心理訴求。然後榮格進入主題的指出,英雄神話的另一個重點特徵可以提供一條線索:這些英雄故事中,許多英雄早年的弱點會被強力守護神的出現所平衡,守護神會幫助他實現超人的職責,如果沒有守護神,這些任務就無法達成。按榮格的說法,在希臘的各路英雄當中,海神波塞頓(Poseidon)是帖色斯(Theseus)的守護神,雅典娜是波色斯(Perseus)的守護神,阿基里斯的守護神則是聰慧的人馬闕容(centaur Cheiron),而事實上這些神一般的人物,是整個心靈的呈現,它們呈現了更大的、更完整的認同,這種認同可以提供個人自我所欠缺的力量。榮格進一步指出,英雄的特殊角色提醒我們,英雄神話的基本功能即是個體自我意識的開展——個體覺察到自己的強勢與弱點,透過神話,個體得以武裝自己,隨時準備面對人生逼他面對的重大考驗。

又從「聖人以平等無住法,不住感,以四悉檀隨機應爾」的所謂「悉檀」來說,按照釋慧開(2004)的解釋,梵語「悉檀」乃是成就的意思,四悉檀即意指佛、菩薩所運用的四種成就眾生的法門,也就是教化眾生以成就道業的法門。其中的「世界悉檀」的原意,是隨順眾生的認知能力而說世界之法。換句話說,即是以一般世間所共同許可的思想、語言及觀念等事物,或者依照眾生不同層次的觀點來說明世界的相狀。而這裡所謂的「世界」是指我們所要瞭解個別「眾生的世界」,我們常常以為所有眾生都是生活在同一個世界之中,其實不然。我們除了分享一個看似共通的物理世界之外,事實上是生活在不同的心理世界、不同的感情世界以及不同的精神世界之中。再者我們對於世界的了解,除了從比較客觀的物理角度之外,還有主觀的認知心理學、文化心理學等面向,包括客觀的認識與主觀的投射、有無相生、真假參半、虛實相隨,實際上是相當複雜。

這樣說起來,俗民與媽祖之間的感應,是俗民以媽祖作為整個心靈的呈現,而媽祖則呈現了廣大俗民更大的、更完整的認同,透過這種認同提供、補足了俗民自我所欠缺的力量。媽祖信仰的功能也可視為俗民個體自我意識的開展,個體透過信仰覺察到自我的限制與強勢,並善於揚其長補其短,以應付人生各種艱難考驗;或者說俗民透過運用有無相生、真假參半即虛實相隨等概念形成主觀的投射,以符合自我的心理需求,並形塑自我的精神世界。再回到智者大師的講話,聖凡之間的能夠感應道交,就如同萬和宮觀音殿的匾額「心本不二」,凡俗執著於善惡,所以招感苦樂的感受,聖者守正於非善非惡,故不苦不樂。凡俗如果覺察到心的源頭本來就沒有善惡之分,體

悟到無緣大慈同體大悲的聖者之心，然後發現原來凡即是聖，聖也不異於凡，聖者世界本來就是自我目標的投射，而凡俗也不過是一時偏執善惡二分的弱勢存在，那麼這種凡聖的感應道交就確實存在的。

### 三、神聖的降臨

#### (一) 神聖空間的開顯

神聖空間雖然是常在的，卻常常是不彰顯的。它處在一個特定的所在，是俗民信仰的中心，或是俗民神聖世界的中心。在神聖的空間中，宗教人可以從世俗的失敗撤退至此，得到重新整裝待發的機會，或是在塵世滿身創傷時得以在此療傷止痛。所以神聖空間是藉由凡俗空間的斷裂來開顯的，因為凡俗空間的不一致性或是結構性遭到破壞，而彰顯出神聖空間的真實及一致性，在平常的狀況之下，神聖的空間雖不隱藏但並不被宗教人所察覺，只有在凡俗的空間出了「狀況」，他才意識到神聖空間的存在，所以基本上兩者之間是屬於對立的兩面，一個隱晦時，另一個就被開顯出來。凡俗空間的斷裂或者突破，對於宗教人而言，也許是一個邊界處境或是痛苦的經驗，但是從另外一個角度來看，常常也是一個轉機及轉化的經驗。因為宗教人在遭逢凡俗世界的困頓，轉進神聖的空間時，由於神聖空間永遠保持一種結構性與一致性，宗教人可以在神聖的空間之中得到重生，更由此生命的重生使得凡俗空間的斷裂之處，在其從神聖空間返回時得以被重新熔接起來，於是破裂的空間得以恢復其完整性。

神聖的空間並不是宗教人所選擇的，而是早就決定的。也就是不管世宗教人是繼承而來或是學習而來的，當他抉擇或歸依了他的信仰之時，就同時決定了神聖空間的所在，這種所在地不只存在於世更存在於宗教人的心中某處，他在需要的時候完全可以不必尋找就可以輕易的到達，因為他幾乎可以不必被要求任何條件就能夠想去就去；他也很清楚這個神聖空間的實用性或現實性，因為他只要以很小的代價就可以得到相對很高的回報，前提當然是他必須很清楚整個儀式過程的進行及完成。例如在 L 君的個案中，從年輕時家住埔里時，到中年後遷居到台中，他都在遭逢生命的難關或難題時，前往媽祖廟找到一種依靠，在生命之流的失常到聖母的神聖空間已經變成一種常態，他很清楚在那裏生命可以重生，困頓可以渡過，斷裂之處能夠被填補。神聖空間之能夠被視為世界的中心，在於無論宗教人發生甚麼事，只要他願意進入，他都可以得到重生，他都能夠重新出發，因為所謂世界的中心即意謂凡俗的世界就是從這中心出發的，這是凡俗世界的起點，不論凡俗世界是如何開展，它總是從一個凝聚的中心點發散的。所以他察覺世俗的發展遭遇障礙以致無法再繼續時，就必須回歸到本來凝聚的中心點，在這個神聖的世界中心得到充實的飽滿，然後重新整裝再出發。

眾神祝聖地即是神聖的空間（宇宙），於此人類可與眾神世界共融交往；超出這地域邊境之外則是未知的空間（混沌）。宗教人渴望活在神聖當中，乃是因為渴求將自己的住所建立在真實的實體之上，以便中止因相對性與迷失方向所致的緊張與焦慮。當人類要佔領或居住在一個未知、異質、流動及不定的空間領域時，他們會透過一個儀式，亦即重覆宇宙的創生，來象徵將它轉化為宇宙（神聖空間）。人類這種建構神聖空間的儀式，就是仿效諸神在原初時的作為。宇宙化的過程，便是一種聖化的儀式，以分享諸神作為的神聖性。所有的建築和構造，無非是以宇宙創生為其典範的儀式，更是人類創造行為的原型。

世界的中心，就是宇宙面發生突破點的地方，在突破處，空間成了神聖的，也因而變成最真實的。宇宙軸或是聖柱，必然只能立於世界的中心、「地的肚臍眼」上，因為所有人類可以居住的地方，都是圍繞著它而向外伸展開來的。同樣地，宇宙山也位於世界的中心，是連接天與地的宇宙軸，它碰觸到天，標示出了世界的最高點，使圍繞著它的地區，及建構出「我們的世界」的地區，被視為國家領土的最高處。另外，聖地與聖殿，也是坐落在世界的中心上面。廟宇，是宇宙山的複製品，因而建構了天與地之間最卓越的連結；廟宇的根基，深深地向下延伸至「陰間」（一般台灣廟宇則以神桌下面的虎爺來做為象徵，龍則有與之相反的象徵）。聖殿作為眾神的房子，是高於其他地方之上的聖地，它持續地聖化這個世界，因為它同時是這個世界、也維護著這個世界。而且，正是因為透過聖殿的效力，才能夠使這世界的任何部分都得以一再地被聖化。不論這世界可能變成如何的不潔，這個世界都將仍持續不斷地被聖殿的神聖所潔淨。因為聖殿的超越性模式，都享有一個獨特有靈性的、不變質的、神聖的存在模式，所以它具有對抗一切所有俗世敗壞的能力。

## （二）神聖時間的呈現

混沌的退去，就是宇宙的開始。而所謂宇宙，即是時空，時空就是宇宙的兩個面向，它們不是分開進行的，空間展開的剎那，時間也同時地出現。但是在凡俗的世界，時間是一個極其單純卻又非常不易理解的觀念。世俗的時間觀念是，不同的人有不同的時間，或是不同的地點也有不同的時間，一天的時間可以白天與黑夜來組成，一年的時間則有四季的變化來區分，所以世俗的時間觀是相當複雜的，如要簡易的表示，大概是以時鐘及日曆來呈現一天及一年的時間，但是即使以這種方式來表達，常常也不能很明確的呈現完整的時間觀念，因為時間常常因人、因地的不同而有所差異，按佛經的說法則是，過去的時間已消逝、未來的時間尚未到來、而現在的時間則稍縱即逝，所以時間觀不只複雜難懂，更是不容易掌握。另外世俗的時間，對於宗教人來說，也是一種不完整的時間，宗教人的時間是包括世俗的與神聖的時間。與神聖的空間一樣，神聖的時間並不存在於世俗的世界，而只在世俗的時間中斷、不能夠連續

的進行時，神聖的時間才會被呈現出來。世俗的時間一般以線性、不可逆的方式進行，所以我們說「光陰似箭，歲月如梭」，但「箭」有勢弱墜地時，「梭」有鈍化不利索之際，即所謂的中斷或不能夠連續，對於宗教人來說就必須找到轉進之路，於是他就進入神聖的空間，就在他轉進到神聖的空間時，時間就以神聖的方式進行，不再以線性、如箭或如梭般前進，而是隨著神聖回歸到「起始點」。

神聖時間除了藉由世俗時間連續性的中斷而呈現外，也常透過神聖日曆與神聖的節慶（例如眾神的聖誕）來開顯。在神聖日曆與節慶中，神聖時間可以不斷地被重覆，是完全可逆性的。不論甚麼原因，只要宗教人回到神聖的空間，就同時進入了神聖的時間。他可能是來參與節慶，也可能在世俗世界遭遇困境而退至此地，他都得以回到神聖的時空之中。在神聖的時間之中，時間不再是世俗的線性發展，而是處於未萌的原初，從世俗發展的狀態回到一個制高點，在這個制高點上，一切世俗的虛妄都被看穿、所有遮蔽的雲霧也被掃除，於是事實的真面目就顯露出來、一覽無遺。

Z君的情況中，一段十五年之前情感糾葛，使她成爲一個單親媽媽，從那時起就不容易再找到對象，對於親密關係多年的渴望，終於有一個年輕的男生出現，也願意接納她。表面下一切都變得很甜蜜、很幸福，但是雙方家人卻不看好並極力反對，他們都認爲幸福甜蜜的假象之下，潛藏了結局終將不幸的後果。然後她進入了神聖的時空之中，回到神聖時間的原初之地，站在世俗世界的最高點，雖然仍回味著幸福的甜蜜，但也漸漸的意識到事實的真相，在世俗的假象慢慢退去的同時，她終於察覺一個三十九歲的單親媽媽與一個二十七歲的年輕男性之間的感情發展，只是一段一時沖昏頭的衝動，自己的條件加上兩者之間年齡的差距，最後將使這段感情的發展失去了動能，屆時不止對方將會受傷，自己本身更將遭到二次深度傷害，家人也可能受到影響。在神聖時間呈現的同時，不只讓她看清了這一切，也讓她有所取決，這個取決也許不是立即性，但是她心理是有數的，這個人並不是她真正的對象，她必須耐心地再等待，一方面也要等待自己的心智再更加的成熟，心情能夠更爲沉澱，那麼也就可以冷靜地看清楚事實的真象，了解自己的歸宿在哪裡。於是當她回到世俗的世界，原本中斷的世俗時間就重新連續起來，因爲在神聖時空的重生，所以時間也就隨著重新展開。

Mircea Eliade 補充認爲，神話扮演著極其重要的角色，任何一個實體進入存在之中，都是由它的神話所顯現出來的。神話關係到時間起源時所發生的事件，也就是神聖的歷史。如果不是透過神話，那麼諸神或文化英雄就無法顯示給人、讓人認識，因此神話是一切創造的典範模式。當講述神話時，不但是「開啓了存在」、同時也是「完成了存在」。而最大、最重要的神話，當然還是世界的創造。每個神話所要表達的，都包括了神的工作、神聖如何進入了世界、表達豐富而充沛的創造性能量、表達存在的豐富與得勝的力量…等等，是人類活動的最高典範。神話的形成，乃是人類模仿、重覆神的作爲，以及連續性地再實現諸神的神聖典範，不斷的聖化世界。因此，神話的

