

從伊利亞德「聖與俗」理論詮釋「禹帝宮」的神聖空間

徐惠琳

台南科技大學通識教育中心 講師

摘要

自 G. van der Leeuw (1890~1950) 首創「宗教現象學」一詞，直到今天，它仍未被明確的定義或給予一確定的模式，但它成爲二十世紀宗教研究的主要方法和領域，已有舉足輕重的影響力。伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907~1986) 是當代最具盛名的一位宗教現象學者，《聖與俗》一書是他生前最重要的著作之一，書中運用現象學來探討宗教現象的本質性意義，其目的是要從世上各宗教的現象中，尋求共同的、核心的內在意義。《聖與俗》一書中伊利亞德的聖顯 (hierophany) 類型與宗教象徵系統思想包含一個伊利亞德思想的核心：「原型」(archetypes) 及其「重複」(repetition) 的關係。並以「中心」的象徵系統作爲「原型」及其「重複」的基調。而此一「中心」的象徵系統也正是其「空間聖化」的核心意義。本研究試圖以伊利亞德「聖與俗」辯證中「神聖空間」理論來詮釋鄉民文化—鹽行「禹帝宮」空間聖化的宗教經驗。本研究重點不在判斷此一宗教信仰經驗的真偽、善惡，而是試圖「讓神聖經驗顯現自身」。

關鍵字： 原型 聖顯 宗教現象學 鄉民文化 神聖空間

The Interpretation of the Sacred Spatiality of Yu Dee Guong, Based on Mircea Eliade's Sacred and Profane Theory

Hui-Lin Hsu

Lecturer, General Education Center,
Tainan University of Technology

Abstract

Since G. van der Leeuw first established the phenomenology of religion in 1933, not a clearly defined and specified mode though, it became the major method and domain in and caused tremendous influence on the religious study of the 20th century. A highly esteemed scholar of phenomenology of religion, Mircea Eliade wrote *The Sacred and the Profane* which implemented phenomenology to investigate the essence of religion and aimed to explore the most common and kernel significance derived from various religious aspects of phenomenology. In *The Sacred and the Profane*, the types of hierophany and religious symbolic system comprise Eliade's kernel concept: the relationship between archetypes and repetition. Furthermore, the symbolic system of the center used as the fundamental theory of archetypes and repetition exactly signifies the major idea of sacred spatiality. Based on the theory of sacred spatiality of Eliade's sacred and profane dialectics, this study focuses on the interpretation of peasant culture and religious experience of sacred spatiality at Yu Dee Guong, the Temple of Emperor Yu, at Yen-Hong, Tainan. This research does not argue about the truthfulness or hypocrisy, virtue or wickedness of the religious belief but will lead sacred religious experience to reveal itself.

Keywords: archetype, hierophany, peasant culture, phenomenology of religion, sacred spatiality

壹、前言

二十世紀，G. van der Leeuw 在 1933 年出版《宗教現象學》(Phenomenology of Religion) 一書後，「宗教現象學」一詞便逐漸風行起來。宗教現象學涵蓋的範圍極廣，歷史、語言、文化、宗教、神話、地理環境…等，不同的宗教現象學者，其著重點不同、整合的方式不同、甚至詮釋的方式也各不相同，所以呈現出不同「宗教現象學方法」的面貌。雖然一直到今天宗教現象學仍未被明確的定義，其組成的形式也還沒有確定的模式，但它成爲二十世紀宗教研究的主要方法和領域，則有舉足輕重的影響力¹。

一、研究動機

伊利亞德 (Mircea Eliade) 是當代最具盛名的一位宗教現象學者，《聖與俗》一書是他生前最重要的著作之一，書中運用現象學來探討宗教的本質，其目的是要從世上各宗教的現象中，尋求共同的、核心的意義。伊利亞德肯定宗教經驗存在的真實性，並進而探討人在一個整體神聖脈絡中，如何地生活，如何地經驗神聖。《聖與俗》一書中伊利亞德的聖顯 (hierophany) 類型與宗教象徵系統思想包含一個伊利亞德思想的核心：「原型」(archetypes) 及其「重複」(repetition) 的關係。並以「中心」的象徵系統作爲「原型」及其「重複」的基調²。書中首先論述空間、時間中的神聖，進而討論整個大自然的神聖性。按伊利亞德的觀點：聖與俗其實是我們生活的一體兩面，而宗教的本質則在於「宗教人」對於「神聖」的體驗，這種神聖的體驗具有超越一般人們日常經驗的向度；也就是說神聖的特質經常是透過「世俗」顯現在人實際生活的處境，來向人揭示「神聖」是什麼；因此，「世俗化」，是否也有其積極的一面？此一「可能性」激發研究者的研究動機。

二、研究目的與方法

近年來「鄉土關懷」已然成爲一種全民運動，反躬自省，到鹽行任職，忽忽已過十八載，家與學校之間往來奔波，總是棲棲遑遑，對學校周邊環境投注的文化關懷幾近於零。既忝身教育行列，豈能自外於對鄉土應有的關懷？是故，研究者一方面從圖書館、網路上找尋國家典藏相關文獻資料，另一方面實際數度走訪鹽行「禹帝宮」，拍照、記錄；更靜坐於「場景」中，進入「歷史」；試圖從現象出發，將對民間信仰的偏見懸擱 (epoch'e)，還原 (Reduktion) 到「人自身」，對鄉民文化—民間信仰「宗教現象的內在意義」作一種解讀、詮釋。伊利亞德辯證「聖與俗」，分別從空間及時間去論述神聖性，進而討論整個大自然的神聖性；而其空間聖化的核心意義：「『中心』的象徵系統」在本地民間信仰中呈顯出什麼樣貌、儀式？本研究試圖以伊利亞德「聖與俗」辯證中「神聖空間」理論來詮釋

