

中華佛學研究第 02 期 (p289-298)：(民國 87 年)，台北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Studies, No. 02, (1998)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1026-969x

中國佛教在臺灣之發展史

許勝雄

中國文化大學勞工關係學系

p. 289

提要

現代學者在研究宗教現象時，往往依宗教組織形式之有無，將宗教大別為制度化宗教和普化宗教（或稱非制度性宗教、民間宗教、通俗信仰）。^[1]但是在各種地方志書中，卻將宗教大別為「官方祀典」和「民間崇拜」兩大類，近代學者視為制度化宗教的佛教和道教，都歸屬於「民間崇敗」的「大眾信仰」宗教，而「官方祀典」也同時是「民間崇拜」的對象。因此，要瞭解臺灣佛教發展史，首先要知道：

一、臺灣佛教從明鄭時代自閩南傳來算起，雖已歷三百多年之久，但因臺灣位處大陸東南海疆的邊陲，並且是一新開發的島嶼，所以佛教文化要深層化或精緻化，除少數個別情況外，是缺乏足夠發展條件的。

二、由於地理位置和移墾的人口，都和對岸的閩、粵兩省具有密切的地緣關係。所以臺灣佛教史的發展性格一邊陲性和依賴性—主要便是受此兩省的佛教性格影響。

三、雖然臺灣近三百年來的佛教發展史當中，日據時代的影響只占其中五十年而

已，但因日本佛教具有日本宗派文化的特殊性，以及高度政治化的衝擊，所以一旦日本勢力退出，改由對岸祖國重新接管，在短期間內，便不得不面臨再度急遽地由日本的佛教轉變成為中國化佛教的艱難適應問題。[2]

四、近五十年，臺灣佛教發展的各個層面，雖然頗多不能盡如人意之處，但如果說數十年來的臺灣佛教全無起色，全未進步，這也非持平之論。從各方面看，儘管進步、革新的幅度不如經濟、藝術、政治等層面來得大，但是佛教在臺灣的發展，確實已在層層雲霧中透露出一線曙光。

關鍵詞：1.臺灣佛教 2.皇民化運動 3.白衣佛教 4.齋教

p. 290

壹、緒論—不可抹滅的一頁

1927年，已故的佛學泰斗徹爾巴次基（Th. Stcberbataty）曾說：「雖然在歐洲，自開始了關於佛教的科學性的研究以來已有一百年歷史，可是我們對於佛教的教與哲學最根本意義的理解，迄仍在暗中摸索。」[3]從那時以來發生了許多事情，諸多亞洲、歐洲以及北美卓越的佛教學者們出版了許多論文和書籍，演譯註釋了佛教教理的教義；另一方面，有許多居士們也從佛陀的教訓，發現了對二十世紀的人民與國家有妥恰的指導原理。

三百年來臺灣的佛教發展，從清代以前、清末、日據時期到光復後的各個階段，皆有各自不同面貌的呈顯。其中，在清末以前，主要是閩南系的禪淨雙修寺院（「閩南化」抑或「齋教化」）；日據時期則結合日本曹洞宗在臺的發展，而建立起則結合日本曹洞宗在臺的發展而建立起較具全島性的佛教組織（「日本化」、「皇民化運動」）。光復以來，日本佛教的影力消退，而隨著大陸各省的佛教僧侶和佛教組織的來臺，在傳戒與中國佛教會的組織運作底下，使得臺灣傳統的佛教寺院出現明顯的變遷。質言之，近五十年來，已中國化的印度原始佛教，在臺灣土地上本土化，又隨著經濟發展的腳步國際化，在「豎窮三際，橫遍十方」的弘傳裡，佛教能有今日的盛況，臺灣佛教五十年可說是關鍵之傳承，而曾經為此流血流汗努力播種開創的高僧大德居士，亦將在這歷史上留下不可抹滅的一頁。

