

國立政治大學宗教研究所九十八學年度碩士論文

指導教授：林美容 先生



韓信崇拜的歷史源流與在台灣的發展——以
台中寶林寺為例

研究生：楊東憲 撰

中華民國九十九年六月

摘要

被譽為漢初三傑之一的韓信，歷史記載被呂后與蕭何用計所殺，一代功臣名將便如此畫下人生句點。然而，其豐功偉業以及果敢勇猛的形象皆烙印在人民的心中，因此除了劉邦為他埋首級處有祠廟外，韓信所到之處也都有所傳說，且為之立廟，例如：河北獲鹿縣的韓信祠。

韓信在中國的歷史上是個英勇的將軍形象，但跨過一個海峽後，卻被賦予不同的形象。在台灣，韓信的傳說與中國流傳的故事大相逕庭，傳說韓信死前將兵法化成象棋，而台灣則將這則傳說重新編纂，讓韓信除了發明象棋外，還發明了麻將、骰子等，並且將之奉為賭博神，使之成為民間所謂的偏財神。韓信從原本的鬼神變為萬人尊敬的武神，又從武神轉變成萬人膜拜的財神，這樣的變化因素到底為何？而韓信崇拜在台灣為何會產生如此重大的轉變？

除此之外，台中烏日的寶林寺更是將韓信的神明性質擴大變成萬能神，雖然此間寺廟是以觀音菩薩為主神，但信眾都將觀音菩薩與韓千歲齊名，祈求時更是將兩者稱號並列，其中的演變過程如何？而此是否可以看出台灣韓信崇拜發展的普遍脈絡？或者此僅為韓信崇拜發展中的特例？

台灣的宗教環境特殊，其宗教發展也與中國宗教有所異同。雖然台灣的宗教多為中國的原鄉型態，但經過幾十年的發展，台灣的民間信仰已漸漸在地化，可以看出許多與中國原鄉不一樣的宗教型態。而韓信崇拜就是一個明顯的例子，不僅在傳說上，在神明性質的塑造上以及儀式的展演上都有著極大的差異，因此也可藉由此例，觀察台灣宗教發展的獨特性。

關鍵詞：韓信、封賜制度、偏財神、台中寶林寺、民間佛教

Abstract

Han Sin, was a person of talent in the initial stage of Han dynasty, but he was executed by Queen Lyu and Prime Minister Siao He. Although he was accused of an armed rebellion, he is still considered a sage by later generations after he died. To commemorating him, the state and nation founded memorial temples in several locations in China.

In the Chinese history, Han Sin was a renowned strategist and god of war, but he actually turned into the god of wealth in Taiwan. The Taiwanese changed the Chinese anecdote that Han Sin was the ancestor of Chinese chess and shaped him into the inventor of all gambles. Why was Han Sin changed from a ghost to the god of war, and then into the god of wealth? Furthermore, why would his character have developed such significant changes in Taiwan?

Besides, Han Sin almost became to the multi-purpose god in the Taichung Bao Lin Temple. There are two primary gods, Avalokiteshvara and Han Cian Suei. However, what is the relation between Avalokiteshvara and Han Cian Suei, and why does it have those developments in the Taichung Bao Lin Temple history? Is it possible to find the rule of Han Sin worship development? Is this a special example of Han Sin worship in Taiwan?

The environment of Taiwanese religion is unusual and different from the development of Chinese religion. After several dozens year of development, the Taiwanese folk religion has localized gradually and Han Sin worship is an obvious example. In Taiwanese folk religion, there is a notable difference not only in fable, but also in shaping the gods' character and in ritual. In this way we can observe the uniqueness of Taiwanese religion through the development of Han Sin worship.

Key words: Han Sin, The god's honorary title granted by the emperor, god of wealth, Taichung Bao Lin Temple, Folk Buddhism

目次

摘要.....	2
圖次.....	5
第一章 緒論.....	6
第一節 研究動機與目的.....	6
第二節 文獻回顧.....	7
第三節 研究方法.....	13
第四節 章節安排.....	15
第二章 韓信崇拜的歷史源流.....	17
第一節 韓信崇拜的起始與民間傳說.....	17
第二節 中國封賜制度與韓信神格的轉變.....	25
第三節 韓信祠廟在中國各地的分布與發展.....	30
第三章 台灣韓信廟的出現與分布.....	38
第一節 韓信崇拜在台灣緣起.....	38
第二節 韓信在台灣的神明性質轉變.....	41
第三節 台灣各地韓信廟的分布與發展.....	47
第四章 台中烏日寶林寺韓信崇拜的源流與發展.....	53
第一節 寶林寺韓信崇拜的起源—民國 55 年至民國 72 年.....	54
第二節 寶林寺韓信崇拜的轉變期—民國 73 年至民國 82 年.....	60
第三節 寶林寺韓千歲的靈驗事蹟—民國 83 年後與至今的發展.....	64
第五章 台中烏日寶林寺的儀式活動與組織管理.....	68
第一節 寶林寺韓千歲聖誕的祭祀儀式.....	69
第二節 寶林寺的其他儀式活動.....	74
第三節 寶林寺的組織管理.....	86
第六章 結論.....	96
參考書目.....	101

圖次

圖 1 生命結構圖.....	11
圖 2 民間佛教翹翹板示意圖.....	12
分佈圖 1 中國韓信祠廟分佈圖.....	37
分佈圖 2 台灣韓信廟分佈圖.....	52
照片 1、2.....	48
照片 3、4.....	50
照片 5、6.....	51
照片 7、8.....	70
照片 9、10.....	73
照片 11、12.....	74
照片 13、14.....	74
照片 15、16.....	75
照片 17、18.....	76
照片 19、20.....	77
照片 21、22.....	77
照片 23、24.....	78
照片 25、26.....	78
照片 27、28.....	80
照片 29、30.....	81
照片 31、32.....	85
照片 33、34.....	86

第一章 緒論

韓信在歷史上是個有名的人物，不僅可以運籌帷幄，更可以衝鋒陷陣，縱使身世坎坷，其仍然造就不可抹滅的名望。對歷史學家來說，他最後是否叛變是最引人注目的議題，後世也有許多人為之翻案。然而，對於他在人們心目中的地位，以及何時加以開始崇拜祂的這類問題，卻乏人問津。筆者發現台灣近期博弈事業大開，其韓信的崇拜也隨之而起，因而對這位新興的神祇有極大興趣，希望這初步的探討有助於開拓此議題。有關韓信的史料雖多，但相關的祭祀紀錄卻難以收集，筆者在這一部份會搜羅各地方志，希望能找到有幫助的資料。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機：

歷史上，蕭何曾在劉邦面前大讚韓信：「國士無雙」¹可見韓信在當時的才能之高。然而，《史記·淮陰侯列傳》太史公評論卻有另外的見解，他說：「吾如淮陰，淮陰人為余言，韓信雖為布衣時，其志與眾異。……假令韓信學道謙讓，不伐己功，不矜其能，則庶幾哉，於漢家勳可以比周、召、太公之徒，後世血食矣。不務出此，而天下已集，乃謀畔逆，夷滅宗族，不亦宜乎！」²從這段文字裡我們可以看出司馬遷對韓信的看法是有所保留的，他直接點出，縱然沒有韓信，歷史上幾乎不會有漢代一朝，但韓信若能「不伐己功，不矜其能」，或許會有不同的命運。

雖然韓信叛變致死，但是他仍然變成人們心中的神聖型人物。為何只要韓信帶兵出征就會贏得勝仗？為何士兵可為了韓信不惜性命？這都是因為他練兵得宜。韓信是一位很有遠見的軍事家，所以當他在訓練軍隊的時候，會多方考量戰爭的面向，軍心尤為首要之急，而「背水一戰」就是利用這樣的策略打了漂亮的一仗。這些事蹟當然會烙印在當地居民的心裡，於是有人為祂建立祠廟，唐代詩文亦出現有關這古蹟的敘述，就連與韓信相關的各種小故事，如漂母施食，都建造漂母祠來紀念，於是韓信的英雄崇拜就此風行起來。

然而，一位歷史人物要成為受人膜拜的神祇，還是需要一段成神的過程，如關羽成為萬人膜拜的關聖帝君，就是經歷一段長時間的神話建構。由於韓信有功高震主的負面形象，因此歷史上對韓信的評論總是有褒有貶，但是祂仍然成為受人崇拜的神祇。在中國，韓信的祠廟散落各地，如江蘇淮安的淮陰侯祠、山西靈石縣的韓信祠、河北獲鹿縣的韓信祠等，這些都可以看出韓信崇拜的跡象。韓信死後原屬於凶死一類的野鬼，之後卻轉成受人膜拜的神祇，在這轉化的過程中，雖然皇帝的敕封是提高神格的重要依據，但真正能夠推進升格的主力還是來自民間，因此觀察民間崇拜的狀況可以將神明的形象塑造地更清晰。

唐宋以後，各朝皇帝大量敕封神明，武廟以呂尚姜太公為尊，配享「十哲」³，而韓信就是其中一位，因此有了皇帝的策封，更能代表韓信成神受供奉的依

¹ 楊家駱 主編《新校本史記三家注并附編二種》(台北：鼎文書局，1997年10月十版)，頁2611。

² 同註1，頁2629-2630。

³ 《新唐書·禮樂(五)》：「上元元年，尊太公為武成王，祭典與文宣王比，以歷代良將為十哲象坐侍。秦武安君白起、漢淮陰侯韓信、蜀丞相諸葛亮、唐尚書右僕射衛國公李靖、司空英國公李勣列於左，漢太子少傅張良、齊大司馬田穰苴、吳將軍孫武、魏西河守吳起、燕昌國君樂毅列於右，

據。然而，韓信位列武廟的時間卻不長，宋朝之後，祂漸被除名，史書上雖記載祂是因爲不忠之士而被剔除，但其中是否還有其他因素，如民間的香火沒那麼興盛，抑或韓信的正面形象不夠清晰？

如同關聖帝君的信仰一般，韓信的崇拜也漸漸地東移到台灣，這一位歷史的英雄式人物踏上台灣土地竟演變成不一樣的形象，祂不似關羽以忠義典型的形象受人朝拜，而是變成了可以讓人取得財富的神祇。台灣將韓信視爲財神，但祂並不屬於趙公明那類的正財神，祂被大家奉爲偏財神或賭神。相傳韓信「設賭安軍心」，以賭來激勵軍中士氣，因此官兵樂爲其用，屢戰屢勝。韓信以「賭」致勝之說流傳民間，遂被奉爲「賭神」祀之，而賭博場所也常視祂爲祖師爺。之後，便有許多爲了祈求偏財運的信眾，逕自前往宮廟朝拜祂。在台灣，韓信信仰爲何不像中國閩南原鄉型態那樣的發展，而是在地化轉變成另外一種神祇，其中的影響因素爲何？而這樣的發展又與中國韓信崇拜有何不同呢？

除了將韓信當作財神爺來信奉外，在台中縣烏日鄉裡，有一間以觀世音菩薩、韓信（當地稱「韓千歲」）爲主神的寶林寺，到底觀音菩薩與韓信之間有什麼關聯？此尊韓千歲的神明性質又與財神有何不同？而我們是否可就此民間信仰來探討台灣現今社會的變遷？這些問題的發現都是筆者研究此議題的動機，再加上筆者小時候就生活在寺廟的環境裡，所以對台灣的傳統民俗有廣泛的涉獵，因此，更加深了對此研究議題的興趣。況且有關韓信崇拜之研究成果仍然不夠深入，因此擬選定這個題目進行更廣泛的探討。

二、研究目的：

以韓信爲例，從一個歷史人物變成民間宗教信仰的神祇，其中一定經歷過複雜的變化，此不僅和當地民情有關，文化的影響應當更是深鉅。筆者先以歷史文獻的記載來了解中國韓信崇拜的源起，再統整韓信在國家祀典的崇拜紀錄，以及民間對韓信傳說的撰改，以此綜觀韓信崇拜在中國的源流發展。再次，比對中國與台灣韓信崇拜的不同，探討韓信崇拜在台灣變遷，用以觀察韓信在台灣成爲神祇的深層意義。台灣很多信仰皆是閩南的原鄉型態，但韓信的崇拜卻看不到這樣的發展型態，筆者除了對韓信在台灣的發展做研究外，也會對這樣的發展型態做初步分析，更藉此觀察台灣民間信仰本地化的過程，以及觀察台灣信仰發展的特殊型態。

韓信在台灣信仰上是一位發展不久的神祇，因此學術上對他的研究甚少。由於這樣的新議題有待發展，故筆者希望將韓信信仰做初步且廣泛的探討，往後學者如有興趣研究便可供參考，並且爲學術上開創新的議題。另外，韓信的廟宇在台灣僅有台中寶林寺與南投財神宮兩間，其餘的皆將韓信奉爲副祀神，筆者將採訪所有有關韓信的廟宇，並且輔以口訪調查。除了整理各寺廟的香火緣起外，還會記錄各寺廟的儀式活動，以供未來有興趣此議題的研究者查用。此議題雖是新的嘗試，但在書寫上仍會參考許多前人的作品，期望能讓論文內容更加充實。除此，其成果與貢獻應該是首開先例，也期望可以獲得宗教學界的回應。

第二節 文獻回顧

在台灣，韓信研究了了可數，且在宗教信仰方面更是少之又少，學者的研究

以良爲配。後罷中祀，遂不祭。」卷十五，志第五。十哲：張良、田穰苴、孫武、吳起、樂毅列於右；白起、韓信、諸葛亮、李靖、李績列於左。

多是探討韓信的死因，以及爲之翻案，因此在韓信的信仰層面，仍有極大的發揮空間。雖然此議題無直接的參考專書或論文，但韓信成神的過程與歷史上許多有名的人物相似，如關聖帝君、張巡、許遠等，因此筆者想藉由關公信仰的相關論文及專書，來間接討論此議題。一來是關羽和韓信皆是歷史上有名的武將；二來，則是他們皆屬於非正常死亡的厲鬼，但最後卻有皇室敕封，成爲國家祭祀的武神，因此想藉由關公信仰來比對韓信崇拜的發展。除此，韓信的信仰在台灣非常新穎，因此神明的性質也傾向多元，其中財神的性質最爲人知。然而，筆者進行訪察的台中寶林寺，其主神韓千歲的神明性質雖然也有財神的展現，但後來則發展出不一樣的神明性質，因此筆者也將參考鬼神、武神信仰等相關文獻資料，來與韓信的神明性質做一比對。

由於相關與參考的資料廣泛繁雜，因此筆者將文獻資料分爲直接相關與間接相關，希望能精準地使用相關文獻來完成此篇論文。

一、直接相關的文獻探討：

在歷史的文獻上，有關韓信的紀錄眾多，除了《史記》、《資治通鑑》等一類的史書外，文人的詩集以及文集皆有所記錄。其中歷史文獻提到韓信的篇章皆是與其英勇事蹟相關，如李白的〈贈新平少年〉：「韓信在淮陰，少年相欺凌。屈體若無骨，壯心有所憑。一遭龍顏君，嘯吒從此興。千金答漂母，萬古共嗟稱。而我竟何為，寒苦坐相仍。長風入短袂，兩手如懷冰。故友不相恤，新交寧見矜。摧殘檻中虎，羈紲韝上鷹。何時騰風雲，搏擊申所能。」¹此詩雖然是李白引用韓信的事蹟來暗喻自己，但對韓信生平最重要的事件也都有所描述，並可看出李白對韓信是有所讚譽的。另外，中唐詩人劉禹錫遊至韓信廟時，也對其生平有所感歎：「將略兵機命世雄，蒼黃鍾（一作漢）室歎良弓。遂令後代登壇者，每一尋思怕立功」²。除此，還有李紳的《卻過淮陰弔韓信廟》、殷堯藩的《韓信廟》、許渾《韓信廟》、羅隱《韓信廟》等詩，都對韓信生平有所記錄，並對其遭遇有所感嘆。更重要的是，由以上的這些詩詞中，我們可以發現唐代時，韓信受民間崇拜是有一定程度的，也因此當時文人才會特別注意韓信祠廟及其生平。筆者將整理這些歷史文獻，並分析歷代如何看待韓信這位極具爭議性的人物。除此，後世也有將韓信生平寫成歷史小說，如南宮搏和高宏亮寫的《韓信》³，在台灣更將韓信的故事編成歌仔戲於電視上演出，其主演的即爲國寶楊麗花。⁴這些後來的小說與戲劇，也提供韓信在民間的形象展現。

目前台灣學者對韓信的研究極少，主要的研究集中於大陸學界。然而，兩岸的學界皆只以韓信的生平來做考證，以及重新爲韓信的死因和地位作翻案。大陸

¹ 清 乾隆編著；中華書局編輯部點校《全唐詩》（北京：中華書局，2005年4月一版二刷），第3冊168卷1741頁。

² 同註1，第6冊365卷4128頁。

³ 南宮搏《韓信(上、下)》（台北：麥田出版社，2002年7月出版）、高宏亮《韓信》（北京：中華書局，1982年12月第一版第一刷）

⁴ 麗花傳播股份有限公司《韓信(三十集10片DVD)》（台北：東方國際科技股份有限公司）

學者郝建平就將八十年代以來，有關韓信的所有研究做綜合分析¹。可惜此為 1997 年出刊的期刊論文，因此近代有關韓信的研究就無從討論，且此篇的分析重點仍在韓信的生平、事蹟與死因上，其相關的崇祀活動鮮少有學者做探討。

至於韓信在民間被崇祀的紀錄近期則只有一篇是大陸 2003 年的期刊²。省館新發現的《淮陰侯香火田記》，主要是記載大陸學者在整理清代檔案的時候，發現一份明代的碑文，即《淮陰侯香火田記》。字數約有七百字，記述著明代獲鹿縣令為韓信祠購買廟地之事，尤此可見現今河北抱犢寨附近的韓信祠在明代時是有崇祀活動的。除了此篇期刊論文以外，鮮有直接與韓信崇拜有關的研究，僅能參考各論文中直接或間接提到韓信的傳說與敘述。

除此，中國期刊仍有些許文章提及韓信祠或有關韓信的古蹟，較為遺憾的是文章內容大多為個人的情感抒懷、歷史的緬懷以及古蹟的發展演變，雖然也為直接的相關文獻，但參考價值也只限於古蹟演變此方面。如：秦九風的〈一擲魚竿後，淮陰有傳人——在周恩來故鄉訪淮安韓信古蹟〉一篇刊在《海內與海外》2003 年第 4 期³，以及張新朋的〈走近韓信祠〉刊登在《檔案天地》2004 年第 5 期⁴。

二、間接相關的文獻探討：

在討論歷史人物成神的過程時，一定會提及中國的祭祀制度與封賜制度，而這類議題學者大多有所整理，如張鶴泉《周代祭祀研究》⁵就將周代所有的祭祀制度做詳細的統整與分析；呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》⁶則是論述中國傳統的宇宙觀，藉此來探討中國的宗教發展。另外，也有學者將不同朝代的封賜制度抽出來逐一探討，吳清杉《漢代的地方官與祭祀活動》⁷、洪千惠《東漢郊祀與宗廟祭祀制度之研究》⁸、莊政道《〈史記〉對先民信仰與宗教意識之研究》⁹等，便是記錄兩漢以來的宗教發展以及祭祀制度，而雷聞《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》¹⁰、金相範《唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用：以祠廟信仰為考察的中心》¹¹、劉志鴻《宋代的祠廟與祠祀：一

¹ 郝建平〈八十年代以來韓信研究綜述〉《陰山學刊》1997 年，第 2 期，頁 36-42。

² 崔金亮〈省館新發現的《淮陰侯香火田記》〉《檔案天地》，編輯部郵箱，2003 年 S1 期。

³ 秦九風的〈一擲魚竿後，淮陰有傳人——在周恩來故鄉訪淮安韓信古蹟〉《海內與海外》2003 年第 4 期，頁 38-40。

⁴ 張新朋的〈走近韓信祠〉《檔案天地》2004 年第 5 期，頁 26。

⁵ 張鶴泉《周代祭祀研究》(台北：文津出版社，1993 年 5 月初版)

⁶ 呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》(台北：中央研究院民族學研究所，1990 年 3 月初版)

⁷ 吳清杉《漢代的地方官與祭祀活動》(新竹：國立清華大學歷史研究所一般史組碩士論文，1994 年)

⁸ 洪千惠《東漢郊祀與宗廟祭祀制度之研究》(台中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1997 年)

⁹ 莊政道《〈史記〉對先民信仰與宗教意識之研究》(新竹：玄奘大學宗教學研究碩士論文，2005 年)

¹⁰ 雷聞《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》(北京：生活、讀書、新知三聯書店，2009 年 5 月第 1 版)

¹¹ 金相範《唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用：以祠廟信仰為考察的中心》(台北：國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2001 年)

個社會史的考察》¹、盧澤群《南宋兩浙路士大夫與祠廟信仰》²這四篇則是觀察唐宋兩代的祠廟信仰，其與封賜制度也有著緊密的關連。

再者，台灣的宗教生態已與中國傳統有些許不同，最明顯的就是宗教發展的在地化，因此學者在討論台灣宗教時，也不得不注意這個環節。學者對台灣宗教的研究已具規模，許多泛論性與專論性的書隨處可見，如瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》³、林美容《媽祖信仰與台灣社會》⁴、張珣、江燦騰《當代臺灣本土宗教研究導論》⁵、蔡相輝《台灣的祠祀與宗教》⁶、鄭志明《台灣新興宗教現象—傳統信仰篇》⁷等，皆以台灣的宗教現象做探討，試圖分析理解台灣獨特的宗教現象與發展。

至於神祇成神的過程及其標準化的模式，便有許多學者以不同的角度做分析。如韓森的《變遷之神：南宋時期的民間信仰》⁸就在探討國家以封賜制度使神祇地位產生升降的變化；李豐楙的《台灣雲林舊金湖萬善祠及其牽輶習俗——一個自然／非自然、正常／非正常觀點的結構分析》⁹中將非制度化宗教的民俗死亡觀用一圖例呈現分析(如圖 1)，此圖為一橫軸一縱軸垂直相交而成，共分成四個象限。橫軸代表死亡狀態，一邊代表正常死亡，一邊代表非正常死亡；縱軸為死後是否有儀式處理，例如祭祀或超渡。其中許多民間信仰的神祇居於非正常死亡，但卻有相當儀式的祭祀，例如：關聖帝君、媽祖。然而，非正常死亡且又沒人祭祀的，通常就成為孤魂野鬼，此時可藉由顯靈和建立祠廟來提升自己的神格。李豐楙這套理論模式適合用在儒家祠廟的系統上，不僅將神祇的位階高低表現出來，最重要的是對死後魂歸何處做一大方向的統整，尤其是對於非正常死亡這類的現象有更深入的探討，進而觀察出神祇位階升降的主要因素。

¹ 劉志鴻《宋代的祠廟與祠祀：一個社會史的考察》(新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993年)

² 盧澤群《南宋兩浙路士大夫與祠廟信仰》(台中：國立中興大學歷史研究所碩士論文，2003年)

³ 瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》(台北縣：桂冠圖書股份有限公司，2006年9月再版)

⁴ 林美容《媽祖信仰與台灣社會》(台北縣：博揚文化，2006年3月初版一刷)

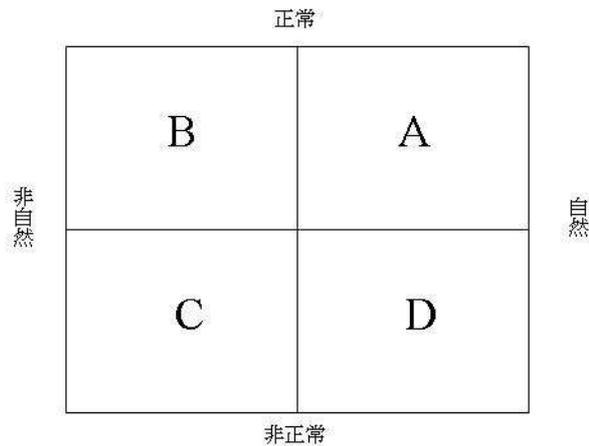
⁵ 張珣、江燦騰《當代臺灣本土宗教研究導論》(台北：南天出版社，2001年初版)

⁶ 蔡相輝《台灣的祠祀與宗教》(台北：臺原出版，1989年9月第一版第一刷)

⁷ 鄭志明《台灣新興宗教現象—傳統信仰篇》(嘉義：南華管理學院，1999年出版)

⁸ 韓森著；包偉民譯《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：浙江人民出版社，1999年9月第一版第一刷)

⁹ 傅飛嵐·林富士《遺跡崇拜與聖者崇拜》(台北：允晨文化，民88年1月10日初版)，頁11-55。



(圖 1)生命結構圖

除此，杜贊奇〈刻畫標誌：中國戰神關帝的神話〉¹主要是分析關羽成神的過程，其共分三個部份：歷史上的關帝神話、關帝神話與帝國國家、大眾文化中的關帝神話，藉由歷史、社會文化兩層面來觀察關帝的神話演變；華琛的《神祇標準化：華南沿岸天后地位的提升》²是以香港的天后宮為例，探討媽祖從最初的地方神成為全國性神祇的過程，其中國家與民間兩者的相互合作，是提升天后地位的重要因素。另外，顏清祥《關羽到關帝》³、范純武《雙忠崇祀與中國民間信仰》⁴等論著，也皆是以神祇的崇拜歷史與變化來做分析討論，呈現此位神祇的信仰特色。

最後以台中寶林寺觀察台灣韓信崇拜的發展時，發現一個重要的概念—「民間佛教」。這個詞學者黃運喜⁵、李世偉、王見川⁶等都曾經使用過，用來描述台北龍山寺的發展型態，而林美容教授更以這個辭彙，來闡述台灣常見觀音信仰的傳統與特色。她以圖示分析「民間佛教」一詞，她認為民間佛教不只意味著佛教向民間信仰的傾斜，甚且意味著佛教同化於民間信仰的發展，像許多地方性觀音廟或地藏庵就有如此的發展。然而，很特別的是佛教向民間信仰的傾斜度則比民間信仰向佛教的傾斜度來的高，就像圖 2 所示，佛教的一端向民間信仰一端的傾斜，有時幾乎到了重量都落在民間信仰一端，而至佛教懸空的狀態，但也許是這種懸空的狀態，反而促使正統佛教有自在活潑的發展空間，無懼於必須與民間佛教嚴正切割，相反的，如果民間信仰向佛教傾斜，則如偶爾的失衡。⁷

¹ 韋思諦編；陳仲丹譯《中國大眾宗教》(江蘇：江蘇人民出版社，2006年7月第一版)

² 陳慎慶《諸神嘉年華：香港宗教研究》(香港：牛津大學，2002年出版)

³ 顏清祥《關羽到關帝》(台北：遠流出版社，2006年4月16日初版一刷)

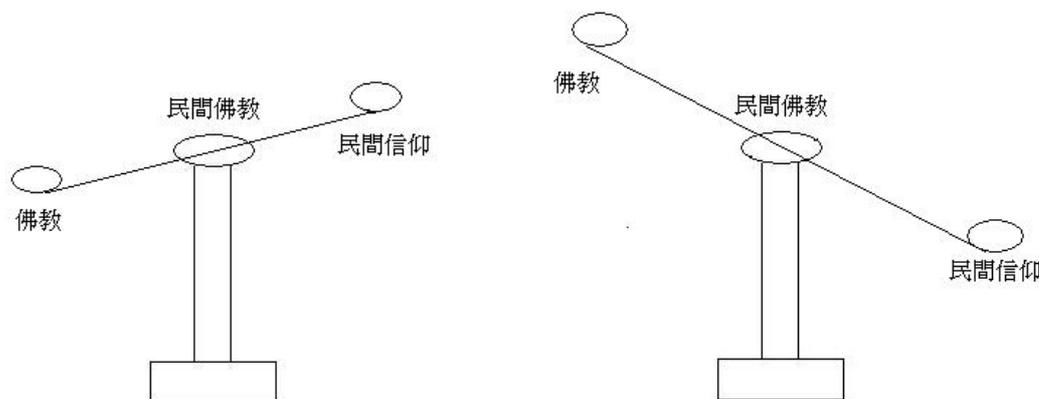
⁴ 范純武《雙忠崇祀與中國民間信仰》(台北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2003年)

⁵ 黃運喜〈從犁頭山蓮華寺的發展看台灣民間佛教的特質〉《玄奘學報》，2001年第四期，頁1-16。

⁶ 李世偉、王見川〈台北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉《圓光佛學學報》，2002年第七期，頁135-152。

⁷ 林美容《台灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》(台北市：台灣書房，2008年12月初版一刷)，頁2-3。

總括來說，「民間佛教」大多是傾向民間信仰，少部分的情況則傾向佛教，而筆者即將探討的台中寶林寺，初期發展則如上所述，是趨向民間信仰的民間佛教，但是後期發展則漸漸傾向佛教，是屬於較特殊的例子，而發展過程將會在文中有詳細敘述。



(圖 2)民間佛教翹翹板示意圖

在宗教組織方面，筆者則以黃慶生《寺廟經營與管理》¹為主要參考書籍。他將台灣宗教的組織做詳細的分類，並且分析各類別的優缺點，以及在此社會與各大教派的可行性，是一本研究宗教組織與管理制度極為詳盡的論著。其它還有內政部主編的《宗教論述專輯(第四輯)—宗教教育及宗教資源分配運用》與《宗教論述專輯(第六輯)—民間信仰與神壇篇》²，其中也有相關篇章可供參考。除此，論文則有黃琦翔《邁向「飛馬」聖地：台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析》³、張五華《組織成員宗教信仰與經營管理實務之探索性研究》⁴、王蓉琦《宗教信仰與非營利組織文化之關係探索-以臺灣世界展望會為例》⁵、吳青蓉《非營利組織行銷之研究：以嘉義地區之民間信仰宗教團體為例》⁶等書。

以上間接參考書目皆能幫助筆者以比較的方向來呈現韓信崇拜的特色，一來藉由其他神祇成神的歷史過程，比較分析韓信的成神過程有何不同，二來更可以

¹ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)

² 內政部編《宗教論述專輯(第四輯)—宗教教育及宗教資源分配運用》(台北市：內政部，2002年12月出版)、內政部編《宗教論述專輯(第六輯)—民間信仰與神壇篇》(台北市：內政部，2004年11月出版)

³ 黃琦翔《邁向「飛馬」聖地：台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析》(台北：天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年)

⁴ 張五華《組織成員宗教信仰與經營管理實務之探索性研究》(台北：國立台灣大學商學研究所碩士論文，1993年)

⁵ 王蓉琦《宗教信仰與非營利組織文化之關係探索-以臺灣世界展望會為例》(台北：國立政治大學社會學研究所碩士論文，1999年)

⁶ 吳青蓉《非營利組織行銷之研究：以嘉義地區之民間信仰宗教團體為例》(嘉義：私立南華大學非營利事業管理研究所碩士論文，2002年)

觀察台灣獨特的宗教發展，將韓信崇拜在台灣的特色展現出來。雖說韓信崇拜的直接文獻甚少，但筆者想藉由其他的參考資料，企圖建構出韓信崇拜的最初發展輪廓。

第三節 研究方法

由於此論文包含歷史與田野調查兩部份，因此筆者除了收集歷史文獻資料外，還需要下鄉做田野調查，訪談全台有關韓信崇拜的寺廟。

此篇論文的內容共分為兩個部份，第一部分為第二章與第三章，主要是藉由歷史文獻的整理，爬梳韓信崇拜在中國的起源以及在台灣的發展。筆者首先處理歷史古籍的部份，然而韓信的祠廟發展在史料記載上並不多，因此筆者調閱所有有關韓信祠廟發展的資料，舉凡正史、地方志、集部等，找出後再作篩選，並分析其發展的狀況。最重要的即找出韓信祠廟從何時開始，以及觀看其發展之興衰，最後在統整目前還可見的韓信祠廟。

其次為收集各類文學的描述以及相關的民間傳說，這部份由於筆者無法前往中國做實際調查，因此也是以歷史文獻為主，並且輔以網路上的資料，將有關韓信崇拜的傳說作整理分析。除此，筆者也整理各朝文人所作之詩詞歌賦，選擇與韓信崇拜直接相關或間接相關的作品，企圖藉由這些作品來觀看當時社會崇拜韓信的狀況。最後則是以現在的小說和戲劇為主，觀察韓信成神後給予民眾哪些重要的特殊形象。

最後則是論文的第二部份—田野調查，主要是論文的四、五兩章，以台中寶林寺的韓信崇拜為主，對此寺廟韓信崇拜的發展與儀式演變做深度的訪談與調查。另外，筆者也跑遍台灣各地有關韓信寺廟的田野，將各寺廟的發展做簡單的整理與分析，由於其他寺廟的發展皆為起步階段，故筆者將田調的重點鎖定在台中寶林寺，藉此觀察台灣韓信崇拜的轉變。

由於田野調查的資料是此論文的重點，因此在此陳述筆者與訪談者的關係，並且將訪談者的宗教背景作簡明的闡述：

一、寶林寺住持—楊茂欽：

楊住持為筆者的父親，出生於民國四十一年烏日鄉榮泉村，小時生活環境困苦，且其父親於他年幼時患得精神病，因此家庭生活委實坎坷。長大後他獨立更生，並且於 19 歲時與人合夥經營一間汽車維修工廠，困苦的生活才漸漸好轉。

然而，他為何會進入寺廟擔任要職？此是否與他的宗教信仰有關？楊住持小時候家中的廳堂就供奉很多神像，如觀世音菩薩、王母娘娘、天上聖母等，因此對求神拜佛之事早已耳濡目染。然而，當時寶林寺還未建立，且其主神第九觀音媽王剎¹也尚在人世，最巧的是，王剎和楊住持的母親還是結拜姐妹，因此他在小時候就已見過後來寶林寺所崇拜的第九觀音媽，或許也是因為有這樣的關係，神明早在楊住持出生時就守護其旁，等待他長大。

等到楊住持長大後，寶林寺也於民國五十五年成立，並開始救人濟世，更由

¹ 王剎為寶林寺的第九觀音媽，是觀世音菩薩的坐下第九弟子，期緣由於第四章有詳細的介紹。

於楊住持母親與第九觀音媽有結拜的關係，因此家人常常會到寶林寺上香拜拜，祈求一家平安。然而，楊母於此時染上重病，楊住持爲了求得母親身體康復，便進入寶林寺，並聽從神明指示開始打坐，進而與寶林寺結上不解之緣。

由於楊住持從小就深信神明信仰，而後又與寶林寺有密切關係，故最後成爲寺廟的住持，並且爲寶林寺的未來發展設想一份藍圖，這些發展將於本論文四、五兩章會有詳細的敘述。

二、寶林寺的桌頭—蔡淑玲與甘育郡

蔡淑玲，出生於民國五十五年的台中縣潭子鄉，小時家裡也崇拜觀世音菩薩，因此對於民間信仰一點都不陌生。然而，由於她在求學階段時發生一件事情，使她和寶林寺結上緣份。當時她常在上下課的途中感覺到有人跟蹤，雖然不明白此人的用意爲何，但卻也令她心神不寧，而父母親對她的情況感到憂心，於是聽從朋友的建議，到寶林寺讓神明收驚解厄。說也奇怪，收驚完後，她突然感到豁然開朗，心情也不復許多，更令人訝異的是，自此之後她便三不五時往寶林寺跑去，就當事人的描述：「那似乎有種神力牽引著我。」寶林寺的神明透露她與寺廟有緣，因此便開始在寺廟幫忙，並且逐漸成爲桌頭，替神明服務。

甘育郡，出生於民國五十三年南投縣草屯鎮，家中種植檳榔，是當時草屯鎮有名的檳榔生產業者。小時候常被父母親帶去寺廟拜拜，加上父親在地方上頗有名氣，因此常常會前往寺廟捐助建廟基金。後來她嫁到台中縣烏日鄉，原本生活幸福美滿，豈知丈夫居然罹患口腔癌，於是她到處求神拜佛，最後在朋友的介紹下來到寶林寺。在科學與宗教的雙管治療下，其丈夫最後仍不敵病魔的摧殘而離去，她也難過到想要藉由自殺了斷人生。然而，寶林寺的眾人用盡心力陪伴她，雖然無法完全抹去傷痛，但她仍然挺起精神，獨自扶養兩名年幼子女與公婆。後來神明降乩告知，要她進來寺廟幫助蔡淑玲，承擔另一桌頭的位置，並且顯神蹟保住其丈夫事業¹，因此她便決定進入寺廟奉獻己力。

三、寶林寺的重要信徒—林香珠與蔣碧瑛

林香珠，出生於民國年，甚早就接觸寶林寺，是目前寺廟中最老的信徒。當時她生了三個小孩，由於小孩的成長過程不太順遂，故聽從友人的介紹，大老遠從彰化縣線西鄉坐車至烏日請寶林寺的神明幫忙小孩平安成長。然而，在她五十七歲時因食道管破裂必須動刀，加上她與其丈夫離開彰化到台中自行創業，事業的忙碌使得其身體狀況大不如從前，尤其是肝臟受損極爲嚴重，因此使得開刀情況變得緊急危險。幸得三位孩子孝心感動神明，在母親開刀期間跪著祈求，直到手術結束，而林女士也因此順利度過危險期，自此她更發願要努力幫助寶林寺的發展。其中本文第四章所敘述的兩則神蹟，林香珠女士便是關鍵人物。

蔣碧瑛，出生於民國五十三年台中四張犁，目前擔任寺廟的出納。母親在其小時候就常到寶林寺拜拜，因此她對寶林寺毫不陌生，而她會進入寶林寺擔任要職是爲求其妹身體健康。當時其妹因爲課業導致壓力過大，精神已達恍惚狀

¹ 其夫去世後，留下許多財產與事業，然而，親戚見她是一位女流之輩，便打算欺負她，並奪走他丈夫外包商的工作，幸得神明幫忙找到三位貴人，才弭平此事情，而她也因此變得更加虔誠。

態，家人便將她帶到寶林寺，除了接受醫生的治療外，也接受宗教的療癒。爲了使其妹的病能早日康復，她便發願要進入寶林寺幫忙，並且吃素。說也神奇，其妹過沒多久就真的恢復，而她也履行所發之願，進入寶林寺服務至今。

以上幾人皆是寶林寺發展中重要的人物，而筆者也對其做深度訪談，並且整理後寫成四、五兩章。在此先簡介其宗教背景與進入寶林寺服務的契機，用以輔助四、五兩章的行文內容。

第四節 章節安排

台灣的宗教大多從中國東南沿海一帶移植過來，因此現今的宗教現象大多以中國傳統宗教文化爲基底，因此探討台灣的宗教現象，勢必先了解中國傳統宗教祭祀。首先，在第一章緒論之後，便將中國韓信崇派的歷史源流設爲第二章，此章共分三節：韓信崇拜的起始與民間傳說；中國封賜制度與韓信神格的轉變；韓信崇拜在中國各地的發展與現況。第一節敘述韓信崇拜的起源，除了從歷史上的紀錄來觀看，還輔以文人雅士對韓信的敬崇，以及民間如何轉化稗官野史來塑造韓信的形象，藉此觀察韓信崇拜的興衰，以及神祇位階的升降。第二節主要描述中國的祭祀發展，用以了解中國傳統文化與宗教的融合，進而講述封賜制度對韓信崇拜的影響，將其厲鬼性格至武神性格的轉變作詳細的敘述，從中觀察民間崇拜與國家祭祀的不同，最後歸結於民間創造神祇的力量，對中國整個宗教的發展更甚於國家政策。第三節則是廣泛地介紹目前中國各地還有韓信崇拜等遺跡，就筆者的資料收集，持續有香火的寺廟似乎不多，其大部分的建築皆成爲歷史遺跡，僅供遊客觀光，甚至在韓信故里淮安市發展成地方文化的觀光區，淮陰侯祠、漂母祠、胯下橋等，都是歷史上有名的遺跡。

第三章台灣韓信廟的出現與分布則描述台灣的宗教發展，其中韓信的崇拜是個特例，祂是台灣道地新創的神祇，與中國的韓信崇拜迥然不同。此章分爲韓信崇拜在台灣源流、韓信的神明性質、台灣各地韓信廟的分布與發展三節。首先討論韓信崇拜在台灣如何興起，雖然許多神祇的膜拜皆由福建的移民帶入，但韓信這位神祇卻於近期的社會環境而興起，屬於新創的神祇，在中國韓信崇拜的資料裡，似乎未見人民將之視爲偏財神，如此的神格和發展，可說是台灣宗教發展中的特例。接著就韓信崇拜的源流來討論其神明性質，筆者從鬼神開始分析，次而武神，再次財神，最後以萬能神做一小結。台灣的神明演變至最後皆被賦予許多能力，如媽祖一開始雖爲航海神，但發展至今，已成爲家喻戶曉的萬能之神，任何事情皆可向祂祈求。最後介紹台灣各地以韓信爲主神或副祀神的寺廟，總共有七間，其中有三間是母廟與分香子廟的關係，由此可見，韓信崇拜在台灣仍屬於初始的發展階段。

以上七間寺廟以台中寶林寺的歷史最久，因此第四章與第五章分別詳述其寺廟的歷史發展與儀式活動。第四章台中寶林寺韓信崇拜的源流與發展將寺廟的歷史分成三個階段敘述，民國五十五年至民國七十二年爲草創期，主要於烏日宋家降乩濟世，鄰近村民皆受其神恩而深信不已。漸漸地信徒越來越多，私人住家的空間不敷使用，因此開始另覓建廟之地。民國七十三年至民國八十二年爲發展

期，除了完成建廟一事，更於此其建立儀式與管理制度，使寺廟的發展逐漸步上軌道。最後則為民國八十三年至今，主要藉由人神共譜神話來轉變寺廟的發展型態，不僅儀式有所改變，許多活動與人事也因寺廟發展轉變而有所更動。其間歷經管理內部人員的鬥爭，更使得寺廟發展一度面臨困境，後來信徒齊心改革，重組管理人員後，才又有穩定的發展。第五章則主要敘述寺廟的儀式活動與組織管理，寶林寺的主要法會共有六場，除了各神祇的聖誕外，還有七月的盂蘭盆法會與年底的禮斗法會。除此也介紹其它的相關祭祀儀式，用以觀察台中寶林寺的發展特色。在管理制度上，寶林寺是以寺廟監督條例申請立廟，因此是為登記有案的寺廟，而制度則是選用管理委員會制，是民間宮廟最常使用的制度。雖然就寺名與崇拜主神來說應屬佛教，但實際上的發展卻與民間信仰相似，且許多以觀世音菩薩為主神的寺廟也大多有這類的情況，此也屬於台灣宗教發展上的一種特色。

最後一章為結論，總結台灣韓信崇拜的發展與特色，更與中國的韓信崇拜源流做一初步比較。雖然台灣韓信崇拜的現象仍屬特殊案例，且寺廟的分布也不多，但此神祇崇拜的發展卻與台灣的社會環境息息相關，因此筆者更期待能藉由這個神祇崇拜的特例來為現今台灣宗教發展做一分析，雖然分析的區塊無法擴大至整個大宗教環境，但卻可以由此窺探台灣社經發展的特殊現象。