最大功能，就在於為所有的禮儀和人類所有的活動，「固定住」一個典範的模式。Mircea Eliade 再強調，凡俗人只著眼於人的（俗世的）歷史，而宗教人卻更看重神聖的模式，渴望達到超越的層次，即神話所顯示的那一層次。因此，要成為一個真實的人，唯有遵從神話的教導，也就是模仿神的作為。藉由禮儀的進行，宗教人再次實現他們整個宗教性生活，是一種紀念和慶祝，也就是再實現了神話。

### （三）神聖入門通道的揭露

下面再補充凡俗透過節慶與神聖日曆而進入神聖的時空之中，總要經過「通道」而到達彼岸的時空場域，這個通道是如何呈現或形成的呢？生命是活在一個兩面性的平面上，在生命的過程中既有人性的存在同時也分享了超人性的生命，也就是宇宙或諸神的生命。人類將自身宇宙化：在人性的尺度上建造自己為有韻律的系統，並與這個有特質的世界相對等，從而界定每個宇宙。因此，身體就好比宇宙，就好比一個房子，是一個場所（situation）。宗教人這麼做的目的，無非就是要使通向另一世界的通道成為可能。如同中國人所說的，使天、地、人相通，提升境界，進而合而為一。因而人生當中存在著各式各樣、大大小小的入門禮，象徵著成長或轉變，邁向另一層次的境界。

通道的所有儀式與象徵，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，他尚未完全，必須經過第二次、靈性上的出生；從不完美、胚胎的狀態，通向完美、成人的狀態，這樣他才成為一個完全的人。一言以蔽之，人的存在是在通過一系列的「通到儀式」——即入門禮，而達到圓滿。入門禮象徵的意義與作用，在於宗教人以自己熟悉的環境及日常生活來理解這「通道」，譬如他的房子、他上班時所走的路線、所穿越的橋樑等等。這個象徵甚至呈現在他的住處的結構中。如我們所知道的，上方的開啓，意味著向上升至天堂，也意味著對超越界的渴望。「門檻」不只是專指外頭與裡面的邊界而已，還有從一區域到另一區域的通道的可能性，或是相當於從某一種存在模式進入另一種存在模式的通道，而且從中帶來一種真實的本體轉變。

## 四、沉澱與澄明

在進入萬和宮求籤之前，俗民都事先會對他們要問的心是審慎地「預視」一番，但是常常因為干擾的因素太多、設想不夠周到或是自己本身想太多，使得視線還是相當混濁不清。在事先的預視，是他們對神明虔誠的一種最基本的交代，如同 L 君所說：「... 其實生活中雖然我們是默念在心裡頭，在腦子裡頭要陳述一遍，目的就是要跟媽祖婆心裡有一個溝通，要建立共識，也許會有交集，有沒有通... 通了之後讓人家覺



得說收到了...收發式一定收到...收到了要有時間阿... (L-2-24)」不論是「默念在心裡頭」或是「在腦子裡頭要陳述一遍」都是對於「心事」的一種預視，沒有事先的反覆審視，「上場」時如何能夠表達清楚呢？而 Z 君則是事先到既工師父那邊以「降乩」的方式向濟公師父請示過了，那麼也表示她在跟濟公師父請示之前，也一定事先對於自己要問的事有過「前預覽」，然後才隨同父母去濟公師父的宮廟。

這種事先的預視對於向神明稟明心事是必須的，但是對於看清楚事情的真象顯然還是不夠的。對於神明諭示的期待以及仍然處於世俗的紛擾，使他們的心情尚不能冷靜、思緒也不夠沉澱下來。例如 L 君還在人情壓力與業績考量之間擺盪，而 Z 君則是對於濟公師父的指示不能接受，因為她尚處於「只是眼前當下的一種固執吧，以及放不下的感覺」。然後他們如同流浪在外的遊子回歸到一個安全的所在，一個無風無雨的地方，卸下身上沉重的盔甲，心情得以鬆懈下來，思緒也漸漸的得以沉澱。首先在萬和宮得到一種神人之間的感應，一種心事可以被了解的確定、一種煩憂可以被解決的確認，所以他們得到了撫慰，因此如同回到家一般地平靜下來。隨著心境平靜的同時，他們進入了一個神聖與有序的世界。神聖的世界是透過井然有序的儀式過程轉化而降臨的，儀式的轉化不只打開了通往神聖的通道，井然有序的過程也讓原本困頓及失序的狀態消除，而從失能之中恢復。神聖的世界不只帶來平靜、秩序，更帶來了重生，一個重新開始、重新規畫的世界。

當處於一個平靜與井然有神聖世界之中，世俗的干擾就完全的沉澱下來，一切就顯得清澈與澄明。因為與神聖的融合，俗民的視野就不再是凡俗的，而是一種具有完整與超脫的神聖性，這使得事實的真相一覽無遺，因為世界回到一個原初的狀態，一切複雜的因素就自行的消除了。在俗民回歸到神聖之中，也就是意味著不論是身體的或心靈的向源頭的回歸，以及向一切事情本質的回歸。在這樣的過程中，他們將會使事件的發生、行為的動機及意圖和呈現的意義，在宗教的神聖開顯中與歷史的境遇作一個有效的串連並達成最終的一致性。本來是複雜的歸於單純、原本混沌的轉為澄明，然後進入一個準備與等待的階段，一個蓄勢待發的狀態，準備的是一個英雄典範的給予，等待的是源源不絕能量的注入。當萬事俱備、東風吹起之時，就是回到凡俗、收復世界的時機到來。

### 第三節 模倣英雄典範得到信心與力量

德國施萊爾馬赫說：「模倣是最高的知識形式。」模倣不只見於神學、哲學及語言學...等等的領域，在人類的宗教行為之中，更常常看到各種模倣的現象。俗民求籤行為的本質內容裡也包含著這種形式，他們不僅僅是向媽祖及眾神明祈福，他們也從籤

詩中所記載不論是歷史的或神話的典範英雄人物，得到因為模仿而產生的信心與力量，幫助他們度過生命的低潮與困境。當然，這種模仿的現象也常常透過「特殊的合作」而形成，怎麼說呢？人類遭逢重大的變革或困境時，哲學、神學或文學…等等的知識人首先發難，從已知的故事中再創造新的題材與內容（當然也有原創的），並塑造新的英雄事蹟及典範精神，再經過時空的醞釀與流傳，於是俗民們有了追隨與模仿的對象，他們也願意（刻意）、更常常將之安置於宗教行為之中。也就是說這種模仿的現象，是知識人主動創造為先，俗民們傳承累積於後，或是先後位置調換而攜手合作完成的。

## 一、英雄再臨

俗民渴望神話，哲學家哭喊神話。俗民的神話，千年相傳，集體創作；哲學家的神話，舉足輕重，肩挑古今。在俗民所求得的籤詩，每一首籤詩就出現了一位英雄，每位英雄也都述說他們的故事，故事之中有成功的、有警惕的、更有悲壯的……籤詩的標題也是這個英雄事蹟的主題，籤詩內容則是事蹟的具體描述。這些英雄神話是屬於俗民的、是適合俗民的，它們不同於哲學家的神話（如尼采的《查拉圖斯特如是說》）般的曲高和寡，它們多樣又豐富，讓俗民們各取所需。當俗民求取籤詩時，他不得到籤詩上的一種解釋（當然是關於所問的心事），他也如同跟這些英雄對話，而眾多的英雄本來就是整個歷史文化的縮影，所以進一步來說俗民每次到媽祖廟求得一首籤詩，就似乎也與整個歷史文化交流，甚至融入了文化脈絡之中，這眾多的神話英雄就成了他們人生旅途中不可或缺的參照與依靠。

海德格曾說，語言給出世界，語言破碎處無物存在（《走向語言之途》）。同樣的，神話支撐著民族，神話消失的地方，民族也將崩解。神話故事，敘述神聖的歷史，也就是發生在創始、起初實的原初事件。敘述神聖的歷史，也相當於此奧秘（秘思或典範的模式）的顯現。神話故事中的人物並不是普通人，他們是神或文化英雄，並且基於他們的行為，建構了各種奧秘；人無法理解他們的行為，除非他們將自己顯示予人。神話故事是發生在彼時的歷史，敘述著神與半神人在創始時的作為。講述神話故事，就是宣告那些發生於起源之事。神話一旦被述說，亦即顯示了出來，這神話故事變成了確定的事實；它便建構了一個絕對的真理。端午節要吃粽子、划龍舟以及喝雄黃酒，那是華人世界漢民族的三大節慶之一，端午節就是一個神話，代表著漢民族兩千多年的傳承。這個神話不只是吃吃各種特色或口味的粽子、或是比賽划龍舟而已，它更有多層面的象徵意義——在在表示對屈原的認同：消極的意義是不忍屈原的身體被肯食，希望以粽子投入水中轉移水中水族的目標；積極的意義則是想以划船來將悲劇英雄救起；另外更重要還有認同他的精神及他的源頭出處，就如同《離騷》開宗明義宣示的：「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。」屈原明白的告訴世人，因為是尊貴的高陽帝及賢能的伯庸的後代子孫，所以絕不能同流合污，即便是選擇死亡也不能污損這高

貴血統的立場！

我們對神話的巨大渴求，是一種對社群的渴求。沒有神話的人，是一個沒有家的人。這樣的人會緊抓住其他文化，來找出「神話之源」。要成為社群的成員，便要分享社群的神話。(Rollo May, 2010, 朱侃如譯) Rollo May 指出，當初清教徒初次登陸樸利茅茨岩，華盛頓總統過河前進德拉瓦州，布恩與卡森大西部拓荒，都讓人們打從心裡同感驕傲，這就是社群參與。而所謂的外來者、外國人、陌生人，便是與我們沒有共同神話的人，那些依據不同天象引導、崇拜不同神祇的人。Rollo May 引述湯瑪斯曼如的話說：「神話生活便是節慶。」社群的神話通常是快樂、享受的神話，讓我們生氣勃勃。它們標出節慶與神聖的日子。我們會互道「新年快樂」或「聖誕快樂」。讓我們以狂歡節慶聚在一起的神聖日子，我們可以去愛每一個人，也可以把自己讓渡給感官的即興。Rollo May 又指出，經年累月的積澱，這些神聖的日子便會聚了永恆的神話特性。使我們對漫長的過去與遙遠的未來產生某種統合感。聖誕節字面的意思便是彌撒，後來混合了北歐條頓與日耳曼部落的神話，才有聖誕樹這個用亮晶晶飾品和精雕細琢禮物象徵事物。逐漸增添某些細節，以及把地方神話和昔日宗教神話吸納融合的過程，造就了這個神聖節日的永恆光環。聖誕節神話是英雄誕生的雛型，他描述耶穌誕生在馬槽內時，正是智者帶著賀禮循著東方之星而來的時刻。聖誕節神話的意涵是，如果我們也可以給予的精神參與節慶，那麼就能得到智慧。另一層意義是，在不同民族的互動交流與融合，神話也扮演著不可或缺的重要環節角色。

至於神話與儀式的關係，Rollo May 認為，就像節慶和宗教聖禮一樣，儀式是神話的具體表現。神話是敘事，而儀式如送禮、受洗等，則是以身體的動作來表達神話。儀式與神話為這個充滿變化、令人沮喪的世界，提供了支點。神話可能先於儀式，儀式也可能發生在先，不論是那一種方式，兩者互相賦予對方的存在。沒有任何個體可以離開其神話社會而單獨存在。不論這個社會視具象的真實，或是主觀建構出來的外厄王國（意指社群神話可以控制巫毒受害者的意識與意志）。當然，神話不能缺少英雄。英雄是本土神話的象徵，社群的最高目標便投射在他們的身上。沒有英雄，社群便少了核心，因為英雄代表社群的靈魂。為了讓人們在社會中找到自己的理想、勇氣與智慧，英雄是必要的。我們渴求英雄作為我們人格的典範、行動的標準，以及血肉相連的倫理。所以，英雄是活動的神話。英雄夾帶著我們的憧憬、理想與信仰。從其最深刻的意義來說，英雄是我們創造出來的，是我們集體創生的神話。英雄主義如此重要的原因在於：它反映了我們的認同感，同時模造出我們的英雄主義。

