

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化碩士在職專班論文

銅鑼鄉宗教組織的社會面向

The Social Aspect of the Religious Organization in Tunglo Township

研究生：馮建祥

指導教授：林秀幸 博士

中華民國九十七年七月

銅鑼鄉宗教組織的社會面向

The Social Aspect of the Religious Organization in Tunglo Township

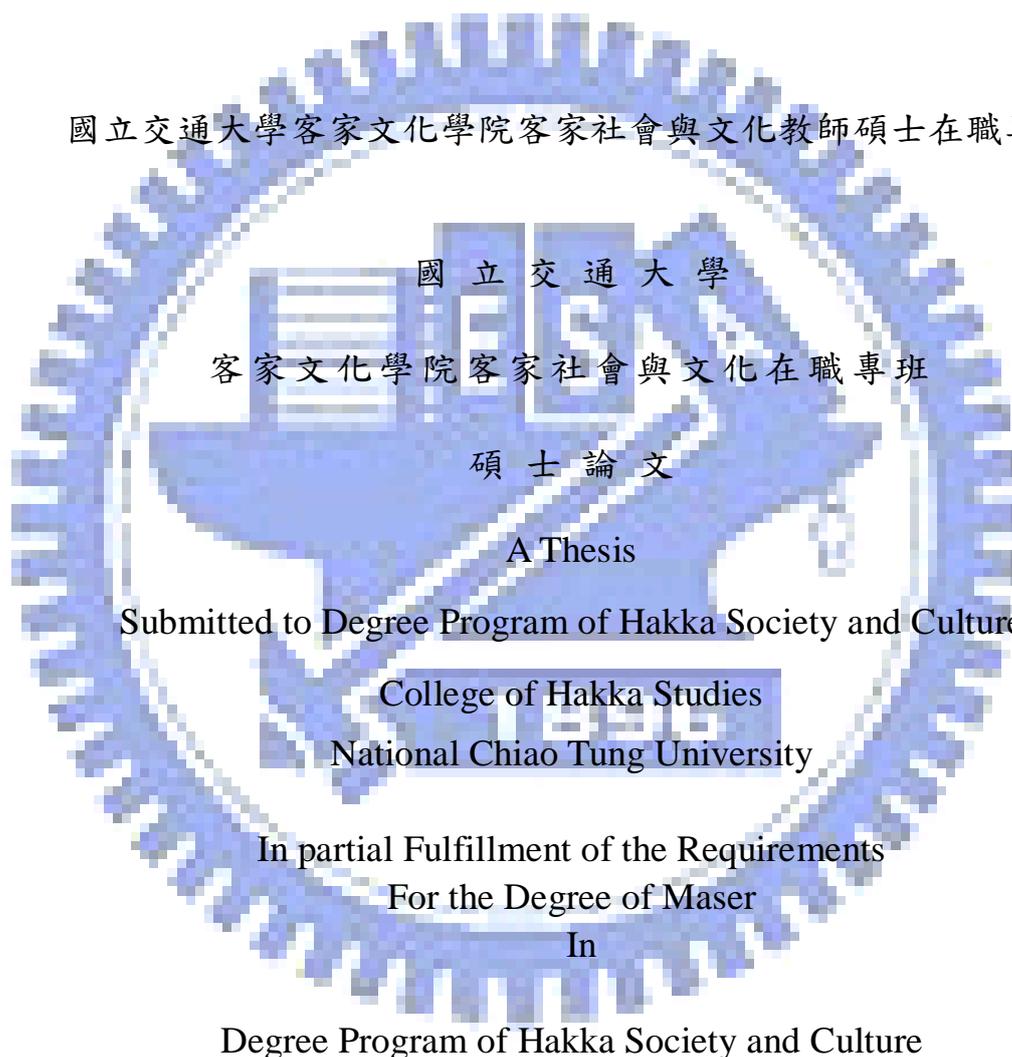
研究生：馮建祥

Student : Feng Chien Hsiang

指導教授：林秀幸 博士

Advisor : Dr. Hsiu Hsing Lin

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化教師碩士在職專班



June 2008

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十七年七月

中文摘要

Tonnies 以相同的空間和不同的時間做比較，發現社羣關係的形成是奠基在共同的利益上，包括了友誼、信仰、價值、同業團體等。本論文欲以信仰探討位於銅鑼鄉兩個不同的地區，在相同的時間內的社羣關係的形成與整合，比較鄉內兩個地區的地理環境、拓墾及宗教信仰的整合過程，來認識銅鑼鄉的社會面向。透過田野調查以質性研究的參與觀察方式及對社區內的宗教發展脈絡做深度訪談式的書寫。

本研究採用涂爾幹的社會觀點，來看宗教儀式的社會意義，引用岡田謙的祭祀範圍作為社群大小的界線，林美容和張珣的研究擴大宗教的視野，及林秀幸社群的象徵意義的內涵為取向。首先從認識銅鑼鄉的地理位置開始，從流域間的地理環境、拓墾的歷史與宗教的組織做較深入了解的開端，進而發現兩個不同的區域，各自發展出自己的文化特色。另外從田野調查的成果發現，社群（community）形成後，社群的整合是不會停止，他透過象徵體現出其集體意願，而媽祖婆即為銅鑼鄉社群體的象徵物。

關鍵字：苗栗、銅鑼鄉、社群整合、宗教、客家地區、祭祀儀式

中華民國九十七年七月

The Social Aspect of the Religious Organization in Tunglo Township

Student : Feng Chien Hsiang

Advisor : Dr. Hsiu Hsing Lin

National Chiao Tung University College of Hakka Studies Degree Program of
Hakka Society and Culture

Abstract

By comparing the same space at different times, Tonnies found that the social community relationship is formed based on common interests, including friendship, beliefs, values and groups of the same trade. Based on folklore religions, this study investigated the formation and integration of the social community relationship of two different regions in Tunglo Township, within the same timeframe, and compared the integration process of the geographic environment, exploitation and religious beliefs of the two regions, so as to better understand Tongluo Township in terms of its social dimension. At the same time, the study also conducted a field survey using qualitative research methods (participation and observation) and in-depth interviews to record the development context of the religions in the communities.

The study examined the social meaning of religious rituals according to Emile Durkheim's social point of view, and used the sacrificial scope defined by a Japanese scholar, Ken Okada, to determine the size of a social community. At the same time, the study also referred to the research conducted by Mei-Jung Lin and Hsun Chang to broaden its religious vision, and used the symbolic meaning of social community developed by Hsiu-Hsing Lin as an orientation. Starting from the geographical position of Tunglo Township, the study probed the river basin's geographic environment, exploitation history and religious organizations to further understand how the two different regions could develop their own distinctive cultures. On the other hand, the field survey found that, after community formation, community integration will never stop, because collective intention may appear with the presence of a

symbolic icon. The symbolic icon of the social communities in Tunglo Township is Goddess Mazu.



誌 謝

終於走完了這一段研究的路程了，回首這兩年的學業，往事歷歷如在目前，要感謝的人很多，首先當然是要感謝林秀幸老師了，老師的指導按部就班，先要求我們做完田野，再寫論文，這樣的順序，讓我們在寫論文的時候，不必憑空想像，有一種很實在的踏實感，在指導的時候，也常常給予正向的鼓勵和支持，這對我們的寫作有很大的幫助，讓我們有信心、有勇氣繼續寫下去，也讓一篇論文從無到有，從修改到完成，一氣呵成，沒有秀幸老師就沒有我這篇論文。

其次在兩年的學程中，最難忘的是莊英章院長的博學多聞，隨手拈來皆是經典之作，以及暑假的美濃田野實作，記憶猶新，這些經驗似乎仍在眼前。在職進修真的是很辛苦，這期間又逢母喪，學業、工作及家庭又要面面俱到。在情緒上，有時候感覺壓力如排山倒海而來，無從招架，只好順其自然，隨波逐流。也幸好這一個順其自然的觀念，讓自己學會看淡一切，再大的困難只要冷靜會對，沉著以待時機，時間總會站在自己這邊。在自己的工作方面，要感謝的是九湖國小的連明宗校長，常常在工作上給我的支持和精神上給我的鼓勵，工作順利進行，心境就大不同。在課業上，碰到困難的時候，最常給我鼓勵、打氣的是秀琴同學和惠敏同學，有了他們，這兩年研究所的日子總算有了一點色彩。在研究期間對於常常忽略的家人，深感歉意，尤其老婆又要照顧小孩，工作又十分忙錄，非常辛苦，實在非常感謝她。沒有時常陪他們的歉意，是我想要趕快寫完論文的動力來源。最後要感謝母親的栽培，沒有她就沒有我，雖然她已離開人世，這份恩情永不會忘。

論文是寫完了，銅鑼鄉的西湖溪與後龍溪仍然潺潺流著，訴說著這兩百多年來社區的發展歷史，這裡有許多有趣的人、事、物值得再去探索，李進明先生、余貴明先生在研究期間，提供我許多的資料，在此也一併致謝。近年完成的客屬大橋，更方便五大聯庄的聯繫，還有太多太多美麗的風景和故事，值得一再回味，心中期盼這個地區永遠和諧、幸福。

目 錄

中文摘要.....	ii
Abstract.....	iii
誌 謝.....	v
目 錄.....	vi
圖 目 錄.....	vii
表 目 錄.....	viii
第一章、緒論.....	1
第一節、研究背景、動機、目的與對象.....	1
壹、研究背景.....	1
貳、研究動機與目的.....	2
參、研究對象.....	4
第二節、研究流程、架構與方法.....	4
壹、研究流程、架構.....	4
貳、研究方法 (research methods).....	6
第二章、文獻回顧.....	10
第一節、宗教與儀式.....	10
第二節、祭祀圈.....	18
第三節、宗教組織.....	21
第四節、象徵系統.....	24
第五節、小結.....	26
第三章、西湖溪流域與後龍溪流域的拓墾與宗教.....	27
第一節、銅鑼鄉地理位置概述.....	27
第二節、西湖溪流域的拓墾與宗教.....	33
壹、西湖溪流域的拓墾.....	36

貳、西湖溪宗教信仰與活動.....	43
參、恩主公的宗教信仰.....	67
第三節、後龍溪流域的拓墾與宗教組織與發展.....	72
壹、後龍溪流域的拓墾.....	74
貳、後龍溪宗教信仰與活動.....	79
第四節、小結.....	95
第四章、結論.....	97
參考書目.....	100
附錄.....	104
附錄一：明新堂普渡法會奠文的內容.....	104
附錄二：明新堂與賴家記事表.....	105
附錄三：《司馬新篇》.....	107
附錄四：恩主公施方濟世.....	113
附錄五：天神宮地字號.....	114
附錄六：天神宮與陳家記事表.....	115
附錄七：各廟宇天神爐相片.....	117

圖目錄

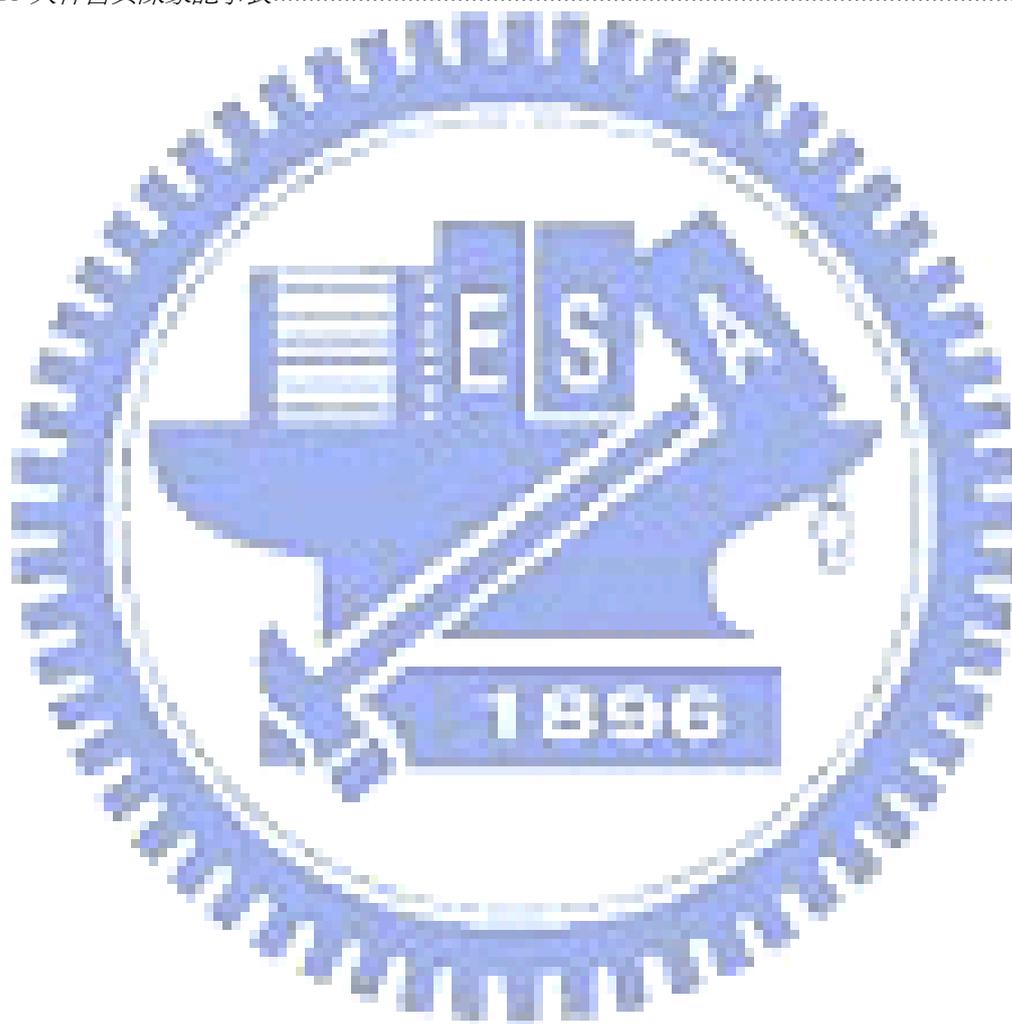
圖 1 涂爾幹 (Durkheim) 宗教社會循環模式圖.....	15
圖 2 苗栗地區拓墾路線圖.....	27
圖 3 苗栗縣地圖.....	28
圖 4 苗栗丘陵階地分佈圖.....	29
圖 5 苗栗近海與沿山地區分布圖.....	30
圖 6 銅鑼鄉村行政圖.....	32
圖 7 銅鑼鄉西湖溪流域與後龍溪流域分佈圖.....	33
圖 8 西湖溪穿過銅鑼鄉.....	34
圖 9 銅鑼鄉西湖溪流域的六個村.....	35
圖 10 舊銅鑼灣庄的福興村.....	36
圖 11 大地震後銅鑼灣庄的三個村：福興村、銅鑼村、朝陽村.....	36
圖 12 西湖溪的最早開發的地方.....	37
圖 13 大地震前天后宮與關帝祠的位置.....	38
圖 14 大地震後的天后宮與武聖宮的位置.....	38
圖 15 苗栗地區祖籍分佈圖.....	41

圖 16 九湖庄挑鹽古道位置	43
圖 18 西湖溪流域的廟宇位置	44
圖 19 大地震前天后宮與關帝祠舊的位置	46
圖 20 大地震後的天后宮與武聖宮的位置	46
圖 21 銅鑼灣庄武聖宮的位置	48
圖 22 銅鑼灣庄天后宮的位置	50
圖 23 銅鑼鄉福興村天后宮進香後遶境完回宮	52
圖 24 西湖溪流域眾神到天后宮觀戲	53
圖 25 銅鑼灣庄明新堂的位置	54
圖 26 銅鑼灣庄五福廟的位置	59
圖 27 銅鑼灣庄宏善堂的位置	60
圖 28 西湖溪流域銅鑼灣庄以外的祭祀中心	62
圖 29 法尊堂與廣德宮的位置	63
圖 30 武聖廟和至倫宮的位置	65
圖 31 西湖溪流域恩主公信仰的地圖	71
圖 32 後龍溪流域流過銅鑼鄉的西半部	73
圖 33 銅鑼鄉後龍溪流域的四個村	74
圖 34 中平村的中心埔庄與七十份庄	75
圖 35 五大聯庄	77
圖 36 後龍溪新舊河道	78
圖 37 銅鑼鄉紅崩岡遠景與近景	79
圖 38 後龍溪流域五個庄與廟宇位置	80
圖 39 張家祀奉芎蕉灣庄的天神爐	81
圖 40 三聖宮的位置	82
圖 41 三聖宮的三個天神爐	83
圖 42 天神宮的位置	84
圖 43 七十份庄天神宮陳家天神爐	85
圖 44 天神宮白玉佛像	88
圖 45 五穀宮的位置	91
圖 46 芎蕉灣與關爺埔的位置	94
圖 47 各廟宇天神爐	117

表 目 錄

表 1 臺灣民間祭祀的儀式內容	14
表 2 西湖溪流域與後龍溪流域的行政區分	32
表 3 後壠堡各庄閩粵居民戶口細數表	39
表 4 苗栗地區祖籍分佈統計表	40

表 5 西湖流域的廟宇.....	44
表 6 銅鑼鄉西湖流域的廟宇.....	47
表 7 明新堂 96 年歲末酬神法會信眾來源別統計.....	56
表 8 西湖流域廟宇一年的祭祀活動、範圍.....	66
表 9 苗栗縣恩主公信仰一覽表.....	68
表 10 西湖流域恩主公信仰的分佈.....	72
表 11 後龍流域廟宇一年的祭祀活動、範圍.....	95
表 12 明新堂與賴家記事表.....	105
表 13 天神宮與陳家記事表.....	115



第一章、緒論

第一節、研究背景、動機、目的與對象

壹、研究背景

文化即是生活，宗教信仰是民間生活的一部份，也是生存下去的必要支柱，沒有信仰做為精神支柱，一個地方的開墾，人們可能沒有足夠的力量對抵抗惡劣的環境繼續存活下去，更不可能將文化發展下去，尤其在一個荒涼的初始開墾地區，宗教信仰給予墾民一個無形的精神力量，作為精神的依靠綿綿不絕，存而不亡，以便能夠在極端缺乏其他物質、經濟、文化力量的支援下，繼續開發與生存下去，並完成開墾者的初始願望。有鑑於生存上的須求，增加墾民彼此間的連繫，每年固定的宗教儀式，反覆執行，以增強彼此連結的力量，久而久之，產生彼此為同一社群（community）的共同意識。於是時間既久，形成某些固定的儀式，漸漸整合成為共同祭祀行為，而從這些共同的祭祀行為中，反應出銅鑼鄉自十八世紀中葉開墾以來的生活形式與態度，這樣的宗教儀式，經過多年的反覆的演練與修改，多年時間的沉澱，根深蒂固，成為在地的文化特色，沉積既久，如果沒有外來文化的力量，加以激發，常常能夠持續下去，一直保有原來文化的獨特性，但是時間不斷向前挺進的，當原有的根深地固文化與現代社會的資本主義文化接觸時，漸漸了地方文化百年來的平靜受到擾動，擾動既久，由量變到質變，於是得以重新檢視過往的文化痕跡，探討其與現代社會互動後所產生的時代意義，成為一項重要的工作。

當時序進入廿一世紀時，各自獨立發展的地方文化與資本主義發展出來的西方經濟與資訊科技力量，因不斷的接觸而產生互動，因不斷的互動而產生新的社會結構，這樣的現象沖擊了各個地方經過許多年時間所沉澱下來的地方的文化特色，因而產生地方文化的質變甚至是存廢問題。在這種情境下，許多地方文化開始受到重視，並紛紛再重新檢視、回顧、反省與研究發展，相同的情境不斷地在世界各個角落持續進行著。

孔子說：「禮失而求諸野」。地方文化中宗教祭祀的儀式，在鄉下仍保有其自己原始

的風貌，一代一代的傳承下來。譬如在一次田野調查明新堂法會的儀式中，三百多人集體參與祭祀，冥紙滿天飛舞，煙霧縹緲，在這樣的儀式下，人的情感就很容易進入好像與亡者交談的情境。儀式的進行過程中，一種對往生親人的懷念，對過往的祖先，以及對其他無主孤魂的祭祀，面對另一個境界的幽冥的感覺油然而生，站在生的世界面對無所知的死亡，參與普渡法會儀式的過程，陰陽兩界得到了溝通，感性的心靈暫時可以得到解放，帶著人們面對亡者或者是所謂的好兄弟、或者是自己的遠祖、或者是剛往生的親人的虔誠，透過普渡法會的儀式，既渡了往生親人、過往祖先及無數好兄弟的亡靈，也安撫了自己的心靈。祭祀後得到一種新的安頓力量，有力氣重新面對不可知的未來。讓自己的心靈與過往生命得到安撫，藉著儀式和過去做一個對話，面對未來的人生也能夠心安理得。當個人生命得到安撫與新生，並做為生命再出發的起點。於是宗教儀式，變成不可或缺的活動，漸漸變成社群（community）形成、整合動力的來源。

貳、研究動機與目的

筆者以為社會的形成與建構是一個重要研究的概念，對於社會的形成與建構的研究，有助於了解社群在一個地域的生活成長與發展。從各種社會現象來研究社會的形成的文章並不少，各個地區皆可以做為研究的對象，然而以苗栗地區的客家人族群作為研究的對象還是少數，近年來雖然有所增加，但仍僅限於開發、拓墾、政治與族群關係的課題，例如：劉慧真〈清代苗栗地區之族群關係〉（台灣師大歷史研究所，碩士論文，1993）、林欣宜〈樟腦產業下的地方社會與國家—以南庄地區為例〉（台大歷史研究所，碩士論文，1998）、郭慈欣〈清代苗栗地區的開發與漢人社會的建立〉（國立暨南國際大學，碩士論文，2002）、黃國峰〈清代苗栗地區街庄組織與社會變遷〉（國立暨南國際大學，碩士論文，2004。）、盛清沂〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉（《臺灣文獻》第32卷1期（1981.03），頁149-150。）、陳運棟〈桃竹苗地區早期族群關係與開發初探〉（陳運棟 苗栗《苗栗文獻》第8期 1993年6月）、莊英章、陳運棟〈族群關係與清代中港流域內山開發〉（《族群關係與區域發展研討會論文集》，中央研究院三民主義研究所，一九八九、九，臺北。）、楊宗穆〈卓蘭地方的拓墾與聚落發展（1790—1945年）〉

(台灣師大地理研究所，碩士論文，2000)。而關於以宗教信仰與組織來研究苗栗客家地區的宗教組織的社會面向的文章，有林秀幸〈以社群概念探討祭祀組織與文化—以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例〉。

其中林欣宜〈樟腦產業下的地方社會與國家—以南庄地區為例〉是以經濟史來研究苗栗縣，劉慧真〈清代苗栗地區之族群關係〉、陳運棟〈桃竹苗地區早期族群關係與開發初探〉和莊英章、陳運棟〈族群關係與清代中港流域內山開發〉其立論重點則在於族群的關係，兼及地方開發；郭慈欣〈清代苗栗地區的開發與漢人社會的建立〉和黃國峰〈清代苗栗地區街庄組織與社會變遷〉，一個重在地方歷史的了解，一個強調鄉莊組織的組成、性質、功能以及運作；盛清沂〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉和楊宗穆〈卓蘭地方的拓墾與聚落發展（1790—1945年）〉其立論重點則在於開拓墾史。而以田野調查深入民間，探討地方文化與祭祀組織的僅有林秀幸的〈以社群概念探討祭祀組織與文化—以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例〉。此外，在全國博碩士論文資訊網站也未曾出現以宗教議題來研究苗栗的聚落或社群的，所以以宗教為議題，在苗栗縣這個地區還值得再做進一步的研究。

因此，本文選擇苗栗縣銅鑼客家地區宗教組織的社會面向為議題，以銅鑼鄉的兩溪流域作為研究對象，探討這個地區的歷史成因與社會互動的內涵，希望能夠了解，究竟是歷史成因決定社會結構，還是社會互動決定了社會結構。所謂的社會互動包括其社會的各種形式，這裡藉由宗教組織與祭祀儀式的研究，探討每一個祭祀組織的界限與範疇、他們崇拜的象徵物(有些是廟裡的主神如媽祖婆、關聖帝君等，有些是天神爺爐)、祭祀內容，進而探討社群之間的形成與整合。藉此了解歷史成因與社會的互動之間的關係。

此研究的目的是藉由客家鄉村的研究，能夠進一步理解不同地方的社群形成與社會結構，有助於了解各族群間的形成模式，並促進彼此的尊重、了解與支持，建立一個和諧的人類社會。而像銅鑼鄉這樣的小社區的研究應該也有如此的功能，正如陳文德引用黃應貴的論文集說明：「雖然較小社群與其所屬的大社會之間有著根本性質上的不同而

有著非常複雜的各種連結，但在文化的深處仍有其相通之處，而可做為研究者透視大社會運作的窗口。」(陳文德，2000:20)。

參、研究對象

本研究的對象是苗栗縣銅鑼鄉這個客家的鄉下地區。以作為地方文化的一支來看，客家人是有其特殊的位置：來自於中國大陸東南部的閩、粵、贛客家大本營的山區，有自己的語言、文化、族群、生活方式、建築及宗教信仰。十七、八世紀，開始到臺灣開墾，建立自己的根據地，發展自己族群的語言、宗教信仰等文化，經過二百多年的開墾，逐漸土著化，變成臺灣的地方文化之一。苗栗縣即是許多客家人聚集的大縣之一，客家人的人口佔苗栗縣的百分之六十以上，銅鑼鄉即是其中一個鄉鎮，九成以上的居民是客家人，絕對可以稱得上是客家人的鄉鎮(銅鑼鄉誌，2007)。客家人在這個地方開墾了二百多年。想要了解客家人在地方上發展的軌跡，寺廟是個很好的載體(vector)，是將文化的過去延續至今的一個重要場所，承載了開墾以來民間文化的一切，具有文化上的代表性，因此本研究運用宗教研究探索地方文化，深入了解地方社群的形成，從宗教入手，正好可以從開闢蠻荒的過去，延續至今廿一世紀的來臨。以銅鑼鄉的宗教發展與社群結構，作為研究的對象，無疑是非常適當的。因此，本研究乃積極投入，深入探討銅鑼鄉的宗教發展與組織，及其各種社會面向，建立其宗教與社群發展與社群意識之間的關係。

第二節、研究流程、架構與方法

壹、研究流程、架構

研究流程：

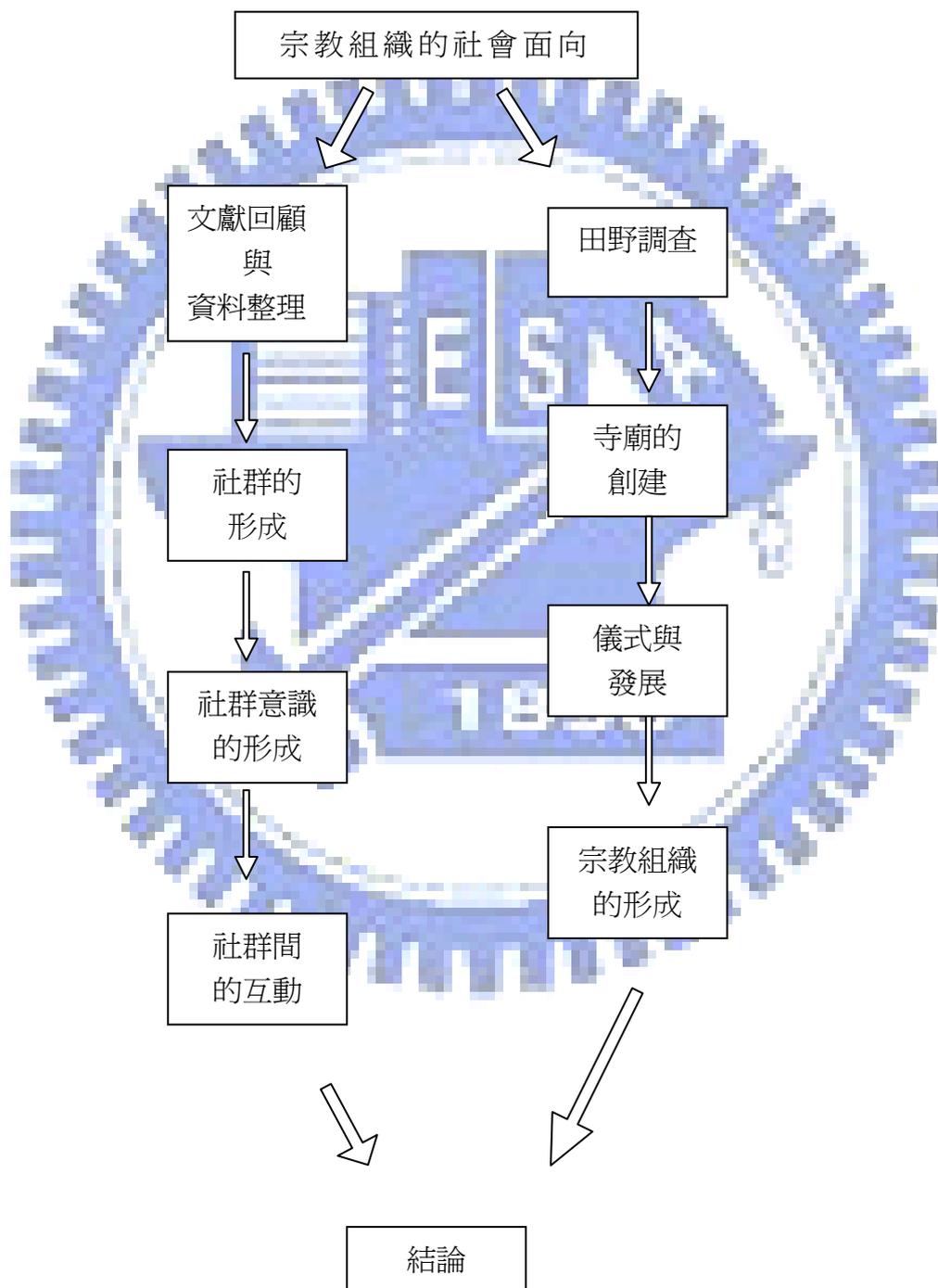
首先是收集相關的文獻資料，包括歷史、地理、自然生態、社會的、宗教的、人物的、官方檔案的等等，以及社會學、人類學之相關文獻。然後進行較長時間的田野調查與訪談的工作。整理田野資料，並且和文獻資料比對與整理。發現田野調查不足的部份，進行補充訪談或再深入調查。結合所有的資料給予整理與詮釋。有不足的部份，再做一

次補充訪談或比對其他資料來加以補充。最後做整體的回顧與檢查，並且撰寫研究報告

文獻資料→田野調查→文獻與田野資料的比對→資料不完整的再做田野調查並補強→

全面回顧與檢查→撰寫研究報告

研究架構：



貳、研究方法 (research methods)

人類學做研究時的理論意涵是不可少的，沿著理論脈絡來處理所得到的資料，並且分析資料。民俗學調查的重點則在恢復、記錄、或保存民俗傳統或現象本身，理論不被重視（張珣，2003：137）。然而不管是重理論還是重視現象本身，質性研究（qualitative inquiry）對於個人生活世界以及社會組織日常運行的瞭解仍然是它的重點，它強調的是研究者與被研究者的個人經驗與意義建構。以P. Bourdieu的看法，社會學家們可以堅定地確立福樓拜式的座右銘：「好好寫寫那些平庸無奇的事事人情吧！」（Bourdieu Pierre and Loic J. D. Wacquant，1992：3），從日常生活的事情中，研究者得到被研究者所提供的資料，賦予這些資料意義，並且學習從被研究者的眼中看待世界、界定情境，以及整個情境對他們的意義，進而了解整個社會的脈絡，這些收獲對瞭解社會及整個世界應該具有重要性。（Neuman, W. Lawrence，朱柔若譯，1997：613-621）本研究採取的方法是以田野調查為主，從調查社區的形成、寺廟的創建、宗教儀式的發展為主軸，配合宗教儀式的功能、祭祀圈的發展，及宗教組織與象徵意義的形式等，主要的調查方法則是以訪談法、觀察法及文本分析法等方法來從事研究。

傳統人類學的研究對象，大多侷限於無文字的初民社會，故在研究方法上特別強調田野的參與觀察和深度訪談。隨著社會的發展和變遷，現代交通工具的發達，人與人之間的接觸更廣、更頻繁，秉著人類各族群相互容忍、瞭解與欣賞的原則，人類學家也積極地從事現代文明社會之研究。這些社會較初民社會複雜得多，而且大多有豐富的歷史文獻，因此人類學家除了應用傳統的研究方法之外，也開始借用其他社會科學，諸如社會學、歷史學等研究方法做為輔助。（莊英章，1994：10）

本研究的對象是由大陸來台開墾的客家人所建立的村落，一個相同屬性的族群，住在同一個鄉的行政區，但卻分屬兩個不同河流的流域，且均具有二百多年的開墾歷史，在這樣的歷史成因下，因各種的社會互動，形成現在的社會結構。在研究方法上，是採用訪談法、參與觀察法及書面文件資料等，訪談的對象是寺廟管理人、管理委員、村民，採用的文獻資料是縣誌、鄉誌及廟宇沿革，同時參酌使用淡新檔案、日治時期的研究資

料等。在研究性質上則屬於質性研究（qualitative inquiry）。

質性研究（qualitative inquiry）偏重「意義世界」，對資料的詮釋重視「批判與解構」。在日常生活世界中，無論是客觀的描述或主觀的詮釋，都牽涉到語言的問題，因此日常語言分析及語意詮釋乃提供瞭解客觀世界或主觀價值體系的媒介。質性訪談是一種為特別的目的而進行的談話，是研究者與被研究者的對話，主要著重於受訪者個人的感受（perception of self）、生活與經驗（life and experience）的陳述，藉著彼此的對話，研究者得以獲得、了解及解釋受訪者個人對社會事實（social reality）的認知。（Minichiello V., Aroni R., Timewell E. & Alexander L.，1995：62）

質性研究（qualitative inquiry）通常是分成三個部分（part）：資料呈現、分析或解釋程序以及口頭作成的報告或寫成的文章。資料可藉由各種來源來獲得，最常見的是經由訪問與觀察所取得，也可經由既有的文獻、紀錄或是圖像的收集，因此資料的形式不限，它包含了下列三種資料的收集：一、深度（in-depth）、開放式訪談（open-ended interviews），二、直接觀察（direct observation），三、書面文件等（Michael Quinn Patton，1995）。藉由分析或解釋程序，研究者方能從所收集的資料中發展理論或整理出發現來。