¹ 見楊素娥譯 (2001)：《聖與俗—宗教的本質》頁 4，5

² 見王鏡玲著 (2001)：〈在百科全書式的旅途中漫步——一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，載於《聖與俗—宗教的本質》頁 296

鄉民文化—「鹽行禹帝宮」空間聖化的宗教經驗。本研究重點不在判斷此一宗教信仰經驗的真偽、善惡，而是試圖「讓神聖經驗顯現自身」。初次嘗試，窒礙重重，但確是一次嶄新的經驗，也踏出終身學習的另一步——鄉民文化的關懷。不容諱言，受限於自己的研究能力，在以「同理心」去感同「宗教經驗」的整個過程中，內心充滿解說詮釋的窘迫與惶恐；但也有些許親臨感受宗教經驗、知識、理論的欣悅；因此懷著野人獻曝的心情，不揣愚陋，撰文分享以就教先進。

貳、聖與俗—宗教的本質

一、伊利亞德的思想核心：「原型」(archetypes) 及其「重複」(repetition)

伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907~1986) 是東歐的羅馬尼亞人。在印度從事哲學研究的那段時間(1928~1932)，啟發出他日後「宇宙宗教」(Cosmos Religion) 的概念；在巴黎的十年期間(1945~1955)，投入比較宗教的類型等等研究工作，建立其整體觀宗教系統的架構；在美國芝加哥大學的三十年期間(1956~1986)，則為他研究宗教歷史的中心。他結合宗教史、東方思想、人種學及其他學科，去研究神話(myth)的意義與功能、宗教象徵的結構、以及聖與俗的辯證性。他將宗教人、宗教象徵、原型、聖顯、宇宙軸、宇宙邊、樂園的鄉愁、入門禮等等，整合為彼此相關的整體理論系統³。

伊利亞德認為宗教包含了兩種不同的體驗：「宗教即經驗」、「宗教即啓示」。前者屬於現象學研究範圍，後者屬於神學的範圍。依氏對「宗教即經驗」提出了宗教研究的兩個幅度：歷史性與系統性。歷史性幅度以經驗為主，他在各民族、部落、地方廣泛的收集歷代的神話、禮儀...等等，並配合實際的調查，找出事實發生的前後脈絡與關聯；系統性幅度以理論為主，他主張在宇宙各處皆可見其「聖顯」，並提出「原型」的概念。這兩種幅度整合為一個具有互動關係的象徵系統，以作為其宗教研究的方法⁴。

伊利亞德提出的「原型」概念，即「原初人與宇宙同體」的概念。伊氏認為空間中所出現的第一道裂痕，便是宇宙，因為它是眾神的作為、被祝聖的地方，人類居住於此可與眾神共融交往，此有別於超出這地區邊境之外的未知空間。伊氏指出未知的領域、異質的空間、未被我們人類所占領的地區，仍然屬於混沌的流動、不定、未成形的樣子。當人類占領一地，並準備居住此地時，就會透過一個儀式，即「重複宇宙的創生」，象徵性地將它轉化為宇宙，而成為「我們的世界」。人類這種建構神聖空間的儀式，便是仿效諸神在原初時的作為。因此宇宙化的過程，便是一種聖化的儀式。所有的建築和構建，都是以「宇宙創生」為其典範的模式，宇宙創生就是人類創造行為的「原型」。也因為在將混沌宇宙化的過程中體驗到神聖，才有可能讓人超越混沌脫序、危險事物或無意義的變動，找到生命的定向。伊氏認為生命若沒有一個向超越界的開放，是不可能生存的；

³ 見楊素娥譯 (2001)：《聖與俗—宗教的本質》頁 14

⁴ 見楊素娥譯 (2001)：《聖與俗—宗教的本質》頁 15

換言之，人類無法活在混沌中，所以宗教人總是藉由空間、時間及自然去追求神聖的臨在、渴望生活在超越混沌的存有秩序中。然而，這種異質性的生命經驗卻無法久留，終究又回到凡俗生活裡，因此人類需不斷經由一次次「重複」宇宙的創生的「原型」，體驗神聖的臨在，去找到生命的定向，方能在秩序之中繼續生活⁵。

二、伊利亞德「聖與俗」的對立辯證性

「任何具體事物無時無地均可以轉化為聖，並且當事物轉化為聖時，它仍舊以世間的存有者的身份，例如樹、石、山川、江河等，參與在周遭的環境之中。因此呈顯出聖俗的並存弔詭⁶。」

神聖與凡俗是世界上存有的兩種模式。這兩種存在模式，關係到人類在宇宙中所成爲的各種不同情境⁷。伊利亞德從原始宗教及非西方的宗教傳統現象裡面，看到了聖與俗的對立辯證關係是所有宗教經驗的特色。因此，宗教經驗的特質即在於宗教經驗與凡俗經驗之間的不同。而且在歷史的不同解釋下，宗教經驗也會有不同的樣貌呈現。

