

南 華 大 學
國際暨大陸事務學系亞太研究碩士班
碩士論文

閩臺臨水夫人信仰研究

A study on Fujian and Taiwan Religious Belief
about the Lady of Linshui



研 究 生： 劉婉琪

指 導 教 授： 鄭志明 教授

中華民國九十九年五月二十八日

南 華 大 學

國際暨大陸事務學系亞太研究碩士班

碩 士 學 位 論 文

閩臺臨水夫人信仰研究

研究生： 周 麗 珍

經考試合格特此證明

口試委員： 戴東清

鄭志明

楊仕樂

指導教授： 鄭志明

系主任(所長)： 張子揚

口試日期：中華民國九十九年 五 月二十八 日

閩臺臨水夫人信仰研究

摘要

本研究以文獻分析為研究方法，針對福建臨水夫人信仰在傳至臺灣後，所產生的文化衝擊。臨水夫人所形成的信仰廣為兩岸居民所崇祀，儼然成為民間守護神的代表。臨水夫人屬於福建古田祖籍地的神明，是「福州人娘奶」，具有母神形象和勇武、堅忍特質的女性神祇，掌管婦女的人生大事，透過地方神明的信仰，可了解地方傳統文化的體現。閩臺文化關係殊深，是臨水夫人信仰的中心區，受陳靖姑文化影響也最深。本研究從陳靖姑如何由人成神、臨水夫人的信仰與發展、信仰地域相容性，包含傳入區與傳出區的地理因素。

研究發現臨水夫人信仰中的巫元素在福建當地已是歷史悠久、根深蒂固的文化。巫文化衍伸出驅鬼逐疫、祈福禳災的作用。臺閩兩地都有巫文化的遺俗存在，臺灣巫者行使的法事與臨水夫人皆有行生育的儀式，因此臨水夫人信仰在台灣除了婦幼保護神的延續外，還有巫的驅鬼鎮煞功能。

本研究可得到結論如下：

- 1、臨水夫人信仰角色與神蹟呈現—神話傳統。
- 2、福建的社會背景、文化。
- 3、臨水夫人信仰傳至台灣的發展情況。
- 4、臨水夫人信仰在閩臺兩地傳播的文化意義與功能。
- 5、臺灣民間信仰的特徵與巫者的行為。

關鍵字：臨水夫人、巫覡、神話、蛇圖騰、儺

A study on Fujian and Taiwan Religious Belief about the Lady of Linshui

Abstract

This study use historical analysis. In accordance with the effect of culture shock between the cult of Lady Linshui from Fujian to Taiwan, the dweller used to worship The cult of Lady Linshui. She became an object of Private guardian. The cult of Lady Linshui is the Goddess of Ancestral home place and Fuzhou's human mother milk, which possess the image of Mother of God. Her female deities embody the spirit of valiant, fortitude. She administers women's affair. We can know the local traditional culture through the faith of local gods. The relation between Fujian and Taiwanese Culture seemed quite close and was deeply affected by the culture of Chen Jinggu. This research studies Chen Jinggu how to become deity, the development of the cult of Lady Linshui and the Faith Regional of organizational culture, including the factor of Incoming District and Outgoing District.

The study will find out that culture of witch element about the cult of Lady Linshui in Fujian Local is ineradicable. Witch culture means the function of Exorcism by Phytophthora and eliminating hazards. There are both exist witch custom in Taiwan And Fujing. Witch ceremonies and Lady Linshui in Taiwan are both come off birth ritual. The goddess of Lady Linshui not only has the meaning of women and children protection, but also the function of exorcism evil.

The study acquire the conclusion as follows.

1. The role of faith on the Lady Linshui and the presentation of miracles- traditional myths.
2. The culture and social background in Fujian.
3. The development of the cult of Lady Linshui from Fujian to Taiwan.
4. The meaning and functional spread both on the cult of Lady Linshui in Fujian and Taiwan.
5. The feature of Taiwanese folk beliefs and the witch's doings.

Key words : the Lady of Linshui 、 witch wizard 、 myth 、 snake totem 、 Nuo

目次

第一章	緒論	
第一節	研究動機與目的	1
第二節	研究理論與方法	4
第三節	研究範圍與章節安排	7
第二章	相關文獻探討	
第一節	臨水夫人相關研究	9
第二節	閩臺民間信仰研究	12
第三節	圖騰與蛇圖騰相關研究	13
第四節	巫文化研究	15
第三章	臨水夫人神話研究	
第一節	神話由來及特質	29
第二節	臨水夫人神話表現	33
第三節	坎柏神話學理論檢驗陳靖姑神話	39
第四節	臨水夫人成神之道	43
第四章	臨水夫人信仰在福建	
第一節	臨水夫人信仰區域分布	46
第二節	福建的社會文化	47
第三節	臨水夫人信仰形成要因	53
第五章	臨水夫人信仰在臺灣	
第一節	閩台淵源	59
第二節	臺灣臨水夫人信仰文化	72
第三節	臺灣臨水夫人信仰傳播功能	94
第六章	結論	
第一節	研究發現	104
第二節	臨水夫人文化意涵	105
參考書目		
中文部份		108
英文部分		117
表次		

表 1-1	陳靖姑歷代封號表	2
-------	----------	---

圖次

圖 2-1	甲骨文：巫	16
圖 2-2	桃源土地	25
圖 2-3	二郎神	26
圖 2-4	秦童	26
圖 2-5	關公	27
圖 2-6	撮泰吉	27
圖 3-1	李寄斬蛇圖	34
圖 3-2	陳靖姑斬蛇圖	35
圖 4-1	伏羲女媧圖	49
圖 4-2	龍圖騰	50
圖 4-3	西周時期南方古越藝術作品：蛇紋筒狀卣	52
圖 4-4	福建地域性娘娘神－陳靖姑造像	55
圖 5-1	福建地圖	62
圖 5-2	鍾馗像	78
圖 5-3	排灣族百步蛇圖騰	86
圖 5-4	魯凱族百步蛇圖騰	87
圖 5-5	陳靖姑文身像	97
圖 5-6	陳靖姑武身像	98

第一章 緒論

本章主要就「研究動機與目的」、「研究理論與方法」、「研究範圍與章節安排」三方面說明，分述如下。

第一節 研究動機與目的

臨水夫人，俗名陳靖姑，是閩臺一帶家喻戶曉的女神，由於其神異事蹟顯赫，故歷代統治者皆有賜封號（表 1）。民間給予稱號則有：臨水夫人、順天聖母、臨水陳太后、臨水奶、夫人奶、大奶、娘奶等（福建俗稱）；娘奶、太后陳靖姑、三奶夫人、南台助國夫人、臨水夫人媽（臺灣俗稱）。臨水夫人和媽祖一樣，有著豐富優美的傳說，其信仰的廣泛程度不亞於媽祖。從祂在社會上流傳的神話傳說的神奇，不僅止於在宗教信仰的影響，在文學藝術和道教儀式活動中的影響可說是極深遠的。陳靖姑的神話與信仰，是一種歷史文化現象，臨水夫人信仰大抵史於唐宋時期，如今位於福建的臨水夫人祖廟就建於唐貞元 8 年（792 年），雖然唐代就已出現臨水夫人的信仰，而其活躍時期是在五代～宋，但要到元明之際張以寧的順懿廟記，始出現臨水夫人的記載。臨水夫人所形成的信仰廣為兩岸居民所崇祀，儼然成為民間守護神的代表。臨水夫人屬於福建古田祖籍地的神明，是「福州人娘奶」，具有母神形象和勇武、堅忍特質的女性神祇，掌管婦女的人生大事：生育，透過地方神明的信仰，可了解地方傳統文化的體現。初步接觸臨水夫人信仰傳說，傳入區臺灣與傳出區福建古系同源，閩臺文化關係殊深，是臨水夫人信仰的中心區，受陳靖姑文化影響也最深，其中原因是否有相似之處，使得臺灣同福建一樣皆受臨水夫人極大影響。研究者認為有幾點需要加以研究，一是陳靖姑如何由人成神、臨水夫人的信仰與發展、臨水夫人信仰傳播地域相容性，包含傳入區與傳出區的地理因素。

表 1-1 陳靖姑歷代封號表

時代	唐代	五代	五代	五代	宋代	宋代	元代	清雍正	咸豐
封號	都天鎮國顯應大奶夫人	順懿夫人	崇福臨水夫人	崇福昭惠臨水夫人	崇福昭惠慈濟夫人 ∧賜額「順懿」 ∨	天仙聖母青靈普化碧霞元君	∧賜額「淑靖」 ┌	天仙聖母	順天聖母

出處	《三教搜神大全》	《十國春秋》、《古田縣志》	《閩都別記》	《閩都別記》	《福建通志》、《臺灣縣志》	《建寧府志》	《福建通志引西洋宮碑記》	《福建通志引西洋宮碑記》	《福建通志》
----	----------	---------------	--------	--------	---------------	--------	--------------	--------------	--------

筆者製表，資料來源：魏永竹，臺灣的臨水夫人廟。

本文研究臨水夫人信仰神話內涵以及在福建與臺灣的發展，可導出以下幾點：

- 1、臨水夫人信仰角色與神蹟呈現－神話傳統。
- 2、祖籍地－福建的在地情況，包括社會背景、宗教文化。
- 3、福建臨水夫人信仰傳至臺灣的發展延伸。
- 4、臺灣臨水夫人信仰的背景成因。
- 5、臨水夫人信仰在閩臺兩地傳播的文化意義與功能。
- 6、傳出區福建與傳入區臺灣的地域同質性。

臨水夫人陳靖姑神話導出一種特殊的地域文化現象，構築在福建特有的蛇文化上，而蛇文化的產生與福建人崇蛇畏蛇有關，蛇文化的產生是由福建特殊的地理環境所衍伸出來，三種文化恰好構成一直線，表現出福建的民間信仰和環境結合的豐富性，閩臺兩地自古以來有地理的銜接、血緣的交融，及文化的交流，臨

水夫人信仰傳至台灣後的發展。

第二節 研究理論與方法

壹、理論運用

一、本文採用坎柏（Joseph Campbell）的神話學理論：

坎柏（Joseph Campbell）在其「神話」（The Power of Myth）一書中認為人們真正追求的是一種存在的經驗，而神話可以幫助人發現內在自我的線索。也就是說神話的定義是體驗生命，可以指引人轉向內在追尋。特別是神話具有四種功能：

（一）神秘性的功能－

可以察覺到宇宙是很奇妙的，並且經驗到本身是一個奇蹟和敬畏感。由於神話為人類開啓了幅員廣闊的奧妙世界，如果神話的奧秘是透過各種事物顯現出來的話，那麼宇宙就是一張聖圖。人總是可以藉由現實世界的條件，直接追求超越的宇宙奧秘。

（二）物理宇宙觀層面－

科學所關懷的層面，告訴人類宇宙的形狀，但其表達的方式仍能透露出宇宙的奧秘。

（三）社會的功能－

成為一個特定社會秩序的支柱及根據，個別神話適用於個別的社會，也就是各個地方的神話差異性不一的原因。

（四）教育功能－

神話教導人們如何適應環境的變化，而能持續過著人性的生活。本研究探討陳靖姑的神話，在於神話所擁有的上述功能，使得神話可以擴大到信仰層面，神話的主角由一開始具神異進而成為神奇讓人崇祀。

另外在弗萊(Northrop Frye)的循環理論中，神話是最基本的模式，其他就是「位移的神話」，另將坎柏神話描述的「英雄的冒險」視為夏天的敘述。是浪漫

故事主要因素，浪漫故事越接近神話，而英雄人物就越具有神的特徵。故事以一種「連續性」、「演進性」推動。¹

陳靖姑的信仰流傳於閩、浙一帶，範圍甚至擴大至東南亞，特別是臺灣地區。相較於弗萊的解釋神話對於陳靖姑故事的僅能作為表面的定義，而坎柏神話告訴我們神話就是體驗生命，指引人們追尋內在、坎柏與弗萊同樣詮釋出的神話，坎柏的神話更能觸及人趨向社會的一面，將神話的藝術面轉向現實面。

二、人→神成型理論

本研究在分析臨水夫人由凡人轉變為神奇的過程中，將會利用學者李豐楙提出的成人到成神的理論，從臨水夫人陳靖姑的起源點來看，先釐清陳靖姑人格的完美，然後是自我神化，進而轉化為神格的完成一系列階段。研究論述臨水夫人成為神的原因，李豐楙認為成神的因素在於「神自體」。本身的自力、自造，而不完全經由信徒的他力、他造，信徒祭祀、信仰區內形成的神話。在自我神化的生命歷程中，先要完成其人格的完美，或趨向完美。巫為人神之間的媒介，做為一個溝通人神者，一方面傳達天上的訊息，另一方面將地上的願望上達，所以已具有「回到天上的」神格傾向。在自我神聖化、道德化的歷程中，被接納成為「神界的一體，並接受天所給予的任務，成為在人間執行神界的任務者。」所以「神自體」在生前即朝自我神格而完成，然後才在信仰者的體驗中慢慢塑造出神的形象。

貳、研究方法

一、文獻分析法

本研究中所參考使用的有關臨水夫人傳說的記述，早期是由閩、浙一帶的地方志及文人筆記及雜錄這些書面記錄，如元明時期的《八閩通志》、《使琉球錄》、《羅川志》、《古田縣志》、《建寧志》、《晉安逸志》、《閩書》、《三教源流搜神大全》

¹ Northrop Frye 著，陳慧等譯，《批評的剖析》(Anatomy of Criticism Four Essays)(天津：百花文藝出版，1998年)，頁226。

以及《搜神記》。延續至清代的《古田縣志》有助於傳說記載的延續，《臺灣縣志》、《台灣志略》則是新增史料。

文學作品中有關陳靖姑神話是以臺中瑞城書局發行、無作者署名的《臨水平妖》一書為主、清人何求的《閩都別記》為輔。《臨水平妖》內容相傳是清代福州說書人以《臨水平妖傳》、《陳靖姑傳》為腳本所產生出的傳奇小說，堪稱是古老神怪模式的集大成。《臨水平妖》的內容是從《閩都別記》中化出，此書共有十七回，主線較為集中。主要按兩條線索發展：一是陳靖姑入山學法、學成後為民除害、斬妖驅邪；二為妖怪如何勾結殘害人民，並與陳靖姑作對，而陳靖姑與劉杞的婚姻與她自身的懷孕問題，也成了牠們挾怨報復的手段。而《閩都別記》是一部區域性傳奇小說，與《臨水平妖》基本線索相似，是福州當地說書人根據當地流傳的傳說故事，並加入歷史背景融合而成。內容合於正史及野史各約十之三四，書中記載福州當地人事物作為背景，合併臨水夫人斬妖伏魔故事、脫胎祈雨的故事為發展主軸。該書將陳靖姑故事分七部分敘述，分為「體親助夫」、「幫助閩王」、「脫胎祈雨」、「護產之舉」、「掌管百花橋」、「顯靈事跡」、「陪祀神記載」，由本書構成整個臨水夫人信仰的發展脈絡，也是臨水夫人信仰得以廣泛流傳於民間的重要因素。年代來說以《閩都別記》較早，先採用《臨水平妖》原因為本書是在歷代傳說的基礎上加以改寫，加上《閩都別記》，兩者可相輔相成。

另外還使用其他有關閩臺民間信仰相關文獻參考資料及神話研究相關文獻，以幫助本研究建構臨水夫人神話的源頭及發展演變。

二、歸納法

本研究論述臨水夫人陳靖姑的信仰範圍，從福建到臺灣的發展，兩個地區所呈現出臨水夫人陳靖姑的信仰的差異性與地方性，本文分別在第四章、第五章介紹臨水夫人信仰在福建與臺灣的發展，首先由臨水夫人起源於福建說起，由福建的社會文化、信仰時機造就以及巫、醫的作用類同，歸納出臨水夫人由其本身的神職來由及信徒主要為婦孺的原因。

第五章則是臨水夫人信仰外傳至臺灣的原因，首先以臺灣與福建氣候、地理要素的類似來開展，福建與臺灣現實環境的吸力與推力促成人民的移動。繼而以移民的性質來說明信仰在台發展的特性與限制，包含臺灣本地有的民間信仰儀式與臨水夫人信仰儀式結合狀況，歸納出臨水夫人信仰在臺的發展的情況與福建當地的情況有所不同，已有與移入地文化結合的趨勢。

第三節 研究範圍與章節安排

壹、臨水夫人稱謂解釋

臨水夫人陳靖姑歷代加封稱號加上民間稱呼甚多，為本研究取材方便，由於陳靖姑祖廟位於古田臨水鎮，傳說又說她得道於古田臨水，不僅《閩都別記》記載陳靖姑五代時已受封為「臨水夫人」稱號，甚至文本《臨水平妖》也記載陳靖姑第一次被封為『臨水夫人』，因此本研究所採用陳靖姑名號，將統一以臨水夫人稱呼，其他稱謂概作介紹。

貳、研究範圍

一、時間上

本研究探討臨水夫人信仰源流，臨水夫人信仰始於唐、盛於宋，因此在時間採用上以唐代起始，在於此時期已可見臨水夫人—陳靖姑故事的雛形，而地方志的記述要到元代後才有，故本研究採用文獻由元明之後，而有關小說的記載要至明清時期才有較豐富的展現，本研究採用的神話文本即出自清代時期。「臨水平妖」一書係臺灣瑞城書局所出版，所以時間上是以元代～民國作為研究範圍。

二、地區上

本研究探討臨水夫人信仰，所選擇的地區侷限於臨水夫人祖籍地—福建以及臺灣的影響。閩臺一水相連，不僅是地緣相近、血緣上也相親，因臺灣的移民大多來自閩粵一帶，大多數人祖籍是福建，人們也將閩臺劃作同一文化區。所以選擇臺灣作為臨水夫人外移的地域研究範圍。

參、章節安排

本研究以閩臺臨水夫人信仰作為研究，首先於第一章緒論先作研究動機與目的，第二節說明本研究的研究理論與方法，本研究使用坎柏的神話學理論，來對臨水夫人神話加以驗證，證明坎柏對神話學的論點，是可套用至臨水夫人神話的。接著第三節為界定研究方法，本研究欲使用文獻蒐集並予以分析、歸納出結論的方式。最後則是本研究的研究範圍，分為時間上與空間上。並針對各章節所作的安排。

第二章則以過去相關研究，分為三大類：臨水夫人相關研究、閩臺民間信仰研究、圖騰與蛇圖騰相關研究、巫文化的研究，來分析臨水夫人研究的觀點。

第三章就正式進入臨水夫人信仰結構分析－神話，首先先說明神話的由來及特質，第二節進一步以臨水夫人的神話在歷代有什麼不一樣的成分發展，接著是神話內容的介紹。第三節就以坎柏神話學理論套用至臨水夫人神話中三處：學法因緣、斬蛇除妖、脫胎求雨，最後綜合以上分析陳靖姑神話特徵，說明臨水夫人成神的因素與道理。

第四章由臨水夫人神話外顯至整個信仰環境，本章先說明臨水夫人祖籍地－福建，臨水夫人信仰在福建的信仰範圍。先以福建的社會文化，包含地理環境與崇蛇文化作為背景因素，來說明整個福建的自然影響人文的因素，最後再以臨水夫人信仰形成的要因來做小結。

第五章以臨水夫人信仰影響力外傳至臺灣作為背景，探討臺灣作為福建臨水夫人外傳的地區，其地理環境與人文環境是否有與福建相似之處。臺灣作為移民社會，其歷史、移民、地域是影響整個人文環境的背景因素，而臨水夫人信仰所具備的信仰成分，作為撫慰在臺移民的心靈，端看其信仰影響力，最後在說明臺灣蛇信仰，作為與福建崇蛇信仰相關，證明閩臺一體性的證據。

第六章作為本研究結論，本章說明本研究的發現，然後再以臺灣臨水夫人信仰的文化意涵作為臨水夫人研究外傳的關鍵處，也是本章的結論。

第二章 相關文獻探討

本章將研究所搜集之相關文獻加以分類，細分為以下主題：

- 一、臨水夫人相關研究
- 二、閩台民間信仰研究
- 三、圖騰與蛇圖騰相關研究
- 四、巫文化相關研究

以下將分節敘述。

第一節 臨水夫人相關研究

本節主要說明有關臨水夫人本身傳說的研究及其信仰的相關研究。最早關於臨水夫人的研究包含史料典籍作有系統整理的當屬魏應麒於 1929 年完成的《福建三神考》一書。內容有陳靖姑的婚姻、師承、斬蛇、部屬、前身、在生傳說、死後傳說和封贈都有詳盡的介紹，最後則是試圖考證臨水夫人生卒年代並加以結論，而本研究據以認定臨水夫人為唐人的根據在於此。之後一直到 1989 年，中國大陸學者莊孔韶發表了「福建陳靖姑傳奇及其信仰的田野研究」單篇論文，以人類學的田調方式，將陳靖姑信仰在福建古田以至浙南一帶的流傳情況，研究方式結合傳統文獻做深入的探討。1990 陳敏慧的「來自民間口頭傳統的心聲」一文，則是將陳靖姑信仰傳至臺灣後的發展與改變，特別是傳說內容多了一向累世轉生，而來臺後的臨水夫人也與臺灣神祇產生連結，是最早臨水夫人信仰傳臺的地域性變革研究成果，同時也確認了《臨水平妖傳》的存在。1991-1992 年的日本民俗考察團與上海民間文藝家協會組團，遠赴福建古田地區及鄰近的浙江麗水、溫州，對陳靖姑信仰傳說作深入並實地的考察。其間順便蒐集當地有關臨水夫人的藝文資料，1993 年出了一本《夫人戲》、1995 年則陸續出了《夫人詞》和《夫人傳》，臺灣央圖現存僅《夫人戲》、《夫人詞》，但對當時陳靖姑當地研究有極大助益。

另在 1993 年，大陸學者徐曉望的《福建民間信仰源流》一書引用許多地方志，並詳列很多供奉臨水夫人的廟宇。同年，由 Vivienne Lo 發表一篇名為“The legend of The Lady of Linshui”（臨水夫人傳說）的文章，文中除介紹臨水夫人的傳說及各種職能外，最特別的說法則在其“an analysis of the myth”（神話的解析）一節中，認為在陳靖姑傳說中與祂處於敵對地位的精怪們，其實是反映了人們現

實中始終存在的自然與文化禮教的對抗衝突。提供一種女性對抗傳統論述的新觀點。陳靖姑信仰文化研究漸漸增加，到了 1994 年中國大陸與臺灣不約而同都有相關論述，中國方面由上海民間文藝家協會與民俗學會共同出版的《中國民間文化－民間俗神信仰》一書，書中收錄三篇陳靖姑的文章，主要是關於民間臨水夫人信仰的民俗活動實地考察，有助於對臨水夫人信仰外傳的發展情形了解。臺灣這邊同樣是說明臨水夫人信仰外傳的情況，學者魏永竹的「臨水夫人祭祀在臺灣」一文以介紹臺灣分布的臨水夫人廟宇的方式，來探討臨水夫人在臺傳播情形。接著中國大陸在 1995、96 年以陳靖姑傳說「夫人傳」為腳本的傀儡戲首度發表，是陳靖姑傳說的異文發展成果。臺灣部份，則是有了先進對臨水夫人信仰分布的探討後，1997 年李秀娥發表一篇「鹿港夫人媽信仰的分布初探」，專門就臨水夫人信仰在臺灣中部流傳的情形做探討。1999 年臺灣各性淵源協會以研討會形式，召集研究臨水夫人的學者進行學術交流，會後並出版第一本臨水夫人研究論文集。2001 年馬書田在《中國民間諸神》一書中將臨水夫人劃為生育神的一區，詳細的說是「助產神」，除介紹臨水夫人神職的由來外，還說明福建當時時空背景。最後認為臨水夫人生前是女巫一流的人物，或許有當過穩婆，曾為鄉里做過助產類的好事，死後才會受祀，成為助產神。

除學者研究外，相關碩博士論文有：

2001 年：陳美如「臨水夫人廟重建案」

2002 年：張育甄「陳靖姑信仰與傳說研究」

張育甄「陳靖姑信仰與傳說研究」所呈現出的文本運用如「閩都別記」、「臨水平妖」兩種文獻與前期文獻的變化傳承仍運用不足，最後點出陳靖姑傳說所傳達出的性別意識、女性自主也是值得觀察的重點。

2003 年：陳芳伶「陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討」、王雅儀「臨水夫人信仰與故事研究」

王雅儀「臨水夫人信仰與故事研究」討論陳靖姑傳說故事與信仰的來源、演變及發展，還分析陳靖姑女神形象的特質，總結認為臨水夫人乃是由上古生殖崇拜系統發展，開始是對自然生殖力的崇拜，接著發現母體是生殖的源頭，但隨著社會型態發生變化，男性生殖器崇拜取代女陰崇拜，生育信仰初步形成。後來出現的圖騰感生崇拜，感生女神才又使女陰崇拜重新獲得確立。也是此階段，由神統領結合女性崇拜、母體崇拜及圖騰崇拜，將自然的生育功能，轉化為神靈的功

能再現。

2005 年：姚政志「南宋福州民間信仰的發展」

2007 年：康詩瑀「臺灣臨水夫人信仰之研究—以白河臨水宮、臺南臨水夫人媽廟為例」

2008 年：陳逸芳「陳靖姑傳說與文學研究」、劉冠伶『「論臨水夫人生育神職」—以禱雨陽、驅疫厲、求嗣續」三元素進行的考察』

劉冠伶在其『「論臨水夫人生育神職」—以禱雨陽、驅疫厲、求嗣續」三元素進行的考察』一文中探討臨水夫人的神職轉變，臨水夫人的神格隨著其傳說經過多次的渲染而益加豐富。職能也由初始的生育神，隨著實際信仰的情形而增加其神職，使臨水夫人的守護功能由專司某種神職擴大為萬能的地方神。劉冠伶將禱雨陽、驅疫厲、求嗣續作為臨水夫人傳說的架構，其生育神職的原始風貌是否早已展現，與其它的神職功能是否存在連結，而非隨機添加。另外還分析陳靖姑傳說中巫者位置，將臨水夫人的身分做了界定，臨水夫人身為福建當地神祇，其傳說形成與福建當地自然環境、人文歷史有極大關聯。

除上述碩博士論文資料外，相關期刊資料如 2006 年康詩瑀在「臨水夫人信仰研究—以地方誌書、史料記載及傳說故事發展為例」對臨水夫人在各朝代的傳說故事發展有詳細的介紹。文中說到臨水夫人信仰由福建古田縣擴展到閩江流域，藉由民間傳說故事、民俗活動、宗教儀式的推波助瀾，漸漸擴大其信仰範圍，甚至延伸至東南亞包括臺灣在內。臨水夫人神職的衍伸也是由各朝代產生不同的傳說內容，使臨水夫人傳說越具豐富性、神職也有功能性的轉變。

大陸期刊資料方面尚有如 1999 年曾立修在「陳靖姑傳說與民俗和道教的探討」一文中除了說明臨水夫人身世和當時的時代背景外，對陳靖姑傳說顯露出的行跡多做著墨，另外還與民俗做結合，說明臨水夫人信仰中所做的儀式與俗世的關連性，特別是強調臨水夫人最初的神職。例如儀式中的「過關」、「誼子」。同年葉大兵、葉麗婭在「陳靖姑信仰及其傳說研究」除延續上述相關研究的基本敘述：生平研究外，也對陳靖姑的神話概作分了 5 類，可看出之後凡出現有關陳靖姑神話的內容不脫這 5 類；另外還有根據陳靖姑傳說改編、創作的文學、戲曲、美術等等，以多種形式來傳承紀念臨水夫人。另外還特別在信仰圈傳播路線範圍作一番說明。

綜合以上有關大陸臨水夫人相關資料，是以文本及地方志為基礎，逐步探究

臨水夫人傳說的可靠性，期間也發展出許多異本，如戲劇、文學等，另外對臨水夫人信仰分布，也是由傳說流傳來探跡。臺灣的資料則是在臨水夫人傳說的再探究為基礎外，還加上臨水夫人信仰傳到臺灣的發展情況，閱讀過上述相關地域性資料後，也是啟發研究者欲了解臨水夫人信仰從其祖籍地福建傳到臺灣，與臺灣原生的民間宗教融合情況及其本身信仰有無改變，而這就也必須以臨水夫人信仰原先流傳區－福建來觀察，以至臺灣的地域特性，最終來看臨水夫人信仰文化的意涵，究竟如何融入臺灣民間信仰文化，傳至臺灣後不僅未被吞沒，反而可以發展的不亞於福建，正是研究者探討的方向、陳靖姑傳說展現出女性自主的精神也在本文第三章第三節的探討有所發現。

第二節 閩臺民間信仰研究

石奕龍在「閩臺民間信仰的異同比較」一文針對閩臺兩地的崇祀神祇、祭祀節日、節目、信仰特質作比較。說明閩臺兩地的民間信仰有相同之處，當然也有些微的差異，雖有共同的神靈崇拜，而福建（閩地）保留原生神明，傳至臺灣因移墾環境的特殊背景而多了開臺的神靈－如開臺聖王鄭成功的奉祀。而開臺初期環境惡劣，人們殷切求助神明，表現形成一儀式也較福建大且程式繁褥。儘管在本質上還有諸多類似，但實際在表現上，已經隨著時空背景及具體情形而有所改變。

周雪香的「民間信仰與移民社會－以臺灣的閩粵客家移民為例」具體的點出原鄉信仰隨著移民入臺，在移民社會的傳承及變遷，說明其社會功能。原鄉信仰傳入臺後，雖基本特徵仍有保留，但其他形式部份隨著社會環境改變也發生一些變化，傳承方面是強化祖籍的認同。

余黎媛以生態學的觀點分析閩臺神靈如何在社會取得平衡。在「閩臺地區神靈崇拜的生態學分析」一文中，點明中國神靈這個生態系統，眾神如何取得各自的生態位資源，閩臺神明在祭祀圈這個生態環境中，也有競爭、適者生存的道理。以功能性、空間性、時間性來分析：

一、 功能性－諸神各司其職

民間信仰的功能性是由信徒取決，民眾對神靈的需求帶有極大的功利性。以臨水夫人來說，神職為保赤佑產；媽祖職司航海平安；保生大帝專司醫藥；魁星司文教；趙公明職司財神；莆田張公職司雨暘等。民眾甚至還替諸神以人間官僚

體系為藍本編排出天上、人間、地府、民間諸神的神階體系。另外，功利性的需求產生行業神的祭祀，諸神職能互補互利、合理分工，以保證民間信仰的特徵—有求必應的發展。如陳靖姑手下有三十六宮婆幾乎飽覽了生兒育女的瑣事，從受孕、懷胎、安胎到臨產；育兒的每個程式，如抱送、送喜、教生、教行、教走、教笑、教坐、教食和教叫等，分工詳細而明確。

二、 空間性—信仰空間區域化

福建地勢險峻分隔，導致各區文化差異性大，交通不便而無法文化互相傳播。也造成各區神明地方性極強，福建居民強烈的地緣觀念反映在信仰上，各神明都有自己相對的信仰空間，如臨水夫人信仰主要在閩東方言區流行；定光古佛在閩客方言區影響較大；醫神保生大帝主要以閩南方言區為主。同一方言區內，各縣也有不同的崇拜物件，閩南方言區內，青山王、廣澤尊王、清水祖師、開漳聖王和三平祖師分屬不同的縣祭祀，總歸來說，每個神祇都有自己的所轄範圍，以講求信仰空間的合理分配。

三、 時間性—祭祀時間輪流錯開

民間諸神林林總總，但民間的祭祀活動卻是井然有序的進行，不同神靈不僅有各自的信仰空間，就連時間也是分別錯開，均勻分佈一年三百六十五天。

繼而談到臨水夫人旗下的三十六宮婆以及林九娘、李三娘、江虎婆、石夾女、歐式、鄒鐵鸞、馬氏、曾氏、許氏、阮氏和高雪海等十二人，和臨水夫人收服的猴精丹霞大聖一夥所組成的神明體系，此種體系屬於一群神靈奉祀主神的形式來表現。神明系統的整合與不斷壯大，代表的也是區域主神對其他地方神明信仰的整合，諸神合作實現神職的互補。強大整個信仰空間、集合本地與外地信仰資源，形成系列祀神的信仰。民間諸神在空間、功能和時間皆具有極高的融合性。

中華文化通志編委會所編的《閩臺文化志》一書針對『閩臺民間信仰』一節所述，以閩臺民間信仰主要特質是巫與自然崇拜的衍伸。自然崇拜分為動物、植物崇拜，而崇拜所產生的原始宗教，中間媒介的角色就是巫，而行使的手段就是巫術。另外還介紹了民間神祇，包含全國性的和地方性的神明，其中說到臨水夫人屬於地方神的範疇，並說到臨水夫人由於其神職關係影響，信徒多為女性。

第三節 圖騰與蛇圖騰相關研究

弗雷澤（James George Frazer）在「金枝」（The Golden Bough）一書中談到

圖騰是：「一群原始民族所迷信而崇拜的物體，他們相信在自己與它們之中的任何一個均維持有極親密且特殊的關係。……個人和圖騰之間的關聯是一種自然利益的結合；圖騰保護人們、而人們則以各種不同的方式來表示對它們的崇敬，如果，他們是一種動物，那麼，則禁止殺害它；如果，它是一種植物，那麼，則禁止砍伐或收集它。圖騰和偶像之間的最主要區別是：圖騰從不會是孤立的個體，它常是一整群的物體，通常是指某一種類的動物或植物，很少是指一群無生命的自然物，更鮮少是指一群人工製作的物體……「圖騰」至少有三個種類：

- (1) 部落圖騰—即整個部落的族民皆具有相同的圖騰，他們是一代一代傳下來的。
- (2) 性圖騰—在一個種族中的所有男性或女性共同擁有的圖騰，它通常只包括同一性別的人在內。
- (3) 個人圖騰—僅屬於某一個人的圖騰，它不再傳到下一代……。」

本研究所探討的福建民間信仰中，源自於最原始的圖騰符號就是閩越族的圖騰，所以是屬於部落圖騰。宋兆麟在「什麼是圖騰？」一文中簡明扼要的說明圖騰的涵義：

- (1) 每個氏族都有自己的圖騰，這個圖騰的名稱後來演變為姓。
- (2) 認為本氏族為圖騰所生，兩者有一定的血緣關係，並且創造不少圖騰神話，人們時常從所信仰的圖騰中引出自己的世系。
- (3) 對本氏族圖騰有一套祭祀活動。
- (4) 每個氏族對自己的圖騰有若干禁忌。

