

「新竹寺」的歷史紋理、社會實踐 及其場所性

陳惠齡*

摘 要

「新竹寺」原是一座落於塹城南門街之曹洞宗布教所，創設於明治 29 年(1896) 9 月，直至明治 45 年(1912)始建禪寺。歷經初代住持足立普明，及其後田中石光、今西大龍、加藤奇運、松山宏堂等人，1924 年由佐久間尚孝擔任第六任新竹寺住持，迄於 1945 年戰後廢寺止。歷任住持均致力於建立與地方的社會關係，使新竹寺展現出兼具「行動與互動」的宗教場所功能性。今新竹寺雖大部分已夷為平地，僅存一棟鮮為人知的屋宇(今新竹市南門街 15 號)，作為南門里集會所之用。然新竹寺可資開展的地方文史議題，涵攝甚廣，除了關涉臺日佛教互動關係外，本文關注者尤在於作為日治時期由日僧興設的新竹禪寺，如何發揮它的「關係空間性」(寺廟與宗教人士、詩社團體、社會庶民等網絡現象)，又怎樣展示出有別於臺灣在地性宗教文化而特具結合「殖民征服」、「佛教護國」與「日本化」，所謂「皇國宗教性」的寺廟性格及其特殊的場所性。

關鍵詞：新竹寺、佐久間尚孝、皇國宗教性、場所性、竹塹學

* 國立清華大學台灣文學研究所教授。

Historical Context, Social Practice and Locality of “Xinzhu Temple”

Chen, Wei-Lin
Professor, Institute of Taiwan Literature Studies,
National Tsing Hua University

Abstract

“Xinzhu Temple” was a Cao Dong Zong missionary school on Nan-men Street in Hsinchu. It began in September 1896 and ended in 1945, at the end of World War II. Fumei Adachi was the first abbot, followed by Ishimitsu Tanaka, Dairyū Imanishi, Katō Kiun, Matsuyama Kōdō, and others. Naotaka Sakuma became the sixth abbot of Xinzhu Temple in 1924. These administrators were dedicated on establishing local social relations. Thus, Xinzhu Temple demonstrated religious activities through “action and interaction.” It has since been demolished, leaving just one lesser-known house as Nan-men Li’s meeting place. However, the issues of Xinzhu Temple’s local cultural background may be further extended. Aside than Buddhist contact between Taiwan and Japan, this study focuses on the “relation spatiality” of Japanese temples built by Japanese monks during the Japanese occupation period (such as the relationship between the temple and religious people, poetry societies, and social common people), as well as “imperial religious” temple and the unique locality different from local religious culture in Taiwan and demonstrating “colonial conquest,” “Buddhism-based nation,” and “Japanization.”

Keywords: Xinzhu Temple, Naotaka Sakuma, Imperial Religious, Locality, Hsinchu Studies

「新竹寺」的歷史紋理、社會實踐 及其場所性*

陳惠齡

一、前言：塹城南門區域文化地圖中的新竹寺

落托南溟竹塹鄉，沙門同窟俗情忘。只憂孝道何時立，風雨多年名利場。¹

在檢索青草湖人文地景及歷史敘事等相關史料文獻時，偶然發現從「感化堂」到「靈隱寺」的寺廟史發展過程中，有一關鍵性人物參與其中，此即日本曹洞宗「新竹寺」第六任住持佐久間尚孝（1895-1977）。循此線索，赫然發現「新竹寺」原是一座落於塹城南門區域（昔新竹市南門町）之曹洞宗布教所，創設於明治 29 年（1896）9 月，²直至明治 45 年（1912）始購地興建的日本禪寺。³

竹塹自開發伊始，迄今已有 300 多年之歷史，⁴清領時期陸續興建東西南北四座

* 本文初稿宣讀於國立清華大學華文文學研究所主辦：「新竹在地文化與跨域流轉：第五屆竹塹學國際學術研討會」（2021.11.12-13）。承蒙特約講評翁聖峯教授，以及江燦騰教授多所指教，復蒙學報匿名審查者惠賜卓見，裨益良多，謹深致謝忱。本論文為科技部多年期專題研究計畫：「消失的歷史地景：以塹城南門區域考棚、郵便局與新竹寺為考察」（MOST 109-410-H-007-077-MY2）之部分成果。感謝清華大學台文所陳信穎、臺灣大學台文所杜姁芸同學協助檢索資料。

¹ 雲城 菅野久：〈詞林／始到臺灣寓新竹寺有此作〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1912 年 10 月 11 日。本文採用清華大學圖書館「臺灣日日新報（YUMANI）新版含標題」電子資料庫。（下同）

² 曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》（東京：曹洞宗宗務廳，1980），頁 240。感謝江燦騰教授惠借《曹洞宗海外開教傳道史》，提供「新竹寺」重要資料，裨益良多。

³ 「新竹寺」亦名「新竹禪寺」，為求行文一致，本文將以「新竹寺」定名。感謝審查者提醒有關：台／臺灣、日治／據、民國／日治／戰後紀年等用語的一致性，惟為求錄引原典的徵實性，凡徵引之書名、文句及年代，將不更動原定之名稱（部分日文，則自譯成中文），至於行文將統一名稱：臺灣、日治、戰後，並以西元紀年為主。

⁴ 有關竹塹地區開發，大致從王世傑始，殆無疑義，惟由於文獻不足，王氏拓墾新竹的年代考，說法有數種：康熙 30 年、康熙 50 年或 41 年間、康熙 57 年等說不一。然於今名之為「新竹 300 年」，也合

城門，東曰迎曦、西曰挹爽、南曰歌薰、北曰拱宸。⁵若由清領、日治、戰後三階段歷史脈絡觀之，大致可以城隍廟作為塹城中心地標，城隍廟以南，歌薰門（南門）以北，在此區域包含廳治、文廟（孔廟）、武廟（關帝廟）、試院（考棚）、明志書院、郵便局（今武昌郵局）等等，即清領時期南門大街（約當今南門街）左右兩旁腹地，蓋可謂滙集塹城政治、宗教、文教、交通之樞紐。上引菅野久詩文中所提及的「新竹寺」，即位於此繁華的南門區域。然則在寺院廟宇多達百餘座的新竹地區宗教盛況中，「新竹寺」卻是一個陌異化且已經消逝的歷史存在。

新竹寺自初代住持足立普明，及繼任之田中石光、今西大龍、加藤奇運、松山宏堂、佐久間尚孝等，歷任住持均致力於建立與地方的社會關係，使該寺展現出兼具「行動與互動」的宗教場所功能性，其中第三任住持今西大龍尤擅詩文，與竹邑文士頗多唱酬；第六任住持佐久間尚孝，除了與塹城仕紳文士多有互動外，在長達 21 年的主事期間（1924-1945），⁶積極從事布教、社會救濟、教化事業，寺務頗為興旺，並關注臺灣地區宗教改革，聲譽卓著。《曹洞宗海外開教傳道史》甚至將佐久間尚孝譽為「從昭和初期到戰爭結束活躍人物之一」。⁷

由布教所轉為有公稱寺號的「新竹寺」，並非是臺灣在地寺廟，而是日本禪寺，因此戰後即將禪寺及地產交給「臺灣省接收委員會日產處理委員會」，就此廢寺。⁸今新竹寺已大部分夷為平地，惟殘存一棟屋宇（今南門街 15 號）（圖表 1），作為南門里里集會所、巡守隊駐隊及投開票所使用。在風城信眾所認知的宗教版圖中，只

宜。相關資料與考證，可參張德南：〈王世傑史料析釋〉，收入韋煙灶主編：《從清代到當代：新竹 300 年文獻特輯》（新竹：新竹市文化局，2018），頁 285-304。

⁵ 陳培桂編：〈建置志·城池〉，《淡水廳志》（臺北：臺灣省文獻委員會，1977），卷 3，頁 42。

⁶ 有關佐久間尚孝在臺主事年限，學者諸說，頗為混亂。本文則採據《曹洞宗海外開教傳道史》載其擔任新竹寺住持之起訖年：大正 13/1924 年至昭和 20/1945 年，總計 21 年。

⁷ 原文：「昭和初期から終戦にかけて活躍したひとりに、佐久間尚孝がいる。彼は次のように述べている。」曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁 75。

⁸ 戰後臺灣省政府接收日產寺廟概況，可參何鳳嬌：〈戰後日產寺廟的接收與處理之初探〉，《臺灣史學雜誌》11（2011.12），頁 119-170。經筆者於 2022 年 6 月 29 日下午前往「新竹市地政事務所」申請調閱新竹寺地號（南門町二丁目參貳九地號）土地登記舊簿（參見圖表 12）確認新竹寺於民國 39 年 10 月 25 日，由新竹縣政府接收，然有關新竹寺寺產處理及確切的廢寺時間，尚無法得知。

知有（都）城隍廟、竹蓮寺（早期稱觀音亭）、長和宮（外媽祖廟）等寺廟，⁹並未聞知此間有一座以「新竹」命名的禪寺；訪諸南門街當地住民，亦多不知此處原為禪寺，僅一二年長者知此處曾是「日本齋堂」，餘則不知其詳。¹⁰推論其因，或因日治時期寺院為尋求保護，常延請有力的日僧掛名住持，竹苗地區則大多由佐久間尚孝掛名住持，然而雖掛名，卻不一定主其事，以致一般寺院在記載歷任住持時，並不提及日僧住持。¹¹復因日治結束，國府統轄並大力推動「去日本化」與「再中國化」的臺灣文化重建之際，¹²新竹在地早已具有極豐富而多元化的漢傳佛寺、禪寺、講寺、齋堂或香火寺廟，將寺廟有關日僧的人事履痕隱去，也是必然。¹³凡此，皆足以說明由日僧掌持的寺院史話，是刻意被取消的歷史一頁，無怪乎新竹寺也必然湮沒於新竹地方文史記憶中。（圖表 2）¹⁴

⁹ 有關新竹在地漢傳佛教三百年概況，參見江燦騰：《風城佛影的歷史構造：三百年來新竹齋堂佛寺與代表性人物誌》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2021）。

¹⁰ 筆者實地田調，訪談今新竹市南門里里長沈雄輝。沈氏家族定居新竹南門區域長達 300 年，住家鄰近新竹寺，禪寺四周雖設有美麗圍籬，卻是一處開放空間，年屆 82 高齡的沈里長，童幼時期常以禪寺中庭為遊樂場。依據所述：戰後廢寺後，原木構禪寺正廳先是充作民政課辦公廳（經筆者查證《新竹市志》，應為建設課與兵役課），後因漏水坍塌而拆除正廳，中庭則改為人力拖拉式清潔車隊集合擺放之所，其後用地再變更為今南門 22 號公園。本次訪談時地為 2022 年 6 月 25 日上午 10-12 時於南門公園。

¹¹ 語出會性法師語，參見黃運喜：〈日據時期新竹青草湖感化堂的屬性初探〉，《竹塹文獻》38（2007.4），頁 53。歷來寺廟不載記日僧住持，是通例，但也有例外，例如達真法師於 1959 年編纂之《獅頭山勸化堂沿革史》，即載有佐久間尚孝擔任勸化堂住持至 1925 年之相關資料。見黃鼎松：《一方天地——禪境獅頭山》（苗栗：財團法人苗栗縣南庄鄉獅山勸化堂，2019），頁 105。

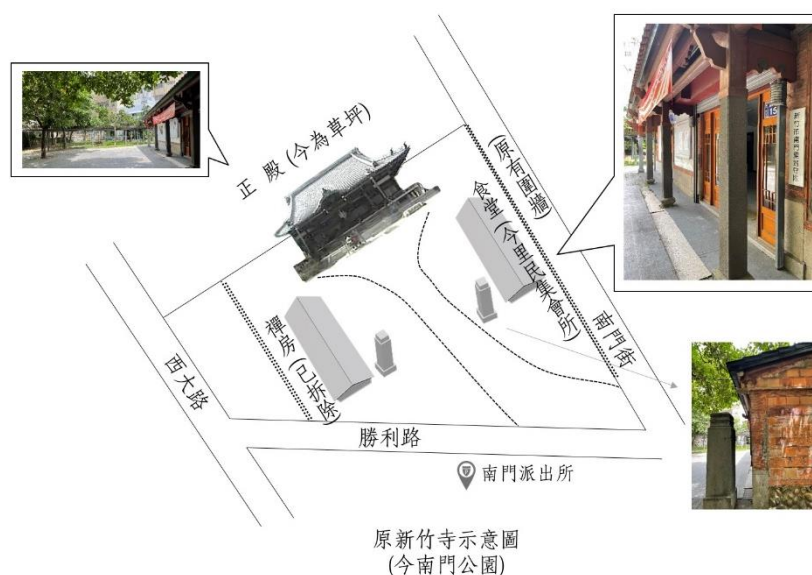
¹² 有關戰後臺灣文化政策等相關研究資料，見黃英哲：《「去日本化」「再中國化」：戰後臺灣文化重建（1945-1947）》（臺北：麥田出版股份有限公司，2017）。