對於處於現代化社會的人類，Rollo May 則提出警告，我們的文化在倫理價值上的貧瘠，是肇因於神話的缺乏，這表示我們許多人的生活沒有信仰。所以，重新發掘英雄主義是再度獲取神話和興起神話的關鍵。我們以英雄做為典範，因為認同而感到熱血沸騰、自尊提升。英雄是我們所能得到的最偉大禮物，使我們相信宇宙中確有值

得我們認同的人物存在。願望、嚮往、渴求、塑造神話——所有這些人類意識的活動，如今是前所未有的重要，任何決心的教導或原則性的規範，倘若不能涵括以上的活動便註定要失敗。願望和希望更是直接源自夢想和神話塑造的功能。更有力的說法是，倫理和渴望始於神話。或是他引述一位智者的話說：「我不在乎誰制定社會的律法，只要我能夠形塑律法的神話。」

從宗教現象學的詮釋角度，Mircea Eliade（2006，楊素娥譯）則認為，宗教節慶是原初事件的再次實現，是眾神與半神人的相關角色所構成神聖歷史的再次實現。俗民的求籤儀式過程經驗雖不完全等同宗教節慶，但有宗教節慶（節慶與節慶之間）的延伸與演繹（或縮影）的內涵，對於神話英雄典範的渴望本質與節慶更無二致。Mircea Eliade 強調神聖歷史被敘述於神話之中。因而節慶中的參與者，便成了與眾神和半神人成了同時期的人。他們活在由眾神的臨在與活動所祝聖的原初時間中。神聖曆法定期性地再生時間，因為神聖曆法得使時間與原初、純淨而強烈的時間同時發生。節慶的宗教體驗——及參與神聖——能使人定期地活在諸神的臨在中。神話故事敘述諸神的作為，而且這些作為建構了所有人類活動的典範模式。人類模仿他的神，宗教人活在原初的時間中，也就是神話的時間。換句話說，人類出身自凡俗期間，卻發現永不移動的時間——永恆。

Mircea Eliade 再提及，對原始社會的宗教人而言，神話故事建構了人類神聖的歷史，人類必將永不遺忘這些神話故事；並藉由神話故事的一再實現，人類可以接近他的神，且參予神聖。不過，也有一些悲劇的神祇歷史，人類則藉由定期性地再實現這些歷史，來對自己、對自然擔負起一個重大的責任。簡言之，透過人類神話故事情節的一再實現，宗教人意圖接近諸神，並參與存在；而對典範的神聖模式的模仿，同時表達了他對神聖與存在性「鄉愁」的渴望。不論是對於原始的宗教或是其他的宗教來說，神祇功績不停的重覆，都被證實是模仿神的作為。神聖的曆法每年重覆著相同的節慶，亦即紀念同樣的秘思性事件（神的功績）。確切地說，神聖曆法顯示出對有限數量神的作為，可以「永遠的回復」（the eternal return）。對宗教人來說，再次實現相同的秘思性事件，建構了他最大的希望，因為每一次的再實現，他就重獲機會得以改變它的存在，這使得他的存在就像神聖模式一樣。簡言之，對原始與古代社會的宗教人來說，對典範作為的永遠重覆，及對諸神所聖化、起源的同樣秘思性時間的永遠復原，完全沒有包含對生命悲觀的涵義。反之，對宗教人而言，就是藉由這永遠會覆到神聖與真實的源頭的功效，人類的存在似乎真的由虛無與死亡之中被拯救了出來。

## 二、歷史與神話的融合

以作為一個歷史人物來說，姜太公本就具有很高的傳奇性。八十歲的高齡才受到

重用，而且還擔任商周大戰的周方總指揮，以年齡來講簡直是空前絕後，使其故事也帶有不少神秘性。其輔周滅商、封齊建國的事蹟應該是確鑿無疑的，但是由於年代久遠和歷史典籍記述零亂而歧異，造成人們對這一時期的歷史認識仍嫌朦朧模糊。而隨著歷史的推移和人們對英雄崇拜心理的作用，姜太公逐漸被推上了神壇成爲人們頂禮膜拜的對象，在姜太公的神話過程中，官方對宗教行爲的允許（教化）、知識人的刻意形塑以及民間宗教情感投射共同賦予姜太公神話的光環。

姜太公神話的發展大約經歷了三個階段（仝晰綱，1999）。

第一階段西周至秦漢時期，是姜太公由人轉變到神的初始時期。《詩經》描寫姜太公在牧野之戰的威武形象說：「牧野洋洋，檀車煌煌，駟騶彭彭，維師尚父，時維鷹揚。」將姜太公的大將風範傳達的栩栩如生。《史記》引述《今文泰誓》：「師尚父左黃鉞，右把白旄以誓」，生動表述姜太公指揮作戰的情形。《左傳》：「五侯九伯，實得征之。」記載周王賦予太公征伐的指揮權。從這些文獻對姜太公的記述看來，姜太公是一位勇武、果敢、足智多謀的人物，看不出一點神的色彩。

在西漢末東漢初期，讖緯之學盛行，許多歷史事實和傳說都被人爲地披上了宗教的外衣，姜太公的事蹟自然不例外。《尚書·中侯》：「呂望釣得玉璜，刻曰：“姬受命，呂佐旌，德合昌來提，撰而錐鈴報在齊。”」《說苑逸文》則記載呂望釣得鯉魚，剖腹得書，書中說：“呂望封於齊。”還將太公見文王、佐周滅商、封國建齊都預言出來。王充《論衡·恢國》則提及：「武王伐紂，太公陰謀食小兒以丹，令身純赤長大，教言殷亡。殷民見兒身赤，以為天神。及言殷亡，皆謂商滅。」這些文獻記載描述，太公雖然仍以“人”的面目出現，但記述之中已經揉進了“神”（或者可以稱之爲半神人）的內容及色彩。

第二階段魏晉到隋唐時期，是姜太公神話的巔峰時期。姜太公身上的神祕色彩日漸濃厚，並穿插許多離奇怪異的故事。晉太康十年汲縣齊太公廟碑除了引述《周志》記載史實，更將周文王訪賢的故事添加了夢托天帝的背景，顯然是對歷史事實的演義和誇大。晉代著名的《搜神記》也記載：「文王以太公望為灌壇令，其年，風不鳴條。文王夢一婦人，甚麗，當道而哭。問其故，曰：“吾泰山之女，嫁為東海婦，欲歸，今為灌壇令當道，有德，廢我行。我行必有大風疾雨，大風疾雨是毀其德也。”文王覺，召太公問之，是日果有疾風暴雨從太公邑外而過。」故事裡從側面反映了太公治國有方、愛民惠民，甚至連風神也因為怕毀壞太公功德而改道而行。

在《北堂書鈔》的敘述，姜太公不僅通神，而且可以役使神。「武王伐紂，都洛邑未成……因寒雨雪十餘日，深丈餘。甲子平旦，不知何五大夫乘車馬從兩騎止王門外，欲謁武王。武王將不出見，尚父曰：“不可，雪深丈餘而車騎無跡，恐是聖人。”王使尚父謝五大夫曰：“賓幸臨之，失不先問，方修法服。”太師尚父乃使人持一器粥，

開門而進五車兩騎，曰：“先王大夫在內，方對天子未有出時，天寒故進粥以禦寒，未知長幼從何起？”兩騎曰：“先進南海君，次東海君，次西海君，次北海君，次河伯、雨師、風伯。”粥畢，使者俱告尚父。尚父謂武王曰：“客可見已。”……王曰：“不知有名乎？”曰：“南海之神曰祝融，東海之神曰句芒，西海之神曰蓐收，北海之神曰玄冥，河伯曰馮夷，雨師曰咏，風伯曰姨，請使謁者各以其名召之。”武王乃於殿上，謁者於殿下門外引祝融進，五神皆驚，相視而嘆。祝融拜，武王曰：“天陰乃遠來，何以教之？”皆曰：“天伐殷立周，謹來受命，願敕風伯雨師，各使奉其職。”」這段敘述已意謂著姜太公是更「大咖」的神，否則如何能通神、役神？也使姜太公的神話達到了巔峰。

第三階段宋元明清時期，是姜太公神話的文化沉澱時期。唐朝以後，姜太公的政治神話逐漸熄滅，其戰神的地位被關羽所取代，但是，姜太公的神話傳說在民間仍廣為流傳，並在這樣的基礎上形成了一些文學作品，元代至治年間刊行的《武王伐紂平話》，實際上是以姜太公為主要人物。到了明朝隆慶、萬曆年間問世的長篇小說《封神榜》就是以元代評話為基礎，並廣採民間神話演繹而成的。在《封神榜》這部小說中，姜太公不僅調兵遣將、排列布陣，完成了輔周滅商大業，還掌“封神榜”，權衡神鬼生死榮辱，使許多既不屬於佛教系統也不屬於道教系統的民間俗神收歸麾下，奠定了姜太公“神上之神”（難怪上樑儀式都要請祂坐鎮）的地位。

民間百姓並不在乎姜太公的神話是否真實，他們出自於對智慧勇武的崇拜，將姜太公的神話代代相傳，經過長期的文化沉澱，人們對姜太公的崇拜漸次地轉化成民俗的信仰，姜太公的神話遂成為俗民渴望和追求社會公正、生活安定的一種精神寄託。當然，姜太公神話的發展，始終與官方的宗教認同有密切的關係。西漢末年以來，讖緯盛行的政治背景是王莽、劉秀都曾利用讖緯作為奪取政權的根據，因此讖緯學得到政府的支持，同時使讖緯學與今文經學混合在一起，也使儒學向神學化演進。在這種學術環境下，姜太公開始走向神話也就不足為奇了。魏晉南北朝時期，中國長期處於分裂狀態，人們對軍事謀略都十分關注，例如曹操曾注解《孫子兵法》，將武備與文治結合。人們崇尚勇武和智謀，姜太公的地位自然是越來越高。

### 三、與文化脈絡的對話與相融

俗民求取籤詩及各個角度的解釋之後，他也將以這些解釋作為參照而反身做自我的解釋，針對事件自我解釋的目的無非就是要從中得到自我的理解，使自己能夠看清楚自己的立場位置，釐清自己當下與目標之間的道路取徑，讓自己前進的步伐儘速恢復正常。他如何得到完整的自我解釋而達到充分的自我理解呢？

求籤者以宗教信仰為背景，而在自我「事件」發生時進入萬和宮祈求神明的諭示，他抱著虔誠又謙卑的心情來向聖母傾訴心事時，他同時也是展開與媽祖即眾神明的對話。在這種傾訴或對話展開之前，求籤者必先對他所歸屬的宗教信仰有一種「前理解」，這種前理解的擁有也許是由學習而來或是繼承而來的，沒有這樣的「擁有」，對話就無法進行。例如 L 君雖沒有交代，但是他強調從年輕家住埔里時，他就有到媽祖廟求籤的習慣，對於媽祖信仰的歷史背景也有蠻深入的了解，例如他說：「比方說媽祖是最近代的，也是北宋年間的人... 一千年以上，祂全世界... 我想祂... 如果論資產應該祂算是很富有的，光是全台灣的媽祖廟，各縣市香火鼎盛，可是這個佛祖祂也不可能會要這些資產，這些資產都是信徒們崇敬祂，也是心甘情願捐獻出來的；其實信徒最主要是崇拜祂的德性，這些仙佛神佛是因為祂成道之後又有很多的願沒有完成，所以說還是一樣到人間來用無形力量再幫助眾生，解惑眾生，這是我個人的看法。(L-1-6)」以及「媽祖祂從北宋年間到現在為止，據我個人所知道，祂的願力啊……”願力非常大”，在人世間渡化眾生好多變好多變了，在我們宗教就封祂為天上聖母。全台灣包括連離島，像澎湖、金門、馬祖的媽祖廟，甚至於說對岸沿海那邊的媽祖廟也是香火非常鼎盛，台灣跟中國大陸雖然說在政治上還是對立，可是在民間這個宗教的往來已經可以說沒有什麼隔閡，儘管說中國大陸曾經經過這個文化大革命，不管自從他們改革開放之後，比方說湄洲媽祖，聽說台灣從最早期最早期的媽祖廟也是從湄洲那邊來的 (L-1-10)」；或者 T 君，她則是從小就受到家人的影響，遇到有甚麼不順遂的事就會到媽祖廟拜拜祈福。這種前理解是內化於俗民的心中的，當他們遭逢事件發生時，就直覺地會想到媽祖廟祈福，而當他們進入媽祖廟求籤時，也基於這樣的前理解才能不假思索地進入儀式的進行並與媽祖對話溝通。

