

## 内 容 提 要

本文以国民党退据台湾之后,台湾民间宗教信仰与政治关系的变化为线索,从政治学、宗教学、社会学等角度,详尽探讨了当代台湾民间宗教信仰与政治关系由最初遭受压制到受笼络、利用,最后到“有限”互动的曲折历史进程。针对这一变迁过程,本文认为 1949 年以来台湾政治形势的变化及选举竞争的激烈化是关键性的外部因素;民间信仰自身根植民间社会,与地方派系结合,最终完成政治现身,以及民间宗教势力的壮大,这些因素使民间宗教信仰成为选举动员中重要一环,是内在因素。此外,本文还认为,尽管台湾民间宗教信仰的自主性只是“有限”的自主,但只要选举仍在激烈地持续,台湾民间宗教信仰就依然可以利用其对信徒的影响力,对台湾政局和两岸关系产生深远的影响。

**关键词:** 台湾 民间宗教信仰 政治 两岸关系

## **Abstract**

**This text takes the change between the folk religious faith in Taiwan and politics as the clue. And from such angles as political science , religion studying , sociology ,etc. this text probes exhaustively into the history progress that between contemporary Taiwanese folk religious belief and politics ,from suffering to inhibit and being made use of by poltics at the beginning and end to" limited" interactive turns and twists. To this changes course,this text regards that it is the key external factor that the change of the political form in Taiwan and fierceness of the competition for the election since 1949; And it is the inherent factor that Folk religious faith being an important link while electing to mobilize, for striking deep roots among the folk society ,combining with the local faction finally and with the growth of the folk religious force.In addition, this text also thinks , though the independence of the folk religious belief in Taiwan is just " limited " , s long as election still at keep on drastically, the folk religious belief in Taiwan can still make use of the influence to the follower, bring about profound influence on Taiwanese political situation and cross-strait relation.**

**Keyword: Taiwan Folk religious faith Politics Cross-strait relation**

# 中文摘要

民间宗教信仰自早期随台湾移民传入台湾后，在台湾数百年曲折历史土壤里，历经荣辱与劫难，深深扎根民间社会，并成为凝聚民间社会力的基础。1949年国民党退据台湾，民间宗教信仰再经磨难，其发展变化遭受极大扭曲。然随着台湾政治局势的变化，国民党当局对民间宗教信仰的管制有所松动，并开始拉拢这股势力，以阻遏党外势力在选举中的发展势头。解严后，民间宗教中一些实力强大或政治性格鲜明的教派，主动介入选举，进行政治参与。而民间信仰联合地方政治势力，从早期主导地方公共事务发展到以“温和”诉求方式影响当局“高层”决策，积极推动两岸宗教交流，对“宗教直航”和“小三通”功不可没。

## 第一章 绪论：研究的缘起、学术回顾与论文框架

回顾海峡两岸历史学、宗教学、人类学和政治学界有关民间宗教信仰与政治关系研究的成果，说明本文写作的理论价值和现实意义所在，以及本文的基本框架、材料收集和研究方法。

## 第二章 军事威权体制下(1949—70年代末)的台湾民间宗教信仰

本章从国民党威权统治入手，阐释台湾民间宗教信仰遭受压制的境遇与扭曲发展的情况。1949年国民党退据台湾以后，实行全面戒严，民国宪法规定的所谓“宗教信仰自由”已形同虚设。在国民党高压控制下，各种迎神赛会、降鸾扶乩等活动被禁止，民间宗教除大陆传进的理教、国民党籍“立法委员”王寒生在台创立的轩辕教等极个别教派外，只能以慈善名义登记，或托庇在佛道教或轩辕教名义下，或转入地下活动，而颇受非议的一贯道则长期遭到国民党当局的严厉取缔。在政治力的强势主导下，民间宗教信仰被迫政治化，为统治当局制造诸如“蒋公王爷”之类的政治偶像，响应当局“忠君”、“忠党”、“忠于三民主义”的号召，沦为当局“反共”

宣传工具，其发展变化遭受极大扭曲，而面对国民党在大陆的惨败，国民党籍“立法委员”王寒生试图建立一个“政教合一”的宗教，但国民党“内政部”最终只允许该教以‘轩辕教’名义立案传教。尽管如此轩辕教与国民党当局关系之密切，是任何一个民间宗教都少有的现象，可谓这一特殊历史时期的产物。值得注意的是，即使在国民党专制统治之下，民间宗教势力仍在悄然发展，民间宫庙虽然受到当局控制与渗透，但主导地方政治事务的传统特性依然持续。

### 第三章 解严前夕（1980年代）台湾民间宗教信仰与政治关系

进入二十世纪八十年代，面对国内外政治形势的变化和党外势力的咄咄逼人，国民党不得不对内进行一定的政治革新，宗教政策有所松动；为了遏制党外势力在选举中的发展势头，国民党不得不求助于宗教票源，改善与民间宗教信仰关系。在这些因素的共同作用下，台湾民间宗教信仰与政治关系开始发生微妙变化。民间迎神赛会实质上已经恢复，并有地方政要人物参与其中，民间寺庙也成为候选人发表政见的地方。遭国民党当局查禁多年的一贯道，因其信众人数庞大，成为国民党拉“选票”的重要对象，并趁机借助选举改善与国民党关系，最终获得合法化。政治立场明显倾向国民党的“天帝教”，只用一年多的时间就获“内政部”批准成为合法宗教，被视为“国民党外围宗教”。种种迹象表明，民间宗教信仰与政治关系已经悄然发生变化。国民党政府对民间宗教信仰的态度开始由严厉监督、压制转而为“温存”、笼络。但是总的来说，此时台湾政治局面仍处于国民党一党掌控之下，民间宗教信仰只是被动地成为国民党辅选的工具，传统民间宫庙以及民间宗教中的轩辕教、一贯道、天帝教等基本上都是支持国民党的，堪称“国民党的票仓”，而没有太多的自主意识。

### 第四章 解严后（1987年以来）台湾民间宗教信仰与政治的互动

本章从三个不同层面，全面审视解严后台湾民间宗教信仰与政治的关系。一是选举层面。1987年台湾解严之后，多党政治开启，选战日趋激烈，

国民党采取如整合民间宗教、拜庙、出席宗教活动、赠匾、表彰等各种选战动员策略，固守民间宗教信仰票源，依然是民间宗教信仰的主要支持对象。而民进党等党派频频抢夺宗教票，开发这块处女地，成效也很不错。各党派候选人在民间宗教信仰领域的苦心经营，突显选战的激烈化，同时给予民间宗教信仰自主性发挥提供更多的筹码。民间宗教信仰支持对象走向多元化，在选举中越来越多掺入有利自身教派和团体发展的考虑，甚至扶植代言人和推出自己的候选人。二是从天命思想的流弊层面，阐释台湾政治界流行风水、算命热的奇特现象。在台湾，受传统天命思想影响，加之政治界竞争的激烈，风水尤其“阳风水”成为政治人物常常考虑的问题，在“总统”大选时更是风行，在政界还盛行“以命相术来预测分析政治形式的现象”，被传媒奚落为“不问苍生问鬼神”。三是从妈祖信仰团体在两岸关系中所扮演的角色，探讨民间信仰对当局宗教政策影响及其在两岸宗教交流中所起的作用，进而深入解读民间信仰裹挟地方势力影响高层决策的内在原因。解严以后以妈祖庙为代表的民间信仰团体，积极投身于推动两岸宗教交流进程，尤其在“宗教直航”议题上敢于表达自身利益和诉求，对海峡两岸“宗教直航”和“小三通”起到积极的推动作用。究其缘由，1949年以来台湾政治形势的变化及选举竞争的激烈化是关键性的外部因素，民间信仰自身根植民间社会，与地方派系结合，以及民间宗教势力的壮大，这些特点使民间宗教信仰成为选举动员中重要一环，是内在因素。然综观整体图像，台湾民间宗教信仰的政治参与主要是采取“温和”诉求方式，少有与当局激烈对抗，民间宗教信仰自主性也只是在当局政治权力主导下“有限”的自主。

# 第一章 绪论： 研究的缘起、学术回顾与论文的框架

民间宗教信仰<sup>1</sup>自早期随台湾移民传入台湾后，在台湾数百年曲折历史土壤里，历经荣辱与劫难，深深扎根民间社会，并成为凝聚民间社会力的基础。抗日战争以后尤其是国民党政府退据台湾这段时期，大陆民间宗教纷纷移植入台的，如一贯道、天德教、红卍字会等，有一些甚至是在台湾新创的教派，如弘化院、轩辕教、中华大道等。<sup>2</sup>台湾民间宗教信仰与政治关系开始新的历程<sup>3</sup>。

夏商周以来，在中国历史上，神权始终从未凌驾于世俗权力之上。国民党退据台湾初期，为确保台湾这块“复兴基地”，对台湾进行严密的控制。自1949年5月20日零时起实行全省戒严，颁布戒严法令，开始了长达38年的戒严统治，有些学者称这一时期为“威权体制”时期。在这种形势下，民国宪法规定的所谓“宗教信仰自由”形同虚设。由于政治力的强势封锁下，台湾当局对宗教进行严格的控制和渗透，民间宗教登记的资格受到严格限制，这一时期只有理教和国民党“立法委员”在台创立的轩辕教以宗教团体名义获得登记，其它的民间宗教或是以慈善团体名义登记，或是依托在佛教、道教或轩辕教名义下，或是转入地下活动，像一贯道这样一个颇受非议的教派则屡次受到国民党政府的严厉查禁，并曾一度被迫解散。民间信仰的迎神赛会、降鸾扶乩等活动也遭到限制。从民间宗教信仰角度而言，民间宗教信仰不得不屈从于当局统治需要，或为统治者制造诸如“蒋公王爷”一类的政治偶像，或宣称“忠君”、“忠党”、“忠於三民主义”，或被当局利用作为“反共”宣传的工具。在国民党政治力

---

<sup>1</sup> “民间宗教”指含有明确的教义、教主、经典、神职人员等制度化宗教的特质，但通常不为官方所承认，只能在民间求生存的宗教，如戒严时期台湾的一贯道、慈惠堂等。而“民间信仰”则是指常民的信仰形态，通常只具备制度化宗教的某些特质，如有崇奉的神明等，妈祖、王爷信仰等皆属于此类。二者主要共同点是都流传于“民间”，与国家祭祀或传统的、制度化的宗教有不同的发展空间，在政教关系上拥有较多的共性，因此本文把二者和起来统称为“民间宗教信仰”，来探寻它们与台湾政治关系发展变化的脉络。

<sup>2</sup> 杨惠南：《台湾民间宗教的中国意识》，《海内外台湾人国是会议》9.1—9.12，台北：台湾教授协会、台湾基督长老教会。台湾联通网站：

<http://www.taiwanesevoice.net/TAUP/story/announce/9911/docs/11.html>

<sup>3</sup> 关于政教关系学术界有许多不同的研究模式。一般而言有三种途径：一是制度层面，一是社会层面，一是文化层面。本文为了论述需要，主要以台湾当局政治体制变化为主线轴，结合台湾民间宗教信仰自身发展情况及特点，有所侧重于制度层面，进行研究。

的强势主导下，民间宗教信仰发展受到严重扭曲。而面对国民党在大陆的惨败，国民党籍“立法委员”王寒生，试图建立一个政教合一的宗教。尽管国民党“内政部”最终只允许其以‘轩辕教’名，立案传教，但轩辕教与国民党当局关系之密切，是任何一个民间宗教都少有的现象。然而由于威权政治的严厉控制，直至七十年代末台湾学术界仍然鲜有人敢去碰触这一时期有关政教关系的议题，几乎没有相关论著。

进入二十世纪八十年代，面对国内外政治形势的变化和党外势力的咄咄逼人，国民党不得不对内进行一定的政治革新，宗教政策有所松动；为了遏制党外势力在选举中的发展势头，国民党不得不求助于宗教票源，国民党政府对民间宗教信仰的态度由此从原先的严厉监督、压制转而为“温存”、笼络。民间迎神赛会活动明为禁止实质上已经恢复，民间寺庙也成为候选人发表政见的地方。被国民党当局查禁多年的一贯道因其信众人数庞大，成为国民党重点拉“选票”的对象。一贯道趁机借助选举改善与国民党关系，并最终在解严前夕合法化，而创立于1980年12月21日的“天帝教”，只用一年多的事件就获“内政部”的许可，公开传教。种种迹象表明，民间宗教信仰与政治关系已经悄然在发生变化。但这一时期政治局面依然处于国民党的掌控之下，民间宗教信仰的善男信女堪称“国民党的票仓”，只是被动地成为国民党辅选的工具，没有太多的自主意识。在一贯道合法化过程中，台湾学界积极介入调查，如宋光宇在“国大代表”王兰帮助下，深入一贯道内部，完成对一贯道的调查，写成《天道钩沉》一书，<sup>1</sup>为一贯道翻案，最终成为内政部和警备总部采取措施时“立论的依据”。林万传也著有《先天道研究》一书<sup>2</sup>，提出一贯道是由先天道而来的新论。这一时期有关政教关系的学术论文陆续发表，但数量不多。如翟海源在1982年的《联合月刊》上，连续两次发表《政教关系的思考》；<sup>3</sup>再如陈家伦硕士学位论文《台湾社会之宗教与政治关系的演变——一个宗教团体之社会学分析》可算是第一篇专门探讨政教关系的学位论文。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>宋光宇：《天道钩沉》，台北：作者自印1983年版。

<sup>2</sup>林万传：《先天道研究》台南：麒巨书局1985年版。

<sup>3</sup>翟海源：《政教关系的思考》，《联合月刊》第6、7期；后收入翟海源《台湾宗教变迁的社会政治分析》，桂冠图书出版公司1997年版。

<sup>4</sup>陈家伦：《台湾社会之宗教与政治关系的演变——一个宗教团体之社会学分析》，台湾大学社会学研究所学位论文（1984）。

1987年台湾解严以后，国民党统治绝对权威已然失去，多党政治由此开启，台湾当局对宗教团体的控制进一步松绑，宗教信仰团体获得一个舒展的空间和发展的契机。而在另一方面政治和宗教的结合进一步趋向紧密，在各种大选活动中都有宗教人士的身影，政要人物也频频出入宗教场合，一些宗教更是以其所聚积民间社会力量来介入政治，扮演着积极影响台湾政治走向的关键性角色。<sup>1</sup>有关台湾政教关系的议题逐渐引起学术界的重视。综述性的论著主要有，罗宾斯坦（Murray A. Rubinstein）《现代台湾政教关系之模式》一文，探讨了台湾宗教团体与政府对抗的四个模式<sup>2</sup>；叶永文以统治观点的结构论述，从谋略、权利及道德性等三项统治技艺的角度分析台湾政教关系<sup>3</sup>；李建忠硕士学位论文《政教关系之研究》部分章节论及台湾政教关系<sup>4</sup>等等。专门性的论著主要有，台湾康钰莹、陈玉梅等相关硕士学位论文。<sup>5</sup>这两篇学位论文都是以基督教长老教会为探讨对象。此外还有，萧子君以台北市七号公园的观音像迁移事件为个案研究，重点论述台湾佛教与政治关系等。<sup>6</sup>90年代以来大陆林金水、谢必震教授等还主持《台湾基督教史》、《闽台基督教关系研究》等教育部社科规划研究项目，在他们的指导下徐生忠、翁伟志、郑振清等已先后完成相关的硕士论文，<sup>7</sup>其中不少涉及基督长老教会与政治之关系。

台湾学者瞿海源等人自二十世纪八十年代以来，多次对台湾宗教变迁与发展做深入调查，并在此基础上发表了不少成果。<sup>8</sup>瞿先生对台湾社会变迁形成的世俗化趋势及各宗教本身的世俗化程度相作用，促成不同宗教在变迁趋势上的差异，曾进行深入研究，其中有关民间宗教信仰方面的论述相当深刻，不乏精妙之处，本人受益匪浅。在政教关系方面，瞿先生主要着眼于从一贯道与基督教长老教会的教义、历史、组织及

<sup>1</sup>叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版，页280-281。

<sup>2</sup>罗宾斯坦：《现代台湾政教关系之研究》，收录于《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》。

<sup>3</sup>叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版。

<sup>4</sup>李建忠：《政教关系之研究》，辅大法研所硕士论文（1991年）。

<sup>5</sup>康钰莹：《台湾基督长老教会之政治主张及其信仰与神学观点的分析》，东吴大学（1997年）。陈玉梅：《台湾基督长老教会的政治参与》，台大社会所硕士论文（1995年）。

<sup>6</sup>萧子君：《台湾宗教与政治关系之研究：七号公园观音像迁移事件个案分析》，台大政研所硕士论文。

<sup>7</sup>徐生忠：《荷据时期基督教在台湾的传播及其影响》，福建师范大学硕士学位论文（2000年）；翁伟志：《日据时期台湾基督教之研究以长老教会为中心》福建师范大学硕士学位论文（2001年）；郑振清：《台湾基督长老教会的政治参与》福建师范大学硕士学位论文（2001年）。

<sup>8</sup>瞿海源研究报告包括台湾地区社会变迁基本调查第一、二、三期调查执行报告。研究成果除散见于各报刊之外，主要收入《台湾宗教变迁的社会政治分析》一书，台北：桂冠图书出版公司1997年版。



其与当局关系方面，思考台湾政教之间的关系，并专文探讨了国民党政府查禁与开禁一贯道的政治过程。<sup>1</sup> 瞿海源所带研究生林本炫等人对政教关系也有较系统的研究。林本炫的硕士论文《宗教团体与政治关系之研究—台湾地区的两个案例》，以一贯道和长老教会这两个具有代表性团体作为研究个案，从历史文化和政治角度探讨台湾社会中的政教冲突起因。<sup>2</sup> 此后林本炫还经常在一些报纸期刊上发表一些有关政教关系议题的文章。瞿海源、林本炫在探讨政教关系时，有关民间宗教信仰都是以一贯道为例，主要的原因是一贯道的查禁与解禁过程是民间宗教与政治关系的代表性议题。关于一贯道问题，解严以后宋光宇在《天道钩沉》基础上著有《天道传灯》（1996年）一书，该书主要探讨的是一贯道的发展史，但也较全面分析了解严前后一贯道与国民党的恩怨情仇，为本文提供大量珍贵资料。<sup>3</sup> 大陆方面，则有林国平教授主持的教育部人文社会科学研究规划基金项目《台湾宗教信仰对台湾政局的影响与对策》，基本已经完成。

解严以后，妈祖信仰团体是民间宗教信仰介入政治最为积极活跃的组织之一，其在两岸宗教交流方面发挥的重要作用，引起学术界的关注。张家麟从两岸的政教关系角度来理解妈祖与两岸宗教交流，该论文是为数不多的，较系统地描述妈祖信仰介入政治领域的文章之一<sup>4</sup>，对本文关于妈祖信仰方面的论述多有启发。此外有所涉及的还有，熊自健从海峡两岸宗教政策入手，分析两岸宗教交流的前景；<sup>5</sup> 张珣也撰文分析妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的等特色等。<sup>6</sup> 除此之外，世新大学姚文琦、东吴大学林淑玲、南华大学官朝基等人也有几篇相关的硕士论文问世，这些论文或是从进香活动角度，或是以寺庙政策、组织和活动为切入点，或是从两岸关系进行分析，对台湾政教关系都有所涉猎。<sup>7</sup> 大陆方面，林国平教授《闽台民间信仰与两岸关系的互动》一文

<sup>1</sup>瞿海源：《政教关系的思考》、《查禁与开禁一贯道的政治过程》，均收入《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书1997年版，页335—379。

<sup>2</sup>林本炫：《宗教团体与政治关系之研究—台湾地区的两个案例》，台大社研所硕士论文（1989），1990年林本炫在硕士论文基础上出版了《台湾的政教冲突》，稻香出版社1994年再版。

<sup>3</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明1996年出版。

<sup>4</sup>张家麟：《政教关系与两岸宗教交流——以两岸妈祖庙团体为焦点》，《新世纪宗教研究》，第1卷1期，见：<http://www.china.org.cn/chinese/zhuanti/179096.htm>

<sup>5</sup>熊自健：《海峡两岸的宗教政策与宗教交流的前景》，收入灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心主编：《两岸宗教现况与展望》，台北：学生书局1992年版。

<sup>6</sup>张珣：《妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的等特色》，收入灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心主编《两岸宗教现况与展望》，台北：学生书局1992年版。

<sup>7</sup>姚文琦：《台湾妈祖信仰的进香态度及其变迁—从信众的观点进行观察》，社会发展研究所2002年硕

探讨了闽台民间信仰的形成及对两岸关系的作用。<sup>1</sup>还有一些台湾学者注意到宗教在选举中的作用，如周荣杰著有《台湾的宗教与选举》一文，<sup>2</sup>但该文涉及民间宗教信仰部分的仅论及一贯道，而且论述比较粗浅。庄芳荣《台湾地区寺庙发展之研究》一书，<sup>3</sup>有一节专门探讨台湾寺庙与选举，并运用了政府的统计资料，较为迷足珍贵，但该书关于这一方面只是论述至解严前夕的情况。至于解严以后民间宗教信仰与选举的关系目前学术界并无专文论及，只能有待从散落于各报刊杂志的报导和社论进行整理。

综上所述，台湾政教关系议题虽然已经引起海峡两岸学术界的共同关注，并有相关成果问世，但是针对台湾民间宗教信仰与政治关系进行论述的专著极少，而且只是以某一个案或从某一角度分析，不够全面系统，充其量说刚刚起步。对于拥有台湾人口三分之二强的信徒的民间宗教信仰来说，这种状况实在是台湾政教研究领域的一大遗憾，也正是本文研究的最大意义所在。

本文之所以选择国民党退据台湾之后（1949年后）民间宗教信仰与政治的关系为研究的课题，是因为这段时期台湾政治体制发生翻天覆地的变化，由国民党一党专政到多党政治的开启到民进党上台，受此影响，台湾民间宗教信仰与政治关系也由最初遭受压制到受笼络和利用，最后到“有限”互动，呈现出曲折变化而丰富多彩的历史进程。解读这一历史进程，对于研究战后台湾的政治史、宗教史具有重要的学术价值，也有突出的现实意义。

本文以1949年以来台湾一党专制到多党执政的民主化进程作为民间宗教信仰与政治关系的背景，分三个不同时期展开讨论：第一时期（1949—1970年代末），从宗教政治化角度探讨民间宗教信仰与威权体制下国民党当局统治的关系。这一时期民间宗教信仰遭受压制，民间信仰活动空间很小，民间教派除极个别外，只能以慈善名义登记，或托庇在佛道教和轩辕教名义下，或转入地下活动，像颇受非议的一贯道则长期遭到国民党当局的查禁。在政治力的强势主导下，民间宗教信仰被迫政治化，成为

---

士论文；林淑玲：《寺庙政策与寺庙活动之研究—以两座妈祖庙为例》，东吴大学社会学系1989年硕士论文；官朝基：《宗教非营利组织在两岸关系中的角色与功能—以嘉义地区为例》，南华大学非营利事业管理研究所2003年硕士论文。

<sup>1</sup>林国平：《闽台民间信仰与两岸关系的互动》江西师范大学学报第36卷第4期，2003年7月。

<sup>2</sup>周荣杰：《台湾的宗教与选举》，《台湾风物》四十三卷一期。

<sup>3</sup>庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》，台北：南天书局1995年版。

当局宗教宣化的工具，发展遭受极大扭曲。第二时期（1980年—1987年），主要从选举角度入手，探讨民间宗教信仰与政治关系发生变化的原因。进入80年代，面对国内外政治形势的变化和党外势力的咄咄逼人，国民党不得不对内进行一定的政治革新，宗教政策有所松动，为了遏制党外势力在选举中的发展势头，国民党不得不求助于宗教票源，民间宗教信仰与政治关系开始发生微妙变化。但由于受传统因素影响，这一时期民间宗教信仰只是被动地成为国民党辅选的工具，没有太多的自主意识。第三时期，从三个不同层面，全面审视解严后民间宗教信仰与政治关系。一是选举层面，1987年台湾解严之后，多党政治开启，选战日趋激烈，国民党施展各种动员策略，固守民间宗教信仰票源，仍是民间宗教信仰支持的主要对象，但民进党等频频抢夺宗教票，而民间宗教信仰支持对象也走向多元化，在选举中越来越多地掺入自主性考虑。二是从天命思想的流弊，窥视风水和算命术在台湾政治界流行的奇特现象和原因；三是，从妈祖信仰团体在两岸关系中角色扮演，探讨台湾民间信仰对台湾当局宗教政策及两岸宗教交流的影响，并从政治层面解读民间信仰裹挟地方政治势力影响高层决策的深层次原因。

在资料方面，厦门大学台湾研究院资料室、福建省社会科学院及福建师范大学闽台区域中心资料室等为本文提供了不少便利，又承蒙友人相助从香港中文大学图书馆收集到相关台湾学者著述，导师更是慷慨地提供不少台湾学者宝贵的资料和藏书，台湾江灿腾教授、王见川教授也在笔者写作过程中给予指导，受益匪浅，特在此一并表示深深感激。除上述论著与资料外，由于解严后民间宗教信仰与选举问题几乎无人论述，本人花大量时间和精力查阅和整理台湾《联合报》、《中国时报》、《新新闻》等报纸期刊作为参考，台湾硕博学位论文网及民间教派网站相关资源给本文的研究带来了很大的帮助。此外，大陆及台湾学者有关台湾政治问题研究的资料 and 文章，也为本文背景分析提供借鉴。

最后，由于笔者未能到台湾进行实地考察，对台湾具体社会状况的了解不是很深入，相关的材料也由于客观条件的限制未能全面收集，尤其民间宗教信仰体系本身纷繁复杂，难于全面深入了解，只能抓住可知的、重点的进行论述。因此，本文研究难免存在片面或偏颇之处，还请各位老师、前辈不吝批评指正。

## 第二章 军事威权体制下(1949—1970年代末)的台湾民间宗教信仰

1949年国民党退据台湾，对台实行高压统治，对宗教进行严格的控制和渗透，民间宗教信仰受到诸多限制。由于政治力的强制介入，民间宗教信仰不得不屈从于当局统治需要，成为国民党宗教宣化的工具，并在特定的历史背景下，出现一个具有浓厚党国色彩的本土新兴宗教——轩辕教。这一时期民间宗教信仰政治化现象极为严重，发展变化遭受极大扭曲。值得注意的是，即使在国民党专制统治之下，民间宗教势力仍在悄然发展，民间宫庙虽然受到当局的控制与渗透，但主导地方政治事务的传统特性依然持续。针对以上特点，本章将分三个部分逐一进行讨论。

### 第一节 国民党限制宗教的政策与民间宗教信仰的处境

#### 一、国民党政府的威权统治和宗教策略

国民党在大陆惨败后，为确保台湾作为反攻大陆的基地，对台湾进行严密控制。1949年5月19日，国民党台湾省政府及警备总司令部发布戒严令，宣布台湾地区从1949年5月20日零时起实行全省戒严，开始了国民党长达38年的戒严统治。随后又依据“戒严法”制定了“惩治叛乱条例”，5月27日台湾省警备司令部又颁布“戒严期间防止非法集会、结社、旅行、请愿、罢课、罢工、罢业等规定实施办法”及“戒严期间新闻杂志图书管理办法”，从而全面地冻结了公民的各项权力。

根据戒严令及相关法律，国民党当局对社会团体采取了严格的控制。国民党充分运用党组织及公权力积极介入和控制社会团体，若林正丈对国民党的介入方式曾有过这样的归纳：

(一) 社会战略上的重要社会团体，由党国体制主导团体的组织，取得对此团体的领导权。

(二) 对已经成立的团体，由党组织加以渗透，掌握其领导权。

(三) 对想成立与党敌对及竞争的团体，或脱离党主导的团体，利用‘非常时期人

民团体组织法’第八条抢先成立同性质的御用团体加以妨害。<sup>1</sup>

在宗教统治策略上，国民党当局也是采取极为严厉的控制手段，台湾民间宗教信仰完全被置身于国民党的掌控之下。台湾一些学者称这种政教关系为“以政领教”模式。<sup>2</sup>在这种“以政领教”模式下，台湾宗教享有各项权力规定自然受到限制。具体而言，国民党有关民间宗教信仰的限制主要有以下几点：

### 第一，所有宗教只有服膺政治的领导，才有“信仰自由”可言。

根据《戒严法》第11条第2款，关于限制宗教活动的陈述是，在戒严地区内最高司令官有执行“限制或禁止人民之宗教活动有碍治安者”之权力。<sup>3</sup>这一规定实际已经在本质上把政治力量凌驾于宗教之上。或者就如同罗宾斯坦(M. A. Rubinstein)所认为，尽管台湾“宪法”中规定的宗教自由是很简明扼要，但是在现实性(reality)层面上却是非常的复杂，也就是说，“惟有宗教团体不以任何方式挑战国家的权力或权威，以及不纠正对国家意向与其政治道德上的训谕，则宗教团体方能够自由地(unfettered)存在。”<sup>4</sup>反之，一旦某一团体被国民党当局认定有政治上的问题，就会遭到压迫及查禁。

### 第二，严格限制民间宗教合法登记的资格。

这一时期国民党刚刚从大陆败退不久，对于它无法掌控的宗教总是存有疑惧，尤其是对历史上有“造反”不良记录的民间秘密教派更是编织各种理由极力压制。控制的管道之一就是卡住宗教团体合法登记的资格。当局仅准许在一九四九年前是合法登记的民间宗教重新登记，合法传教，若未登记或是非法宗教则要取缔。至于新兴宗教一律不准登记，不能公开传教。这一禁令虽有变通的案例出现，但在原则上一直持续至1987年解严前。<sup>5</sup>