第二章 韓信崇拜的歷史源流

韓信，歷史上一位有名的軍事家，並造就有漢一朝，與張良、蕭何並稱漢初三傑，而他的雄風武略連漢高祖都不得不折服。然而，韓信功高震主，漢高祖在希冀與之望其項背的同時，也在想著如何除掉這支眼中釘，最後藉由呂后、蕭何之手用計殺死，而民間祠廟的一句對聯最能總括韓信的一生「生死一知己，存亡兩婦人」¹。正史雖然記載著韓信叛變致死，但許多文人志士皆認為韓信之死是一種政治暗殺，是漢高祖利用韓信的才幹建立漢朝，卻又要將他的勢力削落，這種皇帝與開國元臣間微妙的關係，在每個朝代都上演著。韓信從齊王變成楚王，再從楚王降為淮陰侯時，便清楚地知道漢高祖的心意，因此無論韓信的任何舉動，皆受人控制與監視，對於如此的變化，他一定心有不甘，而最後被用計殺死時，那股怨氣便持續地留下來。

傳說爲了不讓韓信挾怨報仇，漢高祖曾在山西一地理其首級，並爲之建冢立祠，而其他地方也出現些許傳說，對韓信皆有所敬畏並轉而祭祀，如韓信故里的淮安市、山西靈石縣等地，雖然規模不大，但民間對其崇敬已有所醞釀。直到唐朝君王將韓信列爲武廟十哲之一，民間對韓信的崇拜才較爲興盛，而文人志士也多對韓信有所讚賞和惋惜，更常於韓信廟前題詩作詞，遙想此一千古風流人物。

雖然韓信在唐朝時進入武廟的國家祭祀，但於宋朝時卻漸漸退出，一來是國家對其形象抱持著懷疑的態度，二來宋代以後禮教觀念漸深，影響著國家的神明祭祀，因此韓信崇拜的興衰與國家封賜有很大的關係。然而，國家封賜只是加深民間百姓崇拜的信念，藉以提高他們敬畏之神的威力，但塑造形象以及建立神話傳說，還是以民間的力量爲主。國家祭典中對韓信的除名，並不代表民間韓信廟的香火就此斷源，他們會藉由其他方式繼續下去，不斷地建立傳說、改造傳說，用以吸引更多信眾，抑或轉換其神明性質，再度延續興盛的香火。

第一節 韓信崇拜的起始與民間傳說

韓信死後並無受到漢代官方的祭祀，一直到唐代時，才有資料描述韓信祠廟的發展，因此以下從歷史、國家與民間三個部份來觀看韓信崇拜的發展。

一、歷史上的韓信

歷史上對韓信生平的記載，多以《史記·淮陰侯列傳》爲主。韓信的生年不詳，只知其於淮陰市中成長，其身分爲秦朝統治時韓國的落沒貴族之一。秦末時，天下動盪不安，韓信隱身市井之間，經常寄食於他人，且期待有朝一日可以被重用。某次，他在亭長家作客，一連好幾天皆在其府上叨擾，亭長夫人在私底下頗多怨言，在亭長外出時，故意刁難韓信，不供給飯菜，韓信深知自身不受歡迎，於是忍住飢餓離開。由於飢餓不堪，因此向河邊洗衣的婦人乞食，此婦人也就是歷史上有名的漂母，她不僅施食與韓信，更勸他要上進，不能只知依賴別人，於是韓信便決定努力向上，開創自己的前途。

¹ 此祠廟位於山西省靈石縣，是此祠中最有名的對聯。

韓信平日深研兵法，並且注意當時局勢的發展，當下即投靠當時聲勢最浩大的項梁軍。西元前 208 年項梁死後韓信便成為項羽部下，當時項羽聲名大噪，已是反抗軍的共主，韓信曾經數次向項羽獻策，但項羽並沒有採用。不僅如此，韓信在項羽軍內僅擔任炊事兵與守門官，他認為如此小官職並無任何前途可言，於是在西元前 206 年，漢王劉邦進入巴蜀時，韓信逃離項羽的楚營，投奔漢王劉邦。韓信最初也未被漢營重用，後來因為叛逃被捕而即將處斬，行刑時已有十三人被斬，輪到韓信時，他見到夏侯嬰，便開口說：「上不欲就天下乎？何為斬壯士！」¹夏侯嬰感到驚奇，釋放了韓信，並向劉邦推薦韓信，而劉邦則命韓信為治粟都尉，但韓信仍然無法滿足於這個職位。後來幸得與蕭何共談國家大事，蕭何對他感到佩服，於是答應將他推薦給劉邦。然而，過了一段時間仍無音訊，韓信深覺得不到重用，於是準備離開另尋明主。蕭何聞訊，認為韓信如此將才不能輕易流失，於是在來不及通知劉邦的情況下，便策馬於月下追回韓信。起初，劉邦聽說蕭何叛逃，當下驚恐又生氣，後來聽說他是為了追韓信，於是責問他：「這麼多人叛逃，你都不追，為何只追韓信？」蕭何便對著漢王推薦韓信說：「諸將易得耳。至如信者，國士無雙。王必欲長王漢中，無所事信；必欲爭天下，非信無所與計事者。」²後來，劉邦接納蕭何的建議，模仿古代築壇拜將，封韓信為大將軍。拜將後，韓信立刻向劉邦剖析天下大勢，並向劉邦提出自己的分析和戰略。劉邦十分歡欣，並依照韓信的計劃開始部署。

至此之後，韓信便開始為劉邦在戰場上殺敵，並且連下好幾城，連項羽都頗感威脅。其戰役最有名的方為「暗渡陳倉」與「背水一戰」兩場。項羽成為西楚霸王之後，開始分封諸侯，而分封諸侯後不足一年，齊國便開始發生內亂，項羽於是親率楚軍北上平亂。此時，劉邦出兵進攻關中，由韓信領軍暗渡陳倉，突襲雍王章邯，漢軍大勝，很快便攻佔咸陽，塞王司馬欣和翟王董翳投降，關中大部份平定。當章邯還堅守廢丘時，劉邦留下韓信圍攻廢丘；自己則聯合其他諸侯，趁項羽還在齊國時，企圖攻佔項羽首都彭城。前 205 年，項羽領兵三萬回師彭城，劉邦這時還在沉迷享樂，結果慘敗，退至滎陽。之後，韓信率兵前往營救劉邦，並且在京城和索城（都在滎陽附近）之間擊退楚軍，使楚軍不能西越滎陽。接著魏王魏豹附楚反漢，劉邦派韓信領兵攻魏，韓信突襲魏國都城安邑，擒魏豹。隨後韓信再度率軍擊敗代國，這時漢營調走他旗下的精兵到滎陽抵抗楚軍。韓信仍然被下令繼續進軍，在井陘背水一戰，以少數兵力擊敗號稱二十萬人的趙軍，擒趙王趙歇，並聽從廣武君建議，派人出使燕國，成功遊說燕王歸附漢王。最後連齊國也被韓信給攻下，於西元前 203 年，韓信以齊地未穩為由，自請為假齊王，以便治理。當時劉邦聽從張良、陳平的勸諫，封韓信為齊王。雖然之後有蒯通說服韓信背叛劉邦，但韓信認為劉邦對他有恩，且他為劉邦打天下，應該不會致其於死地，因此拒絕蒯通的游說。後來韓信派兵協助劉邦攻打項羽，統一中原建立漢朝。

¹ 楊家駱主編《新校本史記三家注并附編二種》(台北：鼎文書局，1997 年 10 月十版)，頁 2610。

² 同註 1，頁 2611。

然而，在漢朝建立後，劉邦開始削弱異姓諸侯的勢力，其中包括齊王韓信，首先將他遣調至楚地，封為楚王。後用計陷害韓信，再度將他降為淮陰侯，此時韓信深知「狡兔死，狗肉亨；高鳥盡，良弓藏；敵國破，謀臣亡」¹的道理。韓信知道劉邦害怕自己的才能，便常常稱病不出，長期累積著怨恨與不滿。當時，陳豨升官至鉅鹿，且與韓信私下約定，若起兵造反，另一方將助一臂之力。漢十年，陳豨果真反叛，韓信便與家臣密謀從內部襲擊呂后、太子等人，但遭親人告密而走漏風聲。呂后與蕭何便反計，偽報陳豨已死，引韓信前來祝賀。韓信被束縛後，被斬於長樂宮鍾室，並誅連三族。

韓信的生平事蹟大抵如以上所述，班固《漢書》的撰寫也是參考司馬遷的《史記》，但班固堅守著漢代皇室正統的使命，在描述韓信的生平時，特意在韓信的傳記裡刪除蒯通向韓信說服反漢一事，另外再立一篇〈蒯通傳〉來敘說此事，且在立傳時，只稱其名不稱其爵²，此舉有意將司馬遷原本對韓信反叛的懷疑態度完全消除，可以隱約看出班固對韓信的評價貶多於褒。然而，就歷史上韓信的形象而言，令人印象深刻的便是戰場上的豐功偉業，民間祠廟的建立大多也是為了紀念韓信的英勇事蹟，因此從記載上可以清楚地知道韓信的定位。

首先，早期雖然貧困潦倒，但卻勇於奮發向上，在漂母一句話的勸導下，讓他心中萌生衝勁，期間雖遇到市井屠夫的嘲弄揶揄，他卻轉化心境，忍住心中怒火，其「胯下之辱」便造就了前途無可限量的將軍，「小不忍則亂大謀」可說是韓信第一個令人印象深刻的形象。

其次，他對局勢的分析獨到，有慧眼識明主的能力。他平時充實自己，並且投靠當時最有勢力的項梁軍。然而，得不到重用的他，並不會戀棧穩定的官餉，因此他可以異然決然地離開另尋他主。他對局勢的分析透徹，更自信本身的能力，雖然最後由蕭何力薦劉邦，韓信才得以重用，但從韓信與劉邦的談話中，便可知他在當時是為不可多得的人才，如此冷靜、聰明的性格更是烙印於眾人的腦海。

第三，韓信在戰場上的衝鋒陷陣最為大快人心，從「暗渡陳倉」到「背水一戰」，期間歷經多少位名將、軍師，他都能從容不迫，每戰必勝，其所向披靡讓他名聲足以與劉邦、項羽鼎立，如此英勇的形象當然是揮之不去的。然而，功高震主的負面形象卻掩蓋住上述三點的正面塑造，其實仔細觀察韓信的一舉一動，其對漢朝可說是忠心不二，蒯通說服他三國鼎立，他堅持拒絕，從這點就可判別他不是個利益薰心的人。只是劉邦最後為了大砍異姓諸侯，不得不將他冠上叛變罪名。由於各朝代對韓信的評價不一，因此在形象的塑造上，容易顯得晦澀不明，不若關羽的形象來得清晰。

根據杜贊奇〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉³文中的闡述，其實關羽最早也是有著負面形象的，只是在天時、地利、人和的情況下，讓關羽的負面形象

¹ 楊家駱主編《新校本史記三家注并附編二種》(台北：鼎文書局，1997年10月十版)，頁2627。

² 司馬遷《史記》為韓信立傳編為〈淮陰侯列傳〉；班固《漢書》則編列〈韓信傳〉。

³ 韋思諦編；陳仲丹譯《中國大眾宗教》(江蘇：江蘇人民出版社，2006年7月第一版)，頁93-114。

消失，美化成聖德人君，如果當時佛、道兩教沒有將關羽列為其教派的保護神，以及白話小說與戲劇沒有捨棄他在《三國志》中過於自信、貪圖虛榮的形象，那關羽的神化過程是否會如此順利？相反的，一旦負面形象一直存在，其形象塑造便容易出現拉扯，從《歷代名家評史記》中就可看出，在中國的歷史上，韓信便是一位正負面形象皆存在的歷史人物，只是各朝代的取捨有所不同。如在唐宋時雖然韓信被列為武成王廟的十哲之一，但仍有文人對韓信抱持著負面態度：唐朝劉知幾便認為韓信「初在仄微，墮也無行，後居榮貴，滿盈速禍；躬為逆上，名隸惡徒」¹，因此覺得歷史上只可以「美其善將，呼為才略」²，如果要「以賢為目」³則過於荒謬；南宋葉適則認為：「韓信不學道謙讓，伐功矜能，至於夷滅，信雖不足以知此，然當受此責矣。」⁴指責韓信一生敗於驕矜之態；明代的郝敬也認為韓信雖然「人品功業，使非不端慤」⁵，但最後卻漸漸靡爛，並用《詩經》的「靡不有初，鮮克有終」⁶總括其失敗致死之因。然而，在清朝雖然韓信已不在武廟之列，但大多文人志士皆為之翻案，推斷韓信之死應是政治迫害，並認定韓信其實是一心歸漢的，如明末清初的馮班便列舉出三點不合理處：「韓信處嫌疑之地，輕與一陳稀出口言反，此亦非人情」、「信以淮陰侯家居，雖赦諸徒奴，合而使之，未易部勒也」、「上自出，關中雖處，未能全無備，亦不可信也」⁷，就以上三點，馮班除了隱射此是司馬遷含冤入獄的文字之外，更明指韓信被扣反叛之冤。清朝方苞也說：「…詳載武涉、蒯通之言，則微文以志痛也。方信據全齊、軍鋒震楚、漢，不忍鄉利信義，乃謀畔於天下既集之後乎？……」⁸用此疑問來暗示韓信之死可能有所冤屈；另一清代文人梁玉繩，更直指此為皇室預謀迫害：「信之死冤矣！前賢皆極辨其無反狀，大抵出於告變者之誣詞及呂后與相國文致之耳。……」⁹

由以上的歷史事件以及各朝代文人的評論可知，韓信生平正負面形象兼具，大抵上負面形象為反叛之罪，此是中國傳統文化中最無法被接受的罪名。對父母盡孝，對國家盡忠，忠孝二字可說是儒家禮教最重視的部份，因此在正史上被冠上叛變罪名的韓信，大多會接受到許多輿論的批評。話雖如此，歷史上仍有其他人持相反意見，認為韓信一心向漢，只是功高震主，招致死禍，且民間百姓對其推崇更勝於知識文人，其英勇事蹟不斷地被傳頌，以下便就國家祭祀和民間崇祀的情況來分析韓信成神的過程與形象塑造。

二、各朝代的賜封與韓信崇拜

¹ 楊燕起、陳可青、賴長揚編《歷代名家評史記》(台北：博遠出版有限公司，1990年2月初版)，頁749。

² 同註2，頁749。

³ 同註2，頁749。

⁴ 同註2，頁749-750。

⁵ 同註2，頁750。

⁶ 同註2，頁750。

⁷ 同註2，頁750-751。

⁸ 同註2，頁751-752。

⁹ 同註2，頁753。

談及國家對神祇的賜封，當下即聯想到唐宋時期。然而，早在西元前六世紀就有登山祭祀天地的封禪活動，其儀式就像是皇帝分封臣子諸侯一般，對當時的神祇進行封賜的動作，一來承認神祇的威力，二來則是確定其神祇為下屬的身分，而後代也繼續前朝的作法，陸續賜封神祇官爵名號。¹宋朝可說是大量賜封神祇的朝代，其範圍已不僅止於封禪的山神，只要是民間有靈驗的神祇，經過官員的審核後，確認有功於國，或有佑於民，便可獲得賜封，進入祀典。雖說如此的賜封制度是一種上下交相賊的現象，民間的鄉紳與志士為了使自己崇拜的神祇列入國家祀典，便會產生勾結高層官員的事件，藉由創造靈驗事蹟，使其神祇提高位階，一來表面上提昇了神祇的能力，二來則是民間鄉紳提昇自身名望的最佳途徑。雖然賜封有此弊病，但它對民間宗教的發展實在功不可沒，可說是藉由政府的力量，使宗教信仰發展興盛。

韓信在唐朝就已列入國家祀典，且在武成王廟裡的排序，韓信位居左側第二，可看出在當時頗受重視，就此判別，其韓信的祠祀最遲應從唐朝就已開始。然而，在短短二十七年後，武廟的亞聖十哲便被除名。由於當時建置太公尚父廟是唐朝提倡文武並重的一個展現，為了使祭典與孔廟一致，故在配享名將方面也比照孔廟的亞聖十哲，然而，十哲皆為孔子嫡傳弟子，而武廟十大名將所處的時間與空間卻不符孔廟的配享者，因此於貞元二年(西元 786 年)提議應將武廟之亞聖十哲去名，只留下武成王姜太公與留侯張良，其他名將遂不再進行同等的祭祀。²再過兩年，朝中文臣更有意去除武廟祭祀，認為姜太公之功業無法與孔子之德行相互比擬，勸皇帝可以罷黜上元年間的追封立廟，回復至民間磻溪祠祭祀即可。然而，朝中將軍二十四人等合議，認為唐朝開國立武廟，是文、武並宗的展現，況且典禮已久，去除似乎有所不當，故最後仍保留武廟祭典。³

¹ 韓森著，包偉民譯《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：浙江人民出版社，1999年9月第一版第一次印刷)，頁78。

² 《新唐書·禮樂(五)》：「貞元二年，刑部尚書關播奏：『太公古稱大賢，下乃置亞聖，義有未安。而仲尼十哲，皆當時弟子，今以異時名將，列之弟子，非類也。請但用古今名將配享，去亞聖十哲之名。』自是，唯享武成王及留侯，而諸將不復祭矣。」卷十五，志第五。

³ 《新唐書·禮樂(五)》「四年，兵部侍郎李紆言：『開元中，太公廟以張良配，乙太常卿、少卿三獻，祝文曰：皇帝遣某敢昭告。至上元元年贈太公以王爵，祭典同文宣，有司遂以太尉獻，祝版親署，夫太公周之太師，張良漢之少傅，今至尊屈禮於臣佐，神何敢歆？且文宣百世所宗，故樂以宮縣，獻以太尉，尊師崇道也。太公述作止《六韜》，勳業著一代，請祝辭不進署，改昭告為敬祭，留侯為致祭，獻官用太常卿以下。』百官議之，多請如紆言。左司郎中嚴浚等議曰：『按紆援典訓尊卑之節，當矣，抑猶有未盡。夫大名徽號，不容虛美，而太公兵權奇計之人耳，當殷之失德，諸侯歸周，遂為佐命。祀典不雲乎，法施於人則祀之？如仲尼祖述堯舜，憲章文武，刪《詩書》，定《禮樂》，使君君、臣臣，父父、子子皆宗之，法施於人矣。貞觀中，以太公兵家者流，始令磻溪立廟。開元漸著上戊釋奠禮，其進不薄矣。上元之際，執事者苟意於兵，遂封王爵，號擬文宣，彼於聖人非倫也。謂宜去武成王號，復為太公廟，奠亨之制如紆請。』刑部員外郎陸淳等議曰：『武成王，殷臣也，紂暴不諫，而佐周傾之，夫尊道者師其人，使天下之人入是廟，登是堂，稽其人，思其道，則立節死義之士安所奮乎？聖人宗堯、舜，賢夷、齊，不法桓、文，不贊伊尹，始謂此也。武成之名，與文宣偶，非不刊之典也。臣愚謂罷上元追封立廟，復磻溪祠，有司以時享，斯得矣。』左領軍大將軍令狐建等二十四人議曰：『兵革未靖，宜右武以起忠烈。今特貶損，非勸也。且追王爵，以時祠，為武教主，文、武並宗，典禮已久，改之非也。』乃詔以將軍為獻官，餘用紆奏。自是，以上將軍、大將軍、將軍為三獻。」卷十五，志第五。

就武廟的發展來看，其韓信在唐朝仍頗受推崇，只是由於武廟的建立之初是與孔廟並立，許多儒學志士會認為如此立足點似乎有點失準，畢竟孔子從春秋至爾後每朝代皆是聖人楷模，其下弟子也皆有其德性，比之姜太公之功、張良之輔，以及各朝名將之業，似乎有過之而無不及，因此文朝百官才有如此的辯論，其武廟的發展也不甚穩定。然而，排除以上的爭論，仍可推斷國家對有功名將的推崇，此時如果民間已有韓信祠的崇拜，可想而知香火會因此而鼎盛。

唐代便有許多文學家走訪韓信廟，並且爲之作詩，有些讚嘆其豐功偉業，有些則感傷其兔死狗烹，更有藉韓信生平來比喻自己懷才不遇，如李紳《卻過淮陰弔韓信廟》：「功高自棄漢元臣，遺廟陰森楚水濱。英主任賢增虎翼，假王徼福犯龍鱗。賤能忍恥卑狂少，貴乏懷忠近佞人。徒用千金酬一飯，不知明哲重防身」¹。總括來說，韓信於唐朝似乎頗受重視，國家賜封與文人的讚嘆都可以看出韓信的正面形象。然而，每個朝代都有不同的發展，其韓信的形象也被重新審視，故在國家的賜封上，也有所更動。

武成王廟的祭典在後梁時被廢除，但於後唐時再度復興，後來宋朝統一全國，繼續唐朝對武成王廟的祭祀，並且重新封賜武廟名將，其中增加了管仲、田穰苴、孫武、范蠡、樂毅、諸葛亮、吳起、孫臏、田單、廉頗、王翦、李廣、吳周瑜，而韓信仍位居前十位名將之內。²宋代雖然重文輕武，但對於武廟的祭典卻相當重視，期間曾有官員對武成王廟的祭祀存有懷疑，認為七十二賢中有人不配其享，然而，最後還是以周翰上書遵守古禮來結束此段爭論。³除此，宋代在

¹ 清 乾隆編著；中華書局編輯部點校《全唐詩》（北京：中華書局，2005年4月一版二刷），第8冊482卷5524頁。

² 《新校本宋史·武成王廟》：「昭烈武成王，自唐立太公廟，春秋仲月上戊日行祭禮。上元初，封爲武成王，始置亞聖、十哲等，後又加七十二弟子。梁廢從祀之祭，後唐復之，太祖建隆三年，詔修武成王廟，與國學相對，命左諫議大夫崔頌董其役，仍令頌檢閱唐末以來謀臣、名將勳績尤著者以聞。……宣和五年，禮部言：『武成王廟從祀，除本傳已有封爵者，其未經封爵之人，齊相管仲擬封涿水侯，大司馬田穰苴橫山侯，吳大將軍孫武滬瀆侯，越相范蠡遂武侯，燕將樂毅平虜侯，蜀丞相諸葛亮順興侯，魏西河守吳起封廣宗伯，齊將孫臏武清伯，田單 昌平伯，趙將廉頗臨城伯，秦將王翦鎮山伯，漢前將軍李廣懷柔伯，吳將軍周瑜平虜伯。』於是釋奠日，以張良配享殿上，管仲、孫武、樂毅、諸葛亮、李勣並西向；田穰苴、范蠡、韓信、李靖、郭子儀，並東向。東廡，白起、孫臏、廉頗、李牧、曹參、周勃、李廣、霍去病、鄧禹、馮異、吳漢、馬援、皇甫嵩、鄧艾、張飛、呂蒙、陸抗、杜預、陶侃、慕容恪、宇文憲、韋孝寬、楊素、賀若弼、李孝恭、蘇定方、王孝傑、王峻、李光弼，並西向；西廡，吳起、田單、趙奢、王翦、彭越、周亞夫、卬青、趙充國、寇恂、賈復、耿弇、段熲、張遼、關羽、周瑜、陸遜、羊祜、王濬、謝玄、王猛、王鎮惡、斛律光、王僧辯、于謹、吳明徹、韓擒虎、史萬歲、尉遲敬德、裴行儉、張仁亶、郭元振、李晟，並東向。凡七十二將云…」卷一百五，志第五十八，禮八。

³ 《新校本宋史·武成王廟》：「……昉自唐室，崇祀太公。原其用意，蓋以天下雖大，不可去兵；域中有爭，未能無戰。……貞元之際，祀典益修，因以歷代武臣陪饗廟貌，如文宣釋奠之制，有弟子列侍之儀，事雖不經，義足垂勸。矧於曩日，不乏通賢，疑難討論，亦云折中。今若求其考類，別立否臧，以羔袖之小疵，忘狐裘之大善，恐其所選，僅有可存。只如樂毅、廉頗，皆奔亡而爲虜；韓信、彭越，悉菹醢而受誅。……關羽則爲仇國所禽，張飛則遭帳下所害。凡此名將，悉皆人雄，苟欲指瑕，誰當無累，或從澄汰，盡可棄捐。矧其功業穹隆，名稱烜赫。……若一旦除去神位，擯出祠庭，吹毛求異代之疵，投袂忿古人之惡，必使時情頓惑，竊議交興。……英魂烈魄，將有恨於明時。矧伏陛下厲軍威，將遏亂略，講求兵法，締構武祠，蓋所以勸激戎臣，資假陰助。忽使長廊虛邈，僅有可圖之形；中殿前空，不見配食之坐。似非允當，臣竊惑焉。深惟事貴得中，用資體要，若今之可以議古，恐來者亦能非今。……」卷一百五，志第五十八，禮

名將的勳業的分類中，韓信可說是有漢一朝功勳最高者：「又詔，前代功臣、烈士，詳其勳業優劣以聞。有司言：『齊孫臏晏嬰、晉程嬰公孫杵臼、燕樂毅、漢曹參陳平韓信周亞夫勿青霍去病霍光、蜀昭烈帝關羽張飛諸葛亮、唐房玄齡長孫無忌魏徵李靖李勣尉遲恭渾瑊段秀實等，皆勳德高邁，為當時之冠；……』」¹有此可見，韓信在武廟的祭典上仍備受推崇，甚至比後來武聖的代表關聖帝君的等級還高。然而，在金朝的統治下，韓信位階被降，從原本位在大殿東向降於東廡，此與當時金人為了將金朝猛將列入武成王廟祭祀有關。²至於元朝則延續宋代的武成王廟祭祀，因此，元代時韓信仍在武廟祭典之內。³

從唐宋的史籍來看，此兩個朝代可說是韓信崇拜發展的起端，也是較為興盛的時候。然而，自宋代結束後，武成王廟的祭祀便開始產生改變，後於明代正式去除武成王廟的祭典，也去除其王號⁴，發展至清朝，武廟則改以關羽為首，與孔子文廟並立，並且持續至今，而韓信在國家的祭典中，也相對的消失了。

根據各朝代的封賜，大可推斷韓信崇拜在唐宋應是盛極一時。然而，最終還是無法卸除韓信叛亂的形象，雖然各朝代皆推崇韓信用兵如神、百戰百勝，但一論及最後下場，則免不了被冠上不忠的罪名。在國家封賜的觀點上是如此，那在民間的韓信崇拜又是如何看待這位歷史人物呢？

三、民間的韓信崇拜與其傳說

國家對民間的信仰大多採取放任態度，但實際上則藉由賜封地方神祇來達到控制民間宗教的目的。至於韓信的崇拜，在上一主題已有提及國家對祂的賜封，而民間對其崇拜是否有因為國家的賜封而產生變化？

首先必須觀察的是民間對韓信的形象塑造，其中有許多文獻記載韓信還未當上大將軍的傳聞。相傳當時各地英豪紛紛起兵抗秦，其中以項梁的聲勢最大。韓信平日專心研究兵法，並且注意當時的情事變動，心中有意投效項梁。某天，他腰佩寶劍，遊走在淮陰街上觀望時，有位屠夫相中他的寶劍，於是前去向他索取，但韓信非常看重此把寶劍，其象徵著他仍是貴族子弟的身份，屠夫看他如此堅決便向之嗆聲道：「你的模樣還挺神氣的，其實你只不過是一個中看不中用的傢伙，有種就用你身上的寶劍殺了我，如果不敢，就從我的胯下爬過去。」韓信當下大怒，但是他心裡想著：「我當然可以一劍殺了他，但這對我的未來有何幫助？大丈夫能忍一時之辱，何必跟這傢伙一般見識。」於是他便忍住心中怒火，一言不發地彎下腰來，從屠夫的胯下爬了過去。後來功成名就之時，還不計前嫌，將屠夫升為軍中將領，其心胸之寬大，實為眾人表率。民間對這樣的傳聞非常激賞，

八。

¹ 楊家駱主編《新校本宋史并附編三種》(台北：鼎文書局，1978年9月初版)，頁2559。

² 《新校本金史·武成王廟》：「完顏匡等言：『我朝創業功臣，禮宜配祀。』於是，以秦王宗翰同子房配武成王，而降管仲以下。又躋楚王宗雄、宗望、宗弼等侍武成王坐，韓信而下降立於廡。又黜王猛、慕容恪等二十餘人，而增金臣遼王斜也等。」卷三十五，志第十六，禮八。

³ 《新校本元史·武成王》：「武成王立廟於樞密院公堂之西，以孫武子、張良、管仲、樂毅、諸葛亮以下十人從祀。……」卷七十六，志第二十七，祭祀五。

⁴ 《新校本明史·歷代帝王陵廟》：「……初，太公望有武成王廟，嘗遣官致祭如釋奠儀。至是，罷廟祭，去王號。」卷五十，志第二十六，禮四。

認為韓信能忍所不能忍，最重要的是，在當上大將軍之後，更將過去恥辱擱置一旁，其心胸寬大，忍辱負重是民間對韓信的深刻印象。

再者，漂母給予飯食，韓信最後也回贈千金；早年投靠的南昌亭長也獲得百金，此其可謂有恩必報，而如此的正面形象對民間來說較為重視，大多認為韓信在當齊王時要反叛早就反了，何必拖至漢朝開國後，傻傻地就地正法，且司馬遷在《史記》裡也提到：「……韓信曰：『漢王遇我甚厚，載我以其車，衣我以其衣，食我以其食。吾聞之，乘人之車者載人之患，衣人之衣者懷人之憂，食人之食者死人之事，吾豈可以鄉利倍義乎！』……」¹由此就可得知，太史公對韓信其實給予較多的正面肯定，認為韓信不是個過河拆橋、背信棄義之人。

然而，韓信最後仍被用計殺死，且死狀不太一般。民間傳說韓信在聽了蒯通的建議後，一心猜想著漢高主的確有可能在利用完後將之賜死，故在某次朝會上要求劉邦賜與不死令。而當時的劉邦也的確畏懼韓信的勢力，爲了緩和情勢，便答應他的要求，只要韓信抬頭能看見天，雙腳能踩著地，就不用任何兵器殺死他，此時韓信才相信劉邦是把他當作良臣益友。殊不知，在漢朝統一後，劉邦對韓信的懷疑不減反增，一直害怕他的才能與勢力，因此不僅奪其兵權、降之封號，最後還把除掉韓信的任務交給呂后與蕭何，他們用計將韓信逼至漢宮中，用大鐘封住韓信，再將之吊起，最後以竹劍將之殺死，完全沒有違背劉邦當時給予韓信的承諾。那時劉邦帶兵在外，想確認韓信是否已死，因此請人送上他的首級，看到韓信的首級之後，劉邦內心雖然放下一顆大石頭，但仍是有感嘆，畢竟韓信爲他打天下，其功勞可說是群臣之冠，因此在當地埋下其首級，並且爲之立墓，墓碑上刻著「淮陰侯墓」，此地就在山西靈石縣，後來還在墓旁建一韓信祠，供人膜拜。

韓信因爲被用計殺死，再加上當時懷著不死令的他，心中一定充滿怨念，雖然漢高主有爲韓信立墓，但非正常死亡的厲鬼通常會有其他的報復，一直到他們得到滿意的回報爲止。如在江西省萬安縣百家鎮的車溪村裡，有間以韓信爲主神的廟宇，村民稱「車溪三寶福主殿」，其就流傳一段非常神奇的故事。在很久以前，村裡有爲姓郭的老人正在贛江打魚，突然有顆人頭鑽進郭老的漁網裡，他嚇得趕緊把人頭丟掉，不一會兒，人頭又鑽了進來，郭老又趕緊丟棄，連續三次皆如此。後來經過村民的討論，認為可能是神意，因此決定爲之立廟，但問題是郭老也不知道此人頭是誰，就在此時，天空降下一位身騎大馬的童子，告知此人頭爲韓信將軍，由於頭顱被呂后所斬並丟棄於贛江，後流落至此，因此希望村民可以立廟祀奉。童子說完便再度朝著天空飛去，眾人無不感嘆其神蹟，便在此地建立韓信廟，且之後香火旺盛。²

民間崇拜韓信的過程與國家有極大不同，他們注重的是韓信死後是否有所憑附，因此爲了平息韓信死後的怨氣，便利用相關的傳說來建立祠廟或寺廟，而這

¹ 楊家駱 主編《新校本史記三家注并附編二種》(台北：鼎文書局，1997年10月十版)，頁2624。

² 劉勁峰、耿艷鵬主編《吉安市的宗族、經濟與文化(上、下)》(國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院出版，2005年2月第一版)，頁313-314。

些寺廟就與國家祭祀有所區隔。國家雖然封賜韓信，但卻因其正負形象晦澀不清而遭到除名，然而，民間卻利用不同的力量來轉化韓信的神格，使其香火繼續存在，下一章則敘述此轉化的力量，發現民間祭祀的力量往往大於國家的封賜。

第二節 中國封賜制度與韓信神格的轉變

中國的傳統祭祀與上古的自然崇拜有很緊密的連結，後者可說是前者的源流，其演變歷程有一明顯的大脈絡，即自然崇拜的擬人化，換句話說便是指崇拜天、地、水、火、石、山、川等自然物，漸轉轉變成有固定形象、名稱、神性及靈力。如皇天(天帝)、后土掌管天地萬物；火神祝融控火；水神共工操水；土地公守護一個區域等，不僅形象鮮明，更受到人民的敬畏，與最初對大自然力量崇拜所代表的意義已有所不同，其代表著人類已經因為畏懼自然的力量而有所遠離，而後來的祭祀發展則看不到人類與大自然共存的現象。由於以上人類與自然崇拜的關係，使得原始的自然崇拜演變至現今的鬼神信仰，而人類的敬畏也漸漸擴大而建立祭祀制度，於周朝時發展臻至成熟。

周代的祭祀制度奠基於原始的自然崇拜，雖然仍有許多原始宗教的舊有特徵，但其制度的發展已漸有人為刻畫的情況顯現，最明顯的即為崇拜的自然萬物其社會化的神性功能越來越明顯，而人為的祭祀制度與儀式掌管也越分越細。根據文獻指出，周代的重大祭祀分成天神、地祇、人鬼三大類¹，如此的分類在國家政治上，除了可以發現有上下等級的區別外，在宗教上也可以看出當時周代對於神祇區分的觀念。

首先，天神祭祀主要為天子代表全國上下對至上神的崇敬，此處的至上神也就是當時所謂的天，也稱為上帝²，由於天的神性代表著統治社會與自然萬物，因而祭天的活動也只有最高統治者天子才可舉行。除了上帝的祭祀外，天神的祭祀還有日、月、星辰、寒暑與祈雨等，這些看似與原始的自然崇拜相同，但由於日、月、星辰等自然現象皆被賦予特殊神性，其社會化現象增強，因此已經與原始自然崇拜的意義不盡相同。如日、月影響了人類的生活作息，故將之視為保護人類生活的神祇而給予祭祀，又如寒暑季節影響當時的農作收成，且周代認為寒暑的規律變化是受到神靈的制約，故為了祈求年年豐收，也給予定期的祭祀。

其次，地祇的祭祀也與天神祭祀一樣，皆可觀察到有原始自然信仰的遺存。最明顯的即為祭社稷，也就是所謂的土神和谷神，³其來源為對土地的自然崇拜。由於土地與人民生活息息相關，又相對於天，因此在周代祭社的重要性不亞於祭天。不僅祈求守護地方人民，更於舉行重大事件時舉行祭社，祈求萬事皆宜。⁴除

¹ 林尹註譯；王雲五主編《周禮今註今譯》：「大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國。……」（台北：台灣商務印書館，1987年9月五版），頁192。

² 屈萬里註譯；王雲五主編《尚書今註今譯》：「……惟時怙，冒聞於上帝，帝休。天乃大命文王殪戎殷，誕受厥命。……」（台北：台灣商務印書館，1971年10月三版），頁97。

³ 張鶴泉《周代祭祀研究》（台北：文津出版社，1993年5月初版），頁37。文中提及：「在周代，社是土神，稷是谷神。由於土神和谷神在一起受到祭祀，故稱為社稷。不過在社、稷神中，社神是主要的，所以在文獻中又將社稷單稱為社。」

⁴ 高亨、朱東潤《詩經今注／詩三百篇探故》：「迺立冢土」，毛《傳》解釋云：「冢土，大社也。」

了祭社稷外，還有祭名山、大川，以及與農事相關的動、植物祭祀「蠟祭」。祭山川除了有政治統治的宣示意義外，於宗教上則有祈求山川神祇為人民消除疾病、災害，進而帶來福佑，並且在進行軍事活動時，給予國家適當的保護。後者的蠟祭則主要在祈求眾神幫助農事進行順利，此與對萬物靈的自然崇拜有相關。¹

最後則為人鬼之祭，此祭祀與之後眾多鬼神的祭拜有極大的關係，也影響著爾後華人信仰中各種神祇的創造與發展。此祭祀在周代主要對象為祖先，也就是所謂的宗廟祭祀。從人類畏懼神靈開始，對自己死去的親人除了抱持著感傷外，更畏懼其死後的靈是否帶來災害，因此藉由祭拜來祈求祖先保佑後世子孫皆能平安。除此，周代祭祀厲鬼便是影響現今華人信仰中相當重要的一環。「厲」，即是惡鬼，周人的觀念裡，如果人在非正常狀態之下死亡，其靈魂便會變成惡鬼騷擾陽世的人類，為了使惡鬼不加害於人，便有了向厲鬼獻祭的儀式。《禮記·祭法》說：「王為群姓立七祀：曰司命，約中霤，約國門，曰泰厲……諸侯為國立五祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲……大夫立三祀：曰族厲……」²此段話除了顯現天子、諸侯與大夫的政治等級外，最重要的是國家對厲鬼的重視，由於深怕危及全體子民的生活，從天子到大夫皆舉行祀典祭拜無所依歸的厲鬼，但此處的厲鬼非現今所謂的眾孤魂野鬼，主要是對於死後無子孫祭祀的族人。

以上三大類的祭祀於周代底定後，發展至漢代時，又再一次的融合，最後才呈現出如今的漢文化傳統。其祭祀於春秋戰國時有些許變動，由於各國皆各聚一方，並於各地發展自身的祭祀，除了宗廟制度瓦解外，祭天、祭社、祭人鬼等大型祭祀活動也相繼在各地舉行，因此使得地方性的神祇越來越多，也漸漸促進民間祭祀活動的發展。然而，發展至漢朝時，中國文化得以再次統一，因此宗教的祭祀也再度獲得新的生命。兩漢影響宗教發展最重要的思想便是「陰陽五行」與「天人感應」，呂理政在《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》一文中說：

兩漢宇宙觀的主要內容是一套宇宙解釋系統，以及與一組宇宙運作理念結合而成的。前者要以「陰陽五行說」為主體；後者則以「天人合一」的理念為依歸。……董仲舒而總其大成，建構了陰陽五行學說的宇宙解釋系統及天人合一的宇宙運作理念。³

此一體系造就了傳統漢文化，這樣的宇宙觀可說是漢文化的基底，因此在儒家學者強調倫理道德的思想下，藉由宗教的力量而達至相輔相成。宗教所展現的

起大事，動大眾，必先有事乎社而后出，謂之宜。宜美大王之社，遂為大社也。」(台北：漢京文化，1984年2月25日初版)，頁378-381。

¹ 王夢鷗註譯；王雲五主編《禮記今註今譯(上)》：「蠟之祭也，主先嗇而祭司嗇也。祭百種以報嗇也。享農，及郵表啜。禽獸，仁之至義之盡也。古之君子使之必報之。迎貓，謂其食田鼠也。迎虎，謂其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。」(台北：台灣商務印書館，1971年4月二版)頁426。

² 王夢鷗註譯；王雲五主編《禮記今註今譯(上、下)》(台北：台灣商務印書館，1987年9月三版)，頁742。

³

群體力量異常強大，因此藉由倫理道德發展出的果報觀深深影響著民間的宗教信仰，而儒家思想也藉由宗教的力量，落實了四維、五倫、八德等禮制。綜觀宗教的發展，神靈信仰與祖先崇拜可說加強了家庭內部的凝聚與社會互動的關係，並且使得鬼神、祖先與人類達成和諧共存。

對於中華文化中傳統神靈信仰，呂理政提出幾點特質，其中幾點與祭祀過程中所產生新的神祇有關。首先是天地萬物皆有可能轉化為被崇拜的神靈；再者為厲鬼與物魅，有些受到禳除，有些則轉成為被崇祀的神祇；再次者為國家祀典以祭天神地祇為主，而民間祀典則以祭祀人鬼轉化為神靈為要；最後則為神靈人性化與世俗化，尤其是厲鬼或物魅轉化而來的神靈，更具有原來的惡性。¹由以上四點特質來看，新神祇的創造與人鬼轉化祭祀最有關聯，而此也與鬼神、祖先與人類此三者和諧共存有直接的關連。

鬼神、祖先與人類這三者和諧共存的關係，通常要經歷一段過程，尤其是前段所述及的厲鬼一類，必須有更確切的儀式與動作，方得使人類與之劃分，或者和平共存。在祖先方面，人死後會有子孫行葬禮與喪禮，最後列於神主牌上，定時供奉，但通常無子嗣的人往生後，常常無所依歸而成孤魂野鬼。此時在中華文化的觀念裡，這類的鬼魅將會對人類造成不幸的威脅，故因而發展出所謂的驅逐或安奉的儀式。在歷史的記載上，認為如果不處理這類無憑依的鬼魂，其將有不幸的事情發生，如《墨子·明鬼篇》²舉例說：

若昔者杜伯也。周宣王殺其臣杜伯而不辜。杜伯曰：吾君殺我而不辜，若以死者為無知則止矣，若死而有知，不出三年，必使吾君之知。其後三年，周宣王合諸侯而田于圃田，車數百乘，徒數千人，滿野。日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中伏而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞。

此為一典型冤死者為厲的事件，因此為了杜絕這類的事情一再發生，故對冤死或者死後無所歸的鬼魅進行驅逐或安置的動作。驅逐對應於現今的祭祀活動便是所謂的中元普渡，而安置則是為之建一小祠，供以香火。後者常常演變成為香火神，而吸引許多信眾前往。由於祖先崇拜至漢代獨尊儒術後，已從本為天子祭祀擴大至庶民皆可祭祀的普遍傳統³，因此，在驅逐禳除或建立祠廟的情況，在民間已時有所見。

唐宋以後，更出現國家大量封賜神祇的情況，尤以北宋以降更為明顯。漢末佛教傳入中國，使中國的宗教產生變化，儒釋道三家於魏晉南北朝時，展開一段衝擊與融合。直至隋唐統一分合的世代後，宗教融合所呈現的樣貌，又與漢代些許不同，此時的佛道兩教皆比前期更有系統，而民間祭祀活動也比前朝更為頻

¹ 呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》(台北：中央研究院民族學研究所，1990年3月初版)，頁199。

² 王冬珍、王讚源《新編墨子(上、下)》(台北：國立編譯館，2001年4月初版)，頁431-434。

³ 呂理政認為：「…大約要到漢代儒家獨尊之後，祖先崇拜才成為上自天子下及庶民的普遍傳統。…」出自《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》(台北：中央研究院民族學研究所，1990年3月初版)，頁200。

