

# 縱觀與透視：清代地區新竹漢人佛教在地的多樣性風貌

江燦騰

## 摘要

我們若想清楚了解，清代新竹漢人佛教在三百年史上的在地風華，便得首先承認：新竹地區的佛教，是漢人信仰為主的佛教，與原來居住的本地原住民的宗教信仰無關。

至於要如何對此主題進行縱觀與透視，本文首先在前言部分，提出相關問題及其透視方法學的扼要清晰解說。其次，本文清代新竹在地漢族佛教的發展與轉型概述，包括在地的香火廟、媽祖廟、外地僧亂在新竹與新竹齋教三派齋堂的歷史沿革、宗教活動與齋堂分佈等。

藉由上述的討論架構來綜觀與透視，有關清代地區新竹漢人佛教在地的多樣性風貌。

關鍵詞：清代、新竹、漢人佛教、齋教、齋堂、香火廟

## 壹、前言：相關問題及其透視方法學的提出

我們若要瞭解清代新竹漢人佛教在三百年史上的在地風華，便得首先承認：新竹地區的佛教，是漢人信仰為主的佛教，與原來居住的本地原住民的宗教信仰無關。至於要如何對此主題進行縱觀與透視，可大致分二層次來談。

我們在第一層次部分，先要溯源，而後才能有相繼出現的各階段變革風貌可談，這就是歷史的縱觀角度。

第二層次，我們又是如何透視的方法學運用？後面將會詳述。

## 一、第一層次的縱觀新竹清代漢人佛教在地風華概說

首先，我們須知，清代新竹在地漢傳佛教信仰，雖是從1718年，因有漢人王世傑率族人來竹塹開墾後，才逐漸傳入；並且，第一座佛寺（即早期稱為觀音亭，現在稱為竹蓮寺），還要遲至1781年才正式建立。<sup>1</sup>

甚至於，竹蓮寺從建立迄今，雖與地方發展，一直密切相關，堪稱具有重大開發史宗教信仰場所的指標性意義。但在本質上，它卻始終只是一處漢人民俗佛教觀音信仰的重要場所，即所謂信眾朝拜很盛行漢傳佛教的「香火廟」而已。<sup>2</sup>

可是，新竹在地漢傳佛教三百年來，並不只長期存在此一以祭祀為主的竹蓮寺而已，在清代，事實上還存在其他類型的寺廟（如媽祖廟或城隍廟），清代在家教派佛教的三派齋堂。並且，相對於較早期南臺灣移墾狀況，儘管仍屬較後期的新竹漢傳佛教，也同樣無可避免地必須受制於清代既有外在歷史社會發展基礎條件的艱困與不足。

因臺灣位處大陸東南海疆的邊陲，並且是一處閩、粵漢族，新墾的開發中島嶼。故而若要求能達到如當代新竹佛教信仰那樣，也能具較深層化或精緻化層次，其實是缺乏足夠發展條件的。<sup>3</sup>

- 1 連雅堂稱其為「新竹最古之寺」，又認為此寺早期是由王世傑捐地所建。見氏著，《臺灣通史·宗教志》（臺北市：衆文圖書公司影印版，1978），頁673。但，張繡玲力斥其非王世傑本人所捐地，其實是王的第五世孫王春塘以其先祖之名捐地重修，故寺中才供奉王世傑之長生牌位。見張繡玲，〈新竹市佛教寺廟藝術之研究〉（文化大學藝術研究所碩士論文，1996），頁7。
- 2 著名的人類學家莊英章教授，曾對新竹市的「香火廟」作了最清楚和詳細的描述，他說「香火廟這一名稱即是來自信仰者原有的名詞，其意指靠香火來維持的廟宇。在本分類中我們用以指稱那些不限特定信徒而無明顯地域範圍的公眾廟宇，這類廟宇所供奉的神祇在神格上都較高，其對供奉者所發揮的功能也較廣泛，因此受到不同範疇信徒的奉祀，而其經費也大多靠信眾廣泛信徒的香火錢，因而有香火廟之稱。在組織型態上，香火廟大多有公眾選出的管理委員會或管理人，同時也有較多的公眾性活動。從宗教動態的立場看，香火廟可以說是民間信仰廟宇發展的典範或最終目標」。見莊英章，《新竹市志·卷二：住民志（下）第四篇宗教（稿）》，頁754-755。但，這樣的定義是有問題的：其一，例如土地公廟是香火廟，但神格不高。其二，香火廟的原意，其實是指祭祀系統的廟宇，並且香火錢的來源固然與信徒有關係，然而信徒的來源是否廣泛，其因素不卻必然與神格有關，而是有靈驗的知名度、強烈認同感或向心力，才是能真正左右該廟所屬信徒來源和比例的重要因素，如十八王公廟即是以靈驗而廣為信徒認同的典型香火廟，卻不一定與其神格高低有何關聯。
- 3 這是由於滿清初期諸帝，對漢僧的態度之冷熱不一，宛若政治萬花筒的多方善變所引起的政治歧視所致，其目的，就是穩穩的讓自己當皇帝，來掌控一切，至於其他方面都屬次要，包括佛教在內。所以，我們很難想像，有關清代臺灣的佛教問題，在滿清中央的政策考量上，有何重要度？而既然有此無任何重要度的官方決策前提，其它相伴的外在發展條件，就不可能有來自官方的大力支持。連帶的，就是很難僅由臺灣寺方的

再者，由於主要是隔著黑水溝，從海峽對岸冒險犯難乘船過來的，所以，清代來臺灣的絕對多數漢族人口，除少官吏或經商或旅遊者外，可以說都和對岸閩、粵兩省，具有絕對地緣性關聯。清代新竹佛教的早期在地發展性格——即所謂邊陲性和依賴性的在地發展特徵——主要便是受此兩省原有的佛教性格所影響或所塑造。

之後，1895年時，歷史劇變出現。此即臺灣地區轉由日本殖民統治的50年（1895-1945）。因此，300年來的新竹地區佛教發展史當中，雖然日治時代的影響，只占了其中的50年而已。但因日本佛教具有日本宗派文化的特殊性，以及高度政治化和現代化的衝擊。在這種情況下，新竹地區不但也隨之出現來自日本佛寺與日僧及佛教事業，在新竹地區的移植現象。在此同時，新竹地區原有漢族佛教信仰型態，也隨著日本殖民統治50年的重大影響，而出現巨大的變化與新貌。<sup>4</sup>

甚至在後期的皇民化運動時期，或大東亞戰爭動員時期，新竹佛寺與僧侶，也出現新的轉變，加速的納編為日本宗派佛寺或納入日本僧籍。

然後，歷史劇變再度出現，二戰後日本殖民當局因戰敗退出臺灣，國府開始臺灣地區的新統治，又有冷戰時期的反共戒嚴長達38年之久的佛教組織凍結與專屬限定僧尼出家傳戒規範的嚴格控制。在這種時期的大逆轉之下，短期間之內，新竹地區本地的已日化僧侶，便不得不面臨再度由日本化的佛教急遽地轉成為中國化的佛教等這一類艱難適應的改變問題。<sup>5</sup>

---

本身單薄力量，就能撐起一切的發展推動力量。我們試看清代的在臺滿清官員，雖可多次為臺南開元寺的改建設法，但在有清一代二百多年間，臺灣全島並無任一佛寺，曾獲清廷頒賜《龍藏》者，包括准官寺的臺南開元寺在內。而我們知道，近代臺南開元寺的蛻變，正是從日治大正時期傳芳加入日本臨濟宗，又獲頒佛教大藏經之後，才正式展開的。見黃慎淨編，《開元寺徵詩錄·晉京迎請大藏經序》（臺南：開元寺客堂事務所，1919）。當時的滿清諸帝，既然可濫權無度，又可身兼天下一人的超級大祭司之職，則除了來自他的政策善意外，此一時期在他治下的任何宗教，除了作為對抗者的諸民間教派之外，都無有自主性，也很難自行發展，包括佛教在內。所以，臺灣佛教的社會弘法功能，在近代以前，除祭祀性或儀式性的局部社會凝聚功能之外，可說微弱至極。因此，才有在家齋教：龍華派、金幢派、先天派等三派，陸續在清中葉之後，渡臺發展，並構成臺灣佛教另一大傳統迄今。

4 特別是在當時，新竹州是包括桃竹苗三地的轄區，甚至新竹州地區與臺北地區的漢傳佛教寺院系統，在新佛教組織，也都發生了巨大的新變化。因而，出現在當時的新竹地區的佛教狀況，就包括有：現代性傳播型態與新佛教組織、新佛教教育活動、新佛寺與新佛教女性的佛教事業參與。