<sup>1</sup>若林正文：《台湾：分裂国家与民主化》，洪金珠，许佩贤译，台北：月旦出版社，1994年，页122-123；转引自叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛2000年版，页245。

<sup>2</sup>台湾学者叶永文、林本炫等均持此观点。

<sup>3</sup>若林正文著：《台湾：分裂国家与民主化》，洪金珠，许佩贤译，台北：月旦出版社1994年版，页122-123。

<sup>4</sup>Murray A. Rubinstein(1987), Patterns of Church and State Relations in Modern Taiwan, 收录于《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》页359-76, 页364, 转引自叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛2000年版，页186。

<sup>5</sup>江灿腾、王见川：《云林县发展史》第六篇《宗教与社会》，云林县政府1997年版，页10。

### 第三，约束民间信仰习俗活动。

1948年11月国民党政府颁布《查禁民间不良习俗》法令，台湾省政府随即据此订定查禁办法。“其中与宗教信仰有关之条文是《查禁神权迷信》，在此条文中，凡‘崇拜邪教开堂惑众者、供奉淫神藉此敛财者、设立社坛降鸾扶乩者、举行迎神赛会者’等都要取缔。”但是，“由于民间信仰活动如迎神赛会，早已成为百姓的习惯，若无替代品，不仅很难彻底制止且会引起信徒的反弹，所以当时的宗教活动实质上是受到限制而非完全查禁”。<sup>1</sup>可见，戒严时期民间信仰尽管同样受到限制，但相对于民间宗教的弹性空间则相对较大。

## 二、威权体制下台湾民间宗教信仰的处境

国民党党政不分，政教不分，为了统治利益利用行政权对宗教信仰进行严格控制的做法，使台湾民间宗教信仰受到很大程度的约束，处境较为艰难。主要表现为：

### （一）民间宗教能够获准以宗教团体名义公开传教的很少

从大陆传入的民间宗教，仅有理教得以在1949年5月25日获准以“中华理教总会”名义重新登记为宗教团体，而道院、万国道德会、世界红字会和同善社等虽然获得准许重新登记，但均不是宗教团体名义登记。在台湾新创立的民间宗教，仅有国民党“立法委员”王寒生创下的轩辕教获得额外恩准立案，至于其它新兴宗教一律不被准许登记。也就是说，50年代至70年代末民间宗教只有理教和轩辕教真正以宗教团体名义登记，其它教派为了能够继续传教，只能依托在佛教、道教及轩辕教的名义下活动，或是以寺庙形式存在，或以慈善团体名义登记，或是转入地下活动。

以天德教为例，它是从大陆传入的民间宗教，1927年由萧昌明在大陆正式创建。国民党败退台湾后，1953年萧昌明弟子王笛卿由香港转入台湾高雄，1965年在高雄、台北设立公共道坛，同年10月30日王笛卿邀王德溥（前内政部长）、赵恒惕、刘峙等64人联名申请“天德圣教”立案登记，但是没能获得当局的批准，后转而筹组“中国精神疗养研究会”。<sup>2</sup>

<sup>1</sup>王见川：《台湾民间信仰的研究与调查》，《宜兰文献杂志》36期，宜兰县立文化中心1998年11月，页11。

<sup>2</sup>张新魔：《台湾的新兴宗教》，节选自《当代新兴宗教》，东方出版社1999年12月版。网址：[http://www.cass.net.cn/zhuanti/y\\_haixia/hx\\_01/hx\\_01\\_16.htm](http://www.cass.net.cn/zhuanti/y_haixia/hx_01/hx_01_16.htm)。（下同）

又以慈惠堂为例，慈惠堂是战后台湾本土源生的宗教，奉瑶池金母为主神。1962年国民党政府差点将慈惠堂定位为“邪教”，就在这一时候道教第六十三代天师张恩溥接受记者采访，称其为道教中的瑶池派，“缓解了当时的紧张局势”。<sup>1</sup>1966年内政部听闻慈惠堂已拥有四十五个分部堂，势力不小，准备加以取缔，慈惠堂总堂主人连忙联名请张恩溥派人指导整理慈惠堂的党务。1967年3月27日张恩溥出席了慈惠堂堂主联席会议，再次肯定了慈惠堂为道教下的成员，慈惠堂众堂主也趁机联合宣称，慈惠堂“属于中华道教，自成瑶池道派”自此慈惠堂正式成为中华道教的支派之一，免受官方的取缔。<sup>2</sup>

再以鸾堂为例，鸾堂清末由大陆传入台湾，以扶鸾为主要活动。在战后鸾堂几次以‘儒宗神教’、‘圣教会’等名义，展开争取合法的组织联合行动，但都因法令限制而宣告失败，最后被迫加入道教会或以寺庙型态活动。这也是现今很多鸾堂，自认为道教的原因。<sup>3</sup>

## （二）民间寺庙被迫选择加入“中国佛教会”或“道教会”

1958年台湾“内政部”发出指示，“凡有和尚主持之寺庵，其性质属于佛教；道教主持之庙宇，其性质属于道教”，‘接着要求各寺庙选择参加“中国佛教会”或是道教会，国民党当局的本意是想将民间信仰纳入道教会，由道教会来指导民间信仰。哪知“内政部”的这一做法“引起大庙的抗议”。1976年内政部只得函示：“寺庙宗教派别之认定，应尊重寺庙之选择。”<sup>4</sup>这或许是在军事威权主义时期，民间宗教信仰对国民政府的政策唯一一次表示抗议，并最终取得成功的大举动，但其权利也仅仅局限在于选择谁作为自己名义上的主子而已。

## （三）民间教派遭查禁和取缔：以一贯道为例

一贯道是解严前台湾最受非议的民间教派之一，关于一贯道的道统是个较为复杂

<sup>1</sup>王见川：《慈惠堂与张天师》，收入王见川、李世伟：《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化2000年版，页264。

<sup>2</sup>关于慈惠堂与道教张天师的的关系，详见王见川、李世伟：《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化2000年版，页264—266。

<sup>3</sup>王见川：《台湾民间信仰的研究与调查》，《宜兰文献杂志》36期，宜兰县立文化中心1998年11月，页11。

<sup>4</sup>蔡相辉：《近代化与台湾的民间信仰》，《台湾文献》第五十一卷第二期，2000年6月，页240。

<sup>5</sup>蔡相辉：《近代化与台湾的民间信仰》，《台湾文献》第五十一卷第二期，2000年6月，页240。

的问题，目前仍存在争议。台湾部分学者认为一贯道的前身是清代的“先天大道”。<sup>1</sup>“一贯道也自称接续六祖慧能之道统，后经七祖白玉蟾、马端阳，八祖罗蔚群，而后九祖黄德辉创先天大道，至清末的十六祖刘化晋改名为一贯道，故而一般认为一贯道是先天道里的一支改革派。”<sup>2</sup>一贯道所崇拜的对象为“无生老母”和“神仙圣佛”，其基本教义是由无生老母、三期末劫、九二真人、三期普度等组成。一贯道的入道仪式包括，献供礼、献香礼、请坛礼以及辞驾礼。<sup>3</sup>目前台湾的一贯道可以说是一贯道第十八祖师张天然重新建立的，<sup>4</sup>张天然通过扶乩接掌一贯道之后，对一贯道教规和仪式进行了改革。抗日战争时期一贯道开始在军阀政客中发展道亲，依赖军阀政客为其传道开方便之门，由此一贯道在南京及其它沦陷区的道务发展十分顺利。抗战胜利之后恰恰由于一贯道与汪伪政府过往从密，成为国民党政府查处该教的一大缘由，一贯道总坛被国民政府以汉奸罪查封，一贯道被迫停止活动。<sup>5</sup>抗战胜利之后，先是宝光坛的陈文祥夫妇到台湾传道，随后宝光坛、基础坛、文化坛、以及后来发展成为兴毅、天祥和安东组的道亲，都开始陆陆续续进入台湾。

在台湾，国民党政府从很早就开始取缔一贯道，自1951年起直到1987年1月13日政府宣布解禁为止，前后历经三十多年。在这期间共有几次大的查禁，最早是1950年“台湾省保安司令部”查报一贯道的传教活动，有涉及迷信及妨害地方治安的事证，经呈“行政院”交“内政部”研议后，认为有暂时停止一贯道传教的必要，于是在第二年指示省政府查禁一贯道。<sup>6</sup>1953年内政部引用《查禁民间不良习俗办法》将一贯道列为邪教。1959年内政部再度下令取缔一贯道，当时警备总部第三组组长具有“国大代表”身份的郑邦卿，自称一贯道临时代表，向台湾当局有关单位提出立案申请书，并且对于一贯道的状况有客观的说明，但台湾当局显然对此并不采信，对一贯道的查禁依然继续。1960年的台湾省主席周至柔再度下令严格取缔一贯道。<sup>7</sup>1963年3月13

<sup>1</sup>此观点可详见，林万传：《先天道研究》台南：闾巨书局1985年版。

<sup>2</sup>林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社1994年再版，页15—16。

<sup>3</sup>郑志明：《先天道与一贯道》，正一善书出版社1989年版，页153。

<sup>4</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明出版1996年版，页9。

<sup>5</sup>秦宝琦、晏乐斌：《地下神秘王国一贯道的兴衰》，福建人民出版社2000年版，页290—292。

<sup>6</sup>高泉锡：《弘扬儒家伦理道德，达成天人合一——一贯道的起源与精神》，《中央月刊》1987年2月，页45。

<sup>7</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页159—166。



日，面对外界的不利报导和政府的查禁，郑邦卿、陈志浩和张培成三位一贯道人士代表一贯道在报纸上刊登启事，为一贯道做辩护，但是一贯道的辩驳并没有消除各方面的压力，相反地一贯道胆敢公然在报纸上发表声明，惹恼了当局，被认为是胆大包天，“藐视法令”，几位“老前人”先后被叫去审讯。一贯道忙请出曾经担任过总统府参军长的刘士毅上将帮忙从中斡旋。但是事态未见转机，同年6月10日一贯道被迫宣布解散。<sup>1</sup>一贯道被迫宣布解散之后，并没有完全停止传教，而只是转入地下活动。据台湾研究一贯道专家宋光宇统计，1963年至1981年十几年间，几乎每年都有取缔一贯道的报导，见诸报导的大约共计有114件。<sup>2</sup>

一贯道除了秘密传教以外，还与其它未能得到内政部批准公开传教的民间宗教一样，采用其它一些方式，大致有二：一是找靠山，如有不少基础组的道徒跟轩辕教合作参加关帝皇帝神宫的活动，基础组的前人张培成本人则“带领各支线个别加入台湾省道教会”；二是建大庙，然后依照政府规定，公开登记在各县市的道教会或是佛教会的名义下，成为该会的会员。<sup>3</sup>

关于一贯道被查禁的理由较为复杂。早期国民党政府查禁一贯道的理由，散见于个大报端，比较集中的一次是1971年警备总部印发了一本名位《为什么要查禁一贯道》的小册子，里面提到：“综观元末以来的历代祸乱之源，都是奸宄份子利用秘密教门从事结伙，轻者作奸犯科、伤风败俗；重者聚众倡乱，盗寇劫掠，是以当政者无不视之为罪恶祸乱的渊藪，而予以严禁。”并总结出一贯道对社会的几点危害：

一、妖言惑众，腐蚀群众心理。

二、作奸犯科，从事不法行为：一些无业游民，地痞流氓，鼠窃狗偷之辈，寄生其间，藉邪教掩护，利用迷信心理，而行其恐吓、欺诈、敛财、奸淫等不法事实。

三、操纵教徒，干扰地方选举：每逢地方公职人员及民意代表选举时，野心份子每利用邪教组织，操纵选举，掌握选票，把持竞选活动。

四、邪行怪异，败坏善良风俗。

五、为共党利用，掩护统战活动：匪伪阴谋份子藉邪教为掩护，秘密进行散布谣

<sup>1</sup>以上参见宋光宇《天道传灯》(上)，台北：王启明出版1996年版，页173-179。

<sup>2</sup>宋光宇：《天道传灯》(上)，台北：王启明出版1996年版，页186-187。

<sup>3</sup>宋光宇：《天道传灯》(上)，台北：王启明出版1996年版，页190-191。

言，搜集情报及一切反政府的阴谋活动。<sup>1</sup>

林本炫曾就 1963 年和 1971 年两次取缔行动进行总结，认为政府对一贯道的指控不外乎教义上、道德上和政治上的理由。教义上当局视一贯道的某些教义或仪式为邪说妖行；道德上指控一贯道敛财、奸淫，还指控其“裸体崇拜”；政治上当局认定一贯道是“白莲教遗毒”以及“操纵选举”、“为匪利用”。<sup>2</sup>林本炫的分析鞭辟入里，关于教义、道德上的理由本文暂不讨论，仅提出三点看法：

其一，在警备总部列出的五点理由中有两点是政治上的原因，如果再加上“秘密教门为历代祸乱之源”的理由则有三点。可见这一时期，政治问题是一个重要的考虑因素。实际上 1949 年之前一贯道就已经遭到国民党当局的查禁。其中的一大原因本文上面已经提到，乃是因为其与汪伪政府过往从密。一贯道一向标榜自己不问政治，也不参与政治<sup>3</sup>，但是却积极拉拢政治人物入道。汪伪汉奸省长唐仰杜，汪伪二方面军总司令吴化文、副总司令宁春霖、参谋长郭受天等大汉奸，都曾为一贯道的活动提供保护。<sup>4</sup>褚民谊、孙祥夫、李丽久等南京政府高官也是一贯道徒。<sup>5</sup>这一历史问题不能不引起国民党的警惕。可见国民党当局对一贯道原本就存有猜疑和芥蒂。

其二，一贯道传教时极为隐蔽和神秘，尤其是在“传三宝的初戒仪式中一定要摒弃外人”，在隐蔽的情况下举行。还有一些信徒们传道时，自认为是在“办天上事”，不愿让世俗的警察过问。<sup>6</sup>这种“秘密集会”方式本来就为历代统治者所忌讳，正如警备总部小册子中所说的，当政者无不视之（秘密教门）为罪恶祸乱的渊藪。在国民党立足台湾未稳的情势下，这种“秘密集会”的民间教派更容易刺激“草木皆兵”的国民党当局的敏感神经。一贯道的势力发展越快，国民党只会越是如坐针毡。国民党当局既然无法掌控一贯道，出于安全考虑，自然冠之以“为共党利用，掩护统战活动”的罪名。这也正好解释了国民党不断取缔一贯道的真实的、内在的原因。

其三，关于“操纵教徒，干扰地方选举”的说法，实际上是莫须有的罪名。因为

<sup>1</sup> 翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书出版公司 1997 年版，页 369。

<sup>2</sup> 林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社 1994 年再版，页 27。

<sup>3</sup> 陆仲伟：《一贯道内幕》，江苏人民出版社 1998 年版，页 169。

<sup>4</sup> 参见，秦宝琦、晏乐斌：《地下神秘王国一贯道的兴衰》，福建人民出版社 2000 年版，页 260。

<sup>5</sup> 转引自江灿腾、王见川：《云林县发展史》第六篇《宗教与社会》，云林县政府 1997 年版，页 104。

<sup>6</sup> 宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版 1996 年版，页 71。

这一时期的一贯道虽有一定发展但未成气候，还不足以干扰地方选举。反之，这一时期台湾的整个政治气候笼罩在国民党的“党国体制”统治之下，当局统治并未受到任何党外威胁和挑战，在选举中不需要一贯道的帮助。也就是说，恰恰是因为一贯道对于国民党而言不具有任何的价值，当局才会去取缔它。到80年代国民党统治遭受党外势力的挑战发现一贯道可以作为选举的后盾时，国民党政府就很少再提查禁这回事了，即使有一些查禁也是个别地方的作为。

#### (四) 民间宗教信仰遭受压制的附带后果

国民党政府抑制新兴民间宗教而扶持传统佛道教的政策，使许多民间宗教无法获得合法身份，如慈惠堂、鸾堂、一贯道等等，它们为了能够继续传教，大多数只能托庇在佛教会或道教会的名义下活动，也有少数挂在轩辕教名义下活动。在民间寺庙方面，1958年国民党政府要求各寺庙按标准选择参加中国佛教会或是道教会，遭到强烈抗议后又放任不管。民间宗教信仰本来就是佛道混合的产物，一些民间教派甚至是具有“三教合一”，“五教合一”的特性，不能简单地归结为佛教或道教。由于政府并未明确的规定什么神应该隶属何教，听凭各庙宇随缘参加某一个教会。”佛教会、道教会和轩辕教等掌握可以核发寺庙身份证明的大权，为自身利益，“各自争取寺庙前来登记”。<sup>1</sup>其所造成的后果之一，就是台湾的佛教会或道教会“像由许多性质相近而又不互相统属的教派与寺庙所组成的‘同业公会’”。<sup>2</sup>国民党政府对宗教信仰蛮横无理强加干涉的做法，导致台湾佛道之分更加混乱。

## 第二节 台湾民间宗教信仰的扭曲发展

戒严早期，由于国民党政治力的强制性介入，民间宗教信仰不得不屈从当局的需要，政治化现象极为严重，具体表现为以下四个方面。

### 一、神化国民党领袖

中国民间宗教信仰本身具有随意“造神”的功能，在其神谱体系中总是不断有新

<sup>1</sup>宋光宇：《宗教与社会》，东大图书公司印行1995年版，页254。

<sup>2</sup>宋光宇：《宗教与社会》，东大图书公司印行1995年版，页254。

的神祇出现。由于受到国民党当局利用宗教巩固自身统治的企图所影响，台湾民间宗教信仰造神运动中充满着政治气味。将国民党领袖人物神格化，是这一时期民间宗教信仰造神运动政治化的极端体现。

在台湾鸾堂扶乩中出现的神仙很多，“如文人李白、杜甫、经学家郑玄，理学家朱熹、文天祥，甚至如建立民国的国父孙文先生，被尊为‘开国真人’，先总统蒋公被尊称‘仁德真君’，也降坛扶鸾阐教。”<sup>1</sup>“轩辕教与国民党渊源极深，该教称其道统自黄帝一直延续到蒋介石，<sup>2</sup>也就不足为奇。1969年创立于台湾的弘化院，主要流行于随蒋介石退至台湾的国大代表、退役将校、大专教授等移民集团当中，政治化现象很严重，该教认定孙中山和蒋介石，死后都已升天成神，分别名之为“后汉尊者”和“兴汉尊者”。<sup>3</sup>

就民间信仰层面而言，最典型的事例是，1975年蒋介石去世后民间称之为“蒋王爷”或“中正祖”，并出现供奉蒋介石的庙宇。在所有供奉蒋介石的庙宇中，比较有名的有：淡水的魁星宫、北市吴兴街的明龙堂、基隆市调和街的大众庙、三峡麒麟山的中正宫、桃园龟山的灵云寺、后龙南势山麓的中正庙、高雄旗津半岛的感恩堂……。<sup>4</sup>这些庙宇规模都不大，只是一些小庙小祠；数量不是很多，不超过十间。但却让当局的党政要员不敢怠慢，例如：“基隆市的大众庙，落成安座时，特别邀请了基隆的党政要员前来观礼，根本就没有人敢缺席。”，“三峡麒麟山的中正宫，还设法得到当时担任台湾省主席的李登辉题字的对联：“严恭立极蒙恩戴德颂千秋，化育承天救世安民功不古”。<sup>5</sup>黄伯和曾经对此发出感慨：

“宗教绝对化自己的教义排除异己，已经够可怕了。台湾的宗教却更可怕的时常与政治勾结，制造政治偶像来叫人民膜拜。把政治理念或政治人物神化，原是独裁国家统治人民的共同伎俩，但是由宗教界去为政治人物祝圣，而抬出什么‘蒋公王爷’的偶像来，能不叫我们对台湾的宗教为之侧目、讶异？宗教战争固然可悲，但当宗教成

<sup>1</sup>转引自朱天顺：《试析台湾民间宗教和民俗信仰的负面功能》，《台湾研究集刊》1987年2月第16期。

<sup>2</sup>张新鹰：《台湾的新兴宗教》，节选自《当代新兴宗教》，东方出版社1999年12月版，网络版。

<sup>3</sup>郑志明：《台湾民间宗教结社》，南华管理学院1998年版，页369、389。

<sup>4</sup>刘还月：《人能造神，也能毁神—台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》四十九卷三期，页194。

<sup>5</sup>刘还月：《人能造神，也能毁神—台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》四十九卷三期，页194。

为政治的工具，为政治统治制造偶像时，这种政教联手对人民的剥削，压榨、迫害，我们良不哀叹！要拯救人的宗教，该先拯救自己吧！”<sup>1</sup>

## 二、沦为国民党当局“反共”宣传工具

“反共”是军事威权体制时期国民党最重要的基本国策，因此这一时期台湾民间宗教信仰为了对国民党当局的输诚，被迫表示“反共”的政治立场。民间宗教信仰沦为当局“反共”宣传的工具，可谓戒严时期国民党“反攻大陆”政策下的宗教产物。

1963年面对国民党当局的查禁和社会上诸多的负面报导，张培成、郑邦卿和陈志浩三人代表一贯道提出辩护，在此声明中，一贯道鲜明地表示自己对于国民党党当局的忠心，并声称：一贯道“不但为本国一最进步之宗教，抑亦为反共抗俄一大动力。”如果“对于良善之人横加诽谤，淆惑社会人心，其关系本道同仁者尚小，而影响善良风俗与反共力量者实大。”<sup>2</sup>一贯道希望通过这番“爱国”“反共”政治立场的表态，换得国民党对一贯道的信任。但国民党当局并不领情，一贯道最终还是被迫宣布解散。

如果说一贯道作出“反共”立场的表态，多少还有一些是受国民党当局逼迫。那么弘化院具有出人意外的浓厚“反共”教条，则更多出自于自身的因素。如前所述，弘化院创立于1969年，主要流行于随蒋介石退至台湾的国大代表、退役将校、大专教授等移民集团中，其宗教理论多与政府政策相配合，该院的鸾文屡次强调以五教至尊慈悲救世的宏愿，来消灭台湾当局所谓“赤化浩劫”，1978年，该院扶出关圣帝君的鸾文云：“佑中华，除共匪，施法力，保基地，因缘熟，收故土。忆往年，显灵验，救金门，退匪兵，廿年来，得安静。”<sup>3</sup>“这种与政府政策相配合的宗教理论，反映出其信徒结构的集体需求与共同意识，为该宗教团体的最大特色。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup>黄伯和：《宗教与自决》，台北：稻香出版社1990年版，页210-211。

<sup>2</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明出版1996年版，页174。

<sup>3</sup>郑志明：《台湾民间宗教结社》，南华管理学院1998年版，页389。

<sup>4</sup>郑志明：《台湾民间宗教结社》，南华管理学院1998年版，页388。

就民间信仰而言，台湾屏东县高树乡长荣村有一座延平郡王祠（感化堂），延平郡王祠（感化堂）的正殿有副对联说：“英灵如正昔，护国朝剿匪荡寇，殷殷赤子咸沾圣德报崇祠；筚路以启疆，异族拓土屯田，耿耿孤忠誓报大明怀壮志”。<sup>1</sup>感化堂创立的时间是1959年，正值台湾掀起“反共抗俄”热潮的时期。而感化堂的沿革上也说“该堂塑郑成功像的目的是为了建设台湾为‘复兴基地’。<sup>2</sup>如此巧合，感化堂正殿对联的内涵也就显得“意味深长”。

官方另一渗入和利用民间寺庙的典型例子，是政府对李光前庙的官方诠释。李光前是国民党第十四师四十二团的中校团长，战死于古宁头战役。民间怕军魂扰民，因此请神示建了这座庙，并且得到金防部司令夏超命令县政府给予的补助。但是金防部司令夏超要求叫李光前庙，而不叫军府万兴公。<sup>3</sup>这仅是官方对该庙干涉的事例之一。1976年军方撰写的李光前烈士庙落成志碑文称：李光前“忠勇为国保土安民之壮烈精神足可为国人效法。”“式凭正气千秋，斯不特崇功报德，馨香百世，亦足以鼓舞士气，蹈历振扬，坚定反攻复国必胜之信心。”<sup>4</sup>由此可见，国民党当局对李光前庙各项事物的插手，无不着眼于强化政府“反共”宣传的利益。

或许正如台湾学者所说，实利主义的倾向也使民间信仰养成向执政者屈折，更造成庶民思想。这就是经济利益与实利主义结合，颠倒了整个关系。<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>朱荣贵：《延平郡王信仰初探》，收入李丰楙、朱荣贵编：《性别、神格与台湾宗教论述》，台北：中央研究院文史哲研究所筹备处1997年版。

<sup>2</sup>朱荣贵：《延平郡王信仰初探》，收入李丰楙、朱荣贵编：《性别、神格与台湾宗教论述》，台北：中央研究院文史哲研究所筹备处1997年版。

<sup>3</sup>参见，戚长慧：《从鬼格到神格：古宁头战役后金门西浦头军魂崇拜的时间与空间探讨》，收入李丰楙、朱荣贵编：《性别、神格与台湾宗教论述》，中央研究院中国文史哲研究所筹备处1997年版，页173。

<sup>4</sup>戚长慧：《从鬼格到神格：古宁头战役后金门西浦头军魂崇拜的时间与空间探讨》，收入李丰楙、朱荣贵编《性别、神格与台湾宗教论述》，中央研究院中国文史哲研究所筹备处1997年版，页181。

<sup>5</sup>江灿腾 蔡维民：《青年学者论坛》，见张珣、江灿腾合编《当代台湾宗教研究导论》宗教文化出版社2004年5月第1版，页132。

### 三、轩辕教亲国民党政治立场的渊源

#### ——王寒生“国教”梦的破灭

宗教屈服于世俗的强权政治，这本是戒严时期一个普遍的现象。但此时却有一个新兴的本土宗教——轩辕教，从创教伊始就与当局有千丝万缕的关系。

轩辕教由王寒生创立，于1957年3月1日获内政部正式批准，7月21日举行首届归宗。王寒生本人背景较为特殊，曾经担任中国国民党长春市党部的主任委员、国民参政会参政员、制宪“国大代表”、“立法委员”等职<sup>1</sup>。1949年国民党在国共内战中大溃败，具有国民党籍“立法委员”身份的王寒生也随国民党当局撤到台湾。王寒生到台湾后面对国民党在大陆的失败，将其归结为“民族精神的崩溃”，并认为“欲提高民族精神，必须复兴民族文化，宗教是中国文化的基础，所以当速重整中国固有的宗教”<sup>2</sup>可见，王寒生创立轩辕教伊始就打上政治的烙印，从而为轩辕教以后的政治立场和政治认同奠定基调。

王寒生将黄帝开国至西汉二千五百年视为政教合一，称为‘前期宗教’，由政府官吏主管之。东汉至民国为政教分立，称为‘后期宗教’，由私人创立之。王氏决定承继‘前期宗教’的传统，奉轩辕黄帝为教宗。”<sup>3</sup>希望由此创立一个由“政府官吏主管”的，政教合一的宗教。1956年得到当时的“内政部长”王德溥暗示后“时机成熟”后，王寒生向“内政部”提出申请立教，但“内政部”不敢批准，“遂转交国民党中央党部，党部第五组及设计考核委员会共同开会研究，颇多辩论，多不赞成，终凛于蒋介石的训词，党部才同意批准立案，并转交内政部批准。”<sup>4</sup>“不过，王寒生最初的用意是要复兴中国的‘国教’，但内政部以中国社会向来宗教信仰自由为由反对，于是改名为‘轩辕教’”<sup>5</sup>以王寒生这样具有党国背景的人，申请立教尚且不易，更可说明在

<sup>1</sup>王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页62。

<sup>2</sup>王寒生，《印证》，轩辕教总部印行，1978年5月，页1-3，转引自王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页64。

<sup>3</sup>王寒生，《印证》，轩辕教总部印行，1978年5月，页1-3，转引自王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页64。

<sup>4</sup>王寒生，《印证》，轩辕教总部印行，1978年5月，页8；转引自王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页67。

<sup>5</sup>王寒生，《印证》，轩辕教总部印行，1978年5月，页8；转引自王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页67。

当时的体制下，宗教完全被置于政治力的控制之下，必须服从于政治的导向。而王寒生“国教”梦的宣告破灭，也说明受中国固有的传统及社会的进步因素影响，希望在台湾建立政教合一的宗教的想法是不切实际的。

王寒生创立“国教”的愿望虽然没有实现，但由于王寒生本人的背景和创教的初衷，加上王寒生的经营，创立后的轩辕教与国民党的关系却走得极为密切。1958年，“轩辕黄帝庙筹建委员会”由当时的党国大老于右任、何应钦、倪文亚、蒋渭川等百余人组成。<sup>1</sup>轩辕教成立后，又聘请当时的党国要员任该教的辅导，包括：严家淦、王世杰、张其昀、郑彦棻、唐纵、徐柏园、倪文亚、黄朝琴、马纪壮，罗友伦、黄季陆、陶希圣、上官业佑、雷法章、史尚宽、邹作华、陈庆榆、江构、黄天爵、李朴生、郭骥、王德溥（“内政部长”）、王钟、胡建中、徐鼎、雷殷、萨孟武、吴俊生、蒋渭川、徐晴风、谢然之；李白虹、邓文仪、柳克述、马润庠、钱其深、陈友钦、杨君励、张秦翔、詹纯监，郑晶聪、韩俊杰、张金监、黄玉明、郭德权、乐干、王致云、王秉钧、严廷扬、卢宗濂、广禄、杨一峰、周厚钧、刘锡五、蒋公亮、莫萱元、杜苟若等五十七人，含括本省籍与外省籍的要员。<sup>2</sup>