伊利亞德發現，神聖對宗教人的意義不單是指對於上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到生命的來源、力量或是生命的實在、意義、真理相關的觀念。所以伊利亞德藉由各種聖顯類型（如象徵、神話、儀式等）的詮釋，來理解聖與俗的辯證。他認爲聖俗的對立辯證性，包含兩方面：一方面顯聖之物可以是任何一件世間存有者，另一方面當「這個」存有者顯現出神聖特質之際，它既參與在周遭世俗之物的存在秩序，又與它們在價值秩序上區分開來。也就是說，顯現出來爲我們所體驗的神聖並非抽離於日常生活之外，而是具體活在我們生活世界的每個細節。更簡單地說，神聖通過俗物成爲與俗物對立的另一物，因爲成爲另一對立面之物，反而能製造價值的差異，讓人意識到它之所以爲「聖」。所以顯聖永遠是辯證的，凡有天地萬物、大化流行就有神聖現身的可能性，任何一個世間存有者都可以是神聖的隱藏者，對宗教人來說都可能引發神聖的體驗。因此，伊利亞德所謂的聖俗辯證過程是指，神聖經由世俗之物來顯現自身，但是在顯現自身的同時，也顯現爲世俗之物，因此反而遮蔽、隱瞞了自身的神聖⁸。總結地說，人對於世間事物的兩種經驗模式就是——神聖與凡俗。

三、伊利亞德「神聖空間與聖顯（hierophany）」

對有宗教經驗的人來說，任何東西都可能經由聖顯（神聖的介入），而轉變爲另一個東西，但它仍還是它自己，因爲它仍繼續參與它所在之宇宙。也就是說，「聖顯」是某種完全不同於此世界狀態的顯現，是一個不屬於我們這個世界的實

⁵ 見楊素娥譯（2001）：《聖與俗－宗教的本質》頁 31，81，84，292，296

⁶ 轉引自王鏡玲著（2001）：〈在百科全書式的旅途中漫步——種閱讀Mircea Eliade的方式〉，載於《聖與俗－宗教的本質》頁 292

⁷ 見楊素娥譯（2001）：《聖與俗－宗教的本質》頁 66

⁸ 見王鏡玲著（2001）：〈在百科全書式的旅途中漫步——種閱讀Mircea Eliade的方式〉，載於《聖與俗－宗教的本質》頁 292，294，295

體，但以一個在我們自然凡俗世界中不可或缺部分的物質，向我們顯現。譬如「聖石」，仍是一顆石頭，外觀上或者說從凡俗的觀點來看，無異於其他所有的石頭，但對一些體驗到石頭向他們顯現出神聖的人來說，它目前的實體便被聖化為一超性實體。因此對宗教人來說，自然界的一切，都可能顯現自身而成爲宇宙的神聖性(sacrality)；甚至整個的宇宙，都可以成爲一個聖顯⁹。

根據宗教經驗的聖俗對立辯證性，伊利亞德認爲「空間」亦具有兩種存在模式——神聖與凡俗。從凡俗人的經驗來看，空間是同質的，是中性的，且沒有任何可能的突破點與「定向」可以被建立起來；但對宗教人而言，空間卻具有非同質性，他會經驗到空間中存在著斷裂點(interruptions)或突破點(breaks)，因爲「聖顯」(神聖的介入)，揭露了一個絕對的「定點」與「中心」，建構了人與眾神可以交流的場域及「我們的世界」，使一地由凡俗轉爲神聖。這種對空間「非同質性」的宗教經驗，是一種原初的經驗，相當於一種建立世界的基礎，這樣的聖地是一個強烈而有意義的空間，與其他地方絕對不一樣¹⁰。如教堂、廟宇、神山、聖湖…等。這就是宗教人所體驗到的神聖空間與其他空間之間對立關係的經驗。而宗教建築中向上開啓的尖頂、直聳的柱子、門與門檻…等象徵物，都具有由凡俗轉爲神聖的宗教意義。

伊利亞德「神聖空間」的另一意含則是從混沌到秩序。混沌象徵著一切在生命形成之前與生命結束之後的世界。當神聖在空間顯示出絕對的真實，使得「定向」成爲可能時，它便建造了我們的世界，同時設立這世界的界限，並建構了這世界的秩序。宗教人想要超越混沌活在秩序中的渴望，就是精心運作各種定向方法的理由，也是各種建構神聖空間方法的理由¹¹。

四、伊利亞德「中心」的象徵系統

「中心」的象徵系統在伊利亞德的思想中具有雙重意含，第一重是指將「中心」當成是一個宗教經驗的顯現類型，第二重是伊利亞德本身的思想的意象性就是一種中心化、整體化的一統思想意象。伊利亞德對「中心」(the centre)的象徵系統的闡釋，特別是在「空間」中所顯現出來的涵義，揭示出的價值信念是：「中心」意象「在」，讓人肯定存在價值；「失去」，讓人存在價值動搖¹²。

所謂「中心」的象徵，就是宇宙面發生突破點(break)之處，就是神聖介入的通道。在那裡，天上、人間、地下得以溝通，空間成爲神聖的，也成了最真實的情境。因此，常用來作爲連繫天、地象徵物的宇宙軸或聖柱，必然立於世界的中心；聖地與聖殿，也是座落在世界的中心上。同樣，宇宙山亦位於世界的中心，是連接天與地的宇宙軸，它碰觸到天，標示出了世界的最高點，使得圍繞著它的地區建構出「我們的世界」。古金字塔形的殿宇，就是一座不折不扣的宇宙山。登上這山，就有如神遊至世界中心，登至最高處時，朝聖者會經驗到一股突破性

⁹ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁 62, 63

¹⁰ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁 27, 28, 71

¹¹ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁 78, 79

¹² 見王鏡玲著(2001):〈在百科全書式的旅途中漫步——一種閱讀Mircea Eliade的方式〉, 載於《聖與俗—宗教的本質》頁 296, 297

的穿越，由一個層面穿越至另一層面，而進入到超越凡俗世界的「純境」之中¹³。

廟宇，是宇宙山的複製品，廟宇的根基，深深地向下延伸至「陰間」；廟宇的龍柱、屋頂則象徵著向上開啓；因而建構了天與地之間最卓越的連結；聖殿作為眾神的房子，是高於其它地方之上的聖地，它同時是這世界、也維護著這世界，正因為聖殿享有一個神聖的、超越性的存在模式，所以成為「中心」，具有對抗所有俗世敗壞的能力，它才能持續地聖化這世界，才能成為宗教人渴望的居住世界。

