

2010年臺灣宗教史研究回顧*

王志宇、闕正宗**

一、前言

中央研究院臺灣史研究所編《臺灣史研究文獻類目2010年度》，共收錄宗教史類別書目計70筆，其中專書12本（含論文集一本），另外有一套史料，期刊或論文集論文26篇，學位論文31篇（含博士論文2篇、碩士論文29篇）。此篇數較之2009年的79筆，明顯的略有縮減。以時期分類，清代4筆，日治時期8筆，戰後5筆，其餘多為跨時代論述。以地區而論，對臺南、新竹、淡水、雲林、嘉義、臺東、高雄、埔里、宜蘭、笨港等地的信仰都受到關注。以東西方信仰而言，東方信仰佔了65筆，西方信仰僅有5筆，天主教、基督教的研究仍有待開發。而70筆研究中，博碩士論文佔了31篇，約佔了44.29%，較之2009年的32.9%，比例更為提高，應該是2010年度宗教史研究相當值得重視的特色之一。本文依民間信仰、佛教、道教、西方宗教及其他等分類，分別敘述。

二、民間信仰與通俗道教的研究

民間信仰¹與教派的研究還是臺灣宗教史研究裡相當熱門的領域，從12本專書出版中，有關民間信仰即佔有7本，佔58.33%；論文57篇中即佔有40篇，佔了70.18%，可以瞭解這方面研究熱門的程度。

（一）專書

洪瑩發《解讀大甲媽：戰後大甲媽祖信仰的發展》一書以戰後大甲媽祖信仰的發展變遷為考察中心，分別從寺廟管理者、社區、儀式活動、信徒、政治、媒體、商業網絡、兩岸關係等不同面向的互動影響，以分析廟宇在臺灣現代社會中所扮演的角色與功能。其研究發現認為，進香是大甲媽祖信仰主要傳播方式與重要載體，具備了以下功能：第一是信仰上的體現與實踐，第二是透過儀式建構信仰的內涵與

* 本文參與纂寫之學生如下：李朝凱，暨南大學歷史系博士候選人；鍾旻融，逢甲大學歷史與文物研究所碩士；莊淵荃，逢甲大學歷史與文物研究所研究生；郭雲萍，逢甲大學歷史與文物研究所研究生。

** 王志宇，逢甲大學歷史與文物研究所教授兼所長；闕正宗，佛光大學佛教學系兼任助理教授

¹ 林美容使用民間信仰指涉一般民眾的信仰體系，台灣民間信仰之範圍為台灣漢人之所有超自然信仰以及與超自然信仰有關的思想、儀式、組織、活動、事物等。見林美容，〈臺灣民間信仰的分類〉，收入《臺灣民間信仰研究書目》（台北：中央研究院民族學研究所，1991），頁VI。民間信仰的內涵有其複雜性，本小節所指以宗教性的相關組織與活動為主，包含一般寺廟、神明等含括在通俗道教的內容。

地位，第三是透過活動進行資源整合，結合人群與展現力量，第四是透過這些活動傳播信仰。在此背景下，隨著進香活動的發展與擴大，其相關網絡發展也隨之增大。首先鎮瀾宮管理成員的變化，從地方士紳轉變成商人為主的地方政治人物，再轉變到中央級的政治人物，第二個是信徒組織從非固定到固定，從大甲地區漸漸對外拓展，而形成全臺，甚至跨越臺海的影響力。因此，進香與鎮瀾宮遂成為地方勢力的重要網絡。最後，洪瑩發認為從鎮瀾宮的例子，可以初步得出戰後臺灣民間信仰與現代社會的媒體商業及政治的互動趨勢。第一是將傳統儀式節慶化，並配合各級政府舉辦各項活動。第二是結合文化創意與商業行銷手法推廣大甲媽祖信仰。第三是寺廟成為政治人物爭取地方支持的重要場域。第四是媒體與網絡的發展，讓民間信仰的知識與資訊得以快速流通。第五是民間信仰成為認同本土文化的象徵。

從臺灣的媽祖信仰研究而言，大甲鎮瀾宮是一個研究的熱門重點，其原因不僅是因為該宮的歷史久遠，更重要的是該宮在戰後的發展，由於幾個鎮瀾宮的重要人物的運作，鎮瀾宮在戰後崛起，成為重要的媽祖信仰中心，也改變了過去鎮瀾宮的一些儀式作法，更在政治、媒體的進入下，鎮瀾宮成為臺灣地區各界都注目的一個焦點。作者以此一對象進行研究，分析了戰後鎮瀾宮崛起，以及各界勢力進入此一場域之後，所造成的一些影響。作者透過進香、信徒、政治、新舞台的詮釋，掌握了鎮瀾宮在戰後發展的特質，成功的剖析了戰後鎮瀾宮的發展和變化，展現了作者對該宮的觀察與瞭解，值得細讀。

陳宏田《臺南地區王爺信仰》一書乃尤其碩士論文略作修改而成。²作者討論了臺灣王爺的源流及類型，並按清代、日治及光復後，討論各期的王船信仰及變化。其次，作者以臺南地區為範圍，討論各地王爺廟及醮典活動。作者討論了當地各類王爺有 127 種，並細緻地討論了王船醮典的流程，並以 1999-2001 三年時間，有舉辦醮典的寺廟 19 座廟宇為例，討論其醮典型態的不同。最後，作者以永康大灣聖巡代天宮的王醮案例，討論王醮背後的族姓意義，以及王船信仰型態及其城鄉差異問題。作者指出在王爺祀神的差異上，城市地區早期移民祀神除了航海神、拓土神比例較鄉庄地區為高外，諸府千歲的比例亦高出鄉庄地區甚多。反觀鄉庄地區則以敗軍死將的死靈信仰及類似數目崇拜等高於城市地區。此外，五府千歲在鄉庄的崇祀比例高，作者認為五府王爺本身的組合才是廣受信眾青睞的原因。在醮典部分，臺南亦是以清醮為主，角頭廟及私廟亦設有王醮。而王船信仰表現在城鄉差異上，以數量為主，1999-2001 三年內，城內僅一座，鄉庄高達 18 座，設王醮；王醮規模上亦以鄉庄為大等，顯見王船信仰活動以鄉庄為普遍，醮典規模大，儀式活動較為隆重等，此應與鄉庄幾各廟與的財力雄厚，以及鄉庄地區平時較無其他娛樂，慶典活動得以調節此一狀況有關。本書作者細緻的對臺南地區的王爺信仰深入探討，其田調不僅範圍大，也相當的深入，並劃分臺南各區，以進一步討論其城鄉差異。從章節架構與邏輯論述上，作者都有相當的水準，實為佳作。惟其討論王爺類型時，以關聖帝君祭解鹽水地區的瘟疫，而將其視為王爺。然而聖神祭解多種災難（含瘟疫），實屬

² 此論文原為陳宏田在臺南師範學院鄉土文化研究所的碩士論文，2001 年畢業。

常見，能否以此便認為其為王爺的一種，此一觀點是否貼近信眾的認知，還有相當的討論空間。

林聖欽《臺灣北部王爺信仰文化的發展及其陸域性格分析：以竹南地區為例》。本書作者試圖依據「社會的空間建構」之觀點，共分為五個課題進行論述，茲分述如下：

1. 竹南地區民間信仰廟宇的建立過程：作者首先指出竹南地區的自然環境可以分為海岸沙丘帶、沖積平原帶、丘陵台地帶等地形區；漢人的開發以沖積平原帶經營最早、丘陵台地帶其次，海岸沙丘帶最晚。而竹南地區各傳統庄頭的公廟數量上，以福德正神、王爺系統最多；至於位於各個地形區的公廟主祀神之神格高低也和各個地形區土地贍養力高低成正比。至於王爺信仰為主祀神的公廟，集中在沖積平原帶西半部與海岸沙丘帶相交接的附近。最後，作者指出庄頭最初公廟以福德正神為正祀神，隨著時間發展，改以神格較高之神祇為主祀神者，其中以王爺系統為主；但是，竹南王爺信仰比天上聖母（中港慈裕宮）、神農大帝（五穀王五穀宮）等信仰晚了一些。

2. 竹南地區王爺信仰建立前的宗教環境背景：本章依循施添福的地域社會概念，認為在清代竹南一保的地域社會發展過程中，道光年間以前中港慈裕宮與五穀王五穀宮是「中港內外庄」的信仰中心；但是，自同治年間以後，慈裕宮成為閩籍為主的中港街庄組織（外庄）的信仰中心，五穀宮則是成了粵籍為主的頭份街庄組織（內庄）的信仰中心，民間信仰的社會空間明顯產生了分化過程。至於道光年間以後逐漸興起的王爺信仰，在天上聖母、神農大帝的宗教環境發展下，僅能在庄頭層級的地方社會內進行發展。

3. 竹南地區王爺信仰的建立與發展：王爺信仰成為竹南地區庄頭公廟的主祀神，主要是受到原鄉文化傳承、疾病治療需求的雙重影響。最晚在日治時代時，竹南地區的王爺廟與慈裕宮、龍鳳宮，已呈現高低層級祭祀圈的空間階層關係，說明居民具有 Max Muller 所言的「交替神主義」之現象，只要崇拜對象具靈驗性，對任何神明都可以互相交替膜拜。

4. 竹南地區居民傳統生產活動與王爺信仰的關係：竹南地區生產活動以牽罟、水稻農業為主，其中水稻農業，主要祭拜對象以土地公為主，受到社會關係是以農家居住的地緣關係影響，因此土地公成為居民地域認同的重要憑藉。但是，其認同地位容易被神格較高的神祇取代，尤其是王爺信仰。在竹南地區的 57 個庄頭中，由土地公轉而建立新主祀神的大廟，在數量上以改為王爺最多。此點從其他庄頭公廟大都以王爺作為陪祀神，說明居民對王爺信仰的重視。王爺取代土地公成為竹南公廟主祀神的過程，也透露王爺信仰與陸域生產活動關係較為密切，顯示與臺灣南部王爺信仰的王船祭祀所代表的海洋文化性格有明顯的區域差異。此一特性從竹南北邊的鹽水港地區也可觀見，該地亦是以土地公信仰為主，隨著經濟能力的提升，居民欲另建大廟時，王爺信仰也成為居民的首選對象。

5. 竹南地區王爺信仰的宗教祭儀與居民的生活世界：作者討論各庄頭公廟的王

爺神誕慶典、收兵與放兵、進香交陪等宗教祭儀活動。庄頭空間是以農業生產的角度所建立，最初是由福德祠土地公的祭祀圈為基礎，而後改以王爺作為公廟主祀神時，居民進一步配置外五營、收兵與放兵，以標示庄頭空間的範圍。庄民也透過此類活動，做為生命實踐以及處理農業生活所遭遇到的疾病、天災等問題。

本文有別於過往偏重臺灣南部王爺信仰的研究情形，透過臺灣北部沿海鄉鎮中王爺廟宇分布最為集中的竹南地區作為研究對象，說明了臺灣王爺信仰具有明顯的區域差異現象。在竹南的王爺信仰並無請王、送王、放流王船、燒王船等海洋性格，而是帶有濃厚的陸域文化性格。作者認為若是將竹南地區王爺信仰的香火擴散傳說結合漢人開墾史而論，或許可以假設：隨著漢人由南往北、由海邊往內陸的開墾，王爺信仰傳入農業生產區後，導致了海洋性格逐漸轉變為陸域性格為主。整體而言，林聖欽對於有關王爺信仰之研究有一定的探討與回應，並且亦結合施添福近年提出之地域社會觀點，具有學術敏銳度；但是，如頁 80，作者認為竹南地區王爺廟興建年代較天上聖母晚建立，可能是初期受清代宗教政策有關，「而之後竹南地區王爺廟可以興建，很可能是大清律令的執行無法落實所導致的結果」，此點可能也必須解釋臺灣南部離府級政府更為接近，但是王爺廟在清代初期就極為興盛之問題。

卓克華《竹塹媽祖與寺廟》主要是探討新竹市長和宮（外媽祖廟）、天后宮（內媽祖廟）、香山天后宮、竹蓮寺、金山寺等五座寺廟研究；另外，也收錄了〈代緒論：臺灣寺廟古蹟的認識與參觀〉、〈附錄一：臺灣寺廟對地方的貢獻〉、〈附錄二：城隍信仰歷史演變之考察〉等論文。

內容方面，第一章長和宮，作者大篇幅的討論了塹郊的發展，全章十節僅有一節討論長和宮，指出長和宮為外媽祖廟，引用《淡水廳志》及《新竹縣志初稿》，指出創建於乾隆七年，並討論了長和宮的文物及廟會活動等。但是此章雖為長和宮，其實討論的是塹郊。第二章「天后宮（內媽祖廟）」：作者討論內天后宮之創建年代與人物，為何《淡水廳志》與其前的《淡水廳志稿》所記不同之因，是陳、陸、許三字在行書寫法上相似，因此應是乾隆十三年陸廣霖倡建，然後陳玉友建成於後；另外，作者也探究天后宮為何設置於西門街的可能原因。作者透過《臺灣日日新報》可以看到內天后宮豐富的信仰活動，例如有往湄州進香謁祖、民間戲曲表演、民俗節日慶典、與他廟交陪互動以及人事變動概況，也討論戰後初期有爭奉神像、正統之困擾，還有人事改組與變動、遷移重建的活動，廟務運作大致順利，並有相關的媽祖誕辰祭典、遶境等活動。第三章香山天后宮則討論該廟的創建年代，歸納廟宇之創建年代說法有三，最後以最早出現文字記載的光緒末年日治初期鄭鵬雲志書以及地方歷史發展為依據，認為道光五年的說法最為可信。其次，在廟名的由來及相關問題上，作者認為香山天后宮何以逾越體制，稱私廟為「天后宮」，近人提出諸種說法，皆無法成立，只有等待他日更多資料出現才能解釋。第四章竹蓮寺，指出竹蓮寺前身為觀音亭小庵，作者考證竹蓮寺的創建人應為王世傑，依據王世傑及其五世孫王春塘，分別捐獻土地、租谷、義山給竹蓮寺，因此有供奉長生祿位；另外，遷建人也考證為莊（仕）德。至於竹蓮寺的創建年代應是乾隆四十六年，嘉慶元年

遷建今址，可能的遷建原因則有八點：番害、地利、人口、風水、香火、空間、治安、財力。第五章金山寺，作者透過金山面的開發過程，指出道光十四年金廣福墾隘的組成，逐步建立漢庄，因而使得金山寺遲至咸豐年間才正式建廟。並依序探討清代到戰後金山寺的相關問題，如金山寺的前身——香蓮庵實應是創建於咸豐三年，而非乾隆五十年之初奉觀音菩薩神像。至於香蓮庵創建人是天恩和尚，並在咸豐元年的械鬥背景下，庵中出現了咸豐十年「施食台」之佛柱文物。作者並判定在同治元年天恩和尚倡捐改建，因右側有冷水坑之清泉流經，改廟名為「靈泉寺」；光緒年間的擴建應是由林汝梅主倡，並為紀念清法戰爭，改廟名為長清寺、長清禪寺。在日治時期發展上，從清末的長清寺或長清禪寺改成「金山寺」之寺名，轉為齋教之龍華派。戰後國軍進駐，淪作軍事監獄之用；至民國六十年代列為古蹟後，廟務再興。

卓氏一書雖以第一章長和宮著力最深，但其討論主體實為塹郊；另外，「第五章金山寺」較具脈絡性論述，也比較有個人分析之見解。各章之中可見作者擅長於從寺廟的建築文物進行分析，由此判斷寺廟的創建年代、人物與沿革變化等課題。然而作者對於近年學者相關研究涉獵較少，例如探討竹塹地區開發史脈絡，未參考施添福專著、林玉茹的博論，在第五章金山寺論述金山面的開發背景時未參考戴炎輝、林文凱等人相關的研究成果。另外，代緒論、各章與附錄之間並無關連性，此書可說是卓氏過去有關寺廟與民間信仰的論文集。雖然如此，卓氏長年對於寺廟古蹟的研究，其應用碑文、牌匾以及相關史料的能力，其論述仍值得初入門者學習。