當然這種宗教信仰的「歷史性理解」只是作為凡聖溝通交流的前提，進入媽祖廟求籤的完整過程中，對於宗教信仰的「前見」、「前理解」，只能作為俗民與神聖對話交流的導引，也就說俗民要在完整的過程中取得充分的解釋與理解，顯然還需要更寬廣的「歷史的視野」，那就是整個民間信仰的文化脈絡。民間信仰的源流及發展與整個傳統文化息息相關的，對傳統文化沒有基本的了解，就無法對民間信仰有基本的掌握，反之亦然，兩者之間常常如影隨形，互為表裡、互相交融。當俗民以宗教信仰的前理解為導引而進入與神聖的溝通交流時，他將察覺到他不只與神聖交流，而是進一步地與整個傳統文化作對話與交通，甚至他更發現如果沒有融入這個文化傳統，那麼凡聖之間的對話交流就無法完成。一件個人生活中發生的「事件」，進入一個宗教場域，尋求一個可能的解決之道，然後透過一連串的宗教儀式，配合適當象徵性的事物，最後求得了代表神諭的籤詩。一張看似不起眼的籤詩，內容橫則包括數十種豐富的訊息、縱則含蓋貫連千古的年代。如果對占卜及盃筮的演變、對儒道釋的發展、對中國陰陽五行觀念的形成、對自古以來天地鬼神的崇拜……等等，沒有基本的概念，那麼籤詩就只是一張印有文字的普通紙罷了。反之，籤詩是整個歷史文化的縮影。籤詩讓俗民融入到歷史文化之中，讓俗民對歷史境遇的感同身受，幫助俗民可以進一步地自我認

識，並建構自我脈絡，反身得到一個較為完整的自我理解。

籤詩給出了一個對話交流的場域，在這場域之中進行著一場多方的會談，並在最終取得一個完整又具建設性的共識。從凡俗個體與眾神聖彼此、卑微個人與浩瀚文化之間，朝著一個磨合、共融的方向前進，並在個體從失落中轉化時，同時取得了成果。歷史文化的影子，平常的日子裡並不是那麼的明顯，它「無所不在」地讓人很難「看的見」，俗民對其可說是「日用不知、覺而不察」，然後在偶然的情形下，生活出了狀況，於是他進入宗教場域，透過宗教儀式進行的同時，一條通往文化的路徑也被打開了，他不只進入宗教的世界也進入了文化的世界。如果說俗民從困頓之中能夠轉化而得到療癒，那麼這種療癒的力量或能量，應當是不只來自於宗教的力量、也來自於文化的力量。

#### 四、有意義的巧合

對於 L 君大里的修繕案，所求的籤詩是：「君爾何須問聖跡，自己心中皆有益；於今且看月中旬，凶事脫出化成吉。」，而根據最後的結果顯示，似乎整個過程與籤是諭示蠻符合的；何厝街的違建案接案與否決策的過程，L 君所敘述的情況，與神諭所示：「不須作福不須求，用盡心機總未休；陽世不知陰世事，官法如爐不自由。」，更是如此不謀而合；而 Z 君的例子中，籤詩所提示：「八十原來是太公，看看晚景遇文王；目下緊事休相問，勸君且守代運通。」則是與 Z 君事先從濟公師父那邊所得到的指示是一致的，眼前的人並非是將來要結婚的對象，都是要 Z 君再等待幾年，讓她又驚訝又失望；另外 T 君的求問，所得到的結果，也與後來她去問的長輩說的一樣，更讓她得以釋懷。這種種的現象該如何看待呢？

關於俗民自身所發生的「事件」與因此困頓事件而到萬和宮求得的籤詩之間，不論是靈驗還是契合的現象，將借用榮格的研究——「同時性」概念來嘗試解釋。討論之前，研究者也要補充一個相關的親身經驗。在約二十年前的一個深夜打坐中，一隻迷途的花貓透過「進入」禪坐者的聽覺裡，先找到禪坐者的位置所在，再請研究者幫忙找到牠的主人。當時研究者所居住的地方是一個住有三百六十多住戶的封閉型社區，社區內有十一支電梯，也就是有十一棟建物，每棟建物或十二層或十五層高，研究者當年在其中一棟十三樓租賃居住。當夜兩點多，在研究者專注的禪坐中，起先聽到大花貓從社區外面邊叫邊往社區靠近移動，接著牠不知道從那個入口進入社區，然後找到禪坐者所在的十一棟建物的其中一棟，再順著樓梯爬到十三樓，這層樓又有三戶住戶，牠又準確的「選到」其中之一戶，即是研究者打坐的地方。牠沿路過來時還不時以叫聲來標示牠的位置，當牠找到禪坐者的居住所在時，即以爪子「敲門」，研究者於是從坐中起身開門，牠就像一個跋涉遠途而來的老朋友，進門後不亂跑也不亂叫，



只是安靜地坐在研究者身旁。當研究者從大花貓的頸圈上發現飼主的電話，深夜連絡主人來帶走牠時，大花貓還有不少的「依依不捨」呢！在這個經驗中，研究者與大花貓似乎並沒有甚麼因果關聯，人貓之間只是一個極其偶然的相遇，但是大花貓是如何找到禪坐者的位置所在呢？如果以機率來看，在三百六十多戶住戶中，從十一棟建築物中找到其中一棟的十三層，再三選一選對一戶，這樣的機率是非常低的，只能說是一個偶然的巧合，那我們又應該如何來看待這樣有些許「靈異」的巧合呢？

另外再舉一個發生在彰化員林與媽祖信仰相關的真實故事。苗栗白沙屯媽祖的往南遶境出巡是沒有固定路線的，出巡時信徒的隊伍都是隨著媽祖的鑾轎而行，目的地固定但是怎麼走從來沒人知道。有一年，一個家住員林虔誠媽祖信徒（婦人），因為疾病纏身而苦惱，於是到員林媽祖廟拜拜祈福，期望媽祖庇佑早日康復。從媽祖廟回來沒幾天，有一晚睡夢中，夢見媽祖在夢中現身，並告知她於某月某日某時（夢後數日），取兩根約三米長、直徑約十公分的竹子在某地（員林溝皂里往田尾的馬路上）等祀，婦人毫不懷疑，取了修整過的兩根竹子依照夢中指示，在馬路上等待，時晨到時，婦人看到的是白沙屯繞境出巡的隊伍浩浩蕩蕩而來，而令人不解的是，媽祖鑾轎到達婦人的面前時抬轎的棍子竟應聲而斷，眾人大驚之時，婦人即上前獻上所取好的兩根竹棍子，並將原由告知大家，眾人大呼神蹟顯現後，隊伍繼續前進。婦人在經過這件事後，纏身多時的疾病竟不藥而癒。我們又該如何解釋這樣子的靈驗事件呢？

榮格從萊恩（J.B.Rhine）的超感官知覺實驗來對存在於生活中的各種「巧合」經驗，來發表他獨特的見解。萊恩的三種實驗當中，一個是猜牌，另一個是扔骰子。猜牌的實驗是測試針對在不同的距離及在長短不一的時間對結果的影響，結果發現實驗者與受試者的距離不論是幾碼遠或者延伸到四千公里，結果都不變；時間實驗則證明了：時間的因素因心靈的緣故，可能變為相對的，時間越早越有新鮮感就越準確；機械式的扔骰子時，受試者要期盼某種數目字出現，以期影響結果，即所謂的靈力的實驗，實驗顯示，同段時間內骰子用的越多，結果就越發顯著。榮格認為，空間實驗的結果，可以說相當確定的證明了：在某種程度內，心靈可以抵除空間的因素。投擲骰子的實驗則確認動功中的物體，也會受心靈所左右——這種結果可以從時空在心靈作用中的相對性預測出來。

從萊恩的實驗結果榮格指出，能量的假設根本不適用，因此，任何有關力量的傳遞的概念，也要一併排除。同樣的，因果律也不再有效。既然任何的因果性解釋暫時都難以成立，那我們最好姑且設想一種非因果性的非概率質素——也就是有意義的巧合——必須被包涵進來。他進一步解釋到，衡量這些顯目的結果時，我們應該考慮萊恩所發掘的一件事，也就是在每次實驗裡，初次的嘗試效果總比後來的要來的佳。命中率衰落與受試者心境大有關聯，剛開始時，態度虔誠、心境樂觀，結果因此比較理想，懷疑與抗拒卻招來反效果，亦即他們營造了一種不利的氣息。既然對這些實驗採

取能量的一一亦即因果的解釋，已證明行不通，因此情感因素可以說具有條件的意義，它可以使得那些現象發生——雖然它不一定是這樣的。這種「有意義的巧合」或是「同時性」現象，確實是很奇特，如果有人深受其感，無仿稱之為具體而微的奇蹟。同時性的現象證實了在異質的、無因果關聯的過程中，充滿意義的等價性質可以同時呈現。最後他補充，換言之，它證實了觀者所覺識到的內容，同時可以由外在事件展現出來，而之間並沒有因果的關聯，由此可知：如非心靈根本不能在空間定位，要不然就是對於心靈而言，空間只是相對的，同理也可以適用時間之決定心靈，以及心靈之使時間相對化所牽涉到的問題。

#### 第四節 由失序境況之中恢復正常運作

如同 Mircea Eliade 所做的詮釋，廟宇（聖殿）做為宗教人的神聖空間，不只在於它處於世界的中心，更在於它是天地之間最卓越的連結。宗教人在這神聖的時空之中得到了充沛的能量、滿實了得勝的力量。聖殿所在，宗教人可以重回起源的時間，回歸到眾神的臨在、回歸到那恢復穩固、直接、純淨、存在於「彼時」的世界。在存在的層面上，從回歸神聖的經驗找到了特定的表達方式，也就是：生命可以定期地重新大吉大利。另外，儀式性地表達（誦讀或宗教科儀）宇宙創生神話故事，使得原初事件再次臨現，時間便隨著儀式進行（誦讀或科演）時神奇地投射到那時刻，而進入「世界的開端」；而宗教人也就成為與宇宙創生同時間的人。簡言之，便是回歸原使時間即象徵性地重生，使生命再度開始而達到治療的目的。這些治病性儀式傳達了一個重要的觀念：生命不能被修復，而只能夠透過象徵性地重覆宇宙創生，重新再造，因為宇宙創生是所有創造的典範模式。當然，重覆地回歸、每一次地重生，都是為了讓神聖進入世界，更意謂著讓宗教人重新回到凡俗的世間。神聖進入世界前，必須有個規畫，也就是說宗教人回到世俗的世界前，他除了能量充沛、力量滿實，對於未來的「意向性」，是「胸有成竹」的。

##### 一、天地為界

在大部分多神教的信仰中，尤其是台灣民間信仰，即使天神不再掌控著宗教生活，在群星之處，星辰的象徵，以及各種攀升的神話故事與儀式，天神在神聖的結構之中仍然保有其優越的地位。「在上位者」、「在高處者」，仍然持續地顯示出各種宗教網絡的超越性。經由儀式與各種相關主題的神話故事替代品的推動，「天」在宗教生活中仍然存在，甚至會透過它的象徵力量而顯現。而這個天的的象徵，依序地支持並傾注在很多的儀式中（例如晉升、攀登、入門、登基等等）、神話故事和傳說中（神奇的飛行）

。「世界中心」的象徵——無遠弗屆的普及性，說明了天的重要性；因為它位在中央，與天的聯繫在此被完成，而天也建構了超越的典範之像。可以說，就是宇宙的這個結構，保存了天上至高之神永遠的記憶。因為少了垂直性，世界便不可能建造得起來，而單就這個垂直象度，便足以激發超越性了。由於受到宗教生活的推動，使「天的神聖性」得透過象徵保留其主動性。宗教性象徵傳達出它的訊息，即使無法每一部分都受到人類有意識的理解。因為象徵乃是向我們全人說話的，而非只是向理智說話。

