

近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻

鄭志明

一、前言

「民間宗教」這個詞在學界裏是有些爭議，學者在使用這個詞時，各有不同的指涉內涵，本文採比較廣義的用法，專指在社會裏與民眾生活結合的宗教傳統，主要包含來自於民間的通俗信仰與宗教結社（註一）。這樣的定義實際上還不是很清楚，那是因為民間的宗教傳統原本就是紛歧而多樣，是長期各種宗教勢力相互對峙與混合下的產物，有原始鬼神信仰與巫術操作，同時也深受儒釋道的意識形態與文化傳承的支配與影響，發展出複雜的宗教形式與組織形態，一般習慣上統稱為「寺廟」，則又將佛教、道教與民眾信仰混在一起，很難釐清其宗教本質。或者可從組織形態上，將民間的宗教傳統分成兩大類，一類是非組織性的民俗信仰，其宗教理念與儀式混合在生活制度與風俗習慣之中，成為民眾習以為常的宗教情感與宗教經驗，學界慣稱為「民間信仰」，意指民眾生活下的信仰系統，發展出百姓日用而不知的心靈價值世界。一類是組織性的宗教結社，依存於傳統寺廟文化下自成一套宗教系統，有清楚的宗教運動意識與團體性的信仰認同，形成了特定的宗教結社，這些結社有的依存於佛教、道教，有的則混合了佛教、道教與民間信仰，自立出獨特的教義體系與組織模式。這一類的宗教結社要完全與佛教、道教與民間信仰區分開來，也是有些困難，彼此在同一個生態

環境下共生，早已錯綜複雜地糾纏在一起。

為了讓本文有著比較明確的討論範疇，僅侷限於「臺灣地區民間宗教」，不去管漢人原先的民間信仰與宗教結社是什麼樣的本質、內涵與形式，只討論漢人來到臺灣以後，如何以「原鄉生活方式」（註二），發展出在台漢人在空間的配置上形成自身完整性的宗教文化景觀，在歷史脈絡上雖然繼承漢人群體長期累積的價值理念與維生方式，可是在人地互動的生活調適下，建構出不少新鄉的生活模式與文化傳統，除了經濟層面的自然環境外，最重要的還是精神層面的信仰系統，宗教對人們的觀念、思想與心靈仍有深層結構性的影響。有關臺灣漢人的宗教信仰日據時代已有些日本學者從人類學與民俗學等立場作過調查與研究，保留了一些調查資料、禮儀記錄與研究成果。近五十年來，隨著本土學者對「臺灣漢人宗教信仰」的關注，蔚成了學術研究的風潮，有著愈來愈興盛的發展趨勢，其豐富與多樣的領域突破，是值得重視與肯定的。

有關「臺灣漢人宗教信仰」的研究成果，林美蓉的《臺灣民間信仰研究書目》（註三），可說是一部臺灣民間宗教研究資料的總目錄，在書目的分類與整理上有相當的貢獻，希望每五年能再作新的增訂。在相關研究的回顧與展望方面，實際上已有一些評介性的文章（註四），對漢人宗教、民間信仰與民間宗教結社等研究範疇的整體成果，作概述與分析，大致指

出在本土意識的抬頭下，臺灣漢人宗教顯然已成為一個重要的學術研究領域。由於切入點不同，這些回顧性的文章各有其取舍的重點與方向，大多只是約略地展示出前人奮鬥的歷史及其未來可能發展的面向。這一類的文章應該是愈多愈好，同一個研究領域不同研究者的回顧，由於不同的關注面向，可以充實對此一研究領域廣度與深度的理解。本文從臺灣漢人宗教研究面向入手，避免對研究者作主觀的好惡評論，而是關注研究者如何結合當代各種人文學科的理論與方法，來不斷開拓新的研究面向與累積學術成果，對於每一個致力於學術耕耘的前輩們，表達十分的敬意與欽佩。

二、臺灣民間信仰研究的面向與前瞻

在台漢人的民間信仰具有著豐富的宗教文化內涵，包含了宗教形態的各種相關特徵，從宗教信念、宗教感情、宗教行為、宗教經驗、宗教儀式、宗教修行到宗教組織與宗教制度，顯示民間信仰是與社會總體文化緊密結合的，是在台漢人在現實生活的傳承下所實現而來的文化景觀，宗教信仰是維持社會價值體系整體運作的主要手段。初期受限於外在學術環境的影響，大多是延續了日據時代的寺廟調查，偏重在寺廟、主神等淵源的普查上，另外有些人類學家的參與，如劉枝萬、李亦園、許嘉明、阮昌銳等人，對臺灣漢人社會進行人類學的調查研究，側重於鄉民社會的宗族、儀式與祭祀圈的考查。大約在一九七〇年末民間信仰研究才逐漸地熱絡起來，從各種不同領域學者的紛紛投入，對民間信仰開始有比較整體的認知，也開啓了多重的研究面向。爲了讓本文能簡明扼要些，僅歸納出下列十點面向來說明之：

第一、在台漢人宗教性的空間經營

在臺灣開發史的研究下，已有學者關心漢人族群的宗教文化現象，漢人的來臺開發是以其縱深的信仰文化體系作爲基礎，來建造新鄉的人文地理區域與環境。早期學者如李添春、李獻章、王世慶等人已注意到漢人移民在空間經營上與宗教信仰的互動關係（註五），探討漢人在開發的過程中宗教所扮演的地位與角色。一九八〇年後，歷史學者在這方面作了不少更深入的研究，比如以寺廟的興衰來探討漢人移民的聚落發展，以及漢人移民族群間的協和與對立的關係（註六）。人類學者也關心漢人移民族群聚落發展空間下的宗教現象，進行區域性的觀察與調查，分析臺灣某些漢人村落的信仰景觀（註七）。漢人的聚落發展一直是以民眾信仰作爲核心，不管是從歷史學或人類學的觀念進入，發現漢人是以宗教信仰來強化聚落居民的向心力，形成了我群意識的文化現象。對於這種現象，地理學者與建築學者，從神聖空間的理論進入，對漢人空間的文化經營有著更爲精緻的分析。潘朝陽從村庄的空間配置入手，發表了一系列文章並完成了博士論文（註八），近年也指導了不少相關的碩士論文（註九），主要探討漢人核心與四方的觀念如何落實成爲存在空間的神聖標誌。高麗珍、陳憲明等人從祭祀的空間結構與活動，探討聚落人群連結的文化形態（註一〇）。林會承、文毓義、郭時敏等人從建築現象學的神聖空間，討論神廟建築與傳統聚落在空間發展上的文化結構（註一一）。以上有關臺灣宗教性空間研究，表面上是從族群、地緣、建築等外在有形的文化形式與器物結構入手，但是卻能從維生的生活方式進入到歷史文化脈絡之中，是漢人深層的信仰意識與生活體系落實在臺灣生態環境上的空

間實踐，深入地詮釋臺灣信仰的文化區域構成，以及生活空間活動下的宗教景觀。

第二、鬼神信仰的傳播與發展

漢人深層的信仰系統，是以鬼神崇拜為核心所展開，崇拜的宗教活動則是以「寺廟」為神聖中心的人地互動文化，故早期的學者大多關注於崇拜、儀式與神廟上，以文獻學者為主，配合地方文獻的編撰而形成的研究隊伍。這種情況到了一九八〇年後有很大的轉變，主要是兩大勢力的興起，一是民間年輕文化工作者的參與，以其對本土文化的關愛，致力於鄉土崇拜與祭典的田野採錄，大量的出版品豐富了民間信仰研究的資訊，以黃文博、劉還月等人用力最猛^(註二二)。一是學院新的研究人才的培育，不只進行實際的田野採錄，還引進了各種相關理論，開拓出傳統鬼神崇拜的研究範疇。首先對民間神明信仰的傳播與分佈，進行整體的觀察與分析^(註二三)，能利用相關的普查資料與統計數字，反省漢人寺廟文化的社會特徵，經由各種崇拜主神的地緣分佈，探討民眾信仰行為社會化所形成的宗教系統。其次，對於各種神明崇拜與寺廟的傳播有更深入的文獻考察與田野調查，如陳梅卿對廣澤尊王在台傳播的現況及其文化形態進行全面的訪查與探究^(註二四)，林富士對台北縣厲鬼信仰進行文獻與田野的考查，對民眾鬼崇拜有較深刻的感受^(註二五)。最熱門的課題還是媽祖信仰，田野調查與文獻研究的成果最為豐碩，但同時也有不少爭議性的話題，比如媽祖廟的正統之爭，也引起學者各種不同立場的論辯^(註二六)。學術論辯當然是愈多愈好，更多相關資料的挖掘與利用，可以讓信仰的面貌較真實的呈現，比如曾月吟、王見川等根據日據時代的相關文獻，能清楚地說明北港朝天宮為何會成為全台媽祖信仰中

心^(註二七)。漢人鬼神信仰在台的傳播與發展，其意義不只是寺廟的建構而已，應是歷史文化脈絡的整體走向，涉及到常民重要的生存需求與文化傳承，其現象的背後有著豐富人地互動的生活調適內涵。