繁。承接前朝為神靈立祠廟祭祀，這個階段則是對其進行封賜，尤其在宋代開始普及，甚至是國家用來控制地方勢力的一種策略。

大陸學者包偉民為韓森翻譯《變遷之神：南宋時期的民間信仰》一書，其於譯者前言時提及「民間神祇進行封賜並非宋代首例，但它在宋代開始普遍化。它是宋廷一個持續性的政策。宋初記載尚少，北宋後期達到高潮，南宋一直實施不輟。」¹由這段話就可得知，封賜神祇在宋代可說是當時宗教上非常重要的特徵。而韓森也認為這樣的封賜除了有承認民間私下祭祀的神祇，以及獎勵神祇靈驗守護地方人民外，在政治上，官府似乎試圖以此封賜來駕馭民間神祇的力量，以便掌控群聚的信眾與百姓。²明清以後，更延續宋代對神祇的封賜，此不僅影響了地方神祇神格的升降，有時更可擴大到列入國家祀典，而使得地方神祇變成全國性神祇，如：明清時關聖帝君的信仰達至巔峰，其封賜次數已多不可數，而其封號至清末已長達 26 字：「忠義神武靈佑仁勇威顯護國保民精誠綏靖翊贊宣德關聖大帝」，關聖帝君的信仰不僅歷經一段長時間的歷史變化，更是國家與民間相互塑造神祇形象的力量展現。

因此從歷史的發展來看，周代祭天神、地祇與人鬼，為創造新的神靈奠下基礎；而漢代則結合陰陽五行與天人合一之說，將鬼神的創造與祭祀帶向另一紀元，民間的祭祀不再受到嚴厲的掌控，故私立的祠祀漸漸興起。直至唐宋，民間私祀已非常興盛，國家為了掌控這樣的力量，以封賜來提高民間神祇的神格，人民為了使自己崇拜的神祇可以獲得更多香火，而開始廣泛建立神話與傳說，藉由靈驗事蹟來獲得國家的封賜；而明清時，國家和民間相互塑造神祇的形象情況更為頻繁，以致有關聖帝君、媽祖、碧霞元君等地方神祇成為全國祭祀的狀況，而這樣的祭祀與封賜制度，帶動了中國的神祇創造與眾多神祇崇拜的現象。

以上是詳述封賜制度的產生，而韓信進入國家祭祀也是經由這個途徑，並將之列為武神。然而，談及武神就不能不提關聖帝君，祂不僅為武神第一代表，更是中國傳統文化的化身。在中國的文化脈絡下，祂已成為全國性的萬能之神，但在最初的傳說，祂也僅是一般的武神或守護神，甚至在最初唐代建立武廟制度時，祂還未被列入。然而，經由歷史長時間的刻畫，以及國家人民共同的塑造，關聖帝君這一神祇地位已被推至最高，在國家祀典上，祂與孔子並駕齊驅；在民間信仰上，祂幾乎與玉皇上帝擁有同樣聲望。如此崇高的地位與形象，是必須經歷很常的時間塑造，以及廣大地區的普遍發展。

而韓信與關羽一樣，皆為武將出身，因此便從武神的形象來說。其實在陳壽的《三國志》裡，關羽的形象似乎沒有完全的忠孝節義，真正將祂推向神的形象是宋元時期的說書和平話小說。一開始祂也僅以忠誠武將受到許多民眾的推崇，但之後歷史上擴大祂忠義性格，漸漸將其負面形象消除，甚至於元代時，取代姜太公武廟之首的地位。相對於韓信來說，祂死後最初雖以厲鬼形象顯現，但在唐

¹ 韓森著；包偉民譯《變遷之神：南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年9月第一版第一刷），頁5。

² 同註1。

朝成立武廟祭典制度後，祂也以武神職位接受國家的奉祀，甚至地位是高於關聖帝君。然而，在後代重視禮教的體制下，重新審視韓信的歷史定位，並且屏除歷史上有爭議性人物，其中含有功高震主形象的韓信便是屏除的對象之一，一開始只降其神位，後則給以除名。關羽能夠不斷地被提高神位，最後坐上與孔子並齊的武廟首位，是因為國家除了積極塑造忠孝形象以達教化之效以外，民間更廣泛接受國家對關聖帝君的形象刻畫，於是上下一心共同將關聖帝君地位推至最高，而韓信也因負面形象被擴大，故漸漸退出國家的封賜祭典。

然而，民間信仰卻仍然有著韓信的崇拜，尤其是以所謂「冤死為厲」的這種型態。雖然國家在封賜的過程中，強調韓信對漢朝的功勞，以及他在軍事上的貢獻，但不可抹滅的是他冤死的過程，國家在封賜時跳過了這一環，但對民間祭祀來說，此部分卻變成崇拜韓信的重點，並且從厲鬼轉成保佑人民的神明。

對民間私祀神祇轉化成為所謂正神的過程，學者李豐楙以「常」與「非常」的二元對應，設想一套「導異為常」的理論模式¹，用以解釋非正常死亡的厲鬼如何成為被眾人膜拜的神祇。人類對於死者存在著畏懼與崇敬的兩種極端表現，因此對於自身親人的死亡將之升級至祖先，一來隔絕亡魂，二來轉化型態，使之長存於家族與社會之中，卻不帶來任何災禍。此屬於上述理論中「常」的部份。然而，相對於無所祭祀的厲鬼，則成為社會上的禁忌，不僅給社會帶來威脅，也造成人心的不安，因此必須藉由任何儀式，將之轉化成為神聖的神祇，以崇敬的動作化解社會對鬼厲的畏懼，此動作便是所謂的「導異為常」。這樣的轉化關係，不僅呈現的中華文化中，鬼神、祖先與人類三者微妙的關係，更影響現代台灣民間信仰裡，鬼神信仰多元複雜的面貌，而韓信便是以這樣的方式成為民間崇拜的神祇。

由於韓信屬於非正常死亡的狀態，且身首異處，因此怨念深厚，常常顯靈騷擾民眾，甚至對漢室皇朝進行報復。首先，山西霍縣的淮陰侯墓傳說就是漢高祖得到韓信首級後，感念他為漢朝打天下而將之首級埋葬於此²。第二，《道藏》則敘述韓信死後為鬼王，是到處散播瘟疫的厲鬼，殺人無度³。除此，民間也傳說韓信為了報仇，指使精怪害漢高祖得重病，漢高祖詔請法師抓拿精怪，再於病癒後封韓信為王，平息韓信的怒氣⁴。就以上的傳說來看，韓信自從成為厲鬼後，便常顯靈作怪，一來對漢朝皇室表達不滿，二來則是想讓民眾清楚地知道祂死於冤枉，因此當人民對之產生敬畏時，便會為之立廟，將其忿恨轉化成保護信眾的

¹ 李豐楙的〈台灣雲林舊金湖萬善祠及其牽輶習俗——一個自然／非自然、正常／非正常觀點的結構分析〉出自於傅飛嵐·林富士編的《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨文化，民 88 年 1 月 10 日初版），頁 11~55。

² 參照第二章第三節「韓信崇拜在中國各地的發展與現況」。

³ 《道藏》：「道言：國土有大鬼主鄧艾、鍾士季、趙山、王莽、李敖、杜周、劉斗、烏王離、夏侯嬰、蔣公琰、南陽、葉公里、夏檀支、蕭何、申屠伯、韓信、田進、梁洪、高沛、孫溫、司馬薩欽向、劉元達，有此大鬼主，令世人或有祠祀武帝、文王，世間供養、立祠不絕，各各有兵馬，為天下人作祟，祟病殺人，年年月月，行千萬種病，或四支沉重，寒熱下痢，臃腫水腹，黑病頭目悉痛，匈鄆背背煥熱，或有黃瘡警欬、咽喉不通，一切萬病，殺人無度矣。」，第十冊，太上洞淵神口鈔經二十卷，太上洞淵神口鈔經卷之七，斬鬼品。

⁴ 參照第二章第三節「韓信崇拜愛中國各地的發展與現況」。

力量，如《酬還都猖大愿》這類的儀式，便是遇到災難時，可請韓王信搭救。再以第一節所述的民間兩則傳聞，便可知民間對於非正常死亡的厲鬼大多抱予敬畏的心態，而此時厲鬼如再顯神蹟或降下災難，這時民眾便會積極地用任何方式安撫鬼神，其最常見的就是為之立廟供奉，使祂得到香火，將怨念轉為守護供奉祂的信徒，一來轉化厲鬼的負面力量，二來也可獲得安定。

唐宋之後的韓信崇拜，由於國家賜封的關係，其祠廟的發展曾興盛一時。然而，宋末後賜封漸漸消失，至明代韓信已不在國家賜封的名單之內，或許韓信的形象晦澀不明，使得國家必須將之除名，但民間卻不如此看待韓信，他們認為韓信是漢代最偉大的將領，其忠心於漢的結果卻被扣上叛變罪名，因此在敬畏神靈的同時，也同情這位死於非命的歷史人物。

再者，民間韓信廟的香火並沒有因為得不到國家賜封而停止祭祀，反而某些地方的韓信廟香火仍頗為鼎盛。根據《淮陰侯香火田記》的記述，在明朝河北抱犢寨的韓信祠香火寥寥，原因則是廟無資養，而當時的獲鹿縣令則感嘆其有德性的聖者，怎可無人祭拜呢？於是開始集結地方鄉紳，共同購地擴建韓信祠，使其恢復原有的香火。¹由此可知，雖然少了國家賜封，只要民間仍然信奉此地方神祇，其香火依然會延續。另外，剛提及的江西萬安的三寶福主廟，其香火就非常鼎盛，連明代萬安四才子的黃紹杰、張鳴罔以及蕭柯，都是因為拜了韓信才得以順利考中進士且官至吏部尚書、刑部尚書與浙江參議，此地的韓信廟突然聲名大噪，許多省內外的文人學士、居家百姓都前來朝拜。²爾後，台灣韓信崇拜的開始，完全是當地文化下所產生的神明信仰。韓信之所以為台灣的財神爺，是與在民間流傳的故事有關，其故事內容大致是說韓信設賭局讓軍兵玩樂，解其思鄉之苦，日後則變成賜與偏財的神祇，其於第三章會有詳細的描述。

從以上的敘述可發現國家封賜韓信對韓信崇拜的發展僅為一種助力，真正將韓信發展推至興盛的仍是民間的力量，雖然中國歷經文化大革命的破壞，許多寺廟已不再有任何崇祀活動，但近期中國漸漸在文化復興，相信不久之後，原本香火興盛的廟宇也會再度發展起來。

第三節 韓信崇拜在中國各地的發展與現況

根據古籍的資料，漢朝以後韓信祠廟分布各地，其中以陝西與山西兩省數量最多，前者的韓信祠廟坐落於西安府興平縣(今陝西興平市)、朝邑縣(今陝西渭南市大荔縣)與漢中府南鄭縣(今陝西漢中市南鄭縣)，後者則位於太原府河曲縣(今山西忻州市河曲縣)、平陽府靈石縣(今山西晉中市靈石縣)，以及潞安府襄垣縣(今山西長治市襄垣縣)。筆者推論兩省聚集較多韓信廟有兩點原因：地理上，由於陝西與山西兩省緊連，故容易互相影響。記載上，則傳說韓信首級被送至山西給在帶兵打仗的劉邦，劉邦當下為之立墓，因此有關韓信的傳說便於此地傳開來，而人民為了紀念韓信的英勇善戰，也建立祠廟祭祀祂。許多韓信祠廟在歷經文化大革命後，已經不再有香火紀錄，甚至已被毀壞，因此現今存有的韓信祠寥寥可

¹ 崔金亮〈省館新發現的《淮陰侯香火田記》〉(《檔案天地》，編輯部郵箱，2003年S1期。)

² 劉勁峰、耿艷鵬主編《吉安市的宗族、經濟與文化(上、下)》(國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院出版，2005年2月第一版)，頁314。

數，當下仍存在的還有韓信故里江蘇淮安市的淮陰侯祠、河北獲鹿縣(今河北鹿泉市)的韓信祠、山西靈石縣的韓信祠，以及江西萬安縣的三寶福主殿等，以下則一一簡介上述韓信祠廟的發展與現況，並且附上其分布圖：

一、江蘇淮安市淮陰侯祠：依照現今的地理，韓信為淮安人。因此當地民眾為了紀念他，為他設立祠廟。淮陰侯祠始建年代不詳，但在唐朝則有詩文記述淮陰侯祠，因此推斷此祠最晚至唐朝時已有香火祭祀。根據《重修山陽縣志》¹記載，此祠於明朝萬曆年間重建，且於清朝康熙年間重修，故由此可知此祠到明清都還香火延續。然而，經歷文化大革命的破壞之後，現今已無香火祭祀，僅成為當地的熱門觀光景點。

由於淮安是韓信故里，因此歷史上記載的事蹟皆有其古蹟與之對應，如胯下之辱的「胯下橋」；漂母施食的「漂母祠」，以及象徵韓信有太公之願的「韓侯釣台」。現今的胯下橋並不是原址，明代萬曆年間有好事者將此古蹟移至淮安城內，因此才會有如今看到的牌樓。漂母祠在城內的蕭湖湖畔，此祠建於明代，清代屢有修葺，殿中有漂母神像與左右兩協侍。韓侯釣台則是韓信平時釣魚的地方，有人說這是韓信當時用以果腹的食物，也有人說這是韓信在學姜太公，期待有明君重用他。此釣魚台建於明萬曆年間、清同治年間重修，與漂母祠一樣位於蕭湖湖畔，且入口處有一牌坊上書「釣魚台」。

二、河北獲鹿縣(今河北鹿泉市)的韓信祠：此處的韓信祠廟共有兩座，始建於何時已不可考。一處在當時獲鹿縣的西門甕城，在明萬曆年間，曾有邑人孫化龍籌費重修，後毀壞。另一處則較為廣為人知，在獲鹿縣城西土門關，其《獲鹿縣志》²記錄了歷代縣令重修韓信廟的年代，明成化八年知縣劉浚生重修；隆慶辛未年間兵備道李幼滋重修；清乾隆元年知縣韓國瓚重修；同治四年知縣劉嘉祥重修等，可見明清時仍有崇祀活動，經過文化大革命的破壞後，現則成為古蹟，僅供遊人欣賞紀念。韓信廟有一畝大小，正殿三間，殿中塑韓信泥像，石柱上刻有一副楹聯：上聯為「漢庭有冤獄，泚水想英風」，下聯則是「生死一知己，存亡兩婦人」。韓信在此地除了有背水一戰的英勇事蹟外，還流傳著一段神奇的傳說，「鹿泉」這地名就是出自於此傳說。

歷史上記載，劉邦出關後即開始與項羽爭奪天下，命韓信東下井陘（今河北井陘縣）進擊趙國。韓信率軍在離井陘口三十里處駐紮軍隊，並且挑選輕騎兵二千，手持紅旗，隱蔽在山後觀察趙軍。接著，吩咐他們如果趙軍出營，便乘虛而入，拔掉趙軍旗，換上紅旗。佈置完之後，韓信便率萬人先行，背靠大河佈下軍陣。次日天一亮，韓信就命令進攻井陘口，雙方激戰許久，韓信軍假裝敗退，返回營壘之中。趙將陳餘見到這個情景，遂全軍進攻。韓信全軍因背後是河道，故全軍都拼死戰鬥，勇猛拼殺。此時，埋伏在山後的漢軍乘虛進入了趙軍營壘，拔掉趙旗，將二千面漢軍紅旗插上。陳餘見兩軍僵持不下，便想退回營寨，卻驚見營寨已被漢軍所佔，因此趙軍陷入驚慌。最後，漢軍前後夾擊，趙軍大敗。事後，有人問韓信：「按照兵法，應該背山面水佈陣，您反其道而行之，卻取得了勝利，這是為甚麼？」韓信說：「置之死地而後生，這也是兵法的一個原則。我所率的兵，大多沒經過嚴格的訓練，只有將他們放在死地，他們才能拼死爭殺，如果把他們放在生地，他們都會逃走，這樣如何贏得勝仗呢？」如上述，韓信的驍勇善

¹ 清 何紹基、丁晏等纂；清 張兆棟、孫雲修《同治重修山陽縣志》（南京：鳳凰出版社，2008年第一版第一刷），卷二建真，頁30。

² 清 曹鏞纂；清 俞錫綱修《光緒獲鹿縣志》（上海：上海書店，2006年10月第一版第一刷），卷六祀典，頁144。

戰深植人心，而當地民眾也感嘆其英年早逝，因此建立祠廟來讚頌祂，並以香火供奉。

除此，《獲鹿縣志》的《重修鹿泉神應碑記》¹還記載著一段歷史：「……漢將韓信將兵破趙，軍歷此道，乏軍井。信乃遣卒求河與川。還報無有，信斬之。如是者再，復遣胡姓者往視之。胡乃曰：前二者復命，俱蹈刑。吾豈蹈復轍而速禍耶？因矯指，向有水。信師進，見二白鹿跑地而泉出。……」根據如此的記載，民間將這傳說鋪述地更為神奇。相傳，當年韓信被漢王劉邦拜為大將，親授統領三萬人馬前來破趙。大軍行至土門關西扎營，全軍將士四處找水，卻不見水源，被派出去找水的軍卒皆因未能找到水源而被斬殺。韓信焦急無奈，只好派大將胡申前去尋水，胡申深感責任重大，即對韓信發誓：「主帥放心，找不到水源，決不回來見您。」然而，胡申踏遍青山始終未找到水源，他自感無顏返回軍中，就在一顆古柏樹上自縊而亡。

韓信在大營遲遲不見胡申回報，心中惆悵，但他堅信胡申忠心耿耿，定能順利找到水源。時值深夜，韓信不覺惶忽而伏案睡去。只見胡申策馬飛奔而來，雙手抱拳說：「回稟元帥，多虧神仙保佑，水已找到，速跟我去。」韓信驚醒，原來僅是一場夢。正在納悶之時，卻聽帳外有嘩嘩之聲，於是出帳觀望，只見一隻白鹿如雪似玉，見到韓信向他點點頭，而後飛身奔去，當下韓信即策馬趕追。翻過一道山，越過一道嶺，只見那隻雪白的神鹿在一座山腳下緩緩停下，回首凝望韓信，兩隻前蹄不停地在地上刨起來。韓信性急，搭弓射箭，只聽嗖的一聲，那鹿化做一道白光不見了。韓信所發之箭深入泥土之中，於是他下馬前往取箭，用力一拔，一道清澈甘甜的泉水噴涌而出，並不時有串串氣泡簇涌，恰似散落的珍珠一般。此泉因韓信射鹿而得名—「白鹿泉」，「鹿泉水涌若珠傾」也成為「鹿泉八大景」之一。

由於這樣的傳說，更加深了當地人民對韓信的印象，認為韓信帶兵是有神助，更相信他的能力與行為受到神明的讚賞，才肯給予幫助。而河北也是中國唯一有兩座韓信祠廟的地方，雖然現僅存一間，但也可推敲出當時韓信崇拜的熱烈情況。

三、山西靈石縣(今山西晉中市靈石縣)的韓信祠：此韓信祠立於韓侯嶺上，建於何時已不可考，但南宋光宗紹熙元年後屢有補修和擴建，直到清朝仍有香火祭祀，其香火的興盛程度不亞於韓信故里的淮陰侯祠。

根據當地的傳說，韓信的首級埋葬於此。呂后用計殺了韓信，便將其腦袋斬下來，派人送往劉邦所在之處。當時劉邦正好平定陳豨的叛亂，在班師回朝的途中接到韓信首級。根據《靈石縣志》²介紹韓信嶺時說：「……相傳漢高祖征陳豨於代，反駐嶺上，會呂后殺侯長樂宮之鐘室，函首送帝所，遂葬焉。後人即其墓前建廟祀之，往來公卿韻士，題壁甚多，……」劉邦征陳豨是在晉北代縣附近，而從代縣回長安，恰巧會經過一個高壁嶺，且在過此高壁嶺時，剛好接到韓信的首級，因此劉邦便將韓信的首級埋葬於此，後人還建了一座韓信祠來紀念祂，之後此嶺改名為韓侯嶺，原有墓碑刻著「淮陰侯墓」，但現已無存。

¹ 清 曹鏞纂；清 俞錫綱修《光緒獲鹿縣志》(上海：上海書店，2006年10月第一版第一刷)，卷一地理上，頁48-49。

² 李凱明 修；耿樂蟾 纂《靈石縣志》(台北：成文出版社，1968年8月台一版)，卷十一古蹟，頁855。

除此，此祠最有名就是祠廟的對聯—「生死一知己，存亡兩婦人」，前句講的是蕭何，原本從楚軍叛逃而出的韓信，到了劉軍仍無法受到重用，他本來帶著失望離開，但蕭何的月下追逐，使得他可以在劉邦面前大展長才。然而，最終韓信被冠上叛變罪名，蕭何不但不為他脫罪，反而提供呂后殺死韓信的方法，因此對韓信有知遇之恩和殺身之仇的同為蕭何一人。後句形容的是漂母與呂后。漂母在韓信年輕落魄時給予食物上的幫助，如果沒有漂母的施食，韓信可能已餓死街頭了，然而最後則被呂后用計殺死。這短短十字，對韓信的一生總括無餘，因此成為古蹟名聯。雖然祠廟似乎已經有所破壞，但此聯還是流傳至今。

此地的韓侯廟香火興盛，據《靈石縣志》所載，不僅文人墨客題壁甚多，其重修碑文也記載著當時韓信崇拜的盛況，並加以讚揚推崇。如今當地政府積極地從事文化建設，也再度規劃要修葺韓信祠，除了可以發展當地觀光外，更能保存歷史上珍貴的古蹟與文化。

四、江西萬安(江西省吉安市萬安縣)的三寶福主殿：此寺廟不屬於韓信的祠廟，而是一般民間信仰的宮廟。根據《吉安市的宗族、經濟與文化(上)》一書的描述，推斷應該於唐朝以前就已經建立了。¹三寶福主殿內安放韓信將軍，以及大監、二監(衛士)、蕭何、張良的塑像，且大門上書寫著「廟貌仰巍峨輪奐常新重萬世，神露昭赫濯萱常不替永千秋」一副對聯。其中廟旁還見了廣龍寺，用來安放觀世音菩薩，除此還有一段小故事，使得有位名為歐陽探花的墳墓建於旁邊，主要是要讓他永遠守護著韓信廟。²以下敘述三寶福主殿的神奇傳說：

在很久以前，農曆七月的某一天，村裡有為姓郭的老人正在贛江打魚，突然有顆人頭鑽進郭老的漁網裡，他嚇得趕緊把人頭丟掉。不一會兒，人頭又鑽了進來，郭老心裡已經恐懼萬分，帶著魚網拿到下游丟棄，一直到他第三次再拉起魚網時，那顆人頭仍是出現在他的漁網裡。郭老此時雖然害怕，但仍帶著無奈的語氣說：「我和你又不認識，你為什麼要纏住我？既然你不肯走，我就只好把你安頓在這。」於是他在岸邊撿了些磚塊搭了一個像爐灶一般大小的小廟，將人頭安置在村頭的桂竹下，之後便匆忙地跑回家。

第二天早上，那顆人頭突然又出現在郭老家門口的一顆楓樹下，郭老將此事告訴村民，大家認為他或許不喜歡竹子，喜歡在楓樹下，於是另外在楓樹下搭一座小廟供奉。更奇怪的是，第三天這人頭又出現在村中央的一塊空地，郭老把他端回原本的楓樹下，他隔天又飛去那空地。眾人得知這情形，便認為這位神明也許是看中了這地方，大家就在這裡建座廟宇，讓他在這裡安心歇息。然而，廟宇建好了，大家卻不知道這人頭是誰，也不知道該取什麼廟名，就在眾人苦惱之餘，一個童子騎著高頭大馬從天而降，對著眾人說：「這是韓信將軍。他被呂后派人用竹刀所殺，頭顱被丟下贛江。今大水衝到車溪壩，誰人撿得到，代代叫老爺。誰人建了廟，代代會報恩」。童子說完馬上朝天空飛去，眾人無不對著童子飛去

¹ 書中第二部份「吉安南部」有郭靜華的〈萬安縣百嘉鎮的墟市經濟和村落文化〉，其指出：「……在這些寺廟中，最有名的要算始建於唐朝的涵山寺，……而歷史最久遠、最富於神話傳奇色彩的要算韓信廟。」雖然書中沒有明指韓信廟建立的確切時間，但根據上下文的描述，推斷最遲在唐朝以前就有韓信廟的存在。

² 劉勁峰、耿艷鵬主編《吉安市的宗族、經濟與文化(上、下)》(國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院出版，2005年2月第一版)，頁314。

的方向跪下禮拜。事後村民集聚討論，認為韓信能選重車溪壩是上天賜福，於是決定大興土木，在村中心的官倉裡為他興建韓信廟、韓信塔。

然而，灘頭鎮有位名叫歐陽探花的人大力阻攔韓信廟的建立，原因是他選定這塊地來當他的墳墓。郭老當下聽到非常生氣，於是邀集車溪、下源、坊牌、花園、豬婆形等幾個村莊的群眾，並請來下源村的訟師劉朝士，為韓信建廟一事打官司。最後官司打贏，工程才得以進行，而歐陽探花的墳墓最後也建於韓信廟旁，並給予他永遠守護著韓信廟的任務。

三寶福主殿的最大慶典在 7 月，而且為期長達一個禮拜，是車溪村最大型活動之一。由於韓信是公元前 196 年 7 月遇害，而 7 月 24 日是車溪人救他的日子，因此村裡的人們就以 7 月 24 日作為他的生日，在這天會開壇祭祀，為他做壽。根據《吉安市的宗族、經濟與文化(上)》一書敘述¹，從 7 月 22 日開始，這天家家戶戶會進行大掃除，而廟方籌備會的後勤組則把韓信廟、韓信塔及廣龍寺的裡裡外外都打掃得一塵不染，文書組則佈置寺廟，且每家每戶都要貼上韓信畫像，擺好香爐、三牲等。7 月 23 日開始接待親朋好友與遠方訪客。

7 月 24 日則是開壇祭祀之日，從凌晨四點鐘開始，眾人便準備好前往寺廟燒香許願。寺廟的理事會負責人、籌備會負責人、族長公、司祭、道士等人，均頭戴白色的冠冕，身穿白祭服、手持祭具，在神台上首正襟危坐，有關人員和知名人士、地方官吏在兩邊陪座，待吉時一到，司祭宣佈祭祀開始，十八杆神銃一次響起，族長殺雞，把雞血滴在三個土碗裡，一個敬天、一個敬地、一個敬神。禮敬完後，理事長致敬詞，介紹韓信的歷史功績及郭公老爺救韓信的經過。接著，道士念經和唱韓信頌歌，所唸經文一般是救世經、勸世經。而韓信頌歌的內容為：「韓信菩薩有名望，佑我平安人丁旺。韓信菩薩福齊天，佑我錢財滾進門。韓信菩薩人人敬，黎民百姓免災星。韓信菩薩要顯靈，賜福鄉里送財神。……」每唸完一段經文或唱完一段歌，吹鼓手就應和著大吹大擂一次。最後由司祭唸興、拜、一鞠躬、二鞠躬、三鞠躬，大家跟著仿效，行禮如儀。儀式結束後，青年抬著韓信菩薩，扛著紙人紙馬，舉著各色旗幟，由族長、理事長、籌備會會員領隊，全村男女老少跟隨在後繞場一周、繞廟一周、繞村一周，最後再安放好韓信神像。當晚舉行晚宴，全村百姓和遠方來客皆一起享用，舉杯慶祝。飯後，道士則在寺廟內念經頌歌，驅鬼壓邪。

7 月 25 日是感恩報德的日子，主要是祈求村內大小都能平安、五穀豐收等，此天還是一樣會抬著韓信菩薩以及紙人紙馬，來到曾經支持韓信菩薩打官司的村庄，包含下源、坊牌、花園、豬婆形、胡家腦等，感謝這些村民曾經對韓信菩薩的支持。其中胡家腦這個村庄當初是沒有支持韓信與歐陽探花爭地的官司，然而會遊村至此是因為當時有位年輕貌美的小姐十分愛戀韓信，決意要和韓信菩薩成親，照顧他的生活起居，因此韓信每年都要去探望並感謝她。期間所到之處無不鞭炮喧天，晚上韓信廟對面則會搭起戲台，唱戲為韓信菩薩祝壽。

¹ 劉勁峰、耿艷鵬主編《吉安市的宗族、經濟與文化(上、下)》(國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院出版，2005 年 2 月第一版)，頁 316-319。

7月26、27日是韓信菩薩遊外村之日，除了上鄉的上源、湖洲、坊牌、灘頭鎮、良方，還有下鄉的土龍、廓埠等村。遊村時，大家會讚揚韓信菩薩的英名，而面對呂后的紙像則給以丟石頭、撕衣服、挖眼睛等動作，通常遊完這些村庄，呂后的紙像大多體無完膚。最後，晚上一樣回車溪村看戲。7月28日是廟會的最後一天，於晚上時全村大眾一起吃飯，飯後則在廟前舉行祭祀。司祭宣讀客人的祭禮、祭品和題詞賦詩，族長宣讀謝詞，大家刑三叩九拜禮，焚燒紙人紙馬，並宣佈廟會活動結束。

除了這一大型的法會外，三寶福主殿在春節期間也會將韓信神像抬出去拜年報恩，初一拜劉朝士、初二拜下源村、初三拜坊牌村、初四去豬婆形、花園村、初五去胡家腦，其活動可說是熱鬧非凡。韓信廟除了在車溪村受到重視外，百嘉鎮五月初五的划龍舟比賽更是請韓信菩薩到場鎮座，除了象徵比賽的公正外，也祈求所有活動可以順利完成，可見韓信信仰在此地具有一定的發展規模。

五、湖南新化的《酬還都猖大愿》：此為民間對韓信崇拜的具體表現，是一種民間信仰的儀式。在湖南新化，有個民間宗教名為「梅山教」，曾有法國研究團隊在當地進行田野調查，並將這宗教研究列入梅山文化研究之一，也發現瑤族的發源地就在湖南新化。梅山教為梅山文化的精隨與核心，信奉的是正直聰明的神明，其韓信就是梅山教信奉的第一大神。¹

此儀式的展演是捕捉貓公，為韓信的沉冤昭雪。酬還都猖大愿為期四天四夜，而另外「都堂愿」，又稱「打大醮」，時間更長達七天，期間扎高台，高舉韓王神像。傳聞韓信被呂雉擒獲，格殺之際，發現所有兵器鏤「刀不斬韓」字樣，而劉邦出遊雲夢，無法請示，只有廚師「貓公」的菜刀沒刻一字，便令他殺了韓信。祀典上的貓公半人半虎，穿著虎紋衣服，到處躲藏，覓師發出猖兵猖將，頭戴面具，猙獰恐怖，沿路呼嘯搜索，捕獲貓公之後，便殺來酬敬韓信，昭雪奇冤，儀式告成。「貓公」影射「沛公」劉邦，是當地人民的公敵。

除此，還有另一則傳說為幫助劉邦捉妖除病。韓信幫助劉邦打天下，但最後卻被他殺死，因此，韓信在地獄裡表現出不服，並指使妖精作怪使劉邦害病。於是全國出榜找來法師作法擒妖。法師依天師授意，立起韓(信)王及諸神，請出十大都猖幫忙降妖。事後，劉邦病愈，當即封韓王每年在天上坐十天掌管天下，並受萬代香火，人間有災難可請韓王搭救。²第一則傳說可以看出當地為韓信平反，並且認為劉邦、呂后是殺害韓信的兇手。然而，第二則傳說則塑造韓信不計前嫌，幫助劉邦除妖，後受封享人間香火。以上兩則傳說皆是重塑韓信的形象，不僅將他視為正義的象徵，也除去歷史上賦予他的罪行。

酬還都猖大愿共有四天四夜，第一天共有十二會，分別為起首、開壇、發預報、開壇經、北斗經、伍師申、玉皇懺上、玉皇懺中、玉皇懺下、借地表、晚課、安駕，此天進行的多屬於請神的儀式，並且淨化場地。第二天有十三會，有蕩穢、發奏申(發帖)、玉皇表、早課、造橋、下馬、韓王表、塞海、會兵、法主表、伍

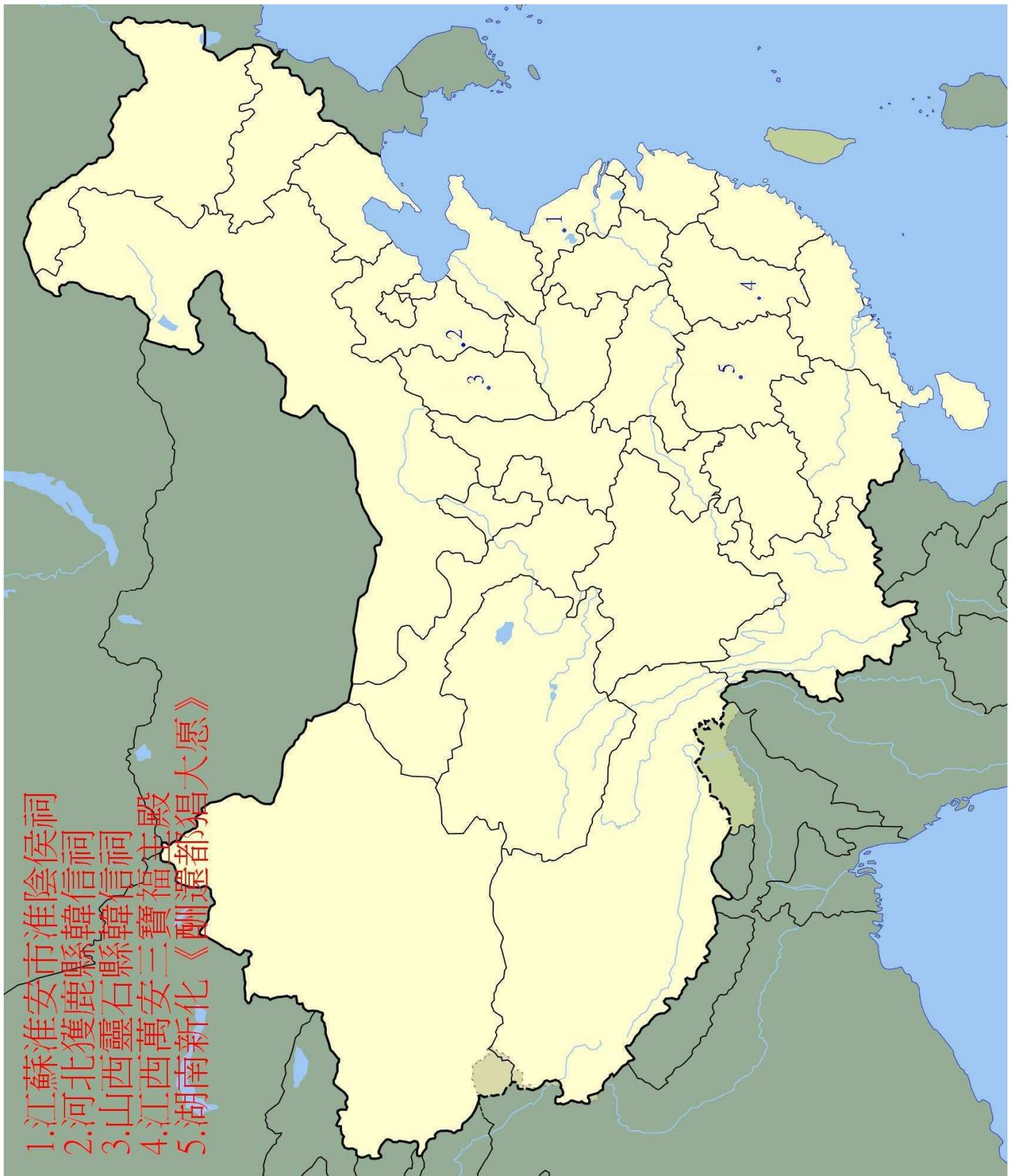
¹ <http://www.ppxinhua.cn/show.asp?id=437>

² <http://www.ppxinhua.cn/show.asp?id=437>

岳懺、都猖懺、停鑾，此天進行的則是除妖的前置動作，而主神韓信也於此時請到場。第三天與第四天是除妖的重頭戲，分別有十一會與十三會。前者為解穢、五岳表、起馬、唱會、勾座儼愿、迎聖回壇、王母表、造竹、封茶山碕、陪前人、安座；後者為蕩穢、星主表、起馬差猖、天師表、請猖、發猖、續發猖、勾豬牛羊、勾愿、倒儼、三官表、安龍、辭聖。



(分布圖 1) 中國韓信祠廟的分布



第三章 台灣韓信廟的出現與分布

台灣的宗教發展受到閩粵一帶影響甚深，民間神祇的發展幾乎都從福建地區移植而來。由於時空的轉變，台灣的民間信仰也漸漸發展出自己的特色，如新神祇的創造、新教派興起等現象，皆是福建地區在文化大革命後從未有的情況。根據史料，福建地區並無韓信崇拜的現象，因此來台的移民所帶來的香火或神像，皆無所謂韓信的神祇。

歷史上，韓信除被用計殺死外，漢高祖還下令夷殺三族，嚴格說來韓信應該無後嗣祭祀，故只能在民間當個孤魂野鬼。然而，在中國的文化傳統裡，冤死為厲，且如果沒有經歷一定儀式處理的話，其魂魄將會對人間造成影響，除了報復外，更會散播災禍，因此後人為了避開韓信死後帶來的禍害，便為之立墓或立祠。從每間祠廟的歷史和傳說來看，便可知韓信死後受到民間的敬拜，再加上國家的封賜，使得韓信從厲鬼躍升為神祇，其神明性質也從鬼神轉為國家祀典上的武神。隨著時空的轉變，台灣將原本為武神的韓信轉變成為民間的偏財神，可知台灣韓信崇拜的現象與中國是有所不同的。

台灣民間信仰延續閩粵民間信仰原有的特色，新的神祇在社會上源源不絕地產生，再者台灣的宗教發展普遍傾向功利主義，故於民國六、七十年風行大家樂的期間，許多求取錢財的神明由此竄起。除了土地公、關聖帝君、趙公明等帶有財神性質的神祇外，其他市井間的有應公、樹王公、萬善爺等陰神，也都成為簽賭民眾所崇拜的對象，其中，「韓信爺」、「韓信元帥」、「韓千歲」便是在這股造神風波中現身。

韓信崇拜的歷史非常短，最早拜韓信的寺廟也是在民國五十五年才開始，且僅為寺廟裡的副祀神。然而，民國八十八年政府發行公益彩卷後，民間又再度掀起拜各路財神的風潮，韓信便是這群財神中的其中之一。民間現在大多將韓信視為偏財神，傳說在漢朝時發明博奕活動，因此後代世人將之視為賭博神。在台灣，崇拜韓信包含將之視為主神和副祀神在內的寺廟，共有六間，分別是位於台中的寶林寺、南投財神宮、高雄八路財神廟、桃園八路財神廟與賜財宮，以及澎湖的八路財神廟，前兩者皆以韓信為主神，其他則以之為副祀神，而桃園八路財神廟與澎湖八路財神廟皆為高雄八路財神廟的分香子廟，其發展皆大同小異，因此筆者將三者的介紹合而為一。

第一節 韓信崇拜在台灣緣起

宗教是文化的一環，而述及台灣宗教，就不能不對台灣的主體文化作一定位，並且可以藉此觀察台灣的宗教發展。台灣的歷史文化除了文字紀錄之前的史前文化外，有文字記錄的歷史則大多以元朝在澎湖設司開始，然而，重點發展則從荷據與明鄭時期開始，而後的日治時期與國民政府遷台，又是一個重大的變遷，至今約四百年的歷史，其中不同政權的衝突、民族間的鬥爭，經由長期的調適與累積，漸漸形成台灣社會特有的價值觀，更呈現出台灣獨特的人文素養，是台灣文化的主體顯現。

在閩粵漢人移入之前，台灣的居民皆以原住民為主，在平地的統稱平埔族，在山地的統稱高山族，他們的宗教發展多以原始信仰為主，除了祖靈崇拜外，對自然萬物也有所祭拜，在漢人移入前，與大自然多呈現共處的狀態。直到現在，前者多已漢化，而少數後者則仍保留原始的生活方式。

而漢人在元之後漸漸移入，這不僅造成台灣原住民生活方式的變動，更產生許多漢蕃間的戰爭，最明顯的漢蕃衝突便是明鄭時期。鄭成功從閩粵退兵至台灣，一來驅逐荷蘭人，二來則是大批漢人進入台灣，並攜帶大量漢文化，試圖整合台灣的社會族群與文化發展，因此在這階段，漢人與平埔族的爭鬥頻傳。雖然族群間發生許多衝突，但卻也進一步地融合，使在第二波閩粵的移民潮前，已奠定台灣漢文化的發展。

清朝時，閩粵一帶由於地狹人稠，因此百姓紛紛移民至台灣發展。然而，在爲了求得生計而渡過黑水溝，不僅要承擔大自然變化的力量，更要面臨離鄉後所遭遇到的任何危險，故閩粵移民們常會攜帶家鄉寺廟的香火或分身像作爲保祐的護身符，祈求心理的慰藉。當成功地在台灣有所發展後，昔日的草庄漸漸形成村鎮或聚落，並且造就許多土紳鉅商，此時他們便會集資興建寺廟，以酬謝當時保佑渡海移民的神明。但聚落或城市的形成卻也產生其他的問題，其中族群間的械鬥最爲嚴重，如漳泉械鬥、閩客械鬥等，各個族群皆以自身的聚落爲主，進行領土的擴張，而更以祭拜各族群或地方的守護神，以求得勝利。

經過長時間的衝突和融合，漳泉、閩客這類的族群概念早已融合，大家皆已台灣這片土地爲生活的主體，而宗教發展也呈現出獨特的一面。首先，歷史較悠久的廟宇都是移民由家鄉攜帶來的香火或分身像，並且帶來各地原鄉的宗教信仰特色，如開漳聖王、三山國王、保生大帝等地方神祇，而如此地域性寺廟的影響力往往比官方建立的寺廟來得大，展現出移民群聚力量的強大特性，而此與中國官建寺廟佔大多數且影響力也較大有不同，主要是因中國歷代皆限制民間私祀，防止民眾藉宗教之名來聚眾反叛。其次，中國寺廟皆落在名山大澤，而台灣則多座落在聚落中心，並且有各個同業公會或郊商，將宗教、聚落與經濟發展聯成一線，同樣展現了移民的群聚力量。

據林美容教授的描述，台灣的漢人民間信仰已有明顯的特點¹。第一，神明信仰通常與傳統農業生活的時令做結合，許多神明的聖誕法會皆與年節配合，這是因爲農業民族隨著節氣的運行與農事進展，進而發展出一套固定的歲時祭儀，例如正月十五則是三官大帝天官的生日，俗稱上元，也是所謂的元宵節；三月初三、三月十五、三月二十三分別爲玄天上帝、保生大帝和天上聖母的生日，此時農事已少，常會舉辦大型迎神賽會和進香巡境等活動，且某些地方會將玄天上帝的聖誕與清明掃墓共同舉行，一來擴大慶典活動，二來也可集中一次開銷以便節省。而後的節日與神明慶典則有六月的迎城隍、七月的普渡、八月中秋(太陰星君生日)、九月重陽(中壇元帥生日)、十月下元(三官大帝水官生日)等，神明的聖誕慶典與年節結合，是漢人民間信仰中最顯著的特色。

