

中華民國發展史

教育與文化

黎庶禮天庥

——交融於時代與變遷中的漢人民間信仰

張 珣



國立政治大學



聯經出版公司

黎庶禮天庥

——交融於時代與變遷中的漢人民間信仰

張珣*

一、釋名

「民間信仰」相對於佛教、道教、基督教、伊斯蘭教等「制度宗教」，是指流行於民間的社區信仰與歲時祭儀。「民間信仰」異於一貫道、天德教、天帝教等「民間宗教（民間教派）」，在於後者有固定宗教組織或教派，也有比較專業的神職人員，並有一套常用的經典。有學者認為民間信仰是廣義的道教，是中華民族敬天法祖精神的延伸。也有學者認為民間信仰融合了儒釋道巫四者，雜糅有儒家的祖先祭祀、佛家的因果輪迴與善惡報應、道家的陰陽五行與神仙信仰、巫覡的萬物有靈信仰等成分。

民間信仰目前在臺灣內政部民政司宗教登記上並未成一類別，多數民間信仰的廟宇都是登記在佛教或道教的類別之下。帝制中國有「官祀」、「民祀」之分，或「祀典」、「淫祠」之分。民國之後，政教分治，不再有官祀或民祀之區分。同時，民國以後，憲法規定人民有信仰宗教之自由，遂不再有祀典或淫祠之區分。民國18年至今，若依據政府公布之《監督寺廟條例》登記者得為佛道「寺廟」，未登記者則為「神壇」，寺廟神壇林立是民間信仰特色。民間信仰因為缺乏入教儀式，無法統計

* 中央研究院民族學研究所研究員

其信徒數目，信眾泛稱「善男信女」而不以信徒自稱，雖有丁口組織或神明會等組織，但是其信徒亦不限於此類組織。雖如此，民間信仰的廟宇是民眾舉行歲時祭儀與民俗節慶的場所，故而擁有活潑的能動力與龐大的參與者。

二、民間信仰的教義與組織

民間信仰混和有儒釋道巫，而又不屬於其中任一者，例如佛教不承認臺北縣三峽鎮祖師廟供奉的清水祖師是佛教祖師，道教不承認臺北縣石門鄉十八王公與義勇狗是道教神祇。有學者稱民間信仰缺乏教義而為民眾的功利主義信仰，實則民間信仰不純然是功利主義的信仰，只是缺乏專業神職人員來耙梳其教義，我們若由其主祀神明，祭祀儀禮，信眾口語教訓，廟會演戲劇目，以及其所流通之善書內容等，可以推論民間信仰的教義。民間信仰因其開放鬆散而又貼近生活需求的教義，缺乏專業神職人員與教會的約束，使其得以迅速而又敏銳地反應時代社會變遷，與時俱進。

主祀神明，民間信仰最高神為天公(在道教稱玉皇大帝)，其下領有眾多神明，可分為幾類：(一)為自然神，日月星辰，山川土地，風雨雷電等自然物，如三官大帝、三山國王、地母、七星娘娘等。(二)為人格神，歷史上發揚忠孝節義精神的民族英雄，或有功於地方社稷的傳奇人物，或特定陰神(鬼)，如岳飛、關聖帝君關羽、開漳聖王陳元光、開台聖王鄭成功、王爺、有應公等。(三)為動物神與植物神，如龍神、虎爺、大樹公等。(四)為物神，如床神、灶神、廁神等。(五)為來自佛教的神明，如觀音媽、地藏王、定光古佛、清水祖師等。是人們對其所處的生活環境，包括自然與社會環境的一種祈求平安，感恩與尊敬的表現。

祭祀儀禮，可有一般的表示崇敬，或謝恩，或謝罪，或祈求，或消災等目的。祭品方面可有葷祭與素祭：葷祭需準備三牲，或五牲，小三牲，菜飯，菜碗，粿盒等，清茶，水酒，蠟燭，貢香，鞭炮，金銀紙錢等；素祭可以有鮮花，素果，清茶等。從中可知，信眾祀奉神明有如祀奉尊貴的客人，無論是拜神、祭鬼、敬祖先均供奉給祂們一如常人的衣食需求，是一個很人本主義的宗教信仰。

廟會演戲劇目，通常先有扮仙戲，劇團眾角色在戲臺上分文武兩班向玉皇大帝晉見，福祿壽三星一一漫步上場向玉帝也向觀眾祝賀。接下來演的主戲通常都是歷

史故事或傳奇演義，例如封神榜或三國演義，民間故事如薛仁貴與王寶釧，唐伯虎點秋香，三娘教子等，中間插科打諢地娛樂觀眾。主戲通常也是寓有忠孝節義的情節，扮仙戲更是灌輸觀眾帝制中國的朝廷官僚科層體系。

廟宇流通善書除了佛道教經典之外，常見有《地獄遊記》、《陰鷲文》、《玉歷寶鈔》、《太上感應篇》等勸人爲善的善書，許多善書是鸞堂扶鸞或仙佛降筆的記錄，提醒世人要在日常生活中修身養性。書中含有因果業報，忠孝仁愛，教人謹言慎行，遵守家庭倫理，也揭示人死後世界的可能去處。

鄭志明認爲民間信仰是**多中心又多重宇宙觀**，大抵不出陰陽五行宇宙觀，氣化宇宙觀，天地人三才和諧的宇宙觀，過去現在未來三世因果循環，並且注重家庭倫理與五倫的社會關係，當然也有現實功利的祈求福祿壽康寧的部分。

民間信仰並非沒組織，民間信仰的組織多數是依附在血緣、地緣、業緣、國家行政組織上，依附在血緣組織者如祖公會、祭祀公業；依附在地緣組織者如村落、角頭祭祀圈、「境」、聯庄祭祀組織等；依附在業緣組織者如同業公會或郊行等；依附在國家行政組織者，例如都城隍、省城隍、府城隍、縣城隍等。

若以**常備、非常備來區分組織**，民間信仰的常備組織有神明會、祖公會、丁口組織、爐主制度與輪祀制度等。非常備的有進香組織、建醮組織等。常備組織是爲了維持日常祭祀與聯繫成員感情所設。非常備組織則是有活動需求時，才成立的組織，有的廟宇3年、5年才進香一次，有的廟宇10年、20年、60年才建醮一次，因此，進香或建醮組織平日並不存在。

神明會是民間信仰最基本的信仰組織，指有共同興趣或共同信仰的一群人，可以是同鄉、同時渡臺者、同船者、同業、同街庄者、同族群、同階級等，以奉祀一位神明爲中心，所組成之志願性信徒組織。會名以神明名稱爲名，如媽祖會，土地公會；也有以其功能爲名者，如紅龜會，神豬會，青果敬神會，新丁會等。一所廟宇內可以由不同來源之信徒替主神成立數個神明會，如大甲鎮瀾宮有五媽會、六媽會等，是由不同值年度的頭家爐主所組成之神明會，以紀念並延續其任務。或者，一所廟宇內配祀有多尊不同神明時，信徒亦可以結集成數個不同神明會，於不同日子慶祝神明聖誕，如新竹長和宮內有媽祖會，有水仙尊王會等。另外，沒有廟宇的神明其信眾亦得爲其成立神明會，事實上許多廟宇都是先有神明會才有廟宇的。神明會會員需繳交固定會費用以做年度祭祀費用，或置產做長期費用；臺灣有許多

「媽祖田」、「王爺田」除了是某些廟宇的財產，很多是神明會的會員共同持有。有些神明會資產可以提供會員借貸周轉做生意。神明會的運作採取爐主頭家制度，每年於神誕日聚會，慶祝神誕之後，會眾齊聚「吃會」，並選出下一年的新任爐主。因此，很多神明會僅有香爐，後有神像，或沒有神像。神明會規模可大可小，小者會員十多人，方便聚會；多者如彰化南瑤宮老大媽會，可以有上千人會員，分布於數個村莊。神明會之下可以再區分不同角頭，亦即「大角」，其下或再有「小角」。神明會依其規模大小可以區分為角頭性，村莊性，聯庄性，鄉鎮性，超鄉鎮性，縣市性等，不一而足，平時不見會員聚會，神誕日或進香日則可以動員數千人或數萬人。如大甲鎮瀾宮進香團底下包含數十個神明會，一到進香日號召數萬香客前來進香，香期結束又消失於無形，是典型中國民間信仰常見之「隱形組織」，以躲避傳統帝國政府查緝或取締。

丁口組織是依附在里甲行政組織上的一種祭祀組織，起源於古代社祭，歷朝之後有里社地方單位，如明代規定鄉村各里都要設立社壇一所，祭五土五穀之神，立厲壇一所，祀無主鬼神。里社祭祀制度與明代里甲組織相配，目的在維持里甲內部秩序，亦成為帝國時代鄉村人口普查數目之來源。每年5次儀式，里甲成員均要輪流主祭。臺灣雖然未實行有嚴格之里甲制度或里社制度，但是卻有類似之丁口祭祀組織。廟宇依照其建造時出錢有分之成員居住範圍，成為日後廟宇每年收取丁口錢之地理範圍，日本時代日本學者稱其為「祭祀圈」。「丁」為男子，「口」為女子，若家中飼牛，亦得繳口錢。丁口錢數目不定，每年視廟宇辦活動所需，定出一個基本數目為丁錢，口錢為丁錢之半。民間信仰以每一家戶內之男丁女口總數目作為收取祭祀費用之依據。如丁錢為10元，口錢則為5元，一家有3男2女1牛則需繳交45元給廟宇。

爐主制度(俗稱頭家爐主)是民間信仰的組織運作方式，神明會或是廟宇祭祀活動時，均可以在神前擲杯，選出一名最高杯數者為主要負責人，稱為爐主，依序往下杯數者，或數人，或數十人，則為頭家，輔佐爐主。祭祀費用由眾頭家分別前往各鄰里，挨家挨戶依照每一家男丁女口數目收取固定費用，再齊交給爐主。爐主負責請戲班演戲娛神，請道士主持儀式，祭祀費用不足時，由爐主添補湊齊。神明會之爐主有權將主神神像放在家中奉祀一年，下一年擲杯選出新爐主，神像再輪放置新爐主家中奉祀一年。輪祀制度是神像或香爐在神明會成員中按年或按日輪流奉

