

日據時期台灣民間信仰的發展

陳 秀 蓉

一、前 言

「民間信仰」並沒有明確的概念及定義，一般而言，只是對比於有系統的宗教而言，它沒有創教的教主、沒有既定的儀式及教義經典，僅自然發生於民間，經過長久時間的傳承而流傳¹。所以「民間信仰」是經長久時間流傳而形成的，不但沒有教主、經典、既定儀式，就連「宣教的管道」也沒有，於是造成民間信仰通常與當地的居民生活結合在一起，形成一種「文化現象」，是由信徒自己認同而構成²。而關於台灣民間信仰的範圍，根據林美容對「台灣民間信仰」的定義，「指台灣漢人之所有超自然信仰以及與超自然信仰有關的思想、儀式、組織、活動、事務等。」³事實上，許多學者對台灣民間信仰的定義各不相同，有些學者也將除漢人以外族群（例如：平埔族、原住民）的信仰也列入，但此種定義範圍過大，非筆者所能兼顧及探討，所以本文僅依林美容的定義，將台灣的民間信仰視台灣漢人的民間信仰。

在日據時期總督府宗教政策下，台灣的民間信仰逐漸脫離了閩粵祖籍地的信仰色彩，並且隨著社會變遷，「現代化」的生活方式影響了傳統台灣民間信仰，呈現不同的發展情形，並因此衍生出不同以往的新面貌。

本文可補充《認識台灣（歷史篇）》第七章日本殖民統治、第八章日治時期的教育、學術和社會部分，對於「皇民化運動」下對台灣的民間信仰採取何種政策及藉著以「民間信仰」為中心，觀察日據時期的社會變遷；同時因為民間信仰在日據時期變遷及發展，而在戰後呈現另一種型態。

二、日據前的台灣民間信仰

荷據時期荷人完全為經濟利益而佔台，宗教只是其達成目的手段，為了開發台灣內部資源及維持秩序，便以宗教教化原住民，宣教士與原住民雜居共處，學習原住民語言及習俗而進行傳道，甚至把聖經都翻譯成原住民的語言，同時把荷蘭人的施政方針也加進聖經中⁴，故收效頗大，而且宣教士的權限，包括了傳教、教育、行政及司法權，故曾有將四社巫女兩百人放逐的記錄，可見其對原住民崇拜偶像之風極端排斥。但是荷蘭人對原住民的傳教固然成功了，對來自中國大陸的漢人的傳教卻失敗，荷蘭人當時曾利用種種手段，威脅利誘大陸移民改信耶穌，可是漢人移民們卻都堅信自己固有的宗教。

在明律及清律中，除了對儒家聖賢有特別祭典外，對於其他民間宗教皆採放任態度，任其自由發展；雖然清代偶有廟封創建、重修的紀錄，及屢次勸戒淫祀陋習的記載，其目的都在宣揚名教、移風易俗，並無意加以政治控制。以清代為例，清時的台灣，寺廟儼然是一種村落的自治機關，在都市裏就是一種具有權力與武力的商人行會之自治機關，如艋舺的龍山寺，就是泉屬晉江、惠安、南安三邑商人行會「行郊」的自治機關，擁有雄厚的財產和強大的武力，對官府行政亦具有影響力，在清代時官府常有向寺廟示弱的情況出現⁵，可見清代的寺廟在地方上擁有龐大的勢力。所以日據前台灣的宗教政策多採消極的管理方式，未曾出現強力控制的情形，台灣民間信仰在日據前的發展，未曾經歷強大的控制而有明顯的變遷。

由於台灣在日據之前，並無較具體的宗教政策，所以台灣的民間信仰在日據前的發展未受控制，自然呈現明顯的混合特性及強烈的移墾色彩。台灣的主要移民來自中國東南沿海各省，所以台灣的民間信仰可以說是閩粵地區民間信仰的延伸。渡海來台的移民必須經歷海上的風浪之險，即使幸運渡過風浪，也可能會遭遇海盜的威脅，加上清初政府曾頒佈渡台禁令，大批移墾者仍須冒偷渡的風險，於是人為加上自然的障礙，使渡台的移墾者必須承受各種困難，移民者為確保渡海過程平安，便冀望家鄉神明的保佑，但神像攜帶不易，所以習慣將家鄉的香火帶往台灣。早期移民舉族搬遷者很少，多以個別方式渡台，在缺乏宗教或家族可資援引的情況下，往往藉同鄉或同村的關係，整合成一較大勢力，此時原來同一

方言或同一地欲所供奉的神祇，自然被引為團體整合的象徵，如漳州人拜開漳聖王、同安人拜保生大帝等⁶，這些祖籍神，逐漸成為聚落的保護神，在台灣傳統農村中發揮了極大的整合力量。移墾者雖平安到達台灣後，又須面對瘴癘的折磨，使人們在精神上自然依賴於醫藥之神，諸如神農大帝、保生大帝與瘟神，均於此時來到台灣，養成對醫藥神的依賴。

在移墾社會下，以祖籍相同所形成的社會團體是社會上最重要的團體，不同祖籍的人擁有自己的神明，形成具有社會功能的「祭祀圈」，而以地方寺廟團體為聚落的重要據點。所謂「祭祀圈」是指為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位⁷，因此「祭祀圈」在地方組織行政上有相當重要的地位，而祭祀活動是社會團聚的主體，所以寺廟常成為地方聚落的核心。這種情況造成日據後期，日人為徹底實行「皇民化運動」而破壞地方寺廟，希望破壞地方結合的勢力以利統治；另一方面也希望藉此切斷台灣與閩粵地區連繫關係的精神中心。台灣民間信仰在此種背景下，便發展出其獨有的特性，如儒釋道三教混淆、海神信仰特盛、只求靈驗不求神格的功利主義、多元的社會功能、及不具排他性而崇拜雜神與傳說神⁸。

至於海神信仰特質的產生，與台灣的地緣因素有關，尤其渡台移墾時須面對海上風險，為求航行平安，所以對海神的信仰格外殷切和尊崇。而台灣民間信仰的功利主義至今仍十分明顯，台灣民間求神通常只問靈驗與否而不問神格。由於台灣民間信仰的混雜性、宗教儀式多樣的特性，從日據時期出版有關台灣民間信仰的書籍中，可以發現日人常將之視為陋習或迷信。如曾景來在1938年所出版的《台灣宗教·迷信陋習》，在其自序中認為台灣民間信仰是所有迷信陋習的根源，所以在自序末了，又再度提醒統治當局應對此加以導正，以使教化工作達到良好的收效：

島民的年節行事及婚喪喜慶等禮數，仍存在著色彩濃厚的迷信陋習，而陋習之多與傳統信仰有密切關係，……以徹底皇民化為目標的生活改善，以及迷信、陋習等的打破，必須先對其溫床，也就是民間信仰再檢討。……現在所謂的台灣宗教，堪稱是自然崇拜與精露崇拜相混淆的原始宗教，其信仰內容，皆屬現實的利己主義者⁹。

