

從嘉義縣半天岩紫雲寺

看正信佛教與民間佛教的互動與演變*

顏尚文**、馬有成***



* 本文為顏尚文主持、馬有成助理，執行國科會NSC 91 - 2411 - H - 194 - 035「嘉義縣沿山地區『觀音佛祖』信仰與區域社會文化發展」成果報告改寫發表，感謝國科會的支持。

** 顏尚文 國立中正大學歷史學系教授

*** 馬有成 台北醫學大學通識教育中心助理教授



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

摘要

當正信佛教與民間佛教在同一個神聖空間——寺廟，彼此相互交融之下，展現出過去宗教信仰研究中較不被人注意的管理權之爭。正信佛教與民間佛教除了在宗教理念上有所出入之外，對於寺廟的論點亦有所不同。因此位於嘉義縣番路鄉的半天岩紫雲寺，提供檢視正信佛教與民間佛教對於寺廟觀點的空間。

由於半天岩紫雲寺的管理權具有明顯的變化性，在僧侶與地方精英先後管理之下，可以看到其中所隱含的權力角逐。在不同管理者的治理之下，半天岩紫雲寺保留正信佛教與民間佛教寺廟的特質。故再觀察地方性公廟時，必須要深入探討正信佛教與民間社會的互動模式，尤其是牽涉到管理權的方面。

本文以半天岩紫雲寺作為正信佛教與民間佛教互動的觀察點，該寺歷經清領、日治到戰後，儼然成為當地重要的公廟。當戰後僧團入主紫雲寺逐漸改變該寺原有面貌，對於地方社會來說該寺的信仰中心地位受到挑戰，故在因緣機會之下，將該寺改為地方社會原先認知的面貌，管理權也由僧團轉至管理委員會之手。

故正信佛教與民間佛教在相同空間接觸時，多少會發生衝突與包容的現象。而從半天岩紫雲寺的範例，可勾勒出正信佛教與民間佛教所觸碰出的火花，將有助於未來研究相類似性質的議題。

關鍵字：佛教、僧團、半天岩紫雲寺、寺廟、精英、管理權



一、前言

台灣史研究自日治時期以來，在歷史學、人類學、地理學、社會學、宗教學等各個學科學者的努力之下，獲得良好的成績，如果能尋求某些專題再結合各學科的理論、方法、深入各區域社會文化等資料的研究路徑中，或許將有重要的創新性之發展。在探討區域社會文化及社群發展等面相時，宗教可視為相當重要的展現形式。印度佛教在兩漢之際傳入中國，在兩千年的演變中，一方面有僧侶與知識精英在義理、修持等方面發展出漢傳佛教特有的宗派性正信佛教，另一方面在民間社會也發展出追求靈驗、儀式信仰性的民間佛教。荷鄭時期以來，隨著漢人移民遷徙至臺灣各個地域社會，僧團傳承的正信佛教與庶民傳承的民間佛教，因應不同的時空、政經社會的衝擊，而展開兩者之間錯綜繁複的互動與演變。¹

當然宗教活動除了義理、修持、儀式、神明信仰之外，最重要的部分則在空間一廟宇。林勝俊在研究臺灣寺廟的功能時，即明確指出：「在臺灣社會，一所寺廟的建立係出於社區群體的協力，即地方父老有志出錢出力共同參與的成果，此後寺廟在村落社區當中不但是民眾團結之象徵，也是整個社區精神生活之依歸。」²由於廟宇的興建與日常經費，乃為當地社會大眾提供，所以在概念上，廟宇並非由少數人所獨佔，而應由多數人所共享。當廟宇若是被地方民眾稱為「公廟」或「大廟」，在其功能與職權方面更應符合大眾對此廟宇的期望；而管理廟宇者僅為地方民眾所託付，並不能改變民眾對此廟宇的期望。

目前在學界有關宗教信仰的研究中，大多著重於宗教信仰的義理、本

1 顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展(1661 - 1895)〉，《台灣師大歷史學報》第29期，民國89年，頁95 - 122。顏尚文，〈清代以來嘉義市觀音信仰寺廟類型之發展〉，《佛學研究中心學報》第8期，民國92年，頁187 - 212。

2 林勝俊，《臺灣寺廟的職權與功能之研究》，（台北：文史哲出版社，1988），頁125。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

質或是區域性的宗教信仰研究。然而宗教信仰研究的主體在於人，空間即在於廟宇。因此參與其中的群體大致可分為：一般民眾、佛教僧侶。這兩種群體所信仰的佛菩薩、神明或有重疊之處，但對於佛菩薩、神明的看法確有所不同；而僧侶與民眾對於廟宇的職權與功能觀點亦有所不同。因此當僧侶及民眾共處於同一廟宇時，因僧侶大多為該廟的管理者，所以與民眾之間若有對廟宇、佛菩薩、神明的功能產生不同見解的話，除非該廟由僧侶主導募建而成，否則有可能會形成寺廟與社區裡的風暴。然因僧侶在地方社會為數較少，所以在面臨群眾壓力之下，互動良好者則順應地方社會的需求，調整廟宇運作模式；³反之則會離開廟宇，而改為民眾經營的情形。因此若是能夠觀察廟宇經營模式的演變，將更能清楚地瞭解廟宇在宗教信仰發展的脈絡。

當筆者在深入調查嘉義縣相關的宗教性建築物之後，發現一般民眾的看法與僧侶認知確實略有不同。雖然宗教性建築物在宗教信仰的概念中，它是代表神聖空間，在人們的概念與建築形式的展現中是呈現人們對於宇宙的觀點。⁴然而因為不同的身份（民眾、僧侶）而產生對同一座宗教性建築物會產生不同的看法，這也就是筆者在探討嘉義縣的宗教信仰中選定位於番路鄉的半天岩紫雲寺的主要因素。

本文即透過嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺的管理組織的變化，從中理解廟宇管理者與當地社會互動的面相，探討不同群體對於廟宇的看法，進而回歸漢傳佛教在台灣社會中正信佛教與民間佛教的互動及演變。（圖1）

3 譬如高雄縣阿蓮鄉的大崗山超峰寺，從日治時期以來便逐漸調整成為與民間信仰結合的佛寺，為臺灣以佛教道場作為香火道場的表徵。有關超峰寺的論述，參見：釋天露，〈大崗山超峰寺的組織與活動（1895 - 2001）〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002。

4 有關神聖空間建構的意義與內涵，請參照Mircea Eliade著，楊素娥譯，《聖與俗 - 宗教的本質》，臺北：桂冠圖書，2001，頁71 - 114。



圖1、紫雲寺外貌（馬有成攝）

二、寺廟內部管理與正信佛教、民間佛教的轉變

從宗教信仰研究的觀點而言，不論是何種神明，除了存在於人類的心靈空間之外，大部分的神明必然有其固定的祭祀場所。不論這個場所的名稱為何，一旦有一個固定的建築空間存在，對於當地的社會及民眾而言，便形成了所謂的「神聖空間」。正如同對於觀音形象的看法不同一般，民間信仰的廟宇與佛教寺院的神聖空間，在當地社會也會有不同的角色與民眾的看法。