¹³ 各類寺廟性質和功能之區分，參見江燦騰：〈清代竹塹漢族佛教的在地風貌及其轉型〉，收入江燦騰主編：《跨世紀的新透視：臺灣新竹市 300 年佛教文化史導論》（臺北：前衛出版社，2018），頁 62。

¹⁴ 有關新竹寺全貌舊觀之示意圖，大致經由文獻考證及目前殘存遺構，再輔以南門里長沈雄輝先生的追憶，模塑而成，特此申謝。參註 10。



圖表 1 新竹寺遺構 (今南門里里集會所) (2019.12.10 拍攝)



圖表 2 新竹寺示意圖 (廖丹伶／陳惠齡繪製)

惟時移事往，政權更迭，人事地景雖歷經滄桑已不復舊貌，但此曾在的人事史話，並未隨時空而全然消逝，其中仍有許多值得考掘與深研之處。誠如江燦騰指出在日殖民統治 50 年期間，「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」，新竹地區原有漢族佛教信仰型態，也受其影響而出現

巨大的變貌，包括日治後期所納編之日本宗派佛寺與日本僧籍等。¹⁵

爰此，新竹寺可資開展的地方文史議題，涵攝甚廣，除了關涉臺日佛教互動關係外，本文關注者尤在於作為日治時期由日僧興設的禪寺，如何發揮它的「關係空間性」（例如寺院與宗教人士、詩社團體、社會庶民等網絡現象），又怎樣展示出有別於臺灣寺廟的在地性宗教文化，而表顯殖民征服與文化差異的一種宗教兼政治性的寺廟性格。本文期能透過相關文獻的爬梳，重繪塹城南門區域失落的新竹寺文化地圖。以下茲論述新竹寺創寺歷史、社會實踐與昭和義塾之創設，及其多元化的場所性。

二、新竹寺的歷史紋理

《南瀛佛教》編輯部所撰〈〈臺灣的宗教概要（一）〉〉一文，曾將臺灣宗教二分為：「佔領臺灣以前就存在的的宗教」、「佔領臺灣以後傳來的宗教」，其中領臺後傳來的佛教，大致有 1.天台宗，2.真言宗（高野派、醍醐派），3.淨土宗，4.曹洞宗，5.臨濟宗妙心寺派，6.真宗（本願寺派、大谷派），7.日蓮宗等。¹⁶其中曹洞宗和臨濟宗兩派，因繼承禪宗脈絡，較易與臺灣傳統宗教契合，因此在臺布教活動頗為熱絡。（圖表 3）¹⁷新竹寺即屬於曹洞宗所創設的新竹布教所之一。¹⁸

¹⁵ 江燦騰：《風城佛影的歷史構造：三百年來新竹齋堂佛寺與代表性人物誌》，頁 8。

¹⁶ 見編輯子：〈臺灣に於ける宗教の概要（一）〉，《南瀛佛教》11：2（1933.2.1），頁 42。本文所引《南瀛佛教》（總稱《南瀛佛教會會報》）皆取自《臺灣佛教史資料庫》網站，網址：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/>，後文逕標出刊卷號及頁碼，不另注網址。

¹⁷ 有關日本內地宗教之臺灣布教，大致分為「內地仏（佛）教」、「教派神道」、「基督教」三類。曹洞宗即屬「內地仏教」。依據內地佛教的布教統計（大正 7 年），在臺灣的內地人信徒，主要以真宗本願寺派和曹洞宗為多，然而本島人的信徒則以曹洞宗為多，臨濟宗其次。從圖表 3「信徒」欄裡的本島人數，即可一窺究竟。參見蔡錦堂：《日本帝國主義下台湾の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 28-29。

¹⁸ 日本統治時期在新竹總共有七座寺廟屬於日本佛教宗派，如真宗西本願寺派的竹壽寺、淨土宗的淨土寺等，其中以日本曹洞宗的新竹寺勢力最大。相關資料及日本曹洞宗在臺灣新竹市獨霸拓展的概況，參江燦騰：〈日本曹洞宗在臺灣新竹市獨霸拓展的真相透視〉，收入江燦騰主編：《跨世紀的新透

表2 內地仏教（大正7年）

	寺院	布教所	布 教 師			信 徒		
			内地人	本島人	計	内地人	本島人	計
天台宗	0	3	4	0	4	381	0	381
真言宗	1	5	7	0	7	2,684	0	2,684
浄土宗	3	12	18	0	18	8,530	2,981	11,511
曹洞宗	5	13	18	2	20	12,154	9,175	21,329
臨濟宗	3	4	11	3	14	2,514	3,840	6,354
真宗本願寺派	11	14	34	0	34	26,289	3,730	30,019
真宗大谷派	0	3	3	0	3	2,940	200	3,140
日蓮宗	2	4	7	0	7	3,435	17	3,452
計	25	58	102	5	107	58,927	19,943	78,870

※『台湾總督府事務成績提要』（大正7年度）より

圖表3 大正7年日本內地佛教在臺布教概況

（資料來源：蔡錦堂：《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，頁29。）

依據文獻所載曹洞宗在臺灣的開教歷程：明治29年（1896）2月，曹洞宗兩大本山先是派遣木田韜光、足立普明、佐々木珍龍、若生國榮、櫻井大典、鈴木雄芳等六名布教師來臺；7月復新派人員，並於臺北設置曹洞宗務支局，任命陸鉞巖為教務監督，布教師分派至臺北、臺中、臺南各駐點，此為布教之始。¹⁹至於「新竹寺」（祥嶽山）的創設時間及歷任住持，可依據《曹洞宗海外開教傳道史》分列各布教「所在地」、「創立年月日」、「世代」及「備考」等凡例而知：²⁰

①所在地：新竹市南門町二丁目三二九

②創立年月日：明治29年9月

③世代：一世足立普明（明治29年9月～） 二世田中石光（明治34年8月～） 三世今西大龍（明治37年7月～） 四世加藤奇運（大正3年6月～） 五世松山宏堂（大正4年1月～） 六世佐久間尚孝（大正13年12月～昭和20年3月30日） 七世釋無上（昭和20年3月20日～）

視：臺灣新竹市300年佛教文化史導論》，頁85-120。

¹⁹ 曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁66。另依據「臺灣宗教史年表：1895-1945年」，1895年6月曹洞宗已於臺灣開教，並於臺北に大本山別院を創立；7月則曹洞宗布教師、臺北艋舺龍山寺に布教所を設置。資料見蔡錦堂：《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，頁323。

²⁰ 曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁240。

④備考：第五世代寺號公稱認可

（依原書內容徵實引文，惟略為條列，以醒眉目）

由引文可知，新竹布教所始創於明治 29 年（1896）9 月，初代住持為足立普明，直至第五任松山宏堂，始由布教所升格為新竹寺；第六任住持佐久間尚孝則任期最久。此外，末代住持釋無上是新竹寺唯一的臺籍住持，惟疑為只接手寺務的善後工作。²¹

有關日本曹洞宗派至新竹的先發傳教僧侶，在足立普明之前尚有若生國榮，後升任曹洞宗大學林的總監後，方由足立普明接任新竹寺，開拓新竹教區。²²值得注意者，曹洞宗來臺布教之際，一開始先是在島內各寺廟取得歸屬曹洞宗的私下契約，並與七十餘寺廟締結契約，其後宗教局則提出布教提案，因而制定了「台灣島布教規程」，明訂布教業務大致有三項重點：一是對於本地寺院及僧侶採招徠懷柔與信徒之開諭引導；二、與官方協力合作，設置日本國語學校，教育本地人民的子弟；三、對於守備軍隊、官員的慰問，以及在臺官吏、人民的布教傳道等。²³

由是而知，日本官方對於布教師有嚴格的考核與規範，再則探究布教師來臺傳教的理念與策略，宜乎與日本殖民地統治的國策方針，並置合觀；此外，初期布教的主要對象是內地來臺者，至於針對本島人的傳教目標顯然更側重於智識啟發，²⁴並且採取開導教化的協調路線與漸進式的宗教改革方略。日本各階段布教政策目標，顯然是配合時局的推移與殖民統治的步調，依序展開：優先「綏撫教化」，其次「標

²¹ 無上所屬的靈隱寺，本身即屬於新竹州曹洞宗的「聯絡寺院」（日治時期，有些佛寺有寺院系統，如中心寺院、隸屬寺院、聯絡寺院等，類似總部與分部的概念），因此無上與佐久間氏的關係淵源其來有自，加上又有師生因緣，日本戰敗，佐久間氏返回日本前，將新竹寺住持之責，交予無上。見釋悟因監修，釋見豪、釋自衍採訪與編著：《樸野僧·無上志：新竹靈隱寺無上和尙圓寂五十週年紀念》（嘉義：香光書鄉出版社，2016），頁 31-32。

²² 據載明治 30 年（1897）新的臺灣駐在布教師之配屬地發布名單中，若生國榮為新竹，足立普明則分派至臺中、彰化。參見曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁 66。另參江燦騰主編：《跨世紀的新透視：臺灣新竹市 300 年佛教文化史導論》，「第三章」，頁 96-97。

²³ 參見〔日〕中西直樹：《殖民地台灣と日本仏教》（京都：三人社，2016），頁 68。另參曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁 66。

²⁴ 日殖民政府領臺初期，在各縣轄內的社寺、廟宇、教務所等數量及布教狀況等調查書中，針對臺人的信仰現象，即已提出：「本地人信仰宗教之情雖濃，惟卻係一種所謂迷信，不知自己信仰宗旨者多」等論斷。見溫國良編譯：《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三十五年四月）》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁 419。

榜同化」，最終「皇民化」等三階段進程。

（一）從城隍廟布教場到新竹寺建寺

前述新竹寺創設於明治 29 年，但彼時只是「傳教所」的概念，尚未有禪寺規模，因此足立普明一開始在新竹的布教所，位於太爺街（今北門大街）城隍廟內，其時約為明治 30 年（1897）春季。²⁵《臺灣日日新報》載有兩則報導：「城隍廟布教場者係曹洞宗之所設，而足立普明氏亦係奉曹洞宗大本山之命而設教於福建興化，至於後任而來城隍廟布教場者，前曹洞宗大學林學監，今西大龍氏也。」²⁶「新竹城內太爺街城隍廟會曹洞宗設布教場於其處，去十七日至廿三日舉行春季彼岸法會。每日足立普明禪師登場說法，聽者無不心領神會。」²⁶在此之前，亦有來自臺北曹洞宗布教師在新竹城隍廟開臺演教，城內外居民風聞而來聽講者並有數百餘人。²⁷

顯見早期新竹曹洞宗布教大業，大致是以城隍廟為據點。待足立普明赴中國（彼時報刊名之為「清國」）興化府布教後，繼任者則是田中石光，有關田中氏於新竹布教的資料有限，提及較多的反倒是田中氏任艋舺豐川稻荷分靈教務所主任之經歷。²⁸從資料顯現，彼時曹洞宗布教師在島內的流動頻仍，如臺中縣的曹洞宗開教也與足立普明有關；而今西大龍亦常往返於臺南、臺中教區，各地區時有重要的教務連結活動。

繼田中氏之後擔任新竹布教工作者，則是與新竹在地文士頗多交流唱酬的曹洞宗大學林學監今西大龍，之後接任者則有加藤奇運、松山宏堂和佐久間尚孝。有關加藤奇運的行跡資料，較多與高雄社會教化演講有關；²⁹至於松山禪師素以宗教為己任，不僅組織每月兩次的「觀音講會」，復又籌設「國語研究夜學會」，除了推廣國

²⁵ 曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁 69。

²⁶ 分見〈正誤〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1903 年 9 月 24 日；〈德及幽明〉，《臺灣日日新報》第 1 版，1898 年 3 月 29 日。

