

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

碩 士 論 文

宗族與當代地方社會—以湖口陳四源為例

Lineage in Contemporary Taiwan Local Society: A Case
Study of Chen Si-Yuan in Hukou Township

研 究 生：王鈞正

指 導 教 授：羅烈師 教授

中 華 民 國 九 十 九 年 一 月

宗族與當代地方社會－以湖口陳四源為例

Lineage in Contemporary Taiwan Local Society: A Case Study of
Chen Si-Yuan in Hukou Township

研究生：王鈞正

Student：Chun-Cheng Wang

指導教授：羅烈師

Advisor：Lieh-Shih Lo

國立交通大學

客家社會與文化碩士在職專班



Submitted to Degree Program of Hakka Society and Culture

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

In

Degree Program of Hakka Society and Culture

January 2010

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十九年一月

宗族與當代地方社會－以湖口陳四源為例

學生：王鈞正

教授：羅烈師教授

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

摘 要

本研究以社群（community）和網絡（networks）的概念，以湖口鄉陳四源這個宗族為研究案例，探討在現今地方社會中，宗族內部的關係的建立，及如何轉換成其它形式，並提供宗族研究不同的視角。本論文共有五章，第一章為緒論，對於傳統的宗族研究做了一番檢視，並說明對於本研究有何不足之處，而加入其他理論來作為論述基礎；第二章對湖口地方社會和當地的主要宗族做個背景介紹；第三章以陳四源成員中，舉行婚禮和喪禮所記錄人情來往的禮簿為主要分析資料，分析宗族中關係網絡的建立；第四章透過訪談和第三章的資料分析比對，點出宗族的關係如何轉換；第五章結論收結。本研究認為在現今社會脈絡下，宗族關係的建立，血緣雖然是基礎，但是更重要的是平時往來的互動，這樣的互動包含了：對於宗族象徵認同下的祭祀儀式、成員間婚喪喜慶的勞力與禮物交換、生活上的一切往來等。而這樣的互動旨在建立關係，是神聖而不帶功利性，也只有這樣的神聖的關係建立後，透過了不同的機制的出現，才有可能轉換成其他形式的關係，例如影響選舉中的投票行為。這樣的聖與俗的關係轉換，都印證了客家俗諺：「行使會親」（hang si voi qin）。

關鍵字：湖口、宗族、社群、網絡、政治、選舉、禮簿、關係

Lineage in Contemporary Taiwan Local Society:A Case Study of
Chen Si-Yuan in Hukou Township

student : **Chun-Cheng Wang**

Advisors : **Dr.Lieh-Shih Lo**

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

ABSTRACT

Taking Chen Xi Yuan lineage of Hukou Township as a case, this research is based on the concept of community and networks to discuss the establishment of relation within a lineage and how to convert it into other forms in this modern society in order to provide different perspectives in lineage study. There are five chapters in this thesis. Chapter 1, the introduction, is the review of traditional lineage study and to illustrate the deficiencies regarding this research and to add other theories as a basis for discussion. Chapter 2 introduces the background of local community and main lineages in Hukou. Chapter 3 takes the records of gift books of wedding and funeral ceremonies of Chen lineage as the main analysis material to analyze the establishment of the network within the lineage. Through interviews, chapter 4 is the analysis and comparison with chapter 3 and to point out the change of lineage relations. Chapter 5 is the conclusion. The research concludes that the establishment of lineage relations is based on the ties of blood, but the more important thing is the ordinary interaction in the society of nowadays. These interactions include the sacrificial offering ceremony under the approval symbols of lineage, the exchange of labor and gift among members in the wedding, funeral ceremonies and jubilation, and all intercourses in life and so on. The purpose of the interaction is to establish the relations which are sacred, not utilitarian. Only after the establishment of the sacred relations, through different mechanism, it may possibly convert into other forms of relationships, such as the influence of election voting. Such conversion of saint and secular relationship proofs the Hakka proverb, the more interaction we have, the more intimate we will be.

Keywords : Hukou 、 lineage 、 community 、 networks 、 politics 、 election 、 records of gift 、 relationship

誌 謝

終於等到我生命中最值得驕傲的這一刻，這也是我作夢都不敢夢到的。我畢業了，我完成了我自己的作品，雖然它不是曠世鉅作，甚至連邊都碰不上。但是我敢大聲說，那是我心血的結晶，更是累積了許多人的幫助和付出才有今天這本作品。因為這本論文的背後，是背負了許多人的努力，所以我自己才深深感覺到那是驕傲、自豪。

三年多前，我因為無心插柳，從一個陪考的身份，竟然幸運的考上了交大，身為交大生，因該是很光榮的。但是一年多後，因為自己的一時心志不堅，只能看著同學提出論文計畫，自己卻迷惘在學業上，那時我覺得自己是愚蠢而孤獨的，只想找個桃花源躲起來。就在此時，我的恩師 羅烈師老師，伸出了溫暖的雙手，指引我一個方向，不嫌棄我的駑鈍，不厭其煩的循循善誘，為我開了一扇學術研究之門，而我也因此能走出困頓。那份深似海的恩情，並非是我隻字片語能說的清的，只能存於我的心中，感謝老師。

任何有家庭的研究生都是一樣的，沒有家庭的背後支持和鼓勵，相信是無法完成學業。自己不負責任三年多來，還好是老婆的辛勤付出和體諒，使我沒有後顧之憂可以完成我的學業。如今在此，向老婆、女兒說聲妳們辛苦了，雖然我在家裡地位是最小的，但是少了三年多的參與，是我這一生往後需要彌補的。老媽不要再叨唸了，我論文寫完了，謝謝妳的穿針引線，帶我去向在鏜、雲田叔拜託能讓我做訪談，沒有妳，我還要拖很久呢！

這本論文背後其他參與的主角，如陳焜全先生、陳在鏜先生、陳雲田先生夫婦、翁仁明先生等，還有學校同事張美玲老師，沒有你們的協力演出，我這個導演將會開天窗，這部轟動叫座的戲碼，也不會殺青，感謝你們，也祝福你們。

鈺涵、旻秀謝謝妳們的支持和幫助；世群我也畢業了，同學們，我雖然最後才畢業，但是學海無崖，大家共勉之。

三年的研究所之路，辛苦卻充實，也讓我的視野明顯的不同，很高興自己沒有辜負這一千多個日子，心中只有感恩，感謝你們。

鈞正 2010 年 1 月

目錄

摘要.....	i
英文摘要.....	ii
誌謝.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 文獻回顧.....	2
第三節 研究範圍.....	11
第四節 研究方法.....	12
第二章 湖口鄉和陳四源的簡介.....	14
第一節 湖口鄉簡介.....	14
第二節 湖口的宗族.....	35
第三節 陳四源簡介.....	42
小結.....	49
第三章 禮簿的分析.....	51
第一節 禮物交換的神聖性.....	51
第二節 禮物交換的實例.....	53
第三節 禮簿內容分析.....	64
小結.....	68
第四章 人際關係的轉換.....	69
第一節 政治和選舉在地方社會的意義.....	69
第二節 宗族和地方選舉.....	71
小結.....	85
第五章 結論.....	87
第一節 本研究的意義.....	87
第二節 研究限制與展望.....	91

參考書目	94
附錄	98
1、乾興公買地契約之二：立杜絕賣盡洗根田園埔地契	98
2、乾興公買地契約之三：立杜斷再找契	100
3、四源公分鬮書	102



表目錄

表 1 日治時期湖口歷屆莊長	30
表 2 光復後湖口歷屆鄉長名單	31
表 3 陳四源家族年代事件表	45
表 4 陳四源參選或者曾服公職等名單	47
表 5 陳在鎧二兒子婚禮全部包禮個數比例統計	54
表 6 陳在鎧二兒子婚禮全部包禮金額比例統計	55
表 7 陳在鎧兒子婚禮，宗親、兒子朋友、同業包禮情形	57
表 8 陳雲田母親喪禮禮奠儀個數比例統計	60
表 9 陳雲田母親喪禮禮奠儀金額比例統計	61
表 10 三件禮簿姻親部分包禮情形	64
表 11 三件禮簿宗族方面包禮情形	67
表 12 第十四屆新竹縣議員第二選區當選人得票數	72
表 13 第十五屆新竹縣議員第二選區當選人得票數	72
表 14 第十六屆新竹縣議員第二選區當選人得票數	72
表 15 陳雲田母親喪禮宗族包禮情形	74
表 16 陳在鎧兒子婚禮宗族包禮情形	74
表 17 陳四源祭祖日期及時間	76
表 18 政治人物包禮分析	80

圖目錄

圖 1 陳在鏜二兒子婚禮禮簿之一	13
圖 2 陳雲田母親喪禮禮簿之一	13
圖 3 湖口鄉位置圖	15
圖 4 湖口鄉山脈河川圖	17
圖 5 湖口鄉發展三階段圖	19
圖 6 湖口鄉行政區域圖	20
圖 7 波羅汶相關地圖	21
圖 8 湖口鄉下北勢圖	22
圖 9 湖口鄉上北勢圖	23
圖 10 湖口鄉番仔湖區域圖	24
圖 11 湖口鄉鳳山崎區域圖	25
圖 12 湖口鄉長崗嶺區域圖	26
圖 13 湖口鄉北窩、南窩、崩坡下區域圖	26
圖 14 湖口鄉大湖口、羊喜窩區域圖	27
圖 15 湖口鄉和興區域圖	28
圖 16 陳乾興買地契約 1	44
圖 17 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮個數比例統計圖表	55
圖 18 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮金額比例統計圖表	56
圖 19 陳雲田母親喪禮奠儀個數比例統計圖表	60
圖 20 陳雲田母親喪禮禮奠儀金額比例統計圖表	61

第一章 緒論

第一節 前言

本研究以新竹縣湖口鄉陳四源這個宗族為研究對象，在現今地方社會脈絡下，以不同的視角，探討宗族內部連結關係的內涵。而這些宗族內部的關係，筆者運用網絡的概念，也就是不同的人際關係網絡，將宗族視為一個特殊的群體而產生特殊的人際關係網絡，去探討其內部不同的人際關係網絡如何建立，如何相互連結，並且如何轉換成其他形式的關係。

筆者對於宗族現象有著深刻的印象，而這些現象包含了筆者的婚禮、家人的喪葬儀式，祭祖等。這些儀式大都由宗族的耆老來幫忙（挺手），實質內容為婚禮宴客時收禮金工作、擬定發紅帖給宗族的名單、婚禮主持、喪葬的工作安排和分組、每年祭拜祖先的時間及主持儀式，甚至在選舉時的樁腳網絡的運用等等。對於在湖口成長的我而言，宗族是生活上重要的一個部份，看到了許多個人的生命儀式也都必須在宗族的參與下舉行。在宗族下的家戶透過了禮物交換彼此互相連結，產生了微妙的人際網絡，透過這個宗族網絡，產生了商業、政治等人際交往的關係，這些都是在現代社會脈絡下宗族現象的內涵。但是這些人際關係網絡，除了血緣這個重要因素外，似乎還有其它的原因使之建構起來，甚至互相連結或是重疊。在許多生命儀式裡，宗族間禮物交換的名單中，除了可以看到宗族不單是血緣的認同與連結，似乎還有許多親疏的界線存在，這個其它因素是什麼？宗族界線的實質內涵又是什麼？不同的人際關係網絡如何建構與連結？連結後又如何轉換成其他的關係？

一般人對漢人「宗族」都直覺的認為帶有傳統的意涵，也就是祖傳父，父傳子這樣的父系繼嗣原則，好像宗族是與生俱來的。血緣自然是宗族的認同的基準，但是我們試想宗族何嘗不是一群人的組合，因此宗族的這群人，自然的會有許多不同的人際關係，在不同的時空脈絡下，會產生不同類型的人際關係。所以筆者想藉著不同的研究方法，和不同的視角去探討這些人際關係。傳統的宗族理論，有從結構的面向作探討，也有從祭祀儀式探討宗族，這些理論對於宗族傳統

的面向自然有其理論基礎；但是對於人群的另一個面向：象徵、儀式、界線的探討，則是社群研究所要探討的核心概念；而社會網絡理論主要是探討各種社會關係及其結構。所以本文將運用網絡的概念，以傳統宗族理論和社群研究的方法，從宗族不同人際關係網絡的視角，探討現代地方社會下，宗族內部關係的連結。

第二節 文獻回顧

如前一節所述，本研究主要是以湖口的宗族—陳四源為探討對象，探討宗族在當代地方社會中，宗族人際關係的建立，以及如何轉換其他形式的關係。以宗族來說，自有它傳統的面向，但是在現代社會中，這個傳統的一面是否還可以說明在現代社會裡，宗族人際關係的往來的情形；人際關係的形式如何轉換，筆者認為這些都不是傳統的宗族面向所能處理的。故在文獻回顧中，將以傳統的宗族研究，瞭解宗族傳統的面向為何，以及在本研究中，所要處理現代社會的宗族，傳統的宗族研究其不足之處在哪？本研究把宗族視作一個社群，所以將社群理論做一番檢視，說明如何把社群的概念運用在宗族研究上；同時也借用了網絡理論的概念，來理解宗族間人際關係的連結；在實際的人際關係建立中，禮物的交換對於宗族而言是不可或缺的重要一環，所以禮物交換所代表的內涵為何，在文獻回顧中也會一一說明；最後人際關係的轉換形式，在本研究中是以政治和地方選舉來說明為何在地方社會中，地方政治和選舉可以看出宗族人際關係的轉換。

對於宗族而言，傳統的觀念都停留在「血緣」上，也就是父傳子這種與生俱來的關係，殊不知隨著家族幾代後人數的擴大，以及在現代多元化的現代社會中，血緣不再是關係連結的唯一原因。傳統的宗族研究大都在探討宗族在社會中的結構或功能性探討，宗族結構和功能性的研究自有其貢獻，但是對於本研究而言，尚有不足之處。在文獻回顧的開始，先對傳統的宗族研究來回顧其傳統的面向，再說明在本研究中其不足之處。

一、 傳統的宗族研究

莫里斯·佛里德曼（Freedman, Maurice）在《中國東南的宗族組織》一書中（Freedman 2000），他以中國東南地區的文獻研究來分析，並佐以東南亞移民的經驗，將宗族分成三個模式，一、A模式：為人口較少，內部成員職業分化較少，

沒有共同財產和族譜，而且祭祀儀式只限於家庭祖先崇拜，由於弱小，所以必須置於強大宗族保護之下；二、Z模式：為人口較多，宗族有共同財產，有明確的族譜和系譜關係，可以和其他宗族連接，有祠堂的祭祖儀式；三、M模式：為兩者的折中，他以這些宗族內部結構的說明宗族社會分化和整體社會結構的關係，並將宗族置放在整個國家脈絡下探討，說明宗族在社會中的位置，其重心都放在宗族的財產和成員分化如何和外在的社會大體系來連結（Freedman 2000：161-178）。Freedman對於中國東南宗族存在的重要因素是共同的財產的有無和祭祖儀式，並以此概念探討宗族的分支現象，這些都是置放在功能論的立場來看宗族的內部。但是宗族置放在功能論上討論構成法則，往往忽略了宗族構成主要的原因。所以陳其南（1990）批評傅立曼忽略了宗族構成的這個真實的因素，他以宗族的內部權利和義務分配關係也就是房份、丁份和股份，將宗族分成小宗族、大宗族、同宗，來說明台灣這個移民社會宗族發展的現況。他認為傅立曼以財產這個經濟因素決定了宗族和宗族的分支，是忽略了漢人宗族系譜的繼嗣（descent）原則，宗族在系譜關係明確時則照房份，而有時特殊狀況可以選擇參加或不參加時，則照股份或丁份。同時陳其南認為傅立曼的宗族分支理論中的非對稱分支，將分支出的宗族都視為一整體，且分支代表財產的分配是繆誤的。他以宗族的分房法則來說明，分房是系譜性的法則，也就是父親的兒子都平均分房，同時除了家產的分割，也代表內部權利和義務的分配。傅立曼沒有看到中國傳統宗族包容性的一面，也就是從宗族往下看看到了分化，從房往上看看到了整體，共同的祀產代表著各房相互融合而非分裂的合房收族的過程（陳其南 1990：97-202）。依照這樣的原則我們可以看到宗族各房份代表著整體中的部分，各房又同時屬於整體的部份，在現代常看到在宗族派下有房的結構，從宗族往下看，看到了各房到各家戶獨立運作，從家戶往上看，家戶、各房到宗族，卻連結成一個整體。當我們在看到這些現象時，有了這個理論基礎，才不會產生將各房視為一個整體的繆誤。這樣的研究，我們只能瞭解宗族內部的結構，但是宗族在地方社會的意義我們無法窺視，以及宗族的人際關係在當代社會如何形成，這些都不是傳統的宗族研究所關切。所以對於本研究而言，傳統的宗族研究雖然提供了原則，但是在許多面向而言卻無法讓我們瞭解，所以必須藉助其他不同的研究，這也是傳統宗族理論對於本研究不足之處。

在湖口宗族的研究上，羅烈師（2001）從祭祀儀式探討十九世紀大湖口的宗

族。他認為大湖口本身是個宗族的社會，大湖口的宗族發展的關鍵在土地，有了共同的土地，使宗族儀式得以順利的進行，而且宗族成員可以共同生活在一起；公號、公廳、祖塔為宗族的象徵，而祭祀儀式、不定期的婚喪喜慶，將勞力和禮品互相交換，這樣的交換行為是有地緣限制，禮物的交換促使宗族結合在一起。所以宗族本身是個地緣性的團體，也就是說血緣和地緣是同時進行的（羅烈師 2001：122-125）。羅氏研究可以讓我們瞭解大湖口宗族發展的背景，當時湖口是在十八、十九世紀，湖口的居民背景是大部分的農業和少部份的商業，宗族建立在擁有土地基礎上，而宗族在地方社會中透過了廟會的輪值制度和外在的大社會連結。所以在十九世紀湖口的宗族，土地的重要性不可言喻，有土斯有財，土地和相關的灌溉系統大都控制在宗族手上，而宗族代表著廟會的基本單位，透過了輪值制度表述了整個社會結構，這個都顯示宗族作為一個團體，對外以宗族的公號在社會大結構中參與活動，對內看起來宗族是個大整體。但筆者認為羅氏的研究，已從宗族的結構和功能，加入了儀式和禮物的交換的因素，這樣的因素可以清楚的說明宗族在地方社會中，除了血緣的親屬認同外，還有不同的因素使宗族之所以成為宗族這個特殊團體。其間的連結的原因為何，以及宗族為何會在湖口地方社會形成，而不是成為一盤散沙的原因。但是羅氏的研究所取材的部分是在十八、十九世紀的湖口，而在現代社會脈絡下，過去的宗族現象是否還保留如以往？社會結構的改變，土地的重要性不如過去，宗族對外和對內的關係作何改變？筆者認為這些都有必要再重新再檢視。

對於宗族這個特殊的團體而言，無非也是一群同血緣的人所組合的群體，宗族之所以聚合成為宗族，除了血緣外，羅烈師已點出了不同於傳統宗族研究的概念—儀式、禮物勞力的交換等，而儀式的討論也是社群研究的核心，所以接下來筆者將借社群的概念來探討宗族。

二、 社群的概念

社群（community）是十九世紀以來社會學相當重要的概念，而這個概念，傳統的被意味著高度人與人的親密性、認同和道德上的承諾，而後發展成對抗工業革命，人們對於地域性（locality）的明顯感受，而賦予社群共同性的社會意涵，和強調社會互動與地域性的關係。在人類學方面對於村落民族誌的研究，以社群

(community) 代替傳統的village和tribe等用詞，而人類學侷限研究特定時空人群的作法，以及視人、土地、文化相連的假定備受質疑(陳文德、黃應貴 2002: 2-6)。陳文德(2002)認為將社群界定有界限、封閉、內部同質性的說法是靜態的，忽略了社群歷史形成的動態過程。在他的〈試論「社群」(community) 研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉一文裡，他以台東南王部落卑南人的觀念來界定Zekal(部落)，而社群成員對於社群觀念的界定，會隨著外力而改變，如國家力量、宗教信仰(漢族祖先祭拜、天主教、基督教對部落和儀式的看法)、歷史發展過程(從部落封閉到漢人移入等)來改變部落的界線，而這界線也包含了地域的界線(陳文德 2002: 43-88)。陳文德以此概念來說明從社群成員的社群觀念，可以去瞭解社群如何和外界的大環境互相銜接，也可說是社群的社會關係網絡，這些都是必須放在當地歷史和文化特性去探討。這樣可以避免以地域作為思考基礎侷限性，故社群的範圍的界定來自社群成員的觀念，這個觀念會受歷史和社會的脈絡所影響，而這個邊界一旦界定了，社群內的成員會賦予其意義和情感，並會影響其日常行為的實踐。在此筆者看到了社群的定義來自於內部成員的觀念，及象徵和界線的運用，但陳文德並未對於象徵和界線的運用，以及實質的意義多做說明，所以其後將以林秀幸的兩篇文章說明這些意涵。

林秀幸(2003)〈以社群概念探討祭祀組織與文化－以大湖鄉北六村的台灣客家聚落為例〉(以下簡稱北六村社群研究)一文運用社群學的「象徵」、「界線」、等概念，以大湖鄉北六村的宗教信仰，來探討社群整合、分化、形塑的連結內涵，和探討象徵和界線的意義。林秀幸以北六村的信仰序列：包含伯公、義民廟、關帝廟、媽祖的信仰組織作田野調查，並將其輪值的爐主的組織作詳細的介紹，歸納出爐才是被輪祀的真實單位，而且也是真正社群象徵。而這個象徵是具有連結屬性的，它連結了神和人，社群中的每個人也利用爐來想像象徵的實體，象徵不但維繫了社群和成員的連結，也成為調節矛盾、衝突和整合的仲介。社群中界線是浮動開放的，透過象徵達到互動、整合，而透過象徵來達成相容性，如關帝廟中關帝爺和陪嗣的媽祖。社群和社群之間會因資源和利益而分化或合併來整合，這就是社群的類生性，如分香的形式類生了媽祖信仰的社群，但是部份透過了爐和香灰以及回娘家過爐的手續卻連結了更大的整體(北港全台媽祖信仰)。但社群透過互動和溝通連結更大的社群，其界線卻不會被模糊，也就是小社群和大社群在網絡的連結中，雖然互動但確保有其獨立性，透過了網絡式的包

覆，社群透過互動而不斷互相形塑。而林秀幸（2007）的另外一篇〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉（以下簡稱進香研究）是繼北六村社群研究之後的另外一篇有關社群研究的文章，在北六村這篇文章探討了象徵和儀式如何建構了大湖鄉北六村的社群，以及社群的意義。其後在這篇進香研究探討的是大湖鄉做為一個社群透過了媽祖信仰的象徵，及進香儀式的參與，使得社群成員清楚的瞭解自己身處的這個社群，透過進香活動的參與，發現了其他進香團體和我群的不同，產生了界線存在。這個界線並非只是區隔，還包含了認識彼此的差異，而互相展示，進而互相學習，最後透過了回程的理解而回歸到地方生活的實踐。綜合林秀幸的這兩篇社群研究，筆者認為，可以清楚的瞭解社群的概念：象徵、儀式、界線、部分和整體，社群的認同建立在社群成員對象徵物的想像上。在北六村社群研究裡，爐雖然是象徵物，但是其背後抽象的那一面和力量，才是象徵重要的意義，因為爐是個通達神與人的仲介，人只有透過爐才能連結神的世界。所以社群成員透過對爐的想像，和儀式的參與，認知到自己和社群的存在，而儀式圍繞著象徵物，使社群成員串聯起來，社群於是被建構起來，所以象徵其實有連結的意涵。林氏的進香研究中，探討了界線的概念，當社群在參與進香儀式的過程中，瞭解了他群和我群的不同，也就是界線的產生，而界線並非只是區隔他我，更重的是發現彼此的不同，因為接觸後產生的差異而使彼此發生自我改變的可能性。在進香研究中我們發現了這個改變是學習，並形塑了大湖的社群，社群因界線，發現了彼此的不同產生了學習，卻也意識不同的社群其實都置身在更大的體系之中，於是產生了部分和整體的概念。

對於宗族而言，何嘗不是一個人群團體，我們可以視之為一特殊的社群，這個特殊社群所連結的基礎是血緣，但是血緣並非是宗族這個社群，成為一個社群的全部原因。漢人所謂傳統的親屬法則，就是建立在父係繼嗣法則下的血脈相承，「親同萬代」就是說明父系親屬的原則，一般人也是理所當然看待宗族這個人群組成。在現代社會中，人際關係網絡的連結是多元而錯綜複雜的，自然宗族的組成也並非可以用血緣一語概之，而社群的概念，便可以說明宗族這個特殊的人群組合。以林秀幸的兩篇文章的社群研究來說，我們想像宗族成員因為血緣的因素，產生了對共同祖先這個象徵的認同感，而透過祭祖儀式的參與，使得宗族的成員更進一步產生了我群的概念，使的宗族這個人群彼此產生了連結，和宗族外的其他社群相較下，發現了我群和他群的不同，界線於是出現，這時可能產生