貳、鄭氏東遷與佛教來臺

明天啓四年至永曆十五年之間（1624—1661）荷蘭以其政治及經濟力量在臺灣南部先住民之間傳播基督教。[4]西元 1636 年開始引進中國人到臺灣來開墾土地，種植米、蔗、靛菁。至西元 1640 年移民人數達到一萬一千人左右，此後隨著中國大陸政局的演變，移民人數或增或減，根據 C.E.S— 一般人認為這是最後一任臺灣長官揆一（F.Cooyett）的化名一所發表的〈被遺誤的臺灣〉一文的記載，在臺灣繳交人頭稅的中國人約有二萬五千人，加上婦孺當在五萬人以上。[5]荷蘭人佔領澎湖之後，日漸增加的漢移民在今天臺南市區興建了崇祀醫神吳真人（又稱大道公、保生大帝）的慈濟宮（又稱真君廟、

p. 291

關山廟）也有明確的記載。[6]「大眾信仰」隨移民東渡，盛行於閩粵的佛教也於是時隨緣來臺，應是合理的推論。[7]臺灣佛教史之展開，若就信實之史料而言，當自鄭氏延平王國東遷始。據延平王戶官楊英証實錄，永曆八年九月清以海澄公敕印招成功降，並遣其弟持芝龍書勸之，在十七日條下有如下記載：二使到安平鎮，發呂太禮物不只就布帆安駐詔敕。藩見其意不善，不肯受詔。又藩復稟與太師（芝龍），稟內：

「九月十一日即回，兒囑其致意詔使，約期相面，而詔使忽於九月十七日遂到安平，盛設供帳於報恩寺安頓，乃詔使不敢住宿，哨馬四出，布帆山坡」云云。[8]

由此可以想像鄭氏與佛教不無接觸。

至於鄭氏時期所建之寺廟，可以認為佛教寺院者，根據清代之各府縣志記載如下：在寧南坊有觀音堂、準提堂，在鎮北坊有觀音亭、萬福庵、赤山堡，六甲之龍湖岩等六處。而在家居士對於佛教有修養者，多為明末遺臣，痛心亡國，不願再仕，乃變服為僧，或終身持齋，或終日誦經自娛，如沈光文自文開，少比明經貢太學，福王元年授太常博士，聞貴王立粵中，走肇慶，累遷太僕哨卿，永曆三年來臺，其後為人進讒，幾遭不測，故變服為僧。李茂春字正青，隆武二年舉孝廉，善屬文，永曆八年來臺，卜居永康里，日訟佛以自娛。林英字雲義，崇禎中，次歲貢知昆明縣事，後祝髮為僧，問道至廈門，入臺灣。張士郁，崇禎六年副榜，明亡入山，耿精忠之亂後入臺，居東安坊，持齋念佛，倏然塵外。

另有明魯王女，聰慧知書，工刺繡，適南安儒士鄭哲飛，生一男三女，夫歿來臺依寧靜王以居，晚年持齋獨處，邑人欽之，以為女師。[\[9\]](#)前述六人，實開臺島在家學佛之先河，且為臺灣早期佛教史之珍貴一頁。

參、清代時期的臺灣佛教

康熙二十二年八月，鄭克塽降清，於是臺灣成為清朝版圖，海禁開後，佛教隨之流入。靖海將軍施琅就營靖王府邸改建天后宮。鄭氏部將，義不帝胡，並藉佛教之名，

p. 292

潛身為僧者甚眾，並在暗中窺復明室，加以清室攻臺之敗將，亦多薙髮為僧。[\[10\]](#)

海會寺原為北園別館，為鄭經之母董氏養老之所，入清後曾荒置康熙二十九年臺灣總兵王化行，臺廈道王效宗等「因其故址建為寺宇佛像最勝，住僧雲集」[\[11\]](#)。據王化行所撰〈始建海會寺記〉：臺灣版圖新闢一惟少一梵刹福佑海天。附郭大橋頭有廢舍一所，始於庚午八月七日，成於明年四月八日，名約海會。道場丕建，法筵宏開。瞻妙相之莊嚴，雷音寺見於東土；聽法雖大，王法衛之，故凡天下梵刹，皆賴士夫護持。後之遊於此宦於此者，肯一瞻禮，悉皆龍華會上人。少存菩提心，即見金剛力；其造福於海邦，豈有量哉？[\[12\]](#)