人類為土地所生，這是一種廣為普及的信仰。在很多語言中，人類被稱之為「土地所生的」。一般相信，小孩子來自於大地的深處、來自深處和洞穴、來自深谷，而且也來自池塘、噴泉和河流。這些傳說、崇拜，不僅僅是出現在隱喻的形式中，這樣的信仰至今仍在不少地區保留。時至今日，在許多地方人們仍然保留了一個模糊的直覺，即是與他出生時的土壤有著神秘的關係。這就是土生土長的宗教經驗，這種感受，就是「屬於這地方」，而且這是具有宇宙性結構的感受，遠超乎家族或宗族的關係。將死之人則渴望回到大地之母那裡，被埋在他出生之地。西方人對死亡的人說：「塵歸塵，土歸土」，中國人則說：「入土為安」或是「落葉歸根」，都表達了死亡後回歸大地的渴望。大地在宗教儀式及意義中，不僅代表了具有如同女人般的生育力，也包含萬物死亡回歸、再孕育重生的意義，如中國人所說：「一元復始，萬象更新」一樣，新年的各項儀式中所見更新的觀念，也同樣是一種回歸到宇宙的暗夜、回歸到形式之前、回歸到河流之中，以確保生命完全的再生，進而確保土地的多產，以及農作物的豐收。

神聖進入世界，或者說凡俗回到世間，即籌劃了以「天地為界」的「範圍」，作為神聖的演繹延伸，或是說做為宗教人活動的領域。在聖殿或廟宇之中都具有這樣的神聖建構，不只以儀式的科演來表達，同時也以象徵的事物來呈現。不論是垂直向上的燒香禱告，或是在水平地面的磕頭頂禮；或者在適當的位置擺上福德正神「土地公」，以及在廟中天井鎮以天公爐（皆不設神像以象徵天之至高無上），都在在表示每一次的重生、或神聖進入世界，他所要進入的領域及地界，都只有不大也不小、且必定將毫無障礙的「天地之間」，或者說他所要活動的範圍，將是地大無邊以天為界。

## 二、時空經緯

所謂凡俗的空間，即表示其維持著空間的同質性與相對性，沒有真實的「定向」、「定點」，也不能夠享有唯一存在性的地位；他依據日常的各種需要而出現、消失。嚴格地說，在凡俗的空間裡，沒有真實的整體世界，只有已經破碎宇宙的片段，以及一個無形式的集合而已，這個無形式的集合或多或少以無數中性的地方所構成，人在其間，藉由併入工業、科技社會而存在的一股約束力而活動、被操縱與驅策。相反的，透過神聖空間的揭示，則使我們獲得「定點」，進而得以在同質的混沌中獲得「定向」

、建構這個世界，並以真實的意識來生活。宗教人的往聖殿位移、重返，無非是表達想要活在神聖中的渴望，渴望將他的住所建立在真實的實體上，避免使他被主觀經驗中從未中止的相對性所麻痺，也就是說他想要活在真實又有效的世界中，而不是活在幻想之中。

當宗教人回到一個「定點」，即是「世界的中心」，而這個世界如不是眾神所造，就是由眾神所祝聖。神聖者在這個空間中，顯示自己，真實地將自己揭露，使得這世界得以進入存在。神聖進入世界，或是一種存在模式在本體上進入另一種存在通道的方式，是在凡俗的空間不同性質中形成突破，並創造了「中心」，再透過中心與另一個世界的共融交往被建立起來，加上中心「定向」的指引，就建立了這世界。這個世界，成為我們所能理解的世界、所能理解的宇宙，是它顯示自身為一個神聖的世界。這就解決了一個普遍存在的難題：宗教人只能活在神聖世界中，因為只有在這樣的世界中，他才參與存在，才擁有一個「真實的存在」。這種宗教性需求，表達出一種難以抑制的存在的渴望。宗教人渴望存在，他對於環繞著他居住世界的混沌的恐懼，就相當於他對虛無的恐懼一樣。對宗教人來說，除了他所在的世界之外，未知空間的擴散，例如因為未受祝聖而未宇宙化（仍保持混沌狀態）的空間，或是一個毫無形式的範圍，尚未指出其定向來，因而也沒有結構地被建立起來，這樣的凡俗空間呈現一種絕對的虛無。假如他不幸迷失於此，他將對自己存在的本質感到空虛，就好像他迷失於混沌中，終至死亡。

對宗教人而言，時間中所謂的神聖時間，即節慶時間；凡俗時間，就是日常生活中無宗教意義活動的期間。藉由儀式的進行，可使這兩種不同質、不連貫的時間連貫起來，宗教人便得以安全地從凡俗期間，過渡到神聖時間。神聖時間的本質，是可逆轉的，它是原初的秘思性時間，在每一次節慶、禮儀的進行時，它就從過去臨現於此時。也就是說，神聖時間可以無限地重覆、無限地循環；或是說它不是不可逆轉的，它更永遠不會「過去」，因為神聖時間是本體性的永恆時間，它既不改變，也不耗盡。宗教人活在二種時間裡，當然，更重要的是活在神聖時間裡，這神聖時間出現在循環時間的弔詭之下，亦即是可逆轉和反覆的時間，是一種藉由禮儀而定期地重建所呈現永恆奧秘的現在。

當宗教人（俗民）進入聖殿（廟宇），透過儀式的進行，他也將進入神聖的時空當中，或是說進入一個被眾神祝聖的所在。在聖殿之中，凡俗時區周期性的被打斷，因為某些儀式能夠打斷凡俗時區，進入非歷史性的神聖時區，也就是進入不屬於歷史性現在的神聖時間之中。所謂神聖時區，即是「原初時間」或是「起源的時間」，它意謂神聖時間進入存在，是一次而永遠的，它並非由另一種時間所展開，因為每有任何時間在它之前就已經存在，而它的真實存在，則在各式神話之中被敘述。宇宙與時間的緊密關聯，本質上是宗教性的：宇宙能相應於宇宙時間（就是年），在於兩者皆是神聖

的實體，是神性的創造物。宇宙蘊含著有如生命般的整體，同樣會出現出生、發展，以及年終之日的死亡，而後，在新年的那一天再生（一年復始，萬象更新）。這個在生就是誕生，宇宙每一年重心在生，因為，每逢新年，時間就從這個原初點重新開始。也就是說，時間藉由每次更新的創造而重獲新生。

### 三、水火動能

不論從人的層面，以及進化的角度或者宗教性意義來說，水域象徵各種宇宙實質的總結：水是生命的泉源，也是生命的起源，是一切可能存在的蘊藏處；它們先於任何的形式，也「支持」所有的受造物。在水中的洗禮，象徵回歸到形成之前，和存在之前的未分化狀態結合。自水中浮出，即是重複宇宙形式上的創生顯現的行為；洗禮，也相當於一種形式的瓦解。所以，水域象徵同時指向死亡也指向再生。一方面是因為死亡乃伴隨新生而來，另一方面則是因為透過洗禮，充實並孕育了生命的潛能。在各式各樣、大大小小的儀式場合之中，水供應了不可或缺的象徵意義，人的出生、死亡、節慶、過年……等等重大日子，都離不開洗淨、淨身、沐浴或是敬酒、奠酒等等儀節，無非是要表達一種意義內涵，即是對應於新生命、死亡的洗淨，或對應於水泉的儀式性沐浴，可因而達到健康、多產、與重新再生。這也就傳達了一種本質性的重點：水域的神聖性雨水的宇宙論及啓示論結構，二者都只能透過「水的象徵」，始能完全地被呈現出來，「水的象徵」是唯一能夠整合所有不可計數之聖顯的特殊啓示的體系。

原始人類的的生活能夠與周遭的禽獸漸漸有了分野，火的使用，是一個重大的關鍵。火也常常做為生命存在的象徵。古代的祆教又稱為拜火教，它們以火作為光明的象徵。佛教經典則認為四大「地水火風」，是有情眾生色身存在於世的必要要素，色身中因為有火的作用，才能保持身體的溫度。傳統中國的陰陽五行學說認為，「金木水火土」的五行相生相剋、「旺相休囚死」的作用，產生了我們寓居的物理世界。在本土的宗教人（俗民）的神聖儀式之中，火更是擔負非常重要的角色。在俗民的宗教儀式裡，火不僅有實質的功能，更有重要的象徵意義。俗民進入廟門，完成「淨手」後，就必須以火將與眾神溝通用的香點燃，點燃之後，火就保留在手上的香上，透過香上點點之火一一向廟裡眾神致意，並在致意之後「放火」在神前（金爐中）來表達與諸神共融之意。當他在聖母前舉起香喃喃有詞時，他的心聲是透過火的另一種形態——裊裊輕煙來傳達的。在俗民的宗教儀式中，火代表一種不可或缺的能量，少了它天人之間的溝通就無法產生、少了它儀式也不能完成，它能發散溝通的訊息，它點燃了生命之火、也點燃了希望之火。另外，不論從傳統的陰陽五行學說，或是從民間信仰的角度來看，火也象徵了死亡與再生的意義。火遇到水就死滅，火透過木能被生，而火則能生土；在大部分俗民的儀式中（甚至儒家的釋奠祭孔），都會以紙錢（財帛）燒化作為圓滿完成，燒紙錢除了是對神明的酬謝外，更象徵一切的挫敗、困境已灰飛煙滅，一個新的

生命將在熊熊烈火中浴火重生。

四、諭示藍圖

南屯		萬和宮						台中	
第四七籤 (○○●○○○)		君爾何須問聖跡 自己心中皆有益 于今且看月中旬 凶事脫出化成吉						辛酉籤 屬木利在春天宜其東方	
移居	年冬	官事	歲君	六甲	作事	出外	買男兒	◎解日	
安	中	先凶後吉	淡	月月尾頭男女	二次成	先凶後吉	好		
	來人	求雨	婚姻	功名	失物	大命	求財	◎解日	
	月光到	上下不遠	頗之	不就	尋有	險	照舊		

南屯		萬和宮						台中	
第十六籤 (○○○●○○)		不須作福不須求 用盡心機總未休 陽世不知陰世事 官法如爐不自由						丙午籤 屬水利在冬天宜其北方	
移居	年冬	官事	歲君	六甲	作事	出外	買男兒	◎解日	
不利	平	結審局	不審即和	浮沈	生女	抽辰未好日	不正		
		求雨	婚姻	功名	失物	大命	求財	◎解日	
		不日到	難成	無進	未難日在尋	少年不畏	先年較不好		

對俗民而言，神聖的諭示之中給出了一個世界，一個將有所作為或是無所作為的世界。「君爾何須問聖跡，自己心中皆有益；于今且看月中旬，凶事脫出化成吉。」就是給出了一個可以積極有所為的世界，雖然過程之中可能會有些許的波折，但是最後的結果將會是美好的，這是指關於大里舊屋修繕的案子，神諭對此不止給予鼓勵、更給予祝福；另外有關何厝街違章增建的部分，神諭則表示：「不須做福不須求，用盡心機總未休；陽世不知陰世事，官法如爐不自由。」它給出了一個恐將身陷囹圄的世界，就如同神話小說裡唐太宗差點永赴陰曹不得還陽一般，它直接地告知 L 君，種種的訊息及跡象顯示，如果執意要進行這個案子，那麼不只枉費百般心機，最終將官司纏身、牢獄之災上身，失去了寶貴的自由。在如此明確的指示又與自己的判斷評估兩相契合之下，L 君終於回歸常軌，不再有無謂的困擾，安心的、正常地進行舊屋修繕的工程，