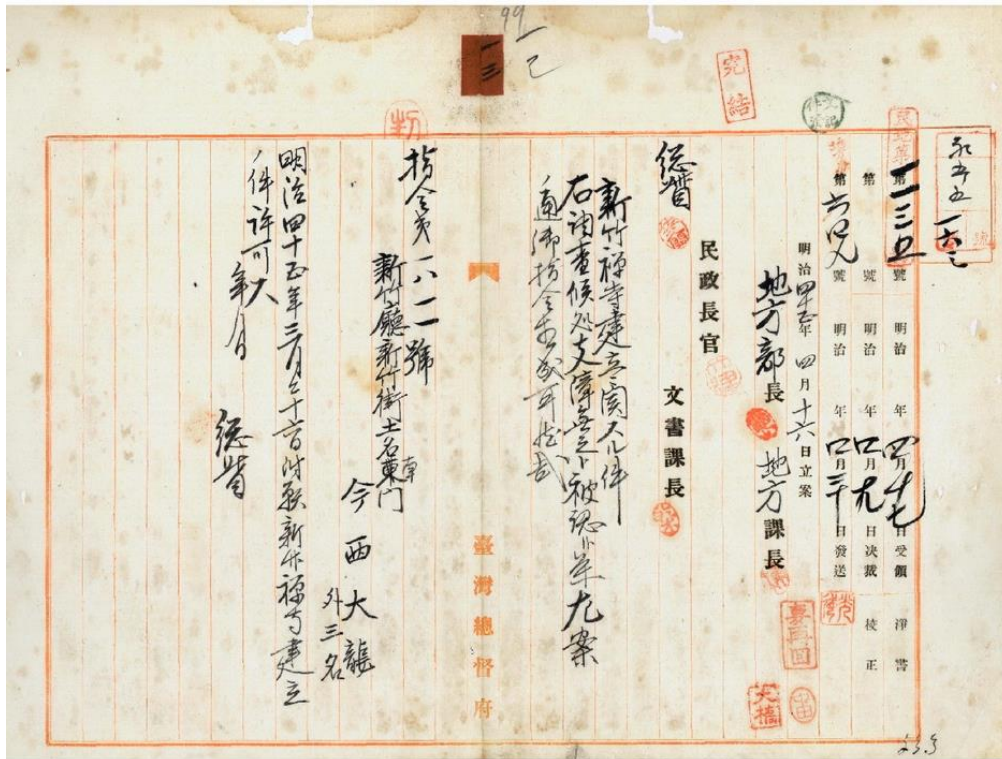
²⁷ 〈民信之矣〉，《臺灣日日新報》第 1 版，1897 年 7 月 22 日。

²⁸ 分見〈教外別傳〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1903 年 2 月 25 日；〈臺北寺院（十）曹洞宗豐川分靈閣〉，《臺灣日日新報》第 7 版，1910 年 3 月 6 日。

²⁹ 〈社會教化的講演會〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1934 年 8 月 4 日。

語（日語），並聘宿儒，教授漢文。³⁰審諸新竹寺歷任住持，今西大龍和佐久間尚孝舉辦傳教、倡導改良宗教、在地連結、參與社會活動等，最為活躍。

由布教所轉為禪寺之後的新竹寺，主要交由松山宏堂掌執並推動寺務，但價購民宅，修繕為「新竹寺」的重大轉變，則由第三任今西大龍主其事。（圖表 4）³¹有關籌建始末，概可分由「安置北埔事變遭難亡魂」和「募集資金興建梵宇」兩階段來說明。



圖表 4 明治 45 年（1912）新竹寺獲准建立指令書
（《臺灣總督府公文類纂》檔號 000019370130101）

³⁰ 〈新竹寺籌設夜學〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1918 年 2 月 25 日。

³¹ 明治 45 年（1912）3 月 26 日，由住持今西大龍及信徒總代表松本徒爾、鈴木壽作及金谷總七等 4 人，向臺灣總督佐久間左馬太申請建立，而於是年 4 月 20 日獲總督以指令第 1811 號核准，位於新竹廳新竹街土名南門，隸屬曹洞宗之新竹禪寺明治 45 年（1912）新竹寺獲准建立指令書（檔號 000019370130101）。圖表 4 資料，見溫國良編著：《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），頁 76。

明治 40 年（1907）11 月 14 日深夜迄拂曉發生於新竹的北埔事件，係由蔡清琳聯合隘勇、膠丁數百人，高舉「復中興」義旗，主導抗日謀反事變，總計北埔支廳管內日人，死 57 人，傷 5 人。其後事件為日警征勦，並於北埔設置臨時法院審判事件，臺人起義受難者多。日殖政府復於 12 月 29 日舉行北埔事件遭難日人之追悼會。³² 在以「籌建新竹寺」為題名的《臺灣日日新報》中，即敘明建寺原委和目的，及其與北埔事件的相關性：

在新竹內地人共同墓地，約有百五十箇墳墓，然過半為無嗣荒塚。就中，不知其為何人之塚者，數亦不少。且陸軍墓地，經於前日交付故勿論墳墓須行整理，而於衛生所關，亦不能置之不理。殊如無有寺院，可以執行葬儀，尤為該地人士所深恨。里見廳長亦計及於此，早謀欲於該墓地內，建立得宜寺院，俾可執行葬儀，又可監督墓地。值此次北埔事變，如晴天霹靂，突如其來，遽演慘劇。在北埔地方之人民，對於遭難諸人，深寄同情。既釀出鉅款，以吊慰遺族；又義捐五千圓，欲為祭典費用。然與其投此五千圓，盛行吊祭，不如以之為建立寺院基礎，永得弔其冥福為愈也。於是乎更進一步，議欲於二箇年內，以一萬五千圓，建立曹洞宗之伽藍，名之曰新竹寺。此建立資金，欲更行募集寄附。……除北埔人民之五千圓而外，里見廳長慨捐三百圓，松本徒爾氏慨捐千五百圓。其他內地人及本島人間，請為寄附者，已不乏其人。³³

報載內容指出建寺主因有三，一是處理內地人無嗣荒塚的問題；二則值此次北埔事變，地方人民捐輸鉅款的祭典費，可轉為建寺之用；三是藉興建曹洞宗寺院，執行葬儀，以慰孤魂。然則有關北埔事件的歷史評價，日本官方文獻所載和實質臺灣島民的認知並不一致，包括前引《臺灣日日新報》這則報導，主要植基於日人立場，因而強調將北埔在地人士「義捐」之舉，轉為建寺之始。惟按常理推想，北埔黎民因同情罹難日人，而義捐鉅款，此事極有可能是由上而下的一種強迫政令。³⁴

³² 北埔事件資料，參見黃旺成監修，黃奇烈纂修：〈大事記〉（光緒 33-34 年），《臺灣省新竹縣志（一）》（新竹：新竹縣文獻委員會，1976），卷 2，頁 52。

³³ 〈籌建新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1907 年 12 月 14 日。報導中有一松本徒爾（為新竹寺教徒代表），此人為彼時購置民宅興寺時的承購人代表，也是新竹寺登記土地之所有權人。筆者於 2022 年 6 月 29 日申請調閱光復初期「新竹南門段二小段 329 地號」土地舊簿，可為證。

³⁴ 有關北埔事件的史料，戰前戰後大致是沿自日人的官方文獻，視起事者為匪徒，即或民間載記，也

至於後來購屋修繕的來龍去脈，則另見《臺灣日日新報》「梵宇建立募集許可」之報導，內容大要為：「新竹西門街曹洞宗布教場住持今西大龍氏，素有志改革臺灣宗教。……爰是計畫鳩金一萬。擬建立新竹寺於南門外大眾廟後……」等。³⁵此則新聞已載記明治 43 年（1910）募資情況及建寺預定地點。及至次年（1911）「宅相果中」報導中，則詳明由民宅轉為禪寺的傳奇軼事：

新竹街南門吳松，自明治四十二年，以八千餘金，建一華屋。有某堪輿家，相其宅曰，此屋宜作廟宇，不利居室。……落成後，商業逐逐失敗，至去年末，此屋竟付之競賣。有內地人阪東政次郎，僅以參千金得之。適曹洞宗新竹布教所，前有鳩集淨財七千餘金，欲新築佛堂，而未得其便。乃與阪東相議，照原價讓與。阪東諾之，擬再投貳千金，大加修繕。現已由布教師今西大龍，稟明於大本山，諒不久便可從事興工也。³⁶

新竹寺之建立，原是與北埔事件有關，加上原址本為新竹內地人的共同墓地，其中無主荒塚泰半，為便於管理，能執行葬儀，以慰孤魂，因而倡議籌建曹洞宗寺院。其後則於新竹街南門收購民宅而興建新竹寺。（圖表 5、6、7、8）³⁷

不無依附日本政府立場的史觀。如增田福太郎〈南島寺廟採訪記・竹東郡〉文中即論評蔡清琳的野心、煽動及淫逸而引發之土匪暴動事件。見〔日〕增田福太郎著，黃有興譯：《臺灣宗教論集》（又名《東亞法秩序說——以民族信仰為中心》）（南投：臺灣省文獻委員會，2001），頁 182-184。極少數從臺灣人的立場來討論北埔事件者，可參吳濁流以其親身見聞並參照史料而撰成〈北埔事件抗日烈士蔡清琳〉一文。文中敘及此次事件臺人被日本官憲殺戮者 81 人，自殺及同類相殘者 10 名，被逮捕者 9 人，然 9 名移交北埔臨時法院處理後，竟全判死刑。吳濁流發抒對事件的觀感時，對於蔡清琳的日語能力、才華及不傷及無辜者的人性特質（指未殺害北埔公學校安部手作校長的夫人），大表欽佩之餘，更痛批日殖民者顛倒是非，曲解史實真象；對於臺人尤其暴虐、逼迫與榨取。吳文收入楊鏡汀主編：《重估北埔事件的歷史評價》（新竹：中華客家台灣文化學會，1997），頁 5-13。由是推論，面對日官府對於北埔起事者趕盡殺絕之凶殘處理方式，北埔庶民又怎會對遭難日人，寄予同情，捐鉅款來弔慰遺族呢？

³⁵ 〈梵宇建立募集許可〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1910 年 8 月 9 日。

³⁶ 〈宅相果中〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 1 月 16 日。

³⁷ 圖表 5-8 之石雕窗櫺、外牆壁飾、樑間彩繪，依據南門里長沈雄輝所述，疑為明清建築。據筆者多次前往勘察並查考各時期建築工法美學基本概念後，藉從斑剝褪落的彩繪圖飾，猶清晰可見圖畫內容中的人物、裝扮、服飾、物件（如隱者搖扇、大葫蘆），再就故事情節推敲，應為三顧茅廬及八仙傳說故事。此外，由竹飾之石雕窗櫺、建築風格觀知，此建物並非日治而是清領時期的建築特色。此點亦符合文獻所載新竹寺昔日建寺，並非新造而是購地方華屋修繕而成。



圖表 5 原新竹寺殘存之石雕窗櫺
(2022.6.25 拍攝)



圖表 6 原新竹寺殘存屋宇之外牆壁飾
(2019.12.10 拍攝)



圖表 7 原新竹寺殘存之樑間八仙故事彩繪
(2019.12.10 拍攝)



圖表 8 原新竹寺殘存之樑間三顧茅廬故事彩繪
(2022.6.25 拍攝)

筆者實地田調時，南門里里長告知有關「日本齋堂」(指新竹寺)購屋事件，實為日人以賭博詐欺吳松，巧取宅第之故。³⁸此羅生門事件，隨著往者已矣，實難起古人於地下而探明真相。然而來臺布教師為求傳教工作有更大的發揮空間，藉取得土地，以建立本家宗門寺院，自是重要目標。有關寺產土地的取得，或建物的增建、改建等事例，在史料文獻中也時有所見。如增田福太郎於〈南島寺廟探訪記〉，即載有多件類此購置廟產之例，惟其采風田調後的敘事立場，大致是朝向有心人發願，

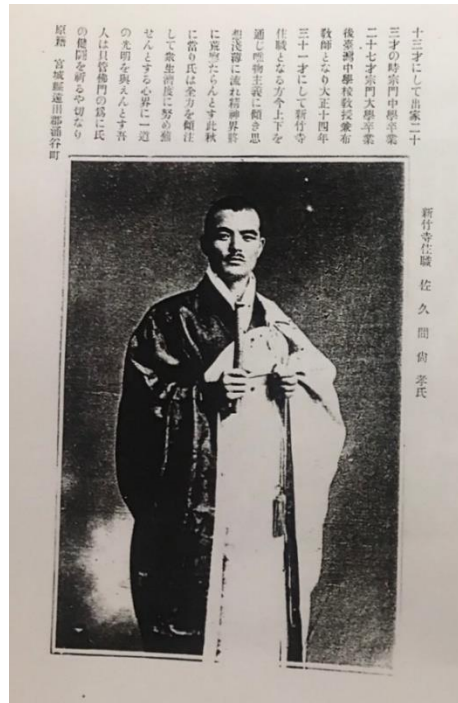
³⁸ 本次訪談沈雄輝里長為電話詢問方式，日期為 2019 年 12 月 20 日上午。

