

附錄二

台灣地區民間宗教的發展^{*} ——寺廟調查資料之分析

余光弘

摘 要

本文旨在透過政府機關寺廟調查統計資料的收集、整理、評估、分析，以瞭解台灣民間宗教的某些發展趨勢。從資料中可以顯現在明、清時期、日據時期，及光復後迄今的三個階段中，民間宗教的發展各有不同的特色

第一個階段是民間宗教從大陸閩、粵兩地隨漢人移民的足跡，移植到台灣的萌芽時期，經由分香、割香等儀式的不斷進行，台灣民間宗教和閩、粵祖籍地保持著極密切的關係，也可以說就是閩、粵民間宗教的翻版。

第二個階段因日本殖民政府的政治力干涉，切斷台灣和閩、粵的聯繫，民間宗教開始走上自立發展之路，在日本人導入許多純粹佛教的元素後，台灣民間宗教逐漸陶融成一個獨特的宗教體系。從資料中可以看出若干相關的現象，例如：日據時期佛教寺廟數量的突增，釋迦牟尼及觀音菩薩祀廟的大幅增長，以及祖籍神明重要性的下降等。

第三個階段正是台灣地區遭逢激烈社會文化變遷的衝擊之

^{*} 誌謝：本文係根據《三十年來台灣地區各類宗教變遷趨勢之初步研究》計劃研究報告中有關民間宗教部份改寫而成，該計劃蒙行政院國家科學委員會支助研究經費，謹此致謝。論文撰寫期間承蒙李亦園及瞿海源兄不斷的賜予指導、啟發及鼓勵，在此謹申謝忱。資料搜集、整理和過錄過程中承陳宇卿、劉尚洵及蘇美虹三位小姐的協助，亦在此一併致謝。

際，民間宗教受到世俗環境的影響，也產生某些變遷的現象，例如：王爺及祖籍神明祀廟重要性的下降，關聖帝君、玄天上帝祀廟相對的增長，廟宇規模的擴大等，都與台灣某些社會文化條件具有相關性。從整體來看，台灣近年經濟及教育水準的提高，並未使民間宗教的發展受到不利的影響，民間宗教仍呈現相當的發展潛力。

一、前言

台灣民間宗教的信仰及儀式行為，是近年人類學者熱衷的研究題材之一。由於人類學者強調在研究田野中深入參與觀察之傳統，因此大多數學者均選取一個村落、市鎮或較限定的區域，做為研究的目標，這些研究(例如瞿海源，1981:359 提及的 Diamond 在南鯤鯓、Feuchtwang 在台北、Jordan 在保安及許木柱在龜山、許嘉明在關渡及鹿港等地的研究)對台灣民間宗教的瞭解，固然提供相當大的貢獻，但因民間宗教存在若干地域性的差異，而學者做過實地研究的地區仍屬有限，截至目前為止，我們還不能像做拼圖遊戲般，把各地區的研究用來拼湊成台灣民間宗教的整體輪廓。有鑑於此，《三十年來台灣地區各類宗教變遷趨勢之初步研究》計劃進行，我們即致力於此種整體性資料的分析，希望「這類整體性的研究可以為整理有關台灣宗教研究奠定下較堅實的基石」(上引文:360)。

目前我們所知有關民間宗教的整體性資料，只有歷年的寺廟統計數字，以及某些年份的寺廟調查資料。無疑的，官方資料確實存有若干缺點，Baity 即很有戒心的指出三點：一、遺漏，許多大小廟宇常因各種不同的原因未被列入檔案；二、未對各寺廟在各社區中的重要性(例如：大小的問題、香火的興旺程度等)加以衡量；三、強做並不貼切的教派區分(1975:54-55)。因此他強調這些資料須與田野工作的資料連結才能加以運用。

Baity 所論確屬事實，在一個小村落或甚至一鄉一鎮做民間宗教的研究，若完全根據官方資料必會導致許多錯誤的結論。但我們相信如果把台灣全區的資料綜合加以分析，並有幾個年份的材料可以併列比較的話，雖然精確性仍然不夠，至少某些大的發展趨勢應該是可以呈現出來的，故我們還是採用官方的資料做為分析的基礎，實際分析後也得到許多令人鼓舞的結果。當然我們也從事田野的訪查工作，可是由於人力的不足，田野工作涵蓋的地區十分有限，不過這些田野資料對我們整體的

分析工作，卻有相當大的價值。

雖然官方調查記錄中列出的寺廟資料項目十分簡單，一般只有廟名、主神、教派、地址、創建年代等，但因資料龐大(初步建立的電腦檔案中有寺廟個案 6458 個)，各個項目交錯分析後，仍有很豐富的資料，可以從事長期的研究；基於前述「奠基」的心理，我們乃決定將部份初步分析資料先行發表，希望這些資料可以做為瞭解台灣民間宗教整個形貌的參考，更希望能由本文這些浮面的觀察及分析，導引出更深入、更仔細的研究，那就是我們「奠基」工作的最大報償了。

本文計分六節，除前言外，第二節介紹使用資料的來源、性質及缺點，並評估其精確性及在本研究中所具有的價值。第三節討論在官方檔案中區分寺廟教派的問題，從大多數民眾的立場來看，佛寺道觀的區別並無意義，所有的寺廟都是他們禮拜敬神之處所。第四節從日據時代至近年的 6 次寺廟調查資料的分析中，理出民間宗教在這數十年中的若干特殊發展現象；遺憾的是曾景來在《台灣宗教上迷信陋習》(1927)書中所附的《台灣寺廟總覽》，限於人力、經費及時間的不足，未能併入比較分析。第五節是就已有的資料來看台灣民間宗教整體的發展趨勢，雖然外來宗教的傳入，已打破民間宗教一枝獨秀的局面，但在相對上，民間宗教的發展還是較穩定而具有潛力的。最後一節指出民間宗教在明清時期、日據時期及光復至今的三個階段中的特殊發展條件，以及各階段所具有的特色做為結語。

二、資料評估

本文主要引用的是官方的統計及調查資料，大致可以區分為兩大類：第一大類是台灣地區整體的資料，包括台灣省政府民政廳出版的歷年《民政統計》、台北市政府歷年的《統計要覽》，以及內政部的《內政統計提要》等，其中有關宗教及人口的各项統計數字；從台灣地區歷年人口與寺廟數目的比例上，我們可以看出民間宗教發展上若干較大的趨勢。

第二大類是較詳細的寺廟調查資料，目前所能獲得的計有 6 項。我

們所知最早的是民國7年(日據大正7年)台灣總督府編修官丸井圭治郎編的《台灣宗教調查報告書》(現在列入《亞民俗社會生活專刊》第56種),這本報告書中,雖未將調查所得之原始資料列出,但已將資料做過仔細的整理統計分析,並製成許多具有參考價值的表格;可惜的是,以後的其他調查資料均不如其精細,不易做為互相比較參考的材料。

另一項日據時期的調查資料是民國19年(昭和5年)台灣總督府文教局社會課的《社寺台帳》,其詳細內容如何,因目前未能翻閱其全部的資料,固不得而知,不過《台灣省通志》卷二,《人民志宗教篇》第四冊中,摘錄若干可資應用的材料,本文所引用者,即是根據《台灣省通志》所載者,而非直接引自《社寺台帳》。

台灣光復後,直至民國48年,才有全省性的寺廟調查,由當時在省文獻委員會任職的劉枝萬先生負責主持調查工作及分析整理所得的資料。該次調查的所有結果,包括各寺廟的簡略資料,已在民國49年發表於《台灣文獻》第11卷第2期(1960),由於其資料完整豐富,故在以後的許多研究中常被引用。

其次的一批資料是民國60年《台灣省通志》宗教篇內,列出一《台灣省寺廟一覽表》,依照縣市及鄉鎮區的劃分,彙列各行政區域中的寺廟名稱、主神、教派、創建年代等項目;該表雖出版於民國60年,但檢查其資料來源似應更早於此一年份。據其表末附註所稱,該資料之主要根據是上舉劉枝萬先生之調查表、六個縣市的縣市志(出版年代自民國48年至51年間)、以及《台灣寺廟名鑑》一書(民國56年漢興出版社出版)。惟該表中所列的寺廟數較劉枝萬文中所列为多,而《台灣寺廟名鑑》一書已絕版,至今未能一見,故關於本項資料的時間,只好暫定為民國55年,以便與其他年代的資料併列比較。

民國64年台灣省民政廳編列《台灣省各縣市寺廟概況表》,項目與省通志內之一覽表大致相同;此概況表中未列入台北市的資料,為能獲得台灣區整體的材料,乃以民國66年台北市政府民政局所編之《台北市寺廟概覽》合併做為一份資料。可惜的是台北市的資料並不完整,僅列出寺廟152座,這個數字顯然偏低,因為民國49年劉枝萬調查表中,台北市(包括當時的陽明山管理局,以及仍屬台北縣的南港、木柵、景美、

內湖等區)已有寺廟 160 座，在省通志中更多達 242 座。

最後的一份資料取材自仇德哉先生的《台灣廟神傳》(1981，三版)，該書除敘述各種寺廟祀神之來歷傳說外，並根據各縣市政府的寺廟登錄資料，列出祀奉各種神祇個別寺廟之概況。省政府民政廳在 71 年元月又出版了一份《台灣省各縣市寺廟概況表》，遺憾的是台北市的資料卻無法獲得補上，所以這付資料只好暫時割愛。

當然除上舉的 6 種之外，尚能找到許多《寺廟概覽》、《寺廟大全》、《寺廟全集》等名目之出版品，內容亦是羅列台灣區之各大寺廟的概略資料，但大都是照單抄襲省政府民政廳或文獻會的資料，毫無價值可言，在本文中自然不予論列。

上述的 6 種資料，前三者均已做過整理統計，仇德哉先生之資料亦經分類，因此我們僅將省通志及民國 64 年的《寺廟概況表》二批資料，整理過錄輸入電腦中，從而做出初步的分析結果，以與其他的四批材料併列比較。

本文用來分析的資料，大都採自政府機構的官方出版品，各級政府機構對宗教團體有關的資料，一向欠缺主動的措施加以搜集保存，往往僅是被動的接受登記，每年再例行的從受理登記案卷中，整理出若干數字呈報上級機關；對於寺廟實際數量的增減變動，有關的行政機構常無法有效的追查掌握，故在引用這些官方資料之前，我們必須先就其可靠性做一番分析瞭解，以免在以後的推論過程中受到誤導。

首先來看第一大類的資料，我們可以將之做成圖 1 及圖 2。此二圖中的寺廟教堂數，民國 65 年以前取材自省政府民政廳的《民政統計》，以後的則引自內政部的《內政統計提要》；台北市在民國 57 年改制成院轄市，自該年起，台灣省的統計中，不再包括台北市的資料，而台北市的《統計要覽》自民國 59 年起，才列出寺廟教堂的統計數字。因此 56、57、58 三年的數字，是以 59 年台北市寺廟教堂數，加上各該年台灣省部份之數字推算出來的，與實際的數字會有若干誤差。

圖 1 所示是民國 45-69 年，歷年寺廟、教堂的數字；圖 2 表示歷年人口數與寺廟、教堂之比例，其數字代表各年每萬人中平均所有之寺廟、教堂數。從二圖中均可看到在兩個相鄰年度間，會有急遽的升降現象，

此種現象所以產生的原因，我們可以從研究資料本身的性質而得知。

本類資料既然全是政府機構的統計資料，自然是循行政體系層層查填上報的，由於某些人為因素的干擾，造成資料中的若干誤差。這些因素瞿海源先生(1981)曾經指出幾點，例如宜蘭縣的佛寺及道廟正好成互相消長的態勢，瞿先生認為這是日據時期抑道揚佛的影響，至光復之後登記為佛寺的道廟逐漸變更登記的結果(1981:370)；桃園縣在民國 54 至 64 年的 11 年間各種寺廟教堂的數字竟然全無增減，可見是重複抄錄前一年的資料(上引文 362)。

此外在圖 1 及圖 2 中可以看到在民國 48-49，51-52，61-62，68-69 等年之間，寺廟、教堂數都有一個躍昇的現象。就我們所知，省府民政廳在民國 71 年出版的《寺廟概況表》，是根據民國 69 年全省性的調查資料編印的；民國 64 年亦曾出版一冊《寺廟概況表》，可以推斷民國 62 年亦曾做過全省性的調查；52 年資料的變動可能是撰寫省通志時做過全面調查；49 年的增加顯然是根據劉枝萬先生(1960)的資料對全省的寺廟、教堂資料有所修正。所以我們有理由相信一般的基層行政機關，並不會主動去掌握轄區內寺廟、教堂的數字，故其所呈報的數字，與實際的情況是有差異的，經過數年的累積之後，若有較仔細的普查，立即會呈現一個急遽的上升現象。