祀，或是廟宇神明在不同角頭或人群之間輪流奉祀之謂。

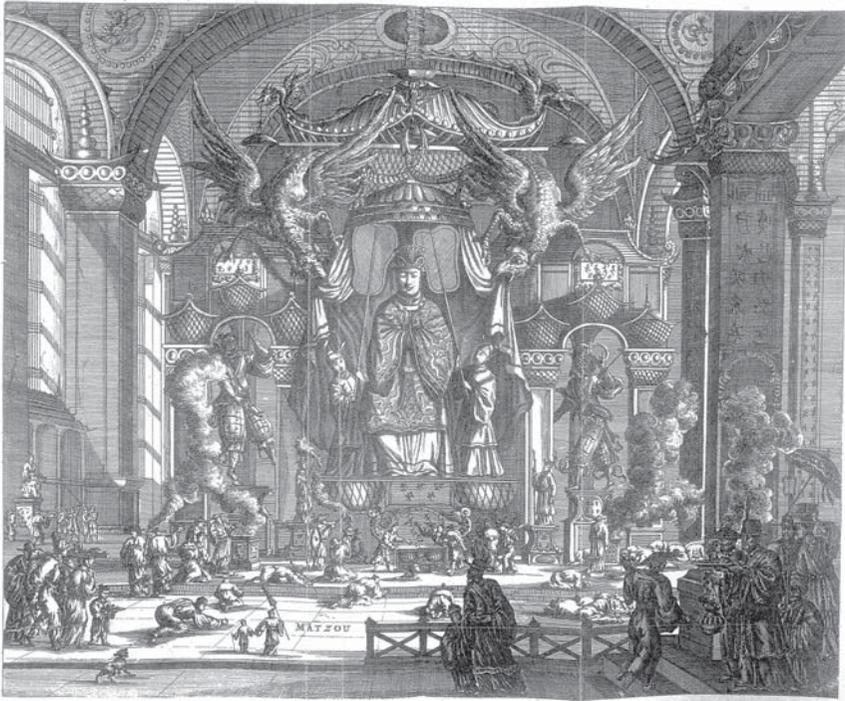
民間信仰的組織若以功能來區分者有：轎班會，裝儀團，繡旗隊，大鼓會，符仔組，或前述神豬會，新丁會。顧名思義，轎班會是替神明義務抬轎者的組織，裝儀團是媽祖的部將金精將軍、水精將軍兩尊神偶，在神誕日出巡時，義務扛抬扮演者的組織。繡旗隊，大鼓會，哨角隊，符仔組是進香時擔任扛抬媽祖繡旗，敲鑼打鼓，吹哨角樂器，分發媽祖符令給信徒等工作的組織。其他還有一些功能組織，例如鎮瀾宮進香團還有36執士隊，交通整隊組，受付組，多個神偶團，鐵馬媽會，臺中天上聖母會，不一而足，其中有的已經組成神明會形式，有的則尚未。

根據Stephen Feuchtwang的研究，民間信仰的爐主制度與輪祀制度，人人有權擲杯當選爐主，負責廟宇祭祀與財務收支，每一個廟宇均獨立作業，不受上下層級廟宇管轄。其次，民間信仰舉行建醮儀式時，原處於帝國邊陲位置的社區，頓時成為宇宙中心，具有使宇宙恢復秩序的儀式效力。因而，在組織上，在自我意識上，民間信仰皆是中國帝國長期以來民間老百姓自我管理的表現，也是培養民主的溫床。Emily Ahern認為民間信仰的神譜階層受到帝國官僚科層體制影響，每位人民從小接受民間信仰的潛移默化而成為帝國的順民，民間信仰協助帝國統治轄區內之人民。Arthur Wolf則覺得「神—祖先—鬼」是民間信仰的主要結構，正是人間帝國「官員—百姓—流民」的翻版。另外，Steven Sangren認為此一科層結構與社會秩序僅適用於男性「神—祖先—鬼」，女神常常可以跨越地區，或跨越族群，或跨越官僚階層做超連結，例如臺灣媽祖經常可以跨越村莊繞境，或是組成聯庄祭祀組織。

三、1945年之前臺灣的民間信仰

(一) 明清(西元1661-1895年)閩粵移民的信仰

西元1661年鄭成功攻陷赤崁城，荷人投降。1683年鄭克塽向施琅遞交降書，歸降清廷，鄭氏據臺22年，為明鄭時期。臺灣移民來自閩粵，其信仰、宗教、禮俗、與風俗習慣均源自閩粵家鄉。而從原鄉要出海過臺，因為臺灣海峽水流不定，氣候多變，通常在船上供奉家鄉的保護神，如玄天上帝、媽祖、水仙尊王等，並編派有一名香工，負責每天早晚焚香祀神。



圖一 媽祖神像：荷蘭時期荷蘭人所畫的媽祖祭祀情形。

上岸之後，當時臺灣是個瘴癘之鄉，阮旻錫《海上見聞錄》云：「永曆十五年鄭成功改赤崁地方為東都。……初至，水土不服，疫病大作，病者十之八九」。一直到1681年，仍然無法克服疫病，鄭氏主臣與眷屬凋喪殆盡。

進入清代，移民仍然深受疫病摧殘，西元1700年郁永河的《裨海紀遊》指出人一到臺灣就生病，病則死。藍鼎元《平臺記略》則記載：「康熙60年臺灣瘴疫盛行，從征將士冒炎威，宿風露。惡氣薰蒸，水土不服，疾病亡故者多。參將林政、王萬化，游擊許華，先後俱歿於軍。」這樣的惡劣環境，多數人找巫醫解決。陳夢林《諸羅縣志》曰：「俗尚巫，疾病則令禳之。又有非僧非道，名客子師（即紅頭司公），攜一撮米，往占病者，謂之米卦，稱神說鬼，鄉人為其所愚……。」或是藉超自然力量，靠神明庇佑。一登岸之後，將船上神明或私人攜帶之香火袋，安置在臨時搭建的草寮，或私人家中，開發日久，人口聚集，漸成墟市，籌資興建大廟，為神明搬新家。

清初移民因為海禁，通常為羅漢腳來臺，亦即單身漢，常需要藉助同鄉好友之

力開墾或經商，因此同一祖籍地的人共同祭拜家鄉神明，以共團結並排解糾紛，如泉州府下的三邑人（晉江、南安、惠安）信奉萬華龍山寺的觀音佛祖，安溪人尊奉三峽清水祖師，同安人尊奉大稻埕霞海城隍或大龍峒保生大帝，惠安人尊奉萬華青山尊王，漳州人尊奉開漳聖王，潮州客家人尊奉三山國王，形成以祖籍神廟宇為中心的同鄉村落。成立村落之後，移墾農民祈求風調雨順，土地豐收，都會祭拜天公山川神明，尤其是俗語所謂的「田頭田尾土地公」，處處可見簡單的三面壁，或大樹底下圍一紅布，所祭拜即是土地公。

清中葉之後，臺灣文治武功趨於鼎盛，讀書人團體建立文昌帝君廟，商人公會建立關帝廟，藥商醫師建立華陀先師廟或神農大帝廟，音樂團體建立西秦王爺或田都元帥廟，同姓同族成立祭祀公業或祖公會，齋友相聚成立齋堂等。其中多以神明會形式祭祀，如竹塹商行舖戶於西元1818年成立「老抽分天上聖母會」，性質為同鄉郊商，迨竹塹建城，才轉成郊行名「金長和」並建長和宮為其會所。長和宮奉祀媽祖與水仙尊王，地處北門口為郊舖與市集集中地，其他會員分布苗栗、頭份、新竹、香山、後龍、大甲、通霄、大湖、房裡等地，其貿易區以福州、漳、泉、廈門為主，有時遠達寧波、上海、天津、汕頭、香港。其輸出主為米、糖、苧麻、樟腦，輸入主以布帛、陶器、鐵器、紙箔。塹郊對地方貢獻有教育方面，捐輸文廟、書院、學田；公益方面，造橋鋪路；宗教方面，捐輸修建龍王廟、大眾廟；慈善方面，設立義塚收屍、捐穀義倉；平亂方面，捐資協助平定漳泉械鬥，自衛方面，糾資補貼金廣福大隘隘費丁糧。塹郊能發揮其商業社教功能，與其藉助長和宮會所達到同心協力不無關係。

國家軍隊戍兵或水師班兵也藉由廟宇來達到管理與收心效果，如西元1787年福康安率水陸大軍抵鹿港平林爽文之亂，亂平，又分安平水師移駐鹿港，一時鹿港有許多金門水師兵丁，遂建立「金門館」奉祀金門人的蘇王爺。民間信仰廟宇多數稱「宮」、「殿」、「廟」，少數稱「館」，即是清代駐臺澎班兵伙館演變而成之廟宇。班兵以地緣關係各分族群，抵達駐戍地之後，以祀神為名，建立伙館，一則作為調撥時落腳棲息之地，一則作為平日聯誼社交之所。為長久維持，多會購買房產店面收租，作為祀神香資。其所祀神明有水神，有王爺。

解除海禁之後的羅漢腳，逐漸地，得以招來原鄉族親一起開墾，日漸在臺也出現家族組織與祭祀祖先的組織。閩南人稱為祭祀公業，客家人稱為蒸嘗。這些民

間設立的祭祖團體，大致可以分成合約制與鬮分制兩種宗族制度及祭祀方法，西元1865年之前，多數採用合約制，是指來自同一祖籍地的墾民以契約方式共同湊錢購置田產，共尊一位未曾來過臺灣的遠祖，稱為唐山祖，為祭祀對象，以便納入更多的成員，而這些當初出錢有分的成員才有權利析分財產。1865年之後，多數為鬮分制，是鬮分家產時，抽出一部分來做祭祀公業，祭祀開臺祖先，而這位開臺祖的所有子孫均有權利按照名額來分配財產。此即，臺灣民間區分祭祀公業為大公與小公之差別。可見宗族祭祖活動在清代前期多數返回唐山祭祖，或共尊唐山祖為共祖；清代末期則轉變為在臺灣設立祠堂，尊開臺祖為祖，獨自奉祀。還有少數是異姓組合祭祀公業，享祀人與設立人為不同姓氏的情形，如柯蔡祭祀公業。