伊利亞德認為，空間聖化，「定向」成為可能時，「中心」便從混沌中建立，成為宗教人活力的泉源。但人不可能永遠居在「中心」之中。因此，從建構中心、在中心之中、到失去中心回到世俗、在世俗中渴望重返中心的鄉愁，構成了伊利亞德空間顯聖的本質——不斷重複「宇宙創生」去體驗神聖的臨在，去找到生命的定向，使世界從混沌到秩序¹⁴。基於此，伊利亞德將「中心」的象徵系統作為其思想核心：「原型」及其「重複」的基調就不難理解了。

綜合上述文獻資料，伊利亞德神聖空間理論重點如下：

- 神聖藉由各種「聖顯」顯示自身，同時也使「我們的世界」得以被建構起來，予人「定向」(orientation)。對宗教人來說，整個世界是一個神聖的世界，因為宇宙的創生就是最大的聖顯；世界便是最大的實體¹⁵。
- 建構神聖空間的「突破點」，是因為「聖顯」(神聖的介入)，才使得一地由凡俗轉為神聖。這一突破點，開啓了宇宙不同層面之間(即地與天之間)的聯繫，而且使一種存在模式在本體上進入另一種存在模式的通道成為可能¹⁶。
- 宗教建築的「門與門檻」，直接而具體地顯示出是在解決凡俗空間和神聖空間彼此不同質不連貫的問題，因而它們具有極為重要的宗教意義。它們是象徵，同時也是從一個空間通往另一空間的通道媒介¹⁷。
- 很多宗教的聖殿都建構了一道向上的開口，「上天之門」所包含的象徵意義，是豐富而複雜的；除了確保人與眾神世界的共融之外，它同時也是介於天地之間的通道，使得從某種存在模式到另一種存在模式、從某種存在情境到另一種存在情境的「通道」成為可能¹⁸。
- 宗教人希望將自己的住所定居在「世界的中心」上；而這個定點「中心」的發現與投射，就相當於世界的創造。所有禮儀性的定向與神聖空間的建構，都具有宇宙創生論(cosmogonic.)意義。宗教人的鄉愁，就是渴望住在一個純淨而神聖的宇宙中，如同在創始之初，剛剛由創世者之手創造出來的宇宙裡，因此宗教人不斷重複「宇宙創生」，重返「中心」，以肯定存在的價值¹⁹。

¹³ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁31, 32

¹⁴ 見王鏡玲著(2001):〈在百科全書式的旅途中漫步——一種閱讀Mircea Eliade的方式〉, 載於《聖與俗—宗教的本質》頁296, 298

¹⁵ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁29

¹⁶ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁29, 112

¹⁷ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁30

¹⁸ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁32, 76, 220

¹⁹ 見楊素娥譯(2001):《聖與俗—宗教的本質》頁90, 94, 114

參、聖徒性的特質

波伊曼 (Loius P.Pojman) 在《生與死—現代道德困境的挑戰》一書中指出：大多數宗教都始於「天啓」，而非「理性」²⁰。說明了宗教經驗的體驗是很難藉由理性思考去解釋、說服別人的，宗教人不同於一般人乃在於其具有某些特質，得以體驗神聖的臨在。

一、威廉·詹姆斯—聖徒性的內在狀態

威廉·詹姆斯 (William James) 出生於美國紐約市。年輕時曾學習繪畫，1863-1869 就讀醫科期間，深為眼疾、消化不良、失眠、背痛及憂鬱症所苦，完成醫科考試後，一方面繼續養病，一方面廣泛閱讀。他於 1872 年回到哈佛大學教授生理學，開始思考哲學與宗教領域裡的重要問題。可能是源於他長期受病痛的折磨，所以一直非常關注宗教問題，尤其對個人的宗教經驗有高度的興趣。在他的《宗教經驗之種種》一書中曾引述聖伯弗(Sainte-Beuve)對於皈依或是蒙受神恩講的話：

靈魂因此到達一個恆定、無敵的狀態，這是一種真正英雄的狀態，由此可以生發出最偉大的行動。經由不同的感通形式，以及所有幫助達到此狀態的方法。……只有真正、基本的虔誠和慈悲的精神，為所有領受神恩的人所共有²¹。

威廉·詹姆斯指稱「宗教」這個詞彙的意思是指個體在其孤獨的狀態中，當他認為自身與其所認定的神聖對象有某種關係時的感覺、行動與經驗。詹姆斯對於宗教經驗的判斷採取一種實用主義的態度，由人的情感、與原有信念相符合的程度以及道德上的助益三方面來考察宗教的價值，注重宗教對人生活的效果。他將這種判斷稱之為「精神判斷」，以別於「存在判斷」²²。

威廉·詹姆斯將宗教在性格上成熟的結果總稱為聖徒性 (saintliness)。聖徒性以宗教情緒為個人力量的恆常核心，具有普遍而特定的構成型態，對所有的宗教都相同，它的內在狀態是²³：

1. 一種更寬闊的生命之感，高於這個世界自私、瑣碎的利益。一種對理想力量的信念，不只是理智上的，而且是以彷彿可感觸的方式相信。
2. 覺得理想的力量與我們的生活有一種親切的聯繫，並願意委身於它、受它支配。
3. 當封閉的自我界限消融時，一種巨大的振奮與自由之感油然而生。
4. 情緒的中心轉向愛與和諧般的情感，關注於非自我中心的要求。