陳繡綿《台北市虎爺信仰之研究》為其碩士論文所改編出版，除緒論、結論外，第二章先探討臺灣民間信仰中的動物崇拜，從民間信仰與自然崇拜，切入十二生肖與動物崇拜的介紹，最後討論臺灣民間崇奉的動物神明，而虎爺是其中一種。第三章討論臺灣與中國的虎文化，由於臺灣不產虎，作者先探討中國虎文化的源流，再討論臺灣宗教民俗中的虎文化以及臺灣文學中的虎文化，為討論台北市的虎爺信仰作鋪陳。第四章為台北市虎爺信仰的現況調查與分析，作者透過對台北市虎爺信仰的調查並進行虎爺神祇類別的分析，主要為主祀神明與虎爺供奉的關係以及其分佈狀況，作者指出虎爺的分佈非常普遍，尤其是土地廟普遍配祀虎爺，而台北市有奉祀虎爺的廟宇比例高達 80.7%，可見其普遍的情況。第五章台北市虎爺信仰內容的分析與探討，討論虎爺神像的造型、供奉位置、供品及擺設以及虎爺的誕辰與繞境等，作者發現早、晚期的虎爺造型有所變化，前者虎爺臉部脫離寫實、身態短小，後者則趨於寫實。而在供奉位置上，各廟有所不同，但逐漸出現將虎爺安置在正殿或拜殿等顯眼位置上的情況。第六章台北市虎爺信仰的發展與變遷，討論虎爺的角色以及和地區開拓的關係，虎爺信仰的變遷等，作者指出虎爺信仰隨著社會發展有所變化，部分原不供奉虎爺的廟宇，如保儀尊王、關聖帝君廟，漸出現虎爺的供奉，也有原無虎爺當腳力的神祇，其下也有虎爺或收為配祀，此如開漳聖王、地藏王菩薩、孚佑帝君、清水祖師廟、玉皇大帝、玄天上帝、中壇元帥等廟，部分都出現了虎爺。大致而言，此書作者對台北市的虎爺信仰進行了普查，對於虎爺與主祀神明、

虎爺的造型與供奉位置以及虎爺的角色和變化等，作了相當深入的論述，顯現作者對於田野的投入與歸納整理的功夫，不過部分論述受田野資料限制，無法深入推敲其原先的狀況，僅能以口述者的角度，綜合陳述，而無法進行批判，是其缺失。

彰化縣文化局所出版的《2010 年媽祖信仰學術研討會論文集》包含了一篇演講稿及八篇論文，分別為林美容主講的〈媽祖信仰之宗教學解讀〉；白宏堯〈媽祖的修煉與神蹟之研究〉；吳新欽〈時下青少年文化中的重構：以〈魔法少女林默娘〉為例〉；魏源金、黃正雄〈媽祖宗教信仰與觀光產業發展趨勢探討〉；洪瑩發、張智傑〈從進香到遶境：戰後大甲媽祖進香路線的變遷〉；連慧珠〈媽祖信仰空間文化分析：以臺中地區為例〉；謝瑞隆〈彰南地區媽祖廟的信仰圈之發展與變遷〉；鍾秀雋〈信仰暫轉：從彰化市搶轎習俗論彰化市公所接管南瑤宮之效應〉；盧胡彬〈從村史探討彰化縣的媽祖繞境活動〉等，其中〈信仰暫轉：從彰化市搶轎習俗論彰化市公所接管南瑤宮之效應〉討論彰化的搶轎習俗，作者認為彰化市公所接管南瑤宮的管理權，引起官方和民間之間的爭執，而此種矛盾及衝突在民間無法在統治威權下獲得平反及滿意的答覆時，宗教活動所形成的集會場合，成為臺灣民間一種宣示的管道，搶轎便是一種鮮明的例子。作者透過長期的田野調查，並引用相關的報紙、檔案資料進行論述，使該文具有相當的說服力。〈從進香到遶境：戰後大甲媽祖進香路線的變遷〉一文，則利用 GIS 系統，彙整進香路線，說明繞境地點增加是一種資源交換；進香路線的變遷也代表儀式與信仰空間的轉變，從進香到遶境的轉變是一種點到線的轉變，改變進香地點、名稱與儀式之後，整各儀式也轉變以「線」為中心，從「終點」轉變到進香沿途，廟方所重視的儀式中心，變成路上所受到歡迎的程度，此種轉變代表大甲媽祖信仰範圍的拓展。作者透過 GIS 技術的應用以及進香路線的思考，點出了繞境地點、名稱及儀式改變所代表的意義，具有創意。〈媽祖宗教信仰與觀光產業發展趨勢探討〉透過臺灣及大陸有關旅遊相關的統計資料，說明臺灣媽祖宗教文化在臺灣觀光產業中的重要性，資料及論述都相當完整，得以呈現媽祖宗教文化觀光的可行性。〈媽祖信仰空間文化分析：以臺中地區為例〉則利用 GIS 繪圖，討論西保二十庄、東保十八庄、新社九庄媽的繞境活動，點出相關媽祖廟的空間分佈以及繞境相關諺語所呈現的人地互動的地理知識。此文作者應用了相當豐富的資料，惟詮釋力較為不足，是其缺憾。上列諸篇都利用了田野調查及相關資料，甚至新技術，提出具有新意的議題，或利用新技術，試圖詮釋媽祖的相關活動，值得留意。

張玉燕《樣仔林朝興宮/保和宮》是敘述位於臺南府城寧南坊的二宮以及觀音廳的「一廳二宮」的歷史，作者對該書的定位不僅在於廟誌，更希望彰顯此廟神明信仰為中心所發展出來的人文互動形態。不過從該書的架構以及敘述方式而言，仍未能跳脫廟誌的格局。該書的一大特色是作者認真的收集相關資料，對於所敘述的相關人物、地點等皆作了註腳，但較為可惜的是相關沿革的敘述卻未能交代所使用的資料來源，且其敘述方式雖然生動，卻無法看出依據為何，論點亦幾乎以廟方的看法為主。

（二）期刊論文

李豐楙〈行瘟與代巡：臺江內海舊區迎王的地方傳說〉一文，旨在探究臺江內海舊區迎王醮祭區的地方傳統，究竟是行瘟王還是代天巡狩之性質。作者認為地方頭人、民眾及外來信眾並不了解醮祭圖像背後的真正意涵、形成過程以及儀式結構的一致性，必須透過神話、聖蹟以及儀式專家等課題才能觀見。

其內容主要分為四節：1. 神話、聖蹟與記憶：作者指出臺江內海舊區內四、五個定期的迎王區（蘇厝醮、蕭壠香、西港香與土城香），都有各自的「王船地」聖蹟以及迎、送王爺的神話，神話敘述的背後實則隱藏著地方地理變遷，顯示村民對臺江內海與曾文溪流流域變遷的痛苦記憶。臺江內海舊區流傳的聖蹟，目的是彰顯代巡的神格特質，代天巡狩的身分實為帝國的隱喻，透過仿擬的封建王朝禮制，形成一種規範化、標準化的神祇性格與儀式結構，此即為地方祀典所保存的代巡模型。2. 仿擬的「標準化」：繞境遊行或是刈香都是體現神道，即是請王令；雖然迎王區內名稱雜出、儀式細節也有些許差異，但是儀式結構卻因一致化，而形成有別於東港例的臺南例，這種信仰習俗的「標準化」並不一定是由國家權力所規範，而可以是民間借此合法化的變通方式。3. 從競合到複合：論述儒、道兩種儀式專家的關係。臺南例行的行瘟為隱性，而巡狩（代巡）為顯性。禮生團體仿擬巡狩禮，使其信仰契合於「代天巡狩」的名義，其原因是為了免於被禁制而以仿擬巡狩禮制作為掩飾。儒生縱使能空間佔有，並維持其禮儀指導者的身份地位，但真正法術性知識仍為道士所職掌，兩者之間經競合關係就形成「複合」現象。4. 從真實到仿擬：朝廷運用敕封以祀典化天后或關帝信仰，確認「標準化」有助於信仰的傳播；相較於此，瘟神性質的五帝、十二年王並未有敕封的欽賜傳統，在神格上具有模稜、模糊性，可能導致其被禁制。因此，藉由代巡化而包裝、掩飾，外顯代巡而內隱其行瘟神格，同樣形成「仿擬的標準化」。其所以能夠存在，就是瘟疫流行而災劫將至之際，此種宣示性宗教儀式能夠解除庶民之憂，體現了從眾的牧民政治藝術。

李豐楙從聖蹟神話與儀式專家等面向進行解析，提出行瘟與代巡的「多元複合」現象之合理解釋，對王爺信仰研究具有一定的啟發性與貢獻。其次，作者也從臺南例中與 Watson 的「標準化」理論進行學術對話，作者認為民間社會以其禮儀反制，配合知識精英模擬巡狩禮，形成「仿擬的標準化」，與 Watson 所論有所不同。最後，美中不足之處為作者對於運用之清代史料一概不加以註釋，稍微不合論文規範。

謝國興〈南瀛地區廟會的遶境模式：兼論祭祀圈、信仰圈與交陪境〉主要在探討南瀛地區廟會的遶境模式。「南瀛」一詞本指臺灣全島，後指臺南地區，本文即在探討臺南地區廟會的遶境模式。作者藉由臺南地區廟會的遶境模式說明了祭祀圈與信仰圈理論的不足，因而提出了交陪境之說。南部地方跨地區的神明會組織較少或較不重要，而林美容教授所提出的祭祀圈及信仰圈的定義，乃是針對中部地區神明會的運作觀察而來，因而無法說明臺南地區廟會的遶境模式。基本上臺南地區廟會的遶境模式是以一個鄉鎮格局的大廟來號召周圍村落境廟性質的各廟宇，共同參與

建醮或香科活動，因此雖然各廟的主祀神明不同，但是以「結交陪對」的性質來助陣遶境，是一種廟與廟之間「志願相挺」的運作模式，這就是「交陪境」的意義。換句話說，臺南地區廟會的遶境模式就是外境宮廟協助主廟助繞本境之意。

作者於文中舉了 4 座臺南地區廟宇的遶境模式，來說明臺南地區外境宮廟協助主廟助繞本境的情形，調查非常仔細，也相當足以說明「交陪境」的意義，是本文的貢獻之一。此外，「交陪境」模式的提出，也彌補了祭祀圈與信仰圈的理論，是本文的另一貢獻。

陳秋坤〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900：以萬丹李家古文書為中心〉一文，主要利用萬丹李棟家族古文書討論萬丹李家如何積累財富以及下淡水社人如何杜賣田業、遷離祖社的情況，並論述在地鄉紳如何運用玄天上帝和媽祖信仰等祭祀組織，建構閩庄意識，藉以對抗客庄六堆民團的威脅。作者首先說明李棟家族古文書的出土，透過李家古文書說明李家的經濟活動以及李家 601 件古文書的類型與年代。其次作者透過古文書討論萬丹街庄的發展，並點出萬丹地區在 1750-1800 間，曾經出現劇烈的分類械鬥和街民重新組合的過程，所以此期萬丹從粵籍保衛的街市轉為閩人為主的街庄。作者接著論述李家租業的性質與分佈，指出李家利用經營雜貨店生意所得，收購萬丹街頭的店家、水田田面小租和蔗園糖斤等產業，基本上李家並不介入田園的經營，只以收租者的角色投資田園買賣。作者處理萬丹庄的信仰與番社人的遷移是本文論述的重點之一，碑記及古文書是討論萬丹主要的信仰玄天上帝（上帝廟-萬泉寺）及媽祖（天后宮-萬惠宮）的主要史料。作者指出早期上帝廟係由各籍移民捐資，作為在地神明信仰，並沒有明顯的祖籍區分。在嘉慶 22 年至道光 2 年的擴建重修過程，上帝廟被信徒改為萬泉寺，前店奉祀玄天上帝，後殿祀觀音菩薩。萬泉寺是萬丹五大角頭共同奉祀的信仰中心。而萬惠宮的前身為天后宮，建立於乾隆 21 年，嘉慶、道光年間的重修、擴建，漸次建立媽祖的祭祀圈。昭和 5 年在李南、李開胡、李開山父子及李士新等地方紳商的贊助下，大規模的擴建。完工後的建醮，包括萬丹 30 個村莊和竹田鄉（主要為客家聚落）行政區內的 6 個閩南村，分組陣頭參與繞境。此後每逢萬惠宮媽祖誕辰，這些村莊都會照例參與祭典，並納入了若干竹田鄉的客庄。之後，作者討論下淡水社人的遷居、離散，指出在漢人入墾下，在十八世紀中葉，已出現許多番社田業出賣漢人，導致漢佃入住番社，形成番漢雜居的情況。十九世紀初，許多下淡水人搬遷至屏東北部隘寮溪河岸居住，從事開荒牧養等業，而這些遷居的下淡水社人一旦定居，便很難回到父祖的田地繼續營生，而將祖業典賣給在地的商家銀主。最後作者透過李家一件上淡水社的墾約，討論客厝戀戀庄的開墾方式，推測戀戀庄早期庄民有相當部分屬於粵籍墾佃，合夥墾成客籍聚落。此篇文章是典型利用古文書討論地方發展的論文，作者透過古文書細緻的梳理出隱藏在古文書內容裡許多與地方發展相關的事件。如李家的商業經營以及下淡水社人如何遷居與離散的過程。與宗教信仰相關者是作者透過古文書指出在閩粵競爭下，萬丹地區的閩人如何透過玄天上帝與媽祖信仰，維持緊密關係。從古文書的研究而言，作者成功地透過古文書的梳理，點出其

中所含括的歷史發展情況，但從宗教信仰的論述而言，作者既然利用了古文書點出萬丹地區閩人與萬泉寺和萬惠宮信仰間的關係，或應透過較深入的田野，補強古文書所未能詮釋的人群和宗教信仰的互動關係，以強化其試圖說明的閩粵競爭下閩人的凝聚與對抗方式。

許理清、林美容的〈一貫道的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〉討論一貫道的分裂現象，作者運用部分的一貫道道親所撰述的資料，以及相關的研究，論述十八祖張天然與孫慧明以降的發展，並以興毅組為例，討論其發展上的傳承問題。作者對於一貫道的分裂現象，認為其原因在於一貫道的組織型態往往以個人領導為中心，比較容易出現林榮澤所稱的家族觀念下的分房與分家現象，論述邏輯清楚，清楚點出一貫道分裂的現象與原因。

洪健榮〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉透過《教務教案檔》、《同治朝籌辦夷務始末》等史料，討論清代淡水開港後，西方教派傳入的種種衝突。作者先討論清季臺北地區的風水反教事件，以馬偕在艋舺建教堂所引起的衝圖為力，說明民教雙方對風水的認知差異。次者討論清政府對此衝突的立場及回應，指出清政府在晚清的中外交涉多抱持息事寧人的態度，但為挽回顏面，有以風水習俗來壓制西方氣焰的意圖。最後作者討論西方人對於風水民俗的態度，認為或許西人面對民間風水習俗，必須有所妥協，但馬偕在風水問題上是相當堅持其「不破不立」的初衷。作者透過清季北臺的教案，呈現中國官員技巧性的利用民俗問題抵禦外力侵擾的狀況，也彰顯馬偕的西方文化觀念面對異教徒的看法，點出了清季中西雙方的文化差異及認知。

林培雅〈閩女變媽祖：臺中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉一文，探討臺中市南屯區萬和宮的老二媽是由西屯廖家閩女品娘前來附靈而成，這個傳說之能廣為流傳與品娘未婚、未生產而亡，具有媽祖「閩女」（處子）清靜聖潔的象徵，以及她出身西屯廖家大魚池派，家族因有七口魚池而得名，大魚池具有海的象徵意象，品娘因而具有媽祖「海神」的原型特徵。又該傳說產生的年代正值廖氏家族在西屯拓墾，過程艱辛，傳說的出現有助於其建立與媽祖的擬親屬關係，可以滿足其精神需求。而萬和宮能接受此傳說在於傳說的出現不會破壞廟中神明原有的排序，而品娘的出身又夠格成為媽祖的副手所致。作者提出的觀點頗值得留意。

三尾裕子〈都市化與民間信仰實踐主體的變貌：以 1990 年代雲林縣馬鳴山鎮安宮為例〉，本文旨在探討雲林縣馬鳴山的鎮安宮於 1990 年代後，受到都市化影響之下，人口有所移動，這些與鎮安宮沒有地緣關係的信徒信仰「五年王爺」的原因。作者首先探討了鎮安宮的歷史、「五股」村落住民以及更外圍的雲嘉地區香庄，可說是傳統祭祀圈研究的範圍。遠地信徒如何產生？三尾認為是透過分靈，以及分靈相關寺廟，甚至是以個人、家庭等，沒有區域基礎的信徒都在「五年大科」的醮典中，可能被吸附進來。作者認為這些在祭祀圈以外的信徒之所以會信仰「五年王爺」的原因，乃是基於信仰者本身與五年王爺之間的具體互動事例。由於「命」的關係，使信仰者被王爺選中，在參拜王爺的過程中，與王爺結下「緣」。信徒相信：不管信

仰者本身於現實生活中所經歷的事情是好還是壞，都是王爺刻意的安排、都具有深刻的用意。因此，信徒可由信仰五年王爺的過程中，獲得面對生命橫逆的安心感。對於所面對的挫折，也不再去抱怨不合理，更不會怪罪神明的力量不足，反而一切的遭遇都被視為是神明的試煉，更加深、加固信徒與神明之間的關係。由於這種跨區的信仰，使得鎮安宮的信仰範圍得以突破地緣的限制，再加上交通或情報媒體的發達，使其信徒人數在 1960 年代後得以大量增加。本文作者在自己的學理基礎上，運用了田野調查的方法，來歸整這些與鎮安宮沒有地緣關係的各地信徒其信仰五年王爺的原因。不過文中所訪談的對象只有臺北的 L 氏、高雄的 O 家及 P 氏，這樣的口訪調查數量是否足以支持本文的結論，頗值得商榷。