清代祭祀公業大量設置是在道光以後，在光緒和明治年間達於鼎盛。祭祀公業成立的部分原因是族群械鬥的社會背景之下的產物，大正年間，因為日本殖民政府由國家公權力承擔了維護地方治安的責任，加上總督府的管理政策，徵收祭祀公業土地而使祭祀公業逐漸減少。光復以後，因為耕者有其田的土地改革政策，以及都市化過程中需求用地甚殷，祭祀公業糾紛訴訟案件增多，使得宗族觀念與祭祀公業更形衰微。目前殘存的祭祀公業則是依照民國96年12月12日公布之〈祭祀公業條例〉辦理。

平埔族是居住在臺灣西岸到宜蘭一帶的原住民族，其宗教信仰屬泛靈信仰，荷據時期部分人改信奉基督教。明清之後，漢人民間信仰與平埔族的阿立祖信仰，祀壺文化有所融合，俗稱「唐山公，番仔媽」。臺灣西部的多個平埔族，從凱達格蘭，岸里社，道卡斯，合安雅，西拉雅，臺灣東北的噶瑪蘭，幾乎一一融合入漢人文化。其祭祀建築稱為公廨，所祭祀之太祖與漢人民間信仰的李老君、太祖、有應公、土地公、萬姓媽、姑娘廟、聖媽廟、慈媽宮等合祀，幾乎難以識別，能作為識別的是桌下奉祀有瓶盃壺等法具，內盛清水，瓶口上綁有紅線，供品為檳榔、香菸、飯糰、水酒等，不需另置香爐。漢化之後，阿立祖信仰轉入民眾信仰的底層，一直到今天臺南縣、高雄縣、屏東縣境內仍然有許多公廨內祀矸子神與其他漢人神明，每年於固定時日舉行夜祭等儀式。亦有學者認為臺灣漢人普遍祭祀的地基主是融合平埔族信仰。其他如土地公的三面壁建築，牽亡魂或女巫紅姨亦為平埔族信仰遺跡。

19世紀，瘴厲之氣讓王爺信仰盛行不墜，耗費鉅資的王船信仰尤見於南臺

灣，規模最大有東港東龍宮，南鯤身代天府。根據鈴木清一郎的研究，王爺有360多位，而且有不同的姓氏，因此祭日也隨姓氏而不同，也就是說沒有統一的祭日。在臺灣關於王爺的來源有不同的說法，有的說法是，明末有360名進士，由於不願意接受滿清的統治而自殺。他們的靈魂昇天之後，由玉皇大帝冊封為王，並且奉命返回人間視察人民善惡。他們居住的地方稱為「代天府」。祭日時，要抬著神轎遊行。其他神的遊行都叫做「遶境」，只有王爺才可稱為「出巡」。王爺姓氏雖然很多，但是並不是每一位都是瘟神。在臺南地區，對於比較顯靈的諸神菩薩，也都稱之為王爺。神蹟遠播四方，很可能成為鄰近鄉鎮共拜或是進香的大廟。例如屏東縣東港鎮東隆宮奉祀的是溫王爺，臺南縣北門鄉南鯤身廟奉祀的是五位王爺（李、池、吳、朱、范），都是有名的王爺廟，也都分香到全臺各地。

王爺的祭典稱為王醮，瘟神的祭典稱為瘟醮，但在民間常常混用，在地方志書中也常常混用。大約每3年、5年或12年舉行一次醮祭。多數是不定期的，只要是在五穀豐收的年分，有王爺神明的指示，就可以舉行。也有在瘟疫猖獗之時，由神明指示而舉行，以驅除瘟疫。清代時期在臺南、澎湖等地，建醮之時，裝飾帆船，載上王爺神像與其他配備器物，號稱王船。放流於海，稱放王船；或加以焚燒，稱燒王船。民眾相信藉由此一方法可以將瘟疫帶往他方，稱為「送瘟」。在澎湖將船焚燒，又稱遊地河，將船放流於海，又稱遊天河。

民眾認為若是王船短小，或配備簡陋，王爺會不高興，不肯驅走瘟疫。為了讓王爺滿意，一定要花費巨大資金，裝載滿船貨物與食物，才能保證瘟疫可以被送走。李豐楙以為王爺與瘟神的差異，是儒家與道家觀點的差異。儒家的傳統是天子可以巡狩其領土，天子不方便時，王爺可以代替天子巡狩。而瘟神則是玉皇大帝所統轄的政府機關部門當中，瘟部的使者，這是道教的瘟疫觀。對信徒來說是「刈香」，對道士來說是「瘟神」在「行瘟」，天上降下瘟疫以懲罰惡人，道士要負責「驅瘟」、「遣瘟」、「和瘟」。但是對儒家禮生來說，卻是迎送「王爺」住在「王府」或「行臺」以便「代天巡狩」或「代巡」，以王道來化除地方瘟疫與焦慮心理。

臺灣隸清版圖之後，施琅將軍嚴禁粵中惠潮之民渡臺，以其地多海盜淵藪，積習未改為由。因此西元1696年施琅去世前，客家移民少；至康熙乾隆年間，才大量移民，但多數混居於閩人邊地，而逐漸由嘉義臺南往南向屏東或往北至彰化開墾山地。漳州、泉州、汀州，潮州客家各族群定居之後，為了爭地爭水，械鬥不斷，

從康熙乾隆時代開始即有分類械鬥，到道光咸豐年間最頻繁，到日治時期完全終止。死於他鄉的先民被集中安葬，成為日後的「有應公」或「義民爺」，規模最大的有漳州籍的基隆中元祭，與客籍的新竹新埔義民爺。

新埔褒忠義民廟源於乾隆年間林爽文事件，粵籍庄民助清軍作戰犧牲，在新埔坊寮建大塚合葬，乾隆賜名「褒忠」，西元1790年建成廟，祭祀義民爺之外另祀有三山國王等。1835年附近客家庄輪值祭祀，1877年擴大為14大庄輪祀，迄今發展成15大庄輪祀，為北臺灣客家最大規模的民間信仰輪祀組織。每年農曆7月20日舉行中元普渡，並舉辦神豬競重大賽，放水燈、起燈篙等，熱鬧非凡。除了枋寮本廟之外，尚分香至關西金山、苗栗獅潭、三灣、南投中寮、國姓、水里等地建立義民廟，祭祀的方式與主廟大同小異。在沒有建義民廟的客家地區，以新竹縣為例，也大都在主要廟宇如三官大帝廟，或是三山國王廟，配祀有義民爺。義民爺隨時代而有不同的任務，最早是以鄉土守護神接受頂禮膜拜，隨著客家人開墾內山的腳步，義民爺也被請到山區來作為防止原住民出草危害的神祈，因此義民爺有了「防番」的功能。在醫療不發達的過去，又有不少人祈求免為瘟疫所苦，所以義民爺又成了客家人的醫療神。等到交通日益進步，家家有汽機車代步，由於交通事故頻頻發生，因此許多信眾也至義民廟，為自己及愛車佩帶義民爺的平安符，以祈求行車安全。

7月普渡在臺灣漢人社會中，比其在原鄉還受到重視。17世紀以來，漢人冒險來臺拓墾，毒蛇猛獸、瘟疫、勞累、械鬥、民變，奪走珍貴的人命。「九死一生」的諺語說明了其生活競爭的艱辛，遍地無人收埋的屍骨形成先民對鬼魂強烈的畏懼心理。但這些身死異鄉的孤魂野鬼有許多是來自原鄉的兄弟，在宗教與憐憫的驅使下，民間集資收埋曝露的屍骨。由於這些客死臺灣的孤魂野鬼都是在臺灣如兄弟般互相照料的拓墾者，因此7月普渡在臺灣稱為「拜好兄弟」，不同於原鄉的「拜人客（即外地人）」。就臺灣社會發展史觀察，中元普渡的祭典成為19世紀以後，臺灣社會區域人際網路連結的重要媒介。這些中元節祭祀的好兄弟，許多是為了保家衛鄉而犧牲的。在祖籍意識強烈的時代，不同祖籍的人群各自透過中元節祭典，形成自己的集團，彼此團結，共同面對敵人。臺北大龍峒的保安宮是祖籍福建同安縣人中元節的祭祀中心，臺北盆地內同安籍人分三組輪流擔任中元祭典主持。艋舺的龍山寺、清水祖師廟分別是福建三邑（即南安、晉江、惠安三縣）與安溪縣移民的祭典

中心。

分類械鬥對於民間信仰另一個直接的影響是，媽祖在各個祖籍群移民中都受到奉祀，加上清朝施琅將軍平臺時，怕功高鎮主，託言媽祖庇佑，得到康熙皇帝賜封為天后。臺灣各地媽祖廟並都有聯庄祭祀組織出現，媽祖成為聯合各械鬥團體，安撫平息械鬥族群的神明。如大甲鎮瀾宮為53庄信眾的保護神，苗栗中港慈裕宮轄區也是53庄，臺南後壁下茄苳泰安宮整合泉州籍與客家籍的人群有36庄，臺中萬和宮南屯媽整合25字姓，彰化南瑤宮南門媽整合漳州籍與福佬客350個左右的村庄，彰化社頭橋頭天門宮72庄，斗南順安宮53庄整合漳州籍與福佬客人群，北斗奠安宮53庄亦整合泉州籍與漳州籍的住民等等。

經過長期分類械鬥死傷慘重，不同祖籍群之間互相對立，但也互相合作，以便攻打不同時期的對手，多次的解構、重組、與整合，逐漸地，清末時期臺灣漢人拋棄祖籍地觀念，而以現居地的聚落組織為其認同團體。這一地緣意識轉變過程以村落寺廟神與宗族組織扮演著最重要的整合角色。

