

新修

彰化縣志

《卷五》

社會志

宗教與禮俗篇

THE HISTORY OF
CHANGHUA COUNTY



芬園荔枝

芬園挑水古道

彰化八卦山大佛

彰化孔廟

花壇西廡楠

花壇三春老樹

花壇八卦窯

員林百果山

員林鳳梨

員林演藝廳

員林神社

秀水簡農寮

秀水蘇家古厝

大村雙心池塘

大村葡萄

彰化扇形車庫

鹿港天后宮

彰化南瑤宮

伸港福安宮

伸港高甲戲

鹿港桂花巷

線西蛤蜊兵營

鹿港公會堂

福興穀倉

埔鹽碾米

福興西瓜、花生

芳苑風力發電

芳苑王功燈塔

芳苑海牛

芳苑蚵架

漁船

大肚溪

新修

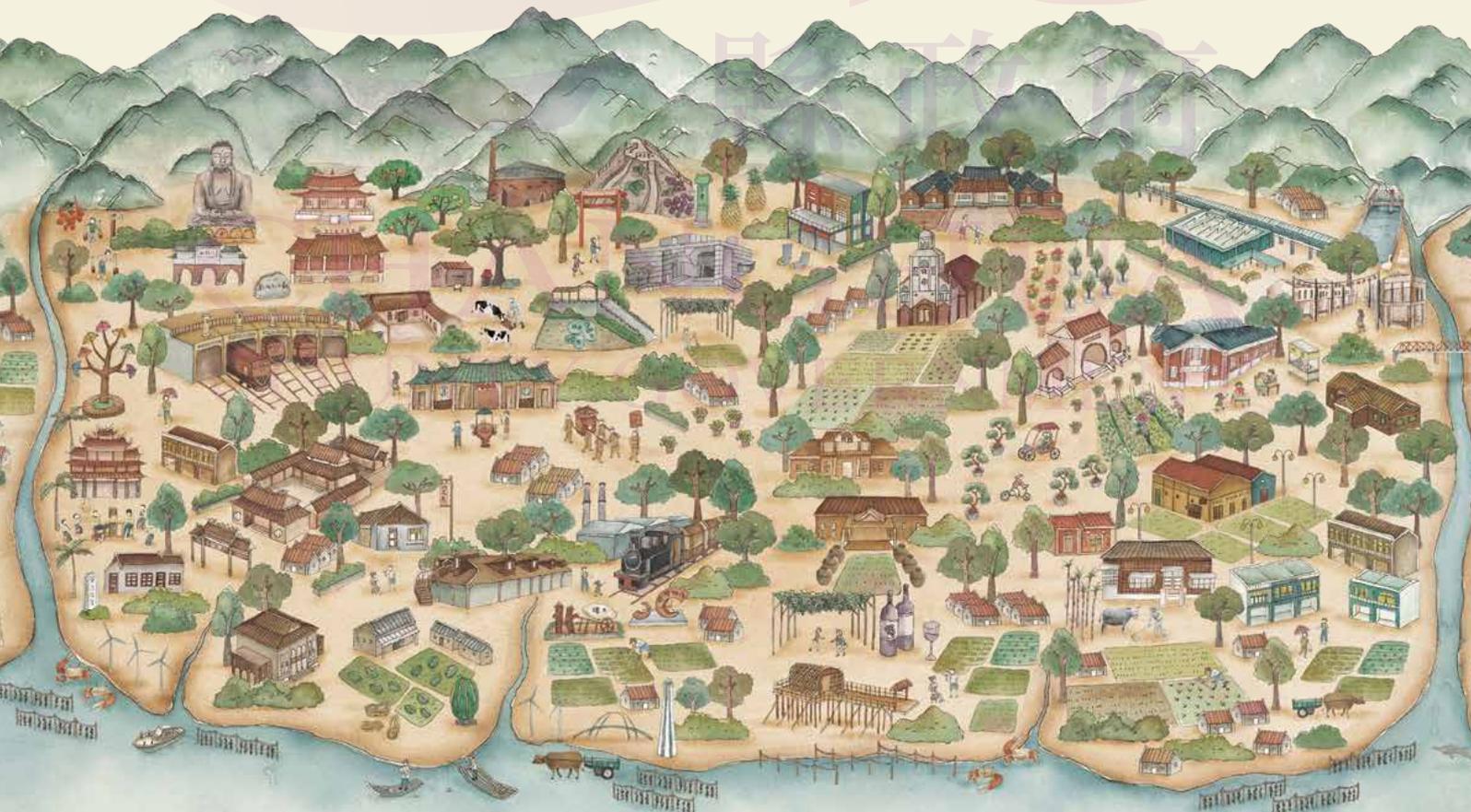
彰化縣志

THE HISTORY OF CHANGHUA COUNTY

《卷五》

社會志

宗教與禮俗篇



目次

THE HISTORY OF
CHANGHUA
COUNTY

目次	2				
圖次	4				
表次	6				
總論	8	王志宇			
概說	21				
第一章 臺灣地區宗教禮俗概述	23				
第一節 臺灣宗教發展概況	23				
第二節 臺灣的禮俗概況	38				
第三節 彰化縣的族群分布與宗教禮俗	40				
第二章 彰化縣的宗教	43				
第一節 彰化縣宗教發展概述	43				
第二節 彰化縣的佛教	51				
第三節 彰化縣的道教	58				
第四節 彰化縣的民間教派與新興宗教	60				
第五節 彰化縣的民間信仰	76				
第六節 彰化縣的天主教與基督教	89				
第三章 彰化縣的寺廟與教堂	103				
第一節 彰化縣的寺廟祀神	103				
第二節 彰化縣的佛教與道教寺廟	117				
第三節 彰化縣的教堂	170				
第四章 彰化縣的宗教儀式與信仰活動	191				
第一節 神明的進香活動	191				
第二節 神明的遶境祈福活動	201				
第三節 鸞堂的扶鸞活動	206				
第四節 特殊活動與信仰	214				
				第五章 彰化縣的歲時節慶	219
				第一節 春之節慶	220
				第二節 夏之節慶	228
				第三節 秋之節慶	232
				第四節 冬之節慶	238
				第六章 彰化縣的生命禮俗	243
				第一節 生育禮俗	244
				第二節 成年禮	250
				第三節 婚姻禮俗	251
				第四節 做壽禮俗	262
				第五節 喪葬禮俗	264
				第七章 彰化縣的生活習俗與特殊風俗	281
				第一節 地方飲食	281
				第二節 特殊習俗	295
				結語	304
				大事紀	307
				參考書目	312
				索引	327

圖次

圖 2-5-1	竹塘醒靈宮的三恩主	86	圖 6-3-1	民國 35 年的結婚合影	255
圖 2-6-1	羅厝天主堂是彰化縣第一座成立的天主教堂	91	圖 6-3-2	日治時期張清華街長長子張春鐘與楊春美（北斗公學校教員）婚禮合影	256
圖 3-2-1	花壇鄉文德宮頭戴官帽的福德老爺	127	圖 6-3-3	日治時期員林街長張清華三子張春茂與張秀珠（日人，原名池田秀子）神前式婚禮留影	256
圖 3-2-2	花壇鄉虎山巖	128	圖 6-5-1	鹿港少部分仍有出殯時擺上香案為死者送行的作法	269
圖 3-2-3	鹿港天后宮舊照	132	圖 6-5-2	大正 4 年（1915）張紹乾（張清華父）繼室蔡悅去世出殯情況	272
圖 3-2-4	鹿港蘇府王爺廟也是浯江（金門）會館	136	圖 6-5-3	彰縣客家人正月掃墓一景	279
圖 3-2-5	田中鎮舊街的天受宮	153	圖 6-5-4	永靖鄉第一示範公墓，仍可見到正月掃墓的客家習俗	279
圖 3-2-6	田尾鄉聖德宮鎮化堂，四聖恩主及釋迦牟尼	156	圖 7-2-1	鹿港暗訪一景	297
圖 3-2-7	埤頭鄉媽祖廟合興宮	158	圖 7-2-2	本縣地方施行送肉粽儀式	298
圖 3-2-8	大城鄉保生大帝咸安宮	165			
圖 3-2-9	二水桃山廟	169			
圖 3-2-10	二水碧雲禪寺	169			
圖 3-3-1	埔心鄉羅厝天主堂	175			
圖 3-3-2	真耶穌會和美教會	188			
圖 3-3-3	真耶穌教會二林教會	189			
圖 4-1-1	南瑤宮笨港進香一景	196			
圖 4-1-2	南瑤宮笨港進香時裝有香擔的神龕	197			
圖 4-1-3	南瑤宮媽祖率信徒遶溪	197			
圖 4-1-4	鹿港笨郊媽祖往天后宮進香	198			
圖 4-1-5	鹿港天后宮懸掛歡迎枋橋頭七十二庄前往謁祖進香的布條	199			
圖 4-1-6	枋橋頭七十二庄天門宮鹿港謁祖進香	200			
圖 4-1-7	各地玄天上帝廟往松柏嶺受天宮進香的情況	200			
圖 4-2-1	北斗大新聖媽宮到北斗奠安宮參香	205			
圖 4-2-2	大新聖媽宮至北斗奠安宮參香一景	205			
圖 4-3-1	埔心鄉奉天宮三化堂的扶鸞情況	214			
圖 4-3-2	田中天主堂在 103 年 12 月 20 日聖誕前夕舉行慶祝聖誕繞境遊行活動	218			
圖 5-1-1	初九拜天公所準備的供品	225			
圖 5-1-2	元宵節時在鹿港所舉辦的燈會	226			
圖 5-1-3	元宵節時在鹿港所舉行的元宵晚會	226			
圖 5-2-1	清明節永靖第一公墓群眾掃墓一景	229			
圖 5-3-1	以油飯、雞酒、圓仔花、七娘媽亭等祭拜七娘媽的情況	233			
圖 5-3-2	鹿港地藏王廟的公普一景	235			
圖 5-3-3	鹿港地藏王廟公普所拜的大士爺、山神爺及土地公	236			
圖 5-3-4	鹿港普度放水燈的情況	236			

表次

表 1-2-1	清代台灣的歲時風俗表	38	表 3-2-19	田尾鄉寺廟表	155
表 2-2-1	日治時期彰化地區四大法派派下發展寺院表	53	表 3-2-20	埤頭鄉寺廟表	157
表 2-2-2	彰化縣齋堂現況表（2000 年）	54	表 3-2-21	溪州鄉寺廟表	159
表 2-2-3	1970 年代中國佛教會台灣省彰化縣支會團體會員名冊	55	表 3-2-22	竹塘鄉寺廟表	160
表 2-2-4	2010 年彰化縣佛教會寺院通訊錄	56	表 3-2-23	二林鎮寺廟表	161
表 2-2-5	彰化縣佛教四大團體所屬機構表	57	表 3-2-24	大城鄉寺廟表	163
表 2-3-1	民國八十年彰化縣道壇概況表	59	表 3-2-25	芳苑鄉寺廟表	165
表 2-4-1	日治末期彰化地區神社表	63	表 3-2-26	二水鄉寺廟表	167
表 2-4-2	內政部登記彰化縣一貫道公共佛堂表	66	表 3-3-1	台灣長老教會彰化縣教堂及相關機構分布表	186
表 2-4-3	發一組崇德支線彰興區廟宇佛堂表	67	表 4-1-1	南瑤宮媽祖會分布表	193
表 2-5-1	彰化縣霖肇宮角頭轄區表	84	表 4-3-1	三興堂系統表	208
表 2-5-2	彰化縣寺廟主祀神數量統計表	87	表 7-1-1	彰化縣各地特色小吃分布表	289
表 2-6-1	1970 年代彰化縣天主教堂區教堂表	92			
表 2-6-2	1970 年代彰化縣天主教教會表	93			
表 2-6-3	1970 年代彰化縣天主教社會事業表	93			
表 2-6-4	民國 103 年彰化縣基督教會表	100			
表 3-2-1	彰化市寺廟表	118			
表 3-2-2	芬園鄉寺廟表	123			
表 3-2-3	花壇鄉寺廟表	125			
表 3-2-4	秀水鄉寺廟表	128			
表 3-2-5	鹿港鎮寺廟表	129			
表 3-2-6	福興鄉寺廟表	137			
表 3-2-7	線西鄉寺廟表	138			
表 3-2-8	和美鎮寺廟表	139			
表 3-2-9	伸港鄉寺廟表	140			
表 3-2-10	員林市寺廟表	141			
表 3-2-11	社頭鄉寺廟表	143			
表 3-2-12	永靖鄉寺廟表	145			
表 3-2-13	埔心鄉寺廟表	147			
表 3-2-14	溪湖鎮寺廟表	148			
表 3-2-15	大村鄉寺廟表	150			
表 3-2-16	埔鹽鄉寺廟表	151			
表 3-2-17	田中鎮寺廟表	152			
表 3-2-18	北斗鎮寺廟表	154			

總論

王志宇

《新修彰化縣志》記載範圍，以民國 39 年本縣行政區域調整設縣後之 26 鄉鎮市為主，上起史前先民的拓墾，下迄民國 101 年 12 月 31 日為止。共分九志，依序為沿革志、地理志、政事志、經濟志、社會志、教育志、文化志、藝術志、人物志。社會志內容分：一、人口篇；二、婦女篇；三、宗教與禮俗篇；四、社會運動與人民團體篇；五、社會福利篇。各篇撰寫人如下：人口篇由亞洲大學社會工作系李美玲副教授撰寫，婦女篇由僑光大學旅館與會展管理系陳瑛珣副教授撰寫，宗教與禮俗篇由逢甲大學歷史與文物研究所王志宇教授撰寫，社會運動與人民團體篇由暨南大學歷史系兼任助理教授邱正略撰寫，社會福利篇由東海大學社會工作系劉麗雯副教授及臺南大學文化與自然資源學系張靜宜副教授共同撰寫。

本志旨在透過人口、婦女、宗教與禮俗、社會運動與人民團體以及社會福利等面向，了解先民拓墾以來，今日彰化縣範圍內，社會的變遷及發展狀況，並透過相關資料的徵集，達到存史的目的。

一、人口

人口的論述植基在過去的人口資料上，清代並未進行人口普查，所以只能透過志書的記載，大致了解當時的人口狀況。真正有意義的人口統計資料應該是日治時期從明治 38 年（1905）年展開的人口普查，使臺灣一地具有確實的人口數字。所以本篇主要的論述也在日治時代以後。

第一章人口成長。彰化地區在漢人未進入之前已經有原住民在此活動，主要分屬巴布薩族與洪雅族等平埔族。漢人進入開墾以後，也與平埔族有所互動，甚至造成後來平埔族的遷移。在彰化縣的人口成長上，荷治時期總數約在三千人左右，光緒 21 年（1895）彰化縣為 58,178 戶，261,482 口，此時臺灣約為 254 萬餘口人。日治時期明治 38 年（1905）

的調查，彰化地區（彰化廳）有 52,869 戶，281,399 人。昭和 15 年（1940）最後一次調查時，彰化市及彰化、員林、北斗等三郡一市，合計戶數 89,678，人口 577,859 人，佔臺中州總人口之 43.3%。戰後約有 100 萬的外省族群到臺灣，又實施籍貫制度，不利於族群融合，內政部乃在 1986 年規定身分證與戶口名簿加註出生地，民國 81 年（1992）取消籍貫欄位，代之以出生地，而以農業型態為主的彰化縣，外省人人口比率相對較低。

彰化縣過去在開發上以閩粵族群為主，漳人主要分布於八卦山臺地西麓，泉人主要分布於河口港或濱海一帶。客家人最後則漸集中在彰化平原中部的員林、埔心、永靖一帶。日治時期泉州人主要在線西、伸港、福興、埔鹽、鹿港、和美、秀水、溪湖、北斗、芳苑等地，漳人主要在大村、二水、社頭、田中等地。埔心、永靖、員林、竹塘、田尾等鄉鎮則有比重較明顯的客家人，而日治時期移入本地的日人後來到一萬二千人左右，約佔彰化人口的 2%。

在姓氏組成部分，民國 45 年彰化縣前十大姓依序為：陳、黃、林、張、洪、許、楊、王、謝、李。各鄉鎮姓氏分布上，線西的黃、林，大村的賴、黃，埔鹽的陳、施，社頭的蕭、劉，兩大姓就涵蓋總人口的半數以上，而三大姓佔人口半數以上的鄉鎮也有：溪湖的楊、陳、黃，埔心的黃、張、吳，芳苑的洪、林、陳，四大姓佔半數的則有田中的陳、蕭、謝、許，伸港的柯、周、林、黃，二水的陳、張、謝、鄭，大城的許、蔡、陳、林等。比較民國 101 年的統計，十大姓氏的分布略有變化，洪、謝兩姓跌出十大之外，吳、劉則進入第八及第十，陳、黃、林仍為前三大姓，張姓一直保持第四大，許姓晉升為第五，王姓晉升為第七，楊姓跌至第九，李姓則由第十提升至第六。

在人口成長上，戰後本縣人口穩定成長，民國 39 年人口有 68 萬多，民國 55 年突破 100 萬人，民國 93 年達到高峰 1,316,762 人，到 94 年起出現人口逐年遞減現象，至 101 年底為 1,299,868 人。從民國 40 年到 101 年，本縣人口的自然成長一直維持正成長，民國 73 年以前都有約 2 萬人以上，民國 74-89 年，則在 1 萬到 2 萬人間，民國 90 年以後，每年從 8 千多人減少到 3、4 千人，僅在特殊的虎年（2010 年，1650 人）或龍年（2012 年，4200 人）有較大增減幅。在社會成長部分，本縣一直處於人口外流的負成長。

第二章人口轉型，討論死亡率、生育率的下降以及總生育率下降及人口不足替代。在人口轉型方面，人口轉型是一種人類從高出生、高死亡逐漸因控制手段變好，而往低出生、低死亡方向變動的歷程。本縣表現突出的是高齡人口死亡率的改善，此歸功於威脅老人死亡的自然和社會環境的改善。此使本縣百歲人瑞漸增，民國 87 年有 23 人，至民國 102 年已超過 100 人。而總出生率也高於全國水準。

第三章人口組成與分布，主要討論人口年齡組成，人口性別組成，人口教育組成及人口分布與密度等，本縣的高齡人口女性化程度高於全國平均水平的特色。日治時期彰化市的男女平均就學率高於臺中州的平均率，但其他三郡則低於臺中州。戰後本縣高等教育與他縣相比，仍有差距，民國 101 年，全國總平均為 39.45%，而本縣有 7% 的落差。在人口密度分布上，日治時期彰化街、鹿港街、和美街、北斗街是人口密度較高區，但人口數不一定最多，以昭和 15 年（1940）彰化地區的本島籍人口分布而言，人口數的前五個街庄為彰化市、鹿港街、員林街、二林街、和美街，而其他街庄人數超過二萬人者，依序尚有沙山庄、溪湖街、永靖庄、田中庄、福興庄、社頭庄、線西庄及溪州庄等。戰後，彰化市的人口成長率顯著增加，但鹿港在民國 69 年以後有反轉增加的情況。各鄉鎮中，彰化市是人口密度最高，其次為員林、和美、鹿港。

第四章家戶變遷主要討論本縣的家戶組成與變遷，婚姻力變遷、家戶型態變遷。日治時期本縣本島人每戶人數在明治 39 年（1906）約為 5.4 人，到昭和 15 年（1940）增加為 6.7 人，日本人則從 2.2 人增加到 3.6 人，但日本人每戶人數的街庄差異極大，田尾庄有高達 5.03 人，而芬園庄只有 1.86 人。戰後本縣每戶人數從 1950 年的 5.92 人，到 2012 年減至 3.49 人，平均戶量縮減是從 1970 年代開始，反映了家庭生育子女數減少外，還包括已婚子女分家更為普遍等，此涉及本縣盛行的家戶型態與變遷的問題。本縣的核心家庭佔最高比率，主幹家庭在歷次普查都在 22.8% 左右。

第五章人口遷移主要討論本縣國內的人口遷移和國際人口遷移。清代的遷移主要表現在平埔族移往埔里的移動。戰後，從民國 58 年（1969）以來，本縣一直處於人口外移大於人口移入的情況，此因工業化政策重南北，影響農業縣人口的外流。本縣的國際人口遷移，有其特色。以日治時期而言，明治 39 年（1906）彰化廳有日本人 973 人，鹿港支廳有 305 人，員林支廳有 232 人，二林支廳有 147 人，合計 2,030 人，佔總人口，佔 0.7%，與明治 38 年（1905）全臺日人佔 1.9% 相比偏低，但北斗支廳 0.7%，彰化廳 1.2%，鹿港支廳 0.4% 等，又反映了北斗支廳相對較高的日人移民，可能與日人移民村的設立有關。戰後彰化縣的外省移民不多，民國 39 年（1950）以後的人口統計，都在 0.94-3.88% 之間。1980 年代受到全球化的影響，1990 年代迄今，外籍移工及外籍配偶增多，本縣的外籍移工就絕對人數而言，在各縣市名列前茅，為第五順位，並以越南籍和印尼籍為大宗，而印尼及偏向社福類的看護工。而 1980 年代是臺灣跨國婚姻的關鍵期，政府的南向政策與設廠，讓派駐當地的臺商與幹部有與當地女子結婚的機會，也促進異國婚姻的發展。民國 98 年（2009）年底本縣外配人數為 18,424 人，持續增加到民國 103 年（2014）年底計有 21,217 人，同年本縣外配的國籍分布為：大陸 54.23%，越

南 29.62%，印尼 8.02%，泰國 2.16%，柬埔寨 1.92%，菲律賓 1.63%，港澳地區 0.86%，日本 0.28%，韓國 0.09%，其他 1.18%。本縣外配在越南籍和印尼籍的比率明顯高於全國，而大陸籍配偶的比率則差很多。

最後為人口趨勢，討論戰後的節育與家庭計畫工作，以及彰化在出生、死亡、生育都略高於全國，兼及本縣的人口政策措施，並推論到 2060 年的本縣人口發展趨勢。

二、婦女

婦女是社會組成裡相當重要的部分，尤其在現代社會，婦女的表現，往往超越了男性，傳統受到漠視的婦女，在現今的志書中，開始受到應有的重視。婦女篇第一章社會變遷中的婦女地位，先從歷史軸線上說明社會變遷中的婦女角色，先討論傳統婦女的角色包含貞節觀念下的婦女，以及官方對於此類婦女的旌表情況。日治時期在社會運動下，婦女受到明治維新思潮影響，從 1920 年代初期，臺灣知識份子開始提出各種改革理論激發社會辯論。日本社會對婦女角色有新思維，帶動臺灣中部文人們，像林獻堂家族，積極給予社會部分婦女，得有參與社會運動的機會。日治時期社會上訴求婦女解放的關鍵，主要有兩個方向：女子參政權與婦女勞動權益兩大方面。配合社會上人數日漸增多的職業女性勞工，他們的工作環境、待遇已經受到社會關注。戰後，現代女性意識的覺醒，首先的議題在於民國 40 年（1951）開始推動保護養女運動，女性婚姻自主權受到重視。養女們在政府單位跟保護養女團體的關注下，逐漸瞭解女性身體、婚姻等權益需要自己主張。行政院於 101 年（2012）1 月 1 日成立了性別平等處，彰化縣政府率先於 101 年（2012）4 月 1 日成立「婦女福利及性別平等科」，為全國第一個成立該科的地方政府，其宗旨在積極推動婦女權益促進及性別平等政策檢視宣導等相關業務，打造「尊重、包容、和諧及人性尊嚴至上」之幸福好城市。婦女的權利日益受到尊重。

第二章婦女教育，說明傳統婦女教育僅限讀《女論語》等書，教導三從四德的觀念，唯一機會是透過教會受新式教育。日治時期雖有公學校、彰化女子公學校、鹿港女子公學校、員林女子公學校等以及員林家政女子學校等家政學校、高等女學校、師範學校等，但當時之女子教育，以注重德性、培養賢妻良母為主要目的。戰後的教育明顯有相當大的進步，民國 38 年（1949）年起臺灣實施「三七五減租」、「公地放領」、「耕者有其田」等政策，民國 42 年（1953）年底完成土地改革，改善農民生活，並提升學童就學率。民國 43 年（1954）學年度，平均就學率已突破 90%，女學生就學率由民國 40 年（1951）學年度 68.58%，提升到 85.32%。隨著經濟發展，民國 45 年（1956）年修訂「臺灣省

學齡兒童強迫入學辦法」，民國 57 年（1968）年九年國民教育實施，民國 64 年（1975）學年度以後，男、女學童就學率，均維持在 99% 以上發展。

第三章婦女的婚姻與家庭，傳統婦女在婚姻中的角色，是女主內，但在現代觀念下，起逐漸轉變，近幾年 15 歲以上未婚人口逐漸提高。婦女在婚姻和生育禮俗中的角色，還是在傳統家庭角色。但因政府對家庭輔導的影響，地方政府成立家庭教育中心輔助婦女。

第四章婦女勞務工作與就業演變，在勞動部分，日治時期開始，婦女已逐漸進入勞力市場，但勞資不平等。不過婦女在高女畢業後，多擔任小學教師，也有許多婦女進入產婆的行業。另外，收驚婆也是婦女較易擔任的職業。戰後，婦女成為工業政策下的重要勞力來源，而在客廳即工廠的外包制度下，婦女也扮演重要的勞動角色。還有政府推動的裁縫班等，也成為婦女進入職場的跳板。

第五章婦女權益，討論清代到日治時期的婢女、養女問題，以及 1950 年代以後的養女保護運動。日治時期出現的婦女團體，如主婦會、部落振興會主婦部，愛國婦人會等，婦女可參與的團體。而當時的臺灣新文化運動，也使婦女逐漸覺醒。1980-1990 年代社會開始反威權體制，女性權益屬於弱勢，基於法律只保護懂法律的人，所以女性意識抬頭，也參與了更多的社團，女性覺醒也表現在女性參政上。

第六章婦女與藝文，討論林文月等彰化地區女性文學家，以及書法家、戲曲家、工藝家，最後則是本縣推展村史寫作，讓不少女性透過此一管道，展現其能力，呈現婦女在本縣社會各方面的表現。

三、宗教與禮俗

宗教與禮俗都涉及人的慣習的文化思維與活動，具有穩定性，是社會裡較能維持長時間發展的項目，但從本縣的宗教與禮俗的發展仍可以看到此二個項目的特性與變化。本篇主要從宗教與禮俗發展角度，進行敘述，基本上本縣的平埔族經清代的遷移後，在現代社會已經沒有留下其信仰和禮俗。故從清代佛道教及天主教、基督教在本縣的發展，漸述及新興宗教的發展，再敘述各鄉鎮代表性寺廟，最後敘述各類信仰活動。禮俗部分則以歲時節慶、生命禮俗，分類敘述，最後討論地方的飲食與特殊習俗。

本篇第一章先敘述臺灣的宗教禮俗概況，大致說明臺灣的族群分布以及宗教禮俗的

大致情況。此章說明了彰化縣原來的原住民分布，漢人入墾後的基本狀況，與原住民的遷移。基本上因為彰化的原住民大致都遷移或被同化了，在現代的彰化縣並未留下信仰與禮俗的紀錄，故以漢人的宗教禮俗為主。先說明臺灣宗教禮俗的面貌，作為觀察本縣宗教禮俗的基礎。

第二章說明彰化縣宗教的發展概況，包含本土宗教與外來宗教以及這些宗教傳入彰化的狀況。佛教方面，清代已有觀音亭、龍山寺、清水巖等佛教寺院。道教的發展雖早，但屬火居道士，影響不及民間信仰的大。彰化的民間信仰當然是最重要的信仰主體，其發展從清初漢人移民入墾時即傳入。不過佛教的真正發展也要到日治時期才有較大的變化，日治時期在噶吧哖事件後，逐漸對宗教加強調查，後來成立南瀛佛教會，將齋教納入其中，影響後來的齋教走勢。戰後的彰化縣佛教，在原來日治時期四大法脈的影響下，有一批寺院開始建立；另外，戰後彰化縣佛教的發展可以看到居士佔了重要的影響力，對於寺院的興建，貢獻頗大。而在佛學院教育下，大陸漢傳佛教也發揮其影響力，訓練出來的僧侶逐漸在各地開山建寺。另外，齋堂佛教化也是戰後本縣佛教發展的重要特徵。其次的西方宗教，在清末開始在本縣發展，並漸次打下基礎，其中天主教、長老教會與真耶穌教會是幾支比較早進入彰化的教派。如天主教郭德剛神父在咸豐年間後期到臺灣佈教，後來天主教的勢力也進入本縣，清光緒元年（1875）在羅厝建立中部第一個教會。基督教在荷治時期傳入臺灣，清代時馬偕醫師其醫療傳教在臺灣取得不錯的成績。後來蘭大衛在彰化成立基督教醫院，大有發展。除了長老教會之外，日治時期進入本縣發展的還有真耶穌會。至戰後幾支比較佔勢力的基督教派除了長老會和真耶穌會，還有召會和靈糧堂等等教會，再往下則是浸信會教會，其他教派的教堂數量都有限。透過這樣的安排可比較清楚彰化縣的宗教信仰的發展情況，而不致於被侷限在某一小區域的瞭解。

第三章則針對本縣主要的信仰神明略作介紹，進一步說明各鄉鎮的寺廟，並對較重要的寺廟進行介紹，我們可以看到在鹿港、線西、埔鹽、芳苑、大城、二林一帶，王爺信仰都有普遍性的發展。最後敘述天主教和基督教具有歷史性的教堂，尤其是早期在彰化縣發展的長老教會教堂和真耶穌教會教堂，此兩者的部分教堂都具有歷史性，在教會發展史上具有歷史意義。

第四章敘述本縣的宗教儀式與信仰活動，從祭祀圈和信仰圈的概念，說明本縣神明的跨區域性進香遶境活動，如彰化南瑤宮和鹿港天后宮的進香活動、著名的地方神明遶境、鸞堂的扶鸞活動，最後則是特殊活動與信仰，如八堡圳祭、張玉姑信仰、林先生信仰等等。

第五章敘述本縣的歲時節慶，依照春夏秋冬的四季節次，依序敘述，以說明這些年節的習俗與活動，並說明本縣一些不同的習俗。第六章則是說明本縣的生命禮俗，主要討論生命禮俗裡的出生、婚禮、做壽及喪禮，兼述戰後婚喪禮俗的新走向及各式教派婚喪禮。最後則是本縣的生活習俗及特殊習俗，主要說明本縣的飲食文化及特殊的祭儀與習俗。如溪湖的羊肉，彰化的肉圓、爌肉飯，王功的炸蚵嗶，北斗的肉圓等等。

四、社會運動與人民團體

「社會運動」指利益或信念一致的人群發起的共同行動，以非體制內的途徑抵抗或推動某一種社會變遷的趨勢。荷治、清代與日治的民變、武力抗官等，雖是一種抗爭行動，但並不能視為是現代意義下的社會運動。真正的社會運動可上溯至日治時期的臺灣文化協會、臺灣民眾黨的成立以及臺灣議會設置請願運動的推展等。社會運動為上篇，按清代、日治、戰後的時間為序，說明這三期本縣的社會運動狀況。下篇則為人民團體篇，所謂「人民團體」是只有共同目的，共同關係或共同行為之人民自由組合，依法登記並得主管機關核准成立的團體。政府對於人民團體的分類，主要分為「政治團體」、「職業團體」、「社會團體」等三類，本篇除依「人民團體法」所分的三類之外，有鑑於對文化、藝術的團體的重視，特別再將其抽出，成立一類，故共分四章，第四章政治團體，第五章職業團體，第六章社會團體，第七章文化藝術團體。

第一章清代，主要說明官設救助機關，包括彰化養濟院、彰化留養局、彰化孤老院、義倉、育嬰堂、善養所的設置。另外，民設救助機關則有彰化縣社倉、敬義園。在文化運動方面則討論詩社及文社活動，早期彰化的詩社，如彰化市的鐘毓詩社、荔譜吟社，鹿港的蓮社，都是彰化早期的詩社。文社則是一種由文人所組成，以祭祀文昌帝君為主的團體，如「友賢社」是彰化半線和燕霧保的秀才所組成的文社。

第二章日治時期，社會救助部分，日人將清代彰化縣養濟院、留養局、育嬰堂、善養所等各項社會救助的業務及財產整併於彰化慈惠院，大正 10 年（1921）遷移至臺中，更名臺中慈惠院，昭和 4 年（1929）在彰化成立分院。另外，在民間組織部分主要為大正 8 年（1919）員林慈善團的成立，以及大正 13 年（1924）陸續成立的濟美會組織。在政治及文化運動部分，在日本異族的統治下，臺人開始有一些具有共同理念的社會運動出現，使此期的社會運動深具意義。包括六三法撤廢運動，臺灣議會設置請願運動，政治結社如臺灣民眾黨等的出現，地方自治改革運動等。臺灣文化協會的出現，以及其推動的文化啟蒙運動，都對臺灣社會有重要的影響。此外，臺灣農民組合、臺灣工友總

聯盟展開的農民運動、勞工運動等，都是具有深刻意義的社會運動。前者包括蔗農的二林事件、香蕉產銷爭議、辜顯榮佃農地爭議等，後者則有勞動節運動及昭和 3 年（1928）臺灣工友總聯盟的成立。

第三章戰後時期，本章討論黨外運動的崛起、權益運動的開展，包括消費者運動，如多氯聯苯米糠油中毒事件。農民運動，包括民國 76 年政府擬開放水果進口，引發果農抗議運動，五二〇農民運動，二林葡萄農抗議行動等。而勞工運動則要到民國 76 年解嚴之後，在臺灣的勞動力出現急遽變化，才逐漸引發開來。七〇年代以來，臺灣開始進入環境知覺的甦醒期，抗議花壇窯廠空氣汙染，民國 76 年的反杜邦運動，反臺化汙染，溪州垃圾焚化廠抗爭，以及後來的反國光石化廠設廠運動等，陸續展開。在社區營造部分，主要是社區總體營造概念的提出，由於其藉由居民參與公共事務，凝聚社區共識來建立自己社區的文化，而形成一種自我社區認同運動。在重視社區自我認同的情況下，於是村史寫作運動也蓬勃發展，另外社區大學也陸續開辦展開終身學習。最後則是文化復振，主要是戰後初期各地詩社紛紛恢復活動，並辦理雜誌，形成一種文化復振現象。

第四章政治團體，討論中國國民黨、民主進步黨、親民黨、臺灣團結聯盟、無黨團結聯盟等在本縣的發展狀況。另外也討論非政黨組織，包括黨外運動、中國國民黨、民主進步黨的派系問題。

第五章職業團體，討論清代的郊，如鹿港八郊及會館等，日治時期的產業組合及水利組合。戰後的商業團體，包括商業會、商業同業公會、合作社三類。工業團體，則包括工業會、工業同業公會及工會。農業團體則指依農會法所組織成立的農民團體，即各級農會，以及各種農業生產組織，包括合作農場、產銷班等。漁業團體指以保障漁民權益，提高漁民知識技能、增進漁民生產收益，改善漁民生活，促進漁業現代化及發展為宗旨，依漁業法所成立的漁業工作者組織，可分為區漁會及全國漁會二級。最後為其他職業團體，指商、工、農、漁業以外的職業團體，統稱為「自由職業團體」，包括律師、會計師、各類技師、建築師、醫師、藥師、藥劑師、醫師檢驗師、護理師、新聞記者、教師等。並依自由職業公會、教育會、教師會等加以說明。此章雖大多是組織團體及數字的呈現，但卻可發現工商團體會員數並非如同工商職業團體的團體數一樣呈現逐年微幅遞增的趨勢，會員數反而是遞減。

第六章社會團體，此指人民基於志趣、信仰、地緣或血緣之相同而組成之團體，其性質較著重社會層面，純以個人興趣之滿足或理想之實現為目的。社會團體中包括：宗教團體、宗親團體、地緣團體、慈善團體、服務團體、誼緣團體、趣緣團體、產業經濟

團體等八大類。大致而言，本縣的社會團體從民國 40 年的 8 個，增加到民國 100 年的 1285 個，增幅驚人，尤其是民國 78 年以後的增幅，漸次擴大，應是受人民團體法公布後的影響所致。

第七章文化藝術團體，指以促進教育、文化、藝術活動及各學科之研究為主要宗旨的人民團體。主要討論清代及日治的詩社、文社，戰後的文化團體，這些團體成立較晚，大多是民國 70 年以後才成立。戰後的詩社仍有發展，但僅有七個。文教基金會則有 60 個。另外，討論教育會、教師會以外的教育團體及體育會，教育團體一般而言設立較晚，數量也不多。體育會則在戰後初期即成立，且非常多元，計有 169 個。藝術團體則只有 11 個，最早是民國 68 年，其餘都在民國 80 年以後。

五、社會福利

社會福利是現代國家極為重視的項目，從本縣的社會福利事業發展上看來也是如此，從清代並無專責機構，到日治時期漸次建立相關設施，至戰後而日漸齊備。本篇第一章討論社會行政，第二章討論社會救助，第三章討論福利服務，第四章社區發展，第五章民間團體與社會福利，大抵皆依時序，按清代、日治、戰後的發展加以敘述說明。

大致而言，清代的社會福利並無專責機構，清政府的社會福利作法，停留在儒家的救急救窮的思維，即「鰥寡孤獨者，皆有所養」的作法。雍正 9 年（1731）將育嬰、養濟、義塚、義渡、義塾、義倉等屬於社會事業的職掌歸於州縣衙門的「禮房」執掌。其實更多的負擔是由具有特殊身分的地方仕紳所承擔。所以清代的社會福利主要在社會救濟，其機構有養濟院、育嬰堂、棲流所、卹廢局等。乾隆元年彰化養濟院設立，乾隆 29 年（1764）成立了彰化留養所，嘉慶年間成立彰化孤老院。紳商則在乾隆年間成立了「鹿港泉郊會」，發揮了一部分的救濟功能。

清代在災荒救濟上，主要是以蠲賦、設倉儲，以及行旅與喪葬救濟等為主。在社會福利部分，如以律例保護老人或春、冬之時行鄉飲，弘揚敬老思想等，又設義塚收埋屍骨等，甚至鼓勵民間成立「孝子會」等方式；設育嬰堂收容棄嬰與兒童。

在社區發展上，清代時已有街庄社的組成，其發展主要在橋樑津渡的建設，期推動則賴地方仕紳及族老等的組織；另一方面則由政府設置里長、保正、保甲長等半官方組織，協助處理公務。

清代的社會福利由民間仕紳推動，在傳統社會是一種慣習，除了仕紳的身分與官方間的交往外，還含有著累積功德的思維在其中。所以過去有敬義園的設置，還有仕紳的種種救濟行為，成為清代社會福利事業重要的一環。

日治時期陸續公布了「臺灣窮民救助規則」等等的社政法規，又在各州廳下成立各類社會事業輔助機構，包括了社會事業助成會及方面委員事業助成會等，彰化地區各街庄都成立瞭相關方面委員及相關事業，其社會福利設施漸次強化。其經費在地方政府中，社事費約佔 2.7%，較總督府平均 0.27% 高，顯見日治時期的社會事業是以地方政府為主要執行者。如各街庄的窮人救助，貧民醫療則有臺中慈惠院、彰化基督教醫院及鹿港義濟會等提供服務。行旅服務有彰化市及員林街的免費寄宿所，及專收乞丐的乞丐收容所，如彰化街的博愛社，員林街的博愛寮等。在老人福利方面，除了法規的制定外，也獲得前述彰化慈惠院（後改為彰化施醫所）等機構的支持。兒童福利則以設立托兒所（保育園）及農忙時期的季節托兒所為主。本縣的婦女福利可說自日治時期才產生，臺中慈惠院對婦女的救濟對象乃針對貞節寡婦，帶有明顯的教化意圖，但「公設產婆」的設置與推動，對妊娠婦的保護便有相當的貢獻，另外還有由各地濟美會所經營的私營產婆，對產婦產兒及衛生宣傳等極有貢獻。

日治時期在社區發展上有較大進步，此也與日人欲深入掌控地方有關。一方面在彰化市設有彰化鄰保館，推動鄰保事業，另一方面各街庄有方面委員負責社區工作。同樣地，日人在地方上的經營，往往透過各種團體的組織而來，其中與社會事業相關的是部落振興會、濟美會、方面委員與社會事業助成會等，形成民間團體對社會福利事業的一種助力。

戰後初期的社政法案，大致以職業別的軍、公、教、勞工保險，以及傳統的社會救助為主。民國 68 年到 78 年間，部分以社會議題為訴求的團體陸續出現，如殘障聯盟、兒童福利聯盟、勞工陣線、老人福利推動聯盟等，又反對黨為了拉攏勞工、農民、中產及弱勢階級，也以社會福利為訴求。在這些訴求下，民國 69 年通過老人福利法、殘障福利法、社會救助法、私立學校教職員保險條例等，之後又陸續通過社福相關的種種法案，形成社會福利制度的一波重要變革。民國 39 年本縣成立後，縣府下設民政局社會課，社政由其掌理。衛生院則負責貧民施醫業務。民國 83 年「省縣自治法」完成立法，88 年組織調整，社會行政業務由社會局負責，下設社會行政課、社會福利課、合作行政課、身心障礙課、婦幼福利課，勞工福利則由勞工局負責。顯現對身心障礙及婦幼福利等的重視。近二十年來的社會福利工作人員及經費也都呈現正成長的曲線。

戰後的社會救助，主要有生活扶助、冬令救濟、貧民施醫、急難救助、災難救助等。老人福利則設有彰化仁愛之家、私立鹿港泉郊仁愛之家、榮譽國民之家、及各鄉鎮的長春俱樂部、老人會、老人休閒中心等。重要的是老人福利法後來的發展，隨著高齡化社會的來臨，在老人福利的發展也日益重要。七十年代以來，政策朝社區照顧模式發展，民國 91 年起開始推動「居家服務」，漸往長期照護體系的建構上發展，民國 96 年則通過「國民年金法」，相關保障更進一步。而本縣的老人福利也涵蓋了：經濟救濟與生活補助、醫療保健與疾病預防、文康休閒與交通協助、生活照顧與其他服務等層面。在兒童福利方面，有托兒所設置輔導、辦理慈幼週、兒童成長團體、兒童假日體驗營、兒童寄養服務、兒童及少年保護業務、兒童傷病醫療、貧童生活補助、兒童問題諮詢等，但以托兒所的設置最為重要。民國 85 年將示範托兒所更名為公立托兒所，民國 89 年在實施幼兒教育的補助機制下，幼稚園立案大增。另外，有育幼院設置、寄養服務、托嬰服務等設施，提升了兒童福利。戰後的婦女福利主要有設置社區媽媽教室、不幸婦女中途之家、不幸婦女緊急生活扶助及民國七十年代以後相關婦女團體的成立。有關身心殘障福利，在清代及日治並無專責機構，戰後由國外教會等贊助成立的機構多以收容養護或教育職訓為主，民國 69 年制定「殘障福利法」，民國 89 年修正為「身心障礙者保護法」，此法訂定後，對於身心障礙者改採積極性的身心支持服務及生活權益保障措施，包含：經濟救助與生活補助、居家照顧與就養服務、醫療復健服務、教育權益維護、就業權益維護、交通及文康休閒服務與其他福利服務等。勞工及農漁民福利服務也是戰後才有的社會福利，勞工部分包含職工福利、勞工住宅及勞工康樂活動等；農民福利則設有農民福利社及農忙托兒所，老農福利津貼、農漁民子女就學獎助金、各類補助及農民保險等。漁民福利主要在增加漁產、改善漁民生活。主要由漁會執行，包含魚市場經營、興建冷藏場及製冰廠、漁獲共同運銷等。1970 年代以前的漁民福利大多與生活有關，政府也推動漁民保險、漁民年金等多元福利措施。榮民福利部分，則由彰化縣榮民服務處負責本縣榮民的就養、就業、就醫、就學、服務照顧及其他相關福利服務。此外，還有國民的就業服務，及職業介紹所的成立以及國民住宅的興建的社會福利。

戰後的社區發展，主要在民國 54 年行政院公布「民生主義現階段社會政策綱領」，明訂以社區發展方式推動各項民生福利事業，「社區發展」首次成為國家社會政策發展重點。民國 61 年公布的社區發展計畫，重點在社區基礎工程建設。民國 72 年修訂「社區發展工作綱領」，輔導社區成立社區理事會。民國 80 年將社區理事會改為社區發展協會，其最大變革是此協會乃依人民團體法成立，社區發展工作由以往的政府主導轉為地方組織發展模式。民國 83 年文建會提出「社區總體營造」概念，從文化面整合社區資源，鼓勵社區居民自主參與，積極推動社區發展，達到永續經營的社區發展目標，開

啟了社區發展的另一階段。次年，行政院也提出「福利社區化」概念，將社區工作與社會福利服務結合。本縣的鹿港後來成為示範區之一。民國 91 年行政院頒布「新故鄉社區營造計畫」，94 年再提「六星計畫」，將社區發展的焦點定位在：社區治安、人文教育、社福醫療、產業發展、環保生態、及環境景觀上，在社區福利化下，並特別關照弱勢族群的社區照顧及老人照顧議題，使此後的社區發展形成了多元發展的面貌。

由於社會事業對傳統華人而言，是一種教化、施善，具有累積功果的潛在意義，因此此類團體也特別發達。戰後本縣有各類的慈善基金會及志願服務性團體的成立，尤其在民國 76 年解嚴後，民國 78 年公布「人民團體法」，使各類團體有了依循，而成立社團進行社會服務或慈善活動，其數量從民國 40 年的 8 個，成長到民國 100 年已達 1285 個，數量驚人，也充分扮演輔佐政府在社會福利事業上的角色。

結語

本社會志透過人口、婦女、宗教與禮俗、社會運動與人民團體、社會福利等，勾勒彰化縣社會各層面在過去到現在的變化。我們透過這些探討，可以理解明末清初的墾民初到彰化與當地平埔族間的衝突，終導致道光年間彰化平埔族遷入埔里。而彰化平原械鬥的發展也導致客家族群進入平原中部，聚集在永靖、埔心、員林一帶。戰後外省族群的移入，雖近百萬人口，但進入彰化相對較少。彰化縣的人口隨全國的人口曲線而變化。但值得注意的是異國人口移動及婚姻，彰化地區有其地域特色，外配在越南及印尼方面明顯高於全國，陸配則遠低於全國平均值。

婦女在彰化地區的發展，在日治時期漸次投入勞動，以及教育及文化運動的影響下，婦女自覺意識提高，戰後更成為工業政策下，各地工廠勞動及家庭手工的重要勞動力。尤其在婦女受到教育後，婦女從政或投入社會運動者不少，在文學及公益上的表現更是突出。

宗教與禮俗是較容易長久發展的部分，但並不表示不會變動，彰化縣的宗教以西方教派而言，天主教在彰化羅厝成立了中部第一個天主堂，基督教的進入也早，長老教、召會與真耶穌教在縣內具有相當的勢力，長老會建立彰化基督教醫院也呈現其地域特色。在寺廟部分，王爺廟集中在沿海鄉鎮與過去的王爺研究是呈現一致的地方特色。但三山國王在平原中部的密集分布，以及玄天上帝廟在本縣的密集分布也反映了信仰背後的族群關係，即福佬客的問題。在禮俗的飲食文化部分更呈現本縣的地域特色，彰化市、鹿港、員林、溪湖等地，都具有相當特殊性的飲食。

概 說

社會運動與人民團體，則反映了本縣的在地問題，不只是日治時期本地區所發展出來的社會運動及事件尤其是括蔗農的二林事件、香蕉產銷爭議、辜顯榮佃農地爭議等，都反映了本縣的農業問題，戰後的農民抗爭與環保問題，同樣反映了做為農業縣的彰化，居民有其特殊問題與壓力。

彰化縣的社會福利，基本上與全國的發展一致，但從人口老化及社會運動及抗爭議題上，又反映了本縣在老人福利，農民保險等的需求上，也反映了婦女在從政上的投入，這五篇看似獨立，彼此之間其實互有關係。

大體而言，這五篇的撰稿人皆相當投入本志的寫作，在資料收集與田野工作上皆下了極深的工夫，雖然各篇有些許內容有所重疊，但因各篇分別敘述，有其不能不容忍之惡，還望諸方家指正。

宗教與禮俗是民俗裡極為重要的部分，論者指出「作為一種常見的文化現象，民俗是千百年來民眾所創造的知識和認識系統，它是人們在日常生活中靠口頭和行為方式傳承的一種文化模式。這種文化模式既為人類所創造，又供人類所享受，且常隨著歷史的發展，生活的演進，處在不斷的變異之中。」¹ 宗教信仰、節日風俗或者是生命禮俗，亦有以人生禮俗為名者，都是民俗文化裡的一環。

以現今臺灣地區的宗教信仰而言，有屬於外來的宗教，如天主教、基督教等，也有從中國傳入的道教、佛教以及漢人民間信仰等本土宗教，亦有原居於臺灣的原住民本身所有的原住民信仰，其體系相當複雜，也各有相當的信仰人口。禮俗則是人在社會所表現的一種習以為常的文化行為，往往帶有相當強烈的族群或區域色彩，足以反映族群的種種文化觀念，頗值得留意。

宗教與禮俗篇的敘述大致依照由全面觀照到漸入秋毫，由這種見林到見樹的敘述方式來處理。宗教與禮俗的主體在民間，是以在結構上則將敘述重點放上民間自發性的活動，長期以來形成的慣習及其所傳承的文化行為。所以第一章先敘述臺灣的宗教與禮俗概況，大致說明臺灣的族群分布以及宗教與禮俗的大致情況。此章說明了彰化縣原來的原住民分布，漢人入墾後的基本狀況，與原住民的遷移。基本上因為彰化的原住民大致都遷移或被同化了，在現代的彰化縣並未留下信仰與禮俗的紀錄，故主要敘述漢人的宗教與禮俗。第二章說明彰化縣宗教的發展概況包含本土宗教與外來宗教以及這些宗教傳入彰化的狀況，進而依各種信仰與教派說明本縣的佛教、道教、民間教派與新興宗教、天主教、基督教等教派在本縣發展與分布的情況。彰化的民間信仰當然是最重要的信仰主體，其發展從清初漢人移民入墾時即傳入。道教的發展雖早，但屬火居道士，影響不及民間信仰的大。佛教的真正發展也要到日治時期才有較大的變化，尤其戰後的彰化縣佛教，在原來日治時期四大法脈的影響下，有一批寺院開始建立。從戰後彰化縣佛教的發展可以看到居士佔了重要的影響力，對於寺院的興建，貢獻頗大。在佛學院教育的傳

1. 陶立璠，〈序言一〉，見林蔚文，《中國民俗大系·福建民俗》（蘭州市：甘肅人民出版社，2003），頁22。

佈下，大陸漢傳佛教發揮其力量，在本縣有其廣泛的影響力。此外，齋堂佛教化也是戰後本縣佛教發展的重要特徵。其次是西方宗教，在清末開始在本縣發展，並漸次打下基礎。透過這樣的安排可比較清楚彰化縣的宗教信仰的發展情況，而不致於被侷限在某一小區域的瞭解。第三章則針對本縣主要的信仰神明略作介紹，進一步說明各鄉鎮的寺廟，並對較重要的寺廟進行介紹，最後敘述天主教和基督教具有歷史性的教堂。第四章敘述本縣的宗教儀式與信仰活動，從祭祀圈和信仰圈的概念，說明本縣神明的跨區域性進香遶境活動，如彰化南瑤宮和鹿港天后宮的進香活動、著名的地方神明遶境、鸞堂的扶鸞活動，最後則是特殊的活動與信仰。第五章敘述本縣的歲時節慶，依照春夏秋冬的四季節次，依序敘述。第六章則是說明本縣的生命禮俗，主要討論生命禮俗裡的出生、婚禮、做壽及喪禮。最後則是本縣的生活習俗及特殊習俗，主要說明本縣的飲食文化及特殊的祭儀與習俗。

第一章 臺灣地區宗教禮俗概述

臺灣地區的宗教禮俗，從漢人入墾臺灣以後，帶來其原鄉的信仰和習俗，這是一種自發性的文化行為。當然隨著臺灣統治者的不同，統治者所推動的信仰，往往也影響及於民眾，而影響其信仰行為及禮俗。如同尹章義所言，臺灣是中國現代化的實驗室，指出臺灣在文化的吸收上，表現出融合與復振運動，傳統文化與文物呈現發揚與擴張。¹ 漢人移民入臺後，面對臺灣的自然環境，除了原鄉的信仰與習俗外，受到環境制約的影響，也產生一些因地制宜的行為，呈現一種特別的發展。此外，原住民信仰在臺灣地區的宗教信仰發展上也佔有一席之地，雖然在歷史發展過程中，許多地方的原住民接受了天主教、基督教等外來宗教，但目前還有許多原住民族仍保有傳統的原住民信仰。

第一節 臺灣宗教發展概況

鄭志明認為臺灣宗教組織主要有兩大類，大致可分為「本土宗教」與「外來宗教」。所謂本土宗教包含原住民的宗教傳統與漢民族的宗教傳統等，此乃在中國與臺灣長期傳承下來的宗教組織形態，在漢民族的宗教傳統中，主要有民間信仰、道教、佛教與民間宗教等；所謂「外來宗教」是指近現代傳入中國或臺灣的宗教組織形態，主要有天主教、基督教、伊斯蘭教、新興宗教等。² 余光弘則將臺灣民間宗教的發展分為三個階段，一是明末鄭成功勢力入臺，到清末光緒 21 年（1895）臺灣淪陷日人手中為止，此期為臺灣民間宗教的萌芽期，民間宗教自閩粵兩省隨漢人移民移植到臺灣；第二期自明治 28 年（1895）到民國 34 年（1945）的日治時代，此期的特色是日人對宗教的干涉，造成臺灣民間宗教與閩粵連接的臍帶受到切斷，開始自立發展成其特有的體系；另外在民間宗教中注入更多的佛教成份。第三期則是戰後時期，此階段社會文化激烈變遷，不僅日人

1. 尹章義，〈中國現代化的實驗室—臺灣〉，《臺灣文獻》36：3/4（1985年12月），頁12。

2. 鄭志明，《臺灣宗教的發展與變遷》（臺北：文津出版社，2011），頁22。

勢力撤出臺灣，受到多年壓抑的民間宗教活動得以解放，寺廟登記的更正，造成若干資料上佛教寺廟的衰退，另外戰後中華民國政府自大陸撤退，新移民的遷入，以及隨之而來的基督教各派勢力的進入，打破臺灣民間宗教的獨占性。³是以從臺灣歷史的發展角度而言，各政權在臺灣的統治，影響本地宗教的發展甚鉅。本節大致先從本土宗教開始敘述，次及外來宗教的發展，對這些宗教進行概略的論述，作為理解彰化縣本土宗教與外來宗教的基礎。

一、臺灣的原住民及其信仰

臺灣地區在漢人未入臺以前，已有原住民在島上活動，鄭氏時期的文獻已有「土番」或「土民」等稱呼，清代郁永河時已提出「野番」和「生番」但僅從「土番」分出而已，而說清楚分類的則是周鍾瑄《諸羅縣志》提出的「內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番或曰野番」。⁴此外，清代時也將「生番」分為未漢化僅輸餉不應徭的「歸化番」，和未漢化且不輸餉的未歸化「生番」。至日治時期日人將清代稱「平埔番」的「化番」，多歸入「熟蕃」，「熟蕃」的範圍因之擴大。⁵

早期中部地方的原住民，有較強大的族社，勢力擴及今臺中、彰化兩地。17世紀時，清代大肚臺地一帶原住民以拍瀑拉族的大肚南社為中心，發展出與赤崁一帶原住民社會不同的跨村社組織。大肚溪以南屬於今彰化縣境內，有巴布薩族活動，位於今和美鎮、伸港鄉一帶的阿朥（Asock）社，彰化市一帶的柴坑仔、半線社。屬於阿里坤系洪雅族，有今彰化縣芬園鄉舊社村一帶的貓羅社及附近一帶的Kakar Tachabou、Kakar Sakaly等社，以及社頭鄉大武郡社等屬於今彰化縣一帶原住民，都曾是「番仔王」，漢人稱「番仔王」，歐洲人稱為「中畫帝王」的大肚王轄下的村莊。⁶

今日彰化縣的範圍，大致僅有平埔族的分布。主要為屬於洪雅族的阿里坤支族，如貓羅、大武郡等族社，在今彰化縣芬園鄉舊社村的貓羅社，從雍、乾年間便開始逐漸溯貓羅溪遷徙，其遷至貓羅溪東岸者形成茄荖社，後又被迫遷至今南投縣草屯鎮番仔田、北投等地。今彰化縣社頭鄉舊社村的大武郡社，至少有二個支社，一在今田中鎮大社里

的大紅毛社，一在今田尾鄉福田、新興二村的小紅毛社。另外有巴布薩族，主要分布在大肚溪以南至濁水溪之間，原據有彰化平原大部，一部分亦深入臺中盆地西方，主要族社有東螺社、西螺社、二林社、眉裏社、半線社、柴仔坑社、阿朥社、馬芝遴社、貓霧束社等。⁷中部平埔族社包括上述的洪雅族、巴布薩族以及道卡斯族、拍宰海族、拍瀑拉族等在十九世紀有所遷移，在漢人壓迫下，先是嘉慶9年（1804）在社番首潘賢文帶領下，率領洪雅族、巴布薩、拍宰海及道卡斯等部分族社向噶瑪蘭發展，但遭遇漳人的開發隊伍，後來敗回。嘉慶19年（1814）埔里發生郭百年事件，埔里當地的埔社番勢單力孤，乃透過水社番的介紹，邀請中部平埔族人移入埔社。道光3年（1823），中部平埔族五族十四族社共同簽訂「公議同立合約字」，遷入埔里，從道光3年到道光11年（1831）才結束。今彰化縣內的洪雅族阿里坤支族與巴布薩族，皆遷入埔里。⁸

至19世紀，清代道光年間的《彰化縣志》卷九〈風俗志〉「番俗」項，有彰化縣境內原住民平埔族有關狀貌、服飾、飲食、廬舍、器物、雜俗的記載，如「搗米成粉，番女嚼米置地，越宿以為曲，調粉以釀，沃以水，色白，曰姑待酒，味微酸。外出裹其醅以蕉葉，或載於壺盧。途次遇水，灌而酌之，渾如泔。」⁹又載：「捕小魚，微鹽漬之令腐，俟蟲生既多乃食。亦喜作鮓魚，以不剖腹而醃，故速腐。細切鹿肝為醃，名膏蚌鮓，藏久可愈噤口痢。」¹⁰皆為飲食文化之記錄。此外有關喪葬習俗也有所記載，書云：「人死，結綵於戶，鳴鐘舁屍，詣親屬之門，各酌酒其口，撫摩再三，志永訣也。既遍，然後歸家瘞之。死者遺衣物，分其半以殉。」¹¹臺灣沿山地區，如臺南近山一帶，仍有西拉雅族聚居，且仍維持其阿立祖信仰，¹²不過清代彰化縣境內原住民，受到漢人的入墾以及族群競爭的壓力影響，部分或同化於漢人，部分原住民也在嘉慶年間，已陸續遷移至埔里，¹³今彰化縣境內已無特別留存原住民的宗教習俗。

二、漢人入墾與傳統宗教信仰的發展

漢人入墾臺灣以後，在宗教上最明顯的發展即是寺廟的建立和宗教信仰的形成。瞿

3. 余光弘，〈臺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（1982年春季），頁97-99。
4. 清周鍾瑄，《諸羅縣志》（南投市：臺灣省文獻會，1993），頁154。
5. 見潘英，《臺灣平埔族史》（臺北：南天書局有限公司，1996），頁17-27。
6. 見康培德，《臺灣原住民史政策篇（一）》（南投市：國史館臺灣文獻館，2005），頁26-27；翁佳音，〈被遺忘的臺灣原住民史—Quata（大肚番王）初考〉，《臺灣風物》42：4（1992年12月），頁59-64。

7. 潘英，《臺灣平埔族史》，頁185-186。
8. 有關中部平埔族的遷徙，參見潘英，《臺灣平埔族史》，頁185-186，197-206。
9. 清周璽，《彰化縣志》（南投市：臺灣省文獻委員會，1993），頁298。
10. 清周璽，《彰化縣志》，頁299。
11. 清周璽，《彰化縣志》，頁307。
12. 參見石萬壽，《臺灣的拜壺民族》（臺北市：臺原出版社，1990）。
13. 有關彰化平原原住民遷移埔里，參見邱正略，〈清代中部平埔族遷移埔里拓墾之研究〉（東海大學歷史所碩士論文，1992）。

海源從民間信仰的發展角度，將臺灣民間信仰的發展分為（一）分類信仰時期：因移民帶來原鄉神等而加以供奉。（二）信仰通俗誘導時期：由明鄭及清代的宗教政策，觀察寺廟的建立。他指出《禮記·祭法》的規範，祀神原則有：1. 法施於民則祀之；2. 以死勤事則祀之；3. 以勞定國則祀之；4. 能扞大患則祀之。又清代嘉慶年間之《大清會典》的規範為：1. 社稷神祇則以祀；2. 崇功報德則以祀；3. 護國佑民則以祀；4. 忠義節孝則以祀；5. 名宦鄉賢則以祀。官廟之祀神需有上列原則之一始可奉祀。且在京師之祀典中，分為大祀、中祀及群祀，屬大祀者有圓丘、方澤、雩祀、太廟、社稷。屬於中祀者則日、月、先王、先師、先農、先蠶、天神、地祇、太歲等諸神。屬於群祀者則有先醫祭、關帝祭、文昌星祭、北極佑聖真君祭、司火神祭、礮神祭、都城隍祭、東嶽神祭、黑龍潭龍神祭等 31 位神靈。（三）民間信仰動搖期：日治時代日人對寺廟神像的毀壞等。（四）民間信仰自由時期：指戰後臺人擺脫日人的宗教限制，各地寺廟重新修復等。¹⁴ 這個分期雖大致點出臺灣宗教發展的面貌，但實際上日人對神像的毀壞在統治末期，戰後臺灣也曾對一貫道等宗教進行查禁。

大致而言，漢人進入一地開發之後，寺廟隨著村莊的建立，其後也隨之設立。如同戴炎輝所指出，臺灣的鄉庄，起初是同籍人在臺灣的新庄，聚居一地既久，成庄之後，則建造庄廟。庄廟即村廟，也是村人共有的公廟。¹⁵ 日人增田福太郎過去對臺灣寺廟的觀察，提出臺灣的廟宇發展可分三期，一是開墾草創時期，墾民自原籍帶來保護神，供奉保護神的香火或是神像。二是聚落構成期，在開拓新地之後，開始建土地廟。三是新社會成立期，地方開發漸成街肆，職業開始分化，因而各種專業神，如文昌、關帝、華陀、神農等寺廟漸次出現。¹⁶ 這些主要神明崇奉的出現可以作為觀察臺地及本縣宗教信仰發展的基礎。

道教受到統治者的承認要到魏晉南北朝，不過從漢代道教發展以來，影響社會底層甚深，漢人在生活面向上受到的影響相當深遠，舉凡喪葬祭祀、疾病等，都雜有道教的影响，需要道士的協助與參與。福建、廣東地區此類習俗相當普遍，但是一般人的信仰行為皆屬於民間信仰，或可稱為通俗道教，自稱道教徒者甚少，不過在各類涉及宗教行為的場合，有其需要時，一般民眾會找來道士祈福消災，而一般民間信仰的寺廟，在廟會或建醮時，亦皆延請道士前來作法，臺灣的道教信仰亦多屬於此種型態的信仰行為。

過去瞿海源據連橫《臺灣通史》〈關征志〉正式徵收雜稅項下所提僧道度牒徵收錢數，以及《諸羅縣志·風俗志》、《彰化縣志·風俗志》所提僧道誦經祈福一事，認為明鄭及清代，臺灣已有道士當無庸置疑，但人數未詳。¹⁷ 由於道教的歷史久遠，道士的派別亦多，至元代中、後期逐漸歸為以符籙為主的正一道和以修內丹為主的全真道，洪武 15 年（1382），正式設道錄司總理全國道教，把道教分為正一、全真兩種來加以管理。正一道以江西龍虎山為中心，推廣至南北，全真教以直隸山東為中心推廣至南北，前者以後漢張道陵為開祖，以祈禱符咒為主，全靠鬼神之力，而且子孫代代稱為天師，後者以金王重陽為開祖，主張持戒修練，以北平白雲觀為中心。是以正一道稱為南宗，全真道又稱為北宗，由南北二宗又各分派，總數有 86 種。¹⁸

臺灣的道教大致以正一道為主，在其傳入臺灣之後，與當地的巫覡信仰結合，道士比較注重教儀，從事算命、卜卦、摸骨看相、觀測風水等活動，而探討教理教義，修持動靜功者較少。全真道在臺灣也有傳播，但是無全真叢林和子孫廟，以宮觀為家，持戒清修，從事宗教活動的職業全真道士甚為罕見。臺灣道教建築，多以宮、觀、廟、堂、山、洞、壇、祠、閣、廳、院、社、福地為稱謂，而神明崇奉部分，日人增田福太郎面對臺灣複雜的神明崇奉，將宗教神明區分為儒教、道教、佛教及齋教四大類，道教神明有元始天尊、三清天尊、三官大帝、太上老君、張天師、玄天上帝、九天玄女、中壇元帥、法主公、保生大帝、臨水夫人、三奶夫人等，而將孚佑帝君、關聖帝君、文昌帝君、天妃、水仙尊王、城隍、文昌帝君、開漳聖王、開臺聖王等列入儒教系統的神明。¹⁹ 而道士的稱謂區分為烏頭司公與紅頭司公。烏頭司公兼營度生與度死，前者為祈福祈安與驅邪押煞，後者則為葬儀。紅頭司公專營度生，包含祈福祈安與驅邪壓煞等。²⁰

民國 38 年大陸淪陷，道教各派相繼臺，既有積善、經典、丹鼎、符籙、占驗五派，道教代表龍虎山正一教首領第 63 代天師張恩溥亦來臺，寄居臺北市重慶北路三段覺修宮內。張天師來臺後深覺道教面臨危急存亡之秋，努力提倡振興，民國 39 年呈准設立臺灣省道教會，並被推為理事長，會員以正一道士為基礎，連任三屆。臺灣道教會採會員制，會員包括團體會員和個人會員兩種，團體會員有全省的宮、觀、廟、堂、祠、社、院、壇等團體；個人會員是以個人名義入會，包括有道士、居士、教士、鸞士、乩士、相士、信士等七種。道士是經過師傅或世代傳遞，具有演法及主辦齋醮科儀能力，或專

14. 參見瞿海源，《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），頁 975-1010。

15. 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（臺北：聯經，1984 初版二刷），頁 112-113。

16. 增田福太郎，《臺灣の宗教》（東京：株式會社養賢堂，1939），頁 5-13。

17. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 18。

18. 參見瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 18-19；另道教在明代的發展可參見卿希泰、唐大潮著，《道教史》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 297-321。

19. 增田福太郎，《臺灣本島人の宗教》，（臺南：臺南州衛生課，1937），頁 11-22。

20. 參見丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書第一卷》（1919，臺北：捷幼出版社，1993），頁 94-98。

務清虛居觀修真，曾經傳度並領有法職的道教徒。居士是居家設壇奉道清修，不脫離生產，曾受聘擔任地方齋醮首事，或曾當選各級道教會監事，或從事道學、道術、丹功等道教文化研究，或曾任廟觀興建發起人並管理廟觀的道教信徒。教士是熟習道教經咒符籙滿五年以上，具有啟師請神、傳授法術的能力，並經過復禮傳度，受領法職的道教信徒。鸞士是經過師傅，具有通靈揮鸞之力，曾應聘或臨壇襄贊鸞事三年以上，並領受法職的道教信徒。乩士是蒙受「神差」，擁有「通靈降乩」之力的「神媒」或「靈媒」，曾應聘值壇或住壇三年以上代人決疑，領有法職，在當地有聲望的堪輿星象業者。信士為信道虔誠，正在接受傳習，或受雇協辦壇務、和音，或專業神器刺繡製作及神像雕刻的道教信徒。²¹

大致而言，臺灣各地許多寺廟雖然登記在道教會之下，可謂之通俗道教，但實際上，道教在臺灣的發展，由於正一教的本質，在功能上多只是因應民眾之需要在寺廟、道壇、民宅等做祈禱法事，在地方上則多組成道士壇為民眾做醮，幾十年來甚少具特色之發展。²²

在佛教方面，臺灣的佛教發展大致可以上追至明鄭時期，明鄭統治的重點在整軍經武，無暇顧及文教，因此缺乏官方的寺院及僧官制度，使明代臺灣的佛教充滿濃厚的個人色彩。明代臺灣的佛教僧侶主要來自明末流寓人士，變服為僧；或由福建湧泉寺之僧侶來臺灣傳教。福建湧泉寺屬臨濟宗，可說源出於明代禪淨一致，各宗互融的佛教特色。因禪宗自六祖慧能之後，分為南北二派，一為青原行思，傳石頭希遷，開山曹洞、雲門、法眼。一為南嶽懷讓，傳馬祖道一，開出臨濟、滄仰。到了明末以臨濟派最盛行，受到歷代君主尊崇，明僧輩出，其次為曹洞宗。目前臺灣寺院之傳承以鼓山湧泉寺為最多，惟明末來臺之僧侶可考者不多。清代佛教在制度上沿襲明朝，設置僧官，自中央至地方，分別設了僧錄司、僧綱司、僧正司、僧會司，僧官最高地位是僧錄司的長官，正六品。地方各縣的僧會司，長官階級為從六品。僧官制一直沿襲到民國肇建，才由孫中山取消，而官方度牒則在雍正時廢止，開啟各地十方叢林自行開設戒壇之風。宗派方面仍以禪宗的臨濟派最盛，曹洞派次之。²³ 闕正宗指出明鄭以降的臺灣佛教與閩、粵兩省的佛教傳統無異，特別是受福建的影響深遠。臺灣佛教具有三大特色，一是僧侶只知早晚課誦，帶有農禪遺風、禪淨雙修的「傳統佛教」；二是變胎自禪宗，並雜揉儒、釋、道三教合一思想的齋教盛行。齋教又分龍華、先天、金幢三派，其中以龍華派為最大宗；三是屬

於庶民信仰、佛道不分的「民間佛教」普遍流傳。²⁴ 他觀察臺灣佛教的發展，將其發展分為四個時期：

- (一) 佛教初傳期：佛教在明鄭、清代隨漢人開墾臺灣而移入，主要是閩粵式的佛教，以禪宗為主，但混合淨土，即為俗稱的「禪淨雙修」，但僧人少，知識程度也不高，無大規模的僧團活動，反而齋教的傳播及活動極盛。
- (二) 佛教日本化時期：從 1895-1945，臺灣在日治時期，日本佛教傳入，一方面擺脫傳統解經方式，而朝考據、科學方向發展，一方面培養了一部分臺籍的僧俗佛學研究者，並組織全島佛教會等類似組織。
- (三) 中國佛教奠基期：有中國佛教會的成立，落實傳戒，1951-1952 年初，臺南白河大仙寺首傳三壇大戒，為中國佛教全面在臺落實的開始。此期太虛大師人間佛教的理念在臺落實發展。1947-1971 創辦的佛教院及佛教研究機構如下：
 1. 1947 年：證光法師於臺南開元寺辦「延平佛學院」，係延續日治時期佛學教育，後證光法師因匪諜案遭槍斃。
 2. 1947 年：慈航法師於基隆靈泉寺辦「靈泉佛學院」，又於苗栗獅頭山辦「獅山佛學院」，均於當年結束，慈航法師辦學影響現代臺灣佛教教育甚大。
 3. 1948 年：妙果法師於中壢圓光寺辦「臺灣佛學院」，於 1949 年結束。
 4. 1949 年：斌宗法師於新竹法源寺創立「南天臺佛學研究院」。
 5. 1950 年：浙江奉化雪竇寺大醒法師應新竹靈隱寺無上法師之邀，創辦「靈隱佛學院」。同年道安法師於汐止辦「靜修尼眾佛學院」，1953 年改辦「靜修佛學班」。
 6. 1957 年：白聖法師創辦「中國佛教三藏學院」，並任院長。同年，玄深法師於新竹壹同寺辦「新竹女眾佛學院」，1960 年停辦。與「靜修尼眾佛學院」為臺灣最早兩個女子佛學院。
 7. 1962 年：臺中聖印法師創辦「慈明佛學院」。
 8. 1963 年：禪德法師、國強法師於臺中南普陀寺辦「南普陀佛學院」。同年悟明法師於樹林海明寺辦「海明佛學院」。

21. 李養正，《當代道教》（北京：東方出版社，2000），頁 294-295。

22. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 57。

23. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 77-81。

24. 闕正宗，〈臺灣佛教略論〉，見氏著，《臺灣佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2008），頁 2。

9. 1964年：賢頓法師創辦「戒光佛學院」。「中華學術院」成立「佛學研究所」。
10. 1965年：悟明法師創辦「海明佛學院」，星雲法師創辦「壽山佛學院」；周邦道為首任「中華學術院佛學研究所」所長。
11. 1967年：淨心法師創辦「淨覺佛學研究所」。「中華學術院」成立「佛教文化研究所」，聘曉雲法師為所長。
12. 1970年：了中法師於北投法藏寺辦「法藏佛學院」，同年，修慧法師於竹北犁頭山蓮華寺辦「蓮華佛學院」。

此外，另外有《臺灣佛教》等各種佛學雜誌的創辦，使得人間佛教的理念持續在臺推動。

(四) 中國佛教發展期(1971～)：此期佛學院大量出現，1971以後舉辦的佛學院如下：

1. 1974年：臺中萬佛寺聖印法師成立「中華佛學院」。
2. 1974年：開通法師於嘉義德源禪寺創辦「德源禪學院」。
3. 1975年：南亭法師、成一法師創辦「華嚴專宗學院」。
4. 1978年：曉雲法師創辦「蓮華學佛園」；聖嚴法師應聘為中國文化學院(文化大學前身)「中華學術院佛學研究所」所長。
5. 1979年：印順法師創辦「福嚴佛學院」。同年，靜心法師於高雄光德寺辦「淨覺佛學院」，2003年改稱「淨覺僧伽大學」，與泰國朱拉隆功佛教大學合作，學生畢業後取得朱拉隆功佛教大學文憑。
6. 1983年：慈容法師任「臺北女子佛學院」院長。
7. 1985年：聖嚴法師於中華佛教文化館創辦「中華佛學研究所」。
8. 1986年：性廣法師於桃園觀音辦「佛教弘誓學院」。
9. 1987年：悟慈法師於臺南開元寺成立「開元禪學院」；如悟法師於中壢圓光禪寺成立「圓光佛學院」。
10. 1989年：如學法師於臺北創辦「佛教文化研究所」。
11. 1990年：菩妙法師於高雄元亨寺創辦「元亨佛學院」。
12. 1996年：惠空法師於臺中太平鄉慈光寺創辦「慈光佛學院」及「慈光佛學研究所」。
13. 2001年：聖嚴法師於臺北金山辦「法鼓山僧伽大學」。
14. 2002年：如琳法師於新竹壹同寺辦「壹同女眾佛學院」。

此期特色為信徒大量的增加、道場的興建林立、各種講經法會絡繹不絕、佛教出版物大量出現等，形成了新的領導趨勢。北投農禪寺、花蓮慈濟功德會、高雄佛光山等為代表，但臺北曉雲法師、臺北靈鷲山的心道法師、善導寺了中法師、埔里中臺禪寺惟覺法師、臺中慈明寺聖印法師、臺南開元寺悟慈法師也都有相當傑出的表現。在居士弘法方面也都有相當的成就。²⁵

大致而言，除了上述漢傳佛教的發展，戰後，隨著國民政府遷臺，許多在大陸的高僧大德也隨之移入臺灣，漢傳佛教的入臺，對於臺灣原有的佛教體系產生衝擊。來臺的大陸僧侶成立中國佛教會，中國佛教會後來掌握傳戒活動也擴大了其影響力。在觀察彰化地區佛教的發展時，也需要注意此一背景。在戰後彰化地區的佛教發展裡，還有藏傳佛教也值得留意。

藏傳佛教源起自佛教裡的密教，有種種的派別，在8世紀傳入西藏後，在當地大為發展。大約從11世紀中葉開始，藏傳佛教原來分散傳承的許多學派逐漸形成了幾個大的宗派體系。這些宗派往往以一個寺院、一個地區、甚至一個家族為中心，同時具有宗教、經濟和政治的勢力，有的宗派在一定時期還成為某個地區，甚或全藏的政教合一集團。這些宗派有顯有密，因藏傳佛教各宗派大都形成於密教時代，因而顯教各派深受密教影響，一定程度上也傳承和修持密教教法。而密教是在大乘佛教的基礎上發展起來的，在密教佔主導地位的時期，仍與顯教有種種關係。這些教派有噶當派、希結派、覺域派、格魯派，都屬於顯教派別。興盛於15世紀之前的幾大派別，寧瑪派、薩迦派、香巴噶舉派、塔波噶舉派、覺囊派、霞魯派等，屬於密教派別。²⁶在目前的幾個主要教派，傳統上將其分為舊派(寧瑪派)和新派(包含噶舉、薩迦、格魯)，四支主要教派中，還包含了許多支派。²⁷

以下分述幾支重要宗派：

(一) 寧瑪派：以繼承舊譯密教為主而形成的宗派，此派在很長的時間都處於一種鬆散的狀態，直到十一世紀中葉，才由大素爾並承各系，重新整理經典，完善教法儀軌，建立巴隆寺，將鬆散單傳的各傳系集中在一起，形成統一的宗派。此外，由素爾家族發展出來的卓普寺，該寺杰敦嘉納在一次將各傳系舊

25. 闕正宗，《臺灣佛教一百年》(臺北：東大圖書股份有限公司，1999)，頁209-217。另據黃運喜教授提供資料補充。

26. 呂建福，《中國密教史》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁564。

27. 有關今日藏傳佛教四大派，另可參閱姚麗香，《藏傳佛教在臺灣》(臺北：東大圖書股份有限公司，2007)，頁33-40。

密融匯到寧瑪派中，後來其弟子又不斷地將其他支系教法納入本派，有的還將新譯密法不斷納入舊密之中，使得新形成的寧瑪派不在是單一的傳承舊密的宗派，而是以舊密為主，間收新密的教派。²⁸

- (二) 薩迦派：是以後藏薩迦的昆氏家族為中心建立和發展起來的新譯密教派別，其開創者是出生於昆氏家族的官卻杰波（1034-1102）。昆氏家族原來信奉舊譯密教，官卻杰波從卓彌譯師學習得到「喜金剛」道果經釋的講授，並於1073年在薩迦地方建立寺院，因建寺的波日山坡土呈白色，故稱薩迦寺，後來將此寺為中心形成的宗派便稱為薩迦派。²⁹
- (三) 香巴噶舉派：此派是由瓊波南交（990-1140）在12世紀前半葉建立。瓊波南交成人後先學苯教，在學寧瑪派大圓滿法，後往印度、尼泊爾等地，跟隨許多上師學法，回藏後主要在後藏的香地方（今南木林縣一帶）弘法，據稱他在香地方建立了108座寺院，弘法30年，教授弟子很多，在香地形成較大的教派，被稱做香巴噶舉派（噶舉，教授傳承之意）。³⁰
- (四) 達波噶舉派：達波噶舉派是由達波拉杰（1079-1153）於12世紀初建立，他原名索南仁欽，因在當地達波一帶行醫，人稱達波拉杰，又住干波寺弘法，或稱干波巴。他先在當地依瑪域羅丹學勝樂法，後到盆域從甲域哇學甘丹教法。32歲到後藏從彌拉日巴受勝樂灌頂及瑪爾巴所傳大印法，獲拙火定的修行成就。後回前藏弘法，建干波寺，並以此寺為道場傳法授徒，打破彌拉日巴將方便道與大印法同時傳授的傳統，根據弟子的根器或同時傳授，或分別傳授，又吸收甘丹派教法到大印法中，形成達波噶舉派教法體系。³¹
- (五) 覺囊派：此派是在13世紀後半期原卓系時輪學派的基礎上建立起來的，其創建人更邦欽波·突結尊追於1278年在後藏拉孜縣東北建立覺囊寺，傳法授徒，形成宗派。其派下門人篤補巴·喜饒兼贊（1292-1361），家族世代信奉密教，小時學習寧瑪派教法，長大後從薩加派學者學顯密經論多年。三十歲到覺囊寺辦事，對覺囊派教法產生興趣，並從雲丹嘉措聽聞並修證。出任覺囊寺法座後，更研習時輪教法及一切顯密經論，主張大中觀他空見學

說，引起藏傳佛學史上的一場辯論，他為了答覆寺方辯難者，撰寫了《山法了義海》為代表的十六部著作，自此成為覺囊派特有的學說。篤補巴住持覺囊寺期間，修建了著名的十萬大佛塔，朝神供佛者，各派顯密學者雲集寺內，講論說法，極一時之盛，覺囊派由此聞名全藏。他還在昂仁地方建造了昂仁寺，後來成為覺囊派的主要寺院。篤補巴再傳弟子中，至第6代28任住持貢噶寧布扎西堅贊貝桑布（即多羅那他）中興覺囊派。貢噶寧布8歲出家，依止藏印許多大師，廣學顯密各派經論，21歲住持覺囊寺。後來在藏巴汗父子的支持下，講經說法，著書立說，建造寺院，擴張了覺囊派的勢力。他在覺囊寺附近新建了達丹丹曲林寺，一時成為覺囊派新的中心。後來五世達賴憑藉武力將覺囊派寺院改宗格魯派，衛藏地區的覺囊派法嗣遂絕，但14世紀初以康區確吉寺為中心發展起來的支派仍然傳下來。³²

- (六) 霞魯派：霞魯派是在十四世紀初原惹系時輪學派的基礎上建立起來的密教宗派，雖然最晚形成，且存在時間不長，但集各派密教之大成，輝煌一時。其建立者布頓·仁欽珠（1290-1364），自小廣學顯密經論、各派教義，而宗承惹譯師所傳時輪學派，在香拔拉寺從多結絳稱求得時輪教法，並依師命譯出《時輪灌頂略釋難義釋》。1320年應霞魯萬戶長的邀請，到後藏霞魯寺任主持，並以此為中心弘揚時輪教法，授徒多人，形成霞魯一派。後來霞魯派融入格魯派之中。³³
- (七) 格魯派（黃教）：格魯派繼承甘丹派的傳統，以顯教為主，但宗喀巴建立的教法則是兼習密教，先顯後密。宗喀巴兼學密教各派教法，尤其繼承霞魯派宗風，重視《密集》、《時輪》、《勝樂》、《喜金剛》四部修法，著有《宗密道次第論》及《密集四種疏》等著作和注釋多種。其弟子協饒僧格著《密集明燈疏決定釋》，並在後藏建立本派的密教講修傳規，都增巴承其傳規在色埔隆的兜率宮建立密教院，由此形成色系傳承，歷代相承，稱為上密院。協饒僧格還在前藏色拉寺建立密教院，由弟子敬巴伯承其傳規，為麥系傳承，稱為下密院。其後有袞噶頓珠另建時輪扎倉，使格魯派寺院一般設有講《密集》為主的密宗院和時輪院。³⁴

28. 呂建福，《中國密教史》，頁565-567。

29. 呂建福，《中國密教史》，頁568。

30. 呂建福，《中國密教史》，頁570。

31. 呂建福，《中國密教史》，頁571-572。

32. 呂建福，《中國密教史》，頁574-577。

33. 呂建福，《中國密教史》，頁577-578。

34. 呂建福，《中國密教史》，頁578。

八〇年代初期，藏傳佛教噶舉派的僧侶在臺灣少數漢籍上師的引介下，開啟了來臺弘法的先例後，噶舉派和較不具政治色彩的寧瑪派喇嘛開始大量來臺，隨後薩迦派也入臺，而達賴喇嘛所屬的格魯派（又稱黃教），則遲至民國 77 年李登輝接任中華民國第 8 任總統，臺灣政治情勢有所轉變，才正式在臺發展。20 世紀末，藏傳佛教得以在臺灣快速發展，除了本土的傳統佛教已形塑有利的氛圍外，有二個影響因素：一是社會的結構性因素，臺灣政治解嚴後，對宗教的管制也逐漸解禁，宗教自由化的環境有利於新興宗教團體的發展，特別是受政治影響較深的藏傳佛教。第二則與藏傳佛教的本身特色有關。20 世紀末，西方社會對象徵性和神祕性經驗的嚮往，在西方國家興起東方神秘主義和藏傳佛教的熱潮，此波發展也影響到臺灣。³⁵

藏傳佛教在臺灣的發展，顯然已有其勢力，其中日常法師福智系統，屬於藏傳格魯派，奉達賴喇嘛和宗喀巴大師思想體系，被視為勢力儼然超越佛教四大山頭，此發展與早期日常法師從美國回臺，淨空法師帶領他進入佛陀教育基金會，推動《廣論》班的發展。聖嚴法師也在中華研究所裡設漢藏班，培訓喇嘛進入臺灣佛教系統。以及佛光山星雲法師，淨心長老等與達賴喇嘛的交流等有關。後來這些長老察覺藏傳佛教與漢傳佛教並不如想像中融合，才慢慢疏遠，但藏傳佛教在臺灣已經形成一定發展的趨勢。而相較於漢傳佛教，南傳佛教與漢傳佛教同質性較高，對於臺灣的衝擊性較少。³⁶

藏傳佛教各派在臺的發展，以藏傳佛教中心的個數而言，以近十多年間的調查，大致而言，寧瑪派的發展是最快的，信徒也最多，其次為噶舉派、薩迦派，最少為格魯派。在 2000 年的調查中，藏傳佛教中心的地域分布上，臺北縣市有 63 個，佔 48.5%。臺中 17 個，高雄 18 個，將近八成的藏傳佛教中心集中在三大都會區，尤其是臺中增加最多，顯現地域性差距更為明顯，顯示藏傳佛教中心的分布與臺灣都市化的發展趨勢一致，其原因與臺灣地區社會文化發展上的分化、不平衡現象有關外，主要原因在於中心的運作便利，以及經濟因素的考量；另外都會區人們的接受程度較強也有關連。³⁷ 藏傳佛教在本縣雖不多見，但已有相關宗派進入本縣發展。如薩迦派阿貝仁波切來臺傳法，其弟子便在本縣設立了中心。³⁸ 噶舉派也在本縣設有佛學中心。³⁹

35. 姚麗香，《藏傳佛教在臺灣》，頁 14-18。

36. 惠空法師，《臺灣佛教發展脈絡與展望》（臺中太平：慈光寺，2013），頁 26-27。

37. 姚麗香，《藏傳佛教在臺灣》，頁 119-122。

38. 參見劉國威主持，《臺灣現今藏傳佛教發展研究—以藏傳佛教中心為主體之分析》（蒙藏委員會委託研究計畫，2003），頁 26。

39. 達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，https://www.tibet.org.tw/intro_twcenter.php，2015 年 12 月 27 日引用。

三、基督宗教的傳入

十七世紀西人東來，西方人與中國人的接觸帶來許多衝擊。隨著荷蘭人在 1624 年入臺，並在臺南落腳，二年 (1626) 後西班牙人在雞籠上岸，並在臺灣北部展開殖民發展，這些西方人來到臺灣發展，也將基督宗教帶入了臺灣。

天主教與基督教在臺的發展受到殖民政府的發展策略不同，而有不同的際遇。1624 年以後，受到荷蘭人控制大員的影響，西班牙人往馬尼拉的貿易通道受到扼制，西班牙人為突破其困境，乃與荷蘭人爭奪臺灣此一戰略要地。1626 年 2 月，西班牙駐菲總督斯爾瓦派遣遠征軍前來佔領雞籠，並在 5 月佔領了臺灣北部。⁴⁰ 西班牙人佔領臺灣北部之後，在其控制地區建立教堂，並強迫原住民信奉天主教，為天主教在臺灣的傳播翻開序頁。道明會士西班牙人馬地內士 (Bartolome Martinez)、莫拉 (Francisco Mola)、莫萊爾 (Jeronimo Morel)、愛古達 (Juau Elgueta) 及日本人西六左衛門等五位神父與一位輔理修士，乘菲律賓開來西班牙遠征軍帆船隊，在社寮島登陸，並建一小聖堂，開始向附近居民傳教。此後以基隆為根據地，逐漸向淡水與臺北平原發展，然後擴展到宜蘭方面。傳教士在淡水北邊建了聖璜包蒂斯塔 (San Juan Bautista) 禮拜堂，也在金包里建立聖荷西 (San Jose) 教堂，1632 年更在淡水創立一小型神學院。⁴¹ 1642 年荷蘭軍攻破淡水，佔領臺灣北部，西班牙佔領北部臺灣時期即告結束。西班牙的神父與修士輾轉被送回馬尼拉。在臺灣的佈教工作中斷。⁴² 至清代鴉片戰爭後，依南京條約，英、美、法三國可在中國傳布基督教，咸豐 8 年 (1858) 天津條約訂定後，天主教和基督教的傳教工作更有保障。在臺灣安平、淡水、基隆、高雄各港開放通商後，基督宗教傳教士再度傳入臺灣。初時臺灣屬於福州傳教區，馬尼拉道明會會士郭德剛神父 (Fernando Sainz) 奉命來臺，展開傳教工作。1860 年 8 月 17 日臺灣傳教區獨立，在郭德剛等神父的努力下，在臺灣北、中、南各地建立了一些教堂。日治初期，在戰爭的威脅下，天主教的傳教工作受到一些影響，明治 29 年 (1896)，各地漸次恢復傳教，天主教也在各地成立教堂。臺灣原隸屬於福建教區，至大正 2 年 (1913) 7 月 19 日，臺灣教區成立為止，全島共有臨時聖堂 18 座，傳道所 21 所，傳道師養成所 1 所，宣教師 8 名，童貞女 3 名，傳道師 20 名，傳道婦 9 名，教友共有 3438 人。臺灣教區成立後，天主教勢力的拓展更加快速，至昭和 9 年 (1934) 的統計，全島有教堂、傳道所 32 處，宣教師 41 人，教友臺籍 6890 人，

40. 楊彥杰，《荷據時代臺灣史》（南昌市：江西人民出版社，1992），頁 62。

41. 參見蔡石山著，黃中憲譯，《海洋臺灣：歷史上與東西洋的交接》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁 41-43。

42. 參見方豪，《臺灣早期史綱》，頁 207-215，221。

日人 378 人，外國人 19 人，合計 7287 人，較大正 2 年教區成立時增加一倍有餘。⁴³

基督教在臺的傳播與荷蘭人有密切關係。1624-1635 年是荷蘭傳教士在臺傳教的開創期，他們首先要正視和解決臺灣原住民的民間信仰問題。1634 年至 1640 年是基督教在臺迅速發展期，透過荷蘭人的武力鎮壓，以及傳教士的責備、警戒和勸勉下，「荷蘭人用槍架起的『十字架』就是這樣迅速地在各地傳播開來。1639 年，受洗的信徒達到了 2014 人」。到了 1641-1650 年間為緩和期，但傳教地區和受洗人數有所擴大、增加，並開創了教會組織。1651-1662 為衰落期，荷蘭的統治由溫和傳教，轉趨強硬，但隨著鄭成功來臺，荷蘭的統治結束，基督教信仰也隨之消失，並未留下實質性的影響。⁴⁴

十九世紀基督教再次進入臺灣，1865 年英國長老會派馬雅各醫生來臺展開傳教工作，並在臺灣中南部取得了相當的成就。馬偕醫師則在臺灣北部傳教也有不錯的成果。⁴⁵

日治時期，臺灣在日人統治下，臺灣的基督教與日人接觸，有了不同的發展，一是 1895-1930 年間，基督教與日人的磨合期，以及 1931-1945 年間受到日本軍國主義者的全面控制期。1895 日人入臺，在此過程中，臺灣的基督教有些信徒喪命，但在 1930 年以前，基督教與日本統治者間的關係相較來說來是和諧的，日本在臺灣實行宗教自由政策，為基督教的發展有利，而基督教也極力在內部加強自身的建設。日治初期，南北兩長老會分別成立了中會，教會的發展進入了組織時代。在中會的領導下，教會繼續清代的醫療與教育的傳教手段，繼續擴展。1912 年兩中會進行了聯合，成立臺灣大會，並進一步完善教會的組織與制度，在「三自」⁴⁶ 運動上取得進展。但是在 1931 年九一八事變之後，隨著戰事的進行以及日本對英美關係的惡化，教會的組織與活動也受到控制與影響。1937 年 8 月 14 日，臺灣教會依照日本基督教聯盟之通牒，組織「北支事變全臺基督教奉仕會」。這是由當時在臺的日本基督教會、日本聖公會、日本組合教會、日本美以美教會、聖教會、臺灣基督長老教會南部大會、臺灣基督長老教會北部大會、基督教婦女矯風會、臺灣基督教青年會等九單位所組成。1942 年 8 月 8 日改名為「臺灣基督教奉公會」，同年 8 月 28 日又改名為「臺灣基督教奉公團」。基督教奉公會與其他皇民奉公會一樣，成為日本人的統治工具。1940 年 9 月 27 日，德、義、日結成三國軍事同盟，

因此要求臺灣教會需斷絕與外國宣道會之關係，所有英美傳教師必須回國，於是在同年 11 月，在臺外國傳教士都被迫離開臺灣。1944 年 4 月 29 日，在日人的推動下，成立「日本基督教臺灣教團」，統理為上與二郎，總務局長中森幾之進。至此，臺灣教會完全為日本人所吞併。⁴⁷

戰後臺灣的基督教發展可分為四個階段，分別為（一）待開發期（1945-1949），（二）急速發展期（1950-1965），（三）停滯期（1965-1979），（四）緩慢增長期（1980-2000）。第一期在戰爭終了後，臺灣原來日治時期活動的基督教會都忙於收回教產與恢復禮拜聚會。1949 年之前漸有大陸的教會傳入臺灣，如浸信會，1948 年全國浸信會聯會（美南浸信會）在上海召開邊疆會布道委員會，派楊美齊牧師到臺灣考察傳教。同年，中國神召會（China Assemblies of God）的霍廣詩牧師入臺宣教。1949 年，倪柝聲的基督徒聚會所（處）也傳入臺灣。第二期臺灣的教會簡言之，有幾個特點：1. 教會在傳教團體、信徒人數、神學院校數急遽增加；2. 教會系統和閩南語教會系統的分野初步形成；3. 當局和基督教會之間基本上相安無事。第三期一方面受到臺灣經濟起飛的影響，人口流入城市，使鄉村教會受到嚴重衝擊，另一方面臺灣教會發展的問題也漸次浮現。一是差會和教會關係的不協調，1949 年之前，西方差會用大量財力人力補助臺灣教會發展，但臺灣教會難以適應差會結構，也發現其缺點而漸想脫離差會和傳教士之管轄。另外，隨著臺灣經濟和國際政治情勢的變化，西方差會開始撤出臺灣。二是國民黨和臺灣部分教會的政教關係惡化，如長老會與黨外運動的結合，使政教關係緊張。三是經濟發展後，影響民眾入教的意願，反而聚會處、真耶穌會等非主流教派有明顯成長。第四期的發展特點是：1. 對大陸基督教發展興趣的增加；2. 傳統教會發展緩慢，靈恩化的勢力明顯增強；3. 漸有聯合的趨勢，1990 年成立的「中華基督教福音協進會」聯合各派領袖，「2000 年福音運動」的推展等。⁴⁸ 據 1986 年的記錄，臺灣的 2528 間教會（包括布道所）分別隸屬於 53 種宗派或差會。臺灣基督教長老會是最大的一個宗派，共有 1039 間，占總數的 47.44%；其次是中華基督教浸信會，有 140 間教會，占 6.39%；再次是教會聚會所，有 121 間會所，占 5.53%。⁴⁹ 此一發展的大致狀況可與本縣基督宗教的發展互做比較，當更可顯現本縣基督宗教的發展面貌。

43. 參見瞿海源編纂，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 341-378。

44. 林金水主編，《臺灣基督教史》，頁 2-3。

45. 吳學明，《臺灣基督長老教會研究》（臺北：宇宙光全人關懷機構，2006），頁 13-45，頁 111-112。

46. 基督教的三自運動，指走向「自養」、「自傳」、「自治」的教會本土化運動。請參考吳學明，《從依賴到自立——終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003），頁 193-427；氏著，《臺灣基督長老教會的三自運動 1865-1945》，《臺北文獻》直字第 121 期（1997 年 9 月），頁 83-154。

47. 林金水主編，《臺灣基督教史》，頁 248-253。

48. 林金水主編，《臺灣基督教史》，頁 327-338。

49. 見世界華人福音事工聯絡中心，《當代華人教會》（香港：基道書樓，1986），轉引自林金水主編，《臺灣基督教史》，頁 332。

第二節 臺灣的禮俗概況

明末清初漢人大量移民入臺後，也將原鄉的禮俗帶入臺灣，但因應臺灣此一新環境，相關的禮俗也適應此一環境而有所變化，如同尹章義所言，臺灣是中國現代化的實驗室，指出臺灣在文化的吸收上，表現出融合與復振運動，傳統文化與文物呈現發揚與擴張。⁵⁰ 禮俗是文化項目中的重要成分，也是反映人與環境適應的結果。茲以劉良璧《重修福建臺灣府志》所載，從正月到 12 月，臺灣各月份都有其相關的節日風俗，茲將節日及其風俗列表如下，作為理解本縣風俗的基礎。

表 1-2-1 清代臺灣的歲時風俗表

月份	節日名	時間	內容
正月	元旦	初 1	蚤(早)起，少長咸集，祀祖先、拜尊長，出造親友之家相賀，送為賓主；是謂「賀正」之禮。
	接神	4 日	家家備牲醴、燒紙禮神，是謂「接神」之禮。
	元宵	15 日	人家多延道士誦經，謂之「誦三界經」；亦有不用道士，而自備饌盒以燒紙者。是夜元宵，家家門首各懸花燈。別有善歌曲者數輩為伍，製燈如飛蓋狀，一人持之前導；行遊市中，絲竹雜奏，謂之「鬧傘」。更有裝辦故事，向人家有吉祥事作歡慶之歌，主人多厚為賞賚。大抵數日之間，煙火花樹在在映帶。
2 月	春祈禱	2 日	各街社里逐戶鳩金演戲，為當境土地慶壽；張燈結彩，無處不然，名曰「春祈禱」。
3 月	3 月節	3 日	採鼠麴草合米粉為糰，以祀其先；謂之「三月節」。
4 月	清明		清明日，祀其祖先，祭掃墳墓；邀親友同行，輿步壺漿，絡繹郊原。祭畢，藉草啣杯，遞為酬勸；薄暮乃歸。
4 月	洗佛	8 日	僧童昇佛，奏鼓作歌，沿門索施；謂之「洗佛」。
5 月	端午	5 日	各家懸菖蒲、艾葉、榕枝於門，制角黍。以五色長命縷繫小兒女臂上，男左、女右，名曰「神鍊」；復以繭做虎子花，插於首。近海居民，群鬥龍舟，雖曰吊屈，亦以辟邪；無貴賤，咸買舟放中流，簫歌聲凌波不絕。或置竿船頭，掛錦綺器物，捷者奪標，鳴鑼而去，以為得采。三月盡、四月朔望、五月初一至初五日，各寺廟及海岸各船鳴鑼擊鼓，名曰「龍船鼓」。
6 月	做「半年丸」	1 日	各家雜紅麴於米粉為丸，名曰「半年丸」；亦頌禱團圓之意云。
7 月	七夕	7 日	為乞巧會。家家晚備牲醴、果品、花粉之屬，向簷前祭獻，祝七娘壽誕畢，則將端午男女所繫五采線剪斷同焚。或曰魁星於是日生，士子多於是夜為魁星會，備酒肴歡飲。村塾尤盛。
	中元	15 日	十五日曰中元，為盂蘭會。數日前，好事者釀金為首，延僧眾作道場，以一老僧主之。豎高棚，陳設飯食、牲醴、蕉果、糕餅等盤，堆高至七、八尺或丈餘；黃昏後，登壇說法，撒物食飯，名曰「放餓口」，亦曰「變食」；以一粒飯可化作百千粒飯，供祀無祀之鬼，謂之「普度」。是夜頭家為紙燈千百，滿路插之，名曰「放路燈」；又先製燈盞，沿海浮之，眾燈齊燃，燦若列星，名曰「放水燈」亦謂水陸會。沿街或三、五十家為一局，張燈結彩，排設圖畫、玩器，鑼鼓喧雜，觀者如堵。事畢，演劇以為樂，謂之「壓醮尾」；月盡方罷。是日，家各祀其先，與清明節無異；亦「春露秋霜，追遠報本」之意也。

50. 尹章義，〈中國現代化的實驗室—臺灣〉，《臺灣文獻》36：3/4（臺中，1985年12月），頁12。

月份	節日名	時間	內容
8 月	中秋	15 日	八月十五日曰中秋，祭當境土地，張燈演戲，與二月二日同；「春祈而秋報」也。是夜，士子遞為讌飲賞月。製大月餅，名為「中秋餅」，硃書「元」字，擲四紅奪之，取「秋闈奪元」之兆。山橋野店，歌吹相聞，謂之「社戲」。更有置筆墨、紙研、香囊、瓶袋諸物，羅列市廛，賭勝奪彩；負則償值。
9 月	重陽	9 日	九月九日曰重陽，士人載酒為登高會。童子製風箏，如鳶、如寶幢、如八卦河洛圖，競於高原因風送之，以高下為勝負。夜或繫燈其上，遠望若炯炯巨星；時當朔風，聲近悲切，不免發旅人思歸之嘆耳。
11 月	添歲	冬日	十一月冬日，家作米丸祀先祭神，闔家皆食之，謂之「添歲」；即古所謂「亞歲」也。門扉器物各黏一丸，謂之「餉耗」。是日長幼祀祖、賀節，略如元旦。
12 月	送神	24 日	十二月二十四日，前數日各家掃塵，俗傳百神以是日登天謁帝，凡宮廟、人家各備茶果、牲醴，印幡幢、輿馬、儀從於楮，焚而送之，謂之「送神」。至來歲孟陬四日，具儀如前，謂之「接神」。
	送年	25 日	二十五日，各家齋戒焚香，莫敢狎褻；俗傳謂天神下降之日。除夕前數日，親友各以儀物互相贈答，謂之「送年」。
	辭歲	29 日	是夕祀先、禮神，爆竹之聲不絕，謂之「辭歲」。焚香張燈，合家圍爐團飲，坐以待曙，謂之「守歲」。

