

2012-2013 年臺灣宗教史研究述評

侯坤宏 *

一、前言

2014 年舉辦的「臺灣史研究回顧與展望」，筆者依主辦單位安排，原要我和陳進金教授合寫一篇介紹 2012-2013 年臺灣口述歷史的文章，其後接到張素玢教授電話「指示」，要我對過去兩年（2012-2013）來「臺灣宗教史研究」進行評介。因前年筆者已撰寫過「2011 年臺灣宗教史研究述評」，所以也就答應下來。沒想到累積兩年的研究成果不少，進行過程頗覺吃重。但為了臺灣（宗教）史研究盡一份心力，也就勉力為之。

為方便讀者掌握 2012-2013 年的「臺灣宗教史研究」成果，本文仍依介紹 2011 年之分類，將這兩年有關臺灣宗教史之研究分為：民間信仰研究、佛教的研究、道教的研究、天主教與基督教研究及其他類五項，每一項再分為：專書、期刊論文、學位論文三項介紹。此種處理方式，可能因研究成果份量不同，導致全文結構上之不均，但卻可以反映學界對臺灣不同宗教研究之投入程度。當然，在進行分類時，有些作品不能歸為某類，如賴建成與吳世英所寫的《臺灣民間信仰、神壇與佛教發展：臺灣宗教信仰的特質與趨勢（一）（二）（三）（四）》，針對戰後臺灣佛教與民間信仰，在發展過程中所面臨的內外部問題以及其應對方式進行論述，雖涉及民間信仰與佛教，因考慮到書中內容及其一致性，故將它分在民間信仰類中。

總計 2012-2013 年「臺灣宗教史研究」，在民間信仰研究方面：專書 12 筆，期刊（及論文集）論文 33 筆，學位論文 25 筆，計 70 筆；佛教研究：專書 4 筆，期刊（及論文集）論文 7 筆，學位論文 3 筆，計 14 筆；道教研究：專書 1 筆，期刊論文 1 筆，學位論文 1 筆，計 3 筆；天主教與基督教研究：專書 4 筆，期刊（及論文集）論文 15 筆，學位論文 11 筆，計 30 筆；其他類：專書 6 筆，期刊論文 7 筆，學位論文 3 筆，計 16 筆；總計 133 筆。茲依次介紹於下。

這裏要特別說明的是，本文之撰寫，得力於所介紹各書（篇）作者自行撰寫之摘要，經筆者翻閱該書（或該文）後，再以個人筆法撰寫，文中引用部分因已列於標題，故不特別標出。¹

* 前國史館纂修

¹ 撰文期間部分資料曾得到王美雪小姐幫忙蒐集提供，特此表達感謝之意。

二、民間信仰研究

(一) 專書

1、吳柏勳：《地緣與血緣：清代淡水地區漢籍移民民間信仰之研究》，新北：花木蘭文化，2013年。從臺灣史來看，淡水歷經過西班牙、荷蘭、明鄭、清代、日治以至於民國時期，可視為臺灣四百年史的縮影。作者透過對淡水地區文獻資料的分析，探究此一區域在地理形勢上，何以是海權國家所爭奪的目標，且在清代移民熱潮中成為重要的進入口岸；其次，通過對淡水地區民間信仰的觀察，繫聯清代漢籍移民與原鄉的關係，討論淡水地區移民社會初期的族群分類及其社會互動情形。最後，再透過分析淡水地區民間信仰祭祀圈的形成及演變，說明其原因與該地區本地化發展下的社會脈絡。其中第四章〈淡水地區移民社會的構成與民間信仰〉是本書的重點，作者以淡水地區的六個祭祀圈作為研究對象，進行移民文化生成及其脈絡發展的討論，包括：一、媽祖信仰與福佑宮（惠安、南安、永春、同安、汀州等地移民）；二、保生大帝信仰（同安移民）；三、定光古佛信仰與鄞山寺（汀州移民）；四、張廌公信仰與集應廟（安溪移民）；五、觀音信仰與淡水龍山寺（晉江、惠安、南安等地移民）；六、清水祖師信仰與清水巖（安溪移民）。以上六個地區的民間信仰，都是由漢籍移民從原籍帶入，是移民對原鄉感情的精神寄託，當移民社會逐漸脫離地緣意識，朝向本地化發展，消融原有的族群分類型態，其所屬的民間信仰也成為區域境內所共同的信仰。

2、張正田：《被遺忘的大清「忠魂」：清代苗栗堡客家義民信仰研究(上)(下)》，新北：花木蘭文化，2013年，兩冊。本文除「緒論」、「結論」，另有四章：「第一章『苗栗地區』的族群分佈關係(上)」、「第二章『苗栗地區』的族群分佈關係(下)」、「第三章 枋寮義民祭祀圈與當地族群分佈之關係」、「第四章 被遺忘的大清「忠魂」——並論桃竹苗各區義民信仰差異與族群關係」。作者以清代苗栗堡為中心，探討清代桃竹苗內部義民信仰區域差異，本書不是純就宗教本身探討宗教史，而是從族群關係史角度切入，提出如下觀點：一、苗栗義民廟歷史幾與新竹枋寮義民廟同樣悠久，然今日其祭祀圈僅三里大，未如枋寮義民廟般發展為當地一大區域信仰，其主因與清代苗栗堡境的閩客械鬥較少有關。二、在清代苗栗義民信仰中，有一重要制度為「苗栗義民祀 327 位會友」制，當地人士可藉由出資成為會友，其身分可世襲。「苗栗義民祀 327 位會友」在該廟左偏殿，以一面木牌陪祀，這也是苗栗義民信仰與新竹枋寮不同之處。三、「後龍溪上游區」的獅潭、大湖、南湖等三間義民廟，是晚清當地漢原關係緊張下的產物，在清代北臺灣族群關係史上，與本為區隔閩粵為主的枋寮義民信仰有所不同。四、枋寮義民信仰乃清代嘉、道以來，竹塹當地閩粵械鬥風氣下之產物，而頭份座客家人引進義民信仰的背景之

一，與從嘉、道以降的閩客械鬥風氣有關，然其引進之時間所以遲至光緒朝，與金廣福勢力拓墾大隘地區成熟，使中港堡與竹塹「郊區」兩地粵庄交通風險相對降低有關。

3、林承緯：《宗教造型與民俗傳承：日治時期在臺日人的庶民信仰世界》，臺北：藝術家，2012年。有關日治時期臺灣宗教相關研究，近年來逐漸受到重視。在佛教部分，主要集中在對日本佛教各宗派在臺的布教措施及政府當局宗教政策之關聯性探討；在神道部分，著眼探究神道在國家體制下所扮演的角色，以及殖民統治與宗教機構間的關係；對於實際傳承於一般民眾生活中的信仰習俗少有琢磨。作者留日期間，探訪日本寺社場域下的石佛、巡禮、遍路、大師信仰等，對於傳承於日本庶民生活中的信仰文化及其造型發生興趣，引發其探究臺灣日治時期在臺日人信仰課題。本書以今日仍流傳或近年再發現的日治時期傳承於庶民社會中的巡禮石佛、巡禮記、石佛、宗教繪卷等為主題，探索日治時期在臺日人的庶民信仰，以及在戰後時空環境背景下所呈現的轉變。全書計分：日治時期巡禮文化的發展與變異、臺北新四國八十八所靈場的創建、巡禮記所見的臺北新四國靈場巡禮文化、日本石佛在臺灣的發展軌跡、高雄市千光路日本石佛及其文化資產價值、臺北天后宮藏《弘法大師行狀曼陀羅》繪卷等六章。透過本書對於日治時期一般日人庶民信仰生活的探討，可以讓日治時期臺灣宗教史有更完整的風貌。²

5、李佳洲：《臺灣日治時期（1895-1945）的媽祖信仰：以北港朝天宮為新信仰中心的考察》，新北：花木蘭文化，2013年。在清代臺灣的媽祖廟中，臺南大天后宮因為是府城的祀典官廟，其地位最高。其後日人治臺，臺南大天后宮不再是最重要的信仰中心，北港朝天宮繼之崛起。朝天宮在清代即享有知名度，日人治臺後，由於總督府國家權力介入，以及地方領導階層經營得宜，全臺各地紛紛前往北港進香、迎請北港媽，使北港朝天宮成為臺灣最富盛名的媽祖廟，日人更喻之為臺灣媽祖信仰的總本山。據作者研究發現：北港朝天宮在日治時期眾多媽祖廟中崛起，主要是總督府之宗教政策及北港地區菁英共同經營的結果。其次是彰化南瑤宮與大甲

² 吳政哲對本書曾發表書評，他認為本書之價值展現在以下幾點：首先是作者成功地填補上在臺日本民眾所主導之宗教信仰活動，使已消逝的庶民聲音得以重現。其次，將巡禮遍路作為宗教朝聖活動之一，除宗教體驗外，也具有旅遊休憩意涵。第三，作者跨越日本、臺灣等地現地調查，對日本靈場巡拜文化、日本石佛造像型態、日本宗教繪卷流行等之分析，可使讀者易於掌握遺跡實物的文化脈絡，也使本書具有高度可讀性。但本書仍有幾點可討論之處。首先，本書副標為「在臺日人的庶民信仰世界」，但主要論述的卻是受佛教影響下的巡禮朝聖活動，這可能使人誤以為「靈場巡禮遍路」便是日本庶民信仰的全貌。日治時期居住於臺北的日本人，自1900年後已有萬餘人，且人口不斷增加。就比例與數量上來看，約莫一兩百人進行的巡禮活動，是否可充分代表所謂的「庶民」？其次，作者認為研究在臺日人的庶民信仰，有助於超越過去「各種充滿著支配意圖的日治時期宗教面貌」。但作者卻忽略了，在表面的理解與寬容背後，宗教與朝聖活動也可以是族群建構認同、劃定界線的方法之一。第三，作者反覆強調巡禮文化是在臺日人「移值」、「複製」原鄉信仰時，卻無法解釋為什麼某些遷移來到臺灣的日本人，需要在臺灣建立新的靈場巡禮活動？除了宗教需求外，作者所說的「思鄉情懷」背後，正好展現出在臺日人身處異地、異文化環境，運用日本獨特的宗教活動，建構特定群體的內部認同。從此角度我們才可以回答：日本本土仍有不同的巡禮系統，甚至有627座地方靈場，為什麼只有「西國巡禮」與「四國遍路」被移植入臺。吳政哲：〈評介林承緯著《宗教造型與民俗傳承：日治時期在臺日人的庶民信仰世界》〉，《臺灣學研究》，第15期（2013年6月），頁183-187；林承緯著：《宗教造型與民俗傳承：日治時期在臺日人的庶民信仰世界》（臺北：藝術家，2012年10月，初版），頁8-13、244。

鎮瀾宮這兩個自清代以來即前往朝天宮進香的進香集團，在日治時期頻繁的進香活動，更推升了北港朝天宮的地位。此外，北港媽祖落府城的慣例及臺南民眾熱情的歡迎，亦為北港媽祖信仰地位發揮了推波助瀾的功效。本書另附有：「日治時期《臺灣日日新報》有關總督府官員蒞臨北港的報導」、「日治時期《臺灣日日新報》有關彰化南瑤宮笨港進香報導」、「日治時期《臺灣日日新報》有關大甲鎮瀾宮笨港進香報導」、「日治時期《臺灣日日新報》有關臺南大天后宮報導」等史料。

6、卓克華：《民間文書與媽祖廟之研究》，新北：揚智文化，2012年。臺灣的寺廟研究在史料的應用上，有關清代的方志、文集，日治時期的寺廟台賬、寺廟調查書等，都已經是相當普遍性的材料。細緻的寺廟研究，有時需特別運用寺廟內部的牌匾、文物與古文書、碑記等資料。本書集結作者過去研究媽祖廟的相關論文而成，特別強調其研究應用了許多古文書與碑記等資料，分別探討：雲林麥寮拱範宮、彰化二林仁和宮、彰化南瑤宮、馬祖金板境天后宮、新竹長和宮、新竹天后宮、香山天后宮、羅東震安宮。作者坦承，以「民間文書與媽祖廟之研究」為書名，「是有些湊湊興，趕趕時髦的意味」，因近年來「民間文書」與「媽祖信仰」形成一股研究風潮。但目前研究仍有其毛病與瓶頸。首先是：文書不斷出土出刊，但整個學界研究相形顯得不足，有分量的研究不多。其二，諸多民間文書內容涉及地方社會，非在地人不易解讀，而研究者多半是年輕的在地學子與在地文史工作者，因基本功訓練不夠，常會產生錯誤，誤導一般大眾。其三，學院派學者因缺乏對在地社會的認知與長期參與，撰文每顯深度不足。其四，學院派研究，喜歡套用理論或建構理論，但能勝義獨出者少。

7、簡有慶：《關渡媽祖信仰及其年例變遷研究》，臺北：博揚文化，2012年。關渡媽祖聲名遠播，除了其創建年代久遠、媽祖靈跡頻傳之外，交通便利也是重要因素之一。關渡宮位在基隆河與淡水河交匯處，早期出入臺北盆地，該廟前水域是必經之路。日治明治34年（1901）淡水線鐵路開通，信眾更能搭乘火車前往參拜，鐵路所及之處，南到桃園、北至基隆、東至宜蘭，都是關渡媽祖的信仰範圍。本書所用「年例」一詞，專指一地區為了輪祀重要神祇所舉行的祭典，通常是一個聚落一年之中最盛大的祭典。全書除序論、結論，另有如下8章：臺北盆地的開墾與關渡宮之關係、關渡宮媽祖信仰之緣起、「關渡媽祖年例」形成的因素、關渡媽祖年例的興起與帶動、「關渡媽祖年例」的制度與模式、關渡媽祖年例在不同地域的呈現、變遷中的關渡媽祖信仰與年例、臺北地區的統一祭典「改善民俗運動」與媽祖統一祭典。作者指稱，關渡媽祖年例的形態，以公眾祭祀為主，私請案例較少。從關渡媽祖信仰可以得知，其香火得以歷久不衰，除了地理位置，再加上信徒口耳相傳神明靈蹟，才能吸引更多信徒慕名前往膜拜。關渡宮為應付來自各地的迎請神駕，其內部的刈單制度也需應變得宜，才不會造成信眾的不愉快而影響請駕的興緻。³

8、宋光宇：《城隍爺出巡：臺北市、大稻埕與霞海城隍廟會一百二十年的旋盪

³ 簡有慶著：《關渡媽祖信仰及其年例變遷研究》（臺北：博揚文化，2012年3月，初版1刷），頁9-10、368-369。

（1879-2000）（上）（中）（下）》，新北：花木蘭文化，2013年，三冊。本書主要利用《臺灣日日新報》、《聯合報》、《民生報》的資料，藉用法國年鑑學派和歷史社會學的視野和方法，來檢視臺北市大稻埕這個商埠，在120年中所歷經的變化，為臺灣社會如何從清代的型態逐步轉變成目前的社會文化型態，做出一種說明。作者認為：臺灣學界過去一直缺乏「社會文化變遷」的實例，本書以堅實的材料和理論驗證，藉以和洋人相關研究對話。全書分上、中、下三冊，凡十三章。第一章「楔子」，第二章「臺北盆地的變化」，作者利用16至19世紀有關臺北盆地古地圖，對此時期臺北盆地的地理與歷史文化變遷，進行新視野的考察。第三章「人的舞台」和第四章「大舉移墾」，由地理學轉到人類學與民族學，從原住民的生態談到漢人的移民。第五章「大稻埕與霞海城隍廟會」、第六章「茶業的國際貿易」、第七章「迎神逐疫與公共衛生」，從漢人聚落及鄉族空間結構，論及民間宗教、民間信仰的形成演變，以及與公共衛生、商業體系的關係，其中還論及臺灣茶葉的國際貿易。1897至1945年，臺灣在日本統治下，是臺灣歷史文化的一個重要轉折時期。作者用了第八章「傳統與蛻變（1897-1923）」、第九章「登峰造極（1924-1943）」、第十章「文化解析」等三章篇幅，對臺北大稻埕與霞海城隍信仰的社會文化變遷，進行詳盡論述。進入戰後時期，作者以第十一章「移風易俗」、第十二章「浴火重生（1981-2000）」、十三章「絕代風華」，從時代社會的變遷，關注文化的傳承與社會功能的移風易俗。作者自稱：「這是第一次用編年體的方式來研究一座廟宇的祭祀活動，唯有很精細的一年又一年的看過去，才可以真正體會當年的繁華風光，同時也可以細細的體察大稻埕，乃至於臺北市和臺灣，在漫漫百年歲月中的轉變。」陳支平在序文中說，本書可「為我們今後更為全面地推進臺灣歷史文化的研究，提供一個新的思考空間。」⁴

9、賴建成、吳世英：《臺灣民間信仰、神壇與佛教發展：臺灣宗教信仰的特質與趨勢（一）（二）（三）（四）》，新北：花木蘭文化，2013年，四冊。本書針對戰後臺灣佛教與民間信仰，在發展過程中所面臨的內外部問題以及其應對方式進行論述，在內容上區分為上、下兩篇。（一）（二）屬於上篇，由賴建成撰寫，名為「臺灣民間信仰、神壇與佛教之發展」，除「緒論」、「結論」外，另有：第二章「當前社會現象與佛教教育」、第三章「民間信仰與神壇現象」、第四章「明復法師的行實與教化關懷」、第五章「臺灣佛教的發展與信仰的特質——兼論觀音靈感與圖像信仰」、第六章「海峽兩岸宗教文化交流概況與展望」等單元。內容偏重在宗教與社會信仰現象，以及有關宗教教化及發展趨勢等方面。（三）（四）兩冊是下篇，賴建成、吳世英合撰，名為「臺灣的定位與宗教文化的進路」，除「緒論」與「結論」外，另包括：第二章「臺灣的主權與定位問題」、第三章「臺灣光復以來政府的宗教政策暨佛教發展之省思」、第四章「臺灣廟宇建築及其文化變遷之因素」、第五章「臺灣民俗節慶與寺廟文化」、第六章「臺灣神秘的宗教街頭舞者——

⁴ 宋光宇著：《城隍爺出巡：臺北市、大稻埕與霞海城隍廟會一百二十年的旋盪（1879-2000）（上）》（新北：花木蘭文化，2013年3月，初版），「提要」、「目錄」、「總序」、「序言」。

新莊地藏庵俊賢堂官將首團及其藝陣活動」。從戰後以來政府的處境、臺灣的定位與宗教政策、兩岸宗教文化等議題，伸展到寺廟建築及其文化、節俗風尚與宗教之結合、宗教在社會上的地位及其影響，宗教自由與宗教問題，以及宗教界與學界的人文關懷，個人的宗教修持與心靈管理。藉由上、下兩篇，能看出臺灣社會人心的趨向、宗教的特質及其發展的面貌。

10、李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》，新北：花木蘭文化，2013年。作者以「空間神學」概念，將淡水無極天元宮廟宇建築空間加以分類，提出「天」、「人」、「地」的三種類型。此三種類型主要針對無極天元宮，在「神靈界」、「靈乩」與「靈脈」所展開的空間型態為主。在無極天元宮「天」的類型方面，論及無極天元宮如何運用華人傳統民間的神話宇宙論，加以篩選、整合，提出四種神話類型。無極天元宮第二種類型「人」的類型，主要說明靈乩是否與傳統的薩滿現象有所差異，藉由該宮主要創建者之一（黃阿寬）的論述，提出對於臺灣當代靈媒系譜的判教系統，分為「道術法門」、「太極法門」與「無極法門」，並將靈乩至於自我通靈論述體系中最高階級，形成一套富有進化論色彩的「乩」之演化過程。在「地」的類型方面，以「靈山」的概念，藉由華人傳統的風水觀「龍脈渡峽說」轉接崑崙、天山的仙境意向，把其仙境意向搬到無極天元宮目前所在的地理空間位置。另一方面，「靈山」的概念，也從地理空間的型態，擴及到作為人體修煉場域的處所。

11、吳學明、林柔辰：《臺灣客家聚落之信仰調查：變與不變：義民爺信仰之擴張與演變》，南投：國史館臺灣文獻館，2013年。義民信仰在客家運動之後，被型塑成客家族群的共同信仰，義民精神也成為客家精神的象徵。相對於原鄉的祖籍神，義民爺是臺灣本土所形成的神明，並以枋寮義民廟為中心，擴散到全臺各地。本書以觀察枋寮義民廟22座分香廟的發展為主軸，探索義民爺信仰在不同歷史脈絡與社會文化下展現的生命力，並進一步分析義民爺信仰由清領時期、經日治時期到戰後的變異，其香火傳播媒介、傳播動力為何？於在地化的過程中，保留了哪些義民爺信仰「原鄉」的內涵，又做了何種改變以適應大環境？本書除「緒論」、「結論」外，另有如下五章：第一章「義民與義民爺信仰的發展」、第二章「清領時期分香廟之發展」、第三章「日據時期分香廟之發展」、第四章「戰後分香廟之發展」、第五章「發展中的義民爺信仰」。作者透過田野訪查發現，義民爺信仰具有多樣性，有分香廟對義民爺信仰本質的堅持，也有各分香廟適應在地產生的變化，以及乩童在義民爺信仰中扮演的重要角色。

12、邱榮裕：《臺灣客家民間信仰研究》，臺北：翰蘆圖書，2012年。本書除「緒論」與「結論」外，另包括：第一章「清初渡臺禁令與客家移墾」、第二章「臺灣客家民間信仰的傳衍」、第三章「客家原鄉傳統神祇：三山國王」、第四章「客家原鄉傳統神祇：慚愧祖師、定光古佛」、第五章「臺灣客家創新神祇：義民爺」、第六章「臺灣客家祖先崇拜、宗祠及祖塔」、第七章「臺灣地方拓墾客家有成者之奉祀」、第八章「臺灣民間信仰現代化肆應」。作者主要研究問題有三：一、臺灣客家民間信仰由原鄉民間信仰傳承，主要傳播與發展情況如何？二、臺灣客家民間

信仰當中心有那些屬於移墾後產生的民間信仰，其緣由與特色如何？三、從文化移植議題「內地化」與「土著化」理論，來說明臺灣客家民間信仰的形成與現況之有別於其他族群文化之處。據作者研究發現如下：一、宜兼採「內地化」與「土著化」理論，來解析臺灣客家民間信仰的移植現象。二、海峽兩岸有關三山國王的客家民間信仰有明顯的差異。三、義民爺信仰是臺灣客家獨特、創新的信仰。四、臺灣客家族群與閩南族群皆重視祖先崇拜，但文化習俗有所差異。

（二）期刊（及論文集）論文

1、李建緯：〈爐香乍爇，瑤宮蒙熏：彰化南瑤宮古香爐之形制年代與其意涵探討〉，收入王志宇編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2012年，頁117-151。彰化南瑤宮現存日治時代以前之古物高達百餘件，其中香爐數量在中部地區廟宇最多，但由於多數無年款，故其年代與其意義有待探究。透過文獻及與古香爐進行類型比對，發現南瑤宮部分香爐年代的集中性，可能與臺灣在清晚期至日治初期人口成長、臺灣廟宇信徒倍增有關。南瑤宮除少數香爐外，大多並不精緻，卻代表臺灣先民虔誠信仰的產物。相較於鹿港寺廟中有大量自大陸南方進口的瓷爐、銅爐，南瑤宮古香爐產地以臺灣本地為主。作者表示，有關臺灣早期香爐的發現與研究，目前只見一些零星討論，尚待建立一套完整的圖像譜系。