（二）日治時期（1895-1945年）

西元1895年日軍入臺，兵荒馬亂中焚燬臺灣聞名寺廟多所。如臺南名利開元寺，新埔褒忠亭義民廟，都慘遭回祿之災，廟內神佛像被毀。日本在臺宗教政策可分三期：第一期為明治時期（1895-1911），定調臺灣為殖民地，而非日本內地之延伸，宗教政策採溫和容忍態度，加上日本殖民政府忙於平定各地反抗，無力管制宗教信仰。1901年，在現今臺北圓山大飯店所在地建立「臺灣神社」，祭拜死於臺灣的北白川宮能久親王，後來也成為臺灣最大神社。日人設立日本神社與本土民間信仰共存，期能緩慢透過政治與教育讓臺灣人民接受日本神社。

第二期，以西來庵事件（1915年5月）發生為始，為宗教調查到法制整備時期。時亦正值大正時期（1912-1925）臺灣日漸安定，市面也逐漸恢復繁榮，總督府採取籠絡宗教政策，支持各地寺廟恢復舉辦廟會，利用廟會來促進地方商業交易。如臺北大稻埕霞海城隍祭典，能夠吸引全臺人潮進香拜拜，同時購買商品；臺南市仕紳商借北港天后宮媽祖到臺南遶境，刺激人潮，提高商機。日本官方也善加利用民間廟會來慶祝大型公共建築的落成，營造官民同樂氣氛，如日籍北港郡守親自擔



圖二 日治時代城隍廟祭典

任北港朝天宮主祭，日籍新竹知事則奉獻一對巨大石馬給新埔褒忠亭義民廟。

臺灣鐵路交通對於民間信仰的促進也有功勞。清末，劉銘傳建造臺灣鐵路，1891年基隆到大稻埕開通；1908年西部縱貫線由基隆到高雄全線貫通，交通便利。原本步行的進香如今可以改搭火車，帶動臺灣進香熱潮。總督府鐵道部爲了推廣民眾搭火車，特別推出「進香優惠票價」，如每年農曆5月臺北霞海城隍廟迎城隍，鐵道部發售有如今日套票的優惠票。而全省有名的朝天宮也有糖廠的五分火車轉接到北港，提供農曆3月媽祖誕辰蜂擁而至的進香客便捷的交通工具。此時期，也推行神社崇拜與信仰，由各級政府提供經費設置神社，定期舉行祭典，制訂神職人員的資格與薪水，信徒組織與儀式作法等之法規，將神社在臺灣的地位提升到民間信仰之上。

第三期，爲西元1931年九一八事變日本侵略中國之後，日人開始進行一連串的教化運動。如1933年開始「部(村)落振興運動」，1934年成立「臺灣社會教化協議會」，並從此年開始有「一街庄一社」的神社建造口號，以及1936年的「民風作興運動」，一年之後更轉成「皇民化運動」。「民風作興運動」開始對臺灣民間信仰、寺廟、演劇、講古進行改善。「皇民化運動」在1937年加強提出「正廳改善」。隨著戰爭擴大，強化「敬神崇祖」改善，在1938年引發寺廟整理運動，而在祭祀神宮大麻

(天照大神神符)上，臺灣總督府提出了「國有神社，家有神棚」的口號，使得臺灣人的精神有了日本神道信仰。要建造神社就要打倒寺廟，要家庭供奉天照大神，就要改善家庭裡的正廳，燒毀祖先牌位或改良祖先牌位。1936年12月臺南出現焚燒祖先牌位與神佛像的措施，推展供奉神棚與神宮大麻。總督府對「正廳改善」、「寺廟整理」採取放任地方官自行作為的策略，因此，每一州郡作法不同而非常混亂。例如，關於祖先牌位方面，許多地方官將臺灣人多塊神主牌方式，改成「日本佛教的線出式牌位」，即在一個木製神主方盒內，放置多塊小木板，上寫各祖先名諱、生、忌日。改善正廳作法則以臺南州東石郡鹿草庄一帶為示範區域，經過一年半實施，逐漸擴及全臺。根據1941年統計，全臺奉祀神棚(包括神宮大麻以及神社神符的神龕)戶數約有82萬8千8百戶，當時全臺戶數約101萬6千5百戶，奉祀戶數達五分之四。由警察挨家挨戶檢查是否依照一定的方式奉祀神棚。

家庭中的神佛像不能再拜，需要納入所屬廟宇中，信仰不明的神像則需燒毀或丟棄，改善正廳運動逐漸演變為排斥民間信仰運動，而和之後的寺廟整理結合起來。民間信仰對日本政府來說，是靈驗本位的信仰，祭神多而雜，也是利己本位的信仰，缺乏教義教理，被視為淫祠邪教及迷信，與日本宗教不相容，必須廢止。中壢桃園地區的寺廟整理比較嚴格執行，神像被燒毀，寺廟為了逃避被整理，只好登記進入臨濟宗或曹洞宗等佛教會，尋求庇護。宮崎直勝時為中壢郡郡守，提出寺廟神升天，將寺廟神燒毀或丟棄之後，原址改成祭拜神社神。其理論是臺灣原為中國領地拜中國神，臺灣成為日本領地之後，天上政權也應該轉移給日本神，接受日本神管轄，拜日本神即可以拜到原來的寺廟神。總督府想將臺灣國家神道化的作法，也引起日本佛教、基督教徒之反對。因此，地方上作法不一，雖然都贊成要將民間信仰的寺廟整理，但是整理成哪一宗教卻作法不一。此也使得臺灣並未引發像在日本本土或朝鮮的基督教、佛教、神道教間之劇烈衝突。寺廟整理後來引起國際議論，在日本國會檢討，總督府派宮本延人對整個臺灣寺廟整理做調查報告。報告書出來，建議將來方針為「改善」而不是「廢除」。最後，為了照顧提供戰爭糧食的農民情緒，而不了了之。被整理之寺廟齋堂數，由1936年的3,649個，減少到1942年的2,551個。整理後之建築物或予以毀壞，或轉供日本佛教之用，或更改為教化場所；神像則燒毀，或擊碎，或移作他用；財產充公使用。

1938年，遍布全臺的神明會、祖公會等祭祀團體，共有6千2百多個，會員數

超過30萬人，各團體又擁有無數田野山林田地等財產。1906年「本島固有寺廟等含齋堂神明會之件」就已經注意到神明會、祖公會之財產，戰爭時期之財產若能用於皇民教化上，更是一舉兩得，殖民政府於是以「杜絕糾紛」為由，強制廢止神明會、祖公會等祭祀團體。

除了上述加強敬神崇祖，在破除弊風方面，要點有1.破除迷信：破除有關地理師、巫覡、術士，以及死靈等迷信。2.改善陋習：改善聘金、童養媳、殯殮、啼哭等陋習。3.改善生活：改善婚姻、祭祀、葬儀，以及其他日常生活弊害。

日本治臺早期曾產生「將臺灣當作內地來治理？或將臺灣當作殖民地來處理？」辯論，後來「決定將臺灣當作殖民地治理，所以宗教政策是次要的，必需附屬於統治目標，或配合產業發展與資本主義發展」。例如，1931年戰爭慢慢擴大，總督府除了要臺灣人供應物資之外，精神上也要日本化，推行皇民化運動、日本化運動，藉宗教改變臺灣人精神，而因主要目標要臺灣人協助戰爭，二者有抵觸時，仍以協助戰爭為優先。所以到了皇民化運動後期的正廳改善運動，或寺廟整理，經過一個時期的高漲之後消失於無形，即是因為與戰爭協助有所衝突。

日治時期有關宗教的調查，則大致可分三階段：1. 1900-1909年，由岡松參太郎負責。1901年，日人成立「臨時臺灣舊慣調查會」，針對臺灣宗教民間信仰舊慣習俗等因應統治需要進行調查，成績為13大冊由岡松參太郎主筆的《臺灣私法》。《臺灣私法》中最重要的並非關於臺灣舊慣寺廟的調查結果，而是岡松賦予這些資訊新的解釋，也就是法制化的定位。2. 1915-1930年，分別由丸井圭治郎與增田福太郎主持。1915年八月臺南發生「西來庵」事件，日本政府警覺第一階段的調查不深入，體認舊慣信仰中的迷信成分，對國家治安危害甚鉅，事件尚未結束便通令各地方對舊慣宗教作第二階段的調查。此次由臺灣總督府民政部社寺課負責，針對漢人民間信仰，以防再有宗教事件發生。分三次於1915年8月-1916年3月、1916年4月及1917年9月-1918年3月，在社寺課長丸井圭治郎領導下，全島各地的公學校教員、警察、宗教事務科員投入實際調查。其成果是各州廳的「調查書」及「宗教台帳」的完成。丸井圭治郎也綜合撰出《臺灣宗教調查報告書第一卷》，是第一本有系統的關於臺灣民間信仰的調查報告。3. 1942-1943年，由宮本延人負責。日治末期總督府推行皇民化運動，極力整理臺灣民間寺廟，手段激烈引起民怨，因而有第三階段的調查。宮本延人時任總督府調查官，負責調查事宜。這三階段的宗教調查，

提供我們對當時臺灣民間信仰一手的資料記錄。

日治初期與中期，日本與中國關係平和，1931-1937年值昭和時期(1926-1945)是緊縮時期，民國20年九一八事變，日本入侵中國，企圖稱霸東亞，設法切斷臺灣漢人與中國之間的文化臍帶，推行皇民化運動，或稱寺廟神昇天運動，各地寺廟神像被焚燒昇天，沒收寺廟財產，放逐或改造宗教神職人員，強制奉祀日本天照大神，參拜神社(到二次大戰結束臺灣總督府承認的全臺神社有68所)。同時規定小學生要在每月1日、8日、15日，全校都要到當地神社參拜。對於民間信仰採取懷柔策略，例如1914年，基隆慶安宮遠赴湄州進香，與神社聯合舉辦祭典結合商業宣傳，繞境範圍橫跨大小基隆區域及基隆各街庄，得到地方官員認同並且參與祭典活動。但是，到了1937年廢除金銀紙政策，開始遭到民間信仰人士反對。1942年10月在圓山的臺灣神社舉辦大型祭典活動，兩天之間超過15萬人參拜，足見其對臺灣民眾大力動員。漢人民間信仰遭受重大打擊，遭破壞最大的是桃園地區的民間信仰廟宇與神像，但是為時短暫。