區辨、學習。但是在地方社會中，我群和他群都是置身在整體的地方社會下的部分，以社群概念來看待宗族，似乎找到許多宗族形成的合理性。我們在林秀幸的兩篇文章中，看到了北六村的進香社群，平時在日常生活中並非刻意被凸顯，但是在進香過程中，這個社群卻因為他群而被意識到我群的存在，又因為他群和我群的界線，產生了許多動態過程，在這個過程中其實我群和他群都置身在一個大整體下。同樣的，湖口的宗族各自都成爲一個社群，平時是不會被凸顯其社群意識，但是在參與跨區域的活動時，如新埔枋寮義民廟十五聯庄輪值祭典，在湖口輪值時，湖口各宗族形成各種正副爐主和領調者，這樣的活動卻凸顯了不同宗族的宗族意識，界線於是產生，但是無論各個宗族的個體，其實都置身在整個義民廟輪值系統的整體下。

但是對於儀式圍繞象徵這樣的連帶，是否可以包含了宗族成員所有的人際關係往來，筆者認爲這樣是不夠的。在地方社會中，宗族成員不能絕於其他社會關係，這樣的關係我們將他視之爲一網絡連結，如此一來便能包涵了所有的關係連結，所以以下將以網絡理論來說明宗族的人際關係。

三、 網絡理論

網絡理論可以連結社會學中巨觀結構模式和微觀個體主義兩種不同視角，在方法論上也可以作爲兩派分析單位的仲介值，網絡理論主要是探討人際關係形式及結構（蔡毓智 2008）。基於此概念，運用在人際關係上的連結，將會有不同的視角，如陳介玄（1994）將網絡的概念運用到政治層面上，他以選舉時所產生了派系網絡、樁腳網絡、及俗民網絡，運用三者不同的人際關係連結，這樣的關係可能是權力面向、也可能情感面向，在不同的利益觀點下，如何達成互相連結，藉此想瞭解政治和選舉在地方社會的的意義（陳介玄 1994）。

杜贊奇（2004）以文化權利網絡的概念，探討國家政權和鄉村社會之間的互動關係，其中鄉村社會的代表爲宗族，宗族透過參與鄉村的宗教組織活動和儀式，可以體現自己的領導能力，而且可以透過這樣的方式和國家政權的上層有所聯繫。而文化權利網絡的概念爲正式和非正的組織互相聯繫的網絡，其中文化的概念包含了象徵和規範，權力則爲國家介入鄉村社會時，所使用的各種手段獲取他人服從的能力，而這個手段包含了暴力、強制、說服以及繼承原有的權威和法

統。當國家政權和地方宗族在接觸時，有使用權利的關係連結，也有使用文化的關係連結（杜贊奇 2004）。以此觀念，在一個群體不同關係網絡中，其中包含了權力的部分，這種關係包含了經過轉化，而看似合理的普同性權力規範，也包含了文化的部分，這種關係透過了象徵和儀式參與，產生認同而連結。宗族這個團體也是如此，它有道德規範強制的連結屬性，也有文化連結關係而產生的認同，同時具有傳統和現代、文化和權力的一面。所以對於本文的宗族研究而言，想面對的是當代社會宗族不同的人際關係網絡，這樣借用網絡的概念，可以用不同的視角，去看待宗族在地方社會中的人際關係往來，無論是政治上或是商業上等等。若是如此，那宗族中的人際關係網絡，實質的內涵又是如何建立的，以下將以禮物交換的行為來說明。

四、 禮物交換行為

牟斯（Mauss）在《禮物：舊社會中交換的形式與功能》這本著作中（以下簡稱牟文）（Mauss 1989），將波里尼西亞、美拉尼西亞和北美洲的民族誌、以及各國古法典、和語言習慣用法說明古社會中禮物交換行為的意義。而禮物交換行為的真正意涵：包含送禮、收禮都建立在禮尚往來的基礎下，而涉及的層面是全面性的，這個全面性為人與人之間、人與神之間，更可以衍生在經濟、政治、社會層面上，最後也以這些面向做總結，認為在現代社會中，應該以舊社會中交換行為的真正意涵為出發，從重新在經濟、政治、社會上去檢討，這樣才能有所進步。筆者認為牟文從禮物交換的精神，喚起了社會許多面向的道德觀，而牟斯的立意深遠，且發人省思，尤其在人與人之間的禮物交換行為上，這樣的行為和商業上物品的交易是有所不同的。禮物是帶有一種特殊的「魔力」，這樣的力量使送禮者和收禮者雙方建立了關係，這種關係也許是競爭、帶有階級、友好、感情等等，無論是如何的關係，這都使收禮者有義務回報，牟斯稱之為「total prestations」，這使我們對禮物的交換行為有了新的認識。

牟文以誇富宴為例，將禮物視為自己本身，收禮者收下了代表接受了禮物的背後的自己，並且需要回報等值或更高價值的禮物，表示接受了互動的基礎。而這就是人與人的送禮層面，這也牽涉了互相競爭，分出階級的意味；而對神的餽贈而言，也是建立在回報的基礎上。而這些禮物的贈送與回報，都建立在想建立

或是改善彼此的關係上，但是回報可以以時間和方式的不同，得到的結果也不盡相同，直接而及時的回報，是最有效而地位平行的，而間接又延遲的回報，便是所謂「債」的概念，欠的債越多，拖的時間越久，則相對的需要回報的利息也越高；若不回報，在牟斯的研究中，就是切斷彼此的關係，是會引起戰爭和紛爭的。對神的犧牲財富餽贈而言，相對的也是希望神靈的回報，希望保佑帶來更大的利益，同樣都是建立在回報的基礎上。牟文在最後的結論上，認為這種誇富宴的禮物交換的模式，可以衍生在現今社會的商業、政治、社會行為上，因為禮物交換的本質就是借貸、誇耀、勞力和金錢交換，而牟斯以現今著名的法典的字義推究，這些禮物交換的本質，是這些行為模式的衍生。

反思這些禮物交換的本質，都建立在送禮、收禮上，而禮物的形式可以是金錢、寶物、勞力等，這些形式的禮物都是爲了要建立關係。中國傳統的婚喪喜慶所收的禮金和勞力的付出，無非是一種互助的關係，有了這些關係的連結，彼此的友誼便可以加深或建立。對宗族成員而言，除了參與祭祖儀式所獲得宗族認同感外，成員彼此之間，也因為在婚喪喜慶的生命儀式中，彼此交換禮物（紅白包）或勞力，使宗族的忠誠性更進一步加深了。這樣的關係是無立即回報的關係，純粹只是宗族的情感所致，這樣關係是「神聖」的。但是建立神聖關係的同時，有些成員在某些特殊時空下，也希望會轉換另外一種實質的回報，這樣的關係轉換是有立即回報的關係，帶有「世俗」性的關係。若這種轉換的方式在商業行為上，可以是商業利益的買賣行為上；若這種轉換的方式在在政治上，就是選票的回應。所以在宗族的人際關係網絡上，禮物的交換就變得格外重要，只是宗族和社會其他團體不同的是，宗族透過血緣的這層關係，在婚喪儀式進行禮物和勞力交換，更可以冠冕堂皇的建立關係，而不生澀；反之不回禮的行為，則視爲切斷人際網絡的行為。宗族人際關係建立後，如何運用和轉換成其他形式的關係，本研究將以地方政治和選舉來說明此關係如何轉換。下面將以政治和選舉的研究，來說明地方社會中，政治和選舉的內涵。

五、 地方政治和選舉

陳宏義（2005）《金門的投票研究》（以下簡稱陳文）一文中以金門的選舉爲探討主題，試圖尋找影響金門人投票行為的因素。在研究中陳以電話訪問和深度

訪談的方法，分析出影響金門人投票行為的因素主要的是宗族的動員，其次為國家認同和政黨。陳文指出宗族的認同是影響金門選舉最重要的一環，而這個宗族認同來自族譜、祖墳、祭祀儀式所產生的認同；而不同宗族的組織連結後，產生更龐大的宗親會組織，然後由宗親會組織的大老登高一呼，公開支持某候選人，因此而產生了影響力。其中宗親的動員和選後的利益承諾，都是影響宗族投票行為的原因（陳宏義 2005）。筆者認為，陳文指出了宗族是影響金門選舉重要因素的方向是正確的，但是陳只看到了結果，背後真正的原因陳文並未指出。宗族是一個因血緣而結合的團體，但是同血緣會因此結合而成人群團體嗎？台灣各地都有同姓、同血緣的村落，但是為何都沒有產生像新竹客家聚落般的宗族組織？以湖口而言，毫無疑問是個宗族社會（羅烈師 2001），其原因在前面已敘述，而金門的宗族所形成的原因為何，這還必須從歷史和地緣的背景來看，更何況宗族組織形成後，在現今多元價值的社會中，是如何產生宗族的認同和忠誠性？進而影響了宗族成員的投票行為？更何況因為名親效應的宗親組織，宗親的認同力量為何，宗親間的關係網絡如何影響投票行為，這些是陳文並未探討的。同樣的羅細綸（1996）分析新竹縣地方選舉時，提出了新竹縣的地方選舉，宗族是影響選舉的重要因素，甚至大於政黨的力量（羅細綸 1996）。羅細綸所提出的論點在於新竹縣客家地區重視宗親的情感，這和陳文一樣忽略了地方社會中，人際關係網絡的建立，尤其是宗族這個特殊的群體。

而陳介玄（1994）從人際關係網絡的觀點來看待地方社會中的政治和選舉，他以地方社會中一派系網絡、樁腳網絡、俗民網絡，三者如何在地方社會中建立起自己的人際關係，並且如何互相運用，並佐以不同的利益：政治利益、經濟利益、象徵利益，使得三種不同的關係網絡因為利益的因素，運用自己的人際關係，並轉換成選票，而影響投票行為（陳介玄 1994）。這樣觀點，說明了地方政治和選舉在地方社會中的意義，那就是人際關係再次展現，而這個展現是因為關係的建立，運用不同的利益，使得關係轉換了影響投票行為的因素。此外王金壽（1993）以縣市大型選舉中，國民黨候選人以派系運用在選舉的作為上，最主要的因素是掌握了基層樁腳的人際關係網絡，將金錢利益的策略可以有效發揮，進而影響投票行為（王金壽 1993）。和陳介玄不同的是，王金壽認為派系和樁腳網絡的關係，都屬於傳統的侍從體系，也就是中央和地方依存的关系，建築在利益分配上，這樣呈現上對下的關係。而陳介玄卻認為並非可用侍從關係一語概之，因為不同

的樁腳個有自己的網絡基礎，中央要想運用地方的關係網絡，必須運用不同的策略和利益交互作用，使得樁腳能為其所用，不能只以上對下的態度來對待（陳介玄 1994-43）。但是無論中央大選或是地方上的小型選舉，侍從體系由來已久，中央對地方的態度都是上下交相利用，侍從關係只是轉換成不同的彈性的形式繼續存在而已。對於本研究而言，兩位學者都提到一個共同點：那就是無論何種選舉，想要影響投票行為，都必須運用社會人際關係網絡。這裡的關係網絡包含不同的類型，而在這裡將探討的是宗族關係網絡的建立，並影響選舉。宗族身為地方社會中的「部分」，同樣的也是如此，宗族間如何建立關係，而這個關係如何轉換，這都是本研究所要探討的。所以宗族在當代社會的意義為何，必須將宗族置放在地方社會的脈絡下，去探討其宗族認同感如何形成、人際關係網絡如何被建立、以及這種認同如何被轉換成其他形式的關係，以這些去拼湊出宗族在當代社會的面貌。

總之，宗族這個帶有傳統意涵的團體，在現代地方社會中還保留了一些傳統的功能性，雖然如此，傳統的宗族研究還是在許多人際關係建立上無法解釋。故本研究將宗族視為一個特殊的社群，這個社群是因血緣而連結，但是血緣卻不是人際關係連結唯一的原因，這些連結的因素必須借用象徵、儀式等社群的概念來理解，同時也佐以網絡的概念來看待這樣的連結，這樣的連結同時帶有兩個不同的機制，一為文化、一為權力，這樣的視角可以使宗族在現代社會中，宗族的認同和人際關係的建立，得到更完整的理論來解釋。宗族內人際關係也建立在禮物的交換行為上，禮物的實質意義在於背後神聖的一面，目的在於建立全面性的關係，而無立即回報的關係。建立關係後，如何轉換成另外一種形式，這樣的形式關係，我們可以在地方社會的政治和選舉中，看出其轉換的端倪，這樣的轉換其實也是人際關係的再次展現。基於此，本研究將以湖口鄉這個地方社會，並以陳四源這個宗族為例，來說明宗族在地方社會裡，如何在祭祀儀式中建立宗族認同；在婚喪喜慶的生命儀式中，其禮物交換的行為如何建立實質的人際關係；建立關係後，在地方選舉中，這樣的關係是如何被轉換的。

第三節 研究範圍

本研究主要探討的是宗族在當代社會的意義，探討的地點是以新竹縣湖口鄉

為主要範圍，並以湖口的陳四源這個宗族為研究對象。因此對於湖口鄉而言，將以地方誌為主要材料，介紹湖口鄉的發展歷史，和現今大致情況。對於陳四源這個宗族是以陳四源族譜和陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯為主要材料，介紹陳四源這個宗族在湖口發展的歷史。由於本研究是以陳四源來說明在當代社會中，宗族的人際關係如何建立，以及如何轉換人際關係，尤其是地方政治和選舉，所以會藉助中選會的選舉資料來佐證，以期能藉此說明在當代地方社會中，宗族的意義。

第四節 研究方法

本研究藉著陳四源這個宗族，來探究人際關係如何建立，而平時人際關係的往來，最好的證明，莫過於婚喪喜慶這些生命儀式中的禮物交換行為。所以筆者透過了關係，僑借了陳四源宗族成員中，兩個不同家戶的婚禮和喪禮的禮簿。而這兩位成員的生命儀式，分別為民國九十五年（2006）陳在鏜先生二兒子婚禮；及民國八十七年（1998）陳雲田先生母親喪禮。陳在鏜先生二兒子婚禮，其包禮的個數一共有四百四十八個，總金額有七十一萬兩千元；陳雲田先生母的喪禮，其包禮個數為二百四十九個，共二十七萬四千兩百元，透過整理禮簿的名單分類和包禮情形分析，以及田野調查法，有助於釐清陳四源宗族成員的人際網絡是如何建立（參見圖一、圖二）。透過訪談陳四源宗族成員中的政治人物，以及其重要核心幕僚，再佐以前面禮簿分析人際關係所建立的資料，將此說宗族在當代社會中，人際關係網絡是如何被建立的，這個人際關係網絡又是如何被轉換的，而轉換的機制又是什麼？藉由此分析，能夠說明宗族在當代社會的內涵。

號21第	號22第	號23第	號24第	號25第	號26第	號27第	號28第	號29第	號30第		
張 不 生	莊 元 來	林 曉 武	楊 熾 隆	陳 瀛 全	陳 石 鏢	陳 在 鏜	陳 明 全	陳 泉 全	劉 仁 仁	范 振 棟	葉 炳 雲
臺 什 元											
台力											
100	120	120	100	120	100	120	120	350	160	160	

圖 1 陳在鏜二兒子婚禮禮簿之一¹

號31第	號32第	號33第	號34第	號35第	號36第	號37第	號38第	號39第	號40第	號41第	號42第
劉 照 遠	劉 照 遠	劉 照 遠	陳 炳 燿	鍾 存 南	李 阿 火	李 火 英	黃 哲 鄉	黃 哲 鄉	陳 在 漢	陳 昌 全	陳 輝 燿
臺 什 元											
台力											

圖 2 陳雲田母親喪禮禮簿之一²

¹圖片來源：翻拍自陳在鏜先生二兒子婚禮禮簿。

²圖片來源：翻拍自陳雲田先生母親喪禮禮簿。

第二章 湖口鄉和陳四源的簡介

對於本研究而言，湖口鄉是主要的地域研究範圍，湖口的發展是多元而帶有明確時間性，這樣的地域發展對於本研究中的宗族造成一些影響，所以自然要對湖口這個地方社會做一個說明。這個說明包含了湖口的人、事、時、地、物的一切種種，這樣的說明可以對湖口有更深的一層認識。這樣的認知，可以瞭解為何湖口過去是一個宗族社會；而現代的湖口，這個當代地方社會，由於宗族這樣的社群團體的存在，所以造就了許多地方社會特殊的現象，其中的最明顯的現象，莫過於宗族對於生命儀式，禮物交換的重視。本章將對湖口主要的場域做一個說明，這個說明包括了湖口的地理環境、及發展的歷史，來說明湖口過去和現在的時空背景變化；另外本研究的其中一項焦點在於政治和選舉，自然也要對其地方自治的過程做個介紹。最後湖口「人」這一項，也就是宗族，過去的宗族發展，到了現代有何轉變；儀式禮俗的重要性，自然也必須做個簡介，當然焦點必須回到本研究的核心，也就是陳四源這個宗族身上。透過這樣的敘述，可以讓我們瞭解過去的這個宗族社會，在現代的時空脈絡中，如何轉變。以下先以湖口鄉這個地理時空環境做個說明。

第一節 湖口鄉簡介

湖口的發展是從十八世紀末，由許多湖口宗族的來臺祖，披荆斬棘努力的付出下，才有往後的宗族盛況，而這些宗族所耕耘的湖口，過去和現在的環境是如何？本節將以湖口的地理環境說起，以便對湖口過去和現在的地理環境，有個基礎的認識；以及湖口這個地方社會如何從拓墾時期演變成如今的三大區塊。另外湖口地方行政的演變過程的了解，會對往後的章節中，更具備有背景的知識。當然湖口目前的宗族，和本研究的主要的陳四源這個宗族的過去和現在的發展情況，以及對地方社會的影響這都有必要做個介紹；還有對宗族而言，人際來往最重要的禮俗儀式，都會在此章節中做個說明，期望從湖口的地理、歷史、宗族、地方行政、禮俗這些說明，能夠更理解湖口這個地方社會。

(一) 地理環境

1、位置

湖口鄉位於現今新竹縣北部，分別北鄰桃園縣新屋鄉、東鄰桃園縣楊鎮、西鄰新竹縣新豐鄉、南鄰新竹縣竹北市和新埔鎮（詳見圖1）。湖口位於新竹平原以北，從新竹平原越鳳山崎³進入湖口，而與桃園臺地南緣相接，而桃園臺地主要有四：中壢、平鎮、伯公岡與湖口臺地，而湖口橫跨後兩者臺地。伯公岡臺地位於湖口鄉東方，高度約海拔100到200公尺的雞心形臺地上緣，湖口鄉的上北勢⁴、下北勢⁵、德盛、和興、長岡嶺皆位於此臺地上；湖口臺地為東高西低的直角三角形形狀之丘陵切割臺地，被楊梅地塹之延長所切斷。其西方有圓山（高度130公尺）、員山（高度93公尺）、坑仔口山（高度126公尺），其西端即盡於坑仔口山臨海處。湖口鄉之舊地名大湖口、波羅汶、番仔湖位於此處（湖口鄉志 1997：14-15）。湖口位於新豐湖口沖積平原頂端，與臺地地形相接，所以湖口地形以沖積平原、臺地、山窩⁶為主（羅烈師 2001：40）。

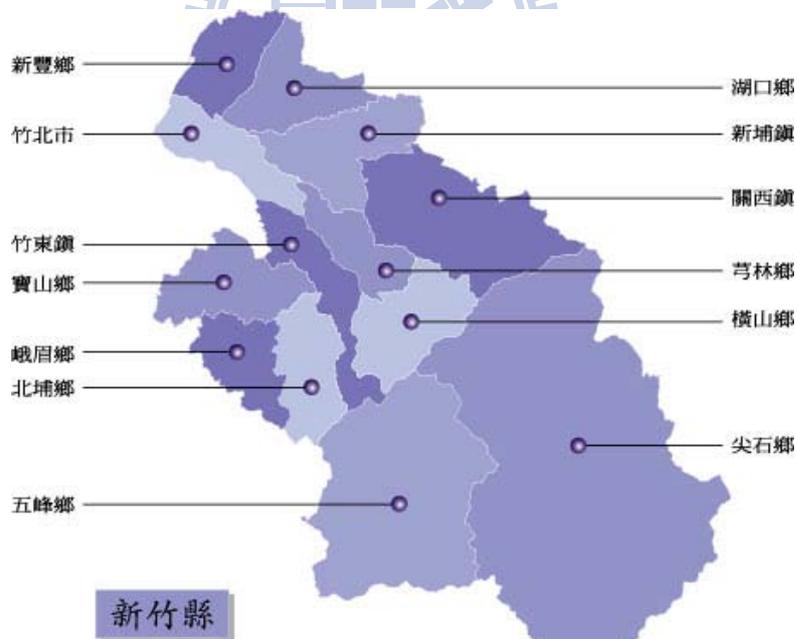


圖 3 湖口鄉位置圖⁷

³約在現今湖口鳳凰、鳳山村及部分湖南村（袁美雲 2004：44）。

⁴上北勢約在現今湖口中勢村 1~2、9~10、17~23 鄰附近（袁美雲 2004：45）。

⁵位於上北勢、中北勢下游地方，大約在王爺壟路西側至波羅汶溪（袁美雲 2004：45）。

⁶竹塹客家人將丘陵臺地邊緣處，三面封閉，只有一面出口的地形稱之窩。

⁷圖片來源：<http://gis210.sinica.edu.tw/placename/>。

2、山脈

湖口的臺地所形成的丘陵，位於東北、東南、南邊，高度大約為一百到三百公尺之間，土質為紅土，不利農耕，一般種植茶業、柑橘等。湖口的臺地分別有長岡嶺：位於湖口鄉東北方，山麓為現今長嶺村，為一細長的岡埠所以此為名，其為清代官路必經要地；大湖口山：範圍大致從北窩延至羊喜窩，清代鐵路未改至新湖口時皆由山下經過，老湖口為當時舊火車站之所在地；番仔湖山：在大湖口山之西北，今編為湖南、中興、勝利、鳳山、鳳凰等村；波羅汶山：此山來自番仔湖山之西北，山形圓故又名大圓山，這裡有名景「靈龜戲鳳」，形狀又似龜，故又稱龜山；下員山：來自鳳山崎南方，圓形小山岡，與波羅汶山相對，現今火車鐵路和台一線通過兩山間；糞箕窩屬於東南面大湖口山的一小山丘，形狀像糞箕形狀而稱之；箕南窩：位於糞箕窩山南方而命名，與新埔鎮相鄰；北窩：在湖口鄉之東南的丘陵，屬大湖口山之一。

3、水文

新莊子溪（紅毛溪），該溪上源分為南北兩支流，北窩在北支流谷地；而在南為南窩。羊喜窩：在湖口鄉東南丘陵群之一，為新莊子溪上源，故湖口的地勢由東北向西北面逐漸趨緩，其中溪流也從東北的丘陵發源，向西北出海，這些溪流短促，無雨期間則成荒溪。而湖口鄉的主要溪流有波羅汶溪：由糞箕窩流出，另一支流由羊喜窩流出，合流於老湖口，過南勢、王爺壟、波羅汶，由紅毛港出海。北勢溪：集北窩、崩坡之水，流過中北勢、下北勢，出新豐鄉垵頭，在新豐鄉中崙和波羅汶溪河流，總括稱紅毛港溪。德盛溪：源流來自桃園縣楊梅鎮四湖，經德盛合流於紅毛港溪入海。糞箕湖溪：今改稱湖南溪，經湖南村為波羅汶溪之源流之一。羊喜窩溪：源出羊喜窩山，為波羅汶溪源流之一。六股溪：源出桃園縣楊梅鎮四湖，流經和興村於新豐鄉出海。中崙溪：乃北勢溪與波羅汶溪在新豐中崙匯流，總稱紅毛港溪，亦稱中崙溪，德崙溪：為德盛溪與中崙溪合流後，改稱德崙溪出海（詳見圖2），這些溪流灌溉水源不足，所以引溪流水至陂塘，而以開挖陂圳的灌溉系統來做農田灌溉（湖口鄉志 1997：16-19）。



圖 4 湖口鄉山脈河川圖⁸

對於前面所述湖口的地理環境，可以知道湖口的地形是三面被丘陵所包圍，分別是東北、東南、南邊，靠近此區的地區大都為丘陵、臺地地形，比較不利耕作。在湖口的中心地域，則為平原地形，雖然耕作較前者有利，但是由於溪流短促且屬荒溪型溪流，雨大時溪流暴漲，無雨時則成旱溪，所以灌溉水田是不足且有困難，因為這樣的地理條件，所以才有陂圳、陂塘等灌溉系統特殊現象的產生。而湖口成功開拓的宗族，除了土地的開拓外，控制陂圳、陂塘的灌溉系統也是至為重要的，例如湖口羅宏陞家族也就是俗稱的大羅，擁有箕箕窩坑的水源。而此灌溉水源，除了可以灌溉箕箕窩外，還提供了下游的湖南村、波羅汶等地灌溉水源。而這些水源並非免費，需要向羅宏陞家族購買的，所以位於波羅汶開墾的陳四源這個宗族則必須向大羅家族買水，所以控制種植水稻的灌溉水源也是宗族重要的生財工具。這些宗族開拓的土地中也必須緊靠這些陂圳，隨著時間的增長，這些陂圳灌溉的土地，自然也成為人口集中地，這對日治時代前的湖口