或因靈驗顯著而捐地產建寺的美事，³⁹鮮見因捐獻土地，改為寺產而滋生之糾紛與風波案例。

（二）新竹寺與佐久間尚孝

新竹寺歷來住持任期最長，影響臺日佛教互動最深遠者，實屬佐久間尚孝。有關其人其事，張德南依據佐久間氏臺籍弟子朱朝明〈日本人塚の由來に就いて〉所撰寫之人物志，⁴⁰及余耀文、蕭真真〈新竹州戰後慰靈碑的歷史回顧〉一文，撰述其人其事，資料甚詳，⁴¹大野育子〈日治時期在臺日僧與臺籍弟子之關係初探〉、⁴²慧嚴法師〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向〉等文亦可參。⁴³（圖表 9）

佐久間氏(1895-1977)出生於日本國宮城縣遠田郡湧谷町。1922 年駒澤大學(曹洞宗大學)畢業後渡臺，即在臺北曹洞宗中學校(今泰北中學)擔任教職，1924 年為新竹寺住持，教誦日語經文，並招收臺籍僧人。新竹寺當時約有信徒千名，是新竹地方宗教界重鎮，佐久間致力於教務，對臺灣地區宗教改革、寺廟規範尤為關注。同時也擔任新竹州州會議員、市會議員、方面委員、司法保護委員、南門町區區會長及昭和義塾長，並兼



圖表 9 新竹寺住持佐久間尚孝
(資料來源：高木正信：《新竹大觀》，頁 63。)

³⁹ 參見〔日〕增田福太郎著，黃有興譯：《臺灣宗教論集》，頁 137-140、143。

⁴⁰ 林松、周宜昌、陳清和主修：〈人物志·流寓〉，《新竹市志》(新竹：新竹市政府，1997)，卷 7，頁 288-289。

⁴¹ 余耀文、蕭真真：〈新竹州戰後慰靈碑的歷史回顧〉，《竹塹文獻雜誌》44 (2009.12)，「貳、佐久間禪師與曹洞宗派之道風傳承」，頁 66-69、78-79。

⁴² 〔日〕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 75。

⁴³ 慧嚴法師：《臺灣佛教史論文集》(高雄：春暉出版社，2003)，頁 169。

任新竹州內各寺院，如靈隱寺、開善寺、勸化堂、元光寺等住持。⁴⁴對新竹州下的佛教護持有功，除了積極幫助鄭寶真創建靈隱寺，並中止將獅頭山勸化堂變為神社，又推介玄深、如學、勝光等尼師赴日留學，有功於新竹宗教教務。直至戰爭結束後遣返日本，擔任仙台梅檀高等學校學監、泰心院住持、宮城縣宗務所所長、東北教誡師會會長。1946 年離臺前，⁴⁵將新竹寺內信徒寄託靈骨五百餘柱，親自整理移葬至南星宮新大眾廟（今明湖路上），立碑「日本人塚」誌之，署名「沙門尚孝立」。⁴⁶長年致力於日本、臺灣兩地的親善工作，歸國後曾兩度返臺：1963 年 4 月參加佛誕節大會，是戰後首位日本僧人來臺巡禮者，⁴⁷可見廣受臺灣信徒愛戴之一斑。佐久間氏於 1977 年辭世，享年 83。1980 年遵其遺言分骨奉安於新竹市大眾廟畔及獅頭山開善寺靈塔，尤見其茲茲念念臺灣的特殊情感。⁴⁸

綜觀佐久間尚孝在臺灣宗教事務上，建樹頗多。增田福太郎 1929 年在南島寺廟遊歷途中，行經新竹市時，曾與之對話，增田氏歸結佐久間對於臺灣宗教的具體方策之一，即是：「在各州設置屬於社寺課之佛教團體，作為與地方寺堂連絡的統一機關，舉辦傳教、僧侶的培養、社會事業。但令其自治，官廳予以保護、後援之。」⁴⁹其後佐久間復於《南瀛佛教》發表〈臺灣佛教的發展對策〉一文，⁵⁰針對臺灣佛教改

⁴⁴ 有關佐久間氏兼任新竹州寺院住持資料，參見曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，頁 241-242。其中勸化堂（今屬苗栗地區）與新竹寺、佐久間氏的牽繫密切。據載勸化堂初創於明治 30 年（1897），因定位為佛道合一之崇祀信仰，遂納入日本佛教曹洞宗體系，但並未有住持制度，只設堂主之職，推動堂務。後因堂主黃炳三與鸞生等涉嫌參與東勢周半仙妖言惑眾事件被補，幸獲新竹寺住持松山宏堂保釋。惟日人疑慮鸞生活動與抗日攸關，大正 4 年（1915），派佐久間尚孝為住持，監視堂務。茲因堂內執事與在臺曹洞宗關係密切，其後開堂扶鸞活動均能延續，直至皇民化階段，頒布禁令後，扶乩活動始移至偏僻岩洞。參見黃鼎松總編輯：《獅頭山百年誌》（苗栗：財團法人苗栗縣南庄鄉獅頭山勸化堂，2000），頁 57-58。特別感謝獅頭山勸化堂黃錦源董事長惠贈勸化堂創設史諸多資料。

⁴⁵ 佐久間氏立碑「日本人塚」的紀年為昭和 21 年（1946）3 月 25 日。

⁴⁶ 余耀文、蕭真真：〈新竹州戰後慰靈碑的歷史回顧〉，頁 78-79。

⁴⁷ 參見〔日〕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〉，頁 80-81。

⁴⁸ 佐久間氏嘗書函臺籍弟子朱朝明，信中提及每天還是讀臺灣式的開經偈，即使返日已過了 30 年，還是想念新竹的人、街、山、川、人情、風景。同前註，頁 78。

⁴⁹ 〔日〕增田福太郎：〈南島寺廟採訪記·再到新竹市〉，《臺灣宗教論集》，頁 192。

⁵⁰ 〔日〕佐久間尚孝：〈臺灣佛教的發展策〉，《南瀛佛教》10：8（1932.10.8），頁 26-27。

革，提出許多建言。該文開宗明義即揭櫫：「我所謂的臺灣佛教，指的是脫離內地佛教制度而得以有發展可能的臺灣佛教，也就是臺灣佛教是一個特殊宗派，是不屬於內地任何一派的佛教，我認為這樣反而有益於臺灣文化的形成。」此外，更呼籲僧侶的團結，以及培育人才、加強師徒關係、建立佛教制度等等。由斯可見佐久間尚孝對於臺灣佛教發展的關注。

江燦騰論及斯人對於各項制度規畫、拓展新竹佛教事業、改革方案的歷史背景及其遭遇的難題等等，並推崇佐久間對於在地的影響力：「新竹地區的本地佛寺，在他長期活躍的所謂十四年（1931-1945）戰爭時期內，主要都是透過他的從中斡旋，才能順利進行的。」⁵¹大野育子則是透過日僧與臺籍弟子的互動關係，來析論佐久間對於臺籍佛教人才的栽培及影響性，文中並轉引朱朝明之語，敘及皇民化期間推行臺灣寺廟整理之際，佐久間嘗向總督府提出「將新竹州下的臺灣在來（傳統）寺廟，改登記為在曹洞宗連絡寺院」之方案；藉日本佛教之名義，保護臺灣在地寺廟，免遭拆除危機。⁵²此事經由弟子口傳而知，或未足徵信，然則佐久間尚孝作為臺日佛教親善使節的意義與貢獻，當不容置喙。

三、新竹寺的社會實踐及昭和義塾之創設

新竹寺設立於日治期間，挾帶著日僧創建的主流佛寺地位，與日本官方有極為密切的關係，不無有挾上層指導者之強勢姿態，進行統合、控制與進行「教化」新竹地區的傳統寺廟，兼亦改良地方民眾的宗教信仰現象，包括剪除有害殖民統治的毒素，例如乩童；以及重新檢討迷信陋習的溫床，如民間信仰等等。⁵³然而作為日本

⁵¹ 江燦騰：〈日本曹洞宗在臺灣新竹市獨霸拓展的真相透視〉，收入江燦騰主編：《跨世紀的新透視：臺灣新竹市 300 年佛教文化史導論》，頁 110。

⁵² 〔日〕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〉，頁 67-94。

⁵³ 有關掃除「乩童」之論，是為增田福太郎之主張。增田氏對於臺灣「大眾廟」、「大眾爺」之信仰，

禪寺，必定要克服語言、文化、風俗與生活習性種種，迎向宗教傳播及跨越國境的挑戰。因此新竹寺歷任住持除了在新竹州積極擴展佛教志業外，在社會救濟及教化事業方面也頗有企圖心。

（一）新竹寺的社會參與及在地連結

第三任住持今西大龍對於在地宗教改革，頗有個人獨到知見，他認為本島人之於吉凶事，常藉祈禱以酬願，所謂信徒大多數屬乎「道士」、「菜友」。今西大龍亟於振刷信徒的精神，遂以改良宗教為主旨，而設立「宗教研究會」，招集道士、菜友為會員。每月於西門外的「證善堂」召開會議二次，藉茶話交流，互相研究。⁵⁴今西大龍採取此一和漢折衷式的臺灣宗教方式，而益為信徒所敬重，最後並陞駐臺中寺住持。⁵⁵

新竹寺歷來除了開辦各種布教大講演會、佛教講習會，也舉辦通俗講演會，如邀請屏東救護院理事長中法學士演講等。又如第五任松山禪師不僅發起「國語研究夜學會」，也應新竹街保正發起每月開會兩回以上的「成德會」，專為「教誨不良少年及刑事要視察人」的教化演講。⁵⁶在新竹寺的寺務推展中，除了投入社會教化，也頗為注重兒童教育，相關活動則如佐久間利用土曜日（どようび）開辦兒童修養會，活動流程中先是由佐久間說教、教訓，再囑託新竹州教育課太田召開各種兒童講話會。除了定期舉辦童話講演及童謠舞蹈等活動，在一些宣傳佛教或觀音祈禱會、降誕會、觀音講會的主活動之後，也會順道舉行童話、童謠和童話劇之餘興，或召開

如「神前立誓或咒詛」、「依神佛裁判，解決訴訟」等現象，頗多討論。資料參見〔日〕增田福太郎：〈最近在臺灣的大眾神前裁判事件〉，《臺灣宗教論集》，頁 291-317。另見〔日〕三尾裕子：〈臺灣民間信仰研究〉，收入張珣、江燦騰合編：《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》（臺北：南天書局有限公司，2003），頁 292-293。

⁵⁴ 〈本島宗教研究會〉，《臺灣日日新報》第 7 版，1909 年 10 月 10 日。

⁵⁵ 「新竹寺主董曹洞宗布教師今西大龍氏……固已多歷年所，從事布教，又為本島人所歡迎。故其信徒之眾，冠絕他宗。」〈設說教所〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1913 年 5 月 5 日。

⁵⁶ 分見〈新竹寺籌設夜學〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1918 年 2 月 25 日；〈成德會發會式〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1924 年 4 月 13 日。

兒童大會等相關活動。⁵⁷

在地寺廟除了積極展開與宗教界人士、信徒家族、社會庶民等建立良好關係之外，住持本身若有詩文活動與文學表現時，也極易召聚文人社群，而形成另一種形態的地方人際網絡。新竹寺第三任住持今西大龍即是一位別具風格的日本詩僧。依據文獻所載：「有日僧今西上人，法號臥雲，住錫於法蓮寺，通稱觀音媽廳。今西乃日本曹洞宗大學學監，假法蓮寺布教。人稱之鬚鬚和尚，通漢文亦能詩。」⁵⁸可知其人性耽風雅，雅好藝文。另《臺陽詩話》則敘其與新竹文士王石鵬、王松等人之唱酬：

臥雲，今西上人（大龍）之別號也。臥雲曾為日本曹洞宗大學林學監，雲遊來臺，住錫於竹之觀音廳；開門布教，信徒之盛，罕有其匹。上人貌甚莊嚴，髯鬚而秀，竹人皆稱鬚鬚和尚。通漢文，亦能詩。有〈始到臺灣〉云：「傳法向臺地，舉帆從海東。已驚蚩物異，豈有語言通。杖錫來新竹，斂衣入梵宮。梵宮無面識，月影獨朦朧。」又遊（應作「有」）〈了庵席上口占〉云：「了庵（王石鵬）高士氣如雲，能飲能談我與君。佛印東坡同一榻，膽肝相照在斯文。」……上人嘗語余（王松）曰：「我所自信者，非神、非佛、非仙，惟於人間為安心立命地而已。」噫，非出大經卷者，何能有此智語？⁵⁹