三、總督府對民間信仰的政策

日據初期兵荒馬亂，大部份寺廟多被軍隊佔用，對於神佛像與嚴物佛具，無所顧忌予以破壞，因而導致台灣民衆反感而有礙施政¹⁰。在台灣總督府首任總督樺山資紀所發表的「治台宣言」中，強調對於一般順從的台民，皆採綏撫政策；在宗教舊慣信仰方面也是採此態度，表示尊重台灣人的固有寺廟，並認同宗教信仰為秩序之本源，不容許軍隊繼續破壞寺廟¹¹，但當時局勢未定，無從顧及台人宗教，只好任其自然發展，任由軍隊破壞。直到全島政治較上軌道，總督府提出只要不致危害公序良俗，對於宗教設施均予公認，僅偶有警務上的取締及財產法上的變動而已。之後歷任總督所實行的政策也都採安撫、放任的態度，大致能保持台灣的風俗習慣及寺廟信仰，但同時也對於台人寺廟進行調查行動，以利殖民統治，明治 32 年 (1899) 7 月，頒佈〈依照舊慣之社寺廟宇等建立廢合手續〉，規定各寺廟、齋堂、神明會等，應至地方管轄長官處清楚登記各項資料，如名稱、地址、創建年月、財產等，希望對於台人寺廟的建置能有所瞭解，但未有良好成果。但總督府為了鞏固其統治的基礎，必須對於異民族的習慣和社會制度有所瞭解，故在明治 34 年 (1901) 成立「臨時台灣舊慣調查會」，對台灣舊慣進行調查¹²，結果認為在台灣的佛、道教墮落的情形相當嚴重，幾乎已至不足信賴的地步，尤其是宗教的佈教者如僧侶、道士素質不良，更是不堪信任¹³。

至於此時日本採放任態度的原因，蔡錦堂認為此與台灣的殖民地性格的決定有關，意指日本統治台灣的重點在朝資本主義發展，偏重於經濟利益的取得，所以對其他方面採取較放任的態度；此外，也與後藤新平的「舊慣溫存」政策有關，所以在宗教方面，對台灣傳統宗教採取溫和的放任態度¹⁴。矢內原忠雄在《日本帝國主義下的台灣》書中提及：

日本佔領台灣的結果，雖在政治、資本及教育上，壓倒並驅逐了台灣原來的勢力及外國的勢力；惟有關於宗教，日本人的活動不甚振奮；對於台灣人原來的寺廟信仰及外國基督教宣教師的傳道幾乎完全不能染指。在佔領台灣後，日本的神佛教及基督教雖與之俱來，但僅與住在台灣的日本人發生關係，即其活動並不影響台灣人及先住民¹⁵。

矢內原認為日本經營台灣，在經濟、政治等方面都有相當的強勢，且有成效，但卻難以在宗教上排除原來的勢力，成功控制台民，應該與日據初期日本政府對台灣宗教採取放任的態度有關。

直至大正初期，發生許多大規模武裝抗日事件皆與宗教寺廟有關，如大正元年(1912)的林圯埔事件、大正4年(1915)的西來庵事件等。事件平息後，管理當局深覺寺廟調查工作不可忽視，便著手進行宗教調查¹⁶，但後來因台灣宗教情況至為複雜且準備期間短促，導致結果不彰，大正5年(1916)便告一段落；之後又以學校教員及當地警察為調查員，但因調查員學識較低，調查項目取捨繁簡不一，填表記載也參差不齊，故也未達預期的效果；接著又頒佈「依照本島舊慣寺廟之設立廢合辦理案」，由民政長官通飭各廳長，對於寺廟之建置逐漸加以限制，於是寺廟調查已有雛型。大正6年(1917)，在各廳設置專辦宗教事務人員，繼續進行調查，大正6年(1918)陸續編訂《寺廟台帳》（寺廟登記簿）、《寺廟調查書》、《神明會祭祀公業台帳》；大正8年(1919)，由總督府編修官丸井圭治郎整理成《台灣宗教調查報告書》，其內容以探討台灣民間宗教為主，此份報告書內容豐富，故成為日後宗教調查的範本。

在進行各次宗教調查後，總督府對台人寺廟的控制便有所依據，並下令將《寺廟台帳》列入永久保存的重要檔案，嚴飭下級機關，經常注意動態以切實力行，且於大正8年(1919)11月，由民政長官通飭「宗教台帳異動報告辦理案」，所以調查份量遞年增加，至日據末期，裝訂成冊者，竟達六十大冊以上，充分發揮殖民政府的控制力¹⁷。大正11年(1922)4月，由總務長官通飭各州知事「教務所、說教所、寺廟之設立廢合等辦理案」，規定將來准予設立時，事先應慎重調查，避免浮濫。大正7年，設置「社寺課」成為監督台灣民間宗教的單位；又設「南瀛佛教會」，對台灣民間宗教進行監督、指導，成為日本政府對於台人宗教限制取締的民間組織；同時日本政府蓄意傳入其本國之佛教，大正14年(1925)頒佈「任日本人僧侶為本舊慣寺廟、齋堂之住持或堂主一案」，之後便經常推薦日人僧侶擔任台灣寺廟的住持或堂主，以為抵制台人寺廟與齋堂的強有力措施，同時監視控制台人宗教。

日本當局對台灣宗教的控制，採取漸進而深入的方式，直到戰事擴大，開始進行彈壓手段，嚴格取締；同時也積極進行教化運動，配合「皇民化運動」而有

相關的控制宗教措施：例如「部落振興運動」、昭和9年召開「台灣社會教化協議會」、昭和11年有「民風作興運動」，然後進入「皇民化運動」、「皇民奉公運動」，其運動的精神中樞，著重於宗教政策的施行，掌握台灣人的宗教信仰，以達到徹底的皇民化。隨著教化運動的展開，建造神社，奉祀大麻的政策愈受重視、愈強調神社崇敬等敬神思想的普及以求徹底同化，於是便開始提出要求改善台灣民間的宗教、寺廟、演劇及講古等方面的政策，日人視台灣的民間信仰為迷信及陋習，如破除有關地理師、巫覡、術士等迷信，改善童養媳、殯殮、啼哭等陋習¹⁸。昭和9年，總督府確立「一街庄一社」的政策，即每一街、每一庄均須建造一座神社的方針，希望將神社塑造成地方教化的中心，取代以往寺廟的功能。台灣社會教化傳統上以寺廟為主，社區活動或談天、休息、公布社區事情等都是以寺廟為中心，以大正4年的統計數字來看，當時全台灣漢人人口數約為3400000人¹⁹，當時台灣共有寺廟宗祠約11400座²⁰，亦即每300人左右就擁有祠宇一間，其比率相當高，更可見寺廟在漢人社會中的重要性，神社若要取代寺廟的這些功能，勢必就要將寺廟打倒，於是後續就有所謂「寺廟整理運動」，在家庭中則希望使神棚和大麻成為家庭的精神中心，所以便有「正廳改善運動」。