²⁰ 見江麗美譯 (1997)：《生與死—現代道德困境的挑戰》頁 9

²¹ 見蔡怡佳、劉宏信譯 (2001)：《宗教經驗之種種》頁 318

²² 見蔡怡佳、劉宏信譯 (2001)：《宗教經驗之種種》頁 16, 17, 35

²³ 見蔡怡佳、劉宏信譯 (2001)：《宗教經驗之種種》頁 326

二、伊利亞德—開放性存在的超人性結構

伊利亞德 (Mircea Eliade) 在《聖與俗》一書中對宗教經驗的闡釋也認為人的理性只能作為讓神聖的本質顯現出來的媒介。一個人存在情境中一切的對應關係都是「經驗性的」，而非僅只是「概念」。因此人類生命中有一個附加的幅度；不只是人性，同時還是宇宙性的，因為它有著超人性的結構。這個超人性的結構，可以稱之為一種開放性的存在²⁴。換句話說，宗教人活在一個開放的世界，而且也向世界開放。這種對世界的開放，使宗教人能從對世界的認識中來認識自己；且達到一種連續而無窮無盡的經驗，這種宇宙性的經驗是宗教性的，因為向世界的開放，神聖才有顯現的可能，宗教人才能與諸神持續交往，也才得以分享世界的神聖性²⁵。所以無論空間、時間、自然中許多事、物，對具有超人性結構的宗教人來說都是可以被轉化為神聖的事、物。基於宗教人具有對世界開放性存在的超人性結構，伊利亞德認為人對神聖的體驗是有、肯定的、是「一」，而不是無、否定的、或者「多」(個別的、差異的)²⁶。

波伊曼「天啓」說，強調宗教經驗是人與天(宇宙)之間一種心靈自發性的對應關係，而非理性思考所得；威廉·詹姆斯從價值去探討宗教經驗與伊利亞德從現象去探討宗教經驗或有所不同；但回到「人自身」這觀點，他們則是一致的。一個充滿對無限虔誠、未被污染的純潔靈性的人，本身便具有體認神聖的意識，因而他所理解的世界，便是一神聖的世界。

肆、鄉民文化(peasant culture)－鹽行「禹帝宮」初探

關懷一個在地的鄉民文化，思索此一文化的本質，沒有比將自己全然投身於他們生活當中，以便由此進展到他們所擁有的全部價值的這個方法更好的了。因此，本研究嘗試透過民間信仰空間樣貌的探索，去了解體驗他們心靈世界的經驗，以及神聖經驗對他們面對生命的態度可能的影響，以期作為對鄉民文化更進一步探索之起始。

一、鹽行禹帝宮的歷史沿革

據《永康鄉志》記：明鄭時，參軍陳永華開建洲仔尾鹽場時(1665年)，即於鹽場西南方建茅屋，奉西楚霸王項羽為主祀，寓有明失鹿於中原之意；並迎三閭大夫屈原為配享，以寄孤忠遯跡於海隅之心。明鄭覆滅，台灣入清(1683年)，鹽民恐遭時忌，再奉夏禹為主神，定名為禹帝宮。但祭典仍以項羽為主祀。雍正四年(1726年)分鹽場為洲南、洲北場時，始由鹽商曬丁集資，易茅為瓦。乾隆四十三年(1778年)，知府蔣元樞率眾捐資重建為龍虎井式加雙護龍廟宇。咸豐十一年(1861年)、光緒二十四年(1898年)均有整修。民國三十五年(1946

²⁴ 見楊素娥譯(2001)：《聖與俗—宗教的本質》頁206

²⁵ 見楊素娥譯(2001)：《聖與俗—宗教的本質》頁207, 210

²⁶ 見王鏡玲著(2001)：〈在百科全書式的旅途中漫步——一種閱讀Mircea Eliade的方式〉，載於《聖與俗—宗教的本質》頁303

年)新化大地震時坍塌。三十六年,里民蔣吉池等遷建於原址東南方約二百公尺處,規制依舊。四十二年,遭火災毀。四十三年蔣吉池再修,直至今日。廟中有碑文二方²⁷。

據《南瀛地名志》記:「禹帝宮」主祀大夏聖帝(水仙尊王),為乾隆四十二年(1777;一說乾隆四十三年,1778)台灣兵備道蔣元樞所督建,原廟在今廟西北邊的「舊厝地仔」一帶,其時為台江港畔,傳說地佔「龍蝦出港穴」,初稱「禹帝廟」;民國三十五年(1946)十二月五日「新化大地震」時震毀,翌年遷建「皮寮」今址,易稱為「禹帝宮」。巍峨今廟為民國八十三年(1994)所建,佔地二五〇坪。廟內有仿古新刻的乾隆五十三年(1788)「洲南場錮習陋規示禁碑記」,和民國七十三年(1984)石萬壽所撰「鹽行禹帝宮碑記」等兩座石碑²⁸。

據《臺灣文獻叢刊提要—重修臺郡各建築圖說》²⁹記:蔣元樞,…初以舉人任福建知縣,歷陞臺灣知府。在臺任期,為乾隆四十一年四月至四十三年六月,…在臺建設,為修郡城、…新寺廟…整鹽場…立馬頭等,不一而足。…綜計圖說目分…重建州南鹽場…重建州南場禹帝廟…。所有諸圖約有三分之一並有碑記可考,分別見於《續修臺灣縣志》及《台灣南部碑文集成》³⁰,堪稱信而有徵。其「嚴禁洲南場陋規錮弊示告碑記(乾隆五十九)」後按:碑存台南縣永康鄉鹽行村禹帝廟…原碑缺題。