⁸圖片來源：湖口鄉志。

的開發有者莫大裨益。但是到了日治時代，因民國二十六年中日戰爭爆發，日本政府因應戰爭的調整，於是將水利做個整合，將湖口、新豐、楊梅、新屋等地的水利設施整合，組成「湖口水利組合」，在現今湖口中正路設立辦事處，而此辦事處也在光復後轉變成農田水利工作站，光復後這些水圳已被石門大圳、光復大圳所取代，而這些早期無論是私或公的水圳，已轉成魚池的給水來源（湖口鄉誌：99 - 100），但是對於早期的開發這些水圳見證了宗族的拓墾，也成為宗族不可或缺的生產工具。

（二）發展歷史

在十八世紀末時（1790），清朝在竹塹地區實施屯田制度，這個措施也就是給予平定當時林爽文事變有功之熟番，在土牛溝以東、漢番之界外未墾埔地，作為熟番屯丁養贍之地，此舉不僅以熟番制生番，而且也以熟番區隔了漢人和生番，以防止生番騷擾（施添福 2001：69 - 70），而位於竹塹的湖口，也是在這樣的背景下開始開墾。竹塹地區分成三階段開墾，湖口的拓墾在於第三階段，也就是 1790 年後，竹塹社人因許多因素而無力開墾，便將本身之養贍埔地變賣給漢人，而湖口的漢人拓墾也是基於此緣由（羅烈師 2001：45）。從湖口鄉誌記載中，最早來湖口拓墾為竹塹社通事錢子白，大約於乾隆二十七年（1762）以後，從舊社（約今竹北）來到湖口鳳山崎拓墾，在其後約乾隆五十九年（1794）又招廣東陸豐陳乾興、徐翼鵬、彭朝達、葉韶任等漢人、開墾湖口南勢、王爺壟、崩坡缺、波羅汶等地。另一方面，在乾隆四十一年（1776）竹塹社通事丁老吻、土目什班等因無力耕作，遂招漢佃賴應龍入墾波羅汶，這些都反映了湖口最早開拓的地方即今波羅汶等地。而後漢人開始移入湖口地區拓墾，有些成功了而成為湖口的特殊的人群團體—「宗族」。這種的特殊宗族現象，建立在財產上，也就是土地。宗族的開拓者無論以攜帶資金方式，或是努力開墾方式，開始擁有了土地，於是可以生產出更多的財產，有了財產於是再購買更多的土地。經過數代後，宗族開始一代傳一代的開枝立業，宗族人數眾多便分闖成更多的小單位「房」，且會有共同祭祀的公廳和祖塔，並會留下一些公有土地做為祭祀之用，透過了祭祖儀式和儀式的禮物交換行為，於是宗族就得以形成（羅烈師 2001：120）。這樣的宗族團體除了血緣的認同，還包含了儀式參與的認同，所以對於湖口的宗族而言禮

俗的儀式就顯得格外的重要。

其後竹塹社和粵籍墾佃以波羅汶為根據地，溯紅毛港溪兩支流而上，拓墾北勢溪流域和大湖口等地，而大湖口早期大部分居民都祖籍廣東陸豐，以海陸客家話為主（羅烈師 2001：46）。在清代地方採聯庄自治，乾隆中葉淡水廳除竹塹城外，分設十二堡，此時湖口地區有婆老粉庄、大湖口庄、崩陂庄。光緒二十一年日人據台，湖口屬臺北縣新竹支廳竹北二堡；光緒二十三年，日人將廢新竹支廳改置新竹縣。湖口地區歸新竹縣新埔辦務署管轄，光緒二十五年改歸新竹辦務署，稱大湖口地區；民國九年新竹州成立，改稱新竹州新竹郡湖口庄；民國三十四年，改新竹州為新竹縣，湖口地區稱新竹縣新竹區湖口鄉；直至民國三十九年才稱新竹縣湖口鄉（湖口鄉志：54）。湖口早期拓墾時期發展重心在波羅汶，而後溯紅毛港溪漸漸拓墾而上，至光緒年間，台灣巡撫劉銘傳上議建鐵路，老湖口當時設有火車站，而且此時湖口老街建蓋，成為文教商業中心，迅速發展。但至民國十八年，火車站遷至新湖口，帶動週邊經濟發展，使仁勢村、中勢村，從農田變成商業區，而且日治時期的公家機關和役場也從老湖口遷至此，成為新的政經中心。縱觀湖口發展是從波羅汶到老湖口，最後到新湖口（詳見圖3）。



圖 5 湖口鄉發展三階段圖⁹

⁹圖片來源：湖口鄉志。

民國七十一年在鳳山、鳳凰、中興村設置工業區，使得目前湖口發展主要分為三大區，一為新湖口商業區、二為工業區、三為農業區。目前湖口鄉分成二十個村，這二十個村分別是：勝利村、湖口村、湖南村、湖鏡村、愛勢村、鳳山村、鳳凰村、德盛村、中正村、中勢村、中興村、仁勢村、孝勢村、和興村、東興村、波羅村、長安村、長嶺村、信勢村、信義村（參見圖4），人口大約七萬五千二百五十八人¹⁰。



圖 6 湖口鄉行政區域圖¹¹

上述的二十個村落（參見前圖4）也是從湖口舊有的地名中逐漸演變而來，而舊地名和新地名之間的關連為何，將在下面做個說明，以期能對湖口現在過去有個完整的空間概念。湖口最早開發的地區是波羅汶，波羅汶不僅是十八世紀末、十九世紀初，湖口的最早的區域中心，也是當時來往南北的重要道路，所以先從波羅汶的過去和現在介紹起。波羅汶位在湖口臺地、員山（以前稱波羅汶山）北勢間，清朝時期分為婆老粉庄、南勢庄¹²、崩坡缺，今屬波羅村和部分湖南村，境內舊地名有崩坡缺、南勢（參見圖5）。崩坡缺據舊書記載在波羅汶之東南方約

¹⁰資料來源：湖口戶政事務所九十八年五月人數統計

<http://w3.hsinchu.gov.tw/HouseWeb/Hukou/WebPage/PeoCount/List.aspx>。

¹¹圖片來源：<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Map03-cg002.jpg/>。

¹²陳乾興來湖口開墾地區

1.5公里處，因在水塘崩毀缺口建村故得名。又因下雨時，番仔湖地區蓄水超過動輒崩坡，也稱為波羅汶崩坡缺。南勢約在波羅汶村與湖南村交界處。波羅汶村位於湖口鄉西南，北以波羅汶溪與信勢村交界，與鳳凰村交界於德龜溪，早期居民以務農為生，雖有波羅汶溪為灌溉水源，但還是要看天吃飯。石門水庫建成後才有穩定農業用水源，目前波羅汶為一農村，村裏有些家庭式工廠。張是波羅汶的大姓。張六和祖堂即位於此（湖口鄉誌：43 - 44）。



圖 7 波羅汶相關地圖¹³

波羅汶北勢清代時期稱為波羅汶北勢庄，位於伯公崗臺地、新庄子溪支流北勢溪流流域，日治時期劃分為上北勢及下北勢。下北勢範圍由王爺壟路西側至波羅汶溪，現今下北勢行政區畫分為仁勢、孝勢、信勢、愛勢等四村和中正村一小部份¹⁴（參見圖6），所以本區是湖口的商業中心所在。愛勢村舊名丹墩位於湖口鄉北邊，鄰楊梅鎮富岡里，早期灌溉水源來自德盛溪及池塘，現今只剩一個，現以石門水庫和昭和圳為灌溉水源，但目前農業非主要活動，以商業和住宅為主。黃、范、陳為主要大姓。此區曾有三家酒樓（新竹縣只有六家），目前都已無營業。仁勢村本以農業為主，由於民國十八年（昭和四年）火車站遷至此後帶動商業發

¹³圖片來源：剪輯湖口鄉公所製湖口鄉地圖，湖口鄉公所：2007。

¹⁴湖口鄉誌編輯時並未劃分中正村，筆者參照現今湖口地圖而補上。

展，目前此區為湖口鄉最主要的商業區，陳姓在此村是大姓，但現今也開始湧入外來人口。電的使用在日據時代就有，自來水在石門水庫興建後就開始供應。孝勢村早期（民國八年）三分之一是池塘，三分之一是樹林，屬旱田耕種不易，早期孝勢村土地大都為陳姓所有，當地人每年需以一坪土地一斤半的稻穀向陳家租地蓋屋。此區也曾以紡織業發達一時，但現今多為外來人口並以商業為主。信勢村地形以臺地為主，大部分為旱地農田，灌溉以北勢溪、波羅溪、埤塘為主，但仍要靠下雨幫忙，所以也叫看天田，現今轉為商業、工業、住宅為主。照湖口鄉誌的說法，信勢村當時為湖口鄉第一大村，但是民國90年10月1日湖口鄉行政區域調整將原16個村調整為20個村，因人口快速成長遂將原屬信勢村24至36鄰另成立信義村，所以信勢村已非第一大村，村中以黃、范、吳、陳、余為大姓，但現在外來人口移入使村民結構複雜（湖口鄉誌：31 - 36）。



圖 8 湖口鄉下北勢圖¹⁵

吳厝（屋）：清代稱吳厝庄，日據時期稱上北勢庄，包括上北勢、中北勢及吳厝，目前在中勢村境內。舊地名包含上北勢、吳厝、土牛溝。上北勢約在目前中勢村1、2、9、10、17、23鄰範圍內。土牛溝：清代時期番漢界線，在湖口鄉由顯聖宮開始，沿中勢村及愛勢村村界至楊梅，現在是兩村的小排水溝。吳厝：

¹⁵圖片來源：剪輯湖口鄉公所製湖口鄉地圖，湖口鄉公所：2007。

亦稱吳家庄，為當初主要是吳姓居民開發所稱，目前範圍在中勢村3到7鄰，此區域包含了中勢、德盛兩村（參見圖7）。中勢村位於湖口鄉中心，以中平路為界以北為吳厝，以南為中北勢，村內張、吳、賴為大姓，目前少部分為工廠，大部分還是農業為主，早期靠溜池和昭和圳灌溉，後期以石門水庫的石門大圳灌溉。德盛村，日據時期也稱德盛，該村有三條河流，一為北部德盛溪，二為西南的北勢溪，三為西南邊緣的波羅汶溪，目前一部份為街市，大部分為農田（湖口鄉誌：36 - 37）。



圖 9 湖口鄉上北勢圖¹⁶

番仔湖：番仔湖：又稱蕃仔湖，舊書記載為道卡司平埔族散居地，故以番仔冠之，可細分為上、中、下番仔湖、箕南窩、糞箕湖、馬寮岡等區域。從清治到日治名稱皆不變，約現今湖口鄉湖南村、中興村、一部份鳳凰村（參見圖8）。坪頂埔，位於糞箕窩與箕南窩南方，為一斜平山埔，面積約一千多公頃，地高缺水，日治時期為軍部演習場，光復後改為裝甲營區。湖南村，光復後本名番湖村，因不雅改為現名，民國五十年前後，陸軍裝甲部隊除役軍官湧入該村居住人口急速增加，於民國六十年分村為湖南、中興二村。湖南村以山地丘陵為主，但仍可種植水稻，以雨水、溜池、糞箕湖溪為灌溉水源，目前以高速公路為界，以北為水田，以南為工業區、水田、山區。中興村早期從老湖口橫越中興村，坪頂埔可至枋寮或新埔，此為一條方便的路徑。民國六十年中興村從湖南村劃分出來，成南

¹⁶圖片來源：剪輯湖口鄉公所製湖口鄉地圖，湖口鄉公所：2007。

北狹長地形，東南為陸軍裝甲基地、西北為居民居住地區，為一眷村，居民百分之八十都為外省籍多從事工商業。民國七十一年政府徵收農地為工業區，導致外來人口增多，目前為湖口交流道所在地。目前人口為湖口鄉最多的村¹⁷（湖口鄉誌：39 - 41）。



圖 10 湖口鄉番仔湖區域圖¹⁸

鳳山崎位於店子湖臺地西端鳳山、圓山、員山之間，清代分為上、下鳳山崎兩庄，日治時期統稱鳳山崎庄。舊書記載往昔從竹塹北上，渡過鳳山溪在此上坡因其西側有鳳山丘陵故得稱。該區目前範圍約今湖口鄉鳳凰、鳳山兩村（參見圖 9），區內舊地名有寶斗屋、竹高屋、望高樓、油車庄。寶斗屋因居民為嘉義寶斗屋遷至此而得名；竹高屋，居民以竹子搭建房子，客語竹子音竹高；望高樓接近新豐鄉地勢高可望遠，故名；油車庄位於現今山崎國小附近。鳳山村介於桃竹臺地與鳳山溪之間，以往多用井水現今已有自來水供應，土地不肥沃，何、傅、邱、羅、黃為大姓。因民國七十一年工業區設置，居民遷至鳳山崎勝利路一帶。鳳凰村：此區地勢高，早期日治時期地多務農為生，現今幾乎為工業區用地，外來人

¹⁷湖口鄉誌紀錄為鳳凰村最多但 97 年 7 月戶政資料為中興村 6621 人多於鳳凰村的 5728 人

¹⁸圖片來源：湖口鄉誌。

口不斷湧入，目前多至工廠上班，人口為湖口鄉第二多人口村¹⁹（湖口鄉誌：41 - 43）。



圖 11 湖口鄉鳳山崎區域圖²⁰

長崗嶺，清代時期四角亭莊位於長崗嶺山麓旁，四角亭庄為清代大官路必經要站，日治時期改為長崗嶺，現今屬湖口鄉長嶺村及長安村西側（參見圖10）。舊地名有四湖尾、嶺尾、大禾埕、長安。四湖尾位於楊梅鎮四湖里尾端得名；嶺尾在長崗嶺尾端而命名；長安位於長崗嶺東南楊梅地塹內，寓意「長」崗嶺地方永保平「安」。長嶺村：為湖口鄉地勢最高地區，境內有長安溪流經，村民以務農為生，石門大圳開挖後才有充足灌溉水源，其他產業以中興紡織廠為最大也改善了當地經濟（目前已關廠）。長嶺村為老湖口三元宮輪值區之一，其他四村為湖南、湖鏡、湖口、長安村，長安山成為新竹工業區垃圾傾倒的地點，目前還懸而未決（湖口鄉誌：45）。

¹⁹湖口鄉誌紀錄此村為人口最多，但 97 年 7 月戶政資料為 5728 人僅次中興村 6621 人

²⁰圖片來源：湖口鄉誌。

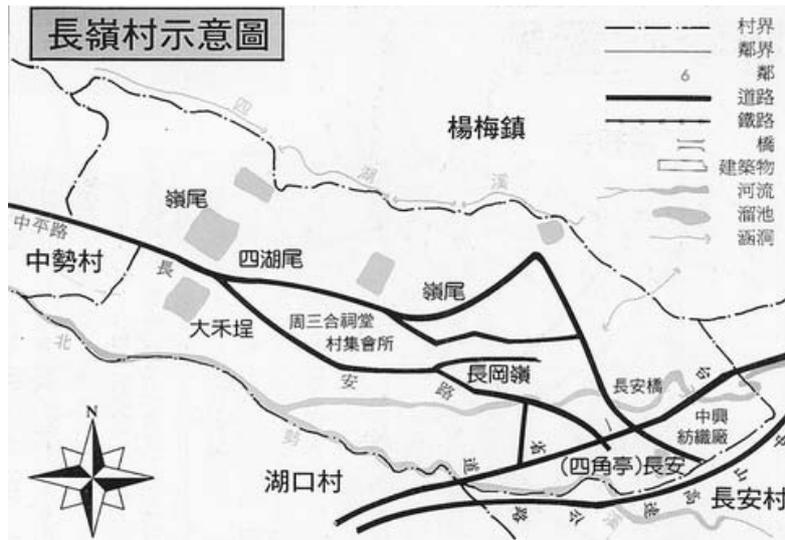


圖 12 湖口鄉長嶺嶺區域圖²¹

北窩、南窩、崩坡下：窩指的是丘陵臺地邊緣，三面封閉，只有一面出口的地形，清代時稱南、北窩位於新庄子溪上源南窩溪南、北支流谷地中，崩坡下：昔建村於楊梅鎮崩坡聚落（東流里）之下方而得稱。目前此處大致在現今長安村境內（參見圖11）。長安村分為北窩、南窩、崩坡下三大區域，而此區也以三大姓為主，北窩黃、南窩盧、崩坡下周，馮姓也為多數，村內多為260到270公尺高的丘陵臺地地形，村民以種茶為主，民國七十七年間，外地財團購地興建高爾夫球場，將長安村變成球場村，目前居民以務農為主（湖口鄉誌：45 - 48）。



圖 13 湖口鄉北窩、南窩、崩坡下區域圖²²

²¹圖片來源：湖口鄉誌。

大湖口、羊喜窩：大湖口地區位於湖口臺地上，海拔高度為100到110公尺，目前大湖口地區位於現今湖口、湖鏡村，而湖口村於民國六十七年與祥喜村合併，合稱湖口村，境內舊地名有：羊喜窩、埔心、沙壩園（參見圖12）。湖口村地形屬較低的部分，有羊喜窩溪南北窩溪流經，村民部分從事農業，以水稻為主，現今灌溉水源以石門大圳為主，戴是大姓（分為上、下戴屋），戴拾和祖堂位於此。湖鏡村：地形大多平原地形，只有南緣糞箕窩較高，村內雖有農田但務農以不多，工廠都以中型工廠為主，湖口老街則為於此，其中羅（大、小羅）、陳、葉為大姓，老湖口三元宮也位於此（湖口鄉誌：48 - 49）。



圖 14 湖口鄉大湖口、羊喜窩區域圖²³

和興：位於大深溪北岸，伯公崗臺地上，海拔約45至60公尺，村內人口密度

²²圖片來源：湖口鄉誌。

²³圖片來源：湖口鄉誌。

偏低，為一農村，以光復圳為界，村右半為上和興，左半稱下和興，大致在現今和興村，民國90年10月1日湖口鄉行政區域調整，現又分成東興村、和興村兩村。和興村早期以農業為主，光復圳是灌溉水源，生產以稻米為大宗，近年因山葉機車、奇力新電子、遠東紡織設廠後，改變了經濟狀況，但此區還是以務農為主，此區主要信仰為新豐鄉溪南福龍宮為主（湖口鄉誌：50）。

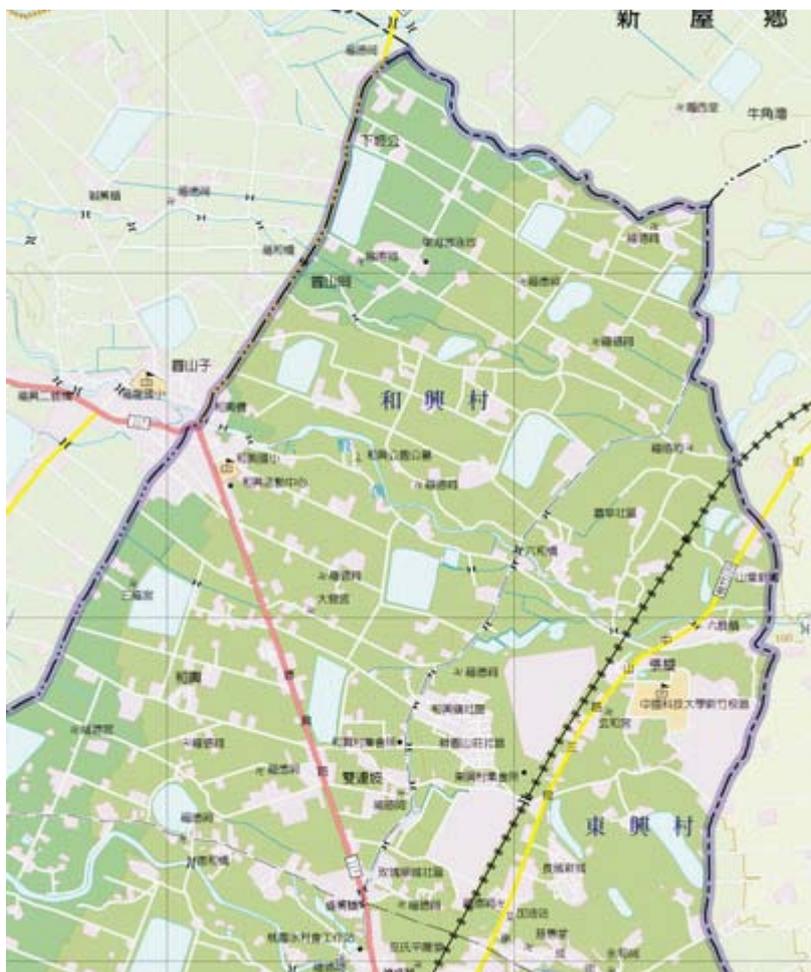


圖 15 湖口鄉和興區域圖²⁴

(三) 地方社會

前面我們已對湖口的地理環境和發展歷史做個說明，但是對於湖口作為一個地方社會的意義而言，是有所欠缺的。而地方社會相對於中央政府，這樣的概念從自古到現代都具有特殊的意義，地方社會的組成自有一定的社會結構，這個社會結構構成了地方社會的生存之道，例如杜讚奇（2004）以明清兩代的治安用的

²⁴圖片來源：湖口鄉誌。

保甲制和征賦用的里甲制已失去功用，在清時則透過仲介的經紀的代理人來實行徵收賦稅，而這個代理人往往就是地方的仕紳。戴炎輝（1979）認為地方社會長期以來在中央勢力無法深及到地方時，往往都是由地方自己的一套規則來管理地方，在清嘉慶年間以前，是由地方紳衿、耆老等所謂的頭人共同處理縣級以下的區域事務（1979：15）。在今現今的民主社會中，雖然民主制度的實行，讓這種現象，一切都已回歸到法律的層面，但是部分的實際實行細則，卻還是摻雜著地方社會自己運作的模式，這種運作模式最常在選舉中可以看見，我們將在後面章節再詳述。在這裡我們必需先對於湖口的地方自治的過程做個介紹，以期能對湖口的有更完整的認識。

湖口在十七世紀，荷據時期，並未設置行政組織管理，一切皆由地方照舊慣管理；直到明鄭永曆十五年（1661），鄭成功以台南為承天府，分別設立天興、萬年兩縣，又於永曆十八年（1664）升兩縣為州，管理台灣南北兩地。而天興州管轄新港溪以北至現今基隆，所以位於新竹地區的湖口也屬於天興州。這時的湖口尚未有漢人開墾，直到清康熙二十六年（1683），明鄭投降，翌年設台灣府，隸屬福建省，下轄有台灣、鳳山、諸羅三縣，湖口隸屬於新竹地區的諸羅縣，縣設知縣，並統轄縣內司法、行政、財政、員警等一切職務。但竹塹地區只隸屬諸羅縣，並未真正實行地方自治職權；直到雍正元年（1723）將諸羅縣北，再粗分成彰化縣，和淡水廳，廳和縣地位相當，而淡水廳縣治則設置於竹塹（今新竹市），從原本一府三縣，改革成一府四縣二廳；光緒二年（1875），將台灣府一分為二，新竹以北為臺北府，轄有宜蘭、淡水、新竹三縣和基隆廳。臺北府治在艋舺（今萬華），新竹以南則隸屬於台灣府，下轄有五縣三廳，此時台灣則劃分成二府八縣四廳；光緒十三年（1887），台灣建省，下轄有臺北府、台灣府、台南府，此時台灣行政劃分為三府十一縣四廳（重修台灣省通志卷七：2-3）。以上清治時期，新竹地區大致以廳、縣行政單位來治理，而縣、廳以下則有庄等自然單位，而湖口位於新竹縣、廳級之下，在乾隆中葉以聯庄自治的總理區出現行政單位，例如婆老粉庄、大湖口庄、崩坡缺庄等。日治時期，新竹地區從縣、廳、在過渡到州，湖口從 1897 年隸屬新竹縣新埔辦務署所轄的大湖口庄，再轉換成新竹辦務署所轄的大湖口區；民國 9 年（1920），新竹州成立，湖口從大湖口區又改稱新竹州新竹郡湖口庄（湖口鄉志：54）；光復後民國三十四年（1945），湖口則易名新竹縣新竹區湖口鄉；民國三十九年（1950），全臺行政區域再次調整，湖口