陳紹馨提出的一個臺灣社會發展階段論是，臺灣由「血緣社會」、「地緣社會」進入日治時期的「公民社會」。日本統治時期切斷臺灣民間信仰與閩粵連接之臍帶，各種作為閩粵祖籍地認同之祖籍神重要性日降，逐漸認同臺灣居住地，日本現代國家治安與政策停止分類械鬥，帶領臺灣進入現代國家，全臺成爲一個整體，打破原先族群或祖籍地認同的閾限。除了日人行政體制強迫全臺整合，交通鐵路建設也讓人民生活可以連貫南北。由《臺灣日日新報》提供的資料顯示，北港朝天宮的興起與信徒擴及全臺有關。

日治初期缺乏公共集會場所，藉助村廟作為保正、甲長或壯丁團員等開會議事之地，宣傳政令、舉辦各種公事仲裁之地。日本殖民政府延續但強化清代由地方仕紳領導的鄉村，透過全臺警察體系與地方保甲制度，監督、指導並管理民間信仰與寺廟。以豐原慈濟宮為例，在日本領臺後，被日本憲兵隊占住，後又轉為豐原公學校教室與宿舍，難免遭破壞。1915年倡議整修，得到總督府許可，在6個區域內募款整修。洪秋芬整理日治時期豐原慈濟宮媽祖廟資料顯示，慈濟宮也是由豐原25保的保正為固定名額，再從各保配選一名紳商，組成慈濟宮評議員50名。1920年10月1日，修正社寺廟宇規條歸街庄長管理，豐原慈濟宮也由豐原街長管理。1935年4月卓蘭大地震，殖民當局即假借「市街改正」之名，欲拆毀慈濟宮修建道路。在

豐原頭人張麗俊長期抗爭之下，才得以古蹟名義保存下來。與鎮瀾宮的和尚相同命運的是，1921年慈濟宮住持和尚釋善緣（俗名黃火珠）第三次違反阿片煙令，平時不遵守僧規，品行不良，趁著新修正的社寺廟宇規條歸街庄長管理的機會，將住持和尚辭去，改由豐原街長擔任管理人。管理人負責監督顧廟，即為延續原住持和尚之職。亦即無須選舉，街長與各保保正與地方頭人即可取而代之。

日治時期大甲鎮瀾宮則被占用充作衛戍醫院。日本佛教淨土宗從軍布教使，橋本定幢，拜訪鎮瀾宮時，廟中僅住著一個不識字的和尚。1898年鎮瀾宮成為日本曹洞宗布教分教場。西來庵事件（1915）後，鎮瀾宮由僧番和尚主持和管理。1924年，住持和尚覺定因犯色戒，被迫離去，鎮瀾宮改為街庄民所有。

總體來說，日治初期的官方與學界的調查將舊慣宗教區分為社寺廟宇、齋堂、神明會三個樣式，經過日治時期的調查、整理與登記，原本雜亂無章的民間信仰被強迫確立出廟宇奉祀主神、廟宇主持人責任、信徒人數、財產數額登記等制度，並確認街庄長等地方首長可以干預管理。這些政策對於後來民間寺廟之管理有很大貢獻。

但是總體上，日本採行「抑道揚佛」政策。佛教獲得官方協助，並有全臺性的半官方的「南瀛佛教會」組織，使許多寺院廟宇，尤其是齋堂，登記為佛教團體，與日本本土佛教大本山總部多所來往，日本本土佛教傳教師來臺授課、講經、擔任各大寺院住持，提升臺灣佛教教育與僧侶素質。相形之下，道教被視為中國舊式信仰。1915年，余清芳西來庵事件之後，是臺灣少見的藉助民間信仰舉發的革命事件，尤其讓日本殖民政府視道教為中國文化意識之溫床，不但抑制其成立全臺性組織，也定位其為民俗舊慣。全臺幾乎無全真道教道士或道觀，而多為火居道士自行在家設壇，此造成道教在臺灣淪為民間信仰之結果，端賴地方公廟聘請道士舉辦醮儀等，來繼續維持道教專業知識傳承與儀式祭典。很長一段時間，道教徒或民間信仰信眾都自稱為「拜佛的」。

四、大陸時期：民國元年至民國38年

國父孫中山先生領導的辛亥革命，推翻了清朝帝制，建立民主政權，其對民間信仰的影響是，原先由國家官方做的宗法神權祭祀，天壇、地壇、太廟、太社稷、

日、月、先農等，一律取消。國家中樞大典僅剩祭孔，祭忠烈祠先烈。民國2年廢除農民曆（太陰曆），奉行西曆（太陽曆）。民國3年，袁世凱發布〈祀天定為通祭令〉、〈祭孔定為大祀令〉等企圖復辟帝制，袁氏失敗，傳統的國家郊社宗廟祀典徹底廢除，國家宗教從此斷絕。西學東傳，在現代化要求下，知識分子提倡對民間信仰的改革，康有為提倡孔教救國論，章太炎提出建立無神宗教，蔡元培以美學哲學代替宗教，胡適欲建立理智化新宗教。民國8年的五四運動，知識分子嚴厲地批判佛教與道教。Vincent Goossaert認為1898年戊戌變法開啓了中國現代化的政治、軍事、教育等等變革，對於宗教的改革也在所難逃，例如引進西方「宗教」定義，偏好有制度與組織的佛教、道教、與儒教，視民間信仰為「迷信」，例如視儒學為儒教，甚至引起下述之廟產興學論，以及爾後長達數十年海峽兩岸對民間信仰之敵視等。

民國初年的當政者與主流知識分子受到進化論的思潮影響，認為中國要進步，就要擺脫歷史上的神權、君權時代，才能進入新的民權時代，這要求科學與民主兩把利劍協助。而科學講求實證，民主首需民智開通。民間信仰是帝制中國的愚民政策，必須破除民間信仰中國才能進步。這些宗教改革同樣見於日本維新時期，或法國蘇聯等國的現代化時期。顯示要完成政治改革，需要當政者對於人民舊有世界觀的改變。如此我們可以理解國民政府頒布的一些新令，只可惜政局長期動盪，新令難以推行，難以修改得更為符合社會實際需求，以致於留下後患。民國2年，國民政府內務部公布〈寺院管理暫行規則〉，民國4年公布〈管理寺廟條例〉，民國18年公布〈寺廟管理條例〉、〈監督寺廟條例〉等法令，規定了神祠存廢標準，鼓勵廟產興學。有一段時間許多宮廟停止宗教活動，改為學校機關軍營。全國各地推行的情形鬆緊不一，時程也不一。影響最大的是〈監督寺廟條例〉，限制佛道教及民間信仰之寺廟必需向地方機關登記並接受管理，住持需為本國人民，寺廟之產權不得任意變更，寺廟應按其財產興辦公益慈善事業等等，而未限制基督教與天主教教堂。這個〈監督寺廟條例〉一直沿用到今日的臺灣，雖然這中間臺灣省政府草擬過數次〈寺廟教堂條例修正草案〉，企圖改善，但是均未公布實施。

民國時期大陸民間信仰的研究在歐美或臺灣學界並不多，一因當時征戰連連，北伐之後1928年定都南京，旋即對日抗戰，移都四川成都，國民政府政權尚不穩定，各地軍閥與地方政府並未完全奉行中央政府的宗教政策，全國各地的民間信仰

陷入多頭馬車的紛亂局面。二因對日抗戰勝利還都南京不久中國共產黨隨即取得大陸政權，中國國民黨領導的國民政府撤退臺灣，中共在大陸實行馬克斯列寧主義的「無神論」宗教政策，視民間信仰為封建迷信。尤其1965-70年文化大革命時期民間信仰更是遭受嚴重破壞。三因大陸在共產黨統治之下長期對外封閉，自由世界對其無門以入，大陸內部學界也禁止社會調查或社會學人類學等學科的實地研究。1978年以來大陸實施政治經濟多方面的改革開放政策，外界得以進入進行學術實證調查，但是以1949年以後中共的宗教政策研究為主。要等到近幾年，大陸各地檔案館或圖書館也對外開放提供史料研究多年之後，才逐漸有了民國時期的民間信仰研究成果出現。讓我們得知兵馬倥傯時期，各地人民如何因應來自政府的取締政策。

在此舉潘淑華的廣州民間信仰改革為例說明。民國2年，孫中山先生廢除長達千年的農民曆，農民曆的印刷與買賣被列為不合法，商店若是販賣農民曆會被充公。因為農民曆裡的二十四節氣，神明聖誕日，吉日凶日，吉方凶方等等，不但是傳統中國農民播種插秧時辰依據，也是各行各業生活韻律與出入活動的依據。民間信仰雖然沒有經典，農民曆卻可以說是民間信仰的百科全書，裡面蘊藏有陰陽五行、禍福吉凶、君權神授等等思想。國民政府廢除農民曆改行西曆之後，新年不以農曆計算而以西曆1月1日為元旦，農民曆的傳統節日不再放假，也不准慶祝。放假節日以新中國國慶日或元首生日等取代，傳統節日僅存少數幾個不帶迷信色彩的端午節，中元節，重陽節，中秋節。提倡端午划龍舟健身強國，中元祭祖，重陽敬老尊賢，中秋賞月的優良民俗。

廣州素稱革命搖籃，改良民風方面也想領先全國。當地民間信仰原在農曆7月7日慶祝七夕（七巧節），未婚少女或新婚婦女可以大肆展現手工技術，耗費不貲地慶祝屬於婦女的節日。1933年廣州地方政府雷厲風行將民間原有之七夕節日改為「嫫祖節」，舉辦養蠶製絲過程展覽與嫫祖紀念儀式，儀式中演奏「嫫祖曲」，表演「嫫祖舞」，取代了七夕的牛郎織女封建神話，表揚婦女養蠶取絲的經濟貢獻，提倡婦女的工作精神以振興民國初年衰頹的本土製絲手工業。1936年由於廣東省長換人，取消嫫祖節活動。當地婦女也因為經濟蕭條，工作機會不多，無力大肆慶祝七夕。1935年的廣州報紙文章顯示，民間七夕原有的織女神話如今加上政府提倡的嫫祖精神，反而增添傳統節日的新時代氣息。這無疑說明民間信仰的強韌生命力，以及民間與國家政策之間的挪用與共存。