第三、宗教儀式文化內涵與功能

民間信仰的主體建立在宗教儀式與活動上，偏重在與生活習俗相結合的祭典禮儀上，是傳達宗教信念的主要活動方式，同時也是民眾宗教生活的全部體現，鬼神崇拜就寄託在降神、占卜與祭祀等交感經驗之中，成為民眾集體共有的社會信仰體制，有一定的程式化、規範化與制度化的活動。早期劉枝萬就已對民間的建醮祭典作詳盡的採錄與研究^(註二八)，一九八〇年隨著社會經濟的發達祭典活動的日愈頻繁，更吸引著田野工作者採錄與研究的風潮，培育出一些專業的文化工作者如黃有興、黃文博等，對各地的祭典活動，有相當完整的報導與記錄^(註二九)。學者的參與，不僅記實，也加入了學理的反省與分析^(註三〇)，甚至為單一的祭典活動，出版調查與研究的專著^(註三一)，有系統地詮釋傳統的禮儀文化，也帶動了研究生對鄉土祭典儀式的重視，這方面的碩士論文有逐漸增多的趨勢^(註三二)。迎神賽會中的神聖儀式，人神交際的各種象徵行為，也成為學者關注與研究的重要項目，如「犒軍」^(註三三)、「過火」^(註三四)、「神豬競賽」^(註三五)、「進香」^(註三六)、「出巡」^(註三七)、「暗訪」^(註三八)、「聯境參香」^(註三九)、「鎮符」^(註四〇)、「押散魂」^(註四一)、「謝平安」^(註四二)等，顯示漢人的祭祀儀典是民眾主體意向的操作中心，是社會文化多重組合的人文現象。民間祭祀禮儀，與道教科儀有密切的關係，彼此在宗教信仰活動上是相互交流^(註四三)，在科儀音樂上也有傳承上的影響^(註四四)

四)，同樣地，與佛教在科儀與藝術上是有長期的互動與交互的影響(註三五)。宗教禮儀已是民眾生活的一部分，有深厚的文化內涵與社會功能，是群體理念具體實踐的統合，成為民眾共同經營與相互聯結的生存景觀，透過禮儀文化的分析可以掌握到漢人深層的價值意識與行為系統。

第四、祭祀文化下的民眾組合模式

祭祀不只是神聖的禮儀活動，同時也是民眾群體組合的運作模式，有著與其他宗教不同的組織形態，即臺灣民眾的宗教組織與社會組織結合在一起，以祭典活動進行區域民眾的生活聯結。這種獨特的群眾組織模式，是以宗教信仰來建構區域民眾的社會關係網絡，日據時代日本學者岡田謙在北士林作田野調查，發現因不同的神明祭祀可以區分出人群的範圍，提出了「祭祀圈」的觀念，這個詞語被人類學家廣泛使用，初期有施振明、許嘉明等人，以「祭祀圈」一詞，來探討臺灣漢人在宗教活動下所形成的地域組織模式(註三六)，探討不同移民之間如何經由祭祀來分別人群範圍，王世慶也注意到這種現象，稱之為「信仰圈」(註三七)。一九八〇年代「祭祀圈」成為熱門話題，林美蓉從地方組織與宗教組織的觀點重新省察「祭祀圈」的定義與內涵，並從「祭祀圈」發展出「信仰圈」的概念，正視民間各種地緣性的宗教組織(註三八)。這種區域性的宗教組織也引起歷史學者的關注，以「祭祀圈」一詞來看待漢人聚落的人群組合(註三九)，地理學者也重視神廟祭祀圈的調查研究(註四〇)，有以「祭祀圈」為主題的碩士論文(註四一)。「神明會」一詞是比較實際的概念，是指民眾因祭祀而形成的宗教組織，日據時代曾對神明會進行普查，溫振華根據神明會的資料探討清代臺灣鄉村的發展(註四二)

，張珣、鄭志明等人對於當代神明會進行調查研究(註四三)。與民眾祭祀有關的，還有「字姓組織」與「子弟組織」，「字姓組織」是同姓贊助祭祀活動而形成的組織(註四四)，「子弟組織」包含了曲館與武館，也是與祭祀活動有關的地緣組織，培養弟子習藝，參與地方的宗教活動，是傳統村庄組織不可忽視的一環(註四五)，林美蓉出版有田調的專書(註四六)。漢人的民間信仰是建立在地緣性的宗教組織上，但是這種祭祀組織是相當開放，與一般宗教團體的嚴密組織是有極大不同，有助於釐清民間信仰的宗教本質及其特性。

第五、民眾信仰心理與行為的變遷

由於漢人信仰的社會性與地方性，民眾是因生活的需要而形成的信仰群體，其信仰心理與行為是和社會外在的文化景觀互滲一體，彼此是生活共同體，有互濡以沫的共生關係。早期對於民眾的信仰心理與宗教行為較缺乏深度的分析，大多為泛論的概述，一九八〇年代有了這方面專著的編纂與出版(註四七)，社會學者關心在社會變遷下民眾宗教信仰的發展，如瞿海源對臺灣地區的宗教變遷作整體性的探討(註四八)。人類學者對臺灣民眾的宗教生活及其信仰的發展的趨勢，也有全面性的反省與檢討(註四九)。二十一世紀基金會與文建會對一九八八、一九八九、一九九〇等對臺灣社會文化發展進行評估報告，其中相當重視民眾宗教信仰的文化指標(註五〇)，注意到民眾信仰在現代化過程中的負面現象，比如術數的流行與宿命論的普遍化，功利主義、現實主義的變本加厲，以及投機取巧、不勞而獲心態的無所不在。龔鵬程主編的《一九九一文化評論》也有文章探討民眾的「符咒」心理與行為，追究民眾信仰認知的生存危機問題(註五一)。一九九〇年代心理學、宗教學等重視

本土文化的相關課題，對民眾信仰心理與行為較能偏向於正面的功能研究，關心民眾宗教信仰的身分認同以及宗教態度與宗教行為(註五二)，注意到民眾信仰變遷的問題(註五三)，林本炫根據西方學者的「改宗」理論，分析臺灣社會信仰場域的變遷現象，以及民眾在不同宗教間的流動模式等(註五四)。鄭志明另立「游宗」一詞，說明民眾對待宗教的開放性格，以廣結善緣的方式游走於各個宗教形式之間，發展出獨特的宗教信仰環境(註五五)。信仰心理與宗教行為是民眾長期生活經驗累積而成的文化共相，繼承了傳統的價值理念與生活模式，在現代化的文明變遷下，也有其自身自我調節的文化機制，是需要學者進行深度的分析與探究的。

第六、宗教神聖經驗的形式與作用

民間信仰最被現代人詬病可能是它不符合科學檢驗的神聖經驗，其巫術性質的儀式操作被視為妨害社會進步的迷信系統。民間信仰的神聖經驗是否為迷信，在早期學術界一直是爭議的話題，中國論壇社會曾舉辦了「宗教信仰與迷信心態座談會」，最後還是各說各話缺乏共識(註五六)。一九八〇年後有些學者正視這個問題，進行專業性的學理討論(註五七)，意識到「迷信」一詞對民眾信仰有強烈的貶義，缺乏對其神聖領域的理解與認同。民間信仰的神人交感與通靈的神秘經驗，不是科學課題，而是宗教課題，不應該以科學的立場來扭曲俗民信仰的宗教內涵。這樣認知實際上是對現代社會言說系統的挑戰，突破知識理性與宗教信仰間長期糾纏的論說困境，企圖劃出一條「科學歸科學」與「宗教歸宗教」的新的認知場域。一九九七年中央研究院社會學研究所在國科會的支持下舉辦了一場「宗教、靈異、科學與社會學術研討會」

，將各方學者聚集一堂，釐清彼此間的認知差異，討論的內容有：新興宗教現象與問題、宗教與靈異、醫療與科學主義、氣功養生與宗教、宗教靈異與科學傳播、科學與科學主義與人等六個主題十六篇論文(註五八)。靈異的神秘經驗正是宗教不可言說的神聖領域，建構出特殊的宗教感情與宗教行為，這是宗教之所以為宗教的本質與特色，對於民眾的宗教儀式行為應從其自身的文化內涵來加以理解(註五九)。有關民眾宗教經驗的相關研究有日愈者多的趨勢，比如對民眾避邪行為的關心，探究其驅邪招福的生活習俗(註六〇)，討論民眾生活禁忌行為與人生性情的價值關係(註六一)。學者對民間信仰的各種通靈經驗頗感興趣(註六二)，也對術數治療的神聖經驗進行學理的探究(註六三)，對民間神聖經驗的重新解讀，回到文化的歷史脈絡中掌握到其內在的理路。

第七、宗教神職人員與民俗醫療

宗教的神聖經驗是經由某些神聖的中介者如乩童、法師等，傳達出神人交感的體驗與感受，讓信仰者領受到與神聖力量直覺交際的直接體證，民眾可以將這些體證經驗轉化成生活的文化治療系統，進而對於各種神聖力量有強烈的依賴感與皈依感。民間信仰的各種神人交感人物特別多，這些人物以其神聖的通神能力在俗民社會裏扮演著重要的角色。有關民間靈媒的研究一直是較熱門的課題，成果最多是「乩童」，林富士曾對乩童研究作歷史的回顧(註六四)，近年來學者較重視乩童與民俗醫療的相關研究(註六五)，注意到各式各樣的靈媒活動，及其相關的醫療體系與醫療行為(註六六)。宗教醫療是民俗醫療中最常見的系統，早就是醫學人類學研究的主题，關心這種宗教醫療的社會功能(註六七)，同時也引起了精神醫學的關注，

探討民眾精神疾病與民俗醫療的關係（註六八），注意到精神疾病的社會文化因素，特別是宗教生活下的價值認知，彼此間有著互動的關係（註六九），有些學者特別注意到「靈魂附體」的文化精神醫學的研究，「靈魂附體」的精神疾病者與乩童等靈媒是不一樣，自身的靈魂全部或部分被外來靈魂而取代，這涉及到社會文化心理認知的問題（註七〇），也可能與患者的生存壓力有關（註七一），目前學界正經由案例的研究企圖對靈魂附身現象進行全面的理解（註七二）。當代臺灣民俗醫療有日愈興起的趨勢，與新興宗教的發展是互為表裡，各種強調神奇養生療效的功法與技術大為流行，基本上還是建立在宗教神聖經驗的文化心理上，以宗教固有的靈驗性格來渲染民俗療法的成效與功能。學界的研究是以客觀理性的態度，從知識的層面來探討這種醫療系統存在的社會意義（註七三），也有些學者將此一課題提昇到科學層次上來討論（註七四），形成了新的研究風潮。