王寒生政治背景雄厚，又得到当时内政部长王德溥的支持而立案，本身就使轩辕教充满了政治的色彩，王寒生创教的宗旨更是为轩辕教亲国民党的政治立场和政治认同奠定基调。创教后王寒生能够聘请到众多的党国要员任该教的辅导，是中国历史上任何一个民间宗教都不曾有过的现象，也是在国民党白色恐怖统治下，任何一个民间宗教都不敢想象的事，因此轩辕教的创立只能说是特定时代下的特殊产物。这种特殊的身份为轩辕教早期的发展提供了不少有利条件，使它能够吸收台湾一些被禁止的民间教派信徒，如鸾堂等，并在当时台湾戒严体制下异军突起，迅速成为官方承认的“七大宗教之一”。但任何事情都具有两面性，轩辕教与国民党当局过于密切的关系后来成为束缚轩辕教发展的重要原因。

---

<sup>1</sup>李世伟、王见川：《台湾轩辕教的考察》，《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化2000年版，页154。

<sup>2</sup>周用兰，《从社会人类学观点看台湾一个新兴宗教—轩辕教》，台湾大学考古人类学系毕业论文，1972年，页14。转引自王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究—以轩辕教为考察对象》，台湾风物第四十八卷第三期抽印本，页78。



### 第三节 台湾民间信仰与地方政治势力的结合

台湾民间信仰与台湾移民史、开发史同步发展，当大陆移民渡过波涛汹涌的台湾海峡，到达这座宝岛时，民间信仰也就传入台湾。这些移民随身携带了来自家乡的神像或神明的香火袋，一伺条件成熟，村民就建造小庙供奉这些神明，等村落发展到一定程度之后，再把小庙扩建成大庙，一些较具影响力的神明甚至成为不同祖籍人们共同生活的信仰中心。<sup>1</sup>许多族群、行业和地方性组织普遍以某一神明为保护神，以祭祀的组织形式约束组织成员。颜芳姿在其论文《从竹塹城内内妈、外妈的管理权谈族群、水郊与政治的角力》中，认为清代台湾民间各商号以行业组成自治团体，信仰该行业的保护神，以祭祀的组织形式，约束成员，履行权利义务。这些商团除了累积财富，捐官入仕途之外，还主导地方上的公共事务，如建庙、造桥、筑城等，在地方展现其领导力。<sup>2</sup>

台湾民间宗教信仰自早期随台湾移民传入台湾后，在台湾数百年曲折历史土壤里，历经荣辱与劫难，尤其在“皇民化运动”中，遭受极大的灾难。1949年国民党退据台湾，又用行政权强烈干预民间宗教信仰习俗。但是，民间信仰深深扎根民间社会，凝聚民间社会力的这一传统特性，却顽强地保存了下来。另一方面，戒严时期台湾当局也试图在压制的同时利用和渗透宗教信仰组织。因此，导致民间庙宇与地方势力进一步相互渗透。以大甲镇澜宫为例，由于镇澜宫的庙务组织和政府地方行政组织往往是重叠的，影响力十分大。黄美英曾具体指出，大甲镇澜宫‘刈香’仪式主导权的改变，就是受到‘政治力和政策’的‘运作’，并遭到‘有关单位’介入的结果。该宫1968年改组的‘管理委员会’，乃由大甲、大安、外埔、后里四乡镇的乡镇长、乡镇民代表和村里长为‘信徒代表’组成的。<sup>3</sup>这一特点向我们展示了地方政治势力介入镇澜宫庙务的事实，更体现出寺庙积极吸纳地方官员进入寺庙管理阶层，与地方政治势力相互结合的情形。那么大甲镇的地方人士为什么热衷于进驻该宫的阶层呢？因为大甲镇的政治如果没有借助镇澜宫的统筹力量，很难在当地产生影响。“大甲人都很清楚，担

<sup>1</sup>陈小冲：《台湾民间信仰》，陈小冲著，鹭江出版社，1993年12月，页25—29。

<sup>2</sup>颜芳姿：《从竹塹城内内妈、外妈的管理权谈族群、水郊与政治的角力》，财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会编印：《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》，页115—134。

<sup>3</sup>转引自杨惠南：《台湾民间宗教的中国意识》，《海内外台湾人国是会议》（1996.9.1—9.12），台北：台湾教授协会、台湾基督教长老教会，1999年6月，注55（网络版）。

任大甲镇的镇长或镇代表，甚至各乡乡长、村长，一定都是妈祖的信徒，而且这些人一定得比一般的信徒更加有虔诚的信仰才行。”<sup>1</sup> 1957年4月24日，《台湾日报》曾经登了一则报导，略云，大甲镇长黄子建整天四处奔波，忙于安排妈祖进香团的住宿问题，以及和丰原地方人士接洽游行，参拜事宜。人们问他为什么如此卖力，黄镇长说：如果他不管这些事，马上就会被大甲镇民罢免。<sup>2</sup>可见大甲镇瀾宫在地方政治方面具有相当影响力，该宫巧妙地利用地方自治组织，“把政府在大甲地区的基层干部组合起来，成为他们庙务的组织代表”，并且在进香活动中，打通各种关节，受到大众舆论和传播业的重视。<sup>3</sup>由此，镇瀾宫庙务的开展明显得力许多。这些做法不仅使大甲妈祖进香活动声名远扬，成为台湾一大宗教盛会，同时也使大甲镇瀾宫在地方的政治影响力不断加强。

但是，纵观整个时局，戒严早期台湾民间宗教信仰受到的管制总体多于笼络，即使像民间信仰这样在地方公共事务上具有一定影响力，却也在高层决策方面几乎没有作为。

---

<sup>1</sup>杜荣哲：《论“大甲妈祖的巡礼运动”对信徒神学的启示》，收入董芳苑编着：《台湾民间宗教信仰》长青文化事业股份有限公司出版，1984年7月增订版，页381。

<sup>2</sup>杜荣哲：《论“大甲妈祖的巡礼运动”对信徒神学的启示》，收入董芳苑编着：《台湾民间宗教信仰》长青文化事业股份有限公司出版，1984年7月增订版，页345。

<sup>3</sup>杜荣哲：《论“大甲妈祖的巡礼运动”对信徒神学的启示》，收入董芳苑编着：《台湾民间宗教信仰》长青文化事业股份有限公司出版，1984年7月增订版，页388。

# 第三章 解严前夕（1980年代）台湾民间宗教信仰与政治关系

进入二十世纪八十年代，面对国内外政治形势的变化和党外势力的咄咄逼人，国民党不得不对内进行一定的政治革新，宗教政策有所松动；为了遏制党外势力在选举中的发展势头，国民党不得不求助于宗教票源，改善与民间宗教信仰关系。在这些因素的共同作用下，台湾民间宗教信仰与政治关系开始发生微妙变化。本章第二节和第三节将就台湾民间宗教和民间信仰与当局之间的关系分头进行探讨。总体而言，这一时期民间宗教信仰虽然逐步获得国民党当局的“青睐”，也有像天帝教这样政治性格鲜明的教派，但民间宗教信仰基本上只是被动地成为国民党辅选的工具，没有太多的自主意识。

## 第一节 80年代台湾政治形势的变化与党外运动的崛起

### 一、80年代台湾政治形势的变化与政治革新

八十年代国民党当局在台湾的统治面临新的冲击与挑战，急需变革。考其外在因素主要有：中共中央提出和平统一方针，对国民党形成相当大的压力；尤其是“江南事件”发生后，美国政府一直悄悄对台湾施压，要求其“加速民主化进程”；亚洲太平洋地区出现民主化潮流，韩国、菲律宾独裁政权垮台，让当局不得不吸取教训。<sup>1</sup>内在因素则有：台湾社会朝向多元化发展，党外势力逐渐发展壮大，直接威胁到国民党的统治；国民党面临的“法统”危机越来越严重；江南事件和十信弊案发生，海内外引起强烈反响等等。<sup>2</sup>面临这一系列新的政治冲击，国民党政府在蒋经国逝世前后，不得不“逐渐朝向技术官僚集体领导的体制”，Winkler称其为，国民党政府正由‘硬性’威权主义政权过渡到‘软性’威权主义政权。<sup>3</sup>也有人认为，是由军事威权主义政权过渡到‘软性’威权主义政权。1984年国民党内要求变革的第二代、第三代精英在政坛上压倒保守势力，由台籍技术官僚李登辉出任“副总统”，开明派李焕复出，余国华和

<sup>1</sup>茅家琦主编：《80年代的台湾》，河南人民出版社1991年版，页184。

<sup>2</sup>余克礼、朱显龙主编：《中国国民党简史》，陕西人民出版社2001年版，页49。

<sup>3</sup>林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社1994年再版，页132-133。

马树礼分别执掌“行政院”和国民党中央党部。<sup>1</sup>1986年3月26日，面临内外交困，国民党十二届三中全会召开，正式提出了“应变时局”的“政治革新”口号。1986年4月9日，新的中常会议上蒋经国指定十二名中常委组成十二人小组，对十二届三中全会提出的各项议案“进行策划，分工策行”。<sup>2</sup>5月，“十二人小组”正式提出了“革新”的方案，主要内容包括：“党务革新”，“解除戒严”、“开放党禁”、“充实中央民意机构”、“地方自治法制化和改善社会风气”。<sup>3</sup>在民主化潮流大趋势下，在技术官僚集体领导的体制下，加之国民党忙于政经改革，当局的宗教政策逐渐松动。

但另一方面，国民党当局仍未放弃对宗教领域的控制和渗入的意图，国民党社工会的一份1982—1984年的党务系统报告书中，对国民党这一意图有所暴露。该报告敦促：尽早完成宗教立法，保护合法宗教正常发展，以利宗教辅导业务进行。加强吸收宗教团体负责人，重要干部及神职人员加入本党，积极完成寺庙教堂布建计画，厚植本党在宗教界的基础，政府主管机关及本党各级组织，均应建立寺庙教堂个案资料和重要宗教界人士个人资料，以便加强联系服务。净化宗教信仰，发挥改善社会风气功能，继续疏处少数偏激言论及不妥宗教活动。<sup>4</sup>1983年宗教法保护法草案的公布，是凸现国民党政府该意图的一个典型案例。宗教法保护法草案一出炉，立即遭到宗教界和学术界一片反对。有学者称，这一宗教立法充分显露国民党政府宗教政策的“行政权至上”的原则，及“以表面合法程序达成结构性压迫”的企图”<sup>5</sup>

## 二、党外运动兴起和发展的梗概

自国民党当局于1969年有限度开放中央民意代表增选后，国民党在历次选举中屡遭来自党外势力的挑战。在1972年首次举办的增额中央民代选举中，无党籍人士有‘相当斩获’<sup>6</sup>1975年在“增额选举中，党外人士黄顺兴、康宁祥、许世贤当选，接着，在1977年11月的五项地方选举中，无党籍人候选人，“斩获了30%以上的选票”。<sup>7</sup>国民党在选举中遭到迁台以来最大重挫。在野势力逐渐联为一体，被舆论冠之

<sup>1</sup>沈骏主编：《当代台湾》，安徽人民出版社1990年版，页265。

<sup>2</sup>茅家琦主编：《80年代的台湾》，河南人民出版社1991年版，页199。

<sup>3</sup>余克礼、朱显龙主编：《中国国民党全书》，陕西人民出版社2001年版，页49。

<sup>4</sup>转引自叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版，页208。

<sup>5</sup>转引自林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社1994再版，页134。

<sup>6</sup>彭怀恩：《认识台湾—台湾政治变迁五十年》，台北：风云论坛出版社1997年版，页133。

<sup>7</sup>余克礼、朱显龙主编：《中国国民党全史》，陕西人民出版社2001年4月版，页44。

“党外”作为泛称。1978年党外势力首次组成全岛性的“党外助选团”，并且提出“十二大政见”作为党外候选人的共同政见。<sup>1</sup>党外运动的脚步加快，其外在表现是反对组织的强化，形成‘美丽岛政团’，具有政党的雏形。1979年12月“美丽岛事件”爆发，党外运动跌入低潮，但却为后来的再度兴起打下基础。1980年台湾当局恢复举办的中央民代选举，选举战况更是空前激烈，此次选举党外的成绩相当可观，如康宁祥、许荣淑、黄天福（黄信介胞弟）、黄煌雄、黄余秀鸾、张德铭等当选为“立法委员”；周清玉、王兆钊、林应专等当选“国大代表，当选人中有许多与美丽岛事件有关之党外人士。1984年9月由“党外”当选人士组成的“党外公职人员公共政策研究会”正式挂牌成立，“公政会”（该会的简称）的成立，标志松散的“党外”朝向组织化迈进了一步。<sup>2</sup>1985年“公政会”和“编联会”携手组成“1985年党外选举后援会”，以“新党新气象、白决救台湾”为参选口号，并提出20项“共同政见”，“党外”在这次选举中再获胜利，赢得近30%的选票。<sup>3</sup>虽然与前期相比得票率只算是稳定，但当选的人数却大量增加。1986年3月“公政会”还在各地设立分会，反对党成立的时机日益成熟。同年9月28日部分党外人士在“公政会”和“编联会”的基础上，不顾当局组党的禁令，在台北突然宣布成立“民主进步党”，简称“民进党”。<sup>4</sup>面对咄咄逼人的党外势力，国民党的统治权威逐步受到严重挑战。选举在这一时期越来越成为一个左右政局的重要因素，国民党必须在选举中获取压倒性的胜利以证明其业已受到动摇的统治正当性。任何可资利用的选举资源对于国民党当局而言都是十分重要的。

## 第二节 台湾民间信仰与政治关系的微妙转变

反观八十年代台湾民间宗教信仰情形，虽然这一时期仍然受到各种法令的限制，但是七八十年代以来，台湾社会政治经济的变迁给民间宗教信仰的发展提供了肥沃的土壤，不断滋生自身的力量。以下本节首先探讨民间信仰与政治关系的变化。

从信徒比例来看，八十年代中期，台湾社会二十岁以上七十岁以下的人口，有

---

<sup>1</sup>余克礼、朱昱龙主编：《中国国民党全史》，陕西人民出版社2001年4月版，页44。

<sup>2</sup>茅家琦主编：《80年代的台湾》，河南人民出版社1991年版，页203。

<sup>3</sup>茅家琦主编：《80年代的台湾》，河南人民出版社1991年版，页205。

<sup>4</sup>余克礼、朱昱龙主编：《中国国民党全书》，陕西人民出版社2001年版，页50。

65%可认为民间信仰的信徒<sup>1</sup>；从民间信仰的寺庙数量来看，台湾庙宇从1956年的2928座扩长到1980年的6244座，25年间数量增加了两倍多，增长率达到113.25%，即使加上人口增长率考虑，可以发现寺庙的发展与人口的增加尚能保持一个稳定的关系。<sup>2</sup>

如此庞大的信众资源在政治人物眼里，变成可能决定其个人甚至政党前途的一张选票。国民党当局转而拥抱起这支平日里为他们控制的，甚至是不屑的队伍。那么如何利用这支队伍呢？

由于民间信仰不是制度化宗教，组织比较松散，难以下手，最好的办法就是充分利用地方寺庙，尤其是一些影响力比较大的寺庙，于是民间出现了“要搞选举先搞庙”的俗谚。

担任寺庙里的委员是一个很不错的选择。云林县的苏洪月娇曾拼命竞选北港朝天宫的董事，用意就在这里。<sup>3</sup>出席寺庙的活动也是政要人物惯用的方法。戒严时期，国民党政府的宗教政策，对迎神赛会进行限制，法令中也倡导“节约”，但这时为了迎合选举的需要，这些法令和政策经常被有意无意地淡化。1983年，台南县北门乡南鲲鯓代天府举办池府千岁南巡高雄活动，当时共有高雄市市长、民意代表、警察局长、高雄市各界人士五十八人担任迎驾官，市议员十五位担任送驾官。<sup>4</sup>真可谓是冠盖云集。

寺庙被候选人当作政见发表场所，是这一时期政治人物利用寺庙最常见的办法。寺庙是民众生活的中心，每逢初一、十五，或仙佛圣诞，庙里总是挤满了去烧香拜佛的人，即使是平日里也不乏求神问卜之人，场地一般又比较大，自然成为众候选人发表政见的上好地方。庄芳荣曾经根据台湾省各县市选举委员会、台北市选举委员会、高雄市选举委员会所提供之材料，制成1986年中央民意代表候选人利用寺庙发表政见的情况统计表。<sup>5</sup>为了方便比较和分析，笔者根据该表及相关内容重新制成下表，以便对寺庙在选举中的意义有更具体的认识。

---

<sup>1</sup>翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书出版公司1997年版，页34。

<sup>2</sup>余光弘：《台湾民间宗教的发展—寺庙调查资料分析》，《中央研究院民族学研究所集刊》（台）第53期，页95。注：余光弘先生文中“民间宗教”一词并非本文所指的“民间宗教”，而是与本文界定的“民间信仰”意义大体相同。

<sup>3</sup>周荣杰：《台湾的宗教与选举》，《台湾风物》（台）四十三卷第一期，页50。

<sup>4</sup>庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》，台北：南天书局1995年版，页274。

<sup>5</sup>参见，庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》，台北：南天书局1995年版，页328。

县市名称	寺庙名称 (场次)	借用寺庙数	用寺庙总场次	政见会总场次	百分比
台北市	龙山寺 18、保安宫 12、慈诚宫 10 场、慈圣宫 9、广照宫 8、集应庙 7、三玉宫 6、万姓公庙 6、祖师庙 3、普愿宫 2、植福宫 2、景福宫 2、神农宫 1、郑祖厝 1、新福宫 1、万和宫 1、德安宫 1、忠顺庙 1	18	94	540	17.40
高雄市	右昌元帅府庙 17、孔子庙 14、文武圣殿 13、义民庙 13、关帝庙 12、天后宫 12、代天宫 8、朝阳寺 7、大港保安宫 6、玉皇宫 5、湾子温地宫 4、三宝宫 4、镇南宫 4、楠梓代天府 4、龙泉寺 4、元庆寺 4、元亨寺旧庙 4、右昌三山国王庙 3、五千宫 3、宪德宫 3、弥陀院 2、狮甲广济宫 2、五块厝关帝殿 2、援中港代天府 2、廊后北极殿 2、新丰宫 1、广济宫 1、慈正宫 1、天凤宫 1、青云宫 1、后劲凤屏宫 1、朝龙宫 1、义永寺 1	33	162	397	42.74
基隆市	庆安宫 (妈祖庙) 5、暖暖妈祖庙 3、和平岛天后宫 2、七堵妈祖庙 1、华兴街土地公庙 1	5	12	60	20.00
新竹市	竹莲寺 7、天公坛 7、长和宫 5、龙台宫 5、代天府 3、富美宫 2、城隍庙 1	7	30	49	61.22
台中市	辅顺将军庙 22、福寿宫 7、万和宫 6、元保宫 5、南区城隍庙 5、消灵宫 4、军福宫 4、乐成宫 4、宝觉寺 3、均安宫 1、永安宫 1、英才公园土地庙 1、三府王爷庙 1	13	55	157	35.03

嘉义市	城隍庙 8、五显帝庙 6、大天宫 5、保安宫 4、孔子庙 4、地藏王庙 4、水得寺 3、龙安宫 2、天后宫 2、三贤宫 1、新庄白沙王庙 1、震安宫 1	12	41	80	51.25
台南市	关帝厅 13、胜安宫 9、安平天后宫 9、中州寮保安宫 8、朝兴宫 8、凤山宫 8、喜树万皇宫 8、鹿耳门圣母庙 7、二天府崇德堂 7、朝皇宫 5、大兴宫 5、建安宫 5、南区天后宫 5、上帝庙 4、三山国王庙 3、万年殿 3、天坛庙 3、龙山寺 3、安东里保安宫 3、大天后宫 2、显宫天后宫 2、海安宫 2、同安宫 1、普济殿 1	24	124	238	52.10
台北县	芦州保和宫 14、中和福和宫 12、三峡祖师庙 11、新店咸亨宫 10、永和保福宫 10、淡水祖师庙 10、土城神农宫庙 9、泰山下泰山岩 8、林口竹林山观音寺 7、新庄武圣庙 5、树林镇南宫 5、三芝妈祖庙 5、三重南圣宫 4、新庄慈佑宫 4、新庄保元宫 4、汐止济德宫 4、金山慈护堂 4、板桥妙云宫 4、新庄福德宫 3、新店平安斋庙 3、莺歌宏德宫 3、三重三元宫 2、中和安乐路土地公庙 2、八里安福宫 2、汐止福德宫 2、淡水福德宫 2、中和碧河宫 2、泰山顶泰山岩 2、土城张公厝 2、新店董公庙 2、板桥北极宫 1、三重永福慈惠堂 1、新店立安养堂 1、新店广明寺 1、土城顶埔祖师庙 1、板桥福德里福德宫 1、淡水竹围福德宫 1、板桥埔墘福德宫 1、汐止建凌宫 1、土城货饶	54	181	523	34.61



	村土地公庙 1、新店南青宫 1、新庄巡安府 1、板桥民安宫 1、中和镇福宫 1、板桥真武殿 1、三重玄武宫 1、三重先啬宫 1、新店太平宫 1、树林北极宫 1、金山承天宫 1、莺歌福德宫 1、板桥赞天宫 1、芦州涌莲寺 1、芦州保仿宫 1				
兰县	礁溪协天庙 9、头城开成寺 8、五结永安宫 4、苏澳晋安宫 4、苏澳张公庙 3、宜兰文昌庙 2、头城庆元宫 2、宜兰庆和庙 2、员山慈惠寺 2、礁溪三皇宫 2、壮围永镇庙 2、冬山永安宫 1、冬山永镇庙 1、冬山广兴庙 1、冬山镇安宫 1、员山庆安庙 1、三星开安宫 1、冬山安定宫 1、礁溪德阳宫 1	9	48	26	8.10
桃园县	大园仁寿宫 12、观音甘泉寺 12、杨梅锡福宫 8、龙潭南天宫 7、中坜仁海宫 6、芦竹五福宫 5、中坜崇德宫 3、大溪埔顶庙 3、八德三界庙 3、埔心福隆宫 3、平镇建安宫 2、芦竹德林寺 2、桃园文昌庙 2、大园福海宫 2、大溪福仁宫 2、龟山寿山岩 2、新屋保生宫 1、观音溥济寺 1、龙潭三元宫 1、杨梅吴天宫 1、龙潭万善祠 1、桃园明伦三圣宫 1、新屋长祥宫 1、芦竹山脚村土地公庙 1	4	80	85	8.07
新竹县	关西太和宫 9、湖口显圣宫 8、竹东惠昌宫 8、竹北天后宫 7、新埔集义亭 7、竹北保安宫 6、湖口三元宫 5、新丰风莲宫 5、竹东五谷宫 4、芎林广福宫 4、新埔下寮义民庙 4、新丰池和宫 4、横山国王宫 3、北埔慈天宫 3、芎林文林附 2、宝山双丰宫 2、芎林五和宫 2、横山	2	89	45	1.38

	广济宫 2、新丰永宁宫 1、竹东大乡万善祠 1、新丰重兴土地公庙 1、竹东上馆庙 1				
苗栗县	头份义民庙 8、竹南慈裕宫 7、苗栗玉清宫 6、公馆五谷宫 5、苗栗天后宫 5、后龙顺天宫 5、苗栗义民庙 5、西湖五龙宫 4、卓兰巽仑庙 4、南庄永昌宫 4、狮潭义民庙 3、大湖万圣宫 2、苗栗城隍庙 2、公馆鹤山福德祠 2、通霄天德宫 2、竹南保民宫 2、三湾五谷庙 2、通霄慈惠宫 2、西湖德龙宫 1、头份太化宫 1、后龙福龙宫 1、狮潭宏化宫 1、苑里顺天宫 1、竹南龙凤宫 1	4	76	38	5.07
台中县	清水紫云岩 10、大甲城隍庙 9、大雅永兴宫 7、后里镇安宫 5、丰原广福宫 5、大里新兴宫 5、神冈文兴宫 4、梧栖朝元宫 4、沙鹿玉皇殿 3、丰原德惠宫 3、东势复兴宫 3、丰原南福祠 2、沙鹿保宁宫 2、沙鹿福兴宫 2、石冈万安宫 2、新社镇安宫 2、潭子得天宫 2、丰原慈济宫 1、石冈慈云宫 1、后里慈厚宫 1、大安和安宫 1、大肚金圣公庙 1、大肚万兴宫 1、龙井永顺宫 1、大甲慈德宫 1、大里太子宫 1、大里万安宫 1、太平广兴宫 1、东势泰安宫 1、大肚福安宫 1、梧栖永天宫 1、龙井福顺宫 1、后里后义宫 1、丰原南兴宫 1、东势石城庙 1	35	88	150	58.67
彰化县	鹿港天后宫 14、彰化东兴宫 7、溪湖妈祖庙 6、溪州后天宫 6、和美保安宫 4、二水南天宫 3、伸港福安宫 3、永靖永安宫 3、彰化百	33	80	207	38.65

	<p>姓公庙 3、埔盐顺洋宫 3、员林镇兴庙 2、芳苑寿山宫 2、二林保安宫 2、大城丞天府 2、社头天门宫 2、埔心明圣宫 1、线西顺安宫 1、彰化朝阳宫 1、花坛福安宫 1、芳苑观音亭 1、鹿港庆安宫 1、彰化志同宫 1、埤头金安馆 1、秀水青龙岩 1、仲港百姓公庙 1、竹塘万喜堂 1、福兴粘氏祠堂 1、芬园嘉兴宫 1、埤头合兴宫 1、花坛文德宫 1、埔心武圣宫 1、埤头中南福德祠、永靖甘霖宫 1</p>				
南投县	<p>草屯惠德宫 7、南投配天宫 6、名间受天宫 5、集集广盛宫 4、鹿谷天林宫 4、国姓南天宫 3、水里天圣宫 2、国姓碧云宫 2、竹山沙东宫 1、南投凤山寺 1、鱼池明德宫 1、鱼池蓝田书院 1、埔里恒吉宫 1、南投庆福宫 1、集集大众爷庙 1、鱼池英文堂 1。</p>	16	41	140	29.29
云林县	<p>北港朝天宫 18、虎尾新兴宫 15、麦寮拱范宫 10、仑背天衡宫 10、元长整峰宫 10、台西安海宫 9、四湖参天宫 9、土库顺天宫 8、水林通天府 8、西螺正兴宫 8、东势赐安宫 7、口湖会水宫 6、斗六永福寺 5、古坑广济宫 5、斗六长和宫 4、水林天保宫 4、西螺广福宫 3、口湖顺天宫 3、口湖福安宫 2、西螺福兴宫 2、斗六受天宫 2、古坑振兴宫 2、蕯桐玉树宫 2、麦寮镇南宫 2、土库顺安宫 1、四湖普天宫 1、四湖海清宫 1、四湖顺天宫 1、斗南文武圣庙 1、水林碧清宫 1、斗南感修堂 1、台西进安府 1、麦寮泰安宫 1、斗六善修宫 1、斗六南</p>	35	165	265	62.26

	圣宫 1				
嘉义县	朴子配天宫 11、大林安霞宫 11、水上仁天宫 7、竹崎真武庙 6、义竹修缘禅寺 6、梅山玉虚宫 6、溪口北极殿 6、布袋建德宫 4、太保福清宫 3、水上苦竹寺 3、中埔镇安宫 3、民雄慈济寺 2、民雄大士爷庙 1、鹿草圆山宫 1、六脚永安宫 1、布袋太子庙 1、东石灵慈宫 1、民雄耀明宫 1、新港光天宫 1、水上妈祖庙 1、大林金林寺 1、东石先天宫 1、义竹武圣庙 1、新港奉天宫 1	24	80	120	66.67
台南县	盐水武庙 25、关庙山西宫 23、佳里金唐殿 21、学甲慈济宫 19、六甲保安宫 19、新化观音亭 16、新市清保宫 15、仁德三山宫 15、归仁仁寿宫 14、东山碧轩寺 9、新营同济宫 9、安定慈安宫 8、新化朝天宫 8、西港庆安宫 8、新营济安宫 7、将军文衡殿 6、安定保安宫 5、柳营代天院 5、仁德保华宫、后壁显济宫、梓西上帝庙 4、七股龙德宫 4、后壁福安寺 3、新营太子爷庙 3、麻豆保安宫 2、山上天后宫 2、大内朝天宫 2、六甲恒安宫 2、西港广安宫 2、学甲惠济宫 2、仁德明直宫 2、仁德忠义宫 2、永康国圣宫 2、山上开灵宫 2、七股龙安宫 2、七股玉龙宫 2、白河永安宫 2、北门永隆宫 2、柳营明圣殿 1、后壁福安宫 1、北门仁安宫 1、将军金兴宫 1、山上朝天宫 1、下营上帝庙 1	44	289	494	58.50