參與觀察法（Participant Observation）：

「參與觀察法」源自於人類學研究的「田野調查」。文化人類學的田野調查方法之應用，應該是從號稱美國人類學之父的鮑亞斯（Franz Boas，1858-1942）開始。田野調查是一種對研究客體最直接的調查研究方式，透過研究者進入田野現場的文化接觸、社會互動、資料蒐集、參與觀察等等，進行一種較客觀、科學的體驗觀察。

經由參與觀察法，我們可以對發生的事件，參與事件的人或物、事件發生的時間地點、事件發生的歷程、以及事件在特殊情境下發生的原因—至少是從參與者的角度所瞭解的原因，進行描述。對於有關過程、人群及事件的關係、人群及事件的組織、長時間的連續現象、模式、以及人類存在空間的短期性社會文化環境的研究而言，參與觀察的方法論都是最佳的選擇。（Danny L.jorgensen，參與觀察法，朱昭正、朱瑞淵譯，1999：17-18。）

參與觀察的方法論是由研究的原則、策略、步驟、方法及技術構成。在此，可用下列七項基本特徵定義參與觀察法：（一）以特定情境和環境的圈內人角色，對人文意義和互動關係所表現的特殊關心；（二）以日常生活的情境和環境，作為研究本身和研究方法的基礎；（三）強調解釋和理解人類存在的理論及理論推衍形式；（四）開放式、彈性、機會主義，同時，需要持續根據人類存在現實環境中的事實，除新定義問題的研究邏輯和方法；（五）深入、屬性、案例式的研究方法及設計；（六）參與者角色的表現，包括在田野研究中，建立並維繫與當地民眾的關係；以及（七）直接觀察法以及其他資訊蒐集方法的使用。最後，參與觀察法的目標，是對紮根於日常存在現實中的人類生命，找出實用及理論性的事實。（Danny L.jorgensen，1999:19-21）

參與者角色的具體概念可以從完全的圈外人（complete outsider）到完全的圈內人（complete insider）不等。相對於這個觀點，亦有人定義出四種參與者角色（Junker 1960 ;Gold, 1958,1969）：完全參與者、扮演觀察者的參與者、扮演參與者的觀察者，或完全參與者。因此，參與和觀察便被視為相互競爭，甚至是相互衝突的目標。（Danny L.jorgensen，1999:81）

深度訪談法（in-depth interview）

Miller and Crabtree（1992）指出質性研究的資料蒐集方式，主要可經由觀察、錄製及訪談三種方式取得。Malhotra（1993）認為深度訪談法是由面談者使用非結構性、直接的方式與受訪者接觸，是一種單獨的、個人的互動方式，用來發覺受訪者基本的動機、信念、態度等。在深度訪談的過程中，訪談者應儘可能使用最少的提示和引導問題，鼓勵受訪者在一個沒有限制的環境裡，針對訪談主題儘可能談論自己的意見。（黃秀雅，2000：45）

文本分析（text analysis）

文本分析的目的在強調文字背後的深層意義和社會特質。文本（text）是從作品（work）逐漸發展演變過來的，作品的分析是較侷限在內文中語句、結構等所建構的意

涵，且此意涵必須透過對作品有所專研的人才能予以釋放；而文本分析則擴及作品中以外的種種層面，涉及文本寫作的時、空脈絡、權力、階級等等社會意義。（夏春祥，2000：76。）文本是開放的、非完備自給的，唯有在讀者主動排除或涵蓋的意圖下，才能成爲一個系統的探討對象，文本分析有助於我們將事物、現象客體化，使得事物的意義獲得充分的彰顯。是以，研究者就是透過文本建構出解讀的意義（夏春祥，1997：144）。文本分析是質性研究的一種，通常指涉以某一特定「文本」進行分析，包含類型分析、論述分析、言說分析、敘事分析、符號學分析、公式分析等。

本研究即採用參與觀察法、深度訪談法及文本分析作爲研究方法。觀察的是各個廟宇的宗教儀式的祭祀過程、進香活動、廟宇間的來往活動，訪談的對象是廟宇的管理人、主任委員、鸞生、一般村民等等。文獻方面是各廟宇的沿革、村民參與祭拜的詳細名冊、政府的文獻如：銅鑼鄉誌、苗栗縣誌等及民間提供的研究資料等等。



第二章、文獻回顧

第一節、宗教與儀式

過去對於宗教的定義，華勒斯(Anthony F.C. Wallace)在 1966 年把宗教定義為「與超自然存在、權力和力量有關的信仰與儀式」(引自 Conrad Phillip Kottak, 2005: 325)。但是涂爾幹(Durkheim)不主張用超自然或超凡的方式來界定宗教，他認為關於超自然的思想，一直要到宗教史的後期才出現，並非原始就有的思想，因為他根據對原始民族的研究，發現這種超自然的思想，對那些所謂的原始民族來說是完全陌生的。譬如說如果要說明某些東西是超自然的，那麼在這之前，必須要先具備一個觀念，即是有一種事物的自然秩序，然後才會有所謂的超自然，所以，宗教的產生，應該在未有文明之前，即普遍地存在於原始民族之間。

陳秉璋在《實証社會學先鋒—涂爾幹》中提到，涂爾幹(Durkheim)認為宗教產生的原因，乃是因特定社會情境，有集體情感沸騰狀況之出現而產生。由於集體情感的投入，產生集體情感的沸騰，成員相信已經進入了與現實生活完全不一樣的世界，經彼此相同的感覺所產生的集體觀念和情感，然後才會產生集體的思想創造，也就是所謂的「神聖」和「世俗」的劃分。再把這種特定社會情境下所產生的集體表象重新協調於集體內，就成為群體的宗教生活。也因此他提出了一個宗教的定義：有一個神聖的事物，並與世俗的事物分開，同時產生一套統一的信仰和儀式，作為所有人遵守奉行的法則。

而所產生的這一套儀式會有那些功能？涂爾幹(Durkheim)把宗教儀式看成是社會集團的統治得到維護的絕好機會。他認為：儀式是一種手段，社會集團憑藉這一手段來定期地重新肯定自身，認為自己是被一個有一致利益和傳統的團體所結合一起的人們，會聚在一起，並轉而意識到他們在道德上的一致性。(布賴恩·莫里斯(Morris, Brian)著，周國黎譯，1992: 162。)因此，宗教儀式被看做是用來表達和加強集團的感情與團結的一種主要途徑。

宗教儀式雖然被看做是用來表達和加強集團的感情與團結的一種主要途徑，但儀式作為一種社會制度，則有自己一系列特定而不同於其他社會制度的規範和行為準則，對

群體生活的人類來說是很重要的，一個人很難脫離社會群體而獨立生活。而個人在社會生活中，欲取得社會認可的地位，成爲一個具有「社會資格」的人，那麼，就得學習和掌握社會生活的知識技能，熟悉社會的風俗習慣、道德、法律，確立生活目標和道德觀念，從而達到與社會一致地步。（戴康生、彭耀主編，2000：172。）在個人身份轉換的作用上，宗教儀式的進行是個體社會化的過程，某種程度上，也可被視爲一種生命轉捩點。在原始的情況下，對整個社群（community）而言，傳統上秩序和文化之維繫，必須遵守。而宗教儀式正可傳授個人知識與文化，通過這種知識經驗的傳承，自己能夠瞭解所在社會的一些最基本的文化與規範，以及瞭解自己所扮演的社會角色，使自己更快的社會化。而宗教維持社會控制，正可以透過這一系列的儀式，由個人內化道德與倫理信念，以及實際或想像的報償與懲罰，達到這個效果。（科塔克（Conrad Phillip Koottak）著，徐雨村譯，2005：322。）

布賴恩·莫里斯認爲任何社會中，一個人的生命總有從一個年齡到另一個年齡的一系列階段過渡。在許多人類群體中，主要的轉變一直都被稱作是人生轉折點，舉凡出生、青春期、婚姻和死亡都是各種儀式的主題。（布賴恩·莫里斯（Morris, Brian）著，周國黎譯，1992：344）

特納（Victor Turner）也認爲「儀式」是伴隨著社會變遷，具有典禮的形式，並用以肯定特殊的社會地位。儀式的舉行就是要幫助人們適應新的地位，使之能脫離舊的範疇，完滿扮演新的角色。

而一般社會上的儀式的特性是形式化的，具有固定風格、一再重複和固定型態的。經由儀式，可以使人從一個生命階段轉變成另一個生命階段，例如某些族群的少年，必須經過青年的集體割禮，得到眾人的承認，才能從少年正式轉變成成人，屆時所受的待遇是不同的，團體是如此，個人自己也只有在接受了整個儀式的過程，心理上才能肯定自己真正跨入生命的另一個階段。這裡我想社會上一般的儀式如學校的新生訓練、軍人的入伍訓練，也有這樣的功能。還有有些宗教的入教儀式，譬如基督教的受洗儀式等等也是如此，只有在通過儀式後，才會被團體所接受與認同，而成爲其中的一份子。台灣

的民間宗教也是，只有完全參與了一整個儀式的過程，才能夠為宗教團體的其他份子所接受，並且真正的融合在一起，在鄉下村庄裡，只要參與神明的任何一個神明聖誕的祭祀，即使只是一個簡易的頌經儀式，就能得到宗教團體成員的認同，而成為團體成員之一。

透過儀式一再的不斷的重複，就能有效的將集體潛意識建立在每個成員的意識中。涂爾幹（Durkheim）也以「社會」、「集體意識」，來詮釋他的宗教研究成果。藉由原始初民的宗教社會研究，了解到透過宗教的信仰、儀式等所形塑出來的意象將成員相互凝聚與結合。這不僅單單是社會的功能，同時也是宗教的功能。

因此，宗教儀式也被看做是用來表達和加強集團的感情與團結的一種主要途徑和功能。以臺灣的宗教為例，媽祖的進香活動，整個進香活動被視為一個神聖的活動，也可以當作一個神聖的事物，藉著它，人們和神產生了溝通，當人們拈香拜拜之後，將香插入香爐內，即完成了將自己的意思傳達給神明的動作。參與活動的人即參與了神聖的事物，就和一般沒有參與的人有了區隔。完成了神聖事物性與世俗性的分別後，再加上一一定的宗教儀式，如神轎的遶境、三進三出等的儀式，在參與了這些活動後，不僅個人，連整個社區都可以結合成為一個生命共同體，為整個社區的精神支援。

除了儀式之外，涂爾幹（Durkheim）認為宗教的起源是來自於圖騰崇拜，而圖騰崇拜的發展，最後又成為氏族的象徵，崇拜圖騰亦即崇拜氏族。而氏族是最原始的社會形式，故崇拜氏族即崇拜社會。另外，前段提到的「神聖」與「世俗」的區分，宗教的本質即是在把與圖騰有關的事物都視為神聖的事物，並設有各種禁忌，故透過圖騰區分了神聖與世俗。此外，宗教並不是社會的複製品，它可能是社會局部的放大，崇拜圖騰其實是對自己社的尊敬。

另外一種宗教起源的不同看法，宗教人類學的創始者泰勒與涂爾幹（Durkheim）就不相同，他以靈魂作為宗教的起源，當人們對於夢境與出神狀態作解釋時，就產生靈魂的觀念，泛靈信仰就誕生了，他也認為這是最早的宗教形式。同時泰勒認為，當科學能提出更好的解釋時，宗教就會衰退，就某些方面而言是符合的，但是現代的科學雖然這

麼發達，而宗教並沒有衰退，依然不斷擴大其影響力。像大甲鎮瀾宮媽祖的進香活動、慈濟的弘法、鄉下的扶鸞活動，神誕的祭祀活動，廟宇裡還有點光明燈、拜斗、普渡法會、回教、基督教、佛教還不是依然興旺，在在顯示科學是很昌明，可是也沒有看到宗教衰退。

這裡整理了台灣民間的宗教儀式與慣例，可以和大師們的想法作個參照。

臺灣民間祭祀的儀式內容主要是：安太歲、安光明燈、安斗、法事、土地公的逢牙作祭、食土地公福、食四季福、迎神賽會、進香、巡境、普渡法會；年尾的謝平安、謝燈、謝斗等儀式。台灣民間信仰的神明的生日，要和年節及農曆配合，同時農事也是配合農曆，因此逐漸發展出一套固定的歲時祭儀，即所謂的年節。現將民間宗教祭祀日期、神明種類及祭祀內容簡略的整理如附表。依據附表，可以知道台灣民間的宗教祭祀習慣的儀式，有初步的概念。



表 1 臺灣民間祭祀的儀式內容

月份 日期	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
1	參謁廟宇 拜拜						開鬼門關					
2	頭牙，土 地公的生 日	食四季 福：春分						食四季 福：立冬				
3			玄天上帝 生日、上 巳節：清 明掃墓									
5					端午節							
6												
7							七娘媽					
8				食四季 福：佛誕								
9	(玉皇大 帝)天公 生的								重陽節 中壇元帥 (太子 爺)生日			
11	安太歲、 光明燈、 安斗、運 途法事											
13					關帝生日							
15	天官生 日，俗稱 上元節	保生大帝 生日				城隍爺生 日	地官生 日，俗稱 中元節	拜土地公 中秋節 月亮生日		水官生 日，俗稱 下元節， 演平安 戲、謝 燈、謝斗		
19									觀音生日			
22		廣澤尊王 誕辰										
23			媽祖生日									
24												送神
26				四月二十 六五谷先 帝								拜土地 公
29							關鬼門 地藏生日					
30												

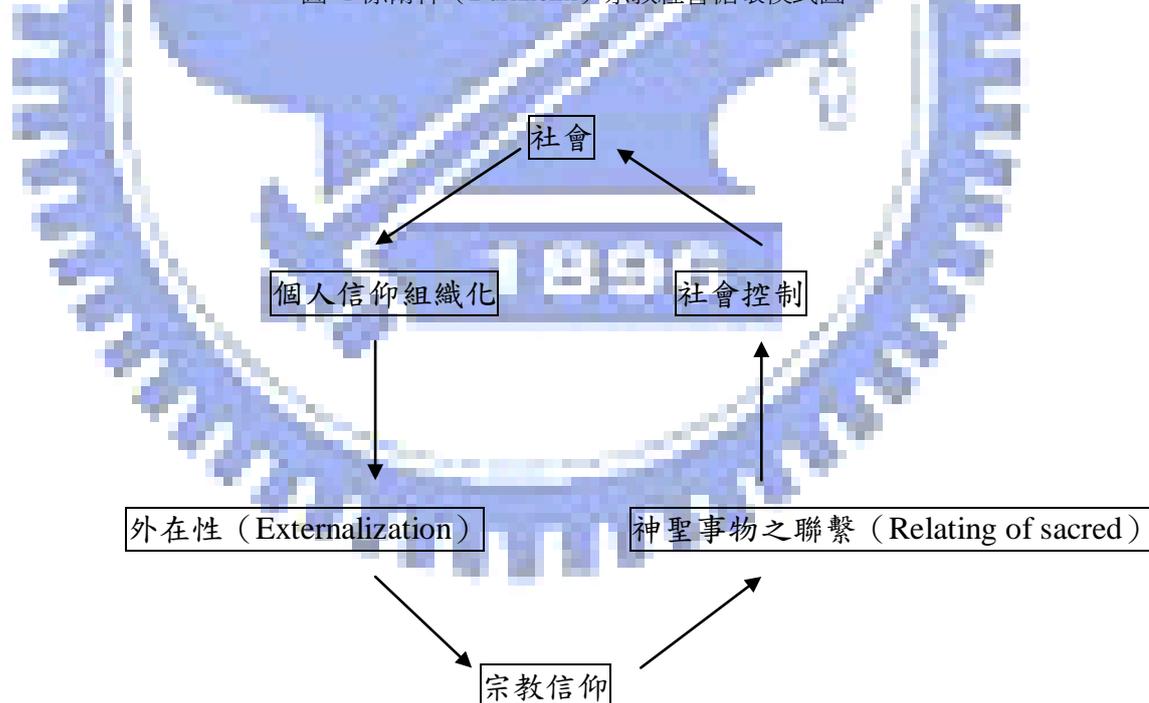
資料來源：整理自〈台灣人的宗教生活〉(林美容，1993a：171-175。)

臺灣的宗教儀式其實非常符合涂爾幹（Durkheim）的宗教定義。從請誥、迎神、祭聖、引魂、上座、施食，到祭祀、法會、進香及遶境等，因為不斷的重復儀式，而漸漸形成小的社群，而社群（community）的連結，只要將一套統一的祭祀儀式，按部就班，循序漸進，重復的演練、操作，就能形成一個社群的共識。

涂爾幹（Durkheim）的宗教必須是透過集體而產生，不是單獨的、個人的經驗，包含了集體的情感、觀念和思想，最後產生了群體的宗教生活。也因此他提出了一個宗教的定義：有一個神聖的事物，並與世俗的事物分開，同時產生一套統一的信仰和儀式，作為所有人遵守奉行的法則。就因為必然是集體的，所以一套統一的信仰和儀式，就變成是必要的。

Neil J. Smelser（1976）針對涂爾幹（Durkheim）宗教學說所建立之循環因果模式（如圖1），有助於理解其宗教觀與社會學思想之關聯性。

圖 1 涂爾幹（Durkheim）宗教社會循環模式圖



資料來源： Neil J. Smelser（1976）針對涂爾幹（Durkheim）宗教學說所建立之循環因果模式圖（Neil J. Smelser，1976：96）

涂爾幹（Durkheim）提出宗教形成的三項基本必要條件：首先必須發展一套宗教信念和信仰系統，宗教信仰是一種表象，表達了神聖事物的性質、神聖事物相互之間的關

係，以及神聖事物與凡俗世物間的關係。其次，必須有一組宗教儀式與慣例，儀式是一些行為的準則，這些準則規定在這些神聖的對象前，人是要怎樣行事；此外，一個宗教則必須有一個教會組織，或一個單獨拱衛而成的道德社區組織，也就是道德社群。

宗教是社會環境的產物，也是一種社會現象，它包含兩項基本要素，即信仰與儀式，信仰是宗教的內容，其為概念性的呈現，且規範了特色宗教與各要素間的關係；信仰亦是儀式的對象，一切儀式均仰賴信仰的內容，以確立儀式行動的實施範圍。儀式代表著宗教活動的實踐，在儀式實踐中，宗教理念層次與真實層次得以合而為一，而得一圓滿的實現。

圖騰崇拜是最簡單的宗教形式，並從氏族與圖騰的概念進行分析，可以簡單敘述如下：

- (一) 信仰之三合一型態：就是指圖騰物、表記與氏族成員，此三者均具有某種程度的神聖性，而這神聖性就是圖騰信仰之宗教本質的來源。
- (二) 儀式做為宗教生活之實踐：有助於團體的整合，是社會組織藉以定期重新肯定自己的手段。
- (三) 集體興奮：當儀式的氣氛愈來愈熱烈時，最後一切的狂熱、超越常軌的事均可能發生，直到人們累倒於衰竭中，而此集體意識就是宗教的來源，它乃源自於社會。
- (四) 宗教創生的良好契機：一是澳大利亞原始社會裡，節日狂熱的場面，因為此時人已無法控制自己，只感到被一種外在力量所支配、驅動；而另一是法國大革命時期，因為革命的狂熱，有利於偶像的產生和宗教信仰對象的出現，此時個人意識完全消失，而被集體意識所同化。

宗教本身是社會結構中的一種現象，涂爾幹（Durkheim）認為宗教不只是社會必然的產物，而且是「神聖化以後的社會現象」，他相信人們所崇拜的神，是社會力的一種投射，很明顯的，宗教是社會性的；然更重要的是人們在舉行儀式慶祝神聖事物時，並沒有意識到他們慶祝的就是他們的社會力量，這個力量超越了自己的存在，為了能看到

它，乃賦予其神聖的意義。(Coser,L.著，黃瑞祺、張維安譯，1986：98-9)

又儀式和象徵為宗教社會現象的兩種重要的外在形式，涂爾幹 (Durkheim) 認為許多社會行為，往往不是求助於事物的本身，而是藉助於其所具有的象徵意義，在圖騰崇拜中，禁忌不僅適用於圖騰本身，也適用於代表的動物、植物…等物品，此種物品就是象徵，雖然不是圖騰本身，卻具有同樣的重要性；同樣的，在當今的現實社會中，人們的社會行為與認知，也不僅指涉於事物本身，同時，也涉及於事物的象徵與符號的內涵，例如「國旗」即是。

宗教在涂爾幹 (Durkheim) 眼裡，代表著無形、神聖、讓人敬畏的共同集體意識，人們對宗教的敬畏，其實就是敬畏社會。宗教儀式養成人們的自我訓律，以約束其參加社會的集體生活，宗教慶典將人們集合在一起，以灌輸其集體關係和聯帶責任，並灌輸社會的傳統習慣和價值。

另外在透納 (Victor Turner) 對恩丹布人的第一部研究《一個非洲社會的分裂與連續》的研究中，我們發現，恩丹布人也把維護社會的聯合一致之作用，都轉移到儀式體制上。恩丹布人的社會，尤其是村落結構方面存在著「固有的不穩定性」，並且由於內在的對立，而長期處於解體過程。透納按照衝突解決的分析方式，¹來解釋儀式的社會作用。儀式作為一種社會整合手段，不僅將內聚力和社會的價值觀念、社會感情灌輸給人們，更重要的是，它是集體情感的象徵化，並可強化集團的結合力。宗教儀式也具有超個人的權威和制約力，儀式的進行是得到集團的承認，而集團也賦予它一定的形式和權威。因此，儀式雖是通過個人進行，它背後則是通過整個集團，其中的信仰型態也是經過集團確認的。(羅竹風主編，2001：249。)

在儀式的功能、儀式的社會意義做了充份討論後，那麼接下來就要討論到儀式的施

¹ 特納將恩丹布人的儀式分為兩種主要類型。一種是入式儀式，包含男孩的包皮環割術儀式與女性的青春期儀式，一種是困擾儀式，包含與死亡有關的生命困擾儀式以及與各種災難和不幸有關的儀式。後者，基本上都被當作是祖先神靈作祟所致，每一種困擾都不是孤立的。單個個人的不幸，往往會使人際間或群體間的關係中，某種特殊的衝突顯露出來。儀式在給患者治病的情況下，才得以舉行，而它實際起的作用卻是解決衝突。如儀式使很多村民對癲瘋病患者產生的反感減弱，在儀式舉行之前，一些村民把癲瘋病患者罵為巫婆，而儀式卻使他成為公開被同情的對象。儀式的組織也要求各派別的主要成員之間，要互相合作等等。布賴恩·莫里斯 (Morris, Brian) 著，周國黎譯，《宗教人類學》，頁 323-335。

行範圍，因為儀式也是一個界定領域轄區的機制（張珣，2003：137。），臺灣的民間宗教信仰，作為一個社區的宗教信仰中心，或稱為祭祀中心，儀式的施行，必定有其實施範圍，我們稱為祭祀圈，祭祀圈的觀念發展始於岡田謙的祭祀範圍，以下將討論祭祀圈概念。

第二節、祭祀圈

現代社會中，由於流動人口和移民幾乎不可避免，傳統人類學標榜的社區研究已不能完全掌握人口的移動與變遷問題，也無法掌握村落外面廣大社會對於村落社會的刺激。（張珣，2003：135）因此之故，以致於顯示出用祭祀圈理論研究現代宗教信仰的限制，不過，祭祀圈還是重要的觀念，必須做個探討。

一、祭祀圈的來源

祭祀圈的概念，始於岡田謙的〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，岡田謙在士林調查發現不同祖籍的人群用不同的儀式奉祀不同的主祭神，同時，其祭祀範圍和通婚以及市場交易的範圍，有交互重疊的現象，因而在其進一步的調查研究後提出祭祀圈的概念，來分析宗教與社會組織的關係。他提出祭祀圈的概念時，下了一個簡單的定義，他以共同奉祀一主神的居民的居住地域，為祭祀圈。從岡田謙的文字敘述「今就其共同舉行之各祭典……」（岡田謙，1938：15），推測岡田謙是先以祭典舉行，再來尋找參與祭祀的區域，因此認為「祖籍人群與祖藉神一對一的關係」（施振民，1975：197）。在調查中，詳列了該區域漳州人和同安人的正月天公戲、三、四月媽祖戲，五月龍舟及七月的普渡，八月土地公祭、十月三官大帝祭…等等，該表項目包括祭祀範圍、祭神、承辦祭祀者及其推舉法、祭祀方法以及費用徵收法，各祭祀範圍不盡相同，爐主的工作也不一樣。

二、祭祀圈的發展

岡田謙之後，關於祭祀圈概念的發展，有許嘉明以祭祀圈的概念，探討地方群體的組成，也就是說從祭祀圈的內涵看居民的來源，以瞭解該地域內之地方群體是由那些因素形成。許嘉明根據不同進墾路線的福佬客，各擁有不同的鄉土神，形成兩個不同的祭祀群。即以祖籍的地緣關係為認同基礎而聚居，為形成祭祀圈的一個因素。（許嘉明，

1975：165）及施振民想要以祭祀圈的觀念，建立一個研究聚落的發展模式。後來林美容加以發展成「祭祀圈模型」。（張珣，江燦騰合編，2003：66。）

三、影響祭祀圈發展的因素

社會現象會影響族群的發展，間接地，也會影響祭祀圈的發展。地方安定與否，對祭祀圈的形成有所影響，譬如台灣開發之初的族群分類就很明顯的將人群分成不同的閩、客族群。

政治因素會影響漢人來台的開墾，間接地也影響了祭祀圈的發展，在許嘉明的研究中如：來臺漢人的祖籍以閩粵兩地最多，主要分成漳、泉、客三群。其中泉人最多、漳人次之，客家人最少，也是最弱的一群，造成這樣的現象，和清朝的禁海令與施琅的禁止粵民渡臺有關。剛開始的開墾是彰、泉、客「比屋雜居」，後來的發展是由族群內的大吃小與族群間的分類械鬥造成的。因此整個臺灣社會在日據之前可以說是一直處於動蕩不安的情境之下，人們爲了安於生計或身家財產的保障，常在某一特定地域內，將所有的村落團結成爲一個更大社會群體（許嘉明，1975：173）。因此生存上的因素，如安居樂業，也是影響祭祀圈的間接因素之一。

四、祭祀圈—祭祀的範圍

祭祀活動是與社會生活互動所產生的結果，施振民認爲經由各種不同的宗教活動，可理出聚落組織和人群關係，也就是從村廟和宗祠的建立和擴大的宗教活動，來重建早期的開拓發展史。人群和祖籍是早期移民結合的基礎，所依據的也是地緣組織。一方面它給移民社會在新環境中有一個共有的認同，即來自相同的地方；在另一方面，共同的語言與習俗提供了新社會的生活內容。而作爲人群和祖籍具體的表徵，除語言外便是不同人群奉祀的主祭神，移民將從故鄉攜來的保護神在新開闢的土地上供奉起來作爲舊文化延續的象徵，也成爲新社區的標誌。主祭神變成凝聚社群（community）意識的因素。（施振民，1975：195。）

王崧興認爲濁大計畫重新提出岡田謙的祭祀圈理論，是著眼於彰化平原因爲「番害」與械鬥，想要以祭祀圈來劃分祖籍群範圍。（王崧興，1991：1-11）

林美容認為「祭祀圈」一詞的使用，幾乎囊括所有不同大小範圍的地域性民間信仰的組織與活動。事實上，祭祀圈只是地域性民間宗教組織的一種。「祭祀圈」也有相似的其他辭彙如廟宇社區〔temple community〕、區域性的廟宇聯合體〔regional confederation of temples〕、地域性祭典〔territorial cults〕、近鄰祭典組織〔neighborhood cult association〕、或近鄰祭典、村庄祭典〔village cults〕、多村庄祭典〔multivillage cults〕、慶典組織〔festival organization〕、慶典區域〔festival area〕等等。地域性的民間宗教組織是漢人移民臺灣的一個獨特的發展，它固然與漢人傳統村庄組織及村庄聯盟有密切的關係，卻也是漢人在臺灣特殊的社會與歷史條件下之發展的結果。（林美容，1988：96）

另外林美容也發現無論是以神明或是以廟宇為中心來定義祭祀圈，都會產生一個問題，即在一定的地域範圍內可能有兩個互相重合的祭祀圈，參與共同祭祀的卻是同一群人，她在草屯鎮的研究即發現不少這樣的例子，即一個地方又有土地公廟，又有村廟，可能還有三界公的共同祭祀。因此林美容重新定義祭祀圈的涵意，祭祀圈是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。也就是說林美容定義的祭祀圈，除共神信仰所共同舉行祭祀的居民，還要包括所居住的地域單位。祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人群的方式。其組織的人群或是村庄的人群，或是同姓聚落區內的人群，或是同一水利灌溉系統的人群，或是同祖籍的人群，不過也有可能是結合不同姓氏的人群，或是結合不同祖籍的人群。不論祭祀圈結合的是那一種人群，其範圍都有一定的清楚的界線，界線之內的居民就有義務參與共同的祭祀。她強調的是清楚的界限，為的是要將祭祀圈和她所謂的信仰圈作明顯的區隔。（林美容，1988：99）

祭祀圈是以主神為經宗教活動為緯建立在地域組織上的模式。藉由此等的宗教活動維繫村廟與地方組織的關係，最普遍的是俗稱的拜拜、殺豬公的千秋祭典等，以及主神的聖誕。透過這樣的活動來了解聚落組織階層性，由主神的從屬關係反映村廟的地位來探討地域組織。施振民的研究不只是將祭祀圈當作一個宗教信仰地域，也將宗教活動和

組織的整個範疇，視為一個祭祀圈的範圍，而且祭祀圈模式的應用必需有村廟的主祭神。

更進一層的面向是，現代社會內的宗教變遷現象，已經不僅僅只處理人類學者一向所處理的傳統民間社會信仰。和許嘉明濁大計畫不同的是，現在關於宗教學的研究都是集中在社會組織或社會結構中，將宗教當作文化象徵，宗教組織只是社會組織之一，因此分析祭祀圈和儀式還要注意其傳遞文化理念與規範社會秩序的價值，和重視集體的情感認同。（張珣，2003：135-139）而社會秩序和集體的情感認同和宗教組織有密切的關係，沒有這個社會秩序和集體認同的情感，這個宗教組織的存在，就可能變得不著邊際，甚至不存在。以下討論宗教組織。

第三節、宗教組織

宗教信仰與活動一直是人類社會普遍存在的現象，即使在現代社會，宗教信仰仍然深植人心。人類各社會的宗教活動之所以呈現不同景象，主要乃因為宗教活動係反映現實生活，各個社會各有其獨特的生活方式，因此宗教活動的表現方式也就不同。我們在農村所常看到的迎神廟會活動，往往被視為迷信。其實，這不過是農民生活的一部份，往往也是他們精神生活的一種寄託和集體情感認同之所在。一般而言，台灣農民的宗教活動已不能完全視之為迷信，他們對各種科技的成就，也甚具信心，並廣為吸收新的生產技術，此與一般開發中國家的農民已不可相提並論。不過農村村民的知識水準，仍無法與都市民眾相比，他們與外界的接觸仍較有限，在喜獲豐收之餘，在安享經濟繁榮之外，仍需要精神上的寄託，很自然以傳統的菩薩或神明作為他們的信仰和寄託。（莊英章，1994：47。）

農民有了信仰，自然就會有信仰的活動，於是便會有信仰的組織，關於村廟組織方面，可以分為兩個層次，一個是「有祭祀行為的非團體」，如土地公信仰，它有固定的祭祀行為，但其組織似有若無，沒有清楚的界線，勉強算是個非常鬆散的祭祀組織。另一個是「具有祭祀組織的團體」，像恩主公、媽祖廟及神明會等的祭祀團體，其組織包含了管理委員會和爐主制度。（林秀幸，2003：84。）因此，在民間信仰的祭祀活動中，除了土地公信仰外，我們可以發現，有些村庄，沒有能力蓋村廟，除了土地公廟外，在

村庄裡長久以來就祭拜某一個神，雖然沒有廟宇的建造，可是有神像、香爐，村庄的居民每年更換爐主，亦有共同拜拜的行爲，也就是說有的祭祀雖然沒有廟，可是還是有祭祀神、拜拜的儀式，也有其共同性的集體活動，是個「具有祭祀組織的團體」。在現代化的都市，社區的意義大都消失了，但在鄉下，村庄意識大致說來還是很強，村庄組織還是存在的，戴炎輝先生曾說：「村庄組織就是村廟組織」。而村廟組織是怎麼運作的？通常村廟要有人去管理，管理組織的形式有很多種，有些村廟只設一個管理人，然而實際上是由一些人共同管理。現在台灣的廟宇，如果是登記管理人制的，通常只登記一個管理人，這種情況，廟的土地大都是由這個人的祖先捐贈出來的，所以這一家世代當廟公，管理人就登記他們的名字。……大部份的廟宇都登記為管理委員會，管理委員會大部份是由頭人來組織，一般稱為主任委員，通常指地方上有地位、有聲望且富有的人，這些人對廟宇的事務比較熱心，對神明的信仰也比較虔誠，他們有心而且有閒來管理廟務，所以常被推舉出來管理村廟。不過村廟的活動不一定是管理組織在主導，頭家爐主的組織是另一個廟裡的組織，主要負責廟裡的祭祀活動，因此廟的祭祀組織與管理組織是不大一樣的，管理組織管理廟務，祭祀組織推動廟宇的各種例行性祭典活動。（林美容，1993b：172~176）

關於爐主的部份，爐主的工作內容，在臺灣的宗教信仰裡應該是大同小異，但卻是一件非常重要的事務。廟的祭祀活動，其實就是信眾們的精神、靈魂寄託之所在，與村民是直接相關的，是村民與神明溝通管道，也是社群（community）民眾精神寄託的地方。所以祭祀、儀式的活動才是宗教信仰的重點。而爐主便是這項工作的火車頭。「蓋團體舉行祭祀，需要承辦人，而照料有關一切祭事者為爐主。」（岡田謙，1938：23）爐主的產生，須集合祭祀範圍內的全部戶長，以擲筊的方式挑選出來，也就是由神明決定的，即在神明前擲筊，以得聖筊較多的人之中決定一定數目之頭家，再從頭家中得聖筊最多的為爐主。不過也不一定就是這樣，通常不同的區域，會有少許相異之處，不過方法大抵相同。

爐主的任期，通常自本屆祭祀至次屆祭祀為止，任期一年。其工作內容諸如神像或

建安爐之小屋，與祭祀當日演戲臺，雇請戲班演戲，準備祭祀用的牲禮。選上爐主後，還要將爐主請回去奉祀，安奉在家裡的某個位置，早晚拜拜，直至翌年爐主換人為止，因此爐作為一個神聖事物，藉由祭拜與插香的行為，將人的意願傳達給神明，即所謂的上達天聽。神明再藉著聖筊將神意傳給人，人與神聖、幽冥之溝通，就在這樣的情境下完成。其象徵的意義，即村民所敬畏的，是神明的化身、代表。也是信仰、儀式的象徵之所在。而爐也就代表著村民的「集體意識」，「集體意識」又和社會組織有關係。