康熙三十三年僧樹璧奉媽祖神像至笨港，三十九年建笨港天妃廟，這是八掌溪以北最早的寺廟。康熙五十一年通事賴科鳩合民番興建淡水甘豆門（關渡）天妃廟，五十四年重建，易茅以瓦，知縣周鐘瑄顏其廟曰「靈山」，是濁水溪以北最早的寺廟[\[13\]](#)。前者為佛教僧侶所建；後者為先住民與漢移民合建，初期由廟祝林助主持[\[14\]](#)，後來改由臨濟宗僧石興主持，是後經六代出家眾、四代在家眾相繼主持，前後兩百一十年，近年則由信徒管理。[\[15\]](#)

諸羅縣轄區最早的佛寺是鄭氏時代陳永華營建的龍湖岩觀音寺。設縣後，僧德功得候補通判何廷鳳捐地，康熙三十七年在鹼水港募建一座觀音寺。據康熙五十六年纂修〈諸羅縣志〉所載，諸羅縣轄下共有寺廟十四座，其中有四座觀音寺，約佔總數的百分之二十八點六。而康熙五十二年建於今嘉義市內的關帝廟也是前祀關帝，後祀觀音。[\[16\]](#)

康熙五十九年陳文達等纂修的〈臺灣縣志〉所載：黃檗寺中前祀關帝、後祀觀音三世尊佛；法華寺前殿祀火神；寧靖王故居改建之「大媽祖廟」後有禪室、有僧住持；觀音堂原為武帝廟，康熙末改祀觀音；鹿耳門媽祖廟前殿祀媽祖、後殿祀觀音「兩旁建僧舍六間，僧人車之以奉香典，而「鄉厲壇」（臺灣縣民所建）則前祀厲鬼（大眾爺），

p. 293

後祀觀音。[\[17\]](#)明顯地呈現儒、道、釋三教雜處融合的現象。

臺灣之白衣佛教，又稱齋教，由佛教支派產生，屬於佛教優婆塞、優婆夷之在家二眾。設教所在稱為齋堂不稱寺院，有龍華、金幢、先天三派之別。[\[18\]](#)齋教之信徒：其持齋修行者，有四種於下：

- 1.受戒者：畢生素食俗稱長齋。
- 2.信戒者：朔望日及農曆初一、十五，或三、六、九日素食又曰花齋。
- 3.祈安者祈願中素食。
- 4.信心者：每朝素食，稱半齋，俗稱早齋。

總計在清朝治理臺灣時期裡（1683—1895），佛教在臺灣的發展特色呈顯出「正信佛教」與「擬似佛教」（「白衣佛教」）混同發展的態勢。亦即，一方面配合著交通安全的時代背景（渡海來臺、拓荒開墾）以及消災解厄、接引西方的宗教需求，使得佛教混合著一般擬似佛教，而成為臺灣社會一種「生活性」的（民間）的宗教信仰[\[19\]](#)。另外，此一階段（包括清末、日據時期）臺灣佛教本身也形成幾個主要的流派（宗師），像是：「臺南開元寺派」（傳芳、玄精）、「苗栗大湖法雲寺派」（覺力、妙果）、「基隆月眉山靈泉寺派」（善智、善慧）、「高雄大崗山超峰寺派」（義敏、永定）以及「臺北觀音山凌雲禪寺派」（寶海、本圓），同時，這些流派均與福建鼓山湧泉寺有深厚關係淵源（閩南佛教），在傳燈法脈上屬於禪宗，並且這些宗派的開山祖師或中興祖師均為本省僧侶，而這也是臺灣佛教走向獨立的開始。