正式改名成現今的新竹縣湖口鄉。湖口鄉轄有十六個村，分別為長嶺、中勢、孝勢、仁勢、愛勢、信勢、和興、德盛、湖口、湖鏡、祥喜、番湖、北窩、鳳山、鳳凰、波羅等村（湖口鄉志：55）。而後番湖因地名不雅而改名湖南村；民國六十年（1971）因人口增加，又將其劃分為湖南、中興二村；民國六十七年（1978），湖口村和祥喜村整合成湖口村；這樣十六村的情形持續到民國九十年（2001），湖口鄉行政區域調整將原十六個村調整為二十個村，將原有的村落再劃分，增加了勝利、信義、中正、長安四個村落。無論湖口的行政區域如何劃分和更名，其湖口區域的所轄區域大致都相同，不同的是地方社會的組成結構更趨向多元化。

上述所敘述都為湖口行政區域的演變，不變的是地理區域的大小，但對於地方自治的行政組織的組成，從以往到現在有不同的改變。從早期的清領時期，縣級以下的行政組織以總理、地保、土著頭目為自治主體（重修台灣省通志卷七：12）。湖口位於新竹縣級以下聯庄自治區，設有總理一人，而總理為官派，大都為地方仕紳，對於湖口而言，都為大而有勢力宗族擔任，例如戴拾和家族的戴華魁原是監生，因組義民軍有功，受封國子監，並榮任湖口廳理；而在日治時期，新竹區域設置縣或廳，初期縣、廳以下社支廳，山地設撫慰署；中期（光緒二十七年至民國九年）縣、廳以下設辦務署，其下再設里、堡、鄉、澳，再下設街、庄、區。後期（民國九年至三十四年）將廳改為州，其下廢除里、堡、鄉、澳，改設街庄取代之，這些官員均為官派，不同的是民國二十四年前街庄雖設協議會，但是只是諮詢組織，並無行政實權，還是實行官治。民國二十四年後，街庄長以下設有助役，會計役，內部單位分為總務課、產業課、財物課，已具法人單位，這種法人單位已屬自治性較強的地方制度，在法定範圍內庄長得以處理公共事務（重修台灣省通志卷七：14）。日治時期的湖口，從官派總理，更名到官派庄長，但不變的是這些總理、庄長大都也為湖口較大宗族（參見表一）。

表 1 日治時期湖口歷屆莊長

職 稱	姓 名	任 期（民國）	附 註
第一任總理	范獻廷	至十年十月卸任 ²⁵	范朝紀家族
第一任莊長	吳帝昌	十年十月至十三年九月	吳維信家族

²⁵ 范獻廷歷任日治時期，湖口第一任總理長達十九年。

第二任莊長	傅任	十三年十月至廿一年九月	傅作霖家族
第三任莊長	庄司源吉	廿一年十月廿五年九月	日人
第四任莊長	松村忠太郎	廿五年十月卅一年	日人
第五任莊長	今井唯雄	不詳	日人
第六任莊長	岩崎種雄	不詳	日人
第七任莊長	黃阿河	卅四年十月至卅五年	

資料來源：湖口鄉誌政事篇和湖口鄉客家族姓開拓創業史料

光復後，民國三十四年（1945）中央政府頒佈了「台灣行政長官公署組織條例」，台灣省設行政長官公署，而省以下為省轄市和縣；民國三十六年（1947），台灣省行政長官公署制度撤銷，成立台灣省政府，此時湖口的地位位於縣級以下的鄉，而鄉長是由人民選出鄉代表，然後鄉代表互選選出，並未實行直接民選的直接民主的制度。在民國三十九年（1950），公佈了「台灣省各縣市實施地方自治綱要」後，湖口鄉一樣隸屬新竹縣，不同的是，頒佈了「台灣省各縣市實施地方自治綱要」後，隔年又頒佈了「鄉鎮公所組織規定」，鄉鎮長直接民選，民國四十年（1951）一月，完成了縣市議員的直接民選，同年也完成了鄉鎮市長、村里長、鄉民代表的直接民選。雖然在日治時代，就有地方議會的存在，但是產生的方式和職權，跟直接民選的意義和實權是大不相同的，對湖口而言，雖然不同的時期有著不同方式所產生的地方首長，但不變的是，地方仕紳也就是大的宗族，出線的機會是高於一般非宗族的成員，這樣的現象我們可以從下表二湖口歷屆民選鄉長的名單看出，至於原因將留待後面章節說明。

表 2 光復後湖口歷屆鄉長名單

職 稱	姓 名	任 期（民國）	附 註
第一任鄉長	馮乾裕	卅四年十月至卅五年	新竹州接管委員會派任
第二任鄉長	黃作仁	卅五年至卅六年	由代表會選出（黃六成家族）
第三任鄉長	黃仁寶	卅七年至卅八年五月	由代表會選出
第四任鄉長	羅仁鐘	卅八年六月至四十年五月三十日	由代表會選出（羅宏陞家族家族）

第一、二、三屆民選鄉長	葉炳煌 ²⁶	四十年六月至四十七年十二月	直接民選選出
第四屆鄉長	黃廷正 ²⁷	四十九年一月至五十一年十月	直接民選選出（黃六成家族）
第五、六屆鄉長	羅美炯	五十三年三月至六十二年三月	直接民選選出（羅宏陞家族）
第七屆鄉長	甘國濟	六十二年四月至六十六年十二月	直接民選選出（甘貴文家族）
第八屆鄉長	黎永增	六十六年十二月七十一一年二月	直接民選選出（黎有記、黎有平家族）
第九、十屆鄉長	陳濬全	七十一年三月至七十九年二月	直接民選選出（陳四源家族）
第十一屆鄉長	黃德共	七十九年三月至八十三年二月	直接民選選出（黃六成家族）
第十二屆鄉長	範錦標	八十三年三月至八十七年二月	
第十三、十四屆鄉長	黃德共	八十七年三月至九十五年二月	直接民選選出（黃六成家族）
第十五屆鄉長	張春鳳	九十五年三月至今	

資料來源：湖口鄉誌政事篇、湖口鄉客家族姓開拓創業史料和中央選舉委會網

站 <http://210.69.23.140/cec/cechead.asp>

(四) 宗族、禮俗與信仰

湖口的宗族是聚居在共同擁有土地上，且系譜關係明確的一群人，大湖口稱宗族為「屋」（羅烈師 2001），例如吳屋、羅屋、陳屋、上戴屋、下戴屋等。在大湖口庄時期，土地大都集中在少數幾個宗族手上，而且宗族擁有的土地，明顯

²⁶ 葉炳煌因遞補第二屆臨時省議會議員，後面任期由楊尚霖接任。

²⁷ 黃廷正因有案在身而遭停職，剩下任期由吳子承代理。

的和自身居住地有關，土地和宗族的關係是密切相關的，聚居族人分家後，將原來聚居之地成爲祭祖，放祖先牌位的地方稱之爲公廳；族人亡故，撿骨儀式完成後，將祖先骸骨放入金斗甕中，放入自家土地建築的祖塔。湖口地區的宗族都有公廳和祖塔，而不具宗族身分，則只擁有自家侍奉的私廳。宗族對外都以公號自稱，如張六和、陳四源、戴拾和等，目前這些公號還都存在（羅烈師 2001：61-63）。宗族成員之所以至今都還緊緊的連結在一起，這其中和公廳的存在息息相關，公廳是宗族成員共同祭祖的地方，其中湖口的宗族，大都一年有兩個重要的祭典，一爲春祭，這個時間大約在掃墓節前後，各家所訂定時間不盡相同，但大概都在掃墓節前後左右；二爲秋祭，時間都大都在中秋節左右，其餘的還包含許多小的祭祀時間，如春節、端午、冬節等。春秋兩祭的重要性在於儀式的隆重，春祭除了要到祠堂祭拜外，還需到祖塔祭拜並掛紙，而且除了祭品和一般小的祭祀不同外，一般還包含的請神（祖先）、送神退座的儀式，眾人必須一起和主持儀式的祭司跟拜，而祭司大都爲族內德高望重的宗族成員。祭司在請神時，會將宗族內各戶代表唱名一次，祈求祖先保佑，這樣的唱名不僅畫出宗族成員的整個藍圖，而且也達到了收宗納族的功效。祖宗牌位是整個宗族的象徵，族員來此參拜表示認同了象徵，加上祭祀儀式的參與，使的這個認同更加的具體化。宗族成員之所以爲宗族整體的一個部分，除了血緣的與生俱來的先天認同，也包含了儀式的部分，另外在儀式的中間空檔時間，是討論宗族內今年中重要的決議事項，並且有些宗族會收取今年族內的規費。但有些還置有嘗田的宗族，本身就具備有雄厚的財力，就不需收取規費，例如本研究中的陳四源就沒有收取規費的規矩。這些規費一般都用於春秋祭典中的牲儀、平時祠堂的開銷、或是祠堂組塔的修繕等，這些例行事務的決定，都仰賴宗族內的管理制度。每個宗族因人數多寡和許多組成因素不同，而管理的制度也不全然相同，像陳四源的宗族管理制度爲四大房各推一人爲管理人，再由管理人推舉族長，另外各房再推派一名監事，負責監督之責，這樣的組織更加加強了宗族成員的宗族感。

除了祭祀儀式的認同外，宗族內的成員間的往來還包含了生命儀式的禮物交換，這個禮物的交換也決定了宗族成員間的親疏，且這樣的來往，使得宗族間人際關係網絡更加的連結在一起，所以這樣的禮物交換行爲，對於宗族而言也是非常重要的。生命儀式包含了出生、結婚、死亡等，其中婚禮和喪禮的禮物交換最爲頻繁，這個禮物的交換除了財物的交換，還伴隨著勞力的交換，這種勞力的交

換客家稱為「挺手」。挺手不只在於表面上的幫助，其中還包含了情感的連帶，挺手的規矩和界線是明確而講究的，也就是說什麼樣的輩份的人，就該在儀式中，扮演適合其輩份的角色，也就是因為勞力和金錢上的往來和互助，使得宗族這個人群團體，除了血緣的連帶外，加入了許多實務上的人際往來，這樣使得人際關係網絡的建立是有很大的裨益的。總而言之，湖口的宗族因為血緣先天條件結合的一群人，在過去擁有共同的土地和財富，使得宗族有了共同的祭祀地點—祠堂和祖塔，於是有了固定祭祀的儀式，使得宗族的成員在參與儀式的過程中認同了我群的存在，除此之外，伴隨在日常的禮俗中的禮物交換，於是建立了一個宗族的人際關係網絡，而這就是宗族這個特殊團體建立的重要原因。過去如此，現在依然也是如此，這樣的關係網絡只連結了宗族內部，而重要的宗族絕不會因此只有在宗族內活動，相對於宗族外的許多層面，是宗族在地方社會要顯露頭角的一個重要的舞臺，尤其是過去宗教信仰是一個地方社會中，多數人活動的場所，所以宗族也會積極參與和經營這個領域。

十九世紀初期，大湖口嘗會都由宗族，也就是土地業主扮演重要的角色，如賜福嘗、聖母嘗、義民嘗、三官嘗、有應公嘗、媽祖會、伯公福等，而二十世紀初期至庄民集資建廟，其中輪值系統為連結的關鍵（羅烈師 2001：64-68）。而本文將信仰大略分成三大區塊探討，分別為波羅汶、老湖口、新湖口。波羅汶為大湖口地區拓墾最早的地區，而波羅汶的信仰以三元宮為主，嘉慶初年，鄉民為了報酬神恩保佑開墾順利，特地由新豐中崙的三界公廟，崇請三宮大帝分香，並聘明師暫擇吉地搭壇敬奉。咸豐二年，仕紳張裕光、陳榮章等人倡建三元宮，張裕光首捐廟地，及波羅汶、中崙、番子湖、南勢、上北勢、下北勢等八大莊信眾出錢出力，興建三間土牆廟宇，並塑三宮大帝聖牌，配祀南天文衡聖帝、孚佑帝君、司命真君、福德正神聖牌。同治五年設管理人，同治十年，張裕光、陳榮章再發起籌組三宮嘗會，會份三十二，購置田產，並於每年農曆十月十五日三宮大帝聖誕千秋祭典，舉辦神豬比賽。光復後，眾熱心信士高雲枝、徐勝坪、彭武圓、李雲池、鍾勳貴、張上平、陳濬全、張上澄、李錦堂等建議發起改建該宮，於民國六十九年動土改建為南式川宮殿式廟宇。民國七十一年，再塑三宮大帝及眾配祀神明金身，登龕安奉，至民國七十九年該宮全部竣工，目前已擴大為九大庄輪值，有波羅村、鳳凰村、中興村、湖南村、信勢村、孝勢村、仁勢村、愛勢村、中勢村、德盛村一鄰及中崙村二鄰等九個輪值區，每年農曆七月十三日則舉辦神豬比

賽（波羅汶三元宮廟誌）。而現今的波羅汶三元宮管理委員會主任委員為陳濬全先生，為陳四源派下子孫的全字輩，政商關係良好，曾擔任湖口鄉第九、十屆民選鄉長，總幹事為張上澄先生，為張裕光後代，屬於張昆和這個宗族派下子孫。

老湖口的村廟為老湖口三元宮，而三元宮也見證了湖口老街的繁華，西元1893年基隆新竹間鐵路通車，車站設在現今湖口老街的天主堂附近，在西元1914年到西元1929年間，建造了商店街，而將湖口老街的繁華推向高峰，而且取代了波羅汶成為商業、行政信仰的中心。就在此背景下，士紳周霖河、戴雅、羅志鼎、葉有千等提倡建廟，建成了現今的三元宮（羅烈師 2005：34）。而羅烈師分析了西元1920年當時建廟的樂捐資料，發現了樂捐比重最多的都是以宗族公號來樂捐，如周三合、羅和昌、戴拾和、陳四源等，也就是宗族對於三元宮的興建是非常重要的因素。

西元1929年（民國十八年），日據政府在安全及施工考量下，將火車站從大湖口車站移往現今湖口火車站現址，從此行政商業中心也開始遷移至此，大湖口街稱作老湖口。現今的行政商業中心稱為新湖口，而新湖口的村廟為溪南顯聖宮，顯聖宮供奉主神為媽祖，所以湖口人也稱作媽祖廟。湖口媽祖廟已成為現今新湖口信仰中心，而這個信仰中心也是從民國四十四年開始，由地方上的仕紳和宗族一起募款籌建，目前也成立了管理委員會，每年的農曆三月二十三日由湖口、新豐、楊梅、新屋一部份等鄉鎮信徒輪流辦理聖母千秋祭典。

第二節 湖口的宗族

早期的湖口本身是個宗族社會，而且能成為地方上的宗族，大部分都持有大筆的土地，且都具有置放祖宗牌位的公廳及置放祖先骨骸的祖塔。公廳和祖塔也就是這些宗族一起祭祀祖先的地方，祭祀的時間也都有固定，透過了祖先祭祀和婚喪喜慶的禮物和勞力交換使宗族能結合成一個人群團體，而這個宗族團體都以自己的公號對外稱呼（羅烈師 2001：80）。例如本研究中的陳四源就是一個宗族公號，這也是在湖口這個客家地方社會裡一個重要的特色之一。在前面表 1、2 中也陸續提及許多宗族公號，以下將介紹湖口的一些重要宗族，其發展歷史和在近代重要的人物，希望能對湖口的宗族有更進一步的認識。

（一）張六和

張六和的始祖為張亦標，於清乾隆五年（1740）時，由廣東惠州府陸豐縣來臺，當時張亦標為二十二歲，輾轉在臺流離，最後落腳在湖口，筭路藍縷積極創業，遲至四十二歲才結婚，五十五歲才生下兒子張應仕，而在其後張應仕也陸續生下六個兒子。「張六和」這個宗族公號也是因張應仕的六個兒子而來，代表六個兒子和睦共創家業，六個兒子也很努力的打拚，在湖口地區一共開墾了四百多甲土地。根據張福普²⁸先生聽宗族長輩的自述，當時的張六和家族在清同治年間，家族人數達一百六十多人，仍未分家，每次家族吃飯都要席開二十桌，吃飯都必須大費周章，表示宗族內的成員各個都和睦，且人丁興旺，在此氣氛下，張六和家族於同治六年（1867）協議將家族六房分成六戶，此後後人因此稱之張六和。

張六和的祖堂興建遲至咸豐六年（1856）才開始興建，又過七十餘年才遷至湖口中勢村，但土地又非張六和祭祀公會所有，所以又於民國八十一年在今祖堂現址開始興建，於次年安座完成。不同於湖口其他宗族的是，張家有自己設計的「族徽」，族徽為一中心圓其外有六道黑白相間的光芒；中心圓代表的是全族團結一心，而六道光芒則代表張六先祖張應仕之六子，努力打拚之意。另外較特別的是張六和祖塔打破傳統，將族內未出嫁的女子死後之骨骸，可以置入祖塔內存放。按照祖制和習俗，族內女子無論出嫁或是未嫁，死後都不能放置在祖塔內，但是當時擔任族長的張福普先生認為，為出嫁女子也是張家人，在現代有越來越多不婚的觀念，不婚的族內女子，死後乏人祭祀，為了順應時代潮流，所以在民國九十一年重新整修祖塔時，就規劃了未婚族內女性置放骨骸的位置。根據張福普先生自述，起初他的想法遭到族內其他長輩批評和阻撓，所以他都無法實行，但是等到族內長輩漸漸凋零，且反對聲浪也漸漸消失後，於是再重新整建祖塔時乘勢而行，這樣的措施不僅打破了客家的傳統，也讓女性的地位可以提升，但是這樣的措施是有但書的，前提是要至入祖塔的女性需要管理委員會審查，條件是生前不能有失德的行為，所以張六和家族是非常的注重門風的。

現今的張六和家族在湖口人數已達六千多人，僅次於陳四源家族，而這樣的

²⁸ 現為張六和祭祀公業管理人，也是湖口鄉公所主任秘書。

人數成爲地方上政界拉攏的對象，而張六和本身的重要性也在新埔枋寮義民廟祭典中可以看出。根據湖口鄉客家族姓創業史料中記載，張六和家族中大房長子張茂新擔任道光二十四年（1844）湖口輪值時的總爐主，其後又承辦了十二屆湖口輪值，可見張六和宗族在湖口的聲望。在近代張六和宗族在湖口也陸續出了許多代表性的人物，例如張七郎、張采香等；張采香爲張六和十五氏子孫，人稱「十足先生」，師從書畫名家黃瑞圖，張采香的書畫曾在日治時代獲得天皇獎，作品受日本昭和天皇賞識，後來又任教於馬偕博士創辦的淡水書院；至於張七郎爲張采香的么弟，畢業於台灣總督府醫校，該校爲台灣大學前身，一路行醫，又毅然到東部醫療缺乏之地行醫，而後在花蓮鳳林鄉開辦仁壽醫院，並創辦鳳林初中，擔任校長。張七郎一直以推行漢化並對抗日本的皇民化運動，但不幸的在二二八事件時受難，後世族人也以此不勝感慨。至於到了現代族中人無論在地方文教上、政治上都有舉足輕重的地位²⁹。

（二）羅宏陞家族

羅宏陞家族在湖口人稱大羅，有別於羅鵬申家族的小羅，而兩者並稱大小羅，無論大小羅皆可溯及到共祖秀文公。而羅宏陞來台祖爲羅上威，從廣東陸豐來臺，輾轉來到關西鹹菜甕茅仔埔（現今北二高關西交流道附近），以燒木材成炭爲生，育有四子，分別爲宏真、宏龍、宏高、宏陞，四子長大後分開居住，而羅宏陞及其妻吳氏來到了湖口糞箕窩，以務農爲生，羅宏陞也鼓勵其子向外發展，所以宏陞公的孩子散居各地。其中的第五子羅春廣因識得帳簿有生意頭腦，於是帶了一些本錢和新埔商人合作榨花生油，做起賣花生油生意，不料合夥人資金週轉不靈，於是欠了許多債，被債主搬光所有的花生油，只剩下花生渣。但因緣際會，台灣南部發生了天災人禍，使得南部物資糧食無法北運，使得北部發生糧食短缺，這時羅春廣倉庫的花生渣於是就成爲救命之糧，四方之人開始搶購，而使羅春廣發了一筆財，於是置入了湖口的大片土地，並擁有糞箕窩坑的水源做灌溉，並招佃開墾於是成爲湖口的大宗族。羅春廣又名羅阿水，名列 1847 到 1849 年義民廟首屆四大庄湖口輪值經理，可見當時羅春廣在當時的湖口的地位和財富是非常顯赫的。自春廣公後，其後代子孫羅志旺曾中武秀才，並捐納老湖口三元

²⁹ 資料來源：參考湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

宮廟地，且率先捐地整治現今的湖口老街。反觀小羅的羅鵬申家族，本為知識份子，但因時運不濟，開墾失敗，只能依附在羅宏陞家族下，沒有土地和財富支持，宗就無法擠身成為湖口重要的宗族。

現今的羅宏陞家族祖堂「豫章堂」為第三座祖堂，是因故多次搬遷而至現址，而祖堂和祖塔的興建，成了凝聚羅宏陞這個宗族的原因之一，而因為宗族的凝聚力，使得羅宏陞宗族的現下子孫在湖口政界的影響力，有如前者所述的張六和家族一般，例如羅美炯以一郵局公務員連續當選了湖口鄉第五、六屆鄉長；羅美營擔任五任湖口鄉民代表、鄉民代表會副主席；羅美光也擔任兩任湖口鄉民代表；羅世洞連續當選三任新竹縣議員，其後羅家媳婦馮森江也當選過新竹縣議員。無論從地方基層到文教、公職、羅宏陞家族可說是人才濟濟，在地方上的人脈和實力不容小覷³⁰。

（三）黃六成

湖口黃六成宗族的渡臺祖為十六世祖黃廷拔，於乾隆初年（1736）自廣東陸豐縣來臺，先在白紗墩（今桃園觀音鄉廣興、白玉二村舊名）定居，而其原鄉兒子黃殿美也在之後來臺，之後父子相遇，感其在臺謀生活不易，於是父子二人欲回內地，但又見內地人不斷來臺於是又改變心意在白紗墩定居。兩人並未因此改善生活，之後兩者相繼過世，黃殿美兒子黃志雲也早年逝世，加上黃志雲其二子也早年病逝，志雲公的妻子姜氏認為無法在白紗墩謀生，帶著五個年幼的孫子遂輾轉遷徙到新社莊（今新竹縣竹北市），而其後又遷至湖口太平窩，最後定居在湖口北窩，一家人過著辛苦的生活，但後代子孫雖辛苦，卻不忘讀書。黃六成家族在清代一共出了七位秀才，另一位黃增榮考取秀才，因戰爭而未領取文憑，故黃家有七個半秀才之稱，甚至還有北窩尾秀才路之稱，鄉中有謂：「溪南代出節孝婦，窩北頻傳國學生。」直到了二十二世黃成睦於清道光甲午年間（1834），於北窩創業營建公廳，由於黃成睦於北窩開墾有成，並廣植茶樹，收入漸豐，開始購置田產，而黃六成家族人丁漸多，終在湖口宗族佔有一席之地。至於黃六成公號由來，則是黃家二十世子孫有五，也就是志雲公的妻子姜氏帶領的五個孫子，有三人高中科甲，再收養林當英為子，於是六房確立，黃成睦後家業興起，

³⁰資料來源：參考羅烈師，《大湖口的歷史人類學探討》（2001）頁 173 - 174、湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

六房分家，留下一些田產作為祭祀嘗業，公號為「黃六成」。

黃六成在湖口近代子孫大都任職公教人員，例如二十三世黃宗謀曾任教育局督學、湖口中學校長；二十三世黃宗勇曾任直湖口鄉兵役課、新竹縣政府兵役科科長，其中子孫也從不乏政者，例如二十四世子孫黃秀輝曾當選三任新竹縣議員；二十一世子孫黃德共，當選連任二屆湖口鄉長，黃六成宗族在湖口地方上也頗具影響力³¹。

（四）吳維信家族

吳維信和其他湖口吳姓家族，如吳朝捷、吳永昌都隸屬吳千七郎族系，為何要特別提起吳維信家族呢？主要是因為現存湖口老街又有吳半街之稱。吳半街的由來是，吳維信家族中的吳仁發、吳仁祥兩兄弟，在羅宏陞家族的後代羅志旺出租土地供人建造新街時，吳氏兩兄弟大手筆興建了二十一間店面，所以有吳半街的美稱，究竟吳維信家族是如何發跡的，所以以下將選擇介紹在湖口具有影響力的吳維信家族。