上舉這些因素都是我們在運用第一大類的資料時所須加以注意的。

第二大類的資料是歷年的各種寺廟調查；日據時代調查所得的原始資料目前無法找到，本文中使用的兩個年份的資料都是經過分析後的材料。民國 49 年劉氏的報告，除已列出原始資料外，並有詳細的分類統計；民國 70 年仇德哉先生的著作中，是按不同的主祀神，分別列出其寺廟。故我們在研究計劃進行中進行分類、統計的只有 55 及 64 年的兩批材料。整理時先把寺廟分別做成手挑孔卡(Hand-Sort Punched Card)，兩年重複的資料列於同一卡片上，總計建立卡片 6458 張，其中二年重複出現的寺廟約有 3500 張。再根據這些卡片過錄輸入電腦中，加以歸類計算。

在資料過錄過程中，碰到最大的困擾就是各種主祀神的同神異稱及異神同稱，這兩個問題在其他年份資料的分析過程一定也曾遭遇過。台灣地區廟神眾多，且一神常有許多不同的稱號。例如最為民眾熟知的關

公，計有協天大帝、文衡聖帝、昭明翊漢天尊、伏魔大帝、蓋天古佛、

圖 1 台灣區歷年寺廟教堂數升降趨勢表

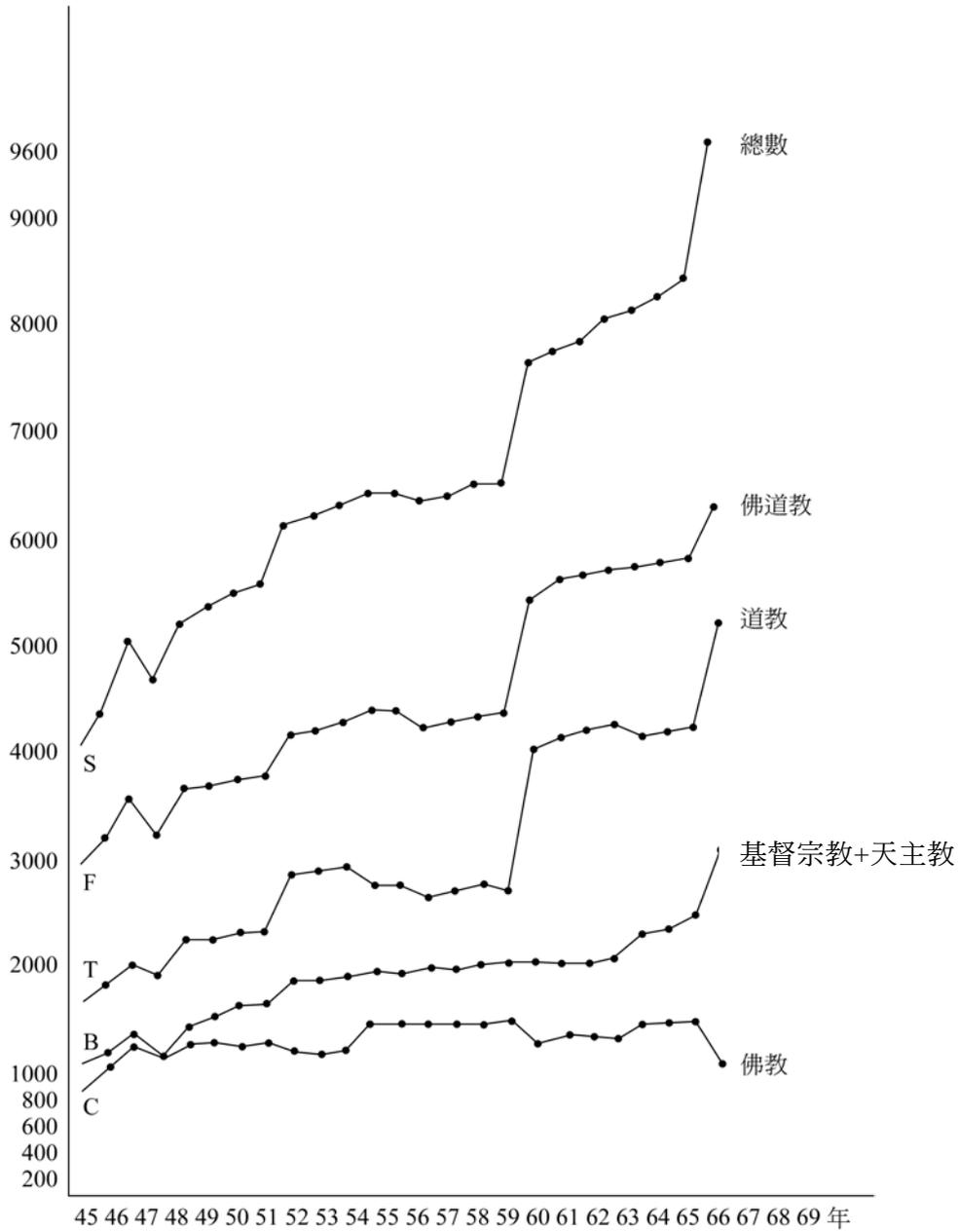
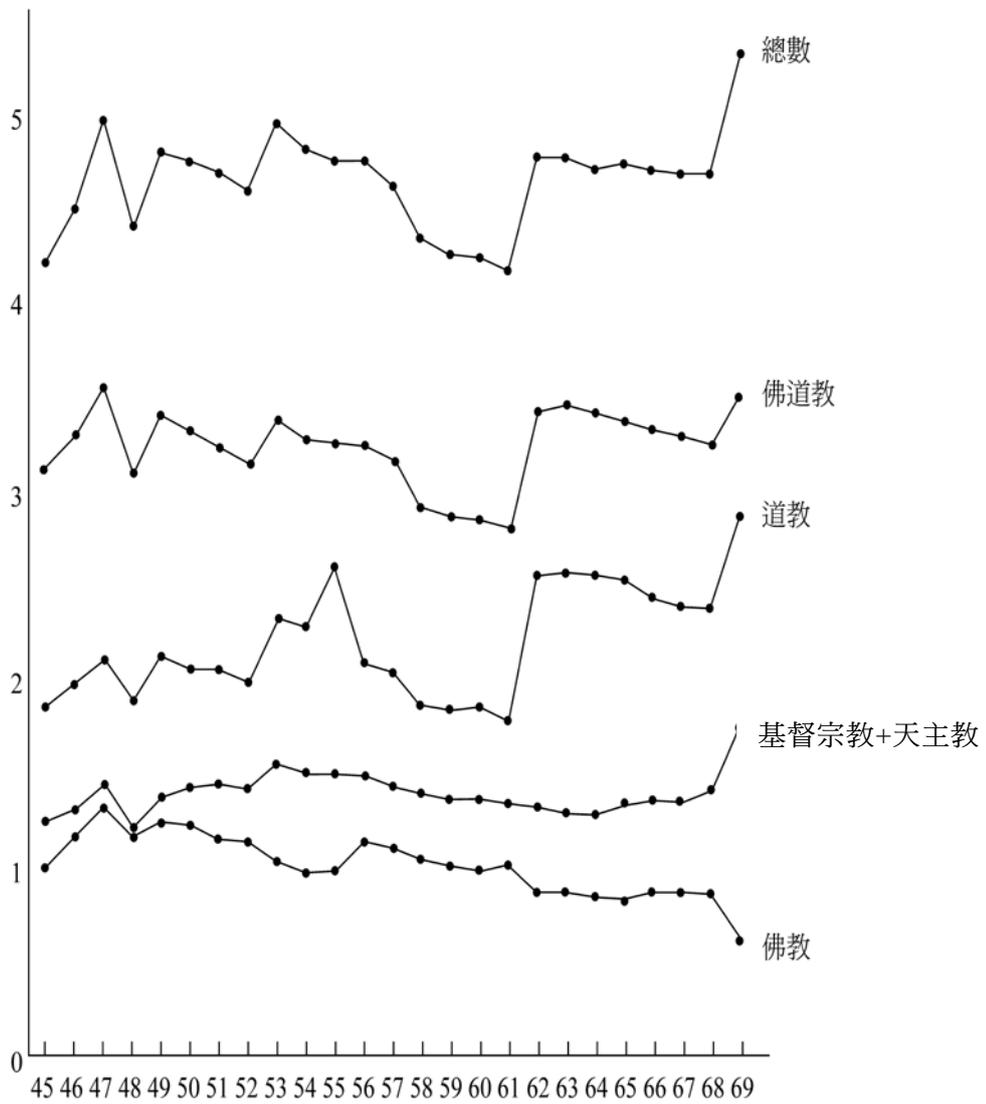


圖 2 台灣區歷年平均每萬人中所有寺廟教堂數比較圖



伽藍爺、崇護真君、武安尊王、五天聖帝等廿餘種稱號；清水祖師又有麻章上人、蓬萊祖師、昭應祖師、輝應祖師、顯應祖師、烏面祖師、三代祖師等各種稱號。這些稱號如果不能盡知，可以預見的兩種結果是，一則民間所奉神明的種類不合理的增加，再則某些普遍受到崇奉的神明其普遍性可能會低估。

異神同稱的問題也常出現，民眾常對其敬拜的神明，濫加王爺、恩主、千歲等的尊稱，例如稱岳飛為岳王爺、包公為包王爺、托塔天王李靖為李王爺等，如此極易與瘟神類的各種王爺相混。

目前所知，能夠用來做為分類參考的，除劉枝萬的《寺廟主神正稱俗稱對照表》外，還有鍾華操撰《台灣地區神明的由來》，及仇德哉的《台灣廟神傳》，但此三著常各有不同的說法。例如鍾著視三代祖師、普庵祖師、顯應祖師及清水祖師為同一神之四異稱(1979:101)；劉著則認為清水祖師、顯應祖師為同一神，三代祖師、普庵祖師是另外二種不同的神明(1960:50)；而仇著則認為三代祖師、清水祖師為同一神；普庵祖師及顯應祖師是另有其神(1981:454-457)；莫衷一是，甚難依循，因此各種神明祀廟之數字，在統計上難期其精確性。

其次這些資料也都是基層行政機關查報匯集而成的，其可信度如何呢？為核對這些資料，在研究計劃進行中我們曾隨機的探訪了若干寺廟。從民國 69 年至 71 年間陸續的查訪了 114 座寺廟，下表即係根據實際調查結果，與民國 49 年之後的 4 批資料對照。表 1 中最後一欄之總數 4 年均不同，是因某些寺廟創建年代較晚，或不能確定某一年前是否已建立，故在比較時不列入計算。

表 1 實際調查資料與官方登錄資料比較表

資料年 度	資料年			
	49	55	64	70
比較結果				
遺漏	12	10	23	37
主祀神不符	12	11	11	11
創建年代不符	—	30	—	13

總數	97	98	105	114
----	----	----	-----	-----

表 1 中顯示實際存在但並未列入官方檔案紀錄中的寺廟數分別是 12(12.37%)、10(10.20%)、23(21.90%)及 37(32.46%)座；64 年及 70 年的比例甚高，其原因是 64 年台北市資料取材自台北市政府民政局編印的《台北市寺廟概覽》，這份資料太過簡略，前面已有論及，例如龍山區有 10 座寺廟即未被列入，因此造成其數字的扭曲增高。70 年仇德哉引用的資料未見說明出處來源，但就其內容判斷，主要是根據民國 64 年省民政廳的《各縣市寺廟概況表》，仇著在 68 年出版後，至 70 年已發行三版，其中寺廟數字確有增減，例如：天上聖母、觀音菩薩、玄天上帝等書中文字所記之數字，與列表的寺廟數字並不合，天上聖母、玄天上帝各增 1 座，觀音菩薩增加 21 座，而關聖帝君減少 1 座。或許仇氏在再版時均對資料有所修正，惟各縣市之資料不易完整的取得，故僅做小幅度之增減，未能反映實際的數字；從 71 年民政廳最新的《寺廟概況表》所列台灣省(不含高雄市及台北市)的寺廟數(5511 座)，與仇著台灣區(含北、高二市)寺廟(5539 座)比較，亦可旁證此一推測。

把上述的因素加以考慮後，保守的做一估計，這些資料最多僅列出了實際寺廟數的 85%而已。

寺廟主祀神不符實際的情形，約佔我們訪查的寺廟中的一成強，如果從總數扣除遺漏數後，主神不符的比例各年依次是 14-12%，12.50%，13.40%，14.29%。

列有創建年代者僅有 55 年及 70 年的兩批資料，這兩批資料中所列的寺廟並非全部都有創建年代的記載，55 年僅有 2816 座(58.84%)，70 年更少到只有 1493 座(26.95%)寺廟標有創建年代。前者之中我們查訪的有 78 座寺廟的年代可以核對，後者只有 51 座；經過仔細比對廟中碑記文物，並參考方志文獻後，發現創建年代不確實的分別是 30 座及 13 座，比例高達 38.46%及 25.49%。造成這種錯誤可能的原因有二：從民眾方面來看，傾向於把其所屬社區之寺廟年代報得早些；而粗心的調查人員則往往隨意就廟中所有之碑、匾、聯等物上抄下一個年代，即認定是該廟之創建年代，故經常將修建年代誤為創建年代，無端將「廟齡」縮短好多年。