高雄县	冈山妈祖庙 9、大树保安宫 7、燕巢威灵寺 6、 弥陀弥寿宫 6、梓官城隍庙 6、湖内慈济宫 5、 茄苳金銮宫 5、凤山开漳圣王庙 4、林园广应 庙 4、凤山东隆宫 4、美浓五谷宫 4、路竹观 音亭 4、大社义民公庙 4、桥头帝仙宫 3、凤 山龙成宫 3、旗山鲲洲宫 3、大寮朝中宫 3、 茄苳赐福宫 3、大寮龙雄宫 2、大寮保安宫 2、 永安永安宫 2、阿莲胤科祠宫 1、路竹福善堂 1、大寮朝凤宫 1、凤山北辰宫 1、仁武代天 府 1、大树北极殿 1、旗山代天后宫 1、茄苳 万福宫 1、燕巢神元宫 1、榨官赤慈宫 1、大 社青云宫 1、路竹声灵宫 1、大社神农庙 1、 林园凤芸宫 1、鸟松福德宫 1	36	104	228	45.61
屏东县	盐埔朝凤宫 8、东港东隆宫 7、九如三山国王 庙 6、车城福安宫 6、里港双慈宫 6、南州瑞 清宫 6、枋寮五龙寺 6、潮州三山国王庙 5、 新园仙隆宫 4、新园龙圣宫 4、屏东大埔福德 祠 4、盐埔慈天宫 4、内埔代天宮 4、万峦国 王宫 4、枋山德隆宫 3、林边超峰寺 3、枋寮 北玄宫 3、竹田神农宫 3、高树慈云寺 3、佳 冬千山公侯宫 3、新埤福德正神庙 3、长治国 王宫 2、长治太子宮 2、麟洛郑成功庙 2、万 峦先帝庙 2、炭顶北极宮 2、里港慈龙宮 2、 竹田忠义祠 2、麟洛福圣宮 2、潮州尊王宮 1、 新园新兴宮 1、屏东慈天宮 1、屏东镇西宮 1、 屏东扶风宮 1、东港镇灵宮 1、住冬广惠宮 1、 竹田妙灵宮 1、车城保安宮 1、内埔三山国王	40	122	212	57.55

	庙 1、长冶福仑宫 1				
台东县	台东天后宫 8、台东海山寺 7、池上玉清宫 2、台东天官堂 2、台东南清宫 2、台东代天府 1	6	23	46	50.00
澎湖县	马公武圣庙 5、马公山水公庙 4、马公启明北极殿 3、西屿外垵温王庙 2、白沙讲美龙德宫 2、湖西天后宫 2、西屿内垵内墾宫 2、马公西文祖师宫 2、湖西三圣殿 1、马公北辰宫 1、马公仑里水仙宫 1、马公案山北极殿 1、西屿外垵公庙 1、湖西凤凰殿 1、西屿大义宫 1、白沙保安宫 1、马公铜山馆 1	7	31	57	54.39
花莲县	无	0	0	22	0
总计		542	2015	466 1	43.23

（资料来源：根据庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》相关内容整理而成。<sup>1)</sup>）

从该表的统计资料来看，各县市利用寺庙作为政见会的比例是十分高的，总比例达到 43.23%，接近一半。其中有 12 个县市的比例超过 50%，比例最高的是嘉义县，高达 66.67%；云林县也有 62.26%。候选人对寺庙的充分利用由此可见一斑。

就寺庙的类型而言，除了少数的几座佛寺道庙之外，基本上都是民间的宫庙，而且大到跨地区性的、全台著名的妈祖庙，如北港朝天宫、鹿港天后宫、新港奉天宫、朴子配天宫等，小到地方的各座大众爷庙、土地公庙（福德宫）等，几乎供奉各种神明的宫庙无不被网罗其中。

就利用的频率而言，不少庙宇被利用的场次十分频繁，有的达到二十几场次，如台南县盐水武庙共举办 25 场、关庙山西宫共举办 23 场。全台著名的妈祖庙，也是被利用的重点对象，如北港朝天宫该年被借用办政见发表会的场次达到 18 场，朴子配天宫 11 场，学甲慈济宫竟有 19 场之多。倒是解严之后，风光无限，频频涉入政治领域

<sup>1)</sup>庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》台北：南天书局 1995 年版，页 329—339。

的大甲镇澜宫，此时连一场政见发表会也没有举办过，是一个比较奇怪的现象。

地方政治人物要庙宇发表政见，就必须借用庙方的地盘和影响力，跟庙方搞好关系当然是必要的，至少也得虚与委蛇一。首先如上所述，台湾当局关于对民间寺庙的一些管制措施，如“勿要组团进香”，“节省民间开支”，已经如同虚设。至于几间大的妈祖庙、王爷庙、城隍庙等，更是成为各方官员欲与之广结善缘的对象。原本就与地方基层组织密切的庙宇，在政治人物的拉拢下，与政治势力的联系更显密切。有些政客为了攫取庙宇的财力和影响力，作为仕途晋升的资本，不惜利用各种手段入主庙宇管理阶层，甚至传出有黑道介入的消息。

但是在这一时期，由于仍处于国民党当局一党专制统治之下，庙宇与地方力量结合的这股势力，虽已蓄势待发，但在“高层”仍未有明显的举动，少有积极作为。直至解严之后，政治的松动才使其中凝聚的部分力量敢于表达被压抑很久的诉求。

### 第三节 一贯道的合法化与天帝教的政治参与

民间宗教相对于民间信仰而言，组织比较严密，凝聚力强，通过教内首领动员信徒可能性大。这一优势逐渐为党政人物“青睐”。以下本节以一贯道和天帝教为例对民间宗教与政治关系的变化进行论述。

#### 一、一贯道借选举解禁

##### (一) 七十年代末以来一贯道发展梗概

戒严早期一贯道受到国民党的严厉查禁，并且被迫解散，但其教派势力的发展却没有停止，相反在台湾社会政治经济变迁的背景下，一贯道不断致力于内部的改革，并积聚自身的力量。第一，在信徒结构方面，转变传教对象。早期一贯道传教的主要对象是乡村地区的农民、劳工、以及小商贩等下层社会人士。自六十年代末以后，一贯道开始快速吸收各大专院校的学生加入一贯道，至1979年一贯道在各大专院校的发展“进入全盛时期”，<sup>1</sup>成员素质有很大的提高。尤其是进入八十年代，一贯道前人深感

---

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页73。

没有名分的痛苦，“开始广交各阶层人士，树立良好的人际关系”，<sup>1</sup>‘宦官及商贾求道者也逐年增加。第二，改变聚会的场所。一贯道最受社会非议之处在于它的神秘性，有鉴于此，一贯道开始积极筹建庙宇，作为公开的活动场所，以消除当局的疑虑。第三，在教义和仪礼方面，各支线先后放弃旧有靠“扶乩”和“仙佛显化”吸引信众的做法。宋光宇称，在八十年代初他开始接触研究一贯道时，已经看到各大支线“致力于研习四书五经”。<sup>2</sup>一贯道自身内部的改变，提升了该教在社会上的整体形象，也免除了当局的一些疑虑，为一贯道日后的合法化，做好基础准备。此外，在戒严时期“忍辱负重”的过程中，一贯道势力迅速壮大。1981年，宋光宇根据访问时，得出的估计数字是：基础组大约5万人，发一组大约10万人，宝光组大约也有10万人，兴毅组则分三十个单位，其中超过10万人的有四个单位。以此估算，这一时期的一贯道道亲总计大大超过60万人。但是，这一数字受到很多人的质疑。董芳苑，认为大约有35万左右，瞿海源在1985年作调查时，估算仅大约有23万人左右的民众崇拜“无生老母”，并由此认为一贯道的人数更少。<sup>3</sup>但实际上，当时信奉“无生老母”的信徒多数不敢承认自己的信仰，因此这一数据也不可靠。虽然我们无法获得确切的数字，但可以肯定的是，80年代一贯道信众人数已经是很可观。还有一点很重要，一贯道是一个教派，这一特性使它比拥有广大信徒的民间信仰，组织更为严密，而且一贯道具有“说一不二”的特质。<sup>4</sup>对信徒的号召和动员也就更为得力，这种动员力量正是政治人物所希望倚重的。

## （二）一贯道介入选举

在七十年代末八十年代的几次选举中，国民党选情看紧，急需倚重外界助选，而一贯道人士希望通过为国民党辅选换取一贯道的“合法化”，双方一拍即合，开始合作。

实际上早在国民党中央打一贯道主意前，地方就有人瞄准了这块肥肉，私下与一贯道建立良好关系。1971年，警备总部（治安单位）正式拜托张培成老前人和各位道

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页212。

<sup>2</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页74。

<sup>3</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页67。

<sup>4</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页220。



亲在地方选举中支持国民党的候选人，张培成表示答应帮忙<sup>1</sup>。1981年，一贯道气候已成，部分“前人”希望通过为国民党辅选，而达到为一贯道开禁的目的，在数次与社工接洽之后，当年一贯道便动员道亲，支持国民党籍候选人“陈锡章、黄镇岳、廖泉裕等当选省议员，林丰正、徐鸿志当选台北、桃园县长”。<sup>2</sup>1983年底中央民意代表选举时，一贯道又全力支持国民党所提名的国民党籍“立法委员”候选人林永瑞、谢美惠、吴梓、廖福本、林庚中、萧天赞、林钰祥等，均获得当选。<sup>3</sup>兴毅组在台湾负责辅选的还有无党籍女性候选人林佳容，她是作为国民党暗中辅选，牵制无党籍候选人的对象，因为萧天赞是中国国民党中央党部社会工作会的主任委员，是一贯道能否公开合法化的关键人物，竞选立委时，得到云林、嘉义、台南地区三个主要支线（兴毅、宝光玉山和发一崇德）对他的大力支持。<sup>4</sup>据称，另一位立委林钰祥是台北大安区党部头痛的辅选对象，一贯道曾经为帮他拉票，“在台北县新店安康路的康庄佛堂连续举行大型发会，召集发一组的道亲参加”。结果却因缘新店民众服务部（党部）让他们帮忙，“顺便照顾一下该部负责辅选的候选人周书府”。<sup>5</sup>台湾省民政厅宗教礼俗科的科长廖福本在发一组求道，凭借道亲身份，向云林、嘉义等地的一贯道道亲拉票，原本斗六的前人张添旺并不十分热心，后来因为兴毅组薛福三前人的一通电话，兴毅“分出西螺、斗六和嘉义三个单位来给廖福本。”<sup>6</sup>选举结果明朗后，国民党在这次的选举中大获斩获，一贯道支持的国民党籍候选人几乎全部当选，总计有林钰祥、高忠信、萧天赞、王金平、廖福本、谢美惠、林永瑞和周书府等。而且，有些还是以高票当选，如，“廖福本在云林一县就拿到了八万多票，以十万多票当选，林钰祥在台北市的大安区就拿了七万零一百三十多票。”<sup>7</sup>连安插的无党籍候选人林佳容也“达成干扰的任务”。一贯道的动员力量令台北市党部刮目相看，主委关中叹称：“一个一贯道，抵得上三个

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页222。

<sup>2</sup>《众神都下凡，选票传福音》，《新新闻周刊》（台），1989年10月9—10月15日，页86。

<sup>3</sup>《众神都下凡，选票传福音》，《新新闻周刊》（台），1989年10月9—10月15日，页86。注：该报导名单似乎漏掉了1983年一贯道重点辅选的国民党籍“立委”林钰祥。

<sup>4</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页236。

<sup>5</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页224。

<sup>6</sup>宋光宇：《一贯道、李老、我一调查一贯道三十年的回顾和一些想法》，收入《台湾宗教研究通讯——李世瑜先生八秩荣庆专刊（上）》第五期，兰台出版社2003年版，页85。

<sup>7</sup>宋光宇：《一贯道、李老、我一调查一贯道三十年的回顾和一些想法》，收入《台湾宗教研究通讯——李世瑜先生八秩荣庆专刊（上）》第五期，兰台出版社2003年版，页85。

地区党部”。<sup>1</sup>1986年的选举中，一贯道再显神威，为国民党护驾，该年当选的新科“立委”当中，至少有十三位直接受到一贯道的支持。另外，“在陈水连和各位前人的商量运作”，还有二十名分散在各县市非国民党中央规划的“立委”也当选。<sup>2</sup>一贯道为了换取自身的合法化，在选举中帮助国民党可谓是到了不遗余力的境地。在一次由台北市党部与大安区党部所主办的，集合台北市一贯道领导阶层的座谈会中，一贯道的领导前人们即曾共同地强调一贯道本身对政治没有兴趣，而且也不会推派代表出来竞选，他们将永远扮演一个抬轿的角色。他们对助选的对象立下三项条件：一、必须是中国国民党提名的候选人；二、必须是缺乏财势的候选人；三、必须要对国家、社会有实际贡献，不谋私利的候选人，而且助选对象必须要经过前人会议同意。<sup>3</sup>其中“必须是中国国民党提名的候选人”一条，始终是一贯道介入选举遵循的原则，直到解严之后，才有所改变。

一贯道在历次选举中对国民党的鼎力相助，尤其在1980年、1981年、1983年、及1986年的选举中，凡是一贯道辅选的国民党籍候选人，几乎一一当选，对在选举中一再受挫的国民党帮助可谓不小。或许这也在某种程度上，可以解释为什么党外票源在1980年到1986年间会‘缓慢成长’的原因。<sup>4</sup>

### （三）辅选的政治效应

一贯道费尽心力帮助国民党，也在这过程中与国民党籍的政治人物有很深的接触，为自身在政治界埋下丰沛的人脉资源，并改善与台湾党政机构的关系，其政治效益日益凸显，主要表现在几个方面。

其一，许多政要人物加入一贯道或是一贯道加以关照。

笔者根据所能见到的一些资料，作初步的统计：国民党党政人物中像吴伯雄、邵恩新、林钰祥，廖福本、萧天赞、陈锡章、黄镇岳、廖泉裕、林永瑞、林丰正、徐鸿志、高忠信、王金平、谢美惠、周书府等都曾借助一贯道力量当选。其中有一部分人或为了得到一贯道的支持，或为其教义打动，加入一贯道。借助一贯道当选的党政人物

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页245—246。

<sup>2</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页260。

<sup>3</sup>周荣杰：《台湾的宗教与选举》，《台湾风物》四十三卷第一期，页57。

<sup>4</sup>叶水文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛2000年版，页221—222。

中，“立委”萧瑞征、林钰祥、谢美惠、温锦兰、廖福本，及台湾省议会副议长黄镇岳、议员廖泉裕，还有行政院政务员萧天赞等都是贯道的道亲。<sup>1</sup>此外，一些一贯道辅选成功的官员，即使没有加入一贯道，也在职权范围内对一贯道有所关照。如一贯道帮助台北县长邵恩新当选之后，邵恩新果然实践了选前对一贯道前人张培成“不再取缔一贯道”的允诺，他在任期间，一贯道在台北县办道，比较少受到警方的骚扰。<sup>2</sup>

其二，一贯道与国民党关系逐渐解冻。

1981年12月，以白圣、广定、静心、圣开、祥云等为首和尚以“中国佛教会”的名义对一贯道进行的声讨。当时一位国民党中央党部社工部干事出面制止，并宣称，“以前取缔一贯道的命令已经撤销，今日一贯道已非法律上的非法教派，只是一个尚未向内政部立案的民间宗教而已。”<sup>3</sup>可见此时一贯道与国民党私底下的关系已经发生转变，所欠缺的只是台面上的问题。1983年，一贯道帮助国民党八位立委成功当选之后，一贯道设宴为国民党当选人庆功，国民党方面有中央两位副秘书长陈履安、陈水逢出席。台北市党部主任关中、台湾省党部副主任林清辉（也就是一贯道鼎立相助当上立委的林钰祥的父亲），及台北县党部和新店服务社的主任和同僚也都到场。<sup>4</sup>一贯道终于可以和国民党高官坐在席上举杯共饮，扬眉吐气，双方关系可谓跨出了一大步。

1985年一贯道新店大香山慈音岩落成时，现场“不仅大官云集，而且还由监察院长剪彩”。连“副总统李登辉、前教育部长李元簇、台北县长林丰正都去大香山巡视过。”<sup>5</sup>高层官员纷纷到场参加一贯道庙堂落成典礼，实际上就是国民党当局向社会和民众表示默许一贯道传道最好的现身说法。

从地方减少取缔次数，到社工部制止中佛会对一贯道的声讨，再到“副总统”级政要人物的捧场，一贯道与国民党的关系越走越近，到这时双方的僵局已经基本解冻。

其三，国民党党国要员为一贯道合法化积极奔走

在一贯道的合法化过程中，台湾当局的一些高层官员积极奔走，出了不少的力。

<sup>1</sup>参见，林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社1994年再版，页63。

<sup>2</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页222。

<sup>3</sup>宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页196、197。

<sup>4</sup>宋光宇：《一贯道、李老、我一调查一贯道三十年的回顾和一些想法》，收入《台湾宗教研究通讯——李世瑜先生八秩荣庆专刊（上）》第五期，兰台出版社2003年版，页85。

<sup>5</sup>甄海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页374。

七十年代末八十年代初，王兰以国大代表及佛教会理事的身分，为一贯道澄清并要求予以合法化，“因为她是国民党的老国代，其党政及情治单位关系良好在一九八〇年初有其实质的重大的影响。”<sup>1</sup>学界在这一时期也积极介入调查，其中影响最大的是宋光宇，宋光宇是在王兰帮助下完成对一贯道的调查，写成《天道钩沉》一文的。该文为一贯道进行翻案，并最终成为内政部和警备总部采取措施时“立论的依据”。<sup>2</sup>此外还有另外几位学者为一贯道辩护，如苏鸣东撰《天道的辨正与真理》、林万传《先天道研究》，还有记者也撰文在报章杂志发表。一个为要求政府解禁的舆论空间就此形成<sup>3</sup>。1982年受过一贯道大力支持而当选立委的萧天赞，因兼任国民党内部负责情报研判的“刘少康办公室”总干事的身份之便，预先知道了一些内部消息，传话给一贯道称蒋经国已经“考虑让一贯道解禁”，叫一贯道“准备向内政部提出登记立案的申请书和相关材料”。<sup>4</sup>但是这次计划最终却因为当局藉口宗教法尚未完成，胎死腹中。曾任国民党中央委员会副秘书长的陈水逢，是推动一贯道合法化关键人物之一，积极奔走于国民党中央党部、内政部与警备总司令部之间。为争取一贯道的合法化，陈水逢找过当时的“内政部长”吴伯雄，曾经靠一贯道支持当选的吴伯雄，表态“问题的症结不在于内政部”，于是陈水逢又去找警备总部沟通，并得到当时的“副总统”李登辉的首肯。1985年6月1日，一贯道再次联名向当局提出登记立案申请，可惜再次被当局以“在宗教法没有完成立法之前”，“均未便核准立案”推掉。<sup>5</sup>但在此之后一贯道实际上已经处于半公开化的状态。据《中国时报》1985年6月载：“内政部”主管官员表示，在宗教没有立法前，只要不违法，不违反国策及善良风俗，当局在政策上，并不禁止其传教活动，至于一贯道是否适用这一政策，“仍需有中央有关单位继续观察一段时间”。<sup>6</sup>这时候当局虽然不承认一贯道的合法性，但已经避而不谈“查禁”，“邪教”等字眼了，改成“观察”。1986年，在陈水逢的操作下，一贯道再显神威为国民党护驾，直接或间接受到一贯道帮助的“立委”达到三十儿名，一贯道在“立法院”形成

<sup>1</sup> 翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997 年版，页 374。

<sup>2</sup> 参见，宋光宇：《一贯道、李老、我一调查一贯道三十年的回顾和一些想法》，收入《台湾宗教研究通讯——李世瑜先生八秩荣庆专刊（上）》第五期，兰台出版社 2003 年版，页 85。

<sup>3</sup> 翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997 年版，页 374。

<sup>4</sup> 宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版 1996 年版，页 216。

<sup>5</sup> 详见宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版 1996 年版，页 252—257。

<sup>6</sup> 参见，林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社 1994 年再版，页 49。

相当大的势力。

1987年1月9日，以萧瑞征为领衔的四十位“立委”，联名提出了正式的质询，要求政府准一贯道立案。从上述一贯道支持国民党选举的历次情况来看，可以确定这四十名“立委”中至少有八个以上曾经受到过一贯道支持，他们是：萧瑞征、林钰祥、谢美惠、温锦兰、王金平、廖福本、林永瑞、周书府等。其中，如萧瑞征、林钰祥、谢美惠、温锦兰和廖福本等都是一贯道的道亲。在“立委”提出质询四天后，台湾当局“内政部”宣布一贯道的解禁，同年2月1日“行政院”正式同意解除对一贯道的禁令，12月8日“内政部”正式核准“中华民国一贯道总会”为社团法人。

综上所述，我们可以看出，一贯道从一个屡受查禁的“邪教”到内政部核准的社团法人，除了因一贯道自身内部的改变消除了当局的疑虑之外，更是充满了政治因素的考量，选举是其中一个关键砝码。一贯道与国民党关系一步一步的解冻，始终伴随着一贯道对国民党选举的一次次成功辅选，直至最终时机成熟，一贯道在国民党当局形成一个强大的势力，四十位“立委”联名质询的浩大声势踢出临门一脚。当然不可忽视的一点是，这一时期的一贯道已经为国民党所掌握，正如翟海源所指出的，“不管是国民党主动的介入，或是一贯道信徒的自主倾向，一贯道是支持国民党的。立法委员在紧急质询中也明确指出一贯道徒‘坚决支持政府及执政党’‘效忠国家领袖’”。

台湾外部因素的变化也很关键。80年代国民党由军事威权主义转向软性威权主义，使其在宗教政策上采取了较为宽松的政策，这是一个大背景。而党外势力的抬头以及在选举中的节节胜利，使国民党必须向一贯道寻求票源的协助，才给一贯道提供了拉近双方关系的机会。

党外势力企图接收一贯道这股百万大军，是一贯道解禁的催化剂。一贯道虽然是国民党选举危机时，屡试不爽的“法宝”，但国民党当局仍迟迟不通过一贯道的登记申请，究其原因主要来自情治部门的阻力，但也是当局希望一贯道能够满足于这种“妾身不明”的身份所造成的。民进党组党之后开始向宗教资源招手，想染指宗教信仰团体作为他们选举的后盾，提出“卫教”与“宗教自由”做为发展的重点之一，以争取

---

翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997年版，页375。

几个受到不利待遇的宗教团体之支持，<sup>1</sup>号称拥有百万道亲的一贯道毫无疑问成为一大目标。当时民进党重要人物，如康宁祥等人就很希望收服一贯道这股庞大的力量，“曾经找来陶百吉、杨国枢等，共同为一贯道的合法化而努力”<sup>2</sup>党外势力的插手，自然令国民党当局心慌了。这样大的恩情与其让反对势力得手，还不如自己卖个人情，加以转化运用，让一贯道成为坚强支持国民党政府的力量呢。更何况当时国民党已经被迫处于准备解除“戒严令”的前夕，于是被查禁三十多年的一贯道，终于搭着解严前后的这趟顺风车合法化了。一贯道经过几番波折，最终实现借选举换取合法化的目标。而国民党方面也拉拢一贯道，使之成为一个忠于国民党的“铁票的部队”，可谓是两相“皆大欢喜”。

## 二、天帝教的政治参与

一贯道和国民党关系的改善历经数十年，一波三折，才有了如此结果。相比较，另一个新兴的民间教派天帝教（天帝教内部本身并不认为他们是一个新兴宗教，反而认为该教是宇宙间最为古老的宗教）就幸运多了。

天帝教是国民党前“立法委员”李玉阶在天德教的基础上创立的。1978年，李玉阶自立“中华民国宗教哲学研究社”，开始筹设天帝教。1980年12月21日，宣布天帝教正式创立；1982年2月获“内政部”许可传播；1986年7月完成设立财团法人手续。该教称其教义内涵“与三民主义思想有融会贯通之处”，天帝教自称当前两大时代使命为：<sup>3</sup>（一）哀求天帝化延世界核战毁灭浩劫。（二）确保台湾复兴基地，两岸真正和平统一，带来世界永久和平。天帝教历年紧急祈祷与重大法会活动的内容大体都和它们自称的这两大使命有关。笔者截取天帝教教内统计的历年紧急祈祷与重大法会活动一览表（1980-1989）的部分作为参考：

<sup>1</sup>参见，林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻香出版社，1994年再版，页57。

<sup>2</sup>林莹秋：《一贯道两百万道亲也换不到一个名额》，《新新闻周刊》（台），1991年11月11日-11月17日，页25。

<sup>3</sup>详见，天帝教国际网页，（<http://www.cn.tie>）

时间	紧急祈祷与重大法会活动
1980. 02. 14. 己未年巡天节	苏俄大军入侵阿富汗，美国一再强硬声明决心以核子武器保卫波斯湾油田国家，世尊亲率一、二期静坐班同奋开始虔诵皇诰祈求化延核战毁灭劫。
1982. 05. 23	「祈祷化解世界核战危机法会」即日起至 29 日于台北、台中、花莲同时举行，世尊在各报纸刊登祈祷法会公告，扩大宣传，昭告世人：天帝教重来人间。
1983. 01. 01	元旦三天假期全教同奋诵念皇诰百万声，祈求天帝保佑台湾更安定、经济早复苏。
1983. 07. 15	世尊赴日本救劫宏教，9 月 4 日在日本富士山举行「天帝教富士山扩大祈祷化解人类毁灭危机暨减轻日本重大天灾大会」，台湾地区同奋虔诵皇诰一百万声予大会精神支持。
1984. 01. 01	美苏限制核武谈判破裂，世尊发起「甲子年虔诵皇诰九千万声运动」，激励同奋以实际行动肩负时代使命以待国运世运之转机。
1984. 12. 25	美苏重开限武谈判，世尊发起「乙丑年持续诵念九千万声皇诰运动」，期许同奋为贯彻两大时代使命持续努力奋斗以迎天心。
1985. 07. 07	本教精神堡垒天极行宫落成启用，是日并于天极行宫举办祈祷大会。
1986. 10. 04	纪念先总统 蒋公百岁诞辰，世尊发起「祈祷护国法会」，即日起至 31 日，全省各教院诵念两千万声皇诰祈求 天帝护佑复兴基地更安定繁荣、自由进步；并在全中国十三家日、晚报第一版刊登全版广告，呼吁全民团结和谐，早日完成天极行宫玉灵殿之特定任务。
1987. 07. 07	纪念「世尊遵天命归隐华山行道及对日抗战五十周年」，即日起至 8 月 7 日全教同奋发起诵诰两仟万声运动以普济幽灵，超渡中、日双方及二次世界大战其它各国阵亡将士暨世界各地死难民众。
1987. 09. 02	即日起至 11 月 19 日，世尊、坤元辅教赴美宏教救劫，台湾地区同奋发起两次诵念皇诰活动： (1)9 月 26-28 日声援宏教化劫顺利及始院直辖美国洛杉矶玉霄殿开光，持

	<p>诵皇诰一百万声。</p> <p>(2) 11月8-14日声援「天帝教化解人类毁灭危机暨化减加州天然灾害祈祷大会」，诵诰三百万声。</p>
1988. 01. 14	「百日保台护国法会」即日起至4月22日诵诰三千万声，敬悼蒋故总统经国奉诏回天暨拥护李总统登辉继承志业，促进全民团结推展复国建国大业。
1988. 06. 01	「第二期保台护国法会」即日起至9月20日，祈求确保复兴基地安定繁荣，加速完成三民主义统一中国之天意人愿；台北市「520农民运动」流血冲突事件不再重演。
1988. 07. 02	声援「洛杉矶初院祈雨化灾法会」为期两天，祈求化解救美国中西部南区大干旱，至3日止。
1989. 01. 01	<p>(1) 「第三期保台护国法会」启建，即日起至79年6月30日虔诵皇诰二亿五千万声。</p> <p>(2) 广渡三万原人，以渡人、救劫确保台湾复兴基地78年三项公职选举及79年总统大选圆满顺利。</p>
1989. 02. 06	世尊在中华民国主院玉成殿团拜时宣布：当此台湾危急存亡之秋，恢复「华山式」诵念皇诰方式，每诵皇诰乙遍立即虔诵回向文「圣慈确保台湾复兴基地」乙次，可以抵平日祈诵皇诰十遍。
1989. 11. 29	即日起至6日止，为确保立法委员、省市议员、县市长改选社会平安和谐，全省教院廿四小时开放持续诵皇诰一千万声。
1989. 12. 15	世尊手谕「第三期保台护国法会」延至民国80年6月30日圆满，并于79年（庚午年）持续诵念皇诰二亿五千万声，为呈献复兴十周年之最佳献礼。

（资料来源：天帝教国际网页：<http://www.cn.tie>）

从该表的内容可以看出，天帝教具有强烈的介入政治的意愿和鲜明的世俗化性格。这也是战后台湾一些新兴教派的特色之一。从表格中，我们还可以发现天帝教早期主要着眼于“祈祷化解世界核战危机”，这或许可能与当时台湾民众关心国际形式，尤



其是与台湾命运比较有切身意义的美苏关系有关。80年代中后期，国际政治进入冷战时代，苏联解体，天帝教的活动中就较少着眼于这方面的内容，转而朝向岛内，着力于该教自认为的第二使命，即“确保复兴基地”，“三民主义统一中国”。可见天帝教的活动与时局的变动有很大关联，大体上随局势的热点走动，具有很强的入世性格。就政治立场而言，从天帝教的教义和自称的第二大使命来看，天帝教从一开始就在政治立场上靠向国民党，而不可能是主张“台独”的民进党。据称，在天帝教各级教院里，除了在寺庙的墙壁上，挂着“政治神祇”（蒋中正等）之外，完全不供奉任何有形的神祇。<sup>1</sup>因此，早有舆论称天帝教是“国民党外围宗教”。在创教初期就与国民党拉近关系这一点上，天帝教与轩辕教有点相似，获得公开传教的过程也都比较顺利。但相比较之下，天帝教与国民党的关系更为暧昧，尤其是把强烈的政治内容写入教义，表现更为露骨。

