

第一章 緒論

對人類來說，宗教具有相當重要的幾項功能：其一，宗教有心理調適功能。現代社會劇烈的變動性，給人們精神上的巨大壓力，很多人因此期望能透過宗教的指引，獲得心靈的寧靜。其二，宗教有社會整合、社會認同功能。透過宗教儀式的進行，使構成群體的個人有共同的信念、接近的價值觀。這種一致性可以轉化為某種社會規範，使社會趨於穩定。第三，宗教對個人有社會化功能。使人很快地進入到自己的社會角色中，成為社會化的人。

漢民族的宗教信仰根基於多民族的融合和悠久的歷史，而發展出不同於西方宗教的特色，其中有一種學者稱之為「普化的宗教」。其主要是指流行於民間之一般性鬼神崇拜和祖先崇拜，源流雖然與儒、釋、道三教或其他教派宗教有關，但不完全具備明確的組織要素。又因與一般大眾之日常生活廣泛結合，自成一獨特的信仰體系。與具備明確之教義、經典、儀式、崇拜對象和組織的「制度化宗教」相較，顯然有著不同的特質。

日本人類學者渡邊欣雄，沿用了「普化的宗教」概念，提出「民俗宗教」的看法。並斷言所有漢族共同擁有的唯一宗教，正是「民俗宗教」。¹此宗教的目的並非基於教規和教義，而是以漢民族的生活信條，依照歲時祭儀和生命禮儀之生活節律，慣例的舉行宗教祭儀的一系列行為。

台灣傳統各種本土宗教，除原住民族所特有者外，幾乎都是在明末清初之際隨閩粵漢人來台而一併傳入。因此閩粵地區盛行的佛教、道教、民間教派、民俗宗教等，因地利之便自然佔了最大的傳播優勢。清代中期以後，隨著漢族移民人口的快速成長，「土著化」的程度加深，這些源自於中國的各種傳統信仰，也在此生根與普及，成為日後台灣地區宗教的主要部分之一。

¹ 渡邊欣雄認為，所謂的「民俗宗教」，乃是沿著人們的生活脈絡來編成，並被利用於生活之中。它構成了人們的慣例行為和生活信條，沒有教理、教典和教義的規定。《漢族的民俗宗教》（台北：地景，2000年），頁3~6。

第一節 研究動機與目標

《福建通志台灣府》的「風俗序」中提到：“台陽僻在海外，曠野平原，明末，閩人即視爲甌脫。自鄭氏契內地數萬人以來，迄今閩之漳、泉，粵之潮、惠，相攜負耒，率參錯寄居，故風尚略同內郡。”²早期來台的移民，願意離鄉背井冒著生命危險越過黑水溝，大都有著不爲人知的辛酸與無奈，尤其閩、粵地區山多平原少，謀生不易，更是前期台灣移民的主要組成份子。因此，漢文化在台灣傳播歷史，可以說是閩、粵文化移植到台灣並進一步發展的歷史，從而在風俗習慣、生活方式、宗教信仰等方面，也顯示台閩粵地區的緊密聯繫。

“居台地者皆內地人，故風俗與內地無異。婚喪沿俗禮，以貧富爲豐歉，俗信巫鬼，病者乞藥於神，輕生喜，善聚黨，亦皆漳、泉舊俗。”³移民來到異地，多會尋求與原鄉的連結，不論是人際關係、生活習慣、心靈信仰等，均與原鄉有密切關係，尤其是宗教信仰。連橫的《台灣通史》即提到：“宗教之事，各地俱有，所處不同，即所祀之神亦異。夫台灣之人，閩粵之人也，而又有漳、泉之分也。粵人所至之地多祀三山國王，而漳人則祀開漳聖王，泉人則祀保生大帝，是皆其鄉之神，所以介福禳禍也。”⁴因此，來台後對神明的祭祀，就逐漸成爲連結社會人群的主軸，台灣地區的宗教信仰也呈現出移植自大陸的多樣化。