由於寺廟創建年代的資料不夠完整，同時準確度亦不夠高，因此在本文中較少利用。

以上所述實地訪查，主要集中在台北市的龍山區、台南市的安平區及澎湖縣馬公、湖西、白沙、西嶼等鄉鎮，其他如台北縣的八里鄉、淡水鎮，高雄縣的旗山鎮等等許多縣市都曾做過若干寺廟訪查，惟因這個調查並未做一科學性的抽樣，所以所得的資料及其核對的結果，當然不能視為官方檔案資料的實際誤差度，但這些對照至少可以使我們體認官方檔案確實存在的問題。

此外這兩大類的資料，其數字彼此並不吻合，第一大類與第二大類資料的四個年度數字比較起來，前兩年前者較少(3243；3840；4238；4786)，後兩年則較多(5530；5338；6244¹；5539)。49年劉氏資料之數字較省府民政統計數字為高的原因，可能是調查的深入程度不同。第一大類的資料中內政部的數字與台灣省及台北市的數字之和是一致的，因此大概可以推斷這些數字的取得是由基層查報的。而劉氏所做的調查，固然是製成調查表，再由省政府「通飭各縣市政府轉頒所轄各該鄉鎮區負責辦理，翔實填造，然後由縣市政府彙辦，裝訂成冊呈報」(1960:39)，且「同時對田野工作，則經常派員下鄉，查勘核對，不遺餘力」(上引文:44)，可見這份材料的取得是學術界配合基層行政人員的成果，自然較第一大類的資料更為詳細，所查出來的寺廟數字亦較多些。省通志的《寺廟一覽表》參考的資料很多，除上述劉枝萬的調查外，尚有《台灣寺廟名鑑》一書，以及6個縣市的縣市志，取材豐富，列出的寺廟數字較第一大類資料所列為多，也是可以理解的。

64年及70年資料所列的寺廟，是以縣市政府中登記有案者為準，而基層機關查填上報的轄區內數字當然會涵蓋登記有案者及未登記之寺廟，所以這兩批資料的數字會低於第一類資料的數字。

無疑的，這兩大類的資料都存在一些難以彌補的缺陷，可是由於其他材料的缺乏，目前我們想要對台灣民間信仰整體的輪廓有所瞭解，卻也無法再找到更為理想的資料。雖然這些資料不能提供精確的參考指

¹ 這是69年的數字，而非與第二大類相同的70年數字。

標，我們仍能透過小心的比較分析，理出民間宗教在數十年的發展過程中，所呈現的若干趨勢，故我們只要體認其先天的限制，再依其本身的性質做適當的利用，這些資料對台灣宗教問題的研究，還是具有相當大的價值的。

三、寺廟所屬教派問題

參照前節圖 1 及圖 2，從整體的趨勢來看，道教的廟宇不管是在絕對的數量上，或與台灣人口數的相對比例上，都呈現持續的成長狀態。圖 1 中顯示其數字從民國 45 年的 1748 座，逐年漸增至 69 年的 5129 座，24 年間數字幾乎擴張了 3 倍。與人口的比值上，若不計幾次調查前的誤差(前節已有論及)，也可看出道廟的數字日增，顯示其增加率遠超過人口的增加率，民國 45 年時台灣區每萬人有 1.86 座道廟，至 69 年已增加至 2.88 座。

佛寺的數目大致上並未有太大的增減，大約是在 1300 座上下，最多的是民國 61 年的 1555 座，至 69 年反而是最少的一年，僅有 1115 座。再與人口的增加互相對照，則顯出佛寺的相對重要生是日漸下跌，我們可以在圖 2 中看出民國 45 年時每萬人有 1.26 座佛寺，至 69 年僅有 0.63 座。瞿海源曾指出佛寺減少的現象可能是分類標準及日據時申報的問題(1981)，另外我們從第二大類資料中可以發現另外的趨勢，故不能單從圖 1、圖 2 的曲線上，遽斷佛教教勢的衰落。

表 2 是整理民國 49~70 年的寺廟資料所得，4 個年份的資料中，寺廟所屬教派的分類很不一致；劉氏調查表中除寺廟名稱、主神名及地址外，寺廟所屬教派未列出，僅有一表依縣市統計其廟祠、佛寺、祖厝祠堂、基督教堂及天主教堂等五項之數字(1960:73)。省通志資料中所列的教派計有：佛教、道教、通俗信仰、祖祠、齋教、儒教、天理教等 7 類。64 年《寺廟概況表》中列有佛教、道教、理教、回教、軒轅教等 5 類，加上台北市增列夏教一類共計 6 類。仇德哉《廟神傳》中則分佛教、道教、通俗、回教、軒轅教、夏教、理教等 7 類。

為了比較方便起見，表 2 中的佛教包括了齋教的菜堂，道教中包含

廟祠、通俗信仰、儒教等項。在此我們可以看出佛、道的寺廟各年的成長率頗不相同，但從民國 49 年到 70 年的 22 年中，佛教寺廟的成長率是 52.63%，而道教僅 43.50%。從這個資料上我們看到的現象與圖 2 所顯示的是相反的，筆者認為這二者本身並沒有矛盾，圖 1、圖 2 所示寺廟數字傾向於實際存在的數字，表 2 的則是在縣市政府中登記的數字(尤其是最後的兩批材料完全是官方的檔案資料)，圖 1、圖 2 顯示的是實際數量的增加，在這方面佛教遠遜於道教；但從佛寺的一般規模及管理組織來看，佛寺規模較大而管理組織較為良好，因此在新的寺廟建立之後，大都會登記註冊，列入官方檔案中，不若許多被歸入道教的小祠廟，不但規模極小，缺乏常設的廟祝管理，更遑論到主管官署中辦理登記，因此雖然數量較為龐大，在官方檔案中卻僅有部份列入記錄，故在表 2 中的增長率反而不如佛教。

雖然從這兩類資料中可以看出佛、道寺廟在質及量上的發展各有所長，但在本文的討論中，擬把佛、道的區分加以漠視，採用民間宗教或民間信仰合併稱之。當然我們承認佛、道二教在其教義、經典、組織等方面確有其特色，同時也承認在台灣的若干佛教寺庵中，確有許多精研佛理，潛心佛法的高僧大德；在道教會的領導下，也有許多奉行道教戒律，深研道教經典的教徒信眾，這些才是真正的佛、道教信徒，但從人數上來看，其比率卻很小。以道教來論，經過傳度儀式，取得教徒資格的，全台灣區在民國 70 年時僅有 25,000 人左右，而佛教的僧眾、信眾會員合計約為 21,000 人。為數 5,000 以上的廟宇，當可確定並非只為這總數不及 50,000 的佛、道教徒所敬拜，而是更廣大多數的民眾祈求禮拜之處所。

表 2 光復後台灣區寺廟教派別統計表

教派別 資料 年代	佛	道	祖祠	天理	理	夏	軒轅	回	不詳	總計
49	838	2947	47	—	—	—	—	—	8	3840
55	1103	3332	51	3	—	—	—	—	297	4786
64	1237	4084	—	—	6	2	2	1	12	5338

70	1279	4229	—	—	6	2	2	1	50	5539
----	------	------	---	---	---	---	---	---	----	------

從大多數民眾的觀點來看，寺廟是他們燒香祈神的所在，在廟中他們可以請求無所不能的神佛，設法滿足他們的願望，保佑他們的平安；因此這些神佛屬於什麼教派對民眾來說並不重要，重要的是每個寺廟中要有一個人形的神佛偶像做為他們燒香膜拜的對象，並且要有杯筓、籤詩做為他們與神靈直接溝通的工具。因此不但佛教的寺庵中不得不採用這些道具，就算是性質迥然不同的天理教也終被「同化」。天理教源自日本，日據時期傳入台灣，在日本的天理教堂中是以鏡子做為其神「天理王命」之象徵，但在台灣的某些天理教堂不僅採用了杯筓，甚至也雕刻神像以代替象徵性的鏡子(Jordan1972:29)。

民間此種忽視教派，佛道不分的現象，可從清水祖師的教派所屬認定上看出來；民間一般供奉的清水祖師神像造型，是著袈裟、戴僧帽(若未戴帽則為光頭)、盤腿而坐、座下有僧鞋一雙;但在道教的文獻中，卻稱清水祖師原奉道教，為抗元兵之入侵，乃改著僧裝勸化國人反元，故認定其為道教神(李叔還 1978:108~109)。因此表 3 中清水祖師被認為是亦佛亦道的神明，雖然越來越多的寺廟被歸入道教，此種混同的現象仍可看出。

除了清水祖師之外，資料中尚可看出祀奉關聖帝君、天上聖母、孚佑帝君及王爺等道教神祇的寺廟，有被認為屬於佛教的；反之釋迦牟尼、觀音菩薩、阿彌陀佛、地藏菩薩等純粹佛教神，也有被民間當做道教神的。基本上從一般民眾的實際宗教行為來看，佛教、道教的區分本身並無意義。他們是逢廟燒香，見神即拜，並不計較所拜的、所進入的寺廟，是屬於佛教、道教或一貫道、軒轅教，只要是廟祀的神佛偶像，即具超自然的神力，就能做為祈禱禮拜的對象，而其中被認為最靈的神明會得到較多的香火敬拜。一個人可能只到某一特定的廟去燒香、拜拜、祈求，也可能去好幾座不同的寺廟，拜完王爺、媽祖，再去拜釋迦、觀音。有時候一個到廟中拜拜的信徒，甚至不知道他所拜的是什麼神，僅是如同閩南諺語所說的「拿香隨拜」，顯現出一種「虔誠的茫然」(pious ignorance ; Jordan 1972 : 103)。

因此中外學者在論及台灣本土的宗教信仰時，常常並不注重此種

佛、道教派的區別，而把這種屬於台灣民間鄉土性的信仰體系稱做「民間宗教」、「民間信仰」或「通俗信仰」。例如 NormaDiamond 在論及鯤鯨的宗教時認為：「我們也不能把道、佛、儒及巫覡與精靈崇拜的民間基層信仰截然的分開，中國的民間傳統及土人傳統糾結混合在整個信仰體系之中。」(1969:84)。David Jordan 認為「有一套關於超自然的村民信仰及行為，另外還有僧侶、道士所代表的兩個傳統，僧道都在村社之外，他們和村民的宗教發生關係，僅在於村中需要外來的專職人員來執行喪禮、廟會或驅邪儀式時，這樣的場合並不多，僧道的禱詞或儀節也非一般人所能理解的」，因此「僧道的宗教」和「村民的宗教」是不同的(Jordan 1972:30)。董芳苑更直截了當的指出：「台灣民間信仰既非佛教，又非儒教、道教，似且包含著三教之內容，其基本特質係精靈崇拜(Animism)。」(1975:12)。Philip Chesley Baity 更由各類被認為不同教派的寺廟，在功能上的互賴及互相補足，而認為這些民間寺廟是同一個單一宗教體系中的組成部份(Baity1975)。

中央研究院民族學研究所「台灣北部地區社會文化變遷及適應研究」的一連串研究計劃中，初期的關渡研究問卷內，在區分受訪者的宗教信仰時，除佛、道、基督、天主等教派外，又列了一項「一般信仰」(文崇一等 1975:252)；但以後的萬華及龜山研究問卷中，僅以「民間信仰」與基督教、天主教及回教等併列，佛教、道教二教派已取消不列(瞿海源 1975:64；1976:104)。

從這些實例中可以顯示出由實際研究的結果，大多數的學者已肯定台灣民間宗教是一種揉和佛道，卻又是非佛非道的獨特信仰體系。所以本文以下的討論中，暫時不考慮為數不足 5 萬的純正佛、道信徒，而把寺廟當做台灣地區佔大多數的一般民眾之宗教崇拜場所，因此把寺廟數

表 3 清水祖師教派歸類表

資料年代 教派	55	61	70
佛	67	17	16
道	1	66	83

字的增減，視為民間宗教發展的指標之一。²

四、民間宗教發展的若干現象

台灣地區各種寺廟主祀神明類別繁多，日本人在民國 19 年調查的結果計列出 175 種；劉枝萬民國 49 年的資料顯示：奉祀於二縣市以上的有 85 種神祇，僅祀於一縣市的有 160 種，其中 85 姓的王爺視為一種，14 姓的元帥爺及 5 姓的將軍爺都各視為一種；五年《省通志》資料中，未列主神的寺廟計 592 座，佔總數的 12.37%，其廟神種類計有 198 種；64 年《寺廟概況表》計列廟神 257 種，有二座以上寺廟供奉的神只有 121 種，另外 136 種(52.92%)的神明在全台灣僅有一廟奉祀；仇德哉《台灣廟神傳》中列有廟神 300 餘種，扣除目前不再受到奉祀的，以及將性質相同者合併之後，尚可得到 268 種，二廟以上奉祀的神明計 107 種，而僅有一廟供奉的達 161 種(60.07%)。

雖然寺廟主祀神的種類很多，但真正被民間普遍接納敬拜的神明，為數卻並不多。表 4 即是整理第二大類資料中，民間寺廟崇奉最多的神明，依序併陳，列出歷年前 20 名以供比較分析，由各類神明在民間宗教中地位的改變，我們可以推知民間宗教的一些發展趨勢。

