

彰化定光佛廟調查與研究：
其歷史、信仰與文物

李建緯

逢甲大學歷史與文物研究所專任助理教授

張志相

逢甲大學通識教育中心專任講師

摘要

彰化定光佛廟又稱「汀州會館」。據道光年間成書的《彰化縣志卷五·祀典志》所載「定光庵，在縣治內西北。乾隆26年，永定縣士民鳩金公建。道光10年，貢生呂彰定等捐修。祀定光古佛。」故可知定光佛廟主要為福建汀州府永定人士所興建，係當時汀州人遷臺之會館，館內祀有定光古佛。本文主要係以作為彰化閩西客籍汀州人遷臺的信仰中心—彰化定光佛廟為研究對象，一方面釐清本廟之歷史沿革與信仰，另一方面則指出廟中所見古物年代與工藝製作來源。通過文獻的梳理與文物調查後，我們有以下的幾點認識。

定光古佛名為釋自嚴，俗姓鄭，五代閩國龍啟2年（934.）生於泉州同安。明清時期定光信仰隨著移民遷臺也擴散至臺灣，現今所知臺灣定光佛信仰現象，除寺廟配祀與家宅供奉外，都與汀州人關聯（即淡水鄞山寺與彰化定光庵）。臺灣的定光佛信仰進入道光朝後顯然有了進一步的發展，彰化定光庵兩次重建、淡水鄞山寺創建都在此時正足以說明此種情況。乾隆中晚期以來臺灣中北部頻仍的分類械鬥激化了族群分類意識，汀州士民在彰化縣城戮力於定光庵的重建與擴建即在這歷史背景醞釀、成形。

通過對定光佛廟古物的調查與研究可以發現，寺廟中的古物可分成四大類：第一類是作為信眾直接膜拜的對象，即神像、長生祿位；第二類則是環繞在信仰儀式中所使用之供器，如香爐、籤筒等；第三類則是作為表彰神蹟，為官員或地方商紳所贈之匾聯；另有一類雖與宗教儀式無直接關係，卻是作為擺放神像與供器的神龕、家具類。透過文物年代與贊助者身份的對照可知，定光佛廟早期的興建、重修與捐獻行為，與汀州移民、地方官員存在著緊密連繫；隨著會館功能的衰退，以及汀州移民在臺灣的融合，定光佛廟文物捐贈者反映出其居住在彰化地區的在地化特點，以及將自身視為一位「虔誠信徒」，卻早已不見道光年以前以「永定」、「鄞江」自稱的原鄉認同。

最後，定光庵作為會館的確實年代現存史料不足以確認，但大致可認定道光朝時定光庵同時已是移民性會館，在此同時，它當也是汀州士紳交游活動的一個場所，當然，祀神—奉祀定光佛依然是它最主要的功能，定光佛信仰在道光朝以前一直是彰邑汀州士民自我認同、區分族群的憑藉與象徵。信徒的虔誠信仰與奉獻為定光佛信仰的傳播、發展提供了主要的支助，現今定光佛廟與留存文物則為我們見證了這一切歷史。

關鍵字：彰化定光佛廟、定光古佛、汀州、永定、古物、會館。

壹、前言

一、彰化定光佛廟現況與歷史沿革

彰化定光佛廟屬縣定古蹟，是臺灣僅存二座主祀定光古佛寺廟中年代最早的一座。¹其正殿奉祀有定光古佛，左側從祀天上聖母，右側祀有福德正神；另正殿旁虎邊拱門內接一祠，稱「報功祠」，祀奉建廟有功之功德祿位龕。目前僅存正殿，一右堂、一辦公室，其前後方、右側皆為鐵皮屋所包圍，並出租給商家使用，從正面很難看出建築原貌。雖然建築本體雖已失去原廟之古味，但本廟古物卻甚為足觀，匾額、楹聯、香爐、神像等皆具有一定的歷史。而透過廟中古物的考察，足以探究本廟之歷史沿革與移民開發史。

彰化定光佛廟又稱「汀州會館」，位於彰化市火車站前的光復路140號，對面為彰化銀行。據道光年間周璽修撰的《彰化縣志卷五·祀典志》所載「定光庵，在縣治內西北。乾隆26年，永定縣士民鳩金公建。道光10年，貢生呂彰定等捐修。祀定光古佛。」²故可知彰化定光佛廟原為福建汀州府永定人士所興建，係曾是當時汀州人遷臺之會館，館內祀有定光古佛。

在製作年代下限推測為乾隆中葉的《乾隆臺灣輿圖》中，³彰化縣城之城內寺廟有「觀音亭」（建於雍正2年）、「文廟」（建於雍正3年）、城隍廟（建於雍正11年）與「關帝廟」（建於雍正13年）等廟名，尚未見「

1 臺灣的另一座定光佛廟為淡水鄞山寺，為二進二廊二護室之格局，原亦為「汀州會館」，創建於清道光2年（1822年）。《淡水廳志》有載「鄞山寺：在滬尾山頂，道光2年汀州人張鳴崗等捐建，羅可斌施田，咸豐8年重修」。

2 [清]周璽著，《彰化縣志》，頁272。

3 陳漢光、賴永祥編，《北臺古輿圖集》（臺北：臺北市文獻委員會，1965年3月），頁14；黃典權，〈「臺灣地圖」考索〉，《臺灣省文獻委員會慶祝成立四十週年紀念論文專輯》（臺中市：臺灣省文獻委員會，1988年6月），頁125；施添福，〈「臺灣地圖」的繪製年代〉，《臺灣風物》第38卷第2期（1988年6月），頁95；洪英聖，《畫說乾隆臺灣輿圖》（南投市：行政院文化建設委員會中部辦公室，1999年8月），頁259。

有關定光佛廟創始年代，有周璽《彰化縣志》的乾隆26年（1761）之說、連橫《臺灣通史》的乾隆27年（1762）之說、⁴以及林衡道在《臺灣文獻》的乾隆36年（1771）之說。⁵目前以乾隆26年為主流之看法。⁶事實上，乾隆39年（1774）時任福建巡撫的余文儀刊刻了他在臺灣知府任內修纂的《續修臺灣府志》（全志乾隆27年始修，約完成於乾隆28年），依府志修纂時間如此貼近建廟時間的情況推斷，該志所言彰化縣「定公庵」建於乾隆26年（「定公」當為「定光」之誤）當為實錄，⁷因此建廟於乾隆26年當是正確紀年。

乙未割臺後，日人於明治39年（1906）進行彰化市「市區改正」計畫，當時將三川殿、拜亭、兩廊與左廂房遭拆除，使得原來已逐漸衰退的會館功能，消失殆盡。此時遭拆除了建築構件，皆已無存，惟前殿供桌旁與庫房內仍可見清代建築留下之三對石質柱礎。其後，市役所動用警力，半強制接管彰化市區主要寺廟，原本定光佛廟亦列入接管名單，但因其信徒有一半是南屯庄，因信徒反對而未被列管。這也是彰化市內有15座寺廟為彰化市公所管理，而本廟卻得以豁免之因。本廟自清代便與臺中南屯區犁頭店萬和宮往來頻繁，直至民國85年時，本廟監委簡至賢、管理委員黃泉源亦身兼萬和宮董事位置，即可見一斑。根據文獻資料，本廟歷史沿革如下表一：⁸

4 吳成偉，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，收入彰化縣文化局編，《彰化客家族群調查》（彰化縣文化局，2005年），頁193。

5 林衡道，〈彰化·鹿港的風物〉，《臺灣文獻》，第17卷第2期（1966年6月），頁73。

6 黃健倫，〈定光佛與彰化定光佛廟〉（彰化：定光佛廟，1996年），頁79-80；吳成偉，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，頁193。

7 參見余文儀《續修臺灣府志》卷十九〈雜記·寺廟〉（臺北：宗青出版社，1995年），頁650。

8 黃健倫，〈定光佛與彰化定光佛廟〉，頁78-84；吳成偉，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，頁193-194。

表1：彰化定光佛廟大事紀

年代	歷史事件	備考
乾隆26年 (1761)	由汀州八邑移居大屯犁頭店和彰化縣民共同聚資創建，名為「定光庵」。	當時彰化地區與定光佛廟約同時興建之寺廟有：彰化南瑤宮（乾隆14年）、彰化元清觀（乾隆23年）、彰化威惠宮（乾隆26年）、西門福德祠（乾隆年間）等。 根據黃健倫所著之《定光佛與彰化定光佛廟》，定光佛廟向彰化縣政府申請核發之寺廟登記表記載，申報年為乾隆20年，比彰化縣志還早6年。但當時名譽委員黃克紹表示，乾隆20年應是乾隆26年筆誤。 ⁹
嘉慶18年 (1813)	鄞江信眾進行重修	根據嘉慶18年的「曇光普照」匾，下款為「鄞江眾善士重建立」，足見本廟在嘉慶18年有重修。
道光10年 (1830)	貢生呂彰定倡議重修。	彰化關帝廟（道光9年）與孔廟（道光10年）也於此時重修。呂彰定之名，曾出現於彰化孔子廟之道光20年之「重修彰化學兼造縣誌題捐官紳業戶各芳名數目」碑記，呂彰定捐銀三百員重修彰化縣學。
道光28年 (1848)	彰化大地震，由信徒張連喜等人修建，建築格局確立為「兩進兩廊帶左右廂房」，並改名為「定光佛廟」。當時因信徒捐獻，故擁有大筆地產作為租賃以維持廟方活動經費。	此次地震也造成彰化市內元清觀、開化寺、福德祠等受到嚴重損害，因此大約同時期皆有重修行為。原名「定光庵」此時也改名為「定光佛廟」。
明治39年 (1906)	日人「市區改正」計畫，拓寬光復路，故三川殿、拜亭、兩廊與左廂房皆遭拆除，僅存正殿，形成今日格局。原有的會館功能消失。	與此相關古物有明治40年的「定危有賴推移力」「光被無慙造化心」楹聯，
民國47年 (1958)	定光佛廟原有土地甚多，廟兩側土地與今日彰化銀行土地，皆屬定光佛廟所有。國民政府遷臺實施耕者有其田後，大多土地已被放領或徵收。	廟中有多件文物為此時所置，如錫五供、「定光古佛廟」鑄鐵大鐘、報功祠供桌等。
民國60年 (1971)	廟宇大事整修，修改使用空間，將天井兩側樹木砍除，原有花臺亦拆除以騰出天井空間，地板加磨石子。	增奉祀玉皇大帝，配置天公爐。
民國68年 (1979)	正殿右側堂屋與捲棚嚴重損壞，進行重修，並將捲棚屋頂改為石棉瓦。	次年將三川殿之石獅改成大理石質，而原有石獅已遺失。

9 見黃健倫，《定光佛與彰化定光佛廟》，頁79。

民國74年 (1985)	11月27日定為第三級古蹟。	本廟此時管理人登記為沈烈，實際事務由黃健倫之父黃洲樑主理。
民國79年 (1990)	因所收地租不敷需繳交之地價稅，故10月13日被彰化縣稅捐稽徵處向法院申請查封。其後該廟委員與監查委員，以及當時主委呂俊傑等人協助，方免於被查封。	

二、彰化定光佛廟相關研究

有關彰化定光佛廟的研究極少，最早係大正5年（1915）日人杉山靖憲的《臺灣名勝舊蹟誌》的調查。¹⁰隨後，林衡道也於1960 - 70年代對定光佛廟介紹，但僅簡述建廟者、建廟與重修年代，其中特別提到「濟汀渡海」匾。¹¹本廟之主任委員黃健倫所著之《定光佛與彰化定光佛廟》（1996）一書，係目前最早也是惟一有關彰化定光佛廟之專著。¹²此書不僅考證了本廟沿革、定光佛生平考證與信仰的由來，列出與定光古佛相關的典籍，並於卷首登載本廟所見各類古物照片、古物文字內容，使得此書同時兼具調查與研究性質。然而，一方面本書對於部份匾額上識讀有誤，對於定光古佛的考證也有可再議之處。

其後，林文龍在《細說彰化古匾》（1999）中，針對彰化定光佛廟的「西來花雨」、「瀛嶼光天」、「濟汀渡海」、「光被四表」、「曇光普照」、「智通無碍」、「奕禩流方」7件古匾也作了考證，係目前針對本廟古匾最詳盡之研究。¹³

2000年以後，定光佛廟古物逐漸受到注意，如吳成偉的〈定光古佛信仰與彰化客家〉、¹⁴以及《彰化縣古蹟中既存古物清查計畫》中也對定光佛

10 [日]杉山靖憲，《臺灣名勝舊蹟誌》（臺北：臺灣總督府，1916年），頁430 - 432。

11 林衡道，〈彰化·鹿港的風物——五十四年十二月調查〉，《臺灣文獻》，第17卷第2期（1966年6月），頁73 - 84；林衡道、郭嘉雄編著，《臺灣古蹟集》第一輯之「定光佛廟（汀州會館）」一條（臺中：臺灣省文獻委員會，1977年4月），頁107。

12 黃健倫，《定光佛與彰化定光佛廟》。

13 林文龍，《細說彰化古匾》（彰化市：彰化縣立文化中心，1999年），頁36 - 37、40 - 45、90 - 91、118 - 119、382 - 383。

14 吳成偉，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，頁190 - 199。

廟作了比較完整的調查登錄，此書建議定光佛廟登錄為「一般古物」者達26組（件）。¹⁵可惜的是，廟中古物與寺廟間的歷史背景與物質材料，並未超越《定光佛與彰化定光佛廟》一書的認識。

另一方面，未以本廟為題，但與本廟相關之研究，則見於淡水鄞山寺的調查。李乾朗的《鄞山寺調查研究》（1988）考證了臺灣所見定光佛來自於閩西汀州的信仰，「是一種數量不多且具有地緣特性的寺廟，且其主要的信徒可能多為南方的客家人」，¹⁶其中，他透過彰化定光佛廟與鄞山寺的楹聯，觀察到汀州人在廟中「繼續沿用故鄉的名稱來為新建的佛寺命名，其緬懷不忘本之情由令人感動」。¹⁷

李乾朗這種強調臺灣所見定光佛廟中強烈表達對故鄉懷念的論點，也為陳芳妹所承襲。後者以淡水鄞山寺所藏一件八卦文鐵香爐為切入點，撰有〈物質文化與族群識別關係問題—以鄞山寺八卦文鐵香爐為例〉（2007年）一文。此文認為該寺所藏鐵香爐之風格（造形與八卦紋飾）明顯有別於同時代臺灣其它的石或木質方形香爐，卻與更早的宋元盜香爐風格相近，這種復古現象，與廟中楹聯不斷強調宋代的思想互相呼應。進一步來說，鐵香爐上的八卦文的巽卦重複，震卦從缺，顯示這種復古在歷史發展中又產生失誤，表達出十九世紀的贊助者汀人對於族群過去「歷史記憶」的追尋，也尚未對臺灣本土完全認同。¹⁸透過對彰化定光佛廟的研究，我們發現汀州人對原鄉的懷念，雖也反映在定光佛廟的早期文物中，但自清代晚期以後卻已逐漸朝向在地化發展，顯示出「歷史記憶」是會轉變與再定位的。