帝制中國對民間信仰的管束與規定取消了，但是國民政府或中共帶來新的理想與改革，依然是對民間信仰作不同層面的壓制。民國初年政權更迭，社會動盪，民生凋敝，民眾依賴民間信仰的需要更強。民間信仰在民國成立以後，有所改革，有所裁撤，有所膨脹與發展，其秘密性減低，公開性與組織性增加。總的變化是封建性減弱，現代性加強，君權與民權之間有了新的時代性調整。例如民國元年，江西都督府取消張天師封號與封地。民國2年，成立民國以來第一個全國性道教組織，中華民國道教會，總部設於北京白雲觀。對日抗戰時，張天師張恩溥在國民黨保護下逃到新加坡，民國37年回到臺灣。天師傳承在大陸結束，轉到臺灣，成立中國道教會，讓日治時登記在佛教會之下的許多民間廟宇，得以恢復登記到道教會之下，造成光復後佛教寺廟數目一度下降，也說明臺灣民間廟宇佛道不分之歷史與政治背景。

五、民國38年至民國100年

此一時期可以分三階段：（一）民國34年至民國38年。民國34年10月25日臺灣光復，在臺北公會堂（今中山堂）舉行太平洋戰區受降典禮。此一階段計有5年，為放任時期。（二）民國38年至民國76年。民國38年國民政府遷臺，國共對立，戒嚴階段對民間信仰採取改造策略。（三）民國76年至今。民國76年解嚴以後至今臺灣社會變遷迅速，宗教政策轉為自由主義，是變革時期。國共戰後，國民政府撤退60萬軍民來臺，這些人多數參加基督教、佛教、天帝教、軒轅教、一貫道等制度宗教，少數融入地方社區成為民間信仰信眾。社會急遽變遷，加上光復之後新人口的移入，使民間信仰的獨占性稍減。民國38年臺灣總人口8百萬，民國80年人口2千萬，民國100年人口2千3百萬，民間信仰一直維持是最大眾的信仰。

戰後，一方面，日本勢力撤出，戰爭期間壓抑多年之民間信仰獲得抒解，國民政府恢復在臺行事之後，中國佛教會、中國道教會隨國民政府撤退來臺，原先登記為佛教的寺廟逐漸更正，導致統計資料上佛教寺廟數目之衰退。王爺、有應公及各種祖籍神的廟宇數目相對比重下跌，全國性神祇如關聖帝君、玄天上帝、媽祖的廟宇數目增加，其重要性上升。一方面，國民政府提倡「節約拜拜」、「統一大拜拜」，公布「端正民俗」等辦法。例如，民國37年內政部公布施行〈查禁民間不良習



圖三 臺北市延平、建成、大同三區大拜拜。



圖四 中崙民眾敬神大會。

俗辦法〉13條，民國52年臺灣省政府公布施行〈改善民間習俗辦法〉，規定「農曆7月普渡統一於7月15日舉行一次」，並查禁「設壇降鸞扶乩」、「崇奉邪教開堂惑眾者」、「假託神權秘密結社者」等。民國52年，臺灣省警務處因臺中市城隍爺聖誕舉行大拜拜與遊行時，民眾仿效日本形式，抬日本神宮像，穿著日式服裝，高喊日語，高唱日本歌，而函請臺灣省政府社會處研擬取締辦法，以重振民族正氣。

民國38年到60年，臺灣社會由戰後動盪逐漸趨於穩定，民國60年到民國76年則是從社會穩定中讓經濟突飛猛進，民間信仰也得到復甦，廟宇翻修，儀式活動盛大舉行。廟宇的翻修或興建都是來自民間捐資，費時耗力，需要10年20年累積，因此，廟宇數目躍升需要往前推算其經濟環境。戰後國際宗教大量傳入臺灣，基督教、天主教、一貫道、日本創價學會等，民間信仰的獨占性被打破，有了競爭對手。都市化的人口遷移，讓鄉村社區廟宇的丁口組織衰弱，但是交通發達讓社區公廟可以接受全臺的信眾。由大甲鎮瀾宮可以看到民國64年丁口組織瓦解，反而使其可以逐步成爲跨區域信眾的廟宇。

傳統農村祭祀圈丁口組織，或是經歷了經濟上的商業發展，或是政治上的行政區化改革，或是人口流失，外界新興宗教侵入等等因素之後，低層級的祭祀圈發生不同形式的變遷，角頭或村落層級的祭祀圈突破舊格局，而參與進入到了以鄉鎮或市鎮爲核心的廟宇的廟會組織。有的則以繞境呈現出角頭祭祀圈被轉型並且吸納入鄉鎮廟會範圍，種種轉型顯見民間信仰因應社會變遷並形成各種不同宗教團體。

佛教的現代化提出人間佛教的主張深入社會救濟，吸引知識分子，根據瞿海源的臺灣社會變遷大調查第一期調查計劃成果，民眾所信仰之宗教，三分之二爲民間信仰，另外三分之一極大多數爲佛教，與其他各外來宗教。因爲民間信仰的信眾是佛道不分，多重認屬，一貫道信徒可以參加媽祖進香，可以聘請道士祭解改運，也可以聘請佛教僧尼普渡超薦等，因此，只要是傳統華人的宗教信仰，一般稱爲「舉香者」之間，都可以自由轉移重疊。

民間56年，大陸發生文化大革命，臺灣國民政府成立「中華文化復興委員會」（簡稱文復會）以弘揚傳統文化，公布〈國民生活須知〉與〈國民禮儀範例〉，倡導民間祭祀以節約爲尚。民國70年擴大成立「文化建設委員會」（簡稱文建會）隸屬行政院，自民國70年至75年在各鄉鎮陸續成立文化中心，民國87年精省之後，各縣市文化中心相繼改制爲各縣市文化局，指導廟宇組織與營運，協助廟宇舉辦活動，將

觀光與信仰慶典融合。民國99年，〈文化創意產業發展法〉公布實施，文建會繼續推動並輔助各縣市廟宇舉辦各種文創活動與產業。

民國76年，解除戒嚴，民國81年公布並施行〈人民團體法〉，民間信仰自由登記成立各種基金會或人民團體，民間信仰的運作更為活潑，學習基督教天主教等制度宗教成立聯合組織或聯誼會，加強各宮廟之間的聯繫並相互學習新事物，全面提升廟宇之經營方式，以免被淘汰。例如保生大帝聯誼會，全臺有一百多個宮廟參加，以及媽祖聯誼會、媽祖金蘭會、土地公聯誼會等。各宮廟相繼聘請學者專家撰寫宮志，如《新港奉天宮志》、《大甲鎮瀾宮志》、《北港朝天宮志》、《鹿港天后宮志》等等，將廟宇的歷史沿革、管理組織、經營理念等做記錄與推銷，塑造廟宇的新形象，累積文字資產，以文字來吸引信眾。宮廟也提供經費邀請學者舉辦國際學術會議，如關聖帝君國際學術會議，媽祖國際學術會議，並編輯專書讓各廟宇的工作人員學習專業宗教知識，提升廟宇的文化水平。臺北保安宮成立道教學院(民國



圖五 大甲媽祖往北港進香：民國75年大甲媽祖進香時，金精水精將軍裝儀團的表演。



圖六 大甲媽祖往北港進香：民國75年大甲媽祖進香時，繡旗隊在鄉間小道行進的景象。



圖七 大甲媽祖往北港進香：民國75年大甲媽祖進香時，在華嚴寺前等待鑽轎腳。

99年更名為保生民間宗教學院)，新港奉天宮成立國際媽祖文獻中心，透過專業的教育與文獻館藏，帶動信眾與廟宇工作人員的宗教知識。宮廟還與媒體合作，透過媒體傳播介紹廟宇與宣傳儀式活動；或與地方文史工作室合作，編輯製作錄影帶或各式宣傳紀錄片。

為數眾多的神壇是民間信仰為人詬病之處，有向政府登記的稱為寺廟，未登記或無法登記的稱為神壇。政府基於保護國民的立場想對神壇進行管理，目前依照民國84年7月1日訂定發布的〈臺灣省輔導神壇要點〉，以及內政部於88年10月11日函請縣市政府因地制宜自行訂定〈輔導神壇要點〉，如〈臺北市神壇輔導要點〉等行政命令來管理與輔導。也有民國77年成立的「梅花聯盟同心會」，78年更名為「中華民國靈乩協會」，試圖以組織方式規範雜亂無章之神壇。神壇是中南部移民北上落腳之處，臺北縣市神壇數量眾多，多數是因應大量湧入的外來人口，成為移民適應與學習都市生活的緩衝地帶，神壇並且也脫離了地緣關係的信仰形式。

神壇的另一最新發展趨勢是民國80年以後，臺灣興起的一股集體起乩風潮，即活動本身帶有進香與個人靈修雙重目的的「會靈山運動」。神壇以跨地區的全島串連，到島內各地尋找靈山或母娘廟進行靈修，尋找母娘以回歸先天本性自我，是民間信仰在都市化與民眾教育程度提高之後，對於個人的自我意識與自我期許，讓個人追求自由而又活潑的修行方式，重視個人救贖與自身內在體驗，而比較不重

視外在儀式活動、傳統道德規範或教團內的人際互動。隨著強調「人人可以成佛，人人皆有神聖性，人人皆可與靈交接」，民間信仰信眾逐漸轉向單一主神之制度宗教。同時，這也是一股「去地域化」的組織表現。民間信仰原本附著在各種社會組織上，例如國家、社區、家族、行業團體等等，但是民國成立、帝制崩解之後，主流社會已非宗教性，民間信仰僅剩依附在社區組織的宮廟，民眾一旦脫離原生社區，進入都市，如果選擇宗教，就是制度宗教。許多則選擇一貫道、佛教與新興宗教，民間信仰流失許多信眾到這些宗教，而社區宮廟的丁口組織約束力也弱了。民間信仰不再受到國家保障，各宗教自由競爭結果之下，具有專業管理系統、教義單一認同的制度宗教，也挖取民間信仰的信眾，占有民間信仰的市場。