第八、宗教科儀活動及其藝術文化

民間信仰主要就建立在宗教活動上，宗教活動則需要一定的禮儀形式來表現，結合了祭祀、祈禱等形成了固定科儀的程式與規範。民間信仰的科儀文化與道教有相當程度的密切結合，有一些常見的驅邪治病儀式（註七五），目前學界對這些儀式頗感興趣，進行象徵意義的分析與治療功能的探討，深入到民間各種科儀文化的深層結構之中，比如對收驚儀式與魂魄觀念的探討（註七六），理解到儀式背後是民眾信念的整體象徵與展現形式，外在的禮儀是長期內在觀念的累積與實現，有著豐富的文化表徵，是先民生活智慧的美感結晶，具有藝術與美學的內涵，是集體社會化與制度化的完成。科儀

與戲曲原本就有密切的關係，發展出儀式戲劇，或稱為「法事戲」（註七七），有關臺灣「法事戲」研究較引人注目的是目連戲（註七八），配合超度法會，是民間流傳普遍的儀式戲劇，其他如跳鍾馗也是常見的法事戲（註七九）。在臺灣傀儡戲常被做為一種儀式戲劇，是與宗教相結合的，具有著祭煞除煞的儀式作用（註八〇），在民間儀式活動是與藝術相結合，藝術有助於儀式的象徵展現，比如科儀演出的現場，常以南管或北管作為後場配樂，科儀與音樂是連成一體的，不同的科儀有不同的配樂，音樂學者對於科儀音樂有著濃厚的興趣（註八一）。「陣頭」是臺灣廟會最常見的藝術表演，結合了戲曲、音樂、舞蹈、武術等，種類極為多樣，黃文博曾進行全面性的調查與記錄（註八二），也有學者對單一陣頭的深入研究（註八三）。宗教活動中的各種文物、法器，也都具有藝術的價值，若再加上神像的雕刻藝術與寺廟的建築藝術，足見民間信仰是與藝術密不可分的，學者在這方面有不少研究的題材，比如建築的裝飾藝術（註八四），顯示了神聖與世俗的交互關係（註八五），將信仰儀式與藝術研究緊密結合。

第九、宗教與社會的各種互動關係

民間信仰的宗教禮儀是依存於社會禮儀之中，是被納入到生活的社會體制裏，也受到社會體系的集體制約，是無法脫離社會而單獨存在的。民間信仰實際是屬於社會文化的一種形態，彼此是共生關係的歷史發展，比如某些社會禮儀是與信仰理念相結合的，以「冥婚」與「喪禮」為例，「冥婚」是一種特殊的婚禮，是由祖先崇拜與鬼魂崇拜的觀念所支配的，形成了「不孝有三，無後為大」的倫理觀念，一旦無後，就必須經由「冥婚」與「過房」來化解倫理秩序所可能造成的生存危機（註

八六），喪禮長期以來就是與祖先崇拜與鬼魂崇拜結合起來，民間信仰對傳統喪禮有相當大的規範性與支配性，也幫助民眾經由這種社會禮儀來渡過死亡的關口（註八七）。民間信仰與社會經濟的關係也是極為密切的，臺灣省民政廳曾委託瞿海源進行民間信仰與臺灣社會經濟發展互動關係的調查（註八八），學者也想利用各種相關資料來探討寺廟經濟資源的運用過程（註八九），較關心的是寺廟的社會福利服務（註九〇），欲理解寺廟如何妥善運用民眾所提供的經濟資源來回饋社會，只是寺廟想以私部門力量加入社會福利體系中，在經營上是面臨了許多的困境（註九一）。寺廟的經濟資源與社區發展也有著互動交際的關係，也面臨著自身角色與功能的調適問題（註九二），在現代化的過程中，寺廟的社會生存也與官方政策脫離不了關係，尤其是寺廟管理政策的變遷影響了民間信仰的整體發展（註九三），寺廟本身如何對應政策而來的經營與管理，也是一大課題（註九四）。宗教與政治之間其關係是複雜的，可以從單一的歷史事件切入（註九五），也可從政治的統治立場，思考政教間長期互動的對應關係（註九六）。民間信仰進入到現代社會的運作體系之中，其自身功能的調整的變遷，影響層面是相當大的，必然成為學界關注的重點所在。

第十、民眾宗教理念的形上論述

一般學者大多僅注意到民間信仰有形的文化形態，偏重在儀式與行為的外在形式上，忽略了其統攝信仰的形上理念。或者可以這麼說，民間信仰本身就是一套形而上學體系，是社會成員長期共同傳承的觀念系統，發展出一定的宇宙觀、價值觀、人生觀與社會觀，是信仰無形的內在文化系統，其本質是形而上的，是一套抽象的觀念與思想體系，進而形

成心理特有的感情與體驗。民間信仰即是一套統合的宗教意識，支配了人們的社會活動與精神活動。其宗教意識的根本課題在於人神的靈感與交通上，可以發展出民間信仰的神學體系。民間信仰雖然沒有成文的教義制度，但是在儀式與行為的傳承下，潛藏著深層的觀念系統，支配了民眾的信念與感情。目前，對民間信仰的神觀研究，已提昇到形上層次的省思與考察，比如對人神崇拜進行哲學省思（註九七），注意到民間信仰的思維方式（註九八），以及其思維方式下特有神觀，可以多重組合與多體操作（註九九），與其他宗教成型的教義體系來比較，頗具有彈性與發展性。李亦園從人類學的觀點也注意到民間信仰的宇宙觀，這種宇宙觀建構出多層面「和諧與均衡」的心靈慰藉模式（註一〇〇）。呂理政根據漢人的宇宙認知模式，探討臺灣民間信仰中「天」、「人」與「社會」間均衡和諧的對應關係，如何發展出順天應人的關係網絡（註一〇一）。宇宙觀可經由民間信仰發展出族群書寫的意識形態，是可以與社區的文化經營結合起來（註一〇二）。建築學者也注意到空間的形上理念實踐課題，探討神、祖靈與鬼等性質與地位以及對民間生活的影響（註一〇三）。抽象的形上理念與宇宙圖式是民間信仰一切宗教活動的根源，是民眾社會生活共同意識的集中展現，雖然沒有成文的體系建構，卻長期地為人們提供了一定的信仰體系，本身就是豐富的形上論述。

以上十個研究面向，可以說已涵蓋了當代的人文與社會學科，甚至還包括了建築、醫學等自然學科，是一門跨科際整合的大學問。這是民間信仰研究的優點所在，同時也是其困境所在。由於散佈在各個不同的學術領域，許多研究都是零星的點，無法構成整體的線與平面。在各個學門裏，民間信仰研究大

多處在新興的邊陲領域，與該學門的主流勢力是分離，淪落為該學門邊陲的泡沫學科，有人就冒起來，沒人又沈寂下去，堅持下去的也大多是單打獨鬥，研究生來來去去，或許留下了幾篇好的碩士論文，但研究的團隊始終無法成型。

民間信仰研究無法在原學門有所發展，那麼能否將這些人才抽離出來，建構出完整的研究團隊呢？這也是困難重重的，因為各學門本身的理論與方法差異甚大，若勉強組合，無法避免雞同鴨講的現象，反而會造成新的內耗。維持目前多種面向的齊頭並進應該是最好的方式，期求每一個面向都能繼續地熱絡起來，深化其本身研究的題材。一九九九年臺灣宗教學會的成立，以及大學普設宗教研究所，是研究者彼此相互整合的大好機會，可從舉辦相關學術研討會入手，讓各個研究群體有互相交流與溝通的機會。

類似的學術會議，過去二十年也陸續舉辦過，對民間信仰的研究確實有了整合的功能，如一九八二年「民間信仰與社會研討會」，一九八五年「民間宗教儀式檢討研討會」，一九九三年「民間信仰與中國文化國際研討會」，一九九四年「寺廟與民間文化研討會」，一九九七年「宗教、靈異、科學與社會學術研討會」，一九九八年「臺灣民眾宗教教科際研究研討會」，一九九九年「宗教傳統與社會實踐研討會」，二〇〇一年「宗教與社會變遷——第三期第五次臺灣社會變遷基本調查之研究分析研討會」等，這些跨學科的學術會議，讓學者可以認知彼此的研究課題，並積極進行整合研究規劃，除了中央研究院可以帶動整合型的研究外，各宗教學研究所也可以主動來設計課題，集合不同領域的相關學者，向國科會申請

整合型的研究計劃。

三、臺灣民間宗教結社研究的面向與前瞻

相對民間信仰研究來說，宗教結社的研究是較為冷門，課題比較集中些，雖然研究人力相當淡薄但多非常專注，亦有著豐碩的成果。由於早期戴玄之與莊吉發對明清時代中國民間結社與宗教教派的研究，引發了學者對臺灣本土宗教結社的興趣，注意到佛教、道教以外的民間宗教結社，大約在七〇年代末期隨著一貫道的興起，民間宗教結社的文化現象逐漸受到各界的重視，初期傳播媒體與其他宗教團體大多持負面的批判立場，缺乏了學術論理的空間，八〇年代才逐漸成為學界研究的對象，且經由大量的文獻搜集與田野考察，二十年間迅速地累積研究的成果，對民間各式各樣的宗教結社（註一〇四），有著較為全面的掌握與理解。

臺灣民間宗教結社派系林立，各有不同的淵源與傳承，種類相當地複雜，彼此間的宗教形式與內容差異不小，研究的旨意與成果也各自有別，為了釐清彼此間的脈絡，就其中幾個大的類別來分類敘述，簡述其研究成果的概況，以及各類宗教結社的相關研究面向。

第一、齋教系統

齋教在荷蘭據台時期就已傳進來的民間宗教結社（註一〇五），因宗教形態接近於佛教，早期被視為佛教的一支，在日據時代就已有學者進行調查與研究。齋教一般分成三派，即龍華派、金幢派、先天派等，淵源於明代以來的民間宗教結社，在臺灣有些教派因祭儀與佛教相近，自稱為在家佛教。隨著兩