林美容的〈台灣人的宗教生活〉，也同樣提到村廟的祭祀一直是台灣民間信仰的核心，廟裡的祭祀是由村民中以擲筊卜出爐主及幾位頭家，來負責一年的祭祀事宜。這樣的公眾祭祀是台灣民間最核心的部分（Part），也是台灣民間信仰之社會本質的呈現。很明顯地，在台灣有村庄便有村廟，無村廟者，也會與鄰近的村庄，共建聯庄廟，或參與鄰近較大村庄之村廟的祭祀，有些村內自己沒有廟，至少也會有個自古已來就崇奉的天神爐。（林美容，1993a：162。）因此村廟的宗教組織型式與發展，就和社會秩序和集體認同的情感有密切的關係，以村廟為中心的社群（community）便成為研究的目標，尤其爐主頭家的祭祀組織意義便非常大。

爐主頭家成為重要的組織，「每年於神誕慶典日在神前擲筊產生，具有神挑選之意，因此有一種神聖的約束，不敢任憑人為的意見決定祭祀活動，也不敢輕易改變祭祀習俗。」（張珣，2003：315。）但是有些廟如大甲鎮瀾宮「廢除爐主頭家制度，採行單軌作業模式，行政與祭祀均由管理委員會負責」。也因為取消爐主頭家，祭祀儀式的主辦人，就從神選改為人選，由神明的意志轉變為人的意志，原來「不敢任憑人為的意見決定祭祀活動，也不敢輕易改變祭祀習俗」（張珣，2003：315。）因為爐主的取消，祭祀儀式的意涵產生了很大的改變，已經突破了傳統以村庄、地區為範圍的祭祀圈概念，這也是在現代意義下，將有具體範圍的祭祀圈，轉為以共同信念為基底的概念，是另一層新的意義的概念。這也說明了不能再以地域範圍來限制祭祀範圍的大小。

爐主的工作除了負責一年的例行性的祭典儀式，另外也要將天神爺爐請回家供奉，現代的社會都市化已經非常徹底，幾乎已不再將天神爺爐帶回家供奉，而是寄放在廟

內，這樣可以減少爐主很多煩雜的工作，不過祭拜者，名義上仍是由爐主負責，天神爺爐雖然不再跟隨爐主回家，不過爐主作為祭祀活動的帶動者，依然沒有改變。林秀幸運用象徵主義（symbolism）的意涵，進一步提到關於爐主的神聖意義，她以天神爺爐為例，來說明這樣的情形：「『天神爺爐』是一種具強烈社群性的儀式團體，其原始的無廟宇形式尚存且繼續運作中，讓我們窺見『儀式團體』的運作實況，……『爐』才是真正被輪祀者，所以暫時的保管與奉祀者稱為『爐主』，因此爐具有強烈的象徵意涵。」（林秀幸，2003：83。），那麼有些廟取消爐主後，爐強烈的「象徵意涵」有了怎麼樣的轉變？也許尚未有人撰文說明，但是宗教組織的轉變，應該有其一定的社會面向的意義。

由於道教協會的成立，許多民間的宗教紛紛加入道教協會，於是原本的堂主制度變為管理委員。在所有寺廟加入道教協會後，便自動放棄其行之已久的堂主制度，而改為主任委員制。雖然爐主與堂主的制度改變，但是爐強烈的「象徵意涵」依然沒有改變，爐仍然是真正被輪祀者，其作為天神爺的神聖性質依然沒有改變。爐主制度仍舊是所有祭祀活動的主角。

從大甲鎮瀾宮「廢除爐主頭家制度」突破了有形祭祀圈範圍，傳統的祭祀圈概念，似乎已不足以規範未來的「祭祀範圍」，於是林秀幸於〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉一文提出象徵的概念，來作為進一步探討祭祀意義的新工具，在這一概念下，祭祀範圍好像有了更大、更彈性的發展空間

第四節、象徵系統

任何一種抽象的觀念、情感、看不見的事物，不直接予以指明，而透過某種社會大眾所認可的意象為媒介，間接加以陳述的表達方式，名之為「象徵」。象徵主義（symbolism），是約 1885-1910 年間歐洲文學和視覺藝術領域一場頗有影響的運動。象徵主義（symbolism）摒棄客觀性，偏愛主觀性，背棄對現實的直接再現，偏愛現實的多方面的綜合，旨在通過多義的、但卻是強有力的象徵來暗示各種思想。自然主義（naturalism）和現實主義（realism）注重以細節表現現實，法國象徵主義（symbolism）一大部分上是對自然主義（naturalism）和現實主義（realism）的挑戰。象徵主義

(symbolism) 運動傾向於靈性、想像力, 和夢幻。一些作家, 譬如Joris-Karl Huysmans, 最初是博物學家, 後來才向象徵主義 (symbolism) 的方向發展; 這反映了他在宗教和性靈的覺悟。象徵主義 (symbolism) 者認為藝術應用間接的方式來表現更絕對的真理, 因此他們用極其隱喻化和暗示性的手法寫作, 賦予一些畫面或物體象徵意義。Jean Moras 的象徵主義 (symbolism) 宣言發表於 1886 年。Moras 宣告象徵主義 (symbolism) 反對「平鋪直敘, 雄辯, 矯情和就事論事», 相反它的目的在於「思想觀念用可察覺的形式裝飾起來», 「形式本身不是目的, 思想觀念是目的。」(維基百科, 2008/05)

林秀幸在〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉, 以社群學的概念, 對祭祀組織提出象徵主義 (symbolism) 的觀念, 「社群並非封閉的系統, 因而象徵之間的『相容性』決定了互動的密度, 每一個社群透過象徵體現出其集體意願……, 並進而產生更大層面的集體意願。」(林秀幸, 2003: 55) 又從古典理論中尋找新的觀點來處理有關微視和鉅視觀點如何接軌之議題, 原因是「溝通工具的進步造成社羣範圍的擴大」, 於是就把研究焦點放在: 初級團體的參與性、地緣社羣的觀念面臨挑戰、限縮義務形的社羣型態。」而 Tonnies 以相同的空間和不同的時間探討了現代村莊社羣及中世紀的城市, 發現「其社羣關係不全然是血緣或地緣, 包括了友誼、信仰、價值、同業團體」, 社羣關係「奠基在共同的利益上, 並非完全依靠法律來維繫社羣體, 透過這樣的觀察發現『社羣』和『社會』並不是絕對對立性, 而是相對性, 社羣跨距的擴大是不可避免的趨勢, 過去的和現在的研究者無非是想找出擴大後社羣的形塑過程、動力過程、屬性、象徵系統和形式的配合。」最後經由時間與空間的變遷, 社會的分化也改變了社會整合的物質基礎, 「社羣未必是地理的, 卻可能是象徵系統之間的關係。……社羣的概念、凝聚的形式和象徵系統被視為社會秩序的中心議題……在高度分化、市場全球化的時代, 社羣的性質和整合能力成為研究探求的重心。」(林秀幸, 2003: 59-60)

關於社群 (community) 是否得為研究的基本單位, 「Jonathan H. Turner 和 Norman A. Dolch 探討古典社會學理論對於重新思考『社群 (community)』研究相關性時, 就指出『社群 (community)』不是一個『地方』, 而是『一個象徵體系』(a system of symbols)」

(Turner, Jonathan H., and Norman A. Dolch, 1996: 19, 26)。宗教組織所產生的社群意識，隨著全球化時代的來臨而改變，社群意識的形成與整合，有助於象徵意義的釐清，以下籍著銅鑼鄉宗教組織的調查、研究，得以探討銅鑼鄉社群（community）的形成與發展，並對其宗教的社會面向有清楚的了解。

第五節、小結

儀式的功能，能夠產生集體情感沸騰狀況的現象，他可以提供社群或社區一個定期重新肯定自身的機會，這樣的意義，使得社群的意識得以凝聚，藉著儀式的手段，加強社群的向心力，更進一步的達到道德約束的目的。而祭祀圈的形成，是以主神為經宗教活動為緯建立在地域組織上的模式，藉由此等的宗教活動維繫村廟與地方組織的關係。宗教組織則提供管理的功能，包含了管理委員會的行政管理與爐主頭家的祭祀事務管理，藉由組織的管理，進一步產生宗教上的象徵意義，提供了思想概念。

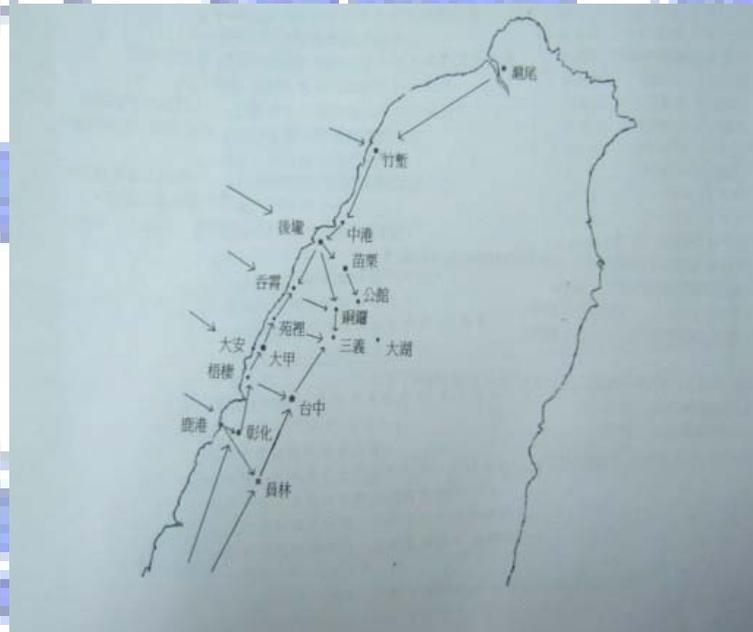
地區的宗教研究，透過信仰的形成，來探討社會架構的發展，是最直接的方法，上述的理論提供本研究一個研究架構，透過這個架構，得以一步步探討社群和他的社會互動性，理解社群形成與整合的來龍去脈。而本研究則提供上述理論一個檢視的機會，尤其時代的不同，儀式的功能是否產生變化？另外祭祀圈概念的中，神究竟是虛無的，它的存在是有否該有個象徵物為其代表？這些問題，將在田野調查中，一一面對。

第三章、西湖流域與後龍流域的拓墾與宗教

第一節、銅鑼鄉地理位置概述

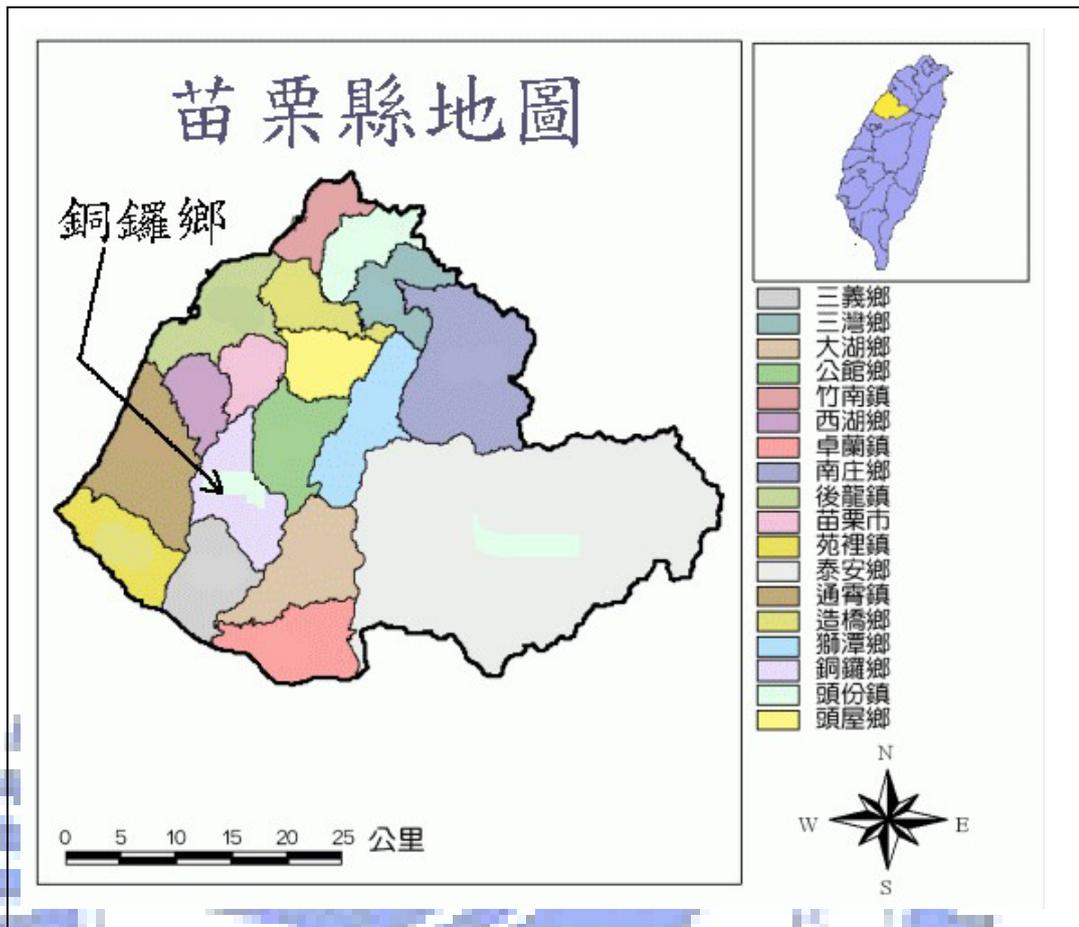
銅鑼鄉的開發最早始於何時？，在了解這個問題之前，先要了解苗栗地區的開墾最早始於何時？依據黃國峰論文整理的研究資料得知，苗栗地區最早的開發始於雍正年間。從沿海地區開始，之後漸漸的往內陸發展，雍正之後的乾隆、同治、光緒年間，一直不斷的有粵人到苗栗開發，始有今日的面貌。而依據銅鑼鄉誌的記載，銅鑼鄉的開發，稍晚於苗栗地區，始於乾隆初年。（黃國峰，2004：15）

圖2 苗栗地區拓墾路線圖



資料來源：黃國峯，2004：102。

圖 3 苗栗縣地圖



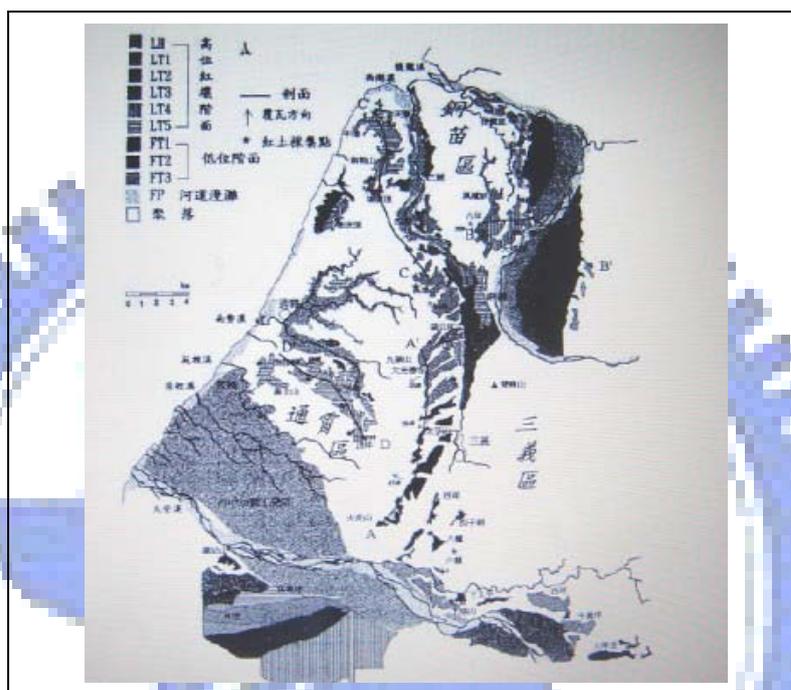
資料來源：http://edb.epa.gov.tw/localenvdb/Miaoli_County/location.htm，2008/06/04

一地的地域性須要透過該地的景觀而具體呈現出來²（富田芳郎，〈臺灣景觀就〉，《臺灣地學記事》，第一期，頁1-6。）。聚落是臺灣地表一項顯著的人文景觀，其不僅是居民維生的據點、安身立命的場所，更是組織生活世界的中心（施添福，1993：131）。因此，通過聚落此項地表景觀的研究，將可以凸顯出一地的區域特性。又基於共同生活空間的村落共同體，其共同的生存空間概念也植根於村民的觀念之中（劉曉春，2004：195）。因此就顯示了地理位置的重要性。在了解銅鑼鄉的地理位置與地表景觀之前，先來看看苗栗縣的地形。苗栗丘陵，主要分佈於後龍溪與大安溪下游之間，其東邊以銅鑼斷層（為一很長的斷層，向南直延至台中盆地東邊）（陳正祥，1993：817）為界，西境逼近台灣海峽。本丘陵地南北長約28公里，寬約14公里，本丘陵地之最高峰乃丘陵東南端之火炎山（位於三義鄉境內），標高601.3公尺。

²轉引自施添福，1992：59。

整個苗栗丘陵區域可以分成三義區、銅苗區及通霄區等三區。三義區的階面高度 590-350 公尺；銅苗區的階地分布於後龍溪及西湖溪兩側，高度約300-150 公尺；通霄區高位階地分佈於南勢溪上游，階面高度200-70 公尺，低位階地分佈於苑裡溪至大安溪之間。（張瑞津、鄧國雄、劉明錡，1998：97-98）

圖 4 苗栗丘陵階地分佈圖



資料來源：張瑞津、鄧國雄、劉明錡，1998：103。³

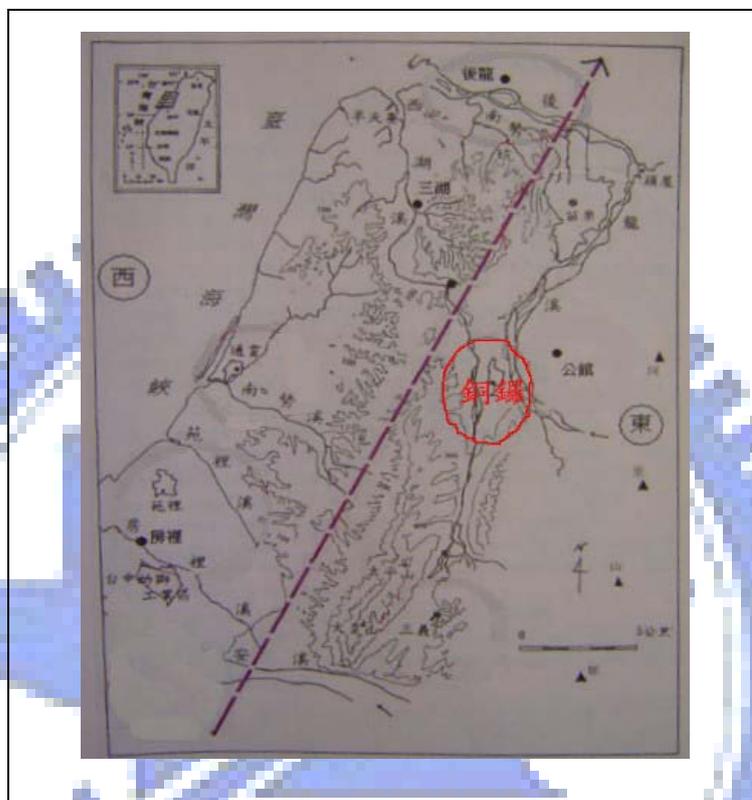
苗栗丘陵的西坡有許多高位段丘面。丘陵北部高約90 公尺；丘陵南部的高位段丘面，大平頂附近至海岸者附近者高度80—170 公尺，大平頂之東南者高度170—245 公尺。其他本丘陵中之溪谷，如烏眉溪、通霄坑、南勢坑、苑裡坑、芎蕉坑等之下游部谷岸均有高40 公尺以上的低位段丘面。（林朝棨，1957：270）

銅鑼台地的位置位於關刀山山脈的西邊，以後龍溪的支流雞隆溪為界限，和關刀山山脈相接，銅鑼台地的西邊，有南北向之銅鑼斷層，銅鑼台地的南端有東西向之三義斷層，所以這個台地是一獨立的地塊。銅鑼台地之台地面向西傾斜，寬約一公里。西坡約二公里，露出基盤之頭料山統長約八公里；其最高點乃南端附近 566.6 公尺之高峰，而中部銅鑼鄉境內的雙峰山則高有 538 公尺。

³ 轉引自：黃國峯，2004：21

銅鑼鄉位於苗栗縣中間偏東南，屬於苗栗縣較內陸的地區（黃國峰，2004，26）如圖 4，以現在行政區的劃分來看，銅鑼鄉東接公館，西毗通霄鎮，南連三義鄉，北及西北鄰苗栗市與西湖鄉，東與公館鄉相接，東南邊隔著雞隆山與大湖鄉為鄰。

圖 5 苗栗近海與沿山地區分布圖



資料來源：黃國峰，2004：26

銅鑼鄉內有兩條河流，一條叫西湖溪，另一條是後龍溪，於是銅鑼地區的開墾，就從這兩條溪開始各自發展。在銅鑼鄉的拓墾史上，西湖溪的開墾，初期是以福興村為中心，當時的舊稱為銅鑼灣庄，後來加入銅鑼村及朝陽村，於是將此三個村合稱為銅鑼灣庄。後龍溪的開墾初期是以芎蕉灣庄、中心埔庄各自開墾，後來增加七十份庄，而芎蕉灣的墾地，因後龍溪經常的水患沖蝕而消失殆盡，於是後龍溪的開墾就變成以中心埔庄與七十份庄為中心。因此，本論文的研究範圍，乃以西湖溪流域的銅鑼灣庄及後龍溪流域的中心埔庄和七十份庄為主要研究目標，但是其他和前述地區有關係的銅鑼鄉內的拓墾地區，也會併入一起研究。

然而為什麼要將銅鑼鄉以兩條河流作為區分，除了上述的拓墾因素、河流因素與地勢高低的因素之外，還可以從村民的感覺與交通路線的流暢性來說明。在一次訪談

中，一位七十份庄的年長受訪者(七十份庄訪談時與在座鄉民之一的對話，2008/3)，在訪談中，不經意說出這樣的一句話：「那些『銅鑼人』說我們是『山背人』。」這種說法，可能是以地名和地形來稱呼，爲了方便分別兩個流域不同的生活領域而作的分類。又從另一個角度來看，西湖溪流域的交通貫通苗栗市與三義鄉，南北往來暢通，但和後龍溪反倒不那麼暢通，後龍溪流域與公館鄉的交通往來反而較暢通，因此造成兩邊的人，雖然同在一個鄉裡，卻很容易在心理上被分成兩個區塊。至於本文爲何要將銅鑼鄉分成兩個流域來討論，除了上述理由外，還有一個理由是筆者依據內政部出版的苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，從地圖上也很容易至將銅鑼鄉分成的兩個區塊，於爲了方便稱呼，又將他稱爲兩河流域。

於是以下分成兩條溪來說明銅鑼鄉的開墾與宗教的發展過程。首先，先將其地理位置繪畫如下圖、表：



圖 6 銅鑼鄉村行政圖

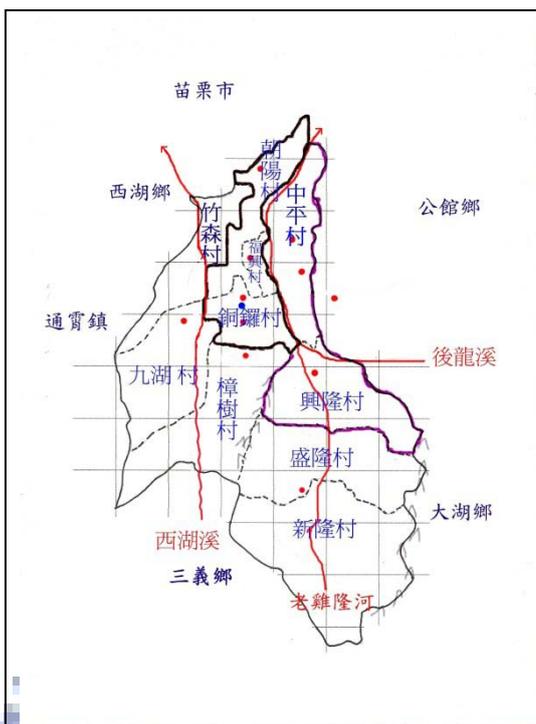
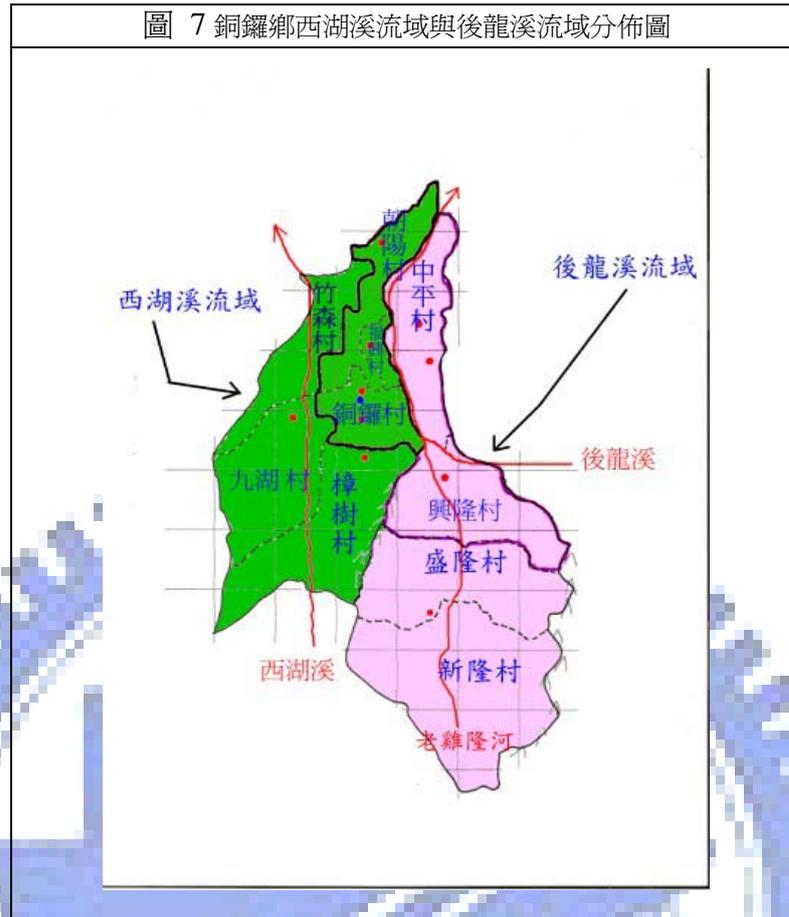


表 2 西湖溪流域與後龍溪流域的行政區分

流域名	庄名	村名
西湖溪流域	銅鑼灣庄	朝陽村
		銅鑼村
		福興村
	竹森庄	竹森村
	九湖庄 (或稱圓潭庄)	九湖村
樟樹林庄	樟樹村	
後龍溪流域	芎蕉灣庄	朝陽村的一部份
	中心埔庄	中平村
	七十份庄	
	興隆庄	興村隆
	新隆庄	盛隆村
新隆村		

資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，
2007年5月出版

圖 7 銅鑼鄉西湖流域與後龍河流域分佈圖

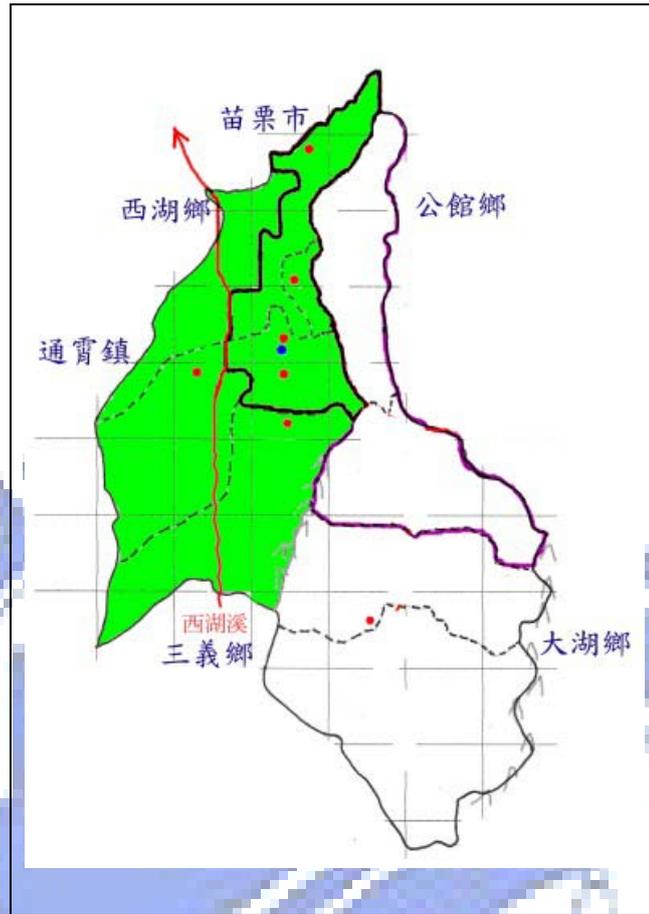


資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

第二節、西湖河流域的拓墾與宗教

西湖溪舊名打哪叭溪，流經三義鄉東南雙連潭，到三義附近，受到山嶺限制，直往北流，在銅鑼西方轉向西北流，經西湖鄉、後龍鎮，至公司寮處入海，全長大約二十五公里。由於西湖溪的侵蝕與沖積，在銅鑼鄉內形成狹長的河谷盆地，由南至北直延長至西湖鄉，此一河谷平地，乃為銅鑼鄉內西湖河流域主要的農業與人口集中區。而地勢較高的兩岸河階地與狹小平地，即為聚落的所在地。（銅鑼鄉誌，2007）

圖 8 西湖溪穿過銅鑼鄉



資料來源：內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007.05

銅鑼鄉西湖溪流域的居民，即聚集於這一地勢較高的兩岸河階地與狹小平地，也是銅鑼鄉最早開墾的地區之一，在開墾之初，當時的名稱為銅鑼灣庄（即現在的福興村）。現在的銅鑼鄉十個村，有六個村是沿著西湖溪兩岸開發而形成，這六個村由北至南包括朝陽、竹森、福興、銅鑼、九湖和樟樹。（銅鑼鄉誌，2007）

圖 9 銅鑼鄉西湖流域的六個村



資料來源：內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007.05

其中福興村是最早形成市區的地方，早期所謂的銅鑼灣庄是福興村的舊稱，由於福興村發展最早，所以早期的政治、經濟及交通中心就在銅鑼灣庄。然而到了廿世紀，因1935年的中部大地震，整個福興村全被震倒，鄉裡的政治、經濟、文化及交通中心漸漸移到銅鑼村，銅鑼灣庄最早的拓墾廟宇—關聖祠（初名），也搬到銅鑼村，天后宮則在福興村現址重建起來。而銅鑼灣庄的發展也在大地震後擴大，形成包含福興、銅鑼、朝陽三村的銅鑼灣庄。（銅鑼鄉誌，2007）

圖 10 舊銅鑼灣庄的福興村

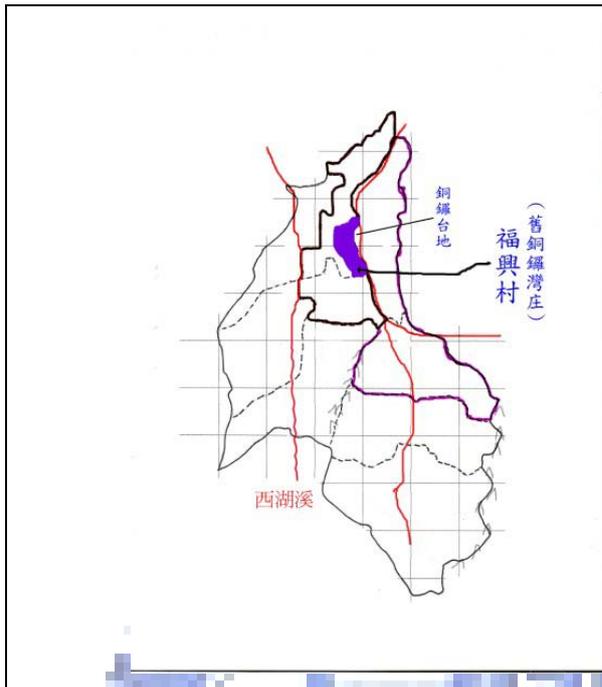
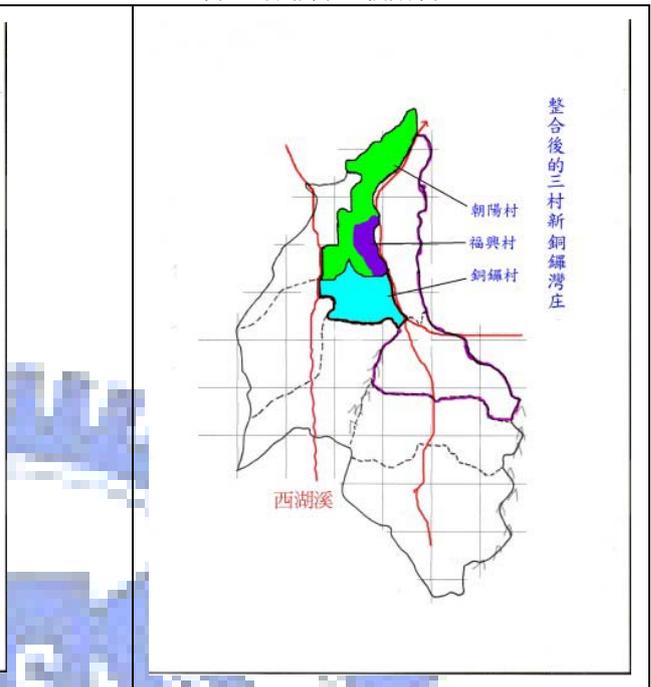