肆、日本殖民統治下的臺灣佛教

光緒二十一年，中日甲午戰爭，清廷敗績，割讓臺灣，日本統治開始，臺灣的本土佛教開始有了不同面貌。[\[20\]](#)把日本據臺後的宗教政策，分為三個時期：偽裝信仰自由（1895—1911），籠絡期（1912—1925），和消滅期（1926—1945）。在最初十幾年的第一個階段裡，日本政府雖

然施行宗教自由政策，並不主動干涉臺灣居民信仰內容，但根據江燦騰的研究，縱使在日據時期的最初十幾年裡，臺灣的佛教已然發生微妙的變遷。臺灣佛教在這時出現了全島性的道場聯盟，其中尤以曹洞宗和臨濟宗的聯盟最為成功。

p. 294

四大法派（月眉山靈泉寺派、大崗山超峰寺派、大湖法雲寺派和觀音山凌雲禪寺派）即分別加盟這兩個系統。江燦騰認為這些加盟的寺院，在日本佛教道場的領導下，一方面教授日文和佛法，一方面也在經濟上和組織上相互支援，因此和原有齋教的封閉性大不相同。[\[21\]](#)

日據時期，有些臺灣寺廟加盟日本佛教是出於恐懼，在不得已的情形下發生。這是因寺廟在當時，往往被當成一種公共空間，經常為交戰中的軍隊佔用，雖然日本政府規定軍隊不得濫為損害舊慣，也不可以破毀神像，散亂神器等行為，[\[22\]](#)但是對寺院的負責人來說，在日本佔領之際，不知道自己的寺院會淪為何種命運，於是想到借日本佛教界的庇護，以求平安，才會紛紛加盟附屬的日本佛教之下。[\[23\]](#)例如：臺南成立了「愛國佛教會臺南齋心社宗教聯合會」，加入的齋堂達十四個之多。在〈臨合約束章程〉中，除強調守法、納稅、不參加教外結黨或讓不軌之徒入會外，還特別規定各齋堂要建立個人檔案，詳細登錄個人資料，以備稽查，臺灣的齋教從此轉趨保守。[\[24\]](#)

1915年4月，日本統治臺灣二十年，經歷一連串的抗日事件之後，甲先埔等地又爆發了由余清芳、江定、羅俊等人所領導的大規模武裝抗日事件，臺灣人民被殺害不計其數，被捕兩千人，被判死刑的多達八百六十六人。抗日分子以西來庵為連絡中心，所以此事件又稱作「西來庵事件」。

皇化運動是一種同化為日本人的運動，包括普及日本語、崇敬神社、打破不屬於日本人的陋習等。這個運動的本體包羅萬象，但其完成必須以「信仰的皇民化」為必要條件。[\[25\]](#)這裡的「信仰的皇民化」，就是所有的臺灣人都瞻仰日本的神，讚美日本的神，相信日本的惟神之道無上真道，並進而成為自己的生活規範，且將這個規範納入實際生活具體實行。陳玲蓉曾指出，為達成信仰皇民化的目標，日本政府施行了三種措施：[\[26\]](#)

- 1.神宮大麻的奉祀。
- 2.正廳改善運動。

3.寺廟整理運動。

p. 295

從 1936 年至 1942 年止，經過上述三項被整理過的寺廟齋堂數是 1098，約占總數之三分之一。[\[27\]](#)根據李嘉嵩的統計，大部分被倒毀的寺廟或神像都是民間信仰，齋堂佛像只占小部分。[\[28\]](#)亦言之，日本殖民政府的寺廟整理運動，主要是以民間信仰為對象，對臺灣佛教的影響較小，不過，日本政府的「寺廟整理」政策，雖然不包括一般佛寺，但卻規定，每一佛教寺院必須派出僧侶一人，至日本或到臺灣的佛教中學林進修。

這一做法把臺灣佛教的日本化或現代化工作更往下發展，假以時日，臺灣佛教必然全盤日本化。但因執行期間很短，日本就戰敗投降，日本化的進程因而中輟。而國民政府接收後，又展開一連串的「去日本化」工作，臺灣佛教於是經歷了另一次的轉折。[\[29\]](#)