表 4 中若剔除福德正神不計，我們可以看出自民國 49 至 70 年之間，最前面的 11 類神明次序完全一致，依序是王爺、觀音菩薩、天上聖母、釋迦牟尼、玄天上帝、關聖帝君、保生大帝、三山國王、中壇元帥、神農大帝、清水祖師；福德正神的次序有小幅度的升降，不過不離前 6 名。

再比較日據時期與光復後的情況，可以發現二者之間有較大的區別，例如：福德正神日據時一直高居首位，釋迦牟尼、清水祖師地位之提高，天上聖母與觀音菩薩，三山國王與保生大帝這一組神明的互為升降，以及有應公地位遠較近來為重要等現象均可看出。為求更詳細的分辨各寺廟主祀神地位之改變趨向，我們特將此 6 年的資料整理合併做成圖 3，以橫軸代表中華民國年代，縱軸代表各類神祇崇奉寺廟數佔所有

² 原問卷未附刊；萬華研究的報告文中，是以「其他信仰」總括其他所有非民間信仰的外來宗教；後文中僅列出民間信仰、基督教及無宗教信仰者三種。

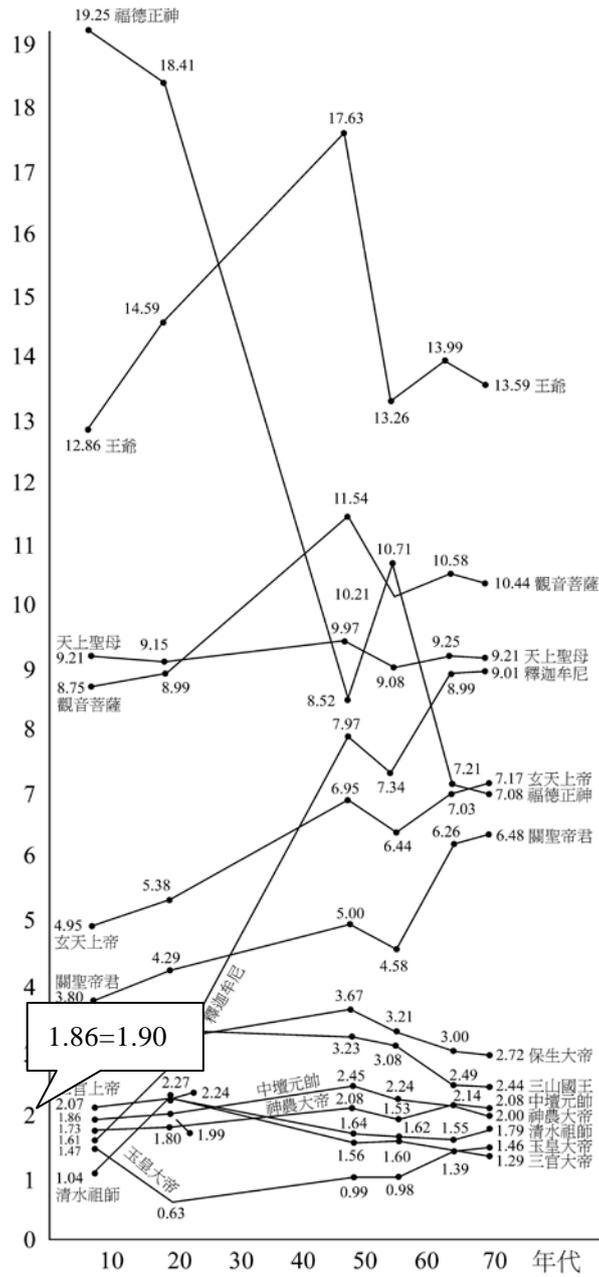
表 4 台灣地區寺廟主要祀神歷年資料統計表

民國七年			民國十九年			民國四十九年			民國五十五年			民國六十四年			民國七十年		
主神別	寺廟數	百分比	主神別	寺廟數	百分比	主神別	寺廟數	百分比	主神別	寺廟數	百分比	主神別	寺廟數	百分比	主神別	寺廟數	百分比
福德正神	669	19.25	福德正神	674	18.41	王爺	677	17.63	王爺	556	13.26	王爺	747	13.99	王爺	753	13.59
王爺	447	12.86	王爺	534	14.59	觀音菩薩	443	11.54	福德正神	449	10.71	觀音菩薩	565	10.58	觀音菩薩	578	10.44
天上聖母	320	9.21	天上聖母	335	9.15	天上聖母	383	9.97	觀音菩薩	428	10.21	天上聖母	494	9.25	天上聖母	510	9.21
觀音菩薩	304	8.75	觀音菩薩	329	8.99	福德正神	327	8.52	天上聖母	381	9.08	釋迦牟尼	480	8.99	釋迦牟尼	499	9.01
玄天上帝	172	4.95	玄天上帝	197	5.38	釋迦牟尼	306	7.97	釋迦牟尼	308	7.34	福德正神	385	7.21	玄天上帝	397	7.17
有應公	143	4.11	關聖帝君	157	4.9	玄天上帝	267	6.95	玄天上帝	270	6.44	玄天上帝	375	7.03	福德正神	392	7.08
關聖帝君	132	3.8	三山國王	121	3.31	關聖帝君	192	5	關聖帝君	192	4.58	關聖帝君	334	6.26	關聖帝君	356	6.43
三山國王	119	3.42	保生大帝	117	3.2	保生大帝	141	3.67	保生大帝	139	3.31	保生大帝	160	3	保生大帝	162	2.92
保生大帝	109	3.14	釋迦牟尼	103	0.81	三山國王	124	3.2	3.25=3.23	129	3.08	三山國王	133	2.49	三山國王	135	2.44
三官大帝	72	2.07	有應公	86	2.35	中壇元帥	94	2.45	中壇元帥	94	2.24	中壇元帥	114	2.14	中壇元帥	115	2.08
中壇元帥	66	1.9	清水祖師	83	2.27	神農大帝	80	2.08	神農大帝	81	1.93	神農大帝	114	2.14	神農大帝	112	2.02
神農大帝	60	1.73	三官大帝	82	0.24	清水祖師	63	1.64	清水祖師	68	1.62	清水祖師	83	1.55	清水祖師	99	1.79
釋迦牟尼	56	1.61	中壇元帥	73	1.99	三官大帝	60	1.56	有應公	67	1.6	三官大帝	76	1.42	玉皇大帝	81	1.46
開漳聖王	53	1.52	神農大帝	66	1.8	開漳聖王	57	1.48	有應公	62	1.48	玉皇大帝	74	1.39	三官大帝	77	1.39
玉皇大帝	51	1.47	開漳聖王	57	1.56	開漳聖王	53	1.38	開漳聖王	56	1.34	開漳聖王	69	1.29	開漳聖王	70	1.26
開漳聖王	48	1.38	開漳聖王	50	1.37	元帥爺	47	1.22	開漳聖王	55	1.31	孚佑帝君	56	1.05	開漳聖王	56	1.01
文昌帝君	39	1.12	大眾爺	47	1.28	三寶佛	46	1.2	城隍	44	1.05	開漳聖王	54	1.01	城隍	55	0.99
清水祖師	36	1.04	文昌帝君	30	8	有應公	46	1.2	元帥爺	44	1.05	城隍	54	1.01	孚佑帝君	52	0.94
元帥爺	36	1.04	義民爺	30	0.32	城隍	44	1.15	玉皇大帝	41	0.98	元帥爺	59	0.92	王母娘娘	51	0.92
城隍	29	0.83	元帥爺	29	0.79	玉皇大帝	38	0.99	三寶佛	41	0.95	開漳聖王	56	0.86	廣澤尊王	50	0.9
計	2961	85.15	計	3200	87.41	計	3490	90.87	計	3505	83.5	計	4462	83.59	計	4600	83.05
寺廟總數	3476		寺廟總數	3661		寺廟總數	3840		寺廟總數	4786		寺廟總數	5338		寺廟總數	5539	

0.95=0.98

85.15=85.18

圖 3 台灣地區主要寺廟祀神歷年升降趨勢圖



寺廟數之百分比，將排名最前面的 14 種廟神歷年之升降情況稍做比較。

由於受到前述若干因素的限制，圖 3³所呈現的各種升降趨勢固難期其精確，可是從其間一些重大而顯著的改變，我們仍能掌握台灣民間宗教發展的若干方向，以下依次分述之。

一、圖 3 中最突出的線段有福德正神、王爺及釋迦牟尼三條，先討論福德正神的問題。從圖 3 中可以看出其增減升降極不規則。

福德正神為各村社所祀之土地神，在台灣除各社區聚落中會有「土地公」之祠廟外，山邊田緣更為常見，故有「田頭田尾土地公」之諺，因其祠之規模較小，一般都因陋就簡，而常被忽視，其祠廟之實際統計數字也不若計算媽祖、關帝等大神之廟那樣容易。所以往往受到計算寺廟時取捨標準的影響，其數有很大的起伏；例如 64 年、70 年兩部份的資料是以在各縣市政府民政局登記有案之寺廟為準，許多土地公廟規模過小，沒有管理委員會及常任管理人或廟祝之設，更不會到主管官署去登記，以致官方檔案中土地廟的數字偏低。

其次由於土地公的神格極低，其廟常被大神所據，後來喧賓奪主，土地公廟變成祀奉其他大神的寺廟，例如：澎湖東衛的天后宮、湖西許家村的真靈殿，以及台南安平之三靈殿，廟中碑記都載明原來主祀福德正神，後來分別為天上聖母、感天大帝、關聖帝君等所佔。另外也因土地公「官卑職小」，故其祠廟在毀壞或因都市計劃等原因必須拆除後，經常不再覓地重建，僅把原有之土地公神像安放其他廟宇或民家奉祀，因此土地公廟之數字容易有較大幅度的減少。

就因為福德正神的神格極低，其祠廟規模很小，常簡陋到如俗諺所說的「三面壁」而已，連個門戶都沒有，故在民間宗教中，土地公成為最易於建廟奉祀的神，其數字也因而會有快速的增長。除了一個社區的人會合資建立一代表其社區的土地廟外，老社區因擴張而分裂，也會再分裂出來的聚落中建一新土地廟(劉枝萬，1967:30)；向神所許之願得償，也會建一新土地廟(許木柱，176:77)；為求家人疾病痊癒，甚至覺得已有之土地廟坐向風水不對，也都是建立新土地廟的原因(王世慶，1972:24)，

³ 民國 55 年部份在圖中多種神明均呈下降的情勢，是因該年資料主神不詳者太多之影響，前已述及，本圖中做為計算百分比之分母是扣除主祀神不詳後之數字。

可見建廟之動機原因非常繁多。我們可從下列三個實例反映土地公廟的「增長率」。

樹林鎮的某 9 個里，合計共有土地公廟 30 座，其創建年代從清朝乾隆年以後，歷經清代至日據及台灣光復之後均有，一直到民國 57 年還有兩座新土地廟先後落成(上引文:21-25)。桃園龜山鄉岩村一個村落竟有 5 座土地廟，其創建年代從數十年前至五、六年前(許木柱 1976:77)，看情形似乎還會繼續增加。再以本文所採用的第二大類資料來看：台中縣豐原鎮在民國 49 年時共有 12 座寺廟，其中並沒有土地公廟，55 年的資料中出現 1 座，到 64 年時豐原的土地公廟光是登記有案的就有 56 座，70 年時略降至 51 座。

綜上所述，我們可以瞭解由於福德正神的特殊性質，使得其祀廟的數字常會有較大幅度的起落。

二、釋迦牟尼的數目在圖 3 中的升降，很偶然的與福德正神呈一對稱的形狀，如果把民國 55 年的略降不加考慮，則主祀釋迦牟尼的寺廟在整個民間宗教中的重要性是呈陡直上升的，且升幅甚為急速。表 4 中國 7 年釋迦牟尼的排名是第 13，僅有 56 座廟宇以其為主神，佔總數的 1.61%，至 70 年時已增至 499 座廟宇，佔總數的 9.01%，其排名則躍居第 4。60 多年間奉祀釋迦牟尼的廟宇增加了將近 9 倍。

圖 3 顯示釋迦牟尼的祀廟從民國 19 年以後開始躍升，可能的原因是日據中期以後，日人開始壓抑台灣民間宗教活動的結果。日據初期台灣各地義軍蠶起相抗，日人應接不暇，故對台人的宗教信仰先採寬容的態度；民國初年以後，其統治已臻鞏固，乃對「新附之土地與人民」加緊控制，各項調查無孔不入，從民國 4 年開始籌編《寺廟台帳》，至民國 7 年完成調查，從此日人開始按部就班控制台灣民間的宗教活動，並蓄意導入其本國之佛教，以為抵制台灣民間宗教之措施。至民國 26 年中日戰爭發生後，日人更推行所謂的「皇民化運動」，不但強制用日語，改姓名，祀日本神寵，拜神社之外，更企圖全面毀滅民間宗教，而有所謂「寺廟整理」之暴行，除純粹佛教寺院外，其餘廟宇齋堂均在被整理之列，後來幸虧其本國僧侶強力反對，其風乃稍減(劉枝萬 1961:14-19)。