吳維信於清乾隆三十四年（1769）從廣東陸豐來臺，從汕頭渡船至淡水登岸，之後幾經遷徙，來到湖口羊喜窩定居，而吳維信也多次回原鄉省親，但最後一次因病在家鄉身故，留下兩子繼續在湖口拓墾。長子吳職龍在羊喜窩深耕，而次子吳職鳳遷至湖口信勢三條圳；長子吳職龍經過三代拓墾，在羊喜窩擁有半數的土地，所以也有「吳半窩」之稱。家族開始財大，自然也就勢大，而吳職龍受皇恩「七及登仕郎」頂戴榮身，到了其曾孫吳仁發、吳仁祥兩兄弟，更將吳家帶到頂峰，兩兄弟建造所謂的吳半街後，從事布莊、油行（花生油）、茶行，因經營有方，於是財富盛極一時。而吳仁祥是日治時代湖口庄區長，也是義民廟輪莊經理之一，將再建立老湖口三元宮時，兩兄弟以吳維信名義捐贈了一千二百八十七元，佔所有宗族捐款排名第三，因此兩兄弟在湖口將吳維信這個宗族推向了顛峰，在近代其派下子孫大多以教職為業，顯示吳家重視文風的特色³²。

³¹資料來源：參考湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

³²資料來源：參考羅烈師，《大湖口的歷史人類學探討》（2001）頁 87、湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

（五）周三合

在湖口有句俗諺「湖口羅家³³土地，做鳥飛不過，湖口周家土地，整群鴉都飛不過。」這裡的周家指的就是周三和這個宗族。周三和來台祖周宜尊，在雍正年間從廣東潮州府饒平縣來臺，從彰化上岸先移至新埔，最後在湖口長岡嶺（湖口長嶺村）開墾定居。周宜尊後代子孫周國平育有三子，分別為周禮祿、周禮開、周禮德，由於三子團結，並打下周家基礎，故後代子孫以周三和這個公號對外稱呼。從來台祖到第六代周明添帶其兄弟從事販豬生意，除了湖口區還販豬到臺北，因此致富。而致富的周家開始購置田產，並招佃耕作，其田產遍及桃竹苗甚至到臺北，所以才有周家土地整群烏鴉飛不過的俗諺。除了田產，周家將生意觸角伸到了穀物盤商、錢莊、仲介土地上，盛極一時。前面所述吳維信家族在老湖口三元宮建廟時，捐款一千二百八十七元元，而周三和子孫以周三合公號，捐款七千三百五十五元，佔所有宗族捐款的最高，佔了總數的四成多，可見當時的周三和宗族的財力是多麼雄厚。可惜到了第七代因為投資失利，宗族又行共產制度，許多宗族內開始有分家的聲音，於是將財產分成六大房，分的財產多，債務也很多，話雖如此，但是周三和宗族各房下所得到的財產還是為數可觀。到了近代，隨者家族興盛不再，宗族內角逐政壇失利，所以宗族內成員少有從政，大多以行醫著名³⁴。

（六）戴拾和（上戴屋）

湖口戴姓宗族有所謂的大小戴之稱，而屋是湖口地區口語化的宗族之意，戴拾和這個宗族公號，就是湖口人所說的上戴屋。戴拾和家族的來台祖為戴南珠，世居廣東蕉嶺，本為一讀書人，清乾隆時考取兩次秀才不中，又不願買官，於是帶其侄兒來到台灣湖口的羊喜窩開墾。而戴南珠到很老才娶妻范祖婆為妻，並生下十個兒子，一個女兒，戴南珠夫婦教子甚嚴，並設戴家學堂，從唐山請了黃姓秀才，來教導十個兒子讀書，父子齊心努力耕讀，拓墾土地百餘甲，終成富裕之家。在戴潮春之亂時，清廷下令抄滅戴潮春一族，而同屬姓戴的戴拾和家族差點

³³ 此處羅家指的是羅宏陞家族。

³⁴ 資料來源：參考羅烈師，《大湖口的歷史人類學探討》（2001），頁 87、湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

受到株連，所姓戴拾和家族出錢幫助清廷剿逆，且戴南珠四個兒子也參加義民軍幫助清兵。戰後因四子：戴星魁、戴貳魁、戴昌魁、戴寶魁剿匪有軍功，授與軍功五品，且第三子戴華魁原是監生，因組義民軍有功，受封國子監，並榮任湖口庄第一任總理，戴拾和家族聲勢此時已達到最巔峰。

戴南珠死後，其後十子協議分家，拿出二千餘坪土地蓋公廳取名「大夫第」，而到第三代「發」字輩子孫，因吸食鴉片，使得家道中落。到了近代公廳旁還有四甲土地作為蒸嘗，戴拾和宗族鼓勵後代至子孫讀書，凡是只要取得學士學位或以上，則將其畢業照列於公廳兩旁，且從國小到大學都設有獎學金，所以近代的戴拾和宗族成員鮮少從政，大都以文教事業居多³⁵。

（七）戴元玖（下戴屋）

戴元玖何許人也？目前桃竹苗客家信仰的重要中心：新埔枋寮義民廟，則是戴元玖家族的來台祖—戴禮成、戴財成兄弟以原鄉父親戴元玖的名義捐出，故當時的戴元玖這個宗族公號，在湖口也是一個很重要的宗族之一。

下戴屋的來台祖戴禮成、戴財成兄弟，在乾隆初年，從廣東鎮平縣攜眷來臺，來到了湖口大竹圍（湖口鄉湖口國小至湖口國中一帶）拓墾，由於拓墾有成，擁有了土地和財富，於是買下了新埔枋寮十餘甲土地，並以父親戴元玖名義捐出蓋義民廟，在義民廟左側還立著「戴公諱元玖長生祿位」牌位，而戴元玖也成為下戴屋的公號。現今下戴屋還保留二甲半的土地當作蒸嘗，也和湖口宗族一樣擁有公廳供後人祭祀，唯一不同的是每年農曆七月二十日，宗族會配合義民節殺豬公，並到義民廟去祭拜元玖公的長生錄位。近代的下戴屋成員大都以務農和一般上班族居多，鮮少從政³⁶。

（八）盧電光家族

湖口較著名的宗族的來台祖，大都來自廣東且歸屬現在我們所謂的客家人，但是盧電光這個宗族公號是特殊的宗族。盧電光的來台祖盧玉招是廣東潮州歸屬於福佬語系，大約在康熙末年來台灣，到雲林西螺開墾，住在盧家長輩「福公」

³⁵資料來源：參考湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

³⁶資料來源：參考湖口鄉客家族姓創業史料。

家，而福公膝下無子女，視盧玉招為己出，而盧玉招也將福公當成義父，且在福公死後將其牌位，列入盧家祖宗祭祀。林爽文事變爆發，盧玉招的四個兒子爲了避禍，而舉家遷至中壢水尾（約現今中壢工業區），盧家在水尾購買農地六甲務農維生，但因受中壢劉姓家族欺負，所以又舉家搬遷至湖口南窩，盧玉招孫子盧能輝以一千銀圓，用盧電光這個公號，向當時的南窩的郭姓族人買下房子和六十多甲土地開始拓墾，從此也加入湖口宗族的行列。

盧家的公廳名曰「范陽堂」，於清道光十一年（1831）興建完成，相傳台灣巡撫劉銘傳路過湖口時，曾拜訪盧電光公廳，親筆題了「白玉堂」三字，所以盧家公廳范陽堂也叫白玉堂。而盧電光宗族本來是說福佬語系，但遷至湖口南窩後，長期和都是客家語系的族群在一起生活，入鄉隨俗，百多年下來後代子孫已融入湖口生活，所以後代也認爲自己是客家族群。近代盧電光家族中鮮少從政，只有後代盧煥君當過保正、新竹州評議員、及光復後的新竹縣參議員，除此之外，其他的後代子孫，在各行各業討生活³⁷。

（九）陳二和家族

陳二和的祖先和本研究中的陳四源皆爲同個祖先，陳四源來台祖爲陳曰勳，而陳二和來台祖爲陳曰新之子陳廣立，陳曰新和陳曰勳爲同個祖先，所以陳二和和陳四源屬於同宗。而陳二和來臺組陳廣立定居湖口下北勢，邊開墾邊經商，生下二子乾仁、乾信，父子三人努力開墾和經營米商和雜貨店而有所成。在清咸豐六年（1855）協定分家，陳乾仁得祖堂土地之左，陳乾信得祖堂之右土地，共同戮力開墾，齊心協力，派下子孫因經營米商致富後，在湖口羊喜窩購置祖塔，因感念陳乾仁、乾信兩先祖，故取名公號「陳二和」，陳二和爲北勢著名大米商，長期在新湖口地區經營，但是好景不長，因派下子孫大都重商輕文教，且有子孫吸食鴉片，致使家道中落³⁸。

第三節 陳四源簡介

本研究探討的對象爲陳四源這個宗族，而陳四源在湖口是一個公號代表，並

³⁷：參考湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

³⁸：參考湖口鄉誌、湖口鄉客家族姓創業史料。

非為陳屋祖先的名諱。究竟陳四源這個公號如何在湖口開根立業，目前這個宗族的概況，以及它在地方社會中有何其特殊性，下文將做個介紹。

陳焜全（2005）為陳四源派下十七世全字輩子孫，他根據族譜記載和宗族耆老口來述推估陳四源的來台祖，也就是第九世祖曰勳公，於乾隆初年到乾隆八年間（1736年到1743年）從廣東陸豐縣八萬鄉（今為廣東省汕尾市）來到了竹塹樹林頭（約今新竹市士林裏、福林裏）居住，當時攜妻鄭氏及二子廣文、廣賢，而後廣文、廣賢分家；廣賢往竹東、新埔一帶發展。而廣文則隨其長子陳乾興到湖口發展，故陳四源則為廣文公後代。廣文公娶妻徐氏，生下六子，但因陳乾興其他五個弟弟在樹林頭被原住民殺害，故只留下陳乾興。乾隆五十九年（1794）竹塹社通事錢子白招漢佃開墾，即陳乾興、徐翼鵬、彭朝達、葉韶任等合力開墾南勢、和興、王爺壟、波羅汶、四角亭等地；努力了十年，於嘉慶九年（1804）前後以佛銀伍百、伍百九十元向竹塹通事錢文（錢子白）購買了自大窩口沙壩園³⁹、直透波羅汶南勢，七十餘甲土地，當時陳乾興膝下已有四子，勝國、勝泰、勝民、勝安（陳焜全2005：57-59）。最早買地契約（詳見圖14）原文照錄如下：

陳乾興買地契約之一：立典田園契

立典田園契字，竹塹社錢阿文有承父遺下開墾田園壹所，坵數不等，座落土名波羅粉大窩口庄，帶坡圳水分灌溉並帶茅厝壹座，大小共五間及禾埕菜園曠地等項，遞年寔納大租粟拾石正，給出完單付照，東至彭紹達坡墾下為界，西至上崁車路，南至車路，北至水圳，四至界址分明，今因乏銀費用，將田園厝宅及曠埔地等項，先問房親叔伯兄弟侄不能承典，外托中引送與陳頭家乾興官身邊出首，承典出佛面銀伍百大元正，其銀即日同中親收足訖，田園即將四至踏交付與銀主，前去起耕掌管耕種，其田園曠地厝宅等項，茲乙丑年春起至庚午年冬止，期典陸年為限，備齊契面銀取贖，倘若年限已滿之日，文無銀取贖，不居年限任從銀主掌管保此業，係文承父己業與房親人等無幹，亦無重張典掛他為礙等情，如有情係文一力抵擋，不幹艮主之事，此係二家甘願兩無反悔，今欲有憑，立典約字一紙併上手典契一紙，共貳紙，付執為照。

批明陸年滿後再補兩年共八年所批是實

³⁹在今湖口鄉湖鏡村10鄰一帶，因為沙地，不能成田（袁美雲 2004：42）。

批明實收過契內良伍百大元足訖再照

中見人戴迎傳

在見男宏富

嘉慶甲子年十一月

日立典田園契約竹塹社

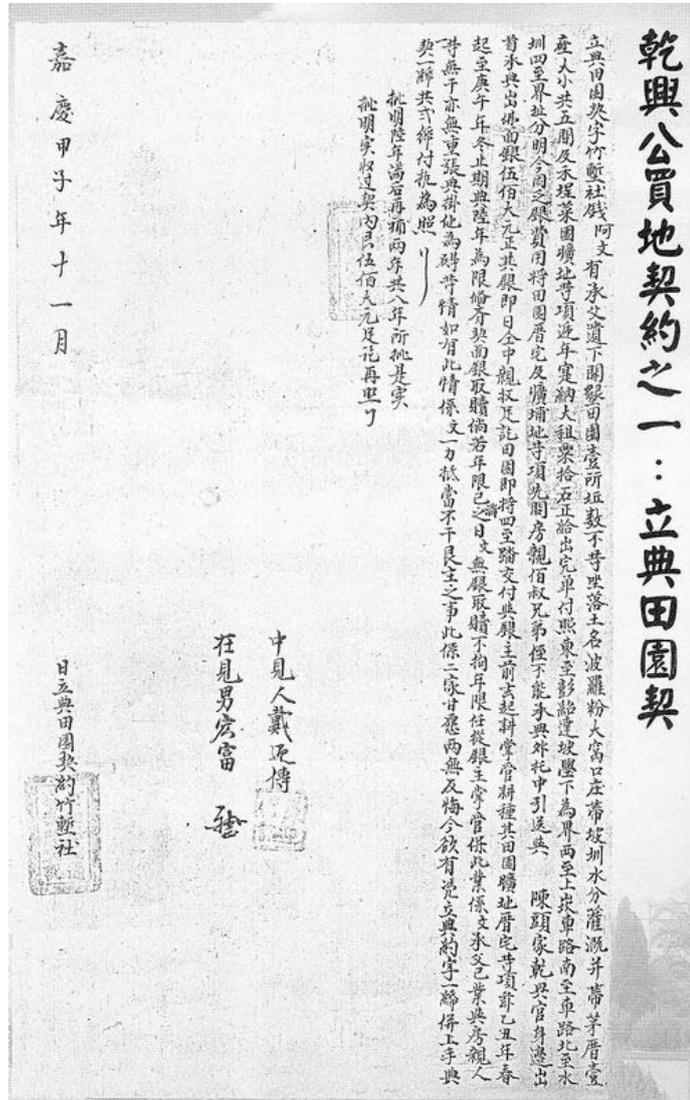


圖 16 陳乾興買地契約 1⁴⁰

其後在嘉慶十三年（1808年）的絕賣盡洗根田園埔地契，和嘉慶二十二年（1817年）再找契（參見附錄1、2）可以瞭解，陳乾興已在湖口南勢擁有了土地，並在湖口落地生根。嘉慶十九年陳乾興逝世，而其四個兒子也繁衍後代。到了道光17年（1837年）四子分爨，從分爨書來看（參考附錄3），四子平均爨分四份，並留一部份作為蒸嘗，四子又捐良田十餘甲良田作為嘗田，於是後代子孫感念乾興公四子的善行，故將其宗族公號取作陳四源，代表乾興公四子分枝開葉。之後

⁴⁰圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

到民國三十五年（1946）將單棟式祠堂改建成三合院式，民國五十四年（1965）出版族譜，民國七十六年（1987）再版；民國九十年（2001）興建聚星祖塔；民國九十二年（2003）由新竹縣長鄭永金陪同陳水扁總統蒞臨陳四源祖堂上香；民國九十三年（2004）慶祝陳四源創業200周年（參見表3）。

表 3 陳四源家族年代事件表

年代	人物、事件	內容
乾隆初年約 1737 到 1743 年	陳四源九世祖陳曰勳（陳乾興之祖父）來台。	陳四源九世祖陳曰勳約 49 到 56 歲時來台，攜妻鄭氏及二子廣文公（陳乾興之祖父）、廣賢公。
乾隆 14 年（1749）	陳乾興（陳乾興，陳四源家族開湖祖）誕生。	在台灣出生，陳乾興父親陳廣文（22 歲），母親徐氏（18 歲），祖父曰勳公時年 62 歲。
乾隆 59 年（1794）	陳乾興 46 歲與徐翼鵬、彭朝達、葉詔任合墾南勢、合興、王爺壟、崩坡缺等地。	獲竹塹社墾批，錢子白（號什班）為番業主。漢人入居開墾大湖口開始。
嘉慶 9 年（1804）	陳乾興 56 歲購南勢七十餘甲地。	向錢子白購買，購款 500 元佛頭銀。
嘉慶 13 年（1808）	陳乾興 60 歲購大窩口莊地。	向錢子白購買，購款 590 元佛頭銀。
嘉慶 19 年（1814）	陳乾興逝世。	購地後十年，享壽 66 歲。
嘉慶 22 年（1817）	陳乾興之子再找契 ⁴¹ 。	竹塹社錢旺富兄弟（通事錢子白之子）追加 1808 年土地賣價金 50 元佛頭銀。
道光 17 年（1837）	陳四源家族鬮分。	以乾興公四子作分枝起始，取名陳四源，捐良田十餘甲作為祭祀公田。
明治 41 年（1908）	陳四源祖屋修建成祠堂（單棟式）。	

⁴¹為買賣土地後之加價金，係土地出賣後，出賣人因家貧或其他喪葬費用無著落，要求承買人追加價金，通常為原價十分之一。

民國 35 年 (1946)	單棟式祠堂改成三合院式。	
民國 52 年 (1963)	石門水圳竣工通水。	水圳通過乾興公所購置田地，次年石門水庫竣工。
民國 54 年 (1965)	陳四元族譜出版。	民國 76 (1987) 年再編印。
民國 70 年 (1981)	陳四源祠堂增建前堂及左右六角亭。	工程費新台幣 1998235 元。
民國 90 年 (2001)	興建聚星祖塔。	原廣文公 (陳乾興之父) 墓地改建，工程費新台幣 4039973 元。
民國 92 年 (2003)	陳水扁總統到陳四源祖堂上香。	民國 92 年 10 月 27 日上午，由新竹縣長鄭永金陪同上香。
民國 93 年 (2004)	乾興公創業二百週年紀念活動。	出版了《陳乾興公置田創業二百週年紀念專輯》。

資料來源：陳四源祖譜、陳乾興公置田創業二百週年紀念專輯。

陳四源從陳乾興開拓，到其子分鬮，後代子孫都以陳四源這個公號在地方社會活動，在許多神明會中都可以看到陳四源這個公號參與其中。在前述湖口信仰中，大湖口三元宮的樂捐名單中，可以看到陳四源這個宗族公號參與地方社會的活動 (羅烈師 2001: 87)。除此之外，陳四源在新埔枋寮義民廟十五聯庄祭典湖口輪值時，也和其他宗族積極參與活動，其中「陳榮和」與「陳四昌」⁴²曾經領調當過爐主，而這兩個公號都隸屬於陳四源派下 (邱彥貴 2000: 15)。這也顯示陳四源這個宗族和湖口的其他宗族都在參與地方社會的活動，當然這樣的活動會出現不同宗族間的界線，界線不僅是區隔他我，這還會包含較勁、學習等，但是無論是何種可能，不同的宗族還是會體認，大家都是置於義民輪值的湖口連庄的整體下的一份子。以上種種都證明陳四源這個宗族在湖口地方社會中，除了自身的發展外，也積極的想在地方社會中嶄露頭角，直到現代陳四源家族在地方上，政商關係都是舉足輕重。一方面陳四源家族為湖口宗族人數最多，另一方面宗族參與政治選舉活動不乏其人，從下表 4 可以看出陳四源宗族內參與選舉或公職名單，而且從新竹縣長和陳總統蒞臨祖堂上香，可以看出陳四源這個宗族在地方上

⁴² 按邱彥貴的訪談，陳榮和代表人為大房陳壘全先生；陳四昌代表人為三房陳能特先生。

作為地方派系網絡的重要地位，這也是筆者選擇陳四源為研究對象的原因。

表 4 陳四源參選或者曾服公職等名單

姓名	擔任職務	服務時間	字輩
陳濬全	第九、十屆湖口鄉長	民國 71 年至民國 79 年	全
陳能招（49 歲）	鄉民代表（孝勢村）	第二屆（民國 37 年至民國 39 年）	能
陳能義（40 歲）	鄉民代表（信勢村）	第三屆（民國 39 年至民國 42 年）	能
陳能拔（48 歲）	鄉民代表（信勢村）	第四屆（民國 42 年至民國 44 年）	能
陳能池（40 歲）	鄉民代表（孝勢村）	第六屆（民國 47 年至民國 50 年）	能
陳能伸（35 歲）	鄉民代表（番湖村）	第七屆（民國 50 年至民國 53 年）	能
陳能特（50 歲）	鄉民代表（孝勢村）	第八屆（民國 53 年至民國 57 年）	能
陳沾全（52 歲）	鄉民代表（合興村）	第九屆（民國 57 年至民國 62 年）	全
陳壘全（32 歲）	鄉民代表（信勢村）	第十屆（民國 62 年至民國 67 年）	全
陳能綬（30 歲）	鄉民代表（信勢村）	第十三屆（民國 75 年至民國 79 年）	能
陳君全（42 歲）	鄉民代表（信勢村）	第十五屆（民國 83 年至民國 87 年）	全
陳能和（32 歲）	中興村村長	第十屆（民國 62 年至民國 67 年）	能

陳璧全(35 到 51 歲)	信勢村村長	第十二屆到第十五屆(民國 71 年至 87 年)	全
陳秀全	新竹縣議員	第五屆	全
陳美志	新竹縣議員	第八屆、第九屆	
陳謝夏菊	新竹縣議員	第七屆、第八屆、第九屆	
陳璧全(51 到 59 歲)	新竹縣議員	第十四屆到第十五屆(民國 87 年至民國 94 年)	全
陳柏維(40 歲)	新竹縣議員	第十六屆(民國 94 年至民國 98 年)	在
陳在櫻	考試院銓敘部總務司 司長		在
陳榮光(已故)	桃園縣縣議員		
陳當全	桃園縣縣議員		全

資料來源：湖口鄉誌政事篇和中央選舉委會網站 <http://210.69.23.140/cec/cechead.asp>

陳四源這個宗族目前在湖口地區是人口數最多的宗族，而其下參與地方選舉而當選的人數也是最多。除了宗族人數的優勢外，當然也還包含了許多因素，這個因素將在第四章在詳述。而陳四源這個宗族最早由波羅汶發跡並茁壯，隨著時間的流逝，宗族成員日益擴大，所謂樹大分枝，宗族也是如此。從以前陳氏族人鬪分成四大房，到如今還是以四大房的名義組成祭祀公業，每房的關係並非只有平行的關係，除了平行，還有許多禮物交換和祭祀的儀式行為，使這個平行的關係連結起來。而陳四源從陳乾興以下，宗族成員要分辨宗族內外的關係屬性，最好的方法莫過於在取名時，貫上宗族所約定的字號，而這個字號大都有其意義，字號都冠在姓氏之後，字號在名字位置不限，例如表 4 中，許多成員如陳濬全，屬於全字輩，而「全」可在名字的第二或是末尾位置，這樣的取名對外，不僅可以區辯此人是否為陳四源族內之人；對內也可以知道其輩份屬於長輩或是晚輩，也就是位於宗族中那個位置，陳四源宗族如此，湖口其他宗族也大都如此。陳四源輩序從十三世陳乾興以下，分別是勝、俊、惟、英、能、全、在、德、世、有、

環、昌、贊、襄、帝、則。所以表 4 中全字輩在陳四源宗族內屬於同輩，但同輩中還有房的存在，例如陳濬全、陳整全，屬同輩份，都屬於大房，同樣的全字輩的陳秀全卻屬於第二房，另外陳柏維屬於第三房在字輩，為前三者不同房子姪輩，這樣的屬性在宗族內，具備了輩份和房份兩個不同的屬性。輩份代表了宗族內縱的關係，而房代表了橫的關係，這樣的縱橫兩條線可以找出一個宗族成員在宗族的位置，而這個位置也代表了人際關係的親疏。同房一般而言一定比不同房來的關係密切，但是這不是絕對，在其後章節將會論述此點。宗族字輩的取名到了近代有越來越式微的趨勢，這和社會整體發展有關，在此我們不對此做出價值判斷。而陳四源家族在波羅汶南勢發跡，隨者湖口的發展趨勢，波羅汶、老湖口到新湖口，而陳家的成員也是如此，目前陳四源在湖口居住的成員，最多的還是在新湖口商業區的居多，這包含了湖口下北勢：仁勢、孝勢、信勢、愛勢、中正村為大部分，這個部分大都靠近湖口商業區；一小部分居住在波羅汶南勢祠堂附近，這個區塊位於信義、波羅兩村，一般陳家都稱為老屋（老家）。居住此地的大多以務農的長輩為主；另一小部份為老湖口地區，這包含了湖南、湖口兩村，這樣的趨勢也和前者波羅汶地區陳四源成員屬性相同⁴³。

小結

湖口是個宗族社會，無論以往還是現今都是如此，這個宗族社會之所以形成，自有過去的條件因素，這個因素無非是土地、共有財產、祠堂、祭祀儀式、禮俗的禮物交換等。在中央集權時代裡，地方社會因為有它的文化基礎，所以宗族自有其因應之道；在而在當代的民主社會中，宗族也隨著時空背景的易換，也產生了和過去不同處世之道。也就因為如此，宗族能發展成一人群團體，是因為可以適應社會環境的變遷，且在地方社會中扮演一個重要的角色，如本研究中的湖口宗族就是一個很好的例證。湖口的宗族從過去到現在，會結合成一個人群團體，其組成自有一套管理規則，陳四源如此，其他湖口宗族亦是如此。就是因為這樣的宗族人群組織，才會形成地方社會上許多的特殊現象，這些特殊現象也是因為人群組成的特性才會形成。從古至今，無論中央的社會制度是集權或民主，地方社會自有一套因應之道，而宗族團體也因此佔了一席之地。在本章節中，我