資料來源：清·劉良璧，《重修福建臺灣府志》卷六〈風俗〉，頁97-98。

如以道光年間的《彰化縣志》對於歲時的記載，可以發現與劉良璧的府志略有不同，此或許因為縣志晚於府志，臺灣社會的發展更為成熟，民間的歲時禮俗也更為豐富，縣志的記載更為詳細；但也可以視為是彰化縣某些具有地方特色的習俗。如新增了正月初9的玉皇誕辰，對於7月普度的記載與府志略有不同，縣志言：「七月初一至三十日，俗尚普度，即佛家盂蘭會也。比丘登壇說法，社食以祭無祀孤魂，曰普施。凡寺廟皆有普施。先期一夜，燃放水燈，絃歌喧雜，火燭輝煌，照耀如晝，街巷聚眾祭祀，曰童子普。唱戲曰壓醮。」⁵¹ 對於過年的習俗也多所著墨，如「除夕，煮芥菜一晚放棹上，至新正月初六日驗燥濕，以占來歲水旱。餘菜待發變後食之，曰隔年菜。又煮米飯一碗，上插以紅春花，置案頭，曰過年飯，取食有春飯之意。至上元後，仍收和飯弄……至夜，燒舊竹燈鉤，乘其未燼，以象十二月；觀何堆明暗，以卜來歲十二月陰晴水旱。」⁵²

在清代的禮俗中，七夕的祭典，《安平縣雜記》載：「七月七日，名曰七夕。人家多備瓜果、糕餅以供織女（稱曰「七娘媽」）。有子年十六歲者，必於是年買紙糊彩亭一座，名曰「七娘亭」。備花粉、香果、酒醴、三牲、鴨蛋七枚、飯一碗，於七夕晚間，命道士祭獻，名曰「出婆姐」。⁵³ 而此一習俗在道光年間的《彰化縣志》已載：「七月

51. 周璽，《彰化縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁287。

52. 周璽，《彰化縣志》卷九〈風俗志〉，頁288。

53. 佚名編，《安平縣雜記》，頁5。

初七日，人家兒女，備針線花粉瓜果之屬，祭於中庭，曰乞巧，以祀牛女雙星。制五色紙為亭曰七娘亭，以翦斷兒手足綵線及花粉擲屋上，食龍眼以取明目之意。」⁵⁴ 至今鹿港一地此部分的習俗仍保留，但本縣許多地方已經流失。

第三節 彰化縣的族群分布與宗教禮俗

禮俗的發展與人群的分布關係密切，如此類問題的先驅研究者王世慶先生過去所做的樹林研究，便指出祖籍地與寺廟之關係，他以臺北縣樹林鎮的寺廟為對象，討論不同祖籍移民村落的民間信仰，如何在歷史過程中融合發展，尤其是信仰中心—濟安宮與土地廟兩者間關係的發展，以及其信仰社會組織的發展狀況。透過各聚落信仰組織的發展狀況與濟安宮之間的互動，在社會的歷史發展下，各聚落不同祖籍神明逐漸融合。在濟安宮保生大帝的顯靈及其靈力的顯現下，漸成為不同祖籍族群的信仰中心。⁵⁵ 在族群祖籍與寺廟的對應關係下，如泉州人拜觀音菩薩，漳州人拜開漳聖王，潮州人拜三山國王等，形成了人群廟的信仰現象。而這種信仰現象也常成為研究者判斷村莊聚落聚集人群的指標。

此外，如客家人的信仰裡，過去的研究常指出客家人的信仰對象，如義民爺、三山國王、定光古佛、韓文公信仰、五顯大帝等，在彰化縣客家族群的信仰對象中，以三山國王、定光古佛、五顯大帝為主。⁵⁶

目前彰化地區的客家人可分為清代移入，與日治時期應日人農場經營所招募而來的客家人，主要分布於在大村、員林、埔心、永靖、田尾、社頭、竹塘及溪州等鄉鎮內，都是屬於「福佬客」。彰化縣城內的粵籍潮州客與閩籍汀州客家，分別以鎮安宮三山國王廟和定光古佛廟為信仰中心，以及匯聚向心力的同鄉會館。鎮安宮為潮州會館，組織成員有饒平賴姓福佬客，還有清代、日治及戰後遷來的潮汕福佬人。彰化市另一處三山國王福安宮，屬於饒平福佬客沈氏所建。芬園除了豆周寮黃氏是饒平客後裔外，茄荖、嘉興的垂裕堂簡氏為汀州福佬客。花壇鄉的白沙坑呂氏、劉厝村劉氏也是饒平福佬客。

大村賴氏源自漳州平和，有圭讚公益三堂、樸園公環翠堂、賴爾公四維堂與南勢村的垂裕、光裕堂派下系統，遠祖皆溯自賴卜隆公，無論在漳州或彰化，幾乎都是福佬客。大村還有茄荖林吳氏、平和村盧氏、擺塘、大崙、南勢村的游氏以及與黃厝、加錫村的黃氏，也都是福佬客。員林閩籍客家來自汀州永定者，有鎮興里詒謀堂的江姓，來自漳州平和者，有現居三條、鎮興、南東、浮圳等里的江姓，居住在東北、中東和振興等里的曹姓。來自漳州詔安者，有三塊厝、振興里的黃姓，大埔里的游姓。來自廣東饒平者眾，分布於大饒、大明、田中央、溝皂、湖水里的張姓，崙雅里和振興里的張姓和黃姓，林厝里的詹姓等。社頭的劉姓，芳山堂系來自漳州南靖，彭城堂劉姓則為饒平客家。其他張、邱、賴等宗族也是來自客家地區。在田中、二水一帶也有相當數量的客家後裔。埔心鄉則全鄉都有客裔，其中以廣東饒平祖籍者為主，包含張、黃、曾、許、邱等大姓。而在梧鳳、二重、埤腳及埤霞等村之黃姓，與緊鄰大村加錫及新興村的黃姓則為漳州詔安客。溪湖的中竹里也有詔安黃姓，東溪里巫厝也有巫姓福佬客。埔鹽鄉也有蔡、陳等姓的福佬客。永靖為彰化福佬客的核心，全鄉為廣東客家祖籍者約有八成，陳、邱、詹、張、劉等五大姓幾乎全是客家，加上閩籍客家約近九成。田尾鄉的海豐崙、打簾、溪畔等地的邱、陳、彭、詹等家族都是福佬客，潮州客約佔全鄉一半比例。溪州鄉的福佬客聚居於濁水溪岸，如三條、三圳、菜公、潮洋、張厝五個村的廖、包、黃等姓皆是。溪州、北斗、埤頭有幾十戶詹姓為饒平客。竹塘鄉的福佬客以田頭、新廣、溪墘、內新、永安、長安、土庫等為多，而來自潮州饒平的詹姓為第一大姓。而在竹塘、二林地區的「垵坵十三庄」莊姓，來自漳州南靖龜洋，也是福佬客身分。日治時期的三五公司在二林、溪州、北斗一帶開闢農場，招募了桃竹苗客家人前來，居居在七界內，二林的東興里、豐田里、後厝里、原斗里、復豐里、東華里等都有客家人分布，趙甲、廣興及二林街也有少數幾戶。竹塘鄉則分布在小西村與民靖村。芳苑鄉新生村、漢寶村也有零星的南來客家，大城鄉也有少數蹤跡。溪州鄉的溪畔村、成功村、溪厝村、圳寮村，以及北斗新生里、大新里都是客家人聚居處。埤頭鄉則有少數在大湖村，福興鄉福興村的 8 至 11 鄰為客人庄，為苗栗南下的二次移民客家人。⁵⁷

54. 周璽，《彰化縣志》，卷九〈風俗志〉，頁 287。

55. 參見王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23：3（1972年9月），頁 1-38。

56. 邱彥貴，〈彰化縣客家簡述〉，見彰化縣文化局編印，《彰化縣客家族群調查》（彰化市：編者，2005），頁 12-13。

57. 邱彥貴，〈彰化縣客家簡述〉，見彰化縣文化局編印，《彰化縣客家族群調查》，頁 7-12。

宗教乃伴隨人的思想與活動所產生，與人密切相關，其發展、活動與傳布，又得以讓一地的宗教面貌更為多樣。從明鄭到現在，本縣隨著不同的統治政權以及本土與外來宗教的發展，呈現相當豐富多元的宗教內涵。本章先從歷史角度概述本縣宗教的發展特徵，再說明佛教、道教、民間宗教與信仰以及外來宗教的發展面貌。

第一節 彰化縣宗教發展概述

一、漢人入墾與移民信仰的建立

彰化平原原是巴布薩平埔族的活動區，清初漢人入墾後，在各地漸次建立了村莊。清代彰化平原的開發可以從清代方志的記載窺其一二，康熙 56 年（1717）成稿的《諸羅縣志》云：「當設縣之始，縣治草萊，文武各官僑居佳里興，流移開墾之眾，極遠不過斗六門。北路防汛至半線、牛罵而止……於是四十三年秩官、營汛悉移歸治；而當是時流移開墾之眾，已漸過斗六門以北矣。自四十九年……設淡水分防千總，增大甲以上七塘；蓋數年間而流移開墾之眾，又漸過半線大肚溪以北矣。」¹又在該書街市項下所記，斗六門以北，也只有半線街（今之彰化市）的出現，²也就是說清初入墾彰化所形成的村莊還很少。至乾隆 7 年（1742）劉良璧的《重修福建臺灣府志》已記載彰化縣十保，分別是半線保、貓霧保、燕霧保、馬芝遴保、東螺保、大武郡保、西螺保、布嶼稟保、二林保、深坑仔保，³道光年間的《彰化縣志》已增至十六保。保即保甲之義，彰化草萊漸闢，村莊日增，原十三保半，今增為十六保。分別是半線保分為半線東保、半線西保。

1. 周鍾瑄，《諸羅縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 109-110。
2. 周鍾瑄，《諸羅縣志·規制志》，頁 32。
3. 劉良璧，《重修福建臺灣府志》，卷五城池，頁 79-80。

燕霧保分為燕霧上保、燕霧下保。馬芝遴保分為馬芝上保、馬芝下保。貓霧揀保分為揀東、揀西二保，其東西保中，又分為上下保。大武郡保分為武東保、武西保。東螺保分為東螺東保、東螺西保、西螺保。二林保分為二林上保、二林下保。海豐港保、深耕保、布嶼稟保分為布嶼東保、布嶼西保。水沙連保、大肚保分為大肚上保、大肚中保、大肚下保，貓羅保、南北投保、鹿仔港保，分馬芝遴為半保。⁴也就是彰化縣至道光年間，人口已增，各保及村莊大致形成。

清代由於漢人移民大多來自閩粵二省，移民來臺須度過險惡的臺灣海峽，過去對此海峽有黑水溝之稱，當時的俗諺有所謂「六死三留一回頭」的說法。⁵《臺灣縣志》載：「黑水溝，在澎湖之東北，乃海水橫流處。其深無底，水皆黑色。舟行必藉風而過。又傳水中有蛇，皆長數丈，遍身花色。尾有梢向上，如花瓣，六七出，紅而尖，觸之即死。舟過溝，水多腥臭氣；蓋毒氣所蒸也。」⁶清代有所謂的〈渡臺悲歌〉，即感嘆此一危險的情況，歌云：「勸君切莫過臺灣，臺灣恰似鬼門關，千個人去無人轉，知生知死都是難。」⁷漢人移民為應付此一危局，通常來臺時都會帶來媽祖或鄉土神明，保佑航海及開墾的平安。有關鄉土神的研究，在不同祖籍移民村落的民間信仰，如何在歷史過程中融合發展，尤其是信仰中心的發展以及其信仰社會組織的發展狀況。透過各聚落信仰組織的發展狀況與信仰中心之間的互動，在社會的歷史發展下，各聚落不同祖籍神明逐漸融合。也在信仰中心神明的顯靈及其靈力的顯現，漸成為不同祖籍族群的信仰中心。⁸點出了寺廟與聚落的歷史互動關係。

從移民來臺與自然環境的互動，族群的競爭、神明信仰的擴張而言，清代臺灣的寺廟與移民之間的關係密切。漢人移民帶來的神祇因應移民的需求，在有靈驗事蹟之後，往往成為聚落的公神，再漸次建立村莊公廟，臺灣的寺廟也因此成為聚落的重要地標，並和聚落居民之間形成一種天、地、人互動的社會文化空間。⁹

由於康熙末年八保圳的完成，吸引各地移民的入墾，漳、泉、客各族群群起並進，進入各地開墾，形成混居的型態，但是乾隆年間族群械鬥的矛盾，加上清政府的分化，使得分類械鬥更為嚴重。道光6年（1826）彰化縣的分類械鬥，刺激閩粵族群的遷移與

分布，也影響後來的鄉土神寺廟的分布。如《彰化縣志》所載：「道光六年丙戌夏四月，閩、粵奸民分類械鬥。先是東螺保睦宜莊賊匪李通等，因竊黃文潤豬隻起釁，互相鬪狠。自是各處匪徒，乘機散布謠言，謂是閩、粵分類。莊民聞風蠢動，各處搬徙。匪徒乘勢，糾黨劫掠，集眾焚殺。員林一帶粵人，紛紛搬入大埔心莊及關帝廳等處，堅守防禦。而小莊居屋，被焚過半。惟白沙坑等莊，粵之潮州府人，與泉人比屋雜處，賴恩貢生曾拔萃同各莊紳耆總董，善為保護，俾得安堵如故，秋毫無損。」¹⁰

客家人往今日永靖、埔心一帶遷移，也使後來三山國王寺廟在此地發展，後來日治時期鸞堂的傳布，此地福佬客的分布區，也成為鸞堂發展的重鎮，形成彰化平原信仰的特色。

二、天主教在彰化縣的發展

清代時期，天主教之進入彰化地區是在咸豐後期的發展，隨著臺灣開放傳教，教廷也派人到臺灣佈教。郭德剛神父（Fernando Sainz）與原在廈門佈教的洪保祿神父（Angel Bofurul）一同來臺。他們先在高雄發展，後來郭神父試圖到臺南，但無功而返，後來經人引導到新港社一帶查看，而使他後來在1861年到屏東萬金番社一帶佈教。隨著布教漸有發展，在1870年前後往中部發展，終於在1875年在彰化羅厝建立第5個傳教據點，也是中部第1個教會。¹¹

日治初期，基督宗教在臺遭受很大的困難，隨著日人控制臺灣之後，天主教傳教工作才有所改善。大致而言，日治時期，天主教在臺共有14處堂區、15處分堂、22處傳教所，其中羅厝天主堂、田中天主堂、彰化分堂、員林分堂、面前崙傳教所、三家春傳教所、秀水傳教所、鼻仔頭傳教所等都在本縣。¹²

戰後臺灣的天主教的發展因應二次大戰的結束，以及天主教在中國的轉變，而有新的發展，臺灣屬於當時的福建教區，也隨之有所變化。戰後天主教在臺的傳布進入穩定期，組織建制漸有規模。天主教在世界各地，以傳教與管理上的需要，劃分許多地區教會。依天主教法典的規定，地區教會是各地區統一而唯一的天主教會。其中首要的是教

4. 周璽，《彰化縣志》，頁42-43。
5. 此即指十人赴臺，六人死於此移民過程中，三人留下來，而有一人受不了此環境的惡劣與移民的痛苦而轉回。
6. 清陳文達，《臺灣縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），〈雜記志九〉，頁220。
7. 此參考黃榮洛的研究，參見黃榮洛，《渡臺悲歌——臺灣的開拓與抗爭史話》（臺北：臺原出版社，1997一版六刷），頁24。
8. 參見王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23：3（1972年9月），頁1-38。
9. 參見王志宇，《寺廟與村落——臺灣漢人社會的歷史文化觀察》（臺北市：文津出版社，2008），頁85。

10. 周璽，《彰化縣志》，頁383。
11. 有關天主教在天津條約後在臺灣的佈教情況，參見楊惠娥，〈天主教在臺灣中部之傳教——以羅厝教會為例〉（成功大學歷史系碩士論文，2003），頁25-27。
12. 楊惠娥，〈天主教在臺灣中部之傳教——以羅厝教會為例〉，頁34。

區，此外因種種原因未能成立正式教區的地方，則設立宗座代牧區、宗座監牧區或宗座署理區。不論哪一類地區教會，其首長均直接由教宗或傳信部委派，首長亦直接對教宗或教廷負責。地區教會類別上的區分以天主教在各地的發展歷史和程度上的差異為準，歐美地區以傳教時間久遠，有完備的教會體制，其他各地以傳教時間不久，教徒人數少，聖職人員及經費需靠外來支援，謂之傳教區，而教廷為因應傳教區發展之需要，成立傳信部管理傳教區的教務。抗戰勝利前，天主教在中國基礎不穩固，國內各地的地區教會，都是宗座代牧區，乃未正式成立的教區，這些代牧區的首長雖稱為主教，但多未經教宗祝聖，非正式主教。民國 35 年（1946）4 月 11 日，羅馬教廷正式頒詔，成立中國教會聖院，全國設 20 個教省，79 個主教區，38 個監牧區，共計 137 個教區，每省會設 1 個總主教區。臺灣於戰後初時為監牧區，屬福建省，民國 38 年 12 月 30 日，教廷將臺灣監牧區劃分為臺北及高雄兩個監牧區，本縣初屬高雄監牧區所管轄，民國 39 年增加臺中監牧區，本縣乃轉屬臺中監牧區。民國 41 年，在臺成立中國天主教的第 21 個教省，是為臺灣聖統之始，臺北監牧區升格為臺北總教區。民國 51 年臺中監牧區升格為教區，本縣天主教屬之。¹³

戰後從 1945-1966 年間，天主教在臺有相當大的成長，謂之天主教在臺的興盛期，此期全臺神職人員從 20 人成長到 762 人，信徒人數從一萬多人成長到 30 萬人。終戰時全臺只有道明會和聖道明修女會兩個修會在臺傳教，到了 1968 年全臺男女修會已經有 62 個之多。至此全臺有一個總鐸區及 6 個教區。¹⁴ 民國 55 年（1966）之後邁入革新期，此期在民國 98 年（2009）的信徒人數統計僅有 26 萬 6 千多人，已不如過去的 30 萬人之眾，主要因社會文化變遷與天主教本身的發展所導致。臺灣在經濟改善下，精神上在生活娛樂與文化活動中得到滿足，降低了對宗教活動的需求。而在天主教的發展上，神父年紀老大，後繼無人，本省籍神父太少，使得教會傳教困難。天主教嚴密的組織與僵化的制度，使得信徒處於被動無法主動參加，不利教勢的發展。¹⁵ 雖然信徒人數減少，但革新期的修會團體仍然有所增加，至 2009 年已有 95 個。¹⁶ 此乃因應各教區主教的邀請，遠從海外來到臺灣設立會院，協助傳教及牧靈等各項工作，希望藉由各修會團體的協助，找回天主教在臺灣的往日榮景。

天主教在本縣的發展，有幾個特色需加以敘述，一是中部第一座教堂羅厝教堂的成

立（詳見第三章教堂的敘述），二是羅厝教會的林茂德神父在此地傳教，曾引起「彰化教案」，是天主教在臺佈教史的一宗歷史事件，三是羅厝教會培育出第一位本土神父涂敏正神父。四是羅厝天主堂臺灣首座傳道學校的設立，五是全臺第一個本土修會耶穌聖心修女會在田中鎮的成立，以上幾點值得敘述。

（一）羅厝教會林茂德神父與彰化教案

清代天主教在彰化縣的發展，林茂德神父所引發的「彰化教案」須略加記述。林茂德神父（1866-1896），西班牙人。光緒 16 年（1890）24 歲時來臺，在臺擔任羅厝教會本堂神父，光緒 21 年（1895）調往廈門，次年再度來臺，三天後染病，逝於臺北蓬萊町天主堂。林神父於光緒 16 年來臺學臺語，光緒 18 年（1892）繼李嘉祿神父（Ramon Colomer）為羅厝教會本堂神父，光緒 21 年離開，前後四年。林神父善於交際、勤於傳教，任內曾向鄰近員林、西勢湖、埔鹽等地傳教，慕教者遽增。

光緒 18 年任內因信徒宰牛事件，引發「彰化教案」。林神父因著堂丁張鳳宰牛為食，後張鳳遭勇役押走。林神父在與彰化縣衙交涉期間，發生員林教會書館被焚一事，顯現當時彰化教案雖以宰牛一事起衝突，但背後卻有地方官與教會衝突、部分鄉民仇教等問題。教案最後雖以撤換彰化縣官、張鳳被釋放結束，但問題並未了結，光緒 28 年（1902）員林傳教所再次被焚，但羅厝方面的傳教工作仍然持續推動，領洗者不減。¹⁷

（二）羅厝第一位本土神父涂敏正

羅厝教堂的成立見第三章的敘述，羅厝教會培育的第一位本土神父涂敏正，可說是天主教本土化的一環。涂敏正神父（1906-1982）為涂心家族第三代信徒。涂神父從小即對擔任神父一職有憧憬，大正 8 年（1919）曾在羅厝教會協助本堂山濟慈神父處理事務，獲神父賞識，後經推薦往臺南傳道學校學習。昭和元年（1926）廈門主教馬守仁在白水營創建小修院，後在臺南知道涂敏正的意願後，送他到廈門小修院進修。初學完成後，轉往香港鴨巴甸華南大神學院就讀。昭和 11 年（1936）大神學院畢業，隨即在 12 月 19 日在廈門晉鐸，12 月 22 日返臺。次年 1 月 1 日回到家鄉羅厝舉行首祭。七七事變後，涂敏正因為本省籍的因素，行動方便，肩負起傳教工作，並與日籍里脇淺次郎監牧合作，推廣教務。戰後，里脇淺次郎返日，監牧一職交由涂敏正代理。民國 35-37 年的代理期間，涂神父不斷奔走，終獲得大陸籍于斌主教的援助與國民政府的救濟。卸任代理監牧

13. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》頁 393-397。

14. 參見蕭庭煜，〈天主教耶穌聖心修女會之研究〉（嘉義大學史地學系碩士論文，2010），頁 19。

15. 許育勝，〈天主教臺中教區田中堂區之發展〉，頁 36。

16. 天主教男女各修會，《阮的腳步阮的情：天主教各修會在臺簡史》（臺北：天主教修會會士協會，2009），頁 3。

17. 楊惠娥，〈天主教在臺灣中部之傳教—以羅厝教會為例〉，頁 70-75。

後，涂神父在高雄辦理五塊厝神學校，民國 38 年後轉往雲林地區傳教，民國 65 年退休。次年 11 月 28 日獲教宗冊封蒙席，民國 71 年 2 月 4 日逝世。¹⁸

（三）羅厝天主堂與臺灣首座傳道學校的設立

光緒元年（1875）吳萬福神父駐在羅厝天主堂傳教以後，經過多位神父在羅厝天主堂努力布教，教勢有所成長。光緒 29 年（1903）馬守仁神父由淡水調來羅厝擔任本堂神父。為培養訓練教員，在羅厝天主堂內創辦一所傳道學校，招收 14 名學生，並聘請邱超然先生為教師。光緒 33 年（1907）白斐里神父到羅厝協助馬神父辦理傳道學校及教務。當時馬神父曾請求馬尼拉聖多瑪斯大學贈送歐文活字及印刷機。傳道學生一方面研習教理，一方面排印羅馬拼音臺灣語祈禱書、公教要理問答及其他教會經典，分發給青年研讀，充實傳教工作，使當時教友獲益不淺。該傳道學校辦得很成功，畢業生分派在全省各堂區傳教，成績優異，當時月薪才 12 圓。馬神父為提高傳道學生之素質與水準，大正 4 年（1915）將傳道學校移轉至臺北市蓬萊町天主堂開課，同時也隨學校到臺北主持校務。¹⁹

（四）田中本土修會耶穌聖心修女會

田中的耶穌聖心修女會是臺灣第一個本土籍修女會，其成立的背景可溯及日治時期，大正 2 年（1913）羅馬傳信部成立臺灣監牧區，當時的第一任及第二任區長西班牙籍的林茂才（Clemente Fernandez.OP）、楊多默（Thomas de la Hoz.OP）邀請了外籍修女來臺服務，她們投入社會救濟及傳教，並為神父培養臺灣的貞女，也就是俗稱的「姑婆」。由於男傳道員在過去無法向女性慕道友傳教，因此向婦女傳教便由姑婆負責。姑婆沒有誓約，沒有穿修女的會服，但是終身獻身天主，度獨身生活，是在俗修道的婦女。大正 10 年（1921）道明會神父在高雄創設姑婆學校，至昭和 16 年（1941）培育出 29 位姑婆。昭和 16 年第三任教區里脇淺次郎來臺，認為本地教會需由本地人自傳，因而決定培育本地的修女會，昭和 18 年（1943）獲羅馬傳信部同意，在高雄成立「臺灣聖體修女會」，有臺籍及日籍女青年加入，當時稱為童貞漾。昭和 20 年（1945）爆發太平洋戰爭，里脇淺次郎將此批童貞漾撤到田中天主堂。民國 35 年代理監牧的涂敏正神父因經費缺乏，解散了臺灣聖體修女會。民國 39 年蔡文興擔任臺中監牧區主教，認為教區需要修女協助傳教，民國 41 年面邀由大陸湖南來到香港難民營的匈牙利籍仁愛修

女會前來協助修女的培育工作。同年 12 月 8 日，在田中天主堂西側成立耶穌聖心修女會，是臺灣修會中第一座本地修女會。²⁰

三、基督教在彰化縣的發展

如前所述，臺灣的基督教在日治時期重新傳入，本縣的基督教在日治時期的發展以基督長老教會為主，長老教會在本縣的發展不僅早，在本縣的勢力分布也廣。尤其是在醫療傳道過程中，彰化醫館的設立，成了後來的彰化基督教醫院，蘭大衛醫師為其創建人。蘭醫師於同治 9 年（1870）在英國蘇格蘭出生，光緒 21 年愛丁堡大學醫學院畢業，此後擔任神父傳遞福音，來臺創立彰化基督教醫院，²¹ 俗諺有云：「西門蘭醫生，南門媽祖宮」。彰化基督教醫院在昭和 16 年任命阮德茂為院長，該院在大戰中並未受任何嚴重空炸，且戰後大會議決廢止臺南新樓醫院，而強化彰化基督教醫院，英母會也同意此一方案，大會即致力於彰化醫院的進展。後來蘭大衛之子蘭大弼醫師在民國 41 年由大陸泉州轉來接掌該院，蘭院長在民國 45 年興建新院舍，民國 53 年起著手興建第二工程，將古老陳舊的院舍改為現代式的醫院。蘭院長在院服務 28 年，在民國 69 年退休返英。²² 彰化基督教醫院的發展，也成為基督教在本縣傳教的一個重要的貢獻與影響。

除了長老教會之外，日治時期進入本縣發展的基督教派還有真耶穌會。真耶穌教會是大正 6 年（1917）創立於北平，主要因直隸省容邑人魏保羅，受到聖靈激動，回溯過去所信所傳，多未符合聖經，自覺有復興與使徒時代一樣的真教會，藉以更正萬教之使命，乃自大正 6 年到處傳教，同年以真耶穌教會之名稱，廣傳真理。次年張靈生到天津，受魏氏接手，同為真道齊心努力。另一位張巴拿巴由魏氏在濰縣按立為長老，共負建立真耶穌會的重任。昭和元年移居漳州的黃呈聰等，帶郭多馬、張巴拿巴等來臺灣傳道，在四十天內建立了三個教會，其中線西教會就在本縣，並在同年 11 月建立臺灣支部，並在線西教會辦理第一次支部大會。昭和 4 年（1929）黃基甸在二林成立二林教會，建立該教派在本縣的發展基礎。²³

18. 參見楊惠娥，〈天主教在臺灣中部之傳教—以羅厝教會為例〉，頁 124-126。

19. 江傳德，〈天主教在臺灣〉（臺南市：聞道出版社，2008），頁 145-146。

20. 有關耶穌聖心修女會的成立，參見蕭庭煜，〈天主教耶穌聖心修女會之研究〉（嘉義大學史地學系研究所碩士論文，2010），頁 38-42。

21. 《臺灣人士鑑》，頁 193，參見「臺灣人物誌」資料庫。

22. 黃武東，〈黃武東回憶錄—臺灣長老教會發展史〉（臺北：前衛出版社，1989 臺版二刷），頁 175。

23. 參見真耶穌教會臺灣總會編者，〈真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊〉（臺中市：曙光出版社，1976），頁 3-4，277-278。

戰後更多的基督教派傳入到本縣，也使本縣除了天主教之外，各派基督教會蓬勃發展，但各教派之中，仍以長老教會勢力最大，真耶穌教、召會、靈糧堂以及其他各教派各佔若干勢力，成為本縣基督教派發展的一個特徵。

四、佛教在彰化縣的發展

佛教在清初已隨漢人傳入臺灣，《重修臺灣府志》載：「四月八日，僧童昇佛作歌，沿門索施；俗謂之「洗佛」。²⁴洗佛即浴佛，佛門相關節俗實已傳入臺灣。佛教傳入彰化地區可追溯自清代時期，周璽《彰化縣志》載：「觀音亭：一在縣署右，雍正二年，知縣談經正建，乾隆十八年，街民捐貲重修。」²⁵又載：「龍山寺：前大殿祀觀音、佛祖，後祀北極上帝，在鹿港。乾隆五十一年，泉州七邑士民公建。」²⁶又云「山寺也，閩人呼山寺曰巖」，碧山巖：在縣治東南，距城三十里，乾隆十七年，住持僧募建。……清水巖……虎山巖：在縣治南燕霧保白沙坑內，距城六里。乾隆十二年，里民賴光高募建，道光十年，恩貢生曾拔萃、生員李鳳翔等修。」²⁷顯然雍正、乾隆年間，彰化一地已有佛寺，也有住持僧。

另外，清代臺灣的佛教有所謂「香花和尚」或「香花僧」，是清代臺灣民間喪儀或年度例行祭祀活動關係非常密切的主要擔綱者。明代的僧侶中的瑜伽教僧主要替國家或民間的佛教信徒在喪儀或七月超渡法會進行「瑜伽焰口」的追薦、超渡、延壽、免災或求冥福。但到明末，禪僧、講僧和瑜伽教僧間已有混淆的情況。清初對於佛教僧人已不再區分禪、講、教三種不同僧侶的身分和功能，另外官方對於南方禪僧涉及抗清有所疑慮而加以盤查、清算，使得南方的香花僧因此流行於閩粵的山區邊界和臺灣。臺灣的香花僧是明代瑜伽教僧的清代變種，因大多是屬於破戒僧、未受戒僧或已還俗僧，所以彼等常會有帶妻食肉的異樣行為，和演法「天機焰口」儀軌的禪和僧不同。²⁸這種香花和尚，也已進入本縣活動。

24. 周文元，《重修臺灣府志》，卷七風土志，頁 243。
25. 周璽，《彰化縣志》，頁 156。
26. 周璽，《彰化縣志》，頁 158。
27. 周璽，《彰化縣志》，頁 159-160。
28. 江燦騰，《臺灣佛教史》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2009），頁 32-35。

五、道教在彰化縣的發展

戰後，臺灣的道教神廟漸復舊觀。民國 38 年大陸淪陷，道教各派相繼來臺，既有積善、經典、丹鼎、符籙、占驗五派，道教代表龍虎山正一教首領第 63 代天師張恩溥來臺，寄居臺北市重慶北路三段覺修宮內。張天師來臺後深覺道教面臨危急存亡之秋，努力提倡振興，民國 39 年呈准設立臺灣省道教會，並被推為理事長，會員以正一道士為基礎。民國 46 年，為培養道教人才，希望聯合積善、經典、丹鼎、符籙、占驗 5 派做共同護道興教的努力，報請組設道教居士會，該會居士通稱大居士，由天師府就各教派教士中，審查聘任。臺灣省道教會於民國 46 年 6 月奉命整理改組，推丹鼎派居士立委趙家焯為理事長，張恩溥為名譽理事長，道教居士會各道院主持為名譽理事，假臺北市重慶北路 3 段覺修宮辦公。民國 54 年 2 月屬全國性組織的中華民國道教會奉准成立，由籌備委員江伯彰、張恩溥、趙家焯等進行籌備工作，並於民國 55 年 2 月 13 日假臺北市省立第一女子中學禮堂舉行成立會員大會。²⁹由於天師府和道教會後來逐漸分離，使得道教在臺灣的發展遭遇相當的困難。民國 58 年張恩溥逝世，由其堂姪張源先繼承為 64 代天師。³⁰在本縣道教活動主要還是在功能上，道士在寺廟、道壇、民宅作一些祈禱活動，在地方上組成道士團為民眾做醮等。

第二節 彰化縣的佛教

一、清代彰化地區佛教的開展

清代時期佛教已經傳入本縣，如《彰化縣志》載：「寶藏寺：在貓羅山下，距縣治三十里，寺後山林泉石，頗有可觀。乾隆五十年間，里民公建，道光七年重修。巖（山寺也，閩人呼山寺曰巖）碧山巖：在縣治東南，距城三十里，乾隆十七年，住持僧募建。巖有樹木山水，縈環映帶，頗饒遊觀之勝。每當天微明時，晨色初分，萬山在目，九十九尖如玉筍凌空，蒼茫入畫，極眼界之奇觀。今以『碧山曙色』為邑中八景之一。」³¹

29. 參見瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 32-35。
30. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 55。
31. 周璽，《彰化縣志》，頁 159。

又有關風俗的記載，云：「四月初八日，僧侶奉佛作歌，沿門索施，謂之洗佛。」³²顯然佛教僧侶已入本縣發展。如同瞿海源所指出清代臺灣佛教的特色，不在政府之官寺，僧官制之推行佛教，「而是沒有組織，沒有系統，個人性、自由地、由居士庶民倡導的佛教。其背後推動力量，是佛教長久以來在中國內地流行的結果，佛教尤其觀音、彌陀信仰已深入人心，成為中國民間宗教信仰之重要部份。」³³

二、日治時期的彰化地區佛教

日治時期彰化地區的佛教發展，曾因林德林的佛教主張刺激了保守的文人界，而在彰化引起了相當大的討論。林德林是雲林人，俗名林茂成，「德林」是基隆月眉山靈泉寺善慧法師為其剃度時所取之法號。林德林因不滿父死母改嫁，憤而出家，先入臺中慎齋堂，再正式剃度。他是第一屆臺灣佛教中學林的畢業生，畢業後主持新成立的臺中佛教會館。他是日本禪學大師忽滑谷快天的追隨者，其佛教新主張為：一、必須區分神佛，不能將「佛」當「神」來拜，而是當作效法和促成自我淨化的對象。二、僧侶可像牧師結婚，但需有專業素養、高潔的操守和積極服務社會的熱忱。三、寺院制度要健全，不可淪為私產和腐化之所。其主張貼近日本佛教和基督宗教的特點。大正 14 年（1925），林德林和臺中慎齋堂張淑子因言論不合，發生筆戰。昭和 2 年（1927），張淑子藉口其妻林氏在林德林住持的臺中佛教會館過夜，有誘姦的嫌疑，引發了彰化保守派文人集團「崇文社」對林德林展開猛烈抨擊。但林德林毫不畏懼，在 42 歲時，以出家僧侶身分和小其二十歲的女傭人張素瓊結婚，並請來駒澤大學的保坂玉泉教授證婚。更激怒了保守派的文人和會館人士，使得會館門可羅雀。林德林死後，其主張仍不見容於傳統的佛教界人士，終導致全家被迫遷離會館，並轉信基督教迄今。³⁴

然而對於本縣佛教的發展有影響更需要注意者，乃清末以來有所謂四大法脈，即苗栗大湖法雲寺、基隆月眉山靈泉寺、臺北觀音山凌雲寺與臺南開元寺之說，³⁵其中法雲寺派和大崗山派對本縣的佛教都有所影響，詳見下表。

32. 周璽，《彰化縣志》，頁 286。

33. 瞿海源編纂，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 89。

34. 參見江燦騰，《認識臺灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》，頁 169-170。

35. 瞿海源編纂，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 90。

表 2-2-1 日治時期彰化地區四大法派派下發展寺院表

派別	寺院名	地址
大湖法雲寺派	東山學苑	彰化市龍涎路 142 號
	善德禪院	彰化縣社頭鄉泰安村山腳路 3 段善德巷 126 號
	清水岩寺	彰化縣社頭鄉清水村清水岩路 1 號
	鳳山禪寺	彰化縣溪湖鎮彰水路 4 段鳳山巷 312 號
高雄大崗山派	白雲寺	彰化市龍涎北路 292 號

資料來源：關正宗，《臺灣佛教一百年》（臺北市：東大出版公司，1999）。

三、戰後漢傳佛教的傳入與在彰化地區的發展

戰後彰化縣的佛教有三個特色，一是居士佛教仍占重要地位，彰化縣各佛教寺院的興建，居士在此間扮演重要角色。二是大陸漢傳佛教漸進入本縣發展，如佛光山體系，以及受到佛學院教育的僧尼在本縣開山建寺。三是齋門佛教化的問題，從日治時期齋教加入佛教會，到戰後齋堂受佛教影響，或齋公、齋婆無法繼續傳承，而聘請佛教法師前來充任住持。如同江燦騰所言：「雖然從傳統佛教的正統角度來看，有些學者和僧侶不認為臺灣的『齋教』是『佛教』，但『齋教徒』本身卻自認為是，並實際帶有很強的自我認同度；而在日治時代，由於官方沒有在法律上對臺灣本土『齋教』的歧視或差別待遇，所以在家型態的『齋教三派』，事實上也構成臺灣佛教的主要勢力之一。」此外，也有許多出家僧尼最初接觸佛教是透過齋教所導引，所以日治時的齋教和出家佛教彼此互補，但戰後齋教受到佛教強烈批判，因而轉為空門，齋教三派在當代臺灣已漸式微。³⁶

根據林美容等的調查，日治時期日人展開宗教調查之後，迫使齋教必須以開放式的「在家佛教」、「齋教」等身分出現，再加上當時圖書、報紙等現代傳播媒體的助導，齋堂彼此之間被迫有了聯絡、交流，也導致了三派齋堂差異的日漸減少，甚至與日本佛教合一的情況，促成齋教空門化，使得齋堂人才的承續出現問題，導致傳統齋堂日漸消失。但因為齋堂得以在社會上正式傳播，所以也新創了不少齋堂，其中又以龍華及先天二派齋堂為主，龍華派在彰化方面以彰化朝天堂、鹿港莊德堂為主，陸續向外分出子堂。先天派則以彰化福吉堂為主要傳播中心。戰後齋教納入佛教系統，新成立的齋堂少之又少，多數齋堂轉變成佛寺或民宅，舊的齋堂雖奮力維持傳統，但已有心無力。³⁷有關彰化縣目前齋堂的現況，請參見下表。

36. 江燦騰，《臺灣佛教史》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2009），頁 17-18。

37. 見林美容、張崑振，《臺灣地區齋堂的調查與研究》，《臺灣文獻》51：3（2000年9月），頁 218-219。

表 2-2-2 彰化縣齋堂現況表（2000 年）

堂名	現況	區位	派別
曇花堂	尚存	彰化市東門	龍華派壹是堂
福涵堂	八卦寺	彰化市桃源里	先天派萬全堂
朝天堂	尚存	彰化市復興里	龍華派復信堂
福吉堂	尚存	彰化市西安里	先天派萬全堂
興隆堂	荒廢	彰化市長樂里	金幢派蔡文舉
中和堂	尚存	彰化市北門外	龍華派壹是堂
彌陀岩	荒廢	員林鎮出水里	龍華派
雙林寺	佛寺	員林鎮中平里	龍華派
增盛堂	民家	員林鎮振興里	金幢派蔡文舉
福山堂		員林鎮下羅厝	先天派萬全堂
化導堂	不存	員林鎮新興里	龍華派
覺化堂	覺化禪寺	花壇鄉白沙坑	龍華派復信堂
修善堂	普興寺	田中鎮復興里	龍華派
元天堂	尚存	永靖鄉永北村	龍華派復信堂
四恩堂	德恩堂	永靖鄉永西村	金幢派蔡文舉
印心堂	印心寺	秀水鄉安東村	龍華派
善德堂	佛寺	和美鎮柑井里	龍華派壹是堂
慈天堂	不存	和美鎮七張犁	龍華派復信堂
花德堂	尚存	和美庄和南里	龍華派
恩德堂	民家	鹿港鎮菜園里	龍華派壹是堂
莊德齋堂	尚存	鹿港鎮衫仔街	龍華派壹是堂
莊德佛堂	尚存	鹿港鎮草仔市	龍華派壹是堂
金德堂		鹿港鎮街尾	金幢派
善德堂	民家	溪州鄉柑園村	龍華派
修信堂	天道	二水鄉修仁村	龍華派
元德堂	消失	北斗鎮西安里	龍華派
福海堂		田尾鄉打廉村	先天派萬全堂
德意堂	尚存	田尾鄉打廉村	龍華派壹是堂
存德堂	不存	社頭鄉社頭村	金幢派蔡文舉

資料來源：林美容、張崑振，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉，頁 228-229。

彰化縣佛教支會創立於民國 40 年 2 月，首任理事長林郭璠，常務理事廖天秋與常務監事沈桂森，任期兩年，有 30 個單位參加團體會員，會址在員林鎮員林寺。民國 42 年蕭萍擔任第二屆理事長，會址改設員林鎮雙林寺內。民國 44 年起至 78 年，由林大賡擔任第三屆至第十七屆理事長，會址遷設於彰化市曇花佛堂內。民國 78 年至 86 年朱文科擔任第十八至十九屆理事長，會址再次遷設於員林寺內。民國 86 年禪睦法師擔任第二十屆理事長。民國 90 年至 98 年，由圓宗法師擔任第二十一至二十二屆理事長，會址遷設於彰化佛教蓮社內。民國 98 年迄今，由圓明法師擔任第二十三至二十四屆理事長，

會址改遷至彰化市靈山寺。³⁸

有關戰後中國佛教會臺灣省彰化縣支會，以及後來人民團體法公告後改組的彰化縣佛教會相關會員參見下列表格。

表 2-2-3 1970 年代中國佛教會臺灣省彰化縣支會團體會員名冊

寺名	主持	地址
福山寺	釋星雲	彰化市福山里 61 號
曇花佛堂	林大賡	彰化市大同里民生巷 6 號
白雲寺	釋天乙	彰化市桃源里龍延路 69 號
慈航寺	釋悟法	彰化市國聖里國聖莊 29 號之 2
龍泉寺	釋真妙	彰化市桃源里龍延路 2 號
清雲寺	釋普進	彰化市山中里山中莊 41 號
慈濟寺	釋真心	彰化市華陽里柳枝巷 28 號
八卦寺	楊得意	彰化市桃源里龍延路 32 號
龍鳳寺	施文	彰化市永安里中華路 162 號
朝天堂	林青松	彰化市和調里和調莊 48 號
福吉堂	陳玉珊	彰化市西安里西莊巷 11 號
虎山岩	釋禪睦	彰化縣花壇鄉岩竹村虎山街 1 號
慈普寺	釋真蓮	彰化縣鹿港鎮頂厝里鹿東路 100 號
龍山寺	施海濱	彰化縣鹿港鎮龍山里杉仔街
善德堂	釋明宗	彰化縣和美鎮柑井里柑竹路 410 巷 18 號
佛導寺	釋能宗	彰化縣員林鎮大饒里員集路 75 號
雙林寺	釋慧觀	彰化縣員林鎮中正里育英路 38 號
員林寺	朱文科	彰化縣員林鎮和平里和平街 20 號
紫林禪寺	楊伯	彰化縣員林鎮黎明里員集路 81 之 34 號
彌陀岩	張開遠	彰化縣員林鎮出水里出水巷 10 號
天濟堂	賴炳煌	彰化縣員林鎮新興里中正路 278 號
善修佛堂	林來發	彰化縣員林鎮西東里浮圳路 5 號
清水岩	釋禪暉	彰化縣社頭鄉清水村清水岩路 1 號
善德禪院	釋達錦	彰化縣社頭鄉泰安村石坑 2 巷 16 號
鳳山寺	釋聖定	彰化縣溪湖鎮東寮里彰水路 201 號
福德寺	楊萬護	彰化縣溪湖鎮東寮里員鹿路 26 號
紹明寺	陳仙洞	彰化縣溪湖鎮山中里大溪路 108 號之 1
中華寺	釋明虛	彰化縣埔鹽鄉出水村埔港路 59 號
鼓山寺	釋常圓	彰化縣田中鎮碧峰里中南路 1 號
田中佛教蓮社	釋慧達	彰化縣田中鎮北路里復興路 28 號
普興寺	陳慧婧	彰化縣田中鎮復興里通山巷 45 號
華嚴寺	釋妙廣	彰化縣北斗鎮光復里光復路 157 號
寶光寺	釋常仁	彰化縣北斗鎮重慶里武英巷 3 號
鎮化堂	陳文課	彰化縣田尾鄉睦宜村聖德巷 2 號之 1

38. 據黃運喜教授提供資料說明。

寺名	主持	地址
法圓寺	釋端妙	彰化縣溪州鄉溪州村中山路 37 號之 1
善德堂	鄭寬	彰化縣溪州鄉柑園村溪大路 5 號
覆靈宮	陳金富	彰化縣溪州鄉成功村岸角巷 2 號
明航禪寺	釋聖明	彰化縣竹塘鄉竹塘村竹林路 86 號
慈碧寺	釋心慧	彰化縣竹塘鄉內新村洛陽路 1 號之 4
法林寺	釋達空	彰化縣二林鎮豐田里斗宛路 13 號
古嚴禪寺	釋白雲	彰化縣大城鄉大城中平路 2 號
普濟寺	釋乘願	彰化縣芳苑鄉仁愛村芳頂路 11 號之 1
碧雲禪寺	釋深圓	彰化縣二水鄉惠民村山腳路 101 號

資料來源：朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》（高雄：佛光，1977），頁 124-125。

表 2-2-4 2010 年彰化縣佛教會寺院通訊錄

寺名	負責人	地址
福山寺	心隆法師	彰化市福山里福山街 348 號
彰化淨宗學會	悟道法師	彰化市民族路 269 巷 41 號
東山學苑	真如法師	彰化市桃源里龍涎北路 142 號
龍鳳寺	王素雲	彰化市中央里中華路 232 號
妙音佛堂	陳瑩	彰化市寶山路 126 巷 1 弄 12 號
中和堂	郭仕明	彰化市興北里和平路 196 巷 1-2 號
紫雲寺	聖淨法師	彰化市福山里山中街 262 號
開化寺	彰化市公所	彰化市光華里中華路 134 號
四面佛寺	林逢永	彰化市石牌里石牌莊 90 號
彰化紫雲寺	常願法師	彰化市石牌里 37-1 號
興隆堂	蔡金寶	彰化市長樂里中正路 2 段 85 號
法華淨舍	慈禮法師	彰化市安溪里安溪莊 59-3 號
修水岩	陳來興	彰化市南興里中山路 1 段 359 巷 10 號
菩提精舍	慧弘法師	彰化市公園路 2 段 86 號
大光明精舍	聖方法師	彰化市向陽里向陽街 103 號
淨圓精舍	天機法師	彰化市中山路 3 段 156 號 13 樓
般若蓮社	融雲法師	彰化市泰和路 2 段 206 巷 40 弄 4 號
淨覺院	惟印法師	彰化縣彰化市牛埔里互助 1 街 3 巷 29 號
開參學舍	圓明法師	彰化市寶山路 126 巷 6 弄 5 號
彰化縣彌陀助念協會	柯天壽	彰化市茄南里福馬街 109 號
三聚精舍	傳仁法師	彰化縣芬園鄉舊社村彰南路 5 段 15 巷 30 之 1 號
聖覺寺	陳繁昆	彰化縣芬園鄉舊社村彰南路 5 段 889 之 11 號
常覺寺	達靜法師	彰化縣花壇鄉長沙村彰員路 2 段 816 巷 23 號
覺化禪寺	智慧法師	彰化縣花壇鄉文德村宮口巷 152 號
開南寺	李家珍	彰化縣秀水鄉秀水村開南巷 87 號
龍山寺	施輝雄	彰化縣鹿港鎮龍山里金門巷 81 號
佛寶精舍	貫靈法師	彰化縣鹿港鎮廖厝里廖厝巷 319 號
鹿港佈教所	王銀基	彰化縣鹿港鎮中山路 74 巷 29 號
般若講堂	天韋法師	彰化縣鹿港鎮民權路 144 巷 32 號
清水岩寺	蕭秀美	彰化縣社頭鄉清水村清水岩路 1 號
紹明寺	有利	彰化縣溪湖鎮中山里大溪路 1 段 582 號

寺名	負責人	地址
溪湖蓮社	巫瑞村	彰化縣溪湖鎮田中里田中央路 2 段 326 號
田中佛教蓮社	心誠法師	彰化縣田中鎮北路里復興 73 巷 60 號
華嚴寺	演明法師	彰化縣北斗鎮光復里光復路 422 號
慈碧寺	心慧法師	彰化縣竹塘鄉內新村東陽路 2 段 70 號
碧雲寺	張清燦	彰化縣埔鹽鄉角樹村員鹿路 1 段 53 號
鎮化堂	陳鴻禧	彰化縣田尾鄉睦宜村聖德巷 19 號
法林禪寺	明虛法師	彰化縣二林鎮北平里明泉巷 5 號
二林寺	吳天和	彰化縣二林鎮南光里富民巷 3 弄 31 號
善德寺	明宗法師	彰化縣和美鎮柑井里柑竹 410 巷 35 號
人乘寺彌陀院	大願法師	彰化縣和美鎮中興路 3 段 150 號
唐寶巖	姚慶隆	彰化縣和美鎮湖內里湖北路 131 巷 17 號
法雨禪寺	印儀法師	彰化縣和美鎮中興路 1 段 260 號
法霖禪寺	智法法師	彰化縣伸港鄉新港村新港路 490 號
天德寺	林敏綾	彰化縣埔心鄉舊館村成功路 217 號
普濟禪寺	真蓮法師	彰化縣芳苑鄉仁愛村芳頂路 11 之 1 號
妙德禪寺	如融法師	彰化縣芳苑鎮三合村斗苑路 137 巷 12 號
碧雲禪寺	懷宗法師	彰化縣二水鄉惠民村山腳路 1 段 400 巷 36 號

資料來源：中國佛教會文獻編審委員會編，《中國佛教會暨縣市佛教會沿革及寺院簡介》（臺北市：中國佛教會發行，2010），頁 562-567。

除了中國佛教會的影響，國內的佛教在戰後逐漸發展出四大山頭，分別是花蓮的慈濟、埔里的中臺禪寺、高雄佛光山以及聖嚴法師所建立的法鼓山系統。此四大團體在本縣都有其附屬機關或分會，茲列於下表。

表 2-2-5 彰化縣佛教四大團體所屬機構表

佛教團體	所屬機關	地址
慈濟	彰化分會	彰化縣秀水鄉鶴鳴村彰鹿路 626 號
	員林聯絡處	彰化縣員林鎮員東路 1 段 465 號
中臺禪寺	普彰精舍	彰化市忠誠路 108 號
	普林精舍	員林鎮和平東街 1 段 158 號
佛光山	佛光山福山寺	彰化市福山街 348 號
	彰化講堂	彰化市彰安里民族路 209 號 8 樓
法鼓山	員林講堂	彰化縣員林鎮永裕街 2 號
	辦事處	彰化縣彰化市中山路 2 段 2 號 10 樓
	辦事處	彰化縣員林鎮靜修路 33 號 8 樓

資料來源：

1. 中臺世界網站，<http://ctworld.org.tw/index.htm>，2015 年 12 月 28 日引用。
2. 佛光山全球資訊網，<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015 年 12 月 28 日引用。
3. 法鼓山全球資訊網，https://www.ddm.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1259&modid=68&mode=，<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015 年 12 月 28 日引用。
4. 慈濟全球資訊網，<http://www.tzuchi.org.tw/>，<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015 年 12 月 28 日引用。

基本上佛光山、法鼓山及慈濟都在提倡人間佛教，這些教派的宣教策略都是使用多元策略來傳教，各自提倡禮儀環保、十戒、七誡新生活運動等等，對於變遷中的社會，提供了導正人心的道德規範。³⁹ 尤其慈濟在台灣快速發展，影響深遠。過去宋光宇曾指出慈濟功德會的發展有幾個特點：一是把基督長老會的「醫療傳道」工作吸收進來，與佛教慈悲精神結合，成為當今臺灣最具規模的佛教醫療服務團體。二、整個信徒成立堅強的後援組織，使醫院在人力、物力、財力各方面沒有匱乏之慮，這是基督教醫院比不上的地方。三、「誠信可靠」是這個慈善團體得以快速發展的基本要件，使得社會大眾樂意捐款給此單位。⁴⁰ 這幾點觀察應可作為慈濟發展的一個註腳。相形之下，中臺禪寺—靈泉寺教團，至民國 89 年在全省有寺廟或精舍 57 處，近幾年來也注意及美國、中國大陸地區，還有中臺佛學研究院，信眾人數仍不明確，應部會超過法鼓山，但有超地域、超國界的特色。不過中臺禪寺還有龐大的建築空間，中臺禪寺於民國 83 年動工，占地 120 甲，稱為大中臺。另有小中臺，占地 60 甲，有佛殿、禪堂、學苑、僧寮，可容納僧眾近八百人。⁴¹

第三節 彰化縣的道教

自 1949 年張天師蒞臺漸次推動道教組織的發展，彰化縣在此一過程中，皆有所參與。1950 年底，臺灣省道教會正式成立，1952 年 2 月召集全省會員大會通過「臺灣省道教會章程」，全省有 17 個行政區成立辦事處，各置主任一人主持各該地區的教務，彰化縣也是其中之一。彰化鹿港鎮施瑞輝為臺灣中部風評極高的道士，領有張恩溥天師授予的籙職，即為理事之一。⁴² 1959 年臺灣省道教會彰化縣辦事處的主任為賴通堯，副主任為施錦鑾。⁴³ 而在 1964 年臺灣省道教會彰化縣的居士有 6 人，道士 36 人，信士 168 人，團體會員 6 個。⁴⁴

39. 有關佛光山的發展及其策略，參見張婉惠，〈臺灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究：以佛光山為例〉（佛光大學社會學系碩士論文，2010），頁 24-35。
40. 宋光宇，〈試析四十年來臺灣宗教發展情況〉，收入《宋光宇宗教文化論文集（上）》（宜蘭礁溪：佛光人文社會學院，2002），頁 90-91。
41. 江燦騰主編，〈戰後臺灣漢傳佛教史〉（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2011），頁 116、403、422。
42. 李麗涼，〈代天師—張恩溥與臺灣道教〉（臺北市：國史館，2012），頁 90-91。
43. 《道學雜誌》3（1959 年 10 月），頁 18-19，轉引自《代天師—張恩溥與臺灣道教》，頁 108。
44. 李麗涼，〈代天師—張恩溥與臺灣道教〉，頁 114。

1949 年以後，適逢嗣漢天師府整頓正一派時期，臺灣中部以道法為業的一些家族，在家傳和師授兩種傳承制度之外，又為張天師的授籙弟子，如彰化鹿港施家在施瑞輝一代，接受張恩溥天師的籙職而成為龍虎山派詩「高宏鼎大羅」中的鼎字輩。⁴⁵ 施家的道壇，如施金錄的混元壇、施瑞輝的達真壇、施錦鑾的守真壇、施鹽的保真壇都赫赫有名，其中屬鼎字輩者，有道號鼎陞的施瑞輝，道號鼎炯的施錦鑾。⁴⁶

第 65 代天師張意將於民國 98 年農曆 5 月 18 日（2009.6.10）祖天師誕辰當天，依天師府內傳祖制及傳統道教儀程規範，假臺北市士林區劍南路鄭成功廟正式升座襲職。同日於臺北成立「中國嗣漢張天師府道教會」（立案字號：內臺社字第 0980142437 號），宗旨為「承襲中國道教創始者第一代天師張道陵相傳之道脈及中心思想，以中國嗣漢張天師府為領導中心。傳授傳統道教教義，提升道教理念；宣揚固有道家思想，結合中華道學文明；淨化人心思想，改善社會風氣，創造和諧平淨環境，謀求人類文明進化，福祉永續。」民國 101(2012) 年 1 月 20 日於彰化縣芬園鄉建立「中國嗣漢張天師府」教育總部，推道教文化與提升道教教育。⁴⁷

大致而言，道壇的傳承有家傳、師授，及後來張天師的授籙職，茲將彰化縣的道壇組織，列表如下。

表 2-3-1 民國八十年彰化縣道壇概況表

壇名	傳承	地址
玄妙壇	二代祖傳	彰化縣和美鎮和東里中山路 142 巷 7 號
守妙壇	祖傳	彰化縣和美鎮竹營里忠孝路 188 號
集玄壇	三代祖傳	彰化縣芬園鄉社口村中正街 80 號
守真壇	四代祖傳	彰化縣福興鄉福興村福興路 3-16 號
保真壇	四代祖傳	彰化縣鹿港鎮民族路 182 號
混元壇	祖傳	彰化縣鹿港鎮興化里興化巷 32 號
玄通壇	一代祖傳	彰化縣鹿港鎮民族路 58 號
達真壇	祖傳	彰化縣鹿港鎮興化里美市街 50 號
英妙壇	祖傳	彰化縣鹿港鎮廖昔里廖昔巷
萬神應集壇	一代祖傳	彰化縣秀水鄉莊雅村美田巷 12 號
普濟壇	祖傳	彰化縣秀水鄉福安村民意街 96 號
神妙壇	一代祖傳	彰化縣秀水鄉莊雅村美田巷 7 號

45. 李麗涼，〈代天師—張恩溥與臺灣道教〉，頁 193。
46. 廖和桐，〈臺灣道士名鑑〉，頁 5-6，轉引自李麗涼，〈代天師—張恩溥與臺灣道教〉，頁 193。
47. 參見嗣漢天師府網頁，<http://www.cts65.com/about.php>，2016.2.2 引用。第 64 代天師張源先於民國 97 年 10 月 17 日羽化於南投草屯，由於張源先僅有兩位女兒，未有兒子，故其去世後引發天師的正統之爭，先後有張道禎襲職 64 代天師，張意將、張意鳳、張良美、張載翔等人襲職 65 代天師。本篇僅敘述與彰化縣有關之史實，不涉及正統之爭。

壇名	傳承	地址
澄真壇	一代	彰化縣秀水鄉福安村通路巷 2 號
應真壇	一代	彰化縣秀水鄉莊雅村美田巷 21 號
守真壇	一代	彰化縣秀水鄉馬興村光前巷 3 號
至真壇	祖傳	彰化縣花壇鄉崙雅村花秀路 51 號
混元壇	祖傳	彰化縣溪湖鎮大村新村 5-13 號
洪道壇	二代祖傳	彰化縣溪湖鎮光華里員鹿路 115 號
演慶壇	祖傳	彰化縣溪湖鎮太平里員鹿路 185 號
道教壇	祖傳	彰化縣溪湖鎮西溪里員鹿路 32 號
慶妙道士壇	祖傳	彰化縣田尾鄉溪頂村田溪路 3 號
演妙道士壇	一代	彰化縣田中鎮西路里員集路 247-3 號
守真壇	三代祖傳	彰化縣田中鎮南路中洲路 151 號
普照壇	四代祖傳	彰化縣二水鄉聖化村員集路 122 號
通妙壇	一代祖傳	彰化縣北斗鎮大同里宮前街 52 號
應妙壇	二代祖傳	彰化縣埤頭鄉合興村 52 號
妙德壇	三代祖傳	彰化縣埤頭鄉和平村中南路 120 號
合妙壇	一代	彰化縣二林鎮北平里二溪路 12 號
守法壇道房	祖傳	彰化縣二林鎮北平里名村巷 8 號
混元道壇	祖傳	彰化縣二林鎮儒林路 2-4 號
混元壇道房	一代	彰化縣大城鄉公館村東平路 15 號
混元壇	祖傳	彰化縣芳苑鄉路平村上 6 號
守德壇	祖傳	彰化縣大城鄉村西平路 37 號
玄妙壇	一代	彰化縣大城鄉豐美村 11 號
妙德壇	祖傳	彰化縣芳苑鄉新街村新南路 5 號

資料來源：瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民宗教篇》，頁 60-61。

第四節 彰化縣的民間教派與新興宗教

本節敘述彰化縣民間宗教與新興宗教的發展，所謂民間宗教，早期的研究常以秘密教派稱之，後來的研究者如鄭志明則使用民間宗教指稱各種教派性的宗教。認為民間宗教的特質如下：一、受天命思想的影響，每一宗教結社皆自命為道統真傳法門。二、因流傳年代久遠，其淵源關係已無法考察，故自立新教門。三、宗教英才輩出，與原來教團分裂，自創新的教門。四、因與其他民間宗教信仰或文化結合，產生新的地緣性教團，是以民間宗教結社的內涵相當具有多樣性。⁴⁸ 新興教派也有多種定義，如董芳苑、瞿海

48. 鄭志明，《臺灣民間宗教論集》，（臺北：學生，1984），頁 18-19。

源、鄭志明⁴⁹等。其中以董芳苑所指新興宗教，較為清楚而明瞭，其所指涉之範圍有三：

1. 戰後為迎合臺灣民眾心理需求及寄託而在本地創立的新教門。
2. 戰後來自中國大陸及國外的教門與近代宗教。
3. 戰後發生於傳統宗教的新現象。⁵⁰

上述對於民間宗教（即民間教派）與新興宗教的界定，其範圍有相當的重疊性，故本節將民間宗教與新興宗教併同處理，以較早創教者排序在前，屬於戰後發展者排序在後，以做為區隔。彰化縣的民間宗教主要以清代和日治時期發展的鸞堂為主（齋教另在佛教章節敘述），戰後則有清代已經發展的一貫道的傳入，故以此二大教派為主。另外戰後傳入的民國時期教派或在臺灣發展的民間宗教，皆以董芳苑的定義，視之為新興宗教，在第四項敘述之。

一、清代鸞堂的傳入與日治時期儒宗神教的發展

鸞堂為以扶鸞活動為主的宗教組織，清代時期已傳入臺灣。⁵¹ 日治初期，因應日人的統治政策，知識分子透過鸞堂展開以扶鸞戒除鴉片煙的所謂「降筆會運動」。所謂降筆會運動，即以鸞堂協助已有鴉片煙癮者，到鸞堂向恩主公發誓，要戒除鴉片煙。恩主公會賜以乾淨河砂製成的仙丹，供有煙癮者服用。初時，服用者會大吐，但一星期後症狀緩解，三個月後便能戒除。因此方法甚為有效，是以日治初期，戒煙鸞堂大為傳布，甚至引起日人的注意而加以取締。但是短短四、五年內，鸞堂已經傳遍了臺灣。⁵² 日治時期鸞堂的傳布與積極從事鸞堂推廣的書房先生或秀才等知識分子有關，如楊福來、溫德貴、彭元奎等都是其中的重要人物。後來在臺北三芝有位楊明機被拉入了鸞堂，並接受正鸞的訓練，乩成之後，楊氏即成為三芝智成堂的正鸞。後來成為儒宗神教統監正理的楊明機在大正 8 年（1919）於三芝智成堂扶鸞寫下「儒宗神教真傳法門」。楊明機是推廣儒宗神教的推手，光緒 25 年（1899）生於今臺灣省臺北縣三芝鄉，卒於民國 74 年（1985），享年 87 歲。原名桂枝，字顯達，號守真，後改名明機，祖籍福建省漳州府

49. 鄭志明，〈臺灣「新興宗教」的名詞界定〉，《臺灣史料研究》6（1995），頁 42-52。

50. 董芳苑，《認識臺灣民間信仰》，（臺北：長春文化事業公司，1986），頁 320-321。

51. 有關鸞堂在清代何時傳入臺灣，學界過去對於鸞堂傳入路線的討論，有單線說，南北二宗說，及多元說，後來的學者大多同意多元說的觀點。參見鄭志明，〈近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《臺灣文獻》52：2（2001 年 6 月），頁 135-136。

52. 王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》37：4（臺中，1986.12），頁 111-152。

龍溪縣。昭和 11 年（1936），楊明機編纂《儒門科範》，為儒宗神教之發展，打下教義及儀軌的基礎。楊明機為推廣儒宗神教四處活動，其足跡大致從基隆到嘉義，他透過親友等血緣及結拜兄弟等擬血緣方式，推廣儒宗神教，也形成了第一波的鸞堂整合運動。⁵³ 楊明機在彰化永靖、埔心一帶活動的時候，也與日治初期傳布鸞堂的楊福來有所接觸。楊福來為廣東省潮州府城人，生於同治 13 年（1874），卒於民國 37 年（1948），享年 75 歲。他為書房教師，從 26 歲時開始擔任正鸞扶鸞，曾任代勸堂正鸞，著有六部鸞書，並往中南部各堂協著鸞書，在推廣鸞堂上，頗有貢獻。他與楊明機兩人，前者大致往客家區推廣道務，後者則以閩南村落為發展範疇，由於兩人對鸞堂貢獻卓著，被稱作「鸞門雙雄」。⁵⁴

鸞堂又稱聖教，其所供奉的神明又稱恩主或恩主公。事實上，臺灣鸞堂相當複雜，如宜蘭鑑民堂主神孚佑帝君，新民堂主神雷部李元帥，喚醒堂主神是豁落靈官王天君。從主神看來，這些鸞堂又與澎湖系統的鸞堂有所不同。由於鸞堂的多元性，儒宗神教在日治時期楊明機的推廣下，傳布開來，取得諸多鸞堂的認同，然而鸞堂之間彼此獨立性強的問題並沒有解決。⁵⁵ 此一問題在戰後仍有諸多鸞堂領導人試圖投入鸞堂統合運動中，其後乃有中國儒教會的產生。

二、日治時期神社在臺的發展

明治元年（1968）明治維新以後，樹立天皇為中心的新政府並根據「祭政一致」的國是精神，進行國民國家的再統合，而有「神佛分離」令，明治政府試圖將神社中的佛教要素抹除，以恢復一千多年前神佛習合以前的模式。明治 4 年（1871）明治政府宣布「神社為國家的宗祀」，並在「大教宣布」的敕令下，進行「惟神之道」的國民啟蒙佈教活動。同一時期，明治政府亦恢復古時神祇官設置，並由明治天皇於皇居紫宸殿舉行神道式的祭拜天神地祇儀式，此外也陸續針對神社之社格、祭祀、神職等頒布制度，朝神道「國教化」發展。在神社的「社格」方面，參照古制將全國神社分官社及諸社二種。官社分官幣社（受皇室崇敬的神社）及國幣社（地方崇敬中心的神社）二類，又各區分為大、中、小三等。官幣社由皇室供進幣帛、神饌，並由神祇官主祭；國幣社則由國庫

53. 參見王志宇，《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 51-56。

54. 有關楊福來的扶鸞活動及與楊明機的比較，參見鄭寶珍，〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉（中央大學客家社會文化研究所，2008），頁 110-143。

55. 有關鸞堂獨立性強的問題，見王志宇，《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 68-69。

供進幣帛、神饌，由地方官執行祭祀。諸社分府社、縣社、鄉社、村社，村社之下另有被公認為神社但未擁有社格的「無格社」。⁵⁶

日本統治臺灣後也將這種國家化的神道信仰移植到臺灣，明治 30 年（1897）先建開山神社，其後陸續建置其他神社。大致而言，神社在臺灣的發展至昭和 9 年（1934）推動一街庄一神社運動，神社的建造趨於積極，但直到日本戰敗，此一目標並未完成。日治時期彰化地區的神社建置如下表。

表 2-4-1 日治末期彰化地區神社表

所在行政區	神社名（建立時間）	社格
彰化市	彰化神社（1927）	鄉社（1942）
彰化郡和美街	金刀比羅社（1916）	社
彰化郡秀水庄	秀水神社（1941）	無格社
彰化郡福興庄	鹿港神社（1939）	無格社
員林郡員林街	員林神社（1931）	鄉社（1942）
員林郡田中街	田中神社（1939）	無格社
北斗郡北斗街	北斗神社（1938）	無格社

資料來源：蔡錦堂，《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》（東京都：同成社，1994），頁 351-355；陳鸞鳳，〈日本在臺殖民時期之神道發展與神社之空間分佈初探〉，《新竹師院學報》15（2002 年 2 月），頁 335。

三、一貫道在彰化的發展

有關一貫道的起源，據中華民國一貫道總會所發行之《一貫道簡介》宣稱，伏羲以降，自無極而出之道統一直在教門中，聖聖相傳，至清順治年間，黃德輝繼任九祖，此性理真傳，始漸普傳於世，一般稱之為先天道，又因九祖著有《皇極金丹寶卷》，故有「皇極金丹道」之稱。「至道光廿三年（1843），水法祖掌道，先天道之修持，由全真化轉趨儒教化，『一貫大道』逐漸取代『先天大道』，成為先天道場一個嶄新、通用的名詞。十五祖王覺一，復倡『三極一貫』之說。迨至光緒十二年（1886），十六代祖劉清虛正式將道門改稱為『一貫道』。民國廿九年（1940），十八代祖張天然復更易為『天道』。其後，『一貫道』與『天道』兩種名稱並用，以迄於今。」⁵⁷ 此一觀點與相關研究有若干的吻合，大致一貫道是受到明代無生老母信仰發展而來的民間教派，其起源通常追溯

56. 參見蔡錦堂，〈日本治臺時期的神道教與神社建造〉，《宜蘭文獻雜誌》50（2001 年 3 月），頁 6。

57. 中華民國一貫道總會編印，《一貫道簡介》，頁 2~3。

至羅教的發展。⁵⁸ 現代一貫道的發展則有以十五祖王覺一為開創者。王覺一又名希孟、養浩，原名學孟，覺一為道號，又號北海老人，山東青州益都縣城東北八里闕家庄人，約生於道光 10 年（1830）前後，卒於光緒 10 年（1884）。二十七歲師事十四祖姚鶴天，始悟知大道。其後王覺一藉著先天道的扶乩傳統，宣揚無生老母的觀念，以及自己承受天命的說法，大力改革先天道，並於光緒 3 年（1877）在山東建立東震堂，接掌祖師之位，開始末後一著教的運作。⁵⁹ 也有以光緒 12 年（1886），劉清虛（山東青州益都人）接任十六祖，將東震堂改稱為一貫道，民國元年將祖師位傳給路中一（山東濟寧人，生於道光 29 年），民國 14 年（1925）路中一逝世，民國 19 年（1930）門徒張天然憑扶乩而接掌第十八代祖師。⁶⁰ 也有以十七祖路中一的改稱一貫道開始。⁶¹

一貫道在十八祖張天然的積極傳教下，民國 34 年抗戰勝利時已傳遍中國各省。民國 35 年初，一貫道有幾批人馬陸續來臺，其中較為重要者，約有五批。一是蘇秀蘭、鄭德祥、張德福、吳信學等，屬於寶光組。第二是天津文化堂出來的孫路一、聞道弘、賈慶仁、商明軒、陸南犀等，在臺北市大安町設立文化壇，屬於文化組。第三是浙江寧波寶光壇的陳文祥、楊紅網夫婦，在臺北市太原路設立寶光佛堂，陳文祥並於民國 36 年被推為臺灣地區的總聯絡人。第四是基礎組的張培成、黃文漢、袁翥鶚、袁翥鴻等人，

從江蘇長江口崇明島來臺，李浩然從海門來，在臺北市南昌街開設基礎佛堂，張培成為臺灣地區副聯絡人。第五是劉彩臣（振魁）、郝晉德等從天津來臺灣。民國 36 年 8 月張天然去世，道務由孫素真承接。而在民國 36 至 37 年間，因大陸局勢動盪不安，一貫道信徒紛紛避難來臺。這個時期許多一貫道的重要人物都陸續來臺，如安徽慧光壇的周輔成，哈爾濱的何宗浩，天津同興壇的張玉臺、陳鴻珍、祈裕修，以及天津的張文運、韓雨霖，南京之孫公俠（錫堃）道長等，皆在此期進入臺灣。此後一貫道在臺灣蓬勃發展，形成許多支線，可分為大、中、小三類。大型支線包括基礎組張培成支線，發一組陳鴻珍支線，寶光組的王壽支線和呂樹根、邱耀德支線，哈爾濱何宗浩支線。中型支線包括浩然組陳耀菊、梁華春支線，發一組的祈裕修、李鈺銘、張玉臺三支線，寶光組的陳文祥支線，臺中天道三佛院的正義輔導會等。小型支線包括文化、金光、明光、慧光、紫光、常州、安東各組，以及寶光組的林夢麒、劉長瑞、侯伯箎、谷椿年等。另外還有一些零星的個人，如張文運道長、戴菊卿、劉漢卿等。⁶²

（一）發一組在彰化地區的發展

隨著一貫道在臺灣的發展，也有一些組線在本地發展出本土化的支線。以彰化地區而言，發一組占了比較優勢的地位，這與發一組在中部的大本營斗六崇修堂的建立有關，由於早期此堂成員與中部地區鸞堂鸞生頗有往來，因勢利導使得一貫道的傳教頗為順利，而成為一貫道在臺灣中部地區傳教的大本營。

前述從天津到臺灣的發一組，由韓雨霖帶領全住在臺北市東門市場內的同德商行。民國 38 年，由斗六人李清賀引導，韓雨霖、郝晉德、趙大姑、陳鴻珍、韓萬年等幾人一同南下，在斗六火車站旁買下青年照相館辦道，後來因受官考，轉移到太和旅社。後來在民國 43 年，該處組織又受官考，在斗六鸞堂崇修堂林書昭的支持下，韓雨霖、陳鴻珍轉到崇修堂布道，此後因緣際會成為一貫道中部辦道的大本營。⁶³

一貫道能在中部地區迅速擴展，與崇修堂與二水贊修宮、田中贊天宮等原來鸞堂系統的交流，與後來這些宮廟加入一貫道有關。斗六崇修堂成為一貫道佛堂後，由韓雨霖帶領，陳鴻珍操持，林書昭幫辦道務，成為堅強組合。在林書昭引路下，渡化二水贊修

58. 早期的研究者如李世瑜以一貫道所說之十五代祖王覺一為義和團之首領，斷定一貫道與義和團有淵源之關係。見李世瑜，《現代華北秘密宗教》，（臺北：古亭書屋，1975 臺一版），頁 35-37。周育民認為一貫道的起源是羅清創立的羅教，八祖羅蔚群是羅清的後裔，活動的時代是在清康熙年間。見周育民，〈一貫道前期歷史初探—兼談一貫道與義和團的關係〉，《近代史研究》63（1991 年 5 月），頁 79。馬西沙認為一貫道是源於羅教的支派，即王森所創立的「東大乘教」，見馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁 1096-1097。林榮澤則認為羅清死後，教內主要發展出無為教與大乘教，羅教的正宗是無為教，大乘教是由王森所創，乃由無為教所分化，此外，流行於華北一帶，尚有西大乘教，而姚文字的大乘教是羅教傳入江南後所衍生的教派。西大乘教與羅維行的大乘教無關，而東大乘教與姚文字的大乘教都是直接源於羅教，因此依故道的淵源可以追溯到羅祖的無為教是較無疑義的。林榮澤，《一貫道發展史（修訂版）》（臺北：蘭臺出版社，2011），頁 92。

59. 參見鐘雲鶯，〈王覺一生平及其《理數合解》理天之研究〉，（政治大學中國文學研究所碩士論文，1995），頁 21-34。

60. 參見宋光宇，《天道勾沉》，頁 117-120；宋光宇，《天道傳燈：一貫道與現代社會》，頁 8。

61. 有關現代一貫道應從哪一代祖師開始，學者的意見並不齊一，王見川認為十五祖王覺一改造先天道，建立一貫道之過程，影響後來一貫道的開展。參見王見川，〈臺灣齋教研究：先天道的源流—兼論其與一貫道的關係〉，《思與言》32:3（1994），頁 1-31。又 David K. Jordan 和 Daniel L. Overmyer，以及 Lev Deliusin 的看法，是以十七祖「路中一」為一貫道的第一代祖師。David K. Jordan & Daniel L. Overmyer, The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan, p.215; Lev Deliusin, "The I-Kuan Tao Society" in Popular Movement and Secret Societies in China, 1840-1950, (California: Stanford University Press, 1972), p.226; 林萬傳研究先天道，指出一貫道乃是道光年間先天道由全真化轉趨儒教化的結果，參見林萬傳，《先天道研究》，（臺南：巨書局，1986 訂正二版），頁 1 之 184-1 之 229。宋光宇在研究一貫道時，也接受了林萬傳之看法。宋光宇，《天道傳燈：一貫道與現代社會》，頁 6。左藤公彥指出王覺一開創的一貫道來自金丹道、青蓮教與八卦教的傳統，佐藤公彥，〈清代白蓮教的史的展開〉，《續中國民眾反亂の世界》，（東京：汲古書院，1983），頁 158。馬西沙則認為一貫道淵源於羅教，在近代之初，隨著青蓮教勢的北移，從中分化出末後一著即一貫教，又受到華北地區諸宗教，特別是八卦教系統的影響。因此，近現代一貫道應是多種教門融匯合流的產物。馬西沙、韓秉方合著，《中國民間宗教史》，頁 1164。

62. 參見宋光宇，《天道勾沉》，頁 128-137；宋光宇，《天道傳燈：一貫道與現代社會》，頁 56-64。

63. 發一崇德雲林道場是以斗六市崇修堂為母堂，以其他 28 間廟宇式佛堂為子堂發展出分布在南投、彰化、雲林、嘉義、臺南與臺東等地跨縣市的組線。1992 年將雲林道場分為六和、祥合（原為「雲祥」）、彰興、嘉南等四區，32 個單位來進行道務運作，且並非每個單位皆有廟宇式佛堂，有的單位僅有公共佛堂。見董坤耀，〈臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史〉（中正大學歷史系碩士論文，2010），頁 57。

宮陳景三、田中贊天宮曾炳元，奠下道務開拓之基礎。發一崇德彰化道場乃以二林觀音堂為首，當時由曾炳元開荒，曾氏歸空後，由邱鴻飛繼承，邱氏憑其宗教熱忱及針灸醫術，到各地行醫也到處傳道，發展出一脈支線來，田中贊天宮、道濟禪院、溪湖慈音堂等，以及臺南佳里忠義宮、高雄燕巢天聖宮、臺東池上闡德宮等，此一支線有家庭佛堂兩百多間，點傳師十多位，講師近百位，道親數萬人。除韓雨霖、陳大姑（陳鴻珍）之外，彰化田中及二水的曾炳元、邱鴻飛、黃騰文、黃世明等，都是其中重要關係人。⁶⁴

（二）興毅組在彰化地區的發展

興毅組在過去有種種稱呼，有哈爾濱組、發一組、法一組或孔孟聖道等稱呼，哈爾濱組是因為何宗好來自哈爾濱，而「發一」是天津地區一貫道的總代稱，興毅來自天津，故有此稱呼。後要避免與韓雨霖發一組混淆，而稱法一組。孔孟聖道則是在查禁時期，對外開荒所使用的名稱。民國 76 年解禁以後，開始統稱興毅組。興毅組進入到臺灣以後，在何宗好老前人領導下，在臺發展規模相當大，因此在民國 49 年劃分道務為十個責任區，分別由十個點傳師負責，分別為臺北嚴火治、臺中市羅調水、彰化鄭漢忠、嘉義孫順治、臺南縣陳帶、臺南市薛福三、高雄縣林塗、高雄市吳復傳、屏東陳風德、臺東尤海洋，並成立興毅理事會，由孫順治為理事會主席，薛福三與羅調水為副主席，後來到民國 72 年已增加到三十一個單位。民國 77 年因何宗好去世，興毅組面臨是否加入一貫道總會的爭議，後來內部分成五個支線，其中加入一貫道總會者有興毅忠信、興毅義和與興毅南興三個單位，興毅忠信為吳靜宇所領導，興毅義和為陳春來所領導，興毅南興為王崑德所領導。另外孫順治與羅調水所領導的二個道場則沒有加入一貫道總會。⁶⁵

表 2-4-2 內政部登記彰化縣一貫道公共佛堂表

寺廟名	地址	備註
玉皇宮	彰化縣員林鎮南潭路源潭里 126 號	發一組，民國 64 年落成。
域德佛堂	彰化縣花壇鄉長春村南方巷 18 之 3 號	常州組，2004 年登記
普化佛院	彰化縣伸港鄉蚵寮路蚵寮村 167 之 28 號	發一組崇德支線
彰善聖堂	彰化縣永靖鄉羅永路四芳村 27 號	興毅忠信單位
開化佛院	彰化縣彰化市田中路田中里 96 巷 13 號	發一組崇德支線
忠信佛院	彰化縣埔鹽鄉永平村番金 123 之 21 號	發一組崇德支線
贊修宮	彰化縣二水鄉文昌路 16 號	發一組崇德支線
松化講堂	彰化縣花壇鄉烏松巷長沙村 87 號	天真組
慈衷佛堂	彰化縣田中鎮和平路頂潭里 369 巷 16 號	

64. 有關崇修堂在田中、二水的道務開拓，參見董坤耀，〈臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史〉，頁 63-73。

65. 有關興毅組在臺的發展，參見許理和、林美容，〈一貫道傳播模式與分裂初探－兼論興毅組及其基興單位的發展與分裂〉，《成大歷史學報》39（2010 年 12 月），頁 157-158，164-165。

寺廟名	地址	備註
寶光紹興茂源講堂	彰化縣伸港鄉彰新路 7 段大同村 722 號	寶光組
道濟禪院	彰化縣田中鎮文武路復興里 103 號	發一崇德
天倫聖宮	彰化縣彰化市茄南里金馬路 2 段 66 號	寶光組
福山榮園	彰化縣彰化市山中街福山里 386 號	發一崇德
福田天惠講堂	彰化縣彰化市福興路福田里 366 號	基礎組忠恕天惠支脈
彰化佛堂	彰化縣彰化市大埔路延平里 521 巷 8 號	天真組

資料來源：1. 內政部全國宗教資訊網，2015 年 8 月 10 日引用。

2. 編輯組，〈彰化域德佛堂動土典禮簡介〉，《博德》37（2013 年 9 月），頁 23。

3. 一貫道全球資訊網，<http://youtu.be/modules/tinyd1/index.php?id=1>，2015 年 8 月 10 日引用。

4. 基礎忠恕瑞周天惠道場，http://www.tianhui.org.tw/2_profile/1_intro.aspx?menunumber=2，2015 年 8 月 10 日引用。

表 2-4-3 發一組崇德支線彰興區廟宇佛堂表

單位名稱	佛堂名稱	備註
花壇北玄宮	花壇北玄宮 (1983)	
員林玉皇宮	員林玉皇宮 (1971)	
福興濟慈堂	福興濟慈堂 (1980)	
草屯靈隱寺	彰化天真佛院 (1996)	
同義壇	草屯靈隱寺 (1980)	在南投縣
	公共佛堂	

資料來源：董坤耀，〈臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史〉，頁 58。

四、戰後新興宗教在彰化縣的開展

（一）道院

道院暨世界紅卍字會是 20 世紀 20 年代前後誕生於山東濟南的慈善型教派。道院和世界紅卍字會是二而一的組織，先有道院，後有紅卍字會，前者為修道之所，專修內功；後者為道體慈用，致力外行，名異實同。論者認為從近代中西文化衝撞融匯的社會情勢看來，文化認同與道慈救世理念，以及商人群體的社會關係網絡和跨區域的商業活動才是該組織創辦並得以迅速傳布的深層原因。⁶⁶

戰後有幾位原來參加「人類愛善會」活動的臺灣人士，如溫祿、黃明義、黃培臨等人，因為接觸到道院的資料，而至道院在上海的南方主院訪道，聲稱臺灣已經有四、五十人仰慕大道，請求成立「寄修所」（成立道院前的臨時組織），於民國 37 年，獲得至聖先天老祖壇示同意。民國 37 年年底，西北主院的王志清同南方主院的李天真、

66. 李光偉，〈民國道院暨世界紅卍字會的緣起與發展論述〉，《理論學刊》總第 191 期（2010 年 1 月），頁 110。

張祇澹等人來到臺北，並透過大陸友人的推薦，找上了當時的臺北市長游彌堅幫忙。游彌堅與其夫人到了臺北道壇後，加入了道院的活動，並獲賜道名「篤慧」。在游彌堅的協助下，王志清等人漸有擴展，並買下了臺北市中山北路一段的兩層樓房作為道院和世界紅卍字會的會所。日後游彌堅因為人生際遇與更堅定其信仰，也先後介紹不少商界和政界的之友人加入了道院，強化了道院在臺的勢力。⁶⁷

民國 38 年道院在臺向政府申請准予立案，目前臺北市設有院、會，臺中、彰化、嘉義、臺南、高雄五個地方，亦均設有院、會，並且依「人民團體法」選舉成立「理監事會」。道院目前仍從事許多慈善事業，不過宗教勢力已大不如前。民國 38 年李壽耆攜家來臺，因其父親李馨原是重慶道院書畫壇的執筆，李壽耆受其影響，來臺後也在公餘之暇接靈寫字作畫。最初幾年只要有機會就開壇作畫，民國 47 年開始，正宗書畫壇開繪的時間都在夜間或星期日，且吸引多人前來求畫，民國 60 年 7 月決定向政府辦理正式登記立案手續，民國 61 年 6 月 10 日得到臺北市教育局准予正式立案成立財團法人正宗書畫社，以扶乩作畫的方式，供人問事解難。⁶⁸彰化道院於民國 81 年成立，址在本縣社頭鄉清水岩路 10 之 2 號。⁶⁹

（二）理教

大陸淪陷後，旅臺教友錢中南、趙東書發起重組中華理教總會，民國 39 年 5 月 25 日獲內政部核準備案。經登記核准後，中華理教總會開始半理教有會員總登記，此間錢中南離臺到日本後，因病滯留日本，無法回臺。全國會員代表大會的召開遂由趙東書代理，並在民國 40 年 3 月 4 日在臺北召開，選舉理監事，趙東書正式當選為理事長。理教在臺的發展與大陸時期頗有差異，對於理教法師而言，臺灣的總公所和總領正，都是「閩位」，並非正統，僅是在非常情況下的一種權宜措施。另外以前的中華理教總會理事長和教宗是分開的，教宗一向是由天津地區理教的領袖出任，而設在南京的中華理教總會理事長，則是由全國各地代表所推選，往往不是由天津地區理教領袖出任。在臺灣復教之後，此二個職位合而為一，從總領正道各地公所領鄭法師，都是總會的當然理監事。⁷⁰目前中華理教總會有臺灣省、臺北市、高雄市三個分會，而臺灣省分會有二十一

67. 有關游彌堅與道院的接觸以及他對道院吸收商界、政界人士等之影響，參見宋光宇，〈游彌堅與世界紅卍字會臺灣省分會〉，《臺北文獻直字》122（1997年12月），頁192-197。

68. 〈正宗書畫社（壇）簡史〉，見宋光宇主編，《正宗神蹟書畫冊》，（臺北：財團法人正宗書畫社，1995），頁22-26。

69. 先天救教道院臺灣總主院網頁，http://www.home-one.org.tw/ShowCategory.asp?category_id=57，民國104年12月23日引用。

70. 參見宋光宇，〈在理教發展簡史〉，頁12-15。

個縣市支會，各地分支會所屬公所團體會員有七十八所，個人暨直屬會員約五千七百人。在臺聖職人員，計有二百餘人，教徒約二十餘萬人。⁷¹

（三）天德教與天帝教

天德教創始人蕭昌明，名始，號無形，光緒 20 年生於四川省樂至縣。民國 3 年由雲龍至聖帶至湖南修道，民國 15 年頒廿字「忠、恕、廉、明、德、正、義、信、忍、公、博、孝、仁、慈、覺、節、儉、真、禮、和」廿字為教義，並成立「天德聖教」。蕭昌明善於解經，並能提出獨特觀點，加上精神療養的成效，故能吸引一批信徒。在大陸時期，由於受到政府對於宗教的嚴格控管，蕭昌明以學術社團的名義，成立「宗教哲學研究社」與相關慈善機構，主持道務，往返奔走，奠定其祖師的地位。⁷²

民國 39 年天德教在黃山的教務中心由昌慈主教（俗名宋明華，四川人，生於 1910 年）領導，後遷至香港青山，因時局變遷及法律限制，乃放棄學術社團之名稱，向香港政府申請「天德聖教」立案行世。民國 38 年國民政府遷至臺灣，天德教也隨之遷移，展開在臺灣的道務。

天德教在臺灣的開山祖師為蕭昌明的嫡傳弟子王笛卿，其號竹筵，道名極性，又名雲天老人，光緒 17 年（1891）生。隨著大陸政權易主，王氏也到香港青山道場宏教，民國 42 年從香港來臺，天德教到臺灣開基弘化。在光復初期政局不穩的情況下，幸有海軍桂永清將軍的作保，使王笛卿得以在高雄市設壇宏教，並逐漸開展道務。由於戒嚴時期天德教無法公開傳教，於是王笛卿邀請趙恆惕、王德溥等黨國要員，於民國 55 年，聯名申請立案登記。然而因為戒嚴時期申請宗教立案不易，乃以「中國精神療養研究會」名義申請，旋獲內政部核准，同年召開成立大會，王德溥當選首屆理事長，並由王笛卿主持道務。王笛卿遂靠其人脈，將道務擴展至臺灣各地，並在高雄、南投、臺南、嘉義、臺中、豐原、基隆、鳳山、屏東等地設立分會並附設佛堂道壇，為天德教奠下在臺的基礎。⁷³

天德教在臺的發展，從民國 38 年到 64 年，皆以王笛卿為主，對外以「中國精神療養研究會」為名，王笛卿去世之後，加上民國 76 年解嚴因素的影響，道務的領導及發展面臨分裂。分裂後的天德教，分成下列幾個系統在運作，雖有中華民國天德教總會的成立，然而亦僅為並行的系統之一而已。

71. 內政部民政司，臺灣宗教簡介，http://www.moi.gov.tw/dca/02faith_001_07.aspx，2010年12月25日引用。

72. 葉惠仁，〈天德教在臺灣的發展（1926-2001）〉，《淡江大學歷史系碩士論文，2003》，頁24-28、36。

73. 葉惠仁，〈天德教在臺灣的發展〉，頁42-44。

1. 中國精神療養研究會

民國 55 年由王笛卿成立，天德教未合法登記前，一直以此為名，民國 78 年，秦淑德依「動員戡亂時期人民團體法」成立「中華民國天德教總會」，但仍有德光山天德堂、中國精神療養會臺北支會、中國宗教大同推展協會、嘉義昭明殿等未加入總會。

2. 中華民國天德教總會

中國精神療養研究會成立後於各縣市成立支會，臺南支會於民國 60 年成立。民國 62 年內政部長王德溥偕同李玉階於臺北深坑籌組委員會，王德溥擔任開導師，民國 75 年王氏深覺年事已高，將負責權轉交臺南支會的秦淑德。秦淑德旋於民國 78 年依人團法成立「中華民國天德教總會」，其下發展出十一個道壇，其中屬本縣者，有彰化市寶光殿，位於彰化市中興路 71 巷 37 號。天德教總會的組織在地方上設置分會，總會與分會皆屬教務組織，目前天德教有十三個分會，分別稱為○○縣市天德教會，分布在基隆市、臺北縣、臺北市、苗栗縣、臺中市、彰化縣、臺南市、高雄縣、高雄市、屏東縣及臺中市昌明聖堂、天德教凌雄寶殿、臺南市念字聖堂。彰化市天德教會於民國 64 年由秦淑德成立，民國 79 年由陳幸好接續。民國 87 年凌雄寶殿落成，位於彰化市福田里福田莊 62-7 號，原寶光殿人員移駐至此。⁷⁴

3. 弘揚昌明天德教會

民國 54 年由吳性正在臺中縣大里鄉設壇弘教，民國 60 年至臺北臥龍街擔任「天德堂總堂」負責人，民國 80 年另創「弘揚昌明天德教會」，道壇組織以天德堂稱之，於高雄左營、楠梓，臺中大里等設有分堂。

4. 新竹「天德觀四面佛」

民國 69 年由毛鍵鈞在新竹竹東開辦，供奉主神「一炁宗主」蕭昌明，與其他體系差異較大者為道觀旁另供奉四面佛、關公殿、靈厝（靈骨殿）。民國 76 年引進四面佛後，改稱今名。對外宣揚團體有「臺北四維八德實踐會」及「中華德行教化協會」。

74. 葉惠仁，〈天德教在臺灣的發展〉，頁 102、112。

5. 宜蘭天德堂

民國 60 年由劉培斌至宜蘭布道，僅屬居家佛堂，劉氏去世後，由其弟子劉廷耀在臺北光復南路開堂，後移至信義路，屬居家佛堂性質，有醫療服務。

6. 天帝教

民國 69 年由李玉階創教。李玉階，道名極初，道號涵靜老人，江蘇武進人，光緒 27 年（1901）生，民國 83 年卒，享年 94 歲。民國 19 年李玉階於南京皈依天德教教主蕭昌明，民國 23 年任財政部駐西北鹽務特派員，赴西北弘揚天德教。抗戰八年中，完成《新宗教哲學思想體系》一書（即後來天帝教經典—《新境界》）。

1970 年代末期，美蘇關係緊張，核子戰爭有一觸即發的可能，李氏乃決心弘揚天地真道，積極創建天帝教。民國 67 年先成立「中華民國宗教哲學研究社」，並於次年辦理第一期正宗靜坐班。民國 69 年 12 月，李玉階正式接天命任「天帝教駐人間首任首席使者」，民國 71 年天帝教奉內政部核准傳播，民國 75 年奉准設立財團法人，此後道場於全臺各地紛紛成立，並在日本、美國建立據點。

天帝教在臺灣共成立了北、中、南、東四個教區，各縣市的教院與教堂有三十餘所，其中最高組織稱為「極院」，位於南投魚池，另有兩處教育訓練所，一是臺中清水的「天極行宮」，另一處為南投魚池的「鐳力阿道場」，後者並設有「天人研究總院」，以學術研究為主，另設有「修道學院」，以修持為主，主要功課為打坐、祈禱、誦誥、勞動開墾，畢業後擔任傳教人才。其外圍組織有宗教哲學研究社、紅心字會。⁷⁵

天帝教的使命有二：一是哀求上帝化延世界核戰毀滅浩劫，挽救人類生存的命運；二是確保臺灣安全，和平統一中國，以遂天意人願。⁷⁶在此使命下，天帝教教徒必須修證五門功課，一以「人生守則」的廿字，為做人處事的基本修持要件，融入日常生活之中。二是要祈禱親和，虔誦「皇誥」（天帝聖號）、「天曹應元寶誥」，以發揮教徒同奮浩然正氣，消弭暴力邪氣。三則是要早晚自我觀照、省懺。四是靜參，修煉法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法。（靜坐訓練）五、每日檢討填寫奮鬥項目，以精益求精。⁷⁷天帝教確立其使命，並要求信徒以循序漸進的方式，每日精進以達到其目標。

75. 相關子系統發展參見葉惠仁，〈天德教在臺灣的發展〉，頁 47-54；劉文星，〈天帝教、天德教在臺灣的發展〉，收入李世偉主編，《臺灣宗教閱覽》（臺北蘆洲：博揚文化事業有限公司，2002），頁 144-163。

76. 天帝教極院編印，《天帝教簡介》（南投魚池：帝教出版社，2002 修訂版），頁 16。

77. 天帝教極院編印，《天帝教簡介》，頁 32-37。

天帝教在彰化縣的據點如下：⁷⁸

彰化縣初院 - 天真堂，彰化市中央路 93 號。

員林天祥堂，員林鎮惠明街 53 巷 8 弄 7 號。

二林天鄉堂，二林鎮南安路 404 號。

溪湖天根堂，溪湖鎮大溪十街 16 號。

鹿港天錫堂，鹿港鎮安寧街 13 號。

(四) 軒轅教

軒轅教是王寒生於戰後所建立的教派，對於此段歷史王寒生曾言在 38 年來臺後，於舊曆年過年期間的某夜，夢見一座古廟，臺閣上有兩塊圓牌，上書「鳳臺」二字。大殿前置一巨鼎，香煙繚繞。又有樂生各執樂器，一位 15、6 歲的樂童，執起一面銅鑼，與其他樂生開始奏樂。王寒生認為擊鑼的童子是自己，又見一戴高帽，衣長袍，持權杖的巨人，進來跪於鼎前膜拜，王寒生心想他就是軒轅黃帝。巨人膜拜完畢後，循原路退去，樂生也不見了。王寒生夢見此夢後，有一天忽然有一靈感，認為大陸的失敗在民族精神的崩潰，要救中國就要恢復民族精神，要提高民族精神就要復興民族文化，宗教是中國文化的基礎，所以需儘速重整中國固有的宗教。⁷⁹ 王寒生（1900-1989），是松江省穆陵縣人，早年畢業於長春東北大學文科國學系，抗戰時任教於該校，並兼松江連立中學校長，也曾任中國國民黨長春市黨部的主任委員、國民參政會參政員、制憲國大代表、立法委員等職，具有一定的國學素養。王寒生在經過幾年的準備之後，其重建軒轅黃帝的精神，並以之建立國教的想法有了發展的契機。1956 年 6 月 11 日蔣介石於石牌國防大學的演講，將中國傳統宗教與民族文化關連起來，使得此一契機到來。在內政部長王德溥的暗示下，王寒生向內政部提出申請，並在民國 44 年 12 月 28 日，內政部以四五內機四五一號文通知王氏，言其定名軒轅教，請予備案一事，在相關宗教立法未完成以前，無從核辦，但亦無礙王氏的自由傳播。⁸⁰ 此一覆文等於告知王氏獲得了傳教的許可。民國 46 年 7 月 21 日，舉行首屆歸宗，包括民意代表、軍官、教授、公務員等，共五十四人。⁸¹

78. 參見天帝教網頁，<http://tientai.info/contact/contact-taiwan-central/>，2016.2.2 引用。

79. 王寒生，《印證》，頁 1-3，轉引自王見川、李世偉，〈戰後臺灣新興宗教研究——以軒轅教為考察對象〉，《臺灣風物》48：3（1998 年 9 月），頁 63-64。

80. 內政部編印，《宗教簡介》，頁 275-276。

81. 周用蘭，〈從社會人類學觀點看臺灣一個新興宗教——軒轅教〉（臺灣大學考古人類學系畢業論文，1972），頁 13-14。

軒轅教信仰昊天上帝，上帝就是道，信道、修道可達到獲知宇宙玄機，可達神人、至人、天人全一的境界。軒轅教教義合儒墨道三家學術，以尊天法祖為信條。其修持功夫，分人道、地道、天道三段，各別四級，以作為進修階梯。人道為儒家的人本主義；地道是墨家的兼善天下，即服務社會，造福人世；天道是道家的天人合一。並特重心法以「中」或「宗」，中宗本義相同，心法是道經修持的道路，明心法須致力於心齋，並以皇帝內經：「體合於心，心合於氣，氣合於神，神合於無。」作為後世修心齋之秘訣。⁸²

民國 65 年王翼漢所主持的武廟明正堂歸宗於軒轅教，民國 66 年王翼漢更組織「神廟委員會」吸引全臺寺廟加入軒轅教。王寒生原想藉由該組織改造臺灣一般宮廟的作法，以改造臺灣民間宗教，反對迷信。神廟委員會成立後到民國 72 年已有 200 座寺廟參加，頗見效益，然而王翼漢以扶乩為主的鸞堂運作，並藉此組織傳布其鸞友雜誌的做法與王寒生的想法差異甚大。民國 72 年 6 月，王寒生發佈傳單給神廟委員會寺廟，要求放棄扶乩通靈，以黃帝為主神，每月繳交會費，及服從王寒生個人領導，奪回神廟委員會的控制權，但是新規定並未發揮其作用。⁸³ 軒轅教極盛期有十萬個宗友，此因王寒生以及優越的黨政關係，並能沈潛宣揚教理，至蔣中正演講表露思想後，他才順勢成立。另外戒嚴時期的宗教管理僅成立中國佛教會與中國道教會，寺廟必須就此二者擇一參加，否則無法登記，是以軒轅教成立後，許多民間宗教團體便藉機靠攏。又王寒生大量雜用外教教義，如「心齋」工夫來自道教，鳳臺擊鑼的神啟之夢，具有佛教的成分；又其「老祖降靈佈道」頗有基督教式的措辭，都是雜揉各教教義成分的作法。而該教宣教過程運用讖緯之說，演繹出「黃帝掌天盤」，以及喝敬茶能治病、解決家庭糾紛等靈驗事蹟的傳布，都是軒轅教得以壯大的原因。然而王寒生與王翼漢的決裂，以及對於民間寺廟拜拜的批判、廢除教中「軒轅武道館」的氣功傳授、黃帝神宮的抽籤、擲筊等，都使軒轅教難以吸引信徒，民國 76 年解嚴以後，允許民間自由結社，臺灣各類型宗教團體湧現，軒轅教即喪失其原有優勢。這些發展使得軒轅教的教務急轉直下，從民國 66 年全臺有十六個宗社，四座黃帝神宮，到民國 70 年，宗社減為十一個，民國 87 年宗社數目維持不變，神宮僅增為八個。⁸⁴ 軒轅教的發展顯然出現了困境。

(五) 慈惠堂

慈惠堂為信奉瑤池金母之民間宗教組織，其由來據說需溯及民國 38 年 6 月 13 日瑤

82. 內政部編印，《宗教簡介》，頁 277、288-290。

83. Christian Jochim, "Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan's Religion of the Yellow Emperor", *Modern China*, Vol. 16, no. 1, January 1990, pp. 18-20.

