

台灣齋堂個案研究 —以大溪齋明寺為中心

吳學明

【學歷】

國立臺灣師範大學歷史研究所博士

【經歷】

臺南大學台灣文化研究所副教授

中央大學歷史所教授、客家社會文化研究所教授兼所長

【現任】

中央大學歷史研究所教授教授

【著作】

金廣福墾隘與新竹東南山區的開發

從依賴到自立——終戰前台灣南部台灣基督長老教會研究

【參考資料】

江燦騰，〈戰後台灣齋教發展的困境〉，收入氏著《台灣佛教百年史之研究——1895-1995》，台北：南天出版社，1996年。

陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，《中華佛學學報》第13期，2000年7月。

台灣齋堂個案研究——以大溪齋明寺為中心

吳學明

摘要

「齋堂」為齋教信徒持齋禮佛的地方。齋明寺位於桃園縣大溪鎮，是一歷史悠久的寺院。經由福份宮、齋明堂、齋明寺到今日成為法鼓山的一環，其歷史發展多變由此可見。

在皇民化運動之前，齋明堂仍維持齋堂的形式。與鄰近齋堂往來密切，與正信佛教支派的往來也相當頻繁。使齋明堂的住持，在當時台灣佛教界相當活躍。此外，齋明寺與日本佛教界也維持相當的關係。皇民化運動展開後，齋明堂成為日本曹洞宗系統的寺廟，並更名為「齋明寺」，是台灣大多數寺院在皇民化運動時期求生存途徑。

歷來齋明寺住持所領導的誦經團，獨具特色，透過功德法會，活躍於桃園、台北和基隆地區。近年來隨著正信佛教的盛行，誦經功德專業化，加上農村人口流失，齋明寺住持之子弟雖然也持齋念佛，但多往城市發展，使齋堂生命力的活水受到影響，因乏人承繼造成萎縮，終至無法延續齋教菜堂的傳統。此種現象是否為台灣齋堂發展的普遍現象，值得觀察。

關鍵詞：齋堂 齋明寺 台灣佛教 日本曹洞宗

壹、前言

齋友為奉祀佛祖而建立的佛堂，稱為「齋堂」。齋友為齋教的信徒，齋教又稱「在家佛教」，是出自中國佛教的一派，屬於禪宗的臨濟宗。¹齋教信徒俗稱「食菜人」，他們不圓顱方服出家，居市井營生，以俗人身份維持佛教。因此齋友只需要朝夕佛前誦經，守持佛戒，不食葷肉，不飲酒。他們經常寄食於齋堂或佛寺，幾乎與僧侶過同樣的生活；有些居住在自己家中，娶妻各自營生，朝夕於佛前禮拜讀經。²齋教可分為龍華、先天、金幢等三派，齋明尚屬龍華派。

齋明寺是建於清代的齋堂，原名齋明堂，1938年為因應皇民化運動，改名為齋明寺，並成為日本曹洞宗的一個寺院，至1999年又移歸法鼓山聖嚴法師，成為法鼓山的一個寺院。原本屬於齋教的齋堂，在其發展的過程有何轉折。或許透過對齋明寺發展歷程的研究，可以觀察台灣齋堂發展的大勢。

本文分成：一、大溪的歷史發展，二、齋明寺的沿革，三、齋明寺的社會關係，四、法鼓山接辦齋明寺等四部分加以觀察，期能重建對齋明寺的歷史演變。齋明寺在不同的歷史階段有不同的名稱，故本文討論的過程，使用各階段的名稱。一般泛稱，則以今名稱之。

貳、大溪的歷史發展

齋明寺位於桃園縣大溪鎮，屬大漢溪左側台地員樹林地區（今大溪鎮光明里齋明街153號），所在地形屬於河階台地，在史前時代，已有人類活動。³在漢人入墾之前，大溪河階地區是平埔族宵裡社的活動區域，附近內山則有泰雅族出

本文原為中原大學建築系薛琴教授主持，本人撰寫之「桃園縣第三級古蹟大溪齋明寺調查研究暨整體修復計畫」第二章「歷史研究」修改而成。特此誌謝。

¹ 增田福太郎，《台灣的宗教》（東京：養賢堂發行，昭和十年九月印行，1996年台北南天書局影印本），頁96。

² 增田福太郎，《台灣的宗教》，頁96-100。

西岡英夫，〈台灣人の觀音信仰と菜食人生活〉，頁25。出版資料不詳，但該文鈐有「昭和十一年五月三十日西岡英夫氏寄贈」字樣，出版時間應在昭和十一年。

王見川，〈龍華派齋堂的個案研究——安平「化善堂」〉，收入氏著《台灣的齋教與鸞堂》（台北：南天出版社，1996年6月），頁115。

³ 艾耆，《大溪鎮誌》（桃園：大溪鎮公所，1981年），頁3-4。

沒；由於泰雅族有獵首的習慣，對來此開墾的漢人造成威脅。此外，龜崙社和宵裡社在本區同享有土地的業主權。⁴有謂漢人入墾大溪地區，是由台北盆地沿大料崁溪上溯，開墾沿溪荒地。⁵其間又有粵人謝秀川、賴基郎為宵裡、龜崙二社管事，招佃開墾大料崁一帶土地（可能在今大溪街區一帶）。又有粵東人邱、廖、古、張、戴、倪等姓人士，分段拓殖，石墩莊（今大溪鎮月眉里）至內柵（今大溪康安里）及田心仔莊（今大溪一心里）一帶因而開闢。⁶《台灣地名辭書》也載明到 1788 年（乾隆 53 年）大料崁已建立肆街的基礎，頭寮、尾寮等處也形成小村庄。嘉慶七、八年間又有陳集成編民社，設隘寮，由田心仔（今大溪鎮一心里）進墾三層荒埔（今大溪鎮福安與華美二里）。⁷

道光到同治年間，大溪地區續有開墾，1867 年（同治六年）八芝蘭人潘永清曾集資募丁，分為十股，大舉開闢大料崁一帶山地，甚至深入至阿姆坪（今大溪鎮復興里）。之後續有「黃安邦」、「金永興」等墾號，集資募丁，繼續往內層開墾八結、浦仔溝（今大溪鎮復興里），種植雜糧茶樹，並製腦外銷。大料崁在開港後的榮景，因泰雅族的反彈，四出掠殺，不但墾民搬離，大料崁街也受到影響。1886 年（光緒 12 年）劉銘傳設撫墾總局於大料崁，北路的「腦務總局」也設在大料崁街。劉銘傳以兵勇替代傳統隘丁，防駐山區，進剿拒歸降的「生番」，劉銘傳曾親至大料崁督師。隨著原住民的歸降，漢族墾民陸續進墾近山土地，如阿姆坪、水流東等處（今復興鄉三民村）。⁸

可見大溪地區的土地開墾工作，在嘉慶年間大抵已告一段落，1818 年（嘉慶 23 年）板橋林家因受漳泉械鬥的影響，而自新莊搬遷到大料崁，並於下街興建「通議第」，可見其一斑。⁹其後一方面由於林家在大料崁的積極經營，加上同治、光緒年間，開採樟樹熬製樟腦油，帶來巨大利潤，開墾人潮再現，尤其是光

⁴ 毛玉華，〈大溪的開發與產業變遷〉（南投，國立暨南國際大學歷史系碩士論文，2001 年 6 月），頁 13。

⁵ 張素玢、陳世榮等撰，《北桃園區域發展史》（桃園縣：桃園縣立文化中心，1998 年 8 月），頁 80。

⁶ 盛清沂，〈新竹桃園苗栗三縣地區開闢史〉（上），《台灣文獻》，第 31 卷第 4 期，1980 年 12 月，頁 174。

⁷ 伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編，第三台灣》，頁 45。

⁸ 盛清沂，〈新竹桃園苗栗三縣地區開闢史〉（下），《台灣文獻》，第 32 卷第 1 期，1981 年 3 月，頁 149-153。

伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編，第三台灣》，頁 45。

⁹ 許雪姬，《板橋林本源園林研究與修復》（台北：台灣大學土木工程研究所，1981 年），頁 35。

緒年間開山撫番的工作，為今大溪帶來更大的人潮，據以進墾內山。

隨著淡水開港與大料崁地區樟腦、木材等資源的開採與茶樹的種植，為大料崁帶來繁榮的契機。當時在台北的外國洋行，大都在大料崁設有分行或辦事處，總計當時大料崁街上有三、四百家大大小小的商行。¹⁰大料崁不只是附近山區物品的吞吐港，連遠在今新竹、苗栗的關西、竹東和南庄等地所出產的茶葉和樟腦等貨物，也多挑運到大料崁，再利用水運運往台北出口。¹¹

日本領台之際，大料崁地區曾經強烈反抗，日本派軍征討，居民頗受影響。¹²在清末原本已開墾成的水田，在日本領台初期變成「一片茫茫無際的草原」，這是「由於主權更替，隘丁和墾地的主人都棄地出走，別地方的蕃人乘虛焚燒房屋，再度出沒於其地」所造成。¹³但隨著治安的恢復，日本商行開始進入設腦灶熬腦，大料崁很快恢復昔日榮景。據資料顯示日治時期大料崁街區中酒家、茶店、娼館、旅館、飲食店充斥，大漢溪旁的碼頭每天停泊兩百五十艘左右的貨船。¹⁴

以上所述為大溪地區開發之概況，然而與齋明寺地緣關係較密切的應是大漢溪左側員樹林地區的開發。大漢溪左側以南興、埔頂、員樹林和番仔寮等地與今八德、平鎮、龍潭等鄉鎮為鄰，尤其是齋明堂所在的員樹林地區與平鎮緊鄰。史載 1736 年（乾隆元年）閩人開墾員樹林地區。1755 年（乾隆二十年）漳州人袁朝宜開墾栗子園、缺子一帶荒埔（大溪瑞興里）。¹⁵乾隆三十年間，又有移民開墾大料崁左岸地區，建立埔頂（今大溪鎮仁善里）、員樹林（今大溪員林里）和番仔寮（今大溪鎮瑞源里）等庄。埔頂庄並且於 1775 年（乾隆四十年），創建漳州人守護神開漳聖王廟仁和宮。¹⁶往後仍有霄裡社將土地給墾的資料，1778 年，霄裡社通事、甲頭等將員樹林之埔地招得蔡來、洪天及鄭明等人前來開墾。¹⁷

