

近代以前臺灣佛教的源流與特徵

以台灣北部的新竹地區為例

The Source and Characteristics of Taiwan Buddhism before Modern Times

江燦騰*

Jiang Tsan Teng

摘要

本文是拙著大陸版《新視野下的台灣近現代佛教史》第一篇“近代以前”第一章的內容，主要是以新竹地區開發史的具體進程，作為觀察線索，介紹清代台灣地北部區的佛教源流、制度與教派特徵等，以供讀者閱讀全書時，首先可藉以了解清領時代的台灣佛教相關背景之用。

關鍵詞：近代以前、台灣佛教、新竹佛教、齋教、清領時期

*北台科技學院通識教育中心副教授。

前言：觀察近代以前新竹佛教發展的三條線索

本文開頭，為何以觀察近代以前的新竹佛教發展為線索？作者的回答是：這是基於材料的分配和全書結構的必要性，才作如此安排。也就是說，本文的用意，是作為歷史與制度演進的說明範例，要讓讀者對近代以前臺灣佛教的傳統及其與大陸佛教制度的相關性，有一整體和扼要的理解，才如此安排。再者，雖然臺灣地區近幾年來在各縣市間，幾乎都在進行縣誌或鄉鎮誌志等地方誌書的撰寫，不過在這些志書當中，有關各縣市區域佛教史的介紹，通常都是以個別寺廟的介紹為主，至於這些寺廟的發展，究竟與臺灣整體佛教史的大變化之間有何密切關聯？則很少有說得清楚的。因此，有必要介紹一種比較不同風貌的新竹當地佛教發展史，也就是一種涵蓋面比較廣的區域佛教發展史。但，在進行正式的解說之前，須先略為交代：在臺灣區域佛教史的長期發展中，經常會出現的，有關各種宗教信仰內涵的階段性變化，及其在區域佛教史上所代表的宗教意義。例如從新竹地區整個區域佛教長期的發展來看，即有以下三個不能忽略的重要因素：（一）新竹地區的佛教信仰其實有內涵的層級之分。（二）必須考慮它與外在臺灣佛教大環境有實質上的密切關聯。（三）必須考慮它與新竹地區開發史及現代化的關聯狀況。底下再分別扼要說明：

一、所謂新竹地區的佛教信仰，其實有內涵的層級之分，是指：即使在新竹市同一個地區或同一間寺院，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也可能是完全不一樣的。這是由於臺灣本土佛教信仰的內涵，其實是不同的層次之分，並且是會隨時空環境的不同而跟著改變的。特別是，原先的宗教場所，已幾經變更時，更是如此。至於有關臺灣宗教信仰的層級之分，若以最底層的來講，一般就是以比較巫術性為主的宗教活動內涵。而比巫術性再高一層的，就是屬於拜拜型式的，像很多臺灣民衆到寺廟裏燒香、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衆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，我們可以將臺灣地區一般寺廟的宗教活動簡化為下列四個層級：(A) 宗教巫術 → (B) 宗教儀式 → (C) 宗教文化 → (D) 宗教哲理。但，此種不同的層次，並非是按時間的發展而依次出現的。事實上，屆時哪個寺廟會出現哪一層次的宗教活動內涵？是跟著當時住持宗教事務的人，其所具備的宗教專業素養之高低，而有各種變化或升降的。由此可知，設若有某一地方的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、所供奉的大殿佛像雕刻、乃至寺僧與信眾接觸的方式，都會跟著產生或多或少的變化。因此，我們若要觀察一個寺廟的宗教活動時，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。¹所以，如果我們理解一個地方的佛教，我們就必須先瞭解，它當時宗教活動的實際內涵究竟是什麼？而這也就是關於第一觀察要素的核心部分。²

二、是關於第二觀察要點，即：當我們在從事討論有關新竹一地的佛教發展狀況時，仍須同時理解相關外在的臺灣佛教大環境。此因新竹地區的佛教文化背景，其實是和整個臺灣地區的佛教文化潮流息息相關的。若不瞭解新竹與臺灣其他地區、或臺灣跟大陸以及臺灣跟亞洲之間的佛教信仰差異，就可能不理解其中的變遷內涵。