5 特別是在1949年國府內戰是失敗大陸政權易主而有大量逃難來臺的政治移民，其中包括有政治實權或社會影響力的達官顯貴或大陸各親國府的近兩百位漢藏各類僧侶驟湧來臺，更使此後的60多年來新竹佛教，完全在

之後，臺灣又開始政治解嚴，佛教組織與傳戒規範都跟著自由化，以及兩岸佛教的恢復交流，乃至佛教在新竹設立大學，新的佛教藝術文化的開創與拓展，也持續進行中。

因此，本文試圖縱觀與透視：清代新竹漢人佛教在三百年史上的在多樣性變貌，就是意圖從清代臺灣的傳統社會中，觀察早期的在新竹地區的漢傳佛教，如何逐漸產生變革和進行現代化的過程，是非常有必要的。<sup>6</sup>

可以從僧侶的宗教活動、寺院建築的宗教美學、佛殿內的各類供像和多樣的神話彩繪、信眾與士紳的地方參與或官方的宗教管理方針等，觀察到遠從對岸移植到臺灣地區之後的各種變化軌跡和具有文化或哲思內涵的宗教現象。

## 二、有關第二層次的清代新竹漢人在地佛教早期風貌如何透視概說

有關第二層次的清代漢人新竹在地佛教的歷史變革與相關風貌，在方法學的實際運用上，我們又是如何進行縱觀與透視呢？以下就是各點說明：

(一) 先界定其信仰的不同層次而後據以透視真正的風貌為何？

我們須知，清代新竹在地漢族佛教史的長期發展中，是常出現各種漢族佛教信仰內涵的階段性變化的，但都有其區域性佛教史上所代表的宗教意義。而其中，實有其內涵的不同層級之分。此因新竹地區的寺院，當它在不同的時間，或由不同的人擔任主持時，其寺院內部的宗教活動及內容水準，很可能是，完全不一樣的。並且，是會隨時空環境的不同而跟著改變的。特別是，原來的佛教場所，已經歷過幾次的變更時，更是如此。

---

這一巨大的新漢傳佛教組織與傳戒規範下，進行具有普遍性的影響與全面轉型。而這又是和戰後迄今，新竹地區由於日本佛寺被轉用，有影響力的日僧返日，本地大量戴髮修行的居寺齋姑，必須重新受戒成為正式落髮改籍的比丘尼。又因新竹地區曾一度成為大陸來臺僧侶的暫留、新佛學教育機構的教學師資，甚至日後開始在新竹地區建寺長期辦學迄今，於是使得新竹地區的佛教教育與僧尼活動，具有特殊的佛教史地位與重要影響。

6 就類似縱觀與透視像美國這樣只有短短幾百年移民史（它的建國史甚至比新竹開發史更晚）那樣，若要了解它的各階段社會文化發展現象，有一個很重要的線索，就是有關新移民者到新移墾地之後，在其新移墾區的生活，宗教信仰內涵或方式所出現各種的新變化。當然，此一觀察重點，仍是以其中具有思想性、社會性和倫理性的宗教種類及其內涵為主。一般土著的巫術信仰和泛靈信仰的原始民俗部份，則較容易被忽略。因其可供觀察變化的部分較少，所以較不為觀察者所重視。因此對臺灣北部新竹地區早期本土傳統佛教信仰史的變革觀察，就有其必要性了。

若以新竹在地漢族信仰的底層來講，一般就是指以巫術性為主的宗教活動內涵。而比巫術性，再高一層的，就是屬於祭祀型的。這類信仰形態，就像很多臺灣民眾到寺廟裏，去燒香、求神、抽籤之類，即是屬於這種儀式性的信仰內涵。

然後，更進一層的活動內容，即較此更專業一點的，就是寺院住持，屬於有學問的。那他就能幫上門求教的信眾，解說在生活上遇到的一些難題，或有能力為信眾開講佛經的哲理等。換句話說，此時信仰的內涵，其實已從先前以儀式為主的層次，又進步到更高一級，已屬於宗教文化的層次了。

因此，總合上述的區分，我們事實上可以將新竹地區一般漢族寺廟的宗教活動，簡化為下列的四個層級：

- (A) 宗教巫術→
- (B) 宗教儀式→
- (C) 宗教文化→
- (D) 宗教哲理。

但，必須注意的是，此種不同的層次，在事實上並非是按時間的發展先後，而依次出現的。到底在哪座寺廟？或屆時會出現哪一層次的宗教活動內涵？其實是跟著當時住持宗教事務的人，所具備的宗教專業素養之高低，而有各種變化和升降，所以並非一成不變的。

由此可以知道，設若新竹某一地方的漢族佛教寺院，已出現上述的改變時，則隨之而來的，很可能是此一寺院內，所傳達的宗教活動內涵——包括對佛教哲理的見解、所供奉的大殿漢族佛像雕刻、乃至寺僧與信眾接觸的方式，都會跟著生或多或少的變化。

因此，我們若要觀察一個新竹本地漢族寺廟的宗教活動時，不能只光看其外表上是被稱為「寺」或「廟」或「堂」等，就斷定其在宗教活動的內涵，也和其名稱相等。<sup>7</sup>換句話說，我們須先瞭解，它當時漢傳佛教活動的實際內涵

7 舉例來說，同一佛寺，若是能由有學養的法師來做住持，我們將會看到寺中的宗教活動，是富有佛教文化或哲理層次的內涵。反之，如果此一住持走了，再換上一個缺乏學養的僧侶來當新任住持，則他很可能會只靠不斷地辦法會來應付信徒，也就是它又降為儀式活動的層次了。

究竟是什麼？

其次是，在從事討論新竹漢族佛教發展狀況時，仍須同時理解新竹地區以外的臺灣佛教信仰的形成和發展，因為兩者之間的佛教文化交流，是息息相關，互為影響的。<sup>8</sup>至於有關新竹地區原住民對於佛教信仰，可以說資料甚少，但大致可推定為是疏離的。可是，原因何在呢？

## （二）提出關於新竹地區原住民對漢族佛教信仰疏離的說明

清代新竹地區，漢族佛教的傳播發展，主要是和閩、粵這兩省漢人的來臺灣移民史有關。從相關的清代歷史文獻來看，在清末以前，不論山地或平地原住民，雖較漢人來臺灣的時間更早，但其宗教文化，其實是各族相異和自成系統的。這與較後才移入臺灣地區的漢人信仰，可以說，迥然不同。

事實上，像這樣的不同信仰區隔，也長期主導原住民的信仰習慣。因此，從早期漢人來臺灣定居開始，迄今數百年間，除日治時代，有部份原住民一度接觸佛教之外，西洋來的天主教和基督教，才是臺灣原住民的主要信仰中心；除各族原有的信仰之外。

也由於從華南地區傳來臺島的佛教信仰，與在臺原住民的信仰習慣，一直相當疏離，就整個臺灣佛教發展史的範圍來說，幾乎就是專屬漢人在臺的佛教信仰傳播史，新竹地區的漢傳佛教自然也不能例外。

不過，這一原住民與漢人的信仰區隔，並不是絕對的。未來如何發展，也難以逆料。只是就觀察和理解的角度來說，上述的區隔的特性，仍是不可忽視的，因其大趨勢就是如此。而其背後的形成原因，則有待進一步的探究。<sup>9</sup>

## （三）從清代帝政多神教統治史觀，看新竹在地佛教差異性

### 1. 有關清代的漢族出家佛教狀況概述

由於清代大陸華南漢族出家佛教，已不為大同於之前的中國歷代各朝的漢族佛教，其不同之處在於：

8 同樣的我們若不能瞭解臺灣跟大陸之間、以及臺灣跟亞洲之間的佛教信仰差異，就可能不可能理解其中的相關變遷內涵。

9 目前學界對此一背景的了解，雖不能說沒有，但仍嫌太少和欠深入。

新竹在地正規漢族出家佛教僧侶的相關宗教活動，始終受到官方嚴格的管制和限制，因此逐漸形成和社會隔離的山林佛教。這是導源於較早時期的明清之際，因面臨大陸統治政權的鼎革巨變，所以各類宗教所面臨，來自官方的政治約束或處罰，較之承平時期的，可以說更趨嚴重。

特別是自明亡後，因華南的各地佛寺中，紛紛湧入許多因抗清失敗，才埋名遁隱出家為僧的可疑政治犯，導致清初對南方佛寺的嚴厲清查、以及對有政治嫌疑僧侶，加以密切監視、逮捕或處決。