另外在「排灣、魯凱族百步蛇紋圖騰藝術」一文中，楊寶清針對圖騰的意義大致與宋兆麟觀點相同，說明部族分類與集體名號、圖騰的象徵作用與圖案化及宗教儀式與禁忌巫術，最後也提到了氏族始祖誕生神話。

上述研究說明圖騰可以是個人的，也可以是一個部族的標誌，所以是一整群的物體，形成所有人都會有「圖騰意識」，而何星亮在其「圖騰與人類文明形成」一文中更點明圖騰意識就是人類最早的社會意識形態，原因在於圖騰使人類意識到他們之間具有共同性、有共同的來源，具有共同的血緣關係，此種意識的形成，對於維繫群體的團結與穩定。

羅勃遜·史密斯 (William Robertson Smith) 認為圖騰動物是氏族的神聖動物，其血被認為是氏族統一的象徵。而 C·II 托爾斯托夫也指出圖騰意識是：「群

體聯繫和內部統一的意識型態。」

而有關圖騰的研究，特別是與蛇相關的，如曾美香『從蛇圖騰看「閩」字』一文，文中說明了蛇圖騰是古閩粵族的種族信仰，文中除了談到「閩」字的由來，更進一步說到與蛇的關係，古閩越族與蛇總是脫離不了關係，不管是宗教、文化上的物質與精神文明，蛇都是不可抹滅的角色。

林群英、林瑤琪則是從「蛇王菩薩」起頭，談福建「閩越族的蛇圖騰崇拜」，文中說到蛇圖騰崇拜縱使是福建地區由來已久的信仰，但人們對蛇是存著又敬又畏的心理，一方面將牠當作神靈崇拜；另一方面從當地流傳的故事又可發現蛇被以「妖」或「怪」來看待。所以在當地的蛇信仰在宗教層面來說存在著衝突與矛盾。林群英、林瑤琪從外在的地域因素說到內在的心理因素，因而得出以上結論。

林國平、彭文宇所著的「福建民間信仰」一書中，則是談到古代福建人對蛇的崇拜，然後一般崇拜發展為圖騰崇拜，蛇也順勢成為閩越人的祖先和保護神。再由歷史發展來看，進一步說到福建流傳的神話，與漢人入閩有關。而崇蛇信仰至今仍在福建地區流傳，其中也發展出許多習俗與禁忌。

第四節 巫文化研究

自古以來，福州巫風盛行，清人何竟山在其書《臺陽雜詠》云：「閩人信鬼世無儔，臺郡巫風亦效尤。」²此句話說明閩人的信仰特色就在於「好巫尙鬼」。上一節說到福建的地理環境多山且地處亞熱帶，連綿不斷的熱帶雨林被山地與丘陵覆蓋著，氣候悶熱又潮濕，導致疾病與瘟疫流行。對古代閩人來說，生病的原因是因觸犯了某種神靈，當時缺乏科學知識，閩人認為自然界的萬物都是活生生的，所以發生各式各樣的變化都和各種生物脫不了關係，便把這些生物想像成具有超能力的精靈。人在自然界遇到了災禍，正是精靈給予人類的懲罰。為了在自然界求得生存之地，人們盼望與溝通與眾神的世界，以設法了解神明的意志，最終達到克服自然界的障礙。³另外一方面，由於相信「鬼」的力量無限大而難控制，唯有求助「巫」的力量來加以制裁。在中國，「巫」具有悠久的歷史傳統，神話與巫術是一體兩面、相輔相成的詞，神話既是巫術中所信奉的自然力和超自

² 汪毅夫，《閩臺歷史社會與民俗文化》（廈門：鷺江出版社，2000年），頁73。

³ 徐曉望，《閩國史》（台北：五南，1997年），頁298-299。

然力的形象描述，同時也是對各類巫術發生過程的解釋。⁴神話保存在各個民族的創世史詩、古老詩歌及宗教經典裡，然後由巫者主持的祭儀中經由演唱與整理呈現。所以神話說明了巫術過程，巫術的功能也是由神話所完成。⁵

壹、 巫的定義與信仰形式

一、 巫的定義

亞瑟·瓦立定義「巫」是：「在古代中國，鬼神祭祀時充當仲介的人稱為巫，他們專門驅邪、預言、卜卦、造雨、占夢。有的巫師能歌善舞，有時，巫就被解釋為以舞降神之人。他們也以巫術行醫，在作法之後，他們會像西伯利亞的薩滿那樣，把一種醫術遣到陰間，以尋求慰藉死神的辦法。」⁶說文解字解釋「巫」：「巫，祝也。女能事無形、以舞降神者也，像人兩袖舞形，與工同意。古者巫咸初作巫。」⁷（如圖 2-1）



圖 2-1 甲骨文：巫

資料來源：張竹君的 b l o g，blog.sina.com.cn/mianhuatangqiuqiu，2009 年 11 月 1 日，取用日期：2010/5/6。

以上兩種解釋皆以功能來說明「巫」，這種功能就是「以舞降神」以及「善作法」，也直截了當談了「巫」的職能，職能統稱「巫術」，而原始巫術的形式正是以舞樂媚神或娛神。「巫」具有明顯的主動性，人可以居於主動地位去強迫神靈、甚至控制神靈。遠古時期，生產力低下，蒙昧的人們對大自然的各種災害及現象無

⁴ 黃倫生，《東方神秘之門—中國巫術文化探秘》（臺北：新潮社，1997 年），頁 18。

⁵ 趙容俊，〈淺析巫術對中國文化的影響〉，《文博》，2008 年第 2 期，2008 年 2 月，頁 54。

⁶ 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》（台北：三聯書店，1996 年），頁 45。

⁷ 曾力雄，〈商代巫人性別考辨〉，《殷都學刊》，5 期，2003 年 5 月，頁 17。

法解釋，無法了解為何有這些現象，遑論如何解決。一開始積極克服自然而不成。因此，便大膽的幻想、臆測有一種在現實世界之外、超自然的力量主宰著大自然的運作。而氣候的轉變就表示著這種力量的消長，對先民來說，只有依靠超自然的力量才能克服大自然給他們的威脅。最初的巫術執行者無特定對象，而巫術的創造者也是，人人都可以執行巫術與創造不同的巫術行爲。也就是說，早期的巫術執行純爲個別心理與行爲。巫的專業化與崇高是跟隨氏族的壯大。個別利益受到公眾利益的超越，巫也就開始爲集體行爲服務。巫的發展順勢走向專業。⁸同時巫的專業化也是隔絕人神直接相通的分水嶺，以阻絕人神直接相通的混亂。

二、 巫的信仰與行爲－巫術

「巫」做爲大自然與人們溝通橋樑，最初是以直接感官的自然物或伴隨產生的自然力做爲崇拜的對象。受限於各地的自然條件，各地對自然物的崇拜亦不同，所謂自然物的崇拜對象除了天上的太陽、星星、月亮；自然現象如風、雨、火、地震等，還有自然中的無生物：土地、山、石；有生命的動植物如草木、虎、狼等。萬物有靈論建基於自然崇拜的基礎上。也出現早期的圖騰信仰，在於發現人與自然界所崇祀的對象間有一種血緣關係，圖騰信仰也成爲巫者所信仰的神靈之一。巫術（Magic）是一套爲達到某種目的而實施的實用行爲，帶有較大的實用性質。⁹這種目的就是排除超自然力的侵襲，加上對環境作可能的控制。由於這種控制和侵襲是不可能以科學方法實驗出來，所以不可證實。更由於巫術是建立於經驗上不可證實的信仰上，企圖控制環境。因此它有別於科學，亦有異於宗教。¹⁰宗教只能夠祈禱具有信仰神的性質，呈現的是對神取悅和討好的姿態。巫術的進行是透過巫者來體現，巫者是巫術行爲的執行者－或稱表演者。

巫術建立於原始思維，原則上可歸結爲兩個類別：第一類：「同類相生」或「果必同因」又稱「相似律」、「順勢巫術」或「模仿巫術」以及第二類：物體一

⁸ 肖文郁、董麗娜，〈中國傳統文化中“巫覡”之源頭探析〉，《現代語文》，2008年10期，2008年10月，頁16。

⁹ 徐義強，〈巫與中國文化源頭〉，《中西文化研究》，2007年第2期，2007年12月，頁129。

¹⁰ 周榮杰，〈細說台灣民間的儺文化遺俗（上）〉，《高市文獻》，第11卷第3期，1999年1月，頁1。

經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用，也稱「接觸律」、「觸染律」或是「接觸巫術」。第一類簡單來說就是僅通過模仿就能實現任何想做的事。利用偶像為達到將可憎的人趕出世界這一充滿仇恨的目的而施行；好的一面則是防法病痛。第二類則是通過一個物體來對一個人施加影響，前提是此物體有被那人接觸過。¹¹弗雷澤（James George Frazer）認為巫術是一種被歪曲了的自然規律的體系，也是一套謬誤的指導行動準則。巫術作為一種自然法則體系，是陳述關於決定世上各種事件發生順序規律。最初巫術是被以應用的角度來看待，解釋上多以應用的實際因素來分析，最早巫師應用巫術是做為一門技藝，尚未以一門科學看待。

近人對巫術的看法上，學者宋兆麟認為巫術是史前人類或巫師的信仰和行為之總和，是一種信仰的技術和方法。施巫者認為憑藉自己的力量，以直接或間接的方式，去影響客觀事物，和其他人行為的巫教形式。¹²另外，梁釗韜認為巫術是古時人們聯想的誤用，而幻想有一種不變的或同一的事物，肯定巫術是一種依附於各種有潛勢力的物品和動作，通過某種儀式暨能達到施術者的目的的一種偽科學的行為或技藝。¹³所以巫術利用若干儀式與神祕的方法，企圖控制自然或影響自然，希望藉此可以為人消災解厄、增加生產、逐疫去病，進而逢凶化吉。在原始時代，人類對於大自然的認識和改造能力極為低下，對於大自然的千變萬化，有一種強烈的恐懼和敬畏，於是便相信有一種超自然的力量在支配千變萬化的大自然。由於大自然帶有一種不可把握的神祕性，於是便相信有一種神靈的力量在操控著大自然。人類為了生存，便憑藉對大自然的一些神秘與虛幻的認識，創造各種法術，以期能夠寄託和實現某些願望，這些法術就叫做巫術。巫術活動發展的初期，人人都是施巫者，也都會將自己所不能克服的對象精神化，與神靈

¹¹ James George Frazer 著，汪培基譯，《金枝（上）》（The Golden Bough）（台北：桂冠，1991年），頁21。

¹² 宋兆麟，《巫與巫術》（成都：四川人民出版社，1989年），頁214-215。

¹³ 梁釗韜，《中國古代巫術－宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，1999年），頁201。

結合，加強自己的能力。¹⁴巫術有三種型態：前兩種分別為超自然力巫術、原始神靈巫術。兩種差別在於神靈觀念的涉入與否。第三種是神仙鬼怪巫術。詳細說明如下：

（一）超自然力巫術—

此種巫術不對客觀物體加以神化，全憑一種虛構的幻想。交感巫術多為此種型態。

（二）原始神靈巫術—

原始人類認為萬物有靈，這種神靈必須是原始社會的神靈，而不是宗教的神祇。原始神靈巫術對客體加以神化，並向其敬拜與求告，力圖通過神靈來影響或控制客體。

（三）神仙鬼怪巫術—

此種巫術是如今現存最大量的巫術，是第一種巫術改造後的重生巫術。涉及的神多半是宗教的神，或帶有宗教性的鬼怪。常見有：佛教巫術、道教巫術、驅鬼巫術、雜神巫術、神判巫術、政治巫術、文化巫術、婦女巫術、蠱道巫術、改火巫術等十種。

以上三種巫術型態以第三種形態表現最為複雜但也最為豐富。¹⁵

巫術是文化藝術的源頭，是後來知識的保存及發展的最大功臣。其中巫咒是後來詩歌、音樂靈感來源；而模仿信仰的動作則演變為舞蹈。信仰的象徵物和人們表達寄託而紋於身的圖騰則又是美術之本；實行巫術的過程儀式更是後來禮制與宗教的原始。¹⁶可以說，構成中國傳統文化的內容，包含以下將說明的醫術，都來自於巫術。

貳、巫與醫術一體

巫與醫的關係不分，古籍《廣雅·釋詁四》直接解釋醫即是巫，表示巫醫本

¹⁴ 高國藩，《中國巫術史》（上海：三民書店，1999年），頁1。

¹⁵ 高國藩，《中國巫術史》（上海：三民書店，1999年），頁45。

¹⁶ 周榮杰，〈細說台灣民間的文化儼遺俗（上）〉，《高市文獻》，第11卷第3期，1999年1月，頁1。

來是一體的，直至戰國秦漢之際，經脈理論取代鬼神作祟，巫醫這才逐漸分化。¹⁷巫祝的禁咒祈禳實為早期醫學發展的濫觴。由於巫、醫皆有除疾的功用，前者是心理的患疾；後者是生理的病痛。無論哪方面，最終都讓人有安適的感覺，特別是古時人將致病歸咎於鬼怪，巫者可以利用巫術替人逐疫去病，能夠知道巫者也具有一定的醫術知識。古有云：「巫咸始作醫」。傳說巫咸是一位有名的巫者，因此被尊為始祖，是巫師集團的大神。關於巫咸所處年代，據《尚書》所載：「我聞在昔成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，則有若伊陟、臣扈，格於上帝；巫咸又王家。在祖乙，時則有若巫賢。」¹⁸由以上句子可以看出，巫咸是商代太戊時的大巫、同時治王家有成，也是一位名臣。巫的職能都是巫咸所規範的。

最早巫的職能不外乎是在氣候異常，如大旱或大雨時求雨；喪葬時主持禮儀。而醫學自巫術中產生，中國原始時代所具備的醫藥知識都與巫術活動有關。巫術醫學幻想，常常是醫學發明的前兆。可以說，巫行使的巫術孕育了早期的醫學。以巫術行醫、安撫鬼神，達到消災除病的目的。現在將巫、醫分別視做舞蹈、祈禳及藥物治療的區隔。最早在商遺址中發現已有草藥的跡證。《說文解字》中在「醫」字下註明：「古者巫彭初作醫。」¹⁹在那時民智尚未完全開化的年代，必定以巫來擔任。也可看出巫祝最早實施醫療的工作，這是普遍存在的現象。

巫術最外顯具醫療功能的一點是一巫者在執行巫術時，常伴隨奇特動作，如踏火、吞火，上刀梯，以及至今仍存在的「儼」：一種帶有驅趕性質的巫術等，這些乍看之下以為只是巫者令人驚奇的表演而已，實際上已達到對眾人集體治療的目的。巫者以自身惑於人心的奇特動作服於人；眾人因巫者招招看似神通廣大的巫法而認為已治服鬼魅妖邪，對巫者更加信服，使巫術的醫療功能達成最直接的作用。²⁰

¹⁷ 黃敬愚，〈漢代醫、巫、仙之關係考〉，《中醫藥文化》，第1卷第4期，2006年8月，頁4。

¹⁸ 徐義強，〈巫與中國文化源頭〉，《中西文化研究》，2007年第2期，2007年12月，頁124。

¹⁹ 段玉裁，〈說文解字注〉（台北：台北藝文印書館，1994年），頁757。

²⁰ 趙容俊，〈中國古代社會的巫術活動〉，《中州學刊》，2004年第4期，2004年7月，頁76。

參、巫術活動的社會化—中國儺文化

一、儺最早記載於「周禮」、「禮記」—

同「巫」字一樣，「儺」字出現有其特殊涵義，一說同「難」字，《說文解字》：「其驅疫字本作難。」²¹《周禮·春官·占夢》亦記載：「遂令始難驅疫。」²²鄭玄進一步指稱：「故書難或為儺。」²³以上皆認為「儺」古字為「難」，意為逐疫。另一說認為「儺」古字應為「乎」。在《說文·鬼部》將之解釋為見鬼驚詞，由於從鬼難省聲。讀若，「受福不儺」。指見鬼受到驚嚇發出的聲音。「儺」的古字有「難」、「乎」兩字，就其字來看，「難」為「難卻」。「乎」以「鬼」字做偏旁，「鬼」的概念是在萬物有靈論後才有的，《說文》：「鬼字古文從示」²⁴，示字為廟中祖先，因此鬼自開始就與人有關，有人才有鬼，這時已有善惡鬼之分，惡鬼須做「驅逐」的動作，「乎」字從鬼旁，應是較晚出現，就其意來說，「儺」字本為驅疫。所以以「難」字以其本意更為接近「儺」的原貌。

已知「難」為「儺」的本字，但「難」字又是如何演變成為今天所知的「儺」字？《周禮·夏官·方相氏》：「方相氏掌熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，率百吏而時儺，以索室驅疫。」²⁵由這段文字看來，周代在驅疫儀式上，不管是服裝、禮儀都有一定講究、章法。儺祭在參加者資格上也有一定限制，總歸一句：禮的表現已經出來，一切都要循禮而為，在禮的規制上，儺的祭典才能盛大而隆重，規整不雜亂。

「儺」在《詩毛詩傳疏》裡意為「行有節度也。…儺有動必有禮。」²⁶表示不越禮，有條理之意。《詩經》另將之解釋為美盛之意。因此「儺」字在解釋上

²¹ 〈儺〉，《漢典》，〈<http://www.zdic.net/zd/zi/ZdicE5Zdic82ZdicA9.htm>〉，取用日期：2010/3/12。

²² 〈周禮·春官宗伯第三〉，《中國經學》，〈http://rwx.y.tsinghua.edu.cn/xi-suo/lxx/jingxue/13classics/4_zhouli/zhouli_003.html〉，取用日期：2010/3/12。

²³ 康保成，《儺戲藝術源流》（廣東：廣東高等教育出版社，2005年），頁23。

²⁴ 〈鬼〉，《新華字典》，〈<http://tool.httpcn.com/Html/Zi/40/KORNMEILAZRNBKOC.shtml>〉，取用日期：2010/3/12。

²⁵ 林素娟，〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》，13期，2005年12月，頁72。

²⁶ 錢萋，《儺俗史》（廣西：廣西民族出版，2001年），頁133。

都有如同儺祭一樣的涵義，與「難」兩字在《詩經》中就已互相通用過。「儺」取代「難」字已提供很好的條件。「儺」字為「難」字加上人部，代表在祭禮中人的重要性，就以上《周禮·夏官·方相氏》記載所言，祭典自開始到完美的結束，人的調度得宜占很重要的因素。當然主要的還是祭典的主要目的：逐疫。這裡指的是一群人聚在狂呼奔走，嚇退惡鬼的群體力量。這也是「難」加人成「儺」字的最佳反映。

二、儺祭型態一

儺，又稱驅儺。有三個意思：先秦以來流傳的驅邪儀式，主要用於宮室、墓壇的驅邪、另一為驅儺面具，第三種意思就是上一段所說的「節度、條理」之意。²⁷儺的表現型態是祭祀，分為儺祭與儺儀，主意為「迎神驅鬼」，是驅鬼巫術的一種。主要有四種表現形式：

（一）鄉人儺一

又稱「民間儺」、「百姓儺」，產生於周秦時，顧名思義就是產生並流行於民間的祭儀。如北方民族崇祀的薩滿教，其祭肆活動就是屬於民間儺。「薩滿」有兩層涵義：（1）通曉人與神間的一切事物，亦是人神的媒介者。（2）有跳動之意。祭儀中，主祀者為表示動物的勇猛與祖先的英勇而會狂呼亂舞，神明附體時的薩滿通常神智不清且會做出超乎常人的事情。

（二）宮廷儺一

同樣產生於周秦，於宮廷進行的儺祭，也稱「大儺」、「國儺」、「天子儺」，於春、秋兩季舉辦，規模莊嚴隆重。有名例子就是以上《周禮·夏官·方相氏》所記。

（三）軍儺一

產生於漢魏時，《魏書·禮志》詳實記述了當時情況：魏高宗和平三年（工年 462 年）歲末，軍隊舉大儺之禮，隊伍編為南、北兩軍，佈陣演禮，相互對抗，

²⁷ 王勝華，〈中國早期戲劇的巫儺型態〉，《上海戲劇學院學報》，2001 年第 3 期，2001 年 3 月，頁 89。

所謂「因大儺耀兵，有飛龍、騰蛇、魚麗之變」，最後以南敗北勝告終。²⁸古代軍隊在除夕或是誓師演習的祭祀儀式以戴面具方式的群隊儺舞，既富實戰意義，也有娛樂效果。

（四）寺院儺一

顧名思義就是在寺院舉行的祭儀。以今藏族的「羌姆（跳神）」為例，奠基於蓮花生大師的「金剛舞」，以藏族本身擁有的本教儀式的面具舞，加上民間有的擬獸舞、法器舞、古鼓舞等，結合佛教密宗瑜珈部、無上瑜珈部裡的金剛舞發展成今天所見的面具舞。²⁹

以上四種儺的形式，鄉人儺有其世俗情趣；宮廷儺有其堂皇奇詭；寺院儺有其神秘、莊重以及軍儺的殺伐氣息，四種形式互相影響，相得益彰。

三、儺的發展一

儺起源於中原，商、周時期由自然宗教轉變成為宮廷巫術，到了兩漢時期經過加工，加入了封禪、郊祀。儺不僅制度化，也成為維護中央集權統治的手段之一。唐至宋時儺逐漸轉向今日戲劇的型態，也就是巫的祭祀職能轉向戲劇表演。³⁰場地也由原本只在宮廷舉行轉而推及到各地州縣，舉辦的儺祭除宮中的“大儺”外還有民間的“驅儺”，此時的宮廷儺與鄉人儺的界限模糊。宋代的儺祭規模更大、形式更多樣。南宋吳自牧在《夢梁錄·除夜》記載：「禁中除夜呈大驅儺儀，……以教樂所伶工，裝將軍、符使、判官、鍾魁、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、門戶、神尉等神，自禁中動鼓吹，驅崇東華門外，……。」³¹由文中可知，儺祭的參與人數大增，特別是人文意識興起，儺祭受到衝擊，形式與內容都有很大改變。民間神祇如將軍、符使、判官、鍾魁、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、門戶、神尉等神也取代首巫與神獸。都是官方和民間信仰系統互相影響的佐證。還有與世俗活動的結合。以前祭儀主持者是巫，由

²⁸ 曹飛，〈軍儺—儺儀戲劇化的飛躍〉，《戲曲研究》，62輯，2003年2月，頁22-23。

²⁹ 盧軍，〈儺戲與巫文化〉，《尋根》，2004年第3期，2004年3月，頁32-34。

³⁰ 辛小林，〈亦說儺文化〉，《貴州民族學院學報》，2004年第4期，2004年4月，頁20。

³¹ 王廷信，〈明代的儺俗與儺戲〉，《山西師大學報》，第26卷第1期，1999年1月，頁43。

巫戴上面具行儀，宋代卻已由伶人戴假面驅儺，原本的祭典形式也轉向戲劇表演。

清代時的儺祭已完全成爲民間祭儀，此時宮廷儺徹底消失，但儺的形式更加多樣化，神靈種類多、儺舞也有多種跳法，儺戲也發展到純民間的迎神賽會活動。流行地域從原本的中原地區退出，轉向長江以南，與當地荆、楚巫術習俗、道教方術和少數宗教的文化結合，形成一種新的形式。明清時，再深入雲貴高原，在封閉落後的環境影響迄今。³²

儺現存的形式主要是儺戲，又稱「儺堂戲」、「儺愿戲」、「儺壇戲」等。儺戲是由儺舞、儺祭發展而成，是在以上兩種發展後期的型態，最早的儺舞是“方相氏舞”，後來發展成一種娛樂。西漢時期，宮中已有宮廷的儺戲，主要表演勞動生活與民間傳說故事，表演者戴假面具、腳踩“矮子步”，配合古樸的音樂款款進行。元明清後，中原儺文化向四周流傳，與當地宗教文化傳統、民風民俗做結合，形成了今天所看到的類型。³³儺戲的特徵，總結以下幾點說明：

（一）帶有一定的巫術性和原始性，大多結合某種節慶或儀式舉行，有娛神樂人的目的。

（二）以“扮神逐鬼”爲中心，表演者多帶面具。

（三）早期儺戲多帶有宗教色彩，後已擴散至許多藝術，帶有戲劇藝術的風格。

（四）早期儺戲人物吸收道、佛神鬼人物，後期儺戲則多了民間演義、傳說、神怪戲曲文化，形成新一輪的藝術風格。

（五）面具是不可或缺的道具，面具是神鬼的符號，也是神靈的象徵和載體。³⁴

四、儺文化是種面具文化一

承上段所言，儺文化從其表現特徵來看，無疑是一種面具文化。面具文化屬於一種巫術與習俗結合的社會產物。儺人將面具視爲神物，是鬼神的靈魂，是宗教意識化的象徵。戴儺面具的原因爲何？以民間將儺祭稱做「充儺」—充當儺神

³² 庾修明，〈中國儺文化述論〉，苑利主編，《二十世紀中國民俗學經典·信仰民俗卷》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁 292-293。

³³ 陳躍紅，〈中國儺文化奇觀〉，《統一論壇》，2001 年第 3 期，2001 年 3 月，頁 58。

³⁴ 劉冰清，〈巫文化與儺文化關係新探〉，《懷化學院學報》，第 23 卷第 3 期，2004 年 6 月，頁 56。

可知。這就是最簡潔有力的回答了。

面具產生的時間最早可以追溯到舊石器時代，當時使用面具肇因於原始巫術心理的疑慮，爲了保護自己的顏面，不使邪惡者和敵人看到進而記住自己的顏面特徵，以免被對方所掌握。當時人相信，人的面部可以體現人的性格、神韻，一但被對方知道面部特徵，就等於整個人都被對方掌握。本來只以顏料塗面，而後改以物障面；以物遮面又改而以假面飾面。面具的出現使象徵意義更加具體，面具可以代表某些人、某些物。以狩獵爲例，以前人獵獸時，獵者會戴上邪魔及野獸面具，由獵者與獸搏鬥。當然驅逐邪魔也一樣，逐疫者戴上象徵人以外形象的面具來驅逐邪魔。³⁵

面具又稱「臉殼」、「臉子」，它是儺戲演出時，爲表示臉部誇張形象的一種化妝手段，在古早的宗教活動中還是衡量地位高低的標誌。一般面具有七種類型：（一）正神面具—此種面具表達的形象就是正直、善良、聖潔與安詳，如土地。（圖 2－2）



圖 2－2 桃源土地

資料來源：儺堂戲面具，

<http://59.151.27.202:82/gate/big5/bbs.huaxiaculture.com/viewthread.php?action=printable&tid=40934>，華夏網社區，2009 年 10 月 23 日，取用日期：2010/5/8。

（二）兇神面具—形象既威武、兇悍又怪異，如二郎神。（圖 2－3）

³⁵ 劉千，〈儺祭風俗與面具藝術淺談〉，《美術研究》，1994 年第 1 期，1994 年 1 月，頁 60。



圖 2 - 3 二郎神

資料來源：元明戲劇等文學典籍中的二郎神，

http://blog.tianya.cn/blogger/post_show.asp?idWriter=0&Key=0&BlogID=2371273&PostID=19475055，

2009 年 10 月 15 日，2010/5/8。

(三) 世俗面具－形象接近現實面、貼近生活原型。

(四) 丑角面具－形象滑稽、風趣、幽默。如秦童。(圖 2 - 4)



圖 2 - 4 秦童

其面具口歪嘴斜，又稱「歪嘴秦童」。

資料來源：貴州古儺－儺堂戲第三輯，<http://www.chiyouname.com/page/zl/tpz/13/56.htm>，黔途網，取用

日期：2010/5/8。

(五) 牛頭馬面－線條粗獷渾厚。

(六) 英雄人物面具－雄偉豪放、勇猛、氣吞山河的形象。(圖 2 - 5)



圖 2-5 關公

資料來源：貴州古儺—儺堂戲第二輯，<http://www.chiyou.name/page/zl/tpz/12/39.htm>，黔途網，取用日期：2010/5/8。

(七) 撮泰吉面具—以模仿原始人爲形而製作，造型爲前額凸出、眼睛大、嘴巴小、鼻子長、鼻樑直、臉型長帶有猴氣，而少了神氣及鬼氣。³⁶ (圖 2-6)



圖 2-6

資料來源：貴州古儺—撮泰吉，<http://www.chiyou.name/page/zl/tpz/9/7.htm>，黔途網，取用日期：2010/5/8。

以上七種面具形式，可以看出面具發展歷經三個階段：

- (一) 動物面具
- (二) 鬼神面具
- (三) 英雄人物面具

³⁶ 鍾玉如、劉景慧，〈試析巫儺面具的文化內涵〉，《懷化學院學報》，第 24 卷第 1 期，2005 年 2 月，頁 25-26。

圖騰信仰為最原始的宗教形式，圖騰在大多數情況下，被認為與某種動物有親緣關係，也產生了動物崇拜，由於圖騰有「標誌」的意義，甚至有了動物面具的出現。面具與圖騰崇拜的巫術有密切關聯，對鬼神和英雄人物的崇拜，也產生了相對應的面具。歷代面具主要以「肖神」為主要特徵，雖造就各地不同種類花樣的面具，但大抵不脫自然物的神格化和神靈的人格化發展，因為面具成為常人化身為神靈不可或缺的媒介。³⁷

綜觀儺的發展，當中儀式由簡入繁，中間就是人類對社會、自然的逐漸了解，而在文化當中增加新的內涵，開始只是單純的驅鬼逐疫，後來有了對先人的懷念、對生產農作的希冀、對人自身健康、福禍的祈禱，所以在儺祭當中也增加對人智慧的歌頌和生產知識的傳播。儺不再只是單純的祭祀儀式，儺也具有文化教化、融入宗教、娛樂的功能。³⁸檢視儺文化從古歷經幾千年的發展，何以不會衰亡？原因就在於儺是一種儀式，最早的儺雖無娛樂性，也不具觀賞性，純粹是與神履行信仰的一種儀式。幾千年來人秉持的就是一種信仰的堅持，現今的儺戲已加入許多元素，但演出的本質仍舊沒有改變，依然是演給神靈看的，儀式者就是觀眾，戲就是一種儀式，演戲就是在執行儀式。³⁹

以上所介紹之文獻，都是臨水夫人神話中所反映出的福建信仰之本質。臨水夫人信仰及傳說，其生命力之豐富，在於傳說本身所散發的魅力，有歷史的、經濟的、政治的、文化的因素，當然就傳說本身內涵來說，地理的因素絕對不可忽視，本研究即是要將閩台臨水夫人信仰興盛因素放大來看，假設地理環境造就信仰的產生，本研究將在以下幾章介紹中證實。

³⁷ 蘇靜，〈儺文化－南方民族原始宗教信仰之濫觴〉，《雲夢學刊》，1998年第3期，1998年3月，頁24-25。

³⁸ 楊蘭，〈世俗人的宗教信仰－岑鞏儺儀傳承探秘〉，《貴州民族學院學報》，1期，1994年1月，頁86。

³⁹ 陸焱，〈論儺戲儀式與結構〉，《中華文化論壇》，1期，2005年1月，頁40-41。

第三章 臨水夫人神話研究

第一節 神話由來及特質

壹、神話的由來

神話 (Myth or mythos) 一詞來自外來文myth的翻譯，源於希臘語的Mythos。⁴⁰用字義來解釋，「神話」即是用語言來傳述「神（天神、地祇）」的種種事情，簡而言之，神話也就是「神的故事」。神話是對人類共同語言的紀錄，不同於純意識形態，神話提供一個超越語言、精神、文化、傳統以及宗教的聯絡媒介。神話與傳說的分別一直是很難說清的，學者李亦園與關永中分持不同的觀點。李亦園認為神話是指folk-tale、folk-narrative意思而言，同傳說、故事三者是相同的。學者關永中則認為理論上三者是不同的。⁴¹從傳說 (legend) 來看，意指歷史人物或事蹟做基礎而演繹出來。而神話 (Myth) 原則上是以其角色和處境都超越歷史。神話與傳說兩者之所以難以分明，原因在於有的歷史事蹟會被提升為神話。本研究在神話與傳說的處理上也將視為同義。

神話是說明故事，內容包括宇宙、生死、人類、動物、種族、男女、宗教儀式、古舊風俗以及其他神祕性事物的原因，內容雖然奇異、常超於常理之外，卻為人所深信不疑。⁴²原始神話根源於原始宗教，而原始神話中的神已經擬人化，是人按照人類本身的形象創造出來的，具有和人一樣的精神意志，已非原始宗教的神。⁴³原始神話藉敘述神的形式來表達人類征服自然的雄心壯志和人對命運的不甘屈服等，這也就是說，敘述、描寫神的萬能，毋如說是人類對自身的期許。如果說宗教的起源是源於人的愚昧無知、恐懼和在大自然的面前感到自己的軟弱無力，那麼神話的出現就是揭示社會發展到了一定階段時候的人的覺醒，人開始意識到自己內在潛藏的力量，甚至有了想主宰這個世界的模糊慾望，所以才有神

⁴⁰ 傅錫壬，《中國神話與類神話研究》(臺北：文津，2005年)，頁2。

⁴¹ 林衍秀，《排灣族神話傳說的歷史意識及其記憶》(屏東：屏東師範學院，2004年)，頁26。

⁴² 浦忠成，〈俗文學中神話的意義與基礎作用〉，《國教新知》(臺中師範學院)，第45卷第3期，1999年5月，頁46。

⁴³ 袁柯，《中國神話傳說》(臺北：里仁書局，1987年)，頁43。

出現補天、造人、填海、生日月等等奇蹟。⁴⁴

摩爾根（Lewis Henry Morgan）把原始社會使分爲蒙昧和野蠻兩個時期，再分爲低級、中級、高級三個階段，⁴⁵母權制氏族社會明確可以說是在野蠻時期的低級階段，人類已經開始創造出了還不是用文字來記載的神話，所以在此時期的神話，是以歌頌女性光輝偉大爲其中心內容。到了父權制氏族社會，也進入繁榮期。理所當然的，神話就以歌頌男性的神或神性的英雄征服自然、創造發明或戰勝敵人等。初民社會的神話，則有了新的發展：政治鬥爭，以表現被統治者對統治者的反抗，也因而產生了反抗神的英雄形象。