雖然臺灣學界對於宗教信仰的研究成果相當豐富，但是對於寺廟與地方社會、民眾互動的研究卻付之闕如，然而這卻是在探討宗教信仰落實在區域社會相當重要的一環。筆者以為若是忽略這方面的研究，將無法全面性的探討宗教信仰在現今社會發展的情形與瞭解民眾的心態。因此筆者在作相關



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

的田野調查與訪談之中，發現這些廟宇不論是屬於民間信仰或是佛寺，對於當地社會大眾而言，這些廟宇在建立之初便呈現固定性的認知。這突顯出在奉祀神明的「神聖空間」的概念中，民眾與僧侶的觀點有所不同。依照林美容在〈臺灣的「巖仔」與觀音信仰〉一文中有關寺、巖及廟的分類（參閱附表），⁵從中可以看出同樣是奉祀觀音的「神聖空間」，但是依照不同的稱呼及觀點，當地社會也因此產生不同的看法。

附表：寺、巖、廟的分類

分類	寺	巖	廟
功能	修身、修行	修行廟、香火廟	香火廟
納骨塔	有	可有可無	無
規模	寺大於巖	巖大於宮	不一定
翹脊	無	多	有

資料來源：林美容，〈臺灣的「巖仔」與觀音信仰〉。

因此「無事不登三寶殿」可將其視為漢人對於宗教信仰的基本概念，此雖具有高度功利性或現實主義，可是這也表現出漢人對於宗教的觀點。由於大多數臺灣的漢人對於宗教的看法並非在求取高深的哲理或是深奧意涵，主要還是以符合現世需求—健康、財富。所以只要能夠滿足個人現世需求的神明，原則上都會受到當地社會的崇拜，此觀念如同連橫所言：「人情好善而惡惡，趨利而避害。」⁶當然為了要讓崇敬的神明能有祭祀場所，廟宇便隨之而生，因此間接地影響當地社會對於該廟的觀點。

所以若是一間廟宇在發展之初，當地民眾即界定該廟是屬於佛教、道教或是佛道混合的民間信仰廟宇時，在歷史演變過程中極難改變民眾對於此廟的看法。譬如嘉義市內的彌陀寺，在乾隆年間興建時，即由僧侶苑藏在此地

5 林美容，〈臺灣的「巖仔」與觀音信仰〉，「臺灣佛教學術研討會」論文，台灣佛教學術研討會論文集（1996.12 出版），楊惠南、釋宏印編，《台灣佛教學術研討會論文集》（台北：佛教青年文教基金會）頁179 - 180。

6 連橫，《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第128種，（台北：宗青圖書公司，1995）頁570。

開山募建；⁷爾後雖經多次修建，然當地民眾始終將其視為正信佛教道場，直到目前為止還是嘉義市重要佛教寺院。

當然除了廟宇興建之初民眾對該廟的認知之外，寺廟的管理者也是造成該廟性質變化的主因之一。由於臺灣的廟宇在歷經清代、日治時期以及戰後的發展，各時期對於廟宇管理制度的不同，自然造成廟宇管理組織的變化。

基本上清代對於廟宇管理方面相當鬆散。但是到了日治時期，因當局為統整臺灣寺廟而建立管理人制度，導致管理人成為寺廟代表，掌管寺廟財產、住持任免等權責；而管理人大多為地方望族或對該廟有特別貢獻者，致使管理人與實質管理廟宇者（尤其是僧侶）會產生若干衝突之處，此舉對於佛教寺廟的影響特別深遠。⁸戰後國民黨政府在延續此一制度時，佛教界對此多有不同意見，白聖法師即認為此法將使得佛教寺廟會被非教內的人士所佔據，對於佛教寺廟以住持作為權威的傳統產生嚴重影響。⁹

因此戰後在這樣管理人、信徒大會等寺廟管理制度下，對於原先屬於佛教道場的寺廟影響極大，致使部分佛教道場轉變成民間信仰廟宇，甚者在地方社群與住持之間牽涉到廟宇經營模式與觀念時，民間即應用此方式來剝奪住持權力，甚而改由地方信徒大會來轉化佛教道場為民間信仰廟宇。

雖然地方社群對於當地廟宇的管理權並無權加以干涉，對於一般信徒而言，只要該廟能符合個人需求即可，至於到底由誰為管理者，通常是不太會有所意見。然而對於地方精英而言，若是能夠掌握宗教活動的管理權，即表徵對地方政治關係擁有一定的影響力；同時地方重要寺廟和地方派系勢力有相對應緊密關係，地方精英透過廟宇除了主導地方事務之外，甚者還可影響

7 〈彌陀寺記〉，目前立於彌陀寺大殿前。何培夫編，《臺灣地區現存碑碣圖誌·嘉義市編》，（台北：國立中央圖書館，1994），頁158 - 159。

8 有關日治時期管理人制度與僧侶關係的論述，可以大崗山超峰寺為例，參見：釋天露，〈大崗山超峰寺的組織與活動（1895 - 2001）〉，圓光佛學研究所畢業論文，2002，頁56 - 61。

9 林國平主編，《當代臺灣宗教信仰與政治關係》，（福建：福建人民出版社，2006），頁66 - 67。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

中央政策。¹⁰

因此就廟宇內部管理權的演變而言，包含兩個層次：（1）一般信徒（2）地方精英。信徒要求的是廟宇能夠符合需求，並且對於該廟的看法相當主觀且廣泛，只要廟宇不符合個人需求或對當地超自然力量有威脅時，往往會將該廟視為危險；而地方精英因為政治上的需求，自然會想方設法將該廟性質調整為當地民眾所能接受的程度。

故當佛教寺廟無法確切符合信徒及精英的需求時，很自然地會演變成香火不盛，成為地方俗稱的小廟。然對於地方公廟而言，因為在當地具有一定影響力，故地方社群唯一能處理的就是調整內部管理組織，也就是由外部來爭奪或削弱原先管理該廟的組織。

嚴格來說若是該廟本屬民間信仰信質的廟宇，管理權的演變不外乎管理委員會的變動；但是若像半天岩紫雲寺原先由僧侶管理的廟宇，就會形成地方社群透過各種方式削弱僧侶的管理權，進而將其驅除而改由管理委員會負責。所以就半天岩紫雲寺管理組織的變化來看，顯而易見地就是地方社群對於當時管理廟宇的僧團不滿，認為僧團無法將廟宇形象符合地方需求，故僧團在管理該廟一段時期之後，即被地方社群排除在外。

三、清代至日治時期半天岩紫雲寺的演變

沿著嘉義第159甲號縣道往阿里山方向行走，便會經過番路鄉。從地圖上來看，番路鄉位居海拔1200公尺的台地上，其地理位置相當重要。在過去交通不便的時代裡，倘若要從嘉義平原到阿里山必然要經過此地，因此原住民往往會到此地與漢人交易買賣，故其舊稱為「番仔路」。¹¹番路鄉的