2、黃安志：〈臺灣古典詩中的媽祖信仰與進香活動〉，收入王志宇編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2012年，頁95-116。臺灣的媽祖信仰，從十七世紀起隨著閩南先民渡海來臺，受到民間普遍崇奉，至今許多地方媽祖廟每年的媽祖遶境及進香活動，吸引許多民眾來參拜，是臺灣社會文化的一種表現。明鄭以來臺灣古典詩數量很多，作者根據施懿琳主編的《全臺詩》，以及從《臺灣日日新報》、《風月報》、《詩報》中，蒐集與媽祖信仰相關詩作72首，藉以說明當時信眾對媽祖的崇敬。其中關於臺南大天后宮的詩作並不多，而北港朝天宮由於神靈顯赫，香火興盛，其分靈與信徒遍及各地，進香盛況也是古典詩人吟詠的對象；值得注意的是關於彰化南瑤宮的詩，多呈現溫馨、感懷風貌，其重要性值得關注。

3、邱正略：〈埔里的媽祖信仰：兼論彰化媽祖信仰的內山傳播〉，收入王志宇編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2012年，頁27-66。本文研究埔里媽祖信仰，論述其信仰源起、發展及現況。文中指稱，清代彰化的媽祖信仰，隨著開墾與移居腳步，逐漸往內山地區傳播。道光年間，平埔族在埔社番招引下，陸續集體遷到埔里，部份平埔族從臺灣西部平原帶來媽祖奉祀，日治初期在大埔城附近興建恆吉宮媽祖廟，成為埔里的信仰中心。目前恆吉宮媽祖廟每年仍進行俗稱「九月瘋媽祖」的「九月紀念日」迎媽祖活動；該宮目前仍與彰化南瑤宮、鹿港天后宮持續有往來。

4、蘇全正：〈清代臺灣的龍王與媽祖信仰〉，收入王志宇編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2012年，頁67-94。臺灣

有關龍神信仰係承續明、清政權將龍神信仰納入官方祀典體系，於府縣治所在設置龍王廟，地方官員依律按四時致祭。在臺灣的媽祖廟中，可以發現有龍神崇祀的情形，如臺南大天后宮正殿虎側祀奉「四海龍王」，北港朝天宮廟埕圍牆上有「東海龍王」、「西海龍王」、「南海龍王」、「北海龍王」之石雕。這種龍王信仰與媽祖信仰結合的情況，呈現出臺灣文化和宗教信仰中特有的海洋性格。

5、陳兆南：〈歷史傳說的實像、影像與意象：以媽祖傳說為例〉，收入王志宇編，《2012 彰化媽祖信仰學術研討會論文集》，彰化：彰化縣政府文化局，2012年，頁171-190。本論文旨在探討民間文學的歷史人物傳說，從歷史進入文學的歷程，並以媽祖自宋元以來的《天妃顯聖錄》、《天妃娘媽傳》所載的傳說為考察對象，辨別媽祖傳說的類型，討論媽祖傳說在媽祖信仰中的功能，並分析歸納三種傳說講述的形態在媽祖傳說中所代表的意義。信徒們講述媽祖傳說的像貌有三：實像傳說的講述趨近歷史、影像的講述則趨近信仰、意像的講述則趨近文學藝術。以民間文學角度看媽祖傳說，媽祖傳說的形成，歷史、信仰與講述三方面各佔一席之地。歷史事件提供了傳說講述的素材，信仰決定了傳說講述的方向，而文學的創述則發揮了傳說的想像與趣味。

6、彭衍綸：〈清泉依然湧，祇是角色移：臺南大天后宮龍目井及其傳說考察〉，收入施懿琳編，《2012 閩南文化國際學術研討會論文集》，臺南：國立成功大學閩南文化研究中心，2012年，頁203-224。作者自2009年開始研究臺灣地區的龍目井及其傳說，發現目前全島至少尚有十九處地方存在有龍目井，並以南臺灣為多，其中在臺南的數量僅次於高雄地區，臺南市中西區大天后宮是其中之一。臺南市中西區大天后宮為清朝全臺惟一官建奉旨祀典的媽祖廟，迄今已有三百餘年歷史。該地原屬明寧靖王府邸，內有古井一口，稱「龍目井」，占地極小，開鑿時間不詳，卻流傳著關涉歷史事件如施琅攻臺駐軍龍目井噴泉等傳說。曾有人以敗地理為由，加以破壞，使之一度乾涸。目前臺灣地區的龍目井幾乎都已卸除提供日常用水的任務，但因昔日與當地居民生活息息相關，所以部分地區不僅將它保留，並把附近規劃為休憩場所，作為社區民眾閒暇交誼處所。

7、李建緯：〈臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查研究〉，《臺灣文獻》，64：4（2013.12），頁33-90。臺灣西部媽祖廟四十座藏有石香爐，總數近六十件，流行年代為清初至日治時代。從材質種類看，清代石香爐材質以青斗石、砂岩為主；日治時代以後材質除青斗石、砂岩，另有以大理石與水泥為材質的。若從造形上觀察，清代石香爐以四足、展耳方爐為主；日治時代以後則流行三足鼎式圓爐和圈足簋式圓爐兩類。就石香爐的裝飾元素來看，其母題中的獅吞腳、獅首與盤龍紋，流行時間長，風格變異不大。但石香爐的這種擬生命化的造形概念，在日治時代以後便逐漸轉向銅或陶質的造型。

8、賴俊嘉、卓克華：〈羅東震安宮建置沿革小考〉，《臺北文獻》，181（2012.9），頁235-258。羅東震安宮原名天后宮，創建於清道光17年（1837），為羅東鎮上最早建立之媽祖廟，其附近為羅東商業發展最早的地區，在清代、日治時期稱為「羅東街」，

也是目前羅東最為繁榮的地區。震安宮主祀天上聖母，從祀觀音大士、十八羅漢、比干聖相、幽冥教主、三官大帝、關聖帝君、開漳聖王等，祭祀範圍涵蓋羅東、冬山、五結、三星。本文透過田野實地調查震安宮內之柱、牆、碑、匾、神像、神桌、棟樑等建築構件，再輔以相關歷史文獻、耆老口述，探討震安宮創建年代及其沿革。

9、高致華：〈媽祖研究的當代價值與趨勢論述〉，《臺北文獻》，179（2012.3），頁 45-77。近年來關於女神研究，以媽祖研究成果最為多元豐碩，研究內容涉及歷史學、訓詁學、宗教學、民俗學、人類學、文化學、社會學、經濟學、政治學等遍及多種學科領域，可以稱之為「各類學科交織的媽祖研究」，文中並對蓬勃發展的媽祖文化與學術活動加以介紹。作者認為，從固有文化言，媽祖文化保存很多優質的文化傳統，今日兩岸媽祖信俗交流頻仍，受到各方重視，可見媽祖信仰在今日仍具有其意義與價值。有關媽祖信仰的各項研究，仍將是今後宗教學界的關注重點，而多學科、多層次、多角度的研究，則是未來研究的趨勢與方向。

10、陳支平：〈閩臺民間信仰演變與尊貴者的關係舉隅〉，收入施懿琳編，《2012 閩南文化國際學術研討會論文集》，臺南：國立成功大學閩南文化研究中心，2012 年，頁 17-28。以往對於民間信仰的演變歷程，大多關注於由人至神的演化過程，以及地方社會乃至政府朝廷對神格的褒獎與強化。但，神格的提升及神靈的顯赫之歷史過程，還存在著另一不可忽視的因素，即廟宇神明借助尊貴者與名望者的權勢與聲望，來塑造廟宇的靈異與神明的精神。前一種方式，地方社會的參與者、政府官員以及朝廷對於廟宇與神明的褒封，基本上是主動型的。而在後一種方式，被借助利用的尊貴者和名望者，則大多是已經去世了的著名人物，屬於被動型，這種方式常見於中國東南地區與華南地區民間信仰的發展過程中，如韓愈、朱熹等往往成為地方寺廟塑造神明的絕佳物件。但不論是主動型，還是被動型，這兩種方式都對民間信仰神靈的塑造與廟宇精神文化的建構，都起到了積極的推動作用。本文係以臺南下營上帝廟及福建漳州南靖鵝髻山九鯉飛真觀為例，來證明上述之說法。

11、陳梅卿：〈臺南市保生大帝廟宇初探〉，收入國立成功大學歷史學系編，《海洋古都：府城文明之形塑學術論文集》，新北：稻鄉，2012 年，頁 501-546。臺南市保生大帝廟宇，主要分布在舊城區、安平區和安南區，其中舊城區有興濟宮、開山宮、良皇宮、元和宮、福隆宮 5 間廟宇，安平區有廣濟宮、妙壽宮 2 間廟宇，安南區有保安宮、朝皇宮、慈安宮、保和宮、和濟宮、保鎮宮、保安宮（溪心寮）、保安宮（溪頂寮）、興安宮、慶和宮、新安宮、大慈宮等 12 間廟宇。談及這些廟宇的組織管理，過去諸廟皆是採大老制或董事制，即由地區中德高望重、財力雄厚的人士來管理廟務，現在大老型人物已經少見，取而代之的是議員、里長、中小企業經營者，甚至是黑道漂白的人來參與廟務。就資金來源看，不論是安平區、舊城區、安南區的保生大帝諸廟，都宣稱不收丁口錢，只靠自由樂捐。臺南市主祀保生大帝廟宇信徒不少，管理組織尚稱穩定，祭典也繁盛，廟境十分清楚，廟宇與社區民眾之合作度尚佳，廟宇經營還算上軌道。

12、鄭振滿：〈民間信仰與祀典制度：清代臺灣的水仙尊王崇拜〉，收入國立

成功大學歷史學系編，《海洋古都：府城文明之形塑學術論文集》，新北：稻鄉，2012年，頁45-82。在清代臺灣的海神崇拜中，水仙尊王與媽祖同時並存，一般認為，媽祖作為國家的祀典神，其傳播過程具有較為明顯的官方色彩，而水仙尊王作為閩南的地方神，與民間的航海活動密切相關。作者通過考察清代臺灣水仙尊王崇拜的由來，水仙尊王與臺南郊商的關係，以及水仙尊王與媽祖崇拜的統合過程，探討民間信仰與國家祀典制度的互動關係。作者指稱，就清代臺灣的海神崇拜而言，國家的祀典制度具有壟斷性和排他性，限制了民間的儀式活動。因此，當時臺南雖然有各種祀典媽祖，民間還要創建自己的天后宮和水仙宮。其次，國家的祀典神一般具有特殊的象徵意義，很難完全取代民間原有的地方神，因而可以理解民間既信奉媽祖也信奉水仙尊王。其三，清代臺灣的地方官似乎對民間的信仰和儀式相當寬容，即使認為水仙尊王不夠正統，甚至具有異端的色彩，仍可保護相關廟宇及儀式活動。其四，清代臺灣郊商借助自己的經濟實力，陸續接管了各地的祀典天后宮，既可以說是對國家正統的認同，也可以視為對祀典制度的挑戰。其五，水仙尊王與媽祖崇拜的儀式傳統，在清代臺灣由彼此分立而趨於統合，可視為是官方與民間相互合作與妥協的結果。

13、高致華：〈從日治時期文書觀政治與宗教之互動：以開臺聖王信仰為論述重點〉，收入國史館臺灣文獻館、國立臺灣歷史博物館、文化部文化資產局、逢甲大學歷史與文物研究所、臺灣古文書學會編校，《第六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，2012年，頁157-182。本文透過對中央研究院民族學研究所圖書館特藏室手寫稿未刊本之總督府文書——《社寺廟宇に關する調査：臺北廳》與日文史籍的分析，考察當時臺灣地方社會文化的發展，也論述日本統治臺灣時期對臺俗的因應政策。文中以開臺聖王信仰為論述重點，作者指稱，日治時期臺灣總督府並未打壓臺灣的「鄭成功信仰」，甚至在「寺廟神昇天」政策下，有些廟宇且改奉鄭成功為主神。總督府對「鄭成功信仰」的態度，較之清代，可說是相當積極主動。依大正7年（1918年）調查顯示，全臺有48所廟宇主祀鄭成功，不但反應了日人對鄭成功的認同，亦表達著日方欲藉由「鄭成功信仰」推行其思想同化的企圖；在「開山神社」設立後，鄭成功以外國「神」入主神社，更是一個特例，使得臺灣人逐漸習慣走入神社，就此而言，可以說：「鄭成功」曾經發揮了臺灣總督府所需要的「功能」。

14、王志宇：〈信仰與政治：以金門城隍的祈雨活動為例〉，收入陳益源編，《2012 金門學國際學術研討會論文集》，金門：金門縣政府文化局；臺南：國立成功大學人文社會科學中心，2012年，頁441-453。關於金門的城隍祈雨活動，史料中見有道光年間縣丞向城隍祈雨之紀錄，這與清代許多地方發生旱災，由官員祈雨情況一樣。在日人佔領期，因其不受中國傳統道德政治制約，不可能以主祭身份向城隍祈雨；但從安撫民間的手段言，透過蘇王爺向城隍祈雨，日人前來上香，不失為一可行方式。戰後廣澤尊王赴城隍廟祈雨，則是民間所發動，在民國四〇至五〇年代，金門尚屬戰地，臺灣在勤儉建國觀念下，積極發動改善民俗運動，金門也不例外。官員主動參與祈雨及相關廟會儀式，會與官方政策相矛盾。由民間發動廣澤

尊王赴城隍廟祈雨，應是一個可以解決民眾面對旱災的焦慮情緒的一種方式。金門城隍祈雨方式的轉變，既可顧及神明的職能及群眾的認知，且能避免官員的主動祈雨的尷尬，又能滿足群眾的需求。

15、蔡鳳雛：〈神通廣大，恩賜甘霖：1963 年金門大旱及後浦城隍祈雨獲應的檢驗〉，收入陳益源編，《2012 金門學國際學術研討會論文集》，金門：金門縣政府文化局；臺南：國立成功大學人文社會科學中心，2012 年，頁 433-440。乾旱是金門一項災變型天氣，據《金門縣志》有關當地歷代祥異記載，金門自清道光（1821 年）以來，旱災頻傳，期間設立祭壇禳旱魅祈雨者四次，皆獲神應。本文利用金門縣農試所觀測記錄進行統計分析，首先建立金門降雨的基本氣候特性，說明歷史上乾旱頻仍的原因，再以民國 52 年（1963 年）祈雨獲應為例，將其乾旱發生以來之氣象背景及其乞雨獲降甘霖的真相具體呈現，對其預測之精準性提供科學數據。作者在結論中指出，綜觀本次旱期內相關氣象分析的結果可以發現，在原本乾旱的秋季氣候環境下，又出現異常乾燥的冬天，再加上春季降水的異常，是造成大旱的原因。而就祈雨前三天天氣系統明顯變化研判，「先機」的掌握，天意之順應，及豐富的天氣占候常識之運用，是這次祈雨成功的關鍵。

16、謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》，175（2012.3），頁 1-42。田都元帥在臺灣民間並不屬於主流信仰，在許多廟宇中僅以陪祀型態出現，但其鎮邪除煞的特性在民間信仰中卻十分突出。戲曲行業及民間子弟戲性質的曲館，常奉為保護神；在臺灣南部原屬農業地帶的廟宇，有不少宋江陣、金獅陣等武陣，基本上也都以田都元帥（田府元帥、宋江爺）為保護神。此一信仰型態源自福建漳、泉地區，在臺灣流傳期間，為護衛鄉里，養成練武風氣，造就宋江陣大量組設；又因水災疫患頻繁，強化了宋江陣行儼除疫的功能。由於田都元帥要伴隨著大廟主神（媽祖、王爺、保生大帝等）的聖誕慶典或醮祭科儀需要陣頭時才會出現，基本上是廟會活動諸神明中的配角。迄今在臺灣南部廟會中，宋江陣與金獅陣既是娛人娛神的熱鬧陣，田都元帥更是驅邪制煞的神明，既有閩南民間信仰的傳統，也是具有臺灣特色的一種民間宗教文化。

17、李建緯、張志相：〈彰化定光佛廟調查與研究：其歷史、信仰與文物〉，《臺灣文獻》，64：1（2013.3），頁 129-191。彰化定光佛廟又稱「汀州會館」，為福建汀州府永定人士所興建，係當時汀州人遷臺之會館，館內祀有定光古佛。本文旨在釐清本廟之歷史沿革與信仰，並就廟中所見古物年代與工藝製作來源加以研究。文中指出，定光古佛名為釋自嚴，俗姓鄭，五代閩國龍啟 2 年（934）生於泉州同安。明清時期定光信仰隨著移民遷臺，現今所知臺灣定光佛信仰，都與汀州人有關（另如淡水鄞山寺）。通過對定光佛廟古物的調查與研究可以發現，寺廟中的古物可分成四大類：第一類是作為信眾直接膜拜的對象，即神像、長生祿位；第二類則是環繞在信仰儀式中所使用之供器，如香爐、籤筒等；第三類則是作為表彰神蹟，為官員或地方商紳所贈之匾聯；第四類雖與宗教儀式無直接關係，卻是作為擺放神像與供器的神龕、家具類。作者強調：道光朝時定光庵已是移民性會館，同時也是

汀州士紳交游活動的一個場所，而定光佛信仰在道光朝以前，一直是彰邑汀州士民自我認同、區分族群的憑藉與象徵。

18、溫宗翰：〈臺灣城隍信仰的發展與變遷：南投縣與宜蘭縣的比較研究〉，《臺灣文獻》，64：3（2013.9），頁 77-113。城隍信仰由民間與官方兩種力量進入臺灣，並藉由官方祭祀活動擴張發展，隨著移民社會發展過程，城隍信仰產生諸多轉變，本文以臺灣唯一不靠海的南投縣，以及海洋事業發達的宜蘭縣作為研究對象，探討此兩地不同型態的城隍信仰。城隍在南投相當普及，幾乎每間廟宇都有；而宜蘭則是與當地漁業生活結合，發展出另一種風貌的城隍信仰。城隍信仰既分別表述出兩縣具有山、海不同特質的文化風貌，由此可知，城隍的發展歷程，其實隱喻著地方結構不同的變遷歷程，也是重新看待地方認同的重要信仰文化。

19、林美容、翁純敏、李茂志：〈神佛授法與生命轉化：花蓮的研究案例〉，《臺灣文獻》，64：3（2013.9），頁 3-34。近年來臺灣有許多人宣稱，他們具有與神明直接溝通並得到授法的經驗，其特殊處是不必透過乩童或靈媒而可與神佛溝通，這些人很多是通靈者、靈乩、靈修者或自稱修道人。作者以「神佛授法」來稱這些人的特殊內在神祕經驗。本文以花蓮地區為例，透過幾個訪問案例，探討通靈現象的神祕經驗，以及對其個人生命發展的影響。五個研究案例中有四個是神壇的主持人，只有一位未設神壇。他們與神佛接觸的因緣及背景各不相同，但是都具有強烈的淑世性格。作者透過神佛授法案例的研究，在結論中說到：「誰曰無神？」神佛確實存在。如果有人說，為什麼沒看到，為什麼感受不到，或許是機緣未到，或許是理性思考的腦袋太發達，或許是生命的困頓還不夠深刻。其實人內心無助，求助無門的時候，最需要神佛，神佛也自然會隨之應化。

20、李峰銘：〈這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋〉，《臺灣文獻》，64：3（2013.9），頁 35-76。本文以心理人類學與宗教史角度，探討臺灣本土民間宗教信仰——「會靈山現象」之產生的可能歷史脈絡。作者認為，此歷史脈絡牽涉到中國上古時期民間的巫文化，又受到中國佛教譯經文化與禪宗文化的影響，才孕育出中國民間宗教靈魂思想，此思想隨著民間宗教傳播至臺灣，影響臺灣民間信仰對魂魄的觀點，同時確立了會靈山之靈的多重概念。此靈的概念不僅包含：人之靈、神之靈、或通神之靈的人，同時也隱含著人透過「點地脈」構成的「靈脈」觀點。臺灣會靈山現象的靈學傳統，涵蓋「天神、地祇、人鬼」三者，此信仰觀念由「靈」的概念加以貫穿，從而形成靈的多重性與整體性。

21、王怡茹：〈戰爭、傳說與地方社會之信仰重構：以淡水清水祖師信仰為論述中心〉，《民俗曲藝》，179（2013.3），頁 165-215。淡水位居淡水河下游右岸，自十七世紀起，即是北臺灣重要的港口市鎮。清乾隆年間，淡水市街逐漸形成以漢人為主體的聚落型態，隨著市街聚落發展，各籍移民陸續在市街內興建廟宇，地方社會呈現以福佑宮為各族群最主要、最大之信仰中心，其他信仰多元並立的信仰模式。但這種情況在清法戰爭後產生變化，清光緒年間，淡水港因其經濟與戰略地位，被法軍納入攻佔臺灣的主戰場，使得地方社會民眾無論在日常生活、經濟活動都受影響。面對

此種情況，民間信仰神祇成為民眾重要的精神寄託。地方民眾透過口耳相傳，結合部分史實，逐漸建構神祇在地方「助戰有功」之傳說，其中又以清水祖師信仰地位的提昇最為特別。本文從淡水地方社會流傳許久之「祖師落鼻」、「祖師助戰」傳說之論述脈絡，探討清水祖師信仰在淡水的發展，以及造成清末淡水地方社會信仰重構之原因。

22、張正田：〈潮惠兩裔客家人分佈比例與新竹枋寮義民祭祀圈之關係〉，《民俗曲藝》，180（2013.6），頁 131-164。清代枋寮義民祭祀圈有十四大聯庄，然為何其北臨之「南桃園東側北境」，與南臨之清代中港堡客庄地區的「頭份義民祭祀圈」，乃至清代苗栗堡客庄地區，都未被納入清代竹塹地區枋寮義民祭祀圈的第十五、十六、十七大聯庄？作者以 1926 年日本人調查的《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》中臺灣客家人的「祖籍府州別」資料，探討清代枋寮義民祭祀圈為何僅限於十四大庄的現象。作者發現，因臺灣客家人內部的「祖籍府州別」不同，以致所操客語腔調也隨之不同有很大的關係。十四庄內潮州裔客家人（多操饒平或大埔腔客語）與惠州裔（多操海陸腔客語）客家人比例偏高，而嘉應州裔（多操四縣腔客語）比例則偏低；而未納入枋寮義民祭祀圈之北臺灣其他客庄，嘉應州裔客家人比例大多偏高。