之後進入初民封建社會，以此時期做爲區隔，所開始的神話，向兩個方向轉移：仙話、歷史。神話受仙話影響最有名的例子如『嫦娥奔月』、『大禹治水』等皆是，歷史家的修改也使神話沾染了歷史的元素，如『以鳥名官』的故事。⁴⁶以上各時期神話內容不一的原因在於由無數複雜的現實矛盾的相互變化對於人們引起的一種幼稚的、想像的、主觀幻想的變化，並不是具體的矛盾所表現出來的具體的變化。神話既然也反映現實生活，那麼隨著人類歷史的進展，現實生活的中心內容發生了變化，必然也會曲折地反映到神話中而構成不同的中心內容。母權制氏族社會歌頌女性的光輝、父權制氏族社會神話讚美男性的偉大，初民社會的神話反映權力爭鬥，進入初期封建社會則染上仙話與歷史的色彩。

關於神話的概念，從史的角度來看，有兩種觀點：（一）一種是神話與原始社會同始同終，但進入了歷史社會之後，神話也消失了。（二）神話在進入歷史社會後，仍然存在，並未消失。⁴⁷本研究支持後者觀點，原因在於神話在由原始經歷之後歷史時期，只是神話的表現形式變了，融合仙話及歷史，但神話的本質仍在，這就是神話的廣義性。統合以上對神話的解釋，可以以高爾基的話說明：「神話乃是自然現象、與自然的爭鬥以及社會生活在廣大的藝術所概括中的反

⁴⁴ 袁柯，《神話論文集》（台北：漢京，1987年），頁61。

⁴⁵ Lewis Henry Morgan 著，楊東譯，《古代社會》（Ancient times society）（台北：臺灣商務，2000年），頁12-14。

⁴⁶ 徐亮之，《中國史前史話》（台北：華正書局，1974年），頁77。

⁴⁷ 鍾宗憲，《先秦兩漢文化的側面研究》（台北：知書房，2005年），頁272-274。

映。」⁴⁸

在我們的理解中，神話具有藝術和美學的成分。有關於神話與宗教的關係，魯迅的解釋頗能昭顯本研究關於臨水夫人神話的關鍵點－神格的演進。在其《中國小說史略》第二章《神話與傳說》裡說道：「神話大抵以一『神格』為中樞，又推演為敘說，而於所敘說之神、之事，又從而信仰敬畏之，於是歌頌其威靈，致美於壇廟，久而愈進，文物遂繁。」⁴⁹人們把原始宗教的神擬人化，賦予人的性格和意志、表達人的冀望與需求。而神話正是前述「擬人化」、「賦予人的性格和意志」、「表達人的冀望與需求」的具體實現。

貳、神話的特質

學者李福清對於神話的特質做了一番解讀，神話，顧名思義，具有神聖的、獻給神的特性。在描寫方面，他認為神話一定有情節、可敘述的內容，以故事的形態表現，在描寫上具有特定的時間及範圍，如時代間隔：開天闢地或史前時代；接著在描述人類的起源及人類的習慣、制度、規矩和環境，包括和海的形成，細節上還具有以下幾點：

- 一、神話有特殊的英雄角色，可以是人或動物。
- 二、這些典型人物是文化英雄，所謂文化英雄即是發明火、工藝或耕田等等。
- 三、神話英雄所作的事一定是為了全人類。
- 四、神話與原始崇拜、祭典及儀式有一定的關係。
- 五、神話有推究原因的功能，就是解釋各種事物、人類、儀式來源或特點。
- 六、神話邏輯的特性是以反面的證據來解釋情況，如在神話時代是相反的，後來因故變成現在這樣。⁵⁰

再從以下四方面來看神話，更可具體說明神話的特性：

一、形式一

⁴⁸ 王曰美，〈論人的主體意識在神話中的體現〉，《煙台大學學報》，第 20 卷第 2 期，2007 年 4 月，頁 80。

⁴⁹ 魯迅，《中國小說史略》（香港：新藝出版，1967 年），頁 22。

⁵⁰ 李福清，《從神話到鬼話：臺灣原住民神話故事比較研究》（臺北：晨星，1998 年），頁 34-37。

(一) 一部神話就是一個敘事，它提供那些著名的神聖起源的口頭敘述、神話原型、典範形象與人物，以及重複的英勇行爲或創造事件，全部可納入敘述形式用語言來表述。

(二) 可以以宗教劇（扮演的神話）、系統嚴格的複述（敘述的神話）的形式進入生活，還可以表現爲宗教藝術（聖像、象徵符號），在這些經典形式外，神話還可以以交談、思想、夢幻、即其他行爲模式傳達。⁵¹

二、內容一

(一) 神話通常包括了在初始時具決定性的創造事件。

(二) 創世神話的敘述包括世界如何構成、紀元如何開始等。

三、功能一

(一) 神話提供了行爲的認識基礎，也提供行爲的實踐模式。

(二) 神話可以被描述爲本體論，它們整合爲一種一致的世界觀，並描繪生命和宇宙的最重要部分。⁵²

四、脈絡一

(一) 儀式，是一種行爲的樣式，透過執行而被認可。

(二) 神話爲行爲的神聖形式提供意識內容，因爲，儀式爲原初的創造事件賦予生命氣息，並使它們在當下的此時此地重現。⁵³

本節在神話的處理上，以神話所表現出的英雄特質、故事本身表達形式的展現，作爲以下章節的表述，包含臨水夫人神話表現出英雄的正義與邪惡的對立以及故事本身抑善揚惡的特質，甚至以藝術形式展現於世人，如儀式的表現。特別是傳播地域的地理因素。都可從神話的內容看出傳播地區當地的地理與文化的影響。

⁵¹ Lauri Honko, "The Problem of Defining Myth", in *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984), p.49.

⁵² 同上，頁 49-50。

⁵³ 同上，頁 51。

第二節 臨水夫人神話表現

臨水夫人的神話內容主要分為「降生」、「學法」、「鎮惡」、「歸天」等內容，本研究認為其中，以「鎮惡」最能顯示其抑惡及勇敢的精神。故神話方面將以「鎮惡」為中心，本節就來探討臨水夫人神話的特徵，據以觀察臨水夫人神話上的表現。

壹、臨水夫人神話歷代發展

臨水夫人信仰是跟隨神話同步發展而來，而臨水夫人信仰始於唐是已可考證的，據《臨水順懿廟記》記載：「古田東去三十里，并為臨水夫人請封，廟曰順懿。其神姓陳氏，肇基於唐，……。」⁵⁴而《羅川志》也記：「其神姓陳，諱靖姑，生於唐大曆元年，（七六六）正月十五日，……。」⁵⁵《古田縣志》同樣記述了：「臨水神，姓陳，家世巫覡，祖玉，父昌，母葛氏，生於唐大曆元年。」⁵⁶再看唐代陳靖姑神話顯示在唐代真有其人，陳靖姑可能是道姑或女巫之流，因救人產難，死後被神化，最初仍是單一的神格—只是生育神。

五代時期，陳靖姑的傳說開始有了人與蛇鬥的情節，但也有生前斬蛇與死後斬蛇之分。《十國春秋》所記的是生前斬蛇事蹟，靖姑少年時得老婦傳授法術。時永福有白蛇作祟，並隱跡宮禁，幻為人形，閩王召請靖姑誅蛇。史載：「靖姑率弟子作丹書符，夜圍宮，斬蛇為三，蛇化三女子潰圍出，飛入古井中，靖姑圍井三匝乃就擒。」⁵⁷而《福建通志》記載的是死後斬蛇的事蹟：「邑臨水有白蛇洞，常吐氣為疫癘。一日，有朱衣人執劍索蛇斬之，鄉人詰其姓氏，曰：『我江南下渡陳昌女也。』遂不見，乃知其神，立廟洞上。」⁵⁸以上《十國春秋》、《福建通志》

⁵⁴ 康詩瑀，〈臨水夫人信仰研究—以地方志書、史料記載及傳說故事發展為例〉，《史匯》，第10期，2006年9月，頁202-203。

⁵⁵ 石奕龍，〈關於臨水夫人信仰研究若干問題〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁72。

⁵⁶ 魏永竹、唐淑芬，〈陳靖姑信仰與閩人渡臺〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁189。

⁵⁷ 吳仕臣撰、周少霞校，《十國春秋》（臺北：國光書局，1962年），頁21。

⁵⁸ 蔣俊，〈地方神明建構脈絡之解讀—以陳靖姑信仰為中心〉，《宗教學研究》，2008年第1期，2008年1月，頁164-165。

所記載的臨水夫人神話內容很顯然的是受到魏晉流傳的「李寄斬蛇」小說影響。

(圖 3-1)

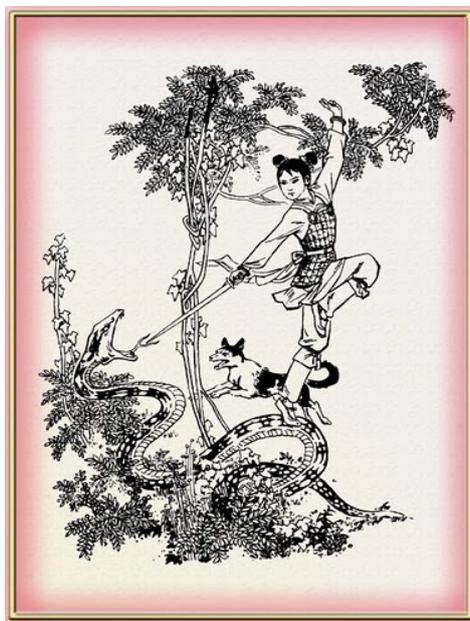


圖 3-1 李寄斬蛇

資料來源：互動百科，<http://picasaweb.google.com/lh/photo/EYrWZnjsCqzCuBxNYhDE4Q>，取用日期：2010/4/30。

雖然如此，但陳靖姑信仰的形象塑造，在此已有初步的基礎。

明代則是依照前朝已有的故事基礎進一步做整合的敘述，有了比較完整的事事情節，明版《搜神大全》所記載的內容則是加上靖姑上閩山學法，傳說觀音因凡間蛇精害人，剪指甲化為金光投胎福州下渡陳家，生靖姑，其兄二相曾受異人傳授法術，於古田縣臨水村行法擒妖時，被蛇精所陷。時靖姑年方十七，獨自上閩山學法，後救出二相，把蛇妖斬成三段，但蛇妖仍飛往各地繼續作惡，靖姑發誓曰：「汝能布惡，吾能行香普救。」後因救唐王皇后難產，被封為「都天鎮國顯應宗福大奶夫人。」⁵⁹此時期臨水夫人的形象，又從最初的助產形象，加上一個「斬妖伏魔」的功能。(圖 3-2)

⁵⁹ 胡紅波，〈乾隆刻本《全像顯法降蛇海遊記傳》〉，《成大宗教與文化學報》，第 2 期，2002 年 12 月，頁 45-48。



圖 3-2 陳靖姑斬蛇圖

資料來源：古田臨水宮，<http://www.cph.com.cn/GTjiaoyu/>，取用日期：2010/1/10。

重點是，此行為是由陳靖姑內心所昭顯出立志誅蛇妖的心情，「伏魔」的重點圍繞在「斬蛇」上。明代陳靖姑神話強調的是：神話的基本框架—斬妖、救產甚至得道升天，已經由地方志的敘述而漸漸起源見其初貌。此時也是臨水夫人的神格單一助產神格與驅邪職司的過渡。地方志的記載見明·黃仲昭《八閩通志》卷五十八，祠廟，古田縣：

「順懿廟，在縣口臨水。神陳姓，父名昌，母葛氏。生於唐大曆二年（767）。嫁劉杞，索白蛇斬之。鄉人詰其姓名，曰：我江南下渡陳昌女也。忽不見，亟往下渡詢之，乃知其為神，遂立廟於洞上，凡禱雨暘，驅疫厲，求嗣續，莫不響應。宋純祐間封崇福昭、惠、慈濟夫人，賜額順懿。」⁶⁰

與職司過渡有關的尚有高澄於《使琉球錄三種》中〈臨水夫人記〉的說明：「……天妃降筭，迺題詩於香灰上曰：『香風驚動海中仙，鑒爾陳高意思專。誰遣異神撓海舶，我施陰鷲救官船。鵬程遠大方馳步，麟閣勳名待汝還。四百人中多善類，好將忠孝達皇天。』」詩畢，復判曰：『吾已遣臨水夫人為君管舟矣，勿

⁶⁰ 江宋堂，〈試論陳靖姑文化的價值與弘揚〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁81-82。

懼、勿懼。』達旦，風果轉向，舟亦無恙。……」⁶¹以上敘述，明顯可看出臨水夫人代媽祖行海神神職，顯見明代開始臨水夫人也被納入海神系統中。

清代的故事則在口頭傳承的情況下內容更顯豐富，學者徐曉望在其「福建民間信仰源流」一書中說到，臨水夫人的神話在清代時期的福建區域廣泛流傳。關於陳靖姑神話中「鬥蛇」、「斬蛇」情節更豐富外，也描述了許多陳靖姑伏魔的故事，已強調祂的驅邪職能。《閩都別記》就是此時的代表作，清人何求將民間傳說的陳靖姑故事加以綜合、渲染，使其更豐富，也成為第一本陳靖姑事蹟集大成的長篇章回小說。陳靖姑的神話故事至此已算是完備，往後的發展乃是承明清的骨幹為基礎而發展，而有關神話內容詳見以下介紹。

貳、除妖神話過程記述

根據《臨水平妖》一書記載，臨水夫人與蛇妖首次相遇，是因劉杞遭張坑鬼設計，囚於大王婆婆穴裡。陳靖姑藉土遁至臨水洞，先命王、楊二太保把持洞口，以防妖怪逃出，然後封其山，欲破其巢穴。自己則帶領神兵。並「放黃烟、酒散雄黃。」再齊湧入洞中。化名大王婆婆的白蛇妖本欲出洞對敵，忽然聞到雄黃烟的氣味衝鼻，只見白蛇「即時四肢棉軟。不能把持。」洞內如霧迷天、四顧倉皇。也顧不得其他小蛇，只得就洞後開一小孔逃逸。陳靖姑收拾不及、遣了後患，遂放起神火，燒了臨水洞。蛇妖沒了巢穴，就以張坑山的洞為棲身之所，故態復萌。白蛇合意者其一為陳靖姑之夫；其二為歸郎。經臨水洞一戰後，白蛇暫時不敢與陳靖姑交鋒，只好把主意打到歸郎身上，為尋歸郎，張坑鬼使計拽走金鳳皇后，那白蛇遂如願變為皇后、與歸郎私通。只見那由白蛇所變的皇后「心性狠毒、醋心又重」，將三十六宮娥收禁於冷宮，歸守明見皇后「忽起忌妒之心」，亦不敢勸諫。而閩主在白蛇色惑下、常多疾病，白蛇所變的皇后遂趁勢掌理朝政。陳靖姑回娘家，遙見一股妖氣自內院沖起而出，心想待事畢後再收。那白蛇初聞陳靖姑到來，驚的面皮青黃、默默無言。心想自己不敵於她，在張坑鬼獻計下，先下手

⁶¹ 明陳侃、高澄等撰，《使琉球錄三種》第一冊(台北：台灣銀行出版，1970年)，頁102-103。

爲強。首先裝病，向閩主謊稱須上智多福之活心才能救命。並賄賂天師造同降語，豈知那天師就是陳靖姑的兄弟，當即修書一封通知妹妹。陳靖姑交哥哥四句神語，照實回答，自己則將計就計，入宮斬妖。

遇蛇妖後，陳靖姑左手捧水、右手執劍。暗將劍尖向水書符唸咒，又唸動真言、唧噴法水。白蛇遭法水噴到，大不安穩，欲逃遁卻遭陳靖姑用法術所施的天羅地網困住，陳靖姑又用劍一指，喝到：「畜生還不現出原形！」只見床上哪有什麼皇后，卻是一條正亂滾亂翻的大白蛇，陳靖姑請示閩主後，以劍將蛇砍作三段，白蛇疼痛難當，往屋外飛騰而去。陳靖姑追尋而去，將頭段鎖在白龍江之龍潭壑中；中段鎖鎮開元寺鐵佛殿古井中；尾段鎖鎮七川井中。後來陳靖姑也榮封臨水夫人。遭鎖住的白蛇頭段爲張坑鬼所啓，回張坑山調養。

最後一次遭遇，陳靖姑懷胎三月，欲代兄求雨，遂回家脫胎寄存，並囑咐母親不能開口說話、不要理外人的事。稍後，陳靖姑至屋外施障眼法：將房化成一座八卦圖遮住；草索一條，化爲大蟒；糞斗化爲斌爛猛虎；最後將整座屋子化爲一做蓮花池塘，後陳靖姑方安心而去。張坑鬼探得陳靖姑脫胎求雨，暗想壞胎，讓陳靖姑不能施法，性命也難保。遂帶同白蛇不全的身軀至下渡，張坑鬼化爲喜雀，一一看破陳靖姑所施的法，再計誘葛氏說破陳靖姑施的法術，順勢將陳靖姑脫的胎偷來與白蛇補養，兩妖一同趕至江邊並潛入水裡。此刻陳靖姑正要收法上岸，忽感腹中胎毀，血往下崩、肚痛如刀刈，一下子精神四散，手足無力，無力收席，身體隨之沉入水中。白蛇頭段在左、張坑鬼在右，將法席拽至水中。陳靖姑身體無力，有法難施、有劍難使，幸得其師閩山法祖許真君施法以石蚤化成的鴨母從天而降，分啣三角席墩救靖姑。張坑鬼與白蛇見事有變化遂分頭逃命，陳靖姑氣力稍復、精神如舊，見蛇欲逃，緊追在後，白蛇至古田交界地方被捉住，張坑鬼狡猾走脫無蹤。陳靖姑身騎白蛇之首，飛向臨水，因遭產厄、怒氣填胸，兼之寒浸五臟六腑，最後坐化蛇首而亡。⁶²「臨水平妖」故事寫出了陳靖姑法力

⁶² 清·(作者不詳)瑞成書局編，《臨水平妖》(台中：瑞成書局，1977年)，頁40-45、71-77、97、100-106。

變化莫測的本領，也將其它妖精的狡詐躍於紙上。

參、除蛇妖神話時代象徵

臨水夫人除妖神話的出現自有其時代背景，五代時的陳靖姑神話開始出現人與蛇相鬥的情節，原因可能與當時漢人入閩有關。⁶³其實早自漢武帝元封元年（公元前 110 年），漢武帝派兵入閩地，滅了閩越國，並模仿秦始皇遷徙六國豪強做法，將閩越貴族、富豪、軍隊及部分百姓集中至江淮，以絕後患。於是福建人口銳減、地曠人稀，這使得原本就沒有充足發展的福建經濟更加雪上加霜。當時的福建，除了一部分閩越人逃入山林、躲避漢軍追捕，得以保留原本的宗教信仰，如今日可見之自然崇拜（蛙、蛇、龜、雞等），福建地區已受到中原文化的影響，西漢後期，閩越族的宗教信仰大部分也被漢民族所承襲。

漢代以後，詳細的時間點是三國以降，北方有大批漢人南遷入閩，福建受中原文化的影響更深，三國以至唐代中期，本方漢族為躲避兵襲，紛紛渡江南遷，其中一部分的人遷入閩地。加上之前已遷入的漢民，帶來了先進的生產技術和工具，對整個福建影響最大的是：漢民族的文化傳統，當然包括上述所說的宗教信仰。漢民族本身固有的自然崇拜也隨之帶入福建，落地生根發展起來。⁶⁴

第一節說到：「原始神話藉敘述神的形式來表達人類征服自然的雄心壯志和人對命運的不甘屈服等，這也就是說，敘述、描寫神的萬能，毋如說是人類對自身的期許。」上述文字與這一節有什麼關係呢？漢民族入閩，繼承閩越族某些宗教信仰的同時，不可避免的會產生一些矛盾衝突。早在魏晉時期，干寶《搜神記》記載的〈李寄斬蛇〉神話，大意是說：閩越國時期，福建境內西北一帶有座庸嶺，山上有巨蟒為害，不時傷害人畜，閩越國人人自危，閩越王只好派巫覡與蛇談判，約定每年八月獻上一名年約十二三歲女孩，以滿足巨蟒口腹之慾。這樣過了九年，村民在也不願獻上祭品，巫師憂心如焚，有個叫李寄的女孩，自告奮勇獻祭，她以一把劍和獵犬，加上無比的智慧和勇氣，終於將蛇降服，受到閩越國上下的

⁶³ 林國平、彭文宇，《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993 年），頁 5。

⁶⁴ 同註 25，頁 7。

擁戴，李寄死後，當地百姓也建廟祭祀她。⁶⁵這個故事反映的是：人類已開始形塑一個理想的人格來對抗大自然或命運的艱困。已知閩越族的圖騰象徵是蛇。以人類降伏蛇精的故事象徵漢人入閩所產生的矛盾與衝突。之後產生類似降伏蛇精的神話，以此觀點來看，無非是漢人藉此幻想達到入主福建的目的。

第三節 坎柏神話學理論檢驗陳靖姑神話

壹、神話詮釋

神話學研究自二十世紀以來，有了人類學、心理學、語言學等社會科學的新元素加入，使得神話學研究有了新的面貌。人類學者弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941）在其著作《金枝》（The Golden Bough）一書中，將全世界民族的巫術、儀式與神話的淵源納入討論。心理學者佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）更於《圖騰與禁忌》一書中提出原型理論，通過神話、圖騰、巫術中的禁忌，去論述人類的利比多、潛意識的原始性和事實性。此書中顯現人類思維是如何於圖騰下的禁忌發生、演進並世代相傳。從而形成人類總體大腦中的痕跡組織化，成為人類共有的遺傳性心理特質。正如其所說過的：「……以傳奇、神話及童話故事的形式經由傳統傳承給我們；仍殘留在我們自己的行為方式及風俗習慣中……的思維方式。」⁶⁶榮格（C.G.Jung）則將神話指為人類的集體潛意識，並對神話中不少的原型（archetype）作以解釋，初步點明原型於現實生活中的意義。⁶⁷

坎柏則將榮格的英雄原型作進一步闡釋，坎柏（Joseph Campbell）在其神話學名著：「英雄的一千個冒險（又譯千面英雄）」（The Hero with Thousand Faces）中對各類型神話的歸類，基本上可分為一系列發展形式，此發展形式毋寧說是「單

⁶⁵ 干寶，《搜神記》（台北：小知堂，2002年），頁68。

⁶⁶ 〈圖騰與禁忌〉，《互動百科》，

<<http://www.hudong.com/wiki/%E3%80%8A%E5%9B%BE%E8%85%BE%E4%B8%8E%E7%A6%81%E5%BF%8C%E3%80%8B>>，取用日期：2010年4月6日。

⁶⁷ Robert H.Hopcke 著，蔣濤譯，《導讀榮格》（A Guided Tour of the Collected Works of）（臺北：立緒文化，1990年），頁75-134。

一神話」(Monomyth)或是「英雄的歷程」(The Hero's Journey)，這些發展形式分別為：一、英雄的召喚與啓程－神話故事中的英雄爲了追求自我實現或改變世界，必須接受冒險的召喚。二、英雄的歷險－深入異境、面臨各種挑戰與試煉，由平凡人轉化成英雄。三、英雄的歸返－歷經過終極的試煉過，英雄獲得報償而踏上歸途。⁶⁸

以上對英雄成長旅程的基調是神話的基本建構，坎柏認爲神話不是謊言，是以隱喻和象徵的方式表達，使用的語言是詩歌。坎柏：「神話是社會集體的夢。」夢本身是個人的，但是神話是眾人的夢、公開的夢。夢與神話都以超現實或非現實的語言指涉我們內心潛意識的層次。簡而言之，神話是存在於我們每個人心靈深處的寓言。另一方面，神話屬於一種形而上學，是準終極真實(The penultimate truth)，因爲它超越語言、超越意象、概念、思想；因此神話也無法傳達超越的事實是什麼，有如詩歌無法解釋生活的經驗一樣。⁶⁹神話不是來自於「理念的體系」(a conception system)，而是來自於「生活的體系」(a life system)，脫離「意識型態」的範疇，回歸生活經驗去認識神話。⁷⁰雖然神話可以發現許多人類的共通處；是每個人在一生中隨著歲月增長，不斷追尋人生的真理、意義和重要性的故事。但坎柏認爲人追求的是一種存在的經驗，是可以和人類心靈產生共鳴的。總結就是：經由神話，我們才可體會人存在的喜悅，也才擁有真正的生命。陳靖姑的神話所述，看到的是祂好行善事、救苦救難、扶婦護幼，以及救助危難等種種事蹟，而這也是陳靖姑文化的本色，也正是英雄事蹟的展現。其他神話的特徵以下細分三項：不服從的行爲、對立的觀念、以及神話的精髓：英雄的冒險。當然神話的奧妙不僅止於此，本研究選擇這三點，其一爲學法是臨水夫人神職轉變的關鍵；其二爲臨水夫人神話的中心就是滅蛇；其三是臨水夫人神話中降妖伏魔

⁶⁸ 〈The Da Vinci Code Trailer 神話學分析〉，《梁老師的巴布》，2008年10月5日，
<<http://computeraideddesign2008.blogspot.com/2008/10/da-vinci-code-trailer.html>>，取用日期：
2010/1/23。

⁶⁹ 張愛萍，《中日古代文化源流－以神話比較研究爲中心》(杭州：浙江大學出版社，2005年)，
頁2。

⁷⁰ Joseph Campbell 著，李子寧譯，《神話的智慧：時空變遷中的神話》(Transformations of Myth Through Time) (臺北：立緒，2006年)，頁10。

的本身就是一場英雄的冒險，三點綜合起來就是臨水夫人信仰的縮影，是了解陳靖姑傳說的最佳方式。

貳、學法的因緣—不服從婚姻的行為

『坎伯：「民間故事共同的動機便是被禁止的那一個。據舊約聖經記載，人類偷嘗禁果是上帝指出不可以做的那件事，上帝當然知道人類會去吃禁果，但也正因為人類不服從上帝的禁令，才能夠開始自己的新生命。」』⁷¹

坎伯認為全世界人類的心理都是一樣的，也同時具有身體的內在經驗。有共同的器官、共同的本能、也有一樣的衝動、造成一樣的衝突，表現一樣的恐懼。正如同榮格提出的「原型」理論。原型是人最底層的意識，也是無意識。

轉而談到陳靖姑傳說中，有關《臨水平妖》所記，劉家派了人來迎娶，靖姑執意不婚，激怒父親陳昌，以致撕毀觀音菩薩佛像，而遭金甲神杖擊。這裡可以看到，以坎伯的觀點來說，陳父本來沒有禁止陳靖姑修身奉佛，卻因她為表終生侍佛的誠意而表示不願成婚才憤而撕毀佛像。所以「終生侍佛」成了一個禁令，在於不婚的緣故。而陳靖姑不服從陳父所訂的禁令，因而有了陳父撕毀佛像、遭金甲神杖擊、金甲神也順勢將靖姑拽出門，有了學法的因緣，促成陳靖姑新生命的轉換。

『卻說陳靖姑在樓上。聞之母親將親事許配給古田劉杞。每日暗暗流淚曰。我曾在佛前立誓願。不嫁於人。終生修行奉佛……』⁷²

參、斬蛇除妖—對立的概念

『坎伯：「人類經常以對立的概念來思考。」』⁷³

在西方的語言中，「上帝」是一個曖昧的字眼，因為它好像是暗示已知的事物。但是超越的事物是不可知且不可辨識的。最後上帝是超越任何東西的，包括上帝這個名號。上帝是超越所有的名號及形體。艾柯哈特(Meister Eckhart，譯者

⁷¹ Joseph Campbell 著，《神話》(台北縣：立緒，1995年)，頁88。

⁷² 清·(作者不詳)、瑞成書局編，《臨水平妖》(台中：瑞成書局，1977年)，頁6。

⁷³ Joseph Campbell 著，《神話》(台北縣：立緒，1995年)，頁82。

註 1260-1327)，德國的神學家和神祕主義者說終極即最高的超越（leave-taking）就是爲了神而拋棄神，拋開你原有對神的概念，追尋一種超越所有概念的經驗，生命的神秘之處，是超越所有人類可以掌握的概念，人類所已知的都不超過存在與不存在、多數及單一、真實與不真實的概念範圍內。人類經常以對立的概念來思考。然而上帝也就是終極的真實，是超過二元對立範圍，所有的二元存在都指向終極真實。在未接觸神話以前，人類僅能經驗到事情的原貌爲二元對立，但是神話反映出二元對立外，還有單一存在，所謂「對立」只是不真實而模糊的影子。

74

談到臨水夫人神話的中心「滅蛇」，代表的是人與蛇處於對立的關係，神話中，臨水夫人是「好」的象徵，相對的就必須要有一個「壞」的代表，以襯托臨水夫人不凡的能力，「蛇」作爲古閩越族的象徵，但自古以來，蛇的詭祕行蹤及陰險狡詐的印象已深植人心，故崇蛇的同時，人們其實也厭蛇，因此有關蛇的傳說、故事，有相當一部份是敘述蛇的狠毒。閩人崇敬蛇，但蛇也以一種妖孽的形象流傳著。⁷⁵陳靖姑神話中壞的主角自然就由「蛇」擔綱演出了。自然使陳靖姑與蛇產生對立的意義，而有了「斬蛇」的情節了。

肆、脫胎求雨—英雄的冒險

『坎伯：「假如你了解到真正問題的所在—放下自己，把自己交付給更大的目的或他人—你就會了解到這就是終極的試驗。」』⁷⁶

坎伯認爲每個人出生都是英雄，因爲在那個過程中他們經歷了生理與心理的極大轉化，從一個處在羊水環境的小水生動物，成了一個會自主呼吸的哺乳動物，最後還會站立起來。假如這是一種英雄式的行爲—前提在於要有意識的。那麼，賦與這英雄式行爲的母親，所做的行爲必定也是具英雄式的，因爲這是她帶

⁷⁴ Joseph Campbell 著，《神話》（台北縣：立緒，1995年），頁 82-83。

⁷⁵ 林群英、林瑤琪，〈從蛇王菩薩談閩越族的蛇神崇拜〉，《歷史月刊》，第 197 期，2004 年 6 月，頁 139。

⁷⁶ 同註 37，頁 216。

來的。⁷⁷轉而談談陳靖姑脫胎祈雨的過程，《古田縣志》說到：

『臨水神，姓陳，．．．．．嫁劉杞孕數月，會大旱，脫胎往祈雨，果如注，因秘洩，遂以產終；訣之：吾死後不救世人難產不神也。卒年二十四，身後靈跡顯著。』⁷⁸

以整個故事來說，陳靖姑脫胎，目的在於祈雨。「祈雨」相當於一個考驗，對陳靖姑而言是一個須跨越的難關，祈雨是為了解除旱象，而她終究沒有跨過。從主觀的意願來講，考驗是被設計用來驗證的，那些成為英雄的人是否夠格成為英雄、可以具備足夠的勇氣、克服困難，進而完成工作嗎？英雄為人們集體意識的原型。陳靖姑為祈雨而脫胎，不再以思考自己和保護自己為主時，意識上便經歷真正英雄式的轉化。陳靖姑第一關無法保護自己而成功跨過，抱憾而終，為維持其神格的完整，遂有後來的死後往閩山學護產之術，而成功的將陳靖姑塑造成護產的女神。

第四節 臨水夫人成神之道

臨水夫人是個實際存在的人物，後逐漸轉變為神，神格的豐富是根據後來的人自身需要所創造出來的。其神格隨著信仰的發展和傳說不斷豐富，伴隨的是不斷變異和擴大。其演變大體經歷了三個階段⁷⁹：

道姑或女巫、奉為生育神

（扶產祐幼）▲單一職能

||

除妖伏魔、上升為驅邪之神

（保佑地方太平、合境平安）▼多職能

⁷⁷ 林群英、林瑤琪，〈從蛇王菩薩談閩越族的蛇神崇拜〉，《歷史月刊》，第 197 期，2004 年 6 月，頁 214。

⁷⁸ 張竟可、林咸吉，《古田縣·中國方志叢書第 100 號》（臺北：成文出版，1967 年），頁 221。

⁷⁹ 葉大兵、葉麗姬，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤琪主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 39-40。

綜合、多功能女神

(求子、保育、驅邪、祈禱、祈壽、求財、航運平安等) ◆全方位保佑職能

臨水夫人陳靖姑是福建地區的地域神，生前以「神異」能力著稱，傳說其「世巫」、「少神異」。在唐、宋時期，巫風興盛，多數是由婦女擔任溝通人神的作用者，身與心兼顧，為人解決疑難雜症，往往巫、醫不分，一身二任。陳靖姑在那時當是「閩中具靈驗的女巫」，由於生前極具異能，頗受人崇敬，死後鄉人遂立廟祭祀。最初臨水夫人只具生育神的職能，在於傳說她略通醫術，仍不免難於產厄，故誓願死後救人產難。救產神之說應運而生。生產對舊時婦女來說是生死難關，特別是在當時醫藥不甚發達的年代，一旦沒有足夠衛生保障的情況下，很少不死於生產。臨水夫人同樣也是死於產難，特別可以了解婦女的苦，因此可以承受廣大婦女的殷切盼望，成爲一位專門救助產難的神祇。婦女一生的重要任務完成了一半，撫育兒童是婦女除生產外另一件重要的任務。有臨水夫人保佑生產順利的神能，廣大婦女順勢將護幼的責任也交給臨水夫人，因此最初救產的形象便成形了。

斬蛇神話的豐富，經由歷代說書者加以渲染，臨水夫人的能力也由最初僅是保佑婦女兒童的單純娘娘神，進而上升爲祛邪的神祇，斬妖除魔的神能也成了臨水夫人予人武神的形象表徵。職能也就擴大爲可保佑地方太平，小至闔家平安、大至合境太平。信仰的廣泛發展，臨水夫人的形象逐漸爲人所知，歷代統治者的加封稱號，正是對臨水夫人信仰的公開認可，形象也由最初的保育神、驅邪神，最後形成綜合前述兩種加上航海神的全方位神明，可以說人們把所求全都賦予爲神靈的職能。