表 5 民國 7 年台灣宗教團體概況表

種別 廳別	祠廟				神明會	其他	神道	佛教			基督教			合計
	寺廟	齋堂	小祠	計				寺院	布教所	教會	講義所	計		
台北	219	21	1,723	1,963	628	1	9	7	15	22	22	11	33	2,665
宜蘭	221	6	234	461	4,663	-	-	-	1	4	7	-	7	933
桃園	117	11	324	451	3,310	-	-	-	1	1	6	-	6	891
新竹	270	42	1,638	1,950	529	-	1	2	1	3	15	1	16	2,617
台中	652	30	715	1,397	895	19	3	3	5	8	22	4	26	2,360
南投	132	6	369	507	701	-	-	1	2	3	9	1	10	601
嘉義	669	15	1,395	2,079	578	3	2	-	7	7	18	8	26	2,710
台南	676	25	731	1,432	685	19	7	1	14	15	34	5	39	2,245
阿緞	184	14	533	731	1,028	6	-	2	1	3	17	1	18	1,946
台東	8	-	10	18	18	-	-	-	1	1	1	-	1	33
花蓮港	12	-	14	26	43	-	2	2	6	8	3	1	4	83
澎湖	152	2	101	255	5	74	-	2	-	2	-	-	2	587
計	3,312	172	7,787	11,271	5,420	122	24	20	54	74	156	32	188	17,726

插入*

4,663=463

451=452

*引自丸井圭 1919 : 1

日據中期之後，由於日人對民間信仰中心的寺廟之壓力加強，為求自保，各寺廟每托庇於日本之佛教宗派，或改換其主神，偽裝其為佛教寺院，在此段時間內，佛教寺廟及日人敬奉之佛教神明有大幅增加的趨勢，以下三表可以證明此項論點。

表 5 中顯示在民國 7 年的日據中期，全台灣的佛教寺院僅有 74 座，就算加上齋堂也僅有 246 座，在所有的宗教團體中僅佔極少的比例，至民國 49 年(見表 2)已增至 838 座，在省府的統計中(即第一大類的資料)，民國 43 年佛教寺廟更多達 1419 座，足見民國七年以後台灣的佛寺有大量的增加。

表 6 資料節錄自表 2 的資料，顯示台灣區崇奉的四種主要佛教神明其祀廟的增加狀況，四十餘年間光是這四種佛寺的成長率即達 122.31%；其中尤以釋迦牟尼增加的速度最為驚人，民國七年僅有 56 座，至 49 年已增加五倍半，達到 306 座了。

表 7 是採用台灣區做過詳盡調查，而資料可信度極高的南投縣寺廟資料為例，在能夠確定創建年代的 42 座寺廟中，備考欄中做「V」記號者即是佛教神明(在此清水祖師、陰林山祖師等屬地方性的鄉土神，並不被日人之佛教宗派接納，故未計入)，從 V 記號之出現頻率，可以看出昭和以後，也就是日據末期之後，興建的寺廟以佛教神明為主祀神者大增。昭和以前的明治及大正年間共建寺廟 28 座，其中僅有 8 座是以釋迦牟尼及觀音菩薩為主祀神的；昭和之後建廟 14 座，其中 8 座(57.14%)祀奉的是佛教神，而 8 座中的 4 座主神是釋迦牟尼。Baity 在北投及淡水地區的研

表 6 日據時期以後主要佛教神明增加統計表

主神別 資料年代	觀音菩薩	釋迦牟尼	三寶佛	阿彌陀佛	小計
民國 7 年	304	56	6	6	372
民國 19 年	329	103	不詳	14	446
民國 49 年	44	130	64	63	4827

插入*

表 7 南投縣日據時期創建之寺廟簡表

創建年代	鄉鎮	寺廟名	主祀神	備考
1899 (日明治 32)	水里	福德祠	福德正神	
1900 (日明治 33)	竹山	大土爺廟	大土爺	
1900 (日明治 33)	竹山	保安宮	隨駕王爺	
1901 (日明治 34)	埔里	啟化宮	關帝聖君	
1902 (日明治 35)	竹山	祖師公廟	陰林山祖師	
1902 (日明治 35)	竹山	克明宮廟	帝聖君	
1902 (日明治 35)	水里	開天佛堂	觀音菩薩	✓
1904 (日明治 37)	埔里	久靈堂	觀音菩薩	✓
1905 (日明治 38)	埔里	覺靈堂	阿彌陀佛	✓
1906 (日明治 39)	草屯	紫雲宮	清水祖師	
1908 (日明治 41)	竹山	護天宮	玄天上帝	
1909 (日明治 42)	埔里	德華宮	釋迦牟尼	✓
1910 (日明治 43)	魚池	啟化宮	關帝聖君	
1910 (日明治 43)	集集	福德祠	福德正神	
1910 (日明治 43)	集集	同安廟	大眾爺	
1911 (日明治 44)	集集	插入廟	隨駕王爺	刪掉廟
1911 (日明治 44)	集集	堂	觀音菩薩	✓
1912 (日大正 1)	集集	義民廟	義民爺	✓
1913 (日大正 2)	集集	長壽寺	觀音菩薩	✓
1913 (日大正 2)	集集	土地公	廟福德正神	
1916 (日大正 5)	國姓	德天堂	菩薩菩薩	✓
1917 (日大正 6)	國姓	義民廟	廟義民爺	
1918 (日大正 7)	埔里	天德堂	觀音菩薩	刪掉廟
1919 (日大正 8)	集集	永昌宮	玄天上帝	
1920 (日大正 9)	水里	建安堂	關帝聖君	
1921 (日大正 10)	國姓	碧雲宮	天上聖母	
1925 (日大正 14)	竹山	青天宮	玄天上帝	
1926 (日大正 15)	埔里	育化堂	關帝聖君、孔夫子	
1927 (日昭和 2)	國姓	奉善堂	三寶佛	✓
1928 (日昭和 3)	國姓	明德堂	三寶佛	✓
1928 (日昭和 3)	國姓	靈山寺	釋迦牟尼	✓
1933 (日昭和 8)	竹山	馨蓮堂	觀音菩薩	✓
1934 (日昭和 9)	國姓	明善堂	觀音菩薩	✓
1934 (日昭和 9)	魚池	文武廟	關帝聖君、孔夫子	
1935 (日昭和 10)	集集	龍泉宮	天上聖母	
1935 (日昭和 10)	埔里	文華堂	關帝聖君	
1936 (日昭和 11)	名間	延善堂	釋迦牟尼	✓
1936 (日昭和 11)	集集	碧鳳寺	釋迦牟尼	✓
1936 (日昭和 11)	中寮	義民宮	義民爺	
1936 (日昭和 11)	水里	義民廟	義民爺	
1940 (日昭和 15)	國姓	清德宮	釋迦牟尼	✓
1941 (日昭和 16)	南投	永興宮	玄天上帝	

*資料來源：根據劉萬枝 1961，20-21：原文中之祖祠家廟均未列入表中。

究也發現相同的現象，日據時期是佛教寺廟建立最高峰的時間，其 1895~1945 年的 50 年間，建立的 12 座寺廟中，有 101 座(83%)是佛寺(1975:51)。

如果以《省通志》中所載的寺廟創建年代做為參考，則標明日據時期興建的寺廟計有 1035 座，其中的 291 座(28.70%)是祀奉佛教神佛的，而主祀釋迦牟尼的寺廟更多達 146 座。在《省通志》資料中，共載有釋迦牟尼寺 308 座，有創建年代記錄的是 254 座，則日據時所建的部份分別佔總數的 47.40%，或是有年代記錄的釋迦佛寺中的 57.48%。以上諸證據都顯示出日據時期佛寺曾有極大量的增加，而其中釋迦牟尼寺的增加更為急驟，可以說明日本政府使用政治力量的干涉後，對民間宗教所產生的影響，從而理解釋迦牟尼的崇奉何以會勃然興起。

三、王爺廟呈現的曲線大致上是先盛後衰，在日據時及光復初期，王爺廟有很大的發展，但近 20 餘年來雖然在數量上仍呈增長，在整個民間宗教中所有寺廟的比重卻反呈下降。從表 4 及圖 3 中我們可以看到王爺廟所佔的比率，從民國 7 年的 12.86%，上升至 19 年的 14.59%，至 49 年的最高點 17.63%，然後開始下跌，55 年是 13.26%，64 年是 13.99%(此段時間中不能認為其是上升，因為 55 年的資料有近 13%的寺廟主神不詳，造成其百分比的低落，前已述及)，至 70 年的 13.59%，其「跌勢」

表 8 王爺崇拜區近 20 年寺廟增減統計表

地區		資料年代 (民國)			
		49 年	55 年	64 年	70 年
核心區	實數	703	776	869	945
	百分比	18.47	16.21	16.28	17.06
中間區	實數	1,641	1,924	2,375	2,400
	百分比	42.80	40.20	44.49	43.33
邊緣區	實數	2,504	2,973	3,592	3,660
	百分比	65.31	62.12	67.29	66.08

確可肯定。造成此種趨勢最可能的原因是王爺崇拜區近年寺廟增加率低於其周圍非王爺崇拜區。為了驗證這個假定，我們特別根據劉枝萬先生的研究(1963:110)，將王爺崇拜核心區、中間區及邊緣區最近 20 餘年的寺廟數做成表 8。

依照劉枝萬氏所列王爺廟之分佈狀況是「澎湖、台南沿海一帶最為稠密(故擬為核心區包括澎湖及南市、南縣)；嘉義、雲林、高雄等沿海地帶次之(故擬為中間區，除此 3 縣外，再加上高雄市)；往彰化、台中、屏東，再迪向南北漸稀(此 3 縣再加上台中市混合擬為邊緣區)」(上引文；括號內係筆者所加)。表 8 中所列之寺廟數係累積計算，中間區包含核心區的數字，邊緣區又包含上二區。

從 49 年及 55 年之比較，可看出 55 年時王爺崇拜區之寺廟所佔比率降低，故王爺廟之比率亦隨之降低。但 64 年及 70 年和 49 年的數字相較，則可看出王爺廟數比重之下跌，並非王爺崇拜區中寺廟之增加率減緩，表 8 中除核心區 49 年的比率高過後二年的比率之外，其餘中間區及 3 個區總合近年之寺廟數目均較前為高，足見近年來王爺崇拜區內建立寺廟的速率仍較其他地區為高，問題在於新建立的寺廟崇奉的神祇較少是王爺。從寺廟數的增加來看，王爺廟本應隨比率遞增才對，實際上卻是不進反退，其中所隱藏的因素就有討論的必要了。

台灣民間奉祀王爺的原因常見的有：分香、王船漂著、地方不靖請王爺鎮押等。開拓初期常自福建、廣東原籍神靈赫濯之王爺廟分火來台，以後台灣地區著名之王爺廟如南鯤鯓代天府等地常有分香另建廟宇之事；王爺船漂著而祀者，常是因某地放出一艘王爺船，上置紙糊神像，此船漂流至其他村社，為人發現而牽挽上岸祀奉的，這種現象近年少有發生；福建、廣東沿海省份在中共統治之下，可能已無此種宗教活動，而在台灣近來放王船也都採「遊天河」，即焚化的方式，故海上已少見王爺船漂泊。

最後一項地方不靖奉請王爺鎮押為整個王爺(或瘟神)崇拜最重要的宗教動機。昔時環境衛生不佳，惡疫時行，科技水準不高，水旱災害頻仍，在無法用人力對這些災禍瘟疫做有效的對抗時，民間常會尋求超自然的救濟。因此一個村落若有天災或疫疾，求神扶乩之後，得到的答案

常是王爺蒞境、瘟神到訪村社，不寧之原因乃明。為了消除疾患，必須趕緊由地方頭人出面到水邊奉請王爺入村供奉，因為王爺是無形的，故初期是以金紙上書王爺之姓來代替之神體，過些時日才由匠人以紙糊成像做為敬奉之對象。在王爺蒞境之後，村人莫不小心敬奉，以取寵於王爺，才得以免禍保安。若干時日後，王爺會透過乩童或鸞手宣示即將起駕他去之意，村人此時方造王爺船，在擇定的時日將王爺紙像安置船上放出海或焚去，此即送王船(有關王爺崇拜及送王船的習俗請參考曾景來，1938；劉枝萬，1963、1966)。

若王爺抵達某村巡狩，正好該村尚未建有村廟，而該王爺(一般不止一位)駐村期間甚為靈顯，村民在送上船之後，常將其(或其中之一、二個)塑成金身，永遠奉為村落之保護神，異日並蓋廟宇做為全村之信仰中心。若村中早有其他大神之廟宇，則蒞境王爺常借村廟駐蹕，送走之後通常即與該村不再發生任何關係，有時若其留駐時間甚長，或在位時間村中四時無災、五穀豐登，村民會塑其金身，奉於廟中主神之座前，做為陪祀之神，不再另建新廟供奉。因此早期王爺之傳播性極強，由於王爺船之漂著，或僅由神媒宣告王爺的抵達，往往就在日後產生一座王爺廟。