23、洪馨蘭：〈「社官」信仰在廣東蕉嶺與臺灣美濃的比較研究〉，《民俗曲藝》，180（2013.6），頁 83-130。漢人社會對社官的討論主要呈現其為上古時期社稷與土地崇拜之一種，相較於一般土地福德正神，社官在鄉級以上所具備的官民共祀性格，乃為一重要特徵。根據在臺灣美濃的田野資料，目前仍存有三處專祀社官之露天墓塚式「里社真官壇」。本文經由在廣東蕉嶺縣進行實地調查，研究社官信仰在原鄉與海外各有之延續性，以及個別在地化之特徵，發現位於蕉嶺之社官，受盛行當地公王崇拜影響，成為兼司管理水鬼（水域）與陽間官場政治的「公王／社官」混合體，這種合成的信仰文化於清初被帶到臺灣美濃，又被移墾社會新設土地伯公信仰吸納，逐漸變成「伯公化的」、「公王／社官」合成文化。可以說，「彌濃三座露天墓塚式里社真官壇，見證了原鄉與移居兩地文化在清初時期的銜接。」

24、宋光宇、王啟明：〈寺廟經營與社會變遷：以臺北市碧山巖開漳聖王廟為例〉，《臺北文獻》，183（2013.3），頁 157-177。臺北市內湖區的碧山巖開漳聖王廟地處偏僻，在乾隆 52 年（1787）林爽文事件，北部地區亂民逃入白石湖地區，占據廟址，因開漳聖王顯靈，得以平定亂事。亂事平定後，地方居民感念聖王平息匪亂，商議在原址建立一間石室，奉祀聖王化身的神石。憑著宗教上的「神異靈驗」，吸引附近民眾前來膜拜。開漳聖王威靈顯赫的名聲傳開後，有更多的信眾前來燒香祈求。為了因應實際的需要，廟宇本身歷經 30-40 年就重修一次。到了日治時代，因郊遊、遠足風氣，這裡可以俯視臺北盆地，成為名勝之地。神明威靈及名勝風景這兩項因素加在一起，於 1970 年代開始發酵，藉著廟宇的第 5 次重修而擴大勸募範圍，集腋成裘，終而有我們現在看到的壯麗廟貌。可見寺廟經營的策略，一直隨著時代的腳步而修正。

25、宋光宇、王啟明：〈神祇、社群與文化：助順將軍信仰之研究〉，《臺北文獻》，184（2013.6），頁 165-220。臺北市康定路的臺北晉德宮，奉祀「助順將軍」。相傳將軍姓黃，名道周，南明隆武帝時的禮部尚書，因不滿鄭芝龍在軍事上牽延蹉

跽，自行募兵抗清，兵敗被清廷所殺。鄭經曾下令奉祀黃道周。臺北晉德宮建立於同治元年（1862），但臺北地區另有三座祭祀助順將軍廟。一是淡水助順將軍廟，供奉「黃府三位將軍」；二是五股助順將軍廟，不知將軍名諱；三是關渡「三將軍廟」的主神，被林衡道判定為「助順將軍」；可見「助順將軍」不一定等於是「黃道周」。經作者實地訪查，及查詢文獻資料後發現，臺北晉德宮的「助順將軍」，原本是名不見經傳的鄉土神，在日治時代發展成現今的規模。黃道周與助順將軍連接上的時間在 1950 年代，該宮為了提升將軍爺的神格地位，於是將黃道周融入信仰體系之中，由此可見黃道周在民間宗教信仰的締造過程。⁵

26、張靖委：〈淡水境：淡水清水巖所建構的信仰場域〉，《臺北文獻》，186（2013.12），頁 157-215。淡水境的中心為主祀清水祖師的清水巖，本文是篇以「境域」為題的論文，企圖了解清代至今淡水街及鄰近聚落因應自然與人文環境所形成的境域範圍與建構。作者指出，清水巖於清末由祖籍神、角頭廟的性質發展成信仰涵蓋整個淡水街的「閩境廟」，並建構出清水祖師分身神老三祖直轄五營的神譜與職掌。五營信仰所具有的五方衛戍觀念衍伸出供奉主帥的清水巖作為內五營、外中營本部，將清水巖套入「中央——四方」的空間模型使之成為境域的中心。同時在「中央——四方」的空間模型、營衛的觀念下，「安四方」的四處地點被詮釋為四外營，這四處地點分別為北營在水碓仔、東營在庄仔內、南營在港仔溝、西營在文化里五鄰。

27、翁炯慶：〈臺灣藏頭詩在地轉化的初探：以臺南市後壁區安溪寮聚落福安寺為例〉，《臺灣文化研究所學報》，4（2013.5），頁 43-71。臺灣籤詩普遍應用在於民間信仰儀式，也是庶民遭遇生活困惑時最普遍、最便捷的解決方法之一。庶民在有關婚姻、家運、出仕、遠行、經商、耕作、失物、求子、求雨、功名...等，在做出個人決定之前，總會前往寺廟焚香，卜求籤詩，以求神明指引。作者透過田野調查，以臺南市後壁區安溪寮福安寺清水祖師的整套藏頭籤詩作為研究主題，比對福建省安溪縣蓬萊鎮清水岩清水祖師廟的整套籤詩，探討臺灣藏頭籤詩經過地方信仰文化洗禮，進而發生在地轉化的特色。又，作者發現，籤詩內容的故事傳說，在臺灣目前各種五言和七言籤詩裡，還保留許多中國文學意涵和寓言故事。

28、黃健庭：〈嘉義六斗厝的玄天上帝信仰與聚落變遷〉，《嘉義研究》，5（2012.3），頁 97-130。六斗厝的地名源自於清代的墾區，其位置在嘉義縣的西北方，目前尚有外六斗、內六斗、六斗尾等三個舊地名，涵蓋現今行政區域包括新港鎮潭大村、共和村、中洋村、三間村及六腳鄉六斗村等地。在這區域內，早年流傳著陳姓先人由

⁵ 作者認為：「歷史敘述（historical narrative）」和「宗教敘述（religious narrative）」是完全不同的兩回事。歷史上真實存在的人物，一旦進入宗教的神話領域，就會完全改觀。除了人名、地名尚存，其他有關時間、場景、情節、寓意、功能、象徵等方面，都會呈現完全不同的面貌。這種情形宛如當小說改編成電影之後，往往只剩下人名，其他部分都重新編寫。在研究晉德宮與奉祀主神黃道周，也碰到同樣情形。歷史上的黃道周與宗教上的黃道周是完全不同的兩個人，這種差異常被文化人類學者、宗教學者在研究宗教現象時所忽略。宋光宇、王啟明：〈神祇、社群與文化：助順將軍信仰之研究〉，《臺北文獻》，第 184 期（2013 年 6 月），頁 167。

大陸泉州迎請三尊玄天上帝金身，分別在三地開庄立廟的傳說，此後各廟皆有靈驗神蹟，造成各庄不同發展。本文透過田野調查，以當地共通的玄天上帝信仰為主軸，討論庄廟的建立與聚落開發的關係，以及靈驗神話、庄廟風水傳說在當地流傳和解釋聚落變遷因素的特殊現象。文末強調：由於社區意識抬頭，以庄廟傳說和神明信仰的靈驗經驗作為社區凝聚整合的現象，可以成為未來地域社會研究的重點。

29、蔡長廷、林昭慧：〈布袋鎮過溝的王爺信仰與族群〉，《嘉義研究》，6(2012.9)，頁55-86。本文主要從地方志書、宗教調查報告以及田野調查等方法，探討布袋鎮過溝聚落的發展、族群的構成變遷以及建德宮王爺信仰的形成過程，藉此瞭解過溝地區在聚落、族群與信仰三者之間的互動與關連。據作者研究指出，過溝的形成時間在乾隆年(1736)至同治初年(1866)間。就過溝發展時與建德宮廟的關係言，從沿革中可了解建德宮的發展基本上是從東勢頭到西勢的遷移過程。過溝大部分是來自福建省泉州府的移民，此地之王爺信仰即是以這批移民為主。

30、謝貴文：〈變與不變：嘉義市城隍廟的轉型與發展〉，《嘉義研究》，5(2012.3)，頁131-172。本文藉由「變」與「不變」的視角，探討嘉義市城隍廟的轉型與發展。文章中先討論此廟自清領、日治及戰後各時期的沿革，再從廟方與國家關係、城隍職能、慈善事業、宗教治理等四方面，探討該廟的現代經營與運作，尤著重傳統元素在現代的轉化與作用。作者認為，嘉義市城隍廟雖只是一個個案，但透過其歷史發展及其在現代社會的變遷，可以發現其中有許多「不變」的元素，如寺廟與國家的互動關係、民眾對神明職能的認知與信仰、民眾透過寺廟參與慈善活動等。當然，因應外在環境的改變，廟方也有許多現代化、創意性的做法，這些異於傳統的「變」，仍是建立在「不變」的基礎上。

31、江志宏：〈玄天上帝信仰「屠夫傳說」的再詮釋：以梅山鄉為中心的考察〉，《嘉義研究》，7(2013.3)，頁175-213。關於玄天上帝的傳說不少，其中出身為屠夫的傳說引起不少爭論，本文針對嘉義縣梅山鄉的玄天上帝信仰的傳說與分布進行研究，檢討「屠夫傳說」當真是清朝政府藉此來打壓玄天上帝信仰或明朝遺孤的策略？抑或只是後人在詮釋時添加了太多政治操弄的想像？據作者研究發現，明清兩朝對於玄天上帝和媽祖信仰的態度並無二致，清朝社會民眾對玄天上帝的信仰仍然十分普遍，甚至有清朝官員帶頭建立玄天上帝廟。所以，民間關於玄天上帝信仰的「屠夫傳說」，無法證明是由清朝政府所為。⁶

32、陳孟絹：〈「臺灣神」信仰之研究〉，《臺灣史料研究》，41(2013.6)，頁66-91。有鑑於從政治到宗教矮化臺灣人的統戰，民間出現另一種聲音，強調「臺灣人拜臺灣神，不作無根之民」，提倡臺灣人的建國信仰，建構以臺灣的主體為出發點，推廣「拜臺灣神」的運動。此類似宗教的「臺灣神」信仰，特別之處是強調公義和臺灣主體的文化內涵，在臺灣社會裡，是相當罕見的特例。作者認為，以臺灣為主體的「臺灣神」信仰，第一階段是從2004-2010年，透過社會運動宣揚「臺

⁶ 另有陳建宏撰〈清代大溪地區(大崙崁)的聚落與庄廟〉(《古典文獻與民俗藝術集刊》，2(2013.10)，頁237-268)一文，一時未能尋得，暫不介紹。

灣神」事蹟，以做為記憶的召喚。第二階段從 2007 年底至今，建設「臺灣聖山——生態教育園區」的信仰根據地，透過莊嚴的儀式來強化「228 臺灣神」神聖價值觀的文化抵抗。作者強調：他研究「228 臺灣神信仰」這個特殊的社會運動信仰團體，除了以臺灣主體為出發點的獨特性，更期待臺灣有代表性的史詩神話，重現臺灣人的自信心，建立真實的民主、自由、人權國度，確立臺灣人於世界的特殊地位。⁷

（三）學位論文

1、王怡茹：〈淡水地方社會之信仰重構與發展：以清水祖師信仰為論述中心（1945 年以前）〉，國立臺灣師範大學地理學系博士論文，2012 年。淡水自清乾隆年間漢人聚落發展以來，移民依各式需求興建各種類型廟宇，逐漸形成以「媽祖（福佑宮）、觀音佛祖（龍山寺）、清水祖師」並重的三核心信仰模式。但這樣的信仰模式在清法戰爭後、日治初期、日治中期出現幾次轉變，其中又以清水祖師的信仰地位轉變最為明顯。本論文主要探討清代以迄日治時期淡水地方社會信仰如何重構、發展，作者以地理學關注的「人地」關係、「人人」關係為核心觀點，討論宗教活動與環境的互動關係，以及地方紳商如何透過其文化權力網絡，影響社會信仰發展。除第一、六章分別為「緒論」、「結論」外，第二章「清代地方社會發展與多元信仰型態的形成」，第三章「戰爭、殖民與信仰：淡水地方社會信仰的一次重構」，第四章「疾病、慶典與信仰：淡水地方社會信仰的二次重構」，第五章「權力、香火與信仰：紳商運作下的清水祖師信仰」。本論文重要結論：一、淡水位居臺北盆地河流出海口，隨著漢人聚落發展，地方社會逐漸形成以福佑宮為中心，其他信仰多元並立的信仰型態。二、清光緒年間，淡水是清法戰爭主要戰場，民間信仰成為地方社會民眾重要的精神寄託，不僅使清水祖師信仰地位大為提升，地方社會信仰結構也由福佑宮獨大的單核心模式，重構為以「媽祖（福佑宮）、觀音佛祖（龍山寺）、清水祖師」並重的三核心信仰模式。三、日治初期，淡水因其港口區位因素，成為中國沿海各省傳來的鼠疫之主要入侵、傳播地。初期在官方無法全面掌控疫情的情況下，淡水民眾尋求傳統「迎神除穢」儀式，舉行清水祖師遶境活動。隨著鼠疫受到控制，遶境轉而成為地方重要的廟會活動，清水祖師信仰地位益加提升。加上原來的觀音佛祖（龍山寺）逐漸沒落，地方社會信仰再重構為「媽祖（福佑宮）、清水祖師」並重的二元核心型態。四、地方紳商是維持清水祖師信仰地位的關鍵群體。⁸

2、黃敦厚：〈臺灣媽祖信仰與商人精神：以大甲、北港媽祖為研究中心〉，國立中興大學中國文學系博士論文，2012 年。本論文旨在探討臺灣媽祖信仰與商人之

⁷ 作者撰寫本論文的主要目的在：1、探討「臺灣神」信仰，這門擬似宗教、社會運動的文化現象。2、瞭解「拜臺灣神」運動發展的過程、內涵，及其強調的重點與目的。3、探討信仰根據地「臺灣聖山——生態教育園」設計元素、建置過程、紀念目的，以及吸引那些認同者。陳孟綱：〈「臺灣神」信仰之研究〉，《臺灣史料研究》，第 41 期（2013 年 6 月），頁 66-86。

⁸ 本書獲得國史館民國 102 年國史研究獎勵，2014 年 9 月正式出版。

間的關係，藉以了解臺灣商人經營媽祖廟的模式與精神。由於臺灣位居東南海疆，商人往返大陸倚重船隻，他們崇奉海神媽祖，祈求海上平安，臺南府城三郊、臺北三郊、鹿港泉郊等，均藉著媽祖壽誕為會員聚會之日。日治時代迄今，由於士紳經商，許多政治人物家族即屬商人集團，臺灣政治界與商人關係更加深厚，也因此無論媽祖廟管理制度如何的變遷，商人介入媽祖廟已是不可避免。日治時代媽祖廟延續了儒家的祭典形式，在商人出資、知識份子的改良下，媽祖遊行踩街的陣頭推陳出新，配合時代的脈動，植入時代的因子，而商人藉著媽祖信仰活動，吸引人潮，帶動經濟的成長。戰後，商人建構媽祖廟，他們思索廟宇空間與信眾的關係，以有限的面積上做最大的空間容受安排；在慶典上不僅延續舊有的祭典，並擴大辦理活動，以滿足信徒的信仰需求。媽祖信仰千年來在商人的傳播下，如今香火已遍布全球，此一模式亦在大陸開枝散葉，有組織的媽祖聯誼會更藉此游走臺海兩岸。媽祖信仰缺少正式神職人員，卻在全世界各大宗教中，獨樹一幟欣欣向榮，商人實為最大推手。⁹

3、李玟靜：〈和平島社靈廟信仰發展研究〉，國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所碩士論文，2012年。本論文主要核心為「境」、「廟」、「祭」三位一體的存在空間，社靈廟為和平島聚落的主要信仰中心，三府王爺的信仰與北海岸的諸分靈廟，連成一「境」。三位一體的存在空間可從社靈廟的遶境活動中發現，三府王爺聖誕遶境與「王船遊江」的遶境活動更是臺灣王爺信仰中少有的祭典科儀。「王船遊江」的遶境活動是社靈廟與境內的分靈廟、交陪廟互動的重要關鍵。但因港區繁忙等的社會變遷因素，使得「王船遊江」的遶境活動消失在基隆港區。在廟方與信徒努力爭取之下，失傳多年的王爺遊江淨港儀式又重現北海岸，亦為社靈廟的信仰注入一股新的生命力。¹⁰

4、林一琳：〈從金門延平郡王祠看鄭成功信仰、形象與歷史記憶〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2012年。金門與鄭成功的關係，可溯及明隆武二年(1646)鄭成功會盟於烈嶼開始，金門島就一直成為鄭氏政權的根據地。然而，即便鄭成功與金門之間有深厚的淵源，但金門卻未如臺灣、閩南等地發展出對鄭成功的信仰崇拜，直至1968年才由中央政府建置第一座延平郡王祠以紀念鄭成功，使得鄭成功與金門的關係重新接軌。本文除「緒論」、「結論」外，第一章「延平郡王祠的背景與建置」，第二章「地方記憶的形成」，第三章「官方在金門興建延平郡王祠」。作為利用「金門延平郡王祠」的建立，分析二戰後中央政府在金門建造延平郡王祠

⁹ 本論文計分七章，第一、七章分別為「緒論」、「結論」以外，第二章「媽祖信仰傳播與商人精神」，第三章「清代商人與臺灣媽祖廟」，第四章「日治時期儒商與媽祖廟」，第五章「戰後媽祖廟的建置與經營」，第六章「商人精神與宗教經濟」。

¹⁰ 本論文共六章，第一章為緒論，第二章為和平島的開發與族群，從歷史、人文以及宗教的角度切入說明和平島聚落的發展概況，分析居民的宗教信仰情形，與社區開發的互動。第三章為社靈廟的形成與發展，透過社靈廟歷史沿革、科儀特色與組織架構的研究，進一步探討社靈廟在和平島的宗教地位。第四章為近年社靈廟三府王爺的遶境出巡演變，透過田野調查紀錄社靈廟近三年出巡的不同演變情形，如：海上游江的情形、社區參與等等，並進一步探討造成社靈廟遶境出巡演變的因素及其影響。第五章為和平島社靈廟信仰剖析，藉由聚落範圍與社靈廟祭祀境的探討，了解和平島聚落與社靈廟的祭祀境的發展關係。第六章為結論，提出本研究的成果以及研究不足處。

之過程及目的，及在政府政策之外，金門當地社會、文化、風俗和歷史記憶在延平郡王祠所投射出的歷史意涵，並解讀鄭成功在金門伐木造船的傳說，藉以釐清金門鄭成功形象不佳的形成因素。作者認為，鄭成功在金門伐木造船，不是造成金門民眾對鄭氏反感的主因，對鄭成功及其軍隊的失望才是更重要原因。

5、姜禮誠：〈花蓮地區客家義民信仰的發展與在地化〉，國立東華大學臺灣文化學系碩士論文，2012年。義民信仰為客家民間信仰之一，因清代民變而產生的與之對抗義民，經由官方倡導與民間崇拜下，逐漸「偶像化」，在義民多為客籍且與客家精神與文化相結合後，又逐漸「神格化」。花蓮地區二次或三次移民的客家族群，為因應生活環境的壓力以及獲得心靈的慰藉，便將義民信仰由西部帶至東部，使得義民信仰在花蓮地區得以發展起來。在花蓮地區義民廟宇共十一間，其歷史背景、發展沿革、文物及傳說故事、慶典儀式與宗教服務等，均呈現不同的樣貌。本研究嘗試從宮廟沿革與組織規模、主神來源與形像、神蹟傳說、祭典儀式來析論花蓮地區義民信仰在地化的發展；另也討論義民信仰與集體記憶的關聯。¹¹

6、范瑜珊：〈民間信仰與地方社會的發展：以卓蘭峩崙廟為例〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2012年。卓蘭鎮位於苗栗縣最南方，山多平原少以致開發較晚，直到乾隆48年（1783）才有粵人入墾，因此一再與生番發生衝突。時有詹姓人家至彰化霖肇宮迎請三山國王至卓蘭，搭建小木屋供奉，因屢顯靈，信眾為感謝其神威，出錢出力，經多次改建整修，峩崙廟成為今日卓蘭地區最大的寺廟。直至今前三山國王在居民心中，還是一無可替代的神祇，家中不論大小事仍會定期向三山國王「報告」；加上受到鄰近鄉鎮的影響，閩粵族群交流，使廟中配祀神數量眾多，除可滿足不同居民需求，也提供「無家可歸」的神祇棲身之地。峩崙廟除提供信眾求神問卜，並舉辦各種祭祀活動，地方上詹姓家族也利用擔任廟中各種職務，展現其家族聲望，可看出政治與寺廟的結合。近年廟方積極舉辦各種活動，並提供社會救助與獎學金發放，使廟宇不再只是信仰中心，而是具有整合地方社會及維繫在地情誼的功能。¹²

7、張加和：〈萬丹許舉人與下淡水溪義勇公祭祀之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2012年。本論文計五章，第一章「緒論」，第二章「林爽文反清事件的起因與結果」，第三章「許舉人率領六庄義民救圍始末」，第四章「從六庄到十二村」，第五章「結論」。清乾隆51年（1786），臺灣爆發林爽文反清事件，鳳山縣港西里廣安庄武舉人許廷耀，出資號召：崙仔頂、鹽洲、中洲仔、營林內、北勢頭、磚仔窰六庄三千餘名義民前往府城助清剿匪解圍，此舉受到乾隆皇帝褒獎，給予「旌義」牌匾。六庄後裔以輪祀的方式進行「義民爺」祭典活動，以敬佩義民爺保家衛國的英勇作為。作者利用文獻資料的記載及近人的研究成果，進行田野訪問與探查，獲悉六庄地點的演變與古今位置的對照，紀錄現今仍在進行祭祀活動的

¹¹ 本論文包括：第一章「緒論」，第二章「臺灣客家義民信仰之源起與發展」，第三章「花蓮地區客家族群與義民信仰」，第四章「花蓮地區客家義民信仰在地化」，第五章「結論」。

¹² 本論文除「緒論」、「結論」，另有四章：第一章「自然環境與人文社會」，第二章「三山國王信仰在臺灣」，第三章「峩崙廟的三山國王信仰」，第四章「峩崙廟與地方社會」。

村莊現狀，以保留日漸消失的民俗文化。本文研究結果發現，清末至今每位學者所記錄的六庄地點皆不相同，可能的原因有三：一、時空的演變和人民遷徙活動造成六庄中的某些地名消失；二、某些學者記載地名有誤；三、某些學者只針對舉辦祭祀活動的重要地點給予紀錄。作者亦發現：許舉人救圍過程中所產生的故事性，讓後代子孫在祭祀供品上與禁忌上有別於其他地區。

8、許中昀：〈金門浯島城隍廟會之研究：地方廟會的文化傳統與資產價值考辨〉，國立金門大學閩南文化研究所碩士論文，2012年。本論文計有五章：第一章「緒論」，第二章「浯島城隍信仰源流」，第三章「浯島城隍廟會的歷史傳統」，第四章「浯島城隍廟會組織籌辦與慶典結構的演變」，第五章「從『資產』角度看浯島城隍廟會的人文意義與產業價值」，第六章「結論」。作者指稱，自清代以來浯島城隍廟會一直就是金門最盛大的迎神賽會，論文從廟會形成背景、巡境路線、籌備分工、香陣內容等，探討浯島城隍廟會的民俗與宗教意涵，以及其社會、經濟與人文的意義和價值，並試圖從廟會歷時性的演變，探究不同時期廟會的發展與變動。作者認為，當今以觀光和商業利益為主導的城隍廟會，政府與新參與者因不諳原民俗語境中的規則，使得當今廟會與傳統的廟會性質大相逕庭，這又與當初廟會發展為觀光主題所標榜的傳統特色相互矛盾。其實敬神是廟會的源頭，唯有敬神的本質存在，文化傳統才能保留，也才能使廟會文化綿延長久。