一個神祇的神蹟在層層堆疊的過程中，常被賦予更多的神異性事跡，由人到神的關鍵，就是一種職司、行業中理想的道德行爲。綜觀臨水夫人成神的過程，最初是道姑或女巫的形象，這也是形塑臨水夫人陳靖姑神異特質的最先性格。在

民間信仰的製神氛圍中，這是一種依照其神異能力先自我完成「神格化」。⁸⁰然後信仰者逐漸接受並將之雕塑出，所以一個成神的形象是由神祇本身加上信仰者的塑造，進而形成娘娘神的原型。而這種成神的因緣，尚需有環境的需求。閩地的多蛇、加上地區文化落後、醫藥不發達、歷代帝王對迷信的倡導，故民間重鬼神，巫覡一流成了民眾膜拜的對象，原本名不見經傳的地方神，就在這種風氣造成的影響下，由小區域的地方神逐漸成了廣大區域民眾的守護神。⁸¹

⁸⁰ 李豐楙，〈一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，第4期，1994年10月，頁194-195。

⁸¹ 葉大兵、葉麗姬，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁41。

第四章 臨水夫人信仰在福建

臨水夫人信仰的發源地—古田，現治東三十哩的地方有座順懿廟。《古田縣志》有關陳靖姑的記載：『順懿廟，在縣治東三十里，地名「臨水」。神性陳，世巫，祖玉，父昌，母葛氏，．．．．．，神異通靈。』⁸²《閩書》中同樣記載：「臨水順懿廟，神陳氏女，家事巫覡，……。」兩本書都點出了陳靖姑有巫覡的背景，而且具家學淵源，因此說陳靖姑「神異通靈」，更顯示出陳靖姑有與鬼神溝通、為人消災解厄的能力。臨水夫人陳靖姑生長在巫覡氣氛濃厚的福建地區，對當地人來說，智識傳遞不足，導致因人無知、觸犯了廣大的神靈，就是對神明的不瞭解而造成。因此，需要一個可以溝通神靈的橋樑，巫覡一類之人也就順勢出現。本章先說明臨水夫人信仰區域的分布，繼而說明福建的社會文化，主要說明崇蛇文化、以福建的社會背景、自然崇拜的信仰，「巫」的出現在臨水夫人信仰中所佔的分量，最後將崇蛇文化區域與臨水夫人信仰區域做一個結合說明，不僅可了解臨水夫人神話深層意義，還可清楚知道臨水夫人信仰源流的地理因素。

第一節 臨水夫人信仰區域分布

談到信仰區域分佈範圍，要先從發源地說起，藉由傳播的方向，才能了解信仰區的分佈。以臨水夫人發源地—古田開始，包含福清中的閩縣、羅源為核心，有兩條傳播路線：一、南、二、北。

一、向南—由古田就近向閩東、閩南傳播後，閩南再越海傳至台灣和東南亞，甚至遠至北美發展。

二、向北—這條路線則是向北傳至閩北，浙江南部與福建北部接壤，經由閩北傳到浙江南部各地。

詳細的說，陳靖姑傳說是其信仰的基石，是故傳說廣佈的區域，也就是信仰所及之地。海內來看，臨水夫人神話在福州方言區及閩南（惠安特別興盛）、浙

⁸² 辛竟可，乾隆《古田縣志》卷壇廟，頁 218。引自徐曉望，《閩國史》（台北：五南圖書，1997年），頁 345。

南、台灣、東南亞都廣泛流傳。另一方面，由傳說衍伸而出不同抄本陳太后三十六宮娥的原籍所涉範圍達福州的古田、羅源、閩縣、侯官、閩清、長樂、福清、連江、永福（永泰）；位於閩東的寧德、福鼎、霞浦、福安、壽寧；位於閩北的建甌、順昌、浦城、政和、光澤、建陽、泰寧、崇安、延平（南平）、龍溪、將樂、邵武；位於閩西的連城、長汀、寧化、漳平、永安、清流、龍岩、上杭；閩南的安溪、晉江、惠安、詔安、永春、德化、漳浦、南安、同安，以及莆田、仙遊等共四十五縣。海外來說，隨著信仰圈不斷擴大，相應產生了以閩縣（福州）、古田、羅源為中心，除了內地向南、北散布外，也向西、向東就是往海外台灣、港澳、東南亞及其他國家。⁸³

隨著信仰圈範圍不斷擴大，臨水夫人影響整個福建地區甚至遠達海外，但臨水夫人信仰核心地區主要還是在古田、羅源、福州一帶，範圍偏重在福建北部地區，再輻射到浙江南部和江西東北部。臨水夫人的信仰圈廣闊，範圍偏重在閩北與閩東地區。⁸⁴

第二節 福建的社會文化

福建的社會文化統稱「閩文化」，由福建的地理環境和信仰文化結合起來，「閩文化」極具商業精神，肇因於福建的海洋文化，而福建的海洋文化正是由其地理環境所造成。以下就從福建的地理環境談起，繼而談由地理環境衍伸而出的信仰文化。

壹、地理環境

福建的地理生態環境，自數千年前就很險惡，到如今依然如此。據漢武帝時，淮南王安上書所說的一段話，足以表示古代福建的地理情況：「……閩越之地南方暑濕，近夏瘴熱，暴露水居，腹蛇蠱生，疾疫多作。……形數百千里，夾以深

⁸³ 林偉功，〈閩臺陳靖姑信仰淺析〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁19-21。

⁸⁴ 石奕龍，〈關於臨水夫人信仰研究的若干問題〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁75。

林叢竹，水道上下擊石，林中多蝮蛇。」⁸⁵由此段話可以看出，閩地第瘴潮濕，物質腐敗，尤其是濱海地區崇蛇猖獗，嚴重者甚至會危及人的生命。簡單來說，福建的先民生存的自然環境可用濱海、多山來概括，福建的地理環境是山多平地少，山地、丘陵地約占 95%左右，平地約占 5%左右，水和田大部分依附在山地上，少部分依附在平地上。有說福建多山，自古有「東南山國」之稱。⁸⁶「多山」成就七閩之區成為獨特文化區域的存在，甚至在山與水的交互流動下，形成了地勢險惡卻保障了物種資源具多樣的特性。

福建境內高山聳立、丘陵起伏、河骨盆地錯落期間。西部是武夷山脈，呈東北—西南走向，綿延於閩、浙、贛邊界，北接仙霞嶺，南接九連山，長約 540 公里。斜貫於福建中部的是鷲峰山脈—戴雲山脈—博平嶺，綿延也達 550 公里。福建東北部也有太姥山脈，由浙南綿延至閩東北。在這兩列主要的山脈及其支脈之間鑲嵌著許多盆地，並被河流串聯在一起，盆地兩旁是寬窄不一的沖積平原，為農業提供了耕地。每個盆地自成一個地理單元，其中較大的地理單元有八個，這也是「八閩」的地理由來。⁸⁷

福建的山使得福建的水系相對獨立、完整。福建的河流多，大小河流有 663 條，河網密度為 0.1 公里／平方公里，福建省絕大多數水系發源在省內、流經省內，並注入福建海域。只有個別河流發源福建省、流入鄰省，如韓江。同時福建的濱海，它造就了福建海洋文化的冒險與開放。從地理上來看，福建沿海港口城市的發育、成長，就是發源於山區、奔流入海與東海潮汐相互作用的結果，福建的經濟、文化也是山與海所匯集交流而成的。目前，福建海域面積為 13.6 萬平方公里，其中兩百里等深線以內的近海漁場面積就有 12.51 萬平方公里，比全省陸域面積 12.14 萬平方公里還大，而且岸線曲折、港灣眾多，近岸島嶼星羅棋布，海洋資源豐富多樣。⁸⁸

⁸⁵ 楊亞其，〈析閩臺蛇緣文化〉，《臺灣源流》，93 年春季刊，2004 年 3 月，頁 81。

⁸⁶ 福建省地方志編纂委員會編，《福建省志·地理志》（北京：方志出版社，2001 年），頁 1。

⁸⁷ 李孝聰，《中國區域歷史地理》（北京：北大出版社，2004 年），頁 294-295。

⁸⁸ 蘇文菁，〈論福建海洋文化的獨特性〉，《東南學術》，2008 年第 3 期，2008 年 5 月，頁 122。

貳、崇蛇文化

一、蛇圖騰象徵一

圖騰是原始宗教有機組成成分之一，⁸⁹圖騰信仰系統是圖騰文化體系的核心系統，是圖騰文化形成、發展的系統。在古代圖騰物的崇拜記載中，蛇是所有動物崇拜中以神話形式被記載最多的體裁。如蛇常出現在神的耳朵和手上，使人感到無比的威靈。⁹⁰蛇曾是中華民族共同的圖騰，蛇圖騰崇拜源於原始氏族公社，如今被視為人類始祖的伏羲、女媧就是「蛇身人面」。(如圖 4 - 1)

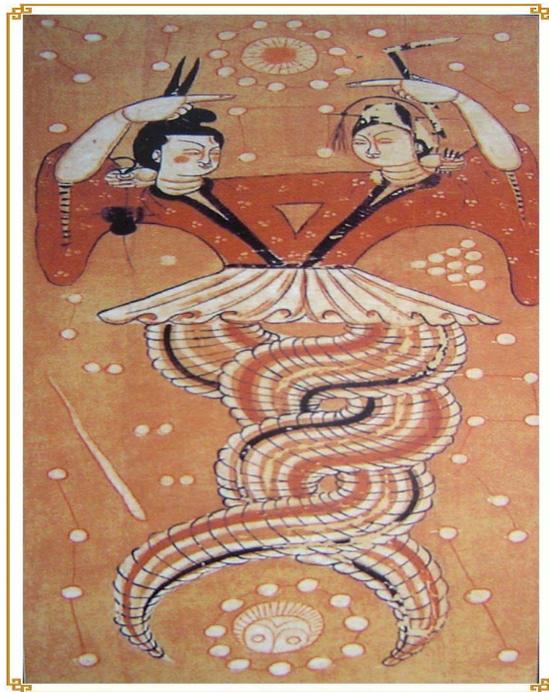


圖 4 - 1 伏羲女媧圖

資料來源：中國古代文學，<http://jpkc.hutc.zj.cn/rwxy/gdwx/jiaoxueziyuan.htm>，取用日期：2010/1/10。

《史記·三皇本紀》：「伏羲氏，蛇身人首，女媧氏，亦蛇身人首。」⁹¹《列子·

⁸⁹ 另一個有機組成部分是巫術，詳細見袁珂，〈神話的起源及其與宗教的關係〉，《神話論文集》（臺北：漢京文化，1987年），頁 58-59。

⁹⁰ 陳利華，〈簡說蛇的圖騰崇拜〉，《南平師專學報》，第 22 卷第 3 期，2003 年 9 月，頁 36。

⁹¹ 陶冶強，〈淺析凌家灘、紅山文化玉龍、玉龜的文化內涵〉，《文物春秋》，2007 年第 1 期，2007 年 1 月，頁 2。

黃帝》同樣認為伏羲與女媧氏是蛇身人面。中國遠古傳說的「神」或「英雄」大抵如前述伏羲及女媧一皆是人首蛇身。早期中原漢族多以蛇為崇拜對象，以蛇為漢族人的圖騰，如夏的始祖—伏羲是「華胥與大蛇感孕而生」⁹²。有很長一段時間是奉蛇為圖騰象徵，後來黃帝綜合各氏族圖騰，奉龍為首選，龍才因此成為炎黃子孫的共有圖騰。(圖 4 - 2)



圖 4 - 2 龍圖騰

資料來源：文化蘇州

<http://hi.baidu.com/%CE%C4%BB%AF%CB%D5%D6%DD/blog/item/8e27ea132ed01622dc54017f.html>，

取用日期：2010/5/1。

古代神話如此敘述，實際上龍與蛇關聯性是：蛇是龍的基形。在蛇圖騰基礎上演化出的龍才有辦法為多族所接受。有說蟒蛇是最接近龍的形象，也為龍、蛇的相仿度提供佐證。⁹³蛇是中華民族本源的信仰物，長期以來蛇的形象已深植人心，中國人對蛇的態度，是存著敬畏的。早期古人以各種形式敬奉蛇類，其中如

⁹² 劉偉，〈略論中國古代神話中的“人首蛇身”形象〉，《嘉應學院學報》，第 22 卷第 5 期，2004 年 10 月，頁 15。

⁹³ 龐進，〈呼風喚雨八千年—中國龍文化探秘〉（四川：四川教育出版社，1998 年），〈<http://www.jerichorose.com/Article/2009/3014.html>〉，耶利哥的玫瑰，2009 年 5 月 2 日，取用日期：2010/2/26。

將蛇紋鏤刻在神聖宗教禮器上，顯現出的意義是一蛇在上古時期處於極尊貴的地位。「蛇」一字，甲骨文、金文作「它、也」字，古音讀為「伊」，「伊」字同時也是「蛇」的會意字，既以「它」字解，就有第三者的涵義，⁹⁴同時也可發現，這是古人對蛇的諱詞而敬稱。

二、蛇與「閩」、「越」關聯一

許慎《說文》：「閩，大蛇也，其人名蛇種，簪作蛇形，乃不忘其始之義耳。」

⁹⁵崇蛇是福建很古老的傳統，由福建的古名「閩」可以看出。「閩」字是「東越蛇種也，故字從蟲，閩聲，音旻。」再來，以倉頡造字的方法來看，各有意義。

- (一) 以象形看，「閩」字是「畫小蟲於門內。」
- (二) 以形聲看，「閩」字是「門中之蛇，其聲旻旻。」⁹⁶
- (三) 以會意看，「閩」字是「郊野之虺，門下是畜。」
- (四) 以指事看，「閩」字是「蛇處門穴之下。」⁹⁷

再如《漢語大字典》說「閩」字，有以下三種使用之處：

- (一) 是族名：為古代少數民族名，越族的一支。居住在現今福建省和浙江省南部一帶地方。
- (二) 是國家名：古國名，五代十國之一。公元 909 年王審知被後梁封為閩王。繼而 933 年審知次子王延鈞稱帝，國號就為閩，建都長樂。
- (三) 姓氏：《萬姓同譜·真韻》：「閩，越王無疆為楚所滅，子孫散居閩地，因氏焉。」⁹⁸

閩越人由於居住環境的及滋生的蛇患，成為生活週遭最切身的威脅力。蛇是古代越族的象徵，由於閩越形象始終離不開蛇，甚至把自己當成蛇的後裔。古閩越人之所以將蛇當作其圖騰，與他們的生存環境有關。閩越人生活在溼潤的丘陵

⁹⁴ 簡齊儒，〈台灣蛇文化及其源流（上）〉，《臺灣源流》，90 年秋季刊第 23 期，2001 年 6 月，頁 114。

⁹⁵ 同前註，頁 115。

⁹⁶ 袁珂，〈神話的起源及其與宗教的關係〉，《神話論文集》（臺北：漢京文化，1987 年），頁 85。

⁹⁷ 同前註，頁 86。

⁹⁸ 曾美香，〈從蛇圖騰看“閩”字〉，《寧德師專學報》，2006 年第 2 期，2006 年 12 月，頁 41。

山區，溪谷江河縱橫交錯，許多蛇類繁衍其中，《宣示志》有云：「泉州之南，有山焉，峻起壁立，下有潭，水深不可測，周十余廟。中有蛟螭常為人患，人有誤近，或牛馬就而飲者，輒為吞食，泉人苦之有年矣。」⁹⁹

閩越國是由閩、浙兩地族民組成，居住在浙江為越族；居住在福建為閩族。公元前三百四十三年，楚滅越後，越王句踐的後裔南遷入閩，與福建的閩族融為一體，形成秦漢時期的閩越國。最初，閩越人崇蛇是以蛇斑的模擬演變作為裝飾在容器的傑作（如圖 4 - 3），進入秦漢後，「蛇斑的模擬演變」發展到可以直觀的蛇形圖案。此時期另一種表現形式是「紋身」。《淮南子·齊俗訓》曰：「越人劓髮」、「越王句踐，劓髮紋身」。《漢書·嚴助傳》也形容越人是劓髮紋身之民。

100



圖 4 蛇紋筒狀卣

圖 4 - 3 西周時期南方古越藝術作品：蛇紋筒狀卣

資料來源：全刊雜誌賞析網，qkzz.net/article/cd9e2b0b-9968-4e16-abd4-a442，取用日期：

2010/5/6。

閩越文化的蛇崇拜至今仍在某些地域存在，以閩北為例，閩北是閩越國的發祥地，歷史上的閩北，是閩越人的聚居地。重點是一閩北同時也是崇蛇文化的起

⁹⁹ 何綿山，《閩文化概論》（北京：北京大學出版社，1996年），頁 1-2。

¹⁰⁰ 宋秀芳，〈紋身原來是民間習俗〉，《黑龍江新聞網》，2009年2月1日，
<<http://www.hljnews.cn/lrb/system/2009/01/23/010288145.shtml>>，取用日期：2010/1/07。

源地。閩北地處福建北部，位於閩、浙、贛三省的交界處。浦城和武夷山與浙南、贛東比鄰，是越人入閩的必經之地。¹⁰¹具有「鬻髮紋身」習俗的越人從浦城、武夷山入閩後，以閩北為首居地，與閩人融合後，形成閩越國的崇蛇文化。

第三節 臨水夫人信仰形成要因

壹、 傳說興起時機造就

唐宋時期，巫風興盛，其中多數是由婦女擔任，女性擔任巫者的早在遠古時期及有跡可循，由遠古時代神話女媧補天所昭顯的母神性格來看，中國古代曾有母系社會的存在，在這母系社會中，女性當為掌權者，在族中享有極高威望。同樣享有崇高威望的還有人神之間的使者—巫。人類學家馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowsky）《文化論》(Scientific Theory of Culture)一書中〈巫術〉一文亦說巫術常是婦女享有的特權。¹⁰²再來看，古代雖有巫覡代表男女之分別，但自先秦兩漢以來重要典籍鮮少有記載男性的覡字，就連《說文解字》也記載：「巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……」¹⁰³以上在在說明女性與巫術的關係是自古即有的。這也引發了一個問題：從事巫職的為何多為女性？法國人類學家馬賽爾·莫斯（Marcel Mauss）從經驗方面來看，認為女性一生中的轉變期，如成年、月經來潮、妊娠、生產以及更年期，種種重大轉變容易引起憂慮與驚訝，都是促使他們發揮巫術本能的天賦，最重要的一點是：女人容易換上歇斯底里症，因此被認為這是向巫術提供行為的手段，女性本身就是巫術的行使者。¹⁰⁴大陸學者漆浩則認為，女性多善舞，而巫者最初都是以舞事神、降神；再來女子屬陰，對於同屬陰的鬼神來說，是最佳媒介者的人選，最後一點是做為祈雨儀式的執行者，女性為巫可以以陰勝陽旱。¹⁰⁵

¹⁰¹ 羅小平，〈閩北與台灣的崇蛇文化〉，《臺灣源流》，88年秋季刊第15期，1999年9月，頁97。

¹⁰² 趙容俊，〈巫術的定義〉，《宗教哲學》，第32期，2005年3月，頁195。

¹⁰³ 張其昀監修，〈演員〉，《中華百科全書線上典藏版》，

<<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=7406&nowpage=1>>，取用日期：2010/3/07。

¹⁰⁴ Marcel Mauss 著，余碧平譯，《社會學與人類學》(Sociology and Psychology) (上海：上海譯文出版社，2003年)，頁16。

¹⁰⁵ 趙容俊，〈巫術的定義〉，《宗教哲學》，第32期，2005年3月，頁195。

女爲巫者自古即有，唐宋時期福建尤多，這與閩人「信鬼神、好淫祀」的心理有關，好淫祀的原因在於唐代流行的巫鬼崇拜。特別是宋代福州一帶「每爲巫媼所累，……然不論貴賤，愚者常易惑；不問富貴，弱者常易欺。故風俗至今爲能盡革，每一鄉率巫媼十數家，奸民爲道地。……。」¹⁰⁶福州缺醫少藥、民風落後，人們生病只能仰賴巫師，以求神問卜取代醫療。如此社會崇巫氛圍加上唐代統治者崇道外倡導的推波助瀾，由於道教來源之一就是古代的民間巫術，道教成仙的條件爲內裡明心見性、清心寡欲；外在傳道濟世、功行圓滿。陳靖姑皆有符合成仙的條件。唐末以迄五代，巫與道的結合，原先巫覡演化爲神者倍增。有記載晚唐至宋由道士、道姑和巫覡神化者 61 起，被神化的道巫一般被認爲法力高強、神異通幻。¹⁰⁷而臨水夫人陳靖姑由女巫升爲女神，正是在民間崇巫以及統治者推崇的情況下被不斷神化，生前可御災旱患，死後甚至能「禱雨暘、驅疫厲、求嗣續」，完成臨水夫人上升成爲地方守護神，得力於民間崇巫和朝廷的大力提倡。對於臨水夫人能成神的地域性條件，中國大陸研究者曾美香、薛麗芳認爲是福建本身地理環境造就，在其「臨水夫人的造神背景與傳播特色」一文說明，福建「卑濕多山」。有著「八山一水一分田」稱號的福建，潮濕高溫，是各種動植物聚集棲息的溫床，蛇類當然是聚集繁多，且種類幾乎齊全。惡劣的自然環境自然影響到居住的人，潮濕的環境容易孳生各種疫病，威脅福建居民的健康，在對抗的當時，由於處於民風未開的階段，自然將致病原因轉嫁給蛇類。由此傳說也就有了「臨水有白蛇洞，中產巨蛇，時吐氣為疫厲」¹⁰⁸的記述。也正因如此，福建的文化特徵「好巫尙鬼」恰是爲這不穩定的生活環境作爲依附性的解釋與依靠。尤其是上述提到的在唐宋時，上位者對道教信仰極度迷信以至推崇備至，間接使民間巫道在從秦後發展的階段下達到一種強大的影響力，更由於這種影響

¹⁰⁶ 連心豪，〈臨水夫人崇拜社會原因作用的歷史考察〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁10。

¹⁰⁷ 顏章炮，〈晚唐至宋福建地區的造神高潮〉，《世界宗教研究》，1998年第3期，1998年3月，頁136。

¹⁰⁸ 曾美香、薛麗芳，〈臨水夫人的造神背景與傳播特色〉，《寧德師專學報》，2009年第2期，2009年2月，頁47。

力，使唐末五代後，道教與巫術的結合是越趨緊密。由巫覡轉換為道教俗神的人物遽增，臨水夫人即是一例。臺灣學者李豐楙在討論到臨水夫人成神的條件是這麼說的：母性神陳靖姑是福建地域性娘娘神，生前以「異能」著稱。（如圖 4－4）之所以被稱為神女、巫或法師，都傳承閩巫的性格，當代民眾認知已具有擬神格的形象，加上生前也有顯現異象的神蹟出現，死後自然被民眾集體雕塑成娘娘神的原型。¹⁰⁹



圖 4－4 福建地域性娘娘神－陳靖姑造像

資料來源：中國古田網，www.352200.com/center/ReadNews.asp?NewsID=9108，取用日期：2010/1/10。

貳、 陳靖姑傳說中的神異

上一章有談到，臨水夫人陳靖姑在完成其神格前是一名具神異能力的女巫或

¹⁰⁹ 李豐楙，〈一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，第4期，1994年10月，頁194-195。

道姑：「陳靖姑生前爲巫，能夠呼風喚雨解救旱災，獲得地方百姓的尊崇。」¹¹⁰ 臨水夫人生前以「神異」的能力著稱，從其行法的神跡，不難看出類巫的特徵。如傳說中有關靖姑法學成下山，見父母染癰瘡痼疾、醫藥罔效，遂作法替父母治病，作法如何，只見她「在堂前擺設香案，散髮帶冠，腰繫法裙，手執寶劍、龍角，念經咒，畫靈符，割股療瘡」¹¹¹，結果當然是父母「沉痾立癒」。這裡透露出一個訊息：醫療巫術的展現一整個作法過程中，除念經咒、畫靈符外，最具體的行爲是：「割股療瘡」—割取自己大腿的肉來爲父母治病。「割股」是一種民俗醫療行爲，古人認爲是大忠大孝的表現，巫者通常具有一定的醫學知識，陳靖姑對「人肉療羸疾」¹¹²必定不陌生。古代巫者在作法中也附帶治病。因此在作法之外，陳靖姑也採用以前人認爲親人血肉可互補、血氣可互通的概念，以自己的血肉治父母的痼疾。

陳靖姑傳說中除了降妖伏魔這些被予以神化的能力外，另外還有一些能力是作爲陳靖姑就是一位女巫的特徵：

一、祈雨一

故事記載：「後唐明宗天成四年，閩垣乾旱，靖姑當時不顧自己已身懷六甲，脫胎家中，往白龍潭乘坐浮席，在江中施法，祈求甘霖，未幾雷電交加，大雨傾盆，旱象頓解。」¹¹³救災旱的巫儀自古以來一直是巫的職能之一，特別是中國爲農業社會，雨水的多寡關係著廣大人民的生計，故多種巫儀都是圍繞農事等方面進行。巫者從事祈雨儀式古籍記載的有：「司巫，掌群巫之政令。若國大旱，則率巫而舞雩。」¹¹⁴說明首巫的職責是要在國家受災時率領旗下巫師一起向上天祈雨，儀式常伴隨樂舞，巫是舞的根源，巫透過樂舞達到與神交流的目的。

¹¹⁰ 林國平、彭文字，《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993年），頁165。

¹¹¹ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁208。

¹¹² 邱仲麟，〈人藥與血氣—「割股」療親現象中的醫療觀念〉，《新史學》，第10卷第4期，1999年12月，頁68-69。

¹¹³ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁209。

¹¹⁴ 阮元，〈司巫〉，《周禮·春官宗伯卷26》，（台北：藝文印書，1997年），頁816。

二、救產一

臨水夫人成爲婦幼保護神的主要神職就是「救產」。據《續修台灣府志·外篇》記載陳靖姑因脫胎祈雨而卒，誓約：「吾死後必爲神，救人產難。」，臨水夫人身負救產天職，在成神後也曾化身救婦人免於產難。成神後職能也擴充至生育求子的婦幼神。事實上，巫者從事的職能裡，就有一項是求子生育的巫術。與農業求繁榮故旱時需祈雨一樣，關係人類繁衍能否延續下去也是巫者必須介意的事。關於巫者從事占卜求生育的事蹟，史載：「昔成季友，桓之季也，文姜之愛子也。始震而卜……。」¹¹⁵種種以占卜求生育之事，兩周時期即有。宋代還有一種催生巫術，爲發生產難時而用，治療時也附帶以草藥醫治。催生之法尤多，反映出婦女生產之不易，醫藥不發達，只能求助巫嫗一流人物，臨水夫人救產神的形象與神職，就是綜合自古婦女的想望構成。

參、閩山教的形成

閩西的民間道教主要是閩山派，當地稱爲「王姥教」，「王姥」意爲道壇中最高女神。¹¹⁶閩山派又稱夫人教或是奶娘教，其功能在於驅邪、趕鬼。有關閩山派的形成，唐、宋期間形成於福建、江西等地，奉祀閩山九郎、蒙山七郎、趙侯三郎及張趙二郎等爲其法神。是穿越閩越巫文化的基礎、加上兩晉道教的薰陶的一種民間道教流派。

一、與神仙信仰一脈相承

「閩山」一詞，從閩越先民構想其位於「天下幾百里的池中」或「水浪濤天的沉毛江」可看出與閩越先民的神仙世界一脈相承。在新石器時期，位於今日武夷山一帶的閩越先民已在此生息、繁衍，當時對生命認知有限、成仙與不死遂成爲先民最大期望。當時崇拜的神仙世界，後來被稱爲「閩山仙境」。「閩山」是存在於水國的一座仙山，今廬山在閩浙各地道壇被叫做閩山。

¹¹⁵ 趙容俊，〈中國古代社會的巫術活動〉，《中州學刊》，2004年第4期，2004年7月，頁78。

¹¹⁶ 詹石窗，〈臨水夫人道派歸屬與社會影響〉，《中國道教》，1997，41期，1997年1月，頁35。

二、與蛇信仰關係

蛇文化是閩山教的宗教靈魂，最為人知的當為教主許遜與蛇的關連。他的得道成神與斬蛇傳說有關。《朝野金載》云：「西晉末，有旌陽令許遜者，得到于豫章西山，江中有蛟蜃為患，旌陽沒水拔劍斬之。」¹¹⁷「閩山」也與法主許真君斬蛇傳說有關。

三、 陳靖姑與閩山法派關係

閩山法派源於許遜的信仰，以廬山為發祥地、向各地傳播。逐漸形成閩山法的巫法體系。而閩山法派的形成是從唐代以來福建女神陳靖姑的信仰為依託，成為具社會內容與宗教功能的教派。其教保留了「斬蛇妖」、「治痢疫」的內容，更多的是以閩越巫法為主軸的原始形態形式與民間社會生活相結合、形成新的閩山法—閩山夫人教。臺灣不少「三奶」夫人廟，相傳陳靖姑（大奶夫人）與李三娘、林九娘三人義結金蘭，同從許真君學法，學成傳道。不少廟香火鼎盛。¹¹⁸

閩山法派以許遜與陳靖姑信仰的融合，開始只能算是巫法的法教，整個法派的文化整合能得以流傳下來依賴的是與佛、道的結合，北宋間的禁巫運動是一大轉機。若不與其他文化融合便只有消聲匿跡，當時的未受打壓的道教、佛教二教便是掩護法派得以繼續發展的最好依靠。如今福州閩山派中的淨明道科、泉州閩山派中的靈寶玄科等現存道教科範都有巫道合流的證據。北宋後巫道合流的因素展轉反映在陳靖姑傳說中。從「家世巫」轉成「五世好道」，與其信徒也全部屬於道教的一環。¹¹⁹另一方面，與佛教的結合是與瑜伽派相關，在當時形成亦佛亦道的瑜伽教，除道教外，與佛教的結合是使閩山教最終成為大觀的閩山法派。

¹¹⁷ 李昉，《太平廣記》卷 231，（上海：古籍出版社，1998 年），頁 498。

¹¹⁸ 葉大兵、葉麗婭，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 31。

¹¹⁹ 葉明生，〈閩山派的源流與形成〉，《中華傳統文化研究會》，2009 年 11 月 11 日，<http://blog.sina.com.cn/s/blog_5024093e010083ad.html>，取用日期：2010/6/14。

第五章 臨水夫人信仰在臺灣

臺灣與福建在古系同省，因而閩臺在傳統文化的聯繫上具有扯不斷的紐帶關係，當然民間信仰的同源也事屬必然。福建是臨水夫人信仰的中心地區，隨著傳說圈和信仰圈的擴大，臨水夫人信仰的影響力也隨之散播出去，臺灣的臨水夫人信仰始於何時，根據乾隆《臺灣府志》記載相傳是在清代乾隆後期，在臺福州人定居數量增加，才有臨水宮的出現，¹²⁰臺灣臨水夫人信仰在臺南地區發展相當興盛，臺南臨水夫人媽廟就是清代所建立的地方公廟。¹²¹本章說明臺灣的臨水夫人信仰，首先從區域地理談起，由人文及地理角度探討福建與臺灣的淵源；繼而縮小至傳播載體—移民，環境的影響加上移民的心理，促成一波波的文化傳播。最後是臺灣的民間信仰及臺灣的崇蛇文化，而臨水夫人信仰由福建傳來臺灣後有什麼轉變也是本章討論的重點。

第一節 閩臺淵源

壹、從地域文化來看

閩臺相較於中原來說，都是開發較晚的地區。福建先民閩族的分布範圍與當代閩文化的主體區域是一致的，此主體區域包含福建與臺灣，因而閩臺的淵源更為深遠。另外，閩臺的地理環境，恰好是中國大陸的濱海部分，福建是一個海洋地區；臺灣與福建僅隔一條海峽，臺閩居民的生活方式與海洋息息相關。臺灣的基隆北過海上延至福州的五虎山，下達南端，中間衍伸出許多小支脈，分布全臺。¹²²福建與臺灣緯度相近，雨量充足、氣候暖濕，亞熱帶的區域植物茂盛、境內多高山、丘陵、峽谷、江河，福建東臨大海，海岸線曲折、形成許多天然良港。這樣的地理先天條件加上福建與臺灣接近，海上交通便利，使得福建移民來往臺灣

¹²⁰ 林偉功，〈閩臺陳靖姑信仰淺析〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁20。

¹²¹ 康詩瑀，〈臨水夫人信仰的儀式活動—以台南臨水夫人媽廟為例〉，《民俗曲藝》，第154期，2006年12月，頁133。

¹²² 劉大可，〈台灣的福州移民與民間信仰〉，福建省炎黃文化研究會編，《閩都文化研究》（福建：海峽文藝出版，2006年），頁378。

文化相通，福建與臺灣才得以構成同一文化區。¹²³

古代中原漢族視福建為蠻荒之地。以「蠻、荒」二字來說，一、「蠻」，即福建系南方少數民族的地域。「蠻」是對南方民族的總稱。二、「荒」，指福建開化較晚，是謂「蠻荒」。福建開發主要在西晉以後，才有南遷的中原漢族所帶動。縱使如此，至隋唐為止，福建人口依然稀少，山野荒蕪。《三山志》描述唐初的福建：「戶籍衰少，耘鋤所致，甫邇城邑，窮林巨澗，茂木深翳，少離人跡，皆虎豹猿獠之墟。」¹²⁴城邑附近尚且如此，偏遠地區更不用說。進入文明時代，自有信史初，就有記載閩臺先民善舟楫。尤其是閩越人多居住在山野溪谷和江河湖泊之間，長期與水打交道，是一個熟悉水性、善於舟楫的部族。¹²⁵福建所發展出的地域特徵包括：

一、北、中、南三面環山，構成了與內陸腹地的隔離之勢，隔絕了中原漢人所代表的漢文化長驅直入，使整個福建地域成爲一個相對封閉和獨立的系統。

二、區域內的複雜地貌，也嚴重影響了其內部不同地方、不同群體、不同鉅落間的互動與交流，加上不同地方的土著與漢人、漢文化或其他地域文化接觸的地域千差萬別，造成整個廣大的福建地域系統內又分別發展到各自的子系統。