84. 有關軒轅教教勢的興衰，參見王見川、李世偉，〈戰後臺灣新興宗教研究——以軒轅教為考察對象〉，頁 77-82。

池金母（王母娘娘）降乩於蘇烈東身上，要求收其為義子，委其代言，啟化眾生。此後瑤池金母以鸞方治癒張煙之婦林金枝之霍亂，靈跡稍露，之後村民聞名而至，求方病癒，問事靈，因而聲名遠播。民國 39 年，信徒分為兩派，分別為勝安宮及慈惠堂。由於慈惠堂之信眾以拜瑤池金母為契母，已為契子女，其中有契弟、契妹、契子、契女、契孫、契孫女等，男女信眾間以兄弟姊妹相稱，並因治癒奇疾怪病等，以及早期將建宮視為發展之第一目標，其傳布相當快速。⁸⁵ 據民國 71 年 4 月阮昌銳之統計，全省有一百四十餘堂，⁸⁶ 宋光宇於民國 71 年 9 月之統計為一百六十餘堂，⁸⁷ 民國 85 年間，實際的堂數可能已經超過千堂。慈惠堂也扶鸞，但扶鸞並非其主要活動，而是以靜坐引動的自由跳躍等練身健體工夫為主。⁸⁸ 慈惠堂的主要活動為禪坐與練身，也強調三綱五常等道德科律，並透過扶鸞宣講將簡易的修持法則融入其中，如一、自我粉碎意識；二、認性命生象定律；三、勿自我表彰；四、認世上自我奉獻；五、簡單生活減輕內心負擔；六、常以純潔靈性勿所沾污；七、安居於平常勿參入競爭；八、復樸生活；九、常仁向善敬業精神；十、追求正體之完善；十一、莫相對道德之心；十二、寬忍待人。⁸⁹ 然而民國 50 年代政府正考慮對一貫道等宗教團體進行查禁，慈惠堂也被注意，此時第六十三代天師張恩溥接受訪問談到慈惠堂的性質，將其定位為道教中的瑤池派。民國 55 年慈惠堂總堂主傳來乞等人聯名報請張恩溥派員指導整理堂務，因此免除了慈惠堂可能遭受官方的取締。但也因此之故，慈惠堂後來的走向，受道教的影響，漸褪去早期瑤池金母以勸善為主，扣緊無生老母的救贖思想，而走向與道教的連結。⁹⁰ 慈惠堂在本縣各鄉鎮多有分布，勢力廣大。

（六）玄門真宗

玄門真宗為民國 76 年解嚴以後新發展出來的教派之一，該教宗主陳桂興自述民國 67 年接受不知名的老道人傳授修行法訣因緣，並經十多年的訓練及考驗而開始建設玄門真宗教派。玄門真宗的主要開展道場是玄興禪院，設於臺中大里，是總教區，另有彰化教區的彰化玄勝院，臺中教區的臺中神岡聖道院，斗南教區的斗南玄儒院。玄門真宗以玄靈高上帝（關聖帝君）為主神，負有三大使命：1. 選賢：為精進課程，著重廣開法門，

教化渡眾。2. 拔聖：又稱了業課程，教導虔敬修行之法心，以明心見性會得元根靈元，並使累世因緣能契合成就今生；又廣開科儀法事，化解累世業力，使聖凡陰陽同修超昇登蓮臺。3. 渡九玄：即超渡祖先。玄門真宗強調聖凡雙修，以靜功的自我靈修養胎成就內丹，所有課程由仙佛指示；又以力行精神為主導，藉由活動推展及護持渡引時，由對造修磨的功課來粹煉內丹，成為一內外同工的修練功夫。⁹¹

玄門真宗以鸞門自居，也顯然與臺灣各鸞堂有相當密切的交流，然而玄門真宗的實際運作，與傳統鸞堂之間，還有相當大的差異，該教並無日常性的扶鸞儀式，僅有在法會、活動前後，舉行扶鸞儀式，對象也以內部核心人士為主。此與傳統鸞堂以扶鸞、宣講等作為引導信徒修行的最重要方法顯然有所不同。玄門真宗的組織與新興教派較為相近，但是從其所宣講的教義及儀式看來，還是很傳統的融合儒釋道三教的民間宗教。⁹²

（七）中國儒教會

戰後，楊明機仍舊四處扶鸞推廣儒宗神教法門，雖然教名得以廣布，但是鸞堂之間的聯繫性不足。部分地區的鸞堂人士也發起整合，如高雄地區的鸞堂人士由靈善堂堂主黃鐘靈及堂生陳振芳協力拜訪當地鸞堂，並在民國 50 年 6 月成立「鳳邑儒教聯堂」，由黃鐘靈為第一任主任委員。至民國 86 年高雄鳳山地區已增至 44 堂。埔里地區以懷善堂、育化堂的鸞生許清和、江榮宗、陳南要等人號召埔里地區的鸞堂，於民國 70 年向省政府陳情，擬成立「儒宗神教會」。另外全國性的整合運動中，如臺中市明正堂堂主王翼漢，在中共進行文化大革命時間，邱創煥於臺北中山堂召集全省鸞堂負責人開會，擬針對文革對儒家思想的破壞提出對策。王翼漢漁會中提出組織鸞堂聯誼會的構想，以藉機整合鸞堂，並正名為「武聖聖德實踐委員會」，受到政府的支持，但後來因經費無著而告終。民國 58 年臺中醒修宮董事長王更如倡議組織「財團法人臺灣省聖教會」，並於民國 70 年由該會董事長張啟仲撰文〈誰說「儒教不是宗教」〉向社會大眾鼓吹，亦無成就。民國 67 年，感化堂的明道雜誌社董事長林仁和等人擬以「儒宗神教」的名義向內政部登記，於日月潭召開臺灣地區鸞堂負責人座談會，有五百多堂參加，但這次證明活動被內政部否決，僅能登記為「中華民國儒宗神教會」，成立之後，各鸞堂間獨立性強，整合之舉亦未能竟事。民國 76 年解嚴之後，臺灣鸞堂的統合運動有了轉機。民國 86 年以臺灣南部的鸞堂為基礎，結合相關鸞堂及寺廟組織成立「中國儒教會」，

85. 參見王志宇，《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 336-337。

86. 阮昌銳，《莊嚴的世界》（臺北：文開出版社，1982），頁 5 之 40。

87. 宋光宇，〈地獄遊記所顯示當前社會問題〉，見臺灣省民政廳編，《民間信仰研討會論文集》，（臺中：編者，1982），頁 131。

88. 羅臥雲對慈惠堂練身健體工夫的情況有過詳細描述，見氏著，《瑤命皈盤》，頁 96-103。

89. 不著撰人，《五更晨鐘》，頁 62-63。

90. 胡潔芳，〈慈惠堂在臺灣的發展〉，建立李世偉主編，《臺灣宗教閱覽》，頁 174。

91. 內政部編印，《宗教簡介》，頁 599-607。

92. 李建弘，〈臺中地區的鸞堂發展——以玄門真宗為主之考察〉，《臺灣史料研究》25（2005 年 7 月），頁 103-103-9。

發起人有立法院長王金平、前立法委員王志雄及鳳邑儒教聯堂吳兆麟、臺灣省聖教會董事長林金枝、雲林縣政府主任秘書李學聰、臺灣省聖教神明會發起人陳清源、雲林縣福興宮主委余秋淵、鳳山協善堂堂主陳盛修等人，以吳兆麟擔任「中國儒教會籌備會」主任，召開二次會議，又得內政部司長紀俊臣、真理大學宗教系主任陳志榮等之協助，於89年1月15日正式成立。立會宗旨為：「結合全國各地數百多個儒宗鸞門同修單位，發揮團體功能，弘揚儒教忠恕精神，同修儒教航導社會人心向善，實踐生活儒教，提升人生價值，促進社會和諧，以群體例量共同從事弘揚儒教，舉辦教育、慈善公益事業、國際儒教聯誼、中興大陸儒教等不朽事業。」⁹³

不過由於鸞堂獨立性強的問題仍然存在，而中國儒教會可以說是以南部鸞堂為主所建構的鸞堂聯合組織，民國89年成立時，彰化縣僅有4個單位參加，成立8年後的狀況，仍以高雄縣市及屏東縣最多，此一組織能否達到統合鸞堂、建立堅實宗教組織的目的，仍有待觀察。⁹⁴

上列各民間宗教皆是在本縣有所組織與活動的教派，是以略作敘述，以說明各教派的發展緣由及在本縣的分布，呈現各民間宗教教派在本縣的發展情況。

第五節 彰化縣的民間信仰

民間信仰是影響臺灣各地社會最深遠的信仰體系，一般而言，民間信仰乃隨明末清初漢人移民所帶入，漢人在本縣各地建立村莊以後，漸次建立村莊公廟，日後又有聯村公廟及信仰中心的成立，此乃學界所討論祭祀圈的形式。另外也有部分信仰，影響力強大，跨出了鄉鎮的範疇，成為信仰圈。本節主要敘述彰化縣有關各地民間信仰的發展狀況，應用祭祀圈與信仰圈的概念，說明本縣各地民間信仰的發展。

本節所述大致應用彰化縣寺廟登記名冊，無論是內政部的《全國寺廟名冊》或彰化縣寺廟登記名冊⁹⁵，都是採取登記政策，其寺廟數與實際寺廟數會有略許差異，無法反映寺廟的實際數量。但雖然這些名冊無法如實反映寺廟的真正狀況，但其所反映的數量

93. 李世偉，〈飛鸞濟世——儒教傳承〉，見吳兆麟總編輯，《中國儒教會會志》（高雄內埔：睿煜出版社，2008），頁8。
94. 王志宇，〈民間教派興衰史〉，見《中華民國發展史·教育與文化（上）》，頁150-151。
95. 彰化縣政府民政處，http://www.chcg.gov.tw/civil/03bulletin/bulletin03_con.asp?bull_id=116165。

仍能夠某種程度的表現寺廟信仰的消長狀況，故仍予以納入說明，以反映本縣住民與各地主要寺廟信仰中心的關係。本縣最主要的信仰，應屬媽祖信仰，故先述媽祖信仰中心的出現，次言各主要神明信仰的情況。

一、媽祖信仰中心的出現

媽祖是緣起自宋代的女神信仰，早期的媽祖研究者認為媽祖應是北宋初至元祐年間顯赫於寧海聖墩的湄州林氏女，原為「里中巫」的角色，後來的媽祖傳說皆按照此一背景不斷變化。⁹⁶ 也就是說媽祖最初原是一個地方的巫者，具有能言人禍福的能力。不過後來亦有學者認為媽祖精於卜算，善相術，能預測個人的禍福休咎，以及為普通人所不及的才能，並不能以巫覡視之。⁹⁷ 徐曉望指出媽祖為莆田湄洲嶼人，非賢良港人。媽祖信仰的擴大與海商的活動、福建水師選以及莆籍游宦人士擇媽祖為保護神有關。⁹⁸ 並根據史料及福建當地的社會發展，指出媽祖的祖廟應為湄洲，非寧海聖墩。⁹⁹

宋代有關媽祖信仰的記載相當簡略，但在媽祖信仰擴張以後，媽祖的生平與家世等越來越詳細。宋代有關媽祖的文獻中，可能因為媽祖僅一介平民，並無顯赫的家世，故述及媽祖父母兄弟及家世者並未明載姓名。入元以後，在媽祖信奉日益普遍，地位日漸提高之後，相關記載為澤及先世，以及增加媽祖光彩，自然增添不少誇飾，使平凡的海島漁女變為官家閨秀。所謂「興化莆田都巡官之季女」以及認為媽祖生父的姓名為林孚，生母則為王氏，皆在此一時期。至明清時代媽祖的崇拜更加隆盛，其家世的傳說也更加豐富。《天妃顯聖錄》¹⁰⁰ 以及地方志等，記載媽祖母親為王氏，父親則有林孚、林愿、林應、林願四說。林孚一說，見於元代，後人引用者不多；林愿之說自周瑛《興化府志》以後，流行甚廣，成為大眾所接受媽祖父親的說法。¹⁰¹ 在媽祖的生平方面，經過宋代以後種種文獻的流傳，大眾普遍接受的媽祖生平及家世為媽祖生於宋太祖建國之年一建隆元年（960），卒於雍熙4年（987）之說，即《天妃顯聖錄》所載之說法為流通最廣。

96. 李獻璋著，李孝本譯，〈媽祖傳說的原始形態〉，《臺灣風物》10：10/12（1960年12月），頁7-22。
97. 石萬壽認為李獻璋、蕭一平等視媽祖為巫覡的論點過於武斷，見石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》，（臺北：臺原出版社，2000），頁26-27。
98. 參見徐曉望，《媽祖信仰史研究》（福州：海風出版社，2007），頁21-46。
99. 徐曉望，《媽祖信仰史研究》，頁58-59。
100. 《天妃顯聖錄》編於明代，經莆仙先賢林堯俞、林蘭友、丘人龍及湄洲天妃宮住持僧照乘等人經半甲子努力才完成，刊於清康熙13年至19年（1674-1680）三藩起事年間。康熙23年（1684）間，增補林麟 冊封琉球、施琅平臺事蹟，刪除林蘭友、林岵、丘人龍等序文後續刊。三刊本刊於雍正5年（1727）之後，增補一份提本，四則神蹟，今僅此本保留於臺灣。見蔡相輝，《媽祖信仰研究》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006），頁63。
101. 石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》，頁13-16。

名曰林默娘，為林愿之女。諸書皆載媽祖降生月日在 3 月 23 日，並經朝廷採用為祭日，成為明代以後的公定日期，此可能為明初《太上老君說天妃救苦靈驗經》整合各類說法的結果。¹⁰² 在航運的影響以及家族的推動與官方的認同下，¹⁰³ 媽祖信仰逐漸擴張，並在各類文書的流通與傳布下，媽祖信仰的形成了一種普遍信仰，由其在大陸東南沿海及臺灣地區，其崇奉更為蓬勃。

彰化縣有三大媽祖信仰中心，一是鹿港天后宮，另一座則是彰化市南瑤宮。鹿港天后宮的成立日期有數種說法，有言永曆元年（1647）者，亦有指稱為康熙 22 年（1683）或康熙 30 年代者，也有雍正 3 年（1725）、乾隆初年等等說法，《鹿港天后宮志》則認為如要談鹿仔港天妃廟的建廟時間，較可信的年代是不早於永曆元年也不晚於康熙 22 年，而在今址建的媽祖廟應該是雍正 3 年。¹⁰⁴ 由於鹿港天后宮的成立年代久遠，也成為彰化地區重要的媽祖信仰中心，如枋橋頭七十二聯庄每隔十二年的進香，同安寮十二庄的迎媽祖，以及田中乾德宮、二水安德宮屬原悅興街媽祖系統，也都前往鹿港天后宮進香。¹⁰⁵

有關南瑤宮的創立，《彰化南瑤宮志》依據日治時期的「寺廟臺帳」與沿革碑跟相關口述等，認為在清雍正元年（1723）彰化設縣後，有寮工楊謙自諸羅縣笨港來彰化工作，帶來笨港天上聖母之香火，後將香火掛在工寮內（今南瑤宮現址），夜見毫光，鄰近居民咸認為神靈顯聖，而集資雕刻一尊媽祖聖像，奉於隔鄰的福德廟，此後香火日盛。乾隆 3 年（1738），瓦礫庄陳氏捐地建一小祠奉祀，被稱為媽祖宮，同年 11 月，總理吳佳聲、黃景祺、林君、賴武等發起募資建築本殿，並定名為南瑤宮。¹⁰⁶ 由於清代南瑤宮已經往笨港進香，為了此一活動，信徒紛紛成立輿前會，即媽祖會，簡稱媽會，在進香活動中，擔任抬媽祖神轎的職守，十個媽會陸續成立於嘉慶年間至日治初期，會員分布於臺中盆地、彰化平原與南投部分地區，形成南瑤宮媽祖的信仰圈。到了清末日治初期，南瑤宮十個媽會中，參加媽會的方式除了以個人繳會費加入為會員的方式外，亦發展出以村莊為單位的「招庄頭」方式，媽祖信仰圈內的族群包括河洛人與客家人，南瑤

宮會媽會成為超越地域性、祖籍性的組織。又在清代時期，因屬於移墾社會，由於原鄉意識濃烈，導致分類械鬥頻繁，會媽會組織為維護組織的活絡，故每年都舉行「吃會」、或全莊性的宴客活動，以聯絡會員的情感。¹⁰⁷ 這些活動使得南瑤宮的影響力更為深入，也使得南瑤宮媽祖的信仰圈及其活動成為彰化民間信仰的特色之一。

二、主要神明信仰的發展

彰化縣的民間信仰表現在移民信仰的發展上，也受到環境的制約，以及南投縣名間鄉玄天上帝信仰中心的形成有關，另外對於文教的重視與鸞堂信仰在彰化縣的發展，都使得關公信仰得以擴張與發展。本小節透過彰化縣主要神明信仰的發展，指出彰化縣民間信仰的特色。

（一）王爺信仰的發展

王爺信仰是臺灣神明排行裡名列前茅的信仰之一，其來歷相當複雜，按照學者的統計，有一百三十二姓¹⁰⁸、九十八姓¹⁰⁹和一百零六姓¹¹⁰等不同的數字。對於王爺姓氏的繁多現象，與崇祀居民的姓氏有關，在受供奉的初期可能都是族姓私佛，再轉而為區域性神明。¹¹¹ 黃文博整合過去的研究，指出王爺有五大系統，分別為：（一）鄭成功系統，有大王廟、二王廟、大人廟或三老爺廟的主祀王爺，主神為鄭成功。（二）瘟神系統，又分兩系，分別由「三疫鬼」衍化而來的五瘟使者系統，以及十二瘟王系統。（三）英靈系統，即英靈王爺，生前有功於世人，死後被尊祀為王爺。（四）家神系統，屬鄉土王爺，家鄉名人或祖先，生前對地方有義行者，死後亦被供祀專廟奉為王爺。（五）戲神系統，如北管福祿派的守護神西秦王爺，亦視為王爺信仰之一環。¹¹² 亦有認為王爺是幽鬼，類同於有應公，為人死後衍化而成。¹¹³ 部分學者則認為瘟神與王爺不同，瘟神是在天庭的瘟部裡掌管瘟疫，懲罰惡人的神明；王爺則是一種厲鬼，有行瘟的潛力，但是

102. 王見川、李世偉，《臺灣媽祖廟閱覽》（臺北蘆洲：博揚文化，2000），頁 22。

103. 夏琦，〈媽祖信仰的地理分佈〉，《幼獅學誌》1：4（1962），頁 15；李獻璋，〈笨港聚落的成立及其媽祖祀的發展與信仰實態〉，《大陸雜誌》35：7（1967 年 10 月），頁 7-11；35：8（1967 年 10 月），頁 22-26；35：9（1967 年 11 月），頁 22-29。

104. 陳仕賢，《鹿港天后宮志》（彰化鹿港：鹿港天后宮管委會，2004），頁 42-43。

105. 參見陳仕賢總編輯，《鹿港天后宮志》（彰化鹿港：鹿港天后宮管委會，2004），頁 271-273；許嘉明，〈彰化平原福老客的地域組織〉，《中研院民族學研究所集刊》36（1973 年秋），頁 165-190；王志宇，〈彰南田中地區的媽祖信仰與地域社會—以乾德宮為中心〉，《逢甲人文社會學報》22（2011 年 6 月），頁 139-159。

106. 國立彰化師範大學地理系編纂，《彰化南瑤宮志》（彰化市：彰化市公所，1997），頁 21-22。

107. 國立彰化師範大學地理系編纂，《彰化南瑤宮志》，頁 19-20。

108. 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，頁 35-37。

109. 據仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1983），頁 312。

110. 劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉，見氏著，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2002 年初版五刷），頁 227。

111. 林美容，〈高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88（1999 年秋季），頁 127-129。

112. 黃文博，《臺灣信仰傳奇》（臺北：臺原出版社，1995 一版六刷），頁 92-95。

113. 曾景來，《臺灣宗教與迷信陋習》，頁 120。

通常被視為一個地方的守護神，靖疫的法力特別高強。¹¹⁴顯然王爺信仰的定位仍有不同的看法，不過部分學者從傳說的研究讓我們更清楚的了解王爺信仰的特質。鄭志明認為王爺的傳說，經歷過幾個階段的發展，並演化成幾種不同類型的傳說，分別為從疫鬼到五瘟使者、五顯靈官、五福大帝的演變，此五顯靈官即民間所傳五福大帝，相傳為明朝五位赴京趕考的舉人，後來夢見福德正神警告福州城內將有瘟疫之災，起因於城內的五口水井，五位舉人乃相約各投一井，使福州人不敢飲用井水，來避過瘟疫。而臺灣五府千歲的傳說是從五福大帝的母題變化而來，而有種種變化。而以王爺尊數之多，民間傳說以三百六十為其最高總數，此傳說有又四種類型，一是秦始皇焚書坑儒的學者；二是唐開元年間被張天師作法致死的道士，三是明初閩粵坐船赴京趕考翻船身亡的進士；四是明末不願受異族統治而自殺身亡的進士。¹¹⁵

臺灣的王爺信仰之所以如此普及，可能受到華南及臺灣的環境和發展過程有關。王爺一般指瘟神而言，其緣起乃因福建地區地處濕熱，故多疾疫流行，彼時尚無醫藥治療，民間只能以巫術醫之，漸成風氣。臺灣之瘟神信仰受福建地區之影響甚深，1928年之統計，全臺瘟神廟有453座，僅次於土地公廟，居第二位，1934年全臺有550座，1960年有730座，居於首位，其信仰之盛況可知，其中著名者如臺南南鯤身廟，供奉五府千歲（李、池、吳、朱、范五王爺）。臺灣瘟神廟如此之眾，與下列幾個因素有關：1. 原為墾民渡臺之保護神，因靈驗而演變成共同祭祀之神；2. 臺灣民間有崇奉漂流之神像、神船或偶然拾得之香火的習俗；3. 原為私家神或僧侶供奉之神佛，因疾疫流行時，顯露神跡，居民感恩而興建；4. 生前為武藝高強之士霸，死後居民懼其作祟，祀為王爺，如隨駕王爺即是；5. 由天然靈物脫胎而成，如松王爺。劉枝萬指出臺灣王爺信仰有幾個特色：1. 在分佈上，澎湖、臺南最多，以此為中心向外遞減；2. 瘟神廟隨地方之開發而增加，日據之後環境衛生大見改善，廟宇未見減少，反而扶搖直上，乃因其神格由逐疫之神轉化為保境安民之神所致；3. 稱謂上小祠稱王爺廟或某府千歲廟、王爺公廟最為普遍，五帝系統之瘟神廟則稱五帝廟、五福宮、五通宮等；4. 供奉尊數從一到十二尊皆有，王爺之神數計有三百六十神。¹¹⁶

據彰化縣寺廟登記名冊統計，彰化縣市王爺廟計有131間。依各鄉鎮統計數量排列：鹿港鎮21間、二林鎮15間、福興鄉14間、伸港鄉9間、彰化市7間、和美鎮7間、

114. 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（1991年3月），頁172-173。

115. 鄭志明，〈臺灣的王爺信仰與傳說〉，見氏著，《神明的由來—臺灣篇》（嘉義大林：南華管理學院，1998），頁300-305，311-314。

116. 劉枝萬，〈臺灣的瘟神廟〉，《中央研究院民族學研究所集刊》22（1966年9月），頁53-96。

大城鄉7間、溪湖鎮6間、花壇鄉5間、埤頭鄉5間、北斗鎮5間、芳苑鄉5間、芬園鄉4間、秀水鄉4間、線西鄉4間、埔鹽鄉4間、田中鎮2間、田尾鄉2間、溪州鄉2間、社頭鄉1間、大村鄉1間、竹塘鄉1間。顯然彰化地區的沿海鄉鎮，或過去發展過程中曾有河港者，仍是王爺信仰發展的主要區域。

（二）玄天上帝信仰的普遍傳布

玄天上帝，即真武大帝，於民間信仰中有多種別號，如玄武帝、玄天大帝、上帝公、上帝爺、帝爺、帝爺公、北極大帝、開天仙帝、開天大帝、開天炎帝、開天真帝、元武神、真如大師、元帝、元天上帝、小上帝、北極佑聖真君、北極聖神君等，緣起於民間對星宿之崇信，我國古稱北方之斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿為玄武，故玄武為北方之神。¹¹⁷有關玄天上帝的民間傳說紛紜，有認為玄武職守北天門，法力高強，能驅妖治病，道家極為崇信。亦有認為玄武昔為屠夫，了悟殺生之非，乃放下屠刀，隱入深山修練，受觀音之感召，破腹洗罪而死，因至誠動天，死後昇天為神，諡號玄天上帝。以其破腹所棄之腑臟，在地上化為龜蛇，危害凡間，而後玄天上帝下凡收回，自此龜蛇忠於玄天上帝，人間以龜聖公、蛇聖公從祀之。¹¹⁸事實上，有關玄天上帝之來歷，其記載相當分歧，經後人之整理略可分為：（一）天地神變化而來；（二）源于禹之父水神鯀；（三）源於水神玄冥；（四）凡人修練為神；（五）「元始」化身托胎修行成神；（六）為玉帝三魂之一，化身投胎修行成神；（七）為二十八星宿中的「北方七宿」；（八）為獸形星辰神的形象。¹¹⁹眾多的傳說使玄天上帝的神格有了多重的變化。

鄭志明著眼於民間崇拜文化結構的思維變遷上，根據一統性格與區域性格的差異，把民間神明分成兩類，一為一統性神明，一為區域性神明。一統性神明指傳統社會大一統文化形態下形成的神明，為漢民族共同崇拜與信仰的對象，又可分為一、來自古代崇拜與神話的神明；二、三教信仰世俗化與傳說化的神明；三、後代傳說或風俗習慣新形成的神明，連同區域性神明，共有四大類。¹²⁰他指出此四類神明在發展過程上，與社會通俗文化結合，而產生種種的文化現象。如北極大帝，又稱真武大帝，通稱玄天上帝，俗稱帝爺公。其在民間的發展，一方面是因神性不斷地擴大，由北方星宿轉而為能避水火，能預測氣象的神明，加入星象家的天人感應神學後，更進一步的發展出玄武帝掌管人類壽命的司命信仰。另一方面在《封神演義》、《北遊記》、《三教源流搜神大全》、《歷

117. 鍾華操，〈臺灣地區神明的由來〉，（臺中：臺灣省文獻會，1979），頁247-248。

118. 仇德哉編著，《臺灣之寺廟與神明》，（臺中：臺灣省文獻會，1983），頁247。

119. 簡榮聰，〈玄天上帝信仰及其人文考辨〉，《臺灣文獻》46：2（1995），頁121-122。

120. 鄭志明，〈臺灣民間信仰的神話思維〉，見《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁103。

代《神仙通鑒》等通俗小說的傳誦下，不僅由星辰神轉為靈魂神，更擴大了其神格與神性，將玄武帝視為元始的化身，甚至一再地以托胎化身的方式在民間救災救難，修成正果，普化眾生。此外，民間的傳說，也賦予神明新的形象，玄武帝轉化為玄天上帝，以一屠夫了悟殺生罪孽，往武當山求道，並因幫產婦代滌妊布而悟道，深悔往日殺生之非，而剖腹投腸肚於河，並成天神。後此腸肚化為龜蛇為害人間，大帝親往收服二妖為部屬。¹²¹

雖然玄天上帝信仰在發展上有如此多重的面貌，但此信仰在彰化縣的發展除了受到松柏嶺受天宮玄天上帝的信仰中心影響，¹²²而有較多寺廟的分布外，也受到戰後政局不穩，人心不安，以及玄天上帝神格特質以及玄天上帝和福佬客集中地區的鸞堂，以扶鸞與乩童並重發展，造成信仰大盛，廟宇擴張，形成寺廟的增加。¹²³

（三）三山國王信仰的擴張

三山國王信仰起源於大陸粵東潮州，而今流傳於粵東、臺灣、馬來西亞等地的民間信仰。戰後臺灣有關三山國王的研究，大多認為該信仰為客家人的信仰，¹²⁴後來漸有學者質疑此一命題是否正確，並透過大陸原鄉地區的考察，認為三山國王為潮州地區的信仰，而潮州地區為一閩客混合區，不僅客家人信奉，也是部分福佬人的信仰，是以非客家人的專屬信仰。¹²⁵三山國王的來歷最早見《宋會要輯稿》的「三神山神祠」，因此書乃清嘉慶時徐松從《永樂大典》各韻目中輯錄而成，故此條記載，長期未為人知。現存文獻最早使用「三山國王」一詞者，並將其傳說系統化的是元代任翰林國史院編修的江西廬陵人劉希孟，他寫了《潮州路明貺三山國王廟記》，被收入《永樂大典》之中。¹²⁶不過此廟記似乎仍未將此三山神的來歷說清楚，謝重光從隋唐以來廣東地區的發展加以探討，認為三山國王信仰應是源於粵東土著居民的一種信仰，而後來成為粵東福佬系和客家系民眾的主要信仰，是因為：（一）三山國王以山神的身分，擔當起社神的職能；（二）韓愈入鄉隨俗，祭祀三山神，促使粵東漢族移民接受了三山國王信仰；（三）漢

族移民的大量移入，使粵東土著被迫外遷，或被漢族同化，土漢勢力消長，而出現了反客為主的情況，也造成了粵東福佬人和客家人是三山神的主要信奉者的現象。¹²⁷

從三山神的起源與發展，我們可以發現劉希孟的廟記，可說是對此現象加以記錄的第一人，所以也成為潮州地區士大夫普遍接受的「規範性解釋」，並對後來相關的方式或筆記小說產生影響，其後更為盛端明所引錄，並做了一些更動。而盛作日後又流入臺灣，並因口述傳布而有不同的故事型態，但基本上都是救駕情節。其情節大致為當皇帝有難之際，紅臉、白臉、黑臉的三位猛將突然出現，救駕後又隱沒不見，而皇帝就封其為三山國王。¹²⁸如仇德哉所輯錄，提及三山國王之大國王姓連名傑字清化，二國王姓趙名軒字助政，三國王姓喬名俊字惠威。皆允文允武，南北朝時助楊堅完成帝業，結為兄弟，被封為開國駕前三大將軍，後退隱修成正果，隋恭帝時封為三大元帥，宋太宗時顯靈，封連國士清化鎮守巾山，為威德報國王。趙國士助政鎮守明山，為明肅寧國王。喬國士惠威鎮守獨山，為弘應慶國王。又記載宋文天祥等立宋端宗於福州，元軍緊逼，張世傑奉帝走潮州，為河所阻，追兵將至，忽見對岸三山有軍旅來援，帝始得脫，以此而封三山國王。又載三山國王與巫師張法星鬥法一事，山神不敵，允以其居座右謀和，鄉人乃肖像合祀。¹²⁹上列諸傳說，或可視為是三山國王傳說在臺灣的變形。

從三山國王的發展與傳說看來，三山國王信仰與粵東潮州有密切的關係。由於彰化平原有許多移民來自潮州，該信仰的分布也就和彰化縣住民關係密切。劉還月認為彰化平原的客家人在清代及日治時代的資料都相當有限，但從後來的田野工作裡，可以取得一些相關的訊息。有關客家的遺跡應都有三山國王廟、定光庵及義民塚或義民祠。¹³⁰其中三山國王廟還分成兩個系統，一是員林的廣寧宮系統，另一個是溪湖鎮的荷婆崙霖肇宮系統。¹³¹

員林廣寧宮

荷婆崙霖肇宮位於溪湖鎮大溪路一段 636 號，是溪湖巫厝最早的民間信仰核心，也是彰化三山國王廟祖廟，該廟分香廟宇非常多，在彰化縣就有十二座。據該廟《荷婆崙霖肇宮三山國王沿革志》所載，該廟創始於神宗萬曆 14 年（1586），由廣東省揭陽

121. 鄭志明，〈臺灣民間信仰的神話思維〉，頁 108-109。

122. 如同南投縣竹山玄天上帝信仰一般，都受到受天宮的影響。參考王志宇，〈竹山地區的公廟—以玄天上帝與慚愧祖師信仰為中心〉，《逢甲人文社會學報》4（2002 年 5 月），頁 204-205。

123. 參見郭伶芬，〈從三山國王到玄天上帝：彰化福佬客信仰之觀察〉，《彰化文獻》10（2007 年 12 月），頁 25-46；郭伶芬，〈彰化福佬客玄天上帝信仰之研究〉，《臺灣人文生態研究》5：1（2003 年 1 月），頁 27-72。

124. 如尹章義與洪麗完，皆認為此信仰是純屬客家人的信仰，參見尹章義，〈閩粵移民的協和與對立——客屬潮州人開發臺北與新莊三山國王廟的興衰史〉，收入氏著，《臺灣開發史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1999 年初版三刷），頁 349-380；洪麗完，〈清代臺中地方福佬客關係初探——兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉，收入臺灣史蹟研究中心編，《臺灣史研究論文集》（臺北：臺灣史蹟研究中心，1988），頁 133-185。

125. 參見邱彥貴，〈粵東三山國王信仰的分布與信仰的族群〉，《東方宗教研究》3（1993 年 10 月），頁 107-146。

126. 參見陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80（1995 年秋季），頁 62-63。

127. 謝重光，〈三山國王信仰考略〉，《世界宗教研究》，1996 年第 2 期，頁 102-107。

128. 陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，頁 66、76-79。

129. 仇德哉，〈臺灣之寺廟與神明（四）〉，頁 30。

130. 劉還月，〈臺灣客家移墾史，移墾篇（上）〉（南投市：臺灣省文獻委員會，2001.5），頁 194。

131. 劉還月，〈臺灣客家移墾史，移墾篇（上）〉，頁 197-201。

縣的馬義雄、周榆森從故鄉霖田廟請來三山國王香火，於鹿港登陸，行至霖肇宮現址落腳。該廟實際的建廟年代仍有疑義，不過從溪湖巫厝的歷史發展觀察，乾隆年間饒平人巫為樂、巫勤業兄弟來此開墾，並帶來三山國王香火在荷婆崙奠基，很可能是其創建年代。¹³² 霖肇宮在彰化縣的分香廟眾多，其相關寺廟如下表。

表 2-5-1 彰化縣霖肇宮角頭轄區表

角頭名	轄區	分廟	備註
大王角	舊館、新館、南館、大華、仁里（埔心鄉）、同安、同仁、滴瀝（永靖鄉）共八村	霖興宮、朝南宮、桐霖宮	巾山國王
二王角	巫厝庄（溪湖東溪里）、楊庄（埔心芎蕉村）、獨鰲、敦厚（永靖鄉）共四村里	肇霖宮、霖震宮、舜天宮	明山國王
三王角	海豐、陸豐、柳鳳（田尾鄉）、竹子、福興、四芳、崙美（永靖鄉）、羅厝（埔心鄉）共八村	沛霖宮、霖濟宮	獨山國王
祖牌角	芎蕉（埔心鄉、楊庄除外）共一村	霖鳳宮	祖牌
神農大帝角	三塊厝（溪湖鎮中山里）共一里	澤民宮	神農大帝
以上共二十一村里（四鄉鎮）			

資料來源：曾慶國，《彰化縣三山國王廟》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁 79。

（四）關公及恩主公信仰

關公名羽，字雲長，本字長生，河東解人。臺灣民間對關公的稱呼有關聖帝君、關帝、關羽、關雲長、關老爺、關帝爺、帝爺公、帝君爺、武聖帝君、聖帝君、文衡聖帝、文衡聖君、關夫子、武聖人、文龍山西夫子、山西關夫子、護法爺、伽藍神、蓋天古佛、崇聖真君、協天大帝、三界伏魔大帝、翊漢天尊、武安尊王、關恩主、恩主公、漢壽亭侯、關壯繆等等。漢靈帝末年，黃巾賊起，至獻帝時，袁紹、董卓各自為政，曹操擁兵自大，夾天子而令諸侯，初則割據一方，繼則相互征伐，漢室垂危。時劉備起兵，關羽、張飛相投，三人寢則同床，情若兄弟，後劉備為平原相，關羽則為別部司馬，備襲徐州，羽守下邳，劉備奔河北，曹操拜羽為偏將，禮遇甚厚，旋袁紹圍曹兵於白馬，羽斬顏良而解白馬之圍，以謝曹之厚遇，並盡封還其所賜，拜書告辭，而投劉備於袁營中。後劉備收江南諸郡，以羽為襄陽太守，劉備入川，羽守江陵、鎮荊州。漢獻帝建安 24 年（219），劉備取漢中，稱漢中王，封羽為前將軍。同年 8 月，羽攻曹仁，擒于禁，斬龐德，圍樊城，覆其七軍，威震華夏，旋魏吳聯合進攻，羽走麥城，奔臨沮，於 12 月遇害，追諡為壯繆侯，其忠義精神，為世人所景仰。大致而言，關公一生跟隨劉備游移中原，以及後來

鎮守荊州，獨當一面，兩個時期來看待。其生平發展不脫游離中原、南下荊州、北伐襄樊、痛失荊州四個重要的轉折。¹³³ 關公身處漢末的亂局，黃巾亂起，劉備於家鄉招募徒眾，他應募從軍，並結識張飛，此後與劉備周旋於群雄之中。建安 13 年（208），曹操率大軍南下荊州，劉備南逃，後劉備與孫權聯合，於赤壁一戰，擊敗曹軍，穩定了三國鼎立的局面。建安 24 年（219），關公出兵攻樊城、襄陽，曹操用計，聯合孫權，進軍荊州，並派徐晃率軍擊關公，不久關公退出樊城。在曹操與孫權的用兵下，關公漸南退，建安 24 年 12 月，關公來到臨沮漳鄉（今湖北省當陽市），士眾離散幾盡，後為吳國的馬忠所擒斬，結束其軍功彪炳的一生。¹³⁴

我國有武廟，始於唐初，所祀者為太公望，以張良配享，關羽為從祀者之一，宋初曾一度除退關羽之從祀，後又列入，至明初雖除關羽之從祀，但為之另建關侯廟，直至清咸豐間始改關侯廟為武聖廟。民國 3 年（1914）11 月 20 日，大總統命令創立關岳廟制度，民國 4 年（1915）內務部頒各地關岳廟祭禮，規定正位左奉關壯繆侯，右奉岳忠武王，從祀者有張飛、趙雲等 24 人。關聖帝君歷代封號有：蜀漢景耀 3 年（260）諡為壯繆侯，宋徽宗崇寧元年（1102）封為忠惠公，崇寧 3 年（1104）封為崇寧至德真君，大觀 2 年（1108）封為武安王，宣和 5 年（1123）加封義勇，南宋高宗建炎 2 年（1128）封壯繆義勇王，孝宗淳熙間封為英濟王，明洪武 27 年（1394）稱漢前將軍壽亭侯，世宗封義勇武安王，神宗萬曆 42 年（1614）封為三界伏魔大帝神威遠震天尊關聖帝君，清順治 9 年（1652）封忠義神武大帝，康熙時封伏魔大帝，乾隆 33 年（1768）加封忠義神武靈佑關聖大帝，道光間又加封威顯二字，咸豐間再加封精誠二字，旋又加綏靖二字，並御書萬世人極匾額，同治 9 年（1870）加風翊贊二字，光緒 5 年（1879）加封宣德二字，至是關帝之廟號為忠義神武靈佑仁勇威顯護國保民精誠綏靖翊贊宣德關聖大帝。¹³⁵

關公信仰的發展除了作為官祀崇拜外，另外清代以來在地方上發展的鸞堂，尤其是在臺灣地區發展的鸞堂體系，關公被視為是三恩主組合（關聖帝君、孚佑帝君、司命真君）中的一員，甚至接掌第十八代玉皇上帝，¹³⁶ 地位相當重要，也刺激了關公崇拜的發展。

132. 見郭伶芬，〈從三山國王到玄天上帝：臺灣彰化福佬客信仰之觀察〉，收入林國平、王志宇主編，《閩臺神靈與社會》（廈門：廈門大學出版社，2010），頁 207。

133. 參見蔡東洲、文廷海，《關羽崇拜研究》（成都：巴蜀書社，2001），頁 1-35。
134. 顏清洋據陳壽《三國志》與裴松之的注，對關公生平有中肯的敘述，參見氏著，《關公全傳》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 9-29。另可參見洪淑苓，《關公民間造型之研究：以關公傳說為重心的考察》（臺北市：臺大文學院，1995）。
135. 仇德哉編著，《臺灣之寺廟與神明（三）》，頁 1-3。
136. 有關關公接掌第十八代玉皇上帝一事，參見王見川，〈臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，《臺北文獻》118（1996 年 12 月），頁 213-237。

日治時期隨著日治初期鸞堂推動戒除鴉片煙運動的發展，鸞堂大量擴張。此期的鸞堂擴張，實際上是藉由鸞堂人士的傳布而推廣，而在推廣過程中，正鸞以其能扶鸞，又成為推動過程的重要人物。日治時期非常著名的鸞堂人物，如楊福來及楊明機，被譽為是「鸞門雙楊」。¹³⁷而楊福來及楊明機以其族群身分的不同，又分別代表兩支不同的傳佈路線。楊福來為客家人，其傳佈的區域也以客家區為主。而楊明機為閩南人，其發展區域也以閩南人分布區為主。¹³⁸彰化地區鸞堂的發展也在日治時期大為擴張，日治時期成立諸多鸞堂，如員林、永靖、埔心、田尾一帶都有相當多的鸞堂成立。另外受到日人源成農場的開發影響，桃竹苗地區許多客家人被招攬到農場來工作，因此二林、竹塘、北斗一帶，在此期也移入了一些客家人，並從苗栗地區帶來了鸞堂信仰，成立醒靈宮，使醒靈宮成為彰南地區的客家人信仰中心。¹³⁹



圖 2-5-1 竹塘醒靈宮的三恩主
資料來源：王志宇攝，98 年 12 月 18 日

據彰化縣寺廟登記名冊統計，彰化縣市主祀關聖帝君的廟宇計有 39 間，另主祀三恩主的廟宇有 5 間，主祀五恩主的廟宇有 4 間，主祀恩主公有 1 間，合計 49 間。依各鄉鎮統計數量排列：員林鎮 9 間、埔心鄉 6 間、溪州鄉 6 間、彰化市 4 間、鹿港鎮 4 間、永靖鄉 4 間、社頭鄉 2 間、田尾鄉 2 間、竹塘鄉 2 間、二林鎮 2 間、二水鄉 2 間、花壇鄉 1 間、線西鄉 1 間、埔鹽鄉 1 間、田中鎮 1 間、北斗鎮 1 間、芳苑鄉 1 間。從以上以關公為主神的寺廟看來，由於關公崇拜具有官祀性質，又彰化縣鸞堂的發展，員林、永靖、埔心、田尾等福佬客聚集區，為崇拜關聖帝君的核心區域，是以此祭祀現象呈現如上的分布，也成為彰化縣民間信仰的特質之一。

(五) 遍布全縣的土地公信仰

土地公究竟為何神？有種種傳說，增田福太郎將臺灣有關土地公的傳說略作整理，分為五點：（一）為后土；（二）為義僕；（三）為殺死蛇者；（四）為地方官；（五）其他。¹⁴⁰雖然土地公的身分有種種的看法，但土地公信仰及其對應的村莊或地頭的關係，仍舊非常清楚。¹⁴¹誠如林美容所言，土地公廟為聚落的指標，其所進行的草屯鎮個案研究看來，大致呈現一聚落一土地公廟的分布情況。¹⁴²彰化縣各鄉鎮都有土地公廟的分布，尤其彰化市東門、西門、南門、北門土地公，以及白沙坑戴官帽之土地公都具有相當的特色。（詳見第三章）

表 2-5-2 彰化縣寺廟主祀神數量統計表

主祀神	天上聖母	玄天上帝	土地公	觀世音
數量	101	77	56	52
主祀神	關聖帝君	釋迦牟尼	三山國王	池府王爺
數量	39	39	26	23
主祀神	蘇府王爺	五府千歲	明明上帝	朱府千歲
數量	19	13	13	13
主祀神	瑤池金母	太子元帥	清水祖師	地藏王
數量	12	11	11	9
主祀神	三府王爺	阿彌陀佛	溫王爺	保生大帝
數量	9	7	7	7
主祀神	百姓公	西方三聖	李府千歲	延平郡王
數量	7	6	5	5

137. 日治時期的鸞堂發展，楊福來及楊明機是非常重要的二位鸞手，楊福來在客家地區活動，楊明機則在閩南區活動，兩位的活動範圍都相當廣。楊福來生於同治 13 年（1874），在新竹代勸堂著造 6 部鸞書，後來往中南部客家區發展。楊明機生於明治 32 年（1899），大正 8 年扶出「儒宗神教正統真傳法門」，後來四處推廣儒宗神教，活動範圍從基隆到嘉義一帶。兩者被稱為「鸞門雙楊」。見王志宇，《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 43-44，55-71；鄭寶珍，〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉，頁 110-114。

138. 王志宇，《臺灣的恩主公信仰》，頁 54-55。

139. 柯光任，〈日治以來彰南地區客家移民與竹塘醒靈宮之研究〉（逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2012）。

140. 增田福太郎將臺灣有關土地公的傳說略作整理，分為五點：（一）為后土；（二）為義僕；（三）為殺死蛇者；（四）為地方官；（五）其他。見《臺灣漢民族的司法神》，（臺北：眾文圖書，1999），頁 142-143。

141. 有關土地公與村莊或地頭的對應關係，及其所延伸的問題，參見王志宇，〈臺灣的地頭土地公——以竹山地區土地公廟為例〉，《逢甲人文社會學報》2（2000 年 5 月），頁 125-157。

142. 林美容，〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉，頁 64。

主祀神	張天師	大眾爺	三恩主	三寶佛
數量	5	5	5	4
主祀神	彌勒佛	濟公活佛	玉皇大帝	五穀先帝
數量	4	4	4	4
主祀神	城隍爺	五恩主	武安尊王	廣澤尊王
數量	4	4	4	4
主祀神	九天玄女	王母娘娘	蕭府王爺	五年千歲
數量	4	4	4	4
主祀神	西王母	五顯大帝	千手千眼觀世音	普庵祖師
數量	3	3	3	3
主祀神	閻三張公法主	輔順將軍	邢府王爺	丁府千歲
數量	3	3	3	3
主祀神	北斗星君	聖王公	王孫大使	開漳聖王
數量	2	2	2	2
主祀神	明山國王	大將爺	順正府大王公	文昌帝君
數量	2	2	2	2
主祀神	田都元帥	雷府千歲	吳府千歲	林府千歲
數量	2	2	2	2
主祀神	萬法祖師	福王老爺	護國尊王	烏面將軍
數量	1	1	1	1
主祀神	大宋太后娘娘	都天元帥	九龍魏府三公爺	女媧娘娘
數量	1	1	1	1
主祀神	地母	伏羲氏	天神爺	紫微大帝
數量	1	1	1	1
主祀神	太元老母	天師大帝	華隆仙翁	玉天三大子
數量	1	1	1	1
主祀神	順天元帥	周倉	二郎尊神	秋香尊神
數量	1	1	1	1
主祀神	三藍祖師	無極混元三大天尊	一炁宗主	六將尊神
數量	1	1	1	1
主祀神	張玉姑	元始天王	慚愧祖師	四面佛
數量	1	1	1	1
主祀神	九蓮佛祖	齊天大聖	太上道祖	玄壇元帥
數量	1	1	1	1
主祀神	太子太保	空中萬歲	天官五路武財神	招福德武財神
數量	1	1	1	1
主祀神	靈安尊王	林太師	南斗天神	西秦王爺
數量	1	1	1	1
主祀神	福王千歲	金府王爺	順府王爺	王府千歲
數量	1	1	1	1
主祀神	十三王爺	薛府王爺	西藜萼千歲	鄧府天神
數量	1	1	1	1
主祀神	黃府千歲	包府千歲	謝府王爺	康府元帥
數量	1	1	1	1

主祀神	姚府千歲	周府老爺	王府先師	林府駙馬
數量	1	1	1	1
主祀神	龍府天師	紀府千歲	鄔府千歲	周府千歲
數量	1	1	1	1
主祀神	金王爺	白府千歲	五六府千歲	荊府上帝
數量	1	1	1	1
主祀神	趙府元帥	松府千歲	康趙元帥	溫府元帥
數量	1	1	1	1
主祀神	五靈公	十八義民	英雄公	節孝貞節婦
數量	1	1	1	1
主祀神	茄苳王公	好漢大將	莊公阿賽	三位夫人
數量	1	1	1	1
主祀神	梁夫人媽	張府夫人	老仙公	鄭夫人媽
數量	1	1	1	1
主祀神	萬興公	恩主公	石碑	祖師公
數量	1	1	1	1
主祀神	石頭王公	十三名義名	忠義公	普度公
數量	1	1	1	1
主祀神	一將二軍	盧三公	康府千歲	
數量	1	1	1	

資料來源：整理自彰化縣寺廟登記名冊，2012 公布。計 773 間。

第六節 彰化縣的天主教與基督教

一、天主教（基督舊教）

明天啟 6 年（1619），西班牙派艦隊到臺灣，一方面拓展其殖民勢力，另一方面則在傳教。5 月 10 日，此艦隊到達臺灣的三貂角，即西班牙所稱之聖地牙哥 (Santiago)。5 月 12 日到達基隆港口大雞籠嶼（即社寮島，今名和平島），西班牙人即在此築城設砲壘，將城命名為聖薩爾瓦多 (San Salvador) 意為至聖三位一體，傳教士開始在社寮島從事傳教工作，並漸次將勢力擴展至淡水、臺北平原及宜蘭一帶。崇禎 9 年（1636），西班牙傾軍攻明多羅島 (Mindoro)，菲律賓總督下令將淡水派遣軍漸次撤退，傳教士傳教工作漸受阻滯，至崇禎 15 年（1637），荷蘭軍攻破淡水，佔領臺灣北部，西班牙佔領臺灣北部時期即告結束。¹⁴³ 中英鴉片戰爭後，依南京條約，英、美、法三國可在我國傳布基

143. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 341-344。

督教。咸豐 8 年（1858）天津條約訂定後，天主教和基督教在中國的傳教工作更得到進一步保障，而臺灣的安平、淡水、基隆、高雄各港先後開放通商。羅馬教廷傳信部乃令道明會總會長派遣馬尼拉的道明會士來臺傳教。

天主教再度在臺傳佈，並由郭德剛神父先行到來，於高雄及臺南一帶開展教務。同治 11 年（1872），彰化埔心羅厝竹仔腳人，富豪邱李福及劉明等，致函高雄天主教堂請求派員佈教，四年後吳萬福神父乃偕同傳教員莊成前往羅厝佈教，中部天主教教務逐漸擴展。光緒 21 年（1895 年）日本佔領臺灣，臺灣各地組織義軍抵抗日人，天主教處此戰亂期，傳教工作受到相當的限制。翌年，日軍的佔領行動完成，天主教在各地的傳教工作也開始恢復，中部的西螺、員林、斗六一帶漸次成立教堂。宣統 3 年（1911）羅多利格士神父進入林圯埔傳教，並設有傳道所。¹⁴⁴

在彰化縣天主教的傳布過程中，出生在今埔心鄉羅厝莊的涂敏正神父，相當重要。他於光緒 32 年（1906）8 月 30 日出生於臺中廳武西堡羅厝莊，出生後即由馬守仁（Manuel Prat）神父施洗。由於 神父幼年喪祖失父，在此情況下與教堂神父相當接近。青年時期先後往臺南傳道學校、廈門白水營小修道院、香港華南總修道院等地求學修道，後來曾到北部一帶傳教。日治時期，他協助新教區長里脇淺次郎的傳教工作，取得里脇相當的信任，在日治後期，面對歐美等國，同為東方人較為親切，且在戰爭中互相支援與依賴的經驗，使得後來里脇將教區長的職務交給了涂敏正神父。¹⁴⁵

戰後，中國主教團於民國 56 年正式成立。首任團長為郭若石總主教，副團長羅光總主教，團員 16 人，常務委員 5 人。下設 11 個委員會，分別為教義委員會、司鐸委員會、禮儀委員會、修院委員會、聖召委員會、教育委員會、社會工作及教友傳教委員會、傳教事業委員會、大眾傳播委員會、基督徒合一委員會、非基督宗教聯誼委員會，後有成立牧靈委員會。民國 60 年改選，于斌樞機當選團長，郭若石總主教為副團長，賈彥文主教為秘書長，狄剛副主教為執行秘書。常務委員 5 人，分別為于斌、郭若石、羅光、成世光與杜寶晉。主教團改選後，原來 12 個委員會改組為 7 個委員會，分別是：牧靈委員會、教義委員會、聖職委員會、禮儀委員會、教育委員會、社會發展及教友傳教委員會、大眾傳播委員會，後又設傳教委員會。此外，委員會因工作繁多，又分成幾個小組，如聖職委員會包括傳教組、美滿家庭組、基督信徒和一組。禮儀委員會又分為禮儀

組、編譯組及聖樂藝術組。¹⁴⁶

本縣天主教屬於臺中教區，臺中教區的發展可上溯自 1875 年西班牙道明會吳萬福神父受涂心、黃過枝、劉鎮、劉江四位羅厝地區人士邀請，從高雄到羅厝傳教開始。光緒 6 年（1880）吳神父調離羅厝，由何安慈神父接任，並道員林地區租屋講道。光緒 29 年（1903）第七任本堂馬守仁神父在羅厝成立第一所傳道員學校，並印製一些教理文書。大正 2 年（1913）道明會派遣傳道員到二林大排沙傳教，是中部海口傳道之始。同年教廷成立臺灣監牧區，次年教廷在羅厝的本堂神父馬伯達位傳教奔波於埔心、臺中之間，因而買下臺中市今臺中耶穌教天主教堂所在地。昭和 5 年（1930）道明會在田中成立傳道學校，培養男性傳教員。昭和 10 年（1935）臺灣首位本地（羅厝）神父涂敏正晉鐸。昭和 12 年（1937）3 月陳若瑟神父來臺中主持傳教工作，民國 37 年任臺灣監牧區監牧。民國 39 年 8 月 10 日，教廷傳信部成立臺中監牧區，並委託給天主教美國外方傳教會（瑪利諾會）管理。民國 40 年任命蔡文興神父為臺中監牧區監牧。民國 51 年臺中監牧區升



圖 2-6-1 羅厝天主堂是彰化縣第一座成立的天主教堂

資料來源：今日之古文物展覽室為原先之教堂所在地
王志宇攝，98 年 4 月 10 日

144. 瞿海源編，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 369。

145. 有關涂敏正神父的事蹟，請參考古偉瀛，〈臺灣天主教史上的里脇淺次郎與涂敏正〉，見《臺灣天主教史研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 180-194。

146. 天主教中國主教團秘書處編印，《臺灣天主教手冊》（臺北：編者，1975），頁 9。

格為臺中教區，蔡文興神父任主教。臺中教區有 54 個堂區，其中彰化縣有 14 個堂區。男修會有瑪利諾會、聖衛道會、耀漢小兄弟會、耶穌會、嚴規熙篤隱修會、道生會、菲律賓外方傳教會。女修會有主顧修女會、主顧傳道修女會、聖母聖心修女會、瑪利諾修女會、耶穌聖心修女會、瑪利亞方濟各傳教修女會、聖保祿孝女會、耶穌聖心侍女會、德來小妹妹會。另有善會及教會學校等，其中如文興女中便設在本縣田中鎮。¹⁴⁷

臺中教區管轄臺中縣市、彰化縣、南投縣。並依此設有總鐸區，分別有臺中市本堂總鐸區、臺中縣本堂總鐸區、彰化縣本堂總鐸區、南投縣本堂總鐸區、山地本堂總鐸區、中學生傳教工作總鐸區、大專傳教工作總鐸區其他特殊傳教工作總鐸區等，並設有臺中教區傳教員事務委員會，地址在彰化市大埔路 41 號。以民國 64 年為例，彰化縣本堂總鐸區，總鐸郭佳信神父、副總鐸宋天祿神父、秘書戴道輝神父。¹⁴⁸

天主教各本堂總鐸區下，設有堂區。臺中教區下也設有男修會、女修會及文化教育事業、社會慈善事業。茲將上列各組織設於本縣者，列表於下。

表 2-6-1 1970 年代彰化縣天主教堂區教堂表

堂名	所在地	備註
彰化天主堂	彰化市民權路 2 號之 12	設有天主教耶穌會修院、瑪利諾傳教會、瑪利諾聖母診療所
鹿港天主堂	彰化縣鹿港鎮	監管草港天主堂
和美天主堂	彰化縣和美鎮	另附耶穌聖心修女會
員林天主堂	彰化縣員林鎮民生路 76 號	另附耶穌聖心修女會
羅厝天主堂	彰化縣埔心鄉羅厝	
田中天主堂	彰化縣田中鎮	另設文興女中、耶穌聖心修女會院及初學院
北斗天主堂	彰化縣北斗鎮	另附耶穌聖心修女會
小埔心天主堂	彰化縣埤頭鄉小埔心	耶穌聖心修女會
溪州天主堂	彰化縣溪州鄉	
竹塘天主堂	彰化縣竹塘鄉	
二林天主堂	彰化縣二林鎮	兼管：上山天主堂、大城天主堂、王功天主堂、路上天主堂、番仔田天主堂、耶穌聖心修女會
二水天主堂	彰化縣二水鄉	

資料來源：天主教中國主教團秘書處編印，《臺灣天主教手冊》，頁 281-285。

表 2-6-2 1970 年代彰化縣天主教修會表

種類	會名	會院	所在地
男修會	耶穌會	天主教耶穌會修院	彰化市靜山
女修會	瑪利諾傳教會	聖道明會院 (附設瑪利諾聖母診療所、瑪利諾修女傳教中心)	彰化市大埔路 51 號
女修會	瑪利諾傳教會	瑪利諾會院	彰化市民生路 2 之 1 號
女修會	耶穌聖心修女會	總會院 (附設聖心幼稚園)	彰化縣田中鎮員集路 277 號
女修會	耶穌聖心修女會	和美會院	彰化縣和美鎮
女修會	耶穌聖心修女會	員林會院	彰化縣員林鎮
女修會	耶穌聖心修女會	田中會院	彰化縣田中鎮
女修會	耶穌聖心修女會	北斗會院	彰化縣北斗鎮
女修會	耶穌聖心修女會	小埔心會院	彰化縣埤頭鄉
女修會	耶穌聖心修女會	二林會院	彰化縣二林鎮

資料來源：天主教中國主教團秘書處編印，《臺灣天主教手冊》，頁 291-304。

表 2-6-3 1970 年代彰化縣天主教社會事業表

類別	機構	所在地
教育文化事業	瑪利諾修女傳教中心	彰化市大埔路 41 號
社會慈善事業	瑪利諾聖母診療所	彰化市大埔路 51 號

資料來源：天主教中國主教團秘書處編印，《臺灣天主教手冊》，頁 305-316。

在三自運動下，天主教在各堂區成立堂區傳教協進會，負責堂區的神父或修女就是會長，另外一位會員任副會長。堂區的神父或修女在堂區內代表主教行事，負責堂區發展的最後成敗。堂區傳教協進會必須組織嚴密、行政規律，每年開四次大會，每季舉行一次。堂區傳教協進會下設六個小組，每組設組長一人、秘書一人，分別為：

1. 宗教教育小組：負責堂區一切的宗教陶成與教育。
2. 神修發展小組：負責一切與禮儀、家庭生活、傳揚福音與大公主義等有關的活動與計畫。
3. 堂區活動小組：負責休閒康樂、社交活動與教友人口調查。
4. 社會服務小組：負責社會服務和公共事務。
5. 行政推行小組：負責預算、捐款募集與教友會談，討論堂區財務狀況與計畫執行等。
6. 青年活動小組：除了宗教教育之外，與青年有關的一切活動。¹⁴⁹

天主教在本縣所辦理的學校有文興女中、彰化瑪利諾修女傳教中心、天主教彰化縣

147. 天主教臺中教區文物史料運用推行小組總編，《傳愛 150——天主教在臺灣 150 年紀念特刊》（臺北：天主教會臺灣地區主教團，2010），頁 52-53。

148. 天主教中國主教團秘書處編印，《臺灣天主教手冊》，頁 272-274。

149. 蔡文興編著，《堂區傳教協進會研討課程手冊》（臺中：天主教臺中教區主教公署，1984 三版）頁 143-145。

私立慈愛殘障教養院、瑪利諾聖母診療所。另有曉明之星區團、基督活力運動臺中分會（臺中、彰化兩支會）。

二、基督教（基督新教）

在戰後國民政府遷臺後，各類西方教會也隨之遷入臺灣。除了原屬於舊教的天主教外，按照董芳苑對基督教宗派的分類，大致可歸為三類，一是教派基督教（sectarian christianity），其特色是：1. 歷史悠久；2. 組織制度健全；3. 有明確的信仰告白；4. 重視神學教育，並有普世影響力。而教派間可以合作，共同進行傳教，多由外國傳入，少數由本地自創。包含如門諾會、浸信會、信義會、長老會等。二是激進基督教（radical christianity），強調末世思想，認為自己才是真教會，其他教派無法得救，其傳教對象除一般未信者，多指向其他正統派。此如真耶穌會、新約教會、聚會所等。第三是類似基督教（quasi christianity），認為耶穌是唯一救主，在祂之外另有先知或新救主，也認為除聖經外，還有地位可等同甚或超越的經典。此如摩門教、統一教、耶和華見證人會等。¹⁵⁰ 在分類上也有一戰後的調查，分成：1. 差會型教派：由西方教會差派傳教士來臺設立成立早期通常接受母會宣教士與財務資源的協助，教會的神學立場、牧養治理機制與宣教策略通常與母會具有高度相似性，如臺灣基督長老教會、浸信會、聖教會、信義會、循理會、貴格會等屬之。2. 地方教會型教派：傳承在中國大陸設立的「本土性」或「地方性」教會，這些本土性教會通常由差會型教會的分離信徒所設立，部分教派是二戰後抵臺灣的外省基督徒在臺灣設立，具有「小群教會」（sectarian church）的特質，特別堅持某些聖經的章節詮釋或神學觀點，如召會、國語禮拜堂等。3. 靈恩教會：這類教會的設立或轉型可追溯到不同年代靈恩運動的影響，例如真耶穌教會傳自中國大陸，但中國真耶穌教會的成立與第一波靈恩運動具有密切關係，臺灣的中國神召會是由售第一波影響的西國神召會宣教士所設立，靈糧堂本來是由來自中國大陸的外省基督徒設立，但在 1980 年代末期漸轉成巨靈恩特質的教會，臺灣信義會也具有類似的轉型經驗，但臺灣信義會早期是由西方宣教士所設立的差會型教派。4. 基督教新興教派：如耶和華見證人王國聚會所、耶穌基督後期聖徒教會（摩門教）。5. 獨立教會：目前未能歸類的教派，如東海大學教督教會等。¹⁵¹

150. 轉見蔡維民，《永恆與心靈的對話—基督教概論》（臺北：揚智文化，2001），頁 250。

151. 趙星光，〈戰後臺灣基督教發展經驗與現況分析〉，見伊慶春主編，《基督信仰在臺灣：基督信仰與社會研究調查》（臺北市：中華 21 世紀智庫協會，2014），頁 111-114。

本縣目前存在的外來教派有天主教，屬於教派基督教的浸信會、長老會；屬於激進基督教的真耶穌會、召會等。不過如果從歷史發展而言，非西方國家在過去的幾十年時間裡，各地在自己的文化中建立起來宣揚基督教福音的教會正在增加，他們與西方沒任何經濟、組織與人事上的關連，而且，幾乎在每一個國家中，這些「本色化」教會的增長率，都比那些依賴西方差會的教會高，這些教會可稱之為獨立教會。所謂「獨立教會」是指「一個教會或一群教會，其成長極少或完全不仰賴西方差會或教會的直接援助。在某些地區，他們也許由一個差會教會脫離出來，但是，通常全在本國領袖的發起與領導下崛起，這些領袖深信西方支援的教會永遠無法在本地的土壤中紮根。」¹⁵² 或許獨立教派更能說明基督教的歷史發展。

彰化縣基督教的發展主要還是幾支教派基督教和激進基督教，亦有屬於以個人牧師或傳道發展而出的獨立教會。茲將相關主要教派敘述如下。

（一）基督長老教會

基督長老教會是在彰化縣的基督教裡，佔有較大勢力的教派之一，其分佈詳見表 2-5-4。戰後長老教會的發展，因臺灣南部的宣教師多屬英國長老會，在北部的則多屬加拿大長老教會，因為同屬長老教會而有合併之議。雙方差會代表與臺灣本地教會代表乃決議，在民國 40 年 3 月 7 日合併成立「臺灣基督長老教會總會」，隨即加入普世基督教會協會（World Council of Church）和世界歸正教會聯盟（World Alliance of Rformed Churches）。1954 年，為紀念在民國 54 年來到的宣教一百週年，教會發起「設教百週年紀念教會倍加運動」，預定要使當時 232 間教會、6 萬名信徒，在 1965 年達一倍的教會數與人數。經過 10 年的努力達成目標，共有教會 466 間，信徒 10 萬 3 千名。在民國 88 年 9 月的統計則有教會 1208 間，信徒人數在民國 86 年底達 22 萬 4817 名。

長老教會在信仰上強調上帝的主權，是「藉恩典得救」，視聖經為信仰的最高權威，強調萬民皆祭司，以及復活的主基督是教會唯一的元首。在此信仰傳統下，也發展出幾點信仰精神：1. 一切榮耀歸於上帝；2. 重視聖經對現實生活的意義；3. 教會組織是民主共和；4. 焚而不燬等。在臺灣長老會組織上則設有總會，在總會之下設有 16 個中會、3 個區會，教會有 1118 間。¹⁵³

152. 史文森（Allen Swanson），〈臺灣的獨立教會〉，見林治平主編，《基督教入華七十年紀念集》（臺北：宇宙光出版社，1977，1984 四版），頁 246。

153. 黃麗馨總編輯，《宗教簡介》，頁 45-52。

長老教會在臺灣的傳教，最主要是藉助醫療傳教。光緒 14 年（1888）盧嘉敏醫生（Dr. Cavin Russell）受派來臺，先在臺南學本地話，光緒 16 年（1890）2 月盧醫師甘為霖牧師（Rev. W. Campbell）帶領下，到臺灣中部尋找合適的醫療傳教場所。他們先到彰化教會，發現所租用的地方以充當禮拜堂與傳教者住所，如再充為醫館，則太過狹小。乃轉往臺中，後到岸裡大社建立醫館。盧醫生在光緒 18（1892）得重病過世，接替盧醫生在臺灣中部醫療傳教者為梅甘霧牧師與蘭大衛醫生。兩位在光緒 21 年（1895）同船來臺，先在臺南學本島話，光緒 22 年（1896）11 月由臺南到臺灣中部，先暫住彰化城，後決定在彰化教會設醫館發藥行醫，並往來大社間。光緒 25 年（1899）初彰化醫院新館興建完成，設有診療室、手術室、藥局和禮拜堂。大致而言，教士會的醫療傳道雖因盧醫生的病逝而中斷，但日本領有臺灣以後，教士會再決定派遣醫生和牧師前來傳教。其中蘭醫師自光緒 22 年在彰化建立醫館以後，在彰化醫療傳教三十餘年，由於他和梅甘霧牧師、林學恭牧師的努力，使原本教勢甚弱的彰化教會，分設眾多的教會，中部地區的教會因而發展起來。¹⁵⁴

在醫療傳教中，見習生的招募也相當重要。李道生是本地見習生致力醫療傳教的例子，他生於同治 10 年（1871），是傳道李文盛之子，曾入中學，後來任安彼得醫生之助手，並隨蘇甲寅習醫，曾先後在鹿港和員林開業，藉行醫之便傳播基督教。李道生到鹿港開設懷德醫院，後來他邀弟兄到家中禮拜成為家庭教會，光緒 25 年鹿港教會成立，成為彰化教會的支會，到大正 14 年成為獨立的堂會。李道生後來到員林開設西藥房，員林一地沒有基督教教會，做禮拜要到崙仔教會，往來不便，後來在自己家中禮拜，並展開佈教工作，信徒漸增下，李道生尋找合適的店，福音堂因而成立。後來教士會派蕭著來傳教，李道生甚至捐獻一間房子當禮拜堂，大正 10 年（1921）升格為獨立教會。¹⁵⁵

（二）召會

召會是基督教的獨立教派，以倪柝聲及李常受所推廣的地方教會為核心，亦稱為教會聚會所。¹⁵⁶ 教會聚會所是民國 10 至 12 年間在大陸成立的宗派，是本色教運動中的一個教會，戰後傳入臺灣發展。該教會之特徵為：1. 強調以聖經為依歸，採取「走出教會，

歸回聖經」的立場；2. 強調地方教會的立場，非形式上的類似總會或聯會的組織；3. 平信徒亦參與傳教及有關教務，除長老、執事、同工外，並無類似牧師的職位；4. 名義上教會間不相隸屬，亦無上下歸屬的組織，也無法定或依法選出的領袖。但該教會重視神人性領袖的合法性；5. 聚會頻繁，且經常改變方式以促成熱烈活潑的氣氛；6. 小組型組織影響力大；7. 信徒以公、教、軍、學生成分為主，也以大陸籍為多；8. 經濟上完全獨立。¹⁵⁷

（三）靈糧堂

臺灣靈糧堂的發展是在民國 43 年趙世光牧師來到臺灣，在北一女中的禮堂舉辦布道會後，成立了臺北靈糧堂。此後靈糧堂透過其禱告、敬拜等不同的宣道方式，吸引相當多的信徒。¹⁵⁸ 戰後靈糧堂在本縣快速發展，教堂數僅次於長老會，成果驚人。

（四）真耶穌會

民國 6 年（1917）真耶穌教會成立於北平，初名「耶穌教會」，後來改為「更正教耶穌真教會」、「耶穌新教會」、「耶穌真教會」等名。同年，王彼得寫一大佈道旗，提筆寫一「真」字，而定了會名，此後傳遍華南、華北各省。民國 15 年（1926），8 月 20 日，該會成立總部於南京，翌年遷往上海，並發行「聖靈報」。對日抗戰以後，為避免日人干涉，將總部遷往重慶，改稱為總會，抗戰勝利後遷至南京。民國 54 年的統計，臺灣有會堂 126 處，信徒 2 萬 3 千餘人。¹⁵⁹

真耶穌教會的基本教義為洗禮、洗腳禮、聖餐、安息日、聖靈，之所以稱真教會，是因有「聖靈」、「真理」、「真蹟」，強調所傳福音，完全根據聖經。¹⁶⁰

（五）臺福基督教會

臺福基督教會緣起於民國 54 年秋天，在美國有幾位來自臺灣的青年基督徒，參加蔡信彰牧師的家庭聚會，並與一些講廣東話的信徒，共同組織了基督教團契。按照美國加州的法律，於民國 55 年 5 月，登記為羅省基督教會（First Evangelical Church）。民國 59 年 10 月 11 日正式成立臺福教會。此後聚會人數持續增多，並增設了臺語福音教會，

154. 有關長老教會在彰化的醫療傳教，參見吳學明，〈終戰前臺灣基督長老教會的醫療傳教—以南部教會為中心〉，收入氏著，《臺灣基督長老教會研究》（臺北：宇宙光全人關懷機構，2006），頁 20-24。

155. 吳學明，〈終戰前臺灣基督長老教會的醫療傳教—以南部教會為中心〉，收入氏著，《臺灣基督長老教會研究》，頁 31-33。

156. 財團法人福音書房是民國 39 年李常受所創辦，見瞿海源，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 712；又據臺灣眾召會網頁所示，福音書房是臺灣召會的重要出版中心，見 <http://www.recovery.org.tw/>，民國 101 年 3 月 18 日引用，是以召會為教會聚會所的稱呼之一。

157. 瞿海源，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 690-691。

158. 靈糧堂網頁，2015 年 9 月 20 日引用。

159. 楊森富編著，《中國基督教史》，頁 298-300。

160. 黃麗馨總編輯，《宗教簡介》，頁 101。

增建新教堂等，前後成立了五間教堂。民國 71 年 5 月 16 日，聯合五間教會，舉行臺語福音教會總會成立感恩禮拜，修整總會章程及地方教會章程，並正式成立總會董事長。此後不僅跨州增長，並擴張到加拿大、哥斯大黎加、紐澳等國。民國 85 年元月，臺福總會召開年會，臺灣設教會的問題再被提及。同年 4 月，臺福總委會通過設立「臺灣宣道部」，並委任劉富理牧師來負責。臺灣宣道部成為繼北美本地宣道、海外宣道、普世超文化宣道外，向臺灣骨肉之親宣道的另一行動。同年有四隊回臺短暫宣道，在臺中市成立「臺灣臺福宣教中心」。民國 86 年 3 月 23 日，向政府正式登記成立「財團法人基督教臺福宣教中心」，後來在臺灣陸續成立十個教會。民國 92 年總會成立臺灣宣教策畫委員會，由丁昭昇長老任召集人，負責策畫與聯繫。其附屬機構有五個，分別為臺福神學院（民國 78 年成立，96 年更名為正道福音神學院）、臺福傳播中心、普世豐盛生命中心、伯特利祈禱園及臺福臺灣宣教中心等。臺福基督教會強調靠主自立的創始精神，注意福音的宣揚，時刻注意上帝同在的問題，在禱告中同心，彼此相愛的心，在使命中分設教會，與其他教會結合，建立團隊事工等為其特色。¹⁶¹

（六）浸禮聖經會

浸禮聖經會（Baptist Bible Fellowship）於民國 40 年由羅惠霖牧師夫婦接受基督教美國浸禮聖經會差會差遣來臺，次年購買臺北市中山北路一段 105 巷 19 號房舍，民國 42 年舉行獻堂禮拜，正式命名為浸禮聖經會臺北會幕堂。會幕原是摩西時代上帝與人相會之處，取名會幕堂，表明上帝與崇拜祂的人可在此相會。¹⁶²

（七）信義會

信義宗教會是隨著 16 世紀教會內的改革運動所產生，緣起於明正德 12 年（1517），馬丁路德根據聖經真理起而領導教會革新運動，重新點起「因信稱義，賴恩得救」的門燈。「信義」之名表達了馬丁路德所強調的「因信稱義」聖經真理，且符合馬丁路德不要顯明之意願，因此華人信義宗教會大部分稱為「信義會」，但也有用路德會、禮賢會、崇真會等名稱。19 世紀中葉，信義會傳入中國，民國 9 年（1920）在河南召開的全國信義宗教會代表大會決議成立全國統一的「基督教中華信義會」，並由國人領導。1950 年代在臺宣教初期，有美國、挪威、丹麥、芬蘭四國八差會一起合作，其後因政策不同，有三國四差會臺灣信義會內，各自獨立發展，現共有六個總會：

1. 臺灣信義會：成立於民國 43 年，主要在基隆、臺北、臺中、嘉義、臺南、高雄等城市工作。
2. 中華信義會：成立於民國 74 年，先在桃竹苗地區，後向臺北工作。
3. 中國信義會：成立於民國 49 年，在臺北、宜蘭、桃園工作。
4. 中華福音信義會：成立於民國 62 年，在中部地區（臺中）工作。
5. 中華民國臺灣信義會：成立於民國 66 年，先在屏東，後在高雄、臺北、新竹工作，設有「沐恩之家」，從事福音戒毒；「信義廣播中心」，從事福音廣播事工。
6. 中華福音道路德會：由美國密蘇里州路德會之差會創建，自民國 40 年開始工作，即獨立發展。在嘉義成立「協同中學」。

除上列總會，禮賢會臺北堂由香港禮賢會在民國 64 年來臺設立，後因 1980 年代香港禮賢會面臨經濟危機，相關堂會機構陸續停辦。¹⁶³

（八）浸信會

浸信會（Baptist Churches）起源於 17 世紀上半葉的英國，許多信徒對於英國國教及神職人員的不滿，發起宗教改革，被稱為清教徒，又被稱為分離派。其中一部分人反對給兒童洗禮，主張教徒成年後方可受洗，且受洗全身需浸入水中，稱為「浸禮」，故名浸信派，又稱重浸派。美南浸信會成立於道光 25 年（1845），此組織未成立前，叔未士牧師夫婦（J.Lewis Shuck）已於浸信會大會中接受差派，於道光 15 年（1835）9 月至中國傳教。次年 10 月在廣州舉行「浸信會來華宣教百週年」慶祝大會，會中提倡注重邊疆佈道運動。民國 37 年成立全國浸信會聯會，6 月間聯會邊疆布道委員會即差派楊美齋牧師來臺，日後又有美南浸信會差派明俊德教士（Miss Bertha Smith）原赴上海，輾轉於 10 月來到臺北，12 月 26 日舉行浸信會首次在臺主日崇拜，浸信會在臺福音事工因而萌芽。50 年代受政府遷臺影響，浸信會教士除返美外，亦有來臺者，因此浸信會在臺事工即以當時軍公教背景居多的大陸籍族群為福音傳布對象，建立教會，被歸為「國語系」教派。民國 43 年成立「臺灣浸信會聯會」，後更名為「臺灣浸信會臺灣省聯會」，再更名為「中華基督教浸信會臺灣聯會」，民國 61 年（1972）改為現名「中華基督教浸信會聯會」。¹⁶⁴

161. 參考臺福基督教會總會網站，<http://efcga.org/Content/EFC-History.aspx>，民國 101 年 3 月 11 日引用。

162. 參見臺北幕會堂網頁，<http://blog.yam.com/tbtc/article/15010344>，民國 101 年 3 月 19 日取用。

163. 黃麗馨總編輯，《宗教簡介》，頁 56-60。

164. 內政部民政司網頁，http://www.moi.gov.tw/dca/02faith_001_04_03.aspx，民國 101 年 3 月 11 日擷取；另見維基百科，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E8%8F%AF%E5%9F%BA%E7%9D%A3%E6%95%99%E6%B5%B8%E4%BF%A1%E6%9C%83%E8%81%AF%E6%9C%83>，民國 104 年 9 月 21 日擷取。

表 2-6-4 民國 103 年彰化縣基督教會表

鄉鎮市別	名稱	地址	設立時間
二水鄉	臺灣基督長老教會二水教會	聖化村拜堂巷 2 號	1897/10/25
二林鎮	臺灣基督長老教會二林教會	中正路 13 號	1924/07/20
	臺灣基督長老教會萬興教會	二溪路 6 段 20 號	
	二林靈糧堂	北平里民有街 36 號	
	臺灣基督長老教會原斗教會	斗苑路 1 段 886 號	1882/01/01
	二林傳愛敬拜中心	長青路 665 號	
	真耶穌教會二林教會	大成路 1 段 210 號	
員林鎮 (今員林鎮)	中華浸信宣道會員林教會	三民東街 25 號	
	臺灣基督長老教會大同教會	靜修東路 176 巷 19 號	1997/07/06
	臺灣基督長老教會和平教會	和平街 15-1 號	1958/08/08
	臺灣基督長老教會員東路教會	員東路浮圳南巷 14 號	1990/3/29
	臺灣基督長老教會員林教會	博愛路 65 號	1899/05/19
	員林聖教會	中正路 240 巷 53 弄 2 號	
	員林靈糧堂	三義路 105 號	
	員林鎮召會	育英路 153 號	
	員林靈福基督教會	大仁街 62 號	
	真耶穌教會員林教會	惠明街 42 號	
	員林東區靈糧堂	員水路 1 段 449 巷 23 號	
芳苑鄉	臺灣基督長老教會彰化中會仁愛教會	中正路 995 號	1975/05/02
	臺灣基督長老教會王功教會	芳漢路王功段 229 號	1947/06/10
	臺灣基督長老教會育英教會	王功村育嬰巷 127 號	1962/06/10
	臺灣基督長老教會路上教會	上林路 469 號	1952/05/02
	臺灣基督長老教會芳苑教會	斗苑路芳苑段 245 號	
	臺灣基督長老教會草湖教會	草漢路 1 號	1957/12/25
	臺灣恩惠福音新寶基督教會	新寶村永豐巷 1 號	
	臺灣恩惠福音漢寶基督教會	草漢路 81 號	
	基督教漢寶之家	芳漢路 1 段 486 巷 1 弄 8 號	
	臺灣基督長老教會新原教會	新寶村安家新村 1 街 15 號	2005/07/24
大城鄉	臺灣基督長老教會大城教會	東勢路 142 號	1906/10/01
北斗鎮	臺灣基督長老教會北斗教會	元市街 9 號	1923/07/12
	北斗基督喜信會	文子巷 18-1 號	
	北斗鎮召會	中山路 2 段 445 巷 81 號	
	貴格會北斗教會	光復路 346 巷 112 號	
	北斗新生命小組教會	興農路 2 段 530 號	
	北斗平安靈福基督教會	中山路 1 段 299 巷 1 號	
永靖鄉	臺灣基督長老教會永靖教會	永靖街 225 巷 28 號	
	臺灣基督長老教會聖約翰教會	崙鏡路 170 號	
	崙美福音中心	獨熬路 2 段 265 號	
	永靖鄉召會	福德巷 9 號	
彰化市	臺灣基督長老教會永福教會	陳稜路 2 號	
	臺灣基督長老教會向陽教會	崙平南路 161 巷 58 號	
	臺灣基督長老教會中山教會	竹和路 182 號	
	中華協力會伯特利教會	介壽新村 103 號	
	中華協力會彰化蒙恩堂	中山路 2 段 382 巷 17 號	
	臺灣基督長老教會彰山教會	彰南路 1 段 395 巷 26 號	

鄉鎮市別	名稱	地址	設立時間
	彰化靈糧堂	三民路 407 號 7 樓	
	彰化市基督教會	實踐路 43 號	
	臺灣基督長老教會彰化教會	中華路 195 號	1886/10/31
	彰化浸信會	公園路 1 段 10 號	
	彰化神召會新生福音中心	永安街 186 號 2 樓	
	彰化聖教會	介壽南路 61 號	
	彰化錫安堂	三民路 433 巷 56 號	
	彰城聖教會	陽明街 161 巷 1 號	
	臺灣基督長老教會蘭大衛紀念教會	埔陽街 60 號	1965/06/13
	浸信會南興佈道所	彰馬路 189 巷 26 號	
	導航會彰化倍加中心	力行路 134 號	
	臺灣基督長老教會梅鑾霧紀念教會	彰南路 2 段 55 巷 7 號	1995/07/30
	彰化市召會	光華街 152 號	
	堅信浸信會	彰馬路 189 巷 26 號	
	基督教彰化榮民自費安養教會	公園路 2 段 301 號	
	彰化靈福基督教會	和平路 82 號	
	臺灣信義會臺中慕義堂彰北全人關懷中心	建和街 175 號	
	真耶穌教會彰化教會	中山路 2 段 892 號	
	真耶穌教會彰興教會	和平 7 街 53 號	
	基督教復臨安息日會彰化教會	長興街 26 號	
	旌旗教會 - 彰化分點	建國北路 170 號 8 樓、11 樓	
	彰化恩友中心	長發街 9 號 1 樓	
田中鎮	臺灣基督長老教會田中教會	復興路 788 號	
	浸禮聖經會田中恩慈堂	郵政信箱 33-45 號	
	基督教蒙恩之家	復興里山腳路 78-4 號	
	田中鎮召會	中正路 617 號	
	基督教救恩堂彰化榮家教會	中南路 2 段 421 號	
	老人之家基督教會	中南路 2 段 210 號	
	彰化田中靈糧堂	中路街 11 號	
	田中靈糧堂	中路街 11 號	
花壇鄉	臺灣基督長老教會白沙教會	中山路 1 段 8 之 1 號	
	花壇鄉召會	中山路 2 段 294-21 號	
埤頭鄉	臺灣基督長老教會合興教會	庄子路 65 號	
竹塘鄉	臺灣基督長老教會竹塘教會	東陽路 1 段 45 號	
鹿港鎮	臺灣基督長老教會鹿港教會	復興路 69 號	
	鹿港浸信會	民權路 101 號	
	臺灣基督長老教會東興教會	彰鹿路 5 段 2 巷 145 號	1997/01/01
	臺灣基督長老教會草港教會	鹿草路 4 段 250 號	1961/09/09
	鹿港鎮召會	永安一路 89 號	
	臺灣信義會臺中慕義堂鹿港全人關懷中心	永安二路 86 號 4 樓	
	真耶穌教會崙尾教會	山崙里崙尾巷 86 之 3 號	
	真耶穌教會草港教會	山崙里山寮巷 79-1 號	
	真耶穌教會鹿港教會	民權路 201 號	
	鹿港新世代靈糧福音中心	三民路 173 號	
埔鹽鄉	臺灣基督長老教會新水教會	大新路 1 巷 16 號	
	基督教路德福音會永樂教會	員鹿路 2 段 251 號	

第三章 彰化縣的寺廟與教堂

鄉鎮市別	名稱	地址	設立時間
溪州鄉	臺灣信義會臺中慕義堂埔鹽全人關懷中心	大新路 1 巷 16-14 號	
	臺灣基督長老教會溪州教會	中山路 3 段 462 號	1959/01/02
溪湖鎮	榮光福音堂	榮光村榮光路 151 號	
	臺灣基督長老教會溪湖教會	員鹿路 3 段 279 號	
	溪湖鎮召會	北大路東巷 56 號	
	中華基督教溪湖恩多教會	大溪路 2 段 73 巷 220 號	
	溪湖靈糧堂	興學街 11 號	
	臺灣信義會臺中慕義堂溪湖全人關懷中心	大竹里久安 2 街 31 號	2003/05
	真耶穌教會溪湖教會	東環路 425 號	
	新生基督教會	向上 2 街 34 號	
福興鄉	臺灣基督長老教會萬豐教會	萬豐村 12 號	1950/06/25
	福興鄉召會	彰鹿路 7 段 619 巷 48 號	
秀水鄉	臺灣基督長老教會秀水教會	安東村中山路 197 號	1961/10/06
	秀水主恩靈糧堂	秀福路 15 號	
和美鎮	臺灣基督長老教會和美教會	彰美路 6 段 22 號	1903/04/27
	基督全備福音中部教會和美區	仁安路 206 號 5 樓	
	和美鎮召會	和光路 181 巷 46 號	
	臺灣基督長老教會美光教會	柑竹路 438 號	
	和美靈糧堂	美寮路 2 段 245 號之 1	
社頭鄉	中華臺灣基督教會瑪撒露教會	彰新路 3 段 632 巷 50 號	
	真耶穌教會和美教會	中正路 146 號	
	臺灣基督長老教會社頭教會	員集路 2 段 185 號	1981/02/01
	崙雅基督教會	里仁村崙雅巷 31 號	
花壇鄉	社頭鄉召會	民權路 188 號	
	中華浸信宣道會員林教會社頭福音站	清水岩路 236-2 號	
	臺灣基督長老教會花壇教會	平和街 171 號	1926/01/01
	真耶穌教會花壇教會	彰員路 2 段 258 號	
	真耶穌教會白沙教會	彰員路 3 段 337 巷 28 弄 40 號	
大村鄉	花壇靈糧堂	長沙村中正路 63 巷 12 號	
	基督大村教會	和平街 12 號	
	基督田尾教會	光復路 3 段 478 巷 41 號	
埔心鄉	臺灣基督長老教會梧鳳教會	大溪路 3 段 73 號	
	埔心鄉召會	員鹿路 2 段 334 巷 1 弄 7 號	
伸港鄉	伸港鄉召會	新港路 123 巷 15 號	
	伸港靈糧堂	自強路 88 巷 6 號	
	真耶穌教會伸港教會	中山路 258 號	
芬園鄉	基督芬園教會	民族路 2 號	
	芬園鄉召會	竹東路 148 號	
	芬園主恩靈糧堂	彰南路 4 段 231 號	
線西鄉	線西靈糧之家	中正路 277 號	
	真耶穌教會塹仔教會	塹仔路 157 號	
福興鄉	鹿港靈糧之家	員鹿路 2 段 174 巷 7 號	

資料來源：社團法人中華基督教網路發展協會 - 我們的網站，〈華人教會名錄〉，<http://www.oursweb.net/>，引用日期 2014/01/03。

說明：合計 133 間

本縣寺廟眾多，各廟的設立，其原因不同。有關臺灣寺廟的發展，劉枝萬將清代寺廟的發展分為（一）遊移性試墾期：無廟；（二）成村前曙光期：草寮；（三）村落的雛形期：小祠；（四）村落的奠定期：公厝；（五）村落的形成期：小廟；（六）村落的發展期：中廟；（七）市街的成立期：大廟。¹ 瞿海源則將臺灣民間信仰的發展分為（一）分類信仰時期：因移民帶來原鄉神等而加以供奉。（二）信仰通俗誘導時期：由明鄭及清代的宗教政策，觀察寺廟的建立。他指出《禮記》的規範，祀神原則有：1. 法施於民則祀之；2. 以死勤事則祀之；3. 以勞定國則祀之；4. 能扞大患則祀之。又清代《嘉慶會典》的規範為：1. 社稷神祇則以祀；2. 崇功報德則以祀；3. 護國佑民則以祀；4. 忠義節孝則以祀；5. 名宦鄉賢則以祀。官廟之祀神需有上列原則之一始可奉祀。且在京師之祀典中，分為大祀、中祀及群祀，屬大祀者有圜丘、方澤、雩祀、太廟、社稷。屬於中祀者則日、月、先王、先師、先農、先蠶、天神、地祇、太歲等諸神。屬於群祀者則有先醫祭、關帝祭、文昌星祭、北極佑聖真君祭、司火神祭、礮神祭、都城隍祭、東嶽神祭、黑龍潭龍神祭等 31 位神靈。（三）民間信仰動搖期：日治時期日人對寺廟神像的毀壞等。（四）民間信仰自由時期：指戰後臺人擺脫日人的宗教限制，各地寺廟重新修復等。² 此雖大致說明了各期的特色，但並不十分精確，不過各期的發展，顯然對臺灣的宗教寺廟有所影響，彰化縣亦不例外，各地寺廟及其祀神受上述歷史發展因素的影響。

第一節 彰化縣的寺廟祀神

明末發展以來，臺灣各地寺廟所供奉的神明眾多，臺灣的神明體系，歷來有種種分法，如增田福太郎從神祇產生的上下次序，將之區分為自然神與人格神。自然神最高地

1. 劉枝萬於中研院民族所之演講〈南投縣寺廟與祭祀圈之研究〉，轉引自林美容，《鄉土史與村庄史——人類學者看地方》（臺北：臺原出版社，2000），頁 111。
2. 參見瞿海源，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，頁 975-1010。

位者，乃玉皇上帝，三官大帝次之，星辰日月、雷電風雨、山嶽河海等各有順位。玉皇上帝是諸神的至尊，統督一切自然神、人格神，其支配範圍跨幽明兩界，兼及道、儒、佛。而人格神是人的靈魂昇天受封為神，也有由朝廷授與封號者，又有生前的經歷，是以其神格有高低。以帝、后居於最高的地位，奉祀於宮殿式廟宇，自王以下之元帥、將軍、大夫稱號者各有順序階級，這些神明不得奉祀於宮殿式廟宇，而土地廟不得使用瓦筒，有應公廟祠不得附曲脊等，都是一種階級的限制。³

人類學者阮昌銳將各類神明區分為（一）自然神：天神、地祇、植物、動物；（二）物神：如床神、船神、門神、倉神、瓦神等；（三）靈魂神：儒、釋、道三教諸神、鄉土神、無祀厲神、其他神明等。⁴ 宗教學者董芳苑則以中國宗教思想的發展，來考量臺灣民間信仰的宗教類型，將其分為（一）原始宗教類型：精靈崇拜；（二）古典宗教類型：分天神、地祇、人鬼、物魅；（三）現代宗教類型：混合儒、道、佛三教的信仰現象。⁵ 仇德哉則以文廟之聖哲賢儒、歷代英烈及其寺廟、孝女烈婦、武廟之功臣名將、延平郡王祠之明季諸臣、佛門聖尊、地區神明、通俗信仰、自然崇拜、無祀鬼厲等十類分之。⁶ 鍾華操則以天神（天人合一的神）、釋家的神（佛）、道家的神、古聖先賢、臺灣地方神等五項分之。⁷ 由於臺灣神明的複雜，上列諸人對於神明的分類顯然有種種不同的看法。為避免分類上的困擾，本節並不對彰化縣的神明進行分類敘述，而以本縣較普遍性的神明為敘述重點，以其普及度為序，依序論之。

一、天上聖母

媽祖信仰是臺灣非常普遍的信仰崇奉，據丸井圭治郎在日治時代大正年間的調查，至大正 7 年（1918）末，媽祖廟有 320 座，在臺灣各類寺廟中排行第三，⁸ 為臺灣的流行信仰之一。目前媽祖在本縣的廟數最高，顯見本縣對媽祖的崇奉相當興盛。

天上聖母，又稱天妃、天后、天妃娘娘，民間俗稱媽祖、媽祖婆。臺灣早期的媽祖多自大陸分靈而來，其中主要的分靈地點，分別是分靈自湄洲嶼朝天閣的「湄洲媽」；

分靈自同安地區的「同安媽」；分靈自泉州地區的「溫陵媽」；分靈自長汀地區的「汀洲媽」；分靈自興化地區的「興化媽」等。⁹

媽祖在歷史上確有其人，但關於其來歷、身世卻有多種說法，有認為媽祖應當為北宋初至元祐年間顯赫於寧海聖墩的湄洲林氏女，原為「里中巫」，具有能言人禍福的能力，後來的媽祖傳說皆按照此一背景不斷變化。¹⁰ 亦有學者認為媽祖精於卜算，善相術，能預測個人的禍福休咎，這些為普通人所不及的能力不應以巫覡視之。¹¹

明清時期媽祖信仰已盛行於東南沿海，航行於臺灣海峽的船舶，無論是商船、軍艦、漁船，皆供奉媽祖神像祈求保佑航海的安全，消除面對風濤巨測海象的恐懼心理，媽祖遂成為主管航海安全的女性海神。明朝中葉以後，閩粵士民前往南洋、臺灣、琉球、日本等地經商、捕魚、墾荒者日多，為祈求航海及事業的順利，自然奉媽祖為守護神。通常在開航以前，先詢家鄉或出發港口的媽祖廟，「恭請天后行像登舟」，平安抵達目的地時，「即恭請天后的行像登岸，安奉廟內」，若無廟宇則建草寮安奉。等到任務完成，無再來打算時，則「請天后登舟」開航，而平安返回原出發地時，「奉安天后行像於故所」。若留居海外，則暫奉於廟宇、草寮的媽祖神像，則成為移民日夜膜拜的神祇。而佩帶香火袋的移民，也會將香火袋掛在他所居地的草寮、房舍，日夜膜拜，以祈居家平安，事業順利，於是媽祖的神能，由航海的保護神，擴大為開墾初期居家的守護神，而媽祖也由於移民們事業的成長，陸續在臺灣、澎湖各地建立。¹²

媽祖原為航海之神，受到漁民及從事航海者的崇奉，故臺灣早期建立的媽廟均面朝大海、河口，守護來往船隻。來臺之後媽祖的神格由海神而農神，成為佑民避戰亂的救難神，歷史上重要的關鍵戰事中都有媽祖顯身助戰或救難的傳說。¹³ 且在颱風、洪水、旱災、地震、瘟疫等頻傳的臺灣，媽祖亦有預警災難、阻擋震災、平息瘟疫的神蹟，甚而當今興起的環境保護運動亦會祈求於媽祖護佑，並將運動的勝利歸諸於媽祖神威顯赫的結果。¹⁴ 從諸多盛傳的媽祖傳說及神蹟，可發現媽祖不但是自然災害的防護神，在人為的戰亂中，也擔負起守護民眾的任務，他與臺灣的歷史發展及民眾的生命歷程有著密不可分的關係。

3. 增田福太郎著，黃有興譯，〈東亞法秩序序說——以民族信仰為中心〉，參見增田福太郎著，黃有興譯，《臺灣宗教論集》（南投：臺灣省文獻委員會，2001），頁 6。
4. 阮昌銳，《莊嚴的世界》（臺北：文開出版事業公司，1982 再版），第三篇 - 第五篇。
5. 董芳苑，《探討臺灣民間信仰》（臺北：常民文化事業公司，1997 二刷），頁 148-149。
6. 見仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》（臺中：臺灣省文獻委員會，1983），1-4 冊目錄。
7. 見鍾華操，《臺灣地區神明的由來》（臺中：臺灣省文獻委員會，1979，1988 三版），目錄，頁 1-7。
8. 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》（臺北：捷幼出版社，1919.1993 翻印），附錄頁 17。

9. 參見林茂賢，〈臺灣媽祖傳說及其本土化現象〉，《國家與教育》1（2007 年 3 月），頁 86-123。
10. 李獻章著、李孝本譯，〈媽祖傳說的原始形態〉，《臺灣風物》10：10-12（1960 年 12 月），頁 7-22。
11. 石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》（臺北：臺原，2000），頁 26-27。
12. 石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》，頁 172-173。
13. 戴寶村，〈B29 與媽祖：臺灣人的戰爭記憶〉，《國立政治大學歷史學報》22（2004 年 11 月），頁 223-275。
14. 張珣，〈從媽祖的救難 述看媽祖信仰的變遷〉，收入林美蓉、張珣、蔡相輝主編，《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》（臺北：臺灣宗教學會、財團法人北港朝天宮，2003），頁 169-192。

現在臺灣的媽祖廟無所不在，信眾舉凡健康、考試、事業、生育、農事、救財等生活上的情事皆會祈求媽祖庇佑。民間信仰是一完整的信仰體系，能滿足羣眾的心理需求，提供安慰並追求更好的社會生存情境。從媽祖職能的繁雜程度觀之，足可瞭解媽祖信仰在臺灣已發展為民間最普遍信仰之一。

寺廟不僅作為地方社會的集議場所，透過信仰和建醮、進香遶境等相關活動，除了能凝聚地方社會之外，甚至能跨越村莊，達到聯合不同村社，形成聯防組織的目的。以此角度來看，彰化縣的媽祖信仰，大略可分為南瑤宮系統、鹿港舊祖宮系統，以及彰化南區，以永靖永安宮及社頭天門宮為中心所形成的七十二聯庄系統。以及田中乾德宮、二水安德宮所形成的另一系統。¹⁵ 另外知名媽祖廟有芬園鄉寶藏寺、伸港鄉福安宮、員林鎮福寧宮、北斗尊安宮、二林仁和宮、芳苑鄉福海宮等。

二、玄天上帝

如前述玄天上帝又稱真武大帝，玄武帝、玄天大帝等有種種的稱法，有關玄天上帝信仰之源流，其記載相當分歧，經整理可分為：（一）天地神變化而來；（二）源於禹之父水神鯀；（三）源於水神玄冥；（四）凡人修練為神；（五）「元始」化身托胎修行為神；（六）為玉帝三之一；（七）為二十八星宿中的「北方七宿」；（八）為獸形星辰神的形象。¹⁶ 以上說明玄武在來源上的不同，事實上眾多的傳說使玄天上帝的神格有了多重的變化，這個變化歷經時序上的不同階段。

關於玄天上帝的來源及變化，呂宗力、樂保群在《中國民間諸神》一書中作了比較清楚的說明。他們指出玄武，即真武，民間俗稱真武大帝、蕩魔天尊，為道教的大神之一，明朝以後對民間信仰影響極深，近代以後對南方的民間信仰的影響尤為深遠。關於其起源，或認為是由天地神變化而來，實則不然，該信仰應是由星辰信仰發展而來。中國古代的天文學家將通過南中天的恆星分為二十八群，稱為二十八宿，並以其出沒和中天時刻以定四時。戰國以後，又逐漸把二十八宿分為四組，稱之為四靈，即東方青龍，南方朱雀，西方白虎，北方玄武。玄武即靈龜，此並非以形肖命名，而是源自原始的自然崇拜，將抽象的天體神動物化。漢代對於天神的觀念，本以顛頊為北方黑帝，以玄冥

佐之，玄武則僅象徵北方星辰。東漢後期，其地位逐漸上升，緯書中常稱其為黑帝之精，甚至說「北方黑帝，體為玄武，其人夾面兌頭」，則已有北方天帝龜化的趨勢。道教興起之初，五方天帝及五方神的體系並未受到重視，然而玄武七宿第一宿的南斗星地位崇高，號稱「南斗注生，北斗注死」。但是民間對玄武的信仰並未中斷，只不過其執掌、地位不很清楚，而且由於民間信仰以為龜雌蛇雄，便以龜蛇作為玄武神的象徵。玄武神信仰的興盛及其人格化與唐宋時期道教吸收利用民間的玄武信仰有密切關係。《事物紀原》引《談苑》，謂翊聖號黑煞將軍，與真武、天蓬等列為天之大將。朱熹也認為當時以真武、天蓬、天猷及翊聖為四聖，則玄武在道教眾神中地位的提高，當是從宋初開始。而玄武更名真武的原因，一說避宋真宗諱，一說避趙宋「聖祖」趙玄朗諱，似以前者為是。據文獻記載，真武神在北宋的形象仍是龜蛇，到南宋時其人格化的傳說漸普遍，其形象多為道服羽流，仗劍披髮，頗為威猛。關於真武入武當修行的傳說，也日漸流傳，原來的獸形星辰的形象漸轉化為得道大仙。真武雖興盛於宋代，然而該信仰之顯赫卻在明成祖時。明成祖以一藩王而伐天子，決意以北統南，便不得不借用鎮守北天的真武的天威。靖難之役成功，定都北京之後，在官方的大力推動下，真武信仰迅速遍及全國，幾乎成為僅次於三清、玉皇的大神。真武有此顯赫聲威，道教自然要徹底摒棄原來原始宗教的種種傳說，另行編造其身世。編造的結果就反映在《續文獻通考》、《道藏》、《三教源流搜神大全》、《歷代神仙通鑒》等書中。這些書中都稱真武為淨樂國王太子，由善勝夫人剖左脅而生。《三教源流搜神大全》謂其為元始化身，余象斗《北游記》謂其為玉皇化身，《歷代神仙通鑒》則說是太始化身。真武既然身世、地位如此顯赫，當然不可能是龜蛇之類，所以有關真武的傳說中，又皆稱龜蛇乃六天魔王以坎離二氣所化，然被真武神力躡於足下，成為其部下，乃歷代之積累而成。¹⁷

玄天上帝的聖誕日為每年農曆三月初三，也是古代「上巳節」清洗身心的習俗之遺意。玄天上帝的神像造型，在道教神祇中是較為特殊者。其像自明代以來多作披髮拄劍，腳踏龜蛇，為悟道升天時之造型；或作頭戴眉冠，身著黑袍端坐，為帝級守護神之姿。右手持七星劍，表示掌管北方七宿，並操收奸斬魔大權；左手結印訣，一指向天，呈現其圓道時之姿態；腳踏龜蛇，一方面為玄武星宿信仰原型之轉化，另一方面也展露玄帝神蹟中收服水火二將的事蹟。¹⁸