岸學術的交流，大量新史料的出土，對於臺灣齋教的歷史發展與演變，有著較為細緻的考證，如王見川對臺灣龍華教、金幢教與先天道的源流探索（註一〇六），林萬傳對臺灣先天道的源流考（註一〇七）。實際田野的調查與個案研究，有助於了解齋教歷史傳播的文化內涵，觀察的對象有先天道（註一〇八）、新約龍華教（註一〇九）、彰化朝天堂（註一一〇）、安平化善堂（註一一一）、台南德化堂（註一二二）等，都是相當具體的實況訪查，配合歷史文獻，記錄了齋教在臺灣活動的發展歷史。日據時代齋教被視為佛教的一支，曾發展出齋教徒聯合的組織「臺灣佛教龍華會」，有廖炭、許林、陳登元等重要人物（註一一三）。日據時代先天道頂航黃玉階，也是學者重視的人物，其本著宗教濟世情懷，積極推動醫療、社會救濟、風俗改革的工作，堪稱日據時代宗教界的一時俊彥（註一一四）。除了齋教歷史沿革外，齋堂的祭典儀式科儀及其神聖空間也引起了學者的關注，儀式的現況記錄外，也對齋堂的建築型制與儀式空間進行深入的考查與研究（註一一五）。對於當代齋教整體的發展現況，雖然沒有專門性的論文，但是林美容對全各地齋堂進行普查，列出總表，詳列了歷史中曾出現或現存的齋堂四百餘間，儘管還有些遺漏，已是目前相當詳細的參考資料（註一二六）。林美容更在總表的基礎上，進行全台灣齋堂普查調查工作，希望建立臺灣地區齋堂的基本檔案資料，結合民族學、歷史學、建築學的綜合研究，以作為研究傳統社會的另一切入面相（註一二七）。

第二、鸞堂系統

日據時代的宗教調查已注意到鸞堂的存在，視為民眾巫覡行為，對於鸞堂的宗教屬性未作明確的界定，大約等同於民間信仰或儒教類的宗教。戰後鸞書的盛行被視為漢人善書文化的

一支，逐漸引起學者的重視，從善書的文化內涵關注到鸞堂結社的宗教體系問題，將鸞堂與民間信仰區分開來（註一二八）。鸞堂自稱為「聖教」或「儒宗神教」，是以扶鸞的形態所發展出來的宗教結社，自成完整的宗教體系，是不同於民間信仰。大約在九〇年代以後，由於學者較深入的文獻分析與田野調查，對於臺灣早期鸞堂的歷史有了比較清楚的認知，肯定清末臺灣的鸞堂是多元發展的，從「三大系統說」（註一二九）到「多元說」（註一二〇），說明了清末從甘肅、粵東、福建等地，傳入以士紳文人為主的鸞堂文化。對於清末臺灣的鸞堂文化，歷史學者從當時善書進行考證與分析（註一二二），進一步指出清末與日據時代初期鸞堂宗教形式的形成與傳播，且探討鸞堂與士紳之間的文化互動現象（註一二三）。目前學界對臺灣鸞堂的宗教形態已有相當完整的研究成果（註一二四），掌握到日據時代鸞堂宗教運動的文化內涵（註一二五）。在個案研究方面，有對早期宜蘭鸞堂的調查（註一二六），對光復前臺灣客家地區鸞堂的調查（註一二七），對苗栗客家地區鸞堂的調查（註一二八），在當代鸞堂方面，有對聖賢堂（註一二九）、武廟明正堂（註一三〇）等調查研究。在鸞堂領導人物方面，從日據時期到六〇年代的楊明機，是頗被矚目的正鸞生，宋光宇首先指出楊明機在臺灣鸞堂發展史上的重要地位（註一三〇），王見川、王志宇等人對楊明機的歷史地位有更完整的論述（註一三一）。除了歷史研究外，鸞堂還有其他相關的面向吸引學者的關注，比如鸞堂文化的社會意義（註一三二）、社會心理（註一三三）、社會思想（註一三四）、倫理教化（註一三五）、社會控制（註一三六）等，顯示鸞堂的宗教體系是與社會緊密結合，甚至與當代政治也有些互動的關係（註一三七），也有學者注意到鸞堂

文化與傳統社會醫療衛生的教化系統(註一三八)。

第三、一貫道

戰後大陸的民間宗教結社紛紛傳入臺灣，如在理教、一貫道、天德教、同善社等，也帶動臺灣新興宗教結社的創立，如軒轅教、慈惠堂等，王世慶在一九七〇年即已注意到此一現象(註一三九)。後來一貫道的蓬勃發展，成為臺灣民間宗教結社勢力最龐大的一支，是學界注目的焦點。宋光宇於八〇年代初期，對一貫道的在台傳教進行全面的調查，其報告成為了解臺灣一貫道的主要文獻(註一四〇)，帶動研究的風潮。目前對一貫道的發展歷史已有較為完整的歷史考察(註一四一)，但對臺灣一貫道實際的發展現況，較缺乏深入的個案研究，曾作過的個案研究的有「發一靈隱」(註一四二)，宋光宇以張培成的歷史傳記為主軸，對基礎組的在台發展有極為詳盡的調查報導(註一四三)，開啓了臺灣一貫道深入調查研究的契機。除了歷史外，對於一貫道的教義體系也有些討論，對其「天命」形態的宗教內容頗感興趣(註一四四)，或對一貫道與儒家思想間的互動關係進行分析研究，探討民國以來民間教派對中國思想文化的繼承問題(註一四五)，也關心了一貫道調適社會的教義轉化，及其新的教義傳播方式(註一四六)。另一方面一貫道的發展也是臺灣社會興起的宗教勢力，對社會文化的整體變遷有些影響力(註一四七)，比如一貫道的興起衝擊了臺灣的宗教界，引發了佛教界長期對一貫道的批判，但一貫道對臺灣齋教、鸞堂，及其他新興宗教結社，彼此有不少交互的影響(註一四八)。一貫道與政府之間有著微妙的關係，從嚴禁到開放，涉及到雙方的政教關係(註一四九)，彼此間經歷過漫長的互相調適期(註一五〇)，見證了臺灣政教關係的演變史。不同領域的

學者的加入也可以開拓出一貫道新的研究面向，比如從新聞傳播的立場來分析一貫道信徒媒介使用的情況(註一五二)，或者以基督教神學的立場來對比一貫道的救贖觀(註一五三)，顯示一貫道研究仍有相當大的空間。

第四、新興宗教結社

隨著臺灣社會結構的演變，新興宗教結社一直是層出不窮，加上西方學界對「新興宗教」課題的研究興趣，帶動了學者關心臺灣新興宗教結社的動向。「新興宗教」一詞，在定義上是相當困難的(註一五三)，目前沒有很明確的界定，本文所謂的新興宗教結社，包含了民間新發展的教派，國外新傳入的宗教團體，以及新興的佛教、道教等本土化的宗教團體。早期的新興宗教結社大多延續了傳統民間教派而來，比如慈惠堂(註一五四)、軒轅教(註一五五)、天帝教等。一九八〇年後，由於佛教的復興，產生了不少組織化的佛教道場，一時山頭林立，蔚成新的氣象。較著名的佛教結社，有慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台山、靈鷲山、佛法山等，另外還有一些以佛教為母體所形成的教派結社，如禪定學會、印心禪學會、佛乘宗、現代禪、真佛宗等。對於佛教新崛起的本土佛教結社，學者大多從人間佛教的立場，討論這些佛教結社的志業走向，慈濟功德會是各方注目的焦點，對其組織的制度化頗感興趣，追究這種福利型的宗教結社在現代社會脈絡中的地位(註一五六)，以及佛教新興結社其社會實踐的文化意義與宗教功能(註一五七)，還有學者從非營利組織的觀點來比較佛光山、法鼓山、慈濟功德會等社會福利的參與實踐(註一五八)。打著佛教旗號的新興佛教結社，不同於佛教的新興結社，大多強調神聖的修持經驗，以其特殊的修行法門來開宗立派，迅速發展成龐大的宗教組織體系，臺

灣解嚴前後這一類新興宗教結社如雨後春筍般地紛紛設立，形成臺灣宗教的新興勢力（註一五九），這些結社的面貌相當多樣，也強調社會參與，甚至有的結社對政治課題有高度的興趣（註一六〇）。從國外傳進來的宗教結社種類也不少，有歐美、日本、印度等新興宗教，也有佛教的各地支派，尤其是密宗的各個法派在臺灣的流傳，引起學界的重視，中央研究院社會學研究所在一九九七年發起了「臺灣新興宗教現象及相關問題之研究」的主題計劃，搜集了不少新興宗教資料，並撰寫一系列的相關論文（註一六一）。

在昔日的政治背景下，民間宗教結社在研究上是有不少的阻力，在一九八〇年代以前除了極少數的歷史學者涉及到傳統社會的祕密結社外，幾乎可以說是個禁區，因「祕密結社」的標識，不敢去挖掘其中的祕密。甚至在一九八〇年代初期由一貫道而帶出批評的浪潮，但是整個學界對這種宗教結社的認知幾乎是一張白紙。在這種情況下，少數學者不怕異樣的眼光，無中生有，慢慢累積其中各種相關的資訊，到了九〇年代才能培養出新生代的研究團隊，來擴大此一研究領域，但是有心投入的學者還是少數，在研究人才的培育上是相當困難，新血的補充極為不易，導致研究成果集中在少數幾個人身上。

雖然專業研究人才不多，但彼此間的整合卻極為不易，多少受到本位主義與山頭主義的影響。所謂本位主義是指堅持自己學術領域的立場，排斥其他學術領域的參與，或者不重視其他學術領域的研究成果。所謂山頭主義則是建立自己的研究勢力，進而黨同伐異，標榜自己的研究成果，鄙視他人的相關研究。在這樣的情況下，更阻斷了其他有心者參與的意願，導致民間宗教結社的研究愈無法普及，始終停留在冷門的領域，雖