9、董詠祥：〈化番為神：番仔神信仰的考察〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2012年。本論文計五章，第一章「緒論」，第二章「南洋番神」，第三章「臺灣番神」，第四章「相對番神」，第五章「結論」。番神信仰是一種將異族奉祀為神明的祀神現象，此種稱呼方式，源自作者的國家——馬來西亞廣泛遍佈的「拿督公」信仰。在馬來西亞，當地華人稱馬來族為番仔由來已久，該字並無貶義；華人祭祀馬來人拿督公的現象，就是一種典型的「番神信仰」。在臺灣，漢人紅毛番、東洋番、熟番和生番來分別稱呼西方人、日本人、平埔族和高砂族。然而在民間卻依舊出現祭祀這些番人為神明的情況，如：荷蘭門神、八寶公主、義愛公、番太祖、潘將軍等。與此同時，異族也以他們的眼光在看待漢人，發生他們祭祀漢人的土地公、王爺或天上聖母等神明的情形。作者據這三種情況，將之分成「南洋番神」、「臺灣番神」和「相對番神」三種。並將番神信仰進行分析，整理番神信仰的本質與特性，比較臺、馬兩地兩地番神信仰的差異，探討番神信仰產生的原因與背景。

10、顧惟婷：〈臺灣漢人信仰中用香與香火觀之解析〉，國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所碩士論文，2012年。燒香拜拜是臺灣漢人之民間信仰中的特色，透過香，民眾向祖先與鬼神傳達心中的祈願與訊息，香在信仰中扮演人與鬼神之間的橋梁。秦漢以來，漢人對於香之使用，衍生出獨特的「香火觀」，漢人重視「香火」的延續，方式是藉由不斷延綿子嗣的方式達成。本論文共分五章：第一章為緒論，其中包含了研究動機與研究目的、文獻回顧以及章節架構。第二章則為香的歷史脈絡之探討，由世界古文明談起，並由藉《舊約聖經》、《新約聖經》談及西方基督信仰的用香概況，再說明漢人用香的歷史，由先秦以迄臺灣二次大戰後。第

三章與第四章為本論文研究重點，經由觀察臺灣民間信仰中的用香情況而衍生出漢人社會中的獨特香火觀。第五章綜合論文各章節的探討並做出結論。

11、田懷生：〈清代中寮地區的社會發展與民間信仰〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2012年。臺灣包含各種不同之地方族群與區域特性，要了解臺灣文化的多樣性，須深入微觀各具多元特色的區域。本論文從土地拓墾、家族發展、民間信仰等視角切入，藉由史實，反思社會脈絡與文本的內涵。論文計六章，第一章緒論，說明研究動機並回顧相關研究。第二章探討中寮地區的自然環境與行政沿革，並說明清代以前人類與自然環境的互動過程。第三章討論清代隘墾制與番屯制的形成與演變，以及中寮地區番漢互動的情形。第四章分析清代地方家族的拓墾活動與水利建設，及其對於當地聚落環境的影響。第五章探討寺廟發展與地方家族之關聯，並以當地興盛的慚愧祖師祭祀及其「防番」信仰為研究對象。第六章結論，總結清代中寮地區社會發展與民間信仰的歷史脈絡。

12、蔡羽筑：〈一貫道寶光建德學界發展之研究：以聖林道場為例〉，國立東華大學臺灣文化學系碩士論文，2012年。一貫道各組線自1946年以後陸續傳入臺灣，但因臺灣地區戒嚴，導致宗教與政府間出現衝突。政府單位的取締、大眾媒介傳播的負面新聞，批判一貫道為邪教的聲浪也相繼出現。直至1987年後，一貫道才被視為合法。1991年寶光建德意識到應辦理一大學生的園地，但由於目標設定及組織運作上等問題而告終。直至2003年才重新規劃設立學界道場——聖林道場。聖林道場的成立，是希望道場中的青年學子外出求學時，可以接近、接受聖林道場在課程上的安排，以達到人才培育的目的。近年來寶光建德在許多活動中，不斷地強調「一貫道需要青少年，青少年需要一貫道」，主要是希望對內可以藉由培育青年，達成薪火傳承的目的。¹³

13、呂建鋒：〈三峽清水祖師廟發展之研究(1767-1983)：以李梅樹之關係為主〉，國立中正大學歷史學系碩士論文，2012年。本論文除「緒論」、「結論」外，另有第二章「清初三峽開發與清水祖師信仰的傳說」；第三章「清末至日治時期三峽祖師廟的發展與李氏家族的興起」；第四章「戰後李梅樹的人文藝術與祖師廟信仰的結合」。作者認為，「三峽聚落的發展」、「三峽祖師廟」、「李梅樹」三者，具有相輔相成的關係。三峽祖師廟不僅是宗教廟宇，更是地方的文教、政治、經濟中心。三峽祖師廟的發展與三峽聚落的開發息息相關，清水祖師爺的信仰內涵也影響在地的文化，以致於在開港通商後，三峽興盛繁榮而孕育出藝術家、政治家、教育家李梅樹，李梅樹再將其一生所學，貢獻鄉里。李梅樹對藝術的堅持，反應在其重建三峽祖師廟的工作上。三峽不僅因清水祖師廟而博得「東方藝術殿堂」的美名。同時，李梅樹晚年的志願——弘揚三峽地方觀光文化的願景，也在重建三峽祖師廟的過程中實現。

14、黃慧娟：〈臺灣地區五寶法器「鯊魚劍」之研究〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2013年。本論文除「緒論」、「結論」外，另有第二章「『五寶法器』的使用」，第三章「清代及日治時期文獻中的『五寶法器』」，第四章「『鯊魚劍』

¹³ 本論文計五章：第一章「緒論」，第二章「寶光建德系統源流」，第三章「學界發展——聖林道場的形成與發展」，第四章「聖林道場組織活動」，第五章「結論」。

材料所屬魚種及其分布區域」，第五章「武器、神器、法器——『鯊魚劍』的蛻變」，第六章「戰後『五寶法器』的販售與功能改變」。乩童操演五寶法器的習俗，在臺灣歷經荷據時期、鄭氏政權時期、清領時期，甚至到日治時期成為日人眼中的奇風異俗。「五寶法器」，包括七星劍、釘棍(角棍、銅棍、狼牙棒)、月斧(月眉斧、雙斧)、刺球(紅柑)、「鯊魚劍」。其中，唯一純天然的「鯊魚劍」是極為特殊且神奇的一種器物。它是如何從自然生物轉變成宗教信仰物？它的取得區域在哪裡？最早由何人開始使用？在漫長的歷史之中怎樣成為五寶之一？作者藉由田野調查、親訪佛具法器店、網路商店販賣、廟宇使用者，將「五寶法器」的功能延伸、質料變化、價格定位或轉變等，作了有系統的論述。

15、莊嘉純：〈岳飛英雄形象與臺灣岳王信仰研究〉，國立中興大學中國文學系碩士論文，2013年。岳飛是民間信仰中的英雄神，雖然岳飛是歷史人物，但其傳說對社會、文化的影響，遠超過「正史」，並擴及文學、戲劇、宗教等各層面。作者以岳飛於史傳、民間故事中的基型，探究岳飛在民間的形象與影響力，及廣大庶民建構歷史的方式與其觀點評價，以窺知岳飛英雄形象由歷史到民間口傳文學，再到民間信仰的增踵改易。本論文共分七章，第一章「緒論」、第七章「結論」，第二章〈史料與文學——岳飛英雄形象的轉變與再製〉，以岳飛英雄形象的建構為起點，配合講史小說、民間傳說與表演文藝中所詮釋與想像的岳飛形象，探析其演變、發展情形。第三章以〈臺灣岳飛信仰概觀〉為題，針對臺灣地區的岳飛廟宇分類，歸納成三種類型：「武廟、鸞堂、地方庄廟」。第四至第六章，主要呈顯岳飛信仰流傳至臺灣，產生本土信仰特性與在地的崇祀因由，或與臺灣在地的歷史、政治環境等背景產生關聯，因群體力量抑或政治力加持、神靈靈驗能力等，擴張岳飛信仰勢力，反映出信仰的變異與地域性特質，以觀察岳飛的英雄形象至岳飛信仰的生成過程，與其背後之文化、社會意涵及其魅力所在。

16、林鈺軒：〈松山慈祐宮之探討〉，文化大學史學研究所碩士論文，2013年。松山古稱錫口，早期是凱達格蘭族麻里錫口社的世居地。歷經17世紀西班牙人及荷蘭人統治。到了清代，漢人逐漸開始至此移墾，使得錫口一帶漸漸形成以漢人為主體的城鎮。而媽祖信仰，也在漢人移墾的同時，開始在此落地生根。由於錫口作落在基隆河中游，是周遭地區的貨物集散地，往來貿易的興盛使得錫口漸漸形成市廛，連帶的也使得興建於乾隆年間的慈祐宮，逐漸成為周圍聚落的信仰中心。其後，在歷經日治時期以至戰後發展，慈祐宮建築格局，由早期的主殿附偏殿格局，轉變成為三進二護龍格局，後殿也因基隆河築堤徵收土地，而改向天空發展，築成高六層樓的殿宇。在管理制度上，由慈祐宮內所供祖師牌位可知，清代時期慈祐宮曾聘僧侶擔任住持，其中第三任住持建平法師墓地坐落於五股西雲巖周邊道路上。到了日治以後，歷經管理人制、管理委員會制，最後成立董事會，體制漸趨完善，有助於其廟務的推展。而在祀神系統上，慈祐宮由早期主祀媽祖、陪祀觀音、註生娘娘此一揉合民間信仰及佛教色彩的系譜，經歷戰後的發展，逐漸轉變成前殿供奉媽祖，後殿供奉太歲、觀音、關聖帝君、三清道祖以及玉皇大帝此種帶有道教色彩的祀神

系譜。¹⁴

17、樂匡倫：〈木柵地區廷公信仰之研究：以集應廟與忠順廟為核心〉，佛光大學歷史學系碩士論文，2013年。本論文除緒論、結論，其他各章分別是：第二章「木柵地區開發略史」，第三章「張巡與許遠在臺之信仰」，第四章「木柵集應廟之歷史與祭典」，第五章「木柵忠順廟之歷史與祭典」，第六章「木柵地區與淡水地區之繞境活動」。作者以木柵集應廟及木柵忠順廟為核心，由木柵地區的開發、廷公的信仰、集應廟及忠順廟之創建與修建沿革為主要切入點，透過木柵地區開發、寺廟與地方開發之通路進行研討。集應廟之所以能夠成為木柵地區之信仰中心，是由於集應廟位於木柵地區之重要的地段，為當地人們最主要的生活圈，在市街發展過程中，人們難免遭遇生、老、病、死的問題，臺灣作為標準的移民社會，身在異鄉的不安不定，不言而喻，木柵張姓子弟為了求精神上的慰藉，以及祈求事業平安，因此宗教信仰與參與廟會活動，成為他們的精神上的寄託，也由於血緣宗族的運作性較強，使得張姓宗族緊緊結合在一起，至今還有與淡水方面之集應廟有共同繞境之活動。而陳姓之忠順廟雖然同是廷公信仰，卻有別於張姓之集應廟，是一獨立發展的系統，在廷公的稱呼上也有所不同。由於木柵地區深受廷公信仰之影響，使得木柵之開發與廷公信仰密不可分。

18、余元智：〈從陰廟到陽廟：以永康六甲頂姑婆廟為討論核心〉，國立成功大學歷史學系碩士論文，2013年。位於臺南市永康區六甲頂姑婆廟，是以女性為崇拜對象的寺廟，早期主要以無祀孤魂祭拜之三面壁小廟，而今已成巍峨大廟，尤其以未婚長壽姑婆為主祀神。在臺灣移民社會中，多數宗教承襲至原鄉信仰，而原鄉信仰中女兒是被排除在生長家庭宗祧之外，即女子必須出嫁，死後才能享有被祭祀權，如果在離開人世前，無法尋得歸宿，將成為無嗣的孤魂。本研究旨在探討永康六甲頂姑婆廟信仰形成之歷程；姑婆廟在寺廟登記與建廟過程中，遭遇到那些難題，信眾又是如何化解難關；同時文中也探討了不幸早夭或未婚即亡的女子其亡魂安頓等相關議題。本論文結構如下：第一「緒論」，第二章「文獻探討」，第三章「臺灣的陰廟概覽」，第四章「姑婆廟之沿革與信仰探討」，第五章「永康六甲頂姑婆廟信仰的來源」，第六章「結論與建議」。

19、陳梅卿：〈國家政策、地方仕紳與祭祀習俗：高雄右昌地區不普渡、不燒紙錢祭祀習俗之形成〉，國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2013年。右昌舊名右衝、右沖，為明鄭時期右衝鋒鎮所墾，因而得名。荷據之前已有郭姓漢人前此開墾，清領時期移入大量漢人。元帥廟的創建為明鄭時期，右昌地區原為劉國軒麾下駐守，將領兵丁將祭祖的習慣轉化為祭拜劉府元帥，其後部隊中各大姓集中同姓祖先祭拜，形成元帥廟中奉祀七位元帥。之後右昌地區以元帥廟為首，發展出元帥廟、二甲三山國王廟、一甲福德廟與三甲福德祠四座大廟。元帥廟

¹⁴ 本論文試著將慈祐宮的發展，與松山地區的開發進行對照，試著去分析慈祐宮在各個發展階段其背後的因素。除「緒論」、「結論」，餘各章為：第二章「松山地區的開發」，第三章「慈祐宮興建沿革及祭祀活動」，第四章「慈祐宮的祀神與祭典」。

不舉辦中元普渡和不燒紙錢，與右昌在地仕紳家族楊家有關。楊家第七代楊應龍開始經營魚塢，第八代楊亦安(1895~1964)以經營舊稱萬丹港一帶魚塢致富。日治時期臺灣總督府整理舊慣，視焚燒紙錢與中元普渡為迷信陋習，透過文教局宣導不燒紙錢，社會輿論也逐漸形成廢除中元普渡等舊俗，在此背景下，昭和4年(1929)楊亦安乃提倡廢除中元普渡與不燒紙錢。戰後，在楊氏家族成員長期參與元帥廟廟務下，楊家於民國50年以神明降旨為由，再次確認元帥廟禁燒紙錢的習俗。本論文除「緒論」、「結論」外，餘各章為：第二章「右昌地區與元帥廟發展沿革」，第三章「在地仕紳與地方社會」，第四章「右昌地區祭祀習俗之形成」。

20、蔡秉辰：〈民間信仰及其社會網絡之研究：以林園區汕尾里為例〉，國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2013年。本論文除前後之「緒論」、「結論」，另外有：第一章「汕尾的區域特色、聚落與產業」，第二章「汕尾民間信仰的發展」，第三章「民間信仰及其社會網絡之分析」。林園是大高雄市最南端的行政區，汕尾則關是位於林園行政區之南邊村落，住民多以漁業維生。爐濟殿與北極殿是汕尾地區的信仰中心，在信仰上供奉關帝。每座寺廟的建立，都擁有其傳說與神蹟。信仰與人群間到底如何相互連結，而形成社會關係網絡？作者以社會學家馬克·格蘭諾維特(Mark Granovetter)所提出的強連結(Strong Ties)與弱連結(Weak Ties)來說明。其中的大型遶境活動與例年性的祭祀活動，是屬於強連結。近年來，因社會快速變遷，有些寺廟發展出有別於宗教性質的娛樂性活動，如汕尾爐濟殿之摩托車擲杯活動以及三清宮代天府的擲發財金活動；新式活動確實帶來人潮與錢潮，但是對於社會網絡的連結並不強烈，強調的是個人而非全體，這是屬於弱連結。

21、鄭詒文：〈臺南地區寺廟頭旗之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2013年。本論文除前後之「緒論」、「結論」，另外有：第二章「頭旗的歷史與表達方式」，第三章「臺南地區寺廟頭旗的美學表現」，第四章「頭旗的技藝源流與製作工序」，第五章「臺南地區寺廟頭旗的積極意義與利用」。「頭旗」作為神明遶境隊伍的行列用具之一，平時並不見於寺廟空間的靜態陳設，僅於動態的廟會活動中出現，製作上融合了傳統的刺繡與打錫工藝，與臺灣傳統文化密不可分。本論文以臺南地區於2012年3月至2013年6月間舉辦的中、大型廟會活動為主，輔以部分臺南地區歷史悠久廟宇所收藏之古老頭旗作為比較對照，進行資料的蒐集與研究，從探究頭旗之歷史淵源與地方差異出發，分析頭旗紋樣設計及所承載之訊息與象徵，以了解製作頭旗之民間工藝的源流和頭旗的製作工序與方法，探討頭旗在臺南地區廟宇活動的使用現況與其反映的精神內涵與文化脈絡。作者發現：隨著時代的演進及都會環境的變遷，頭旗的製作與使用方式都有很大的轉變，外觀上由日治以前的精美與細緻，歷經戰後的意識形態添加、民國60年代功利主義的以量致勝，到現在對傳統的反思，在反映出臺灣民間信仰在時代洪流中的劇烈轉變。

22、陳孟絹：〈「臺灣神」信仰之研究〉，長榮大學臺灣研究所碩士論文，2013年。有別以歷史悠久或具龐大規模的團體為主流宗教的研究對象，本研究是以臺灣主體信仰特殊性取向為目標，研究社會運動類型的信仰團體。臺灣當前面臨相當嚴

峻的困境，除了自由、民主、人權、法治的倒退，與臺灣主體性的流失之外，對臺灣有敵意的中國，運用文化和宗教統戰侵蝕臺灣的威脅不減反增。有鑑於從政治到宗教矮化臺灣人的統戰，民間出現另一種聲音，強調「臺灣人拜臺灣神，不作無根之民」，提倡臺灣人的建國信仰，建構以臺灣的主體為出發點，推廣「拜臺灣神」的運動。此類似宗教的「臺灣神」信仰，特別之處是強調公義和臺灣主體的文化內涵，在臺灣社會相當罕見。主張以臺灣為主體的「臺灣神」信仰，自 2004 年開始，以 228 做為代表性的抵抗符碼，透過 49 位「臺灣神」典範所歷經的時代背景、面臨的問題、事蹟與貢獻，做為認識臺灣歷史的活教材。推動方式是運用臺灣民間一般世俗在祭拜祖先的型式，強調信仰的神聖性，第一階段從 2004-2010 年，運用社會運動方式宣揚「臺灣神」的事蹟，以做為記憶的召喚。第二階段由 2007 年底以降，建設「臺灣聖山——生態教育園區」的信仰根據地，以扮演記憶場域中界的功能，透過莊嚴的儀式來強化「228 臺灣神」神聖價值觀的文化抵抗。¹⁵

23、陳依珣：〈寺廟與客家聚落關係：以桃園縣觀音鄉甘泉寺為例〉，國立中央大學客家文化研究所碩士論文，2013 年。本論文以桃園縣觀音鄉甘泉寺為研究個案，透過文獻分析、田野實查及口述訪談來探討觀音鄉甘泉寺與客家聚落的互動與發展情形，從探討觀音甘泉寺創建歷史沿革與供奉神祇，同時藉由政府機關、廟方、地方客家耆老信眾與文史工作者的訪談與文獻分析，以了解觀音甘泉寺。閩客參半的觀音鄉，境內分成觀音、草漯與新坡三大地區，本論文嘗試藉由透過客家人居多的觀音區甘泉寺為主軸，探討其對地方政治、經濟及社會文化發展的關係。甘泉寺的祭祀圈分別是觀音、白玉、廣興、大潭、武威、保生、三和、新興、坑尾、金湖十村，透過祭祀圈之宗教活動，不僅凝聚了在地客家聚落情感，也強化了寺廟在觀音區客家聚落的重要。

24、曾昱豪：〈總兵與籤詩：壽山巖觀音寺研究〉，國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013 年。本論文研究重點在：壽山巖觀音寺與龜山鄉當地開發的淵源、壽山巖觀音寺奉祀神明與族群信仰的關聯、當地族群互動狀況與壽山巖觀音寺的關係、壽山巖觀音寺的藝術表現與文化價值。論文首先說明龜山鄉墾拓開發與壽山巖觀音寺創建之有關脈絡；其次探討壽山巖觀音寺奉祀神明與當地族群信仰背景需求的關係；接著探討當地族群與仕紳之間對壽山巖觀音寺創建的影響，以及對於該寺廟有所貢獻的重要人士。最後，探究壽山巖觀音寺的藝術表現與文化價值，以及如何將其文化價值再活化利用，讓這指定為縣定古蹟的壽山巖觀音寺所保持的悠久傳統，能被民眾認識與了解。

25、楊朝傑：〈西螺溪下游地區之宗教活動與人群關係——以西螺街媽祖信仰為中心〉，國立政治大學民族學系碩士論文，2012 年。本論文除「緒論」、「結論」，

¹⁵ 本論文除前後之「緒論」、「結論」，另外有：第二章「『臺灣神』信仰的形塑」，第三章「『臺灣神』信仰的推動」，第四章「『臺灣神』的信仰者」，第五章「結論與建議」。據作者說，本論文的研究目的有：1. 探討「臺灣神」信仰，這門擬似宗教、社會運動的文化現象。2. 了解「拜臺灣神」運動發展的過程、內涵，及其強調的重點與目的。3. 探討信仰根據地「臺灣聖山——生態教育園」設計元素、建置過程、紀念目的，以及吸引哪些認同者。

另有：第二章「清代閩粵移民開墾活動與社會發展」，第三章「埔、漢關係與平埔信仰變遷」，第四章「西螺商業街肆發展與地方信仰網絡關係」，第五章「西螺地域之社會整合與媽祖遶境活動」。據作者研究發現：日治時期日人調查西螺溪下游所見「西泉東漳」的人群地理空間分布，自18世紀以來逐漸形成、19世紀上半確立，其中漳人是以「詔安客」為主的人群。西螺地區「詔安客」優勢人群的出現，為18世紀以來地方社會人群整合的結果。本論文不僅釐清現今全臺最大「詔安客」人群分布形成的歷史由來，也討論「詔安客」中張廖、李姓宗族的收族方式，說明西螺地方社會之宗族建構的策略不同，其對於地方影響力所出現的差異。又，福興宮與廣福宮信仰範圍的形成，乃是西螺溪下游水陸交通、「詔安客」為主的漳籍人群網絡，以及西螺商業街肆發展的相互影響之結果，其表現在「謝平安」、請「頭香」與「貳香」等活動上，與麥寮街拱範宮為主的泉人勢力圈有明顯地區隔。