伍、臺灣佛教五十年來發展經驗的回顧與檢討

一、臺灣佛教發展的復甦徵兆

(一)信仰由博雜不純而漸趨統一：民國四十年以前，臺灣正統佛教有四派，此即眉山派、觀音山派、法雲寺派，與大崗山。齋教有屬於龍華等派的各地齋堂。日本佛教則有日蓮宗等派。此外也有不屬於這三個系統的無數零星寺院。對於如此複雜的佛教派別，以及經過錯綜變化的宗教行爲，不論從大陸來臺的佛教是如何地正統，要短時間扭轉當然是不容易的。不過，大體而言五十年來，這方面的成就是可以肯定的。因為即使目前的全臺佛教並沒有百分之百地納入大陸佛教體系，但是大陸佛教之主流地位的確定則是毋庸置疑的。大陸佛教之主流地位的確定，可從下列現象看出來。中國佛教會是全國最高的佛教組織，負責人絕大多數是大陸系的。儘管其中的理監事及省市分會的幹部成員，也有若干名屬於傳統臺灣的佛教系統。每年一度的三壇大戒法會，將清代以來大陸寶華山的傳戒規範移植到臺灣來，也給臺灣佛教樹立一堅定不移的佛教準繩。[\[30\]](#)

(二)佛教現代教完多元化的發展：根據中國佛教會的統計，截至國七十八年底，臺灣地區共約有四十八萬五千六百名佛教人口，四千零一十一所寺院，和近八千九百零五位僧尼。不過，不以受戒的人數和近年來短期出家、八關齋戒、禪修共修的人數相較下，

p. 296

當代臺灣佛教的發展在家眾數目的成長較出家眾更為凸出。換言之，「居士佛教」逐漸興盛甚至於超越了傳統以出家眾為主體的「僧團佛教」，而成爲另外一股發展的主流。[\[31\]](#)

(三)佛教文化事業的蓬勃：佛教信仰與其他宗教不同的地方之一，是必須透過將教理的瞭解才能談到法門的實踐。因此，自古以來，有關佛教教理的書籍，爲數極多，不只是信仰佛教必須讀佛書，而且，由於佛教擁有一個龐大的知識國度，也頗可以滿足一般讀人的求知欲。以佛法的象徵—〈大藏經〉的流通爲例，就可看出佛書在臺灣是如何的普及。此外，大規模佛教叢書的編印，也是近幾十年佛教界的盛事。[\[32\]](#)

(四)新興社會倫理的推動：近年來，佛教團以相繼推展的社會運動，像是：「幸福人生講座」、「預約人間淨土」、「心靈淨化運動」、「親職教育巡迴講座」、「佛法滿人間」、「尊重生命系列活動」、「七戒新生活運動」、「佛化婚禮」、「佛化聯合奠祭」、「佛化聯合祝壽」以及「環保禮儀系列活動」等等，的確爲「自利」—「他利」—「社會連帶」提供了某程度的聯結[\[33\]](#)。事實上，一種大眾化、生活化的佈教運動，也嘗試著透過機制設計（像是檀講師制度、自我覺察禪修或是實際的濟貧訪探），表現出轉化之後的「人間佛教」新的倫理內涵：由葬式佛教」與「老人佛教」銳變爲「生活佛教」與「大眾佛教」。[\[39\]](#)

二、當前佛教的問題探討

(一)佛教教育未步正軌，缺乏高水準弘法人員：佛教是一種必須依賴教理去實踐的宗教，因此對教理的瞭解是信徒不可或缺的一環。然而，佛學又是一門極難掌握到核心內涵的學問。像經典義理的不易索解、翻譯與原典的差異、歷史發展所造成的教義變化、各宗派教理的相互衝突，不同地區教理發展所形成的矛盾等等問題，都可能使人茫無頭緒。