综上所述，七十年代末以后，国民党由于受到国内外政治情势和党外势力崛起的影响，政治上走向开放，在宗教管制上也有所松动。尤其是鉴于在选举中的压力，为了寻求党外票源的支持，对民间宗教信仰的态度有所改变。一些和国民党当局关系较为紧张的教派，到解严前夕与国民党的关系也基本解冻，如一贯道与国民党。在民间宗教组织和民间信仰的载体寺庙而言，他们或许是为了感恩，或者是为了合法化其地位，或者是为了提高其本教派、本团体的盛誉和影响力，也大多数乐于成为这些候选人的桩脚。传统的民间寺庙，民间宗教中的轩辕教、一贯道、天帝教在选举中都是支持国民党的。但总的来说，这一时期政治局面仍处于国民党的掌控之下，民间宗教信仰堪称“国民党的票仓”，只是被动地成为国民党辅选的工具，没有太多的自主意识。

---

<sup>1</sup>杨惠南：《台湾民间宗教的中国意识》，《海内外台湾人国是会议》（1996.9.1-9.12），台北：台湾教授协会、台湾基督教长老教会，1999年6月，注3，网络版。

## 第四章 解严后（1987年以来）台湾民间宗教信仰与政治的互动

解严之后，国民党统治绝对权威已然失去，多党政治开启，台湾当局宗教政策进一步调整和松动，民间宗教信仰团体获得一个舒展的空间和发展的契机。“此时期之政治力已不再能够绝对地去主宰宗教，纵然有宗教仍持续原有的政治立场，但它已不再只是一种被动的、受政治抑制的附属品，而毋宁是参杂着许多有利于自身组织发展的一项自主性考量。”<sup>1</sup>本章即主要从民间宗教信仰在选举、两岸关系中角色扮演的角度，探讨新时期，台湾民间宗教信仰与政治的“有限”互动关系。此外，由于天命思想的流弊和台湾政经不稳，台湾政坛出现风水和算命风靡的怪现象，本文也将重点讨论。

### 第一节 解严后台湾政治形势与宗教政策的变化

#### 一、解严前后台湾政治体制大变革

1986年9月28日，党外势力在当局并未取缔镇压的状况下，抢先宣布成立“民主进步党”。在其成立之后，由于民进党本身就具有反国民党的传统，对国民党构成极大的威胁。在1987年一年之内，民进党频频出击，发起了一系列的抗议活动，大规模的有如：2月28日，发动万名民众参加集会游行，要求当局公布“二·二八”事件的历史真相；3月底，在全省各地纷纷举办杯葛“国安法草案”说明会；5月19日和6月12日，先后举办了大规模的群众集会游行活动，抗议“国安法”的制定与通过；<sup>2</sup>12月25日，组织3000多人在台北发动游行示威，在铁路上静坐阻止火车通行，要求“国会全面改选”等等。<sup>3</sup>此外，美国政府也有意促使台湾当局加快民主步伐。面对动荡不安的局势，国民党不得不进一步加快政治革新的步伐。

其中影响最大的变革是1987年的解严。1987年7月14日，台湾当局由蒋经国签署，“行政院院长”俞国华和“国防部长”郑为元副署，发布了“总统令”，宣布“台

<sup>1</sup>叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛2000年版，页280。

<sup>2</sup>参见，董玉棋：《回眸台湾十五年》，华艺出版社2001年版，页25。

<sup>3</sup>参见，茅家琦主编：《八十年代的台湾（1980—1989）》，河南人民出版社1991年版，页300。

湾地区自七十六年（1987年）七月十五日零时起解严”。在废除戒严令的同时，当局还废除30种依据“戒严法”而制定的子法，并且缩减了主要负责执行戒严任务的“台湾警备总部”。尽管解严本身并不彻底，国民党当局以《国安法》（全称《动员戡乱时期国家安全法》）取代了“戒严令”，但是它毕竟废除了管制台湾长达38年之久的“戒严令”，使台湾民主政治跨出一大步，堪称台湾政治发展的一条重要分水岭，多党政治由此开启。在此背景下，台湾各种新兴政治、宗教团体等纷纷成立。

## 二、解严后宗教政策的松动及其影响

解严以后国民党政府对宗教的管制进一步松绑，当局宗教政策的调整和松动，必然会对宗教界产生深远的影响，使民间宗教信仰获得发展的新契机。具体而言，主要表现在以下几点。

### （一）政治解严使得政府介入宗教事务的权力收缩

根据《戒严法》第11条第2款规定，在戒严地区内最高司令官有执行“限制或禁止人民之宗教活动有碍治安者”<sup>1</sup>之权力。解严后，该法案的废除就意味着以该借口介入宗教事务成为非法。同时，解严使得当局无法再以《戒严法》及相关惩治法令作为依据对宗教活动进行干涉，也无法再将党务系统与情治、警务系统植入各宗教团体的活动和组织之中，或利用党务系统与情治、警务系统压制宗教团体，宗教团体由此获得自由发展的空间。这一时期民间信仰不仅恢复原来迎神赛会活动，并且随着台湾经济的飞速发展，规模变得更为盛大、豪华，而且正朝向“连线、组织化迈进”<sup>2</sup>；同样，民间教派也出现了新的发展机会。

### （二）新宗教政策的实施给台湾民间宗教带来新的发展空间

解严以后台湾当局为因应宗教的蓬勃发展，放宽对新兴宗教设立的限制。1989年1月台湾当局颁布《动员戡乱时期人民团体组织法》，该法规定：“人民团体同一组织区域内，除法律另有限制外，得组织二个以上同级同类之团体，但其名称不得相同。”（第1章第7条）<sup>3</sup>这一规定使得国民党当局“无法透过对单一宗教组织之垄断来掌控宗

<sup>1</sup>叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版，页199。

<sup>2</sup>王见川：《台湾民间信仰的研究与调查》，《宜兰文献杂志》36期，宜兰县立文化中心1998年11月，页11。

<sup>3</sup>吴尧峰：《宗教法规十讲》台北：佛光山出版社1992年版，页481。

教的发言权”；同时，“各宗教的自我组织化倾向也降低了统治当局介入的可能性”。<sup>1</sup>此外，《人民团体法》中开辟了一个让宗教团体登记的空间。根据该法，宗教团体可以依社会团体一般成立之规范申请许可，而这在此法施行以前是不允许的。<sup>2</sup>该法的出台，为许多原先不能登记的宗教团体，大开方便之门，堪称台湾宗教自由新的法律基础。更多的新兴宗教以各种面貌涌入台湾社会的各个层面，在这些新兴宗教中，有不少是原先就已经存在而不被当局承认的民间宗教，这些教派趁机或从隐蔽转成了公开，或从以往的不合法、‘半合法’状态变成了合法存在。

1991年10月16日，台湾“内政部”出台(80)内民字第800277号函覆。该函覆中的第二项指出：“寺庙依其实际需要，得分设各该内涵组织(如信徒大会、执事会，委员会…等)，并按其传统惯例及组织型态规定于各该寺庙组织章程中，分别行使其职权，则信徒大会之地位自未必为寺院最高机构。”<sup>3</sup>这一规定使寺院就有可能摆脱一些野心人士企图通过操纵信徒大会，夺取寺庙管理权的不良企图。

1999年台湾当局对新兴宗教的申请，由原来的“许可制”改为“备案制”。据《联合报》报导，“依据人团法(指《人民团体法》，新宗教只要检具发起人名册，章程向内政部申请成立，只要没有违反相关法令，即应准予成立，至于教义、经费，名称方面则不作要求。”<sup>4</sup>也就是说，只要新兴宗教团体教义、经典、教规等没有违反公序良俗，且符合《人民团体法》中的相关规定，新申请的宗教都将会被允许成立。该政策出台后，“立法院院长”王金平、“立委”王志雄等人就向“内政部”申请成立“中国儒教会”，同时申请的还有“易教会”<sup>5</sup>

### (三) 台湾当局大陆政策调整促进两岸宗教交流日趋频繁。

海峡两岸人民“血脉相连，神缘相通”但却囿于政治原因，两岸交流长期阻隔，八十年代以后，祖国大陆向台湾发出友善的和平呼吁，两岸人民也期待早日和平往来，面对这股潮流，台湾当局不得不扩大了自1987年政府开放大陆探亲以来的两岸交流层

<sup>1</sup>叶水文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版，页142—143。

<sup>2</sup>翟海源：《台湾的新兴宗教》，《二十一世纪》2002年10月号总第七十三期。网址：<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>

<sup>3</sup>叶水文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛出版社2000年版，页258—259。

<sup>4</sup>《新宗教由许可制走向备案制》，《联合报》(台)1999年7月30日，第2版。

<sup>5</sup>参见，《中国时报》(台)，1999年9月1日，第4版。

面，诸如学术、教育、艺文、体育，宗教、传播层面等等。<sup>1</sup>台湾当局大陆政策的调整，对与大陆渊源极深的台湾民间信仰而言可谓是福音，一些民间信仰的寺庙纷纷组团到大陆进香谒祖，加强与大陆的宗教交流，促进两岸关系的发展。其中表现最明显的是妈祖信仰所带动的两岸交流。

### 三、解严后台湾民间宗教信仰的蓬勃发展

首先看台湾民间信仰，八十年代以来随着台湾社会的变迁和社会的变动，民间信仰作为凝聚民间社会力的角色有所变化，在都市地区，“传统民间信仰的宗教组织力量在减弱”；而在乡村地区，“人口的外移，使得影响力相对的变小。”<sup>2</sup>但是，民间信仰既具有“传统性的特殊韧力”，同时随着社会经济的发展又“起码有着一种维持不坠的持续力量。”<sup>3</sup>因此，解严以后民间信仰，民间宫庙的总数仍然不断上升，并且出现一些大的政经实力十分雄厚的庙宇。以历来官方重视的北港朝天宫为例，90年代初北港朝天宫的帐面财产就有6.92亿，而且实际财产还远远不只这些，仅信徒捐赠的3万8千面金牌总量就约有2千多两，活期存款及邮局存款约有1千6百万，定期存款将近4亿。不仅如此朝天宫的手中还握有股票、土地债券、房地产等。仅1991年一个年度，朝天宫实际就收入1.27亿。<sup>4</sup>朝天宫除了经济实力雄厚以外也深受党政要员都敬重，据说蒋经国生前最常去的寺庙就是北港朝天宫，连信基督的李登辉也不敢怠慢妈祖。中部的大甲镇澜宫也不弱，据说1992年大甲镇澜宫年收入包括光明灯、安太岁、香油钱及利息，合计在5至6千万以上，另据大甲镇庄尚武会计师事务所签证的财务报表，至1996年镇澜宫定存约3亿5千6百万，金条、金牌折合有2千6百多万，加上不动产3亿多，每年还有上亿元收入。<sup>5</sup>

这一时期一些闻名全台的寺庙，如北港、大甲、鹿港、麻豆、东港和西港等地，“地方的宗教组织力量很大，不但对地方事物有重大的影响力，对整个宗教影响力已经和传统的状况有很大的差异。”“在他们主持下，宗教愈来愈世俗化，乃至在许多

<sup>1</sup>参见，台湾综合研究院战略与国际研究所主编，《大陆政策白皮书》，台北：台湾综合研究院战略与国际研究所出版1998版，页7-16。

<sup>2</sup>翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页142。

<sup>3</sup>参见，翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页54-56。

<sup>4</sup>《著名佛寺收入谁最多》，《财讯》（台）1992年4月，页141。

<sup>5</sup>《一道厚厚的黑影笼罩大甲的妈祖婆》，《新新闻周刊》（台），1996年11月17日-11月23日，页69。

地区，宗教势力和地方派系有着相当紧密的关系。”<sup>1</sup>一些著名的大宫庙不仅由政治领袖兼任庙宇负责人，而且这些大的民间寺庙已经不再满足于掌控地方事务，而是开始积极介入国民党政府中央政治决策。关于这一变化，本章第四节将有具体讨论。

再看民间宗教发展情况，如上文所述，1989年1月公布的《人民团体组织法》的颁布，使得被抑制多年的民间宗教团体得到发展契机，一些地下教派或从隐蔽转成了公开，或从以往的不合法、‘半合法’状态变成了合法存在。如夏教（三一教）、慈惠堂等是原先就已经存在的民间宗教团体，只是未得到当局的许可，只能秘密传教或托庇于佛道教会和轩辕教名义之下，同善社、世界红卍字会、万国道德会等过去长期以非宗教组织的名义活动，解严后才受到各界的承认。民间教派“重见天日”之后，出现了蓬勃昌盛发展的景象。以解严前夕得到开禁的一贯道为例，据统计，1992年，一贯道拥有公共佛堂、家庭佛坛近1万8千座，另外，还有64个先天大庙（办妥登记者有27个）。政府推估一贯道庙宇讲堂的自有土地约有9万坪，建物1万4千坪，房地产自有率超过90%。<sup>2</sup>

## 第二节 台湾民间宗教信仰与选举

1987年解严之后，台湾选举竞争日趋激烈。为了能够在选战中击败对手，各党派纷纷利用手中已有的资源施展各种手段和策略，加紧拉拢民间宗教信仰。受传统因素影响，民间宗教信仰基本上可以说是支持或者是亲政府和执政党的。也就是说直至2000年民进党在大选中获胜，国民党下台，台湾民间宗教信仰在选举中整体上支持国民党，堪称是“泛蓝”阵营的“大票仓”。但另一方面，由于解严后政治力已不再能够绝对地去主宰宗教，民进党及其它政治人物又不断抢夺民间宗教信仰票，台湾民间宗教信仰与各党派的关系日趋错综复杂。民间宗教信仰在选举中不再被动成为动员的对象，而是越来越多地掺入有利于自身发展的因素，积极介入选举。

### 一、各党派对民间宗教信仰的动员策略与情形

#### （一）国民党固守民间宗教信仰“票仓”

<sup>1</sup> 甄海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠，1997年，页143。

<sup>2</sup> 《一贯道财力深不可测》，《财讯》（台）1992年4月，页131。

主流的国民党党务系统透过地方派系或者庙宇里的主任委员去动员民间信仰者，已经有悠久的历史与经验，收编民间教派对他们也不是什么新鲜事。当遇到选举，国民党阵营就开始施展各种手段和策略，绑紧民间宗教信仰的大桩脚、小桩脚。考察国民党固守宗教票源的策略主要有几种：

### 1、整合民间宗教 教徒变铁票

1988年12月18日，国民党中央社工会前任主任赵守博邀请了一贯道总会理事长张培成、天帝教首席使者李玉阶以及轩辕教大宗伯王寒生三人在台北座谈，这个座谈会主要讨论三个问题：

- (1)、如何发挥社会教化功能；
- (2)、如何导正社会风气，加强公益事业；
- (3)、如何帮助政府办好1989年公职人员选举。

天帝教首席使者李玉阶还在会上提出共同组成一个联谊会的构想，国民党对此给予积极响应，国民党社工会甚至考虑将这三个在台湾颇受佛、回、基督、天主等教排斥的宗教，以及一些小支派联合起来组成一个“本土宗教徒联谊会”。国民党出面撮合三教联盟的目的，无非都是为了国民党能在1989年的三项公职选战中胜出。尽管国民党社工会一直否认这点，但是天帝教的一位开导师坦率指出，“总之，（国民党）就是选举时要我们帮助的意思！”、另一位讲座也说“反正就是他们要票，我们要传教”，并且表示“年底，国民党输不得；输了，国家会动荡不安。”<sup>1</sup>

细加观察，不难发现国民党走的是利用执政党的便利，锁住保守民间教派票源的策略。国民党这步棋走得并不突兀，一贯道、天帝教和轩辕教三教原本都是比较保守的民间教派，而且在政治立场上都倾向国民党，正如如本文前章所谈到，轩辕教自成立伊始就有与国民党有着千丝万缕的关系，天帝教在解严前就被舆论称之为“国民党的外雨宗教”，而一贯道在解严前就有为国民党辅选的成功经历，把三教结合起来对国民党而言可谓是有百利而无一害。而三教在与国民党当局没有冲突的情况下，跟国民党的关系经营了这么多年也不容易，自然不希望出现什么变动，上文那位讲座称“年底，国民党输不得；输了，国家会动荡不安”，此言和三教的保守性格有关，或许也脱

---

<sup>1</sup>《三教结同盟 教徒变铁票》，《新新闻周刊》（台），1989年10月9日—10月15日，页82—83。

不了这层思量。因此三教仍然乐意顺水推舟，保持固有的政治立场，为国民党当“抬轿人”。

但是三教同盟的动员助选，也很难保证信徒们的投票行为不会偏离方向。就在三教同盟的各个教界首领开导他们的信徒为国民党投一票时，一贯道在云林的道亲们却自动发起支持民进党的朱高正，结果使他高票当选。<sup>1</sup>不过这只是个别支线的独立行为，不能代表一贯道总会的态度。

## 2、拜庙兼拜票 赠匾收人心

在台湾的政治动员过程中，存在一种重要的政治与宗教关系形态，“那就是发生在一般寺庙里的，透过相同信仰所产生的信任关系，转化为政治上的支持者。”<sup>2</sup>寺庙一般包括纯正佛道寺和民间信仰的宫庙。据统计台湾只有百分之十五左右是真正佛教徒，而民间信仰者的比例则高达百分之六十五以上。道教在这一时期虽然极力整顿，但没有太大起色。所以，虽然佛道教力量极为可观，大部分的寺庙仍是为百分之六十五民间信仰信徒所有的民间庙宇，故而民间信仰所在的各地庙宇政治动员宗教的主要重心。<sup>3</sup>民间信仰之所以要通过各地庙宇动员，是因为民间信仰不是教派型宗教，而是以庙宇为主形成信仰网络，所以，“不能像佛教一样从佛光山或者中国佛教会等主流又强势的系统去动员”<sup>4</sup>，而只能通过的地方庙宇动员。因此，“拜庙”成为政治人物笼络民间信仰信徒民心最常用的招数之一。

以2000年台湾“总统”大选为例，<sup>5</sup>选前，国民党“总统”候选人连战已经是拜庙、赠匾，忙得不可开交。1999年4月17日，连战抵达台中市南区的城隍庙，由立法院院长刘松藩等人陪同上香，祈求国泰民安。同年8月5日适逢武圣关公一千八百四十岁圣诞，身为“副总统”的连战南下至台南，为他自己赠送给台南市东区关帝殿的

<sup>1</sup>《一贯道两百万道亲也换不到一个名额》，《新新闻周刊》（台），1991年11月11日—11月17日，页25。

<sup>2</sup>林本炫：《从政治动员到政治参与—台湾宗教与政治关系的考察》，载《民众日报》（台），94年11月28日。

<sup>3</sup>林本炫：《宗教造成社会分裂？》，《中国时报周刊》（台），1996年9月。

<sup>4</sup>《突然间宗教团体变成总统大选的抢手货》，《新新闻周刊》（台），1995年9月3日—9月9日，页20、页23。

<sup>5</sup>2000年台湾“总统”大选的五组候选人分别是：国民党的连战和萧万长、民进党的陈水扁和吕秀莲、独立候选人宋楚瑜和张昭雄、独立候选人许信良和朱惠良、亲民党候选人李敖和冯沪祥。



“泽被生民”匾额揭幕。并且先后至台南市永福路的祀典武庙、新美街的开基武庙、东区的关帝殿上香祭拜。他说，台南乡亲与武圣关公一样，都是有情有义的人。忠孝节义是他做人的一贯原则，不像某些人说的与做的不一样。连战接着由孙明贤、黄大洲、黄正雄、萧天赞、杨宝发等人陪同，至台南县楠西乡北极殿后，又至朝阳宫庆祝关圣帝圣诞。<sup>1</sup>

再以2004年台湾“总统”选举为例，连战与在上届“总统选举”中打得不可开交的独立候选人宋楚瑜，联手起来组成国民党“总统”、“副总统”候选人参选。在选前二人马不停蹄地四处拜庙。2003年9月14日，已经成为在野党的中国国民党主席连战参拜云林县虎尾镇中溪里汕尾部落俗称“六房妈”的天上圣母，既为地方祈福，也求妈祖在明年总统大选时能让众人作他的坚强后盾，并声称他当选的目的“不是为个人或政党，而是为各位乡亲拼经济、幸福以及有前途的未来。”<sup>2</sup>四天后连战和台北市长马英九参加了果菜市场福德正神十三周年联谊会，除了祈求神明保佑国泰民安外，连战希望业者作他的后盾，让他顺利当选。<sup>3</sup>又两天后连战至南投灾区访问，途径南投竹山镇紫南宫，特地前往参拜。<sup>4</sup>

参拜地方信仰中心既可以表示亲民，争取相同信仰人群的认同感，还可以借助拜庙的机会把庙宇当作擂台。具体表现为：(1)、向信众拉票，如连战参加福德正神联谊会时“希望业者作他的后盾”；(2)、表态，如连战在拜关帝时表示“忠孝节义是他做人的一贯原则”，拜“六房妈”时，声称他当选的目的“不是为个人或政党，而是为各位乡亲拼经济、幸福以及有前途的未来”；(3)、抨击敌对阵营，宋楚瑜福安宫上香时，就用“有求必应，才有香火”来比喻陈水扁夫人吴淑珍的“有求必应”，并对这种作风表示不以为然。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 《连战祭武圣 批有人言行不一》，《中国时报》（台），1999年8月6日。

<sup>2</sup> 《参拜六房妈 吁支持连宋配》，《中央日报》（台），2003年9月15日，第2版。

<sup>3</sup> 《中央日报》（台），2003年，9月19日，第7版。

<sup>4</sup> 《参与陆法会 承诺协助重建 庙宇上香祈福 总统大选争胜》《中央日报》（台），2003年9月21日，第21版。

<sup>5</sup> 《中国时报》（台），2004年2月26日。

### 3、出席大型宗教活动 表彰宗教界人士

迄2000年为止，国民党一直执掌台湾政权，作为执政党相比在野党而言，国民党在笼络宗教界人心中，占据有明显优势。例如，以执政党身份出席宗教活动较为便利，以政府名义表彰宗教界人士也可“师出有名”等。当然，2000大选之后国民党下台，情况又不一样，另当别论。但，国民党长期执政的优势短时间内是不可能褪去的。

出席宗教活动表示祝贺或进行表彰，主要是针对一些大中型庙宇和民间宗教道场采取的策略。1992年立委选举还没开始，宋楚瑜就在国民党中央党部的常会厅颁奖给一贯道的十八为前人，表彰一贯道对社会教化的贡献，随后，郝柏村还安排来自台湾金马的一百二十七为一贯道代表，并对他们的贡献十分赞扬。1996年台湾“总统”大选中，<sup>1</sup>国民党候选人李登辉和民间宗教信仰方面的联系主要是靠总统府秘书吴伯雄协助李登辉争取选票。以一贯道为例，1987年宣布一贯道合法化正是当年担任主管宗教事务的内政部部长吴伯雄。他对于很多一贯道道亲来说毕竟也是位“恩人”。吴伯雄在大选前两个多月就积极筹划李登辉与一贯道接触，1995年12月24日，在他的安排下李登辉参加了一贯道宝光建德道务中心落成典礼，31日李登辉又出席一贯道在台北市的另一活动。<sup>2</sup>

即使不是在大选将临之际，国民党对一些民间宗教信仰的重大活动也十分重视。1997年9月16日，一贯道总会在台中县石冈乡宝光建德道务中心举行“师尊成道五十周年感恩大会”。“总统”李登辉虽在国外访问，仍特别让国民党中央委员会秘书长吴伯雄代颁书面贺词表示，“一贯道宗旨爱国忠事，宏扬中华文化，是复兴文化的斗士，值得赞扬。”<sup>3</sup>而“副总统”连战，在国民党中央委员会秘书长吴伯雄、立法院长刘松藩、副院长王金平、总统府资政徐立德、高雄市长吴敦义、台中县长廖了以及政府官员等二十余人的陪同，应邀参加大会。连战对一贯道进行一番赞扬之后，还

<sup>1</sup> 1996年四组候选人分别是：国民党候选人李登辉和连战、民进党候选人彭明敏和谢长廷、独立候选人林洋港和郝伯村、以及独立候选人陈履安和王清峰。

<sup>2</sup> 《四组参选人都在打一场选票的宗教战争》，《新新闻周刊》（台），1995年12月31—1月6日，页73。

<sup>3</sup> 《一贯道师尊成道五十周年纪念 总统书贺誉为文化斗士》，《中央日报》（台），1997年9月17日。

声称希望一贯道道亲能够“继续传道弘扬真理，协助政府继续推动心灵改革，以净化人心，同时帮助政府健全社区发展。”<sup>1</sup>

由于国民党在宗教界的长期耕作，加之受传统因素影响，解严以后民间宗教信仰的主要支持对象仍是国民党。解严初期国民党整合一贯道、轩辕教、天帝教三教，教内人士即坦称支持国民党选举。1999年11月15日，国民党候选人连战在国民党社工会主任萧天赞陪同下，参加宝光圣堂祈福消灾仪式，而就在前一天，民进党候选人陈水扁和独立候选人宋楚瑜都先后抵达了一贯道宝光圣堂。三组“总统”候选人一贯道场上政治较劲的味道很浓，其实也都有为2000年大选打前锋的意味。国民党候选人连战明显占有优势，一贯道与国民党原本渊源很深，陪同连战而来萧天赞即曾协助一贯道合法化，“挺连”的台南市长张丽堂又与一贯道王寿前人一家有几十年交情，国民党可谓占尽天时、地利、人和。无怪乎，国民党候选人连战“单独受邀参加祭典仪式”。<sup>2</sup>再看民间信仰，国民党动员寺庙的一般方式是由中央透过地方派系或者庙宇的主管动员信众。而寺庙的动员又往往和地方派系人物有关，这些地方派系或庙宇的主管，由于国民党长期执政和经营的关系，许多都带有“泛蓝”色彩。1996年台湾第一届“民选总统”选举时，舆论界就认为因“主流的国民党党务系统透过地方派系或者庙宇里的主任委员去动员民间信仰者，已经有悠久的历史与经验”，所以传统的大桩脚、小桩脚基本都是被国民党主流候选人李登辉控制。<sup>3</sup>1999年底几组“总统候选人”又到处拜庙，为2000年大选作准备。连战因为贵为“副总统”捐献的香油钱又总是特别丰厚，很受地方庙宇欢迎，“所到之庙，排场必大，仪式必隆重”。<sup>4</sup>即使在国民党成为在野党之后，连战在2003年9月20日到南投竹山镇紫南宫上香祈愿时，“庙方为表示欢迎，特别予以二十一响‘礼炮’元首级礼遇，表达对连战的支持。”<sup>5</sup>国民党在民间宗教信仰界耕耘之深由此可见一斑。

综上所述，解严之后国民党仍然是民间宗教信仰的主要支持对象。尽管如此，解

<sup>1</sup> 《一贯道感恩会 连战亲临致贺》，《中国时报》（台），1997年9月17日。

<sup>2</sup> 《国民党深耕一贯道》，《中国时报》（台），1999年11月15日，第4版。

<sup>3</sup> 《突然间，宗教团体变成总统大选的抢手货》，《新新闻周刊》（台），1995年9月3—9月9日，页23。

<sup>4</sup> 《超级香客 拜庙兼拜票》，《中国时报》（台），1999年8月9日，第4版。

<sup>5</sup> 《参与陆法会 承诺协助重建 庙宇上香祈愿 总统大选争胜》《中央日报》（台），2003年9月21日，第21版。

严以后国民党在民间宗教信仰领域的优势也逐渐受到挑战。

## (二) 民进党等抢夺民间宗教信仰票

国民党受到的挑战主要来自各党派对宗教票的抢夺，其中最强劲的对手时民进党。实际上，民进党很早就开始想方设法从国民党手中挖票。

解严前民进党就想通过助一贯道合法化一臂之力，收编一贯道，但最终这份人情让执政的国民党政府包揽了。解严初在1989年公职选举中，民进党希望寻求一贯道的支持，又碰了软钉子。但民进党并没有放弃，而是在一贯道身上花费更多的心力。在一贯道的习俗中，丧事重于喜事，因此各重要干部及坛主父母的告别仪式十分重要。在屏东、宜兰、嘉义、高雄等民进党执政的地方，这种隆重的“告别仪式”场面上，“随时可以看见民进党的立委或县市长出席参加”，像“宜兰的陈定南和游锡堃”等，<sup>1</sup>民进党的良苦用心不言而喻。陈水扁是民进党高官中最善于利用宗教动员策略的人之一。1994年身为民进党台北市市长候选人的陈水扁，深知一贯道的实力，在半年前就通过他大学同班同学，在一贯道“发一崇德求道”。当时另两名候选人与一贯道也有渊源，黄大洲是国民党推出的候选人，一贯道和国民党一向交好，而亲民党候选人赵少康则曾经是一贯道大力支持的对象。一贯道总会为此十分为难，最后只能任由各组支线自行选择，“由罗调水领导的分离支派，在长荣海运（公司董事长张荣发是一贯道道亲）的运作之下支持陈水扁，结果陈水扁赢得台北市市长宝座。”<sup>2</sup>

义民爷信仰是客家信仰的中心之一，每年的义民祭典被客家人视为重要节日，要想拿下客家人的选票义民庙不能不去祭拜。1999年8月30日，陈水扁到新竹县参加义民庙的祭典，当日参加义民庙祭典的还有另外三组2000年“总统”大选候选人连战、宋楚瑜和许信良。当时全程陪同陈水扁的新竹县长林光华当场对客家乡亲喊话说，“李连选总统与宋楚瑜在选省长时都曾提出客家条款，但只有陈水扁在台北市市长任内做到。”陈水扁本人还强调“未来他的超党派政府不分族群，特别是桃竹苗乡亲，一定不会缺席，要大大重用。”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《一贯道两百万道亲也换不到一个名额》，《新新闻周刊》（台）1991年11月11日—11月17日，页27。