三、佛教的研究

(一) 專書

1、江燦騰：《認識臺灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》，臺北：臺灣商務印書館，2012年。作者在本書〈自序〉上說：「我所出版的這一本，在本質上，當然就是一本我曾實際經由宗教歷史社會學長期觀察所得的知識精華，以及據以撰出的簡明當代性臺灣本土佛教史多元新貌的轉型綱要解說書。」由此可知其出版本書之主要用意與目地。本書正文共十章，分別是：第一章導論〈凝視跨世紀下的在地轉型與多元新貌〉，第二章〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年薪火相傳：新佛教史的體系性建構與批判性佛教思想詮釋的辯證開展〉，第三章〈戰後本土佛教四大事業道場的崛起與轉型新論〉，第四章〈解嚴之後現代佛教藝術創作的在地轉型新貌〉，第五章〈解嚴後兩岸恢復交流的新現象〉，第六章〈佛教界的特殊習俗和人物速描〉，第七章〈新佛教多元組織側寫和歷史新論概述〉，第八章〈二十世紀第一本新女性主義的現代臺灣佛教小說〉，第九章〈二十世紀臺灣本土佛教的史料與研究：以近百年來(1895-1995)的發展為視角〉，第十章〈臺灣本土宗教研究百年經驗的反思與商榷：人類學與宗教歷史社會學的方法學跨學科的對話〉，此外，本書附錄四篇：〈臺灣近現代佛教史的研究經驗與批判意識答客問〉、〈關於「印順學派」與「人間佛教思想」的答問錄〉、〈當代大陸佛教畸形發展的反思與商榷：來自臺灣佛教學者的觀察和批評〉、〈佛教傳媒的臺灣生存文：答大陸《南風窗》雜誌記者的訪問提綱〉。綜觀全書內容，涉及層面十分寬廣，對讀者了解戰後臺灣佛教無疑是一本很好的著作。¹⁶

¹⁶ 侯坤宏：〈當代臺灣漢傳佛教轉型史學的詮釋建構者：江燦騰的研究特色及其方法學的相關檢討〉，江燦騰主編：《當代臺灣學宗教精粹論集：詮釋建構者群像》（新北市：博揚文化公司，2014年1月，初版

2、惠空法師：《臺灣佛教發展脈絡與展望》，臺中：慈光寺；慈光禪學院，2013年。印度、中國、東南亞三個地區的佛教都可說是佛教母體，但這三個地區的佛教都面臨了：朝什麼方向發展？如何發展？將面對什麼挑戰？等問題。戰後臺灣佛教蓬勃發展，臺灣雖小，卻可做為未來三大佛教區塊發展的典範與模型。有鑒於此，作者將過去20年來撰寫有關臺灣佛教相關問題的文章，修訂後結集出版，一方面檢視臺灣佛教的過去，瞻視未來；另一方面為三大佛教區塊提供端倪、徵兆，做為不同角度的省思。本書計收19篇，篇目如下：〈臺灣佛教的歷史性與前瞻性〉、〈省視臺灣佛教六十年來發展脈絡〉、〈佛教的過去、現在、未來〉、〈臺灣佛教世代交替的展望〉、〈佛教面對新世代之挑戰〉、〈社會變遷對教會發展之影響〉、〈戒律適應時代的原則〉、〈臺灣淨土思想發展的契機〉、〈臺灣佛教淨土念佛思想的倡導與傳播者〉、〈禪教融合：廿一世紀僧伽教育的大方向〉、〈青年學佛運動的回顧與展望〉、〈僧團如何辦好學術會議〉、〈盂蘭盆供僧法會的時代意義〉、〈佛教學習網的建構與聯結〉、〈佛教建築：佛光山與中台山之比較〉、〈佛教經濟與佛教旅遊〉、〈僧伽政教初義〉、〈國際佛教交流：以白聖長老為例〉、〈南北傳佛教交流與合作〉。

3、溫國良編著：《日據時期在臺日本佛教史料選編》，南投：國史館臺灣文獻館，2013年。第一任臺灣總督樺山資紀向大本營報告「全島平定」後，日本佛教隨即在臺從事布教活動，根據臺灣總督府發行之《臺灣宗教調查報告書第一卷》，日本據臺後傳來之宗教有神道、日本佛教及日本人傳道之基督教，而其中日本佛教包括天臺宗（天臺宗修驗道）、真言宗（高野派及醍醐派）、淨土宗、曹洞宗、臨濟宗妙心寺派、真宗（本願寺派及大谷派）與日蓮宗。此外，檔案中亦可覓見法華宗。本書依此蒐集「臺灣總督府公文類纂」中與上述有關之在臺日本佛教史料，計32篇子題，其中天臺宗2篇、天臺宗修驗道2篇、真言宗高野派1篇、淨土宗2篇、曹洞宗8篇、臨濟宗妙心寺派4篇、真宗本願寺派5篇、真宗大谷派3篇、日蓮宗2篇及法華宗3篇。由篇數觀之，以曹洞宗之8篇及真宗本願寺派、大谷派合計之8篇最多，或可推知當時以這兩宗在臺之布教活動較為活躍。

4、禪慧法師編撰：《覺力禪師年譜：臺灣佛教史傳》，臺北：三慧講堂，2013年。本書1981年初版，1997年2版，2012年3版，2013年4版。經核對初、2版，2012、2013年版在內容上並沒有變動，只在書前增一〈大湖法雲禪寺開山一百週年慶景印《覺力禪師年譜》序〉，作者云：「在此開山一百週年值得紀念的日子裡，我們這一代有什麼較具意義的東西，可以傳承給下一代？這是達碧住持、達隆法師等思考的重點，亦是此次《覺力禪師年譜》三版問世之緣起。」「三十多年來，由於大學教育法令解禁，經佛門先進大德，四眾弟子等之同心協力，佛教界陸續成立之大學、研究所：華梵、玄奘、佛光、法鼓、法光、華嚴、慈濟、泰國摩訶朱拉隆功大學臺灣分校淨覺僧伽大學等等，培養各界人材及佛教專門人材。佛教大學、佛學研究所從無到有，誠乃可喜可賀之事。但由於少子化時代來臨，諸多大學、研

究所亦面臨整合、轉型之問題；佛教界所創辦之大學，當然不例外。未來之永續經營，亦成為極大之考驗！」禪慧法師曾任永和覺苑開山、臺北法光寺、法輪講堂、妙清佛學院、臺北善德講堂、華嚴專宗學院教席等。現任：臺北三慧講堂住持、文山佛教圖書館創辦人。著述有：《禪慧法師文集》（一、二）、《坐禪入門》、《曹洞宗壽昌法派的研究》、《臺灣佛教詩對拾遺》、《寂晃法師拾芥集》等。

（二）期刊（及論文集）論文

1 陳家倫：〈南傳佛教在臺灣的發展與影響：全球化的分析觀點〉，《臺灣社會學》，24（2012.12），頁 155-206。本文以南傳佛教為例，採取全球化的研究取向，檢視外來佛教來臺的原因與發展，及其對臺灣佛教的影響。作者將南傳佛教為四類：南傳在臺中心、內觀團體、原始佛教團體、以及選擇性採用的漢傳教團，這四類團體在傳播路徑、實踐方式、佛教認同立場、服務對象特質和運作形式等均有所不同。作者發現，就南傳佛教來臺傳播路徑言，臺灣佛教主動引進南傳佛教的動力，大於移民需求和南傳佛教的主動宣教。其次，選擇性應用或經過轉化的南傳佛教對臺灣佛教的影響，勝過於原初或完整的南傳佛教。整體而言，南傳佛教對臺灣佛教的影響是多面向的：增加臺灣佛教的多元性和競爭性，創造新的佛教認同和選擇性，促進漢傳佛教的創新，以及提升臺灣佛教的全球性。

2、毛紹周：〈破戒的和尚？略論日治時期臺南開元寺成圓事件〉，《文史臺灣學報》，7（2013.12），頁 175-209。臺南開元寺為臺灣佛教史上最大的法脈之一，成圓和尚俗名鄭從興，日治時期曾任開元寺監院，後接任住持，積極活躍於「南瀛佛教會」各項活動，後因「拐人妾，攜重金」，黯然離開開元寺。事發後《臺灣日日新報》、《臺南新報》、彰化崇文社等，接連報導成圓和尚的犯案事蹟，這些報導不但對成圓的名譽傷害甚巨，甚至也嚴重影響日後該寺的法派發展。對這宗佛門的破戒事件，作者以目前出土的史料判斷，成圓本人並不能完全排除曾經觸犯戒律，甚至犯下社會刑事案件的可能性。本文之目的，只是期待後繼研究者，對待這宗佛門的破戒事件，能夠持平地站在維護人格尊嚴的角度，使用各方未曾被留意到的觀察視角，以無罪推論的人權精神，重新審視成圓犯罪或破戒的可能性。

3、松金公正：〈戰後的真宗大谷派臺北別院：日本佛教在臺灣的印象形成〉，《臺灣學研究》，15（2013.6），頁 95-118。殖民時期，作為臺灣以及中國南部地區傳教中心的真宗大谷派臺北別院，於戰後被中華民國政府接收，改作保安處之用。本文針對戰後被挪用為保安處的大谷派臺北別院的建築和設備，在 1960 年代轉移轉賣給民間的過程中，中華民國的政府、政治家、佛教、道教以及日本等各方勢力所展開的爭論進行探討，並分析戰前日本佛教在臺灣是怎樣被描繪的，同時闡述日本佛教是怎樣被中華民國政府以及中國佛教會所理解與定位的。日治時期大谷派在臺之布教活動，先是以臺灣居民為主，但並未成功，之後轉以在臺日人為布教重心；若將之與本願寺派為首的其他各宗派相比，大谷派在臺灣的活動是比較消極的。除

大谷派外，另外像本願寺派、真言宗、日蓮宗等派作為根據地的寺院，有關其接收和留用等問題也值得進一步探討。

4、大野育子：〈日治時期在臺日僧與臺籍弟子之關係初探：以新竹寺佐久間尚孝和朱朝明為中心〉，《臺灣學研究》，15（2013.6），頁 67-94。日治時期臺灣佛教界中，佛教教育是維繫日臺佛教關係的重要紐帶之一，除此之外，作者關心是否還有其他聯繫日臺佛教人士的紐帶。據其研究發現，在新竹寺的朱明朝曾師事日僧佐久間尚孝。本文透過整理朱明朝所留下的一手資料，包括其與日僧間的往來信函、照片等，分析日僧與其臺籍弟子之間的關係。作者並追蹤至戰後，發現日僧與其臺籍弟子之間仍然留存並持續互動，戰後朱明朝之所以有機會取得養樂多在臺灣的經銷權，與日僧居中牽線相關。日治時期藉由佛教脈絡所遺留下的臺日關係，在戰後可能以商貿、觀光參訪等其他形式繼續存在，這些議題仍有待後續研究。

5、陳雯宜：〈智光法師傳（1889-1963）：以歷史觀點探討之〉，收入劉文星、蕭百芳、王見川編，《歷史、藝術與臺灣人文論叢（3）「人物」專輯》，臺北：博揚文化，2013，頁 157-170。智光法師，江蘇省泰州人，1889 年生，1901 年在宏開寺道如和尚座下剃度。1905 年寶華山受具足戒。曾先後在揚州天寧寺文希法師的僧學堂、楊仁山南京金陵刻經處祇洹精舍、南京的江蘇僧師範學堂、月霞法師在上海哈同花園創立的華嚴大學求學，曾與太虛及仁山法師同學。1934 年，就任定慧寺住持，創建焦山佛學院。1946 年夏，太虛法師委焦山佛學院開設中國佛教會整理委員會會務人員訓練班，因逢遇國共內戰，太虛法師圓寂，智光法師逃難至臺。來臺後因他在大陸籍法師中佛學學養厚、輩份高，常被邀任傳戒三師之一。初寄寓他寺，後與徒弟南亭法師、徒孫成一法師在臺北創建華嚴蓮社。1953 年成立華嚴誦經月會，親自主持共修開示經義。多次捨資支持 1959 年始辦大專學生撰寫之研讀佛學報告及 1960 年由周宣德主編之《慧炬雜誌》。撰有《華嚴大綱》、《婦女學佛緣起》、《佛法僧寶》等書流傳，學僧廣佈，有南亭、東初、成一、悟一、星雲、煮雲、蓮航、雲霞、妙然、守成等法師繼承衣鉢。

6、陳雯宜：〈從中國佛教會議會議紀錄看李子寬居士的勢力消長（1949-1957）〉，收入劉文星、蕭百芳、王見川編，《歷史、藝術與臺灣人文論叢（2）「人物、宗教」專輯》，臺北：博揚文化，2013，頁 237-262。李子寬（1882-1973），湖北省應城縣人，民國初年至民國 34 年中日戰爭結束前，曾任財政部裁釐辦公廳主任、全國禁煙委員會秘書長、黨政工作考核委員會政務處副主任等多項中央、地方要職，頗受蔣介石看重。戰後，當選湖北省應城縣國民大會代表，因國共內戰退至臺灣。李年青時因學佛親近太虛法師，成為太虛忠誠的在家弟子，頗受太虛看重，進入中國佛教會，並成為中國佛教會掌權的核心居士成員。作者從中國佛教會議會議紀錄發現，李子寬在中國佛教會遷臺初期，對中佛會事務具有很高的主導慾。直到 1957 年 6 月開始的再度第三屆起，李氏已非全國代表大會代表，從此不再積極與聞中佛會事宜。李子寬之後，中國佛教會內居士掌權的現象不復重現。

7、張靖委：〈艋舺龍山寺十八羅漢群之信仰與造像〉，《臺北文獻》，180（2012.6），

頁 167–208。創建於清乾隆年代的艋舺龍山寺，以觀音佛祖為主祀，十八羅漢與配祀的山神、土地神、四海龍王奉祀於大殿兩側，透過文獻解讀與田野調查，以該寺所奉祀的十八羅漢及配祀神為研究對象。現今所見的十八羅漢與配祀的山神、土地神、四海龍王的供像雖為戰後所作，但這些供像的奉祀可上溯清代。整體而言，艋舺龍山寺的羅漢造像，其肢體語言並不豐富，五官的張力不大，然其特徵、細部作工上，也表現出福州派匠師之特色。作者認為，四海龍王可視為龍山寺羅漢信仰的特色，將龍王納入十八羅漢體系，主要的原因在於艋舺蓬勃的航運貿易。

(三) 學位論文

1、毛紹周：〈臺南開元寺與大天后宮之僧侶傳承關係及其社會糾葛〉，國立臺北教育大學臺灣文化研究所碩士論文，2012 年。本論文計五章，第一章「緒論」，第二章「臺南大天后宮僧侶的法脈源流」，第三章「臺南開元寺僧侶的法脈源流」，第四章「日治時期開元寺僧所涉之社會事件」，第五章「結論」。臺南大天后宮與開元寺於明鄭時期分別為寧靖王宅邸與北園別館舊址，歷經清、日治時期，在政治與經濟議題上均有不同程度的影響力，其宗教信仰內容也展現了特殊的文化特質。本文以此二場域住錫之住持僧侶作為討論對象，重新推論兩處部分僧人的法派源流、世代數系統演算、住持僧伽的主持年代、該場域與地方仕紳、郊商集團的互動、住持僧侶與相關佛教團體的法源關連等，並對多方影響該宮僧侶住持傳承的歷史疑點進行論述，以勾勒出佛教僧侶在臺南大天后宮、開元寺兩場域中的傳承歷史與相互關係。

2、葉尚峰：〈日本皇民化運動對臺灣佛教的衝擊〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2012 年。本論文計五章：第一章「緒論」，第二章「日治前後臺灣佛教的發展狀況」，第三章「皇民化運動與宗教政策」，第四章「皇民化運動中臺灣佛教面臨的挑戰」，第五章「結論」。本論文由如下三部份切入：一、日治前後臺灣佛教的發展狀況、日本殖民政府之宗教政策、以及皇民化運動中臺灣佛教所面臨的種種挑戰。二、皇民化運動與宗教政策：重點在於討論皇民化運動其內涵與重心，及神道思想如何透過該運動影響日方的宗教政策和日本佛教。三、皇民化運動中臺灣佛教面臨的挑戰：臺灣佛教各寺廟、道場如何在「寺廟整理運動」中保留元氣，日本佛教帶給了臺灣本土佛教什麼樣的改變與省思，及齋教所面臨的發展困境。透過上述三點，討論皇民化運動對臺灣島內佛教所產生的影響；同時探討臺、日、中三地的佛教如何在這塊土地上孕育出特有的臺灣本土佛教特色。

3、黃慧茹：〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949–1963）〉，國立中正大學歷史學系碩士論文，2012 年。本論文有五章：第一章「緒論」，第二章「參與大陸時期的中國佛教會」，第三章「協助中國佛教會遷臺（1949-1955）」，第四章「進入中國佛教會的權力核心（1955-1963）」，第五章「確立漢傳佛教僧侶形象與佛制改革」，第六章「結論」。作者以為，探討 1949 年自大陸遷移來臺的中國佛

教會，是了解 1949 年後臺灣佛教發展的重要關鍵；而探討 1949 年後在臺灣的中國佛教會，就必須研究白聖法師。中國佛教會自 1949 年成立在臺辦事處，1950 年在臺灣正式復會以來，迄 2012 年已歷 63 年，其中白聖法師參與和領導的時期，有 38 年之久（1949 至 1986 年）。白聖法師長期擔任中國佛教會理事長，對中國佛教會發展有著不可忽視的影響。本文即是以白聖法師主導的中國佛教會為主軸，探討 1949 至 1963 年間中國佛教會在臺灣的發展。

四、道教的研究

（一）專書

1、蕭進銘編：《臺灣丹道的傳承發展與科學研究》，臺北：博揚文化，2013 年。本書是臺北市丹道文化研究會與臺北大學東西哲學與詮釋學研究中心主辦第二屆「丹道在臺灣的流傳與發展」研討會的會後論文集。收錄來靜師父〈乳癌預防與坤道修煉〉主題演講，及李豐楙〈丹火薪傳——陳櫻寧與李玉階的現代化之道〉、賴賢宗〈黃龍丹院丹道修煉的系統與次第〉、劉見成〈蕭天石先生新道學思想初探〉、黃孔良與楊金倉〈臺灣的丹道科學研究〉、蕭進銘〈內丹西派在臺灣的傳衍〉、李麗涼〈袁介圭的仙學思想〉、Bede Benjamin Bidlack（畢智山）〈丹道與武術——王延年的道教金山派〉、林世奇〈內家武學「援丹入武」現象析探〉、許國華〈靈智顯現——王德槐的丹道思想〉、蕭明華〈道的傳承——談《道藏精華的編修歷史和理念》〉、徐嘉鄉〈全真道的生命實踐——以金元時期及當代臺灣黃龍丹院為例〉。編者蕭進銘在〈編後語〉說，儘管學術的探討，並不能取代實際的修行，但在修煉丹道的過程當中，如果只是執持一門一法，不廣參他門，了解各家道法的優缺點，很容易「盲修瞎煉」，走入死胡同。¹⁷

（二）期刊論文

¹⁷ 2009 年 7 月舉辦首屆「丹道在臺灣的流傳與發展」學術研討會，會後以《臺灣仙道信仰與丹道文化》出版論文專書，包括：賴賢宗〈黃龍丹院的傳承與丹法〉、段致成〈北海老人《談真錄》之「內丹」思想初探〉、李麗涼〈臺灣解嚴前的兩種仙道刊物——《仙學》與《仙道》〉、蕭進銘〈全真道龍門宗伍柳法脈在臺傳承的調查研究——以陳敦甫一系為核心〉、龔元之〈臺灣丹道研究之學術論述——以博碩士論文為中心的考察〉、吳永猛〈法教五營召放儀式之丹道意涵〉、梁忠科〈天帝教正宗靜坐無形金丹修煉內涵及傳承發展——以涵靜老人學道修煉歷程為核心的探討〉、傅鳳英〈蕭天石先生及其道教養生學〉及羅涼萍〈蕭天石及其丹道思想〉。蕭進銘編：《臺灣丹道的傳承發展與科學研究》（臺北：博揚文化，2013 年 12 月，初版 1 刷），頁 395-397。

1、蕭進銘：〈內丹西派在臺灣的傳衍〉，《臺灣文獻》，63：2（2012.6），頁303-338。作者透過田野調查、深入訪談及文獻整理分析等方法，嘗試整理勾勒出內丹西派在臺灣的傳衍過程，以及幾位重要人物的生平事跡、思想論著及其影響與貢獻。內丹西派源於清末四川，由李涵虛所創，幾經傳衍，戰後開始傳至臺灣。文中首先介紹內丹西派的源流及其創始人李涵虛的生平事跡，其次分別整理及剖析西派第五代李仲強和第六代吳君確的生平大要及內丹思想。接著再集中探討吳君確在臺的兩位重要弟子——馬傑康及馬炳文二人的事跡、論著及思想。作者認為，馬炳文是西派在戰後臺灣傳衍過程當中最關鍵的人物，他生前所收受的弟子，當在300人以上，是歷代西派傳人當中，收徒最多的；也因其採取廣傳的方式，使得西派在臺港及馬來西亞等地，廣泛地傳播開來，成為臺港丹道流派非常重要的一支。

（三）學位論文

1、康詩瑀：〈戰後道教與都市社會之變遷：以高雄道德院之神職人員及其所參與儀式活動為討論中心〉，國立中正大學歷史研究所博士論文，2013年。本論文內容包含四個部分：一、以探討高雄道德院的寺廟發展史為主，包括：高雄地方社會發展的簡介、道德院沿革、地方菁英與信眾的參與過程、神職人員的參與及形成，以及廟宇內部組織的建立、管理與運作模式，如信徒大會與管理委員會、道德慈善會的成立等。二、敘述戰後臺灣道教的發展與郭騰芳的宗教理念，包括簡述道教發展在戰前與戰後的時間斷限，特別在戰後的發展與變遷方面。三、以道德院的出家法師和高雄苓雅區孫氏火居道士家族為研究對象，探討這兩類神職人員的互動，包括探討郭氏於民國六〇年代起組織玉女組習經團、培養出家法師，與出家法師的管理模式及其法事科儀能力。四、敘述現今道德院出家法師與地方上的火居道士團，於例年所舉行的祭典儀式活動。

五、天主教與基督教研究

（一）專書

1、林保寶：《划到生命深處：單國璽的奇蹟九十》，臺北：天下遠見，2012年。本書計分：「眾人眼中的奇蹟」、「生涯奇蹟」及「心靈奇蹟」三卷。「眾人眼中的奇蹟」，透過熟識單國璽樞機的朋友們對其生命的描述；「生涯奇蹟」，藉由精選傳主生命中十二個時期的照片、圖說，介紹其各時期主要的職務與活動。「心靈奇蹟」，收錄一篇單國璽談自己「晉陞樞機主教的經過」之採訪記錄，以及九篇他

親自寫的文章。「划到生命深處」一語，來自《路加福音》，單國璽說：「只要是為福傳有好處，為教會有好處，能引導人慢慢認識天主，這個是最重要的。」他於2006年得了肺腺癌，決定到臺灣各地進行「生命告別之旅」，為天主的愛做見證，前後進行超過兩百場演講。他表示：「生命最大的奇蹟，就是能為天主的大愛作證。」「在耶穌會生活了60多年，晉鐸50多年，晉牧也26年有餘，我從未選擇過自己的職位，都是天主藉著上司為我安排指派的。我常以長上的命令及派遣當作天主的旨意。我常感覺內心的平安與喜樂，因為我不是隨從我自己私人的意願，而是承行天主的旨意。『承行主旨』是我六十年來每日所走的神修路線。」¹⁸