王志宇〈臺灣鬮書中的民俗信仰及其文化意涵〉是以臺灣古文書中的鬮書為對象，討論鬮書中有關家族分產的信仰儀式及土窖墳穴的問題。過去曾有學者認為分家時的禱神告祖所指都是祖先，王氏的論文則透過相關古文書資料，指出視分家場所的空間情況，也有其他神祇的狀況，不僅只有祖先。另外土窖墳穴的買賣在古文書中相當常見，由於漢人的喪葬觀念受到風水觀念的影響極深，因此某些特別的風水墳穴顯然受到特定人士的喜愛，得以賣到較好的價格。

林芬郁〈其哩岸與慈生宮歷史變遷之研究〉一文，作者試圖從其哩岸的開發與慈生宮的興建來探討彼此之間的互動與變遷。聚落的興衰往往與當地廟宇發展有極密切的關係，作者希望能藉由本文的撰寫為其哩岸一地留下更多的文獻資料。其哩岸一地大規模的開墾大約始於清康熙末年，根據《淡水廳志》，此地可能是臺北最早開拓之地。因其擁有豐沛的淡水河系水資源，使得農作、船運發達，再加上此地為淡北古道的要衝，因此成為貨物的集散地及船運的吞吐港，讓此區經濟發展快速成為人口稠密的聚居地。然而到了清末河川淤積、航運功能不再，日治時期淡水鐵路未在其哩岸設驛站、北淡公路改道、以及日人重視新北投的商業發展、並將官署設於士林等因素，使得此區日漸式微。慈生宮為此區的信仰中心，當初由漳州及同安人共同興建。宮內供奉的主神為神農大帝，能保佑當地的農墾及醫藥需求。在此區墾拓完成、一切穩定之後，以慈生宮為中心漸漸發展成其哩岸一區重要的街肆。然而由於此區的沒落，再加上社會形態轉為工商業及醫藥的發達，對神農的信仰需求下降，使得慈生宮的祭祀圈逐漸縮小。後來都市化的影響及外來人口的大量移入，使得慈生宮周圍的灌溉溝圳功能不再、四周田地轉為高樓大廈，商業化及外來人口對宗教信仰較冷漠等因素，都讓本區的信仰中心慈生宮香火不如鄰近的關渡宮及慈誠宮興旺。由此可以看出一地的發展興衰與當地的信仰中心有著互相影響且密不可分的關係。

作者採用了文獻梳理及田野調查的方法來看兩者的變遷關係。首先在文獻梳理的部份，作者整理了相當多有關臺北盆地及其哩岸一地的古籍資料、碑誌及地契，使本區的開拓史有清楚的發展脈絡。其次，針對文獻不足之處，作者口訪當地的耆老並引用〈北投區耆老座談會紀錄〉，除了補足文獻之外，更發揮證史的作用。綜觀全文，主題明確，作者引用相當豐富的史料，並仔細求證、推理有據，使這篇文

章成爲一篇立論嚴謹論說有據的論文。

李明仁〈太保福濟宮七星娘娘祭祀圈之研究〉透過日治時期相關的宗教資料爲主，配合田野調查討論嘉義縣太保市福濟宮七星娘娘的祭祀圈，作者不僅應用了日治時期及戰後有關七星娘娘的相關資料，並且透過當地公墓墓碑的調查，論證七星娘娘由當地張氏家族帶來及是否爲祖籍神的問題，最後證實當地張氏家族的先祖來自潮州普寧縣，而七星娘娘並非祖籍神。在史料不足的情況下，透過墓碑調查，論證相關問題的作法值得效法，不過此文在論述上稍嫌冗複。

謝貴文〈高雄市紅毛港地區民間信仰特色之探討〉探討紅毛港地區的民間信仰，發現該地寺廟有相當強烈的家族色彩，他也認同後祭祀圈時代到臨的看法，故強調寺廟神祇的屬性及其交流現象，藉以呈現紅毛港地區民間信仰的特色，不過從各廟的神祇與血緣家族所建立的人神關係連結，到後半段所探討的神與神的聯繫，紅毛港聚落鬆解後的神人關係爲何，似乎被相對的忽略，仍待更多的田野資料補足。

廖安惠〈泰國暹羅代天宮：「南鯤鯓王爺」的海外新故鄉〉主要在探討南鯤鯓代天府如何在泰國產生分香子廟－暹羅代天宮的過程，以及暹羅代天宮如何從南鯤鯓代天府的分香子廟，變成王爺在泰國的開基廟的過程。全文先從泰國社會與臺灣僑民的淵源談起。臺灣人對泰的移民可分爲三個時期：在日治時期，由於日人倚重在泰之臺商，因此臺灣人得以成立臺灣鄉親會，後來漸漸演變成泰國臺灣會館，而此臺灣會館也與往後泰國暹羅代天宮關係密切。第二及第三時期，由於二戰後臺灣經濟由頹轉盛，再加上泰方鼓勵外商投資以及 1980 年代臺灣的南向政策影響，使得在泰臺商大增，這樣的因緣使得暹羅代天宮得以在此時快速成長茁壯。接著作者從暹羅代天宮的成立與發展談起。暹羅代天宮爲南鯤身代天府的海外分香子廟，因此作者先介紹了南鯤身代天府的建廟傳說及經過。因緣際會之下南鯤身代天府的信徒蔡政雄將此信仰帶到了泰國，並在臺商鄭景耀的靈感經驗與奔走之下，促成了泰國暹羅代天宮的成立與發展。第三部份作者談暹羅代天宮的建築配置與活動。由於暹羅代天宮爲南鯤身代天府的海外分香子廟，因此在建築形制上與母廟相當類似，再加上信眾多爲臺商企業家，因此與泰國當地居民形成了很大的隔閡。目前暹羅代天宮的活動盡量融合泰國當地的文化，一方面希望能將臺灣信仰在泰國擴散開來，一方面也希望能融合當地，吸引更多泰籍信仰者。暹羅代天宮的分靈廟泰南代天宮則比較能融入當地文化，泰籍信眾也較多，這與泰南地區臺、泰居民社經背景較相似有很大的關係。

暹羅代天宮一方面是南鯤身代天府的海外分香子廟，一方面又是王爺在泰國的開基祖，從這兩面性看來，的確是研究臺灣宗教信仰在海外傳佈的好例子。本文最大的貢獻在於作者藉由口訪紀錄了當年暹羅代天宮創立的核心人物及建廟經過，這對保存暹羅代天宮的廟史有很高的價值。此外，作者還親自參與了暹羅代天宮每年回臺謁祖進香的過程，真實記錄了海外分香子廟與母廟密不可分的關係。作者花費相當的時間、人力投入到田調之中，值得嘉許。在本文的限制上，誠如作者在前言所說的，時間及語言的限制，使得本文僅能呈現臺灣僑民角度的暹羅代天宮，因此

這也是未來作者或是有心從事此類研究的學者可以深入的部份。

潘是輝〈嘉義地區媽祖信仰之研究：《嘉義市志》、《新修嘉義縣志》資料的分析〉主要以《嘉義市志·宗教禮俗志》與《新修嘉義縣志·宗教志》的田野資料為主，討論嘉義地區的媽祖信仰。作者大致以清代、日治時代及戰後三段時間，說明此地區媽祖廟在各時代的數量，藉以說明清代時嘉義山區皆還沒有媽祖廟，可能是漢人開發尚不及這些地區，也與沿山區域盛行玄天上帝信仰與觀音信仰有關。日治時期媽祖廟的建立狀況則反應北港朝天宮在此期的盛況，而戰後是媽祖廟勃興的時代，此因憲法保障宗教自由，以及戰後臺灣經濟發展的支撐所導致。另外，作者討論媽祖廟建廟的傳說，點出（一）媽祖與移民；（二）留祀媽祖；（三）媽祖與家族；（四）各大媽祖廟的影響區，如下茄苳泰安宮、北港朝天宮、朴子配天宮等，都是許多宮廟的祖廟；（五）媽祖設壇濟世；（六）其他奇特的傳說等六個類型。以上的論述，作者也認為是嘉義媽祖信仰的特色，但是從其論述看來，某些論點有些問題，如清代嘉義山區沒有媽祖廟，作者認為是漢人尚未開發這些區域，又認為可能與沿山區域盛行玄天上帝信仰與觀音信仰有關，這兩個觀點，其實有些矛盾，如果前者成立，後者亦是漢人崇奉的神明，應該也不會在此區發展。又其討論的傳說類型，某些項目可能是實際發生的情況而非傳說，如媽祖與移民，以及媽祖設壇等，這些現象都有事實可以論證。或許作者在進行相關的討論及說明時，應該更注意文字使用的周延性。

向麗頻〈從清代寺廟碑文看臺灣民間信仰的傳播〉試圖應用哈羅德·拉斯威爾（Harold Lasswell）的傳播公式來討論寺廟碑文的傳播者身分及受眾身份，依此進一步看出廟碑內容的社會功能。作者應用的資料仍不夠豐富，是以討論二林仁和宮時，認為其信徒是同姓聚族而形成的祭祀圈，從二林仁和宮的祭祀圈涵蓋範圍而言，應不是同姓聚族而成，作者在解讀地方寺廟與人群之間的關係可能要更謹慎。

羅永昌〈宜蘭礁溪鄉林美村民間信仰初探〉以其在當地的田野調查資料為主，指出林美村有九座土地公廟及一座三山國王廟，但此一三山國王廟原為土地公廟，在三山國王入祀後，改為三山國王廟。作者對各廟進行了田野調查的工作，也記錄了各廟的聯對、神祇等相關事項，可說是一篇田野調查報告。

張育菁、王灝苙〈雲林縣溪北地區母娘信仰研究初探〉以雲林縣西螺慈惠堂及崙背天衡宮為調查對象的田野調查報告，作者希望透過兩堂的比較，瞭解母娘信仰的共通性與特殊性。從兩堂的堂名，其實已經可以知道這是兩個不同系統的母娘信仰，作者並未針對慈惠堂系統的母娘信仰，點出其特徵，並以之與非慈惠堂系統比較，論述的資料與方式都較為淺薄。

（三）學位論文

鄭螢憶〈國家、信仰與地方社會：笨港媽祖信仰的發展與變化（1694-1945）〉主要是探討清至日治時期不同國家權力對民間信仰發展的影響，以此解釋地方社會中人民與信仰互動的關係。作者首先陳述笨港的區域特質與變化，受自然水文影響深，

國家對邊陲地區控制力弱，使清代笨港有「不安」的社會氛圍，影響及於信仰。在經濟上由對渡經濟因鐵路因素喪失其利基，但也漸發展出寺廟經濟。其次，探討宗教政策與媽祖信仰，他指出地方官員轉而不斷透過重修寺廟、撰寫碑文、賜匾、傳說建構等方式，希冀建構穩定的秩序。另一方面，官員因統治成本與正統禮教的考量，對迎神賽會的活動僅提出勸戒，這無疑提供清代朝天宮發展的空間。日治初期，因地方動亂導致祭祀活動被迫停止，再加上日方的寺廟佔用、鼠疫爆發等因素，在 1895-1905 期間祭祀的整體活動規模不如清代繁盛。而臺灣總督府一方面利用寺廟管理人制度在法制層面控制了朝天宮；另一方面，也藉由官員參拜、展覽會奉迎與獻匾媽祖等行動，獲得統治上的安定；相對而言，對於地方菁英來說，官員參拜、媽祖奉迎等行動也有助於媽祖信仰的傳播、香火的興旺。之後隨著皇民化運動加劇，對寺廟管控更加強硬，朝天宮也在昭和 15（1940）年寺廟財產受到處分、神像遭受焚毀，祭祀活動也遭受停止。但是，朝天宮受到官方管控的時間，已稍晚於其它寺廟。最後作者討論媽祖信仰與區域社會，指出清代礙於交通、商業網絡的侷限，使得媽祖信仰只能侷限與商貿圈符合的中南部；至日治時期因縱貫鐵路與私設鐵路鋪設的完備，致使媽祖信仰逐漸走向全臺化的樣態。又地方居民透過祭祀組織的組成、媽祖巡境儀式的參與，塑造南北港的「信仰共同性」。在寺廟掌控方面，十九世紀中葉左右，笨港出現由四姓大族共同支配朝天宮的情況；至日治時期，總督府為了能有效控制寺廟所成立的管理委員會，排除清代大族的影響力，衰退的大族力量僅存在祭祀組織中，繼續參與朝天宮的宗教事務。在朝天宮的發展歷程中，民眾意識都出現相應的傳說神蹟，代表著庶民對朝天宮的意象。地方社會的樣態也影響臺灣總督府在興建諸多基礎建設時，必須納入決策考量，甚至出現以朝天宮為核心的市鎮結構。此外，朝天宮的威望不斷提高，再加上報紙、旅遊書的宣導，讓外地非媽祖信徒也有著北港等同朝天宮的印象產生與再深化。

鄭螢憶一文可說是碩論佳作。第一，在理論研讀上頗為可觀，諸如 Watson 的「標準化」、林美容和張珣等人的祭祀圈討論、康豹引介的文化權力網絡、象徵資本之論述、陳春聲的神明正統化之論點、濱島敦俊提出「祭祀共同性」的觀察，乃至於森正夫的地域社會論等相關學術論點皆能加以利用與反省。其次，本文觀看視角有著濃厚的華南學派觀察方式，對於信仰傳說的建構有所考察，因此對笨港地區的碑刻、族譜、古文書等民間文獻皆有所涉獵，也蒐集不少有關媽祖信仰的檔案、方志等材料；對於日治時期相關調查報告、報刊資料、宗教法規以及專書論著也能加以利用；整體看來，鄭氏的史料掌握能力也頗為全面。

作者在論點上值得再考慮的地方有幾點：第一，作者在第三章中認為清代朝天宮的信仰圈應不可能遠到噶瑪蘭或鳳山，因而懷疑同治年間彰化縣典史許其棻的記載（頁 127-128），認為遠距離的進香活動應該並不多見，主要信仰範圍應和商貿圈一樣，是在臺灣中南部。但是，作者運用的史料如吳子光、劉家謀（頁 128）以及日治初期伊能嘉矩都提到朝天宮是全臺知曉的廟宇，因此每年南北島民參拜情形絡繹不絕（頁 101），其實已經說明清代後期朝天宮已是全臺性的信仰圈，而非作者認為

遲至日治時期。第二，作者在描繪笨港社會性質時，過於強調清代社會不安的氛圍；然而若是將清代按康熙朝、雍正朝等分期方式進行分析，可以看見社會處於秩序氛圍仍是屬於較為常態的情形，否則笨港之商貿活動必然不會如此繁盛。最後，在數據統計上應加以詳細說明。例如頁 128，作者依據寺廟臺帳認為遠距離地區奉請北港媽僅佔 21%，不過看頁 133 的圖不太能令讀者明白 21% 究竟是加總哪些縣市得出此一數據。另外，現今留存的日治時期北部寺廟臺帳較為缺乏，可能會造成統計結果錯估，在統計圖中應加以說明。

吳嘉燕〈臺灣天公（玉皇）信仰之探究：以臺南市天壇為考察中心〉一文以臺南市天壇為主，探討臺灣的天公信仰。作者首先討論臺灣的玉皇信仰，含括天公壇廟、神明會與拜天公的習俗，其次討論天壇的建廟與發展，指出咸豐五年的建廟及其相關人物的屬性，並討論如蘭堂管理組織的出現及發展以及戰後經文社的、管理委員會與財團法人組織的發展。作者另外討論到天壇的格局與宗教活動，主要即擴建與修建，以及祀神的增加；在宗教活動部分則有經文社和女誦經團的法會和神誕的誦經。非例行活動則有送天師和醮典。最後則討論天壇的社會文化事業，包括講善局、經文社、以和社、女誦經團及其他社會公益等。主要即在宣講善書及出版，以及相關重要人物的討論；樂局與誦經團和社會公益的發展狀況。

吳氏應用了豐富的史料，細緻的討論了臺灣地區天公信仰的發展狀況，以及天壇及其相關活動的發展，其論文的特点是史料豐富，應用大量的清代和日治時期的資料，以及戰後天壇的相關資料，並深入的進行田野調查，所以觀察入微，對於天壇整體的論述，相當的細膩，是一篇好論文。