清治初期，玄帝信仰先在南部傳播，逐漸隨著墾民北上，約清治中葉中部人口漸增

15. 王志宇，〈清代臺灣彰南地區的媽祖信仰 - 以東螺街及悅興街的發展為中心〉，《逢甲人文社會學報》15（2007年12月），頁147。

16. 簡榮聰，〈玄天上帝信仰及其人文考辨〉，《臺灣文獻》（1995年6月），頁121-122。

17. 呂宗力、樂保群，《中國民間諸神（上）》，頁92-96。

18. 謝宗榮，〈玄天上帝〉，收入吳冠衡執行主編，《臺北市寺廟神佛源流》（臺北市：北市民政局，2006），頁70。

之後，移民直接由鹿港將閩、粵原鄉的玄帝香火帶入彰化。此外，另一條由東部往西傳播，則來自南投松柏嶺「受天宮」，這三個方向建構了今日彰化玄天上帝信仰。今日彰化市龍山里的「古龍山廟」，是為彰化平原最古老的玄天上帝廟宇，與田尾鄉打簾村受武宮，係皆將家鄉玄帝香火由臺灣南部帶入，隨著北上而到彰化傳播；而由大陸直接到彰化的廟宇建立時間大部分都是在乾隆晚期之後，當時鹿港為重要的出入口，故鹿港常見玄帝與王爺並祀的廟宇，如洛津里「真如殿」、新宮里「玄天上帝廟」、菜園里的「紫極殿」及復興路的「乾清宮」等；而彰化福佬客地區的玄帝廟宇，如員林「受賢宮」，埔心「天聖宮」，田尾「受興宮」、「北玄宮」、「受武宮」、「肇天宮」等香火皆來自「受天宮」。¹⁹

三、福德正神

福德正神一般習稱土地公，客家人稱為伯公，是臺灣地區相當普遍的信仰崇拜，無論在街頭巷尾，田野鄉間，皆可看到土地公廟，故民間有「田頭田尾土地公」的俗諺。

原始社會的土地神崇拜，大體上經歷了三個階段的演變：第一階段，是把土地神當作自然神，沒有區域性，直接向土地獻祭、禮拜；第二階段，是隨著氏族部落的形成，人們由狩獵採集經濟轉變為農業經濟，土地神逐漸出現區域性，每個區段都有一位專職的土地神，他是該地域生產、生活的管理者；第三階段，土地神擬人化，自然崇拜與祖先崇拜相互結合。²⁰ 隨著社會的發展，出現統一王朝，抽象化的大地之神被尊為「后土皇地祇」，后土與天帝相對應，為總司土地的國家一級大神，由皇帝專祀，但在鄉里村社仍奉祀地區性的土地神。此時土地神的自然崇拜色彩已漸漸消失，轉而具有多種社會職能，人格化也日漸明顯。

民間對土地神的信仰源於何時，不得而知。不過就現在所看到的文獻來看，最早以人鬼為土地神的土地廟出現於三國時代。據東晉干寶《搜神記》的記載，三國東吳在孫權為皇帝時，為逐賊至鐘山遭賊擊斃致死的秣陵縣縣尉蔣子文建立土地廟。²¹ 日本學者窪德忠由此故事推測，認為其信仰大約起源於公元3世紀前半期，5世紀左右，土地信仰漸漸盛行，7世紀以後遍及全中國，各地紛紛興建土地廟，14世紀以後，向土地神祈

禱已成為慣例，沿襲至今。²²

臺灣民間視土地公為專司財福的神，受到臺灣農民有如慈父般的尊敬，各庄街及郊外都有土地公的奉祀，以求五穀豐收。此外，墓塚左側亦有供奉土地神，一般以「后土」或「福神」稱之，也是土地公的一種。

臺灣關於土地公的傳說，增田福太郎略作整理，可分為五點：（一）為后土；（二）為義僕；（三）為殺死蛇者；（四）為地方官；（五）其它。²³ 其中較著名者為周朝士大夫之義僕張福德捨己救主，其主建廟奉祀，至周武王時褒揚其義行贈號「后土」，以後才改稱土地公。另一為周朝稅官張福德為人公正且十分體恤民間百姓之疾苦，百姓感念其為官時之善舉與德政，故建廟祭祀並尊稱為其福德正神。

臺灣一般商家在農曆正月過後，每月初二、十六日祭祀土地公，其中二月初二稱之為「頭牙」，臘月十六日稱為「尾牙」，兩者最為慎重，並普遍在祭典之後宴請全體員工，犒賞員工。

在臺灣民間諸神中，對土地公的信仰人數最多。事實上，民間奉土地公的信念，也隨時代的變遷而逐漸轉變，土地神不僅是農人祭拜的神，由於他能使農人致富，而轉化為「財神」，目前的礦業、漁業、商業以及金融、建築業者，皆祭祀土地公，期望能得到土地公的護佑，分享利潤。土地公職能遂由司掌土地之神，而兼職財神，成為現代社會各階層人士普遍祭拜的神明。

彰化地區大多數的土地公廟每年固定於農曆2月2日、8月15日兩天舉行演戲、誦經、通疏等祝壽活動，少數傳統聚落仍保留元宵節迎土地公的習俗。其中最受矚目的即為花壇鄉文德宮每年所舉行的迎花燈與福德正神遶境活動，近年來已發展成為彰化地區著名的元宵節民俗活動。

四、觀世音菩薩

「觀音佛祖」的觀音為法號，而佛祖是民間對佛的尊稱。觀音佛祖又稱觀世音菩薩、觀音媽、佛祖媽、觀音佛、南海觀世音、大悲菩薩、大慈大悲觀世音菩薩等。所謂觀世

19. 郭伶芬，〈彰化福佬客玄天上帝信仰之研究〉，《臺灣人文生態研究》5:1（2003年1月），頁27-72。

20. 郝鐵川，〈灶王爺、土地爺、城隍爺—中國民間神研究〉（上海：上海古籍出版社，2003），頁141。

21. 東晉·干寶，《搜神記》，收入《百子全書第十六》（臺北市：古今文化，1963），頁9663。

22. 窪德忠，巫凡哲譯，《道教諸神說》（臺北：益群書店，1995），頁260。

23. 增田福太郎，《臺灣本島人の宗教》（臺南：臺南州衛生課，1937），頁28-29。

音，意即「觀世人稱其名號而得救度，故稱觀世音」。又因為觀音常身著白衣在白蓮中，且以其住處為白處，故觀世音菩薩也稱大白衣、白衣大士、白處觀音。觀音別號「圓通大士」，因其於楞嚴會上所證之圓通方便，而觀音又以耳根圓通為最上，故名。

觀音之確切身世尚缺定論，佛教顯派以觀音為阿彌陀佛之弟子，密派則以其為阿彌陀佛之化身，與大勢至菩薩同為阿彌陀佛為左右脅士，協助其教化。佛教經典載觀音有六觀音、七觀音、三十三觀音等，應均屬化身。目前佛家所奉祀之觀世音菩薩，乃是六觀音中的「聖觀音」，應為一切觀音之總體。²⁴

在清代臺灣的佛教寺廟，直接以觀音寺、觀音宮、觀音廟、觀音亭及觀音堂為寺名者，在全部九十五座中佔有六十五座。²⁵ 日治時期，宮本延人的調查發現：全臺灣主祀觀音的寺廟雖然比媽祖廟少二十二座，居三〇四座中的第四位，但一般家庭裏安置觀音像之數，以及觀音與家庭成員的親密性，則遙遙領先媽祖。²⁶ 至民國 74 年，仇德哉統計臺灣地區主神寺廟顯示，供奉觀音的寺廟共 595 座，數量僅次於王爺，²⁷ 可見觀音信仰在臺灣相當興盛。²⁸

觀音應化示現為各種形像，法華經普門品謂觀音三十三現身，繪現身圖像，以圖像稱之，如楊柳、持經、龍頭、圓光、白衣、遊戲、蓮臥、瀧見、施藥、魚籃、德王、水月、一葉、青頸、威德、眾寶、延命、岩戶、能靜、阿耨、阿摩提、瑠璃、葉衣、多羅尊、蛤蜊、六時、普慈、馬郎婦、合掌、一如、不二、灑水、持蓮等觀音。此外，觀世音傳亦謂觀音化身不一，形象各異，致有送子、千手、千目、千腳、十一面、馬頭、如意輪、不空鈞、高王等觀音。寺院奉祀觀世音菩薩與阿彌陀佛、大勢至菩薩三尊合稱「西方三聖」，或與釋迦牟尼佛、藥王菩薩三尊，立於一光明中，謂之「一光三尊」。

臺灣的觀音基本上有兩個形象，一是佛教化的形象，一是民間化的形象。前一種是佛教系統裡的觀音，被當作佛菩薩，後一種是民間信仰系統裡的觀音，被當作神明。一

般正信的佛教寺院，沒有主神的觀念，而「巖仔」則主祀觀音並配祀有各種神明。²⁹

相傳觀世音菩薩的誕辰為農曆二月十九日，成道日為農曆六月十九日，出家日為農曆九月十九日，一般佛教寺院都會在這三天舉行法會。另外，除了佛寺奉祀觀音外，民間信仰的廟宇也奉祀觀音，亦在觀音的誕辰及成道日舉行法會。

觀音信仰在臺灣民間十分盛行，每當觀音聖誕或廟會時，總會吸引大批信眾及遊客參與廟會活動，臺灣中部著名主祀觀音的佛寺以「三巖二寺」稱之，分別為花壇鄉虎山巖、社頭鄉清水巖、南投市碧山巖、芬園鄉寶藏寺及鹿港龍山寺，五座寺廟中，彰化縣即占了四座，可見觀音信仰在彰化地區極其興盛。

五、關聖帝君

關聖帝君係指出身於漢朝三國時代的關雲長，原名關羽字雲長，本字長生，中國河東解良州常平村寶地里人，生年不詳，卒於獻帝建安 24 年（219）。東漢末年，關羽為鄉鄰報不平而傷及人命，逃亡至河北涿郡，投奔劉備，與劉備、張飛結拜為三兄弟。時劉備於鄉里合徒眾，而羽與張飛為之禦侮，三人寢則同牀，恩若兄弟。而稠人廣坐，侍立終日，隨劉備周旋，不避艱險。建安 5 年（200）曹操東征，劉備兵敗投奔袁紹，關羽被俘後受到曹操的極高禮遇，拜為偏將軍。在曹操與袁紹的一次對陣中，關羽斬殺袁紹大將顏良於萬眾之中，而被曹操封為漢壽亭侯。在曹營中，曹操遣張遼試探關羽，羽嘆曰：「吾極知曹公待我厚，然吾受劉將軍厚恩，誓以共死，不可背之。吾終不留，吾當立效以報曹公乃去。」當關羽得知劉備在袁紹軍中之後，盡封曹操所受之物，修書拜辭曹操回歸劉備，劉備建立蜀國，關羽守襄陽、定益州、督江陵，被封為前將軍，攻敗曹仁威震華夏。建安 24 年（219），孫權用呂蒙計襲擊荊州，關羽鎮守荊州，一時因驕傲輕敵，兵敗走麥城，父子被斬於臨沮。蜀後主景耀 3 年（260），追封關羽為壯繆侯。³⁰

自魏至唐，關羽在民間的影響並不大。從宋以後關羽廟才在中國普遍建立起來。《鑄鼎餘聞》引明人姚宗儀《常熟私志》云：「荊州牧前將軍，其本號也。漢壽亭侯，其加封也。壯繆侯，唐封號也。宋真宗封義勇武安王，則王之矣。徽宗加封崇甯至道真君，則神之矣。今上尊為協天大帝，又敕三界伏魔大帝、神威遠震天尊、關聖帝君，兼賜冕

24. 另外相傳觀世音父為妙莊王，母為寶德后，其姊為妙音、妙元，觀音為第三女，名妙善，係慈航降生，救世間萬劫，於脫胎後經我國東海普陀落迦山轉往中原，普度眾生。此觀世音菩薩在中國曾化現為妙善公主公主的說法應受佛教小說《觀音得道》一書之影響。觀音信仰於入清之後，產生男相、女相之爭，《普門品》所云：「菩薩有三十二應身，應以何身得度者，及現何身而為說法」，以菩薩應救渡之需，可男可女，似可化解此一爭論。參見追雲燕，《三教聖誕千秋錄》，頁 37。

25. 劉枝萬，〈清代臺灣之寺廟（三）〉，《臺北文獻》6（1963 年 12 月），頁 48-61。

26. 宮本延人，《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良：天理教道友社，1988），頁 249。

27. 仇德哉，《臺灣廟神大全》（臺北：作者發行，1985），頁 1044。

28. 關正宗，〈觀世音菩薩〉，收入黃冠衡執行主編，《臺北市寺廟神佛源流》，頁 23。

29. 林美容，蘇全正，〈臺灣的民間佛教傳統與「巖仔」的觀音信仰之社會實踐〉，《新世紀宗教研究》2:3（2004 年 3 月），頁 20-21。

30. 晉·陳壽，《三國誌》（臺北市：洪氏出版社，1975），頁 939-942。

旒玉帶，至尊無上也。」³¹至元代加封為「顯靈義勇武安英濟王」。到了明代萬曆年間，明神宗加封關羽為「協天護國忠義帝」、「三界伏魔大帝」、「神威遠鎮天尊關聖帝君」。清代順治皇帝更甚，對關羽的封號竟長達二十六字：「忠義神武靈佑仁勇威顯護國保民精誠綏靖翊贊宣德關聖大帝」。³²關羽由一員武將而升為「王」，升為「帝」以至「大帝」。其名義上的地位，甚至超過了人間的帝王。

關羽在魏、蜀、吳三國的歷史上並不是一位舉足輕重的人物，而至晉代亦無被神化的跡象。由於帝王們的尊崇，關羽的地位無比顯赫。特別是在元末羅貫中的《三國演義》裏，將關羽 述的盡善盡美，後人遂稱譽其一生行事五德兼備：「千里尋兄曰仁，華容釋曹曰義，秉燭達旦曰禮，水淹七軍曰智，單刀赴會曰信」。史書、小說及戲劇均如此歌頌與宣揚，在民間產生了極為深遠的影響。

臺灣民間崇奉關公始自明鄭時代，鄭成功的文武官員對他信奉有加，並建有武廟供奉。一般民間稱關公為「關帝爺」，商家則供奉為武財神之一。據傳關羽生前善於理財，長於會計業務，曾設筆記法，發明《日清簿》，且商人做生意買賣最重義氣和信用，關羽信義俱全，才成為商家的守護神及武財神。³³道教認為關公之神勇足以制伏妖魔及驅邪消災，乃請關公守護南天門，更奉他為「關聖帝君」及「三界伏魔大帝」。

臺灣民間對關公的稱謂很多，儒教尊關公為五文昌之一，尊他為「文衡聖帝」，或稱「山西夫子」，或以「山東一人作春秋，山西一人看春秋」的說法，尊他為亞聖、亞賢。³⁴儒宗神教奉他為「恩主公」之首，並且由扶鸞降乩指出他是現今當值的「天公」，稱玉皇大天尊玄靈高上帝。道教則奉關公為玉皇大帝的近侍，尊他為「翊漢天尊」、「協天大帝」、「武安尊王」、「崇聖真君」、「關聖帝君」及「三界伏魔大帝」。佛教因其忠義足可護法，尊他為「蓋天古佛」及「護法伽藍」。而臺灣民間信仰則習稱其「關帝爺」、「關公」及「武安尊王」。

佛教奉關公為護法神的原因，係來自一則傳說：關公陣亡以後陰魂不散，時常騎著赤兔馬出現於各地大喊：「還我首級來」。某次出現於玉泉山，其時普靜大師訓示他說：「你只會討還自己的首級，那麼被你殺死的官兵又如何？」他因此大悟而皈依佛門，被

尊為「護法伽藍」，與韋陀立在觀世音菩薩兩旁。因儒宗神教又奉關公為「第十八代天公」，並且奉他為「恩主公」之首。所以在造型上，民間信仰的關公戴皇帝冠，道教的「關聖帝君」和佛教的「伽藍護法」戴將軍帽。鸞堂的「恩主公」則頭包著書巾，右手捧著一本《春秋》，形狀皆不相同。³⁵彰化縣境內的關公信仰主要表現在文武廟，以及鸞堂等祠廟的供奉上。

六、釋迦牟尼佛

釋迦牟尼是佛教的創教始祖，於民間一般簡稱為佛祖、佛陀、釋迦佛、釋迦如來、釋迦世尊、釋迦佛祖等。釋迦牟尼是由梵語中的「Sakyamuni」音譯而來，「釋迦」是他的俗姓，而其名「牟尼」二字，則意旨能仁、能文、能忍三者。³⁶為印度迦毘羅國王子，名喚悉達多。父親淨飯王，母親摩耶夫人。摩耶夫人因遊城東嵐毘尼園而產下太子，生後七天，母親不幸去逝，由姨母波闍波提養成人。

釋迦牟尼曾於幼年時期看到農民耕種之苦，及見諸獸弱肉強食，即發覺到人生諸現象之無常。相傳成年四門出遊之時，分別於城門口目睹生、老、病、死之人生四相，有感於人生無常，無法免去生、老、病、死四階段之苦，而生解脫之念。婚後生下一子，雖享盡榮華富貴，然而出家尋求解脫之法並未片刻稍忘。於是某夜遠離王宮，剃去鬚髮，決意出家，追隨當時流行印度的各種修行宗教領袖。經過數年苦行生活後他放棄這類修行方法，且離開來自皇宮的追隨者，獨自到菩提伽耶的菩提樹下禪坐發願曰：「不得等正覺，不起此坐」。經思維七七四十九日，通過各項誘惑，觀四諦十二因緣之法，某晚夜睹明星而開悟成覺者，即是後來所稱的佛陀。成道後的佛陀創立教團，在印度北部諸國說法度眾，總共傳教四十九年，最後在拘尸那揭羅城過世，佛教稱之為「大涅槃」。釋迦牟尼佛傳入中國後，其生平最早以《佛所行讚》等詩歌傳世。隨著譯出的佛經日益增加，也有佛的前世故事，即本生故事流傳，藉由佛的前世傳達佛教的輪迴、行善止惡等觀念。³⁷

相傳佛教於東漢年間傳入中國，佛教寺院供奉釋牟尼佛時，脅侍一般為其大弟子大迦葉與釋尊堂弟阿難，一老一少合掌立於左右。故一般寺院供奉釋迦牟尼佛，則左右脅侍

31. 清·姚福均，《鑄鼎餘聞》，收入王秋桂、李豐楙，《中國民間信仰資料編（第一輯）》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁127。

32. 蔡東洲，《關羽崇拜研究》（成都：巴蜀書社，2001），頁199-200。

33. 馬書田，《華夏諸神·道教卷》（臺北市：雲龍出版社，1993），頁141。

34. 姜義鎮，《臺灣的鄉土神明》，頁58。

35. 董芳苑，〈關聖帝君〉，收入黃冠衡，《臺北市寺廟神佛源流》，頁90-91。

36. 鐘華操，《臺灣地區的神明由來》，頁65。

37. 仇德哉，《臺灣廟神傳》（臺北：信通書局，1985），頁171。

為大迦葉及阿難。另外，釋迦牟尼也常與阿彌陀佛、藥師佛合祀，稱為「三寶佛」，若以文殊菩薩及普賢菩薩為脅侍，華嚴宗稱為「華嚴三聖」。

釋迦牟尼佛的節日有三個，分別是農二月八日釋迦出家紀念日、四月八日釋迦聖誕日與十二月八日釋迦成道日。一般佛教寺院在這三天皆會舉行法會慶祝，特別是四月八日釋迦聖誕日會舉行浴佛法會，俗稱浴佛節。

本縣供奉釋迦牟尼佛的寺廟大多為佛教寺院，數量亦不少，如彰化市的佛光山福山寺、南山寺、白雲寺、龍泉寺、八卦山大佛寺；員林的雙林寺、佛導寺、員林寺；社頭鄉的清水岩、善德院；埔鹽鄉中華寺；田中鼓山寺等等都有其代表性。

七、三山國王

臺灣的漢人大多來自閩、粵，基於血緣、地緣的關係，往往同姓、同族或同鄉結合聚集一起，在宗教信仰上，也多奉祀其祖籍鄉土神為聚落的守護神，三山國王即此類具地方性的神明。三山指的是廣東省潮州府揭陽縣河婆墟³⁸的明山、巾山、獨山，三山國王即是三座山之山神總稱。粵東先民渡海來臺，多攜帶神像或香火同行，以祈護佑平安，並於粵庄奉為守護神，進而建廟奉祀，稱為三山國王廟或國王廟，亦有稱三山明貺國王廟者，因巾山原廟有賜額「明貺」二字之故。

據《潮州府志》記載，潮州西北有獨山、明山、巾山，三山鼎峙，英靈之所鐘，有神三人出自巾山，自稱昆季，受命於天，分鎮三山，廟食於此。³⁹至於三位山神被奉為三山國王的源由有幾則傳聞：唐憲宗元和 14 年（818），韓愈因諫仰佛骨一事，被貶為潮州刺史，到任後適逢潮州一帶淫雨成災，農稼受害。潮州民眾頗以為苦，居民相率向三山神祈禱，雨過天晴，十分靈驗。刺史韓愈立命以少牢奉祀三山神，並祝以文曰：「淫雨既霽，蠶穀以成，織女耕男，欣欣衍衍，是神之庥，庇乎人也，敢不明受其賜……。」⁴⁰另三山國王有兩次顯聖幫忙宋師，一次為宋太祖開寶 4 年（971）派潘美平定南漢，潮守王侍監懇祈山神助佑，果然雷霆大作，風雨交侵，南漢國王劉銀敗降。另一次為宋太宗太平興國 4 年（979）御駕親征北漢，軍次太原城，見有金甲神三人，操戈馳馬飛來

助陣，宋師大捷，北漢國王劉繼元歸命。凱旋之時，或見神人於城上，亦有人以潮州三山神上奏，於是太宗乃詔封巾山為「清話威德報國王」，明山為「助政明肅寧國王」，獨山為「惠威弘應豐國王」，並賜廟額為「明貺」，並下敕潮州各縣屬廣增廟宇，歲時合祭。三山國王至宋代受封以後，潮州、梅州、惠州一帶廣建廟宇，成為當地的守護神。⁴¹另一傳說，宋昺帝因陳有連叛變而兵敗，危急之時為三山山神所救，從此就尊稱這三座山為「三山國王」。三山國王信仰原屬自然崇拜，後因諸多傳說而漸漸人格化，因此後來有白面、赤面、黑面的擬人像出現，甚至民間還為其塑夫人像與之同祀。

三山國王是客籍移民的重要信仰，隨著客籍聚落的遷移分布，三山國王也分別被信徒各別奉祀，如溪湖鎮東溪、巫厝建分廟肇霖宮，供奉「明山國王」。田尾鄉海豐、陸豐、柳鳳及福興等村於海豐建分廟沛霖宮，奉祀「獨山國王」。溪湖霖肇宮、鹿港三山國王廟、永靖永安宮等在本縣都有相當代表性。

八、王爺

王爺是臺灣民間相當普遍的信仰崇拜，又有千歲、千歲爺、府千歲、大人、老爺、瘟王、遊王、代天巡府等種種稱謂。臺灣的王爺信仰相當興盛，隨著漢人移民渡海拓墾迄今，已發展成為臺灣地區饒具鄉土特色的信仰。奉祀一尊王爺的廟宇，通常冠其姓氏稱「○府王爺」或「○府千歲」；聯合供奉不同姓的數位，而有三府千歲、五府千歲、七府千歲等稱。臺灣各地的王爺廟數量眾多，根據丸井圭治郎於大正 7 年（1918）12 月底調查，當時以王爺為主神的廟有 453 座；⁴²昭和 9 年（1934）12 月底增田福太郎調查，王爺廟有 550 座。這兩次調查結果，王爺廟皆僅次於土地公廟，排行第二。民國 49 年劉枝萬調查王爺廟計有 730 座，名列第一。⁴³可見臺灣王爺信仰的興盛程度。

彰化縣市現有登記的王爺廟有 147 間，分布上以鹿港鎮 22 間、二林鎮 15 間、福興鄉 14 間為最多數，永靖、員林、埔心、竹塘各 1 間，為最少。比較特殊的王爺信仰，如鹿港蘇府王爺、彰化彰山宮番仔王爺等，參見下一節之論述。

38. 有言阿婆墟為河婆墟的誤傳，是現代抄襲，以訛傳訛的結果，參見黃運喜，〈新竹縣的三山國王信仰〉，《宗教哲學》40（2007年6月），頁164-165。

39. 劉希孟，〈明貺廟記〉；又〈山川卷〉載：「巾山……山頂有石巖，內鑿巾山白雲巖三山國王數大字，相傳隋時有三神人顯化立廟於此。」見（清）周碩勳修，《潮州府志》（臺北：成文出版社，1967），頁195、1055。

40. 韓愈，〈潮州祭神文五首〉，《昌黎先生集（22）》（臺北市：新興書局，1970），頁350。

41. 黃運喜，〈新竹縣的三山國王信仰〉，頁166。

42. 丸井圭治郎，《臺灣宗教報告書（第一卷）》，附錄頁16。

43. 劉枝萬，〈臺灣省寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉，《臺灣文獻》11:2（1960年6月），頁37-236。

九、明明上帝

明明上帝為一貫道的至上神，全名為「明明上帝、無量清虛、至尊至聖、三界十方、萬靈真宰」。而「明明」二字是形容詞，主指明智、明察，多用來歌頌帝王或神靈，例如：晉朝陶淵明詩「明明上天鑒，為惡不可履」；〈太康頌〉裡有「明明上帝，臨下有赫。」；還有宋朝王禹作：「明明聖天子，德教如四維」。「明明上帝」在古代主要是用於祭文或讚誦文裡表示上天，並沒有任何宗教傳統用來專指其至上神。直到近代，明明上帝才被一貫道和一貫道衍生出的教派，如：彌勒大道……等視為至上神，等同「無生老母」。「無生老母」源於羅教，兼具人格神和非人格神兩種特質，在人格神方面，它既是創造世界的神，也是拯救世界的神。另外一方面，無生一詞也將無生老母的屬性推向非人格神，表示它是一切現象的源頭。上述的兩條脈絡和明明上帝、無生老母的概念繼承兩個不同的源頭有關，一是中國古老的西王母信仰，另一個則是佛教中的無生概念。不同宗教傳統概念的結合融貫是明清民間教派相當重要的面向。發展至今，一貫道總會已宣告「無生老母即儒教之維皇上帝、道教之瑤池金母、佛教之大日如來，明代新興宗教之無生老母或無極聖祖、基督教之上帝、回教之安拉」。此一宣告已經將中國民間教派的融合概念更向世界宗教推昇。⁴⁴明明上帝為一貫道內佛堂常供奉的主神，戰後一貫道也進入本縣發展，且有不少的信徒。

十、瑤池金母

慈惠堂為信奉瑤池金母之民間宗教組織，其由來需溯及民國 38 年 6 月 13 日瑤池金母（王母娘娘）降乩於蘇烈東身上，要求收其為義子，委其代言，啟化眾生。此後瑤池金母以鸞方治癒張煙之婦林金枝之霍亂，靈跡稍露，之後村民聞名而至，求方病癒，問事事靈，因而聲名遠播。民國 39 年，信徒分為兩派，分別為勝安宮及慈惠堂。由於慈惠堂之信眾以拜瑤池金母為契母，己為契子女，其中有契弟、契妹、契女、契孫、契孫女等，男女信眾間以兄弟姊妹相稱，並因治癒奇疾怪病等，以及早期將建宮視為發展之第一目標，其傳佈相當快速。⁴⁵據民國 71 年（1982）4 月阮昌銳之統計，全省有一百四十餘堂，⁴⁶宋光宇於民國 71 年 9 月之統計為 160 餘堂，⁴⁷民國 85 年（1996）間，

實際的堂數可能已經超過千堂。慈惠堂也扶鸞，但扶鸞並非其主要活動，而是以靜坐引動的自由跳躍等練身健體工夫為主，稱為練身。⁴⁸大致而言，慈惠堂的主要活動為禪坐與練身，也強調三綱五常等道德科律，並透過扶鸞宣講將簡易的修持法則融入其中，如一、自我粉碎意識；二、認性命生象定律；三、勿自我表彰；四、認世上自我奉獻；五、簡單生活減輕內心負擔；六、常以純潔靈性勿所沾污；七、安居於平常勿參入競爭；八、復樸生活；九、常仁向善敬業精神；十、追求正體之完善；十一、莫相對道德之心；十二、寬忍待人。⁴⁹然而民國 50 年代政府正考慮對一貫道等宗教團體進行查禁，慈惠堂也被注意，此時第 63 代天師張恩溥接受訪問談到慈惠堂的性質，將其定位為道教中的瑤池派。民國 55 年（1966）慈惠堂總堂主傳來乞等人聯名報請張恩溥派員指導整理堂務，因此免除了慈惠堂可能遭受官方的取締。但也因此之故，慈惠堂後來的走向，受道教的影響，漸褪去早期瑤池金母以勸善為主，扣緊無生老母的救贖思想，而走向與道教的連結。⁵⁰慈惠堂系統寺廟在本縣的分布亦廣，大致而言各鄉鎮幾乎都有所分布。

第二節 彰化縣的佛教與道教寺廟

佛道寺廟是臺灣為數最多也是最具村莊代表性的建築，而寺廟所供奉的神明，更與其地域社會有關，卓克華便認為用寺廟崇奉的主神來說明開拓初期的地域社會，具有準確性。如市鎮、港口等商業或文治發達地區，其所崇奉的神明及祭典活動，大多地緣色彩淡薄，相較於農村、漁村等地，鄉土神信仰色彩較為濃厚。⁵¹本節敘述彰化縣境內各鄉鎮的佛道寺廟，除列表說明各鄉鎮的寺廟及主祀神狀況外，並從地域社會的角度考量，將各地具有歷史性的代表性公廟，列入加以敘述。這些寺廟大多屬於民間信仰亦有學者在道教和佛教之外，另稱之為「通俗道教」或「民間俗信」。⁵²戰後臺灣的寺廟大多登記在佛教會與道教會之下，故本節使用此一名稱，涵蓋相關寺廟。由於本縣寺廟眾多，考量寺廟與地方社會的連結，本節以本縣各鄉鎮為經，討論各鄉鎮的代表性寺廟，尤其是歷史悠久的地方公廟為主，以說明本縣各鄉鎮的寺廟發展情況，並藉以反映各地地域

44. 本段節錄修改自內政部宗教資訊系統，http://religion.moi.gov.tw/web/query_god.aspx#35。

45. 參見王志宇，〈臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化〉，頁 336-337。

46. 阮昌銳，〈莊嚴的世界〉（臺北：文開出版社，1982），頁 5 之 40。

47. 宋光宇，〈地獄遊記所顯示當前社會問題〉，見臺灣省民政廳編，〈民間信仰研討會論文集〉，（臺中：編者，1982），頁 131。

48. 羅臥雲對慈惠堂練身健體工夫的情況有過詳細描述，見氏著，〈瑤命皈盤〉，頁 96-103。

49. 不著撰人，〈五更晨鐘〉，頁 62-63。

50. 胡潔芳，〈慈惠堂在臺灣的發展〉，見李世偉主編，〈臺灣宗教閱覽〉，頁 174。

51. 卓克華，〈從寺廟發現歷史——臺灣寺廟文獻之解讀與意涵〉，頁 18。

52. 劉枝萬使用「通俗道教」及「民間俗信」一詞指稱太子爺、保生大帝等相關信仰，見劉枝萬，〈南投縣志住民志宗教篇〉（南投鎮：南投縣文獻委員會，1961），頁 33-48，87。

社會的情況。各鄉鎮市的寺廟表內各廟雖引用彰化縣政府民政處的網站資料，但各信仰的項目乃為閱讀方便將各類同信仰彙整為一項，並非民政處的歸類，在此先加以說明。

一、彰化市

彰化市有 93 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-1 彰化市寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	
天德教	一炁宗主	財團法人中華民國天德教凌雄保殿	福田里	1	
		開化佛院	田中里	5	
一貫道	明明上帝	天真佛院	福山里		
		福山榮園	桃源里		
		北斗星君	香山里		
佛教類神明	釋迦牟尼佛	天恩佛堂	福山里	32	
		佛光山彰化福山寺	中正里		
		南山寺	興北里		
		中和堂	桃源里		
		東山學苑	桃源里		
		龍泉寺	西安里		
		福善寺	桃源里		
		白雲寺	福山里		
		紫雲寺	長樂里		
		興隆堂	安溪里		
		法華淨舍	溫泉路		
		彰化八卦山大佛寺	華北里		
		慈濟寺	桃源里		
		八卦禪寺	桃源里		
		靈山寺	大同里		
		曇花佛堂	國聖里		
		慈航寺	延和里		
		慈恩寺	復興里		
		朝天堂	光華里		
		開化寺	石牌里		
		彰化紫雲寺	南興里		
		修水岩	彰鹿路 120 巷		
三寶佛	觀世音菩薩	南安寺	中庄里		
		清雲寺	彰南路		
佛教類神明	玄天上帝	妙行宮	南美里	22	
		大無極聖殿	福山里		
		受天宮	永生里		
		北極宮	忠權莊		
		古龍山	龍山里		
		永安宮	中山路 3 段		
		武玄宮	新華里		
		太極恩主寺	桃源里		
		關帝廟	民權里		
		無極宮	大竹里		
		善化佛堂	桃源里		
		八卦南天宮	卦山里		
道教類神明	關聖帝君	福山宮	福山里	9	
		武鎮宮	快官里		
		太子爺廟	西安里		
		彰化香山慈惠堂	香山里		
		天一宮	快官里		
		彰化慈惠堂	南郭路一段		
		空中萬歲	安西宮		西興里
		李府千歲	永興宮		三村里
		池府王爺	鎮東宮		永福里
		三府王爺	朝陽宮		大竹里
		五靈公	財團法人臺灣省彰化縣寺廟白龍庵三山匯館		中央里
		延平郡王鄭成功	財團法人臺灣省彰化鄭成功廟		成功里
王爺信仰	王爺信仰	福成宮	阿夷里	9	
		梨芳園	忠權里		
		彰山宮	華北里		
		志同宮	荊桐里		
		南瑤宮	南瑤里		
媽祖信仰	天上聖母	南正宮	三村里	9	
		東興宮	牛埔里		
		天安宮	國聖里		
		廣鳳宮	臺鳳里		
		廣鳳宮	臺鳳里		

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
自然崇拜	福德正神	北門福德祠	長樂里	12
		福德廟	西安里	
		福德爺廟	竹巷里	
		福德祠	富貴里	
		泰興宮	古表里	
		崙仔平福德祠	崙平南路	
		永和堂	下廊里	
		開彰祖廟	民權里	
		平和厝福德廟	西門口	
		后港福德宮	東芳里	
厲神崇拜	茄苳王公	茄苳王公廟	茄苳里	4
	百姓公	必應廟	萬壽里	
	十八義民	懷忠祠	富貴里	
	英雄公	北壇十八英雄公祠	民生里	
	節孝貞烈婦	節孝祠	公園路	
鄉土神崇拜	清水祖師公	久長安宮	寶廓里	8
	保生大帝	慶安宮	大同里	
		彰化香山明聖宮	香山里	
	三山國王	鎮安宮	永生里	
	開漳聖王	聖王廟	富貴里	
	開漳聖王	啟順宮	大竹里	
	聖王公	泰源宮	桃源里	
太子太保	順天宮	牛埔里		
其他	城隍爺	城隍廟	大同里	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

上列寺廟歷史悠久，影響力大，比較具代表性者，茲敘述於下。

(一) 彰化南瑤宮

位於彰化市南瑤里南瑤路43號。南瑤宮之建廟緣起，傳聞在雍正元年（1723）彰化設縣後，有窯工楊謙自諸羅縣笨港南街應募工事而來，隨身攜帶媽香火袋，藉為庇身保佑之用。香火掛在工寮內，每入夜輒見五彩毫光，附近居民認為是神明顯靈，於是地方士紳乃集資雕塑媽祖神像，奉祀於隔鄰的福德廟內，居民禱告頻驗，香火日盛。乾隆3年（1738）瓦瑤庄民陳氏捐獻土地建立草茅小祠奉祀，時稱「媽祖宮」。同年11月，總理吳佳聲、黃景祺等發起募資重建，並雕塑五尊神像，取南門之「南」，及瓦礫之諧音雅字「瑤」，正式定名為「南瑤宮」。⁵³

53. 國立彰化師範大學地理學系編，《彰化南瑤宮志》（彰化市：彰化市公所，1997），頁21-22。

嘉慶7年（1802）地方信眾倡議重建，廟基擴增五倍，香火日盛，遠近遐邇。道光10年（1830）《彰化縣志》記載：「一在邑治南門外尾寮，乾隆中士民公建，歲往笨港進香，男女塞道，屢著靈應」。⁵⁴

日治大正元年（1913），地方人士倡議重建，翌年成立南瑤宮改築會，公舉吳汝祥、楊吉臣等士紳董其事，大正5年完成正殿。為一混合中國、西洋、日本形式的廟宇，其格局、形式皆與一般傳統手法不同。不過這此的改築因信徒排斥這種非臺灣傳統寺廟式樣，致香火日衰，乃藉口填基不實、白蟻為害，勢難耐久之詞，遂於大正9年（1920）由各媽會會員重倡改建，公舉老二媽會大總理林金柱、副總理林泉州為首，著手進行募捐，惟其間因遭第一次世界大戰後經濟不景氣及主事者先後過世等情事，歷經17年歲月終於在昭和11年（1936）完成重建。⁵⁵

南瑤宮自古以來香火鼎盛，為彰化市一帶的信仰中心，且「彰化媽蔭外方」，各地信徒香客前來膜拜者絡繹不絕，同時媽祖每年前往笨港進香，為護衛聖駕，彰化各地信徒乃提倡組織鑾班會、輿前會，該輪流辦理進香事宜之人員即今之媽祖會，各媽祖會皆有自己的媽祖分尊，故組織亦稱「會媽會」。目前有十個媽會，分別為老大媽會、新大媽會、老二媽會、興二媽會、聖三媽會、新三媽會、老四媽、聖四媽會、老五媽會及老六媽會，會員數高達四萬多人，成立年代都在清代，十個媽會各有其會員與分佈地區，包括今日的臺中市、彰化縣、南投縣等地，且會員組織與會務各自獨立，近年來並各自訂有組織章程。⁵⁶

南瑤宮屬四進二院的建築格局，除外埋牌樓外，分為三川殿、正殿、觀音殿及後殿。創建年代久遠，宮內存有「與天同功」、「后德配天」等古匾，並留存蔣馨、郭新林、陳應彬等名匠師作品，於民國74年經政府指定為三級古蹟（今縣定古蹟）。

(二) 元清觀

彰化市民生路的元清觀，為內政部指定的臺閩地區第二級古蹟，主祀玉皇大帝，俗稱天公、天公壇，附祀觀世音菩薩，為清代臺灣少數以「觀」為名稱的廟宇。周璽《彰化縣志》載：「帝廟，在縣治東，協鎮署前，俗訛稱玉帝即獄帝也。乾隆28年間，泉郡士民捐建。嘉慶年間重修。每歲正月初九日祝誕，火燭輝煌，徹宵如晝。廟前築臺一

54. 臺灣史料集成編輯委員會編輯，周璽，《彰化縣志（上）》，（臺北市：文建會，2006），頁267。

55. 國立彰化師範大學地理學系編，《彰化南瑤宮志》，頁22-23。

56. 國立彰化師範大學地理學系編，《彰化南瑤宮志》，頁279-346。

座，演劇十餘日，婦女焚香不絕，觀者如堵。」⁵⁷可知其盛況。林文龍指出文中「俗訛稱玉帝即獄帝」的說法，只是修志官員為了避開民間不得祭天的變通做法，另再據乾隆 23 年（1758）12 月所立之「海國同天」及「慈航慧照」匾額，元清觀的創建年代至少可追溯到乾隆 23 年（1758）。⁵⁸日治明治 31 年（1898）吳德功作〈溫陵元清觀碑記〉，為該觀名稱出現於文獻之始，並確立其主祀神為玉皇大帝。⁵⁹

道光 28 年（1848）11 月，臺灣北路嘉義、彰化二縣發生地震，元清觀遭到重創，山門及戲臺毀損，經過咸豐一朝 11 年；至同治元年（1862）彰化發生戴萬生抗清事件，攻佔縣城，整個事件一直到同治 4 年（1865）才完全落幕。同治 5 年（1866）乃由舉人蔡德芳、職員陳元吉、貢生世振治等人倡議重修。但戴案甫平，地方元氣未復，百廢待舉，困於經費不易籌募而數年工未竣。同治 13 年（1874）後貢張昭彩、職員莊瓊輝再行捐修，至光緒 8 年（1882）大殿結構初步完成，曾以全體首事名義，懸掛木聯：「居上界而覆群生，座繞五雲開寶殿；朝太清而報元始，嵩呼萬歲拜瓊旒」，此後數年間，元清觀應只是在進行裝飾性的細部工作，直到光緒 13 年（1887）秋，才正式開光謝土，重修時間長達二十年有餘，大致形成現今之規模。⁶⁰

（三）彰山宮

彰山宮又稱番社王爺宮，道光《彰化縣志》載在半線社，為番民建。⁶¹彰山宮建於乾隆 35 年（1770），主祀池府千歲，同祀南鯤鯓代天府分靈的李、吳、朱、范四府千歲，每年南瑤宮媽祖進香都由彰山宮池府千歲接頭香。⁶²

（四）城門土地公

彰化古城在嘉慶 20 年（1815）城門有四個；即東城門稱（樂耕門），西城門稱（慶豐門），南城門稱（宣平門），北城門稱（共辰門），在入城門處各有土地祠一座。大正 9 年（1920）由於市街改正，拓寬道路拆除西城門、南城門、北城門，僅剩東城門。大正 11 年（1922）為拓寬陸軍大道（今中山路臺一線縱貫公路），拆除原欲保留的東城門，土地祠僅存慶豐門內之西門福德祠（今中華西路邊），北門福德祠（今和平路巷

內），南門福德祠重建開張祖廟（今華山路與民族路口），然東門之土地公無處棲身而暫放城隍廟內。民國 94 年將暫放於城隍廟內東門福德正神請至原交通隊（屬元清觀廟池），整修為土地公廟，維持原四城門土地公之規制。⁶³

二、芬園鄉

芬園鄉有 29 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-2 芬園鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	觀世音菩薩	祥光寺	同安村	4
	釋迦牟尼佛	三聚精舍	舊社村	
	西方三聖	般若精舍	茄荖村	
	三寶佛	聖覺寺	舊社村	
	玄天上帝	受連宮	圳墘村	
道教類神明	玄天上帝	北玄宮	茄荖村	5
	玄天上帝	永清宮	嘉興村	
	西王國母娘娘	無極三鳳堂	中崙村	
	萬法祖師	中國泰安都省臥龍山三山法門萬法祖師廟	中崙村	
	池府王爺	代天宮	縣庄村	
王爺信仰	三府王爺	順天宮	楓坑村	4
	蘇王爺	天德宮	芬園村	
	天府王爺楊府五使池府千歲	慶安宮	同安村	
媽祖信仰	天上聖母	寶藏寺	進芬村	4
		嘉興宮	嘉興村	
		進安宮	進芬村	
		新興宮	新興路一段	
		社口村福德祠	社口村	
自然崇拜	福德正神	竹林村福德祠	社口段	6
		下茄荖福德祠	茄荖村	
		石城仔福德廟	茄荖村	
		溪尾福德祠	茄荖村	
		黃厝福德祠	嘉北段	
厲神崇拜	好漢大將軍	好漢廟	社口村	3
	大眾爺	萬姓公	社口村	
	林太師	林太師萬應祠	嘉北段	

57. 周璽，《彰化縣志》，頁 271。

58. 林文龍，〈彰化元清觀祀神與創修年代〉，《彰化文獻》5（2004 年 12 月），頁 8-14。

59. 林文龍，《臺灣史蹟叢論（第一冊）》，（臺中：國彰出版社，1987），頁 168。

60. 林文龍，〈彰化元清觀祀神與創修年代〉，頁 17-18。

61. 周璽，《彰化縣志》，頁 158。

62. 參見中央研究院人社中心文化資源地理資訊系統。

63. 參見彰化市公所寺廟室暨所屬廟宇網站，http://chtp.changhua.org.tw/?index=public_co&com_id=06&fun_id=2&fun_s_id=8，105 年 3 月 7 日引用。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
鄉土神崇拜	靈安尊王	靈安宮	溪頭村	3
	清水祖師	德興宮	舊社村	
		清真宮	舊社村	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站，<http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

該鄉具有歷史性及代表性者如下：

(一) 寶藏寺

寶藏寺位於八卦山脈之東麓，名列臺灣中部「三巖二寺」（虎山巖、清水巖、碧山巖、寶藏寺、龍山寺）之一。相傳康熙年間即有人攜帶觀音香火來此，咸信 1733 年正式建寺，唯缺可考之文獻。周璽《彰化縣志》祀典志載：「寶藏寺，在貓羅山下，距縣治三十里，寺後山林泉石，頗有可觀。乾隆 50 年（1785）間，里民公建，道光 7 年重修。」⁶⁴ 道光 28 年（1848）廟貌棟宇傾圮，楹桷朽壞，又遭地震損毀，遂由廩生唐憲榮、首事江成春、黃玉池、張成堂倡議重修，各界踴躍捐資，至道光 30 年（1850）完工，廟貌煥然一新。

寶藏寺創建之初原主祀觀世音菩薩，同治 12 年（1873）鹿港天后宮媽祖遶境，經林圯埔、南投，於 10 月 14 日到寶藏寺宿夜，當時芬園地區瘟疫猖獗，民眾紛紛祈求媽祖保佑，隔天媽祖準備起程回駕時，附近千餘民眾在廟前祈請媽祖再駐駕不要回鑾，鳳輦扛不起，隨行人員空手回鹿港。經該寺信徒商議，改奉媽祖為主神。

日治時期，大正 8 年（1919）進行重修，由黃玉池派下六房曾孫捐資修護。大正 14 年（1925）12 月，因庄內有每 12 年舉辦清醮之傳統，因久未施行，故於此年開費約 10 萬元建醮，吸引數萬信徒參加。⁶⁵

民國 52 年廟宇重修並成立管理委員會，民國 58 年於廟旁增建忠義祠，供奉「貓羅溪西」勇士牌位，祭祀當時防禦土匪守衛鄉里而犧牲的義民。寶藏寺於民國 74 年經指定為第三級古蹟（今縣定古蹟）。民國 84 年由政府出資修復，將原供奉於後殿的觀音移至正殿，並將正殿媽祖神像移至後殿。民國 88 年 12 月完成修復並舉行入火安座大典。

64. 臺灣史料集成編輯委員會編輯，周璽，《彰化縣志（上）》，頁 275-276。

65. 張義鎮，《彰化縣縣定古蹟芬園寶藏寺修復工程工作報告書》（彰化市：彰縣文化局，2012），頁 1-5。

三、花壇鄉

花壇鄉有 29 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-3 花壇鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
一貫道	明明上帝	財團法人花壇北玄宮	長沙村	4
		松化講堂	長沙村	
觀音佛祖	域德佛堂	長春村		
	菩提禪院	崙雅村		
佛教性神明	觀音佛祖	常覺寺	長沙村	4
		虎山巖	岩竹村	
		覺化禪寺	文德村	
		靈文寺	長春村	
道教類神明	玄天上帝	興南宮	南口村	4
		三玄宮	永春村	
		天賜宮	灣東路	
王爺信仰	關聖帝君	張天師	朝天堂	7
		池府王爺	慶安宮	
		五府千歲	天龍宮	
		邢府王爺	楓灣宮	
		護國尊王	福延宮	
		福王千歲	福泉宮	
		蕭府王爺	富美宮	
媽祖信仰	天上聖母	天聖宮	劉厝村	5
		明聖宮	文德村	
		瑤聖宮	崙雅村	
		聖惠宮	橋頭村	
		三聖堂	三春村	
自然崇拜	福德正神	厚載宮	金墩村	4
		文德宮	白沙村	
		福德宮	永春村	
		福安宮	中庄村	
厲神崇拜	莊公阿賽之香位	莊公祠	岩竹村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站，<http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

花壇鄉較具代表性宮廟如下：

(一) 文德宮

文德宮位於白沙村彰員路 3 段 6 號，主祀福德正神，陪祀觀世音菩薩、如來佛、地

母娘、城隍爺、中壇元帥等神祇。是花壇地區白沙、長沙、文德三個村共同祭祀的地方公廟，現在的廟宇建築完成於民國 58 年。

相傳清康熙年間，李朝魁等人携福德正神神像同舟渡海來臺，行進間風浪大作，舟楫搖搖欲墜，忽見白髮蒼顏之老翁護帆支撐，舟楫轉危為安，全舟之人無不感泣，向舟中之神感謝。來臺後建廟奉祀，額名「保安宮」，以答謝其護佑平安，並祈恆久保境安民之意。後廟宇歷經數次改建，踵事增華，成為花壇地區重要的土地公信仰中心。而現今廟名「文德宮」，係開臺翰林曾維楨於咸豐年間倡議重修完成時更名，並沿用至今。

文德宮土地公神像造型為穿著官袍、頭戴烏紗官帽，具有「爵位」被尊稱為「當境老爺」的神祇形象。此與曾維楨有著密切關聯。周璽《彰化縣志》載：「道光 6 年丙戌，王慶元榜：曾維楨，經魁中式殿試二甲，以翰林院庶吉士敷館，改任湖南澧州石門縣知縣，調巴陵縣知縣。」⁶⁶ 是臺灣第一位官俸翰林院的臺籍人士，故有「開臺翰林」之稱。曾維楨為今花壇白沙坑人。相傳，曾維楨參加殿試時，道光皇帝見其背後，立有白髮蒼顏老翁忽而不見，得知其隨身攜帶轄境福德正神香火後，乃敕封土地公與翰林同格，並頒烏紗帽乙頂，是為福德正神獲賜爵位的由來。⁶⁷ 是以文德宮的福德正神神像，便戴上了官帽、披上官袍。

白沙坑每年元宵節所舉辦的「迎花燈遶境」是以文德宮的福德正神為主駕所舉行的活動。相傳其源由來自道光 25 年（1845）的元宵節，曾翰林隨道光皇帝遊天街，玩賞花燈，見景傷情，不禁兩淚縱橫，道光問其何故？答曰：「臣早失怙，自幼賴伯父母養育成器，今臣荷沐皇恩，在京享受榮華，而在故鄉之伯父母，人紀老邁無福觀賞如此大迎花燈盛景，乞請辭官還鄉奉養伯父母之晚年，以盡烏哺之報。」道光為嘉慰其孝行，敕封其伯父為文都郎，伯母為四品宜人，食祿百石；又旨賜白沙坑以翰林官紳為中心，每年元宵節，依京城一樣，大迎花燈以娛曾翰林之伯父母，永續美典，此為白沙坑迎花燈之由來。因此，白沙坑迎花燈遶境活動的習俗流傳至今，已成為彰化地區一項具有特色的民俗活動。⁶⁸



圖 3-2-1 花壇鄉文德宮頭戴官帽的福德老爺

資料來源：王志宇攝，98 年 4 月 10 日

（二）虎山巖

虎山巖位於岩竹村虎山街 1 號，緣起有二說，一是《寺廟臺帳》的乾隆 12 年（1747）說，另一種是《虎山岩史略》的雍正 8 年（1730）說，後者記載慧進大師雲遊至此，與虎山岩地主賴鳳高商議，賴發新建廟，而慧進大師擔任第一代住持。道光 3 年，慧進大師圓寂，寬讓大師繼持，道光 5 年（1825）廣東饒平人氏陳大高老而無嗣，捐地為廟產，寬讓大師遂邀請恩貢生曾拔萃、生員李鳳翔主持重修。日治時期以信徒控告住持事，寺產轉登記庄長名下，並因參拜改為日式，香火遂衰。戰後寺產由村民管理，民國 72 年成立管理委員會，民國 78 年住持禪睦法師辭任，廟務交還管理委員會自行管理。後經內政部指定為三級古蹟，民國 83 年獲交通部觀光局策劃古蹟保存區，並進行遊憩區整修工程與古蹟維護，民國 91 年完工，92 年入火安座。⁶⁹

66. 周璽，《彰化縣志（下）》，頁 370。

67. 林文龍，〈土地神中的翰林－（記白沙坑「當境老爺」）〉，見林文龍，《臺灣史蹟叢論（上冊）》（臺中：國彰出版社，1987），頁 196-197。李錫鏞編，《文德宮廟史》，（彰化：文德宮廟史編輯委員會，1993），頁 25。

68. 謝宗榮，〈彰化花壇白沙坑元宵節活動與文德宮福德正神信仰〉，見氏著，《臺灣的廟會文化與信仰變遷》（臺北：蘆洲：博揚文化，2006），頁 183-184。

69. 謝英從等，《花壇鄉志》（彰化花壇：花壇鄉公所，2006），頁 549-550。

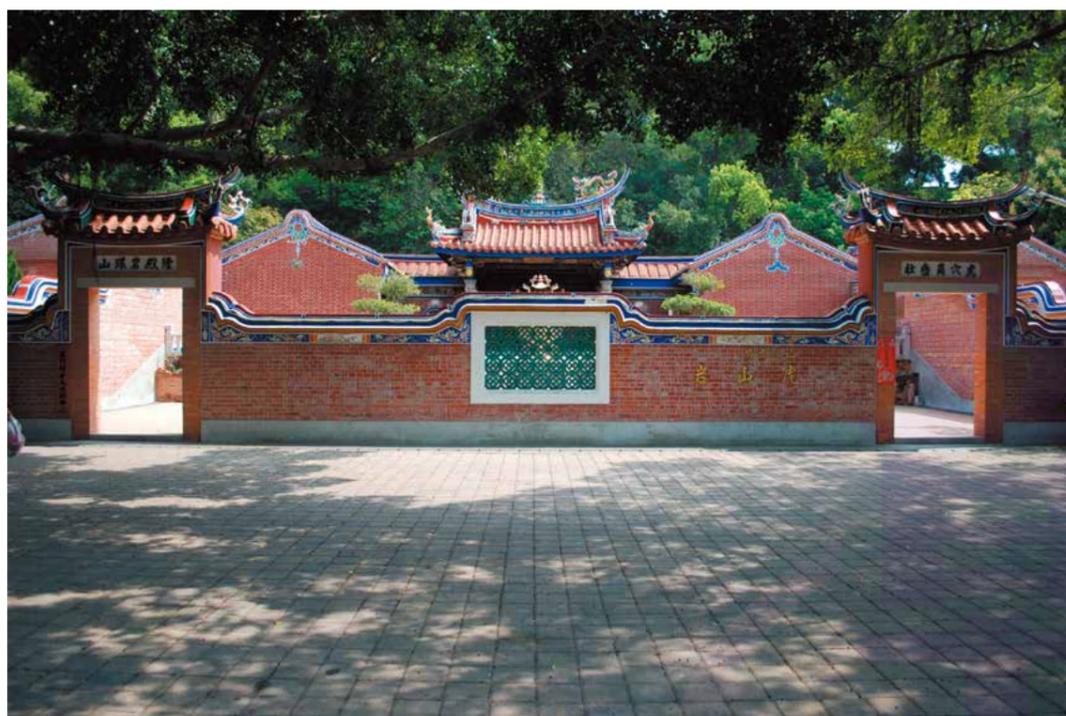


圖 3-2-2：花壇鄉虎山巖
資料來源：王志宇攝，98年4月10日

四、秀水鄉

秀水鄉有 19 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-4 秀水鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	觀音媽	開南寺	秀水村	2
	三寶佛	寶瀨禪寺	曾厝村	
道教類神明	玄天上帝	玄武宮	莊雅村	2
		三聖宮	下崙村	
王爺信仰	蘇府千歲	華龍宮	秀水村	5
	金府王爺	王爺帝廟	鶴鳴村	
	三府王爺開山聖王	泰安宮	莊雅村	
	朱府千歲	朱宏宮	馬興村	
	烏面將軍	烏面將軍廟	陝西村	
媽祖信仰	天上聖母	慈濟宮	福安村	4
		天慈宮	下崙村	
		秀水五龍宮	安東村	
		上興宮	金興村	

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
自然崇拜	福德正神	福德爺公	安東村	4
		福德正神	福安村	
		招福德武財神	安溪村	
		福德宮	曾厝村	
鄉土神崇拜	清水祖師	清龍岩	福安村	2
		秀水岩	正興巷	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

秀水鄉相關寺廟如上表，但因該鄉並無特別性及代表性的寺廟，故不另做敘述。

五、鹿港鎮

鹿港鎮有 61 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-5 鹿港鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	備註	
佛教性神明	觀世音菩薩	紫竹寺	頂草路	7	一貫道	
	釋迦牟尼佛	廣善寺	海埔里			
		慈普寺	頂厝里			
	觀音大士	念佛寺	頂厝里			13
		龍山寺	龍山里			
		佛寶精舍	廖厝里			
		地藏王菩薩	地藏王廟			
上帝公廟		上帝公廟	新宮里			
真如殿		真如殿	洛津里			
道教類神明	武安尊王 文安尊王	紫極殿	菜園里	22		
		安平賜福宮	復國街			
	關聖帝君	鹿港忠義廟	郭厝里			
		南靖宮	洛津里			
		鹿港武聖宮	永安里			
		溥海樹德堂	順興里			
		文昌帝君	文武廟		街尾里	
	都天元帥	元帥宮	每埔里			
	九龍魏府三公爺	竹安宮	紹安里			
	西天真人	清德宮	玉順里			
	女媧娘娘	魚寮天和宮	洋厝里			
	王爺信仰	蘇府大王爺	金門館		龍山里	
			奉天宮		玉順里	
洽義堂			新宮里			

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	備註
王爺信仰	蘇府二王爺	裕安宮	廖厝里		
	蘇府三王爺	景靈宮	景福里		
	五府千歲	代天府五府千歲	玉順里		
	順府王爺	保聖宮	頂厝里		
	蕭府王爺	富美宮	順興里		
	王府千歲	鹿港福靈宮	順興里		
	溫府王爺	文德宮	街尾里		
		福安宮	頭南里		
	李王爺	李王爺廟	東石里		
	李府千歲	護福宮	景福里		
	十三王爺	潤澤宮	大有里		
	薛府王爺	永安宮	新宮里		
	吳府千歲	護安宮	街尾里		
	朱府千歲	代天宮	街尾里		
	田都元帥	玉渠宮	大有里		
西萊老千歲	鹿港鎮廖厝里慈靈宮	廖厝里			
鄧府天神	鄧安宮	山崙里			
邢府千歲	港後福邢宮	頂厝里			
黃府千歲	樂天宮	廖厝里			
媽祖信仰	天上聖母	聖安宮	洋厝里	7	
		新祖宮	洛津里		
		天后宮	玉順里		
		福壽宮	山崙里		
		興安宮	長興里		
		草港慶安宮	草中里		
自然崇拜	福德正神	福德祠	玉順里	3	
	北斗星君	鹿港鎮乾元宮	頭南里		
	地母	玄奘寺	東石里		
厲神崇拜	大將爺	大將爺廟	菜園路	1	
鄉土神崇拜	普庵祖師	南泉寺	洛津里	4	
	三山國王	鹿港三山國王廟	順興里		
	廣澤尊王	聖神廟	大有里		
夫人媽	大宋太后娘娘	海埔厝慶安宮	海埔里	3	
	三位夫人	鳳朝宮	玉順里		
	梁夫人媽	樂安宮	廖厝里		
其他	城隍爺	鹿港城隍廟	順興里	1	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

鹿港鎮的寺廟多元，本鎮登記的寺廟有 61 間，應是彰化地區民間信仰最興盛的地區之一。祭祀王爺的寺廟最多，多達 22 間，可見王爺信仰與鹿港居民的生活息息相關。

本鎮最為知名的廟宇是祭祀媽祖的鹿港天后宮，主祀觀世音菩薩鹿港龍山寺，格局恢宏大方，是為臺灣規模最大的寺廟，並與文武廟、地藏王廟、大眾爺為鹿港五大閩港廟，茲介紹如下：

(一) 鹿港天后宮

天后宮據官方說法乃在康熙 22 年（1683）施琅平臺時，由湄洲恭請聖母聖像來臺，後經其侄施世榜懇求，將媽祖像留在臺灣，此即湄洲媽。由於湄洲媽頗有靈驗，由該宮分香已有八百餘座。天后宮在雍正 3 年、嘉慶 19 年、同治 8 年、昭和 2 年重修。民國 48 年增建後殿，民國 62 年增建廟前大牌坊、左右龍樓鳳闕及四層聖恩大樓。民國 78 年成立媽祖文物館，民國 82 年興建湄洲天上聖母佈道館。⁷⁰

由於天后宮建廟日期頗有爭議，據嘉慶 21 年（1816）重修鹿溪聖母宮碑記推估，天后宮應創建於康熙 55 年（1716）之前。原廟位於現址北側，古地名「船仔頭」附近。後臺灣中部移民日漸增多，感於廟地狹小難容遐爾遠近，雍正 3 年（1725）由施世榜獻地，遷建媽祖廟於現址，地方人士為感念施世榜的善舉，遂於右廂廊內供奉施世榜長生祿位。

嘉慶 19 年（1814）廟宇傾頹，屋椽牆垣剝落，泉廈等八郊、船戶、舖戶及地方士紳相繼響應，捐資重修天后宮，並由日茂行林文濬及太學生施士簡擔任總理，鳩工庀材，總理重修事宜，重修經費由泉郊金長順、廈郊金振順管理。嘉慶 19 年（1814）9 月興工，翌年 3 月竣工慶成。

同治 8 年（1869）廟貌傾頹，鹿港同知孫壽銘及舉人蔡德芳召集郊商士民倡議重建廟宇，並得到船戶、舖戶的響應捐款，共募得 3759 餘兩。同治 9 年（1870）1 月興工，拆除舊廟重建，由總理職員施瓊琪負責鳩工庀材；泉郊訓導林清源及職員黃鍾鈿、張德超與諸董事負責收取民眾捐資修廟經費，共由鹿港理番同知署內職員吳梅江向出入港口船隻收取稅金；施謙利、黃錦源管理廟方帳務，工程歷經四年餘，同治 13 年（1874）10 月完成天后宮重建。

日治時期昭和元年（1926）11 月，管理人郭振英等 20 餘人聯名向臺中州申請「鹿港天后宮改築募款許可」，翌年獲得修建許可後，地方士紳隨即成立「鹿港天后宮改築總代」，由大木匠師海同師及木成師備料，進行重修工程。昭和 5 年（1930）遇世界經

70. 許雪姬，《鹿港鎮志·宗教篇》（彰化鹿港：彰縣鹿港鎮公所，2000），頁 115。

濟蕭條，天后宮的重修工程因經費拮据而停工。昭和 8 年（1933）恢復重修，至昭和 11 年竣工。昭和 20 年（1945）天后宮後殿遭受盟軍轟炸受損，後殿玉皇大帝等神像暫移至正殿供奉。

民國 43 年起至 47 年，由旅居日本鹿僑郭棟捐資，聘請郭新林及柯煥章彩繪三川殿；民國 48 年地方人士發起重建後殿，並籌組「玉皇殿興建委員會」，同年 5 月 13 日動工，民國 50 年 11 月 6 日首期工程告竣，並舉行入火安座儀式。此時後殿二樓為三開間建築，民國 53 年由大木匠師施坤玉擴建成五開間，並將二樓的平臺向外伸展為今日的廟貌，完成後殿大木作工程，後殿部分的雕刻及彩繪直至民國 60 年 8 月始全部完成。重修後天后宮的建築規模宏偉壯觀，廟宇格局為三進二院，分別為前殿、正殿及後殿。三川殿為五開間建築格局，兩旁為八卦門，正門的空間則往內延伸，形成一個凹壽的格局，營造出三川殿空間的層次美感。

鹿港天后宮位於彰化縣鹿港鎮中山路 430 號，廟內保存有清帝御賜與名臣獻贈古匾，嘉慶年代古碑，著名匠師吳海桐、王樹發、郭新林、柯煥章等之傳世傑作，於民國 74 年 11 月經內政部公告為國家三級古蹟。（今為彰化縣定古蹟）⁷¹



圖：3-2-3 鹿港天后宮舊照。

資料來源：黃翠玲女士提供。

71. 陳仕賢，《寶殿篆煙：鹿港天后宮》（鹿港鎮：陳仕賢，2003），頁 16-57。

（二）鹿港龍山寺

龍山寺原本只是小寺，舊址位於鹿港市場北側約 50 公尺，俗稱暗街仔，今大有街之處。⁷²該廟始建於永曆 7 年（1653），由臺灣佛教開山祖肇善禪師所建，永曆 15 年（1661），鹿港遷街，改為磚造，據稱為全臺最早之佛寺。⁷³乾隆 51 年（1786），因舊寺地稍狹窄，由泉州七邑士民遷建於今址，大殿主祀觀音佛祖，後殿祀奉玄天上帝⁷⁴。道光 9 年（1829）龍山寺歷經 40 餘年邊海風霜，椽題磚堊，不無剝落。鹿港舉人林廷璋暨八郊發起捐題，得緣金 4642 圓 4 角，進而擴大翻修龍山寺，其翻修的建築材料皆取自泉、廈兩地，至道光 11 年（1831）春告竣。此次重修奠定今日所見龍山寺之格局。

道光 11 年龍山寺大修後，又於道光 19 年（1839）與道光 21 年（1841）抽換正殿檐柱。道光 27 年（1847），監生王謀來為每年 6 月 19 日慶祝菩薩聖誕，倡首捐題共得實銀 120 圓，交龍山寺第四代主持和德收掌世傳。咸豐 2 年（1852），船戶泰順號捐建正殿前拜庭石柱、龍柱和柱礎各一對。咸豐 8 年（1858），閩港士紳及泉廈八郊，再度發起重修，此為清代龍山寺最後一次重修紀錄，主要在翻修正殿的屋頂，但因除正殿匾額「慈靈顯應」提及「咸豐 8 年小春重修」外，未留下文獻紀錄，故重修詳情不得而知。⁷⁵

鹿港龍山寺「本溫陵龍山佛傳瓣香處」，而為其分寺，故自創建以來皆由佛教臨濟宗高僧主持弘教。明治 28 年（1895），臺灣割讓日本，同年 12 月，日本佛教真宗本願寺派臺灣開教使佐佐木一道來到鹿港，翌年開始借用龍山寺後殿為佈教場；明治 31 年（1898）9 月，正式在寺內設置真宗教會，形成臨濟宗在正殿向本地信徒講道，真宗在後殿為日本人信徒說經的奇特現象。此後，真宗的力量逐漸取代臨濟宗，成為鹿港龍山寺弘教的主流。明治 37 年（1912）4 月 12 日，真宗本願寺承認鹿港龍山寺為其分寺，並核准為真宗本願寺派寺院。同時由臺中廳參事鹿港士紳辜顯榮首倡，向鹿港支廳管內信徒捐題，共募得 2694 圓，進行日治以來龍山寺第一次重修，而使寺貌得以維持舊觀。⁷⁶

大正 10 年（1921）11 月 5 日夜，後殿發生火災，供奉觀音菩薩佛堂全遭燒毀；為了滅火，亦破壞殿北側右禪房。殿中佛像，除唐代銅觀音與伏虎尊者外，亦遭焚毀。龍山寺自創寺以來，這是一次空前的浩劫，鎮寺文物存無一二。昭和 3 年（1928）敦請大

72. 劉寧願，〈鹿港龍山寺〉，《古蹟巡禮》，（臺中市：臺省政府新聞處，1985），頁 70。

73. 許雪姬主持，《鹿港鎮志宗教篇》，頁 136。

74. 周璽，《彰化縣志（上）》（臺北市：文建會，2006），頁 272。

75. 施添福，《鹿港鎮志·地理篇》，頁 169。

76. 施添福，《鹿港鎮志·地理篇》，頁 170。

陸匠師來寺，重新雕塑觀音菩薩像、十七尊羅漢及龍王諸神像。昭和 11 年（1936）10 月，管理人黃秋等人跟本願寺協議，決議重建後殿，同年 11 月起工，經 2 年餘於昭和 13 年（1938）12 月竣工。

戰後，民國 47 年管理人代表黃秋，動用廟產生息所存資金，重修和油漆正殿，翌年竣工；民國 53 年重修山川殿門及戲臺，並由鹿港名家郭新林施行彩繪，歷一年越兩個月完成，總耗資新臺幣 30 萬元整。⁷⁷民國 72 年 12 月 8 日，經內政部指定為國家一級古蹟，民國 75 年由政府出資，施行古蹟修復工程，重修山門、五門殿、戲臺及正殿屋瓦重新施做，並抽換正殿主樑。於民國 83 年完成驗收。

民國 89 年 9 月 21 日，發生大地震，鹿港龍山寺的建築受損情況包括：山門構架變形、木柱位移、屋頂傾斜，五門戲臺及拜殿木柱位移，正殿屋脊及燕尾斷裂、山牆龜裂傾斜，後殿牆壁坍塌。經後續檢測調查後，並發現正拜殿木構架有腐朽及白蟻情形、屋瓦填縫灰漿風化嚴重，且山門、五門戲臺屋頂有嚴重漏水現象等，整體架構損害嚴重；雖寺內祀奉諸佛像倖皆完存，但梁柱門牆之雕畫及多項工藝文物亦遭受相當程度之損壞，亟待修復。同年寶成國際集團表達依文資法出資贊助修復龍山寺的意願，經內政部、文建會、彰化縣政府、修復計畫委員會、龍山寺管委會及民間企業多番折衝研議協調下，決定鹿港龍山寺修復工程經費由寶成國際集團旗下「裕元教育基金會」負責完全籌措捐資，出資企業只出錢，修復工程書圖及施工監造仍依內政部審定計畫，仍由政府主管機構負責。並由龍山寺管委會代表寺方，與政府一同授權裕元基金會，續組成「鹿港龍山寺修復工程委員會」，全權負責整體修復工程之執行。民國 90 年 2 月興工，民國 97 年 9 月竣工。同年 11 月 1 日，舉辦「鹿港龍山寺九二一震後災損暨整體修復工程」竣工典禮。

（三）鹿港地藏王廟

相傳清乾隆年間由供奉來臺，初建小祠祭祀，確切年代已不可考。嘉慶 20 年（1815）八郊以重修天后宮餘資，撥銀建廟。⁷⁸光緒 4 年（1878）重修，民國 60 年再重修，民國 74 年經指定為第三級古蹟，民國 88 年由政府撥款修復，同年 5 月 11 日開工，期間歷經九二一地震，至民國 92 年復工，民國 93 年 11 月 10 日竣工，同年 11 月 17 日舉行入火安座大典，並舉行三天水陸法會，是為鹿港的閩港廟。地藏王被視為幽冥教主，下統十殿閻羅，專判人世生前的善惡，管理陰間的一切鬼魂，也可以求生延壽命，自然在民間

有威服的力量，因此鹿港民眾每月初一、十五及誕辰日，皆會前往祭祀。在鹿港及福興鄉附近的居民每年農曆正月九日天公生拜玉皇大帝後，一定也要敬地藏王菩薩稱有天有地。每年農曆七月是閩港廟地藏王的重頭戲，領導全鎮的普度祭典，蘭盆盛會必先在地藏王廟舉行放奄及放水燈儀式。

鹿港地藏王廟平日不開大門，只開右門供民眾進出，僅在地藏王菩薩、陪祀神註生娘娘、境主尊王誕辰及每月初一、十五，才開中門，讓民眾出入祭拜，而一年只有在中元普度時才會將廟門全開，又稱「放奄」，讓在陰間一整年的鬼魂「好兄弟」出來陽世遊玩。該日民眾準備牲禮來祭拜好兄弟，廟前會安置三尊紙糊的神像，其中一尊便是鬼王「大士爺」，而廟宇右側會架起竹篇紙糊的圓筒形（車藏），當人們祭拜後，用手旋轉（車藏）稱之為「牽（車藏）」，據說這一轉可將難產、溺水而死的靈魂，從血池中拉起而得以超生。⁷⁹

（四）興安宮

興安宮亦稱興化媽祖廟，創建於康熙 23 年（1684），為鹿港現存最古老的寺廟建築，亦是興化人所奉祀的人群寺廟。創建以來，經過多次修建，嘉慶 3 年（1798），因地震倒塌，周文川發動興化籍人士募捐重修；咸豐元年（1851），重修殿宇；光緒 4 年（1878）、光緒 18 年（1892）、光緒 20 年（1894）整修。⁸⁰興安宮的媽祖香火因興化人不多，並不特別興旺，但配祀的太子爺則有宮口居民組成中壇元帥爐主會奉祀，每年九月七日的聖誕比媽祖聖誕還熱鬧，有些許喧賓奪主的味道。⁸¹

（五）新祖宮

鹿港敕建天后宮又稱為新祖宮，位於鹿港埔頭街 96 號，乾隆 53 年（1788）創建；乾隆為平定林爽文亂事，乾隆 52 年（1787）派遣福康安率軍來臺，途遇颶風，福康安祈求媽祖保佑，安抵臺灣。亂平之後，上奏乾隆皇帝於鹿港現址建廟，命名新祖宮。其廟旁之石碑皆為治臺灣史者之重要史料。⁸²

新祖宮於嘉慶 11 年（1806）、道光 13 年（1824）皆曾重修。日治時期，日人在新祖宮周圍築屋宮日本官吏居住，廟貌因之受損。戰後於民國 61 年（1972）重修，近年

77. 朱啓南撰，黃世傳書，《重修鹿港龍山寺碑記》，（碑存前殿右壁，1965）。本件碑記為民國 54 年龍山寺勒立，詳述重修始末，並及日治以來日軍佔住、佛像迫遷、祝融降臨諸厄。

78. 卓神保，《鹿港寺廟大全》，（鹿港：財團法人鹿港文教基金會，1990），頁 181-182。

79. 符宏仁，《鹿港地藏王廟》（臺北市：彰縣文化局，2001），頁 26。

80. 卓神保，《鹿港寺廟大全》，頁 103-105。

81. 許雪姬，《鹿港鎮志·宗教篇》，頁 133。

82. 卓神保，《鹿港寺廟大全》，頁 75-77。

亦有整修。宮中重要碑記，如乾隆 53 年〈敕建天后宮碑記〉、乾隆 57 年〈天后宮田產碑記〉、嘉慶 11 年〈重修廟宇碑記〉、道光 14 年〈重修天后宮碑記〉。⁸³

（六）蘇府王爺廟

蘇府王爺廟位在鹿港鎮中山路，以蘇府王爺為主神，又稱金門館。蘇府王爺信仰來源則可追溯至康熙年間金門蘇府王爺信仰的昌盛。鹿港蘇府王爺信仰分香自金門後浦東門內之內校場觀德堂，源頭可追至新頭伍德宮。而分香至鹿港的時間應在林爽文亂平以後，尤其是乾隆 53 年（1788）分調安平水師移駐鹿港，帶來金門水師兵丁之後。金門館前身為許樂三宅第，因許為金門人，故初名浯江館，咸豐年間改稱金門館。今日廟宇建築只能追溯到道光 14 年。⁸⁴ 由於該廟過去又曾為會館或水師的兵伙館，頗有其特色。



圖 3-2-4 鹿港蘇府王爺廟也是浯江（金門）會館

資料來源：王志宇攝，99 年 11 月 9 日

六、福興鄉

福興鄉有 31 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-6 福興鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	智覺佛寺	番婆村	1
	玄天上帝	拱辰宮	橋頭村	
道教類神明	聖后	北極宮	二港村	
		聖后宮	福寶村	
		粘厝文武宮	頂粘村	
	武安尊王	福吉宮	頂粘村	9
	九天娘娘	九天寺	麥厝村	
	瑤池金母	無極慈母宮	大崙村	
	中壇元帥	永安宮	元中村	
	閩山張公法王	閩山天法堂	萬豐村	
王爺信仰	池府千歲	福安宮	同安村	
		代天府	福南村	
		福安宮	福南村	
	朱府二王爺	仁安宮	西勢村	
	朱李池王爺	仁和宮	福南村	
	朱刑李三王爺	集興宮	橋頭村	
	三府千歲	朱玄宮	二港村	
		粘厝鎮興宮	頂粘村	14
	丁府千歲	安和宮	社尾村	
		寶順宮	廈粘村	
	包府千歲	正明宮	麥厝村	
	五年千歲	慶安宮	秀厝村	
	溫府千歲	武德宮	廈粘村	
	李府千歲	代天宮	麥厝村	
媽祖信仰	天上聖母	皇聖宮	西勢村	
		浩天宮	鎮平村	4
		天保宮	秀厝村	
		保安宮	秀厝村	
厲魂崇拜	萬應公	百姓堂	福興村	1
鄉土神崇拜	清水祖師	清修岩	外中村	1
夫人媽	張府夫人媽	鎮安宮	麥厝村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

福興鄉相關寺廟如上表，該鄉王爺信仰極盛，但與鄰近鄉鎮王爺對比，並未有特別的信仰中心或代表性寺廟出現，不另做敘述。

83. 許雪姬，《鹿港鎮志·宗教篇》，頁 127-128。

84. 參見卓克華，〈鹿港金門館〉，收入氏著，《寺廟與臺灣開發史》（臺北：揚智文化事業股份有限公司，2006），頁 1-52。

七、線西鄉

線西鄉有 14 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-7 線西鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
道教類神明	順正府大王公	永安宮	寓埔村	4
		順安宮	寓埔村	
	老仙公	塹仔村		
五聖恩主公	保安宮	頂犁村		
王爺信仰	溫府千歲	溫安宮	線西村	4
	朱府千歲	興安宮	溝內村	
	五府千歲	護安宮	頂庄村	
	李府千歲	見興宮	線西村	
媽祖信仰	天上聖母	寶安宮	塹仔村	1
自然崇拜	福德正神	福德廟	線西村	2
		塹仔村福德宮	塹仔村	
厲神崇拜	大將爺	順安廟	重興段	1
鄉土神崇拜	聖王公	德興宮	德興村	1
夫人媽	鄭夫人媽	青山寺	下犁村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

線西鄉與福興等地都是本縣沿海鄉鎮，特徵便是王爺信仰興盛，但並未產生代表性寺廟，故不另做敘述。

八、和美鎮

和美鎮有間 32 寺廟，詳見下表。

表 3-2-8 和美鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	
一貫道	明明上帝	華德寶宮	柑井里	2	
	明明上帝	天聖宮	山犁里		
佛教性神明	釋迦牟尼佛	善德寺	柑井里	5	
	釋迦牟尼阿彌陀佛藥師佛	西方杏佛院	中興路		
	觀音大士	唐寶巖	湖內里		
佛教性神明	阿彌陀佛	人乘寺彌陀院	中興路	9	
		濟明寺	詔安里		
通俗信仰	玄天上帝	武當宮	柑井里	9	
	太子元帥	北極宮	環社里		
	保生大帝	普道院	山犁里		
		保安宮	竹圍里		
	伏羲氏	保生宮	鐵山里		
	玉皇大帝	天福宮	嘉寶里		
	普庵佛祖（普庵祖師）	保安宮	竹營里		
	瑤池金母	普慶宮	塗厝里		
	王爺信仰	龍華慈惠堂	龍華慈惠堂		月眉里
		池府王爺	平安宮		和東里
		謝府王爺	池王宮		中園里
			慶安宮		源埤里
蘇府王爺		聯興宮	和西里		
康府元帥		嘉安宮	嘉犁里		
姚府千歲		興安宮	頭前里		
朝天宮		湖內里			
天神爺開天聖王朱李池三千歲	三順宮	面前里			
媽祖信仰	天上聖母	近天宮	塗厝里	3	
	天鎮宮	南佃里			
自然崇拜	媽祖三府千歲	順天宮	好修里	2	
	南斗天神	福澤宮	月眉里		
厲神崇拜	福德正神	大福宮	大霞里	1	
	萬興宮	萬興公	西美路		
鄉土神崇拜	鄭成功	開臺國聖宮	犁聖里	2	
	清水祖師	德安宮	大霞里		

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

和美一地王爺信仰也相當興盛，但與福興、線西類同，並未有代表性寺廟，故不特別敘述。

九、伸港鄉

伸港鄉有間 19 寺廟，詳見下表。

表 3-2-9 伸港鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
一貫道	明明上帝	普化佛院	蚵寮村	2
	彌勒古佛	寶光紹興茂源講堂	大同村	
通俗信仰	哪咤太子	順興宮	埤墘村	5
	五穀先帝	興和宮	全興村	
	濟公活佛	海尾寶天宮	海尾村	
	九天玄女	修圓寺	溪底村	
王爺信仰	朱府千歲	九玄宮	新港村	9
		文德宮	七嘉村	
		永慶宮	汴頭村	
	五府千歲	泰元宮	大同村	
		慶安宮	汴頭村	
		順安宮	埤墘村	
		蚵寮代天府	蚵寮村	
張池李王爺	玉興宮	新港段		
溫府王爺	曾家正安宮	曾家村		
雷府千歲	泉安宮	泉州村		
媽祖信仰	天上聖母	彰化縣伸港鄉福安宮	大同村	2
		興安宮	定興村	
厲神崇拜	張玉姑神像	伸慶宮	溪底村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

伸港鄉較具代表性宮廟如下：

(一) 福安宮

位於大同村福安路 5 號，奉祀主神湄洲天上聖母（三媽），另祀觀世音菩薩、玉皇大帝、開漳聖王、五穀大帝、關聖帝君、福德正神等。關於福安宮的緣起地方流傳一則傳說，相傳鄭成功由福建率舟師渡海驅走荷蘭人後，泉州順安號船主蔡天慶來往閩臺間，經榮船運生意。某次來臺途中，在塗葛堀港（今臺中市龍井區麗水村）西北角海上發現一五餘尺香木，是夜夢見媽祖云：「此段神木乃吾神所挑選者，要雕三尊聖像，在東土臺灣分靈，庇佑在臺民眾。」蔡氏遂與新港庄民柯天祿、黃天保等人，携香木至湄洲敦請名師雕刻三尊金身。後眾議經擲筊結果，迎奉三媽回新港庄建廟安奉，是為福安宮創建來由。⁸⁵

85. 〈彰化縣伸港鄉伸港福安宮簡介〉，見《2014 福安宮農民曆》，頁 33-35。

日治時期新港派出所巡查渡邊一郎將舊廟拆除並在原地興建宿舍，另建一小廟在派出所旁。然而廟小難以容納眾多善信，地方眾紳與渡邊交涉，遂遷派出所於水尾街。大正 6 年（1917）鳩工興建，翌年 11 月竣工，並舉行大清醮。民國 60 年 11 月管理委員會決議增建殿，由柯合和擔任增建事宜，歷經 5 年完成。民國 82 年重建天上聖母殿及凌霄寶殿，歷經 5 年已屆竣工，接續整修天公殿及拆除太子樓，再升高一層樓，重修工程於民國 89 年 10 月竣工，並於同年農曆 10 月 26 日至 10 月 30 日舒壇起鼓行科五天，舉辦慶成耐土祈安三朝福醮大典。⁸⁶

伸港鄉的福安宮是當地及和美鎮東溪底、紅瓦厝的信仰中心，每年都會舉行繞境安營及 18 庄 15 村里的送大爐遶境的活動，具有相當的特色。⁸⁷ 放兵（安營）在三至四月間，在聖母神轄區安十二營，新港地區十五村里（含和美湖內里），有三十三頂大轎信徒、陣頭加南管，並由法師安營。收兵日期在冬至前後由媽祖擇日，十五村里有一村輪值（大爐），十五年一輪，順序用擲筊決定。米籃飯在收兵前二個月，就爐主送大爐至媽祖廟，隔日就爐主再將大爐送給新爐主，新爐主以陣頭、神明迎接，繞境後供奉之。⁸⁸

十、員林市

員林市有 56 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-10 員林市寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
一貫道	關聖帝君	玉皇宮	源潭里	1
		雙林寺	中正里	
佛教類神明	釋迦牟尼佛	佛導寺	大饒里	11
		福聚淨寺	林厝里	
		財團法人彰化縣員林寺	和平里	
		香山寺	大饒里	
	觀音菩薩	慈天宮	大埔里	
		玉鶴寺	大峰里	
		湧泉岩	湖水里	

86. 〈彰化縣伸港鄉伸港福安宮簡介〉，見《2014 福安宮農民曆》，頁 38-47。

87. 參見《聯合報》，2000 年 5 月 21 日，2009 年 5 月 2 日；另見曾耀毅，〈彰化伸港地區的區域社會及空間發展變遷（1683-1945）〉（彰師大歷史所碩士論文，2009），頁 92-94。

88. 田飛鵬總編輯，《2013 彰化縣媽祖繞境祈福宮廟導覽手冊》（彰化：彰化縣文化局，2013），頁 144。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	觀音菩薩	增盛堂	振興里	21
	四方三聖佛	員林蓮社	三愛里	
	地藏菩薩	地藏庵	中正里	
道教類神明	三尊恩主	天化宮	振興里	21
	恩主公	廣天宮	出來里	
	文衡聖帝	濟揚宮	三和里	
		瑤皇宮明義堂	溝皂里	
		財團法人彰化縣妙化堂	惠來里	
	關聖帝君	三聖宮	南興里	
		南聖宮	萬年里	
		集興宮	湖水里	
	玄天上帝	衡文宮	民生里	
		震天宮	三和里	
		震華宮	三條里	
		昭安宮昭安堂	中央里	
		受賢宮	新生里	
		慈妙宮	民生里	
		北極宮慈法堂	東北里	
		至賢宮	中央里	
	輔順將軍	東山鎮興廟	南東里	
玉皇大帝	承天宮	源潭里		
文昌帝君	寺廟興賢書院	中正里		
瑤池金母	慈濟宮慈惠堂	浮圳里		
無極瑤池大聖西王金母大天尊	合興山慈惠堂	南興里		
王爺信仰	田都元帥	鎮靈宮	大饒里	1
媽祖信仰	天上聖母	福寧宮	和平里	4
		玉意宮	湖水里	
		南聖宮	南平里	
		聖后宮	出水里	
自然崇拜	德德正神	集興宮	新生里	4
		福德宮	鎮興里	
		震興宮福德祠	振興里	
石碑	修善祠			
厲神崇拜	百姓公	華成百姓公媽廟	仁美里	1
鄉土神崇拜	三山國王	廣寧宮	光明里	3
		明聖宮	林厝里	
		廣安宮	中山里	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

員林鎮較具代表性宮廟如下：

(一) 福寧宮

員林福寧宮前身為「廣福宮」，即廣東與福建人士所創建，供奉客家人士的守護神三山國王及閩南人士的守護神天上聖母。由於生活習俗不同，客籍人士另建廣寧宮，供奉三山國王。福建人士則建福寧宮，供奉天上聖母。

福寧宮位於今員林鎮中山路2段26號，以媽祖為主祀神，廟方認為緣起於雍正4年的廣福宮，嘉慶13年(1808)、光緒11年(1885)曾重修。⁸⁹日治時期的《寺廟臺帳》則載為道光9年(1829)，信徒包含員林、大村、湳雅、埔心等地。⁹⁰昭和元年(1926)由福寧宮總理江玉書及信士發起遷建廟宇至現址，歷經3年，至昭和3年(1928)完工。

(二) 廣寧宮

廣寧宮位於員林鎮中正路360號，主祀三山國王，副祀媽祖，俗稱王爺宮。日治的《寺廟臺帳》記載為雍正4年，廟方記載為康熙50年(1711)士紳許學乾捐地，地方民眾捐資興建。捐資範圍包括員林、大村、社頭、埔心等。為員林鎮及周遭鄉村的客家人信仰中心。⁹¹

十一、社頭鄉

社頭鄉有36間寺廟，詳見下表。

表 3-2-11 社頭鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼	清水岩	清水村	9
		善德院	泰安村	
		念佛寺	埤斗村	
	觀世音菩薩	泰安岩	廣興村	
		慶安寺	湳底村	
		社頭鄉枋橋頭湧泉岩	橋頭村	
	地藏王菩薩	有應廟祠	社頭村	

89. 員林福寧宮網頁，<http://furening.boncity.com/>，2015年9月20日引用。

90. 參見《寺廟臺帳》，員林郡。

91. 曾慶國，《彰化縣三山國王廟》，頁211。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	地藏王菩薩	太平坑萬善堂	埤斗村	13
		金甯山寺	龍井村	
道教類神明	關聖帝君	協天宮	社頭村	
		三尊主	文聖宮	
	玄天上帝	福天宮	仁和村	
		社頭鄉北玄宮	埤斗村	
		乾坤宮	新厝村	
		清聖宮	清水村	
	祖師公	龍鳳山寺	平和村	
	太子元帥	輝山堂	崙雅村	
	紫微大帝	護天宮	仁和村	
	瑤池金母	慈城宮	協和村	
龍華玄化堂		仁和村		
王母娘娘	勝安宮	仁和村		
太元老母	開天闢地龍鳳宮	山湖村		
王爺信仰	池府王爺	龍泉宮	清水村	2
		周府老爺	進興宮	
媽祖信仰	天上聖母	舊社天門宮	廣福村	3
		社頭鄉枋橋頭天門宮	橋頭村	
		崙雅庄天門宮	美雅村	
自然崇拜	福德正神	舊社福德祠	廣福村	5
		崙雅庄福德宮	崙雅村	
		福德祠	社頭村	
		社頭福德宮	社頭村	
	石頭公王	泰安宮	仁和村	
厲神崇拜	大眾爺	枋橋頭大眾爺廟	橋頭村	2
		武郡宮	清水村	
鄉土神崇拜	三山國王	枋橋頭鎮安宮	橋頭村	2
		三山國王廟	社頭村	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

社頭鄉教員歷史與代表性的宮廟如下：

(一) 枋橋頭天門宮

天門宮位於社頭鄉的橋頭村，俗稱枋橋頭，主祀天上聖母，香火來自鹿港天后宮。至於建廟沿革及其年代，則無文獻可徵，今根據天門宮內現存「海國安瀾」匾額及另一石碑，均有嘉慶戊午年（1798）字樣，因此天門宮最晚應於嘉慶3年（1798）前即已建

廟。⁹²民國48年媽祖誕辰1000周年，經地方人士發起重修，民國50年竣工，民國52年舉行祈安慶成、謝土儀式。2012年1月19日經政府指定為彰化縣縣定古蹟。

天門宮為彰南地區重要的地方公廟，其創建緣由主要為凝聚不同地緣團體以抵抗其他族群，與彰化南部地區七十二聯庄有著密切的關係。彰化七十二聯莊是彰化縣分類械鬥下的產物，其緣起為道光年間彰化發生漳泉械鬥，永靖地區的客家居民想充當和事佬不成，引發衝突，因此，客家人與漳人聯合與泉人鬥。道光年間的械鬥之後，漳客族群意識到不聯合則無法抵抗泉州人的勢力，是以雙方族群的領導精英商議決定以永靖永安宮與社頭天門宮為中心，聯合武西、武東、東螺東及東螺西等保之漳客聚落居民為一體，俗稱七十二庄。⁹³七十二庄分為九個角頭，有開基祖媽、湄洲媽、大媽、武東堡大二媽、武西堡大二媽、武西二媽、二媽、聖三媽及三媽等九個會媽，主要分佈在社頭、田中、田尾、員林、埔心等地。⁹⁴

枋橋頭天門宮每隔12年均會往鹿港舊祖宮謁祖進香，每次連續三年，進香時間為農曆3月29日或30日，待4月1日交香後回鑾，民國90年起改為10年進香並連續三年，為七十二庄回鹿港舊祖宮謁進香的一大盛事。

十二、永靖鄉

永靖鄉有32間寺廟，詳見下表。

表 3-2-12 永靖鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
一貫道	明明上帝	彰善聖堂	四芳村	1
		天明寺	崙子村	
佛教類神明	觀音佛祖	栢龍寺	福興村	5
		普化宮	東寧村	
	釋迦牟尼佛	慈德寺	新莊村	
		元天寺	永北村	
道教類神明	關聖帝君	輔天宮	瑚璉村	11
		三恩主	醒化宮	

92. 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《民族學研究所集》（1973年9月），頁175。

93. 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁181。

94. 曾慶國，〈彰化縣三山國王廟〉，頁336-339。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
道教類神明	三恩主	設懿宮	永北村	3
	五尊恩王	芳濟宮	四芳村	
	玄天上帝	意善堂	光雲村	
		天聖宮	五汴村	
		鎮南宮	涌港村	
受清宮	永北村			
道教類神明	濟公仙師	鳳邑宮	永北村	1
	王母娘娘	開天祖皇媽宮	東 村	
媽祖信仰	天上聖母	瑤池金母	參天宮慈惠堂	3
		甘澍宮	涌港村	
		乾巽宮	東寧村	
自然崇拜	福德正神	慈聖宮	崙美村	4
		五福宮	五福村	
		永福宮	永西村	
		清福宮福德爺廟	光雲村	
屬神崇拜	十三名義民	新莊村福德爺廟	新莊村	1
		恩烈祠	獨寮村	
鄉土神崇拜	三山國王	永興宮	東寧村	7
		永安宮	永東村	
		甘霖宮	永北村	
		舜天宮	獨寮村	
		廣霖宮	同安宅段	
		同霖宮	同安宅段	
霖濟宮	竹子村			

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

永靖鄉具有歷史與代表性的宮廟如下：

(一) 永安宮

永靖永安宮是當地重要的地方公廟，位於今永靖鄉永東村永靖街 75 號，俗稱王爺宮。據《寺廟臺帳》所記，緣起於嘉慶 16 年，與永靖建街所記嘉慶 18 年有二年的差距，應是祀神與建廟的時間差異。⁹⁵ 永安宮為彰化縣七十二聯庄組織內的首事宮廟，據許嘉明的調查，道光年間，漳粵聯合組成七十二庄之時，曾由七十二庄弟子鳩資重建，因此永安宮為七十二庄所有。透過他的調查，指出永安宮最基本的祭祀圈是今之永東、永西兩村，原有爐主制度，但只有永東、永西兩村的居民，意即只有永靖街人才能當爐

主，後來當爐主者必有凶事臨門，遂改主事制度，永東、永西兩村分為四個角落，美角落推選主事兩名，共商廟事共掌祭祀，遇到年關不好時，也有王爺出巡，卻從無謁祖進香的活動。而永安宮勢力最大時，曾擴大為七十二庄，日據後期受到宗教限制，而恢復原貌。⁹⁶ 據《寺廟臺帳》所載永安宮之沿革稱，原廟於戴萬生之亂時，為賊所焚，當時武西堡各庄民之有力人士鳩資重建於嘉慶 16 年（1811），其祭祀範圍包括：員林支廳關帝區之關帝廳庄、涌港西庄、涌港舊庄、五汴頭庄、陳厝厝庄、崙仔庄、田中央庄、涌底庄各一部；大埔心區太平庄、大埔心庄、瓦礫厝庄、埤霞庄、舊館庄、大溝尾庄各一部；北斗支廳羅厝區羅厝庄、同安宅庄、竹仔 庄各一部；海豐崙區曾厝崙庄一部。⁹⁷ 這一範圍是七十二庄組成時擴大的結果。⁹⁸ 今永安宮的祭祀範圍為永東、永西兩村，原有爐主制度的設立，因過去每任爐主均死亡，現只設頭家 8 名，分四個角頭各二名：東—東門路；西—宮北之永靖街；南—宮南之永靖街；北—土地公廟附近至公所。⁹⁹

十三、埔心鄉

埔心鄉有 30 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-13 埔心鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	地藏王菩薩	聖天堂	大華村	1
		財團法人彰化縣武聖宮	東門村	
道教類神明	關聖帝君	顯化堂	梧鳳村	15
		明聖宮	瓦中村	
		東天宮	太平村	
		奉天宮	仁里村	
		文衡聖帝	玉龍宮	
	玄天上帝	玄聖宮	埤腳村	
		光正宮	南館村	
		武受宮	南館村	
		國安宮	東門村	
		紫微宮	經口村	
	王母娘娘	玉世宮	舊館村	
	太子元帥	壽桃宮	埔心村	
	神農大帝	鎮國宮	經口村	
		靈聖宮	油車村	

95. 另外曾慶國據嘉慶 18 年粵籍人士所立之契約，認為其創建當在嘉慶 18 年。見曾慶國《彰化縣三山國王廟》，頁 265。

96. 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（1975年2月），頁175。

97. 《寺廟臺帳》，員林郡永靖庄永安宮。

98. 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁175。

99. 曾慶國《彰化縣三山國王廟》，頁267。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
王爺信仰	五顯大帝	五龍宮	埤腳村	1
媽祖信仰	天上聖母	五湖宮	義民村	5
		三堯宮	羅厝村	
		朝南宮	新館村	
		聖玄會媽宮	二重村	
		靈慈宮	瓦中村	
自然崇拜	福德正神	福德爺	經口村	4
		福德爺	舊館村	
		福德祠	義民村	
		福德宮	瑤鳳路	
厲神崇拜	忠義公	忠義廟	義民村	1
鄉土神崇拜	三山國王	霖興宮	舊館村	3
		霖鳳宮	芎蕉村	
	明山國王	霖震宮	羅厝村	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日

埔心鄉以關聖帝君信仰為盛，此與日治時期鸞堂的傳布有關，東天宮即日治時期永靖所傳入，其教派性較強，不在此特別敘述。

十四、溪湖鎮

溪湖鎮有 18 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-14 溪湖鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
一貫道	明明上帝	誠化佛院	汴頭里	1
佛教類神明	釋迦牟尼佛	紹明寺	中山里	2
		溪湖蓮社	田中里	
道教類神明	瑤池金母	溪湖奉天宮慈惠堂	太平里	2
		天師大帝	浦底龍水宮	
王爺信仰	池府王爺	南天宮	湖西里	7
		番婆鎮安宮	番婆里	
		顯光宮	顯光路	
		鎮安宮	頂庄里	
		通天宮	西寮里	
		濟玄天心宮	中山里	
		大安宮	二溪路	
媽祖信仰	天上聖母	永安宮	西溪里	2
		福安宮	光平里	

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
自然崇拜	土地公	福德宮	大突里	1
鄉土神崇拜	明山國王	肇霖宮	東溪里	3
		霖肇宮	中山里	
		西安宮	西勢里	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

溪湖鎮較具歷史與代表性宮廟如下：

(一) 霖肇宮

廟址在今中山里，中山里俗稱三塊厝，又稱荷婆崙；現在已經沒有客家居民。據稱以前是客家居民的聚落，後為泉州人所侵佔，唯廟宇尚存該處，為臺灣客家人所奉三山國王主要香火來源之一。相傳明萬曆年間，廣東揭陽縣人馬義雄、周榆森二人，為採藥來臺隨身恭帶故鄉霖田廟三山國王香火作護身之用，從鹿港登陸，轉抵荷婆崙現址。翌年地方耆宿倡建廟堂，命名霖肇宮，取其在臺灣肇基建造之意，並塑造敕封三山國王祖牌奉祀之。後翻修土角廟堂，塑三尊聖像奉祀。未幾漳泉人不睦，客家人奉神像至各居住地安奉。於是埔心鄉芎蕉村奉祀祖牌，舊館村奉祀巾山國王，溪湖鎮巫厝芎蕉村楊厝庄奉明山國王，田尾鄉海豐村等奉獨山國王。嘉慶末年百姓和好如初，遂倡建大廟，並再塑三尊聖像安奉於大廟之內。

現今分奉各聚落單位，均已各自建廟，芎蕉腳奉祖牌，巫厝供二王，大王廟名霖興宮，廟址在今舊館村，建於嘉慶 3 年（1798），海豐崙奉祀三王，於明治年間建廟。源自俗稱荷婆崙霖肇宮的四個廟宇，其祭祀範圍是以埔心鄉為中心，包括附近的田尾鄉、永靖鄉及溪湖鎮的部分村落。¹⁰⁰

民國 78 年善信日增，舊宮不足使用，轄下四鄉鎮 21 村里信眾議決重建，同年 12 月 17 日成立重建委員會，翌日奠基動土，79 年發起信眾樂捐，民國 82 年 11 月 13 日入火安座，民國 84 年 11 月峻工謝土舉辦慶成三獻大典。¹⁰¹

100. 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁 174。

101. 曾慶國《彰化縣三山國王廟》，頁 138。

十五、大村鄉

大村鄉有 16 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-15 大村鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	觀音菩薩	普崙寺	大崙村	3
		大庄慈雲寺	大村村	
		慈祥寺	擺塘村	
道教類神明	城隍爺	城隍廟	田洋村	9
	太子元帥	鎮安宮	過溝村	
	玄天上帝	玄錫宮	加錫村	
		福天宮	擺塘村	
		鎮北宮	南勢村	
		受興宮	福興村	
		北天宮	中興街	
	康趙元帥	彰化縣大村鄉杏林宮	茄苳村	
	華隆仙翁	西嶽肇華宮	加錫村	
王爺信仰	池府王爺	賜福宮	美港村	2
	五顯大帝	五通宮	新興村	
媽祖信仰	天上聖母	聖瑤宮	平和村	1
自然崇拜	福德正神 福德夫人	美港福星祠	美港村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

大村鄉較具歷史性與代表性宮廟如下：

(一) 大庄慈雲寺

慈雲寺位於大村村，創建於道光元年（1821），為大村鄉民的信仰中心。草創期原由賴姓鄉民所建小廟，俗稱觀音媽廟。後來遷建至茄苳路。同治 12 年（1873）廟體因風雨受損重建，大正 9 年（1920）隨著大村行政區改制，觀音廟也易名「慈雲寺」。昭和 10 年（1935）發生敦仔腳大地，廟體受損，庄長賴維種發起改築，同年落成，但地方人士頗感寺廟空間不足。87 年遷建至大村大仁路一段 169 號。慈雲寺過去在日治時期有所謂黑米事件，傳說廟前出現黑米可治病，引起鄉民瘋狂搶挖。戰後漸成為該鄉信仰中心。¹⁰²