圖 11 大地震後銅鑼灣庄的三個村：福興村、銅鑼村、朝陽村

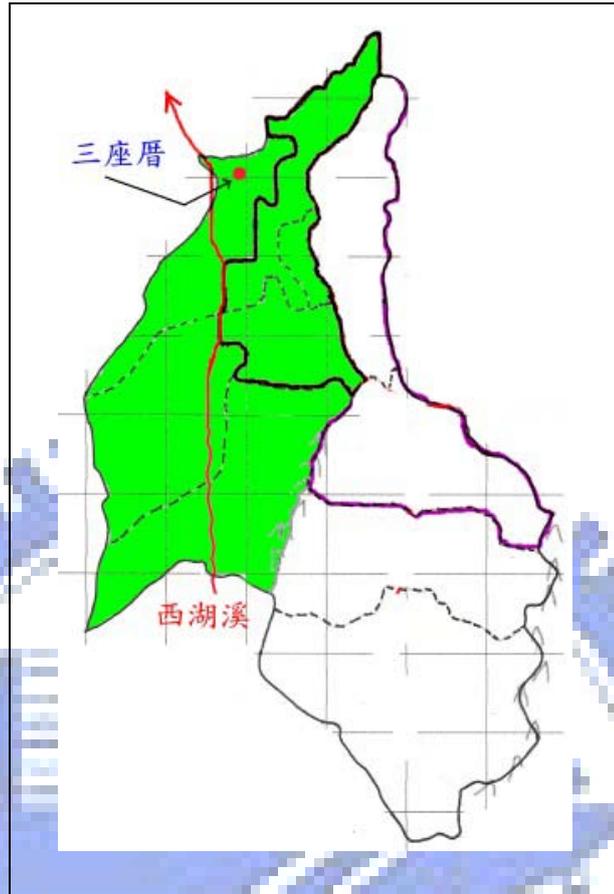


資料來源：內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007.05

壹、西湖溪流域的拓墾

西湖溪流域的開墾是從福興村的開墾開始的，依據《銅鑼鄉誌》的記載，約在二百七十多年前就是乾隆初年開始，粵人藍之貴率領許多人進入銅鑼開墾，也就是現在的竹森村北部，這一帶位於銅鑼的東北角，打叭哪溪由此穿出銅鑼鄉（見圖 6），剛好是沿著溪流從海岸往苗栗內陸開發的一個切入點，地勢較為平坦，當時約住了十餘戶人家，開墾很成功，累積許多拓墾的成績。但是，在乾隆十年（1745），彰化王桂麟忌妒藍之貴的成就，就將他謊報為匪，於是「率官兵征剿，原墾地被焚掠一空只剩茅屋三間」。現在當地的地名仍叫「三座厝」（約位於竹森村與西湖溪交接的位置）。藍之貴的開墾，是為銅鑼鄉的開發揭開了序幕。（銅鑼鄉誌，2007）

圖 12 西湖溪的最早開發的地方



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

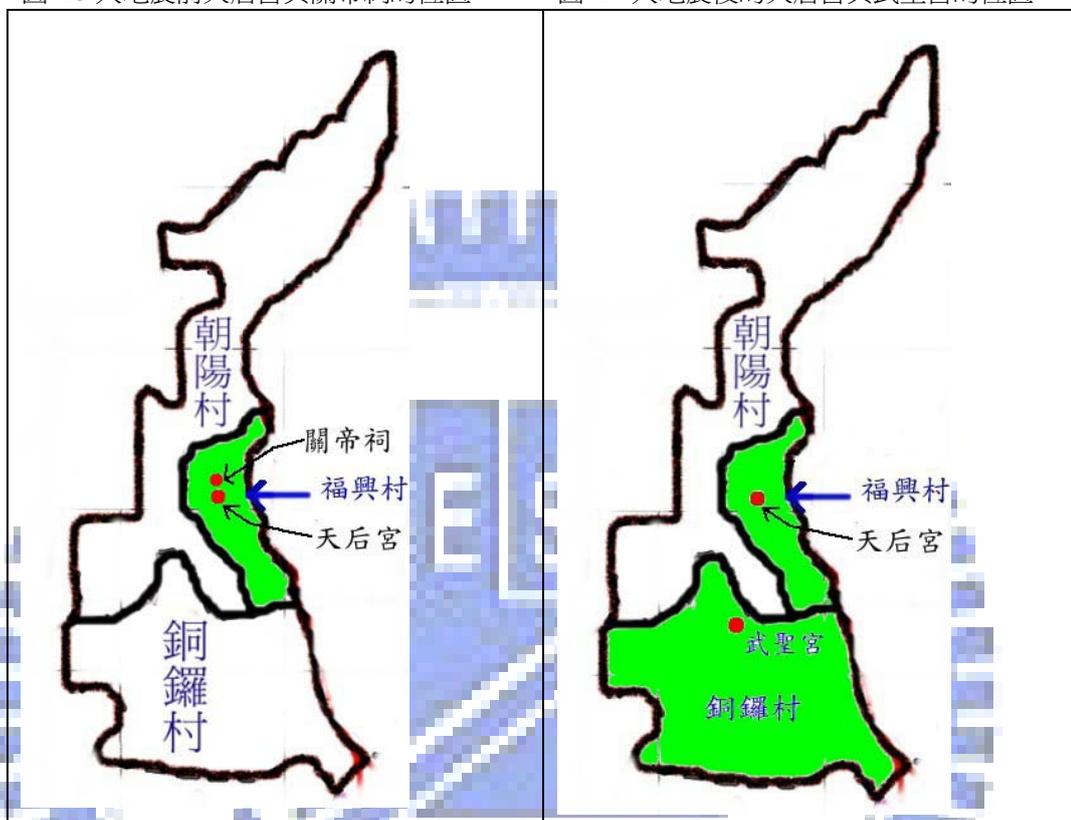
乾隆十二年(1747)吳士貴、吳榮芳也廣招移民循著藍之貴的舊跡向南擴展至田洋、樟樹林一帶，也就是從目前的竹森村到銅鑼火車站前，及其以南的地方，就是現在田洋及樟樹村，這一帶也是沿著西湖溪沿岸和銅鑼台地，一路往南開墾下來。他們一方面將原來住在銅鑼灣的原住民驅離到雞隆深山，(現在的新隆村一帶)。一方面開墾田園，漸漸奠定銅鑼鄉發展的基礎。

經過乾隆、嘉慶年間的墾殖，在現今銅鑼鄉福興村一帶，建立銅鑼灣庄。到了嘉慶年代就已經發展成爲「銅鑼灣街」(洪敏麟，1999：280)。沈茂蔭《苗栗縣志》記：「福興街(俗名銅鑼灣)在縣治之南，距城一十三里，嘉慶年間，變莊成市」(沈茂蔭，1962：36)。銅鑼灣街同時也是當時通往苑裏、吞霄地方的交通中心，也是使得銅鑼灣庄繁榮的原因之一(伊能嘉矩，1909：59)。於是銅鑼灣於道光六年(1826年)設立把總衙署(不著撰人，《臺案彙錄丁集》(文叢第178種)，1963：157-158)，對於當地的開發與安全性提供更爲有利的條件，可促使街肆更形發展，當時「銅鑼灣街人烟稠密，計有數百家」。銅鑼關帝祠(現名武聖宮)及媽祖廟天后宮分別創建於道光廿四、

廿五年（1843、1844 年）（成立時間詳下一節說明），可知從嘉慶、道光 and 同治年間的發展，福興村的開墾已經累積足夠的財富經濟，於是陸續興建起聚落的信仰中心（黃國峰，2004：96）。

圖 13 大地震前天后宮與關帝祠的位置

圖 14 大地震後的天后宮與武聖宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

臺灣的漢人移民大致上以閩籍的福佬系和粵籍的客家人為主，福佬系以漳州和泉州為主要；客家系中以廣東省的潮州、嘉應州和惠州為主，潮州籍與嘉應州籍人數約各佔一半。（施添福，1987：205-208。）目前掌握的資料最早的是《淡新檔案》，另外的是1926年日本的戶籍調查資料，以下除了銅鑼鄉誌外，再就這兩種資料來觀察苗栗地區漢人的祖籍分佈情形。

依據銅鑼鄉誌的記載，當初到達銅鑼灣庄開墾的是粵人。而從《淡新檔案》也可以得到再次的證明，下表是淡新檔案的統計表：後壠堡包含了銅鑼灣庄等共十二個庄，其中銅鑼灣庄、芎蕉灣庄等六個庄都是純粹的粵人，而後龍街庄海豐庄等六個庄是純粹的閩人。總戶數粵人的比例稍多，佔了54.4%，可知當時的居民，閩粵籍分別的很清楚，而粵籍人明顯地較閩人多。

表 3 後壠堡各庄閩粵居民戶口細數表

庄名 祖籍	山仔頂庄	後龍街庄	海豐庄	芒花埔庄	嘉志閣	貓裡庄	蛤仔市庄	芎蕉灣庄	銅鑼灣庄	高埔庄	南勢庄	打哪叭庄	總計	
													實數	百分比(%)
閩籍	109	217	80	0	0	0	0	0	0	69	91	93		
粵籍	0	0	0	87	101	218	134	123	165	0	0	0	868	54.4

資料來源：《淡新檔案》，淡水同知編查造報冊列各庄閩粵居民戶口細數⁴

另外再從日治時期移民之祖籍的調查，到苗栗的墾民主要是來自於粵籍的潮州、嘉應州、惠州客家系為主要，約佔全體（Whole）漢人的59.6%，閩籍的漢人約只佔38.4%，其中粵籍的漢人中又以嘉應州的漢人為多數，約佔了粵籍漢人的61.5% 參見下表。

⁴ 轉引自：郭慈欣，2002：66

表 4 苗栗地區祖籍分佈統計表

街、庄及區	福建省									計		廣東省			計		其他	百分比(%)
	泉州府			漳州府	汀州府	龍巖州	福州府	興化府	永春州	實數	百分比(%)	潮州府	嘉應州	惠州府	實數	百分比(%)		
	安溪	同安	三邑															
卓蘭庄				300						300	4.8	310	280		590	95.2		0
獅潭庄											0	300	5200		5500	100		0
大湖庄		100								100	1	200	560	190	950	99		0
四湖庄				100	500		100			700	9	700	2200	4200	7100	91		0
通霄庄	2000		100	1500	200			1100	200	5100	27.9	2200	5600	4100	11900	65	1300	7.1
苑裡庄	300	6300	1000	3400					100	11100	61.3	400	1100	5000	6500	35.9	500	2.8
三叉庄	100						100	100		300	100					0		0
銅鑼庄											0	1800	7800	1800	11400	100		0
公館庄				100	300		400			800	5.6	2800	8200	2300	13300	92.4	300	2
頭屋庄	100									100	1.6		3400	2900	6300	98.4		0
苗栗街	400	500					100	100		1100	7	700	1100	2900	4700	93		0
後龍庄	4000	8700	1300	2600						16600	83	400	1900	2300	2300	11.5	1100	5.5
造橋庄		300	100	800	100				100	1400	25.9	1100	2100	300	3500	64.8	500	9.3

南庄			100							100	1		8200	1100	9300	99		0
三灣庄											0	700	5300	1500	7500	100		
頭份庄	100	400		1300	400			200		2400	14.4	1300	1060	2100	1400	83.8		0
竹南庄	500	600	7800	4300					200	1340	96.4	100	300	100	500	3.6		0

資料來源：陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，1972：23（1）。⁵

圖 15 苗栗地區祖籍分佈圖



資料來源：依據表4 繪製

在銅鑼灣庄開發的同年，乾隆十二年（1747），陳國興和曾朝速、巫朝剛、曾俊珀、曾東興等五人組織成五大股，從中壠至現在的九湖村開墾，九湖村在竹森村南邊，當時的地名稱爲圓潭，沿著西湖溪往南走，就可以到達九湖村，整個西湖溪流域的六庄，就只有九湖村是大部份面積都在西湖溪的西岸，竹森村和樟樹村是一半的面積在西岸，大部份面積在東岸，而銅鑼灣庄的三個村全部都在西湖溪的東岸。以上銅鑼鄉誌的記載，說明銅鑼鄉開發的序幕。九湖村內之武聖廟由當時的五姓墾戶合力創建於乾隆十六年，爲合力抵禦原漢衝突之守護神。境內有稱「大柵門」之地，乃爲昔日設立柵門，以防禦

⁵ 轉引自郭慈欣，2002：75

原漢衝突與其他土匪之來襲。⁶大柵門即現在九湖村口一間店名為「南友商店」之處。⁷

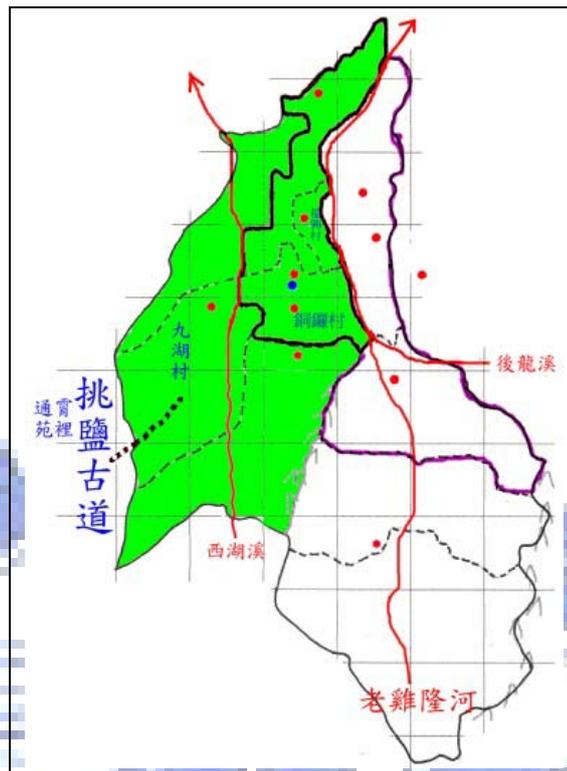
到了乾隆三十五年（1770年），有另外一批人到九湖庄開墾。廣東縣大埔人巫植棟所率曾、巫、陳、邱、羅五姓粵籍墾戶入墾九湖，至嘉慶年間已形成圓潭村莊。（黃國峰，2004，96頁）。又依據日南社合約字，於道光16年2月（1836），周相濂、曾杜富、劉長輝、陳達伯、曾呈禮、巫英城共5股，到員潭庄（今銅鑼鄉九湖村）開墾。（洪麗完，1996：452）

如前所述，銅鑼灣庄同時也是為通往苑裏、吞霄地方的交通中心，也是使得銅鑼灣庄繁榮的原因之一（伊能嘉矩，1909：59）。而從銅鑼灣庄到通霄、苑裡地區的主要交通要道之一，即是通過九湖庄後的九華山，山後有一條羊腸小徑，從山上往下走，直通苑裏、吞霄，現在的名稱叫挑鹽古道。就是經此羊腸小徑，藉由人力將貨物往返運送於苑裏、吞霄與銅鑼灣庄之間，是當時的一條很重要的經濟道路。

⁶ 九湖武聖廟成立的時間說法有三種，其沿革上的記載是建於乾隆十二年。重修苗栗縣誌的記載是建於乾隆十六年。而黃國峰，〈清代苗栗地區街庄組織與社會變遷〉，頁93，則認為是建於嘉慶年間。為了方便論述，本文採取「重修苗栗縣誌」的日期。

⁷ 村民口述，2008，03。現在已無大柵門的痕跡。

圖 16 九湖庄挑鹽古道位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

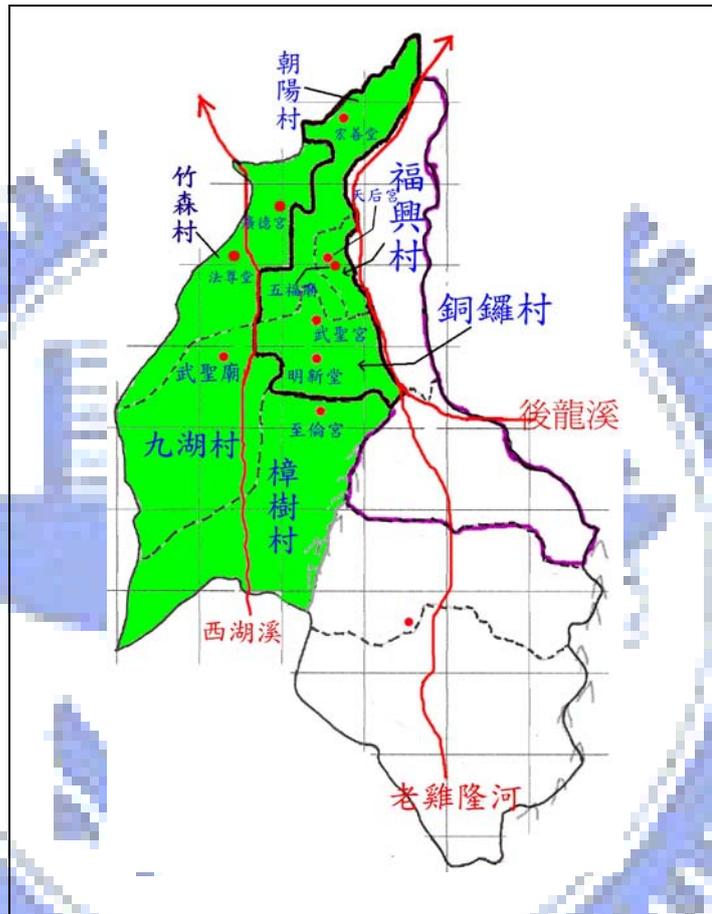
貳、西湖溪宗教信仰與活動

目前西湖溪流域客家人的宗教信仰，主要是天后宮的媽祖、武聖宮的關帝聖君、五福廟的五嶽大帝、明新堂的三尊恩主，其宗教活動普遍的是包括年初的祈福、七月份的中元普渡與年尾的還福、法會等，及平常每間廟都會安排的神明聖誕祭典。較個別的活動則因所祀奉神明的不同，而有差異，如天后宮主要的祭祀活動是北港進香、遶境、演平安戲，中元普渡則結合萬善爺一同辦理，武聖宮的三尊恩主會到南部和其他廟宇互訪，年尾還福與演平安戲。明新堂的重頭戲是拜斗與拜梁皇及年尾還福。五福廟的重點是中元普渡。

以上是銅鑼灣庄三個村（福興村、銅鑼村、朝陽村）的廟宇，較外圍的三個村的廟宇尚有九湖村的武聖廟，竹森村的廣德宮、法尊堂，及樟樹村的至倫宮。這些屬於銅鑼灣庄外圍的衛星廟宇，對於西湖溪流域的開墾，彼此間有互補、互助的功能，具有重要的地理位置與拓墾意義。

其他週邊廟宇，如九湖庄的祭祀中心在武聖廟，它祀奉的主神是三恩主公、樟樹村的祭祀中心在至倫宮祀奉的主神也是三恩主公、竹森村的廣德宮祀奉的主神是神農大帝，竹森村的法尊堂祀奉的主神是三恩主，這些廟皆為地方上小社群（community）的信仰中心，每年的祈天神良福、收冬等儀式必不可少。作為西湖流域的週邊廟宇，與位居主要位置的銅鑼灣庄剛好形成完整的西湖流域的社群網絡。

圖 17 西湖流域的廟宇位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

表 5 西湖流域的廟宇

銅鑼灣庄內	銅鑼灣庄外
武聖宮	法尊堂
天后宮	廣德宮
明新堂	武聖廟
五福廟	至倫宮
宏善堂	

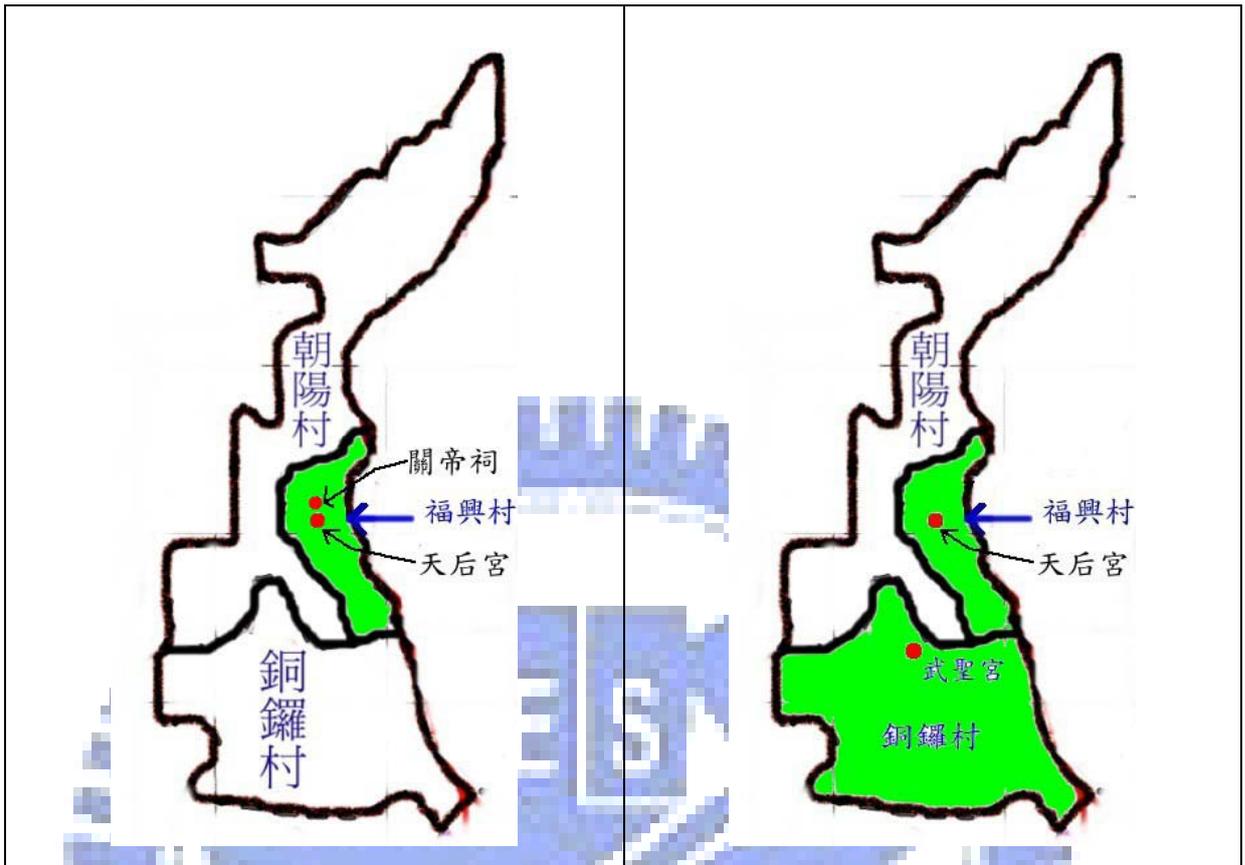
然而若從拓墾時期開始至今，其宗教祭祀活動，應該分為兩個時期，其時間的分界點，則是 1935 年 4 月 21 日的中部大地震。在 1935 年前，福興村是銅鑼鄉最早開發的地

方，是銅鑼地區的政治、經濟、文化、交通和祭祀中心，其祭祀中心是分別建於道光廿四（1843）的銅鑼關帝祠（現名武聖宮）及媽祖廟天后宮（如圖 11）。直到 1935 年因中部大地震，福興村整個村庄全倒，屍體堆滿街道，狀況極慘，福興村大部份居民都沒有地方住，不得已大家只好遷到銅鑼村，就是現在所謂的新街居住。當時的銅鑼村還只是一片水稻田，大家在水田旁，簡單搭個棚子居住。時間久了，慢慢地變成一條街，就是現在的銅鑼村。於是原來的銅鑼灣庄只有福興村，自大地震後也擴展成三個村：福興村、銅鑼村與朝陽村（三個村的位置結合得很密），爲了口頭上的方便稱呼，便將新成立的銅鑼村稱爲新街，原來的福興村就稱爲老街。銅鑼村也就成爲現在銅鑼鄉的政治、經濟及交通中心，鄉公所、衛生所、電信局、郵局、市場、圖書館、火車站、所有的診所也都集中在銅鑼村。而關聖祠於 1935 年倒塌後，暫奉聖像於天后宮，十五年後，於 1950 年遷移於至銅鑼村街上的現址，並更名「武聖宮」。

雖然銅鑼鄉的政治、經濟、交通的發展重心移到銅鑼村，關聖祠也遷移於銅鑼村更名「武聖宮」，但是福興村現在還是銅鑼灣庄的祭祀中心，其祭祀是以天后宮爲中心，其他的庄民，無論住得多遠，大部份都會參與天后宮的祭祀活動。至於關聖祠因爲已遷移至街上，老街村民對其信仰漸漸減少，漸漸的僅以銅鑼村爲其主要的祭祀圈，不過當有祭祀活動時，武聖宮仍然會禮貌性的到銅鑼灣庄的另兩個村（福興與朝陽村）去做通知，而會去參與關聖帝君祭祀活動的福興與朝陽村民畢竟是少數。所以大體上來說，銅鑼灣庄的三個村，都是以天后宮爲其祭祀中心。西湖流域的另三個村也都有自己的村廟，是自己村內的祭祀中心。而每個村的主廟，最後也都統合於天后宮，於是天后宮便成爲全鄉的祭祀中心。這樣的情形，表現在每年的媽祖進香活動與年末的祭祀活動與平安戲。

圖 18 大地震前天后宮與關帝祠舊的位置

圖 19 大地震後的天后宮與武聖宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

以下銅鑼鄉西湖流域的廟宇，依照所在的村庄排列如下。

表 6 銅鑼鄉西湖流域的廟宇

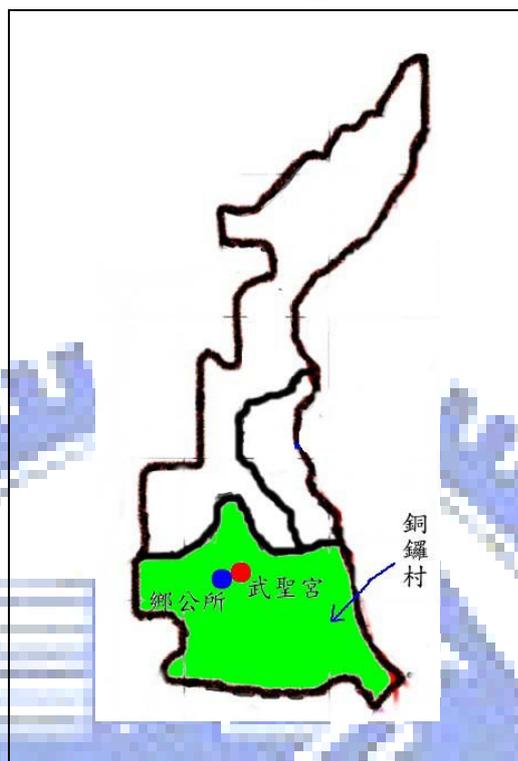
所在村落	廟宇名稱	沿革		
		成立時間	主祀神明	備註
福興村	天后宮	道光 25 年 (1845)	天上聖母	廟宇的沿革說法是同治三年 (1864)
	五福廟	光緒初年 約 1875 年	五嶽大帝	石板小祠於光緒初年 (約 1875) 就已存在
銅鑼村	武聖宮	道光 24 年 (1844)	三尊恩主	拓墾守護神
	明新堂	光緒 20 年 (1894)	三尊恩主	私塾轉成三恩主 十年前停止扶鸞活動
竹森村	廣德宮	日本大正 2 年 (1913)	神農大帝	原供奉於天后宮 1913 年 迎至廣德宮給村民祀奉
	法尊堂	法尊堂：民國 34 年 (1945)	三尊恩主	受到儒宗神教影響而成 立，後來發展地方廟宇
朝陽村	宏善堂	日本大正 7 年 (1918)	三尊恩主	因儒宗神教影響而成 立除初一、十五，每天開 堂
樟樹村	至倫宮	日本明治 41 年 (1908)	三尊恩主	因儒宗神教影響而成 立
九湖村	武聖廟	建廟於乾隆 12 年 (1747)	三尊恩主	原為拓墾守護神，後來 受到儒宗神教影響。

資料來源：參考銅鑼鄉誌 (2007) 及重修苗栗縣誌—宗教志 (2007, 239-251) 資料整理而來

西湖流域銅鑼灣庄的寺廟：福興村的有天后宮、五福廟，銅鑼村的有武聖宮、明新堂，及朝陽村的宏善堂。其中天后宮、武聖宮屬於拓墾廟宇，明新堂、宏善堂屬於儒宗神教的三恩主系統。五福廟雖然早已存在，但其發展是近幾年的事情。

一、銅鑼村武聖宮：

圖 20 銅鑼灣庄武聖宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

是銅鑼灣庄最早成立的廟宇，創建於道光 24 年（1844），創建的原祠是位於福興村牛背山旁，即現在地政事務所的現址、旁邊的空地及其前面新開的馬路，初名「關聖祠」。光緒十六年（1890）重修，共七間。宮雖簡樸，然神靈極顯，信徒頗眾，香火鼎盛。1935 年因中部大地震，廟宇全倒，當時尚無經費重建，於是將關聖帝暫奉於天后宮舊址。民國 39 年，鄉紳李安五，捐出現址，並由信眾集資建廟更名武聖宮（重修苗栗縣宗教志，2007-239）。宮中目前僅存有的舊文物，是丘逢甲親手題贈的木匾一方，匾文「大啓文明」，上款文字「光緒己丑科中式八十一名進士（1889）」，下款：「欽點二部處衡司主政丘逢甲立」。

本廟成立於拓墾之初，原為拓墾守護神，祀奉關聖帝君。然而現任廟公（2008）說廿年前還有開堂闡教、施方濟世的活動，前年最後一任乩生曾到廟裡來，去年剛過逝。可能的情况是武聖宮於 1935 年中部大地震後，搬到銅鑼村，受到儒宗神教傳佈的影響，改成信仰關聖帝君、司命真君、孚佑帝君等三尊恩主。儒宗神教的信仰始於明治三十年（1897），其目的是扶鸞戒煙並傳授鸞法，由於戒煙效果驚人，導致鴉片專賣收入銳減，因此鸞堂信仰漸漸強盛。（王世慶，1986：113）

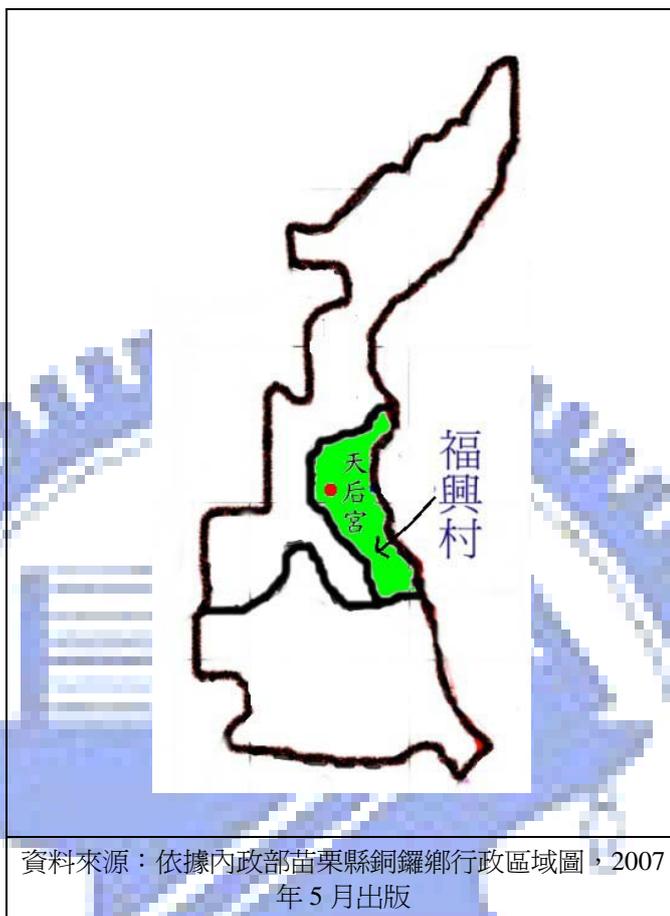
武聖宮辦理的宗教儀式，是以兩組人馬辦理一年的宗教儀式的活動。這兩組人馬是管理委員會和爐主頭家。年初光明燈、安太歲是由，管理委員會辦理。而年初祈福、年尾還福與演收冬戲，平時神明聖誕的祭祀儀式，每年五月份到南部進香⁸，回程後在銅鑼新街上遶境銅鑼村一圈，則是由爐主頭家這一組人馬辦理的，其中年尾的還福與平安戲是一年中最重要宗教儀式。但是銅鑼灣庄很重視的農曆七月份中元普渡，武聖宮反而沒有辦理。武聖宮的祭祀範圍以銅鑼灣庄為主，收丁口錢的範圍是福興村、銅鑼村及朝陽村，但南邊不超過銅鑼工業區的自強路，自強路以北是武聖宮的祭祀範圍、以南是明新堂的祭祀範圍。自強路兩旁的居民，明新堂與武聖宮兩間廟的祭祀都會參加。但福興村與朝陽村的居民已經比以前更少願意出錢了，主要的原因，可能的原因是因搬遷而影響他的拓墾守護神的地位。其原先的地位被天后宮所取代。且武聖宮空有爐主的制度，卻沒有爐。

武聖宮的平安戲常常和天后宮配合，天后宮演平安戲三天，武聖宮演二天平安戲，這兩天會和天后宮的後兩天重疊。每年演平安戲的情況是，天后宮會有很多的人潮，無論拜拜的、逛街的、看戲的都非常多人。武聖宮人潮就較少。兩間廟並沒有相互較勁的意思，他們是一起做鬧熱，除了方便村民祭祀，也達到增加鬧熱氣氛的效果。

⁸ 進香地點：台中南天宮、斗南順安宮、麻豆太子宮、東照山關帝廟、旗山山寺及竹山紫周宮

二、福興村天后宮：

圖 21 銅鑼灣庄天后宮的位置



銅鑼灣庄創立的第二間廟宇是天后宮，創建的時間有兩種說法：一種說法是創建於道光 25 年（1845）。（重修苗栗縣—宗教志，2007：240）西元 1935 年大地震倒塌後，又在原地重建起來。祀奉的神明：主神是天上聖母，是銅鑼灣庄唯一以天上聖母為主神的寺廟，當初成立的時候，據村民陳先生說是從北港朝天宮分火傳入，還是朝天宮的大女兒。實際的情形已經不可考了。陪祀的神明是豐都大帝、十殿明王、城隍爺、孟婆娘、註生娘娘、福德正神。另一種則是廟宇石碑上的沿革，是同治三年時創建的。

關於媽祖的信仰，媽祖主要是閩籍人士的信仰，於是推測可能的情况是當初是由閩南人帶來的信仰。但是依據淡新檔案與陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，所製作的「表 4：苗栗地區祖籍分佈統計表」及「圖 15 苗栗地區祖籍分佈圖」可知，銅鑼地區除了最早的原住民外，一直都是粵人的聚集的地方。當然比「淡新檔案」更早的歷史資料目前還看不到，所以更早期的情况就不可考了。