董坤耀〈臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史〉旨在探究臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史。作者首先討論齋教、鸞堂與雲林一貫道的關係，他指出雲林的齋教先後有金幢、龍華、先天依序傳入，其中咸豐年間成立的斗六真一殿，屬於龍華漢陽派，後變為齋教先天派乾元堂系真一堂，其後發一崇德的彭普成，最初便是真一堂的菜姑。一貫道發一崇德在雲林信仰開拓是站在教義「一本散萬殊，萬殊歸一本」的融合力下，匯流觀音、媽祖與儒宗神教等信仰。並且，也承襲齋教相關教義、科儀，接續鸞堂用扶鸞運動表達儒家教化於民的思想。鸞堂與一貫道發一崇德的關係，主要關鍵人物在楊明機、林有章、林書昭、黃騰文等早期鸞生，他們在 1950 年代陸續皈依一貫道發一崇德派下，成為開拓功勳，使得中部地區鸞堂系統產生很大的衝擊匯流過程。其次，作者討論發一崇德的發展，指出發一崇德起源於中國天津「同興壇」，由韓雨霖帶領，自 1947 年發一組人員分成六批來臺傳教，住在臺北的「同德商行」；至 1949 年時先後在斗六「青年照相館」、「太和旅社」、「崇修堂」佈道；其後，則是由陳鴻珍帶領崇德道場走向制度性宗教。發一崇德雲林道場自 1952 年開始以斗六崇修堂為母堂，向外擴展到如今道場佛堂遍及海外。發一崇德共可分為六和、祥合、彰興、嘉南等 4 個區，下有 32 個單位、28 間廟宇式佛堂來進行道務運作；發一崇德可謂一貫道十八組線下發一組崇德支線最悠久歷史的大道場。雲林道場的組織與運作是本文的重點之一，作者指出鸞堂人員皈依一貫道、雲林道場四

大金釵以及三公對發一崇德的重要性。而比較今昔之間道場階級的差異，作者認為道場階級的稱呼「今非昔比」，原在是因應管理道眾的變遷發展成一制度性的階級。另外分析「家庭佛堂」、「公共佛堂」與「廟宇佛堂」的發展關係，作者認為雲林道場的發展並非全部是由「家庭佛堂」至「公共佛堂」，再成為「廟宇佛堂」；因為道場的「廟宇佛堂」有三分之一由鸞堂改建。最後，雲林道場的運作方式，是從早期的「一條線領導」發展至「忠義字班十組」運作的演變過程。另外，雲林道場的發展方面，作者點出了一貫道道場先、後天之爭；政教關係問題，1949-1951 年左右是發一組最大的「官考」，大約到 1973 年以後，政教關係才比較緩和；信心危機問題，傳道至第一次信心危機（1980）後，道場的組織重新改革：其一，「忠義字班十組運作」集體領導方式；其二，訂定「五年進修班」人才培育計畫；其三，在宣教上融入三教典籍。另外，劉和穆的十三娘共事一夫之事件，因為最後一位夫人吳金鳳是雲林人，使得一貫道在雲林的形象傷害甚深，但一貫道的作法一味的劃清界限和撒謊，缺少反省、包容與檢討。此外，有關發一崇德合法化並非所有的一貫道信眾皆想要，以及韓雨霖逝世與雲林道場的分裂問題，作者皆有所觸及。最後，作者試圖打破一貫道沒有從事慈善事業的觀念，探討發一崇德雲林道場的社會慈善概況。

大致而言，作者全面、札實地論述了一貫道發一崇德道場的發展史，並且也適宜地指正如王見川認為「蔡權是蔡達材」之觀點（頁 21-22），文中可見作者以宗教人的角色闡述與反省發一崇德的發展歷程。然而，文中仍有部分問題如下：第一，數據前後不一致，如作者對於雲林道場的廟宇式佛堂的統計數據有 28、29 和 30 等（頁 57-62、85、175），不知何者為正確。第二，對於林鈺勝和黃國城等以發一崇德為課題的研究成果在正文中加以引用，但是並未在研究回顧中加以分析；另外，緒論也未見通常會有的章節安排等內容。第三，董氏文中部分論述不合學術用語，如頁 62「若只從世俗方面去看，可能跟看西瓜一樣，從外表看得出西瓜是圓的、橢圓的、四角的……，但不知道裡頭肉是紅還是黃與色澤的深淺，更不要說拿來嘗看看」。最後，董氏的部分觀點是以宗教人士的眼光檢視，例如頁 173 提到「筆者認為宗教是一種非理性的理性存在，祂不可能因為有人說上帝是假的，就沒有人信耶和華了！」。都有若干瑕疵。

楊東憲〈韓信崇拜的歷史源流與在臺灣的發展：以臺中寶林寺為例〉主要以臺中烏日的寶林寺為考察案例，探究韓信崇拜信仰在臺灣的發展。楊東憲的研究發現，臺灣的宗教環境特殊，其宗教發展也與中國有所異同。雖然臺灣的宗教多為中國原鄉型態，但經過幾十年的發展，臺灣的民間信仰已漸漸在地化，可以看出許多與中國原鄉不一樣的宗教型態。而韓信崇拜就是一個明顯的例子，不僅在傳說上，在神明性質的塑造上以及儀式的展演上都有著極大的差異。楊東憲認為，實際的主要影響因素有兩點；第一，臺灣的社經環境影響了韓信的神明性質。原本為國家封賜的武將，在東傳至臺灣後，則變成祈求財富的財神。再者，臺灣的神明大多被賦予眾多能力，尤其是備受崇拜的神明，其能力越大。臺中寶林寺的發展也即將跨過半個世紀，而韓千歲在當地已非常有名，來往人潮更擴及全臺，因此神明性質不再只是

偏財神，其信眾與神明共同發展出新的神話，使財神轉變成萬能神。如此的現象不僅展現在臺灣的宗教發展特色，也呈現了中國與臺灣韓信崇拜的迥異。

楊氏一文所討論的對象即其周遭親友的經歷，故自幼接觸，對其發展脈絡，相當清楚。作者能夠善用此一優點，透過此一個案的探討，與過去學界的研究對話，其條理與脈絡都相當清楚，能吸引讀者閱讀，更能透過相關的理論與觀察，進行進一步的分析，是篇不錯的論文。

周順生〈清代臺灣城隍信仰的法制意義〉主旨在探求於清朝的統治管理之下，臺灣城隍信仰的發展情況，並企圖探究城隍信仰對於臺灣的官民之間有何影響。作者首先歸納出城隍信仰的發展過程及其於歷朝歷代不斷變化的地方。其中包含由自然神社轉化為人格神的轉型特色，開始擁有審判特質的融入特色，以及在明清兩代受到國家重視成為國家祭祀之信仰，且加入官僚體制的部分。其次討論城隍信仰中的司法審判部分，作者於文中將城隍與知縣作了直接的聯結，說明兩者都以保護百姓，維護社會秩序為第一要旨，且都必須參與審判工作，並均具備審判的效力，若簡而論之，則一個為陽，一個為陰，一體兩面息息相關。除上述部分之外，衙門內的建制也與城隍部屬相關聯，舉凡埔快、書吏、左右判官等等，均能互相找到對應。此外，若地方官員遇到無法解決的案件，也會求助於城隍，並利用其神力加以解決難解的懸案，這部分也是利用城隍信仰存在著神判的特性。此外，作者針對城隍信仰中的道德教化部分加以討論，由於城隍信仰對於人民影響甚大，民眾便利用城隍信仰來勸化百姓，常見的方式則是透過善書的方式勸化，使得吸毒、賭博、妓女等等能夠回歸正途。由此可見，城隍早已成為百姓心目中的道德模範，換言之，便是在民間豎立一種良好的示範作用。最後，作者以「預防思想」與「應報思想」連結城隍信仰，並從城隍廟中的神像、匾額、楹聯等等深入加以探討，體現出城隍信仰透過威攝、畏懼而進一步產生教化、預防的重要內涵。

大致而言，本文的主體著重於清代臺灣城隍信仰的法制意義，透過歷史脈絡的成，幾個轉換期的累積，積蓄出城隍信仰的穩固根基。清領臺灣初期，由於社會狀況的動盪，加上統治政權的推波助燃，形成了城隍信仰在臺灣盛行之況。此論作文筆流暢，邏輯清楚，使讀者在閱讀的過程中能夠很快抓住核心談論的主幹，唯一略有缺憾之處是全篇文章例舉相當多的故事案例用以輔助說明，但對於所舉案例的內容並未完全釐清與詮釋。

何艷禧〈臺灣鸞堂的經營與發展：以埔里昭平宮育化堂為例〉主要以埔里昭平宮育化堂討論鸞堂的經營與發展問題。作者先說明埔里地區的擴展、宗教信仰的狀況，以及鸞堂信仰如何進入埔里。其次討論昭平宮在 1902 年的成立以及擴建發展狀況，並探討昭平宮育化堂的重要人物王梓聖及其社會網絡，以及該堂的管理組織。接著作者討論了昭平宮育化堂的寺廟經營，指出該堂的寺廟活動與組織與鸞務的發展對於鸞生及其他信徒所產生的凝聚作用，並說明了該堂對社會公益的推展。最後作者再討論埔里工商業發展的狀況，對於昭平宮育化堂能由私壇變為公廟，顯然是重要的因素。而昭平宮對外大力擴展其關係，也是該堂能持續發展的重要因素。當

然昭平宮育化堂的發展仍舊遇到鸞堂發展的老問題，就是鸞生老化、正鸞的斷層以及鸞堂的教化功能正被現代教育所取代、行政管理人才不足的問題以及女性鸞生在鸞堂受限的問題，都是鸞堂領導階層需要正視的問題。

本文由於何氏本身的家庭參與育化堂鸞務，所以對於鸞堂相當瞭解，她收集到了育化堂相當細緻的資料與檔案，包括鸞書、照片、名冊、會議資料等，故此篇文章在章節安排上合理且嚴整，相關議題的探討也都能掌握鸞堂發展的脈絡，以碩專班的論文而言，相當難得。

蘇惠貞〈茄荳地區的社會變遷與宗教活動之研究〉以高雄縣茄荳地區的自然環境、經濟、宗族與宗教信仰活動為考察中心，以探究宗教人群組織在社會變遷下所做的調整與改變。蘇惠貞研究指出，漁業一直是本區主要的經濟生活，但是直到終戰後烏魚巾著網漁業的發展，漁民經濟條件才比較充裕。民國 87 年以後，因為沿海汙染、漁業枯竭、作業成本高昂等因素影響下，漁民逐漸轉業，多就近至臺南市或鄰近鄉鎮工作。本區現在漁民只佔總人口的 10% 左右，居民由漁業的生產者逐漸轉變為漁業的消費者，經濟生活逐漸轉變為工商生活。

茄荳的宗教信仰以媽祖及王爺等民間信仰為主，民國 66 年在經濟條件寬裕與聚落更新的社會發展下，建立許多私廟；此外，建醮性質在民國 60 年代居民經濟生活改善後，由原始王醮除厄送瘟的形態，逐轉變為祈安、慶豐收的寓意。而且，該區域之角頭組織在經濟發展和社會環境的變遷下，各有不同的調整，或有採取較開放心態的、或為封閉性的組織，亦有採取消極面對的組織。蘇惠珍最後指出，不同態度所做的組織調整，對本區未來社會變遷及宗教活動的影響，值得進一步觀察與研究。

蘇氏一文應用了茄荳地區許多相關的資料，並輔以田野調查，章節架構合理，論述清晰，並輔以若干地圖、表格、照片等，以強化其論述，值得肯定。

江宜樺〈臺灣民間財神信仰之研究〉全面性的討論臺灣財神信仰的發展，作者首先討論財神信仰源流與在臺灣的概況，指出明清被視為財神的趙公明、關公等，傳入臺灣後，因人們對其祈求的內涵改變，導致在文獻上叫難發現財神廟的蹤影，至日治時期有炸寒單的報導，可知趙公明信仰已漸浮現其武財神的形象。而臺灣在解嚴之後因為政治及經濟環境轉好，加上大家樂等盛行，使得民間對財神的供奉日漸興盛。財神信仰裡分成文財神（比干、范蠡、天官）、武財神（趙公明、關公）、偏財神（五路財神、劉海、韓信等等）、兼職的財神（文昌、土地公、灶神、媽祖、虎爺等）、佛教的財神（彌勒佛、財寶天王、五姓財神）、其他區域性財神（沈萬三、金元七總管、華光大帝、和合二仙、石崇）等，並對臺灣財神廟數量與分佈作了介紹。其次，作者對臺灣的財神廟進行文化分析，討論了廟裡的祀神，指出文財神廟的分靈子廟較少，奉文財神比干的神誕日也不太相同。而武財神廟及分靈子廟多，但配祀神無固定系統，而同祀神有玉皇大帝、三官大帝、觀音、文昌、中壇元帥、太歲等，與一般道教寺廟相同。五財神廟的主祀神名稱多變，有稱為玄壇元帥、趙府元帥、五路財神、武財神等。而北港五德宮分靈子廟眾多，應與大家樂有關。作

者更收集了財神廟的門聯及匾額並對其進行分類整理，指出門聯多以廟名、神名、廟宇所在地、彰顯神威、醒世警語等入聯，而匾額則以彰顯神威、感念恩德、神名廟名、闡道揚功、突顯財富、讚頌廟貌等為主。最後作者討論了財神的崇祀活動，常見的有補財庫、借發財金、換錢母等另有撫摸吉祥物、供養或求取招財吉祥物等方式。而民俗祭祀活動有迎、接財神、扮財神、炸寒單、元宵活動、玄壇聖誕等活動，都跟招財有關。在廟宇方面，傳統老廟強化其財神性格等，與北港武德宮的創立有關，武德宮位居媽祖重鎮北港，其發展隨著信徒的往來北港而聲名遠播，又南崁五福宮發起「臺灣武財神玄壇元帥宮廟聯誼會」也帶動了玄壇信仰的發展。另外財神信仰朝觀光化，喜建大廟、強化巡禮活動等，都強化了臺灣財神信仰的發展；而求財信眾的眾多，偏重人神互動的財與利，呈現了臺灣神人關係的另一面向。當然也有財神廟熱衷於作社會救濟等社會關懷服務，顯現臺灣財神的多元面貌。

江氏花費大量精力進行田野調查，並對全臺重要的財神廟作了細緻的調查與訪問，成就了此篇論文，她討論了主要財神廟的沿革、匾聯、以及求財儀式等，深入的調查了相關的活動，可說相當全面的檢討了戰後臺灣財神廟的發展狀況，值得肯定。然而對於財神廟的匾聯僅作分類整理，未能深入分析，略有缺憾。

方玉如〈蘇厝甲王爺信仰之研究〉主要以蘇厝甲(蘇厝、蘇林)的王爺信仰為研究主體，透過建醮儀式的觀察、田野調查及各類文獻分析，來探討聚落內的長興宮與真護宮兩間王爺信仰宮廟的發展與現況。作者首先說明了蘇厝甲舊時天災人禍不斷，政治動盪不安加上衛生環境欠佳，以致於瘟疫相當容易流行，在這樣的社會背景狀況下，宗教信仰很自然的成為維繫希望的重要支柱。在此環境下而有長興宮的建立。該宮主祀十二瘟王，建廟初時為三間草庵，而後由於香火鼎盛，信徒絡易不絕，在同治六年時改建為廟宇，並於同治十年擴建，使其更具規模。日治時期，由於政府所推行的宗教箝制，長興宮也被迫拆除外遷，直至民國三十七年後才重建完成的發展狀況。民國 54 年因蘇厝甲庄內不合，部分村民由長興宮分出自行建廟的真護宮。第三、四章，作者主要著重於前述的長興宮與真護宮兩作宮廟，透過觀察其組織運作、王船的製作、出巡繞境與各個階段的祭祀儀式，詳實的記述各自於醮典時所進行活動的過程。作者最後於結論指出兩宮之不同：1.真護宮主祀五府千歲，長興宮主祀十二瘟王。2.有關舉行王醮的日期，真護宮必定比長興宮早一至兩個星期。3.王醮的規模：真護宮原為五朝王醮，醮場護衛為十騎，而長興宮原本為三朝王醮，後來因為真護宮改為五朝王醮，因此長興宮才改為七朝王醮，其醮場護位為十二騎。4.兩邊的五主會首的名稱不同，較為值得一提的是，真護宮除轅門官與王船長外，其於會首皆可由女性參與杯選，而長興宮則是依照古禮，限定只有男性才能參與杯選。5.建造王船的時間不同，王船的大小也不同，而在祭祀與火化王船方面，兩廟的地點也不相同。6.長興宮的遶境區域是固定的，因此其透過三年一次的巡掃來聯繫傳統情誼；而真護宮的遶境則較為隨意，是依照前科桅桿倒向何方，下一科則往此方向進行遶境。

田野深入，全文敘述簡潔，章節安排恰當是方氏論文的特色，但是三、四章來說，

作者運用相當大的篇幅且細心的紀錄下兩間廟宇在王醮儀式時的祭祀狀況，卻未更進一步探討其中的內涵。此外，作者著重在兩間寺廟的歷史發展與王醮儀式上，對寺廟與人的關係部分談論的似乎有些不足，若能在此處多加著墨，或許就更能夠凸顯出該地區居民與王爺信仰之間的深層內涵。