引文中指明其住錫於新竹之觀音廳，然前文已述及在臺日本僧人擔任各禪寺住持的流動現象。今西大龍善詩文，熱衷參與本島詩界吟社，在竹邑藝文界，頗富聲譽，時與奇峰吟社詩翁鄭如蘭、蔡啟運及櫻井勉等人唱和。《臺灣日日新報》曾刊載：「近來本島詩界，大有勃興之象。……昨有詩人王瑤京，出為發起，招集邑中諸同志，定本月九日星期，擬在古奇峰大觀山館，設為吟社。聞老詩翁鄭如蘭，及內地名士櫻井勉，熊野常和尚今西大龍諸氏，亦欲與會。」⁶⁰其所寫〈過寒溪懷劉爵帥〉、〈奇

⁵⁷ 〈竹寺行事〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1927 年 11 月 22 日；〈新竹市南門新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 1 月 25 日；〈降誕會觀音講〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1933 年 1 月 25 日。

⁵⁸ 見黃旺成監修，郭輝纂修：〈宗教志〉，《臺灣省新竹縣志（四）》（新竹：新竹縣文獻委員會，1976），卷 8，頁 34。

⁵⁹ 見王松：《臺陽詩話》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 63-64。

⁶⁰ 〈奇峰吟社〉，《臺灣日日新報》第 7 版，1909 年 5 月 9 日。

峰消夏》諸篇，即是與鄭養齋「遊古奇峰」嘯咏唱酬之詩文。⁶¹此外，今西大龍也曾於新竹蒲節（端午），在武營頭之榕陰深處，辦理寫真之會，帶動年節氣氛，而市井民眾也配合擡出昔時午節所用的龍頭，以鼓樂迎之，沿街遊行，因而博得「今西大龍氏，聚諸文人風雅者」之美名。⁶²

除了與藝文詩社團體的交流，在新竹寺的歷來法會歷史紀錄中，歷歷見證禪寺與竹邑仕紳的交往互動，如在新竹寺舉行櫻井勉氏的遙弔式，即可看到竹邑士紳鄭肇基、鄭鴻源等多人參與其事；⁶³樹林頭許迺江氏出殯時，除了蒙新竹寺的協力治喪，塹城聞人鄭家珍、蔡星穀等人更廁身其中。⁶⁴佐久間尚孝於 1977 年仙逝時，也見新竹舉人鄭家珍女弟暨紫霞堂住持鄭藥珠（鄭却）撰輓聯及弔辭，字裡行間寄寓景仰推崇與懷人之思：

遙訃驚傳離大海；引詞欲訴望浮雲。

追憶佐久間師，佈教曾居竹塹；

悼悲曹洞宗長，歸天竟在仙臺。（〈輓新竹寺佐久間佈教師〉）

維中華民國六十六年 0 月 0 日，為前新竹寺佈教師佐久間，舉行追悼法會。謹以清香庶（應作「素」）果，致誠衷以悼之曰：

溯洄尚孝，難以罄箋。施佈廣大，領導最先。……慎重任職，氣象超然。向上會立，今尚傳連。深思遠慮，感化愈堅。住持竹寺，十八多年。接待周至，際遇機緣。示諭人眾，勉勵拳拳。擔當要位，歷選委員。講經談法，趣興樂宣。平靜雍睦，內外斡旋。卅餘載憶，滄桑事牽。本省造別，歸國團圓。……前再蒞島，晤語笑嗎。……。（〈前新竹寺佐久間佈教師弔辭〉）⁶⁵

一般弔祭文固不免有揄揚之詞，值得注意的是文中傳述的重點，乃在於其人「接待周至」、「內外斡旋」，及戰後返日後，復多次蒞臨臺灣的深摯之情。綜上，皆見新竹

⁶¹ 今西大龍：〈過寒溪懷劉爵帥限先韻〉，《臺灣日日新報》第 1 版，1909 年 7 月 15 日。〈過寒溪懷劉爵帥〉詩：「爵帥垂釣是那邊，寒溪水盡跡空傳。樵歌牧笛斜陽路，一片斷碑話昔年。」

⁶² 〈蒲節景況〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1907 年 6 月 20 日。

⁶³ 〈櫻井勉氏 遙弔式 廿二日新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 10 月 24 日。

⁶⁴ 〈許氏出殯盛況〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1920 年 9 月 21 日。

⁶⁵ 鄭藥珠著，施懿琳編校：《鄭藥珠詩文集》（新竹：新竹市文化局，2017），頁 306-307、260。

寺歷任住持與竹邑文士交遊密切的互動現象，而鄭藥珠等宗教界人士隔海為佐久間氏舉行追悼法會，尤能表顯新竹寺日僧在布教渠道上，透過深耕在地的人文情愫，在臺、日不同質的信仰文化場域中，達成一種協調與交流的形式。

（二）創立昭和義塾

新竹寺參與地方事務，最為人稱道者，當屬佐久間尚孝和張麟書等人籌設昭和義塾。創設緣起，主要鑑於本島子弟，有因家計困難，希望就學，卻力未能支；或雖入學而中途退學者，加上彼時就業困難，若無事而喜遊，恐終怠惰成性。且若不就學，也無由長其智識。因此籌設新竹昭和義塾，收容市內無方就學，以及中途退學之子弟。經向當局申請認可，總計收容子弟 50 名，而義塾則設置於南門關帝廟內。教師主要為公學校訓導，佐久間尚孝和鄭煌兩位也參與其中。佐久間尚孝氏並為義塾長及學藝會委員，其後更因此而得到「新竹州社會教育功勞表彰」。⁶⁶據鄭煌日後回憶，昔參與義塾者，尚有教日語課的林玉龍、教數學的魏清溪、教數學和日語的郭傳峰等人，而鄭煌本人則教授漢文。⁶⁷

1931 年於南門關帝廟設昭和義塾，並於 5 月 25 日午後八時舉行開塾式，5 月 27 日午後七時召開第一回學藝會。⁶⁸筆者實地至南門街關帝廟查看「新竹關帝廟沿革記要」（2009 年 11 月修建落成之碑銘，圖表 10），見「設立義塾」條目下載記：「民國十五年（1926 年）廩生吳逢沅於本廟設塾教讀漢文，在日本殖民下維繫祖國文化。其後儒士多人也曾設教於此，民國十九年——鄭煌主事」。碑銘中提及鄭煌，但對於佐久間尚孝隻字未提。查索廟內陳列之廟誌史〈新竹武聖廟沿革史〉大事記，

⁶⁶ 有關義塾籌設宗旨及過程，分見〈新竹有志籌設義塾〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 5 月 9 日；〈學藝會〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1933 年 5 月 27 日；〈新竹州、市の表彰／社會教育功勞表彰者〉，《臺灣日日新報》第 n01 版，1935 年 10 月 31 日。

⁶⁷ 參潘國正：〈「希望工程」新竹版——資深記者鄭煌創辦義塾的故事〉，收入陳騰芳、潘國正、陳愛珠作：《一生懸命：竹塹耆老講古》（新竹：新竹市立文化中心，1995），頁 64-69。

⁶⁸ 昭和義塾開塾式暨相關活動等三則報導，分見〈昭和義塾の開校式〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 5 月 26 日；〈貧困兒童のための新竹昭和義塾 二十五日開塾式舉行〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 5 月 28 日；〈新竹昭和義塾の學藝會〉，《臺灣日日新報》第 7 版，1931 年 11 月 7 日。

也僅敘及民國 27 年（1937）重修本廟，前清廩生吳逢沅、通儒鄭得時、范耀庚等，獲新竹地方人士支持，在本廟設「六也書塾」，專授漢文。⁶⁹詢問廟內執事人員有關「昭和義塾」，也一無所知。稽核縣志文獻所載：「日據時期新竹地方非正式設立之重要書房概覽」，標示書房所在地「南門關帝廟」之塾師名稱，日治前後期則僅見吳逢沅和曾秋濤兩位，至於「六也書房」則列於「正式報設之書房」，位於北門區，塾師為鄭得時。⁷⁰

日治初期傳統文人因仕宦之途受阻，紛紛開設書房（指個人所辦之私塾，以教授漢文為主），一來為謀稻粱，二來則以傳承漢文作為民族精神寄託。臺灣總督府見書房數激增，恐影響實施新式教育，遂於明治 31 年（1898）頒布「書房義塾規程」，然規程並未涉及「義塾」，其規程重點主要在於將「書房」納入管理，並明文規定書房之設立需經過申請許可，此外對



圖表 10 「新竹關帝廟沿革記要碑」
（2021.11.6 拍攝）

⁶⁹ 見范天送、鄭煌等編：《新竹武聖廟沿革》（新竹：新竹武聖廟管理委員會，1990），頁 14。另見〈認可書房〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1923 年 9 月 9 日，載及新竹郡下認可漢文書房十三處，即新竹南門外靜課軒書房、同南門漢文專修書房、東門六也書塾、北門學渠齋書房、西門養蒙書房、新竹街客雅育英書塾、南雅集益堂書房、金山面養正堂書房、湖口庄文行書房、紅毛庄維新書房、大家庄育英書房、關西庄馬武督沙灘文光書房、赤柯山、赤柯坪大正書塾等。其中「南門漢文專修書房」，應指關帝廟之義塾，惟六也書塾並不在關帝廟內，而是東門。另依據曾秋濤之孫曾煥儀口述歷史，則敘及曾秋濤先後開設四個漢書房，分別是日治時期的「雅宜書齋」、魚寮（今新港里）的「東山書房」、新竹市關帝廟的「六也書房」，以及光復後位於新竹市北門街 88 號（現改建中）的「三省學堂」。訪談資料參柳書琴：〈竹塹城外文采風流：曾秋濤及其創建的來儀、御寮吟社〉，《全球客家研究》4（2015.5），頁 168。

⁷⁰ 黃旺成監修，郭輝纂修：〈教育志〉，《臺灣省新竹縣志（四）》，卷 7，頁 121-125。關帝廟內設置民間書房，並由吳逢沅掌執教務，殆無疑義，惟關廟是否設置「六也書房」？又六也書房究竟位處東門、南門或北門，眾說紛紜，尚待更深入考證。

於課程及授課教科書也有規定，書房因此可視為「代用之公學校」。⁷¹日治時期相關教育的文獻中，有關義塾資料已殊難獲得，迨至 1945 年解殖，又亟欲抹除日本統治之歷史記憶，以致《關帝廟誌史》及《新竹市志》有關義塾名錄，皆刻意闕漏了佐久間氏。⁷²

四、新竹寺的特殊場所性

作為地景中被賦予「神聖場所」標誌的寺廟，本身即是一種特殊的空間結構，而作為日人建造的「新竹寺」，其空間意義當是更為特殊且獨立存在於新竹區域中。除了前述新竹寺初期所展現參與地方教育文化活動的社會實踐，如開辦夜學會、研究會、講演會等活動。迨至 1930 年，以「地方近事」命題的報導中，更見新竹寺參與地方活動盛事之頻繁，如「新竹寺の布教大講演會」、「佛教講習會」、「新竹寺の映畫會」等等。⁷³此外，新竹寺也作為來臺之日人參拜寺廟的接待處所。⁷⁴凡此皆可視為新竹寺與社會關係的一種象徵與再現。

除了具有社會空間的功能性外，新竹寺也作為展現道地日本文化的示範場所，如於昭和 8 年（1933）2 月舉行「新竹の豐用稻荷初午大祭」；以及每年 4、5 月之際的「釋尊降誕奉祝花祭」活動等。依據當時報載：「同街釋尊降誕奉祝花祭，昨八

⁷¹ 資料參見林松、周宜昌、陳清和主修：〈文教志〉，《新竹市志》，卷 5，頁 371。

⁷² 依據《新竹廳志》所載，社學乃是義學，教育社番者，謂為土番社學。有關新竹義塾之設，始自同治 6 年（1867），由淡水同知嚴金清設立義塾 15 處，其中新竹廳地方者，有竹塹城 4 處與中港、新埔兩社之義塾，而塹城內之義塾全為漢人子弟而設，中港、新埔則為民番共學。及至同治 9 年，則增設舊社庄及南門外竹蓮寺兩處義塾。資料參見〔日〕波越重之著，宋建和譯：《新竹廳志》（新竹：新竹縣文化局，2014），頁 282-283。另參許佩賢：〈新竹地區清代的文教設施與日據時期的學校教育〉，收入韋煙灶主編：《從清代到當代：新竹 300 年文獻特輯》，頁 136-137。上引兩處資料，皆未提及「昭和義塾」。