三、中部汀州人群分布概述

卓克華指出，彰化縣城在西門與南門一帶為漳州人所建的開漳聖王廟

15 計有神像4、木香爐1、陶香爐1、錫五供1組、匾額7、楹聯6對、銅鐘1、大鼓1、籤筒1、石珠1、祿位1、錫燭臺1。

16 李乾朗，《鄞山寺調查研究》（臺北縣：李乾朗古建築研究室，1988年）。

17 李乾朗，《鄞山寺調查研究》，1988年，頁14。

18 陳芳妹，〈物質文化與族群識別關係問題—以鄞山寺八卦文鐵香爐為例〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，總22期（2007年第3期），頁91-190。

（威惠宮）；南門與東門則有泉州人所立之保生大帝廟（慶安宮）與元清觀；在南門則有粵人興建的三山國王廟；西門內亦見有閩西汀州客家人所建的定光佛廟；城中心則是福州人的白龍庵。據縣城內廟宇的分布狀況可知，清代彰化城內的居民有漳、泉、福、汕、潮等籍貫之居民。¹⁹而汀州人所建之定光庵，當時是靠近縣城北門的「共辰門」附近，斯時縣城內似有永定移民群居狀況存在，且地點相距定光庵不遠（詳後）。

清代彰化縣客家族群與其族姓分布狀況，鮮有當時文獻為之紀錄，不過日治時期與戰後相關調查資料是存在的，雖然在方法論上使用這些後來的調查資料存在著相當的風險，但在另一方面把這些資料視為歷史發展的結果，探究其可能成因，並將之作為一參照體系，某種程度上也有助於我們理解清代彰化縣境的族群狀況。根據日本臺灣總督府在昭和元年（1926年）所作的調查，當時全臺汀州人有42,500人，其中臺中州（臺中縣市、南投縣與彰化縣）有8,300人。²⁰透過此調查可知上，日治時代的汀州移民主要位於臺灣北部，其次則是中部地區。其中，大屯郡（今臺中市大部份）有3,500人、豐原郡有1,300人、大甲200人、彰化縣市800人、北斗1,000人、南投郡400人。²¹值得思考的是，清代作為汀州移民首站的彰化市，到了日治時代以後人口反倒不及大屯郡和豐原郡，僅有100人。另外，今臺中市的南屯區人口數格外引人注目，在日治時代成為汀州人的主要移居地，其人數高達2,800人。

19 卓克華，《從寺廟發現歷史》（臺北：揚智文化，2003年），頁23。

20 其中位於臺北州（臺北市、基隆市、臺北縣）有17,400人、新竹州（新竹縣、桃園縣、苗栗縣）有5,500人、臺中州（臺中縣市、南投縣與彰化縣）有8,300人、臺南州（雲林縣、臺南縣市、嘉義縣）有7,600人、高雄州（高雄縣、高雄市、屏東縣）有3,600人，花蓮廳（花蓮縣）有100人。陳漢光，〈日據時代臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，第23卷第1期（1972年3月），頁88。

21 陳漢光，〈日據時代臺灣漢族祖籍調查〉，頁90。

其次，根據吳中杰在1998年發表的碩論，我們試著重新整理其文中關涉到清代彰化縣部份的敘述（以永定人為主），²²並製表如下：

表2：中部汀州人的分布情形

臺中市	沙鹿：劉厝永定蘇姓，外埔：永定蘇姓，東勢：永定胡、魏、蘇，大里：永定盧、曾。 霧峰：永定盧，后里：永定蘇、武平張，南屯：永定厝。
彰化縣	彰化市：永定魏、游、胡、蘇，大村：永定盧，永靖：永定江。
南投縣	南投市：永定林、胡，中寮：永定曾，竹山：永定廖、江。
雲林縣（部份）	二崙：永定厝。

交叉比對這兩份資料，我們可推知屬於大屯郡的南屯、霧峰、大里的3,500人，其族姓為盧、曾兩姓為主；²³同樣的，豐原郡（后里）則為蘇姓，大甲郡（沙鹿、外埔）也是蘇姓；南投郡（南投市、中寮）則為林、曾、胡三姓。在此我們同時也可看到彰化市有魏、游、胡、蘇四姓永定人存在，而吳中杰論文中也曾提及，他在彰化車站附近訪問到世居該地的永定蘇姓後裔²⁴（距定光庵現址不遠），雖然就此推斷四姓永定人均北門附近，仍嫌資料不充足，但也讓我們認識到當年建廟選址，應與縣城內永定人聚落分佈關聯之可能性甚高。

再次，汀州人的水平社會流動，顯然也對定光庵日後發展產生關鍵影響，就漢人拓墾史的視角而論，清代彰化平野地區的漢人墾拓，始自康熙廿年代的張鎮庄，至乾隆中晚期彰化平野已墾闢殆盡，移墾人口漸朝著南投山區、東勢山區移動。受到墾殖利益的吸引，移墾人口產生自然往邊區流動情

22 參見 吳中杰，〈臺灣福佬客與客家人的分佈研究〉（臺灣師範大學：華語文教學研究所碩論，1998年），頁21 - 32。本文引用的部分僅限於該文敘述清代族群部分。

23 臺中南屯永定厝，顧名思義其墾拓與永定人相關，康熙49年參與此地開墾的黃鵬爵（張國部將），其祖先即源自汀州永定縣金豐里之奧杳村。又南屯媽祖廟萬和宮自道光年間起，每年媽祖生之前例有「字姓戲」，但過去在字姓戲演出前幾日，則另有依祖籍演戲的情況，其中也包含了汀州戲，由此看來清代南屯地區不僅擁有眾多汀州人，且當為清代中部較大型的汀州人聚落，是以彰化城內的定光庵修建，也因地緣關係讓臺中南屯有了參與的必要性。關於南屯萬和宮字姓戲的探討參見胡台麗，〈南屯的字姓戲一字姓組織存續變遷之研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》48期，頁55 - 78（民國68年秋季）。文中所述及南屯永定厝的江、黃二姓係以永定籍為主。

24 參見吳中杰前引文，頁27。

況²⁵。輔以乾隆中晚期至道光初彰化縣境常有社會動亂發生，這些動亂背後往往涉及族群因素，其中清代彰化縣地區四次大規模分類械鬥，更對族群人口流動所帶來重大衝擊，其族群分布自然產生重新調整的情況，今日針對彰化地區福佬客的地理分佈情形的研究早以究明箇中情形。²⁶如此，再加上基於生存安全，移民間往往存在著群聚效應，地緣紐帶因素又因清政府的移民管制政策影響，成為入臺移民構成社會團體組織的關鍵因素，因此具有一定人口的同鄉聚落，更容易人口得到增長（如大屯郡）。作為弱勢人口的汀州人在彰化縣城內，其生存空間在前述種種背景因素影響下，因而受到壓縮，進而產生人口外移現象。進入咸豐同治時期臺灣的移入人口速度漸趨緩和，彰縣城內汀州人口的再行補給已屬困難。總結而言，彰化縣城內的汀州人口隨著歷史變遷大幅已悄然下滑。另外一方面縣城外在環境也快速改變著，後咸同時期臺灣整體經濟成長迅速，社會趨於穩定化發展，移民及其後裔地緣認同已然改變，「原鄉」意象的內容實有所更替，因此作為汀州移民會館定光庵，其會館功能自然日趨消逝，迨至臺灣割讓，日人嚴格管控兩岸人口流動，此舉對於汀州移民信眾的增加而言，無疑是雪上加霜，職是之故，日人於明治39年進行彰化市「市區改正」計畫，將當時三川殿、拜亭、兩廊與左廂房拆除，實是壓垮駱駝的最後一根稻草，定光庵原有的會館功能至此宣告完全消失殆盡。

25 關於清代臺灣中部的開發狀況，洪麗完曾針對大安溪與大肚溪流域作一考察。同樣的，楊護源與張永禎也曾對臺中地區與濁水溪中游一帶作一專論。我們可以留意於這些相關研究中所指陳出來，開發動線、進程與人口流動、聚落形成相互間的關連。分見洪麗完，〈大安、大肚兩溪間拓墾史研究（1683—1974）〉，《臺灣文獻》43卷3期，頁165—259，民國81年9月。楊護源，〈清代臺中地區的聚落拓殖〉第五、六兩章，頁210—295，國立中正大學歷史研究所博士論文，民國94年11月。張永禎，〈清代濁水溪中游的開發〉第二章，頁49—111，國立成功大學歷史研究所博士論文，民國96年7月。

26 關於彰化平原福佬客的情形參見 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，36卷（1973，秋），頁165—190。

四、文物年代判斷方法

寺廟文物除了具有「歷史、文化、藝術與科學」的價值，它更常被強調其精神價值，因此學界對於宗教文物在慶典儀式中角色的探討著墨甚深，但對其物質性的認識，卻乏善可陳。有鑑於宗教文物被過度強調在儀式中的角色與其宗教信仰上的討論，而欠缺物質層面的調查與研究，如造形、尺寸、材質、在寺廟中的位置與空間關係、工藝技法…等，特別是文物的年代問題是與其廟宇歷史與族群來往關係緊密相扣，卻未被賦與同等關注。有關定光佛廟文物的年代判斷，我們可以透過以下線索加以確認：

（一）年款：如匾額或香爐上通常會自書捐獻年代，但此部份需謹慎，因為臺灣寺廟中有為數不少的匾額雖後人所製，卻刻有早期年款之現象。

（二）贊助人：若是無年款，則可透過對贊助人生平事蹟的考證，推論古物可能年代範圍。但若贊助者無史蹟可尋，則往往很難找到對應的年代資料；同時，也有同名同姓的疑慮。

（三）古物名稱：比方說，香爐上自稱為「定光庵」與「定光佛廟」，則年代判斷便會發生差異（道光28年前後）；或是如天妃、天后或天上聖母，在年代判斷上也會受到影響；另一方面，若有具早期年款卻使用較晚的廟名，則可合理懷疑古物為後來仿製。整體來說，古物名稱僅能作為古物年代判斷的輔佐資料。

（四）歷史文獻（文字或圖像資料），比方在日治時代的調查報告或照片中，可見寺廟內所見古物數量、種類或影像資料，如此便可作為文物年代判斷依據。

（五）口述歷史：通過地方耆老或廟方資深管理人員的訪談，通常可作為古物年代之佐證。但因大多憑藉的是記憶，故偶爾會與實際發生時空錯置的情形。

（六）工藝技法：若銅器是黃銅或是以失蠟法製作，則是晚期作品，或是陶器上的釉色、製作工藝皆是判斷古物年代產地的線索。

（七）器表外觀：從器表風化程度也可觀察器物新舊程度，如木質文物

表面漆皮、木材紋路、金屬器之光澤度等皆是線索。通常新仿製文物外觀較新，而古物因歷經數十年至數百年，即便經過重新整理，仍可看出時間的痕跡。若是年款較老而外觀甚新之文物，則需質疑可能為後仿。

（八）器物類型與風格：這部份則是透過藝術史風格分析與考古學器物類型學，梳理古物之形式演變，並參照其它類似有年款的相似古物的比較，作為參考依據。

從上述六項年代判斷標準來看，銘文可謂是文物的「絕對年代」；至於類型與風格、工藝技法、贊助者與古物名稱，則可算是文物的「相對年代」。其中，類型與風格的敏感度可能高於贊助者名稱與器物名稱。就彰化定光佛廟來說，除了匾額與楹聯書有年款外，其它如陶爐、宣爐几、神像等僅能通過風格的比較判斷年代。

我們發現，文物對於歷史的研究可起到積極的正面作用。²⁷有鑑於此，本文主要係以作為彰化閩西汀州人遷臺的信仰中心—彰化定光佛廟為研究對象，一方面釐清定光佛廟之歷史年代與信仰問題，其次則是考證廟內文物年代，並作為本廟歷史、族群開發研究的另一種史料。

貳、從閩西的定光佛信仰到彰化定光佛信仰

一、對定光佛的研究與再認識

宋汀州南安巖均慶禪院釋自嚴，生前與民眾具有良好互動，史料指稱「師見在，民呼曰和尚翁，親之也；師滅度，民皆曰聖翁，尊之也。」²⁸自嚴圓寂後，其生前頗見神異色彩的故事開始廣泛流傳，世人漸將他視為佛經中所言錠光佛（燃燈佛）於世間之應化，甚至南宋即有燈錄將他歸類為「應

27 李曉東，《中國文物學概要》，（石家莊：河北人民出版社），1993年，頁72-81。

28 引文參見胡太初修、趙與沐纂《臨汀志》、勅賜定光圓應普慈通聖大師，收入馬蓉等點校《永樂大典方志輯佚》第二冊（中華書局，2004年4月），頁1445。

化聖賢」，²⁹是以後世直稱他為定光佛，信眾甚且以古佛、老佛暱稱之。

關於釋自嚴的生平，現今與之相涉之宋元時期史志燈傳與文人詩文留存於世者仍有相當數量，以具傳記性質史料而言，其尤要者，厥為北宋釋惠洪《禪林僧寶傳》〈南安巖巖尊者〉，惠洪覺範不僅讀過南安巖院內所保留的釋自嚴傳記，同時也重構了自嚴的師承系譜，因此惠洪的定光佛傳記雖已存在某些神化徵象，但相對而言仍是較為原始的敘述文本。³⁰其他重要的傳記史料如胡太初《臨汀志》〈勅賜定光圓應普慈通聖大師〉、周必大《文忠集》〈汀州定光庵記〉、釋正受《嘉泰普燈錄》〈南安巖自嚴尊者〉、劉將孫《養吾齋集》〈定光圓應普慈通聖大師事狀〉³¹儘管這些傳記史料彼此間具有相當程度的同源關係，但對於今人理解不同時間的定光佛信仰形成與發展而論，仍有其不可或缺性。

另外一方面，現代學人針對定光佛及其信仰相關研究也不乏其例，甚且也存在著以定光佛信仰為主題的專門學術討論會，³²學者例如林國平、謝重光、王見川、鄒文清等，都曾撰述與定光信仰相關的學術論文，³³這些論文或考辨、或論述，各擅勝場。這當中謝重光的論文是令人具有深刻印象的存