臺地民間所流行的民俗宗教信仰對象約有百餘種，據《台灣省通志稿》的人民志禮俗篇將其分爲七大類。⁵隨移民開墾的完成和村社逐漸形成後，百姓常會集資建造地方寺廟以答謝神恩，因此，寺廟往往就成爲移民精神力量之來源與聚落發展的推進中心。而寺廟香火興旺與否，也多視其主神爲人接受程度而定，此又與神明所具有的性質、功能屬性、歷史背景等因素息息相關。⁶

² 陳壽祺等，《福建通志台灣府》（台北：臺灣銀行文獻叢刊第 84 種，1960 年），頁 203。

³ 陳壽祺等，《福建通志台灣府》（台北：臺灣銀行文獻叢刊第 84 種，1960 年），頁 207。

⁴ 連橫，《台灣通史》（台北：臺灣銀行文獻叢刊第 128 種，1962 年），頁 583。

⁵ 一有功德於民者；二自我犧牲成仁取義者；三富忠孝節義之民族正氣者；四、奉爲氏族象徵爲保護神者；五、各行業的保護神；六、社祀傳統而信奉爲社神者；七、因原始迷信而信奉的雜神。林熊祥、李騰嶽監修，《台灣省通志稿》卷二人民志禮俗篇，1972 年，頁 64。

⁶ 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》（台北：台原出版社，1993 年），頁 29~31。

一般寺廟的主神，按其性質可分為全國性信仰與區域性信仰兩類，全國性信仰者如佛、道兩教祖師及關帝、媽祖、城隍、玄天上帝等為國家祀典所在者。因無特殊地域色彩，故為居民普遍接受。區域性信仰者，其神祇大都與某地區的開發建設關係密切，如開漳聖王陳元光為開闢漳州的重要功臣；保生大帝吳本生前在同安醫治眾生。此類鄉土色彩濃厚的神祇，在開闢初期，對同鄉情感的凝聚都發揮莫大功能。⁷據《重修台灣府志》記載，乾隆初年台灣各地較普遍奉祀的神靈除土地公外，排在前五位的分別是：保生大帝廟 23 座，關帝廟 18 座，媽祖廟 15 座，玄天上帝廟 14 座。⁸當移民日漸增多後發展更是快速，大小廟宇遍布城鄉僻壤。據 1930 年的統計資料，擁有百座以上廟宇的主神就有九位，最多的是土地公廟，共有 674 座；其次是王爺廟，有 534 座；媽祖廟有 335 座，居第三位；觀音廟居第四位，有 329 座；再依次是玄天上帝廟 197 座；關帝廟 157 座；三山國王廟 121 座；保生大帝廟 117 座；釋迦佛寺 103 座，從這些廟宇的數量大致可以看出台灣民俗宗教發展的盛況。⁹

這些眾神明中，相關的研究均為不少，尤其是媽祖的信仰，內涵更為豐富。¹⁰但在各行業、各階層都被信奉的關公，在台灣的研究顯然不及大陸地區的普遍。從一些前人的寺廟調查資料中顯示，日治時期到戰後，以關聖帝君為寺廟主神的總數持續排在第六或第七位。雖然有人認為關帝信仰的盛況已經過去，¹¹但其實在現今重利的社會風氣中，一般店家奉祀關帝的情形仍屬多見，在家膜拜關聖帝君的也在所多有。加上現代民俗宗教盛行，除了各大小寺廟外，許多民間私人神壇的設置為數也相當可觀，尤其設有乩童及扶鸞傳達神諭的神壇頗受歡迎。理想的乩童守護神是那些武力高強、法力無邊的神明，關聖帝君普遍被認為是法

⁷ 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》（台北：台原出版社，1993 年），頁 31。

⁸ 林國平，〈閩台民間信仰的興衰嬗變〉（《世界宗教研究》71 期 1998 年第 1 期），頁 75~76。

⁹ 余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉（《民族學研究所集刊》第 53 期，1982 年），頁 81。