其中雖有些小狀況，但都迎刃而解——克服；至於何厝街的違章增建，則在一開始的評估階段，就斷然的予以拒絕。

當宗教人透過儀式回歸到神聖的「世界的中心」——聖殿（廟宇），它也就等同回到神聖的時空之中，更意謂著生命回到原初之地。生命將從這原初的地方重新出發，與之前不同的是，混沌未明的已經豁然開朗，不具形式的範圍已被定向。更具特色的是，在本土俗民求籤的宗教世界，回歸神聖後的重生，不僅有天地之間的形式範圍、水火力量的充沛動能，更還有神聖祝聖的規劃藍圖。而這份藍圖裡面包含的不只是一份「路觀圖」、一位英雄典範，更包括年度的教戰守則。地圖中已經明確的指出，雖然天地之間任遨翔，但是清楚的的聚焦才是長久之道；藍圖中所提供的模範英雄故事，也告訴宗教人一個學習的對象，或是遭遇難關時應該採取甚麼樣的對應之道以及補救措施。裡面首先交代了一個大原則或是行事方針，再對各項目做詳細的說明，並且指出甚麼樣的時空是適宜行動的，又在甚麼季節月份是比較有利的，以及往哪個方向是可行的。也就是說「趨吉避凶」已經被完全祝福，任何的問題都有其解決的方案，神聖傳達了一個非常明顯的訊息：當你再度紅塵之時，生命一定可以重新大吉大利！



## 第六章 結論與建議

最後將依據前面所呈現的研究成果分析，歸納出本論文的研究結論，總結研究參與者即俗民的求籤宗教經驗大略分為幾個層面：首先，研究者認為求籤行為具有祈福避禍（或是趨吉避凶）的宗教經驗本質；再者，求籤行為必須透過由「凡俗存在」過渡到「神聖存在」的經驗歷程；第三，達成從「神聖存在」的重生返回「凡俗存在」的最終目的。接續再根據詮釋現象學研究方法，以及現有的研究文獻針對幾個主題，進行研究的綜合性討論及反思，並提出研究上的建議，以作為有志於繼續深入民間宗教或本土民俗療癒方面學術研究的參考。

### 第一節 結論

本研究以詮釋學的研究方法，針對三位到台中市南屯萬和宮媽祖廟求籤的研究參與者，綜合田野觀察及訪談文本的分析，就他們所遭遇的宗教經驗歷程及本質進行經驗的描述、詮釋與研究，從而得到幾個層面的結論：

#### 一、祈福避禍的宗教經驗本質

從生物學的角度來看，存在個體都有求生存、避開危險的本能；從宗教心理學的角度看來，存在個體則都有免除不安、追尋個體幸福的渴望。基於這樣的本能與需求，宗教人中的本土俗民，在遭逢人生陷落及困頓的境況，面對渾沌未明、茫茫不知的前景，或是舉棋不定、或是躊躇不前、甚至不知所措慌了手腳而產生焦慮不安的心情。為了盡速擺脫這種存在危機的困境，讓生命之流能夠盡早恢復其往前流動的軌道，俗民遵循了他們所不論是繼承而來或是學習而得的方式，到萬和宮媽祖廟求籤，取得聖母的諭示，來為其前途未卜的處境指點迷津。

不同於西方一神教信仰的基督徒每周的教堂禮拜，多神信仰的本土俗民則在重大節慶及眾多神明的誕辰日（神聖日曆）回歸到聖殿（廟宇），參與神聖的臨在。而求籤行為雖然大部分不是在節慶時間及神聖日曆於廟宇中進行（人潮熙攘，較不適合），俗民在進入聖殿求籤時，其儀式過程的神聖性則絲毫不減。所以，大部分進行於節慶與節慶、神聖日曆與神聖日曆之間的求籤行為，應可視同節慶與神聖日曆的延伸，或至少可視為俗民的神聖日。再者，求籤行為除了是相當普及的宗教性社會行為，其內涵則尚包含集占卜與盃筊於一身的兩三千年文化傳承，其中也可見到占具的演變、占卜



方式的簡化，以及原本屬於統治貴族階層的占卜（及術數）平民化的過程。也就是說一種在俗民間流傳千年以上的求籤宗教行爲中，更包括文化、社會行爲的演變、融合及發展的實質內容。而綜合前面的研究分析結果，廣大俗民的求籤行爲實則具有祈福避禍、趨吉避凶訴求的宗教經驗本質。

## 二、由「凡俗存在」過渡到「神聖存在」的經驗歷程

當俗民帶著「諸多」複雜的心情進入萬和宮聖殿時，可視爲從「凡俗存在」的敗退，而進入媽祖廟，尋求「神聖存在」的支援。而所謂神聖的存在，即是神聖的空間及神聖的時間。進入到神聖存在的所在，則必須透過通道或門檻，然後才能從此處過渡到彼處，而過渡的本質內涵就是「儀式」。儀式過程的進行，從俗民求籤的現象來說，必須先「淨手」，以洗淨凡俗的污染來得到與神聖的「靠近」，並以身體的潔淨來象徵心靈與神聖共在的清明；再者，以聖潔的身心點燃線香，從代表至高無上之天的天公爐，到守護神聖時空聖殿的門神（尉遲恭與秦瓊），每位神尊（除天公無像）前的香爐插上意味禮儀完備的三支香，一來以香火表達與眾神聖的共融，二來則以裊裊香煙表示與神聖的溝通無礙，三來火更代表生命的力量及向上的動能；第三，必要的祭品如花果、供神適當的紙錢也是不可少的，這已是實際有限的物品來傳達求籤者心中對神聖無比的虔敬；最後，當與神聖充分溝通、心事已經完全表達，並透過擲筊的過程而求得神諭之後，整個儀式已接近完成，求籤者就拿起金紙（數千金）從燒化紙錢的金爐裡投擲，金爐內熊熊烈火燒毀的是凡俗存在所遭逢的諸多艱險、困難與挫敗，「燒化」的是由神聖所祝聖即將來到的大吉大利。借用人類學家 Victor Turner 的話說，由凡俗存在過渡到神聖存在的儀式過程，須先從凡俗世界分離出來，再透過儀式的進行進入神聖的閾限之中，再與神聖交融之後，讓身分低微者的神聖性被展現出來，也就說整個儀式過程的目的就在於「轉換」，或是說整個儀式就是一種「轉換儀式」，透過這樣的轉換或是過渡，凡俗存在就能夠進入神聖時空之中，回歸的創始的原初，與神聖共融爲一體了。

## 三、達成從「神聖存在」重生與返回「凡俗存在」的目的

神聖的本質在於可以定期的、重覆地回到宇宙創始原初，或是說創始原初的剎那就是永恆、芥子盡納須彌，神聖的時空就是可以不斷地、可逆的、重覆地永遠回歸的原初之地。至於凡俗則與之相反，是一去不復返、不可逆的存在。而當凡俗與神聖共融之時，它的本質也做了根本的改變，因爲它的本質已經被同化了，過去種種已在過去死，現在種種就在現在生，它不是被修復而是重生了。但是，凡俗在聖殿的死後重

生，並不是當初它從世界敗退下來進入神聖的目的，重生是作為在神聖之中的中繼，它的目的是重返世界、並且收復世界。它現在是站在一個世界看向另一個世界，它不是昔日吳下阿蒙，它處於世界的中心，它胸有成竹甚至高瞻遠矚，當初它從中敗退下來的世界，現在近在咫尺垂手可得。也就是說凡俗在神聖之中的重生不只是中繼，它更是重返世界前的一個規畫，一個收復的規劃。這個規劃因為是在神聖之中完成的，或是說這是一個神聖所參與與祝聖的計畫，所以是無遠弗屆、無與倫比的完美。它之所以完美無缺，乃在於它以天地為界、以時空為經緯、以水火為動能、並且是由眾神聖所祝聖的諭示藍圖！因此，當重返凡俗收復世界時，將不只是趨吉避凶，更是重新的大吉大利！

## 第二節 補充討論

雖然經過了一百年，但是英國人類學家 James Frazer 的話，仍舊讓人印象深刻。他語重心長的告誡我們千萬不要認為，因為科學理論是最好的，尚有待系統的闡述，因此它就必須是十全十美的終極的科學理念。他特別強調並要人們記住：科學的概括，或者用一般的說法，自然的法則，只是一些假說，用來說明「世界」和「宇宙」的現象。然而這兩個響亮的、被尊崇的名詞，其實只不過是人類思想不斷變化的外衣罷了！說到底，巫術、宗教和科學都不過是思想的論說。科學取代了在它之前的巫術與宗教，今後它本身也可能被更加圓滿的假說所更替。知識綜總是朝著一個明確的目標永遠地不停地前進，但是所追求的目標也是永恆地向後隱退著（James Frazer, 1991, 汪培基譯）。在此對於 James Frazer 的看法，我們並非全然的附會，而是某種程度的靠攏。科學是否取代了巫術與宗教的論說，不在此做過多的討論，但是我們卻常常碰見諸多宗教現象讓科學論說語塞與支絀的地方。

### 一、求籤所勾勒的俗民信仰世界

俗民的求籤行為，如同一個勾鎖多端的環節，連結了社會、文化與宗教等各個面向的廣大世界。在追求生存的生物本能以及尋找個人幸福的存在本質驅使之下，俗民展現了其高度的智慧，並不斷累積一代接續一代的經驗，而造就了這種普遍的現象。在巫術時代（特別是殷商時）的占卜，是由統治階級所壟斷的技藝，政府部門設有專職的巫祝或卜官，這是一種絕對權威的職位，統治者透過這些能與天地鬼神交流溝通特殊才能的專家，得到事關軍國大事的相關決策。很少人會去質疑巫祝或卜官的能力，他們不只掌握了這種封閉式絕不外傳的技藝，更重要的是他們幾乎壟斷了占卜過程的詮釋方式與內容。即便是身處統治階級的絕大多數人，對這方面的技藝也一無所知

。所以，在巫術時代的以占卜求得神諭的方式，基本上是不為平民百姓服務的。但是當朝代更迭時，不只原有的統治階級崩潰，也使得學有一技之長的巫祝、卜官或是承繼其技藝的後代子孫流落民間，他們爲了生存餬口，而他們的技藝也符合廣大平民百姓趨吉避凶的需求，於是占卜吉凶就慢慢地在民間普遍流傳開來。

對於占卜吉凶的質疑與反彈，姜子牙反對散宜生的解釋是個開端，同時也是理性思考對巫術的挑戰。周公等新的統治者，一則爲了取代殷商龜卜權威，一則爲了調合理性對占卜的懷疑，於是以周公等爲首的一些權威者，整理了《周易》的理論，並發展了「著占」的方法已漸漸取代了殷商的龜卜。雖然以《周易》爲理論基礎的著占，融入了理性思考的原素，但是其中仍擺脫不了巫術解說的內容。到了孔子的時代，對於《周易》的歷代解釋予以集大成，讓《周易》的內容更爲廣泛與多元。孔子的作爲在於將《周易》與著占帶入一個新的時代，他有意擺脫巫術時代非理性的影響，並融入其自身的思想內含，另外隨著他的將知識平民化的推廣，也讓原本只存在於統治貴族階層的占卜行爲，逐漸在平民百姓之間更爲流行。另外，不少人認爲《周易》是爲了詮釋老子《道德經》而集成的，這也使得道教文化盛行的時代，俗民的占卜吉凶行爲又汲取道教的種種元素在其中，原本有意擺脫巫術的占卜，卻從巫術轉向爲融合儒家思想與道教文化的產物。到了佛教傳入中國，當輪迴與因果報應的觀念流行時，俗民的信仰內容又跟著更加豐富起來。在今日科學時代之中，以民間信仰爲背景的求籤行爲仍然普遍存在著。由人類、社會學家對於人類社會、宗教發展所分類的巫術、宗教、科學時代，來看本土的求籤行爲，似乎也有這樣的過程發展，但是再仔細探究，中間的分野並未有那麼明顯，其中在以宗教爲主題的前提下，仍然保存了不少巫術時代的色彩，這意味著科學理性也有其無力與詮釋不足之處。

## 二、帝國的隱喻？

對於俗民所信仰的世界本質，究竟是一個怎樣的世界？它是如何能夠提供俗民可靠的信賴？而民間宗教在傳統中國宗教體系之中處於怎麼樣的地位？在社會中的地位如何呢？與社會秩序的關係怎樣呢？信眾自身有無認同，對其信仰有何闡釋或述說？……等等問題，都是研究民間宗教離不開的話題。透過英國王斯福《帝國的隱喻》一書中的提問：地方性的儀式與崇拜和政府及其正統之間的關係是甚麼？以及他的自問自答：地方性的儀式與崇拜，實際上是帝國權威體系的隱喻。王斯福認爲，隱喻性並非指分開以及劃定邊界這樣的事實，而是連結著兩面，這種隱喻性通過從某一面對客體加以選擇而起作用，並使它們的每一面都變成雙份，但又不相同。他反對有關將民間宗教與社會生活直接對應的觀點，而主張神鬼的儀式和形象與活著的人的行爲方式和特徵之間的差異及對應關係，方才使得它們具有隱喻的價值。