據日人相良吉哉所記:本「禹帝廟」於乾隆四十三年創立,本廟位置由當時台灣知府蔣元樞親自指示更建,當時此地製鹽業非常旺盛,由鹽商集資二千圓,歷時六個月竣工,其後咸豐十一年、明治三十年(1897)修繕二回。

今之鹽行「禹帝宮」位於台南縣永康市鹽行路二十七號(三村國小旁)。根據前述文獻資料可知,在蔣元樞《重修台灣各建築圖說》及《台灣南部碑文集成》中,它的名稱都是「禹帝廟」;一說在台灣入清(1683年),定名為「禹帝宮」(據《永康鄉志》記);一說在民國三十五年「新化大地震」毀後遷建才易名為「禹帝宮」(據《南瀛地名志》記)。最早建廟紀錄始於清乾隆四十二年(或四十三年)由知府蔣元樞督建。惜蔣氏所建禹帝廟,已毀於民國三十五年「新化大地震」。翌年遷建「皮寮」今址。巍峨今廟則為民國八十三年(1994)所建,佔地二五〇坪。目前宮內有兩石碑,皆為仿古新刻之作,一為「鹽行禹帝宮碑記」碑文後刻篆時間為「民國第二甲子(1984)六月六日,台南石萬壽恭撰」(附錄一);一為「嚴禁洲南場陋規錮弊示告碑記」據《永康鄉志》及研究者現場查勘均為「乾隆伍拾參年」(附錄二)。

二、鹽行禹帝宮奉祀的神明

明朝鄭成功麾下大將陳永華任參軍初建廟時,禹帝廟供奉楚霸王項羽為鎮殿神明,並迎三閭大夫屈原為配享。當時的禹帝廟茅屋雖簡,但香火鼎盛。鄭敗,

²⁷ 見石萬壽主纂(1988):《永康鄉志》頁39,158,735,754,828,882

²⁸ 見黃文博著(1998):《南瀛地名誌 新豐區卷》頁21,93,97,98

²⁹ 見臺灣文獻叢刊提要:《重修臺郡各建築圖說》頁431,432,433

³⁰ 見臺灣文獻叢刊提要:《台灣南部碑文集成/乙》頁135,136

入清，康熙年間，蔣毓英任知府時，庄民再供奉大夏聖帝夏禹，並尊封為主神，廟則正式定名為「禹帝宮」。但每年祭典盛會，仍以農曆六月六日楚王項羽聖誕千秋日舉行，十月十日祭禹帝之聖禮反而未行，推究其因，實有「身在虜廷，心存漢室」暨「先民開台守節不易」之意。由禹帝宮祭祀主神之變革可知，這是一間潛富民族意識的廟宇³¹。

現今，禹帝宮中供奉的是「五水仙尊王」：一帝二王二大夫。

一 帝：夏禹，為夏朝開國皇帝，大約西元前二一四年即位。上古時，禹承舜帝命治理黃河水災，歷時十三年，三過家門而不入，其大公無私之精神，致使民間將之尊崇為水神，受萬世子民膜拜奉祀。

二 王：項羽，自立為西楚霸王，後被漢王追圍於垓下，突圍至烏江，最後以「無顏見江東父老」舉劍自刎，後人感念此一蓋世英雄，祭祀膜拜，庇祐眾生。

冪王，為寒浞之子。懷陸上行舟之特技，能於水上助人載物，擅長於水戰，因以為眾人崇敬之水神。

二大夫：屈原，楚國貴族，忠而被讒，為表明心志，並冀國君悔悟，遂投汨羅江自盡。後世為紀念屈原忠貞愛國，包粽子、划龍舟，插艾草驅邪，不一而足，但設廟奉祀，並不多見。

伍員，春秋楚人，因父被楚王宰殺而逃至吳國，甚受重用。吳王夫差即位，不聽伍員諫言，將伍員殺死裝袋丟入大江。後人感念伍員忠孝節義，奉祀膜拜，香火不斷。

寺廟與居民發生關係主要是以神靈為媒介，因此寺廟之興旺與否，視其主神為人接受之程度而定。台灣寺廟的主神，按其性質可分為全國性信仰與區域性信仰兩類。全國性信仰者如佛、道兩教祖及關帝、媽祖、城隍、玄天上帝等，這類神祇因無特殊地域色彩，所以能為居民普遍接受；屬於區域性信仰者，其神大都與某地區之開發建設有密切關係，如開漳聖王、廣澤尊王、保生大帝、開台聖王等，此類具有鄉土神色彩之神祇，在台灣開闢初期，曾發揮莫大的功能³²。

鹽行洲仔尾早昔與鹿耳門、赤崁、安平等地鼎足而立，為台江內海的四個重要據點。明鄭時，陳永華在洲仔尾北邊開闢鹽場，所產之鹽聚集於此批售，鹽商赴場領運，蝟集成村，所以叫鹽行³³。其時鹽行居民，從事閩、台貿易，大多為航行於海上者，而水仙尊王執掌波浪，為求一路平安，所以立廟奉祀。清代府城較大的寺廟，為俗稱的七寺八廟。七寺為以佛教為主的寺院，八廟則為民間信仰的廟宇，一說鹽行禹帝宮為八廟之一，其在當時的重要性可見一般³⁴。

³¹ 見石萬壽主纂（1988）：《永康鄉志》頁 882

³² 見蔡相輝著（1989）：《台灣的祠祀與宗教》頁 31，

³³ 見關山情主編（1980）：《台灣古蹟全集 第三冊》頁 256

³⁴ 見石萬壽著（1981）：〈台南市宗教誌〉，載於《台灣文獻》第三十二卷第四期。轉引自唐淑芬著（1996）：〈清代台南府城官方祀典與服裝之研究〉，載於：《南台灣文化專輯》頁 245