除了平常的神明聖誕外，最重要的宗教活動是北港媽祖進香（農曆三月二十三日）

和中元普渡及年初的起天神良福、年尾還天神儀式及平安戲，也就是銅鑼鄉每年所謂的「做鬧熱」。起天神良福、還福、平安戲等由爐主及其他頭家共同合力完成，中元普渡的工作，則是以福興、銅鑼、朝陽三個村的村長負責輪流當爐主，福興、銅鑼、朝陽及竹森四個村的鄰長當頭家，實際參與普渡工作的即是福興、銅鑼、朝陽及竹森四個村。

(1)、媽祖生日進香：生日日期是農曆三月二十三日，進香日期則是在生日前擇一天做進香活動，一般會選星期六、日，信徒才會有時間前來幫忙或參與進香活動。星期五晚上開始演戲，及請眾神到廟裡看戲。天后宮的進香與祭祀活動，其參與活動的村民包含全部的西湖流域。每年的媽祖生日，就以媽祖為中心，其他的地方神分身，皆會以當天請神的方式（以前是到各個廟宇請分身神，今年改為當天請神，省去很多的工作），在媽祖進香的前一天被請進天后宮當作客人，進香當天早上出發，傍晚即回來，然後會在銅鑼工業區廣場及銅鑼火車站廣場，接受信徒參拜，其他管理委員人員則於延路發給信徒平安符。第二天早上6:30開始遶境。遶境的範圍每年不一定，但會有兩個選擇，一是銅鑼灣庄即福興村、銅鑼村、朝陽村。其次就是整個西湖流域，即再包含另外三個村：九湖村、樟樹村、竹森村。但不會到後龍流域遶境。（據說曾經到過後龍流域一次），遶境的過程中，會到明新堂、武聖宮、五福廟停留，給信眾膜拜，如果是遶境六村，則還增加竹森村的廣德宮、九湖村的武聖廟及樟樹村的至倫宮，停留接受膜拜。遶完後，天后宮內其他廟的分身神，就在神壇前看戲。三天戲演完後，才將分身神以當天送神的方式，送回本廟。進香回來後，當天傍晚問神明、擲聖筊，選擇明年辦理活動的爐主、副爐主與其他頭家人選。進香活動時收丁口錢的範圍就是遶境的範圍。

圖 22銅鑼鄉福興村天后宮進香後遶境完回宮



(2)、普渡：分兩個階段處理，第一個階段是七月十五日辦理三天，第二個階段是七月二十九日辦理兩天。天后宮普渡的爐主是由銅鑼村、福興村及朝陽村三村的村長輪流擔任，也就是所謂的輪祀的方法，募款則由前三村再加上竹森村四個村的鄰長負責「提錢」，即所謂的收取丁口錢，以四個村的村民負責普渡的開銷經費。收到的錢一半是七月十五日使用於天后宮的普渡，另一半是七月二十九日關鬼門關的時候，使用於萬善廟的普渡。其實說起來，不是天后宮在辦普渡，而是銅鑼灣庄的庄民在辦普渡，只是借用天后宮的場地。然而為什麼是福興村、銅鑼村及朝陽村的村長在主辦，而竹森村的村長不必主辦？原來二十幾年前，竹森村也是有主辦這個普渡活動的，後來由於竹森村人口日漸不足，主辦這個普渡活動太過費力，於是當時的鄉長韋明光出面開會協調後，決定爾後由三個村的村長主辦，竹森村的鄰長只負責收錢，竹森村村長即不再主辦這個普渡活動，一直沿續到今天都沒有改變。其輪流的順序是福興村→銅鑼村→朝陽村，今年（2008）的普渡，由銅鑼村負責辦理。

(3)、酬神：每年年底舉辦酬神、法會與平安戲，酬神的日期約是農曆十一月十九、二十日。酬神、法會完畢會演兩或三天的平安戲，年尾酬神與進香的爐主是同一人，所以每年年尾酬神完畢，就會請示神明明年的進香回程後的遶境範圍，到底是遶三村還是遶六村。

天后宮年尾酬神的平安戲或北港進香後的演戲，都會邀請整個西湖流域的大、小神明前來觀戲，今年為了簡便的理由，採用當天眾神看戲的方法，宮內有一個眾神座，裡面擺滿了所要請的眾神名字，今年之前的做法會到各廟宇，請一小尊各廟宇的主祀神觀戲。被請來看戲的眾神包括：①大同新城福德正神、②朝北營盤福德正神、③銅鑼隘

頭福德正神、④福興高年福德正神、⑤懷德祠福德正神、⑥北排尾福德正神、⑦修德堂三尊恩主、⑧明新堂三尊恩主、⑨銅鑼泥崎福德正神、⑩武聖宮三尊恩主、⑪樹泉寺南無阿彌陀佛、⑫天寶寺南無觀世音菩薩、⑬列宿星君諸位尊神、⑭福興村南無阿彌陀佛、⑮太上三元三品三官大帝、⑯天寶寺三尊恩主、⑰天爵寺南無阿彌陀佛、⑱廣德宮五穀神農大帝、⑲至倫宮三尊恩主、⑳法尊堂三尊恩主、㉑銅鑼福興布圍福德正神、㉒五福廟五嶽大帝。

圖 23 西湖流域眾神到天后宮觀戲



資料來源：銅鑼鄉天后宮，自行拍攝20080425

銅鑼灣庄的宗教生態，就是以媽祖為中心，發展出祭祀活動，其他的地方神，則是屬於角頭神的性質。如關帝聖君、五穀大帝，五福神等等。

三、銅鑼村明新堂：

圖 24 銅鑼灣庄明新堂的位置



明新堂的由私塾轉成鸞堂的性質不同於武聖宮、天后宮的拓墾性質，也不同於五福廟的對神明的信仰。明新堂成立於光緒廿年（1894），距離武聖宮的成立已經過了五十年，銅鑼灣庄以客家人為主的漢人拓墾發展，已經進入成熟期，世界的時序就要進入廿世紀，這時候的銅鑼灣庄開發，不再以拓墾為主要任務。明新堂就是個例子，它並非拓墾守護神，也不是因為信仰而成立的宗教，它是從私塾轉變而來的鸞堂，。因此它沒有天神爐，只在門口放個三官大帝的爐，供民眾祭拜。

明新堂的創始人是賴廷彰，賴廷彰是光緒元年（1875）福建文舉人、光緒九年（1883）於北京中武舉人。⁹不過他的家族並非一開始即在銅鑼灣庄發展，在田野調查的過程中，有機會閱讀賴氏的祖嘗帳簿，透過賴氏的祖嘗帳簿，認識賴氏族人遷徙的經過。賴氏來台祖賴輝聯，是廣東鎮平賴氏的十五世祖，十八歲（1791）時隻身來台，「在彰郡龍目

⁹重修苗栗縣志卷卅二人物志下冊頁 596，賴廷彰精通醫術，是當時銅鑼名人、名醫、首富，亦為抗日英雄，最後被日本人捉住、刑求而不屈服，於是打了毒針，放他回家，不久即死亡。

井方寄寓，確工爲業，」¹⁰……。後於道光十二年（1832）因彰泉械鬥¹¹，遷到苗栗一堡銅鑼灣庄（即銅鑼鄉東田洋現址），從此定居下來，並在東田洋現址設立祖嘗，期望後世子孫記得祖先開墾創業不易，永世流芳。《賴記》中提到關於彰化地區的族群械鬥（依據時間的推測，應是張丙事件），由於生活的不安定，於是舉家遷到銅鑼灣庄，這個偏僻而安靜的地區，得以努力開墾，避免當時族群械鬥的災難，不斷的重演，危害身家性命與財產。經過一段的時日，由於銅鑼灣庄地處偏僻，族群單純，九成以上皆是客家人，幾乎沒有族群械鬥的問題，社會安定，整個家族得以休養生息，累聚開墾的成果與財富，最後成爲銅鑼灣庄的首富，於是整建房舍，重建來台祖祖先風水，家族漸漸興旺，設立私塾，教育下一代，成爲必要的工作。

賴氏家族到銅鑼灣庄的拓墾成功後，成立祖嘗，爲子孫做長久的打算。這點從「賴記」的前言就可以知道：「祖祠孝享禴烝嘗，天保詩言慎勿忘，撐住百年無變易，一堂俎豆永馨香。木尋根本水尋源，忘本忘源是孽冤，從此窮源兼溯本，本源求大總之言」。

於是賴廷彰設立私塾，教授四書五經，沒幾年又將私塾轉變成鸞堂。開堂闡教，施方濟世，變成明新堂的主要工作。明新堂從 1897 年第一任的乩生李祿有到 1993 年最後一任乩生范坤榮止，有乩生的時代共經歷了 96 年。也留下了一些資料，包括善書「司馬新篇」四卷、「文衡聖帝靈藥籤」¹²一卷。

賴廷彰自從九湖武聖廟請三尊恩主神牌到東田洋成立明新堂後，明新堂即成爲銅鑼村南部東田洋的祭祀中心，它對村民主要的工作在於開堂闡教施方濟世。在私塾期間，自己也有祀奉孔子、倉頡、文昌帝君等神明。鸞堂成立後，就以三尊恩主爲主神，其他神明爲陪祀。1993 年不再有乩生扶鸞後的明新堂，爲了廟務發展，轉而以祈福、點光明燈、拜斗、拜梁皇及普渡法會等祭祀儀式爲主要的廟宇活動。其參與祭祀的祭祀範圍是北到銅鑼工業區的自強路，剛好是武聖宮與明新堂之間距離的一半。南到樟樹村爲止，西到西田洋，東到東田洋，範圍不大，從地圖上看，剛好是銅鑼灣庄的最南邊的範圍。明新堂的土地仍是屬於賴氏家族的財產。當初沒有將產權切割給明新堂，以後派下子孫繁衍，土地權力分散，恐無法再做土地所有權的分割，而土地所權的問題終將一直成爲懸案。

¹⁰ 賴記，年代不詳，未出版

¹¹ 經查林偉盛《羅漢腳—清代臺灣社會與分類械鬥》知，道光十二年發生張丙案的分類械鬥。

¹² 詳附錄三

在明新堂的田調期間，有位熱心的賴氏後裔提出許多問題，作為翻案的參考，如明新堂早期三尊恩主的神像是誰畫的？經過訪查是其來台第五代賴復豪所繪。明新堂從九湖武聖廟請三尊恩主神牌過來祭拜，九湖居民傳說九湖武聖廟是從新竹竹東代勸堂傳過來的，不過代勸堂成立的時代至今不過一百零幾年，而九湖武聖廟據沿革及苗栗縣誌的記載，至少都有二百多年，其中應該有些疑問？筆者的推測，可能九湖武聖廟原先只是單純的關帝信仰，三尊恩主信仰是後來從代勸堂傳過來的。

明新堂從一個私塾變成鸞堂，從鸞堂變成目前和一般廟宇的運作性質一樣，或許可以看出拓墾成熟後，銅鑼灣庄的發展過程，從以扶鸞問世，施方濟世為重要的活動，轉變成以祭祀為主的宗教活動，這似乎是今日時序進入廿一世紀時代演變的重要現象。一世紀前是私塾與鸞堂的時代，一世紀後因時代發生的重大轉變，一陣滄海田桑後。鸞堂信仰也正隨著時代的演化，發展成為現代宗教的面貌。

在田調期間，觀看明新堂的普渡儀式，並做了詳實的記錄，祭聖行三獻禮，是儀式前，向恩主公行及其他眾神行的禮。三獻禮完後，下午即是普渡法會的開始，普渡法會的準備物品，一般是紙錢、奠文、牲儀等，紙錢會在上面註明陽居人的姓名、地址、被祭者的姓名。

依據桌上的牲儀來計算，總共有七十九隻雞作為牲儀，參與普渡前祭聖的祭祀儀式，其中包括參與賽大雞得獎的五隻和未得獎的二隻雞，這部份該屬於公祭的部份，其他七十二隻雞都算是私祭，都一起參加祭祀的行列。也就是說另有七十二戶人家自行參與祭祀的行列。

現代廟宇平常的時候都較少人，除非有大型的活動或儀式。不像土地公廟，每天早上、初一、十五、十六都非常多人。明新堂早已沒有實施頭家爐主，資深的吳運金說，他也不知道什麼時候開始沒有實施頭家爐主，一直以來，天神爐就放在入廟門口的左側，成為香客入廟必拜拜插香的香爐之一。現在廟宇已經很少將天神爐帶回家奉祀，都是留在廟裡。

為了明白明新堂的祭祀圈範圍，於是趁其 96 年年尾還福與法會的時候，統計其參與祭祀的信徒來源，製作如表二：

表 7 明新堂 96 年歲末酬神法會信眾來源別統計

銅鑼鄉人數比			苗栗縣人數比			臺灣省人數比		
地名	人數	比率	苗栗市	19	8.3%	苗栗縣	229	72.5%
銅鑼村	142	82.1%	公館鄉	15	6.6%	台北縣	32	10.1%
朝陽村	15	8.7%	頭屋鄉	10	4.4%	台北市	19	6.0%
樟樹村	7	4.0%	三義鄉	6	2.6%	新竹縣	15	4.7%
福興村	6	3.5%	西湖鄉	5	2.2%	台中縣	10	3.2%
新隆村	1	0.6%	獅潭鄉	1	0.4%	南投縣	6	1.9%
竹森村	1	0.6%	銅鑼鄉	173	75.5%	桃園縣	3	0.9%
九湖村	1	0.6%				屏東縣	1	0.3%
中平村	0	0.0%				彰化縣	1	0.3%
盛隆村	0	0.0%						
興隆村	0	0.0%						

這個表除了能夠看出銅鑼村仍是明新堂的祭祀中心外，及得知後龍溪流域的居民並未到明新堂參與祭祀。同時也可約略估計出從東田洋移民出去的人口比例。

在田調過程中，有二則關於日本統治時代的趣聞，其一：據老一輩的人說，日治時代，日本人不喜歡有鬍子的神明。所以禁止民間拜有鬍子的神明，像關公就是有鬍子的神，對於沒有鬍子的神，例如媽祖婆，就比較寬容不會禁止。於是日本政府就派警察到各處廟宇巡查，當時查到了明新堂，日本警察卻在明新堂外的竹林間穿來穿去，就是找不到廟宇的入口，於是神明顯靈的傳說便傳開來村民津津樂道。不過傳說畢竟是傳說，同一個故事，也在另一間恩主公廟這樣流傳著。

其二：明新堂左右牆上，各有一面虎牌與一根棍子，當時覺得好奇，這兩樣東西有什麼作用，在加入明新堂五十多的鸞生現任的廟公吳運金先生解釋說，這兩樣東西是當年乩生神明附身後，若有人不守戒律，參與賭博，似乎都逃不過神明的法眼，會被點名

叫出來打屁股。神奇的是，用力打的當場痛，事後很快就沒有感覺了，而且沒有心裡負擔，而虛打空揮的，回家後反而全身上下不舒服，而且會連續好幾天都不舒服。明新堂在教化村民的功能上，的確發揮了效果，而村民也樂於接受教化。從司馬新篇的內容也可以得知，恩主公信仰在當時的社會發揮了那些功能。

司馬新篇是明新堂常務委員余貴明，有心整理明新堂堂務與歷史，在花費許多時間及翻箱倒櫃中找到三冊，或又從退休老鸞生處找到第四冊，總算是完整四冊，然而余貴明曾在恩主公前擲筊問神明，恩主公不同意再公開發行鸞書。於是未再刊印。¹³



¹³ 見附錄三

四、福興村五福廟：

圖 25 銅鑼灣庄五福廟的位置



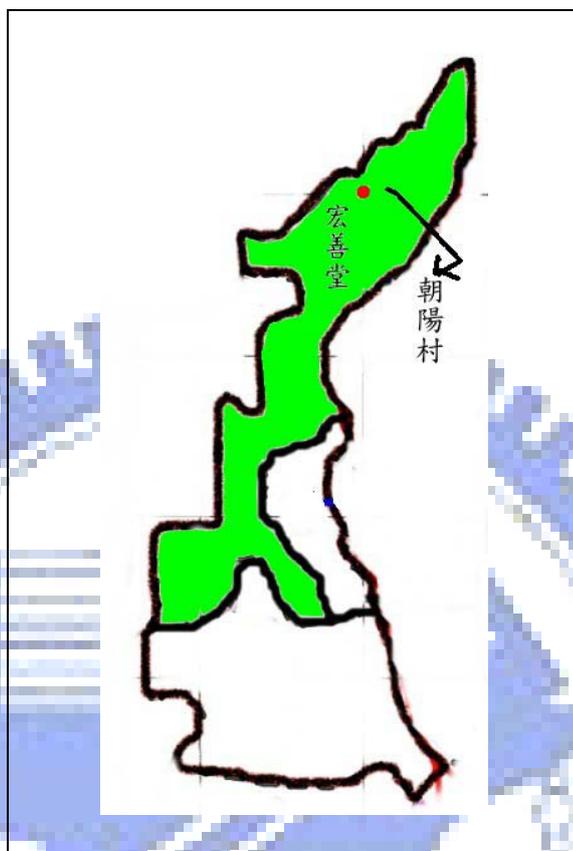
資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007 年 5 月出版

目前的五福廟建於民國 58 年（1969），其實他的石板小祠於光緒初年（約 1875）就已存在，只是當時祠內只有神牌而沒有神像，大部份的人以為只是一座福德祠。在漫長歲月中，一直立於福興村中山路現址的路旁，沒有人注意，時間經過大地震及第二次世界大戰，到了民國 58 年才有善信集資購地建廟。1988 年購買鄰地，增建地藏殿，供奉地王菩薩，之後陸續雕刻五嶽大帝、諸王爺神像，民國 91 年（2002）再供奉天上聖母神像，這是廟內增加的最後一尊神像。

五福廟的主神是五嶽大帝，其他的神明是呂、謝、張、江、官等五府王爺，及何、梁、劉、高、范、鄒、廖等七府王爺及青山王爺、福德正神、媽祖、地藏王等。每年最重要的祭祀活動是農曆 7 月 30 日的地藏王法會。其次是年初的祈福與年尾的酬神、法會。目前是福興村內除了天后宮內另一個祭祀中心。

五、朝陽村宏善堂：

圖 26 銅鑼灣庄宏善堂的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

宏善堂是一間私廟，並不屬於朝陽村的祭祀中心，天神爺爐並不寄放在這裡，他的資料不容易從廟的建築得到，從其寺廟的建築牆壁上，看不到廟的沿革介紹，無法知道其創建的年代與因緣，藉著銅鑼鄉誌及苗栗縣誌的記載才知道他的創建年代。宏善堂地方上稱為五頭榕恩主公，因為廟附近有五棵合抱在一起的榕樹，因此以五頭榕為名。本廟成立於民國四年（1915），距今已九十三年，據廟裡的廟婆說，此廟已經超過一百年了，這應該只是約略性的說法。宏善堂的地理位置在縱貫線的旁邊，一條小路上進入後，樹林茂盛，一片脆綠，寺廟蓋在這樣一個地方實在是想像不到，到了寺廟後，極目遠眺，視線極好，才以為自己是站在一樓的地方，往建築物的下方一看，卻是站在五層樓高的位置，原來這一間廟，是建在懸崖上，下面全是用人工水泥建築起來的，然而經過九二一大地震的洗禮，這間廟並沒有倒下，還非常穩固。後來聽廟婆說，本廟的建築設計，是特別請一位專門設計河堤工程的建築師，設計出來的，地基勞固，雖然經過九二一大

地震洗禮，卻沒有一點影響。廟的土地是通霄一位謝姓夥房人的，當初也是想要捐出來給廟，作為廟的土地，但是一直拖很久，直到土地所有人往生了，也還沒有辦好。後來廟的管理委員會，希望能夠將土地問題解決，商請謝姓夥房的後人，能夠同意捐出土地給寺廟，但是其後人總有幾個不同意，所以，宏善堂的土地一直還是屬於私人的產業。

宏善堂的乩生是一位女性，司錄生兼廟婆也是女性，平常的廟務就由這兩個人負責。宏善堂一年的祭祀活動，除了開堂闡教外，平時的神明聖誕、中元普渡與年尾的完福與法會是主要的祭祀活動。除了初一、十五外，每天皆提供乩生問事的服務，問事一次，一般的收費是二百元，是本廟建立信徒及平時收入的來源。除了開堂問事之外，另一項財源是一年兩次的法會，即中元普渡與年尾的酬神與普渡法會。

創始時的宏善堂原來是一間私人的鸞堂，供奉王天君，祭祀的工作事宜主要由管理委員會來承辦，廟婆則是執行工作。宏善堂從沒有實行過爐主制度，廟雖蓋在銅鑼鄉的朝陽村，但是其信眾，根據表三社區參與法會的人數統計表可以判斷，主要是來自於苗栗市的維新、福安、勝利、福麗四里，銅鑼鄉的人數反倒極少，只佔參與法會信徒人數的百分之四左右。因此推測，其信眾的來源，主要是參與扶鸞問事的信眾，可能因其靈驗而成爲信眾。

宏善堂的祭祀儀式其實非常單純，一年只舉行兩次的祭祀儀式，一次是七月分的中元普渡，一次是歲末酬神。沒有進香、平安戲、也沒有拜斗、梁皇等等儀式。與現在銅鑼灣庄其他的宗教信仰較不一樣。

宏善堂九十六年參與歲末法會的人數共 738 人，其中苗栗市人口佔了一半以上，可見得宏善堂雖然廟址是在銅鑼灣庄，但其實際的祭祀圈範圍是在苗栗市。參與法會的人當中，其中 49 人是超渡有名姓之親人，其他爲歷代祖先或無主孤魂包括：歷代祖先、大鬼、小鬼、冤親債主、五鬼、野鬼、神頭、嬰靈、地基主、女鬼、惡鬼等。有姓名者之比率是 6.64%。大部份祭祀的對象是無主孤魂。

西湖溪流流域銅鑼灣庄以外的寺廟：竹森村的有法尊堂、廣德宮，九湖村的有武聖廟，及樟樹村的至倫宮。其中武聖廟、廣德宮屬於拓墾廟宇，至倫宮、法尊堂屬於儒宗神教

的三恩主系統，但也都屬於地方上的祭祀中心。

圖 27 西湖流域銅鑼灣庄以外的祭祀中心



資料來源：拍攝於 970613



以下依竹森村、九湖村、樟樹村順序說明如下：

一、法尊堂、樹泉寺：

圖 28 法尊堂與廣德宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

樹泉寺名字的由來，因觀世音菩薩顯聖，於枯乾的楓樹頭湧出甘泉，故村民於光緒年間建廟，名曰樹泉寺，主祀觀世音菩薩。民國三十四年（1945）由地方善心人士捐獻土地，法尊堂開堂闡教，施方濟世。民國六十四年改建成兩層鋼筋水泥的建築物，陪祀神為媽祖。原先的觀世音菩薩，依其旨意，遷至法尊堂二樓，這就是樹泉寺法尊堂雙名的由來。

廟裡祀奉的媽祖，每年一樣會到北港朝天宮進香一天，順道會到奉天宮、彰化南瑤宮、大甲鎮瀾宮朝拜，其北港進香和銅鑼灣庄的天后宮沒有關係。祭祀的活動由爐主、副爐主及福首負責，進香活動由管理委員會負責。其祭祀範圍為竹森村西湖溪流域的東岸。一年主要的祭祀活動，除了主祀神明的聖誕外，年初的祈福，年尾還福，中元普渡等，因人數少及經費的限制，沒有演平安戲。每年辦理三天的拜斗法會

二、廣德宮

廣德宮祀奉的主神神農大帝，中部大地震後神農大帝暫厝於福興村天后宮（大地震

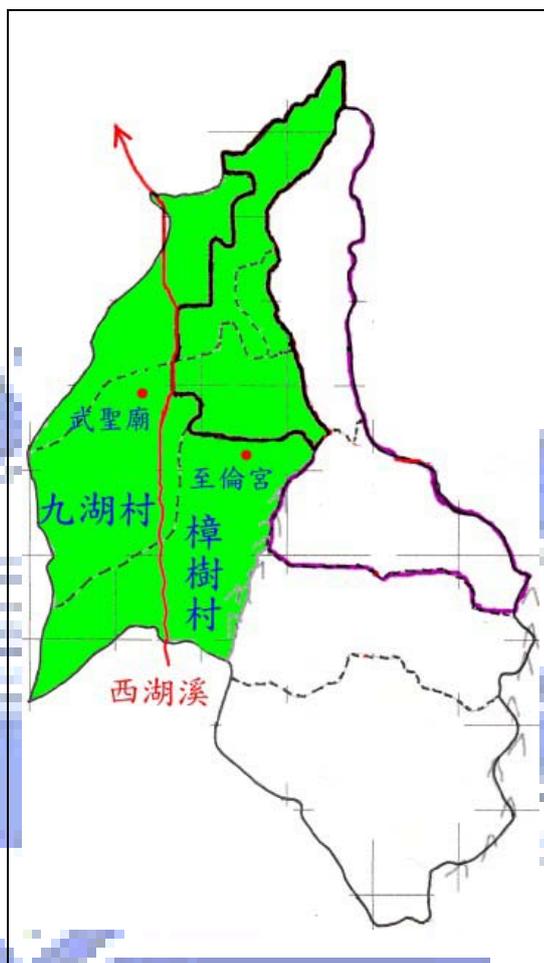
前神明的來歷已不可考，原為西湖流域全區的五穀宮，其祭祀的範圍是整個西湖流域，後來從銅鑼灣庄的天后宮，將神明移到現在竹森村的廣德宮，其祭祀的範圍現在縮小成只在竹森村西湖溪的西岸。這樣的現象和武聖宮似有相同之處，離開福興村之後，其參與祭祀的民眾皆明顯的嚴重減少。

一年的祭祀儀式年初的祈天神、年尾的還福、神農大帝聖誕、中元普渡。竹森村雖然參與天后宮的中元普渡儀式，然而他們各自的廟宇仍有其自己的普渡活動，



三、武聖廟

圖 29 武聖廟和至倫宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

九湖武聖廟則原為拓墾守護神，原來信奉的是關帝爺，是九湖村的祭祀中心，後來的發展與銅鑼武聖宮相同，受到儒宗神教的影響變成信仰三恩主公，其三尊恩主信仰據村民的說法推測是後來從竹北代勸堂傳過來的。陪祀神為孔子、顏、曾、思、孟等，及華陀先師、楊公先師、伏波將軍、觀音、媽祖、五穀大帝、城隍爺、福德正神。其一年的祭祀活動大抵相同：祈天神、還天神、主神聖誕等，九湖村的人口較多，經濟能力較佳，每年的年尾還天神時都會演平安戲，演戲的時間是兩天。

四、至倫宮

至倫宮為村民自設的鸞堂，祀奉三恩主公，以鸞堂的形式作為樟樹林庄民的祭祀中心，樟樹村人口少，大部份集中在西湖溪與雙峰山之間的台地上，北邊正好接著明新堂，是和明新堂為姐妹廟宇，其主祀神為三恩主，陪祀神為五穀大帝、觀音、媽祖、孔子、

倉頡、魁斗星君、五顯王爺及福德正神等。其一年的祭祀活動：祈天神、還天神、中元普渡、主神聖誕等，每年的年尾還天神福時，都會演平安戲，演戲的時間是兩天。

表 8 西湖流域廟宇一年的祭祀活動、範圍

宮廟名稱	主祀神	祭典名稱	日期	祭祀範圍
天后宮	媽祖	一、年初祈天神 二、年尾還天神福和演平安戲	一、農曆 1/9 後的星期六 二、農曆 11/20 前的星期五、六、日	福興村、銅鑼村、朝陽村 爐主和北港進香的爐主相同
天后宮	媽祖	北港媽祖進香、回程遶境與演媽祖戲	媽祖聖誕農曆 3/7、8 兩天（3/23 媽祖聖誕前擇日辦理）	有時候三村（福興村、銅鑼村、朝陽村）有時候六村，依神明旨意而定
天后宮	城隍等神	中元普渡	農曆 7/15 起三天（在天后宮）、農曆 7/29 起兩天（在萬善廟）	福興村、銅鑼村、朝陽村、竹森村 由前三個村的村長輪流當爐主主辦儀式。各村的鄰長負責收丁口錢。
武聖宮	三尊恩主	一、年初光明燈、安太歲是由，管理委員會辦理 二、年初祈福、年尾還福、演平安戲由爐主主辦、主神聖誕	一、農曆 1/9 後的星期六 二、農曆 11/20 前的星期五、六、日	福興村、銅鑼村、朝陽村但參與人數以銅鑼村為主
明新堂	三尊恩主	年初光明燈、安太歲、年初祈福、年尾還福、拜斗、拜梁皇、主神聖誕	光明燈、安太歲、年初祈福、年尾還福的日期大致與前相同 拜斗分四次春夏秋冬 4 次 農曆 1、4、7、11 月的 24 日前後 拜梁皇約在農曆 4/1、2、3 日	銅鑼村火車站以南，至樟樹村為界
五福廟	五嶽大帝	年初光明燈、安太歲、年初祈福、年尾還福、主神聖誕、中元普渡	年初、年終祈福與法會 7/15 中元普渡	福興村
宏善堂	三尊恩主	以光明燈、普渡、做法會為主，屬私祭性質	年初、年尾、7/15 日中元普渡	參與的村民以苗栗市區為主，屬私廟性質
法尊堂	三尊恩主	一、祈福、還福、安太歲、點光明燈、逆犯制煞法會。 二、媽祖北港進香 三、拜斗三天 四、主神聖誕	一、年初、年尾 二、國曆 3/16 日進香 三、農曆 1/28、29、30 四、農曆 6/24	西湖溪東岸的竹森村
廣德宮	五穀大帝	祈福、還福、安太歲、點光明燈、五穀大帝聖誕，中元普渡	除年底、年尾的祈福還福外，農曆 4/26 的主神聖誕。	西湖溪西岸的竹森村

			天后宮已辦普渡，廣德宮自己也有辦普渡	
武聖廟	三尊恩主	祈福、還福、年底演平安戲。安太歲、點光明燈、三恩主聖誕。	三恩主聖誕日：農曆4/14、6/24、8/3 (中元不辦普渡，於年尾還福時，再一起辦理普渡)	九湖村
至倫宮	三尊恩主	祈福、還福、年底演平安戲、安太歲、點光明燈、三恩主聖誕	同上	樟樹村

整理自田調資料

參、恩主公的宗教信仰

扶鸞又稱是扶乩，在中國民間是相當古老的道術，明清時期流行於文人士子中。台灣的鸞堂從福建、廣東沿海，隨著漢人來台開墾，經由好幾個不同的源頭傳到台灣，這些鸞堂彼此之間不相統隸，但是相互往來，成立的時間都是在光緒二十年前後（王志宇，1997：29）。在臺灣開堂扶鸞的「鸞堂」活動始於清末日治初期開始盛行，原因是日本的侵台與戒除鴉片的風氣。

鸞堂發展的重要性，從日本政府的態度便能夠清楚的看出來，鸞堂對臺灣社會的影響很大。當時的社會正流行扶鸞濟世，以戒食鴉片煙為主要的目的之一，因為效果良好，導致後來日本政府鴉片煙的專賣收入銳減，同時鸞堂的發展形勢旺盛，引起日本政府對鸞堂的疑慮，於是派員深入調查與取締台灣的鸞堂。（王見川，1996：200）

由於台灣鸞堂的發展到民國初年已經傳遍全台，至民國八年（1919），由台北三芝智成堂的正鸞楊明機，以扶鸞的方式扶出了「儒宗神教」（王志宇）。由於銅鑼灣庄的鸞堂都有祭祀孔子，根據王志宇的研究，鸞堂的存在，除了為戒除鴉片煙外，另一個目的是為了反抗日本政府的皇民化運動，將漢文的傳承，化明為暗，暗中傳授漢文，其方法便是藉著鸞堂的鸞筆，書寫漢文字，暗中教授漢文，因此，鸞堂才會普遍地祭祀孔子，即會有祭孔的活動。以明新堂成立的時間是光緒二十年（1894）來看，可見得當時的知識份子，正流行以扶鸞的方法宣傳儒教的倫理道德。鸞堂崇拜的恩主公，所謂的三恩主是指關聖帝君、孚佑帝君和司命真君。

苗栗縣目前的儒宗神教信仰，頗為盛行，形成極為龐大的宗教信仰系列，目前在苗栗縣登記的 355 座廟中，以恩主公為主神者共四十九座，其中與鸞堂有關者佔四十三座。

表 9 苗栗縣恩主公信仰一覽表

編號	鄉鎮市	寺廟名稱	創建年代	創廟緣由	原先堂（宮）名及附記
1	苗栗市	玉清宮	明治 39 (1906)	自設鸞堂	舉善乾化堂
2	苗栗市	聖帝廟	光緒 18 (1892)	代勸堂過火	昭明堂
3	苗栗市	五文昌廟	明治 33 (1900)	代勸堂分火	濟善堂
4	苗栗市	五福宮	明治 35 (1902)	自設鸞堂	通善堂
5	頭份鎮	鑒化堂	明治 33 (1902)	寶山宣化堂分火	感化堂
6	頭份鎮	宣化堂	明治 33 (1903)	自設鸞堂	
7	頭份鎮	仁忠堂	民國 42 (1953)	自設鸞堂	
8	頭份鎮	勸善堂	大正 12 (1923)	獅山勸化堂分火	
9	通霄鎮	東龍宮	民國 62 (1973)	自設鸞堂	
10	通霄鎮	通天宮	民國 77 (1988)	自設鸞堂	
11	卓蘭鎮	朝南宮	大正 10 (1921)	代勸堂分火	
12	頭屋鄉	五聖宮	光緒 2 (1876)	代勸堂過火	警醒堂
13	頭屋鄉	曲洞宮	大正 9 (1920)	苗栗市玉清宮分火	
14	頭屋鄉	明德宮	道光 22 (1842)	拓墾守護神	昭和 19 (1930) 改為鸞堂扶鸞闡教
15	頭屋鄉	東善堂	明治 34 (1901)	代勸堂分火	