王斯福《帝國的隱喻》的觀點，雖招致不少批評與反對，但是對於這個提供俗民仰賴的信仰世界的本質，確實有著獨特的見解與詮釋，而且對於民間宗教廟宇之中，不論是眾神「團隊」運作的模式，或是重要神明出巡（一般稱為代天巡狩遶境平安）的狀況，無不或多或少透露出軍事行動的味道，當然最常見的是廟中以五色令旗象徵五路或五營兵馬駐紮及駐立在廟門的兩位門神都是以武將的裝扮現身更是明顯，可見其觀點本來就是不無所本的。他強調相對於現在與生活現實而言，神話與儀式代表的是一種超越性的以及一種歷史化（作為一種永恆的過去）的關係。的確，天上的秩序與帝國的統治之間相去甚遠，沒有甚麼對應性可言，帝國權威本身所依靠的是超越性的權威及其儀式年表。他又指出，地方性廟宇崇拜並沒有重覆這同一種權威及其帝國的意識形態，而與科層制（分科及階層制度）就更沒有甚麼對應性了。它們涵蓋的是另類的宇宙整體觀，即是一種帶有軍事意味的宇宙觀。在我們探討俗民的求籤行為本質的同時，應該也要追究俗民信仰與社會秩序的關係。如果求籤行為能夠為俗民趨吉避凶，如果民間信仰可以為社會秩序帶來一股穩定的力量，那麼我們就要問，這股力量從何而來？對於王斯福的觀點不論諸多學者評論為何，他將為我們指出了一條往這個方向繼續探索的道路。

### 三、詮釋現象學的應用

詮釋現象學作為方法論的研究取徑，是屬於一種描述與解釋並用的方法，它主要是以特定的生活經驗為文本，強調對生活世界經驗文本進行深度描寫及詮釋，並透過文本內容來了解事件發生的經過，探究求籤者的動機及意圖，再進而了解求得諭示後對於參與者的意義為何？其目的在於透過經驗描寫及詮釋而直接呈現研究參與者生活經驗所構成的生命的及文化的世界。本論文所要討論的主題雖是關於特定的民間信仰宗教經驗，唯這些俗民的宗教經驗卻是發生於研究參與者的實際日常生活之中，兩者之間有著相當密切的關聯，因為這樣的原因，研究者認為，透過詮釋學的研究觀點與資料文本分析的研究方式，對於本研究主題的探討及研究目的的達成，都有其適切的地方。

本研究中研究參與者所述說的特定生活經驗是相當主觀的，這種主觀的述說正是符合本研究方法的取向。本研究期能藉由這樣的研究取向來看見這些特定生活經驗的被敘說，以及其對於實際日常生活層面的影響，來彰顯俗民求籤經驗的本質，並進一步揭露求籤過程之中神聖與凡俗交錯的經驗內涵。再者，研究過程之中，對於從科學與理性角度去看待的擲筊是否是機率問題、求籤真偽、及籤詩靈驗真假等等，則暫時予以擱置中止論斷。相對於研究參與者特定生活經驗的主觀敘說，研究者根據資料文本分析後的詮釋也同樣採取主觀的立場，大多數的情況不是對於之前本論文所提出的研究問題，給出對應的、可量測的以及機械式的解答，而是提供一種雖是主觀但不失

彈性討論空間的解釋。對於各種現象描述的詮釋，趨於僵化及武斷絕不是我們所要的取徑，保持其中的開放與彈性才是我們的進路。

#### 四、個體化的過程

按照榮格對於人心理發展的觀點，追求完整而非完美的人格，是其所謂個體化過程的最終目標。榮格認為個體化過程的重點就在於對於分離個體的統合，而這個統合或是轉化的過程將不斷地遭遇到各種新的衝擊及挑戰，無法面對這種種的考驗，也就無法達到人格統合的目標，也就是個體化不能完成，從而得不到真正的解放與自由，因為真正的解放只能從心靈的轉變開始。完整個體解放與自由的重要性在於，只有當個體能利用他的自由來創造一些有意義的東西時，他才配得上說應該擁有自由。這正是為什麼對個體來說，發現生活的內在意義比起其他任何事情都重要，而且，也為什麼個體化過程必須放在第一位的原因所在。

對於榮格所謂分離個體的論說，在此不再贅述，而是借助其個體化過程的觀點，繼續做為討論的參照。他認為幾乎世界上所有的宗教體系，都包含象徵個體化過程的形象，或至少有它某些階段形象。例如在基督宗教國家，「本我」是被投射在第二個亞當——耶穌身上，至於在東方國家，相對應的形象是克里希那和佛陀。但是對於非「一神教」的台灣民間信仰來說，似乎不屬於「世界上所有的宗教體系」，按照榮格的說法，所有的正式的宗教教義，其實是屬於集體意識（及佛洛伊德所稱之為「超我」）這個事實造成的。對於沒有明確宗教教義的民間宗教，是否也有集體意識呢？「本我」對於多神信仰的民間信仰又該投射於何處呢？榮格補充說，祭祀或宗教風俗是由單一的個體直接從潛意識啓示的經驗中產生出來的。另外，除了這種起源，生活在文化社群的人們，會發展它們各種不同的宗教活動，並對整個社會生活造成巨大的影響。經過長期的演化過程，原始素材不斷被語言和回塑造、再塑造，而且被美化，逐漸獲得特定的形式，這就是所謂的「結晶化過程（crystallizing process）」。

如果台灣民間宗教信仰個體也有榮格所說的個體化過程現象，那麼研究者認為應該是屬於透過所謂的「結晶化過程」來完成的。正是屬於多神崇拜又沒有明確的宗教教義，使其結晶化過程呈現一種常保動態的進行式，因此，也幾乎不往組織型宗教發展，它不斷地汲取各種素材及動能，不斷地隨時代演化與前進。這種結晶化過程如有相符之處，個人以為倒比較類似西藏「曼陀羅（Mandala）」建築完成的過程。榮格也提及西藏曼陀羅的建構適用於兩個目的，保守的目的在於：整修先前的存在秩序；而創新的目的是：為那些還不曾出現的、新的和獨特的事物給出一定的形式及表達。創新的目的也許比保守的目的更為重要，但是兩者之間並不互相矛盾。因為，在絕大多數情況下，舊秩序的恢復也包含某些創新的因素在內；在新的秩序中，舊的模式會提

升到更高的水平之上。這是一個螺旋上升的過程，朝著同一個方向且回歸且上升的持續過程。

### 第三節 建議

相對於黑格爾曾說：中國是一切例外的例外，個人則認為台灣民間信仰是傳統文化中國下，傳統之中的傳統。每當我們靜心觀察年年上演的大甲媽祖遶境活動，無數廣大俗民「瘋媽祖」的情況，不因科學與理性的發達而沒落，卻是隨著科技文明的進步反而越來越熱絡。相較於先秦時代諸侯國之間，爲了搶奪產量有限占卜用的蓍草，而不惜大動干戈，媽祖遶境時各地不時有激烈如黑道街頭火拚的「搶頭香」，雖然火爆卻是文明許多。這些現象在在告訴我們，尋找安心之道、追求個體幸福古今一如的不變情形。這同時也提醒著我們，對於在上個世紀由於受到西風東漸影響之下，對傳統民間民俗心理輔導或療癒，動輒扣以不理性、不科學及迷信帽子的態度，也應該要有所轉變，而重新回頭審視這些傳統民間民俗療癒中，究竟有何「魔力」隱藏在裡面？

Mircea Eliade 強調一切的生存危機，都是再度進入「世界的真實」和「人在世上的臨在」這兩個問題之中。也就是說，生存的危機，最終是宗教性的，因爲從文化的古代層面來看，「存在」和「神聖」本就是一體的。因此宗教是一切生存危機的典範解答。宗教之所以是典範的解答，不只是因爲它可以被無限地重複，更因爲它被相信有一個超越性的起源，因而讓人體悟到來自於他者、超越人性世界的啓示意義。這個宗教的解答，不僅能夠解決危機，而同時使得生活方式開啓了不再是偶然的或單一的價值，且使人能夠超越人的處境，並最終獲得通往靈性世界的道路。Rollo May 則指出，神話是把無意義的社會變成有意義的一種方式，神話也是賦予人類存在重要性的敘事模式。透過神話，一個健全的社會能夠讓其成員從神經官能式的疚責感，以及過度的焦慮之中解放出來。Rollo May 之所以提到現代人渴求神話，是因爲他相信這個時代亟需神話。包括宗教崇拜與藥物成癮在內的許多西方社會問題，都是因爲缺乏神話所致，使得當代人心內缺乏安全感，而無法安穩生活。兩位身處不同時代的大師，前後一致地爲我們指出一條面對變動不居的現代社會可以安身立命的大道，這種解決現代社會個體心靈問題的方向，個人以爲即便處於文化中國邊陲、或是傳統中之傳統的台灣社會也有其高度的適用性。

基於上述的態度及前提之下，具體應該怎麼做呢？如同傅偉勳教授認爲對於「生死學」的研究，應該朝著「科際整合」的方向進行；張光直教授則說，要把中國文明的潛力發揮出來，我們需要同時做三件事，一是深入研究中國文明，二是盡量了解學習世界史，三是深入了解各種西方人文社會科學理論，有了這三個條件我們才能知所

辨別。綜合兩位前輩的真知灼見，我們體認到要做這些工作必須需要長時間及深功夫，需要每個有志於此者都要從具體問體著手，同時又要打破專業的壁壘而形成兩位前輩所提倡的“不是專業而是通業”或是“不只專業更須通業”的研究格局，也就說往“通業的研究”的方向努力。從這樣的認知角度出發，回頭來檢視存在於台灣民間宗教信仰相關領域的各種本土民俗療癒時，就必須抱著一種“重新認識”的態度來看待，打破學科專業的藩籬，溝通中學與西學、傳統與現代、人文學科與社會科學，著重在問題意識上共同體現“重新認識”傳統文化、重新認識西方、重新認識古典、重新認識現代的努力。對於本研究中求籤行為的探討，也就是基於這樣的想法而做的努力與嘗試，拋開以往對於求籤與籤詩機械式的詮釋及較為單一角度的研究而以求籤者自身經驗為出發點地作做較多角度的探討。我們也知道這個領域之中，余德慧教授多年的關注與研究已取得了不少成果，但是，如果本土民俗療癒能夠為廣大群眾提供一種特殊的寬心之道，如果民間宗教信仰可以為現代台灣俗民滿足亟欲渴望神話的需求，並且為社會秩序帶來一股穩定的力量，那麼只是消失與隱匿而並未滅絕的本土的神話就可以源源不絕地被重新挖掘及活化起來，甚至大多時候根本是不假外求的。有了這樣的認識後，我們就可以說，對本土民俗療癒的探討研究，就持續有其非常大的努力空間。

再者，傳統儒家和大乘佛教的所謂「大傳統」無論是如何深深地根植於較不精致的民間宇宙觀層面裡；還有，許多學者的研究指出，台灣民間宗教的種種現象都顯現不少功利、現實和積極的因素，並且在所謂「小傳統」的廣大民間社會裡產生了影響的作用，即便如此，研究者仍認同李亦園教授的看法，即中國的（亦即台灣的）民俗宗教至少也與儒家一樣重要，原因在於我們追尋探究的「今世觀」，例如積極、實用主義等的根源，應存在於「小傳統」的民間信仰的底層裡，而不在所謂的「大傳統」裡。基於此，對於以往習慣動輒以「從上而下」、從「大傳統」的立場來看待「小傳統」的世界，個人以為應該做一個「轉向」的態度轉變，讓「小傳統」能夠發聲，使大、小傳統之間也可以採取互為主體或相互主觀的互動，並能充分的對話與溝通，進而讓我們對於傳統文化、民間宗教有更深、更整全的了解，這也是本研究嘗試以詮釋現象學作為研究進路的原因所在。

## 附錄一、訪談同意書

研究參與者您好，非常感謝您同意參與本研究並接受我的訪談。本研究的主題：為台灣民間宗教籤詩療癒之研究—以台中市南屯區萬和宮媽祖籤為例，本研究的目的：在於對於您的生命歷程及求籤經驗作一研究探索，研究結果期能對您我未來生命價值定位提供意義參照及依歸，並能對未來相關研究提供不同觀點與面向。

訪談過程中將全程錄音以作為資料分析的依據，訪談次數則依需要做適時的調整，期能共同分享您寶貴的生命經驗，進行訪談的地點與時間尊重您的意願來決定。訪談過程中，可能會對您個人內心深處不願碰觸的事件有所揭露，如果您感到不適，您可以選擇隨時中斷或退出本研究。本研究的目的因為有您熱情的參與方能完成，求籤經驗的本質才得以呈現，個人不勝感激並誠摯邀請您參與本研究的訪談。

對於您所提供的訪談資料或文稿，僅供研究者與指導教授分析討論，保證不隨意公開。最後，再次感謝您對本研究的參與，研究過程中如有任何問題或疑慮，請隨時跟研究者林大山（09xx—xxxxxx）保持聯絡。

本人同意接受訪談。

本人不同意接受訪談。

受訪者： \_\_\_\_\_

研究者： \_\_\_\_\_

中華民國 一百零一 年 五 月 日



## 附錄二、訪談大綱

### 宗教信仰背景

1. 是否可以談談您的宗教信仰?或者媽祖信仰?
2. 您對萬和宮的印象如何呢?
3. 您大都在什麼的情況下到萬和宮求籤呢?
4. 有沒有在萬和宮求得靈驗的籤詩經驗可以分享呢?
5. 求籤對於您的生活及生命有什麼意義呢?