三、鹽行禹帝宮的神聖空間

伊利亞德提出空間存在的兩種模式——神聖與凡俗。非宗教人所認知的空間經驗，只接受凡俗的存在方式，拒絕世界的神聖可能，所以從凡俗的經驗來看，空間是同質的，也是中性的，不可能有真實的「定向」；人生活在其間，「定向」只是依據日常的各種需要而出現、消失；或被現代工業社會存在的一股約束力操縱或驅策。但對宗教人而言，空間卻具有非同質性，他會經驗到空間中存在著斷裂點（interruptions）與突破點（breaks）；以質來說，空間的某些部分與其他部分是不同的，聖地便是一個強烈而有意義的空間。這些神聖空間的揭示，使得宗教人得以在同質的混沌中獲得「定向」，並以真實的意識來生活。宗教人對特殊場景的體驗感受，使對自己生命態度及社會空間感，產生不同的反應，這種對空間「非同質性」的宗教經驗，是一種原初的經驗，相當於一種建立「我們的世界」的基礎。

建構神聖空間的一道「突破點」，往往是因為「聖顯」〈hierophany，神聖的介入〉，才使一地由凡俗轉為神聖，並非人類自由地選擇神聖地點，人只能藉由神秘記號的協助，去尋求它、發現它。當神聖藉由各種「聖顯」顯示自身時，不僅在空間的同質性中有一個「突破點」，而且還有一個絕對實體的揭露。也因為這「突破點」，顯示出所有未來「定向」〈orientation〉的「定點」與「中心軸」，而使世上所有的事物、建設都由此開展及進行。由此可知，所有禮儀性的定向與神聖空間的建構，都具有宇宙創生論的意義。而「突破點」的抽象、象徵意義，形構成出神聖空間的真實存在。

伊利亞德有關「神聖空間」的論述，在研究者數度實際走訪鹽行「禹帝宮」，觀察禹帝宮空間建築的樣貌，並浸淫在一種民俗信仰的靜謐氛氳中，嘗試以「同理心」多面向去感受後，體驗如下：

（一）廟宇座落於世界的中心點上

「中心」就是宇宙面發生突破點之處，世界的中心，顯示出神聖空間的最深層意義。鹽行禹帝宮正是座落於「世界的中心點」上，信眾透過「聖顯」，使宇宙的三層次：天上、地上、地下，在廟宇的神聖空間中相通了。禹帝宮「正門」上的門神是立體木雕秦叔寶與尉遲恭，他們的任務是保護廟宇神聖空間的安寧，防止妖魔鬼怪的靠近。偏門上雕繪很特別的二十四節氣，這是一般寺廟中很少見到的，緣由無具體資料可考，應該與農業社會順天應時有關吧！正殿的「門檻」是一道分隔神聖與凡俗兩種空間的界線，同時也是一道可以過渡這兩種空間的通道媒介。廟宇的門與門檻，較之於一般建築要來得高且寬，直接而具體地顯示出是在解決凡俗空間與神聖空間彼此不同質、不連貫的問題，因而它們具有極為重要的宗教意義。禹帝宮大門兩側直聳的「龍柱」則象徵著「宇宙軸」，同時連繫、並支持著天與地，它的上方，打開了通往諸神世界的路，而它的基底則被深植於地底下，即我們所稱的地獄；「我們的世界」圍繞著這宇宙軸向外伸開，因而此軸位於「正中央」，廟宇亦位於「正中央」，每一處神聖空間都是世界的中心。此

一「中心」的象徵意義，建構出信眾與神互動共融的通道，同時也建構出信眾生活的世界。

（二）廟宇是天地之間的連接

高山顯示出天地之間連接之象，所以一般人相信它位於世界的中心。同樣，宇宙山亦位於世界的中心，是連接天與地的宇宙軸。廟宇，是宇宙山的複製品，因而建構了天與地之間最卓越的連接；廟宇的頂端，象徵向上開啓；廟宇的根基，深深向下延伸至「陰間」。人類所居住、秩序化了的空間，是一個經過宇宙化的世界，而超出這地區邊境之外的未知空間，則是另一個世界，被一些魔鬼、邪靈、及類似邪靈和亡靈所盤據的混沌空間。這混沌之流，是宇宙之前尚無形式的樣子，同時也是死亡後的世界。進入鹽行禹帝宮，在「山川殿」與第二殿之間有一天井，天公爐位於此，入廟參拜的信眾，在向廟內主神參拜之前，必須先向玉皇大帝上拜，此殿透過天井，陽光從天上垂直地照射下來，成為神與人的交會點。天井，象徵從一個層面穿越至另一層面、與超越界的共融交往。正殿的屋頂象徵天，內由許多斗拱，依序向上交錯而成，塗裝金箔，華麗精巧中呈現出莊嚴肅穆之象貌；外則飛簷、複宇、剪盜、龍、鳳、財子壽等雕刻，顯示其「向上開啓」的宇宙意義和象徵性功能。當信眾在天井祭祀，會經驗到一股向上開啓突破性的穿越，由一個層面穿越至另一層面，而進入到超越凡俗世界的純境之中。這種對宇宙開啓的經驗，便成為信眾維持與自己、與人、與天地萬物之間各種座標與安身立命的依據。