王耀賢〈府城城隍信仰之研究〉主要透過城隍信仰的官祀與民祀差異、厲鬼變城隍的過程、城隍職能的擴充及其境域的概念、信仰融入民間社會文化、文物歸類與研究等等各個層面，試圖探討臺南市城隍信仰的箇中內涵。作者主要分成三章論述其主題，一、敘述臺南地區的歷史與背景，並說明臺南市寺廟的發展狀況，指出城隍廟的分佈區域，臺南地區主祀城隍且命名「城隍廟」的廟宇供計有十六座，分別分佈於臺南市中西、北、南、安平、安南等五個區域，且在不同時期被建立，廟宇的形成也與當時的社會環境背景有所關聯。二、作者首先將臺南市內的城隍廟逐一分區作簡略的探討。而後作者更加進一步提到人與神之間的基本特質，並針對城隍的配祀神概略的簡介，說明神是以人為藍圖的「擬人化」過程，且對於神的塑造，由根本上來說也是因應信徒們心裡的需求與地方的需求而形成的。另外也將城隍廟內有關的文物加以整理歸納，分別針對籤詩、楹聯、算盤、功過格、古物與古匾……等加以深入的探討，藉此透過文物的分析找出城隍信仰的蛛絲馬跡及寺廟文物與人民的相互關係。三、透過繞境、中元普渡、夜巡、三巡會、告陰狀……等討論在時代變遷的過程中，城隍信仰以跳脫以往官祀城隍的框架，透過與民間信仰的相互結合後使得城隍信仰有著不一樣的改變，也於調查歸納後具體指出臺南地區的城隍多為厲鬼變城隍類型，可見城隍在信仰民眾的心中有其存在的價值與份量。此外，作者點出城隍信仰在傳播的過程中職能與功能性逐漸增加，但轄區的觀念依舊存在，在臺南地區的城隍因而均成為地方守護神，透過此一點可以得知城隍信仰在民間仍保留著轄區境域的概念。再者，城隍信仰由官祀逐漸轉為民間私祀，在轉化的過程中所受的規範逐漸變少，能變形塑的部分則逐漸加大，也比較不再強調所謂官方所宣示的職能。

大致而言，王氏投入相當心力進行田野調查，並試圖從無形的層面(文化特質、信仰本體、官僚體制)討論到有形的層面(各式寺廟文物)，但是因為想討論的太多，反倒失去論述的主軸，無法聚焦，出現詮釋力道不足的問題。

邱千芬〈臺南市月老信仰之研究〉以臺南市 23 座同祀有月老的廟宇為討論對象。作者首先討論與月老信仰有關的名詞，以及與月老相關的信仰傳說，如女媧娘娘、牛郎織女、泗州大聖、月光菩薩七娘媽、和合二仙等傳說。並指出人對月老信仰相關的觀念，如宇宙觀、命定姻緣觀傳統愛情觀、現代婚姻觀等，作為鋪陳月老信仰的基礎。其次討論臺南市同祀月老的 23 座廟宇，說明月老信仰的分布與現狀，可以看到寺廟對於月老信仰如何經營。另外以臺南大天后宮的月老籤詩討論此一籤詩的內涵。最後則對臺南市月老信仰的特質進行分析，討論月老的信物、法器及神像等。此文特色在於注意到寺廟的同祀神，以月老為對象進行討論，並討論到月老的籤詩及信物、法器、神像等造型。不較不足的是該文並未利用其 23 座寺廟的調查，說明月老信仰出現在寺廟裡的時間的意義以及和社會變遷的對應；對於月老特質的分

析，偏重在相關法器、神像等的討論，雖是特色，但以月老信仰特質之分析而言，似乎不夠全面，標題宜再調整。

張婉妤〈崙背鄉迎媽祖與著年輪祀研究〉討論崙背鍾姓家族著年迎西螺媽祖的歷史文化。作者首先介紹西螺、崙背以及鍾姓家族所在的崙背枋南新庄村的地理歷史環境以及其信仰狀況。其次，作者介紹了西螺媽祖（福興宮與廣福宮）的媽祖信仰與遶境活動。最後作者討論崙背鄉的「著年」輪祀活動，詳列了各村落值年的年數以及媽祖遶境的路線。大致而言，張氏以在地媳婦的角色，融入當地情境觀察，並試圖記錄有關枋南新庄村的著年輪祀活動。但是作者對於媽祖相關的敘述受到資料影響，時有主客易位的狀況，如第三章討論西螺迎媽祖，遶境活動應是主軸，然而對於媽祖的發祥與傳說卻佔了近八頁，佔此章之 42%，內容敘述明顯有偏頗。此外對於史料的消化能力較弱，對於福興宮與廣福宮的介紹都只能使用現在廟方的資料，且將當代政治人物蒞宮參拜等與其論證不相干的內容敘述進來。又對於崙背鄉的輪祀活動也偏重在敘述現象，而不能對此現象作較深入的分析，較為可惜。

沈沐蒼〈臺灣開山大帝信仰研究〉以臺灣的開山大帝信仰（介之推）為對象，說明該信仰在臺灣的狀況，並企圖進一步釐清清明節與寒時節的淵源。作者首先探討開山大帝信仰的形成，指出原先流行於山西一帶，其後隨族群南遷，與畚族的民俗相混，形成閩西、粵東、贛南一帶客家民系的特有信仰。其次作者探討開山大帝在臺灣發展的狀況，以雲林、瞎亦、彰化等七間開山大帝廟為對象，分別討論，認為與漳州、潮州等客家先民有密切的關係。作者並以雲林地區為例，討論了大埤和崙背的開山廟，仍然與客家先民有關，透過此二間開山廟的對外關係，討論前述七間開山大帝廟彼此的交流關係。作者雖然在結論強調開山大帝廟的祖籍性格，也認為該信仰與雲林、彰化等地的自然環境，如洪荒水患有關，但開山大帝究竟在這樣的環境中，發揮何種力量，作者並沒有把這個關連性建立起來。大致而言，作者雖進行了許多田野工作，但論述邏輯不夠清楚，是其缺憾。

歐奕淳〈臺南地區哪吒太子爺信仰之發展與現況〉主要討論臺南地區太子爺的發展，並以新營太子宮為例，說明太子信仰的發展原因。作者先指出哪吒原出於佛典，從唐代到明代，哪吒佛教色彩退消，道教色彩漸重，且被塑造為伏魔英雄。而至晚明哪吒已與五營結合。其次作者討論哪吒在臺南的發展，指出此信仰在言山丘陵區分佈的特色，其廟宇也多分佈在漳州人為主的地區。到日治時期，日人的宗教政策對於哪吒信仰有所打擊，但從日治到戰後太子信仰都維持穩定的發展。作者另外討論太子廟的祭祀活動與五營信仰，最後則討論哪吒信仰中心新營太子宮的發展。本篇章節尚能彰顯作者所欲討論的臺灣太子爺信仰的發展狀況，作者掌握了太子廟的相關資料，也凸顯了哪吒信仰與五營信仰間的關連，並透過新營太子宮指出其經營模式得以引進多元活動，朝向宗教觀光發展而打出知名度。

蔡碧峰〈神明會與臺灣民俗文化傳承關係研究：以北港朝天宮為例〉旨在探討北港朝天宮神明會的型態、祭祀、組織與文化；也嘗試論述北港民俗藝陣文化從清代、日治、至今中華民國的淵源與變遷。作者先從鋪陳媽祖信仰的發展，並論述臺

灣媽祖信仰中心北港朝天宮，分別從歷史、建築、祀神、祀典、僧侶等方面探究其淵源變遷。並討論近百年來北港朝天宮與臺灣其他媽祖信仰中心的互動。其次，作者討論朝天宮的神明會，北港朝天宮神明會主要有四類，包含轎班會、鋪會、陣頭會、與附屬於其他廟宇神壇的神明會。接著列舉十四個朝天宮陣頭會、十一個附屬於其他廟宇神壇的神明會、十四個鋪會以及十二個轎班會，說明北港神明會組織文化、創立沿革、祭祀活動、與北港朝天宮的互動情形。總結來說，作者認為神明會的功能，一方面是在媽祖出巡遶境活動中扮演最重要的角色；另一方面，也傳承了臺灣傳統的民俗技藝。最後，作者指出清代笨港居民在農曆三月十九日媽祖鑾駕從大陸湄洲祖廟返抵笨港時，舉行盛大遶境活動；從《臺灣日日新報可見》日治時期朝天宮神明會延續清代媽祖祭典，組成眾多藝陣團體舉辦全島最盛況的廟會活動，但到了太平洋戰爭爆發後，朝天宮媽祖祭典跟著消聲匿跡。戰後初期，媽祖祭典中斷多年草率了事；一直到 1965 年遶境活動的藝陣文化才恢復往昔，尤以 2010 年為歷年規模最龐大。

作者較為可取的是，有進行較為詳細、多人的口述訪談對象（頁 166-169）。本文對於北港朝天宮神明會的研究，大致未超出指導教授蔡相輝的著作，其中對於神明會的歷史考察，並未運用日治時期的宗教臺帳資料等，大都引自蔡相輝的著作。其次，在緒論提到清代的相關文獻上（頁 4），僅羅列一些清代方志名稱，未見任何說明；甚至誤列劉寧顏《重修臺灣省通志》於其中。

沈佳怡〈客家傳統宗教信仰的演變：以屏東內埔為例〉以屏東內埔地區為例，討論客家宗教信仰的變遷。過去研究高屏地區的客家相關議題，都以「六堆」為主要研究區域。不過，卻忽略了「六堆」這一個大區塊中每個鄉鎮本身的特色。因此本文作者以六堆中的「內埔」為研究空間，來探討此區客家傳統宗教信仰的演變。內埔一區居住份子複雜，從早期的平埔族到康熙年間的粵、閩移民，因此形成了複雜的信仰狀態，建立了不同的廟宇。廟宇的建立可以反映出一個地區的開發史，因此本文試圖釐清內埔地區所信奉的神祇在傳統客家代表的意義，以及隨時間的演進從清代到現今，這些傳統的信仰出現了怎樣的改變。

作者以「三山國王信仰」、「義民信仰」、「土地伯公信仰」為主，兼以媽祖、神農、韓昌黎信仰來探討內埔客家傳統宗教信仰的演變。首先在三山國王信仰部份，此屬原鄉潮、客的共同信仰，來臺後由於客家人多拓墾山區，環境及番害使得客家人由原鄉請來山神「三山國王」以達嚇阻敵人及獲得心靈上的慰藉。拓墾完成及番害不再之後，三山國王立廟處漸演變成地方熱鬧的市集。第二，義民信仰部份，此為客家移民落地生根後由於社會動盪而產生的信仰。義民信仰原本並不專屬客家人的信仰，但因為早期的械鬥事故客家人犧牲較多，在有意操弄的情況下，成為客家人的代表信仰。雖然如此，不過南北客家在移墾時間及移墾環境不同的情況下，對於義民信仰的重視程度不同，南部不如北部重視。此外義與不義的認定也是由當時的社會、政治情況所決定的，因此才會產生內埔地區以反逆的杜英君為義民的情況。第三土地伯公信仰的形成乃因拓墾早期，客家墾民在面對惡劣環境下敬畏天地，一

方面向土地神請墾土地，一方面希望藉由土地神的保佑使作物豐收、人民平安所形成的信仰。由於在拓墾之初就存在土地伯公信仰，此時無祠無像，等到生活安定後開始立祠、立像祭拜，是最普及的基層信仰。此外神農信仰原本閩、粵都有，但是客家以務農為主，因此客家對神農的信仰就單純的只在農業功能上，不如閩之多功能信仰。韓昌黎信仰反映出客家人對政治的疏離及重文風的傳統。媽祖信仰方面，雖然客家人的住地並不靠海，但在原鄉時由於媽祖的靈驗，因此客家人亦信奉。等到來臺拓墾時由於必須冒著險惡的海象，因此媽祖信仰更加虔誠，甚至最後在內埔所建的天后宮媽祖廟還成爲「六堆」此軍事防衛組織的總部，最後演變成凝聚六堆地區的居民向心力的精神指標。

作者採用了文獻梳理及田野調查的方法來研究這個主題。綜觀本文，其優點爲將內埔地區客家人的廟宇做了詳盡的田野調查，並導論出這些信仰從原鄉到拓墾之初最後到生活安定的一系列演變，且繪製了許多表格，可說清楚易懂，解決了本文的中心問題。但缺失有二，第一，文中有許多錯字及格式錯誤的地方。第二，在第二章第三節內埔與六堆的關係，此部份的目錄頁碼與實際本文中的頁碼不符。還有此處若能加上過去的六堆地區相對應於今日的行政劃分區域圖，能讓人更一目瞭然。

黃志宏〈臺灣財神信仰初探：以草屯鎮敦和宮爲中心〉主要說明財神在中國歷史的發展演變，以及臺灣清代以降財神信仰的概況，作者並選擇以趙公明爲主神的草屯敦和宮爲例，解析從私佛、地方守護神進展到全臺知名財神廟，其神格從中國原鄉的財神，攜帶至臺灣後因人民需求改變，隱沒轉化成當地武神、保護神，當臺灣經濟高度發展所產生的逐利之風，趙公明的財神神格才又浮現。最後提出臺灣財神信仰的發展，並以土地公及趙公明爲對象，說明其信仰在臺灣如何發展成爲具有財神性格的信仰。財神信仰在臺灣非常發達，作者文筆及論述能力尚可，但僅以草屯敦和宮爲主要探討對象，證據力稍嫌薄弱。

郭士綸〈彰化平原的水利諸神及其社會網絡〉作者主要透過彰化平原有關水利相關諸神的傳說、祭祀活動與組織，點出水利諸神信仰與社會網絡之間的關係。作者先討論水利主神的種類、分佈及社會聯結，其次透過傳說討論彰化平原的水利諸神種類與現況，最後透過祭祀儀式與活動，如端午祭祀水神、水醮、普渡、通水禮及寺廟祭祀活動等，說明彰化平原有關水利相關神祇崇祀的狀況，最後討論部分家族如楊志申、黃仕卿以及戰後的彰化農田水利會等，這些家族或機構透過祭典成限期社會網絡的狀況。作者想討論的議題很好，然而可能受資料限制或投入不夠深入，導致全篇章節不太能凸顯其欲討論的主要議題，章節的安排亦不甚周全。

蔡泊蕙〈嘉義縣布袋鎮地區王爺信仰之研究〉主要以布袋地區王爺爲探討的對象，將布袋鎮分爲過溝、景山、布袋、新塭四區加以比較探討。作者先交代布袋地區的開發與聚落和信仰的狀況，其次討論布袋地區的王爺信仰，主要討論主祀王爺或同祀王爺廟的神明慶典（含神誕、請王、請客王）、香火類型及區域特性，如主要信仰爲王爺，次要爲媽祖與城隍，各區角頭廟等。最後以過溝建德宮爲例，討論廟會活動與地方社會的關係，包括建德宮的請王範圍，分香及友廟，建德宮對社區的

公益活動，以及建德宮的遶境與夜間遶境活動。

蔡氏的論文應用了基本的史料以及田野調查，對於布袋地區的王爺信仰，也作了深刻的描述，然而作者描述過這些現象以後，並無法進一步透過這些現象，深入探討現象背後的意義，這是較為可惜之處。

林建利〈臺灣安溪城隍信仰模式變遷之研究〉以傳統城隍信仰為起點，分析安溪城隍的特質，並從安溪城隍廟所舉行安溪城隍相關祭典與儀式探討安溪城隍信仰在臺灣民間發生的轉變，以及安溪城隍信仰在臺灣發展中產生哪些變遷，從而形塑現今臺灣的安溪城隍信仰文化。作者首先由城隍信仰的形成開始鋪成，說明城隍是由最早的溝渠神轉化為村落的守護神，而後在變為城市的守護神。接著進一步由歷史脈絡的爬梳來說明城隍信仰的物體神化，使城隍信仰由自然神轉化為人格神，並加入了官僚體制擴增了城隍信仰的功能，並兼論官祀城隍與民間祭祀城隍的差異性。民間私祀城隍廟主要可分為三種類型：其一為移民所攜帶來臺的香火、分身，由大陸為官祀，到臺灣後轉為民間私祀，本論文所要討論的便為此類；其二為民眾從臺灣本地的官祀城隍分香；其三為陰靈崇拜轉變為城隍的狀況，此類也是臺灣較為常見的類型，主要受水鬼變城隍的傳說影響。其次作者舉出臺灣安溪城隍的十個案並例加以討論，而後歸納整理出臺灣安溪城隍信仰在建制層面上的幾個特色：首先，透過牛頭、馬面的設置，體現出民間信仰的單純性。其次，點出師爺與六司官的設置，是官祀城隍與民間私祀城隍的最大差異之處。再者，談論到從五營的設置可以看出安溪城隍在臺落地生根，並結合民間信仰成為地方神社的重要特色。最後，透過臺灣安溪城隍廟中的配祀神(土地、註生娘娘)可看出安溪城隍信仰在臺本土化的狀況。最後，透過中寮安溪城隍與竹安宮兩座廟宇在祭典儀式上的差異，窺探安溪城隍信仰傳播至臺灣的過程當中，融入各地民俗，延伸出極為不同的差異。安溪城隍聖誕是對外，宣示著做為祖廟的地位；而中秋節的城隍遶境是對內，作為村廟，竭盡守護村庄的保護神工作。相反的竹安宮將聖誕與遶境合而為一，透過其祭瘟除疫的歷史脈絡，遂讓竹安宮也成為地方的重要信仰之一。