而1938年進行「寺廟整理運動」，所訂之寺廟整理原則中，內容包含寺廟的合併、拆除、神佛像的撤除、合祀、燒毀的工作；對於佛教寺院迫令其分別依附於日本佛教之各宗派；對於通俗寺廟則要求寺廟以全廢為原則、祀神須改為純正佛教或儒教之神佛，又強迫其將廟宇屋脊兩角拆除，改建為日式殿堂；至於神佛像，土塑者予以摧毀，木雕者除部份送往政府研究單位典藏外，大部份予以燒毀²¹，美其名為「寺廟諸神升天」。推究「寺廟整理」的原因，根據宮崎直勝的說法，是寺廟信仰阻礙本島文化向上、違反國民精神、阻礙建康社會思想的發展；在宮崎直勝所提出的理由中，一再強調寺廟信低的低俗性格阻礙台灣的發展，但事實上，寺廟整理是小林總督的皇民化政策之一，其形成原因當然不僅是針對寺廟的特質，而是因應整個局勢與宗教政策的改變所造成的²²。但是「寺廟整理」的推行，在中央和地方有不同的作法，因總督府沒有提出整理的方針，因此各地狀況不同，當時以中壢郡執行最力，但是廢廟行動在中壢實施後，立刻引起民心不安，在台日籍僧侶及學者都不主張採取此強迫手段，於是透過國會議員在帝國會議向政府提出質詢²³。但總督府則以皇民化運動讓台灣人精神日本

化爲歷任台灣總督努力的目標，陋習之打破爲皇民化運動之一環，寺廟與迷信邪教相依附，整理有助於陋習之改良，所以未停止整理的趨勢。

《台灣日日新報》裡報導一段焚燒台人祖先牌位的情形，可以瞭解當時官方的態度及立場，日本人視台人祭祀祖先牌位之舉爲陋習、浪費且不衛生，視燒毀牌位爲理所當然，甚至民間信仰的神佛像與掛軸等亦難逃撤除或燒毀的噩運。在燒毀祖先牌位及神像後，要求台灣所有家庭都奉祀神宮大麻，並強調必須安置於廳堂，使之成爲家庭精神生活的中心，台灣民間信仰及習俗於是受到打擊。

但「寺廟整理」最後消失於無形，因整理結果造成台人強烈反彈及日本佛教宗派抗議，加上英美兩國以台灣爲例，向東南亞各國宣傳：若被日本攻佔，信奉基督教、回教及華人傳統信仰者，必受宗教壓迫，強迫建立日本神社²⁴。於是在各方壓力之下，日本首相東條英磯只好公開宣布「尊重友邦固有宗教」政策，台灣總督府在國家政策的轉向下，廢毀寺廟事件暫告停止，只好計畫採取漸進的「淨化台灣宗教方針」，要求對民間宗教樹立正確的理念與瞭解、轉導台灣民間宗教朝向日本國家神道及確立國家精神中心的神社²⁵。但這些理念方案在計畫階段中，日本就以忙於戰事，至日本戰敗，這些較緩和的方案未能實施。

台灣人家庭廳堂之中心除了安置「神棚」奉祀「神宮大麻」外，並勸導民衆將祖先牌位更換爲以「皇民始祖」爲主軸的祖靈舍，配合皇室之春秋靈祭，行神道式之祖靈祭祀，由此更可見其改造台灣人的精神結構的居心。直到中日戰爭結束，台灣的傳統以神佛道爲主的民間信仰的精神生活樣式，至少在「外表」已被日本神道的生活樣式所取代。

四、社會生活的轉變與民間信仰

馬若孟 (Romon Myers) 曾利用 1905 年的舊慣調查會經資報告資料算出，一個擁有兩甲地的茶農，幾乎全部收入都用在吃的上面，稍微寬裕些的農夫，有 44% 的收入都用在吃的上面；37% 花在拜拜、廳酬、冠婚喪祭等禮儀活動上；穿、住各佔 3%；教育佔 0.5%；交通佔 7%；其他佔 5.5%²⁶。可見農民很願意花錢在宗教祭祀上，因爲無論生活情況如何都須要拜神、謝神，所以一年裡，農民的生活以各種神明的祭典爲主軸，更可見「迎神賽會」活動對民衆的意義及重

要性。宋光宇認為在日據時期，由於現代化商業習慣的傳入及商業體系的建立，商人為了拓展商品的銷售管道，促成迎神活動「變質」，使迎神活動與商業發展相輔相成²⁷。

透過《台灣日日新報》上對迎神情況的描寫可以發現，諸多迎神活動，如媽祖遶境、城隍誕辰等，常出現摩肩擦踵的盛況，這可能與當時交通較便利，吸引周遭鄉鎮地區的民衆前來，所以會比以往的迎神活動更熱鬧；況且各商家刻意創造「盛況」，常會邀請官方人員、同業或相關業者參與盛事，故祭典規模更大：

台北茶商鋪家金協和媽祖遶境。……沿道觀客，甚形擁擠，康莊大衢，幾至肩肩相摩。蓋例年稀見之盛況也。……東邀主要官民，同業者及茶業關係者，于自宅開祝宴²⁸。

趙祐志在《日據時期台灣商工會的發展》中提到，當時商工會常以許多方式進行商品推廣販賣，其中一種策略是藉「廟會」人潮，舉辦「廟會聯合特賣會」以推銷商品，廟會原由地方鄉紳主辦，但商工會成員發現舉辦廟會有「振興市況」的功能，所以商工會的角色逐漸成為主辦者，更成為地方小傳統文化的主要贊助者²⁹。商人在迎神賽會活動裡，扮演幕後資助者的角色，被視為理所當然的慣例，於是他們在活動中推出各種廣告花招，利用廣告看板，藝閣遊行活動五光十色，花招百出，宛如今日「花車遊行」，其方式是由各類商團個自準備「藝閣」供人觀看，組成隊伍以壯大聲勢，藉此吸引更多民衆前來，活絡商機：

新竹街（並）五十三庄主催之三朝，酬恩福醮，聞經焦款……。更擬恭迎觀音、城隍、媽祖、東嶽大帝諸神佛繞境。其行列有米穀商團、生魚商團、藥種商團……飲食商團、銀紙商團等共三十餘團，著手準備蜈蚣閣、詩意閣等，屆日要在竹蓮寺日取齋，然後依定路關巡迴各街庄³⁰。