¹ 林美容《台灣文化與歷史的重構》(台北市：前衛出版社，1996年8月初版第一刷)，頁135-147。

第二是地方社區和公眾祭祀，如同上文所述，許多寺廟皆是聚落的中心，因此寺廟變成了社區最核心的部份，就像林美容教授所說的「台灣民間信仰最核心的部份是地方社區的公眾祭祀，也就是台灣民間信仰之社會本質的呈現」¹。而如此盛大的祭祀活動更能展現社會群體的力量，例如現今大甲鎮瀾宮的進香活動，是民間信仰與社會群體結合的最佳呈現，此也是從地方社區擴展至不分區甚至全國的連庄性活動，更是漢人民間信仰的第三個特點。

再者則是民俗藝術的發展受到宗教影響甚深，如屋脊做燕尾呈現，或者壁畫、雕刻、彩繪等，都看得出寺廟建築與民俗藝術的融合。最後則是影響漢人信仰最深的祭祖與祀鬼風氣，相對於群體性的公眾祭祀，這傾向於個體性的信仰行為，家庭的祭祖與到處求神拜佛皆是台灣民間信仰中最基層的發展，也是構成民間信仰的重要砥柱。

綜觀台灣民間信仰的發展，起先由於祖先從對岸來台開展，途中必須克服許多災難，因此都會帶著家鄉較鼎盛寺廟的香火袋，以祈求渡海平安、開墾順利。接著生活逐漸穩定，而為了感念神明的庇祐，便結合眾人的力量，開始擴建寺廟，漸漸地便開始將家鄉的一套祭祀移植至台灣。然而，時間一久，台灣的民間信仰也已呈現不同的風貌。

然而，韓信的崇拜在台灣是如何成型的？而祂又與中國韓信崇拜有哪些異同呢？在台灣韓信是為偏財神，其中傳說的原型在中國是有跡可循的，但台灣加以改化，內容強調簽賭、偏財等情節。在中國，傳說韓信為象棋之祖。當時，他被呂后以「謀反」的罪名囚於獄中，有個獄吏非常敬重他，請求授之兵法，韓信思之再三，才答應說：「三天後再說。」三天後，獄吏來到獄中，向韓信討教兵法。韓信在地下畫個大方框，中間畫一界河，寫上「楚河漢界」，分敵我雙方各畫了36個小方格，格中佈著紅、藍共32個方小紙片，分別寫著帥、士、象、車、馬、炮等字。獄吏見了很吃驚說：「這是兵法嗎？」韓信說：「你莫小看這72小方格，它可容納千軍萬馬，千變萬化，奧妙無窮。用兵時隻有通盤籌劃、文武結合、配合有方，才能百戰百勝。你精通此法後，可以無敵於天下。」獄吏聽了雙膝跪地拜韓信為師。韓信死後，獄吏為演練方便，他把方格畫在紙上，並削木為子代替小紙片，由於棋子是木頭做的，又用棋子布陣，如同打仗，卻又不是實戰，所以人們稱之為「象棋」。²台灣藉由這樣的故事，繼續衍生「麻將」也是韓信所發明，因此只要跟博弈有關的活動，似乎就與韓信脫離不了關係。上述的傳說可看出中國在崇拜韓信之時，塑造的形象仍是以擅長作戰的軍事家為主，但台灣則著重在象棋娛樂的一面，進而編撰韓信成為偏財神的故事，為何台灣會發展出如此特有的韓信崇拜，並且與最初中國崇拜韓信的意義大不相同呢？

由於台灣的社會風俗民情與閩粵地區迥異，因此發展出許多異於閩粵地區的信仰特色，最明顯的為近幾十年大家樂與扶乩、跳乩等現象的風行。台灣延續了閩粵的造神運動，民間俗神的崇拜層出不窮，尤其在社會環境的影響下，近幾十

¹ 林美容《台灣文化與歷史的重構》(台北市：前衛出版社，1996年8月初版第一刷)，頁139。

² 參考網頁 <http://unn.people.com.cn/BIG5/22220/114445/114453/114473/6831635.html>

年的發展最為興盛，大家樂曾經風靡台灣一時，民眾為了求得明牌，分相奔走於鄉間神壇，跳乩與陰神崇拜蔚為風潮，其中三太子、濟公、有應公、義民爺等皆是當時求明牌最有力的神祇，而韓信也是當時新創的一位神祇。韓信的歷史眾所皆知，而在台灣卻傳說著祂在軍中設賭來安定動盪的軍心，此與中國的韓信傳說不同，除了台灣固有的風俗民情造成影響外，其當時的社會變遷應是產生此神祇的最大主因。

調查台灣崇拜韓信的寺廟，最早的是台中寶林寺。寶林寺在民國五十五年時建立，其初也僅是村間的私人宮廟，但由於屢現神蹟而集聚許多信眾，最後擴大成為台中烏日數一數二的寺廟，而最讓人印象深刻的便是韓千歲的崇拜。當地信眾曾經傳述，當時韓千歲利用托夢的方式告知其為天上掌管財庫之神，因此許多信眾慕名前來，為的就是向韓千歲求得錢財。當時，韓千歲也的確藉由乩身傳達所謂的明牌，眾人分相走告，一時之間，辦事廳堂水洩不通，至此，韓千歲可以賜財的能力也就不逕而走。

而後，由於民國八十年底政府發行樂透彩券，使得韓信賜予偏財的能力再度被彰顯，因此許多地方紛紛開始建造韓信爺的金身，如高雄旗山開基八路財神廟便以韓信爺為副祀神，其信眾向之求財的熱潮不亞於正祀的武財神趙公明，也由於屢現神蹟，韓信爺便被封為偏財神，之後更有以韓信爺為主神的宮廟，即為南投名間的財神宮。然而，如此新興的神祇是台灣社會變遷的影響下而產生，一旦熱潮消退，注重「神蹟靈驗」的信眾便有可能漸漸捨棄，因此台中寶林寺於發展途中轉化韓信的能力，起初雖以賜財性質出現，但之後卻著重於替信眾招福禳災，成為濟世渡民，保鄉庇民的萬能神。

第二節 韓信的神明性質

人死後為鬼，韓信死後同樣成為鬼魅。然而，有後嗣的人死後可成為祖先，但韓信卻因漢高祖的夷族之刑而無後嗣香火，再加上韓信被用計殺死，是為死於非正常型態，因此怨念甚深，成為所謂的厲鬼。這類厲鬼如果不進行特殊的儀式處理，祂將對人間造成禍害，而韓信也有許多這類的傳說，故為了平息怒氣，便為之立廟來轉換其厲鬼的性質，使之成為驅瘟的陰神、賜財的財神，甚至成為賜福佑民的萬能神。以下便將韓信從中國被崇拜時的性質，以及至台灣台中寶林寺轉化成萬能神的過程一一敘述。

一、鬼神：

台灣人重鬼神祭祀，最普遍的就是在固定節日舉行祭神祭鬼等儀式，且民間對異於人間的世界，多以鬼神此二元的系統來加以理解。觀看社會上祭拜鬼神的信眾來說，他們對於自身拿香拜拜的行為並不加以思索，只希望拜的鬼神能滿足他們所求之事。然而，對於研究社會宗教現象的學者來說，這些動作其實隱含許多意義，更可以從中看出台灣的宗教生態與發展。就筆者上述提及的神、鬼二元論，此為普遍人民對超自然世界的理解，但再深入地觀看台灣宗教的發展，可發現將超自然世界只劃分神、鬼兩類似乎太過簡單。

Arthur P. Wolf 對台灣三峽地區做深入的田野調查，他發現除了神與鬼之外，還有一類介於兩者之間的神靈深深地影響著台灣人的宗教文化，甚至是生活作息與食衣住行。「在沿著台北盆地西南邊的鄉村地區，傳統保守的家庭每天早晚要燒三支香。一支插在後門壁龕給孤魂野鬼；一支供灶神，祂的神像奉在烹煮全家三餐的磚灶上面；第三支則插在家族祖先牌位前的香爐中。」¹這段文字顯示，他從民家拜鬼神的動作，將超自然世界的神靈分成三類：神(灶神)、祖先與鬼。Arthur Wolf 特別將祖先從神鬼中區分開來，一來可比神鬼二元論更深入地觀察台灣的宗教文化，二來對民間信仰的架構也分析得更加透徹。祖先對於有血親關係的家庭來說，祂就是神明的一種，不僅可以賜福於一家，更可降禍於後代子孫，但相對於無血親關係的家庭，祂便是人間所謂的陌生人，也就被歸類為鬼。雖然祖先有著鬼與神的特質，但對一大家族來說，祂在超自然世界的地位確實是高於鬼的，尤其是當其地位從祠祀轉變為民間的普遍祭祀時，祂便可由祖先躍升至神祇的行列。

某家祖先對其他無血緣關係的人來說，與鬼魅是大同小異。因此，如果祖先可以藉由其他方式提升神格，其所謂的鬼也相同可以藉某些方式來獲得人間的香火，如顯靈、作怪等，其中顯靈是最快的方式。顯靈這類的鬼通常以厲鬼較多，一來這類的鬼死於非正常死亡，二來祂們也希冀人間的香火供養，因此常會藉由作亂或者滿足人類的祈求來顯應，使人們感到畏懼或感激而立廟供奉，一旦此神明繼續顯靈造福大眾，便有可能得到國家賜封而成為全國性的神祇，在閩台地區的媽祖信仰就是以這樣的方式成為大眾膜拜的神祇。

台灣的厲鬼信仰也是如此的呈現，林富士在《孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰》一書裡對台灣的厲鬼信仰有詳細的描述，更以北部的寺廟來探討北部的厲鬼信仰。文中厲鬼範圍廣泛，從有應公、萬姓爺到瘟神、王爺等，都是林富士所要探討的重點，而其中論及的「敗軍死將」、「王爺鬼雄」都與本文要述及的韓信有所關聯，如關羽、韓信的死狀與顯靈方式相似，而韓信曾經為禍又與瘟神行疫相類，因此林富士的「鬼雄」之稱適合形容韓信死後的崇拜發展。²

由於韓信屬於非正常死亡的狀態，且身首異處，因此怨念深厚，常常顯靈騷擾民眾，甚至對漢室皇朝進行報復。首先，山西霍縣的淮陰侯墓傳說就是漢高祖得到韓信首級後，感念他為漢朝打天下而將之首級埋葬於此³。第二，《道藏》則敘述韓信死後為鬼王，是到處散播瘟疫的厲鬼，殺人無度⁴。除此，民間也傳說

¹ 張珣譯；Arthur P. Wolf 著〈神·鬼和祖先〉《思與言》1997年9月，35卷3期，頁

² 林富士《孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰》(台北：台北縣立文化中心，1995年6月初版)

³ 參照第二章第三節「韓信崇拜在中國各地的發展與現況」。

⁴ 《道藏》：「道言：國土有大鬼主鄧艾、鍾士季、趙山、王莽、李敖、杜周、劉斗、烏王離、夏侯嬰、蔣公琰、南陽、葉公里、夏檀支、蕭何、申屠伯、韓信、田進、梁洪、高沛、孫溫、司馬薩軟向、劉元達，有此大鬼主，令世人或有祠祀武帝、文王，世間供養、立祠不絕，各各有兵馬，為天下人作祟，祟病殺人，年年月月，行千萬種病，或四支沈重，寒熱下痢，臃腫水腹，黑病頭目悉痛，匈鄆轄背燠熱，或有黃瘡警欬、咽喉不通，一切萬病，殺人無度矣。」，第十冊，太上洞淵神口鈔經二十卷，太上洞淵神口鈔經卷之七，斬鬼品。

韓信爲了報仇，指使精怪害漢高祖得重病，漢高祖詔請法師抓拿精怪，再於病癒後封韓信爲王，平息韓信的怒氣¹。就以上的傳說來看，韓信自從成爲厲鬼後，便常顯靈作怪，一來對漢朝皇室表達不滿，二來則是想讓民眾清楚地知道祂死於冤枉，因此當人民對之產生敬畏時，便會爲之立廟，將其忿恨轉化成保護信眾的力量，如《酬還都猖大愿》這類的儀式，便是遇到災難時，可請韓王信搭救。

在這一階段，文獻與傳說皆將韓信列爲厲鬼，雖然在台灣沒有強調這個轉化過程，但韓信生前爲軍事家，死後被封爲武神則是眾所皆知，因此台灣韓信的神明性質則以武神成爲財神爲主。

二、武神成爲財神：

講到武神，就不能不提關聖帝君，祂不僅爲武神第一代表，更是中國傳統文化的化身。在中國的文化脈絡下，祂已成爲全國性的萬能之神，但在最初的傳說，祂也僅是一般的武神或守護神。然而，經由歷史長時間的刻畫，以及國家人民共同的塑造，關聖帝君這一神祇地位已被推至最高，在國家祀典上，祂與孔子並駕齊驅；在民間信仰上，祂幾乎與玉皇上帝擁有同樣聲望。如此崇高的地位與形象，是必須經歷很長的時間塑造，以及廣大地區的普遍發展。

首先，韓信與關羽一樣，皆爲武將出身，因此便從其一開始武神的形象來說。其實在陳壽的《三國志》裡，關羽的形象似乎沒有完全的忠孝節義，真正將祂推向神的形象是宋元時期的說書和平話小說。一開始祂也僅以忠誠武將受到許多民眾的推崇，但之後歷史上擴大祂忠義性格，漸漸將其負面形象消除，甚至於元代時，取代姜太公武廟之首的地位。相對於韓信來說，祂死後最初雖以厲鬼形象顯現，但在唐朝成立武廟祭典制度後，祂也以武神職位接受國家的奉祀，甚至地位是高於關聖帝君。然而，在後代重視禮教的體制下，重新審視韓信的歷史定位，並且屏除歷史上有爭議性人物，其中含有功高震主形象的韓信便是屏除的對象之一，一開始只降其神位，後則給以除名。相對來說，關羽則是不斷地被提高神位，最後坐上與孔子並齊的武廟首位，原因除了國家積極塑造忠孝形象以達教化之效以外，民間更廣泛接受國家對關聖帝君的形象刻畫，於是上下一心共同將關聖帝君地位推至最高。

在杜贊奇的觀察中，他便以刻畫標誌來討論關聖帝君的神話，其中便將帝國與民間如何運用歷史上有關關聖帝君的神話做分析討論，其結果也與上述一同，是國家與民間有著相同的文化形象，並且在不一樣的時期做層層累積，每一時期的形象皆不相互衝突，只有堆疊與融合，最後產生關聖帝君此種多樣神性的顯現，如：武神、財神、文樞神、廟宇守護神等。²

根據杜贊奇所述關聖帝君爲財神的形象，其塑造的力量便在於民間。國家大多以教化爲主，將關聖帝君視爲忠孝美德的化身，但在社會上，關聖帝君的形象便隨著民眾的利益及欲求而有所改變，只是其忠義形象仍然存在。韓信在台

¹ 參照第二章第三節「韓信崇拜愛中國各地的發展與現況」。

² 杜贊奇〈刻畫標誌：中國戰神關帝的神話〉《中國大眾宗教》（江蘇：江蘇人民出版社，2006年7月出版）

發展也類似於此，只是民間使之跳脫國家給予的形象，重新為祂找尋適合的神位，因此藉由「設賭安軍心」的傳說將之列為財神的行列，而這樣的形象塑造似乎比國家給予的形象來得鮮明。

綜觀中國宗教的發展，財神可說是於宋元時期才發展出來的新興神祇。有學者認為，社會城市經濟發生重大的變革時，其新的生活方式與傳統的信仰之間會產生裂縫，並且造成兩者間失衡而無法整合，於此之時，新的神靈便會被創造出來，來代替古老諸神提供近代社會所需。¹如此大變動的時期，發生於唐宋之際，是為工商經濟最為繁榮的時候，也由於此社會變遷，使得平民與商人更需要有力的神靈來滿足他們求財的需要，於是財神信仰便出現於世。財神並不單指一位神祇，而是眾多神祇聚集的總稱。上述提及的關聖帝君是所謂的財神，而最為大家熟悉的趙公明也是財神之一，其他如比干、范蠡、劉海蟾等，皆是民間崇拜的財神。

首先趙公明在成為財神之前，祂僅是天帝手下的一名將軍，其故事出現於東晉干寶的《搜神記》，直到元明之際，祂的神職才開始轉變。元明時，民間將趙公明視為五瘟使者，其中《三教源流搜神大全》中記載：「……張居仁奏曰：『此是五方力士，在天上為五鬼，在地為五瘟：春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鍾士貴、總管中瘟史文業。』……」²。上述文獻雖記載為趙公明為瘟神，但元代時的《新編連相搜神廣記》卻敘述祂可以「驅雷役電，喚雨呼風，除瘟翦瘧，保病禳災。至如訟冤伸抑，公能使之解釋公平；買賣求財，公能使之宜利和合」³，由此可知，祂雖為人人懼怕的瘟神，但卻也是解救瘟疫的福神或財神。元代時雖然傳說祂為福神、財神，但祂真正成為財神受民間香火，全是許仲琳的《封神演義》所促使。姜太公封神時，將祂封為「金龍如意正一龍虎玄壇真君，統率招寶天尊蕭升、納珍天尊曹寶、招財使者喬有明、利市仙官姚邇益四神，迎祥納福，追捕逃亡」⁴，從此祂便成為民間所謂的財神。在台灣，趙公明還被稱為「邯鄲爺」或「寒單爺」，這封號的來源是「玄壇爺」的訛音所造成，但民間還是給予「邯鄲爺」一個傳說：相傳邯鄲爺天性怕冷，天寒時即心痛，因此當邯鄲爺出巡時，信眾以火炮為財神爺驅寒取暖，故而有此「邯鄲爺」之稱謂。然而，雖然在歷史文獻上無法完全證實此傳說的邯鄲爺就是趙公明，但就民間的崇拜信仰紀錄來看，財神爺趙公明已與邯鄲爺完全劃上等號了。

以上所提及的財神，其中關聖帝君是「忠義」財神的象徵；趙公明與另一名財神比干則象徵著公正，除此還有一位戰國時代的大商人—范蠡，他則代表著智慧，每位財神皆有其特色，因此在不同的需求下，也會祈求不同的神祇。

武神成為財神這樣的過程相當常見，如中壇元帥、關聖帝君、玄壇爺等，但

¹ 呂威《財神信仰》(台北市：漢揚出版社，1996年12月初版一刷)，頁15。

² 王秋桂；李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編(第一輯)三教源流聖帝佛祖搜神大全》(台北：台灣學生書局，1989年11月景印出版)，頁152-153。

³ 王秋桂；李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編(第一輯)新編連相搜神廣記》(台北：台灣學生書局，1989年11月景印出版)，頁117-119。

⁴ 陸西星《封神演義》(台北：小知堂，2001年9月初版一刷)，頁1030-1031

關聖帝君與玄壇爺成爲財神除了歷史的刻劃外，最重要的是祂們展現公正不阿的形象，與中壇元帥賜財能力來源有所差異。根據胡台麗〈神、鬼與賭徒—「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉一文中所述¹，大家樂是促進某些神鬼信仰興盛的主因，其中最熟爲人知的就是濟公活佛與中壇元帥。胡台麗將田野調查做整理，發現中壇元帥會成爲賭徒崇拜的對象，最主要的原因是祂小孩子的性格。賭在社會上本來就不是道德範圍所可以允許的，因此許多信眾認爲民間神位較高的正神通通常不願實現賜與偏財一類的祈求。而中壇元帥的形象爲小孩，附身於乩童身上時較爲活潑，也喜愛與信眾互動，大多不會板起道德勸說的臉孔，因此深受賭徒們的喜愛，最後成爲民間賜與偏財十分有力的財神。韓信成爲偏財神也是由於形象特殊，加上創造博弈的傳說，使祂成爲近期新興的偏財神。

在台灣，財神多以土地公、趙公明爲主，但仍然有許多不同性質的財神加以輔助，如文財神比干、虎爺等，而韓信便是因樂透而興起，並被大眾視爲輔助性的偏財神，或者稱爲賭博神、賭博祖師。

台灣民間將稗官野史重新詮釋，並且創造出他成爲賭博神的傳說：

「韓信在張良的勸說下，內心深知爲劉邦打天下，總有一天會功高震主而被劉邦除掉性命，所以在韓信最得寵之時，他便獻計要求劉邦賜封不死令。當時劉邦答應了韓信的要求，只要『頭能見天，腳能踩地』，就永遠不殺韓信。此時韓信暗自高興，心想這一生一世劉邦皆無法將他殺死，就算自己犯下濤天大罪、謀反篡位，劉邦也殺不了他，因此聰明的韓信，便暗中計劃謀反篡位。消息傳至劉邦耳中，劉邦大怒之下便將韓信，抓回朝庭要斬首示眾時，忽然韓信對劉邦說：『君無戲言，若我韓信 抬頭能見天，雙腳能踩地，您如何殺我也？』此時滿朝文武百官及劉邦均啞口無言，確實韓信『頭能見天，腳能著地』，便殺不了他，一時氣壞了劉邦及文武百官。此時，在劉邦身旁的呂后便告訴他，將銅鐘內的鐘繩套在韓信的頸子，然後將銅鐘吊高，韓信腳就不著地，頭在銅鐘內，頭就不見天，這樣不就明正言順的處死韓信了嗎？

於是當韓信被帶到宮中的銅鐘下時，內心自知此命休矣。回想一生帶兵數千萬，千方百計征服大江南北，最後竟死於呂后的計謀中，真是死有不甘，因此他舉頭問蒼天，含淚哭三聲：第一聲銅鐘罩頂難昇天，腳無著地難投胎；第二聲銅鐘吊死我韓信，留戀世間做鉸神；第三聲韓信設賭安軍心，凍慙賭鉸贏現金。韓信臨終哭三聲，留下三句真言在人間，暗示世人拜它爲『賭神』，爾後民間遂開始流傳，並開始奉祀敬拜韓信爺爲『賭神』，祈求賭場得意，手氣旺盛。」²

這個傳說雖然與正史有諸多出入，如「呂后獻計與劉邦」此段與正史中「蕭何向呂后獻計」不同，但基本上還是以韓信叛變致死爲主幹，發展出他最後成爲賭博神的傳說。此傳說的形成，我們不難發現台灣在塑造韓信的形象時，是以智慧爲出發點。文中著重描寫韓信的智慧，除了用計使自己獲得不死令外，更將平

¹ 胡台麗〈神、鬼與賭徒—「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·民俗與文化組》，1989年，頁401-424。

² 參考網頁 <http://www.balu.com.tw/god/god-main03-1.htm>

時大戰屢戰屢勝的智力用於謀反篡位，最後在臨死前，仍將韓信的智慧用於賭博之上，由此可見，民間認為韓信是充滿智慧的，是可以幫助大家贏得賭博的勝利。然而，第三聲的「凍愁賭鉸贏現金」又點出韓信最恨詐賭，所以警告聰明人莫詐賭，小心憨人「扮豬吃老虎」，此更是為了強調神明不僅幫助聰明之人，更兼顧窮人或憨人。

由上述的演變更能看出，韓信從武神成為財神的過程與關聖帝君有極大差異，前者是因為台灣的宗教環境所導致，而後者則是歷史上刻畫形象而產生。從民間信眾祈求神明就可得知兩者的差異，需要事業正財運的通常不會前往韓信的廟宇，反之簽賭之徒也大多不會向正氣凜然的關聖帝君祈求偏財運。然而，韓信在台灣因為樂透的關係而重新被崇拜，一旦熱潮減退，祂的香火還會如此興盛嗎？信眾還會如此瘋狂嗎？抑或寺廟轉化祂賜財的能力，重新賦予新的形象，使得香火得以綿延？

三、萬能神：

崇拜偏財神大多只有賭徒或汲汲於樂透的信眾，大多數民眾為了求財運，仍然會前往趙元帥、土地公等宮廟。韓信被民間當成偏財神崇拜，此僅為一時的轉變，一旦樂透熱潮有所減退，是不是意味著韓信崇拜也即將消失？台中寶林寺的韓千歲雖然最早也給予信眾賜財的形象，但祂卻藉由神人共構傳說的方式，將自己的神格再次提升，在建廟後漸漸擺脫偏財神的形象，慢慢成為萬事皆可求的萬能神，並且躍升為佛教的準生菩提。

民國五十五年，台中寶林寺以觀世音菩薩為主神，韓信韓千歲為副祀神，而信眾皆將韓千歲視為偏財神，雖然不直接稱呼為財神，但在當時大家樂風行時，許多信眾都會在韓千歲降乩辦事時，守在乩身旁邊，期待韓千歲透露明牌，於那時蔚為風潮。之後，有人為了簽賭而傾家蕩產，甚至不知回頭，據楊住持說明，觀世音菩薩為了使信眾迷途知返，下令不准再於辦事期間問明牌，曾有一名信眾心裡想著要如何詢問明牌時，當場就被神明搓破，請他出去，而此也映證了胡台麗的描述「以大神為主神的南屯神壇也表示大神不管『大家樂』（辦『大家樂』時必須請該神壇中別的神駕臨），例如南府堂的觀音佛祖就曾附身乩童則被信徒不該玩『大家樂』」¹。從此之後，信眾所求皆家庭、事業、婚姻、求子、功名等事，至於偏財的賜與便不在服務的範圍之內。至於韓千歲如何藉由神人共構傳說，使自己的神位提升至菩提，則有待第四章詳述之。

台灣目前崇拜韓信的，除了上述的台中寶林寺外，其餘的仍將韓信視為偏財神，因此前往祈求的皆為錢財之事。台中寶林寺會有所改變，一來是寺廟的發展是以渡世濟民為主，二來則是管理人不再將寺廟當成私人財產，而是公開財務，並且回饋十方。根據筆者的田野調查，其餘崇拜韓信的宮廟，管理制度皆為管理人制，因此宮廟的發展皆操控在一個人的手上，其餘的員工接聽從於管理人，並無所謂的信徒大會與管理委員。

¹ 胡台麗〈神、鬼與賭徒—「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·民俗與文化組》，1989年，頁413。

韓信崇拜的發展新穎，神明的形象也仍在建構中，因此韓信的面貌多元呈現，但觀察台灣民間信仰的環境，通常神祇的發展皆會漸漸朝向萬能神的性質，故對韓信目前為偏財神的神格來說，朝向萬能神且普遍受到大眾接受仍須一段時間的演變。

第三節 台灣各地韓信廟的分布與發展

韓信以偏財神的性質出現在台灣的民間信仰體系中，雖然祂是新創的神祇，但因最近政府發放的彩券，讓民間又括起一陣樂透風，進而使財神崇拜越趨興盛，而韓信崇拜便包含在內。台灣民間崇拜韓信的風氣處於剛起步階段，其廟宇的發展歷史最長為 25 年。然而，韓信大多屬於財神爺廟的副祀神，唯有歷史最長的台中寶林寺與南投的財神宮是以韓信為主神，前者尊其為「韓千歲」，後者則尊為「韓信爺」。以下則分項介紹台灣目前崇拜韓信的廟宇，並於最後附上分布圖：

一、以韓信為主神的寺廟：

(一)台中烏日寶林寺：

1.緣起：

此間寺廟於民國五十五年開壇濟世，至民國七十三年才於烏日購地建廟，除了供奉觀世音菩薩外，還奉祀著韓信韓千歲。開基人為宋陳素珠，是觀世音菩薩座下第九觀音媽¹的乩身，於民國八十七年駕返瑤池，目前是楊茂欽住持管理寺廟的營運，其為韓千歲的乩身。寺廟的發展與韓信崇拜的源流都將在下一章節有更詳細的敘述，在此不多贅言。

2.眾神與慶典活動：

觀世音菩薩與韓千歲為寶林寺的主神，其慶典活動也以之聖誕為主，再加上七月盂蘭盆法會與年底的禮斗法會，所以一年之中大型法會活動共有六場，其活動天數為三天或五天，皆有誦經團誦經與其他儀式。除此，還有其他相關的祭祀活動以及各項服務，皆於第五章有詳細的介紹。

(二)南投名間財神宮：

1.緣起：

筆者前往宮廟詢問宮主，此廟的建立與一位生意失敗的商人有關。這位商人由於經商失敗，在走投無路時，得到韓信爺的託夢告知會幫忙他度過難關。過了一段時間後，這位商人真的順利度過難關，於是發願要為韓信爺建廟。在經過一段時間的找尋，終於在南投名間找到一片空地，並且開始籌備建立，最後於民國九十三年完工。商人並無接管寺廟的營運，而是請現在的宮主張嵩兵來管理，他也曾經夢過韓信爺來找他，因此他也發願要幫助韓信爺好好經營宮廟的發展。

宮廟成立之後，其消息很快地傳開，且近期地震、風災、水害連連，民眾生活困苦，加上股市低迷，很多人開始玩大小樂透或香港六和彩，希望可以在不景氣的社會中多賺些偏財，而此時賭神韓信爺就像眾神的值星官，成為信眾膜拜祈

¹ 其為神明降乩述說的寶林寺神明譜系，會在第四章有所註解。

福、求財的對象。由於韓信爺靈驗，信眾越來越多，宮廟的普渡、求財、求福、求健康、補運勢的法事漸漸增多，其供品白米、泡麵、乾糧等一有剩餘，廟方即送給附近生活清苦的民眾或逕送附近的國立南投啟智教養院等慈善機構，擴大信眾以及韓信爺的功德。目前宮主也極力地準備要將鐵皮鋼構的廟身改建為混凝土建築，讓宮廟的發展更能步上軌道。¹

2. 眾神與慶典活動：

財神宮的主神為韓信，副祀文財神比干與武財神趙公明。由於寺廟剛落成，許多儀式與慶典活動尚屬於建構階段，其中韓信爺聖誕法會規模較大，於韓信爺誕辰日農曆六月十三日的前後，舉辦三天的法會活動。廟方於法會開始前在大殿外搭建外壇，並請雲林北港武德宮的誦經團前來誦經，除了禮讚韓信爺聖誕千秋外，也為前來求財改運的信眾祈福，如照片 1、2。



(照片 1)韓信爺壇



(照片 2)誦經祝壽、祈福

除了韓信爺的聖誕法會外，廟方於年初舉行禮斗法會，以及為信眾點光明燈、財神燈等，而中元節也請道士前來舉行普渡法會。然而，儀式皆以簡單的誦經祈福為主，並且輔以團拜，因此許多儀式尚待發展。根據筆者的訪問，宮主積極地籌劃財神宮的建構計劃，並且準備於台中龍井建立分香子廟，相信未來有很大的發展空間。

二、以韓信為副祀神的寺廟：

(一)高雄旗山開基八路財神廟：

1. 緣起：

此間宮廟於民國八十七年由一位名為曾春榮先生所建，廟中主要供奉武財神趙公明，信眾皆稱之為八路武財神。另有五尊副祀神，分別為韓信爺、月下老人、文昌帝君、太乙真人與天蓬元帥。除此，在桃園新屋還有一間分香子廟，於民國八十九年所建。

根據筆者的訪問，曾春榮先生的家中最早是從事金紙鉛箔的買賣，後因營運日漸衰退，曾幾度想放棄此行業，但卻苦無其他行業經營之經驗，因此在心情大受影響之下，轉而出國至中國大陸散心，期望能找到些許轉機。之後果真在中國碰到貴人，並學得「八路發財金」的製作與模板。回台灣後更得到台北指南宮凌

¹ 參考網頁 <http://www.rvn.com.tw/?www=info&info=view&view=10303>

霄寶殿玉皇大帝的御准，使得「八路發財金」更廣為信眾所接受，銷售也越來越好。直到有一天，曾春榮夢到八路武財神降臨諭示，要他在旗山一地建廟奉祀。夢醒後的曾春榮便在旗山找地建廟，終於在民國八十七年元月安座，完成神諭。

2. 眾神與慶典活動：

此宮廟的神祇共有上述的六尊，其中以八路武財神為主神，其聖誕為農曆三月十五日，而每年皆於聖誕前後幾天舉辦慶典，恭祝八路財神聖誕千秋，其祝壽的活動過程如下：

(1) 中午一點，全體上香祝壽。

(2) 下午三點，獻金祝壽旺爐。

(3) 後開放信眾擲筊求財，連續擲八聖筊者，可得發財金一萬元，此發財金又稱錢母，據廟方表示，此為免費餽贈。

(4) 祝壽期間，隨時配合香客需求點燈、放發財大炮以及一切求財活動。其中的發財大炮是一種點燃炮火後，爆開會灑落許多財物的一種炮竹，信眾為了此活動，常將宮廟擠得水泄不通。

除了以上的活動外，每年的祝壽期間都會有特別的活動，如今年八路財神爺的聖誕慶典就有提供三百名信眾改運的儀式，以及今年如果參與韓信爺的聖誕慶典，也將獲得一個偏財香火袋，數量也是有限的。

而其他副祀神的祝壽也與其大同小異，比較特別的是韓信爺。由於民間傳說韓信帶領兵將與楚霸王項羽征戰期間，其士兵在休息時必會產生思鄉的情緒，為了使士兵不要分心而發明象棋、骰子，讓士兵以賭來忘記思鄉情緒，並以此激勵精神，因此韓信帶兵屢戰屢勝。民間信信如此傳說，便將韓信視為偏財神，又稱賭博神，故有許多為求偏財而來此地禱祝，請韓信爺賜與偏財。

在韓信爺的農曆六月十一日聖誕之時，祝壽活動與上述一樣。然而，在桃園新屋的分廟，卻有一個比較特別的活動，名為「五方強迫取偏財」，便是由信眾們將韓信的神像請出宮廟，韓信爺親自率領眾信徒，浩浩蕩蕩地盛大出征，在鄉村附近繞境強迫取偏財，且廟方還特地為活動創建「天砲車」與「地砲車」，擔任諸位信徒的前鋒及護後，此次浩大的取偏財活動，各地信眾除了膜拜外，更可以觸碰神像，祈求韓信爺賦予偏財運，除此還有「放發財大炮」、「黏麻薯」、「天降紅包」等活動緊密舉行，如照片 3、4。



(照片 3)韓信爺神像出巡



(照片 4)眾人搶發財紅包

此間宮廟建設已小有規模，但就發展的情況而言，仍處於初步階段，就制度而言，宮廟為管理人制，是為私人神壇較常使用的管理制度。在祭祀儀式上，也無所謂的誦經消災或建醮等活動，且宮廟歷史也僅有十初年，故筆者認為此間宮廟還有很大的發展空間。

(二)桃園大溪賜財宮：

1.緣起：

賜財宮於民國九十七年才成立，是一間新的財神廟，主要供奉的是文財神比干，並且副祀韓信元帥與貔貅神獸。其管理人桃園龍潭勝龍宮的宮主玄樸法師，於戊子年仲秋深夜，禪定時受金孔雀尊者帶領至文財神比干座前，祂告知宮主將奉旨降下凡間賜福濟世，特命宮主在戊子年臘月前建立濟世宮壇，且在因緣時機成熟時，會再指示前往觀音鄉接回比干祖師之法像。十一月初，宮主依照指示至觀音鄉尋找神像，皆無所獲，當時突然有隻彩色羽毛的小鳥低空飛旋，宮主認為牠有意帶領尋找，於是跟隨後發現一間石刻店，並且看見石刻店旁有尊與當時禪定時所見比干法像之石像，詢問石刻店老闆，才得知原來石刻師父不久前夢到一名身穿宰相服的老翁指示近日會有人來找尋此石像。此時，眾人無不讚嘆此靈驗神蹟。最後於十二月初八開光登龕，初九安龍謝土，並依神諭取名為「賜財宮」。

2.眾神與慶典活動：

由於成立不到一年，所有的儀式或活動都還未成型，從成立至今只辦過幾場法事，除了安龍謝土的法會外，其他的祈福法會僅有兩場，另外加上中元普渡，總共只有四場法事。筆者前往桃園與宮主訪談後，發現他們仍積極地在籌建當中，雖然空地是跟地主租賃，但仍可看出宮主的用心，藉由神明的幫助，期望未來可以發展順利。

兩場祈福法會分別於民國九十八年農曆正月初一與農曆三月初二舉行，前者屬於小型補春運法事，在廟前搭一七星拱橋與七扇拱門，在拱橋下擺放七星燈，於拱門下放置七個火爐，在拱門前放置神桌，神桌上除了有比干金身外，還有香爐及供品，而來朝拜的信眾可藉由走七星橋來除去霉運，並且讓今年都佈滿好運，如圖 5。

後者則是補先天財庫米庫食庫法會，據宮主描述先天財庫、米庫、食庫便是

人出生時所帶來的財、食糧與食量，其常因所做的善事功德不足，再加上社會環境的遽變，使得人們賺不到錢、守不住財，甚至常常三餐不濟，爲了讓自己與後代子孫可以美滿的生活，應補先天財庫、米庫、食庫，祈求財運通順、闔家平安，如圖 6。¹這天廟方也特別請了道教的紅頭法師疏文秉告上天，替諸位參加的善信大德祈福求財。第三場的中元普渡則與各宮廟無異，皆是擺放供品供各路鬼神食用，只是規模較小，儀式也趨於簡單。其儀式活動皆處於發展中，而寺廟的發展也尚未定型，因此筆者只能就目前的狀況做簡單描述，日後的發展則有待後人的研究。



(照片 5)七星橋



(照片 6)法會供品

¹ 參考網頁 <http://tw.myblog.yahoo.com/jw!uJwLoSYFQnxF41jQbND/profile>



(分布圖 2)台灣韓信廟的分布

第四章 台中寶林寺韓信崇拜的源流與發展

人類學者林美容教授對寺廟的香火緣起相當重視，一來是因為台灣的民間信仰地域化非常深，二來是神明的成神過程為一個當地信徒共同擁有的在地傳說，再者，台灣各地有關神明的傳說，也多與其靈驗事蹟有關。這與大多研究普遍重視文獻上的成神起源或大陸原鄉的靈驗事蹟不同，台灣寺廟的香火緣起，可以看到更多台灣的文化與民間信仰的特性。據林美容教授在〈高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說〉一文裡對香火緣起的分類來看¹，台中寶林寺的香火緣起應該是類別裡的「其他」一類。此間寺廟的主神是藉由降乩來告訴信眾自身的來歷，並想建立寺廟來普渡濟世。

台中寶林寺位於烏日鄉仁德村的巷弄內，從寺廟的名字來看，顧名思義是拜佛教的菩薩。然而，它卻是以民間信仰的方式出現，不僅有乩童，更有為人收驚及畫符治病的儀式。雖然佛教與民間信仰兩者差異迥大，但這兩者的結合卻很常見，尤其是以觀音菩薩為主神的寺廟。林美容教授將這樣的現象以「民間佛教」一詞解釋，認為佛教、民間信仰與民間佛教三者是不同的傳統，雖然互相牽扯影響，但由於民間佛教已發展一段時間，其主體性也漸漸地顯現²。

其中，寶林寺的發展就與林美容教授所說的「民間佛教」不謀而合。首先就神明性質來說，寺廟供奉的觀音菩薩已然是個有神格、神力等的神祇，而且名稱也有所改變，寺廟的信徒稱觀音菩薩為「老祖」，而降乩辦事的為「第七觀音媽」或「第九觀音媽」³；其次，就寺廟團體而言，寶林寺由於主祀觀音，因此最早申請加入中國佛教會，但寺廟重視靈驗感應，且有乩童辦事，再加上另外一尊主神為韓千歲，因此後來也加入中華民國道教總會，其與正信佛教已大不相同。第三，根據內部組織的制度，除了有佛教「住持」這一名稱外⁴，還有民間寺廟所謂的管理委員會與信徒大會，其運作模式與其他地方公廟沒有太大差別。最後，就寺廟的建築上來看，不僅有地方公廟常見的吉祥物，也有所謂的辟邪物，更有以象鼻當尾脊的建築，其與燕尾脊有異曲同工之妙。總的來說，寶林寺的宗旨雖然以弘揚佛法為主，但卻向民間信仰傾斜，兩者異質的宗教相互影響，但卻也和

¹ 林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉（《中央研究院民族學研究所集刊》，1999年第88期，107-133頁）。香火緣起的類型共有九類：（一）族姓私佛、（二）先民攜來、（三）其他王爺廟分香、（四）外地人遺下香火、（五）原鄉在海邊崩塌入海而分祀各地、（六）因除妖、除疫、治病而奉祀、（七）溪邊或海邊拾獲、（八）覆船時抱王爺上岸、（九）其他。

² 林美容《台灣的齋教與巖仔：民間佛教的視角》（台北市：台灣書房，2008年12月初版），頁14。

³ 根據筆者的田野調查，寶林寺的主神為觀世音菩薩，其信眾多稱之為「老祖」，而座下有十二個弟子，皆稱「觀音媽」。楊住持描述當時並不知道所謂原寶林寺為六祖惠能的弘法道場，後來他的皈依師父上妙下廣長老於民國七十五年來參觀寺廟的興建時，看到寺名才說當時的六祖惠能在廣州韶關建立寶林寺做為弘法道場，是為現今的南華禪寺。由於妙廣長老的說明，使得楊住持想起「老祖」曾經降乩說先祖至六祖都是祂本身，因此祂所收的弟子是從第七排起，而有「第七觀音媽」、「第八觀音媽」、「第九觀音媽」一直到「第十八觀音媽」。而後文將會提到王剡，其為「第九觀音媽」，就是信眾所稱的「師祖」。

⁴ 寶林寺的住持為楊茂欽居士，帶髮修行，與佛教所稱的出家住持不同。其為筆者的父親，十九歲進入寶林寺服務，後被「第九觀音媽」收為鸞生且為韓千歲的乩身，為信眾服務至今。

諧並存，展現出學界所謂「民間佛教」的特性。

寶林寺真正開始濟世渡人是民國五十五年，至今已四十多年，寺廟主持秉持慈悲為懷的心，大力導正社會風氣，宣揚佛法。筆者將寶林寺的發展分成三個階段，進而探討每階段的發展重心與韓信信仰的特色。

第一節 寶林寺韓信崇拜的起源—民國 55 年至民國 72 年

述及台中寶林寺的建立，就必須將時間推溯至大正元年。當時有位女孩王剡誕生於台中縣烏日鄉，原名張阿寶，小時送給王家做養女，因此改名為王剡。她自幼善良慈悲，深具慧根，十九歲嫁給烏日鄉榮泉村的宋新枝為妻。宋家以耕農為主，生活清苦，她勤儉持家，使得家居生活和諧快樂。由於自己秉性靈慧，又曾屢獲觀音菩薩顯人教誨，因此深諳草藥、收驚、看米卦之術，並且為鄉民服務，不收分文。鄉民凡有所求，她皆竭盡所能地為民治病解憂，其德性廣為鄉民稱頌。民國乙巳年（民國五十四年），她俗業已盡，靈該回天，然而生前多行善事，且承蒙觀音佛祖不棄，故將靈體渡回，即今之本寺「第九觀音媽」，升為「慈愨菩薩」¹。

民國五十五年，寶林寺正式開始濟世渡人，在此之前卻發生一段故事，是為觀音菩薩成為寶林寺主神的香火緣起。其在神明正式諭示成立寶林寺之前，發生一段神人交會的過程，此事發生在王剡仙逝的隔年。