¹⁰ 在林美容所編的《台灣民間信仰研究書目》的民間信仰神明的分類中，有關媽祖的研究文章篇數是最多的，收錄將近有兩百篇左右。

¹¹ 洪敏麟在認為，現在臺灣關聖帝君的信徒，多為知識較淺的人們，加上其已失去作為政治作用的工具，靈驗不如前，故盛況已過去。洪敏麟，〈清代關聖帝廟對臺灣政治社會之影響〉（《臺灣文獻》，16 卷第 2 期，1965 年），頁 53~59。

力最高強，能夠驅邪鎮煞，保安降福的主要神明，¹²因此其在這些神壇中也佔有一席之地。可見關帝仍是相當重要的神祇，對台灣宗教信仰內涵具有相當意義。所以透過對關帝信仰的研究，可以得知台灣地區民俗宗教發展的梗概。

台南市為台灣最早開發地區，也是初期政治中心所在，閩粵地區各種宗教信仰在此均見發展。其中關帝信仰相當特殊，很值得研究。台灣關帝廟的數目，在歷年有關寺廟主祀神之調查中，雖然大多排名第六、七位，但亦堪稱普遍。同時，在台灣民俗宗教當中，兼具政教神、行業神、鄉土守護神和勸善行道之道德神等神格和崇拜型態，祇有關帝信仰一種。台南市地區不但是台灣最早的關帝廟在此設立，而且各種不同關帝崇拜類型，也在此區雜然並存。經由本區關帝信仰的研究，一方面可藉此了解台灣地區關帝信仰的諸多特色，另一方面也可進一步揭露不同類型的關帝信仰於不同時空的發展過程。

因此本論文希望能達成以下目的：

- 一、探討大陸關帝信仰的發展與台灣關帝信仰形成的關係，並分析台灣地區關帝信仰發展的時代脈絡與變遷。
- 二、探討台南市地區關帝崇拜的發展過程及其在不同階段所顯現的特色。
- 三、分析台南市各種不同類型關帝崇拜所顯示的特色與差異。

¹² 余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉（《民族學研究所集刊》第 53 期，1982 年），頁 91。

第二節 文獻探討

歷年來有關於以關公為主題的相關研究，台灣和大陸兩地都有，尤其大陸地區因歷代關帝信仰的蓬勃，討論內容更為多樣化。其中，關羽如何從一介歷史上的人物，演變而為今日眾人信奉的對象，其成神的經歷可說是被探討最多的部分。蔡東洲、文廷海著的《關羽崇拜研究》¹³中，以歷史上的關羽、關羽崇拜的形成、關羽崇拜的發展為三大探討範疇，將對歷史人物關羽的考察，到宋元時期關羽崇拜的形成，再到明清時期對關羽崇拜的發展，構成了歷史進程的一個完整的鏈條，給人以清晰的印象。2001年中國社會科學院學術交流委員會「中國歷史文化中的關羽學術研討會論文集」中的多篇文章，¹⁴也多以此方向為著墨。如朱大渭的〈武將群中獨一人—關羽人神辨析〉一文，談到關羽的生平及關羽成神與其具備的某些人格特質是有密切相關的；王學泰〈關羽崇拜的形成〉分析了幾項關羽的神化因素，基本上與其他相近的研究題目內容大同小異。另外蕭為、樂聞所輯錄的〈關羽目錄〉一文中所蒐錄的相關論文資料分析，內容最多的莫過於品評歷史上關羽的形象、文學創造出的關羽形象、與關羽相關的地域性研究及關羽神聖化的過程等。劉海燕所著的《從民間到經典》¹⁵也是探討歷代的關羽事蹟、故事、史傳中所形成的關羽形象，到後來雅文學、俗文學甚至泛文學中關羽形象的多種樣態，以整理出關羽形象與關羽崇拜的演變軌跡。中國文物研究所張羽新的〈清朝為什麼崇奉關羽〉¹⁶一文，更利用大量的文獻，從歷史、社會、政治、思想方面去分析清朝關羽地位又大幅提升的原因。以上這些研究對釐清關羽神化的過程與發展提供相當大的幫助。