10 林國平主編，《當代臺灣宗教信仰與政治關係》，（福建：福建人民出版社，2006），頁184 - 186。

11 林先德主修、賴子清纂修，《嘉義縣志·卷一土地志》，嘉義：嘉義縣政府，1967，頁169。

居民大都是以閩南族群為主，¹²在宗教信仰上也因此是以閩南的原鄉信仰為主。在這樣的族群聚落之下，觀音佛祖便成為當地居民普遍奉祀的神明。同時番路鄉在嘉義縣中是人口數不多的鄉鎮，居民大都從事農業為主。¹³從以前到現在，番路鄉仍然保有臺灣山間鄉村的景色及傳統。

對於番路鄉當地居民而言，半天岩紫雲寺是鄉民相當重要的宗教信仰中心。從159甲縣道，經番路村到民和村約五公里的路程便可以看到海拔約640公尺的半天岩山。位居半天岩山腰的紫雲寺，根據該寺自行印製的沿革中指出，相傳於清康熙21年（1682）時，有一位覺豐禪師經過此處，不禁讚嘆：「此勝地也，宜為蘭若」於是在此結茅為廬，並供奉由大陸帶來的觀音佛祖（現今的老三媽），覺豐禪師見此處高接雲天，遂將此山稱為半天岩，同時又因山間之雲，常現紫色並繞寺不散，故將寺名稱為紫雲寺。¹⁴紫雲寺在經過第一代覺豐禪師、第二代日鐘禪師、第三代璇河禪師、第四代弘泰禪師之後，於清乾隆30年（1765）時才由阿里山通事陳登求倡建為正式的廟宇。¹⁵紫雲寺再歷經四代禪師主持之後，可能是因為當時臺灣出家僧侶受戒的困難，所以當弘泰禪師過世以後，紫雲寺便轉由當地人士延續其香火。¹⁶當地方人士接手紫雲寺之後，先後將原先屬於民間信仰的神明如神農聖帝、盤古聖帝、土地公、註生娘娘、三太子、虎爺等供奉於此寺，使得該寺成為民間信仰的廟宇。¹⁷雖然沿革中指出半天岩紫雲寺是在康熙21年（1682）由覺豐禪師所建，並在清乾隆30年（1765）由阿里山通事陳登求

12 根據大正九年的調查，番路鄉的粵籍人士僅佔當時總人口數的17%。參見臺灣總督府，《大正九年第一回臺灣國勢調查要覽表》，臺北：臺灣總督府，1920。

13 在昭和四年的人口調查中顯示當時番路鄉的人口總數僅有6312人，其中有5077人都是從事農業。參見嘉義郡役所，《嘉義郡概況（昭和五年版）》，1930，頁11、46。

14 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。

15 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。

16 因為清初臺灣佛教界並無傳戒的條件，必須至大陸受戒，在當時並非易事。參見釋慧嚴，〈明末清初閩台佛教的互動〉，《中華佛學學報》第9期，1996，臺北：中華佛學研究所，頁209-242。又按照該寺現存之「日鐘真公」的蓮位，其頭銜並不是用正統佛教僧侶的稱呼，而是以「日鐘真公」稱呼。因此筆者以為自覺豐以後的住持，尚未受具足戒。

17 筆者田野調查所得。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

倡建。然而，現存於廟外左壁的〈嚴禁謀奪佛祖香燈碑記〉中記載：¹⁸

乾隆參拾年貳月 日，阿里山通事陳密武、（陳）現（武）、通事陳全立。
……。但有寺院則必有香油之資，有持寺院則必有衣食之費。念及半天岩由
來久矣，因無寸土所立，致及中間廢墜，待我覺豐和尚清脩苦行，不憚一己
之勞而募什方之緣，重興廟宇。密、現喜出寺地……，日後倘有接吾通事之
任□，不得圖謀諸土蕃奪回此業，以絕佛之香燈，以缺僧人之衣食。……住
僧覺豐。

從該碑文中可以得知，今日的半天岩紫雲寺確實是由覺豐禪師所建，主
要的廟產是在乾隆30年（1765）時，當時的阿里山通事陳密武等人所捐。
按照該碑記最末是由「覺豐」署名來看，可見紫雲寺確實的建立年代，應該
不是如同該寺沿革所稱於康熙21年（1682）所建。從該碑文所記載顯示出
當時在半天岩地區應當有漢人在此定居，當時原住民的力量還是比較強大，
因此陳密武才會在碑文中強調「不得圖謀諸土蕃奪回此業」。同樣地可以瞭
解半天岩紫雲寺在建立之初，在廟宇的分類上應當屬於正信的佛教寺廟。從
上述碑文的文字皆為漢字而言，可知至少在當時活動於番路鄉一代的原住
民，應當有某種程度的漢化，否則此碑文中所強調的「不得圖謀諸土蕃奪回
此業」一句，若是當時的原住民看不懂的話，那就失去其立碑的意義了。

半天岩紫雲寺自乾隆年間建廟以來，可能是因為經費的不足，導致廟
宇年久失修，一直要到咸豐7年（1857）時，才有當時牛斗山（今民雄鄉）
的首事郭濯海，受到當時的番路鄉民所託，出面重新募建。¹⁹同時鄉民為了
感謝郭濯海的貢獻，為郭濯海設立長生祿位，但郭濯海自謙「迴思棉薄之
力，未堪從祀寺中」；於是另外建立積慶堂在寺旁。²⁰從現存於紫雲寺在咸
豐7年（1857）時立的〈半天巖重建碑記〉、〈附建積慶堂記〉兩塊碑文來

18 〈佛祖香燈碑〉，現存於半天岩紫雲寺。

19 〈半天巖重建碑記〉，現存於半天岩紫雲寺。

20 〈附建積慶堂記〉，現存於半天岩紫雲寺。

看，當時番路鄉地區的居民並無能力能夠重建紫雲寺，因此轉而求助於位於牛斗山的首事郭濯海。這透露出當時番路鄉的社會經濟狀況並沒有能力維持一座寺廟，雖然紫雲寺在乾隆30年（1765）時就有廟產，但是這些廟產所得無法維持寺廟的日常支應，再加上並無管理廟宇的僧侶，所以便形成〈半天巖重建碑記〉中所載的情形：「歷年久而廟貌倒壞，工料浩費，難以興修，遲延數十年，庄眾束手無策」²¹由於紫雲寺在咸豐7年（1857）的重建，主要是由民眾的努力，在碑記中並未見到住持僧的名字。因此筆者以為至少咸豐7年（1857）以後，該寺由原先的正統佛教寺廟轉換成一般民間信仰的廟宇。

對於紫雲寺而言，咸豐7年（1857）的重建是一個重要的轉捩點。雖然〈半天巖重建碑記〉中指出是郭濯海所主導倡建，但是現存於該寺郭濯海的長生祿位卻顯示出該祿位是在咸豐3年（1853）所立。（圖2）從該長生祿位所標示的年代，可以得知至少在咸豐3年（1853）時，紫雲寺就已經開始重建的工程，在歷經四年的時間，紫雲寺逐漸呈現出現貌。²²郭濯海對於紫雲寺貢獻良多，除了出面倡建之外，尚在紫雲寺旁興建「積慶堂」。郭濯海和紫雲寺的關係並非