在建醮活動方面，也少不了有商業集團贊助，在商團相互協議之下，分別提供各醮「柱首」，藉此宣傳「企業形象」：

基隆市慶安宮。本年舊七月二十六日蘭盆盛會。……昨集有志。在該廟協定主會柱首林振興商行。主醮柱首新吉發商行，主壇柱首三陽公司與基源商行……³¹。

在市況蕭條時，更需要聯合地區內各個行業的商團，舉辦大型的迎神活動，

一來不但可請神明保佑生意興隆，更可以在實際行動上創造商機。因為一般民衆平時少有時間上街採購手品，常利用參觀廟會時，趁便購買用品，商人在活動中促銷商品。這種例子經常可見，商人並且相信在迎神活動過後，確實已使市況轉佳，故樂此不疲³²。

各村庄男女前來晉香，順便赴市上購買雜物，門市生意爲之一振。自北港朝天宮落成以來，至今已歷三年，不再南來。者番臺南諸商店以邇來市況蕭條，有協議於舊歷三月間，向北港請迎天后，以圖恢復市況。聞贊成甚多，不日將簽舉妥人，赴北港與董事爐主交涉³³。

在迎神活動日漸增多的同時，社會上也出現了批評檢討之聲，《台灣民報》上常出現所謂「維新會」、「青年會」宣傳改正迷信的觀念，並在迎神會場散發傳單，希望民衆停止迎神活動，並認爲官方單位不取締此活動，是一種愚民政策的表現，急呼台灣民衆要自覺，有篇檢討贊成迎神與反迎神的報導，其大意爲：贊成迎神者的理由不外是要利用迎神賺錢，如自動車、人力車、旅館、飲食店都可以發大財，所以藉迎神機會，以恢復沉滯不振的市況，得以吸收附近村落的金錢；而反對迎神的理由是，認爲盛夏的迎神活動不僅有礙衛生，對於站在藝閣上「雛妓」也不人道，況在迎神所花費用與所得利益相較，實在有損無益，只會使市井小民痛苦，所以批評迎神風俗竟更較往年熱鬧³⁴。可見在諸商家努力以迎神活動振興市況的同時，總督府的態度似乎也是有些搖擺不定，因爲常有地方官員參加各項祭典的紀錄，而另一方面卻發現總督府頒佈各項取締的條文，台人知識份子才會對此大加撻伐；而社會上也公認迎神活動的進行，早因商人贊助而帶有十分濃厚的商業色彩，參加民衆目的已不同以往單純的宗教目的，更想藉參加活動購買物品，台灣民間信仰的儀式因此熔出商業特色。

台灣民間信仰在日據時期商業系統之下，已經在外在儀式上有前所未見的變化。此外交通系統、電力應用的發展也間接影響了民間信仰的發展，如交通便利促成各地廟宇互相合作，協調迎神遶境，民衆也因交通便利，願意至他地朝拜神明，或參加大型迎神賽會活動；而電力使用則出現在迎神隊伍的廣告上，使迎神活動更多采多姿。在日據時期社會逐漸「近代化」的影響之下，使原本已具「功利特質」的台灣民間信仰，呈現更明顯、實際的功利目的。

在日據之前，台灣的民間信仰裡一直就有迎神除疫的習俗。台灣的自然環境導致疫癘橫行，民衆面對流行惡疾無力解決，只有求助神明，另一方面則認為疫癘乃是神明發怒故降禍給人，但不管是何想法，民衆皆希望以神明的力量來消弭災禍，故常有迎奉各種「保健」性質的神明的活動，如保生大帝、媽祖甚至城隍等迎神遶境活動。當時民衆驅逐疫氣的方法有很多種，如造塔，此種「造塔」習俗由來以久：

古來台俗，在於端午節，童仔相聚集合瓦片，於路旁製作三五層之小塔做為遊戲，然而近來其風漸漸移至大人，且將此用至除疫之方法，凡若於流行疫症，民間平常集合做塔，希望以資消除疫癘，如今此種民俗復原亦有欲罷不能者³⁵。

至此之後，每發生疫病，衆人皆循舊慣迎神，一但無功效，就採「造塔」的方式驅疫：

造塔之習俗，起自甲申年疫氣流行之際。台人初不知有消毒之法，因仗神驅逐，而猶不能遽滅，乃在艋龍山寺口，雕造兩座磚塔，依七層之模樣，名曰「太平寶塔」。……厥後，如遇天氣不順，亦有造以成一條之俗例。例及去年，疫症發生，新舊街先行倡造³⁶。

日據初期，總督府不但已注意到台人迎神驅疫的風氣，並持批評的態度，但重點放在迎神的花費過多上：

臺地風俗最好迎神賽會，蚶當天時不順，人口不安之秋，好事者愈藉祈禱上下神祇，以為驅除疫癘之舉，踵事增華，此唱彼和，雖靡廢多金，而亦有所不惜也³⁷。

這種批評迎神除疫的觀點，可能與日據初期對衛生防疫的推廣態度，採取較軟性的勸導方式，未注意到迎神除疫習慣對防疫措施或公共衛生有影響。以新庄街為例，日據初期曾因花費過多而停辦迎神普渡活動，但三年後，該地發生瘟疫，又使許多人死亡，造成民衆抱怨，認為此為神靈發怒，降禍給新庄街民，之後地方商紳商議再次舉行迎神普渡活動，才使怨氣稍息。可見當時民衆仍深信迎神驅疫的功能，即使政府宣導普渡乃浪費的行為，一旦疫病再生便又尋求神靈幫助：

新庄街爲臺北中最早建置該街廟宇較稻艋尤多，從前天后宮每逢舊歷（曆）……，臨時延僧法宣讀經懺，普施孤魂，需費亦正不少。自全島隸入版圖兩處不作盆蘭盛會已三年矣，適今春疫氣盛行，死亡者眾，莫不紛紛怨議，謂他街有慶讚中元，惟我新庄獨否，是以觸怒會釀成疫患云云，謠傳至街長紳耆再爲相商現已議定仍循舊例依期舉行，而與言稍息³⁸。

由以上的例子可知，日據初期民衆對迎神驅疫的功能仍深信不疑，要求停止迎神活動，反而造成民怨。有時更會出現迎某位神驅疫無用，便想「另謀高就」，邀迎他處「法力」更高的神明壓陣，更顯示了台灣民間信仰特質中的「功利性」；如明治34年6月的大稻埕，其居民受鼠疫所苦，以往屢次迎奉當地的霞海城隍和保生大帝，但卻未見疫病消卻，有人提議奉迎北部地區最顯靈的關渡媽祖，結果效果顯著，讓當地的居民更深信迎神的功效，再舉行更大規模的謝神活動，因爲即使當地區域性的神明驅疫無效，轉而奉迎他處的神明前來遶境仍然可以達到功效，另一方面，也表示此時已逐漸打破以往只侷限於奉迎區域神明的習慣，擴大了信仰崇拜的地域限制：

