

惜字風俗與桃園地區的惜字亭

陳識仁



【學歷】

台灣大學歷史學研究所博士



【經歷】

東海大學歷史學系兼任助理教授、副教授

萬能科技大學通識教育中心專任助理教授、副教授



【現任】

輔仁大學歷史學系副教授



【著作】

1. 《《水經注》與北魏史學》，台北，花木蘭文化出版社，2008 年 3 月。
2. 《斑斕行腳——觀音鄉古蹟、歷史建築及聚落》(與簡顯光共同調查、撰文)，台北，行政院客家委員會，2010 年 4 月。



【授課大綱】

所謂的惜字，是指將寫有字跡、廢棄不用的紙張，集中後予以焚燒的意思，而「惜字亭」則是代表惜字風俗的具體建築物。這是明清時期，善書廣為流行之後，中國境內所產生的一種風俗，可以說是漢人社會所特有的習俗。位於中國文化邊陲的台灣，在清領以後也流行這種風俗。看似簡單的舉動，其中卻蘊涵相當豐富的宗教人文思想，本講題嘗試從「惜字觀念的源起與演變」、「清代台灣的惜字概況」以及「介紹桃園地

區現存的幾座敬字亭」三大方面，進行相關問題的探討。

【參考書目】

林文龍，〈記臺灣的敬惜字紙民俗〉，《臺灣風物》34：2。

梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》5：2(1994)。

《漢聲雜誌》第78期，「搶救龍潭聖蹟亭」專號(台北：漢聲雜誌社，1995)。

曾秋美，《文風登華——聖蹟亭120週年紀念手冊》(桃園：桃園縣立文化中心，1995)。

陳識仁，〈過化存神——台灣的惜字風俗〉，《北縣文化》第41期(1994)。

陳識仁，〈惜字風俗與桃園地區的惜字亭〉，收入萬能技術學院通識教育中心、桃園文史工作室編印，《樂聲揚起：第一、二屆桃園鄉土文化學術研討會論文集》，中壢，2003.7。

【講義】

惜字風俗與桃園地區的惜字亭

陳識仁*

所謂的惜字，是指將寫有字跡、廢棄不用的紙張，集中後予以焚燒的意思，而「惜字亭」則是代表惜字風俗的具體建築物。這是明清時期，善書廣為流行之後，中國境內所產生的一種風俗，可以說是漢人社會所特有的習俗。位於中國文化邊陲的台灣，在清治以後也流行這種風俗。看似簡單的舉動，其中卻蘊涵相當豐富的宗教人文思想，本文嘗試從惜字觀念的源起與演變、清代台灣的惜字概況以及介紹桃園地區見存的幾座敬字亭三大方面，進行相關問題的探討。

關鍵詞：惜字風俗、惜字亭、文昌信仰、功過格、桃園地區

* 萬能技術學院通識教育中心助理教授

一、前言

早期臺灣，無論在通都大邑或是窮鄉僻壤，都很容易見到稱為「聖蹟亭」的小塔亭；或稱為惜字亭、敬字亭、敬聖亭、字紙亭、惜字塔等，雖然名稱不一，但都是先民們敬重字紙風俗的具體表徵。

現在年齡在六、七十歲以上的長輩，大概都知道：凡是有書寫或印有字蹟的廢紙張不能隨手亂丟，必須予以焚化後投之於溪流大海中。如果晚輩不懂得珍惜字紙，往往會被長輩以「孔子公揜在胛脊胛後」、「讀書讀到胛脊胛後」，或是「讀書讀到屎窟壠——緊讀緊倒轉去」(客家語)的俗諺責備。

但在工商發達、電腦印刷既快速又普及，一切講求效率的今天，這種習俗早為人所淡忘，上述的惜字亭塔也日漸消失，或因道路拓寬而消失，或掩藏於車馬塵囂中。據估計，目前全台約尚有40座左右的惜字亭有幸保存下來，且大部份集中於客家族群聚居地區。桃園地區共有五座，本文除探討惜字風俗的源流、惜字風俗的狂熱與批判、台灣地區的惜字概況之外，也分別討論這五座惜字亭；希望透過討論與介紹，增加對桃園地區風俗民情的瞭解。

二、惜字風俗的源起與演變

中國惜字風俗大約始於宋元以後，明清時期因善書的傳播而更加流行。由於中國自古即有士為四民之首的觀念，加上科舉制度的實施，社會上普遍重視文人，與科考相關的信仰也隨之產生。

漢人敬惜字紙、字跡的觀念究竟起於何時，今天很難加以考證。在北齊(550-577)仕人顏之推所著的《顏氏家訓》中，曾有這樣一條對子孫的訓誡：

借人典籍，皆須愛護，先有缺壞，就為補治，此亦士大夫百行之一也。濟陽江祿，讀書未竟，雖有急速，必待卷束整齊，然後得起，故無損敗，人不厭其求假焉。或有狼籍几案，分散部帙，多為童幼婢妾之所點汙，風雨蟲鼠之所毀傷，實為累德。吾每讀聖人之書，未嘗不肅敬對之；其故紙有五經詞義，及賢達姓名，不敢穢用也。¹

就這段引文來分析，可分為兩部份，一是前半所言對書籍的愛惜，一是對「故紙五經詞義……不敢穢用」，所謂「穢用」，王利器解釋道：「穢用，顏本、朱本及小學引作『他用』，他用，如覆甗、當薪、糊窗之類。盧文弨曰：『穢，褻也』」。²亦即將寫有五經詞義的舊紙張，用來覆蓋容器、充當薪火，或糊窗之類。

¹ 顏之推撰、王利器集解，《顏氏家訓集解》，卷1，〈治家第五〉(台北：漢京文化出版公司翻印，1983)，頁66。

² 顏之推撰、王利器集解，《顏氏家訓集解》，頁67。

那麼，最遲在北齊時代的士大夫讀書人就對於「故紙」、「五經」懷有敬惜謹慎之心，擴而大之，對書籍也都有一份敬持之心。但不論是江祿或顏之推本人，這只能說是部份士人的個人行為，與明清以後的惜字風俗沒有直接的關聯。

隋唐以後科舉興盛，士子得以因此高登仕途，改善生活，在「萬般皆下品，唯有讀書高」、「學而優則仕」等觀念的長期影響下，受教育機會甚少的平民，由對「讀書人」的尊敬，進而對文字的神奇力量產生敬畏與愛惜。再加上宋明以後儒釋道三教教義相互融合、文昌信仰的影響，以及善書(功過格)廣為流傳等因素，惜字風俗遂在上層知識份子、地方官員士紳以及基層民眾之間，形成一種「創說→推廣→奉行」的運動。以下即針對文昌信仰及功過格稍加論述。

(一)文昌信仰

文昌原本為中國古代天上星宿的名稱之一，後來在宋代四川梓潼地方的一個神祇被附會為文昌神，成為後世所膜拜的文昌帝君。³

相傳在晉代(265-420)的四川梓潼地方，有一名為張惡子的蛇神，屬於地方信仰神之一。從晉朝到北宋(960-1279)，傳說的這個蛇神在四川地區屢次以顯靈方式幫助不同帝王立國或平亂，到了唐代晚期，梓潼地方人士開始建立「張相公廟」，唐朝政府甚至封其為「濟順王」。北宋時封為「英顯王」，南宋後期，朝廷進而冊封梓潼神的父母妻子。反映出梓潼因屢次以地方神身份協助中央政府鞏固政權，而中央亦屢以冊封的方式來正式肯定這個地方神的地位。

梓潼神在南宋的受到重視與科舉制度的發展有關。宋代科舉考試競爭相當激烈，考生對前途一般沒有太大把握，將命運交在神祇手中是很自然的事。到了南宋，梓潼神成了蜀人科舉神之一，甚至衍生出梓潼神掌握科舉試題或中舉名單的傳說。但南宋時代的梓潼廟仍只建在四川，只是某個區域的地方信仰。十三世紀後期，蒙古人的侵伐南宋，四川地區動亂，許多四川人逃難到其他省份，也同時將梓潼信仰帶到其他地區，梓潼帝君廟也才漸漸出現在江蘇、浙江、江西、福建等地。即使是如此，梓潼神信仰仍舊只是四川人的信仰。

元朝初年，政府曾一度停止科舉考試，但政府仍正式冊封梓潼神為科舉的神祇，並且命名為「文昌帝君」，科舉恢復之後，梓潼神被冊封為「輔元文昌司祿宏仁帝君」。此外，梓潼神被冊封為文昌君，亦與道教的發展有關。宋元之際，相傳梓潼神降筆，寫成《清河內傳》，書中梓潼自稱歷代顯化，並自認為掌握科舉考試。因此，十四世紀以後，文昌星代表文運、掌握個人的祿運的想法已深入民間，「梓潼—文昌神」已就從地神祇提升為國家層次的神。

但梓潼神原為地方蛇神的曖昧神格，卻令文昌信仰後來的發展受到限制。明代在十五世紀晚期，反對梓潼—文昌信仰的聲浪日漸高漲，特別是明朝政府及一些地位較高的儒士公開排斥此信仰。他們指出：文昌原為星宿之一，與梓潼神無

³ 參見追雲燕，《三教聖誕千秋錄》(台中：聖賢雜誌社，1992)，頁 24-28。

關，而梓潼原只是地方神祇，卻在全國儒學中受到崇拜，於禮不合。明朝政府終於在1488年下令拆毀儒學中的文昌祠，並取消文昌帝君原來的封號。明初大儒曹端就曾痛斥當時文人膜拜梓潼神的行為，他怒道：「梓潼主斯文，孔子更主何事？」

不過，這類維護純粹儒家正統的強烈意見，雖然對中央政府有相當的影響力，但不見得會被一般儒士所接受。就算十五世紀後期的明政府贊同正統派的立場，正式廢除文昌的信仰，但是社會效果不彰。例如當時以文昌為名的扶乩與標榜「降筆」而成的善書，已普遍流行於文士之間，其中甚至有不少是有極高政治及社會地位的士人。說明了上層禮法想要除去文昌信仰的禮法改革，實際上對社會習俗的影響有限。⁴