由上述資料可見，大溪地區初墾時，族群相當的複雜，有閩人和粵人陸續

¹⁰ 吳煥文，〈大料崁盛衰記〉，收入大溪公學校編《大溪誌》（桃園：大溪公學校，昭和九年），頁 39。

¹¹ 楊秋煜，〈大溪的「店」之空間構成探討〉（桃園：中原大學建築所，1999 年），頁 19。

¹² 廖希珍，〈大料崁沿革誌〉，手稿，明治 42 年 2 月，頁 6。（張朝博先生提供 影印本）

¹³ 伊能嘉矩著，楊南郡譯，《台灣踏查日記（上冊）》（台北：遠流出版社，1996 年），頁 77。

¹⁴ 吳煥文，〈大料崁盛衰記〉，收入大溪公學校編《大溪誌》，頁 134-137。

¹⁵ 盛清沂，〈新竹桃園苗栗三縣地區開闢史〉（上），《台灣文獻》，第 31 卷第 4 期，1980 年 12 月，頁 174。

¹⁶ 伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編，第三台灣》（東京：富山房，1909 年），頁 43。

¹⁷ 《清代台灣大租調查書》第二冊（台北：台灣銀行經濟研究室，台灣文獻叢刊第 152 種），頁 373。

進墾。到 1874（同治十三年）年，當時「大姑嵌庄」有閩籍 43 戶，計 157 人，其中男丁 66，女口 54，幼孩 29，女孩 27；「員樹林庄」則屬粵籍，有民 27 戶，計 88 人，其中男丁 23，女口 27，幼孩 15 口，幼女 23 口；安平鎮庄粵籍 32 戶，男丁 52，女口 45，幼孩 23 口，幼女 26 口。¹⁸可見，大漢溪河東與河西兩地的居民在祖籍上有相當大的差異，大溪街一帶是閩南人的生存空間；齋明寺所在的員樹林地區和鄰近的平鎮地區，則屬於客家人的天下。這種現象到日治中期以後並未改變，與員樹林緊鄰的地區多屬粵籍移民的社群。茲將 1922 年的漢族祖籍調查資料中與員樹林地區相近之街庄移民祖籍別，表列如表一。

表一 大溪鄰封街庄祖籍表

街庄別	移民祖籍別			閩粵百分比	
	第一位	第二位	第三位	閩籍	粵籍
大溪街	漳州府 78.7	泉州府 9.1	嘉應州 6.0	91.7	8.0
平鎮庄	嘉應州 67.8	潮州府 22.9	惠州府 5.1	4.2	95.8
龍潭庄	嘉應州 50.3	惠州府 22.4	潮州府 17.0	10.4	89.6
八塊庄	漳州府 84.7	嘉應州 14.3	泉州府 1.0	85.7	14.3
中壠庄	嘉應州 44.2	漳州府 26.4	潮州府 3.4	26.4	50.0

資料來源：陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》第 23 卷第 1 期，1972 年 3 月，頁 94。

參、齋明寺的沿革

一、齋明寺的歷代住持

齋明寺目前供有「齋明寺開山歷代住持暨長生祿位牌」所列歷代住持分別為：第一代住持釋性悅、第二代住持黃普瑟、第三代住持胡普惠、第四代住持普梅、第五代住持江普乾、第六代住持江會觀。¹⁹

第一代住持李阿甲是受戒剃度的出家眾，或只是一名「齋公」，值得觀察。

¹⁸ 《淡水新竹廳檔案》，編號 12403 之 49。《淡新檔案（三）第一編行政》（台北：國立台灣大學，1995 年）頁 328a-350b。

¹⁹ 齋明寺供奉長生祿位牌。據第六代住持會觀的女兒江金曄小姐表示，該功德牌在其父親在世時即已將其姓名寫上。又該長生祿位牌以「齋明寺」為名，因此是本寺改名齋明寺後才設置的。

李阿甲法號「釋性悅」，是出家眾的法號，齋明寺所保存的資料，提到他「出家受戒於南海普陀山法雨寺」²⁰。目前齋明寺仍供奉李阿甲自法雨寺請回的觀世音菩薩，並保有自法雨寺攜回且刻有「法雨寺」字樣的寶鉢，證明齋明寺與南海普陀山法雨寺的淵源。但究竟李阿甲何時剃度成為「性悅法師」，其師承及受戒的確切時間和地點，均無可考。²¹但日治時期的資料多顯示「本堂建立前，有食齋人名李阿甲，以自費建佛堂，親自禮拜讀經，因而皈依者日眾。」²²或曰「本寺建設前，食菜人李阿甲氏，自費以設佛堂，自禮拜讀經。」²³台灣社會稱齋教信徒為「食齋人」、「食菜人」或「菜食人」。²⁴因此，李阿甲可能原是一名齋教信徒，後來才剃度出家。

再者最初齋明寺是否為一座專供食菜人禮拜讀經的佛堂，似乎亦有討論的空間。「齋明寺沿革」提到李阿甲自南海返台後，「見本地山水靜逸，乃結草庵，供奉由南海請回之觀世音菩薩，靜修度眾，寺名『福份宮』。」²⁵其他資料論及齋明寺最早的沿革時，均有「福份宮」的稱謂，今齋明寺入寺牌樓背面尚題有「福份山」三字。²⁶「宮」乃是台灣民間宗教廟宇常用的名稱。根據尹章義的研究發現，台灣早期佛教和道教，以及民間崇拜、官方祀典，都呈現「互補」的現象，都是常民崇拜一視同仁的對象，佛教僧侶也成為各類寺廟亟需的主持人，某些僧侶還成為媽祖信仰的推動者。²⁷當時齋明堂奉祀的本尊是觀音佛祖，從祀：金童、玉女，配祀：釋迦文佛、哪吒、太吒、韋馱菩薩、五顯靈官大帝。左龕奉有三官大帝、北極大帝、福德正神、保安尊王、司令帝君、張天師；右龕供奉：天上聖

²⁰ 江澄坤 〈莊嚴寶地——員樹林曹洞宗齋明堂〉，手稿，無頁碼與撰寫時間。

²¹ 根據文化大學陳清香教授的研究表示，「這尊供在大雄寶殿佛龕內的觀音像，由於造形古樸，有可能就是性悅開山請自南海普陀的那尊。」參見陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，《中華佛學學報》第13期，2000年7月，311。

²² 徐壽，《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》（昭和七年，1932年出版）。

²³ 施德昌，《紀元二千六百年紀念台灣佛教名蹟寶鑑》，「新竹州福份山齋明寺」，昭和16年（1941年）出版。

²⁴ 西岡英夫，〈台灣人の觀音信仰と菜食人生活〉，頁22。

增田福太郎，《台灣人の宗教》，頁96。

²⁵ 江金曄撰〈齋明寺沿革〉，1999年8月，無頁碼。

²⁶ 入寺牌樓立於齋明街入口處。

²⁷ 尹章義，〈佛教在台灣開展〉，收入江燦騰主編《台灣佛教的歷史與文化》（台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心出版，1994年5月），頁41。

母及千里眼和順風耳。在左右廂各崇祀地藏菩薩和齋教的羅祖師。²⁸齋教禮拜諸神以觀音、釋迦爲主，龍華派尙有阿彌陀、三寶佛和關帝，從祀神祇有三官大帝、太子爺、媽祖和註生娘娘等。²⁹可見，從齋明堂在日治時期主神及從配祀情形，也可以發現當時的「齋明堂」也是神佛並祀的現象。因此日治時期齋明堂的觀音信仰仍停留在「民間佛教」的階段。³⁰齋明堂除了龍華派信仰的神祇之外，民間宗教的神祇的供奉，可能與早期「福份宮」的歷史歷程有關，或爲滿足附近居民的需求所致。因此，齋明寺所保留的寺廟台帳底稿稱該堂有七百名信徒。³¹1938年（昭和十三年）的「曹洞宗聯絡寺廟認可願」附件，則註明有現住僧侶及住眾32名，信徒人數1200名。³²因此齋明堂最早的形態，有可能是一般民間宗教的寺廟發展而成。

齋明堂第二代住持黃士琴，又名「黃琴」，其生平今已不詳。根據大溪寺廟台帳所載顯示，1873年（同治十二年）地方士紳江排呈、簡清雲、林登雲等深感佛恩，因此捐獻員樹林庄的原野和茶園，充當祠廟用地，其餘之土地賤耕給黃琴栽種茶樹。有了建祠廟土地後，由大溪街、員樹林附近居民募集獻金，起建廳堂，在距福份宮原地六十公尺處興建瓦茸堂宇，完工日期不明。黃士琴法號「普瑟」，此時並將福份宮改名「齋明堂」，成爲齋教龍華派的齋堂。³³第三任住持胡阿九，法號「普惠」，其生平亦不可考。

第四任住持江連枝，相傳江連枝禮葉普霖爲師，法號「普梅」。其生年不詳，1912年（大正元年）出任齋明堂住持，至1925年（大正十四年）止。史載普梅位列齋教龍華派的「清虛」，就九品階位而言，僅次於「空空」與「太空」二階。關於齋明堂所屬的系統，歷來學者推論應屬「一是堂」。³⁴根據「寺廟台帳」所載，

²⁸ 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿本，無頁碼，中研院民族所影印本。

²⁹ 增田福太郎，《台灣人の宗教》，頁100。

³⁰ 顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義赤山堡地區的發展（1661-1895）〉（嘉義：中正大學歷史學系暨研究所「南台灣鄉土文化」學術研討會論文集，2000年9月），頁605。