編號	鄉鎮市	寺廟名稱	創建年代	創廟緣由	原先堂(宮)名及附記
16	頭屋鄉	永春宮	咸豐 11 (1861)	明治 33 (1900) 復 善堂分火	宣善堂、信善堂、海堂宮
17	頭屋鄉	濟世宮	昭和 3 (1928)	自設鸞堂	同善寺、濟世堂
18	頭屋鄉	文德宮	明治 29 (1896)	代勸堂分火	
19	頭屋鄉	玉衡宮	明治 34 (1901)	代勸堂分火	大洞堂
20	頭屋鄉	雲洞宮	明治 31 (1898)	自設鸞堂	施勸堂、受宣善堂及育化 堂協助鸞務
21	公館鄉	關帝廟	嘉慶 22 (1817)	拓墾守護神	吳琳芳拓殖石圍牆崇祀
22	公館鄉	聖安宮	民國 70 (1981)	私壇	
23	西湖鄉	德龍宮	明治 35 (1902)	代勸堂分火	樂善堂
24	西湖鄉	聖靈宮	民國 61 (1972)	烏眉紫雲寺分火	德教堂
25	西湖鄉	天福宮	大正 2 (1913)	由鸞堂合堂奉祀	崇德堂、重華堂、警化堂 合祀
26	西湖鄉	顯化宮	乾隆 12 (1747)	民國 57 (1968) 改 建鸞堂	輝善堂
27	銅鑼鄉	武聖宮	道光 24 (1844)	拓墾守護神	
28	銅鑼鄉	宏善堂	大正 7 (1918)	自設鸞堂	
29	銅鑼鄉	樹泉寺	光緒初年	曾為佛寺民國 34 (1945) 增設鸞堂	寺堂同宇又名法尊堂
30	銅鑼鄉	九湖武聖廟	乾隆 16 (1751)	拓墾守護神	
31	銅鑼鄉	勤善寺	明治 42 (1909)	代勸堂分火	勸善堂
32	銅鑼鄉	明新堂	光緒 20 (1894)	九湖修德堂分火	

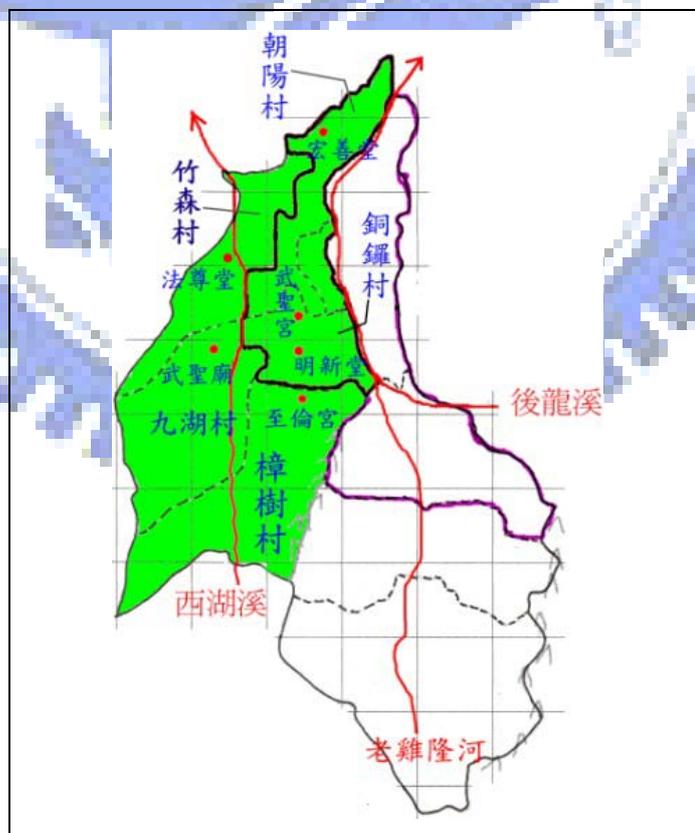
編號	鄉鎮市	寺廟名稱	創建年代	創廟緣由	原先堂(宮)名及附記
33	銅鑼鄉	至倫宮	明治 41 (1908)	自設鸞堂	由明新堂協助鸞務
34	三義鄉	關聖宮	道光 26 (1846)	自設鸞堂	善和堂
35	大湖鄉	萬聖宮	光緒 14 (1888)	拓墾守護神	林朝棟撫番崇祀
36	大湖鄉	聖衡宮	昭和 7 (1932)	自設鸞堂	宣化堂
37	大湖鄉	南昌宮	大正 12 (1923)	拓墾守護神	光緒 15 (1889) 黃南球 拓殖南湖地區崇祀
38	大湖鄉	聖安宮	民國 85 (1996)	私壇	自桃園移入
39	獅潭鄉	靈洞宮	昭和 17 (1942)	自設鸞堂	
40	獅潭鄉	宏化宮	昭和 10 (1935)	頭屋明德宮分火	
41	獅潭鄉	玉虛宮	光緒 20 (1894)	自設鸞堂	演正堂、醒世堂
42	獅潭鄉	南衡宮	光緒 2 (1876)	大湖萬聖宮分火	
43	三灣鄉	文衡宮	嘉慶 13 (1808)	拓墾守護神	
44	三灣鄉	南天宮	大正 12 (1923)	自設鸞堂	善樂堂
45	三灣鄉	關帝廟	道光年間	拓墾守護神	
46	南庄鄉	崇聖宮	明治 37 (1904)	頭份感化堂分火	育化堂
47	南庄鄉	文武宮	咸豐 5 (1855)	拓墾守護神	民國 37 (1948) 開始扶 鸞闡教
48	南庄鄉	三聖宮	大正 11 (1922)	頭屋永春宮分火	
49	南庄鄉	勸化堂	明治 34 (1901)	鸞堂	與代勸堂有關

資料來源：重修苗栗縣誌，宗教志，282-283 頁。

從表列的資料及重修苗栗縣誌的資料得知，一般刻板印象認為，臺灣客家人多以尊奉三山國王或義民義為主要信仰，就苗栗縣而言，其實有相當的落差，全縣客家地區的關帝崇祀，是凌駕其他神佛之上的，表列四十九座關廟或恩主公廟，分佈於苗栗、頭份、通霄、卓蘭、三灣、南庄、頭屋、公館、大湖、獅潭、三義、銅鑼、西湖等 13 個鄉鎮，其中以頭屋比例最高，銅鑼次之。（重修苗栗縣誌，2007，宗教志，282-283 頁。）

又統計以上資料得知，苗栗縣鸞堂的創設年代大致可分為三個時期：清領時期自入墾至光緒 20 年（1894）共 11 座、日治時期 26 座及光復後迄今 6 座。從創設年代加以分析，日治時期的明治和大正年間，是苗栗縣鸞堂信仰興起最盛的年代。這與扶鸞戒煙有相當密切的關係，符合王見川的研究資料。

圖 30 西湖流域恩主公信仰的地圖



資料來源：內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007/05

銅鑼鄉的關帝信仰比例，佔了全縣的第二高比例，除了武聖宮與九湖武聖廟原來是屬於拓墾守護神之外，其餘的關帝信仰都是鸞堂。武聖宮與九湖武聖廟的拓墾守護神後來也受到鸞堂的發展影響，改為三恩主信仰，至於更改的年代，已經不可考。最近這幾年由於社會型態及價值觀的改變，加上扶乩人才凋零，許多地區的鸞堂已停止扶鸞活動，轉型為地方角頭大廟，並增祀其他神祇，以應各界信徒不同的要求。銅鑼鄉也稍微受到這方面的影響，停止鸞堂活動的廟宇有兩間：武聖宮、明新堂，其他五間鸞堂，仍然繼續著鸞堂扶鸞活動的發展。

明新堂、武聖宮、宏善堂、勤善寺（位於後龍溪流域），就單純為地方的角頭廟宇之一，武聖廟、法尊堂、至倫宮除了繼續其扶鸞活動外，也為地方上的祭祀中心，武聖廟是九湖村（九湖庄或稱圓潭庄）的信仰中心、法尊堂是竹森村的第二個信仰中心，第一個是廣德宮、至倫宮則是樟樹村（樟樹林庄）的信仰中心，其性質包括了鸞堂與地方信仰中心兩個功能。這些廟宇增添了西湖溪流域不同的宗教特色，對於地方社群的凝聚力，也有一些影響力。

表 10 西湖溪流域恩主公信仰的分佈

銅鑼灣庄內	銅鑼灣庄外
武聖宮	法尊堂
宏善堂	武聖廟
明新堂	至倫宮

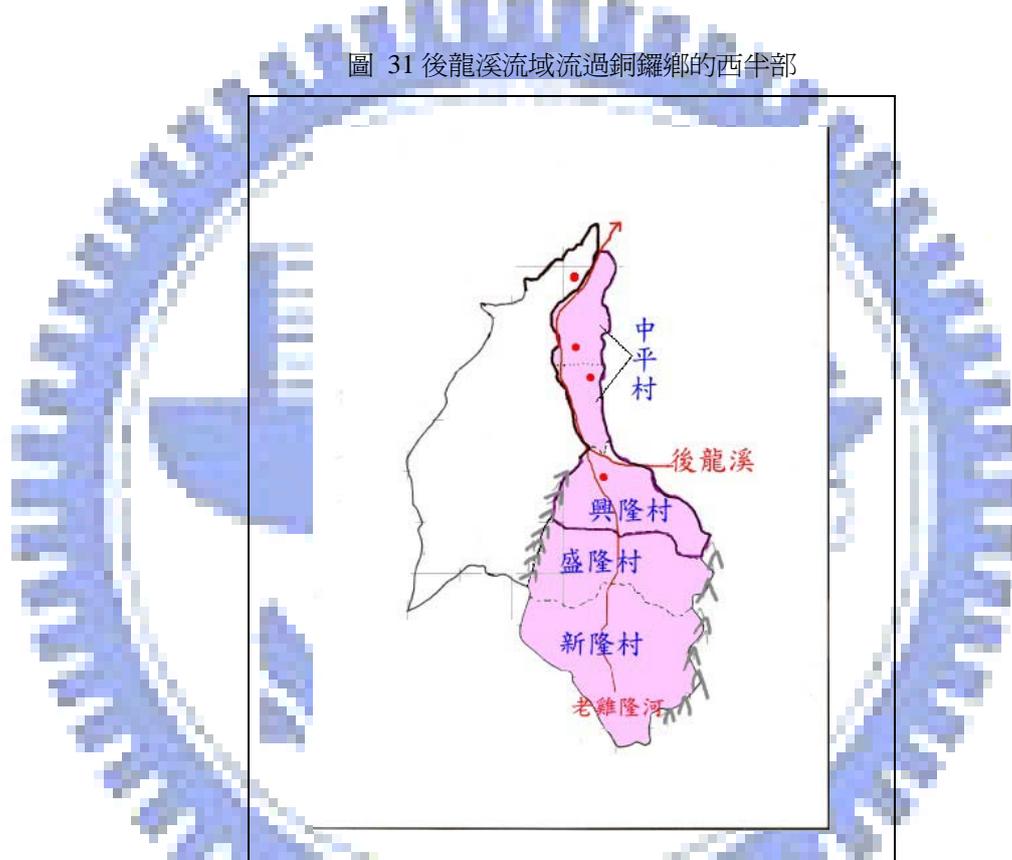
第三節、後龍溪流域的拓墾與宗教組織與發展

後龍溪舊名後壠溪，它現在的位置是從公館鄉進入銅鑼鄉，穿過銅鑼鄉的東北邊後進入苗栗市。後龍溪流經銅鑼鄉的地區雖然不大，但在銅鑼地區的河谷平原，使得中心埔庄和七十份庄成為銅鑼鄉主要的農業區。而銅鑼鄉後龍溪流域的範圍，包括了芎蕉灣庄、中心埔庄、七十份庄及老雞隆庄。芎蕉灣庄位於現在後龍溪流經朝陽村的地方，這一部份的河谷平原和中心埔庄隔溪相望。然而因為自然加上人為的因素，造成後龍溪的

改道和不斷的泛濫，使得芎蕉灣庄的河谷平原已經被洪水冲刷掉，不復存在。後龍溪在銅鑼鄉所形成的河谷平原，只剩下中平村這個地區。

後龍溪的支流老雞隆河，在銅鑼鄉較後山的地方形成三個村，其中興隆村就是原來的老雞隆庄，其開發時間較中心埔庄、七十份庄晚，但和中心埔庄、七十份庄息息相關，尤其在灌溉水源方面，中心埔庄、七十份庄都要依賴老雞隆河的溪水。盛隆和新隆是最晚開發的地方了，因已是更深入內陸的村庄，乃自成一個社區。

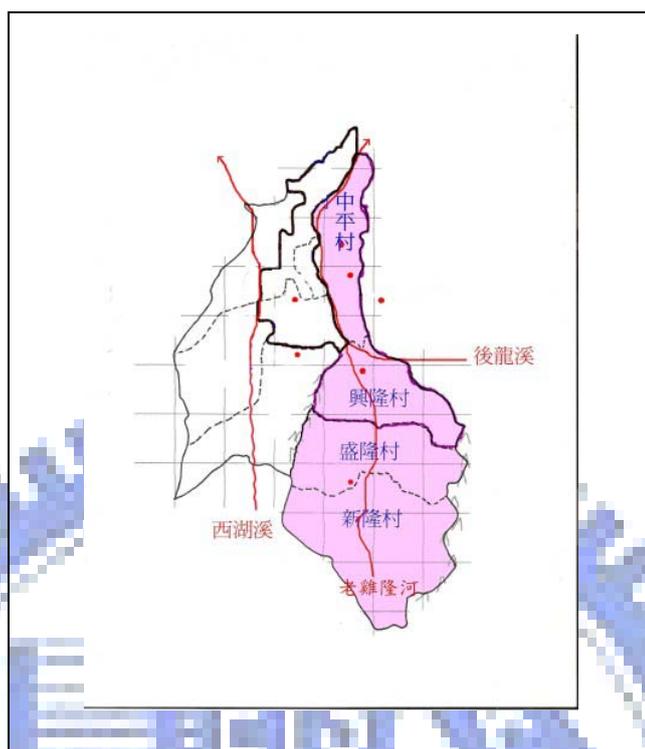
圖 31 後龍溪流域流過銅鑼鄉的西半部



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

銅鑼鄉後龍河流域的行政區域就包括了四個村：中平村、興隆村、盛隆村及新隆村。以下關於後龍河流域的開墾，主要指的是中平村與興隆村，盛隆村與新隆村已較深入內地，故不在討論的範圍之內。四個村的地理位置如下圖：

圖 32 銅鑼鄉後龍流域的四個村



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

壹、後龍河流域的拓墾

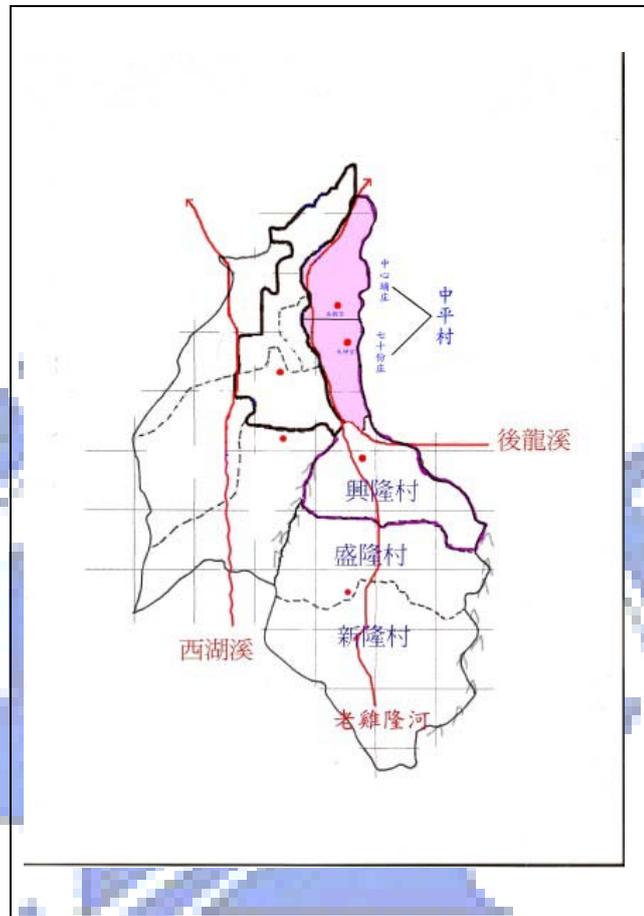
銅鑼地區後龍河流域的開墾，是從中心埔庄的開墾開始，沿著後龍溪的河谷平原發展。依據銅鑼鄉誌-銅、隆、芎、中、七、石等六庄¹⁴的墾關的記載，中心埔庄的開墾始於乾隆三年（1738），墾戶曾棟柏，廣東平鎮人，率鄉親來台開墾，首先進入中心埔。當時七十份為原住民佃，乾隆四十七年（1782），墾主曾棟柏招集民眾七十股份，始稱為七十份庄。七十份以現在的行政規劃，仍然是屬於中平村的範圍內。（銅鑼鄉誌，2007：85）

中平村地區的聯合防衛是有其歷史淵源的，據黃國峰的研究，芎中七隘（芎蕉灣、中心埔、七十份等三個地區合成一隘）是屬於苗栗地區的最早出現的聯庄隘之一，乃是乾隆年間，由芎蕉灣、中心埔、七十份等，所共同組成的民間聯庄隘。到乾隆五十五年（1790年）芎中七隘改設為官隘，共同聯合設置隘防，再由庄眾共同推舉隘首，其主要

¹⁴ 六庄即銅鑼鄉的銅鑼灣庄、隆興庄、芎蕉灣庄、中心埔庄、七十份庄及公館鄉的石圍牆庄。

的功能乃在於，負責原漢衝突的防禦與收糧繳隘。¹⁵（黃國峰，2004：200）

圖 33 中平村的中心埔庄與七十份庄



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

五大聯庄成立的緣由，係因新雞籠山中土匪橫行，侵犯庄民強搶牲畜綁架人民，於是於事件結束後，爲了加強地方防衛，維護地方的安寧和團結，於是五庄的庄民乃利用五穀宮遷建至中心埔庄現址時，五庄聯合成立所謂的五大聯庄，同時附奉媽祖，並由五庄派人親往北港進香朝拜，藉此團結抵抗土匪。這裡的土匪指的是吳阿來。在光緒二年（1876），吳阿來在銅鑼灣雞籠庄等沿山地區聚集。吳阿來是拓墾者兼新開墾區的領袖。但是吳阿來及其弟吳阿富聚匪徒邱阿郎等肆毒居民，擄人致死¹⁶。同時由於吳阿來等居

¹⁵ 黃國峰，2004，〈清代苗栗地區街庄組織與社會變遷〉，頁 200。

¹⁶ 關於擄人致死一案，網路上部落格有一則故事，可提供做爲參考。來源：

<http://tw.myblog.yahoo.com/two23.tw/article?mid=14&prev=30&next=7>；2008.06.10

清康熙中葉，廣東省饒平縣元歌都牛皮社饒欄坑十四祖蕭應勝渡海來台，由鹿港登陸。後來，蕭屋北遷至秀水、清水，在康熙末年時，遷居苑裡芎蕉坑。後來，傳至十八世子孫蕭恭，育有五子，父子墾地，經商，尙稱富有，成爲當地大戶人家。蕭恭，住在苑裡鎮芎蕉坑。

當時，在苗栗銅鑼雞籠山附近，治安不平靜。在同治年間，有一土匪，名字叫作吳阿來，身體雖然有缺陷，跛腳不良於行，卻

水源上游，常與下游隘內芎蕉灣、中心埔、七十分等三庄爭水互鬥，引起地方上的不安。或騷擾庄民，或斷絕水源、或侵犯民畜、或綁架庄民，庄民為求自保，遂聯合「芎中七石隆」五庄，共同抵禦，並迎奉北港天上聖母為守護神，開啓五庄輪流祭拜的信仰活動。

中心埔庄的一位九十五歲的長老說，當時鄰庄出現為數不少的土匪（吳阿來等匪徒），搶奪鄰近庄民的財物與牲畜，受害的庄民感到非常憤慨，就發起芎蕉灣庄、中心埔庄、七十分庄與石圍牆（當時尚未成庄，因人數不足），聯合結盟共同抵抗。開始聯合的人數不多，火力單薄，又地處低下，因此每次與吳阿來等作戰，總是戰敗，打不過土匪。後來庄民便協議狀告官府，請求支援，於是官府調派一批兵力來作戰，還是敵不過吳阿來居高臨下，以逸待勞的優勢地理位置，即使後來再增加兵力，仍然無法戰勝。何況從大陸來支援的兵力，食住都要靠庄民的支應，平時的財物已經被土匪搶走一部份，現在更無法長期支付兵馬的須求，實在無力再苦撐下去。最後庄民與官兵想到一個辦法，就是分一半的兵力，偷偷的從後山，就是從三義進入新雞隆庄，再到老雞隆庄，從背後攻擊。吳阿來等匪徒沒有想到背後會受到偷襲，來不及抗抵，終於被打得落花流水，逃竄不及，吳阿來最後被捉並押解至淡水廳治竹塹（今新竹市），於七月斬於午場，正式伏法。事件過後，雞隆庄也加入聯盟，石圍牆後來也成立一個庄，這五個庄的聯盟便一直流傳至今。¹⁷

中平村（中心埔、七十分）開發的文獻記載得不夠完整，加上天災頻繁，紀錄保存困難。有記載的水患如後龍溪分別於 1789、1850、1910、1930 等年有沖毀良田的紀錄。

在地方上為非作歹，魚肉鄉民，令居民倍感不安。吳阿來等匪徒常在銅鑼與通霄、苑裡等地的挑鹽古道，攔路行搶，或是擄人勒索，令鄉民痛苦不已。

光緒元年，有一天傍晚，蕭家壯丁們均外出工作，尚未收工回家。家裡只有已七十一歲高齡的蕭恭，及次子玉福在家。吳阿來等土寇見蕭家人丁不在，欲趁機打劫，強行進入，並擄走蕭恭以及蕭玉福。用大木桶將父子禁錮起來，並以放鞭炮、噴冷水等酷刑，加以凌虐。在十分危急之際，蕭玉福趁機脫困逃出，躲在草叢中，希望能被路人發現，得到救援的機會。所幸，正好遇到鄰庄吳姓居民路過，加以搭救，才得以安全返家。然而，蕭恭年歲已老，怎堪受此酷刑折磨，早已承受不住慘遭毒手，被梟致死！蕭家遭此巨變，哀痛不已，為了尋回蕭恭的遺體，蕭家歷經多次交涉，應土寇要求交付大筆贖金，終於順利領回，其墳墓葬於蕉埔會議所西北側水塘邊。

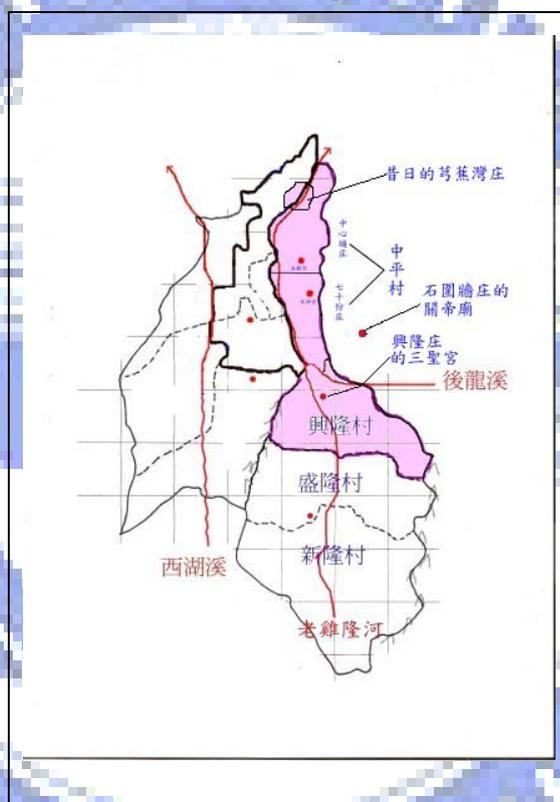
正所謂「父仇不共戴天」，蕭家含冤，在台告官無數次，但無奈的是，清朝向來以消極的態度經營台灣，官吏對臺灣的治理不甚積極，因而使得公權力不彰。當時，臺灣道夏獻綸雖命地方團勦，但因當時官吏未積極團勦，任其逍遙法外，蕭家因而屢次告官，但均無效果！百般無奈之下，只好轉赴大陸，向上司申冤。因緣際會，祖籍饒平縣中有位蕭舉人，願意代寫書狀，往上申告，上司知悉後，正式下令派兵團勦。

光緒二年閏五月，吳阿來與其弟吳阿富，又因擄掠居民為禍鄉里，並斷絕水源，令居民痛苦不堪，於是趕赴淡水廳告急。當時，淡水廳分府同知為陳星聚，下令大甲司許其棻前往勘驗。許其棻才剛到雞籠山，吳阿來隨即集中火力猛攻，許其棻不敵，趕緊向遊擊樂文祥尋求支援，因而會營到雞籠山全力圍勦。六月間，雙方仍彼此對陣著，吳方陣營屢受創，重要匪徒多被擒獲、斬首，吳阿來仍頑抗守其陣營。就在雙方仍呈拉鋸狀態時，剛好天雨霏霏，使眾多匪徒生病，戰鬥力大減，七日後吳阿來終被擒獲，押解至淡水廳治竹塹（今新竹市），於七月斬於午場，正式伏法。至此雞籠山亂事平定，蕭家也報了殺父之仇，沉冤昭雪！

¹⁷ 涂月眉，2002 年五穀宮之主任委員，採訪 95 長老歲徐錦郎先生（中心埔庄六鄰）。

災害之嚴重，連五穀宮及天神宮都難自保。西元 1935 年的新竹、台中大地震，使得中平村共損毀 134 戶。¹⁸雖然沒有足夠的歷史文獻資料，得以探討中心埔地區的發展，但是從黃國峰的研究、銅鑼鄉誌的記載及劉增城的研究推論得知，在乾隆五十五年之前從芎蕉灣、中心埔、七十份共同成立的芎中七隘得知，後龍河流域早就已經結合成一個堅強的聯合防禦地區，居民對於合作共同防禦外來的侵擾，已有相當歷史經驗的傳承，早已奠定五大聯庄結合反抗外來侵略的基礎，吳阿來事件則是一個促成五庄聯合的因素，沒有吳阿來事件，就沒有五大聯庄。

圖 34 五大聯庄



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007 年 5 月出版

造成銅鑼鄉被分割成兩個拓墾區而各自發展，並且疏於交流的主要兩個原因，一是後龍溪的泛濫，將銅鑼灣庄與中心埔庄分隔兩地，其次是銅鑼灣庄的台地地形與中心埔庄的河谷平原地形的高度落差，以致於交通不方便。中心埔五穀宮現任（2008）主任委員說石圍牆堤防未興建前，後龍溪的主河道在上福德和石圍牆之間向北奔流，至中心埔庄北端，才與老雞隆河會流。當時的石圍牆庄（公館石牆村）、七十份庄、中心埔庄、

¹⁸ 劉增城，2008，〈獅潭鄉竹木村·公館鄉福德村，福勝庄東坑北 寮守護神天神爺信仰遠流〉，尚未出版。（2008/3/8）。民國 28 年生，苗栗縣誌編著者之一。

芎蕉灣庄，都位於後龍溪主流之西。如下圖：

圖 35 後龍溪新舊河道



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

後來日本人治台後，爲了防止水患，於大正2年（1913）先後興建福基堤防和石圍牆一號堤，使得河道西流，於是後龍溪沿著老雞隆河道向北流，到了光復之後，爲了保護中平地區免於洪患，又增建堤防，使後龍溪繼續向西流，至銅鑼牛背山東麓始轉向北流，這個做法雖然保護了中平村，但自此以後，位於西岸的芎蕉灣庄河谷平原，受到後龍溪水的侵蝕，緩慢流失，至民國五十二年（1963）葛樂禮颱風來襲，後龍溪泛濫，使得芎蕉灣庄的數十公頃良田，一夕之間流失殆盡，而成爲河床，芎蕉灣從此完全消失。

銅鑼鄉的紅崩崗，也是後龍溪沖蝕的結果。現在朝陽村旁的後龍溪河岸已有堤防興建，應該可以避免後龍溪繼續的向西侵蝕，否則，有朝一日，因西湖溪的河道還高於後龍溪河道約20公尺，若發生河川襲奪的作用，會使得西湖溪變成後龍溪的一條支流。（重修苗栗縣誌—水利志，2006：24）

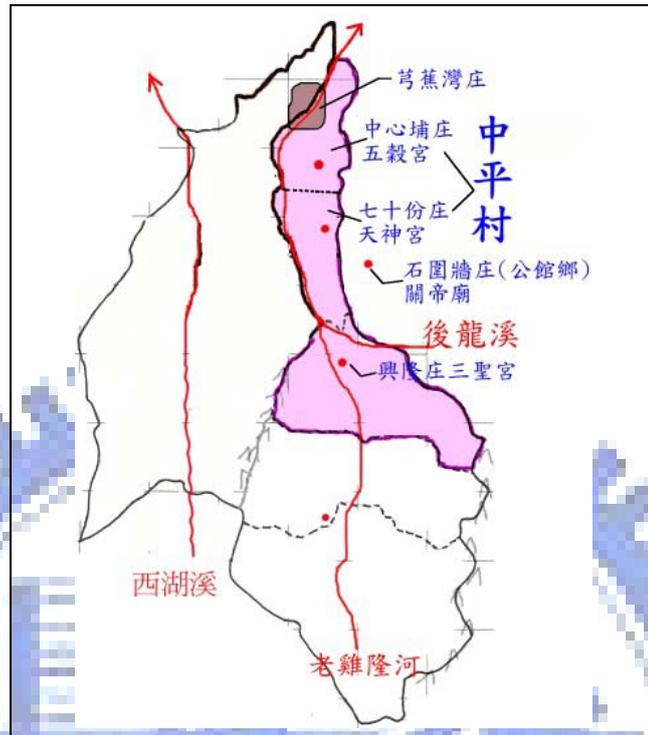
圖 36 銅鑼鄉紅崩岡遠景與近景



貳、後龍溪宗教信仰與活動

後龍河流域各個庄都有它自己的宗教信仰，並不統屬於那一個系統或那個神明之下。一個庄一個主神廟一個信仰，分別的非常清楚，中心埔庄五穀宮的主祀神是神農大帝，主要的陪祀神是媽祖，七十份庄的天神宮主祀神是三官大帝，陪祀神是釋迦佛，興隆庄的三聖宮，顧名思義，其主祀神有三尊：媽祖、開台聖王及神農大帝。各個廟都有其宗教活動如年初的祈福、年尾還福，神明聖誕的儀式等大約是相同的，各個廟宇也有自己個別的祭祀活動。如天神宮的祭祀活動便沒有辦理普渡，但是三官大帝的祭祀，卻是很重要。五穀宮的則是神農大帝的聖誕，有較大的儀式。三聖宮因經濟能力較薄弱，就只有簡單的天神良福及還福等。每年一次的北港媽祖進香活動，則是五庄共同的大事情。

圖 37 後龍溪流域五個庄與廟宇位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

什麼是五大聯庄？五大聯庄指的是中心埔庄、芎蕉灣庄、七十份庄、興隆庄和公館鄉的石圍牆庄等五個庄。五個庄的祭祀中心分別是興隆庄的三聖宮、中心埔庄的五穀宮、七十份庄的天神宮、石圍牆庄的關爺廟及芎蕉灣¹⁹。

¹⁹ 在中平村許多人都知道芎蕉灣已沒有廟了，但不知道天神爐在那裡，都認為芎蕉灣的天神爐應該在朝陽村唯一的一間廟宏善堂裡面。天神爐其實一直在朝陽村張氏民宅內，張氏並於其宅內同時奉祀三恩主與媽祖等神明，雖是民宅，頗有廟的感覺。

圖 38 張家祀奉芎蕉灣庄的天神爐



筆者攝於 20080608

五庄主辦進香活動的輪流順序如下：

五穀宮（2007）→芎蕉灣庄（不再主辦，但仍參與）→天神宮（2008）→石圍牆（2009）
→三聖宮（2010）

以現在的行政區域劃分來看，興隆庄屬於興隆村、中心埔庄與七十份庄屬於中平村、芎蕉灣庄屬於朝陽村、石圍牆庄屬於公館鄉的石圍村。從地理位置來看，五個庄分別位於銅鑼鄉內後龍溪的上、下游。每年媽祖生日，五個庄流輪主辦媽祖進香活動及演平安戲，2008 年的媽祖進香活動，原來應該輪到芎蕉灣庄主辦，但是芎蕉灣庄由於後龍溪不斷的沖蝕後，現在只剩下朝陽村的一、二、三鄰而已，戶口只剩下廿幾戶，其他的村民都遷到苗栗市的大坪頂營區附近，於是芎蕉灣庄得到其他四庄的同意，自今年（2008）起不再由芎蕉灣主辦媽祖進香活動，但每年仍參與媽祖進香的活動。2008 年的媽祖進香活動就由七十份庄的天神宮主辦。

凡是主辦進香的單位，會於前一年年尾的叩酬天神良福活動儀式結束後第二天，即開會討論明年北港進香事宜。在北港進香的前一天，先到五穀宮請媽祖到自己的廟裡祭祀一天，其他三間廟的神明及芎蕉灣的天神爐，則是請到主辦進香活動的廟裡安座，進香的當天即直奔北港朝天宮，過爐後回駕落媽，並在主辦活動廟宇前祭聖。當晚在主辦進香活動的廟前演戲酬神，第三天也是演戲，下午兩點，才將各自的神明送回各庄的廟裡安座。

後龍溪流域的寺廟皆屬於拓墾廟宇，以下依其交通路線，從最內地的三聖宮開始介

紹，其次是天神宮、五穀宮、揆一樓、芎蕉灣庄的天神爐各廟宇的沿革與發展：

①三聖宮

圖 39 三聖宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

興隆村有兩間廟，一間是勤善堂，一間是三聖宮，三聖宮才是興隆村村民祭祀的主廟。勤善堂的鸞堂位於離村庄較偏僻的地方，在村民的祭祀方面，居於較配角的地位，且較少村民去祭拜，這主要是三聖宮和開墾的歷史有關，而勤善堂是後來才設立的。三聖宮創建於嘉慶二十四年（1819）距今一百九十年的歷史，創立時稱為雞隆庄天后宮，後來因為農務為重，村民再加祀五穀大帝，因當時村民的經濟情況不佳，加祀的五穀大帝神像所居的屋舍太過於簡陋，於是將五穀大帝神像寄放於興隆村西側山峰岩崖的延平閣獅岩宮內，獅岩宮是鄭成功廟，創於光緒三十一年（1905）冬。民國二十四年的中部大地震，老雞隆天后宮與獅岩宮全倒，地方士紳於是決議將三位神明，即媽祖、五穀大帝和開台聖王合成一處祭祀，民國五十八年啓建新廟五十九年完工，媽祖、五穀大帝和開台聖王鄭成功三尊神明，合祀於現今的三聖宮內，成為興隆村的信仰中心。

如果尋覓雞隆庄的開墾歷史，於嘉慶初年，粵籍人士開墾銅鑼灣一帶；嘉慶年間，粵籍墾戶吳禮兆、吳潮光率領吳彭二姓壯丁入墾老雞籠（興隆村）地區，這個地方是高山族泰雅族之社域，所以原漢之間經常發生激烈的衝突，其後漢移民逐退原住民泰雅族