102. 參見吳成偉主編，《大庄慈雲寺志》（彰化大村：大庄慈雲寺管理委員會，2006），頁 10-13，42-60。

十六、埔鹽鄉

埔鹽鄉有 25 寺廟，詳見下表。

表 3-2-16 埔鹽鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	
一貫道	明明上帝	忠信佛院	永平村	1	
佛教類神明	釋迦牟尼佛	中華寺	出水村	2	
	阿彌陀佛	碧雲寺	角樹村		
道教類神明	閻山法主	閻山道院	崑崙村	7	
	玄天上帝	埔鹽順澤宮	埔鹽村		
		興安宮	南新村		
	張天師	保玄宮	太平村		
		龍水宮	出水村		
	山西夫子	彰化縣埔鹽鄉武聖宮	南港村		
	本尊九天玄女	本尊九天玄女宮	南金村		
	王爺信仰	荆府上帝	慶安宮		永樂村
		五六府千歲	西德宮		西湖村
		蕭府千歲	朝安宮		石埤村
池府千歲		大德宮	南港村		
媽祖信仰	天上聖母	聖和宮	永平村	7	
		五顯宮	太平村		
	仁興宮	新興村			
	慈賢宮	大有村			
	四聖宮	新水村			
	瓦礫天清宮	瓦礫村			
	新興宮	南新村			
	天德宮	好修村			
	天龍宮	天盛村			
	萬應善堂	天盛村			
屬神崇拜	百姓公	萬應善堂	天盛村	1	
鄉土神崇拜	三山國王	順天宮	埔南村	1	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

埔鹽一地寺廟仍以王爺信仰為盛，但與鄰近的鹿港鎮王爺相較，比較不具代表性，不另外敘述。

十七、田中鎮

田中鎮有 25 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-17 田中鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	備註
佛教性神明	濟公活佛	道濟禪院	復興里	2	一貫道
	彌勒菩薩	慈衷佛堂	頂潭里		
	阿彌陀佛	佛教蓮社	北路里		
	釋迦牟尼佛	鼓山寺	碧峰里		
	觀音菩薩	旨臨宮	三民里	7	
		天峯寺	中潭里		
		普興寺	復興里		
通俗信仰	千手觀音	德安岩	東源里	7	
		鎮修佛堂	復興里		
	玄天上帝	晉天宮	頂潭里		
		順天宮	平和里		
		天受宮	新民里		
		關聖帝君	贊天宮		復興里
輔順將軍	鎮安宮	大社里	2		
	西王金母	慈德宮		三安里	
王爺信仰	中壇元帥	崑崙宮	大崙里	2	
		池府王爺	保安宮		復興里
媽祖信仰	天上聖母	昭天宮	大崙里	4	
		新聖宮	新庄里		
		龍門宮	龍潭里		
		東天宮	三安里		
自然崇拜	福德正神	福安宮	西路里	1	
鄉土神崇拜	廣澤尊王	仁德宮	三安里	1	
其他	霞海城隍尊師	悟修堂	東源里	1	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

田中鎮較具歷史與代表性宮廟如下：

(一) 乾德宮

乾德宮位於田中鎮員集路 2 段 471 號，其前身乃悅興街新社宮媽祖廟，咸豐 3 年（1853）受水災影響，遷往沙仔崙。明治 31 年（1898），沙仔崙受水災影響，土地流失大半，次年街道又受大火災殃及，在此水火二災影響下，陳紹年號召鄉人移往田中央。明治 34 年總理魏朝花倡議遷建乾德宮於田中央，為一竹葺小廟，大正元年受暴風吹毀。後來魏國楨等倡建新廟，乃於大正 8 年落成。在地方菁英的支持下，乾德宮不僅成為田中鎮的信仰中心，戰後也由鎮長兼任該廟管理委員會主任委員。¹⁰³



圖 3-2-5 田中鎮舊街的天受宮

資料來源：據傳為原乾德宮在舊街的所在地，廟地為陳紹年家族所獻，在田中鎮的開發史上有其意義。王志宇攝，98 年 4 月 16 日

103. 參見王志宇，〈彰南田中地區的媽祖信仰與地域社會—以乾德宮為中心〉，《逢甲人文社會學報》22（2011 年 6 月），頁 143-152。

十八、北斗鎮

北斗鎮有 22 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-18 北斗鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	寶光寺	重慶里	2
		華嚴寺	光復里	
道教類神明	張府天師公	彰化縣北斗張府天師公壇	文昌里	6
	玉天三大子	武英殿	重慶里	
	玄天上帝	廣福宮	新生里	
	順天元帥	順天宮	中寮里	
	周倉將軍	白鶴宮	中和里	
	關聖帝君	忠義宮	五權里	
王爺信仰	邢王爺	寶藍宮	居仁里	5
	白府千歲	寶興宮	西德里	
	金王爺	萬安館	重慶里	
	蕭府王爺	富美館	光復里	
媽祖信仰	天上聖母	北斗奠安宮	光復里	2
		壽安宮	西德里	
自然崇拜	福德正神	福德祠	新政里	3
		福德宮	中寮里	
厲神崇拜	土地公土地婆	福門宮	大新里	4
		百姓公	百姓公廟	
		普度公	普度公壇	
		大眾爺	大眾爺廟	
	一將二軍	將軍祠	中寮里	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

北斗鎮較具歷史與代表性宮廟如下：

(一) 奠安宮

奠安宮位於今彰化縣北斗鎮斗苑路一段 120 號，為北斗鎮居民的信仰中心。該廟前身為東螺街天后宮。嘉慶 10 年 (1805) 海盜蔡牽作亂波及東螺街，翌年又有漳泉械鬥及濁水溪氾濫，東螺街殘破不堪乃遷建北斗街，媽祖廟亦隨之遷建，也成為北斗街信仰中心。¹⁰⁴ 奠安宮主祀天上聖母，陪配有觀世音菩薩、福德正神、註生娘娘、開臺聖王、西秦王爺、神農大帝等。

104. 張哲郎總編纂，《北斗鎮志》（彰化北斗：彰縣北斗鎮公所，1997），頁 602-603。另見《寺廟臺帳》，北斗郡北斗街奠安宮。

十九、田尾鄉

田尾鄉有 20 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-19 田尾鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	禪光寺	饒平村	2
		慈雲寺	海豐村	
		廣善堂	打簾村	
道教類神明	關聖帝君	北玄宮	仁里村	6
		受武宮	打簾村	
		玄德宮	陸豐村	
		順天宮	福田村	
		五尊恩主	上清殿	
		玉皇大帝佛尊	打簾村	
王爺信仰	蘇府王爺	順安宮	田尾村	2
		天乙宮	饒平村	
媽祖信仰	天上聖母	天壽宮	陸豐村	3
		聖德宮	睦宜村	
		朝天宮	溪畔村	
自然崇拜	福德正神	廣福祠	打簾村	4
		福德爺廟	新興村	
		鎮平福德祠	和平段	
		福德宮	溪畔村	
鄉土神崇拜	三山國王	沛霖宮	海豐村	3
		鎮平鎮安宮	北鎮村	
		開臺國聖	國聖宮	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

田尾鄉具代表性宮廟如下：

(一) 聖德宮鎮化堂

位於彰化縣田尾鄉睦宜村聖德巷 160 號。相傳道光年間虎尾溪泛濫成災，東螺媽祖宮遭洪水侵襲傾毀，東螺舊宮遷至悅興街，大媽神像遷至北斗街，二媽神像遷至饒平厝（田尾鄉現址）。初期庄民陳大瑞等人修建茅草屋安奉二媽，祈求平安。道光 23 年（1843）饒平厝庄及今日田中鎮的外三塊厝信徒釀金重修土角瓦厝，取名「聖明宮」，規模初備。昭和 4 年（1929）管理人陳羅漢倡導重建，於昭和 7 年（1932）落成入火安座之後，將聖明宮更名為聖德宮。今日所見聖德宮的三川殿和正殿，即是此次重建的建築，廟貌精美秀麗，規模軒敞。

昭和 16 年（1941）在日本總督府皇民化政策下，施行整廢寺廟建造神社政策，聖德宮為了自保，加入了臨濟宗成為佛教佈教所，陳羅漢擔任住持，並迎請一尊釋迦牟尼佛。

大正 14 年（1925）陳羅漢倡創鸞堂「鎮化堂」，民國 36 年借居聖德宮扶鸞，民國 46 年移至陳文課家宅。民國 50 年代間，鎮化堂堂主李炎與高賢通、劉強等人，倡議增建聖德宮後殿，民國 61 年落成，鎮化堂四聖恩主由陳文課的家宅，遷至後殿入火安座。原主殿釋迦牟尼佛，亦移至後殿鎮化堂安奉。為廟名聖德宮鎮化堂的由來。

聖德宮鎮化堂為三進兩側護室的建築格局，三川殿及正殿為日治時期建造，民國時期增建後殿、鐘鼓樓、兩側廂房、南北牌樓及香客大樓，廟貌雕壯麗，規模軒敞，係睦宜村的信仰中心。¹⁰⁵



圖 3-2-6 田尾鄉聖德宮鎮化堂，四聖恩主及釋迦牟尼

資料來源：在四聖恩主中還供奉有釋迦牟尼佛，顯現了該廟在日治時期寺廟整理運動中的因應方式。王志宇攝，98 年 2 月 27 日

二十、埤頭鄉

埤頭鄉有 25 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-20 埤頭鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	備註
佛教類神明	觀世音菩薩	南雲寺	崙腳村	3	
		廣興宮	大湖村		
		竹玄堂	崙腳村		
道教類神明	二郎尊神	救世宮	豐崙村	11	
	秋香尊神	救行宮	豐崙村		
	武安尊二王	金安宮	芙朝村		
	玄天上帝	新吉宮	崙腳村		
		振安宮	庄內村		
	天師大帝玄天上帝	順天宮	大湖村		
		達平宮	平原村		
	張天師大帝	廣天宮	平原村		
	太子元帥	三元宮	元埔村		
	濟公活佛	天濟宮	興農村		
	瑤池金母	慈惠堂	和豐村		
溫府元帥	四武宮	和豐村			
王爺信仰	五年千歲	保安宮	崙子村	6	
	蘇府千歲	濟安宮	新庄村		
	周府千歲	仁德宮	大湖村		
	朱府千歲	豐佑館	豐崙村		
	池府千歲	復安宮	陸嘉村		
媽祖信仰	天上聖母	福安宮	中和村	2	
		合興宮	合興村		
自然崇拜	福德正神	福德祠	埤頭村	2	
		五福宮	和豐村		
鄉土神崇拜	清水祖師	清峰巖	永豐村	1	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

埤頭鄉具代表性宮廟如下：

（一）合興宮

埤頭鄉合興宮位於合興村斗苑西路 329 號，為該鄉信仰中心。根據廟方的說法，該廟緣起於清乾隆期先民來臺所攜帶媽祖神像，乾隆 44 年（1779）時由大湖厝胡氏捐地創建祠堂，四年後由湄洲媽祖廟分靈聖母金身至此。

105. 王志宇、柯光任，《彰化縣田尾鄉聖德宮鎮化堂簡史》（聖德宮鎮化堂管理委員會，2012）；王志宇〈寺廟分合與風水 - 以彰化縣田尾鄉鎮化堂與聖德宮為例〉，《逢甲人文社會學報》26（2013.6），頁 51-70。



圖 3-2-7 埤頭鄉媽祖廟合興宮
王志宇攝，100年3月4日

由於合興宮位在埤頭鄉合興村的風水寶地上，早期先民認為它可以庇祐埤頭人的財富，盈聚錢財，因此香火鼎盛，此後經過數次整修，整理如下：第一次重建：清道光8年（西元1828年），因廟宇日趨老舊，總理陳清岳聯合地方士紳進行整修；第二次重建：大正10年（1921），由宮廟管理人陳炎星及信徒代表戴武率領進行，於昭和10年竣工並舉行慶成祈安清醮，民國40年舉行三獻圓滿醮尾；第三次重建：民國73年，第一屆管理委員會主委許維昌先生暨全體委員鑒於神殿樑柱腐朽，有失莊嚴，遂經信徒大會通過，決定拆除舊廟，於原址重建新廟，至民國77年舉行安座大典，於民國79年新建完成。鄉民擇吉於民國80年，由埤頭鄉的合興村、豐崙村、崙子村、永豐村、平原村、崙腳村，聯合舉辦慶成祈安三獻醮大典。民國83年舉辦圓醮。該廟有日治後期美軍轟炸臺灣時媽祖接炸彈的傳說，是為其特色。¹⁰⁶

106. 參考臺灣媽祖聯誼會網站，<http://www.taiwanmazu.org/html/index.asp> 2015年9月20日引用。

二十一、溪州鄉

溪州鄉有20間寺廟，詳見下表。

表 3-2-21 溪州鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	法圓禪寺	溪州村	3
		法藏精舍	榮光村	
	地藏王	成功萬善祠	西畔村	
道教類神明	關聖帝君	育善寺	東州村	11
		聖安宮	舊厝村	
		南天宮	潮洋村	
		震威宮	水尾村	
		覆靈宮	成功村	
		武聖宮	西畔村	
		愛天宮	柑園村	
		北聖天宮	菜公村	
		興天宮	成功村	
		開天宮	大庄村	
		普庵真人	普玄宮	
王爺信仰	蘇府王爺	復興宮	尾厝村	2
	鄔府千歲	三聖宮	西畔村	
媽祖信仰	天上聖母	壽南宮	坑厝村	2
		后天宮	瓦厝村	
鄉土神崇拜	開臺聖王	國姓宮	成功村	1
	三山國王	三仙國王廟	三圳村	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

溪州鄉關聖帝君信仰極盛，且目前有多座寺廟還在扶鸞，惟缺乏具代表性寺廟，不另敘述。

二十二、竹塘鄉

竹塘鄉有 22 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-22 竹塘鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	明航寺	竹塘村	3
	觀世音菩薩	慈碧寺	內新村	
		慈航宮	竹塘村	
道教類神明	關聖帝君	醒靈宮	民靖村	5
	三恩主	闡揚宮	長安村	
	玄天上帝	廣雲宮	土庫村	
		北天宮	田頭村	
	中壇元帥	保聖宮	竹林村	
王爺信仰	蘇府千歲	廣福宮	新廣村	1
媽祖信仰	天上聖母	后天宮	五庄村	6
		慈天宮	溪墘村	
		廣安宮	永安村	
		省安宮	竹元村	
		天倫宮	土庫村	
		天聖宮	樹腳村	
鄉土神崇拜	三山國王	德福宮	田頭村	7
		廣萬宮	新廣村	
		廣靈宮	內新村	
		南天宮	竹元村	
		三清宮	竹塘村	
	清水祖師	清祖寺	小西村	
	開臺聖王	開天宮	民靖村	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013 年 07 月 19 日。

竹塘鄉具代表性宮廟如下：

(一) 醒靈宮

位於彰化縣竹塘鄉民靖村的醒靈宮，乃日治時期受源成農場募集而來的客家人，從苗栗獅潭鄉隨移民行動攜帶而來的鸞堂信仰。醒靈宮前身為「醒世堂」，明治 39 年（1906）由蔡登才與信徒創設在今日苗栗縣獅潭鄉，後來蔡登才移民至彰化竹塘，大正 2 年（1913）建立醒靈宮。由於鸞堂本身具有民間教派性質，本有宣講、勸化及濟世等活動，這些儀式與活動，適足成為可以凝聚新移入客家人的機制。在竹塘等地的彰南地

區客家人，逐漸以醒靈宮為信仰中心，此從其鸞生組織高達九成為客家人，以及至今的扶鸞活動仍以客語為主，可以看到此一宮廟的客家屬性。¹⁰⁷

二十三、二林鎮

二林鎮有 44 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-23 二林鎮寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量		
一貫道	明明上帝	觀音堂	西平里	1		
佛教性神明	釋迦牟尼佛	法林禪寺	豐田里	4		
		財團法人佛教十方學舍	華崙里			
	觀世音菩薩	二林天人宮	東華里			
	西方三聖	修果寺	廣興里			
通俗信仰	關聖帝君	廣福宮	後厝里	12		
		至揚宮	中西里			
		玄聖宮	西庄里			
	玄天上帝	泰興宮	梅芳里			
		收圓二林萬合廣懿宮	萬合里			
		玄興宮	東興里			
	保生大帝	保安宮	萬興里			
		盧三公	司察堂		北平里	
		王孫大使	圓和宮		趙甲里	
		神農大帝	保興宮		振興里	
		三藍祖師	藍天宮		原斗里	
	王爺信仰	王母娘娘	觀玄一品宮		豐田里	15
			順天宮		東和里	
		五府千歲	伍天宮		北平里	
			南千宮		南光里	
蘇府王爺		永興宮	大永里			
		振興宮	中西里			
池府王爺		德靈宮	頂厝里			
		順天宮	豐田里			
五年千歲		鎮港宮	華崙里			
五府千歲		泰興宮	華崙里			
雷王爺	雷王爺宮	興華里				
康府千歲	順天府	東華里				

107. 參見柯光任，〈日治以來彰南地區客家移民與竹塘醒靈宮之研究〉（逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2012），頁 111-113。王志宇、柯光任，〈醒靈宮與彰南地區的客家移民〉，發表於僑光科技大學應用華語文系主辦，「2012 中臺灣客家文化學術研討會」，臺中市東勢區東勢高工，2012 年 11 月 10 日，頁 16。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
	紀府千歲	至王宮	後厝里	
	林府千歲	拱辰宮	西平里	
	朱府千歲金母娘娘	皇天宮	廣興里	
媽祖信仰	天上聖母	無極天慈盛宮	東華里	10
		天和宮	廣興里	
		泰安宮	華崙里	
		天后宮	西平里	
		仁和宮	西平里	
		天朱宮	華崙里	
		福安宮	豐田里	
		至靈聖宮	外竹里	
		天瑤宮	頂厝里	
		天奉宮	永興里	
慈靈宮	西庄里			
厲神崇拜	萬姓公	萬善堂	大排沙段	1
鄉土神崇拜	清水祖師	新興宮	萬合里	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

二林鎮具代表性宮廟如下：

(一) 二林仁和宮

位於彰化縣二林鎮西平里中正路 58 號。二林鎮位於彰化縣西南部，地當舊濁水溪下游與魚寮溪之間的沖積平原上，鄉名由來於古昔屬平埔巴布薩族二林（Gielim）社所在地。¹⁰⁸ 廟方資料多謂其建造於康熙 60 年 (1721)，惟學者從日治時期寺廟臺帳、方志及相關碑記所載推論，認為至遲建於乾隆 47 年，最早不會早於雍正 3 年 (1725)，而以乾隆初年最為可能。嘉慶 12 年 (1807)，增建後殿。大正 13 年修建，民國 50 年重修後而有今貌。¹⁰⁹ 為二林當地的信仰中心。

仁和宮歷經多次修建，嘉慶 12 年 (1807)，廟貌剝落，地方耆老士紳倡議改建，時因蔡牽事件紛擾不安，改建工程延宕，至嘉慶 20 年 (1815) 由總理太學生洪培源、董事職員洪霞光等主導重事，完成仁和宮的改建。大正 13 年 (1924) 由於廟貌傾頹，庄長林炳燼等人發起重修，此次重修維持嘉慶年間修建的原貌，並購置兩筆土地及得洪志應捐獻宮西金亭地、室仔地，正殿增建耳門，擴增天井空間，廟外左右各留通道，於

108. 洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革（第二）下》（南投縣：臺灣省文獻委員會，1999）頁 378-379。

109. 卓克華，《從寺廟發現歷史：臺灣寺廟文獻之解讀與意涵》（臺北：揚智文化，2003），頁 169-178。

大正 14 年 (1925) 6 月完工，奠定今日巍峨廟貌。

仁和宮由大木結構與承重牆共同構築而成，三開間、三進深的長條式街廟建築，有三川殿、正殿、後殿及連接三殿的前後迴廊。歷年雖經數次整修，猶能保有傳統建築風格，且保有歷次改建、重修過程及信士捐款姓名、額數碑記，故民國 74 年 11 月經政府審議指定為三級古蹟。民國 89 年由政府重修，翌年 8 月竣工，民國 92 年舉行為期 11 天的入土安座典禮。¹¹⁰

二十四、大城鄉

大城鄉有 21 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-24 大城鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量	
佛教類神明	釋迦牟尼佛	古嚴禪寺	大城村	4	
		天恩寶宮	東城村		
	觀音菩薩	天安宮	山腳村		
		普順學原慈惠堂	西港村		
道教類神明	保生大帝	咸安宮	西城村	4	
	玄天上帝	玄天宮	上山村		
	輔順將軍	萬安宮	山腳村		
	林府駙馬	永鎮宮	西港村		
	五府千歲	承天府	東城村		
王爺信仰	伍年千歲	顯榮宮	臺西村	8	
		全安宮	頂庄村		
	龍府元帥	福安宮	潭墘村		
		和安宮	三豐村		
	朱府千歲	靈聖宮	山豐村		
		天寶宮	公館村		
	媽祖信仰	天上聖母	永慶宮		三豐村
			保安宮		潭墘村
鎮世宮			西港村		
厲神崇拜	王府仙師	聖德宮	豐美村	3	
		海山廟	西港村		
鄉土神崇拜	清水祖師	呂山寺	潭墘村	1	

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站，<http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

110. 樊語婕，《仁和宮》（彰化市：彰化縣文化局，2011）。

大城鄉具代表性宮廟如下：

(一) 咸安宮

位於大城村中平路 26 號，主祀保生大帝。保生大帝為泉州同安移民的鄉土神祇。據周璽《彰化縣志》祀典志載：「保生大帝廟：在縣治南門內，一在大城厝街。」¹¹¹彰化縣志定稿於道光 16 年（1836），可見保生大帝廟應創建在定稿之前。

今存在廟中的〈咸安宮改築記〉載：「我大城庄民祖先自前清乾隆年間由泉郡銀邑攜眷渡臺，開拓斯土，曾恭請白礁鄉保生大帝香火來家奉祀，造福消災、功績顯著，故村民得以安居樂業，人口日臻繁盛。於道光元年開設市街，始建廟宇，標其額曰「咸安宮」，崇祀保生大帝」¹¹²是以乾隆年間，泉州府同安縣之移民渡海來臺時，即攜帶白礁慈濟宮保生大帝香火渡臺，奉為家神祭祀，後因神威顯赫漸成為地方信仰中心。道光元年（1821）大城庄開設市街，居民乃鳩資建廟，額名「咸安宮」，主祀保生大帝，配祀福德正神。

昭和 3 年（1928），咸安宮創建已歷百年，規模狹小且見宇頹棟摧，大城庄林萬益、王進士等人乃倡議重建，並向宮廳申請募捐許可，成立「咸安宮改築董事會」，幸獲信士踴躍捐輸，於昭和 3 年興工，翌年峻事，¹¹³ 花費 1 萬 9 千餘元。

民國 49 年（1960）整修廟宇內部彩繪及柱樑；其後因年久失修於民國 61 年由大城村長吳金賜、東城村長吳老業及西城村長王明昌倡議重修，民國 63 年竣工，民國 72 年成立管理委員會。民國 75 年增建後殿，使咸安宮成為有三川殿、正殿及後殿格局的廟宇。¹¹⁴ 正殿供奉保生大帝，附祀張府天師、池府千歲，並陪祀中壇元帥。後殿為觀音殿，供奉觀世音菩薩、魁星爺、福德正神與註生娘娘。

民國 97 年 4 月 11 日公告為彰化縣歷史建築。



圖 3-2-8 大城鄉保生大帝咸安宮
資料來源：王志宇攝，103 年 12 月 27 日

二十五、芳苑鄉

芳苑鄉有 26 間寺廟，詳見下表。

表 3-2-25 芳苑鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	釋迦牟尼佛	普濟禪寺	仁愛村	3
		妙德禪寺	三合村	
	觀音佛祖	路上觀音廟	路上村	
道教類神明	玄天上帝	玄武宮	新街村	9
		北天宮	新生村	
	九蓮佛祖	慈聖宮	路平村	
	保生大帝	保順宮	新寶村	
	王孫大使	草湖保安宮	建平村	
	西王金母娘娘	芳苑無極西華宮	芳苑村	
	九天玄女娘娘	彰化縣芳苑鄉天寶宮	漢寶村	
	無極混元三聖大天尊	無極混元文樞院中臺慈惠堂	漢寶村	
	關聖帝君	聖文宮	和平村	

111. 周璽，《彰化縣志（上）》，頁 271-272。

112. 吳萬益，〈咸安宮改築記〉，（三川殿左壁，1929）。

113. 另稱昭和 5 年竣工，或許峻事與竣工不同。見〈改築咸安宮捐題碑記〉，（天井左壁，1930）。

114. 陳允勇，《彰化縣歷史建築大城咸安宮調查研究暨修復計畫》，（彰化市：彰化縣文化局，2011），頁 48。

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
王爺信仰	池府王爺 池府千歲	壽山宮	和平村	5
		龍天宮	興仁村	
	吳府千歲	武龍宮	頂廩村	
	溫府千歲	文德宮	頂廩村	
	五府千歲	路上代天府	福榮村	
媽祖信仰	天上聖母	復興宮	永興村	7
		彰化縣芳苑鄉普天宮	芳苑村	
		福海宮	民生村	
		鎮安宮	漢寶村	
		順安宮	漢寶村	
		北山宮	建平村	
自然崇拜	福德正神	回龍宮	三合村	1
		龍鳳宮	後寮村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

芳苑鄉具代表性宮廟如下：

(一) 王功福海宮

位於民生村芳漢路王功段2號。王功亦作王宮，據傳往昔在港口附近處有一座王爺宮，因得名。嘉慶中葉，因鹿港口門為泥沙淤積所阻，商船改於王功港街出入，經海溝北上，再改以竹筏，溯鹿港溪至鹿港碼頭區卸貨。因此擔當鹿港外港機能而發展成一大肆街。據周璽彰化縣志載：「天后聖母廟：一在王宮，嘉慶17年（1812）邑令楊桂森倡建。」¹¹⁵以「福海」名宮，蓋取聖母福賜海疆之義。

道光4年（1824）鹿港同知鄧傳安在〈勸修王功港天后宮疏引〉中云：「嘉慶17年（1812）壬申，署同知楊大令桂森，倡建天后宮於港門，以為商民祈報之所。工未半而受代，祇成後殿，尚闕前堂及兩廊。越今十有三年，無訖工者，並舊宮亦就圯。」¹¹⁶楊桂森於嘉慶18年（1813）2月終養離任，時廟宇僅完成後殿，尚缺前堂及左右兩廊，工程中斷13年之久。鄧傳安云：「聞自楊君建殿修祀後，港澳淺處，頓獲寬深，賈駟連舟宗停泊，俱無風浪之驚，是神力呵護已有明效大驗，此鹿港眾郊商民所宜踴躍慕義，亟亟集成者也。」¹¹⁷鄧傳安以商船出入平安係得天后護佑，乃率先捐俸百金倡議修建福

115. 周璽，《彰化縣志（上）》，頁267。
116. 周璽，《彰化縣志（下）》，頁377。
117. 周璽，《彰化縣志（下）》，頁377。

海宮，並勸鹿港眾郊商踴躍捐金報神恩。果獲眾郊商民響應，拜殿及兩廊得以完成。

道光5年（1825）鹿港廈郊船戶新福來（商號），海上遇險，祈於媽祖得以化險為夷，乃捐貲增建左右五門亭及牆圍，並奉獻由笨港縣丞沈應清敬書之「慈航穩渡」匾，以答神庥。

民國47年，廟宇傾毀，村民決議重建，於6月興工，同年12月竣工。後經歷年修建，踵事增華。¹¹⁸民國52年，改修南側禪房、設置辦公室及建福海公園，此後，陸續興建了大門牌樓、鐘鼓樓等等設施，至民國90年代，香火鼎盛，遠近遐邇，為容納大眾多信徒，興建大型停車場及地標公園，成為王功地區信仰及休閒中心。

福海宮座東朝西，每遇夕潮日落時刻，紅霞滿天魚舟雲集，夜間海面漁火萬盞，宛如雲河繁星，彰化縣政府鑑此勝景編列「王功漁火」為彰化八景之一。

二十六、二水鄉

二水鄉有12間寺廟，詳見下表。

表 3-2-26 二水鄉寺廟表

分類	主祀神	寺廟名	村、里	數量
佛教類神明	觀世音菩薩	碧雲禪寺	惠民村	2
	千手千眼觀世音菩薩	定覺寺	惠民村	
	五恩主	修信堂	修仁村	
	關聖帝君	贊修宮	二水村	
		武天宮	五伯村	
道教類神明	玄天上帝	受玄宮	裕民村	8
		三玄宮	過圳村	
		奉天宮	十五村	
	玄天上帝太子元帥	桃山廟	合和村	
	慚愧祖師	神豐宮	上豐村	
媽祖信仰	天上聖母	安德宮	二水村	1
厲神崇拜	大眾爺公	保安萬善堂	光化村	1

資料來源：取自彰化縣政府民政處網站 <http://www.chcg.gov.tw/civil/00home/links02.asp>，2013年07月19日。

118. 王功福海宮管理委員會，《彰化王功福海宮沿革概史》（王功福海宮管理委員會），頁2-5。

二水鄉具代表性宮廟如下：

（一）二水安德宮

位於彰化縣二水鄉員集路3段631號。二水鄉昔稱「二八水」，由來於「二水分圳」與「八堡圳」二水圳道間創建之聚落，各取其一字為名。¹¹⁹康熙48年（1709）施世榜開墾八堡圳，移民隨至本地入墾當時，即將隨船護佑渡臺之媽祖香火奉於民宅（現址）膜拜，祈求平安，墾耕順利。隨開墾工作順利進展，尊定聚落基礎後，乾隆元年由田中乾德宮分香建廟，之後每年往前德宮進香。¹²⁰

乾隆6年（1741）蕭童昇發起於原址興建廟宇，信仰漸遍及十五莊、過圳、鼻仔頭、大丘園等地。同治11年（1872）陳其讓、益裕發起重建，落成奉媽祖聖示廟名「安德宮」。光緒19年（1893）張純見廟宇斑駁，倡議重建，並向二八水庄民募得1500元，同年3月動工，翌年10月19日落成入火安座。

大正12年（1923）陳通等鳩資，拆除土確改以磚砌並增建後殿，成為宏偉瑰麗閩南式廟殿。民國55年改組為財團法人，致力於公益事業，除協助地方建設及補助教育設施外，舉凡資助貧困、急難救助等等造福桑梓均有輝煌的成果。¹²¹

（二）二水桃山廟

條山廟位於本縣二水鄉合和村坑內路8號，主祀中壇元帥、金咤太子、木咤太子三兄弟。祖宮源於福建省漳州府湖洲縣白沙坑翠堡的「桃鳳宮」，宮殿建於北宋仁宗寶元元年（1038），明光宗泰昌元年（1620）改名「桃花宮」。清世祖順治18年（1661），先賢黃再朝、陳恒光、李秋遠追隨國姓爺鄭成功來臺，三人由桃花宮各請得太子元帥隨行保平安。黃氏恭請大太子元帥由淡水港上岸，南下至諸羅山（今嘉義）定居，奉祀35年，陳氏恭請二太子元帥、北極玄天二上帝及湄洲天上聖母由布袋港上岸，出奉祀於內灣坑（今田中碧峰里），後遷址於竹腳坑（今二水鄉合和村）。李氏恭請三太子元帥由鹿港上岸，奉祀於海豐寮（今二水鄉上豐村）。清康熙35年（1696）元帥三兄弟會於竹腳坑現址，共享信眾朝拜。但據《臺中州員林郡二水庄寺廟臺帳》桃山廟記載為桃仙廟（太子爺廟），創立於道光5年（1825）。此年有一乩童名為李家，於南投廳松柏坑

庄恭奉太子爺，因乏信者，乃轉往過圳庄。當時該庄之海豐寮與番仔田間有溪流經過，二村各為防水措施而反目，紛爭不斷。李家對番仔田民眾曰太子爺能免水患，村民乃建草屋祭拜，此後水患不再殃及番仔田，信者漸增。同治13年（1874），陳筆與董水等發起募款改建，光緒12年（1886），又由董水、陳日昇發起重建。日治至戰後，該廟各再改建一次，而有今貌。¹²²

桃山廟是彰化縣重要的中壇元帥廟，為彰化地區中壇元帥的信仰中心。埔心鄉壽桃宮即其分香子廟之一。



圖 3-2-9 二水桃山廟

資料來源：王志宇攝，98年11月20日



圖 3-2-10 二水碧雲禪寺

資料來源：王志宇攝，98年11月20日

119. 洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革（第二）下》，頁364。

120. 見蔡錦堂，《二水鄉志·社會篇》（彰化二水：彰縣二水鄉公所，2002），頁671。此為據日治時期材料所示，從田中鎮的發展上而言，此時的乾德宮應在沙仔崙而非後來發展出來的田中央。

121. 見二水安德宮沿革碑記，2008年立。

122. 蔡錦堂，《二水鄉志·社會篇》，頁680-681。

第三節 彰化縣的教堂

彰化縣的教堂依天主教與基督教等的發展，在彰化縣各地有不同的勢力分布，茲依天主教與基督教等不同的分類，各依其教堂的建立，分別敘述之。

一、天主教

(一) 彰化聖十字架堂¹²³

彰化十字堂位於彰化市民生路 20 號，昭和 2 年（1927）原駐臺中三民路天主堂的道明會士高熙能（恆隆）神父，率領傳教員葉舉和楊羅撒前來到彰化市傳教，起初在民族路鎮安宮對面、現址民族路宏生西藥房租屋設立「天主教道理宣講所」。經過幾年著手在民權路東側購買田地、建造聖堂及宿舍。1930 年小聖堂落成（今教友聯誼會現址），成為臺中三民路天主堂管轄的分堂。此時，彰化分堂的傳教勢力已慢慢地擴延到三家春、花壇、秀水等地區。

民國 40 年彰化正式成立本堂區，不久之後瑪利諾會士趙德操神父接任本堂，並在中山路購地設立華語學校（後來轉贈給瑪利諾女修會改制為女傳教員訓練學校）。民國 43 年瑪利諾會士馮拯生神父接任該堂，教友日增聖堂不敷使用，民國 47 年於對面民生路購地。民國 54 年白西滿神父任司鐸，白神父是傳教員學校的校長，進行改建神父宿舍、興建聯誼會樓房、設立德蕾幼稚園等工作。民國 65 年成立傳教協進會，同年發行「彰化聖十字架堂教友通訊」月刊，此時堂區正逐漸走向「自養」的目標。民國 77 年進入教會本土化，由臺灣人鄭文宏神父接任彰化聖十字架堂，成立兩團聖母軍及其他信仰生活團體。民國 91 年福傳大樓落成，成為彰化市的新地標。民國 99 年在福傳大樓三樓中堂，成立「彰化天主堂文物中心」。

民國 103 年彰化聖十字架堂神父為劉連玉，並兼管秀水天主堂。善會組織有傳教協進會、兒童主日學、青年會、成人慕道班、長青會（金年會）、聖母軍、讀經班、永生儲蓄互助社、原住民互愛聯誼會等等。

(二) 溪州聖智堂¹²⁴

溪州聖智堂位於彰化縣溪州鄉中山路三段 512 號，起源於民國 51 年北斗聖神堂馬道南司鐸率領兩位傳道員李國常、陳如虎，先後來到溪州鄉東州村東光路黃金品及東州路陳滿所提供的家宅作為傳教場所。通常一般民宅作為宗教場所的空間稍感不足，因此在現址購得六百餘坪土地，經由副本堂廖光昭神父規劃興建一座中國式八角形之美麗教堂。民國 57 年新堂落成，命名為「聖智堂」。民國 75 年在該堂受洗的教友計 168 名。

民國 57 年設立聖智幼稚園，可說是溪州鄉開辦最早的幼稚園。民國 68 年成立傳教協進會，其宗旨使教會邁向自養、自傳、自治、自立、自強的目標，共發展有宗教教育、神修發展、教友服務、堂區活動、行政推行、青年活動等六小組。民國 82 年羅方感念身心障礙者在社會上的資源不足，而溪州、北斗等地並無相關服務單位，將當時幼稚園轉設為啟智中心。善會組織有傳教協進會、兒童主日學、讀經班。

(三) 竹塘聖若翰堂¹²⁵

竹塘聖若翰堂位於彰化縣竹塘鄉竹林路一段 275 號。民國 44 年胡德克神父任二林聖家堂，胡神父敦派傳道師林懷仁到竹塘傳教。林懷仁在竹塘街上今電信局對面租了一間房間展開傳教任務。白天在街上傳授要理，晚上騎腳踏車至新廣村蔡園、詹秋鳳以及土庫仔謝財德家中教導要理。次年胡德克他調，轉由康健神父任二林本堂，他將林懷仁從竹塘調回二林，再派陳天賜到竹塘繼續傳教工作。陳天賜先成立道理班，慕道者漸多房屋空間不夠使用，臨時又租了一間房屋（今電信局）。

民國 47 年瑪利諾會士馮拯生神父到竹塘與陳天賜同住，當時主教希望一鄉鎮一間聖堂，故馮拯生和陳天賜積極籌畫，民國 50 年購得土地，次年動工興建，民國 53 年順利落成，同年馮拯生組織聖母軍，而陳天賜轉調他區服務，後有甘光瑛、張振北、洪忠雄傳道師相繼到竹塘傳教。甘光瑛與張振北負責頂崙仔、崙仔及土庫等地傳教事務，洪忠雄肩負新廣村、樹仔腳、大灣仔等地。由於竹塘需要修女協助傳教工作，馮拯生每日到田中載修女來竹塘教授主日道理班，民國 55 年興建修女院，修女才得以住宿協助傳教。

民國 64 年二林、埤頭、竹塘、北斗、羅厝組成聯合堂區，由戴道輝、郭佳信、送

123. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 27-28。天主教臺中教區彰化聖十字架天主堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-24.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

124. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 29-30。天主教臺中教區溪州聖智堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-32.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

125. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 31-32。

天祿、安德森神父共同管理，直到民國 67 年結束聯合堂區管理，竹塘聖若翰堂便無神父駐在聖堂。103 年竹塘聖若翰堂目前是埤頭鄉之合興聖母聖心堂黃世明神父兼管。

(四) 二林聖家堂¹²⁶

二林聖家堂位於彰化縣二林鎮中山路 2 號，民國 43 年創立，胡德克神父為第一任的司鐸。創建初期教徒有 658 人，大部分是番仔田（香田里）的居民。番仔田教堂是瑪利諾會籌創，為西班牙道明會之神父從羅厝耶穌聖名堂傳佈而來。番仔田教堂比二林聖家堂早 25 年。

民國 45 年康健神父成為司鐸，期間一位瑞士籍的雅修士興建一座宿舍，一度住有四位神父。民國 52 年高德輝神父籌建目前的聖堂，設計和監工亦交由雅修士負責。民國 56 年教友人數達到 1434 人。民國 64 年堂區內共有王功、頂山腳、路上、大城、番仔田五處鄉村型聖所都逐一出售，原因是教友銳減，聖家堂又積極推動自養計畫，鄉村道路也逐漸修繕，使得教友人數能維持不墜。

幼稚園和儲蓄互助社則是教堂傳布福音的兩大管道，幼稚園不少的幼童並非天主教徒，許多家長在堂區有特別活動時，例如聖誕節都會捐獻給教會，說明了聖家堂和二林地區的人民保持良好的關係。善會組織有傳教協進會、兒童主日學、聖母軍以及讀經班（合併於田中耶穌聖心堂）。

(五) 和美聖體堂¹²⁷

和美聖體堂位於彰化縣和美鎮彰美路六段 263 號，民國 40 年張三之的祖母與父親趙炬在彰化市經商，透過瑪利諾會趙德操神父在彰化市聖十字架堂領洗。當時瑪利諾會馮拯生神父從中國大陸來臺，率領鄭清標、羅撒姑婆到和美展開傳教事務，起先租屋在中山路上，當時的菸酒配售所之對面謝媽看的住宅。首批入教者眾多，皆登記在彰化聖十字架堂。

民國 50 年趙德操神父在現今地址興工建堂，並加蓋修女院延請修女前來傳教，並且開設線西、伸港、草港、塗厝、番雅溝等佈道所。民國 52 年黃世明接任本堂，將相

鄰近的土地漸漸購入，得以成就今日完整聖堂之樣貌。為了擴展教務，延聘多位傳教員、宣道師，每日前往各佈道所佈道。民國 76 年和美聖體堂領洗登記的教友共有 302 名。善會組織計有傳教協進會、讀經班禮儀小組、文物保存與運用推行小組。

(六) 鹿港和平之后堂¹²⁸

鹿港和平之后堂位於彰化縣鹿港鎮公園 1 路 84 號，聖堂起源於鹿港人楊淑媛在高雄念書聽道於道明會神父，民國 40 年彰化聖十字架堂趙德操神父領洗入教，隨後楊淑媛邀請瑪利諾會季倫神父前來鹿港傳教。經由黃秋先生招待季倫借住黃慶源行，每星期來鹿港舉行彌撒，並分施醫藥和救濟物資。

民國 41 年楊淑媛的姨婆楊樓病危，季倫為其受洗，不久後過世，員林聖體堂鼓樂隊參與出殯壯觀一時，接著楊淑媛親戚黃施嬋、黃綉妍等人領洗，為鹿港第一代之教友。民國 43 馮拯生率領鄭清標傳教員、羅撒姑婆由彰化市來鹿港傳福音，初租賃中山路房屋，每周一、二教導英語。民國 52 年張世超神父在公園旁購地建堂，堂外表現西式建築風格，但堂內卻有中國的色彩。民國 75 年在鹿港和平之后受洗的教友共有 406 名。

善會組織包括傳教協進會、兒童主日學（國小組、國中組）、聖母軍、聖母軍、禮儀小組。

(七) 合興聖母聖心堂¹²⁹

合興聖母聖心堂位於彰化縣埤頭鄉合興村斗苑西路 217 號。大正元年（1912）馬守仁神父派陳沛然傳道師到二林鎮大永里大排沙傳教，在此地蓋了一間小聖堂和宿舍，經過十餘年的努力，教友有漸增的趨勢。大正 7 年（1918）山神父接掌羅厝本堂，大排沙聖堂因為人數眾多而不敷使用，神父與教友們決議將聖堂建造於面前崙（二林鎮東勢里），山神父遂回西班牙募資建堂基金，昭和 4 年（1929）由面前崙陳根旺、林清坑捐贈土地，教友們分工合作興建一座磚造教堂。同年黃清勳、黃以仁、洪玉清傳道師、種姑婆、月姑婆相繼住於面前崙聖堂內，當時的傳教地區有青埔仔、厝仔、面前崙、小埔心、十三甲。聖誕節面前崙的教友步行到羅厝參加彌撒，兩地教友多有往來而有通婚情形。

126. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 33-34。天主教臺中教區二林聖家堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-36.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

127. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 35。天主教臺中教區和美聖體堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-26.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

128. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 36。天主教臺中教區鹿港和平之后堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-25.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

129. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 37-39。天主教臺中教區合興聖母聖心堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-33.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

昭和 9 年（1934）任羅厝本堂之陳若瑟神父聞知二林鎮東華里之大東庄有求道者，與洪玉清前往佈道，昭和 10 年（1935）在求道者土地上建小型傳道所。戰後胡德克神父任羅厝本堂常在晚上騎著機車載輕便床鋪到十三甲、面前崙、大排沙、青埔仔、小埔心、厝仔等地做家庭彌撒，而黃義弟傳道師與姑婆白日訪問教友家庭、晚上到各村庄傳教。

面前崙教會搬遷至合興始於民國 47 年，係因面前崙聖堂交通不方便，並且埤頭鄉鄉公所在小埔心（今合興），該地也是埤頭鄉交通的中心點，因此神父購置小埔心教友楊火元的土地，瑪利諾會資助建堂基金，派佈天道神父負責建堂工作，民國 49 年小埔心天主堂落成，恭請蔡文興主教主持祝聖聖堂與獻祭，各堂教友紛紛前來慶祝，當日約有一千餘人在街道上遊行。

民國 53 年辦理小規模的托兒所，次年王澤民神父命名為「慈育托兒所」。善會組織有兒童主日學（暑假學生道理班），成人慕道班有三，第一是青埔仔，第二為二林鎮東勢里（面前崙），第三則是二林鎮大永里（大排沙）。

（八）羅厝耶穌聖名堂¹³⁰

羅厝耶穌聖名堂位於彰化縣埔心鄉羅厝村羅永路 109 號。1870 年代初期，彰化的竹仔腳、羅厝的福佬客屬於弱勢族群，南下敦請道明會神父傳教，同治 11 年（1872）在阿明哥傳道員的努力宣教之下，使地方人士對天主教存有好感。光緒元年（1875）春天羅厝涂心在中南部經商聽聞神父講道，回鄉邀請崙頭黃過枝、新厝劉鎮、後壁厝一同前往高雄，邀請神父到羅厝開教，吳萬福神父在這一年來到羅厝、林水龍傳道員亦隨腳步展開傳教工作，彰化羅厝成為天主教在中部第一個建立的教會。

吳萬福起先租用後壁厝的民房當作傳道所與宿舍，光緒 2 年（1876）用 40 佛銀取得現今教堂土地的使用權，光緒 3 年（1877）再以 110 圓購買，光緒 8 年（1882）建立教堂，次年何安慈神父才正式買斷土地。教堂建築第一代（1882-1906）因為地震損壞，第二代建築（1912-1972）慶祝開教百週年新建教堂決定拆除，第三代（1975 迄今）建築類似美國鄉村式，民國 85 年整建鐘樓，次年竣工。羅厝創堂百餘年來，經歷道明會（1875-1951）十四任神父、瑪利諾會（1951-1988）六位神父、教區管理（1988 迄今）

130. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 40-41。楊惠娥，〈天主教在臺灣中部之傳教—以羅厝教會為例〉（國立成功大學歷史學系碩士班碩士論文 2003），頁 54-89、154-159。天主教臺中教區羅厝耶穌聖名堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-29.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

三個時期。傳教期間曾發生兩件紛爭事件，光緒 18 年（1892）因為信徒宰牛事件，引發「彰化教案」、光緒 28 年（1902）引發員林仇教風波。

光緒元年（1875）教堂創立就開辦孤兒院，於民國 58 年正式關閉。光緒 31 年（1905）馬守仁神父創辦傳道學校，首批學生 14 名，邱超然為教師，大正 4 年（1915）養成所遷移到臺北大稻埕。明治 42 年（1909）馬守仁在羅厝購買七分餘土地作為教友墓地。昭和 4 年（1929）陳若瑟任本堂，致力青年教育，創立青年會、聖母會、樂隊（西梭米樂隊，用於喪葬儀式）。民國 44 年阮立德成為本堂神父，興建修女院舍、民國 54 年建築神父宿舍、以及籌建永靖分堂等措施。民國 57 年郭佳信神父組織學生青年會，創辦佳信互助社，舉辦暑期活動等。善會組織有總計有傳教協進會、兒童主日學（暑期兒童道理班）、成人慕道班、長青會（金年會）、聖母軍、讀經班、禮儀小組、文物保存與運用推行小組、醫院探訪小組、其他團體組織（兒童輔祭團、環保清潔組、馬槽布置團、課業輔導班）。

光緒元年天主教在臺灣中部羅厝首建教堂，具有影響深遠的歷史地位存在，光緒 31 年設立第一間傳道學校、昭和 11 年（1936）栽培出第一位本省籍神父涂敏正，並且成為現在中部朝聖地之一。民國 91 年彰化縣政府登錄歷史建築。



圖 3-3-1 埔心鄉羅厝天主堂

資料來源：王志宇攝，98 年 4 月 10 日

(九) 北斗聖神堂¹³¹

北斗聖神堂位於彰化縣北斗鎮中山路2段62號。民國45年瑪利諾會江樂漁神父帶領楊增德、潘玉芳、潘玉森傳教員來到北斗傳教，起初在舊消費市場中央旅社旁租下一處民宅二樓，不久之後場地不足乃在現址購買一千餘坪土地，由馬道南神父規劃教堂和宿舍，次年新堂建成。民國47年興建修女宿舍，田中耶穌聖心院派修女協助傳教。民國75年領洗教友有1,041位。

民國47年前已成立聖母軍、次年開辦聖神幼稚園、民國56年設立聖神儲蓄互助社、民國61年成立教友代表會、進而在民國65年組織傳教協進會。民國69年羅方在聖堂空地興建一座游泳池。民國74年組立注重靈修的老人福壽會。

民國75年8月韋恩颱風不僅重創溪州聖智堂，北斗聖神堂也受損嚴重，同年募建完成，民國97年重建。善會組織計有兒童主日學、讀經班，以及北斗聖母軍。

(十) 田中耶穌聖心堂¹³²

田中耶穌聖心堂位於彰化縣田中鎮員集路3段125巷34號，光緒12年（1886）北斗新生里內中圳仔楊知母於羅厝受洗後，吸引鄰里之人接受福音，羅厝孟義德神父便在楊家設道理廳，並有赤水長老教會陳白生等人皈依天主教。

當時內中圳仔民房常遭洪水侵襲，孟義德在松柏仔棚尋得建堂八分地（現田中鎮梅州里）。光緒31年（1905）道明會閃佑道神父奉派為第一任神父，著手準備建立聖堂，並協調內中圳仔四戶教友前來建屋。教友們積極傳教，吸引二水、田中、溪州等地人士入教，人數增加至兩百餘人，多數遷往梅州里集結成一個教友聚落。閃佑道為協助教友維生，不辭辛勞籌建一座米粉工廠。但是水利設施依舊不佳，又將教堂移到卓乃潭現址，大正3年（1914）新堂落成。大正6年（1917）多瑪斯神父創印刷所、設良牧報社，以此宣揚教義。昭和10年（1935）良雅師重視青年信仰，組織青年會、聖歌隊、樂團等。二次大戰爆發，日籍里脇淺次郎主教為避免轟炸，將孤兒院由高雄遷移到田中。民國40年萬民寧神父組立傳教工作隊、傳教員養成所。當年罹患甲狀腺者多，萬民寧施藥救治

病人。民國42年江樂魚接任本堂，常至各鄉鎮舉行佈道大會，四年間入教者多達二千餘人。戰後修女們由香港來臺傳教，最初在羅厝不久調至田中傳教。民國42年以主保耶穌聖心為名成立耶穌聖心修女會。民國58年謀求提高女學生就學機會，柏高理修女創立「文興中學」，日後又籌設「聖心幼稚園」。

善會組織統計有傳教協進會、兒童主日學、青年會、成人慕道班、聖母軍、合唱團（成人、兒童、樂團）、社會關懷小組（更生保護團、監獄牧靈小組）、文物保存與運用推行小組。

(十一) 二水聖依擲斯堂¹³³

二水聖依擲斯堂位於彰化縣二水鄉員集路3段452號，民國45年由田中堂區本堂江樂漁神父創建，民國45-52年林赤奉派為第一任神父，聖堂雖然落成，但其他設施尚未施工，林赤先暫住田中耶穌聖心堂，每日騎著機車到二水傳教業務，但是兩地奔波並非長久之計，就著手興建神父住宅與道理廳，林赤居住在二水便已組織聖母軍協助福傳，並在本堂及合興村成立要理研究班、英文補習班。

民國52年顧倫神父繼任二水主任司鐸，分別於合興村、大同農場等處創辦三所幼稚園，施予藥物治療甲狀腺病患，又為二十幾個家庭清寒的殘障兒童裝配義肢，還遠自臺北聘請專門醫師為殘障兒童作物理治療，並在大同農場、上豐村成立道理研究班。民國56年顏神父接任本堂神父，首先重整即將解散的中學生聯誼會。每星期三為教友學生及社會青年補習英文，教友最喜歡聽神父用臺語證道，十分懷念他標準的臺語及平易近人的笑容。

民國64-72年許瑪利和高美德二位修女主持二水堂區時，經常幫助居民補習英語、日語，高美德是位醫師，因此曾替居民看病。修女最大的建樹就是創立二水堂區教友傳教協進會。慶祝堂區成立25週年之時，經過黃友基會長的努力奔波募得三十多萬元，才能翻修聖堂煥然一新。善會組織共有傳教協進會、讀經班、禮儀小組。

(十二) 大村天主堂

大村天主堂位於彰化縣大村鄉茄冬路1段144號，起源於民國49年柯守義神父在

131. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁42-44。
天主教臺中教區北斗聖神堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-31.aspx>，2011年10月3日引用。
132. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁45-46。許育勝，〈天主教臺中教區田中堂區之發展〉（國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005），頁137-141。天主教臺中教區田中耶穌聖心堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-30.aspx>，2011年10月3日引用。

133. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁47-50。
天主教臺中教區二水聖依擲斯堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-37.aspx>，2011年10月3日引用。

大村鄉大村村建立一座小堂，大約可以容納一百位左右的教友，當時教友約有 40 戶。民國 46 年馬道南接任員林聖體堂，為輔導青年就業，民國 54 年先在北斗開辦汽車技術修護班，民國 57 年遷至大村，民國 59 年 11 月才遷移到臺中，成功培養技藝與品德兼優的人員，頗得社會和汽車界之稱讚。103 年大村天主堂由員林堂聖體堂甘俊雄神父合併管理。

（十三）永靖耶穌聖誕堂¹³⁴

永靖耶穌聖誕堂位於彰化縣永靖鄉西南巷 60 號，民國 42 年獨鰲村民溫墜經由員林教友洪馬超認識天主教的事蹟，因此領洗奉教。溫墜孫婿陳方遠談論可在永靖傳教事宜，陳方遠找打簾村的羅金榜商量後，延請羅厝傳教士至羅金榜以及張恭兩宅佈道。次年羅厝本堂胡德克神父在永靖街租賃一間臨時道理廳，林懷仁為首任傳道員，半年後胡成洲接任傳道員工作。當時由羅厝遷居永靖的劉邦（茂意）教友對傳教工作十分幫忙。

民國 44 年阮立德神父接任羅厝本堂，因為教友人數增加，阮立德籌款購得中山路與永社路交叉路口的一間米粉工廠，經過裝修成為永靖鄉第一座天主堂。民國 58 年因為聖堂位置車輛頻繁且吵雜，郭佳信神父購得現在之堂址，民國 63 年興建新堂，由葉福棋先生擔任建堂主任委員，次年落成。民國 72 年 12 月 25 日，蔡文興主教宣布永靖成立一個堂區（包括永靖鄉及田尾鄉），由墨啟明擔任本堂。遇有聚會，慶典或各種禮儀，教友均能熱誠出席參加，有感原聖堂不敷使用，籌議組成建堂委員會，同時推舉溫仲謀先生為建堂主任委員，民國 75 年重建，同年聖誕節竣工啟用，民國 77 年元旦落成。

善會組織共有傳教協進會、成人慕道班、長青會（金年會）、基督活力、禮儀小組、祈禱及敬拜讚美團體，以及環保組、司琴組、家庭祈禱會。

（十四）天主教耶穌會靈修中心—靜山修院¹³⁵

靜山修院位於彰化市大埔路 2 巷 1 弄 40 號。耶穌會是天主教會內的一個修道團體，萌芽自聖依納爵·羅耀拉（1491-1556），1540 年成立了耶穌會。目前耶穌會在大中華地區有約 200 位神父及修士。

彰化靜山修院創立於民國 49 年，其建築物一半是耶穌會的初學院（初學院是有志成為耶穌會士的年輕人開始離開世俗的生活，專心祈禱，學習修會精神的地方）及文學院，另一半空間作為其他修會及信徒作靈修活動。民國 91 年靜山修院進行第一階段的整建，將作息空間作了大幅度的修建，企圖成為更全方位的靈修中心。宗教活動有 30 天依納爵神操避靜、短期依納爵神操避靜（3、5、8 天）工作坊與研習活動等等。

（十五）員林聖體堂¹³⁶

員林聖體堂位於彰化縣員林鎮民生路 50 號，天主教在員林傳教始於光緒 7 年（1881）何安慈神父至員林一戶農家為重病者祈禱，奇蹟痊癒後，其父母將住宅左護龍借給神父設立道理廳。光緒 23 年（1897）白若瑟神父原先在菜園內（今光明街），隨後遷往三條圳建小教堂傳教，但是被暴民縱火燒毀。光緒 29 年（1903）續在大街租屋傳教。明治 43 年（1910）在東門現址準備建造約 20 坪的磚造聖堂，當時教友約有一百多名。昭和 8 年（1933）陳若瑟神父成立青年會，期間結合羅厝、三家春等堂區青年會，購買三家春山坡地約六甲種植鳳梨，但因管理和交通不便，幾年後售出，將款項奉獻於教會。民國 40 年柯守義接任本堂，教友四百多人聖堂空間甚感不足，遂於次年拆除，興建新教堂、宿舍、診療所，民國 42 年落成。民國 48 年經神父和傳道員積極傳教，教友增至千人。民國 55 年鄭永祥以自立自主為宗旨成立儲蓄互助社（永祥互助社）。民國 77 年游仁德開創聖家啟智教育中心，分設教室於大村和員林。

善會組織總共有傳教協進會、兒童主日學、五餅二魚青年會、長青會（金年會）、聖母軍、基督活力、讀經班、基督生命之源祈禱團體、主內真生命家庭祈禱小組、合唱團（聖詠團、社會關懷小組（文生會、明愛會、監獄牧靈小組）、聖體軍。

二、基督教

本小節說明彰化縣基督教的發展，並以基督教中較早進入本縣發展的長老教會及真耶穌教會教堂為主，選擇具有歷史及傳教史上意義的教堂加以敘述。

134. 臺中教區主教公署編，《臺中教區的開創與成長—臺中教區成立廿五週年紀念》，頁 52-53。
天主教臺中教區永靖耶穌聖誕堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-35.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

135. 彰化靜山靈修中心網頁，<http://www.amdgchinese.org/manresa/>，2011 年 10 月 3 日引用。

136. 邱季卿主編，《員林聖體堂開教百年紀念專刊》（員林：員林聖體堂，1998），頁 38-46。天主教臺中教區員林聖體堂網頁，<http://www.catholic-tc.org.tw/Parish/D02-27.aspx>，2011 年 10 月 3 日引用。

（一）長老教會教堂

1. 彰化教會

光緒 12 年（1886）本會創始者英國宣教師甘為霖（Rev. William Campbell D.D）在彰化市所創。光緒 22 年（1896）間，英國宣教師梅監霧牧師（Rev. Campbell N Moody）與彰化基督教醫院創設者蘭大衛醫師（Dr. David Lands borough），相攜到彰化傳道施醫，信徒增加。光緒 32 年（1906）適逢教會設教廿週年，於西門街（現址）新建本地化大型的禮拜堂，以本地化方式宣教，於是教勢振興，遂成為臺灣宣教副中心（中部宣教中心據點），福音亦延伸至附近城鎮，陸續分設鹿港、溪湖、草屯、和美、大肚、花壇等教會。後在光緒 32 年首先創辦兒童主日學，大正 3 年（1914）創設小學，在教堂授課，大正 10 年（1921）開設女子臨時學校，大正 2 年（1913）組成臺彰青年會及聖歌隊，昭和 6 年（1931）設立保育園（現太平幼稚園前身）等，提供教育與服務。日本發動大東亞戰爭後，外國宣教師被遣送回國，教會發展受阻，眾信徒仍於本地傳教者帶領下，致力宣教事工。戰後，宣教事工重新佈局，自民國 45 年起又分設永福、秀水、蘭大衛、彰山（原住民）、向陽等教會。民國 55 年為慶祝設教八十週年，將歷經 58 年風霜的舊教堂拆除，重建現代化教堂及教育館。民國 75 年慶祝設教百週年，興建「宣教百齡大樓」等，宣教相當活躍。¹³⁷

2. 鹿港教會

同治 4 年（1865），英國長老教宣道會，派杜嘉德牧師、馬雅各醫師來臺傳道施醫。光緒 23 年（1897）福音傳進鹿港，信徒李道生、楊天河、洪美題、謝蔗、黃燈火、陳靄、吳查某、紀塗等為教會的中堅。起初先設福音堂於德興街，後由於信徒日漸增多會堂狹窄，幸賴英牧師何希仁同會友買得鹿港街和興段中山路 26 號建設為禮拜堂。大正 2 年（1913）傳道師盧慶耀會同長執發起捐建，同年 12 月完工。民國 47 年李明意牧師受聘到鹿港教會，禮拜堂已老舊破損，李牧師遂有遷堂計劃。民國 49 年遷建，至次年舉行獻堂典禮。並籌劃設置愛育托兒所，由李明意牧師創辦作為培育幼兒的理想場所。¹³⁸

3. 和美教會

和美地區早期由下犁村陳家珍參加家庭禮拜，信主後向外佈道，並吸引一些信徒。

光緒 29 年（1903）先和美北勢頭租屋，再移王行家，又因狹隘再選寶興號油車站（現真耶穌教會）厝。昭和元年（1926）真耶穌教傳入和美一帶，有部份信徒轉向且地主催討，故再遷。教會在困難中買下此廢墓地建堂。第一次建堂及宿舍，由傳道師紀溫柔以信推行，昭和 5 年（1930）獻堂，民國 48 年八七水災時，牧師館受損嚴重，因此於次年重建，民國 54 年第二次重建聖殿，民國 61 年 10 月興工，次年完工。次年為紀念設教七十週年，創設和美幼兒中心幼稚園。民國 50 年開設草港布道所，民國 52 年建堂及宿舍。民國 55 年落成，民國 72 年聘王樟超牧師為第一任牧師。¹³⁹

4. 溪湖教會

梅監霧牧師受巴克禮牧師影響，立志來臺灣參與宣教工作，首先到彰化地區工作，以彰化為中心，光緒 24 年（1898）8 月偕同林學恭牧師，醫療傳道的方式，創立了溪湖教會。明治 44 年（1911），建竹造禮拜堂（現舊禮拜堂地址），初代長老內外布道。大正 14 年（1925），升格堂會，在籍會員 49 名。昭和元年，建禮拜堂（現舊禮拜堂），民國 38 年，分設萬興教會。次年，分設萬豐教會，民國 45 年，開設梧鳳教會，民國 48 年萬興教會分設新水教會，民國 52 年新建禮拜堂。民國 54 年，教會附設天民托兒所。民國 57 年，慶祝七十週年和南勢教會結姐妹，次年設立天民儲蓄互助社，民國 68 年教育館落成。¹⁴⁰

5. 員林教會

員林教會的發展緣起於光緒 13 年（1887）在李道生先生宅設之佈道所（原名講義所），光緒 26 年（1900）由社頭鄉崙雅堂會分設為員林支會。大正 10 年（1921）獨立為員林堂會，時成人會員 48 人。大正 11 年（1922）興建禮拜堂於員林鎮中正里博愛巷 61 號，並於同年 7 月底竣工。昭和 15 年（1940）分設永靖講義所，民國 47 年分設和平街布道所，此佈道所於次年 8 月 4 日升格為堂會，即現今的和平基督長老教會。民國 61 年重建聖殿，民國 63 年竣工。¹⁴¹

6. 社頭教會

光緒 15 年（1889）蕭庚、蕭烏羊、石頭等三人到西螺茄苳仔接受基督救恩，此後

137. 參考臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

138. 參考臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

139. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

140. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

141. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

吸引部分蕭家成員前往信教。當時交通極不便，且遭族親排擠。後來有王接傳先生在大社跟英國宣教喇處嘉敏醫生學習醫術畢業，途往社頭逢蕭家教徒，而往社頭開業，並娶蕭正女兒，當時蕭家宗族有所阻礙，但仍利用場所做禮拜。光緒 17 年（1891）在崙雅創立教會，並於同年建堂，為崙雅教會。當時有阿森哥守禮拜者外十餘人，且得宣教師續派遣前來傳道。後來教會興旺，每主日出席上、下午禮拜者百餘人之多，信徒多來自員林、田中、二水、溪州、赤水、竹山、草鞋墩（今草屯）、南投等地。這些信徒從崙雅教會領受耶穌救恩後，分設教會，二水、員林、北斗教會皆由此分出。1924 年崙雅教會遷移到社頭街，由王接傳醫師以醫療傳道方式提供土地給教會建堂，改名為社頭教會。王登輝長老繼承其父王接傳醫師衣鉢，民國 49 年奉獻土地 130 坪給教會擴建水泥磚瓦新禮拜堂。此間有十六位傳道師，一位私請傳道，六位牧師之教會，堪為中部最古老之教會，至今已有 109 年，是社頭鄉唯一歷史悠久的臺灣基督長老教會。¹⁴²

7. 田中教會

田中教會緣起於大正 8 年（1919）在本地開設佈道所，大正 10 年（1921）成立支會，昭和 3 年（1928）升格為堂會，並購置現址興建蘇格蘭式禮拜堂。民國 38 年戴榮旋牧師赴任，任中興建牧師館、主日學教室，成立婦女團契、少年團契。民國 50 年創辦榮星托兒所。民國 55 年張德旗牧師接任，任中與和平鄉原住民博愛教會締結姐妹教會，並開辦互助社，大力整理環境，使之被稱為花園教會之美譽。民國 66 年李義雄牧師封牧就任，任中成立松年團契，強化家庭小組聚會，使禮拜人數大增。民國 79 年謝連富牧師繼任，任中成立社青團契並費神於行政事務，致力信徒培養與長執事奉效率，使教勢長足進步。¹⁴³

8. 北斗教會

北斗教會緣起於大正 7 年（1918）英人梅監霧牧師到溪州創立基督教佈教所，後來信徒增加，當時日本人石渡英吉長老為北斗郡守，和北斗街有志林伯廉、林伯餘、許定田、陳新財、陳宇宙等商議，於大正 12 年（1923）將溪州布教所移在北斗街宮前路租一店舖，開設北斗基督教佈教所。昭和元年在元市街現址購土地房屋遷移，昭和 11 年（1936）許天賜牧師任內興建禮拜堂，同年升為堂會。民國 47 年先購土地一分作為溪州教會建堂之用，次年溪州教會落成，民國 48 年 10 月將成人會員 64 名、小兒會員 65

名共 129 名列冊移屬溪州教會。

民國 61 年因木造之禮拜堂老舊窄小，乃重建禮拜堂，民國 63 年舉行獻堂典禮。民國 73 年建造完成三樓的新牧師館於宮前街，現在教勢信徒戶數 49 戶，成人會員 120 名，小兒會員 46 名，民國 82 年 8 月 1 日舉行設教七十週年感恩禮拜。¹⁴⁴

9. 溪州教會

溪州教會的發展緣起於許定田教徒前來傳福音，部分鄉民信仰後，往社頭崙雅教會禮拜，大正 7 年英國宣教師梅鑒霧牧師與許定田長老等信徒在東州村中通巷陳塗先生的空地開設「溪州基督教佈教所」，並建造一間竹木禮拜堂，信徒漸增。大正 12 年（1923）因信徒增加移往北斗，設為「北斗基督教佈教所」，使北斗和溪州的信徒同在一處禮拜，教會更加復興。民國 44 年臺中中會在田中教會召開春季議會時，議決新設溪州教會。民國 47 年許天賜牧師以及眾長執認為分設教會的時機已成熟，乃購地建堂。次年溪州教會正式舉行開設禮拜，啟用新堂，同月得臺中中會第 29 屆春季議會准昇格為堂會。4 月舉行獻堂典禮。到 10 月，北斗教會完成會籍移轉手續，計成人會員 64 名，小兒會員 65 名。¹⁴⁵

10. 二水教會

二水教會緣起於周螺在此地傳福音，並讓謝養的弟兄重病治癒，而感動信福音，後成為教會首任長老。後謝氏聘一傳道人到坑口傳，並吸引部分信徒，乃借陳啟清先生店舖為祈禱所。其後由於土匪橫行而不便聚會，遂轉往崙雅教會（社頭教會前身）做禮拜。光緒 24 年 2 月 28 日獻堂典禮，明治 38 年（1905）遇颱風吹毀，改以木造。大正 6 年（1917）又慘遭中部大震災而再倒塌，乃遷現址再興建，時當日本政府阻擋，經新任傳道者陳思聰陳情，方允准許興建。民國 53 年再興建牧師館，稱為教育館。過去在教會勢力擴張下，大正 7 年分設竹山教會及田中教會（1919 年）。¹⁴⁶

11. 竹塘教會

日治時期竹塘一地的信徒須往丈八斗（即今之原斗）教會參加聚會，交通極其不便。

142. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

143. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

144. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

145. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

146. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

本地的莊興長老、陳查某長老、張統基執事、和莊德和執事等人發起籌設教會。昭和7年(1932)在竹塘鄉竹塘村110號設立布道所，得宣教師劉忠堅牧師及多位牧長協助傳道。昭和9年(1934)布道所成立2年後，得中會協助聘得第一位專任傳道師陳本來先生擔任第一任正式傳道人。昭和10年由於信徒的增加，原址不敷使用，而購買旁邊店鋪作為禮拜堂。二次大戰期間，曾停止二年的傳道，戰後才再恢復聚會。民國39年莊清華牧師赴任，與長執信徒同心奮興教會，且興起建堂之熱忱。民國41年受中會接納升格為堂會。此後積極籌備建堂，並商請南部大會議長劉振芳牧師臺中會議長戴反牧師等多位牧長協助，次年落成。此後教會經歷成長時期，民國51年主日禮拜人數達73人。臺灣基督長老教會宣教百週年倍加運動(1954-1965)時期，竹塘教會經歷其農村宣教的興盛期。其後受到工業化影響，人口外移，教勢漸衰。民國77年起教會朝三方面推動教會更新的策略：靈命更新、事工更新、異象更新。信徒由77年的11戶增長至今日40戶，主日禮拜也由10數人增長至70多人。¹⁴⁷

12. 二林教會

大正12年得梅鑿霧牧師及林學恭牧師來二林地區布道，次年經丈八斗教會(原斗教會)、沙山教會(芳苑教會)、大城教會等聯合任職會議決，設立臨時布道所於二林，並得到當時信徒蔡章興先生(稍後任職長老)，以其店面無租金提供作為臨時會所，同年由傳道局派許水靈先生來二林工作，正式開設為佈道所，其後由蔡章興、洪卯、謝瑞等奉獻土地，並得到南部大會臺灣基督長老教會財團法人資助而建立堂會。

昭和14年(1939)聘紀明申牧師為第一任牧師，在其任內於民國39年將舊禮拜堂重新改建，以及開設幼葉托兒所。民國42年聘第二任牧師賴仁聲牧師任內頗多建樹，於民國44年被推選為P.K.U.(位加運動)執行幹事而離任。1956年~1974年由第三任牧師孫鴻沂牧師接任，帶動二林教會對社會服務工作的關懷，並提供二林基督教醫院大部份土地，同時創立「多加儲蓄互助社」。民國63年聘現在姚文德牧師為第四任牧師，教勢顯著增長，民國67年重建禮拜堂，同年興建幼稚園、電化教室及游泳池，民國73年興建完成教育大樓，民國82年與彰化基督教醫院及二林小區聯合創辦「松年大學二林分校」迄今。¹⁴⁸

13. 大城教會

大城教會緣起於外籍宣教師梅甘霖牧師之資助，在明治38年租屋設立佈道所(地址即今大城村中平路吳練宅北西間)。當時教友有：李勒、李衫、莊騫、許囑、莊鶯、郭老士、僑仔及其母親、名花仔等。其後信徒增加，乃再覓地建堂，蒙大城區吳萬益先生捐獻土地(即今日吳陀、吳連德兩先生宅)。又蒙梅牧師的協助，始完成竹造的禮拜堂及宿舍。明治43年(1910)教堂被颱風吹倒，由何安仁牧師向母會原斗教會求助，將其舊禮拜堂的舊料移來使用，並蒙信徒半價捐獻土地，而建新禮拜堂(磚造)，後並得吳輝龍先生捐獻土地做為教會通路之用。昭和15年奉行獻堂及聘李明意牧師為首任牧師。¹⁴⁹

14. 芳苑教會

芳苑教會緣起於當地患病婦女，往丈八斗教會得眾人祈禱而痊癒，而有了信徒數名，光緒25年(1899)在北斗郡沙山庄沙山616番地社立番仔挖基督講義所，為竹造房屋，信徒漸增。昭和15年(1940)升格堂會，並在次年由許乃萱牧師擔任本堂會第一任牧師。昭和17年(1942)建殿，由埔里教會木料讓渡本會，建造為一木造殿堂。民國35年颱風吹倒聖殿，永興橋斷，造成王功地區信徒交通不便，要求分設教會，次年重建聖殿為磚造，而且因地名變更改名為芳苑教會，並在同年分設王功教會，並設立長執。民國51年改建現今之禮拜堂，此後信徒日漸成長。¹⁵⁰

15. 原斗教會

原斗教會是彰化縣長老教會早期的幾處教堂之一，光緒21年宣教師梅鑿霧(Rev. Campbell N. Moody)、廉德烈牧師(Rev. A. B. Nielson M. A.)、蘭大衛醫生(Dr. David Landsbrough M. A. M. B.)三人來臺宣教，到各地方傳道與醫療，在舊名丈八斗的地方，設丈八斗(原斗)教會，然後丈八斗教會之傳道黃作邦先生及長執，常與梅鑿霧牧師在鄰近王功、溪州等一帶活動，也造成長老教會勢力在這些地方的擴張。¹⁵¹

147. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015年9月20日引用。

148. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015年9月20日引用。

149. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015年9月20日引用。

150. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015年9月20日引用。

151. 參見臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015年9月20日引用。

表 3-3-1 臺灣長老教會彰化縣教堂及相關機構分布表

名稱	規模	地址
彰化中會事務所	事務所	彰化市中華路 195 號
彰化教會	堂會	彰化市中華路 195 號
永福教會	堂會	彰化市永福里陳稜路 2 號
蘭大衛紀念教會	堂會	彰化市延平里埔陽街 60 號
中山教會	堂會	彰化市復興里竹和路 182 號
花壇教會	堂會	彰化縣花壇鄉平和街 171 號
秀水教會	堂會	彰化縣秀水鄉安東村中山路 197 號
草港教會	堂會	彰化縣鹿港鎮鹿草路 4 段 250 號
鹿港教會	堂會	彰化縣鹿港鎮復興路 69 號
和美教會	堂會	彰化縣和美鎮彰美路六段 22 號
彰山教會	堂會	彰化市彰南路 1 段 395 巷 19 號
白沙教會	堂會	彰化縣花壇鄉中庄村中山路 1 段 8-1 號
梅鑑務紀念教會	堂會	彰化市彰南路 2 段 55 巷 7 號
萬豐教會	堂會	彰化縣福興鄉萬豐村 12 號
梧鳳教會	堂會	彰化縣埔心鄉梧鳳村大溪路 3 段 73 號
溪湖教會	堂會	彰化縣溪湖鎮員鹿路 3 段 279 號
新水教會	堂會	彰化縣埔鹽鄉新水村大新路 1 巷 16 號
向陽教會	堂會	彰化市崙平南路 161 巷 58 號
萬興教會	堂會	彰化縣二林鎮二溪路 6 段 20 號
永靖教會	堂會	彰化縣永靖鄉永西村永靖街 225 巷 28 號
員林教會	堂會	彰化縣員林鎮中正里博愛路 65 號
和平教會	堂會	彰化縣員林鎮和平街 15-1 號
社頭教會	堂會	彰化縣社頭鄉員集路 2 段 185 號
田中教會	堂會	彰化縣田中鎮東路里復興路 788 號
北斗教會	堂會	彰化縣北斗鎮五權里元市街 9 號
溪州教會	堂會	彰化縣溪州鄉中山路 3 段 462 號
二水教會	堂會	彰化縣二水鄉聖化村拜堂巷 2 號
聖約翰教會	堂會	彰化縣永靖鄉崙鏡路 170 號
草湖教會	堂會	彰化縣芳苑鄉草湖村草漢路 1 號
竹塘教會	堂會	彰化縣竹塘鄉竹元村東陽路 1 段 45 號
原斗教會	堂會	彰化縣二林鎮原斗里斗苑路 1 段 886 號
二林教會	堂會	彰化縣二林鎮中正路 13 號
大城教會	堂會	彰化縣大城鄉大城村東勢路 142 號
仁愛教會	堂會	彰化縣芳苑鄉新寶村中正路 995 號
王功教會	堂會	彰化縣芳苑鄉和平村芳漢路王功段 229 號
育英教會	堂會	彰化縣芳苑鄉王功村育嬰巷 127 號
芳苑教會	堂會	彰化縣芳苑鄉斗苑路芳苑段 245 號
路上教會	堂會	彰化縣芳苑鄉福榮村上林路 469 號
員東路教會	堂會	彰化縣員林鎮員東路 1 段浮圳南巷 14 號
合興教會	堂會	彰化縣埤頭鄉崙子庄子路 65 號
東興教會	支會	彰化縣鹿港鎮東崎里彰鹿路 5 段 2 巷 145 號
大同教會	堂會	彰化縣員林鎮靜修東路 176 巷 19 號
新原教會	支會	彰化縣芳苑鄉新寶村安家新邨 1 街 15 號
美光	支會	彰化縣和美鎮柑竹路 438 號
彰化基督教醫院	醫院	彰化縣彰化市南校街 135 號

名稱	規模	地址
彰化基督教醫院二林分院	醫院	彰化縣二林鎮大成路 1 段 558 號
彰化基督教醫院鹿港分院	醫院	彰化縣鹿港鎮中正路 480 號
彰化基督教醫院鹿港分院	醫院	彰化縣鹿港鎮鹿東路 2 段 888 號
彰化基督教醫院員生醫院	醫院	彰化縣員生鎮莒光路 359 號
彰化大專學生中心	事務所	彰化縣二林鎮二溪路 6 段 20 號

資料來源：參考臺灣長老教會網頁，<http://www.pct.org.tw/aboutus.aspx>，2015 年 9 月 20 日引用。

(二) 真耶穌會教堂

真耶穌教會的發展如第二章所述，在日治時期的彰化地區有很大的進展，茲將日治時期到戰後五十年代在彰化地區創立的真耶穌教會沿革略作敘述。

1. 伸港教會

伸港教會位於彰化縣伸港鄉伸港村水尾 87 號，前身為「線西教會」，後來會堂遷到伸港，始改名「伸港教會」。昭和元年黃以利沙長老從大陸引導張巴拿八、郭多馬、高路加等長執抵臺，在塹仔村舉行頭一次的布道會，同年在線西鄉時五張犁舉開施浸，共 62 名，同時成立臺灣的第一間教會「線西教會」。黃長老在其土地上建造了會堂供信徒聚會之用，直到黃長老蒙召安息，其子遷居彰化教會，民國 55 年，才由十五張犁暫移伸港鄉曾得真執事家聚會，後來曾執事獻地一百多坪，建造新會堂。同年落成。伸港教會信徒散居在頂庄、泉州、伸港、七嘉、埤墘、溪底、曾家厝、什股等八村，大多務農。¹⁵²

2. 塹仔教會

塹仔教會位於彰化縣線西鄉塹仔村 157 號，大正 14 年（1925）黃以利沙長老之父親黃秀兩從大陸福建回臺，以將真道帶至長老會信徒黃寶銅家。線西教會成立後，當時信徒均屬塹仔村，為聚會方便，暫借陳朝興弟兄宅，因得聖靈、見異相者多，線西教會也曾三次在此舉辦靈恩布道會。後來黃達德執事將房屋借給教會作為聚會之所，後並獻地供為建堂之用，並於民國 42 年興建，次年三月竣工。民國 47 年與線西分開，另成立塹仔教會，後又以信徒眾多，民國 63 年興建新堂，64 年完工，65 年舉行獻堂禮。¹⁵³

152. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 67。

153. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 67-68。

3. 和美教會

和美教會是由黃基甸長老傳進，開設於昭和 4 年（1929），在今和美鎮中正街 126 號。昭和 5 年（1930）在此舉辦「臺灣省首次神學講習會」，講師有郭多馬、黃以利沙、黃基甸等長老，由王永生執事通譯。昭和 8 年（1933）增建新會堂於舊會堂前。民國 63 年將舊會堂重建為兒童教室、傳道房、祈禱室等，64 年正式啟用。¹⁵⁴



圖 3-3-2 真耶穌會和美教會
資料來源：黃志宏攝，2015 年 6 月 2 日

4. 崙尾教會

崙尾教會位於鹿港鎮山崙里崙尾巷 86-3 號。昭和 3 年（1928）線西鄉塹仔村黃福音長老及黃強等人來崙尾佈教，吸引長老會信徒黃參等六家信徒接受道理，歸屬於和美

154. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 66-67。

教會，之後神蹟顯明，信徒漸增。昭和 5 年（1930）在崙尾黃參弟兄宅社利聚會所，昭和 10 年以信徒增加乃在該村另建簡便會堂，同年成立崙尾教會，和美教會分開。民國 35 年，信徒括及草港尾、山寮、烏瓦厝一帶，崙尾會堂無法容納，經信徒會議決議在屋瓦厝建立大會堂，即今日之草港教會。民國 54 年再於崙尾興建一所會堂，民國 55 年舉行獻堂及靈恩布道會，成立崙尾教會。¹⁵⁵

5. 二林教會

日治時期黃呈聰長老至二林傳教，吸引莊等全家 13 人由長老會轉入真教會，其後莊等熱心見證，信徒漸增，暫借信徒倉庫為臨時聚會所，後來另購宿舍一棟充為聚會場所。昭和 4 年因信徒大增，乃在二林鎮南光里 35 號新建木構會堂，5 月 27 日成立教會。民國 54 年遷建鋼筋水泥會堂於現址（南光里新成巷 1 號之 2），由羅春霖為執事。¹⁵⁶



圖 3-3-3 真耶穌教會二林教會
資料來源：黃志宏攝，2015 年 6 月 2 日

6. 溪湖教會

溪湖教會緣起於吳是女執事於昭和 7 年（1932）在線西鄉寓埔村得到真道，後遷居溪湖街內，經營小事業。後來因陳榮光、王永生等常來家庭聚會，昭和 10 年成立祈禱所。昭和 14 年（1939），舉行靈恩佈道大會，信徒增加到 80 人，10 月建日式烏瓦會堂一所，成立教會。昭和 18 年因颱風會堂倒塌，後在原址建造竹屋會堂，此其信徒持續增加。民國 42 年重建磚造會堂。後來新建教會於溪湖鎮東環路 425 號。¹⁵⁷

155. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 68。

156. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 70。

157. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 69。

7. 草港教會

草港教會位於鹿港鎮崙里山寮巷 55 號。該會信徒與同里的崙尾教會信徒原同為一教會，後來因信徒增加，原會堂狹小，乃在民國 36 年再草港另建新會堂，至此會堂乃由崙尾移到草港，名稱仍為崙尾教會。後來信徒又增加，會堂空間不足。民國 54 年，在崙尾的信徒，另在崙尾蓋新會堂，另成立崙尾教會，而在草港的會堂乃改名草港教會。¹⁵⁸

8. 鹿港教會

鹿港教會成立於昭和 15 年（1940），址在鹿港鎮福興街。在陳榮光執事努力下，信徒大量增加，乃遷到鹿港鎮中興里三門巷 20 號。民國 49 年，再購地重建會堂，址在鹿港鎮民權路 201 號。信徒包括鹿港鎮、福興鄉、秀水鄉、埔鹽鄉等地。¹⁵⁹

9. 彰化教會

彰化教會最初僅有八戶屬於臺中教會的信徒遷入彰化，民國 40 年，於彰化市永福街黃達德執事宅成立祈禱所。民國 48 年在彰化市興北路 25 號平房成立彰化教會。在信徒增加下，民國 54 年成立建築委員會，後購得 220 坪土地建堂，民國 55 年舉辦獻堂典禮及靈恩佈道會。¹⁶⁰

10. 員林教會

員林鎮最早信徒為陳自雄弟兄全家，民國 54 年由溪湖到員林行醫。後來外地遷來就業的信徒漸增，另外在社頭、蓮花池、黃厝莊、三角潭等都有信徒。民國 64 年租員林鎮中正路 39-2 號成立祈禱所。民國 65 年再光明街 1 號之 15 建二樓樓房，成立教會，信徒分布在員林、社頭、北斗、永靖、大村等地。¹⁶¹

158. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 68。

159. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 69。

160. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 65-66。

161. 真耶穌教會臺灣總會編著，《真耶穌教會臺灣傳教五十週年紀念刊》，頁 70-71。

第四章 彰化縣的宗教儀式與信仰活動

本章以彰化縣境內各神明的進香與遶境活動，以及比較特殊卻又具相當普遍性的鸞堂活動為主，說明彰化縣境內的宗教儀式與信仰活動。由於部分神明除了進香活動之外，也有遶境活動，本章將依其特性，分別在進香活動中敘述或在遶境活動中敘述。

第一節 神明的進香活動

彰化縣內宗教的特色之一，就是大型跨區域性的神明進香活動，一種是媽祖進香活動的盛行，此又分成兩個區塊，一是以南瑤宮為中心的進香活動，另一區塊則是以鹿港天后宮為中心的進香活動。另一種跨區域性的神明進香活動為玄天上帝的進香活動。

一、南瑤宮的進香與繞境活動

彰化縣南瑤宮是縣境內重要的媽祖廟之一，其重要性不只是建廟時間早，且因其進香活動，成立了媽祖會，因而建立了跨臺中、彰化、南投等縣的信仰圈，成為中部地區重要的媽祖信仰中心之一。

有關南瑤宮的創立，《彰化南瑤宮志》依據日治時期的「寺廟臺帳」與沿革碑跟相關口述等，認為在清雍正元年（1723）彰化設縣後，有寮工楊謙自諸羅縣笨港來彰化工作，帶來笨港天上聖母之香火，後將香火掛在工寮內（今南瑤宮現址），夜見毫光，鄰近居民咸認為神靈顯聖，而集資雕刻一尊媽祖聖像，奉於隔鄰的福德廟，此後香火日盛。乾隆 3 年（1738），瓦礫庄陳氏捐地建一小祠奉祀，被稱為媽祖宮，同年 11 月，總理

吳佳聲、黃景祺、林君、賴武等發起募資建築本殿，並定名為南瑤宮。¹

清代的南瑤宮已經開始往笨港進香，為了此一活動，信徒紛紛成立與前會，即媽祖會，簡稱媽會，在進香活動中，擔任抬媽祖神轎的職守，十個媽會陸續成立於嘉慶年間至日治初期，會員分布於臺中盆地、彰化平原與南投部分地區，形成南瑤宮媽祖的信仰圈。又在清代時期，因屬於移墾社會，由於原鄉意識濃烈，導致分類械鬥頻繁，會媽會組織為維護組織的活絡，故每年都舉行「吃會」、或全莊性的宴客活動，以聯絡會員的情感。²是以以南瑤宮為中心的進香活動以及其媽祖會所形成的吃會活動，成為彰化縣媽祖進香及吃會活動的重要項目之一。

南瑤宮的十個媽祖會由各角頭組成，除了興二媽會各角頭全部在臺中縣之外，其餘各媽祖會之角頭都有部分的角頭在彰化縣，以下略述各媽祖會角頭的組成，其分布則見表 4-1-1。

南瑤宮會媽會的成立各有原因，老大媽會昔日稱為「金和安聖母會」，嘉慶 19 年（1814）南瑤宮每年往笨港進香的鑾駕跟隨者 42 人，商議每人出銀一元，將逐年所收利息作為聖母壽誕之用。嘉慶 21 年（1816）並推舉一人出任總理管理收放公銀，成為南瑤宮最早成立的媽祖會。新大媽會則因南瑤媽往笨港進香回鑾時，在枋橋頭到彰化間常有人搶香擔，因而商請縣衙裡的衙役保護香擔，這些衙役則加入供奉護聖將軍為主神的虎仔爺會為會員。日治時期，日本政府察知虎仔爺會會員皆有武藝，思其可能叛變而有取締之意。後南瑤宮執事人員獲知，乃贈虎仔爺會媽祖金身一尊以為其主神，從此虎仔爺會更名為新大媽會。老二媽會建於何時不詳，但最遲至道光 10 年（1830）業已成立，據說由臺中市樹仔角林姓秀才發起。興二媽會據說建於咸豐二年（1852），又《寺廟臺帳》記載同治 10 年（1871）神岡庄大社成立興二媽會，故至遲在同治年間確已成立。聖三媽會則最遲在同治 8 年（1869）成立，由分布地的會員所發起。新三媽的成立史料不詳，僅知最遲在日治明治以前即已成立。老四媽會成立於光緒 9 年（1883），聖四媽會則由黃耀南在同一年老四媽會成立後，成立聖四媽會。老五媽會成立年代不詳，但日治時期《宗教團體台帳》留有南屯水碓仔地區於光緒 5 年（1879）成立小地區之五媽會加入原五媽會中，可知在此年之前老五媽會已存在。老六媽會乃於光緒 20 年（1894）由太平鄉望族林垂拱號召百餘人成立，並擔任首任總理。各媽祖會的分布及其勢力範圍如表 4-1-1。

表 4-1-1 南瑤宮媽祖會分布表

角別	小角土名	會員人數	主要分布鄉鎮
老大媽會			
1	南門口、番社、大埔、東門	253	彰化市
2	東門外、十二張犁、坑仔內	300	彰化市（東門外、坑仔內）、和美鎮（十二張犁）
3	田中央、阿夷、下廊	233	彰化市
4	寶廊、三塊厝、苦苓腳、國聖井	303	彰化市
5	下月勞月胥、林仔頭、竹山	193	烏日鄉（下月勞月胥）、大肚鄉（林仔頭）
6	蕃社腳、山仔腳、新庄仔、劉厝庄	298	臺中市南屯區
7	中街仔、牛稠子、西門口、德興街	316	彰化市
8	西勢仔、磚礮里	233	彰化市
9	灣雅口、內庄、僑仔頭、三家春	248	花壇鄉
新大媽會			
1	南門、花壇、荊桐腳	25	彰化市（南門、荊桐腳）、花壇
2	北門口	25	彰化市
3	北門口	25	彰化市
4	小西、東門	25	彰化市
5	三福街、大竹、工校街	25	彰化市
6	和美、過溝仔、茄苳腳	25	彰化市（過溝仔、茄苳腳）、和美
老二媽會			
1	臺中角	--	臺中市南區、北區、西區
2	彰化角		彰化市
3	草屯東角		草屯鎮
4	草屯南角		草屯鎮
5	草屯北角		草屯鎮
6	南投一區角		南投市
7	南投二區角		南投市
8	南投三區角		芬園鄉、南投市
9	南投四區角		中寮鄉
10	南投五區角		南投市、名間鄉
11	員林南角		員林鎮
12	員林北角		員林鎮
興二媽會			
1	八張犁角		臺中市西屯區、大雅鄉
2	港尾、橫山角		臺中市西屯區、大雅鄉
3	勞胥、烏日角		大肚鄉、烏日鄉
4	大雅、楓樹腳角		大雅鄉、潭子鄉
5	員寶庄角		臺中市西屯區、潭子鄉、神岡鄉
6	瓦礮角		潭子鄉、豐原市、神岡鄉、臺中市北屯區
7	何厝角		臺中市西屯區
8	西屯、惠來厝、公館、朝馬角		臺中市西屯區
9	下七張犁角		臺中市南屯區、西屯區
10	南屯角		臺中市南屯區

1. 國立彰化師範大學地理系編纂，《彰化南瑤宮志》（彰化市：彰化市公所，1997），頁 21-22。
2. 國立彰化師範大學地理系編纂，《彰化南瑤宮志》，頁 19-20。

角別	小角土名	會員人數	主要分布鄉鎮
聖三媽會			
1	彰化角、過溝子角	116	彰化市
2	南門口角	125	彰化市
3	大竹角、牛埔仔角	122	彰化市
4	番社口、外快官、田中央角	122	彰化市
5	柴坑仔、渡船頭、山寮角	132	彰化市
6	下茄荖角	102	芬園鄉
7	同安厝、溪尾寮角	120	烏日鄉、彰化市、芬園鄉
8	喀哩角	122	烏日鄉
9	丁臺、四德角	122	霧峰鄉
10	南勢角	121	霧峰鄉
11	北庄角	118	神岡鄉
12	大雅角	198	大雅鄉、神岡鄉
新三媽會			
1	平和厝角	314	彰化市（平和里）
2	後港仔角	285	彰化市（東芳里、西芳里）
3	崙仔平角	486	彰化市（平和里）
4	西門口	327	彰化市（西興里）
5	磚仔窯？角	223	彰化市（磚窯里）
6	水尾仔角	146	彰化市（磚窯里）
老四媽會			
1	彰化角	969	彰化市（福人坑、坑仔內、湳尾、水岬頭、林厝仔）、花壇（北口庄、溪仔底、大庭、中口、南口、花壇、崙雅、中庄、埤寮）
2	埤腳角	790	埔心鄉（二重湳、梧鳳、菜寮）、大村鄉（大崙、港後、小三角潭、加錫）、溪湖鎮（中竹、湳底、港前）
3	大村角	707	大村鄉（大村、田洋仔、真旗、南勢仔）
4	過溝角	637	大村鄉（蓮花池、港尾、過溝、北勢仔、大橋頭、庄仔底、南勢角、擺塘）
5	犁頭厝角	850	大村鄉（犁頭厝、黃厝庄、福興、埤仔頭）、花壇鄉（三家春）、員林鎮（三橋）
6	員林角	420	員林鎮（萬年、員林中正、三條、大饒、大明、溝皂、田中央仔、三條圳、三義、南門、光明）
7	關帝廳角	712	永靖鄉（永東、永西、港西、永南、五福、永北、新庄、瑚璉、南港）、田尾鄉（北曾、南曾、新生、南鎮、北鎮、新興）、埔心鄉（大華）
8	陳厝厝角	636	永靖鄉（永興、浮圳、東寧、光雲、崙仔、五汴頭）、社頭鄉（張厝、橋頭）、埔心鄉（山壩、經口厝）
9	豐原角	598	臺中市北屯（大坑、軍功）、豐原市（豐原、中陽、社皮、鑲村、西勢、西安）、潭子鄉（嘉仁、新田、潭子、大埔厝）
10	大雅角	476	大雅鄉（馬岡厝、花眉、上楓、四塊厝、秀山、六寶、大雅、橫山、員林）、神岡鄉（社口）

角別	小角土名	會員人數	主要分布鄉鎮
11	大肚角	1000	大肚鄉（社腳、新興、大東、永和、大肚、永順、成功、山陽）、龍井鄉（龍東、龍西、麗水、福田、田中、竹坑）、臺中市東區
12	水岬頭角	638	臺中市南屯區（溝仔墘）、西屯區（水岬頭、林厝仔、何厝庄、麻園頭）
聖四媽會			
1	舊館角		埔心鄉（舊館、新館、南館、芎蕉）、永靖鄉（南墘、四芳）
2	海豐崙角		埔心鄉（羅厝）、田尾鄉（海豐、陸豐）、永靖鄉（福興、竹子）
3	獨鰲角		永靖鄉（獨鰲、敦厚、崙美、同安、同仁、港西、五福）
4	打簾角		田尾鄉（打簾、柳鳳、溪畔、饒平、北曾）
5	五汴頭角		永靖鄉（五汴、光雲、永南、永北）
6	埔心角		埔心鄉（東門、義民、埔心、油車、大華、仁里）
7	溪州角		溪州鄉（溪厝、乾厝）
老五媽會			
1	霧峰角		霧峰鄉
2	吳厝角		霧峰鄉
3	喀哩角		烏日鄉、大里市
4	大里角		大里市
5	樹仔腳角		臺中市南區、東區、大里市
6	北屯角		臺中市北屯區、東區、臺中縣太平
7	潭子角		臺中縣潭子鄉、臺中市北區、北屯區
8	南屯角		臺中市南屯區、西區、南區
9	學田角		臺中市南屯區、臺中縣烏日鄉、大里市
10	茄荖腳角		彰化市、彰化縣和美鎮
11	大崙角		彰化縣大村鄉、埔心鄉、秀水鄉
老六媽會			
1	頭汴坑、車籠埔		太平鄉
2	太平、三汴、山仔腳、下廊仔、崎埤		太平鄉
3	番仔寮、塗城、內新		大里市
4	旱溪、橋仔頭		臺中市東區、臺中市南區
5	後龍仔、下街仔、麻園頭、淡溝仔、賴厝		臺中市西區、北區
6	廊仔、廊仔坑、坪林		臺中市北屯區、太平鄉
7	水景頭、軍功寮		臺中市北屯區
8	北屯、舊社、二份埔		臺中市北屯區
9	潭子、校栗林、瓦仔、甘蔗崙、頭家厝、三村里		臺中縣潭子鄉、豐原市
10	四張犁、上七張犁、後庄仔、陳平		臺中市北屯區
11	楓樹腳、鎮平、烏日		臺中市南屯區、烏日鄉
12	過溝仔、下廊庄、市仔尾、詔安厝、嘉梨庄		彰化市、和美鎮

資料來源：國立彰化師範大學地理系編纂，《彰化南瑤宮志》，頁 280-316。

南瑤宮媽祖的香火來自笨港，故每年會到笨港進香，稱為南瑤宮媽祖笨港進香，由各媽祖會輪流負責。新三媽會依照古例每三年前往笨港媽祖廟進香，民國 95 年 4 月 8、9 日由新三媽媽祖會前往笨港進香，並舉行「獻龍袍」儀式。該儀式是由南瑤宮各媽會組織，準備新製的鳳冠霞披，來到笨港天后宮為媽祖獻上新衣。目前獻龍袍的儀式在新建的媽祖廟內舉行，³由各媽祖會的主事者主持亞獻禮，向媽祖聖像獻花、獻果、獻爵，在上香後，向媽祖行三鞠躬禮。在完成上述儀式後，才自神龕內移請媽祖神像，並圍上一塊紅布避免被其他人窺見更衣的情況，且由女性來幫媽祖換新衣。再換上新衣後，將笨港媽祖請至神龕內，完成「換龍袍」儀式。⁴以丙申年為例，南瑤宮媽祖在 3/29 由虎尾天后宮起駕後，當天晚上到北港朝天宮駐駕。3/30 由朝天宮起駕，到笨港天后宮換龍袍後，就到新港奉天宮駐駕，晚上舉行祝壽大典。3/31 回鑾，4/1 到彰化縣社頭鄉枋橋頭天門宮接貳香、換涼傘。⁵前者要先合對龍銀，作為接香信物，並互換涼傘，完成此一接香儀式。

南瑤宮媽祖除了上述的進香活動及媽祖會的分布外，民國 100 年南瑤宮會媽會反映開基媽祖從未到各角頭遶境參訪，因而突破傳統，展開首次的遶境祈安活，至民國 103 年，連續四年舉辦祈安遶境活動，在 103 年 8 月 29 日，早上 8 時出發，繞經和美、伸港、鹿港、溪湖、北斗、二水、田中、員林、大村、秀水、花壇，在 9 月 6 日下午 5 時返回彰化市。⁶



圖 4-1-1 南瑤宮笨港進香一景
資料來源：黃志宏攝，103 年 3 月 19 日

3. 為感念清代楊謙帶笨港媽祖廟的香火至彰化，南瑤宮媽祖前往進香時，均至楊家後代家中駐駕，日後，由南瑤宮雕刻一尊媽祖聖像給楊家供奉。民國五十年代，楊家恐媽祖香火無人為繼，遂將媽祖合祀於南港水仙宮內（原笨港媽祖廟毀於水患）。民國 92 年，南瑤宮媽祖會與地方仕紳重建笨港天后宮於水仙宮旁，為南瑤宮的「祖家媽」，現今南瑤宮媽祖會皆前往此座新廟謁祖進香。見陳仕賢主持，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》（彰化：彰化縣文化局，2006），頁 8。

4. 陳仕賢主持，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁 9。

5. 參見彰化南瑤宮網頁，http://mazu.changhua.org.tw/?index=news&fun_id=3&fun_s_id=1&page_name=detail&iid=162，2016 年 4 月 26 日引用。

6. 《聯合新聞網》，103 年 8 月 26 日，<http://udn.com/NEWS/DOMESTIC/DOM4/8896469.shtml>。

有關南瑤宮媽祖還有一句俗語，描述該宮各個媽祖的特色，即：「大媽四愛吃雞，二媽五愛冤家，三媽六愛潦溪」。民國 104 年 3 月 24 日，南瑤宮展開為期六天五夜的笨港進香活動，並在 3 月 27 日晚從雲林莿桐鄉饒平橫渡濁水溪返回彰化，由於本年為「三媽年」，出巡的聖三媽、新三媽及老六媽，依「三媽六愛潦溪」俗語，當晚九點多在廣興宮起轎，媽祖鑾轎在眾多信徒與陣頭尾隨下，走入溪底，在溪州鄉上岸，在潮洋村南天宮休息後，繼續往彰化市前進。⁷



圖 4-1-2 南瑤宮笨港進香時裝有香擔的神龕
資料來源：林茂賢教授提供



圖 4-1-3 南瑤宮媽祖率信徒潦溪
資料來源：林茂賢教授提供

7. 《聯合新聞網》，104 年 3 月 29 日，<http://udn.com/news/story/7325/802644>，2014 年 4 月 2 日引用。《今日新聞網》，104 年 3 月 28 日，<http://www.nownews.com/n/2015/03/28/1652786>，2014 年 4 月 2 日引用。

二、鹿港天后宮的進香活動

有關鹿港天后宮的建立年代，過去有種種爭議，有言永曆元年（1647）者，亦有指稱為康熙 22 年（1683）或康熙 30 年代者，也有雍正 3 年（1725）、乾隆初年等等說法，《鹿港天后宮志》則認為如要談鹿仔港天妃廟的建廟時間，較可信的年代是不早於永曆元年也不晚於康熙 22 年，而在今址建的媽祖廟應該是雍正 3 年。⁸