近來醫藥水準提高，惡疫幾已絕跡，天災的防範及救濟也遠較往昔來得有效，同時國民知識水準提高，故以超自然之因素來解釋災害的傾向減低。再則台灣近 30 年來人口增加經濟繁榮，各村莊大都已有能力建立其信仰中心的村廟；尤其是王爺崇拜盛行的沿海地區開發較早，沿岸村社聚落大都已有其村廟，故王爺過境通常僅是客神留駐，不會再另建新廟奉祀，所以王爺崇拜在民間宗教中的重要性可能未減，但王爺廟的建立在日據末及光復初期到達一個高峰後，近年的比率就有下降的趨勢。

與王爺廟比率下降的趨勢可以同等看待的，還有文昌帝君廟的日趨沒落。文昌帝君是昔時科舉時代士子，以其主宰文運，故常祀奉；民國以後科舉之制既廢，文昌帝君不再受到重視，在表 4 中的前兩個年份，分居前 17、18 名，足見往昔受到普遍敬奉的餘勢未衰。但光復後，社會文化急遽變遷，文昌帝君的崇祀乃日漸衰落了。圖 4 中括號者為其祀廟之數字，我們可以看到文昌帝君不僅相對的重要性日降，而且崇奉的廟宇數也是日愈減少。

四、除掉上述 3 種神明之外，圖 3 中有 10 種神明，其曲線恰巧成為兩兩相伴的 5 組，這 10 種神明與台灣的移民拓墾有極為緊密的關係。

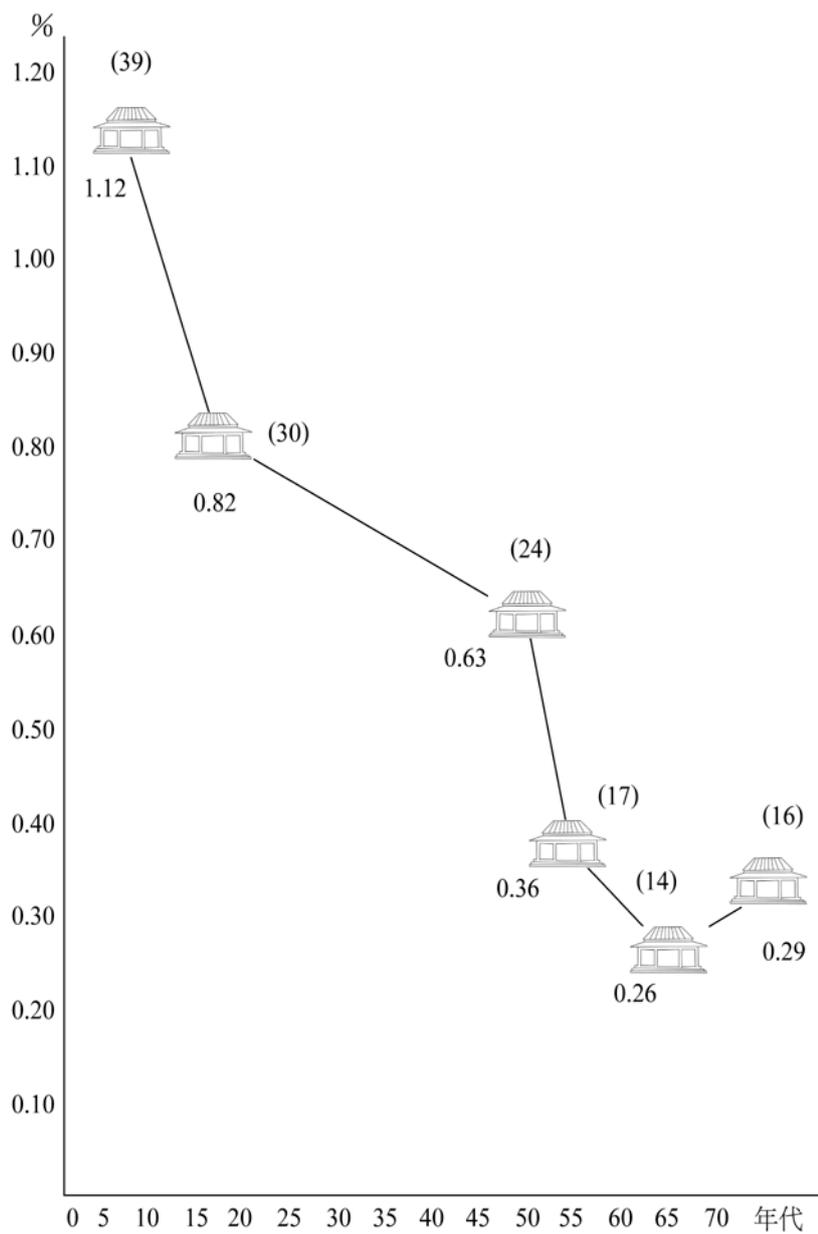
王爺之下受到普遍崇拜的是觀音菩薩及天上聖母；觀音菩薩在佛家本認為是無性的，但民間宗教中卻將其塑成女性形態，可以說這組的兩種神明都是女神。民間認為觀音菩薩是「慈航普渡」，媽祖常能顯聖救護因風發生危難的船舶舟人；當初閩、粵移民要搭乘帆船，遠涉重洋才能抵達台灣，在科技尚稱簡單的明清兩代，從台灣海峽上往返於台閩(粵)之間，實在是一種冒險，故當時的移民經常攜帶觀音或媽祖的香火或神像，以保佑其平安渡海，安居之後稍有發展，也常以觀音或媽祖為其村社之守護神而建廟奉祀。

此外媽祖因據傳說曾數度助清軍平台(施琅平鄭克塽，福康安平朱一貴)，更受清廷列為祀典正神，每年春秋均有例祭。而觀音菩薩受到閩籍移民中勢力極強的泉州三邑(晉江、南安、惠安)人特別的敬拜，故此二種神明在民間能獲得較普遍的敬奉。

後來由於觀音及媽祖的母性形象，不僅漂洋過海要向其祈禱，更進而認定她們是濟諸苦難、救諸眾生的全能神，如同孺子向母親哀懇祈求一樣，觀音及媽祖遂成為民間信仰中，有禱皆應的大靈大顯神祇。雖然現在台灣地區從事浮海營生的人數已經不若以前之多，觀音及媽祖所受到的敬拜卻已普遍深入人心，故其寺廟之數字比率仍保持一個較為穩定的狀態，惟一的大變動是觀音的地位在日據時至光復後這段時間中，有快速的增加，由原來次於媽祖而轉為超越媽祖，其原因乃日人抑道揚佛之結果，在解釋釋迦牟尼部份已有說明。

次於觀音、媽祖的玄天上帝與關聖帝君，從圖 3 中可以看出，這二種神明保持持續的上升趨勢。玄天上帝被認為是北極星的人格化(鍾華操, 1979:126)，移民之初隨船供奉，做為航海指標(李亦園, 1978:46)，故安抵台灣定居後每加崇奉。不過最重要的原因可能是玄天上帝被鄭成功視為守護神，而在明鄭時大加崇祀，《重修台灣縣志》有云：「真武廟，一在東安坊，一在鎮北坊，祀北極佑聖真君(即玄天上帝)；邑之形勝……酷肖龜蛇，鄭氏踞台，因多建真武廟，以為此邦之鎮云。」(王必昌, 1752:176)。基於台灣現在有許多玄天上帝廟相傳係建於明鄭時代，例如：

圖 4 文昌帝君廟歷年比率升降圖



雲林虎尾永興宮、嘉義市玄隍宮及保元殿、台南下營鄉北極殿、高雄阿蓮鄉北極殿、屏東九如鄉北極殿、澎湖馬公東甲北極殿、台南市中區靈祐宮及北極殿等等都是。

關聖帝君自宋以後即以其武勇絕倫、義薄雲天，受到民間普遍之崇奉。明萬曆中進爵為帝，繼又崇為武廟與孔廟並祀(李汝如，1971:284)，從此俎豆馨香，變成明、清政府之祀典正神。台灣之廟祀亦始於明鄭時代。除官建之武廟外，清兵武營及班兵伙館中，亦需供奉關聖帝。民間商賈更相傳帳簿係其首創，而奉為商戶之守護神(仇德哉，1981:6)。故關帝可說是不論官、軍、民等均奉的神明。

玄天上帝及關帝的奉祀在台灣開拓初、中期無疑的受到官方的鼓勵，因此享有較優厚的發展條件，但近年來的發展卻須從另外角度來看。

台灣民眾拜神祈願之處所，除分佈各地的大小廟寺之外，尚可到普通家庭私設的神壇，這些神壇為吸引信徒，除供有神佛之外，常有專任的乩童(武壇)或鸞手(文壇)駐壇，在一定的時間降神，接受民眾的求問。某些神壇的神明被認為特別靈驗者，信徒會一傳十，十傳百紛至沓來，有了足夠的信徒支持之後，常會由信徒捐錢獻地建造廟宇來安奉原祀於家庭神龕中之神。全台灣有多少神壇其數目難以確定，據台北市政府民政局第三科的估計，民國70年僅台北市就有五、六百個神壇，由此可見全台情勢之一斑。

有乩童及扶鸞傳達神諭的神壇較受歡迎，而理想的乩童守護神是那些武藝高強、法力無邊的神明。符合此一條件之神明首推中壇元帥哪吒子，係驍勇善戰之少年神；其次乃玄天上帝，擅長於收妖降邪；關帝本質雖是陣亡怨鬼，現在卻以軍神而被全國民眾所畏敬(劉枝萬，1981:109)。此外王爺亦呈理想的守護神，有些神壇開沙扶鸞，則主祀三聖恩主，即關聖帝君、孚佑帝君及司命真君，而其中以關聖帝君為主。因此玄天上帝及關聖帝君在民間較頻繁的宗教活動中，居於一重要的地位，故其崇奉雖然在開拓初期頗受政治權力支持之助益，但到近年來卻被認為是民間宗教中法力最高強，能夠驅邪鎮煞，保安降福的主要神明，民眾經常的依賴乩童或扶鸞而得到神諭，此二種神明的重要性乃日益提高。

其次一組是保生大帝及三山國王；保生大帝是閩籍移民所奉祀之神籍神明，大帝原是泉州同安人所信奉，但後來似乎變成閩南漳、泉二府所共同敬拜的鄉土神，例如樹林濟安宮保生大帝即是漳州人自泉州同安分靈渡台的(王世慶，1972:12)。三山國王是粵籍客家人專祀之神。這些祖籍神明的信奉，在台灣拓墾初期曾發生極重大的影響，由於敬拜相同的神明，乃形成一股內聚力，凝聚了同一祖籍地的移民形成較固定的群體，以應付早期開闢蓬萊的諸多困難，這些群體常變成今日的村莊、聚落之前身。清朝中葉以後的分類械鬥，不同的祖籍神也變成不同祖籍人群相對抗的號召象徵。

除了保生大帝及三山國王之外，祖籍神明尚有多種，例如：漳州人拜的開漳聖王，泉州人拜的廣澤尊王，永春川人拜的法主公，泉州惠安人拜的靈安尊王，汀川人拜的定公古佛等等多種。圖 3 最下方的一組三官大帝及清水祖師也都是祖籍神明，三官大帝雖是重要的道教祀神，崇信遍全國，但在台灣大多是漳籍人敬拜(上引文)。清水祖師是泉州安溪人的重要敬奉對象。

有關祖籍神明的問題容待下文再討論。

圖 3 中夾在上舉二組祖籍神明中的是中壇元帥及神農大帝，中壇元帥及神農大帝的祀廟數字最近幾年才突破 100 大關，在民國 64 年時二者都是 114 座。一般看來這一組的兩種神明與觀音及媽祖一樣，保持較平穩的情況。前已述及中壇元帥被認為是繞勇善戰，法力高強的少年神，是童乩最理想的守護神(劉枝萬，1981:109)。在移民之初，由於地方尚未開發，瘴癘疾疫時行，天災人禍相仍，移民僅能訴諸超自然力之保佑，除前舉各神外，中壇元帥之法力可做為驅除邪穢災禍之神。神農大帝主稼穡，自古即視其為五穀之神，因此不僅受到從事開地墾荒的台灣早期移民的崇奉，各府縣也都有先農壇之設，由官府出公帑每年例祭，至今政府雖已不再特別鼓勵崇拜先農，其在鄉村地區仍受到農民相當的敬奉。故這二種神明廟祀的比率固然小有升降，大體上卻能保持在 2% 左右的比率，相對上是較為平穩的。

五、圖 3 中有四種祖籍神明：保生大帝、三山國王、清水祖師及三官大帝，這些祖籍神明大都呈現比率降低的現象，如果再加上開漳聖王

(漳州人敬拜)、法主公(永春州人敬奉)，廣澤尊王(泉州人敬奉)，及靈安尊王(惠安人所敬奉)等一併製成表 9 及圖 5，祖籍鄉土神祇的衰退趨勢就更明顯了。

表 9 中所列的各種祖籍神明，除靈安尊王外，數字均略有增加，但就其在台灣區廟宇中所佔之比率來看，其相對的重要性則有減低的趨勢。由若干實證的研究來看，祖籍神明信仰的逐漸放棄，在台灣目前的民間宗教中是一個值得注意的現象，故主祀鄉土性神祇的寺廟數自然相對上是呈減退的。