⁷³ 〈新竹寺の布教大講演會〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1928 年 10 月 5 日；〈新竹の 佛教講習會 講師には內務部長其他〉，《臺灣日日新報》第 2 版，1930 年 4 月 8 日；〈新竹寺の映畫會〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1930 年 5 月 17 日。

⁷⁴ 〈子供會の愛護デー〉，《臺灣日日新報》第 9 版，1930 年 5 月 3 日。

日在街內新竹寺。下午一時起，有樺山氏之乃木將軍、旅順港之薩摩琵琶、天野屋利兵衛之浪花節。歌舞音曲，手踊，十未櫻等各種餘興。婦人子供物、辨當、茶果等響應。」⁷⁵以花祭（浴佛）或釋尊聖誕的名義來慶祝佛陀的誕生，或許是行之久遠的佛門盛事，但新竹寺所舉行之花祭，顯然是極具東洋風味的文化花祭。

且切換至同年舉辦之「新竹市之釋尊降誕祭會」。在新竹公會堂舉行灌佛式的活動會場上，列席者眾，雖大都來自民間人士，但祭典委員長則是政所市尹，其餘參與盛典者尚有內海州知事、大關文書課長等人。活動開始，先是「合唱國歌」，其次則是朗讀式辭、天女散花、主僧讀表、祝辭等前導儀式，最重要的灌佛儀典、齊唱花祭歌等，皆是由日本高層官方人員主其事。⁷⁶每年春季 4 月在日本各地舉行之釋尊降誕奉祝的花祭行事，向是佛門宗教的儀典，⁷⁷當挪移至臺灣島內時，不免增添了另一種宗教與文化傳播中的政治性意味。

誠如增田福太郎指出：「日臺佛教的合作，構成臺灣統治政策的重要一環。」⁷⁸在臺灣傳教區的內地宗教中，佛教的教務最早，而佛教傳教的開始，主要從領地時期加入徵兵的軍師開始。⁷⁹因此來臺灣的日本佛教各派僧侶，昔日即具有「從軍布教師」的身分，⁸⁰也必然有其配合「國家神道」、「祭政一致」、「天皇至上」的宗教意識與信念。

新竹寺因此除了布教傳道外，也具有推動地方國語補習教育的場所功能性。1930年 5 月於新竹市，交由公學校訓導負責開設各種國語的練習會，總計分有四類：一、市場商人團國語練習會：在新竹一公開催。二、職工國語練習會：即假新竹寺為會場。三、埔頂國語練習會：以新竹第三公學校為會場。四、樹林頭國語練習會：在

⁷⁵ 〈新竹街花祭〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1924 年 4 月 9 日。

⁷⁶ 不著撰人：〈雜報／新竹市之釋尊降誕祭會〉，《南瀛佛教》11：5（1933.5.1），頁 51。

⁷⁷ 不著撰人：〈卷頭辭〉，《南瀛佛教》19：4（1941.4.8），頁 1。

⁷⁸ 〔日〕增田福太郎：〈南島寺廟採訪記〉，《臺灣宗教論集》，頁 156。

⁷⁹ 領臺當初日本人之渡臺者，主要為役人（官員）、軍人、教師之類等。相關資料參見蔡錦堂：《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，頁 28。（內文中文字為自譯）

⁸⁰ 闕正宗嘗論及甲午戰事後，誕生了日本史上前所未有的佛教「從軍僧」。有關從「從軍僧」到「臺灣開教使」的活動概況，可參闕正宗：《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》（新北：博揚文化事業有限公司，2011），頁 27-29。

新竹第二公學校開設。⁸¹上列所有會場皆為學校或機關行號，「新竹寺」則是唯一的宗教機構。藉此也可管窺新竹寺以弘法道場兼具教化場域的空間特殊性。

昔以安置北埔遭難亡魂而籌建的新竹寺，雖然也如一般佛寺，循例舉行追悼會、盂蘭盆會、受難者追悼儀式等，但慰靈法會對象主要是領臺以降新竹州殉職官長、警察職員、各級學校之日籍校長、北埔事件遭難者、陸海軍戰病死者亡魂、討蕃隊病死者、觀音講員等為主，其次則是新竹寺檀信徒各家門先祖代亡靈，以及地方仕紳家族等。新竹知名社會運動家黃旺成於日記中，即載記多次赴新竹寺，參加法事的活動行程。概覽黃旺成參加弔祭葬儀或逝世週年法事之人物仕紳，計有高木平太郎校長、前總督佐久間左馬太、原新竹廳長家永泰吉郎氏等等。⁸²

承上，可見新竹寺所舉行的法事並未徧及一般臺籍民眾，其超渡或祈福法會對象顯然具有揀擇性與階級性的藩籬，且新竹寺法會現場也充滿高度政治性集會的空間象徵意涵。如佐久間左馬太前總督的弔祭法會，即在新竹寺舉行，出席者為新竹廳重要官民及各支廳長等官民三百餘人。⁸³又如新竹寺第五任住持松山宏堂也曾為《臺灣日日新報》漢文部記者魏清德氏的嚴君魏篤生及殉死夫人舉行葬儀，法會地點則在魏宅。⁸⁴此外，即使新竹寺建基於本島，其對於內地各種災變，如關東地方大震災的追悼會（1924年9月），或為天皇祈福、哀悼天皇的遙拜法會（1927年2月），或遙弔曾任新竹州知事的櫻井勉（1931年10月）等，⁸⁵皆表現出宗教與政治、本島與內地同步貫徹「謹奉聖旨的教化指導」目標。

⁸¹ 〈新竹市內各種國語練習會期日〉，《臺灣日日新報》第4版，1930年5月24日。

⁸² 參見《黃旺成先生日記》（1914年12月3日、1915年8月10日、1915年8月22日等則），茲舉「1915年8月10日」日記例示：「欲迎又未到 歸晝食 晝睡約一時間 午后二時半在新竹寺開前總督哀悼法會 四時散 來校看李等行棋 至六時半歸 晚餐 夜書兩日夕誌 十時睡。」見黃旺成：《黃旺成先生日記》，《臺灣日記知識庫》網站，網址：<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E9%BB%83%E6%97%BA%E6%88%90%E5%85%88%E7%94%9F%E6%97%A5%E8%A8%98>（2021年12月10日上網）。感謝翁聖峯教授提示《黃旺成先生日記》相關資料。

⁸³ 〈新竹の哀悼會〉，《臺灣日日新報》第2版，1915年8月10日。

⁸⁴ 〈魏氏夫妻の葬儀〉，《臺灣日日新報》第7版，1917年3月20日。

⁸⁵ 〈新竹追悼會〉，《臺灣日日新報》第4版，1924年9月1日；〈佛教哀悼會〉，《臺灣日日新報》第n04版，1927年2月7日；〈櫻井勉氏 遙弔式 廿二日新竹寺〉，《臺灣日日新報》第n04版，1931年10月24日。

1931年九一八事變以後，即進入國民精神總動員的備戰時刻，即使是超越塵俗的宗教機構，也必然要染著濃稠的佛教護國團結意識。由日殖官方主導的《南瀛佛教》，在此期間即頻現新體制、報國與臣道等指導精神標語，如「戰術研究」（16卷第5號），「為了東亞之建設」（17卷第6號），「東亞建設與宗教使命」（17卷第12號），「佛教報國綱領」（第19卷第5號），「寺院布教所戰時體制」（第19卷第9號）等，甚至以標示「決戰生活訓」（第20卷第2號），作為卷頭辭。⁸⁶足證宗教性雜誌都充溢著「謹奉聖旨展開決戰活動」、「宗教團體戰時活動實施要目標確立」之激進策勵語。（圖表 11）



圖表 11 佐久間尚孝（中）與新竹佛教護國團向上會。（資料來源：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〉，頁 77。）

佛教尊皇、報國、護國，也即是「皇國佛教」鍊成的一種信念與目標，表徵「皇國使命」與「佛教練行」的合轍。有關「皇國佛教化」理念，依據識者所論，並非因應殖民統治而生，而是日本自來即有的佛教「鎮護國家」的傳統。除了藉此擺脫

⁸⁶ 資料參見：不著撰人：〈決戰生活訓〉，《南瀛佛教》20：2（1942.2.10），頁 1。《南瀛佛教會會報》自 19 卷第 2 號起，更名為《臺灣佛教》，惟目前資料庫仍沿用舊名。參《臺灣佛教史資料庫》網站，網址：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/>（2022 年 6 月 20 日上網）。

佛教凌駕於神道教之上的歷史事實，也欲以神道主義推進國民教化，其終極目的則在於「天皇國家制的再確立」。⁸⁷在進入日殖皇民化的階段，臺灣地區的日本佛教各宗派自然更要積極配合殖民當局政策，加強皇國佛教的鍊成與教化。

映現於彼時新竹寺的宗教活動，自也是配合行事，如 1933 年「主權國民精神作興詔書煥發十週年記念傳導，並日支事變殉難者追悼總會」，即是在新竹寺召開，會中強調的要綱：一、國民相誠反省，自己須宜自覺家族的共同生活本義。二、明知非常時期日本之口（缺字）想及舉國振張之秋。三、須耐于克己忍苦之修練振作質實剛健的國民精神。⁸⁸ 1936 年開始進入「皇民化運動」階段，日本治臺的政策，加速要求臺灣人的同化。新竹寺既是日人寺廟，弘法之餘，除了協力宣傳決戰國民精神，更積極配合推動殖民統治體制下的「同化」運動。

1939 年「新竹佛教護國體」在新竹市有樂館舉行國民精神高揚的演講會，先是由桑原佐一郎及許振乾以戰地為題的報告演說，接著則放映新聞映畫，在高喊三次萬歲後於正午散會。⁸⁹ 凡此，皆是殖民政府企圖強化宗教國策，邁向皇國宗教活動組織的確立。為了順應時局，鍛鍊出正確且強而有力的教界，使其成為一體來展開宗教活動，並樹立佛教徒楷模，乃是宗教團體首要之務。日僧東海宜誠發表〈決戰之下佛教徒的使命〉講演，昭示佛教徒的使命，即強力呼籲：「透過日本大乘佛教精神、致力完遂決戰的勇猛奉公服務之誠、招徠東亞十億民眾的福祉和世界和平、所謂八紘一字、法界平等、利益光被全人類。」⁹⁰ 此文當是日本領臺宗教團體在戰時最具代表性的一篇宣言。

總理而言，新竹寺的多元化空間場所性有三，一是作為神聖性的宗教儀式聖所；主持祭儀的主要對象，為亡故於本島之官長、日軍亡魂及內地人等，此外，亦兼及在地仕紳之家族葬儀。二則作為社會性的推廣教化場域；藉由舉辦研究會、夜學會、講演會、設置義塾、國語講習所等，推廣日殖民教育，兼及參與地方節慶、民俗文

⁸⁷ 關正宗：《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，頁 20-21。

⁸⁸ 〈曹洞宗新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1933 年 11 月 1 日。

⁸⁹ 不著撰人：〈雜報／新竹佛教護國團大講演會〉，《南瀛佛教》17：3（1939.3），頁 45-46。

⁹⁰ 東海宜誠：〈決戰下に於ける佛教徒の使命〉，《南瀛佛教》21：8（1943.8），頁 2。

化、藝文活動等，發揮與在地連結的社會空間性功能。三是作為政治性的皇國佛教道場；協從皇國文化及政治的大內宣組織，新竹寺不僅展現道地日本文化的示範場所，更配合同化政策，結合「殖民征服」、「佛教護國」與「日本化」，確立所謂「皇國宗教性」的特殊寺廟場所性。

五、結語

日本領臺後，在政治管理、土地資本、經濟策略及教育方針上，大多壓制並排除了臺灣原有的傳統制度及歐美外國勢力的影響。其中帶有濃稠同化色彩的「皇國佛教」布教方針，在日殖統治時期，也擔負重要的國策協作使命。闕正宗將日本殖民統治佛教的特點，歸結為四：一、明治維新以來，佛教被迫臣服於神道國教化，乙未割臺後，遂有從軍僧來臺開教。二、前期（1895-1915），則是以輔助殖民統治來「教化」民眾為主，在各地成立「教育機構」。三、中期（1915-1931）則展開合作與開展，以「同化」為主軸，並以養成臺籍僧侶、齋友為目的。四、後期（1931-1945）九一八事變後，漸次推進，藉由皇民化與改造，展現「寺廟整理運動」，以達完全「去中國化」，進入日本「皇國佛教化」。⁹¹值得深究者，日本採先懷柔後急進的開教傳道與傳播推展，其治理臺灣宗教的實踐成效究竟如何？且以矢內原忠雄之論來回應此設問：