神壇也因為民國70年代民間大家樂賭博風氣而興盛，使民間信仰出現許多陰神與新神，如十八王公。民國91年政府發行樂透彩券，民間信仰的賭博風氣並未消失。經濟起飛投資風盛的另一表現是財神信仰的興盛。傳統財神是玄壇趙公明元帥，近十多年發展出五路財神廟、八路財神廟、十路財神廟等，諸多廟宇神壇亦多配祀增設財神殿，臺東寒單爺(邯鄲爺)信仰亦乘勢大興。伴隨的還有韓信賭神信仰在臺灣中部亦漸露頭角。

會靈山運動中多數信徒為女性，顯示出民間信仰在民主化與性別平等法律保障之下，婦女更有機會出現在宗教的公共場合。會靈山運動的神祇主要為五母，金



圖八 首位女正獻官張溫鷹祭孔

母、王母、地母、九天玄女、準提佛母。其主要廟宇在全臺有嘉義半天岩紫雲寺，苗栗仙山九天玄女廟，臺中縣梨山地區梨山老母廟等。民國87年9月28日孔子誕辰的祭祀，由臺中市長張溫鷹女士擔任正獻官，是臺中市有史以來第一位祭孔女正獻官。而全臺最大媽祖廟北港朝天宮，則有曾蔡美佐女士自民國80年起，擔任十多年董事長，代表朝天宮數萬信眾舉行公共祭祀等，顯示女性宗教地位之提升。

民國76年10月31日大甲鎮瀾宮前往湄州進香慶祝媽祖羽化千年，之後，鎮瀾宮每年前往湄州進香，帶動臺灣媽祖廟信徒紛紛前往湄州進香的風氣，並進而要求政府開放宗教直航。除了媽祖信徒前往大陸進香，其他神明，如關聖帝君到山西解州關帝祖廟，保生大帝到白礁青礁慈濟宮，池府王爺到同安縣池王府，青山尊王到惠安縣青山宮，臨水夫人到古田臨水宮，廣澤尊王到南安市鳳山寺，玄天上帝到武當山等，相繼經由第三地前往其祖庭或祖廟進香。中央政府折衷的解決方法是開放小三通（通郵、通商、通航），經由金門直接搭船前往大陸廈門，於民國90年開始實施。民國90年3月19日，金門天后宮前往湄州媽祖廟進香，為小三通後首次宗教直航。民間信仰透過群眾力量左右民意代表的選舉，對政府官員施加輿論壓力，顯示民間信仰可以對國家政策與政府官員造成影響，促使兩岸直航政策提早實施。民國86年1月24日，湄州祖廟媽祖應臺南大天后宮邀請來臺灣進行百日之環島遊臺活動，亦開啓兩岸民間信仰交流新頁，民間信仰代表臺灣宗教自由的風氣，率先回流大陸，引起大陸宗教政策逐步開放。

臺灣自由民主的傳播媒體政策，在解嚴同時解除報禁後，各種報紙雜誌平面媒體以及電視電子媒體開放登記成立，自由競爭。媒體隨時讓發生於某一社區或區域的活動傳播到全臺，民主亦讓人人有選票，可以選出支持民間信仰需求的民意代表，透過民意代表爭取地方廟宇資源。交通發達，讓廟宇不再只是社區廟宇，人人可以參加某一廟宇舉辦之儀式活動。

臺灣在歷經民國40年代與50年代的經濟發展後，到了民國60年代則受到全球性環保意識抬頭的影響，開始出現要經濟發展或破壞生態環境的兩難困境。最初環保意識在官員與學者之間討論，環保工作的推行也是由上往下由政府主導，如實施禁獵令，都市綠化與風景區之規劃，成立國家公園。民國76年解嚴之後，民間環保團體成立，有的藉諸民間信仰神明之力量號召群眾，借廟宇作為活動場所，以取得公信力。例如民國75年，鹿港開始一連串反杜邦設廠運動，在鹿港天后宮舉

辦示威遊行與演講。民國76年，新港文教基金會與新港奉天宮合作，取得全鄉認同。同年，高雄後勁地區民眾借用神農大帝廟宇鳳屏宮，反對中國石油公司設置五輕油裂解廠。臺北縣貢寮鄉長達十多年反對台電建立核四廠的抗爭運動，也是以仁和宮媽祖廟作為基地。

民國87年通過〈動物保護法〉直接衝擊到民間信仰中殺豬公祭典與神豬競賽的活動，祭典中的龜羊都逐漸以麵粉製的麵龜麵羊取代，唯獨豬公很難以麵豬取代，要爭取動物權或維持祭典供品隆重？兩派人士之間的爭論尚未落幕。

文建會施政重點將民國90年訂為「文化資產年」，92年為「文化產業年」，其主旨視文化軟體為國家建設工程，結合人文與經濟投資文化，將地方文化與民俗項目制定為創意來源增加其經濟效益。例如民國97年，宜蘭頭城搶孤被地方列為民俗保存與文化創意產業重點，希望達到永續保存搶孤民俗，活化維護文化資產，促進地方經濟繁榮，增添在地光榮感，吸引青壯人口回流等目標。民間信仰與民俗活動成為地方資產，不但要加以保護，更可以創造就業機會。民國99年2月〈文化創意



圖九 東港迎王祭典王船繞境

產業發展法〉制訂公布全文，8月施行，讓全臺各社區廟宇注入一股活水，紛紛提出各項活絡廟宇與地方之計畫。文建會並於97年指定基隆老大公廟中元祭為重要民俗，98年指定西港刈香，99年則指定有口湖牽水藏、北港朝天宮迎媽祖、東港東隆宮迎王祭典、大甲媽祖繞境進香、白沙屯媽祖進香，補助定額經費與地方政府文化局及活動廟宇一起辦理慶典，提升民俗慶典之文化素質。

臺灣從民國90年開始實施週休二日，國內亟需觀光景點，加上原有的國際觀光客需求甚殷，交通部觀光局於民國90年開始推動「每月一節慶」政策，加強宣傳並與地方社區協辦宣傳活動，促進國民旅遊走向文化節慶觀光。93年則推動「臺灣觀光年」，就國內現有民俗節慶、產業、藝文、體育等活動，篩選出具國際觀光魅力之節慶及賽會活動計45項，並訂為「2004臺灣觀光年節慶賽會活動」，其中與民間信仰有關者，包括臺南鹽水蜂炮、苗栗市客家炸龍、臺東炸寒單、高雄內門宋江陣、臺北保生文化季、媽祖文化節、基隆中元祭、頭城搶孤、恆春搶孤、客家義民祭等，帶動各地區許久未有之旅遊人潮，對走出民國88年9月21日發生的中部大地震震災，及民國92年「非典型肺炎SARS」全球傳染的恐慌陰霾，增加地方收益及落實「觀光客倍增計畫」具正面助益。觀光局每年選出全臺重要節慶廟會活動，



圖十 新港奉天宮文化創意產品

吸引國內外觀光客參與，持續舉辦至今。

聯合國國際教育科學文化組織在西元2003年10月17日通過〈保護非物質文化遺產公約〉，2006年4月生效，明列世界各地的宗教祭典與節慶活動可以申請為世界遺產，此一觀念帶動政府的文化政策與民間信仰的活力。近年來，擁有臺灣與海內外各地媽祖廟的湄州媽祖進香祭典成為世界級非物質文化遺產，臺北市保安宮的傳統建築則獲得亞洲文化資產保存獎。

臺灣省政府民政廳定期舉辦宗教講習，讓寺廟人員學習廟務管理與宗教專業知識。省政府組織精省(民國87年)之後，由內政部民政司統籌辦理所有宗教相關事務，處理的宗教問題，近幾年大約包括：(一)對於來申請的新興宗教，成立公聽會，加以審核相關文件，通過審核者，才給予登記。民國99年「中華孝教善業總會」申請，未通過審核而無法登記為一新宗教。民國93年「中華玉線玄門真宗」通過審核而登記成功。新興宗教團體不經過此一方式申請者，也可以向社會司或民政司登記為社會團體(社團法人)或財團法人。(二)推動〈宗教團體法〉之修改。民國87年內政部民政司提出〈宗教團體法草案〉，民國89年民進黨執政成立宗教諮詢委員會，經過宗教界人士與專家學者多次會議，繼續修訂草案，總計37條條文，目前尚待立法院通過，條文內容主要秉持宗教自由精神，針對宗教用地與建物產權取得與管理辦法、宗教法人財產基金管理、宗教團體管理組織規則、宗教團體收入免稅範圍、宗教法人登記辦法、宗教設立相關事業體範圍等等給予規範。目前為過渡時期，既不廢止〈監督寺廟條例〉，仍作為宗教行政之母法，民國85年11月內政部並整編出現有與宗教業務有關的法規與函釋出版了《宗教法令彙編》(民國92年10月又出新版)，等待〈宗教團體法〉在立法院通過。(三)宗教績優團體表揚。近年全球氣候暖化，天災頻仍，宗教團體積極投入救人救災工作，例如民國88年的九二一地震。每年的宗教績優團體表揚金額逐年升高，以民國99年為例，在全臺登記15,000個各宗教團體單位中，有258個單位其慈善教化事業捐資達1千萬元以上，金額總計數百億元。除了一些基督教天主教單位之外，以佛道教寺廟為多，其中為數眾多為民間信仰廟宇。(四)每10年辦理一次寺廟總登記，民國92年是第6次的總登記。遵照〈監督寺廟條例〉與〈寺廟登記規則〉依法行事。

民國18年〈監督寺廟條例〉所規定之管理人或管理委員會、財團法人董監事會，因臺灣社會變遷，早已不敷使用。依法令，宗教團體可以向中央政府的兩個主

管宗教團體機關登記，一為內政部社會司，一為內政部民政司。截至民國93年向社會司登記為全國性社會團體中，宗教團體有481個；向民政司登記為全國性宗教財團法人，有13類宗教團體，涵蓋152個財團法人。改成登記在社團法人或財團法人，才可以成立基金會。截至民國99年底，向內政部民政司宗教輔導科申請為新宗教團體有26個，其中6個是大陸時期已經有的，20個是來臺以後的新宗教。