三、是所謂與新竹地區開發史及現代化的關聯狀況，必須考慮到：假若原先根本就不知道新竹地區過去開發史的情況是甚麼，則我們如何能進行今昔不同的比較呢？

¹ 舉例來說，同一處坐落在新竹市高峰路的佛寺，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。

² 張繡玲對新竹市的佛寺，曾分為四類：一、觀音佛寺。二、齋堂。三、日本佛寺。四、叢林式佛寺。見張氏著，〈新竹佛教寺廟藝術之研究〉（私立文化大學藝術研究所碩士論文，1996年），頁7。但此種佛寺分類法，無法厘清「觀音佛寺」的宗教活動性質；並且，將「叢林佛寺」定位為「有出眾的寺廟」，也不盡然。因「齋堂」變「佛寺」之後，也可能出現兩者共住或僅住其一的情形。所以按實際的狀況來理解，可能是較合理的。

即以清代竹塹地區的經濟商圈情況來說，根據林玉茹博士的研究，她便提到「自康熙五十年至清末割台（1710-1895）近兩百年的時間，北自社子溪南至中港溪偌大地域，逐漸發展成一個以竹塹城為首要城市，竹塹港為吞吐口的地區性市場圈」；不過因其規模較小，其政經的影響僅限於大甲溪以北至南崁溪以南一帶，所以「清代竹塹地區大致上維持一個傳統經濟地域型態，並未像台南或艋舺在清末開港之後，由於西方資本的侵入，產生質變。」而竹塹當地的「郊商始終壟斷兩岸貿易，市街與鄉莊的商人大抵上一直維持其傳統樣態，罕受西方式例的影響」。³所以，以下的說明，基本上也是應用了以上的觀察三要素來進行，⁴才好作為今昔變遷的比較之用。

一、清代新竹地區的佛教源流及其發展的特徵

（一）清代新竹佛教的發展與區域性的特殊關聯

新竹地區的佛教在過去的發展，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。但，來臺灣開墾的漢人，從荷蘭時期（1624-1661）雖漸增加，仍為數不多；接下來的明鄭三代（1661-1683），雖較荷蘭時期更多，可是直到其第三代結束在台統治之時，臺灣的全部漢人也只在十二萬上下。換句話說，三百二十年前的臺灣全島漢人總數，事實上還不到現在（2001）新竹市的一半人口。並且，因當時的新竹地區仍未有漢人前來開墾，自然也就沒有閩粵佛教的隨之傳入了。然後，到一百年前，全臺灣人口仍約只三百萬。不過，迄今三十多年以前，臺灣人口已有一千七百多萬。而現在臺灣人口則已超過兩千三百萬了。但，如今整個新竹市轄區的人口數，也只占全台的百分之一點三左右罷了。所以，若單從人口上看，新竹市由於始終不是臺灣的主要大都會區之一，因而全市的佛教徒人數，不管比例高底，都不會太驚人。這是我們首先要瞭解的。而上述所提的早期到臺灣來的漢人，百分之八十以上是福建人，特別是從閩南漳州和泉州兩地來的

³ 參考林玉茹，《清代竹塹地區的在地商人即期活動網路》（臺北：聯經出版公司，2000年），頁4-5。

⁴ 我個人過去曾將這樣的觀察法，具體濃縮為下列的敘述：「…要描述或分析一處的佛教發展狀況，有幾個相關因素，必須加以考慮：一、主導僧侶（專業、活動力）。二、主要護持信徒（財物、人力與土地贊助）。三、道場建設和活動。四、社會環境。五、教勢發展。這五個要素，息息相關，缺一不可，必須統合來看，才能看得清楚，全貌才能呈有機浮現。」見拙文，〈臺灣近代政權鼎革與教派轉型〉，載《思語言》第37卷第4期（1999年12月），頁290。

為主，另有一部份是從廣東沿海來的，就是所謂客家人。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，⁵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，也是如此。而從臺灣北部的歷史發展來看，明顯跟宗教有關的，其實是從清康熙二十二年（1683）開始統治臺灣以後。特別是竹塹這一地區，直到康熙五十年（1711）前後，才有漢人王世傑率眾來墾。⁶所以，竹塹地區有漢人佛寺的出現，雖以竹蓮寺（※早期稱為觀音亭）為最早，⁷但已是清乾隆四十六年（1781）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」，⁸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。所

⁵ 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產物，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、顏芳姿、王見川合撰，《新竹縣誌卷三住民志宗教篇稿》（新竹縣政府 1996 年編印本，未刊稿），頁 228-252。此資料影本，由陳運棟先生提供，特此致謝。另外，亦可參看蕭新煌、黃世明合撰，〈從臺灣客家族群發展類型探討族群融合問題〉一文，收在財團法人陳隆志新世紀文教基金會，《「新世紀政策」研討會——社會文化與教育大會手冊及論文集》（2000 年 4 月 29 日），頁 1-21。