三、福建山多田少的自然條件，使農耕的發展受到很大的侷限，生計經濟在很大程度上依賴海洋的資源，衍生“習於用舟，喜食水產”爲古閩人的生活傳統。¹²⁶

福建東南面是福建巨大的開口，與沿海平原相連接的廣闊海洋，成爲福建向海外延伸的重要選擇與生存空間拓展的重要方向。就某個意義來說，海洋性是福

¹²³ 中華文化通志委員會編，《閩臺文化志》(上海：人民出版社，1998年)，頁5。

¹²⁴ 林國平，〈唐宋元時期福建道教述略〉，《道教月刊》，第23期，2007年4月，<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A302/A3115/A3040809.htm>，取用日期：2010/1/05。

¹²⁵ 林國平，〈閩越人的原始神話與巫術〉，《歷史月刊》，1997年3月號，1997年3月，頁67。

¹²⁶ 黃向春，〈“閩越”概念與福建地域文化研究〉，《閩越文化研究》(台北：海峽文藝，2002年)，頁251。

建與臺灣聯繫的一個主要特徵。針對福建與臺灣地域性的聯繫主要有：

一、 從大陸文化向海洋文化的過渡區，屬於多元交匯的「海口型」文化一

這裡所謂融合大陸文化與海洋文化的過渡區，係指屬於大陸文化的沿海地區已吸收海洋發展的地方特色，強盛的農業文明，吸收涵化海洋文化。針對海洋發展的對中華民族的影響，楊國楨教授認為中華民族的形成，係經歷過農業部族爭勝和海洋部族的融合的過程，中華文化古文明中包含了向海洋發展的傳統。在以傳統農業文明為基礎的王朝體系形成後，沿海地區仍然繼承了海洋發展的地方特色。在漢族中原移民開發南方的過程中，強盛的農業文明，吸收涵化了當地海洋發展的海洋傳統，創造了與北方傳統社會有差異的文化形式。南中國的沿海地區，長期處於中央王朝權力控制的邊緣區，因此民間社會「以海為田、經商異域」的傳統，孕育了海洋經濟與海洋社會的基礎。¹²⁷

從地理環境上來看，橫跨歐亞大陸板塊和太平洋板塊的中國，既有著江河遼闊的大陸疆土，也有著曲折漫長的海岸線和星羅棋布的海島，所以中國同時具有大陸和海洋特徵。¹²⁸「海口」是一個地理學的概念，通常用來說明內陸河流與大海交匯的地方。海口周圍從內陸帶來泥沙，所沖積而成的三角洲，往往是土地肥沃之處，通常也是人口稠密、經濟相對發達的地方。福建從地理上來說，當然是個陸海交匯的海口地區。（如圖 5－1）：

¹²⁷ 王日根，〈認識中國歷史的新視角（二）〉，《歷史研究》，1999年第2期，1999年2月，頁33。

¹²⁸ 劉登翰，〈論閩臺文化的區域特徵〉，《東南學術》，2002年第6期，2002年6月，頁52-53。



圖 5 - 1：福建地圖

資料來源：環視旅遊網，<<http://www.awtour.com.cn/Product/Area/region49/map.htm>>，取用日期：

2010/1/10。

閩臺地理環境恰好是中國的濱海部份，福建是一個海岸地區，而臺灣是與福建相隔一條窄窄海峽的海島。

二、 蠻荒的原始時代

福建之於中原，是開發較晚的地區，在古代漢族的眼裡，福建是蠻荒之地，這裡的蠻荒有兩層意思：（一）南方少數民族的地區。（二）福建開發較晚。當中原地區已進入高度開發的時代（此時大約是漢代），位處偏僻之地的福建仍是原始的部族社會，社會發展遜於中原。加上福建山嶺重疊，雖然海路方便，但陸路進入這一福建的交通極其困難，與中原相距遙遠，因此免於被中原戰禍所波及，遙遠卻相對安定。

臺灣的情況，在當時與福建相去不遠，從公元三世紀由三國沈瑩的所寫的《臨海水志》、公元七世紀隋代的《流求傳》，直到公元十二世紀元代汪大淵的《島夷志略》時間雖相隔千年，但所記有關臺灣的記載說明可知，直至元代臺灣雖已產生農耕，仍不脫原始氣息、是個還有狩獵、刀耕、火種的氏族社會。¹²⁹

海禁的開放與否，衝擊著沿海居民的生計，也是封建社會海洋政策的另一面。海禁政策同時也是大陸與海洋文明衝突的爭執點。在這波爭執下，凡是屬於沿海的閩臺，很難不牽涉其中，閩臺雖有開海之利，同時也有禁海之弊。明、清兩代都實施過鎖國政策，嚴禁人民入海，前往海外經商、做工或定居。以福建沿海島嶼與臺灣兩岸港口為據點，成為控制台灣海峽經濟活動的主要命脈。在厚利驚人誘使的情況下，仍有不少閩人甘冒風險，出海從事走私貿易。閩臺兩地的禁令還有政治上的考量。清初，為防止沿海人民與退守臺灣的鄭氏互通信息，清廷開始實施嚴厲的禁海令。順治十八年，強遣沿海居民「三十里界外盡徙內地，禁漁舟、商舟出海。」¹³⁰此令一出，造成沿海居民被迫遷離、遍野哀鴻，也失去海上的漁鹽之利。更嚴重阻礙福建與臺灣的經濟發展。康熙時收復臺灣，意識到海上貿易對國計民生較為有利，加上需緩解沿海地區人口壓力。雍正二年（1724年），福建、臺灣兩地官員紛紛上奏主張開海貿易，清廷正式取消禁海令。從順治開始禁海令出，經康熙，以迄雍正開放下海為止。中間的漫長時間不只上位者意識到無法根絕海上貿易，且官員點出閩、廣地區地狹人稠，農業不足以維生而需依賴海上商計維生，開放海禁的利益獲取不只可以利民，官方還可從中抽取稅金。更關鍵的點是：「臺灣商船為漳、泉富民所制，倘若漳、泉之民益困，臺灣亦敝，百貨蕭條。」¹³¹臺灣與福建貿易往來密切，一旦福建商旅不至，則臺灣人民所受影響不亞於福建沿海居民，如以上種種，顯見福建海禁對臺灣的衝擊也是極大的，雙方面經濟上相互依存。

¹²⁹ 張海龍，〈臺灣歷史綱要－第一章早期臺灣（三）〉，陳孔立編，《台灣歷史綱要》（北京：九州出版，1996年），頁5。

¹³⁰ 趙君堯，〈海洋文學研究綜述〉，《職大學報》，2007年第1期，2007年1月，頁219。

¹³¹ 顏清梅，〈一件臺碑的歷史觀察－以“示禁海口章程”為中心〉，《朝陽人文社會學刊》，4卷2期，2006年12月，頁122。

貳、從歷史文化來看

上一段以地理因素說明臺閩地域的連結，所造成的臺閩文化的共同性，本段說明臺閩的歷史文化聯繫，最早可追溯至舊石器時代，由上述已知福建與臺灣地理接近，為早期人類來往提供便利的條件。那時的臺灣海峽尚未成形，福建與臺灣間隔著一條乾涸的峽谷，直到間冰期時，海平面上升才有後來的臺灣海峽，福建與臺灣也才正式分離。之後福建與臺灣陸續發生數次的海進與海退、連接與分離後，福建東山島和台灣澎湖間出現了名為「東山陸橋」的淺灘區，「東山陸橋」也成了福建與臺灣中間遷徙的便捷通道。¹³²

兩岸的古先人據說可能透過東山陸橋進行交流，臺灣遠古的「八仙洞文化人」、「左鎮文化人」、「土地公山文化人」等。¹³³如今臺灣所挖掘到有關新石器時代的遺跡，如：福建平潭的『殼丘頭』文化、閩侯的『曇石山』文化；臺灣的『大坌坑』文化、鳳鼻頭文化等。¹³⁴皆可證明臺閩遠古先民生活方式與海洋的關係。

再看福建與臺灣的歷史文化聯繫，古籍可考且較為明確者，當為戰國以前的上古時期，《逸周書·王全》篇記載，當時由各國進貢的貢品，特別是南方的蠻人就有：東越海蛤、歐人蟬蛇、于越鮑、姊妹（蔑）珍，具區文蜃、共人玄貝、海洋大蟹、自深桂、會稽以單龜等等。另外在《伊尹朝獻》篇也記載，東方（東南方）之國族有符婁、仇浙、伊慮、漚深、九夷、十蠻、越漚等，所獻之物有堅甲、利劍等。這些國族包含南海、東南海島（含台灣）以及越南在內。¹³⁵上古時期的東越，多處沿海、與台灣、澎湖均為一衣帶水，距離不遠。因此戰國以後，由於民族的遷徙和融合，南蠻和東夷、于越不再有嚴格的界限。

再從民族本身的特長來看，處於大陸東南沿海的閩越族，據古書記載，是一個善於航海的族群。以《越絕書》所言，閩越族「以船為車，以楫為馬，往若飄

¹³² 林國平，〈閩臺關係論綱〉，《福建師範大學學報》，2007年第2期，2007年2月，頁1。

¹³³ 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第20期，2000年12月，頁112。

¹³⁴ 〈史前時代〉，《考古學習網》，〈<http://archae.nmp.gov.tw/c-04.htm>〉，取用日期：2010/1/12。

¹³⁵ 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第20期，2000年12月，頁115-116。

風，去則難從。」¹³⁶而爲了海上航行的便利，驚濤駭浪中取得平安，閩粵人製造了許多大型船隻，如「干舟、樓船、銅船」，大船製造尙且普遍，小船如「桴筏、併舟、架艇」更是不盡其數。閩越古族是善水民族，如果有大變故，逃往海外移居，走海至臺灣、澎湖是有可能的事。

連雅堂的《臺灣通史》更爲此一說法佐證。它指出：「或曰楚滅越，越之子孫遷於閩，流落海上，或居於澎湖。」¹³⁷是以越族爲習水民族，遷臺的可能性很大。凌純聲在〈古代閩越人與台灣土著族〉一文中指出：「上言不勝即入海，雖不能說舉國而逃，然要逃的軍民人等，當不在少數……，東越海外最近的島嶼爲澎湖、臺灣。」¹³⁸這裡對於閩越人可能入臺提供了兩項證據：一、閩越族是習水民族。二、東越海外鄰近臺灣與澎湖。

春秋戰國之時，沿海交通已興盛非常，當時有始皇求仙丹之事，所記述應在秦皇 28 年，齊人徐市上書始皇，言海上三仙山，其中之一的瀛洲，學者徐懷祖認爲瀛洲可能就是臺灣。¹³⁹漢武帝曾數次伐越人，肇因於漢建元 6 年，閩越攻打南越，意欲擴張，漢武帝於是派兵夾攻南越。平定後，採取秦代遷徙六國豪強的策略：「徙其人於江淮間，盡虛其地。」¹⁴⁰在此說法中，所謂「盡虛其地」應有三種方式：其一爲一部分遺族、軍隊被迫遷移江淮；另外一部分匿入山林；還有一部分可能「亡入海」—移往海外，可能就是臺澎。台灣在西漢時叫做東鯤，不僅在《前漢書·地理志》、《後漢書·東夷傳》有記載，就連連橫《臺灣通史》也認爲東鯤即是臺灣。

『會稽海外有東鯤人，分爲二十餘國……然則臺灣之爲瀛洲、爲東鯤，其說故有可信。』¹⁴¹

¹³⁶ 袁康，〈越絕外傳記地傳第十〉，《越絕書》（臺北：商務印書館，1986 年），頁 104。

¹³⁷ 連橫，《臺灣通史（上冊）》（臺北：國立編譯館，1985 年），頁 2。

¹³⁸ 凌純聲，〈古代閩越人與臺灣土著族〉，《學術季刊》，第 1 卷第 2 期，1952 年 2 月，頁 40。

¹³⁹ 徐懷祖，〈臺灣隨筆〉，王雲五主編，《臺灣隨筆（及其他三種）》（臺北：商務印書館，1966 年），頁 2。

¹⁴⁰ 〈閩、豫人口交流與唐山過臺灣〉，《豫臺視窗》，2008 年 6 月 13 日，〈<http://big5.huaxia.com/ytsc/zywh/ytyy/2008/06/996759.html>〉，取用日期：2010/1/02。

¹⁴¹ 連橫，《臺灣通史（上冊）》（臺北：國立編譯館，1985 年），頁 2。

漢末，三國以降，由於中原紛擾不斷，東吳立國江南，對東南擴張遽增，也就在此時對臺灣的記載較具體明確。《太平預覽卷七百八時東夷條》所述如下：

『夷州在臨海東南，去郡兩千里，土地無雪霜，草木不死，四面是山，眾山夷所居。山頂有越王射的正白，乃是石也。此夷各號為王，分畫土地人民，各自別異。人皆髡頭穿耳，女人不穿耳。作室居，種荊為蕃藪。土地饒沃，既生五穀，又多魚肉。舅姑子婦男女臥息共一大床，交會之時，各不相避。能做細布，亦作斑文布，刻劃其內，有文章以為飾好也。其地亦出鋼鐵，唯用鹿觔矛以戰鬥耳。磨礪青石以作矢鏃、刀斧、鑲貫、珠璫。飲食不潔，取生魚肉雜貯大器中以滷之，歷日月乃啖食之，以為上饈。乎人民為彌麟，如有所召，取大空材大餘丈，以著中庭，又以大杵旁椿之，聞四、五里如鼓。民人聞之，接往馳赴會。飲食皆踞相對，鑿木作器，如豬槽狀，以魚腥肉臊安中，十十五五共食之。以粟為酒，木槽貯之，用大竹筒長七呎飲之。歌似犬臯，以相娛樂。得人頭，砍去腦，駁其而肉，取犬毛染之，以作鬚眉髮。編貝齒以作口，出戰臨鬥時用之，如假面狀，此夷王所服。戰得頭；著首還，中庭建一大村，高十餘丈，差次挂之，歷年不下，彰示其功。又甲家有女，乙家有男，仍委父母往就之居，與作夫妻，同牢而食。女已嫁皆缺去前上一齒。』¹⁴²

這裡所說的夷州風土，夷州指的就是臺灣。以上所說皆為歷史，再看看古代閩人與古代臺灣居民生活習慣有何相同處也可佐證上所言：

『安家之民，悉依深山，架立屋舍於棧格上，似樓狀。居處、飲食、衣服、被飾，與夷州民相似。……』¹⁴³

從以上的論證臺灣是否為夷州的敘述中，亦間接描述閩越與臺灣的歷史淵源。

¹⁴² 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第20期，2000年12月，頁118。

¹⁴³ 同前註，頁119。

到了隋代，此時期的臺灣已不稱為夷州，而是稱流求國。《隋書·東夷傳流求國條》所記的風俗情形對臺灣與閩越文化的歷史淵源具有一定程度的影響力。如書中一段：

『人深目長鼻，頗類於胡；亦有小慧。無君臣上下之節，拜伏之禮。父子同床而寢。男子拔去髭鬚，身上有毛之處，亦皆除去。婦人以墨黥手，為蟲蛇之文。嫁娶以酒餚，珠貝為娉；或男女相悅，便相匹偶。婦人產乳，必食子衣。產後以火自炙，令出汗，五日便平腹。……』

又載：

『大業元年，海師何蠻等，每春秋二時，天清風靜，東望依希，似有煙霧之氣，亦不知幾千里。三年，隋煬帝命羽騎尉朱寬入海求訪異俗，何蠻言之，遂與蠻俱往，因到流求國。言不相通，掠一人而返。明年，帝復令寬慰撫之，流求不從，寬取其布甲而還。時倭國使來朝，見之曰：「此夷邪久國人所用也。」帝遣武貴郎將陳稜、朝請大夫張震州率兵自義安浮海擊之。至高華嶼，又東行二日至鼃嶼，又一日便至流求。初，稜將南方諸國人從軍，有崑崙人頗解其語，遣人慰諭之，流求不從，拒逆官軍。稜擊走之，進至其都，頻戰皆敗，焚其宮室，擄其男女數千人，載軍實而還。自爾遂絕。』¹⁴⁴

隋代臺灣與福建產生的關聯性，可能產生密切聯繫，因閩書所記一段：

『福州之福廬山，當隋之時，曾掠琉球五千戶置此，尚有其裔。』¹⁴⁵

由以上文句發現，隋代時期，流求（今臺灣）曾有男女數千人遭隋軍擄走，與此同時，福建書寫也說到臺灣有男女五千戶遭擄至福建，且遺留後裔，由此可知福建與臺灣歷史血緣關聯性。

到了唐代，由於黃巢之役混亂中原，士庶避難來往遷移，形成中原文化又一擴張期，此時期正是漢人第三次大量移居福建，其他幾次分別是：

一、西晉末年的「八姓入閩」。

¹⁴⁴ 魏徵，〈隋書東夷傳－流求國條〉，頁 1-6，《台灣歷史文獻叢刊資料庫》，<http://www.greatman.com.tw/tw.htm>，2004年6月16日，取用日期：2010/1/02。

¹⁴⁵ 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第20期，2000年12月，頁122。

- 二、 唐代陳元光開發漳州。
- 三、 北宋南遷。

唐時王審知治閩時期當為閩臺交流最為頻繁的時刻，有多頻繁呢？東起新羅，中經南洋群島，西至阿拉伯地區都與福建建立初步的經貿關係。而臺澎與閩南相近，經貿影響範圍必定有所及。挾著這股向海外發展的風氣，北宋時泉州成了國際貿易港，閩南居民的通商環境更為廣闊，官府列入澎湖列戶口名冊的居民已相當繁盛，這些居民都是移居的漢民，是經由福建的船舶移往海外的，包含臺灣的範圍在內，閩海商船經常往來。¹⁴⁶

經過元代到了明代永樂以降，歷經二百年的流轉，四海昇平，人口增加急速，對於土地貧瘠的閩南地區是一個不小的壓力，閩地亟需紓解人口壓力及另謀出路。原本東南濱海居民就善水，加以討海航海為生的歷史悠久，尤其「閩人以海為田」¹⁴⁷，導致福建之福州、興化、泉州、漳州人鋌而走海，或成商或成盜，出入臺海範圍。而後鄭成功復明，以臺灣為基地，隨從軍隊在臺屯墾，更將漢文化由離臺近的福建向臺傳入。

清領臺灣後，大陸與台灣政治上聯為一個整體，臺灣作為一個行政單位而隸屬福建省管轄，這種情況直到 1887 年為止。¹⁴⁸特別是乾隆 54 年（1789 年）解除入臺禁令後，一直到嘉慶年間，大陸向臺灣的移民推向新的高潮。¹⁴⁹閩南文化在臺傳播的廣泛，至此已趨向型塑完成、全面發展的階段。有關閩臺交流的關鍵一移民，將於下一部分介紹。

參、從移民來看

一、閩南環境因素影響：

文化進入福建的移民各自處於封閉的環境系統中，文化缺乏與外界的融合，

¹⁴⁶ 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第 20 期，2000 年 12 月，頁 123。

¹⁴⁷ 蘇文菁，〈閩文化、閩商與海峽西岸經濟區建設〉，《閩商文化研究院》，2008 年 11 月 18 日，〈<http://mswh.fzu.edu.cn/minsh/yjfx/ShowArticle.asp?ArticleID=73>〉，取用日期：2010/1/3。

¹⁴⁸ 楊彥杰，〈閩南移民與閩台區域文化〉，《閩南文化研究》，2003 年第 1 期，2003 年 1 月，頁 1055。

¹⁴⁹ 簡榮聰，〈臺閩文化的歷史觀（上）〉，《臺灣源流》，第 20 期，2000 年 12 月，頁 125。

雖無火花產生，卻也保留了福建文化的豐富多采與古老。之後雖因環境內外的因素而使得福建人民移往臺灣，但福建原始的文化風貌也由移民帶往臺灣，所以文化的傳播移民處於重要的地位。¹⁵⁰

閩臺區域文化的形成在於福建在地文化的傳播，而移民在這一波傳播中扮演著關鍵角色。閩南地區的人民占臺灣的移民比數中絕大多數，¹⁵¹早在遠古時期兩岸的交往就已經開始。唐宋更是進入高潮，清初達到鼎盛的階段，臺灣與福建的交流取決於在臺漢族移民的人口結構，而人口結構的主要因素在於移民的素質、歷史傳統及移居地社會。¹⁵²

移民 (emigration) 係指「具有一定數量的人口在一定距離的空間上的遷移，這種遷移具有定居性質。」而造成這種持續性移民現象的原因主要是為了尋求較好的謀生手段和生存空間。要有大規模的移民現象產生，依據推力—拉力移民理論 (Push-Pull Theory)，須具備以下四種基本條件：

- (一) 產生移民的地區是生活資源有所匱乏，以致謀生條件窘迫。
- (二) 必須存在得以移居的新生存空間，也就是有能力吸收新移民的地區。
- (三) 尚需使人民遷徙得以實現的條件。
- (四) 移民本身的主觀動機，包括願意移民和敢於移民的膽識。¹⁵³

上述第一要素是移民遷出地區的推力因素及內因，如福建地區的地理環境貧瘠。第二要素則是接受移民的地區的吸引人因素及外因。而第三及第四個要素則是第一和第二個要素其內因、外因結合的條件。明清兩代期間是人口迅速增加的時期，此時期也是福建有組織、大規模向海外移民，以下就此時期為背景探討福建移民外遷成因。

(一) 內在因素：福建推力—人口、土地壓力

¹⁵⁰ Strickmann, Michael. "History, Anthropology, and Chinese Religion," *Harvard Journal of Asiatic Studies* No. 40, Vol1, 1980, pp. 201-248.

¹⁵¹ 洪榮文，〈論閩臺區域文化的形成〉，《湖南工程學院學報》，第 16 卷第 1 期，2006 年 3 月，頁 97。

¹⁵² 莊國土，〈海貿與移民互動：十七—十八世紀閩南人移民台灣原因—兼論漳泉籍移民差異〉，《臺灣文獻》，第 51 卷第 2 期，2000 年 6 月，頁 11。

¹⁵³ 同前註，頁 12。

自明代中葉到清代中期，是福建人口迅速增長的時期。但同時期的福建，卻沒有足夠的耕地可供使用。此時期土地兼併激烈，加上 1646 年清兵入閩，沿海地區戰禍頻仍、土地荒蕪，產生大量的破產農民，促成大量饑民乘船東渡。期間在 1630~1631 年，福建發生嚴重的旱災，嚴重程度達：「兩年之內，惟去春僅有半收。夏秋亢旱，一望皆赤，草根樹皮食盡，而揭竿為盜者，十室而五，不勝詰也。」¹⁵⁴「漳、泉之民，死亡已逾十三。」¹⁵⁴當時荷蘭統治臺灣，正為勞動力不足而煩惱，因此積極向大陸沿海居民招手，也適逢海禁命令鬆動，福建沿海人民乃向臺灣移動。

（二）外在因素：臺灣拉力

1630~1631 年，正當福建當地人為人口過剩及土地不足苦惱之際，臺灣正是荷蘭統治的時期，土著民族尚未被征服，所以勞力極為有限，且生產技術落後，在不利統治的情況下，亟需外來人口的補助，因此荷蘭人積極招攬福建沿海人民來臺開墾，以發展殖民地經濟，從事米、糖的生產。

清領時期，移民臺灣的人民主要來自閩、粵兩省，其中以福建省南部的移民占大多數。《安平縣雜記》記載：「臺灣人絕大部分是漢人，而在這些漢人中，又以漳、泉者占十分之七八，是曰閩籍；嘉應、潮州籍者十分之二，是曰粵籍；其餘隸福建各府及外省籍者，百分中僅一分焉。」¹⁵⁵由以上這段話可以看出，來自福建省的移民約佔 70%~80%，來自廣東約佔 20%。這種情況持續到日據時期，1926 年的一項調查指出，全臺灣三七五萬漢人中，祖籍為福建者就有三百一十一·五萬人，整體約占八三%。¹⁵⁶

二、閩臺移民特性：

以上有說到海洋文明衝擊到內地的農業文明，相對的福建人民也會受到一定的影響，特別是地理環境的困乏，使得人民素以販海為生，海路方便也是海洋文

¹⁵⁴ 張彩霞，〈從閩台物緣看福建移民及其影響〉，福建省五緣文化研究會編，《福建省五緣文化研討會論文集》（福建：海峽文藝出版社，2002 年），頁 260。

¹⁵⁵ 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記·台灣文獻叢刊本》（台北：臺灣銀行，1958 年），頁 23。

¹⁵⁶ 林再復，《閩南人》（台北：著者印行，1993 年），頁 80。

明便於發展的因素。海洋文明自古就影響著福建人民，漢代閩越人就以「習於水鬥，便於用舟」使然，直到唐末五代仍然不衰。而自古閩越人在漢代就以好鬥且剛狠、輕死而易發為特點，與人相處、稍不如意，便拔刀相向。宋《建安志》記道：「尚氣而喜節，易鬥而輕生。」直到宋代，閩人仍是南方民族中以強悍聞名的。¹⁵⁷強悍加上海洋生活的影響，閩南人敢於冒險，願意積極開拓海外市場。這就牽涉到移出區居民本身的特性，閩南人本來決大多數是從中原遷徙入閩越的移民，原有的觀念倫理在歷經長途跋涉加上對新環境的挑戰而有極大改變，移民的生存意識也逐漸轉變成務實的外放文化。閩南人特有的人文精神歸結如下：

（一）冒險、進取精神—

傳承自古百越的抗爭剽悍精神，、移民本身所激發好鬥與進取的個性，加上被迫遷離祖籍地的叛逆意識。遠離中原的化外之地，養成離經叛道、山高皇帝遠特性。移居地自然環境的惡劣長久下來養成人民有了冒險、抗爭的精神。宋元以後，閩南地區成為著名的通商大港，開闊的視野使閩南人冒險的精神有拓展的空間，也順便開闢新的生存空間。

（二）務實逐利精神—

中原文化中儒家信條有「萬般皆下品，唯有讀書高。」並不適用於福建地方，閩南地區本身為移民社會，為求生存安居使人民產生拼搏的意識，生活不安穩而重視事功實利，環境的艱難養成務實的利益、只求改善現實生存條件。

有以上兩項特有人文特點，冒險進取與務實逐利作結合，致使福建人民「民性剽悍，海盜橫行，對於鄉土觀念淡薄，故人民富於遠遊之心。」¹⁵⁸移民海外就是為了逐利，閩南人善於經商海內外聞名，可以改善生存與發展條件，距閩地不遠的臺灣自然環境相近就是實現夢想最近的目的地。

綜合以上所敘述，閩臺民間信仰—特別是臨水夫人信仰是同源的，其產生、發展、變異完善，是有其社會的經濟基礎，而這些共同信仰的誕生完全出於人們

¹⁵⁷ 黃仲昭，《八閩通志卷四》（福州：福建人民出版社，1990年），頁43。

¹⁵⁸ 李長博，《中國殖民史》（台北：商務印書館，1936年），頁6。

的需要，特別是臨水夫人的功能變化更是出於民眾的功利性需求。

第二節 臺灣臨水夫人信仰文化

壹、臺灣民間信仰研析

一、臺灣民間信仰通說

臺灣民間信仰又稱通俗信仰，既非佛教、儒教、道教，但內容中似乎又包含這三者的成分，既有著多元的外層，骨子裡又留著傳統的血。臺灣民間信仰指流傳於民間基層的信仰，不包含原住民的信仰以及民間諸宗教在內。在十九世紀漢人移民臺灣後的城鎮市集形成，逐漸轉化並接近福建原鄉的社會模式。台灣民間信仰之所以似乎包含三教成份，原因在於民間信仰中的祖先崇拜，代表中國人慎終追遠、孝道的本性，而這就含有儒教的成分在，儒家的倫理道德，本就是中國人的精神基礎。實際上反映在祭祖與團結親族。另外民間信仰裡有所謂的現世主義，就屬道教的範疇，以祈求這一世的健康、平安為主要目標；而民間信仰中陰間觀念，則以因果業報來解釋，這是佛教的終末思想。民間信仰可謂宗教文化積澱的歷史產物。¹⁵⁹

臺灣民間信仰是閩粵籍人之信仰，根據董芳苑的分類，民間信仰特徵有以下四項：

（一）擬人化神觀（Anthropomorphism）－

臺灣信仰祀神有「人鬼神祇」、「自然神祇」，前者係在世為人、死後供奉之。後者就是自然界日月星辰、動植物等予以擬人化之對象。

（二）固守傳統－

這裡說的係指信仰的形式特徵，由於臺灣民眾多數來自閩粵，宗教行為與生活習慣均牢守祖籍傳統。例如：

- 1、 鄉土神明－漳籍人多供奉開漳聖王；泉籍人則是廣澤尊王、清水祖師

¹⁵⁹ 彭維斌，〈從百越巫鬼信仰到漢式佛道宗教〉，《福建師範大學學報》，2007年第6期，2007年7月，頁255。

等；粵籍人是三山國王，廟宇多保留大陸之情形。

2、 寺廟中心—昔日廟宇是村落自治、文化教育之中心。具有對內團結、對外防衛的功用。

3、 家庭神龕—臺灣民間家家都有供奉祖先的牌位和神明，儼然小型廟宇。

（三）信仰放任—

1、 雜神崇拜—分爲「人鬼雜神」、「自然雜神」，前者是出於懼怕枉死鬼、無嗣孤魂和暴露之枯骨，表現在王爺、千歲爺、大眾公、有應公、義民爺與萬姓公等。後者出自物彪信仰，如古樹、奇岩、動物、獸骨、泥土以及家具等崇拜，及一般常見的石頭公、大樹公等等。

2、 傳說神崇拜—出現在神話的人物、甚至是小說中的角色都是被崇拜的對象。前者如女媧、盤古，後者像孫悟空、八仙等。

（四）神祇靈顯則興—

此部份是臺灣人信仰普遍的現象，越靈的神祇則香火越興盛，興盛與否取決於人們對神的靈驗評價。目的是個人的實利主義，靈驗的標準則是迎合民眾之所欲求者。這種以靈顯爲唯一目的的風氣，造成凡天神、地祇、人鬼、石頭、老樹以至貓狗動物等，凡靈驗者皆可稱爲神並信仰之。¹⁶⁰

上述說到民間信仰涵蓋儒、佛、道三教，本質和形式上都與三教不可分，所以民間信仰諸神明有一些是直接來自三教，以臺灣信仰神明的類別來看，有中國傳統亡靈、祖先、動物、庶物及傳說人物的崇拜；也有道教裡的神仙；還有佛教中的菩薩、佛和祖師；儒教裡的聖賢、先師也在信仰的範圍內。民間信仰是先民長久以來累積的傳統文化，會因自然環境改變或族群的遷徙而改變，這也是上述所說的具地方性緣故，也是臺灣民間信仰需另外討論的原因。

臺灣民間信仰由於社會環境的變遷大，歷經多次變化，表現在民間信仰的地方性格：排他性、封閉性及親屬關係分明的。¹⁶¹這種反映在移民剛來臺時，因出

¹⁶⁰ 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長青，1984年），頁145-151。

¹⁶¹ 瞿海源，〈民間信仰對台灣人性格的影響〉，《新使者》，20期，1994年2月，頁8。

身地不同、信仰對象有差別，往往為某件糾紛而發生以原生地神明廟宇為團結方式的械鬥，此時尚處於分類信仰的階段。等到社會秩序上了軌道，以地方仕紳或具影響力的政壇人士出面領導，具鄉土色彩、語言分界的民間信仰也開始有一致性的發展。進入日據時代，臺灣傳統民間信仰首度遭受外力的干預與制裁，此時期的信仰也面臨動搖。臺灣光復後，民間信仰才獲得自由，並有餘力在臺灣蓬勃發展。¹⁶²

由上述可知，臺灣民間信仰起源為移民初始來臺，時為明末清初。當時中國沿海倭寇為亂、居民生活困苦故往海外移民，此外在《臺灣府志》有記載：「臺灣僻在海外，曠野平原，明末，閩人即視為瓶脫。自鄭氏挈內地數萬人以來，迄今閩之漳泉，粵之惠潮，相攜負來，率參錯寄居，故風尚略同內部。」¹⁶³臺灣民間信仰所崇奉的神明多樣化，原因在於中國人的同化力量大、包容性強。但在不同環境中，民間信仰多少也會受到在地環境的影響，而會產生新的祭祀文化，且所祭拜的神明也會不盡相同。¹⁶⁴民間信仰傳統之所以特殊，在於其帶有濃厚的地方色彩。這種地方色彩或可解釋為信仰的區域性格。中國社會文明的發展，同時帶有「一統性格」與「區域性格」，民間信仰遊走在「一統性格」「區域性格」之中，取決於外在生態環境的整體變遷。正由於它是由多種文化形式所體現的一種社會狀態，就是由種族或地緣的差異性所形成的一種獨特的文化性格。所以可以保留自身的區域性格，而滲透進大量的一統性格，可以提昇內在的文化素質，使之產生更多元而豐富的文化結構。¹⁶⁵

臺灣民間信仰保存中國古老文化的根，經由時空地域的發展而有多元豐富的特色。信仰的根基在神話，臺灣民間信仰的多元反映在神明的角色上，民間信仰是神明神話的世俗化顯現，特別是在今天的社會，神明越來越具有人性，這些代表的是神明老早被人們冠以人的思想，神的世界也是人文化的世界。故神明神話

¹⁶² 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長青，1984年），頁151-152。

¹⁶³ 同前註，頁153。

¹⁶⁴ Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 105 - 130.