<sup>2</sup> 宋光宇：《天道传灯》（上），台北：王启明出版1996年版，页298。

<sup>3</sup> 《扁：将大大重用桃竹苗客家乡亲》，《中国时报》（台），1999年8月31日，第3版。

民进党在2004年总统大选中更是展开了一场有计划、有策略的宗教“拔桩计划”，直捣宗教这块票仓。民进党依照寺庙大小人数多寡拟定进攻计划，“地方亲自走到、中型争取活动、高层出面游说”。在地方宫庙方面，民进党先由地方民代进行拉票，然后尽量安排陈水扁和吕秀莲下乡时到庙里参拜。元月三日陈水扁出席基隆市竞选总部造势大会之后，特别到庙口夜市里的莫济宫上香，第二天又到清灵宫拜拜。地方党团和竞选总部则是负责中型寺庙，“他们争取共同举办活动，像是祭拜活动、元宵节庆等，来获得信众的支持。”<sup>1</sup>一贯道方面，民进党把它作为重点突破，努力深耕。表面上这些事“是由赵永清负责，暗地里是由朱武献操刀，主要是因为朱武献在一贯道的辈分极高，也深具影响力，于是由他出面统筹宗教票源。”<sup>2</sup>但由于宗教票不可完全依赖，民进党在决策时主要“锁定目前仍于蓝绿两军游离的选票，再透过宗教动员的力量，拿下现有三成中间选民的5%选票。”<sup>3</sup>

除民进党外，其它候选人也介入对民间宗教信仰的动员。尤其是历届“总统”大选候选人，有不少是从国民党或民进党内分离出来的独立候选人，他们深谙民间宗教信仰的影响力，也有动员民间宗教信仰的经验，因此积极笼络这支队伍。以2000年台湾第二届民选“总统”独立候选人宋楚瑜为例<sup>4</sup>，1999年8月宋楚瑜到彰化除了关心水灾外，一连拜了五间庙，并在台南因适逢五府千岁池王爷圣诞，一口气跑了五间信奉池王爷的寺庙。<sup>5</sup>从民进党独立出来竞选的民进党前主席许信良是客家人，他所拜的庙宇也主要以客家人的信仰重镇为主，如义民庙、三山国王庙。2000年2月6日，许信良到新竹县新埔镇义民庙上香，祈求客家祖先的保佑，并承诺如果他当选，“一定大量启用客家人。”<sup>6</sup>

各党派候选人都在打一场选票战，难免就出现在地方庙宇和宗教活动上“王见王”，

<sup>1</sup> 《见庙拜票遇佛拉票，陈水扁进攻宗教众山头》，《新新闻周报》（台），2004年01月8日—1月13日，页45。

<sup>2</sup> 《见庙拜票遇佛拉票，陈水扁进攻宗教众山头》，《新新闻周报》（台），2004年01月8日—1月13日，页45。

<sup>3</sup> 《见庙拜票遇佛拉票，陈水扁进攻宗教众山头》，《新新闻周报》（台），2004年01月8日—1月13日，页47。

<sup>4</sup> 宋楚瑜被国民党开除党籍之后，以独立候选人身份竞选“总统”。

<sup>5</sup> 《超级香客 拜庙兼拜票》，《中国时报》（台），1999年8月9日，第4版。

<sup>6</sup> 《义民庙上香 许信良盼圆总统梦》，《中国时报》（台），2000年2月7日，第2版。

各组候选人较劲的场面。1999年新竹县义民庙的祭典，日四位“总统”候选人连战、陈水扁、宋楚瑜和许信良都到场，一贯道宝光圣堂在台南县南化乡举行秋祭祈福大会，三位“总统”候选人连战、宋楚瑜、陈水扁先后赶赴这场盛会，由于连战是参加早上的祭典，所以连战与宋、陈错开，而宋楚瑜和陈水扁却在下午碰在一起，并由此引发宋、扁关于大陆政策的论战。<sup>1</sup>

## 二、民间宗教信仰积极介入选举

各党派候选人频频出入各种宗教场合，既凸显选战的激烈化，也说明民间宗教信仰得到各党派的重视，这种现象为民间宗教信仰在各项选战中逐渐掺入自身的考量，积极介入选举，提供有利的条件。

### （一）支持对象走向多元化

如上所述，在选举中各党派政治人物纷纷利用各种手段和策略，拉拢民间宗教信仰。但是由于各派与民间宗教信仰亲疏远近关系不同，以及地方庙宇掌握在不同党派地方势力手中，不同的庙宇和教派支持的对象逐渐呈现多样化，在选举中也更多地考虑有利于自身的因素。

天帝教在政治立场上十分鲜明地倾向支持国民党，但这时候国民党内部已经出现主流派和非主流派之争，问题就出在于支持哪一流派上。当1990年总统大选未届时，天帝教教主李玉阶就在1989年在《中央日报》刊出巨幅广告，声称：

“……中华民国第八任总统、副总统依宪法规定应与民国七十九年二月间召开国民大会，三月间依照政党题名候选人由国民大会代表选举之，距离明年总统、副总统改选，现尚有四个多月，际此国民大会代表间正在引起诸多议论及揣测，李总统尚未有明白决定及表达愿意竞选下一届总统，中国国民党亦未召开三中全会推选候选人之际，正值三项公职人员选举行将开始活动，人心浮动，国事多艰，天命即民意，天心即民心，本人于静观中所知，当民国七十七年元月十三日李登辉副总统依照宪法继任总统之职

---

<sup>1</sup> 《一贯道秋祭祈福大典 连宋扁较劲》，《中国时报》（台），1999年11月15日，第4版。

时，中华民国第八任总统、副总统人选已奉。天帝御定，中华民国第八任总统为李登辉、副总统为蒋纬国，特谨尊天命，郑重宣布，以安人心。……”<sup>1</sup>

天帝教类似的政治广告出现过不止一次。这则广告出现时，中国国民党还没召开三中全会推选候选人，天帝教就藉天帝名义，宣称天帝御定蒋纬国为“副总统”，显然有直接投入为“非主流派”的蒋纬国参与1990年“副总统”选举造势的嫌疑。这种‘天命’说当然是无稽之谈，因此“被视为‘君权神授’的封建遗毒，成了这次政治斗争当中的笑谈。”<sup>2</sup>不过从另一角度考虑，我们可以发现国民党自身的分裂将导致其宗教票源的流失。

一贯道“一贯”支持国民党，是国民党的“铁票部队”。但一贯道在合法化过程中，就已经出现过较大分裂，成立后的一贯道总会又是由众多组线组成，并不是完全统一，再加上各个党派争相拉拢和争取进入一贯道组织，更是使一贯道和各党派的关系十分复杂。一贯道在选举中支持的对象也就变成“蓝”、“绿”等各个党派候选人都有。1995年12月宝光建德道务中心落成典礼上，两位“总统”候选人李登辉、林洋港先后出现在典礼上，较劲意味十分浓厚。一贯道原先并未打算邀请“总统”参选人观礼，后来由于一贯道总会前秘书长林枝乡表示有把握邀请到李登辉，才向总统府发出邀请函。此举引起出身南投的道亲及点传师的反弹，纷纷表示“既然邀请李登辉前来，也应该邀请林洋港”，<sup>3</sup>林洋港曾经担任国民党副主席，后因“竞选”事情被开除党籍，于是作为独立候选人参与选举。林洋港一向和一贯道交情甚笃同时是道亲，邀请林洋港也是自然。但从可见在是否支持国民党问题上，一贯道内部已经出现分歧，支持对象发生变化。再看2000年“总统”大选情形，一贯道虽然仍主要支持国民党，但一贯道总会以“选举中重视道亲的自主性”为由，没有以一贯道的组织介入选举。<sup>4</sup>其实，个中有很大大一部分原因也是因为一贯道总会内部无法达成统一意见。除内部分化外，一贯道道徒的自主意识也在增强。解严不久，就有一贯道年轻信徒表示“时局

<sup>1</sup>《财团法人天帝教恭祝今年三项公职人员选举 第一届第八次国民大会圆满成功一天命李登辉先生为中华民国第八任总统兼述天帝确保台湾四十年来的史实》，《中央日报》（台），1989年11月6日。

<sup>2</sup>转引自张新鹰：《台湾宗教势力的“政治关怀”——从“万佛会”说起》，《台湾研究》，1995年第2期，页18。

<sup>3</sup>《李林在一贯道场上较劲》，《新新闻周刊》（台），1995年12月31—1月6日。

<sup>4</sup>《选战白热化 宗教界动向受瞩目》，《中国时报》（台），2000年2月28日。

仍在演变中，我们还要观察”。还有一贯道道徒声称，当初受他们的助力而当选的人，“其中有明显投机性格，与财团勾结、开设号子，以及‘不能谈问题的人’今年（1989年）将不再受他的支持”。<sup>1</sup>

再看民间信仰，传统的地方庙宇许多都带有“泛蓝”色彩，但情势也在发生变化。台南县土城圣母宫管理委员会原是国民党的势力范围，但在民进党在台南县执政五年之后，在地方上逐渐转向支持民进党。台南县北门南鲲鯓代天府是少数一贯支持民进党的寺庙之一，为了配合陈水扁的竞选活动进程，1999年8月，“南鲲鯓庆祝池王爷圣诞的庙会提前一周展开，震天鼓吹和热闹阵头绵延，象平地掀起了一股扁（陈水扁）旋风。”南鲲鯓挺扁的味道非常浓厚，还是这一间陈水扁去过的南鲲鯓，独立候选人宋楚瑜一周后到台南却无缘进去。但宋楚瑜却在鹿耳门天后宫受到热烈欢迎。<sup>2</sup>

又以1999年3月大甲妈祖一年一度的绕境进香活动为例，连战、宋楚瑜、陈水扁和许信良四组“总统”候选人马齐聚，使这次绕境进香活动变得备受瞩目。这次大甲妈祖遶境出巡的系列活动，“主要由代表县府的刘世芳与身兼镇澜宫管理委员会董事长的台中县议长颜清标共同规划，分头与连（战）、宋（楚瑜）、许（信良）、陈（水扁）进行单向联系。”<sup>3</sup>由于镇澜宫与四位候选人的微妙关系，四位候选人分别参加不同活动，连战被安排提前在下午恭请妈祖安座的重头戏，陈水扁参加“妈祖之夜”晚会，许信良一行则全程参加进香团八天七夜的苦行，而宋楚瑜负责凌晨妈祖起驾的压轴。<sup>4</sup>这次大选镇澜宫董事长颜清标诸多行动都表示支持宋楚瑜，但在2000年1月“台中连友会会长透露，颜清标已经答应担任月底成立的台中连萧配（连战和萧万长）后援会会长，紧接着行政院陆委会及交通部又原则上统一镇澜宫以外籍轮船透过第三地完成宗教直航的目的。”<sup>5</sup>原本行政院等单位对透过第三地宗教直航问题一向冷漠，这次巧合不禁让人联系到颜清标“挺连”与“直航”诉求有关。

## （二）扶植政治代言人与推出候选人

<sup>1</sup>《众神都下凡，选票传福音》，《新新闻周刊》（台），1989年10月9日—10月15日。

<sup>2</sup>《超级香客 拜庙兼拜票》，《中国时报》（台），1999年8月9日，第4版。

<sup>3</sup>《妈祖显神威 四大天王都‘臣服’》，《中国时报》（台），1999年4月18日，第3版。

<sup>4</sup>参见，《妈祖显神威 四大天王都‘臣服’》，《中国时报》（台），1999年4月18日，第3版。

<sup>5</sup>《言必称大甲妈 颜清标选前达阵》，《中国时报》（台），2000年1月18日，第3版。



在 1991 年国民党第二届国代不分区代表提名单中，一贯道推出自己的代表张明致。张明致是一贯道在政治界苦心栽培的一位道亲，他大学到硕士班的费用都是一贯道帮忙负担的。但张明致却因“层次太低”之由，被国民党排除在安全名单之外，国民党这种安排被认为，有“让一贯道好好为国民党抬轿，让国民党得到 75% 以上选票，一贯道的代表才有机会上榜”的嫌疑。<sup>1</sup>由此引起一贯道内部的不满。但因为有自己的代表参选，一贯道信徒对这次选举十分积极投入。由于这次选举只有国民党得到 75% 以上选票，一贯道的代表张明致才有机会上榜。因此这次一贯道对国民党支持和动员的程度，比以往任何一次都更庞大更彻底。据称一贯道点传师们“一手拿着张明致的宣传单，一手拿着国民党人候选人的资料，一家家拜票”。为了完成国民党托付给一贯道辅选六十五名候选人的任务，“一贯道在全台湾各地不断举行法会，寻找一切可能的机会向道亲们介绍辅选的对象”。选举结果一贯道辅选的国民党候选人有五十八人当选，国民党候选人占据了“80% 的席位”。但全国不分区代表国民党部分排到第五十八名时，却“跳过张明致而给了第六十六名的赵玲玲，理由是妇女保障名额”。张明致硬生生从不分区国代榜上被挤掉，一贯道对此十分失望，声称“一贯道以后不再邀请党部人员出席他们的各项会议”，“也不再过问选举事”。<sup>2</sup>国民党在选后，赶紧由宋楚瑜等主要党工干部出面，宴请一贯道的前人们，表示“感恩致谢之意”。一贯道的怨气虽然有所平息，但双方在选举上的矛盾已经逐渐凸显和暴露。

除了扶植政治代言人外，一贯道还推出自己的候选人。由于不满张明致的落选，1992 年“立法委员”选举，一贯道推出王寿老前人的儿子王宝宗亲自披挂上阵，以无党派人士身份参选台南县“立委”。据《联合报》报导，“王宝宗是一贯道合法化之后首次被道亲推出来的候选人，在道亲的争相走告下，王宝宗竞选总部成立当天，举办健行活动有一万五千人参加，整个秩序良好，沿途都有道亲指挥交通，所到之处均有人负责扫垃圾，而市民在一夕之间，在府城所见到的宣传旗帜，竟多数为王宝宗所有，所展现的实力都是道亲自动自发帮忙的成果”。<sup>3</sup>一贯道总会理事长施庆星前人，为王宝宗竞选，还特意“召集宝光建德、包管玉山、兴毅南兴、发一崇德和常州德各

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明出版 1996 年版，页 288。

<sup>2</sup>宋光宇：《透视一贯道政经实力》，《财讯》（台），1992 年 4 月，页 199。

<sup>3</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明出版 1996 年版，页 295。

组的点传师”开会，号召台南市的道亲鼎力支持王宝宗。国民党籍台南市长施治明由于曾经受一贯道恩惠，在竞选总部成立当天为王宝宗站台演讲，后来还不断为王宝宗助选，“使王宝宗的声势一直压迫着另外两位国民党提名的候选人。”但王宝宗是无党籍候选人，而不是国民党候选人。国民党台南党部由此慌了，除了一边固守票源之外，还把助选的台南市长施治明拉走。<sup>1</sup>选举结果王宝宗以高票落选，但这毕竟是一贯道道亲第一次亲自推出来的候选人，意义不同凡响。

综上所述，可见在解严之后台湾民间宗教信仰在选举中与各党派的关系日趋错综复杂。民间宗教方面，一贯道在政治立场上依然偏向于国民党，在历次的选举中也积极地投入为国民党辅选的行列。但是，一方面由于解严后一贯道信徒的利益多元化，从而在一些区域选举上意见常常产生分歧；另一方面基于自身利益的考虑，一贯道开始扶植政治上的代言人，已经不再被动成为国民党的辅选工具。天帝教虽然仍保持固有支持国民党的立场，但由于国民党内部分裂为“主流派”和“非主流派”，天帝教在支持对象上也有所变化。其它像轩辕教、天德教、理教等民间教派，在解严后发展势头不劲，又鲜少在政治问题上表态，因此在选举议题上很少插足，除此以外的其它民间教派在明处也没有太大举动。而民间信仰方面，也在选举上由原来支持国民党到后面朝向多元化，至于支持谁，就要看候选人与地方派系或庙宇主管人亲疏的关系以及与庙宇的渊源。一些大型庙宇和崇拜同一神明的其它庙宇之间，形成相互有香火来往、信徒或是管理者之间有联谊活动的网络，构成跨区域性的影响力。1999年大甲镇澜宫绕境活动，四位“总统”候选人连、宋、陈、许都到场，尽显民间信仰的魅力。甚至有舆论认为大甲镇澜宫董事长颜清标，试图利用是否挺连的问题为砝码，达成两岸弯靠第三地“直航”。总而言之，解严以后台湾民间宗教信仰已经不再盲目、被动地成为动员对象，而是有所选择，也开始有自己的利益表达。

那么，民间宗教信仰动员力究竟有多大？这个问题很难准确估量。不过台湾政教关系研究的专家林本炫教授说得很中肯，“宗教的动员本身，并不能构成绝对的优势，但是如果在候选人竞选竞争激烈的情况下，这种边际性的动员系统，则又是其不可忽略的力量。”<sup>2</sup>由此推论，能够得到占台湾人口约三分之二的民间宗教信仰信徒的支持，

<sup>1</sup>宋光宇：《天道传灯》（上册），台北：王启明出版1996年版，页296。

<sup>2</sup>《见庙拜票遇佛拉票，陈水扁进攻宗教众山头》，《新新闻》（台），2004年1月1日8—1月13日。

对于候选人争取游离的中间选票，其作用也是不容忽视了。

### 第三节 风水、算命与台湾政治

受传统天命思想的影响加上政经的不稳，巫术在台湾政治界大行其道，尤其是包含在数术中的算命和看风水更是在政要人物中流行。在台湾，高明的算命师往往成为政客的座上嘉宾，高层政要人物的活动也经常出现看风水方面的报导，陈水扁、林洋港、谢长廷、连战都曾爆出这方面的新闻，每当大选来临，算命更是成为一大风潮，堪称台湾政界的一大怪现象。

在当今科技和医学不断进步的当今社会，若按一般的逻辑推理巫术行为应该是日益地减少；但是实际情况并非如此，由于当今社会充满残酷竞争且纷繁复杂，社会的急剧变迁和不确定性的因素不断地增加，给人们的心理带来巨大的、难以消解的压力，从而为各种巫术得以持续地存在提供肥沃的土壤。近年来台湾社会由于政治、经济的变迁造成了社会更广泛的不确定性，使得数术行为在台湾有发展的趋势。

宋文里与李亦园在调查了自称无宗教信仰者时，发现这些人当中有 62%相信坟地风水，有三分之一相信阳宅风水，也有三分之一相信吉日的观念。这种现象显示了中国传统数术在民间所维持的长久地位。<sup>1</sup>自称无宗教信仰者尚且如此，遑论民间宗教信仰者。根据瞿海源在 1985 和 1990 年两次对台湾地区社会变迁基本调查资料的分析，“民间信仰者在各种巫术行为的发生几率都显著地提高”，这样的调查结果，显而易见“台湾的民间信仰者对传统的巫术，包括数术和巫术，有显著的亲和性”。<sup>2</sup>

#### 一、台湾政界的“风水政治”

近年，“风水政治”风靡台湾，在面对前途的不确定性时，显赫的政要人物也往往求助于风水大师的指点。其中，“阳风水”是政要人物常常考虑的问题。所谓“阳风水”，包括各种建筑物的外形位置的设计，以及建筑物内部各项物件的陈设方向及布局，诸如办公室的门、办公桌的方向就可能成为调整的对象。

---

页 45—47。

<sup>1</sup>瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997 年版，页 99。

<sup>2</sup>瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997 年版，页 130—132。

政要们对“阳风水”的讲究，首先表现在对建筑物的外形方位上的关心。连战在准备竞选 2000 年的大选时，其幕僚就在为他选择竞选总部地点的问题上煞费苦心。当时的“总统府”副秘书长黄正雄建议连战：“台南是你的故乡，如果要竞选总统，就要从故乡出发，而且要在台南找房子”，后来幕僚根据各种条件选择了一、二十处，并筛选出五、六处让连战亲自决定，最后连战选中了前台南县议会议长林全兴的房子。据报导，在台南租这套房子的用意乃是“作为连战迈向总统之路的重要据点”，因此在风水方面，还是不能免俗地配合连战的八字，将大门的方位作了适当的调整。<sup>1</sup>在 1997 年台湾的“总统”大选中，候选人陈履安对于竞选总部同样对风水也有严格的规定。陈履安在选择竞选总部的地点时并没有预算的限制，唯一的条件就是“坐南朝北”。陈履安的幕僚却说出了苦衷，“要找一个停车容易、交通方便的地点，还要坐南朝北的方位，……在寸土是金的台北市确实是困难的”，然而，陈履安并没有接受幕僚把总部选择在台中或是高雄的建议，以至其他三组候选人都选定竞选总部的时候陈履安的总部还没有着落。<sup>2</sup>

其次，政要人物对建筑物内部的摆设也不敢疏忽。2001 年的《今周刊》以“总统府大改风水”为题对陈水扁的办公室的格局摆设，配上地形图做了详细地报导。据“总统府”公共事务室主任郭瑶琪证实，陈水扁上台一年后，因感“诸事不顺”，2000 年对“总统”办公室做了调整，连机要秘书马永成的办公室也换了方位。据台湾堪舆学会理事长林进来表示，马永成的办公室的坐向来看，“原本坐北朝南的位置所接收的是‘坤气’，同时接收西南与东南方向的两股‘衰气’”，故什么事情都不顺。马永成的办公室现在改成坐南朝北了，据说这个方位接收的是“乾气”，是幕僚辅助上级的“正当之气”。对于陈水扁的“总统”办公桌坐西朝东的方位，林进来解读这个方位是符合陈水扁的“命格”的。不过，陈水扁上台不久就要改动办公室却是有其他的缘由。“前总统府秘书长丁懋时在交结前找来设计公司所做的规划，不排除是‘故意’留有小问题；阿扁使用过一段时间后觉得‘不顺’，在幕僚建议下，再请当时替他看台北市民生东路竞选总部的地理师，特地再往‘总统府’一探究竟，并建议部分整修。”<sup>3</sup>我们虽

<sup>1</sup>《连战誓师演默剧 基地找间好风水》，《新新闻》（台），1999 年 2 月 25 日—3 月 3 日，页 54、页 59。

<sup>2</sup>《竞选总部要坐南朝北》，《新新闻》（台），1996 年 1 月 7 日—1 月 13 日，页 35。

<sup>3</sup>《今周刊》（台），2001 年 3 月 18 日，页 28—29。

然不能直接证明陈水扁因风水而对“总统府”及自己的办公室进行改动，但从其室内布局方位的变化，以及台湾政界风水政治的流行考虑，这样的猜测也不是完全没有道理的。

除了“阳风水”颇受政界的重视外，“阴风水”也是不可忽略的，甚至有人利用“阴风水”来替所支持的候选人做广告。2000年台湾“总统”大选中就出现了一则为宋楚瑜造势的广告：

“宋楚瑜先生此次参加‘总统’大选，被人用尽计谋，百般打压，迫害其父、子、孙三代，阳世斗争，阴间遭殃，连死人都不放过，斩尽杀绝迫其退选。据晚报八十九年一月二十六日报载：‘风水大师李建军指称：宋父埋葬在龙穴，被密教独门法术，在坟墓是钉上九根钉，破坏其风水’。……宋父葬在龙穴足见宋楚瑜乃真命天子。盼望大家踊跃出来解救真命天子——宋楚瑜，救台湾。”<sup>1</sup>

虽然这则广告不是宋楚瑜授意刊登的，但是从支持者的热情和晚报上的报载，我们可以看出台湾社会对风水之说的重视和在意。宋楚瑜乃“真命天子”当然是无稽之谈，但广告一旦刊出其利用风水说来造势的目的却表达得淋漓尽致了。

李亦园曾指出，“风水的观念的流行可以说是祖先崇拜与传统空间观念结合所产生功利主义的一面，但是台湾地区当前所盛行的风水，又可以说是功利主义中的极端表现。”<sup>2</sup>就目前的台湾社会来看，“那种要等一两代人才会出现结果的阴风水以不甚流行了，而那些在较短时间内就能有预期效果的阳风水则普遍流行起来，特别是立刻就可以升官发财的室内风水则更是无所不在，”这种迷信的趋势，“也可以看成是快速成长变迁的现代社会的心理补偿作用”<sup>3</sup>。对于台湾当局的政要人物而言，他们既深受中国传统天命思想的影响，又面对个人自身仕途的考虑以及在政界竞争激烈的环境中的不确定因素，对于风水自然更是热衷。

<sup>1</sup> 《风水大师李建军揭露：宋楚瑜父墓曾被钉9根钉》，《新新闻》（台），2000年3月8日—3月15日，页114。

<sup>2</sup> 李亦园：《文化的图像》下卷，台北：允晨文化1992年版，页65。

<sup>3</sup> 李亦园：《文化的图像》下卷，台北：允晨文化1992年版，页65—66。

## 二、台湾政要背后的算命师

在台湾还盛行“以命相术来预测分析政治情势的现象”，瞿海源认为出现这种新现象的原因是出于“政治上的变革常酿成不安，政治人物的起落变化又大又快，政局和人事并不好掌握，于是各种命相术，特别是紫微斗数，不只大行其道，更由报章杂志广为传播。”<sup>1</sup>虽说中国有句古语云“未能事人，焉能事鬼”？但对于台面上的政治人物来说，命相术对他们的政治判断却有着微妙的牵引。台湾《新新闻》杂志第500期就以“台湾每个大官背后都有一算命仙”为题，对台湾政界中的算命风潮进行揭露，被该刊物点名的台湾当局高官中就有李登辉，谢东闵、林洋港、陈水扁、徐立德、吴伯雄、陈履安、连战、宋楚瑜、许水德等，此外该刊物在另一期还指出，1994年鬼谷子生日那天，民进党的重量级人物许信良、张俊宏、余陈月瑛、还有谢长廷，都成为摸骨大师陈隆添的座上嘉宾。<sup>2</sup>

通常选前候选人面对难测的选情要求神问卜，但2004选后国民党的前途未卜，连战为了“国亲合”的前途，也还要卜了一卦才坚定了推动国亲两党合作的决心。<sup>3</sup>除了候选人热衷问卜测选情以外，候选人的幕僚也常常通过算命看自己有没有跟错“主子”，政治人物对“命相术”可谓已经到了沉迷的地步。台湾政坛这股行必求签、出必问卜，风水阴阳之说甚嚣尘上的风气，被媒体奚落为“不问苍生问鬼神”。

至于风水、算命对政治有没有影响，我们无从确切得知，但是政要们的仕途不顺时，风水政治却是一定会成为讨论的对象，知名的算命大师也往往成为座上嘉宾，因此我们也相信风水、算命的盛行，多多少少会影响到台湾的政局或政要的一些举措。

### 第四节 妈祖信仰与两岸关系

解严以后两岸宗教交流活动日趋频繁，其中妈祖信仰是推动两岸宗教交流活动特别活跃的一支，形成两岸宗教交流活动中的“妈祖模式”。本节拟从政治角度，着重对妈祖庙团体在两岸关系中角色的扮演进行深入的分析和解读。

<sup>1</sup>瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页104。

<sup>2</sup>《算命异闻纷纷出炉谢长廷也不例外》，《新新闻周报》1998年12月17日—12月23日，页66。

<sup>3</sup>参见《新新闻》（台），第898期。

## 一、台湾妈祖庙团体在两岸关系中的角色扮演

妈祖是台湾民间信仰中最受尊崇的神祇，以它为主神的庙宇，全台至今几达一千三百余间。而台湾大天后宫、鹿港天后宫、新港奉天宫、北港朝天宫、彰化南瑶宫、大甲镇澜宫和关渡天后宫是其中比较著名的妈祖庙。<sup>1</sup>妈祖庙团体尤其是几座著名的妈祖庙，为两岸宗教交流做出不懈的努力，在两岸关系中扮演重要角色。据统计，到莆田市朝拜妈祖的台胞在1987为596人次，至1988年一跃达到3.56万人次，到去年约有8万人次。合计自1986年至2004年共有台胞127.8万人次左右到湄洲朝拜妈祖。<sup>2</sup>尽管关于有些团体进香的动机至今争论不休，但其客观的作用却是不可低估的，而且妈祖庙团体在推动两岸宗教交流过程中与当局政治力形成互动关系，甚至影响当局的宗教决策，其背后隐藏的深层次原因值得我们去探讨。

以下我们首先回顾妈祖信仰在两岸关系发展进程中具有代表性的几个事件。

### （一）1987年海峡两岸破冰之后大甲镇澜宫打开两岸宗教交流首页

1987年正值妈祖升天1000周年纪念，大陆湄洲妈祖向台湾各大妈祖庙发出邀请，由于当时台湾刚刚解严，政府政策还未开放，各大妈祖庙虽然都跃跃欲试却也不敢违法。台中县大甲镇澜宫董事们，商议之后觉得此事值得尝试，于是在1987年10月25日至11月7日，由十七名董事取道日本、上海、福州、泉州到湄洲进香。<sup>3</sup>此时，台湾当局还未颁布《现阶段宗教团体派员赴大陆地区从事宗教交流活动作业规定》，庙方的进香活动可谓走在台湾当局大陆宗教政策前头，打开两岸宗教交流首页，堪称一大“创举”。随后，台湾各妈祖庙纷纷到大陆进香。而这次只不过是“破冰”之作，其政治经济实力在以后逐渐展示。

### （二）1989年苏澳南天宫“直航”福建湄洲进香负责人被判刑事件

1989年距离台湾当局解严不到两年时间，当局虽然放宽两岸宗教活动，但又没有

<sup>1</sup>王见川：《光复前的北港朝天宫——兼论其与其他妈祖庙之关系》，收入王见川、范纯武、柯若朴主编：《民间宗教》南天书局1997年版，第3辑，页251。

<sup>2</sup>根据林国平教授提供的基本统计数据。

<sup>3</sup>张珣：《妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的特色》，刊于《两宗教现况与展望》，台北：学生书局，1992年，页284。