而臺灣一地原為南明抗清的最後基地，又位於東海的波濤之中，與最鄰近大陸的福建省黑潮沒有通過臺灣海峽，通過臺灣海峽的海流有：南海季風流、黑潮支流、中國沿岸流。因此大陸地區的僧侶不但東渡來臺灣有其困難，要在臺島的社會上公開活動更難，除非先獲得官方的許可。<sup>10</sup>這也是新竹地區要到清代中後期，才有出家僧侶的活動記載，原因在此。

然而，由於在此之前，晚明的中國社會，已流行三教（儒、釋、道）混合的思潮。因此，一般民眾的信仰，也往往三教混合兼拜，不嚴格區分；並且這種信仰型態，只要不涉及治安和政治反抗的問題，從官方的統治立場來看，基本上是可以允許和不加以干預的。這也是傳統中國的宗法社會帝政多神教統治下的常態現象。<sup>11</sup>而新竹地區民眾的佛教信仰型態及其內涵，就是在清代早期由中國南方的閩、粵漢人傳入的，事實上也就是此一混合宗教思潮的延續。

此外由於自明初以來，官方早以規定中國境內和傳佛教的僧侶和佛寺，必須按其性質和功能，區分為一、「禪寺」和「禪僧」，二、「講寺」和「弘法僧」，三、「教寺」和「瑜珈教僧」。<sup>12</sup>這三者之中，以第一種在明末成為以臨濟宗和曹洞宗為主的宗派系統禪寺，其「禪僧」則被通稱為「禪和子」。

10 因此，滿清一代，不少早期渡海來臺的佛教僧侶和文人居士，以及明鄭在臺政權遭滿清新皇朝擊降後，為免其曾抗清的真實身份曝光和有意躲開官方的注意與追捕者。此類非自願性出家的變相僧侶和居士，所以其背景資料相關的事跡記載，不但少見而且欠詳；其最大原因，就是考慮到隨時有滿清官方的嚴厲監控和不斷地追捕，其行蹤和相關活動，自不為外界所熟知和難以為清代各種官修的方志所詳載。

11 此處所用的「帝政多神教」一辭，是參考日治時期，柴田廉，《臺灣同化策論》（臺北：晁文館，1923）一書（頁36）的看法。

12 張廷玉，《明史》，第七十四卷，〈職官志〉（臺北市：鼎文書局，1980），頁1818；葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，〈欽錄集〉（臺北市：宗青圖書公司，1994），頁214。此資料為審查委員提示，特此致謝。

不過，其中第二種「講寺」和「弘法僧」，似乎從未在清代的新竹地區出現。第三種則是以「香火寺廟」（更精確的稱呼應是「以祭祀祈福和免災為主的寺廟」）和「香花僧」的變相型態，普遍流行於清代臺灣西部的南、北、中三地。以後又和曾經破戒還俗的「帶髮、娶妻、食肉的僧侶」結合，而有所謂「長毛僧」和「釋教和尚」<sup>13</sup>的變相俗僧出現。

因此，清代新竹地區的「香火廟」和「香花僧」，對清代移墾社會的宗教禮俗活動，扮演了重要的功能。<sup>14</sup>

## 2. 清代新竹漢族齋教三派300年來的滄桑史概說

清代中葉有漢族齋教三派，先後傳入竹塹地區，影響甚大及久遠。<sup>15</sup>此一在明代中葉興起的羅教，以「新禪宗」或「在家佛教」自居的新興教派，在明清之際，逐漸分化和轉型，而其中屬於「江南齋教」的一枝入閩後，分化成漢傳「齋教」三派：龍華、金幢、先天，先後在清代中葉傳入臺灣，並紛紛在臺灣南北各地，建立起各自的齋堂，以聯結當時海峽兩岸的不同信仰系統。

而當時在新竹地區，有不少信佛的地主或士紳家未婚婦女或寡婦，因受限

13 「釋教和尚」是當代臺灣才流行的新佛教詞彙，傳統少有此種用法。

14 例如一般的臺灣民間喪儀的場合平常受邀，為免災祈福而課誦經咒場合，以及年度例行性節慶的祭祀活動等場合，主要執行宗教儀式的擔綱者，所仰賴於眾「香花僧」的頻率，應遠高於所謂「禪和子」或「外江僧」。因此，純儀式性的祭典佛教，事實上構成了臺灣清代臺灣佛教的主要內涵。

15 臺灣「齋教」名稱的由來：臺灣「齋教」是目前臺灣學界特別標出的宗教學名，用來指涉出現在臺灣地區的「齋教」。但為什麼要特別標出呢？因臺灣「齋教」的這一名稱，是日治時期做「舊慣調查」時，才正式使用的。在此之前，清代的官修臺灣文獻中，並無有關臺灣「齋教」的正式記載。僅在乾隆時代取締大連河流域的羅教信徒時，用了「老官齋教」的名稱。可是，清代以來，傳播於臺灣南北的「齋教三派」：龍華派、金幢派、先天派（即一貫道前身），並無法用「老官齋教」來涵蓋。為了解決這個困難，在日治初期，先用「持齋宗」一詞稱之，因這三派的共同點，都是標榜在家吃素拜佛、以觀音信仰為主，他們聚會和修行的根據地即稱「佛堂」或「齋堂」。雖然如此，日治時代負責宗教調查並一手促成全島性臺灣佛教組織的丸井圭治郎，實在無法搞清楚龍華派、金幢派和先天派的歷史源流是真？是假？所以他用了「齋教」一詞，以作為文獻分類和調查報告的內容體例。以後，臺籍的李添春在請教齋教前輩許林後，在他就讀的日本東京曹洞宗私立駒澤大學畢業的學士學位論文上，也正式使用了（齋教三派之佛教）的名稱。而後日本在臺的總督府文教局，基於李添春對「齋教」的深入了解，有助於掌握臺灣民眾在家信佛的情勢，於是約聘他擔任臺灣佛教現狀的調查人之一，並協助畢業於日本東京帝國大學的增田福太郎在臺從事第二次臺灣宗教的調查。戰後李添春又成為臺大農經系的教授，於是他在日治時期調查臺灣佛教和齋教三派的日文記錄資料，也構成了官修臺灣文獻中，有關臺灣傳統「齋教」的主要內涵。但是，由於，李添春的學術訓練不夠，他對臺灣「齋教」的理解，也往往流於片面和出現許多訛誤。因為根據當代大陸的宗教學者馬西沙、韓東方、連立昌以及日本宗教學者淺井紀和武內房司和臺灣新一代宗教學者王見川博士等人，都相繼投入「齋教」這一領域的深入研究後，我們才發現：自明清以來，影響大江南北以及渡海傳入臺灣的「齋教」活動，是歷史上罕見大規模的中國民眾宗教教派化運動。

於官方的法律規定，不得任意出入佛寺和隨意出家為尼。彼等等便自建齋堂或入居共有的齋堂，來安處日常的宗教生活，即可不必到佛寺去落髮出家，又可以「帶髮修行」，以安度其孀居的晚年奉佛生涯，所以逐漸形成風氣，並成為清代華人社會中的一大特色。

## 貳、清代新竹在地漢族佛教的發展與轉型概述

### 一、清代新竹佛教的發展與區域性的特殊關聯

我們若要了解清代新竹漢族佛教文化的傳播趨勢和主要發展特色，我們先要知道直到19世紀下半葉時，臺灣西部南北的大小佛寺，為數已達百座以上。雖然一般來說，規模都不大，寺產有限，住持或駐寺僧的知識都不高，故無巨大的社會影響力。

但由佛寺建築的逐漸普及化，無疑可以看出，佛教信仰據點是在持續地擴展，而不是萎縮，而且有新的發展機會，其水準的提高和社會影響力的擴大，將不是問題。

而新竹在地漢族佛教在過去的發展，正如其他地方一樣，也是和臺灣早期的宗教信仰傳統息息相關，並且基本上也是以漢人為主，特別是臺灣自華南閩、粵兩省來臺灣拓墾的漢人。

不過，除部分地緣神（如三山國王廟）或族群神（如新埔義民廟）等的崇拜略有異之外，<sup>16</sup>新竹地區閩客漢人之間的信仰，其實非常接近；尤其在佛教信仰方面，因無族群之別，兩者更趨一致。並且，越到近代，越是如此。