當時，宋家人仍處於親人離去的悲傷氛圍裡，二媳婦宋陳素珠²每每想起婆婆，皆會哭至暈倒，眾人皆單純以為宋陳素珠過於傷心，導致如此。誰知情況越來越嚴重，宋陳素珠暈倒後，醒來卻無法開口，眼睛也是處於半合的狀態，眾人對此情形莫不感到驚慌害怕。家人克服畏懼的心，開口向她問話，得知她聽得懂旁人的言語，並且會以點頭、搖頭來回答，此時宋家與村民忽然猜想應是神明降乩，一問之後，宋陳素珠以點頭回應，確認他們的猜想是無誤的。因此，宋家和村民便開始詢問降乩的神尊，但王母、媽祖、太子爺等神都猜透了，就是猜不著是什麼神祇。在場有人突發奇想，問是否與宋家有關係，她點了頭。接著，宋家人想起王剡生前常受觀音菩薩點化，因此猜想應該是王剡或觀音菩薩。說也奇怪，問王剡時，宋陳素珠點頭，問觀音佛祖時，宋陳素珠也點頭，此時眾人又開始不解，此神祇是王剡還是觀音佛祖。就在眾人困惑之時，宋陳素珠突然開口，告知眾人自己是王剡，承蒙觀音菩薩收為坐下弟子，是為「第九觀音媽」，並且接旨令來娑婆世界濟世渡人，故希望能為之立廟闡教。最後，觀音菩薩在第三次下降諭示時，指示由宋新枝先生為寺主，成立寶林寺，正式賜予王剡的救世稱號為「師祖」，同時扶鸞二媳婦宋陳素珠女士來闡教，渡人救世、宣揚佛法。

寶林寺開始辦事後，「韓千歲」就一直是輔佐「師祖」的神祇。然而，韓信

¹ 「慈愨菩薩」為第九觀音媽升等後觀音菩薩所賜的法號，而第七觀音媽也同時升為「慈葭菩薩」，兩位菩薩與觀音菩薩同列一樓大殿，「慈葭菩薩」座於龍邊，「慈愨菩薩」則座於虎邊。

² 此人為寶林寺的開基人及師祖的乩身，由於身體病痛，於民國某某年退休後，在寺廟裡修行養身，後在民國八十七年不敵病魔纏身而辭世。

成爲「韓千歲」以及輔佐「師祖」的來由爲何？而祂又是如何藉由信眾之手來建構祂的神話呢？

現今有神堂的住家大多都會安置神位，於神堂中間掛上觀音菩薩畫像或安放崇敬的神像，而左手邊(虎邊)即爲歷代祖先神主牌位的位置。其中觀音菩薩的畫像裡頭，大多會在其右上方或左上方添畫一隻鸚鵡，此鸚鵡嘴叨著唵珠，模樣十分有神。學者鄭阿財根據《鸚哥寶卷》作深入研究，其中引出白鸚哥如何被觀音菩薩收伏，並且呈現出鸚哥的孝行以警惕世人。¹然而，在民間的文學創作裡，卻還有觀音菩薩收伏大鵬鳥的故事。《觀音伏大鵬》是台灣傳統歌仔戲的經典劇碼，雖然很多版本的情節與人物有些許不同，但劇情走向幾乎全部一樣，故事是敘說觀音菩薩身旁的大鵬趁祂閉關時下凡擾亂人間，爲了報宋朝皇帝宋仁宗無心對牠射的一箭之仇，牠變成宋仁宗的模樣，真假皇帝連親生母親與明辨是非的包拯都無法解決，最後還是得請觀音菩薩善化收伏。²由上述的故事來看，觀音菩薩身旁有隻鸚鵡或大鵬鳥已是民間塑造的既定形象。

筆者在詢問楊住持後，才得知原來是韓信的前世與觀音菩薩有一段因緣。楊住持指出，師祖降乩說韓信的前身即是觀音菩薩身旁的大鵬鳥，後投胎轉世爲韓信。然而，韓信自感生前殺戮太多，於是發願協助觀音菩薩下凡濟世渡人，因此被封爲「韓千歲」。從這段採訪的文字可以發現，寺廟的神明與信眾利用了民間的傳說，將《觀音伏大鵬》中的大鵬視爲韓信的前身，更將大鵬鳥在劇中暴力挾怨的性格套用在韓信轉世後的個性。然而，最後不管是大鵬鳥還是韓千歲，兩者都還是被觀音菩薩所感化，進而爲觀音菩薩服務。如此的塑造，是爲了使韓千歲的神話建構得更完整，於第二節會有更詳述地敘述韓千歲如何藉由神人共構神話的方式，串聯其累世因果。

然而，發願要輔佐觀音的韓千歲發現沒有自己的乩身，因此爲了找尋韓千歲的乩身，「師祖」在某次的辦事時指示所有的鸞生必須開始靜坐。此時的楊住持也是鸞生之一，再加上他的母親染上重病，孝順的他爲了讓母親早日康復，於是專心於靜坐一事上。其實這場靜坐是千歲爺抓乩身的一個騙局，目的是要鐵齒且堅決不當乩童的楊住持接任韓千歲的乩身。

根據楊住持的敘述，當時後靜坐的人多達十幾位，起初大家都非常誠心，但不知道爲什麼一個禮拜過之後，人數開始減少。由於楊住持希望母親的身體盡早康復，因此也沒有多想，一心努力地靜坐。直到人數只剩兩、三人時，有位阿婆實在不忍心大家瞞著楊住持，便跟他說其實這是師祖的指示，目的是想要抓你當乩童，他一聽便火冒三丈，當場怒氣奔離。他雖然從小就與寺廟結緣，但要當寺廟的乩童，他還是千百個不願意。然而，神明的旨意豈容違抗，因此韓千歲便千方百計地迫使他點頭答應。

就在某天的中午，楊住持突然有了睡意，韓千歲利用夢境繼續勸他接受，當

¹ 鄭阿財〈史語所藏《鸚哥寶卷》研究—兼論同一題材在各類俗文學的運用〉《成大中文學報》2008年12月第二十三期，頁1-26。

² 民間戲劇多是傳聞佚事，因此也有一說出現在《說岳全傳》裡，認爲岳飛是佛頂大鵬轉世，而害死他的秦檜和金兀兀就是前世大鵬鳥的仇人蝙蝠精與魚精。

然他再三地拒絕，最後韓千歲在無計可施的情況下，便在夢中舉起他的身體，狠狠地往下摔。楊住持一摔被摔醒，看似沒發生什麼事，但在他起身之後，脊椎卻一陣劇痛，用手一摸後發現腰間脊椎突出。之後，他趕緊跑去國術館推拿，說也奇怪，骨頭被推拿師整好後，又會自動突出，連推拿師都感到驚訝。於是楊住持在受不了疼痛的折磨後，便答應接任韓千歲的乩身，而靈驗的事情便在此時發生，他的腰椎神奇地不覺任何疼痛，雖然骨頭還是突出，但卻不影響走路等姿勢。然而，只要他一興起不想當乩童的念頭，腰部的脊椎就又会開始疼痛，故從此刻起，他便全心全意地擔任韓千歲的乩身，為寶林寺服務。

千歲爺有了乩身後，再來就是祂的金身。在某次辦事的時候，千歲爺諭示信眾必須尋找祂的金身。然而，天下之大，神尊之多，眾人不知從何找起，詢問千歲爺後得知，此神尊就是楊住持從小拿在手邊把玩的木雕偶。原來千歲爺早就已經選定好祂的乩身，從楊住持出生後就守著他成長。在筆者採訪的當下，楊住持笑著說：「難怪我那時候把祂當成玩具亂丟，祂始終會出現在我的眼前。」至此，信眾來寺廟祈求神明幫忙時，開頭皆會稱頌「寶林寺的師祖、千歲請幫忙……」。

據林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉的文中所述，每個寺廟皆有其主神的香火緣起，而韓信的香火緣起應屬於分類中的「其他」類¹。由於楊住持小時候把玩的雕刻木偶就是神靈的所在，直到他長大進入寶林寺後，才得知原來韓信早在十幾年前就選定乩身，並且守護著楊住持，最後再以扶乩的方式告知眾人其金身於何處，以便信眾日後的祭祀。

韓千歲除了輔佐師祖濟世之外，祂也曾經在民眾風靡賭博與大家樂時期，透露明牌與賜予偏財的能力。楊住持敘述當時「接神」²的時候，由於常常一接就是好幾天，這期間沒有人可以睡覺，也無人敢睡。原因是師祖為了濟世，下令所有寺廟的人員必須在某些時期實行接神的儀式，一來接引眾神至寶林寺用以祈福，二來則是凝聚眾人，使團體的力量增強，更藉以維繫群體的情感。然而，再怎麼鐵打的身體，接連幾天沒睡還是會無法承受，且一旦打瞌睡，便會受到師祖「處香」³的懲罰。韓千歲為了讓眾人在接神時有精神而不失注意力，便同意眾人可以輪流打麻將或玩象棋，但前提是不准豪賭。當時由於韓千歲的特許，且民間常相傳韓信帶兵打仗時，發明博弈遊戲來穩定軍心，再加上有信眾作夢千歲爺在天上掌管財庫，賜予民間偏財，因此漸漸將韓千歲當成是求財的神明。

¹ 林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉《中央研究院民族學研究所集刊》，1999年第88期，頁118-121。文中將香火緣起的類型分成九類：一、族姓私佛；二、先民攜來；三、其他王爺分香；四、外地人遺下香火；五、原廟在海邊崩塌入海而分祀各地；六、因除妖、除疫、致病而奉祀；七、溪邊或海邊拾獲；八、覆船時抱王爺上岸；九、其他。雖然此文是以高雄縣王爺信仰為探討對象，但其分類仍可供筆者參考。

² 「接神」是寶林寺特有的儀式，凡遇重大事項，如法會、進香等，便要實行此一儀式。於下一章節會有詳細的敘述。

³ 「處香」為台語發音，是寶林寺神明對乩童、鸞生、桌頭等工作人員的懲罰方式。其為神明手握三柱清香，於受懲罰者手上滑點，以示警惕。當時幾乎所有人都受過這種懲罰，因此手上皆有類似燙傷復原的印記，而這樣的懲罰通常是乩童最為嚴重。筆者當時後訪問楊住持時，他將手臂上有的印記翻給我看，其兩手加起來共有幾十個印記，而且他還曾經被神明用三百六十柱清香洗身，聽到楊住持描述如此情形，當下感到萬分驚嚇，原來早期乩童所受的訓練是如此的嚴格。

在當時的社會，求明牌風氣盛行，楊住持也透露那時的韓千歲在辦事時，也常私下指點一二，以象徵或文字借代的方式讓眾人去推敲簽賭號碼，且開的號碼也如眾人所臆測，但對象僅止於內部的人員，故當時的信眾皆會注意韓千歲每次辦事所交代的事情。然而，這樣靈驗的事蹟總會傳開，因此當時村庄居民分相走告，常爲了求明牌將寺廟擠得水泄不通。楊住持說當時師祖對於此現象感到不適，深感信眾爲了求取明牌迷失自我，且如此之行將離悖神明濟世渡人的原意，因此在有次辦事，某信眾心裡想求取明牌一事，當走至門前時，師祖突然開口：「要求明牌之人，不用進來了。」從那時開始，韓千歲便不再私下指點當時盛行的明牌。筆者認爲宗教本是勸人向善，神明賜予偏財應該是爲民眾度過金錢難關，而不應是使得民眾有以此發財的貪念，因此寶林寺在當時杜絕此風氣之增長，實爲明智之舉，其對寶林寺的形象與名聲也有所提升。

由以上的實例可見韓信的確在台灣是被賦予偏財神的職位，且由於近年樂透的關係，韓信的崇拜也漸漸增多。然而，寶林寺卻不以此來渡化眾人，早在發展初期就停止提供明牌，雖然韓千歲最開始是以偏財神的性格出現，但最後則轉變成讓民眾祈求平安的神明。

依目前台灣的宗教現況，民間的神壇依然林立，而台灣早期的宗教發展，更多是以這種私人宮壇的方式來爲信眾服務，其中最常見的就是降乩辦事和扶鸞，不僅可幫民眾解決問題，甚至可以進行醫療以及賜予福祉，尤其是後面兩者，常常是使得寺廟或神壇香火興盛的主要因素。因此，寶林寺的初期發展，多以上提及的功能來吸引信徒。

其實，神明藉由乩身表示想要「渡人濟世」，在科學化的社會下給予民眾很多心靈上直接的慰藉，這種現象鄭志明以「濟世、社會服務」來加以說明：「這種服務的動機，不是民眾自發性的行爲，而是來自神明的感召，或者說是神明自願下凡來就世，各種靈媒只是傳達神的旨意，真正濟世者是神，神在爲人服務」¹。筆者在採訪寶林寺的過程中，也發現楊住持有這樣的體認。一來當時寶林寺提供「辦事」的服務對社會、群眾皆有安定人心的功能，也落實宗教所謂的最終宗旨「勸人爲善」；二來，開基人宋陳素珠與楊住持皆抱持著「濟世渡人」的重大使命，一心只爲社會大眾服務。再者，雖然當時寶林寺的成立爲私人行爲，但提供信眾向神明問事卻不收分文，除了想減少群眾擴大「神人互利」的現象外，最重要的是顯現觀音菩薩渡眾的慈悲胸懷。

根據楊住持敘述，當時「師祖」、「韓千歲」非常靈驗，以致參拜信徒絡繹不絕，但由於處於草創期，因此還是有許多村民對於這樣突然興盛起來的情況感到懷疑，甚至指稱是裝神弄鬼。信與不信皆在人心，但如果心懷不敬，誇下海口，通常會招致懲罰。有位村民因爲不相信而亂說話，他說：「有多靈感？如果靈感的話就來穿透我的鼻子」結果怎麼應驗呢？以前鄉下的人很愛賭博，但有人愛賭有人愛看，當時的他沒有賭，只是在旁邊看。後來他妻子看他很晚還未回家，心

¹ 鄭志明〈台灣民間信仰濟世觀的現代意義〉《台灣新興宗教現象—傳統信仰篇》(嘉義：南華管理學院，1999年出版)，頁182-183。

想應該是在賭博，就報警要去抓他們，結果大家在四處逃散的時候，他跳過菜瓜棚，不幸被電線穿過了鼻子。

當然有人會以為這個孤例只是巧合，但這樣的靈驗事蹟卻是接二連三，如村民不信「師祖」、「韓千歲」辦事¹予人免費問事，於是報警請警察去抓拿這些裝神弄鬼的人，當時警察更換便衣且頭戴斗笠上前查看，當警察走至門口時，此時正在辦事的門神明便開口說：「大人，你何必這麼勤快？而且還戴斗笠來辦公，不會太麻煩嗎？」便衣警察因被拆穿而感到羞愧，便急速地離開。²

除了這些以外，還有楊住持的親身經歷。與楊住持同一個村庄有個多他四歲的楊姓少年，娶了妻子後才去當兵。他老婆在他當兵的期間，與丈夫的同窗相互往來，這件事情村庄裡沒有人知道，直到她婆婆從地府上來責罵才被得知。那少年的媽媽在十幾年前，懷孕難產而死，楊姓少年知道師祖很靈感，都會替信徒觀落陰，於是便去寺廟尋找神明的幫助，以聊表思念母親的心情。結果楊姓少年的母親一上來，便指著她媳婦大罵不要臉，並說出她媳婦紅杏出牆。起初這媳婦還反駁說沒有，直到她婆婆一字不漏地到出媳婦在窗口下和那個男生講話的內容，那位媳婦才閉嘴默認。

另外，與這靈驗事蹟相似的，也出現在楊住持的六孀身上。她是寶林寺虔誠的信徒，有次她與六叔來問事的時候，神明直接在兩位的面前道出六叔與七孀有曖昧關係，當時六叔傻眼而惱羞成怒，自此就不再踏入寶林寺拜拜，而六孀事後跟楊住持透露「師祖」真的很靈驗。

從以上事件可以得知，當時寶林寺所提供的服務皆是以個人及家庭為主，加上一群人因共同的信仰而同聚一起，更加深其信徒對此間寺廟的信任度，就像瞿海源所歸類民間信仰的特徵，其除了有凝聚地方社會的力量外，更強調其靈驗性³。首先，寶林寺在當時的村庄裡所提供的服務現實性強，不僅可以解決信徒平時遇及的問題，更可藉由符籙治療信徒所謂的身體病痛，雖然這與信徒的心理作用有極大關係，但有效無效的確是自由心證，無法過於理性的分析。再者，民眾向神明問事是為公開的過程，而在場的人彷彿為家庭的成員，共同關心此難題，此種家庭式的氛圍讓信眾可以獲得一定的安全感，進而穩固信徒對寺廟的誠信。最後，信徒們對神明的敬畏不僅可以淨化人心，更可以匡正社會風氣。

由於靈驗事蹟頻繁，信眾越來越多，但寶林寺畢竟是私人寺廟，在組織與管理制度都不健全的情況下，便出現了爭執。此時師祖與韓千歲藉由乩身指示想往外發展，於是帶著宋陳素珠、楊茂欽、林滄池以及當時的堂主廖茂評⁴到南台中

¹ 辦事，即為神明藉乩童的身體與信徒做溝通，以達解惑、治病等服務。本論文第五章會有詳細說明。

² 以上兩則事蹟是根據筆者採訪寶林寺楊茂欽住持的寶林寺口述歷史。

³ 瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》(台北縣：桂冠圖書股份有限公司，2006年9月再版)，頁63-68。瞿海源列出民間信仰的特徵，分別是凝聚地方社會的力量、強調靈驗性、具有功利性的本質、祈求神助，但也強調人本身的努力。

⁴ 根據筆者採訪的口述歷史，廖茂評是當時的堂主(但不是住持)，他會為寶林寺服務也是因為親身體驗過「師祖」的靈感。他姊姊常去寶林寺拜拜，也覺得師祖真的很靈驗，回家後就跟兄弟姐妹說，廖茂評這時就回她：「有多靈感？這麼靈感？拜我的膝蓋還比拜祂好！」而以前只要不信

發展，並進行著建立寺廟一事。

一間寺廟想要長期發展，就必須有相當規模的制度和管理，以當時候寶林寺的發展來看，信徒與資金都已達到水準，但卻遲遲無法確立管理制度。當時廖堂主將自己的住家初步建立成寺廟，經過大家討論後，決定要向地方政府申請立案，將寺廟制度與資金管理公開化。然而，廖堂主私底下卻將申請的資料藏起來，跟大家說案子沒有通過，因此申請登記立案的工作拖至民國七十二年才完成。

在向主管機關登記立案的過程中發生一些內部的爭執，就楊住持的敘述，當時廖堂主懷有私心，寺廟財產和個人資產完全不做區分，再加上生意失敗，於是積債累累，直到楊住持得知此事後，廟產已剩不多。當時神明以及信眾都希望楊住持可以出來挽救頹勢，但楊住持在場開了條件：「如果要我接下這寺廟，就必須將資金支出公開化，並且設立管理制度和管理組織，而我、二嫂(開基人宋陳素珠)和內部工作人員一律領月俸。大家如果同意我才願意接。」¹雖然許多人對於無利可貪感到失望，但為了寶林寺的永續經營，大家也就同意了，故於民國六十九農曆十一月十七日子時奉師祖、千歲的諭令，由楊茂欽先生擔任住持，著手購買土地建廟一事。

當時楊住持與廖堂主協議，打算將他的私人住家買下來，一來可以解決廖堂主的債務問題，二來也可以為寶林寺購買土地建立寺廟，並且登記合法化。楊住持為了購買土地而開始找人標會，一切進行順利的同時，廖堂主居然出爾反爾提高價錢，楊住持覺得此事不可行，於是放棄他們定下的協議。廖堂主惱羞成怒，並擬告楊住持、宋陳素珠和林滄池三人佔用他私人土地，但由於楊住持跟庭上說：「當時廖茂評為寶林寺的堂主，而且將私人住家改建成寺廟也是經過他個人允許」，因此法官到現場察看後，便裁定案子不成立。廖堂主知道多告楊住持是個錯誤的決定，於是便再擬告第二次，但此次他只打算告宋陳素珠，而且私底下找楊住持，請他別出面干涉，但楊住持回他：「只要是跟寶林寺有關，我就不會放著不管。」於是在開庭前，楊住持即刻成立了購地籌備委員會，於民國七十一年公推張豐田先生為主任委員，召開臨時信徒大會以及撰寫寺廟章程，並立即著手覓地。經過幾番艱辛的波折後，終於在台中縣烏日鄉仁德村九張犁段二三五之十七號找到地主，將該筆土地出售給寶林寺。開庭後，法官看到這些資料，便裁定廖茂評不再是寶林寺的一員，也不得再過問有關寶林寺的內部事務。

民國七十二年二月，楊住持等人將廟宇遷至該地，臨時建立一道場，弘揚佛法，為民服務。這期間由於建廟執照一直未予通過，楊住持與本寺新建委員會主任委員劉錦發先生及眾委員日夜奔走，更有賴師祖、韓千歲及眾神聖的指點相助，建廟一事終獲前台中縣議會柯主任秘書夫人、省政府黃豐作先生、台中縣佛教會秘書林清俊先生、烏日鄉公所、台中縣政府、台灣省政府民政廳等善心人士，及各主管單位的鼎力相助，最後獲發建照，為本寺開創立廟的先基。

的人，有罵「師祖」或者亂說話的，師祖都會給予懲罰，而後來廖茂評真的膝蓋疼痛，不管去就醫還是去其他寺廟拜拜都沒用，直到回來求「師祖」赦罪才好起來，之後就被「師祖」所收伏而在寺廟服務，而許多工作也就都落在他的身上。

¹ 筆者採訪時的口錄。

購地建廟告一段落後，楊住持準備要將寶林寺以佛教寺廟登記立案。不過期間卻出了一些問題，當時在不清楚狀況下使用道教同意書，因此台灣省政府的行政人員無法通過此申請，除非寺廟改名為寶林宮。眾人為了完成神明的指示而到處奔走，終於在民國七十三年初加入中國佛教會，並順利地完成登記立案一事。至此，寶林寺不再是私人宮廟且土地購買也已完成，直到民國七十三年農曆九月才動土啓建，並有誦經團誦經祈求工程順利。

第二節 寶林寺韓信崇拜的轉變期—民國 73 年至民國 82 年

寶林寺初建之時，爲了有地方可以辦事，因此先打造地下室，故所有活動皆聚集於此。當時的法會儀式還不像現在具有規模，僅有神明降乩來爲各信徒收驚解厄，其二月十九的觀世音菩薩聖誕、六月十九觀世音菩薩得道紀念日以及九月十九觀世音菩薩出家紀念日這三次的法會，是由師祖降乩爲信徒收驚，而五月五日韓千歲聖誕則是由韓千歲降乩爲信徒解厄。欲前來收驚解厄的信徒必須帶著本人的衣物(寺方規定必須要有袖子)，並且報上本名與年齡。至於七月較大型的中元普渡法會，則是由楊住持與其他友宮接洽，借其場地與之共同舉辦。然而，由於信徒越來越多，除了地下室太過擁擠不敷使用外，參加中元普渡法會的人數也突然暴增，因此在友宮建議下，楊住持與委員會便開始籌劃如何舉辦各種聖誕法會與儀式。

基本上神明聖誕仍以替信眾收驚解厄爲主，而七月的中元普渡則經由當時柯主委的妻子柯張銀寶女士的推薦，邀請中部做盂蘭盆法事有名的志通師來主持法會，更幫助寺廟成立誦經團¹，由志通師統一授課教導。在當時，盂蘭盆拔度超薦法會只有一天，當天只行演淨科儀，以及請大士、祖先與孤魂就位，之後誦金剛經，而於酉時釋放瑜伽焰口，與現下相比規模較小。雖然儀式規模不大，但此儀式確立使得寶林寺的發展得以步上軌道，而普渡的活動也漸漸吸引信眾參加，成爲當時社區七月普渡的重要場域。

除了儀式活動稍有雛型外，寶林寺於民國七十七年舉行第一次進香，其目的地是高雄的鳳山寺。進香活動可說是凝聚眾人力量最有效果的一個活動，台灣三月的媽祖進香活動其參與人數總是破萬，且在這個活動中，眾人齊心齊力，共同目的只在完成進香的神聖儀式，此社會凝聚力大到不可忽視。寶林寺舉行進香活動除了爲寺廟的香火帶來實質利益外，更重要的就是齊聚眾人的力量，一起爲寺廟的永續發展努力，故寺廟每年舉行的進香越來越多人參與，其產生的效益也越來越大。另外，由於進香的關係，寶林寺與其他寺廟產生友好關係，之後的大型活動皆會邀請其他寺廟的神明來當客神，使儀式活動進行順利。

從民國七十七年開始至民國八十二年爲止，共舉行六次進香：

(一)民國七十七年二月十二日，前往高雄鳳山寺進香。

¹ 誦經團多爲寺廟的志工所組成，於民國七十七年成立，當時由志通師統一授課，後志通師與寺廟理念不合離開。後來經由信徒介紹而請來甘心隆老師再度開班授課，其課程內容包括經典唱誦與後場音樂演奏。

(二)民國七十八年九月十六日，前往台南新營太子宮進香，途中經嘉義太保恩主公廟與台南麻豆代天府。

(三)民國七十九年二月十六日，前往新竹竹東五指山盤古廟進香，途中經新竹靈隱寺與玉皇宮。

(四)民國八十年二月十五日，前往台南萬皇宮進香，途中經嘉義太保恩主公廟。

(五)民國八十一年二月十二，前往苗栗竹南龍鳳宮進香，途中經苗栗玉清宮與新港福安宮。

(六)民國八十二年二月十四、十五日，前往屏東楓港龍峰寺進香，第一天經高雄三鳳宮，並小作休息享用午餐。夜宿楓港龍峰寺，第二天回程經台南麻豆代天府，並休息享用午餐。

以上六次的進香活動規模越來越大，參與的人數也越來越多，一來帶動各地信眾前來寶林寺參拜，使寺廟香火鼎盛，二來也加深寺廟的凝聚力。林美容教授認為進香意義的核心在於社會意義，無論是村庄性的、聯庄性的、區域性的信徒集結一起參與進香，都在藉著神明信仰有關的活動，來增強社區或是群體的凝結力。¹寶林寺也的確藉由進香來凝聚眾人的力量，不僅為寺廟帶來鼎盛的香火，更加强了社區的凝聚力，以帶動地方的發展與建設。

建廟初期，寺內大小事務皆由楊住持處理，雖然立廟一事進行順利，但仍有內部人員為了利益而爭鬥不休。台灣許多有登記立案的寺廟常常爆發管理委員會貪污，或與掌管寺務的出家人有所鬥爭，更遑論未登記立案的私人神壇或宮廟。然而，寶林寺屬於草創期，以管理委員會的制度化經營也才剛起步，因此想從中得到利益的內部人員便開始算計，希望藉由寺廟來大撈一筆，其中還爆發出部分委員聯合將楊住持趕出寺廟的事件，幸得信徒大會對楊住持的信任，才免於憾事發生。

當時寶林寺的住持登記為劉錦發，而實際在處理大小事務的卻是如今的楊住持，雖然他不在意名位，但仍有一些信徒告知他，劉錦發有天會為了佔據住持之位而將你踢走。當然楊住持在當下還是對劉錦發抱持著一定的信心，認為唯有團結才可讓寺廟的經營步上軌道。然而，劉錦發真如信徒們所猜測一樣，為了土地購買之事而不信任楊住持，除了聽信小人的讒言而做出錯誤的決定以外，還聯合其他委員要將楊住持趕出寺廟，幸好有眾多信徒與委員分相走告、相挺，才弭平這件事情。之後，信眾提議要將寶林寺的住持改為楊茂欽，而劉錦發也無顏面繼續留在寺廟，故而出走。此時寶林寺百廢待舉，於是眾人重組行政，選出第一屆管理委員會，以柯木田為第一屆主任委員(以下簡稱柯主委)，努力於寺廟的興建。

自此，寶林寺的發展漸上軌道，師祖與韓千歲兩尊神明在當地也頗具盛名，不僅在進香活動上，其他法會儀式的舉辦都可以瞧見滿滿的人潮，而師祖與韓千歲辦事的靈驗，也漸漸擴散開來，許多香客皆慕名前來。就在此時，韓千歲托夢給楊住持，並且藉由祂的信眾來建立一段極為特別的升格神話，以及轉變寺廟的

¹ 林美容《媽祖信仰與台灣社會》(台北縣：博揚文化，2006年3月初版一刷)，頁427。

發展型態。

寺廟的轉型與主事者有很大的關係，而寶林寺的主事者皆聽從於神明的指示，且寺廟的轉型與神明職位的轉換有很大的關聯。據楊住持描述，當時成爲韓千歲的乩身時，常常必須被附身鍛練身體，以應付大型進香活動的跳乩或踩火炮等儀式，當時他只覺得韓千歲應爲武神，與孔子、文昌帝君等文身之神有所不同。然而，自韓千歲托夢要信眾去中國找尋第十一世的遺址以後，便開始藉由信徒來建造其不同於一般武神形象的神話。

首先，在信徒藉由夢境得知韓千歲的第十一世後，韓千歲便降乩說明其轉世之因果。楊住持說韓千歲在投胎爲韓信時，本爲觀世音菩薩身旁的大鵬鳥，由於身爲韓信時所造殺孽太多，故發願藉由轉世歷劫來洗清罪孽，並且輔佐觀世音菩薩渡世濟民。其所要歷經的劫數共有十二世，於第十二世時圓滿回歸天庭，且第十二世爲比丘形象，最後將證得菩提，而獲「準生菩提」此稱號。除此，韓千歲更經由托夢告知楊住持，利用坊間常聽到的「南無阿彌陀佛」一曲，來建立韓千歲的頌歌，名爲「南無準生菩提」¹。再者，此段因果藉由降乩指示後，韓千歲便分別下令寺廟以後不得食用葷食、辦事時間縮減²、神明聖誕法會的收驚解厄改爲蓮花燈祈福法會、進香活動轉換形式等，其發展模式已開始漸漸傾向佛教寺廟。

韓千歲從民國八十二年接任辦事的旨令後，寺廟逐漸轉型，不僅儀式漸趨完備，其他相關活動如辦事、進香等，也都有所改變。首先，神明的聖誕法會與盂蘭盆拔薦超度法會已有所成型。原本觀世音菩薩與韓千歲的聖誕法會僅是神明降乩爲信眾作收驚解厄的動作，之後韓千歲指示，法會形式改變成以點蓮花燈且誦經祈福爲主。其法會道場有兩處，一爲一樓大殿，在內部供桌上擺放佛蓮花、金蓮花與寶蓮花³，另一處則在寺廟前方建一外搭棚，棚內設有四層不同高度的鐵架，分別放置福蓮花、銀蓮花，而蓮花內部點一盞葫蘆油燈⁴。接著由誦經團接連三天或五天的誦經祈福，爲舉家點燈的信眾消災解厄。最後則於法會結束後一天，神明會降乩告知有點蓮花燈的信眾，在這次法會結束後到下一次法會開始前的這段期間，需要注意或者防止哪些事情。

筆者發現此爲早期神明降乩爲信眾作收驚解厄的一種進階變化，其儀式也漸趨完備。神明藉由蓮花燈一連三天或五天巡視各信眾的家庭，除了一般所謂保平安之外，更有化解災厄的作用。根據寺方提供的資料，蓮花燈通常會指示需要注意的人事，其大多爲某家庭中的一兩個人，有可能是老人需要注意身體健康，也有可能是青少年在外必須慎選朋友，抑或是中年人的投資事業有風險等，最特別

¹ 「南無準生菩提偈」：南無準生菩提，依奉旨令轉世，忍受艱難經數貳，始有今生，者有今世，正覺圓滿功德。

² 韓千歲領旨辦事後，師祖的乩身宋陳素珠便得退休，因此原本寺廟有兩位乩童，現僅存一位，故此也爲減少辦事時間的原因之一。

³ 此爲寶林寺蓮花燈的分類，共分五類：佛蓮花、金蓮花、寶蓮花、福蓮花與銀蓮花。價錢由高至低。

⁴ 爲寺廟常見的香油燈，造型除了有葫蘆型外，還有鳳梨型、蓮花型等，寶林寺蓮花燈主要是使用葫蘆型的香油燈。

的是，有時還會指出一段確切的時間點，如農曆某月某日的前三天後三天，用以叮嚀做任何事情皆要注意，以防有血光之災。

除了神明聖誕法會的轉變外，盂蘭盆拔薦超度法會也漸趨盛大，並且經由誦經團甘老師¹的引薦，找來專門負責此類法事的師父，使其規模擴大且儀式更加完善。盂蘭盆拔薦超度法會共有三天，第一天早上進行觀音大士、山神與土地公的開光儀式，下午則召請歷代祖先與冤親債主到場聆聽經文。第二天一整天的經文唸誦，於晚上舉行解冤釋結的儀式，此儀式主要是讓信眾隨著上師的領導解開上師所綁上的結，用以化解累世與其它六道所結下的恩怨。第三天則為普渡的重頭戲，除了一天的念經超度外，最後則經由金剛上師設放瑜伽焰口，藉助神明力量來超度歷代祖先、冤親債主與男女無主孤魂。²

再者，每年進香的舉行時間也因為韓千歲的關係而有所變動，從民國八十二年轉為韓千歲皆旨辦事後，進香活動的舉行皆變成在五月五日韓千歲聖誕之前，如以下所列：

(一)民國八十三年二月二日至二月九日，前往中國廣東韶關的南華禪寺(原寶林寺)與江蘇淮安的韓侯祠進香，前者為唐朝六祖惠能法師的弘法道場；後者為韓信的祠廟(目前已無香火，僅供遊客觀覽)。回程途中經新竹古奇峰普天宮參拜。

(二)民國八十三年九月十二日，前往雲林三條崙海清宮進香，去程經彰化竹塘慈航宮、雲林水林順天宮，回程則經彰化王功福海宮與和美普道院。

(三)民國八十四年四月二十九日，前往苗栗山靈洞宮進香。

(四)民國八十五年四月二十九日，前往嘉義溪北六興宮進香，途中經雲林斗南順安宮與四湖參天宮。

(五)民國八十六年四月二十六日，前往桃園龜山北靈宮進香。

(六)民國八十七年四月二十五日，前往台南東山崁頭山孚佑宮進香，途中經嘉義南隱宮。

(七)民國八十八年四月二十五日，前往苗栗竹南慈裕宮進香，途中經苗栗天文宮與玉清宮。

(八)民國八十九年四月二十五日，前往台南下營觀音寺進香，途中經雲林斗六南聖宮與水林順天宮。

(九)民國九十年四月二十五、二十六日，前往宜蘭三清宮進香，途中經基隆天顯宮與桃園鶯歌宏德宮。

(十)民國九十一年四月二十五日，前往四湖參天宮進香，途中經彰化溪湖霖肇宮、王功福海宮與伸港福安宮。

(十一)民國九十五年九月十四日，前往桃園大溪觀音寺進香。

藉由以上的進香活動，可以發現寶林寺轉變的跡象。首先，民國八十三年共有兩次進香，一次前往中國大陸，一次則是在台灣本地，如此的安排根據楊住持

¹ 民國 82 年經由信徒介紹請來甘心隆老師，除了重新開班授課教導誦經團外，也負責法會の後場，更連絡現已出家的燈圓法師來為寶林寺主持七月的盂蘭盆法會與年底的禮斗法會。

² 此儀式在此簡單敘述，於第五章儀式的部份會有詳細說明。

所述，是與韓千歲接任往後辦事旨令有關，一來是對即將卸除責任的師祖獻上敬意，二來則象徵韓千歲接下辦事旨令的濟世責任。其次，於民國八十四年起，至民國九十一年止，其進香的日期全部改為四月二十五日前後。本來進香結束後會接著舉辦觀世音菩薩的聖誕法會，但從民國八十四年開始，則改為四月二十五日前後進香，目的則在進香結束後，接著舉辦韓千歲的聖誕法會，又是一個神明責任轉交上的象徵。

在沒有國家封賜的制度下，建立神話與靈驗事蹟的展現，是韓千歲受到眾人信奉的最佳途徑。寶林寺的韓信崇拜從早期的武神和賜與財富的形象，變成現在的萬能神，甚至成為佛教的菩薩，最主要的力量則來自民間，也就是寶林寺的信眾。以上這段由神明藉由信徒建構出來的神話在各大寺廟皆有所聞，筆者認為除了與近幾年佛教發展興盛的社會環境有關，更與寺廟內部發展有密切關係。第一，雖然是神明降乩指示其轉世因果，但是藉由神人的配合才得以延伸此神話，如果沒有人類的推動，神祇空有故事也是惘然，況且如此神明性質的轉換，是一種在現代社會沒有國家的封祀下，藉由民間力量提升自身神格的方式。第二，所有儀式、習慣與活動的轉變，都與現下興盛的佛教相關，如蓮花燈祈福、茹素等，當然推動順利也是因為神祇性質轉換的相輔相成。¹

第三節 寶林寺韓千歲的靈驗事蹟與至今的發展

自從韓千歲接任台中寶林寺辦事的主神後，寺廟便轉換發展型態，除了上述的儀式改變之外，整體的營運也受到影響，即取消許多原有的動態活動，如神明聖誕時的辦仙戲已不復辦、進香活動取消，改成舉辦中國大陸謁祖之旅、結束每年七月前往聖安宮向王母祝壽的活動等等。雖然有如此大的變動，但台中寶林寺在韓千歲的靈驗下，仍香火鼎盛。以下則是韓千歲顯靈並與寺廟信眾共同創造的「轉世神話」。

一、尋獲韓千歲十一世—江金寶：

寶林寺的主神為師祖與韓千歲，從民國五十五年開始，韓千歲一直在輔助師祖開壇濟世，直到民國八十二年師祖才諭示將辦事之令旨轉交給韓千歲，而此時寶林寺也經由神明降乩與信仰者親身經歷的傳述，共同建構一段「轉世神話」。首先，韓千歲在接領辦事之旨後，托夢給楊住持一段可以唱誦的佛號：「南無準生菩提」，並且在歌詞裡敘述了韓千歲歷經十二世的劫難與修行，終在第十二世得以圓滿，證得菩提。其次，藉由信徒所做的夢來告知眾人韓千歲各世的情況，如：第十一世為文人出身，降生於中國東北方。最後則經由楊住持的帶領，實際前往中國東北方尋找，共同見證這段極富歷史意義的靈驗神蹟。

根據楊住持口述，一位虔誠信徒林香珠女士得到韓千歲託夢指示她前往中國大連市尋根，醒來後便告知楊住持，並於辦事時詢問神明，當時師祖便諭示其辦事旨令於民國八十二年止，其後由韓千歲接旨，而師祖的責任則轉為輔佐韓千歲濟世，故八十二年完成中國大連市尋根後，於民國八十三舉辦的謁祖進香除了前

¹ 參照第三章第三節台灣各地韓信廟的分布與發展。

往廣東韶關南華禪寺外，還至南京淮安的淮陰侯祠參拜，至此之後領旨辦事的主神便由韓千歲為主，師祖為輔。以下是筆者採訪楊住持當時找尋韓千歲十一世遺址的經過，其過程艱辛，所幸神明屢次顯靈幫助，最後才得以圓滿：

「在民國八十二年歲次癸酉年，信女林香珠女士得「韓千歲」托夢，指示她前往中國大連市尋根，找其轉世之十一世神靈。楊住持得知後，與當時的副主任委員曾文章先生等人商議，眾人決定依照千歲爺指示，前往中國遼寧省大連市完成「韓千歲」的神諭與期望。

同年農曆三月，楊住持偕同副主委曾文章、劉麗珠(副主委之妻)、謝文輝(委員)、林香珠、蔡淑玲(桌頭兼會計)一人出發前往大連。眾人抵達目的地，莫不驚慌困惑，一來大連地廣人稠，二來六人又是初次到此，如何找尋「韓千歲」的轉世神靈？在無計可施之下，眾人只好請千歲爺降乩指示，才得知千歲爺轉世至十一世姓江，約三十餘歲，是為鄉進士，文人出身。當夜千歲爺又托夢給曾文章和謝文輝，指示前往郊區尋找，如果見果樹即為轉世之地。眾人滿懷欣喜驅車前往，但竟一無所獲，傷心之際只好與導遊、地陪共同前往供奉皇天后土的響水寺，以及供奉釋迦牟尼佛、觀音佛祖的朝陽寺參拜，並且擲筊祈問，但只得兩個聖杯，非千歲爺指示的五個連續聖杯。眾人無奈之餘，只得邊走邊找，祈禱奇蹟出現。

當眾人來到風景秀麗的觀音閣，正巧當天是農曆三月十六日，為準提菩薩之聖誕，時機之巧合，令眾人心頭燃起明燈，奮力往山上爬行。當林香珠女士到達廟前時，她看見廟前有一處將軍廟，正是千歲爺托夢給她的地點之一，欣喜若狂地她趕緊轉告其他人。但由於此地為將軍廟，謝文輝疑惑其古代將軍應屬武身，但千歲爺的指示是文人之身，似有不合之處。為了除去眾人疑慮，楊住持懷著期望和虔誠的心擲筊問神，結果連續五個聖杯，諭示眾人前往附近的「卦符橋」尋找。

在前往「卦符橋」的途中，不料車子開過頭而眾人不知，幸好千歲爺降乩指示，阻止眾人行程。後照著神諭回頭，在橋附近發現一石碑，上書「千年不朽，萬古流芳」等八字，並有碑文記載其緣由。而歷史故事恰巧是千歲爺所說，其為江姓鄉進士，名為金寶。當時考上進士的他，抱著一顆愉悅的心情，準備回家告訴妻子，無奈過橋時愛馬不慎落水，為了救自己的愛馬，他卻慘遭洪水沖走。馬兒獨自回家後，妻子發現不對勁，後才得知丈夫為了愛馬而犧牲。妻子為了紀念丈夫，以及防備後人再發生類似事件，於是大發慈悲之心造橋，後人為了表揚夫人的愛心，過橋時皆會掛上符條，此橋便被取名為「卦符橋」或「寡婦橋」。

楊住持等人閱讀完碑文，驚喜異常，而擲筊詢問後，均以聖杯獲得千歲爺的肯定，六人共同為寶林寺完成了一次神蹟顯化的歷史見證。當夜，千歲爺附身，諭示眾人要將此碑文運回台灣。楊住持等人回台後，積極覓地，準備置碑，而於南投中寮鄉廣福村尋獲一理想之地，並蒙神明護佑顯靈，使地主讓出了山地，以作將來置碑之用。」

以上這段「轉世神話」在尋根圓滿結束之後，對寺廟發展產生極大影響，除了意味著韓千歲神明性質的轉變之外，寶林寺也從此時開始逐漸轉型，舉凡儀

式、進香、辦事等活動，都有所改變。

二、尋獲韓千歲第九世—藤原光季：

就在寺廟發展漸趨穩定時，韓千歲再顯神蹟，托夢給予林香珠女士，要她繼續找尋韓信第九世，其第十世由於位在北韓，找尋困難度極高，因此神明諭示跳過第十世，先找尋第九世的遺跡。前後共歷經了三年，終在民國九十八年的八月圓滿完成任務，再次共同見證此神蹟。以下敘述整個尋根的經過：