29 參見釋正受《嘉泰普燈錄》下冊（海南出版社，2011年10月），頁591。

30 關於惠洪《禪林僧寶傳》〈南安巖巖尊者〉與其他史料的辨析，參見王見川，〈從南安巖主到定光古佛一兼談其與何仙姑的關係〉，《圓光佛學學報》，第10期（2006年4月），頁215 - 231。該文同時也揭示許多新史料。

31 惠洪《禪林僧寶傳》卷八〈南安巖巖尊者〉四庫全書珍本七集（臺北：商務印書館，民國66年），頁，6 - 8。周必大《文忠集》卷八十〈汀州定光庵記〉，《四庫全書》1148冊，頁829 - 830。劉將孫《養吾齋集》卷廿八〈定光圓應普慈通聖大師事狀〉，四庫全書，1199冊，頁267 - 272。（臺北：商務印書館，民國72年）。

32 福建龍岩市即曾邀請兩岸研究者共同參與定光佛信仰相關的學術會議，並且在2008年出版了與之相關的論文集，詳細參見閩西客家聯誼會編《定光佛與客家民間信仰》（龍岩市文化與出版局，2008年7月）。值得注意的是該書中曾有作者（即張木森與鄒文清）針對與定光佛相關的宋代文獻作了初步的分析與校注。

33 當代學術界關於定光的相關研究為數非少，筆者無意一一臚列所有研究成果，舉其要而言，相關研究內容參見林國平，〈定光古佛探索〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁223 - 240。謝重光〈閩臺定光佛信仰宗教性質辨析〉，《臺灣源流》，42期（2008），頁120 - 131。謝重光，〈唐宋時期福建的民俗佛教——以閩西定光佛信仰為中心〉，《中古佛教僧官制度和社會生活》，（商務印書館，2009年），頁469 - 470。王見川〈從南安巖主到定光古佛一兼談其與何仙姑的關係〉，《圓光佛學學報》第10期（2006年4月），頁215 - 231。鄒文清則參前注前引書所收論文。又見客家親網站鄒文清專欄，網址：<http://www.kejiaqin.com/xscg>。

在，該文具有宏大的敘述格局，自民俗佛教視角出發，為定光佛信仰的生成發展作出了較完整的歷史描繪，為我們對宋元以降的定光佛信仰的理解，提供了相當的助益。奠基在前述傳記史料與現代學人的研究成果上，本文將趨同捨異，避免繁瑣的考據，僅就釋自嚴生平與定光佛信仰的發展過程，略述其梗概如下。

釋自嚴，俗姓鄭，五代閩國龍啟2年（934）生於泉州同安，年11入臥像寺依契緣法師為童行³⁴。年17游方江西，參廬陵西峰雲豁，密契心法，為雲門四傳。宋太祖乾德2年（964）入汀州武平，擇居南安巖，得當地信眾支持為建庵堂。真宗大中祥符4年（1101）郡守趙遂良為請寺額，賜名南安巖均慶禪院。至是，釋自嚴與官民相處得洽，更得展其弘法事業，為日後定光佛信仰的生成埋下深厚基石。大中祥符8年（1015）釋自嚴於南安巖入滅。³⁵

對於「聖翁」的崇敬，日後逐漸的產生變化，一方面釋自嚴生前的奇特行徑與事蹟，今日的研究者認為與他本人是一禪密兼修的僧侶有關，此點置諸唐宋時期密教的流行與眾多僧侶的特行，確實有其道理。³⁶事實上宋元史料從時間較早的禪林僧寶傳到劉將孫的定光事狀，均充滿了釋自嚴的神蹟描繪，當中劉將孫定光事狀的敘述是相對豐富，事狀中提到自嚴生前寂后顯現諸多神蹟，如治蜃成洲、出水成泉、懺言吉凶、祈嗣有應、禱雨靈應、顯聖禦寇、祈藥治病等等神蹟不一而足。³⁷學者曾指出釋自嚴行法有其特點，即書「贈以之中」偈投之，³⁸這種偈實屬佛教懺言，係神通禪的表現，經由神通，聖翁塑造了眾多民眾口中的神蹟，而這些神蹟不僅是其信仰擴大的基

34 關於釋自嚴童行所在寺院史料所記略有歧異，有云建興臥像寺（慧洪）；有云建興寺（臨汀志）。今日學界對該寺之確切地點也未能完全確認，王見川認為是建興地區的臥像寺，鄒文清則認為是今南安市的建興寺，分見王見川、鄒文清前引文。筆者則推斷似為同安縣大輪山梵天寺（原名興教寺）。

35 關於釋自嚴生卒年依謝重光之考訂，參見謝重光前引文，頁472。又見王見川前引文。

36 關於相關的討論參見 謝重光前引文，頁475—486。

37 定光生前與圓寂後所傳出神蹟甚多，劉將孫的定光佛事狀敘述甚詳，參見劉將孫前引文。

38 參見謝重光、王見川前引文。

礎，同時其神通顯現，也是他禪密兼修的表徵。雖然釋自嚴相關傳記並未直言他與密教間的關聯，今日學者主要是由其行跡進行判斷。不過在這同時，他與密教的關聯，仍有些蛛絲馬跡可供尋蹤，南宋周必大的〈歸廬陵日記〉即提供了間接線索，周氏在隆興元年（1163）4月丁卯攜子同游福嚴寺，該寺「昔有真覺大師志添歸老此寺，志添即泉州南安巖主之門人，能持胎藏咒，為人却鬼魅不祥，自宮禁妃貴皆尊信之。仁宗賜御書戒定慧及梵書，兩軸皆金字也。元佑中陳才人為遂寧郡王施高麗磨衲袈裟一副，上有金環銅勒郡王所題23字。才人即欽慈皇后，王蓋徽宗也。又有南安巖主數字。皆藏寺中。黃魯直嘗做蓮花岩銘，今刻泉州，蓋志添自京師歸時送之。…」³⁹志添所誦胎藏咒當屬唐開元朝後流行中國的密教傳習內容，徒志添固如此，雖不可驟認師自嚴亦當如是，但若言僧自嚴於密法全無窺習，恐亦不可思議吧；反之，以僧自嚴對密教經咒亦有所傳習，事亦情理之中。

其次，朝廷的敕封行動，對於定光佛信仰的擴張，無疑的扮演了更為關鍵的角色。釋自嚴的敕封過程主要紀錄於《臨汀志》〈勅賜定光圓應普慈通聖大師〉，與劉將孫《養吾齋集》〈定光圓應普慈通聖大師事狀〉。統合兩文知，釋自嚴於北宋神宗熙寧8年（1075）得賜號為「定應」，敕封之因為「禱雨有應」，此是宋代敕封較為常見的因素（特別是南宋時期），⁴⁰徽宗崇寧3年（1104）再因「真相荐生白毫」加號「定光圓應」。此次敕封當是後日「定光佛」信仰發展的關鍵。入南宋以後，釋自嚴又分別在紹興3年與乾道3年「平盜」有功累封，至嘉熙4年封號定為「定光圓應普慈通聖大師」。不過以臨汀志為主的敕封過程描述，並不能具體的在宋會要中呈現，今之會要輯本僅見熙寧8年與乾道3年兩次，熙寧8年所記與臨汀志同；但乾道3年會要則僅提到「汀州南安巖壽聖院威濟大師，孝宗乾道3年8月，加靈

39 引文參見周必大《文忠集》卷一六五，頁779、780。又此資料王見川前引文已揭示，唯該文誤以孝宗隆興元年為高宗紹興31年。

40 關於宋政府對於禱雨的重視情況，參見皮慶生《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年10月）第四章〈祈雨與宋代社會〉，頁143 - 203。

應威濟大師」。⁴¹所記與臨汀志有所差異，未審何故？是今會要殘缺佚失？亦或是臨汀志所記真實性不無疑問？總之宋代政府確實數次敕封釋自嚴，此絕無疑問。若將政府的敕封行動置於宋代之宗教敕額與係帳制度內，知其不僅具有保障寺院的存續的作用，更重要的是，它是釋自嚴信仰朝向「定光佛」信仰發展的一大助力。⁴²復次，作為信仰發展底層的民間佛教發展態勢也應予以留意。六朝以來佛教應化思想與讖言的流佈，⁴³進入唐宋後有了進一步擴展的現象，乘此潮流，前段述及釋自嚴神通禪的表現，產生了新的作用，佛經中的定光佛經由歷史化的過程，逐漸與北宋的釋自嚴「同一化」，最終釋自嚴即被信眾視為定光佛。總之，如前所述，宋代定光佛信仰的發展過程，是釋自嚴崇拜、送政府的敕封行動與佛門經教應化論與讖言三者相互間滲透、吸收並轉化的過程，且根據劉將孫的說法，最晚在北宋晚期此釋自嚴為「定光化身」論便已喧囂塵上，同時此種認知也漸擴展出汀州地區。以武平南安巖為中心，宋元時期「定光佛」信仰已在閩粵贛等不同地域出現，諸如長汀、上杭、連城等汀屬縣邑；再如閩中閩北邵武、沙縣、南平、建安等，三如贛南虔化縣、粵東惠州、梅州等都看到奉祀定光佛寺院的建設，並且定光佛信仰與當地特定環境進一步相結合，形成各具特色的地方信仰。⁴⁴

41 引文參見 郭聲波點校《宋會要輯稿·蕃夷道釋》（成都：四川大學出版社，2010年10月），頁607。又見徐松輯《宋會要輯稿》第二百冊〈道釋一之三〉（臺北：世界書局，1977年再版），第16冊，頁7870。自其敕封用字觀察，乾道三年所敕封對象應為伏虎大師釋惠寬，所加為「靈應」二字。對比臨汀志所記，同年定光所加係「慈濟」二字。於此懷疑今本會要所述內容似有脫落。又會要所述之壽聖院即是均慶禪院，以英宗故改稱。

42 自唐至宋有許多僧人被認為是佛經中定光佛的應化，如僧行修、豬頭和尚志蒙、福州怡山院大安，甚至宋太祖也有被認為是定光佛後世的說法，這種情況顯示自南北朝以來定光佛信仰日趨普遍化的事實，不過這些人當中無疑的釋自嚴的轉換是最為人所熟悉，箇中宋代敕封釋自嚴當是最重要因素。關於不同身分的定光佛信仰發展的簡要分析，參見劉長東，《宋代佛教政策論稿》（成都：巴蜀書社，2005年7月）第一章第三節之二〈定光佛出世讖言考〉，頁20 - 39。

43 關於釋自嚴的讖言無疑是其神通中的顯著特點，其讖言與六朝佛教神通禪之發展當有所關聯。關於六朝以來讖言的分析參見嚴耀中，〈論六朝的神通禪〉與〈魏晉南北朝時期的占卜讖言與佛教〉兩文均收入氏著《佛教與三至十三世紀中國史》（北京：宗教文化出版社，2007年3月），頁63 - 94。

44 關於閩粵贛各地定光信仰狀況的簡明敘述，參見謝重光前引文，頁491 - 502。

二、彰化定光庵與臺灣定光佛信仰

明清時期定光信仰的擴散情形已如前述，明清時期隨著海外移民情形日趨普遍，遷臺的定光佛信徒也將信仰攜至臺灣。現今所知臺灣定光佛信仰現象，除寺廟配祀與家宅供奉外，都與汀州人關聯（即淡水鄞山寺與彰化定光庵），受到某些歷史條件的限制，臺灣汀州移民以永定為大宗是導致此現象的自然結果，但作為定光佛信仰的整體理解而言，如前所言，早在移民遷臺前定光佛信仰已然擴散於閩粵贛三省某些州縣，因此汀州人以定光佛為鄉土守護神，但定光佛卻不僅為汀州人的寺廟信仰，此點王見川的研究已有所致意，⁴⁵證之臺灣過去寺廟紀錄，此點應與留心。事實上，日治初期總督府關於祠廟的調查，曾提及揀東上堡上辛庄（今卓蘭鎮上新里）建有「古佛廟」，⁴⁶雖未能確認其所謂「古佛」為何？（該廟現今狀況未明）但此地係以客家移民為主，其為定光古佛的可能性甚高，當然這仍待於日後更為精細的田野調查，才能更進一步理解臺灣的定光信仰的整體性。在這同時，我們更需為已知的定光祠廟作一更為深入的探究。

彰化的定光庵是臺灣最早建立的定光佛主祀廟宇，對它的探究將有助於認識臺灣定光佛信仰的整體狀況。在本節內我們將結合寺廟現存的某些文物與寺廟歷史文獻兩方面，針對定光信仰在彰化的歷史意義略作一整體性推證與詮解，特別是定光庵的內部功能與性質的變化，過去相關論述頗為不足，是以本節聚焦於此。

先是，定光庵作為汀州人在彰化的信仰中心所在，不僅見諸於道光修撰的縣志內，也早早呈現在乾隆嘉慶朝遺留至今的寺廟題匾中。過去庵內曾存在5個乾隆朝的題匾（個別文物較詳細的考論，詳見下節），這5匾有兩特徵，一是對定光佛的頌揚，另一是文字遣詞內容往往兼顧原鄉與本地。就題匾身分而論，有文官（鍾靈耀、沈鴻儒，羅大鳴、邱德孚）、有武將（張

45 參見王見川前引文，頁222 - 225。

46 參見溫國良編譯《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》（明治28年10月至明治35年4月）（南投：臺灣省文獻會，1999年6月），頁315。

世英、黃正蕃、廖光宇），更有一般信眾（嘉慶匾）。就祖籍而言則有汀州人，有非汀州人（如張世英，貴州人；邱德孚，福清人，上杭廩貢），他們不僅以文字頌揚定光佛，更以行動參與了乾隆朝的創建（縣志言永定士民創建）與嘉慶朝的重修（嘉慶匾言鄞江信眾重修）。無疑的，定光佛信仰是串連這些不同身分、祖籍、方言族群的主要力量來源，儘管部分官員或是基於鄉誼（沈、羅、鍾、黃、廖匾），或是基於彰化地緣（張世英北協副將；邱，彰化縣教諭兼訓導），又或是兼而有之（羅大鳴），這些人受邀或自願題匾，其動機與目的固無須論，唯行動本身成效實質上總是呈顯出當事人對定光佛信仰的支持。另外就文字遣詞特徵言，我們細析其題匾文字，其「汀州」意象固然強烈，但也出現「瀛嶼」「鯤瀛」等臺灣意象字眼，就箇中意義而論，除顯露出如「光被四表」匾所示，讚揚定光佛神庥無遠弗屆外，也象徵的點出了汀人分居兩岸的現實。