只是在三百多年前的臺灣北部，它的開發較南部稍慢。換言之，臺灣最先的漢人墾殖地，是在南臺灣，然後才逐漸擴及北臺灣，連宗教的傳入狀況，也

16 在新竹地區閩客信仰的最大差異，要數位於今新竹縣新埔鎮的義民爺信仰。不過，儘管迄今它雖仍專屬客家族群的信仰物件，但此一信仰圈的形成，與其說是宗教的因素，不如說它是由傳統的政治事件與族群糾葛下的祭祀物，所以其現有的強大認同感及其祭祀組織所具有的高度凝聚力，其實應是源自傳統族群情感隔閡的因素而起，並非真正實存於宗教上（或祭祀行為上）的異質因素所導致。目前，關於此問題的最新研究成果之一，可參考楊鏡汀、連瑞枝、芳姿、王見川合撰，《新竹縣志：卷三住民志—宗教篇稿》（新竹縣：新竹縣政府，2008），頁228-252。

是如此。特別是竹塹這一地區，直到1718前後，才有漢人王世傑率眾來墾。所以，新竹地區有漢人佛寺的出現，雖以竹蓮寺為最早，但已是1781年的事了，並且始終只是個民俗佛教觀音信仰的重要場所，即所謂信眾朝拜很盛的「香火廟」，在信仰的本質或層次來講，其實與一般神廟的信仰方式並無多大差異。

類似的情況，也出現在現在已被列為第三級古蹟的金山寺。<sup>17</sup>此寺，自1785年闢建以來，在整個清代雖有從早期的香蓮庵（1785）到後來重建後的靈泉寺（1854）及金山寺（1890）之變革。但此寺的宗教活動，也一直是通俗觀音信仰的「香火廟」型式，與竹蓮寺的情況非常相像。倒是此地的閩、粵族群，在此新竹東郊番漢相鄰區，如何相處的情形，更令人印象深刻。

此因金山寺的早期信徒，雖以客家人為主，並且大多是佃戶階層的清貧農民，但因觀音信仰的宗教本質，本身就是超族群的，不具有特定族群專屬的排他性格，所以竹塹地區居優勢的閩籍士紳或土豪也願意協助重建和共同護持金山寺，故成了竹塹東郊一個粵閩漢人共營的指標性「香火廟」。

不過，也因為它位處郊區又和清末竹塹客家人的激烈抗日有關，所以導致金山寺一度被毀於戰火中。<sup>18</sup>但這也正好說明了寺廟的發展，與其地理位置、所屬的族群特性及相關的時代變革，都是密不可分的。

因此，我們若觀察清代到鴉片戰爭以後，也就是推到所謂19世紀中葉時，則當時臺灣北部已逐漸取代臺南府城，成為全臺的行政中心。而當時臺北城的地位，自然也高於新竹城。

問題在於，在此之前，新竹城曾一度是北臺灣的行政中心所在地，縱使後來有臺北城的崛起，但當時的新竹城依然長期維持其在桃竹苗的行政中心地位不變。所以清代後期，全臺灣最重要的官建城隍廟，除了建在臺北的省城隍廟以外，就是新竹城隍廟了。<sup>19</sup>

17 金山寺於1985年被內政部劃定為第三級古蹟。

18 有關金山寺的發展沿革及其信仰現況，吳學明及李丁讚，有最清楚的說明。見吳學明《臺閩地區地三級古蹟新竹金山寺修復研究——第二部分歷史研究》（桃園縣：中原大學建築研究所歷史與理論研究室，1987）。李丁贊編著，《「金山面」社區史》（新竹市：新竹市立文化中心，1997）。

19 現在的新竹市都城隍廟，仍可說是新竹市歷來最著名的「香火廟」，其現址即今新竹市中山路75號。

當然，新竹城隍廟的原興建年代並不是在清末，它是在1748年即由當時擔任福建臺灣北路淡水總捕分府同知曾日瑛倡建的，所以比竹蓮寺的辟建還早。而它的宗教性質既然原屬於官建的崇祀神廟，主祀神當然就是地下衙門之主的「城隍爺」等。但難道就因為這樣，我們即可論斷說它與當時竹塹地區的佛教信仰或僧侶的活動無關？

其實不然。我們只要看到1895年9月，由城隍廟住持僧侶呈報的一份清單〈城隍廟出息條款〉，就可以明白是有關的。因在此清單中，明白記載有年度收銀327元；至於年開銷的專案，則其中的第一項是：住持僧一名（當本廟之家）。第二項是：奉佛僧一名，全年辛工銀30元。第五項是：打掃佛堂一名，全年辛工銀12元。第六項是：伙食米（五名，並往來客僧）每月按米一石五鬥，全年18石；按價銀3元，計54元。<sup>20</sup>所以是有關的。

不過，此處仍須解釋：「城隍廟」既然原是官廟，為何會有非官職的僧侶居住其中？這是為什麼？

其實，我們若進一步觀察它的歷史沿革，就會發現：（1）城隍廟於1799年由淡水同知華清修建時，又增建了後殿，來奉祀觀音佛祖。（2）到了1803年，因淡水同知胡應魁，將後殿充當城隍夫人的配祀之所，在廟的西畔，另建觀音殿，以祀觀音造像。此一觀音殿，日後雖被稱為「法蓮寺」，<sup>21</sup>也被當代臺灣建築史家李乾朗教授，定位為「雙廟」；<sup>22</sup>但，它在清代是隸屬於城隍廟的，即作為但任城隍廟宗教事務的僧侶們之奉佛之所。

所以如此，是因城隍廟的日常管理，包括宗教活動，由廟方出資雇僧為之，而僧侶的安頓之所，須有別於神廟，才有觀音殿之設置。但在另一方面，我們也必須知道，上述的情形其實是和華南佛教，在清初受到官方的壓制有關。

20 見1895年出版的《新竹縣制度考》，臺灣文獻叢刊101種（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁107-109。

21 見張繡玲，〈新竹市佛教寺廟藝術之研究〉，頁7-8。

22 見李乾朗，《臺灣的寺廟》（南投縣：臺灣省新聞處，1986），頁28。

此因清朝入關之後，明末的一些知識份子，紛紛起而抗清。失敗之後，彼等為了逃避清廷的逮捕，於是就出家為僧。像這樣的行為，當然會引起朝廷的猜忌，所以從康熙一直到雍正年間，宗教界其實是籠罩在白色恐怖中。因而早期偷渡來臺灣的出家人，害怕官方嫌疑，所以來臺後，都盡量躲在深山裏去。<sup>23</sup>不然，就寄身在媽祖廟或城隍廟的後殿，儘量隱姓埋名，不暴露身分。只是由於新竹較少有早期的相關資料，不易瞭解其詳情。

可是，到了清末時，類似的情形，就同樣出現在竹塹城北門有「外媽祖宮」之稱的「長和宮」內。此因「長和宮」雖在1742年興建，1819年重修。原先前殿主祀媽祖，後殿配祀水仙尊王。但，1863年由新舊士紳合力，捐地增修改建後，後殿原祀的水仙尊王被移走，改祀觀音佛祖（即今「竹安寺」），並曾聘請「外江僧」（對岸來的外地和尚）天恩擔任住持。而天恩之後，新住持亦是由其門徒，人稱「和尚金」者升任的。

問題在於，「和尚金」原是福建興化人，精通拳腳技擊，性好漁色，曾參與太平天國抗清，失敗後，易容變裝，潛逃來臺。先至竹塹北門，設法拜「長和宮」住持僧天恩為師，成了嗣法弟子。所以，天恩死後，他才能被繼聘為「長和宮」新住持。

但，因其好色本性，又與關渡媽祖廟的住持僧「閃」互通往來，所以最後兩者都因醜事敗露而遭到惡報。

可是，關於此一清末發生於「長和宮」的「外江僧」大醜聞，外人又如何會知道呢？

其實，關於此事，新竹本地的「怪我氏」，早在1926年，即於他的手稿《百年見聞肚皮集》中，以長篇（約七千字）繪聲繪影地，加以描寫和強烈批判。

此外，《百年見聞肚皮集》的資料中，也交代了許多當時的宗教活動和詳細過程。例如有關清末新竹本地婦女，彼等如何在農曆四月初八參與浴佛節活動，及其在「觀音殿」聽僧講經說法的狀況等，都一五一十的紀錄下來。

23 而彼等以前的藏深處，雖以小茅屋居多，如今若還在的話，當然以便成寺院了，像大崗山超峰寺等即是此類的。見江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》（臺北市：南天書局，2001），頁489-518。