長期以來，政府各級機關在處理宗教事務時，是由普通行政人員來做。民國89年以來宗教系所大量成立，儲備了許多有宗教專業的畢業生，加上社會上宗教各形各狀的數量，以及其複雜度與專業度提升，也引起政府部門重視宗教行政人員的需要。民國96年考試院考選部在公務人員高等考試科目內設立「宗教行政」類科，以錄取專業人才協助政府辦理宗教事務。

另一個臺灣宗教研究的風向球是臺灣宗教學會，民國88年成立以來促進臺灣各宗教系所之間的互動與交流，對於臺灣宗教教育界有重要凝聚作用。帶動臺灣學界對於世界各大宗教之研究，特別是以往少見的伊斯蘭教與印度教。也是國外宗教學者與臺灣宗教學者互動的一個平臺。其所出版的期刊《臺灣宗教研究》每年兩期，歷年來出版方向大約是外來制度宗教，新興宗教，以及臺灣本土宗教並重，神學教義經典解讀與儀式行為研究兼顧。學會所舉辦的年度研討會，其中例如「宗教教育」、「宗教對話」、「宗教與暴力」、「宗教團體」、「宗教行政」、「宗教法規」、「宗教文學」、「宗教藝術」等都是相當有成果的議題。而宗教行政與宗教團體之研究領域，大約是近年臺灣宗教研究各個項目中異軍突起的，其成績斐然。從內政部出版了9輯的《宗教論述專輯》，真理大學10年來舉辦的宗教行政會議，出版了10冊的會議論文集，以及近10年全國博碩士論文可以看出，這些貼近臺灣宗教現況的研究議題，以宗教系所、社會工作與社會福利系所、公共行政與公共政策系所、企業管理與科技管理系所等學科為主要，人類學家很少出現。

總之，百年來臺灣民間信仰因為政權更迭與社會變遷（教育提升，都市化，經濟發展，交通進步，傳播媒體開放，民主選舉，國家解嚴等）而帶來很多改變。民間信仰廟宇數目一直增長，根據《重修臺灣省通志》，民國19年全省登記的佛道教廟宇數目為3,661間，民國70年為5,531間，民國90年為9,707間，到民國99年有15,000間。這些廟宇逐漸串連組織以聯誼會形式增強力量。而信眾方面，呈現有混合性民間信仰朝向制度性宗教的轉變，例如佛教、一貫道、亥子道、太易教、彌勒

大道、玉線玄門真宗等。臺灣宗教變遷的共同趨勢是逐漸由擴散性，或說混和性宗教，走向制度性宗教，由地緣結合的宗教（祭祀圈）走向脫離地緣關係的「去地域化」的宗教。政府則從戰後視之為迷信加以管制，到民國 70 年代之後保存發展民間信仰。民間信仰受到重視，重新成為凝聚地方認同的中心，也成為地方選舉爭取的民意中心。民間信仰對地方選舉、對兩岸政策、對司法裁判（斬雞頭）都有了影響，這是很大的異於傳統中國民間信仰的地方。以前民間信仰只可能在小地區範圍內發揮影響力，現在在臺灣地方層級很快可以升級到國家政策層級，或是全臺性的影響層級。Sangren 也有同樣觀察，認為臺灣社區信仰與社區儀式很快可以升級到影響更大層級的事物，筆者以為其原因除了交通發達、媒體科技的因素之外，也因臺灣的地方選舉與民間信仰密切結合，樁腳頭人與廟宇角頭頭人經常是重疊的人物，數個角頭經由進香繞境活動的結合，就可以成為區域性頭人，區域性頭人經由全國選舉很快可以成為全國性人物；我們由大甲鎮瀾宮董事長顏清標先生的經歷，可以充分觀察到此一過程。因此我們對未來臺灣民間信仰發展的觀察不可忽略配套了政治經濟因素的發展。

參考書目

一、中文論著

- 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷》，臺北：聯經出版公司，2004。
- 丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究》，臺北：聯經出版公司，2009。
- 王見川、李世偉，《臺灣媽祖廟閱覽》，臺北：博揚文化，2000。
- 牟鐘鑑、張踐，《中國宗教通史》上、下冊，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 何鳳嬌，《臺灣省警務檔案彙編民俗宗教篇》，臺北：國史館，1996。
- 卓克華，《寺廟與臺灣開發史》，臺北：揚智文化，2006。
- 高炳中，《民間風俗志》，《中華文化通志》，第 90 冊，上海：人民出版社，1998。
- 張珣，《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》，臺北：中央研究院民族學研究所，2003。
- 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，臺北：允晨文化，1987。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，臺北：自立晚報文化出版部，1992。
- 康豹，《染血的山谷——日治時期的占吧咩事件》，臺北：三民書局，2006。

- 黃文博，《瘟神傳奇》，臺南：臺南縣立文化中心，2002。
- 鈴木清一郎，《臺灣舊慣習俗信仰》，臺北：眾文圖書公司，1981。
- 潘英，《臺灣平埔族史》，臺北：南天書局，1996。
- 鄭志明，《臺灣傳統信仰的鬼神崇拜》，臺北：大元書局，2005。
- 鄭志明，〈臺灣宗教行政研究的展望〉，「臺灣宗教學會年會」宣讀論文，輔仁大學，2009年6月27日。
- 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，臺北：聯經出版公司，1983。
- 劉還月，《南瀛平埔誌》，臺南：臺南縣立文化中心，1994。
- 劉還月，《馬卡道平埔誌》，屏東：屏東縣立文化中心，1996。
- 劉寧顏總編，《重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇》，南投：臺灣省文獻委員會，1992。
- 瞿海源，《宗教法研究》，內政部委託計畫案報告書，1989。
- 瞿海源，〈術數流行與社會變遷〉，「宗教、靈異、科學與社會」研討會會議論文，中央研究院社會學研究所籌備處，1997年12月5、6日。

二、中文論文

- 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》，23. 3，南投，1972：1-38。
- 王見川、李世偉，〈關於日據時期臺灣的媽祖信仰〉，《民間宗教》，3，臺北，1997：351-356。
- 宋光宇，〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，《中央研究院歷史語言學研究所集刊》，62. 2，臺北，1991：291-336。
- 李豐楙，〈行瘟與代巡：台江內海舊區迎王的地方傳統〉，《第二屆南瀛研究國際學術研討會論文集》，臺南：臺南縣政府，2008，326-349。
- 林美容，〈臺灣媽祖的歷史淵源〉，蕭新煌總編，《臺灣歷史的鏡與窗》，臺北：財團法人國家展望文教基金會，2002，286-295。
- 林端，〈國家制訂法與民間習慣：臺灣祭祀公業的歷史社會學分析（上）〉，《法制史研究》，1，臺北，2000：117-151。
- 林端，〈國家制訂法與民間習慣：臺灣祭祀公業的歷史社會學分析（下）〉，《法制史研究》，2，臺北，2001：183-206。
- 林瑋嬪，〈臺灣廟宇的發展：從一個庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響

- 談起》，《國立臺灣大學考古人類學刊》，62，臺北，2004：56-91。
- 施振民，〈祭祀圈與社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，36，臺北，1973：191-206。
- 洪秋芬，〈日治時期殖民政府和地方宗教信仰中心關係之探討：豐原慈濟宮的個案研究〉，《思與言》，42.2，臺北，2004：1-42。
- 范明煥，〈新埔枋寮義民廟與義民信仰活動〉，蕭新煌總編，《臺灣歷史的鏡與窗》，臺北：財團法人國家展望文教基金會，2002，312-319。
- 范純武，〈近五十年臺灣民間宗教研究的回顧與前瞻〉，《臺灣宗教史學術研討會會議論文集》，嘉義：中正大學歷史系，2007：251-272。
- 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，36，臺北，1973：165-190。
- 張珣，〈臺灣不同宗教的信徒與組織之比較研究〉，《臺灣大學社會學刊》，17，臺北，1985：15-44。
- 張家麟，〈新宗教申請案行政裁量權限〉，黃麗馨總編，《宗教論述專輯·第八輯：宗教法制與發展篇》，臺北：內政部，2007。
- 陳杏枝，〈臺北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《臺灣社會學刊》，31，臺北，2003：93-152。
- 陳凱雯，〈日治時期基隆慶安宮的祭典活動：以臺灣日日新報為主〉，《民俗曲藝》，147，臺北，2005：161-200。
- 康豹，〈屏東縣東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，70，臺北，1990：95-211。
- 曾月吟，〈日據時期朝天宮與北港地區之發展〉，中正大學歷史研究所碩士論文，1996。
- 游憲廷，〈頭城搶孤民俗保存與文化創意產業結合之研究〉，國立臺灣傳統藝術總處籌備處委託計畫報告，2008。
- 溫振華，〈農曆七月普渡與臺灣社會〉，蕭新煌總編，《臺灣歷史的鏡與窗》，臺北：財團法人國家展望文教基金會，2002，304-311。
- 蔡錦堂，〈日據末期臺灣人宗教信仰之變遷一以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》，29.4，臺北，1991：65-83。
- 蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》，42.4，臺北，1992：105-136。
- 蔡武晃，〈從多元轉變為單一財神神格過程中的神祇：武財神玄壇元帥〉，《2007保生文化祭道教神祇學術研討會論文集》，臺北：臺北保安宮，2007，149-179。

三、外文論著

- Ahern, Emily. *Chinese Ritual and Politics*. London: Cambridge University Press, 1981.
- Feuchtwang, Stephan. "Center and Margins: the Organization of Extravagance as Self-government in China," 張珣與葉春榮編,《臺灣本土宗教研究：結構與變異》,臺北：南天,2006,87-126。
- Goossaert, Vincent. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies*, 65. 2 (2006) : 307-335.
- Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.
- Poon, Shuk Wah. "Refashioning Festivals in Republican Guangzhou," *Modern China*, 30.2 (2004): 199-227.
- Sangren, Steven. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan yin, Ma tsu and the Eternal Mother," *Sign*, 9. 1 (Chicago, 1983): 4-25.
- Sangren, Steven. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, Volume 72. London: Athlone Press, 2000.
- Tsai, Yi-jia(蔡怡佳), "The Refomative Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan" . Ph. D. thesis of Department of Religion, Rice University, 2002.
- Wolf, Arthur. "God, Ghosts and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. by Arthur Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974,131-182.
- Yang, C. K.(楊慶堃), *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1970.