近年來，知識分子或社會人士參與佛教弘法工作的人日漸增多。但是由於沒有較好的佛學教育環境，不能接受適當的弘法訓練，因此，雖然有很多熱忱有餘但是弘法知識不足的佛教徒在全臺各地設立不少私人道場，但是大多無甚規模。如此散兵游勇式的發展，

p. 297

其影響力的微弱，也就揣度得知。[\[35\]](#)

(二)佛教活動趨向功利化與資源過度浪費：臺灣佛教的活動在當代臺灣社會，是相當受重視和有社會影響力的。在道場的經濟收入方面，也大爲改善。信徒的捐款，基本上是來自社會經濟的良好，才能有餘裕贊助佛教的活動和各種事業的開

支。可是，許多法會上，登廣告標示功德主的價碼，宛若商業行爲，極容易形成功利化的信仰取象，長此以往，對正信佛教的提倡，反而有害。

(三)解嚴後佛教組織的多元化和異質化：在 1987 年 7 月 14 日臺灣地區正式頒佈解除戒嚴令之前，中央級的佛教組織，主要是中國佛教會及其所屬的各分會組織。其他非屬中國佛教會的組織，因而在發展上受到了極大的限制。解除戒嚴後，允許組織多元化的法律〈人民團體法〉亦在 1989 年元月公佈，於是各種佛教組織便相繼出現。然而，隨著佛教組織的多元化，新興的異質化佛教團體，就好比雨後春筍班的冒出來。新興的異質化佛教團體的出現，因不屬中國佛教會所管轄，也無其他的佛教機構的約束，於是形成了若不觸犯現有法律規定，便可自由傳播、自由改造的情況。如此一來，佛教的教理要如何詮釋？需不需要依經典的傳統教法？便沒有一定的標準可言。[36]

(四)缺乏因應現代社會的自覺：所謂佛教「山頭主義」、「個人主義」以及「門互之見」的現象一直都還是外界批評的重點—因此，雖然近年來佛教團體在若干議題上像是反賄選、器官捐贈、生活環保或是心靈淨化，出現了一致性的共識與步伐，但是，一但涉及到實質利益與權力的運作時，臺灣佛教界還是沒有取得較為一致的共識，像是佛教大學的籌設、宗教法的修定、僧伽人才的養成、僧伽保險、佛教藝術創作的本土化風格以及宗教福利整合等議題的檢討。[37]

(五)臺灣佛教本土化的確立與國際化的平衡：臺灣佛教近百年來的發展，一直是承受外來佛教勢力的影響，而缺乏本身的特色。這種情況的長期存在，雖然有助於本土佛教內涵的充實和水準的提昇，但在戰後發達的地區，則不應沒有發展出來本身的特色。否則後人將批判當代臺灣的佛教徒只會抄襲他人成果、缺乏創造力和錯過了發展本身的特色良機。

p. 298

臺灣佛教的不少道場，紛紛在海外建立分會或分院，使得臺灣佛教逐漸具有國際的影響力。但這些海外的發展，主要是以華人為弘法對象；在救助方面，仍以經濟方面佔大多數。因此，如何在確立本土化的同時，也能在國際上呈現本土的經驗和特色，以平衡外來色彩過濃的偏頗現象，亦應是當代臺灣佛教所面臨的重要課題。[38]

陸、結論——回到創造的大海

中國自秦漢以來，原始儒家之恢宏、深廣的氣度與原創內涵逐漸喪失，中國人的心靈飄盪在現實的大海中，難以定奪。就在此時，佛教傳了進來，大海之中，燃起了一盞明燈，照亮了難以數計的中國人的心靈。但是，唐宋以降，一方面中國人的心靈幾經衝激，回歸儒家，建立理學；

另一方面，禪宗原創力低降，佛教遂不再具有輝煌的過去。此情此景，今日依舊。[\[39\]](#)但是，深廣之內涵，不易認識，或者還需要一段不算短的時間才能慢慢為眾人了解而接受，這一段轉換的歲月，相信大多數的中國人，如同秦漢之後一般，仍飄泊在現代世界的大海中，了無歸宿，似乎大量的國人，自此走進佛門，或禪或淨，或顯或密，一尋心中的燈塔。