而我們據此《百年見聞肚皮集》的相關記載，便可知道：有關新竹地區一些早期佛教的宗教活動狀況。儘管留下的資料不多，但也不是單看表面上被登記為寺或廟，就可以立刻下判斷說：它的性質即是如何、如何的，仍應根據有關的記載來判斷，才不會出錯。

## 二、清代新竹地區漢族佛教的相關制度解說

有關清代官方對新竹地區佛教的管理制度之規定，其實與官方對臺灣地區其他各類宗教的管理類似，並無針對新竹地區佛教特別立法的地方；儘管這樣，若不在此稍作解說，對今日讀者的瞭解仍是不易的。例如清代的法律規定：

1. 正常婦女出家為尼須在四十歲以上，至於五官有缺陷或四肢有不健全以及實在無家可歸者，雖一度可以例外通融，但福建省由於庵院收容年輕女尼爆發許多桃色醜聞，於是在1764年9月2日即明令禁止。
2. 男性十六歲以下（清代男性十六歲成「丁」）、非獨生子且家中十六歲以上的男丁不少於三人，才可出家。但在清末臺灣有很多人出家，是由於貧窮、逃債、對人生失望、或因犯罪遭世人排斥者，才落發為僧的。<sup>24</sup>

並且，清代臺灣的僧侶，得照官方規定完成下列手續，才算合法出家：

1. 出家後須先拜師，即律所稱的「受業師」；而「受業師」年齡超過四十歲，准招徒一人。若徒弟未患罪而病故者，准再招徒一人。
2. 落髮並著僧服，在寺院或戒壇受戒。
3. 領有官府發給的度牒（執照）。1774年修正律典條文，停止發給官方度牒，改在官方指定的寺院受戒領牒即可。

但，清代臺灣在清末建省以前，一直隸屬於福建巡撫管轄，故受戒時須到官方指定的福州鼓山湧泉寺去受戒領牒才可。清末以後則亦有到福建福州怡山

<sup>24</sup> 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》（南投縣：臺灣省文獻委員會，1990），頁184-186。但陳譯「未丁年」為「十六歲以上」是錯誤的，因「未丁」即是未滿十六歲之意。

長慶寺或浙江普陀山普濟寺等其他寺院受戒領牒者。

而由於清代官方指定臺灣僧侶受戒領牒的福州鼓山湧泉寺，是屬於禪宗系統的寺院，在傳戒的程序和所需期間方面，即與當時另一屬於律宗傳統的江蘇寶華山隆昌寺並不一致。

在費用方面，雖然當時福建各寺所訂每年開始傳戒的日期並不一致，但臺僧前往受戒，每人須繳費用約在40至50圓，並不便宜。

另一方面，未受戒而有妻者，大清律例稱為「應付」（通常是在民家喪禮場合執行佛教儀式及收費者）。雖為國家法律許可，但不准收徒，亦無已受戒僧侶的法定優待。

儘管如此，縱使已受戒僧侶根據清代法律規定，仍須：（1）禮拜俗家父母，但不必奉養。（2）遵禮奉祀祖先。（3）為本宗親族的喪服，要同於俗家居喪之服。

至於已受戒僧侶的師徒相互關係，除雙方皆須領有戒牒並結為師徒之外，徒弟對「受業師」的法律關係同於對伯叔父母的關係；反之，「受業師」對徒弟的法律關係，則亦同對於伯叔父母之子的關係。<sup>25</sup>

可見以上這些，都是深受中國儒家孝道思想影響的舊慣規定，與原印度佛教的規定迥異。在財產的法律關係或經濟來源方面，臺灣僧侶除可以持有衣冠及隨身器具之外，並無在外兼營工商業的僧侶。可是因早期的臺灣舊僧侶，大多屬不學之徒，彼等通常僅能靠誦經為亡者祈冥福，雖不解佛教教義，但可藉以糊口。有時受雇在寺廟服務，則可領得若乾薪資或從事與一般民眾葬儀有關各種活動時，也可收費以維生活。而當時的活動專案，計有：

1. 開通冥途——開通至陰間之路，使亡者順利到達陰間，在人亡後第七日舉行。
2. 拔度——臺俗以七日為一旬，通常在七旬結束，窮人亦有在二、三旬結束者，並在每旬及卒哭時，延請僧侶誦經。拔度是拔苦濟度之意。
3. 送葬——埋葬後導引亡靈回家。

25 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁190-191。

4. 弄鏡——又稱弄大樓，弄鏡表演各種技藝以安慰亡靈。
5. 佈施餓鬼——僧侶在盂蘭盆會念經、擲金紙、水果等佈施餓鬼。
6. 打眠床架——閩籍迷信人在床亡故時，靈魂會卡住床框，一定遷至屍床臨終。因此在床亡故時，要延請僧侶打開床架，使其順利到達陰間。
7. 開枉死城——枉死者的靈魂不能自由，要延請僧侶誦經引魂至陰間。
8. 牽水狀——為拯救水死者的靈魂，延請僧侶向神佛讀疏。
9. 牽血盆——婦女亡故時，相信會墮入血池，要請僧侶引魂至陰間。
10. 引魂——人在遠地亡故時，要請僧侶引魂回家。
11. 拜藥王——為生前服用過量藥材者，向藥王祈求赦罪。<sup>26</sup>

可是，有關清代新竹漢傳佛寺產管理的問題，則有下列三種狀況：

1. 因臺灣的一些私創寺院，甚少由住持管理，大多由董事或爐主管理，故雖未置住持，亦不致遭官方沒收。
2. 一般而言，除非有特別需要，否則臺人很忌賣寺廟田。可是，一旦必要出售時，若由住持管理者，必須先經董事及主要信徒的同意才可；如寺廟田產原由董事或爐主管理者，則只經主要信徒的同意和公決便可。<sup>27</sup>
3. 有關寺院「住持」的選任，清代臺灣地區的通常慣例，實際是由董事或信徒，來決定「住持」的聘用或解職的。問題在於，「住持」原先應如一家之長，掌理寺院內的一切大小事務，同時也須對官府負責，故其傳統的主要功能，至少應有如下的三點：

其一是，注意並防止寺內住僧有非法行為。

其二是，掌理法事，主持寺中的祭典活動。

其三是，管理附屬財產及維護寺貌無損——所以「住持」的權與責，原來應是極大才對。

但因臺灣當時寺院的規模不大，住持除念經拜佛、看守寺院及教育徒弟之外，僅在朝夕供奉香燭及清掃內外而已。日至以後，大多以董事或爐主為管

26 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁194。

27 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁277-278。

理人，使住持的許可權更為縮小。<sup>28</sup>以上即是關於清代臺灣佛教的大致相關規定。但，包括新竹地區的漢傳佛教發展在內，正是由此基礎所展開的。所以讓讀者也稍瞭解，是有其必要的。

### 三、清代新竹齋教三派的派別、活動及其齋堂概述

#### （一）相關歷史的沿革概述

另一方面，清末新竹地區漢傳佛教寺廟，因限於官方的嚴格規定，加上曾鬧出性醜聞，所以並沒有婦女出家為尼的記載。

可是，取而代之的，是在家帶髮修行的齋堂紛紛出現，因此當時的大新竹地區成了臺灣有齋堂和齋姑最多的地方。<sup>29</sup>並且，到了日治時期以後，新竹地區的眾多齋姑又在官方解除出家禁令後，紛紛出家為尼，甚至逐漸成了臺灣近代新佛教發展的一股重要的推動力量。所以，有關清代新竹地區的齋堂和齋姑的出現問題，必須在此有所說明。新竹地區「齋教」的名稱，當然是日治時代才有的。但其前身原是興起於明代中葉的羅教，最初是發源於山東的漕運軍人羅清，其後再循著大運河的航線向全國發展。

而清代傳來新竹地區的齋教共分：龍華、金幢，先天三個系統，但因為它原是由運糧軍人所創的在家教派，所以它跟出家佛教的關係，就有點像西洋基督教對天主教持強烈的批判態度一樣，共同點都具有批判出家佛教的教派性質，但又有各自的經典（當然這經典是跟佛經有差異的）和不同的組織系統。

此因羅教在明清兩代，都曾一再受到官方的嚴格取締，於是逐漸分化成了兩種性質不同的團體：一種是像青幫這樣的幫會型式，另一種即是像齋教這樣型式的秘密教派。並且，根據筆者過去對此研究的結果，<sup>30</sup>可以有如下的發現：