類似存在於乾嘉時期題匾的兩特徵，在道光朝以後的定光庵文物中仍可見到。由於道光朝後題匾數量明顯變少，楹聯數量大大增加（原因詳後），因此我們不妨以楹聯為例觀察之。道光14年巫宜福兄弟所題楹聯即出現將「鄞江」與「線地」（即半線之地）對舉（鄞江字眼在上聯），甚且日治時期的楹聯仍保持此種寫作特徵，如蔡穀仁所書聯有「礮水」「鄞江」；徐傳芳聯有「臺島」「鄞江」，這些楹聯主題仍是歌頌定光，且仍將汀州與臺灣對舉。另外一方面我們如細細吟詠，也可察覺到此特徵固然存在，但寫作主體意識已然易位的情況，乾嘉道朝匾聯寫作視角之主體明顯是由汀州出發，而後及於臺灣，但日治的楹聯內容「臺島」或「礮水」（即彰化）均為上聯，其寫作視角主體係由臺灣而溯汀州，因此就定光庵的歷史而論，其匾聯之寫作內容所產生視角轉移現象，說明楹聯寫作的背後之主體意識實經歷了一歷時性動態的變化，其中唯一不變的是信眾對於定光佛虔誠心態，它依然是聯結信眾與寺廟歷史文物的源泉，因為有它才有信眾對寺廟的祈報與奉獻，影響所及，是現今我們仍可窺見道光寺廟重建部分遺蹟與不少的文物。

道光朝定光庵歷經了兩次的重建工程，這兩次工程見證了汀州士民的

熱烈參與，現廟內仍供奉著題為「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」功德祿位牌。就中被題名的主要正是主導這兩次重建工程的領導成員，雖然今日我們無法確知其所有成員的個人背景，但這兩次重建確實改變了定光庵的性質，尤其是道光28年的擴建事宜。關於道光朝的擴建，一般認為是因為受到彰化大地震的破壞而有重建之舉。清代道光朝彰化地區至少有四次的地震紀錄，分別在12年、25年、26年、28年，其中25年1月26日與28年11月8日、23日是破壞性較大的地震，文獻中均提到兩次縣城都有祠廟遭損壞，⁴⁷現多認為衝擊最大的28年地震是造成定光庵直接損害的地震。⁴⁸向來對於此次的擴建背景成因殊少論述，往往輕輕帶過，固然地震受損總得重修，但真是如此？觀察28年擴建後的定光祠廟兩個發展態勢——即廟產的增加與會館名稱的落實，我們認為重建背景因素當別有因素以致之。以下分述論之。

自乾隆朝廟宇草創以來，此廟一直以「定光庵」名世，依據廟方的說法，自道光28年重建後本庵即改名「定光佛廟」。⁴⁹改名一事確能反映並突顯出寺廟本身的重大變化，道光前定光庵的寺廟與其寺產情況，現今並無史料可以說明之，但既名為庵，通常它的規模格局不會太大，之後嘉慶與道光10年庵又進行兩次的重建，基本格局應也無太大的變動，28年因應彰化大地震進行重建並擴建為兩進兩廊帶廂房，正足以反證擴建前其規模不大的情況。擴建後的新廟呈現何等變化呢？廟方雖保留了昭和年間的預算決算書與財產目錄等直接史料，並透過口述歷史試圖全面的描繪其情況，但因中間經過明治39年市區改正與戰後耕者有其田政策的衝擊，是以效果難免不盡如人意。日治初期臺灣總督府在明治31年的調查為我們留下資料，讓我們能

47 關於道光朝彰化地震情形的簡要說明，參見921地震數位資料庫—地震年表，該表節錄了地震當年某些地方官員的報告。921地震數位資料庫地震年表網址：921kb.sinica.edu.tw/history。

48 一般也以此年為定光庵擴建之年，但這中間仍有疑慮，28年地震及其餘震發生日期是11月初與月末，當年是否能即行籌募資金，進行擴建？不無疑問。我們推測道光28年應非擴建落成之年，而是發動重建之年，設使28年為落成之年，那麼造成損害的地震當是25年1月的大地震可能性較高。

49 此說見於黃健倫前引書頁80。我們對此說仍稍有疑慮，日治初期的寺廟調查紀錄仍見有定光庵的寫法。參見溫國良編譯《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》（南投：臺灣省文獻委員會，1997年6月），頁339。

有具體想像的空間。依據總督府資料的紀錄當時的定光庵擁有建地面積為460.22坪，其中建築物本身面積達388.60坪，另外還擁有田一甲五分。⁵⁰若單以建物本身而論，定光佛廟的面積稍大於孔廟建物面積（建物383坪，建地1,490.55），是當時縣城內最大的宗教性建物。自道光28年至明治39年間定光佛廟並無修築紀錄，因此總督府調查紀錄中的建物，當為道光28年重修時的結果。這麼大的建物所需的人力動員與資金勢必相當龐大，定光庵能夠重建、擴建因素絕非單因地震損害，故自動重建所能解釋，其間必有社會的、宗教的層面等不同層面的因素相互作用，才得以完成此一壯舉。而廣納縣城外其他地區汀州人的共同加入也才有其必要性，是以新建完成後，特置報功坊，內奉功德祿位牌，藉以表彰其德義，順頌長生。透過牌位內那些官紳的倡議領導，一般民眾更能熱烈的參與其事。換個角度來說，這當然見證了汀州士民對於定光佛信仰具有真摯的情感，虔誠的信仰讓弱勢的汀州人完成了強勢的重建工程，有了足以自傲的定光佛廟，這也對定光信仰的擴展有了新的發展契機，是以自此觀點而論，信徒虔誠的本心是重建工作得以順利開展的要因。另外牌位內我們可見到道光2年推動淡水鄞山寺創置的張鳴岡（5列左5位）名列其中，同為汀州人寺廟、同奉定光佛，鄞山寺的創置與張鳴岡的參與，當對彰邑的汀州士民產生正面的鼓勵與刺激作用，此當亦為推動重建的另一因素。再者，自乾隆以來彰化社會分類意識日趨高漲，縣城內泉彰粵各屬移民均有自己的代表性廟宇，今汀州裔所屬寺廟既遭地震破壞，在分類意識的催化作用下，重建工作的進行當更為快速、順利。以上三個不同的因素都對重建與擴建工作的完成產生了正面的效應。

新擴建的定光佛廟空間的利用中，前後兩進（山川與主殿）理所當然仍是祀神之所，但兩護龍（廂房）的利用情形更值得討論。一直以來定光佛廟都被視為汀州會館，道光以前的定光庵應無多大空間可作為會館之用，28年擴建而成的定光佛廟方是「會館」之名完全落實之際。鑒於臺灣關於定光

50 參見溫國良前引書頁80。

佛廟作為汀州會館，過去的研究限於史料，對於它的具體創建沿革背景與性質、功能，並無多少著墨，⁵¹對此問題我們將作一嘗試，進行深化析論，並為之作初步性詮釋。就史學而言，此舉在某些地方或有以論代史之嫌，但究之實際，深化會館問題，對於我們理解道光定光佛廟的功能性質，甚至是定光信仰在臺的狀況都有其必要性。因應汀州會館史料限制問題，以下將會館置於更廣大的歷史背景與其發展脈絡，略略回顧會館發展史，並藉此推證、解明彰化汀州會館的形成歷史與其性質、功能。

會館是明清時期異鄉人士在外地城市所建立的一種同鄉性社會組織。⁵²一般以為明永樂年間安徽人在北京創置蕪湖會館是會館形成的嚆矢。初期發展的會館在很長一段時間內是與仕宦交游關聯。何炳棣曾以北京會館為例，說明十五世紀以降會館演變的趨勢，他認為北京會館似有兩種典型與兩種演變趨勢，一是由本鄉已宦之人的俱樂部，推廣到收容本鄉公車及謁選之人；另一是由廣泛性仕商並容同鄉組織逐漸演變成所謂試館，但即使成為試館其功能也不似想像中狹窄。⁵³事實上，自十六世紀以後，隨著商業的繁盛與社會流動的活潑化，會館普遍的在各地主要城市被設立，其功能呈現紛雜而多樣化的面貌，也具有多元化的功能。現今關於會館的研究認為會館至少具有祀神、合樂、義舉、公約等四種不同功能，⁵⁴且不同的會館往往同時具有多項功能，儘管晚明後會館發展呈現多變面貌，但它與科舉士紳間緊密關聯，在某種程度上擔任士紳交游聚會所的功能一直是會館發展過程中的潛流。

明清時期福建地區的會館，依其性質差異而論，大致上可劃分為士紳

51 例如由文建會出版，周宗賢撰述的《血濃於水的會館》（臺北：文建會，1999年，增訂一版）或是限於體例，對彰化汀州會館敘述僅百餘言，失之於簡略。反觀廟方出版物，黃健倫著作對此也語焉不詳。另外吳成偉前引文雖定光佛廟的創置沿革與空間利用情形，但對會館一事描述也限於眼前事實，並未進行推證詮釋。吳成偉文，參注14。

52 關於會館的定義與發展的討論，參見王日根，〈明清時代會館的演進〉一文，收入氏著《明清民間社會的秩序》（長沙：岳麓書社，2003年10月），頁175 - 199。

53 參見何炳棣，《中國會館史論》（臺北：學生書局，1966年2月），頁20。

54 王日根前引書頁176。

試子會館、工商性會館、移民性會館等三類，⁵⁵臺灣作為明清閩粵地區人口的輸入地，福建會館的種類也可在臺灣看到，但清代臺灣各地會館在種類上也存在著特異性，如因應綠營兵制而產生的會館，在臺澎地區具有相當的數量，即是一例。⁵⁶另外移民也在臺灣創置了不少移民性會館，一般以為清代彰化縣的定光庵即是汀州人所建的移民會館。

關於定光庵的創建沿革，前已述及，不贅言。但它何時具有會館功能，卻不甚明朗。乾嘉時期的定光庵主要仍是一祀神的一般性廟宇，修纂於乾隆28年的余文儀府志僅言該庵「在縣城西北。乾隆26年，里民鳩賞合建。」⁵⁷，並未述及其會館功能，甚至於該庵與汀州人關聯也未著墨。嘉慶18年重修匾是現今留存直接史料中最早提及該庵與汀州人的關係（即鄞江信眾）。⁵⁸進入道光朝，情況有了重大變化，周璽的縣志直接說該庵是永定縣士民鳩金公建，而廟中留存道光相關文物也說明庵與汀州人的關聯（非限於永定縣）。換言之，就現今史料而論，定光庵的「汀州意象」是進入嘉道時期才獲得完全彰顯，這在理解該庵的歷史上不能不予注意。定光庵的汀州原鄉意識被凸顯出來，這種情況當與清代彰化縣地區社會發展情勢相關聯。彰化縣在乾隆晚期至嘉慶朝間爆發了一連串分類械鬥，械鬥激化原有之族群分類意識，因此各族群自我認同與標榜日益明晰，就某個層面而言，道光朝後縣城內汀州人擬重建、擴建定光庵與福州人創建白龍庵（同治7年）是社會分類意識的產物，是對一連串族群械鬥歷史的迴響，因此「汀州八邑」「鄞江」字眼的自我標示作用是有其特定社會意涵。也在這背景下道光28年定光庵擴建為定光佛廟，彰邑汀州移民共同戮力於重建工程，定光佛廟作為汀州人在彰化的信仰中心與社會象徵才得以整體呈現。同時也在擴建後定

55 關於福建會館的相關討論，參見王日根，〈論明清時代福建會館的多種型態〉，收入王氏前引書，230 - 247。

56 周宗賢前引書曾將會館歸類為十種，其中前六種的構成原則仍為同鄉原則，其他分別為經商地區相同、兵制、業緣原則等。

57 引文參見余文儀《續修臺灣府志》卷十九〈雜記·寺廟〉，頁650。

58 當然乾隆朝五個原籍汀州官紳的匾額，可讓我們歸納推論出，該庵初創階段與汀州人當有密切關係。

光佛廟才有多餘空間做為其他用途，新擴建兩側廂房成為新移民短暫性安身棲宿之所，定光佛廟作為一移民會館之名至此才得以完全坐實。

其次，新的會館並沒選擇港口（鹿港）興建（如淡水鄞山寺），反倒是選擇「縣城」這一政治性格強烈的城市興建，此中容有仔細斟酌敲之需要。相異於淡水鄞山寺，彰化定光佛廟的選址是在承繼乾嘉定光庵的基礎上擴建而成，然則何以定光庵選擇縣城興建？族群勢力分布應為其考量要素，相對於鹿港泉籍移民的絕對優勢，縣城內泉、漳、粵與其他族屬彼此間勢力相對均衡，泉、漳屬移民在縣城內彼此相互間並無絕對優勢，如此其他弱勢族群反得生存空間，加上作為政治中心，官方直接控制力較強，社會動亂較不易發生，因此縣城被選擇機會反較大，並且縣城去港口距離有限，（相對於淡水廳），因此縣城建定光庵當與此考量有關，也在定光庵創建於縣城的背景下，方能有下一波擴建行動的開展。

除此之外，會館興建恐還有其他因素亦須一起衡量。從功德祿位牌被題名者身分觀察，牌位內扣除第一列8位官員，總計有135位，其中士紳（有功名者）計32位，佔整體百分之23.7（近四分之一），其比例不可謂不高。這批擴建時的領導階層與主要捐貲者（也是日後的管理階層），對擴建後的定光佛廟空間利用具有重大的影響力，而彰化縣城不僅是政治性城市，它同時也是文化教育中心一縣學所在，來自縣城外的其他地區士紳在縣城內如能有一停留、聚會之處，是其衷心的盼望，復以長期的分類意識恐是對士紳心理影響大於一般庶民，周璽縣志曾提及「彰邑庠分閩粵二籍，讀書各操土音，各有師承。城市鄉村，隨處皆有家塾，正月開館，臘月散館。塾師半係內地來者。」⁵⁹汀裔是閩籍，自被排除於粵籍之外，但其「土音」卻又與泉漳不能溝通，其感受當尤為深刻，⁶⁰所以汀屬眾多士紳投入擴建工程也非無因。如前所言，在會館的發展史上，它一直存有作為宦紳交游聚會所的色彩。

59 引文參見周璽《彰化縣志風俗志·士習》，頁289。

60 此點若進一步思及道光八年鄉試解額制臺灣增加粵籍一名成為四個名額，汀州士紳感受當尤為深刻。

彩，此也為士紳所熟知，因此若就彰化縣汀州籍整體士紳互動關係，及其縣城活動需要而言，汀州會館應是同時具有士紳交游用途，此也正合乎明清會館發展的共同特徵。換言之，彰化汀州會館就其性質功能而言，當非純粹的移民會館，它在做為照顧同鄉移民用途之餘，也是彰化地區汀州士紳交游活動的一個場所，因此它同時具有合樂與義舉的功能。