台灣地區和大陸學者的研究相較下，關公相關的研究篇幅並不多，所發表的多著重在關公的傳說與崇拜的形成、關公神格的歷史演變及近年來鸞堂信仰發達

¹³ 蔡東洲、文廷海，《關羽崇拜研究》（成都：巴蜀書社，2001年）。

¹⁴ 收入於盧曉衡主編，《關羽、關公和關聖》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）。

¹⁵ 劉海燕，《從民間到經典》（上海：三聯書店，2004年）。

¹⁶ 張羽新，〈清朝為什麼崇奉關羽〉（《世界宗教研究》，1992年第1期），頁60~70。

之下所出現的關帝當玉皇的相關說法的解析。¹⁷如李福清在〈關公傳說與關帝崇拜〉¹⁸一文中，談到關公出生的多種傳說及與關公形象連結最重要的武器青龍刀與赤兔馬的概念，他認為這些與關公有關係的各種傳說，與佛教間的聯繫相當密切，顯示關公信仰的形成，佛教也扮演重要角色。馬昌儀的〈論民間口頭傳說中的關公及其信仰〉¹⁹一文，也提到關公幾種不凡的出生傳說，其中特別是關公的顯靈傳說。這些靈蹟的顯現，是關公以雨神、太陽神、水神、武玉皇、辟邪神、戰神、武財神、各行各業的保護神、送子神的面目出現，顯示民眾心目中的關公是萬能的。洪淑苓《關公民間造型之研究—以關公傳說為重心的考察》²⁰，也是從關公傳說的多樣化看其神格的擴大及職能的擴張，並認為私人神壇扶鸞著述的行為，已成為現今社會編造關公神蹟傳說的另一種方式。至於黃華節在《關公的人格與神格》²¹的書中，則認為從正史上看關公自古以來被眾人所稱頌的仁義勇忠，其實都有瑕疵稱不上是聖人，因此關羽的神格化是歷經近千年被塑造出來的。而塑造的過程是經三方面的合作：一、文學（戲曲和小說）；二、封號祀典；三、神蹟傳說。另外鸞堂信仰在台灣奠基、發展，各式善書廣為流傳，開始出現「關帝當玉皇的說法」，也有不少文章是針對此一內涵加以發揮。如王見川〈轉變中的神祇—台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉²²、黃華節〈山西夫子做天公—關公的神格化〉²³等。這些研究都集中於關公成聖的部分著墨較多，或提供民間崇奉關帝的不同角度與看法。

關於討論台灣地區關帝信仰發展的部分，是目前研究中比較少見的。蔡相輝

¹⁷ 整理自林美容所編，《台灣民間信仰研究書目》增訂版中列於民間信仰神明部分關公的相關資料（台北：中央研究院民族學研究所，1997年），頁66~67。

¹⁸ 李福清，〈關公傳說與關帝崇拜〉（《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》上冊，台北：漢學研究中心，1994年），頁207~221。

¹⁹ 馬昌儀，〈論民間口頭傳說中的關公及其信仰〉（《中國神話與傳說學術研討會論文集》上冊，台北：漢學研究中心，1996年），頁382~392。

²⁰ 洪淑苓，〈關公民間造型之研究—以關公傳說為重心的考察〉（台北：台大出版，1995年）。

²¹ 黃華節，〈關公的人格與神格〉（台北：臺灣商務，1995年3月二版）。

²² 王見川，〈轉變中的神祇—臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉（李豐楙、朱榮貴主編《性別、神格與臺灣宗教論述》，台北：中研院中國文哲研究所，1997年），頁121~139。