彰化縣境內的媽祖廟，如枋橋頭七十二聯庄每隔十二年到鹿港天后宮進香，同安寮十二庄的迎媽祖，以及田中乾德宮、二水安德宮屬原悅興街媽祖系統，也前往鹿港天后宮進香。⁹

此外，鹿港各郊行媽祖也往天后宮進香，以及各路分香宮廟前來進香，使得鹿港天后宮人來人往，香火鼎盛。



圖 4-1-4 鹿港各郊媽祖往天后宮進香

資料來源：王志宇攝，100 年 4 月 30 日

三、社頭枋橋頭天門宮謁祖進香活動



圖 4-1-5 鹿港天后宮懸掛歡迎枋橋頭七十二庄前往謁祖進香的布條

資料來源：王志宇攝，100 年 4 月 30 日

枋橋頭七十二庄每隔十二年至鹿港天后宮謁祖進香，每次連續三年，進香時程均為農曆 3 月 29 日（或 30 日），是日夜宿鹿港，農曆 4 月 1 日交香後回鑾，為七十二庄回鹿港天后宮謁祖進香的一大盛事。戰後曾於民國 54 年、55 年、56 年、68 年 69 年 70 年，至鹿港進香，而後改為每十年進香，連續三年，因此民國 80、81、82 年及民國 90、91、92 年均至鹿港天后宮進香，民國 100 年又開始連續三年的進香活動。天門宮的謁祖進香活動並非單純是七十二庄組織對抗泉州人的信仰活動，此乃因鹿港黃姓善信遷居枋橋頭後，發現此地有媽祖香火，乃從鹿港天后宮恭請一尊媽祖神尊來枋橋頭奉祀，而有後來謁祖進香的活動。不過各庄有時有所變化，民國 100 年舊社天門宮便不參與此次進香，自行組團到天后宮進香。枋橋頭七十二庄的謁祖進香，農曆 4 月 1 日卯時交香，鹿港天后宮正殿前案桌需鋪上紅布，七十二庄進香大總理、天門宮主任委員、頭香大饒福德宮福德正神正總理三人跪在案桌上，由大總理捧聖筊，進行擲筊交香儀式，擲聖筊後即媽祖應許交香。此時，鹿港天后宮人員將香爐內的香火，以湯匙舀至天門宮的香爐內，共計三次，而後由七十二庄大總理在天門宮進香爐內點燃三枝禮香，交由接頭香大饒福德宮福德正神正總理，並將三枝禮香敬獻插於大饒福德宮神轎，完成接頭香儀式。¹⁰

8. 陳仕賢，《鹿港天后宮志》（彰化鹿港：鹿港天后宮管委會，2004），頁 42-43。

9. 參見陳仕賢總編輯，《鹿港天后宮志》（彰化鹿港：鹿港天后宮管委會，2004）；王志宇，〈彰南田中地區的媽祖信仰與地域社會—以乾德宮為中心〉，《逢甲人文社會學報》22（2011 年 6 月），頁 139-159。

10. 陳仕賢，〈枋橋頭七十二庄媽祖信仰〉，《2011 媽祖國際學術研討會——民俗、觀光與文化資產論文集》（臺中：臺中市政府文化局，2011），頁 132、136-138。



圖 4-1-6 枋橋頭七十二庄天門宮鹿港謁祖進香
資料來源：黃志宏攝，102年5月9日



圖 4-1-7 各地玄天上帝廟往松柏嶺受天宮進香的情況
資料來源：黃志宏攝，103年3月31日

四、玄天上帝信仰的進香活動

彰化地區玄天上帝信仰昌盛，據郭伶芬的統計有 111 座廟供奉玄天上帝，但與玄天上帝信仰接近的三山國王僅有 30 座。其原因是因為大環境的困頓、神明神格較類似，很容易被信徒轉換等原因之外，南投松柏嶺受天宮在彰化福佬客區的影響是不容忽視的。¹¹ 這一百多間玄天上帝廟，絕大多數每年都往松柏嶺受天宮進香，其所一同前往的進香隊伍，與陣頭、乩童等，使得本縣在二、三月間，往南投受天宮的進香隊伍絡繹不絕，蔚為盛況。

第二節 神明的遶境祈福活動

彰化縣境內區域性的神明遶境活動相當盛行，除了媽祖信仰之外，玄天上帝、王爺等神明，甚至如花壇文德宮福德正神也有區域性的遶境活動，此類活動也構成了彰化縣境內宗教信仰活動的特色之一。

一、七十二聯庄遶境

清代以來，彰南地區的七十二聯庄地域組織及所形成的神明遶境活動是非常重要的神明遶境活動。¹² 他是一個超越族群、聚落、地域的聯庄組織，漳州人以天門宮為代表，福佬客以永安宮為代表，透過對媽祖的祭祀，將不同祖籍的人群聚合，其範圍包含原武東、武西保八庄頭，範圍為今日社頭、永靖、員林、埔心與田中的部分地區。¹³

民國 52 年七十二庄個尊媽祖的祭祀範圍如下：

1. 開基媽祖：枋橋頭（枋橋頭、湳底、新厝仔）、張厝庄（社頭鄉張厝村）紅毛社（田尾鄉福興及新興村）、田中鎮（田中鎮東路、南路、中路等里）、大新庄（田中鎮沙崙、新民、梅州等里）、廣興庄（社頭鄉廣興村）共六個單位。

11. 郭伶芬，〈從三山國王到玄天上帝：臺灣彰化福佬客信仰之觀察〉，見林國平、王志宇主編，《閩臺神靈與社會》（廈門市：廈門大學出版社，2010），頁 215-216、219。

12. 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中研院民族學研究所集刊》36（1973 年秋），頁 165-190。

13. 林美容，〈臺灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》2（1991 年 10 月），頁 348。

2. 崙雅大媽：崙仔尾四莊內（社頭仁雅、崙雅、美雅、里仁等四村）。
3. 湄洲媽：新庄（田中鎮新庄里）、內灣庄（田中鎮碧峰里、東峰里）、普興庄（田中鎮復興里、東興里）、香山庄（田中鎮香山里）、田中鎮王爺廟（田中鎮祭祀團體）、田中鎮帝爺廟、埤斗庄（社頭鄉埤斗村）、南投縣名間鄉五福堂（南投縣名間鄉廊下、錦梓、大坑等三村）共八個單位。
4. 武東保大二媽：石頭公庄（社頭鄉朝興、仁和、泰安、平和等四村）、瀟雅庄（社頭鄉瀟雅、龍井、協和等村）、林厝庄（員林鎮林厝里）、柴頭井（員林鎮林厝里）、下厝（員林鎮林厝里）、番仔崙（員林鎮振興里）、挖仔庄（員林鎮湖水里、出水里）、下崙庄（秀水鄉下崙村）、大崙庄（大村鄉大崙村）、鎮平（田尾鄉新生、鎮北、鎮南等村）、梧鳳庄（埔心鄉梧鳳村）、石姑埤（員林鎮大明里）、崎仔腳（社頭鄉協和及龍井村）、萬年庄（員林鎮萬年里）、天門宮太子爺（社頭鄉神明會）等十五個單位。
5. 舊社二媽：下豹厝（員林鎮林厝）、舊社莊（社頭鄉舊社、松竹、東興等村）、社頭莊（社頭鄉社頭村）、丙郎莊（社頭鄉廣興村）、許厝寮（社頭鄉埤斗、清水、山湖等村）、朝興莊（社頭鄉朝興村）等六個單位。
6. 武西二媽：新興庄（田尾鄉新興村）、小紅毛社（田尾鄉福田村）、大宅仔庄（待查）、陳厝厝庄（永靖永興、東寧村）、五汙頭（永靖鄉五汙、瑚璉村）、崙仔庄（永靖鄉崙仔村）、詹厝厝庄（埔心鄉太平村）、九份下庄（永靖鄉光雲村）、浮圳庄（永靖鄉浮圳村）、瀟港新庄（永靖鄉新莊村）、瀟港舊庄（永靖鄉瀟港村）、福興庄（永靖鄉福興村）、瀟墘庄（永靖鄉瀟墘村）、竹子腳庄（永靖鄉竹子村）、大饒庄（員林鎮饒平、大明等里）、溝皂庄（員林鎮溝皂里）、田中央庄（員林鎮中央里）、員林打石巷（員林鎮光明里）、庚口厝庄（埔心鄉經口村）、瓦礫厝庄（埔心鄉瓦北、瓦中、瓦南等村）、曾厝崙庄（田尾鄉北曾及南曾等村）等二十二個單位。
7. 聖三媽：太平前後莊（埔心鄉太平村）、瑚璉庄（永靖鄉瑚璉村）、關帝水尾庄（永靖鄉永南、永北村）、永靖庄（永靖永東、永西村）共四個單位。
8. 武西保大二媽：埤腳（埔心鄉埤腳村）、瀟底庄（社頭鄉瀟底村）、大埔心庄（埔心鄉東門、埔心、義民等村）、大溝尾庄（埔心鄉大華及仁里等村）、二重瀟庄（埔心鄉二重村）、油車站庄（埔心鄉油車村）、新館庄（埔心鄉新館村）、舊館庄（埔心鄉舊館、瀟館村）、羅厝庄（埔心鄉羅厝、中羅、芎蕉等村）、同安宅庄（永

靖鄉同安、同仁村）、四塊厝庄（永靖鄉四芳村）、新竹圍庄（埔心鄉梧鳳村）、東勢館庄（永靖鄉瀟墘村），共十三個單位。

七十二庄的遶境是以閩南人的社頭天門宮與福佬客的永靖永安宮為主，利用媽祖與三山國王的信仰形成以遶境凝聚閩南人與客家人的村莊的聯庄組織。¹⁴

二、鹿港廈十二庄請媽祖

鹿港附近的廈十二庄也在鹿港天后宮的祭祀圈內。廈十二庄即今同安村、西勢（頂西勢、中西勢、下西勢）、盧厝、新興村、大有村、西湖村、番同埔、牛埔厝、崙雅腳、浮景莊、番社村、社尾村一帶的居民，即今之福興鄉與埔鹽鄉部分的村莊。此十二庄有每年至天后宮請古大媽到莊中祭拜的成例。每年的請媽祖儀式隆重，有龍陣、獅陣及其他陣頭，各莊之神轎亦齊至。¹⁵

此外，鹿港天后宮也有六媽會的成立，六個媽祖會最先成立者為二媽會。相傳嘉慶22年鹿港天后宮重修後，由總理林文濬、太學生施士簡率領鹿港八郊前往湄洲謁祖進香，回鹿港後舉行遶境遊行，遊行隊伍中由住在今泉州街的黃姓人士替媽祖抬鳳輦，黃姓人士為了紀念乃組織媽祖會。由於前往進香的媽祖即原在湄洲天后宮的開基二媽，因此此一轎班便稱為二媽會。黃姓成立媽祖會後，施姓為紀念先人施琅攜來寶像，施世榜捐地建廟，另塑神像稱慶大媽。為了與黃姓轎班區分，稱為大媽會。許姓後來亦組三媽會。四媽會由叡郊人士共同組成，五媽會則為米商同業公會所組成，六媽會則由鹿港陳姓及其他人士所組成。六個媽會每年輪流主持「迎春」春節遊行。¹⁶

除了上述的進香遶境活動，也有些區域有固定數年遶境一次的習俗，如花壇虎山巖，傳統習俗是每隔十二年遶境全鄉十八村一次，最近的佛祖出巡是在民國96年，後又因佛祖聖示提前，而於民國102年舉辦。此次遶境活動共三天，第一天經富美宮、保安宮、明德宮、興南宮等宮廟，夜宿福延宮，第二天夜宿紫竹寺，第三天遶境福泉宮、靈安宮、福德廟、明聖宮、文德宮等宮廟再回到虎山巖，途經廿五間宮廟。¹⁷

14. 參考許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁165-190。

15. 陳仕賢，〈鹿港天后宮志〉，頁64-65。

16. 陳仕賢，〈鹿港天后宮志〉，頁66-67。

17. 《自由時報》，2013年2月22日。

三、員林衡文宮夜巡遶境

員林衡文宮所供奉的玄天上帝有每十年一次的夜巡遶境活動，是員林地區的廟會盛事，最近一次是民國 94 年 10 月舉辦。¹⁸

四、官辦媽祖遶境活動

臺灣媽祖活動的蓬勃發展，也引起官方的對於相關活動的支持，除了舉辦媽祖文化節等活動外，彰化縣政府在民國 97 年起，結合縣境內的媽祖廟，開始在秋季辦理媽祖遶境祈福活動，至 103 年舉辦第七屆。103 年的媽祖遶境活動，在 9 月 11 日遶境神尊集合，9 月 14 日到 9 月 20 日進行遶境活動。此次遶境由田中鎮乾德宮擔任爐主，遶境順序如下：田中乾德宮、北斗奠安宮、埤頭合興宮（晚間駐蹕點）、二林仁和宮、芳苑普天宮（晚間駐蹕點）、王功福海宮、鹿港臺灣護聖宮（晚間駐蹕點）、伸港福安宮、彰化南瑤宮（晚間駐蹕點）、芬園寶藏寺、員林福寧宮（晚間駐蹕點）、社頭枋橋頭天門宮、田中乾德宮（晚間駐蹕點）。¹⁹

大致而言，彰化縣政府這項文化活動是因應強勢文化衝擊，串連整個彰化地區十多間重要的媽祖信仰廟宇，藉以創造文化觀光經濟效益，還有爭取彰化縣媽祖的曝光機會，為媽祖信仰造勢；同時，官方也串連起很龐大的地方結構組織，跨越鄉鎮與共同生活圈。這個活動在組織上已相當程度地將彰化多數的媽祖廟宇串連起來，但是仍有值得觀察的地方，一是彰化媽祖遶境祈福活動，串連地方結構，使「彰化媽祖」信仰概念更為擴散，由社區擴大到地方，塑造區域認同，另外，使得信仰空間成為官方專屬文化空間，居民生活場域被官方的觀光概念重新連結再製，從活動中串接政府與地方勢力的緊密依存關係。第二是彰化官辦媽祖文化節有其突出全臺的特殊性，在活動的背後，信仰圈、認同、地方感等不斷的流動變化，由信仰祭祀形成的境域觀念，擴張到當代政治區域劃分的彰化整體，此一發展如何繼續整合，讓縣境內保持傳統信仰概念的廟宇願意融入，²⁰ 是日後值得在留意觀察之處。

18. 《聯合報》，2005 年 10 月 7 日，C2 版。

19. 原報導原寫民國 96 年開始辦理，事實上為 97 年。《中時電子報》<http://www.chinatimes.com/newspapers/20140905000813-260114>，2014 年 9 月 5 日引用；2014 彰化縣媽祖遶境祈福活動網頁，<http://chmazu.mmhot.tw/?ptype=info>，<http://www.chinatimes.com/newspapers/20140905000813-260114>，2014 年 9 月 5 日引用。

20. 溫宗翰，〈官辦文化節對信仰空間的連結與再製——以彰化縣媽祖遶境祈福活動為核心〉，見王志宇主編，《彰化媽祖信仰學術研討會論文集》（彰化市：彰化縣文化局，2012），頁 240-241。

除了上述幾種重要的進香遶境活動，臺灣地區各地寺廟也常有參香活動，參香、進香及遶境等種種信仰活動，形塑了臺灣社會寺廟的信仰活動狀況。彰化縣也不例外，種種的信仰及交流活動，呈現本縣信仰活動的多樣性及其豐富性，也成為本地信仰活動的特色。



圖 4-2-1 北斗大新聖媽宮到北斗奠安宮參香

資料來源：王志宇攝，103 年 5 月 25 日



圖 4-2-2 大新聖媽宮至北斗奠安宮參香一景

資料來源：王志宇攝，103 年 5 月 25 日

第三節 鸞堂的扶鸞活動

鸞堂乃在明清時期已大盛於中國的扶鸞團體，日人稱為降筆會，日治時期因為臺灣總督府鴉片政策的影響，引起降筆會運動的流行，造成一波鸞堂的發展。王世慶整理《臺灣總督府公文類纂》及相關善書資料，指出有關臺灣鸞堂的幾個說法，包括康熙四十年代、咸豐3年（1853）、同治6、7、9年、光緒19年（1893）等說法。²¹ 有關鸞堂入臺又有提出南北二宗說、三元說及多元說等，後來似乎偏向多元路線傳入的看法。²²

日治時期鸞堂大興，在鸞堂快速的傳佈之下，這一波鸞堂運動也影響到彰化地區。從目前既有研究看來，彰化縣鸞堂的發展，顯然受到新竹代勸堂鸞堂的影響。彰化地區的鸞堂雖然較後發展，但還是受到降筆會運動的一些影響。受到鸞堂運動推廣者的活動路線所致，彰化地區的鸞堂傳布略有閩客之分，其中新竹代勸堂的楊福來在1924-1936年間頻繁的與二水、竹塘、永靖、社頭、埔心一帶鸞堂接觸，協助鸞堂發展。²³ 以永靖、埔心、員林、田尾等一帶客家人分布較普遍地區而言，鸞堂的發展受到部分家族的影響，在客家人分布區分布較為密集，不過其後來的發展也跨越了閩客的分野。另外在田中、二水一帶則有著名正鸞楊明機進入到該地區，也曾在田中文武廟短暫停留，協助扶鸞，此在民國27、28年間由文武廟鸞生曾炳元邀請楊明機前來扶鸞，民國28年正式著書，民國30年完成《迷津寶筏》，後來該地鸞友協助楊明機在二水建立贊修宮。²⁴

位於今彰化縣埔心鄉的三興堂，因民國60年代康妙報等人有心發展鸞務而從事該系統鸞堂之調查，經其整理使該系統鸞堂之傳承相當之清楚確定，這個鸞堂系統也是目前所知較清楚且堂數較多者。永靖、埔心一帶鸞堂在過去埔心三興堂康妙報等人的調查整理之下，有一較為清楚的鸞堂系統。據康妙報之調查，三興堂之母堂為諛懿宮東興堂，而東興堂之母堂為廣善堂。²⁵ 相關研究指出廣善堂之由來與漳州地區有關。光緒8年（1882）關聖帝君由福建漳州移駕入苑裡白沙屯，光緒17年（1891）石岡崁下林家由白沙屯迎奉關聖帝君設堂曰「講道堂」。²⁶ 光緒27年（1901）永靖打簾村士紳因當地人士吸食鴉片嚴重，聞之飛鳳山三恩主降臨石岡鄉講道堂救世解癮，乃由陳儀亭、魏楸、

李玉如、陳先甲、陳政謙、巫修齊等負擔開壇費用選定打簾村「福海堂」為堂址，由陳儀亭、巫修齊二位同往石岡鄉講道堂恭請三恩主香火，成立廣善堂。²⁷ 此處之飛鳳山即指新竹九芎林飛鳳山，²⁸ 也就是新竹九芎林的代勸堂。

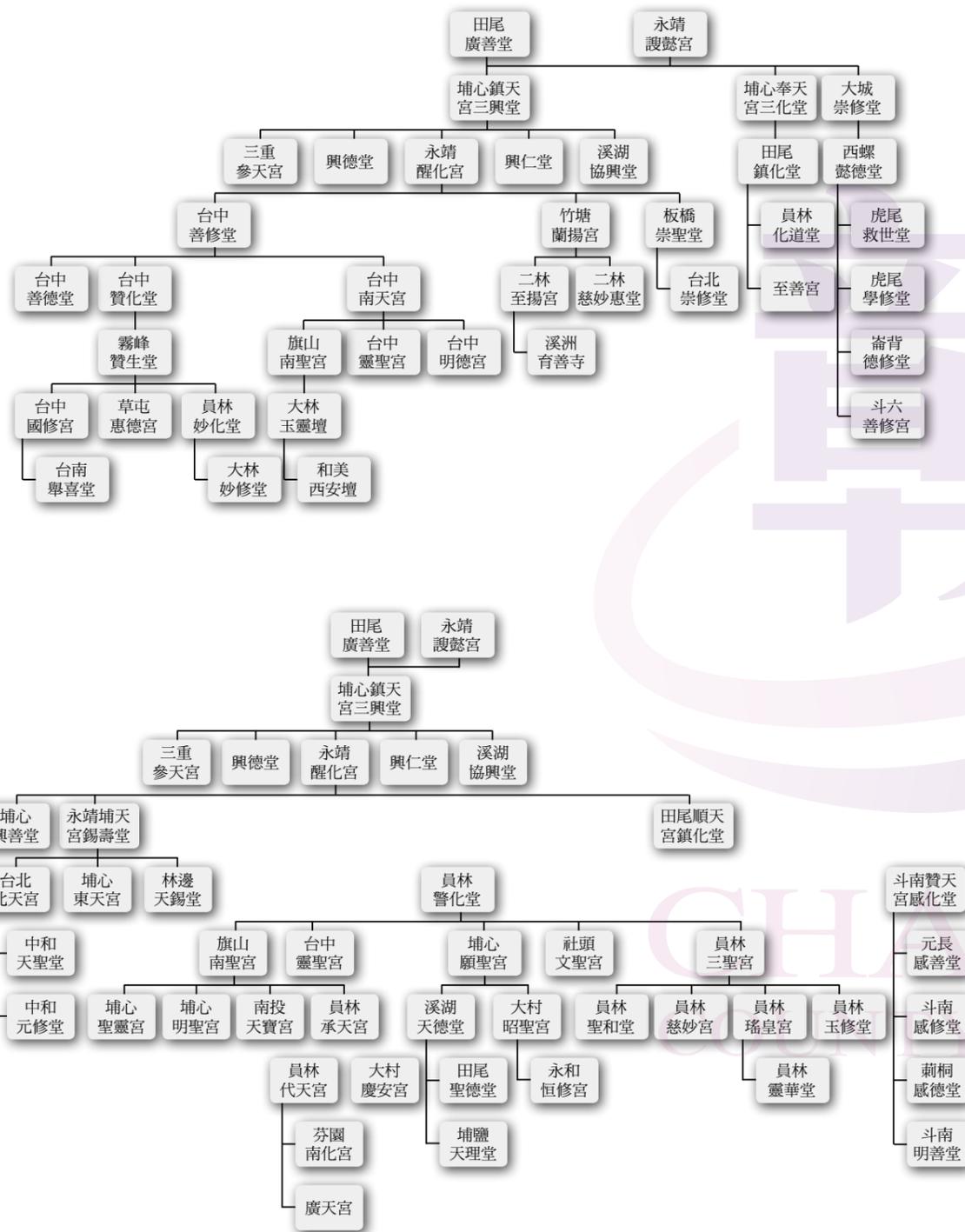
康報妙認為埔心三興堂的傳承來自諛懿宮東興堂，而東興堂傳承自廣善堂。據諛懿宮之善書《回心寶鑑》云：大正14年（1925）黃目枝等人在永靖建東興堂，昭和2年（1927）蒙恩主賜號諛懿宮，此時黃目枝等人不僅推展鸞務，創建了醒化、興善、三化、聖德、慎化等堂，並誘導重興廣善堂。²⁹ 此處所謂誘導重興廣善堂乃因日本政府借用「福海堂」為辦公室，使戒除鴉片煙癮無法進行，並將三恩主移往溪畔村民宅安置，使廣善堂鸞務中斷一事。³⁰ 由於東興堂並無扶鸞戒煙的活動，且有關其來源，宮內人員也有不同看法，康妙報認為從廣善堂而東興堂的傳承，可能與東興堂重興廣善堂有關，而石岡講道堂的香火可能來自漳州，但鸞法部分可能受到一些新竹的影響。³¹

彰南地區以竹塘醒靈宮鸞堂為中心，也構成了一個客家人的信仰圈。醒靈宮的成立與日治時期源成農場的設置有關，日人原以內地人作為農場開發的主力，不過因為水土不服，迫使日人只能從新竹州招攬客家人前來耕作，也因此帶入了鸞堂信仰。醒靈宮的來源據柯光任的考證，認為是明治39年（1906）蔡登才等人在苗栗獅潭建立醒世堂，經過四年多，明治43年（1909）蔡登才、羅阿添、朱阿基等十多人，受源成農場招募，才將醒世堂遷移到今日二林鎮興華里洲仔巷謝阿祿宅內，後來才找尋到竹塘鄉的牛稠子現址。在關聖帝君的靈驗下，眾善信在大正2年（1913）建廟，大正4年重塑三恩主神尊入火安座，改醒世堂為醒靈宮。³² 醒靈宮成立後，凝聚了從新竹州來此地發展的客家人，成為源成七界33客家人的信仰中心。歷年來醒靈宮分爐有南投國姓楞靈宮玉善堂、嘉義中埔義靈宮、彰化溪州覆靈宮等，都是客家人所創建。不過戰後醒靈宮的信仰範圍有了一些變化，戰後二林廣福宮及埤頭廣興宮的建立，瓜分了原來醒靈宮的信仰範圍。³⁴

21. 王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》37：4（1986年12月），頁1-3。
22. 鄭志明，〈近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《臺灣文獻》52：2（2001年6月），頁135-136。
23. 鄭寶珍，〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉（國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008），頁130-133。
24. 王志宇，〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在臺之發展與傳佈〉，見李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中研院文哲所，1996），頁168-169、175。
25. 康妙報編，《塵海梯航》，（彰化埔心：三興堂，1980），頁16-17。
26. 見全國寺廟整編委員會，《全國佛剎道觀總覽》，（臺北：道觀出版社，1994），頁250。

27. 《正關聖帝君、城隍尊神百首籤解，關聖帝君應驗桃園明勝經》，（彰化永靖：廣善堂，1983），書末附「廣善堂由來史蹟」。
28. 王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，頁117。
29. 《回心寶鑑》，（永靖：諛懿宮，1936），頁13。
30. 《正關聖帝君、城隍尊神百首籤解，關聖帝君應驗桃園明勝經》，書末附「廣善堂由來史蹟」。
31. 參見王志宇，《臺灣的恩主公信仰一》，頁34-35。另外，鸞堂鸞法的影響與正鸞及相關人員的活動有關，如楊明機當時由臺北往南活動，到過許多鸞堂去志願正鸞，楊福來也參與永靖許多鸞堂的活動，但不一定擔任正鸞。
32. 柯光任，〈日治以來彰南地區客家移民與竹塘醒靈宮之研究〉（逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2012），頁96。
33. 指源成農場最核心的三個街庄裡的七個村莊，二林庄（犁頭厝、後厝、丈八斗、漏碓）、竹塘庄（面前厝、五庄子）、埤頭庄（大湖厝）等。
34. 柯光任，〈日治以來彰南地區客家移民與竹塘醒靈宮之研究〉，頁93、111-113、147。

表 4-3-1 三興堂系統表



鸞堂的宗旨在於勸化，而勸化需要透過鸞堂的主要活動—扶鸞來進行。一般鸞生通稱到堂參與扶鸞活動為效勞，也因扶鸞時需男女分開，男左女右，故也稱排班效勞。透過鸞生參與扶鸞活動，鸞堂得以進行教化與濟世。

一般而言，扶鸞儀式有幾個基本步驟，一是鸞生入堂排班，即鸞生穿著禮衣後，進入鸞堂裡的外堂排班，男左女右，分別站立在堂內兩側。正鸞、副鸞、看砂生、筆錄生則依序進入內堂。然後鸞生們開始誦念經咒，等神降下至正鸞身上，即開始扶鸞。扶鸞時看砂生須將正鸞所扶出來的字，一字一字唱出，筆錄生則記下。扶鸞退駕後，宣講生需依扶鸞所寫進行宣講。

為統合鸞堂所出版的《鸞堂聖典》對扶鸞的儀式有所描述。扶鸞的過程可分請神（接駕）、扶鸞與送神（送駕）。請神時男女鸞生分班排列候駕，恭誦寶誥，接著接駕生獻香，獻茶，獻果，正副鸞生、唱鸞生、記錄生行三跪九叩禮後進入候駕，聖神降臨後即停唸神咒，此時就開始扶鸞。扶鸞時正鸞生於沙盤上寫出文字，由唱鸞生唱出，紀錄生在旁記下。聖神退駕時，全體鸞生跪地俯伏送駕，鳴鐘鼓，在內殿之鸞生退出內殿成三跪九叩禮，扶鸞儀式完畢。有些鸞堂在扶鸞完畢後，會就降鸞文字再舉行宣講。³⁵ 以臺中武廟明正堂為例，其扶鸞的活動過程就相當接近聖賢堂的做法。明正堂的乩期為每星期六、日二天，每逢此二日，該堂鸞生需到堂效勞。王志宇過去曾記錄 1996 年 4 月 21 日該堂的扶鸞活動過程，其扶鸞活動經過如下：

4 月 21 日當天為星期日，上午約九時起，該堂鸞生陸續聚集，換穿藍色長衫，亦有非該堂鸞生而前來問事者，這些前來問事或希望為祖先超拔者先行登記。至九時四十五分，該堂鸞生開始入堂排班。廟堂中前為神龕，神龕前有約一坪半至二坪大的地方以欄干圍起，稱為內堂，平時扶鸞皆在此內堂進行。廟內內堂之外，稱為外堂。排班時男生立於堂之左側，排成兩列，女生立於堂之右側，亦排成兩列，此日扶鸞因使用金指而非桃筆，³⁶ 故隨即司香生上香，再由正鸞生及唱鸞生上香，鞠躬進入內堂，迎駕生、鐘鼓生、司香生等各就其位。此日之正鸞生有明筆李忠雄及該堂新練成之正鸞貞筆林哲三，英筆劉明文三人，每位正鸞有二名唱鸞生在側，故有六名唱鸞生入內堂，當時到堂鸞生約有二十多名。至九時五十分

資料來源：康妙報，《塵海梯航》（彰化永靖：三興堂，1980），頁 9，並根據《勸世新編》、《醒化寶鑑》等資料修訂。

35. 《鸞堂聖典》，頁 12~13。
36. 桃筆扶鸞為鸞堂中傳統的扶鸞，後來又發展出一種比較快速的扶鸞方式，此種方式乃透過正鸞本身心靜之後，直接與神靈溝通，再以硬筆或毛筆直書於黃紙之上的扶鸞方式。在儒宗神教的發展過程中，其重要人物楊明機，後來與斗南感化堂接觸時，即曾使用此法，時稱楊明機已達「慧眼」境界，故會此法，並以此稱之。在明正堂以「金指」或「金指妙法」稱之。

時，該堂文昌帝君降，扶鸞開始。本日因上一期鸞期進行法會，因而沒有舉辦濟世活動，故上午之扶鸞為濟世，為各生所登記之問題進行判解，扶出的鸞文由該堂之唱鸞生傳至外堂，另由該堂之鸞生負責傳達與問事之人知曉。此活動至十一時半結束，各鸞生休息進用午餐。下午二時起，鸞生再度排班，上香、鳴鐘鼓，進行濟世活動，至二時五十分濟世活動結束，內堂效勞生步出內堂。下午三時起，開始請誥，誦「玉皇普度聖經」，至三十五分時結束。因本日有玉旨宣布今年春季該堂晉昇果位之名單，故擺有香案，準備接旨。在誦完經後，隨即行上香禮，獻花、獻果，接旨。至三時四十分，宣講上期鸞文，四十五分正鸞三人及唱鸞生六人入內堂，迎駕生二人、司香生二人、鐘鼓生一人各就位，再次以金旨扶鸞，至下午四時二十分扶鸞結束，正鸞及內堂效勞生步出內堂，至外堂行三跪九叩禮，兩班鸞生行三鞠躬禮，退班，全日活動結束。明正堂之扶鸞因有二種方式，故其流程略異。於使用桃筆扶鸞時須先唸請神咒、淨身咒及其他經文，以待神之降臨。使用金指時，只需鸞生進入內堂，靜下心即可。通常如果時間足夠，不至妨礙遠道者回家之時間，會於扶鸞後會舉行宣講，如時間不足則排於下次鸞期扶鸞前宣講，因此每次鸞期一定有宣講之活動，諸生得以聆聽聖訓。³⁷

一般而言，鸞堂於扶鸞之前必需全體鸞生進堂排班候駕，誦告文式、請誥、關聖帝君降筆真經，再誦請神咒，等候神靈降筆。鸞堂之告文式如下：

告文式

恭 惟

聖帝，浩氣凌霄，丹心貫日，扶正統以彰信義，威震九州，完大節而篤忠貞，靈昭千古，伏魔盪寇，屢代徵其奇勳，覺世牖民，寰宇被其明訓，運協皇圖，德覆黎庶，弟子鸞下○○○於○年○月○日，敬為某事，叩許終身奉行明聖經寶訓，由誦而入，以熟為歸，由講而明，以知為要，踐履期於篤實，心地務求光明。

扶 冀

鑒佑，無任沾恩之至，謹告。³⁸

誦完此告文式之後，需誦念神咒，包括淨心神咒、淨口神咒、淨天地解穢咒、安土地神咒，誦完神咒之後，需再誦念請誥，包括九天馬天君寶誥、南宮柳天君寶誥、南天廖天君寶誥、先天豁落靈官王天君寶誥、文昌應化張仙大帝寶誥、救苦真君李寶誥、定遠帝君趙寶誥、雷闕桓侯大帝寶誥、周大將君寶誥、關聖太子寶誥、九天司命真君寶誥、南宮孚佑帝君寶誥、南天文衡聖帝寶誥、大成至聖先師孔夫子寶誥。此寶誥誦念完畢之後，再誦念關聖帝君降筆真經，之後再誦念請神咒，包括淨三業咒、淨壇咒、淨心神咒、淨口神咒、淨身神咒、淨天地解穢咒、安土地神咒、祝香神咒、金光神咒、孚佑帝君呂祖救苦救難神咒、八仙咒等，之後則靜待神明降壇。³⁹ 這個扶鸞過程都差不多，再以彰化縣埔心鄉三興堂在民國八十五年四月間的活動為例，當時三興堂入鸞之鸞生男56人，女40人，合計96人。每逢二扶鸞，也就是說農曆每月的初二、十二、二十二等日是乩日，該堂鸞生必需在這些日子到堂參與扶鸞。在這一天，鸞生大約在晚上八點多聚集，扶鸞前誦龍華科儀、心經及淨心咒，誦經時並有由鸞生自組的簡易樂團伴奏，扶鸞之後舉行宣講，所有之活動約於晚上十一點多結束。⁴⁰

鸞堂除了扶鸞之外，由於其目的在於教化，對於鸞生的行為多所注意，因此各堂皆有堂規，以規範鸞生的行為，達到教化的目的。不過由於鸞堂的獨立性強，各堂的堂規也不盡相同。以下列出日治時期的彰化縣永靖鄉覺化堂之堂規十則，以及埔心鄉興善堂堂規十二則，可以清楚的看到各堂堂規的差異。

覺化堂堂規十則：

- 一、入堂之人，須要孝順雙親，手足和氣，夫妻好合，和睦親鄰，勿逞惡氣，方是入堂之徑也。
- 二、凡來堂各事其職，入則鞠躬，退則頓首，若來堂須要潔淨身體衣冠，焚香跪叩盡禮，舉步不可愴惶。
- 三、凡有誦經須要字句明亮，不可口誦心違。
- 四、凡有請誥之時，不可喧嘩，亦不可交頭接耳。
- 五、凡有人問事，須當以禮接待，不可傲慢，以傷和氣。
- 六、凡要問事，須要跪叩，問答不可高聲。
- 七、同鸞之人，乃手足無二，凡有喜慶喪葬等事，必要向前，不可假為不知。

37. 見王志宇，《臺灣的恩主公信仰》，頁104-105。

38. 《鸞堂聖典》，頁35。

39. 有關上列神咒、寶誥、真經之內容參見《鸞堂聖典》，頁35-51。

40. 三興堂鸞生資料取自該堂鸞生名冊，有關扶鸞過程為該堂宣講生巫春典先生口述，1996年4月29日訪問。

- 八、同鸞之人，若有臨難，須要匡扶援助，不可視為局外。
- 九、邪淫切戒，賭博宜忌，唱淫詞，乃是傷風敗俗之事。
- 十、所有聖訓良言，對家庭上輩下人，須要宣傳，不可隱于胸中，以上規條，各宜凜遵，若有犯者，各要重罰，切當謹記。⁴¹

覺化堂的堂規除了強調孝悌忠信的基本倫常以及鸞堂內的禮節之外，也相當注重鸞堂內的向心力和以家庭為宣化基礎的觀念，這個觀念是後來鸞堂相當注重的觀念之一。而彰化埔心鄉興善堂之堂規顯然與覺化堂之堂規有所不同，著重堂內各鸞生的職務及其應盡本分：

- 一則興善堂胡為乎于設也，只因堂主經理，聚集同志者，移風易俗，又思楚國無以為寶，惟善以為寶，故善是傳家寶，忍是積德門，因此推想，創設興善堂，利人利己。今既請旨造書，頒行勸世，第一忍耐為要也，若無忍耐之心，中途輒止，罪莫大焉，慎之凜之。
- 二則為正乩生，心要養靜，口要謹言，雜念刪除，心正則筆正，正己便可正人，心神融會，感動神仙，登臺暢詠，只得新書出色，正副乩生，協同一志，不苟言，不苟笑，連日飛鸞，切莫辭勞，有此堅心堅志，功莫大焉。若此違規越矩，中途廢止，罪大彌天，慎之慎之。
- 三則錄筆生，耳要聽明，心要明通，手要敏捷，筆墨認真，不論詩詞歌賦，引證案述，要錄清楚，字句不可違漏，職任如此，乩生並重，字無差誤，句話無漏，記功不少，錫福無疆，若無心聽真，手筆亂寫，誤了神仙真言，記罪不輕，凜之凜之。
- 四則看字傳宣者，展起精神，要認跡目，要視分明，不可亂口唱念，認真念明，功德無量。若使雙目斜視，字無認明，肆口亂唱，責罪不寬，凜之凜之。
- 五則迎送生，迎來送往，各要至誠至敬，不起亂行舉動，伺候神仙停鸞，一暨退班，方準仍身退位。有此恭恭敬敬之心，記功亦大，若無誠敬之心，對神仙失禮，罰罪不寬，慎之慎之。
- 六則司香司茶，獻果獻花生，各要至誠，潔淨為要，謹慎行為，不可愴惶，對神對佛，全無威儀。能曉清潔，盡心奉獻，感動神仙喜悅，錫福無窮，如果不潔不

淨，又無一點誠意之禮，觸怒聖神佛仙神，罪罰甚深，謹凜謹凜。

七則淨壇淨案生，亦要虔誠，黎明即起洒掃，神堂潔淨，神案輕手輕足，不可亂行舉動，損害佛寶，罪罰不輕。若曉慇懃潔淨，日日記功，思之凜之。

八則請誥誦經生，心口清淨，衣服潔換，字句念明，口誦心維，高聲朗誦始得感神，神仙喜悅記功甚大。若然信口亂誦，字句差錯，記罪不少，慎之慎之。

九則抄寫騰正生，亦要用心騰正，不可亂筆草寫，字畫不可寫差，倘若寫差，失卻聖佛仙神真言，難免記罪。若曉用心認真騰寫，立功不少，思之可。

十則宣講生登臺宣講，將善惡果報，說明人聽，切要正心宣講，不可亂口說錯，非禮勿視，非禮勿言，即是代天宣化，功德無量，慘報美報，若無說明，難免記罪，始終如一，功完果就，美報無窮，勉之思之。

十一則迎賓接客，心要慈和，言要圓通，啟口分談不論善男信女，所談者道德，所說者仁義，又要知機關，可言則言，當允則允，隱惡揚善之法，不可不知也。若曉謙恭接待，立功不少，若使對人無禮，口多妄言，記罪不寬，慎之慎之。

十二則當外職事者，各要盡職，聽從堂主經理人指揮，若有上街採辦，認真採買，若買清楚，便可回堂，不可在街，別有尋花問柳，亦不許登秦樓入楚館，虛遊度日，誤了公務。又不可在家，對父母說及來堂供職，又無來堂，東走西蹕。在堂又騙家務不暇，不得來堂供職。騙來騙去，騙誤自己，遊神奏上，記過最大，若曉認識，不論差使，不論裁棹徒椅，不論舉碗放箸，不論捧菜捧飯，各件清潔調和飲食，不傷衛生，記功甚大，慎之慎之。⁴²

從永靖覺化堂及埔心興善堂之堂規看來，各鸞堂之堂規所重各有不同。覺化堂著重於家庭及堂內成員之融洽，而興善堂除標舉扶鸞乃積善之行外，其堂規強調各鸞生所負天職之職責，彼此之堂規顯然沒有多少交集。

由於扶鸞是一種神人溝通方式，其源頭有多種，除了上列受到新竹地區和臺北地區影響的鸞堂之外，彰化縣也存在一種非屬三恩主、五恩主系統的鸞堂，如王功林太祖廟，其乩筆類似前述鸞堂，但有些差異，主神崇奉也與前述鸞堂有所差別，是以非屬前述鸞堂系統，當然也未受到日治時期楊明機所推動儒宗神教的影響。

41. 《因果錄》，（彰化永靖：覺化堂，1936），卷上日卷，頁9。

42. 《興化新篇》，（彰化坡心（今埔心）：興善堂，1932），卷上，頁11~13。



圖 4-3-1 埔心鄉奉天宮三化堂的扶鸞情況
資料來源：王志宇攝，103 年 11 月 4 日

果應驗保住了村落，民眾感念國姓爺，每年農曆 7 月 8 日在水圳邊祭拜。另一傳說是，民國 48 年發生八七水災，社頭鄉許厝寮一帶村莊遭山洪侵襲，不少遇難民眾屍體被冲到田尾鄉八堡圳支流，沿八堡圳各村村民為安息水災亡魂，每年均在此時舉行祭拜儀式。當地人亦稱作「普圳岸」。⁴³

由於政府希望農曆 7 月祭典統一在 15 日中元節普度，田尾鄉曾有一年將「圳祭」與中元節普度同時舉辦，卻因當年又發生八堡圳潰堤水患，地方認為不宜改變習俗，翌年就恢復在農曆 7 月 8 日單獨舉行。這項習俗沿襲百餘年，成為頗具地方特色的祭典，大致有田尾鄉八堡圳沿岸新生、北曾、南曾、鎮平、饒平等村居民參與。當地耆老也指出，相傳明朝末年鄭成功來臺時，彰化一帶嚴重乾旱，農民無法引水灌溉，鄭成功率麾下引導民眾挖掘 1 條圳渠，即今八堡圳的前身，引濁水溪水灌溉，解決農田缺水問題。後人感念鄭成功恩澤，在新生村興建「國姓宮」，南曾村則建「開聖堂」供奉鄭成功神像。⁴⁴

二、張玉姑信仰

本縣伸港鄉有張玉姑廟，該廟是姑娘廟的一種。張玉姑是臺中市水崛頭人，因山洪暴發被溪水沖至廟址一帶，後來因傳顯靈救世而受供奉。民國 40 年代因顯靈醫病事蹟，引起眾多信徒前來參拜，造成一股熱潮。因在戒嚴時期，引起警方關注加以管制，又 1959 年八七水災，該廟被沖毀，信仰熱潮才衰退。⁴⁵

三、二水林先生廟信仰

林先生廟位於本縣二水鄉源泉村員集路八堡圳分水閘旁，為該鄉官設祠廟，祭拜主神林先生，相傳為康熙 58 年間，施世榜籌措巨資所開設的八堡圳，圳渠完成，卻因取水口施作困難無法引水，正一籌莫展之際，一位白髮老人求見，繪圖說明疏鑿之法，因而得以成功引水。後施世榜擬以千金答謝，老翁辭而不受並在一里上游的水源地老樹間，棄置鞋具，消失不見，眾人以為神。傳說林先生所傳飲水之法為以籐繫木或竹，製成方

第四節 特殊活動與信仰

本節所述為彰化縣宗教信仰中，為非前述寺廟或教派信仰，但與地方歷史發展有關，且具有區域性特色的宗教活動與信仰為主，藉以呈現本縣各地發展過程所面對的環境變遷或人文發展所產生的信仰行為。

一、八堡圳圳祭—祭國姓爺

本縣田尾鄉新生、睦宜、南曾村等，有一項圳祭的習俗，在農曆七月時準備豐盛祭品，聚集在八堡圳支流岸處舉辦「八堡圳祭」，也稱「圳祭」，酬謝神明保佑、安撫好兄弟。此項傳統有二傳說：一是早年八堡圳發生潰堤，民眾向鄭成功祈求消退洪水，結

43. 《聯合報》，2010 年 8 月 18 日，B1 版。

44. 《聯合報》，2005 年 8 月 13 日，C1 版。

45. 黃萍瑛，〈臺灣的「狐娘」信仰與地方社會——以「張玉姑顯靈」事件為例〉，《民俗曲藝》137（2002），頁 203-235。

錐形與圓錐形之壩籠，上廣下狹，以大小石塊填入籠內，攔導溪水，形成攔水壩的「土工法」。林先生廟的財產與管理先由「金順源」向灌溉區域佃民收水租，作為寺廟修繕與祭典費用。明治 42 年改由臺中公共埤圳聯合會負責該廟的管理。大正 8 年（1919）曾重建林先生廟，並由「八堡圳水利組合」平時於廟境內設埤圳監視員駐紮並兼守廟之任，每年農曆 7 月 20 日舉行祭典祭祀。戰後謝東閔擔任臺灣省主席時曾撥款重修，民國 66 年完工。廟內供奉「林先生祿位」，其左右並配祀開八堡圳有功的施世榜，與延築第二圳有功的黃仕卿二位祿位。春秋二祭由負責管理的彰化農田水利會舉行祭典，以紀念之。⁴⁶

四、臺灣省中部二十四庄林祖姑天上聖母會迓媽祖

二十四庄林姓裔孫所組媽祖會緣起於乾隆間來臺奉祀於田中央（彰化市內）的林祖姑天上聖母神像，光緒 5 年（1879）被信士請走不還，田中央宗親邀請月眉厝、柑仔井、牛埔仔番社口的宗親，組成迎回林祖姑婆小組，後更邀請大竹圍、外快官、市仔尾、祖廟仔、下筲仔、中街仔、過溝仔、西庄仔、東門、西門、南門、北門、北門口、南門口（番社）、坑仔內、田中央一、田中央二、田中央三、中寮、柑仔井、草屯月眉厝一、草屯月眉厝二等，共聯合廿四庄林氏宗親之力，得以物歸原主，此會正式成立。此會無固定廟址，憑聖母指示，輪流供奉，每年正月為過爐之際，廿四庄宗親及各地善男信女聚集熱鬧非常。過爐時間於每年農曆正月六日至正月十五日期間，由新任值年爐主擇一吉日舉行過爐交接，安座祭典、會親吃會等，是年度的最重要慶典。⁴⁷

五、福興鄉同安寮十二庄迎媽祖

鹿港郊區的北方、東方、南方分別有三個聯庄組織，頂十二庄（今海埔厝、洋仔厝等村莊）、中十二庄（即許厝埔一帶）及廈十二庄（今埔鹽、福興鄉一帶）。早年此三聯庄均到鹿港天后宮迎請媽祖到村庄遶境祈福，目前下十二庄每年仍到天后宮迓媽祖。此緣起於道光 11 年（1831）廈十二庄發生旱災，十二庄民至鹿港天后宮迎請媽祖至各村庄遶境祈福。廈十二庄分別為同安村、盧厝、新興村、大有村、西湖村、番同埔、牛

埔厝、崙雅腳、浮景村、番社村、社尾村、西勢村等十二村庄，其居民多為同安人，故又稱同安寮十二庄，其所迎請的媽祖稱為古大媽，地方人士尊稱為「好收媽」。目前十二庄每年到鹿港天后宮進香的廟宇有崙雅腳的聖和宮池府千歲、同安寮福安宮池府千歲、社尾村天上聖母、埔鹽盧厝天上聖母、頂西勢仁和宮朱府二王爺、浮景庄朱李池三千歲、同安寮新興村仁和宮馬府大二使公、埔鹽大有村慈賢宮天上聖母、粿店仔安和宮丁府千歲、番同埔邱府千歲、西湖村西德宮清水祖師五六府千歲、同安寮西勢村皇聖宮天上聖母、下西勢保安宮玄天上帝、牛埔、番社等廟宇。進香當日，前述廟宇組團於上午七時到鹿港天后宮迎請媽祖回十二庄舉行宴會，並由十二庄輪流擔任大總理，設置大公館作為媽祖的行館，接受信徒的膜拜。隔日傍晚再由信徒宮送媽祖回鑾。⁴⁸

六、大村姑娘廟信仰（淑女祠）

淑女祠位於大村茄苳村，其建立與大村當地一件大交通事故有關。民國 65 年 4 月 21 日下午四時許，一輛滿載大村國中放學學生的彰化客運在大村過溝平交道為火車衝撞，造成 41 人死亡，41 受傷的慘劇。大村鄉公所撥出第六公墓約 0.1 公頃的土地作為本次罹難者的安葬地。彰化縣志府也撥公有地進行公祭、公葬、立碑，並建淑女祠（又稱淑女祠十六仙姑廟）以紀念並警惕世人。後改建於 94 年，稱為慈悲寺。⁴⁹

七、羅厝天主堂堂慶活動

羅厝天主堂成立於光緒元年（1875），是彰化地區第一個天主教堂，每年一月一日都會辦理堂慶活動，教友紛紛返堂參與，每年皆有數百人返堂參與堂慶，席開數十桌。

八、天主教的聖誕遊行

傳統教會的聖誕期是從聖誕夜開始，基督徒也都會參與子夜彌撒。彰化地區的天主堂，在聖誕夜時都會到鄰近街市報佳音，進而慢慢形成聖誕夜的報佳音遊行活動。過去田中天主堂的八分仔教堂，在田中鎮梅洲里一帶，稱做八分仔的村莊，此地過去逢聖誕

46. 參考蔡錦堂，《二水鄉志·社會篇》（彰化二水：彰縣二水鄉公所，2002），頁 667-668。

47. 陳仕賢，《彰化縣文化局辦理「民俗及有關文物普查工作案」專案計畫—重要之民俗慶典及節慶活動報告書》，頁 146-149。

48. 陳仕賢，《彰化縣文化局辦理「民俗及有關文物普查工作案」專案計畫—重要之民俗慶典及節慶活動報告書》，頁 132-133。

49. 邱正略，〈社會志〉，見王志宇主持，《大村鄉志》（彰化大村：彰化縣大村鄉公所，2015），頁 372-373。

夜都會宴客，一直到九二一地震後才取消。⁵⁰ 下圖為 103 年聖誕夜，田中天主堂舉辦報佳音遊行的盛況。



圖 4-3-2 田中天主堂在 103 年 12 月 20 日聖誕前夕舉行慶祝聖誕繞境遊行活動

資料來源：王志宇攝，103 年 12 月 20 日

50. 葉進常先生口述，103 年 12 月 20 日訪問。

第五章 彰化縣的歲時節慶

歲時節慶即所謂節日風俗，或者謂：「原始崇拜、神鬼迷信、禁忌等習俗無疑是節日風俗產生的土壤。但是這些習俗要注入節日還需要很長的時間，一方面使上述的原始習俗上升到禮儀性質，成為『約定俗成』的禮俗，另一方面，通過神話傳奇故事給特定的節日增添浪漫迷離的色彩，通過歷史傳說的附會使其更加合情合理……」。¹ 換言之，歲時節慶與宗教信仰和禁忌等等關係密切。臺灣的歲時節俗也呈現此種樣貌，陳瑞隆言：「我國的歲時節俗，是和靈魂信仰、神佛信仰、孝道思想、大家族主義打成一片的。」²

從歲時節俗的發展上而言，臺灣的歲時節慶受大陸原居地影響，其習俗皆由其演化而出，而自成格局。如同劉良璧《重修福建臺灣府志》云：「臺陽，海中羣島也。自鄭〔克〕塽歸誠，始隸閩中；漳、泉之民多居焉。故風尚與內郡無大異。久則粵人墾耕、商航販載，蟻聚雲屯，華靡相耀，亦自成一俗也。」³ 有關臺地的歲時節慶，據清代官紳的觀察，認為與內地無異。李元春《臺灣志略》云：「居臺灣者，皆內地人，故風俗與內地無異。正月元日，慶新歲；上元，燈節；二月，春社；清明，掃墳墓；端午，戲龍舟，懸蒲、艾祓除；七月七夕，乞巧結緣；十五日，仿孟蘭會；八月，秋社；九月九日，登高，放紙鳶；冬至，餉米團；十二月二十四日，祭灶送神；卒歲，臘先祖及諸神祠；皆與內地無異。昏喪沿俗禮，以貧富為豐歉，悉類內地。」⁴ 大致而言，臺灣民間的歲時節俗，主要是以閩粵一帶流傳的習俗為主，凝聚了泉、漳、客的習俗；其後又因應本地的自然、人文條件，而具有臺灣「在地化」的特色。「因此除了做為早期農業社會生活核心的二十四節氣之外，更融入了各種全島性神明與區域性鄉土守護神的聖誕，使得臺灣的歲時節俗不只是單純的民間節俗，且與漢人傳統歲時節俗及臺灣信仰文化傳統息息相關。」⁵

1. 郭興文、韓養民，《中國古代節日風俗》（臺北市：博遠出版有限公司，1989），頁 11。
2. 陳瑞隆編，《臺灣民間年節習俗》（臺南市：世峰出版社，1998），頁 1。
3. 劉良璧，《重修福建臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 91。
4. 李元春，《臺灣志略》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 35。
5. 李秀娥，《臺灣民俗節慶》（臺中市：晨星出版社，2004），頁 16。

臺灣的歲時節俗經過清代、日治與戰後的發展，尤其臺地各區域，有其不同的族群與融合的方式，影響歲時節慶的表現。本章歲時節慶因應本縣的年節習慣，各月份之陳述，乃依農曆排列，並將其分為春夏秋冬四節以呼應現行之慣習。節日有屬節氣者，有屬因信仰傳說等而來者，也有普遍性的神明聖誕者，通常供奉該神明的寺廟會舉行聖誕千秋祭，有此信仰者，尤其在鄉間，信眾也會有到廟燒香拜拜，家中有供奉此神者，也會以四果等敬拜，成為民間歲時節慶的項目之一，對於此類較具普遍性的神明聖誕亦在此略述之。

第一節 春之節慶

正月春節

二九暝 祭祖、圍爐、守歲

除夕又稱為「過年」，是一年最後一天，意味著「舊歲至此夕而除」，民間稱為「二九暝」。這天在家廟或正廳神前及佛祖供三牲、五牲，焚香、燒金紙，行三跪九拜。這天並向各家贈送禮品。至傍晚將辭年祭拜的牲禮等烹調排在桌上，桌下放爐火，闔家和氣酌酒聚餐，稱為圍爐。這夜不可口出惡言。⁶

過年是臺灣民間最重要的民俗節日，過年的年俗在中國是源自「年獸」的故事，在臺灣則是源自「沉地」的傳說。相傳神桌上的燈猴（燭臺）自認為終年替人民照明勞苦功高，但在民眾祭祀時卻被忽略，只能在神案上，高舉蠟燭看著眾神享受奉祀，乃向玉皇大帝告狀，控訴臺灣人民忘恩負義不知感恩，玉帝為懲罰臺灣人決定在除夕午夜讓臺灣島沉入海底。土地公（或說灶君）告知臺灣民眾此訊息，一方面懇請觀世音菩薩向玉帝勸阻。百姓得知臺灣島即將毀滅，便在沉島前夕將家中所供奉之神明送回天庭，以免眾神遭受連累，此為廿四送神的由來。到了除夕那天傍晚，人們就宰雞殺鴨祭祖以告別祖先，並烹煮家中所有糧食與家人共進最後的晚餐，這就是祭祖、圍爐的由來。晚宴之後家長取出錢財分給家人，此為「壓年錢」（壓歲錢）之由來。最後的一夜全家聚集不睡等待臺灣沉入海中，共赴黃泉此為「守歲」。到了午夜臺灣竟然沒有沉入海底，原來是觀世音菩薩向玉帝求情成功，免除臺灣毀滅，於是家家戶戶放鞭炮慶祝，到了天亮臺

灣仍安然無恙，百姓喜出望外，出門相遇互道「恭喜」慶祝重生。此外，民眾紛紛到寺廟祭拜，感謝神明庇祐，此乃初一民眾到廟宇「行春」拜拜習俗的由來。初二早上已出嫁的女兒紛紛回到娘家探視父母是否平安，中午便在娘家與父母聚餐，後來就成為「回娘家」的習俗。到初四人們確認危機解除，於是將諸神迎回家中奉祀，也形成「初四接神」的民俗。初五所有的慶祝活動都告一段落，初六民眾開始挑水肥灌溉，恢復正常農事作息，此即「初五隔開、初六挹肥」之由來。⁷此一傳說為臺灣年俗與大陸年俗傳說不太一樣的地方。

臺灣年俗除夕中午要拜「地基主」，所謂地基主是指房屋、土地原來的主人，漢人自唐山過臺灣，佔據平埔人的土地田園，且在居住之前住宅土地或曾隸屬不同主人，因此必須對原來擁有土地房舍的主人表示感恩。拜地基主與一般祭祀不同，是在後門由外往內拜，且一年四節（端午、中秋、冬至、過年）都要拜地基主。除夕傍晚需要祭祖，除各種豐盛的菜飯祭品外，神桌上也供奉甜粿、發粿、糕仔、花生等甜點，且神明祖先神位旁各置兩個發粿或兩碗米飯上插一支紙糊的春花，俗稱「飯春花」或「飯春仔」。春臺語與「僭」（剩餘）諧音，象徵「米飯有僭」或「發財有僭」，也就是「年年有餘」。也常會在神桌上疊放一堆柑橘，代表來年美好吉利之事成堆而至。祭祖後家人共同晚餐，華人稱為「年夜飯」，臺灣則稱為「圍爐」，因早期除夕夜在餐桌上放火鍋爐，家人圍著火爐聚餐而稱之。火爐成圓形代表團圓，爐中以火炭做燃料，取其生炭（生生不息）和「愈燒愈旺」之意。臺灣民間圍爐必吃的菜餚為「長年菜」，中部地區為芥菜，此外還有雞肉（起家）、魚丸、肉圓（團圓）、豆乾（升官）、菜頭（好彩頭）等菜餚。彰化地區圍爐有吃長麵線祈求長壽的習俗，客家區則以紅燒蹄膀、薑絲大腸、梅干扣肉、芹菜炒魷魚等客家菜為主。此外，過年必備糕餅甜點有：糕仔，代表步步高升，因糕與臺語「高」諧音，以紅紙包成扁長型，放在神桌上香爐前，自除夕到初五每天祭神時疊上一塊，愈堆愈高意謂「步步高升」。此外神桌上還有供奉糖果、冬瓜糖等甜點，象徵「甜甜大賺錢」；糖衣包花生表示「土豆吃老老」、蔴荖、米荖，則以荖與老同音，象徵長壽。過年時的粿類種類最多，其中「甜粿」、「發粿」、「菜頭粿」是必備食品。甜粿（年糕）在中國是象徵年年高昇，臺灣則代表「甜甜好過年」，蓋粿與「過」諧音，象徵「年年好過」之意。發粿代表發財且象徵家族來年運勢，發粿如果未蒸發，全家心情都將大受影響，民間禁忌孕婦禁止觀看蒸發粿，否則將蒸「不發」，揆其用意是要讓孕婦避免勞動，且能充分休息。過年應景的水果、花卉也都具有象徵意義。其中柑橘代表「甘美、吉利」；鳳梨代表「旺旺來」；棗子、金棗的棗與「好」諧音，象徵「一切美好」；龍

6. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 50。

7. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，《傳藝》68（2007年2月），頁 82。

眼乾俗稱「福肉」，象徵福氣。年節花卉以桔樹、金棗樹、黃金樹最普遍，象徵吉利、美好、發財，此外「銀柳」與「銀兩」諧音，也普受歡迎，銀柳插入花瓶之前需將花蕊外殼剝下，稱為「剝銀柳會得銀兩」。⁸

除夕當天家家戶戶也要換貼新春聯。春聯源自古代的「桃符」，相傳黃帝時代有神荼、鬱壘專職捉鬼。漢代民眾刻桃木為神荼、鬱壘像立於門口驅邪。至六朝時民眾在門上貼二神之畫像即「桃符」。五代後蜀孟昶在桃符上題：「新年納餘慶，嘉節號長春」，乃最早的春聯。到明代明太祖命官員在家門張貼春聯，而後才流傳民間成為過年習俗。臺灣的春聯可分門聯、詞句、吉祥字三種，門聯是民間文學的代表，內容文辭均按照平仄、對仗，內容皆為吉祥辭句。除門聯之外，家中各處也會貼上祈福的詞句或吉祥文字，例如雞鴨牛舍貼「六畜興旺」；風鼓土壘上貼「川流不息」；錢櫃、保險箱、收銀機上貼「招財進寶」；車輛船隻則貼「開車大吉」或「一帆風順」；米缸、冰箱貼「滿」字；還有倒貼方形「春」、「福」字，象徵春到福到。此外不同行業也書寫不同辭句。泉州移民地區（臺灣沿海地區）則有貼門簽（門錢）之俗，以五張花邊剪紙貼在門楣上，稱為「五福紙」象徵「五福臨門」。此俗源自宋代，大陸稱為「掛門錢」代表祈福。⁹

壓歲錢又稱「壓祟錢」，原為「壓制邪祟」之意，原是將金錢放置在床腳或枕邊以賄賂妖魔鬼怪免受侵害，至今已成為長輩贈予晚輩祝福之用。壓歲錢臺灣稱為「壓年錢」，有祝福之意。臺灣民間也有「廿九暝」愈晚睡父母愈長壽之俗信，中國古代守歲時大多以遊戲、聊天或吃零食度過，而臺灣的守歲則多在賭錢，過年賭博已成臺灣普遍之年俗。此外，彰化地區普遍在除夕當天午夜拜天公（即除夕當天子時起）。¹⁰

初一 正月初一正逢舊年與新年的轉換，代表一年的開始，有其象徵意義，¹¹ 故向為臺灣人相當重要的年節，此日有許多需要注意的行事。首先是「開正」，也叫「開春」。每當年底把過年籌備完之後，就要根據干支來找尋開正的時刻。天亮以後，每家的大門都貼著嶄新的紅色春聯，不論男女老幼都喜氣洋洋。首先在神明和祖先牌位前點燭焚香上供，供品包括清茶、甜點、生仁糖、橘子米飯、發粿、甜粿、雞肉、豬肉、魚肉等，

同時要鳴放爆竹，全家一起祭拜。此日除了給家中的神佛祭拜之外，還要到所信仰的寺廟上供，並且燒金紙祭拜。此日不僅到寺廟拜拜，全家大小也要穿上新衣，去給親友拜年，或在郊外踏青，或參加各種遊戲與賭博，是一年之中最歡樂的日子。因為是這一年中的第一天，所以特別注重吉祥，全家和樂團員，嚴禁說壞話、責備、吵架、毆打等。元旦這一天，大家都要「賀正」，就是相互拜年。¹²

臺灣過新年，有首民謠可詮釋此一節氣，歌云：「初一早，初二早，初三暍到飽，初四神落天，初五隔開，初六挹肥，初七七元，初八完全，初九天公生，初十有吃食，十一請女婿，十二查某团回來拜，十三吃滷糜配芥菜，十四結燈棚，十五上元暝燮」。在新正之日，走出大門的第一步，叫做「行春」（取越行越春—「剩餘」之意），這是很講究的，要以干支和自己的生辰來決定應行的方向。是日，無論說話做事，都要講求吉利，要遵守以下的俗規：(1) 不煮粥，以免觸霉（臺語「煮粥」與「觸霉」之音非常相接近）。(2) 打掃之垃圾不可棄置室外，應暫置桌下，可免家財被清除掉。(3) 不可罵人，不向人討債。(4) 不能說「死」、「倒楣」等一類不祥的話，以防言之破運。(5) 不倒馬桶，以免沖犯神明。(6) 不許午睡，以防犯沖。(7) 不可毀壞器皿，以免破財。¹³

彰化部分寺廟也有過年祈福活動，如彰化縣八卦山大佛寺年初一將舉行「開廟門」、「搶頭香」及「開正」的祭拜玉皇大帝典禮。¹⁴

初二 傳統從正月初二到正月月底，是一般所謂「做客」的時間，不過多半在正月 15 日以前。所謂「做客」是指出嫁的女兒回娘家，照例是由父母兄弟來婆家接回。每年正月回娘家做客，有時和丈夫一起回去，有時僅自己回去，並視離娘家遠近，而住上幾天。在此情況下，往往是女兒先回來，最後女婿也跟著去，接受岳家一頓豐盛招待後，夫妻倆一同回去。¹⁵ 民間稱為「做客」，因出嫁的女兒已非家人，回娘家就算是「客人」。臺灣俗信連續三年沒「做客」則是「背祖」（背叛祖先），此後將永遠不得回娘家，因此即使三年內無法回娘家，也必需將穿過的衣服寄回娘家，代表本人返家才不會「背祖」。初二女兒「做客」一定選在早上，中午在娘家「請子婿」，而且必需在傍晚「炊煙升起」之前回到婆家。做客習俗的原意出於父母對出嫁女兒的關懷，每年初二要回娘家告知近況，而傍晚前需回到婆家，則是體諒女兒必需回婆家處理家事，為家人準備晚餐之故。新婚女兒初二還需由兄弟前往「娶作客」，以免婆家因家事繁忙不讓姐妹回娘家。民間

8. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁 84。

9. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁 85。

10. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁 86。

11. 此為記者專訪李豐楙的看法，李氏指出從除夕到正月初一，「除舊迎新」在節氣上具有更迭的意義，更重要的是心理所感覺的——從舊到新，新春將至。在飲食上便有些象徵意義，臺灣年俗中的吃，有多種糕點，既能利用現有的材料，也能賦予吉祥美意，像「年糕」，意謂「年高」——年年高升；鹹的菜頭粿表示好彩頭；發粿、發棧仔喻意發達；紅龜粿取意長壽；北方人則有包水餃，取元寶富貴之意。除夕圍爐，循例先祭拜神，請其先用，是「辭年」。《聯合報》，1992年2月2日，5版。

12. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1994），頁 431-432。

13. 《經濟日報》，1970年2月4日，10版。

14. 《聯合報》，2012年1月22日，B1版。

15. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 437。

習俗女兒回娘家作客，都會準備「伴手」（或曰等路）作為禮物。¹⁶民間一般相信正月初一，女兒不能回娘家，會搶了娘家的福氣，但近來隨著社會的發展，此類習俗已漸不受重視。

初三 初三俗稱「赤狗日」，是諸事不宜的日子，因此可以「暍到飽」。此外初三也是臺灣「老鼠娶親」的日子。中國各地均有老鼠娶親之說，但各地日期皆不同，例如北京是「十七十八耗子成家」，而臺灣老鼠最「早婚」搶在初三晚上成親。初三不但要晚起而且要早睡，以成全好事，並在屋內撒餅乾、食物為老鼠賀喜。¹⁷

初四 正月初四是「接神」或「迎神」的日子，原來年前臘月廿四日是「送神」日，上界諸神都在送神時升天，向玉皇大帝朝賀述職，報告一年來下界人間行為的善惡，然後再回到下界監督人類。因此，正月初四當天，家家戶戶都要歡迎從天上回來的諸神，供上牲禮、果品、酒菜等，並且焚香、點燭、燒金，以及放爆竹等祭拜。同時還要燒「雲馬」，目的是派這些神馬天兵上天去迎接諸神還駕下界。從臘月 24 日諸神上天到正月初四日還駕下界，這段期間仍有諸神存在，因為眾天神回到玉皇大帝本部以後，就改派其他天神到下界來巡邏，監督諸神不在期間所發生的一切事故，然後上奏天神。¹⁸

初四傍晚民間舉行「接神」，迎接諸神返回家中。所謂「送神早、接神晚」，為了讓眾神充分享受假期，因此「接神」都選在黃昏之後，接神仍需焚燒「雲馬」作為神明的交通工具以利神明回到人間。¹⁹

初五 從年前就開始休業的商店，一般都是在正月初 5 到 20 日之間，選一個大吉之日開張，習慣上稱為「開張大吉」或開張。此日也是撤供的日子，臺語稱為「隔開」。從此日起，要撤去所有的供品，不再用「甜料」招待客人，恢復到普通的生活狀態，從初一堆積在室內的垃圾，都要在初六上午清除到門外，「新正」到此結束。²⁰近幾年來隨著社會發展，許多商店過新年正逢其生意大好之時，也就不休息繼續營業。

初九，天公生。

大年初九是天公生，彰化民間普遍仍祭拜天公。本縣鹿港鎮許多民眾拜天公還會準備最傳統的凳座（神座，又稱燈座）祭拜，供品中也有一串錢樣貌的「牽仔條」祈求天公保佑月月有進帳、生計無虞。「天公生」是拜玉皇大帝的重要日子，通常在初八深夜子時過後開始祭拜，以前習俗祭拜前得齋戒沐浴。拜天公需設「上桌」拜素齋，香爐前用紅紙紮三束麵線，拜素三牲、水果、金針、木耳、香菇、菜心、米佬、糕餅等，另設「下桌」拜雞鴨魚肉、紅龜粿等，是祭拜天兵天將之意。²¹民國 98 年在本縣鹿港丁家古宅便由金和興發展協會推動用古禮拜天公的儀式。據云在鹿港鎮早期有以神明會形式的「天公會」爐主輪流奉祀代表玉皇大帝的天公爐，又以五福街（即著名的不見天街，即現在中山路一帶）、順興街、福興街、和興街、泰興街、長興街等較特殊，因為從清代起就是重要的商業街區，在街名前都冠上「金」字表示財源滾滾。²²其拜天公儀式有特殊的地方意義。



圖 5-1-1 初九拜天公所準備的供品

資料來源：黃志宏攝，2013 年 2 月 17 日

16. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁 87。

17. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁 87-88。

18. 原作甲馬，應為雲馬，黃紙上印雲、馬、車代表神明的交通工具，參考鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 438-439。

19. 參考前述林茂賢說法。

20. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 439-440。

21. 《聯合報》，2011 年 2 月 10 日，B2 版。

22. 《聯合報》，2009 年 2 月 4 日，C1 版。

十五日，元宵。

白沙坑元宵迎花燈遶境是以花壇文德宮福德正神為中心所展開的節俗活動，由於文德宮福德正神在臺灣的土地公崇拜中，有其特殊性，以其為中心所展開的元宵迎花燈遶境也以其歷史性與民俗性，而受到重視。

花壇文德宮位於彰化縣花壇鄉白沙村彰員路三段六號，主神為福德正神，在此福德正神異於他地，頭戴烏紗帽，身著官服，被稱為「當境老爺」。民間相傳清代時期，白沙坑出身的舉人曾維楨赴京應試，被選為翰林院庶吉士後，參加御前殿試，當時皇上彷彿覺得其背後立有一白髮蒼顏的老翁，忽又不見，乃驚訝問曾氏背後為何人？維楨答以：臣背後並未帶人，只有結帶轄境土地神香火，戒護考途平安。而皇帝遂認為是維楨故里土地神顯化，於是敕封神與翰林同格，並賜御製烏紗帽，由曾氏代領，此為白沙坑土地神異於他地的由來。²³

本縣花壇鄉白沙坑迎燈排凸顯強烈的傳統色彩，當日夜晚由村民抬著幾十座燈排繞行長沙、文德及白沙大街小巷，十分有特色。白沙坑迎花燈所抬的燈，是一種外觀如船隻形狀的燈排，長約三、四尺，是由 23 個或更多長圓形的黃色小燈籠排列，懸掛在竹架上，外面再圍上紅布或彩布裝飾。迎燈排的方式，是由兩人一前一後扛著遊行，所有參加遊行的花燈排，幾乎都由長沙、文德、白沙三村各鄰各自製作，除保存傳統形式外，也各有特色。成為花壇一地的歲俗特色之一。



圖 5-1-2 元宵節時在鹿港所舉辦的燈會
資料來源：黃志宏攝，2013 年 2 月 24 日



圖 5-1-3 元宵節時在鹿港所舉行的元宵晚會
資料來源：黃志宏攝，2013 年 2 月 24 日

二月

初二頭牙

2 月 2 日是土地公，即福德正神的祭日，臺地稱之為頭牙，凡是供奉有該神的各土地公廟，在這天都要張燈結彩，有時甚至要演戲。而一般信徒也都要供牲禮、點香燭，舉行祭典膜拜。此日商家都要為土地公舉行盛大祭典，叫做「做牙」（吃犒勞）。土地公的祭日，是每月的初 2 和 16 兩天，2 月初 2 是最初的做牙，所以稱為「頭牙」；12 月 16 日是一年最後的做牙，所以稱為「尾牙」。一般農家則以每月的朔望兩天，也就是初 1 和 15 為土地公的例祭日。²⁴

初三

文昌帝君誕辰祭日，傳統舉人、秀才、書房教師以及一般讀書人在這一天照例要齊集文昌廟，用牛和其他果品為供物，舉行三獻禮的祭典。²⁵ 現代社會對於學生的讀書考試仍極為重視，各地寺廟供奉文昌者，不僅會在此日行三獻禮，重要的寺廟甚至由官方代表主祭。

十九日

觀音菩薩誕辰祭日，凡是奉祀觀音菩薩的寺廟或菜堂，都要集合全體信徒舉行盛大祭典，各信徒的家中都要做壽桃、壽麵、果子等，為觀音佛祖上供，並焚香禮拜。觀音佛祖也稱為「觀音媽」，6 月 19 日、9 月 19 日也是例祭日，亦有在 11 月 19 日舉行祭典的。²⁶ 由於本縣觀音廟多，家庭中供奉觀音者也多，此日祭拜的習俗仍留存，規模則不一。

三月

初三

三日節，冬至後的第 105 天就是清明節，漳州人多在此日掃墓祭祖。²⁷ 此日一天要

23. 有關白沙坑土地神的由來與相關掌故，參見林文龍，〈土地神中的翰林—（記白沙坑「當境老爺」）〉，收入氏著，《臺灣史蹟論叢（上冊，信仰篇）》（臺中：國彰出版社，1987），頁 191-213。

24. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 468-470。
25. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 473-474。
26. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 484-489。
27. 《聯合報》，2000 年 4 月 8 日。

做「鼠麴糰」敬拜祖先及神明，特別是漳州人，這天都要做盛大祭典。²⁸本日亦稱「上巳」。供牲醴，做鼠麴糰拜神明，也是玄天上帝的誕辰。²⁹

二十三日

天上聖母誕辰，此日天后宮張燈結彩、演戲酬神，熱鬧異常。³⁰本縣如彰化南瑤宮、鹿港天后宮等，皆為媽祖信仰中心，吸引各地香客及宮廟前來進香，熱鬧非凡。南瑤宮並在此日之前，會先往笨港進香。

第二節 夏之節慶

四月

國曆四月五日

清明。過去清明節時，彰化地區有請城隍廟七爺、八爺至厲壇祭祀的傳統，日治初期雖不再舉辦，但是到了日治末期，又漸恢復傳統祭祀的情況。報載：

彰俗每於清明日。當地人民。盛備酒醴穀筵。乘盛犧牲。恭請城隍神至北壇祭祀。名曰祭孤魂。因之而城隍廟二將神。一長有丈餘。一矮可及肩。即俗所稱為大爺二爺者。人據其中。負之而行。相與充作前驅。以示祓除不祥。改隸後。城隍神之祭孤久闕。二將神亦荒落不堪。近有好事者。再為修飾。而過溝庄亦重新別裝。本屆清明日。二處會合迎賽。鑼鼓喧天。旗幡耀日。加之兒童十百成群。篋前篋後。相與為人神競走之戲。是亦點綴昇平之勝景也。³¹

此日直到現在仍被遵循，本縣各地逢此節日，到公墓祭拜者眾，近十年間漸有群眾改以此日前之星期假日前往掃墓，避開掃墓人潮。本縣客家人仍有正月十五日以後擇日掃墓的情況。埔心、永靖、竹塘等地客家人較多地區的公墓，正月十五日以後也有群眾前往掃墓祭祖。在墓紙地使用上也有黃緞紙與五色紙之區別，前者為黃色，主要為漳州

人與客家人使用，五色紙分別有紅黃白綠靛五色，為泉州人所使用。亦有云客家農家往往把立春視為真正一年的開始，從此日到清明為止，客家人各選擇吉日，備三牲果品到祖先墳墓祭拜，除草掛紙，曰「掃墓」。掃墓時，以鋤頭取一塊碧綠的草皮，將滴有雞血的一疊黃紙以草皮壓在墳頭上，然後在墳地四周擺上十二張「銀紙」，此為客家人稱祭掃祖墳為「掛紙」之由來。³²



圖 5-2-1 清明節永靖第一公墓群眾掃墓一景

資料來源：黃志宏攝，103年4月5日

初八

浴佛節。這天許多婦女到佛寺參拜，寺院及庵堂備甜茶敬香客。³³

二十六日

神農大帝祭典。神農又稱五谷仙帝、五穀王、開天炎帝、先帝爺、粟母王、藥王大帝。在祭日時，除在神前上供外，並且奉獻演戲、舉行盛大祭典。藥商、醫師、藥店亦把神農視為藥王，同時也被當作商業繁榮之神來祭拜。³⁴

28. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 498。

29. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 41。

30. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 42。

31. 《漢文臺灣日日新報》，1907年4月23日，4版。

32. 陳運棟，《臺灣的客家禮俗》（臺北：臺原出版社，1991），頁 121-122。

33. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 42。

34. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 531。

五月

初五

稱「端陽節」或「端午節」、「天中節」，俗稱「五月節」。舊時各戶以紅紙包菖蒲、艾草懸在門上，用黃紙寫「蒲劍冲天皇斗現，艾旗拂地神鬼驚」聯貼在門柱以避百邪。這天中午備粽、牲禮，焚香、燒紙，放爆竹祭家廟。³⁵ 端午節的各項習俗多與驅瘟除疫有關，而五月又是夏季之首，臺灣俗諺有：「未吃午日節粽，破裘不敢放」之說，意味端午之前氣候炎寒不定氣溫多變，直到度過端午節才算正式進入夏季，被子棉襖也才能收起來存放。夏季天氣炎熱蚊蚋孳生，瘟疫疾病易於流傳，因此民間就以插香茅艾草、掛香包、喝午時水等各種儀式，來達到袪瘟辟疾的目的。其次，就端午龍舟競渡的習俗而言，龍在中國是象徵雨露水源，所謂：「龍從雲，虎從風」，在農業經濟社會中，雨水無疑是主導農事生產的重要因素，為祈求風調雨順，是以產生祭龍王、賽龍舟的習俗，其目的應在期待糧食生產而非尋找屈原遺體。臺灣賽龍舟之前所舉行的「祭江」儀式，則旨在祭祀水中的「好兄弟」（水鬼），並祈求江河不再氾濫，實與屈原無關。臺灣端午節習俗與中國南方相似，其中包粽子是最重要的習俗。粽子源自於古代的「角黍」，是以蘆葉包黍米煮成，種類繁多，大體上是以糯米與配料包餡製成。在臺灣習俗中，家中如有喪事則不包粽子而由親友饋贈，謂之「送節」，這種喪禮習俗具有守望相助彼此關懷的意義。端午節當天家家戶戶在門楣兩側插掛香茅、艾草和榕樹葉，香茅形如利劍，象徵斬除妖魔；艾草具有驅除蚊蟲作用；榕葉則有避邪功能。臺灣俗語有：「插榕恰勇過龍」、「插艾（音似兄）恰勇健」。現代社會仍存有拜公媽、地基主、吃粽等習俗，紅紙包菖蒲、艾草懸在門上避邪的習俗仍有殘留，但已不一定用菖蒲、艾草，市場上常見以香茅、榕葉結成一把販售，避邪的習俗有所殘留，且其用物已成為一種商品。此外，端午節盛行配戴香包驅邪，香包多縫成香囊，其中又以老虎造形最普遍，俗稱「虎仔香」。端午節正午的水稱為「午時水」，據說也具有袪除疾疫之功效，臺灣民間在端午節正午通常會取水飲用並擦拭身體，期能祛除百病。據傳唯有端午節正午之時豎立雞蛋、硬幣可使屹立不倒，因此許多人在端午節午時嘗試豎雞蛋、硬幣。龍舟競渡仍是端午節主要民俗活動。賽龍舟源於戰國時代，目的在訓練水師，臺灣地區的龍船賽目前以宜蘭冬山河、臺南運河、鹿港福鹿溪、臺北淡水河規模最大。鹿港地區自 1978 年起每年端午節都舉辦民俗才藝活動，也成為鹿港的民俗特色。此外，在端午節前後，鹿港地區、淡水祖師廟（五月五日）、臺北霞海城隍廟（五月十一日）都舉行「暗訪」活動，所謂「暗

35. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 43。原著有飲雄黃酒之文字，但飲雄黃酒似非臺灣本地之習俗，故刪之。

訪」就是冥界的掃黑行動，神明在夜間出巡緝捕危害地方的邪魔陰煞，因為是在夜間訪查，故稱暗訪，具有安定民心、祈求平安的作用。³⁶

本日除了上述的習俗，鹿港護安宮「取午時水」也是一個特色。民間普遍相信端午午時水具有解毒、消暑熱、去時疫等功效。端午取午時水是鹿港鎮內許多寺廟曾舉辦過的活動。護安宮取午時水以往都在福鹿溪畔，八堡圳圳渠尾舉行，後來因水源污染嚴重，故近年端午取午時水依吳府千歲指示，往二水鄉八堡圳源頭取水，一則取飲水思源之意，再則提醒水資源之重要。取水有其宗教儀式，先由寺廟主神置天臺，恭接玉旨後，再選擇方位取水。午時水的容器需用瓷瓦或玻璃材質，在端午正午時，由神明做法後取水。護安宮在當天上午七時十五分放兵啟程，八點三十分到二水鄉公所前，八點四十分起駐駕南天宮，九時二十分起遶境遊行二水街頭，十時起駐駕神豐宮，十一時移駕魏家庭院並敕取午時水。取水吉時一到，吳府千歲神駕立即親臨水源頭淨水護持，幾位乩童在神靈降乩後，手持七星寶劍插入泥地中，燃香膜拜，燒化紙錢、鳴放鞭炮驅邪，並展開淨水護水儀式，隨即抬來貼符之陶缸，乩童並持法鞭護持，一杓一杓江水置入陶缸中。取水至下午一時結束，並返回鹿港，晚上七時起遊街普施甘霖。護安宮在民國 67 年取水，近幾年如在 91、92、93 年等都至二水取水。³⁷

六月

十三日

關聖帝君聖誕祭典。臺地各廟祭典日期不一，亦有以 6 月 24 日，正月 13 日為祭典日者。本縣鸞堂眾多，是以供奉關公者眾，祭典亦盛。

十九日

觀音菩薩得道昇天日。舊時臺地觀音廟前演戲並迎菩薩巡繞市街，各家戶備牲禮、焚香、燒金、跪拜祈求平安。³⁸ 現時社會大多以備四果、牲禮、焚香、燒金，祈求平安為主。

36. 參考臺灣民俗文化工作室網頁，http://www.folktw.com.tw/culture_view.php?info=26，2016/3/4 引用。

37. 張錫池，〈鹿港鎮護安宮「取午時水」慶典儀式普查〉，見陳仕賢，《民俗及有關文物普查工作專案計畫報告書》，頁 29-30。

38. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 44。

第三節 秋之節慶

七月

初一

地藏王廟開扉日，俗稱「開鬼門」，至月底始關扉，相傳這期間無緣餓鬼飄遊陽間禍害百姓，各戶備飯菜等供在門前燒香、燒紙祭餓鬼，以為餓鬼吃飽即不會禍害人。³⁹臺灣民間尊稱這些孤魂野鬼為「老大公」或「好兄弟」，含有敬畏、親切之意卻也交雜著憐憫、畏懼之情。民眾由於害怕鬼魂作祟舉行祭鬼儀式安撫亡靈，同時也基於對無主孤魂的同情而施放焰口普度眾鬼。七月初一俗信陰府開鬼門關，民間主祀鬼魂的「陰廟」，如百姓公、萬善公、有應公、水流公等祠堂，自初一凌晨起會象徵性地將柵門打開，民間則於當天傍晚在門口以牲醴、經衣冥紙祭拜，為老大公「接風洗塵」。

本縣鄉村各地仍有信眾於此日祭拜好兄弟。⁴⁰

初七

七娘媽生，又稱「乞巧節」、「七夕」。各家女孩供鮮花、果品、白粉、胭脂、油飯等，在門口燒香、燒紙向天祈願，並將胭脂、白粉折一半向天擲去，一半留為己用，即可成西施之美人。又拿針線在外面向絃月穿線，穿得過，將來針線會做得很好，此稱為「乞巧會」。又有「掛鎖牌」，製銀牌並刻「七娘媽」可保平安。⁴¹

此日本縣許多家庭仍依循傳統習俗，準備香案，備妥麻油雞、油飯、甜粿祭拜「七娘媽」。尤其是家有年滿 16 歲的子女，這一天還焚燒紙糊的七娘媽亭，感謝七娘媽守護子女平安長大成年。傳說織女是兒童的守護神，每年農曆 7 月 7 日這一天，家中有小孩的都要在門口祭拜七娘媽，祈求子女平安長大。拜過七娘媽後，還要另外準備一份雞酒、油飯、甜粿，在房間內床頭拜謝「床母」，三炷香過後，焚燒畫有衣服圖案的金紙「經衣」，才完成祭儀。⁴²

本縣鹿港地區還保留了傳統拜七娘媽和床母的儀式，其儀式大致是：「在客廳靠門

口處擺出分上下層的供桌，七娘媽亭用椅子墊置在供桌後的正中央，上層供桌中間是香爐、右邊是紅白相間的涼粿、左邊是粽子（家有年滿十六歲小孩者）或麵線，金紙放在旁邊，下層最內擺四樣水果、並依序往外擺著七碗油飯、七碗雞酒和糖粿、再來一疊是胭脂、凸粉、鏡子和紅袋子，另一疊是圓仔花（象徵多子多孫）和燭臺，最外面擺放七雙筷子和七支湯匙。……供桌的右邊還要準備一張椅子，上面擺放裝著乾淨的洗臉盆水和新毛巾。鹿港現在還有很多人會要求年滿十六歲的小孩一起上香拜床母，長輩在旁念出四句聯和歌謠祈求小孩將來平安與幸福。拜完後，先燒金紙，再將七娘媽亭放入金爐內焚燒。最後有一項重要的儀式，是要將燒過的七娘媽亭骨架和一半的胭脂凸粉一起拋向屋頂，象徵恭送下凡來的七仙女帶著這戶人家的祈求心願重返天庭，另一半胭脂凸粉留下給女兒使用，希望將來如仙女般美麗。」⁴³



圖 5-3-1 以油飯、雞酒、圓仔花、七娘媽亭等祭拜七娘媽的情況

資料來源：此圖在福興鄉所攝，黃志宏攝，2013 年 8 月 13 日

39. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 44。

40. 參見〈農曆七月鬼放假〉，臺灣民俗文化工作室網頁，http://www.folktw.com.tw/culture_view.php?info=29，2016/3/4 引用。

41. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 44-45。

42. 《聯合報》，2004 年 8 月 23 日，B1 版。

43. 《聯合報》，2002 年 9 月 30 日，21 版

十五日

中元節，又稱「七月半」。各家供牲禮、飯菜、燒紙放炮祭拜好兄弟。這天為盂蘭盆會，俗稱普度，並分「公普」與「私普」兩種，且不一定在 15 日舉行。私普在各街輪流舉行；公普在各祠廟舉行。⁴⁴ 鹿港當地在中元普度時，尚有放水燈習俗。

鹿港普度是承襲泉州輪流普度的習俗，鹿港地區有一〈普度歌〉歌謠，云：「初一放水燈，初二普王宮，初三米市街，初四文武廟，初五城隍宮，初六土城，初七七娘媽生，初八新宮邊，初九興化媽祖宮口，初十港底，十一菜園，十二龍山寺，十三衙門，十四天鬼埋，十五舊宮，十六東石，十七郭厝，十八營盤地，十九杉行街，二十後寮仔，廿一後車路，廿二船仔頭，廿三街尾，廿四宮後，廿五許厝埔，廿六牛墟頭，廿七安平鎮，廿八泊仔寮，廿九通港普（或泉州街，另外，農曆每四年才有一次七月三十日，若無七月三十日，則普度日提前一日），八月初一龜粿店，初二米粉寮，初三乞食寮。」

初一日是開鬼門日，在鹿港地藏王廟舉行「開鬼門」儀式，由廟方聘請道士施作法術，卯時一到，由廟方主事者開啟虎邊的廟門，俗稱「開鬼門」，意指讓好兄弟可以出外。開鬼門後，廟方準備水燈，遶境鹿港市區後，至河邊施放水燈，水燈順流至海邊招水魂，此儀式稱為「放水燈」。初二普王宮，王宮即在今鹿港古蹟保存區內的老人會館，此地原為萬春宮廟址，供奉蘇府王爺。昭和 3 年（1928）鹿港街長陳懷澄將其廈郊及萬春宮財產捐給街役場，並興建公會堂，萬春宮拆除後神像移至鳳山寺旁暫時安置。故此地五、六戶人家亦在初二普度。而草仔市百姓公廟也在此日舉行普度。初三米市街，米市街即今美市街，清代官方在鹿港設米倉，鹿港為中部最大稻米輸出港。米市街目前已不再舉行普度。初四文武廟，普度時武廟的信士準備祭品，由廟方準備燈座及牲禮祭祀，在廟前舉辦，文祠族無祭祀活動。初五城隍廟，當日下午在廟前舉行普度，並請法師到廟內誦經。此外烏魚寮（今鎮立圖書館一帶）有一座百姓公，在初五普度，暗街仔也在當天普度。初六土城，土城在今臺糖五分車站一帶。初七七娘媽，當日為七夫人媽生日，又稱七娘媽生，鹿港家家戶戶需準備一座「七娘媽亭」。午後，居民準備胭脂、搥粉、糖粿、芙蓉、萬壽菊、四果、圓仔花、油飯、三牲、五味碗，並至七娘媽亭於供桌上。供桌旁另準備小三牲、油飯，由家中婦人點好線香後，至房內呼請「床母」，以祭拜之。祭拜完成後，須將金紙、胭脂、搥粉與七娘媽亭一併焚化，家中若有滿 16 歲的孩子，需準備大型七娘媽亭，並準備粿粽分送親友，表示孩子已經成年。七娘媽亭燒化後，須將其竹架丟至屋頂，鹿港目前仍有此習俗。初八新宮邊，新宮指新祖宮，此普度指新祖宮旁

益源埕施家及泊仔寮等角頭為主。初九興化媽祖宮，由廟方準備供品，在三川殿內舉行普度。初十港底，港底位於廈菜園與地藏王廟間的聚落，由頂厝、中厝、尾厝及崁頂四個角頭組成。十一菜園，菜園分為頂菜園與廈菜園，位於鹿港國小旁，頂菜園以順義宮為信仰中心，廈菜園以紫極殿為信仰中心。菜園以經營米商為主，普度時都殺豬公敬奉普度公，成為其特色。十二龍山寺，當天由寺方菜姑誦經普度。十三衙門，衙門位於營盤地（今鹿港民生路），鹿港彰化銀行後方金盛巷內，過去有理番同知宅，所以也有「十三金盛巷」之說。十四天鬼埋，在城隍廟前，為一市集，勞動者吃飯狼吞虎嚥，故被稱為天鬼。普度時由附近商家為之。十五舊宮指舊祖宮，即天后宮。普度時廟方在三川殿擺設大士爺，並請道士到正殿進行超拔法會。此外，地藏王廟與大獎爺廟也在今日舉行普度法會，鹿港家戶除拜門口外，也會準備普度公檯座。十六東石即鹿港北頭漁村。十七郭厝，角頭內有保安宮，供奉廣澤尊王。十八營盤地，即今永安宮一帶，普度時鄰近居民會準備供品到廟前參與。十九杉行街，亦有十九公館後的說法，即陳慶昌家族成員的說法，因其住所在中山路東側，其屋後通至公館後（民俗文物館側），故有此說法。二十後寮仔，今代天府王府王爺一帶。二一後車路，今鹿港後車巷。二二船仔頭，位於奉天宮旁巷道，二三街尾，位於鹿港大街尾端，又分頂街尾、中街尾即下街尾。每年普度商家都請來戲班演戲，故有「菜園豬，街尾戲」之說。二四宮後，指天后宮後的施姓聚落。二五許厝埔，在鹿港安平鎮東方。二六牛墟頭，今民族路蘇府三王爺一帶。二七安平鎮，鹿港大街通往彰化縣城的道路。二八泊仔寮，位於新祖宮前方。二九通港普，為關鬼門之日，鹿港地區皆在此日舉行普度，家家戶戶在下午準備牲禮祭拜。八月初一龜粿店，因龜粿店七月繁忙，故業者在七月後才普度。八月初二米粉寮，為米粉寮、市場及雜貨店舉行普度。八月初三乞食寮，今第一市場前，輪普在今日完畢。此外，鹿港泉州街埔錦黃氏仍承襲原鄉習俗，每隔十二年（蛇年）舉行一次盛大的普度。⁴⁵

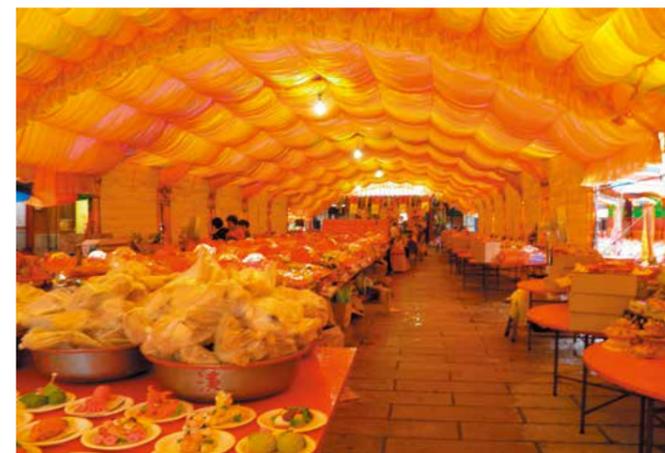


圖 5-3-2 鹿港地藏王廟的公普一景
資料來源：黃志宏攝，2013 年 8 月 21 日

44. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 45。

45. 陳仕賢，〈鹿港鎮「七月普度」與「鹿港埔錦十三普」慶典儀式普查〉，見氏著，《民俗及有關文物普查工作專案計畫報告書》，頁 18-27。



圖 5-3-3 鹿港地藏王廟公普所拜的大士爺、山神爺及土地公
資料來源：黃志宏攝，2013年8月21日



圖 5-3-4 鹿港普度放水燈的情況
資料來源：黃志宏攝，2015年12月27日

日治時期，《漢文臺灣日日新報》刊載了員林蘭盆會的消息，云：「員林蘭盆會：彰化廳下員林街。當三堡交界之區。為兩籍雜居之域。數年來貿易繁多。市街隆盛。地方受其影響者匪淺。本月為慣例蘭盆勝會之期。於是故轍仍循。且踵事增華。不少遜色焉在廣東籍者。月之貳日。燃放水燈三日。普施孤魂。在福建籍者。於九日水燈。十日普施。迨十九日。二十日。又全街及四鄰村莊。同水燈。合普度。第去兩回。各樹旗幡。延僧侶。作三朝。十字街巷。宛成不夜之天。爭奇炫目。如入蓬萊之境。各戲劇二十餘臺。豬羊酒席。不可勝數。非常熱鬧。自不待言。是真太平之景象也。」⁴⁶此外，該報也報導了彰化北門在清朝時豪華的中元祭典風氣，日治時稍微節制的情況，報載：「本島鬼神之道。迷信最深。如彰化街慶讚中元。清國時四門大街。莫不窮奢極豐。破費甚鉅。就中比較。北門街又其尤者。先前該街計大小戲四五拾檯。富家羊一豕一。牲醴滿漢拾餘席。飯食果子數拾擔。中人產者十分之七八。貧者殆半。平均每戶糜費。約在十五圓以上。東西南各街。雖稍遜。亦不遠。及改隸以後。政教維新。默化潛移。人人頗知此非鬼之祭。無益妄費。極害衛生之方。大非造福之意。第因習俗已久。未能盡除耳。然觀此十一日北門街普施。總數掌中班僅有三檯。每家席上品不過數事。平均計之。一戶只費四五圓之譜。他街亦然。撫今追昔。已可謂一變矣。將來民智日啟。文明日開。庶幾舊染汚俗。咸與維新乎。」⁴⁷

《聯合報》亦載：「清初在大陸泉州、鹿港等商務繁榮區，卻是按日分區舉行，而且還要排場宴客，極盡奢華。……清康熙末年，靖海侯施琅與翰林富鴻基的東佛、西佛之爭，經泉州地方士紳調解，在泉州各角落分日實施普度祭祀，這項分日普度習俗流傳到鹿港，鹿港地區是以各寺廟為祭祀中心，像是興安宮、忠義廟、天后宮、龍山寺等，按日分區普度，普度時間超過一個月。」不過戰後臺灣為配合節約運動，中元普度就回到農曆7月15日當天祭拜了。⁴⁸

46. 《漢文臺灣日日新報》，1907年8月28日，4版。另外該報亦載員林一帶粵人以廣寧宮，閩人以福寧宮為主，拼戲的情況，云：「然員林分交界之地。廣人福人。並口而居。廣東人以廣寧宮為宗主。二日燃放水燈。三日孟蘭勝會。福建人以福寧宮為根據。九日水燈。十日勝會。互相角逐。爭先奪錦。迄二十廿一日全口復合為一。其中分四大柱。又一爐主四首事。計六日祭典。各有戲劇十餘檯。萬戶煙花。爭奇鬥勝。四門珍寶。別隊分場。十字街中。終宵白晝。皆以炫目為工。若豬羊果飯之多。膳夫烹調之美。酒池肉林。固不一而足。真是太平景象云。」見《漢文臺灣日日新報》，1905年8月18日，6版。

47. 《漢文臺灣日日新報》，1905年8月17日，4版。

48. 《聯合報》，2004年8月17日，B2版。

八月

十五日

中秋節，又稱太陰菩薩聖誕。各戶點燈結綵慶祝。清朝時期已有祭拜、吃月餅及睹餅等習俗。日治時期有更多的賞月活動，讀書人在月光下吟詩唱歌，稱「賞月之宴」。⁴⁹現今主要的中秋祭典，以拜土地公及安土地公拐為主要活動，尤其是農村地區此節日甚為重要。

大致而言，至日治時期的中秋節活動，以賞月、猜燈謎、觀賞戲劇、聆聽樂音等為主要活動，⁵⁰戰後至民國80年前後，臺地流行中秋烤肉，⁵¹彰化地區亦不例外，不分鄉村、市區，幾乎家家烤肉，蔚為風潮。

九月

初九

重陽節，俗稱「登高日」。舊時縉紳之家設宴招待親友或登山遊玩。⁵²目前除鄉鎮公所舉辦重陽敬老活動外，部分民眾也會在此日祭拜祖先。

第四節 冬之節慶

十月

十五日

稱「下元」，水官大帝誕辰，俗稱「三界公生」。這天每戶供牲禮、香燭、燒金放

炮祭拜。各家廳堂懸有紙燈一對（稱天公燈）並吊香爐一隻，年節時點燈、焚香祈求闔家平安，這天也在廳堂備五牲、紅龜等，焚香、燒金、放炮祭祀。⁵³

謝平安

永靖鄉謝平安

彰化縣過去是個以農業為主的縣市，許多傳統農業社會所遺留下來的習俗在彰化縣保留的比較多，謝平安就是其中一種。彰化縣境內各鄉鎮過去大多至年終時，有所謂謝平安活動，各村莊都會舉辦祭典並宴請親友，但在民國70年代以後，隨著社會環境的轉變，祭典活動縮小，且宴請活動也逐漸消失，⁵⁴而永靖鄉至今仍存有謝平安的活動，茲以其活動為例，略加說明。

永靖鄉各地每年歲末都會舉行「謝平安」祭祀活動，對大部分鄉民而言，這是一年中最重要的祭典，當晚比需演戲酬神，宴請親友，故又稱「年尾戲」或「冬尾戲」，也因此一活動大都在農曆十月舉行，又稱為「十月戲」。此一活動源自於傳統農業社會，鄉民靠天吃飯，故每至年底，都會選擇吉日良時舉行村落性的集體祭天儀式，俗稱「拜天公」，⁵⁵感謝上蒼保佑全境一年來風調雨順、闔家平安、農稼豐收、六畜興旺。謝平安以叩謝天公為目的，但鄉民祭拜天公時，也會迎請天上諸神或村落守護神享用祭品，感謝眾神的庇佑。各地的謝平安祭祀活動，都由村落的祭祀組織，即頭家爐主負責，並擔任主祭，爐主是綜理所有的祭祀事宜，頭家則協助爐主處理相關工作。通常頭家爐主的產生，乃由全村分成數區，每區俗稱角頭，爐主由各角頭輪值，並透過各村落信仰的神明擲筊決定。頭家需要在祭祀活動之前，代理爐主向村民收「丁口錢」，作為祭祀費用。收丁口錢之前，各戶還須先「題丁」，即登錄各戶的丁口數，男子一人算一丁，女子一人算一口。祭祀當天，通常在村廟廟埕或村落的公地布置會場，置天臺（三層桌）。各地習俗又可分二種，一種分頂桌、中桌及下桌。頂桌為祭拜天公、三界公之用，祭品必為素菜，如香花、清茶、菜碗、四果之類。此外，桌上必置「斗燈」，桌前大多綁著掛「高錢」的帶葉甘蔗或菅草，中桌是祭拜歷史上的聖賢，如至聖孔子、武聖關公等神，祭品亦為香花、四果、菜碗等素菜。下桌則以香花、四果、菜碗及五牲祭拜其他神祇。另一種則分成頂桌及下桌，頂桌的祭品為供奉天公、三界公之類的神明，下桌則祭拜其

49. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁47。筆者為彰化田中人，依稀仍記得在幼時祖母輩仍有拜月亮（太陰娘娘）的習俗。

50. 有關日治時期的中秋節活動，參見許世融，〈明月幾時有？一日治時期臺灣中秋節的「月見」頻率及相關節慶活動的變遷〉，發表於國史館臺灣文獻館、臺北市立教育大學歷史與地理學系、國立臺中教育大學區域與社會發展學系、逢甲大學歷史與文物研究所、中華民國口述歷史學會合辦，大眾史學研討會發表論文，2011年1月8-9日，頁1-39。

51. 有關戰後烤肉風俗的形成，參見王志宇，〈中秋烤肉—論戰後中秋節俗活動的變遷〉，《興大人學報》52(2014年3月)，頁93-110。

52. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁48。

53. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁48。

54. 筆者老家田中鎮，原在謝平安時，皆有宴客，民國70年代後期，即因社會環境丕變而取消。

55. 臺灣的拜天公有二重意義，一指玉皇上帝，另一意義指三界公。參見林文龍，〈臺灣的天公信仰述略〉，《臺灣文獻》34:3(1983年9月)，頁149-165。

他神祇，祭品與前一種類似。天臺前方兩側則豎立兩根帶葉竹子，上面掛著拜天公才用的「大錢」，左為金，右為銀。天臺兩側供以全豬及全羊。除了擺設公眾祭品外，也須放置供桌供村民私人祭拜之用。⁵⁶