(二)功過格

功過格是中國宋明以後諸多善書形式的一種，是一種將中國的民族道德區別為善(功)與惡(過)，具體地分類記述，並以數量計算善惡行為的書籍。⁵《道藏》本所收錄的《太微仙君功過格》中記有詳細的操作方法：

凡受持之道，常於寢室床首置筆硯簿籍，先書月分，次書日數，於日下開功過兩行。至臨臥之時記所為善惡，照此功過格內名色數目，有

⁴ 參見梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》5：2(1994)，

⁵ 酒井忠夫，〈功過格の研究〉，收入氏著，《中國善書の研究》(東京：國書刊行會，1960)，頁356-403。關於功過格的研究，包括其倫理思想、宗教性格等方面，因非本文探討主題，故不贅述。早期日本學界對功過格研究頗有成果，例如酒井忠夫尚撰有〈株宏の自知録について〉(《福井博士頌壽記念東洋文化論集》，1969)等。吉岡義豐著有〈功過格思想の源流〉(《東方宗教》第15號，1959)、〈赤松子中誠經と功過思想〉(《福井博士頌壽記念東洋思想論集》，1960)、〈初期の功過格について〉(《東洋文化研究所紀要》27號，1962)、〈中國民眾の倫理書功過格について〉(《宗教研究》127號，1952)、《道教の研究》第二章〈感應篇と功過格〉(法藏館，1952)等。秋月觀暎著有〈道藏本功過格と淨明道——酒井、吉岡兩博士の爭點によして〉(《文經論叢》6：4，1971)、〈太微信仰と功過格——道藏本功過格をめぐる二、三の問題〉(《文經論叢》8：3，1973)等。奧崎裕司著有〈中國における地主の思想——明末清初功過格の婢僕觀〉(《中世史講座》第8卷，學生社，1983)。清水泰次有〈明代に於ける宗教融合と功過格〉(《史潮》6：3，1936)。高雄義堅著有〈明代に大成される功過格思想〉(《龍谷大學論叢》，1922)等。高野義太郎著有〈支那における鄉黨の社會協同生活 規律する民足道德——功過格 中心として〉(《法律時報》15：12)等。西澤嘉朗著有《東洋庶民道德——了凡四訓の研究》(明德出版社，1975)等。近十餘年，臺灣方面則有李豐楙、宋光宇、鄭志明等人的相關研究，成果亦相當豐碩，請參閱宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》5：4(1994)。

善則功下注，有惡則過下注之，不得明功隱過。至月終計功過之總數，功過相比，或以過除功，或以功折過。折除之外者明見功過之數，當書總記訖。再書後月，至一年則大比，自知罪福。⁶

大體言之，書中整理配列功過之規準，將行為一一計量，奉行者按照該書所記載的道德行為準則，整理每日的所做所為，逐項記錄之。按照功過相除的原則，月終小結、年終大結，功多者蒙善報，過多者遭惡懲。

《道藏》本《太微仙君功過格》是我們今天所能見到最早的功過格，亦稱為「道藏本功過格」，大約成於南宋末年。換言之，此後明清所流行的各種功過格也就是以此為原型，而加以增修而成。《太微仙君功過格》的內容尚為簡潔，其綱目分為：

功格三十六條：救濟門十二條教典門七條焚修門五條用事門十二條

過格三十九條：不仁門十五條不善門八條不義門十條不軌門六條

查檢《太微仙君功過格》內容，可知原為提供修道人士自我修持之用，其中未見與惜字相關的戒律。⁷

明朝中葉，袁黃(了凡)因奉持雲谷禪師所受功過格而改變一生命運，於是極力勸訓子孫奉行功過格，甚至為無能力書寫者設計方便紀錄之法⁸。與袁了凡大

⁶ 又玄子撰，《太微仙君功過格》，收入《道藏》「洞真部誡律類雨字下」第78冊，上海，商務印書館據明正統十年(1445)本影印，1923-1926。

⁷ 惜字戒律正式出現於功過格中，大約要到明代中葉蓮池大師增修〈太微仙君功過格〉為〈自知錄〉之後，此後的功過格中關於惜字律方漸增加，但惜字亦不過功過格中之一端耳。林文龍〈記臺灣的敬惜字紙民俗〉(《臺灣風物》34:2)一文認為：「……惟『功過格』一書，則至今仍流傳於世，視其內容，大體都是敬褻文字的獎懲準則，可能在宋代以前，惜字風氣即已普遍的存在」；此說值得商榷的，首先，功過格之內容並非以惜字律為主；第二，宋代以前惜字風氣普遍的說法值得懷疑，如前所述，隋代以前謹敬五經故紙，可能只是少數儒士的個人行為。惜字風氣的普及仍要到明代中期以後，方才普及於民間。

⁸ 袁了凡受持功過格諸事，參見袁黃，《了凡四訓》「立命之學」，收入袁嘯波編，《民間勸善書》(上海：上海古籍出版社，1995)，頁10-15。書中述及無法書寫者紀錄功過格的方法：「汝母不能書，每行一事，輒用鵝毛管印一朱圈於曆日之上」。此外，還有一種「黃黑豆之法」：「縫一布囊，長短寬窄，隨意量裁。拴腰帶間，共二層。中層共記功過，內層裝大小黃豆，外層裝大小黑豆。如有一功，耳取內層小黃豆一顆，投入中層裡。如有一過外層小黑豆一顆，投入中層裡。有十功投一大黃豆，十過投一大黑豆。功過之多寡，照顆數加減，臨睡時將中層大小黃黑豆取出數之，算功過若干，即寫在逐日功過格冊上」，見《文昌帝君功

約同時的蓮池大師株宏，也大力推廣功過格，他曾依據《太微仙君功過格》內容加以增刪，改稱曰《自知錄》，不僅表現佛道教團的規範，也多涉及世俗倫理，成爲一種適合「在家、出家一切人等」的功過格。其中記有與惜字相關者兩條：

拾路遺字紙火化。百字為一善。

遺棄字紙不顧者。十字為一過。⁹

這兩條極爲簡單的惜字誠律，首次出現在功過格之中。後人德森所作的序跋中謂「回向後如焚化此表(指功過格)，其字灰慎勿隨地拋棄，宜投之江海之中」，則是將惜字觀念落實於功過格簿冊本身，我們懷疑這是惜字並焚化字紙的習俗之始。

袁了凡、蓮池大師等人的極力推廣，使得明清時代的功過格內容有如滾雪球一般，愈見龐雜，甚至衍生出更細的「居官功過格」、「文昌帝君惜字律」、「惜字十八戒」等勸戒善書。

清代更有匯集前代各種功過格而加以增修者，例如《彙纂功過格》、《功過格分類彙編》等。綱目分類比原本的《太微仙君功過格》更細。例如刊刻於光緒26年(1900)的《功過格分類彙編》，其中列有「脩身格」一項，其下有「敬惜」目，關於惜字者有：

敬重聖賢書籍不汙穢，淨手執書，一日一功；反此者一次一過；至出恭看書者，削去功名。

拾遺字紙焚化，百字一功；不顧者，二十字一過；自我狼籍者，一字一過。從穢中拾字洗淨焚化，十字一功，拾米粒亦照字記功；出錢買字焚化，百錢三功。讀聖賢書躬行實踐，百功；喜看邪書，一卷十過；將經書為戲謔之具，一言五過；非毀聖賢經典，同過。¹⁰

可見敬惜字紙、書籍的範圍已漸擴大，而且儒教的意味甚濃。其後，從功過格裡又細分出〈文昌帝君惜字律〉，其下有「功律二十四則」、「罪律三十則」、「惜字真詮十二則」、「惜字十八戒」，不僅惜字誠律的份量大爲增加，並且從功過格的細目下獨立出來¹¹。功過格無疑在漢人社會惜字習俗的基礎上，輔以推波助

過格》「凡例」(台中：聖賢雜誌社影印雍正年間上海刻本，1995)，頁3。

⁹ 株宏撰，《自知錄》，收入袁嘯波編，《民間勸善書》，頁182-200。

¹⁰ 不著撰人，《功過格分類彙編》，收入《叢書集成續編》第62冊(台北：新文豐出版社，據光緒26年儀徵吳氏有福讀書堂重刊本影印，1989)，頁249-250。

¹¹ 前引《功過格分類彙編》後即附有〈文昌帝君惜字律〉，也有將其從功過格中抽出，單獨印

瀾之勢，原有的風尚再加以道德的「規格化」、「數量化」，在人心趨善避惡的心理下更為廣泛傳播。

此外，關於文字的力量在科舉昌盛的中國人世界中所扮演的重要角色，我們也可從〈文昌帝君惜字律〉的序文「惜字功罪律引」裡清楚看到：

且自一畫開理數之源，五千啟道德之要；是以在上者賴字以治國，在下者守字以成家；刑法禮樂非字不行，士農工商非字何藉？蓋敬字為集福之基，殘字乃招殃之漸，今功罪剖晰，分明勸戒，殷勤深切，而凡屬公卿士庶，應亦鼓舞奮興矣。

文字成為齊家治國的重要媒介之一，不僅在政治、法律、禮制各方面需要文字記載、頒佈，甚至在一般小商賈的計帳簿上也要靠文字記帳，以明貨物之進出、資本之賒欠等，正所謂「登第者，藉文字而掇巍；居奇者，屏憑帳目而收厚息也」。¹²無怪乎在教育不普及、人民智識未開的古代中國社會，對文字會懷有一股敬意，此即源於文字擁有特殊的魔力(magic power)。

三、惜字風俗的狂熱與批判

惜字風俗藉由功過格的流傳而普及，特別是善書廣為流行的江南地區¹³。清末，惜字風氣愈趨熾盛，甚至有地方官員為達到惜字目的，竟頒佈禁止商號在商品上印製文字的禁諭，頗為狂熱。到了清季及民國初年，惜字之風猶未見衰，但已有思想先進如魯迅兄弟者，對此提出批判。至於現今高唱環保口號的台灣，對於這種頗有悠久傳統的風俗，或許該有另一種切合現實的反省。