然國外新興宗教研究的熱潮，在臺灣卻要慢慢地加溫，等待學者自力而起，自創新局，無法靠團隊的力量來大力推動。

儘管如此，未來臺灣民間宗教結社的研究還是可以期待的，已有一些學者從民間信仰的研究領域跨入到民間宗教結社的研究領域，在研究面向上互相銜接起來，這樣的合流，建構出研究的新氣象，脫離了祕密結社的禁忌標誌，從漢人文化的一體性，齊觀民間信仰與宗教結社共有的文化內涵，進一步關心漢人民間宗教在現代化過程中所可能面臨的各種文化課題。從民間宗教結社到新興宗教結社，在臺灣依舊是離不開漢人的文化社會，是漢人生活重要的社會現象，結社的興衰反映了社會族群集體的文化活動，彼此是共生共榮的，宗教結社的研究同時也是漢人社會的研究，投射出漢人對應現代化結構性變遷的調適智慧，任何結社的形成與發展都是將民眾重新組合起來，進行宗教與社會的結合，重新滿足現代化社會生活的新需求。從這樣的觀點切入，民間宗教結社的研究，不再只是歷史文獻的挖掘而已，同時也是漢人文化價值體系與生活體系的全面反省，如此，才能吸引更多學者的關注與投入，擴張出相關的研究面向。

四、結 論

民間信仰與民間宗教結社都是社會文化的寶貴資產，與民眾的現實生活緊密結合，提供了精神領域的信仰寄託，支配了人們的社會生活與人際活動，雖然在傳統與現代的社會結構變遷下，人類對待宗教的態度有著不少對立的心態與反對的雜音，使得現代人的宗教感情變得莫名與曖昧，有著不知如何進退的生活困境。在這樣的情況下，對漢人自身的各

種宗教研究是極為迫切與需要的。各方學者的積極投入，正顯示出宗教在現代社會中的地位，而對漢人自身的宗教研究，更能深入到其文化的歷史傳承之中，追究其承先啓後的生存智慧。

臺灣的民間宗教研究，主要還是集中在一九八〇年以來，這二十年之間橫跨不同的學術領域，彼此的相互支援，將荒漠灌溉成綠洲，有著欣欣向榮的氣象，隨著宗教研究所的大量設置，未來研究團隊的凝聚是可以期待的。回顧過去的研究，雖然也有不少不盡理想之處，那是受整個外在客觀環境的影響，民間宗教的研究空間本來就極為狹隘，學者們卻能在困境中開出了許多的活路，展現出多重研究的面貌。若以高標準對這些學者加以責怪，以一個虛假的國際視野，說臺灣學者的宗教研究在質與量上沒有明顯的提昇（註一六二），是相當不公平，也是對付出心力的學者們的無情批判。一個研究領域的開創，本來就是無中生有，慢慢累積的，整個學術的場域是長期的經營與規範的，過去的不足之處，正需要有志之士再來共同努力。

【註釋】

- 註 一：鄭志明著，《臺灣民間宗教論集》（學生書局，一九八四），頁一八。
- 註 二：有關「在台漢人」與「原鄉生活方式」等概念，參閱施添福著，《清代在台漢人的祖籍分佈與原鄉生活方式》（臺灣師範大學地理研究所，一九八七）。
- 註 三：《臺灣民間信仰研究書目》有一九九一年的初版，以及一九九七年的增訂版，由中央研究院民族學研究所出版。
- 註 四：有關臺灣漢人宗教信仰研究的回顧文章有下列幾篇：張

- 珣著，〈光復後臺灣人類學漢人宗教研究回顧〉（《中央研究院民族學研究所集刊》八一期，一九九六），頁一六三—二一五。張珣著，〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉（《臺灣史研究一百年——回顧與展望》，中央研究院臺灣史研究所籌備處，一九九七），頁二一五—二五六。王見川著，〈臺灣民間信仰的研究與調查——以史料、研究者為考察中心〉（《宜蘭文獻》三六期，一九九八），頁三—四六。王見川、李世偉著，〈戰後以來臺灣的「宗教研究」概述——以佛、道教與民間宗教為考察中心〉（《臺灣文獻》五一卷三期，二〇〇〇），頁一八五—二〇一。鄭志明著，〈當代（一九八〇—一九九〇）臺灣民間信仰研究的面貌〉（《民俗曲藝》七一期，一九九一），頁二二四—二二三。王見川著，〈臺灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉（《臺灣宗教與鸞堂》，南天書局，一九九六），頁一九九—二一六。王見川著，〈臺灣一貫道研究的回顧與展望〉（《思與言》三七卷二期，一九九九），頁一〇三—一三〇。林美容著，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉（《臺灣文獻》五一卷三期，二〇〇〇），頁二〇三—二三五。鄭志明著，〈臺灣善書研究的回顧〉（《臺灣民間的宗教現象》，臺灣宗教文化工作室，一九九六），頁三七八—四〇五。鄭志明著，〈臺灣民間宗教研究概況〉（《臺灣宗教學會通訊》二期，一九九九），頁五三—五六。
- 註 五：李添春著，〈台北地區之開拓與寺廟〉（《台北文獻》一期，一九六二），頁六七—七六。李獻章著，〈笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態〉（《大陸雜誌》三五卷七、八、九期，一九六七）。王世慶著，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉（《臺灣文獻》二三卷三期，一九七二），頁一一三八。

註

六：尹章義著，〈閩粵移民的協和與對立——以客屬潮州人開發台北以及新莊三山國王廟的興衰史為中心所作的研究〉（《台北文獻》直七四期，一九八五），頁一一二八。洪麗完著，〈清代台中地方福客關係初探——兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉（《臺灣史研究論文集》，臺灣史蹟研究中心，一九八八），頁一三三—一八五。彭明輝著，〈舉頭三尺有神明——中和地區的寺廟與聚落發展〉（台北縣立文化中心，一九九五），頁一二七—。

註

七：余光弘著，〈媽宮的寺廟——馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究〉（中央研究院民族學研究所，一九八八），頁一一八—。林美容著，〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉（《臺灣風物》三七卷一期，一九八七），頁五三—八一。郭銀漢著，〈台南縣鹽水鎮民間宗教信仰之研究——一個城鎮的民族學田野調查分析〉（中國文化大學民族與華僑研究所碩士論文，一九八六），頁一一—一〇。曾瑪莉著，〈澎湖漁村的宗教信仰——外垵漁村之田野調查研究〉（《民族與華僑研究所學報》四期，一九八七），頁八一—一二一。

註

八：潘朝陽著，〈宗教、寺廟、後龍溪谷地通俗信仰的區域特色〉（《師大地理教育》六期，一九八〇），頁七九—九三。潘朝陽著，〈苗栗嘉盛莊村廟的空間佈置及其內涵〉（《師大地理研究報告》一六期，一九九〇），頁二四七—二七五。潘朝陽著，〈臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性——以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋〉，（臺灣師範大學地理研究所博士論文，一九九四），頁一一三七—。

註

九：池永歆著，〈嘉義沿山聚落的存在空間——以內埔仔十三庄頭十四緣區域構成為例〉（師大地理研究所碩士論文，一

九九六）。朱毓慧著，〈公館平原祠廟之空間配置及其景觀內涵〉（師大地理研究所碩士論文，一九九八）。趙永富著，〈「大肚」地方性的構成——文化歷史地理的詮釋〉（師大地理研究所碩士論文，一九九八）。

註

一〇：高麗珍著，〈臺灣民俗宗教之空間活動——以玄天上帝祭祀活動為例〉（師大地理研究所碩士論文，一九八八）。陳憲明著，〈澎湖村落祭祀的空間結構〉（《第一屆本土文化學術研討會論文集》，師大文學院，一九九四），頁五二三—五四二。

註

一一：林會承著，〈澎湖村莊空間組織的研究〉（《臺灣史與臺灣史料》二），吳三連基金會，一九九四，頁一三九—一七一。文毓義著，〈臺灣傳統廟宇的空間系統及其轉變之研究〉（東海大學建築研究所碩士論文，一九八五）。郭時敏著，〈北埔傳統聚落空間之歷史論述〉（中原大學建築研究所碩士論文，一九九五）。

註

一二：兩人的代表作有：黃文博著，〈臺灣信仰傳奇〉（台原出版社，一九八九）。黃文博著，〈臺灣冥魂傳奇〉（台原出版社，一九九三）。劉還月著，〈臺灣歲時小百科〉（台原出版社，一九八九）。劉還月著，〈臺灣民間信仰小百科〉（台原出版社，一九九四）。

註

一三：潘朝陽著，〈臺灣民俗宗教分佈的意義〉（《師大地理研究報告》一二期，一九八六），頁一四三—一七八。潘朝陽著，〈新竹縣地區通俗宗教的分佈〉（《臺灣風物》三二卷四期，一九八二），頁二七一—五〇。吳龍財著，〈臺灣民間信仰——並以台東縣主祀神分佈探討為例〉（《台東師範社教系系刊》一期，一九九二），頁四六—六六。