唯獨宗教，日本國民的活動則極為不振，對台灣人原有的寺廟信仰及外國基督教傳教士的傳教，幾乎未加以絲毫的干預，統治台灣後，來台的日本神道、佛教及基督教的對象，幾乎只限定於在台灣日本人，其活動並不影響台灣人及原住民。⁹²

⁹¹ 參見闕正宗：《臺灣佛教的殖民與後殖民》（新北：博揚文化事業有限公司，2014），頁 48-50。

⁹² 〔日〕矢內原忠雄著，林明德譯：《日本帝國主義下之台灣》（臺北：財團法人吳三連台灣史料基金會，2007），頁 194。

引文所言對於臺灣寺廟信仰，「幾乎未加以絲毫的干預」，自是浮誇，惟論及日本在臺傳教的對象，「幾乎只限定於在台灣的日本人」，這推估語雖過於保守，但日本禪寺對於臺灣在地寺廟固然有其影響力，就日治時期推動臺人信仰改宗，歸信東洋宗教的傳播影響性而觀，的確極其有限。

蓋自 1936 年皇民化運動開始，日殖民政府的「宗教改革」政策即採取雙管齊下的作法，一方面是提倡日本神道，如神社的增建與昇格，以及神宮大麻的奉祀與神社參拜等；一方面則是壓抑臺灣固有宗教，主要政策即是「寺廟管理」，透過整理與裁併地方寺廟與齋堂。⁹³惟就新竹寺對在地宗教的影響現象而觀，雖呈現日僧以殖民領導者之姿，介入地方寺廟的情境，然而採取的卻是較為消極與放任的「干預式」態度。再就日本佛教禪寺在臺的布教傳道概況而言，即便傳教中後期工作，為配合國策，布教對象改以臺灣人為主，但或由於民族性、語言文化與信仰內涵的種種隔閡，自領臺以迄戰後的宗教信仰推廣成效，終究也只局限於在臺的內地人。

依據史料所載，昭和 3 年（1928）新竹名勝十八尖山正式規畫為森林公園後，即於公園各處奉祀日人朝聖靈場所供奉之 33 座觀音石像，以供遊人參詣。⁹⁴隔年主辦觀音開眼巡禮式，則由新竹寺布教師代表佛教會祝辭，昭和 6 年（1931）1 月並於新竹寺觀音講堂，主辦建立一年紀念供養會暨往赴公園新春參拜活動。⁹⁵深耕竹塹文史的研究者張德南，即從「三十三所觀音靈場巡禮」（目前安置於新竹十八尖山新西國靈場的現存觀音石像及其宗教朝聖活動），來討論日治時期臺日族群、臺籍信徒的認同劃界現象。其探明發現頗有獨到知見：

無論何種類型的三十三所巡禮，信眾都深信會得到相同的功德。在離鄉背井身處異地文化不可知的環境，運用日本巡禮及遍路獨特的宗教活動消除彼此

⁹³ 在整理與裁併地方寺廟的宗教改革中，主要由地方各自施行，由於新竹州曾採取全廢方針，而引起很大的反彈，直至長谷川清於 1940 年接任臺灣總督後，即中止此一政策。資料轉引自周婉窈：《海行兮的年代：日本殖民統治末期臺灣史論集》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004），頁 41-44。

⁹⁴ 〈新竹森林公園籌安三十三身觀音，向山口縣德山市定鑄〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1929 年 1 月 18 日。

⁹⁵ 〈新竹森林公園三十三觀音初詣で〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 1 月 18 日。

分歧，凝聚移民的內部認同；……可藉此獲得與原鄉間的認同，……從臺灣石佛基座銘文可以發現靈場札所的設立，札所（石佛）的起造人並無臺籍信徒加入，……在戰後日人離臺及時空背景下，巡禮全然被遺忘。石佛作為札所，因靈場功能消失，完全脫離了原宗教文脈及信仰價值，不論在設置位置、信仰功能，設置形式等面向皆產生極大的改變，反映出移植異文化的外來宗教在異地的傳布發展及面臨局限。⁹⁶

誠如所言，新竹十八尖山之新西國靈場，是臺灣現存最豐富的在臺日人移植之庶民信仰相關遺跡與造型。然則新竹在地居民或本土觀音信仰者，顯然與外來移民者的觀音崇信，大異其趣。這結論自也適用於彼時塹城新竹寺之於在地傳教的效能，以及竹邑人士對於神道信仰的受容現象。新竹仕紳或因與世推移而不免夤緣趨附，或因無力表態而被動靠攏殖民政權，故而熱衷參與新竹寺各項宗教活動，但即便是「行禮如儀」，也未必認同或皈依於日本宗教。

本文從新竹寺建寺史，進行簡要的溯源，從建寺的歷史紋理中，察知新竹寺迥非一般大眾化、親和性與開放性的寺廟，而是具有皇國宗教性與帝國教育治理的寺廟性格。蓋新竹寺一方面藉由繫連佛教活動而昭顯日本文化意識，一方面則在「尊皇奉佛」的皇道國體中，全力投入決戰時期的佛教護國團結政策。新竹寺雖也透過建立與地方的社會網絡，來展現「行動與互動」的另一種宗教場所界面，但毋庸置疑，即使佐久間尚孝志在「推動建立臺灣佛教」，但新竹寺承繼而來的終究是「在臺灣的日本化寺廟」，而不是「在臺灣的本土化寺廟」，尤其是殖民統治最後十年，更可以看出新竹寺特具「佛教護國」、「國民鍊成」的皇國化寺廟的特殊場所性。

李豐楙曾揭示建立道教本身的理論方法，必須由制度面與擴散現象來重建宗教歷史：「此一宗教既代表一個不能忽略的古文明，乃唯一歷時較久的制度化宗教，而滲透於漢人社會基層既深且久。故需省思如何整合：經典文本、歷史文獻及田野調查，此乃宗教學術的一大志業。」⁹⁷本文所關懷的新竹寺，是塹城區域歷史中極為特

⁹⁶ 張德南：〈從西國到新竹——三十三所觀音巡禮〉，《新竹區域社會踏查》（新竹：新竹市文化局，2019），頁 94-95。感謝張德南先生提供「三十三所觀音靈場巡禮」相關資料。

⁹⁷ 李豐楙：〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向——以臺灣中部道壇為例〉，收入江燦騰、張珣編：《臺灣民眾道教三百年史：現代詮釋與新型建構》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2021），頁 129-

別的一座地方禪寺，雖被標誌為「宗教他界」的一處神聖空間，並且也能發揮推動地方文化活動，與文人仕紳交往的空間功能性，然而新竹寺作為一移殖而來的外國宗教及殖民統治威權下的異文化宗教場所，畢竟帶有濃稠的帝國統治與皇國教導的宗教大使命，並未有經歷在地化後的轉變性宗教面貌，以致本文只能就其建寺始源及其空間場域性來發論，而無法論其流播效應。

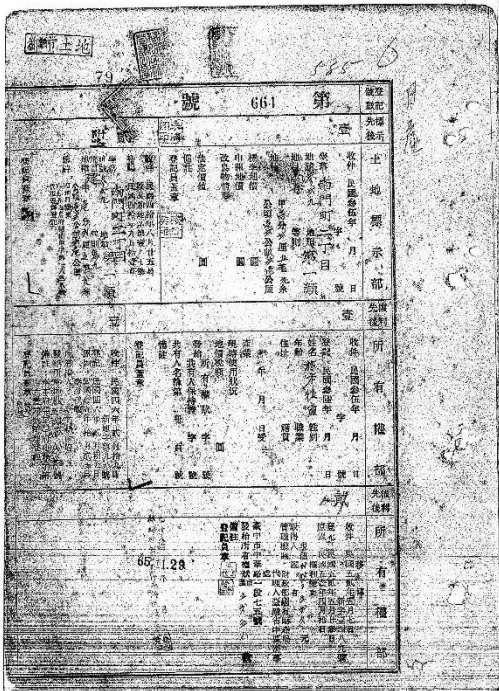
據筆者申請調閱新竹寺於光復初期的土地登記舊簿，發現新竹寺土地標示概況：民國 35 年尚見土地所有權人為松本徒爾，地目為「寺」（寺廟），直至民國 39 年奉命接收，所有權人改為「新竹縣政府」（原省轄市新竹市改為縣轄市），地目亦變更為「建」（一般建物）。時至民國 40 年，改設之縣轄市新竹市公所成立（遷至東區區公所），其建設課及兵役課則分設於南區區公所（即南門街舊新竹寺），直至民國 45 年止。⁹⁸（圖表 12）歷經民國時期迄今的新竹寺座落地，先是作為政府辦公處所，其後因部分房舍坍塌、拆除，只殘存東廂房舍（此處原為新竹寺僧侶用膳的齋堂），其餘空地均闢為南門 22 號公園。至民國 105 年在東廂房舍舊建物基礎上，略加增建補強後，轉為「南門里里民集會所」（圖表 13）。直至 107 年，因里民集會所空間狹小，不敷使用，復又進行增建工程。據增建工程動土儀式新聞所載：「座落於公 22 號公園的南門里集會所歷史悠久，公園建物為日治時期所建，現作為南門里巡守隊駐隊及投開票所使用。」報導的重點，主要在於「最迷你集會所變 30 坪」的亮點，⁹⁹另有一則報導則是強調此南門里集會所，是日治時代的「茶房」改建，建築風格古色古香。¹⁰⁰殊不知此「禪寺食堂」非彼「公共茶房」，而風城官民對於新竹歷史空間的不求甚解，由此可知。

130。

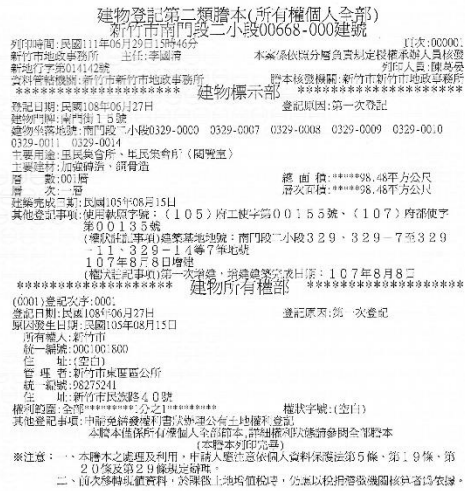
⁹⁸ 參見林松、周宜昌、陳清和主修：〈政事志上〉，《新竹市志》，卷 3，頁 231-232。

⁹⁹ 李介蓉：〈「最迷你集會所變 30 坪」 竹市南門里集會所完工啟用〉，《ETtoday 新聞雲》網站，2018 年 4 月 10 日，網址：<https://www.ettoday.net/news/20180410/1147460.htm>（2022 年 6 月 20 日上網）。

¹⁰⁰ 陳育賢：〈日治茶房改建 竹市南門里集會所啟用〉，《中時新聞網》網站，2018 年 4 月 10 日，網址：<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20180410003260-260405?chdtv>（2022 年 6 月 15 日上網）。



圖表 12 光復初期新竹寺土地舊簿
(新竹市地政事務所於 111.6.29 核發)



圖表 13 新竹市南門段二小段 0329 地號
(昔新竹寺，今南門里里民集會所)

囿限於論文篇幅與課題框架，本文並未廓延處理在殖民領地上日系宗教所形成的臺人信仰受容樣態，以及戰後殘存日系寺廟的整體發展與變革之研究詮釋體系。然宕開在殖民地臺灣的日本傳教布道的目標立場與發展概況等課題重點，且將「新竹寺」安置在區域文化地景的脈絡中來思考「人」與「事」的歷史軌轍，並更進一步琢磨：在日殖臺灣歷史裡有這麼一處特具皇國性與政治味的異質化宗教場所，其殘存的場景史話在「現代語境」裡的增生意義是什麼？而作為日殖歷史的建物遺構，是否可以視為臺灣「後本土文化遺產」之一？如果認同「在地知識」是作為區域文化主體的重要組構元素，則當面對「臺灣製作」與「殖民文化」在交互作用下，所形成混種的地方文化景觀時，我們當如何看待「此曾在」與「依舊在」的歷史演繹及空間生產？此即本文的撰述起點與關懷所在。