本篇論文主要討論安溪城隍，作者雖然進行了相關的口訪工作，但在論述各廟沿革時，一味以口訪資料作為主要材料，缺乏其他資料的印證，證據力恐有待加強。再者作者說明了中寮安溪城隍與竹安宮兩座廟宇的儀式，雖比較其不同，但並未對儀式進行更深入的討論，是較為可惜的地方。

王麗蓉〈清代高雄平原寺廟與地方社會〉以清代高雄平原的寺廟群為研究對象，主要以《鳳山采訪冊》為史料，整理出主祀神類別、寺廟分布和建立的各種類型，並且進一步解析其歷史因素。文中的重點，第一，將《鳳山采訪冊》和《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》兩項史料結合分析，顯示庄廟主祀神與當地居民祖籍並無絕對關係。第二，高雄平原的聯庄廟多出現在中北部，形成原因與家族、籍貫等有關，也指出彼此聯繫性並不強。第三作者提出高雄平原北部較於南部開發甚早，多已建廟形成自治中心，故少連結成如彰化南瑤宮大型祭祀組織。大致而言，本文的論述在資料與論述上都失之簡略，作者在結論中含糊的指出高雄平原信仰中心的建置特

色與鄭氏早期拓墾有關，然而文中所提高雄中北部聯庄廟最多，對於聯莊廟的問題，作者似乎並未針對此點好好討論。又題目焦點集中在寺廟與地方社會，文中也不見對於地方社會有所著力，寺廟的發展與人相關，尤其地方社會的運作，更脫離不了人的關係，作者上需要在此方面力求改善。

任上勇〈戰後臺東市漢人民俗信仰之研究〉從人口變化作對應，討論戰後臺東市漢人民俗信仰的情況。作者先概略說明清代到日治時期漢人遷入臺東市及其民俗信仰狀況，其次討論寒單爺信仰及臺東的各類行業神，最後大致以十年為期，討論臺東市漢人民俗信仰之發展。此論文大致以田野口訪為主體，敘述戰後臺東市寺廟的發展狀況，不過在架構上，既以人口為作為分期的基礎，但僅說明增加數，並未討論人口數字的屬性，是自然增加或是移入人口，也未將人口的增加與此一分期所造成的民間信仰狀況作對應比較，比較難以支撐章節結構的合理性。大致而言，作者雖作了一部分的田野調查，但在史料及口訪資料的使用上，尚有改善空間，整體內容稍嫌粗疏。

三、佛教的研究

中央研究院臺灣史研究所編《臺灣史研究文獻類目 2010 年度》，共收錄佛教類別書目共計 9 筆，其中專書 3 本，期刊或論文集論文 4 篇，學位論文 2 篇（博、碩士論文各 1）。比起 2009 年專書 2 本，期刊或論文集論文 4 篇，以及學位論文 4 篇（博士論文 1 篇、碩士論文 3 篇），³ 除了碩士學位論文多出 2 篇外，兩年來有關佛教史或佛教文化之研究，篇數均在伯仲之間。當然，以佛教在臺灣發展之蓬勃，除專書及學位論文較無疑義外，發表於期刊或論文集的論文當不止此數量，掛一漏萬在所難免。以時間而論，2010 年佛教類別書目共計 9 筆論著，日本殖民時期共計 4 筆，跨時代的有 1 筆，戰後（當代）研究 4 筆。

（一）專書

在專書方面，江燦騰，《二十世紀臺灣佛教文化史研究》是江氏 30 年來研究佛教史較具代表性議題的集結，⁴ 因此，全書除導論外，共有 10 個論題，日本殖民時期佔 3 篇，跨時代研究（殖民時期與戰後）3 篇，其餘為集中在戰後思想、歷史、文化等議題上。如果說本書提供了江氏最新研究的看法，應該是原發表於「2009 年現代尼眾教育國際交流研討大會」，收錄在本書名為〈二十世紀臺灣現代尼眾教育的發展與兩性平權意識覺醒的歷史觀察：從傳統齋姑到現代比丘尼的轉型與發展〉，其他的議題則散見於江氏各專書中。儘管如此，但是，江氏以敏銳的問題意識將舊作重新組合，分別從歷史、思想、文化的進路賦予新詮釋，對關心江氏新動向與研

³ 蔡錦堂、王麒銘、陳德智、曾令毅、吳雅琪、盧啟明，《2009 年臺灣史研究回顧與展望：宗教史類》。

⁴ 何建明，《二十世紀臺灣佛教文化史研究·序二》，頁 11。

究取向的學者而言，仍可一讀。

何綿山所著《臺灣佛教》是一本以臺灣佛教為關照對象的專書。何綿山是長期關注臺閩佛教交涉的大陸學者之一，本書雖名為《臺灣佛教》，但並非全面探討自明鄭以降之臺灣佛教，而是以當代臺灣佛教為本書的核心課題。

本書為2002年何氏接受大陸「國家社會科學基金」資助的研究成果，2006年脫稿，2010年5月出版。撰寫期間何氏曾多次來臺進行田野調查，所收集的大量資料，成為本書的主要參考文獻。本書分為九大主題：(1)臺灣佛教院所與臺灣僧教育；(2)臺灣佛教與臺灣社會教育；(3)臺灣佛教的寺院經濟與社會；(4)臺灣佛教的社會弘法；(5)臺灣社會變遷中的法師；(6)臺灣佛教四大道場的崛起與臺灣社會；(7)臺灣佛教藝術與臺灣社會；(8)臺灣佛教的學術研究及學術活動；(9)臺灣佛教的現狀與走向。

對於長期關注臺灣佛教發展的學者而言，許多議題或許是「老生常談」，但此九大議題仍有部分值得重視。首先，何氏在探討臺灣僧教育時，不僅是討論辦學歷史，同時還把研究者較少探討的佛學院課程及管理制度納入說明。

其次，寺院經濟自古以來並不容易研究，主要的原因是寺院經濟不透明，非深入內部者幾乎難以研究。何氏大量收集寺院期刊、論文、法會通知，得知寺院經濟來源有法會、供齋、托鉢、塔位、義賣、光明燈、會員制、香油金、興辦社會事業、寺產、進香朝山、文教活動，大致點出臺灣佛教寺院經濟來源，雖然所收集的資料樣本仍不夠全面，但是大體還是能看出寺院的經濟與社會互動的關係。

其三，「臺灣社會變遷中的法師」一節，除了部分知名或已故的僧侶外，作者還點名一些可能正在崛起的法師，並且分析崛起的因素。

最後，對於現在與未來臺灣佛教發展趨勢，作者提出三個面向：(1)全方位的多元化；(2)居士佛教的勃興；(3)出家女眾的崛起。臺灣佛教不僅教派多元化、組織多元化，連弘法方式亦多元化，造成臺灣佛教勃興的因素之一，然在居士佛教方面，因僧俗倫理在戰後被強化，使得居士弘法成為一種禁忌，本書大膽提出「居士佛教的勃興」的看法，並列舉許多實例，但是其影響力有限，是否可看作居士佛教勃興的證據，還有待檢驗。而出家女眾的崛起已成當臺灣佛教研究的顯學，作者提出1988-1999年間，比丘、比丘尼出家受戒比為3:1的情況，以為證成，此一比例到2010年已進一步擴大至1:4，⁵此一判斷應是可信的。

何氏收集資料十分勤勉，考察百餘所佛寺，走訪百餘位佛教知名人士，參加30餘場研討會和座談會，累積20餘箱臺灣佛教資料，田野筆記30多本，臺灣佛教研究學者也未必能如此。當然，因兩岸時空的距離，許多資料仍難免過時或數據不對，但對於當臺灣佛教的走向仍有相當的參考價值。

黃詩茹，《戰後臺灣佛教的僧俗關係：以大專青年學佛運動為背景》原為作者的碩士論文，因獲國史館獎助研究而出版。主要是探討戰後迄今（1945-2010）臺中佛教蓮社、大專青年齋戒會、香光尼僧團三座中南部淨律道場，在大陸僧俗來臺後如

⁵ 本人於中國佛教會兼職期間（2005-2010）參閱資料及訪談所得。

何建立起「僧俗關係」。

首先，自 1952 年中佛會主導傳戒伊始，大陸來臺緇素以佛教「主流」與「主導」之姿，形塑「僧俗關係」。其次，當「僧俗關係」已逐漸確立後，1960-1980 年代，僧俗合作所推動的佛學教育內涵，以臺中佛教蓮社李炳南居士（1890-1986）與南投蓮因寺懺雲法師（1915-2009）的大專青年齋戒會為例，除在中部引發學佛風氣，更帶動大專青年學佛熱潮。最後，論及 1980 年代迄今大專青年學佛運動之延續情況，以嘉義香光尼僧團為探討對象。

經此三個個案探析僧俗關係，並得出「僧人專業化的取得與應用使宗教成為社會專業分工的一環，並因教育政策而漸具學科性質，僧人為『宗教師』的身份雖仍屬宗教範疇，但其『師』的角色顯然有世俗倫理的意涵，異於傳統以宗教薰陶人之完整性、作為終極關懷的神聖概念。」⁶

本書的研究不僅限於文獻分析，還包括參與觀察、訪談的田野調查，作者甚至以參與香光尼僧團臺北印儀學院的佛學研讀班初級班，以學員的身份實際觀五個月，使得本論部分論點更具說服力。

然本書有兩大議題未討論，首先，大專青年學佛運動之於「僧俗關係」的建構，所建立者為「師生」關係，不同於僧侶與信眾間的「師徒」關係。知識份子研究佛學亦有別於信徒的信仰崇拜，此乃法行人與信行人之不同，同時在揀別之中，知識青年的「僧俗關係」與一般信徒有否不同，由於本文以大專青年學佛運動為中心，故未能延伸至此一面向。

再者，僧俗之關係不僅限於「師生」或「師徒」，如學者型人物李炳南以白衣開創道場領眾修行，造成「僧俗關係」的緊張，這是因為大陸緇素努力所建構的僧主俗從的倫理被打破。但是，部分薰習於日本殖民時代的臺籍尼僧，她們對於「僧俗關係」其實不似大陸來臺緇素般的強烈，這也使得李炳南可以白衣身份，自 1951 年 11 月起至 1985 年 11 月，連續 34 年主持臺中市靈山寺佛七至少 34 次，⁷ 這其實顛覆大陸來臺僧眾「白衣上座」的觀念，最重要的打破了僧俗的關係與界限。這是本書僅注意臺中佛教蓮社之活動，而未能全面關注李炳南在臺中地區的活動有關。

（二）期刊論文

簡素琤〈日治時期理性宗教觀的建立：西方啟蒙思想與日本佛教對本土宗教的影響〉一文旨在探討日本殖民時期，教界內外及西方宗教、文人在日本佛教與基督教具啟蒙思想的理性宗教觀之引領下，抨擊傳統民間信仰與通俗佛教的「迷信」。簡氏所欲傳達的信息是，確有一群理性宗教觀的啟蒙運動者，是受西方理性精神之影響，在日本新式教育對科學的重視影響下，普遍建立起科學實證精神與文明進化觀，對宗教有理性信仰的態度。

⁶ 黃詩茹《戰後臺灣佛教的僧俗關係：以大專青年學佛運動為背景·摘要》，頁 11-12。

⁷ 蘇全正，《臺灣佛教與家族：以霧峰林家為中心的研究》（嘉義：中正大學歷史所博士論文，2011），頁 302-306。

簡氏在談到日本殖民統治的宗教改革，大致已將理性宗教觀的啓蒙運動者羅列分析清楚，同時〈附錄〉1924-1925 年刊登在《臺灣民報》抨擊宗教「迷信」的文章。《臺灣民報》自創刊（1923）至 1932 年止，其有關迷信、宗教與政府愚民政策的討論文章與破除迷信活動相關新聞報導評論近兩百篇，十分有效地點出理性宗教觀的啓蒙運動者之思想。較可惜的是，佛教內部的理性宗教觀的啓蒙運動者，自 1925 年至 1938 年所發表的佛教改革與反對迷信的近百篇文章卻未討論，同時有關引用殖民時期佛教研究參考資料過於陳舊等，為美中不足之處。

松金公正〈殖民地時期真宗大谷派在臺灣布教的演變：臺北別院落成的象徵意義〉。松金公正未取得博士學位前，曾在中研院收集論文資料，原本欲研究中國中古佛教，因緣際會轉為研究殖民時期臺灣佛教，中文十分嫻熟，為臺灣殖民時期佛教研究的重要日本學者。

本文原發表於 2006 年東京外國語大學アジア・アフリカ語文文化研究所學報《アジア・アフリカ語文文化研究》之〈真宗大谷派による台湾布教の変遷：植民統治開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に〉的中文版。作者主要討論的主軸是真宗大谷派自殖民統治初期至大正時期的布教變遷，論文研究發現，首先，大谷派從最初以本島人為主要布教對象，至大正期始轉以日本人為主要對象，此乃是從「布教」轉為「追教」的過程。其次，作者將大谷派在臺布教特色劃分為五個時期：第一期為準備期，以出張布教方式到成立臺灣寺務所為止；第二期為確立期，以臺灣寺務所為何心，於全臺各地建立說教場，建立全臺布教體系；第三期為開展期，依據「臺灣及清國福建兩廣布教事務規則」，試圖結合臺灣與華南地區布教，規劃新的布教區域；第四期是縮小期，在新布教活動推展緩慢，布教所設立與信徒人數陷入停頓；第五期為再生期，以日本人為布教對象，重新建構布教基礎。極有價值地重建了殖民時期真宗大谷派的在臺布教過程。

本文主軸雖探討真宗大谷派從殖民臺灣之初至新本堂落成（1895-1936）的布教活動，已然參考諸多日本重要研究成果，但於《臺灣日日新報》有諸多資料未能參考，同時本文應與其原發表於 2006 年 3 月《戰後台湾における（日本）植民地經驗の連續・変貌・利用》（風響社）之〈真宗大谷派台北別院の「戦後」：台湾における日本仏教へのイメージ形成に関する一考察〉一併參閱較能一窺大谷派在臺布教的全貌。

卓遵宏、徐一智，〈從「臺灣神社與宗教」管窺日據時代臺灣佛教〉。本文是透過比對昭和 9（1934）年及昭和 18（1943）年兩本《臺灣に於ける神社及宗教》，尤其是昭和 18 年版，來探討日本殖民時期臺灣佛教，限於資料之不足，故本文僅能是概略式佛教史的研究。雖然本文運用資料不足，但是經過比對研究，得知日本佛教有八宗十二派傳入臺灣，與八宗十三派說法有差異。而其所得出的七點看法，也算是和一般對殖民統治下臺灣佛教的發展印象吻合。

除了史料之運用外，本文雖然多半是意譯日文，語譯較少，但仍不免看出其對日久之掌握不夠嫻熟，最後是在直接證據不強的情況下，將兩本《臺灣に於ける神社及宗教》判定作者為李添春是不妥的。

江燦騰，〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉。

本文為江氏 2008 年度國科會補助計劃的研究成果之一，江氏藉由 1996 年以降的各界研究或對話的成果，回顧「佛教現代禪菩薩僧團」（以下稱現代禪）與「佛教維鬘傳道協會」（以下稱維鬘），兩個當代「在家佛教團體」從崛起、轉型至中輟的過程。江氏以「在家教團」定位此二「在家佛教團體」，或許藉以稱維鬘情理尚通，然就現代禪而言，其組織成員不乏出家僧眾，⁸ 這就是現代禪自稱「菩薩僧團」的原因。

本文鉅細靡遺地將教界內外有關現代禪維鬘的研究概括性地分析說明，但是，現代禪與維鬘的佛教性格畢竟不同，現代禪的「菩薩僧團」結構是以白衣領導四眾弟子，屬「顛覆傳統型」教團，故也引起以「白衣不得上座」的出家僧團的質疑，和維鬘以「在家出家互為主體、禮敬出家眾」的「傳統保守型」不同。而兩者在崛起與頓挫中，現代禪有「斷裂」與「繼承」之爭，而維鬘則有思想踐行與學佛、佛學之辯，之後現代禪在創教李元松去世前後，已漸由禪轉淨土，維鬘則因部分核心成員的離去，以及分支鞭長莫及而產生疏離所致。江氏的分析尚能勾勒此兩個所謂「在家教團」從崛起至頓挫，甚至泡沫化的歷史過程，算是中肯的研究史回顧與檢討。

（三）學位論文

闕正宗〈日本殖民時期臺灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教（1895-1945）〉主要在探討所謂明治維新後「神道國家化」、「佛教國家化」，所形塑的「明治佛教性格」，在殖民臺灣後以「皇國（道）佛教」（**Buddhist emperor**）角色，對內輔助神道、儒家教化，對外配合國家擴張主義，在殖民地扮演教化、同化、皇民化角色。