(一)狂熱——清代官方的惜字禁諭

民間敬惜字紙的風氣盛行，官方對此加以讚許者亦不乏其人。例如道光年間任興泉永道的周凱，除大加獎勵「買破書、拾遺字焚化」外，甚至下令禁止作麵食及豆腐干業者，在其產品包裝紙或直接在糕餅上印以招牌字號，認為這也是冒

行者，或稱《文昌帝君惜字功過律》，台中，鸞友雜誌社，1989。

¹² 龍潭聖蹟亭光緒元年〈亭序〉，何培夫題為「創建龍潭敬聖亭碑記」，見何氏主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌(台北市、桃園縣篇)》(台北：國立中央圖書館臺灣分館，1999)，頁 261-262。或見拙著，〈過化存神——台灣的惜字風俗〉文後附錄，《北縣文化》第 41 期(1994)。

¹³ 明末清初江南地區善書的流行，與當地商品經濟的發達有相當密切的關係，功過格中的內容也反映當時江南地區的奢豪，甚至強調富者應救濟貧苦，透過散財的方式以積德；參見游子安，〈明末清初功過格的盛行及善書所反映的江南社會〉，《中國史研究》1997：4。

瀆字跡的行逕，並勸代以禽鳥花木之圖形。¹⁴

同治13年(1874)，台灣府知府周懋琦移請淡水分府陳星聚嚴禁商號販賣壽字金箔，並不許沿途燒棄，原因是：

緣台地供神，概用內地辦來壽金，每張中間印一壽字，旁邊印合家平安四字，計金一百張共五百字，一年所焚其字不可勝數，焚灰賣與爐戶，蹂踏淘鑄錫箔，情形可惡。又于賽會迎神之際，道旁燒化壽金，字跡灰飛，不無污瀆，敬神反以漫神。¹⁵

台灣敬神祭祖時慣用的金銀紙，因上印有「壽」及「合家平安」等字，有時未於金爐焚化，只因便在路旁焚燒，甚至焚燒後又被集中淘鑄錫箔。這一連串的動作，顯然都被視為對「聖蹟」(字)不敬，故經地方士紳提出後，由官府出示禁止販賣。

光緒6年(1880)，新竹舉人吳士敬與地方士紳，不忍見印有字號的金銀紙「焚於不潔之區，字灰飛散飄零」，並直指製造、販售者為「市僧奸徒」，於是鳩資刊刻禽鳥花木予各商舖以代字蹟，並請官府出示嚴禁。¹⁶同年，新竹地區生員蘇敏等士紳，具名檢舉謝緘、蔡俊、許枋、洪益、林舉、許小蟬、黃立成、鄭紅、鄭灶等各金銀舖戶違抗官示，「仍造印字金銀，翻刻字標，較前更甚，踐踏蹂躪，日以萬計」。¹⁷光緒8年(1882)，新竹縣府於城內各地貼出敬惜字紙告示，內容多達37條；¹⁸官方與地方士紳對惜字風俗推廣的程度，甚至可用狂熱來形容了。

官方示諭多是對作麵食、糕餅、金銀炮燭、皮革鞋襪、布袋衣飾、藥器瓷品等業，在其產品或包裝上印以字號，導致買者使用後隨意拋棄的情形大加禁止。從官方再三申誡的情形看來，民間敬惜字紙風氣「普及」的描述與實際情況似有差距，其實，這正反映出明清時代商品經濟發達，知識份子在社會中已不再具有四民之首的優勢地位。而士商階級界線的消融，正與上層文化及下層文化之間界線的消融是一致的，而此時期商人財富的重要性與社會地位的改善，也微妙地反映在此時數量極夥的善書與功過格上。¹⁹

¹⁴ 參見林文龍，〈記臺灣的敬惜字紙民俗〉，《臺灣風物》34：2，頁46。

¹⁵ 淡新檔案編號12503.2，「台灣府正堂周為移知示禁事」，收入淡新檔案校註出版編輯委員會，《淡新檔案(四)》「第一編·行政」(台北：國立臺灣大學，1995)，頁23。

¹⁶ 淡新檔案編號12503.4，「舉人吳士敬同眾紳士等為請示嚴禁以昭敬惜事」，收入《淡新檔案(四)》，頁24。

¹⁷ 淡新檔案編號12503.6，「生員蘇敏等為稟瀆聖蹟故違憲禁懇乞飾拘懲究以儆刁頑而知敬惜事」，收入《淡新檔案(四)》，頁25。

¹⁸ 淡新檔案編號12503.10，「告白規條」，收入《淡新檔案(四)》，頁29-30。

¹⁹ 參見余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》(台北：聯經出版公司，1992)，頁35-42。

(二)批判——魯迅兄弟的駭行

正當清末江南地區惜字狂熱之際，甚具進步思想的魯迅兄弟卻對此風俗提出批判，並且「身體力行」以求破除迷信。1906年，魯迅與其弟周作人，以及另外兩位朋友(邵明之與張午樓)，一行四人準備東渡日本，在上海等待船期。候船期間就住在上海一家客棧，這段期間，他們做了一件幾乎觸犯眾怒的事；周作人回憶道：

……這不是普通的客棧，乃是湖州絲業商人的專門住宿的地方，……因為不是普通的客店，所以多少覺得清淨；可是因為住客太不老實了，以致別的客人嘖有煩言，這其實要怪我們的不好。那時我們幾個人都年少氣盛，難免自高自大，蔑視別人，因為主張打倒迷信，破除敬惜字紙的陋習，平常上廁去總使用報紙；其實這是很不合衛生的一件事，尤其是犯人家的嫌惡，討厭你褻瀆字紙還是其次，第一是要連累他也犯了罪了。那客棧的住客於是聯合抗議，表面上很是和平，說願意供給上茅廁用的草紙，請勿用字紙，以免別人望而生畏。對於這種內剛而外柔的抗議，結果只好屈服了事，因為沒法僵持下去，事實是我們理曲的。²⁰

四位年少氣盛的青年，為打倒惜字迷信而干犯眾怒，就在如廁時以字紙代替草紙，但最後四人還是「自知理虧而屈服」了。

民國時期，惜字風俗並未因政治上的劇變而消逝，這從大量善書仍在此時翻刻、注釋、新撰等情形可以看出。

至於曾在上海到受抗議，「自知理虧而屈服」的魯迅，更沒有就此停止對惜字風俗的批判。例如魯迅1926年於廈門寫信給友人時批評道：

我有時也偶然去散步，在叢葬中，這是Borel講廈門的書上早就說過的：中國全國就是一個大墓場。墓碑文很多不通：有寫先妣某而沒有兒子的姓名的；有頭上橫寫著地名的；還有刻著「敬惜字紙」四字的，不知道叫誰敬惜字紙。這些不通，就因為讀了書之故。假如問一個不識字的人，墳裏的人是誰，他道父親；再問他什麼名字，他說張二；再問他自己叫什麼，他說張三。照直寫下來，那就清清楚楚了。而寫碑的人偏要舞文弄墨，所以反而越舞越糊塗。²¹

²⁰ 周作人，《知堂回想錄》，65，〈往日本去〉(台北：龍文出版社，據香港三育圖書出版重排，1989)，頁229-231。

²¹ 魯迅，〈廈門通信(一)〉，收錄於氏著，《華蓋集續編》(北京：人民文學出版社，《魯迅全

魯迅也曾撰文批評歷朝權勢者在各地建孔廟，只是要利用孔老夫子罷了，同時也老實不客氣地直批惜字是一種迷信：

誠然，每一縣固然都有聖廟即文廟，可是一副寂寞的冷落的樣子，一般的庶民，是決不去參拜的，要去，則是佛寺，或者是神廟。若向老百姓們問孔夫子是什麼人，他們自然回答是聖人，然而這不過是權勢者的留聲機。他們也敬惜字紙，然而這是因為倘不敬惜字紙，會遭雷殛的迷信的緣故；南京的夫子廟固然是熱鬧的地方，然而這是因為另有各種玩耍和茶店的緣故。²²

顯然數十年後的魯迅，依然將民間敬惜字紙一事視為人們因害怕遭受惡報的迷信行為，仍舊嗤之以鼻。

(三)反省——從還魂紙到再生紙

如前所述，惜字的範圍從最早的兩條誡律，經過後人不斷地加以增衍，形成如《文昌帝君惜字功過律》般諸多內容。再加上部份地區官府的熱衷推廣，進而限制某些行業不得在商品上印製廣告商號，平心而言，這種狂熱確實有些不近人情。有些觀念在今天看來，甚至是不可取的。

例如今日大加推廣的再生紙，以前稱之為「還魂紙」，在清末卻在「敬惜字紙」的大纛下，成為另外一種罪行。善書《全人矩矱》卷3〈勸戒彙鈔〉記述：

今包藥、包煙之紙，皆是還魂紙，上層不知者，每以代草紙之用，其下層淡墨色，墨點甚多，紙坊用作紙包皮，及作一切包裹物件之紙。更有一種假銀皮紙，民間大殮以作包灰、包土之用，造者、用者皆孽罪重大。作此買賣者，原與私鹽、私鑄一流，每年八、九月間，先發銀與竹絮行，密勾各地鄉販及拾字僧人，昂貴收取，設棧於隱僻處所，至冬載去，極多極夥，藏匿糧船私帶，城邑字紙，盡為一空，必須關口稽查，非奉督撫不能禁止。²³