王世慶研究的樹林鎮圳安里，原有部份安溪人參加三峽清水祖師之祭拜，後來改變成參加三邑人的十八手觀音之祭拜(1972:30)。許木柱研究的龜山岩村漳州人，脫離原本與他們關係密切的桃園景福宮開漳聖王之祭拜，轉而投入鄰村壽山岩觀音廟的祭祀圈(1976:78-79)；故現今已不能再由社群祭拜的神祇，輕率的判斷其所來自的祖籍地。王世慶認為造成此種現象的原因係：「1895 年日本據台而鄉村漸入近代化後，由於交通的發達，社會工商業的繁榮，人口增加，流動頻繁，社會宗教活動更趨融合，宗族祖籍神明之信仰不如往昔濃厚，而漸以居住同一地區之行政村里或鎮為其信仰社區。……神明會及祖籍神明之信仰多由於時勢之變遷，社會組織之更為複雜而致使變質，或廢止，或合併簡化。」(1972:32)。

圖 5 中的各種祖籍神明大都在日據時或光復初即開始下跌，由總體的趨勢來看更為明顯，祖籍神明在日據的民國 19 年達到巔峰，從此之後即開始衰落。圖 5 中有兩個例外，一個是清水祖師，另一個則是廣澤尊王，前者在最近幾年突然有較快的增長，後者則從民國 7 年開始即呈一持續的增長狀況。

清水祖師的問題較為容易瞭解，是由於歸類上的困難所造成的誤差。台灣的神明稱做「祖師」者甚多，故在資料上若僅以「祖師公」做為其主祀神，則甚難判定其為清水祖師或慚愧祖師或浮池祖師等等，因此劉枝萬先生將這些不知名的祖師公另列一類，民國 49 年資料中計有 21 廟，民國 55 及 64 年資料之統計中不知名祖師公分別是 7 座及 9 座廟，但仇德哉先生 70 年資料中記載清水祖師廟 99 座，其中 10 座之主神僅訂為「祖師公」，在不能確定仇先生是否經過查訪後才如此歸類的情況下，

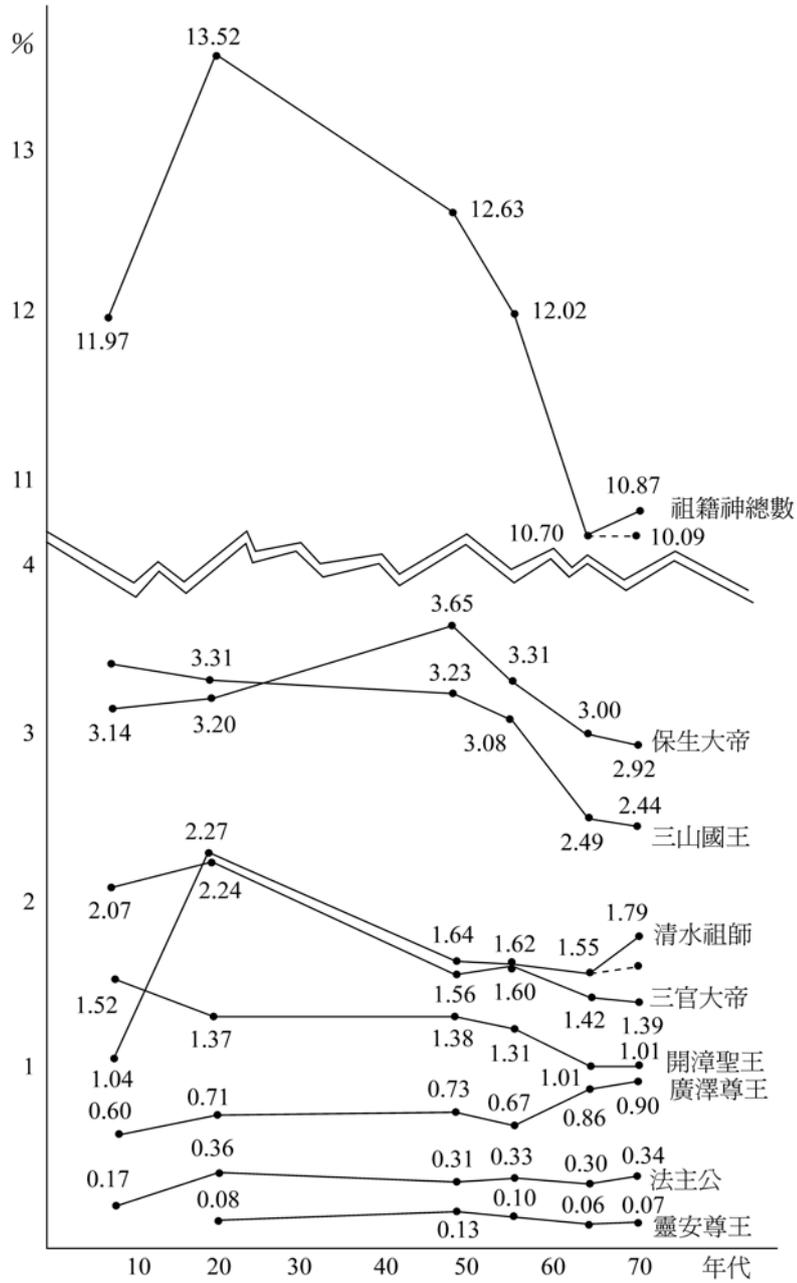
表 9 祖籍神明寺廟數增減統計表

主神別		年代					
		7	19	48	55	64	70
保生大帝	N	109	117	140	139	160	162
	%	3.14	3.20	3.65	3.31	3.00	2.93
三山國王	N	119	121	124	129	133	135
	%	3.42	3.31	3.23	3.08	2.49	2.44
清水祖師	N	36	83	63	68	83	99
	%	1.04	2.27	1.64	1.62	1.55	1.79
三官大帝	N	72	82	60	67	76	77
	%	2.07	2.24	1.56	1.60	1.42	1.39
開漳聖王	N	53	50	53	55	54	56
	%	1.52	1.37	1.38	1.31	1.01	1.01
法主公	N	6	13	12	14	16	19
	%	0.17	0.36	0.31	0.33	0.30	0.34
廣澤尊王	N	21	26	28	28	46	50
	%	0.60	0.71	0.73	0.67	0.86	0.90
靈安尊王	N	—	3	5	4	3	4
	%	—	0.03	0.13	0.10	0.06	0.07
小計	N	416	495	485	504	571	602
	%	11.97	13.52	12.63	12.02	10.70	10.87

我們自不便遽予強行區分，但對照仇著的 10 個主祀「祖師公」的廟，其中 9 座與民國 64 年中的 9 個「祖師公」廟完全相符，倘若同樣的在 70 年資料中扣除這 10 個不知名的祖師公，則清水祖師的比率將略降成 1.60%，升幅就變得不那麼明顯，而祖籍神明總數的 10.87%，將下跌至 10.69%，從日據中期之後，整個祖籍神明之比率在每年的數字上就全部都是下降的了(調整後的比率在圖 5 中以虛線表示)。

圖 5 中的另一例外是廣澤尊王的上升；廣澤尊王的分佈偏於台灣的西

圖 5 台灣地區主祀祖籍神明寺廟比率增減趨勢圖



南，自台中以下至屏東地區，惟近年有向北發展之趨勢，其真正的原因不明，或許與玄天上帝及中壇元帥的情形可以同等看待；因廣澤尊王相傳係一牧童修鍊得道，昇天化神，其神像造形是單盤一腿的少年，與中壇元帥一樣是少年神，常為乩童奉為守護神，因此近年有逐漸受到民間重視之趨勢。

除此二者之外，整個看來祖籍神明自日據之後至近年，確實是每下愈況，固然這是台灣居民與其祖籍地實際交往的障礙，所造成的後果，同時也可以由此點看出日據中末期之後台灣民間宗教已擺脫閩粵原籍地的影響，逐漸陶融成一個屬於台灣本土的宗教體系。

五、民間宗教整體的發展趨勢

從第二節的圖 1 中，我們看到民間宗教的寺廟，在近二十餘年間數量上有相當大的增加，從民國 45 年的 2928 座，擴張到 69 年的 6244 座，二十五年間數量增加到兩倍強，其增長率是 113.25%。但如果把人口增加率加以考慮之後，我們可以發現民間宗教的發展與人口的增加尚能保持一個穩定的關係，此種關係在把圖 2 的數字分期平均加以簡化之後，更能清楚的顯示，圖 6 即是以每五年為一階段，計算各階段平均每萬人中所有之寺廟數。

在此所謂「穩定發展」並不意味著民間宗教的勢力一直保持一枝獨秀的局面，實際上民間宗教自台灣光復後，由於外來宗教的傳入、擴展，已喪失了不少優勢。在第四節表 5 中我們可以看到民國 7 年時台灣區寺廟及齋堂共計 3484 座，而基督教的教會及傳教所總共僅 188 座，幾乎是 20 與 1 之比；民國 69 年時民間宗教寺廟數是 6244，而教堂數口多達 3109，其比例大約是 2 與 1 之比，再根據日據台灣總督府的資料⁴，自明治 31 年到昭和 9 年(西元 1898~1934 年)之間，廟宇齋堂總數與人口數平均起來之比例是每萬人比 7.88 座寺廟，而教堂則是每萬人比 0.49 座，和民國 65~69 年的平均值寺廟是每萬人比 3.35 座，教堂是每萬人比 1.44 座；民

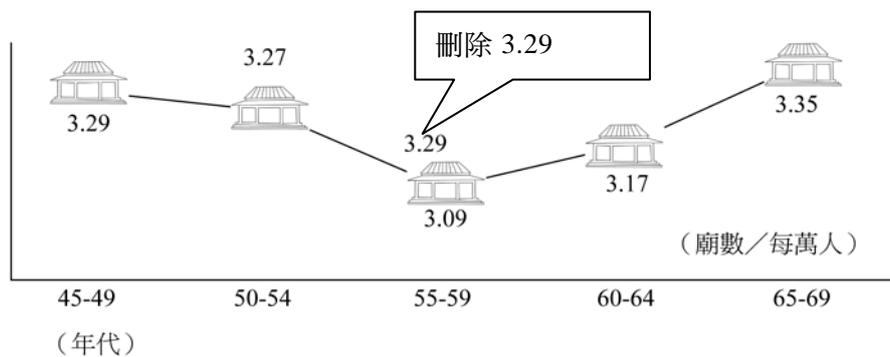
⁴ 該資料有部份闕漏，寺廟部份缺少 1901~1903，1906~1914 等年之資料，教堂部份則缺少 1901~1903 及 1906~1909 等年之資料。

間宗教在台灣區的獨佔局面顯然已經喪失。

若欲將日據時期與光復之後的數字併列比較時，必須考慮以下四項因素：第一、日據時期雖有部份日人遷居台灣，但在我們所能得到的所有日據時期台灣區人口統計中(自明治 31 年至昭和 9 年)，台灣人恒佔各年人口總數的 92% 以上；換言之，日據時期台灣民間宗教的潛在信仰者最少佔全人口的 92%。但是二次大戰後的 5 年間，大陸各省的漢人移民大量的移入，這些其他省市籍的移民約佔台灣人口數的 15%。隨著這些移民的進入，許多天主教、基督教的神職人員及傳道人員也隨之而來，並且展開強力的佈教活動，而外省移民在選擇宗教信仰時，也較易被這些外來宗教所吸收(瞿海源，1982a、1982b)。如此一來，不但民間宗教的潛在信仰者的比率從 92% 下降至 85%，且在短時間中增加了不少基督教堂，兩相影響之下，不僅減低民間宗教的優勢，相對的更提高外來宗教所佔的比重。

第二、與第一點具有相同效果的是光復後基督教、天主教勢力在台灣山地族群居地中的急速發展，各山地村落都擁有一所以上的教堂，因此台灣地區基督教堂總數的 30% 是建於山地村落中(瞿海源，1982a:17)，但山地族群人口數卻僅佔台灣區人口數的 1.5% 而已。大部份的山地族群居地完全沒有任何寺廟存在。這個因素同樣的拉近了寺廟與教堂數量上的差距，不過其影響更稍微扭曲了這兩個數字比較後的意義。

圖 6 台灣區每五年平均每萬人所有民間宗教寺廟數比較圖



第三、台灣近年人口逐漸往都市及城鎮集中，這些市鎮的寺廟在空間上的分佈已顯密集(如台南市及台北市的萬華)，再則地價的高昂及土地的取得不易，使得人口增加最速的地區反成寺廟增加最慢之處。以台北市為例，昭和 9 年(民國 23 年)時人口有 283,085 人，佔當時台灣總人口的 5.45%，到了民國 69 年台北市人口已達 2,220,427 人，佔台灣區總人口的 12.47%。民國 23 年時保守估計台北市有寺廟 100 座⁵，佔總數 3693 座的 2.71%，到了民國 69 年時其寺廟數是 198 座，約佔總數的 3.17%，雖然略見增加，但與人口的增長率相較顯見落後甚多。