28 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁229。

29 連雅堂在《臺灣通史·宗教篇》提到：「全臺齋堂。新竹為多。彰化次之。而又以婦女為衆。半屬懺悔。且有守貞不字者。」（臺北市：衆文書局，1978影本），頁656。可是，此處的「新竹為多」不是專指今新竹市一地，因當時（日據大正七年）的「新竹廳」轄區，起碼包括今苗栗縣、新竹縣、新竹市和桃園縣的一部份，所以本文改用大新竹地區，較接近當時情況。

30 本節以下的齋教研究成果，參考江燦騰，《臺灣佛教史》。頁47-60。

## 1. 「持齋宗」的內部稱呼

清代所有的齋教三派，都是「以『持齋』一名而立宗」的「持齋宗」。在如此對其自我定位之後，彼等在其內部是稱呼如下：

- (1) 稱其「殿堂」為「齋堂」。
- (2) 呼其「信者」為「齋友」。
- (3) 並推「齋友」中的長老，擔任『齋主』，經理各種「齋堂」和「齋友」的相關事務。

## 2. 清代齋教三派「齋堂」與「齋友」的屬性及其活動

### (1) 有關「齋友的信念」

在日治初期所調查清代的資料中，一開始，即樸實而懇切地提到：清代「齋友中，或有老年無子、少失雙親、壯而喪偶者，彼等因而深感人生的變幻無常，並相信這是肇端於過去世所造的惡業，於是由此發心——爾後願積善、養德，以祈求自己今世之平安與來世之福報」。<sup>31</sup>

故一般說來，加入「持齋宗」的「齋友」，雖號稱「守五戒及十善戒」，但其要諦，實可以「不殺生」一戒概括之。

因彼等認為，惡死本為人之常情，愛生亦為生物之通性，若徒為一嚐舌上片刻的甘味，即殺戮其他生靈，不但與天地好生之德相背，也導致人心沉淪。反之，若能斥葷食、避殺生、而開始吃齋茹素，即可立成行善之人。由此看來，彼等是認為：「戒殺」即行萬善的根本。而因此說最為卑近，容易動心起念有共鳴。

故凡有失意者初到「齋堂」，向佛禮拜，乃至立誓持齋而成為「齋友」者，只要一有此「不殺生」之念萌起心頭，則彼等不只獨處時，依舊能自禁葷食，舉凡鴉片、煙、酒之類等有害身心之物，亦皆能加以排斥，甚至其他諸如賭博、邪淫等種種惡行，也可一掃而光。

由於彼等能藉此持齋善行，將自己轉化為專心致力於家業的順良之民，從此不再為吸食鴉片而傷身，或不必擔心因酒色而傾家蕩產。

31 村上玉吉，《臺灣南部誌》（臺南：臺南共榮會，1934）。頁47-60。轉引江燦騰，《臺灣佛教史》，頁51-52。

換言之，彼等不單自己身體會日益健康，連家運也可隨之昌隆起來。「吃齋」之名，因而才會得到社會很高的評價。

## (2) 清代臺灣「齋堂」的設置與功能

在日治初期所調查清代的資料中，對此部分，也談得很深入。<sup>32</sup>其中提到清代臺灣的「齋堂」，大多避開熱鬧擾攘之區，而選擇幽靜之地來興建。

在「齋堂」中，則安置「齋友」信奉的觀世音菩薩，並且為了維持「齋友」的信念，到一定的齋期時，「齋友」即歇業，齊赴「齋堂」聚會。在當天出席的齋友，各堂「齋友」都會暫時歇下業務，以便前來「齋堂」誦經禮佛和共進午餐，謂之「齋會」。

而此「齋會」的進行，雖不用葷肉，也未備煙酒，卻自有其珍味和佳趣。不過，「齋友」中若有不恪守齋規者，就會立刻受其他到「齋友」的指責。

此因來堂之「齋友」，幾乎視來堂聚會共齋之日，宛如遠方戚友相會之歡愉，彼等原帶著堅定的信念，滿心喜悅地為自他的平安而祈禱。但若違規遭斥，則這一切，亦將隨之消逝無蹤。

再者，「齋友」縱遇有冠、婚、葬、祭的大禮日子，亦排斥各種弊俗；然而，也由於「齋友」能不跟隨臺灣的舊慣行事，可節省種種不必要的浪費，頗有助於家道的漸入佳境。

就此來說，持齋之教，於風俗頹敝清代的社會中，能使一個目不識丁者，因一念之信仰，馬上就能體悟到對修身齊家的要領之把握，由此可知其對清代臺灣社會的貢獻，應該極為深厚才對。

而主其事的「齋主」，通常是舉「齋友」中，持齋有年且明事理者充之，以處理「齋堂」內部的事務。儘管如此，「齋主」有在「齋堂」常住者人數極少，蓋因「齋主」尚其他的職業要兼顧；而「齋主」除年邁者不派給家事者之外，通常也只在預定的齋期內，親到「齋堂」斡旋眾事。

以新竹本地的「齋主」來說，彼等並不像佛教僧侶或耶穌教之牧師那樣，須學經典、窮教理，以擔任佈教傳道之職，而是基於堅守持戒的宗旨，僅止於

32 村上玉吉，《臺灣南部誌》，頁47-60。轉引江燦騰，《臺灣佛教史》，頁52-53。

在「持齋宗」處，誦讀：《金剛經》、《心經》、《觀音經》（按即《法華經·普門品》）等行事而已。

### (3) 清代新竹的「齋友」入住「齋堂」的經濟條件和所獲待遇

由於少數在「齋堂」常住的「齋友」，通常為「齋友」中的鰥、寡、孤、獨者。

彼等本身雖可能多少有點積蓄，因慮及日後可能無親戚故舊可相扶掖、或有年老之後的煩累，便成了吃齋持戒之人。若再能捐個三、四十圓或五、六十圓給「齋堂」，則「齋主」便供給一生的衣食，並將其安頓於「齋堂」內居住。

若亡故則為其料理後事，或於忌辰，為其誦經迴向，以祈冥福。又因自備衣食居住於堂內者，通常即失意的不幸者，而彼等既常住於「齋堂」內吃齋持戒，故「齋堂」的位置，亦以擇幽靜之地為宜。

### (4) 清代新竹官方對各派「齋堂」建築的管理方式

可是，我們要問，清代新竹官方，對於此類的「齋堂」建築，難到可以完全放認不管嗎？

我們根據日治初期的實際調查資料來看，可以判定：以當時臺灣到處都有「齋堂」存在的事實來看，清代官方似乎只將其視為一般的民宅。並且，從國家法制化的實質定位來說，當時臺灣的各派「齋堂」，雖亦公然以堂號名義申報所持有的附屬田園，而官方也據此發給該堂號名義的丈單。因此，清代新竹地區的「齋堂」也應該一樣才對。

可是，這仍類似官方發給民設祠堂，及神明會等丈單的同樣性質，故不能據此即認定，是因：官方先承認該「齋友」團體為合法，然後才發給該團體堂號的丈單。<sup>33</sup>

33 根據日治時期，法學家岡松參太郎博士的看法，他認為清代臺灣的「齋堂」，是由持齋者共同設立的宗教建築物，故其性質如同民設的神祠或寺觀，亦即不屬於官產。又因「齋堂」雖同佛寺一樣奉祀菩薩和舉行祭祀活動，但非由僧侶住持，並且其設置和管理僅限於持齋者團體本身，這幾點特性也使它與一般民設的神祠或寺觀大異其趣。其二，他認為「齋堂」是一種財團法人，且屬於持齋者公有，而非個人的私有物，即使其建立是由其中一人或數人籌設的、乃至其基本財產是由其中一人或數人提供的，也須視為捐贈而非屬其中一人或數人的私產。此即其與臺灣一般民設的神祠或寺觀迥異之處，因後者常由某一地區具有同祖籍或同職業的民眾所建置，而前者專屬同團體的齋友參與建立及公有。並且從任何個別齋友入會之際既不須先繳交一定股份，退會時亦無權請求退撤回持股，亦可判定「齋堂」的性質，與「財團法人」類似。

儘管如此，既然實際已有新竹地區「齋堂」建築的到處存在，自然不可能沒有相應的宗教活動。

所以，我們可以根據當時的內部資料，得悉當時出入「齋堂」的「齋友」們，又是懷著何種心態和作為，來進出其中的？

#### (5) 清代齋教三派「齋友」的宗教修持及其持戒積福的宗教心態

關於此點，根據日治初期的田野調查資料，我們知道，在清代「齋堂」內出入的「齋友」們，通常以「殺生」為人生最大的罪惡，此因彼等信守佛教的「不殺生戒，為人道的大義，故彼等以日常齋食來成全人心，並欲藉此為當世個人的平安及替未來的福報廣積陰德。