文中所述不無誇張之處，但也說明了當時製造「還魂紙」的廢紙來源，就是鄉販及拾字人所搜集的字紙。原來應該焚化後投諸流水的廢字紙，竟然被「不肖」業

集》第3卷，1980)。

²² 魯迅，〈在中國現代的孔夫子〉，收錄於氏著，《且介亭雜文二集》(北京：人民文學出版社，《魯迅全集》第6卷，1980)。

²³ 轉引自林文龍，〈記臺灣的敬惜字紙民俗〉，頁50至51。

者用來設窖腐毀，消滅字跡，再製成圖利之物，難怪會受善書寫作者的大加譴責。但在利之所趨，而一般人民又不清楚其製造過程的清況之下，「還魂紙」似乎在清代臺灣大行其道。這與今日大力提倡的再生紙利用和環保意識的觀念，真不可同日而語。

然則，善書仍不斷地產生，現代環保觀念也注入其中，成為新的內容。筆者曾收集到一冊鸞堂重新排印的《文昌帝君惜字功過律》，內容除全錄清末《文昌帝君惜字律》、惜字徵驗外，尚有幾篇鸞文，²⁴其中一篇如此寫道：

濟公活佛師尊特賜示：惜字紙之妙法，昔時惜字紙將字燒化放水流。或埋土內。現今社會發達印刷技術進展，字紙甚多，焚化者污染空氣，放水流者，污染水質影響環境衛生。天律有改。將字紙，集中送達。造紙廠將字紙漂白紙漿、污水流入大海。將紙漿，再製成各種紙類，愛惜能源，善功與善德之道也。²⁵

文中雖斷句標點錯誤甚多，但文意卻相當清楚，即藉由神明的旨意，融入今日的環保觀念。封面並印有「惜珍字紙有功勳，莫染穢污實踐勤；集送加工行再製，堪期得福蔭兒群」的詩句，民間文化的活力、創造力與可塑性，於此顯露無遺。

四、文獻中所見的台灣惜字風俗

臺灣宗教的信仰以佛教、道教以及民間信仰為主，儒教系統則是清代政府所推行的官方信仰，對在士人階層而言，是生活中奉行倫理觀念的主要來源，故對儒家人物有一番崇敬之心。

儒家除官方設立的「孔廟」外，並無立廟設觀以膜拜固定偶像，但在明清三教融和的情況下，彼此互有影響，出現了大眾普遍膜拜的文昌祠。²⁶孔廟屬於官廟，一般人民不可參拜，所以多在街道通衢上設立文昌祠，祭祀「五文昌」：文昌帝、大魁夫子、呂純陽、關帝、朱衣神君等，但這些偶像早超出儒教的範圍。

此外，祀奉關公的武廟中通常也有文昌的分祀，或許和傳統思想中「文武合一」、「出將入相」的理想模式有關。雖然文昌信仰被正統儒家知識份子視為淫祠，但臺灣寺廟中屬於儒教的並不多，而且讀書人多半同時信仰儒教與文昌，一

²⁴ 鸞文是鸞堂透過扶鸞產生的善書種類之一，溝通神人之間者稱為「鸞生」，清治時期即已存在，現今仍有不少。清代臺灣善書的著作方式與印造，可參閱鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》33：3，頁 7-36。

²⁵ 不著撰人，《文昌帝君惜字功過律》（台中：鸞友雜誌社，1993 再版），頁 15。

²⁶ 台灣地區文昌信仰與儒家道統意識間的關係，可參閱陳昭瑛，〈台灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，台灣大學《文史哲學報》46 期(1997)，頁 173-197。

般民眾也不見得會去分辨兩者間的異同。故此，與文昌信仰息息相關的惜字亭，往往就設在全臺各文廟及書院之內，收集廢棄字紙加以焚化，並以字紙灰祀奉制字先師，也多設有「制字先師」倉頡及「沮誦聖人」的祠位。²⁷

清代所修的臺灣方志中，有不少與惜字活動有關的記載。臺灣敬惜字紙活動濫觴於清治時期的臺灣府城(今臺南市)。《重修福建臺灣府志》卷9〈典禮志〉云：「敬聖樓，在南門外。雍正四年，拔貢施世榜建，祀文昌帝君」，另卷17〈人物志〉曰：「施世榜，字文標，鳳山人，拔貢生。樂善好施，閭黨姻族貧者，多所周卹。嘗建敬聖樓於南門外，以拾字紙」，此「敬聖亭」僱請傭工撿拾字紙，經費由地方人士捐貲。

至於其它地區也都有方志記載，以下列舉數例說明。《噶瑪蘭廳志》卷5〈風俗〉：

蘭中字紙，雖村氓婦孺，皆知敬惜。緣街中文昌宮左，築有敬字亭，立為惜字會；僱丁搜覓洗淨焚化，薰以沉檀，緘以素紙。每年以二月三日文昌帝君誕辰，通屬士庶，齊集宮中，排設戲筵，結綵張燈；推一人為主祭，配以蒼頡神牌，三獻禮畢，即奉蒼頡牌於綵亭。士子自為執事，隨將一年所焚字紙，鋪疊春盛，迎遍街衢；所至人家，無不設香案、焚金椿、爆竹以拜迎。是日，凡啟蒙諸子皆具衣冠，與矜耆護送至北門外渡船頭，然後裝入小船，用綵旗鼓，放之大海而回。

《淡水廳志》卷11〈風俗考〉：

塹城尤敬惜字紙，每屆子午卯酉年，士庶齊集，奉蒼頡神牌祀之；護送字灰，放之大海。燈綵鼓樂，極一時之盛云。

《新竹縣志初稿》卷5〈風俗〉：

其俗，尤敬惜字紙。僱工沿途收拾，付火焚灰；遇子、午、卯、酉年，裝貯竹箱，盛陳香花，鼓樂護送大海。亦一時之盛事也。

雖然各地護送字紙灰的活動時間不一定，但從「燈綵鼓樂」、「士庶齊集」等的描述可知，惜字風氣在清代臺灣各地頗為普遍。敬惜字紙的觀念顯然已深植人心，甚至成為地方上的重要儀式之一，如同其他的年節喜慶一樣。

各地除惜字亭之外，也多附設有惜字會，²⁸依附於地方私塾或學堂中，並僱

²⁷ 相傳沮誦為助倉頡造字之功臣，原本不知有其人，清同治年間才「發現」，並尊稱為「沮誦聖人」，與倉頡同為文廟的配祀。

²⁸ 惜字並不屬於慈善行為，但清代內地的惜字會卻常附屬於各地方的慈善組織內，參見梁其姿，

聘傭工以撿拾字紙，稱為「惜字老人」或「拾字老人」。至於僱工之經費來源，各地有所不同，如鳳山縣地區士紳組有「奮社」：

「奮社」諸同人之金，為敬字亭鳩也。以「奮社」之鳩金而置息產，歲給撿拾工資，其所賸者，即以充書院膏伙。²⁹

由眾人捐獻，而桃園龍潭聖蹟亭則是：

黃龍蟠自備工本，所種亭後補□茶五千(十)餘頭，于光緒十四年起施出，以為拾字之需，交付文光社經理人出□收租以垂永遠。

屬於私人捐贈茶種，以茶園之收入為僱工之資。

日人並無惜字之俗，故日人治台後，不少學者對此風俗均表示興趣。例如伊能嘉矩、³⁰片岡巖等，在採擷台灣風俗文化時，皆曾對此有所著墨，片岡巖認為雖然有迷信的成份，卻也算是一種善良風俗，反而對日本人不敬字紙感到難堪。³¹台灣無論城鄉，到處聳立的惜字亭，甚至成為文人寫詩時的素材：

去勢すると豚の體　しばり　る土人の顔に夕日が赤し
惜字塔けぶり　立つる夕空は曇りしみみに蝙蝠のとぶ
割きたての肉差荷ふ人ふたり門びのカンナ揺り過ぎにけり
胡弓の音さびしく鳴れば足小さきたわや女よよと泣けにける
かき(臺灣芝居)
にきやかに泣きて臺灣人葬列の過ぐる巷に水仙　買ふ
媽祖廟の屏に盛り上げし白龍　吹降りしまくゆゆしさは見よ
戎克の帆　枯草にひろげあかと桶の血　塗る豚の生血
土人らが熱の藥にするといふ穿山甲　賣りに來りし³²

加納小郭家的這首詩，就題為〈惜字塔〉，從他異文化的眼光中看來，惜字亭就與原住民慶典、纏小腳的婦人、送葬行列等一樣，同屬台灣特殊的風土民情。

〈清代的惜字會〉。

²⁹ 見鳳儀書院道光3年「敬字亭木碑記」，收錄於《臺灣教育碑記》(南投：台灣省文獻委員會，據台灣銀行「台灣文獻叢刊」第54種重新刊印，1994)，頁37。

³⁰ 參見伊能嘉矩，《台灣文化志》(台北：南天書局，據東京刀江書院昭和3年版影印，1994)，頁197-205。

³¹ 參見片岡巖著、陳金田譯，《台灣風俗誌》(台北：眾文圖書公司，1990)，頁124-126。

五、桃園地區的惜字亭概況

台灣地區的惜字亭，若依其與其他建築物的關係，大約可概分為附屬型及獨立型兩種。所謂附屬型者，即是屬於某建築(群)之附設建物，通常設在書院、衙署、廟宇，或私人宅第等主建物之附近，如草屯登瀛書院、恆春縣城、板橋林家、佳冬蕭宅；至於獨立型者，則惜字亭本身即為單一建物，不附屬於任何建築(群)，這類的惜字亭往往設在通往各聚落的主要道路旁，如桃園龍潭聖蹟亭、高雄美濃瀾濃庄敬字亭等。

根據數年前的初步調查，全台約仍有二十餘座惜字亭，³³近年來由於提倡本土文化，再加上各地中小學推動鄉土教學，有不少早已為人遺忘的惜字亭在此機緣下紛紛「被發現」，目前所知已約有近四十座左右。³⁴大多分佈於客家族群聚居地區，例如高屏的六堆地區、苗栗、桃園等地區；若以行政區劃分，則屏東縣境內最多，約有10座，³⁵其中又有5座在竹田鄉。³⁶