²³ 黃華節，〈山西夫子做天公—關公的神格化〉（《時報週刊》170期，1981年），頁8~9。

曾在自立晚報出版部所編的《臺灣廟宇大系—關聖帝君》²⁴的總論中述及關帝廟的分布及發展情況，將台灣地區關帝廟的發展趨勢從明鄭時期、清代、日據階段到光復後，做一縱向的介紹，算是對本地關帝信仰研究比較深入的。阮昌銳雖有一篇名為〈台灣的關公崇拜〉²⁵文章，但內容僅簡單的提及台灣興建關帝廟最多的地區、關帝廟中香火最盛的廟宇可能是行天宮及本省祭祀關帝的日期等。林衡道在〈關帝信仰在台灣〉²⁶的文章中提出一說法，即台灣的泉州人聚集地區，如台南、鹿港、新莊的關帝廟，多稱「文衡帝君」，但到桃園、宜蘭等漳州人地區，則為「協天上帝」。陳妍希的碩士論文〈關公信仰與台灣宗教關係研究〉²⁷雖有分階段討論關帝廟的分布看關公信仰在台灣的地位，但主要是各時期寺廟調查的統計資料。此外，如果想要得知近代台灣各地方關帝廟宇的發展概況，幾乎只能從政府的寺廟登記資料，大略得知各地關帝廟的建立年代及廟址或所有關帝廟的統計數據而已。如省政府民政廳的《台灣省各縣市寺廟名冊》、內政部編印的《全國寺廟名冊》等。

本文主要想探討的台南市地區關帝信仰發展，可以得到參考的相關文獻主要有桐峰的〈簡述明清兩代寺廟〉²⁸，石萬壽的〈台南市宗教誌〉²⁹、〈台南市寺廟的建置〉³⁰及范勝雄的《府城的寺廟信仰》³¹等，上述的資料涵括了台南市的所有寺廟及這些寺廟建置的時期、位置等，對釐清府城地區關帝廟的時代發展有所助益。但是想再深入得知各廟狀況，只得靠單一廟宇所編撰的寺廟志，或市政府所編纂的古蹟風物介紹中，略知一二。其中，陳奮雄編纂的《臺南開基武廟誌》³²內容最為完整，包括該廟地理環境的變遷、沿革、祭典、附屬團體及管理組織等，都有相當詳盡的介紹，為單一寺廟志所編纂較佳者。關帝殿管理委員會也編