徵引文獻

一、原典文獻

(一)《臺灣日日新報》資料庫

〈民信之矣〉，《臺灣日日新報》第1版，1897年7月22日。

〈德及幽明〉，《臺灣日日新報》第1版，1898年3月29日。

〈教外別傳〉，《臺灣日日新報》第5版，1903年2月25日。

〈正誤〉，《臺灣日日新報》第4版，1903年9月24日。

〈蒲節景況〉，《臺灣日日新報》第4版，1907年6月20日。

〈籌建新竹寺〉，《臺灣日日新報》第5版，1907年12月14日。

〈奇峰吟社〉，《臺灣日日新報》第7版，1909年5月9日。

今西大龍：〈過寒溪懷劉爵帥限先韻〉，《臺灣日日新報》第1版，1909年7月15日。

〈本島宗教研究會〉，《臺灣日日新報》第7版，1909年10月10日。

〈臺北寺院（十）曹洞宗豐川分靈閣〉，《臺灣日日新報》第7版，1910年3月6日。

〈梵宇建立募集許可〉，《臺灣日日新報》第5版，1910年8月9日。

〈宅相果中〉，《臺灣日日新報》第3版，1911年1月16日。

雲城 菅野久：〈詞林／始到臺灣寓新竹寺有此作〉，《臺灣日日新報》第3版，1912年10月11日。

〈設說教所〉，《臺灣日日新報》第4版，1913年5月5日。

〈新竹の哀悼會〉，《臺灣日日新報》第2版，1915年8月10日。

〈魏氏夫妻の葬儀〉，《臺灣日日新報》第7版，1917年3月20日。

〈新竹寺籌設夜學〉，《臺灣日日新報》第4版，1918年2月25日。

〈許氏出殯盛況〉，《臺灣日日新報》第5版，1920年9月21日。

〈認可書房〉，《臺灣日日新報》第6版，1923年9月9日。

〈新竹街花祭〉，《臺灣日日新報》第6版，1924年4月9日。

- 〈成德會發會式〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1924 年 4 月 13 日。
- 〈新竹追悼會〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1924 年 9 月 1 日。
- 〈佛教哀悼會〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1927 年 2 月 7 日。
- 〈竹寺行事〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1927 年 11 月 22 日。
- 〈新竹寺の布教大講演會〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1928 年 10 月 5 日。
- 〈新竹森林公園籌安三十三身觀音，向山口縣德山市定鑄〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1929 年 1 月 18 日。
- 〈新竹の 佛教講習會 講師には内務部長其他〉，《臺灣日日新報》第 2 版，1930 年 4 月 8 日。
- 〈子供會の愛護デー〉，《臺灣日日新報》第 9 版，1930 年 5 月 3 日。
- 〈新竹寺の映畫會〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1930 年 5 月 17 日。
- 〈新竹市内各種國語練習會期日〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1930 年 5 月 24 日。
- 〈新竹森林公園三十三觀音初詣で〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 1 月 18 日。
- 〈新竹市南門新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 1 月 25 日。
- 〈新竹有志籌設義塾〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 5 月 9 日。
- 〈昭和義塾の開校式〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 5 月 26 日。
- 〈貧困兒童のための新竹昭和義塾 二十五日開塾式舉行〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1931 年 5 月 28 日。
- 〈櫻井勉氏 遙弔式 廿二日新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1931 年 10 月 24 日。
- 〈新竹昭和義塾の學藝會〉，《臺灣日日新報》第 7 版，1931 年 11 月 7 日。
- 〈降誕會觀音講〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1933 年 1 月 25 日。
- 〈學藝會〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1933 年 5 月 27 日。
- 〈曹洞宗新竹寺〉，《臺灣日日新報》第 n04 版，1933 年 11 月 1 日。
- 〈社會教化の講演會〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1934 年 8 月 4 日。

〈新竹州、市の表彰／社會教育功勞表彰者〉，《臺灣日日新報》第 n01 版，1935 年 10 月 31 日。

(二)《臺灣佛教史資料庫》

佐久間尚孝：〈臺灣佛教の發展策〉，《南瀛佛教》10：8（1932.10.8），頁 26-27。

編輯子：〈臺灣に於ける宗教の概要（一）〉，《南瀛佛教》11：2（1933.2.1），頁 42。

不著撰人：〈雜報／新竹市之釋尊降誕祭會〉，《南瀛佛教》11：5（1933.5.1），頁 51。

不著撰人：〈雜報／新竹佛教護國團大講演會〉，《南瀛佛教》17：3（1939.3），頁 45-46。

不著撰人：〈卷頭辭〉，《南瀛佛教》19：4（1941.4.8），頁 1。

不著撰人：〈決戰生活訓〉，《南瀛佛教》20：2（1942.2.10），頁 1。

東海宜誠：〈決戰下に於ける佛教徒の使命〉，《南瀛佛教》21：8（1943.8），頁 2-3。

(三) 其他

黃旺成：《黃旺成先生日記》，《臺灣日記知識庫》網站，網址：<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/>（2021 年 12 月 10 日上網）。

二、近人論著

(一) 專書論文

* 王松：《臺陽詩話》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。

* 江燦騰主編：《跨世紀的新透視：臺灣新竹市 300 年佛教文化史導論》，臺北：前衛出版社，2018。

江燦騰：《風城佛影的歷史構造：三百年來新竹齋堂佛寺與代表性人物誌》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2021。

何鳳嬌：〈戰後日產寺廟的接收與處理之初探〉，《臺灣史學雜誌》11（2011.12），頁 119-170。

余耀文、蕭真真：〈新竹州戰後慰靈碑的歷史回顧〉，《竹塹文獻雜誌》44（2009.12），

頁 61-80。

李豐楙：〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向——以臺灣中部道壇為例〉，收入江燦騰、張珣編：《臺灣民眾道教三百年史：現代詮釋與新型建構》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2021，頁 129-130。

* 周婉窈：《海行兮的年代：日本殖民統治末期臺灣史論集》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。

* 林松、周宜昌、陳清和主修：《新竹市志》，新竹：新竹市政府，1997。

柳書琴：〈竹塹城外文采風流：曾秋濤及其創建的來儀、御寮吟社〉，《全球客家研究》4（2015.5），頁 159-238。

范天送、鄭煌等編：《新竹武聖廟沿革》，新竹：新竹武聖廟管理委員會，1990。

韋煙灶主編：《從清代到當代：新竹 300 年文獻特輯》，新竹：新竹市文化局，2018。

張德南：《新竹區域社會踏查》，新竹：新竹市文化局，2019。

* 曹洞宗宗務廳：《曹洞宗海外開教傳道史》，東京：曹洞宗宗務廳，1980。

陳培桂編：《淡水廳志》，臺北：臺灣省文獻委員會，1977。

陳騰芳、潘國正、陳愛珠作：《一生懸命：竹塹耆老講古》，新竹：新竹市立文化中心，1995。

* 黃旺成監修，郭輝纂修：《臺灣省新竹縣志（四）》，新竹：新竹縣文獻委員會，1976。

黃旺成監修，黃奇烈纂修：《臺灣省新竹縣志（一）》，新竹：新竹縣文獻委員會，1976。

黃英哲：《「去日本化」「再中國化」：戰後臺灣文化重建（1945-1947）》，臺北：麥田出版股份有限公司，2017。

黃運喜：〈日據時期新竹青草湖感化堂的屬性初探〉，《竹塹文獻》38（2007.4），頁 53。

黃鼎松：《一方天地——禪境獅頭山》，苗栗：財團法人苗栗縣南庄鄉獅山勸化堂，2019。

黃鼎松總編輯：《獅頭山百年誌》，苗栗：財團法人苗栗縣南庄鄉獅山勸化堂，2000。

楊鏡汀主編：《重估北埔事件的歷史評價》，新竹：中華客家台灣文化學會，1997。

溫國良編譯：《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三十五年四月）》，南投：臺灣省文獻委員會，1999。

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。

慧嚴法師：《臺灣佛教史論文集》，高雄：春暉出版社，2003。

* 蔡錦堂：《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社，1994。

鄭藥珠著，施懿琳編校：《鄭藥珠詩文集》，新竹：新竹市文化局，2017。

釋悟因監修，釋見豪、釋自衍採訪與編著：《樸野僧・無上志：新竹靈隱寺無上和尙圓寂五十週年紀念》，嘉義：香光書鄉出版社，2016。

* 闕正宗：《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，新北：博揚文化事業有限公司，2011。

闕正宗：《臺灣佛教的殖民與後殖民》，新北：博揚文化事業有限公司，2014。

〔日〕三尾裕子：〈臺灣民間信仰研究〉，收入張珣、江燦騰合編：《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》，臺北：南天書局有限公司，2003，頁 292-293。

〔日〕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〕中西直樹：《植民地台灣と日本仏教》，京都：三人社，2016。

〔日〕矢內原忠雄著，林明德譯：《日本帝國主義下之台灣》，臺北：財團法人吳三連台灣史料基金會，2007。

* 〔日〕波越重之著，宋建和譯：《新竹廳志》，新竹：新竹縣文化局，2014。

〔日〕高木正信：《新竹大觀》，新竹：臺灣經世新報新竹支局，1928。

* 〔日〕增田福太郎著，黃有興譯：《臺灣宗教論集》（又名《東亞法秩序說——以民族信仰為中心》），南投：臺灣省文獻委員會，2001。

（二）電子媒體

李介蓉：〈「最迷你集會所變 30 坪」 竹市南門里集會所完工啟用〉，《ETtoday 新聞雲》網站，2018 年 4 月 10 日，網址：<https://www.ettoday.net/news/2018041>

[0/1147460.htm](#) (2022 年 6 月 20 日上網)。

陳育賢：〈日治茶房改建 竹市南門里集會所啟用〉，《中時新聞網》網站，2018 年 4 月 10 日，網址：<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20180410003260-260405?chdtv> (2022 年 6 月 15 日上網)。

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Chiang Tsan Tern, *Kua Shi Ji De Xin Tou Shi: Tai Wan Xin Zhu Shi San Bai Fo Jiao Wen Hua Shi Dao Lun* [A New Perspective Across the Centuries: An Introduction to 300 Years of Buddhist Cultural History in Hsinchu City, Taiwan] (Taipei: Avanguard Publishing House, 2018).
- Chou Wan Yao, *Hai Xing Xi De Nian Dai: Ri Ben Zhi Min Tong Zhi Mo Qi Tai Wan Shi Lun Ji* [The Era of Umi Yukaba: A Collection of Essays on Taiwan History during the Late Japanese Occupation Period] (Taipei: Asian Culture Publishing Co., Ltd., 2004).
- Fukutarou Masuda, *Tai Wan Zong Jiao Lun Ji* [Collection of Essays on Taiwan Religions] trans. by You-hsing Huang (Nantou: The Historical Research Commission of Taiwan Province, 2001).
- Huang Wang Cheng & Guo Hui, *Tai Wan Sheng Xin Zhu Xian Zhi* 4 [Chronicles of Hsinchu County, Taiwan Province (4)] (Hsinchu: Hsinchu County Document Committee, 1976).
- Kan Cheng Tsung, *Tai Wan Ri Zhi Shi Qi Fo Jiao Fa Zhan Yu Huang Ming Hua Yun Dong: Huang Guo Fo Jiao De Li Shi Jing Cheng* [The Development of Buddhism and the Imperialization Movement in Taiwan during the Japanese Occupation Period: The Historical Progress of “Imperial Buddhism” (1895-1945)] (New Taipei: Bo Young Cultural Enterprise. Inc., 2011).
- Lin Song, Chou Yi Chang & Chen Chin Ho, *Xin Zhu Shi Zhi* [Chronicles of Hsinchu City] (Hsinchu: Hsinchu City Hall, 1997).
- Shigeyuki Namikoshi, *Xin Zhu Ting Zhi* [Chronicles of Hsinchu Subprefecture] trans. by Song Chien He (Hsinchu: Hsinchu County Bureau of Cultural Affairs, 2014).
- Sōtōshū Shūmuchō Committee, *Cao Dong Zong Hai Wai Kai Jiao Chuan Dao Shi* [History of Sōtō Zen Sect’s Overseas Missions] (Tokyo: Sōtōshū Shūmuchō, 1980).
- Tsai Ching Tang, *Ri Ben Di Guo Zhu Yi Xia Tai Wan De Zong Jiao Zheng Ce* [The Religious Policies in Taiwan under Imperialism] (Tokyo: Doseisha, 1994).

Wang Song, *Tai Yang Shi Hua* [Tai Yang Poetry Review] (Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan, 1959).