稻之枋寮街，當疫病猖狂之際，居民目擊心驚，恆爲祈天禱佛之謀，而病魔竟悠悠然如是。是時，有倡迎關渡媽祖，以時當顯赫，欲藉以鎮撫也。乃媽祖至，適逢疫症稍疏，遂以果然靈目之。而隆記街一帶，遂有布其後塵者。高結神壇，迎神像於此。一時演戲數十棧。何信奉之益深？³⁹

台灣總督府治台經過幾年之後，開始重視並策劃衛生防疫系統的建立，在建立衛生防疫體系之初，遭遇台灣民衆因固守傳統觀念及習俗，所以對於官方的政策持懷疑、排斥的態度，於是民衆的傳統觀念成爲防疫工作推展的最大阻力⁴⁰。總督府起初無法完全改變台人迎神驅疫的習慣，所以只好先採勸導的方式，但是在接受現況的同時，總督府也考慮人潮帶來疫病的傳染問題，所以在接受民衆迎神活動的同時，採用敬神前先清洗手足的觀念，進行消毒工作以預防傳染，順勢推廣衛生觀念：

該管支署曾許所請，而猶念各地疫病，易於流傳，必思其法以外預防之諸神刻以此意。宜於賽會之款，抽出四十金，備買藥水，盛多於街口。俾入街者滌渥手足，靖盡穢氣，則可揭其傳染。各紳無不俯首而從⁴¹。

但至日據中期，總督府各方面的統治已上軌道，衛生觀念推行已久及公共衛生體系已建立，於是總督府對迎神採較強硬的處理方式，基於「衛生」考量，擔心迎神活動因聚集人潮，容易導致傳染情況加重，故下令迎神活動無限延期，視情況再行迎神，可見總督府的態度轉變，故發生「衛生」的原因而對民間迎神活動有所干涉的案例：

基隆城隍遶境，照例年為舊八月十六日……萬華發生虎列拉又受當道注意，以一時迎神鬧熱，而四方觀客，紛至沓來，難保無傳染之虞，以是決定無期延期，待疫氣熄滅，然後卜期舉行⁴²。

但有時也會出現迎神「無用」的案例，在迎神過後數日，發生更嚴重的傳染後果，報紙於是藉此提出迎神無益的評論：

稻江鼠疫時起時輟，……，因見各地皆藉觀（關）渡媽祖，以為護身符。遂於數日前，一連恭迓三天，自以為必護神佑矣。不謂事甫畢，鼠疫即大起。而李厝街尤慘不可言。……吁！彼以觀（關）渡媽祖為護身符，而鄙清潔為多事者，是亦以悟矣⁴³。

同時，在以台灣知識份子為主的《台灣民報》上，不斷出現反對台人迎神陋習的言論，並且大力稱讚由於日本對台施行的衛生政策成功，使民衆動輒迎神驅疫的習慣有所修正：

日本領台之前，台灣人的衛生思想很幼稚，各地的衛生設施也沒什麼可觀的，一遇到寒熱症、時氣病的流行便束手無策因此動不動就請媽祖、迎王爺，這不但無益反到助病毒傳染……現在回顧總督府三十年間治台政績，自頭至尾，使我們最為稱讚的便是衛生的設施⁴⁴。

當時台灣的知識份子對於日人對台施行的衛生政策給予肯定，認為衛生政策已使台灣民衆改變了迎神逐疫的陋習。范燕秋檢討日據時期衛生系統的建立，對台灣文化及社會造成種種影響，其中也提及民衆衛生觀念的改變，間接使台民的傳統驅疫觀念及儀式改變：

1920年代，依據日人對南部地方衛生概況之觀察指出，一般衛生觀念隨教育普及漸次改進，個人衛生方面，向來台人罹病不求醫診療而仰賴神籤之迷信，此一習氣逐漸消除，呈現較羞於求神問卜之趨向⁴⁵。

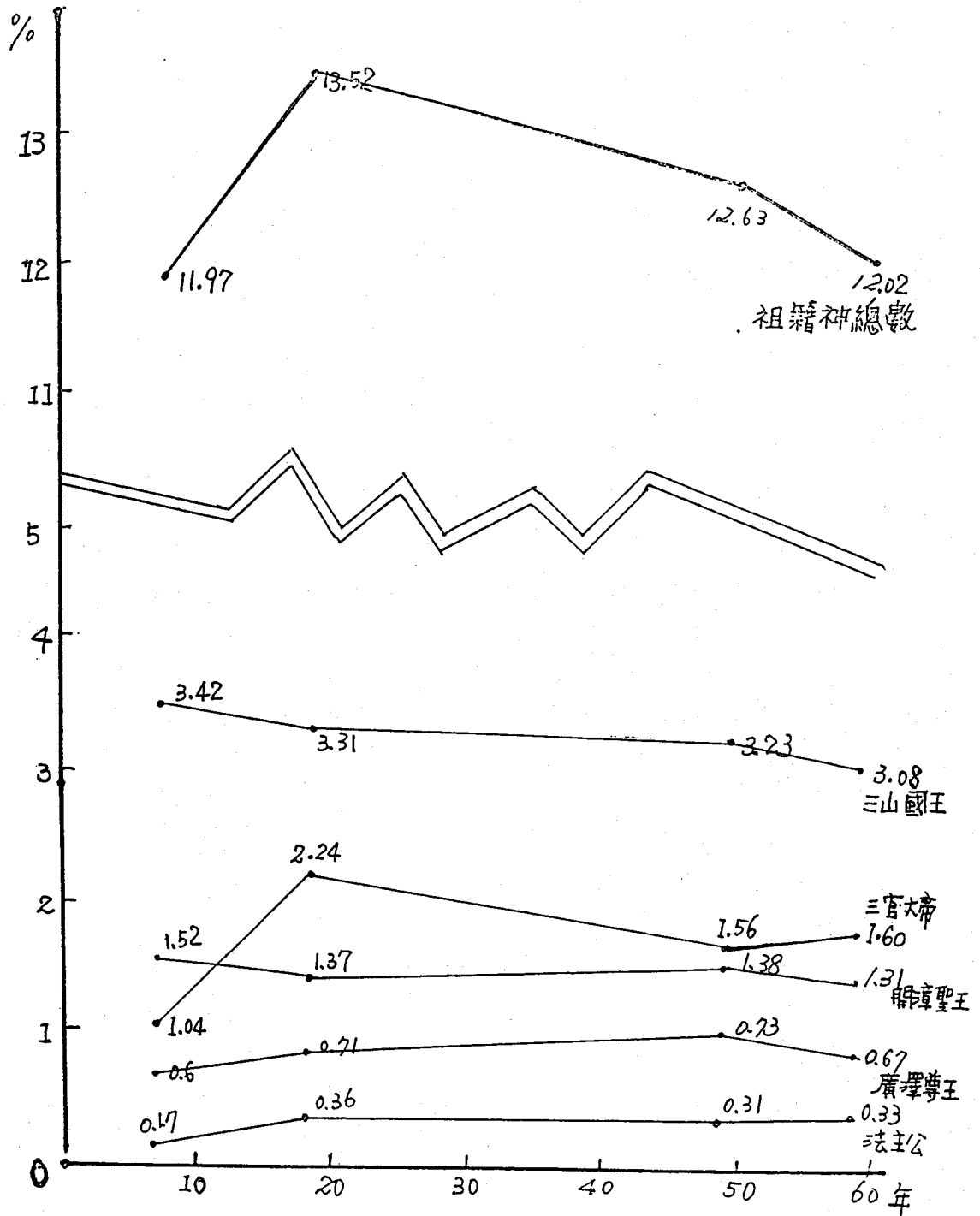
隨著衛生防疫體系的建立，因傳染病而死亡的人數減少，民衆對傳染病也知道正確的處理方式，於是迎神驅疫活動的頻率減少，這不表示民衆已經減低了對各種神明的依賴，只是這種崇拜與依賴已經以另一種不同的樣式出現。於是原來屬於除疫性質的神明，或瘟神性質的王爺，民衆賦與的功能開始轉變或甚至增加，不再單屬「保健」的神明，劉枝萬觀察台南西港的瘟神祭典，發現在日據時期，「王爺」的功能因當時衛生環境改善而有變化：