其「皇國佛教」在臺灣殖民的歷史進程，在殖民統治 51 年間，在以歷史事件為契機，劃分三個時期：

- （1）前期（1896-1915）：探索與結盟
- （2）中期（1915-1931）：合作與開展
- （3）後期（1931-1945）：皇化與改造

前期，從軍僧及各宗布教師在臺灣的開教，以無分別、無選擇的方式尋找加盟的寺廟，並各自訂定各宗的開教計劃，而其中所遭遇的瓶頸亦多有所見。

「西來庵事件」（1915 年）之前，總督府雖然啟動了組織「本島人宗教會」的構想，但是，被委任的黃玉階雖為先天派前輩，但不具宗教代表性，而未有結果。以辛亥革命為契機，政治表態式的臺南地區齋教各堂的「齋心社」結成，為臺灣宗教「統一」運動踏出第一步。

「西來庵事件」爆發後，進入中期（1915-1931）臺日佛教的合作與開展時期，向來對僧侶、齋友「素質」頗有意見的殖民當局，正式啟動全臺宗教調查。此一政策加速了結盟後的臺、日佛教的合作，以臨濟、曹洞宗為首，開展後劃分出全臺區

⁸ 江燦騰，〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉，《思與言》，48：1（2010.3），頁 222。

域性勢力即本土四大法派，而齋教三派統一成「臺灣佛教龍華會」也以日本佛教為借鏡，展開史上最活躍時期。

「九一八事變」（1931年）展開了日本史學界所稱的「十五年戰爭」。中日戰事的爆發，佛教所扮演的角色將極致化。從「九一八事變」，經「七七事變」到「太平洋戰爭」，佛救助成的角色，從「部落振興會」（1932年）、「臺灣社會教化協議會」（1934年）、「打破舊慣信仰運動」（1935年）、「民風作興協議會」（1936年）、「精神總動員（皇民化）運動」（1937年），而因應「精神總動員運動」而來的「寺廟整理運動」，並以「寺院戰時體制」（1942年）達到「皇國佛教化」的高峰。

李佳真〈從齋教到佛教：北港慈德禪寺的發展與轉型〉一文以北港慈德堂為例說明齋堂的發展和變化，她指出慈德堂空門化的重要原因之一是經濟因素。齋堂的收入並非豐厚，對於該堂以為信徒「念經」來取得經濟收入，轉而佛教化，對於信徒較有吸引力，也使得慈德堂的住眾因而剃度出家。一般而言，寺廟的帳冊涉及廟堂的營運，較為隱私，通常不太容易取得，李氏能取得慈德堂的帳冊並據以分析，顯見其投入田野的深入。不過結論時，僅能強調齋堂空門化的幾個特徵，卻未能強化其文中所討論的空門化因素，殊為可惜。此外，部分不難取得的資料卻使用轉引，註腳格式也不統一，略有瑕疵。

方柏舜〈臺灣大悲咒水法門之研究：以功德山中華國際大悲咒水功德會為中心〉一文雖說是以「功德山中華國際大悲咒水功德會」（以下稱大悲咒水功德會）為個案研究，但是，還是與充滿傳奇的苗栗九華山大興善寺某個程度作出比較，試圖將臺灣當代大悲咒水修證，透過「解」——宗教理論、「行」——實踐過程、「證」——感應三個向度予以解讀。

除第一章為研究回顧的序論外，第二章「大悲水法門與觀音信仰」主要是透過文本的記載，並結合觀音信仰來解讀大悲水法門；第三章「臺灣觀音信仰大悲咒水法門道場之比較」，首先探討明鄭以降的觀音信仰盛衰，之後各別說明大悲咒水功德會與大興善寺創建緣起及運作，最後二者運作之同異。第四章「臺灣當代觀音感應與大悲咒水法門感應之比較」，先說明觀音、大悲咒水感應之意義，同時透過文本分析，最後論及本書主題大悲咒水功德會之感應案例。第五章「結論」綜合前述，說明大悲咒水功德會在觀音信仰下的道場特色。

本文過多的政治、佛教史演變之探討似無必要，如探討明清、殖民時期的佛教演變史即佔達十三頁篇幅（若加上戰後部分即達十七頁），雖然直接閱讀總督府所出版《南瀛佛教》的精神可嘉，但是，作為背景說明，由於非關主題核心，僅需綜合前人研究成果即可，難免分散焦點。其次，在介紹大悲咒水功德會組織過程的鉅細靡遺程度較像是「組織宣傳」；最後，研究主要對象大悲咒水功德會是一成立於2002年之宗教團體，歷史尚稱淺短，是否已達研究之必要仍待商榷。儘管如此，本文雖著眼於大悲咒水功德會的「感應」與觀音信仰，對於背景資料的運用，堪稱史料豐富，也成功勾勒出大悲咒水功德會短時間創辦與崛起的過程，對於理解此一佛教新興團體的初期面貌十分重要。

四、道教的研究

此處所指的道教研究為嚴格定義的道教研究，指有關道教組織、人物、科儀等之研究，與前述的通俗道教有所不同。以此部分而言，針對臺灣的道教研究在 2010 年僅有一篇，投入研究的人力相當少，屬於急需開發的領域，期待有心人的投入。

山田廣明〈臺灣道教合符童子科儀之形成的初步探討〉以臺灣中南部正一派靈寶道壇在功德科儀中所使用的合符童子科儀為研究對象，討論此一合符童子科儀之形成。作者首先探討目前臺灣道教有關合符童子科儀，以田野調查的方式，記錄其儀式流程以及合符童子科儀之文書及結構。其在在以此為基礎，與道藏收錄的相關資料作比對，透過《王氏大法》中所具有的「童子合牒」及「九幽合同牒」作者進一步討論二者與「童子符」、「地獄符」之間的關係，並認為「童子符」事由「童子合牒」經過若干變化而傳到現在之文書，「地獄符」是「童子符」的合符對象，「九幽合同牒」是「童子合牒」的合符對象，因此可認為「地獄符」事由「九幽合同牒」經過若干變化而流傳至今的文書。作者思路清晰，透過儀式的紀錄與文書的比對，可以釐清合符童子科儀相關文書的來源，此一論證方式可供道教科儀研究參考。

五、西方宗教的研究

2010 年有關臺灣西方宗教的研究共有一本專書，五篇論文，比數量眾多的民間信仰研究比較，相形之下，所佔的比例相當小，是還值得繼續開發的領域。

（一）專書

陳金興《臺灣另類牧師·醫師：謝緯》是以其碩士論文為基礎，改寫成通俗性稿本出版，基本上以謝緯醫師的成長歷史為經，敘述謝緯醫師的一生。書中並附有謝緯牧師相關的多幅照片，具有推廣及保存史料的價值。

（二）論文

鄭仲烜〈傳教會與區域發展：以臺東白冷會為例〉利用教會資料討論臺東白冷會在臺東縣的發展，尤其指出該會投入社會服務工作，如創辦職業教育、建立醫療體系、倡導互助社及推動「美滿家庭」工作等，對戰後初期的臺東地區有相當大的幫助。作者應用了許多教會相關的資料也進行了田野調查，對於此一研究投入了相當的心力，不過題目「傳教會與區域發展」似乎無法呈現該文內涵，或可稍做修改以符合文中所述。

張妙娟〈日治前期臺灣南部長老教會的主日學教育（1895-1926）〉旨在探討日治前期（1895-1926）期英國長老教會對於兒童主日學教育的發展歷程，並集中探討其設立與變遷、教育理念、課程與教材、師資培育及教學方式等課題，以了解南部長

老教會的成果和貢獻。南部長老教會在晚清開始從事主日學教育，在日治前期關鍵性的改進措施有三：第一，1904 年透過《臺南府城教會報》刊印統一的聖經閱讀進度，並提供註解。第二，1917 年成立「主日學部會」，專責南北教會主日學事務；第三，1926 年分設「南北主日學部會」，邁向區域管理的開始。英國傳教士與本地傳道師對主日學教育的基本理念有四：第一，主日學教育是教會的地基；第二，主日學教育的目的是培養基督的門徒，不是教導白話字；第三，父母責無旁貸，應該帶領子女參加主日學；第四，教師要盡力準備課程，關懷學生，使學生得助益。換言之，教會信徒、傳道師、父母都看重主日學，並且各盡其職，才能建立完善的主日學。兒童主日學設立的目的是自幼培養孩童閱讀聖經的能力，得以認識上帝，成為基督徒，因此課程設計皆是藉由白話字學習、吟唱詩歌，以及閱讀聖經、問答書和故事書等方式來認識福音；但在 1917 年以前並沒有統一性的教材，大多由教會自行設計預備。主日學的師資來源有牧師、傳道師、長老、執事、長老教中學和臺南神學校學生以及教會內熱心敬虔的會友。1917 年「主日學部會」成立後，有規劃性地推動主日學教育，例如《臺南府城教會報》設立專欄提供教學資訊、舉辦「通信教授」函授活動、「教員講習會」等活動，以提昇主日學的教育品質；另外，從口述歷史中可以發現他們已懂得運用輔助教學用具提升兒童的學習興趣。

本文作者依循潘道榮認為 1926 年臺灣大會准許南北中會各自設立「主日學部會」，以使南北各區教會管理更能因地制宜之觀點，將日治時期的主日學教育分為前、後期進行討論；並發現自 1904 年開始，在《臺灣教會公報》（白話字版）可以觀察到英國傳教士已積極地推動各教會設立主日學，並非在 1917 年成立「主日學部會」之後才有具體行動。然而作者對於英國長老教會在 1895-1903 年間的主日學教育方針，完全沒有提及，或可加以增補亦或是變更題目，以更為符合論文內容。其次，文章中可以明顯感受到 1917 年為主日學教育的重要變遷斷限，或可進行分期論述更為合適。最後，南部教會的教育方針與殖民政府宗教政策、時勢變遷有無關係，本文在討論上並未加以進行聯繫。

林立強〈日據時期臺灣基督教的歷史發展及其特點論析〉討論日據時期臺灣基督教的發展，指出日據初期基督教在「信仰自由時期」（1895-1930）僅有臺灣長老會有明顯的發展，且南部長老會的發展逐漸超越北部長老會。在宗教壓制時期（1931-1945）在日本的宗教政策發展改變之後，教會的行動受到監視，因此也沒有任何開展行動。作者透過日據時代基督教的發展，指出此期的基督教有以長老會為代表、教會的地域、階段發展不均以及教會向組織化發展，建立完整教會體系等特點等初步的觀察。本文可說是林氏對於台灣基督教的粗略觀察，是泛論性質的文章。

（三）學位論文

古庭瑄〈馬偕設立之噶瑪蘭教會量變的研究（1873-1923）〉一文主要以 19 世紀末噶瑪蘭人的教會信仰生活，以及他們所處的歷史環境為考察中心，探討馬偕所建

立的噶瑪蘭教會衰微的原因及其發展歷程。古庭瑄研究發現，在馬偕無法長時間照顧下，本地傳道人平均每一位又需負擔照顧至少一百位信徒的教導，因此無法有完備的推廣與監督，導致噶瑪蘭人對教義未能深入理解，隨之衰微。另外，19世紀末噶瑪蘭人所身處的環境過於波動，亦是影響教會無法穩定發展的原因。清代針對噶瑪蘭人所設置的土地保護政策—「加留餘埔／沙埔」，因未能達到實質保護效果，故於道光年間即逐漸向外遷移。之後，噶瑪蘭人在經臺人武裝抗日、天災及總督府的土地調查改革後，經濟生活更漸困頓，向外遷移人數亦加增，原馬偕設立的噶瑪蘭教會便逐漸成爲廢墟。而在後繼教會領導者轉以漢人地區建立新教會的主張下，於是教會乃消失。

古氏論述馬偕在宜蘭的傳教以及後來宜蘭教會數量的變化，應用了《馬偕日記》以及教會相關資料，也進行了相當程度的田野調查，資料的使用堪稱充分。另外在章節安排上也能凸顯其所預設的問題，文章論述邏輯亦相當清楚，堪稱平穩之作。

范心怡〈天主教在山城埔里的發展〉旨在論述天主教在埔里的發展概況。作者除敘述臺灣天主教的發展概況外，首先討論教廷傳信部在1950年成立臺中監牧區，並委派美國外方傳教會(Maryknoll Missioners，現通稱爲瑪利諾會)管理，正式開啓了瑪利諾會在臺的傳教工作。瑪利諾會很快地在中部擴展教區，其中埔里尤爲特殊。其次，作者討論基督新教傳入埔里的經過，並說明天主教在1952年傳入埔里盆地，並於1953年間由賈振東神父(Rev.Armand Jacques, M.M.)興建埔里天主堂。作者認爲在埔里開教的同時，賈神父也向周圍原住民地區傳教，傳教速度之快，至今無人能比。後繼的諸位神父及傳教員便是在此基礎上，建立穩固的堂區社會服務機制。再者，作者討論歷任埔里本堂神父的經營策略，將之區分爲初期傳教策略、早期社會服務組織及現行社福機構等三方面論述。最後，作者分析天主教是外來宗教，初期具有濃厚的異鄉色彩；其後，逐漸發展出「本地取向」的傳教觀念，而使得教務發展在70年代達到高峰。但是隨著社會的變遷，教會也開始面臨到新的挑戰。埔里地區的教友人數的下降、堂區的縮小，甚至人口移動所造成的不穩定，都考驗著天主教在埔里地區的發展，並且從1996年瑪利諾會退出埔里而交由教區神父接手開始，又爲埔里天主堂開啓了另一段的發展歷程。

本文在史料運用、研究引用上，掌握甚稱確實，除了進行口述歷史外，也有運用教區私藏史料，如「臺中教區一九五三年教務統計」(頁121-122)以及臺中瑪利諾會院等資料。但是，在論及第四章埔里堂區之經營時，內容與第三章有不少論述、觀點重複之處，此爲本文處理較爲不細緻的地方。

六、其他

(一) 專書

王見川、李世偉主編《臺灣宗教資料彙編：民間信仰、民間文化第二輯》，此輯

收錄大約 180 種文獻以及百餘張日治至戰後初期的臺灣寺廟及其活動照片，內容涵蓋：1.清代善書 2.孔教期刊 3.鸞書 4.媽祖經卷 5.佛教文疏 6.道教科儀 7.基督教會議記錄 8.道院、紅卍字會扶乩資料 9.歌仔簿 10.民間啓蒙書 11.風俗改良文獻 12.日用書等，各類宗教史料皆極為難得，對宗教相關領域研究者而言，是一大福音。

廖忠俊《臺灣的媽祖宮與觀音寺古蹟》為一本以臺灣的媽祖宮與觀音寺等古蹟為論述對象的專書，作者遍查各地媽祖與觀音寺廟，蒐集相關文獻並輔以田野調查而撰成，是一本介紹臺灣寺廟古蹟的專書。此書的論述方式較似志書的編輯方法，相關的專書及論文也尚有補強空間。

（二）期刊論文

陳志昌〈臺灣姓名學文化初探：兼論臺南白惠文姓名學知識引領之風潮〉一文，討論臺灣姓名學的發展。作者先說明臺灣傳統的命名是以陰陽五行及生辰八字配合所建立的名相學，但從日治時期的資料看來，命名學單獨成為一數算理說之學，可能不是當時臺灣命理界固有之風俗。作者討論了日本內地姓名學的發展，指出了明治初年一連串有關新氏姓制度形成、戶籍法的頒佈等，諸多因素使得姓名學在日本社會有著不同的發展。從《臺灣日日新報》的報導推斷，日本姓名學傳入臺灣大概可上推至大正初年。在相關報導中，《臺灣日日新報》對於熊崎健翁運用新氏科學方法改良舊式姓名學有所推崇，也透過此一報紙將熊崎氏姓名學介紹給臺灣民眾。而熊崎氏姓名學能在臺灣大量流傳，與熊崎氏姓名學被白惠文翻譯成中文出版有關。作者討論了白惠文的生平，以及他赴日本拜熊崎氏為師學習姓名學的過程，他回國後在臺南市開設「興運閣」。由於白惠文在命理方面著作豐碩，書籍流通極廣，但因譜算一個姓名耗時較久，每日可以服務的民眾屈指可數。但是其次子白光遠回國後，尤其勸導改習姓名學，並發展出改良熊崎氏姓名學的演算方式，使得譜算效率提高數倍，因其依白惠文之名，故白惠文之聲名更為之遠播，也形成了「白惠文姓名學」。不過後來興運閣後繼無人而衰頹，後來第三代白宗民雖勉強承接，但興運閣搬遷及白宗民對命算興趣不高，因而更為衰落。熊崎氏—白惠文姓名學在臺灣的傳播，直接或間接影響了臺灣的命理界，又在農民曆登載此類姓名吉凶筆畫數，「八十一靈動數」等姓名學概念，而影響到了民間社會的命算文化概念。

術數文化在漢人社會的流傳已久，臺灣各階層可說都受到此一概念的影響，作者收集了許多日治時期術數命算書籍，配合日治時期的報紙及相關民俗研究資料，討論日治時期新式姓名學的發展，更將臺日之間民間文化的交流，在此一文章中表露無遺。此文無論史料之應用及其論述邏輯都有可取之處，值得一讀。