再者，定光佛廟的主體建築仍是作為「祀神」用途，佔有最大的空間，說明作為會館仍為建物的附屬功能，「祀神」仍是首要。之所以如此，實因定光佛信仰對參與擴建諸人而言，它對內部成員無疑的具有團結號召的作用，是強化內部成員彼此認同感的憑藉，而它對外也是汀州人用以區分其他族屬的主要憑藉與象徵。這種內部認同感與對外區辨感的形成都與清代彰化縣在地的發展歷史緊密扣連，在長期的社會分類意識下，汀州人已將定光佛信仰作為其分類象徵，定光佛信仰是構成彰邑汀州人社會行動的基礎。另就信仰面觀察，信徒榮耀定光佛的行動，其意義決不僅限於祈願報謝式的奉獻行為，它也是信徒與神祇彼此間私人關係的確認與保證，正是導因於這一信仰特性，彰邑弱勢的汀州士民建設了較諸其他府縣移民更為宏偉的廟宇。放大來看，定光佛與汀州移民相互間成就了特殊因緣，汀州士民當年的虔心奉獻正是推動定光佛廟重建、擴建的力量來源，而今日廟中所留存的文物不正是當年信徒奉獻心力的展示？透過這些文物我們恰可見證了定光佛廟的歷史。

總結以上，肇建於乾隆中期彰化縣城的定光庵，長期在汀州人士的支持下，於縣城內各個不同族群林立的情況中，獲得生存發展的契機。時至乾嘉之交，彰化地區分類械鬥與族群分類意識漸趨高漲，在此背景下定光庵有了第一次的重建，「鄞江信眾」在嘉慶題匾內清楚的被標示出。道光10年呂彰定號召了汀州士民再次重修了定光庵，只不過這次重修卻遭遇了無情地震的損害，虔誠的定光佛信眾在若干士紳的倡議下，再次重建了定光祠廟。新的祠廟不僅較前宏偉，其功能也有了變化，「定光佛廟」不再限於祀神之用，其部分空間轉換成為汀州人在臺的會館，此時的汀州會館同時具備了祀

神、合樂、義舉等不同功能，新的建物使得汀州人在縣城內有了足以抗衡其他不同族群的信仰中心，這信仰中心是汀州人團體意識的展現，也成了汀州人的集體象徵，而這一切都以信徒對定光佛信仰的熱誠為緣起，是信徒的奉獻成了我們今日體認定光佛廟歷史與文物憑藉。

參、彰化定光佛廟所見古物與年代考證

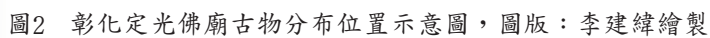
本廟所見古物主要以神像、祭器、匾額、楹聯等為主。筆者（李建緯）於2011年4月30、6月22日、7月2日，以及2012年1月13日分別進行調查，部份古物已發表於《彰化縣古蹟中既存古物登錄文化資產保存計畫》成果報告書。⁶¹這些古物分布位置示意圖，見【圖2】。下文將擇其要者，分述如下。

一、祭祀對象—神像、祿位

神像是一座廟宇信仰與朝拜的焦點。本廟所見神明有作為主祀的定光佛、天上聖母、福德正神、關聖帝君與童子像。根據《臺灣名勝舊蹟誌》資料顯示，大正年間正殿左右兩側已奉祀有天上聖母與福德正神，然從其尺寸、製作工藝與造形來看，無法確認為日治時代神像；至於正殿前方供桌上的關聖帝君神像與地藏王佛像，早期調查未見，應係近年所置。其它的定光古佛2尊，從祀童子2尊，則具古樸意味。

2尊定光古佛神像，一前一後置於中央神房內。其中，位於後方的古佛係泥塑（編號1），面部因長時間使用而熏黑，廟方遂於2011年6月底重安金身，至2011年7月初再次調查時，已煥然一新；另一尊位於前方之古佛亦於此時重安金身。根據黃健倫之《定光佛與定光佛廟》一書可知，前方定光

61 李建緯（計畫主持），《彰化縣古蹟中既存古物登錄文化資產保存計畫》（彰化市：彰化縣文化局，2012年4月），頁91 - 104。



佛神像係軟身（編號2）。通常軟身神像年代雖早，但尺寸普遍不大；然而此軟身定光佛尺寸稍大（高132公分）【圖3】，與淡水鄞山寺之定光古佛同為軟身神像。《彰化縣古蹟中既存古物清查計畫》指出軟身定光佛像之製作年代為乾隆26年（1761），⁶²但理由不詳。鄞山寺軟身之定光古佛係道光初年信徒自汀州迎回供奉，若本廟亦循此成規，則此軟身神像極可能是乾隆26年建廟之時所奉祀神像。



圖3 木質軟身之定光古佛，年代待考。此像於2011年6月底重安金身。

至於泥塑之鎮殿定光古佛像【圖4】，體裁更大，高175公分，可能是本廟建築於道光年間重修擴大以後所置之像，可惜是無任何年款或歷史文獻可資證明。另2尊童子像（高135、137公分）皆為木胎泥塑，一持禪杖（編號3）【圖5】一執木盒（編號4）【圖6】，尺寸亦較軟身定光古佛可觀，因此合理推測是作為鎮殿泥塑古佛之脅侍。透過管理人口述，這四件神像存在時間已久，且造形古樸，應是清代造像。

62 《彰化縣古蹟中既存古物清查計畫》，頁113。



圖4 鎮殿定光古佛（泥塑）各種不同角度，此像於2011年6月底重安金身。年代待考。



圖5 紅衣持盒脅侍童子，年代待考，長58、寬38、高137公分。



圖6 青衣持盒脅侍童子，年代待考，長58、寬38、高135公分。

另有木質「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」（編號5）【圖7，中央】一件。牌位人名共計有143位【圖8】。在牌位之外覆有一木龕，異常華麗。就習俗而論，關於這牌位試作分析如下：



圖7 「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」與神龕，推測為道光年間所置，高176.5、寬197.5、深90公分。

[illegible]

圖8 「汀州八邑倡議捐紳士緣首董事祿位」名單，道光年間製，牌位寬123、高132公分，劉智涵騰錄。

首先是製作年代問題，一般長生祿位多在被題名者生前即已製作。觀此牌位共五列，每列人數不等，以中行書「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」分左右，左右也不完全對稱。廟方出版由黃健倫所撰的《定光佛與彰化定光佛廟》一書述及供於報功坊的此一牌位係製於道光11年，民國68年重修。⁶³這一說法值得商榷。一者因第五列的張連喜是道光28年擴建有功之人，而游化賢是道光11年的董事，都不應出現在牌位內。再者，第一列計8人，除巫宜福外，其餘7人均為乾隆朝題贈匾額官員，而巫永福則係道光5年及道光14年分別題贈匾聯於定光庵，居此可推，祿位初製年份可能真是道光11年重建後建置，但11年後此牌位應有陸續添補的現象存在，其中道光28年擴建工程有眾多入參與其事，筆者懷疑第三、四、五列諸人可能都

63 參見黃健倫前引書，頁47。

與此擴建工程題捐相關，惟仍缺確實事證。反觀一、二列諸人多在11年以前即與祠廟有所關聯，如呂彰定曾玉音等。總結而言此牌位應非一時間所形成，它似反映了道光朝兩次的重建工作。但在此同時卻又衍生出新問題，即此廟道光重修以前是否另有祿位牌存在？例如嘉慶朝亦有重修紀錄，當時有無設置祿位牌？此仍待進一步查考。審慎的說法是今日所見到的牌位有可能是道光年間製作，唯其製作可能是在廟宇重建完成後，針對過去廟宇建置有所貢獻者所做的總整理的成果。

二是牌位內個別人物在廟中的身分問題。依中行所書係倡議題捐紳士、緣首董事三種身分，但這143人今日能確認身分者不多，故無法完全確認其與寺廟關聯。能確認者唯第一列8位。⁶⁴8人均曾任政府職官，並都曾為廟方題贈匾聯，因此八位似當被廟方視為倡議題捐紳士的身分，但其作用恐非僅限於贈匾，諸人當中右列第一位張世英，曾被連橫視為定光庵的創建者。另外依明清慣例，凡被題名者姓名上方另書其功名者，亦都為士紳。至於其他列諸人，僅知第二列左六游化賢具道光11年董事身分，同列呂彰定又為道光10年重修倡議者，依書寫常情而論，此列（即第二列）當是具有董事身

64 這八人簡歷分別如下：

張世英，貴州南籠府人，乾隆24年任北協副將。

沈鴻儒，汀州府永定人，乾隆34年進士，乾隆55年5月至58年9月任臺灣府儒學教授。新莊慈祐宮亦留有沈氏乾隆44年3月「德參天地」匾。

廖光宇，汀州府永定人，行伍出身，乾隆44年6月至47年6月任臺協中營游擊。

巫宜福，汀州府永定人，嘉慶24年恩科陳沆榜進士，翰林院編修。

鍾靈耀，汀州府武平廩貢，乾隆36年由建寧府建陽縣訓導轉任諸羅縣訓導署教諭事，37年陞莆田教諭。案《福建通志臺灣府》記諸羅訓導有「鍾靈輝」一人，任期時間為乾隆34年至37年。

兩人原籍、出身、任職時間一致，當為同一人。經查《福建通志》及文獻會出版之《臺灣地理及歷史卷九一官師志》諸羅訓導所記均作「鍾靈耀」，茲從之。又，《彰化縣志》載該縣訓導有「鍾靈毓」者一人，乾隆17年11月至21年3月任職，亦為武平貢生，係由邵武府建寧縣訓導轉任，其名亦見於乾隆《汀州府志卷廿六選舉六》、民國《建寧縣志卷九職官》。兩人或係親屬，由於武平正是定光信仰中心，或是兩鍾有此因緣，故鍾靈耀有題匾之舉。

邱德孚，福州府福清人，上杭廩貢，曾任建陽訓導，乾隆30年4月署轉彰化教諭；34年9月在屬彰化教諭兼訓導職。

黃正蕃，汀州府上杭縣人，乾隆41年9月在任北協右營守備。

羅大鳴，汀州府上杭縣人，舉人出身，嘉慶元年4月任彰化教諭，次年兼訓導職，6年卒於官。

分者？至於三、四、五三列諸人董事抑或緣首？⁶⁵此點目前缺乏佐證資料，只能俟之他日再行論考。

三、牌位被題名者身分與原籍問題。首先很清楚的，參與定光庵修建事宜者，非限於彰化城，可確定曾玉音為臺中四張犁人，簡會益則為臺中南屯簡姓族人公業，其源溯永定縣洪源村，乾隆初今南投與臺中地區簡姓族人共建此公業，現今簡姓族人在南屯也建有溯源堂做為祭祖祠堂。另外張鳴岡則為淡水人。再者，被題名者雖多為永定縣人，但也有其他府縣人氏，如羅大鳴、邱德孚分別為上杭、福清人。其中更值得注意的事，被視為創建者的張世英為貴州南籠人，陳福龍是福州人，此兩人均為武官，其參與廟之修建，原因何在？準此而言，牌位題雖為「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」，但不能簡單將內部所有題名者人均視為汀州府人氏。

以上略就所知，稍行考論，就其成果而言仍頗為不足，但卻可讓我們看出，現今廟內所藏的祿位牌，無疑是我們解析定光庵創建沿革的一把鑰匙，若有新史料，當有仔細疏論之必要性。

二、輔佐宗教儀式文物—香爐、宣爐几、薦盒與籤筒

本廟所見古供器有香爐3件、宣爐几1件、薦盒1件、籤筒1件，年代大約是從清嘉慶19年至昭和年間。

香爐：花鳥紋木質香爐1件（編號6），位於正殿之前的方形供桌上，現作為神明爐使用【圖9】。此爐雕刻精細，正面為鏤雕花卉、側面以獸首口銜展耳，可惜兩側之耳已佚失，除了有局部掉漆，保存狀況良好。爐身左側隱約見有嘉慶19年（1814）之年款，右側原有贊助者姓名，但已被紅漆蓋過。就其造形來說，與臺南三山國王廟之嘉慶己巳年（1809）之石香爐相近【圖10】，同樣作方體、雙耳為插樺結構，但皆已遺失；其爐足亦同

65 一般而言，緣首均指廟主要祭典儀式相關業務的負責人，係每年擲筊產生，果若如此，其人數勢必相當龐大，且為其設祿位似不合理。臺灣廟宇慣例上另有醮祭時稱認捐斗燈者為緣首的情況，是否兩次重建時均曾藉醮祭題捐斗燈方式募款，因此事後將這些緣首提入祿位牌中？資料不足證之，這裡僅提供一些想法。

作吞腳卷葉之造形。



圖9 定光佛廟所見之木香爐，嘉慶19年（1814年）長40、寬55.5、高44.3公分



圖10 臺南三山國王廟嘉慶己巳年（14年，1809年）之石香爐

另有褐釉獅鈕三足陶爐2件，目前置於左右童子前的小供桌面上。平沿，束頸，弧壁，器身有一對浮雕獸面貼塑，三尖足，器身施褐釉。其中一件有「光緒丙戌年置」（1886）之年款（編號7），另一側有「市仔尾王天生叩」【圖11、13】；另一件雖無年款（編號8）【圖12】，但從形制的盤口、獅耳與三錐足，以及醬釉判斷，應為十九世紀後半至二十世紀初，兩件同為「南投窯」產品。⁶⁶寺廟中以南投陶作香爐之實例極多，南投簡姓惠宗祠堂、彰化市十八英雄公祠、鹿港三山國王廟、鹿港金門館；南投草屯紫威宮、敦和宮；雲林麥寮拱範宮…等皆見。其年代從清晚期至1960年代皆見。其中，簡姓惠宗祠堂的同治9年款陶香爐，以及梁志忠收藏的同治10年陶爐【圖14】，係目前所見南投陶爐實物中年代較早的例子。另外，筆者於南投草屯敦和宮【圖15】，亦發現有光緒11年（1885）年款之南投陶香爐2件；同樣地，南投縣草屯鎮紫威宮分別有光緒14年（1887）款與明治39年（1906）款之陶爐。上述的現象說明了臺灣在清代晚期至日治時代初期，中部廟宇已大量使用當地南投陶所生產的製品之現象。

66 南投陶相關研究請見簡榮聰，〈南投陶的範疇與種類〉，《臺灣文獻》，第42卷第3、4期（1991年12月），頁167-181；梁志忠，〈南投窯沿革〉，《南投窯邁向現代陶之路二百年專輯》（南投，南投縣立文化中心，1995年），頁6-9。