2、王成勉編：《臺灣教會史料論集》，桃園：國立中央大學出版中心，2013年。本書是中央大學歷史研究所、中原大學通識教育中心與臺灣基督教史學會在2011年12月2日所舉辦「臺灣教會史料國際學術研討會」會後出版之專書。著重介紹新檔案館與教會相關史料，並注重史料的分析，包括史料的性質為何、史料分布的時間與重點何在、與教會發展的關係，甚至是教會對於典藏史料的措施與心態。本書分：「綜合史料分析」、「教會檔案典藏與研究」、「教會出版資料論析」、「個案史料研究」四部分。「綜合史料分析」含：王政文〈十九世紀臺灣基督徒研究與史料探討〉、王成勉〈臺灣教會史料分布與典藏之研究〉、黃淑薇〈中國基督教史料蒐集的機遇與合作〉；「教會檔案典藏與研究」有：張妙娟〈「臺灣基督長老教會歷史資料館」館藏史料之研究〉、Documenting the Church in Taiwan: the Perspective from Yale University / Martha Lund Smalley (司馬倫)、Ye Are witnesses: Tunghai University and Taiwan through the Archives of the Oberlin Shansi Memorial Association, 1955-1979 / Jonathan Benda (班達)。三篇「教會出版資料論析」有：The Japanese Narrative on Taiwan Church History during the Japanese Colonial Period as Revealed by Japanese Church Periodicals / Yhki Takai-Heller (高井由紀)、古偉瀛〈臺灣天主教重要史料：《教友生活周刊》初創期之研究〉、黃子寧〈臺大楊雲萍文庫之長老教會白話字文獻研究〉。「個案史料研究」部分：Politics, Society, and Culture in Taiwan: Some observations of English Presbyterian Missionaries, 1865-1940 / Rolf Gerhard Tiedemann (狄德滿)、李宜涯〈看似尋常最奇崛，成如容易卻艱辛：張靜愚日記中有關中原大學創校史料的探討〉、鄭睦群〈論長老教會地方教會議事錄應用於學術研究之現況與未來展望：輔以淡水教會議事錄為例〉。

據編者王成勉說，教會史料是研究臺灣一項頗具特色的史料，不但留存自身的歷史，還會因為傳教事工與教會發展的考量，往往對宣教地區加以記載。至於被差派的宣教士更會詳細向母會報告，從當地宗教的氛圍、教會發展、當地風土人情以至政治、社會的情況，都會成為他報告或書信的內容。教會機構也會依據地方法令

¹⁸ 「划到生命深處」一語，來自《路加福音》五章1-11節，原文是：「划到深處去，撒你們的網捕魚吧！」「承行主旨」就是時時處處在一切事上尋找天主的旨意，找到之後，全心、全意、全力去實行。林保寶編著：《划到生命深處：單國璽的奇蹟九十》（臺北：天下遠見出版公司，2012年3月，1版1印），頁14-17、47、145、185、260-262。

對活動、經費等加以記載。至於神職人員（包括宣教士）和教會信眾亦屢有留下個人資料或傳記。且臺灣教會經過被宣教、自主教會、向外宣教等階段，故教會檔案中，也出現臺灣教會向海外地區的宣教資料。¹⁹

3、梁唯真、陳俐甫編：《「世紀宣教，釘根臺灣」：雙連教會設教百週年學術研討會論文集》，新北：真理大學校史館研究中心，2013年。臺灣基督長老教會雙連教會自1913年設教，一百年來其設立與擴展有幾項歷史意義：首先，這是北部宣教中心由淡水向臺北大都會東移的開始。其次，這是教會成為「福音企業」之「宣教事業體」的典範。再者，配合教會不斷在質量上擴展的需要，首任牧師陳溪圳牧師在40年前即已發展當時少見之牧師團隊，並擴充議事基礎而為長執聯合會。為促進對雙連宣教歷史的了解，提昇宣教動能與質量，故舉辦「『世紀宣教，釘根臺灣』——慶祝雙連長老教會宣教一百週年國際學術研討會」。研討會以雙連教會一百週年的宣教歷史與進展為主軸，以北部長老教會的宣教拓展為場域，分別從：宣教歷史、宣教神學、宣教實踐、與宣教相關之時代議題等四項進行探討。本論文集收入：陳文欽〈世紀宣教 佳美腳蹤〉、蘇文魁〈淡水河流域與馬偕宣教的軌跡〉、王榮昌〈都市變遷中的宣教軌跡——以雙連教會世紀擴展為例〉、梁唯真〈北部長老教會宣教團隊之建立——以吳威廉與陳溪圳為例〉、林彥如〈臺灣教會西式教育建制與基督教學園願景：兼論《長榮中學百年史》與馬偕學園願景〉、陳俐甫〈「馬偕入史」之策略與作法〉、蔡維倫〈穿越歷史的行動者——由倡導馬偕文化園區談起〉、王世永與黃盧煌〈傳播福音超過半世紀的李鏡智牧師——以臺北市三角埔教會為例〉、柳嘉信〈教會文化資產與觀光：以牛津學堂（Oxford College）為例〉等篇。²⁰

（二）期刊（及論文集）論文

1、Madsen, Richard（趙文詞）：〈臺灣天主教會的成長與衰退：以瑪利諾會的兩個傳教區為例〉，《臺灣學誌》，6（2012.10），頁53-76。1949年以後，有許多神父修女來臺傳教，加上大批外省人湧入，天主教快速成長，但60年代初期到中期，改信天主教的人數成長趨緩，此後更急遽下降。作者利用臺灣天主教瑪利諾會臺中與苗栗兩個傳教區史料，論證臺灣天主教會的沒落，來自於政治、經濟與道德影響力衰退等多種因素。60年代中期後，天主教會衰頹不是由於臺灣民眾的物質主義興起，而是他們對美國救援物資的依賴程度降低。加上教會在工業化社會中未能找出本身定位，原具有的道德與精神上權威與救贖者形象愈加模糊。70年代末臺灣國族意識興起，主教和華籍神職人員對本省人的傳教工作沒有進展，使天主教在臺灣社

¹⁹ 1998年5月，中原大學與宇宙光全人關懷機構合辦「臺灣基督教史：史料與研究回顧」國際學術研討會，邀請學界與教會人士，就史料與教會史的研究情況加以探討。會中討論的史料廣及天主教的耶穌會、道明會以及菲律賓、荷蘭、加拿大等地相關史料，會後由宇宙光出版《臺灣基督教史——史料與研究回顧論文集》。王成勉編：《臺灣教會史料論集》（桃園：國立中央大學出版中心，2013年12月，初版1刷），頁11-13。

²⁰ 另有山樂曼著《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859-1950》（臺南：聞道，2013年）一書，因未尋得，暫不介紹。

會的發展更加困難。90 年代末，臺灣天主教徒有了一群新的忠實信徒——來自菲律賓的外籍勞工，他們參與主日彌撒，讓星期天的教堂不再空空蕩蕩。作者在文末指出當天主教接納窮人和社會邊緣者時，隨之而來的問題是：受當代民主意識薰陶的人們，期望接受啟發和教導，不希望被當成只會依賴的孩子，與天主教會聖統制的家長式作風相違，是天主教會應思考的問題。

2、王政文：〈改宗所引起的家庭與人際衝突：以十九世紀臺灣基督徒為例〉，《臺灣文獻》，63：4（2012.12），頁 3-31。本文以十九世紀臺灣基督長老教會的信徒為主題，探討臺灣第一代基督徒在改宗前後遭遇到的家庭問題及人際關係所引起的挑戰與衝突。作者指稱，十九世紀臺灣的基督教徒在改宗後，祭拜對象產生變化。對家人言，教徒不參與「祭祖」活動，脫離了與家庭成員的關係，引起家人的阻撓及反對；對社會而言，教徒不參與廟會活動，拒絕攤派，產生與當地社會人際關係的緊張，也遭到原有周遭人際網絡的排斥與疏離。這些因改宗所引起的家庭與人際衝突，具體地反映了十九世紀臺灣基督徒所面臨的壓力及掙扎。故有研究者認為，臺灣基督徒的發展模式類似「前尼西亞時期羅馬帝國」（Roman Empire in the Ante-Nicene era）的基督徒。在西元一世紀羅馬帝國統治下，成為一個基督徒是一種越軌的行為，改宗成為基督徒違反了羅馬宗教的法律，挑戰了社會歸屬與認同的危機。同樣的，十九世紀的臺灣，改宗基督教也被認為是一種越矩行為。

3、鄭仰恩：〈蘇格蘭啟蒙運動對早期臺灣基督教的影響：從馬偕的現代化教育理念談起〉，《臺灣文獻》，63：4（2012.12），頁137-164。作者認為，馬偕、巴克禮、甘為霖等來臺宣教師，都承接了一個結合宣教熱誠和啟蒙思想的神學傳統。就馬偕言，他主要是受到蘇格蘭啟蒙運動及其教育哲學的影響。馬偕的教育理念裡最具有現代特質的，應該就是他從蘇格蘭啟蒙運動及教育哲學裡所繼承的「進步主義」（progressivism），包括宗教與其他人文、自然、社會科學的跨學科對話，重視人的自主性與啟蒙教育的「啟蒙福音主義」（enlightened Evangelicalism），以及對公民社會與民主化的關注等重要的現代化理念。文末作者語重心長地表示：現今在臺灣承接馬偕教育理念的各個基督教教育機構，是否也同樣抱持著現代學術精神，參與科際整合的跨學科對話，並以培養「人的主體性」為基本信念來建構教育理念？

4、鄧慧恩：〈芥菜子的香氣：再探北部基督長老教會的「新人運動」〉，《臺灣文獻》，63：4（2012.12），頁 67-99。日治時期臺灣北部基督長老教會內部的改革運動，史稱「新人運動」，係指當時接受新式教育，具有留學日本背景年輕教會菁英，針對當時馬偕後裔和舊派人物的勢力，及其主持北部教會所產生的弊端與舊式觀念提出改革主張的革新運動。作者聚焦在此運動主要成員陳清忠（1895-1954）及其創刊的《芥菜子》發行狀況，以及參與《芥菜子》之作者群，並就這群教會菁英所發行的《傳道師會會誌》，探討「新人運動」的內涵及其歷史意義。「新人運動」所顯示的問題，不僅只是教會的內部處境，它代表的是臺灣知識份子在日本殖民統治之下，因應日本代表的現代性與新式文化，對於舊式傳統產生的反動，藉由教會這個場域更可觀察到新與舊勢力的抗衡。

5、盧啟明：〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐（1865–1945）〉，《臺灣文獻》，63：4（2012.12），頁 33–65。本文旨在探討清代到日治時期臺灣基督長老教會信徒如何依循其神學傳統及改宗歷程，逐漸形成對民間信仰與祖先崇拜等「異教」的觀點。文中探討基督徒如何因應不同對象而改變態度，並分析外籍、本地人士在宣講重點之差異。他們的講道有些對民間宗教信仰抱持較包容理解的心態，有些較屬批評性言論。同時，本文透過基督教在臺的傳教經驗，析論本地人的宗教心理及外來宗教本土化時的傳播轉換機制。最後，希望藉著歷史的考察，呈現可資反省的現代關懷。作者在文末提到說：時至今日，臺灣的基督教經過本土化的歷程，已很少被視為「異教」、「外來宗教」，但要用何種眼光自我檢視，又如何看待臺灣社會？這一段從「對立」到「對話」的歷程，雖然充滿許多衝突，然而其中也有不少可以深入思考的歷史經驗。

6、吳學明：〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻》，63：4（2012.12），頁 101–135。基督宗教對臺灣民眾言，是一新傳入的外來宗教。臺灣自開港後，有天主教道明會和基督新教長老會傳入。日治時期其他基督教派紛紛傳入，與臺灣民眾關係較密切的是真耶穌教會和聖教會。清末道明會與長老會，即因競爭信徒而發生互相批評的現象；日治時期新傳入的真耶穌教會，向長老教會吸收信徒，引發長老教會的惶恐。臺灣聖教會與長老會關係較為密切，但也吸引了相當多的長老會信徒加入。臺灣基督宗教各教派常出現互相「牽羊」的現象，其原因在早期信徒不易分辨各教派間教義的異同；加上羊群有限，各教派為建立教會，從其他教派的信徒中去吸收最為便捷。信徒的競爭，造成各教派之間關係緊張，相互批評，甚至引發激烈的衝突。有人因教會內部衝突，對教會失望就離開，到其他教派或重返民間宗教。

7、盧啟明：〈皇民化運動時期臺灣基督長老教會信徒之身分認同（1937–1941）〉，《臺灣學研究》，14（2012.12），頁 147–170。日治末期，日本政府推展一系列集結國力的政策，臺灣宗教政策轉趨嚴格統制。是時，教會出現「傳道報國」等帶有政治神學意涵的詞彙，但基督徒實踐「傳道報國」的理念並不容易，其身分認同並不單純，一方面是「臺灣的住民」，信仰上是「天國的子民」，政治上卻是「皇國的臣民」，另有外國差會與日本教會的影響，致使臺灣基督徒的身分認同並不全然是固著狀態，因時局影響可能呈現順從、失衡情形。本文探討 1937–1941 年皇民化運動對教會的影響。先回顧教會組織擴展之下，基督徒呈現的宣教理念。其次，討論基督徒對同化政策如國民精神、語言政策的反應。接著由日臺教會互動及 1940 年的「奉祝」慶典，觀察基督徒如何將信仰認同帶入國家社會場域。最後，從「世代」的概念及基督教義理進行反省。作者指稱：基督徒認為傳道報國是其社會責任，與日人合作乃出於對鄉土安危的關懷；教義解釋或許不無偏頗，仍是考量教會的益處。

8、戴文鋒：〈一個天主揀選的村落：萬金聖堂與天主教文化〉，收入吳根明、邱毓斌編，《南方社會發展：歷史·多元與草根的觀點論文集》，屏東：國立屏東教育大學，2012 年出版。1861 年 12 月，郭德剛神父到屏東萬金傳教，在 1863 年（同治 2 年）建立了一座西班牙古堡式的天主堂，即現今之萬金聖母聖殿。自 1870 年起，

就開始舉行萬金聖母遊行活動，至今萬金聖母聖殿的聖母聖殿，仍具有十分傳統的民間性，除了堅持以人力扛擡聖母聖轎遊行外，與當地居民產生良好互動與深具民間性更為遊客好奇與注目焦點，例如遊行途中村民會燃放鞭炮，如同廟宇神明透境般以迎接聖母蒞臨，家家戶戶也會在門前準備了充足的茶水、飲料、點心、水果，以供遊行民眾解渴，隨時補充體力。萬金聖堂的教友，主要是以位於大武山下的萬金村民居最多，其次是赤山村民，在萬金除了少數姓王的河洛人與其他姓氏是外地遷入者外，村民大多姓潘，屬於馬卡道平埔族，但因漢化結果多使用「河洛話」，可是信仰上卻多是信奉天主教。萬金村堪稱臺灣最大、最典型的天主村，這個天主村有幾個十分獨特的特色。第一、村內共建有 10 座聖母亭，此為全國僅見。第二、聖母遊行在萬金每年固定會舉行 3 次，聖母遊行次數之多，也是全國僅見。第三、平安夜的萬金村堪稱是全國最具有聖誕味的村落。每當聖誕節前夕，萬金宛如是一座白冷城，村民們都會在自家門外佈置起七彩燈飾，一般只能在教堂才看得到的馬槽，在萬金村卻是家家戶戶都會以其巧思佈置迎接「聖嬰」的馬槽。第四、天主教信仰與萬金教友的日常居家生活緊密結合成為一體。村人幾乎都是教友，他們與教會的淵源甚深，早在清同治年間西班牙道明會士就已進入此地傳教，並且買下教會四周圍土地，廉價租給教友，所以至今仍有很多教友的家屋是建立在教會的土地上。1984 年 7 月 20 日，教宗若望保祿二世，敕封為「宗座聖殿」，是臺灣唯一直接隸屬於梵諦岡的「聖母聖殿」天主教堂，每年梵諦岡均自編經費修繕，在國際天主教界中享有崇高地位。²¹

9、查忻：〈荷蘭改革宗大員教會在十七世紀臺灣的運作〉，《臺灣學研究》，15（2013.6），頁 1-34。本文以 2002 年作者在雅加達印尼國家檔案館找到的大員教會檔案為基礎，著重分析荷蘭改革宗教會的兩大運作模式——教會戒律與濟貧事業，探討 17 世紀荷蘭人教會在臺灣的運作情況。並據以比較與歐洲荷蘭改革宗教會在運作上的不同，以及對臺灣原住民或漢人的宣教態度。作者認為，大員的改革宗教會在運作上雖仍依母國模式，以聖餐禮為中心執行教會戒律，對會友施行道德規訓；並藉由濟貧事業照顧貧苦會友，督責其信仰生活。透過本文的考察，可以了解大員教會將其信徒作了明確的區隔，將絕大部份的原住民排除在教會戒律及濟貧事業的範圍以外，明顯地限縮了會友的範圍。這樣的界線，終荷蘭統治時期都不曾被打破。這除了反應出荷蘭改革宗教會較為保守嚴謹的一面以外，也反應了十七世紀歐亞文化交流中，存在著一條難以跨越的鴻溝。

10、林昌華：〈殖民脈絡下的荷蘭改革宗教會（1624-1664）：福爾摩沙與新尼

²¹ 另一個可以參照的例子，位於山西太原清徐縣境內的六合村，該村自明末清初接觸天主教，經過 300 多年的宗教洗禮，形成了天主村落，是中國內地最大的天主教村。村落裡有 7,000 多位村民，教友 6,800 多人，95% 以上村民信奉天主教，小孩從小就被父母帶進教堂，其中大多數世代奉教。六合村大教堂始建於 1884 年（光緒 10 年），可容納 4,000 多人，由於教友太多，1985 年又建了第二座教堂，若遇重大節日，必須同時開啟兩座教堂，做兩臺彌撒。戴文鋒：〈一個天主揀選的村落：萬金聖堂與天主教文化〉，吳根明、邱毓斌編：《南方社會發展：歷史、多元與草根的觀點論文集》（屏東：國立屏東教育大學，2012 年 12 月，初版），頁 16-31。

德蘭經驗的比較研究》，收入陳翠蓮、川島真、星名宏修編，《跨域青年學者臺灣史研究（第五集）》，新北：稻鄉，2013年，頁3-81。1621年荷蘭人成立「西印度公司」，並在北美洲東北角建立「新尼德蘭」，派傳道人前往傳教，但其成果無法和東印度地區特別是臺灣的傳教成果相比。1643年，在臺灣服務多年的尤羅伯牧師（D0. Robertus Junius）結束工作返回荷蘭時，已經有5,400名原住民接受他的洗禮成為基督徒。是什麼原因造成這種差異？作者認為，除了傳教人員對當地人的態度外，統治者對原住民的看法和公司所採行的政策也有相當程度的影響。此外，荷蘭本國的政治、文化和神學思想的影響，也是不容忽視的事實。本文藉由比較新尼德蘭和臺灣的經驗，探討異文化接觸時所產生的問題。雖兩地間隔很遠，但對基督教歷史研究者來講，因兩者在時間上的重疊，荷蘭統治臺灣是1624-1662年，而統治新尼德蘭是在1624-1664年，且不管是東印度或西印度的教會，同樣都屬於荷蘭改革宗教會。²²

11、王榮昌：〈都市變遷中的宣教軌跡：以雙連教會世紀擴展為例〉，收入梁唯真、陳俐甫編，《「世紀宣教，釘根臺灣」：雙連教會設教百週年學術研討會論文集》，新北：真理大學校史館研究中心，2013年，頁21-52。馬偕在臺灣宣教以淡水為起點，對於十九世紀的臺灣文化、宗教、醫療與教育有一定的貢獻，特別是在沿淡水河流域建立了11間教會，這11間教會分別座落在臺北盆地內三個高地：淡水、三峽與新店。馬偕當時行走的路徑和建立教會順序，依照當時臺北盆地河運航行有明顯關係，其依序為：淡水河→大漢溪→新店溪→基隆河，顯示出地理環境與宣教有所關連。作者認為，後期繼任的宣教師，依此策略擴展教勢外，更重要是宗教團體內部的信仰熱誠，通過雙連教會的建立與發展，可以看出百年教會歷史發展是結合地理環境與宗教團體信仰建構而成的。

12、梁唯真：〈北部長老教會宣教團隊之建立：以吳威廉與陳溪圳為例〉，收入梁唯真、陳俐甫編，《「世紀宣教，釘根臺灣」：雙連教會設教百週年學術研討會論文集》，新北：真理大學校史館研究中心，2013年，頁53-78。在臺灣北部長老教會史中，第一位宣教師馬偕是一開拓性人物。馬偕之後，性格安靜沉穩的吳威廉成為主要的繼承者，他擅長組織，把涵納更多臺灣信徒於宣教牧養事工，當成是主要目標。其中，陳溪圳是位重要領袖，帶領雙連教會成為臺灣長老教會最大的教會，活躍於教派與跨教派事工中，並成立第一個教會團隊。由於吳威廉與陳溪圳兩位牧師的努力，北部長老教會成為可以自養、自傳、自治（自立）本土化教會。

13、林彥如：〈臺灣教會西式教育建制與基督教學園願景：兼論《長榮中學百

²² 作者在本文最後說，17世紀臺灣史的研究有兩個急待突破的觀點，其一是從東印度公司亞洲總部或荷蘭東印度公司的角度來看福爾摩沙所發生的事件和歷史發展的過程，或福爾摩沙和其他殖民地的互動關係。其二是，比較研究福爾摩沙的歷史和其他地方在相同時間的同異。在17世紀荷蘭史中，可以和福爾摩沙作比較研究的地方有摩鹿加群島、南非開普鎮、荷屬巴西，以及新尼德蘭等地。本文是作者作此比較研究的一次嘗試。林昌華：〈殖民脈絡下的荷蘭改革宗教會（1624-1664）：福爾摩沙與新尼德蘭經驗的比較研究〉，收入陳翠蓮、川島真、星名宏修編，《跨域青年學者臺灣史研究（第五集）》（新北：稻鄉出版社，2013年8月），頁3-81。

年史》與馬偕學園願景》，收入梁唯真、陳俐甫編，《「世紀宣教，釘根臺灣」：雙連教會設教百週年學術研討會論文集》，新北：真理大學校史館研究中心，2013年，頁79-116。作者認為，於慶祝雙連教會設教百週年之際，乃是省思與前瞻臺灣教會引進西式教育建制與發展的時機，特別是面對少子化所造成高教關校悲歌的目前。雙連教會標誌了北臺灣宣教的大都會教會典範，無論是在教會勢力與規模、事業體管理上說，雙連教會在北臺灣宣教具有領導地位，是馬偕宣教的重要代表。文中又以長榮中學作為研究個案，嘗試勾勒臺灣教會西式教育建制之源流發展與相關議題，特別是「基督教學園」的願景。