³¹ 〈寺廟台帳〉，齋明寺留存，未註記資料年代，手稿，無頁碼。

³² 〈曹洞宗聯絡寺廟認可願〉，手稿本，昭和十三年十二月，無頁碼。

³³ 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼，中研院民族所影印本。

江金曄，〈齋明寺沿革〉，1999年，電腦打字稿，第一頁。

³⁴ 陳清香認爲「隸屬於一是堂派的可能性較高」，參見氏著〈大溪齋明寺的傳承宗風〉一文，《中華佛學學報》第13期，2000年7月，314。

林美容亦認爲齋明堂屬龍華派一是堂，參見氏與張崑振合著〈台灣地區齋堂的調查與研究〉，台灣省文獻會，《台灣文獻》第51卷第3期，2000年9月，頁227。

齋明堂的本山，是福建省福成縣一是堂，與齋明堂有關的「太空」是中壢郡平鎮東勢的葉標泰。台帳進一步提到齋明堂「清虛」階級以下的齋友，皆由同堂太空授與，齋明堂祭祀之際，要請太空臨席。³⁵根據鄭志明的解釋「清虛」是「傳法師」，「太空」是「堂主」。³⁶陳清香曾引李添春的看法，認為當時龍潭並無名為葉普霖的「太空」。³⁷但根據「台帳」所載，平鎮確有「太空」，而且就是「葉標泰」。³⁸目前齋明寺所供奉的長生祿位，確有葉普霖其人，可能是葉標泰的法名，³⁹長生祿位雖未註明葉普霖是否位列「太空」階，但其人確實存在，江張仁的報導或有其可信之處。⁴⁰因為葉普霖是日治時期相當活躍的齋教人物，根據王見川的研究，斗六龍虎堂的沈國珍（法名普力）與壹是堂派總敕周普經的兒子，具交情，1929年周普經曾到台灣尋找兒子，並親授傳燈八名，周普霖名列其中。⁴¹此外，他對「南瀛佛教會」的組成也出力甚多。1921年（大正十年）3月21日，葉普霖出席新竹的協議會，並被推為新竹的創立委員（三人）。南瀛佛教會成立之後，又被推為幹事（十三人）。⁴²

據聞江連枝後來又禮鼓山聖恩法師為師，又取法號「雪年」。或謂普梅可能在1912年曾赴鼓山，因而禮鼓山聖恩和尚為師。陳清香推論聖恩和尚在台傳法的時間，應該在1912年（大正元年）到1926或1927年之間（昭和一、二年間），其法脈除了齋明堂之外，尚有回善堂（位於楊梅）、湧光堂（位於平鎮）、石雲堂（位於龜山）等。⁴³因此可能是聖恩和尚親到台灣傳法，而非普梅曾到鼓山。惟實況如何，並無具體資料可供進一步討論。

普梅任內曾於大正2年、5年、8年、9年、11年、13年，分別舉辦六場「過光場」儀式，是齋明堂最盛的時期。雖然自普梅以來，齋明堂與鼓山法脈關係密

³⁵ 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼。

齋教龍華九階分別是「空空」、「太空」、「清虛」（又稱「清熙」）、「四句」、「大引」、「小引」、「三乘」、「大乘」、「小乘」等九階位。

³⁶ 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》（台北：台原出版社，1991年），頁75-76。

³⁷ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁314。

³⁸ 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼，中研院民族所影印本。

³⁹ 齋明寺所供奉的長生祿位。

⁴⁰ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁314。

⁴¹ 王見川，〈日治時期的「齋教」聯合組織〉，收入氏著《台灣的齋教與鸞堂》，頁146。

⁴² 劉寧顏，《重修台灣省通志》（卷三住民志宗教篇）第一冊（南投：台灣省文獻會，1992年），頁115-118。

⁴³ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁315、318。

切，但其任內的光場儀式，受戒齋友仍以「普」字為名，可見並未改變齋明堂的本質。

第五任住持江澄坤，法名「普乾」，是桃園縣龍潭鄉三和村的客家人，原姓張，後來給江連枝當養子，改姓江，並與其童養媳簡瑞珠結婚。他出生於 1890 年（明治二十三年）5 月 7 日，1904 年（明治三十七年）到 1907 年（明治四十年）在大溪郡龍潭庄「仰漢書房」接受漢文教育。曾於中藥舖任藥童，善書法。1913 年開始於齋明堂任職，1925 年 4 月 5 日出任齋明堂住持。⁴⁴由於與鼓山聖恩法師的關係，另有法號「常一」，他接任住持後繼續於 1926 年舉辦一次光場，受戒華齋不再以「普」字為法號。⁴⁵可見，普乾受正信佛教的影響漸深。普乾於 1939 年過世，得年 38 歲。

第六代住持江張仁，是江澄坤的長子，出生於 1918 年（大正七年），1939 年（昭和十四年）9 月 12 日江澄坤過世，旋即在長輩的決議下，以 22 歲的年齡，接任齋明堂的住持，距 1999 年 9 月 11 日，聖嚴法師接任後舉行的晉山典禮，正好六十年。⁴⁶江張仁畢業於曹洞宗臺灣中學林（今台北市私立泰北中學），1939 年取得「布教師補」資格，1940 年於基隆月眉山靈泉寺受菩薩戒，戒師為靈泉寺善慧法師。⁴⁷

茲將齋明寺歷代住持表列如表二。

表 二 齋明寺歷代住持姓名一覽表

代 別	姓 名	齋教法名	佛教法名	任 期	備 考
第一代	李阿甲	-	釋性悅	?	曾往南海普陀山法雨寺受戒
第二代	黃士琴	普瑟	-	1873- ?	
第三代	胡阿九	普惠	-	? - 1912	
第四代	江連枝	普梅	雪 年	1912-1925	先師葉普霖後師聖恩和尚

⁴⁴ 昭和十三年八月江澄坤履歷書。手稿，共兩面。江金曄小姐提供。

⁴⁵ 齋明堂啓建七日光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿，無頁碼，原件由江金曄小姐提供。

⁴⁶ 訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。據稱八位長輩包括其叔簡連倉，大溪士紳江宗超和員樹林頭人黃文樹等。

江守德先生 1934 年出生，畢業於台北師範學校（今國立台北師範學院）任教於桃園，1991 年退休，在 1993 年以前一直住在齋明寺，課餘協助處理齋明寺文書業務，對齋明寺往來人脈 相當熟悉。

⁴⁷ 昭和庚辰年（1940 年）基隆市月眉山靈泉寺給江張仁（會觀）「護戒牒」，江金曄小姐提供。〈江張仁長者生平事略〉，1999 年 9 月。

代別	姓名	齋教法名	佛教法名	任期	備考
第五代	江澄坤	普乾	常一	1925-1939	
第六代	江張仁	-	會觀	1939-1999	曹洞宗臺灣中學林畢業

二、齋明寺的興修

齋明寺的前身福份宮初建於何時？有的說建於 1850 年（道光三十年）；有的說建於 1852 年（咸豐二年）；有的說建於 1873 年（同治十二年）。⁴⁸歷來諸說紛紜，已難考證。蓋台灣寺廟初多興建草寮，奉祀唐山帶來的神明，待居民稍有能力再葺瓦屋。福份宮應也是如此。史載 1873 年（同治 12 年）地方士紳江排呈、簡清雲、林登雲等獻地後，並由大溪街、員樹林附近居民募集獻金，起建堂廳，在距福份宮原地六十尺處興建瓦葺堂宇。因此今齋明寺廂房，供有大檀越主江士香、江排呈、簡清雲，先代董事林登雲等之長生祿位。⁴⁹因此福份宮由草寮改建成瓦屋的時間應在同治十二年，但詳細日期不詳。

根據寺廟台帳資料顯示 1885 年（光緒十一年）林登雲又發起大溪、龍潭、員樹林地方募集資金，聘請三坑子林阿來增建拜亭。⁵⁰今齋明寺改建時間，也有不同的講法。寺方傾向於 1911 年興工改建，至次年完工的說法。⁵¹而日治時期的寺廟台帳，無論是大溪寺廟台帳、或齋明寺所保存「大溪郡役所」的台帳底稿，均註明「大正四年（1915 年）堂宇破損且狹隘，經由江健臣、黃近水等發起在大溪郡大溪街、員樹林募集一千六百元，聘得桃園郡八塊（今八德鄉）名匠葉金萬改築。同年十月動工，次年二月完工。」⁵²齋明堂重修的時間，因而存在兩種說法，何者為正確，實難定論。

根據江次云和江次吉於辛亥年（1911 年）所獻的石柱對聯；江裕成、江宗慶在 1911 年所獻的石柱對聯；1912 年江健臣所獻「法雨均沾」的匾額。⁵³似乎 1911 年興工次年完工的論點可以被接受。因此在齋明寺所留的大溪寺廟台帳底

⁴⁸ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁 309。

⁴⁹ 齋明寺所供奉的長生祿位。

⁵⁰ 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼。

⁵¹ 不著撰者，〈莊嚴寶地——員樹林曹洞宗齋明堂〉，手稿，無頁碼。文中載道：「興第三次改築之工，即明治 44 年，高廣殿宇，新建東西兩廂，至翌大正元年皆告竣。」

江金曄撰，〈齋明寺沿革〉，1999 年 8 月，無頁碼。

⁵² 《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼。

⁵³ 石柱立於齋明寺正殿內。

稿，逕行將動工興建的時間由「大正四年」（1915年）塗改成「明治四十四年」（1911年）。但寺廟台帳的資料又如何解讀？現存齋明寺的正殿，尚有兩枚匾額。一是門額的匾，是1915年由信士黃炳南、黃鑑清所獻立的「慈光普照」匾；另外在觀世音佛像的上方另有一1915年由街庄眾信士敬立的「慈雲遠被」匾。這兩塊匾額應是齋明寺被視為1915年重修的主要證據，齋明寺目前也還供奉「本堂重建董事黃君官章鑑清長生祿位」。⁵⁴因此，可能是1911年改建，1912年完工。⁵⁵1915年街庄眾信士獻的匾，有可能是落成典禮時所獻。1926年（昭和元年）又增築第二進之東西廂房。⁵⁶