²⁴ 魏淑貞編，《臺灣廟宇大系—關聖帝君》（台北：自立晚報，1994年）。

²⁵ 阮昌銳，〈臺灣的關公崇拜〉（《海外學人》，第122期，1982年），頁54~58。

²⁶ 林衡道，〈關帝信仰在臺灣〉（《臺灣風物》，26卷第2期，1976年），頁42~43。

²⁷ 陳妍希，〈關公信仰與臺灣宗教關係研究〉（彰化：彰師大國文系進修碩士班論文，2003年）。

²⁸ 桐峰，〈簡述明清兩代寺廟〉（《台南文化》新4期，1977年），頁59~80。

²⁹ 石萬壽，〈台南市宗教誌〉（《臺灣文獻》32卷第4期，1981年），頁3~56。

³⁰ 石萬壽，〈台南市寺廟的建置〉（《台南文化》新11期，1981年），頁39~74。

³¹ 范勝雄，〈府城的寺廟信仰〉（台南：台南市政府，1995年）。

³² 陳奮雄編纂，《臺南開基武廟誌》（台南：開基武廟管理委員會，2002年）。

印了《臺南關帝殿》³³的廟志，但內容著重在建築的式樣、石刻、木雕、匾聯等藝術的部分，難以得知該廟歷史發展的過程。近幾年臺南師範學院鄉土文化研究所的一些論文，曾對臺南地區的部分神祇發展有較具體的研究。如王郁雅的〈台南市保生大帝信仰研究〉³⁴、陳宏田的〈台南地區王爺信仰研究—兼論城鄉差異〉³⁵及林素梅的〈台南市媽祖信仰之研究〉³⁶等，但對相當重要的關帝研究尚無人涉及。而成大建築系的碩士論文雖有部分討論府城舊社區的空間、人文環境轉換的議題而提及一些早期建立的關帝廟概況，如吳秉聲的〈一個港道變遷下的空間研究—以台灣府城五條港區為例〉³⁷、鄭博謂的〈一座地方廟宇重建過程之社會觀察—以台南市關帝廳為例〉³⁸及顏世樺的〈民間廟宇慶典在舊市區再生中的角色—以台南市為例〉³⁹等，但無法提供台南市關帝信仰的全盤了解。所以本文的研究，可以讓台南市頗重要的關帝信仰能有一較清晰的輪廓。

在分析比較各類型廟宇的差異時，林美容一系列有關祭祀圈的研究，如〈由祭祀圈到信仰圈〉⁴⁰、〈從祭祀圈來看民間信仰的社會面〉⁴¹，明確界定祭祀圈的定義，是研究有關祭祀圈問題的重要參考。黃慶生的《寺廟經營與管理》對寺廟的組織及相關政府規範寺廟的法令介紹詳盡，有助於了解戰後政府政策對宗教發展的影響。李豐楙的〈台灣慶成醮與民間廟會文化〉⁴²則討論了廟宇“非常”的慶成醮所賦予的宗教及社會意義，對本文所討論的主題都具有相當的參考價值。

³³ 《臺南關帝殿》(台南：關帝殿管理委員會，2004年)。

³⁴ 王郁雅，〈台南市保生大帝信仰研究〉(台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001年)。

³⁵ 陳宏田，〈台南地區王爺信仰研究—兼論城鄉差異〉(台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001年)。

³⁶ 林素梅，〈台南市媽祖信仰之研究〉(台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2004年)。

³⁷ 吳秉聲，〈一個港道變遷下的空間研究—以台南府城五條港區為例〉(台南：成功大學建築研究所碩士論文，1997年)。

³⁸ 鄭博謂，〈一做地方廟宇重建過程之社會觀察—以台南市關帝廳為例〉(台南：成功大學建築研究所碩士論文，1998年)。

³⁹ 顏世樺，〈民間廟宇慶典在舊市區再生中的角色—以台南市為例〉(台南：成功大學建築研究所碩士論文，2003年)。

⁴⁰ 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈〉(《歷史月刊》第9期，1988年)，頁59~63。

⁴¹ 林美容，〈從祭祀圈看台灣民間信仰的社會面〉(《臺灣風物》，37卷第4期，1987年)，頁143~168。

⁴² 李豐楙，〈臺灣慶成醮與民間廟會文化〉(《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：文建會，1995年)，頁41~64。

第三節 研究方法與步驟

關帝信仰的發展面向相當複雜與多元。從民間在家宅的私奉為家庭守護神，商家在店面供奉其為武財神，甚至在寺廟中為主神或配祀神被信眾所膜拜，都可看出關帝信仰的發展概況。本文主要是以關帝為主祀神的關帝廟著手，從這些寺廟的分佈與建立的時間來分析、探討。從台南市關帝廟宇的建立過程，做一歷史性的檢視，期能發現台南市關帝信仰的發展脈絡，進而對整體關帝信仰的內涵有一較深刻的認識。在研究方法上，包括文獻研究法和田野調查法。以前者言，首先進行廟宇相關資料的整理。這些文獻主要可分為兩類：一為歷代方志記錄府城廟宇內容較詳者，如《臺灣府志》、《重修臺灣府志》、《續修臺灣府志》、《臺灣縣志》、《重修臺灣縣志》、《續修臺灣縣志》等。另一為近年的寺廟調查研究，如民國四十八年（1959）台灣省文獻會第一次對全台各地進行的〈臺灣省寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉、民國六十八年（1979）的《台南市志》、民國八十五年（1996）的《續修台南市志》及民國九十年（2001）的《全國寺廟名冊》等。此外也以民間傳說、稗官野史及今人的論述作為參考。先根據所蒐集的廟宇相關資料，依創建年代，分類出不同階段關帝廟的設置，加以整理製表。其次，再統整時代背景資料，以分析這些廟宇在不同歷史時空下所顯示的特徵為何，並提出個人看法。以後者而言，個人實地走訪台南市官方調查登記之關帝廟，抄錄其沿革碑文、觀察其信徒來參拜的狀況、訪問當地耆老了解廟宇事務運作的概況、並取得各廟宇自行編纂的相關資料以資佐證。整體而言，所有研究的資料先以文獻紀錄為基礎，加以實地調察，結合兩方面的資料相互對照、歸納、整理後，先建立廟宇的年代發展觀，進而呈現台南市關帝廟的發展全貌。