註

一四：陳梅卿著，〈說聖王、道信仰——透視廣澤尊王〉（臺灣建築與文化資產出版社，二〇〇〇），頁二四—四一。

- 註 一五：林富士著，《孤魂與鬼神的世界——北臺灣的厲鬼崇拜》（台北縣立文化中心，一九九五），頁二二七—二三七。
- 註 一六：謝國興著，《鹿耳門的媽祖信仰與正統之爭》（《思與言》三四卷二期，一九九六），頁一三七—一七四。林德政著，《笨港媽祖之爭：臺灣媽祖史上的一件公案》（《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》，學生書局，一九九六），頁五八七—六三六。蔡相輝著，《從歷史文獻看北港朝天宮與笨港天妃廟》（《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，一九九七），頁四三〇—四四五。
- 註 一七：曾月吟著，《日據時代朝天宮與北港地區之發展》（中正大學歷史研究所碩士論文，一九九六）。王見川著，《歷史、權力與香火——北港朝天宮宗教地位形成之分析》（《臺灣的民間宗教與信仰》，博揚文化公司，二〇〇〇），頁二四一—二六〇。
- 註 一八：劉枝萬將其有關建醮記錄的文章，集成《中國民間信仰論集》（中央研究院民族學研究所，一九七四）。
- 註 一九：黃有興著，《五府千歲巡禮——記台中市保安宮信徒的進香活動》（《臺灣文獻》三八卷四期，一九八七），頁八五—一〇七。黃有興著，《記澎湖風櫃溫王殿迎送五府千歲活動》（《臺灣文獻》三九卷三期，一九八八），頁一六五—一九九。黃有興著，《記澎湖舊奎壁澳元村之祭王活動》（《臺灣文獻》四一卷二期，一九九〇），頁二二—二九六。黃有興著，《龍潭客家迎神賽會述略——兼談該地區民間信仰之特色》（《史聯雜誌》一八期，一九九一），頁二九—四七。黃文博著，《北汕尾儀典之旅》（鹿耳門天后宮文教公益基金會，一九九五）。
- 註 二〇：潘英海著，《癸酉年港仔尾社靈濟殿慶成祈安建醮大典記實》（《臺灣風物》梅慧玉四四卷四期，一九九四），頁一四七—一八〇。康豹著，《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》七〇期，一九九一），頁九五—一二一。
- 註 二一：李豐楙著，《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（學生書局，一九九八）。李豐楙著，《東港東隆宮醮志——丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》（學生書局，一九九八）。鄭志明、黃進仕著，《打貓大士——民雄大士爺祭典科儀探討》（宗教文化中心，二〇〇〇）。
- 註 二二：各個領域的研究所對鄉土的祭儀文化有相當的興趣，以下列為例：伍政祈著，《價值空間的透視——以東港迎神活動與五營景觀為例》（師範大學地理研究所碩士論文，一九九四）。陳緯華著，《雞籠中元祭——儀式、文化與記憶》（政治大學民族學研究所碩士論文，一九九七）。黃大展著，《信仰、儀式與社會——以嘉義民雄大士爺為例》（清華大學人類學研究所碩士論文，一九九七）。黃進仕著，《臺灣民間「普渡」儀式研究》（南華大學哲學研究所碩士論文，二〇〇〇）。
- 註 二三：高怡萍著，《澎湖離島果葉村的犒軍儀式與儀式象徵》（清華大學社會人類學研究所碩士論文，一九九三）。
- 註 二四：游謙著，《神聖的試煉——永鎮廟的王公過火》（《儀式、廟會與社區》，中央研究院文哲研究所，一九九六），頁三五—五九—三七四。
- 註 二五：許麗玲著，《臺灣民間廟會中神豬競祭的幾個現象與分析——北部幾個客家鄉鎮的實例》（《寺廟與民間文化研討會論文集》，漢學研究中心，一九九五），頁一七一—一八八。
- 註 二六：王嵩山著，《從進香活動看民間信仰與儀式》（《民俗曲藝》二五期，一九八三），頁六一—九〇。張珣著，《白沙

- 屯拱天宮進香活動與組織》(《臺灣大學考古人類學刊》四六期，一九八九)，頁一五四—一七八。林淑玲著，〈重現超凡入聖之境——台中縣媽祖廟之進香〉(《台中縣開拓史學術研討會論文集》，台中縣立文化中心，一九九四)，頁二—四三。
- 註二七：李秀娥著，〈人神地所建構的信仰場域初探——以鹿港奉天宮的南北大總巡為例〉(《儀式、廟會與社區》，中央研究院文哲研究所，一九九六)，頁二四九—二九五。
- 註二八：顏芳姿著，〈鹿港的王爺與暗訪初探〉(《鹿港暑期人類田野工作教室論文集》，中央研究院民族學研究所，一九九三)，頁七九—一〇八。
- 註二九：梅慧玉著，〈「交培境」與禮數——以台南市安平區的二次醮儀為例〉(《臺灣與福建社會文化論文集(三)》，中央研究院民族學研究所，一九九六)，頁一四五—一七七。
- 註三〇：高怡萍著，〈民間宗教中兵馬儀式的地區性差異——以金門與澎湖的鎮符儀為例〉(中研院民族學研究所，一九九六)，頁二四三—二七〇。
- 註三一：謝宗榮著，〈我看鹿港「押散魂」儀式〉(《臺灣文藝》一四八期，一九九五)，頁一〇三—一〇七。
- 註三二：謝英從著，〈從「謝平安」祭祀活動看永靖地區的村落〉(《臺灣文獻》四七卷四期，一九九六)，頁六九—一一六。
- 註三三：李豐楙著，〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉(《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心，一九九四)，頁三七—四二二。
- 註三四：呂鍾寬著，〈臺灣的道教儀式與音樂〉(學藝出版社，一九九四)，頁四三一。
- 註三五：陳由斌著，〈佛教水陸法會的送聖儀式〉(《文化臺灣》卷一，一九九六)，頁三二九—三八〇。高雅俐著，〈從佛教音樂文化的轉變論佛教音樂在臺灣的發展〉(師範大學音樂研究所碩士論文，一九九〇)。
- 註三六：施振明著，〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉(《中央研究院民族學研究所集刊》三六期，一九七五)，頁一九一—二〇八。許嘉明著，〈彰化平原的福佬客的地域組織〉(《中央研究院民族學研究所集刊》三六期，一九七五)，頁一四一—一九〇。許嘉明著，〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉(《中華文化復興月刊》一卷六期，一九七八)，頁五九—六八。
- 註三七：王世慶著，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉(《臺灣文獻》二三卷三期，一九七二)，頁一—三八。
- 註三八：林美容著，〈由祭祀圈看草屯鎮的地方組織〉(《中央研究院民族學研究所集刊》六二期，一九八七)，頁五三—一二。林美容著，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉(《中國海洋發展史論文集(三)》，中央研究院三民主義研究所，一九八八)，頁九五—一二五。林美容著，〈彰化媽祖的信仰圈〉(《中央研究院民族學研究所集刊》六八期，一九八九)，頁四一—一〇四。
- 註三九：吳學明著，〈祭祀圈的形成與演變〉(《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發(一八三四—一八九五)》，頁二七三—二八八。溫振華著，〈清代台北盆地漢人社會祭祀圈的演變〉(《台北文獻》八八期，一九八九)，頁一—四二。
- 註四〇：廖財固、駱為光著，〈艋舺龍山寺之祭祀圈〉(《師大地理教育》一九九三期，一九九三)，頁一八九—二〇四。鄭吉成、王彥妮著，〈大稻埕霞海城隍爺祭祀圈之研究〉(《師大

- 註四一：黃清漢著，《新埔義民廟祭祀圈結構之研究》（文化大學地理學研究所碩士論文，一九八七）。許淑娟著，《蘭陽平原祭祀圈的空間組織》（師範大學地理研究所碩士論文，一九九一）。
- 註四二：溫振華著，《神明會資料與清代臺灣鄉村研究——台中縣石岡鄉舉例》（《臺灣史田野研究通訊》一九九一期，一九九一），頁五一—五五。
- 註四三：張珣著，《大甲鎮瀾宮進香團內部的神明會團體》（《民俗曲藝》五三期，一九八八），頁四七—六四。鄭志明、孔健中著，《北港朝天宮的神明會》（南華管理學院，一九九八）。
- 註四四：胡台麗著，《南屯的字姓戲——字姓組織存續變遷之研究》（《中央研究院民族學研究所集刊》四八期，一九七九），頁五五—七八。
- 註四五：簡秀珍著，《羅東福蘭社與震安宮——日治時期北管戲曲社團與寺廟間的互動關係》（《宜蘭文獻》一六期，一九九五），頁八八—一〇二。
- 註四六：林美容著，《彰化媽祖信仰圈內的曲館》（臺灣文獻委員會，一九九七）。
- 註四七：阮昌銳著，《莊嚴的世界》（文開出版社，一九八二）。董芳苑著，《臺灣民間信仰之認識》（永望出版社，一九八三）。
- 註四八：瞿海源著，《我國宗教變遷的社會學分析》（《我國社會的變遷與發展》，東大圖書公司，一九八一），頁三五七—三九五。瞿海源、姚麗香著，《臺灣地區宗教變遷之探討》（《臺灣社會與文化變遷》，中央研究院民族學研究所，一九八六），頁六五五—六八五。
- 註四九：李亦園著，《臺灣民間信仰的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞發展文化因素論的回應》（《考古與歷史文化（下）》，中正書局，一九九一），頁三—三五。林美容著，《臺灣人的宗教生活》（《當代》六〇期，一九九一），頁六六—七五。宋光宇著，《四十年來臺灣的宗教發展情形》（《宗教與社會》，東大圖書公司，一九九五），頁一六五—二二〇）。
- 註五〇：瞿海源著，《臺灣的宗教趨勢》（《一九八八年臺灣社會評估報告》，二十一世紀基金會，一九九〇），頁八三—九九。瞿海源著，《臺灣的民間信仰》（《民國七十八年度中華民國文化發展之評估與展望》，文建會，一九九〇），頁二—四八。李亦園著，《文化素養指標的再探討》（《民國七十九年度中華文化發展之評估與展望》，文建會，一九九一），頁五—二七。
- 註五一：鄭志明著，《從殺害骨肉事件談基層社會的文化意識》（《一九九一文化評論》，三民書局，一九九二），頁六五—八六。
- 註五二：徐嘉禧著，《臺灣宗教信仰的認同與身份——一個初探》（東海大學社會學研究所碩士論文，一九九一）。張天苗著，《國人宗教態度與宗教行為之研究——消費者行為理論模式應用之延伸》（交通大學管理科學研究所碩士論文，一九九二）。
- 註五三：陳振盛著，《詮釋自我經驗的斷裂與再生——以改變宗教信仰者為例》（高雄醫學院行為科學研究所碩士論文，一九九六）。
- 註五四：林本炫著，《當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析》（臺灣大學社會學研究所博士論文，一九九八）。
- 註五五：鄭志明著，《華人的信仰心理與宗教行為》（第五屆華人心