明文正式同意，两岸宗教交流动向迷雾一团。然而妈祖的神圣压过当局的禁令，给了台湾人民极大的勇气和热情。5月5日，苏澳（南方澳）南天宫突破当局禁令，不惜涉险公然“直航”大陆湄洲岛进香。据《自立早报》报导，当天有“十九艘渔船组成的妈祖回娘家船队，由百余艘渔船护航送行”，“苏澳警分局特别加派70多名警力在南兴及南安检查哨，加强船检作业，以利渔船出闸，免误吉时良辰。”而进香团返航回港口时，来自台湾各地的信众十分虔诚，场面十分壮观。据《时报周刊》的记者报导：5月10日当天，“从清晨六点多起，环南方澳港的岸上已经挤满来自各地的信徒。”“三个多小时在艳阳下的等待，香客们并没有现出焦虑的情绪。”十点多，船队入港，“霎时港口锣鼓喧天，鞭炮齐鸣，许多虔诚的信徒，早已纷纷跪地膜拜了。港警也似乎感染了这份宗教情绪，对于这支抵触政策的船队并未多加留难，前后检查的时间，只花了二十余分钟左右。”<sup>11</sup>而在接神驾时，不仅有当地县议会议长罗国雄和省议员游锡堃来担任神轿的抬轿人，连当地的民意代表也全部到场。<sup>12</sup>苏澳南天宫这次明目张胆的“直航大陆”事件，触犯了台湾当局的“三不政策”（即不通航、不通商、不通邮）。内政部虽然希望淡化此次事件，但当局有关单位却提出该活动有违法令，需要依法处置。南天宫庙管理委员会主任委员林源吉只好慌称是因为渔船故障，才顺道进香。但是最终当局治安和司法单位当局还是以反《国安法》、《动员戡乱时期船舶管制办法》判处南天宫庙管理委员会主任委员林源吉四个月徒刑，缓刑三年，二十名船长二至四个月徒刑，缓刑三年。<sup>13</sup>针对当局对南天宫进香团主委的判决，有几位“立法委员”、“国大代表”和省议员公开发表谈话支持进香活动，甚至向行政部门提出质询来声援进香团；相反，却并没有民意代表公开反对或批评此事。<sup>14</sup>进香团之所以与台湾当局发生冲突，其实与解严初期，台湾当局在宗教活动上既不能查禁，又无法正式同意的暧昧态度有很大关联。当局以《国安法》处置进香团负责人，原就不妥当，实际上是一种政治权利的放任，也表明当时台湾当局在两岸宗教交流问题上并无适当法源可作为处理依据，直到1990年10月，“内政部”才针对规范台湾宗教团体到大陆进行宗教活动应

<sup>11</sup>转引自翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页154—157。

<sup>12</sup>翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：图书公司1997年版，页158。

<sup>13</sup>熊自健：《海峡两岸的宗教政策与宗教交流的前景》，收入《两岸宗教现况与展望》，台北：学生书局1992年版，页52。

<sup>14</sup>翟海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司1997年版，页149。



注意的一些原则问题，颁布了《现阶段宗教团体派员赴大陆地区从事宗教活动作业规定》。<sup>1</sup>

综观整个事态的发展，南天宫“直航”大陆进香活动虽是由庙方主导，但却获得宜兰地方政治人物和民意代表的支持，如县议会议长、省议员亲自参与此次活动，“立法委员”、“国大代表”、“省议员”表示声援等，场面的壮观也可见这次活动拥有相当基层民意基础。

### (三) 1992 年学甲慈济宫成功邀请晋江宝泉庵董事长到台交流

1992 年 3 月，台南县学甲慈济宫邀请福建晋江宝泉庵董事长蔡芳要等到台湾进行宗教活动和交流。然而截至 1992 年 3 月，台湾当局并未针对有关大陆宗教人士前往台湾，制订专门的法令或规定，因此大陆宗教人士到台湾进行宗教活动的交流只能依据《现阶段大陆人士来台参观访问申请作业要点》及《动员勘乱时期国家安全法施行细则》等规定。按前者规定，大陆宗教人士申请到台湾，必须属于“文化人士”，并且要具备专业造诣。而后者则限定，凡属共产党员或曾经前往沦陷区有助于中共叛乱组织者将不能入境。由于上述限制，大陆宗教人士要到台湾进行交流十分困难，两岸的宗教交流说到底只是一种单向交流，也就是说，台湾宗教人士来大陆交流容易，而大陆宗教人士到台湾难。当时根据当局的审查，晋江宝泉庵董事长蔡芳要的职业登记为渔民或无业，不符合“专业造诣标准”。学甲慈济宫并未退缩，而是“强力游说并促使审查委员认为大陆宗教人士来台从事宗教活动将会对两岸宗教交流有所助益”，最终“经行政院大陆委员会邀请有关机关研商决定同意宝泉庵之负责人与其干部来台，至于法规方面请内政部、教育局再予修订”。<sup>2</sup>同年 9 月 22 日，台湾方面颁布了行政院大陆委员会（81）陆文字第 4180 号函的《大陆宗教人士来台参观访问申请须知》，允许大陆地区宗教人士到台湾从事参访活动。至 1994 年 6 月 28 日，据当天的《中国时报》第四版报导：

“行政院陆委会昨日（27 日）通过了《大陆地区宗教人士来台从事宗教活动许可办法》，将扩增大陆宗教人士来台从事宗教活动的范围。并放宽宗教人士身份的认定标

<sup>1</sup>叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛 2000 年版，页 276—277。

<sup>2</sup>转引自叶永文：《台湾政教关系》，台北：风云论坛 2000 年版，页 266—267。

准，以大幅推动两岸的宗教交流活动。”<sup>1</sup>

可见，学甲慈济宫成功邀请晋江宝泉庵董事长到台交流之后，台湾当局在大陆宗教人士到台湾问题上逐渐采取较为开放的态度。

#### （四）1999—2000 年大甲镇澜宫挑动“宗教直航”议题，一波三折

1999 至 2000 年以大甲镇澜宫为首的妈祖信徒，更有意突破政府两岸不许通航的禁忌，而力倡“宗教直航”。据称，大甲镇澜宫与台中县政府官员及民意代表致力于推动两岸“妈祖直航”的这项计划，是在 1999 年上半年开始着手的。当时《中国时报》就有报导说：

“身兼台中县大甲镇澜宫董事长的台中县议会长颜清标、台中县立委郭荣政、邱太三、陈杰儒、杨琼樱及台中县副县长刘世芳昨日（24 日）为宗教直航联袂前往交通部拜会林丰正。”

对此，林丰正却表示两岸直航是大陆政策问题，关键不在于交通部，而是由陆委会主导。于是台中县政府及民意代表决定另外再拜会陆委会主任苏起。而在同一天，陆委会副主委吴安家却表示：

“大甲镇澜宫准备推动“妈祖直航”，因涉及触犯现行法令，政府绝对依法处置。”

2

至该年 12 月 24 日，《联合报》以《宗教直航 政院采折衷案》为标题，报导称：

“台中市鑫金开发公司北平上月接受台中县大甲镇镇澜宫委托，向台中港务局提出申请，拟以包船方式租用外籍客轮在明年四月至九月从台中港经第三地，转赴大陆湄洲天后宫妈祖庙进香”，交通部获得行政院首肯之后，“再函覆台中港务局，原则同意接受鑫金公司申请。不过依相关规定，外国船舶载运两岸之间的客货，船舶每航次出航或进港前应由船务代理公司申报佣船人名称、地址、电话、旅客人数及航经港口，并检附佣船证明文件，向当地航政主管机关申请。”<sup>3</sup>

双方就此达成妥协意见。而实际上就在同年，交通部就已经有核准外籍客轮宝瓶星

<sup>1</sup>江灿腾：《台湾佛教百年史之研究》台北：南天书局 1996 年版，页 446。

<sup>2</sup>《陆委会：妈祖直航政府绝对依法处置》，《中国时报》（台），1999 年 3 月 25 日，第 14 版。

<sup>3</sup>《宗教直航 政院采折衷案》，《联合报》（台），1999 年 12 月 24 日，第 13 版。

号以弯靠第三地方式经营大陆湄洲不定期客船业务的案例，只是后来遭到陆委会坚决反对与指责。陆委会认为“行政院”解除禁令，只限货运，不包括客运。双方还为此事闹得不太愉快。<sup>1</sup>“行政院”对大甲镇澜宫弯靠第三地前往大陆湄洲，起初态度也比较冷漠。

但是到了2000年初台湾“总统”大选将即，两岸关系与大陆政策成为左右台湾选民投票取向的重要变数。《中国时报》有言论称：

“陆委会在大选前，为创造政策利多，为执政党（国民党）候选人保驾护航，积极表态准备开放外籍轮弯靠第三地经营客运包船业务，应是‘原则可行’”<sup>2</sup>

而“行政院”陆委会的积极表态与颜清标答应担任月底将成立的台中县连萧配（连战和萧万长）后援会会长的日期前后相差仅几天，更是引起媒体议论和猜测认为二者有关联。<sup>3</sup>傅栋成严词反驳这种说法是“荒谬的讲法”，又声称“陆委会“的表态”与“总统大选完全无关。”关于颜清标是否有与国民党地方竞选总部达成协议，外部无法得知，也不好猜测，但“陆委会“恰恰好在总统大选将近时，积极表态准备开放外籍轮弯靠第三地经营客运包船业务，想撇清“与大选无关”自然难以让人信服。同年1月18日颜清标乘机到大陆商讨弯靠第三地直航事宜，并强调是“因为妈祖非常灵验，所以我有勇气为这件事奋勇往前冲”。<sup>4</sup>2月2日颜清标返回台湾召开记者会，指出大陆国务院早在去年十二月间就授权莆田市政府全权处理，而湄洲方面动作积极，并针对陆委会副主委林中斌说他前往协商不具代表性，提出反击称：

“希望林中斌不要太官僚，不顾及民间的需求，如果林中斌只重视立委，他将会邀请十多名立委向林中斌讨教。”<sup>5</sup>

看来颜清标为弯靠第三地“直航”已经做好各种应对准备，底气还是很足的。其背后不仅有妈祖精神力量和信众的支持，还有政治人物的撑腰。

<sup>1</sup>《两岸货轮早已弯靠往来》，《中国时报》（台），2000年1月18日，第3版。

<sup>2</sup>《三通议题挑动大选战局》，《中国时报》（台），2000年1月18日，第3版。

<sup>3</sup>《言必称大甲妈颜清标选前达阵》（台），《中国时报》，2000年1月18日，第3版。

<sup>4</sup>《弯靠妈祖欢喜首航寓意农历九·九》，《中国时报》（台），2000年1月19日，第3版。

<sup>5</sup>《宗教直航初定农历五·六》，《中国时报》（台），2000年2月3日。

总统大选结果，民进党获胜上台。民进党在选举前后迫于各界要求改善两岸关系的强大压力，曾经不断开出“将全力推动、促成两岸三通”、“实现宗教直航”等等支票。例如，据颜清标称，

“台湾领导人选前两度到大甲镇澜宫承诺宗教直航，在其两岸政策白皮书里也有定点单向直航的主张”，“4月17日中部13位各党籍“立委”去看“陆委会”“主委”蔡英文，蔡英文也表示充分体谅妈祖信徒弯靠第三地的舟车劳顿之苦。”<sup>1</sup>

随后官方还表示会尽量在一个多月内解决这些问题。有了陆委会的这些表态，2000年5月23日，大甲镇镇澜宫才再度挑动“直航”议题，向陆委会提出申请“宗教直航”。颜清标提出，进香路线共有三个方案，甲案是由台中港到大陆莆田上岸，再转车到湄洲岛；乙案是经金门到大陆厦门，再转车到湄洲岛；丙案是经马公到厦门上岸，再转车到湄洲岛。颜清标希望“陆委会”同意甲案，他的意思是：弯靠第三地既有舟车劳顿，又浪费香客的钱财和时间，既然陆委会主委蔡英文已说明可以专案研议宗教直航，镇澜宫希望新政府（民进党上台后的政府）能够同意镇澜宫的宗教直航方案。而且颜清标还表示“希望能透过宗教直航培养双方（两岸）互信关系，进行具有建设性的对话及协商。”<sup>2</sup>然形势急转直下，6月6日吕秀莲在记者招待会上公开反对“宗教直航”，强调“台湾安全应该高于一切”，并指责信众在借“神的旨意”压迫政府。一位高层官员表示：

“（陈水扁）将年内三通当作施政目标，陆委会自然有兑现支票的压力，到底“通”到什么地步，政府内部要先有“谱”，当各个部会动员做规划案，外面看来政府的动作好像很大，但事实上三通能否实现，关键还是在对岸，时程也不可能太快。”<sup>3</sup>

“陆委会”的说法明显是推卸责任，大陆方面一直对“直航”问题十分积极，而且希望愈早愈好。台湾当局只不过是希望以弯靠第三地，而非直航方式，来获得在两岸谈判中更高的筹码而已。颜清标对台湾新当局的出尔反尔表示不满，对当局执政的诚信表示怀疑，但也表示不会违法硬闯。对于“专案特许—宗教直航”一案，有不少立委表示同情和支持，

<sup>1</sup> 《台6000 妈祖信徒将直航湄洲》，《华商报》，2000年6月10日。

<sup>2</sup> 《镇澜宫申请七月宗教直航》，《联合报》（台），2000年5月24日。

<sup>3</sup> 《小三通和宗教直航 台陆委会试图降温》，《联合早报》（台），2000年6月8日。

“并且于六月十日完成提案连署,将此案纳入立法院某次院会讨论案的‘议题’,并声言,如果在立法院通过,而陆委会不予执行,不排除提出不信任案。”<sup>1</sup>

立委的表态的确让台湾新当局在运作上有些紧张感。

“6月12日上午,陆委会主委蔡英文在行政院和三党一派立委,达成‘宗教通航’共识。‘小三通’提前于半年后实施,并考虑优先试办经由金门的宗教通航。”但对于众所关切的宗教直航问题,陆委会却表示“最快也要到明年初才有可能成行”。<sup>2</sup>根据“陆委会”的这项决议,“直航”最快也要到明年初才有可能实现。如此一来,大甲镇澜宫想要在7月16日“直航”湄洲是不可能的了。而镇澜宫又认为妈祖定下的进香时间不能改,那么如果要走海路,只能弯靠第三地,但这是下策。于是,镇澜宫在为“宗教直航”奔波一年多后,一切仍回到原点。2000年7月16日零时大甲镇澜宫进香团搭飞机经香港到大陆湄洲岛。这次陆委会的决定虽然整体而言对该年大甲镇澜宫的进香毫无意义,但却缩短了“小三通”的规划时程。

### (五)“宗教直航”成行及其后续效应

2001年1月2日上午7点30分,载有五百多名马祖进香客的“台马轮”徐徐驶出马祖福澳港,于11点30分平安抵达福州马尾港,完成两岸分隔五十年来首次“宗教直航”之旅的首站行程。同年4月16日,宜兰县6艘渔船载45名宗教界人士抵达福建湄洲岛朝拜妈祖。7月16日台中县大甲镇澜宫董事长颜清标率信众“直航”湄洲岛,为争取“宗教直航”多方奔波甚至不惜和当局抗衡的大甲镇澜宫,“宗教直航”的夙愿最终得以实现。2002年5月7日至12日湄洲妈祖巡安金门,行径之处万人空巷,信徒顶礼膜拜。这次“直航”活动乃是由金门县天后宫妈祖会主办,金门地区各妈祖庙及金门县政府、各乡镇公所协办。<sup>3</sup>就莆田方面来说,原为迎接两岸直航而兴建的湄洲客运码头,虽已建成数年却一直未能启用,为确保金门轮进入港安全和客人入关便捷,口岸各部门通力协作,加班加点,在不到一个月内就保质保量完成了一切必备工作。<sup>4</sup>这次活动为两岸宗教交流打开一扇“大门”,也将金、

<sup>1</sup> 释悟因,〈妈祖神谕湄州行与宗教直航〉,收入香光尼僧团《梵网集》,2000年,96期。

<sup>2</sup> 《颜清标:都是对着我来》,《新台湾新闻周刊》,2000年6月18日。

<sup>3</sup> 《宗教直航后可带动澎湖整体经济产业发展》,《金门日报》(台),2002年5月3日。

<sup>4</sup> 蒋维铤:《一尊妈祖两岸情》,《炎黄纵横》,2002年,第5期,页58。

厦小三通航线延伸至远离金门九十二里外的湄洲岛。这是“湄洲妈”有史以来首度跨海巡安金门，同时也是两岸“小三通”之后，金门的交通船只第一次直航湄洲。<sup>1</sup>而据《中央日报》5月9日第五版报导：福建省台办负责人对湄洲妈祖金身巡安金门，总结为创下了五十多年来两岸交往史上的“四个第一”，“即第一次以海上直航方式出巡；第一次到金门接受信众朝拜；第一次启动湄洲岛三千吨客运码头；第一次实现了湄洲岛与金门、乌丘之间的客运通航。”<sup>2</sup>

早在2001年澎湖县政府已经在结合民间力量，不遗余力推动澎湖与泉州的“宗教直航”，并持续向当局要求比照金马地区进行“小三通”业务。据称澎湖县长赖峰伟多次向“陆委会主委”蔡英文表达，并获口头同意澎湖以“项目申请、逐案审查”的方式与大陆进行“小三通”，但现阶段范围仅限于“宗教直航”。经数月准备之后，4月初已经到最后阶段。但因为“陆委会”仍表示暂缓，因此县长及专案小组成员确定无法如期前往，这一事件成为澎湖县议会议员抨击当局的焦点。<sup>3</sup>这项澎湖与泉州“宗教直航”计划拖了一年多，终于在2002年7月23日启动。据台湾联合新闻网2002年7月23日报导，“超级星”好客轮22日驶抵马公港，23日上午十时搭载233人直航泉州。澎湖县长赖峰伟表示，

“澎湖先民大都来自泉州及漳州，澎湖与泉州之间原本就有海上贸易航路，这条‘海上丝路’中断多年后因为宗教直航再度复航，是两岸交流史上一大步，也是善意的一步，他呼吁政府尽速规划澎湖取代港澳成为两岸三通中继站。”<sup>4</sup>

澎湖县长赖峰伟与泉州市对台办处副主任丁家全会面后，均表示

“宗教直航后双方将努力货运直航，后续则争取台商经由澎湖转运，……对于澎湖、泉州两地经济繁荣都会有帮助，所以意义匪浅。”<sup>5</sup>

澎湖县政府网站还特意以《新竹市长学习澎湖宗教直航经验》为题，登出：

“两岸直航交流后续效应，持续发烧！澎湖与泉州海峡两岸首次宗教直航日前国

<sup>1</sup>《二妈恭迎湄洲妈金门巡安》，《中国时报》（台），2002年5月8日，第21版。

<sup>2</sup>《湄洲妈祖直航金门巡安》，《中央日报》（台），2002年5月9日，第5版。

<sup>3</sup>《澎湖宗教直航被禁 县议员抨击当局》，2001年4月8日，网址：

<http://www.hotlong.com/headline/index.cfm/2001-04-08/2/83327.html>。

<sup>4</sup>台湾联合新闻网2002年7月23日。网址：<http://www.geocities.com/hkrpsoc/news/723.htm>。

<sup>5</sup>《大纪元时报》2002年7月25日。网址：<http://www.epochtimes.com/b5/2/7/25/n204330.htm>。

国民党在台中市举办的地方行政首长推动政务协调会中，引发热烈讨论。…民党中央政策会副主任林钰祥指出，澎湖宗教直航模式相当难得”<sup>1</sup>

## 二、关于妈祖信仰在两岸关系中角色扮演的分析与解读

纵观两岸宗教交流的进程，能有今日成功，十分不易，而妈祖信仰团体的努力和推动几乎与此过程相始终。

从纵向上看，妈祖信仰团体在两岸交流问题上表现出极大的热情和勇气，并且在很多问题上始终走在台湾当局大陆政策前头，敢于对台湾当局施加压力，一定程度上加速“宗教直航”和两岸交流的步伐，也凸显民间信仰团体自主性的提升。1987年台湾当局刚刚解严，宗教活动还未开放，大甲镇澜宫就大胆接受大陆湄洲妈祖庙的邀请，作出两岸破冰之后首航大陆的创举，为后来妈祖庙团体和民间信仰团体到大陆祖庙进香，开了先路。1989年宜兰苏澳南天宫更是甘愿冒着违反《国安法》的危险，声势浩大地“直航”大陆湄洲进香，直接挑战政府的权威和当局的“三不政策”（即不通航、不通商、不通邮）。南天宫负责人因此被判二至四个月不等的徒刑。但却也由此暴露了当时台湾当局在两岸宗教交流问题上并无适当法源可作为处理依据的缺陷，促使“内政部”出台了《现阶段宗教团体派员赴大陆地区从事宗教活动作业规定》。1992年3月台南县学甲慈济宫邀请福建晋江宝泉庵董事长蔡芳要等，到台湾进行宗教活动和交流，却苦于当局法令的限制说到底只能是台湾到大陆的单向交流，学甲慈济宫为此事对当局有关单位和人员进行强烈游说，最终使当局行政院等单位态度软化，并作出“法规方面请内政部、教育局再予修订”的决定，直接对当局宗教政策和法规产生一定的影响力。约半年之后，当局就针对大陆地区宗教人士到台湾从事参访活动，颁布了行政院大陆委员会（81）陆文字第4180号函的《大陆宗教人士来台参观访问申请须知》。由此突破两岸宗教交流实质上只能是单向交流的限制，使两岸宗教交流由单向走向双向。1999年至2000年大甲镇澜宫挑动“宗教直航”议题，更有意突破政府两岸不许通航的禁忌，而力倡“宗教直航”，与当局发生直接冲撞。在整个过程中，充满庙方与当局，地方与中央政治力的角逐，使整个进程一波三折，十分诡异。先是行政院在湄

---

<sup>1</sup>网址：[www.phhg.gov.tw/chinese/news/9108/0806.htm](http://www.phhg.gov.tw/chinese/news/9108/0806.htm)

洲妈祖进香这情事上采行了折衷方式处理，允诺‘宗教直航’弯靠第三地的申请一案，期间大甲镇澜宫董事长颜清标以在大选中挺连挺宋问题，吊候选人的胃口，接着有陆委会积极表态准备开放外籍轮弯靠第三地经营客运包船业务，应是‘原则可行’一事。民进党上台之后，颜清标更是发动十几位各党籍的立委连署支持，使台“陆委会主委”蔡英文，原则上同意以“个案试办，专案核准”的方式，研议直航进香问题。在台湾新当局试图对小三通和宗教直航议题降温时，又有不少立委表示同情和支持，并六月十日完成提案连署，将此案纳入立法院某次院会讨论案的议题。虽然最终大甲镇澜宫7月宗教直航的希望落空，但几位立委不排除不信任案的表态对当局也构成一定压力，迫使台湾新当局将“小三通”和“宗教直航”提上议程。颜清标自己称：“小三通实行细则要这么久的时间吗？如果没有大甲争取宗教直航，会这么快吗？为什么政府都不早做，都是有在吵才做。”颜清标这席话，虽然有邀功和夸大镇澜宫影响力的倾向，但也没有太大偏差，也道出台湾当局屡次只有当受到民间力量施加的压力时，才肯被动地在两岸宗教交流上迈出一步的事实。总之，从两岸宗教首次航行到《现阶段宗教团体派员赴大陆地区从事宗教活动作业规定》、《大陆宗教人士来台参观访问申请须知》和《大陆地区宗教人士来台从事宗教活动许可办法》先后颁布，最后再到两岸宗教直航终于实现，几乎无不直接或间接与妈祖信仰团体的努力推动有关。而妈祖庙团体在当局政治情势和缓情况下，也逐渐敢于提出自己的诉求，以其所聚积于民意的主体性力量来介入政治，并且形成了一个积极地影响两岸交流走向的关键性角色。

那么，为什么这一时期妈祖信仰团体敢于积极表达自己的诉求呢？

恐怕首先应该透视妈祖庙团体背后庞大的政经实力。解严以后妈祖信仰作为台湾仅此于王爷的信仰，发展十分迅速，并且形成几座大的妈祖庙。关于其经济实力上文已经罗列过，不再赘述。这里笔者将探讨的是妈祖庙团体与地方政治的关系。台湾妈祖庙依其领袖，可以大致分成两类：一类是政治领袖兼任妈祖庙团体负责人，例如大甲镇澜宫董事长是“立法委员”颜清标，北港朝天宫董事长由“立委”曾蔡美佐担任，彰化南瑶宫由彰化市长温国铭担任，安平天后宫由高雄市议员张省吾担任，而苏澳南天宫的主任委员林源吉本人则是苏澳渔会的会长；另一类则为非政治领袖担任负责人，



像新港奉天宫、鹿港天后宫、台南大天后宫等等皆是属于这一类型。<sup>1</sup>稍加比较，我们就可以发现介入两岸交流事务中比较积极，冲突比较厉害的妈祖庙，如大甲镇澜宫、苏澳南天宫都是属于政治领袖兼庙宇负责人的类型。而实际上，北港朝天宫与大甲镇澜宫在同一年都有意到湄洲妈祖庙进香，只是后来由于接受有关方面的劝说最终才放弃这项计划，其中又似乎另有原委。

民间宫庙与民间社会力的结合是民间信仰固有的传统特性。在清代台湾地方官员就积极参与各类民间信仰活动，“或发起建设寺庙、或倡捐修葺庙宇、或亲至神前致祭”。<sup>2</sup>而妈祖由于流传广泛，信者颇众，历来受到当权者的笼络，清代由于天妃显圣佑帮助清政府取得台湾等诸因素，地位更是得到提升。日据时期殖民统治当局对全台著名的一些妈祖庙也是礼遇有加，看来官方介入民间信仰领域并不是新鲜的现象。另一方面，台湾基本上是汉人的移垦社会，移民将从故乡带来的保护神在新开辟的土地上供奉起来作为就文化延续的象征，也成为新社区的标志。而主祭神则成为人群和祖籍的具体表征。<sup>3</sup>林美容教授提出祭祀圈的概念，认为祭祀圈是指：一种地方组织，以神明信仰来结合与组织地方人群的一种方式，它有一定的范域，其范域也就是表示一个地方社区涵盖的范围，“在这范围内居民以共同信仰结合而为一体，有某种形式的共同祭祀组织，维持例行化的共同祭祀行动。”<sup>4</sup>不论是哪一种观念都在说明民间信仰神明与地方性组织有密切联系。庙宇在地方的重要性，使它大多数掌握在地方士绅人物手中，所以，庙宇往往与地方公共事务和权利又不可分割。国民党退据台湾之后，对民间信仰采用压制与利用的双重手段，对于一些重要民间信仰进行渗透，而庙宇为了自身利益也积极吸纳官方人物进入庙宇的管理层面，形成两者的相互结合。国民党的一些宗教政策，如《监督寺庙条例》及其衍生出来的管理委员会信徒代表和《财团法人法》导致寺庙的“财团法人”化，皆有利地方各种势力进驻庙宇，主导庙宇活动。<sup>5</sup>关于解严前民间宗教信仰与政治势力的结合，以及在地方事务和选举中的影响，我们在前两章

<sup>1</sup>参见张家麟：《政教关系与两岸宗教交流——以两岸妈祖庙团体为焦点》，中国网 2002 年 7 月 26 日，网址：<http://www.china.org.cn/chinese/zhuanti/179096.htm>。（下同）

<sup>2</sup>陈小冲著：《台湾民间信仰》，鹭江出版社，1993 年 12 月，页 21。

<sup>3</sup>转引自陈晋煦：《神轿一试析「林合成」的宗教与政治》，网址：

<http://wayne.cs.nthu.edu.tw/~iosoc/files/office/200301131533101042443190.doc>（下同）

<sup>4</sup>林美容：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》《中研院民族学研究所集刊》第 62 期 1987 年，页 53-114。

<sup>5</sup>杨惠南：《让神明远离政客吧》，《自由时报》（台），2000 年 2 月 15 日，第 15 版。

已有相关论述。

解严以后民间宫庙尤其是一些大庙，由于各种因素共同作用，经济实力日趋雄厚，信徒人数也在增长，拥有丰沛的经济和人脉资源，在选举中是一大可以依赖的基础，成为政治人物热衷进驻的地方，于是有上述一类型妈祖庙团体为政治领袖人物兼任妈祖庙团体负责人现象的出现，要么就是庙方的负责人与地方政治人物有交情有往来。以大甲镇澜宫为例，第三、四、五届的董事长是由商人出身的王金炉担任，王金炉被划入台中县黑派势力，“但与红、黑、第三势力均有往来，甚至和民进党政治人物也有交情。”王金炉曾经想挟镇澜宫实力和影响力参选“国代”，但结果不敌落马。<sup>1</sup>1987年大甲镇澜宫敢在台湾当局未开放两岸宗教交流前，毅然组团到湄洲进香，开两岸宗教交流之先河，需要一定气魄，而当时其它庙宇却想试又不敢，那时大甲镇澜宫当家的就是王金炉。这可能是身份、背景乃至当选董事长一职时都颇受非议的王金炉对镇澜宫做的最大的一次贡献。因为大甲镇澜宫从湄洲直接分香回来之后，不用再往北港朝天宫“大甲妈回娘家”仪式，而是改为前往新港奉天宫进行“平起平坐的”绕境进香。在王金炉之后，台中县红、黑两派势力为董事长参选人问题争执，“原定人选是台中县黑派立委郭荣振，不过同是红派的立委却对人选有意见，在争执过程中，有人提议要找颜清标。”<sup>2</sup>颜清标本是台湾本省纵贯线海派的大哥，却也是当时台中县议会会长，曾经担任省议员。虽然他隶属黑派，却在镇澜宫董事长人选问题上成为红、黑两派都同意的人选。<sup>3</sup>加上他议员的身份，颜清标成为台湾中部政坛炙手可热的风云人物。1999年台中县议会中除了一位民进党的县议员刘坤鰲之外，其余全是国民党籍，一次刘坤鰲在会议上提出意见，却被颜清标忽视，刘坤鰲问他为什么时，颜清标称“我有三十八票，你有几票”。这是颜清标的惯有“民主”作风，也从另一侧面说明颜清标本人在会议上完全说得上话。大甲镇澜宫敢于向当局施压，挑动“宗教直航”议题，就是与其襄挟台中政坛这股强势力量，加上大甲镇澜宫影响力作为后盾有很大关联。1999年2月颜清标搭机到大陆商讨弯靠第三地直航事宜返回台湾后，针对台湾“行政院”陆委会副主委林中斌说他前往协商不具代表性一事，提出反击称“如果林中斌只重视