圖2、紫雲寺藏郭濯海長生祿位
（馬有成攝）

21 〈半天巖重建碑記〉，現存於半天岩紫雲寺。

22 「半天巖廟捐資誠理郭府太翁諱濯海老長生之祿位」、咸豐三年立。現存於半天巖紫雲寺。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

在咸豐7年（1857）建成之後便消失，在咸豐9年（1859）的時候，他另外也捐鑄了一座銅鐘。²³（圖3）

從紫雲寺現存的乾隆30年（1765）的〈佛祖香燈〉碑與咸豐7年的〈半天巖重建碑記〉中可以瞭解紫雲寺和當地社會的關係是相當密切的，這是因為番路鄉地理位置在當時是屬於番漢接觸的地點。除了當時阿里山社的通事重視紫雲寺之外，相對地帶動當地社會民眾對紫雲寺的認同。同樣地紫雲寺的信仰範圍也隨之擴大，從居民請求牛斗山首事郭濯海協助重建時，郭濯海願意出面倡建一事可以看出。倘若在當時紫雲寺的信仰範圍僅限於番路鄉地區的話，那麼位於牛斗山（今民雄鄉）的郭濯海也不會同意幫忙。除了信仰範圍並不限於番路鄉地區之外，同時紫雲寺也是受到官方的注意，尤其是掌管阿里山社的通事。現今在該寺所藏有關阿里山社通事與該寺關係的史料，除了〈佛祖香燈〉碑之外，尚有阿里山大社通事阿吧哩和黃惟官的祿位。（圖4）²⁴由該寺現存的祿位中來看，雖然並未註明其設立年代，至少可以看出此兩位通事對於紫雲寺必有某些貢獻，故該寺才會為其設置祿位。由此也可看



圖3、紫雲寺內的咸豐7年古鐘
（馬有成攝）



圖4、紫雲寺藏阿里山大社總通事
阿吧哩、黃惟官牌位
（馬有成攝）

23 該銅鐘現存於紫雲寺，鐘上銘刻「弟子郭濯海敬立，咸豐9年。」

24 「檀樾主阿里山大社總通事阿吧哩、黃惟官全祿位」，現存於半天岩紫雲寺。

出在當時不論是官方或是民間都相當重視紫雲寺，也使得紫雲寺演變至今成為當地重要的地方公廟之一。

由於紫雲寺在歷經四代的住持僧之後，其重建之力主要來自於民間，當該寺轉化成民間信仰的廟宇時，同時該廟的信徒也成立相關的神明會來護持該廟。在該寺的「半天岩佛祖」碑，就很明確地指出神明會對該廟的貢獻。該碑於光緒7年（1881）所設立，主要內容是該寺佛祖會的長慶班向嘉義城內的居民林欽山購買凍后石腳桶（今番路鄉大湖村）的土地作為廟產一事。該碑指出：「茲我會內人眾甚多，恐有不肖之徒不思香業，將契私行典掛他人財物，毀滅佛祖香煙。時會等相議訂下石碑，將大契當佛祖殿前焚化，免得日後為首之人私行私意。」²⁵由此可見當時紫雲寺的神明會人數相當眾多，為了護持寺廟，共同購地捐贈給寺方。從該碑文明確記載將地契焚燒於佛祖前的舉動來看，這正表示民間信仰中將神明擬人化的概念。

紫雲寺在歷經清代的發展，其寺廟的信仰範圍逐漸從番路地區擴展到嘉義縣各地區。至少在日治時期，該寺現存的「半天岩」碑中的捐款者，已經不侷限於番路地區。根據該碑文捐建者的地區來看，包含以下幾個地區：嘉義街、斗南庄、北港街、竹崎庄、中埔庄、番路庄、觸口等地區。²⁶由以上幾個地區來看，可以說包括了現今雲林縣沿海、嘉義市以及嘉義縣的沿山地區。可以得知至少在日治時期時，半天岩紫雲寺已經從一般的地方性公廟發展成跨雲嘉地域的廟宇。

四、戰後紫雲寺管理權演變

由於嘉義縣番路鄉以地理位置而言，位於嘉義的沿山地帶。現今行政

25 〈半天岩佛祖碑〉，光緒7年立，現存於半天岩紫雲寺。

26 〈半天岩〉，大正13年立，現存於半天岩紫雲寺。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

區來劃分主要是包括吳鳳鄉、梅山鄉、竹崎鄉、番路鄉、大埔鄉及中埔鄉等地。這些行政區域皆位於嘉義縣的沿山區域，從清代時期開始，漢人在逐步移墾的同時，也帶入原鄉的宗教信仰。在過去山區的自然環境與生活條件相當惡劣，先民在進入山區拓墾時，必然會祈求神靈的庇佑與安慰。雖然在漢人的文化觀點中包含著天人合一的意涵，然而在三分人事七分天的俗諺中，可以瞭解到漢人還是認為人的力量並非萬能，生活中的萬事萬物仍然有另一種力量在操縱。²⁷因此在人們遭遇到不可解釋的事情或心靈感到無助時，會轉向祈求神靈降恩賜福的情形。同樣地這些在沿山地區生活的民眾，在生活中面臨到種種的挑戰時，此時神靈的安慰便顯得相當重要。

在漢人的民間信仰中，除了擁有神力可以降妖除魔的男性神明（例如玄天上帝）之外，尚有安慰人心同時也有消災解厄的女性神明。女性神明在臺灣以觀音、媽祖的寺廟為最多，這兩位女性神明在臺灣的漢人社會中扮演著相當重要的角色。然而由於媽祖是屬於航海女神，因此在嘉義沿山地區的女性神明便以觀音信仰為主；²⁸因此觀音信仰在嘉義縣沿山地區的村民心目中就顯出其研究的重要性。因為對於當地人而言，不論是過去的先民還是現今的住民，「觀音媽」就像是一個熱心人間事物、大慈大悲施捨無窮的管家婆一樣。當然，對於觀音的看法，民眾與僧侶又略有不同，甚至於祭祀的方式與節慶時間，兩者之間對其的認知也會有所差異。

因此藉由研究探討半天岩紫雲寺中的觀音形象與看法，可以更進一步的瞭解觀音信仰的本質。這牽涉到半天岩紫雲寺從原先屬於僧侶募建而成，屬於佛教道場；但後來受到地方人士的支持修建之下，因為法脈中斷而由民間社群自行管理，成為民間信仰的廟宇；在戰後因緣際會之下轉換成佛教的寺院。

27 侯杰、范麗珠，《世俗與神聖—中國民眾宗教意識》，天津：天津人民出版社，2001，頁40。

28 依照1980年編纂的《嘉義縣志·人民志》以及筆者實際田野調查的結果顯示，嘉義縣沿山地區在清代建立的廟宇皆是以主祀觀音為主，日治及戰後才出現主祀媽祖的廟宇，但數量上還是少於主祀觀音的廟宇。