肆、齋明寺的社會關係

齋明堂地處大溪地區，自其興建始，即與大溪地區士紳關係密切；且與鄰近的龍潭、平鎮地區具地緣、交通和祖籍等多重的關係。因此大溪、龍潭地區的廟宇興廟建醮祭典，往往要前來恭請觀世音佛祖前往作客。尤其是員樹林一帶的三元宮、瑞源宮、仁和宮和永昌宮等，每年的平安戲或元月的迎媽祖均會來請佛祖。⁵⁷附近居民雖然可以主動到齋明堂來向佛祖祈求，但齋明堂與一般地方寺廟不同，並無一定的「祭祀圈」或「信仰圈」存在。附近居民前來祭拜，也都以素菜為供品，與一般民間寺廟不同。

一、齋明寺的交際網絡

大正年間齋明堂曾舉辦了七回光場法會⁵⁸，由參與法會的人士資料，可以觀察齋明堂與地方的關係。茲將齋明堂七次光場法會的資料表列如表三。

⁵⁴ 匾額仍高懸齋明寺梁上。黃鑑清長生祿位目前供奉於齋明寺左廂。

⁵⁵ 雖難定論但應以1912年完工較為可能，齋明堂第一回光場建在1913年，其新乾坤眾氏名法號備忘錄載道「重建齋明堂啓建七日光場法會」。應是為慶祝重建完成而建光場較為可能。

⁵⁶ 不著撰者，〈莊嚴寶地——員樹林曹洞宗齋明堂〉，手稿，無頁碼。文中即載明1912年12月舉行落成儀式。

⁵⁷ 根據第六代住持江張仁三弟江守德之報導。今只剩下員樹林的三元宮。

⁵⁸ 又稱「過公場」，是龍華派練習鑽研法式教義同時增進法階的修行。參見增田福太郎，《台灣的宗教》，頁100。

表三 齋明寺歷年光場一覽表

光場回次	光場時間	男眾	女眾	合計	備考
第一回	大正二年	13	35	48	*
第二回	大正五年	6	20	26	
第三回	大正八年	28	60	88	
第四回	大正九年	19	29	48	
第五回	大正十一年	19	29	48	
第六回	大正十三年	-	-	-	**
第七回	大正十五年	10	38	48	***
小計		95	211	306	

資料來源：齋明堂啓建七日光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿無頁碼，原件由江金擘小姐提供。

說明：* 男女人數原名冊中未註明，所列數據是根據其姓名加以判斷後統計而成。

** 第六場光場資料疑不全，故未加以統計。

*** 第七回光場分別載明長齋男 9 名、女 29 名，華齋男 1 名、女 9 名合計 48 名。

由各回光場受戒信眾人數可見，其人數大致維持 48 人的規模，第二回因為受到大正四年西來庵事件的影響，人數減少成 26 人，但當事件告一段落之後第三回光場人數反而增加到 88 人。可見西來庵事件對齋明堂並無太大的影響。此外，從受戒的男女眾人數可發現女眾人數遠多於男眾。

若以受戒者姓名觀察，參與者應多屬於附近地區的客家婦女為多。以第一回光場而言，35 名女眾中，以「妹」為名字的有 30 名。第二回 20 名女眾中以「妹」為名者有 18 名；第三回 60 名女眾中，以「妹」為名者有 54 名；第四回光場 29 名女眾中，以「妹」為名的有 15 名；第五回光場沒有以「妹」為名的女眾；第七回以「妹」為名的只有 4 人。⁵⁹

齋明堂的歷次光場每回七天，期間必須準備相關人員的飲食，需要相當多的勞力支援。而這些支援的勞動力，多為齋姑齋友，據稱這些齋姑齋友多數來自平鎮的東勢村，以及龍潭的客家人。⁶⁰可見，與齋明堂往來的食菜人，以員樹林附近的平鎮和龍潭地區為多，且多屬婦女。參與齋明堂光場法會者多屬客家人

⁵⁹ 齋明堂啓建七日光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿無頁碼，原件由江金擘小姐提供。客家地區女子多以「妹」為名，雖不是全部如此，但可做一觀察的指標。

⁶⁰ 訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。

士，應可從以下三點觀察。一、根據清同治末年統計，員樹林地區多屬客家移民；二、與齋明堂關係密切的龍華派大空葉標泰為平鎮人士；三、主持光場的普乾原屬龍潭子弟，又曾在龍潭接受教育，龍潭地區屬客家移民。

再者從歷屆光場法會新乾坤眾氏法號備忘錄所錄參與者法號可知，第一回到第六回均以「普」字命名；1926年（大正十五年）11月由第五代住持江澄坤主持第七回光場時有了變化。長齋者仍以「普」字為名，但華齋的女眾已改採不同的命名方式，如常修、常信、雪梅、慧意、慧白、慧良、慧寬等。⁶¹此種法號是依鼓山聖恩法師系統而來，鼓山的排字順序是：雪—>常—>會（慧）—>真。取「雪」字輩者與江連枝同輩，取「常」字輩者與江澄坤同輩。可見齋明堂的發展，到江澄坤時產生很大的改變。⁶²

再者，齋明堂後來設有功德堂，並於1929年興建萃靈塔，以供奉往生住眾牌位和靈骨，後來也接受附近居民的供奉祖先牌位。1926年興建「萃靈塔」，供人寄放祖先靈骨，如果以1929年、1978年萃靈塔的興建，以及增建時地方人士參與的情形加以觀察，可以發現齋明堂的交際網絡。茲將齋明寺萃靈塔兩次修建，倡議士紳姓名分別表列如表四、五。

表四 1926年倡建齋明寺萃靈塔士紳一覽表

姓名	住所	備考
江澄坤	員樹林	齋明寺住持
江健臣	大溪	曾任員樹林區長、大溪街長、東瀛物產信託株式會社社長
黃近水	員樹林	員樹林支持齋明寺之頭人
許梓桑	基隆	曾任基隆街長
許太山	台北	
吳火土	基隆	與木柵指南宮關係密切
黃文樹	員樹林	黃近水之侄
劉金標	龍潭	
游朝芳	龍潭	曾於第四回光場受菩薩戒

資料來源：齋明寺住持會觀，「齋明寺萃靈塔沿革」碑，民國六十九年立，現存齋明寺萃靈塔；林進發編，《台灣官紳年鑑》，台北，民眾公論社，昭和七年第一版發行，新竹州之部，頁46；訪第六任住持會觀居士之弟江守德先生和大溪耆老簡瑞仁先

61 齋明堂肇建七天光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿無頁碼。

62 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁315。

江澄坤齋教法名「普乾」，佛教法號「常一」；江張仁無齋教法號，取取佛教法號「會觀」。

生得知。

表五 1978年倡議改擴建齋明寺萃靈塔士紳一覽表

姓名	住處	備考
江張仁	員樹林	齋明寺住持
顏滄海	基隆	基隆顏國年長子
詹煌順	龍龍	桃園縣議會議長
鍾秋桂	桃園	金蘭醬油董事
范文正	桃園	金蘭醬油董事
江宗津	大溪	江排呈第六房序標之次子。江土香公祭祀公業管理人，萃靈塔土地管理人
江支淵	大溪	江健臣參子宗超之次子
黃聰嚴	員樹林	黃文樹之弟
顏朝邦	基隆	顏國年之庶子
許地亭	台北	許太山之子
吳德旺	基隆	吳火土之子
李萬方	齋明寺	住齋明寺之外省人士，吃齋信佛，是一名相士。
簡建德	大溪	

資料來源：齋明寺住持會觀，「齋明寺萃靈塔沿革」碑，民國六十九年立，現存齋明寺萃靈塔；江宗津，《江排呈公族譜》，桃園大溪，1996年初版，派下系統圖第三、四頁（大溪黃瑞緣小姐提供）；訪談江張仁三弟江守德和大溪耆老簡瑞仁兩先生。

由以上兩表可以發現 1929 年倡建齋明堂萃靈塔時九位倡建者除齋明堂住持江澄坤外，八名中住員樹林者有黃近水及其姪兒黃文樹，員樹林黃家歷來對齋明堂均相當支持，是員樹林地區極力支持齋明寺的家族。江家是大溪地區的大姓，江健臣則為江家的重要人物，他曾任員樹林區長、大溪街長，是大溪地區有力人士。劉金標和游朝芳是龍潭人，與來自龍潭的江澄坤有一定的地緣關係。兩人生平不詳，但根據齋明堂光場法會新乾坤眾氏名法號資料可見，游朝芳在 1920 年（大正九年）曾參與齋明堂第四回光場法會，取法名「普丈」。⁶³此外，許梓桑、許太山、吳火土等均來自基隆或台北。

1978 年齋明寺增建萃靈塔，所列倡議士紳除第六任住持江張仁外，計有十

63 齋明堂肇建七天光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。大正九年十一月十九日第四回光場。手稿無頁碼，原件由江金擘小姐提供。

二人。其中員樹林仍然是黃家代表，但由原來二人減為一人；大溪江家由一人增為二人，並增加大溪另一大姓簡家一人；來自基隆、台北的除了原來的吳家和許家外，又增加了基隆顏家，且有兩名，合計四名；此外增加了桃園縣政經界的人物，如詹煌順是當時桃園縣議會議長，鍾秋桂和范文正都是金蘭醬油的股東，三人均有祖先牌位或靈骨寄放在齋明寺。

倡議士紳包含員樹林、大溪、龍潭或地方政經界人士，均可看出齋明寺和地方的關係。但基隆、台北聞名人士何以和齋明寺關係如此密切，為探討齋明寺歷史，值得注意觀察的問題。

齋明堂第四任住持普梅，禮鼓山聖恩法師為師，聖恩法師誦經時字正腔圓，聲音宏亮，表現了純正的鼓山腔，普梅的唱讚聲韻全都出自聖恩的傳授。⁶⁴因此齋明堂後來的住持普乾和會觀，其經懺均以莊嚴肅穆出名，據聞辜顯榮的告別式功德即由普乾主持、陳查某夫人過世舉行四十九日的法會，最後出殯的功德法會則由會觀師主持。其餘各地寺廟的法會亦經常延請齋明寺的住持前往主持，如木柵指南宮農曆九月一至九日的拜斗儀式曾由普乾主持，林口竹林寺和三峽清水祖師廟元月分的法會多有齋明寺住持的行跡。⁶⁵他們不但讓齋明寺的聲名遠播，且為齋明寺帶來充裕的經費和人脈。