14、王世永、黃盧煌：〈傳播福音超過半世紀的李鏡智牧師：以臺北市三角埔教會為例〉，收入梁唯真、陳俐甫編，《「世紀宣教，釘根臺灣」：雙連教會設教百週年學術研討會論文集》，新北：真理大學校史館研究中心，2013年，頁151-188。三角埔長老教會在社子島，原名為崙仔頂教會，因四面環水，昔日對外的交通完全依賴渡船。本文旨在探討李鏡智牧師在三角埔教會傳教的經歷，終其一生，牧會52年，傳播福音，造福社會，無怨無悔。他曾擔任財團法人三角埔教會董事會董事長，也曾經擔任基督教長老教會北部大會議長、北部中會議長、傳道部長、淡江中學董事、淡水工商管理專科學校顧問、董事長等職。作者肯定李鏡智牧師，做到了「大智、大仁、大勇」的三不朽人生。

15、洪健榮：〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》，29（2012.9），頁169-210。十九世紀後期，伴隨著臺灣的開港通商，西方傳教士紛紛來到臺灣從事宣教工作。傳教士在購地營建傳教設施過程中，地方人士或因其建置地點妨礙陰陽宅居坐向或抵觸境域風水龍脈而群起抗拒，甚至引爆出各種風水反教衝突事件。作者透過當時來臺傳教士，如馬偕、甘為霖、巴克禮、費南德滋等人的論著，與當時教會刊物《使信月刊》、《臺灣府城教會報》，以及當時《教務教案檔》、英國國會文書等中外官方檔案，探討西方宗教視野中的臺灣風水民俗形象，解析傳教士對傳統風水禁忌的基本態度，以及他們面對這類「入境隨俗」的壓力所採取的因應方式，藉此呈現在晚清臺灣教案頻傳的時空背景中，外來宗教文化與民間傳統習俗之間在價值取向上的差異或對立。²³

（三）學位論文

1、古儀瑩：〈臺灣客家宣教：以臺灣基督長老教會「客家宣教中會」為中心〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2012年。「緒論」、「結論」外，另

²³ 過去學界對於在臺傳教士與傳統風水民俗之研究，主要從涉外關係史或政治史角度，探究風水民俗在晚清臺灣教案中所扮演的角色，地方紳民風水反教的動機，並檢討這類教案的特質及其歷史影響。作者在此之前撰有〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉一文，從社會文化史角度，檢視北臺風水反教事件中地方紳民的態度、清朝官員的立場及西方人士的觀感，以理解在異文化接觸的歷史際遇中，西方宗教與風水民俗之間的糾葛。本文進一步將取樣對象從臺北地區擴及到全臺各地的教會人士，並將論述的焦點放在傳教士本身的風水遭遇及其反應。

有：第一章「臺灣基督長老教會在客家地區宣教之歷史」，第二章「『客家宣教中會』成立過程」，第三章「客家教會參與『客家宣教中會』之探討」，第四章「『客家宣教中會』的現況與發展」。長老教會傳入臺灣始於 1865 年馬雅各醫生 (Dr. James L. Maxwell) 開始在南部展開宣教，而北部地區的開端則是加拿大馬偕牧師 (Rev. George Leslie Mackay) 於 1872 年到淡水進行宣教。南、北部宣教師們各自在其教區宣教、管理。宣教師來臺之初便學習當時臺灣人口佔大多數的福佬人的語言，以便溝通和傳講基督教訊息。南、北部的宣教師們曾到過客家地區宣教，但少有宣教師刻意學習客語來傳教，仍以福佬話為主要的宣教語言。為了增加客家地區的宣教資源，1950 年代起有牧者組織客家宣教相關單位，以及將聖經翻譯成客語。至 1980 年代後，臺灣基督長老教會總會設置「客家宣教委員會」，負責全臺灣之客家宣教工作，聯繫各中會辦理相關事務。2000 年因加入之教會僅 13 間，未符合規定之 15 間教會，先成立「客家區會」。2007 年教會數量達到 15 間，升格為「客家宣教中會」，以確立宣教之主體性，並擁有宣教之自主性。在這過程中經歷了許多討論，作者透過文獻資料和口述訪談探討「客家宣教中會」的歷史與變化，以及客家地區之教會在加入或不加入客家中會時的考量為何。

2、蔡孟芹：〈富里基督長老教會的成立與發展〉，國立東華大學臺灣文化學系碩士論文，2012 年。本論文包括如下六章：第一章「緒論」，第二章「基督長老教會的東部傳教」，第三章，「富里鄉自然人文環境與宗教信仰」，第四章「富里基督長老教會的興盛與劫難」，第五章「富里基督長老教會的衰微」，第六章「結論」。花蓮縣富里鄉是偏僻之地，但這裡卻曾孕育出東部教會的源頭之一，究竟源頭教會為何會在此設立？富里教會是否有著輝煌的過去？而教會與富里這個地區所存在的關係為何？是作者所關心的問題。本論文透過富里地方教會角度，論述其發展歷程，探究富里從晚清到現在的發展，並探討是何種因素促成了富里教會在此生根發展，又是何種原因讓教會逐步邁向衰微。本論文的意義除在於探討富里教會的歷史，為其留存記錄，也藉以補充目前較少受到重視的臺灣東部教會史。

3、查忻：〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，國立臺灣大學歷史學系博士論文，2012 年。十七世紀，荷蘭人為了與明帝國貿易，輾轉於 1624 年來到位於臺灣西南沿海，當時稱為大員的沙洲建立據點。而荷蘭改革宗教會隨著荷蘭人在此落腳而展開其在臺之活動。並因首先幾位牧師的熱忱，向當時居住於臺灣西南平原的西拉雅人宣教，在 1643 年締造超過 5,000 名原住民皈依基督新教的事蹟。直到 1662 年荷蘭人被國姓爺擊敗，撤出臺灣為止，荷蘭改革宗教會已經在臺灣四個地區為原住民設立教會或學校，超過 7,000 名以上原住民皈依。本論文以荷蘭文原始檔案為基礎，輔以已刊行的檔案資料及學界現有研究成果，探究荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展。透過分區觀察荷蘭改革宗教會在臺灣各地（西拉雅區、南路地方、虎尾壠與二林、雞籠淡水）的發展實況；深入分析討論在臺灣的牧師以西拉雅語及虎尾壠語所編纂的教義教材；以及探討荷蘭人教會群體在臺灣的發展，多面向地呈現 1624 至 1662 年共 38 年間荷蘭改革宗教會在臺灣的活動。其次將臺灣置於基督宗教

自宗教改革運動以後在亞洲、非洲及拉丁美洲等地的發展脈絡之下，透過對同時代天主教各修會在各地的宣教活動，以及荷蘭改革宗教會在聯合東印度公司與西印度公司活動地區所設立的教會之發展的比較，以突顯荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣發展的特殊性。本論文獲致以下結論：一、十七世紀荷蘭改革宗教會在這四個地區的宣教活動存在著明顯的差異，這些差異顯示出十七世紀荷蘭人在宣教事業上的消極性，以及對宣教事業及其策略沒有完整規劃的一面；二、不單是聯合東印度公司對宣教事業消極，荷蘭改革宗教會本身也沒有宣教的積極性；三、荷蘭人在宣教事業上的消極使得荷蘭改革宗教會最終形成了一些界線，僅有很少部份的群體可以越過這些界線，成為荷蘭改革宗教會群體的一份子。²⁴

4、陳韋豪：〈戰後基督宗教在臺灣山地鄉的傳佈（1945–1965）：以烏來地區的發展為觀察中心〉，國立臺北教育大學臺灣文化研究所碩士論文，2012年。本論文計五章：第一章「序論」，第二章「戰後官方的山地宗教政策」，第三章「各教會的山地傳教策略」，第四章「戰後烏來地區的教會發展」，第五章「結論」。臺灣在戰後約二十年的時間，基督宗教在山地鄉中呈現快速發展，其中以臺灣基督長老教會、天主教、真耶穌教會的信徒人數最多，成為今日臺灣原住民最主要的宗教信仰。在過去研究中，戰後入山傳教的快速進展被視為是憲法保障信仰自由的結果。但是，在入山管制與二二八事件的影響下，山地傳教事實上仍受到政府法令的種種限制，而傳教士受官方干擾的事件也多被忽略。本論文旨在闡述1945至1965年間，基督宗教如何在山地政策管制下傳入山地，在政策的管制與寬鬆間，教會透過與山地政策配合的方式獲得政府的認可；其次，在管制政策下，原住民別無選擇的接觸、信仰基督宗教；同時，又外部社會壓力下，讓其信仰得以持續不斷。作者透過口述訪談及分析官方檔案、報章雜誌、回憶錄等進行研究，以烏來地區的傳教發展為中心作細部觀察，經由探討政府山地政策、教會傳教策略、原住民社會變遷等三個層面之交錯關係，藉以了解基督宗教如何在官方控制下，順勢獲取原住民信徒，並成功的取代原住民社會的傳統。

5、陳滿雄：〈天主教道明會德鐸會省在屏東平原傳教歷程之研究：自1950年代以來〉，國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2012年。本論文包括：第一章「緒論」，第二章「天主教在臺、閩地區傳教」，第三章「道明會德鐸會省在屏東平原傳教」，第四章「道明會德鐸區會傳教期分析」，第五章「結論」。1950年代，在屏東平原有一群傳教士，騎著重型機車或開著金龜車行駛在鄉鎮道路上，他們是協助載送患病的鄉親民眾到醫院就診，或訪視生活及心靈需要幫助的民眾，這群肩負傳教使命的傳教士是道明會德鐸會士，他們在1914年時就已在中國福建閩

²⁴ 本論文計分七章，除第一章序論、第七章結論外，第二章大航海時代與基督宗教海外擴張，交待荷蘭改革宗教會來到臺灣的時代背景；第三章與第四章荷蘭改革宗教會在臺灣的發展：以實證研究的方式分期分區處理改革宗教會對臺灣原住民的宣教歷史；第五章荷蘭改革宗教會的臺灣原住民教化事業：透過對當時教材與教育方式的分析，探討原住民所受的教育內涵為何，以及荷蘭人教化的目的；第六章荷蘭改革宗教會與臺灣殖民地社會：結合國外基督教史研究的最新發展，探討荷蘭人教會在臺灣的建立，以及教會與殖民地社會間的互動，並探討當時荷蘭人的教會觀。

西傳教，之後國共內戰，輾轉到屏東繼續傳教。面對炎熱的天氣，不同的文化、語言及宗教信仰，積極展開社會服務及宗教關懷工作，依當時的時、空環境，研擬出適當的傳教策略，以求將天主福音傳揚出去。道明會德鐸會士在傳教過程適逢美援，憑心而論，美國物質的協助對當時教會的傳教工作具有一定的助力。2007 年，道明會德鐸在臺區會正式解散，他們將原所建立的福傳成果悉數交接給天主教高雄教區，圓滿完成了天主所交付的傳教任務。

6、何佳茵：〈美國臺灣移民與華人基督教會研究：以靈糧堂為例〉，國立中興大學歷史學系碩士論文，2013 年。本論文旨在探討 1980 年代後的臺灣移民，在美國的奮鬥史中對宗教信仰的選擇，以及如何在本身傳統文化和美國文化中取得平衡。本論文包括：第一章「緒論」，第二章「臺灣移民美國的歷程」，第三章「臺灣移民與基督教信仰」，第四章「臺灣移民與美國靈糧堂」，第五章「從皈依、同化到融合」，第六章「結論」。美國係以基督教立國，宗教融入美國人生活各個層面，而基督信仰對移民到美國的華人影響亦非常深遠。二戰後，尤其 1965 年以後，來自臺灣、香港、澳門、東南亞、中國大陸的華人相繼到美國，隨著時間及環境演變，許多華人也開始信仰基督教。但美國華裔的宗教信仰較為多元，再加上華人數量的增加和來源的多樣化，華人本身的傳統信仰也因此受到許多的挑戰。從信仰的變化，可觀察到美國華人移民融入美國主流社會的狀況，以及他們尋求歸屬感與對族裔文化的認同心理。²⁵

7、楊嘉欽：〈從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究〉，國立成功大學歷史系博士論文，2013 年。除「緒論」、「結論」，其他各章為：第一章「道明會的發展及玫瑰省的建立」，第二章「玫瑰省在華人區域的傳教」，第三章「道明會玫瑰省的來臺」，第四章「日治時期臺灣的天主教」，第五章「戰後臺灣天主教的變化」。本文以道明會為研究對象，敘述該會由歐洲前往中南美洲、菲律賓、中國福建，以及 17 世紀在臺灣北部傳教歷程，並討論其傳教方式及所遭遇之困難。論文中敘述道明會玫瑰省在臺灣由清朝時期仇外仇教氣氛的奠基，經歷日治時期穩健進步到戰後 1950-1960 年代諸修會飛快發展；其中並討論日治時期日本政府對天主教之態度與戰時體制下如何控制天主教；最後再討論道明會玫瑰省在臺現況與困境。作者認為，道明會玫瑰省在臺灣的傳教，可視為是墨西哥、菲律賓、中國三地傳教的結合體，其中以菲律賓傳教模式的複製最為明顯，表現在傳教對象、傳教方式、本土傳教人員的培育、禮儀問題、天主教聚落、教育與社會救護事業等方面。因菲律賓華人與臺灣漢人皆屬移民，雖臺灣當時已步入定居社會，但傳統束縛仍弱，傳教發展較不似中國福建的情況；另臺灣也有平埔族、高山族等原住民，道明會士的傳教方式亦是複製自對菲律賓土著的傳教。

²⁵ 本論文探討主題有四：一、以 1980 年為分界點，探討臺灣人移民美國的歷程，並分析臺灣移民如何伴隨著美國移民政策的修改，在美國立足的歷程。二、分析美國當地華人基督教會的起源與發展、華人新移民加入基督教會的原因和功能、華人基督教會的特點與發展趨勢。三、探討臺灣移民與美國靈糧堂。四、探討美國華人移民參與基督教信仰，從皈依、同化到融合的歷程；透過問卷探討臺灣移民身分認同以及宗教認同等問題。

8、鄭睦群：〈臺灣基督長老教會國家認同與其論述轉換之研究（1970–2000）〉，文化大學史學研究所博士論文，2013年。1977年臺灣基督長老教會發表〈人權宣言〉，其中有句「使臺灣成為新而獨立的國家」，在當時引發軒然大波，更觸動了在解嚴之前的一個敏感議題。該宣言在臺灣民主發展史不但具有份量，已被普遍認為是一份長老教會公開宣告支持臺灣獨立的文件。但長老教會在1977年〈人權宣言〉發表後的臺獨形象最早來自教會外部的書寫，該教派曾極力反駁其臺獨意圖，認為這是政府與社會大眾的「誤解」。本論文研究發現，從制度、族群與文化等國家認同三向度大量分析《臺灣教會公報》上的隻字片語，發現長老教會在1970年代的國家認同依舊是中華民國/中國人/中華文化，在1980年代出現鬆動、交錯與轉移，到了1990年代後方成為臺灣國/臺灣人/臺灣文化，也就是今日該教派國家認同的樣貌。因此在國家認同尚未轉移的1970年代，〈人權宣言〉的臺獨成分值得更進一步的討論。²⁶

9、劉雅菁：〈從倍加運動到信仰告白：臺灣基督長老教會之關懷流轉〉，國立成功大學歷史學系碩士論文，2013年。臺灣基督長老教會在臺發展至今已近一個半世紀（1865起），除了做為宗教團體，發揮醫療、教育、文化、社會服務等功能外，1970年代基於信仰立場所展開的政治關懷，更曾是眾所矚目的特色，相關的研究已將1970年代所發表的三大宣言進行細緻的討論，然而美中不足的是過度聚焦所導致的週遭視野模糊，忽略了三大宣言前後事件的內在聯繫，因此本文將時間縱深拉長，往前溯及1954年倍加運動的濫觴，並向後匯流至1985年的信仰告白，再佐以同時期的臺灣歷史脈絡系統，將時空環境的橫剖面與縱切面交互架構，以呈現戰後臺灣歷史舞台上，長老教會所扮演的獨特角色及所造就之前瞻性意義。作者認為，長老教會在1985年通過歷時近七年所制定之信仰告白，便是經過神學研究的深度思考，結合教會的信仰關懷實踐行動，為長老教會定位出新時代中對臺灣鄉土與人民的主體認同，並揉合了傳統與現代，確立了教會的信仰共識與政治關懷理念，而今後長老教會的信仰關懷發展如何承先啟後，將是未來的重要課題。²⁷

10、蔡慧櫻：〈高雄市鹽埕基督長老教會婚俗之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2013年。臺灣婚俗來自大陸，雖有簡化及多元化的趨勢，但仍保留訂、結婚的模式。鹽埕長老教會在高雄設教近百年，在婚俗表現為訂、結婚禮拜，與傳統婚俗不相同。婚禮需在上帝面前宣誓使得成立，不得崇拜偶像與鬼神的習俗，期望建立基督化家庭。若準新人其中有一方未信教，雙方需先確認儀式種類才能開始準備，因婚俗儀式受臺灣在地風土民情影響，因此訂婚以女方婚俗為主、結婚以男方婚俗為主。訂、結婚禮拜依地點分成家庭式、教會式、餐廳式三類。鹽

²⁶ 本論文各章如下：第一章「緒論」，第二章「長老教會臺獨印象的形成」，第三章「長老教會官方國家認同與其論述之轉變軌跡」，第四章「長老教會對〈人權宣言〉之詮釋演變」，第五章「《臺灣教會公報》中孫文形象之轉變」，第六章「《臺灣教會公報》上中國文化論述之流變」，第七章「結論」。

²⁷ 本論文除「緒論」、「結論」，其餘三章分別是：第二章「百年一願：倍加運動」，第三章「時代脈動：三大宣言」，第四章「定位認同：信仰告白」。另有如下四件附錄：臺灣基督長老教會〈對國是的聲明與建議〉、臺灣基督長老教會〈我們的呼籲〉、臺灣基督長老教會〈人權宣言〉、〈臺灣基督長老教會信仰告白〉。

埕教會長老教會婚俗，除依《教會禮拜與聖禮典》進行訂、結婚禮拜，儀式中多了獻花、家長贈禮給準新人、雙方家長互贈禮物、改稱呼、答謝親恩等儀式。²⁸

11·Ni Wayan Radita Novi Puspitasari〈Dutch Protestant Missionaries in Batavia and Formosa in the Seventeenth Century〉，東華大學臺灣文化學系碩士論文，2013年。本論文用英文書寫，有下列五章：第一章〈引言〉，第二章〈基督教在爪哇巴達維亞的傳播〉，第三章〈基督教在臺灣的 Sirayan 中傳播〉，第四章〈比較荷蘭傳教士在巴達維亞與臺灣的傳教〉，第五章〈總結〉。作者根據荷蘭出版的檔案和研究成果，比較十七世紀荷蘭新教傳教士在巴達維亞和臺灣的異同，作者研究結論指出：首先，傳教士用在兩個地方的傳教方式一樣。其次，荷蘭傳教士分別在這兩個地方面臨著兩種不同的情況；第三，在巴達維亞和臺灣基督教的傳播有其不同的結果，在巴達維亞的傳教沒有像在臺灣的成功。

六、其他

(一) 專書

1、黃麗雲：《東アジア龍船競漕の研究：臺灣・長崎・沖繩の比較》，臺北：臺大出版中心，2013年。龍，在現代以前是作為看不見的農業神(水神、雨神)被崇拜。龍船則是將龍具體化成為一個儀式，以端午節的龍舟競賽而聞名。這個儀式近年化逐漸國際化，龍舟競賽也成為國際比較研究的重要研究主題。本書除「緒章」、「終章」外，另有：第一章「臺灣龍舟競賽的史料」、第二章「從過去文化要素看長崎龍船・沖繩龍船・划龍舟」、第三章「長崎龍船・沖繩龍船・划龍舟的觀光化」、第四章「從龍舟競賽看宗教意識與經濟效應」。作者由歷史學、民俗學、比較文化學的視角，考察不同文化歷史的共通性以及時間演化產生的各種變化，以島國這個共通特質，將長崎、沖繩、臺灣作為比較對象，這三個區域都有從中國繼承龍神信仰與龍舟競賽，並融入自己的文化特點。本書在過去研究基礎上，針對這三個區域中的龍舟競賽特質及各自的民俗性等歷史要素所形成的多樣化文化現象等進行比較研究，指出臺灣的龍舟競賽並非只是單純的競賽，也不僅僅是作為端午節的過節活動，而是龍神信仰以來，一種含有儒、佛、道三教思想的民俗活動；而日本的龍舟競賽在傳遞轉化過程中，媽祖信仰的因素消失，反而是各自與長崎當地的「龍神祭」、「龍宮祭」、「水神祭」以及沖繩的「海神祭」等龍神信仰結合同化，使其龍舟競賽的宗教意識中含有農神式的龍神信仰。本書也介紹這三個區域龍船競賽逐漸演變成國際觀光活動的

²⁸ 本論文除前後之「緒論」、「結論」，另外有：第二章「高雄市鹽埕基督長老教會的設教與發展」，第三章「長老教會婚俗之準備與儀式」，第四章「高雄市鹽埕長老教會婚俗調查與分析」。

案例，並由龍神信仰的角度觀察宗教意識的普及性與對固有經濟活動的效應。²⁹

2、溫宗翰：《臺灣端午節慶典儀式與信仰習俗研究》，新北：花木蘭文化，2013年。本書除「緒論」、「結論」，另含「臺灣端午節的形成背景」、「臺灣端午節的家庭行事與身體儀式」、「臺灣的端午競渡」、「臺灣本土發展的端午節慶典」四章。作者透過文獻分析及參與觀察和訪談後提出：臺灣端午節在民間，被稱為「五月節」或「五日節」，代表其年度的歲時祭儀與「農曆五月」有密切關係。此時，臺灣才剛脫離梅雨季，進入氣候狀況較穩定的夏季，表現在「五月節」儀式，也反映著氣候特徵。又，臺灣的歷史發展，長期受到鄰近國家的政治力量影響，節日文化也常吸收中國、日本等國家特色的文化，結合臺灣本土文化後，逐漸形成目前所見的各项臺灣端午習俗。

3、趙函潔：《臺灣端午節起源與節日習俗研究》，新北：花木蘭文化，2013年。本書共分五章，第一章〈緒論〉，討論端午節在現代與古代社會的認知差異，提出以文獻考據與田野調查為研究方法，說明本書論證架構。第二章〈臺灣端午節起源與習俗之觀念演變〉，介紹端午節起源的各種說法與端午節各式習俗。第三章〈臺灣端午節習俗分述〉，分別從「節氣與端午節」及「驅邪與厭勝」觀察端午節習俗，論述不同習俗在節日中的意義。第四章〈臺灣端午節構成分析〉，探討端午節對當代社會的意義，並將臺灣與日本、韓國的端午節進行比較。第五章為〈結論〉，總述全書論證，並提出未來研究之可能方向。作者認為：端午節是為了紀念屈原，此觀念已根深蒂固；但由民間信仰、教科書與媒體傳播中去尋求解答，仍不夠完備，此問題仍有待進一步追索。另，臺灣各地如何過端午節？是否有南北區域或是不同族群的巨大差異？也是可以繼續深究的議題。