又，若在清代社會，要成為「齋友」，其必要條件，即在於先能不犯下列禁止的行為，諸如：食肉、賭博、邪淫、酒類、煙草、檳榔子、韭蔥等；也不許有燒金銀紙和放爆竹等。這都是與一般民俗信仰大不同之處。

#### (6) 清代新竹齋教三派「齋友」的死亡安頓問題

清代新竹齋教三派的「齋友」，若有亡故者，即請各派所屬的「齋主」到其家，為其誦經和料理葬儀之事。其儀式很簡單，故花費極省。並且事後，喪主也僅贈給「齋主」扇子一把、手巾一條而已。齋友往生後，齋堂可供俸其牌位（九玄七祖牌），對於無子孫拜祭的齋友而言，極具吸引力。

另一方面，「齋主」通常除主持「齋友」的葬儀之外，其他的葬儀即一概謝絕。此或由於「持齋宗」尚未成為大顯於世間的「宗教」，而世人亦如對其置之度外，故彼等自建殿堂、擁有信眾、嘗試佈教、舉行葬儀等，儼然藉此特立獨行於各宗之外，也因此其彼此團結、持戒、信念和感化的程度，反居僧侶之上，真可以說，有一宗的實力！

#### (7) 有關「齋堂」興建與維修的經費來源問題

有關清代新竹地區「齋堂」興建和維修的經費來源，除由「齋友」隨喜認捐之外，亦有因對「齋友」的素行敬佩有加，而特別志願義捐者。

對於一向最看重金錢的新竹本地人來說，遇有「齋堂」要興建或維修之時，不論是在旱魃、水災的秋收不豐之季，或正處於市場不景氣的狀態下，仍願爭

相隨喜認捐。由此，即不難窺見「齋友」，在社會上被信賴和被肯定的程度。

又因齋教的，通常是秘密的、地下的，所以「齋堂」在清代官方的眼中，自然是被視為非法的宗教活動場所；也因為這樣，所以清代臺灣新竹地區的「齋堂」通常都是設在民宅內，而沒有如正式寺院的外在型式。而當時的「齋堂」通常具兩種形式，即大家族私有的和齋友共有的；新竹地區亦不例外。

## （二）新竹的齋教三派齋堂的設置年代及其分佈地點

若以設置年代及隸屬派別來分，則清代新竹齋教三派的齋堂狀況如下：<sup>34</sup>

### 1. 先天派

福林堂——屬先天派萬全堂系統，位於新竹市樹林頭的境福街5鄰216號。原為李天成建於1785年的家廟，至1884年李天成孫媳黃素蓮持齋，遂將家廟改為齋堂。它也是先天派在新竹最重要的齋堂之一。

正德佛堂——屬先天派萬全堂系統，位於新竹城外柴梳山，建於光緒10年（1884）。

中和堂——屬先天派萬全堂系統，位於新竹城北門外，建於1993年。

### 2. 龍華派

良善堂——屬龍華派一是堂派，位於新竹城南門外，1840年，李光輝倡建。

明德堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城西門外，1853年，鄭普春所建。

證真堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城南門內公館埕，即今勝利路214巷6號，1858年，鄭常寂倡建，為私人佛堂。

證原堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城南門內公館埕，咸豐8年建。

34 以下內容，主要參考下列三種相關研究資料而成：莊英章，〈新竹市志卷二：住民志（下）第四篇宗教（稿）〉。張繡玲，〈新竹市佛教寺廟藝術之研究·齋堂〉。張昆振，〈臺灣齋堂神聖空間之研究〉（國立成功大學建築研究所博士論文，1999），【附錄：臺灣齋堂總表——新竹縣市】。

敬德堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城外樹林頭，1861年由鄭萬捐款、城內翁王氏捐地基而建立。1883年6月，鄭萬妻陳氏及鄭如蘭妻陳氏捐款重修。

印月堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城東門內，1863年設立，1866年僧天恩首倡，<sup>35</sup>楊元標、柯貽盞等興修。

一善堂——屬龍華派一是堂系統，位於香山莊海濱，<sup>36</sup>1887年6月15日，由鄭如蘭（1835-1911）夫人陳氏潤所建。<sup>37</sup>其後，因鄭家的發展重心在北門，嫌往來香山海邊的一善堂不便，於是在日治初期（1902）仿證善堂規模，另建著名的淨業院。<sup>38</sup>但，也因為這樣，一善堂得以住進多位外來齋姑，並成了日治時期新竹重要的新佛教女性培訓基地。<sup>39</sup>

證善堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城西門外，現址即今興南街25巷4號，1893年11月，由新竹富紳周維金之祖母潘普趣、令堂普美和富紳周敏益之太祖母陳普銀首倡建築，分前後兩進，建坪達二百餘坪，<sup>40</sup>規模宏大，在當時堪稱新竹中第一。

此齋堂門內左右，安置周家祖先牌位及其捐助功德主的祿位，本堂供奉三寶佛（釋迦佛、藥師佛、彌陀佛）和觀音佛祖，所以雖屬周家私有齋堂，並由

35 僧天恩，時亦任北門外長和宮住持。

36 依法1904年臺灣堡圖得知，原建於香山下寮街後，即今中華路五段648巷旁(天后宮東南方50公尺左右)。昭和10年（1935）4月21日因地震關係，原一善寺建築半毀。臺灣總督府，《昭和十年臺灣震災誌》（臺北市：臺灣總督府，1936），頁59。次年（1936）由鄭肇基之妻鄭蔡秋霞（法名普丹）捐資，將本寺遷往鐵路東側之山坡上重建，後因戰爭物質匱乏，重建工程延宕至光復初始竣工。此資料是審查委員提示，特此致謝。

37 此一說法，是依據徐壽，《全臺寺院齋堂名跡寶鑒》（臺南：國清寫真館，1932），（31）「一善堂」的說明。但，張繡玲根據波越重之編的《新竹廳志》（臺北市：成文書局，1985年據明治40年本影印，臺一版），發現記載：由新竹士紳鄭如蘭、已故林汝梅、周其華等信徒倡建。因此，可能是由於鄭林兩家後來交惡，並且，林家又日趨沒落，所以主導權為鄭家，但鄭家本身對齋教龍華派一是堂的信仰，其是來自鄭如蘭夫人陳氏潤，加上初期原有他族的出資協建，所以一善堂的私有性質遂被沖淡，最後連陳氏潤本人也轉到新建的淨業院去活動。

38 此段敘述，系綜合以下兩種資料而成：一、徐壽，《全臺寺院齋堂名跡寶鑒》，（31）「一善堂」的說明；二、張永堂主編，《新竹市耆老訪談專輯·勝光法師》（新竹市：新竹市政府，1993），頁258。

39 此會訓是由法雲寺林覺力法師主辦，自1925年4月15日至9月29日，於一善堂主辦。「南瀛佛教會」也配合於同年6月18至25日，為期集訓一星期，參與女眾有二十五名。

40 在鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》六卷（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1959）的「典禮祠祀竹塹堡廟宇」資料中，只記載「證善堂」初期的建坪是四十坪。

周家長期提供所需維持經費，仍有不少信眾前來參拜。<sup>41</sup>而周維金本人即因此身份，在日治時期成了「南瀛佛教會」新竹地區的佛教領導人之一。<sup>42</sup>

### 3. 金幢派

慎修堂——1853年，陳九如倡建於新竹城北門內前布埔。

存齋堂——屬金幢派翁永峰，先是1879年，黃業於新竹城湳雅金門厝以茅屋暫居，1884年再買下東店的一處三合院而遷建於現址，即今新竹市三民里民生路10巷5號，所以這也是屬於黃氏的私人齋堂。

## 肆、結論與討論

清代新竹地區，漢族佛教的傳播發展，如上所述，主要是和閩、粵這兩省漢人的來臺灣移民史有關，與在地的原住民宗教信仰，關係不大。並且，清代新竹在地漢傳佛教信仰，雖是從1718年，因有漢人王世傑率族人來竹塹開墾後，才逐漸傳入；並且，第一座佛寺（即早期稱為觀音亭，現在稱為）竹蓮寺，還要遲至1781年才正式建立，而且迄今仍始終只是祭祀類型的「香火廟」而已。