### 神聖與凡俗

6. 在進入萬和宮求籤之前，您都帶著什麼的情緒呢?
7. 求籤時，您是如何與媽祖溝通?或者稟明心事呢?
8. 求得籤詩之後，您一般是自行解釋?或是請廟裏志工解釋?
9. 在您求得聖諭之後，您會根據諭示來決定所問的「心事」嗎?
10. 如果您根據聖諭來為「心事」作出決定，請問聖諭是如何影響您而作出決定?
11. 您覺得您所求得的媽祖聖籤對您有什麼幫助呢?
12. 求完聖籤後，是否解決您心中的「心事」或者疑慮呢?
13. 求完聖籤後，是否覺得比較舒坦或是寬心呢?
14. 如果生活中再有類似的境況，您還會再來求籤嗎?

### 科學與宗教

15. 在實證科學觀點的角度下您如何看待求籤行為?
16. 您認為一般人對求籤行為的看法為何?
17. 你認為科學與宗教之間有時候是否存在著矛盾?
18. 你認為求籤行為是一種甚麼樣的行為?

參考書目：

## 一、古籍

(清)林清標撰：《天后聖母聖跡圖志》，道光上洋壽恩堂增補本。

(宋)徐兢撰(1987)：《宣和奉使高麗圖經》，四庫全書文淵閣本。上海古籍出版社影印。

(宋)潛說友撰：咸淳臨安志。清同治六年補刊本。

(明)明馬歡撰(1996)：《瀛涯勝覽》四庫全書存目叢書本，山東，齊魯書社影印。

(清)張廷玉等撰(1987)：乾隆欽定大清會典。上海古籍出版社影印。

(清)趙翼。陔余叢考。乾隆湛貽堂全集本。

周易(2008)。北京，九州出版社。

釋文瑩(2007)。(唐宋史料筆記)玉壺清話，北京，中華書局。

陸游(2007)。(唐宋史料筆記)老學庵筆記，北京，中華書局。

葉夢得(2007)。(唐宋史料筆記)石林燕語，北京，中華書局。

左傳(1974)。台北：中華書局。

朱熹(1979)。楚辭集注。上海：新華出版社。

## 二、中文部份

李亦園(1999)。田野圖像。臺北縣：立緒。

李亦園(1978)。信仰與文化。台北：巨流。

李亦園(1992)。文化與行爲。台北：商務印書館。

李亦園(2004)。宗教與神話。臺北縣：立緒。

徐洪興(2008)。中國古代籤占。北京：九州出版社。

董芳苑(1984)。台灣民間宗教信仰。台北市：長青文化。

董芳苑(1996)。探討台灣民間信仰。台北市：長青文化。

秦嘉懿、孔漢思(2003)。中國宗教與西方神學。台北市：聯經。

蒲慕州(2004)。追尋一己之福：中國古代的信仰世界。台北市：麥田出版。

蔣維鈞(2007)。媽祖文獻史料匯編。天津：中國檔案出版社

羅春榮(2009)。媽祖傳說研究。天津：天津古籍出版社。

郝蘇民(2008)。儀式——崇拜與有序的神聖。北京：中央民族大學出版社。

南懷瑾(1991)。易經繫傳別講(上、下)。台北：考古文化事業公司。

余德慧(1992)。中國人的生命轉化。台北：張老師。

余德慧(1985)。台灣民俗心理輔導。台北市：張老師出版社。

余德慧(2004)。詮釋現象心理學。台北市：心靈工坊。

- 余德慧 (2006)。台灣巫宗教的心靈療遇。台北市：心靈工坊。
- 傅偉勳 (1999)。從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」。台北市：東大。
- 釋慧開 (2010)。儒佛生死學與哲學論文集。台北市：紅葉文化事業。
- 鄭志明 (1999)。台灣新興宗教現象——傳統信仰篇。嘉義：南華大學(南華管理學院)。
- 鄭志明 (2000)。生命關懷與心靈治療。嘉義：南華大學宗教研究中心。
- 鄭志明、許博文 (2005)。數術文化與宗教。台北：大元。
- 鄭志明 (2010)。台灣宗教與行政。台北市：文津。
- 鄭志明 (2011)。台灣宗教的發展與變遷。台北市：文津。
- 陳 寧 (1999)。中國古代命運觀的現代詮釋。瀋陽：遼寧教育出版社。
- 陶 磊 (2008)。從巫術到數術——上古信仰的歷史嬗變。山東：山東人民出版社。
- 瞿海源 (1993)。術數、巫術與宗教行為的變遷與變異。台北：中研院社會學研究國科  
會研究報告
- 余英時 (2007)。朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究(上篇)。台北：允  
成文化事業。
- 余英時 (2007)。朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究(下篇)。台北：允  
成文化事業。
- 全晰綱 (1999)。青銅的戰神——齊魯兵家文化研究。上海：學林出版社。
- 農民曆

#### 四、英文部分

- Heidegger, M (1962) .Being and Time (J.Macquarrie and E.Robinson,Trans) New York:  
Harper and Row.
- Rockmore, Tom (1995) .Heidegger and French philosophy: humanism, antihumanism and  
Being. London: Routledge.
- Joseph J. Kockelmans (1987) .Phenomenological Psychology, Netherlands: Martinus  
Nijhoff.
- Jung, C.G. (1965) ,Memories, Dreams, Reflections, New York:Vintage Books.
- Jung, C.G./Hull, R. F. C. (1984) ,Psychology and western religion, Princeton University  
Press.
- Marlene Zichi/David L. Kahn/Richard H. Steeves (2000) ,Hermeneutic Phenomenological  
Reseach. London:Sage Publications.
- Mircea Eliade (1954) ,The Myth of The Eternal Return or, Cosmos and History (Translated  
From the French by Willard R. Trask) .Princeton University Press.
- David Cave (1993) , Mircea Eliade's Vision for a New Humanism. NewYork: Oxford  
University.

#### 四、翻譯著作

- Gadamer, Hans-Georg (1960\1990)。真理與方法 (Hermeneutik : Wahrheit und Methode.) (洪漢鼎譯)。北京：商務印書館出版。
- Gadamer, Hans-Georg (2009)。伽達默爾——詮釋學、傳統和理性 (洪漢鼎譯)。北京：商務印書館出版。
- Richard E. Palmer (1992)。詮釋學 (Hermeneutics) (嚴平譯)。台北市：桂冠圖書。
- Marie-Louise von Franz (2011) 榮格心理治療 (Psychotherapy) (易之新譯)。台北市：心靈工坊。
- Pam Tillich (1994)。信仰的動力 (DYNAMICS OF FAITH) (魯燕萍譯)。台北：桂冠。
- Mircea Eliada (2001)。聖與俗——宗教的本質 (THE SACRED & PROFANE : The Nature of Religion) (楊素娥譯)。台北市：桂冠圖書。
- Brant Cortright (2005)。超個人心理治療 (Psychotherapy and Spirit) (易之新譯)。台北市：心靈工坊。
- Arthur Kleiman (2007)。道德的重量——不安中年代的希望與救贖 (What Really Matters : living moral life amidst uncertainty and danger) (劉嘉雯、魯宓譯)。台北市：心靈工坊。
- William James (2001)。宗教經驗之種種 (The Varieties of Religious Experience) (蔡怡佳、劉宏信譯)。臺北縣：立緒。
- Emile Durkheim (1992)。宗教生活的基本形式 (The Elementary Forms of the Religious Life) (芮傳明、趙學元譯)。台北市：桂冠圖書。
- Carl G.Jung (2001)。東洋冥想的心理學【從易經到禪】(楊儒賓譯) 台北市：商鼎。
- Victor Turner (2006)。儀式過程——結構與反結構 (The Ritual Process : Structure and Anti-structure) (黃劍波、柳博贊譯) 北京：中國人民出版社。
- Irvin D.Yalom (2010)。存在心理治療【上】(Existential Psychotherapy) (易之新譯)。台北市：張老師文化。
- Irvin D.Yalom (2010)。存在心理治療【下】(Existential Psychotherapy) (易之新譯)。台北市：張老師文化。
- 工藤綏夫 (1992)。尼采的思想 (李永熾譯)。台北：水牛出版社。
- Lesley Chamberlain (2000)。激情尼采——漂泊在杜林的靈魂 (Nietzsche in Turin) (李文瑞等譯)。台北：究竟。
- Rollo May (2010)。哭喊神話 (The Cry For Myth) (朱侃如譯) 台北：立緒。
- Rollo May (2004)。焦慮的意義 (The Meaning of Anxiety) (朱侃如譯) 台北：立緒。
- Rollo May (2007)。權力與無知 (Power And Innocence) (朱侃如譯) 台北：立緒。
- J. G. Frazer (1991)。金枝 (上) (The Golden Bough) (汪培基譯) 台北：久大：桂冠。
- J. G. Frazer (1991)。金枝 (下) (The Golden Bough) (汪培基譯) 台北：久大：桂冠。
- Stephan Feuchtwang。帝國的隱喻 (The Imperial Metaphor : Popular Religion In China)

(趙旭東譯) 南京：鳳凰出版傳媒集團。

## 五、期刊論文

- 文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二等 (1975)。〈西河的社會變遷〉。《中央研究院民族學研究所專刊乙種第六號》。台北。
- 龐 樸 (1984)。〈陰陽五行探源〉。載《中國社會科學》第三期。
- 蒲慕州 (1992)。〈睡虎地秦簡日書的世界〉。《歷史語言研究所集刊 62, 4》。
- 林長榕 (2001)。〈媽祖文化聯結海峽兩岸〉。載《港澳台視窗》第 1 期。
- 林 堅 (1999)。〈媽祖與澳門媽閣廟〉。載《國門采風》第 12 期。
- 李登峰、馬五海 (2002)。〈淺談明代行人的媽祖信仰〉。《洛陽師範學院學報》第期。
- 中研院史語所 (1930)。清代官書記明台灣鄭氏亡事，卷三。
- 李伯重 (1997)。〈“鄉土之神”、“公務之神”與“海商之神”——簡論媽祖形象的演變〉。載《中國社會經濟史研究》第 2 期。
- 余德慧 (1996)。〈文化心理學的詮釋之道〉。本土心理學研究，6，146 - 202。
- 陳 寧 (1997)。〈命運可預知而不可改變之觀念的產生〉。文哲論壇，2 (6)。
- 蔡昌雄 (2004)。〈田野經驗與詮釋現象學〉。南華大學第三屆「社會科學研究法：質性研究方法及其超越研習會」會議手冊。
- 顧忠華 (1997)。〈巫術、宗教與科學的「世界圖象」——一個宗教社會學的考察〉。台北：「宗教、靈異、科學與社會」學術研討會。
- 陸敬忠 (2001)。〈當代哲學詮釋學源生初探——黑格爾、海德格與高達美〉。台大哲學評論，23，101 - 131。