⁴³資料來源：筆者訪談和參考湖口鄉治之各村概要。

們處理過去和現在湖口的時空背景，以及在湖口這個地方社會中許多宗族的現象。如今在現代時空背景下，宗族這個特殊的人群團體之所以還連結在一起，財產和土地已非現今時空背景中重要因素，但祭祀儀式和禮物交換的行為卻依舊還存在，這也成為宗族還存在於現代非常重要的原因。而禮物交換最顯而易見的證據就是婚喪喜慶所紀錄的禮簿，這個禮簿在每個宗族的家戶中代表著人際往來的依據，每個家戶都會妥善保存，所以要分析人際關係的往來，禮簿的內容分析就顯得格外重要。所以下一章我們將以兩個案例來分析宗族的人際關係往來，這個往來除了表面上人際往來，還包含了許多形式的轉換，這種轉換往往在地方選舉中可以看見。但是本研究認為，民主政治下，無論宗族在地方社會所扮演的角色為何，對於當代民主社會對於人有一個假設，就是所有人都一樣，都只能投下神聖的一票，而不是宗族決定一切。下一章先處理禮簿的分析，至於後者則留待第四章。



第三章 禮簿的分析

湖口這個地方社會，從以往到現今都依舊存在許多宗族現象，這些宗族現象反映在許多層面，其中的原因前一章已敘述。過去的這些因素中，土地和共有財產的因素都已不若往昔般的重要，而共同的祭祀儀式、禮物的交換，圍繞在宗族整體象徵下，而這些都凝聚了宗族這個人群團體，於是在地方社會中產生了許多宗族現象。本章將以實例來說明禮物交換的內容，在湖口地區，宗族中的各家戶大都會保存婚喪喜慶的禮簿，為何需要保存？又為何它具有相對的重要性？實是因為它記載了宗族內外人際關係來往的證明。

湖口地區的宗族間，只有在祭祖儀式時才有全面性的接觸，這是因為在宗族象徵下雖是整體，但是房的界線卻是宗族整體下的部分，而部分是依存在整體之下，隨著宗族成員的擴大，代間距離增加，許多人際關係的往來比過去更加複雜。有些宗族間過去的人際往來依舊存在，有些只流於形式，只有不斷的透過實質的人際關係的來往的行為，這個關係網絡才會建立鞏固，這也應驗了客家的俗語「行使會親」。透過筆著蒐集到的禮簿分析，發現了在現代社會中，因所從事的職業不同，所來往的對象在類別上和密度上也有所不同，宗族關係的重要性雖然已在慢慢消退，被其他形式的關係所取代，但是在湖口的地方社會裡，還是具有相當的重要性。這種禮物交換的關係，所建立的宗族情感是「聖」的一面，而聖的一面，也會因許多機制轉換成另一種實質的關係。

第一節 禮物交換的神聖性

在地方社會中，人際關係的網絡，是多元而複雜的，這些往往在生命儀式，如婚喪喜慶等所伴隨的禮物交換中，可以看到許多端倪，紅白帖所包的禮物或禮金，也就是客家社會中所謂的搭禮，或是在儀式中的勞力交換，可以看出人際關係網絡的來往。包禮的行為不單僅僅傳達只是透明可見的商品交換，且行為核心並非在於禮品或金錢本身，包禮行為的重點瞄準的其實是背後不可見的意義，它顯現出來的是非透明而多元的。包禮的人透過包禮或是勞力的交換行為，賦予禮物和收禮者建立關係；彼此之間所要建立的關係為何，則要看施與受雙方所傳達

的意念，可能是互惠的，也可能有如 Mauss (1989) 所說的相互競爭含有階級的意味。

無論其所要建立的關係如何，在湖口地區客家社會中，對包禮者而言，包禮的行為其最重要的目的是想將禮物轉換成關係，所以禮物本身的價值，並非是包禮者所要表達的；禮物本身是流於功能性的「俗」的一面，於是把禮物包起來。將錢用紅包或白包包裝起來，使其功能性俗的一面不被流於表面意義，背後目的在於透過禮物建立兩者的關係，而建立的關係並非完全以物品的價值來計算兩者往後的行為。禮物所表達的是關係的建立，而且是全面的關係。這種關係的建立在於「施」與「受」雙方都願意透過禮物，彼此互相連結，而這種關係的建立是自發、是自願、是彼此都心甘情願的，兩者都想藉包裝過的禮物，傳達友善的心意，因而建立關係，所以這種關係是「神聖」而非強迫性的。故湖口地區的宗族家戶在婚喪喜慶的儀式中，所要決定宗族部分的邀請名單，或是接到紅白帖時是否要包禮給對方，這都需要看禮簿中所記載的狀況決定。若來而不往或往而不來，這都是切斷這個關係網絡的行為，所以各個家戶對於婚喪喜慶的來往都是慎重其事，深怕失禮，因此禮簿的探究，不僅可以瞭解宗族對內對外的人際關係網絡來往，而且可以知道其往來的密度。總的來說，包禮者將表面功利性的禮物透過轉換，期望與收禮者建立「神聖」的關係，而同時收禮者也寄望能將此神聖的關係轉移到一般凡俗的社會關係上，而且是全面的。這種凡俗的社會關係可能表現在商業行為和政治行為的網絡上，這種網絡關係轉換將在第四章再討論。本章將以筆者所蒐集到的客家社會中兩個禮物的交換的案例，來分析禮物交換的神聖行為。

筆者所蒐集的兩個案例，皆為湖口陳四源家族成員所發生的婚禮和喪禮，透過禮簿的統計和訪談，來分析宗族神聖的交換行為。若婚禮和喪禮發生在同一家庭來做比較分析，這樣不僅可以清楚釐清在客家社會中，人情關係的往來情形，以及這種神聖禮物交換關係。但是由於喪禮並非是可以預先掌握的，所以想要在同一家庭同時找到兩種生命儀式的禮物交換行為是有困難的。但是筆者目前掌握的是同一個地區，同個宗族兩個生命儀式的比較。一為位於湖口商業區，機車行老闆二兒子婚禮；另一則在其前者附近不遠，職業為一般上班族，其主人母親之喪禮。由於兩者所在區域的特性都相近，對於此來做分析比較是具客觀性，而且有意義的。

第二節 禮物交換的實例

(一) 案例一

主人陳在鏜先生為陳四源家族「在」字輩，年約五十三歲，從小生長在陳四源祠堂旁的老家，左鄰右舍住的大都為宗族成員。陳在鏜先生年輕時做過許多行業，直到當兵回來時，在一家摩托車行當學徒，三十多歲才自己出來開業，開業時，才離開老湖口的老家，在商業區的新湖口街上租了一間店面，開了一家機車行。據陳在鏜先生回憶自述，他的開業資本還是宗族中的叔叔們集資一部分，幫助他開業的，並介紹第一筆生意給他。漸漸的由於宗族和朋友的引介，使他目前自己在湖口中山路商業區上，買了相鄰的兩家店面開業，生意尚還穩定。目前兩個兒子退伍後和他一起經營摩托車店，其生意來源大致上以買賣、修理摩托車為主要收入，客戶來源以鄰里、宗族、朋友、以其互相介紹為主，交友還算廣闊，根據主人自己敘述：

當初就是因為宗族的長輩介紹朋友給我，使我能在剛開始時生意不算太差，而這些客戶覺得我信用還不錯，而且我也會算便宜一點給介紹來的人，反正同款式的摩托車哪裡買都是一樣的價錢，但是跟認識的人買不僅可以算便宜點，且售後服務也比跟不認識的人買來的好，就是這樣漸漸的在湖口地區，宗族和鄰居自己會來跟我買之外，也會介紹朋友給我。⁴⁴

就是因為如此，所以漸漸的他的人際關係網絡也開始擴大，但是只有在商業買賣上的來往，是無法建立起實際的人際關係。宗族內必須透過祭祀儀式的參與的過程，和宗族成員建立起宗族感，而平時的禮俗上的禮物交換，才是建立起人際關係網絡實質的行為。所以無論是宗族內外，陳在鏜先生非常注重這樣的禮物交換行為，無論彼此之間關係為何，只要是客戶所寄來的紅白帖，他都會包禮，但是是否親自出席，還得看來往的關係。他自己說到：

只要是客戶，也就跟我有過買賣的人，大都會有紅白事的來往，人家放帖給我，我一定會搭禮去（包禮金），如果認識的客戶，有紅白事沒放帖子給我，我知道了，我也會搭禮去。禮多了才不會失禮，如果是比較親的，

⁴⁴ 引自陳在鏜先生訪談稿，2009.3.18，在陳在鏜先生家中。

像是自己同房宗族的人，白事（喪禮）我會去挺手；紅事（婚禮）我會親自出席，比較好的朋友也是一樣，相反的，比較陌生只是人家介紹來的客戶，我只會包禮而不出席。⁴⁵

而筆者目前記錄的是陳在鏜先生二兒子娶媳婦的包禮情形，根據主人口述，婚禮當天中午席開七十幾桌，請客的地點是自己認識朋友開的餐廳，幫忙收禮金是宗族叔叔的女兒，招待為朋友和自己的叔叔，負責台上主持和介紹雙方家長的儀式過程，則是宗族的長輩，所以整個婚禮的儀式進行，幫忙的幾乎都是宗族包辦了。根據他的說法：

宗族內互相幫忙是一定要的，我的叔伯們家裡有婚喪喜慶，以前都是我父親去給他們幫忙照應，我父親老了就輪到我們兄弟輪流去幫忙，現在我兒子娶媳婦了，理所當然的，同房的叔伯也會叫他們的孩子來幫忙我收禮、會場的招待、開車等，這樣感情才會親。⁴⁶

在此案例婚禮儀式的過程中，我們不難發現宗族間的來往，較親密的大致都以同房宗族為主，除了禮物上的交換外，還會包含勞力的交換，這樣的互惠行為，加深了彼此間的關係網絡，使彼此的連結密度更緊密。再分析禮簿所記錄之名單和金額，包禮的總數有四百四十八個，分別來自於宗族、主人朋友、姻親、兒子朋友、政治人物、鄰里、同業、主人同學等，其中同業為最多，有一百零八個，佔了全部包禮個數的二成四；其次為陳四源宗族成員，一共有九十六個，佔總數的二成一；再其次為主人朋友和同學，共八十五個，佔一成七左右；其他的還有結婚當事人，也就是主人兒子的朋友，有七十個，佔總數的一成伍；鄰里四十五個，佔一成；姻親三十八個，佔零點八成；政治人物有六個，約佔零點一成（參見表 5、圖 17）。

表 5 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮個數比例統計

項 目	數 量（單位：個）	百 分 比
同業	108	24.11%
宗族	96	21.43%
主人朋友和同學	85	18.97%
兒子的朋友	70	15.63%

⁴⁵引自陳在鏜先生訪談稿，2009.3.18，在陳在鏜先生家中。

⁴⁶引自陳在鏜先生訪談稿，2009.3.18，在陳在鏜先生家中。

鄰里	45	10.04%
姻親	38	8.48%
政治人物	6	1.34%
總計	448	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

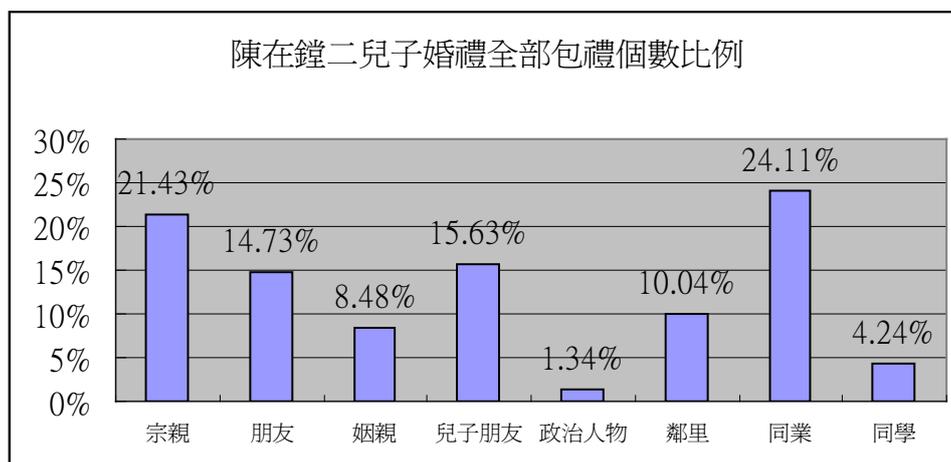


圖 17 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮個數比例統計圖表⁴⁷

若以金額計算來看，最多的依然是同業，共計十六萬五千元，約佔二成三；其次為兒子的朋友，有十三萬四千二百元，約佔一成八八左右，接下來才是宗族，共十三萬一千元，佔一成八四；而其後為主人的朋友和同學，共計十二萬九千二百元，佔一成八一；其他依次為姻親八萬九千四百元，佔一成二；鄰里五萬五千六百元，佔不到一成，政治人物七千六百元，佔的比例更少（參見表 6、圖 18）。

表 6 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮金額比例統計

項 目	金 額（單位：元）	百 分 比
同業	165000	23.17%
兒子的朋友	134200	18.85%
宗族	131000	18.40%
主人朋友和同學	129200	18.15%
姻親	89400	12.56%
鄰里	55600	7.81%
政治人物	7600	1.07%
總計	712000	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

⁴⁷圖片來源：根據表 2 統計製表。

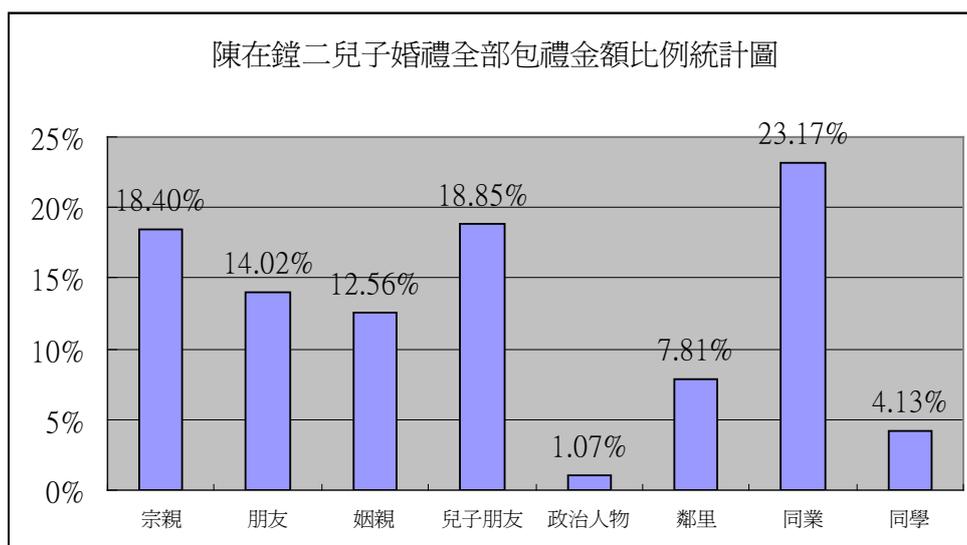


圖 18 陳在鏜二兒子婚禮全部包禮金額比例統計圖表⁴⁸

根據以上禮簿資料來看，筆者初步分析陳在鏜先生的禮物交換來往的對象，無論是在個數和金額上來看，同業為最大宗，而且個數和比例都呈現相同的狀態，都佔了二成左右。這顯示了他在商業這個網絡上，平時連結的強度是比其他對象來的高且頻繁，也根據筆者訪談的結果，據當事者表示，幾乎九成以上湖口鄉的機車業者都包禮到了，這裡面還包含了部分新豐、竹東和竹北區的同業，這和地緣關係也高度的相關，平時材料和機車調動的關係，使這層商業的網絡建立了互助而信任的關係，也藉著婚喪喜慶的禮物交換的行為，使這層關係更加的鞏固。主人自己敘述：

我敢說湖口只要是同業（摩托車業和機車材料行），百分之九十九都會包禮來，除了幾家新開的，或是擺明就不來往的商家，我們都知道是哪幾家，就不會來往。做這一行的，同業的互相幫忙很重要，平時的材料和摩托車調動都是要靠同業互相幫忙，所以湖口地區只要是參加工會的商家，大家都會在婚喪喜慶中互相來往。⁴⁹

在宗族方面，陳四源宗族所包禮的個數雖然有九十六個，僅次於同業的一百零八個，但是金額方面卻不及兒子朋友所包的七十個來的多。再仔細分析宗族每筆所包禮金之金額，一千元的有二十三個，佔宗族包禮的二成四，一千二百元的有四十九個，佔宗族包禮的五成一，兩者合起來佔了七成五，反觀兒子的朋友每筆包的金額，一千元只有三個，一千兩百元的有九個，兩者合起來共十二個，佔

⁴⁸圖片來源：根據表 3 統計製表。

⁴⁹引自陳在鏜先生訪談稿，2009.3.18，在陳在鏜先生家中。

該項的一成七；再和同業相比較，一千元的有八個，一千兩百元的有三十五個，兩者合計有四十三個，佔該項的不到四成（參見表 7）。

表 7 陳在鏜兒子婚禮，宗親、兒子朋友、同業包禮情形

項目	宗親部分	兒子朋友部分	同業部分
1000 元個數 / 比例	23 個 / 23.96%	3 個 / 4.29%	8 個 / 7.41%
1200 元個數 / 比例	49 個 / 51.04%	9 個 / 12.86%	35 個 / 32.41%
1600 元個數 / 比例	7 個 / 7.29%	16 個 / 22.85%	41 個 / 37.96%
1800 元個數 / 比例	0 個 / 0%	7 個 / 10.00%	2 個 / 1.85%
2000 元個數 / 比例	12 個 / 12.50%	22 個 / 31.43%	17 個 / 15.74%
2000 以上個數 / 比例	5 個 / 5.21%	13 個 / 18.57%	5 個 / 4.63%
合計	96 個 / 100%	70 個 / 100%	108 個 / 100%

資料來源：根據陳在鏜兒子婚禮禮簿分析

這樣的結果我們將包一千元和一千兩百元當作是一個常數，這個常數我們視作是一個婚禮禮金基本數，也就是包一千元和一千兩百元是最基本的禮金數，一般包禮是不能低於此金額的。我們這樣說是根據陳在鏜先生兒子婚禮的禮簿各項包禮的最低金額來看的，無論是何種關係所包禮的禮金，都是以一千元為最底限，高於一千元以上，則取雙數金額，但是要避開「四」這個數字，因為四諧音不吉利，一般百位數都以二、六、八、零為主，因為雙數有著成雙成對以表祝賀的意思。例如禮金數有二千六百元、二千八百元、三千六百元等。當然送禮者包禮金額越高，相對的表示對於收禮者的重視程度越高，雖然以金錢多寡來衡量關係的親疏遠近是不恰當的，但是包禮金錢有多和寡卻是不爭的事實。對於此筆者認為有必要去釐清這個事實，以表 7 宗族為例，宗族中以一千元和一千兩百元為最多，佔了七成五，若以此當作基本數，基本數以上只佔了二成五，這兩者是否有何差別？藉由訪談禮簿名單中，包禮二千六百元和一千元宗族親友，包禮二千六百元的陳健全先生是陳在鏜先生的同房堂叔，平時的往來當然不可言喻。而包一千元陳在鵬先生則表示，雖然是同宗族，但是平時往來卻是很少，只是人家放帖子來，就依早期以前家裡的禮簿來還禮而已。但彼此關係不是說不親密，只是親密的來往是在上一輩的事，在他這一輩時，來往變的比較少。所以根據此，筆者不能依此來斷定禮物的價值，完全代表著人情的親疏，因為送禮者對於人情如何計算價值，是否是理性的，恐怕不是那麼簡單，其背後蘊藏的是一套複雜的一種邏輯。我們只能說對於宗族的包禮行為，其目的在於建立一種基於血緣的宗

族關係，無論收禮者在發放喜帖時，選擇要放帖給宗族對象時的心態；以及送禮者的送禮行爲，這兩者之間透過儀式的禮物交換行爲，所連成的網絡關係，是因爲宗族的情感和對宗族的忠誠性而達成。而禮金的高低，只相對的反應來往的密度，而不是絕對。故我們只能說，包禮禮金的高低，只能相對的說明「同類型」的對象之間來往的親密的程度，包禮金高者，相對的比包禮金一般者來的親密，從以下的鄰里和姻親的包禮狀況同樣的也可以反映出來⁵⁰。

本文所謂的鄰里，大致上是指目前陳在鏜先生所居住的湖口鄉愛勢村十八鄰附近，和位於陳氏祠堂旁老家附近的鄰居。前者位於商業區，後者位於農業區，兩者所在位置不同，其居民所從事職業相對也不同。老家旁的鄰居以從事農業居多，年齡結構也以老年人口居多，附近大多以陳四源宗族的成員居住在附近，同時具有宗族和鄰居雙重身份，來往可算密切。而現今陳在鏜先生所居住的地方，位於湖口火車站外圍的商業區，居民從事職業多元，年齡結構也複雜，附近鄰居雖有宗族成員，但相對於老家而言，是少數且來往沒這麼密切。若將禮簿中所登錄之鄰里部分再細分，在商業區的鄰里包禮個數爲二十三個，共二萬八千二百元；農業區的老家鄰里爲二十二個，共二萬七千四百元。從禮簿資料中，不論位於商業區或是農業區兩者的包禮個數和金額都差不多，而且金額大都是一千元到一千六百元，佔了九成以上。位於老家之常往來宗族成員，和現今居住地商業區比較少來往的宗族成員，所包的禮金相差無幾。而兩個區域的鄰里都是平常往來關係密切的對象，陳在鏜先生表示鄰里不僅是平常互相幫助，而且也是顧客，所以只要是婚喪喜慶大都會互相包禮和幫忙，所以關係也可謂非常密切，但是包禮金額卻不及姻親，和來往密切的同房宗族所包的多。這樣的情形，和前述宗族所包之禮金金額多寡，所代表的往來親疏關係是不同的，也就是不同類別關係的送禮者，所包的金額多少是無法互相比較其來往密度，故筆者所謂的同類型送禮者，所包禮金金額和來往密切的關係，是相對性而不是絕對性，從宗族和鄰里間的所包的禮金金額就是說明此點。

至於姻親方面，數量雖不多，但是細看金額卻都相較於其他禮金來的多，一千元至一千六百元的禮金有十六個，佔姻親部分的四成二左右，二千元以上的佔姻親部分的五成八，最高還多到六千六百元。爲何代表女方的家族需要包如此大的金額，筆者訪問了許多當事者附近的鄰里耆老，均表示「舅舅最大」、「舅舅要

⁵⁰ 這裡的親疏程度，並非指全部禮簿來比較，這裡指的是關係同類間的比較。

坐主桌」、「舅舅到了才能開桌」等習俗，不然會被人詬病，除非該主人擺明不和老婆娘家來往，也就是斷絕關係外，都必須照習俗走。訪問者皆表示早期社會人的壽命都比較短，而父母都會較子女早去世，而母親娘家的兄弟，也就是孩子的舅舅，就代表女方的家長照顧出嫁的女兒，所以才有此習俗。故婚喪喜慶代表姻親的舅舅們，就順理成章成為女主人的女方代表，所以因為此關係才會對禮物的重視，所以在金額方面都高過其他類別所包禮之金額，這種情形和羅烈師所調查之彭太孺人之喪禮的禮金簿調查，也可發現這種情況，也就是姻親所包禮的個數雖不多，但金額佔的比例卻很重的情形（羅烈師 2001：215-216）。這表示出嫁的女方親戚，透過婚姻的人法因素⁵¹，和嫁入的男方彼此之間的關係，因婚姻的人法，而產生了連結，彼此連成了一條關係網絡，而這個關係網絡的重要性，透過了婚喪喜慶禮物的交換，便可以看出他的重要性。也就是禮物不僅只是表面代表了禮物的貴重，而重要的是禮物轉換了一種想和對方建立一種密切關係的神聖性，收禮者也因此會有一些習俗的回應，使收禮者和送禮者彼此都感受此神聖性。這種情形將於案例二，喪事的包禮情形再做詳細的比較，更可看出此情形。

至於政治人物方面，大致都和地方選舉有關，有縣議員、鄉長、鄉民代表、村長等，其中有陳四源家族成員中當上縣議員者，其中的禮物交換行為，是將其禮物轉換成宗族的忠誠性，也期待將忠誠性轉換成選舉事件上，而收禮者也有自己的考量，至於詳細的細節將在下一章節再詳述此過程。