人，才開始在當地創建聚落村莊，建立據點。嘉慶十一年（1806 年），由墾戶劉子宜承墾屯埔，但是，由於生番甚多，難於堅守開墾，並且無工本可用，因此埔田荒蕪，開墾無成；再過十一年，即嘉慶二十二年（1817 年）時，再次招墾戶吳兆里前來墾闢，由吳兆里設隘堵禦，築莊開圳，開闢成業。（黃國峰，2004，95頁）根據沿革記載，三聖宮內的媽祖天后宮其成立的時間是嘉慶二十四年（1819），因而推測是在吳兆里開墾雞隆庄時建立的。

三聖宮內三位神明同居一廟，當初合居一廟時，各個神明所帶來的天神爐，仍然懸吊在內堂上面，三個天神爐一字排開，在各處廟宇，恐怕也是少見的了。一年的祭祀中，年初的天神良福、還天神、中元普渡及北港媽祖進香，是重要的祭典，年底的還天神沒有演平安戲，原因是經費不足，只有在主辦五大聯庄進香活動時，才會演戲。廟裡雖然有三個天神爐，但一年只選一個爐主、副爐主及幾個頭家辦理一年的祭祀活動。

圖 40 三聖宮的三個天神爐



筆者攝於 200806015

三聖宮每年在五大聯庄辦理媽祖進香活動時，自己的媽祖也會同時進香，但不與五大聯庄合併，而是自己也另備一部車，和五大聯庄同時進香，同時去也同時回，回程時，會先跟隨聯庄的媽祖回到主辦活動地點，之後再回到三聖宮內。

②天神宮

圖 41 天神宮的位置



天神宮位於銅鑼鄉七十份庄內，根據天神宮的沿革記載，七十份名字的由來是清乾隆四十七年（1782）間，七十份居民的來台祖，從廣東鎮平縣遷徙過來，到此地開墾，當時墾主曾棟柏招集民眾合組成七十股份共同墾田耕耘，所以稱為七十份庄。七十份初成立，附近出礦坑的原住民仍有出草砍人頭的問題，造成村民寢食難安，於是集合眾人的意見，當天祈求蒼天助佑，保佑村民的生命安全，並且祈求五穀豐收，這就是天神爺的由來。到了光緒八年（1882），庄民感念於有神無廟，於是由羅氏家族捐地，同時向村民募款建神宮，開始時的名字就叫做天神宮，到了民前一年（1910）的時候，因為後龍溪水災，使得當地百來戶的居民，變成只剩下十幾戶。廟宇也同樣難以幸免，被洪水衝掉了。剩下的村民仍然堅守祭祀，因為洪水剛過，財產損失慘重，沒有能力建廟宇，於是經由神明指示，將天神爐寄放於值年爐主宅裡，由值年爐主輪流奉祀。日本領有台灣後，推行皇民化運動，禁止民間宗教的活動，使得天神宮無法重建神廟，直到民國四十年（1951）才再次集資，先建簡陋的神廟，經過四十幾年的地方發展，到了1993年後，才有現在的規模。昭和九年（1934）出版天神宮地字號，依其序言的內容來看，與

廟方公布的沿革，沒有太大的出入。²⁰

現在天神宮內有兩個天神爐，除了本廟的天神爐外，另一個天神爐，帶著一個傳奇的故事，也和民間的宗教祭祀有關，有位鄉民劉增城²¹因自己和這個天神爐自小有些機緣，便去追蹤這個天神爐的來歷，發現天神爐背後還藏著客家移民過程中，一個生動又傳奇的故事。

圖 42 七十份庄天神宮陳家天神爐



筆者攝於 200806015

天神宮內堂裡面放著的是原來天神宮本有的天神爐，內堂的天神爐從外面看不到，因為它已經用水泥封存於天神像的座位下了，管理人員說：自從天神的神廟建好之後，天神有地方居住，就不須要天神爐在各爐主之間流轉，於是就將它封存起來。內外堂交接處上頭掛著的天神爐，則不是天神宮本有的天神爐。那麼這個天神爐是從那裡來的？在筆者親自拜訪天神宮管理人兼總幹事李進明先生，並承蒙李進明提供劉增城研究天神宮天神爐來歷的一篇尚未出版的文章。總算對整個天神爐傳承的來龍去脈有了深刻的了解。

天神宮祭拜的神明是三官大帝及一尊佛像，三官大帝即是人們所稱的天神爺。廟裡面的天神爐有兩個，一個是本廟的天神爐，另一個是陳家的天神爐。陳家的天神爐有個不一樣的來歷，他有些什麼的歷史？從何而來？又為何天神宮的廟裡面，又有一尊佛

²⁰ 序言內容詳見附錄四

²¹ 劉增城，2008，〈獅潭鄉竹木村·公館鄉福德村，福勝庄東坑北 寮守護神天神爺信仰遠流〉，尚未出版。（2008/3/8）。民國 28 年生，苗栗縣重修縣誌著者之一。

像？筆者初到天神宮所面對的一堆疑惑。藉著天神宮管理人李進明先生提供的口述資料，及劉增城寫成的一篇尚未出版的文章〈獅潭鄉竹木村·公館鄉福德村，福勝庄東坑北寮守護神天神爺信仰遠流〉（見 79 註）方才漸漸了解整個事件的來龍去脈。

天神宮內陳家的天神爐原來是從獅潭鄉竹木村東坑和公館鄉福德村福勝庄北寮傳過來的，而佛祖則是另有來歷。

東坑和北寮的地理位置是合在一起的，但分別屬於獅潭鄉竹木村東坑及公館鄉福德村北寮兩個不同的行政單位。天神宮的天神爐，即來自於東坑和北寮的天神爐，他們的天神爐為什麼會跑到銅鑼鄉七十份天神宮內？

原來天神爐是當初是由七十份陳家的來台祖，廣東嘉應州鎮平縣陳乳山先生攜入彰化²²，再由陳圖公先生自彰化攜入至福栗大湖郡出磺坑南寮（上會社），經陳家來台第三、四世祖之後，其後裔第五世祖陳財星、陳財興兄弟攜入至北寮，成為福勝庄東坑北寮的守護神和信仰中心。」（劉增城，2008/03）後來由於發生蕃亂，在亂事發生前，發生了一件似乎是神明顯靈的事情，某一天，在北寮每天向天神爺例行奉茶工作的時候，突然間平時供奉著天神爺的茶杯，從天神爐上掉下來，客家人的天神爐，通常是吊在房子上方，上面有一圈鐵絲做的圈圈，用來放茶杯的，茶杯會掉下來的可能性是微乎其微。一時之間，陳氏兄弟心裡覺得毛毛的，於是擲聖筊問神明，得到的答案是將有大難臨頭，為此兩兄弟量議之後，決定要趕快逃難，陳財星吩咐眷屬及交代弟弟陳財興將天神爐與行囊一併挑起，趕快跑到當時是原漢交界的隘口上福基。快到上福基的時候，才發現原住民真的在後面追趕他們，好在當機立斷跑得快，陳氏兄弟方才平安的逃過一劫，免去被獵人頭的災難。之後前往石圍牆暫居，因為石圍牆多未開墾，又多水災，最後遷至銅鑼鄉中平村七十份地勢較高地方定居，剛開始在七十份居住的時候，還是將天神爐在陳家中正廳燈梁下安座，等安定之後，才又再選地點，單獨搭茅屋奉祀。

由於陳氏兄弟將天神爐帶離開東坑、北寮，以致於東坑、北寮兩地的居民失去了信仰、失去了守護神，形成無神供奉的空窗期，因為沒有信仰對象，導致心靈上的空虛，無所寄託，因此一直期望原先供奉的天神爐，能夠重新返回到東坑、北寮，守護地方。但是陳氏一家人因為天神的保佑免於被原住民獵人頭，救了陳氏一家人，以及後來事業

²² 陳乳山生於康熙 59 年（1720），於 1760 年遷台在彰化鹿港登陸，歿於 1782 年。曾棟柏於 1782 年招集民眾開墾七十份庄。此年陳家來台祖陳乳山去世，63 歲。陳家第五世祖陳財星（生於 1850）、陳財興（生於 1862），其餘事件詳見附錄五：天神宮與陳家記事表

上的順利，認為都是天神爺的保佑，因此捨不得失去從原鄉一直庇護至今的天神爐。

由於天神爐是陳家由原鄉攜入臺灣奉祀的守護神，居於中平村七十份後移入天神宮內供奉，七十份庄和東坑、北寮的居民，兩個地方的在地人士也均捨不得失去天神爐，於是為求問題能夠解決，並且讓大家能夠釋懷。於是請神明做決定，由七十份代表楊開運、劉寅炎、徐進才、徐信忍及邱曾盛等先生，東坑北寮之代表為謝賴送妹女士，雙方代表前往西湖鄉高埔村法龍寺，由乩生劉日火登堂開示，結論是原天神爐本來就是陳家所奉祀，理應將天神爐留在七十份，而東坑北寮居民可自行向天請示安奉即可。不過東坑北寮的居民並未死心，事後也沒有直接向天請示。

到了民國 46 年（1957 年）謝賴送妹女士、邱荻枝女士、劉錦和先生及謝木梅先生等四人，再次前往銅鑼鄉中平村七十份天神宮請示，要將原供奉於福勝庄東坑北寮的天神爐請回供奉於北寮。但並未獲得神明的允許同意。

最後的解決辦法是：由謝賴送妹女士事先與七十份天神宮溝通，並購買新爐，選擇吉日良時，並獲得神明同意後，自天神爐分爐割火，並擇好時好日，自中平村請回北寮安奉。

至此東坑、北寮和七十份兩地爭取奉祀天神爺的事件算是告一段落了。但也是因為福勝庄村民的一再想讓天神爺回鄉，他們才弄明白原來原先祀奉的天神爐是陳家私人所奉祀的，而一開始東坑北寮的居民是完全不知道這件事情。

天神宮內尚有一尊佛像，這尊佛像也是有個來歷的。日治時代的天神宮，尚有一段有趣的歷史故事。是劉增城親自訪問惟峻法師並用文字記下來，內容略述如下：

在民國卅八年（1949）國民政府撤退來台灣後，為了對台灣各方面做整頓，連寺廟也包括在內，當時的規定，鄉下寺廟內必需有佛像奉拜，否則會被取締，為了保有七十份地區的天神宮，免於被國民政府取締，因而影響到村民對七十份天神宮的信仰，宮內人士到處奔走尋找佛像。

巧合的是，擁有天神爐的陳家後人有一位女士陳添妹是一位虔誠的佛教在家修行者，住在國姓鄉北山坑，適逢六十大壽，娘家的人認為必須前往拜壽，在閒聊中談及廢廟留寺的事情，陳添妹即提供在南投埔里觀音山久靈寺²³內，有多尊大小佛像。於是一

²³ 埔里久靈寺，建於明治三十四年（1901），地址：南投縣埔里鎮觀音路 71 號

群人，包含陳鼎新、陳文能、陳英能、陳由雄等前往久靈寺拜訪住持，初始住持惟峻法師不同意，大家就先各自回家，不久惟峻法師因白色恐怖入獄。村民一段時日後，對此事沒有放棄，於是再度前往，一部份人與當時住持（俗名阿狗哥）交涉，另一部份人自行到廟裡看那幾尊佛像，發現有三尊白玉佛像，大中小三尊排一列，當時想想最大的一尊不好意思向住持提出，最小的一尊又太小，莊嚴的感覺不足，於是向住持提出，想要請第二大尊的佛像回廟裡祀奉，雙方經過多次交涉不成，最後阿狗哥拗不過，終於決定以擲聖筊為憑，結果佛靈顯赫，連拋三次聖筊，阿狗哥乃同意將第二大尊的白玉佛移供天神宮，於是陳文能等人擇吉日良辰，在民國四十一年八月十三日迎請佛像回宮登座，以保持天神宮香火的延續。

圖 43 天神宮白玉佛像



筆者攝於 200806015

五十四年冬，天神宮舉行盛大的慶成儀式，當時台中方面很多善男信女共襄盛舉，其中有一位信士吳金貴觀看正殿時，說殿內只安置三官大帝神牌，無三官大官神像，所以由他提議發起雕塑神像，在大家贊成的同時，旁邊正好有位在台中專門上山尋挖樟樹頭的販賣商叫邱仕結，也是信士，由他負責提供尋找向東的樟樹頭，並由台中教師會館對面佛具店雕刻，五十六年完成合龕登座。

幾年後，天神宮這邊，陳文能因幾次的神明託夢，不明所以，但幾經思考判斷後，認為佛像想回娘家。與此同時，久靈寺的前住持惟峻法師，也因刑滿後回到久靈寺，發現第二大尊白玉佛不見了。此時的阿狗哥已經去逝，法師在無人可問的情況下，自行到各處探訪，但找不到任何訊息。某一天的夜裡睡夢中，神明託夢告訴惟峻法師，不必再憂

慮，三日內必有白玉佛的訊息。果然第二日，陳文能先生前往久靈寺拜訪，並將事情的原委經過說明白。因為有了這個因緣，惟峻法師也就沒有再要索回佛像的意思。祇是和陳文能先生約定，每年農曆三月選一個吉日能夠回鑾乙次。

於是陳文能經過管理委員會的同意及籌備下，於民國六十年（1971）四月十八日（農曆）開始每年前往久靈寺進香。到了民國80年（1991）天神宮改建時，同時為天神宮取了兩個名字，佛教的名字就叫「賜福寺」、道教的名字就稱「天神宮」。至今，每年農曆三月天神宮仍會到久靈寺參拜。²⁴

福勝庄東坑北寮天神爺所奉祀的天神爐，確是陳氏兄弟家裡所供奉的神明，也是現在七十份天神宮內所供奉的天神爐。現在只剩下一個問題：陳氏兄弟為什麼會到那麼偏僻的地方開墾？這裡追蹤陳氏家族遷移的過程與歷史，便能完全了解天神宮第二個天神爐的傳承與歷史，也得知客家人遷移的另一件案例。以下的內容，是依據劉增城對「穎川堂陳氏宜成公派下宗親錄」整理而來，這本宗親錄的內容繁雜，整理不易。

陳家來台祖陳乳山於清乾隆二十五年（1760）正月春節前，經由福建金門，東渡台灣於彰化鹿港登岸，之後在員林三角潭開創新天地為後裔造福，並隨身奉祀天神爺。第二世陳圖公成家後，在彰化牛埔自立，清乾隆五十一年（1786）因林爽文之亂，攻陷彰化城，為了避開其擾，遷至苗栗廳大湖郡獅潭鄉庄出磺坑南寮（上會社），天神爐並隨身由彰化攜至大湖郡出磺坑南寮。第五世陳財星、陳財興因滿清的甲午戰爭失敗，割讓台灣，日本於光緒二十一年（1895）進駐台灣，台灣各地紛紛發生抗日的行動，為了怕被戰爭波及，及護衛天神爺，於是攜帶眷屬進入山北寮避難，從此以後天神爺就成為福勢庄東坑北寮地區的守護神。因為後來的原漢衝突，又從北寮至石圍牆暫居，再遷移至銅鑼中平村七十份，將天神爺供奉於家中。再經過第六世陳鼎新與第七世陳文能叔姪兩人，將祖宅供奉之天神爺移供天神宮護佑鄉民，目的是希望能夠繁榮鄉里，地基則是由陳鼎新先生奉獻。天神宮即於昭和十八年（1943）建成。再之後時代就進入日本的皇民化運動，推行廢宮留寺的政令。

天神宮的廟地是怎麼來的？根據沿革記載，天神宮廟宇的地是光緒八年羅氏所捐，而「穎川堂陳氏宜成公派下宗親錄」則敘述是陳鼎新所捐，這裡面是否還有些可探究的歷史資料？為了了解這個問題，於是又再拜訪天神宮管理人李進明，方才了解這是兩個

²⁴ 久靈寺進香的起源，來自於李進明提供的 2005/11 陳由雄的口述資料。

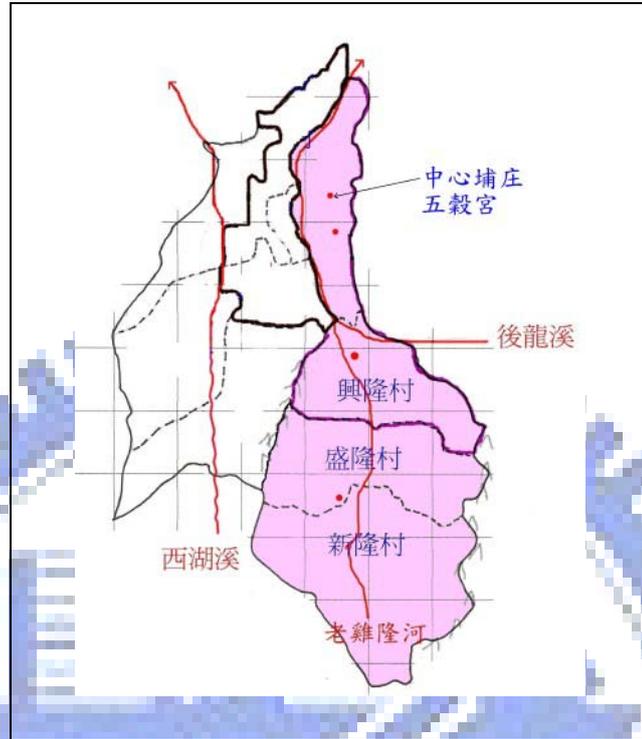
不同時期所捐的地，地點也不一樣。早先羅氏捐的地在目前銅鑼中興工業區的地方，後來陳鼎新捐的地，離現在廟宇不遠的地方，舊廟宇的架構和附近幾間屋子似乎還在，但沒有人在那裡居住。現在廟宇的地權則是屬於政府的河川地。

天神宮每年的祭祀活動是：起天神、普渡拜兄弟、地基主、年尾還天神。演不演平安戲要看爐主的意思，有時會演平安戲，有時想想麻煩，就不演了。但是如果主辦五大聯庄進香活動時，就一定會演平安戲。還天神選爐主的方式，和一般廟裡選爐主的方式有些不同。譬如銅鑼灣庄天后宮，選爐主的方式，是在收丁口錢的時候，同時詢問誰願意當爐主的，就在帳簿裡打勾。還天神儀式結束後，以擲聖筊決定誰來當爐主。而天神宮的方式則不同，七十份每一鄰的人分成五組，也就是等於全部七十份的人共分成五組，這樣一來，每一組的成員就包含了每一鄰的庄民。五個組，輪流負責一年的祭祀活動，每一組成員中以擲聖筊選出當年的爐主及頭家們。



③五穀宮

圖 44 五穀宮的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

五大聯庄的田調，從興隆村的三聖宮出發，隨著銅新公路回轉，一路上山林茂盛，風景怡人。穿過後龍溪上的客屬大橋後，一眼望去，經過後龍溪沖激出來的一大片平原，和都是丘陵、台地的銅鑼灣庄的地理景象大不同，也較能體會後龍溪流域因地理與歷史因素的結合，而形成五大聯庄凝聚在一起的因緣。經過一小段約莫四公里的小路，經過天神宮，到達天神宮做完田調後，接著離開七十份穿過台72線大馬路，來到五穀宮，這一間金碧輝煌的新蓋的廟宇。廟裡主祀：五穀大帝，配祀天上聖母及福德正神，近年加奉觀世音菩薩及孚佑帝君，農曆每逢2、12、22日開堂問事。

中心埔的地名怎麼來的？在與天神宮總幹事李進明的一次談話中，談及於此，中心埔因為位於芎蕉灣庄與七十份庄的中間，所以居民就叫他中心埔。另外客家人居住地方的地名，也常有許多埔字，例如新竹地區就有北埔、新埔等地名。埔的意思經查字典是：福建、廣東一帶稱河邊的沙洲為埔，例如：黃埔（世一書居標準字典，1993：234）。中心埔即是銅鑼鄉後龍溪流域旁的沙洲，是苗栗河谷平原的一部份。

中心埔地區的祭祀中心在那裡？即是現在位於台72線旁的五穀宮，也是中心埔地

區的唯一一間廟（土地公除外）。這間新的廟建於 2003 年，匾額上的命名是五穀宮聯合芎中七石隆興，說明五大聯庄的結合，是地方上重大的事件。每年的五大聯庄進香團，所祀奉的媽祖神像，也是供奉在中心埔的五穀宮內。每年輪到主辦聯庄活動的寺廟，在進香前一天，都要到五穀宮將媽祖迎接到他們的廟裡祭祀，第二天五間廟的主神明集合後，再一起前往北港天后宮。也就是說五穀宮的媽祖是五大聯庄共同祀奉的媽祖主神。

最早期的五穀宮位於芎蕉灣與中心埔交接的附近，實際年代已不可考，依據五穀宮 2007 年主任委員涂月媚採訪高齡庄民徐錦郎長老的文獻資料得知，早年居住在芎蕉灣的劉姓墾民，在自家田中發現神奇的三顆大石併立，於是庄民擲筊問神，認為是神農五穀大帝之『神蹟』，就在大石上掛紅布，立神牌，加以膜拜。不久道光三十年（1850），洪水將大石沖失，沒了神明。事隔多年庄民重新開墾遭沖毀之良田，竟挖掘到遭沖失的神牌，於是又重新覓地，就在目前中心埔庄八鄰（原稱船底埔），現住戶謝發求與陳盛錦宅附近，用簡易如早年的土地公廟，供奉五穀大帝與媽祖婆。

又過了幾年後，芎蕉灣庄有一劉姓大戶認為廟宇太小且簡陋，發起另覓地點建廟，請了大陸的堪輿師，擇於劉家土地建廟，不久完工，欲請五穀爺登位，三位庄民代表，輪流連擲一百三十多次仍無聖筊，大家心想，是否因為水患太多，五穀爺不肯入住，但廟又已建好，不得已只好另至公館五鶴山五穀廟請求割火，另立新神牌安座。事隔不久，一場豪大雨引發山洪爆發，一夕之間，新建廟宇被洪水湮沒，廟前石獅被洪水沖失，神牌依靠著傾倒的神廟後牆，沒被土石淹沒。

洪水過後，居民發現原來的老五穀廟安然無恙，因此認為老五穀爺有先見之明，知道有洪水，所以才不肯住進新廟，於是大家更信老五穀爺。水災後庄民把新廟的神牌請至舊廟內安座，共同供奉，所以現在的五穀廟內才有新、舊兩座神農大帝神牌。

又過了幾年，又有地方有心人士一鄰葉存琳、九鄰張阿富、十二鄰謝長鼎等人發起，尋覓現址十一鄰河川地，由前地主謝阿德與陳琳福捐贈，建了三間簡易廟宇，再請示五穀爺安座時，連擲聖筊。經過了一段安居樂業的生活後，約在五十年前，七十份庄民賴松麟等認廟宇朝西北之方向，風水不佳，因而發起修廟同時擴建，廟的方向亦由朝向西北轉為正西方向，同時因為擴建廟宇，建地不足，而需佔用到廟宇右側兩座土地公之地，因此將土地公廟拆除擴建五穀廟後，兩尊吳家、陳家、謝家等戶人長年奉伺之土地公亦一併請入廟內供奉，這就是廟內現存兩座土地公之來由。

1999年九二一大地震後，廟宇亦有毀損，於2002年召開信徒大會，決議於2002年底拆除改建。就是現在最新的廟宇。

五穀宮選爐主的方式是，每一鄰先擲聖筊選出兩位聖筊數最高的人，然後每一鄰選出的兩位再較誰的聖筊數較多，最多的為爐主，次多的為副爐主，其次頭家若干名。若爐主不止一位，就再比一次聖筊數。只有這兩年新廟建成打醮的時候會遶境，其他的祭祀儀式是沒有遶境的。

④石圍牆的揆一樓：在五大聯庄裡，石圍牆不是銅鑼鄉這個行政區域的一個祭祀圈，他屬於公館鄉的行政區域範圍。但與中心埔的發展，息息相關，所以也作簡略的調查。揆一樓是除了福德祠外，石圍牆唯一的寺廟及信仰中心。原來的後龍溪改道前，是位於後龍溪的西岸，原為荒埔地，常有由出磺坑方向來的原住民潛出殺人。清嘉慶22年（西元1817年），村民公推吳琳芳為墾首，把守今石圍牆的地方。為防止原住民入庄獵人頭，吳琳芳募股81股，每股出資龍銀40元，作為開闢田園，挖掘河圳的開墾資金，在村庄周圍用大石頭疊成堅固的外牆，並種荊盤樹及刺竹為防衛柵，同時在其正堂祀奉關聖帝君神位，供庄民膜拜，以安定民心，就是現在關帝廟的前身，時間是嘉慶22年（1817），附近地區因而稱為「關爺埔」。（重修苗栗縣誌，卷八，宗教志，2007：228）

道光27年（1847）的時候增祀孔子，日本明治四十年（1907）改名為「揆一樓」，樓名取自孟子離婁篇「先聖後聖，其揆一也」，到了昭和十年（1935），因臺灣中部大地震，揆一樓全倒，後來經過1943、1973年的修建，並改登記名為「關帝廟」，廟裡主祀：孚佑帝君、司命真君、至聖先師孔子、三官大帝、天上聖母、觀音菩薩。

民國八十幾年的時候，廟裡的開基神：關聖帝君、關平太子、周倉將軍、千里眼、順風耳等五尊神被偷。現在的這五尊神像是後來購置的。

⑤芎蕉灣的宗教信仰：芎蕉灣的住戶指的是現在的朝陽村一、二、三鄰住家，目前只剩下廿幾戶人家，天神爐則寄放在爐主家裡，目前芎蕉灣地區沒有自己的廟，以前辦理五大聯庄進香活動的時候，就向芎蕉灣的宏善堂借廟來辦理。但是基於兩個理由，一個是芎蕉灣的住戶太少，無經濟能力再辦理這樣的大型活動，一個是自己沒有廟，要向宏善堂借廟，借用起來，感覺上很不方便，於是在五大庄的理解下，從去年（2007）開始，就不再主辦進香活動，但是每年仍然會參與媽祖進香儀式。因此芎蕉灣的天神爺資料，在文獻探討裡就不容易出現了。只能在村民耆老的口中流傳。

圖 45 芎蕉灣與關爺埔的位置



資料來源：依據內政部苗栗縣銅鑼鄉行政區域圖，2007年5月出版

五大聯庄之外的勤善寺：

雖然名叫寺，但卻是鸞堂。創於宣統三年，即民國前三年（1909），是從新竹州飛鳳山分火而奉祀的，勤善寺草創後，於民國元年奉旨編造善書「華陀醒世七寶金經」代天宣化，但與廟公訪談中，得知此部善書已經亡佚，即使是廟公服務了十幾年，也從來沒有看過。民國十五、十七、十九年廟宇皆有增建。民國二十四年三月十九日發生的中部大地震，使得廟宇全倒，後來每隔幾年陸續改建，直至民國六十四年才建造完成。

本廟因為地處偏僻，信眾較少，可服務的對象相對減少，一年的祭祀儀式僅年初的祈福、光明燈、安太歲及年尾的還福之外，其他的祭祀儀式都沒有，每逢神明聖誕除了頌經師頌經外，還有約一小時的乩生服務，可以問事解惑。勤善堂雖然位於興隆村即俗稱的老雞隆，村民的信仰重心卻是村裡面的三聖宮，而勤善寺的信眾來源主要卻是來自於海線的通霄、苑里地方的人。對於地處山線的勤善寺而言，倒是很奇怪的事情。主祀神是三恩主公、大白星君、華陀仙翁。勤善寺是後龍溪流域唯一的三恩主鸞堂系統，庄民也較少去祭拜。

表 11 後龍溪流域廟宇一年的祭祀活動、範圍

宮廟名稱	主祀神	祭典名稱	日期	祭祀範圍
三聖宮	媽祖 神農大帝 開台聖王	年初的天神良福、還 天神福 中元普渡 北港媽祖進香	年初、年尾 農曆 7/15 農曆 3/23 前，隨同五庄， 各自進香	興隆村
天神宮	三官大帝	起天神、年尾還天 神。 天、地、人三官大帝 的聖誕，皆有祭典， 偶而演平安戲	年初、年尾 農曆 1、7、10 月的十五 日主祀神祭典	中平村的七十份 庄
五穀宮	神農大帝	起天神、年尾還天 神，演平安戲 神農大帝的聖誕、中 元普渡	年初、年尾 4/26 前、7/15、	中平村的中心埔 庄
關帝廟	三尊恩主	起天神、年尾還天神 三尊恩主的聖誕、中 元普渡	年初、年尾 三恩主聖誕日：農曆 4/14、6/24、8/3	公館鄉的石圍牆 庄
無廟 (在民宅)	天神爺爐	無祭典		朝陽村的芎蕉灣 庄
五大聯庄	媽祖	聯合北港進香		五個庄

整理自田野資料

第四節、小結

西湖溪流域的發展，以銅鑼灣庄為核心，銅鑼灣庄的發展是從福興村開始（1747），其社群（community）的發展始於拓墾因素，受限於地理因素，時間經過 97 年，於道光廿四年（1844）建立關帝祠，和道光廿五年（1845）建立天后宮，完成第一次的社群整合。

銅鑼灣庄從一村擴展成三村，肇因於天災的破壞，因為大地震的破壞，原有的地方已不足夠繼續發展下去，不得不有部份人須要遷移至更寬廣的地方，於是促成銅鑼村與朝陽村的發展，使得銅鑼灣庄從一村擴張成三村，而能迅速重建的天后宮成為其他神像的寄放中心，也順勢成為銅鑼灣庄的信仰中心。而竹森村為西湖溪流域的發展起點，於是在銅鑼灣庄的普渡活動中，納入竹森村，成為四村輪流辦理的祭祀活動，一直到現在除了竹森村因人口漸少而不再主辦外，其祭祀儀式與活動範圍仍沒有改變。

九湖村的挑鹽古道和銅鑼灣庄的發展密切相關，靠著挑鹽古道，銅鑼灣庄的民生物質才得以和苑裡、通霄相往來。又銅鑼灣庄的公路，往北必定要經過朝陽村到苗栗市，往南必定要經過樟樹村到三義、台中、彰化。顯示出九湖村與樟樹村的位置重要，和銅鑼灣庄有不可分割的重要性。於是透過媽祖進香回鄉遶境六村，確實將西湖流域的六個村整合起來。

後龍流域的發展始於中心埔庄的開墾，其後芎蕉灣庄、七十份庄與老雞隆庄陸續開墾成庄。每個庄也都各自發展出自己的社群，成立自己的祭祀中心。其間雖有防範原漢衝突的芎中七隘出現，但並不長久，直到光緒二年（1876）的吳阿來事件後，為了團結地方，透過媽祖北港進香來整合地方，將後龍流域的五個庄結合起來，形成後龍流域這個較大社群，但也因為受限於地理因素，無法將盛隆村與新隆村整合起來。

銅鑼鄉的兩大社群：西湖流域與後龍流域，形成兩大社群的因素，有相同的歷史成因，即同樣是因為拓墾而來到銅鑼鄉。之後透過不同的地理環境和社會互動而形成不一樣的社會結構，西湖流域以銅鑼灣庄為核心，並以天后宮整合其他庄的廟宇，整合的因素在於拓墾、交通、經濟及宗教信仰。後龍流域的各個庄平時獨自發展，但因吳阿來的歷史事件，促成五庄的整合，每年輪流由各庄主辦進香活動。

於是我們可以整理一下，銅鑼鄉社群整合的因素：①地理因素，因地理環境，造成西湖溪與後龍溪流域無法互相往來，分隔成兩大社群。②天災，即1935年的中部大地震。③歷史事件即族群械鬥。④拓墾因素及⑤宗教信仰⑥交通與經濟。兩大社群內的各庄雖然整合於同一個流域，但仍保有各自庄內的信仰色彩，不因統合於媽祖而放棄自己的信仰，媽祖可說是個很適當的整合工具，藉著其神明性格的不同，適合作此統合的工作。對於以媽祖神為信仰象徵體的問題，尚非本論文的能力所以處理的。

另外，天神爺爐代表了一個社群的儀式團體，所以一個儀式團體稱為一爐，以爐數來統計兩河流域的儀式團體。西湖流域共有五個爐，其中銅鑼灣庄一個爐、九湖、樟樹各一個爐，竹森村因西湖溪的分割，有兩個爐。後龍流域的芎蕉灣庄、五穀宮各一個爐，天神宮兩個爐，三聖宮三個爐，石圍牆庄的關帝廟沒有爐，共計七個爐。爐的社

會意義，尚不是本論文所能處理的問題。

第四章、結論

信仰是人的精神支柱，華勒斯(Anthony F.C. Wallace)在 1966 年把宗教定義為「與超自然存在、權力和力量有關的信仰與儀式」(引自 Conrad Phillip Kottak, 2005: 325)。但是涂爾幹(Durkheim)從社會學的角度出發，他認為宗教儀式是用來表達和加強集團的感情與團結的一種主要途徑，這點較適於用來說明社群的發展。於是我們採用社會學這個角度來探討銅鑼鄉的社會面向，從村庄的發展開始，到村與村之間的互動，到整個流域的相互認同，由此我們可以知道，拓墾只是社群形成的一個歷史原因，一個社群的形成與建構還要靠社群內部和社群彼此之間的互動才能完成，宗教便是互動的最好方法。宗教的互動由小區域到大區域，其祭祀範圍也會由小範圍而擴張到大範圍，祭祀範圍的調查，以岡田謙為先驅，他是先以祭典舉行，再來尋找參與祭祀的區域，來確定其祭祀範圍，於是我們從田野調查的內容，可以發現透過社群的整合，其祭祀範圍也不斷的擴大，西湖河流域就是個好例子。

西湖河流域的開發始於乾隆十年(1745)，經過約一百年的蘊釀，到了道光廿四年(1843)、及廿五年，於是在現在的福興村平陽路分別成立關帝祠與天后宮，這是銅鑼灣庄社群整合的第一次，福興村成為當時很熱鬧的地區，是銅鑼鄉的行政中心，當時的名稱就叫銅鑼灣庄，是銅鑼鄉鄉名的前身，當然其祭祀範圍也就僅限於福興村。

1935 年發生大地震，福興村的建築全倒，於是福興村部份居民開始往銅鑼村遷移，並在銅鑼村發展成新的市集。而當時關帝祠的神像尚無處安置，只好暫時借媽祖婆的左邊空位寄放，接下來的發展是，銅鑼灣庄擴大為以現在的福興村、銅鑼村和朝陽村為其範圍。大地震給了銅鑼灣庄擴展的一個機緣，也提供了第二次社群整合的機會。經過十幾年時間的磨合後，關帝祠遷往銅鑼村改名武聖宮，天后宮則仍在原地重建。也就是經過這樣的時間和事件及關帝祠的遷移，天后宮便成為銅鑼灣庄的祭祀中心，銅鑼灣庄公