然而半天岩紫雲寺會有這樣的面貌，主要是因為在1953年廟方管理委員會延請大仙寺的心化法師來擔任住持一職，因為心化法師於1957年返回大仙寺，後由天乙法師住持；然在1980年天乙法師圓寂後，於1990年時在半天岩紫雲寺的僧眾撤離，因此半天岩紫雲寺又轉換成原先的民間信仰廟宇，這些僧眾大部分後來移轉至玉山岩香光寺與民雄鄉海恩淨寺。²⁹因此透過探討半天岩紫雲寺可以瞭解到寺廟與地方社會互動的情形，同時也可以得知同樣一座寺廟，但是因為主其事者的身份、觀念不同而產生的衝擊。這些課題都是在探討嘉義縣沿山地區觀音信仰與地方社會的重要切入點，從討論半天岩紫雲寺與地方社會的關係，就可以瞭解到若要對宗教信仰的研究更全面、完整，必須要將視野著重在單一寺廟其所延伸出來民眾與僧眾之間對寺廟的看法，民眾與僧眾之間對於宗教信仰的認知。

除了對寺廟的看法不同之外，對於觀音的祭祀儀式也會有所不同。宗教儀式與宗教規範對於人們來說是一種劃分神聖與世俗的方式，透過這樣的方式使得世俗之物無法褻瀆神聖，同樣地神聖象徵也不可任意地進入世俗領域。³⁰然而大眾與僧侶對於觀音的祭祀方式，在半天岩紫雲寺中確實有兩套不同宗教儀式的發生。這種因為對於宗教儀式執行的方式與觀點的不同，在當時半天岩紫雲寺中的僧侶及民眾有時會產生某種程度的衝突。這正呼應林美容的研究，年代久遠的巖仔通常在前殿，民眾舉行廟會時鑼鼓喧天，香客蜂擁而入；後殿做為僧侶清修的道場，則依然呈現出肅穆安靜的場景。³¹

由於在觀音信仰中包含著民間信仰與正信佛教的兩個不同的領域，在這兩個領域之中，因為嘉義縣沿山地區的特殊性，產生了民間信仰與正信佛教在半天岩紫雲寺的互相包容共處或發生衝突的兩種不同的面相。

29 朱其昌，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，高雄：佛光出版社，1997，頁406。顏尚文採訪乙純法師，2006年3月10日。

30 金澤，《宗教人類學導論》，北京：宗教文化出版社，2001，頁278。

31 林美容，〈從南部地區的「巖仔」來看臺灣民間佛教〉，《思與言》33卷2期，1995，頁20。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

戰後紫雲寺的發展越見興盛，其寺廟間的交往範圍已逐漸擴張於臺灣西部各地區，例如該寺現存有高雄楠梓碧安宮及板橋先天宮所致贈的匾額。雖然紫雲寺的主祀神是觀音，但是會到此廟進香的神明並不限於觀音，其他地區非主祀觀音的廟宇，在特定節慶時也會至該廟進香，這種情形正突顯出紫雲寺的社會地位及其觀音信仰的性質。³²

雖然紫雲寺一直都是民間信仰性質的廟宇，但是在1953年時該廟的管理委員會決定延請心化法師來寺住持，四年後心化法師返回大仙寺，便改由天乙法師住持。然而當天乙法師開始晉山管理半天岩紫雲寺時，經營廟宇的理念上逐漸和當地社會產生某種程度的摩擦。天乙法師首先要面對的是半天岩紫雲寺是一座擁有民間信仰色彩的廟宇，當地社會已經習慣於紫雲寺的祭祀方式，同時紫雲寺也成為嘉義縣地區重要的進香地點；不同於佛寺是屬於修行廟，紫雲寺是屬於香火廟。因此當民眾來寺進香時，其所用的祭品是以民間信仰常用的葷食為主。廟會時常常會有道士、乩童舉行法事等民間性的儀式，這對於天乙法師來說是一大挑戰。雖然天乙法師面對的是和佛教道場截然不同的民間信仰廟宇，然而在他住持紫雲寺期間，當地社會還是相當尊重她。天乙法師以個人的魅力處理寺務，對於民間信仰與僧眾的修行，她都能處理得相當完善。在天乙法師住持時期的紫雲寺，該寺除了保有原先的民間信仰色彩之外，由現今該寺正門兩側上尚留有白聖法師（中國佛教會理事長）所題贈的對聯，



圖5、紫雲寺內由白聖法師題字的對聯（局部）
（馬有成攝）

³² 例如現居於梅山鄉半天村的莊良埤先生表示：該村主祀玄天上帝的鎮天宮，會在特定時間去紫雲寺進香。訪問者：鐘至誠，受訪者：莊良埤（梅東村村幹事），訪問時間：2003年9月22日。

可以得知該寺在臺灣漢傳佛教界中也是相當重要的寺廟之一。（圖5）因此當地社會對於天乙法師還是相當尊重，這種情形可以從紫雲寺尚現存天乙法師的牌位可見一般。

（圖6）³³然而在天乙法師辭世之後，當地社會與接任寺務的乙純法師的衝突便開始日益激烈。關於僧眾與當地社會衝突的原因，根據該寺的沿革中記載，其主要關鍵點乃在於乙純法師試圖將紫雲寺改為正信佛寺，因此禁止民眾以牲禮祭拜神明，同時因為該寺的佛祖與註生娘娘相當靈驗，許多民眾前來還願時還是依照民間信仰的形式來祭祀，使

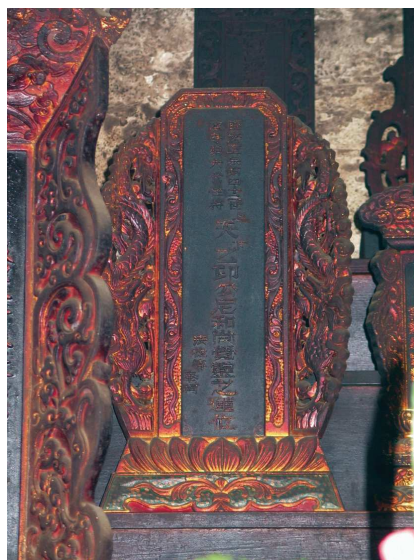


圖6、紫雲寺內藏天乙法師牌位
（馬有成攝）

得僧眾與民眾常為此事發生爭執；乙純法師在1979年組織信徒會時逐步排除地方勢力，使得地方信徒僅有20餘人。³⁴除此之外，水源問題也使得半天岩紫雲寺僧眾與地方民眾產生紛爭，一旦遇到缺水的情形，雙方常會為此爭吵不休。³⁵由於在天乙法師住持紫雲寺其間，經濟來源相當困難，因為當時紫雲寺並沒有作佛事也沒有納骨塔，當時紫雲寺的經濟來源主要依賴法會、香油錢以及僧眾耕種的些微收入。³⁶在乙純接掌紫雲寺後，為了增加寺院的經濟來源，乃於1981年完成興建納骨塔，現今此納骨塔尚座落於紫雲寺旁，已大門深鎖無人管理。³⁷按照當地人的說法，對於當時紫雲寺的僧眾興建納骨塔一事，其實至今還相當反感；因為民眾認為紫雲寺是一座奉祀正神的廟宇，在興建靈骨塔之後，可能會成為陰廟，深怕會影響當地居民的安