由於民智漸開，始悟疫區建醮，放流王船，到處漂著，傳播病菌，助長疫病蔓延，永無止境，深覺前非，乃將此一放神船之陋習，予以廢止……加以日憲對改善環境衛生，不遺餘力，至日據中葉以降，惡疫隨告絕跡，以致不必再為瘟疫發生而臨時建醮。然而瘟神之功能，在其演化過程，既成為保境安民乃至萬能之神，人民對其需求，無所不至，因此，廟宇數目，反而扶搖直上，遂居全台各種廟宇之首位⁴⁶。

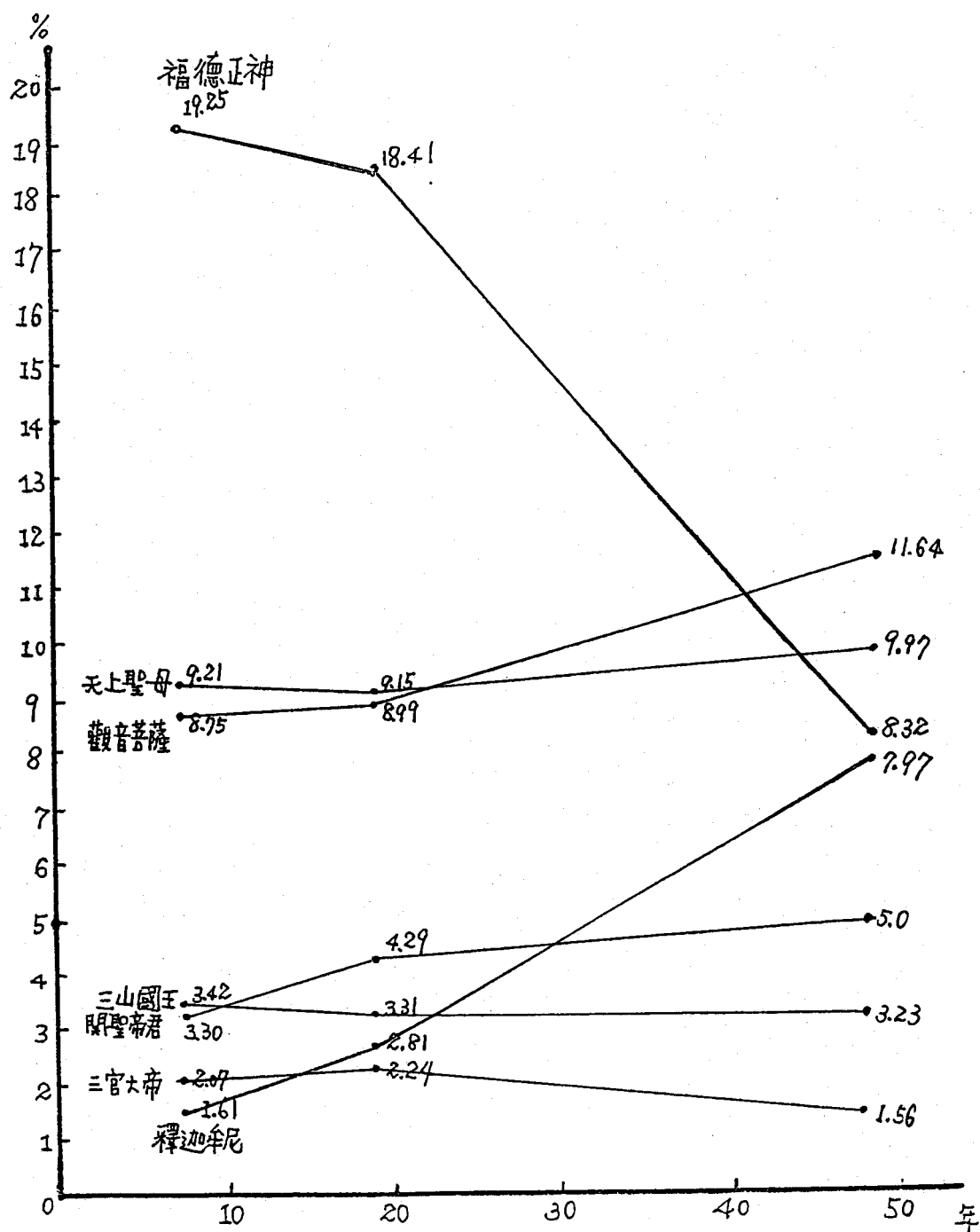
隨著總督府對衛生政策態度的轉變，台灣民間信仰也受其變遷影響，因為公共衛生的條件的改善而產生內部的變化，這恐怕是台灣總督府行施衛生政策所始料未及的。

五、各類寺廟地位的升降——寺廟數量的分析

日據時期宗教政策對台灣民間信仰的影響很難提出具體說明，故只能根據寺廟數量的統計資料來分析，由各類寺廟數量的升降現象，來判斷其受影響的結果（如附圖一、二⁴⁷）。兩圖所採的資料是根據日據時期1918、1930年的寺廟調查資料，配合1960年的寺廟調查，所構成的統計圖。日據前的台灣民間信仰被視為閩粵地區信仰的連繫系統，以垂直的方式來看，日據時期為明清時期與光復後兩期間的過渡期，余光弘曾以寺廟調查資料作分析，認為日本殖民政府的政治力干涉，切斷了台灣與閩粵地區的連繫，民間信仰開始走上自立發展之路。再加上日本人導入許多純粹佛教的元素後，台灣民間信仰逐漸陶融成一個獨特的體系⁴⁸。