圖11 褐釉獅鈕三足爐位於左側童子前方供桌，「光緒丙戌年置」（1886年）年款，南投窯製品口徑32.6、高18公分。



圖12 褐釉獅鈕三足爐位於右側童子前方供桌，清晚期，南投窯製品，口徑31.7、高18公分。

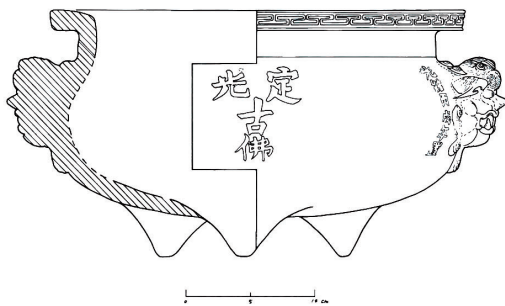
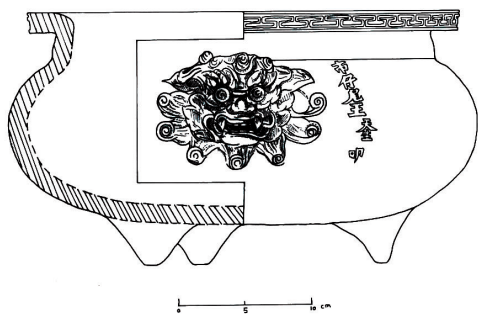


圖13 褐釉獅鈕三足爐線繪圖「光緒丙戌年置」（1886年）年款 南投窯製品，謝家瑜、蔡秉文繪製，2011年10月23日。



圖14 梁志忠先生收藏三足陶爐，南投陶製品，同治10年（1871年）之年款，圖版：《南投縣古物普查計畫結案報告書》，頁550。



圖15 南投縣草屯鎮敦和宮「玄壇元帥」三足陶爐，南投陶製品，光緒11年（1885年）之年款，圖版來源：筆者拍攝。

薦盒：通常放在供桌上的香爐前，臺上放置三隻酒杯，以作為獻爵（酒）之用。在祭祀時會分成三次添酒，稱一巡、二巡、三巡。材質有木、錫、陶等材質為主。⁶⁷定光佛廟所見薦盒1件（編號9），為木雕【圖16】，位於正殿佛龕前供桌上。其正面上方陰刻有「彰化定光佛」。器身正面鏤雕捲草花鳥紋、福祿壽祥瑞圖、雲形捲草紋與雙龍搶珠等紋樣。左側有紀年為：「昭和13年（1938年）戊寅春吉旦」、右則見有捐贈者：「弟子楊□□叩贈」之字。



圖16 「彰化定光佛」木雕薦盒置於正殿佛龕前供桌上：「昭和十三年（1938）」年款，長58、寬24、高25.5公分。

宣爐几：宣爐几一般是陳設於香爐之前，作為置放熏爐的木質底座。定光佛廟所見之宣爐几呈扁長案桌造形（編號10）【圖17】。座面為長方形，其下束腰，彎腿四足。四足固定於長方形金屬框架上。從造形來看，應為清末期之製品，可能與褐釉獅鈕三足爐年代相近。

67 李豐楙計畫主持，《文英館館藏臺灣傳統宗教文物圖錄》（臺中：臺中市政府，2000年），頁122。

展翼形木座：造形特殊（編號11）【圖18】，打破一般木座呈現長方盒或長案造形，兩側有翼狀平臺。



圖17 宣爐几，約清末期，長24.2、寬45.6、高15.3公分。



圖18 展翼形木座，約日治時代，長12.5、寬45、高14公分。

籤筒：4件皆為木質，共2對。第一對為竹筒形木籤筒（編號12、13）【圖19】，尺寸較小，應是放置於供桌上使用的。在臺北龍山寺、彰化開化寺有相似之仿竹筒造形之清代木籤筒，推測此2件籤筒年代為清代。另一

對為直立式木籤筒（編號14、15），位於正龕左右兩側【圖20】，為黃景明所贈。籤筒器身陰刻有「皇紀2,600年紀念」，此紀年為日人以第一位神武天皇為始之紀年，神武元年係西元前660年，故皇紀2600年相當於西元1940年，即昭和15年。⁶⁸日本時值太平洋戰爭，故希望在日本與臺灣透過慶祝天皇2600年記念以激勵士氣。臺灣因為日人統治，故偶於臺灣廟宇中見此一紀年。捐贈人「黃景明」之姓名，在本廟歲次甲子年（1984）所置之天公爐、南瑤宮媽祖文化館收藏的籤詩手提箱（民國壬寅年，1962）與籤筒（民國癸卯年，1963）、鹿港新祖宮的民國丙午年（1966）之金屬香爐、以及開化寺民國33年「開化寺重修喜捐芳名碑記」中皆可見。足見此人在彰化地區為熱心贊助廟宇古物之地方人士。



圖19 竹筒式籤筒1對，推測為清代至日治時代，木質，高39、口徑13、底徑17.5公分

68 見維基百科・日文版之「紀元二千六百年紀念行事」一條，網址：<http://ja.wikipedia.org/wiki>，點閱日期，2012年5月。



圖20 「定公佛廟」木籤筒1對，有「皇紀2600年」（1940）之款，最寬40.5、含支架高99.5公分。

三、頌贊神明或具公告性質文物：匾額與楹聯

本廟最具特點之文物，係匾額與楹聯數量眾多。首先，在匾額方面，透過定光佛廟現存匾額年款得知，早於日治時代者共7件，其中乾隆年間4件【圖21 - 24】、嘉慶年間1件【圖25】、道光年間2件【圖26 - 27】。在《臺灣名勝舊蹟誌》原載本廟還有4面古匾，在1996年時已佚失。⁶⁹就古匾內容來說，其內容不脫是歌頌定光古佛的贊美之詞。這些匾的共通點是因長年煙熏，故顏色皆偏暗紅色。

69 根據大正5年的《臺灣勝蹟採訪冊》載有四面遺失之匾額（〔日〕杉山靖憲，《臺灣勝蹟採訪冊》，頁430 - 432。）

項次	名稱	年款	捐獻者	尺寸	現況
1	茲照鯤瀛	乾隆46年（1782）	廖光宇	不明	佚失
2	恩溥海甸	道光11年（1831）	游化賢	不明	佚失
3	歡喜因緣	道光14年（1834）	巫宜楔	不明	佚失
4	義薄雲天	同治甲戌年（1874）	張天德	不明	佚失



圖21 「西來花雨」匾，上款「乾隆貳拾柒年（1762）歲次壬午陽月穀旦」，下款「協鎮北路副總兵帶軍功紀錄二次張世英敬立」。



圖22 「瀛嶼光天」匾，上款「乾隆參拾陸年（1771）歲次辛卯 冬月吉旦」，下款「臺灣府諸羅儒學訓導兼署教諭鐘靈耀敬立」。



圖23 「濟汀渡海」匾，上款「乾隆三十八年（1773）歲次癸巳桂月吉旦」，下款「己丑科進士龍岡沈鴻儒敬立」。



圖24 「光被四表」匾，上款「乾隆四十一年（1776）歲次丙申菊月穀旦」，下款「北協右營守備杭川黃正蕃敬題」。



圖25 「曇光普照」匾，上款為「嘉慶壹拾捌年（1813）癸酉陽月吉旦」，下款為「歲次癸酉年重修立」，原下款為「鄞江眾善士重建立」



圖26 「智通無碍」匾，上款為「大清道光五年（1825）乙酉歲嘉平月穀旦」，下款為「賜進士出身翰連院國史館協修、寶錄館纂修 永定巫宜福敬題」。其中的「寶」為「實」之誤。



圖27 「奕禩流芳」匾，目前所見上款為「民國六十八年重修」，下款為「定光古佛信徒敬獻」；原上款為「道光十一年辛卯歲桐月吉旦」，下款為「永定董事生員游化賢」。

表3：彰化定光佛廟內所見古匾資料一覽表

項次	名稱	位置	數量	材質	尺寸 (公分)	年款	年代	贊助者	施作/作者	現況
1	西來花雨 (編號16)	正殿左 龕樑上	1	木	長218 寬77.5	乾隆27年 歲次壬午 陽月穀旦	1762	張世英	不詳	尚存， 已熏黑
2	瀛嶼光天 (編號17)	正殿右 龕上	1	木	長244 寬69	乾隆36年 歲次辛卯 冬月吉旦	1771	鍾靈耀	不詳	尚存， 已熏黑
3	濟汀渡海 (編號18)	正殿神 龕上	1	木	長266 寬102	乾隆38年 歲次癸巳 桂月吉旦	1773	龍岡 沈鴻儒	不詳	尚存， 已熏黑
4	光被四表 (編號19)	正殿左 開間楹 柱上	1	木	長274 寬100	乾隆41年 歲次丙申 菊月穀旦	1776	黃正蕃	不詳	尚存， 已熏黑
5	曇光普照 (編號20)	正殿左 龕樑上	1	木	長230 寬57.5	嘉慶18年 癸酉陽月 吉旦；歲 次癸酉年 重修立	1813	鄞江眾 信士	不詳	尚存， 已熏黑
6	智通無碍 (編號21)	正殿神 龕上	1	木	長269 寬112	道光5年 歲次嘉平 月穀旦	1825	巫宜福	不詳	尚存， 已熏黑
7	奕禩流芳 (編號22)	正殿右 廂房樑 上	1	木	待考	民國68年 重修 ⁷⁰	1831	游化賢立	不詳	尚存， 已熏黑

從工藝上看，臺灣清代古匾與日治時代以後匾額，存在明顯的差異：由於清代臺灣木材主要來自福建，使用福建杉木，因木料尺寸受限，故通常以數塊橫長木片拼接而成一整塊匾；日治時代以後因已大量開採針葉樹種如杉、檜等大型巨木，因此以整塊木料製成木匾的情形普遍。光復以後的木匾，更常見以整塊木製作，字體以陰刻字或圓體陽文為主。以定光佛廟古匾的工藝現象來說，基本符合上述條件。⁷¹在匾額的製作上，這些匾額皆由四到六片長條木片拼接而成，上、下款是另外鑲嵌。而正面「中行」四字的製

70 《定光佛與定光佛廟》一書指出，「奕禩流芳」匾原有「道光11年辛卯歲桐月吉旦，永定董事生員 游化賢 敬立」之字。黃健倫，《定光佛與定光佛廟》，頁47。

71 李建緯，《彰化縣古蹟中既存古物登錄文化資產保存計畫》，頁241。

作工藝上，除了乾隆41年（1776）的「光被四表」為陰刻字體，其它皆另以片狀陽文楷體施作。進一步觀察此7件古匾之框飾，有龍紋搶珠、己字回紋與素面等。七面匾額之坐斗皆是靈芝紋，可能是在某一時期重修時同時製作。其中，乾隆27、36、38年三面匾額的工藝技法、中行的字體風格、上下款、印款布局皆相當接近，推測可能為同一地區（作坊）訂製。

有關「西雨花來」匾之年代，《定光佛與定光佛廟》一書中記述：「『彰化縣志』沿革志記載本匾額贈送者張世英於清同治3年（公元1864年）任彰化縣知縣，時間同治3年可能有錯，因同治3年為公元1864年，距其贈木匾時間（1762年）已有102年，假定張世英贈匾時是20歲，則當彰化縣知縣時至少已122歲，顯然不可能。」⁷²事實上，臺灣歷史上有二位張世英，第一位張世英為中國清朝武官官員，本籍貴州。他於乾隆27年（1762年）奉旨，於臺灣地區擔任臺灣北路協副將。當時此官職係臺灣清治時期階段臺南以北之臺灣中南部及北部的駐地最高武官將領；另一位張世英字碩卿，籍貫中國浙江。他於同治元年（1862）接替秋曰觀，於臺灣擔任臺灣府淡水撫民同知。此書作者誤將臺灣北路協副將張世英認為是臺灣府淡水撫民同知張世英。因此，此匾年代應無疑問。

另一件乾隆41年的「光被四表」匾，贈匾者為北協右營守備杭川黃正蕃。由於清代北路協鎮署所在地為今彰化市市公所（彰化市光復路74號），而定光佛廟因地緣關係因而有此二匾。

其中，「智通無碍」匾捐贈者巫宜福，以及「活百萬生靈蹟託鄞江留一夢」楹聯的捐贈者巫宜福、巫宜禊兄弟，其名也曾出現於淡水鄞山寺的道光4年（1824）「是登彼岸」匾額下款。透過鄞山寺「是登彼岸」匾可知，巫宜福官拜「賜進士出身翰林院國史館協修、實錄館纂修」，而巫宜禊則是「賜進士禮部主事 前翰林院庶吉士」。《臺灣名勝舊蹟誌》指出，彰化定光佛廟道光5年的「智通無礙」匾下款為「賜進士出身翰林院國史館協修、

72 黃健倫，《定光佛與彰化定光佛廟》，頁28。

實錄館纂修 永定巫宜福敬題」，其中第二行字「實錄館纂修 永定巫宜福敬題」使用細明體，前上款字體不一，為脫落後重修—其中的實錄館應為實錄館之誤。其官銜與鄞山寺所見者一致。兩座定光佛廟皆見巫氏兄弟名字，足見他們在道光初年來臺的汀州人群中，具有一定的影響力。

關於「奕禩流芳」匾年代。其上款紀年為：「民國68年孟冬重修」，下款記捐贈人姓名：「定光古佛信徒敬獻」。《臺灣名勝舊蹟誌》提及此匾為「道光11年辛卯歲桐月吉旦（公元1831年3月），永定董事生員游化賢敬立。」⁷³並於民國68年重修。然此書未述及年代判斷原因。若透過木匾製作工藝來看，此匾作方框，正面由五塊長條木板拼合，字體為平面陽紋，以金屬小釘固定於木板上。此作法為臺灣清代匾額常見製作方式。此外，其上下款皆有木條覆蓋，是否將原來字體重修後之痕跡？

楹聯是匾額另一種的發展形式，又被「稱之為『聯額』、『對額』或『橫批』」。⁷⁴楹聯通常是在傳統建築體的柱壁或神龕兩側常見的一種文學型態，亦稱之為對聯。楹聯的創作方式顯得相當自由，句法無定格不若律詩絕句，在創作字數上也可以見到其自由度。⁷⁵如彰化定光佛廟楹聯有7、8、12、16、17、19字者。本廟楹聯共見有11對。⁷⁶其中具年款、且日治時代以前者有6對：道光年間楹聯有二對【圖28、29】，其它4對皆是日治時代以後【圖30】。另有一對雖無年款，但《臺灣名勝舊蹟誌》有載的一對楹聯為「燭焰輝煌呈五福，香煙繚繞結千祥」，其年代為日治時代以前，在1996年時已佚失。⁷⁷