（三）廟宇神聖空間的另一意含，就是從混沌到秩序。

廟宇建構了一個宇宙圖像，象徵性地安置於世界的中心，因此不是單純的地理空間，而是一個存在性和神聖性的空間，它有一個全然不同的結構，允許無數的突破點，得以無限地與超越界共融交往。因此，廟宇的神聖性，具有對抗所有世俗敗壞的能力。廟宇作為眾神的房子，是高於其他地方之上的聖地，它持續地聖化這世界。廟宇的超越性模式，享有一個靈性的、不變質的、神聖的存在模式。而神聖存在於世俗世界，則在於宗教人將神聖由超越性轉至內在性，也就是說，宗教人本身具有體認神聖的意識，因而所理解的世界，便是一具有神聖性的世界。這種體認神聖的意識，也使宗教人與世俗人看待虛實、真假的態度有所不同，看得見的實物，譬如錢財，宗教人卻視之為虛、為假；看不見的善，宗教人卻視之為實、為真。因此，信眾置身於禹帝宮的神聖空間中，透過與神的共融交往，得到了生命的「定向」，就如同從世俗的混沌中建立了宇宙的秩序；在這強大的庇蔭下，雖處亂世風雨中，相信也能心存盼望。而且透過聖顯的不斷重複，必能讓信眾找到救贖的力量。

伍、結語

人有宗教神聖經驗，對宗教對象情境有皈依感，這是最根本的宗教經驗，而且所有的宗教皆然。宗教人對存在的渴望，在神聖空間的領域中，最醒目的呈現，就是將自己安置在此領域的核心，位於世界中心。在這裡，宇宙進入存在，並向四方開展；在這裡，人與眾神的共融交往成爲可能；在這裡，人最接近眾神；因爲人本身具有體認神聖的意識，因而人們所理解的世界，便是一神聖的世界。而且無論這世界可能成爲如何的不潔，這世界仍持續地被廟宇、聖殿的神聖所潔淨。

目前台灣社會「宗教」已是人民生活的重要一環。臺灣的民間信仰，具備宗教信仰的儀式與建築風貌，但是，仔細探討，卻與正統佛教、道教不同。因此，學者實以「民間信仰」一詞來涵化。信仰是一種人類對超自然力量及現象的應對態度。台灣民間宗教最核心的部分是地方社區的公眾祭祀，也是台灣民間信仰之社會本質的呈現。大部分的漢裔台灣住民，其信仰與地方社區及人群的特色有密切的關係，因此，台灣民間崇祀的諸神中，各地或有不同的地方保護神，但作爲眾神居住的廟宇，成爲人民與眾神相通的一個重要的儀式空間，同時也是地方公眾事務的中心則並無不同，居民的祭祀的、娛樂的、社會的需求都在這裡得到滿足。

一般人的觀念裡，台灣民間信仰的信徒大都只是在求個人的財富、身體健康、平安無事，因之常被批評爲世俗化或是庸俗。其實這只是民間信仰的個體性信仰部分。每一種信仰的形成，都有其文化傳統與根源，也反應出那個時代民心的需求，這些需求沒有好壞對錯，而以傳統的信仰文化作爲依恃與安慰，相對於靠其他方法求得財富平安，這樣的方法豈不更爲素樸，也更顯神聖。而由個體性宗教經驗發展出的群體性宗教經驗才是民間信仰的核心部分、本體部分；在台灣發展史上扮演的角色才是我們不該忽略的重點。基於此，本研究嘗試將自己全然投身於民間信仰的宗教經驗當中，以伊利亞德「聖與俗」理論來詮釋鹽行「禹帝宮」空間建構的神聖性，以期由宗教經驗進展到他們所擁有的對生命的價值及了解他們的心靈世界。當然研究者深知這樣的期待與實際的獲得相距甚遠，還有待更進一步分別從時間、自然的神聖性去探討民間信仰的本質，或許方能對鄉民文化－民間信仰部分建構出一較爲完整的樣貌。

參考文獻

- 王鏡玲著（2001）：〈在百科全書式的旅途中漫步——一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，載於《聖與俗－宗教的本質》。台北：桂冠圖書公司
- 石萬壽著（1981）：〈台南市宗教誌〉，載於《台灣文獻》第三十二卷第四期。台北：台灣省文獻委員會
- 石萬壽主纂（1988）：《永康鄉志》。未出版
- 江麗美譯（1997）：《生與死－現代道德困境的挑戰》。台北：桂冠圖書公司。譯自 Loius P.Pojmanp
- 李汝和主修（1971）：《臺灣省通志 卷二人民志宗教篇》。台北：台灣省文獻委員會
- 林美容著（1993）：《台灣人的社會與信仰》。台北：自立晚報社文化出版部
- 唐淑芬著（1996）：〈清代台南府城官方祀典與服裝之研究〉，載於：《南台灣文化專輯》。南投：台灣省文獻委員會中華民國台灣史蹟研究中心
- 陳昭瑛著（1999）：《台灣與傳統文化》。台北：台灣書店
- 黃文博著（1998）：《南瀛地名誌 新豐區卷》。台南：台南縣立文化中心
- 楊素娥譯（2001）：《聖與俗－宗教的本質》。台北：桂冠圖書公司。譯自 Mircea Eliade
- 臺灣文獻叢刊提要：《重修臺郡各建築圖說》。台北：中央研究院計算中心。
- 臺灣文獻叢刊提要：《台灣南部碑文集成／乙》。台北：中央研究院計算中心。
- 蔡相輝著（1989）：《台灣的祠祀與宗教》。台北：臺原出版社。
- 蔡怡佳、劉宏信譯（2001）：《宗教經驗之種種》。台北：立緒文化事業有限公司。譯自 William James
- 關山情主編（1980）：《台灣古蹟全集 第三冊》。台北：戶外生活雜誌社

附錄一



附錄二