⁶ 根據林玉茹的分析：「康熙五十年以前，竹塹地區遲遲未開發的原因，一方面是由於移民的拓墾方向是由南向北發展，初期的官治、軍防以及郵傳又僅止於大肚溪岸，無法吸引移民越過大肚溪以北開墾；直至康熙五十年，大甲溪以北設塘置兵之後，移民的拓墾活動才移至竹塹地區。」見林玉茹，《清代地區的竹塹商人及其活動網路》，頁 35。不過，林氏此一見解，其實是參考施添福，〈清代竹塹地區的「墾莊區」：萃豐莊的設立和演變〉，載《臺灣風物》第 39 卷第 4 期（1989 年 12 月），頁 35-36。而竹塹地區於康熙五十年有漢人來開發，上述研究也提到，是由於清廷要防範洋盜鄭盡心在淡水地區為亂，開始在淡水設防，並在大甲、竹塹地區增加防務，所以漢人移民是隨著軍防的安全措施，才開始越過大肚溪向北移民的。而王世傑的率眾到竹塹開墾，即是在此新情勢下才得以開展的。

⁷ 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：衆文圖書公司影印版，1978 年），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〉，頁 7。

⁸ 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）》（新竹：新竹市政府編印，1997 年），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

以若就其宗教活動有無佛教文化與哲理的層次來講，則可能就談不上了。類似的情況，也出現在現在已被列為第三級古迹的金山寺。⁹此寺自乾隆五十年（1785）辟建以來，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竹塹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原本就是超族群的，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。¹⁰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，也就是推到所謂十九世紀中葉時，則當時臺灣北部已逐漸取代台南府城，成為全台的行政中心。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。¹¹當然，新竹城隍廟的原興建年代並不是在清末，它是在清乾隆十三年（1748）即由當時擔任福建臺灣北路淡水總補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。我們只要看到清光緒二十一年（1895）九月，由城隍廟住持僧

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。

⁹ 金山寺於1985年被內政部劃定為第三級古迹

¹⁰ 有關金山寺的發展沿革及其信仰現況，吳學明在《台閩地區地三級古迹新竹金山寺修復研究——第二部分歷史研究》和李丁贊等編著，《「金山面」社區史》（新竹：新竹市立文化中心，1997年），有最清楚的說明。

¹¹ 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七十五號。

侶呈報的一份清單〈城隍廟出息條款〉，就可以明白是有關的。因在此一清單中，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，全年辛工銀三十元。第五項是：打掃佛堂一名，全年辛工銀十二元。第六項是：伙食米（五名，並往來客僧）每月按米一石五鬥，全年十八石；按價銀三元，計五十四元。¹²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：一、城隍廟于清嘉慶四年（1799）由淡水同知華清修建時，又增建了後殿來奉祀觀音佛祖。二、到了嘉慶八年（1803），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」，¹³也被當代臺灣建築史家李幹朗教授定位為「雙廟」；¹⁴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。此因清朝入關之後，明末的一些知識份子紛紛抗清，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。因而早期偷渡來台的出家人，害怕官方嫌疑，所以來台後，都盡量躲在深山裏去。¹⁵不然，就寄身在媽祖廟或城隍廟的後殿，盡量隱姓埋名，不暴露身分。只是由於竹塹較少有早期的相關資料，不易瞭解其詳情。可是，到清末時，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」雖在清乾隆七年（1742）興建，清嘉慶二十四年（1819）重修。原先前殿主祀媽祖，後殿配祀水仙尊王。但，到清同治二年（1863）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」（※對岸來的外地和尙）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，潛逃來台。先至竹塹北門，設法拜「長和宮」住持僧天恩為師，成了嗣

¹² 見 1895 年出版的《新竹縣制度考》，臺灣文獻叢刊 101 種，頁 107-109。

¹³ 見張繡玲，〈新竹市佛教寺廟藝術之研究〉，頁 7-8。

¹⁴ 見李幹朗，《臺灣的寺廟》（臺灣：臺灣省新聞處，1986 年），頁 28。

¹⁵ 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：南天書局，2001 年），頁 489-518。

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，又與官渡媽祖廟的住持僧「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。例如有關清末竹塹本地婦女，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，都一一五十一的紀錄下來。同資料也一併交代了諸如當時竹塹住持僧侶，有到浙江普陀山朝禮的慣習等，頗有助於我們瞭解當時佛教的部分傳統習俗。¹⁶我們據此記載，便可知道：有關新竹地區一些早期佛教的宗教活動，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)清代管理新竹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，於是在清乾隆二十九年〔1764〕九月二日即明令禁止。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。¹⁷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)、