十一月

冬至

又稱「冬至節」、「長節」，家戶搓圓仔，稱「冬節圓」。傳統上此日在家神暨祖先位前各供三晚圓仔及三牲、五牲、香燭、燒金放炮祭拜。又在門、窗、桌、櫃等黏貼圓仔祝福它們，以慰勞其為人服務。又在冬至前後十天，將五、六代以上祖先神主合祀於家廟，並設宴招待親戚朋友，稱為「祭祖祭」。⁵⁷今日冬至的傳統仍受到注意，在冬至當天吃湯圓已成為一種習慣。

十二月

十六日

稱「尾牙」。商號、農家備牲禮拜祭神明後慰勞店員、婢僕等，並發表加薪或繼續雇用或解雇。⁵⁸臺灣習俗冬至吃湯圓表示多一歲，並確認來年田園土地租約，十二月十六「尾牙」，決定員工去留。⁵⁹現在社會過尾牙是各公司行號一定要進行的事，通常在此前後宴請自己的職員以慰勞一年來的辛苦。

二十四日

稱「送神」，這天神明昇天向玉皇上帝報告人間善惡，各家在早上供三牲、五醴、燒金紙、神馬、神將歡送他們。送神在中國是「送灶王爺」，傳說灶神將在此日返回天庭，向玉帝報告該戶人家行為善惡，因此中國民間習俗，廿四日以甜食祭拜灶君，以祈求「上天言好事」。臺灣的送神則是送「眾神」，也就是將家中所奉祀的所有神明全部送回天庭。送神時必須焚燒「雲馬」（大陸稱為「灶馬」），即長方形黃紙上印白雲、馬匹、車輛、轎子等交通工具，亦即供應神明返回天庭的交通工具，現代版雲馬則加印

飛機、輪船和汽車等現代交通工具。送神之後神明已回天庭，因此藉機進行大掃除，臺灣稱為「筊黠」。中國北方稱為「掃年」或「掃房」，南方稱為「除塵」、「揮塵」，過年前大掃除習俗在宋代《夢梁錄》已有記載是一項有意義的年俗活動。平時神明雕像、祖先牌位、香爐等祭祀用品不可擅動以免褻瀆神威，只有在廿四日送神之後才能取下清洗、擦拭。民眾利用此時清洗門窗地板、傢俱，臺灣俗語：「大拼厝，才會富」，意謂過年前大掃除，以除舊佈新來年才會財源滾滾。廿四日送神家中所供奉諸神皆已上天庭，廿五日則是天神下降的日子，也就是「代班」的神明下凡執行勤務，廿五日禁止在戶外曝曬女性內衣褲，以免對天神不敬。⁶⁰

56. 有關謝平安的組織及儀式，參見謝英從，〈從「謝平安」祭祀活動看永靖地區的村落〉，《臺灣文獻》47：4（1996年12月），頁73-75。

57. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁48-49。

58. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁49。

59. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁82。

60. 參見林茂賢，〈歡慶臺灣年〉，頁82-83。

禮俗之義，從其發展而言，有著悠久的歷史。「禮」可遠溯自周朝，是社會的共同規範，也是知識分子的理性產物，但源自民間的習俗。習俗是民眾情感與欲求的表現，但為了社會的和諧而壓抑個人成為解決人際衝突的手段。「若以文化人類學的觀點論之，『禮』可說是中國文化的大傳統，表現傳統知識分子對生命終極關懷的理念；而『俗』則為民間庶民的小傳統，表達出一般老百姓對生活現實關懷的另一種理念。」¹簡言之，「禮俗是人們在共同生活環境下，彼此為追尋社會和諧的情感所共同約定俗成的行為，這種約定俗成的文化特質世世代代的綿延傳遞下來。」²

彰化縣的生命禮俗，大體而言，因其移民大多來自閩粵地區，受到閩粵地區的影響，如同劉良璧《重修福建臺灣府志》云：「臺陽，海中彝島也。自鄭〔克〕塙歸誠，始隸閩中；漳、泉之民多居焉。故風尚與內郡無大異。久則粵人墾耕、商航販載，蟻聚雲屯，華靡相耀，亦自成一俗也。」³不過漢人進入臺灣以後，受到臺灣環境的影響，也漸產生適應當地環境的做法，醞成自己的一套特色，而產生本土化的現象。雖然生命禮俗也受到外在環境的制約，產生一些變化，不過生命禮俗的發展，許多都是前人經驗的傳承，以約定俗成的方式來進行。如同陳奇祿所指出，生命禮俗指人從出生到死亡的相關禮俗，其執行面只屬個人經驗，至多涉及到經歷某階段生命禮俗的個人家族和親友，大多由前人經驗傳承，約定俗成。但其功能性則屬於社會群體，如人的誕生，代表家族多了一個成員，人的死亡則是社會失去一名人力，需要重新調適。⁴以下依彰化縣生命禮俗的類別，分節述之。

1. 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》（臺北：幼獅文化事業公司，1991），頁14。
2. 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》，頁13。
3. 劉良璧，《重修福建臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁91。
4. 陳奇祿，《生命禮俗和現代生活》，《生命禮俗研討會論文集》（臺北市：中華文化復興運動推行委員會，1984），頁1-7。

第一節 生育禮俗

生育包含出生與養育，一方面代表新生命的誕生，對於生命而言，是一種生命形態的延續；另一方面也顯示父母對於新生命的重視，為使此一生命能順利長大，對於育成此一新生命有種種的習慣作法。本節大抵依照出生前後的順序，對有關生育禮俗分項敘述。由於許多禮俗已經是閩粵相混，文中所述大致為閩粵相通之禮俗，如遇有客家特別的禮俗，則另述之。

一、求子

臺灣社會求子的方式有許多，傳統方式如拜求註生娘娘能送子，此一習俗到現在都還持續運作，如員林福寧宮，供奉註生娘娘，前來向「註生娘娘」求子的人數眾多，若能如願得子，都會送油飯或麻油雞來還願。向「註生娘娘」祈求子女有一定規矩，擲筊獲「註生娘娘」許可後，取走供奉在「註生娘娘」前的一朵紙花，求生男的取白花，求生女的取紅花；如果生過男孩想再生女的，則拿白花來換紅花，已生女想再生男的，則拿紅花換白花。⁵

另外，現代社會壓力大，許多夫妻想要生育，卻不盡然都能如願，因此也衍生出一些與祈求生育有關的作法。如許多想要生育的夫妻會到供奉註生娘娘的彰化市開化寺求借鑿子，帶回家放在床下，期使順利產子，如在2012年龍年前想生龍子龍女的人特別多，據云該廟中15支鑿子已被求借一空。其方法是夫妻一起前來，先拜註生娘娘，然後擲筊得允杯後，即可將鑿子帶回家放在床下，鑿子正面朝上可得男，朝下則得女，如果床下沒有空間，放在房間即可。⁶這種習俗甚至演化至動土典禮使用的鑿子，都有人索取，如本縣社頭鄉行政大樓動土，所用鑿子便被索取一空。⁷

二、栽花換斗

此為變更胎兒性別的方法，一般是請尪姨或算命師拿一盆蓮蕉花到孕婦房間，在床

前祈禱畫符，並焚燒金銀紙，祈求使孕婦的胎兒變女為男。做完法後，要把蓮蕉花栽植於房後，需經常澆水不得使其枯萎，如此可以將胎兒變女為男。亦有準備牲禮、香燭，帶一盆種在米斗或盆栽中的芙蓉花到廟裡祈禱，並請法師在神前執行「栽花換斗」的儀式。⁸

三、換肚

當婦女只生女孩而不生男孩，而公婆急著抱孫子，就會在孕婦產後十天內，拿「豬肚」給產婦吃，相信如此以後有希望生男孩。⁹

四、孕婦禁忌

傳統社會由於醫學不發達，婦女在面對生產時，有許多危險，所以不僅生產相關信仰發達，產婦也有許多禁忌，此禁忌與臺灣人相信有所謂「胎神」，即附在胎兒魂上的神，潛伏在孕婦的寢室及住宅或其他器物上。所以室內在懷孕期間不得釘釘子。此外還有其他禁忌，如禁看布袋戲、禁跨牽牛繩、禁跨秤、禁綁東西、禁紮布紙、禁燒東西、禁看喪家供品、禁止在院子裏放腳桶（澡盆）、禁觸死人棺木等。¹⁰此外，孕婦忌在娘家生產，臺灣俗語：「有借人死，無借人生。」民間俗信借外人辦喪事將能扣除家中的劫數，借人出生則會將娘家福份占取，因此女兒嚴禁回娘家生產，只允許在娘家坐月子；產婦臨盆時房中則忌有紅色物品（代表血），且不可有流水聲（象徵流血不止）以免產婦失血過多；產後的胞衣（胎盤）需深埋忌外露以免嬰兒吐奶。¹¹時至今日胎神的概念仍然存在，但某些禁忌因時代變遷已然不存在，如禁看布袋戲、禁跨牽牛繩、禁跨秤、禁綁東西、禁紮布紙、禁燒東西、禁止在院子裏放腳桶（澡盆），這些在農業社會常可碰到的事情，在現代社會裡一方面因不再是一般事務，如牛繩、秤、腳桶等，通常不容易接觸到，另外如布袋戲的演出在傳統社會或許需要與一般人擠在戲臺前因而對孕婦造成危險，現今在家中透過影音媒體觀賞布袋戲等，已然與舊社會不同，此禁忌也就不存在。

5. 《聯合報》，1995年6月16日，34版。
6. 《聯合報》，2012年4月30日，B2版。
7. 《聯合報》，2001年12月29日，18版。

8. 參考鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁89；李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》（臺北新店：遠足文化事業股份有限公司，2006），頁20。
9. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁89-90。
10. 參考鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁87-88。
11. 林茂賢，〈臺灣生命禮俗禁忌揭密〉，《傳藝》71（2007年8月），頁30。

五、安胎

孕婦萬一不慎觸犯胎神，需要安胎，通常是向中藥店購買安胎藥或十三味藥讓孕婦滋補身體。或是請先生媽或直接向廟中法師索取安胎符，將符將成灰，和鹽混合，撒在「動著」之處。亦有請道士在孕婦房裡作法安胎。¹²前者利用藥物安胎，在現代社會仍會使用，但使用安胎符或請道士作法的情事已非常少見。

客家人認為一個人生下後，即具備「精」、「氣」、「神」三樣於自身，神就是人的元神，也就是人的靈魂。元神就存於胎盤之上，也就有了胎神的存在，與閩南人的看法差異不大。如孕婦動到胎神需要安胎，客家人常用的方法為：

- (一) 向中藥店購買「十三味」、「安胎散」服用以保胎兒。
- (二) 請「先生媽」寫安胎符，把符燒了與鹽混合，循觸犯胎神的東西搬出的路線，沿途灑在地上。
- (三) 買來安胎符放在身上、床上或棉被下。
- (四) 把安胎符燒了灑在蚊帳上。¹³安胎符的用法另有「化水服用」、「隨身攜帶」、「張貼臥室門首」、「燒化混合鹽水，再灑於動過胎神方位之處」等。¹⁴

六、祭流蝦

流蝦亦稱流霞，祭流蝦亦稱治流蝦，孕婦無論是命底（先天）、大運（因派別不同有十年或五年之算法）、流年（一年）帶有流蝦者，容易流產，為預防之，故有此儀式。舊時社會婦女在生產時，一旦動水或看到紅色東西胎兒就死亡，具有此種體質的婦女就叫「帶流蝦」。通常這種婦女懷孕時，家長都會招請道士到家裡進行「祭流蝦」儀式。¹⁵現今因科學發達，此一儀式也已經不存在。

12. 李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》，頁 24。
13. 陳運棟，《臺灣的客家禮俗》（臺北：臺原出版社，1991），頁 25-26。
14. 黃運喜教授提供資料。
15. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 96。

七、埋胎衣

胎衣也稱胞衣，將胎衣裝進素燒的陶罐裏，埋在庭院或菜園。傳說埋胞衣處萬一發生火警，將來這個孩子也難逃被火燒死的厄運。又說將臍帶保存，日後這個孩子長大成人，如果與人訴訟，將臍帶隨身攜帶就可以獲得勝訴。¹⁶亦有胎衣埋的深淺，將影響胎兒的飲食，胎盤埋得不夠深，嬰兒會溢乳。¹⁷客家人則認為胎盤要用紙包好，埋在自己宅旁邊的土地，要埋得深，避免被狗吃掉。是以客家人稱自己出生地為「胞衣跡」。¹⁸現代社會孕婦大多透過醫院生產，通常胎衣也交由醫院處理，少數人家會要求醫院給胎衣，而加以埋葬。

八、作月內

孕婦產後第一個月，通常都會作月子，又稱坐月子。習俗上強調產婦在生產後的一個月期間，絕對不能外出吹風受涼，而且要吃雞酒、油飯、豬肉、雞蛋等營養的食品，這叫坐月子，其房間稱為月內房。臺灣人重視產後「作月內」，產婦作月子的「月內房」禁止擅入，進入月內房則屬「不淨者」。在嬰兒滿月之前不得參與任何宗教活動（如過火、搶孤、祭祀等）。產婦也不得參加婚喪廟會活動。這些禁忌其實是要讓產婦多休息，並且避免感染傳染病。此外產婦也不可洗冷水、吹風或吃鹽、吃冰以免得到「月內風」，此外不可食用寒性食物如菜頭、西瓜、白菜，也忌食鴨肉、鵝肉等等民間觀念中較為燥毒的食品。亦不可拿重物、忌夜出、看書報（影響視力）。¹⁹

九、三朝

產後第三天，產婆用「桂花心」和柑葉（橘樹葉或龍眼葉），與小石一個放進水裏煮開，晾涼後給嬰兒洗澡，洗完再穿新衣。用柑葉在祈求孩子長大後能討人喜，事業繁榮。此日祖母要抱起嬰兒，在廳堂拜神佛祖先，親朋等也要來祝賀，此稱為「三朝之禮」。

16. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁 3；鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 93。
17. 參見鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 125。
18. 陳運棟，《臺灣的客家禮俗》，頁 26。張祖基則指出廣東興寧的處理方式是丟進糞湖，用竹棍壓至底下。見張祖基等著，《客家舊禮俗》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1986），頁 136。
19. 參見林茂賢，〈臺灣生命禮俗禁忌揭密〉，頁 30；鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 96-97；李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》，頁 27。

此日，生子之事要正式通知娘家，娘家會送來賀禮。祭拜祖先的油飯和雞酒也要送給娘家，並且燒金向娘家祖先祭拜，稱為「報酒」。為使產婦快速恢復，需煮雞食用，稱為「壓腹雞」。如果生男則用「雞妹仔」（小母雞），如果生女則用「雞角仔」（小公雞）。²⁰客家人除三朝之禮外，亦有十二朝之禮俗，此日要報喜給岳家及媒人，外婆及媒人回贈東西叫「送庚」。十二朝以後請星相家占卜嬰孩終身命運，俗稱「造流年」。²¹現今此一作法也大多省略了。

十、剃頭

嬰兒出生後第 24 天或滿月，要為孩子剃髮，準備染紅的熟雞蛋和熟鴨蛋取雙數或十二個（有紅頂、升官之意），石頭三個（作膽之意）、十二文銅錢（富有之意）、一根蔥（聰明之意）。以煮蛋水，或加可退火之雞屎藤煮沸，放涼後洗頭、剃髮。理髮師剃頭時，需對孩子說祝福話，剃頭後，主人需給紅包。²²彰化地區也有少部分人家會製作胎毛筆及臍章，²³也就是將胎兒第一次剃頭的頭髮留下製作胎毛筆，本縣鹿港及溪湖地區有此風俗²⁴，其餘則不多見；臍帶則製作臍章留作紀念，因此剃頭並不是由一般理髮師進行，而通常由專門製作胎毛筆的商家所進行，理髮時一樣備齊雞蛋、石頭、錢幣等象徵物，並對嬰兒說祝福話。

十一、滿月與送頭尾

生產滿一個月稱為「滿月」，滿月時所做的慶賀，叫「作滿月」。這天用油飯和雞酒祭拜神佛祖先，產婦的娘家會派產婦兄弟給外甥送「頭尾」來。所謂頭尾，指嬰兒從頭到腳所穿的全部衣物而言，包括帽子、衣服、銀牌、金鎖、手鐲、腳鐲、鞋襪等。過去娘家祝賀外孫誕生，要送「作滿月」、「作四月日」、「坐周歲」等三次。日治時期已開始簡化，「作四月日」及「坐周歲」，而僅送「作滿月」。²⁵現代社會通常在滿月時送親友彌月蛋糕或雞腿油飯等，分享嬰兒滿月的喜悅。

20. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 104-105。

21. 陳運棟，《臺灣的客家禮俗》，頁 26。

22. 李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》，頁 29。

23. 據本計畫所召開的社頭及永靖地區耆老座談，兩地耆老都指出此作法在彰化地區並不流行。

24. 參見林茂賢主持，《彰化縣藝文資源蒐集計畫報告書》（彰化縣文化中心，1998），頁 420、438。

25. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 106-107。

十二、作四月日及收涎

產婦生產後滿四個月那天，要用牲禮、「紅桃」、「紅龜粿」、酥餅祭祀神明祖先。娘家會送來「頭尾」，親朋也會送些賀禮，此時要用紅桃來答謝。此日還要作「收涎」，意思是替嬰兒解決流口水的毛病，以便使他長大成人。方法是用酥餅十二個，用紅線或黑線穿上，掛在嬰兒脖子上。母親抱嬰兒到親友家走動，親友則對嬰兒說兩句吉利話，然後拿下一個酥餅，橫著擦一下嬰兒的嘴，一邊說「收涎收離離，明天招小弟」。²⁶此一習俗在現代社會中，因力求簡易，也漸漸喪失。

此外，嬰兒出生四個月內忌夜出、忌見喜事、喪禮避免沖煞、禁食肉類（會長瘡）、茄子、豆子（會蛀牙）、忌吃魚卵將不會算術，不可吃雞腳會撕破書本、吃雞腸子會糾纏不清，七夕拜床母時斟酒需一次斟滿，否則小孩會到處尿尿。²⁷

十三、作周歲（客家人稱為做對歲）

嬰兒滿一周歲時，要用牲禮和紅龜粿祭拜神明祖先。外婆家也會送來「頭尾」與紅龜粿來祝賀，稱為「作周歲」。而婆家也要送相當於「頭尾」的金錢來答禮。過去「作周歲」常為預卜嬰兒一生的事業，把書（將成為讀書人）、筆（將成書法家）、墨（同上）、雞腿（能吃喝的健康人）、豚肉（同上）、算盤（將成生意人）、戟（同上）、銀（將成富翁）、松節（將成聰明人）、蔥仔（同上）、田土（勤於耕種的農夫）、包子等十二種東西擺在神壇上，由嬰兒首先抓取的物品，來判斷其職業或愛好，稱為「抓周」或「抓福」。包子並非讓嬰兒抓，而是用來擦嬰兒的嘴，並說「嘴臭去，香的來」，就丟給狗吃，意思是以後不要有口臭，要滿嘴芬芳。抓周只限男孩。²⁸現代社會這樣的習俗已漸失傳。

十四、拜床母

從嬰兒誕生到十五歲，都有一個稱為「床母」的兒童神，住在寢室保護兒童，所以出生後第三天，就要上供祭「床母」，以後當孩子生病或有其他異狀，或逢年節或初一、

26. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 107-108。

27. 林茂賢，《臺灣生命禮俗禁忌揭密》，頁 31。

28. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 109-110。

十五，都要燒香祭拜床母。²⁹此一習俗在鄉村還有部分人家遵守，都市裡幾乎已經很少人在祭拜床母了。

傳統的生育禮俗，在現代社會的發展下，大多力求簡便，許多禮儀都失傳，不再被遵守，但也發展出一些如製作胎毛筆、臍章等的新興行業。

第二節 成年禮

成年禮一般稱為「做十六歲」，目前此一習俗透過部分宮廟來進行，有時公家單位也會辦理相關民俗活動，來推動傳統文化。成年禮的目的是要借助一項正式公開而為社會所認定的一定程序的儀式，來引導一個社會的成員從青少年進入成年人的定位。有的成年禮且有一連串的訓練，使其順利擔任起成年人的角色。是以成年禮是一個相當關鍵的儀式。³⁰

有關本縣的成年禮，在《聯合報》載：「臺灣地區的成年禮儀式源於彰化鹿港、臺南一帶，尤其是臺南的開隆宮（俗稱七娘媽廟）淵源最久，當長男或長女滿十六歲時就要「做十六歲」，由父母帶著子女到七娘媽廟祭拜，子女穿過竹籤紮成的「七娘媽亭」，並將竹亭投入火中焚化，再爬過供桌就表示成年了。」³¹如民國 95 年，鹿港鎮公所便辦理「鹿港七夕情人悅—幸福甜蜜牽手情」活動，且搭建一超過八公尺高的七娘媽亭，讓 16 歲的少男少女鑽過亭下三次象徵成人。³²民國 96 年縣政府和明道大學合辦成年禮，除了行禮如儀的加冠禮，還辦理漆彈大賽、划獨木舟、攀岩等活動。³³加冠儀式的進行有其深刻的社會意義。通常在孩子的成人典禮，要邀請一位特別的貴賓，在冠禮的程序上親自為孩子加冠。這些貴賓通常是鄉里間年高德劭，受到年輕人敬重的長者，使孩子在接受加冠的時候，能夠感受到惶恐又榮耀的心情。而此種冠禮儀式的舉行，寓有「火盡薪傳」、「繼往開來」的意義。³⁴

民國 101 年，本縣北斗鎮東螺開基祖廟便利用七夕祭拜七娘媽的機會，辦理傳統「做十六歲」的活動。東螺天后宮的七星娘娘「五娘媽會」舉辦「做十六歲」的成年禮活動，主要由廟方人員手拿紅布包覆的剪刀，在少男身上比劃，並請少男鑽過神桌與紙紮的七娘媽亭等科儀。其意義在於七娘媽身邊有花公、花婆，白花代表男生，女生則是花紅，透過花公、花婆的加持，利用剪刀剪去少男少女身上不好的花叢，代表未來一路平安順遂；鑽過七娘媽亭象徵「出婆姐間」孩童已長大成年。³⁵

近幾年彰化地區在公私機關辦理相關的活動下，成年禮結合單車、畢業典禮等等活動，成為應用傳統習俗加以創新的文化活動，其內涵也更為豐富。而成年禮這個古老而象徵由未成年進入成年的轉換儀式，也透過各類機關的推動與辦理而能夠有所傳承。顯然在現代社會，某些儀式的維持，在社會不太重視的情況下，漸漸轉變透過政府單位來加以維繫。

第三節 婚姻禮俗

婚姻是社會得以發展延續的基石，臺灣社會是個移民社會，因此有移民社會特別的婚姻關係特色。《臺風雜記》載：「臺島男多而女少，不贈金則不許嫁，是以男子勞身蓄金，以此金娶妻」。³⁶這是早期臺島在移民社會的狀況下，女性較少，因而發展出來的情況。大致而言，古時婚禮有六種情況，分別是納采、問名、納吉、納徵、親迎。這些古禮行之久遠，到了宋代，六禮併為三禮，成為納采、納徵、親迎。到了清代又簡化為二，只有納采與親迎。現代，一般民間所行的是議婚、訂婚、送日子、親迎，臺灣世居住民也沿用此習。³⁷此如同《臺風雜記》所載：「臺地行婚有六禮：曰問名、曰訂盟、曰納采、曰納幣、曰請期、曰親迎，是定法也。今人不全行，為行其首尾而已。」³⁸由上述婚俗的變化可知此類婚俗乃隨社會變遷而有變異，戰後臺灣社會隨著工業化的發展，以及都市化的進行，工商社會生活的緊湊，也使得婚俗有越來越簡化的趨勢。

29. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 110。

30. 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》，頁 68。

31. 《聯合報》，2002 年 3 月 24 日，15 版。

32. 《聯合報》，2006 年 7 月 13 日，C1 版。

33. 《聯合報》，2009 年 7 月 4 日，B1 版。

34. 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》，頁 77-78。

35. 《聯合報》，2012 年 8 月 24 日，B2 版。

36. 佐倉孫三，《臺風雜記》，頁 3。

37. 林銜道，《臺灣的生命禮俗》，見中華文化復興運動推行委員會編印，《生命禮俗研討會論文集》（臺北：編者，1986 再版），頁 185。

38. 佐倉孫三，《臺風雜記》，頁 3。

一、清代的傳統婚俗

結婚是終身大事，對於生命的延續有其重大意義，臺灣由於是個移民社會，受到其特殊的環境與開發過程中的性別不平等，在婚俗方面有其特別之處。《臺風雜記》載：「臺島男多兒女少，不贈金則不許嫁，是以男子勞身蓄金，以此金娶妻」。³⁹這是早期臺島在移民社會的狀況下，女性較少，因而發展出來的情況。

道光年間《彰化縣志》對於漢人婚姻有詳實的記載，書云：「凡議婚，媒氏送女庚帖於男家，書其生年月日時。送三日內，家中無事，然後訂盟。間有誤毀器物者，即改卜。此即問名遺意也。」議婚以後，女方還會派人到男方家觀察，也看女婿，稱之為「探家風」。「訂盟用庚帖及金銀釧，名曰文定。富貴家則加綵幣，名曰禮盤。女家用庚帖，隨輕重而報之。互用庚帖者，以謹始慮終，示無悔也。貧無力者，男家母嫂姆孀，造女家覘媳，但用銀簪親插其髻，名曰插簪。」納聘也叫納采，「用婚啟，往復簽署納幣之敬。女家隨其輕重報之。聘金多無定數，少以番銀肆拾元為常。仍備禮盤，豐無定數，少以十二盒為常（按此並納採納幣為一禮，雖簡節而可從也）。」接下來則是請期，也將日課送女家，另外也須備儀禮，所謂更儀也。窮者則省略不用。「婿於親迎前數日，卜吉而冠，擇戚屬父母具慶者為賓，做古筮日筮賓也。至期，置冠履新衣於竹篩，微用淨香煙薰之，欲潔而除穢也。賓三梳婿髮，而加之冠，三加之義也。既冠，拜先祖，做告廟也。次拜父母，醮以酒申戒辭，做醮席也。次拜諸父兄賓長，諸父兄賓長皆答焉，重成人之道也。笄，不用婦人為賓，女盛飾拜謁，略與婿同，醮酒母命之。是日，教以拜跪進退獻於舅姑之禮，謂之教茶。」在親迎之前，需要舂糯米為大丸，上點以紅，分送親友。到了迎娶時間，張燈結綵，女婿要沐浴盛服，由父親率以告先祖，「醮而命之；；取竹篩蓋其首，篩飾以朱，畫太極八卦，示相生之義也。出乘輿鼓樂鳴鑼，親友少年者前導，以童子執婿家燈，沿途放花砲，雖遇官長不令避焉。」女方也要預先將婿家禮餅等物，分送親友。迎娶時間到了，女也要沐浴打扮等待迎娶。「婿入女門，駐轎庭中。從者捧鴈，入置几案。小舅三致食物轎內，婿各具儀答之。次致荷包，婿復以練裙（新婦即時加著坐轎），送小舅花砲，名舅仔砲。女出廳事，父醮以酒，母命之（即申誠詞）。侍婢捧鴈，女外向舉鴈而拱者三，侍婢傳鴈從者，新婦隨鴈出，父以帕（即烏縐紗巾）蒙女首，紫姑（送嫁姐也）引女登輿，奠鴈款婿（御輪之禮無聞焉）。」出嫁女來到男方家，「父以八卦篩蓋婿首，少者一人向新婦轎前揖而請出轎。新婦以荷包贈之。婿執飾蓋新婦入房，揭蓋頭袱，交拜傳杯就席，是為合盃之禮。」新婚第二天要見舅姑，第三日拜宗祠。

39. 佐倉孫三，《臺風雜記》，頁3。

「拜舅姑，賜以金銀，夫婦相向再拜。廟見日，新婦獻茶於祖先畢，獻舅姑亦以茶，執襪履之屬以為贄，皆拜。次拜諸父諸母，長親卑幼，以次答之；致襪履於尊長，分荷包於卑幼，名曰拜茶。既畢，舅姑宴新婦，諸母姑妯與焉。酒數巡，起徹新婦席送婦家。是日，婦家以食物餽女，俗名探房，亦曰散茶。次日，姑引新婦入廚房，理井臼蘋蘩之事。」新婚後五日或七日，就等岳父邀請回門，先謁拜於先祖，贈禮於岳父母，岳父母接受之後，也要回禮，而贈送伯叔尊長，都送回不收；贈送小舅內姪，則收受而不回報。岳父需宴請女婿及女兒，「酒數巡起，婦翁送席婿家，以答前貺，婿女俱辭歸。」⁴⁰有關清代的婚禮，在舊縣志裡可說已經鉅細靡遺、描述得相當清楚。婚姻從動機而言，有經濟、生殖、愛情等多種，但每個民族不同，隨著時代變化，其著重點也不同。以中國社會而言，宗法社會成立，期婚姻目的以「廣家族」、「繁子孫」為主，是以婚姻的主要目的有：擴大家族、傳宗接代、男女分工、確定性關係等目的。⁴¹也因為有著擴大家族、傳宗接代等目的，婚禮的流程便有種種謹慎的做法。

二、日治時期到戰後初期的婚俗變化

日治後期由於時代潮流所趨，民風較往昔開放，形成男女二家在送定前，由媒人安排男方父母前往女家「相親」，或由男方當事人親往女家「對相對看」，或是男女雙方家長約定在公共場合會面，此一「會面結婚」的方式，源於日本風俗影響所致，並在日人大力推展「皇民化運動」之後，全臺各地漸有此風。⁴²大致而言，此時位居社會中上層的男女當事人，可藉由學校教育、工作等機會，增加與外界接觸，因此，結婚的條件與途徑也較出身社會底層的子更為寬廣，男女雙方可經「探家風」、「相親」，或先「相親」，再「探家風」以及「會面」等方式來確認當事人的意願，待雙方初步認可之後，再進一步請媒人撮合。⁴³

一般的社會階層娶妻，在聘金方面，日治時期有數元不等，如彰化燕霧上堡有李石頭以六元為聘金，欲娶某氏，收聘後該女改嫁他人而引起糾紛。⁴⁴不過透過此例也可看到當時一般階層的聘金數額。經濟似乎是影響相關習俗的重要因素之一，日治時期「完聘娶」的作法流行於知識階級的上層社會，因為社會底層的女家，如果在結婚之日才收

40. 周璽，《彰化縣志》，頁279-282。

41. 阮昌銳，《中國婚姻習俗之研究》（臺北：臺灣省立博物館出版部，1989），頁3。

42. 陳庭芳，《日治時期臺灣漢人婚俗研究》（臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2010），頁24。

43. 陳庭芳，《日治時期臺灣漢人婚俗研究》，頁27-28。

44. 《漢文臺灣日日新報》，1906年1月13日，5版。

到聘金，則無法利用聘金準備嫁妝，因此多為女家經濟好者才為之。⁴⁵直到日治後期，富戶給的聘金從一百圓至數百圓之間，貧戶則不一而定，在臺灣的婚俗中，對於中下層人士的經濟仍構成相當的壓力。⁴⁶

日治時期因為工業的發展，相關婚禮的用具也有所變化。大正 12 年（1923）自動車已被引進，但因道路建設未完備，只有極少數富貴人家才使用來迎娶。1915 年臺北的廖坎是第一位捨棄轎子而改用自動車迎娶者，此後上層階級以自動車迎娶者日漸風行。⁴⁷又如婚禮服飾方面，日治以前新娘頭上所罩的布巾，官家女子使用紅綾，一般家庭使用烏巾，日治時期在 1910 年代起，臺灣總督府在現代化和同化的雙重政策下，婚禮服飾產生變化，在臺灣的上流社會也掀起了穿白紗禮服的風潮。⁴⁸

除了上述器具上的變化外，明治維新以後，受社會風尚、特性和便利性影響，而在日本風行的「神前結婚式」，也在臺灣逐漸發展。大正初年，神前結婚式已是漢人視為可供選擇的結婚方式之一，其發展受到臺灣風俗改良運動發展的影響。神前結婚式主要是婚禮在神社舉行，由神官皂帽執笏，導引新郎新娘前行，其他相關人等隨後，至拜殿排列整齊，神職進獻祭品，分別是酒二瓶、米一盅、昆布一盤、鯉節鵝魚一盤，暨幣帛料等，在進讀祝詞及參拜後，再至社務所敬飲神酒及聆聽相關演說，最後在社務所前合照。此為大致流程。臺灣神前結婚式有其神聖莊嚴、簡便及經濟實惠的特點，費用僅有日本母國的一半，在日本神道信仰進入臺灣，並在臺灣各地興建神社之後，神前結婚式代表著新穎和文明，在臺灣逐漸開展。⁴⁹

婚俗裡還有一項重要的儀式，即是婚宴，婚宴不僅有對外表示新郎、新娘在身分上的轉換，也有展現婚姻雙方家庭財富的意味。日治初期的婚宴時間大多不在婚禮的當天舉行，而是在婚禮的隔天或第三天舉行，然至日治中期以後，由於人民的生活步調加快，因此宴會的時間大多提前到婚禮的當天中午或是晚上，如因時間或距離的考量也可以調整到婚禮的隔天。婚宴場地一般在家前的廣場舉行，以「辦桌」的方式宴客，然而中上階級或知識分子則流行到飯店、鐵道餐廳或咖啡廳舉行。日治前期「鬧洞房」和「食新娘茶」並不在同一天，但是到日治後期，則漸合併到婚禮當天進行。傳統習俗的調整顯

然受到社會和經濟生活的變遷影響。⁵⁰除了宴客時間的變化，舅仔探房的時間也有所改變。日治前期，出廳和舅仔探房的儀式仍在婚後第三天舉行，且在舅仔探房翌日，新娘才能轉外家，至日治後期，出廳和舅仔探房大多提早一、二天，因此轉外家的時間也跟著提前。⁵¹



圖 6-3-1 民國 35 年的結婚合影，可看到延續日治時期的影響，新郎、新娘都使用西式禮服及白紗禮服，但許多親友仍著傳統服飾
資料來源：賴本縣先生提供

45. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 42。

46. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 33-36。

47. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 80。

48. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 83。

49. 參見張維正，〈接觸、殖民與文化容受：日治時期臺灣漢人婚禮的變遷〉（師大臺灣史研究所碩士論文，2012），頁 94-103。

50. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 112。

51. 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，頁 123。



圖 6-3-2 日治時期張清華街長長子張春鐘與楊春美（北斗公學校教員）婚禮合影
資料來源：張哲豪先生提供



圖 6-3-3 日治時期員林街長張清華三子張春茂與張秀珠（日人，原名池田秀子）神前式婚禮留影
資料來源：張哲豪先生提供

在婚俗中的禮品部分，臺地婚禮時專用冰糖白瓜為禮，《漢文臺灣日日新報》曾報導芬園、北斗兩處為製作白瓜冰糖之所在。報云：「臺中廳貓羅堡縣庄。彰化廳東螺堡北斗街。此兩處係製造白瓜冰糖之所也。但白瓜製造之原料。惟冬瓜菜頭匏仔而已。冬瓜用白糖熬煮。是為上等。菜頭匏仔用白糖熬煮。是為下等。其冰糖製造。須要候白糖膏有紅紫色。用雞蛋精雜在糖膏內。以收穢物。後將破缸盛貯。堆疊一處。俟至二十多日。變成白冰。本島婚姻嫁娶之時。專用冰糖白瓜為禮物。此時冰糖三斤八兩。白瓜四斤。各值金券壹枚。」⁵²

在婚俗的發展中，直到戰後耆老的訪談中，仍指出有些地區有特別的婚俗，如鹿港地區部分施姓與許姓不通婚，因上代結怨而來；鄭姓和施姓不通婚乃因施琅攻打鄭克塽；草港黃姓和施姓不通婚源於兩姓的二個武進士互爭而來。⁵³

三、現代婚俗

傳統婚禮過程繁雜規矩甚多，現代婚俗已簡化到僅存說親、訂婚、結婚、歸寧幾項儀式。而且每一階段各有禁忌。現代婚俗已鮮有父母之命、媒妁之言，通常男女朋友在交往一段時間之後，就請長輩或民代前往「講親晟」。提親一般是商議聘金、嫁妝、喜餅數量，提親不可說不吉利的話，且不得接受女方招待，甚至連水都不能喝，因婚事未決互不虧欠。訂婚時戴戒指忌將戒指套到底才不會將對方「壓落底」；聘金分大小訂，收聘禮時只收小訂，不可收錯或全收。男方所送訂婚「十二禮」，其中豬肉塊必需將肉剔下，豬骨則需送還男方，代表「吃恁的肉，無啃恁的骨」，表示不過分之意；喜餅也必需送回六或十二盒；新人不得吃自己的喜餅，否則會將自己的福氣吃掉；傳統的喜餅俗稱「大餅」，忌烘烤得太焦否則新娘會「赤扒扒」。訂婚之後由女方請客，但需由男方付費，稱為「壓桌錢」。訂婚宴客的男方親人不可吃到最後一道菜（吃到底表示很過分），需提前離席，而且雙方不得說再見或邀請親家常來，據說否則會再婚。結婚禁忌更多，首先男逢九歲不婚、逢孤鸞年不婚，兄弟不得在一年內結婚（會分掉福氣）、鬼月不婚等禁忌。結婚前一天「安床」之後忌獨睡新床（「晒空舖無死尪就死某」），新娘禮俗則忌有口袋否則會將娘家財富帶走，迎親人員、禮車則以偶數為原則。新娘出門忌見天，需以黑傘或米篩遮掩。禮車開動時新娘丟扇子表示丟掉「歹性地」，扇子拾

52. 《漢文臺灣日日新報》，1905年10月15日，6版。

53. 臺灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》（南投市：臺灣省文獻委員會，1999），頁61。

回之後不可讓新娘再見到否則會「舊性復發」。新娘進門前要跨烘爐，代表潔淨和代生澁、踩破瓦才會生男丁（弄璋不弄瓦），入門時忌踩踏夫家門檻（象徵挑釁）。新人拜神祭祖時由母舅點燃香和燭，插香時忌將香重插，否則將再婚。新人入洞房忌坐在床沿否則懷孕時會害喜，洞房內禁止不淨者、屬虎（象徵白虎煞）和姑字輩如小姑、姑媽、姑婆入內，因姑與孤諧音。結婚禮金忌單數必是偶數，代表祝福對方雙雙對對，結婚未滿四個月不得參加別人婚禮（喜沖喜），守喪者更不可參加（喪沖喜）。⁵⁴ 各種結婚禁忌在現代社會仍有許多觀念殘存著。

現代社會生活方式變遷，工作繁忙，為適應此一社會型態，結婚方式也有所變化，衍生出種種方式，茲述之於下。

（一）公證結婚

到法院公證結婚是戰後發展出來的簡易結婚方式，可節省時間、金錢與人力。一般而言，法院的公正結婚申請手續與流程如下：

1. 結婚日期由結婚人自定，舉行儀式場次請洽各地方法院公證處。
2. 請至少提前三天（扣除例假日）於上班時間向公證處登記。
3. 下列書表用品請向各地方法院公證處服務臺、聯合服務處或員工合作社購買：公證請求書一份新臺幣（下同）二元。
4. 結婚公證書中、英文本，均由本處打字。
5. 將公證請求書填寫後（填寫前請詳閱請求書末端之說明）交各地方法院公證處服務臺登記。
6. 登記時應攜帶：
 - （1）結婚人雙方之國民身分證（並備影本一份存卷）、最近一個月戶籍謄本、印章及證人二人之國民身分證（影本亦可）。結婚人尚未成年者，其法定代理人之國民身分證。
 - （2）結婚人為外國人或國外華僑者，應提出護照及單身證明，單身證明如在國外取得，應經我國駐外館處驗證。其單身證明除應經我國駐外館處驗證外，須再經我國外交部複驗（單身證明如由外國駐華使領館或授權代表機構出具者，應經外交部證明）。

54. 林茂賢，〈臺灣生命禮俗禁忌揭密〉，頁 32-33。

（3）結婚人為大陸人民者，憑旅行證及經財團法人海峽交流基金會驗證之大陸公證處所發單身公證書。

7. 應繳費用：公證費一千元，例假日一千五百元，需英文證書者肆佰元。
8. 聲請登記得由一人前來辦理。結婚當天，結婚人、未成人之法定代理人及證人均應攜帶身分證正本及印章親自到場，提前半小時報到，按時舉行結婚儀式。
9. 參加婚禮人員，應服裝整齊，結婚人穿不穿禮服都可以。
10. 結婚儀式在各地方法院公證處公證結婚禮堂舉行，禮畢交付結婚公證書正本三份，其中一份供申請戶籍結婚登記用。⁵⁵

（二）集團婚禮

集團結婚又稱聯合婚禮，是集合多對新人，在同一時間內，於同一禮堂場合舉行婚禮。這類活動通常由各地方政府或機關、團體、專業公司所舉辦，以達到重視婚姻制度，鞏固家庭生活及建立和諧社會之目的。臺灣各縣市政府民政局所舉辦集團婚禮的相關規定：

1. 報名資格：凡合於民法規定結婚要件，並具備下列規定之一者，皆可申請登記參加。（1）結婚之當事人之一在該縣市設有戶籍者；（2）結婚當事人未在該縣市設籍，但其中之一人為本市轄區內之機關、團體、學校及公私營公司工廠等機關服務之現職員工者；（3）未滿 20 歲者，應檢附法定代理人同意書一份，具有軍人身分者，應繳服役機關之核准結婚報告書。
2. 報名手續：（1）向主辦單位索取、填寫報名表一份；（2）男女當事人最近兩吋彩色正面照片各一張；（3）男女雙方身分證及私章；（4）戶籍謄本。

一般而言，民政局大多會在婚期前，為新人舉行座談會，說明婚禮的程序、服飾及須知。而依「家庭教育法」規定，新人需上課四小時以上始能參加各縣市的集團結婚，因此一般縣市政府也會在婚禮前為新人規劃婚前教育講習課程。⁵⁶

民國 97 年結婚改為登記制，彰化縣政府將舉辦多年的集團結婚也改為聯合婚宴，報名者需在聯合婚宴當天辦妥登記，今年因法令修改，結婚前三天到戶政事務所辦理結婚登記即可。⁵⁷

55. 〈公證結婚的手續與流程〉，<http://www.judicial.gov.tw/work/work06/work06-01.asp>，2015 年 9 月 8 日引用。

56. 彭美玲等，〈深情相約—婚嫁禮俗面面觀〉（臺北：國家出版社，2008），頁 101-102。

57. 《聯合報》，2009 年 9 月 7 日，B2。

（三）佛教婚禮

所謂佛化婚禮就是以佛教徒的立場來界定夫妻關係，並由出家師父為新人福證。佛化婚禮強調婚姻本身是責任和義務的確認與承擔，而不僅僅是形式。莊嚴、簡約的佛化婚禮，意義在於證明男女雙方都是三寶弟子，婚後所組成的家庭，必然是信奉三寶並實踐佛法、奉行五戒十善的佛化家庭。通常佛化婚禮，事前擇一清淨莊嚴的道場為婚禮會場，布致禮臺、香案、觀禮席等，以佛光山佛化婚禮程序如下：

1. 典禮開始，新郎、新娘上香。
2. 簽訂「佛化結婚證書」。
3. 新人交換信物。
4. 證書用印。
5. 證婚人為新郎、新娘交換禮物。
6. 證婚人以大師墨寶致贈新人。
7. 證婚法師開示。
8. 伴娘齊唱《美滿姻緣》（花鄉迎人影，喜氣漫盈盈。龍鳳花燭裡，永結同結心。
互助又互愛，同孝堂上親。修身弘佛法，建立好家庭。）
9. 合唱團為新人唱《祝福歌》。
10. 傳燈儀式。
11. 放生吉祥歌。
12. 團體合照⁵⁸。

（四）天主教婚禮

天主教認為婚姻是神聖大事，是愛的奧蹟。初始之際，天主與其子民曾訂下「愛的盟約」，男女結合乃以此為基礎，進而體會基督與教會互愛的模式。夫妻兩人應以對方為唯一且終身的伴侶，並願意在自然狀態下孕育長養下一代。由於對於婚姻的重視，天主教婚禮特稱為「婚姻聖事」，須安排適當的禮儀慶典，並由一名司鐸或執事主持，兩名證人在場，並在教友團體面前公開舉行，藉以確立夫妻在教會生活中的公開地位。

依天主教教會法規定，結婚雙方至少要有一方為天主教徒，一般而言並不贊同與異

教徒通婚，但有時可有條件地予以通融。天主教友通常應在彌撒中舉行，主要儀程：進堂式→聖道禮儀→結婚典禮→聖濟禮儀→領聖體禮。

1. 進堂式：其流程為：歡迎禮→唱〈進堂詠〉→致候詞→〈求主垂憐經〉→唱唸〈光榮頌〉→〈集禱經〉。
2. 聖道禮儀：讀經員到讀經臺恭讀聖經，可選讀《舊約》或宗徒書信，或四部福音，會眾靜坐恭聽。
3. 結婚典禮：包含（1）徵詢禮：講道後，主祭向新郎、新娘致詞及徵詢。（2）同意禮：主祭請男女雙方表明同意。若同時有數對結婚者，凡有關同意的詢問、回答及其認可，應當每次重覆，個別逐一進行。至於其他經文用複數人稱只唸一次即可。（3）交換信物—戒指禮。（4）念信友禱詞（5）誦念〈信經〉。
4. 聖祭禮儀：包含準備祭品、獻禮經、頌謝詞、感恩經。
5. 領聖體禮：包含（1）天主經（2）神父面向新郎、新娘，合掌誦念祝禱文。（3）領主詠（4）聖體後經（5）禮成式（6）降福禮（7）拜謝禮。⁵⁹

（五）基督教婚禮

基督教和天主教的婚禮儀式並不一樣，即使同樣是基督教，不同宗派的婚禮在細節上也有差別。如果教徒和非教徒或異教徒結婚，依個人所述教會的態度，會有不同的對待方式。一般而言，依照基督教義的要求，夫妻必須住在一起共同生活，並不得人工墮胎。在定婚後、婚禮前，男女雙方須先經過婚姻諮詢，有所學習、準備，諮詢對象可以是自己信任的以婚人士或是所屬教堂的牧師。基督教婚禮強調婚姻中「夫婦平等」和「自願結合」的信念，一般專為同為基督徒的男女所用，當事人在上帝和眾人面前締結彼此的神聖婚約。如果其中一方非信徒，但仍希望舉行此種禮儀，須合乎下列條件：

1. 有教會牧師的推薦。
2. 曾接受婚前輔導。
3. 未信的一方願意接受並香信整個禮儀的信念和意義。

大致而言，主禮及證婚通常有一位牧師擔任，必要時正婚牧師可另請一位教會牧師或信徒負責主禮。在基督教婚禮中，必要的儀禮如下：

58. 彭美玲等，《深情相約—婚嫁禮俗面面觀》，頁 69、73。

59. 彭美玲等，《深情相約—婚嫁禮俗面面觀》，頁 82-86。

宣召→序樂（牧師與新郎、新娘入場時所奏）→進堂→讚美→禱告→讀經→講道→證婚→謝親恩→頌榮→祝福→殿樂（新人退席時所奏）。這些儀禮之間也可以穿插唱詩、獻詩、聖言、勉勵等段落，也可為新人舉行聖餐，因為聖餐是在主內合一的具體象徵。而參加婚禮的會眾是主動參與，他們為一對新人祝福，也參與祈禱和歌頌。⁶⁰

第四節 做壽禮俗

臺灣人有關祝壽的習俗，與年紀有很大關係。人在五十歲以前的生日只做「內祝」。到五十歲時才稱「壽」，並於生日設宴招待送禮的親戚朋友，盛大鋪張祝壽。以後每十年的生日稱「大生日」，六十歲稱「下壽」，七十歲稱「中壽」，八十歲稱「上壽」，九十歲稱「耆壽」，百歲稱「期頤」，分別舉行祝壽。女人的祝壽大都從六十歲開始。祝壽通常由親戚朋友發起，大家一起贈送稱「大壽」的壽聯，主人接到禮品時，不好意思辭退，為了答謝才定日子設宴招待大家。所謂「大壽」是用絹布、絲緞、毛毯等，上面貼著黑天鵝絨裁剪的大「壽」字的聯，顏色必定是紅的。亦有貼天官賜福的畫，也有貼黑天鵝絨裁剪的壽詩一首。祝壽的宴會俗稱「食戲酒」，是邊看戲邊飲食的意思。通常宴以席五桌為一席，其中一桌稱「大位」或「上桌」，請有名氣的紳士們就席，其餘的稱「小位」或「下桌」由一般人就席，每桌應有壽星的子孫一人參加，代理壽星陪客人。日治時期此風也有所簡化，大壽的答禮及跪拜皆廢止，宴會時請一位德高望重的人，代表朗讀祝詞，並由主人致謝詞後開宴，主客盡歡。⁶¹

日治時期，本縣仍有做壽的習俗，《漢文臺灣日日新報》曾刊載數則消息如下，其一：節婦慶誕，報云：

彰化廳燕霧上堡。口庄有節婦黃氏者。係故儒士白瑤現之妻也。當其青年喪耦。長男大概僅五齡。次男再添為懷孕六月之遺腹。黃氏又不合姑意。譴責頻加。卒能矢志柏舟。歷萬苦千辛。亦所弗恤。迨二子長成。經營商業。貨殖屢中。積產萬餘金於舊政府時。曾膺節孝匾額。並入彰化節孝祠。其貞節之品。已昭昭在人耳目間矣。本月十日為該氏八旬誕辰。其孫垂統現充保正。欲為祖母祝眉壽。於

是堂掛猩屏。庭張烏幕。鼓樂吹笙。洋洋盈耳。梨園演劇。嫋嫋餘音。門以外親族姻朋。備物致賀者。不少其人。門以內設席宴賓。觥籌交錯者。必恭敬止。一時嘖嘖人言。咸謂苦守節操。宜享遐齡。且兒孫滿眼。家道日隆。天之報施洵不爽也。因為揭之以風世云。⁶²

其二：豐饒是翁，報云：

彰化廳彰化街土名北門。有吳登庸者。俾壽而富而康之人也。年登耄耄。滿眼兒孫。且老當益壯。健步如常。豐饒哉是翁乎。翁有五子。均名噪一時。客臘廿七日。係翁八旬孤誕。其子若孫。欲為慶祝眉壽。於是堂掛猩屏。圖懸百壽。庭張烏幕。瑞集千祥勿論臺彰人士。餽物致賀。固寔繁有徒。即本島之官紳。酌酢往來。亦不一而足。門以內設樂侑賓。門以外演劇梨園。壽祝南山。樽傾北海。亦一場熱鬧也。⁶³

是以祝壽請來戲班表演，作為祝壽方式，應是日治時期上層階級相當普遍的方式。

除了上述的做壽方式外，客家人的做壽與前述閩南人的做法不同，一般有娘家為女婿做生日，有兩次：一是新婚後的頭一次生日，叫做「新生日」；另一次則是在女婿三十一歲時，俗稱「做三十一」。岳父母都要饋送衣料等禮物，續家則治酒席宴請娘家及親友。另一種為五十一歲開始的祝壽，爾後每十年就慶祝一番，叫做「做大生日」。也就是一般人所說的「五十杖家，六十杖鄉，七十杖國，八十杖朝」的說法。夫婦健在則逢一祝壽，即五十一、六十一、七十一、八十一……祝壽，喪偶者則逢十祝壽。

客家鄉間一般自三歲新生日起至六十歲，所有誕辰都叫做「小生日」，沒有舉行做壽的，只有家人準備煮了幾個雞蛋和一碗豬肉湯吃而已。六十一歲年周花甲，才可以祝壽，只稱下壽；七十歲的祝壽稱為中壽；八十歲祝壽稱為「八十齊」，便稱上壽，但未滿周甲不得稱壽。⁶⁴

60. 彭美玲等，《深情相約—婚嫁禮俗面面觀》，頁91-92。

61. 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗志》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1990），頁9-12。

62. 《漢文臺灣日日新報》，1905年12月14日，5版。

63. 《漢文臺灣日日新報》，1906年1月7日，4版。

64. 陳運棟，《臺灣的客家禮俗》，頁27-28。

第五節 喪葬禮俗

死亡是生物自然的一個過程，人也不例外，為調適死者與生者的適應轉換過程，華人很早就發展出一套禮儀與做法，來調解生者的哀思。古云：「養生送死」，喪葬風俗是漢人習俗中至為重要的項目，彰顯漢人對於生死大事的觀念。王明珂認為喪禮有三項內涵，一是對死者遺體的處理（葬法）；二是送喪的儀式（喪儀）；三是對「死後世界」的思想或信仰。⁶⁵ 養生送死既然是漢人的倫理與孝道，其習俗受到重視並不斷流傳，到了現代社會，此一流程與做法仍有相當的保留，但卻有所變化。現代社會的殯葬禮儀有其功能，如：陰陽兩隔的宣示、表達哀思之情、表達報恩的方式、悲傷輔導的功能、喪禮是親人凝聚的場合、喪禮得以表達亡者的人脈與家族的興衰、喪禮是生死教育的場所、喪禮宣示對社會的義務已結束等。⁶⁶

一般而言，有關喪俗受到古代儀禮的影響，臺人重葬，自古已然。是以清代的喪葬禮俗受到日人的譏諷。《臺風雜記》云：「臺人重葬典，棺槨必選良材，坑穴必欲深，最稱古聖賢喪死之遺旨。唯葬送之際，傭泣人數名，白衣倚杖，成伍追隨，哭聲動四鄰；而靜視其人，未嘗有一滴淚。是全屬虛禮，可笑也。」⁶⁷ 雖然臺人重視葬俗，但是臺灣的墓葬亦受風水觀念影響，不過未如福建一般發展出停柩數十年的習俗，如《彰化縣志》所載：「閩俗多惑青烏日者家言，既擇山水形勢，又擇年月日時，為子孫求福。於是有停柩在家，暴露郊野，數十年不葬者……彰化向少停柩之風，三年內鮮有不葬者。」⁶⁸

論者認為臺灣的喪葬禮制淵源於周禮，也就是儒教的禮儀。但後來臺灣先後傳入道教、佛教、陰陽家與地理師等各種教說，以致於在臺灣形成一種特殊的禮俗，有很多與正禮有相衝突之處。⁶⁹ 以下先就傳統臨終及喪葬處理流程：1. 臨終及歿後的處理；2. 發喪；3. 治喪；4. 殯禮；5. 喪禮；6. 居喪；7. 除喪；8. 撿骨等八大項目論述之。⁷⁰ 次論日治時期的變化，最後說明戰後臺灣社會變遷下，喪葬的變化以及各教派的喪葬禮儀和新近發展出來的喪葬觀念與儀式。

65. 見王明珂，《慎終追遠：歷代的喪禮》，轉引自謝坤欣，〈神聖與世俗—從佛教喪葬儀式探討臺灣當代殯葬發展〉（世新大學社會發展研究所碩士論文，2003），頁21。
66. 黃文榮，〈殯葬禮俗緣由〉，見周慶芳等，《臺灣民間殯葬禮俗彙編》（高雄：高雄復文圖書出版社，2006），頁5-8。
67. 佐倉孫三，《臺風雜記》（臺北：臺灣銀行，1961年5月），頁4。
68. 周璽，《彰化縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993年6月），卷九風俗志，頁282-283。
69. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁290。
70. 此項喪禮流程的分類，參考李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》，頁118-149。

一、傳統喪葬儀式

就臺灣傳統喪禮的記載，按上述河洛人的喪禮程序，比較屬於道教殯葬禮儀，茲參考相關資料，並從實際喪禮中找來司公的作法敘述，⁷¹ 茲摘述如下：⁷²

1. 臨終及歿後的處理

(1) 搬鋪、分手尾錢、辭土：人已病篤，藥石罔效，家人即把他移至正廳，稱為「搬鋪」。在正廳放二隻長凳，上排木板鋪草蓆及棉被（亦有不鋪者），使病人臥在上面。氣絕時家人相集哭泣，並在死者頭下放金紙做枕，枕邊放鴨蛋、米飯、竹箸，在腳尾焚香、點燭、燒銀紙。意使死者免在冥途中迷路，及免受飢餓。鈴木清一郎指出臺灣人的搬鋪是把男人搬到正廳的左側，將女人搬到正廳的右側。當搬鋪時如果病人還有長輩在世，就不能移入正廳，只能搬到「護龍」。只有對家庭有特殊功勞的長子和叔父、伯父等人，雖然仍有長輩在世，照樣可以搬鋪到正廳。⁷³ 有者亦會在尚未斷氣前，召集子孫先行「分手尾錢」，有分遺產之意。有者以其最後一次下床，稱為「辭土」。若是幼年夭折，並不移鋪，僅在臥房地上另鋪草蓆。而在外身故者，遺體不能運進家內，得在外搭棚或停放殯儀館，稱為「冷喪」。

(2) 遮神：死者斷氣後，要取下正廳的天燈、天公爐或三界公爐，並以布、紙、米篩遮住神明和祖先牌位，直到大斂入棺後再除去。

(3) 摔碗、摔藥罐：河洛人習慣亡者身故後，要大破一個亡者生前所吃的飯碗，表示「碗破家圓」，或從此不用再伺候亡者了。或是將其生前所用來煎藥的藥罐打破，以表示亡者病已好，不用再吃藥，也不會將此病根遺留子孫。一般病故者，做功德時得請法師誦《藥王寶懺》為亡者治病。

(4) 吊九條、換枕、蓋水被：喪禮初期，家屬在亡者屍體四周為白色或黃色布幔，俗稱「吊九條」。死後為亡者蓋上一條「水被」（在一塊白布中央縫上一小紅綢布）、以金紙為枕。

71. 筆者為彰化田中人，母家在彰化縣社頭鄉，家母又出養於本縣溪州彭氏人家，故本人從幼時即在田中、社頭、溪州等地出入，所見到的喪葬儀式也都屬於這些地方的喪儀，故可以做為比較的基礎。
72. 以下的敘述，基本上參考鈴木清一郎、片岡巖的記載及李秀娥的記載，三者所述大同小異，敘述上以李秀娥為主，而以舊時作法為主，略為增刪，有特別需記入者，另加註說明。見片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，頁24-36；鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁289-345。
73. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁291。

- (5) 含錢（含殮）：即在死者口中放入一塊龍銀或玉石，稱為「含殮」。後來則用紅紙包住古銅錢或硬幣、金箔，放如亡者口中，俗稱「金嘴銀舌」。眼部再用兩個古銅錢蓋住雙眼，待入殮時取下，置靈桌上，擲筊請示用。
- (6) 燒魂轎：一般在人死後，亡者要到陰間報到，故要馬上燒一頂紙做的轎子給亡靈使用，稱為燒魂轎。
- (7) 奉腳尾飯、點腳尾燈、化腳尾紙：家屬在亡者腳邊供「腳尾飯」，飯上放一棵熟鴨蛋，並在中央插上一雙筷子。點「腳尾燈」，設「腳尾爐」，並燒腳尾紙（小銀紙錢、庫錢、往生錢等），供死者前往陰間報到使用，直到入殮。
- (8) 號哭與哭路頭：在病人確定已經嚥氣後，遺族才能開始悲痛的號哭。死者已經出嫁的女兒，在接到報哭的訃聞後，需回娘家奔喪，在到達娘家的附近，就下車一路哭進門，稱為「哭路頭」。⁷⁴
- (9) 守鋪趕貓：死者入殮在正廳時，家屬需日夜看守，防止貓靠近。民間忌諱貓跳過屍體，以免屍體起來抱住旁人，故稱「驚貓」或「趕貓」。
- (10) 看日與辦理死亡登記：喪禮要請擇日師看安葬吉課的日子，包括入木、轉柩及安葬或進塔，皆須選吉日吉刻，並註明沖剋生肖歲數，用以趨吉避凶。

2. 發喪

- (1) 報外祖與接外祖：當母親去世，兒子需攜帶一塊白布，到外婆家向外祖父母報告母親的死訊，稱為「報外祖」或「報白」。外祖父母接到女兒死訊後，要馬上來弔祭女兒、瞭解狀況，而喪家的外孫要在門口跪迎外祖父母，稱為「接外祖」。
- (2) 發喪：一般把對外發表死者的喪訊，叫做「發表」，近親、宗族、好友都要分送訃報。有名望的大家族，還要印刷講究的訃聞，上面遍列遺族名字，派遣專人通知親友，也稱為「報白」（報喪）。訃聞分送之後，就要在門上貼上白紙，如父親死亡，在白紙上寫「嚴制」，母親死亡，則寫「慈制」。
- (3) 分孝服：喪家從喪事一開始就製作孝服，就是用白布和麻布所做成的孝衫。這種孝衫固然全體遺族都要穿，但因為與死者關係的遠近和輩份關係而有所不同，習慣上，必須在入殮前都做好並分給家屬，此稱為「分孝服」。

3. 治喪

- (1) 開魂路：喪家請烏頭師公或僧尼到亡者靈前誦念「腳尾經」，如道教誦《度人經》，佛教誦《金剛經》、《彌陀經》、《普門品》等，為亡靈打開陰間返回魂帛內接受祭祀的冥路，稱為「開魂路」。
- (2) 豎魂帛：魂帛是以厚紙寫亡者姓名、農曆生卒年月日時，稱之。
- (3) 做招魂幡：招魂幡多為道士代為製作，出殯時由喪主舉著，身穿孝服走在靈前，北方稱之為靈頭幡。長約三、四尺，用布製成，上面寫著死者年月日和死者姓名，綁在有枝葉的青竹上，又稱為招魂幡。
- (4) 乞水：分孝服後，家屬以錢幣擲筊向河公河婆乞水，意指向河神買水為亡者淨身淋浴用。
- (5) 淋浴：經乞水從河裡打來水之後，要請一位父母雙全的好命人，用竹子加白布到水裏，做出一種給屍體洗澡的模樣，並說吉祥話，稱為淋浴。正式的淋浴，如果死者為男性，通常把婦女趕出屋外，由其子孫進行；如果是女性，則把男性趕出屋外，由女兒和媳婦進行。⁷⁵
- (6) 接棺：棺材買來以後，把棺材迎入家中的儀式，稱為「接棺」。為避諱說棺材，必須說「買大厝」或「放板子」。棺材抬至家門時，全體遺族都必須身穿喪服，跪在門前，將棺材迎入家中。⁷⁶
- (7) 圍庫錢：接板後，家人可在門外行「圍庫錢」儀式，將隨身庫錢及庫官、庫吏燒化，代表死者生前向庫官庫吏所借庫錢悉數歸還，並送亡者錢幣。
- (8) 套衫（穿壽衣）：套衫就是把幾件準備給死者穿的壽衣，先由喪主的孝男各穿一遍，然後才能給死者穿上。普通都是穿五件或七件，最多可穿到十一件。如果是「夭壽」的人（五十歲以下），只能穿三件。⁷⁷
- (9) 抽壽：套衫過後，喪主帶領喪家人員吃家過黑糖的長麵線，為子孫延長壽命，稱為抽壽。

4. 殯禮

- (1) 小殮一辭生：就是在屍體入殮以前為亡者所準備的最後一次餐宴，有六道或十二道菜，由道士或家屬作勢挾菜餵亡者吃。鈴木清一郎認為此一儀式並不普遍，有的地方無此一儀式。⁷⁸

74. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 297。

75. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 302。

76. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 303。

77. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 303-304。

78. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 306。

- (2) 小殮—放手尾錢：入殮前，先在亡者袖口放進一些銅幣或紙錢，再將錢分給子孫，此即「放手尾錢」，就是希望借死者的餘蔭，使子孫能富貴繁榮。
- (3) 小殮—割鬮：家屬位在亡者身邊，以一長繩繫在亡者的衣袖上，遺族拉住繩子的另一端，請道士邊念經邊以師刀（法器）將每位遺族手中的繩子割斷，以示亡者與家屬陰陽兩隔，不會干擾子孫。
- (4) 入木、入殮（大殮）：將穿好壽衣的亡者，依擇日師所擇定吉時抬進棺木中安置，稱為入木、入殮或大殮。棺木底要鋪石灰或火灰、茶葉，以銀紙塞身旁。腳邊會擺一件「過山褲」，一隻褲管正縫，一隻反縫，免得惡鬼糾纏。男戴帽、女綁黑巾，並放「雞枕」，用首飾珠寶陪葬，再蓋上水被和蓮花被，並行簡單的封棺、蓋棺儀式。
上列兩項儀式小殮擇時不擇日，大殮擇日亦擇時，也有小殮擇時，大殮擇日之說法。⁷⁹
- (5) 豎靈：停棺殮殮時，在正廳一角設靈位，靈桌上供有魂帛、魂身（仿死者紙像），與桌頭爛，並供有香爐和油燈，點上白蠟燭，即為豎靈或設靈位。
- (6) 守靈：亡者入殮後到出殮前，子孫需在靈堂前守靈，此即「守靈」、「守鋪」或「暎棺腳」。
- (7) 停棺（打桶）：亡者過世後，會在家中正廳停棺數天，讓子孫孝思，此即打桶。
- (8) 孝飯（捧飯）：入殮後的翌日起，早晚家屬要為死者準備「孝飯」，又稱「捧飯」。供奉死者的餐飲與生活作息如生前，供盥洗用具、早晚餐、香、銀紙，直到百日結束為止，才改為初一、十五晨昏各拜一次，或捧飯到對年。

5. 出殯（出山）

- (1) 出殯：其程序為 A. 轉柩：將棺木抬出院子。B. 拜五牲醴祭，稱之為「起柴頭」或「起車頭」。C. 家奠、公奠。D. 封釘。E. 旋棺：孝男孝婦跟在道士後繞棺三周，稱之。F. 絞棺：用繩子將抬棺的槓子綁起。G. 過番：臺灣規矩，妻子葬禮時，丈夫不得接近棺材，一直到遺族、外戚、親友都祭拜完了，準備發引下葬時，丈夫才能接近靈柩，稱之「過番」。方法是背一小背包，左腋夾著一把雨傘，腳穿長統襪，做出一種到外國旅行的模樣，先從妻子的棺材上跳踏過去，然後假裝出發踏上旅途。H. 發引：把棺材抬到墳地。I. 壓棺位：抬棺啟靈後，會用紅圓、發粿、或餅乾、水桶、碗筷、十二份石頭等以圓盤放於原停棺處，祈求

昌發。J. 排路祭：受過亡者恩得者，為感念其恩德，在送葬行列通過路旁，擺上供桌，點香祭拜。⁸⁰ 民國 60、70 年代在彰化縣排路祭的習俗仍相當盛行，後漸式微。鹿港一地則仍有少數人仍有排路祭的作法。



圖 6-5-1 鹿港少部分地區仍有出殯時擺上香案為死者送行的作法

資料來源：黃志宏攝，2014 年 2 月 28 日

- (2) 安葬：靈柩抵達墳地，道士唸完經後，在棺木打洞通氣，稱為「放栓」。再依下葬時辰放下靈柩、銘旌旗一起埋葬。
- (3) 祀后土、孝墓、點主：以三牲或五牲祭拜土地公（即后土），之後轉移牲禮，重新上香祭墓。最後未了子孫將來能有好運，在辦完喪禮後，就請好命人或學者或官員在牌位正面上下打朱點，紅點之上更用墨汁點黑點。點主完，道士從米斗拿出五穀的種子在墳上播種，但必須席下一些分給子孫，連同一塊墳土拿回家，代表子孫將來能五穀豐收。⁸¹
- (4) 返主：送殯完了，把亡者的牌位從墳地迎回家裡供奉，長孫要拿回裝有墳土和五穀的米斗。神主牌迎回家後，要宴請來幫忙喪事的親友吃酒席，並為他們備清淨符水，以去除喪事的不潔。

79. 黃運喜教授提供資料。

80. 參見鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 316-327；李秀娥，《臺灣的生命禮儀—漢人篇》，頁 129-135。

81. 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 328。

- (5) 安靈：神主牌迎回家後，要在家裡安放一張臨時靈桌，擺上供品，並請和尚或道士念經，上香點燭舉行安靈儀式。從葬禮後到除靈，每天早晚兩次都要給牌位上供。
- (6) 巡山：葬禮的第二天或第七天，死者的子穿上喪服去拜墳，看埋葬後墳墓有無異狀，同時需要祭拜墓旁的后土。
- (7) 完墳：完成墳墓時所舉行的儀式，富者要特別選一個吉日舉行，貧者多半在巡山同時順便舉行完墳儀式。

6. 居喪

- (1) 作旬：人死後子孫每七天所做的供奉，其行事分為「大旬」、「小旬」，大旬指奇數的旬，就是頭旬、三旬、五旬、七旬，有比較大的祭祀，反之即為小旬。作旬即北方的作七。⁸²
- (2) 作功德：即請烏頭司公來超渡和供祭祀以及作法事，有分午夜、一朝、二朝、三朝等。
- (3) 作百日：人死後一百天的祭祀，富者會請和尚或道士來家裡舉行盛大的祭祀法會，貧者則在靈前獻供，子孫祭拜哭號。
- (4) 作對年：死後一周年的祭祀，死者出嫁的女兒都必須回來，富者會請和尚念經。這天法事結束後，才算脫去孝服。

7. 除喪

- (1) 除靈：喪家於尾旬、百日或作對年時，將臨時安靈或豎靈所做的魂帛和香爐撤除，選一吉祥的方向丟棄這些東西，並請法師念經、上香、燒銀紙，稱為除靈。
- (2) 合爐：喪期屆滿，將供奉死者的新牌位火化，將其部分香爐灰放入祖先牌位的香爐內，在把死者姓名列入祖先牌位中，稱為合爐。
- (3) 作忌、冥誕、作總忌：親人亡故後第二年的逝世紀念日，於中午前準備菜飯、祭品，於祖先牌位前祭拜，祭拜後燒金銀紙，稱之作忌。也有在已故親人生日時，備供品祭拜，稱之作冥誕。亦有在重陽節為祖先祭拜，稱之作總忌。
- (4) 培墓、掃墓：清明節為掃墓祭祖時節，新墳（新亡或撿骨後未滿三年）祭祀、壓墓紙等，稱之培墓。新墳需備豐盛牲禮，先祭后土，再拜祖先。舊墳則較為儉約。

8. 撿骨

亡者埋葬數年後，擇吉日重新開墳，撿洗骨骸，並擇吉日重新裝金斗甕安葬，稱之為撿骨或洗骨。一般未滿十六歲身故，是不撿骨；三十歲以上亡故，在五年後撿骨；四十、五十、六十歲亡故者，在六、七年後撿骨。這中間頗有差別，日人的觀察，臺人俗於葬後「經過三、四年，而開棺洗骨，改葬於墳穴，建碑標。但貧者經數年猶不能改葬」。⁸³

傳統臺灣的喪禮禁忌甚多，喪葬禁忌中首先忌兇死、自殺、意外死亡，因為俗信意外死會變成枉死鬼駐留在死亡之處，等待抓到「替身」之後才能投胎轉世。此外也忌在外面死亡，否則不得在家裡辦喪事因門神將阻擋靈魂入內，尤其是死於械鬥或原住民「出草」，更是必需在村莊外辦喪事。臺灣人認定自然死亡、「壽終正寢」是最幸福的事，因此無論如何務必在家中斷氣。且不能死在床上，否則將會「夯眠床枷」。因此臨終時就要將死者「搬舖」到大廳等候斷氣。死亡時間則忌在夜晚，因為晚上死亡象徵吃完三餐，子孫將會沒得吃。民間俗信見到為入斂屍體就是「不淨者」，因此屍體一定以布覆蓋，且需遮掩神明、祖先牌位，如女性過世需立刻通知「外家」前來「驗屍」方可入斂，俗語「死查甫扛去埋，死查某等外家來」，入殮之前遺族需日夜守靈，避免「白蹄貓」躍過屍體，否則將變成殭屍。哭喪時忌將淚水滴在死者身上，否則死者無法投胎。壽衣則以單數三五七為原則，忌穿偶數。民間忌談死亡之事，因此稱過世為「往生」、「過身」、「不在」；棺木則稱「大厝」，如原訂結婚卻遭逢喪事則需在百日內迎娶，稱為「百日娶」。出殯日期忌「重喪日」以免再遭喪事；奠儀必需是單數表示喪事不成雙。參加親友告別忌說「再見」、「有空再來」等話，「移棺」之後要將放置棺木的板凳踢倒，喪事才不會再發生。此外長輩不可為晚輩送葬，為夫妻送葬則表示要再娶或再嫁；如晚輩先過世則父母要以棍棒敲打棺木，責備其不孝。棺木入土時禁生肖相沖者在場，且忌人影投入墓穴。臺灣守喪禮俗繁多，守喪期間不得妝扮、理髮、剃鬚；不可參加喜事、廟會活動，也不可到親友家中拜會，以免觸人楣頭。守喪期間不可作糶、綁粽，需由親友贈送稱為「送節」，喪家則以糖果、餅乾等甜點回贈。⁸⁴

82. 此為鈴木清一郎的看法，亦有將作七與作旬分開者，如李秀娥前引書。

83. 佐倉孫三，《臺風雜記》，頁5。

84. 林茂賢，《臺灣生命禮俗禁忌揭密》，頁33。

二、日治時期的變化

日治時期，在日本統治下，日人引入了種種的新的喪葬概念，包括破除原來臺人的喪葬迷思，包括公墓、火葬等概念的引入，對臺人的喪葬習俗漸漸有所影響；而新式的喪葬概念也引發日人對於臺人日漸奢糜的喪葬儀式的批評。

喪葬禮俗中的點主及祀后土等事，在紳衿階層會邀請地方頭人及名望家主其事，如日治時期吳德功之先君過世出殯時，便請來舉人莊士勳，當時的廳參事吳鸞旂等來協助，《漢文臺灣日日新報》對此曾予以報導，稱：

依舊貫例。請舉人莊士勳為點主官。參事吳鸞旂為祀後土官等。其他送殯者廳長代理金子稅務課長、仙石總務課長。大津郵便局長、笠井校長、岡島秘書係、同廳員教諭等有十餘名。參事區長本島紳士、保正、計貳百餘名。又全街各戶。當靈柩通過之際。莫不陳列香案以祭之。其殯儀之盛況。亦稀有之巨觀云。⁸⁵

這場喪禮極為奢華，報紙有云：「延僧禮佛。羅列紙厝。冥器。極為華美。都人士見而訝之。以為吳某。乃彰之宿儒。著有戴逆叛案等書。任師範教師。何以尤有世俗之見。乃觀其聯文云。大廈華堂。儼若空中結構。高臺傑閣。無殊蜃氣化成。又聯云。請佛念經。報親恩不妨從眾。竹基紙屋循舊例聊盡厥心。由此觀之。其意固別有在也。」⁸⁶

時論雖有所評述，但仍以其聯對寓有深意，認為吳德功有其用意。不過當時輿論對於喪葬等禮儀日漸

虛飾矯情，頗有批評，報云：「喪葬之禮。以悲哀為主。而虛文可以不事。故聖人有喪與其易也寧戚之訓。近來俗尚奢華。居喪者專以儀文



圖 6-5-2 大正 4 年（1915）張紹乾（張清華父）繼室蔡悅去世出殯情況

資料來源：張哲豪先生提供

85. 《漢文臺灣日日新報》，1908年12月9日，4版。

86. 《漢文臺灣日日新報》，1908年12月13日，6版。

為事。出殯時有用北管彈唱於柩前者。悲哀哭泣之聲。一無見聞是可忍。孰不可忍也。」⁸⁷顯見日治時期的喪俗已漸產生變化。

公墓是現代臺灣各地都能看到的景象，彰化各鄉鎮都有公墓的設，而此公墓的設置可說部分源自義塚的設置，但真正具有所謂共同墓地，使一處地方成為埋葬屍骨的專門地區者，可說始自日治時期，《漢文臺灣日日新報》曾載：

設共同墓地

本島自舊時代各地方之迷信風水莫不皆然。而般戶為尤甚。獨不思人死以土為安。停柩在堂。以尋風水。待擇吉辰。每至數月經年。豈理也哉。本年彰化廳轄。施行共同墓地。或壹庄壹處。或二三庄合為壹處。由該地區長保正。選擇其地。請官指定。立管理人。以辦理諸務。若欲葬是地。其葬主必持埋葬認可單。付管理人檢閱登記。然後交區役場保存。如斯辦法。則埋葬確有共同墓地。不得仍如昔日。以田畑作墓地。又何風水之可尋乎。⁸⁸

火葬的推廣目前在臺灣都會區，已成一種被接受的觀念，但火葬在本縣雖已經推展開來，僅在都市地區較為發展，鄉村地區仍以土葬為主。此依習俗的發展，其來有自。日治時期，《漢文臺灣日日新報》已報導線東堡地區在東門外莊，八卦山西隅，當時廳長小松吉久設立了一所火葬場，當時受到臺灣人重視土葬觀念影響，該火葬場大致為日本人所使用，不過此已開彰化設置火葬場之始。⁸⁹但是戰後彰化地區的火葬場並未保留，成為臺灣中部唯一沒有火葬場的縣市，⁹⁰彰化縣民遇有喪事，需要火葬通常需到臺中大度山火葬場或到南投縣水里鄉的火葬場來解決。⁹¹

三、戰後的教派喪葬禮俗以及喪葬新觀念

道教的殯葬禮儀如前所述，而佛教對於生死問題的看法建立在「生死事大」的層次，咸認人生是苦海，苦海茫茫，看不到彼岸，芸芸眾生，每人都要面臨生、老、病、死的過程，尤其重視面對死亡，在「臨命終時」，有否一心不亂，帶業往生西方佛國，此為

87. 《漢文臺灣日日新報》，1911年8月13日，3版。

88. 《漢文臺灣日日新報》，1906年12月22日，3版。

89. 《漢文臺灣日日新報》，1908年7月15日，4版。

90. 《自由時報電子報》，2014年12月24日。

91. 汪清秀先生口述，民國104年5月8日訪問。

正信佛教教徒的信仰必須面對的重大課題。佛教殯葬禮儀最主要在提醒即將往生的蓮友要一心不亂，往生佛國，同時也協助遺屬及其親友能正視悲傷、紓解情緒。其儀式主要如下：

1. 臨終助念：內容含括唱香讚、讚佛偈、念佛、佛說阿彌陀經及三皈依、回向等等。
2. 入殮：佛教徒入殮要在臨終助念八小時以後才可入殮，一般以往生後十二至二十四小時為宜。入殮儀式請法師來主持，需誦蓮池讚、佛說阿彌陀經或心經、讚佛偈、念佛、回向。入殮後要安往生者靈位並拜飯（三菜、一飯、一茶、鮮花和水果）。
3. 七七佛事：往生後之當日為第一天，每七天做七，合計四十九天，工商社會，往往節略，前（頭七）、後（七七）皆為七天，二七到六七每隔兩天做一次，共二十四天。
4. 告別式：佛教告別式在家奠後公奠前進行，應誦蓮池讚、西方接引阿彌陀佛三稱、心經、往生咒、變食真言、讚佛偈、念佛（繞靈柩三圈，回位時收佛號）、大乘常住三寶、主法者開示法語、回向。
5. 起靈：公奠完後起靈，先舉佛號（阿彌陀佛）、法師引導靈柩上車後收佛號、法師上車（在靈車之前，以便接引）然後抵達土葬場或火葬場。
6. 上葬的程序：靈柩入墓、撒五穀子、點主、誦經。
7. 火化程序：誦經（清涼地菩薩摩訶薩三稱、西方接引阿彌陀佛三稱、心經、往生咒、變食真言、讚佛偈、念佛，靈柩送進火化爐後收佛號）主法舉火化文、家屬啟動火化開關、回向。
8. 進塔：誦佛經。
9. 安位：火化或土葬後，回到家中都要安靈位，靈位安於祖先牌位之左邊，另外放香爐一個，準備供菜、淨水、花果，請法師主持，誦經，念大悲咒時，孝男要帶法師到家中及鄰居附近灑淨，以敦親睦鄰。
10. 作對年：誦超薦之佛典。
11. 合爐：往生後三年做合爐的工作。⁹²

一貫道的喪葬禮儀建立在人屬自然，人雖修為，但身體老化不可免，人於臨終時，為人子女要先焚 108 枝蓮花香，再備淨爐，供燃檀香，以恭迎皇母恩召，駕返理天，稱

為「歸空」。其流程如下：

1. 獻供：奉獻敬果、奉上誠心、以表敬意、以彰孝思。
2. 讀誦彌勒真經
3. 遺族上香讀哀章
4. 證道：恭請○前人證道
5. 故人臨終慈音
6. 生平略歷介紹
7. 覆蓋道旗：家族就位、覆旗大德點傳師就位、呈旗、禮成、讚詩、張旗、覆旗、宗族答謝，復位。
8. 致謝詞
9. 追思朗誦
10. 公奠
11. 唱追思歌
12. 自由拈香
13. 禮成⁹³

天帝教也是臺灣重要的民間教派之一，其同奮回歸自然，其殯葬儀式如下：

1. 典禮開始
2. 家屬、來賓、各執事就位
3. 唱飾終之歌
4. 總主持宣禮
5. 行三獻禮（上香、獻花、獻果）
6. 唱天帝教教歌
7. 讀誦辭
8. 唱天人親和歌
9. 誦禱告文
10. 證道
11. 誦廿字真言
12. 全體向○○○同奮遺像行三鞠躬禮

92. 黃文榮，〈各宗教殯葬禮儀〉，見周慶芳等，〈臺灣民間殯葬禮俗彙編〉，頁 13-16。

93. 黃文榮，〈各宗教殯葬禮儀〉，見周慶芳等，〈臺灣民間殯葬禮俗彙編〉，頁 28-31。

13. 各執事請退
14. 禮成
15. 公奠告別式開始⁹⁴

在西方宗教方面，基督宗教是非常重要的制度化宗教，其中基督舊教（天主教）有其依教義發展出來的殯葬儀式，根據天主教主教團體禮儀委員會編譯之《殯葬禮儀》，天主教友採殯葬彌撒方式告別人生，其流程如下：

1. 殯葬彌撒之前：入殯禮、守靈禮、迎靈禮。
2. 殯葬彌撒：
 - (1) 進堂式：進堂詠、致候詞、懺悔詞、求主垂憐經、集禱經。
 - (2) 聖道禮儀：包含讀經、答唱詠、福音前歡呼詞、福音、信友禱詞。
 - (3) 聖祭禮儀：準備祭品、獻讀經、誦謝詞、感恩禮。
 - (4) 領聖體禮：天主經、平安禮、羔羊禮、領聖體、嶺主詠、領聖體後經、祝福禮。
3. 告別禮（辭靈禮）：包含邀請祈禱、詞或告別曲、灑聖水、獻香、為亡者祈禱文。
4. 家奠儀式：可隨禮俗，依子女排行及親疏關係安排遺族及親戚等，尊重個人宗教信仰，上香或灑聖水（三次）、獻奠品（獻花、獻果、獻酒）、讀奠文、全體家族向遺像及靈位行禮（三次鞠躬或跪拜）。
5. 公奠儀式：上香（或灑聖水）、獻奠品（獻花、獻果、獻酒）、讀奠文（不用奠文者略）、向遺像（或儀體或靈位）行三鞠躬禮。
6. 啟靈禮
7. 發引⁹⁵

基督教的殯葬禮俗與天主教略有不同，基督教強調活在世上要行公義的事，因為蒙主寵召後，要接受審判，基督教的喪禮又叫做追思禮拜，是在教育活人。藉著追念故人的種種美德，將來能發揚光大，同時藉著蒙主恩召的結局，讓人勇於面對生死。基督教的追思禮拜，藉著牧師、長老的講道，以安撫遺族的哀傷，讓儀族了解天家是可以團聚的，藉著牧師、長老的講道，以安撫遺族的哀傷，讓遺族了解天家是可以團聚的，故人天到天家，遺族將來壽終也可隨後跟到，是一件美事。其殯葬禮儀如下：

1. 入木禮拜（入殯禮拜）：若停靈在殯儀館，要在喪禮當天前一小時入殯，再移到喪禮奠堂，牧師帶領做入木禮拜，同時把儀體抬入棺木，蓋上壓克力玻璃罩，供瞻仰儀容後再封棺。若在家中斷氣，停屍在客廳，入殯時，入木程序如殯儀館。若要火化，則在瞻仰儀容後就封棺，送至火葬場火化，等到喪禮那天再舉行告別禮拜。
2. 火化禮拜：儀體送到火葬場，由牧師舉行火化禮頌。
3. 告別禮拜：通常在教會舉行，參加的對象除親友故舊等，遵照基督教殯葬禮儀，簡單隆重舉行。基督教告別禮拜通常選擇在主日舉行。
4. 出殯：告別禮拜舉行完畢，再舉行出殯，出殯行列順序因各教會有不同的排序，主要有：教會會旗、「榮歸天家」或總統的輓匾、單人舉的豎旗，上有勉勵詞句、樂隊、花十字架、牧師長執、遺像、靈車、遺族、送殯者、其他。
5. 安葬禮：
 - (1) 土葬：由牧師主持，唱詩禱告，唱安葬詩歌，把棺木徙入墓穴，填滿土，遺族再鋪上鮮花。安葬七、八年，應為先人撿骨進塔。
 - (2) 進塔：把骨灰罈捧至納骨塔，也是由牧師主持唱詩禱告後再進塔。
 - (3) 典禮完畢後，牧師在喪宅為喪家做禮拜，安慰遺屬多保重。⁹⁶

大致而言，戰後本縣的喪葬習俗也受到近二、三十年喪葬禮儀公司出現的影響，有了明顯的變化，由於禮儀公司在喪禮的介入，地方特有的習俗消失，各地的喪禮趨於統一。一般而言，人死後家屬委託禮儀公司辦理喪禮，其流程為：

1. 儀體接送
2. 設立靈堂—小靈位、市內布幔、靈堂相片、安靈誦經、大體冰存或入棺木。入殯儀式有淨身、更衣、化妝、辭生及說好話。
3. 治喪協調—地理師擇日、擇塔、入殯、家祭、進塔吉時、塔位座向等事宜，撰寫訃聞（過去如喪家自請道士由道士撰寫）並提供治喪流程手冊。
4. 作七
5. 告別式

彰化縣的喪禮中以使用佛教喪禮儀式占多數，約有 6-7 成，其中又以請在家修師

94. 黃文榮，〈各宗教殯葬禮儀〉，見周慶芳等，《臺灣民間殯葬禮俗彙編》，頁 35-44。

95. 《殯葬禮儀》，轉引自黃麗馨總編輯，《現代國民喪禮》（臺北：內政部，2012），頁 76。

96. 黃文榮，〈各宗教殯葬禮儀〉，見周慶芳，《臺灣民間殯葬禮俗彙編》，頁 46-49。

姐佔約九成，出家師父一成。作七及做功德有：早晚課、頭七、二七、三七、四七、五七、六七、滿七及功德法會。端看喪家的需要，過去較常見做三壇法會，現今大多以一壇為主，即出殯前一天或出殯當天做功德。原因是現今治喪時間約為 10 天至 14 天左右（擇頭七後的吉日），故以一壇較普遍。火葬與土葬的比例約 6：4，無論火葬或土葬大多以冰櫃存大體，打桶約佔不到 2 成。火葬地點多選擇水里（有水里、臺中、虎尾），是因火葬過程家屬可以全程看到及可以參與撿骨，心理上較不擔心錯置。（此與鹿港、福興沿海等地相同）過去地方頭人常會幫忙喪家處理治喪事宜，現今則較不多見，如有亦會請禮儀公司規劃；因此現今請禮儀公司規劃治喪的情形相當普遍。也因此導致地方性喪禮的色彩漸消失，當然亦有部分喪家要求有在地化的做法，禮儀公司皆會配合。在禮儀公司的建議下，許多習俗也漸改變，如過去的哭路頭、親族或人到靈前上香，親人必須先號哭等習俗，許多喪家都會同意公司的建議，只跪拜還禮，而取消號哭的動作。⁹⁷

四、本縣喪葬相關習俗

有關本縣喪葬相關習俗受到本縣閩客族群分布的影響，閩客間的習俗略有不同，其中尤以掃墓習俗，區別比較明顯。

臺灣地區漢人族群的掃墓習俗，以族群來分，分別是客家人在農曆正月十五以後開始掃墓，大致到一月底前結束，部分客家人士也有到二月間才掃墓。漳州人過去則在三月初三進行。泉州人則在四月清明節時，後來受到清明節放假的影響，許多漳州人也改到清明節。本縣的埔心、永靖、竹塘等客家分布較密集區域，雖然大多受到閩南化的影響，成為福佬客，但正月十五日之後，仍有部分客家人到鄰近地區公墓掃墓。

97. 胡凱文先生口述，104 年 9 月 14 日訪問。



圖 6-5-3 彰縣的客家人正月掃墓一景

資料來源：農曆正月十五日以後，彰化縣也有少數客家人在正月間掃墓，圖為埔心第一示範公墓在正月 24 日的掃墓情況，另外從部分已有掃墓掛紙的墳墓數量來看，都看出彰化縣的福佬客，還有少數仍保有正月掃墓的習俗。
王志宇攝，104 年 3 月 14 日



圖 6-5-4 永靖鄉第一示範公墓，仍可見到正月掃墓的客家習俗

資料來源：在正月間也出現少數前來掃墓的民眾，顯見永靖的福佬客還是有少數人保留正月掃墓的習俗。
王志宇攝，104 年 3 月 14 日

第一節 地方飲食

談飲食似乎不得不談菜系，遼耀東指出菜系的形成與大中國地區南部不同的飲食差異有關，這些不同的飲食差異，分散在中國境內，形成不同的飲食文化圈，簡稱之為菜系。他以長城之內的黃河、長江、珠江三條水系為區分，分為華北菜系、西南菜系、華東菜系、華南菜系等，並將台灣歸屬華南菜系。不過他也指出即使同一地區為名的菜系，往往是由幾個不同的地方風味結合而成，而與臺灣有直接關係者為閩菜，閩菜是閩北的福州、閩西與閩南漳泉二州與廈門組合而成，漳泉二州又對台灣的飲食發生直接的影響。¹林明德便認為在台灣的大餐館也可歸納為八大菜系，分別為一、北方菜（魯菜），二、湖南菜（湘菜），三、江浙菜（蘇菜），四、港式粵菜（粵菜），五、四川菜（川菜），六、台菜（一）（福佬口味），七、台菜（二）（客家與潮州口味），八、素菜（素菜系列）。不過這些菜系大都是精緻高雅，而屬於常民通俗層面的，便是台灣民俗小吃。小吃可泛指大陸各省家鄉口味，以及台灣各地（包括台澎金馬）的鄉土小吃。民俗小吃紛陳於台灣飲食界，隱潛於八大菜系中，故稱之為「台灣民俗小吃」。²

本節論述飲食但並不以菜系為依歸，由於食物是人生命之所需，如比爾·普萊斯（Bill Price）所言：「不同文化中填飽肚子的方式可能差異極大 有些食物曾為人類歷史帶來驚人的影響，如麵包與馬鈴薯等」。³不只食物帶來影響，食材和調物料也有影響，傳統菜色必然包含有當地盛產的幾種食物和調味料，這些材料早已滲入大眾集體口味，味蕾一在常到此種記憶中的滋味，使人們普遍對於其他的味道無動於衷，甚至受不了其他味道。在可以取得同樣物品的地區中，連調理方法也能變成當地的文化特徵或認

1. 遼耀東，《肚大能容——中國飲食文化散記》（臺北市：東大圖書股份有限公司，2007年增訂二版一刷），頁40-41。
2. 林明德編著，《彰化縣飲食文化》（彰化市：彰化縣文化局，2002），頁19-21。
3. Bill Price 著，王建鈺譯，《改變歷史的50種食物》（臺北：積木文化，2015），頁6-7。

同象徵。⁴食物在世界各地都受其食材、調味及相關文化的影響，臺灣也不例外。從臺灣一地而言，每個地方的小吃都是因應當地居民的飲食習慣、物產種類與風土民情才慢慢形成現今的樣貌，甚至透過小吃可以了解當地聚集的族群種類、歷史事件等。⁵而針對方志敘述的性質，以呈現地方飲食特有內容為主，故所敘述之地方飲食特色的主要內涵有：(一)具歷史及文化特色之飲食，如與地方歷史有關而發展出的飲食習性或具有地方文化意義的飲食；(二)與地方生產有關而形成的地方飲食特色；(三)長期以來受報章媒體注意及報導的地方特色飲食，具有以上三項特質者，為本節敘述之主要內容，藉以呈現本縣各地之歷史、文化、產物結構以及生產技術所產出的地方特色飲食。如同劉克襄為飲食類書所作序指出：「作者自覺性甚高，嚴選精準，把這城市應該認識的重要在地食物，系統地逐一羅列……」。⁶這句「城市應該認識的重要在地食物」應是本節所記地方飲食的要旨，這個特性比較偏向台灣民俗小吃的內涵，當然為避免為某些店家做廣告的困擾，在此也僅指出某些重要或在地人記憶中的重要飲食及其通稱或慣稱，而不刻意標示出地址。

以彰化縣各地著名的小吃而言，有一些受到當地發展歷史及盛產食材的影響，長期以來某些飲食一直享有盛名，如鹿港是一港口，過去又曾是台灣第二大城，是以清代以來所發展出來的城市性格，某些小吃或點心已成為當地的特色，又如蝦猴等小吃亦是受到產地影響，成為當地的特產。另外如膨皮，是將豬皮油脂刮盡，自然曬乾後油炸而成，彰化縣許多地方都以膨皮麵或膨皮湯等方式呈現，可說是彰化縣許多鄉鎮的飲食項目，則不特別列入某鄉鎮敘述。以下以過去報章雜誌等相關的報導為資料，以彰化縣各鄉鎮為軸線，分別說明各地的特色飲食，各鄉鎮的排列順序以過去歷史發展的城市規模與時間為基礎，先說明鹿港、彰化市、員林、北斗幾個大城鎮，次及其他鄉鎮，但各地不一定有大家都注意到的特色飲食，所以以知名及具特色的飲食為標準，是以並非每一鄉鎮之飲食都能達此一標準。

4. Felip Fernandez-Armesto 著，韓良憶譯，《食物的歷史—透視人類的飲食與文明》（臺北：左岸文化，2008），頁 213。
5. 參考林燕翎主編，《台灣小吃遊》（臺北：三采文化，2006），頁 16-17。
6. 陳淑華，《彰化小食記》（台北市：遠流出版事業股份有限公司，2013），頁 3。

一、鹿港

鹿港在清代發展成為台灣第二大城，有其城市性格，也發展出適應當地需求的點心及小吃，今日鹿港的城市地位已不再，僅是一鄉鎮，但受其清代以來的飲食傳統所影響，直至現在某些特色飲食仍吸引大家的注意。

1. 蝦猴

有人說鹿港最叫人不能忘懷的是蝦猴與蚵仔，蝦猴俗稱蝦垢或蝦姑，由於頭部像螻蛄，尾部像沙蝦，所以漁民稱其為蝦猴，據說台灣沿海，鹿港是唯一產地。蝦猴料理方式有二：一是水煮再配佐料食用，一是鹹滷煮熟，適合下飯，是過去窮苦人家配飯的菜餚，現已是饕客的佳餚。⁷

2. 蝦丸湯

鹿港的蝦丸湯過去以永仔的蝦丸湯為聞名，是以純野生的沙蝦製成，將新鮮沙蝦剝殼，再抽去沙筋剝碎成醬，加上少許鹽巴、豬油，然後用手捏成拇指大小的丸子，放入沸騰水中煮熟。上桌前加上骨頭湯；芹菜或香菜便成為不同一般的蝦丸湯。⁸

3. 蚵仔湯與蚵仔煎

鹿港的蚵仔湯與蚵仔煎相當聞名，此與鹿港所生產的蚵仔沒受到汙染以及就地取材得保持食材的新鮮有關。這類小吃集中在鹿港鎮中山路和天后宮附近。⁹

4. 民俗茶點

鹿港有許多傳統的民俗茶點，如豬油糕、鳳眼糕、豬油勞、波蘿酥、花生勞等都享譽全省，後來又有龍睛酥也享有知名度，這些茶點中以牛舌餅最具有代表性。鹿港的牛舌餅做法來自福建泉州，與其他地區的牛舌餅口味不同，鹿港的牛舌餅皮酥餡軟，柔軟且有層次，和外地以麥芽為主且屬硬質的牛舌餅有截然不同的口味。¹⁰後來也漸有商家研發出薄脆且具胡椒口味的新款牛舌餅，也頗具特色。

7. 林明德，《台灣民俗小吃》（臺北：漢光文化，1998），頁 110-111。
8. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 148-149。亦有推薦亞永師蝦丸，是從日治時期開始，過去用沙蝦，目前改用草蝦。見彭可玕、何忠誠，《在地人食堂》（臺北：台視文化事業股份有限公司，2012），頁 106。
9. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 150。
10. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 152。

5. 肉包及鹹蛋糕

鹿港的肉包也很有名，其中以位在三民路的肉包店最受注意，分別有二家不同口味的肉包店開設，因為口味不同各有其客戶群，也成為鹿港的特色飲食之一。¹¹另外中山路一帶有商家以古早味的蛋糕作法，加上油蔥、肉鬆、菜脯等材料，蒸出鬆軟、甜度恰到好處的蛋糕，蛋香、奶香交織，配上菜脯的咬勁，曾被選為國宴點心。¹²

6. 芋丸

芋丸是鹿港早期特有的傳統點心之一，在鹿港路邊攤或市場都可看到這項小吃。目前芋丸的批發在忠孝路。早期鹿港曾種植芋頭，後來生產過剩，當時人就把芋頭剝成芋籤，內包豬肉餡蒸熟，成為充滿芋香的芋丸，是早期流傳的點心。目前使用的芋頭主要來自台中大甲、苗栗公館與屏東等地。¹³

7. 五味羹

在鹿港民族路有一家以五味羹為主的特色料理，是鹿港人吃了三、四十年的地方小吃。鹿港的五味羹是結合了魷魚、蝦仁、肉羹、香菇、竹筍等食材而成，口味獨特。¹⁴

二、彰化市

1. 貓鼠麵

起源於日治時期的彰化市三角公園，老闆名字的日本發音與閩南語貓鼠相近，久而久之去「貓鼠」處吃麵，成為去吃貓鼠麵，而留下此一名稱。貓鼠麵能有此聲名全在湯頭，其湯頭以瘦肉、文蛤為主要原料熬成滷汁，加上自製蝦丸、香菇肉丸，用擔仔麵方式煮麵或米粉，特色是清淡，但又鮮而不膩，成為其特色。¹⁵

11. 另參考彭可玟、何忠誠，《在地人食堂》，頁116。
12. 錢嘉琪總編輯，《台灣美食壹之選》（臺北：四塊玉文化有限公司，2010），頁37。
13. 彭可玟、何忠誠，《在地人食堂》，頁118。
14. 朱仙麗等，《發現台灣小吃》（臺北：太雅生活館出版社，1999），頁132-133。
15. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁159。

2. 肉圓

彰化肉圓與爌肉飯、貓鼠麵號稱彰化三寶，彰化肉圓屬圓扁形，內餡包括豬肝、肉塊、筍絲、香菇與蛋黃等。現榨讓油浸透，加上作料便是滋味美妙的肉圓了。¹⁶除了過溝仔的肉圓著名外，北門口肉圓和長安街的肉圓都是油炸成焦黃的樣子呈現和一般肉圓不同，前者的餡料中，小肉圓包了香菇、豬肉與蛋黃，大的再加上干貝。後者則強調內餡是溫體豬後腿肉、香菇與竹筍。¹⁷

3. 彰化涼圓

肉圓處處有，涼圓目前卻越來越少。彰化涼圓以爽口外皮滑Q著稱，其外皮是用特級地瓜粉拌製而成，肉餡全是瘦肉，生肉加上香菇覆上地瓜粉漿，蒸熟涼圓呈半透明狀，待涼淋上白醬油和大蒜即可食用。涼圓從製作到淋作料都不沾油，十分清淡，老一輩彰化人才有夏天吃涼圓的想法。目前彰化涼圓的販售以永樂街一帶為主。¹⁸

4. 素食

素食全台各地都有，但彰化市的素食以在彰化市太平街的○成素食，以其特調配的素肉滷料，贏得顧客的青睞。¹⁹

5. 爌肉飯

成功路一帶的爌肉飯頗有名氣，白飯上躺一塊帶皮帶肥帶瘦的長條紅燒肉，肥得不膩、瘦得不柴，恰到好處而不感油膩，是其特點。²⁰

16. 林明德，《台灣民俗小吃》，頁80。
17. 朱仙麗等，《發現台灣小吃》，頁128-129；壹週刊美食旅遊組，《中南部夜市美食》（臺北：如何出版社有限公司，2011），頁104-105。
18. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁136-137。
19. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁138。
20. 舒國治，《台灣小吃行腳》（臺北：皇冠，2014），頁116。

三、員林

1. 蜜餞

員林的蜜餞遠近馳名，早年員林百果山因盛產各種水果，而得其名，生產過多的水果，果農多以糖或鹽醃漬，原本僅是便於儲存，吃不完的分贈親友，因味道不錯而有攤販挑到外地販售而揚名。²¹

2. 鹹米苔目

米苔目是用米漿及地瓜粉混合製成，因須在竹製的「米篩」上搓揉，讓糰狀的混合物由「米苔」（台語音）上的孔洞中呈現條狀流出而得名，本省一般都用作甜食，員林的小吃攤研製出與別地不同的做法，將其煮成鹹的，別具風味。此一小吃集中在員林鬧區王爺宮廟後的博愛巷，以前為附近山區居民賣柴的地方，為了這些山區人生意而有此一飲食的研發，鹹米苔目簡單又便宜，不料竟成為員林聞名的小吃，早期因為長時間維持一大碗五塊錢的價格，而有「五元麵」之稱，現因物價波動，價格已經不同。²²

四、北斗

1. 北斗肉圓

彰化縣的北斗肉圓全省聞名，集中在北斗鎮中華路與奠安宮一帶。一般的肉圓是圓形，餡以肉為主，但北斗肉圓是金元寶形，除有肉外，還有大頭菜、筍絲，小巧玲瓏，入口不膩，價格相較一般肉圓較為便宜。北斗肉圓的製作材料是來自濁水溪的地瓜粉，一般的肉圓則用樹薯粉，兩者在口感上相差很多，且要以清明節前採收的地瓜為佳。製作方法是先把地瓜粉做成粿皮放入鍋中煮熟，粿皮柔度要適中，再把粿皮拌成糊，冷卻後切成小塊，每塊半個手掌大，裝在小鋁碗中，填入已炒熟的餡，捏成金元寶形，蒸五分鐘，即香味四溢。地瓜粉製成的粿皮需要好的火候控制，才能有好口感。