共的祭祀活動，皆在此辦理，祭祀範圍也就從原來的一村擴大到三村甚至六村，而庄民最常參與的祭祀活動有：年初祈天神良福、年尾的還天神福和演平安戲、中元普渡、北港媽祖進香、回程遶境與演媽祖戲。

不同的祭典有不同的祭祀範圍，年初祈天神良福、年尾的還天神福和演平安戲的祭祀範圍是在銅鑼灣庄內的三個村。中元普渡的祭祀範圍除了銅鑼灣庄外，再加上竹森村共四個村共同參與這個普渡活動，這時候的祭祀範圍擴大到四個村，四個村的村長每四年輪流一次主辦這個祭祀儀式，雖然後來改為三個村來輪流主辦，但參與祭典的仍是四個村，範圍並沒有縮小。最後整合整個西湖流域則是透過北港媽祖進香、回程遶境西湖流域的六個村來完成。

社會現象也會影響族群的發展，進而影響祭祀圈的發展，例如社會衝突，這樣的例子，可以從後龍流域的發展看的出來，後龍流域的開發始於乾隆三年（1738）的開墾中心埔庄。四十四年後（1782），開發另一個村庄--七十份庄。在開墾的這段時間爲了防範土匪與原漢衝突，曾和朝陽村的芎蕉灣庄於1790年成立〔芎中七隘〕，這是後龍流域社群整合的第一次。八十六年後的光緒二年（1876）吳阿來的土匪事件（或稱爲同族械鬥），提供了第二次社群整合的機會，這個事件後整合了五個庄，所以稱爲五大聯庄。巧合的是後龍流域社群整合的方法也是透過媽祖進香與遶境的活動，由五個庄各自的祭祀中心即社區的主廟，每年一次輪流辦理這個進香與遶境的活動。

西湖流域的情況是，村內的社群藉由廟的祭祀儀式整合一個村的社群，建構成一個社群實體，形成社群彼此之間的認同感，而媽祖的祭祀儀式，則作爲村際之間的整合物，藉著年初祈福、年尾酬神儀式與演平安戲完成銅鑼灣庄三個村的整合；又藉著普渡儀式整合銅鑼灣庄與竹森村，這次是完成四個村的整合。又透過交通與經濟因素，將九湖村與樟樹村視爲自己村庄的一體，這樣的作爲，表現在媽祖的遶境活動，於是媽祖的信仰整合了西湖流域的六個村，完成了西湖流域的整合，即完成了西湖流域的社會建構。後龍流域的情況是，每個村內的小社群藉由廟的祭祀儀式整合一個村的社群，也建構成一個小社群實體一庄，和完成社群的整合。和西湖流域不一樣的是，後

龍溪流域第二次的整合不是透過拓墾因素和天然災害，而是透過人爲的吳阿來歷史械鬥事件，經此械鬥事件，團結了後龍溪流域的社群意識，再透過媽祖進香活動和邊境與演平安戲等等的宗教儀式，不僅僅是化解興隆庄與其他村庄的衝突，更進一步結合成五大聯庄，完成後龍溪流域村際間的整合。

西湖溪流域與後龍溪流域社群的形成，雖然都有相同的歷史成因—拓墾，可是除此之外，他們也都是經過這些非常細緻而複雜的祭祀活動，才能進行他裡面的社會整合，進行他的社會建構，這就清楚明白的告訴我們社會學的重要性。於是，我們發現歷史成因似乎只是決定了社會形成的一部份，歷史成因只是個觸媒，端看日後的社會互動要如何完成這個社會建構，而這個社會建構可以從宗教組織的祭祀行爲和他的互動裡面表現出來。且這樣的議題還是有其時代的意涵。以群族問題而論，閩南人、客家人、外省人是在不同的時候到台灣來的，這些群族到臺灣來是有他的歷史成因，然而有了這個歷史成因，還不足以形成現在這個社會。各族群還是要在台灣進行某一種的社會互動，才會完成這個社會建構。在這個以客家人爲主的社區，其社群的發展過程，正可以做爲透視其他社群的借鏡。從村庄的拓墾歷史，經過宗教組織與祭祀儀式的發展，到目前的社會結構，有一個清楚的脈絡可尋，而做爲其他地區社群研究的範例。

本研究的延伸想法是，作爲共同信仰的象徵體，西湖溪流域的媽祖在時間與空間上，正好成爲社區信仰的象徵物，但後龍溪並無此時、空上的條件，爲什麼也是選擇媽祖做爲共同的信仰？這和大家對客家地區的義民廟信仰與三山國王信仰的刻板印象是不相同的？又從芎蕉灣庄發現，天神爐似乎是一個基層社區的最小信仰物，沒有天神爐，這個社群就算不存在了？在天神宮的研究中，沒有了陳家天神爐，使得東坑、北寮的居民失去信仰，以致於費盡心思，要請天神爐回鄉，天神爐在最基層的民間，究竟具有怎麼樣的社會意義？然而這些問題都不是本文能夠回答的，這裡提出來給未來有志進一步研究銅鑼鄉的研究生們或文史工作者們，一個切入的題目。

參考書目

中文部份：

Coser, L. 著，黃瑞祺、張維安譯，1986，古典社會學理論－馬克斯、涂爾幹 (Durkheim) 與韋伯 (Max Weber)。台北：桂冠出版社。

Durkheim, E 著，芮傳明、趙學元譯，1992，宗教生活的基本形式。台北：桂冠出版社。

陳文德，2000，〈「社群」研究的回顧：理論與實踐〉，《「社群」研究的省思》，陳文德編，台北：中央研究院民族學研究所

張珣，2003，〈儀式與社會：大甲媽祖轄區之擴展與變遷〉，《信仰、儀式與社會》，林美容主編，台北：中央研究院民族學研究所

林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈－臺灣民間社會的地域構成與發展〉，《中國海洋發展史論文集（三）》，頁 95-125，台北市/中央研究院三/民 77

1993a，〈台灣人的宗教生活〉，《台灣人的社會與信仰》，林美容，台北：自立晚報

1993b，〈台灣的民間信仰與社會組織〉，《台灣人的社會與信仰》，林美容，台北：自立晚報。

岡田謙，1938，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《台北文物》第 9 卷第 4 期，頁 14~29。

施振民，1975，〈祭祀圈與社會組織－彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36，頁 191-208

施添福，1987，《清代在台灣漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》。

1992 〈清代台灣竹塹地區的聚落發展和型態〉，《台灣歷史上的土地問題》陳秋坤、許雪姬主編。

1993 〈臺灣聚落研究及其史料分析－以日治時期的地形圖為例〉，《臺灣史與臺灣史料》，頁 131-184。張炎憲、陳美蓉編，臺北：自立晚報社文化出版部。

- 林秀幸，2003，〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉，《民俗曲藝》，頁 55-101。
- 許嘉明，1975，〈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，頁 165-190。
- 黃芳椿，2007，《銅鑼誌》，銅鑼鄉公所
- 林偉盛，1993，《羅漢腳—清代臺灣社會與分類械鬥》。台北：自立晚報。
- 陳秉璋，1990，《實證社會學先鋒—涂爾幹》。台北：風雲論壇出版社。
- 王崧興，1991，〈臺灣漢人社會研究的反思〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》47：1-11
- 科塔克 (Conrad Phillip Kootak) 著，徐雨村譯，2005，《文化人類學 Cultural Anthropology》。台北：麥格羅希爾。
- 劉曉春，2003，《儀式與象徵的秩序》。北京：商務印書館。
- 王見川，1996，《臺灣的齋教與鸞堂》。台北：南天。
- 王志宇，1997，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》。台北：文津出版社。
- 莊英章，1994，《台灣北部兩個閩客村落之研究》，台北，中研院民族所，P10。
- 張瑞津、鄧國雄、劉明錡著，1998，〈苗栗丘陵河階之地形學研究〉，《師大地理研究報告》29，頁97-112。
- 林朝榮，1957，《台灣省通志稿》卷一〈土地志地理篇〉，台北：台灣省文獻委員會。
- 洪敏麟，1999，《台灣舊地名之沿革》第二冊（上），南投：省文獻委員會。
- 沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，台灣文獻叢刊第159種，台北：台灣銀行經濟研究室。
- 郭慈欣，2002，〈清代苗栗地區的開發與漢人社會的建立〉，國立暨南國際大學，碩士論文。
- 黃國峯，2004，〈清代苗栗地區街庄組織與社會變遷〉，國立暨南國際大學，碩士論文。
- 伊能嘉矩，1909，《大日本地名辭書續編》，東京：富山房。
- 洪麗完，1996，《臺灣古文書專輯上下》，台中縣立文化中心。
- 陳漢光，1972，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23（1）。
- 王世慶，1986，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，37（4）：111-51。

苗栗縣政府，2006，《重修苗栗縣誌》

布賴恩·莫里斯著，周國黎譯，1992，《宗教人類學》，北京：今日中國出版社。

戴康生、彭耀主編，2000，《宗教社會學》，北京：社會科學文獻出版社。

張珣、江燦騰合編，2003，《台灣本土宗教研究導論》，台北：南天，頁109-142。

羅竹風主編，2001，《宗教學概論》，上海：東華師範大學出版社，頁249。

陳正祥，《台灣地誌》中冊，台北：南天，1993年。

不著撰人，1963，《臺案彙錄丁集》（文叢第178種）。

Neuman, W. Lawrence, 1997, 朱柔若譯，《社會研究方法：質化與量化取向》（*Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*），台北：揚智出版。

黃秀雅，2000，〈醫病溝通中第三者角色、影響與因應之分析〉，國立中正大學，碩士論文。

Danny L. Jorgensen, 1999, 朱昭正、朱瑞淵譯，《參與觀察法》（*Participant Observation*），台北，弘智文化。

夏春祥，1997，〈文本分析與傳播研究〉，《新聞學研究》，第54集，研究論述，頁141-166。

夏春祥，2000，《媒介記憶與新聞儀式——二二八事件新聞的文本分析(1947-2000)》，台北：政治大學新聞研究所，博士論文。

維基百科，2008，取自 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%B1%A1%E5%BE%B5%E4%B8%BB%E7%BE%A9>。

西文部份：

Neil J. Smelser, 1976, Comparative Methods in the Social Science. California:University of California Press.

Turner, Jonathan H., and Norman A. Dolch, 1996, Using Classical Theorists to Reconceptualize Community Dynamics. *Research in Community Sociology* 6:19-36。

Bourdieu Pierre and Loic J. D. Wacquant 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Minichiello V., Aroni R., Timewell E. & Alexander L. , 1995 , In-depth Interviewing, Second Edition. South Melbourne: Longman.



附錄

附錄一：明新堂普渡法會奠文的內容

三寶司牒本明新堂為拔度超昇事

中華民國臺灣省苗栗縣銅鑼鄉○○村○○路○○號○樓奉

佛宣經禮懺求薦拔度 陽世○○○

憶念

故○○○○○○○○○○

位正魂

一夢不回千秋永別欲求往生須仰仗 佛力 涓今吉旦延請佛門居士就於本

明新堂啟建拔度道場

宣禮

慈悲妙典般若了義心經往生神咒為亡魂雪釋無始愆尤

仰叩

佛恩 祈求超度今則寶懺玄文云週詣于亡魂

靈位前諷誦經咒化牒文給牒付亡者

呈送

三寶座前、冥府殿上

以憑判出苦輪

示生淨土

須至牒者

右牒給付

故○○○○○○○○○○

魂收照

太歲 ○○ 年 ○○ 月 ○○ 日 給

主行法事佛門居士

恭請

列

正

附錄二：明新堂與賴家記事表

表 12 明新堂與賴家記事表

西元	中國	日本	賴記
1747	乾隆 12 年		九湖武聖廟成立
1774	乾隆 39 年		來台祖賴輝聯出生；十二月十四日
1794	乾隆 59 年		來台祖之妻林氏出生
1810	嘉慶 15 年		來台祖賴輝聯與林氏結婚
1814	嘉慶 19 年		長房賴開生出生
1816	嘉慶 21 年		二房賴開福出生
1818	嘉慶 23 年		三房賴開財出生
1820	嘉慶 25 年		四房賴開基出生
1825	道光 5 年		五房賴開來出生
1828	道光 8 年		六房賴開寶出生
1832	道光 12 年		張丙案(分類)七房賴開運出生；賴記：彰泉械鬥；賴輝聯從彰化遷到東田洋
1835	道光 15 年		八房賴開增出生
1841	道光 21 年		來台祖賴輝聯過逝
1877	光緒 3 年	明治 10 年	八房賴開增過逝
1880	光緒 6 年	明治 13 年	林氏過逝
1881	光緒 7 年	明治 14 年	祖嘗分鬮
1887	光緒 13 年	明治 20 年	賴永安考上武舉人
1891	光緒 17 年	明治 24 年	二房賴開福過逝
1894	光緒 20 年	明治 27 年	九湖武聖分靈明新堂；六房賴開寶過逝
1895	光緒 21 年	明治 28 年	日本領有臺灣；長房賴開生過逝
1897	光緒 23 年	明治 30 年	明新堂之李錄有效練文乩施筆，顯跡名揚，莊嚴氣新，慈悲濟世，有求必應
1902	光緒 28 年	明治 35 年	四房賴開基過逝
1903	光緒 29 年	明治 36 年	明新堂編造司馬新篇四冊；三房開財過逝

1910	宣統 2 年	明治 43 年	五房賴開來過逝
1912	民國 1 年	大正 1 年	七房賴開運過逝
1935	民國 24 年	昭和 10 年	臺灣大地震，明新堂全倒
1936	民國 25 年	昭和 11 年	賴九份以帝君及恩師特牌，建二間茅屋，由賴九火謝先逢文乩生繼續施方濟世
1945	民國 34 年	昭和 20 年	法尊堂開堂闡教
1950	民國 39 年		銅鑼武聖廟創建
1951	民國 40 年		賴九份吳傳招重建，木造正殿三間拜亭左側落廡一間，重建完成，賴九份私人祀奉觀音娘遷移本堂合併司香奉茶
1959	民國 48 年		八七水災
1977	民國 66 年		新建右側落廡轉橫屋三間，至三月十六夜期日由范坤榮武乩登堂接旨指示，本堂改爲玉恩宮不得幽魂會話
1979	民國 68 年		正殿三間，衍角慘遭，蟲柱腐朽，屋頂洩漏，拜亭樁龜裂，實有危機結果改建發起人李慶傳、羅增樟范坤榮、賴復軒鸞下生仝募捐眾善信等謹誌
1981	民國 70 年		十二月十三日辰時出火連時拆御
1984	民國 73 年		八月初三日子時恭請寶像榮登入龕座位，巳時醮事
1985	民國 74 年		十月廿二日巳時安龍謝土

附錄三：《司馬新篇》

這本善書的編集分爲四部，即：褒、貶、榮、嚴，每部一卷，內容簡介如下：

第一卷：「褒部」，褒有稱揚、嘉獎、獎賞的意思，在此處應是稱揚、嘉獎的意思，觀其內容應是稱揚神明，嘉獎設立鸞堂的眾鸞生。

I、 同一般經典一樣，有一些咒語，包括：淨三業咒、淨壇咒、安神咒。

II、 請誥有三篇文章，「南天文衡聖帝寶誥—志心皈命禮」、「南宮孚佑帝君寶誥—志心皈命禮」、「九天司命真君寶誥—志心皈命禮」。

III、 各神明的介紹：主神即三恩主公，其他職務的神包括護駕神、監督神、正副馳騁、土地公、門神等

IV、 鸞堂管理人員姓名、職務：正副堂主、總理、董事、庫房生、外務生、正副乩生、乩錄生、校正生、參校生、請誥生、司菓生、司香生、迎送生、掃砂生、洒掃生、應對生、司酒生、司帛生、司茶生、司主拭燈生（以上是內鸞下生）。外執事生、拭燈生、洒掃生、迎送生、司香生、掃砂生、司帛生、傳喧生、司菓生、司酒生、司茶生、應對生、候用生、抄正生、請誥生、迎送生、抄錄生等等（以上是外鸞下生）。

V、 說明設教前因後果

✓ 堂名與書名緣由：「旨准白屋三椽、開壇闡教，堂曰明新，竊通大學之義。篇名司馬，無愧西漢文章；半頃砂盤，直比金丹換骨，一枝柳筆，幾如玉尺量材，四卷書成，千秋美備，豈不懿歟。」²⁵

✓ 著書緣由：「朝廷渺懸書之盛典，草野亦無擊壤之休風，澆漓習尚，僞妄風成。」²⁶

✓ 作用與功能：「砂盤作紙，柳筆揮毫，無非欲感化愚頑，使之迷途得

²⁵ 司馬新篇，1903，明新堂善書，未出版

²⁶ 司馬新篇

返，轉移習俗。」²⁷

- ✓ 書名：堂主及其他鸞下生等共七十餘人，相成書贊，並請示神明，書名：「司馬新篇」，用以教化眾生。
- ✓ 著書目的：「家懸戶誦，鏤骨銘心，庶幾歸真反朴，民皆上古之民，俗易風移，治皆三代之治。」……「閱者須要觸目警心，不宜褻瀆，獲福可期。」……「是書因世道淪胥，人心沉溺，三尊懷好生之念，協同諸真，下凡宣化，為陽民啓更新之路，願爾士農商賈，得是書者，必須共相勸勉，使人人改過遷善，功德無量。」……「乃是做史書之義，遵筆削之宜，以之勸化，萬世流芳」……「冊內所載，詩詞述案，無不引古証今，賞善罰惡，字字分明，句句警醒，閱者若生毀謗神聖，天不容誅，各自知之。」²⁸

VI、 目錄及內容：各神明的詩、詩諭與詩話，於癸卯年四月初六日（1903）開始扶鸞寫書，共五十一首。詩以七言絕句的形式呈現，盛贊設此鸞堂之人、事、地；諭、話以訓勉、為主，列舉如下

詩：

- ① 賴君月窟一來賓，箭定三山自可人，廷闕彰名由積德，試開覺路認前身
（賴廷彰即堂務創辦人，也是銅鑼第一武舉人）
- ② 世道淪胥實可傷，關心幾度動悽愴，扶危救敝終當任，喜爾殷殷叩短長
- ③ 春水圓潭滿綠波，泉溪地僻更清和，數家煙火為鄰處，帶月連雲景若何
- ④ 原握權衡歷幾秋，任從柳筆話因由，守斯堂第終其事，福地神居亦久留

諭：

- ① 話爾諸生等，在此建設鸞台，邀求天眷，挽回人心，務要勤始勤終，不得各寬其賤，又堂前建築藩籬理應震離安門者，一納溪山河嶽之靈，二合帝王出向之象，又應堦前種百花者，一表琪葩瑤尊之奇，一成激濁揚清之

²⁷ 司馬新篇

²⁸ 司馬新篇

地，各宜凜遵，切切毋滋，此囑。

②本主席受命，為登堂主任，爾生等既知鸞室之尊，須識鸞規之重，勿作輕小，徒冒虛名，苟能一心向善，身體力行，則砂盤中可登道岸，乩筆下可出迷津，生等勉之，毋忽。

話：

①昨承帝命，派余登堂供役，與堂下諸生，同相勸化，豈非吾之大幸也乎，緬吾自蒞戡斯鄉，已經有年，但世道紛紛，幾不堪回首，所幸賴氏一門，有志鸞台之建，堂下諸生，相成美舉，吾得以登堂効役，余之幸，亦爾等之幸也，勉之。

②本主席就經登堂監督，戡掌規儀，鸞上諸生，凡事須要經心，心者身之本，本立而後道生，本者何，孝弟兩端，道者何，凡日用所切于身者是也，爾等諸生，當以本為急務焉可。

第二卷：「貶部」，依據說文解字，貶有損、價少的意思，如司馬相如·封禪文：「此天下之壯觀，王者之卒業，不可貶也。」又史記·三王世家：「陛下憂勞天下，哀憐百姓以自忘，虧膳、貶樂、省郎員。」當初常務委員不願讓「司馬新篇」公開，可能的因素是與這部有關，其中的內容與提到現世子孫的先人事宜有關。

貶部的內容主要也是以詩、詩諭、詩話為主要內容，參雜一些詩歌，詩三十七首，諭九首，話三十四首，歌曲十一首。其內容並無貶的意思，主要內容倒是以訓勉的意思為主。舉列例如下：

本卷第一首即訓士農工商山醫命卜：

士志詩書氣自華，農能勤力可成家

工從規矩心宜準，商務公平志勿誇

山道陰陽參合水，醫書寒暑法長沙

命中推到天開運，卜有靈龜卦不差。

對當時辦理鸞務的人一些告諭，例舉如下：

①諭賴○○

賴君品行本純良，廷闕聲名亦久彰
遠播芳徽專理巷，秉公就正立綱常

②諭吳○○

吳山嶺上境繁華，文曲峰高拱不差
佐輔叢林松柏茂，嚴冬寒歲正生花

③諭徐○○

徐行後長弟恭兄，貴爾荊庭葉更榮
麟趾三章皆善化，好將奕世慶簪纓

神明的諭：

吾奉南天之諭，據明新堂下，懇請降造成章，恩尊准行所請，特為定期，每天辰刻、申刻、戌刻扶鸞，生等宜當虔敬効勞，各宜遵照切切此諭。

雖然從口述訪談中，得不到明新堂與戒食鴉片煙的關係，並且最老的鸞生也沒有聽說過戒煙的事情，但是司馬新篇卷二中的一首「洋煙歌」，多少透露對鴉片煙的毒害，也有一些認識，也給予當時的村民一些警剔，今將洋煙歌內容呈列如下：

洋煙洋煙，酖毒熬煎，曠觀世上，真大偃蹇，一燈剔起，雙枕排前，不識天高地厚，總知枕業神仙，無顧身體，不惜囊錢，登胡床，石有佐宜，吹短竹，恐後爭先，心已灰燼，百事亦徒然，待到膏肓病入，離醫憔悴容顏，這等甘居坐困，實屬可憐。

另有訓世歌：

訓世人，訓世人，當尋覺路，急出迷津，盡一己孝雙親，切勿甘居下，須學作完人，量力行方便，□故兼鼎新，休向沉淪再渡，莫隨花柳迎春，有過必知改，鑒察有遊神，早從及朴，必自歸真。

對其他人的訓話，在此不錄，較特別的是此卷終了，附了一帖藥方，說明是當時瘟

疫流行，專治霍亂等下痢的症狀，有很好的藥效。鸞堂對當時的社會，是否提供很大的醫療幫助，值得再研究。

第三卷：「榮部」，說文解字的榮，指的是桐木，即梧桐木。但是裡沒有別的意思，應是光榮、榮耀的意思。全部的內容，可以簡單的說，即是歌頌每個蒞任神明的行述，並且是由鸞生降鸞寫出，等於是神明對自己的自我介紹。每篇神明的行述，皆有神明自己的姓名、出生時間、出生地點，自己過往的一生，以及自己奉誰的旨意，到明新堂當神明的緣由。本文將不到歷史上考證，是否真有此人。本篇的目的應是以神明一生的寫照，行善得其果報，作為鸞下諸生之楷模。列舉一段內文如下：

蒞任賴門○○公堂各家司命真君 詩

芳晨雨後淨煙霞，梅岳新墟念故家

記得樓頭秋夜半，香風撲袖月初斜

司命真君過往一生行述

吾亦明季崇禎初年人氏，天津故國，梅岳新墟，姓孫名康，自幼承祖先遺業，頗稱富有，三齡失怙，母梅氏，廿年操節，故我單生，別無兄弟伯叔，垂髫之年，曾入鄉學，小習經文，每晚間歸來，母親嚴明教訓，不拘語言動靜之間，或有不合，隨行鞭撻。吾皆一一敬遵，及年廿九，小試幸售，花簪拜母，母言稍霽，乃謂吾曰：我兒當年乳哺之時，爾父登仙，許多冰孀之願，曲折之心，無非望爾成人，所以不容放縱，恐或有失，則爾父孫家家一門，難期後靠，今得皇天默佑，書成半卷，博得青衿，從此吾兒莫忘爾母之志，勿負爾父先靈。功名一事亦屬不拘，但為人必當踏實地步，修身立德，便作完人，一一遵行，……及吾六旬之後，所以事事問天，內人既生子女，各有其二，一一成人，六旬之九，奉命歸冥，冥君大喜，謂我能全人節，善事其然，越月奉命蒞戡真君，及任開永各家，鑒察善惡，據直呈疏，……，有幸今者，賴氏一門，勤襄善舉，請旨造書勸化，故吾得以述小幸，並載鸞文，以警當世焉。

第四卷：「榮部」，說文解字嚴有險峻不可犯之意。

本部第一、二頁已佚，所以沒有目錄，第三頁以後尚存，我們可以從內容來整理出整個目錄。對於本部內容，我作了三個分類，第一類：以惡人惡事說明人死後將接受

的審判，共二十三篇。第二類：現世善人死後可以任神職，神明並以自己的前世為例降鸞，並說些訓勉的話，這一類共三篇，其中一篇是賴氏來台祖，死後升為粵東鎮平縣城隍，並以自己為例，作了一篇自述，並鼓勵後輩。第三類有五篇，說明原任的神明因功升職到別處任職去了。新任的神明到任，並對鸞生們說了一些訓勉的話。

從第一類的標題，大致可以知道其內容，如：引淫惡孽報証、引妄入聖門孽報案、引悍婦欺姑孽報案、引淫婦背夫孽報案、引恃強欺弱孽報証、引滅倫現報案、引孝慈親生死如一顯報案、引一忍心害理顯報惡案、引一奸奴欺主現報案、冥役押囚孽惡述、無常押囚魂惡述、惡述、判官問話與囚魂招供的對話，等等。以其中一篇文章來看，即可大致了解鸞書教化村民的內容。引妄入聖門孽報案一段，降鸞者，本邑城隍把筆吏，內文如下：

且夫古來，讀聖賢書，當行聖賢之事，所謂：文章以化氣質、詩書以醒愚頑，孝弟忠信從此來，禮義廉恥由此出，士也者四民之首也。奈何既登孔門，更甚村夫之輩。吾特引一現案，本邑一堡樟樹村，姓吳名○○，斯人也，胡為其然也，妄讀詩書之故也。……廿有餘歲，雖蒙師訓，嗜慾日開，月下花前，作盡許多狂童之態，…任意揮金，縱情娛樂，五七載之奔波，二三更之曖昧，迷途不反，彼岸難登，待及床頭金盡，酒謝花殘，百計欺兄，藉端索利，老母在堂，不能孝養，總總所行，難以對已。及數年前，…視民有如草芥，藉端需索，徒飽私囊，以為花柳之費，中年之後，尚如此夢夢，猶不能回心修省，仍在情婦之家，日縱房幃之快，奈何命生自天，害由一己，慘罰當頭，竟沾癆疾，延積幾近一載，陽報如此也。本邑案尊，素聞此輩，乃遣無常登門枷鎖，初至案前，吾責其半生之孽，忘師訓，背親心，偽文人，假頭目，數端之罪，一不能辭，在本案先責大杖三百，囚禁一年，然後解至一殿，現擬禁酆都四十年，以警其生平之犯，當世文人不妨鑒觀之。証詩一首：文人品行最為先，誤入迷途悔萬千，世界花花容易過，酆都悽慟問誰憐。

「嚴部」以儒家思想為出發點，教化村民，透過神明、人間、地獄沿續下來的輪迴觀念作為手段，將儒家思想深深的建立在村民的腦海中。

附錄四：恩主公施方濟世

臺灣當時的鸞堂，大部份除了教化人心、施方濟世、解決日常生活問題、教化人民之外，還有一個很大的功能，是爲了戒除鴉片煙而存在。不過當時苗栗一堡銅鑼灣庄的明新堂恩主公，不曾聽聞有關戒除鴉片煙的故事。倒是有一部手寫的「文衡聖帝靈藥籤」共九十頁²⁹，封面也已陳舊斑駁，左下角書「明新堂」三個字，中間是「文衡聖帝靈藥籤」，右邊一行「內科、小兒科、眼科、外科、外患」等字，很明顯一看即知是藥方書，內容每頁約四至五首藥方。內科共 120 首，全是藥方，並且註明是大人用。兒科共 60 首也全是藥方。眼科 53 首，其中八首無方，其他四十五首則是先敘明症狀後寫藥方。無方籤詩記載如下：

第一號是籤詩，說明保養眼睛的方法：「求得靈方第一枝，雲開月出不須醫。清晨汲取長生水，面對東方洗濯宜」。

第四號籤詩：「目多斜視，心多不正，急淨心田，求方乃應，下朝再求」。

第七號籤詩：「心不成，口又什，再齋肅方。無方。不給」。

第十五號籤詩：「憂鬱傷肝，宜慎調理，用藥要靈，除是轉憂為喜。再求」。

第二十二號籤詩：「來求意不誠，何須叩神明，回心思改過，下日忒方靈。無方」。

第四十五號籤詩：「盲目見亡息，仙方不易尋。閉門懺靜養，默念觀世音，此乃孽障所積，藥亦無功，齋戒虔念，觀音救苦經，或藉神力，無方。」

第四十六號籤詩：「症雖淺火，流連非是，失于療治，却因命運，迍遭。放生九口。無方。」

第五十二號籤詩：「自作自受，神亦難救，悔過遷善，別日再求。無方。」

外科有 100 首，皆是藥方。外患皆是籤詩，列舉三首如右：「參號籤詩：命宮受犯東方鬼神，向東方叩許，牲體肉酒叩完。拾捌號籤詩：神魂被三傷，冥差捉去，須求五雷星君保持平安。貳拾號籤詩：逆犯真君，灶王真君降罰，許灶拜，叩許五帝大良愿祈求赦罪。」，全部外患籤詩共 27 首。

²⁹目前製成籤頁，按序編排，作爲信徒抽籤問藥之用，

附錄五：天神宮地字號

昭和九年（1934）天神宮地字號序：

夫付吾七十份庄之名者，即係乾隆四十七年吾等之祖先，為其子孫大計，知地方肥沃，氣候和暖，且多荒未墾，故招集七十股分，著手開拓，後依墾成土地作斯數抽籤，吾等祖先所占□位所，而付號七十份之名也，雖土地大略過成，當時出沒該地四圍之蕃害，筆以難言，至村民坐臥不安，全謎無計，僅墾蒼天庇佑而已。後由當空叩起 天神爺保護庶民，暫見年來人畜平安，五穀豐收，地方融裕，至光緒八年頃以業六佃四，發起甲當負擔拾貳元，其數地羅家贈之，築造天神宮，每年春起冬完酬謝神恩，于大正癸丑年，被洪水沖壞，本意復舊，因村民能力一時不及，故延期至今，竊思祖先所負之犧牲，天神爺保護吾庶民之恩澤，永遠無疆，是為引



附錄六：天神宮與陳家記事表

表 13 天神宮與陳家記事表

西元年	中國年	日本年	天神宮
1720	康熙 59 年		來台第一世祖陳乳山出生
1759	乾隆 24 年		二世祖陳圖公出生
1760	乾隆 25 年		陳家來台祖陳乳山在彰化鹿港登陸
1782	乾隆 47 年		墾主曾棟柏招集民眾合組成七十股份共同墾田耕耘，所以稱為七十份庄；陳家來台祖陳乳山去世，63 歲
1786	乾隆 51 年		因林爽文之亂，第二世陳圖公遷至苗栗廳大湖郡獅潭鄉庄出磺坑南寮
1826	道光 6 年		二世祖陳圖公去世，68 歲
1850	道光 30 年		五世陳財星出生
1862	同治 1 年		五世陳財興出生
1882	光緒 8 年	明治 15 年	七十份羅家贈地建天神宮
1894	光緒 20 年	明治 27 年	甲午戰爭
1895	光緒 21 年	明治 28 年	陳財星、陳財興因台灣割讓，為了怕被戰爭波及，及護衛天神爺，於是攜帶眷屬進入山北寮避難，從此以後天神爺就成為福勢庄東坑北寮地區的守護神
1900	光緒 26 年	明治 33 年	六世陳文能出生
1904	光緒 30 年	明治 37 年	埔里久靈寺建立
1906	光緒 32 年	明治 39 年	六世陳財興次子陳鼎新出生
1910	宣統 2 年	明治 43 年	五世陳財星去世，61 歲
1911	宣統 3 年	明治 44 年	天神宮沿革：七十份後龍溪發生水災，一百餘戶僅剩十二戶，天神爐由值年爐主輪流奉祀
1912	民國 1 年	大正 1 年	五世陳財興擔任保正(村長)
1913	民國 2 年	大正 2 年	天神宮地字號：後龍溪洪水，沖壞後的天神宮，村民無力改建
1932	民國 21 年	昭和 7 年	五世陳財興去世，71 歲
1934	民國 23 年	昭和 9 年	天神宮帳簿出書，共三本，天字號李水養

			收執，地字號賴添貴收執，人字號陳鼎新收執
1943	民國 32 年	昭和 18 年	陳鼎新捐地七十份天神宮建成；陳鼎新將陳家天神爐移至天神宮供奉
1951	民國 40 年		天神宮草築興建
1957	民國 46 年		謝賴送妹女士購買新爐，向原本爐分爐割火，並擇好時好日，自中平村請回北寮安奉
1959	民國 48 年		八七水災
1968	民國 57 年		六世陳鼎新去世，63 歲
1977	民國 66 年		東坑北寮天神宮落成
1983	民國 72 年		六世陳文能去世，84 歲
1991	民國 80 年		七十份天神宮改建，有兩個名字一賜福寺、二天神宮
1993	民國 82 年		天神宮竣工



附錄七：各廟宇天神爐相片

圖 46 各廟宇天神爐

地區	廟宇名稱	各廟宇天神爐
西湖溪流域	福興村 天后宮	
	福興村 五福廟	無天神爐
	銅鑼村 武聖宮	無天神爐
	銅鑼村 明新堂	

竹森村
廣德宮



竹森村
法尊堂



九湖村
武聖廟



	<p>樟樹村 至倫宮</p>	
	<p>朝陽村 無村廟</p>	<p>無天神爐</p>
<p>後龍溪流域</p>	<p>中心埔庄 五穀宮</p>	
	<p>七十份庄 天神宮</p>	<p>天神宮的天神爐於80年建廟時，封存於神位的下面，原因是已有天神故不須要天神爐</p>
	<p>七十份 天神宮 陳家天神爐</p>	

<p>朝陽村 芎蕉灣</p>	 <p>芎蕉灣沒有村廟，其天神爐供奉於張家民宅</p>
<p>興隆村 三聖宮</p>	 <p>分別屬於三尊神明的三個天神爐</p>
<p>石圍牆 關帝廟</p>	<p>189 無天神爐</p>

資料來源：銅鑼鄉各廟宇天神爐，筆者自行拍攝 2008.06