顏雲年、國年昆仲，是日治時期台灣的礦業鉅子，建立「台陽礦業」王國。顏氏家族在基隆地區舉足輕重，國年雖不如其兄雲年聞名，但雲年在 1923 年過世後，國年承繼兄業，他曾先後出任基隆街協議員、同風會副會長、台北州協議員，1929 年亦膺任台灣總督府評議會員。⁶⁶從資料顯示，基隆顏家與齋明寺關係密切。雙方往來的因緣，一說是吳火土原來在顏家工作，其夫人吳賴蔭介紹顏國年之妻，拜齋明寺第四代住持普梅師為師，從此兩家關係密切，子弟以伯叔相稱。⁶⁷也有可能是與基隆月眉山靈泉寺善慧法師而建立的關係，顏雲年與許梓桑一直是靈泉寺的主要護法，他們踴躍捐助才使靈泉寺的硬體建設得以完成。⁶⁸顏家與

⁶⁴ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，318。

⁶⁵ 訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。

⁶⁶ 林進發，《台灣官紳年鑑》（台北：民眾公論社，昭和七年），頁 106。

戴寶村，〈創建台陽礦業王國——顏雲年、顏國年〉，收入張炎憲李筱峰等編《台灣近代名人誌》（第二冊）（台北：自立晚報，1987 年），頁 51-62。

⁶⁷ 訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。

訪談第六代住持江張仁之女江金擘小姐得知。

⁶⁸ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 56-59。

齋明寺的關係，可由以下數事可以得知。

〈一〉1930年齋明堂創建萃靈塔時，捐款名單中尚無顏家成員的姓名。⁶⁹但到1978年，改修增建萃靈塔時，基隆顏家顏滄海捐貳拾萬元，顏朝邦、顏滄波分別捐壹拾萬元，顏朝元捐陸萬元，顏滄濤捐肆萬元，顏滄溟捐貳萬元。顏滄海等六人均為顏國年之子，捐款合計伍拾貳萬元。佔信徒捐款數3,385,650元的15.36%。⁷⁰

〈二〉1957年齋明寺建齋明橋，顏雲年之子顏欽賢是發起人之一，橋落成時還親自參加啓用典禮。至於其捐款情形則不明。⁷¹顏欽賢在戰後曾任台灣省參議員，熱心佛教事務，曾任中國佛教會台灣省分會第二屆常務理事。⁷²

〈三〉齋明寺內眾多的文物，諸多是基隆顏家成員所捐獻的。如昭和十四年六月顏德潤、顏惠霖、顏甘霖、顏祥霖、顏瑞霖、顏恭子（以上雲年房）等以及顏滄海、顏滄浪、顏滄波、顏滄溟、顏滄濤、顏滄江（以上國年房）等所分別獻納的銅製燈台座一對，木製燈台座一對。此外尚有顏國年、顏滄海、顏滄波等與其他信眾所同獻的大殿彫花供桌。⁷³

許梓桑本姓胡，後為基隆許姓人家為嗣，為人處世溫厚篤實，處世圓融。1901年（明治三十四年）12月授佩紳章，1903年任基隆街庄長，富貲產。⁷⁴基隆月眉山靈泉寺，是日治時期台灣佛教四大門派之一。善慧法師在建寺過程中，曾獲得許梓桑的極力贊助，才於1908年（明治四十一年）將大殿蓋成，並取名為「月眉山靈泉寺」。⁷⁵許梓桑之夫人禮聖恩法師為師，取名雪悟；與江連枝同屬禮聖恩之弟子，因這層關係與齋明寺往來頻繁。因此許梓桑夫人在1940年（昭和十五年）去世後，許梓桑將夫人連同女兒的遺骨，安奉在齋明寺；甚至許梓桑及其妻女在齋明寺也奉祀長生祿位。⁷⁶

⁶⁹ 「民國十九年萃靈塔創建樂捐芳名」碑中，並無顏家成員姓名。本碑應為擴建時重刻，故碑文上稱為「民國十九年萃靈塔創建樂捐芳名」，現存於齋明寺萃靈塔。

⁷⁰ 齋明寺住持會觀，「齋明寺萃靈塔沿革」碑，民國六十九年立，現存齋明寺萃靈塔。

⁷¹ 訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。

⁷² 林普易、李添春等著，《台灣宗教》（台北：眾文書局，1995年），頁389、395。

⁷³ 以上文物目前齋明寺仍在使用中。其中以神桌彫工精美，是由基隆匠師胡瑞錦所製造。但製造時間不詳，惟國年於1937年過世，故應在1937年之前所獻。

⁷⁴ 台灣總督府，《台灣列紳傳》（台北：台灣日日新報，大正五年四月），頁26-27。

⁷⁵ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁51、56。

⁷⁶ 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，頁318。參見齋明寺功德主長生祿位牌。佛祖神像左側，

二、齋明寺與當時台灣佛教界的關係

在日治時期台灣佛教界，有所謂的四大門派，即基隆月眉山靈泉寺派、台北觀音山凌雲寺派、苗栗大湖法雲寺派以及高雄大崗山派⁷⁷。其中前三者均與大溪齋明寺關係密切。

基隆月眉山靈泉寺的創寺法師善慧法師，為基隆人士。在落髮為僧前曾於1896年和母親郭氏皈依「齋教」的龍華派，1900年禮基隆當地龍華派的張太空為師，正式皈依為龍華派的齋徒。1902年到福建鼓山湧泉寺受戒為僧，成為福建鼓山系的法師，1906年月眉山靈泉寺落成，在台灣與中國均享有極高的叢林聲望。善慧法師曾於1910年農曆四月八日佛誕節，在靈泉寺為在家信徒兩眾首次傳戒，有三十餘人受戒。⁷⁸

觀音山凌雲寺的崛起在本圓法師接任住持後展開，本圓法師俗姓沈，也是基隆人，他與善慧同時接觸來自中國鼓山的佛法，並於1900年到鼓山受戒，較善慧晚九年返回台灣。在他回基隆時善慧已在基隆建立靈泉寺，本圓為求發展，乃捨曹洞宗而就臨濟宗，並前往凌雲寺。善慧與本圓分別成為北部兩大寺院的住持，對北部佛教的發展產生關鍵性的影響。⁷⁹

苗栗大湖法雲寺位於苗栗縣大湖鄉觀音山麓，初是地方士紳吳定連、劉緝光等人倡建佛寺，期間巧遇剛從福州學佛返台的妙果法師（1884-1963），因而定下建寺的計劃。並由妙果法師返福州湧泉寺，力請覺力法師（1881-1933）來台。覺力乃於1913年應邀來台，開創法雲寺。覺力先前曾於1909年來台，駐錫於觀音山凌雲禪寺。再度來台引起各方信眾紛紛來皈依。繼覺力法師的是妙果法師，妙果本身是桃園縣人，十八歲皈依於齋明堂，後來拜覺力為師，1912年受具足戒，於湧泉寺剃度為僧，並與覺力同力創建大湖法雲寺和中壢月眉山圓光寺。⁸⁰

牌上除列許梓桑外，尚有許李幼法名「雪悟」、許氏琇法名「常寂」、許氏嬌等四位。陳清香文中提及許梓桑之妻法號為「雪娥」當為「雪悟」之誤。

⁷⁷ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁51。

⁷⁸ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏編《台灣佛教的歷史與文化》，頁51-57。

⁷⁹ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏編《台灣佛教的歷史與文化》，頁70-73。

⁸⁰ 王見川、李世偉，〈日據時期台灣佛教的認同與選擇——以中、台佛教交流為視角〉，收入兩

善慧與本圓兩法師雖然分屬曹洞宗和臨濟宗，但兩人在「南瀛佛教會」之後有較多的合作機會。齋明堂第四任住持普梅法師，曾拜鼓山湧泉寺聖恩老和尚為師，而靈泉寺善慧法師和凌雲寺本圓法師均與鼓山湧泉寺關係密切。1923年（大正十二年）十一月十一日凌雲寺首次舉行為期七天的傳戒法會，傳戒大和尚由本圓親任，羯磨師就是鼓山湧泉寺的聖恩法師，靈泉寺的善慧法師則任導戒師。⁸¹可見，在1923年之際，齋明堂已和靈泉寺及凌雲寺建立良好的關係。1940年（昭和十五年）基隆月眉山靈泉寺舉行授戒法會，由靈泉寺開山住持善慧法師擔任傳戒大和尚，羯磨阿闍黎就由觀音山凌雲寺的本圓法師擔任。⁸²

齋明寺與日治時期台灣北部靈泉寺、凌雲寺和法雲寺等三大寺院關係密切，由以下所列現象可見。

（一）、齋明堂第四任住持普梅（任期1912-1925），曾拜鼓山湧泉寺聖恩老和尚為師。善慧法師和本圓法師在基隆同時接觸由鼓山傳來的佛法，並在鼓山湧泉寺受戒為僧，善慧屬景峰法師的徒弟；本圓的戒師則為振光老和尚。

（二）、齋明堂第五代住持普乾（任期1925-1939）的長子江張仁（會觀），在1932年（昭和七年）入當時的「曹洞宗台灣中學林」（今私立台北泰北中學），並於1935年三月畢業。⁸³

（三）、妙果法師在剃度前因地緣關係曾在齋明堂受菩薩戒，後來師覺力和尚成為佛教僧侶，是北部佛教界活躍的人物，曾同時擔任大湖法雲寺和中壠月眉山圓光寺開山住持。由於他的關係使齋明堂與當時佛教界關係密切。