本研究的主要課題除了緒論及結論外，另分為三章來探討。第二章為關帝崇拜的源起與傳佈。在眾多關羽的相關研究中，先討論其神格化的過程，以期對關帝信仰的開端有一概念。再探討關公信仰形成後的擴散源由，釐清今日關帝信仰興盛的發展經過。而當關帝信仰傳布到中國各地後，閩台間的淵源頗深，台灣是否也成關帝信仰的拓展範圍，則接續至下一章來討論。

第三章為台南市關帝信仰的發展。此章為本文重點之一，文中先大略探究台灣地區關帝信仰的發展概況，再述及台南縣市地區整體關帝信仰的崇拜發展趨勢，最後進入以台南市為主體的內涵研究。第一節先論臺灣及台南地區的關帝信仰。主要分為鄭清時期和日治及戰後時期兩個時序，從全臺關帝廟的建置過程，分析其歷史發展脈絡與臺灣地區開發的關係。再縮小範圍，討論最早開發的台南地區目前信仰的狀況。第二節則正式討論鄭清階段台南市的關帝信仰。看移民及來臺士兵對關帝的崇奉，加上官方的提倡，對其在台南市的發展有何影響。第三節日治及戰後台南市的關帝信仰。則看不同時代的政權統治，對信仰的發展產生了哪些改變，政策的推行是否影響人民的宗教信仰。

第四章為台南市關帝崇拜的類型與特徵。主要為延續上一章台南市關帝廟的分析，作更深入而具體的說明。從鄭氏時期到戰後，台南市至今日尚有十三座的關帝廟。這些主祀神為關聖帝君的廟宇，依崇祀對象的不同，可以分為四大類型：官祀的武廟、軍祀的關帝廟、民祀的關帝廟及鸞堂的關恩主崇拜。這四類型除了信奉對象的差異外，各有何發展特徵？在祭儀、管理、信徒和功能上又有何不同之處？本章安排五節來分別探討。第一節為官祀的武廟。即清政府以公帑維護整修及按時行祭的祀典武廟，是清廷官吏出資建立維持的神道設教祠祀。第二節軍祀的關帝廟。支持的對象主要為早期來台的官兵，到新駐軍的所在地後私下建廟奉祀，具有軍人行業神的性質。第三節民祀的關帝廟。府城最早建置的關帝廟多屬於此一類型，為移民從大陸奉香火來臺而祀，多被居民視為地方守護神敬奉。另外關於神明會也一併說明。第四節鸞堂關恩主崇拜。鸞堂不同於一般民俗宗教，具有民間教派的某些特色。⁴³這四種關帝信仰類型的發展，反映出府城的某些社會經濟環境變遷，也顯示關帝信仰有其不同於其他神祇的特殊性。最後第五節各種類型關帝信仰之比較，則分析這些不同類型廟宇的祭祀活動、信徒組成、廟務管理及具備的功能性等，在歷史環境變遷下的演變發展。

⁴³ 林美容在其所編的《台灣民間信仰研究書目》中，將鸞堂歸類於民間教派之下。因鸞堂與一般民間信仰相較，有所謂的經典—善書及教義，比較接近一般有組織的普世化宗教。