「林香珠女士在某晚夢見一位身穿日本武士服的將軍正襟危坐，站在他身旁的一位女性一直與林女士對話，林女士醒來後詢問韓千歲此夢境有什麼指示，韓千歲便對著眾人說，此將軍為韓信轉世至日本的第九世，在圓滿結束十一世的尋找後，千歲諭示接下來必須前往日本尋第九世之根，且預告此次任務的困難度較高，眾人必須上下一心，才得順利達成任務。

然而，一個短短的夢境便要眾人前往日本，除了手足無措外，幾乎沒有任何頭緒可言。當下韓千歲答應再度托夢提示林女士，但前提是所有的提示不能洩露，只能由林女士自己推敲。如此的提示方式雖有著極大的壓力，但為了有更明確的方向，林女士也只能懷著虔誠的心，努力地思考夢境所給予的提示。後來得知遺蹟位於日本富山縣的立山，林女士懷著興奮的心情告知眾人，且韓千歲也肯定林女士所夢即是，因此楊住持、蔡淑玲與甘育郡(兩位桌頭)等一行人便開始規劃前往日本尋根的事物，於民國九十七年五月第一次前往日本富山縣的立山黑部，進行第一次的尋根之旅，而此次前往日本僅為了勘查當地路線，因此實際找到的時間是在民國九十八年八月，是為第二次前往立山黑部。

根據著第一次前往勘查的路線，楊住持、林德章副大總理、林香珠、蔡淑玲、甘育郡、蔣碧瑛等人共帶領十八人前往日本立山找尋第九世遺蹟。眾人在到達日本的第二天登上立山，藉由林女士的夢境開始找尋相似的地點，後發現當地名蹟古屋一三小屋，此時林女士腦海靈光一閃，認為必須在此地擲筊問神，詢問是否在其附近。果不其然，得到三個聖筊，並且得到指示必須繼續搜尋附近的一個山洞。

此時導遊黃昭誠根據楊住持與林女士的描述，告訴眾人此山區為佐伯有賴一家所開墾，其原因為佐伯有賴年輕時，曾為了追尋自己養的老鷹而進入人煙罕至的立山，而在太陽西下後來不及回家，因而躲進一個山洞。他在山洞內準備休息時，忽然發現洞壁上有著大熊的影子，他拿起弓箭便往那隻大熊射去，之後才安然睡去，直到隔天早上，卻尋不着那隻受傷的大熊，只看到一尊石菩薩懷中有著一隻深入三至五吋的弓箭，而那支弓箭便是昨天佐伯有賴所使用的，此時山神現身，告知他其實老鷹與大熊皆為其化身，目的是想要佐伯有賴回家請他父親上山開墾此地，而後佐伯有賴之父便帶領一行人上山開墾。

在得知這樣的故事後，楊住持與林女士一致認為必須前往那個山洞查看。然而，前往那山洞的路途崎嶇難走，當地居民甚少前往，連黃導遊也未曾下去查看過，但為了完成任務，黃導遊便帶領眾人往下查探，雖然路程不遠，但由於路面崎嶇不平且極為陡峭，因此花了些許時間才走到洞口。一到洞口，林女士便看見

一道金光，當下馬上說要擲茭，在不到幾分鐘的時間，便得到韓千歲連續五個聖茭的肯定，且第五個聖茭是立茭，眾人無不讚嘆其神蹟。後來，林女士也擲茭得到韓千歲的肯定，其第九世的名字的確為藤原光季，更神奇的是，詢問黃導遊後得知，的確有位將軍曾經住在三小屋附近，名為藤原光季，眾人在得知此事後，無不驚訝興奮，再次應證了神蹟。回飯店後，韓千歲降乩指示未來必須再度前往朝拜，且與當地政府配合整修其崎嶇不平的道路，雖然工程困難，但相信眾人齊心齊力一定可以完成此任務，更相信會有神蹟出現。」

以上兩則靈驗事蹟，使得信眾對韓千歲的神威深信不疑，而寶林寺的發展至此已有所規模，除了神明的靈驗之外，主要仍歸功於主任委員與住持的相互配合，與十方信眾的支持。再度經歷了一次神蹟，寶林寺上下更齊聚一心，希望可以將寶林寺發展得更好，雖然一路走來經過許多風波，其中不免財務與人事上的糾紛。然而，從民國九十六年陳政爐先生當選主任委員後，化解了寶林寺兩派的紛爭，雖然仍有一些圖謀不軌的委員與信徒，但已無法再揚起軒然大波，而至此寶林寺得以快速的發展，不僅改善寺廟工程上的缺失，更將之前兩派僵持不下的案子全部執行，並舉行兩次大規模前往中國大陸謁祖進香。至於之前述及寶林寺在南投購買置碑使用的土地，也在九二一大地震停擺之後，終於在此時開始規劃進行建設。

綜觀台中寶林寺的韓信崇拜發展，可以明顯地看出韓信神明性質的變化，更可以觀察到台灣宗教的本土化呈現。首先，韓信從中國原鄉的武神變成財神，而這其中並無連結的過程。在台灣，韓信僅是大家口中的漢初三傑，是個知名的歷史軍事家，中國封賜制度下的韓信並沒有受到關注。由於中國民間的傳說，加上台灣當時的政經環境，使得韓信以偏財神的新身份出現，並且在寶林寺的發展下，轉換成爲萬能神，甚至藉由神話成爲菩薩，這一連串的變化，不僅看出民間信仰的活動力，更印證了沒有國家的封賜，民間信仰的力量依然可以提高神明的靈驗和神力。至今，台灣的造神活動仍非常興盛，新的神祇層出不窮，進而呈現出台灣的特殊文化，而韓信崇拜就是一個特別的例子。

其次，台灣的宗教自由，在沒有太多政府的管束下，常常有宮廟藉由神力或神旨製造社會問題。雖然台中寶林寺的發展並無所謂乩童借神明之意，行侵害之實，但卻也有許多內部財政的問題。寺院、宮廟本來就是屬於慈善機構，其各類糾紛應該比世俗以營利爲主的企業或團體來得少才是，並且將重心移至社會福利上，而寺廟的發展最重要的還是領導者所應具備的宗教素養與倫理道德，捨棄貪圖財利，並爲社會大眾做不求回報的付出，這也才是宗教引人向善的終旨。

第五章 台中寶林寺韓信崇拜的儀式活動與組織管理

由於台灣早期為農業社會，因此許多祭祀活動也都在農事較少或停止時舉辦，且與年節相互配合，如農曆三月媽祖生日，通常全台的媽祖廟都在此時進行大規模的法事，以及動員幾萬人的進香遶境活動；又如三月初三是玄天上帝的生日，且適逢清明掃墓，於是兩者活動合一，不僅場面盛大，也可省去準備兩次祭拜牲禮的麻煩。寶林寺的主神為觀世音菩薩，與之相關的節日有二月十九日、六月十九日和九月十九日，分別為祂的聖誕、得道紀念日與出家紀念日。另外，韓千歲的聖誕則在端午節五月初五，寺廟結合民俗節日的風俗，舉辦連續五日的聖誕法會。除此還有祈安禮斗法會以及中元時節的盂蘭盆法會，前者在年初時舉行，後者則在七月底與地藏王菩薩聖誕配合舉行。

大型儀式法會可說是寺廟最重視的事情，幾乎所有的收入與支出都是經由這些活動的舉辦而來，因此台灣的寺廟莫不重視儀式活動的舉行。再者，除了影響金錢的流動，寺廟的人力資源也需要儀式活動來聚集，並且藉由這些活動來吸引虔誠的信眾。在台灣，對寺廟產生最大影響的活動顯然是進香遶境，尤其是三月的媽祖進香遶境，其所聚集的民眾與提升產業效益可說是最為顯著，而各大寺廟也非常注重進香活動的舉行與否。

當然，這些儀式活動舉行是否順利，幕後操作的幹部人員佔很大的因素。一間寺廟要有好的發展，必須要有優秀的帶領者，而此帶領者也需要一個有力的團隊來支持他，因此寺廟管理制度的選用與發展便顯得十分重要。台灣寺廟組織分為財團法人與非財團法人，但大多為非財團法人，其主要是由於寺廟申請成為財團法人後，受相關法令的約束也隨即變多，故許多寺廟只選擇登記立案而不變更為財團法人。然而，台灣的寺廟大多源起於私人神壇或宮廟，除了歷史悠久的寺廟，以及有所規劃而登記立案的寺廟之外，仍有許多神壇或私人搭建宮廟未申請合法。由於無立案的寺廟、宮壇越來越多，使得政府難以統計，且許多未立案的私人神壇，往往是社會動亂的製造者，如常常有修行之人假借趨災解厄之名，行猥褻性侵之實。雖然台灣是個宗教自由的國家，但為了維護人民的安全，其政府對社會秩序的掌控仍要十分注意才是。

除了私人神壇所引發的社會事件外，許多登記立案的寺廟也有其紛爭，最常見的就是內部的派系鬥爭與財產糾紛。在朱永昌的〈寺廟神壇交分案例之分析〉文章裡，對寺廟財產的糾紛有初步的分析，他利用社會實際發生的案例，將其糾紛分為三類：出家人與出家人的爭執、出家人與在家人的爭執、在家人與在家人的爭執。朱永昌發現這些案例大都為經濟狀況良好的大寺廟，雖然爭執的兩方都能就寺廟的管理組織法和法令規章來打擊另外一方，但真正的重點核心應該是寺廟的經濟狀況以及其中可能出現的利益。¹由此可知，不管立案與否，台灣寺廟對社會所產生的影響還是很大，因此除了政府必須規擬一套準則外，寺廟發展必

¹ 瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》(台北縣：桂冠圖書股份有限公司，2006年9月再版)，頁426-431。

須不忘宗教勸人爲善的終旨。

第一節 寶林寺韓千歲聖誕的祭祀儀式

台灣的民間信仰有一特色，即是將民間習俗與神明聖誕的法會一起舉行。如正月春節與玉皇大帝生日；三月清明與保生大帝、媽祖生日；九月重陽與中壇元帥生日等，每每都舉行盛大的法會或遶境儀式，日積月累便形成台灣節慶的獨特景象。寶林寺最重要的聖誕法會有四場，主要是二月十九觀世音菩薩生日、五月五日韓千歲生日以及六月十九、九月十九的觀世音得道紀念日與出家紀念日。其中韓千歲的聖誕法會盛逢民間節慶的端午節，因此寺廟舉行法會的同時，結合民間吃粽子的習俗，將提供限量的免費粽子，許多信眾皆會於法會期間前來參拜並拿取粽子，期望吃了以後萬事平安、順利。

自韓千歲接旨辦事後，祂改變了寶林寺的聖誕法會，指示必須用點蓮花燈祈福的方式，代替於聖誕當天團拜、收驚的儀式。雖然變成以蓮花燈的方式進行法會儀式，但期間仍會有團拜的活動，而最後神明降乩來指示點蓮花燈信眾的家庭運勢也屬於變相的收驚儀式。由於此四場法會的流程相似，且此儀式是由韓千歲所指示而實行，因此筆者只以五月五日韓千歲聖誕的法會來做說明。第一天於早課結束後，實行演淨科儀與開燈儀式，緊接著開始一連三天或五天的誦經祈福，而於最後一天的酉時圓滿完燈，其中於聖誕日或紀念日的子時向神明祝壽。詳細過程以下分項述之：

1.早課：與平時一樣，於五天(或三天)法會期間早上六點行朝時課誦，其所用經典爲《佛門必備課誦本》。首先，誦經團跟隨著維那師藉由引磬的帶領於大殿行三跪拜禮，問訊後維那師捺大磬接唱「爐香讚」(每逢初一、十五，加唱「寶鼎讚」與加唸「楞嚴咒」)，緊接著唸「大悲咒」、「十小咒」¹與「般若波羅蜜多心經」。唸咒結束後，唱誦「回向偈」、唸各聖號——「南無觀世音菩薩」、「南無大勢至菩薩」、「南無清淨大海眾菩薩」，與「發願文」、「讚觀音文」。再者，唱「三皈依」、唸「善天女咒」與唱「韋馱讚」結束後，才開始做「二時臨齋儀」。此齋儀首先以維那師舉腔請佛，其餘團員緊接同唸，而其中侍者²起身做早齋出生，於出食時唸「法力不思議。慈悲無障礙。七力徧十方。普施周沙界。唵。度利益莎訶。」侍者回大殿後，再由維那師舉腔，大眾齊唱誦「準提神咒」作結尾。

2.演淨科儀：此科儀於法會的第一天辰時開始，除了灑淨法會會場外，也經由中尊的帶領，點亮大殿與法會外壇的蓮花燈。首先，誦經團跟隨維那師的引磬，於大殿行跪拜禮，問訊後開始唱誦「楊枝淨水」。其次，中尊唸「三寶文」後，再由維那舉腔唱誦「三寶讚」，唱畢稱誦「南無大悲觀世音菩薩」三次。再次，中尊白「水文」，再由誦經團接誦「大悲咒」與「般若波羅蜜多心經」，此時中尊手拿淨盤，於大殿、蓮花燈會場進行灑淨動作。

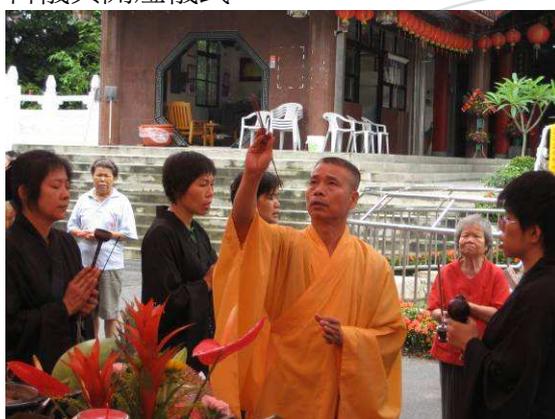
結束灑淨動作後，開始請眾神佛降臨法會，共行五次奉請。請佛後，中尊白文以香、花、茶果、酥酪供養神佛，再由維那引唸「消災吉祥神咒」、「變食真言」與「甘露水真言」，接著中尊開始供佛，於左手手掌寫一「供」字，後左手拿起

¹ 「十小咒」包含：「如意寶輪王陀羅尼」、「消災吉祥神咒」、「功德寶山神咒」、「準提神咒」、「聖無量壽決定光明王陀羅尼」、「藥師灌頂真言」、「觀音靈感真言」、「七佛滅罪真言」、「往生淨土神咒」、「善女天咒」。

² 爲僧團中出生送食者，離開大殿走至外方做早齋出生。

淨飯，於飯上寫一「佛」字，接著右手比劍指，放於淨碗的邊緣開始觀想，最後唸至「三德六味…」時，中尊行一拜後放回淨飯，最後唸「普供養真言」作結束。

供佛完，維那師唱誦「清靜法身佛」，中尊便開始於大殿開點蓮花燈，他手持三柱清香，於空中寫「奉佛教令 奉請焰魔法王來護燈 罌 啞吽」，後以象徵性點一盞蓮花燈，其餘的皆由信眾幫忙點燃。接著於「清淨法身佛」結束後唱「南無大乘常住三寶」，再由中尊唸「消災吉祥植福文疏」。唸畢，唱「南無莊嚴無上佛菩提」與唸「南無護法韋馱尊天菩薩」各三次，接唸「善女天咒」與唱誦「韋馱讚」，結束後唱「消災延壽藥師佛」，跟隨維那帶領到外壇點蓮花燈，如照片7、8。於外壇時先唱「增福壽菩薩摩訶薩」三遍，再唸「南無消災延壽藥師佛」與「藥師灌頂真言」各三遍，此時中尊與適才一樣手持三柱清香，對空寫咒後象徵性點一盞蓮花燈，其後則由各信眾幫忙點完，再唱「回向讚」與「消災延壽藥師佛」，經由維那師帶領繞外壇一周後回大殿，最後唱「三皈依」結束演淨科儀與開燈儀式。



(照片 7)誦經開燈



(照片 8)開燈

3.午供：於五天(或三天)法會期間的午時行午供，與早課所用經典相同，其也是由維那師帶領近一樓大殿行跪拜禮。首先，由維那師舉腔唱誦「戒定真香」，唱畢唸「南無十方諸佛諸菩薩」三次後開始行佛前大供。供佛時，先請十方諸佛菩薩降臨，各佛號唸三次，分別為：「南無靈山會上佛菩薩」、「南無常住十方佛」、「南無常住十方法」、「南無常住十方僧」、「南無本師釋迦牟尼佛」、「南無消災延壽藥師佛」、「南無極樂世界無量壽佛」、「南無當來下生彌勒尊佛」、「南無十方三世一切諸佛」、「南無大智文殊師利菩薩」、「南無大行普賢菩薩」、「南無大悲觀世音菩薩」、「南無喜捨大勢至菩薩」、「南無清淨大海眾菩薩」、「南無大願地藏王菩薩」、「南無準生菩提」、「南無韓千歲菩薩」、「南無護法諸天菩薩」、「南無伽藍聖眾菩薩」、「南無歷代祖師菩薩」、「南無大聖緊那羅王菩薩」、「南無三教聖賢菩薩」。於第三次時，侍者走至中間向佛祖頂禮，中尊則於僧眾唸「甘露水真言」時開始供佛，右手無名指在其左手寫一「供」字，後左手拿起淨飯，於飯上寫一「佛」字，接著轉身面對侍者，用淨匙選取少許飯粒，而後侍者走出大殿，於天公爐旁的出食台出食。此時大殿內中尊右手比劍指，放於淨碗的邊緣開始觀想，最後唸至「三德六味…」時，行一禮拜後放回淨飯，再唸普供養真言，最後由維那師舉腔唱誦讚佛讚「清淨法身佛」作結束。

接著是宣文疏，全體僧眾皆跪，唯獨維那師先站著。在中尊宣讀文疏前，維那師會唱唸一段引文：「佛法僧三寶，眾生良福田，志心恭敬者，福壽廣增延。上來啟建恭祝韓府千歲聖誕消災延壽植福道場於今午供之次仍有文疏恭對佛前披宣伏祈慈悲俯垂朗鑒。」後維那師跪下，再由中尊開始宣唸文疏。文疏唸畢，

再誦唱「南無莊嚴無上佛菩提」、唸三次「消災吉祥神咒」與唱回向讚「天廚妙供…」，後由維那師帶領唱「消災延壽藥師佛」，並從虎邊出大殿至蓮花燈外壇，先唱「增福壽菩薩摩訶薩」三遍，再唸「南無消災延壽藥師佛」與「藥師灌頂真言」各三遍，再唱「回向讚」與「消災延壽藥師佛」，經由維那師帶領繞外壇一周後回大殿，最後唱「三皈依」作結。

4.晚課：於五天(或三天)法會期間的酉時舉行晚課與蒙山施食。由維那師帶領進入大殿行跪拜禮，問訊後維那師捺大磬並起頭唱「蓮池海會」，接著唸「阿彌陀經」。¹唸畢再三稱「南無大行普賢菩薩」，之後跟著鼓聲行問訊禮，此時維那師與右尊轉身面對面，準備開始蒙山施食。

眾人行蒙山施食儀，而以下經文皆唸三次。首先，唸「若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造」、「破地獄真言」、「普召請真言」、「解冤結真言」²。接著唸佛號「南無大方廣佛華嚴經」三遍，以及「南無常住十方佛」、「南無常住十方法」、「南無常住十方僧」、「南無本師釋迦牟尼佛」、「南無大悲觀世音菩薩」、「南無冥陽就苦地藏王菩薩」、「南無啟教阿難陀尊者」重複三次，於第三次「南無本師釋迦牟尼佛」時，行者³問訊出位走至中尊後方，開始禮佛觀想三寶、釋迦、觀音、地藏、阿難以本願力聞我稱名顯現虛空濟拔餓鬼離苦。誦經團繼續進行三皈依、懺悔及發願，分別唸誦「歸依佛，歸依法，歸依僧，歸依佛兩足尊，歸依法離欲尊，歸依僧眾中尊，歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟」、「佛子(有情、孤魂)所造諸惡業，皆由無始貪嗔癡，從身語意之所生，一切佛子(有情、孤魂)皆懺悔」、「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」、「自性眾生誓願度，自性煩惱誓願斷，自性法門誓願學，自性佛學誓願成」，每組共唸三次，此時行者在大殿中央一拜，再循序走至龍邊、虎邊各一拜，最後再回中尊後方。誦經團接著唸「滅定業真言」、「滅業障真言」、「開咽喉真言」、「三昧耶戒真言」⁴，而行者則向前走至中尊位置，於誦經團唸至「滅定業真言」第三次時向中間訊，再於第三次「開咽喉真言」時，行至佛前問訊。當唸至「三昧耶戒真言」時，行者用右手無名指在左手的手掌上寫一個「佛」字，左手扣手指蓮花印，每唸一次「三昧耶戒真言」，右手無名指即在左手旁寫一「心」字，此時行者必須觀想諸佛、菩薩大放金光，為亡魂、鬼神授受三昧耶戒。

接著開始變食，眾人唸「變食真言」、「甘露水真言」、「一字水輪真言」、「乳海真言」⁵。唸「變食真言」時，行者右手拿起早已放置七粒米的淨盤，在香爐上寫一「中」字，再將淨盤至於左手上，左手以大拇指、食指、小指拿住淨杯，右手則在淨盤旁寫一「心」字，寫完後，右手以劍指置於淨盤緣，開始觀想十方一切餓鬼，受神力之助，可以毫無困難地食喫，而此時食物也無盡地旋轉出來。唸「甘露水真言」時，行者左手仍端著淨盤，右手則取甘露瓶，再於香爐上寫一「中」字，接著朝內、朝外分兩次將甘露水到入淨盤中，後將甘露瓶輕放於淨盤緣口處，此時開始觀想藉由咒力加持，此水變得清涼美味，可滋潤身心，餓鬼與

¹ 此為單日開頭，雙日的話則不唱唸「蓮池海會」與「阿彌陀經」，而是唱誦「禮佛大懺悔文」

² 「破地獄真言」：唵 伽囉帝耶娑婆訶。「普召請真言」：南無部部帝唎伽哩哆但哆誑哆耶。「解冤結真言」：唵 三陀囉伽陀娑婆訶。

³ 實行蒙山施食的僧者，寶林寺的出食者通常都是後場的鼓者。

⁴ 「滅定業真言」：唵 鉢囉末隣陀寧娑婆訶。「滅業障真言」：唵 阿嚕勒繼娑婆訶。「開咽喉真言」：唵 步步底哩伽哆哩 但哆誑哆耶。三昧耶戒真言：唵 三昧耶 薩埵緩。

⁵ 「變食真言」：南無薩縛但他誑哆 縛嚕枳帝唵 三跋囉 三跋囉吽。「甘露水真言」：南無蘇嚕婆耶 但他誑哆耶 但姪他唵 蘇嚕嚕嚕 鉢囉鉢囉 鉢囉蘇嚕娑婆訶。「一字水輪真言」：唵 緩 緩 緩緩緩。「乳海真言」：南無三滿哆 沒馱喃 唵 緩。

法界眾生皆可食之。唸「一字水輪真言」時，右手持甘露瓶在香爐上的「上、左、右」分別點一下，再將甘露瓶輕放回淨盤上，持續觀想此水清涼美味。唸「乳海真言」時，每唸一次咒語，右手便於淨盤旁寫一「心」字，後再以劍指置於淨盤，開始觀想新鮮牛奶可滋養眾生身心。最後則唸三次「七寶如來名」¹，而行者觀想以七如來的願力，拔濟眾生，永離煩惱。

變食完後，先結願再出大殿施食，結願時分別念此咒「神咒加持淨法食(法施食、甘露水)，普施河沙眾佛子(有情配法施食、孤魂配甘露水)，願皆飽滿捨慳貪，速脫幽冥生淨土。皈依三寶發菩提，究竟得成無上道，功德無邊盡未來，一切佛子(有情、孤魂)同法食」三次。行者在唸第一次時，左手持淨盤，右手在上方寫一「唵」字，於唸至「…生淨土…」時作一彈水，之後胡跪，再於淨盤上寫一「啞」字；唸第二次時，行者於淨盤內寫一「吽」字；唸第三次時，行者分別於左邊、右邊、中間作一彈水動作，三彈水後，準備出位至出食台施食。

大殿內的誦經團仍然持咒「汝等佛子(有情、孤魂)眾，我今施汝供，此食遍十方，一切佛子(有情、孤魂)共」。行者則走出大殿，行至出食台，並將淨盤中的米倒在出食台上，將七顆米分成上、左、右各兩顆，再於中間放置一顆，此時觀想一施水族、二施毛群、三施他方。當唸咒至「施無遮食真言」²時，行者一上、左、右的順序，將兩顆米彈開，並觀想右手流出甘露水，令餓鬼、法界眾生飲食無礙。再於唸「普供養真言」³時，右手大拇指與無名指彈指一下，左手拿起淨盤，準備回大殿復位。進大殿後，誦經團唸「般若波羅蜜多心經」，行者左手拿淨盤，右手拿甘露瓶，兩手交叉舉起繞三圈，再將淨盤與甘露瓶合起來，放回佛桌上，完成蒙山施食儀軌。

結束蒙山施食後，再由維那師帶領唱誦「發願文」⁴與「南無阿彌陀佛」，跟隨維那師帶領唸數聲後，再轉唸「四字佛(即阿彌陀佛)」，最後跟隨維那師收結佛號，接著跪唸「南無觀世音菩薩」、「南無大勢至菩薩」、「南無清境大海眾菩薩」各三次，並心存觀想，緊跟著唸迴向文「大慈菩薩發願偈」。

在發願跟迴向之後，開始進行拜願。首先唱「普賢警眾偈」，唱畢由鼓者演奏過場後才開始拜願。拜願分四次，由維那師押磬舉腔平起，唱誦「南無阿彌陀佛」後跪下禮拜，起身後再重覆一次。之後則換唱誦「南無觀世音菩薩」、「南無大勢至菩薩」與「南無清境大海眾菩薩」，且動作皆與前者同。結束後鼓者敲九聲鐘十五聲鼓，再唱「三皈依」與唸「大悲咒」，最後以「伽藍讚」作結，完成晚課唱誦與蒙山施食。

5.佛經唱誦：於演淨科儀結束後，開始唱誦各經典，其中有《北斗延壽妙經》、《普門品》、《藥師經》、《藥師寶懺》、《三昧水懺》、《金剛寶懺》、《八十八佛洪名寶懺》以及《金剛經》，誦經團藉由以上的佛經唱誦，祈請眾神佛降臨，為點蓮花燈信眾們消災解厄。

6.聖誕日或紀念日子時祝壽：每年農曆二月十九日、五月五日、六月十九日以及九月十九日的子時，由寶林寺住持、主任委員、大總理、常務監事、爐主帶

¹ 「七寶如來名」：南無多寶如來、南無寶聖如來、南無妙色身如來、南無廣博身如來、南無離怖畏如來、南無甘露王如來、南無阿彌陀如來。

² 「施無遮食真言」：唵 穆力陵 娑婆訶。

³ 「普供養真言」：唵 誡誡曩 三婆縛 伐日囉斛。

⁴ 發願文：阿彌陀佛身金色，相好光明無等倫，白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊，四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。南無西方極樂世界，大慈大悲，阿彌陀佛。

領全體信眾參香禮拜。

首先，誦經團於亥時唱誦獻供，接著司儀在子時進入一樓大殿，宣佈祝壽開始，並且敲鐘、擂鼓、鳴砲。司儀口唸祝詞：「恭請 眾仙佛、神聖降臨本寺，本寺住持楊茂欽、主任委員陳政爐、常務監事甘育郡、大總理蔡榮昌、爐主蔡政忠帶領委員、監事、總理、信徒、鑾生一同，祈求風調雨順、國泰民安，一拜、再拜、三拜，請主任委員代表上香。」此時主任委員代表向前至天公爐上香。爾後，全體向後面向一樓大殿，而司儀再次宣告祝詞：「恭請 眾仙佛、神聖上寶蓮座，住持、主任委員、常務監事、大總理、爐主、帶領委員、監事、總理、信徒鑾生一同，再次祈求風調雨順、國泰民安、佛日增輝、法輪常轉，善信人等三災遠避、八難不侵、命運亨通、吉星高照、元辰光彩、壽命延長、男添百福、女納千祥、祈求如意、大降吉祥，一拜、再拜、三拜，常務監事、大總理、爐主代表上香。」之後，由工作人員收取信眾手上的香炷，分別插於各樓層的香爐裡，再進行獻供。主要由主任委員、大總理、副大總理與爐主代表獻花果、財帛，如照片 9、10。最後，全體信眾唱誦「觀世音靈感歌」¹與「南無準生菩提」，唱畢司儀宣告圓滿，而誦經團則繼續唱誦祝壽至子時過後結束。



(照片 9)團拜



(照片 10)獻供

7.圓滿完燈：此程序為五天(三天)法會的最後一天，辰時誦八十八佛洪名寶懺，申時誦《金剛經》，再於晚課蒙山施食後，開始舉行圓燈儀式。誦經團先三稱「南無圓滿會上佛菩薩」，而後中尊手持三炷清香，對空中寫「佛教令 奉送諸尊歸寶座(聖聖空空、諸神飛天)」，寫完後由工作人員開始搖滅內壇的蓮花燈，並拿著紙折蓮花站於誦經團後。此時誦經團則持續唸三次「消災吉祥神咒」，接著唱唸「阿彌陀佛身金色…」以及「南無阿彌陀佛」。等大殿內壇的蓮花燈都圓畢後，經由維那師的帶領，唱誦「南無消災延壽藥師佛」，並緩步走向外壇。至外壇站定時，一樣三稱「南無圓滿會上佛菩薩」，此時中尊重複在內壇時的動作，而工作人員也繼續搖熄蓮花燈，如照片 11、12。

¹ 「觀世音靈感歌」：南無觀世音菩薩，大發慈悲心，功行海洋深，駕慈航、渡迷津，感化有緣人。十四種無胃，三十二化身，千手及千眼，降伏降魔軍，大慈大悲救苦救難靈感觀世音。蓮座湧慈雲，隨處現金身，楊枝水、灑凡塵，甘露潤群生。朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念佛不離心，永離八難一切災殃苦厄化為塵。



(照片 11)完燈



(照片 12)繞外壇

待所有蓮花燈都已拿下，僧團先唱回向偈：「消災增福壽，集福妙難量。諸佛生歡喜，龍天降吉祥」，之後再經由維那師帶領僧團與信眾，口唱「南無消災延壽藥師佛」且於外壇繞一圈後，走向金亭。至金亭後，工作人員將紙折蓮花放入金亭準備焚化，僧團一樣三稱「南無圓滿會上佛菩薩」，後唸「消災吉祥神咒」多遍，直到所有紙折蓮花都已放入金亭，再由中尊向前進行焚化的動作，如照片 13、14。完成後，僧團唱回向偈，再唱「南無消災延壽藥師佛」並緩步走回大殿。回大殿後，唱讚「阿彌陀佛身金色…」與「大慈菩薩發願偈」，接著進行「三皈依」與唸「大悲咒」，最後唱「伽藍讚」完成圓燈儀式。



(照片 13)誦經禮成



(照片 14)燒化蓮花

第二節 寶林寺的其他儀式活動

除了上述的神明聖誕法會外，寶林寺重要的法事還有祈安禮斗法會、農曆七月的盂蘭盆拔薦超度法會，以及其他相關的祭祀活動。以下分別詳細說明之：

一、農曆十二月的祈安禮斗法會：

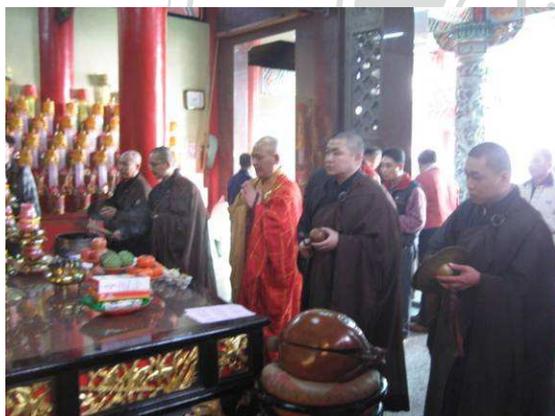
禮斗法會的開始可以溯源至東漢時期，當時張道陵天師得到太上老君的傳授，建立五斗米道，其傳授經典便包括五斗經(北斗、南斗、東斗、西斗、中斗)。之後，此道教儀式被民間信仰所採用，不少宮廟、鸞堂都有禮斗法會。大部分的宮廟團體分春秋兩季辦理禮斗儀式，是道教與民間信仰中常見的消災解厄、賜福延壽的科儀。俗話說「佛無拜斗、道不放焰口」，但以觀世音菩薩為主神的寶林寺，卻有禮斗法會，而其所做的法事是否與道教有所區別？

一般宮廟在年底都會舉行以普施為主的圓斗法會，用以象徵一年禮斗的圓滿

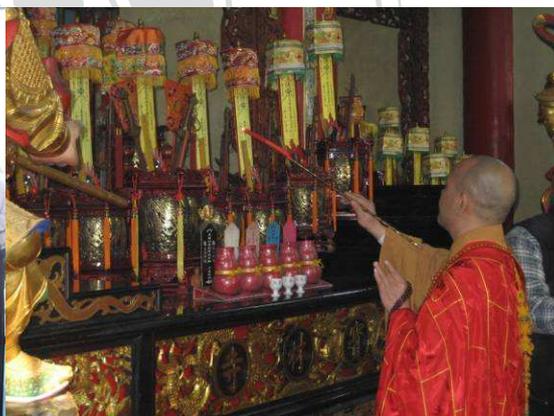
結束，也達到為信眾祈福延壽的效果。然而，台灣的禮斗法會卻發展出獨有的特色，即佛教師父主持地方宮廟的禮斗法會，與所謂的「佛無拜斗」相異。這是由於早期有許多媽祖廟都由佛教師父當住持，因此便漸漸發展出佛教師父也舉辦禮斗法會的特色，而台中寶林寺的禮斗法會便是由佛教的出家師父來主持。再加上寶林寺介於民間宗教與佛教兩者之間，因此除了有佛教的放焰口科儀外，也有道教的禮斗法會，只是主持法會的是寶林寺誦經團的老師—燈圓法師，而主要是由燈圓法師帶領眾師父唱誦經典，並且施放瑜伽焰口。

然而，寶林寺在近幾年縮小了禮斗法會的規模，將設放焰口的儀式取消，轉以念經祈福為主。經筆者的詢問，楊住持指出禮斗法會本是道教儀式，由於寺廟漸漸轉型，因此將舉辦法會的重心移至各主神的聖誕法會與七月的盂蘭盆法會，其禮斗法會形式便以誦經祈福延壽為主。再加上社會的經濟不如以往，信眾點大型斗燈的意願較低，轉而點小型的光明燈與太歲燈，故縮小法會規模，以應時局所變。本為三天的法會現減為一天，以下則敘述此儀式的進行：

首先由寺廟的誦經團做完早課，直到辰時再由燈圓法師帶領眾師父開始禮斗法會。與各大法會一樣，儀式一開始先進行灑淨的演淨科儀，接著則上樓至玉皇大殿，準備開啓斗燈。開燈的儀式由於簡化的關係，所以呈現的方式基本上與聖誕法會點蓮花燈的儀式大同小異，只是開斗燈唸的是「點七星神咒」¹，如照片 15、16。



(照片 15)誦經灑淨



(照片 16)開燈

開燈結束後，便開始唱誦《北斗延壽妙經》，並且在午時上供的時候上表疏文，將有點斗燈的每家每戶上報蒼天，祈求一年平安順利、趨吉避凶。未時至酉時分別唱誦《金剛般若寶懺》上、中、下三卷，並做晚課結束一天的法會。雖然禮斗法會的規模縮小許多，但寺廟在準備法會所需的用品，以及為信眾所準備的服務，皆不敢半點馬虎。楊住持表示：「寺廟為慈善事業，拿了多少錢就必須做多少事，接受十方的捐助，就必須讓他們看到應有的成果。」

除此，每間宮廟的斗燈都有所不同，寶林寺雖然有禮斗法會，且斗燈樣式也

¹ 「點七星神咒」：靈山有敕，點發斗燈，七星下降，照護群真。左輔右弼，顯現威靈，藥吒大將，統領天兵。五雷使者，六甲六丁，真武菩薩，台中三星。暫離金闕，下赴凡塵，消災解厄，保命延生。願威降力，殄滅妖精，三魂護體，七魄守甯。違敕者死，秉敕者生，斗光遍照，身宅光明。

與道教一般，但在斗籤的文字上就可以看出寶林寺還是傾向佛教，如照片 17、18。從圖片上可以看到有九樣物品，分別為斗蓬、斗籤、斗火(燈)、斗、米、尺、秤、剪刀與鏡子。斗蓬代表穹蒼，是保護斗籤內所寫一家的成員。斗籤上寫了三排文字，中間為「光明福壽斗首蓋保信士」、龍邊為「三災遠避財源廣進」、虎邊為「八難不侵利路亨通」，此文句明顯與道教不同，是較傾向佛教的。斗火，又稱斗燈，原本都以點蠟燭為主，後改以紅色燈泡代替，其代表的是安斗之人(家)的本命元辰。斗代表宇宙、米代表萬星、木尺代表青龍、秤鉈代表白虎(其秤花如虎尾)、剪刀代表朱雀(其形狀如鳥嘴)、鏡子代表玄武(其狀如龜蛇合體)。雖然每間寺廟的斗燈物品所代表的意義有許多種不同的解釋，但大多以上述的解釋為基礎而衍生，因此其用意皆大致相同，最主要的是此儀式可以使一家元辰光彩、移凶化劫。



(照片 17)點斗燈

(照片 18)平安斗燈

二、農曆七月盂蘭盆拔薦超度法會：

七月盂蘭盆法會是寶林寺最盛大的法事，其會場的佈置往往需要用至三條巷弄，直到民國九十七年楊住持為了使交通順暢，將三百多桌的普渡桌的物資集聚在同一帳篷，而另外一百多桌的祖先普渡桌則整齊排列於廟前廣場，一來省了許多人力，二來也讓空間的使用縮小，不至於佔用太多街道。其物品在法會圓滿後由工作人員發放給領有牌子的信眾。除此之外，由於法事甚大，且攸關陰靈超度，因此寺廟聘請燈圓法師來進行法事，而此師父也是寶林寺誦經團的老師。

以下將七月盂蘭盆拔薦超度法會的整個過程分四點詳細說明：

1. 盂蘭盆法會前一天的準備：前一天請工作人員搬運紙糊的法船、觀音大士、土地公、山神以及佈置超度會場，其祖先與本身冤親債主的拔薦超度牌位共有上百座，因此當天晚上必須投入許多人力。

2. 盂蘭盆法會第一天：上完早課後，於辰時做演淨科儀(與前述聖誕法會中的演淨科儀相同)，巳時誦《地藏王菩薩本願經(上卷)》，午時上供出食，並且對觀

音大士、山神、土地公神像做開光儀式，以及安置五方神等其他神案。法師於一樓大殿內進行灑淨的動作，接著走出大殿，前往外壇進行開光等儀式，向眾神告示著盂蘭盆法會即將開始，請眾仙佛菩薩降臨，幫助法會順利圓滿，如照片 19、20。



(照片 19)開光儀式



(照片 20)祈請各路鬼神

未時誦《地藏王菩薩本願經(下卷)》，接著申時至會場召請歷代祖先亡魂與本身冤親債主上各自牌位，而信眾則於召請結束後，開始擲筊詢問祖先或冤親債主是否到達會場，如照片 21、22。最後則於酉時誦《地藏王菩薩本願經(下卷)》及晚課。



(照片 21)誦經迎請亡魂



(照片 22)信眾擲筊詢問祖先是否親臨

3.盂蘭盆法會第二天：早課後於辰時唱誦《慈悲三昧水懺(懺頭)》，巳時唱誦《慈悲三昧水懺(上卷)》以及午時上供。未時與申時分別唱誦《慈悲三昧水懺(中卷)》與《慈悲三昧水懺(下卷)》，最後做晚課結束。

晚上戌時則舉行解冤釋結的儀式。燈圓法師帶領眾師父，上法台唱誦《佛門解結科儀》，首先唱頌讚文「點起銀燈，萬暗皆明亮……」，唱畢眾師父開始唸經文，此時燈圓法師則手結數十個以上的手印。爾後，開始進行解冤釋結的儀式，其燈圓法師手拿參與解冤釋結信眾的名單並且一一唱名，如照片 23。唱名結束後眾師父唱頌讚文，燈圓法師則轉身面對大殿，點燃金紙對著空中劃符咒寫字以及淨化五色繩，寫畢轉身面對信眾，拿起五色結中的紅色，對著信眾示範解結的動作，接著下法台走向第一排信眾，於每位信眾前打一活結，讓信眾解開師父所

打的活結，結束後燈圓法師再度上台唸經唱誦。之後重複以上的動作三次讓第二、三、四排的信眾解結，此四次解冤釋結皆是有參加本身冤親債主超渡的信眾。最後的第五條黃色結則是在場參拜的信眾皆可以向前解結。此時燈圓法師一樣會走下法台，但僅站於台前，其要解結的信眾必須以排隊的方式，走向燈圓法師面前，跪在拜墊上解開燈圓法師所結的結，如照片 24。最後以散名花會作結，燈圓法師與眾師父唱「南無散花，大眾散了名花會，南無散花送花會……」，將法台上已變食的糖果、餅乾、龍眼等食物灑至台下，讓台下的眾生與冤親債主撿食，方得圓滿。此儀式讓所有參與的信眾解開五色結，藉由此可將三世與他人結的冤債解除。

儀式結束後，服務人員會請在場的壯丁先留下，開始擺設隔天幾百桌的普渡桌。完成擺設之後，於子時由主任委員、大總理、住持等帶領信眾對地藏王菩薩的聖誕進行祝壽獻供(與前述聖誕法會的祝壽獻供一樣)。



(照片 23)解冤釋結法會



(照片 24)解冤釋結

4. 盂蘭盆法會第三天：早課後，工作人員開始擺放普渡用品，師父們於巳時念誦《八十八佛洪名寶懺》，午時圓滿上供。至此會場也已經佈置完畢，而且來寺廟參拜的人潮突然湧現，其壯觀場面令人感到震撼，如照片 25、26。



(照片 25)普渡會場



(照片 26)法會人潮

緊接著便是盂蘭盆法會的重頭戲，以下分四項述之。¹

¹ 寶林寺的盂蘭盆法會細節除了筆者田野調查的資料外，更參考陳省身《台灣當代佛教瑜伽焰口施食法會研究》的論文，其中儀式的展演與筆者的田野調查大多雷同，因此可以互為佐證。

(1)後台表演：這是所謂的暖場，目的在告知陽世間的參拜信眾以及陰間前來聽經的祖先、冤親債主和孤魂野鬼，盂蘭盆的超度法會即將開始。表演的樂器僅有大小鼓、中小鈸與大小鑼，鼓聲沉穩的節奏搭配金屬鏗鏘的鳴奏，的確吸引在場的每位信眾。