¹⁶ 怪我氏的此一手稿，是吳朝綸於 1952 年 12 月 15 日提供給當時的新竹縣文獻委員會。出處見該書的〈和尚金——附官渡閃〉，頁 48-56；〈和尚金——附官渡閃續敘〉，頁 1-5。

¹⁷ 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 184-186。但陳譯「未丁年」為「十六歲以上」是錯誤的，因「未丁」即是未十六歲之意。

領有官府發給的度牒（※執照）。但乾隆三十九年〔1774〕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，在傳戒的程式和所需期間方面，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。

此外，有關臺灣僧侶在福建受「三壇大戒」的狀況如下：臺灣僧尼在福州鼓山湧泉寺，也一樣是受「三壇大戒」，即分「三壇」傳授：1.「沙彌戒」；2.「比丘戒」；3.「菩薩戒」。至於受「三壇大戒」的全部過程，則只需九天便可完成。——而這九天的過程，根據岡松的描述，是這樣的：「受戒的人要先向其師僧（※受業師）具領證明書，然後呈報受戒寺院」。「第一天，在戒壇前接受點名之後，誦讀稱為『受戒問答』之書。第二天，由戒師（又稱傳戒或得戒大和尚）詢問受戒者的姓名、籍貫及師僧之名，其次詢問有無犯罪以及成為僧尼的原因、目的，然後舉行懺悔儀式。第三天，由戒師說教。第四天，受戒者到法堂拜佛誦經後，再舉行懺悔儀式。第五天，到三寶殿誦大悲懺。第六天，在戒壇受沙彌戒，此時戒師誦沙彌律之後，將袈裟加在受戒者身上。第七天，受比丘戒，並由戒師誦比丘戒。第八天，受菩薩大戒，然後在受戒者頭上置三行三點或四點香片點火燃燒，俗稱『炙香』。第九天，受領戒牒，完成受戒儀式」。¹⁸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，但台僧前往受戒，每人須繳費用約在四十至五十圓，並不便宜。

至於出家並受戒以後的僧侶，與未受戒者的差別，首先是曾受戒且年滿四十四以上者，方可受徒一人，但未受戒者，依法不准收徒。其次是已受戒者，若娶妻妾須罰杖八十、令離婚、還俗、¹⁹沒收財物；女方主婚人一樣受罰。寺院

¹⁸ 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188。

¹⁹ 僧侶還俗，可分自行還俗和強制還俗兩種，自行還俗者，可隨時隨意行之，法不禁止；至於強制還俗者，即因犯罪遭官方剝奪僧籍之謂，傳統的此類罪名，主要如：犯奸盜罪、蓄發、娶妻妾、私創寺院、使用違制布料、私自剃度、違例任意收徒、不拜父母或祖先等。見陳金田譯，《臨

住持須知情才同罪，又因系受人牽累故可免還俗之處分。並且，僧侶若有犯淫戒須加重懲治，因此像蓄妾、挾妓、飲酒等在傳統俗人社會可以許可的行為，僧侶必須一概禁絕，否則將受罰。由於這樣，臺灣舊慣已受戒僧侶，通常皆遵守戒律獨居，但有部分僧侶仍暗中蓄妾於外。日據以後，則因僧侶帶妻，已是國家法律許可的行為，自不必再受上述處罰。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：(甲)禮拜俗家父母，但不必奉養。(乙)遵禮奉祀祖先。(丙)為本宗親族的喪服要同于俗家居喪之服。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」的法律關係同于對伯叔父母的關係；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。²⁰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，則可領得若干薪資或從事與一般民衆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：

- (子) 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。
- (丑) 拔度——台俗以七日為一旬，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。
- (寅) 送葬——埋葬後導引亡靈回家。
- (卯) 弄饒——又稱弄大樓，弄饒表演各種技藝以安慰亡靈。
- (辰) 佈施餓鬼——僧侶在盂蘭盆會念經、擲金紙、水果等佈施餓鬼。
- (巳) 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。
- (午) 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

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196。

²⁰ 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。

間。

- (未) 牽水狀——為拯救水死者的靈魂，延請僧侶向神佛讀疏。
- (申) 牽血盆——婦女亡故時，相信會墮入血池，要請僧侶引魂至陰間。
- (酉) 引魂——人在遠地亡故時，要請僧侶引魂回家。
- (戌) 拜藥王——為生前服用過量藥材者，向藥王祈求赦罪。²¹

可是，有關清代臺灣寺產管理的問題，則有下列三種狀況：

(甲)、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。

(乙)、一般而言，除非有特別需要，否則台人很忌賣寺廟田產。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。²²