2. 北斗肉乾

一般市面上的肉乾都是帶甜會黏手的肉乾為主，北斗肉乾的特色是以乾燥聞名，口味香脆，被用來當零食。此種肉乾以沒有筋的後腿肉，同時須刮除豬油以免烘烤時產生太多油漬，使口味走樣。後腿肉去除後要先冷凍五小時，這種急速冷凍的肉才能切出厚僅零點五公分左右的肉片，肉片解凍後再浸特製由少量糖、鹽、香料調製成的作料而成。²³

3. 北斗酥糖

北斗酥糖是用花生、麥芽糖、海苔製造而成，與一般花生糖不同，是本省著名的小零嘴。北斗酥糖採用濁水溪河床所種花生或是北港花生，此花生油質飽滿，製造出來的酥糖才可口。加上花生上的糖漿需要用北斗鎮依傳統方法製造出來的獨特麥芽糖，不能全是砂糖，以其黏度高，切割後才能形成完整小塊。再加上精選上等海苔，才能有其該有的味道。²⁴

4. 北斗麥芽糖

中部地區麥芽糖的製作以北斗鎮中寮里最有名，早期該里有三分之二的居民製作麥芽糖。此乃因中寮里以前戶戶皆養豬，製作麥芽糖的殘渣可做飼料，製作好的麥芽糖價格又好使然，今已剩下幾戶仍在製作而已。²⁵

五、溪湖

1. 溪湖羊肉

彰化縣溪湖鎮雖不產羊，卻以羊肉聞名，市區外環道及溪湖鎮果菜公司一帶的羊肉店有十多家。溪湖羊肉之所以受到歡迎，在於羊肉的肥肉不多，經過特殊處理後腥味大為降低，且不油膩。羊肉最通俗的吃法是羊肉火鍋，把薑搗碎後放入鍋內和羊肉一起煮，或倒入米酒，如果不喜歡辣味可用川芎、當歸、枸杞等藥材搭配。三種火鍋都可加入蘿蔔、空心菜或茼蒿等蔬菜，蔚為美味。²⁶

21. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》（臺北：聯經，1994），頁130-131。

22. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁126-127。亦有推薦火○米苔目，以其柔軟、自然，湯頭具有鄉土特色。見舒國治，《台灣小吃行腳》，頁117-118。

23. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁156。

24. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁140。

25. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁144。

26. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁134-135。

六、和美

1. 鵝肉冬粉

和美鎮雖不產鵝肉但是美寮路一帶的鵝肉冬粉店湯頭相當有名，常吸引伸港、線西及和美等鄉鎮的地方人士前來光顧。²⁷

七、二林鎮

1. 扁食饊

二林地區有多家商家產製「扁食饊」，使當地此種飲食頗有其特色。扁食饊是福州名饊，外形像餛飩，如拇指般大小，用水煮熟透後，晶瑩剔透，入口具韌、脆的口感，風味絕佳。二林地區的扁食饊中，以照西路李家所產製者頗負盛名。²⁸

八、王功

1. 蚵仔炸

王功出產蚵仔，其最有名的小吃就是蚵仔炸，小吃店集中在芳漢路，蚵仔炸以皮脆鮮美、口感佳聞名。²⁹

除了從上述地區來區分外，臺灣的民俗小吃如從食材分類，可分為八大類，分別為：

- 一、禽肉類：包瓜鹹水鴨、烤鴨、鴨羹、道口雞、醉雞、雞肉飯、瓜仔雞湯等。
- 二、禽肉類：包括牛肉、牛雜、羊肉米粉、當歸羊肉、肉乾、肉酥、肉脯、貢丸、肉圓等。
- 三、海鮮類：包括烤虱目魚、虱目魚粥、沙蝦、石斑、煎白帶魚、蚵仔煎、紅蟳粥、炒蟶、蝦猴、鼎邊趖等。

四、米麵類：包含新竹米粉、南投麵線、米苔目、板條、肉粽、粿仔、蚵仔麵線、棺材板、「鼎泰豐」包子等。

五、豆類、素食類：包括豆腐、豆腐干、臭豆腐、素食菜等。

六、糕餅類：包括米麻糬（素餅、糰粿）、蛋黃酥、鳳梨酥、龍睛酥、口酥餅、太陽餅、牛舌餅、鹹餅、羊羹、冬瓜糕、鳳眼糕、豬油米老、蜜餞等。

七、飲料類：包括蜜豆冰、木瓜牛奶、綠豆沙、芋仔冰、蜂蜜、楊桃汁、仙草、甘蔗汁、苦茶、愛玉冰等。

八、醬料類：包括辣豆瓣醬、豆腐乳、醬菜、榨菜、醬麻油、蔭油、蠔油等。³⁰

茲依據林明德在民國 88-90 年間的調查，彰化縣各鄉鎮的著名小吃，製表如下。

表 7-1-1 彰化縣各地特色小吃分布表

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
一、禽肉類			
雞	黑○圓食品一雞爪凍	員林鎮	1988 年，曾○樺
鴨	1. 老○傅鴨肉羹	鹿港鎮	1992 年，第一代洪○源
	2. 皮蛋與鹹蛋	線西鄉	1993 年，第一代林○行、黃○珠
鵝	銀○鵝肉	芬園鄉	2000 年，第一代江○銀
二、畜肉類			
豬	肉圓		
	1. 阿○肉圓	彰化市	1950s，第一代邱○章
	2. 阿○肉圓	彰化市	1965 年，第一代施○鐘
	3. 大○肉圓	彰化市	1952 年，第二代林○庫
	4. ○門口肉圓	彰化市	1950s，第三代湯○平，湯○旭
	5. ○記肉圓	鹿港鎮	1950s，第三代黃○鋒
	6. ○州肉圓	鹿港鎮	1974 年，第二代楊○松
	7. 寶斗肉圓	員林鎮	1940s，第三代楊○正
	8. 肉圓○	員林鎮	1950s，第二代施○全
	9. ○門肉圓	員林鎮	1952 年，第三代楊○媛
	10. 阿○肉圓	秀水鄉	1975 年，第一代陳馮○美
	11. 安○肉圓	花壇鄉	1971 年，第二代葉○童
	12. 社○肉圓	芬園鄉	1972 年，第二代李○村
	13. 游○好甲肉圓	大村鄉	1960s，第二代游○田
	14. 溪○肉圓	田尾鄉	1922 年，第四代黃○順
	15. 肉丸○	社頭鄉	1984 年，第一代潘○玲
	16. 肉圓○、肉圓○	北斗鎮	1962 年，第三代范○生、范○銘
	17. 肉圓○	北斗鎮	1950s，第三代楊○興
18. 肉圓○	北斗鎮	1980s，第二代詹○富	

27. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 132-133。

28. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 124。

29. 沈征郎主編，《中部小吃之旅》，頁 142。

30. 林明德編著，《彰化縣飲食文化》，頁 21-22。

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
	19. 肉圓○	北斗鎮	1960s, 第四代張○偉
	20. 肉圓○	北斗鎮	1920s, 第二代楊○木
	21. 惠民路肉圓	二水鄉	1960s, 第二代詹○琴
	涼圓		
	1. 彰化涼圓	彰化市	1960s, 第一代林○祺
	2. 彰化涼圓分店	彰化市	1992, 第一代陳○情
	爌(控)肉飯		
	1. 彰化○控肉飯	彰化市	1970s, 第三代謝○洲
	2. 縣府青紅燈下的爌肉飯	彰化市	1999, 第一代沈○雙
	3. 夜市爌肉飯	彰化市	1960s, 第二代鐘○來
	4. 魚市爌肉飯	彰化市	1950s, 第三代蔡○娥、蔡○敏、蔡惠匡
	5. 新港路爌肉飯	伸港鄉	1960s, 第二代薛○寶
	6. 阿○爌肉飯	溪湖鎮	1970s, 第二代陳○雄
	魯肉		
	1. 魯肉○	員林鎮	1982, 第二代張○格
	2. 滷肉○	員林鎮	1967, 第二代劉○珠
	3. 魯肉飯	社頭鄉	1952, 第二代蕭○
	肉包		
	1. 肉包○	彰化市	1970s, 第一代孫○成
	2. 肉包○	彰化市	1970s, 第二代林○明
	3. 肉包○	彰化市	1950s, 第三代李○忠
	4. ○師傅包子饅頭專賣店	彰化市	1980s, 第二代李○祿
	5. 振○珍	鹿港鎮	1980年, 第二代鄭○豐
	肉羹		
	1. ○仔海鮮店	二林鎮	1952年, 第三代廖○鈞
	2. 鹿港肉羹○	鹿港鎮	1966年, 第一代紀○泉
	3. 小○牙九頭羹	彰化市	1942年, 第四代萬○明
	4. 花壇肉羹	花壇鄉	1960年, 第一代許○助
	貢丸		
	1. ○彰化貢丸	彰化市	1976年第一代曾○印
	2. 味○胛心貢丸	埤頭鄉	1920s, 第四代尹○樸
	煙燻品(肉脯)		
	1. 羅○臘肉	員林鎮	1960s, 第一代羅○林
	2. 李○城肉脯店	北斗鎮	1930s, 第二代李○寬
	3. 全○肉酥行	北斗鎮	1970s, 第一代劉○標
	其他		
	1. 第一市場芋丸	鹿港鎮	1960s, 第二代張○棟
	2. 最○小吃部	鹿港鎮	1999年, 第一代柯○旭
	3. 故○小吃部	大城鄉	1974年, 第三代施○山
	4. 楊○香食品	和美鎮	1970s, 第二代楊○仁
	5. 廣○居食品	和美鎮	1970s, 第三代陳○明
牛	國○牛肉麵	員林鎮	1994年, 第一代張○添
羊	1. 阿○羊肉擔	花壇鄉	1982年, 第一代蔡○來
	2. 阿○羊肉爐	溪湖鎮	1940s, 第二代楊○明

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
	3. 阿○羊肉爐	溪湖鎮	1940s, 第二代施○木、楊○枝
	4. 阿○羊肉爐	溪湖鎮	1991年, 第二代楊○枝
	5. 鄉○羊肉爐	溪湖鎮	1977年, 第一代楊○貞
	6. 大城公○羊肉爐	大城鄉	1990年, 第一代許○
	三、海鮮類		
魚	魷魚羹		
	1. 龍○魷魚香菇肉羹	鹿港鎮	1960s, 第二代林○福
	2. 生炒○味	鹿港鎮	1980s, 第一代陳○明、陳○娥
	3. 博愛路魷魚羹	員林鎮	1952年, 第二代張○源
	其他		
	1. 太○街虱目魚米粉	彰化市	1963年, 第一代吳○郎
	2. 大○土虱	員林鎮	1980s, 第一代葉○榮
	3. 和美圓環生炒花枝店	和美鎮	1978年, 第一代林○淋
蝦	1. 海浴路蝦丸(烏魚子)	鹿港鎮	1960s, 第二代楊○松
	2. 新竹○蝦丸	鹿港鎮	1974年, 第二代傅○泉
貝	1. 民權路蚵○	彰化市	1994年, 第一代吳○彬
	2. 輝○鮮蚵專賣攤	鹿港鎮	1959年, 第二代郭○輝、林○鴻
	3. 海○之家	鹿港鎮	
	4. 吳○興蚵仔煎	鹿港鎮	1975年, 第一代吳○全
	5. 中山路蚵仔煎、蚵嗲、蝦猴酥	鹿港鎮	1970s, 第一代林○蓮、林○棟
	6. ○記醃漬蚵仔、紅溪蝦	鹿港鎮	1989年, 第一代陳○明
	7. 三重埔幸○蚵仔麵線	花壇鄉	1982年, 第一代謝○雄
	8. 洪○身蚵仔炸	芳苑鄉	1942年, 第三代洪○展、洪○允
	9. 西環路蚵仔麵線	溪湖鎮	1980年, 第二代周○村
	10. 沈○至炸蚵仔	永靖鄉	1960s, 第二代沈○玉
	11. 健中路蚵嗲	溪州鄉	1960s, 第一代張○紹
	12. 員集路蚵仔炸	二水鄉	1950s, 第一代藍○雄
	13. 惠民路蚵仔炸	田中鎮	1940s, 第二代許○珠
	14. 王宮○仔內蚵仔炸	芳苑鄉	1950年, 第二代林○德
	15. 第一市場鹹粉蛤	鹿港鎮	1990s, 第二代鐘○瑞
綜合	1. 光○亭海鮮	鹿港鎮	1920年, 第三代梁○興
	2. 鮮○館	鹿港鎮	1972年, 第一代王○
	3. 源○飲食店	線西鄉	1970s, 第一代黃○泉
	4. 海山○活海鮮餐廳	社頭鄉	1979年, 第二代蕭○祥
	5. 秋○活海產	芳苑鄉	1999年, 第一代蔡○冬
	6. 鴻○餐廳	田中鎮	1990s, 第一代陳○恩
	7. 天后宮前的鹿港名產	鹿港鎮	1980s, 第一代黃○亮
	四、米麵類		
	米類		
米糕	1. 米糕○之一	員林鎮	1940s, 第三代林○榕
	2. 米糕○之二	員林鎮	1940s, 第三代謝○德
	3. 米糕○	員林鎮	1972年, 第二代林○榕
	4. 民和巷筒仔米糕	田尾鄉	1980s, 第一代陳○詩
	5. 斗中路筒仔米糕	北斗鎮	1970s, 第二代許○進

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
粽子	6. 東斗路筒仔米糕	北斗鎮	1980s, 第一代林○男
	1. 肉粽○	彰化市	1940s, 第三代楊○玉、楊○財
	2. 黑○肉粽	鹿港鎮	1985年, 第一帶施○淵、林○鸞
	3. 和頭路肉粽(草仔粿)	和美鎮	1990s, 第一代葉○
粿	4. 和頭路肉粽	和美鎮	1990s, 第一代周○珠
	1. 杉○碗粿	彰化市	1979年, 第二代郭○興
	2. 文○粿仔湯	彰化市	1962年, 第二代劉○利
	3. 九層粿	員林鎮	1922年, 第四代謝○武
其他	4. 阿○炸粿店	二林鎮	1932年, 第二代許○源
	5. 大新路碗粿	埔心鄉	1987年, 第一代吳○溜
	6. 員集路草仔粿(肉粽)	社頭鄉	1990s, 第一代陳○麗
	7. 健中路油蔥粿	溪州鄉	1960s, 第二代楊○模
	8. 員集路碗粿	田中鎮	1985年, 第一代張○來
	9. 惠民路碗粿	二水鄉	1960s, 第二代詹○琴
	10. 南通路粉粿	二水鄉	1960s, 第一代陳○純
	1. ○牌米粉	芬園鄉	1900s, 第五代柯○文
	2. 穗○米粉	竹塘鄉	1980s, 第一代許○生、洪○茸
	其他	1. 民權市場潤餅皮	彰化市
2. 民權路春捲		彰化市	1950s, 第三代莊○芬
3. 錦○飯店		彰化市	1981年, 第二代王○明
麵類	1. 貓○麵	彰化市	1922年, 第三代陳○權
	2. 黑○麵	彰化市	1949年, 第二代胡○、胡○、胡○仁
	3. 阿○蛤仔麵	彰化市	1981年, 第一代黃○添、芮○菊
	4. 萬○蛤仔麵	彰化市	1990s, 第一代黃○
	5. 丙○麵線糊	彰化市	1982年, 第二代蘇○源
	6. 老○麵線糊	鹿港鎮	1975年, 第一代林
	7. 王○麵線糊	鹿港鎮	1934年, 第三代王○雙、王○弘
	8. 第一市場豬血湯麵線	鹿港鎮	1946年, 第一代許○盛
	9. 走○仔麵	鹿港鎮	1960s, 第二代曾○松
	10. 鹿港○	鹿港鎮	1970年, 第二代施○昇
	11. 洽○炒麵	員林鎮	1960年, 第二代黃○梅
	12. 和平街手工麵線	和美鎮	1975年, 第一代吳○章
	13. ○家珍味	福興鄉	1977年, 第一代周○色
	14. 好○飯館海鮮麵	埔鹽鄉	1952年, 第三代施○禎
	15. 赤牛麵	二林鎮	1930s, 第三代廖○林
	16. 罔○點心	永靖鄉	1995, 第一代鄭○訓
	17. 社斗路拉仔麵(滷肉飯)	社頭鄉	1952年, 第二代蕭○
	18. 炎○切仔麵小菜	田中鎮	1960s, 第二代陳○順
	19. 員集路拉仔麵	二水鄉	1950s, 第三代李○福
	20. 員集路火燒麵	二水鄉	1970s, 第一代王○明
餃子、扁食	1. 文○粿仔湯	彰化市	1960s, 第二代劉○利
	2. 大○蒸餃大王	彰化市	1969, 第一、二代馮○曾○珠
	3. 蔡○代鹿港水晶餃	鹿港鎮	1900s, 第三代蔡○澤

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
五、豆類、素食類	4. 民生路肉丸子、水晶餃	鹿港鎮	1994年, 第二代施○海
	5. 阿○師白北魚羹、扁食燕	鹿港鎮	1950s, 第二代施○榮
	6. 巧○珍	鹿港鎮	2001年多, 第一代吳○玲、郭○葦
	7. 玉○香	鹿港鎮	1957年, 第一代李○津
	8. 李○輝專業美食店	二林鎮	1920s, 第二代洪先生
	9. 員集路油條	田中鎮	1960s, 第二代鐘○和
	1. 福○素食	彰化市	1962年, 第二代洪○良
	2. 彰○素食麵	彰化市	1968年, 第三代邱○祿
	3. 永樂街素食麵	彰化市	1970s, 第三代林○源
六、糕餅甜點類	4. 祝○餐廳-苔條花生	彰化市	1972, 第一代蔡○壽
	5. 介壽路素食麵	鹿港鎮	1979年, 第一代林○堂、梁○涼
	6. 中山路素食麵	員林鎮	1957年, 第三代張○銘
	7. 鹿和路和○素食	和美鎮	1960s, 第三代謝○信
	8. 萬○素食工廠	永靖鄉	60多年, 第四代楊○強、楊○偉
	9. 龍○粉絲	北斗鎮	40多年, 第一代張○民
	1. 義○餅行	彰化市	1940s, 第二代楊○川
	2. 大○餅行	彰化市	1962年, 第二代許○昌
	3. 玉○齋	鹿港鎮	1900s, 第四代黃○棚
	4. 鄭○珍餅舖	鹿港鎮	1900s, 第四代鄭○緯
5. 鄭○珍餅舖	鹿港鎮	1900s, 第四代鄭○松	
6. 松○坊	鹿港鎮	1920年, 第三代施○宏	
7. 朝○餅舖	鹿港鎮	1943年, 第三代梁○昌、梁○裕、梁○成	
8. 三○珍食品	鹿港鎮	1950s, 第三代許○榮	
9. 長○食品行	鹿港鎮	1950s, 第二代黃○卿	
10. 錦○餅舖	鹿港鎮	1952年, 第二代蔡○文	
11. 九○齋	鹿港鎮	1960年, 第二代李○忠	
12. 永○喜餅專賣店	鹿港鎮	1960s, 第二代鄭○文	
13. 洛○春	鹿港鎮	1972年, 第一代王○夫	
14. 華○食品行	鹿港鎮	1980s, 第一代施○泰	
15. 竹○香花生酥	員林鎮	1952年, 第二代陳○榮	
16. 富○蜜饯	員林鎮	1960s, 第二代陳○德	
17. 豐○食品	和美鎮	1977年, 第一代黃○霖	
18. 克○珍食品行	永靖鄉	1954年, 第二代劉○豪	
19. 晟○珍	福興鄉	1977年, 第二代余○成	
20. 民華街蒟蒻椰果	秀水鄉	1953年, 第二代王○鍾	
21. 梅○齋餅行	秀水鄉	1952年, 第二代王○發	
22. 煥○餅行	花壇鄉	1942年, 第二代賴○亮	
23. 新○珍餅舖	埔鹽鄉	1972年, 第一代陳○兵	
24. 大○餅行	埔心鄉	1960s, 第一代吳○溜	
25. 肉餅○	社頭鄉	1960s, 第三代蕭○城	
26. 吉○麵包店	社頭鄉	1966年, 第二代魏○復	
27. 榮○餅行	社頭鄉	1970s, 第一代蕭○貴	

種類	美食名	地區	經營時間 / 業主
	28. 洪○珍餅店	北斗鎮	1940s, 第一代洪○杉
	29. 永○麥芽糖	北斗鎮	1952年, 第二代顏○堆
七、冰點飲料類			
冰點			
	1. 公○芋仔冰	彰化市	1952年, 第二代吳○水
	2. 芋仔○	鹿港鎮	1940年, 第一代施○後
	3. 好○傳統冰	鹿港鎮	1961年, 第一代謝○基、謝○凌
	4. 透心○冰果室	鹿港鎮	1965年, 第二大郭○宏
	5. ○豆花湯圓	鹿港鎮	1983年, 第一代莊○烈
	6. 新生路杏仁露、八寶冰	員林鎮	1980s, 第一代林先生
	7. ○記冰果店	員林鎮	1952年, 第二代巫○寧
	8. 番薯市場內八寶圓仔冰	員林鎮	1980s, 第一代林先生
	9. 博愛路米苔目	員林鎮	1949年, 第三代賴○木
	10. 仁安路粉粿	和美鎮	1932年, 第三代黃○章
	11. 泉○冰品	芳苑鄉	1956年, 第三代林○泰、林○慶
	12. 溪湖糖廠枝仔冰	溪湖鎮	1950s, 溪○糖廠
飲料			
	1. 彰○木瓜牛乳大王	彰化市	1960s, 第二代盧○昌、盧○彰
八、醬料其他類			
	1. 莊○發製油廠	彰化市	1947年, 第二代莊○民
	2. 芳○醬油釀造廠	彰化市	1959年, 第二代林○德
	3. 玉○醬園	鹿港鎮	1950s, 第二代盧○聰
	4. 北○香油	北斗鎮	1940s, 第三代黃○鍊
	5. 再○油廠	田中鎮	1950s, 第三代卓○龍
	6. 員集路黑輪、雞絲麵、筒仔米糕	田中鎮	1970s, 第一代陳○嬌

資料來源：林明德編著，《彰化縣飲食文化》，頁 26-35。

從林明德過去的調查裡，我們可以看到 203 筆資料中，明顯的許多飲食集中在彰化市及鹿港這兩個古城鎮裡，前者占了 41 筆，後者占了 49 筆，僅此二市鎮已占了彰化縣內具歷史與美味的民俗小吃的 44.3%，如再加上員林的 22 筆，北斗的 13 筆，則已占了 61.8%，顯然這幾個市鎮都相當具有歷史性，尤其是鹿港在清代是個港口，對外貿易發達，其小吃的多樣性與知名度皆遠比其他市鎮更為豐富。當然這些市鎮的飲食也顯現出某些地區的特殊風格，如肉圓集中在彰化與北斗，涼圓集中在彰化市，肉包可說由彰化及鹿港獨攬，羊肉爐則集中在溪湖。海鮮類也集中在鹿港為主，顯現了海鮮類飲食的區域性格。麵類則以彰化與鹿港為主，與此二市鎮的歷史性或有關係，糕點類也集中在鹿港，都與鹿港過去的城市發展性格，甚或食材的變化有所關係。如同陳淑華所解析的肉圓發展史，「……肉圓之所以為肉圓，乃在於包了肉餡，不過早期的肉圓可能不那麼名符其實。台南的肉圓仔……皮厚餡少，少許的肉末帶著蝦米與油蔥即可為餡，不像今日

台南街頭的肉圓有著飽滿的肉燥或肉角……彰化的肉圓，滿口肉塊與鮮筍，掛名肉絲者，取的是可以撕成絲的豬後腿肉，一般或稱肉角者，即為胛心肉與後腿肉的組合。依店家的不同，還添有香菇、鹹蛋黃、鵝鶉蛋，高檔者還有干貝，以及由香菇進級的花菇。那是 1980 年代以來，台灣經濟奇蹟浪潮造就的……彰化市內以番薯粉為主角做的肉圓皮，受水分的多寡與溫度左右……其中添加樹薯粉與否，也可能造成差之毫釐，失之千里的口感變化。那是店家代代相傳，維持的地方風格吧！」³¹ 各城鎮飲食風格的形成與發展，或許就與其環境、歷史發展與食材的掌握，火候技術等的傳承有所關係，因而形成其區域性的飲食特色。

除了上列的各地小吃之外，彰化縣境內也有部分鄉鎮保有一些歷史民俗性的飲食文化，如大村地區貢旗村賴姓人家有用米粿祭祖的習俗，南勢村有在廟會活動特別使用米苔目的飲食習慣。³²

第二節 特殊習俗

前述的節日、歲時風俗與生命禮俗都是人由原鄉習慣傳入或處於此自然環境中，人受自然環境影響而產生的種種共同的行為模式，此一行為模式累積成一種文化行為，而與此相關關係的習俗行為，其實都反映了彰化縣一地的自然環境與人文思想的內涵，本節將上列幾節所未能敘述的習俗，但又有其區域性意義者，³³ 羅列於此節敘述，大致從北而南排列，以充分呈現彰化縣的相關習俗文化。

一、暗訪與洗路角

王爺暗訪夜巡是本縣鹿港特有宗教儀式，早期若有疫病災厄，王爺即下旨暗訪出巡，驅除瘟鬼、讓地方恢復平靜。鹿港的王爺體系大致分為兩類：（一）先民由大陸原鄉攜來香火，原本供在民宅，後來興建廟宇，這些王爺廟大多為角頭廟。（二）為「代天巡狩」

31. 陳淑華，《彰化小食記》，頁 16-17。

32. 參見〈彰化縣大村鄉志編纂第一區耆老座談會會議紀錄〉（未刊稿），頁 3。

33. 本節相關項目的選擇，基本上依彰化縣文化局辦理的「民俗及有關文物普查工作案」所選擇對象為中心，並依據筆者作為彰化人的角度，添加在地人角度認為的特殊習俗。

王爺，王爺在外雲遊，巡狩至鹿港廟宇時，降乩指示來廟內作客，成為客神。暗訪又稱夜巡，指王爺於夜間出巡遶境，視察民情，並於夜巡時適時幫地方消災解厄。鹿港的暗訪多集中在農曆4至6月，8至10月，農曆6月底王爺廟舉行「收兵」儀式，7月的鬼月不舉行暗訪活動，至8月初「放兵」後，才会有廟會的活動。鹿港的暗訪類型有三：

消除災厄、祈求平安：地方經常發生事故意外，由廟方主事向王爺請示，經王爺允諾將視察地方，舉辦暗訪，祈求地方平安。

神明指示：王爺降乩，表達要舉辦暗訪，視察民情。

神明出巡回駕：王爺廟內的主神或客神雲遊四方，欲視察地方，經乩童指示，王爺要求進行暗訪。

暗訪通常分為：1. 接旨；2. 置天台；3. 決定暗訪日期；4. 籌丁錢、通知民眾；5. 製作替身、草人；6. 舉行「調營犒將」儀式等（由法師在下午4時左右舉行）；7. 路關。（由廟方排定暗訪路線）夜巡儀式則分為：1. 內巡、外巡；2. 出巡王爺神轎集合；3. 排班儀式；4. 暗訪的隊伍；5. 攔轎問事；6. 送草人；7. 繳旨。通常暗訪儀式具有神祕性，是不可侵犯的宗教儀式，暗訪時一般商家都提早打烊，不出門，並緊閉門窗，且鄰街門窗均應貼妥符咒，以避沖犯。但隨宗教觀光化的發展而漸讓民眾參與、拍照。³⁴

民國91年6月鹿港武澤宮王爺便舉行暗訪，時間剛好在端午節，因此配合慶端陽活動擴大舉辦，結合鹿港50間廟宇出動神轎暗訪，由武澤宮的林府、郭府、馬府三位將軍王爺領軍。³⁵ 鹿港景靈宮蘇府三王爺也在民國99年4月舉行暗訪。³⁶

洗路角是本縣大村田洋城隍爺的地方習俗，洗路角，與暗訪的意義一樣，都是神明到地方不平靜的各角落，執行鎮煞驅邪行動。兩者不同之處，鹿港的王爺暗訪是夜間出巡，田洋城隍的洗路角是白天出巡。地方耆老指出，早年大村鄉田洋一帶不平靜，地方人士到彰化市城隍廟擲筊迎請8吋高的三王，回到田洋遶境鎮煞後，三王神像就留在當地，原本是採擲筊選爐主方式供奉，43年前賴姓家族捐地後蓋廟，成為開基城隍。目前田洋城隍廟的鎮殿城隍爺神像，有2尺6高，座前的小尊城隍爺就是三王。此活動5年舉辦一次，最近一次是民國100年農曆4月。³⁷



圖 7-2-1 鹿港暗訪一景
資料來源：林茂賢教授提供

二、彰化沿海「送肉粽」

「送肉粽」為彰化縣西北沿海彰化市、鹿港等地喪葬習俗。傳說是因怕自縊的死者吊煞怨氣太重，須由廟宇辦法會將死者煞氣（以其所用繩索作為代表）送到海邊燒掉。但因怕對死者不敬，不稱「趕縊死鬼」，稱為「送肉粽」。通常因為縊死屬於非正常死亡，煞氣較重，送肉粽會通知鄰近住戶，這些人家會將家中掃把倒放，在門把插上艾草，有的人也會貼上符咒，希望不要被煞氣煞到。民國102年12月，彰化市一老先生在家中上吊，家屬便在出殯前一晚送肉粽。³⁸ 亦有言此種俗稱「送肉粽」的祭送儀式，起源於鹿港，由法師起壇作法把勾纏往生者的煞氣送到海邊，象徵送進幽冥界，讓往生者自縊的地點恢復平靜。祭送路線的沿線住戶如果相信這個民俗，必須在家裡撒鹽、灑淨水和白米，把柳符、桃符貼在門上，掃帚擺在門外驅魔避邪。102年1月和美道東書院即因有上吊者自殺而使用此一儀式。³⁹ 在近幾年彰化市、和美、花壇、鹿港等地都舉行過

34. 見陳仕賢，〈鹿港鎮「王爺暗訪」慶典儀式普查〉，收入氏著，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁11-15。

35. 參考《聯合報》，2012年6月22日，B2。

36. 《聯合報》，2010年4月14日，B2。

37. 《聯合報》，2011年1月30日，B1版。

38. 參考《聯合報》，2013年12月29日，B1。

39. 參考《聯合報》，2013年1月11日，B1。

送肉粽儀式，不僅引起部分地區以炮陣反制，也引起輿論的討論，⁴⁰不過透過宗教儀式安定地方應是此儀式的本意。地方儀式專家認為早期民間認為上吊的死者怨氣重，會「抓交替」找替死鬼，影響地方安寧。因此家屬會和當地廟宇舉辦除煞法會，從上吊死亡地點規劃出一條路線，請法師驅煞指引亡魂出海，並把死者上吊的繩子作法後，送到海邊燒掉除煞。所以如果遇到「送肉粽」的隊伍，其實不用太擔心，只要停在路旁、轉過身，等隊伍過去即可，就像遇到出殯儀式，不用大驚小怪。⁴¹



圖 7-2-2 本縣地方施行送肉粽儀式

資料來源：儀式進行時，鄰近民家門窗緊閉，並貼上符咒的情況。
林茂賢教授提供

三、鹿港迓龍王

鹿港「迓龍王」的習俗為昔時泉州府的傳統習俗之一，鹿港龍山寺有一龍王尊神，是民國 55 年由匠師郭天來所重新雕塑，有別於一般神像造型，只雕刻龍頭，龍角以鹿角裝置於龍頭上。龍王為早年航海的守護神之一，民間普遍祭祀在鹿港的天后宮、新祖宮、泉郊會館等皆有供奉龍王。鹿港龍山寺「迎龍王尊神」的習俗，至民國 67 年鹿港舉辦第一屆全國民俗才藝活動時，才又重新迎請龍王尊神遶境。目前鹿港龍王尊神遶境的時間為配合龍舟競渡，於端午節前一個月餘舉行。迎龍王的儀式隊伍通常有鑼鼓車、龍王尊神彩蓮旗及龍王尊神，後方則是龍舟。以 95 年 5 月 9 日的迎龍王儀式而言，早

上 7 點由鹿港龍山寺出發，沿著龍山街，右轉三民路再接中山路老街（昔日鹿港五福大街）至鹿港天后宮前停留，在迎請鹿港天后宮水仙尊王，水仙尊王由天后宮主委請至廟外，將神像安置於龍舟上，隊伍再度啟程，前往龍舟競賽場所。舉行祭祀及龍舟開光點眼的儀式，以祈求活動平安順利。⁴²

四、鹿港許厝埔十二庄「安營」

鹿港除了街區有各角頭公廟外，圍繞於鹿港街外圍地區，有四個有別於鹿港街內的聯庄組織，其中三個都以十二庄組成，分別為北方的頂十二庄，東方的中十二庄及南方的廈十二庄，另外在鹿港街的東北方又有一個由五個庄頭組成的聯庄組織—五庄會。位於鹿港東方的許厝埔十二庄，境內庄民輪祀玄天上帝為守護神，並每年舉行「鎮符」儀式，確認其境域範圍。「鎮符」儀式可分為準備工作、現場工作兩個部分，前者於大公館、小公館及大廟拱辰宮舉行，內容包括置天台、放兵、宴王、繳令、犒將、下天臺等；後者由法師率領，依序至各營位安置符杙。「鎮符」的隊伍由法師、載鎮符用品的小貨車、拱辰宮玄天上帝三帝的四輦、其餘神職人員組成。鎮符的時間，依神明既往的指示，除了位於大廟右前方的「頭營」，需在「卯時」釘完外，其他各營並無定則。鎮符的過程由法師率領，前往各營位，當隊伍到達，神職人員便開始抽換符杙，換上新符杙，擺上代表營軍的紙馬、五色旗及紙傘，將牲禮擺設於符杙前方，上香拜拜、燒金，並同時燒掉舊的符杙。法師面對符杙處，右手以法索在空中畫符，並誦唸咒語，接著向後轉，用力打鞭三下，象徵把兵馬趕上崗位，再含一口符水，面對符杙，雙手掐四大金剛指，噴出符水，象徵神隊兵馬作強制的派令。兵馬召調完成後，法師以法索輕敲每根符杙，並恭請玄天上帝的四輦以轎桿輕敲符杙，象徵玄天上帝做最後的確認，再放炮完成鎮符儀式。鎮符當天還有一支由拱辰宮主祀神玄天上帝二第、同祀神順府王爺與各庄頭保護神神轎組成的遶境隊伍，巡繞許厝埔十二庄與部分鹿港街的角頭，以求再次將惡鬼驅出聚落，留給居民清靜的境域。遶境過程中，各庄頭會出動庄頭保護神神轎出巡，並搭配陣頭助陣，大部分的陣頭來自外地，陣頭眾多顯示各庄頭對於遶境的重視。大致而言，在玄天上帝的三十六營之下，許厝埔十二庄中的大部分庄頭亦獨自安置其庄頭營位，由五方營位形塑出各庄頭的境域空間，形成了連莊與庄頭的雙重領域層次。鎮符可說是以主祀神為中心的第一重村落防禦網，而由鎮符的範圍而言，包括許厝埔十二庄及部分與其較親密的鹿港街上角頭，營位的方向皆均勻地朝向十二庄的外面，保護著許厝埔玄天

40. 參考《聯合報》，2011年9月1日，A14；2011年9月18日，B2；2013年1月9日，1。

41. 參考《聯合報》，2011年9月1日，A14。

42. 陳仕賢，〈鹿港鎮「迓龍王」慶典儀式普查〉，見氏著，《民俗及有關文物普查工作專案計畫報告書》，頁16-17。

上帝信仰分布中最基本的信仰範圍，建構出許厝埔十二庄的空間意涵及地域範圍，並藉此儀式與活動，凝聚許厝埔十二庄各社群的認同感與向心力。⁴³

五、永靖鄉邱氏宗祠省縣宗親聯合祭祖

永靖地區為彰化縣福佬客的大本營，住民先祖多來自潮州饒平，受到福佬文化影響，客家生活習俗多已不見，然帶有饒平音的永靖腔卻形成一大特色。永靖地區以陳、邱、朱、楊、張、魏等⁴⁴，其中邱姓建有永靖邱氏宗祠。現今該宗祠乃台灣省及彰化縣邱（丘）氏宗親會之會址，除了農曆正月初九祭拜邱焮，正月十五祭拜邱成實公，冬至日祭拜邱九恩公外，每年清明節前後邱氏宗親會擇日於此舉行祭祖儀式及召開會員大會。每當此時，邱氏宗祠一帶都會張燈結綵，車鼓、獅陣麩集，全省宗親齊聚一堂，彰顯「祖澤何大，祖德何崇，後裔獲蔭，感念無窮。」祭祖儀式由台灣省邱（丘）氏宗親會理事長擔任主祭，儀式包含「獻香」、「獻花」、「獻果」、「讀祝文」、「獻帛」等。當日並召開會員大會，各縣市宗親會繳納團體會費後，升起其會旗，並表揚傑出宗親及孝行楷模，會後舉辦聯歡表演。⁴⁵

六、北斗奠安宮字姓戲

北斗街是彰南地區重要的街肆，由於街內的奠安宮為彰南地區的重要媽祖廟，聚集不少信徒，各地迎請媽祖的隊伍眾多，以北斗皆為中心的各郊行與姓氏宗親會，每逢媽祖聖誕期間，都會組成祭祀團體，前來參拜，日治時期有汽車團、賣冰團、蔬菜商團與各姓氏宗親會等祭祀團體存在。近幾年隨著社會變遷與商業型態改變，信徒組織媽祖會以各姓氏宗親會為主。其儀式過程乃在媽祖誕辰以後，包含陳、林、謝、許、楊等宗親會，各自擇日往當年主事爐主處迎請會內媽祖，併同性禮祭品回鑾至奠安宮祝壽、祭拜，同時並聘請布袋戲或歌仔戲表演，以酬謝媽祖。⁴⁶

43. 許嘉勇，〈鹿港許厝埔十二庄「安營」慶典儀式普查〉，見陳仕賢，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁 35-37。
44. 根據謝英從利用 1989 年永靖戶政事務所的「戶籍登記簿索引」統計，永靖地區前十大姓為陳（13.4%）、邱（12.2%）、詹（9.2%）、張（7.9%）、劉（6.3%）、林（5.9%）、江（4.8%）、黃（4.2%）、胡（2.6%）、楊（2.2%），共佔全鄉總戶數之 68.7%。謝英從，〈永靖——一個彰化平原的鄉鎮社區發展史〉（中國文化大學史學研究所碩士論文，1991），頁 54-55。
45. 陳仕賢，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁 165。
46. 陳仕賢，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁 161。

七、二水鄉「八堡圳跑水祭」

「二水跑水祭」活動是為緬懷先賢開鑿八堡圳，灌溉彰化平原，宣揚飲水思源所舉辦的活動。傳說八堡圳圳渠建成時，居民選擇良辰吉時舉行圳頭祭，其中有重要的「祭水禮」，又稱「通水禮」，當圳渠通水開啟木柵欄時，祭水人奔跑於水道中，將水由閘門引進新圳道，稱為「跑水」或「跑引水」的儀式。民國 84 年行政院文化建設委員會於二水鄉舉辦全國文藝季「八堡圳傳奇」活動，並將「圳頭祭」列為活動重點，其後又停辦。民國 92-95 年由二水鄉公所主辦，並由縣府支持，此後每年 11 月二水的跑水祭，成為南彰化的重要慶典活動。⁴⁷

八、地方異俗

本項乃依過去臺灣省文獻委員會在彰化縣各地進行口述歷史所留下的資料為依歸，透過其所記錄的各地特殊風俗，並比較相關研究，將其實際具有特殊習俗者加以呈現。

（一）鹿港

郭姓人家分「吃肉郭」和「不吃肉郭」。「不吃肉郭」生前食豬肉，祭拜祖先則不用豬肉，而用牛羊，祭祀之碗筷不可沾豬油，事前需洗淨，此乃由大陸祖先傳來的習俗。先祖山西汾陽郭子儀信奉回教，後郭姓祖先移惠安，再移民台灣，因入境隨俗，平日吃豬肉，但祭祀時仍沿襲祖先習俗。⁴⁸

（二）和美

本地過去有平埔族巴布薩社名卡里善，後來與當地人同化，頭前寮有戶陳姓人家，祭拜祖先時祭品不放在神桌上，而放在地上祭拜祖先，並且向外拜，無設神像。他們的性情與平地人似乎也不太一樣。和美的平埔族人大約分布在頭前寮五鄰、番雅溝十三鄰一帶。⁴⁹

和美早期還有「走賺普」的習俗，因本地出外謀生的人通常也需要在七月找一天回

47. 張錫池，〈二水鄉「八堡圳跑水祭」慶典儀式普查〉，見陳仕賢，《民俗及有關文物普查工作案專案計畫報告書》，頁 32-34。
48. 〈郭河先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》（南投市：台灣省文獻委員會，1999），頁 52。
49. 〈阮毓遵先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 84。

來祭拜，但那時因交通不便，出外謀生往往無法在時間內回來，所以在七月結束後，在八月一日特別擺了一桌酒菜祭拜，稱為「走賺普」。⁵⁰

（三）福興

本地有為小孩壓驚的習俗，大約在小孩出生後四個月，以父親的鞋子置於小孩胸部（心頭），但不可吵醒小孩，否則無效。⁵¹

（四）秀水

秀水鄉有一特殊習俗，即是女兒出嫁後，回門時須帶米糕、帶路雞、甘蔗、菅芒花（取做大官之意）、蓮蕉、芋頭、龍眼、火炭、火爐。⁵²

（五）埔心

埔心鄉全為客家籍人士，雖受閩南化影響，日常已用閩南語，但在祭祀中一定用客話，尤其是父母喪，哭喊時必以客家話呼之。⁵³

（六）田中

田中的天地會以反清復明為號召，當時的獅陣有金義堂、同義堂、同興堂都為天地會分會，獅陣的分布有大崙尾的獅陣，尙公宅的獅陣、同安寮、梅州莊、潭頂、大社的獅陣。這些天地會的人過世後有一習俗，其子必須站在長條椅上說「腳踏明朝地，頭頂日月天」，其意即是死了，也不死在清朝的土地上。⁵⁴

（七）北斗

早期北斗人嫁娶迎神都要辦流水席料理「隨碗出」，埤頭、溪州沒有此種習慣。「隨碗出」有十多道菜，頭碗燕（燕窩）、二碗刺（魚刺）、三碗雞、四碗以後一山跟一海（山產和海產）而且是三乾跟一湯。結婚宴席要頭尾甜，最後要吃豬肚，表示吃下肚，以前這個風俗只有北斗和鹿港才有，現代全台灣都有。⁵⁵

50. 〈李推先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 86。

51. 〈陳甘樹先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 166-167。

52. 〈李振聲先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 197。

53. 〈黃文察先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 365。

54. 〈葉茂杞先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 420。

55. 〈陳亮居先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 521。

（八）竹塘

民靖村莊姓聚落有「垵垵普度」，參加此一普度的有十三個村莊，在十年之中，有連續三年的農曆七月十五日在本地舉行普度儀式，稱為「大普」。其餘的七年是在大陸普度，本地是在農曆七月二十日當天向西岸（大陸）方向拜拜，稱為「小普」。以前在本地舉辦普度儀式時，因為無廟，民眾在空地樹立以紙糊的「普度公」加以祭拜。較有誠意者準備一隻全豬，一般民眾則用水果、銀紙加以祭拜。參加此一普度的村莊，有二林鎮的老寮、頂竹圍、西斗、大排西等村，還有竹塘鄉的民靖、白廟仔、竹圍仔等村落。本地辦普度的時間分別為民國 80、81、82、89、90、91 等年。⁵⁶

56. 〈莊木德先生口述〉，見台灣省文獻委員會編印，《彰化縣鄉土史料》，頁 678。

結語

彰化平原在清初實為平埔族巴布薩的活動區，漢人入墾以後，對平埔族人帶來壓迫，也使得平埔族最後在嘉慶年間，大多移入埔里。漢人入墾，因臺灣海峽的阻隔以及臺灣環境的險惡，來臺開墾，實有重重障礙。此一險境如《臺海見聞錄》所記載：「惟廈抵臺，名曰「橫洋」，中有黑水溝，色如墨，曰「墨洋」，驚濤鼎沸，險冠諸海。」¹清代的〈渡臺悲歌〉，即感嘆此一危險的情況，歌云：「勸君切莫過臺灣，臺灣恰似鬼門關，千個人去無人轉，知生知死都是難。」²此一險境使得來臺移民，都會帶來媽祖保佑航海平安，也會帶來原鄉神，以保佑在拓墾過程中的順利。此一移墾背景，也就反應在有關此一議題的先行研究王世慶先生的樹林研究裡，他以臺北縣樹林鎮的寺廟為對象，討論不同祖籍移民村落的民間信仰，如何在歷史過程中融合發展，尤其是信仰中心如濟安宮與土地廟兩者間關係的發展以及其信仰社會組織的發展狀況。透過各聚落信仰組織的發展狀況與濟安宮之間的互動，在社會的歷史發展下，各聚落不同祖籍神明逐漸融合。在濟安宮保生大帝的顯靈及其靈力的顯現下，漸成為不同祖籍族群的信仰中心。³

在族群、信仰與聚落的互動發展關係中，彼此呈現有機的關聯。彰化縣的族群、信仰與聚落間的發展亦是如此。在清代移民因渡海及開發的險惡環境制約下，許多人都是隻身渡臺，或與同地緣的鄉人一起渡臺，渡海過於危險，是以不可能將宗族整個移入，也因此清初臺灣並無強宗巨族的勢力，墾民大多依賴地緣團體以自保。既然依賴地緣關係，就形成後來閩人黨閩、粵人黨粵的情況，分類械鬥爆發之後，閩粵間的衝突更為嚴重。道光6年（1826）的閩粵分類械鬥，讓彰化平原的閩粵分布產生變化，粵人往永靖、埔心一帶集中。到了日治時期又因日人的農場經營引入桃竹苗地區客家人來到竹塘及其周遭一帶發展。移民的分布對於宗教產生較明顯的影響，鹿港媽祖與南瑤宮媽祖的信仰

也帶有些許族群色彩。相較於彰化縣北部，彰化的南部地區，在清代也形成有東螺媽祖、悅興街媽祖、田中鎮乾德宮、二水鄉安德宮一系列媽祖信仰的發展。本縣三山國王信仰的發展，以及玄天上帝信仰、大村五顯大帝信仰的發展，都與客家的移民分布有關。後來的鸞堂發展，雖然閩粵人民聚居的地區都有此信仰，但鸞堂在彰化縣客家人的聚集區發展得更為興盛，此與客家重視宗族，鸞堂在此間發展部分功能取代了宗族的功能，也與日治時期竹塘一帶的客家移民有相當密切的關係，使得彰化縣的客家分布區域，鸞堂信仰有明顯的發展。另外彰化靠海平原地區如同南部地區，王爺信仰非常普遍。

相較而言，佛教、道教（指道壇道士）的發展相對比較弱，佛教僧人雖在清代以在臺灣活動，但都依附在寺廟之中。日治時代以後才漸形成本土五大法脈，其中對本縣有影響者為大湖法雲寺派及大崗山超峰寺派，戰後佛教的發展因佛學院教育的培養，許多僧人畢業後到本縣開山，也形成寺院的另一波發展。道教方面則因為臺灣的道士多為火居道士，大多在民間提供喪葬及齋醮的服務，發展及影響力較小。

西方宗教在本縣的發展是另一個信仰的面向，大致而言，天主教的勢力在清末開始發展，本縣埔心的羅厝天主堂，在天主教在本縣的傳布，佔有重要的角色。基督教的發展則以英國長老教會的勢力在本縣佔有最重要的地位，在長老教會醫療傳教的宣道方式下，其勢力的擴展相當快，本縣各鄉鎮都有其教堂。此教派並在本縣建立彰化基督教醫院，對本縣的醫療資源多所貢獻。另一支在日治時期進入本縣發展者，為真耶穌教會，由於其發展較早，在本縣也有一定的勢力。戰後進入本縣發展的傳統教派或新興教派裡，靈糧堂、召會等憑其不同的宣教方式，建立許多教堂，在本縣基督教中佔有若干勢力，有其影響力。

在禮俗部分因為閩人的勢力強，許多禮俗皆以閩南人為主，但是因為本縣有客家移民，以及福佬客的分布，又使本縣的禮俗，在某部分出現客家人的禮俗，如掃墓習俗便是。宗教禮俗與人脫離不了關係，本縣移民族群的發展，尤其閩粵的分布以及後來客家人被同化成福老客，這些族群的分布變影響著宗教信仰與禮俗的演變。此外，社會經濟的變動對於宗教禮俗也都有一定程度的影響。在節日禮俗上，許多的節日禮俗受到工商社會環境的影響，過去都有活動的節日禮俗，都被簡化，甚或消失。如春節習俗便有相當簡化的現象，清明、端午也是如此，僅保留最核心的活動。但也有某些習俗在社會需求下，受到注意，甚至政府介入加以組織活動，如中秋節與政府介入村里動員及拉攏村里民有關，中秋晚會活動便成為例行活動。生命禮俗也是如此，生育禮俗受到簡化，但滿月送禮的習俗被保留。婚禮的變化也很大，現代婚禮又有教派婚禮、集團結婚等的舉

1. 清·董天工，《臺海見聞錄》（南投：臺灣省文獻委員會，1996），卷一，頁2。
2. 此參考黃榮洛的研究，參見黃榮洛，《渡臺悲歌——臺灣的開拓與抗爭史話》（臺北：臺原出版社，1997一版六刷），頁24。
3. 王世慶此一觀點後來受到有關此一議題研究者的多方引用，參見王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23：3（1972年9月），頁1-38。

行，形成多元化發展。喪禮在現代禮儀公司的影響下，許多地方性的喪禮習俗逐漸消失，形成禮儀公司制度化了喪禮習俗的現象。

宗教禮俗都與人有密切關係，族群、經濟、社會變遷，甚至政治、宗教政策等，都會影響宗教與禮俗的發展。本篇著重在透過民間的信仰力量所展現的宗教現象，從本縣各鄉鎮寺廟所發展出來的祭祀圈和信仰圈勢力以即在此範圍內所進行的蓬勃的宗教活動，可以了解。方志雖重在存史，但透過章節架構的組合與呈現，仍可看到本縣宗教禮俗發展的脈絡。關心本縣發展者，對這些因素與互動的關係，應多加關注。

大事紀

年份	大事紀要
1653	● 臺灣佛教開山祖肇善禪師來鹿港創建龍山寺。
1683	● 史料顯示鹿港天后宮在此年成立。
1684	● 鹿港興安宮建立，為鹿港現存最古老建築，是興化人人群廟。
1711	● 員林廣寧宮由地方民眾捐資興建。
1725	● 緣起於康熙 22 年 (1683)，福建水師提督施琅奉旨率軍入臺，其幕僚藍理 (1650-1720) 由莆田湄洲天后宮供請湄洲開基媽祖 (二媽) 聖像隨身護軍渡海。平定後於班師凱旋時，施琅族姪施啟秉等因感念天后媽祖神靈顯赫，乃懇留神像奉祀於此，是為臺灣所供奉之「開臺湄洲媽祖」。八堡圳開發後，大量移民湧入，移民對媽祖的崇敬，也使舊宮不敷使用。雍正 3 年 (1725)，施世榜獻地，天后宮媽祖由北側近海地遷建至現址供奉。
1726	● 員林廣福宮創建。
1738	● 彰化南瑤宮建立。清雍正元年 (1723) 彰化設縣後，有窯工楊謙自諸羅縣笨港來彰化工作，帶來笨港天上聖母之香火，後將香火掛在工寮內 (今南瑤宮現址)，夜見毫光，鄰近居民咸認為神靈顯聖，而集資雕刻一尊媽祖聖像，奉於隔鄰的福德廟，此後香火日盛。乾隆 3 年 (1738)，瓦礫庄陳氏捐地建一小祠奉祀，被稱為媽祖宮，同年 11 月，總理吳佳聲、黃景祺、林君、賴武等發起募資建築本殿，並定名為南瑤宮。
1730 年代	● 彰化二林仁和宮創建。
1736	● 二水安德宮由田中媽祖廟分香建廟。
1747	● 據《寺廟臺帳》所載，虎山巖建立於此年。
1758	● 最遲至此年彰化元清觀已建立。
1763	● 嘉義、彰化發生大地震，許多寺廟被震毀受損。
1779	● 由大湖厝胡氏捐地建廟合興宮。
1785	● 芬園寶藏寺創建於清乾隆 50 年 (1785)，寺內供奉觀音菩薩與天上聖母媽祖，清道光 7 年 (1827) 曾重修。
1786	● 鹿港龍山寺遷建於今址。
1788	● 乾隆 53 年 (1788) 創建；乾隆為平定林爽文亂事，乾隆 52 年 (1787) 派遣福康安率軍來臺，途遇颶風，福康安祈求媽祖保佑，安抵臺灣。亂平之後，上奏乾隆皇帝於鹿港現址建廟，命名新祖宮。

年份

大事紀要

- 1798 ● 舊館霖興宮建立。
- 社頭枋橋頭天門宮最晚至本年已經建立。
- 1805 ● 奠安宮遷建於北斗。
- 1812 ● 彰化知縣楊桂森倡建王功福海宮。
- 1815 ● 八郊以建天后宮餘資建鹿港地藏王廟。
- 二林仁和宮完成改建。
- 1821 ● 大村慈雲宮成立，成為大庄信仰中心。
- 大城咸安宮由居民捐建。
- 1825 ● 二水桃山廟由居民建草寮供奉太子爺。
- 1826 ● 彰化發生分類械鬥，導致閩粵族群的遷移。
- 1829 ● 員林福寧宮建立。
- 1843 ● 田尾媽祖廟聖德宮成立，原名聖明宮。
- 1860 ● 8月17日天主教臺灣傳教區獨立。
- 1865 ● 英國長老會派馬雅各醫生來臺展開傳教工作。
- 1873 ● 寶藏寺改奉媽祖為主神。
- 1875 ● 在彰化羅厝建立天主教第5個傳教據點，也是中部第1個教會。
- 1886 ● 十六代祖劉清虛正式將道門改稱為「一貫道」。
- 1887 ● 元清觀重修落成，正式開光謝土。
- 1892 ● 羅厝教會因信徒宰牛事件，引發「彰化教案」。
- 1896 ● 梅甘霧牧師與蘭大衛醫師到彰化，決定成立醫館。
- 1899 ● 長老教會彰化醫院新館落成。
- 1912 ● 臺灣南北長老會中會聯合成立臺灣大會。
- 一貫道十七祖路中一接祖師。
- 1913 ● 竹塘醒靈宮成立。
- 1919 ● 田中乾德宮遷建於現址。
- 楊明機於三芝智成堂扶鸞寫下「儒宗神教真傳法門」，儒宗神教名稱第一次出現。
- 1921 ● 道明會神父在高雄創設姑婆學校。
- 1926 ● 真耶穌會黃呈聰等，帶郭多馬、張巴拿巴等來臺灣傳道，建立線西教會。

年份

大事紀要

- 1930 ● 張天然憑扶乩而接掌第十八代祖師。
- 道明會在田中成立傳道學校。
- 1934 ● 臺灣總督府推動一街庄一神社運動。
- 1936 ● 南瑤宮重建完成。
- 1937 ● 涂敏正神父1月1日回到家鄉羅厝舉行首祭。
- 8月14日，臺灣教會依照日本基督教聯盟之通牒，組織「北支事變全臺基督教奉仕會」。
- 1940 ● 十八代祖張天然復更易為「天道」。其後，「一貫道」與「天道」兩種名稱並用，以迄於今。
- 1942 ● 8月8日台灣教會所組織之「北支事變全臺基督教奉仕會」改名為「臺灣基督教奉公會」。同年8月28日又改名為「臺灣基督教奉公團」。
- 1943 ● 獲羅馬傳信部同意，在高雄成立「臺灣聖體修女會」，有臺籍及日籍女青年加入，當時稱為童貞漾。
- 1944 ● 4月29日，在日人的推動下，成立「日本基督教臺灣教團」，統理為上與二郎，總務局長中森幾之進。
- 1946 ● 4月11日，羅馬教廷正式頒詔，成立中國教會聖院，全國設20個教省，79個主教區，38個監牧區，共計137個教區，每省會設1個總主教區。
- 代理監牧的涂敏正神父因經費缺乏，解散了臺灣聖體修女會。
- 1947 ● 證光法師於臺南開元寺辦「延平佛學院」。
- 1948 ● 妙果法師於中壢圓光寺辦「臺灣佛學院」，於1949年結束。
- 全國浸信會聯會（美南浸信會）在上海召開邊疆會布道委員會，派楊美齊牧師到臺灣考察傳教。同年，中國神召會（China Assemblies of God）的霍廣詩牧師入臺宣教。
- 1949 ● 斌宗法師於新竹法源寺創立「南天臺佛學研究院」。
- 一貫道韓雨霖、陳鴻珍等買下斗六青年照相館辦道，後受關考轉向太和旅社。
- 倪柝聲的基督徒聚會所（處）傳入臺灣。
- 道院正式在政府立案登記。
- 1950 ● 臺灣省道教會呈准設立。
- 浙江奉化雪竇寺大醒法師應新竹靈隱寺無上法師之邀，創辦「靈隱佛學院」。同年道安法師於汐止辦「靜修尼眾佛學院」，1953年改辦「靜修佛學班」。

年份

大事紀要

1951	<ul style="list-style-type: none"> ● 增加臺中監牧區，本縣轉屬臺中監牧區。 ● 彰化縣佛教支會成立。 ● 長老教會 3 月 7 日合併成立「臺灣基督長老教會總會」，隨即加入普世基督教會協會（World Council of Church）和世界歸正教會聯盟（World Alliance of Rrformed Churches）。
1952	<ul style="list-style-type: none"> ● 基督教蘭大弼醫師由大陸泉州來臺接掌彰化醫院。 ● 12 月 8 日，在田中天主堂西側成立耶穌聖心修女會，是臺灣修會中第一座本地修女會。
1954	<ul style="list-style-type: none"> ● 一貫道韓雨霖、陳鴻珍轉到崇修堂辦道，此處成為一貫道後來在中部傳道的重要據點。 ● 成立「臺灣浸信會聯會」，後更名為「臺灣浸信會臺灣省聯會」，再更名為「中華基督教浸信會臺灣聯會」，民國 61 年（1972）改為現名「中華基督教浸信會聯會」。
1955	<ul style="list-style-type: none"> ● 12 月 28 日，內政部以四五內機四五一號文通知王氏，言其定名軒轅教，請予備案一事，在相關宗教立法未完成以前，無從核辦，但亦無礙王氏的自由傳播。
1957	<ul style="list-style-type: none"> ● 為培養道教人才，聯合積善、經典、丹鼎、符籙、占驗 5 派做共同護道興教的努力，組設道教居士會。 ● 白聖法師創辦「中國佛教三藏學院」，並擔任院長。 ● 玄深法師於新竹壹同寺辦「新竹女眾佛學院」，1960 年停辦。
1962	<ul style="list-style-type: none"> ● 臺中聖印法師創辦「慈明佛學院」。 ● 臺中監牧區升格為教區，本縣天主教屬之。
1963	<ul style="list-style-type: none"> ● 禪德法師、國強法師於臺中南普陀寺辦「南普陀佛學院」。同年悟明法師於樹林海明寺辦「海明佛學院」。
1964	<ul style="list-style-type: none"> ● 賢頓法師創辦「戒光佛學院」。「中華學術院」成立「佛學研究所」。
1965	<ul style="list-style-type: none"> ● 2 月屬全國性組織的中華民國道教會奉准成立。 ● 悟明法師創辦「海明佛學院」，星雲法師創辦「壽山佛學院」；周邦道為首任「中華學術院佛學研究所」所長。
1966	<ul style="list-style-type: none"> ● 民國 55 年慈惠堂總堂主傳來乞等人聯名報請張恩溥派員指導整理堂務，因此免除了慈惠堂可能遭受官方的取締。
1969	<ul style="list-style-type: none"> ● 張恩溥逝世，由其堂姪張源先繼承為 64 代天師。
1967	<ul style="list-style-type: none"> ● 淨心法師創辦「淨覺佛學研究所」。「中華學術院」成立「佛教文化研究所」，聘曉雲法師為所長。

年份

大事紀要

1969	<ul style="list-style-type: none"> ● 文德宮修建完成。
1970	<ul style="list-style-type: none"> ● 了中法師於北投法藏寺辦「法藏佛學院」，同年，修慧法師於竹北犁頭山蓮華寺辦「蓮華佛學院」。
1972	<ul style="list-style-type: none"> ● 6 月 10 日得到臺北市政府教育局准予正式立案成立財團法人正宗書畫社。
1974	<ul style="list-style-type: none"> ● 臺中萬佛寺聖印法師成立「中華佛教學院」。開通法師於嘉義德源禪寺創辦「德源禪學院」。
1975	<ul style="list-style-type: none"> ● 南亭法師、成一法師創辦「華嚴專宗學院」。
1977	<ul style="list-style-type: none"> ● 涂敏正神父獲得教宗冊封蒙席。
1978	<ul style="list-style-type: none"> ● 曉雲法師創辦「蓮華學佛園」；聖嚴法師應聘為中國文化學院（文化大學前身）「中華學術院佛學研究所」所長。
1979	<ul style="list-style-type: none"> ● 印順法師創辦「福嚴佛學院」。同年，靜心法師於高雄光德寺辦「淨覺佛學院」，2003 年改稱「淨覺僧伽大學」。
1983	<ul style="list-style-type: none"> ● 慈容法師任「臺北女子佛學院」院長。
1985	<ul style="list-style-type: none"> ● 聖嚴法師於中華佛教文化館創辦「中華佛學研究所」。 ● 天帝教奉准成立財團法人。
1986	<ul style="list-style-type: none"> ● 性廣法師於桃園觀音辦「佛教弘誓學院」。
1987	<ul style="list-style-type: none"> ● 悟慈法師於臺南開元寺成立「開元禪學院」；如悟法師於中壢圓光禪寺成立「圓光佛學院」。
1989	<ul style="list-style-type: none"> ● 如學法師於臺北創辦「佛教文化研究所」。 ● 依人團法成立「中華民國天德教總會」
1990	<ul style="list-style-type: none"> ● 菩妙法師於高雄元亨寺創辦「元亨佛學院」。
1996	<ul style="list-style-type: none"> ● 惠空法師於臺中太平鄉慈光寺創辦「慈光佛學院」及「慈光佛學研究所」。
2000	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 月 15 日正式成立中國儒教會。
2001	<ul style="list-style-type: none"> ● 聖嚴法師於臺北金山辦「法鼓山僧伽大學」。
2002	<ul style="list-style-type: none"> ● 如琳法師於新竹壹同寺辦「壹同女眾佛學院」。
2008	<ul style="list-style-type: none"> ● 鹿港龍山寺九二一震後災損暨整體修復工程竣工
2012	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 月 20 日於彰化縣芬園鄉建立「中國嗣漢張天師府」教育總部，推道教文化與提升道教教育。

參考書目

一、中文

(一) 基本史料

中國主教團傳教委員會編印

1987 《天主教在臺灣現況之研究》。臺北：編者。

中國主教團秘書處編輯

1994 《1994 臺灣天主教手冊》。臺北：中國天主教教務協進會出版社。

中華民國一貫道總會編印

1988 《一貫道簡介》。臺南：龍巨書局。

中華綜合發展委員會、蔡相輝總編纂

1998 《芬園鄉志》。彰化：芬園鄉公所。

中華綜合發展研究院

2002 《和美鎮志》。彰化：和美鎮志編纂委員會。

中華綜合發展研究院應用史學研究所

2003 《伸港鄉志》。彰化：伸港鄉公所。

天主教男女各修會

2009 《阮的腳步阮的情：天主教各修會在臺簡史》。臺灣天主教修會會士協會。

天主教臺中教區文物史料運用推行小組總編

2010 《傳愛 150：天主教在臺灣 150 年紀念特刊》。臺北：天主教會臺灣地區主教團。

天德教會編印

1989 《天德教簡介》。無出版地：編者，1989。

內政部民政司編

2001 《全國寺廟名冊》。臺北：內政部民政司。

王良行總編纂

1997 《芳苑鄉志》。彰化：芳苑鄉公所。

王志宇計畫主持

2015 《大村鄉志》。彰化：大村鄉公所。

佐倉孫三

1961 《臺風雜記》。臺北：臺灣銀行。

李坤北、洪麗完等

1997 《二林鎮志》。彰化：二林鎮公所。

李添春

1957 《臺灣省通志稿(人民志宗教篇)》，卷二。臺北市：臺灣省文獻委員會。

周宗賢、黃繁光總編纂

2002 《二水鄉志》。彰化：二水鄉公所。

周國屏

1997 《彰化市志》。彰化：彰化市公所。

張哲郎總編纂

1997 《北斗鎮志》。彰化：北斗鎮公所。

張義清總編纂

1990 《員林鎮志》。彰化：員林鎮公所。

陳國典總編纂

2002 《社頭鄉志》。彰化：社頭鄉公所。

陳國典

2011 《社頭鄉志》。臺北：陳氏遺族。

曾慶國總編輯

1993 《埔心鄉志》。彰化：埔心鄉公所。

清余文儀

1993 《續修臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

清周鍾瑄

1993 《諸羅縣志》。南投：臺灣省文獻委員會。

清周璽

1993 《彰化縣志》。南投：臺灣省文獻委員會。

清高拱乾

1993 《臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

清劉良璧

1993 《重修福建臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

清蔣毓英

1993 《臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

劉枝萬

1961 《南投縣風俗志宗教篇稿》。南投：南投縣文獻委員會。

劉枝萬編著

1994 《臺灣中部碑文集成》。南投市：臺灣省文獻委員會。

黃秀政總編纂

2000 《鹿港鎮志》。彰化：鹿港鎮公所。

鄭志明

2006 《臺灣全志·卷九社會志宗教與社會篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

黃開基總編纂

1990 《和美鎮志》。彰化：和美鎮公所。

楊桂林總編纂

1986 《溪湖鎮誌》。彰化：溪湖鎮公所。

劉枝萬

1962 《南投縣風俗志志宗教篇稿》。南投：南投縣文獻委員會。

瞿海源

1992 《續修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》。臺灣省南投縣：臺灣省文獻委員會。

(二) 專書與論文集

Pablo Fernandez O.P. 黃德寬譯

1991 《天主教在臺開教記：道明會士的百年耕耘》。臺北：光啟社。

山樂曼

2013 《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史，1859-1950》。臺南：聞道出版社。

中山彰二等著

1945, 1995 翻印 《臺灣文化論叢》第二輯。臺北：南天。

仇德哉編著

1983 《臺灣之寺廟與神明》。臺中：臺灣省文獻委員會。

片岡巖，陳金田譯

1990 《臺灣風俗誌》。臺北：眾文。

方豪

1994 《臺灣早期史綱》。臺北：臺灣學生書局。

王志宇

1997 《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》。臺北：文津出版社。
2008 《寺廟與村落——臺灣漢人社會的歷史文化觀察》。臺北：文津出版社。

王秋桂、李豐楙

1989 《中國民間信仰資料彙編（第一輯）》。臺北：臺灣學生書局。

王見川

1996 《臺灣齋教與鸞堂》。臺北：南天。

史文森 (Allen Swanson)

1984 《臺灣的獨立教會》，收入林治平主編，《基督教入華百七十年紀念集》，頁 243-273。臺北：宇宙光出版社。

朱仙麗等

1999 《發現臺灣小吃》。臺北：太雅生活館出版社。

石萬壽

2000 《臺灣的媽祖信仰》。臺北：臺原出版社。

古偉瀛

2008 《臺灣天主教史研究論集》。臺北：臺灣大學出版中心。

古偉瀛編

2008 《臺灣天主教史料彙編》。臺北：臺灣大學出版中心。

任繼愈主編

1991 《中國道教史》。臺北：桂冠圖書股份公司。

江燦騰

2009 《臺灣佛教史》。臺北：五南。

江燦騰主編

2011 《戰後臺灣漢傳佛教史》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。

江傳德

2008 《天主教在臺灣》。臺南市：聞道出版社。

何綿山

2010 《閩臺佛教論》。北京：宗教文化出版社。

彭可琰、何忠誠

2012 《在地人食堂》。臺北：臺視文化事業股份有限公司。

余光弘

1988 《媽宮的寺廟——媽宮寺廟發展與民間宗教變遷之研究》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

吳兆麟總編輯

2008 《中國儒教會會志》。高雄內埔：睿煜出版社。

吳學明

2003 《從依賴到自立——終戰前臺灣南部基督長老教會研究》。臺南：人光出版社。

吳冠衡執行主編

2006 《臺北市寺廟神佛源流》。臺北市：北市民政局。

吳羸濤

1987 《臺灣民俗》。臺北：眾文出版社。

吳騰達

1992 《臺灣民間藝陣》。臺中：晨星。

呂宗力、樂保群編

2001 《中國民間諸神》。石家莊：河北教育出版社。

呂理政

1992 《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻鄉出版社。

呂鍾寬等人撰

1990 《臺灣地區民俗調查研究》。臺北：內政部。

宋光宇

- 1984 再版《天道勾沉》。臺北：元祐。
1995 《天道傳燈：一貫道與現代社會》。臺北：王啟明出版。
2002 《宋光宇宗教文化論文集（上）》。宜蘭礁溪：佛光人文社會學院。

李世偉

- 1999 《日據時代臺灣儒教結社與活動》。臺北：文津。

李世偉主編

- 2002 《臺灣宗教閱覽》。臺北蘆洲：博揚文化事業有限公司。

李亦園

- 1992 《文化的圖像——文化發展的人類學探討》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。

李秀娥

- 2006 《臺灣的生命禮儀—漢人篇》。臺北新店：遠足文化事業股份有限公司。

李錫鏘編

- 1993 《文德宮廟史》。彰化：文德宮廟史編輯委員會。

阮昌銳

- 1982 《莊嚴的世界》。臺北：文開出版社。

卓克華

- 2003 《從寺廟發現歷史：臺灣寺廟文化之解讀與意涵》。臺北：揚智。
2006 《寺廟與臺灣開發史》。臺北：揚智。

周宗賢

- 1978 《臺灣民間結社的本質與機能》。臺北：河洛。

林文龍

- 1987 《臺灣史蹟叢論（上冊）》。臺中：國彰出版社。

林明義

- 1989 《臺灣冠婚葬祭家禮全書》。臺北：武陵出版社。

林明德編著

- 1998 《臺灣民俗小吃》。臺北：漢光文化。
2002 《彰化縣飲食文化》。彰化市：彰化縣文化局。

林治平主編

- 1984 《基督教入華百七十年紀念集》。臺北：宇宙光出版社。

林金水主編

- 2003 《臺灣基督教史》。北京：九州出版社。

林美容

- 2008 《臺灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》。臺北市：臺灣書房。
2006 《媽祖信仰與臺灣社會》。臺北：博揚文化事業有限公司。

林美容編

- 1991 《臺灣民間信仰研究書目》。臺北：中研院民族學研究所。

林燕翎主編

- 2006 《臺灣小吃遊》。臺北：三采文化。

姜義鎮

- 1995 《臺灣的鄉土神明》。臺北：臺原出版社。
1999 《臺灣喪葬古今談》。臺北：臺原出版社。

胡小池

- 1984 《中國葬儀風水俗傳—一人死亡後的世界》。臺北：武陵出版社。

施添福總編纂

- 2007 《臺灣地名辭書》〈卷十二臺中縣（二）〉。南投：國史館臺灣文獻館。

遠耀東

- 2007 《肚大能容——中國飲食文化散記》。臺北市：東大圖書股份有限公司。

郝鐵川

- 2003 《灶王爺、土地爺、城隍爺—中國民間神研究》。上海：上海古籍出版社。

卿希泰、唐大潮著

- 1994 《道教史》。北京：中國社會科學出版社。

徐福全

- 1989 《臺灣民間傳統孝服制度研究》。臺北：文史哲出版社。

徐曉望

- 1993 《福建民間信仰源流》。福州：福建教育出版社。

康豹

- 1998 《臺灣的王爺信仰》。臺北：商鼎。

張祖基等著

- 1994 《客家舊禮俗》。臺北：眾文圖書公司。

張珣

- 2011 〈黎庶禮天庥—交融於時代與變遷中的漢人民間信仰〉，收入漢保德、呂芳上等著，《中華民國發展史·教育與文化（上冊）》。109-117。

張澤洪

- 2000 《步罡踏斗—道教祭禮儀典》。臺北：大展。

莊英章

- 1993 二刷《林圯埔——一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》。臺北：中央研究院民族學研究所。
1994 《家族與婚姻——臺灣北部兩個閩客村落之研究》。臺北：中央研究院民族學研究所。

野上俊靜等著

- 1995 二版二刷《中國佛教史概說》。臺北：商務。

陳支平

- 2004 《民間文書與臺灣社會經濟史》。長沙：岳麓書社。

陳奇祿

1984 〈生命禮俗和現代生活〉，收於中華文化復興運動推行委員會編印，《生命禮俗研討會論文集》，頁1-7。臺北市：編者。

陳其南

1987 《臺灣的傳統中國社會》。臺北市：允晨出版社。
1990 《家族與社會——臺灣和中國社會研究的基礎理念》。臺北：聯經出版事業公司。

陳聿東主編

1993 《佛教文化百科》。天津：天津人民出版社。

陳照銘

2002 《臺灣祭祀公業十三篇》。臺北市：協成土地事務研究室。

陳玲蓉

1992 《日據時期神道統治下的臺灣宗教政策》。臺北：自立晚報社。

陳淑華

2013 《彰化小食記》。臺北市：遠流出版事業股份有限公司。

湯開建

2012 《明清天主教史論稿初編：從澳門出發》。澳門：澳門大學出版中心。

馮佐哲、李富華

1994 《中國民間宗教史》。臺北：文津出版社。

馮爾康等

2009 《中國宗族史》。上海：上海人民出版社。

黃文博

1989 《臺灣信仰傳奇》。臺北：臺原出版社。
1992 《臺灣冥魂傳奇》，臺北：臺原出版社。
1997 《臺灣民間信仰與儀式》。臺北：常民文化。
2000 《臺灣民間藝陣》。臺北：常民文化。

黃有志

1991 《社會變遷與傳統禮俗》。臺北：幼獅文化事業出版公司。

黃美英

1994 《臺灣媽祖的香火與儀式》。臺北：自立晚報社。

黃富三

1987 《霧峰林家的興起——從渡海拓荒到封疆大吏》。臺北：自立晚報社。

黃榮洛

1997 《渡臺悲歌——臺灣的開拓與抗爭史話》。臺北：臺原出版社。

錢嘉琪總編輯

2010 《臺灣美食壹之選》。臺北：四塊玉文化有限公司。

楊彥杰

1992 《荷據時代臺灣史》。南昌市：江西人民出版社。

楊森富編著

1968 《中國基督教史》。臺北：臺灣商務印書館股份有限公司。

楊緒賢

1979 《臺灣區姓氏堂號考》。臺中：中華文化復興運動推行委員為臺灣省分會。

窪德忠，巫凡哲譯

1995 《道教諸神說》。臺北：益群書店。

董芳苑

1986 《認識臺灣民間信仰》。臺北：長春文化事業公司。
1996 《探討臺灣民間信仰》。臺北：常民文化事業有限公司。

廖漢臣編

1977 《臺灣省開闢資料續編》，臺中市：臺灣省文獻委員會。

臺灣省文獻委員會編輯

1993 《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄》。南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣省民政廳編

1983 《宗教禮俗法令彙編》。南投：編者。

劉選月

2000 《臺灣人的祀神與祭禮》。臺北：常民文化。

蔡石山著，黃中憲譯

2011 《海洋臺灣：歷史上與東西洋的交接》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。

蔡采秀

1998 《臺中縣的佛寺》。豐原：臺中縣立文化中心。

蔡東洲

2001 《關羽崇拜研究》。成都：巴蜀書社。

蔡相輝

1989 《臺灣的王爺與媽祖》。臺北：臺原出版社。

蔡維民

2001 《永恆與心靈的對話——基督教概論》。臺北：揚智文化。

鄭志明

1984 《臺灣民間宗教論集》。臺北：學生書局。
1990 《臺灣的宗教與秘密教派》。臺北：臺原出版社。
1996 《臺灣民間的宗教現象》。中和：大道文化事業公司。
1998 《神明的由來——臺灣篇》。嘉義大林：南華管理學院。

賴宗賢

1999 《臺灣道教源流》。臺北：中華道統出版社。

戴炎輝

1979 《清代臺灣之鄉治》。臺北：聯經出版事業公司。

謝宗榮

- 2003 《臺灣傳統宗教文化——臺灣漢人民間信仰與社廟文化內容》。臺中：晨星。
2006 《臺灣的廟會文化與信仰變遷》。臺北蘆洲：博揚文化。

謝英從等撰述

- 2006 《花壇鄉志》。彰化：花壇鄉公所。

鍾華操

- 1979 《臺灣地區神明的由來》。臺中：臺灣省文獻委員會。

鍾雲鶯

- 2008 《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

關正宗

- 2008 《臺灣佛教史論》。北京：宗教文化出版社。

(三) 期刊(學報) 論文

王志宇

- 2001 〈臺灣的地頭土地公——以竹山地區土地公廟為例〉，《逢甲人文社會學報》2：125-157
2003 〈臺灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》6：183-210。

王世慶

- 1984 〈日據末期臺胞抵制「皇民化」運動之探討〉，《臺灣文獻》35(1)：45-52。

王見川

- 2002 〈軍神、協天大帝、關聖帝君：明中期以來的關公信仰〉，《臺灣宗教研究通訊》4：263-279。

尹章義

- 1985 〈中國現代化的實驗室——臺灣〉，《臺灣文獻》36(3/4)：11-14。

石萬壽

- 2009 〈王爺信仰與延平王君臣關係之探討〉，《臺灣文獻》60(1)：197-232。

吳靜芳

- 2010 〈明末清初觀音信仰與求子故事的書寫〉，《明代研究》14：頁95-140。

李光偉

- 2010 〈民國道院暨世界紅卍字會的緣起與發展論述〉，《理論學刊》191：106-110。

李利安

- 1998 〈中國漢傳佛教的觀音信仰體系〉，《宗教哲學》4(1)：159-164。

李豐楙

- 2009 〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央-四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19(2)：35-57。

杜立偉

- 2008 〈臺灣三山國王信仰研究述評〉，《臺灣文獻》59(3)：129-174。

邱彥貴

- 2005 〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港溪流域中游的一個福佬客信仰組織〉，《臺灣宗教研究》3(2)：1-56。

邱彥貴

- 1995 〈嘉義廣寧宮二百年史(1752-1952) 勾勒——一座三山國王廟的社會史面貌初探〉，《臺灣史料研究》6：69-89。

邱冠福、陳義丁

- 2003 〈從臺灣俚諺看鄉土民俗〉，《泉南文化》7：42-46。

宋光宇

- 2009 〈生命源起與無生老母信仰的形成〉，《亞洲研究》58：95-122。

吳學明

- 1997 〈臺灣基督長老教會的三自運動 1865-1945〉，《臺北文獻》直字 121：83-154。

林文龍

- 1983 〈臺灣的天公信仰述略〉，《臺灣文獻》34(9)：149-165。

林國平

- 1999 〈清水祖師信仰探索〉，《圓光佛學學報》4：217-251。

林美容

- 1988 〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間結社的地域構成與發展〉收入張炎憲編，《中國海洋發展史論文集(第三輯)》。95-125。臺北：中央研究院三民主義研究所。
1989 〈彰化媽祖的信仰圈〉，《民族學研究所集刊》68：41-104。
2008 〈臺灣觀音信仰的主要型態——兼論民間佛教與民間信仰的關係〉，《臺灣文獻》59(1)：1-20。

林茂賢

- 2007 〈歡慶臺灣年〉，《傳藝》68：82-88。
2007 〈臺灣媽祖傳說及其本土化現象〉，《國家與教育》1：86-123。
2007 〈臺灣生命禮俗禁忌揭密〉，《傳藝》71：30-33。
2010 〈彰化地區重要民間信仰祭典與歲時節慶活動概述〉，《彰化文獻》14：10-26。

李建弘

- 2005 〈臺中地區的鸞堂發展——以玄門正宗為主之考察〉，《臺灣史料研究》25：103-125。

李豐楙

- 1994 〈臺灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》8：32-53。

洪秀桂

- 1965 〈南投草屯新豐里福老人家族形態和婚喪禮俗〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》25\26：158-169。

林衡道

- 1985 〈臺灣的生命禮俗〔出生·命名·成年禮·婚嫁·喪葬〕〉，《南瀛文獻》30：22-55。

姚漢秋

1979 〈開漳聖王考〉，《中原文獻》11(12)：6-9。

范勝雄

1998 〈臺灣民間的喪葬禮俗〉，《臺南文化》45：15-61。

周伯勳

2011 〈藏傳釋迦牟尼佛傳——一個宗教史學的分析〉，《蒙藏季刊》20(1)：74-89。

許嘉明

〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11(6)：59-68。

許嘉明

1973 〈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》36：165-190。

許世融

2011年1月8-9日〈明月幾時有？一日治時期臺灣中秋節的「月見」頻率及相關節慶活動的變遷〉，發表於國史館臺灣文獻館、臺北市立教育大學歷史與地理學系、國立臺中教育大學區域與社會發展學系、逢甲大學歷史與文物研究所、中華民國口述歷史學會合辦，大眾史學研討會論文，頁1-39。

施振民

1973 〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉，《民族學研究所集刊》36：191-208。

唐美君

1983 〈臺灣公廟與宗族的文化意義〉，《國立歷史博物館館刊(歷史文物)》2(1)：11-18。

徐福全

2001 〈臺灣殯葬禮俗的過去、現在、與未來〉，《中華禮儀》7：1-7。

俞兆鵬

1998 〈開漳聖王--陳元光的生平事蹟〉，《歷史月刊》127：96-100。

郭伶芬

2007 〈從三山國王到玄天上帝：彰化福佬客信仰之觀察〉，《彰化文獻》10：25-46。

郭伶芬

2003 〈彰化福佬客玄天上帝信仰之研究〉，《臺灣人文生態研究》5(1)：27-72。

婁子匡

1971 〈清水祖師的來龍去脈〉，《臺灣文獻》22(4)：49-52。

陳亮州

2002 〈由彰化觀音亭看清代彰化縣城的廟宇〉，《彰化文獻》4：135-162。

陳清香

2000 〈明鄭至盛清時期的臺灣觀音供像〉，《故宮文物月刊》18(7)：110-119。

2011 〈清水祖師生平事蹟及造像考〉，《臺灣民俗藝術彙刊》7：1-14。

曾慶國

2007 〈三山國王霖肇宮的信仰與其客裔聚落人文發展〉，《彰化文獻》10：103-118。

莊吉發

1987 〈清代民間宗教的寶卷及無生老母信仰(上)〉，《大陸雜誌》74(4)：23-32。

莊金德

1963 〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，《臺灣文獻》，14(3)：28-70。

簡榮聰

1995 〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉，《臺灣文獻》46(2)：121-131。

釋永東

2012 〈臺灣三十三番觀音靈場之現況研究〉，《臺灣文獻》63(3)：303-338。

顏娟英

2007 〈日治時期寺廟建築的新舊衝突--1917年彰化南瑤宮改築事件〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》22：191-270。

趙洪英、徐亮

2002 〈普陀山觀音信仰的歷史、傳說及其影響〉，《民俗曲藝》138：111-146。

鄭志明

1996 〈臺灣觀音信仰的現象分析〉，《宗教哲學》2(1)：133-144。

廖財聰

1991 〈客家之婚喪禮俗〉，《史聯雜誌》18：113-123。

蕭登福

2000 〈玄天上帝神格及信仰探源〉，《宗教哲學》6(4)：109-133。

2009 〈道典中所見玄天上帝之靈應事蹟及其影響〉，《國文學報》9：41-75。

2010 〈西王母信仰源起及其在歷朝歷代中的神格發展〉，《宗教哲學》51：51-67。

謝宜蓉

1997 〈明清秘密宗教源流初探--彌勒佛與無生老母〉，《道教學探索》10：363-378。

劉枝萬

1963 〈清代臺灣之寺廟(一)〉，《臺北文獻》4：101-120。

劉汝錫

1986 〈從群體性宗教活動看臺灣的媽祖信仰〉，《臺灣文獻》37(3)：21-50。

鍾雲英

2005 〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉，《臺灣宗教研究》4(1)：37-71。

(四) 學位論文

吳升元

2007 〈臺灣龍華教派司公壇之研究——以苗栗苑裡地區為中心〉，逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文。

吳堅凌

2008 〈天主教堂區發展之研究：以臺北市聖家堂為例〉，輔仁大學宗教研究所碩士論文。

許育勝

2005 〈天主教臺中教區田中堂區之發展〉，臺南師範學院臺灣文化研究所碩士論文。

張婉惠

2010 〈臺灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究：以佛光山為例〉，佛光大學社會學系碩士論文。

張維正

2012 〈接觸、殖民與文化容受：日治時期臺灣漢人婚禮的變遷〉，師大臺灣史研究所碩士論文。

陳秀蓉

1997 〈戰後臺灣寺廟管理政策之變遷〉，師大歷史研究所碩士論文。

陳庭芳

2010 〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，臺北大學民俗藝術研究所碩士論文。

陳碧苓

2001 〈臺灣鸞書的死後世界觀—以天堂遊記與地獄遊記為例〉。南華大學生死學研究所碩士論文。

葉惠仁

2003 〈天德教在臺灣的發展〉。淡江大學歷史系碩士班碩士論文。

劉祐成

2010 〈戰後臺灣「改善民俗運動」之探討（1945-1990）〉，逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文。

蔡秀鳳

2008 〈臺灣慈惠堂瑤池金母信仰研究〉，臺灣師範大學臺灣文化及語言文學研究所職進修碩士論文。

鄭寶珍

2008 〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉。中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

謝坤欣

2003 〈神聖與世俗—從佛教喪葬儀式探討臺灣當代殯葬發展〉，世新大學社會發展研究所碩士論文。

鍾雲鶯

1995 〈王覺一生平及其《理數合解》理天之研究〉。政治大學中國文學研究所碩士論文。

（五）報刊文章

不著撰人

1952年8月25日〈各地改善民俗 紛紛發動宣傳 七月普度舉行一天〉，《聯合報》，第6版。

臺灣日日新報社

2005 製作《漢文臺灣日日新報》，明治38年7月至44年11月。臺北：漢珍數位圖書公司。

臺灣日日新報社

2005 製作《臺灣日日新報》，明治31年5月至昭和19年3月。臺北：漢珍數位圖書公司。

（六）網站資料

內政部民政司，宗教教派

http://www.moi.gov.tw/dca/02faith_001_26.aspx（瀏覽日期：2011/01/18）

中臺世界網站

<http://ctworld.org.tw/index.htm>，2015年12月28日引用。

先天救教道院臺灣總主院網頁

http://www.home-one.org.tw/ShowCategory.asp?category_id=57，民國104年12月23日引用。

法鼓山全球資訊網

https://www.ddm.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1259&modid=68&mode=，<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015年12月28日引用。

佛光山全球資訊網

<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015年12月28日引用。

慈濟全球資訊網

<http://www.tzuchi.org.tw/>，<https://www.fgs.org.tw/default.aspx>，2015年12月28日引用。

彰化縣政府民政處

http://www.chcg.gov.tw/civil/03bulletin/bulletin03_con.asp?bull_id=116165。2015年1月22日引用。

臺灣眾召會網頁

<http://www.recovery.org.tw/>，民國101年3月18日引用。

臺福基督教會總會網站

<http://efcga.org/Content/EFC-History.aspx>，民國101年3月11日引用
臺北幕會堂網頁，<http://blog.yam.com/tbtc/article/15010344>，民國101年3月19日引用。

二、日文

丸井圭治郎

1919, 1974 翻印《臺灣宗教調查報告書(第一卷)》。臺北：東方文化。

伊能嘉矩

1909 《大日本地名辭書續編·第三臺灣》。東京：富山房。

姉齒松平

1991, 1994 二刷 《祭祀公業與臺灣特殊法律之研究》。臺北：眾文圖書股份有限公司。

鈴木清一郎著，馮作民譯

1994 《增訂臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文圖書股份有限公司。

宮本延人

1988 《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》。奈良：天理教道友會。

宮崎直勝

1941 《寺廟神の昇天——臺灣寺廟整理覺書》。東京：東都書籍株式會社。

梶原通好著，李文祺譯

1989 《臺灣農民的生活節俗》。臺北：臺原出版社。

增田福太郎

1937 《臺灣本島人の宗教》。臺南：臺南州衛生課。

1999 《臺灣漢民族的司法神》。臺北：眾文圖書出版公司。

增田福太郎著，黃有興譯

2001 《臺灣宗教論集》。南投：臺灣省文獻委員會。

增田福太郎著，黃有興譯

2005 《臺灣宗教信仰：增田福太郎名著「臺灣の宗教」的全面解讀》。臺北：東大出版社。

臨時臺灣舊慣調查會

1990 《臺灣私法》。臺中市：臺灣省文獻委員會。

三、英文(含譯本)

Bill Price 著，王建鏗譯

2015 《改變歷史的50種食物》。臺北：積木文化。

Felip Fernandez-Armesto 著，韓良憶譯

2008 《食物的歷史——透視人類的飲食與文明》。臺北：左岸文化。

索引

二劃

七十二聯庄 78, 106, 145, 146, 198, 201

七夕 38, 39, 219, 232, 249, 250

七娘亭 39, 40

七娘媽 39, 232, 233, 234, 235, 250

了中法師 30, 31, 311

八堡圳祭 13

三劃

三山國王 19, 41, 45, 82, 83, 84, 87, 114, 115, 120, 159, 160, 201, 203, 305, 320, 321, 323

三月節 38

三自運動 36, 93, 321

三壇大戒 29

三興堂 206, 207, 208, 211

三巖二寺 109, 123

土地公 80, 87, 108, 109, 115, 123, 126, 127, 147, 149, 154, 220, 226, 227, 236, 238, 269, 320

大庄慈雲寺 150

四劃

中元 38, 135, 215, 234, 237

中秋 39, 221, 238, 305, 322

中國佛教會 29, 31, 55, 57, 73

中國神召會 37, 94, 309

中臺禪寺 31, 57, 58

丹鼎 27, 51, 130

五通宮 80, 150

五顯大帝 41, 88, 147, 150, 151

仁和宮 106, 137, 162, 163, 204, 217, 307, 308

元宵 38, 109, 126, 127, 226

元清觀 119, 121, 122, 123, 307, 308

天帝教 69, 71, 72, 275, 311

天真組 66, 67

天德教 69, 70, 71, 118, 311, 312, 324

心道法師 31

文化組 64

文德宮 109, 125, 126, 127, 130, 140, 166, 201, 203, 226

日本基督教臺灣教團 37, 308

日常法師 34

王笛卿 69, 70

王寒生 72, 73

王爺 13, 19, 79, 80, 81, 87, 88, 89, 108, 115, 119, 122, 123, 128, 129, 130, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 157, 160, 161, 163, 166, 201, 202, 240, 295, 296, 299, 305, 317, 320

王翼漢 73, 75

五劃

- 世界紅卍字會 67, 68
冬日 39
北支事變全臺基督教奉仕會 36
半年丸 38
占驗 27, 51
本色化教會 95
正一道 27, 51
正義輔導會 65
民間佛教 29, 111, 316, 321
永安宮 106, 115, 130, 137, 138, 146, 147, 148, 201, 203, 235
玄天上帝 19, 27, 79, 81, 82, 84, 87, 106, 107, 108, 119, 123, 128, 129, 133, 137, 139, 142, 144, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 159, 161, 163, 167, 191, 200, 204, 217, 228, 299, 305
玄門真宗 74, 75, 321
白沙坑迎花燈 126, 127, 226

六劃

- 乩士 27, 28
先天派 53, 54
全真道 27
印順法師 30, 311
合興宮 157, 158, 204, 307
如琳法師 30, 311
如學法師 30, 311
字姓戲 300

- 安德宮 78, 106, 168, 198, 305, 307
安營 141, 209, 300
朱文科 54, 55
林先生廟 215, 216
林茂才 (Clemente Fernandez.OP) 48
林茂德神父 47
林書昭 65
林郭璠 54
林德林 52

七劃

- 何宗浩 65
佛光山 31, 34, 53, 57, 58, 114, 118, 260, 324, 325
佛教中學林 52
吳萬福神父 48, 90, 91, 174
希結派 31
李玉階 70, 71
李常受 96

八劃

- 取午時水 231
受天宮 82, 108, 119, 200, 201
周輔成 65, 330
居士 13, 21, 27, 28, 31, 51, 52, 53, 58
明明上帝 87, 116, 118, 125, 139, 145, 148, 151, 161
枋橋頭天門宮 144, 145, 196, 199, 204, 308

- 虎山巖 50, 111, 124, 127, 128, 203, 307
金幢派 54
長老教會 13, 36, 49, 50, 94, 95, 96, 100, 101, 103, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186

九劃

- 性廣法師 30, 311
法一組 66
法鼓山 30, 57, 58, 311, 325
保坂玉泉 52
信士 27, 28, 58, 143, 163, 164, 216, 254
信義會 94, 98, 99, 101, 102
南亭法師 30
南瑤宮 13, 22, 78, 79, 106, 119, 120, 121, 122, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 204, 228,, 307, 309, 323
咸安宮 163, 164, 165, 308
相士 27
祈裕修 65

- 紅頭司公 27
耶穌聖心修女會 46, 47, 48, 49, 92, 93, 177, 310
耶穌聖心堂 172, 176, 177
耶穌聖名堂 172, 174
重陽 27, 39, 238, 270
香巴噶舉派 31, 32
香花和尚 50

十劃

- 洗佛 38, 50, 52
洗路角 295, 296, 311
洪保祿神父 45
倪柝聲 37
孫公俠 65
恩主公 61, 62, 74, 84, 86, 86, 87, 89, 112, 113, 116, 138, 142, 207, 210
桃山廟 167, 168, 169, 308
格魯派 31, 33, 34
烏頭司公 27
真耶穌會 13, 37, 49, 95, 97, 187, 188, 308
神社 62, 63, 123, 156, 254, 309
涂敏正 47, 48, 90, 91, 175, 309, 311
軒轅教 72, 73, 310
馬守仁神父 39, 209, 219, 220, 224, 240, 241

十一劃

- 苗栗大湖法雲寺 52
悟慈法師 30, 31
浸信會 13, 37, 94, 95, 99, 101, 309, 310
浸禮聖經會 98, 101
乾德宮 78, 106, 152, 153, 168, 198, 204, 305, 308
基隆月眉山靈泉寺 52
基礎組 64, 65, 67
崇修堂 65, 66, 208, 310

常州組 66
張文運 65
張玉姑 13
張玉臺 65
張恩溥 27, 51, 58, 59, 74, 117, 310
張素瓊 52
張道陵 27, 59
教士 27, 28, 35, 36, 37,, 51, 89, 94, 96, 99., 178
理教 27, 68, 110, 326
符籙 27, 28, 51, 310
鹿港天后宮 13, 22, 78, 124, 131, 132, 144, 191, 198, 199, 203, 216, 217, 228, 299, 307
鹿港迓龍王 298
鹿港普渡 234, 236

十二劃

邱鴻飛 66
惟覺法師 31
接神 38, 39, 221, 224
淨空法師 34
清水巖 13, 50, 111, 124
清明 38, 219, 227, 228, 229, 270, 278, 286, 300, 305
善慧法師 52
奠安宮 154, 204, 205, 286, 300, 308
惠空法師 30, 34, 311
曾炳元 66, 206

發一組 65, 66, 67
跑水祭 301
開通法師 30, 311
開漳聖王 27, 41, 88, 120, 140, 322
黃世明 66, 172
黃呈聰 49, 189, 308
黃騰文 66

十三劃

送年 39
送肉粽 297, 298
送神 39, 209, 219, 220, 224, 240, 241
塔波噶舉派 31
媽祖 44, 49, 77, 78, 104, 105, 106, 120, 122, 123, 124, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 216, 228, 234, 235, 300, 304, 305, 307, 308, 316, 318, 319, 321, 323
慈容法師 311
慈惠堂 73, 74, 4116, 117, 139, 142, 146, 148, 157, 163, 165, 310, 324
慈濟 31, 55, 57, 58, 325
圓宗法師 54
圓明法師 54, 56
新祖宮 130, 135, 234, 235, 298, 307
暗訪 230, 231, 295, 296, 297
楊多默 (Thomas de la Hoz.OP) 48

楊明機 61, 62, 75, 86, 206, 207, 209, 213, 308
楊福來 61, 62, 86, 206, 207
經典 27, 31, 48, 51, 71, 94, 110, 310, 323
義民爺 41
聖印法師 29, 30, 31, 310, 311
聖德宮鎮化堂 155, 156
聖嚴法師 30, 34, 57, 311
鼓山湧泉寺 28

十四劃

菩提法師 30, 311
慎齋堂 52
僧官 28, 52
寧瑪派 31, 32, 34
碧山巖 50, 51, 111, 124
福安宮 41, 125, 137, 140, 141, 148, 152, 157, 162, 163, 204, 207
福佬客 19, 41, 42, 45, 82, 84, 87, 108, 145, 147, 149, 174, 201, 203
福音運動 37
福海宮 106, 166, 167, 204, 308
福寧宮 106, 142, 143, 204, 237, 244, 308
端午 38, 219, 221, 230, 296, 298, 305
肇霖宮 84, 115, 149
臺中佛教會館 52
臺中監牧區 46, 48, 91, 310
臺北觀音山凌雲寺 52

臺南開元寺 29, 30, 31, 52, 309, 311
臺福基督教會 97, 98, 100, 101, 325
臺灣基督教奉公會 36, 309
趙家焯 51
鳳邑儒教聯堂 75, 76

十五劃

郭德剛神父 13, 35, 45, 90
瑤池金母 73, 74, 87, 116, 117, 119, 139, 142, 144, 146, 148, 157, 324
增田福太郎 26, 27, 87, 103, 104, 109, 115, 326
廣寧宮 83, 142, 143, 237, 307, 321
廣論 34

十六劃

陳桂興 74
陳鴻珍 65
道士 16, 27, 28, 39, 51, 58, 59, 60, 80, 234, 235, 245, 246, 267, 268, 269, 270, 277, 305
道院 51, 67, 68, 74, 90, 139, 151, 309, 320
噶當派 31
曉雲法師 30, 31, 310, 311
積善 27, 51, 213, 310
興安宮 130, 135, 138, 139, 140, 151, 237, 307
興毅組 66
醒化宮 145, 208

醒靈宮 86, 160, 161, 207, 308

錫壽堂 208

靜心法師 30

龍山寺 13, 50, 55, 56, 111, 124, 129,
131, 133, 134, 234, 235, 237, 298,
307, 311

龍華派 28, 53, 54

十七劃

獨立教會 94, 95, 96, 314

禪睦法師 54, 127

謝平安 239, 240

霞魯派 31, 33

韓文公 41

韓雨霖 65, 66, 309, 310

十八劃

蕭昌明 69, 70, 71

蕭萍 54

魏保羅 49, 172, 173,

十九劃

贊天宮 65, 66, 152, 208

贊修宮 65, 66, 167, 206

辭歲 39

關公 70, 79, 84, 85, 87, 112, 113, 231,
239, 320

二十劃

羅厝 13, 19, 45, 46, 47, 48, 54, 84, 90,

91, 92, 147, 148, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 202,
217, 305, 308, 309

寶光組 64, 65, 167, 206

寶藏寺 51

覺域派 31

覺囊派 31, 32, 33

薩迦派 31, 32, 34

藏傳佛教 31, 34

二十三劃

蘭大弼 49

蘭大衛 13, 49, 96, 101, 180, 185, 186,
308

二十四劃

靈恩教會 94

靈糧堂 13, 50, 94, 97, 100, 101, 102,
305

鸞門雙雄 62

鸞堂 13, 22, 45, 61, 62, 65, 73, 75, 76,
79, 79, 82, 85, 86, 87, 113, 148,
156, 160, 191, 206, 207, 209, 210,
211, 212, 213, 231, 305, 314, 324

鸞士 27, 283, 321, 322, 323

二十五劃

觀音 30, 41, 50, 52, 66, 81, 109, 110, 11,
121, 124, 125, 128, 129, 133, 134,
139, 141, 142, 145, 150, 152, 161

觀音亭 13, 50, 110, 322



新修

彰化縣志

《卷五》

社會志
宗教與禮俗篇

國家圖書館出版品預行編目 CIP 資料

新修彰化縣志·卷五, 社會志, 宗教與禮俗篇 /
王志宇撰稿. -- 彰化市: 彰縣府, 民 107.10

面; 公分

ISBN 978-986-05-6998-8(精裝)

1. 方志 2. 彰化縣

733.9/121.1

107017219

發行人: 魏明谷

總策畫: 周馥儀

總纂: 黃秀政

纂修單位: 逢甲大學

主持人: 王志宇

撰稿: 王志宇

審查委員: 黃運喜、蔡錦堂(依姓名筆劃排序)

行政團隊: 郭秋君、邱錦模、張林傑、楊薇萱

孫志雄、李貞宜、陳湘玫

封面題字: 吳東源

出版單位: 彰化縣政府

地址: 50042 彰化市中山路 2 段 416 號

執行單位: 彰化縣文化局

地址: 50074 彰化市卦山路 3 號

電話: (04) 725-0057

編印單位: 昱盛印刷事業有限公司

編輯校對: 溫宗翰、王淑華

美編插畫: 劉彩鳳、陳瑩潔、楊艷娜

地址: 40753 臺中市西屯區永輝路 83 號

電話: (04) 2312-2670

出版年月: 中華民國 107 年 10 月

定價: 1,000 元

G P N: 1010701647

I S B N: 978-986056998-8

版權所有, 未經許可禁止翻印或轉載

THE HISTORY OF
CHANGHUA COUNTY