73 《臺灣名勝舊蹟誌》，頁432。

74 羅哲文、林聲、寶忠如，《中國名匾》（百花文藝出版社，2008年），頁3。

75 黃猷欽，《臺南市國定（第一級）宗教性古蹟內古物普查計畫結案報告》之〈匾額與楹聯類文物〉一節，頁117。

76 吳成偉，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，頁197 - 198。

77 杉山靖憲，《臺灣名勝舊蹟誌》，頁430 - 432。



圖28 「活百萬生靈」楹聯，道光14年（1834年）巫宜福、巫宜禔捐。



圖29 「是有定識」楹聯，道光甲午（1834年）周彥捐。



圖30 「定危有賴」楹聯，明治40年（1907年）黃倬其捐。

表4：彰化定光佛廟內所見古楹聯資料一覽表

項次	名稱/編號	位置	數量	材質	尺寸 (公分)	年款	年代	贊助者	備考
1	「活百萬生靈蹟託鄞江留一夢」(編號23)	正殿左右兩側立柱	1對	木	長216 寬34 厚3	道光14年 端陽月	1834	巫宜福、 巫宜禔	尚存， 已熏黑
2	「是有定識拔救眾生」(編號24)	正殿神龕 左右兩側	1對	木	長207 寬34 厚2.3	道光甲午 仲夏	1834	周彥	尚存， 已熏黑
	「放大光明普照東海」								
3	「定危有賴推移力」 (編號25)	正殿神龕 上兩側	1對	木	長122 寬27	明治40年	1907	黃倬其	尚存， 已熏黑
	「光被無慙造化心」								
4	「定慧禪心見隱見微 一片玄機菩提臺上懸 金境」(編號26)	正殿左右 兩側立柱	1對	木	長277 寬27	大正3年 歲次甲寅 荔夏穀旦	1914	柯金水、 陳培年、 施貽安、 林超英、 呂騰蛟	尚存， 已熏黑
	「光明世界先知先覺 三生因果阿耨城中濟 玉津」								
5	「古道照人間卹難揀 灾何止鄞江超寶筏」 (編號27)	正殿左右 兩側立柱	1對	木	長242 寬35	乙卯陽月 穀旦蔡穀 仁敬書	1915	林以玉、 仁和號、 存耕堂、 斯美號	尚存， 已熏黑
	「佛壇崇海表占祥卜 吉競來磻水乞靈籤」								
6	「古蹟溯鄞江換骨脫 身空色相乎圓光以 外」(編號28)	正殿左右 兩側立柱	1對	木	高220 寬30	己未孟夏 之月穀旦	1919	徐芳傳	尚存， 已熏黑
	「佛恩施臺島靈籤妙 諦示吉凶於前定之 先」								

清代楹聯有2對，第一對是道光14年由永定人巫宜福、巫宜禔所題之「活百萬生靈」楹聯。外觀作長方形，兩塊一組，正面作弧形狀，黑底金字。上聯詩款：「活百萬生靈蹟託鄞江留一夢」、紀年為：「道光14年端陽月」，下聯詩款：「覩三千世界汗揮線地有全人」、作者款識：「永定巫宜福、禔仝敬題」。

第二對同為道光14年的「是有定識」楹聯。此為長方形楹聯，兩塊一組，作平板片狀，紅底金字。上聯詩款：「是有定識拔救眾生」、於詩款左

右兩側補述紀事：「永定巫雨池儀部來遊東瀛為彰化」、「定光佛前求書楹帖適余審游匪類住彰洪旬久雨不止」。下聯詩款：「放大光明普照東海」、同在下聯詩款左右兩側記述：「佛前禱求晴霽即大開朗因并紀之」、「道光甲午仲夏浙江分巡寧紹臺道知府建臺灣府事鄱陽周彥書」。在黃健倫所著《定光佛與定光佛廟》一書中，謄抄寫「永定巫雨池」有誤。「雨池」為巫宜楔之字，非「兩池」也。

日治時代楹聯有4對，第一對是明治40年之直立方長形楹聯一對，無邊框，黑地金字，其上聯詩款為：「定危有賴推移力」、紀年為：「明治40年」；下聯詩款寫：「光被無慙造化心」，捐贈人款識：「黃倬其拜贈」。⁷⁸

第二對是大正3年之長形楹聯，作平板片狀，黑底金字。上聯詩款寫：「定慧禪心見隱見微一片玄機菩提臺上懸金境」、紀年「大正3年歲次甲寅荔夏穀旦」；下聯詩款為：「光明世界先知先覺三生因果阿耨城中濟玉津」、捐題款識「信士柯金水陳培年施貽安林超英呂騰蛟全敬立鄭鴻猷書」。

第三對為大正4年之長形楹聯，正面作半弧形，上聯詩款「古道照人間卹難球災何止鄞江超寶筏」、年款書也「乙卯陽月穀旦蔡穀仁敬書」；下聯詩款：「乞靈籤佛壇崇海表占祥卜吉競來礪水」、「信士林以玉仁和號存耕堂斯美號全敬獻」。

第四對為大正8年之長方形楹聯一對，作平板形，上聯詩為「古蹟溯鄞江換骨脫身空色相乎圓光以外」，紀年寫「己未孟夏之月穀旦」；下聯詩「佛恩施臺島靈籤妙諦示吉凶於前定之先」、作者題記：「南靖雁塔社生員徐芳傳敬叩」。

78 根據黃健倫所著《定光佛與定光佛廟》一書中之記述：「黃倬其，今彰化市人，生於清同治10年（公元1871年），世代書香，聰穎過人，於日本明治40年（公元1907年，即贈送本匾之年），創設「小逸堂」，設帳授徒，培育不少英才，如石錫烈、石錫純、黃文陶、詹阿川、賴通堯、黃文苑、謝振聲、謝振仁、…等名醫、仕紳、鉅商、士人。卒於日本大正10年（民國10年），享年51歲，哲嗣有文育、文苑。文育為商界鉅子，文苑在日據時期已是醫學博士，且為彰化之第一位，懸壺濟世於彰化市之上池醫院。」

陳芳妹曾針對淡水鄞山寺內之香爐、匾額與楹聯，撰文討論淡水鄞山寺的汀州人特別強調「宋代」的族群歷史記憶。⁷⁹這種楹聯較多的現象雖同見於彰化定光佛廟，且兩者多半以弧狀木板或平面木板作為楹聯懸掛；然而，彰化定光佛廟楹聯內容多以「定」「光」「古」「佛」作為藏頭詩，其間雖偶爾出現「鄞江」之汀州記憶，但整體仍強調的是定光古佛救渡眾生的慈悲與能力，而楹聯中的「線地」、「礮水」所指為彰化，「臺島」以及匾額中「瀛嶼」所指則為臺灣，則代表定光古佛信仰的在地化。

四、區隔空間或擺設類文物：神龕

公媽龕基本作方型【圖7】，其正面上方題「名垂不朽」，上款：「几筵光有耀」，下款：「殂豆報無疆」正面有鏤雕花鳥紋飾。前文推論本廟「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」置於道光年間，當時應已設有公媽龕，且風格一致，鏤空花鳥木飾牌、尺寸與祿位牌相契合，故應也是同時期之製品。

肆、對彰化定光佛廟文物與歷史的再思

一、廟宇中古物所扮演的不同功能

透過此次對定光佛廟古物的研究可以發現，寺廟中的古物可分成四大類：第一類是作為信眾直接膜拜的對象，即神像、牌位；第二類則是環繞在信仰儀式中所使用之供器，如香爐、籤筒等；第三類則是作為表彰神蹟，通常為官員或地方商紳所贈之匾聯；另有一類雖與宗教儀式無直接關係，卻是作為擺放神像與供器的神龕、家具類。

在上述幾類古物中，神像是所有古物中最具崇高性者。祂是信徒到廟宇

79 陳芳妹，〈物質文化與族群勢別關係問題——以鄞山寺八卦文鐵香爐為例〉，頁91 - 190。

的主要目的，亦是信徒祈求的視覺焦點，是神明形象的物質呈現。在傳統中國建築結構中，通常位於房屋中軸線的地位最為崇高，因此一座寺廟主祀神所處的位置同常是整座寺廟的中心點，其它從祀或配祀神則依位階高地立於左右兩側。神像是神明形象的具體化，不能輕易被碰觸、甚至神房也禁止信徒進入，非神職人員僅能在神龕外窺見神明形象；另一方面，神像的外觀也是穿梭廟宇中的信徒不斷觀視、加深他們對神明印象的憑借。因此，我們可以發現主祀神像不會輕易被汰換—即便廟宇重修、寺廟內早期神像也多半會被保留下來。神像代表的正是廟方的象徵資本—愈多人對其神像熟悉，則能凝聚更多信眾的認同感。但同時又因祂被置於無法進入之空間，顯示祂的形象雖為信徒熟悉，但卻又不會因為太親近而產生輕蔑之感。

其次，作為輔佐宗教儀式的供器，則通常為廟方自製或由信徒捐贈。廟方香火愈旺、地位愈崇高者，供器內容就愈豐富。以定光佛廟所見古香爐為例，其捐獻者之身份多是百姓或商人，或為廟方自製。在經濟基礎許可的前提下，信徒捐爐以積功德，而其奉獻時機通常是廟宇增建或重修各殿之際。雖然香爐與匾額、神像皆屬非消耗性物品，但是一旦廟方重修或重要場合，便會將香爐汰換成更豪華造形者。因此，當國民政府遷臺、臺灣鑄銅工業逐漸發展以後，廟宇早期大型石質天公爐就很快地就被銅質鼎式天公爐所取代。因此，供器所代表的是廟方的經濟資本。

第三，此次調查古物中以匾額數量比例最高。其主要功能係呈現人或群體的關係互動與事件，並作為一種政治或社會意義的象徵符號。以定光佛廟來說，贈匾人身份有「協鎮北路副總兵、臺灣府諸羅儒學訓導兼署教諭、己丑科進士、北協右營守備、鄞江信士、賜進士出身翰林院國史館協修、實錄館纂修」，大多屬於官職。匾額經常代表著官方的正統性，特別是御賜之匾。石文誠在〈從熟番到漢人？以清代臺灣南部新港社群為例〉一文，討論新港社熟番以得到皇帝的「賜匾」來提升自身的合法性與正統性。⁸⁰臺灣廟

80 石文誠〈從熟番到漢人？以清代臺灣南部新港社群為例〉，《第五屆臺灣古文書與歷史研究國際學術研討會論文集》（臺中：逢甲大學出版社，2011年12月），頁100 - 118。

方也多以官方賜匾為榮，作為增加廟方地位的一種殊榮。對於廟方來說，他們除了可透過重修沿革志的方式來強化自身正統性，另亦有自製御匾的方式，作為在政治上取得官方認同。因此，匾額的政治性與正統性，比起供器、家具等古物要來得更為濃厚；也就是說，匾額再現了廟方和官、商、民之間的文化資本。

此外，由於匾額懸掛地點高，非舉手可得，因此早期匾額保存的比例也相對較高。至於楹聯因涉及到書法與詩文內容，文學藝術性質強，通常為文人所書；相較於匾額，楹聯的比例較少，若係以活動式的木板懸掛於柱上，則非常輕易被取下、觸摸或偷竊，因此它們通常直接被刻在寺廟的木柱或石柱上。

在四類古物中，以家具類的汰換速度最快。通常廟方在經濟條件許可的前提下就會汰舊換新，或是由信徒捐資贊助。在所有家具中，神龕（公媽龕）、或擺放神像供器的翹頭神案會被保留下來。家具和供器一樣，通常也可是為廟方經濟資本的再現。

二、定光佛廟古物的年代與贊助人身份對應關係

透過研究，彰化定光佛廟中文物從年代來看可分成以下六批：

第一批是建廟之初所置之文物，為乾隆26年（1761）至41年（1776）間，主要是軟身神像、匾額（「西來花雨」、「瀛嶼光天」、「濟汀渡海」、「光被四表」），以匾額為主。其中張世英可能是因為地緣因素（協鎮署所在），又或者是其本人的信仰因素、私人情誼而與廟宇產生某種聯繫，進而題獻匾額。

第二批為嘉慶18年重修時文物，見於嘉慶18年（1813）的「曇光普照」匾與嘉慶19年（1814）的木香爐。其中，「曇光普照」匾下款得知為鄞江信徒所捐獻，顯示汀州係作為本廟重修的主要支持者。

第三批是道光年間重修時所見文物，有匾額（「智通無礙」、「奕禩流芳」）、楹聯（「活百萬生靈」、「是有定識」）、祿位、神龕。這批文物

大多數贊助者為永定或汀州人，顯示這時彰化定光佛廟作為汀州會館的凝聚力極強。

第四批是清末，主要見南投陶香爐一對、宣爐几一件。其中陶香爐之一的贊助人款有「市仔尾王天生叩」，「王天生」生平不可考，至於「市仔尾」即今日彰化市中正路從永安街至中山路段，因該街位於北門口街末端，故名。⁸¹此街於清末日治初年成為彰化知名連續商業街。⁸²臺灣知名的文學家賴和即於光緒年間出生於此。上述的贊助者以當地地名自稱的現象，顯示信徒以在地化之地名作為其原鄉認同。

第五批是日治時代，主要有楹聯（「定危有賴」、「定慧禪心」、「古道照人間」、「古蹟溯鄞江」）、薦盒（昭和3年）、展翼形木座與直立式籤筒。其中，「定危有賴…」之贈聯人黃倬其為彰化市人，生於同治10年，曾創設「小逸堂」培育英才；⁸³而「定慧禪心」對聯之書者鄭鴻猷（1856~1920）為彰化鹿港人，祖籍福建泉州和浦，為鹿港知名的書法家；⁸⁴「古道照人間」楹聯的書者蔡穀仁，亦為鹿港知名書法家，清光緒舉人（拔元）。其它贊助者生平則不可考，但身份皆以「信士」或「弟子」自稱，顯示本廟信仰已融入當地。

第六批已是國民政府遷臺以後，文物有銅鐘、報功祠翹頭案、正殿供桌上的錫五供等、以及匾額「定光佛廟」、「厚德載生」、「德溥海疆」等，多數文物上以「定光佛信徒」自稱。

透過上述文物年代與贊助者身份的對照可知，定光佛廟早期的興建、重修與捐獻行為，與汀州移民、地方官員存在著緊密連繫；隨著會館功能的衰退，以及汀州移民在臺灣的融合，定光佛廟文物捐贈者反映出其居住在彰化地區的在地化特點，以及將自身視為一位「虔誠信徒」，卻早已不見道光年

81 國史館臺灣文獻館編印，《臺灣地名辭典卷十一·彰化縣》（上）（南投市：國史館臺灣文獻館，2004年），頁125。

82 國立彰化師範大學地理系，《彰化市志》上（彰化市公所，1997年），頁16。

83 《定光佛與定光佛廟》，頁34。

84 吳文星撰，《鹿港鎮志·人物篇》（鹿港鎮公所，2000年），頁48。

以前以「永定」、「鄞江」自稱的原鄉認同。

伍、結語

乾隆26年彰化縣「里民」建「定光庵」，肇建期的定光庵主要功能是以奉祀定光佛（即北宋汀州南安巖均慶禪寺之僧自嚴）為主。隨著乾隆中晚期閩粵遷臺移民高峰期的到來，汀州移民在彰化縣境也日趨活躍。嘉道二朝不少汀州士紳參與社會文化公益事業建設，現存彰化（孔廟）或臺中的祠廟（如文昌祠）修建史料均可發現汀州士紳的蹤跡。