(丙)、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。日據以後，大多以董事或爐主為管理人，使住持的許可權更為縮小。²³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。

²¹ 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。

²² 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。

²³ 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。

(三)清代新竹地區的齋教派別與分佈

另一方面，清末臺灣地區的新竹寺廟，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，是在家帶發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。²⁴並且，到了日據時期以後，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。臺灣「齋教」的名稱，當然是日據時代才有的，但其前身原是興起於明代中葉的羅教，最初是發源于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。而清代傳來臺灣的齋教共分：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。又因齋教的傳播通常是秘密的、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。不過，若以設置年代、隸屬派別來分，則清代新竹三派的齋堂狀況如下：²⁵

甲、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五鄰二一六號。原為李天成建於清乾隆五十年（1785）的家廟，至光緒十年（1884）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，建於光緒十年。

²⁴ 連雅堂在《臺灣通史·宗教篇》提到：「全台齋堂。新竹為多。彰化次之。而又以婦女為眾。半屬懺悔。且有守貞不字者。」（1978年臺北衆文書局影本），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。

²⁵ 以下內容，主要參考下列三種相關研究資料而成：一、莊英章，《新竹市志卷二：住民志（下）第四篇宗教（稿）》；二、張繡玲，〈新竹市佛教寺廟藝術之研究·齋堂〉；三、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1999年博士論文），【附錄：臺灣齋堂總表——新竹縣市】。

中和堂——屬先天派萬全堂系統，位於新竹城北門外，建於光緒十九年（1893）。

乙、龍華派

良善堂——屬龍華派一是堂派，位於新竹城南門外，道光二十年（1840），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，咸豐三年（1853），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，即今勝利街二一四巷六號，咸豐八年（1858），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，咸豐八年建。

敬德堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城外樹林頭，咸豐十一年（1861）由鄭萬捐款、城內翁王氏捐地基而建立。光緒九年（1883）六月，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，同治二年（1863）設立，同治五年（1866）僧天恩首倡，²⁶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，光緒十三年（1887）六月十五日，由鄭如蘭（1835-1911）夫人陳氏潤所建。²⁷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，於是在日據初期（1902）仿證善堂規模，另建著名的淨業院。²⁸但，也因為這樣，一善堂得以住進多位外來齋姑，並成了日據時期新竹重要的新佛教女性培訓基地。²⁹

證善堂——屬龍華派一是堂系統，位於新竹城西門外，現址即今興南街二五巷四號，光緒十九年（1893）十一月，由新竹富紳周維金之祖母潘普趣、令堂林

²⁶ 僧天恩，時亦任北門外長和宮住持。

²⁷ 此一說法，是依據徐壽，《全台寺院齋堂名迹寶鑒》〔台南：國清寫真館，1932年〕，(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：成文書局，1985年據明治四十年本影印，台一版），發現記載：由新竹土紳鄭如蘭、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。

²⁸ 此段敘述，系綜合以下兩種資料而成：一、徐壽，《全台寺院齋堂名迹寶鑒》，(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：新竹市政府，1993年，頁258〕。

²⁹ 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。

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，³⁰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，並由周家長期提供所需維持經費，仍有不少信眾前來參拜。³¹而周維金本人即因此身份，在日據時期成了「南瀛佛教會」新竹地區的佛教領導人之一。³²

丙、金幢派

慎修堂——咸豐三年（1853），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，先是光緒五年（1879），黃榮於新竹城湳雅金門厝以茅屋暫居，光緒十年（1884）再買下東店的一處三合院而遷建於現址，即今新竹市三民裏民生路十巷五號，所以這也是屬於黃氏的私人齋堂。

從以上的簡明敘述，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。³³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。

³⁰ 在鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣誌初稿》六卷（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年）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。

³¹ 參考徐壽，《全台寺院齋堂名迹寶鑒》，(31)「一善堂」的說明。

³² 「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：臺灣省文獻委員會，1956年），頁116-120。

³³ 以日據時期的情況來說，新竹的淨業院一度住女眾二十八人、一善堂住齋姑十八人，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。



Abstract

This thesis is the first chapter of published in China the volume one in my book The History of Taiwan Buddhism before Modern Times under a new visual field. The primary contents is about the concrete processing development of Hisn Jwu district. According to it as a main clues to introduce the source, system, and faction characteristics of north Taiwan Buddhism in Ching Dynasty. To provide a background to understand the Taiwan Buddhism in Ching Dynasty.

Keywords : before modern times, Taiwan Buddhism, Hsin Twu Buddhism, Jai Jiaw, the time occupied by Ching Dynasty