桃園縣為台灣北部重要的客家文化地區之一，文風頗盛，惜字風俗也受重視，目前縣內有五座惜字亭，其中又以三級古蹟龍潭聖蹟亭最負盛名，幾乎成為桃園地區客家文化的代表。以下即逐一對桃園地區現存惜字亭作介紹。

表一桃園地區惜字亭概況一覽表

名稱	設置年代	附屬或獨立	保存現況
大溪齋明寺敬字亭	同治五年 (1866)	附屬於齋明寺	稍有風化跡象，其餘保存狀況良好。
南崁五福宮聖蹟亭	同治五年 (1866)	附屬於五福宮	重新上漆，爐口內有雜物，四週圍以水泥欄杆。
大溪蓮座山奎星樓	昭和11年 (1936)重修	附屬於蓮座山觀音寺	頂層奎星樓圍以玻璃，亭身雕畫稍有風化現象，其餘保存狀況良好。
龍潭聖蹟亭	光緒元年	獨立	民國八十四年因道路拓

³² 加納小郭家，〈惜字塔〉，《台灣民俗》1上：2(1941)，頁19；收錄於《加納小郭家歌集》。

³³ 閻亞寧，〈台灣地區聖蹟亭的建築形式〉，收錄於《漢聲雜誌》第78期，「搶救龍潭聖蹟亭」專號(台北：漢聲雜誌社，1995)，頁135-142。

³⁴ 此處為筆者收集資料，並部份親自前往各地調查後所做的統計，僅供參考。

³⁵ 此十座分別為枋寮石頭營聖蹟亭、佳冬蕭宅聖蹟亭、佳冬市場惜字亭、里港國小敬聖亭、滿州鄉敬聖亭以及竹田鄉內二崙、竹南、糞糞、西勢及南勢五村各有一座惜字亭。

³⁶ 屏東縣竹田鄉內的五座惜字亭，其中竹南、西勢、南勢村三座已重新整修，並改稱「文筆亭」，但仍設爐口，焚燒字紙功能仍存在；參見李明恭編著，《竹田鄉史話》(屏東：作者自印，2001)，頁213-214。

	(1875)		寬，工程損及聖蹟亭園林之左側。
中壢新街 聖蹟亭	大正年間 (1911-1926)重修	獨立	階梯處稍有破壞，原有兩座碑文已佚失，空間亦被近年重修之人行天橋破壞。

(一)大溪齋明寺敬字亭

1.齋明寺沿革簡介

齋明寺位於大溪鎮員樹林里齋明街153號，為縣內第三級古蹟。相傳清道光末年(約1840)，³⁷大溪篤農李阿甲於南海普陀山法雨寺受戒出家，法號性況，返台後見本地山水靜逸，頗適修行，遂結草庵，供奉南海請回之觀世音菩薩，寺名「福份宮」。同治12年(1873)，地方士紳江排呈、簡清雲、林登雲等人發起獻地活動，始遷至距離舊草庵約60公尺之現寺址，並改稱「齋明堂」。光緒36年(1910)、日治大正元年(1911)、大正15年(1925)，皆曾擴建堂址。昭和12年(1937)全面整修寺宇，並與日本曹洞宗聯絡，改稱「齋明寺」。民國74年(1985)，內政部公告為第三級古蹟。民國88年(1999)，第六代住持江張仁將齋明寺捐給法鼓山，聖嚴法師接任第七任住持兼管理人。³⁸

2.齋明寺敬字亭概況

在齋明寺建築主體後方約100公尺處，亦即寺內供奉骨灰的萃靈塔前方大斜坡處，有一座敬字亭。亭高約416公分，內為磚砌，外則為石板砌成，分上中下三層，皆呈四方形平面形式，亭頂為石製葫蘆，做為焚燒字紙時煙灰之出口。上層有一長方形窗口，內置倉頡牌位，中層設有倒U字形爐口，下層後方則設有一清理紙灰之開口。整座敬字亭除屋面部份有仿木造建築的屋簷及燕尾(硬山式建築)，以及刻有對聯文字之外，其餘一無裝飾，為桃園縣境內五座惜字亭中最典雅樸素的一座。

敬字亭上層額題「聖蹟」二字，額題右側刻有「同治五年」，可確知敬字亭設立年代為清同治五年(1866)。左側則有「□□□□敬立」字樣，其中「□□□□」當為人名，亦即此座敬字亭的創建人，惜已無法識讀，字數也無法確認。唯一可確認的是，敬字亭雖已稍有風化跡象，但並不嚴重，如果比對亭身其他文字，

³⁷ 關於齋明寺的創建年代，約有三說，一為清道光年間，一為咸豐2年，一為同治12年；一般多採用第一說，齋明寺第六代住持張江仁居士則界定為1840年。關於齋明寺的創建與佛宗傳承流派演變，參見陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，載《中華佛學學報》第13期(2000)。

應當是被人刻意刊削抹去。上層另有聯文曰：「形聲藏蘊奧」、「點畫破荒茫」，中層額題「敬字亭」三字，聯文曰：「識丁須付丙」、「有武亦修文」。整座敬字亭除部份稍有風化現象外，保存狀況相當良好。

3.敬字亭與齋明寺的關係

大溪齋明寺創建年代久遠，景緻幽雅，早已成為台灣北部著名寺院。然則，齋明寺後方這座敬字亭「被發現」的經過、敬字亭與齋明寺及古道的相對位置以及亭身如謎般被刊削的人名，讓人不得不對這座敬字亭與齋明寺之間的關係，興起一個問號。

首先，這座設立於清同治5年，已有一百餘年的敬字亭，卻是在民國83年才在一片竹林蔓草間「被發現」；³⁹換句話說，敬字亭與享名已久的齋明寺比較起來，早就已被人遺忘。

直到85年才由寺方住持將敬字亭周遭加以整理，並提報大溪鎮公所，由鎮公所呈報為古蹟。⁴⁰1999年法鼓山接管後，已在寺旁立有敬字亭路標指示牌，寺方所製作的簡介中，亦將敬字亭列為齋明寺整體景觀之一。

第二，敬字亭與齋明寺建築主體相距約100公尺，與寺後方建於日治昭和元年(1926)的萃靈塔也有一段距離，且位於一大斜坡上，相當不易發現，反倒是與附近的「齋明寺古道」較為接近。

第三，敬字亭建立於同治5年，齋明寺前身的草庵創立於道光末年(約1840)，現在的位置則是同治12年所遷建，並由黃琴居士任第二代住持。如果敬字亭為齋明寺住持所立，則當為創建人李阿甲或黃琴居士，「□□□□敬立」字樣中的人名是否就是此二人之一？如果不是，立敬字亭的人是誰？他與齋明寺是否有關係？又為何名字會被刊削抹去？

由目前的資料看來，仍無法確認敬字亭與齋明寺之間的關係，也就無法將它定位為齋明寺的附屬建築，或是古道旁的獨立惜字亭建築。⁴¹如果屬於後者，那麼「齋明寺敬字亭」的名稱就不合適了。根據報導，敬字亭「被發現」之後，當時的大溪鎮長林熹達有意融合當地自然林相、景觀、古步道和古蹟，規劃為一大

³⁸ 參見齋明寺印，〈齋明寺簡介〉，1999；陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉。

³⁹ 據《聯合報》，民國83年11月17日，第14版報導。筆者曾於83年見報導後，即前往齋明寺探訪，由於當時仍未將竹林蔓草整理，敬字亭掩藏在竹林深處，遍尋不著，詢問齋明寺內人員，亦不知曉。後筆者於85年間再度前往，則敬字亭附近已砍伐整理。

⁴⁰ 淡江大學建築研究所(米復國)計劃主持，《台灣北部及東部地區古蹟使用調查與評估(附冊)》(台北：行政院文化建設委員會，1997)，頁508。

⁴¹ 會中承蒙評論人賴志彰先生賜教，當時敬字亭被發現時，初步判定與齋明寺無直接關係，但為保存史蹟而作策略性修正，故發布消息時說明為齋明寺之附屬建築。

型自然景觀公園，稱為「栗子園觀光帶」。⁴²栗子園為當地地名，如敬字亭為獨立型建築，或許可援用稱為「栗子園敬字亭」。

但筆者在此僅對敬字亭與齋明寺的關係提出質疑，至於「栗子園敬字亭」的稱呼是否適當，也仍有待更明確的資料出現。由於目前已慣稱「齋明寺敬字亭」，故本文仍沿用此名，暫不用「栗子園敬字亭」之稱。



圖一大溪齋明寺敬字亭(筆者攝)

(二)南坎五福宮聖蹟亭

1.五福宮沿革簡介

五福宮位於蘆竹鄉五福村60號，為縣內第三級古蹟。廟內供奉玄壇元帥，相傳鄭成功於明永曆16年(1682)征伐台灣北部時，曾駐軍於平埔族南坎社，即今五福宮址，安奉護身神祇玄壇元帥於營中，後鄉民遂於此處築草棚以供瞻拜。清乾隆5年(1740)正式建廟奉祀，稱「玄壇廟」或「元帥廟」。⁴³乾隆15年(1746)、嘉

⁴² 據《聯合報》，民國83年11月17日，第14版報導。

⁴³ 五福宮主祀玄壇元帥草創於明鄭時期的傳說，原已有浮誇之嫌，但後世卻捏造附會愈多，此問題卓克華早已有闡釋，參見氏著，〈南坎五福宮的歷史研究〉，《臺北文獻》105期(1993年2月)，頁45-65。惟五福宮創建於明鄭的傳說，在當地卻是早已深入人心，參見戴寶村計畫主持、曾秋美等訪談整理，〈南坎溪畔之今昔〉、〈蘆竹綠映歷史光影〉，俱收入《口述歷

慶13年(1807)曾分別擴大廟基及整修。同治5年(1866)再次擴建，兼祀諸神、規模漸大，改稱「五福宮」，並於宮前建一聖蹟亭，以供焚化字紙，翌年完工。日治及光復後皆曾多次整建，民國74年(1985)內政部公告為三級古蹟，目前規模為民國77年時所修建。⁴⁴