33 「臨濟正宗第四十二世、本寺第六代住持，上天下乙印公尼和尚覺靈之蓮位」，現存於半天岩紫雲寺。

34 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。

35 釋見晔編著、釋自鑰校訂，《走過臺灣佛教轉型的比丘尼》，新店：中天出版社，1999，頁348-349。

36 釋見晔編著、釋自鑰校訂，《走過臺灣佛教轉型的比丘尼》，新店：中天出版社，1999，頁93、102。

37 該靈骨塔門側對聯顯示其建立完成年代為民國70年。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

寧。³⁸（圖7）

除了水源、納骨塔的事情使得當時紫雲寺的僧眾及地方人士產生衝突之外，對於廟產的認定雙方有也落差。因為天乙法師在住持半天岩紫雲寺時，該寺的建築已相當破敗，天乙在世時便將大殿、僧寮都重新翻修。³⁹因此僧眾會認為紫雲寺有現今的面貌，絕大部分都是僧眾努力的結果。例如乙純法師表示：「如果要建築、蓋寺，就要一直省錢，省很久，還要別人樂捐，才有錢建築。寺理主要的收入一直是以法會為主；修理大殿、建講堂、建大寮、信眾寮房、僧眾寮房的錢，都是師父



圖7、紫雲寺旁封閉的靈骨塔
（馬有成攝）

出去佈教，信眾供養，或是法會收入而來的」⁴⁰，但是後來紫雲寺於1980年由嘉義縣政府認定為古蹟，同時嘉義縣政府並於該寺前設立一個古蹟碑。⁴¹當紫雲寺被認定為古蹟之後，紫雲寺的改建多少會受到影響。但是因為乙純法師想要把紫雲寺改變為正信佛教的寺院，除了以信徒大會的方式來掌握該寺的管理之外，同時還申請廢除古蹟認定，試圖將現有廟宇改建為寺院。⁴²關於此事在當地引起軒然大波，受訪者回憶當時的情形：「這些菜姑（比丘尼）意圖侵佔廟產，例如將龍柱破壞，再假借重建廟宇之名，將廟產歸為其名下，後被當地管理委員會會長發現，重新召開信徒會議，將菜姑（比

38 採訪者：馬有成，受訪者：紫雲寺義工林先生，時間：2003年9月19日。

39 釋見曄編著、釋自鑰校訂，《走過臺灣佛教轉型的比丘尼》，新店：中天出版社，1999，頁92 - 93。

40 釋見曄編著、釋自鑰校訂，《走過臺灣佛教轉型的比丘尼》，新店：中天出版社，1999，頁291 - 292。

41 〈古蹟—半天岩紫雲寺〉，1980年。該碑現存於半天岩紫雲寺

42 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。

丘尼)趕出廟。」⁴³因為紫雲寺改建一事，使得僧眾和地方社會的衝突日益白熱化，在1990年地方民眾重組信徒大會選舉管理委員，因與僧眾協調未果，後來經過吳大海、洪浩然等人的協調，由地方提供新台幣三百萬元交給僧眾，請僧眾遷移至新建的民雄鄉海恩淨寺。⁴⁴從此以後，半天岩紫雲寺的管理權便由僧眾轉變為管理委員會，同樣地紫雲寺轉換成為原先屬於民間信仰的廟宇。

從紫雲寺的發展來看，在早先是由僧侶所住持，但是遇到臺灣佛教發展上的難處，住持僧的凋零使得管理權逐漸轉換到民間。紫雲寺在經歷清代至戰後的發展之後，地方社會對於紫雲寺的看法是屬於民間信仰的性質。然而紫雲寺在戰後的發展由正信佛寺轉為民間信仰寺廟，可以說呈現出衰弱之姿。探其主要之因應當是無人專責管理，使得紫雲寺幾乎面臨轉型的危機。同樣的情形可以在戰後許多年代久遠的寺廟，都曾經經歷過重建或是邀請出家眾來管理的現象。這或許是因為日治時期總督府的宗教政策所影響，因為在小林總督的寺廟整理政策之下，許多寺廟及相關的神明都受到其經營或管理上的取締；⁴⁵再加上戰時經濟困難，使得廟宇修建不易。因此紫雲寺在這樣的氛圍之下，其發展多少會受到限制。在該寺的沿革中提到：「三十間年正值日本戰亂經濟困難，庄民只得用倒塌舊料搭建臨時殿堂，戰時供奉神佛一直到光復。當初始由劉再生、林橘、菜月等為首，……於民國三十六年動工興建至三十九年完竣入火安座，以往紫雲寺廟產由地方推選管理人管理，寺廟由輪角頭（村落）派兩人來寺燒香點火，在寺廟重建之際有嘉義市天龍寺出家人帶幾位出家人前來相助至三十九年寺廟建完成，幾位出家人願意替咱顧廟，庄民認為理想，廟建好有人替咱看顧尚好，就這樣交由出家人

43 採訪者：馬有成，受訪者：紫雲寺義工林先生，時間：2003年9月19日。

44 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。顏尚文採訪乙純法師，2006年3月10日。

45 陳玲蓉，〈日據時期神道統治下的臺灣宗教政策〉，臺北：自立晚報出版社，1992，頁247 - 251。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

管理。」⁴⁶因此在寺廟的管理上，紫雲寺在戰後重建完成後便交由出家人管理，然而在法律上因為廟宇的信徒大會所推選出來的管理委員會有權可以委任或撤銷管理人的職務。因此從當地民眾的認知來看，出家僧眾只是擔任顧廟的工作。當僧眾想要改變寺廟的發展方向時，必須透過信徒大會重新組織管理委員會。所以當乙純法師再重新召開信徒大會，試圖讓紫雲寺的住持再兼管理人時，就會與原先的管理委會產生衝突。當然這個衝突除了在信仰的層面之外，尚包含僧團與地方社會的權力爭奪。

五、結論

由於漢傳佛教由漢人在民間的散布與傳播，不是依賴其正信、精英佛教深奧的教義，以尋求解脫的境界，因為這些對於一般民眾而言並不具有其重要性。正信佛教主要的訴求是要使大眾能夠除去本身的慾念而超脫人世煩惱，但是一般民眾關注的在於功利動機，這也就是民間佛教「臨時抱佛腳」、「無事不登三寶殿」的含義。因此當印度正信佛教在歷經「佛教中國化」之後，為了配合中國民間佛教的需求，因此也逐漸成為民間信仰的一環。

因此當正信佛教與民間佛教在同一位菩薩、同一間廟宇之中接觸時，就會產生所謂的衝突與包容的現象。從研究半天岩紫雲寺的發展，正可以很明確的瞭解當正信佛教與民間佛教接觸時，當地社會與僧眾互動的情形。

因此就紫雲寺佛教團體的發展來看，事實上就面臨到臺灣佛教界中地方性小教團與民間社會結合的問題。當天乙法師住持紫雲寺後即在面臨到地方勢力的介入與挑戰，以及佛教信仰與民間信仰的衝突。當然憑藉著天乙法師

46 嘉義縣番路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，〈古蹟巡禮—半天岩紫雲寺〉，出版年代約1990年。