<sup>1</sup> 《一道厚厚的黑影笼罩大甲的妈祖婆》，《新新闻周报》（台），1996年11月17日—11月23日，页68。

<sup>2</sup> 《颜清标祭出妈祖牌四大天王乖乖列队》，《新新闻周报》（台），1999年4月22日—4月28日，页11。

<sup>3</sup> 《颜清标祭出妈祖牌四大天王乖乖列队》，《新新闻周报》（台），1999年4月22日—4月28日，页12。

立委，他将会邀请十多名立委向林中斌讨教。”底气之足，气势之大跃然纸上。在民进党上台执政之后，2000年4月17日，台湾中部13位各党籍“立委”联袂说是去看“陆委会主委”蔡英文，实际上是在向当局施压希望尽早实现“宗教直航”，免了弯靠第三地的不必要的麻烦。蔡英文迫于压力最终也只能表示会尽量解决。颜清标的“宗教直航”也获得在野“立委”及地方县政府和县议会的支持，其中还包括国民党党团书记长林建荣、朱立伦及澎湖县县长赖峰伟、议长苏昆雄和金门县议长陈水木的支持。颜清标所领导的大甲镇澜宫妈祖庙团体在其政治动作之下，形同一新兴压力团体，对当局产生强大影响力。<sup>1</sup>甚至，在执政的民进党新当局在“宗教直航”议题上出尔反尔，延迟直航议程，且“副总统”吕秀莲在记者招待会上公开反对“宗教直航”，指责镇澜宫以神意压迫政府时，仍有不少立委对于“专案特许—宗教直航”表示同情和支持，并声言如果“专案特许—宗教直航”在立法院通过，而陆委会不予执行，不排除提出对政府不信任案。至此我们不能不说，在“宗教直航”问题上，已经不单单是大甲镇澜宫与台湾当局的抗衡，背后隐藏着还有与大甲镇澜宫联手的地方政治势力与当局的政治角力。

南天宫在1989年敢于触犯台湾当局“三不政策”（不通航、不通邮、不通商），直航大陆湄洲进香，恐怕也是与地方政治势力的支持不无关系。南天宫主任林源吉本人是苏澳渔会会长，在一方也算是个头面人物。而当时到出海湄洲进香时随行的有两位宜兰县县议员及几位镇民代表。更复杂的是，进香回来时除了成千信众拥在港边，还有宜兰县议会议长罗国雄和省议员游锡堃，担任神轿的抬轿人。“东窗事发”后，当局对南天宫负责人判刑，不仅没有民意代表公开反对或批评此事，相反还有几位“立法委员”、“国大代表”及省议员公开发表谈话支持渔船直航大陆进香，甚至向行政部门提出质询，来伸援进香活动。事件发展的整个过程，始终都有地方的重要政治人物的参与。这不能不说是南天宫冒险违法“直航”的勇气来源之一。

2002年澎湖“宗教直航”最终能够成行，与澎湖政府一年多的积极推动也有很大的关系。澎湖县长赖峰伟就是当年支持颜清标“宗教直航”的重要地方政治人物之一。在4月份“陆委会”想延迟澎湖到泉州“直航”日期时，马上成了澎湖县议会议员抨

---

<sup>1</sup>张家麟：《政教关系与两岸宗教交流——以两岸妈祖庙团体为焦点》，中国网2002年7月26日，网络版。

击当局的重点。

以上种种迹象都表明，解严以后台湾妈祖庙团体逐渐敢于挑战当局权威或推动当局各项政策实行，而且在这过程中已经不单纯是妈祖庙方与当局抗衡的问题，而是演化成地方庙宇与地方政治势力相互结合，对抗台湾当局，影响当局高层决策的。而其背后似乎还隐藏着地方利益与台湾当局利益的冲突。地方政治人物与庙方构成互利团体，两岸宗教交流进一步开放对他们而言有利无害，正如澎湖县长赖峰伟所表示直航“对于澎湖、泉州两地经济繁荣都会有帮助，但对于台湾当局而言，“三通”与“直航”议题是在两岸问题上谈判的“筹码”。

至于为什么妈祖庙团体与地方结合的这股势力作为民间信仰的代表，能够在解严之后从影响地方事务发展到影响台湾当局高层政策呢？笔者认为主要基于以下几点原因：首先，解严台湾政治体制发生重大变革，一党专制结束，多党政治开启，对各方面的管制逐渐放松，乃使宗教团体和力量敢于发出自己的声音。其次，解严前中央/国民党、地方/地方派系的双元结构图像，在维持了国民党四十多年长期的威权统治后，终于逐渐被打破。在 80 年代后期，“经由反对运动的兴起与挑战、国民党统治策略的改变，地方派系乃得以突破二元结构的限制而进入‘中央’，藉由‘中央’政治机器以政滚利的运作，地方派系问题乃完成其政治现身。”<sup>1</sup>民间宫庙也得以借助这股潮流，表达自己的诉求。再次，是选举，台湾高层选举需要地方派系固牢“桩脚”或“拔桩”，而发生在一股寺庙里的，透过相同信仰所产生的信任关系，转化为政治上的支持，又是地方政治动员中重要的一环。因此当代台湾地方派系的运作与地方庙宇的运作有着相当密切的关系，成为台湾当局高层次选举必须依赖的基层力量。最为明显的例子，乃是在 2000 年总统大选身兼大甲镇澜宫董事长和台中县议会会长的颜清标的站边对于中部的选情具有相当的冲击力，颜清标究竟挺谁的问题成为当时关注的焦点。1999 年 4 月一年一度大甲妈祖绕境活动，由入主台中县民进党头面人物和镇澜宫联手策划，四位“总统”候选人连战、陈水扁、宋楚瑜、许信良全部齐聚，根据主事者的巧妙安排，有的安座，有的参加“妈祖之夜”，有的燃放压轴的“起马炮”，有的全程参与，在其背后充满各路人马的角力，“总统”大选前哨战的硝烟已经在弥漫。筹备这次妈祖

---

<sup>1</sup>陈晋煦：《神轿——试析「林合成」的宗教与政治》，网络版。

文化观光的台中县副县长刘世芳说到点上：“有人的地方就有选票，更何况是台湾最大的宗教活动。”<sup>1</sup>以这样的势力联合，台湾高层不可能不忌惮三分。先是在“宗教直航”议题上被逼得十分被动，接着以“台湾安全”为理由对颜清标的宗教直航要求采取“先硬后软”的两手策略，先是拒绝，在得到大甲镇澜宫的谅解与支持后，马上派“陆委会副主委”陈明通到妈祖庙上香致意，再在妈祖进香团配合当局政策经由第三地转机赴湄州进香时，派“行政院副院长”游锡堃亲自到中正机场送机。<sup>2</sup>在南天宫事件上，台湾当局对南天宫几位进行司法惩罚，但惮于各方面的压力，其实也是从宽而判。最终在来自民间各方压力下，当局“宗教直航”的禁令还是被突破。

然而，民间信仰团体在涉及政治事务时，究竟能有多少自主的权利？解严以后台湾当局标榜，台湾正走向民主，宗教自由、开放，但却仍然把宗教掌控在手中，无视民众的真正诉求，甚至采用不合理的法令，处罚进香团体。颜清标作为台中县政坛的风云人物，裹挟地方政经势力最终也没能拗得过当局。而政治人物只有在选情危机的时候才“真正”重视这股民间力量，选举一过就冷却了。1999年大甲妈祖夜，连战、陈水扁、宋楚瑜、许信良四位总统候选人全都到齐，场面壮观无比。2000年又是一年一度的大甲妈祖绕境，激烈的“总统”竞选已经过了，到场的只剩宋楚瑜和许信良。说到底，当局更重视的是如何利用“三通”来跟大陆谈条件，如何维护当局统治利益，才不管民意和地方政府的诉求。台湾当局依然把政治利益凌驾在宗教团体的影响力和民众诉求之上。妈祖庙团体的自主只是在不违反台湾当局统治利益前提下“有限”的自主。两岸宗教团体交流的可行性主要前提还是在于两岸由紧张情势走向和解，两岸在打开“宗教直航”局面后，“宗教直航”后续效应是否能够发挥，关键还是在于台湾新当局是否有诚意。

综合上述案例和分析，本文得出如下几点结论：

其一，台湾妈祖庙团体在两岸交流问题上表现出极大的热情和勇气，并且在很多问题上始终走在台湾当局大陆政策前头，在影响两岸宗教交流走向问题上扮演关键性的角色。以妈祖信众代表的台湾同胞在两岸宗教交流中表现出的热情和勇气，也再度

<sup>1</sup>《妈祖显神威 四大天王都‘臣服’》，《中国时报》（台），1999年4月18日，第3版。

<sup>2</sup>张家麟：《政教关系与两岸宗教交流——以两岸妈祖庙团体为焦点》，中国网2002年7月26日，网络版。

证明海峡两岸人民“血脉相连，神缘相通”，当局的禁令始终抵不过人民的意愿和妈祖的神圣性。

其二，台湾妈祖庙团体在推动两岸宗教交流进一步发展尤其是“宗教直航”议题上，敢于表达自身利益和诉求，甚至不惜与当局高层发生冲突，表现出高度自主性。

其三，解严后部分大妈祖庙与地方政治势力相结合，形成一股新兴强势力量，已经从解严前的影响地方事务发展到影响中央高层决策，甚至敢于与当局抗衡，并取得一定成效，在未来为维护双方共同利益的前提下，这股力量仍将持续扮演对台湾当局施压力的角色。

其四，考诸解严以后妈祖庙团体与地方政治力量结合的这股新兴压力团体，之所以能从影响地方事务发展到影响台湾当局高层政策，既在于解严后当局管制的放松，也在于多党竞争使地方派系能够突破双元结构的限制而进入“中央”，还在于台湾高层选举需要地方派系“绑桩脚”，而寺庙选举又是当代台湾地方政治动员中重要的一环，双方力量的结合自然不得不引起当局的高度重视。笔者认为，在未来只要选战还在持续并且依然激烈，台湾当局就不敢轻视这支队伍存在的意义，其对未来台湾政局和两岸关系仍将产生深远影响。

其五，在当局“台湾安全应该高于一切”的论调下，两岸走向主导权仍在当局手中，民间信仰团体的自主仍然只是“有限”的自主。

## 结束语

台湾民间宗教信仰根植民间社会，与台湾移民史、开发史同步发展，直至今天仍然占有台湾人口三分之二左右的信众，从一开始就与地方社会相结合，主导地方事务。解严以后台湾民间宗教信仰更是裹挟地方政治势力，左右当局“高层”决策，其实力，其影响，不能不引起重视。

长期以来台湾民间宗教信仰与政治关系受到忽视，关键就在于运用什么样的理论来分析台湾的政教关系。台湾民间宗教信仰没有像西方制度性宗教那样，存在激烈政教冲突，即便像一贯道长期遭受国民党当局严厉查禁，也只是默然承受，而无过激反应。这些特性使我们在思考政教关系问题时，不能简单套用西方政教关系理论模式，而必须联系实际梳理出一套适合自身发展的理论架构。

自开台以来台湾民间宗教信仰在数百年曲折历史土壤里，历经荣辱与劫难，深深扎根民间社会，并成为凝聚民间社会力的基础。国民党退据台湾以后，民间宗教信仰再经磨难，在国民党高压统治下，遭受政治力强制压制，发展变化受极大扭曲，但民间信仰依然活跃在地方上公共事务的舞台上，而民间宗教在台湾政治经济变迁过程中，不断积聚自身力量，逐渐发展壮大。进入八十年代，国民党当局统治合法性遭受党外势力的严峻挑战，为了在选举中获胜，不得不拉拢宗教票源，民间宗教信仰与当局关系由此发生转变，一贯道借助选举改善与当局关系，最后获得解禁是最好例证。但是此时民间宗教信仰只是被动成为国民党动员的对象，没有太多自主意识。1987年解严以后台湾政局发生翻天覆地变化，政治对宗教的管制开始松动，民间宗教信仰蓬勃发展，不再被动成为国民党的“票仓”，支持对象走向多元化，在选举中开始掺杂关乎自身利益的考虑，一些教派和民间信仰团体积极介入选举，自主性逐渐彰显，诸如一贯道就在选举中扶植政治代言人和推出自己候选人参选。在两岸宗教交流问题上，以妈祖庙为代表的民间信仰团体，积极投身于推动两岸宗教交流进程，在许多议题上走在台湾当局大陆政策的前头，尤其在“宗教直航”议题上敢于表达自身利益和诉求，对海峡两岸“宗教直航”和“小三通”起到积极的推动作用，预计在未来两岸交流问题上，仍将继续扮演重要角色。

究其缘由，外则，台湾政治体制变化是一个关键变量因素；内则，民间宗教信仰自身根植台湾民间社会，有深厚的民众基础。民间宗教信仰内部的这种特质，在台湾经数百年的演化，已经和民间社会力量融为一体，庙方组织往往与地方行政组织重叠，台湾当局《监督寺庙条例》、《财团法人法》等相关法律政策出台有利于地方政治势力进驻庙宇管理层，实现二者的结合，最终当国民党统治绝对权威失去，地方派系突破限制进军高层决策，民间宗教信仰也从主导地方公共事务发展到影响“中央”政策走向。而台湾选战激烈，透过信仰所产生的信任关系守住“宗教票源”以及地方派系绑住“桩脚”，对台湾总统大选等选举具有重大意义，这股势力的诉求也就不能不让当局忌惮三分。

应该说，正是政治因素与民间信仰内在特点共同的结合，以及民间宗教势力的壮大，才最终推动台湾民间宗教信仰与政治关系的一步步变化。

我们还可以肯定地说，只要选战还在持续，并且依然激烈，当局就不敢轻视这支队伍的存在意义，民间宗教信仰就依然可以利用其对信徒的影响力，对未来台湾政局和两岸关系产生深远影响。

当然，我们也不能过高估计民间宗教信仰对当代台湾政治的影响力，由于受传统“保守”因素影响，民间宗教信仰即使有与当局抗衡，也是采取“温和”诉求方式，少有激烈对抗。民间宗教信仰的自主性只是在当局政治权力主导下的“有限”自主。而“宗教直航”后续效应能否持续发挥，祖国统一大业能否早日实现，还是要看台湾当局是否有和平统一的诚意，关键更在于台湾同胞的民心所向，在于全中国人民乃至中华民族的共同奋斗。



## 主要参考文献

### 一、台湾文献及综合性著作：

1. 《大陆政策白皮书》，台湾综合研究院战略与国际研究所主编，台北：台湾综合研究院战略与国际研究所出版 1998。
2. 《重修台湾省通志》，台湾省文献委员会编印。
3. 《宗教法规十讲》，吴尧峰著，台北：佛光出版社 1992 年版，页 481。
4. 《80 年代的台湾》，茅家琦主编，河南人民出版社 1991 年版。
5. 《中国国民党全史》，余克礼、朱显龙主编，陕西人民出版社 2001 年版。
6. 《当代台湾》，沈骏主编，安徽人民出版社 1990 年版，页 265。
7. 《同侪台湾十五年》，董玉烘著，华艺出版社 2001 年版。
8. 《台湾民间信仰》，陈小冲著，鹭江出版社，1993 年版，页 21。
9. 《地下神秘王国一贯道的兴衰》，秦宝琦、晏乐斌著，福建人民出版社 2000 年版。
10. 《先天道研究》，林万传著，台南：鲲巨书局 1985 年版。
11. 《认识台湾—台湾政治变迁五十年》，彭怀恩著，台北：风云论坛出版社 1997 年版。
12. 《台湾宗教变迁的社会政治分析》，瞿海源著，台北：桂冠图书公司，1997 年。
13. 《文化的图像》，李亦园著（下卷），台北：允晨文化 1992 年版。
14. 《台湾政教关系》，叶永文著，台北：风云论坛出版社 2000 年版。
15. 《台湾的政教冲突》，林本炫著，台北：稻香出版社 1994 再版。
16. 《台湾地区寺庙发展之研究》，庄芳荣著，台北：南天书局，1995 年。
17. 《天道钩沉》，宋光宇著，台北：作者自印 1983 年版。
18. 《天道传灯》，宋光宇著《(上册)》，台北：王启明 1996 年出版。
19. 《宗教与社会》，宋光宇著，东大图书公司印行 1995 年版。
20. 《云林县发展史》第六篇《宗教与社会》江灿腾、王见川著，云林县政府 1997 年。
21. 《台湾佛教百年史之研究》，江灿腾著，台北：南天书局 1996 年版。
22. 《台湾的民间宗教与信仰》，王见川、李世伟著，台北：博扬文化 2000 年版。
23. 《台湾的宗教与文化》，王见川、李世伟著，台北：博扬文化 1999 版。

24. 《民间宗教》，王见川、范纯武、柯若朴主编，南天书局 1997 年，第 3 辑。
25. 《台湾的宗教与文化》，王见川、李世伟著，台北：博扬文化 1999 版。
26. 《当代台湾宗教研究导论》，张珣、江灿腾合编：，宗教文化出版社 2004 年版。
27. 《先天道与一贯道》，郑志明著，正一善书出版社 1989 年版。
28. 《宗教与自决》，黄伯和著，台北：稻香出版社 1990 年版。
29. 《性别、神格与台湾宗教论述》，李丰楙、朱荣贵编：，台北：中央研究院文史哲研究所筹备处 1997 年版
30. 《两岸宗教现况与展望》，灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心主编：，台北：台湾学生书局 1992 年版。
31. 《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》，财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会编印 1997 年。
32. 《台湾民间宗教结社》，郑志明著，南华管理学院 1998 年版。

## 二、硕博学位论文：

33. 庄芳荣：《台湾地区寺庙发展之研究》，（台）中国文化大学史学研究所 1987 年博士论文。
34. 姚文琦：《台湾妈祖信仰的进香态度及其变迁-从信众的观点进行观察》，（台）社会发展研究所 2002 年硕士论文。
35. 林淑玲：《寺庙政策与寺庙活动之研究—以两座妈祖庙为例》，（台）东吴大学社会学系 1989 年硕士论文。
36. 官朝基：《宗教非营利组织在两岸关系中的角色与功能—以嘉义地区为例》，（台）南华大学非营利事业管理研究所 2003 年硕士论文。
37. 林本炫：《宗教团体与政治关系之研究—台湾地区的两个案例》，（台）台湾大学社研所硕士论文（1989）。
38. 郑振清：《台湾基督长老教会的政治参与》，福建师范大学 2001 年硕士学位论文。

## 三、研究论文

39. 林国平：《闽台民间信仰与两岸关系的互动》，江西师范大学学报第 36 卷第 4 期，2003 年 7 月。

40. 翟海源：《政教关系的思考》，《联合月刊》第 6、7 期；后收入翟海源《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书公司 1997 年版。
41. 余光弘：《台湾民间宗教的发展—寺庙调查资料分析》，《中央研究院民族学研究所集刊》第 53 期。
42. 宋光宇：《一贯道、李老、我一调查一贯道三十年的回顾和一些想法》，收入《台湾宗教研究通讯——李世瑜先生八秩荣庆专刊（上）》第五期，兰台出版社 2003 年版。
43. 张新鹰：《台湾宗教势力的“政治关怀”——从“万佛会”说起》，《台湾研究》，1995 年第 2 期。
44. 王见川：《光复前的北港朝天宫——兼论其与其他妈祖庙之关系》，收入王见川、范纯武、柯若朴主编：《民间宗教》南天书局 1997 年，第 3 辑。
45. 王见川：《慈惠堂与张天师》，收入王见川、李世伟：《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化 2000 年版。
46. 王见川、李世伟：《战后台湾新兴宗教研究——以轩辕教为考察对象》，《台湾风物》第四十八卷第三期抽印本。
47. 李世伟、王见川：《台湾轩辕教的考察》，《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化 2000 年版，页 154。
48. 王见川：《台湾民间信仰的研究与调查》，《宜兰文献杂志》36 期，宜兰县立文化中 1998 年。
49. 江灿腾、蔡维民：《青年学者论坛》，见张珣、江灿腾合编《当代台湾宗教研究导论》宗教文化出版社 2004 年 5 月第 1 版。
50. 江灿腾、蔡维民：《青年学者论坛》，见张珣、江灿腾合编《当代台湾宗教研究导论》，宗教文化出版社 2004 年 5 月第 1 版。
51. 熊白健：《海峡两岸的宗教政策与宗教交流的前景》，收入灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心主编：《两岸宗教现况与展望》，台北：学生书局，1992 年。
52. 张珣：《妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的的特色》，收入灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心主编：《两宗教现况与展望》，台北：学生书局，1992 年。

53. 周荣杰:《台湾的宗教与选举》,《台湾风物》四十三卷一期。
54. 蔡相辉:《近代化与台湾的民间信仰》,《台湾文献》第五十一卷第二期,2000年6月。
55. 杜荣哲:《论“大甲妈祖的巡礼运动”对信徒神学的启示》,收入董芳苑编着:《台湾民间宗教信仰》长青文化事业股份有限公司出版,1984年7月增订版。
56. 高泉锡:《弘扬儒家伦理道德,达成天人合一——贯道的起源与精神》,《中央月刊》1987年2月。
57. 朱天顺:《试析台湾民间宗教和民俗信仰的负面功能》,《台湾研究集刊》1987年2月第16期。
58. 刘还月:《人能造神,也能毁神——台湾民间信仰中的造神运动》,《台湾风物》四十九卷三期。
59. 朱荣贵:《延平郡王信仰初探》,收入李丰楙、朱荣贵编:《性别、神格与台湾宗教论述》,台北:中央研究院文史哲研究所筹备处1997年版。
60. 戚长慧:《从鬼格到神格:古宁头战役后金门西浦头军魂崇拜的时间与空间探讨》,收入李丰楙、朱荣贵编:《性别、神格与台湾宗教论述》,中央研究院中国文史哲研究所筹备处1997年版。
61. 蒋维钺:《一尊妈祖两岸情》,《炎黄纵横》,2002年,第五期。
62. 林美容:《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中研院民族学研究所集刊》,1987年,第六十二期,页53-114。
63. 陈晋煦:《神轿——试析「林合成」的宗教与政治》,网址:  
<http://wayne.cs.nthu.edu.tw/~iosoc/files/office/200301131533101042443190.doc>
64. 杨惠南:《台湾民间宗教的中国意识》,《海内外台湾人国是会议》(1996.9.1-9.12),台北:台湾教授协会、台湾基督教长老教会1999年6月;网址:  
<http://www.taiwanesevoice.net/TAUP/story/announce/9911/docs/11.html>。
65. 翟海源:《台湾的新兴宗教》,《二十一世纪》2002年10月,总第73期 网址:  
<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>。
66. 张家麟:《政教关系与两岸宗教交流——以两岸妈祖庙团体为焦点》,《新世纪宗教

研究》，第1卷1期，中国网2002年7月26日，网址：  
<http://www.china.org.cn/chinese/zhuanti/179096.htm>。

67. 颜芳姿：《从竹塹城内内妈、外妈的管理权谈族群、水郊与政治的角力》，收入财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会编印：《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》

#### 四、报刊：

##### 《中央日报》（台）：

68. 《财团法人天帝教恭祝今年三项公职人员选举 第一届第八次国民大会圆满成功 一天命李登辉先生为中华民国第八任总统兼述天帝确保台湾四十年来的史实》，《中央日报》（台），1989年11月6日；
69. 《一贯道师尊成道五十周年纪念 总统书贺誉为文化斗士》，《中央日报》（台），1997年9月17日；
70. 《湄洲妈祖直航金门巡安》，《中央日报》（台），2002年5月9日；
71. 《参拜六房妈 吁支持连宋配》，《中央日报》（台），2003年9月15日；
72. 《参与陆法会 承诺协助重建 庙宇上香祈愿 总统大选争胜》《中央日报》（台），2003年9月21日；

##### 《联合报》（台）：

73. 《宗教直航 政院采折衷案》，《联合报》（台），1999年12月24日；
74. 《镇澜宫申请七月宗教直航》，《联合报》（台），2000年5月24日；

##### 《中国时报》（台）：

75. 《一贯道感恩会 连战亲临致贺》，《中国时报》（台），1997年9月17日；
76. 《宗教信仰拒服兵役 改服社会役》，《中国时报》（台），1998年11月24日；
77. 《陆委会：妈祖直航政府绝对依法处置》，《中国时报》（台），1999年3月25日；
78. 《妈祖显神威 四大天王都‘臣服’》，《中国时报》（台），1999年4月18日；
79. 《超级香客 拜庙兼拜票》，《中国时报》（台），1999年8月9日；
80. 《扁：将大大重用桃竹苗客家乡亲》，《中国时报》（台），1999年8月31日；
81. 《国民党深耕一贯道》，《中国时报》（台），1999年11月15日；

82. 《一贯道秋祭祈福大典 连宋扁较劲》，《中国时报》(台)，1999年11月15日；
83. 《两岸货轮早已弯靠往来》，《中国时报》(台)，2000年1月18日；。
84. 《三通议题挑动大选战局》，《中国时报》(台)，2000年1月18日；
85. 《言必称大甲妈颜清标选前达阵》，《中国时报》(台)，2000年1月18日；
86. 《弯靠妈祖欢喜首航属意农历九·九》，《中国时报》(台)，2000年1月19日；
87. 《宗教直航初定农历五·六》，《中国时报》(台)，2000年2月3日；
88. 《义民庙上香 许信良盼圆总统梦》，《中国时报》(台)，2000年2月7日；
89. 《选战白热化 宗教界动向受瞩目》，《中国时报》(台)，2000年2月28日；
90. 《二妈恭迎湄洲妈金门巡安》，《中国时报》(台)，2002年5月8日；  
《新新闻周刊》(台)：
91. 《三教结同盟 教徒变铁票》，《新新闻周刊》(台)，1989年10月9日—10月15日；
92. 《众神都下凡，选票传福音》，《新新闻周刊》(台)，1989年10月9日—10月15日；
93. 《一贯道两百万道亲也换不到一个名额》(台)，《新新闻周刊》，1991年11月11日—11月17日；
94. 《突然间宗教团体变成总统大选的抢手货》(台)，《新新闻周刊》(台)，1995年9月3—9月9日；
95. 《李林在一贯道场上较劲》，《新新闻周刊》(台)，1995年12.31—1.6；
96. 《四组参选人都在打一场选票的宗教战争》，《新新闻周刊》(台)，1995年12月31—1月6日；
97. 《竞选总部要坐南朝北》，《新新闻周刊》(台)，1996年1月7日—1月13日；
98. 《一道厚厚的黑影笼罩大甲的妈祖婆》，《新新闻周刊》(台)，1996年11月17日—11月23日，页68；
99. 《连战誓师演默剧 基地找间好风水》，《新新闻周报》(台)，1999年2月25日—3月3日；
100. 《颜清标祭出妈祖牌四大天王乖乖列队》，《新新闻周报》(台)，1999年4月22日—4月28日，页11；
101. 《风水大师李建军揭露：宋楚瑜父墓曾被钉9根钉》，《新新闻周报》(台)，2000

年3月8日—3月15日；

102. 《见庙拜票遇佛拉票，陈水扁进攻宗教众山头》，《新新闻周报》(台)，2004年1月1日8—1月13日；

其它报纸：

103. 《透视一贯道政经实力》(宋光宇)，《财讯》(台)，1992年4月；

104. 《一贯道财力深不可测》(赵定君)，《财讯》(台)，1992年4月，页131；

105. 《著名佛寺收入谁最多》(孔昭奇)，《财讯》(台)，1992年4月，页141；

106. 《从政治动员到政治参与—台湾宗教与政治关系的考察》(林本炫)，载《民众日报》(台)，1994年11月28日；

107. 《宗教造成社会分裂?》(林本炫)，《中国时报周刊》(台)，1995年9月；

108. 《让神明远离政客吧》(杨惠南)，《自由时报》(台)，2000年2月15日，第15版；

109. 《小三通和宗教直航 台陆委会试图降温》，《联合早报》(台)，2000年6月8日；

110. 《颜清标：都是对着我来》，《新台湾新闻周刊》，2000年6月18日；

111. 《宗教直航后可带动澎湖整体经济产业发展》，《金门日报》(台)，2002年5月3日；

112. 《澎湖宗教直航被禁 县议员抨击当局》，2001年4月8日，网址：

<http://www.hotlong.com/headline/index.cfm/2001-04-08/2/83327.html>；

113. 台湾联合新闻网 2002年7月23日网址：

<http://www.geocities.com/hkrpsoc/news/723.htm>；

114. 《大纪元时报》2002年7月25日。网址：

<http://www.epochtimes.com/b5/2/7/25/n204330.htm>；

115. [www.phhg.gov.tw/chinese/news/9108/0806.htm](http://www.phhg.gov.tw/chinese/news/9108/0806.htm)；

116. 天帝教国际网页，网址：<http://www.cn.tie>。