2. 五福宮聖蹟亭概況

五福宮正前方的高大牌樓旁，矗立一座規模不大的聖蹟亭，此即清同治五年(1866)年，五福宮再次擴建時所增建。此座聖蹟亭為磚造四方形平面形式，僅有兩層，高度約435公分，頂部設一葫蘆型排煙口，屋面裝飾則為歇山重簷式。上層正面刻有「壽」字圖樣，其餘三面為長方形開口。下層正面以石板砌成長方形爐口，從石板上所遺留下來的門軸痕跡，可以推知原設有木門，做為啓閉爐口之用，其餘三面則有吉祥圖案的浮雕裝飾。爐口上方額題「聖蹟」二字，聯文為「斯文光日月」、「遺跡化雲煙」。兩方紀年為同治六年的「五福宮建造敬字亭捐題碑記」(以下簡稱「捐題碑記」)⁴⁵也完整地保留下來，就立在兩側，整體而言，保存狀況良好。

由於五福宮前為三叉路口，大型牌樓可容車輛通行，雖然車流量不大，但車速都相當快，對於聖蹟亭的維護造成一定程度的威脅。1996年文建會委託淡江大學建築研究所針對北部古蹟使用調查及評估，該份報告中即認為聖蹟亭缺少適當之防護，「目前聖蹟亭僅外約半公尺處樹立四支短鐵柱，四週圍以鐵鍊。平時車輛往來，極有可能……造成衝撞等破壞。……亭內可見煙蒂、廢紙、垃圾等雜物」；因此建議應有較完善的保護與解說，以免被視為一般的金爐，甚至垃圾筒。⁴⁶日前筆者前往調查時，聖蹟亭已重新粉刷上色，但色調顯得俗豔，古意盡失；四週雖已改水泥護欄加以維護，唯亭中爐口內仍見雜物。

3. 「捐題碑記」中所見的族群關係與地方文教

史——說古道今話桃園》(桃園：桃園縣立文化中心，2000)，頁12、38。

⁴⁴ 參見卓克華，〈南崁五福宮的歷史研究〉，載《台北文獻》第100期(1993)；張素玢等撰，《北桃園區域發展史》(桃園：桃園縣立文化中心，1998)，頁91-93；南崁五福宮暨大眾廟管理董事會印贈，〈南崁五福宮簡介〉，1976。

⁴⁵ 原碑無題，此處採用何培夫所擬題，拓本及碑文內容亦請參閱同氏主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌(台北市、桃園縣篇)》(台北：國立中央圖書館臺灣分館，1999)，頁294-297。

⁴⁶ 本次調查時間為1996年6月3日，由漢光建築師事務所江中信、李元宏二人訪查紀錄；參見淡江大學建築研究所(米復國)計劃主持，《台灣北部及東部地區古蹟使用調查與評估(附冊)》(台北：行政院文化建設委員會，1997)，頁529-532。

相對於中國大陸而言，台灣是屬於開發較晚的邊陲地區，文教事業亦須待開發達一定程度之後才得以展開。惜字亭的建造，正可作為該地文教事業是否興盛的指標之一。五福宮聖蹟亭的「捐題碑記」完整地保存下來，透過兩方碑文的記載，多少能夠提供一些線索，藉以觀察清領時期南崁地區的族群關係與文教事業。

南崁一地之得名，源自該地的平埔族社名。早在1624年左右，荷蘭人摩西·克拉斯生·柯曼士(Moses Claesz. Coomans)繪製一幅澎湖地圖，並附繪粗略的台灣西岸，其中即已標示出Lamcam的港灣名，即今南崁。1642年，荷蘭人突襲佔據基隆、淡水一帶的西班牙人，除打通淡水到大員的道路外，並以武力征討方式迫使南崁等社歸降，並將此地道路、村落及山川形勢繪成地圖。⁴⁷1682年，鄭克塽派陳絳守雞籠以鎮撫番人，並在南崁地方設柵防守。由於屯田兵及前來開墾漢人日漸增多，南崁一帶平埔族漸受漢化，甚至改從漢姓(如潘、夏、藍、干、陳、陳干等)。⁴⁸清初，大甲溪以北設淡水廳，雍正12年(1734)設立義塾和「土番社學」，其中淡屬土番社學共有六處：淡水社、南崁社、竹塹社、後龍社、蓬山社及大甲東社。這些社學的成立，遂為平埔族接受漢族文化的重要場所。⁴⁹

清同治六年(1867)，五福宮前增建的聖蹟亭完工，反映出當地文風已達一定的水準。⁵⁰

根據「捐題碑記」中的刻載，除了當地居民之外，刻有「頭銜」的人士可概分為幾類：

- (1) 具有官銜者，如：「欽加都司府藍煥章捐艮(銀)六元」，為捐獻金額最多者。
- (2) 具有功名或地方紳士頭銜者，如：「監生」有黃雲從、陳紹鑾、曾學清等2人；「童生」有江遐齡、周鶴鳴、呂登雲、張玉麒、王水交、李先華、歐陽輝、游鴻業、游永泉、呂蕃緣等10人；「鄉賓」陳桃

⁴⁷ 參見曹永和，《台灣早期歷史研究》(台北：聯經出版公司，1979)，頁332-333。

⁴⁸ 參見張素玢等撰，《北桃園區域發展史》，頁29。南崁居民曾文通表示：「那些姓潘、姓藍、姓夏的，可能都是(平埔族)，像潘克忠老師、羊稠坑姓干的或雙姓『陳干』的也都是平埔仔的後代」；劉再興也提及：「南崁五福村姓干、陳，亢仔姓藍、夏的人家大都是平埔仔的後代」；俱見戴寶村計畫主持、曾秋美等訪談整理，《口述歷史——說古道今話桃園》，頁11、37。

⁴⁹ 參見張素玢等撰，《北桃園區域發展史》，頁31。

⁵⁰ 兩方「捐題碑記」中有一饒富趣味之處，即碑中人名頗多以「仕」字為名，共計有：莊仕傳、褚仕興、康仕固、康仕榜、陳仕寧、吳仕和、張仕奇、林仕提、徐仕碧、陳仕白、邱仕崇、王仕井、李仕環、鄭仕和、林仕灶、林仕續等16人。假設名字代表長輩對晚輩的期望，援用「仕」字為名，可能與「學而優則仕」、「仕宦」、「仕途」等概念有些關係。那麼，除了碑文中所舉「童生」、「監生」、「鄉賓」數人能說明南崁地區文風頗盛之外，民眾中以「仕」為名的例子，也能作為一個側面的參考。

郎、游世算、李先水等3人。

(3) 業主或勸捐募款者，如「施地業主」李成金，以及「業主」夏永傳、夏炳峰等2人；「緣首」(勸捐募款者)沈金榮、李文日、李榮智等3人。

(4) 該廟職員，有林旭初、林濟和、呂宜年、李榮裕、黃慶長、游永賀、呂克雍等7人。

(5) 土埔族土目，潘有福1人。⁵¹

透過碑文的記錄，我們清楚地看到南崁地區平埔族人參與五福宮聖蹟亭的建造。例如唯一具有官銜的藍煥章，根據南崁坑仔社《藍家族譜》記載，藍煥章生於道光9年，譜名東山，為藍家第四代。二十歲入泮，曾入南崁社學受業，並舉脩生，後隨軍征戰。同治初年，戴潮春事件時因收復彰化城有功，獲賞戴藍翎軍功四品銜。⁵²從其姓氏、居住地及族譜記載看來，藍煥章當為平埔族人無誤。至於「業主」夏永傳、夏炳峰，從姓氏及早期平埔族人多為地主⁵³兩點推測，應當也是平埔族人。「土目」潘有福則更無疑義，為南崁地區平埔族首領之一。透過「捐題碑記」，可以推測：漢化已相當深厚的南崁社平埔族人，除捐獻金錢贊助增建聖蹟亭外，很有可能也接受了原屬漢人專有的惜字風俗。

⁵¹ 五福宮聖蹟亭「捐題碑記」全文見錄於何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌(台北市、桃園縣篇)》，頁 294-297。卓克華〈南崁五福宮的歷史研究〉、張素玢等撰《北桃園區域發展史》等文皆見引用部份碑文資料，但碑文有部份字跡漶漫不易辨識，上舉諸文引用互有出入，本文除參閱上述資料外，以筆者前往親錄釋讀者為主。

⁵² 關於藍煥章其人其事，清代或日治時期所修志書皆未見著錄，卓克華認為碑文中「都司府」之官銜或即是「淡水營都司」之省稱，參見氏著，〈南崁五福宮的歷史研究〉，頁 57。本文坑仔社《藍家族譜》中藍煥章之記載，轉引自張素玢等撰，《北桃園區域發展史》，頁 31。

⁵³ 清代臺灣古文書契字裡不乏見到漢人以「頭家」稱呼平埔族業主，說明漢人移民開墾耕種的土地主要取自平埔族；相關研究請參見柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，台北，中央研究院社會學研究所，2001。



圖二南坎五福宮惜字亭與碑記(筆者攝)

(三)大溪蓮座山觀音寺奎星樓

1.蓮座山觀音寺沿革簡介

在大溪市郊，大漢溪畔有一青翠獨立的小山峰，形如出水蓮花，故當地人稱為「蓮座山」。清嘉慶2年(1797)，地方仕紳以其風景奇特，乃建一寺廟於山巔，供奉觀世音菩薩。

道光13年(1833)，粵籍信士胡忠旺捐獻田地所有收益，以充當該廟日常維持費用，此後香火日盛。道光15年(1835)再次修建，由於廟產日增，為方便管理，遂於道光18年(1838)組織「觀音會」。⁵⁴咸豐5年(1855)再度重修，現在的窗櫺、山牆、護龍仍留有此次重修之遺跡。

光緒30年(1904)，除整修正殿、增建一附屬家屋外，最重要的是在廟前增建一座四垂拜亭，這次整建工期長達三年半。日治大正14年(1925)再度重修，昭和9年(1934)則將四垂拜亭改為八卦式重簷式，並保留至今。民國74年(1985)經內政部指定為三級古蹟，76年(1987)桃園縣政府委託陳信樟建築師事務所，完成現況調查及未來修護工作之規劃；84年(1995)委託徐裕健建築師事務所進行修護工程