個人的魅力，對於此衝突能夠處理得當。但是當天乙法師辭世之後，這種權力與信仰的衝突便逐漸浮上台面。于君方認為這種情形是出家眾接管地方村廟的一個隱憂，他認為當這些地方村廟發展起來之後，原先的管理委員會便會將這些僧眾排除在外。⁴⁷因此從半天岩紫雲寺的發展來看，不論是從信仰文化或地方社會的角度來看，都代表著臺灣正信佛教與民間佛教在宗教觀的不同。同時透過這樣的討論，也可明確地瞭解一座廟宇的興建與發展，事實上是地方社會勢力的角逐場所。正信佛教的提昇，仍有待僧團和知識精英能正確的研究，實踐正信佛教的本質，並傳佈到地方社會中。

47 于君方著，蘇慶華譯，〈臺灣的佛教尼師：以香光比丘尼為例〉，《臺灣宗教研究通訊》第5期，2003年，頁284。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

六、參考文獻

- Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- 王順民，〈當代佛教變遷之考察〉，收於釋慧敏主編：《中華佛學學報》，臺北：中華佛學研究所，1995，頁315 - 344。
- 王榮昌：〈宗教團體內部衝突產生的研究〉，發表於台中，東海大學宗教研究所舉辦的「宗教與社區」研討會，2002。
- 江燦騰，《臺灣佛教與現代社會》，臺北：東大圖書公司，1992。
- 池永歆，〈聚落存在空間的貞定與詮釋：以嘉義內埔仔十三庄頭十四緣巡境活動為例〉，《思與言》34：2，1996，頁199 - 234。
- 吳潛誠：《文化與社會》，臺北：立緒出版社，1997。
- 李亦園：《宗教與神話》，臺北：立緒出版社，1998。
- 林本炫，《宗教與社會變遷》，臺北：巨流圖書，1993。
- 林美容、祖運輝：〈在家佛教—彰化朝天堂所傳的龍華派的齋教〉，江燦騰等編《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，臺北：新文豐，1994，頁191 - 249。
- 林美容：《人類學與臺灣》，臺北：稻鄉，1989。
- 林美容：〈從南部地區的「巖仔」來看臺灣的民間佛教〉，《思與言》33：2，1995，頁1 - 40。
- 姚麗香：〈臺灣地區光復後佛教變遷初探〉，《輔仁學誌—文法管理學院之部》，1998，頁229 - 249。
- 夏鑄九等編譯，《空間的文化形式與社會理論讀本》，臺北：明文出版社，1999。

游謙：〈基本教義派對宗教衝突的影響〉，發表於台中，東海大學宗教研究所舉辦的「宗教與社區」研討會，2002。

黃應貴編：《空間、力與社會》，臺北：中研院民族所，1995。

楊惠南：《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書，1988。

盧建榮編：《文化與權利—臺灣新文化史》，臺北：麥田，2001。

瞿海源：《臺灣宗教變遷的社會分析》，臺北：桂冠，1997。

藍吉富：〈臺灣佛教發展的回顧與前景〉，《當代》11期，1987，頁47 - 54。

釋見曄編著、釋自鑰校訂，《走過臺灣佛教轉型的比丘尼》，新店：中天出版社，1999。

陳玲蓉，《日據時期神道統治下的臺灣宗教政策》，臺北：自立晚報出版社，1992。

釋慧嚴，〈明末清初閩台佛教的互動〉，《中華佛學學報》第9期，1996，臺北：中華佛學研究所。

Mircea Eliade著，楊素娥譯，《聖與俗－宗教的本質》，臺北：桂冠圖書，2001。

侯杰、范麗珠，《世俗與神聖—中國民眾宗教意識》，天津：天津人民出版社，2001。

顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展（1661 - 1895）〉，《台灣師大歷史學報》第29期，民國89年，頁95 - 122。

顏尚文，〈清代以來嘉義市觀音信仰寺廟類型之發展〉，《佛學研究中心學報》第8期，民國92年，頁187 - 212。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

七、附錄：碑記—半天岩紫雲寺碑文



圖8、紫雲寺碑文壁（馬有成攝）

1、佛祖香燈

乾隆參拾年貳月 日，阿里山通事陳密武、（陳）現（武）、通事陳仝立。

蓋惟廟宇寺院無代不興，梁武皇帝尤崇者也，即我本朝無不欽敬者也。但有寺院則必有香油之資，有持寺院則必有衣食之費。念及半天岩由來久矣，因無寸土所立，致及中間廢墜，迨我覺豐和尚特清脩苦行，不憚一己之勞而募什方之緣，重興廟宇。密、現喜出寺地，岩前□溪松柏坑，岩后至大山坪頂，岩左至董坑，岩右至南寮坑，山頂水流□，四至明白為界。隨即送去本寺，求為佛業，日后倘有接吾通事之任□，不得圖謀諸土番奪回此業，以絕佛之香燈，以缺僧人之衣食。如有□念者，天地不容！鬼神共誅！汝和尚可抄錄碑記，聞官究治，但後來接□任之君子者，看及佛面，必再加施廣地，

豈有奪回片土之理。今歆有□合將土地界限勒石為記。住僧覺豐。

2、半天巖重建碑記

嘉城東南祖山，有地名曰「半天」，以高聳而謂也；建廟曰「半天巖」，地以巖名，其名益彰歟！崇奉佛祖，歷年久而廟貌倒壞；工料浩費，難以興修；遲延數十年，庄眾束手無策。訪予常理廟務，相率奔商。予不揣愚昧，出為募建重新；仰荷佛祖慈悲垂庇，予相度形勢更建廣造。首尾陸月，一概完全煥然聿新。計用六八重紋餅銀貳仟壹百伍拾捌元，零除捐收六八銀壹仟零伍拾伍元。又錢壹拾伍仟文載明樑籤外，尚有不足之銀，予拮据籌應，總期成功，以表一點微誠，得以稍報聖恩非敢云勞，謹誌于右。

咸豐柒年陸月穀旦，首事郭濯海敬立。

3、附建積慶堂記

乙卯夏，紫雲寺務告竣，蒙鄉耆庄眾堅為海創立祿位，固辭不獲命。迴思綿薄之力，未堪從祀寺中。爰乃自備工料營築小齋數椽，以附寺畔，亦廣棲依，稱曰「積慶堂」；並添設宅業陸段，每年收佃租穀肆拾肆石貳斗，又稅銀貳元，除小齋費用，扣存穀貳拾肆石外，其餘租稅概付本寺香油雜用，與旁人無干。是為記。

一、買程振添等田園壹所，坐址小半天，每年定租捌石柒斗。又買□相田壹宗，坐址埔尾庄，每年定租陸石伍斗。又買王壽山田壹宗，坐址埔尾庄，每年定租拾伍石。又買林建業田壹宗，坐址小半天，每年定租玖石。又買鍾卡田壹宗，坐址小半天，每年定租伍石。又買戴□宅田，坐址小半天，每年定稅銀貳元。逐一聲明，為炤。