- 理與行為科際學術研討會，二〇〇〇），頁一一一五。
- 註 五六：中國論壇社，〈宗教信仰與迷信心態：座談記錄〉（《中國論壇》四卷四期，一九七七），頁二五一四一。
- 註 五七：宋文里著，〈民間信仰、世俗化與迷信——一個心理學的觀察與討論〉（《臺灣新興社會運動》，巨流圖書公司，一九八九），頁二四五—二六五。陳美燕著，「迷信」與俗民宗教信仰——一個言說現象的反省與批判（《清華大學社會人類學研究所碩士論文，一九九一）。
- 註 五八：《論命、靈與科學——宗教、靈異、科學與社會研討會》（中央研究院社會學研究所，一九九七），頁一—四四二。
- 註 五九：周雪惠著，〈臺灣民間信仰的宗教儀式行為之探討〉（東海大學社會學研究所碩士論文，一九八九）。
- 註 六〇：呂理正著，〈聚落、廟宇與民宅厭勝物〉（《臺灣風物》四〇卷三期，一九九〇），頁八一—一二二。董芳苑著，〈臺灣民宅門楣八卦牌守護功能的研究〉（稻香出版社，一九八八）。
- 註 六一：李緒鑒著，〈民間禁忌與情性心理〉（博遠出版社，一九九〇）。
- 註 六二：宋文里著，〈以啓迪探究法重寫碟仙〉（《本土心理學研究》六期，一九九六），頁六一—一四三。
- 註 六三：潘英海、陳永芳著，〈五行與中國人的心理療法：以萬國道德會的性理療法為例〉（《本土心理學研究》二期，一九九三），頁三六—九二。羅正心著，〈算命與心理輔導〉（《本土心理學研究》二期，一九九三），頁三一—六—三三七。
- 註 六四：林富士著，〈童乩研究的歷史回顧〉（《北縣文化》三七期，一九九三），頁三六—四二。
- 註 六五：周榮杰著，〈閒談童乩之巫術與民俗治療〉（《高雄文獻》三〇、三一期，一九八七），頁六九—一二二。戴思客著，〈明德堂靈媒經驗：整體與層次〉（《性格、神格與臺灣宗教論述》，中央研究院文哲研究所，一九九七），頁二七五—三〇二。
- 註 六六：張珣著，〈道教與民間醫療文化——以著驚症候群為例〉（《儀式、廟會與社區》，中央研究院文哲研究所，一九九六），頁四二七—四五七。鄭志明著，〈臺灣宗教的民俗醫療現象〉（《臺灣新興宗教現象——傳統信仰篇》，南華管理學院，一九九九），頁一四五—一七四。
- 註 六七：宋和著，〈臺灣神媒的社會功能——一個醫藥人類學的探討〉（《臺灣大學考古人類學研究所碩士論文，一九七八）。張珣著，〈臺灣社會變遷中仰止鄉之醫療行為——一項醫藥人類學之探討〉（《臺灣大學考古人類學研究所碩士論文，一九八一）。
- 註 六八：陳勝崑著，〈醫學、心理與民俗〉（健康世界出版社，一九八二）。文榮光著，〈要神也要人：精神疾病與民俗治療〉（《民間信仰與社會研討會論文集》，臺灣省政府，一九八二），頁一〇二—一一五。
- 註 六九：鄭泰安著，〈臺灣地區精神病患者之社會文化特徵及醫療結果研究〉（《中華心理衛生學刊》二卷一期，一九八五），頁二一—七—一三三。
- 註 七〇：文榮光、林淑鈴著，〈靈魂附身、精神疾病與心理社會文化因素〉（《本土心理學研究》二期，一九九三），頁二—三五。
- 註 七一：文榮光、林淑鈴著，〈靈魂附身現象：臺灣本土的壓力因應行為〉（《中央研究院民族學研究所集刊》七三期，一九九二），頁一—三三。
- 註 七二：林淑鈴、梁秀清著，〈精神病人靈魂附身現象之個案研究

- 〈《民族學研究所資料彙編》一二期，一九九六〉，頁一〇一—一七三。
- 註 七三：胡幼慧著，〈另類療者的社會空間：一項田野研究的初步分析〉（《論命、靈、科學—宗教、靈異、科學與社會研討會》，中央研究院社會學研究所，一九九七），頁二〇九—二三二。
- 註 七四：李宇宙著，〈科學主義下的現代醫學與另類醫療〉（《論命、靈、科學—宗教、靈異、科學與社會研討會》，中央研究院社會學研究所，一九九七），頁三七—三九三。
- 註 七五：許麗玲著，〈疾病與厄運的轉移—臺灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉（第三屆漢學會會議，二〇〇〇），頁一—二四。
- 註 七六：張珣著，〈臺灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉（《人觀、意義與社會》，中央研究院民族學研究所，一九九三），頁二〇七—二三二。
- 註 七七：龍彼得著，〈法事戲初探〉（《民俗曲藝》八四期，一九九三），頁九—三〇。
- 註 七八：王天麟著，〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲〉（《民俗曲藝》八六期，一九九三），頁五一—七〇。李豐楙著，〈複合與變革—臺灣道教拔度儀中的目連戲〉（《民俗曲藝》九四、九五期，一九九五），頁八三—一二六。
- 註 七九：邱坤良著，〈臺灣的跳鍾馗〉（《民俗曲藝》八五期，一九九三），頁三三五—三六九。
- 註 八〇：宋錦秀著，〈傀儡除煞與象徵〉（稻香出版社，一九九四）。
- 註 八一：馬雲雲著，〈稿軍儀式之音樂研究—以臺灣西南沿海地區為主的觀察〉（師範大學音樂研究所碩士論文，一九九六）。邱宜玲著，〈臺灣北部釋教的儀式與音樂〉（師範大學音樂研究所碩士論文，一九九六）。
- 註 八二：黃文博著，〈南瀛藝陣傳奇〉（台南縣立文化中心，一九九四）。
- 註 八三：吳騰達著，〈臺灣民間舞獅之研究〉（大立出版社，一九八四）。
- 註 八四：梅平強著，〈臺灣傳統廟宇建築裝飾之研究〉（東海大學建築研究所碩士論文，一九八八）。
- 註 八五：王崇山著，〈從神聖到世俗—臺灣木雕神像的人類學初步研究〉（《民俗曲藝》二九期，一九八四），頁七九—一三六。
- 註 八六：阮昌銳著，〈臺灣冥魂與過房之原始意義及其社會功能〉（《中央研究院民族學研究所集刊》三三期，一九七二），頁一五—三八。
- 註 八七：董芳苑著，〈渡過死亡的關口—談臺灣藉諸宗教的來世觀及其喪禮〉（《臺灣神學論刊》一四期，一九九二），頁七九—一〇二。
- 註 八八：瞿海源著，〈民間信仰與經濟發展研究報告〉（臺灣省政府民政廳委託計劃，一九八九）。
- 註 八九：陳木梓著，〈台北市寺廟經濟資源運用過程之探討—以法令規範下的資料為例〉（臺灣大學社會學研究所碩士論文，二〇〇〇）。
- 註 九〇：黃維憲著，〈變遷中台省寺廟的社會福利服務〉（五南圖書出版公司，一九九〇）。
- 註 九一：王順民著，〈臺灣地區宗教福利服務之蛻變—兼論若干個案的歷史考察〉（中正大學社會福利研究所博士論文，一九九七）。
- 註 九二：許雅慧著，〈在傳統社區發展過程中傳統宗教的角色與功能〉（臺灣大學社會學研究所碩士論文，一九九四）。

- 註九三：陳秀蓉著，《戰後臺灣寺廟管理政策之變遷》（師範大學歷史學研究所碩士論文，一九九八）。
- 註九四：黃慶生著，《寺廟的經營與管理》（永然文化出版公司，二〇〇〇）。
- 註九五：蕭子若著，《臺灣宗教與政治關係之研究——七號公園觀音像遷移事件個案分析》（政治大學政治學研究所碩士論文，一九九五）。
- 註九六：葉永文著，《臺灣政教關係》（風雲論壇出版社，二〇〇〇）。
- 註九七：李崇信著，《臺灣民間宗教信仰的人神崇拜——社會文化層面的哲學省思》（中央大學哲學研究所碩士論文，一九九四）。
- 註九八：賴銀謹著，《臺灣民間信仰的哲學省察——以「思維方式」為進路的試探》（中央大學哲學研究所碩士論文，一九九七）。
- 註九九：鄭志明著，《臺灣民間信仰多重至上神觀》（《神明的由來——臺灣篇》，南華管理學院，一九九八），頁一六九—二〇四。
- 註一〇〇：李亦園著，《和諧與均衡——民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉模式》（《現代人心靈的真空及其補償》，宇宙光出版社，一九八七），頁五一—四四。
- 註一〇一：呂理政著，《天、人與社會——試論中國傳統的宇宙認知模型》（中央研究院民族學研究所，一九九〇）。
- 註一〇二：蘇裕玲著，《族群社區與族群書寫——當代臺灣客家意識展現的兩個面向》（臺灣大學人類學研究所碩士論文，一九九五）。
- 註一〇三：林晉德著，《神、祖靈、鬼之性質與地位對澎湖祠廟空間之影響》（中原大學建築研究所碩士論文，一九九五）。
- 註一〇四：鄭志明著，《臺灣民間宗教結社》（南華管理學院，一九九八）。
- 註一〇五：盛成著，《荷蘭據台時代的齋教》（《臺灣風土文物》，民間知識半月刊社，一九五六），頁四〇—五〇。
- 註一〇六：王見川著，《臺灣的齋教與鸞堂》（南天書局，一九九六）。
- 註一〇七：林萬傳著，《臺灣齋教：先天道源流考》（《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，新文豐出版公司，一九九四），頁一—三一—四八。
- 註一〇八：林萬傳著，《先天道研究》（巨書局，一九八四）。
- 註一〇九：鄭志明著，《日據時代蘇澤養的新約龍華教》（《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，臺灣史蹟研究中心，一九八七），頁一五一—一六二。
- 註一一〇：林美容著，《在家佛教——彰化朝天堂所傳的龍華派齋教》（《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，新文豐出版公司，一九九四），頁一九一—二五四。
- 註一一一：王見川著，《龍華派齋教的個案研究——安平化善堂》（《臺灣的齋教與鸞堂》，南天書局，一九九六），頁一一五—一三三。
- 註一二二：王見川著，《台南德化堂的歷史》（德化堂管理委員會，一九九五）。
- 註一二三：王見川著，《日治時期的「齋教」聯合組織——臺灣佛教龍華會》（《臺灣的齋教與鸞堂》，南天書局，一九九六），頁一四三—一六八。
- 註一二四：李世偉著，《身是維摩不著花——先天道頂航黃玉階之宗教活動》（《臺灣的民間宗教與信仰》，博揚文化公司，二〇〇〇），頁六七—九四。
- 註一二五：張崑振、徐明福著，《龍華派齋堂儀式空間之研究》（臺灣