圖一 台灣地區主祀祖籍神明寺廟比率增減趨勢圖



圖二 台灣地區主要寺廟祀神歷年升降圖

從寺廟的統計數字中可發現一些現象，以祖籍神明為主祀的廟宇所佔比率下降，而同時以釋迦牟尼及觀音菩薩為主祀的寺院大幅增長，原因可能是日據末期總督府刻意阻隔寺廟與中國的連繫，或是移墾社會經較長期的發展後，對祖籍神明的感情不如以往濃厚。此外，王世慶也提出另一觀點，認為祖籍神明廟宇數字的增加率下降，是因為日本據台後，鄉村逐漸進入近代化，交通發達，工商業較繁榮、流動頻繁，使社會宗教活動更趨融合，祖籍神明信仰不如往昔濃厚，而漸以居住同一行政村里或鎮為其信仰社區中心⁴⁹。以附圖一來說明：在圖一的祖籍神總數曲線可明顯看出，在日據末期彈壓政策下，祖籍神明總數呈急速下降的狀態，其中又以清水祖師、三官大帝為最明顯，其他如三山國王、開漳聖王、法祖公等祖籍神明，雖然變化曲線不甚明顯，但從其總數來看，仍可看出祖籍神明之重要性下降的趨勢，可見台灣民間信仰已擺脫閩粵原籍地的影響。

其次根據日據時期寺廟的統計數字，可以發現佛寺有極大量的增加，所謂佛教寺院為釋迦牟尼及觀音菩薩寺院。由圖二可發現，其中釋迦牟尼的增加最為急驟。因為日據中期後，日人對各民間信仰中心的寺廟之壓力加強，為求自保，各寺廟常托於日本佛教宗派，或改換主祀神，偽裝其為佛教寺院，導致佛教寺廟及日人敬奉之佛教神明數量有大幅增加的趨勢。再以觀音菩薩信仰為例，觀音和媽祖同為普植人心的全國性女神，以往觀音寺的地位通常次於媽祖廟，但日據至光復期間，觀音寺院的數量快速增加而且超越媽祖，原因與台灣總督府的宗教政策相關，總督府對台灣的宗教政策大致上採「抑道揚佛」的態度，視道教的祭祀行為是「迷信陋習」而加以壓制，同時並刻意導入日本佛教宗派，以控制台人的信仰生活。

最後分析關聖帝君及福德正神的升降趨勢。由圖二發現，關聖帝君的曲線也有逐漸上揚的趨勢，這可能與日據時期的工商業逐漸發達有關，因為民間相傳帳簿為關公所創，而且關帝保有象徵「信用、義氣」的形象，商人以關帝為尊，也代表對自己的期許，所以民衆將之奉為商業守護神，隨著商業蓬勃發展，祭祀關聖帝君的信仰也逐漸擴大。至於福德正神部分，雖然圖二中下降最明顯的曲線為福德正神，這可能與其社稷屬性有關，日本為打破這種具地方結合性質的信仰，對於福德正神廟的建置可能也會有所限制；不過另一種說法是，因為土地公廟遍布較廣，有所謂「田頭田尾土地公」，加上其規模通常較小的「三面壁」特性，

調查統計人員常會有忽略或取捨標準不同的情形出現；再者，由於其規模小，且所謂的神格較低，常會因土地變更或破舊而改建，改為奉祀其他大神，所以根據上述諸多原因，福德正神部分有時會因可信度較低而不予討論。

透過長期寺廟數量的統計數字，分析其中的升降趨勢，發現在日據的五十年中，有祖籍神地位下降的趨勢、佛教寺院大幅上升的現象。此不僅代表移民時間已久，並表示在總督府的政策之下，原本充滿移民色彩的台灣民間信仰有轉型的現象，漸漸脫離大陸原祖籍地的牽繫。

六、結 論

觀察長時期台灣民間信仰的發展情況，大致可分為三個階段：移墾社會、日據時期、戰後。日據時期正處於此一過渡期，在此時期，台灣民間信仰因為總督府宗教政策的變化，以及近代化造成的社會變遷，發展出一套不同於移墾社會的民間信仰型態。這種發展的變化表現在許多方面，如由於衛生條件的改善，使得原本迎神驅疫的習俗改變，原本帶有「醫療性質」或「瘟神性質」的神明，其功能開始轉化，成為多功能的神明形象；又如繁榮的商業活動促使民間信仰的儀式展現商業特質，迎神祭典成為舉辦商品特賣會的時機；而隨商業活動的發展，使迎神祭典的規模更大、頻率更繁，台人知識份子不免憂心，欲極力改善此種浪費的習俗。至於總督府在此期間究竟扮演何種角色及何種態度，大致上在日據前期，官方所持的態度是適度放任，偶而則希望給予「導正」，日據後期則因戰事擴大，才對於台灣的宗教施予政治力的控制，但此並非表示，日據前期民間的宗教活動如此蓬勃的原因是總督府愚民政策的結果，筆者以為雖然有許多紀錄是官方對於民間迎神的支持行動，但以此行為就將之歸為「愚民」，倒不如將之視為「順勢而行」，畢竟迎神祭典活動是台灣民衆生活不可缺少的活動，隨著商業繁榮，祭典規模自然會擴大，若總督府在此時採取強硬的禁止政策，反而會導致民衆反彈，所以即使頻繁的祭典活動過於奢靡浪費，官方僅偶爾會給予些許的勸導，或頒佈種種限制法令卻未切實執行。直至日據末期，台灣民間信仰才真正受到政治力的影響，「皇民化運動」下的諸項宗教政策，使民間信仰遭受衝擊，但事實上卻未真正改變原來台灣民間信仰的內涵，檢討日據時期政治力究竟給予民

間信仰何種程度的影響，我想政治力的影響必定少於社會變遷所帶來的影響。

1945年後，台灣民間信仰解脫政治力的控制，擁有更大的包容空間，加上激烈的社會文化變遷，如工商業發達，生活型態轉變，出現民間宗教十分勃興的現象，而且越變越「台灣化」，其特徵有：新的神格不斷出現、寺廟建設傾向觀光化、祭典風格別開生面、寺廟巡禮認真且私設神壇風行等現象⁵⁰。其次是國民政府遷台後，其他省籍移民大批移入，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的發展之下，又為台灣宗教注入另一種內涵，但新興宗教與傳統宗教皆能同時並存，未發生衝突的情形，所以台灣民間信仰的包容性在光復後至今，可謂充分發揮，而且即使隨著教育程度普遍提高，台灣民間信仰的地位仍居高不下，影響許多人的生活。