¹⁶⁵ 鄭志明，《台灣神明的由來》（台北：中華道統，2001年），頁97-99。

是民間人文意識的終極點，談到神明傳說，已難僅僅從抽象的宗教超越意義上來看，而是要結合社會群眾的集體經驗。臺灣的神明其「人」的性格已超越「神」的性格，神的存在與否取決於人的世俗認知，神的神聖性與世俗性結合，神界就是凡界的衍伸。臺灣信仰神明多是由人修道或得道轉變而成，神明也是由人成聖的終極點，神只是人另一種生命的展現。神明具有「人」的性格，所以也擁有人人的七情六慾。神的存在與人的關係密切，故神明的崇拜以人的需要為原則，重視的是現實利益。¹⁶⁶

臺灣民間信仰的神明眾多，原因是多數將民間傳說的英雄人物納入，將英雄神性化看待的緣故，加上原有的神話英雄。乍看之下，似乎臺灣民間信仰神祇多而混亂，但實際上民間有著自成系統的神觀，在三教神觀之外，另外呈現自發性的神觀組合。臺灣民間信仰只是一個籠統的稱呼，在臺灣這個大環境中，信仰系統種類多達百種以上，還不包括其中單一神明的信仰系統所發展出的小分支，這些信仰系統互相交流，導致系統的分際界限模糊，甚至發展出共同祭祀活動就被類化了。但是類化不代表原有的信仰系統就消失了，只是系統仍保有各自獨立的信仰內涵與特色，在一個大的生態環境下，各個獨立的信仰系統也必須整合成一個共同的信仰系統，實際上各信仰系統互相支持，藉以建立平衡對應的關係。¹⁶⁷

有別於宗教是因其具深邃的哲理而具感召力，民間信仰則更貼近一般人民的生活，已成為一般人生活的一部份，對人們的生產活動造成不小的影響。舉凡人的生、老、病、死，民間信仰皆提供所需的心靈安慰。以致於人們向外遷移時，基於心理上的安定，也會將原生地的民間信仰向移居地帶入。臺灣的民間信仰就是一種移民社會的縮影，它融合了各式各樣的神祇，在臺灣這個大環境類化並顯揚。

二、臺灣與福建民間信仰差異

臺灣民間信仰大部分雖傳承自福建民間信仰，包括神祇大體上自福建與粵東

¹⁶⁶ 鄭志明，《台灣神明的由來》(台北：中華道統，2001年)，頁280-281。

¹⁶⁷ 同前註，頁170-171。

的神祇，但將民間信仰帶入臺灣後，發展的廣度與深度卻與福建原生的民間信仰大大不同，以民間信仰的特點：地方性來說，臺灣民間信仰再發展的部份就是福建民間不會有之處，原因是受臺灣社會環境的影響。

（一）祭祀神祇的地域性鮮明且具排斥性一

臺灣民間信仰的神祇大多以福建民間信仰的神祇為主，是因最初信仰是由閩粵移民帶入臺灣所形成，移民所祭祀的移民神地域性鮮明，如漳州人祭拜開漳聖王，就不可能拜祭廣澤尊王，相對泉州人也是一樣。原因在於這些保護他們來台的神明同時也作為標示開拓地的守護。

（二）臺灣增加福建沒有的神明一

以開臺聖王鄭成功為例，相較於開漳聖王為外來神，鄭成功信仰是臺灣土生土長的信仰。鄭成功之所以為神而受人崇拜，是當初隨鄭氏移臺開墾的福建人感念鄭成功收復臺灣、設官署、興文教之功而建廟祭祀。¹⁶⁸

（三）臺灣民間信仰的儀式更為繁雜一

福建雖有好幾個村落舉辦的祭祀活動，但是不多也不繁雜，大範圍祭祀活動有但極少，不像臺灣民間信仰常常舉辦浩大的祭祀活動，儀式繁瑣以至持續時間長達好幾天才完成。

（四）臺灣民間信仰多由富有人家主持一

相對於福建信仰廟宇多由宗族主導，寺廟的管理、祭祀，均由宗族安排，也較側重宗族關係、家族傳統。福建的寺廟除奉祀主要神明外，還奉祀祖先。¹⁶⁹臺灣寺廟神靈多由大陸分香，在建成廟寺過程中，所需金額不貲，故往往由富戶牽引，而富戶也藉此類活動樹立地方的號召力。¹⁷⁰

雖然閩臺兩地信仰本質是相同的，但在時間與空間的交匯中，還是會有不一樣的地方，以適應當地環境的改變，不管怎麼說，福建與臺灣的地緣相近，還曾

¹⁶⁸ 鄭志明，《台灣神明的由來》（台北：中華道統，2001年），頁369。

¹⁶⁹ Wolf, Arthur P., "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 131-182.

¹⁷⁰ 段凌平，〈閩臺民間信仰異同研究〉，《中共福建省委黨校學報》，2008年8期，2008年8月，頁492-493。

經被劃為同一行政區，福建與臺灣民間信仰的差異性只是由於地方發展的改變而不同，其一統性的本質並不影響。

當代的福建民間信仰發展與臺灣已有相當大的差異性，原因為當今大陸宗教政策受到中共政權特殊的宗教觀所箝制，而中共特殊的宗教觀主要來自馬克思「唯物論」與「無神論」的宗教哲學思想，此觀點認為宗教是歷史的產物，有其自身的發生、演變與消亡的客觀規律，對宗教的觀點呈現負面且灰色的批判，否決宗教具正面的意義。此思想反映在當今中國大陸的宗教政策上，造成為穩固共產政權而有消滅宗教的存在的現象產生。¹⁷¹目前中國大陸民間信仰的廟宇多歸為道教協會系統之下，民間信仰的神祇也被視為道教俗神，相對的，臺灣民間信仰被視為道教與巫覡信仰融合的產物。¹⁷²

貳、巫的遺俗－臺灣儺文化

一、臺灣鬼魂信仰

鬼是一種虛無飄渺的東西，稱之為東西，實是因根本不了解它有無具體形體，《禮記·祭法》云：「庶士庶人無廟，死曰鬼。」¹⁷³，人死後靈魂不滅，成為鬼魂，也指萬物靈的精靈。但也就因其無真正形體可說，也就更添想像空間。中國歷代傳說裡，講述鬼故事的作品不勝枚舉。正由於中國人相信人死後成鬼，鬼仍有知覺，往來於天地間，祀神外，祭鬼倒也自成一項儀式。¹⁷⁴

臺灣民間相信人是魂魄的組合，人死亡後，魄隨亡者入土，魂卻離開魄游離於天地間。鬼魂具有作威作福的擬人化形象，雖死而未死，如人一樣能飲食、能行動、有思想也有感情。形象有猙獰的、有和藹可親的，正如人世間各式人種。因此侍奉鬼魂一如侍奉活人一樣，鬼魂如人一樣也有所求，那就以滿足人一樣滿足鬼魂需求如是。

¹⁷¹ 鄭志明，《兩岸宗教交流之現況與展望》（嘉義大林：南華管理學院，1997年），頁17。

¹⁷² 李養正，《當代中國道教（1949-1992）》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁184。

¹⁷³ 《十三經注疏下》（台北：中華書局，1980年），頁1589。

¹⁷⁴ Harrell, Stevan C., "When a Ghost Becomes a God," In Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 193 - 206.

驅邪儀式種類中除敬神外還有驅鬼，敬神有祈福作用，如跳加官。以酬神爲目的的跳加官，觀劇詩云：「凡戲登場，先一人抱笏緩步而出，手持『天官賜福』、『加官進祿』等條福，走演一遍，謂之跳加官。」¹⁷⁵跳加官顧名思義就是向加官進祿之官僚祝福的意思。驅鬼在於使鬼有所畏懼，達到克制鬼怪的作用，跳鍾馗則是一種方法，本節只就驅鬼儀式敘述。

（一）跳鍾馗

鍾馗之名，最早可回溯至《周禮》、《禮記》裡記載的「終葵」，「終葵」是一種長約三尺、前端尖削的大圭。爲天子在舉行祭儀時的佩帶物，供作法器。最晚到盛唐時，鍾馗具神性可驅鬼的形象才被具體化，吳道子畫下首見鍾馗形象：「衣藍衫，鞞一足，眇一目，腰一笏，巾裹，而蓬髮垂鬚，左手捉一鬼，以右手第二指剜鬼眼睛。」¹⁷⁶（如圖5-2）



圖 5 - 2 鍾馗像

資料來源：華夏經緯網，<http://big5.huaxia.com/zhwh/whrd/whrdwz/2009/05/1440706.html>，取用日期：2010/3/13。

¹⁷⁵ 〈梨園戲〉，《泉州歷史網》，〈<http://qzhnet.dnscn.cn/qzh151.htm>〉，取用日期：2010/3/13。

¹⁷⁶ 莊伯和，〈鬼的傳說〉，《光華》，9期，1985年9月，頁8。

鍾馗在歷代畫家畫筆下逐漸展現其栩栩如生的形象，加上傳說的加工，眾鬼懼於鍾馗的威武形象逐漸讓人加深印象。鍾馗驅鬼的形象加上唐時儼儀的盛事，表演型態逐漸從這驅鬼儀式中孕育而生。

唐代的鍾馗舞時：「奮長髯於開臆，斜領全開，搔短髮於圓顏，危冠欲墜。顧視才定，趨跟忽前，不待手調風管，拔鸞弦。曳藍衫而颯麗，揮竹簡以踰韃。頓趾而虎跳幽谷，昂頭而龍躍深淵。或呀口而揚音，或蹲身以節拍。震雕拱以將落，躍瑤階而欲折。萬靈沮氣以悼惶，一鬼旁隨而奮躑。」¹⁷⁷舞時的鍾馗「面目怪狀」、「幽類特異」，成為後世鍾馗戲的雛型。宋代的鍾馗舞已成了一個有特色的舞蹈節目。史載：「呼作一聲如霹靂，謂之爆仗，……又爆仗一聲，有假面長髯，展裹綠袍、靴、簡，如鍾馗像者，傍以一人以鑼相招和舞步，謂之舞判。」¹⁷⁸由內容分析來看，舞判之舞就是舞鍾馗的前身，上述舞蹈節目是在百係雜陳的情況下演出，各類神鬼齊聚，場面熱鬧無比。在類似舞蹈演出頻繁且成熟的情形下，宋元以降，以鍾馗為題材的戲劇節目逐漸形成，加入了歷代驅鬼活動所累積的藝術精華。有唐代「舞鍾馗」、宋代「舞判」遺風，加上傳奇折子，是流行的劇目。鍾馗表演很重視身段，如同儼舞重動作一樣，本為驅邪的動作，演化為戲劇，在演出時首重動作的描寫，以演出打鬼、驅鬼的造型，其他一些持笏、小鬼伴舞、口噴煙火、耍牙等，則是承襲於唐宋舞鍾馗遺風，流行地域也傳至海外。

（二）臺灣跳鍾馗儀式

臺灣民間「跳鍾馗」儀式也以戲劇方式表現，由道士或是學過法的男伶扮演；或是另一種形式—傀儡表演，由傀儡師傅操縱傀儡「鍾馗」表演，兩者表演形式有異曲同工之妙，都是承襲中國傳統以伶工裝扮鍾馗除祟的傳統。¹⁷⁹臺灣在準備跳鍾馗的儀式前，咸信驅邪除祟的傳統，因此是以極慎重的心來面對。扮者在扮

¹⁷⁷ 劉錫誠，〈鍾馗論〉，《中國民族文學網》，2006年12月12日，
<http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=2163&pagecount=>1，取用日期：2010/3/14。

¹⁷⁸ 孟元老，《東京夢華錄第七卷》，
<<http://open-lit.com/showlit.php?gbid=298&cid=7&bid=&start=&search1=&search2=>>，取用日期：2010/3/13。

¹⁷⁹ 邱坤良，《現代社會的民俗曲藝》（台北：遠流，1983），頁271-272。

鍾馗前要先念咒「藏魂」，意指將自己的靈魂交給所信仰的神祇保護，自己則是以鍾馗之姿上場驅逐惡鬼。

跳鍾馗的形式分兩種：開口與閉口。說明如下：

- 1、開口—主出場吟詩，並加上說白。
- 2、閉口—整個儀式當中不發一語，僅有鑼鼓節制動作。

臺灣鍾馗扮相大致是頭戴判官帽、散髮、勾鬼臉、掛黑髯口、雙肩貼符，身穿馬褂、假裙、背劍、穿草鞋，形狀似陰森恐怖相。由於是“祭煞”，因此跳鍾馗時辰多選子夜。¹⁸⁰

二、臺灣巫者類型

臺灣巫，又稱通靈者，在臺灣能與神溝通的人泛稱，有巫覡、司公、術士，

¹⁸¹以下細分說明：

(一) 巫覡—

1、童乩，又稱乩童，行使行為是供神靈附體，藉由與神靈的對話，可代為傳神靈法旨，為神、人之間溝通的橋樑。童乩附身前，必須經過其主神同意方可進行。附身的神靈文、武神有分別，各有樣子。童乩執行儀式時，要有一柱香的時間淨身，然後以裸體散髮、割舌刺背的形象現於信徒前。通常要在祭典氣息濃厚的地方，加上旁人的鼓譟，才會進入一種身不由己、癡狂狀，此時就被神靈附體了。然後由旁人將其衣物去除，圍上八卦兜，開始神靈附體後的行為。通常是踏著奇怪難解的步伐、嘴裡說著難懂的話語，時而指天畫地或是揮舞手上的法器，也對自己（附身後的）或砍或割或刺，常把自己弄得鮮血淋漓。若達成任務，須經一道「退乩」程序方才完成儀式。

童乩執行儀式的法器有七星劍、銅棍、刺球（也稱紅柑）、鯊魚刺、月斧，統稱五寶。行使儀式操弄五寶加上其他巫術活動如躺釘床、坐釘椅、爬刀梯、過

¹⁸⁰ 周榮杰，〈細說台灣民間的儺文化遺俗（下）〉，《高市文獻》，第 11 卷第 4 期，1999 年 6 月，頁 13。

¹⁸¹ 何綿山，〈臺灣民間巫術與臺灣社會〉，《宗教學研究》，2005 年 2 月，頁 121-122。

釘橋、背五鋒、煮油、解運。以上只是配合神靈附體的行為。主要施行法術則是：

(1) 跳童—也稱問神，祈求神靈降臨，旨在詢問疾病原因、查出妖邪作祟成因及何方妖物。

(2) 落地府—人們認為致病原因是因受鬼魂纏身，以致自己迷失在地府內，必須下去地府找回來。童乩則至陰府查找鬼魂並向閻王稟明詳情，然後帶著指示回陽。

(3) 驅邪—童乩備金紙、制五鬼之材料，於驅邪之家門口燒化，並以劍在空中狂刺作驅魔狀，或將所捉妖精放入油鍋中煮。

(4) 過火—於寺廟祭典中，木炭燒至碳火時，降低溫度故於其上灑鹽，童乩抬著神轎繞廟場八圈然後衝過炭火堆，信徒隨之過火，民間俗信有淨化作用。

(5) 進花園—婦女因多次流產或嬰兒夭折，或者是小孩子發育不良（俗稱著猴），就要請童乩進花園「整修」，俗信每位婦女都有一棵花種在通往陰間的裁判廳關口，若缺乏照料導致花凋零，陽間的孩子就會有不幸。

(6) 貢王—俗稱貢貢王爺，為瘟疫流行時與疫鬼大戰的首將，為使增援神兵順利，童乩須動員全村民，備上幾百桌筵席，酬勞增援之神兵。

(7) 脫身—前述病人被鬼纏身而生病，為求解脫，將病人衣服穿在小草人身上，再將小草人放在離家不遠的十字路口，代替病人被惡鬼捕捉。

(8) 過嗣—小兒生病，若致病因是因已夭折的親族無嗣，於是實行一種過房儀式，將小兒過繼給討嗣的鬼魂。

(9) 討嫁—男性生病，若致病因是未婚女鬼欲嫁，則行冥婚儀式，俗稱「娶香」。

(10) 坐禁—祈平安祭典中，童乩或法師行齋戒沐浴，關在廟內小室中，絕食七天七夜，從事祈禱。¹⁸²

2、鑿乩—與童乩相似，以神明下降，宣示神意，預言吉凶，與童乩只差在做法不同而已。

¹⁸² 李孟融等，〈乩童的產生與形成〉，鄭志明主編，《文化台灣(卷3)》(臺北：大道文化事業，1996年)，頁48-55。

3、尪姨—又稱「紅姨」，就是女巫。作為亡靈與陽世親人交流的媒介者。儀式進行時，行使的巫術分以下幾種：

(1) 問神—信徒求醫時，尪姨就以神明自居，指示藥物、如何服用，並預言多久可痊癒。

(2) 牽亡—牽亡是尪姨最爲人所知的法術，請亡靈附體，就和問靈人對話，爲免情緒影響答問事實，事先法師都會先做調整。

(3) 栽花換斗—這是一種改胎動作，將女胎換成男胎，爲之換斗；栽花即是前述童乩「進花園」之術，是一種懷孕得子的巫術。

(4) 解厄—民間俗信疾病災害爲鬼怪作祟使然，作法方式爲剪一病人生肖之動物形，連同紙錢、柳枝，以黃色解厄紙包裹，置於病人床下，然後依指示地點焚化即可消災。

(二) 司公—

即道士，不同於中國的道士住道觀，臺灣的道士不住道觀，也不像中國道士雖有分支但各成系統，臺灣道士各自爲業，在自宅設壇爲人施法，由於缺乏組織型態且注重符咒驅鬼巫術，有逐漸與臺灣的童乩合流的趨勢，故再說明台灣巫者時一起介紹。¹⁸³司公分紅頭、烏頭兩種，前者主延生；後者主度死。所行儀式有：

1、祭送—司公應求術者求其病癒之請，儀式進行時，以素果供奉稟告神明病人住址姓名，請各路神明降臨，燒金紙祭煞，口唸祭煞咒，依童乩指示將供品拋向犯沖方向給煞神，據說可消災。

2、送流蝦—爲帶流蝦型婦女祈求安產，流蝦型婦女意謂與水相沖，一看見紅色物體就會立刻死亡。流蝦與流血同音，因此必須作法消除厄運。準備受祭婦女的衣物，連同活蝦放入盆內，司公念安產咒，念畢，將衣物拿給孕婦穿上，然後以一把火將床下盆內活蝦燙死，再將蝦子連同其他供物丟到門外給煞神吃，表示厄運消除，最後送神。

¹⁸³ 周榮杰，〈細說台灣民間的儺文化遺俗（下）〉，《高市文獻》，第 11 卷第 4 期，1999 年 6 月，頁 15。

- 3、豎符—當人外出染煞而生病時，請司公作法畫符，將符供在病人寢飾和正廳，以鎮壓煞神。
- 4、補運—同沖煞生病一樣，請司公施法作祭，祈求病癒。
- 5、超土—建宅或築墓等須動土時，為免土神作祟，請司公作法祈禱。
- 6、收煞—搬家動土時，為防飛煞作祟，須由司公綁住邪神，除害並祈禱。
- 7、安胎—為求胎兒安全，防止胎神作祟，請司公作法驅邪，將安胎符貼在孕婦房門及床上，鎮壓胎神。
- 8、縛胎—孕婦難產時，唸咒使胎兒死產，再以法索綁縛胎兒，以解救母體。
- 9、洗清—司公將念過咒之符浸於水中，以水清洗病人眼睛，據信可痊癒。
- 10、搶神—意謂著病人受驚而昏迷、靈魂會飛離肉體，司公須進行搶神儀式，就是「搶魂」，將魂引回肉體內。
- 11、收驚—小孩啼哭不止，可能是受到邪神侵擾，必須請司公作法，將邪神驅離。
- 12、安龍神—就是寺廟落成時，祀龍神的儀式。
- 13、祈雨—天旱時，司公登壇祭拜，祈求玉皇上帝及海龍王降雨。
- 14、作三獻—慶壽、謝恩、廟宇落成謂之三獻。¹⁸⁴

（三）術士—

為精通方術之士。行使陰陽五行、生物克化之理，可由天象推之人事之術。種類如下：

- 1、地理師—又稱風水先生、堪輿師、陰陽師等，主為人分析地脈、陰陽宅地勢。陽可為寺廟擇地、陰可為死者選墳。此派有兩支系統：江西法、屋宅法。臺灣地理師是以屋宅法來看風水。
- 2、看日師—精通曆書、為人擇婚喪喜慶吉日之人。
- 3、算命師—依生命學推算運數，人一生所行之事順利與否，都可請教算命師。
- 4、卜卦師—為人測吉凶，手法有米卦、龜卦、錢卦、鳥卦及抽籤。

¹⁸⁴ 呂理政，〈宗教信仰與社會生活—談臺灣民間信仰的幾個面相〉，《民俗曲藝》，第 69 期，1991 年，頁 5-6。

5、看相師—主看面相，由面相可知人命運。¹⁸⁵

以上介紹臺灣行巫術之人，所施的法術都是治療的巫術，或消災或解厄。童乩的出現與臺灣「尙巫」的風氣有很大的關係，童乩與法師、道士是閩臺一帶稱謂，清代記載是以「巫覡」代稱。¹⁸⁶臺灣巫者，他們交通鬼神的方式就是「降神」、「視鬼」，與古代巫者與鬼神交流方式相同，所以可以肯定臺灣的童乩、法師等幾與巫覡等同。

參、臺灣崇蛇文化

上一章談到福建的崇蛇信仰，係由於地理環境的因素加上古閩越族以蛇為其圖騰為因，這裡談的是臺灣崇蛇文化的發展，具體來說是高山族的崇蛇文化。閩粵蛇文化作為漢族崇蛇文化的代表，移入臺灣後，臺灣漢族的蛇文化基本上還是沿襲大陸漢族的蛇文化，形成民間流傳的諺語，是長期以來先人對蛇的體悟所成的智慧結晶。高山族則是在具體圖紋展現崇蛇的特徵。以下分漢族與高山族關於蛇的崇拜敘說：

一、漢族蛇信仰

臺灣有著同福建相似的地理環境，所以移往臺灣的漢民族，同樣要面對險惡的自然環境—特別是蛇的威脅，自然就會將原居地有的尊蛇信仰心理繼續做為對抗臺灣蛇害的護身符。臺灣漢族蛇的信仰是將蛇附會為「龍子」。¹⁸⁷另有「蛇龍王」之稱，皆把蛇的地位提高到與「龍」並駕。其實龍應該是以「蛇」為對象，加上想像而成的祥瑞之物，漢族的「龍」崇拜其實就是古老的「蛇」崇拜演化而成。「龍」與「蛇」都具有濃厚的圖騰化色彩，早在遠古時期，黃河流域灌莽叢生，蛇類橫行所造成的威脅，讓居民對蛇存著又敬又畏的心理。因此，藉由行使與蛇同源的儀式，以獲得蛇類的認同，所以當時也才出現伏羲、女媧都是「人面

¹⁸⁵ 〈巫覡與術士〉，《臺灣民間信仰》，

<<http://61.60.100.220/%E5%8F%B0%E7%81%A3%E6%B0%91%E9%96%93%E4%BF%A1%E4%BB%B0/unit10-1.htm>>，取用日期：2010/3/14。

¹⁸⁶ 林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1999年），頁50-53。

¹⁸⁷ 簡齊儒，〈臺灣蛇文化及其源流（上）〉，《臺灣源流》，90年秋季刊23期，2001年6月，頁122。

蛇身」的化生。「蛇」成爲中原漢族原始圖騰信仰，後來黃帝族綜合各氏族圖騰，奉龍爲首，「龍」便成爲漢民族共同的圖騰。¹⁸⁸但在秦漢以前，百越同時崇拜龍、蛇，越人還會在身上刻繪「文身刺青」象徵蛟龍之子。臺灣漢族對蛇的崇拜表現在「敬蛇」的心理上，特別是將蛇與土地公連結，除揭示蛇與土地公的關係源於水，原因就在於蛇多棲息在水塘邊，最早見《山海經》中有關於蛇是水神的敘述，歷代敘述蛇精異能也不脫水的關連。再來就是與農業的關係，農業活動的豐收與否，氣候條件最爲重要。相傳古代先民認爲蛇能影響氣候，有災害的操縱能力，同樣的，《山海經》也點名蛇有致旱、抗澇的異能，說明蛇也具有調節氣候的能力。¹⁸⁹《八閩通志·地理志》記載：「張原石，宋寶元、康定間有二蛇見，身若松鱗，人見其異，相與立龍祠於其處，禱雨多應。」¹⁹⁰

自清代以來，臺灣漢族普遍流傳有關「蛇郎君」的故事。故事特徵展現「蛇郎君」形象傾向儒雅化、化成人形兩種模式。上一段說到蛇已被提高到與「龍」並駕，所以將蛇附會成人形狀態出現的故事描述也就不足爲奇了。以上兩種特徵顯現出的蛇郎君故事，描述的蛇郎君多是「俊秀、多金」且是「書生」形象，前者是社會背景以及人文心理溫和化，使蛇的惡性被弱化的結果；後者則是臺灣崇敬讀書人的心理使然。道光年間，臺灣科舉興盛，仕紳漸成爲社會的領導階層。當時的臺灣社會雖文風漸盛，但受限於科舉名額不多，使得一般人對讀書人相當尊敬，讀書做官也成爲當時一般人的大人生宏願。將這種完美的形象冠在「蛇郎君」身上，自然就成了文質彬彬的「書生」。¹⁹¹

「蛇郎君」的故事除了描述「蛇郎君」的形象外，在整個「蛇郎君」的故事當中，鋪陳故事的主幹是「人蛇婚」，蛇郎君在故事中化身成拯救女主角的人，使女主角脫離貧窮，最後她不只擁有一個俊帥的夫婿，還有多金的生活。同樣的，這樣的故事，簡單來說主角都是被賦予完美形象的合體。多金是當時下層居民普

¹⁸⁸ 羅小平，〈閩北與臺灣的崇蛇文化〉，《臺灣源流》，88年秋季刊15期，1999年9月，頁94。

¹⁸⁹ 李炳海，〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子〉，《文藝研究》，2004年第1期，2004年1月，頁85。

¹⁹⁰ 黃仲昭，〈八閩通志〉（福州：福建人民出版社，1991年），頁43。

¹⁹¹ 簡齊儒，〈臺灣蛇文化及其源流(上)〉，《臺灣源流》，90年秋季刊23期，2001年6月，頁123-124。

遍渴望的心願，這也顯示當時的人民生活窮困，表達底層居民對金錢的希求。

二、高山族蛇文化一

福建與臺灣仍保留崇蛇信仰，臺灣崇蛇信仰是閩越時期傳過來的，研究顯示，臺灣的高山族蛇崇拜淵源於與古代福建的蛇信仰。¹⁹²地理上，臺灣高山族聚居地多是山地丘陵，與福建地區（北部）類似，都是多蛇之區。臺灣多蛇是：「種類多，曰水蛇、草花蛇，皆水處；曰紅蛇、青竹蛇、百步蛇、飯匙蛇、簸箕甲蛇，皆陸處。臺之蛇最毒，咬人立死。」¹⁹³蛇在高山族民的文化中，具有宗教崇拜的象徵意義，也是整個族群的圖騰與禁忌。「蛇郎君」的故事不止在漢族間流傳，高山族也有相同的故事，「人蛇戀」如魯凱族的「巴冷公主」一百步蛇王子阿達魯歐和巴冷公主相戀的故事。泰雅族、布農族、排灣族及魯凱族盛行崇蛇的習俗，其中以排灣族和魯凱族崇蛇尤興。¹⁹⁴(如圖 5-3、5-4)「崇蛇之紋」的圖騰的文化更是成就原住民藝術作品的泉源，臺灣高山族的崇蛇文化主要表現在「紋身」與「雕刻」上。



圖 5-3 排灣族百步蛇圖騰

資料來源：中國品牌網，www.chinabrand.net.cn/.../zhuxiangqunlilun3.htm，取用日期：2010/5/1。

¹⁹² 羅小平，〈閩北與臺灣的崇蛇文化〉，《臺灣源流》，88年秋季刊15期，1999年12月，頁96。

¹⁹³ 蔣毓英，《臺灣府志卷四·物產志》(南投：臺灣省文獻委員會，1993年)，頁450。

¹⁹⁴ 郭志超，〈閩臺崇蛇習俗的歷史考察〉，《民俗研究》，1995年第4期，1995年4月，頁71。



圖 5 - 4 魯凱族百步蛇圖騰

資料來源：duce 的藝術部落，blog.udn.com/duce/3250298，2009 年 8 月 24 日，取用日期：2010/5/8。

高山族相信他們祖先是「蛇」的化身，「紋身」就以蛇紋為主，臺灣排灣族的蛇崇拜有圖騰神的觀念。¹⁹⁵由於蛇為始祖，是排灣人的保護神。相信蛇有超自然的能力，可以庇祐族人，為能時時刻刻受到保護，所以將蛇的圖紋刻畫在日常生活的器物上。不僅在衣飾上、禮俗、所食用的餐具有蛇紋存在，百步蛇也是貴族的紋飾，食物禁忌上也禁食蛇類。排灣族與蛇的因緣要回溯至創生時期，「蛇生」傳說使他們相信自己是蛇的後裔，「紋身」則是源於頭目家的祖先為蛇生或太陽卵生之故。「紋身」的意義除了懷念祖先外，也是表明他們的出生是與眾不同的。¹⁹⁶高山族人認為其祖先死後，靈魂會轉入動物體內，所以以為他們起源於動物，據此產生了動物崇拜。

自古至今，臺灣高山族人的發展未見多大變化，信仰上自然仍保留原始的狀態，蛇崇拜僅以自然崇拜、圖騰崇拜大致發展到祖先崇拜，尚未有漢人社會的神明及多神崇拜現象，祖先與蛇種的觀念結合是抑制蛇信仰往神明邁進的牽制點。

肆、臨水夫人信仰來臺轉變過程

¹⁹⁵ 劉軍，〈高山族排灣族人的蛇圖騰文化〉，《中央民族大學學報》，第 28 卷第 6 期，2001 年 6 月，頁 21。

¹⁹⁶ 何海翔、吳金鋒，〈論古越民族與台灣原住民族的宗教認同〉，《黑龍江民族叢刊（雙月刊）》，2009 年第 1 期，2009 年 2 月，頁 160。

一、臨水夫人信仰在臺發展

陳靖姑傳說故事是信仰建立的依據，福建臨水夫人信仰是由地方志如《順懿廟志》、《古田縣志》、《晉安逸志》、《閩雜記》以及民間小說《閩都別記》、《臨水平妖》所成立。學者林國平於《福建民間信仰》一書中指出臨水夫人信仰往南發展的部份，首度入臺時間點為乾隆年間福州人大量遷入；第二次發展是在民國38年國民軍入臺，六十年代是臨水夫人信仰發展的進一步的宣揚時期。

臨水夫人在臺信仰信徒增加大約要到雍正十年（1723年）後，這是因為清初大量移民夾帶清廷禁止攜眷入台的禁令，移墾入台的移民主要以男性為主，臨水夫人為婦孺保護神，信仰在福建主要為婦女、兒童所崇祀，所以在開臺移墾之初，在陽盛陰衰的情形下較無信仰需求。隨著閩粵移民漂洋過海來到臺灣，臨水夫人信仰也傳到了臺灣。最早在清康熙周元文所著的《重修臺灣府志》裡已有記載。乾隆時期重修的《福建臺灣府志》同樣出現，嘉慶《續修臺灣縣志》則載：「臨水夫人廟，在寧南坊，今移在東安坊山仔尾，乾隆五十一年里人梁厚鳩眾建。」¹⁹⁷臨水夫人最初神職為保佑婦女與兒童，特別是救產一項，《續修臺灣縣志·外篇》便記載臨水夫人因脫胎祈雨而卒，死前誓約：「吾死後必為神，救人產難。」¹⁹⁸源於古時醫藥不發達，婦女生產過程辛苦如同走一遭鬼門關，臨水夫人救產神的形象正好撫慰婦女面臨生產的恐怖陰影心理，現在雖然醫藥比以前好上許多，不變的是生產的煎熬依然是每個婦女的噩夢，臨水夫人信仰不衰的原因也在此，祂依然可以提供婦女心理上的安慰。臨水夫人信仰最初是以保護婦幼為主，但在渡海來台後，其司職受到臺灣特有的民間宗教觀念影響，為因應廣大信徒需求，職能漸漸豐富，成為無所不能的「萬能神」。¹⁹⁹

根據臨水夫人「萬能神」的神職擴充起因，有以下三個成因：

¹⁹⁷ 劉大可，〈台灣的福州移民與民間信仰〉，《閩都文化研究》，2003年第6期，2003年6月，頁385。

¹⁹⁸ 馬書田，《全像中國三百神》（台北：國際村文庫書店，1993年），頁69。

¹⁹⁹ Vivienne Lo. "The Legend of Lady Linshui," *Journal of Chinese Religions*, No. 21, 1993, pp. 82~88.