咸豐柒年陸月 日穀旦，牛斗山首事郭濯海立石。



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

4、半天岩佛祖

光緒七年 月 （番銀壹佰大正元）日吉置，立堅石碑人半天岩佛祖會長慶班，有買過嘉城內林欽山園水田壹宗，並帶龍眼、菓子、竹木、什物在內，址在凍后石腳桶，東至大溪為界，西至坑為界，南至坑為界，北至坑為界，四至分明。年配納阿里山大社租粟壹石，正配在會內輪收租稅，以為千秋開費。茲我會內人眾甚多，恐有不肖之徒不思香業，將契私行典掛他人財物，毀滅佛祖香烟。時會等相議訂下石碑，將大契當佛祖殿前焚化，免得日後為首之人私行私意，于是謹立。

日立盡根契字人林欽，中人蕭六順，知見包叔、林山，代筆人郭安，會首劉福。

5、半天岩

嘉義街：黃財金五十圓、林輝金壹百圓點、張廖萬金五十圓、李氏錢金三十圓、林如岡金二十圓、黃其水金全圓、張應坤金全圓、賴金昌金全圓、楊寶春金全圓、劉珍金全圓、蘇禎祥金全圓、何泉海金全圓。斗南庄舊社：沈國珍金六十圓、陳賢金六十圓、張氏焚金二十圓、江氏催金全圓、張氏劉金全圓、陳昔悅金全圓。北港街：蔡培東金二十圓。双溪口：侯粽金二十圓。竹崎庄緞厝寮：馮法金二十圓、吳俊金二十圓、羅傳金全圓、翁竹莉金全圓。竹崎庄覆鑄金：陳祈金二十圓、陳明德金全圓、王騫金全圓。竹崎庄山子門：鄭德聖金四十圓。中埔庄灣潭子：王新石金四十圓、方姜金二十圓、方常金全圓、張三金全圓、張再興金二十圓。中埔庄社口：張蔭金二十圓、張淵金二十圓、黃飽金全圓、黃文遠金全圓、駱萬水金全圓、黃喜金全圓、黃鳳林金全圓、羅義金三十圓。中埔庄枋樹腳：張茂金三十圓、蔡啟明金二十圓、程祿金全圓、江木壽金全圓、鄧南金全圓、黃石成金全圓。江厝店：劉知高金五十圓、劉光裕金三十圓。三界埔：林高丈金二十圓。竹崎庄內埔

子：商奇順金三十圓、張設金全圓、林羽旺金三十二圓、張寶金二十圓。張再福金全圓、李選金全圓、林彩金全圓、林春隆金全圓、胡李氏好金全圓、胡李氏謹金全圓。中埔庄樹頭埔：吳文金壹百圓、黃（水土）金二十圓、劉偉方金全圓、廖旺金全圓、嘉義吳友金二十圓。

番路庄公田：劉闊金壹千圓、馬文吉金五十圓、郭枝金五十圓、黃水獺金三十五圓、劉旺金二十五圓、劉忠金二十五圓、馬紅毛金二十五圓、李順治金二十四圓、蘇天福金二十圓、陳合金全圓、李頭金全圓、賴來金全圓、劉屋金全圓、姚琛金全圓、劉運世金全圓、張氏玉全圓、袁現金全圓、劉運璉金全圓、羅后金全圓。姚安金二十三圓、許學法金二十圓、羅旱金全圓、羅梓金全圓、廖婦金全圓、李福來金全圓、張佳金全圓、劉通寶金全圓、劉運招金全圓、劉運旺金全圓、劉運明金全圓、蕭傑金全圓、馬霖金全圓、羅福金全圓、陳阿貴金全圓、張安生金全圓、黃天送金全圓、鍾木林金全圓、許戊申金全圓、陳場金全圓。黃有金二十圓、姚立金全圓、許祥金全圓。番路庄下坑：張秋五金二百圓、張埤金五十圓、陳石頭金全圓、盧冬金全圓、吳云金三十圓、蕭麒麟金全圓、鍾天賜金二十五圓、黃源金二十圓、林龜金全圓、吳利水金全圓、陳隆金全圓、曾祿金全圓、陳老色金全圓、林通金全圓、李朝才金全圓、林炎金全圓、陳乙金全圓、陳簡金全圓、劉考金全圓、張蠡金全圓、陳昭金全圓、謝九金全圓。番路庄番路：林耀本金壹百圓、蔡伯宗金壹百圓、黃吉金壹百圓、林榮猛金四十圓、黃森斌金四十圓、柳茂金三十圓、陳頭金三十圓、游貫氏金三十圓、朱先進金二十四圓、林萍金二十圓、吳登義金全圓、李茂才金全圓、陳新發金全圓。

番路庄番路：廖性金二十圓、郭獅金全圓、陳漏金全圓、游來金全圓、陳合金全圓、楊佛秀金全圓、呂開金全圓、林宗明金全圓、余財金全圓、林銅金全圓。番路庄車鹿子腳：張通金百貳拾圓、張掌金壹百圓、許有朋金六十圓、張揚金全圓、林合金三十圓、林獻金全圓、張琛金全圓、張隆金二十



從嘉義縣半天岩紫雲寺看正信佛教與民間佛教的互動與演變

円、林石養金二十円、張水明金全円、張猛金全円、張胚金全円、張振福金全円、許進金全円、廖清金全円、林石養金全円、陳阿添金全円、陳場金全円、江園金全円、李榮生金全円。番路庄內甕：沈添坤六十円、沈周金五十円、沈倫金全円、沈嬰金四十六円、陳古宅金四十一円、李火生金四十円、沈露金全円、沈點金四十円、劉文傳金三十円、張昌金二十八円、劉萍金二十七円、沈五拾金二十円、柯右樹金全円、沈萬春金全円、陳皮金全円。番路庄大湖：林長盛金三十円、林順金全円、廖清和金全円、廖丁猜金全円、廖合金二十四円、黃虎金全円、邱色金二十三円、黃進添金二十二円、林法培金全円、何同義金全円、何港金全円、邱口毋金二十二円、邱定金全円、鄧榮順金二十円、林乙金全円、林洪泰金全円、何炉鰻金全円、呂財金全円、林北金全円、林全金全円、吳程金全円。觸口埔尾：鄭茂未金壹百円、蕭芳金壹百円、江文進金五十円、江郭氏順金全円、林雲金全円、朱錦傳金全円、游李氏格金四十円、呂章炎金三十円、陳氏粉林金二十円。

大正甲子年三月吉置

嘉義南門外林振雲作

番路鄉內甕：池成金壹百円、林永富金三十円、張菜頭金二十円、林送金全円、羅成金全円、周朝茂金全円、江連金全円、余氏花金全円、蕭和尚金全円、黃智金全円、蔡昧金全円。嘉義街：陳萬水金二十円、盧福金全円。觸口：郭楊金二十円、邱嶺金全円。新寮坑：林耀字金二十円。番路庄下坑：林清奇金二十円。嘉義街：陳宗元金二十円、陳通金三十円、陳獻記金五十円。中埔庄：林乾金二十円。內埔子：曾瑞麟金五十円。嘉義街：林氏蕉金二十円。竹崎庄內埔子：林隆和金三十円、林森金二十円、林蒜金全円。全庄：茄苳子：塗石為金二十円、王德金全円。