（四）、善慧法師和本圓法師曾多次親臨齋明堂，其中1916年（大正五年）善慧法師和本圓法師曾同時蒞臨齋明堂；南瀛佛教會成立之後普乾因善慧法師和本圓法師的關係，積極參與活動，三人均參加1925年（大正十四年）三月二十四日的第十回總會，並有合影留念。1939年（昭和十四年）農曆十一月八日，靈泉寺善慧法師曾親自參加普乾法師圓寂百日追思法會。⁸⁴其關係之密切，由此

人合著《台灣的宗教與文化》（台北，博揚文化，1999年11月），頁36-37。訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。

⁸¹ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏編《台灣佛教的歷史與文化》，頁76。

⁸² 林德林，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》，基隆靈泉寺，1940年，頁四、五。原件由江金曄小姐提供。昭和庚辰年（1940年）基隆市月眉山靈泉寺給江張仁（會觀）「護戒牒」，江金曄小姐提供。

⁸³ 私立曹洞宗臺灣中學林長島田弘舟發給江張仁卒業證書。第271號，江金曄小姐提供。

⁸⁴ 朱其麟，《台灣佛教名剎》（前部）（台北：華宇出版社，1988年），頁488。

州鼓山湧泉寺僧陸續來到台灣宣揚佛法，如善智、妙密、聖恩、覺力等法師；台灣的僧侶也以前往中國寺院為更上一層修行的途徑，如靈泉寺的善慧、凌雲寺的本圓、法雲寺的妙果等法師。因此兩岸間僧侶往來密切，也都在兩岸享有相當高的名聲。日本的在台僧侶對此種現象，不但以予尊重，並加以利用，形成江燦騰所謂的「日、中、台三角關係的佛教聯誼。」⁸⁹

在此背景下，台灣的僧侶一方面和中國佛教界關係密切，如靈泉寺善慧法師在 1911 年起帶領門徒渡海到中國，拜訪上海、天童、杭州、普陀山等佛教重要道場；返台後，足跡又遍及全台，親訪台灣各處寺廟與齋堂，以建立友誼。另一方面善慧也積極和日本佛教界建立關係，在 1907 年（明治 40 年）他應邀加入日本在台曹洞宗的僧籍，後來他所領導的靈泉寺，也與日本曹洞宗建立長期良好的合作關係。1912 年他更在蔡桂林秀才的陪同下，到東京請經，並拜訪曹洞宗大本山總持寺管長石川素重。在素重的協助下，善慧順利請回訓點大藏經一部。

90

1915 年（大正四年）發生「西來庵事件」，此次民變有眾多的齋堂及齋友涉案，對台灣宗教界產生巨大的刺激，引起台灣總督府展開全島性的宗教調查，以便掌握全台灣各種宗教信仰的背景與生態，進而防止類似事件的再度發生。丸井圭治郎主導此次調查事務，1917 年（大正六年）總督府內務局成立「社寺課」，並以丸井為課長。在丸井的主導下完成了各縣市的「宗教台帳」，並將多年調查的資料整理成《台灣宗教調查報告書》第一卷，書中將齋教視為有別於台灣傳統佛、道之外的一個教派。⁹¹

此外，西來庵事件對台灣宗教界還有兩項重大的影響，一是「南瀛佛教會」的成立，一是「台灣佛教中學林」的設立。先是先天派黃玉階早在 1908 年（明治 41 年）曾有籌設全島性宗教組織的構想。⁹²待西來庵事件發生，台灣南北的齋教徒或齋堂負責人，由於害怕被西來庵事件所牽累，紛紛設法表態，或接受日本佛教會曹洞宗的保護。黃玉階提議組織一全島性的佛教組織，得到丸井的支持，因此在 1921 年 2 月初召集善慧和尚與本圓和尚商量，並積極展開籌劃的工作。

⁸⁹ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 55。

⁹⁰ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 58。

⁹¹ 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告》（第一卷）（台北：台灣總督府，大正八年），頁 79-82。

⁹² 李世偉，〈身是維摩不著花——黃玉階之宗教活動〉，《台北文獻》直字第 117 期，（1996 年 9 月），頁 168-169。

南瀛佛教會因而於 1921 年 4 月 4 日在台北萬華舉行成立大會。南瀛佛教會所標榜的目的在於「涵養會員之智德、聯絡日本內地之佛教以圖振興佛教，開發島民之心地」，為達到此一目的得「舉行講習會、研究會及演講會」，並發行雜誌。⁹³南瀛佛教會組成的過程中，和齋明寺關係密切的葉普霖，不但是新竹州的創立委員，大會成立之後又被推為幹事；善慧和尚和本圓和尚與齋明堂向來關係良好。凡此，均為齋明堂與南瀛佛教會建立起橋梁。齋明堂的住持，早以個人身份參加南瀛佛教會，1932 年（昭和七年）齋明堂更以團體的身份加入，成為該會第 24 個團體會員。⁹⁴次年八月五日南瀛佛教會第六任會長安武直夫指定江澄坤任南瀛佛教會理事。⁹⁵可見，對於南瀛佛教會，當時齋明堂的住持普乾師也積極參與。甚且留有普乾法師參與 1925 年 3 月 24 日南瀛佛教會第十回總會的合影。⁹⁶

西來庵事件後，日本曹洞宗佈教總監大石堅童為加強現代佛教知識，以消除迷信，因而有了設置「佛教中學林」的構想。其初期的目標是加強就學者的日語能力，以利銜接日本佛教教育，學制採三年制，每年招收學生二十五名，分本科和研究科二級。1917 年（大正六年）四月正式開學，初期招收的學生中出家僧侶和在家信徒各占其半。1922 年（大正十一年）擴建校舍，改稱「私立曹洞宗中學林」。1935 年（昭和十年）採五年制，又改名為「私立台北中學」。⁹⁷齋明寺第六代住持江張仁，出生於 1918 年（大正七年）一月七日，1935 年三月廿二日畢業於「曹洞宗臺灣中學林」。⁹⁸

可見西來庵事件，對齋明堂不利影響的時間相當短暫，此由各回光場受戒信眾人數可見。齋明堂各回光場的人數，大致維持 48 人的規模，第二回光場在

⁹³ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 64。

劉寧顏，《重修台灣省通志》（卷三住民志宗教篇）第一冊，頁 113-118。

⁹⁴ 昭和七年二月廿三日，「南瀛佛教會給新竹州大溪郡齋明堂團體會員證」，團第 24 號。原件由江金曄小姐提供。

⁹⁵ 江澄坤履歷書。手稿，共兩面，江金曄小姐提供。

⁹⁶ 朱其麟，《台灣佛教名刹》（前部），頁 488。

江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 60-61。

⁹⁷ 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏等主編《台灣佛教的歷史與文化》，頁 67。

⁹⁸ 昭和十年三月廿二日「私立曹洞宗台灣中學林長島田弘舟給給江張仁卒業證書」，編號第 277 號。原件由江金曄小姐提供。

西來庵事件的次年（大正五年）舉行，因此參加的人數減少成 26 人。但當事件告一段落之後，第三回光場（大正八年）人數反而增加到 88 人。⁹⁹可見，西來庵事件對齋明堂並無太大的影響。相對的，由於事件後台灣佛教界出現全島性的佛教組織，並成立佛教教育機構，這些現象反而使齋明堂對外建立關係，有助於其發展。

在皇民化運動時期來臨時，齋明堂如何轉變也是值得觀察的重要議題。就蒐得的資料顯示，日治時期齋明堂得到相當的發展空間。雖然與齋明堂住持江澄坤和江張仁個人的條件與努力有關，但和接受加入日本曹洞宗的保護也有一定的關連。日治時期該堂的簡史開宗明義提到「原為龍華派，現曹洞宗之大溪街員樹林字福份城齋明堂」。¹⁰⁰可見，齋明堂原本屬於齋教龍華派的齋堂，後來改宗歸到日本曹洞宗。其納入日本曹洞宗的時間為何，值得觀察。

皇民化運動積極推動之後，齋明寺有兩件值得觀察的事情。一是住持江澄坤（普乾）於 1938 年八月（昭和 13 年）向日本曹洞宗提出編入僧籍的申請。¹⁰¹同年十二月九日曹洞宗台灣布教總監高田良三正式認可齋明寺為曹洞宗聯絡寺廟。發給齋明寺「寺籍編入證」，齋明堂更名為「齋明寺」應在此時。¹⁰²根據該申請書附件履歷書所載可見，江澄坤在齋明堂住持任內即向當時大溪街洞宗布教所主任村上壽山研究。並於 1919 年（大正八年）一月六日在大溪街曹洞宗布教所的受戒法會受戒。1925 年（大正十四年）十二月八日在新竹州新竹寺住持佐久間尚孝得度。1930 年（昭和五年）四月九日起參與新竹寺住持所主辦的佛學講習會講習佛學七天。1938 年五月二十九日發起組織「大溪佛教護國團」，普乾法師被推舉為副團長。¹⁰³1939 年（昭和十四年）一月十八日江澄坤得到曹洞宗務院教學部長奧村洞麟授與「僧籍登錄證」。¹⁰⁴

另一件是江張仁的申請納入僧籍。現存江張仁的「僧籍編入願」有兩種，一種是 1939 年（昭和十四年）八月十四日的申請書，書中提及 1935 年四月八日，

⁹⁹ 齋明堂啓建七日光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿，無頁碼，原件由江金曄小姐提供。