（一）環境現實因素一

臺灣為瘴癘之地，早期在中南部有「問乩」、「扶鸞」的宗教活動存在，為因應民風需要，解決眾生疾苦。如今醫藥逐漸發達，以救產為主的臨水夫人，為免信徒減少，增加新的職能，方有助於信仰的延續，及延攬更多信徒，所以臨水夫人為顯靈威廣被，才增加「問事」的活動，作為與臺灣已有「問乩」活動的結合。

（二）巾幗身分因素一

配合臨水夫人斬妖伏魔的故事影響，為使臨水夫人的神職有其功用，以延續除妖傳統並得以擴張。擴張地域由福建延伸到臺灣，將臨水夫人斬妖除煞的功能繼續擴大，使神話展現更具體的功用。

（三）女巫的身分因素一

與第一個因素有關，臺灣傳統問事的宗教活動，通常由尪姨執行，尪姨就是一種女巫的身分，傳說臨水夫人生前是具有異能的女巫，死後方被神格化，以臨水夫人這種女巫的形象順利行使尪姨的職能，當然是一件再適合不過的事。²⁰⁰

民間的相關儀式跟隨著信仰傳播而擴散至信仰區域，臨水夫人的信仰範圍在中國大陸的閩西、閩北客家山區、閩南地區，甚至廣傳至浙江南部。而來臺移民當中，本屬閩粵移民為大宗，臨水夫人信仰自然隨著移民來台的遷移路線繼續擴大發展。民間習俗活動—儀式是一個信仰外在的加持與崇拜，由儀式可看出信仰的文化內涵。臨水夫人相關儀式在中國本地：如古田臨水宮及附近廟宇的民俗作法：護產、誼子之術。²⁰¹陳芳伶在其「陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討」一文中將大陸陳靖姑民俗儀式活動分為結婚、祈子、生產、冀子平安長大及成人儀式相關。²⁰²本文將以上五種儀式稍加節錄說明：

1、結婚：陳芳伶文中提到：

「陳靖姑信仰圈裡的女孩，會避開十八及二十四歲結婚。根據《閩都別記》

²⁰⁰ 簡齊儒，〈臺灣中南部萬能解厄神—大奶菩薩陳靖姑〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁145-158。

²⁰¹ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗和道教的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁206-208。

²⁰² 陳芳伶，〈陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討〉（臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003年），頁131-138。

所載，陳靖姑是在十八歲（結婚或逃婚）在二十四歲的時候，因脫胎祈雨被白蛇害胎因而坐化成神，因此在信仰陳靖姑的村落裡，女子必須避開十八與二十四歲結婚。」²⁰³

禁忌有兩種涵義，一為對受尊重的神物不許隨便使用；二則是對受鄙視的賤物、不潔或危險之物，不許隨便接觸。禁忌所引發的廣泛性與複雜性已滲透在人們生產已至於生活各方面。²⁰⁴而在古田有兩項禁忌的民俗，其一就是古田的女子十八歲、二十四歲禁忌出嫁。²⁰⁵這源於陳靖姑傳說「十八難」、「二十四坐化」。福州民間習俗稱二十四歲的女子有「大奶命」也跟禁忌有關。

2、祈子：「請花」、「請鞋」在求子的作用中類同，只是做法不一。以「請花」來說，根據陳芳伶文中所提，「請花」的作法為：

『在莆田正月十五時，當社老捧社爐、執事抬社媽（木雕神像頭頂插滿鮮花），如有婦女欲求子嗣者，就佇立村境路旁等待，一俟社媽過境，就於社媽頭上曲一朵鮮花插於自己的頭上，以為如此便能獲得社媽保佑，當年必能受孕得子，俗稱「請花」。』²⁰⁶

簡單來說，「請花」就是「信眾無後求嗣」²⁰⁷，求子需求為：求男子的請「白花」，求女兒的請「紅花」。劉孝登「陳靖姑在閩清」一文中進一步說到，在閩清習俗中，於正月十五晚上，無子的新娘，就於當地陳靖姑廟宇神像前，由陳靖姑神像手中取走所持的花（白或紅），回家後置於床頭，三天後奉還。²⁰⁸不止閩清，福建各省都有請花的習俗存在，甚至臨水夫人信仰傳到的浙江一帶也有。除名稱有異外，作法雷同。²⁰⁹

3、生產：陳靖姑為保童之神，救產事蹟甚多。自然祈求臨水夫人重要事項當為

²⁰³ 陳芳伶，《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》（臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003年），頁131。

²⁰⁴ 陳紹練，〈陳靖姑文化構築的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁108。

²⁰⁵ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗和道教的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁213。

²⁰⁶ 陳芳伶，《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》（臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003年），頁131。引自陳元煦、張雪英，〈關於郭聖王、臨水夫人研究中的幾個問題〉，《福建師範大學學報》，1998年第1期，1998年1月，頁97。

²⁰⁷ 劉再美紀錄、潘敬尉口述，〈福州人娘奶〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁89。

²⁰⁸ 劉孝登，〈陳靖姑在閩清〉，福建省民間文藝協會等編，《陳靖姑文化研究論文集》（福州：福建省民間文藝協會，1993年），頁147-161。

²⁰⁹ 溫州將請花謂之「取花」。引自陳元煦、張雪英，〈關於郭聖王、臨水夫人研究中的幾個問題〉，《福建師範大學學報》，1998年第1期，1998年1月，頁97。

順產爲先。此夫人神特質展露無疑在於在女性生命運動和宗嗣延續之雙重關係的臨產焦點問題上，寄託了神聖的期盼。²¹⁰中國麗水縣城順懿夫人廟及泉州境的臨清夫人宮信徒遇祈生子、析產難問題，皆來請神像。後者所爲也就是產家要派人到娘娘宮請來「聖母娘娘」（小神像），等嬰兒平安落生，還必須辦酒席謝鴻恩，並請神像「回鑾」，到廟後以爆竹三響宣告儀式完成。²¹¹

4、冀子平安長大：陳芳伶在其「陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討」一文中提到作法有洗三旦、收驚、拜寄奶、義子取名、請奶過關、過關等六種方式。以下補充說明：

（1）洗三旦—三旦有三日之意，孩子生下後由穩婆洗澡，煮糯米供臨水夫人，第十四天要「開沖」，至臨水夫人廟裡燒印著「開沖」或「禁沖」的紙。方完成儀式。

（2）收驚—幼兒夜啼或哭鬧不止，受到驚嚇、食慾不振、精神恍惚和面黃肌瘦等，被認爲是犯沖或驚恐導致，《福州采風錄》記載遇到此種情況就帶至道壇請道士收驚，或至住處收驚。²¹²

（3）拜寄奶—也就是「誼子」，一般人家若只有一個男孩，又很寶貝，爲求孩子能平安長大，此時就會至廟裡拜臨水奶做「誼子」，儀式爲每月初一、十五準備一碗飯、兩個紅蛋到廟裡祭拜，直到十六歲爲止。另有一說爲道壇主持人每月初一、十五送飯給「誼子」吃，到誼子十六歲成年爲止。²¹³

（4）義子取名—意義等同「誼子」，意在尋求臨水夫人保護。

（5）請奶過關—人家生子，到「滿月」、「四個月」、「週歲」時所須舉行的儀式。請道士或巫師誦經祈禱。意謂小孩子生命中可能會逢許多關煞，如過不去就會夭折，所以要請求臨水夫人護祐兒童過關。²¹⁴

（6）過關—爲求能平安長大。在「滿月」、「週歲」、十六歲成年後生日，請道

²¹⁰ 葉明生，〈福建上杭陳靖姑信仰與傀儡戲夫人傳述概〉，《民俗曲藝》，94-95 期合刊，1995 年 5 月，頁 52。

²¹¹ 葉大兵、葉麗婭，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 37。

²¹² 方冠英，〈福州采風錄〉（台北：羅星塔月刊社，73 年），頁 58。

²¹³ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗和道教的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 212。

²¹⁴ 葉大兵、葉麗婭，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 38。

士至家中作法事，謂之過關。²¹⁵

5、成人儀式相關：

(1) 請奶出幼：陳芳伶文整理稱「做出幼」。名稱雖然不同，但意思相同。意謂孩子到結婚時，表示已成年，應與奶娘脫離而舉行儀式，拜謝臨水夫人的庇祐並與之告別，作為與陳靖姑夫人關係的結束。²¹⁶

中國大陸陳靖姑信仰的儀式有多種形式，當然儀式的多樣化更可看出臨水夫人已經由婦孺保護神的角色逐漸轉變為多功能神祇，所庇護的對象也由婦女和兒童擴及到一般成人。

臺灣臨水夫人信仰儀式的多樣性不似大陸豐富，原因在於臺灣移民多來自閩南地區，而臨水夫人信仰圈主要集中在閩北與閩東一帶，這在第四章第一節已有相關討論。由此因移民祖籍地不同，儀式所呈現的豐富性有限。臺灣的臨水夫人儀式也就趨向神職本身，也就是著重在生育方面，表現在民俗上的活動也較少。臺灣以臺南臨水夫人媽廟為例，儀式的內容通常與其神職相關，儀式分三方面，主要為生育事項。而臨水夫人身為婦幼保護神，在陳靖姑的信仰圈中，信仰者所祈求的項目中，與生育相關的有十條，主要有以下三方面：

(一) 婚後遲未生者，向奶娘「請花」祈子—百花橋上百花爭豔，紅花生女、白花生男。為求一舉得男，因此向臨水夫人請白花，祈求生男。

(二) 護產—懷孕八、九月時，向臨水夫人廟請香火，保佑生產順利。

(三) 誼子—16歲前，為求平安長大，因此求奶娘庇祐，做「奶娘的孩子」。²¹⁷

臺灣臨水夫人專司換花儀式、救產扶嬰、驅邪，以臺南臨水夫人廟為例，主要法事有處理嬰靈、祭改補運、求子、久年不孕、換花（換性別）、梗花穰身體（調理身體機能）、梗四柱元神、祭小兒關煞、抽刀箭、祭流霞（孕婦血崩危機）、拜契夫人媽、斬桃花、做十六歲。其中「裁花換斗」是廟內主要為解決不孕問題的

²¹⁵ 曾立修，〈陳靖姑傳說與民俗和道教的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁210。

²¹⁶ 葉大兵、葉麗婭，〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁38。

²¹⁷ 曾美香、薛麗芳，〈臨水夫人的造神背景與傳播特色〉，《寧德師專學報》，2009年第2期，2009年2月，頁47。

法事。²¹⁸與第二節第二部份說到台灣巫者如司公等，所行的儀式中有安胎、救產之術不謀而合，證明臨水夫人本身的救產護佑神職，作為台灣巫覡施術的祭祀神明是有很好的信仰依歸。

臨水夫人信仰傳至臺灣後，神職隨著信仰區域的不斷擴大，保佑的功能也被不斷擴充，除繼承舊有的婦幼神職外，故事中與劉杞的婚姻自由且美滿，也成為廣大婦女心嚮往的想願。祈求的願望也從開始的求子護佑轉而也祈求婚姻美滿。另一方面，因臺灣當時為瘴疫之地，而逐漸轉向萬能解厄神，職能不斷擴大，雖然臨水夫人神話是以斬妖除魔為人稱道的，但最終臨水夫人信仰廣傳卻是以婦幼神職為依歸，來臺後的臨水夫人，也因應臺灣人的需求，開始重拾除邪去祟的神職，總而言之，臨水夫人神職從除祟、保平安，現今連事業順利與否也請求臨水夫人庇蔭。象徵驅除百害、趕走周邊陰邪，以求不受干擾而得順利。

二、臺灣臨水夫人廟宇分布

臺灣臨水夫人信仰始於清代，在六十年代進入全盛時期，由現今臺灣臨水夫人的宮廟可看出最初臨水夫人信仰在台信仰情形及台灣民間臨水夫人信仰的概況。此時期全台各地修葺重建多間臨水宮廟，如臺北的「臨水順天總堂」、「高雄旗津臨水宮」、「臺中市臨水宮」、「高雄大社碧雲宮」、「臺南臨水夫人媽廟」等廟。以「高雄大社碧雲宮」為例，根據魏永竹「臺南的臨水夫人廟」所介紹廟方的自行記載，高雄縣大社鄉的碧雲宮為最早祭祀臨水夫人的廟宇，廟內原有最早於康熙四十六年所雕刻的木雕神像，後來遭竊。現址原為一片空地，中間有棵大榕樹，明朝年間有位大陸渡臺人士路過此地，將香火袋掛於樹上，走時遺下未帶，爾後每於夜晚及發出紅色光芒，並時顯靈，鄉民乃就地搭建神壇祭祀，就是「三奶壇」的由來。之後建廟為「碧雲宮」，民國 72 年重建翻修為今日面貌。²¹⁹

再以臺南白河臨水宮為例說明，更可說明臨水夫人信仰重要性由小而大的過程。最初白河臨水宮是由古田縣大橋臨水宮分香而來的，連同臨水夫人金身及聖旨敕封神位一起來臺。現址原為一茅草厝，名「夫人媽廟」。後來隨著臨水夫人

²¹⁸ 蔡佩如，〈花、女人、女神－臺南市臨水夫人媽廟換花儀式的性別意義〉，《民俗曲藝》，第 149 期，2005 年 9 月，頁 139。

²¹⁹ 魏永竹，〈臺灣的臨水夫人廟〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999 年），頁 129-130。

神蹟廣披眾信徒受庇護，清雍正年間籌組「夫人媽會」並做蓋廟之準備，香火之延續遂得以發展。民國 62 年成立管委會，因香火發展迅速，民國 71 年重修、民國 75 年入廟安座，白河臨水宮在臺分壇達二百餘座之譜，廣布全臺各處，雖多為私人神壇，但由此也可看出臨水夫人信仰在臺廣泛的影響力。

臺灣臨水夫人信仰信徒成分也關係著臨水夫人在臺發展，已知臨水夫人信仰信徒多為婦女及兒童，而臺灣臨水夫人宮廟除臺南白河臨水宮以外，其他廟宇多為雍正年間才興建的。原因在於清廷限制了來台的規定，最初只有男子隻身、不可攜家帶眷，直到雍正十年（西元 1732 年）方解禁。也就是雍正年後，身為臨水夫人信徒的廣大婦女，才使臨水夫人的信仰真正在臺紮根。

第三節 臺灣臨水夫人信仰傳播功能

傳播的模式最能體現傳播的概念及過程，由傳播的定義：藉說話、寫作或形象，對觀念、知識等分享、傳遞或交換來看，傳播的目的不在於比較文化的優劣，傳播就是在一個共同的架構中，由一個或更多的人發出訊息，並由一個人或更多的人收到噪音阻撓（或曲解）的訊息，產生一些效果，並在其中含有一些回饋的活動。²²⁰傳播的內容不僅包括人種間傳播、種族間傳播或國際傳播，還有因性別、職業、地域、組織、生理能力等不同而形成的跨文化傳播。²²¹臨水夫人信仰傳播的面向有宗教及整體的文化部分，以及對整個社會的影響。

壹、宗教上的傳播

臺灣在清領時期帶來一波移民開墾的風潮，這些主要自閩地來的移民也將各種當地的神靈崇拜與相關宗教的文化一同帶進來，祖籍地的神靈也成為移居地的守護神。臺灣民間信仰廟宇遍布眾多，其神明幾乎全由大陸福建與粵東輸入。福建部分，根據 1930 年調查，臺灣廟宇主神有 175 種，其中大多是從福建以分身、分香、漂流等三種方式，傳入臺灣繼而擴充全臺各地。²²²如今海外有很多民間宗

²²⁰ 世新大學新聞學系編著，《傳播與社會》（臺北：揚智文化，1999 年），頁 8-9。

²²¹ 黃葳威，《文化傳播》（臺北：正中書局，1999 年），頁 57。

²²² 林國平，《閩台民間信仰源流》（福州：福建人民出版社，2003 年），頁 32。

教信仰信徒試圖追根溯源回歸，在宗教傳播上，「謁祖進香」是重要的宗教活動。中國大陸民間信仰的宗教傳播，大部分都是採「分靈」的方式進行傳播，臺灣各地臨水宮、臨水行祠、順懿廟與順懿行宮普遍以福建古田為信仰中心。因臨水夫人是福建福州人，後成道於古田，所以福州與古田自然成為主要的信仰中心。²²³

閩臺民間普遍將陳靖姑信仰納入道教的範圍中。在造神活動時期，可說是「儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。」儒釋道三教在陳靖姑傳說中有機的統一起來。傳說中與釋的血統相關的，傳說陳靖姑是觀世音菩薩指血的化身。《三教源流聖帝佛祖搜神大全》文本中提到臨水夫人是觀音菩薩指甲轉生而來，清代小說則有觀音指血化生之說，本體已有釋的因子存在。陳靖姑與佛的淵源甚至衍伸到如《閩都別記》所載，靖姑六歲禮佛、八歲繪製「觀音漆仔」，觀音旁的善才童女也引導靖姑往閩山習法，陳靖姑與劉杞的婚姻完成據說也是由觀音撮合。由傳說也可看出陳靖姑與觀音的緣分殊深。而在道教的法統上，陳靖姑往閩山向許真人學法，陳靖姑也被納入《道藏》本《搜神記》中所記的道教神仙體系中。《晉安逸志》提到陳靖姑家世「五世好道」，將陳靖姑的身分由女巫升格為女道士，顯示與道教關係匪淺。已知陳靖姑為巫覡一流，道教的主要來源之一是古代民間巫術，而巫也是人與神之間的中間，陳靖姑傳說捨己為人、為民排憂解難，脫胎祈雨的作為也是符合道教濟世救難、證真成仙的標準。唐末五代福建巫覡文化的發展，也為後來道教的傳播準備了土壤。²²⁴傳說陳靖姑能斬蛇除妖、預言吉凶，女道士與女巫的形象同時在陳靖姑的傳說中顯現。道教造神的獨特形式就是民間俗神的出現，而道教與民間俗神的結合，始於宋代，許多名不見經傳的神祇，經由宋代的加封才顯赫起來。²²⁵最後在三教中的儒之德統方面，陳靖姑給予人們的印象就是在道德修養上展現了「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」的最高法則，是儒家入世思想行動的實行者。

臺灣臨水夫人信仰具體來說還是以道教為主，根據臺灣的《道教大辭典》記載，陳靖姑又稱大奶夫人。另外臺灣的十六座臨水夫人廟皆自稱道觀。而民間人

²²³ 魏永竹、唐淑芬，〈陳靖姑信仰與閩人渡臺〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁189。

²²⁴ 徐曉望，《閩國史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1997年），頁310。

²²⁵ 中國社科院世界宗教研究所道教室，《道教文化面面觀》（山東：齊魯書社出版發行，1990年），頁70-71。

們也普遍將陳靖姑當做道教人物供奉，因此將陳靖姑納入道教神祇是無庸置疑的。

貳、文化傳播

臺閩地區在民間信仰的交流上是緊密結合的。由於福建為移居台灣漢人的主要原鄉之一，在文化傳播上福建更是臺灣民間信仰文化的母源，也因此台灣不論在外顯文化及內在的生活方式，處處不脫原生閩地的行為特性，文化傳播的影響即在於此。文化現象是宗教的特徵之一，宗教是人類歷史上最悠久又普遍的文化現象。宗教肩負傳遞文化傳播與交流的重要媒介。文化本身是可傳遞的，因此文化可作為傳播的載體，當然文化也可以作為傳播的另一面。文化即是傳播，單從文化定義來看，即人類社會的知識、信仰、宗教、情感、美學、風俗等，傳播是一種資訊交換，文化的交流就是資訊的交換，要說是文化就是傳播是可以的。

臨水夫人信仰為人所知的關鍵點，在於傳播根據陳靖姑傳說改編、創作的文學作品、戲曲、美術等展現陳靖姑文化精髓的成果。這些文學表現形式使得臨水夫人文化又活生生的重現在後世人眼前，可供信徒瞻仰，具體表現形式如下：

一、文學作品：除古本外，現有作品如清人何求於乾嘉之際所著的《閩都別傳》，宣統三年由董執誼以油印本及石印本重新刊行，首開統一情節、擴大臨水夫人信仰的先例。《臨水平妖傳》大陸已失傳，民國時期臺中瑞成書局發行、無作者署名的台灣版《臨水平妖》一書，書中內容掌握線索與《閩都別記》類似。《陳十四傳奇》則又是另外於解放後由青田葉中鳴改編的一部作品，全書有三十二回，對陳靖姑神話又做了一次發揮。距離最近的則是在 2007 年由海潮攝影藝術出版了第一本以陳靖姑為主題的攝影集《千年臨水》，全書約五萬字，書中收錄了二百餘張的攝影照片，分五個章節描述陳靖姑降生到死後成神，書中內容不脫史實，大量使用古本，有別於以往純文字的作品，《千年臨水》是一本結合傳說與地理的全記錄。²²⁶

²²⁶ 〈千年臨水出版〉，《古田臨水宮》，2007 年 8 月 17 日，
<<http://www.cph.com.cn/GTJiaoYu/ShowArticle.asp?ArticleID=22060>>，取用日期：2010 年 5 月 3

二、地方戲：浙江高昌有所謂的「夫人戲」，流行於浙東的松陽、遂昌、龍泉一帶為主，往江西的德昌、閩北等地演出。另外在福州當地的莆仙戲、梨園戲也有陳靖姑的戲目，不過只做片段的演出，如斬妖為兄報仇一段。而在泰順一地則是以提線木偶的形式演出《臨水平妖傳》，又是另一種展現陳靖姑傳說方式的表演。

三、曲藝：有名的溫州鼓詞演唱的作品《南遊傳》，《南遊傳》是演唱陳十四鼓詞的詞目，又稱「靈經」，專門在祈拜陳十四時演唱，因此又稱為「娘娘詞」。全本多達一百萬字，流傳範圍廣、時間也長，因此為溫州鼓詞中的「大詞」。在內容上，情節生動、佈局離奇、角色刻畫鮮明，其藝術的影響層面不亞於傳統古典小說，在情結的鋪陳上，融入了當地的地方特色，增加故事的趣味性與可信度。

四、美術：

(一) 雕塑—間單來說就是各地廟宇的塑像，這些風格特異的神像最能看出信徒對臨水夫人形象的塑型。有的臨水夫人塑像是正規女神形象：一身穿金黃彩袍、頭戴鳳冠，面貌慈祥的老婦；(如圖 5 - 5)



圖 5 - 5 陳靖姑文身像

資料來源：臺灣大百科全書，taiwanpedia.culture.tw/en/content?ID=4428，取用日期：2010/5/8。

日。

另外也有身披紅緞龍袍、下身著綠裙、手拿摺扇的少婦；有文身形象，當然武身也少不了。有的陳靖姑像，是腳踩風火輪、手執法器或者頭戴五老冠、腰纏法裙、口吹龍角、右手持劍的威武形象，而這又是陳靖姑給予信徒的另一種形象呈現。（圖5－6）



圖5－6 陳靖姑武身像

（頭戴五老冠、腰纏法裙、口吹龍角、右手持劍）

資料來源：黃道欽，順昌臨水宮舉辦陳夫人雕像安座典禮，www.sczxw.com/html/2009-05/4906.htm，順昌資訊網，2009年5月31日，取用日期：2010/5/9。

（二）壁畫—如位於青田的臨水宮，宮內的壁畫主要內容為陳靖姑傳說故事。另外在福建古田的土地公廟內也有自咸豐八年（1861年）所繪、保存至今的十六幅傳說壁畫。同樣在溫州靈昆島上的太陰宮也有由當地民間漆匠所繪的傳說壁

畫，主要是陳靖姑上山學法、勇斬蛇妖以及全家團聚的內容。

五、兩岸文化交流活動：福建省國際文化經濟交流中心、福州市委宣傳部、福州市臺辦、福州市政協和倉山區委區政府主辦的「陳靖姑民俗文化節」²²⁷，至 2010 年 3 月底止已舉辦過三屆，活動內容主要為閩劇演出、謁組進香以及陳靖姑主題廟會等。參與這場盛會的臺灣團體有順天聖母朝聖團、旅遊文化交流團和兩岸道教交流團。²²⁸

參、社會功能

一、女性神角色：

臨水夫人身上有女性神祇典型的特質：包容性、調解性、聯盟性。據 Sangren, P. Steven 的研究，從以下三點來看：²²⁹

（一）包容性－

信仰臨水夫人的信徒不分地區、階級，也不分貧賤、舉內親避外人，不特別偏袒有錢有勢者，臨水夫人也不會重男輕女。

（二）調解性－

滿足信眾個人的精神安慰，包括紓解信徒遇到的困境。例如臨水夫人信仰的儀式之一：栽花換斗，姑且不論靈驗與否，至少當下滿足了婦女求子的心願。

（三）聯盟性－

這裡是指綜合了「包容性」與「母性」。女人在中國傳統的觀念中同時具有正面與負面兩種特質，女性因生產與性交而不潔，但女神卻必須只賦有正面的特質。作為女性理想的典範，女神必須超脫因月經、性交、生產與死亡所帶來不潔的污名。²³⁰女神如同母親一般是團結與和諧的象徵，在關係網內，女神有聯合的

²²⁷ 《古田臨水宮》，<<http://www.cph.com.cn/GTjiaoyu/>>，取用日期：2010 年 5 月 1 日。

²²⁸ 〈兩岸共享平安，第三屆陳靖姑民俗文化旅遊側記〉，《福建日報》，2010 年 3 月 10 日，<<http://www.ccitimes.com/yejie/huodong/2010-03-10/116571268190664.html>>，取用日期：2010 年 5 月 1 日。

²²⁹ Sangren, P. Steve, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother." *Signs* 9(11), pp.4-25. 引自黃美英，〈宗教與性別文化－台灣女神信仰初探〉，中央研究院，《儀式、廟會與社區》（台北：中央研究院，1996 年），頁 309-311。

²³⁰ 徐雅慧、張譯心譯，于君方著，〈智慧為母、慈悲為父〉，《香光莊嚴》，五十九期，88 年 9 月，

特性，女神否定身為妻子的女人，而肯定做為母親的女人。這也是構成女神聖潔的形象的典範。

二、文化面影響：

張以寧曾於《順懿廟》內題字寫道：「英靈雖著於八閩，施及於朔南。」陳靖姑文化的價值在於其傳說、詩書、經文給予人的深遠影響。文化的內涵有著深刻的思想、道德、倫理、信仰等價值，對整個社會的價值弘揚隨著傳播的廣度而有極大的影響。臨水夫人信仰文化的影響如下做說明：

（一）道德層面一

1、慈愛一

在《危窠庇苦兒》故事中，臨水夫人派誼子照護兒童，還親身保佑苦兒，臨水夫人神職中的育兒一職，正體現了慈愛本性。

2、無私一

臨水宮正殿有一幅對聯書寫著：「我本無私，畢竟代天行化；人無求媚，當思惟德是馨。」傳說臨水夫人脫胎祈雨而捨身成仁，臨水夫人拯救大眾，不顧自身的能力，在未學護胎救產術的情況下，毅然決然的脫胎而為之，這種捨己為人的個性，正是捨小我就大我、無私的表現。

3、正直一

臨水宮太保殿明示世人一段話：「為人正直，見吾勿禮而妨？心存奸邪，任你燒拜無益。」臨水夫人的正直無阿由信徒持續不間斷及祭拜之虔誠可以見得，若心存善念、行善事，縱使無豐盛貢品祭祀，臨水夫人依然會給予保佑；相對來說，若是平日魚肉鄉里、非心存善念之人，縱使日日以豐富貢品供奉，也依然得不到臨水夫人的保佑。

4、果敢一

其一為臨水夫人不畏自身安危，毅然為民祈雨的精神。其二是傳說陳靖姑身為民女，入宮斬蛇妖時竟敢怒斥閩王縱慾作樂，以上種種都是由於臨水夫人視死

<<http://www.gaya.org.tw/magazine/2005/59/main4.htm>>，取用日期：2010年4月27日。

如歸、有著大無畏的精神。

（二）思想層面－

1、自由的婚姻－

傳說閩國有一女子不計門戶，與漁郎私定終生，遭家人阻攔，漁郎因而化爲紅豆石，臨水夫人知上情後，與好姐妹林九娘傾力相助，使有情人終成眷屬，而不必囿於門當戶對的規範，等於鼓勵女子追求所愛、追求自己想要走的婚姻路。

2、倡導男女平等－

臨水夫人是婦幼保護神，保護兒童不分男女、一視同仁。另外傳說臨水夫人與其夫劉杞兩人互敬互愛，成爲夫妻平等的典範。

3、善惡終有報－

臨水宮太保廳上神龕前的弧形對聯寫道：「臨在上，質在旁，聲靈赫濯；善必昌，惡必滅，賞罰分明。」陳靖姑信仰文化教化人們爲人良善、勿作惡，從《十國春秋》記載：「永福有白蛇爲害郡縣病幻形宮禁，閩王璘照靖姑驅之，斬蛇三段，蛇化一女子潰逃飛入古田井中，圍井三匝乃就擒。」²³¹可見，白蛇爲禍人間，臨水夫人因此將之斬除。另外傳說記述：某家有長次二媳，大媳貌雖美，個性卻不善良；相反的，二媳貌不美，卻個性善良。因此常受長媳所欺。有次次媳受欺不過、欲尋短見，朝天悲泣說道：「臨水夫人，做女人為何這麼難哪！」臨水夫人因此賜予次媳兩包沐浴的香灰，次媳洗後貌美，大媳見狀搶來洗，後不但沒變美反而還變醜。這個傳說給人的啓示就是教人須良善。

4、抑惡揚善－

抑惡就是降妖伏魔，傳說陳靖姑不止斬妖，只要爲禍鄉里的人，一樣毫不留情加以誅殺。另外陳靖姑也教誨一個傷害親人的老人，使其改過自新。陳靖姑在人間做了許多善事後才逝去，陳靖姑的傳說無一不顯現出勸人爲善、懲奸除惡的

²³¹ 魏永竹，〈臺灣的臨水夫人廟〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁117。

本質。²³²

（三）倫理層面－

1、孝的倫理－

臨水夫人在閩山學法期間，父母罹患癱瘓痼疾，治療三年，藥石罔效，陳靖姑毅然割股療親，治好父母的痼疾，堪為孝順的表率。

2、悌的倫理－

陳靖姑的好姐妹中，以林九娘、李三娘為首的十二師姐妹和改過向善的丹霞大聖（紅毛猴精），師姐妹間合作無間、和睦相處，而林九娘與李三娘與靖姑情同姐妹、義結金蘭的情誼，合稱「三奶夫人」。

3、夫妻倫理－

臨水夫人與其夫劉杞雙方互敬、互愛。《臨水平妖》記載：劉杞遭蛇妖擄至山洞中，並幻為美女加以誘惑、折磨，劉杞始終心念靖姑，對靖姑忠貞不移。陳靖姑上山學法耽誤婚期，劉杞甘願等待。而婚後夫妻也依然恩愛、相敬如賓。²³³

4、尊師重道的倫理－

陳靖姑師從閩山法主，師父愛護徒弟、徒弟尊敬師父，堪稱典範。靖姑三年學成下山，對師父的依戀景仰之情，使她忘記師傅交代的「此去萬不可回頭張望」一事，在走了二十四級臺階後忍不住回頭再望師父，因此落下了二十四有大難的劫數。而傳說臨水夫人祈雨遇難時，也是閩山法主搭救方倖免於難。

（四）信仰層面－

此層面是臨水夫人信仰的核心價值，綜合了內在的傳說內涵以及外在彰顯的文化價值。其價值分述如下：

1、淨化身心的作用－

陳靖姑予人慈慧、安詳的一面，給信徒的形象是正直、善良、不畏艱難的精神，現今留存臨水夫人的古蹟，在參觀時可收心靈淨化的作用。

²³² 江宋堂，〈試論陳靖姑文化價值與弘揚〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁82。

²³³ 同前註，頁83。

2、救世的作用－

除慈慧、安詳的一面外，陳靖姑斬妖伏魔的形象以及救產的形象深植人心，對普世居民起了護祐的作用。

3、愛國愛民－

陳靖姑的傳說曾記載：宋代年間，臨水宮附近的太子崗有一巨大的烏鴉王，經過靖姑的教化，後飛到入侵的敵營奪取糧草，成功瓦解敵營而救了國家與人民。²³⁴

²³⁴ 江宋堂，〈試論陳靖姑文化價值與弘揚〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神－臨水夫人》（臺中：各姓淵源學會，1999年），頁84。

第六章 結論

閩臺民間信仰同根同源，處處體現閩臺親密不可破的人文歷史淵源。民間信仰以其存在的廣泛性、民眾性而在宗教信仰中佔有一席獨立的位置，無疑是溝通閩臺文化的最佳橋樑。民間信仰在大陸移民開發臺灣的過程中發揮特殊的積極作用，民間信仰表現的民族意識，在外族入侵時表現的特別顯著。²³⁵原因是一些民間信仰神祇神蹟顯現驅走外敵的傳說，以及日本據臺時期，實施同化政策中的「皇民化」運動，將摧殘民間信仰作為消滅中華文化的主要目標。臺灣人民則以民間信仰表達對殖民統治的反抗，其中顯示的是民間信仰具有連系臺灣與中國大陸的文化，民間信仰的民族意識，更可作為心理上的寄託。

第一節 研究發現

臨水夫人陳靖姑生前是具異能的女巫，為民除崇驅邪有功，死後遂被引為揚善抑惡的典範，由臨水夫人的神話可以發現，臨水夫人變化莫測的本領，有神的異能，卻沒有完全的被神化，依然保有濃濃的人情味和慈悲心。神話更將以蛇妖為代表的假、惡、醜對照出陳靖姑的真、善、美是多麼可貴，在人類社會日益進步發展的過程中，要時時保有真、善、美是多麼不易，所以陳靖姑的精神、事蹟值得被歌頌並宣揚。²³⁶由陳靖姑傳說幾點展現出忠孝仁義的特質：

- 一、救皇后免於產難。
- 二、以父母之禮侍奉嫗。
- 三、除妖救人。
- 四、捨身救民於水火。

以上三教合一的特質表現在臨水夫人多功能的女神形象，無論神職的變化如何，陳靖姑表現出的高尚情操與慈悲為懷的心理。三教合一的共通性在臨水夫人傳說展現的是她身為正義的一方，終能戰勝邪惡，而揚善斥惡是儒釋道三家共通的道德觀。

本文以陳靖姑的神話反映福建社會文化的發展，從地理環境談起，進而發現陳靖姑的神話以斬妖—特別是蛇妖是有其特別涵義的。閩地的氣候潮濕，地理環

²³⁵ 連心豪，〈閩臺民間信仰及其旅遊〉，《閩臺清水祖師文化研究文集》（香港：閩南人出版有限公司，1999年），頁184。

²³⁶ 〈順天聖母生平〉，《臺灣順天聖母協會全球資訊網》，〈<http://www.shuntian-shengmu.org.tw/A01.htm>〉，取用日期：2010/3/13。

境複雜，蛇的繁衍不絕一直對人造成不小的威脅，但是以蛇又是古閩越人的圖騰來看，福建人因畏蛇而崇蛇，臨水夫人的斬妖蛇話又顯現出人類征服的不屈力量。陳靖姑身為女性，有著勇於犧牲、敢於除妖的不凡勇氣。神話中施術的過程也看出有巫的成分存在，再一次驗證臨水夫人生前是一名女巫。

本文以陳靖姑神話為貫穿全文的骨幹，衍伸出福建、臺灣地理相似之處，是臨水夫人信仰得以轉移而不衰反而更興盛的原因。地域因素也是陳靖姑傳說轉換的關鍵，成為傳說的特色。原本福建傳說中出現的洛陽橋、鴨母洲，傳到臺灣後出現臺灣古地名：澎湖、後龍、諸羅、馬鳴等相繼出現在臨水夫人傳說當中。另以坎柏對神話學的詮釋，套在陳靖姑神話上，得出三要素：其一為新生命的開展在於不服從，但這種不服從是為成就更大的不凡。其二是人蛇對立的概念，表現人一貫以二元對立的概念來思考，以臨水夫人斬蛇妖來比較善惡的對立。最後一項是英雄總是不可避免的要走上不凡的終極試驗，臨水夫人因脫胎祈雨而亡，最大關卡卻成就了日後習得救產術，而得以救助天下廣大婦女。

第二節 臨水夫人文化意涵

臨水夫人信仰在福建崛起發展，由一個地方小女巫近晉升為擁有廣大信徒的保護神祇，其原因在於神職的特殊與親近，保護婦女免於產難之苦、護佑幼兒成長，慈愛的形象使得臨水夫人形象深植人心，斬蛇妖的故事更是臨水夫人另一個擁有非凡本領的地方，臨水夫人的形象不僅有慈愛，還有堅毅果敢的個性。傳至臺灣後，與福建類似的地理環境，瘴病厲疫獨多。而在臺移民遇到問題自然就會選擇自己在故鄉的處理方式，保護神的功能也在一次發揮作用，使得移民位護佑而隨身帶來的神明可以落地生根且發揚光大。

臨水夫人信仰衍伸出一個元素—巫，實是中國古老的遺俗。中國巫的多元化發展是它不會因時空演變而文化消失的原因，中國的美術、宗教、文學、音樂甚至是戲劇等都有巫曾留存過的痕跡在。以現今仍留存最明顯的儺戲為例，它的前身是祭典，是個表演性的儀式，有著既寬鬆又不失嚴謹的特性，可看出中國人對鬼神的態度是調侃又崇拜、小心翼翼的供奉又自作主張的勸誡。雖然有形式之分，但在驅鬼逐疫、祈福禳災的觀念上是一致的。儺祭的表演時而輕鬆、時而肅穆，端看表演者的拿捏尺度，也為這人性表演增添不少表演的空間。儺分古今儺，由其流傳方式：古儺散見古籍當中，如今的考古也可見古儺的蹤跡。今儺則多以

戲劇方式在現今的民間傳承可知，由古今儼的發展見到中國文化歷史的軌跡。

綜觀臨水夫人信仰的內容，其實就是一個群體在一個空間，以他們所共有的人文系統與當地的自然環境互動後，經由一段時間、歷史的流逝而逐漸轉化、形塑成新的生活型態，文化就是融合人文、自然與歷史的人文總體。臨水夫人的信仰在福建與臺灣的內容也有些許差異，此動態發展就是一種「文化擴散」。文化在一個空間上是會擴大變遷的。文化創生後有其發源地，自發源地為中心，文化得以成長茁壯，日後甚至成為思想創新的源頭。在這個歷程當中，經由商旅、軍隊、水手、移民等向外的傳播，文化也因此有往外擴散的機會，包括人、事、物、思想、精神等帶到了遷移擴散的地方。這樣一種遷移型的擴散能將文化一步步在新的地方重新植根、茁壯，²³⁷此種茁壯包含了多教信仰融合，但不變的是「巫」依然是陳靖姑信仰的根基。而蛇崇拜的遺俗在臨水夫人故事中所佔的角色不容忽視，蛇的信仰產生於原始社會後期，在歷史的發展下，融合了自然崇拜、動植物崇拜、鬼神崇拜和祖先崇拜種種形式。對蛇的崇拜顯現人類對自身能力不足的缺憾，祈求超自然的力量，幫助他們脫災納福。

臨水夫人形象的構成，以歷代傳說的豐富加成，加上社會現實依據的合理性，使得臨水夫人雖有不同形象，但在人們信仰中各有不同的神聖性。²³⁸形象其一，作為武身形象的陳靖姑，法力無邊、不僅可伏妖除魔，還能為人治病、救產、保胎，包辦小孩自娘胎出生以至成長中間過程的一切事務。文身的陳靖姑，則仍保留典型女神的特質：慈愛、溫順的母性特質，因而有了閩臺人稱「娘奶」、「臨水奶」的親密稱呼。臨水夫人的一切作為在那時的歷史背景下，其實是離經叛道的，如逃婚學法、雲遊四海、不學女工反而愛好讀書，種種的一切有違當時背景下女子該有的作為，故事一開始陳靖姑傳達給我們的形象就是獨立自主的，但故事之後的發展卻是返鄉結婚、懷孕，死後苦學救產之術、護產扶幼，整體形象就是將陳靖姑慢慢引導至中國傳統社會要求的理想形象。正是這種不凡的經歷，更顯得臨水夫人的母性形象在慈愛之外又多了一絲堅忍不拔的能耐。婦女長期囿於父系社會的宗法規定下，飽受傳宗接代的壓力，臨水夫人的信仰對他們來說是一

²³⁷ 潘朝陽，〈文化地理觀點中的海洋與文化〉，《海洋文化學刊》，創刊號，2005年12月，頁282。

²³⁸ Bapandier, Brigitte. "The Lady Linshui (臨水夫人): How a Woman Became a Goddess." In Meir Shahar & Robert Weller, eds., *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp. 105-149.