（二）案例二

此案例記錄是陳四源家族的喪禮，主人為陳雲田先生為陳四源家族在字輩，年約 55 歲，為陳家養子，陳雲田生父姓張。陳雲田養父母因膝下無子，故收養了一男一女，男者為陳雲田先生，目前已從新竹工業區台鈴實業公司退休，住在案例一陳在鏜先生家附近，同樣位於湖口鄉中山路二段的商業區，其妻為陳家的另一收養的女性，做為童養媳，而後結成夫妻。陳妻姓詹，目前已從盛羽實業退休，而加入了湖口婦女會這個社團。筆者紀錄的是陳雲田先生母親在十年前過世的禮簿，分析禮簿名單和金額將其分類，禮金的個數一共有二百四十九個，總金額為二十七萬四千二百元，分別來自分別來自於陳四源宗族、朋友、姻親、政治

⁵¹此處人法的概念參考了謝國雄《茶鄉社會誌》第四章的用法（謝國雄 2003：140-203）。

人物、鄰里、生父家親戚等。以個數來說，最多的為宗親有六十八個，佔全部的二成七左右；其次為鄰里，有六十五個，佔總數的二成六左右；第三為同事，有四十九個，佔將近兩成；第四為姻親，有三十八個，佔一成左右；第五為朋友，有二十七個，佔一成左右；其後依次為生父家親戚、政治人物，佔的比例均不到一成（參見表 8、圖 19）。

表 8 陳雲田母親喪禮奠儀個數比例統計

項 目	數 量（單位：個）	百 分 比
宗族	68	27.31%
鄰里	65	26.10%
同事	49	19.68%
姻親	29	11.65%
朋友	27	10.84%
生父家親戚	8	3.22%
政治人物	3	1.20%
總計	249	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

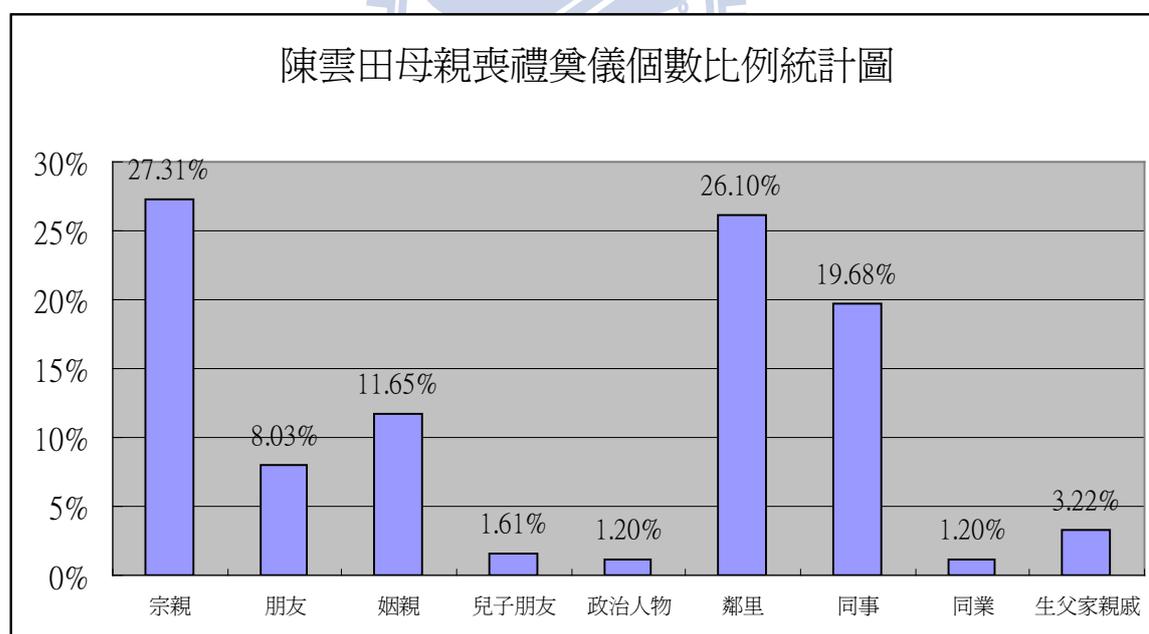


圖 19 陳雲田母親喪禮奠儀個數比例統計圖表⁵²

若以金額來看，最大宗的是姻親，共有八萬兩千三百元，佔總金額的三成；其次為鄰里，共有五萬兩千三百元，佔總金額的將近兩成；再其次為陳四源宗族，

⁵²圖片來源：根據表 5 統計製表。

共有五萬一千四百元，佔一成八左右；第四為同事，有四萬三千一百元，佔一成五左右；第五為朋友，共計有二萬九千七百元，佔一成左右；其後依次為生父家親戚、政治人物，均不足一成（參見表 9、圖 20）。

表 9 陳雲田母親喪禮禮奠儀金額比例統計

項 目	金 額（單位：元）	百 分 比
姻親	82300	30.01%
鄰里	52300	19.07%
宗族	51400	18.75%
同事	43100	15.72%
朋友	29700	10.83%
生父家親戚	12800	4.67%
政治人物	2600	0.95%
總計	274200	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

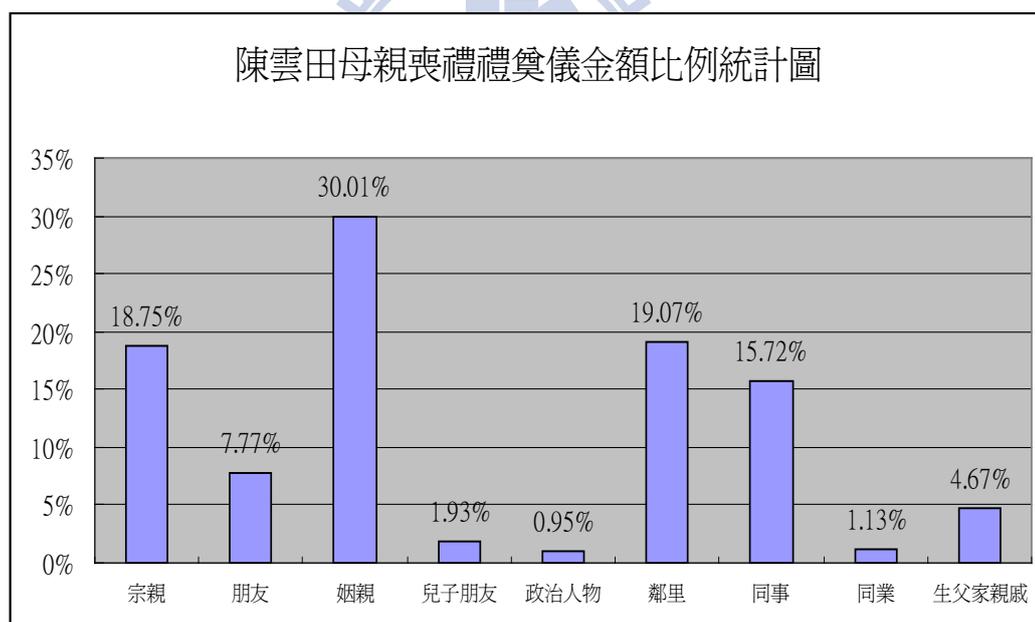


圖 20 陳雲田母親喪禮禮奠儀金額比例統計圖表⁵³

若以禮簿上來分析奠儀，姻親的部份是最特別的部份，姻親的數量雖然只有二十九個，只佔奠儀總個數的一成多，但是金額卻有八萬二千三百元，佔了總金額的三成。這樣懸殊的差距使筆者透過訪談想去瞭解其中的差異，訪談者表示，「母舅最大」的俗諺是傳統習俗，姻親的代表，一般是亡者的兄弟或是女婿，必

⁵³圖片來源：根據表 4 統計製表。

須用很盛重的禮品來表示娘家的的心意。所以有些娘家人會送罐頭塔，而喪家必須將罐頭塔放置靈堂顯眼處讓別人看到，在罐頭塔上必須掛上送禮者名條，這樣做對娘家的人比較有面子，而在包禮方面必須包金額大來充場面，而在湖口的喪家一般是不能收下禮金和禮品的，甚至罐頭塔的錢還是喪家自己出的。事後都必須退回這些禮物、禮金，甚至可能還要多加一些錢包回去，這種習俗以客家習俗稱為「貼外家」⁵⁴。這樣的情形在湖口是常見，筆者探訪的結果受訪者皆表示，這種習俗是因為亡者娘家的兄弟，在亡者未出嫁前，長期照顧出嫁的亡者，所以在亡者死亡時，會致上厚重的奠儀表示代表娘家的的心意，讓夫家有面子，所以在喪禮過後，夫家會歸還奠儀以表示感謝，這樣的行為代表著雙方的關係網絡非比一般。喪禮儀式的禮物來往和婚禮儀式是不盡相同的，但是有著姻親關係的雙方對於儀式的重視，可以從禮簿這些包禮的現象看出。

在鄰里方面，個數和金額都佔全部的第二位，細探禮簿中鄰里部分的名單，這裡的鄰里大致都是住在同一村的居民，且居住在附近的鄰居，平常的往來不可言喻。雖然這些鄰里同住於湖口鄉的商業區，但是湖口鄉畢竟並非是個都會區，鄰居的往來情形和都會區是不相同的。位於湖口鄉的鄰里關係，對於喪事而言，這個儀式鄰里扮演的角色和婚禮是不同的。習俗上，出殯前縫製喪服的工作，一般都是請宗族或是鄰里中的婦女來幫忙，客家人稱之為「擎針」，喪家會招待幫忙此項工作的婦女當天的午餐，並包紅包致謝。而筆者記錄的案例二就是請鄰里中的婦女幫忙擎針的，所以在禮簿中鄰里包禮的情形，若以金額多寡來看互動的密度，是無法看出平日的互動關係，這必須包含勞力的互換關係，才得以窺視鄰里關係的全貌。我們分析禮簿中記載了鄰里的包禮情形，大致都以一千元、八百元、六百元、五百元為主，並無像宗族和姻親關係中那種高金額的數目，所以鄰里的關係都建立在平時的互動，並不像建立在血緣基礎上的宗族般的認同，或是姻親般既充場面又關係密切。所以金額多寡對於鄰里關係的往來不是絕對的，因為鄰里感情的連帶，重點不在於喪禮的禮物，而在於喪禮儀式中勞力的交換過程以及平時互動，這樣的情形和案例一中的婚禮是不同的。但是透過這樣喪禮勞力互換的過程互動，再加上婚禮的禮物來往，以及平日的實際往來，構成了鄰里的關係網絡，這樣的關係網絡是因為地緣性的因素使然，和宗族的血緣連帶關係是也所不同的。

⁵⁴ 貼是倒貼之意，有時也稱作「押外家」。

在宗族方面，個數雖最多，但是金額比例卻不是最多，這和案例一雷同，也就是雖然宗族的關係表面上是建立在血緣的認同，但是實際上在關係的強度上還是必須建立在生活中實際的互動上。這個實際互動包含了祭祀儀式的參與、生命禮俗的禮物勞力交換等。從禮簿的包禮情形可以看出所包的禮金金額，大部分和鄰里大致相同，並無金額特別大的狀況，在宗族全部六十八個禮金裡，包禮五百元有兩個、六百元有三十九個，兩者共佔了宗族部分的六成左右，其餘全都是一千元，佔了該項的四成左右。宗族的部分和鄰里一樣，並無如姻親關係那般有大額禮金部分，這也和陳雲田先生家庭背景有關。陳雲田的父親為獨生子，只有兩個姊姊，而陳雲田先生又為養子，在宗族中並無其他較親近堂叔伯、兄弟，所以包禮金額也無特別大金額的禮金。這顯示了宗族部分，只是一般的宗族來往關係，而這個來往的關係，是建立在一般的宗族認同上，而並無更親近的感情連帶。

其他部分，同事部分的包禮情況，個數和金額大致而言都相差無幾，大約佔了一成五左右（詳見上表 8、9），細看其中包禮的金額，五百元的有二十一個，佔該項四十九個總數的四成二左右，一千元有二十個，佔了四成左右，這樣的情形顯示了同事的關係來往和宗族情形相同。同事之間的往來也有親疏分別，和宗族關係相同，有所謂的來往密切程度的分別。用包禮金額來看待此親密關係，如前面所述，只能相對的反應該類別關係的親疏程度，而不能以包禮金額高低，和其他類別互相比較其親疏程度。包禮金額越高者，相對的比包禮金額低者來往的程度來的高，這樣的說法並不意味著，用金錢當作是人情網絡中的來往密度的因素，它反應的只是人際來往的結果。因為情感的交流是多元而複雜的，在日常人際的往來也是如此，在此喪禮儀式中，這樣的禮物交換是平日往來的見證，也就是彼此交情的深淺，同事的情誼也是如此，平時工作的互動，再加上生命的儀式的禮物交換，這樣構成了同事關係的人際網絡。在這個網絡裡，我們藉著喪禮的儀式中包禮的情形，看到了這個網絡中相對強弱的連結關係。

另一個特殊的現象為男女主人生父家來往的情形，以生父家包禮的個數和金額所佔的部分大致相同，都不到一成。雖然個數金額都不多，但特別的是主人陳雲田是養子；其妻本為養女，後來轉做童養媳，而雙方生父家也有包禮。生父包的禮金都為六千元，以整體的金額來看是非常慎重而豐厚的，而且其他的生父家親戚也都有包禮，金額一千元、兩千元不等。這樣的包禮情形，表示生父家的親戚和陳家平時還是有往來，其中建立了五十多年的禮物交換關係，在這裡可以明

顯見到。透過這樣的儀式的禮物交換，使得兩個家族持續建立起人際關係，這樣的人際關係是透過收養和被收養的雙方建立起來的，表示雙方對於收養已達成某種程度的默契，並未因收養的問題而切斷彼此的往來。若無儀式上禮物交換行為，就是將此種關係網絡切斷不再來往，所以生命儀式禮物交換的行為，也視為人關係網絡往來的一項重要指標。

第三節 禮簿內容分析

(一) 姻親部分的分析

姻親在紅白禮簿的特殊性是和其他關係有很大的區別，這樣的情形我們將案例一的陳在鏜先生兒子婚禮的案例和案例二陳雲田母親的喪禮，以及和羅烈師所記錄的彭太孺人喪禮的情形（羅烈師 2001：215-216）來做比較。我們將三者姻親的部分做個整理，三者分別對於整體所佔的比例，以個數來說分別是不到一成、一成、不到一成；金額的所佔的比例分別是一成二、三成、二成二（參見表 10）。

表 10 三件禮簿姻親部分包禮情形

項 目	個 數 比 例	金 額 比 例
陳 在 鏜 兒 子 婚 禮	8.48%	12.56%
陳 雲 田 母 親 喪 禮	11.65%	30.01%
彭 太 孺 人 喪 禮	7.5%	22.1%

資料來源：參考羅烈師（2001：215）和王鈞正田野訪查和統計製表。

從以上的三者的比較，可以看出姻親的禮物交換行為，都有個數比例佔總數部分雖少，但金額比例卻佔整體很重的情形。姻親的關係網絡，指的是因婚姻所構築的關係網絡，在實際生活中指的是母系方面親屬和父系方面親屬的連結網絡。母系親屬代表著母系的親族，而非單指嫁入的女性，在傳統的漢人社會中，婚姻指的男女雙方背後所代表的家族的結合，所以自古才有所謂的門當戶對的概念，從定親、下聘、擇日、訂婚、結婚等許多傳統儀式中，我們可以看到代表男女家族，雙方在儀式中的禮俗上互相較勁、要求尊重的過程。而婚姻因為這個過程使得兩個沒有關連的家族相互連結，雖然到了現代，傳統婚姻的儀式漸漸式微，越來越多元的婚姻儀式取代了繁複的儀式。但是不可抹滅的是代表男女兩個

家族，產生了相互連結，這樣的關係連結，外人很難從日常生活實踐上看出端倪，只有從生命儀式中的禮物交換行為上才能看出這樣的關係。若在生命儀式中終止了禮物交換行為，也代表了切斷了母系親屬和父系親屬的關係網絡，終止來往的關係，所以母系親屬和父系親族之間的禮物交換是透過了婚姻這個人為的關係而連結的。林瑋嬪（2000）將這種親屬的關係比喻成骨和肉，骨同時也代表了血脈傳承，象徵了父系親屬親同萬代的關係。而母系象徵了「肉」，只是繁衍父系群體，是短暫的，幾代後，隨著嫁入女性的凋零，來往就會漸漸式微，不像代表父系的「骨」，能夠發展成宗族這樣的親屬關係，而繼續傳承下去。但是無論是骨或肉，都必須透過生活上的實踐和互動來達成所謂親屬的概念（林瑋嬪 2000：1-38）。在生活實踐的連結，透過婚喪喜慶上禮物的交換來建立更親密的關係，並且可以明顯看出其中的關係網絡連結。而在這三個案例中，代表母系的親屬，只限於母系方面較親近的親屬，數量上不可能延伸到很大，所以在包禮的數量上不會太多，但是對於禮物所要表達的意念，卻是非常神聖而重大的。透過這些禮物，代表著母親這半個主人的代表，所要傳達背後的意義—持續的來往並繼續建立關係的意念，不得不慎重其事。所以無論在婚禮或喪禮中，我們都可以發現姻親所包的禮金，和其他關係類別所包的禮金相較之下，姻親所包的禮金金額都特別的大，這樣情況表示母系親屬對於父系親屬所要表達慎重的心意。在湖口這地方社會裡，父系親屬必須在生命儀式中必須對此有所回應，使得對母系親屬餽贈的厚禮有所表示，例如在婚禮中舅舅送的喜帳必須掛在正廳、喪禮母系親屬送的罐頭塔必須放置靈堂前、婚禮喜宴時女方代表到了（一般都是舅舅）才能開桌、在喪禮中棺材要出殯，必須有女方代表到場才能出殯等等。這些都代表了父系、母系親屬雙方透過了禮物和習俗的方式，互相表達自己的隱藏在背後的神聖性，這樣的神聖性傳達的是，透過這樣的種種形式想表達友好之意，使彼此雙方能建立起良好的關係，這樣的關係是因為婚姻所建立起來的。因為透過了婚姻，使得這樣的關係又非同一般如朋友、同事等關係形式，但又不如像宗族般，具有更親密的血緣關係。姻親介於二者之間，說親密又不如宗族，說不親又比朋友親密，故客家語將姻親關係所建立的親屬關係形容成「新親戚」，便是這個道理。既然是新親戚，在生命儀式禮物來的往中，便要和其他類別關係包的禮有所不同，所以在三個案例中才會有個數比例雖少，金額所佔的比例卻很重如此特殊的情形。

（二）宗族方面的分析

在宗族方面，湖口陳四源的成員大約有五至六千人⁵⁵，而其中能受邀請的人並非是所有四大房的人，一般習慣大都以經驗法則為主，就是看過去上代的禮簿來往情形來決定，持續來往的才發帖，不曾來往或是已經中斷來往的宗族成員，就不會發帖，若貿然發帖，不僅唐突而且是失禮的。但是也有例外的，例如陳焜全先生表示，他兒子結婚時，因為不想麻煩人家，所以只請老家附近的宗族成員，其他的來往過的宗族就不發帖了；陳在鏜先生因為做生意，所以宗族也是客戶，所以發的帖子也比較多。不管如何，宗族成員儀式的禮物勞力交換行為，一般都是以同房來往的居多，這樣的法則也會隨所從事的行業的不同而改變，這樣的情況所造成的原因，將在下一章節再詳述。

湖口為一個宗族社會，透過了儀式的禮物和勞力交換，使湖口的宗族形成，且具有相當程度的地緣性（羅烈師 2001：125）。在上面兩個案例禮簿的包禮情形，透過陳在鏜、陳雲田在訪談禮簿資料時⁵⁶，得到的結果表示：在陳在鏜兒子婚禮部分，宗族包禮一共九十六個，居住在湖口的宗族，有九十一個，佔宗族 94.8%；隔壁新豐鄉的有三個，佔宗族 3.12%；桃園縣楊梅鎮的有二個，佔 2.08%，合計 100%。陳雲田母親喪禮部分，宗族一共包禮六十八個，居住在湖口的宗族有六十五個，佔宗族 95.59%；居住在桃園楊梅鎮上湖里的有三個，佔宗族 4.41%，合計 100%。我們可以瞭解湖口的婚喪喜慶生命儀式中，宗族除了參與程度是很高外，也是有相當的地緣性的。所以對於宗族內而言，家族中除了祭祀儀式參與外，對於宗族內的生命儀式的參與和禮物交換的往來，是重要而且是一個常態，這樣的宗族現象，造就了宗族的人際關係網絡，這個人際關係網絡對於湖口的宗族而言，是必要而且重要的。從禮簿紀錄的宗族往來情形，我們更可以肯定湖口的宗族間的往來是頻繁的，以前是如此，現在也是如此。

若我們將前述的三個儀式的禮簿記錄，以時間來分，分別是彭太孺人喪禮（1996）、陳雲田母親喪禮（1998）、陳在鏜兒子婚禮（2006），而三者居住地依序在湖口所在位置為老湖口農業區、新湖口商業區、新湖口商業區，而承辦儀式

⁵⁵ 訪談陳焜全先生時，陳焜全先生大約估計人數。

⁵⁶ 2010年1月5日晚上分別在兩位家中訪談。

的主人職業分別為務農⁵⁷、一般工廠的上班族、摩托車店老闆，而宗族在禮簿的個數比例分別為三成二、二成七、二成一；金額比依序為二成四、一成八、一成八（參見表 11）。

表 11 三件禮簿宗族方面包禮情形

項 目	時間	所在位置	個數比例	金額比例
彭太孺人喪禮	1996	湖口農業區	32.4%	24.9%
陳雲田母親喪禮	1998	湖口商業區	27.31%	18.75%
陳在鏜兒子婚禮	2006	湖口商業區	21.43%	18.40%

資料來源：參考羅烈師（2001：215）和王鈞正田野訪查和統計製表。

彭太孺人喪禮的奠儀分析中，羅氏宗族的奠儀在數量和金額都僅次於「鄰里」這個類別關係，而且羅氏宗族的禮物和勞力交換是有地緣性的，僅限於湖口的羅氏宗族（羅烈師 2001：215）。從彭太孺人的案例可以看出在十二年前的湖口農業區，宗族的人際關係往來是密切而重要的，在儀式的過程中無論是禮物和勞力的交換，宗族都是具有相當的地位。位於商業區的陳雲田母親喪禮，儀式雖是委託禮儀公司所承辦，但是整個儀式的過程還是由宗族和姻親來協助，這樣的勞力交換依舊還是在湖口持續進行著。除勞力交換外，檢視奠儀的禮物交換情形，雖然宗族部分禮金的個數，佔的比例是最多，但金額卻稍落於第三位，不及姻親和鄰里。最後我們看到距今兩年前，同樣位於商業區，但職業是從商的陳在鏜兒子的婚禮，同樣的，勞力交換的過程依然存在，且分析禮簿的宗族名單，這樣勞力和禮物交換，依然具有地緣性，僅限於湖口的宗族，和上述兩個生命儀式相同。分析包禮的個數和金額，宗族的部分都落後「同業」的關係上，這都顯示了在現今的湖口地區，宗族的關係雖然還是有相對的重要性，但由於時空的變化，宗族的重要性慢慢的在消退，其他的關係漸漸的在崛起。雖然早期湖口的宗族是建立在土地的持有上，因為有了土地，於是有了生財的工具，而產生了共同的財產，再透過了儀式的禮物和勞力交換，建立起宗族的關係網絡，也透過了這些儀式，建立起宗族的忠誠和情感。林瑋嬪將此漢人親屬關係中的父系血緣形容成骨和血的傳承，「親同萬代」的情感，也必須透過了生命儀式的生活實踐中，方可看出父系親屬的重要性（林瑋嬪 2000：9），由於現今社會結構的轉變，對於湖口宗族而言，土地相對的不再是唯一的生產工具，所以重要性已不如從前。湖口工業

⁵⁷依羅烈師所記錄，彭太孺人之子全彬務農為主，兒媳為童養媳，職業為家管（2001：216）。

區的設立，新湖口商業中心的崛起等，這些對於湖口的宗族關係，都默默發生了轉變，這樣的轉變中，宗族關係依舊在宗族祭祀、勞力和禮物交換中建立起宗族關係，而且這樣的關係只限於湖口地區，具有相當的地緣性。當許多不同的社會關係加入後，相對的這樣的宗族關係，不再佔據了一個宗族家戶的大部分，因為許多社會關係的連結也逐漸加入，而且比宗族關係更重要，如案例一中的同業關係。現今的社會結構在改變，但對於宗族關係而言，不變的是儀式的禮物交換持續在進行，改變的是人際關係的網絡，注入了一些其他形式的人際關係，漸漸取代了宗族人際關係的重要性。