- 民衆宗教科際研究研討會，一九九八），頁一一三三。
- 註一六：林美容著，〈臺灣齋教總表〉（《臺灣史料研究》六期，一九九五），頁二六—四一。
- 註一七：林美容著，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉（《臺灣文獻》五一卷三期，二〇〇〇），頁二〇三—二三五。
- 註一八：鄭志明著，〈臺灣民間齋堂儒宗神教的宗教體系初探〉（《台北文獻》六八期，一九八四），頁七九—一三〇。
- 註一九：王見川著，〈清末日據初期臺灣的齋堂——兼論儒宗神教的形成〉（《台北文獻》一二二期，一九九五），頁四九—八三。
- 註二〇：王志宇著，〈從齋堂到儒宗神教——論齋堂在台之發展與傳佈〉（《儀式、廟會與社區》，中央研究院文哲研究所，一九九六），頁一五七—一七七。
- 註二一：宋光宇著，〈清代臺灣的善堂與善書〉（《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心，一九九四），頁七五—九四。
- 註二二：李世偉著，〈清末日據時期臺灣的士紳與齋堂〉（《臺灣風物》四六卷四期，一九九六），頁一一—一四三。
- 註二三：王志宇著，〈臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化〉（文津出版社，一九九七）。
- 註二四：李世偉著，〈日據時代臺灣儒教結社與活動〉（文津出版社，一九九七）。
- 註二五：王見川著，〈清末日據初期宜蘭的齋堂〉（《宜蘭文獻》二三期，一九九六），頁四六—七四。
- 註二六：王見川著，〈光復前臺灣客家地區齋堂初探〉（《臺灣的民間宗教與信仰》，博揚文化公司，二〇〇〇），頁二九三—三一九。
- 註二七：李世偉著，〈苗栗客家地區齋堂的調查研究〉（《臺灣的民間宗教與信仰》，博揚文化公司，二〇〇〇），頁三二—一三三八。
- 註二八：莊世雄著，〈臺灣儒宗神教之研究——以台中聖賢堂為例〉（東亞神學研究院碩士論文，一九九四）。
- 註二九：王志宇著，〈臺灣善書出版中心之研究：武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉（《臺灣史料研究》七期，一九九六），頁一〇〇—一二一。
- 註三〇：宋光宇著，〈關於善書的研究及其展望〉（《新史學》五卷四期，一九九四），頁一六三—一九一。
- 註三一：王志宇著，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉（宗教學術研討會，淡水工商管理學院，一九九六），頁一—二。
- 註三二：宋光宇著，〈臺灣的善書及其社會文化意義〉（《第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》，師範大學文學院，一九九六），頁七八—一八〇。
- 註三三：朱瑞玲著，〈臺灣民間善書的心理意涵——從傳統到現代的轉折〉（《本土歷史心理學研究》，中央研究院民族學研究所，一九九二），頁一一—一九。
- 註三四：鄭志明著，〈鸞書「聖賢真理」的社會思想〉（《中國善書與宗教》，學生書局，一九八八），頁三六九—四一二。
- 註三五：陳主顯著，〈善書的宗教倫理要義初探〉（《民間信仰與社會研討會論文集》，臺灣省政府民政廳，一九八二），頁七一—二〇。
- 註三六：鄭志明著，〈當今鸞書的社會控制機能〉（《中國意識與宗教》，學生書局，一九九三），頁二五五—二八一。
- 註三七：鄭志明著，〈當今臺灣鸞書的政教立場〉（《中國意識與宗教》，學生書局，一九九三），頁二三三—二五四。
- 註三八：張之傑著，〈善書與醫療衛生〉（《思與言》三四卷四期

- ，一九九二，頁二〇七—二三六。
- 註一三九：王世慶著，〈光復後傳入臺灣及在台創立之宗教〉（《台北文獻》一三、一四期，一九七〇），頁六一—七四。
- 註一四〇：宋光宇著，〈天道鈞沈——貫道調查報告〉（作者自印，一九八四）。
- 註一四一：林榮澤著，〈天道普傳——貫道的興起〉（一九三〇—一九五〇）（臺灣大學歷史研究所碩士論文，一九九七）。
- 註一四二：林榮澤著，〈臺灣民間宗教之研究——貫道「發一靈隱」的個案分析〉（臺灣大學三民主義研究所碩士論文，一九九二）。
- 註一四三：宋光宇著，〈一貫真傳——基礎傳承〉（三揚印刷公司，一九九八）。
- 註一四四：鄭志明著，〈臺灣一貫道的基本教義〉（《中國善書與宗教》，學生書局，一九八八），頁二六一—二九五。
- 註一四五：鍾雲鶯著，〈民國以來民間教派大學中庸思想之研究〉（政治大學中文研究所博士論文，二〇〇〇）。
- 註一四六：楊弘任著，〈另類社會運動：一貫道的聖凡兼修渡人成全——以寶光建德天一宮義區與天禪聖宮學界區為例〉（清華大學社會人類學研究所碩士論文，一九九七）。
- 註一四七：宋光宇著，〈一貫傳燈——貫道與現代社會〉（作者自印，一九九六）。
- 註一四八：王志宇著，〈儒宗神教與一貫道、慈惠堂三教派之比較〉（《臺灣的恩主公信仰》，文津出版社，一九九七），頁三二五—三六二。
- 註一四九：瞿海源著，〈政教關係的思考——貫道〉（《聯合月刊》七期，一九八二），頁三八—四一。
- 註一五〇：林本炫著，〈一貫道與政府之關係——從查禁到合法化〉（《宗教與文化》，學生書局，一九九〇），頁三一五—三六二。
- 註一五一：何穎怡著，〈一貫道信徒媒介使用與媒介認知之研究〉（政治大學新聞研究所碩士論文，一九八三）。
- 註一五二：陳信成著，〈一貫道的末劫救贖觀初探——一個宗教學的分析〉（輔仁大學宗教學研究所碩士論文，一九九九）。
- 註一五三：鄭志明著，〈臺灣「新興宗教」的名詞界定〉（《臺灣史料研究》六期，一九九五），頁四二—五二。
- 註一五四：鄭志明著，〈臺灣西王母信仰的文化意義〉（《道教神仙信仰研究》，中華道統出版社，二〇〇〇），頁三七—四〇四。
- 註一五五：李世偉著，〈臺灣軒轅教的考察〉（《臺灣的民間宗教與信仰》，博遠文化公司，二〇〇〇），頁一四七—一八〇。
- 註一五六：丁仁傑著，〈社會脈絡中的助人行爲——臺灣慈濟功德會個案研究〉（聯經出版事業公司，一九九七）。
- 註一五七：林宜璇著，〈人間佛教與生活實踐——慈濟現象的社會學解析〉（清華大學社會人類學研究所碩士論文，一九九六）。
- 註一五八：王順民著，〈宗教類非營利組織的一般性考察——以佛光山、法鼓山、慈濟功德會為例〉（《宗教類非營利組織的轉型與發展》，洪葉文化公司，二〇〇一），頁三三—一七八。
- 註一五九：鄭志明著，〈臺灣當代新興佛教——禪教篇〉（南華管理學院，一九九八）。
- 註一六〇：鄭志明著，〈當代新興宗教——修行團體篇〉（宗教文化研究中心，二〇〇〇）。
- 註一六一：這些論文主要發表在「宗教、靈異、科學與社會研討會」與「宗教與社會變遷研討會」上，有的未正式對外發表。
- 註一六二：王見川、李世偉著，〈戰後以來臺灣的「宗教研究」概述——以佛、道教與民間宗教為考查中心〉（《臺灣文獻》五一

卷三期，二〇〇〇），頁一九八。

作者簡介

鄭志明，臺灣師範大學國文系畢業，國文研究所碩士、博士。

經歷：輔仁大學宗教學系、研究所教授，南華大學宗教學、哲學、生死學、文學等研究所教授，南華大學宗教文化研究中心主任，通識學院院長等。

重要著作：《臺灣民間宗教論集》、《無生老母信仰溯源》、《中國善書與宗教》、《臺灣的宗教與秘密教派》、《當代臺灣新興宗教》、《臺灣民間的宗教現象》、《西王母信仰》、《神明的由來——臺灣篇》、《文學民俗與民俗文學》等數實家專書及百餘篇論文。