(2)各壇上香參禮：寶林寺的盂蘭盆法會共設有四個壇，分別是瑜伽壇、拔薦超度壇、大士壇、普度壇。第一個瑜伽壇也是金剛上師演法的地方，在一樓大殿前的廣場搭設舞台，並且供奉一尊千手千眼的觀世音菩薩。另外三個壇皆設於寺廟外方，其中拔薦超度壇除了有祖先牌位外，還有冤親債主的牌位；而大士壇則是供奉著紙糊的燃面大士，左侍為山神，右侍為土地公；最後的普度壇則設於寶林寺龍邊的停車場處，儀式開始前會將五方神請至普度壇。燈圓法師帶領眾師父於瑜伽壇延請三寶與眾神佛，再走至外壇禮拜燃面大士、山神、土地公與五方神，其目的是向諸佛菩薩、諸天護法神聖與亡者孤魂宣告法會即將開始，並將各信眾帶進盂蘭盆法會的儀式氣氛中。

(3)金剛上師登台演法：此為盂蘭盆法會的重頭戲，第一個程序為金剛上師灑淨登壇，並且結手印昇座。此時眾師父唱誦「南無千華臺上盧舍那佛」，而金剛上師上台後把焰口本向上頂禮並翻開焰口本，接著手握戒尺於桌上拍打一下，帶領眾師父唱啓會文與啓會讚。唱畢後，金剛上師左手持如意手爐，右手拿沉香木，祈請三寶佛、一切聖眾等，接著唸「香雲蓋菩薩摩訶薩」三遍，並三次問訊頂禮。而後唱讚佛偈請三寶佛至會場加持，再於「南無盡虛空徧法界過現未來佛法僧三寶」、「南無登寶座菩薩摩訶薩」三稱之後，昇座並觀想而完成昇座的儀式。

第二道過程為灑淨設結界，祈請神聖來皈依說法。首先，金剛上師必須入定變換身分，透過戴上五佛冠的毘盧帽並持「準提咒」，使其成為神通廣大的金剛上師，除了與法身如來合為一體，更藉由「準提咒」的加持，象徵入定觀音法門。接著請五方五佛來加持法會會場，設立結界成為一個神聖的空間，此時金剛上師持「六供養咒」與三唱「寶曇花菩薩」來供養降臨會場的五方五佛。再來則是藉由咒語與手印使自己與觀世音菩薩合為一體，成為施食法門的本尊毘盧觀音，並請觀音將淨瓶中的水化成甘露八功德水，搭配「淨水偈」、「灑淨水文」、「淨法界真言」、「點淨真言」來灑淨法會會場。灑淨後，便開始祈請三寶諸佛菩薩和觀世音菩薩安座於此，並且誦讀「施食緣起文」，恭迎阿難陀尊者到場啓教。最後則以「三志心讚」讚揚三寶功德，完成請神聖皈依說法的過程。

第三道過程則為降魔、安壇普供與入獄召請。上師以結手印的方式降盡世間魔物，使其遠離人界，再以「六供養咒」與手印供養三寶諸佛。之後上師手持108顆念珠唸「六字大明咒」，使光明籠罩會場，接著上師手結「大輪明王印」並覆唸真言七次，使會場清靜，佛事圓滿完成。再者，上師開始宣讀功德文疏，祈請三寶、觀世音菩薩等諸佛菩薩接受奉食普供，並唸「般若波羅密多心經」與「召諸六道偈」來召請十法界六道眾生到會場接受普供養，最後以「奉食咒願偈」回向此奉食普供養的功德。於普供之後，金剛上師再度進入觀音禪定，進行破地獄之門，並召請亡靈、孤魂到施食會場，接受甘露法食，而此時各法器齊鳴，象

徵地獄之門已開，並且請地藏王菩薩親臨會場。最後唸「十二類召請文」並向外灑花米，以完成此程序。

最後則是施食普供，奉送諸佛歸位。一開始金剛上師先唸「戒諭文」，主要是對著亡靈勸戒開示，接著唱「稽首歸依雄讚」與「受食讚」，先讚詠觀世音菩薩的慈悲救苦，再開始散灑象徵甘露法食的各種糖果、餅乾、饅頭等。灑散施食之後，開始為亡靈滅罪，此時金剛上師共結五個手印，分別是「召罪印」、「摧罪印」、「懺悔滅罪印」、「妙色身如來施甘露印」、「廣博身如來開咽喉印」，前三個印主要是將亡靈的惡業、不可轉之定業，以及諸多障礙全部消除；後兩個手印則是在罪障消除之後，為之開啓受封的咽喉，施予甘露水與法食，使其安樂飽食。之後則為這些亡靈進行皈依的動作，先誦「皈依三寶文」、再唸「發菩提心願文」，最後結「三昧耶印」，使孤魂野鬼等眾靈皆悉發菩提心，接受三昧耶戒。緊接著金剛上師進行變化法食與普施甘露，此時念「乳海真言」讓甘露水化成滑潤的牛奶，接著以「障施餓鬼印」使無法飲食的餓鬼得以解脫，進而飽食。最後則唸七遍「普供養真言」來完成施食普供。於施食普供結束後，金剛上師唸「施食回向文」、「尊聖咒」，以及三遍「往生咒」，使群靈鬼神皆能前往西方極樂世界。再唱「六趣偈」來回向十法界眾生皆成正覺，最後以「圓滿奉送印」奉送各方前來的諸聖神佛，觀想諸佛菩薩各歸其位，最後誦「圓通偈」與「施食功德文」，並且脫下五佛冠的毘盧帽，三禮拜諸佛菩薩後，準備設放瑜伽焰口。

(4)設放瑜伽焰口，法會圓滿結束：在化食普供之後，燈圓法師帶領眾師父前往普度會場，準備設放瑜伽焰口。首先至拔薦超度壇，再至大士壇，最後到普度壇，工作人員在燈圓法師禮拜後，將祖先與冤親債主牌位、紙糊的大士神尊、山神、土地公、五方神，以及法船請至瑜伽焰口燒化，經由眾神佛的帶領與燈圓法師的讚頌，使各孤魂野鬼可以前往西方極樂世界，如照片 27、28、29、30。接著燈圓法師回至台上做功德迴向，並且奉送諸佛菩薩及護法神聖各歸本位，以總結此場法會。最後金剛上師帶領眾師父起身唱「施食功德迴向偈」與「回向無上佛菩提」，於走下台之後再唱「三皈依」禮佛三次，結束整場盂蘭盆拔薦超度法會。



(照片 27)迎請祖先牌位



(照片 28)準備燒化



(照片 29)法船、庫銀與紙紮大士

(照片 30)燒化法船、庫銀與紙紮大士

三、請神、送神與接神：

凡遇重大活動，如進香或往中國謁祖，就必須前往台北龍山寺請神，而活動結束後，至高雄三鳳宮送神。儀式較小型，如各聖誕的法會，就至北台中寶善寺請神，儀式結束後，至彰化八卦禪寺送神，抑或八卦禪寺請神，寶善寺送神。請神、送神的時間由楊住持決定，當天於寺廟中團拜，驅車前往請神的地方，於請神的寺廟中稟告神明寶林寺即將舉行什麼活動，祈請此寺廟的神明一同前往，使活動順利舉行。稟告完後上香，此時仍多留一炷香帶上車，將香火迎回寶林寺，完成請神的動作，而送神的過程與請神類似，只是將寺廟中的清香帶回送神的目的地。此儀式主要是請人客神¹來寺廟中作客，除了有刈取其他寺廟的香火外，也有祈禱寺廟儀式活動進行順利的功能。

而接神則為寶林寺一項特殊的活動，凡遇重大儀式或事件，例如：法會、進香等，於請神來寺廟作客後，會有大約一個禮拜的接神儀式，而如果有什麼意外發生，也會經由神明降乩判定，舉行天數不等的接神儀式，如曾經有位副大總經理的孫子發生車禍，於醫院昏迷不醒，後經神明指示，需召集信徒進行接神儀式，祈求眾神保佑此小孩早日甦醒，後來身體的確有所變化，但離甦醒還有一段時間。

此儀式為每晚持大悲咒、十小咒與般若波羅蜜多心經，並請佛引導，為善信大德消災祈福。祈福完後，信徒聚集於廟前廣場或五樓大殿前，恭請眾神佛降臨至子時過後方得圓滿。根據楊住持的敘述，此儀式從師祖開基救世時就有，而筆者在第四張也曾提及此儀式，且早期規定甚嚴，只要不合乎規定，便會有所懲罰。²

四、進香活動：

進香是台灣民間信仰中重要的儀式活動之一，而「刈火」、「會香」、「參香」或者「遊境」等活動皆統稱為「進香」。³寺廟的信徒們組織進香團，隨著神明前往進香的目的地，並等待交香的儀式。完成後啓程回航，並且選定日子在神明的轄區內繞境，此為進香的整個過程。進香的主要目的為擷取其他寺廟的香火，期望自己寺廟的香火可以更旺盛，而之後的遶境則有保佑神明轄區內居民的意義。林美容教授將進香的過程分為兩個段落，前半段是到達進香目的地後，等待交香

¹ 即所謂的「客神」。台灣寺廟本身有主神、副祀神等，而客神則是從其他寺廟請來的神明，目的是當寺廟舉行大型祭祀活動時，請其他寺廟的神明來觀禮，一來有共同歡度節慶，二來則有共享香火的意義。

² 參照第四章第五頁的註 12。

³ 林美容《媽祖信仰與台灣社會》(台北縣：博揚文化，2006年3月初版一刷)，頁423。

或刈火的儀式；後半段則是回程後舉行遶境至圓滿結束。前者在儀式層面上有香火更新的意義，且帶給寺廟實質的香火利益；後者的遶境則有香火均霑、佑其居民的儀式意義。¹

台中寶林寺建廟以來的進香活動從民國七十七年開始，至民國八十五年最為興盛。其中，民國七十九年舉辦一場前往中國的南海普陀山與廣東韶關南華禪寺一行，其目的是為了前往中國大陸尋根。中國大陸於民國七十六年開放探親，寶林寺趁這波熱潮而舉辦中國大陸之旅，雖然旅遊性質濃厚，但仍然帶有進香的意味。一來觀音聖地為普陀山，二來南華禪寺原為六祖的弘法道場，最早名為寶林寺，因此，許多參加的信眾皆認為此行除了旅遊之外，其往祖廟謁祖的意義更加濃厚，且此行更獲得南華禪寺贈送的三尊觀世音菩薩。此活動共集聚三十二人參加，藉由這樣的活動凝聚眾人的力量，也因為有了群體的凝聚力，之後的進香活動才能順利的舉行。

寶林寺第一次進香是前往高雄鳳山寺，其進香的目的地皆由神明選定²，信徒們組織進香團，跟隨神明前往目的地。然而，最引起筆者注意的是其進香的規模與隨後帶來的香火利益。寶林寺在經過幾次的進香活動，且在民國八十三年前往廣東韶關南華禪寺進香後，來參拜的信眾越來越多，香火處於鼎盛狀態，因此在民國八十五年前往嘉義六興宮的進香活動，其遊覽車的信眾加上神轎車、連絡車等工作人員，人數竟高達一千七百人左右，不僅場面壯觀，且為雙方寺廟所帶來的香火利益亦非常可觀。雖然此次進香大大的提升寺廟香火，但寺廟管理人則考量人數眾多，在進香路途的行進上較為不順，因此開始限定車輛，額滿為止。

至於遶境的部份，寶林寺前往友宮進香後，常在入廟前於寶林寺周圍的村庄街道繞一圈，並無特別舉行大規模的遶境。然而，其中有連續三年規模較大的遶境，目的是為了民國七十九年前往祖廟廣東韶關南華禪寺迎回三尊觀世音菩薩金身而舉行連續三年的遶境，從民國八十年至民國八十二年，而以民國八十二年一月二、三日兩天一夜的全鄉大遶境為前往中國大陸尋根做圓滿結束。此三年的遶境活動除了投入大量人力物資，來求得寶林寺的香火旺盛外，更完成了所謂進香的最終目的，希望藉由神明遶境來達到全面地護佑烏日鄉民。

除了上述的大規模遶境，還有一次是於民國八十三年時所舉行的遶境。民國八十三年寶林寺首度前往廣東南華禪寺進香，且前往淮安市的淮陰侯祠參香禮拜，回國後舉行一天的遶境，其範圍為寶林寺鄰近的村庄，包括烏日村、湖日村、學田村、榮泉村、三和村、仁德村、九德村。此次的進香與遶境除了祈求寶林寺香火旺盛與保佑村民外，更重要的是寶林寺神明的領旨與交接³。根據寺方的描述，寶林寺除了是烏日鄉第一間寺廟前往中國謁祖外，其前述盛大的兩天一夜遶

¹ 林美容《媽祖信仰與台灣社會》(台北縣：博揚文化，2006年3月初版一刷)，頁423。

² 同上註。林美容教授將「遊境」定義為神明參訪道友，像是遊山玩水，不一定到哪一間廟，但也稱為進香。筆者觀察寶林寺每一次的進香活動，皆由神明選定，且每年都不相同，因此屬於遊境性質，而不是常見的分香前往祖廟的進香。

³ 於第四章台中烏日寶林寺韓信崇拜的源流與發展中有提及，寶林寺辦事主神轉變，且帶動寺廟的轉型。

境活動在烏日鄉也是首開先例。

由於台中寶林寺後期逐漸轉型，因此進香活動已經停辦，而離現今最近的一次進香是在民國九十五年，其目的地為桃園大溪的觀音寺。前往大溪觀音寺的進香本應在民國九十二年舉行，但那年 SARS 盛行，台灣當時疫情嚴重，因此這類聚集大量人潮的活動便宣布暫停，而韓千歲也諭示停辦三年後復辦，但此次也是最後一次舉辦進香活動，往後皆只有前往中國遼寧大連市與廣東韶關，參拜韓千歲第十一世之遺址，以及於南華禪寺進行交香儀式，因此分別於民國九十六年和九十七年前往上述兩地進香參拜。

根據寺方的進香記錄¹，筆者發現進香的日期皆在每年農曆的二月中旬與四月底，唯有兩次於農曆九月中旬。經詢問楊住持後得知，前者進香時間是因每年農曆二月十九日為觀世音菩薩的聖誕紀念日(民國七十八年九月中旬那次的進香則接續九月十九日觀世音菩薩出家紀念日的法會²)，故師祖諭示進香回程後，隨即舉行聖誕法會的收驚解厄儀式，而後者則是接續農曆五月五日韓千歲聖誕的蓮花燈法會。就慣例而言，進香活動除了至目的地進行交香或刈火的儀式外，還會於神駕回程時舉行大型遶境活動。然而，寶林寺雖然很少舉行遶境，但由於進香活動結束後，便馬上舉行聖誕法會為信眾消災祈福，故筆者認為其與遶境護佑村民的意義相似。

五、儀式服務：

(一)辦事：所謂「辦事」，簡單來說就是神明附身於乩童身上或靈乩³以感應的方式，來解答信眾生活上的疑問。此為一民間信仰的儀式，其源流可溯至遠古的巫覡信仰，藉由巫師的感應來傳達大自然的訊息，並且以特有的儀式為遠古的人民趨吉避凶，甚至可以醫療治病。鄭志明認為民間信仰經過歷史的變遷後，其主要內涵離不開民眾禮俗生活的靈感文化，仍注重在人與靈交通與感應的宗教型態上，延續著古代巫覡文化的信仰系統，其基本的原型有三，一是泛靈的認知與崇拜，二是代人通感的巫師，三是交感巫術或法術的操作。⁴

寶林寺於每週三中午與每週日晚上辦事，欲問事者必須帶穿過並洗淨的衣物，於下午一點或晚上七點時到寺廟報名。其衣服將放置在乘有生米的盤子上，裡頭夾著收驚金紙與一張紅紙，紅紙上頭書寫問事者的姓名與歲數，後問事者點三柱清香稟告神明家住哪裡，想問何事，並將三柱清香插在放置衣服的盤上，完成報名的手續。此時楊住持將會沐浴淨身，而桌頭與其他助手等人至各樓大殿換

¹ 第四章第二節中，有民國七十七年至民國九十五年的進香紀錄，請參照頁 9、12 與 13。

² 另外一次特例於民國九十五年九月中旬舉辦進香活動的原因，於第四章第三節中有詳細的敘述，請參照頁 14。

³ 鄭志明〈台灣靈乩的宗教型態〉一篇文章中對靈乩作一簡單定義，指出靈乩與一般的乩童或鸞乩不一樣：「其強調的是與靈的感應，大多以靈動的方式操弄著身體與語言，有的時候也會運用文字的表達來強化其神示作用，甚至有靈乩通鸞乩的現象，以扶鸞作為與靈交感的一種手段。靈乩與童乩最大的差別，在於啓靈時不是處於昏迷的狀態，展現出異於乩童的語言藝術性與動作藝術性。……請靈時大多可以隨請隨到，在啓靈的過程中意識是清醒的，語言的表達世平順的，有時是以歌唱的方式來傳達神意，或者朗誦無意義的天語來進行靈界的溝通，同時舞動著身體，……」文章出自《宗教論述專輯(第六輯)——民間信仰與神壇篇》(台北市：內政部，2004 年 11 月出版)，頁 5-6。

⁴ 鄭志明〈台灣靈乩的宗教型態〉《宗教論述專輯(第六輯)——民間信仰與神壇篇》(台北市：內政部，2004 年 11 月出版)，頁 3。

淨茶，眾人於下午兩點或晚上八點時至辦事廳堂，手持三柱清香稟告眾神將開始辦事，並唱寶林寺的「觀世音靈感歌」或「南無準生菩提」。之後，楊住持便坐在椅子上，雙眼閉上等神明上身，此過程大約二十至三十分鐘，上身後便開始讓信眾問事。另外，神明上身後，通常可以藉由楊住持的動作分辨此次來辦事的神明，如腳踏蓮花步者，為師祖；直接跳上神桌上者，多為韓千歲。

信眾前往問事多為事業、祈求家庭平安、抑或求取功名、婚姻等，而神明多會畫符給予信眾，有的是燒化後加水飲用(不喝燒化後的沉澱物)，有的是燒化後加陰陽水，在沐浴時淋在身上，看信眾所求為何事，領到的符則有所不同，大致上求身體健康的皆為前者，後者大多是為了淨身或改運。

(二)安太歲、點光明燈：太歲是台灣民間信仰裡很特殊的神明，其文獻最早出現於《荀子·儒效》¹篇中，並指出沖犯太歲會招致禍害。《續文獻通考·郊社八》則說：「…太歲者，十二辰之神…」²，每年皆有不一樣的值年太歲，配合天干地支，共有六十位太歲輪流當值，而值年太歲都有其姓名，如甲子年為金赤、乙丑年為陳泰、丙寅年為沈興等等。俗話說：「太歲頭上動土」是件不禮貌且危險的舉動，可見一般人對太歲的敬畏態度。

寶林寺安太歲於每年農曆初五開始，其流程為：初五早上九點開始報名，至下午一點半結束，下午兩點請神降乩來巡視解厄，最晚至五點結束。其報名以戶為基本單位，因此如有子女在外地求學，必須以在外居住的地址為主，再另立一戶。欲報名者須帶長袖或短袖衣服、三樣水果或餅乾、一包麵線，以及用紅紙寫下欲安太歲之人的住址(必須是晚上居住的地方)、電話、姓名以及歲數(以虛歲為主)，而費用則是一人三百元。另外，神明逐戶安太歲後，如果此戶皆無人需要再度解厄，表示今年將會事事順利，然而，如有特別交代此戶的某人必須避免從事什麼活動，或者在哪些日期不能出遠門，又或者錢財可能有所損失等，可以根據個人意願，再次進行解厄的步驟：將安好的衣服留下三天，藉由神明的力量驅逐整年的壞運，並且在拿回衣服後，燒化解厄用的金紙，此解厄的儀式一人必須再多收三百。除此，如果神明交代此年某月不能出國，但適逢出差或有事必須出國一趟，此時最好本人或家人來寺廟一趟，在辦事的時候請問神明是否可行，以及請求幫忙逢凶化吉。

(三)收驚：本為道教的小法，後廣泛流行於台灣民間信仰，現已成為民間傳統療法之一。雖然現在為科學發達的時代，但還是有許多文明心理病是醫療科學無法治癒的，反而許多人求助宗教療法，大多能夠平緩心理上的不適。民間的收驚或道教的祭解儀式已經漸漸脫離迷信的層次，越來越多人能夠接受這種心理療癒，如台北行天宮便是收驚出名的寺廟，其人潮之多每每要排上好一陣子。收驚的儀式有很多種，有咒語式、符籙式、香米式、執香收驚法、擦身收驚法、衣服收驚法、卍字收驚法等，而程序則大同小異，其施術者皆需央請神明幫忙，接著

¹ 廖吉郎校注；國立編譯館主編《新編荀子(上、下)》(台北：國立編譯館，2002年7月初版)。《荀子·儒效八》：「……武王之誅紂也，行之日以兵忌，東面而迎太歲，至汜而汎，至懷而壞，至共頭而山隧。……」，頁577。

² 清 乾隆敕撰《續文獻通考》(台北：新興書局，1963年10月新一版)，卷七十二，郊社八，考三四四五。

以特定手勢揮舞，並持唸咒語將受驚嚇的三魂七魄收歸穩定，如此才算大功告成。

寶林寺的收驚時間不固定，只要事先打電話來詢問住持是否在寺廟，與之約定時間，就可以前來收驚。根據筆者觀察楊住持對信徒進行的收驚，其所用的收驚法應為香米式。首先，欲收驚者帶本人穿過洗淨後的衣物至寺廟報名，其衣物的放置與問事一樣，有米、姓名紅條與收驚金紙，並置於二樓大殿外的長桌上。之後要收驚的人與住持進入二樓大殿，坐在椅子上，住持點三炷清香，先向神稟告此人的生辰年月日以及地址，後開始唸「大悲咒」、「十小咒」與「般若波羅密多心經」，三炷清香則在被收驚人的四周甩動，用此收魂。完成後，至大殿外看米卦，推論此人受驚嚇的原因，並且告知往後要注意的事項。寶林寺的收驚儀式雖然是小法中的香米式，但其念的經文或咒語則與之不同，是為佛教的經文與咒語，更可由此看到寶林寺儀式的特色。

(四)求子：此活動於每年農曆二月十九觀世音菩薩聖誕法會時舉行。當天晚上由誦經團唱誦《普門品》，帶領著參加的信眾於二樓大殿內團拜，如照片 31。神明降乩後，眾人至辦事的廳堂內，夫妻倆人同坐神明辦事用的椅子¹，神明右手持香於空中寫咒，後桌頭將事先準備好的菊花拿一朵給予此夫妻，兩人則回到二樓大殿繼續聽經團拜，直到所有儀式結束，如照片 32。神明於送子結束後，交代此年來求子夫妻所應注意的事項，並告知今年會送出幾個孩子，故不是來求一次就馬上有孩子。



(照片 31)唱誦《普門品》

(照片 32)神明降乩送子

(五)拔選龜王：於觀世音菩薩聖誕法會結束當晚與選拔爐主一起舉行。此為寶林寺的傳統，寺方於觀世音菩薩聖誕法會開始會向廠商預定許多麵龜，有一斤、二斤、五斤、十斤、二十斤、五十斤(副龜王)與一百斤(龜王)，如照片 33、34。信眾多求此麵龜回家以保平安。而有幸得到龜王的人，除了可以將麵龜發給親朋好友以外，還可以擴及事業上的夥伴或客戶，以求事業得以鴻圖大展。

¹ 寶林寺求子的儀式大多會要求夫妻兩個一起前往，其效用會比隻身前往來的明顯。



(照片 33)擲筊求龜



(照片 34)平安龜

第三節 寶林寺的管理組織

由於台灣的宗教信仰自由，憲法也明文規定人民有信仰宗教之自由¹，因此在宗教的組織與管理上，多半也是呈現自由的多元發展。台灣民間寺廟的組織可分為兩大類，一為財團法人，如台北市艋舺龍山寺、台北行天宮、台中縣大甲鎮瀾宮等，一為非財團法人，如台北市指南宮、宜蘭縣道教總廟三清宮等，以及本文探討對象台中寶林寺。前者根據法令設立董事以及董事會，而董事代表法人。後者則有三種組織制度，分別為管理人制、管理委員會制、執事會制。管理人制通常為較小的私人宮廟，其規模較小，通常不再另設信徒大會為最高權力機構，而管理人是為最高執權與決事者。較具規模且信徒眾多的寺廟大多施行管理委員會制，根據黃慶生在《寺廟經營與管理》一書上所講述，實行管理委員會制的原因有四點：(一)沿襲過去公廟組織型態，由被認為習慣上的法人董事會組織演變為管理委員會組織。(二)促使油香錢及寺廟的財務更為透明化。(三)寺廟業務的分工與執行。(四)地方派系介入寺廟勢力的權力分配。²最後的執事會制多為佛教寺院所採用，原因是僧眾與在家居士常因寺廟管理而有所糾紛，佛教僧尼認為寺廟本以住持為主，而政府所訂立的法案僅適用於民間的地方寺廟，無法通用於出家修行的寺院，因此另外設立一套較適合佛教寺院的組織制度。

由於筆者所要探討的對象為台中寶林寺，其組織制度為非財團法人的管理委員會制，因此以下先簡述此制度在台灣的實施狀況。目前政府根據「宗教自治」的原則，對宗教的組織管理採取半規範半放任的態度，因此除了法人化的寺廟較受到政府的管制以外³，其它非財團法人的寺廟在組織形態與管理制度上，皆根據法令明文來訂定其組織章程，以便自行管理。其中管理委員會制為非財團法人寺廟最常使用的組織制度，其最基本的層級為「信徒大會」、「管理委員會」與「主任委員」，如寺廟規模較大，其層級也將會有所擴展而多出「信徒代表大會」以

¹ 中華民國憲法第十三條：「人民有信仰宗教之自由。」

² 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)，頁210。

³ 根據《寺廟經營與管理》一書指出，寺廟成立財團法人後，有關財團法人的法令規範較寺廟法令明顯而繁雜，寺廟通常認為一旦成立財團法人後，受到相關法令約束必然增多，不僅在寺廟變更事項時必須報請主管機關，還需再三十日內向法院辦理變更登記。另外，除了辦理寺廟登記外，亦須受「內政業務財團法人監督準則」規定之監督管理，等於有雙重的管制措施，故許多寺廟盡量不去選擇成為財團法人組織型態。

及「常務委員」。¹其中以信徒大會此組織為寺廟的最高權力機構，故對於信徒的認定必須有原則性的規定，其內政部宗教法令彙編裡有明確的規定信徒資格的取得：(一)寺廟開山、創辦者。(二)出家並設立戶籍並居住於寺廟 1 年以上且無不良紀錄，或在該寺廟出家剃度有證明文件者。(三)依寺廟章程規定為信徒者。(四)依教制辦理皈依傳度者。(五)於寺廟人力、物力、公益慈善、教化事業等有重大貢獻者。²未成立財團法人的寺廟，便藉由這些經主管機關核定後的信徒，召開信徒大會來訂定寺廟組織章程，除了決定寺廟的組織型態外，更從此時開始進行寺廟管理的運作。

管理委員會的委員由信徒大會從眾信徒中選出，常務委員再由管理委員從各委員中推選之，最後主任委員則由常務委員(或管理委員)互選得之。其職責與權限將在本節配合台中寶林寺的組織分項述之。

一、信徒大會：

(一)信徒資格認定與喪失：

1.信徒資格認定：寺廟在成立之初，皆尚未有組織與管理章程，因此信徒的資格取得必須由寺廟的代管理人或代住持依據內政部所訂定的寺廟信徒認定原則，向寺廟主管機關辦理。根據上文提及內政部所訂定五款信徒的認定原則，第一、二款為寺廟最早且理所當然的信徒，只要將其名冊報請主管機關備查，並公告周知即可。其餘三款則必須多公告一個月，期間無人有所異議才可備查。寺廟藉由這些程序初步成立信徒大會，並擬定章程規定之後加入信徒的認定原則。之後加入的信徒無須再做公告徵求異議，只要經過信徒大會審查決議通過後，報請主管機關備查並異動其信徒名冊。

根據台中寶林寺的寺廟組織章程，除了向主管機關登記備案的信徒外，對其寺廟有重大貢獻者，經管理委員會提名後，於信徒大會決議通過者，始得加入。³寶林寺在信徒資格認定之後，其寺廟組織已有雛形，因此召開信徒大會訂定管理章程，並推舉管理委員成立管理委員會，使寺廟的運作步上軌道。黃慶生對台灣地區各寺廟的章程做一統整，分析寺廟對信徒資格取得的規定大致有四點：(1)贊助或捐助一定金額者，得為寺廟信徒。(2)具有特殊貢獻事蹟確鑿者。(3)捐獻不動產最為廟產者。(4)對寺廟事務之推展或建修極為熱心，努力奔走者。⁴以上幾點其實大同小異，皆是對寺廟有所貢獻就能申請成為該寺廟的信徒，其分別只在於貢獻為實質物資、金錢還是人力。因此寶林寺的章程簡化其規定，將對本寺有特殊貢獻的人，皆賦予可申請成為該寺信徒的資格，進一步送至信徒大會審核通過即可。

¹ 黃慶生將管理委員會制的組織型態用金字塔結構表示，其金字塔最底部為「信徒大會」，由底部往上第二層為「信徒代表大會」，底部往上第三層為「管理委員會」，底部往上第四層為「常務委員」，金字塔最上層則為「主任委員」。

² 內政部民國 94 年 2 月 3 日台內民字第 0940068261 號令參照。

³ 參照〈台中寶林寺組織章程〉第三章信徒，其第五條明文：「本寺信徒，除向主管機關登記備案之信徒外，對本寺有特殊貢獻者，經管理委員會提名，提交信徒大會決議通過者，得加入本寺為信徒。」

⁴ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000 年 11 月初版)，頁 226-227。

2.信徒資格喪失：大多寺廟的章程皆會規定其信徒資格的喪失，其大致上有兩類：「自然喪失」與「章程所訂事由發生」。前者包括死亡、行跡不明、出家師父設籍寺廟滿一年取得信徒資格，戶籍遷出寺廟、或者自願拋棄信徒資格等情形；後者則由寺廟章程所規範，如連續兩年未參加信徒大會並對寺廟無任何貢獻者、違反教規者、侵占寺廟財產經判決有罪者、罹患重病無法參與寺廟事務、不遵守議事規則、惡意破壞會場秩序者、以暴力恐嚇相關寺廟執事人員等，違規章程明定事項的，都足以喪失信徒資格。¹

然而，寶林寺的章程並無特別規定信徒資格的喪失，只有明文規範信徒從事哪些事情將會有所懲處，其決議處分的機構為信徒大會，而信徒則應遵守章程以及信徒大會所決議之事項²。以下列出此寺廟對信徒所做的規範：「(1)因故觸犯刑章，經判處徒刑確定者。(2)違背本章程或不服從決議，或酗酒、毆鬥滋事，識神用事，或行為損害本寺利益或名譽，如經人檢舉交由委員會提信徒大會決議。(3)連續無故缺席會議三次或壹年未交會費及未參加本寺各項宗教活動者，自動撤銷。(4)未經本寺同意擅自對外募化財物者。(5)死亡或書面表示放棄本寺信徒者。前項凡被開除處分之信徒，不得任何要求。如為管監委員或聘用職務者同時喪失其資格。」³雖然是交由信徒大會來決定處分，但客觀地分析其章程，假使有意擾亂組織秩序的人買通信徒大會，如此便無法直接地懲戒，且將使寺廟產生偌大的問題。

(二)信徒大會的職權：

在民法的規定內，寺廟必須完成法人登記才能取得財團法人應有的權利。然而，台灣財團法人寺廟與非財團法人寺廟的數量比例上卻非常懸殊，案內政部的統計，至民國 96 年底，已辦理財團法人的登記的寺廟有 396 座，未辦理財團法人登記者多達 11,255 座。⁴照資料上看來，只有 396 座寺廟是財團法人，其它寺廟的組織型態則為非財團法人但具有社團性質。再者，寺廟的組織系統皆是根據「監督寺廟條例」與「寺廟登記規則」，並非社團法人所根據的人民團體法，因此在寺廟組織的定位上，似乎有點模糊。然而，除了財團法人的寺廟外，其它寺廟皆有社團形式的要件，故由此發展出一套獨特的組織體系，在其組織系統的底部有個最高權力機構的組織，其為寺廟的信徒大會。⁵

根據內政部的規定，信徒大會是非財團法人組織制度裡為最高權力的機構，舉凡寺廟財產的變更、寺廟負責人的產生、寺廟信徒處分、侵占廟產懲處、罷免

¹ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)，頁229。

² 參照〈台中寶林寺組織章程〉第三章信徒第六條：「本寺信徒應遵守章程及一切信徒大會會議決議事項。」

³ 參照〈台中寶林寺組織章程〉第三章信徒第八條。

⁴ 參照內政部統計處〈96年底宗教寺廟、教會(堂)概況〉。

⁵ 黃慶生在《寺廟經營與管理》一書提到：「社團成立的要件，最主要的就是人的集合，……寺廟的組成要素中，其基本架構也是因信徒的護持，加上寺廟發起人或其負責人共同為興建道場理念所結合成的理想呈現，因此寺廟的組織型態事實上也牽涉到人的集合之性質，…行政機關受到這種觀念與事實形成的影響，而循著捐資→信徒→組織信徒大會→共同監督寺廟，這一系列脈絡發展出來的獨特組織體系，讓沒有成立財團法人的寺廟，在其金字塔型態的組織系統的底部，有一個最高權力機構的組織，那就是寺廟的信徒大會。」

寺廟負責人、信徒名冊的審定、寺廟預算支出等事項，都須經過信徒大會的決議。其台灣寺廟信徒大會組織與職權的內容，也多與內政部所規定的相差不遠，就黃慶生所整理的寺廟章程中，列出信徒大會的職權規定共九點：1.章程之通過及修改。2.選舉或罷免管理委員及監察委員。3.信徒進退或除名事項。4.經費收支預決算及財政狀況之審議或承認。5.管理或監察委員會重要決議之追認。6.基金之設立、廟產之購置或處分同意。7.議決寺廟應興應革事項。8.議決負責人之任免。9.一切寺廟重要決議事項。

寶林寺對信徒大會職權的規定根據以上原則，將其項目簡化許多。首先在第四章「組織及職掌」第九條聲明：「本寺設信徒大會為最高權力機構，由全體信徒組織之。」後於第十四條規定信徒大會的職權：「1. 議決財產之處分之變更。2. 選舉及罷免管理人員。3. 審議年度事業計劃及年度收支預決算。4. 其他對管理委員會之授權及追認事項。」以及 97 年增訂的第二十條信徒大會的附屬權利：「本寺住持原則上由管理委員會聘任，但仍應取得過半數信徒之同意。」由於寶林寺的組織最上層除了主任委員外，仍設有住持一職，其與佛教寺院所謂的住持有所不同，後文將會對主任委員與住持兩位職權作明確的敘述。第二十條文的增訂是爲了防止住持一職受到管理委員會無故解聘，因此住持的任免仍需通過信徒大會過半認定才可¹。

(三)信徒大會會議：

召開寺廟會議，可說是決議寺廟重大事件的主要途徑，除去小規模的私人宮廟和神壇，一般寺廟皆有信徒大會與管理委員會，佛教寺院則有執事會，而財團法人的寺廟則有董事會等。以上這些組織皆以寺廟章程的規定召開會議，由於所決定的皆是寺廟重大事件，因此主事者通常會掌握其人數來左右決策的目標。如果上位者與信徒們有志一同，其會議一般都會順利完成，但就台灣的寺廟發展，可明顯地看出有許多派系對峙的現象，故其寺廟會議的召開，有時比立法院中的立委互相阻撓杯葛還要來得火爆嚴重。

信徒大會是寺廟最高權力的機構，此組織主要是爲了防止上位者尸位素餐，並且貪圖廟產，因此設立此種以民主方式決定寺廟重大決策的基層組織。寺廟的成員組織來自四方，每個人所處的環境和背景都有所不同，因此可以說是寺廟搭起橋樑讓這十方的信眾聚集在一起。然而，在寺廟懷著慈悲心與關懷大眾之心的人卻是少之又少，大家多想藉由寺廟來圖利，因此互相利用、猜忌，且往往在信徒大會上變成惡性鬥爭。本應是有心一同爲寺廟籌劃決議的信徒大會，卻變成一場權力主掌的角力，如此的情況在台灣各地寺廟屢見不鮮。爲了減低此情況的發生，寺廟章程也皆有所規範，通常信徒大會會議是一年召開一次，有必要時才會加開臨時信徒大會。《寺廟經營與管理》收集各寺廟信徒大會所採取成會及決議額數列成以下四項：1.嚴謹型規定(絕對多數制)。2.普遍型規定(相對多數制)。3.

¹ 增設此條文係因防止管理委員會改選產生的鬥爭，曾經有選委員時分成兩派，一爲擁護住持派，另外則爲擁護主任委員一派。而擁護主任委員一派對住持極盡毀謗之事，並且無視寺廟發展，只爲得小眾的個人利益，故最後被信徒大會推翻。設立此一章程，是爲保護住持一職。

附加但書型(重大事項多數制)。4.任意型(不作額數規定)。

依〈台中寶林寺會議章程〉所述，信徒大會的召開基本上也是一年一次，而於有需要時再多開臨時信徒大會。然而，寶林寺還嚴格規定臨時大會召開的條件，除了管理委員會有權力決議再度召開臨時大會外，信徒也有權以連署的方式加開臨時大會，且管理委員會與主任委員皆不得有異議。除此，如果信徒因故無法參與每年度的信徒大會，可以藉由委任書，委任寺廟的其他信徒代理，而一位信徒只可代理一名無法前來的信徒，以防一人行使多人權利。至於信徒大會所採取成會及決議額數則是使用上述所分類的第二項「普遍型規定」，黃慶生於書中還有細分四小項，分別為：1.過半數信徒出席，出席過半數決議。2.三分之二信徒出席，出席過半數決議。3.四分之三信徒出席，出席三分之二決議。4.三分之二信徒出席，出席三分之二決議。其實林寺則是選擇第一小項，半數信徒出席即可開始進行會議，而決議事項也是以過半數為準。

二、管理委員會：

信徒大會為寺廟的最基層，也是寺廟最高的權力機構。然而，規模越大的寺廟，其信徒的人數也就越多，且大家皆來自不同的地方，因此一次開會要召集所有的人是有其困難度的。基本上信徒大會是一年開一次，以減低召開大型信徒會議所需要的各項資源與籌備時間，但寺廟許多重大事件與決策議事無法一年才決定一次，因此有必要從信徒中再選出一群行政決策者，也就是所謂管理委員，其人數大約在十幾、二十人。此管理委員會的組織在金字塔結構上是底部往上數第二層，其可以彌補信徒大會運作寺務的不足，因此管理委員會制的寺廟組織型態便順應實際需要而有它的機制出現，在台灣地區的道教宮廟幾乎都使用此寺廟組織¹。

(一)管理委員會的職權：

寺廟管理委員會係由管理委員所組成，而要成為管理委員必須先成為寺廟的信徒，再於信徒大會時推選之。此外，寺廟還可以依實際需要而增設監察委員或監事，其主要是執行信徒大會之決議事項、處理寺廟事務，以及稽核寺廟收支及會計憑證等事項²，而寶林寺就有監察委員的職位，其主要負責審查收支帳款與監督管理委員會之執政。寶林寺的基層組織為信徒大會，往上推一層則為管理委員會與監察委員，最後一層則為主任委員與住持。管理委員會共有 16 人，包含管理委員 11 人，監察委員 5 人，其主要職務如下³：

- 1.執行信徒大會之決議事項，及召集信徒大會。
- 2.寺廟財產或基金之管理事項。
- 3.擬定本寺工作計劃，編制歲出入預決算。
- 4.舉行公益慈善事業及募化事項。
- 5.舉行祭典及例行道場法會。

¹ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)，頁235。

² 同上註。

³ 參照〈台中寶林寺組織章程〉第四章組織及職掌第十五條。

6. 議決其他有關本寺應興應革事項。

其與台灣其他管理委員會制寺廟的規定職務大同小異，皆不脫行政事務上的處理、財務掌控與祭祀活動之舉辦。另外，寶林寺的監察委員與管理委員一樣是從信徒大會中選出，但兩者皆存於管理委員會，而監察委員則互選出一位常務監察委員。其管理委員會與監察委員會的召開通常會同時舉行，一來節省時間，二來則是減少開會次數節省人力資源。以下列出寶林寺監察委員會的主要職權：1. 監察管理委員會，執行信徒大會之決議事項。2. 審查管理委員會處理日常寺務事項。3. 稽核管理委員會日常財務收支事項。4. 其他有關監察事項。¹

(二)管理委員會會議：管理委員會的會議由管理委員們召開，其職位的取得是經由信徒大會，具有信徒資格的人報名參加選舉。管理委員屬任期制，其任期則於每間寺廟的章程中明定，而寶林寺規定管理委員與監察委員的任期為四年，連選得連任。至於會議的參與，寺廟也多會在章程裡有所規範，以防管理委員有尸位素餐的情況發生，就寶林寺的組織章程來看，其便明定管理委員和監察委員參與會議的次數，如有三次以上無故不參加，便自動取消其管理委員或監察委員之資格。²

寶林寺的管理委員會一年召開三次，每四個月一次，必要的時候得加開臨時會議，而會議召集人皆為主任委員，並且於會議時擔任主席。監察委員會則是一年兩次，每半年召開一次，必要時也可召開臨時會議，其召集人皆為常務監察委員，並擔任會議主席。通常兩者會議的召開會視寺務情況而有所更動，如有需要兩者可以合併，而召集人則為主任委員。³除此，管理委員會會議與監察委員會會議的參與人數必須有一半以上方得開始，而決定議事則以過半數來取決是否同意。然而，為了防止管理委員對寺廟財產有不當的使用，寶林寺於同一條文規定：「討論財產處分時，信徒須有半數出席且有三分之二決議。」⁴

三、主任委員與住持：

寺廟最高管理者名為住持的通常為佛教寺院，而名為管理人或主任委員的則是道教宮廟居多。然而，台灣宗教有儒、釋、道三教合流的現象，而且民間信仰呈現非常多元的樣貌，因此道教宮廟的負責人為住持，或者佛教寺廟管理人為主任委員的情況屢見不鮮。如此現象除了台灣宗教的大環境所導致之外，其寺廟的沿革與慣例應該也對之有所影響，故對於此種現象很難用法令或常理來加以探討⁵。寶林寺的負責人有兩個特別的現象，首先依其寺廟的名稱，大多會判斷為佛教寺廟，但負責人卻是所謂管理委員會制的主任委員。其次，由於寺廟的沿革及慣

¹ 參照〈台中寶林寺組織章程〉第四章組織及職掌第十七條。

² 同註1，第十三條：「本寺管理委員，及監察委員，均為義務職，不得支領任何費用。每屆任期四年連選得連任，主任委員連選只得連任一次，而管理委員，監察委員，每次召開會議時，連續無故三次缺席會議者，自動撤銷其管理委員，監察委員之資格。」

³ 參照〈台中寶林寺組織章程〉第五章會議第二十二條、二十三條、二十五條。

⁴ 同註3，第五章會議第二十四條：「管理委員、監察委員開會，應有半數以上之出席。出席委員過半數之同意為通過，未過半數之同意為否決，贊否同數時，取決於主席。但於討論財產處分時，信徒須有半數出席且有三分之二決議。」