種信仰的依託，可以為他們解決醫學無法解決的產育問題，婚姻的不順利也是祈求的原因之一，易地而言，是放諸四海而皆準的。總而言之，由臨水夫人信仰的模式看到了婦女成就的典範，陳靖姑神話更是表達英雄不凡的經歷，而信仰的社會背景也是成就神話的要素。

參考書目

一、 中文

(一) 專書

- 千寶著，2002。《搜神記》。台北：小知堂。
- 中國社科院世界宗教研究所道教室，1990。《道教文化面面觀》。山東：齊魯書社。
- 中華文化通志委員會編，1998。《閩臺文化志》。上海：人民出版社。
- 仇德哉，1983。《臺灣之寺廟與神明》。臺中：臺灣省文獻委員會。
- 方冠英，1984。《福州采風錄》。台北：羅星塔月刊社。
- 王大有、王双有，1998。《圖說中國圖騰》。北京：人民藝術出版社。
- 王小盾，1989。《原始信仰和中國古神》。上海：上海古籍出版社。
- 王見川、李世偉，2000。《臺灣的民間宗教與信仰》。臺北：博揚文化。
- 王秋桂，1996。《神話、信仰與儀式》。臺北：稻香出版社。
- 王曉麗，1999。《中國民間的生育信仰》。臺北：社會科學文獻出版。
- 王耀華，1994。《福建文化概覽》。福州：福建教育出版社。
- 世新大學新聞學系編著，1999。《傳播與社會》。臺北：揚智文化。
- 任繼愈，1981。《宗教辭典》。上海：上海辭書出版社。
- 刑莉，1995。《中國女性民俗文化》。北京：中國檔案出版。
- 牟鐘鑒、張踐，2001。《中國宗教通史（上）》。北京：社會科學文獻出版社。
- 牟鐘鑒、張踐，2001。《中國宗教通史（下）》。北京：社會科學文獻出版社。
- 何法輪，2000。《臨水夫人收驚法》。彰化：逸群圖書有限公司。
- 何星亮，1992。《中國自然神與自然崇拜》。上海：三聯書店出版。
- 何喬遠，1995。《閩書》。福州：福建人民出版社。
- 何綿山，1996。《閩文化概論》。北京：北京大學出版社。
- 何綿山，1998。《八閩文化》。瀋陽：遼寧教育出版社。
- Marcel Mauss 著，余碧平譯，2003。《社會學與人類學》(Sociology and Psychology)。上海：上海譯文出版社。
- 吳仕臣撰、周少霞校，1962。《十國春秋》。臺北：國光書局。
- 吳格言，1994。《中國古代求子習俗》。河北：花山文藝出版社。
- 呂大吉，1998。《宗教學通論新編》。北京：中國社會科學出版社。
- 呂宗力、樂保群，1991。《中國民間諸神》。臺北：臺灣學生書局。
- 呂理政，1992。《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻香出版社。
- 坎伯，1995。《神話》。台北縣：立緒出版社。
- 宋兆麟，1989。《巫與巫術》。成都：四川人民出版社。
- 宋兆麟，1999。《中國生育信仰》。上海：上海文藝出版社。
- Joseph Campbell 著，李子寧譯，2006。《神話的智慧：時空變遷中的神話》(Transformations of Myth Through Time)。臺北：立緒出版社。
- 李昉，1998。《太平廣記》卷 231。上海：古籍出版社。

- 李孝聰，2004。《中國區域歷史地理》。北京：北大出版社。
- 李長博，1936。《中國殖民史》。台北：商務印書館。
- 李揚，1996。《中國民間故事型態研究》。廣東：汕頭大學出版社。
- 李福清，1998。《從神話到鬼話：臺灣原住民神話故事比較研究》。臺北：晨星。
- 李養正，1993。《當代中國道教（1949-1992）》。北京：中國社會科學出版社。
- 李豐楙、朱榮貴，1997。《儀式、廟會與社區》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 杜國平，1996。《閩臺民間諸神崇拜》。臺北：幼獅文化。
- 沈平山，1987。《中國神明概論》。臺北：新文豐出版。
- James George Frazer 著，汪培基譯，1991。《金枝（上）》（The Golden Bough）。台北：桂冠。
- 汪毅夫，2000。《閩臺歷史社會與民俗文化》。廈門：鷺江出版社。
- 阮元，1997。《周禮·春官宗伯卷 26，〈司巫〉》。台北：藝文印書。
- 阮昌銳，1990。《中國民間宗教之研究》。臺北：臺灣省立博物館出版部。
- 周博、孫欣、孫建君編著，2001。《民間神像》。天津：天津出版社。
- 林再復，1993。《閩南人》。台北：著者印行。
- 林拓，2004。《文化的地理過程分析—福建文化的地域性考察》。上海：上海書店出版社。
- 林國平、彭文字，1993。《福建民間信仰》。福州：福建人民出版社。
- 林國平，2003。《閩台民間信仰源流》。福州：福建人民出版社。
- 林富士，1999。《漢代的巫者》。臺北：稻鄉出版社。
- 林進源，1988。《中國神明百科寶典》。臺北：進源書局。
- 邱坤良，1983。《現代社會的民俗曲藝》。台北：遠流。
- 國分直一著，邱夢蕾譯，1998。《臺灣的歷史與民俗》。臺北：武陵出版。
- 金澤，1996。《中國民間信仰》。浙江：浙江教育出版社。
- 段玉裁，1994。《說文解字注》。台北：台北藝文印書館。
- 段寶林，1985。《中國民間文學概要》。北京：北京大學出版社。
- 徐亮之，1974。《中國史前史話》。台北：華正書局。
- 徐曉望，1997。《閩國史》。台北：五南圖書。
- 殷偉、殷裴然，2003。《中國民間俗神》。雲南：雲南人民出版社。
- 袁柯，1987。《中國神話傳說》。臺北：里仁書局。
- 袁柯，1987。《神話論文集》。台北：漢京。
- 袁康，1986。〈越絕外傳記地傳第十〉，《越絕書》。臺北：商務印書館。
- 馬書田，1991。《華夏諸神》。北京：燕山出版社。
- 馬書田，1993。《全像中國三百神》。台北：國際村文庫書店。
- 馬書田，1997。《中國民間諸神》。北京：團結出版社。
- 高國藩，1999。《中國巫術史》。上海：三民書店。
- 康保成，2005。《儺戲藝術源流》。廣東：廣東高等教育出版社。
- 張竟可、林咸吉，1967。《古田縣·中國方志叢書第 100 號》。臺北：成文出版。
- 張愛萍，2005。《中日古代文化源流—以神話比較研究為中心》。杭州：浙江大學出版社。
- 梁釗韜，1999。《中國古代巫術—宗教的起源和發展》。廣州：中山大學出版社。

- 清·(作者不詳)瑞成書局編,1977年。《臨水平妖》。台中:瑞成書局。
- 連橫,1985。《臺灣通史(上冊)》。臺北:國立編譯館。
- 陳支平編,1996。《福建宗教史》。福建:福建教育出版社。
- 陳來,1996。《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》。台北:三聯書店。
- 陳侃、高澄等撰,1970。《使琉球錄三種第一冊》。台北:台灣銀行出版。
- 陳壽祺,1967。《福建通志》。臺北:華文出版社。
- Northrop Frye 著,陳慧等譯,1998。《批評的剖析》(*Anatomy of Criticism Four Essays*)。天津:百花文藝出版。
- 傅才武,1999。《中國人的信仰與崇拜》。武漢:湖北教育出版社。
- 傅錫壬,2005。《中國神話與類神話研究》。臺北:文津。
- 喬繼堂,1991。《中國崇拜物》。天津:天津人民出版社。
- 黃文博,2007。《臺灣民間信仰與儀式》。臺北:常民文化事業股份有限公司。
- 黃仲昭,1990。《八閩通志卷四》。福州:福建人民出版社。
- 黃倫生,1997。《東方神秘之門—中國巫術文化探秘》。臺北:新潮社。
- 黃葳威,1999。《文化傳播》。臺北:正中書局。
- Lewis Henry Morgan 著,楊東譯,2000。《古代社會》(*Ancient times society*)。台北:臺灣商務。
- 董芳苑,1984。《台灣民間宗教信仰》。台北:長青。
- 福建省地方志編纂委員會編,2001。《福建省志·地理志》。北京:方志出版社。
- 臺灣銀行經濟研究室,1958。《安平縣雜記·台灣文獻叢刊本》。台北:臺灣銀行。
- 劉志文,1997。《中國民間信神俗》。廣東:廣東旅遊出版社。
- 劉鈞仁,1980。《中國歷史地名大辭典》。東京:凌雲書房。
- 劉還月,2001。《臺灣民間信仰》。臺北:行政院新聞局。
- 潘英,2000。《臺灣原住民族的歷史源流》。台北:臺原出版社。
- 潘恩德,2001。《全像民間信仰諸神譜》。成都:巴蜀出版社。
- 蔣毓英,1993。《臺灣府志卷四·物產志》。南投:臺灣省文獻委員會。
- Robert H. Hopcke 著,蔣濤譯,1990。《導讀榮格》(*A Guided Tour of the Collected Works of*)。臺北:立緒文化。
- 蔡相輝,1993。《臺灣的祠祀與宗教》。臺北:臺原出版社。
- 鄭玄,1980。《十三經注疏下》。台北:中華書局。
- 鄭志明,1984。《臺灣民間宗教論集》。臺北:台灣學生書局。
- 鄭志明,1997。《兩岸宗教交流之現況與展望》。嘉義大林:南華管理學院。
- 鄭志明,2001。《台灣神明的由來》。台北:中華道統。
- 魯迅,1967。《中國小說史略》。香港:新藝出版。
- 錢萐,2001。《儼俗史》。廣西:廣西民族出版。
- 薑義鎮,1997。《臺灣的民間信仰》。臺北:武陵出版社。
- 謝宗榮,2003。《臺灣傳統宗教文化》。台中:晨星出版。
- 鍾宗憲,2005。《先秦兩漢文化的側面研究》。台北:知書房。
- 鍾華操,1979。《臺灣地區神明的由來》。臺北:台灣省文獻委員會出版。
- 瞿海源,1992。《重修台灣省通志(卷3)·住民志·宗教篇冊2》。臺中:臺灣省文獻委員會。
- 魏應麒,1929。《福建三神考》。台北:福祿圖書。

羅小平，2001。《閩北與台灣文化習俗》。香港：海風出版社。

(二) 期刊論文

- 王日根，1999/2。〈認識中國歷史的新視角(二)〉，《歷史研究》，1999年第2期，頁33。
- 王曰美，2007/4。〈論人的主體意識在神話中的體現〉，《煙台大學學報》，第20卷第2期，頁80。
- 王廷信，1999/1。〈明代的儺俗與儺戲〉，《山西師大學報》，第26卷第1期，頁43。
- 王勝華，2001/3。〈中國早期戲劇的巫儺型態〉，《上海戲劇學院學報》，2001年第3期，頁89。
- 王雅儀，2003。《臨水夫人信仰與故事研究》。臺南：成功大學中國文學研究所碩士論文。
- 石奕龍，1999。〈關於臨水夫人信仰研究若干問題〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁72。
- 江宋堂，1999。〈試論陳靖姑文化的價值與弘揚〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁81-82、83。
- 何海翔、吳金鋒，2009/2。〈論古越民族與台灣原住民族的宗教認同〉，《黑龍江民族叢刊(雙月刊)》，2009年第1期，頁160。
- 何綿山，2005/2。〈臺灣民間巫術與臺灣社會〉，《宗教學研究》，2005年2月，頁121-123。
- 呂理政，1991。〈宗教信仰與社會生活—談臺灣民間信仰的幾個面相〉，《民俗曲藝》，第69期，頁5-6。
- 呂理政，1994。〈鬼的信仰及相關儀式〉，《民俗曲藝》，90期，頁147-150。
- 李亦園，1998。〈信仰與文化〉，李亦園編，《宗教與神話》。臺北：立緒文化。頁9-12。
- 李孟融等著，1996。〈乩童的產生與形成〉，鄭志明主編，《文化台灣》(卷3)。臺北：大道文化事業。頁48-55。
- 李炳海，2004/1。〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子〉，《文藝研究》，2004年第1期，頁85。
- 李豐楙，1994/10。〈一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，第4期，頁194-195。
- 肖文郁、董麗娜，2008/10。〈中國傳統文化中“巫覡”之源頭探析〉，《現代語文》，2008年10期，頁16。
- 辛小林，2004/4月。〈亦說儺文化〉，《貴州民族學院學報》，2004年第4期，頁20。
- 周榮杰，1999/1。〈細說台灣民間的儺文化遺俗(上)〉，《高市文獻》，第11卷第3期，頁1。
- 周榮杰，1999/6。〈細說台灣民間的儺文化遺俗(下)〉，《高市文獻》，第11卷第4期，頁13。
- 林美容，1991/3月。〈臺灣民間信仰的分類〉，《漢學研究通訊》，1期10卷，頁53-57。
- 林衍秀，2004。《排灣族神話傳說的歷史意識及其記憶》。屏東：屏東師範學院，

頁 26。

林素娟，2005/12。〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》，13 期，頁 72。

林偉功，1999 年。〈閩臺陳靖姑信仰淺析〉，林瑤琪主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 19-21。

林國平，1997/3。〈閩越人的原始神話與巫術〉，《歷史月刊》，1997 年 3 月號，頁 67。

林國平，2007/2。〈閩臺關係論綱〉，《福建師範大學學報》，2007 年第 2 期，頁 1。

林群英、林瑤琪，2004/6。〈從蛇王菩薩談閩越族的蛇神崇拜〉，《歷史月刊》，第 197 期，頁 139。

邱仲麟，1999/12。〈人藥與血氣—「割股」療親現象中的醫療觀念〉，《新史學》，第 10 卷第 4 期，頁 68-69。

施芳瓏，1997。〈十種女神一種極致的臉〉，《宜蘭文獻雜誌》，第 26 期，頁 3-37。

段凌平，2008/8。〈閩臺民間信仰異同研究〉，《中共福建省委黨校學報》，2008 年 8 期，頁 492-493。

洪榮文，2006/3。〈論閩臺區域文化的形成〉，《湖南工程學院學報》，第 16 卷第 1 期，頁 97。

胡紅波，2002/12。〈乾隆刻本《全像顯法降蛇海遊記傳》〉，《成大宗教與文化學報》，第 2 期，頁 45-48。

凌純聲，1952/2。〈古代閩越人與台灣土著族〉，《學術季刊》，第 1 卷第 2 期，頁 40。

徐義強，2007/12。〈巫與中國文化源頭〉，《中西文化研究》，2007 年第 2 期，頁 129。

徐懷祖，1966。〈臺灣隨筆〉，王雲五主編，《臺灣隨筆(及其他三種)》。臺北：商務印書館。頁 2。

浦忠成，1999/5。〈俗文學中神話的意義與基礎作用〉，《國教新知》，(臺中師範學院)，第 45 卷第 3 期，頁 46。

袁珂，1987。〈神話的起源及其與宗教的關係〉，《神話論文集》。臺北：漢京文化。頁 58-59。

康詩瑀，2006/9。〈臨水夫人信仰研究—以地方志書、史料記載及傳說故事發展為例〉，《史匯》，第 10 期，頁 202-203。

康詩瑀，2006/12。〈臨水夫人信仰的儀式活動—以台南臨水夫人媽廟為例〉，《民俗曲藝》，第 154 期，頁 133。

張育甄，2002。《陳靖姑信仰與傳說研究》。臺中：中興大學中國文學研究所碩士論文。

張海龍，1996。〈臺灣歷史綱要—第一章早期臺灣(三)〉，陳孔立編，《台灣歷史綱要》。北京：九州出版。頁 5。

張彩霞，2002。〈從閩台物緣看福建移民及其影響〉，福建省五緣文化研究會編，《福建省五緣文化研討會論文集》。福建：海峽文藝出版社。頁 260。

曹飛，2003/2。〈軍儼—儼儀戲劇化的飛躍〉，《戲曲研究》，62 輯，頁 22-23。

莊孔韶，1980。〈福建陳靖姑傳奇及其信仰的田野調查〉，《中國文化》，創刊號，頁 93-102。

莊伯和，1985/9。〈鬼的傳說〉，《光華》，9 期，頁 8。

莊國土，2000/6。〈海貿與移民互動：十七—十八世紀閩南人移民台灣原因—兼

- 論漳泉籍移民差異》，《臺灣文獻》，第 51 卷第 2 期，頁 11。
- 連心豪，1999。〈閩臺民間信仰及其旅遊〉，《閩臺清水祖師文化研究文集》。香港：閩南人出版有限公司。頁 184。
- 連心豪，1999。〈臨水夫人崇拜社會原因作用的歷史考察〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 10。
- 郭志超，1995/4。〈閩臺崇蛇習俗的歷史考察〉，《民俗研究》，1995 年第 4 期，頁 71。
- 陳元煦、張雪英，1998。〈關於郭聖王、臨水夫人研究中的幾個問題〉，《福建師範大學學報：哲學社會科學版》，1 期，頁 93-98。
- 陳利華，2003/9。〈簡說蛇的圖騰崇拜〉，《南平師專學報》，第 22 卷第 3 期，頁 36。
- 陳芳伶，2003。《陳靖姑的信仰內容、教派及儀式探討》。台南：國立台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 陳美如，2001。《臺南臨水夫人廟重建案》。臺中：東海大學建築研究所碩士論文。
- 陳敏慧，1990。〈來自民間口頭傳統的心聲：以一場陳靖姑故事之轉述為例〉，《漢學研究》8 期 1 卷，頁 309-326。
- 陳紹練，1999。〈陳靖姑文化構築的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 105-107。
- 陳逸芳，2008。《陳靖姑傳說與文學研究》。臺中：逢甲大學中國文學系碩專班碩士論文。
- 陳躍紅，2001/3。〈中國儺文化奇觀〉，《統一論壇》，2001 年第 3 期，頁 58。
- 陳鑾官、林炳創，2000。〈陳靖姑信仰與傳說〉，《道教論壇》，2000 年，頁 35-36。
- 陸焱，2005/1。〈論儺戲儀式與結構〉，《中華文化論壇》，1 期，頁 40-41。
- 陶冶強，2007/1。〈淺析凌家灘、紅山文化玉龍、玉龜的文化內涵〉，《文物春秋》，2007 年第 1 期，頁 2。
- 庑修明，2003。〈中國儺文化述論〉，苑利主編，《二十世紀中國民俗學經典·信仰民俗卷》。北京：社會科學文獻出版社。頁 292-293。
- 彭維斌，2007/7。〈從百越巫鬼信仰到漢式佛道宗教〉，《福建師範大學學報》，2007 年第 6 期，頁 255。
- 曾力雄，2003/5。〈商代巫人性別考辨〉，《殷都學刊》，5 期，頁 17。
- 曾立修，1999。〈陳靖姑傳說與民俗和道教的探討〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 206-208。
- 曾美香，2006/12。〈從蛇圖騰看“閩”字〉，《寧德師專學報》，2006 年第 2 期，頁 41。
- 曾美香、薛麗芳，2009/2。〈臨水夫人的造神背景與傳播特色〉，《寧德師專學報》，2009 年第 2 期，頁 47。
- 黃美英，1996。〈宗教與性別文化—台灣女神信仰初探〉，《中央研究院，儀式、廟會與社區》。台北：中央研究院。頁 309-311。
- 黃向春，2002。〈“閩越”概念與福建地域文化研究〉，《閩越文化研究》台北：海峽文藝。頁 251。
- 黃家祥，1999。〈論婦女在陳靖姑信仰傳播中的作用〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 112-114。
- 黃敬愚，2006/8。〈漢代醫、巫、仙之關係考〉，《中醫藥文化》，第 1 卷第 4 期，頁 4。

- 楊亞其，2004/3。〈析閩臺蛇緣文化〉，《臺灣源流》，93年春季刊，頁81。
- 楊彥杰，2003/1。〈閩南移民與閩台區域文化〉，《閩南文化研究》，2003年第1期，頁1055。
- 楊蘭，1994/1。〈世俗人的宗教信仰—岑鞏儺儀傳承探秘〉，《貴州民族學院學報》，1期，頁86。
- 葉大兵、葉麗婭，1999。〈陳靖姑信仰及其傳說的研究〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁39-40。
- 葉明生，1995/5。〈福建上杭陳靖姑信仰與傀儡戲夫人撰述概〉，《民俗曲藝》，94、95期合刊，頁48-82。
- 詹石窗，1997/1。〈臨水夫人的道派歸屬與社會影響〉，《中國道教》，41期，頁34-37。
- 趙君堯，2007/1。〈海洋文學研究綜述〉，《職大學報》，2007年第1期，頁219。
- 趙容俊，2004/7。〈中國古代社會的巫術活動〉，《中州學刊》，2004年第4期，頁76。
- 趙容俊，2005/3。〈巫術的定義〉，《宗教哲學》，第32期，頁195。
- 趙容俊，2008/2。〈淺析巫術對中國文化的影響〉，《文博》，2008年第2期，頁54。
- 劉千，1994/1。〈儺祭風俗與面具藝術淺談〉，《美術研究》，1994年第1期，頁60。
- 劉大可，2003/6。〈台灣的福州移民與民間信仰〉，《閩都文化研究》，2003年第6期，頁385。
- 劉大可，2006。〈台灣的福州移民與民間信仰〉，福建省炎黃文化研究會編，《閩都文化研究》。福建：海峽文藝出版。頁378。
- 劉冰清，2004/6。〈巫文化與儺文化關係新探〉，《懷化學院學報》，第23卷第3期，頁56。
- 劉孝登，1993。〈陳靖姑在閩清〉，福建省民間文藝協會等編，《陳靖姑文化研究論文集》。福州：福建省民間文藝協會。頁147-161。
- 劉軍，2001/6。〈高山族排灣族人的蛇圖騰文化〉，《中央民族大學學報》，第28卷第6期，頁21。
- 劉偉，2004/10。〈略論中國古代神話中的“人首蛇身”形象〉，《嘉應學院學報》，第22卷第5期，頁15。
- 劉登翰，2002/6。〈論閩臺文化的區域特徵〉，《東南學術》，2002年第6期，頁52-53。
- 潘朝陽，2005/12。〈文化地理觀點中的海洋與文化〉，《海洋文化學刊》，創刊號，頁282。
- 蔣俊，2008/1。〈地方神明建構脈絡之解讀—以陳靖姑信仰為中心〉，《宗教學研究》，2008年第1期，頁164-165。
- 蔡佩如，2005/9。〈花、女人、女神—臺南市臨水夫人媽廟換花儀式的性別意義〉，《民俗曲藝》，第149期，頁139。
- 盧軍，2004/3。〈儺戲與巫文化〉，《尋根》，2004年第3期，頁32-34。
- 鍾玉如、劉景慧，2005/2。〈試析巫儺面具的文化內涵〉，《懷化學院學報》，第24卷第1期，頁25-26。
- 瞿海源，1994/2。〈民間信仰對台灣人性格的影響〉，《新使者》，20期，頁8。
- 簡榮聰，2000/12月。〈臺閩文化的歷史觀(上)〉，《臺灣源流》，第20期，頁112。

- 簡齊儒，1999。〈臺灣中南部萬能解厄神—大奶菩薩陳靖姑〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 145-158。
- 簡齊儒，2001/6。〈台灣蛇文化及其源流（上）〉，《臺灣源流》，90 年秋季刊第 23 期，頁 114。
- 顏清梅，2006/12。〈一件臺碑的歷史觀察—以“示禁海口章程”為中心〉，《朝陽人文社會學刊》，4 卷 2 期，頁 122。
- 顏章炮，1998/3。〈晚唐至宋福建地區的造神高潮〉，《世界宗教研究》，1998 年第 3 期，頁 136。
- 魏永竹、唐淑芬，1999。〈陳靖姑信仰與閩人渡臺〉，林瑤棋主編，《婦孺保護神—臨水夫人》。臺中：各姓淵源學會。頁 189。
- 魏永竹，「臺灣的臨水夫人廟」，林瑤棋主編，婦孺保護神—臨水夫人（臺中：各姓淵源學會。頁 129-130。
- 羅小平，1999/9。〈北與台灣的崇蛇文化〉，《臺灣源流》，88 年秋季刊第 15 期，頁 97。
- 蘇文菁，2008/5。〈論福建海洋文化的獨特性〉，《東南學術》，2008 年第 3 期，頁 122。
- 蘇靜，1998/3。〈儺文化—南方民族原始宗教信仰之濫觴〉，《雲夢學刊》，1998 年第 3 期，頁 24-25。

（三）網路資源

- 中國民族文學網：
http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=2163&pagecount=1
- 中國經學：
http://rwxxy.tsinghua.edu.cn/xi-suo/lxs/jingxue/l3classics/4_zhouli/zhoulouli_003.html
- 中華傳統文化研究會：
 < http://blog.sina.com.cn/s/blog_5024093e010083ad.html >
- 中華百科全書線上典藏版：
<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=7406&nowpage=1>
- 互動百科：
<http://www.hudong.com/wiki/%E3%80%8A%E5%9B%BE%E8%85%BE%E4%B8%8E%E7%A6%81%E5%BF%8C%E3%80%8B>
- 元明戲劇等文學典籍中的二郎神：
http://blog.tianya.cn/blogger/post_show.asp?idWriter=0&Key=0&BlogID=2371273&PostID=19475055
- 文化蘇州：
<http://hi.baidu.com/%CE%C4%BB%AF%CB%D5%D6%DD/blog/item/8e27ea132ed01622dc54017f.html>
- 古田臨水宮：
<http://www.cph.com.cn/GTjiaoyu/>
- 全刊雜誌賞析網：
[qkzz.net/article/cd9e2b0b-9968-4e16-abd4-a442.](http://qkzz.net/article/cd9e2b0b-9968-4e16-abd4-a442)
- 考古學習網：

<http://archae.nmp.gov.tw/c-04.htm>
東京夢華錄：
<http://open-lit.com/showlit.php?gbid=298&cid=7&bid=&start=&search1=&search2=>
阿狐哥哥的博客：
http://blog.tianya.cn/blogger/post_show.asp?idWriter=0&Key=0&BlogID=2371273&PostID=19475055
泉州歷史網：
<http://qzhnet.dnscn.cn/qzh151.htm>
耶利哥的玫瑰：
<http://www.jerichorose.com/Article/2009/3014.html>
徐雅慧、張譯心譯，「于君方著，智慧為母、慈悲為父」，香光莊嚴五十九期（88年9月），<http://www.gaya.org.tw/magazine/2005/59/main4.htm>。
張竹君的blog：
blog.sina.com.cn/mianhuatangqiuqi
梁老師的巴布：
<http://computeraideddesign2008.blogspot.com/2008/10/da-vinci-code-trailer.html>
華夏網社區：
<http://59.151.27.202:82/gate/big5/bbs.huaxiaculture.com/viewthread.php?action=printable&tid=40934>
順昌資訊網：
www.sczxw.com/html/2009-05/4906.htm
黑龍江新聞網：
<http://www.hljnews.cn/lrb/system/2009/01/23/010288145.shtml>
新華字典：
<http://tool.httpcn.com/Html/Zi/40/KORNMEILAZRNBKOC.shtml>
道教學術資訊網：
<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A302/A3115/A3040809.htm>
漢典：
<http://www.zdic.net/zd/zi/ZdicE5Zdic82ZdicA9.htm>
福建日報，「兩岸共享平安，第三屆陳靖姑民俗文化旅游側記」，福建日報，2010年3月10日，<http://www.ccitimes.com/yejie/huodong/2010-03-10/116571268190664.html>
臺灣大百科全書：
taiwanpedia.culture.tw/en/content?ID=4428
臺灣民間信仰：
<http://61.60.100.220/%E5%8F%B0%E7%81%A3%E6%B0%91%E9%96%93%E4%BF%A1%E4%BB%B0/unit10-1.htm>
臺灣順天聖母協會全球資訊網：
<http://www.shuntian-shengmu.org.tw/A01.htm>
臺灣歷史文獻叢刊資料庫：
<http://www.greatman.com.tw/tw.htm>
閩商文化研究院：
<http://mswh.fzu.edu.cn/minsh/yjfx/ShowArticle.asp?ArticleID=73>

豫台視窗：

<http://big5.huaxia.com/ytsc/zywh/ytyy/2008/06/996759.html>

黔途網：

<http://www.chiyou.name/page/zl/tpz/13/56.htm>

《魏書》：

<http://www.sidneyluo.net/a/a10/005.htm>

duee 的藝術部落：

blog.udn.com/duee/3250298

二、 西文

Ahern, Emily, 1978. "The Power and Pollution of Chinese Women," in Arthur P. Wolf, ed., *Studies in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press. pp. 269~290.

Baptandier, Brigitte, 1996. "The Lady Linshui (臨水夫人): How a Woman Became a Goddess." In Meir Shahar & Robert Weller, eds., *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 105-149.

Baptandier-Berthier, Brigitte, 1994. "The Kaiguan 開關 Ritual and the Construction of the Child's Identity" , 《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》, pp. 523-586.

Feuchtwang, Stephan, 1974. In Arthur P. Wolf ed. "Domestic and Communal Worship in Taiwan." , *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press, pp.105-130.

Honko Lauri, 1984. "The Problem of Defining Myth, in Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, ed. by Alan Dundes." Berkeley and Los Angeles, University of California Press. p.49.

Harrell, Stevan C., 1974. "When a Ghost Becomes a God," In Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press. pp. 193-206.

Harrell, Stevan C., 1986. "Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion." , *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. In Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell, and Paula Richman eds. Boston: Beacon Press, pp. 97-115.

Jordan, David K. Gods, 1985. "Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village." (臺灣版) , pp.32-56.

Katz, Paul R. 1995. "Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang." Albany, N.Y.: SUNY Press.

Katz, Paul R. 1999. "Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society", in T'ang Hsi-yung, ed. Nankang: Sun Yat-sen Institute of Social Sciences, papers from the Seventh Conference on Chinese Maritime History. pp. 735-798.

Stephan Feuchtwang, 1974. "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press. pp. 105-130.

Strickmann, Michael, 1980. "History, Anthropology, and Chinese Religion," *Harvard Journal of Asiatic Studies*. No. 40, Vol 1, pp. 201-248.

Vivienne Lo. 1993. "The Legend of Lady Linshui," *Journal of Chinese Religions* ,

No. 21, pp. 82~88.

Wolf, Arthur P., 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press. pp. 131-182.