4、吳蕙芳：《基隆中元祭：史實、記憶與傳說》，臺北：臺灣學生，2013年。基隆中元祭於2001年被觀光局訂為臺灣十二大節慶之一，2008年又被文建會訂為臺灣重要文化資產。今日基隆中元祭最為人強調的特色——姓氏輪值主普制，及倍受關注的漳泉族群融合、普度賽會取代武力械鬥等內涵，實立基於戰後官方修纂印行的地方志書、民間宗親會刊物及廟宇碑刻等，據此形塑出來的基隆中元祭圖像與其歷史事實面貌有相當差距。本書第一部分「戰後的記憶、傳說與運作」，包括第二章「基隆中元祭的圖像：從官方到民間」及第三章「宗親組織與基隆中元祭：以黃姓宗親會為例」；從戰後基隆中元祭圖像切入，說明今日被視為具有最大特色及深具意義之內涵是如何被形塑與流傳的；又為配合此一地方節慶活動，輪值主普之宗親組織是如何集結同姓力量以籌措各項工作與經費。第二部分「歷史事實的追溯與建構」，包括第四章「地緣衝突的血緣化解：基隆中元祭與姓氏輪值主普制」、第五章「普度中的競賽：基隆主普壇的演變與發展」、第六章「地方領袖與民間社會：基隆中元祭裡的許梓桑」、第七章「社會動員和政治參與：日治時期的基隆中元祭」等章，分別探討基隆中元祭的數個面相，包括姓氏輪值主普制的原始意涵與運作方式、普度活動中的重要建築物——主普壇之演變與發展、身兼數種不同身份的地方

²⁹ 本筆資料之介紹，得到國史館同事蕭李居先生之協助，特此向他表達深深的謝意。

領袖在基隆中元祭活動裡的角色，以及日治時期基隆中元祭活動呈現出的工商團體、新式社團、行政部門等不同力量之參與及其歷史意義。

5、張奉珠：《詔安客家廟祭祖研究：以雲林縣崇遠堂為例》，新北：花木蘭文化，2013年。目前「詔安客」已是一專有名詞，「家廟」是一祭祀祖先的地方，「祭祖」是客家人生活中非常重要的一個環節。本書藉由觀察臺灣詔安客家人在家廟中進行祭祖活動，探究其種種變遷，並以雲林縣崇遠堂為例進行研究。作者強調，此研究為「詔安客，家廟祭祖研究」，而非「詔安，客家廟，祭祖研究」。祭祖是中華文化傳承數千年不容忽略的傳統，在雲林縣出現的「張廖」是一個特殊姓氏，可說是一「變姓」，張廖氏是來自於福建省的詔安客家，異於其他的客家。而崇遠堂是張廖氏的家廟，祭祀的對象為張廖元子公，是張廖氏開基祖。張廖氏每年在崇遠堂舉行春、秋二次祭祖大典，使用來自原鄉的語言、遵循著古禮進行祭祀活動，藉此聯繫以血緣為基礎的親族情感。最後得出，從歷史的軌跡來看古今祭祖儀式，因時間因素產生一些變與不變的現象，不變的現象有：報本反始、敬宗收族及視死如視生；產生變異的有：祭祀期間的縮短、女性沒有出任第一線工作、功利思想的深化。

6、葉玟芳：《臺灣民間祭祖習俗之研究：以北部地區陳林二姓為例》，新北：花木蘭文化，2013年。臺灣社會普遍有祭祖習俗，作者藉由臺灣地區陳、林二大姓之祭祖情形與相關之組織，作為探討與舉例之對象。本書計分六章：第一章「緒論」、第二章「明清以降《家禮》對臺灣祭祖習俗之影響」、第三章「傳統臺灣漢人之祖先崇拜」、第四章「臺灣的從祭祀公業」、第五章「現今臺灣的祭祖組織」。臺灣今日所見的傳統漢人祭祖習俗，主要是明清時期隨閩粵地區移民傳入，經歷日治時期以及今日工商業社會型態的變更，呈現出今日的面貌。作者藉由對《文公家禮》的探討，重申祭祀祖先應有之儀節與意義。在過去，由於祭祀公業產權的複雜與相關法令配合不足，導致祭祀公業存在的價值難以彰顯，作者強調族產之功能，並檢討祭祀公業相關法規，以及宗族組織之運作現況，重申宗族組織存在之功能與重要。

（二）期刊論文

1、洪健榮：〈清代「開澎進士」蔡廷蘭與風水文化的歷史因緣〉，《古典文獻與民俗藝術集刊》，1（2012.7），頁81-106。就社會文化的角度而言，風水既是一種民俗現象，也是一種思維方式或詮釋系統，傳達了特定時空環境中人們的價值意識與集體記憶。在清代澎湖史上，「開澎進士」蔡廷蘭與風水文化的歷史因緣，一方面展現出風水觀念的基本特質，另一方面，也反映出傳統士紳如何透過民俗信仰與地方社會產生連結的互動情形。本文主要從清代後期以來澎湖地區關於「開澎進士」蔡廷蘭（1801-1859）生平際遇的風水傳聞，以及蔡廷蘭家族成員對於風水術數或是堪輿地師的態度，探索傳統士紳與通俗文化間的離合關係。從道光後期蔡廷蘭科考中式後，逐漸與風水文化結下一段為後世津津樂道的因緣，關於他的各種風水傳聞不斷浮現，幾乎與另一名清初澎湖傳奇人物張百萬一樣。另一方面，置身於

風水信仰普及化的社會文化網絡中，蔡廷蘭本人或是其關係人士的風水觀念及其實踐，也有助於我們理解傳統士紳如何與民俗信仰產生互動，並藉以了解「風水」作為一種文化符號與信仰對象，在社會實踐的層面上所具有的工具性、可操作性或是隨機選擇性。

2、吳蕙芳：〈許梓桑與日治時期的基隆中元祭〉，《國立政治大學歷史學報》，37（2012.5），頁 147-196。許梓桑是日治時期基隆重要地方領袖，曾任基隆街長、區長及臺北州協議會員等職；中元祭乃日治時期基隆最受矚目的傳統節慶活動，其規模遠較媽祖、城隍爺、開漳聖王及日本神社等祭典盛大，本文結合許梓桑與傳統節慶活動進行討論。許梓桑在社會上，同時擔任基隆許姓宗親會會長、慶安宮管理人，及基隆同風會會長，這三種角色在基隆中元祭的慶典活動，負有不同的職掌與工作，如何順利運作？三種角色齊集許梓桑一人身上，他如何扮演？本文均有所解答。

3、李家愷：〈由新材料試探臺灣民間鬼故事〉，《臺灣文獻》，64：3（2013.9），頁 149-183。臺灣的民間從古至今流傳著許多「鬼故事」，以往多透過口耳，或是書籍報章被傳述，晚近則加入電視、電影、網路等新管道。民眾講述、聽聞鬼故事的行為不曾因為社會、科學的「進步」而消滅，反倒以更多元的形式在不同的時空環境下流佈。對於流傳於臺灣民間的諸多鬼故事，歷來少有學者認真面對，罕有人將這些故事當作為一個獨立的研究課題。本文一方面檢討以往與鬼故事有關研究，另一方面提出一批值得注意的鬼故事材料。作者認為：在現代社會裡，人際關係、傳統價值已產生了許多變異，鬼出現的背景必然也會有所轉變。臺灣民間流傳的鬼故事相當豐富，若欲研究現代社會中流傳的鬼故事，研究者應擴大視野、廣納各種現代學科的理論觀點；同時，國外學者在題目選擇與解析角度上，也可提供參考。³⁰

4、王志宇：〈寺廟分合與風水：以臺灣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。風水是漢人重要的文化概念，影響漢人的諸多行為。在臺灣村落中，公廟因具有信仰中心及公共事務處理中心的角色，地位非常重要。在漢人文化觀念中，公廟風水也足以影響村莊的發展，故對公廟風水非常注重。本文以彰化縣田尾鄉從清代中期即已發展出來的聖德宮為研究對象，論述它在日治時期因鸞堂（鎮化堂）興起，鸞堂系統如何進入公廟系統的過程。在聖德宮與鎮化堂合併的案例中，地方菁英的態度明顯受到傳統風水觀念左右，面對村莊經濟日漸衰落的威脅，在知名風水師李紫峰的主張下，終能互相妥協，讓鸞堂與媽祖廟結合，以成就該廟的地理風水。這樣的妥協，彰顯了風水觀念在臺灣地方社會共同意識的普遍性與強大影響力。

5、簡克勤：〈「柯象」之田野調查經驗〉，《師大臺灣史學報》，6（2013.12），頁 231-237。「柯象」原存於清代土庫蘆竹後庄玄天上帝廟，為村民所供奉之「肉身佛」，當地村民多稱之為「燻身」、「帝爺」，或直呼「柯象」。日治時期雲林土庫地區有黃朝、黃老鉗等乩童不服日人統治，乃將「柯象」作為神化之號召物，招

³⁰ 作者在 2010 年，以〈臺灣魔神仔傳說的考察〉論文，獲得國立政治大學宗教研究所碩士。

兵買馬，意圖抗日。事跡敗露後，作為證物的「柯象」也一併遭日警收押，在文獻記載上日人多稱其為「木乃伊」或「神體」。黃朝、黃老鉗的抗日活動，史稱「土庫事件」。事件後，「柯象」被收藏在臺灣總督府警察官及司獄官訓練所。二戰後，政府接管臺灣，警察官及司獄官訓練所改制為臺灣省警察學校，「柯象」仍保留於校內，成為該校刑事教室的人體模型，具有教學功能。1993年，該校將「柯象」轉贈省立臺灣博物館（今國立臺灣博物館）收藏。目前有幾位學者正從不同角度，嘗試開拓「柯象」研究，作者自己也進行為期兩年的田野調查及資料採集，發現許多目前礙於資料不足無法解決、但卻重要的問題，如1912年黃朝試圖以「柯象」號召村民武裝抗日，蘆竹後庄是否有其他反對的聲音存在？新舊街的村民是否皆參與抗日的活動？這些都是懸而未決的問題。他希望個人的田野經驗與問題觀察，對後續研究有些幫助。³¹

6、林承緯：〈臺北稻荷神社之創建、發展及其祭典活動〉，《臺灣學研究》，15（2013.6），頁35-65。本文以《臺灣日日新報》、臺灣總督府公文類纂、稻荷信仰相關研究成果並配合田野調查，對座落於臺北新起街市場（西門市場）旁臺北稻荷神社進行研究，此神社於1911年6月25日舉行鎮座式，其創建源自當地居民對商業繁盛的祈願，從計畫起造、營建草創、落成鎮座到運作發展，皆來自於民間信徒之力。這座神社雖不是全臺最早出現，但因座落的位置環境，加上神社獨特的創建背景及發展條件，成為民間主導創建神社中唯一擁有鄉社社格的神社。臺北稻荷神社就其創建背景及信仰屬性而言，皆明顯反映出該神社為典型的日人移住海外所移植的庶民信仰，為當時臺北地區在臺日人重要的信仰中心，這點反應於其祭典規模、信徒參與、慶典內涵及盛大的奉納情形上，更可視為是日治時期日人庶民信仰在臺傳衍的一段歷史縮影。

7、釋慧開、楊勝議、葉修文：〈臺灣嘉義地區傳統喪禮變遷之研究：以停柩守靈期間儀節為例〉，《嘉義研究》，6（2012.9），頁87-134。「喪葬禮儀」，可展現「生命意義」與「生命價值」的儀式經驗，有提倡孝道、事死如生、慎終追遠、寄託對死者的哀思與敬意，以及祈求死者造福、庇佑子孫、趨吉避凶的意涵。本文就嘉義地區傳統喪葬儀節自1970年代迄今，因社會變遷產生的儀節變遷進行研究。作者以質性深度訪談為主，兼採量化問卷調查。研究對象為嘉義縣市殯葬禮儀服務業之從業人員，研究後發現嘉義地區喪禮儀節整體而言，有由繁入簡之趨勢，此與殯葬訊息的開放、社會形態的轉變以及工商社會講究效率有關，未來嘉義地區殯葬儀節也會有繼續簡化的趨勢。如何在演變過程中，保存慎終追遠的傳統孝道，又能符合現代社會脈動需求，是未來殯葬儀節值得努力的發展方向與目標。

（三）學位論文

³¹ 作者於2012年，以〈國立臺灣博物館收藏文物「柯象」與土庫事件研究〉，獲得國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士學位。

1、林怡伶：〈清代臺灣義塚之探討〉，東海大學歷史系碩士論文，2013年。清代閩粵地區因人口壓力，人民紛紛偷渡來臺，也將閩粵地區文化、風俗習慣帶來臺灣。當這些單身來臺者在臺因為天災、疾病、飢荒、戰爭等身亡後，因其遺體運回大陸安葬不易，因此有義塚的設立。清代臺灣義塚有兩種不同涵義：一是指一片公有的塚山，此類塚山多為官有地或民間捐置埔地；另一是指一個大墳塚，內埋葬數十或數百具以上的骨罐遺骸，於墳塚前豎立一座墓碑，上面刻著萬善同歸、同歸所、萬善同歸墓等字樣。本論文討論的義塚包含上述兩種。³²

2、何祖誠：〈臺南孔廟釋奠儀節之研究〉，佛光大學歷史學系碩士論文，2013年。本論文除「緒論」「結論」，另有：第二章「孔廟釋奠儀節的形成」，第三章「明鄭王朝和清領時期臺南孔廟釋奠儀節的演變」，第四章「甲午戰爭以降臺南孔廟釋奠儀節的變化」。作者關心中國孔廟祭祀傳統的文化，是何時開始被引進到臺灣？引進臺灣的孔廟祭祀傳統，其釋奠儀節歷經明鄭王朝、清領以及日本的統治過程，經歷了什麼樣的演變？在這個歷程當中，臺南的孔廟又扮演了什麼樣的角色？從孔廟在臺灣發展的歷程，為何從明鄭時期、清朝統治、日本殖民，到戰後中華民國政府威權統治轉型到民主的歷程當中，孔廟做為官方祭祀的傳統，為何能夠歷久不衰？官方是否將其做為宣示政治倫理正當性的工具？尤其在1968年中華文化復興運動開始後，臺灣孔廟的釋奠儀節形成「南清北明」的差異，在此情況下中華文化復興運動的內涵為何？中華民國政府如何將全臺孔廟祭孔的釋奠儀節改為明制？並且為何獨留臺南的孔廟保留清制？以上問題，在論文中均有所論述。

3、張正立：〈臺灣西部山區寺廟營建過程之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2012年。本論文分五章：第一章「緒論」，第二章「沿山寺廟地理環境之適應」，第三章「相關佛教建築空間與特色分析」，第四章「相關民間宗教建築空間與特色分析」，第五章「結論」。作者以臺灣西部沿山重要幹線旁之山稜線寺廟為主要研究對象，透過寺廟實體空間的現況調查及相關文獻資料來相互印證，從寺廟建築基地的安全、空間格局配置、建築形式與裝飾、建築材料等面向逐一說明。經研究後發現：二十多座沿山寺廟中，僅有四座屬於安全區域，其餘皆有安全疑慮。寺廟位於危險區域並占用國有土地，但政府由於各種考量，對於山地寺廟利用法令解套，可見環境保護與宗教間的角力戰不斷上演著。在臺灣西部山稜線寺廟當中，以佛道寺廟的比例最高，其中佛教約佔八成，道教約兩成。在格局配置上，以單殿式最多，約佔七成；其餘為中軸與左右陪襯式、橫陳列式、群聚式與散落式。山地寺廟在建築風格上以中國北方式傳統建築居多，南方式次之。在建築裝飾上講求方便快捷，有許多建築裝飾均已省略或改用水泥預鑄方式，不免影響傳統建築裝飾藝術的傳承。

³² 本論文包括：第一章「緒論」，第二章「清代臺灣義塚的設立」，第三章「義塚的管理」，第四章「義塚設立的意義」，第五章「結論」。

七、結論

本文就 2012–2013 年臺灣宗教史研究進行觀察，據前文估計，在民間信仰研究方面有 70 筆；佛教研究 14 筆；道教研究 3 筆；天主教與基督教研究 30 筆；其他類 16 筆；總計 133 筆中，民間信仰占 53%，佛教占 11%，道教占 2%，天主教與基督教占 23%，其他類占 12%，其中以民間信仰研究成果最為突出，其他依次為天主教與基督教、其他類、佛教、道教。

以下擬從：民間信仰在臺灣宗教史研究中最受重視、學位論文在 2012–2013 年臺灣宗教史研究的比重、臺灣宗教史研究中的「外文」與「外人」、有趣的研究議題、宗教史研究的邊界與跨界等五點，談談個人對臺灣宗教史研究的一些想法。

一、民間信仰在臺灣宗教史研究中最受重視：就民間信仰研究言，因民間信仰神明多，地區廣，通常在每一地區因開發關係，都會產生不同的寺廟，供奉不同的神祇，2012–2013 年呈現的主題非常多，比較熱門的議題有：1、媽祖信仰之研究：如民間文書與媽祖廟、臺灣古典詩中的媽祖信仰與進香活動、關渡媽祖信仰及其年例變遷研究、臺灣媽祖信仰與商人精神、彰化南瑤宮古香爐之形制年代與其意涵探討、埔里的媽祖信仰、日治時期北港朝天宮的媽祖信仰、從媽祖傳說看歷史傳說的實像、影像與意象、臺南大天后宮龍目井及其傳說考察、臺灣西部媽祖廟既存石香爐調查研究、清代臺灣的龍王與媽祖信仰。2、有關客家義民信仰之研究：如寺廟與客家聚落、清代苗栗堡客家義民信仰、臺灣客家聚落義民爺信仰之擴張與演變、潮惠兩裔客家人分佈比例與新竹枋寮義民祭祀圈之關係、花蓮地區客家義民信仰的發展與在地化。

此外，被研究的議題還有：日治時期在臺日人的庶民信仰世界、臺北大稻埕城隍爺、臺南保生大帝、清代臺灣水仙尊王、鄭成功信仰，金門城隍廟會與祈雨活動、田都元帥信仰、定光佛、淡水清水祖師信仰、三峽清水祖師廟、開漳聖王廟、木柵地區尪公信仰、三府王爺信仰、岳王信仰、番仔神信仰、「臺灣神」信仰，以及臺灣漢人信仰中用香與香火觀、寺廟頭旗、民間信仰中的籤詩、五寶法器中的「鯊魚劍」等，可見民間信仰之豐富與多元。

二、學位論文在 2012–2013 年臺灣宗教史研究的比重：有關 2012–2013 年臺灣宗教史學位論文計 43 篇，占這兩年宗教史研究（總計 133 筆）的 33% 弱，其中有關民間信仰 25 篇，有關佛教 3 篇，有關道教 1 篇，有關天主教與基督教 11 篇，其他類 3 篇。以民間信仰最多，天主教與基督教次之，回教獨缺（2011 亦缺）。以宗教史論文獲得博、碩士學位者，若能多加努力，或能成為學術界未來之生力軍。

三、臺灣宗教史研究中的「外文」與「外人」：2012–2013 年臺灣宗教史研究書目中，大多是中文，但見有一筆是日文，一筆是英文，分別是黃麗雲所撰之《東アジヤ龍船競漕の研究：臺灣・長崎・沖繩の比較》及 Ni Wayan Radita Novi Puspitasari 所撰之《Dutch Protestant Missionaries in Batavia and Formosa in the Seventeenth

Century〉，前者由臺大出版社出版，後者是東華大學臺灣文化學系碩士論文，這是極少見而難得的現象。又，在 2012–2013 年臺灣宗教史研究作者群中，有些是「外人」，其中兩位是日本學者，分別是松金公正撰有〈戰後的真宗大谷派臺北別院：日本佛教在臺灣的印象形成〉，以及大野育子撰有〈日治時期在臺日僧與臺籍弟子之關係初探：以新竹寺佐久間尚孝和朱朝明為中心〉，都是研究日治時期的臺灣佛教，涉及臺日兩方之佛教關係。此外，王成勉編《臺灣教會史料論集》中，蒐錄 Martha Lund Smalley（司馬倫）、Jonathan Benda（班達）Yhki Takai–Heller（高井由紀）、Rolf Gerhard Tiedemann（狄德滿）的文章，Madsen, Richard（趙文詞）所寫被譯為中文的〈臺灣天主教會的成長與衰退：以瑪利諾會的兩個傳教區為例〉，以及大陸學者陳支平所撰〈閩臺民間信仰演變與尊貴者的關係舉隅〉，凡此，亦能展現臺灣宗教史研究之部分面貌。

四、有趣的研究議題：如 1、簡克勤撰〈「柯象」之田野調查經驗〉，「柯象」原存於清代土庫蘆竹後庄玄天上帝廟，「土庫事件」後，被收藏在臺灣總督府警察官及司獄官訓練所。二戰後，政府接管臺灣，警察官及司獄官訓練所改制為臺灣省警察學校，仍保留於校內，成為該校刑事教室的人體模型。1993 年，該校將「柯象」轉贈省立臺灣博物館收藏。2、陳孟絹的〈「臺灣神」信仰之研究〉，「臺灣神」信仰重視「臺灣人拜臺灣神」，提倡臺灣人建國信仰，其特別之處是強調公義和臺灣主體的文化內涵。與此相對的是，也有人將蔣介石視為神加以崇拜，新竹縣寶山鄉九龍宮盧姓住持特別尊崇蔣介石，從 1989 年開始，他在廟中供奉變成「仙爺」的蔣介石，常有退伍將領組團參拜；位於臺中市東區天乙街的天乙宮，也供奉一尊「蔣介石神像」，像不但戴上神明帽，還穿著錦袍，以神明的造型放置於東嶽大帝神像座下，每天接受信徒膜拜。³³

五、宗教史研究的邊界與跨界：近 10 餘年來，個人研究領域主要集中在 20 世紀以來的漢傳佛教史，沒想到研究佛教史以外的道教或民間宗教，也就是希望能夠集中研究焦點，「緊守佛教史的邊界」，以免分散精力與時間。但隨著研究步伐的推移，逐漸發現：想深入了解佛教史，不能僅「就佛教史論佛教史」，有時還得留意「佛教史的邊界學問」，這裏所謂佛教史的邊界學問，指的是與佛教史有關的道教史、民間信仰，甚至是基督教或天主教的研究。今有機會受邀撰寫 2011–2013 年臺灣的宗教史研究回顧與展望，得以拓展「邊界學問」。當然，宗教史研究者應謹守本份，這是研究之所以能夠深入、超出前人研究成果的基本原因。但若純就佛教史論佛教史，有時難免會陷入一種以佛教史為主體性（標準）來衡量其他宗教的偏執（見），反而會讓自己的研究不夠客觀；所以佛教史研究者在條件許可下，也應了解其他宗教研究者他們的重要研究成果。任何學科如果老是固守在一個封閉、固定的系統中，沒有適時納入新的學術養分，很不容易有新的突破。在此意義上，有關宗教史研究的邊界問題就很值得我們留意。

³³ 〈蔣介石神格化 頭戴神冠入廟〉，網址：<http://www.youtube.com/watch?v=wleUbLZWhjQ>，下載日期：2014 年 11 月 11 日。