就現今的佛教現象，欲想開創新貌似可歸納為下列方向：

- 一、提倡學術研究，建立佛學院、佛研所，提昇佛教素質。
- 二、提倡原始佛教、禪宗、淨宗、密宗之修行、實踐，重視「行」的內容。
- 三、提倡佛教文化活動與教義推廣，包括向眾人乃至歐美弘法等。
- 四、提倡慈善、佈施、社會關懷等宗教事業，以福被大眾，淨化人心。

歷史是不會重覆的，而每一個時代的新希望、新風格、新安慰，都因大勇者面對自我、排除現實、努力於自我之深刻與廣大，並對前一時代乃整個歷史、文明之文字創造意義的重心探討、挖掘、發現與再創而得以樹立。我們相信復興中國佛教的藍圖繪出，發展方向可以確立。一俟若干年後人材俱足，則執行不懼乏人。果如此，則期望中國佛教能重新昂然鶴立於國際宗教舞臺上，自不算癡人說夢。

[\[1\]](#) 鄭志明，從臺灣俗諺談傳統社會的宗教思想，史聯 8 期，1986。

[\[2\]](#) 江燦騰，佛教百年史之研究，頁 469，南天書局，1996。

[\[3\]](#) The Conception of Buddhist Nirvana , pl.

[\[4\]](#) 村上直次郎譯，中村孝志校注：平凡社在東洋文庫，第二冊附錄二，「臺灣キリスト教教化關係史料(一)」。(基督)

[\[5\]](#) 尹章義，臺南發展史，漢聲雜誌 22 期，1989。

[\[6\]](#) 薛志亮，續修臺灣府志，卷 5, 頁 135。

[\[7\]](#) 高拱乾，臺灣府志，卷 9，頁 950

[\[8\]](#) 李添春，明末清初的臺灣佛教，頁 69，大乘文化出版社，1979。

[\[9\]](#) 匡宇，臺灣佛教史，頁 11，1979。

- [10] 同注 9，頁 13-15。
- [11] 高志卷 9 外治寺觀，頁 949。
- [12] 薛志卷 7 藝文 2，頁 186。
- [13] 周鐘瑄，諸羅縣志，卷 12，頁 140。
- [14] 藍鼎元，東征集，頁 250。
- [15] 北投關渡宮刊行之關渡宮媽祖簡介。
- [16] 同註 13，頁 140-215。
- [17] 陳志卷 9 寺廟，頁 207-215。
- [18] 庭嘉，臺灣的齋教由來，頁 363-364。
- [19] 王順民，當代臺灣佛教變遷之考察，頁 324，中華佛學學報，1995。
- [20] 陳玲蓉，相據時期神道統治下的臺灣宗教政策，頁 84，1992。
- [21] 江燦騰，臺灣佛教五十年來發展史回顧與展望，歷史月刊，92 期，頁 90-95，1995。
- [22] 李嘉嵩，日本治臺—宗教政策，瀛光，頁 128，1963。
- [23] 同註 21，頁 52。
- [24] 李添春，臺灣省通治稿，卷 2，頁 111-116，1956。
- [25] 同註 20，頁 230-231。
- [26] 同註 25，頁 232-267。
- [27] 同註 22，頁 737。
- [28] 同註 27。
- [29] 李丁讚，臺灣佛教變遷與轉型，民族學研究所集刊，頁 19-52，1996。
- [30] 藍吉富，臺灣佛教發展的回顧與前景，當代 11 期，頁 47-54，1987。

[31] 同註 19，頁 321-325。

[32] 同註 30。

[33] 王順民，宗教福利服務之初步考察，思與言，32 卷 3 期，頁 33-76。

[39] 同註 19。

[35] 同註 30。

[36] 同註 2，頁 477-479。

[37] 同註 19，頁 327。

[38] 同註 36。

[39] 史作權，社會人類學，唐山出版社。