陳凱雯〈日治時期基隆神社的興建與昇格之研究〉一文，以《臺灣日日新報》、《臺灣總督府公文類纂》、《基隆神社誌》等為基本史料，討論日治時期基隆神社的發展。陳氏透過日治時期的基礎史料，清楚的說明基隆神社由原先的金刀比羅神社，

因其航海守護神的性質，而被迎入在基隆建造，其後改名為基隆神社。對於神社的改名，作者指出表面上的理由看來應該是國家從上而下地藉由改名與崇祀神祇，來建立殖民地神社的國家神道，但實際上也是為了彌補經費不足的缺口，希望藉此項取得向居民募款的正當性。日後基隆神社的經費問題一直是該神社運作上的一大困擾，甚至在募款對象上，搬出了顏雲年、許梓桑等人以為宣傳。作者成功地在此文中，透過基隆神社來瞭解當時的民間日人、官方與本地社會如何在信仰的場域中互動。

（三）學位論文

曾景斌〈日治時期臺灣神社研究〉從北白川宮能久親王的出生、經歷與馬關條約後，其與近衛師團的入臺，至後來病逝於臺灣止。再轉入有關臺灣神社的設置與臺北市市區計畫之間的關係。作者詳述臺灣神社原本欲設置在圓山，後來以該地狹窄而改築於劍潭。其次，作者討論臺灣神社的修建過程，以及臺灣神社從明治 31 年落成後，到昭和 20 年間的擴建工程。作者點出了神社和都市計畫之間的關連，以及神社作為帝國表徵，已超越宗教公共建築的本質，而強化做為國家神道的特殊性格。而且在神社建造的過程中，引入歐美新的建築工法，也將歐美對於都市空間、社會生活及精神一併引入臺灣。最後作者透過神社與臺灣八大景的選定，以及皇室參拜臺灣神社的照片等，說明日本帝國欲透過臺灣神社與八大景的選定做為殖民地開化的表徵，並透過能久親王御遺跡地史蹟的設定，說明日本帝國得的重視以及透過此一史蹟來同化臺灣人。作者以臺灣神社為中心，討論神社建造過程相關新觀念的引入，頗有創意。

陳庭芳〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉以清代及日治時期的相關資料，如方志、《臺灣私法》、《臺灣慣習記事》以及片岡巖、鈴木清一郎等人之著作，以及戰後出版的口述歷史、回憶錄等為基礎材料，配合田野調查，以議婚、送定完聘及送日子、結婚禮、婚後禮等為序，探討日治時期臺灣婚俗各方面的變化，清楚勾勒了相關習俗受到社會經濟變遷影響，有所簡化與變更，值得一讀。

吳煬和〈文教、信仰與文化建構：臺灣六堆敬字風俗研究〉一文討論六堆客家的敬字風俗，首先他先討論六堆客家人所成立的各類助學團體，對敬字風俗所形成的文教氛圍。第二他討論當地鸞堂團體發展出來的送聖蹟及善書描述的敬字風俗。第三討論敬字亭在聚落空間所出現的風水功能，成為聚落神聖空間的一環。第四討論客家的敬字風俗被國家操作成客家人的特徵的狀況。吳氏之貢獻是點出了六堆地區敬字亭的發展是在鸞堂的導引之下而產生，又敬字亭與文運、風水之關係而形成了風水中文筆的作用，因而在六堆地區大為流行，也成為六堆地區特殊的文化景觀。不過，內容敘述略有重複，是其缺點。

劉祐成〈戰後臺灣「改善民俗運動」之探討（1945-1990）〉主要從戰後的政治與社會氛圍討論戰後的改善民俗運動。作者先對清代及日治時期臺灣的社會風俗作一

概述，在討論戰後的政治與經濟社會環境，因政府的反共，而發起勤儉建國運動，在此議題下而有改善民俗的推動。在大陸出現文革，臺灣推動中華文化復興運動的競爭格局裡，臺灣對於寺廟民俗輔導開始轉向，鼓勵往公益事業發展，到了解嚴以後，在鼓吹本土化的情況下，民間的迎神賽會等民俗活動規模更為擴大。

劉氏的論文是一篇題目具有創新性的碩士論文，作者也發了相當的氣力收集相關的資料，尤其利用政府公報試圖梳理戰後政府有關改善民俗的作法，值得肯定。然而在文獻回顧及第四章有關「改善民俗運動」的轉向上，或許因為寫作時間太趕，前者未能扣緊議題作較為完善的論述，後者則有關表格及條文未能好好消化與詮釋，尚有一些改善空間。

七、結論

2010 年臺灣宗教史的著述計 70 筆加上一筆資料輯，雖較 2009 年的 79 筆，少了 8 筆，但仍比 08 年的 52 筆成長許多。31 篇的博碩士論文，在數量上不僅是近幾年最多，也有幾個地方值得一提。一是歷史學研究裡，田野調查已經成為臺灣宗教史研究中的必要方法，31 篇論文裡大多都用了田野調查。第二這些研究生在尋找相關題目時，已經懂得善用自身的長處，如自己或家庭所掌握的人際資源或經歷，此如古庭瑄、何豔禧及楊東憲，都是本身或家庭，已經參與了某些宗教團體或寺院，不僅本身已是參與者或是長期的觀察者，這種身份都相當方便於尋找資料，容易掌握研究對象，反映在他們的論文上，就是一些外界不易取得的內部資料，他們都能夠掌握。第三臺南大學臺灣文化研究所的畢業生，在 2010 年就佔了 10 篇，已經接近三分之一的量，這些學生似乎已經發揮團隊合作的效能，在田野調查上，都有一定程度的功力，比較不足的地方是在面對田野調查所記錄現象的詮釋上。

在研究方法及史料上，如 08 及 09 年的宗教史研究回顧所提及新科技的應用正在歷史學發酵，數位相機、GPS 定位系統與臺灣堡圖、臺灣地形圖的結合應用，讓地圖能呈現更多的內容，這類的應用在 2010 年的文章裡持續出現。史料方面各類方志、古文書契、寺廟台帳、宗教調查書、報紙、雜誌等的使用，以及各類資料庫的應用，都已是研究者經常使用的資料來源，在此不加贅述。⁹

在研究議題上，王爺、媽祖都還是熱門的議題，不過財神與城隍似乎漸受到注意，有了較多研究者的投入。而一些過去不受注意的神明，如韓信、開山大帝月老、哪吒也都受到了研究者的青睞。另外風水研究雖然已經有學者注意，不過 2010 年更有深入的對臺灣姓名學的發展作分析，對風水術數的研究，都有深化的傾向。而彰化縣文化局持續辦理媽祖學術研討會，如果能不流於大拜拜的形式，持續引領學者投入開闢新的媽祖研究議題，未來應該值得期待。

⁹ 此部分可參見《2008 臺灣史研究的回顧與展望學術研討會論文集》，頁 33-34。2009 年的回顧，蔡錦堂亦曾引用，此處不再贅述。

大致而言，2010 年的宗教史研究成績仍算亮眼，除了論文比數較 2009 年略有萎縮，整體而言，也還有不錯的成績，幾本令人驚豔的專書和論文，如老經驗的李豐楙、謝國興、江燦騰、闕正宗，都發表了擲地有聲的專書或論文外，洪瑩發、鄭瑩憶、楊東憲、吳嘉燕、陳志昌等都發表了相當不錯的作品。從博碩士論文數量的大增，可以期待未來將有更多的生力軍，投入此領域的研究。不過臺灣的宗教史研究也有需要注意的地方，道教與西方宗教的研究相對薄弱，從這些宗教在臺灣社會的普及以及他們的影響力而言，這方面的研究不應偏廢，尤其道教文章的萎縮，更需要新的研究人力投入。

參考書目

一、專書

王見川、李世偉等主編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第二輯）》，臺北：博揚文化，2010。

江燦騰，《二十世紀臺灣佛教文化史研究》，臺北：宗教文化，2010。

何綿山，《臺灣佛教》，北京：九州，2010。

卓克華，《竹塹媽祖與寺廟》，臺北：揚智，2010。

林聖欽，《臺灣北部王爺信仰文化的發展及其陸域性格分析：以竹南地區為例》，臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2010。

洪瑩發，《解讀大甲媽：戰後大甲媽祖信仰的發展》，臺北：蘭臺，2010。

張玉燕，《臺南府城廟宇歷史探源：樣仔林朝興宮 / 保和宮》，臺北：巨流，2010。

陳宏田，《臺南地區王爺信仰》，臺南：臺南縣政府，2010。

陳金興，《臺灣另類牧師·醫師：謝緯》，臺北：草根，2010。

陳繡錦，《台北市虎爺信仰之研究》，台北：稻香，2010。

黃詩茹，《戰後臺灣佛教的僧俗關係：以大專青年學佛運動為背景》，臺北：國史館，2010。

廖忠俊，《臺灣的媽祖宮與觀音寺古蹟》，臺北：允晨，2010。

蕭清杉總編輯，《媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2010。

二、一般論文

三尾裕子，〈都市化與民間信仰實踐主體的變貌：以 1990 年代雲林縣馬鳴山鎮安宮為例〉，《成大歷史學報》，39（2010.12），頁 203-222。

山田明廣，〈臺灣道教合符童子科儀之形成的初步探討〉，《成大歷史學報》，39（2010.12），頁 177-202。

王志宇，〈臺灣鬮書中的民俗信仰及其文化意涵〉，收錄於行政院文化建設委員會資產總管理處籌備處等編，《第四屆臺灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》，臺中：逢甲大學出版社，2010，頁 107-142。

向麗頻，〈從清代寺廟碑文看臺灣民間信仰之傳播〉，收錄於國立高雄大學臺灣文化及語言研究所編，《2010 臺灣文化及語言學術研討會論文集》，高雄：國立高雄大學臺灣文化及語言研究所，2010，頁 132-147。

- 江燦騰，〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉，《思與言》，48：1（2010.3），頁 191-238。
- 李明仁，〈太保福濟宮七星娘娘祭祀圈 之研究〉，《嘉義研究》，2（2010.9），頁 99-138。
- 李豐楙，〈行瘟與代巡：臺江內海舊區迎王的地方傳統〉，收錄於戴文鋒編，《南瀛歷史、社會與文化（II）》，臺南：臺南縣政府，2010，頁 201-234。
- 卓遵宏、徐一智，〈從「臺灣神社與宗教」管窺日據時代臺灣佛教〉，收錄於中國社會科學院臺灣史研究中心編，《日據時期臺灣殖民地史學術研討會論文集》，北京：九州，2010，頁 192-206。
- 林立強，〈日據時期臺灣基督教的歷史發展及其特點論析〉，《臺灣研究》，101（2010.2），頁 58-62。
- 林芬郁，〈唹哩岸與慈生宮歷史變遷之研究〉，《臺灣文獻》，61：3（2010.9），頁 401-464。
- 林培雅，〈閩女變媽祖：臺中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》，44（2010.6），頁 91-110。
- 松金公正，〈殖民地時期真宗大穀派在臺灣布教的演變：臺北別院落成的象徵意義〉，收錄於中國社會科學院臺灣史研究中心編，《日據時期臺灣殖民地史學術研討會論文集》，北京：九州，2010，頁 371-402。
- 洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，《臺北文獻》，172（2010.6），頁 43-68。
- 張妙娟，〈日治前期臺灣南部長老教會的主日學教育(1895-1926)〉，《興大歷史學報》，22（2010.2），頁 79-103。
- 張育菁，〈雲林縣溪北地區「母娘」信仰研究初探〉，收錄於國立高雄大學臺灣文化及語言研究所編，《2010 臺灣文化及語言學術研討會論文集》，高雄：國立高雄大學臺灣文化及語言研究所，2010，頁。
- 許理清、林美容，〈一貫道的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（2010.12），頁 149-175。
- 陳志昌，〈臺灣姓名學文化初探：兼論臺南白惠文姓名學知識引領之風潮〉，收錄於簡文敏編，《南臺灣歷史與文化論文集》，高雄：高雄縣自然史教育館，2010，頁 225-250。
- 陳秋坤，〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900:以萬丹李家古文書為中心〉，《台灣史研究》17:3(2010.9)，頁 1-37。
- 陳凱雯，〈日治時期基隆神社的興建與昇格之研究〉，《臺灣學研究》，10（2010.12），頁 75-96。
- 廖安惠，〈泰國暹羅代天宮：「南鯤鯓王爺」的海外新故鄉〉，收錄於戴文鋒編，《南瀛歷史、社會與文化（II）》，臺南：臺南縣政府，2010，頁 255-286。
- 潘是輝，〈嘉義地區媽祖信仰之研究：《嘉義市志》、《新修嘉義縣志》資料的分析〉，《嘉義研究》，2（2010.9），頁 139-176。

鄭仲烜，〈傳教會與區域發展：以臺東白冷會為例〉，《東臺灣研究》，14（2010.2），頁 53-88。

謝國興，〈南瀛地區廟會的繞境模式：兼論祭祀圈、信仰圈與交陪境〉，收錄於戴文鋒編，《南瀛歷史、社會與文化（II）》，臺南：臺南縣政府，2010，頁 235-254。

謝貴文，〈高雄市紅毛港地區民間信仰特色之探討〉，收錄於國立嘉義大學史地學系編，《第二屆區域史地研究學術研討會論文集》，嘉義：嘉義大學史地學系，2010，頁 239-262。

簡素琤，〈日治時期理性宗教觀的建立：西方啓蒙思想與日本佛教對本土宗教的影響〉，《臺灣史料研究》，36（2010.12），頁 44-72。

羅永昌，〈宜蘭礁溪鄉林美村民間信仰初探〉，《臺北文獻》，173（2010.9），頁 129-176。

三、學位論文

方玉如，〈蘇厝甲王爺信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。
方柏舜，〈臺灣大悲咒水法門之研究：以功德山中華國際大悲咒水功德會為中心〉，長榮大學臺灣研究所碩士論文，2010。

王麗蓉，〈清代高雄平原寺廟與地方社會〉，國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2010。

王耀賢，〈府城城隍信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

古庭瑄，〈馬偕設立之噶瑪蘭教會量變的研究(1873-1923)〉，淡江大學歷史學系碩士班碩士論文，2010。

任上勇，〈戰後臺東市漢人民俗信仰之研究〉，國立成功大學歷史學系碩士論文，2010。

江宜樺，〈臺灣民間財神信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

何豔禧，〈臺灣鸞堂的經營與發展：以埔里昭平宮育化堂為例〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2010。

吳煬和，〈文教、信仰與文化建構：臺灣六堆敬字風俗研究〉，國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010。

吳嘉燕，〈臺灣天公(玉皇)信仰之探究：以臺南市天壇為考察中心〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

李佳真，〈從齋教到佛教：北港慈德禪寺的發展與轉型〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

沈沐蒼，〈臺灣開山大帝信仰研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

沈佳怡，〈客家傳統宗教信仰的演變：以屏東內埔為例〉，東海大學歷史研究所碩士論文，2010。

周順生，〈清代臺灣城隍信仰的法制意義〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2010。

林建利，〈臺灣安溪城隍信仰模式變遷之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士

論文，2010。

邱千芬，〈臺南市月老信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

范心怡，〈天主教在山城埔里的發展〉，國立暨南國際大學歷史學系碩士論文，2010。

張婉妤，〈崙背鄉迎媽祖與著年輪祀研究〉，國立中正大學臺灣文學所碩士論文，2010。

郭士綸，〈彰化平原的水利諸神及其社會網絡〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2010。

陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2010。

曾景斌，〈日治時期臺灣神社研究〉，國立臺北藝術大學建築與古蹟保存研究所碩士論文，2010。

黃志宏，〈臺灣財神信仰初探：以草屯鎮敦和宮為中心〉，逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2010。

楊東憲，〈韓信崇拜的歷史源流與在臺灣的發展：以臺中寶林寺為例〉，國立政治大學宗教研究所碩士論文，2010。

董坤耀，〈臺灣一貫道發一崇德雲林道場發展史〉，國立中正大學歷史所碩士論文，2010。

劉祐成，〈戰後臺灣「改善民俗運動」之探討（1945-1990）〉，逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2010。

歐奕淳，〈臺南地區哪吒太子爺信仰之發展與現況〉，國立中正大學歷史所碩士論文，2010。

蔡泊蕙，〈嘉義縣布袋鎮地區王爺信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

蔡碧峰，〈神明會與臺灣民俗文化傳承關係研究：以北港朝天宮為例〉，國立中正大學臺灣文學所碩士論文，2010。

鄭螢憶，〈國家、信仰與地方社會：笨港媽祖信仰的發展與變化（1694-1945）〉，國立暨南國際大學歷史學系碩士論文，2010。

蘇惠貞，〈茄苳地區的社會變遷與宗教活動之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2010。

闕正宗，〈日本殖民時期臺灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教（1895-1945）〉，國立成功大學歷史學系博士論文，2010。