（本文作者為私立立人高中教師）

註 釋

- 1 董芳苑，〈台灣民間信仰之認識〉，《認識台灣民間信仰》，（台北：長青文化，1986），頁193。
- 2 周宗賢，〈台灣民間信仰序論〉，《中華文化復興月刊》，21卷4期，1988，頁49。
- 3 林美容，〈台灣民間信仰的分類〉，《台灣民間信仰研究書目》，（台北：中研院民族所1991），頁4。
- 4 馮作民著，林衡道監修，《台灣歷史百講》，（台北：青文，1985）。
- 5 林衡道，〈台灣寺廟的過去與現在〉，《台灣文獻》，27卷4期，1976，頁42。
- 6 彭明輝，《舉頭三尺有神明》，（台北：台北縣文化中心，1995）。
- 7 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展〉，收於張炎憲主編《中國海洋發展史論文集——第三輯》，（台北：中央研究院三民主義研究所，1980再版），頁97。
- 8 周宗賢，〈台灣民間信仰序論〉，《中國文化復興月刊》，21卷4期，1988，頁50。
- 9 曾景來著，譯者不詳，《台灣迷信與宗教陋習》，（台北：武陵，1994），頁7。
- 10 劉枝萬，〈台灣民間信仰之調查與研究〉，《台灣風物》，44卷1期，1994，頁14。
- 11 李嘉嵩，〈日本治台——宗教政策考(一)〉，《瀛光》，128期，1963，頁709。
- 12 山根幸夫著，吳密察譯，〈臨時台灣舊慣調查會的成果〉，《台灣風物》，32卷1期，1982，頁25。

- 13 李坪生著，黃文新譯，〈台灣之宗教〉，《台灣慣習記事》中譯本，南投：台灣省文獻會，1988，頁299。
- 14 蔡錦堂，〈日據時期台灣之宗教政策〉，《台灣風物》，42卷4期，1992，頁113。
- 15 矢內原忠雄著，周憲文譯，〈日本帝國主義下之台灣〉，（台北：帕米爾，1985），頁154。
- 16 劉枝萬，〈台灣民間信仰之調查與研究〉，《台灣風物》，44卷1期1994，頁15。
- 17 劉枝萬，〈台灣民間信仰之調查與研究〉，《台灣風物》，44卷1期1994，頁21。
- 18 宮本延人，〈封廟整理の進行〉，《日本統治時代台灣に於ける寺廟整理問題》，（天理教道友社，1988），頁42。
- 19 台灣行政長官公署編，〈台灣省51年來統計提要〉，表49，1945。
- 20 台灣總督府編，〈台灣宗教調查報告書〉第一卷，大正八年，民國82年在台灣由捷幼出版社出版。
- 21 台灣省文獻會編，〈台灣省通志卷二——人民志宗教篇〉，（南投：台灣省文獻委員會，1956），頁17。
- 22 陳玲蓉，〈皇民化政策與國家神道〉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，（台北：自立晚報，1992），頁247。
- 23 宮本延人，〈帝國議會關於封廟整理有關質問應答〉，《日本統治時代台灣に於ける寺廟整理問題》，（東京：天理教道友社，1988），頁242。
- 24 蔡相輝，〈從歷史背景為台灣廟宇尋定位〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》，（台北，1995），頁10。
- 25 李嘉嵩，〈日本治台——宗教政策考（三）〉，《瀛光》，131期，1963，頁3。
- 26 Myers, Romon H. "Taiwan Under CH'ing Imperial Rule, 1684-1895. The Traditional Order", Journal of the Institute of the Chinese Studies of the University of Hong Kong, 4(2). 1971。轉引自宋光宇，〈霞海城隍祭典與台北大稻埕商業發展的關係〉，《宗教與社會》，（台北：東大，1994），頁122。
- 27 宋光宇，〈霞海城隍祭典與台北大稻埕商業發展的關係〉，《宗教與社會》，（台北：東大，1994），頁129。
- 28 〈鋪家媽祖迎神遶境誌盛〉，《台灣日日新報》，9170號，大正14年11月17日。
- 29 趙祐志，〈日據時期台灣商工業的發展〉，（台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1995），頁186。
- 30 〈新竹建醮豫聞〉，《台灣日日新報》，9180號，大正14年11月27日。
- 31 〈慶安宮中元豫聞〉，《台灣日日新報》，9076號，大正14年8月15日。
- 32 〈迎神與振興市況〉，《台灣日日新報》，9085號，大正14年8月24日。「台中市諸紳

商，為振興市況起見，自六七年底協定…迎城隍遶境，…南北諸人士亦爭來一覽，殊是熱鬧，市況亦因此振。」

- 33 《台灣日日新報》，4603號，大正2年3月29日。
- 34 〈台中迎城隍的內幕〉，《台灣民報》，220號，昭和3年8月5日。
- 35 台灣慣習研究會原著，台灣省文獻會譯編，〈造塔閒談〉，《台灣慣習記事》，第壹卷（下），（南投：台灣省文獻會，1984），頁124。
- 36 〈倡造寶塔〉，《台灣日日新報》，21號，明治31年5月29日。
- 37 〈迎賽無已〉，《台灣日日新報》，39號，明治31年6月21日。
- 38 〈議再普渡〉，《台灣日日新報》，97號，明治31年8月27日。
- 39 〈信奉益深〉，《台灣日日新報》，943號，明治34年6月26日。
- 40 范燕秋，〈日據前期台灣之公共衛生——以防疫為中心之研究（1895~1920）〉，（台灣師大歷史研究所碩士論文，1994），頁80。
- 41 《台灣日日新報》，930號，明治34年6月9日。
- 42 〈基隆城隍遶境再延〉，《台灣日日新報》，9127號，大正14年10月5日。
- 43 〈稻疫宜防〉，《台灣日日新報》，969號，明治34年7月23日。
- 44 〈當局的衛生措施〉，《台灣民報》，9154號，大正14年11月1日。
- 45 范燕秋，〈日據前期台灣之公共衛生——以防疫為中心（1895~1920）〉，《台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1994》，頁190。
- 46 劉枝萬，〈台南縣西港鄉醮祭典〉，《台灣民間信仰論集》，（台北：聯經，1985），頁292。
- 47 來源：《重修台灣省通志卷三——住民志宗教篇》，圖三，頁1063。圖五，頁1080。經節錄而成。
- 48 余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，53期，1983，頁67。
- 49 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《台灣文獻》，23卷8期，1972，頁21。
- 50 董芳苑，〈台灣民間信仰之認識〉，《台灣文獻》，33卷4期，1982，頁93。