第四、台灣若干開發較早的區域，幾乎每一個村都已建立村廟，除非另建新聚落之外，這些古老社區近年建立新廟的誘因不強，因此這些地區人口雖然都有大量增加，寺廟增加的速度相對上卻愈顯遲緩，我們可由一個較極端的例子清楚的看出這種現象。澎湖縣是漢人最早移民墾殖之地，聚落迄今大都具有數百年的歷史，自日據以後其寺廟增加率就遠落後於人口增加率，明治 33 年(西元 1900 年)全澎湖有 10,877 人，寺廟 119 座，昭和 9 年(1934)時人口是 11,201 人，而寺廟齋堂共計 157 座，到了民國 69 年(1980)人口已達 107,043 人，但寺廟卻僅有 142 座而已。在這些老聚落中，民眾投入宗教中的財力、人力雖然不在建立新廟，卻轉移到擴建、翻修已有的寺廟。本文所引用的兩種官方資料，均缺乏此種寺廟重建的記載，但從我們實地的訪查中，對這個現象卻可以提供若干線索。以我們有較仔細資料的澎湖縣及台南市安平區諸寺廟的情況來看⁶，澎湖縣實際調查的 34 座寺廟中，15 座在民國 60 年以後曾有修建，佔 44.12%；安平區 16 座寺廟中，最近整修過的有 11 座，佔 68.75%。保守的估計二個地區內我們訪查過的寺廟，最少有 52%在最近 10 餘年曾做過整建。

近年寺廟的重修整建，除了翻修裝飾舊有的結構外，更趨向追求廟

⁵ 當年臺北市資料並未單獨列出，當時臺北州(包括今臺北市、基隆市、臺北縣)共有寺廟齋堂 550 座。

⁶ 這裏所引用的寺廟數字不包括民國 50 年以後興建者，澎湖部份有三座列入寺廟登記，但其神佛供於普通民宅正廳有若神壇者亦不計。重新修建的寺廟有些缺乏碑記等資料之記錄，亦無報導人可資證明者，雖廟貌極新，在此為求客觀起見，並未列入計算。

貌的華麗壯觀，而有擴大舊規模，增建、擴建之舉，致使台灣的寺廟建築朝向「多層」的高處發展，及「多進」的平面擴張的趨勢，更有甚者，像台北木柵指南宮及高雄佛光山等，不僅寺廟本部的建築龐大，其廟地更大肆擴張，且建立許多附屬建築。

此種舊廟整建的頻率提高，以及舊廟規模的擴大趨勢等因素，也是我們單獨以寺廟數字來看民間宗教發展狀況時，所必須加以考慮的。

簡言之，台灣民間宗教在光復之後受到外來宗教傳入的影響，獨霸一方的情勢已經消逝，但從近 20 年的狀況來看，其擴展的潛力還是可以肯定的。

六、結語

根據前文所述的材料，以及個人的一些大膽推測，在此擬將台灣民間宗教的發展大略分成三個階段。

第一個階段是明末鄭成功勢力入台，漢人移民大量遷入之時起，至清末光緒 21 年(西元 1895 年)台灣淪陷日人手中止。此一階段是台灣民間宗教的萌芽期，這個時期主要是民間宗教自閩粵兩省隨著漢人移民移植到台灣來，當時台灣的宗教信仰、儀式、組織等完全是閩粵祖籍地的翻版，雖然曾有若干台灣地域性的宗教現象產生⁷，可是大致上藉著分香、分靈以及刈香、進香等宗教儀式的聯絡溝通，閩粵與台灣的民間宗教一直保持著一種類似親子的從屬關係。

第二階段是光緒 21 年至民國 34 年的日據時期。這一階段的特色是日人政治力對宗教的干涉。此種干涉產生兩個效果，一方面切斷了台灣民間宗教與閩粵聯接的臍帶，從此開始自立發展成其特有的體系；再則在民間宗教中注入更多的佛教成份，重新融鑄成一個獨特的宗教傳統。

日本殖民政府為鞏固其統治力，自然不願台灣漢人與中國本土有太

⁷ 例如開闢初期，由於水土不服、衛生條件、疾疫時行及與高山族的爭鬪等因素，造成移民的大量死亡，而交通條件的阻隔，更使這些死者不能歸葬故土，為安慰這些無主孤魂，有應公或大眾爺的祠廟，往昔佔有很重要的地位；後來再加上械鬥及內爭的頻仍，又產生義民爺的崇拜。雖然我們缺乏清代的資料，但從表 4 中華民國 7 年、19 年的資料，可以推測這兩種祠廟早先所佔的比重應該是很高的。

多的接觸，尤其是民國 26 年中日戰爭爆發後，更視中國為敵國，在其控制下的台灣漢人移民自此與閩粵祖籍地的連繫幾乎完全阻斷。二次大戰後兩地的交通雖曾一度恢復，不到幾年此種交往又告斷絕。隨同兩地連繫的終止，台灣民間宗教不能再從閩粵的寺廟及其他宗教中心獲得必要的支持及協助，乃不得不停止其對祖籍地的依賴，而開始自立的發展。我們可以看到日據中期後，各種做為地域性移民群體認同象徵的祖籍神明，在整個民間宗教裡的重要性日趨下降(參看表 9 及圖 5)，此種現象不但顯示原籍閩粵的漢人移民，已在新居地產生出鄉土的感情，原本的祖籍鄉貫的觀念日淡，同時更呈現出民間宗教脫離閩粵祖籍地影響的明顯徵象。

其次，日人由於政治上的考慮，在宗教政策上採取「抑道揚佛」的原則，促使在民國 7 年時數量極少的佛教寺院(見表 5)，在短時間內有了極快速的增加(參看表 2 及圖 1，台灣光復後早期的佛寺數字)，前文對此已有論及，不再贅述。惟在此必須略加說明的是日據時代佛教勢力勃興，對民間宗教的影響。第三節中已討論過民間宗教本已揉合極多的佛教元素在內，其影響自不言可喻，但除此之外，佛教對民間宗教的發展可能還有其他的影響。

如果我們能同意表 5 的資料較接近民間宗教第一階段的發展狀況，則我們或可推知日人據台之前，台灣漢人從閩粵傳入的宗教形式是綜合儒、釋、道三家的中國傳統民間宗教，而純粹的佛教寺院在當時的台灣勢力極微。可是當日人使用政治力造成佛教勢力在台灣地區突然的增長之後，我們有理由相信，各地普遍增加的純粹佛教寺庵，必會對民間宗教的信仰體系產生相當的衝擊。雖然由於資料的不足，目前尚難以明確指出日人提倡佛教，對民間宗教實質的影響何在，這個問題只有期諸來日做更進一步的研究方能解答，但筆者個人以為此點正是台灣民間宗教發展過程中的特殊環境條件，必會使其產生若干異於閩粵祖籍宗教傳統的元素。

第三個階段是光復後迄今近 40 年的期間，這個階段的特色是激烈的社會文化變遷。首先是日本人勢力的撤出，使得壓抑多年的民間宗教活動獲得紓解，原先為順應日人要求，登記成佛教的一些寺廟逐漸的更正

過來，造成若干資料上佛教寺廟數的衰退。其次是大陸撤退後，其他省籍移民的大批遷入，及隨之而來的大批基督教各派的宣道人員，在其強力的佈教組織及活動發展之下，民間宗教在台灣獨佔性被打破。

但其後由於經濟水準的提高，交通條件的改善，民間的進香活動日益蓬勃，其他的祭典與宗教儀式在較佳經濟力量的支持下也愈見盛大。民間的寺廟也漸漸受到影響，能夠獲得較多的財源加以維護整修，同時為了吸引遊客、香客，某些寺廟的建築規模有擴大的趨勢，在此種情況下，以寺廟絕對數量做為民間宗教發展的指標時，就有特別加以考慮的必要。

社會文化條件的變化，也導致若干性質特殊寺廟祀神的地位發生變化，例如：王爺、有應公及各種祖籍神明的相對比重之下跌，關聖帝君及玄天上帝的重要性之升高。比較表 4 日據時代及光復後的資料，可以看出同一階段寺廟祀神的排行相當一致，而兩階段之差異亦截然可以區分，似乎可預期未來社會文化的變遷，仍會導致各種廟神的興衰升降。

總結而言，脫胎自閩粵宗教傳統的民間宗教，歷經數十年與發源地的隔絕，以及面對台灣地區特有的社會文化條件之變遷，已經逐漸的本土化，成為本地區中一個具有特色的宗教系統，其間雖然遭逢外來宗教傳入及其強有力的宗教組織及佈道活動之威脅，卻由於其在台灣數百年的發展過程中，已與一般民眾在食衣住行的日常生活中，以及政治、經濟、社交等等社會生活中，都產生緊密而不可分的關係，故從最近 20 年的趨勢來看，民間宗教仍具有相當的發展潛力，此種潛力的發揮似乎並不因為台灣近年教育水準的提高，而對此有所侵蝕。

附註:

余光弘先生參加本人主持的「三十年來台灣地區各類宗教變遷趨勢之初步研究」計劃，負責民間宗教寺廟調查資料的分析。收錄在本書中的論文是余先生根據研究報告中有關民間宗教部分改寫而成，這篇名為《台灣地區民間宗教的發展寺廟調查資料之分析》，是將歷次各種政府的寺廟調查資料，加以整理分析，來探究台灣大多數所信奉的民間宗教變遷的趨勢。在歷史和趨勢分析中，研究者所需要的是長期的可以做比較分析的資料。在宗教方面，從日據時，政府就做過幾次全台地區的寺廟調查。余光弘就根據研究計劃小組所整理出來的比較分析的資料，撰成本論文。這是一篇根據所有的寺廟調查資料完成的學術論文，該文出版後經常被引用，可說是有關這方面研究的經典作品。本書作者徵得余光弘先生的同意，將這篇論文收入本書，作為重要的附錄。

參考書目

丸井圭治郎

1919 〈台灣的宗教(下)〉,《亞洲民俗社會生活專刊》,第57輯。民國63年。台北(原書是日據大正8年,台灣總督府出版)。

王世慶

1972 〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉,《台灣文獻》23(8):1~38。

王必昌

1952 〈重修台灣縣志〉,清乾隆17年,《台灣文獻叢刊》第113種。台北:台灣銀行。

文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二

1975 〈西河的社會變遷〉,《中央研究院民族學研究所專刊》乙種第6號。

仇德哉

1981 《台灣廟神傳》(三版)。斗六:信通書局。

李汝如

1971 《台灣省通志》,卷二,人民志,宗教篇。台灣文獻委員會。

李亦園

1978 《信仰與文化》。台北:巨流圖書公司。

李叔還

1978 《道教要義問答大全》。高雄:豐華印刷公司。

許木柱

1976 〈岩村的宗教活動〉,《中央研究院民族學研究所集刊》42:73~94。

曾景來

1927 《台灣宗教的迷信陋習》。日昭和13年。台北:台灣宗教研究會。

董芳苑

1975 《台灣民間宗教信仰》台北:長青出版社。

台北市政府民政局

1977 《台北市寺廟導覽》。民國66年。

台灣省政府民政廳

1975 《台灣省各縣市寺廟概況表》。民國64年。

劉枝萬

1960 〈台灣省寺廟教堂名稱主神地址調查表〉,《台灣文獻》11(2):37~236。

1961 〈南投縣風俗志宗教篇稿〉,《南投文獻叢輯》(9)。

1963 〈台灣之瘟神信仰〉,《台灣省立博物館科學年刊》6:109~113。

1966 〈台灣之瘟神廟〉,《中央研究院民族學研究所集刊》22:53~95。

1967 〈台北市松山祈安建醮祭典〉,《中央研究院民族學研究所專刊》之14。

1974 〈中國民間信仰論集〉,《中央研究院民族學研究所專刊》之22。

1981 〈台灣的靈媒——乩童〉,《台灣風物》31(1):104~115。

鍾華操

1979 《台灣地區神明的由來》。台灣省文獻委員會。

瞿海源

1975 〈萬華地區社會態度的變遷〉,《中央研究院民族學研究所集刊》39:57~83。

- 1976 〈岩村居民的社會態度〉,《中央研究院民族學研究所集刊》42: 97~117。
- 1981 〈我國宗教變遷的社會學分析〉,朱岑樓編:《我國社會的變遷與發展》,頁357~396。台北:東大圖書有限公司。
- 1982a 〈台灣地區基督教發展趨勢之初步探討〉,《中國社會學刊》6: 15~28。
- 1982b 〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉,《中央研究院民族學研究所集刊》51: 129~154。
- Baity, Philip Chesley
1975 *Religion in a Chinese Town*. Taipei; *The Orient Cultural Service*.
- Diamond, Norma
1969 *K'un Shen: A Taiwan Village*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc.
- Feuchtwang, Stephan
1974 City temples in Taipei under three regimes, in Mark Elvin and G. William Skinner(eds.): *The Chinese City between Two World*. Stanford: Stanford University Press.
- Jordan, David K.
1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religions in a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.