¹⁰⁰ 曹洞宗齋明堂簡史，手稿，無頁碼。（撰寫者可能為第五代住持江澄坤，時間不詳，江金曄小姐提供）

¹⁰¹ 齋明寺江澄坤「僧籍編入願」，手稿，一面。江金曄小姐提供。

¹⁰² 昭和十三年十二月九日曹洞宗台灣布教總監高田良三給齋明寺認可證。

昭和十三年十二月廿日台灣曹洞宗布教總監高田良三給齋明寺寺籍編入證附件。均由江金曄小姐提。

¹⁰³ 昭和十三年八月江澄坤履歷書。手稿，共兩面。江金曄小姐提供。

¹⁰⁴ 昭和十四年一月十八日曹洞宗務院授與江澄坤「僧籍登錄證」，教第 39 號。江金曄小姐提供。

就大溪郡大溪街齋明寺住持江澄坤得度。所列師僧為江澄坤。¹⁰⁵另一種是同（1939）年九月的申請書，此件與前申請書不同處，在於將受戒師僧由江澄坤改成新竹市南門街新竹寺住持佐久間尚孝，受戒時間未更改。¹⁰⁶在短短的兩個月時間兩度提出僧籍編入申請，且將受戒師僧修改，其原因值得商榷。有可能是八月的申請書被退回，要求將師僧更改為佐久間，以合曹洞宗法派。在修改師僧及所屬法脈之後，其申請隨即獲得批准，在同年十月十日由曹洞宗務院教學部長藏山光瑞依曹洞宗僧籍法，發給江張仁「僧籍登錄證」，證書教第七六號。¹⁰⁷1939年（昭和十四年）12月21日鈴木天山授與江張仁「任台灣齋明寺駐在布教師補」。¹⁰⁸1940年四月八日新竹寺天山尚孝授與江張仁佛祖正傳血脈書〈圖2〉，血脈書載曰：「佛戒者，宗門之一大事，因緣也。昔日靈山少林

曹溪洞山天童永平總持妙高，嫡嫡相承來而到吾，吾今授汝，汝從今身到佛身，能護持，莫令違失矣。至切！至切！」¹⁰⁹由血脈承繼表，可見江張仁的法脈屬日本曹洞宗系統。¹¹⁰可見，皇民化運動時期，日本有計劃地將台灣寺院轉與日本佛教銜接，齋明寺血脈轉為日本曹洞宗永平寺系統，即在此一環境下改變，也是台灣大多數寺院在皇民化運動時期求生存的途徑。今日齋明寺大殿佛龕牆面上仍保有兩枚徽章，分別是日本京都永平寺寺徽和曹洞宗徽，就成為此段歷史的印證。

戰後台灣大環境發生變化，日本教派勢力由中國佛教所取代。江張仁仍積極參加佛教界之活動，不但參加「中國佛教會」，且曾任中國佛教會第十、十一、十二屆理事共十二年；台灣省佛教分會監事二十四年；桃園佛教支會常務理事、理事、監事前後達四十二年。¹¹¹



圖2 新竹寺天山尚孝授與張仁孝宗佛祖正傳血脈（江金曄小姐提供）

¹⁰⁵ 昭和十四年八月十四日齋明寺江張仁「僧籍編入願」，手稿，共兩面。江金曄小姐提供。

¹⁰⁶ 昭和十四年九月江張仁「僧籍編入願」，手稿，江金曄小姐提供。

¹⁰⁷ 江張仁資歷表，手稿，無頁碼。江金曄小姐提供。

昭和十四年十月十日曹洞宗務院發給江張仁「僧籍登錄證」。江金曄小姐提供。

¹⁰⁸ 鈴木天山頒與「台灣齋明寺住職江張仁任台灣齋明寺駐在布教師補」，昭和十四年十二月廿一日，手稿。江金曄小姐提供。

¹⁰⁹ 昭和十五年四月八日新竹寺天山尚孝授與張仁孝宗佛祖正傳血脈」。手稿。江金曄小姐提供。

¹¹⁰ 此承嘉義中正大學歷史系所顏尚文教授示知。

¹¹¹ 1953年中國佛教會發給江張仁之會員證及附冊。原件由江金曄小姐提供。〈江張仁長者生平

伍、法鼓山聖嚴法師接辦齋明寺

終戰後台灣齋教趨於式微，應該是不爭的事實。¹¹²但歷來對齋教式微的原因，則有各種不同的解釋。宋光宇認為自從日本人強制將齋教納入佛教後，引起和尚入佔齋堂的現象，加上大陸淪陷後齋教又面臨新的困境，「無法再得到住在福州總壇的升座任命，發生了齋堂的主持人無法遞補的現象。再加上宗教寺廟管理辦法的實施，和尚就大批的進佔齋堂。」¹¹³林萬傳研究先天道，認為大陸淪陷後，與中國祖堂斷了聯繫，無法定期派員指導及授職；而且戰後隸屬佛教會，佛教僧尼得以進駐齋堂，加上一貫道的競爭取代，均造成先天道的式微。¹¹⁴江燦騰則認為先天道，要求進道者不能嫁娶，和「在家佛教」的特質是相矛盾的。而且在專業化和普及化兩方面齋教不及佛教，這才是齋教發展上最大的困境。因為齋教內不少齋姑或齋友受戒為僧尼，使得專業人才更形稀少；加上台灣教育的普及化、佛書的出版日趨發達、人間佛教理念盛行等，使得出家僧尼更積極地介入社會公益活動。¹¹⁵

以上諸家說法各有所本，各有其著眼點與長處。本人對於齋教並無特殊研究，無力亦無意提出新說。惟個人在研究齋明寺的個案中，發現一個大家都忽視的現象，就是經濟的因素。誠如文中所述，齋明寺仰賴的收入部分是萃靈塔靈骨的寄放和信眾祖先神牌位的奉祀。更重要的經常性收入，是住持與齋友四處為人誦經持法的禮金。齋明寺住持向以誦經控調莊嚴受人敬重，因而受禮聘四處赴富家的生日法會、功德法會或經懺，收入禮金甚高。但後來不只齋明寺後繼無人，其他搭配誦經的伙伴也日漸凋零，由於住持年事高，不再接受各方誦經的請託，其經濟收入減少。齋明寺第六任住持會觀主持齋明寺六十年，曾有其風光歲月，

事略》，1999年。江金擘小姐提供。

戰後台灣各寺廟必須重新登記，才能成為「中國佛教會」或「中國道教會」的成員，個別僧道必須重新受戒取得新度牒，才能登記成佛教會的會員，其所屬的寺院才能取得寺廟登記書，參與理監事的選舉。

112 江燦騰，〈戰後台灣齋教發展的困境〉，收入氏著《台灣佛教百年史之研究—1895-1995》（台北：南天出版社，1996年），頁321-322。

113 宋光宇，《天道鈞沈》（台北：元祐出版社，1983年），頁22。

114 林萬傳，《先天道研究》（台南：青巨書局，1985年），268。

115 江燦騰，〈戰後台灣齋教發展的困境〉，收入氏著《台灣佛教百年史之研究—1895-1995》，頁329。

終至後繼乏人，並非其後人不再吃齋事佛，而是因教育普及，各有其固定的工作，僅業餘協助齋明寺的事務，面對佛教團體專業化經營的競爭，齋明寺昔日景象難再。當然強將此現象解釋成齋明寺因無法普及化以致衰微亦無不可，但以專業化而言，齋明寺住持所領導的誦經團，其專業化一定非今日一般佛教誦經團所能比擬的。

總之，近年來齋教在台灣發展的大勢趨於衰退，齋明寺亦不例外。會觀年老後即考慮住持承繼的問題，然家人無承繼的意願，雖然初創及歷年修建承蒙地方人士出錢出力。但為維持齋明寺創立以來法脈不致變質，因此考慮將齋明寺交予正信佛教經營，以維法脈。乃積極尋覓才德兼備，並具有宏觀與前瞻視野之人士接任，使齋明寺能革新再造、永續經營。因此，於 1998 年 3 月江張仁居士主動派其女兒江金曄居士前往法鼓山，力邀聖嚴法師接任齋明寺第七任住持兼管理人，經過十一個月的磋商，於 1999 年 1 月 22 日舉行交接典禮，成為法鼓山實踐佛教志業的一環。¹¹⁶

陸、結語

齋明寺的歷史沿革，經由福份宮、齋明堂、齋明寺到今日成為法鼓山的一環。顯示齋明寺由民間信仰的性質轉變成齋堂，再由齋堂轉變成日本曹洞宗系統的寺院。戰後日本佛教勢力由中國佛教勢力所取代，齋明寺住持仍積極參與佛教會的組織與活動。近年來隨著台灣社會變遷，正信佛教興起，與齋明寺領導人的凋零，無以為繼，法鼓山佛教系統乃取而代之。

「福份宮」如何轉成「齋明堂」，今已不可考。但可確知的是在皇民化運動之前，齋明堂仍維持「民間佛教」的性質。齋明堂屬於齋教龍華派系統，不但與鄰近齋堂往來密切，且與正信佛教支派的往來亦相當頻繁，尤其是與當時中國福州鼓山系統的聖恩和尚從往甚密，並透過聖恩的關係與基隆靈泉寺、觀音山凌雲寺建立良好關係；同時與具地緣關係的大湖法雲寺關係密切。使齋明堂的住持，在當時台灣佛教界相當活躍。在皇民化運動積極推動之前，齋明堂仍深受中國佛教影響。

齋明堂雖然屬於齋教系統，但與日本佛教界維持相當的關係。齋明寺住持不但參加曹洞宗受戒法會，且於會中受戒。皇民化運動展開後，齋明堂成為日本曹洞宗系統的寺廟，並更名為「齋明寺」。這並非齋明堂特有的現象，應該是台灣大多數寺院在皇民化運動時期求生存途徑。

¹¹⁶ 江金曄，〈齋明寺沿革〉，1999 年 8 月 14 日，頁 2。

歷來齋明堂的住持所組成的誦頌經團，獨具特色，透過功德法會，活躍於桃園、台北和基隆地區。其人際網絡不以齋堂為限，在日治時期同時與台灣本地佛教界、中國佛教界及日本佛教界均維持相當密切的關係。戰後雖然仍稱為齋明寺，並積極參與中國佛教會的活動，但仍維持齋教茶堂的傳統。近年來隨著正信佛教的盛行，加上農村人口流失，齋明寺住持之子弟雖然也持齋唸佛，但多往城市發展，使齋堂生命力的活水受到影響，因乏人承繼造成萎縮，終至無法延續齋教茶堂的傳統。此種現象是否為台灣齋堂發展的普遍現象，值得觀察。