此因，清朝入關之後，明末的一些知識份子，紛紛起而抗清。失敗之後，彼等為了逃避清廷的逮捕，於是就出家為僧。像這樣的行為，當然會引起朝廷的猜忌，所以從康熙一直到雍正年間，宗教界其實是籠罩在白色恐怖中。因而早期偷渡來臺灣的出家人，害怕官方嫌疑，所以來臺後，都盡量躲在深山裏去。<sup>43</sup>不然，就寄身在媽祖廟或城隍廟的後殿，儘量隱姓埋名，不暴露身分。只是由於新竹較少有早期的相關資料，不易瞭解其詳情。

可是，到了清末時，類似的情形，就同樣出現在竹塹城北門有「外媽祖宮」之稱的「長和宮」內。

所以，新竹本地的「怪我氏」，早在1926年，即於他的手稿《百年見聞肚

41 參考徐壽，《全臺寺院齋堂名迹實覽》，(31)「一善堂」的說明。

42 「南瀛佛教會」的籌備會議，新竹地區是在1921年3月2日下午於證善堂召開，而大會成立後，新竹州選出的幹事兩人，一是獅頭山的葉普霖、一是新竹證善堂的周維金。見李添春，《臺灣省通志稿：卷二人民志—宗教篇》（臺北市：臺灣省文獻委員會，1956），頁116-120。

43 同註23。

皮集》中，以長篇（約七千字）繪聲繪影地，對此加以描寫和強烈批判。

但是，同資料也一併交代了，諸如當時新竹住持僧侶，有到浙江普陀山去朝禮佛寺的慣習等，頗有助於我們了解，當時漢族佛教的部分傳統習俗。這是因清代中期後，臺灣北部的淡水河流域與淡水河港被官方解除管制，而不用先到南部港口，再出海朝北航行所致。

但，我們如今要如何來理解上述的這些歷史變化呢？我們的相關解說如下：

清代臺灣僧侶雖然普遍有雜居寺廟的情況，但因正如我們之前曾提過的那樣，臺灣原為新開墾的海外新島嶼地區。清初的官方基於政治安全的理由，除經常主動介入佛寺的興建或僧侶的動態監管之外，朝廷也一再三令五申，不得放鬆對有嫌疑政治犯的僧侶出入其中，以免危及臺灣政局的穩定。

所以早在統治初期就進行過包括福建地區的僧籍總檢查和進行重新登錄手續，以便過濾或預先清除此類僧侶。因此，清初的臺灣僧侶，基本上是必須相當安份，才可能長住於寺廟中，而從當時官方的紀載來看，也都不曾有太貶抑的嘲諷和譴責之語的字眼出現，顯然此種嚴格管制是有效果的。

可是，清初百年間的嚴格管理，仍必須面對臺灣移民漸多、社會結構日趨複雜的新發展局面，從南而北，直通大陸對岸的正式港口，自1684年起，已獨佔成唯一「正港」優勢地位達百年之久的鹿耳門港，在1784年之後，就開始遭到新開放中部港口的鹿港競爭，緊接著之後的北臺灣淡水內出海口岸八里坌港，也於不到八年的短時間內，加入新直通對岸沿海港口競爭的行列。

由於受到以上新發展趨勢的巨大影響，從清代中葉以來，臺灣地區的僧侶，即普遍出現一些不嚴格遵守戒行的墮落現象，但是其中尤以臺灣北部的大新竹地區最為嚴重。

這種情形的出現，雖與臺灣北部的官方公權力管制，遠不及南方有關，但更根本的因素，應是與當時中國境內發生太平天國歷時多年的大規模叛亂的抗清行動有關。因當時有很多長江中下游地區、包括福建省在內的傳統佛寺，曾被太平軍藉口信仰不同，用礮火加以摧燬多處，此舉遂使大量駐錫其中的寺僧

們為之流離失守，四處逃竄至遠離戰火燎原之區，其中有部份僧人，甚至因此設法渡海投奔來臺。

另一方面，在1788年清朝開放淡水河口南岸的八里坌港，成為臺灣地區第三梯次可以直航對岸五虎門的正式港口之後，不久沿河而上的新莊與艋舺兩地，也跟著快速繁榮起來。於是從新竹到淡水的清代臺灣大北部地區，開始形成一個具有市場交易和可以來往互動的大生活機能圈。清代俗諺的「一府二鹿三艋舺」之說，就是指涉上述的變化情形。

並且，臺灣北部的佛教僧侶或虔誠信徒，從淡水河口搭船出海以後，若想直趨福建北部重要的鼓山湧泉禪寺去巡禮或要前往浙東地區近海舟山群島上的普陀山觀音道場去進香參拜的話，可以說遠較從中部的鹿港或南部的鹿耳門港搭船前往，更能縮短航程和更快往來。

此外，因此而促成搭船運費的相對降低和航程安全度的提高，也吸引了更多想利用來方便渡海的各地佛教徒乘客，其中就曾包括了因太平天國戰亂流離失守渡海來臺的無依徬徨僧侶，當然也曾包括彼等到臺地之後，即開始其戒行不良的外江僧墮落生涯。

在另一方面，新竹地區佛教由於多數和觀音信仰有關，而清代官方從早期與在臺灣的明鄭政權相互敵對隔海激戰之時，即已特別關注在浙江海域中的南海觀音普陀山的宗教影響的巨大政治效應問題。例如，清初當臺灣一被平定，大陸東南沿海與臺灣海峽之間的長期危機，終能消除了，此時，在浙江普陀山觀音道場的普濟禪寺，此一清初臺灣佛教禪侶，所隸屬法脈的源頭寺院，也立刻反映了清鄭戰局落幕後的極大好處。

因在清、鄭對抗期間，普濟禪寺曾遭魚池之殃，例如在1665年（鄭氏來臺第4年）曾因此被荷蘭人登岸，大肆搶劫，損失慘重。

到1671年（鄭氏來臺第11年），清康熙帝，又為對抗鄭氏在臺政權，再頒禁海遷界令，除不能有任何物資遺落給鄭王朝外，沿海居民一律內撤二至三十華里，導致普濟禪寺的殿宇被拆光，僧侶和民眾也全撤走，一時成為廢墟。

可是，等清鄭戰局一落幕，海峽兩岸緊張局勢隨之解除，清朝康熙皇帝宛

如補償般地，隨即敕賜該寺大量的重建經費，贈送許多珍貴佛教器物，還親撰多篇禮贊文，以及特別垂詢和關照普陀山觀音道場，因頒禁海令而蒙大災害損失之後，在重建和後續正常維護的各縣保護問題。

所以，就官方的立場，他其實是利用此一國際著名道場的個案，來突顯皇帝本人他對此觀音信仰聖地的高度關懷，並顯示，他和與民同信的高度宗教虔誠。但也因此，在清代的普陀山觀音信仰與福建的媽祖信仰，兩者往往互為同寺廟（如龍山寺或媽祖廟）的前後殿主神（若前殿為觀音，後殿即為媽祖，反之亦然），供臺灣民眾普遍祭祀。所以，這也同樣深植於清代新竹漢族民眾的信仰層面。因為信仰背後，其實就是源自政治的控制與社會力影響的滲透所致。

其次，清代中葉之後，才先後在臺灣各地出現的齋教徒和齋堂，從我們在以上的簡明敘述的情況，即可以見到清代新竹地區的許多齋堂，其創建或資金的提供，往往都會牽涉到鄭家、林家、周家、張家等這些望族。

而這些望族之會如此做，除宗教的因素之外，可能主要是這些望族若有婦女因為丈夫早死又無法改嫁，於是便可將其安頓於「齋堂」，讓其帶髮修行；有的，甚至還可以因此而立貞節牌坊，光榮鄉里。而當地的這些不幸的婦女，有時也可以因而進到這些齋堂來幫忙或共住。<sup>44</sup>所以「齋堂」的設置，不但與新竹地區的士紳有密切關聯，在其所發揮的社會救濟功能方面，也是值得肯定的。

所以，彼等雖於對出家佛教，仍持其強烈的批判態度，一如西方基督新教徒對天主教當局和教職人員嚴厲的批判。但彼等自身，無疑仍自認為是屬於在家禪佛教的一種。

因此，等到進入日治時期以後，彼等在日本佛教各派的促成之下，有一部份便順利轉型為傳統的僧伽佛教，甚至成為當時臺灣本土佛教發展的新主流。

所以清代齋教三派的傳入臺灣，特別是在新竹地區，對日後臺灣本土僧伽佛教的發展，貢獻極大。

44 以日治時期的情況來說，新竹的淨業院一度住女眾28人、一善堂住齋姑18人，可見一斑。而淨業院的住眾，都是與鄭如蘭夫人的宗教關係才進住的，就此點來說，恰與其管理權牢牢由鄭家掌握成一鮮明的對比。