⁵ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)，頁236。

例的影響，職位中仍有最高領導人住持一職，且為當初神明降乩時所指派。對於如此的現象，筆者有必要做一詳細說明。

根據寶林寺的發展，其最開始是私人寺廟的規模，而住持或鸞生皆由神明降乩時所指派，因此在沒有制度的情況下，大多直接聽從乩童的指示(或說聽命於神明)。然而，自從神明指名要楊茂欽接任住持後，楊住持便著手要將寺廟登記立案，並且公開所有財產與經營，以期望寺廟可以永續發展，其首要之急便是規劃一套管理制度，也就是如今的管理委員制。由於此制度為楊住持所規劃，但他本身又是神明指派的住持與乩童，因此除了主任委員擁有實權外，住持也有權力掌管寺務，並且維持管理委員會內部的平衡。然而，政府的法令規定一間寺廟不得有兩個負責人，故對外仍以主任委員為負責人。

大部分寺廟管理人是由其沿革與慣例所產生，但也有由信徒大會或執事會所選任，舉凡與寺廟相關的事件或活動，如法會等宗教祭祀活動、召開各種會議、管理財務、執行議案、任免人事等，都是管理人所要負責的。根據寶林寺的組織章程，主任委員的職權共有三點：(一)執行管理委員會決議事項。(二)管理委員會之召集事項。(三)本寺日常事務由住持全權處理。特別注意的是第三點，筆者在採訪寶林寺時，平日很少遇見主任委員，唯有固定開會時間，以及審查收支預算時會來到寺廟，因此寺廟大小事務皆由住持管理。筆者認為寶林寺住持一職的存在雖然有維持管理委員會內部的平衡，但如果主任委員與住持無法同心，仍然會產生許多問題及糾紛。

四、文教基金會與慈善公益事業：

在多元且民主自由的發展下，台灣的非營利組織可說是隨處可見，如文教團體、宗教團體、福利團體、環保團體等等。如單就宗教團體來說，其發展之迅速是其他團體無法比擬的，尤以佛教團體最為明顯，如慈濟功德會在人力與財力的擴展上，都有著龐大的規模，也為社會帶來許多福利與服務。然而，散落在民間的宮壇也在近幾年政府的推動下，開始從事社會福利的事業，雖然多數資源仍然運用在寺廟擴建等方面，但對於社會所需要幫助的人、事、物，它們也漸漸地在投入一些力量。學界上，許多學者們皆關注寺廟資源如何運用，才可為社會投注更多正面的力量，且對寺廟投入社會公益的行動多抱持正面肯定的態度。然而，台灣宗教發展多元，雖然各大寺廟皆擁有廣大的人力與財力，但在公益事業上卻多數各自發展。許多學者皆為這樣的現象提供意見¹，期望台灣的宗教資源可以有所整合，為社會福利的發展投入更多的動力。

寶林寺成立後，也多有投入社會公益，其最重要的就是捐贈物資與金錢給予社會上有需要的團體或孤兒院。首先，在述說其公益事業發展之前，必須先對其寺廟的人力與財力來源作一說明：

(一) 人力：寺廟的人力資源與營利企業的人力資源有所不同，它除了有營利

¹ 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000年11月初版)一書，以及王順民〈宗教資源之開拓與整合—社會福利的論述觀點〉、吳永猛〈民間宗教資源運用之探討〉兩篇論文，皆收入於《宗教論述專輯(第四輯)—宗教教育及宗教資源分配運用》(台北市：內政部，2002年12月出版)

企業式給付薪水的員工外，最重要的就是以奉獻為主的義工。

1. 有給付者：寶林寺內部有領薪水的專職人員共有五名，除了前面提及的住持外，還有一位出納、一位會計與兩名廚工。
2. 無給付者：主任委員、管理委員、監察委員等幹部，皆是義工擔任。另外還有心懷奉獻的志工，每日負責維護寺廟清潔等工作。

(二) 財力：寶林寺的財力來源與各大寺廟相似，最重要的仍以法會的舉辦為主。

1. 香油錢與功德箱：平日來寺廟拜拜的信眾憑自己的喜愛捐些錢給寺廟的隨喜功德，此為最常見信眾對神明表達敬意的方式，而有些則直接將捐贈的金錢投入功德箱。
2. 各式燈錢：各寺廟皆有所謂的光明燈、太歲燈、財神燈等，其常見於大殿的牆壁上。在筆者的詢問下，各式平安燈的費用皆以三百元起跳，而光明燈點的越高層，價錢也越高。
3. 修建或擴建寺廟：有時因為老舊不敷使用，有時則受天然災害影響，寺廟常常會有修建或擴建的動作。此時便會貼出共告，希望善心人士捐款，幫助寺廟的啟建或修建。寶林寺近年在中國大連市建造一座六角亭，目的是為了重新規劃韓千歲第十一世的遺址，故在台灣也以修建的名義，希冀信眾踴躍地捐獻。
4. 法會：寶林寺一年共有六場大法會¹，而此也是財力的主要來源。
5. 總理會：此為寶林寺特有的一個機構，主要是每年捐獻固定的金錢，而職位則以捐獻最多的為最高，稱之為大總理，再下來則有副大總理與總理，其捐獻皆屬於完全奉獻，幫助寺廟的發展。

寶林寺的公益事業屬於剛起步的階段，因此僅以發放物資與金錢為主，尤其是在農曆七月的普渡法會過後，積極地將物資發給孤兒院與其它需要的團體。另外，管理委員會也播款鼓勵信徒的家屬，在校成績優異者則頒與獎學金。然而，此一策略僅限於寶林寺信徒，如能在整合寺廟資源後，規劃擴展至社區，將會是社會上的一大福利。

近期寶林寺積極於成立文教基金會，除了想擴大福利事業外，更期待為社會發展做出貢獻。根據楊住持敘述，他們將整合社區的北管團體，以傳統藝術作為出發點，除了鼓勵傳統藝術的發展，更以維護傳統文化為目標，達到宗教淨化人心的終極目的。

綜上所述，寶林寺雖然是以佛教為主，但其儀式大多處於過渡階段，因此除了有佛教的盂蘭盆法會外，其他的儀式皆是佛道相融，展現了民間佛教的特色。首先在聖誕法會的部份，全部以誦經祈福為主，此與佛教的水懺祈福法會相似，惟獨不同的是點燃蓮花燈，以及後續神明降乩告知此次有參與點蓮花燈的信眾，之後該注意哪些危險的事情。其次禮斗法會則漸漸改繁為簡，僅請燈圓法師來唸經祈福，並且為各信眾點燈，以往五天法會的拜天公、普度則不復見。第三則是

¹ 參照本文第二頁。

盂蘭盆法會，此為寶林寺最重大的法會，雖然為期三天，但卻投入許多人力與資源，其儀式名稱雖然是佛教的用語，但展演卻多了許多民間信仰的成分，展現寶林寺民間佛教的一面。最後則是其他相關祭祀儀式，其大多與一般民間宮廟相同，有求子、求龜、拔爐主等，另外還有寶林寺特有的接香儀式，是一個凝聚內部向心力的重要儀式。

綜上所述，寶林寺雖然以佛教為名，但儀式的呈現則是民間佛教的表現，因此目前寶林寺在團體歸屬方面，除了加入中國佛教會外，也加入台中縣道教會，前者是因為主神為觀世音菩薩，而後者則是以韓千歲為主神申請，且由於有辦事的儀式，因此道教會也允許寶林寺加入，登記名稱則改為「寶林宮」。然而，寶林寺的發展漸漸傾向佛教，故未來的發展還是會以佛教為主。

台灣寺廟的組織與管理大多分為兩個部份，一為寺廟內部的管理，另一則是寺廟行政事務的執行。前者大多指涉宗教祭祀活動等較神聖的部份，後者則多為議案的執行與財務上的管理。這樣聖俗的區分常因為教義或寺廟文化的認知與差異，而產生一系列的問題，當然這樣的糾紛也大多離不開利益的層面。最常見的就是利用信徒或地方派系擴展自己的勢力，造成寺廟人員的分裂；抑或管理人對宗教教義或法令知識的認知錯誤，常濫用權力甚至私取牟利等；又或者是僧俗對立，為管理權產生爭執等。以上幾項皆為台灣寺廟最容易引發的問題，甚至有些問題複雜到連法院都無法杯葛。

筆者觀察寶林寺的組織發展，其衍生出的問題也非常繁多，甚至危及至人身安全。以下說明寶林寺在組織管理發展上所產生的兩個問題，也是台灣各大寺廟最常發生的糾紛。

首先是土地或金錢上的糾紛。台灣的寺廟大多為非財團法人，除了未登記立案之私人神壇的財務管理集中於管理人手外，其他有登記立案的寺廟皆會將財產公開化。然而，有登記立案而非財團法人的寺廟，雖然將財產透明化、公開化，但仍有許多在位者藉由寺廟來謀取利益。寶林寺的楊住持在接管寺廟時，便向神明與信徒聲明，必須有一套管理財務的制度，除了公開財務收支以外，還設定領薪水之人員，杜絕早期內部人員分攤香油錢的情況。再者，為了不落人口實，楊住持也決定自己不經手金錢的流通，只有於固定時間與主委一起審查帳目。雖然做了眾多的防範，但寺廟仍存在一些想從中得到利益的人，因此盡可能地攻擊楊住持，希望他能夠知難而退，離開寺廟。在民國七十五年時，某林姓委員(當時還是新建委員會，還未成立管理委員會)藉由購買土地一事，開始對楊住持進行逼退。當時楊住持出了一場車禍，因此無法代表寺廟與土地所有人洽談買賣一事，於是讓林姓委員前去商討。楊住持在林委員前往時一再交代價碼上不得更動，且必須依神明所出的價錢來進行買賣，以免被騙而高價買下，但土地所有人當時說服林委員，並且抬高些許價錢而敲定賣出。事後，楊住持不滿意林委員處理事務的方式，於是請他負責停止這樁買賣。雖然最後林委員協同幾個委員妥善處理，但也因為此事，使得內部漸漸分成兩派。對方藉由抹黑楊住持來取得其他委員的認同，在外到處散播住持污錢一事，打算在召開信徒大會時將之逼走，幸

得其他委員與信徒的正義相挺，才弭平這場即將成形的鬥爭。

之後，寶林寺在權力上的鬥爭，更差點上演打鬥的場面。上述提及楊住持的職位為神明所指派，因此住持一職基本上不屬於內部任何組織的一環。然而，楊住持為了寺廟的穩定發展，認為應該以主任委員為主，而自己則賦予輔佐的身分，因此在寶林寺的組織章程裡，多列一條住持原則上由管理委員會聘任的條例。但也由於這個條例，使得早期那些貪圖不到利益而出走卻又佔據著信徒資格的人，處心積慮要將住持一職除去，除了在外放話抹黑之外，在信徒大會又請來打手，企圖用黑道的方式介入，且當時的主任委員也身受挑撥，深怕自己無法連任，因此也開始懷疑楊住持，放任黑道前來威脅。幸好楊住持事先皆有防範，除了在信徒大會放置攝影機外，也請來了烏日分局的警察，才免除火爆的場面發生。從事田野調查之後，筆者發覺台灣寺廟管理人才的素質低落，除了對宗教教義一知半解外，更常有只圖個人利益的心態來從事宗教活動，殊不知宗教在社會上的功能是從事人類心靈淨化的工作，以及凝聚眾人的力量，為社會帶來發展的動力。

再者，寺廟組織與管理一直都是宗教學界注重的議題，然而，卻因牽扯太多私人事件而無法進一步地分析。綜觀台灣社會與宗教組織的發展，政府僅頒佈一些有關的寺廟組織或管理的法令，實在無法處理太多寺廟糾紛的事件，尤其是法令模稜兩可，使得糾紛越演越烈。現階段有許多寺廟管理人期待宗教法的出爐，但宗教學界則擔憂宗教法仍無法符合台灣宗教如此多元的發展。朱永昌認為意圖減少這些糾紛，光憑改善組織管理和法令規章的矛盾是不足的，如果其他地方仍有缺陷，大家為求利益，一樣會再度造成爭議。唯有在改善寺廟法令的缺失時，再做全盤周延的考慮才能防範糾紛，建立正常制度。¹筆者贊同朱永昌的說法，只是現在台灣的寺廟過於氾濫，許多小型的糾紛與犯罪案件都是無法查探的，而法令本來就無法顧全所有情況，只能就大局勢來改進，在期待法令的規範外，最重要的還是人心的淨化。台灣寺廟除了要積極培養信徒服務社會的正確價值觀之外，並且提升寺廟文化應有的水準，以及加強寺廟間的交流與經驗傳承，如此才能使得寺廟有更健全的發展。

¹ 瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》(台北縣：桂冠圖書股份有限公司，2006年9月再版)，頁426-431。

第六章 結論

明代茅坤稱讚韓信說：「予覽觀古兵家流，當以韓信為最，破魏以木罌，破趙以立漢赤幟，破齊以囊沙，彼皆從天而下，而未嘗與敵人血戰者。予故曰：古今來，太史公，文仙也；李白，詩仙也；屈原，辭賦仙也；劉阮，酒仙也；而韓信，兵仙也，然哉！」¹在歷史上，他是個偉大的軍事家，其名萬古流芳，對於他的故事，至今仍受到人們的讚揚。由於他對漢朝立國有莫大的功勞，加上死於非常狀態，因此國家與民間開始推崇他，讓他成為受萬人膜拜的神祇。

每個神祇都有其成神過程，而在中國的文化傳統上，神祇受眾人膜拜勢必會歷經一段時間上的變化，此變化不僅與國家對之封賜有關，更重要的是民間如何塑造這位神祇，如何將其崇拜推至最高，再藉由國家的力量使之成為全國性的神祇。當然，如此的地位升降是有跡可循的，且並不是每一位神靈都可以順利地成為萬人膜拜的神祇。

李豐楙為民間信仰的神靈系統做一分析，將神靈最後死亡的狀態分為正常與非正常，正常大多是指壽終正寢，且最後都於自家或殯儀館中接受儀式的超渡，最後成為所謂的祖先，且有子嗣供奉，如果還有宗祠，更可進入宗祠，接受後人屢世香火。然而，非正常一類大多成為厲鬼，一來沒有後人可以祭拜，二來更無儀式超渡，因此除了騷擾陽間外，更會挾怨報仇，以致民眾不堪其擾。這時就必須經由某些儀式，平息這些厲鬼的怨氣，如果可以，更可進一步地為之立廟，用香火供奉，使其力量能守護民間，如民間常見的百姓公、有應爺一類的陰神。

其中，韓信也是在這一理論框架的範圍內，一開始是懷怨而死的厲鬼，接著有後人為之成立祠廟，加上國家的推崇，使其從厲鬼躍升為受人膜拜的正神。期間雖然歷經朝代更替，使得國家的封賜漸漸減少，但在民間的祠廟，仍有崇拜與香火的紀錄，由此可見，國家對宗教雖然有著控制的力量，但其發展還是以民間力量為主，一旦此神祇不受民間推崇，國家再怎麼封賜似乎也無法使香火再度興盛；相反的，國家放棄了對此神祇的封爵，卻不代表著民間對之的崇祀也會消失，如果此神祇持續顯靈，那獲得的香火只會增加不會減少，除非崇拜此神祇的宗教有著非法的集會，不然國家通常會以半放任半控制地態度左右民間宗教的發展。

而台灣的宗教信仰受到福建影響甚深，因此延續了中國傳統的宗教文化，從神明到儀式、祭典皆大同小異，且台灣也承接了閩粵民間信仰造神的風氣，因此新的神祇層出不窮。再者，為了滿足信眾的需要，在台灣也漸漸發展出特有的宗教文化，此特色除了展現在神明的信仰上，也展現在各大儀式與活動上，如韓信的崇拜。

韓信在台灣是為偏財神，其故事是根據中國傳說他為象棋始祖衍生而來，台灣除了把他視為象棋始祖外，連民間風行的麻將遊戲，也認為是他所發明的，因此凡與博弈有關的活動，似乎都與韓信有關，故有人為了使賭博順利，常常向祂

¹ 漢 司馬遷撰；有井範平補標《史記評林(補標)》(台北：蘭臺書局，1968年11月初版)，卷九十二，頁十二。

祈求，漸漸地祂便成爲眾人口中的偏財神。這樣的一個神明性質的轉換，可以很明顯地看出台灣社經環境的影響，民國六、七十年代簽賭運動風氣興盛，大家爲了求得錢財，大多希望可以藉由神明來提升自己的運氣。此時新創的神祇便越來越多，哪個神明能出明牌，或讓某人獲得橫財，就代表此神明能力較高，而信眾便絡繹不絕，各個都想體驗靈驗神蹟。如此的宗教文化展現台灣民間信仰的特色，其功利主義的色彩在民間信仰裡表露無疑。

然而，台灣崇拜韓信的歷史才剛開始，因此寺廟與儀式的發展都與中國的韓信崇拜有所差異，最大的差別就是上述所提及的神明性質，中國的韓信是國家封賜的武將；台灣的韓信則是賜人財富的財神，且還漸漸轉變成萬能神。由於崇拜韓信的廟宇甚少，且發展大多處於初步階段，僅有台中的寶林寺具有相當規模，而韓信崇拜在台中寶林寺的發展下，卻也表現出不同的特色，以下分三點來綜述寶林寺韓信崇拜的特色。

一、分析寺廟發展：寶林寺於民國五十五年開始辦事，替鄰里鄉民消災解厄，而大多有疑惑的民眾，來此求助後，皆能有所解決。最開始的規模僅爲私人家廟，是在住家裡供奉神像，利用家中神桌當成神壇，神明降乩後幫助人們解決所有疑問。如此的香火緣起與祖先從對岸帶來的香火崇拜袋或某族的私佛崇拜有很大的不同，雖然主神觀世音菩薩與韓信在中國皆有被崇祀的紀錄，但起基與發展卻都是台灣土生土長。

根據林美容對香火緣起的分類來看¹，寶林寺應是屬於「其他」一類，是比較難以歸類的例子，如文中所提及的「…路竹鄉後鄉順安宮主祀順正大王，係該庄蔡姓富人在台南補貨時所遇之小孩，六歲而已，自己說要做神；……」²就與之類似。寶林寺第九觀音媽在其歸天後的幾天，便附身在二媳婦身上，開始諭示眾人祂已成爲觀音菩薩的座下弟子，並領旨下凡普濟世民，此與順安宮順正大王的緣起有些許雷同，差別僅在於第九觀音媽的緣起過程中，有觀世音菩薩做爲媒介，一來可加深人民對寶林寺的印象，二來則是觀世音菩薩給世人的觀感是大慈大悲、神通廣大，因此可藉此深化鄉里村民的信任。

除此，寶林寺的另一主神韓信的香火緣起更加特別，更是一種神蹟的展現。在辦事期間，眾人皆知韓信爲輔助師祖辦事的神祇，也知道其前身爲觀世音菩薩身旁的大鵬鳥（一說爲鸚鵡）。然而，在寶林寺的神像中，始終找不到其金身，直到韓信有天附身於楊住持身上，透露其金身在楊住持家中，且爲小時候之玩物，才找到一尊雕刻小木偶。這樣的香火緣起特別，且在眾人面前中顯現神蹟，因此加深崇拜者的信任度。

由於神明靈驗，使得信眾越來越多，私人住家的空間已不敷使用，再加上神明有意將寺廟發展合法化，除了公開所有財務支出外，更需要根據法令申請立案，因此在神祇的指示下，便開始尋找空地，建立寺廟。寶林寺花費將近二十年

¹ 林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉《中央研究院民族學研究所集刊》，1999年第88期，107-133頁

² 林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉《中央研究院民族學研究所集刊》，頁121。

的時間，使私人家廟發展至正規寺廟，也由於長時間的規劃，令寺廟發展得以快速成長，不僅擴大對信眾的服務，也讓內部人員更趨團結，漸漸解決金錢與土地上的糾紛。

除此，寶林寺的發展在民國八十二年韓千歲接旨辦事之後，也有極大的轉變，最明顯地就是寺廟發展性質由民間信仰漸漸傾向佛教，而產生如此大的變化也與韓千歲的「轉世神話」有關。寶林寺最開始以觀世音菩薩為主神，因此稱其為佛教寺廟似不為過，然而，當主神變成韓千歲時，其民間信仰的成分就大於佛教。此時，為了使寶林寺仍有佛教的發展，信仰者與神明便共同創造一段「轉世神話」，讓韓千歲這民間信仰性質濃厚的神明，提高神格至佛教菩薩，於第十二世圓滿修行後證得菩提，也由於有這樣的神話基礎，寶林寺開始變動原有的儀式與活動，使其發展漸從民間信仰傾向佛教。

二、儀式活動的變化：寶林寺於民國七十七年落成後，開始建立儀式以及進行大規模的進香活動，發展至民國八十五年左右，可說是香火最為興盛的時期，不僅參拜人潮多，名聲也漸漸開拓。然而，在此之後，神明指示寶林寺必須開始轉型。首先則是下令在寺廟不得飲用葷食，僅能茹素，尤其是在舉行大型活動時，更必須嚴格履行吃素的規定，例如：進香前三天全體工作人員與寺廟幹部皆須吃素，而參加信眾也必須配合茹素三天；在所有聖誕法會或祈福、普渡法會的前一個禮拜開始吃素，直到活動結束。林榮澤指出「素食」是現下社會的一股新潮流，目的除了提倡環保外，也推廣草本養生。然而，素食本是中國傳統飲食的文化特色，也是中國僧尼特有的修行，因此現下茹素的最大族群便是佛教僧侶與在家居士，而寶林寺作如此的改變，主要是為了呈現佛教寺院的齋戒特色，恰巧現在素食又為社會環保人士所倡導，因此更能突顯寶林寺所做的轉變。

其次，神明降乩辦事的天數減少。乩童、道士基本上屬於道教或民間信仰，但在台灣則有許多主神是佛教菩薩的寺廟，卻有乩童替信眾服務，而這類的菩薩最常見的就是觀世音菩薩，俗稱觀音媽。然而，寶林寺卻漸漸減少辦事的次數，直到現今一個禮拜只剩兩次。根據筆者的觀察，現在的信眾大多期望請神明幫忙的事情能立即見效，一次、兩次沒產生任何感應後，就會放棄，這與現下社會多求立竿見影的現象相似，因此如今的信眾大多抱持著懷疑的態度來面對這種民間信仰的傳統儀式。有鑑於此，寶林寺減少辦事的次數，使信眾轉往其他服務項目。

最後則是縮小進香的規模與轉變其發展。一直以來，進香都是寶林寺很重要的活動，工作人員加參與人數每每動輒數百人，甚至上千，其盛況可想而知。然而，每次進香皆投入許多人力、物力，再加上有幾次參與信眾發生危及生命的意外，因此廟方考量要縮小進香活動的規模，固定參與的人數，額滿為止。後來則因 921 地震而停辦，一停就是三年，三年後雖復辦一次，但神明則於此時諭示即將停止國內的進香活動，之後僅舉辦前往中國與日本旅遊性質較為濃厚的謁祖進香，此也使得寶林寺轉變的形貌更為清晰。

三、管理階層的機制：在台灣，目前仍存在眾多的神壇小廟，其比例比立案寺廟還要高，許多民間的宗教社會事件，幾乎都與神壇小廟有關。由於私人神壇

大多為個人經營，且財務狀況也較隱密，故斂財與否通常僅為一線之隔，而國家法令對於如此的現象又無法積極取締，因此常使寺廟管理人遊走於法律邊緣。

寶林寺早期也是如此，所有的香油錢皆由主事者所吸收，並且分攤給其他協助人員。然而，如此的經營方式使得金錢收支不明，也無法令寺廟健全的發展。當時，神明指示楊住持必須接管寺廟，而楊住持也開出必須將財務支出公開，並且照法令經營寺廟的條件，就在神人互允的狀態下，寶林寺漸漸走向制度化的發展。

首先是廢除管理人制，建立管理委員會，主任委員為最高領導。再者，住持一職仍然存在，直接受命於神明，也是神明的乩身，雖然名義上為管理委員會所聘，但實際去留則由信徒大會所決定。另外，管理委員會的主任委員與住持皆有實權，主任委員多負責決議，再交由住持去實行，但如果決議事情有危及寶林寺的發展及聲譽，住持得以選擇不執行。如此的制度是為了在沒有開信徒大會之時，也可以制衡管理委員會的高層，以防其濫用權力。在財務方面，除了信徒大會得以決定預算案之外，還設有監察委員監督平時管理委員會的財務支出，並且經由會計組每個月統整帳目，公開查詢。

社會上的宗教案件大多與金錢糾紛有關，必須有制度的發展才能減少財務上的紛爭。當然要完全杜絕是非常困難的，但相對於私人神壇，有管理制度的寺廟發展則穩定許多。寶林寺可以穩定的成長，其成熟的管理制度扮演著相當重要的角色，且如此的轉變也符合國家對民間宗教的期望。

以台中寶林寺的例子來看，韓信崇拜在台灣的發展呈現許多特色，此與台灣的宗教環境有相當大的關係，以下列兩點做總述分析。

第一，台灣的社經環境影響了韓信的神明性質。原本為國家封賜的武將，在東傳至台灣後，則變成祈求財富的財神，其過程有著極大的斷層。在台灣，韓信軍事家的身分與戰無不勝、攻無不克的事蹟，歷史上皆描述地令人印象深刻，但是韓信因武將成為國家祭典的神祇卻乏人問津，更少人會注意韓信被用計殺害後成為厲鬼報仇等故事，眾人僅注意韓信在中國為象棋始祖的民間傳說，再加上當時台灣風行簽賭，因此中國的民間傳說被重新刻畫，在此世代中創立新的神祇。其實，財神與武將的結合不是特例，其中關聖帝君與趙公明都是這類的最佳代表。然而，關聖帝君是因其誠信的形象博得工商業界的青睞；趙公明則是歷史記載上的演化成為武財神，僅有韓信是在台灣重新被塑造，用偏財神的新形象掩蓋舊有被崇拜的武神形象。雖然現今大眾仍知韓信為歷史上的名將，但在台灣的民間信仰上，祂則以偏財神的樣貌出現，武神的性質則漸漸消退。

再者，台灣的神明大多被賦予眾多能力，尤其是備受崇拜的神明，其能力越大。在台灣，韓信崇拜的歷史雖然不長，但台中寶林寺的發展也即將跨過半個世紀，其中寶林寺韓千歲已在當地非常聞名，來往的人潮更擴及全台，因此神明性質不再只是偏財神，其信眾與神明共同發展出新的神話，使財神轉變為萬能神，甚至是菩薩。如此的現象不僅展現台灣的宗教發展特色，也呈現了中國與台灣韓信崇拜的迥異。

第二，宗教學界觀察出台灣民間宗教有許多特別的例子，其發展上不歸佛教，但也不完全為民間信仰，其中李世偉、王見川直接以「民間佛教」一詞指稱台北龍山寺的寺廟型態，而林美容教授則以台灣常見的觀世音信仰來闡述「民間佛教」的傳統與特色。比較筆者所調查台中寶林寺的發展，發現「民間佛教」的概念在此表露無疑。

台中寶林寺以觀世音菩薩為主神，雖崇拜對象是佛教菩薩，但在寺廟外觀上、管理組織上、祭祀活動上，大多為民間信仰的呈現，因此這種兼含佛教與民間信仰特質的現象，恰好符合「民間佛教」的觀念。除了主神觀世音菩薩外，韓千歲也是寶林寺的主神，且祂藉由神話讓自己也位列佛教菩薩，更加深了寶林寺的佛教特色。筆者發現台中寶林寺似乎有意從民間信仰向佛教傾斜，如神明指示寺廟之後茹素、儀式多以佛教經文唱誦的祈福為主、普渡法會請出家師父主辦、辦事次數減少、進香活動取消等，民間信仰中常見的儀式漸漸被取消或取代，而發展多以各大祈福法會以及提供信眾服務為主。雖然在外觀、管理組織上仍保有民間信仰的特色，但漸漸傾向佛教的舉動則非常明顯，其也是民間佛教中少部分傾向佛教的例子。

綜上所述，韓信崇拜是台灣宗教發展的特例，可說是時代潮流下的產物。然而，一個因當時社經環境所產生的信仰，是否可以長遠的經營與發展，其與寺廟的規劃有極大的關係。筆者僅就台中寶林寺的發展來觀察台灣整體的韓信崇拜，其觀察層面相對來說有所限制，但也由於韓信崇拜的歷史不久，筆者僅能就最有發展規模的寺廟來做分析，希望可以將韓信崇拜的議題做一初步探討，讓後人有更多空間可以發展韓信崇拜的研究。

參考書目

一、古籍文獻：

干寶 原著；黃滌明 譯注《搜神記》(台北：台灣古籍出版，2002年2月初版二刷)

王冬珍、王讚源《新編墨子(上、下)》(台北：國立編譯館，2001年4月初版)

王夢鷗註 譯；王雲五 主編《禮記今註今譯(上、下)》(台北：台灣商務印書館，1987年9月三版)

李凱明 修；耿樂蟾 纂《靈石縣志》(台北：成文出版社，1968年8月台一版)

屈萬里 註譯；王雲五 主編《尚書今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1971年10月三版)

林尹 註譯；王雲五 主編《周禮今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1987年9月五版)

高亨、朱東潤《詩經今注／詩三百篇探故》(台北：漢京文化，1984年2月25日初版)

清 何紹基、丁晏等纂；清 張兆棟、孫雲修《同治重修山陽縣志》(南京：鳳凰出版社，2008年第一版第一刷)

清 乾隆敕撰《續文獻通考》(台北：新興書局，1963年10月新一版)

清 乾隆編著；中華書局編輯部點校《全唐詩》(北京：中華書局，2005年4月一版二刷)

清 曹鑠纂；清 俞錫綱修《光緒獲鹿縣志》(上海：上海書店，2006年10月第一版第一刷)

廖吉郎 校注；國立編譯館主編《新編荀子(上、下)》(台北：國立編譯館，2002年7月初版)

楊家駱 主編《新校本史記三家注并附編二種》(台北：鼎文書局，1997年10月十版)。

楊家駱 主編《新校本新唐書附索引》(台北：鼎文書局，1998年10月九版)

楊家駱 主編《新校本宋史并附編三種》(台北：鼎文書局，1978年9月初版)

楊家駱 主編《新校本金史并附編七種》(台北：鼎文書局，1976年11月初版)

楊家駱 主編《新校本元史并附編二種》(台北：鼎文書局，1981年3月三版)

楊家駱 主編《新校本明史并附編六種》(台北：鼎文書局，1975年6月初版)

漢 司馬遷撰；有井範平補標《史記評林(補標)》(台北：蘭臺書局，1968年11月初版)

陸西星《封神演義》(台北：小知堂文化，2001年9月初版一刷)

二、專書：

Meir Shahar and Robert P. Weller: *Unruly gods : divinity and society in China*, Honolulu, [Hawaii] : University of Hawai'i Press, c1996.

Robert P. Weller: *Discovering nature : globalization and environmental culture in*

China and Taiwan, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2006.

內政部編《宗教論述專輯(第四輯)—宗教教育及宗教資源分配運用》(台北市：內政部，2002年12月出版)

內政部編《宗教論述專輯(第六輯)—民間信仰與神壇篇》(台北市：內政部，2004年11月出版)

仇德哉《台灣之寺廟與神明(三)》(南投：台灣省文獻委員會，1983年6月出版)

王秋桂、李豐楙 主編《中國民間信仰資料彙編(第一輯)三教源流聖帝佛祖搜神大全》(台北：台灣學生書局，1989年11月景印出版)

王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編(第一輯)新編連相搜神廣記》(台北：台灣學生書局，1989年11月景印出版)

包偉民 譯；韓森 著《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：浙江人民出版社，1999年9月第一版第一刷)

江志宏《台灣傳統常民社會的明幽二元思維—普渡、祭厲與善書》(台北：稻鄉初版社，2005年5月初版)

呂威《財神信仰》(台北市：漢揚出版社，1996年12月初版一刷)

呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》(台北：中央研究院民族學研究所，1990年3月初版)。

呂理政《傳統信仰與現代社會》(台北：稻鄉出版社，1992年12月初版)

杜繼東 譯；科文 著《歷史三調—作為事件、經歷和神話的義和團》(南京：江蘇人民出版社，2005年7月第2次印刷)

李世偉《台灣佛教、儒教與民間信仰》(台北：博揚文化，2008年9月初版一刷)

李秀娥《祀天祭地：現代祭拜禮俗》(台北：博揚文化，2000年元月初版三刷)

李建和《神將韓信》(中國：新東方出版社，2006年12月第1版)

林美容《台灣人的社會與信仰》(台北市：自立晚報，1993年元月第一版第一刷)

林美容《台灣文化與歷史的重構》(台北市：前衛出版社，1996年8月初版第一刷)

林美容《媽祖信仰與台灣社會》(台北縣：博揚文化，2006年3月初版一刷)

林美容《台灣的齋教與巖仔：民間佛教的視角》(台北市：台灣書房，2008年12月初版一刷)

林國平、彭文字《福建民間信仰》(福州：福建人民出版社，2001年7月第二次印刷)

林國平《閩台信仰源流》(台北市：幼獅文化廣場，1996年12月初版)

林榮澤《台灣民間宗教的持齋戒殺》(台北：蘭臺出版社，2009年4月初版)

南宮搏《韓信(上、下)》(台北：麥田出版社，2002年7月出版。)

泉州市區民間信仰研究會《關岳文化與民間信仰研究》(廈門：廈門大學出版

- 社，2008年6月第1版)
- 胡小偉《中國文化史研究：關公信仰研究系列》(香港：科華，2005年初版)
- 凌金蘭、張烈 譯注《歷史人物傳記—蕭何、韓信》(北京：中華書局，1981年9月第一版第一刷)
- 高宏亮《韓信》(北京：中華書局，1982年12月第一版第一刷。)
- 高致華 編《探尋民間諸神與信仰文化》(合肥：黃山書社，2006年5月第1版)
- 孫家洲《韓信評傳—兵家之仙》(南寧：廣西教育出版，1997年出版。)
- 徐福全 主稿《台灣民間祭祀禮儀》(新竹：新竹社教館，1995年6月30日再版)
- 烏丙安《中國民間信仰》(上海：上海人民出版，1996年1月第一版第一刷。)
- 馬書田《中國民間諸神》(台北：國家出版社，2001年6月初版一刷)
- 書明鏞 著，張錫昌 攝影《說台》(濟南：山東畫報出版社，2005年4月第一版第一刷。)
- 康樂、簡惠美 譯；韋伯 著《宗教社會學》(台北：遠流出版社，2000年3月16日初版二刷)
- 張大可、徐日輝《張良、蕭何、韓信評傳》(南京：南京大學出版，2002年5月第一版第一刷。)
- 張志剛《宗教研究指要》(北京：北京大學出版社，2005年6月第1版)
- 張家麟《台灣宗教儀式與社會變遷》(台北：蘭臺出版社，2008年2月初版)
- 張珣《文化媽祖—台灣媽祖信仰研究論文集》(台北：中央研究院民族學研究所，2003年4月初版)
- 張珣、江燦騰《當代臺灣本土宗教研究導論》(台北：南天書局，2001年6月初版一刷)
- 張珣、江燦騰《當代臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》(台北：南天書局，2003年6月初版一刷)
- 張珣、葉春榮《台灣本土宗教研究：結構與變異》(台北：南天書局，2006年6月初版一刷)
- 張紫晨《中國民俗與民俗學》(台北：南天書局有限公司，1995年8月初版一刷)
- 張鶴泉《周代祭祀研究》(台北：文津出版社，1993年5月初版)。
- 范麗珠、James D. Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead 著《當代世界宗教學》(北京：時事出版社，2006年3月第一版)
- 陳仲丹 譯；韋思諦 編《中國大眾宗教》(江蘇：江蘇人民出版社，2006年7月第一版)
- 陳慎慶《諸神嘉年華：香港宗教研究》(香港：牛津大學，2002年出版)
- 傅飛嵐、林富士《遺跡崇拜與聖者崇拜》(台北：允晨文化，民88年1月10日初版。)

- 黃永年 主編《新唐書》(上海：漢語大詞典出版社出版：新華經銷，2004 年第一版。)
- 黃有興 譯；增田福太郎 著《台灣宗教信仰》(台北：東大圖書出版，2005 年 5 月初版一刷)
- 黃慶生《寺廟經營與管理》(台北縣：永然文化出版有限公司，2000 年 11 月初版)
- 楊庸一 譯；佛洛伊德 著《圖騰與禁忌》(台北：志文出版社，2000 年 6 月重排版)
- 楊燕起、陳可青、賴長揚 編《歷代名家評史記》(台北：博遠出版有限公司，1990 年 2 月初版。)
- 雷聞《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》(北京：生活、讀書、新知三聯書店，2009 年 5 月第一版)
- 漢學研究中心《寺廟與民間文化研討會論文集(上、下)》(台北：行政院文化建設委員會，1995 年 3 月出版)
- 劉枝萬《台灣民間信仰論集》(台北：聯經出版社，1990 年 12 月第三次印行)
- 劉勁峰、耿艷鵬主編《吉安市的宗族、經濟與文化(上、下)》(國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院出版，2005 年 2 月第一版)
- 劉曄原《中國古代祭祀》(台北：台灣商務，1998 年 9 月初版一刷)
- 劉還月《台灣人的祀神與祭禮》(台北：常民文化，2000 年元月第一版第一刷)
- 劉海燕《從民間到經典—關羽形象與關羽崇拜的生成演變史論》(上海：上海三聯書店，2004 年 9 月第一版。)
- 董芳苑《台灣宗教論集》(台北：前衛出版社，2008 年 10 月初版一刷)
- 賴建成《台灣民間信仰、神壇與佛教發展之省思—台灣宗教信仰的特質》(台北：東大圖書，2006 年 12 月初版)
- 蔡相輝《台灣的祠祀與宗教》(台北：臺原出版，1989 年 9 月第一版第一刷)
- 蔡東洲、文廷海《關羽崇拜研究》(成都：巴蜀書社，2001 年 9 月第一版。)
- 瞿海源《宗教、術數與社會變遷(一)(二)》(台北縣：桂冠圖書股份有限公司，2006 年 9 月再版)
- 顏清祥《關公全傳》(台北：台灣學生書局，2002 年 3 月初版。)
- 顏清祥《關羽到關帝》(台北：遠流出版社，2006 年 4 月 16 日初版一刷。)
- 鄭志明《台灣新興宗教現象—傳統信仰篇》(嘉義：南華管理學院，1999 年出版)
- 鄭志明《台灣民間的宗教現象》(台北：大道文化，1996 年 5 月 1 日初版)
- 鄭志明《宗教豬的發展趨勢》(台北：大元書局，2005 年 4 月初版)
- 鄭志明《台灣傳統信仰的鬼神崇拜》(台北：大元書局，2005 年 4 月初版)
- 鄭志明《台灣傳統信仰的宗教詮釋》(台北：大元書局，2005 年 4 月初版)
- 嚴安林、盛九元、胡雲華編著《台灣神靈》(北京：九州出版社，2007 年 1 月第 1 版)

三、學位論文：

王蓉琦《宗教信仰與非營利組織文化之關係探索-以臺灣世界展望會為例》(台北：國立政治大學社會學研究所碩士論文，1999年)

吳清杉《漢代的地方官與祭祀活動》(新竹：國立清華大學歷史研究所一般史組碩士論文，1994年)

吳青蓉《非營利組織行銷之研究：以嘉義地區之民間信仰宗教團體為例》(嘉義：私立南華大學非營利事業管理研究所碩士論文，2002年)

吳雅婷《台灣斗燈的研究—信仰內涵及其裝飾藝術》(國立台北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，2004年)

金相範《唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用：以祠廟信仰為考察的中心》(台北：國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2001年)

范純武《雙忠崇祀與中國民間信仰》(台北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2003年)

邱碧玲《禮斗儀式的宗教感受及其影響—以淡水行忠宮個案為例》(私立真理大學宗教學系碩士論文，2007年)

洪千惠《東漢郊祀與宗廟祭祀制度之研究》(台中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1997年)

莊政道《〈史記〉對先民信仰與宗教意識之研究》(新竹：玄奘大學宗教學研究碩士論文，2005年)

張五華《組織成員宗教信仰與經營管理實務之探索性研究》(台北：國立台灣大學商學研究所碩士論文，1993年)

陳省身《台灣當代佛教瑜伽焰口施食法會研究》(私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2006年)

黃琦翔《邁向「飛馬」聖地：台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析》(台北：天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年)

劉志鴻《宋代的祠廟與祠祀：一個社會史的考察》(新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993年)

盧澤群《南宋兩浙路士大夫與祠廟信仰》(台中：國立中興大學歷史研究所碩士論文，2003年)

蘇全正《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》(國立中興大學歷史研究所碩士論文，2001年)

四、期刊論文：

肖瑞玲〈讀《史記·淮陰侯列傳》〉《語文學刊》，1996年第6期。

崔金亮〈省館新發現的《淮陰侯香火田記》〉《檔案天地》，編輯部郵箱，2003年S1期。

張珣譯；Arthur P. Wolf 著〈神·鬼和祖先〉《思與言》1997年9月，35卷3期。

張新朋的〈走近韓信祠〉《檔案天地》2004年第5期。

李世偉、王見川〈台北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉《圓光佛學學報》，2002年第七期。

李豐楙〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉《東方宗教研究》1994年10月第4期，頁183-209。

李豐楙〈台南王醮的道教傳統與地方社會〉《民俗與文化》2006年12月第3期。

林美容〈高雄王爺廟分析：兼論王爺信仰姓氏說〉《中央研究院民族學研究所集刊》，1999年第88期，107-133頁

林柏奇〈台灣地區迎王慶典初探〉《民俗與文化》2006年12月第3期。

松本浩一〈中元節的產生與普渡的變遷〉《民俗與文化》2008年12月第5期

汪榮祖〈兔死狗烹悲韓信〉《歷史月刊》，2002年11月，第178期，43-46頁。

王關成〈韓信的冤獄是怎麼造成的〉《歷史月刊》，2004年4月，第195期，132-136頁。

王見川〈光復前(1945)台灣的「鄭成功」信仰〉《民俗與文化》2007年10月第4期。

秦九風的〈一擲魚竿後，淮陰有傳人——在周恩來故鄉訪淮安韓信古蹟〉《海內與海外》2003年第4期，頁38-40。

胡台麗〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·民俗與文化組》，1989年，401-424頁。

趙文靜〈韓信死因新探〉《錦州師院學報》，哲學社會科學版，1994年，第2期，80-82頁。

郝建平〈八十年代以來韓信研究綜述〉《陰山學刊》1997年，第2期。

鄭阿財〈史語所藏《鸚哥寶卷》研究——兼論同一題材在各類俗文學的運用〉《成大中文學報》2008年12月第二十三期，頁1-26。

黃運喜〈從犁頭山蓮華寺的發展看台灣民間佛教的特質〉《玄奘學報》，2001年第四期。

五、參考網頁：

1. <http://unn.people.com.cn/BIG5/22220/114445/114453/114473/6831635.html>
2. <http://www.ppxinhua.cn/show.asp?id=437>
3. <http://www.5ilog.com/cgi-bin/sys/link/view.aspx/6582167.htm>

六、其他參考資料：

麗花傳播股份有限公司《韓信(三十集 10片 DVD)》(台北：東方國際科技股份有限公司)