【參考書目】

論文與專著：

- 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告》（第一卷），台北：台灣總督府，大正八年。
不著撰人，〈曹洞宗齋明堂簡史〉，手稿，無頁碼。（撰寫者可能為第五代住持江澄坤，時間不詳，江金曄小姐提供）
- 不著撰者，〈莊嚴寶地——員樹林曹洞宗齋明堂〉，手稿。
- 不著撰者，〈江張仁長者生平事略〉，1999年9月，訃文。
- 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天出版社，1996年6月。
- 王見川、李世偉合著，《台灣的宗教與文化》，台北：博揚文化，1999年11月。
- 毛玉華，〈大溪的開發與產業變遷〉，南投：暨南國際大學歷史系碩士論文，2001年。
- 尹章義，〈佛教在台灣開展〉，收入江燦騰主編《台灣佛教的歷史與文化》，台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心出版，1994年5月。
- 尹章義，〈台灣高僧天台龍象——斌宗法師（1911-1958）的生平與思想〉，《輔仁歷史學報》第8期，1996年12月。
- 台灣土地調查局，《清代台灣大租調查書》，台北：台灣銀行經濟研究室，台灣文獻叢刊第152種。
- 台灣總督府，《台灣列紳傳》，台北：台灣日日新報，大正五年。
- 江澄坤，〈莊嚴寶地——員樹林曹洞宗齋明堂〉，手稿未出版，無撰寫時間。
- 江金曄撰，〈齋明寺沿革〉，手稿本，無頁碼，1999年8月。
- 江燦騰，〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，收入氏編《台灣佛教的歷史與文化》，台北：靈鷲山般若文教基金會，1994年。

- 江燦騰，〈戰後台灣齋教發展的困境〉，收入氏著《台灣佛教百年史之研究——1895-1995》，台北：南天出版社，1996年。
- 朱其麟，《台灣佛教名刹》（前部），台北：華宇出版社，1988年。
- 西岡英夫，〈台灣人の觀音信仰と菜食人生活〉，出版資料不詳，但該文鈐有「昭和十一年五月三十日西岡英夫氏寄贈」字樣，出版時間應在昭和十一年。
- 艾耆，《大溪鎮誌》，桃園：大溪鎮公所，1981年。
- 伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編》第三台灣，東京：富山房，1909年。
- 伊能嘉矩著，楊南郡譯，《台灣踏查日記（上冊）》，台北：遠流出版社，1996年。
- 吳煥文，〈大料埃盛衰記〉，收入大溪公學校編《大溪誌》，桃園：大溪公學校，昭和九年。
- 宋光宇，《天道鈞沈》，台北：元祐出版社，1983年。
- 李世偉，〈黃玉階的宗教活動〉，《台北文獻》直字第117期，1996年9月。
- 林進發，《台灣官紳年鑑》，台北：民眾公論社，昭和七年。
- 林美容，張崑振合著，〈台灣地區齋堂的調查與研究〉，《台灣文獻》第51卷第3期，2000年9月。
- 林普易、李添春等著，《台灣宗教》，台北：眾文書局，1995年。
- 林德林，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》，基隆靈泉寺，1940年。
- 林萬傳，《先天道研究》，台南：青巨書局，1985年。
- 施德昌，《紀元二千六百年紀念台灣佛教名蹟寶鑑》，「新竹州福份山齋明寺」，昭和16年（1941年）出版。
- 徐壽，《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》，昭和七年（1932年）出版。
- 張素玠、陳世榮等撰，《北桃園區域發展史》，桃園縣：桃園縣立文化中心，1998年8月。
- 盛清沂，〈新竹桃園苗栗三縣地區開闢史〉（上），《台灣文獻》第31卷第4期，1980年12月。
- 盛清沂，〈新竹桃園苗栗三縣地區開闢史〉（下），《台灣文獻》第32卷第1期，1981年1月。
- 陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》第23卷第1期，1972年3月。
- 陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，《中華佛學學報》第13期，2000年7月。
- 許雪姬，《板橋林本源園林研究與修復》，台北：台灣大學土木工程研究所，1981年。
- 楊秋煜，〈大溪的「店」之空間構成探討〉，桃園：中原大學建築所，1999年。
- 廖希珍，〈大料埃沿革誌〉，手稿，明治42年2月。（張朝博先生提供影印本）

鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》，台北：台原出版社，1991年。

增田福太郎，《台灣の宗教》，東京：養賢堂發行，昭和十年九月印行，1996年台北南天書局影印本。

劉寧顏，《重修台灣省通志》（卷三住民志宗教篇）第一冊，南投：台灣省文獻會，1992年。

顏尙文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義赤山堡地區的發展（1661-1895）〉，嘉義：中正大學歷史學系暨研究所「南台灣鄉土文化」學術研討會論文集，2000年9月）。

戴寶村，〈創建台陽礦業王國——顏雲年、顏國年〉，收入張炎憲李筱峰等編《台灣近代名人誌》第二冊，台北：自立晚報，1987年。

原始文獻：

1953年中國佛教會發給江張仁之會員證及附冊。原件由江金曄小姐提供。

《大溪寺廟台帳》，〈齋明堂〉，手稿，無頁碼，中研院民族所影印本。

〈寺廟台帳〉，齋明寺留存，未註記資料年代，手稿，無頁碼。

江張仁資歷表，手稿，無頁碼。江金曄小姐提供。

私立曹洞宗臺灣中學林長島田弘舟發給江張仁卒業證書，第271號。江金曄小姐提供。

昭和七年二月廿三日，「南瀛佛教會給新竹州大溪郡齋明堂團體會員證」，團第24號。原件由江金曄小姐提供。

昭和十年三月廿二日，「私立曹洞宗臺灣中學林長島田弘舟給給江張仁卒業證書」，編號第277號。原件由江金曄小姐提供。

昭和十三年八月江澄坤履歷書。手稿，共兩面。江金曄小姐提供。

昭和十三年十二月，〈曹洞宗聯絡寺廟認可願〉，手稿，無頁碼。

昭和十三年十二月廿日台灣曹洞宗布教總監高田良三給齋明寺寺籍編入證附件。均由江金曄小姐提。

昭和十四年一月十八日曹洞宗務院授與江澄坤「僧籍登錄證」，教第39號。江金曄小姐提供。

昭和十四年八月十四日齋明寺江張仁「僧籍編入願」，手稿，共兩面。江金曄小姐提供。

昭和十四年九月江張仁「僧籍編入願」，手稿，江金曄小姐提供。

昭和十四年十月十日曹洞宗務院發給江張仁「僧籍登錄證」。江金曄小姐提供。

昭和十五年四月八日新竹寺天山尚孝授與張仁孝宗佛祖正傳血脈」。手稿。江金曄小姐提供。

昭和庚辰年（1940年）基隆市月眉山靈泉寺給江張仁（會觀）「護戒牒」，江金

曄小姐提供。

《淡水新竹廳檔案》，編號 12403 之 49。《淡新檔案（三）第一編行政》，台北：國立台灣大學，1995 年。

曹洞宗齋明堂簡史，手稿，無頁碼。（撰寫者可能為第五代住持江澄坤，時間不詳，江金曄小姐提供）

會觀，「齋明寺萃靈塔沿革」碑，民國六十九年立，現存齋明寺萃靈塔。

鈴木天山頒與「台灣齋明寺住職江張仁任台灣齋明寺駐在布教師補」，昭和十四年十二月廿一日，手稿。江金曄小姐提供。

齋明堂啓建七天光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿，無頁碼，原件由江金曄小姐提供。

齋明寺江澄坤「僧籍編入願」，手稿，一面。江金曄小姐提供。

齋明寺供奉長生祿位牌。據第六代住持會觀的女兒江金曄小姐表示，該功德牌在父親在世時即已將其姓名寫上。又該長生祿位牌以「齋明寺」為名，因此是本寺改名齋明寺後才設置的。

齋明堂肇建七天光場法會新乾坤眾氏名法號備忘錄。手稿無頁碼，原件由江金曄小姐提供。

訪談：

訪談第六代住持江張仁三弟江守德先生得知。（江守德先生 1934 年出生，畢業於台北師範學校「今國立台北師範學院」任教於桃園，1991 年退休，在 1993 年以前一直住在齋明寺，課餘協助處理齋明寺文書業務，對齋明寺往來人脈相當熟悉。）

訪談第六代住持江張仁之女江金曄小姐得知。

訪談大溪耆老簡瑞仁先生。

A Case Study of Taiwanese Zhaitang—Focus on Zhaiming Monastery in Daxi

Hsueh-Ming Wu

Abstract

“Zhaitang” (齋堂) is where Chai Chiao (齋教) followers pray and hold ceremony. Located in Daxi Town, Taoyuan County, Zhaiming Monastery is a time-honored monastery. Its transformation from Fu-fen Temple, Zhaimingtang, into Zhaiming Monastery, which is part of the Dharma Drum Mountain, indicating its shifting history.

Before the Japanese Movement, Zhaimingtang maintained to be a “civilian religion”, and in the meanwhile, it kept communicate with nearby zhaitangs frequently. As a result, the host of Zhaimingtang was active in Taiwan’s religious circle. In addition, Zhaimingtang also maintained a good relationship with Japanese Buddhist circle. After the Japanese Movement, Zhaimingtang became a temple under the Japanese Soto Shu system (曹洞宗), and renamed as “Zhaiming Monastery”, which was the survival strategy most temples took during the Japanese Movement.

For a long time, recitation group conducted by Zhaiming Monastery’s hosts have been unique, and been active in Taoyuan, Taipei, and Keelung areas by the means of blessing ceremonies. With recent prevalence of Buddhism, professionalism of blessing recitation, and agricultural population being shrinking, although pupils of Zhaiming Monastery still pray most of them move to cities. Consequently, the monastery’s vitality has been depleted and there is a lack of heir to the tradition of monastery. Whether such situation is general among the development of Taiwanese zhaitangs is worth our attention.

Key words: Zhaitang, Zhaiming Monestry, Taiwanese Buddhism, Japanese Soto Shu System