⁵⁴ 「觀音會」乃是神明會組織的一種，日本學者岡田謙指出：「神明會係同鄉、同業、或同街村庄民中之同志相聚而組織之會，祀一定之神，在神之祭日集合祭祀、獻戲、聚餐同樂，其費用通常由會員醵金置產，以其收益充當」，參見氏著，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《民族學集刊》4：1(1938)。

設計監造，目前維修工作已大致完成。

2. 奎星樓概況、特色與創建年代

蓮座山觀音寺正殿右方約15公尺處，有一座三層，平面形式為四方形的惜字亭，題為「奎星樓」。材質為磚造，底層則外砌石板，高度約460公分，四周圍以石柱欄柵，呈八卦形，正面設有香爐一座。

奎星樓亭分三層，底層為石砌，正面設一開口做為清除字紙灰之用，其餘三面皆有吉祥圖案的浮雕，表面皆泛綠色青苔，更添古意。中層正面為倒U型爐口，常年懸掛一幅紅綵，有聯文曰：「敬呈教澤沾時雨」、「聖化清夷仰咄風」。⁵⁵爐口前置有蠟燭、燭台、燈座及花瓶，略顯雜亂。其餘三面皆彩色祥瑞浮雕，右側為虎、左側為龍、後側為麒麟。中層上緣尚有細緻精美的剪黏與雕塑，內容涵蓋花鳥人物，形態生動活潑，廟方為免年久風化，設有透明玻璃圍護。頂層則有額題「奎星樓」，聯文曰：「奎垣呈士氣」、「星斗射文光」，內則供奉有文曲星君(即「魁星踢斗」)之塑像，近年整修時將奎星塑像重新上色，並圍以透明玻璃保護。

台灣地區現存的惜字亭，由於惜字風俗已被人們淡忘，致使惜字亭幾乎皆失去原有的功能，部份惜字亭被誤認為是焚燒金、銀紙的金爐，⁵⁶或者亭子本身即被視為膜拜的對象。⁵⁷奎星樓前亦設有香爐，香客來寺頂禮膜拜時，也不忘至奎星樓前的香爐插上一柱清香。但由於奎星樓既是惜字亭，也祀奉文曲星君，同時具備了惜字與祭祀的功能，是台灣地區惜字亭中較少見者。此外，奎星樓裝飾繁多而精美，也是桃園地區五座惜字亭當中最華麗的一座。可惜近年有所整修，重新上色後有些部份顯得突兀。

關於奎星樓的創建年代，以乎未有定論，淡江大學建築研究所於1996年調查

⁵⁵ 奎星樓中層之聯文為黑墨平面書寫，而非刻鑄，因年久色澤剝落，下聯有幾個字不易辨識。

筆者在1994年前往時，下聯僅剩「聖化清夷□□風」。曾秋美於1995年做調查時稱「僅餘『聖化清弟』四個字」，參見氏撰，《文風登華——聖蹟亭120週年紀念手冊》(桃園：桃園縣立文化中心，1995)，頁23。林明德於1998年做調查時則作「聖代清弟□□風」，參見氏撰，《大溪鎮三級古蹟蓮座山觀音寺、齋明寺調查研究報告書》(桃園：桃園縣立文化中心，1998)，頁72；或同氏著，《桃園縣大溪鎮「蓮座山觀音寺」、「齋明寺」匾聯文化調查研究》(桃園：桃園縣立文化中心，1999)，頁53。筆者於今年(2002)為撰文再次前往時，則發現下聯已重新以黑墨補上，由於書寫筆劃的關係，早年「夷」字的寫法極易被誤認為「弟」字，現也已將筆劃修正。

⁵⁶ 例如彰化鹿港龍山寺廟埕邊有一座磚造惜字亭，早年被人們當成金爐使用，廟方為避免繼續誤用，遂以磚石將爐口封死。

⁵⁷ 如龍潭聖蹟亭前即設有香案、香爐，偶有民眾插香膜拜。

報告中的敘述是：「民國二十五(1936、日治昭和11)年興建敬聖亭」。⁵⁸林明德的調查報告則是：

同治五年(1866)，大溪李騰芳先生中了舉人，整個大溪鎮都同感榮耀，一時頗重文教。相傳，「蓮座山觀音寺」也在此時，於寺右側建造了一座「敬聖亭」。現今所見到的敬聖亭已非同治五年所造，而是1936年所建。⁵⁹

奎星樓建於1866年之說，藉由「相傳」兩字表達了不確定的意思。至於1936年之說，應該是根據奎星樓中層右側「祥龍吐珠」浮雕上匠師落款的紀年——「丙子年季夏月林德世作」而來。距今最近的三個丙子年分別是：光緒2年(1876)、昭和11年(1936)及民國85年(1996)，若對照觀音寺的歷年修建紀錄，1876年前後並無大規模的修建，1936年的前兩年(1934)有修改拜亭的紀錄，奎星樓則有可能在1936年整修。

至於在1866年，觀音寺是否因李騰芳中舉而創建奎星樓，目前似無直接資料可以證明。但根據《淡水廳志》，其中有李騰芳捐建桃園文昌祠一事：

文昌祠，……一在桃仔園，同治六年，同知嚴金清諭紳董李騰芳、徐玉衡等捐建。⁶⁰

此外，大溪福仁宮三川殿的右壁上，存有一方刻於光緒二年(1876)的建造敬字亭碑記，捐建人之首即李騰芳。⁶¹看來，李騰芳中舉後屢次捐建文昌祠、惜字亭以提倡地方文教，那麼奎星樓的創建與李騰芳有關的「傳說」，似乎也就沒有斷然否定的必要。奎星樓創建於清治時期，而目前規模則是1936年時所修的說法，應當是可以成立的。

⁵⁸ 本次調查時間為1996年2月25日，由陳信樟建築師事務所吳坤霖、羅文貞、蔡慈鴻等人訪查紀錄；參見淡江大學建築研究所(米復國)計劃主持，《台灣北部及東部地區古蹟使用調查與評估(附冊)》，頁499。

⁵⁹ 林明德，《大溪鎮三級古蹟蓮座山觀音寺、齋明寺調查研究報告書》，頁12。

⁶⁰ 陳培桂，《淡水廳志》，卷6，〈典禮志〉(南投市：臺灣省文獻委員會據民國53(1964)臺灣銀行臺灣文獻叢刊重新影印，1993)，頁149。

⁶¹ 參見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌(台北市、桃園縣篇)》，頁197-199；該惜字亭今已不存。



圖三大溪蓮座山觀音寺奎星樓(筆者攝)

(四)龍潭聖蹟亭⁶²

1.龍潭聖蹟亭沿革暨概況簡介

龍潭聖蹟亭位於今桃園縣龍潭鄉烏樹林西南竹窩子段，就位於龍潭通往楊梅埔心的聖亭路上，屬於獨立建築形式，聖蹟亭本體並不特別高大，卻是目前台灣現存規模最大的惜字亭。以聖蹟亭為主體所形成的小型園區，包括完整聖人形(凸)對稱布局的亭園空間及建築群，面積達1034平方公尺，成為當地居民休憩的地點。⁶³

龍潭聖蹟亭創建於清光緒元年(1875)，分別於光緒8年(1882)、日治大正14年

⁶² 龍潭聖蹟亭歷來的研究不少，累積了相當多的資料，《漢聲雜誌》第78期的「搶救龍潭聖蹟亭」專號中，更是有鉅細靡遺的文字與圖像資料。此外，如周宗賢撰有〈龍潭聖蹟小史〉，淡江大學歷史學會編，《史化》23期(1994)；曾秋美編有《文風登華——聖蹟亭120週年紀念手冊》等；故本小節對龍潭聖蹟亭的狀況，僅以精簡的方式介紹。

⁶³ 台灣文壇耆宿鍾肇政即為龍潭人，他在寫作休息之餘，就常到鎮郊的聖蹟亭走走，參見氏著，〈龍潭聖蹟亭〉，收入陳宏銘等編，《鍾肇政全集》第19冊《隨筆集(三)》(桃園：桃園縣文化局，2001)，頁452-455。

(1925)及民國67年(1978)曾經修建三次。民國67年的修建增加了一大型牌樓，以及「修建經過」及「古蹟沿革史」的文字解說牌。民國74年(1985)經內政部指定為三級古蹟。

民國83年9月，根據龍潭鄉都市計畫，聖亭路道路拓寬工程正式動工，鄉公所呈報桃園縣政府，函請准予拆除道路用地內聖蹟亭牌樓及庭園左側樹叢。出身於龍潭的《漢聲》雜誌社社長黃永松，以及當地居民得知消息後，積極奔走各界，為龍潭聖蹟亭請命。一場為時九個月，古蹟保存與道路建設孰重的爭論於焉展開。

1995年4月30日，桃園縣長劉邦友指示，為顧及聖亭路交通拓寬工程，決定將聖蹟亭牌樓向後遷一公尺。1995年5月，龍潭文藝季活動於聖蹟亭內舉行，附近的凌雲國中並正式認養聖蹟亭，日後將由學生負起聖蹟亭環境的整潔工作。1999年4月，聖蹟亭第四次修復工程由符宏仁建築師事務所擔任設計，同展營造公司承包。1999年10月，龍潭鄉民認為聖蹟亭修復工程不合古蹟規模，建議由學者組成小組進行會勘。1999年12月，台積電公司認養聖蹟亭；第四次修復工程完工。2000年3月，修復工程因變更設計，驗收日期延宕。⁶⁴