定光古佛信仰一向是汀州民間信仰中的強勢信仰，遷臺後的汀州人隨著分類意識的強化，自然熱衷於贊助定光庵的修建工程，自嘉慶道光二朝定光庵歷經三次的修建工程，如本文所論述，汀州人的投入狀況，不僅顯現在廟中現存二、三批的文物內。與此同時，原以祀神為主的祠廟，其功能性質也更趨於廣泛化，合樂（士紳交游）、義舉（移民暫居）等不同功能也日益增強，這時的定光庵實為一不折不扣的汀州移民會館，表現在寺廟文物上，其汀州原鄉意象達於頂峰。

唯隨著時間進入同治光緒二朝，臺灣社會因應對外貿易的高度成長，社會性質也起了較大的變換，原祖籍地緣認同漸由本地地緣認同取而代之，社會動亂與械鬥頻率明顯快速減緩，而早先遷臺移民也因宗族的自然增長、儒家文化的深拓等不同因素影響而呈現落地生根的態勢，正所謂「年深外境猶吾境，日久他鄉是故鄉」。本文所論廟內第四批以後相關文物，正可印證此一「在地化」趨勢，而它呈現在相關文物的落款上，即是多以臺灣本地地名或商家店號為主的現象。此現象明示出定光庵作為移民會館的功能已日漸衰退，其後又因遷臺移民漸形減少及日人的政策影響，定光庵再度回到以祀奉定光佛為主祠廟狀態，定光古佛信仰也成為彰化地區的在地信仰。

總之，本文一方面重新省思臺灣寺廟文物分類適當性及文物時空脈絡諸

問題，並且以之檢視實際案例，針對定光庵內相關寺廟文物進行實地調查與個別考述。另一方面，本文也重新梳理與定光古佛信仰，及彰化定光庵相涉的歷史文獻，描繪其歷史發展梗概。並以此為據，希冀適當的匯通歷史與文物兩者，將歷史文獻與寺廟文物兩者交互間的關連作一整體性思考，盼望藉此尋出關於宗教信仰歷史與文物研究的新契機。

參考文獻

一、史料、調查報告暨工具書類

- 〔宋〕胡太初修、趙與沐纂《臨汀志》，收入馬蓉等點校《永樂大典方志輯佚》第二冊。中華書局，2004年4月。
- 〔宋〕釋正受，《嘉泰普燈錄》。海南出版社，2011年10月。
- 〔清〕余文儀，《續修臺灣府志》。臺北：宗青出版社，1995年。
- 〔清〕周璽，《彰化縣志》。臺北：文建會，2006年。
- 〔清〕徐松輯，《宋會要輯稿》。臺北：世界書局，1977年再版。
- 〔清〕陳培桂，《淡水廳志》。臺北：宗青出版社，1995年。
- 吳文星，《鹿港鎮志·人物篇》。鹿港鎮公所，2000年。
- 李建緯（計畫主持），《彰化縣古蹟中既存古物登錄文化資產保存計畫》。彰化市：彰化縣文化局，2012年3月。
- 李豐楙，《文英館館藏宗教文物臺灣宗教文物分類圖錄》。臺中：臺中市政府文化局，2000年。
- 杜奉賢計畫主持、鍾宇翊協同主持，《屏東縣公有古物保存清查計畫》。屏東縣政府文化局承辦，國立屏東科技大學通識教育中心執行，2007年。
- 汪天成（計畫主持人），《嘉義縣公有古物清查計畫成果報告書》。嘉義縣政府委託，國立嘉義大學臺灣文化研究中心執行，2008年。
- 周國屏等編纂，《彰化市志》，彰化：彰化市公所，1997年。
- 社團法人臺南市文化協會（計畫主持人鄭道聰），《臺南市古蹟廟宇暨北區、東區、安南區等歷史廟宇、教堂古物調查記錄計畫》。臺南市政府文化觀光處委託，2008年。
- 社團法人臺南市文化協會（計畫主持人鄭道聰），《臺南市古蹟廟宇暨南區、安平區等歷史廟宇、教堂古物調查記錄計畫》。臺南市政府文化觀光處委託，2007年。

- 洪英聖，《畫說乾隆臺灣輿圖》。南投市：行政院文化建設委員會中部辦公室，1999年8月。
- 國史館臺灣文獻館編，《臺灣民俗文物辭彙類編》。南投：國史館臺灣文獻館，2009年。
- 國史館臺灣文獻館編印，《臺灣地名辭典卷・彰化縣》。南投市：國史館臺灣文獻館，2004年。
- 國立中央圖書館編，《民俗器物圖錄》。臺北：國立中央圖書館編，1991年。
- 張永楨（計畫主持人），《南投縣古物普查計畫》。南投縣政府文化局委託，南開科技大學文化創意與設計系執行，2010年11月。
- 連雅堂，《臺灣通史》。臺北：宗青出版社，1995年。
- 陳漢光、賴永祥編，《北臺古輿圖集》。臺北：臺北市文獻委員會，1965年3月。
- 黃翠梅（計畫主持），《臺南市國定（第一級）宗教性古蹟內古物普查計畫結案報告》。臺南市立文化資產管理處委託，國立臺南藝術大學執行，2011年7月。
- 楊玉姿，《96年度高雄市碑碣暨古蹟、寺廟內古物調查研究》。高雄市政府委託，國立高雄師範大學共同學科執行，2007年。
- 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》。南投：臺灣省文獻會，1999年6月。
- 彰化縣文化局、勤益科技大學，《彰化縣古蹟中既存古物清查計畫》。彰化市：彰化縣文化局，2010年。
- 彰化縣文化局編，《彰化客家族群調查》。彰化縣文化局，2005年。
- 蔡金鼎，《臺中市古物研究計畫》，臺中市政府委託，南厝創意企業社執行，2010年。
- 鄭道聰計畫主持，《臺南市古蹟寺廟古物調查記錄計畫》。臺南市文化觀光處委託，社團法人臺南市文化協會執行，2006年。

盧泰康（計畫主持），《府城登錄文物研究計畫——明鄭時期文物清查與分級建議》。臺南市：臺南市文化觀光處委託，國立臺南藝術大學執行，2009年。

二、專書論著與期刊論文

（一）論文部份

王見川，〈從南安巖主到定光古佛——兼談其與何仙姑的關係〉，《圓光佛學學報》第10期（2006年4月），頁215 - 231。

石文誠，〈從熟番到漢人一以清代臺灣南部新港社群為例〉，《第五屆臺灣古文書與歷史研究國際學術研討會論文集》。臺中：逢甲大學出版社，2011年12月。

吳中杰，〈臺灣福佬客與客家人的分佈研究〉。臺灣師範大學：華語文教學研究所碩論，1998年。

林國平，〈定光古佛探索〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁223 - 240。

陳芳妹，〈物質文化與族群識別關係問題——以鄞山寺八卦文鐵香爐為例〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》22期（2007年3月），頁91 - 190。

陳漢光，〈日據時代臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》第23卷第1期（1972年3月）。

施添福，〈「臺灣地圖」的繪製年代〉，《臺灣風物》第38卷第2期（板橋市：臺灣風物雜誌社，1988年6月）。

黃典權，〈「臺灣地圖」考索〉，《臺灣省文獻委員會慶祝成立四十週年紀念論文專輯》。臺中市：臺灣省文獻委員會，1988年6月。

簡榮聰，〈南投陶的範疇與種類〉，《臺灣文獻》，第42卷第3、4期（1991年12月），頁167 - 181。

謝重光，〈閩臺定光佛信仰宗教性質辨析〉，《臺灣源流》42期（2008年3月），頁120 - 131。

Jessica Rawson, 〈中國喪葬模式—思想與信仰的知識來源〉,《中國古代的藝術與文化》。北京大學出版社,2002年。

(二) 專書論著

〔日〕杉山靖憲,《臺灣名勝舊蹟誌》。臺北:臺灣總督府,1916年。

王日根,《明清民間社會的秩序》。長沙:岳麓書社,2003年10月。

皮慶生,《宋代民眾祠神信仰研究》。上海:上海古籍出版社,2008年10月。

何炳棣,《中國會館史論》。臺北:學生書局,1966年2月。

阮昌銳,《民俗及有關文物保存維護論述》。臺北:內政部編印,1996年。

李乾朗,《臺灣的寺廟》。臺灣省政府新聞處,1986年

李乾朗,《鄞山寺調查研究》。臺北縣(今新北市):李乾朗古建築研究室,1988年。

李麗芳主編,《古物普查分級國際學研討會論文集》。臺南市:國立文化資產保存研究中心籌備處,2006年。

周宗賢,《血濃於水的會館》。臺北:行政院文化建設委員會,1999年。

南投縣文化局,《南投窯邁向現代陶之路二百年專輯》。南投,南投縣立文化中心,1995年。

卓克華,《從寺廟發現歷史》。臺北:揚智文化,2003年。

林衡道、郭嘉雄編著《臺灣古蹟集》。臺中:臺灣省文獻委員會,1977年4月。

林文龍,《細說彰化古匾》。彰化市:彰化縣立文化中心,1999年。

林文龍,《臺灣史蹟叢論》。國彰出版社,1987年。

林明德,《臺澎金馬地區匾聯調查研究》。臺北市:行政院文化建設委員會,1994年。

黃健倫,《定光佛與彰化定光佛廟》。彰化:定光佛廟,1996年。

閩西客家聯誼會編,《定光佛與客家民間信仰》,龍岩市文化與出版局,2008年7月

簡榮聰、洪敦光，《臺灣文物精選展專輯》。南投市：國史館臺灣文獻館，2004年。

簡榮聰、阮昌銳撰述，《臺灣民俗文物大觀特展專輯》。南投市：國史館臺灣文獻館，2008年。

簡榮聰等撰文，梁志忠主編，《南投陶文物風華》。南投：南投民俗文物學會，2002年。

簡榮聰著，《臺灣傳統家具》。中壢市：桃園縣文物協會編印，2000年。

簡榮聰編，《彰化常民文物》。彰化：彰化縣文化局，2004年3月。

謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》。商務印書館，2009年。

羅哲文、林聲、竇忠如，《中國名區》。百花文藝出版社，2008年。

關山情編，《臺灣古蹟全集》第二冊。臺北：戶外生活雜誌社，1980年。

Ernest Gombrich, *Art and Illusion*, N.Y. : Phanthreon Book Inc., 1960.

A research and investigation of Ding Guang temple in Zhang Hua County
——History, Belief and Cultural Antiques

Chian-wei, Lee^{*}, Zhi-Xiang, Zhang^{**}

Abstract

“Ding Guang Buddha Temple”, also named “Ding Zhou Immigrants’ Hall” is, according to historical material during the rule of Dao Guang emperor of Qing Dynasty “Zhang Hua County Annals, Volume V, official temple history”, “a temple located in northwestern Fujian province and built by a scholar Jiu Jin Gong, in the 26th year under the rule of Qian Long emperor during Qing Dynasty. Then in the 10th year under the rule of Dao Quang Emperor, Mr. Lu Zhang Ding, a senior student recommended by his province to study at the Imperial College in Qing Dynasties, together with his classmates, donated money and renovated his temple in which they worship Ding Guang Buddha.” Hence, as shown by this historical material, we can see “Ding Guang Temple” is built by this gentleman from Yong Ding County of Ding Zhou Prefecture in Fujian province. Besides, it was also for Ding Zhou immigrants in Taiwan an association hall where they worship Ding Guang Buddha. The object of this research focuses on the belief center of Ding Zhou immigrants of western Fujian province in Taiwan - the Ding Guang Temple. On one hand, our study hopes to clarify the history and the origin of this belief; on the other hand, we would like to point out the age and source of antiques in this temple. Though literature review and antiques investigation, here are some findings:

Ding Guang Buddha, whose dharma name is Shi Zi Yan and lay surname is Zheng, was born in Tong An district of Quan Zhou prefecture of Fujian province.

* Assistant Professor, Graduate Institute of History and Historical Relics, Feng Chia University.

** Lecturer, Center for General Education, Feng Chia University.

The belief in Ding Guang Buddha, along with the Ding Zhou immigrants from China, came to Taiwan during Ming and Qing Dynasty. So far as we know, except for subsidiary gods worshipped in temples or household worship, this belief in Ding Guang Buddha in Taiwan is theoretically all related to people from Ding Zhou District (i.e. Yin Shan Temple in Dan Shui and Ding Guang Temple in Zhang Hua, the two temples worshipping Ding Guang Bouddha in Taiwan). It stands to reason because most Ding Zhou immigrants were originally from Yong Ding district where people worship Ding Guang Buddha. Besides, for overall understanding, this belief should be earlier than the immigration as mentioned above to spread in Taiwan, but theoretically speaking, it did exist this phenomenon that immigrants from Fujian and Guang Dong provinces of China worshipped Ding Guang Buddha.

Through our investigation and study, we can classify the antiques in Ding Guang Buddha temple into four categories: first, the objects for people to worship, such as the statue of Buddha or a tablet or altar honoring a great benefactor; secondly, the vessels used during a ritual ceremony, such as incense burners or Cim Bucket; thirdly, the horizontal inscribed board donated by government officials or local gentry and merchants to commend Buddha for his miracles and fourthly, shrines or furniture to place statue of Buddha and ritual vessels which however are not related directly to the worship ceremony. Furthermore, by both identifying the age of antiques and referring to donators or sponsors, we get to know the construction, renovation and donate behavior in the earlier stage of this temple all closely connected to the Ding Zhou immigrants and local government officials. As time goes by, the temple building became functionally less important and Ding Zhou immigrants gradually adapted to Taiwan environment. Thus we recognize a localization by investigating later donators of Zhang Hua county and found that they prefer to esteem themselves to be “devout believers” rather than countrymen from Yong Ding or Yin Jiang district of Fujian province of China, a

self-identification that appeared during and before the rule of Dao Guang in Qing Dynasty.

Finally it is worth to mention, due to the limited historical material, it is not possible to find out exactly when Ding Guang Temple is confirmed to be used as an association place for immigrants but generally speaking, during the rule of Dao Guang emperor Ding Guang Temple is already a place for social activities among the gentlemen from Ding Zhou District at that time.

Keywords : Ding Guang Bouddha Temple of Zhang Hua county, Ding Guang Bouddha, Ding Zhou, Yong Ding, antiques, association hall