2. 聖蹟亭與地方士紳

從鐫刻於聖蹟亭的幾個序誌來看，撰筆人、鐫書人、樂捐人等，幾乎全是龍潭地方頗負盛名之士紳，其人捐建聖蹟亭以提倡地方文風與保存善良風俗之志，值得注意。其中，最有名望者當屬鄧氏家族，《桃園縣志》卷6〈人物志·立言篇〉有〈鄧觀奇傳附子瓊鳳林鳳搏鳳傳〉，鄧觀奇於清咸豐5年舉秀才，本傳謂：

廣施公益，且善於解紛排難。嘗有新竹鄭姓與芎林林姓發生土地紛爭，久懸不決。觀奇聞之，經為□敏說辭，頓見冰釋。並以其地建築文昌廟，以宏揚文風。……鄭林二氏合祀其主于芎林文昌廟，以酬其崇功厚德焉。

可見鄧氏對於地方事務甚為熱心，並大力提倡文風，以振文教。

鄧觀奇長子瓊鳳，學名逢熙，舉秀才，巡撫唐景崧授「明經進士」。七子林鳳，學名賡熙，舉廩生，也都對於地方文教不遺餘力。龍潭聖蹟亭的創建與整治，都有鄧氏一族的參與。另外，前面曾引述過捐贈茶苗以為拾字之需的黃龍蟠，雖然方志中無傳，但從碑文可知黃氏為聖蹟亭的主持人。光緒元年的「亭序」中，黃氏是為經理，並親自勒石為記，十八年整修時又捐茶苗以為工資。民國六十七年修建時之亭序中則只稱黃氏為「地方紳士」，由此推斷，黃氏可能是未得功名的地方富室，故能捐贈並「勒石為記」。

除了地方士紳之外，一般民眾的參與亦甚熱烈。1995年4月，龍潭鄉民黃日

⁶⁴ 參見《漢聲雜誌》第78期「搶救龍潭聖蹟亭」專號，頁164-165；漢聲雜誌社編，《我們愛護的文字崇祀古蹟——龍潭聖蹟亭》手冊。

秀於過世族人黃榮江的遺物中，發現《聖蹟亭捐緣總抄簿》及《文光社祀典管理信簿》，記錄了龍潭人士捐地、捐錢，合力建造聖蹟亭的過程。其中有一份光緒元年創建時的地契，得知聖蹟亭所在地的原來地主為胡永豐，該份地契略曰：

立給聖亭地基字人胡永豐，緣先年承父遺下向徐家買有埔園地畝一所，……茲因龍潭街庄眾議欲行建造聖亭，擇卜斯地潔淨，可以為聖亭之地基。有經理人楊鳳池、黃龍蟠等託中前來問洽，現備出花貳拾肆元正，交豐親收。……此乃為聖人之大典，無不樂意遜也。……即日批明豐親收到字內花紅拾貳元正批照。又批明，豐喜捐出緣金銀拾貳元正批照。⁶⁵

可知該地原為胡永豐祖產，因當地居民倡建聖蹟亭，經過占卜後認為該地適合，遂由經理人楊鳳池、黃龍蟠前往接洽。地主胡永豐願意賣出該地，以為建造聖蹟亭之基礎，當時地價為24銀元，但隨即又捐出12銀元，等於半價賣出。可見一般民眾對建造聖蹟亭的意願相當一致，這應當與龍潭當地客家人素來團結，並重視文教的風氣有關。



圖四龍潭聖蹟亭(筆者攝)

(五)中壢新街聖蹟亭

⁶⁵ 《聖蹟亭捐緣總抄簿》內容收錄於《漢聲雜誌》第78期「搶救龍潭聖蹟亭」專號，頁68。

在中壢通往桃園的舊省道旁有一所新街國民小學，小學旁的天橋下有座日式造型的聖蹟亭，規模不大，是中壢地區唯一的一座惜字亭，當地舊名「新街」，故一般皆以「中壢新街聖蹟亭」稱之。

新街聖蹟亭為磚造，外以洗石子形式砌成，分為三層，立於一正方形基座之上，正面設有階梯。亭身底層為六角形，後方設一字紙灰清理口。中層為四方形，正面設有橢圓形爐口，四面皆飾以蝙蝠、鮑魚吉祥圖案，以及花邊裝飾。頂層為六角形，呈向上尖簷狀，正面雕有「聖蹟」二字，頂設一圓形排煙口。整個建築顯得相當渾厚，頗具和洋融合的風味。

新街聖蹟亭附近即中壢地區最古老的寺廟仁海宮，主祀媽祖，聖蹟亭並非仁海宮附屬建築，但與仁海宮及新街之發展有密切關係。據載，中壢地區在清道光六年(1826)曾發生閩粵械鬥，廣東系居民避居於新街一帶，1828年由謝國賢號召商賈於此創立新市街，後為防禦內鬥而築有土城壁。⁶⁶今在《臺灣堡圖》上，可看到當時的新街城土牆，位置大約在今元化路以東，北側牆面在仁海宮與新街國小後，南側牆面則在元化院北面巷道，城門則設在新街國小附近。⁶⁷由於人口群聚，形成新市街，當地居民邀集中壢、平鎮、楊梅等十三大庄士紳商討建廟事宜，於道光六年(1826)創建仁海宮，主祀媽祖。由於客系居民普遍重視教育，遂有黃鏡霖於仁海宮主持私塾，甚至成為清代科舉時地方士子群聚之處。⁶⁸若此，新街一帶在清末建有惜字亭的可能性相當高。⁶⁹

但由於新街聖蹟亭並未列入古蹟名冊，而且幾乎沒有文字資料，其確切的興建沿革無法得知，須待日後進行更多的採訪調查。數年前筆者前往時，聖蹟亭基座前尚有兩座洗石子形式的碑文，可惜當時沒有紀錄，僅依稀記得是建造於日治大正年間。此二碑文後因道路拓寬，基座前原有空地往後縮，碑文遂被移走，下落不明。根據筆者記憶及當時所拍攝照片，碑文除刻有捐建者姓名之外，還有修建經過，日後若能找到此二碑文，當能對聖蹟亭有更多的瞭解，也可以辨明聖蹟

⁶⁶ 桃園廳編，《桃園廳志》(桃園：桃園廳，1906)，頁 64-65。

⁶⁷ 參見臺灣省文獻會編，《桃園縣鄉土史料》(南投：臺灣省文獻會，1996)，頁 74；桃園縣文化中心委託、黃俊銘主持、撰文，《桃園地區日治時期建築構造物：建築文化資產調查研究成果報告書》(桃園：桃園縣立文化中心、中原大學建築研究所，1997)，頁 26-27。

⁶⁸ 根據朱以昱口述資料，參見台灣省文獻會編，《桃園縣鄉土史料》「中壢市、平鎮市耆老口述歷史座談會紀錄」，頁 61-62、69。

⁶⁹ 中央大學客家研究中心曾於 2002 年做縣內客家族群文化的相關調查，此次的調查就認為新街聖蹟亭創建於清道光年間，重建於日治昭和年間；並謂：「因客家移民至中壢新街地區發展出新街區，並有許多讀書人到此參加科考，文風鼎盛，遂設聖蹟亭以祈科考順利」；參見桃園縣文化局委託、中央大學客家研究中心調查，《桃園縣客家族群文化發展規劃》(桃園：桃園縣文化局，2002)，頁 75。

亭與附近的仁海宮是否有依附的關係。最近，由於重修新街國小天橋，橋體已嚴重侵入聖蹟亭的空間，在現今重視鄉土教學並提倡社區文化的趨勢下，相關單位對於這座市內僅有聖蹟亭的態度，實在值得商榷。

2002年，桃園縣文化局曾委託中央大學客家研究中心規劃縣內的客家族群文化，其中便規劃將新街聖蹟亭列為「客家歷史性地景」，建議豎立標示說明，並結合仁海宮作連結性設計，成為觀光路線上的重要景點，以加強引導與介紹說明。⁷⁰



圖五中壢新街聖蹟亭及已佚失之碑文(筆者攝)

六、結語

敬惜字紙是漢人社會特有習俗，清代以後的臺灣社會也延續了這一風俗。惜字的源流與文昌信仰及明清時代功過格的推波助瀾，有相當密切的關聯。

清代晚期的臺灣，地方官府與士紳，對惜字活動頗為熱衷，甚至屢下禁諭，以懲褻瀆字蹟的相關行業，是一種過份的狂熱。到了清季，惜字風氣未歇，以思想革命自居的魯迅兄弟，卻以驚駭的舉動干犯眾怒，對惜字大加批判，卻又是一種未經深思熟慮的冒然舉動。在狂熱與批判之間，惜字的課題或許值得深思。

⁷⁰ 參見桃園縣文化局委託、中央大學客家研究中心調查，《桃園縣客家族群文化發展規劃》，頁 128-129。

桃園縣境內現存有惜字亭五座，其中龍潭聖蹟亭更是國內規模最大、形制最完整的惜字亭，其文化的代表性與重要性不言可喻。雖然各惜字亭形制規模互有不同，卻是傳統惜字風俗的具體代表，更表明客家文化中深層的精神內涵。

傳統風俗常在現代化社會中逐漸勢微，甚至被人遺忘。今天，我們很難再去倡導古代的惜字活動，但先民們這種精神卻是值得後代仿效的，若將這種精神擴大到環保工作方面，不僅惜「字」、「紙」，進而珍惜現有的一切資源，畢竟「珍惜」才是我們要向先民學習的真正內在精神。

【參考書目】

林文龍，〈記臺灣的敬惜字紙民俗〉，《臺灣風物》34：2。

梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》5：2(1994)。

《漢聲雜誌》第78期，「搶救龍潭聖蹟亭」專號(台北：漢聲雜誌社，1995)。

曾秋美，《文風登華——聖蹟亭120週年紀念手冊》(桃園：桃園縣立文化中心，1995)。

陳識仁，〈過化存神——台灣的惜字風俗〉，《北縣文化》第41期(1994)。

陳識仁，〈惜字風俗與桃園地區的惜字亭〉，收入萬能技術學院通識教育中心、桃園文史工作室編印，《樂聲揚起：第一、二屆桃園鄉土文化學術研討會論文集》，中壢，2003.7。