小結

人際關係網絡的建立，必須在日常生活實踐中培養。以宗族而言，血濃於水的情感雖說是與生俱來，所謂的父係親屬的「親同萬代」，在現代的社會人際關係網絡中，真的還只是建立在血緣上嗎？抑或是建立在財產或其他因素上？在三個案例中我們明顯可以看到不同的答案。宗族這個社群之所以意識到我群的存在，除了象徵外，社群的成員在參與儀式的過程中，社群的真實感於是被建構起來。在生命儀式中，透過禮物的交換，施與受雙方彼此自願連結了一條關係網絡，所以禮物的本身目的在建立一種關係，這種關係是神聖的，且禮物背後所附予的意義是想傳達的是全面性的連結，也可以說是一種表示友好的意義。在三個生命儀式的紀錄中，宗族的關係強度已慢慢的在消退，而逐漸崛起的是不同的人際關係。不同的居住所在地、和不同的職業等，產生了不同屬性的連結強度，其關係的重要性也不一樣，但無論是何種關係，禮物交換產生關係連結的背後是神聖的一面。但是建立關係的彼此，有時也會因加入不同的機制，而轉換成不同實務性的關係，這些實務性的關係有可能是選票、商業行為、幫助等等。不管如何，這些都必須在日常生活實踐中才能產生連結，有如客家的俗諺「行使會親」，這句話的意涵就是說說明這種互動的關係。無論是濃於水的血緣需如此，同業、姻親、朋友種種的關係都必須建立在此，建立關係後，並非只是建立關係而已，有時這樣的關係也會被一些機制所轉換，轉換成一種短期的關係。下一章我們將以地方政治上的選舉實例，來說明禮物交換建立的關係，如何被短期的利益轉換成選票的短期關係。

第四章 人際關係的轉換

從上一章禮簿的分析中，湖口的宗族彼此透過了儀式的禮物交換，身為宗族成員的送禮者，藉著禮物轉換的概念，和同時也是宗成員的收禮者建立了關係。這種關係是因為宗族這個社群成員自發性的參與了這個儀式，因為參與了儀式就融入了社群，使得自身有屬於宗族這個社群的感覺，這是個人生命的價值觀的一部份。而我群和他群的不同，也在儀式的勞力和禮物交換過程中，被區隔出來。為何要包禮？該包多少禮？就是因為這樣的勞力和禮物交換系統，在湖口地方社會中，宗族的關係網絡自然就緊密的連結在一起，這種關係的建立，從禮簿的分析中便可明顯的看出來。宗族成員間平時的往來，雖然彼此建立了連結，但這個連結，宗族這個概念並不會被體認出來，因為這只是日常生活的一部份。但是在參與祭祖儀式和婚喪喜慶的生命儀式中，宗族的藍圖便開始建構。這種關係是無立即利益的關係，它起因於自願、融入感、參與感，於是宗族便有意義了，所以這種關係是神聖的。

但是這種神聖的關係，也會因為許多不同的因素加入，而使平時建立的宗族關係重新組織起來，轉換成另外一種實質的人際關係網絡的運用，例如選舉、商業等等。這種關係一旦重組被運用完後，這種短期、被轉換的特殊人際關係網絡，便會重新歸於日常生活，消退於往常，這樣的關係是一直不斷的循環，也就是「聖」轉變成「俗」—「建構」而被「打散」，這樣的模式不斷的上演。本章先說明地方選舉在地方社會中所代表的是人際關係網絡的再現，再以地方選舉為例，說明這樣的人際關係網絡是如何轉換。

第一節 政治和選舉在地方社會的意義

在地方社會中，政治和選舉是相輔相成，互相支援、互為利害關係的，雖然地方自治的精神在不違背國家法律和政策下，人民依自己的意願，以選舉這個機制行使政治實權。但是在地方社會下，選舉不再是以選賢舉能為唯一目的，地方社會的選舉是以人民的意志為依歸，以多數決來選出許多行政職務，代替人民行使行政權，這就是地方自治中選舉的民主精神（江繼五 1985：201）。而「選賢

舉能」是個理想的目標，在地方選舉中，影響投票行為的因素有很多，選賢舉能已不再是最重要的因素之一。以湖口為例，湖口從以往到現今都是一個存在宗族現象的社會，從清治、日治、到現今的地方選舉中，我們都可以看到在地方政治中都有宗族的身影。從第二章中的歷屆湖口地方首長名單，和下面所要介紹的地方議員選舉就可以窺知一二。我們無法絕對的肯定在湖口地區，宗族是影響選舉結果的唯一因素，但是從選舉結果中，我們可以說宗族是個影響選舉結果的相當重要的因素。所以地方社會本身可視為一個有機體，其自有一套政治邏輯，但是政治是要靠選舉來選出「代理人」來運作地方行政事務，又因為存在著政治操作這樣的權力，會影響選舉的結果，兩者可謂是互為依存。

政治和選舉既然互為依存，若將選舉只想像成選賢舉能這樣單純的因素的話，那地方社會中的選舉就簡單多了。但是在實際上影響選舉的投票行為因素有很多，並非單一的因素就可概括，這裡我們不細究在地方社會中，影響投票行為的因素有哪些，但無論影響投票的行為有何，投票必須由「人」去實行，所以投票行為無論是何因素所致，都和人群的互動模式有關，也就是人群的關係網絡。大範圍的選舉，如總統、立委、縣長等選舉，地域範圍廣大，不同人群的影響因素太多；但是在地方社會中，小的地方選舉，如鄉鎮長、縣市議員、村里長等選舉，因為地域範圍相對的只限於一鄉一鎮，這樣的地域範圍下，選舉和政治實可以看成該地域人群人際關係網絡的再現。謝國雄（2003）將茶鄉的政治，看做地方派系在地方社會中的實踐，而派系因選舉而產生，造成此種現象的產生是因為不同利益的作用，使得人群在選舉時自然分類，派系利用自己平時的人際關係網絡，在選舉時以不同的利益來啟動人群分類，並轉換成選票，選舉完後人群又回到日常生活裡，一如往常。所以只有在選舉時，派系的特色才會被突顯出來（2003：100-107）。陳介玄（1994）更進一步將地方派系視作人際關係的網絡的運用，他將因選舉而產生的人際關係網絡分成了派系網絡、樁腳網絡、俗民網絡。每個網絡的所在意的利益取向不同，而且所擁有的人脈也不盡相同，每個網絡間互為利用、互為支持，所以誰也無法完全掌控誰。而陳介玄將利益取向分為政治利益、經濟利益、象徵利益，透過平時的人際互動，先建立好關係，並佐以不同的利益運用，在選舉時，能被啟動，並轉換成得到選票的保證。

從以上的兩位學者的田野調查中，可以看出政治在地方社會中，和選舉是息息相關的，當地人也許無法明確說出政治是什麼？但是無形間卻融入在生活中。

所謂的政治和選舉，兩者在兩位學者的田野調查中都可以明確的看出，它和人際關係的互動息息相關，政治和選舉都是將平時人際關係的互動，轉換成政治取向的行為，這些都必須建立在平時的人際關係上，沒有互動就很難轉換。從謝國雄的《茶鄉社會誌》中我們看到了派系如何在茶鄉中，和鄉民建立了平時的互動，也如何參與了在許多鄉民平時的活動；另外陳介玄在嘉義縣立委選舉的田野調查中，說明了派系網絡以政治和經濟的利益拉攏了樁腳網絡，樁腳網絡如何在平時的往來中和俗民網絡建立了平時的互動，一旦選舉時，樁腳就會將這些平時的人際關係，也就是所謂的人脈，佐以不同的利益轉換成選票，所以樁腳在選舉的重要性就在此。所以政治和選舉在地方社會的意義，就在於人際關係網絡的再次展現。

雖然事實如此，但是實質的人際關係是如何建立的？又是如何被轉換的？轉換的機制是什麼？以下筆者將以湖口鄉的宗族現象和地方選舉來說明。

第二節 宗族和地方選舉

(一) 宗族內人際關係的建立

地方選舉的意義既然是人際關係的再現，那湖口的地方選舉的實際情況又是如何？根據筆者的訪談對象，同時也是陳四源宗族成員的前新竹縣議員表示：湖口鄉的地方選舉，基本上就是姓氏的選舉。顧名思義宗族人數的多寡影響了選舉的結果，為何會有如此的說法，這和前面章節所述湖口本身就是一個宗族的社會有關（羅烈師 2001）。早期湖口大部分的土地，由少數的宗族擁有，經過了數代的發展，逐漸形成了許多宗族，這些宗族都以公號對外，如陳四源、張六合、羅合和等，這些宗族都有自己的公廳、祖塔，每年都有固定的祭祀儀式，大部分也都有祖譜來分辨宗族成員，這些種種的作為都有收宗納族的效果。以前如是，現在也大致如此，例如陳四源，為湖口第一大姓，根據陳前議員的說法：

要在湖口鄉當選一個縣議員，保守的估計需要五千票就穩定當選，而我自己的陳四源在湖口就有六千票，如果勤跑基層，努力拜票，形象不太差，宗族的支援度大概都可以達到六、七成，那當選機率就很高了。⁵⁸

⁵⁸引自陳前議員訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

根據中選會資料，新竹縣議員選舉湖口鄉為新竹縣第二選區，大致上的當選的得票數和陳前議員所說的相差無幾（參見表 12、13、14）。

表 12 第十四屆新竹縣議員第二選區當選人得票數

項目	徐文彬	張炫滿	馮森江	張春鳳	陳璧全	黃秀輝
得票數	3141	3795	3884	3604	3875	3200
政黨	民進黨	無黨籍	無黨籍	國民黨	國民黨	無黨籍
家族	徐蕭甲	張六合	羅宏陞		陳四源	黃六成

資料來源：根據中選會網站資料庫，和新竹縣湖口客家族姓開拓創業史料編輯。

表 13 第十五屆新竹縣議員第二選區當選人得票數

項目	吳菊花	范振梅	張春鳳	陳璧全	黃秀輝
得票數	3024	4165	3401	5583	4427
政黨	無黨籍	國民黨	無黨籍 ⁵⁹	國民黨	無黨籍
家族		范殿業		陳四源	黃六成

資料來源：根據中選會網站資料庫，和新竹縣湖口客家族姓開拓創業史料編輯。

表 14 第十六屆新竹縣議員第二選區當選人得票數

項目	吳菊花	范振梅	吳淑君	陳柏維	甄克堅
得票數	5099	5128	4381	5533	4153
政黨	國民黨	國民黨	國民黨	國民黨	國民黨
家族		范殿業		陳四源	

資料來源：根據中選會網站資料庫，和新竹縣湖口客家族姓開拓創業史料編輯。

由最近以上的三次新竹縣議員選舉，我們可以大略看出從十四屆的應選六人，到十五、十六屆的應選五人，基本當選票數從三千多票，到最近的基本當選票數五千票，陳前議員所估計的票數是準確的。但是無法證明當選票數中，有多少是屬於宗族效應所投的票，可是在眾多候選人中能出線，屬於湖口宗族的成員所佔的比例卻是不容忽視的，所以陳前議員所說的選舉策略方向是正確的。但是宗族為何在湖口地方選舉的重要性大於其他因素？宗族內的人數當然是一個因素之一，但是人數是選票的保證嗎？這還是要回到宗族的人際關係網絡裡來看。宗族基本上是個因血緣而結合的人群團體，前面第二章我們介紹了湖口各宗族的發展，各宗族的來臺祖從大陸原鄉來臺時，大都是隻身或攜眷來臺，並非舉家族遷移，可謂人丁單薄，並非一到湖口時就成為地方上的大宗族。而成為湖口宗族

⁵⁹ 因為這屆選舉，張春鳳並未被國民黨提名，所以脫黨，以無黨籍身份競選。

最重要的條件之一就是財產和土地，大致上造就這個條件的原因有二：一為辛苦的拓墾，有所成後又將所賺之錢投入買土地中；二為經商賺了錢購買土地，有了財產和土地後，經過了幾代的傳承，子孫也開始樹大葉茂，人丁逐漸增多，而後代子孫由於家族人數眾多管理不便，於是樹大分枝開始協議分家。在湖口的大宗族分家時，都會留下一筆財產作為公嘗，留作祭祀祖先用途，例如本研究中的陳四源就是如此。宗族分家的原則大都以「房」為主，也就是分享財產和盡家族義務都是以房的原則來進行，宗族的財產按照房數來持分，若有四房則將財產分成四份之意，以此類推，房是以後代子孫協議宗族事務的人群分類法則，這個協議法則雖說是人為，但是也帶有自然的意味。房代表著漢人父系繼嗣原則，一個兒子代表著一房，分家的過程並非將宗族劃分並且各自獨立之意，這樣家族分家的過程視之為宗族的內部分化過程，也就是在一個共祖之下，宗族內部按照諸子各自成爲一房，但是基本上這些房還是包含在宗族之內（陳其南 1990：131-134）。以陳四源來說，陳四源的共祖爲陳乾興，而陳乾興的四個兒子協議分家後，將陳四源這個家族分成四大房，各房其後後代子孫依照父系繼嗣原則，將這個宗族各房的後代歸屬於各房之下，所以每個陳四源的後代不但隸屬了陳四源這個宗族，也隸屬於其繼承上一代的「房」。數代後，宗族人數越來越多，而宗族內人際關係往來也變的更多元而複雜，對於湖口的宗族成員而言，一般的來往大致上都以「房」爲基本界線，因爲房是宗族底下的分枝，一般同房的來往會比不同房的來往比較密切。根據前一章案例二的陳雲田先生表示：

每個房都有自己的管理人，我是第三房的，婚喪喜慶的搭禮和挺手大致也都是第三房的宗族為主，因為我爸爸以前就是這樣，當然不同房也是有，但是很少啦！⁶⁰

這樣的情況我們將案例二的禮簿中宗族的部分，再細分成同房和不同房，宗族一共包禮六十八個，共五萬一千四百元；同房包禮的個數有六十一個，佔宗族包禮個數的將近九成，金額爲四萬六千九百元，佔宗族的九成一（參見表 15），所以宗族的來往可以由此發現「房」是基本的人群分類原則。但是這種情況會因爲職業的不同，而有所改變；在前一章的案例一的陳在鎧先生的禮簿包禮情況就有所不同，他表示：

我和雲田不同，他是上班的，我是做生意的，我的生意往來都是靠宗族親

⁶⁰引自陳雲田先生訪談稿，2009.3.20，在陳雲田先生家中。

友介紹的，同樣都是買摩托車，去哪裡買價格都差不多，但是跟自己的宗親買，多少會算便宜一點，而且服務也比較好，跟我買摩托車，有婚喪喜慶那就要搭禮去，生意才會長長久久。⁶¹

表 15 陳雲田母親喪禮宗族包禮情形

項目	包禮個數及百分比		包禮金額及百分比	
同房	61 個	89.71%	46900 元	91.25%
不同房	7 個	10.29%	4500 元	8.75%
合計	68 個	100%	51400 元	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

從陳在鏜兒子的婚禮禮簿來看，宗族部分一共包禮九十六個，共十三萬一千元；同房包禮個數為四十八個，佔宗族的五成；不同房有四十三個，佔宗族的四成四左右；同宗有五個，佔宗族的不到一成。金額方面，同房包禮金額為六萬九千四百元，佔宗族的五成三左右；不同房有五萬三千二百元，佔宗族的四成左右；同宗有八千四百元，佔宗族的不到一成（參見表 16）。

表 16 陳在鏜兒子婚禮宗族包禮情形

項目	包禮個數及百分比		包禮金額及百分比	
同房	48 個	50.00%	69400 元	52.98%
不同房	43 個	44.79%	53200 元	40.61%
同宗	5 個	5.21%	8400 元	6.41%
合計	96 個	100%	131000 元	100%

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

這裡的同宗指的是湖口陳二和的家族，由於兩個家族的來臺祖為親兄弟，而後在開墾時才分開發展，兩者由於在湖口開枝立業，且在地緣上和血緣上的因素，兩宗族的成員還是有互相往來。但是我們在陳雲田母親的喪禮情形卻看不到同宗的關係來往，這樣的情形顯示職業的不同，宗族成員所來往的對象也不同。從上述兩者宗族包禮情形來看，陳雲田的情形是以同房的宗族來往較顯著，而陳在鏜卻是同房和不同房的宗族來往，兩者之間沒有明顯差異。根據陳在鏜自己表示⁶²，因為他的職業因素，客戶和宗族具有重疊身分，而且這裡所說的宗族不限於同房成員，不同房的宗族成員也會因為其他成員的介紹而成為他的顧客。所以

⁶¹引自陳在鏜先生訪談稿，2009.4.1，在陳在鏜先生家中。

⁶²參照第 73-74 頁訪談稿。

宗族的人際關係網絡會隨職業的不同而有所不同，對於一般上班族的宗族成員來說，基本上還是以「房」為人際來往的基準，也就是同房比不同房關係是比較的密切，但是如果真的如此，我們是否可以想像宗族就像一個源頭，而房是源頭以下的每個平行的支線，當過陳四源家族監事的陳焜全認為宗族當然不是如此的：

大家都是同宗族，都是同個阿公婆（祖先）。當然有些人來往會比較親密，但是大家都會一起去拜阿公婆，見面多了自然大家也都認識了，但是搭不搭禮，自然還是要看平常時有沒有「行」，對沒包過禮的人，也不好意思放帖。像平時人家放帖給我，我也都會去挺手或搭禮，可是我兒子結婚我也不好意思去麻煩人家，只請一些比較親的人而已⁶³。

宗族各房的關係乍看之下，好像是置於宗族下一條各自平行的線，但是這又好像低估了「血緣」這個因素的重要性，漢人親屬關係有所謂的親同萬代的觀念，但對於實際的宗族人際關係而言，因為代數的增加和宗族房的概念下，顯現出來的卻又不全是那樣的密切。宗族經過數代後，人數的增多，使得宗族間的人際關係網絡變的複雜，尤其分房後，許多宗族成員間的來往大至都以同房為主，不同房彼此之間來往變的更少，再經數代後，彼此來往比之前更少了，小宗族如此，大宗族更是如此。從湖口陳四源宗族之陳雲田的案例中，我們看到了陳雲田只是一般上班族，所以來往的對象大部分只限於朋友、同事和姻親這些關係，在宗族部分來往的大都以同房的成員為主，不同房的宗族成員彼此之間來往，相對於同房的成員來說是比較少而不親密。故對於一般上班族的陳雲田來說，在生命儀式中禮物交換的對象都是以同房關係較密切，對於同宗族屬於其他房沒人際來往的成員，並非兩者沒有連結，只是相對的和有交換禮物者，是比較薄弱的。筆者在訪談陳雲田先生時，他能清楚的指出住在同個村中，哪些人是同宗族的人，住在哪裡、做什麼職業的，有些同是陳四源宗族的人，因為不同房，所以只是在婚喪喜慶中的包禮行為上沒來往而已，但是見面或是祭祖時，還是會打招呼喧寒一下。宗族成員間的來往，除了婚喪喜慶的儀式外，每年固定的祭祖儀式，往往就是打破房跟房這條無形界線的最好時機。從祭祖的儀式中，我們可以看出儀式對於群體的重要，因為祭祖的這個儀式是沒有「房」的界線，只要是宗族成員都可去參與，但是這裡的成員在湖口地區，大都指的是男子或是未出嫁的女子，至於出嫁的女子則不在此範圍，因為宗族成員定義只限於漢人父系繼嗣原則下的男丁

⁶³引自陳焜全先生訪談稿，2008.9.17，在陳四源祠堂。

而已，宗族的男丁在這個宗族團體下才能享有其應有的權利，當然也必須盡其義務。這裡的權利包含了祭祖、持分公有財產、死後牌位入祠堂、祖塔等；而要盡的義務有繳納每年家族的規費、參加宗族成員的婚喪喜慶生命儀式，並包紅白包或是去幫忙等，這樣的義務並無強制性，但是基於「行使會親」的原則，只有透過這樣的往來，才會使宗族成員間的情感和忠誠性會被加強和長存。反之若選擇不盡這樣的義務，就表示要切斷這樣的關係網絡連結。要切斷這樣的關係，一般大都會選擇在紅白事生命儀式中，不進行禮物和勞務交換，收到帖子而不回禮，就表示這種關係網絡被淡化或切斷。宗族成員除了義務和權利外，祭祀是宗族內最重要的一件事，對於陳四源這個宗族而言，一年的祭組儀式以春秋二祭為最主要的祭祀活動，其他的還包含一些小的祭祖儀式（參見表 17）。春秋二祭和小的祭祀之間的差異在儀式的進行方式和祭品的不同；小的祭祖儀式屬於個人性，時間較彈性，只規定何時開始祭祖，祭品都以家戶準備的物品為主，各個家戶只到祠堂祭拜祖先，完後則各自回家；而春秋二祭，祭祀的時辰固定，儀式的進行慎重而莊嚴，祭品除了各自家戶準備的祭品外，宗族會公共的名義殺豬祭拜，祭祀後還會分豬肉給大家，並且會開宗族大會，討論宗族事項。春秋二祭的祭拜儀式過程包含了請神跟拜、領受、庇佑、答謝、退座⁶⁴。

表 17 陳四源祭祖日期及時間

節日	日期及時間	備註
春節	正月初一日上午九時	雞或水果
元宵節	正月十五日下午二時	
春祭 (掛紙)	二月初十日掛公紙早上九時	
端午節	五月初五日上午九時	
中元節	七月十五日下午二時	
秋祭	八月十五日上午九時請到座	封肉、碎肉或水果(吉禮三獻)跪拜後收
冬節	十一月上午九時	
除夕	十二月二十九或三十日下午二時	

資料來源：《陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯》。

這樣的儀式參與過程中，不僅讓宗族成員瞭解自己成為宗族的一員的意義，而且也打破了房的界線，大家在祭祀的過程中並非以房來劃分，而是大家不分彼

⁶⁴這裡的儀式進行參考了羅烈師，《大湖口的歷史人類學探討》，新竹縣文化局，頁 178 - 181。

此的參與了這個儀式。透過祭祀儀式的過程，在上述請神的過程中，負責祭祀的請神先生，這一般都是宗族內有地位或是知識份子階級的人擔任，請神完後會逐一唱各房下的成員代表的名字，請求祖先和神明保佑。這樣的儀式的過程，宗族的成員可以感受到自己屬於陳四源這個群體，他和其他宗族是有所不同的，也透過了祭祀的活動，大家可以閒話家常噓寒問暖，做生意的也藉此打個廣告，希望能對自己的生意有所幫助，參與政治的人也可以透過此，尋求宗族支援。筆者這樣說，並非將此祭祀儀式看做功利式的活動，因為祭祀的功能並非單純帶著功利的性質，大多數的宗族成員對宗族的認同和忠誠性是不可抹滅的，而在儀式中存有商業和政治的目的，只是這一認同和忠誠性的附帶而已，畢竟人和人的關係網絡是多元和複雜的，並非透過一個祭祀儀式就可以轉換而達成其他目的，假若是如此容易轉換，那我們把「人情」這個東西想得太簡單了。陳前議員認為：

我去拜阿公婆，我也不會刻意去跟人家說下次選舉時要支持我。如果這樣，宗族的人會認為你很不識相，拜阿公婆的時候講這個，人家會認為你不是來拜阿公婆的，是來拉票的，帶這種心態來祭拜，人家會認為你很現實，很沒親情，所以我都打個招呼，問問最近好嗎？聊一些生活上的事，有需要我幫忙，儘管講不用客氣，這樣不僅可以增加宗親的情感，下次要選舉時，要拜託宗親支持你，人家才會看你是宗族的份上，才會考慮投票給你。⁶⁵

這樣的說法，透露了先要有宗族的情感的連帶，才有可能轉換成其他不同關係的可能性，而不是血緣的連帶可以完全轉換成任何形式的關係。血緣固然重要，但是平時的來往更為重要，所謂宗族人際關係網絡的建立，便是基於此。所以宗族認同一開始看似是建立在血緣上，但是實際的宗族認同感，其實還是必須在生活實踐互相往來中所建立的。所以每當宗族祭祀的時候，便是這些宗族中政治人物拉攏關係的好時機，他們可以輕易打破宗族中房的界線，因為多年來所建立的人脈，是不可忽視的。這裡的「人脈」並非是靜態，而是一連串的動態過程所建立起來的，這個動態過程就是前述透過祭祀、紅白事、或是選民服務等所建立的宗族認同感。而且在宗族內，這些宗族中的政治人物都會積極的成為各房管理人，從陳乾興（陳四源）祭祀公業管理規約中，由四大房各推選一人為管理人，並成為對外代表，並且負責聯絡和主持會議，決議宗族內一切事項，且在祭祀時

⁶⁵引自陳前議員訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

也充任主持人，這樣的職責，不僅可以提高在宗族內的聲望，並且可以達到遊走各大房的功能，雖然規約上是由各房推舉，但是實際情形，卻是自願為先，陳焜全表示：

選各房管理人說是推舉啦！但是有時候推舉的人不見得想出來幫大家做事，所以還是先自願比較好。但是不是說你要自願就可以當管理人，大家還是會看你的品行，平時為人如何，大家才會同意。⁶⁶

所以身為地方政治的人物的宗族成員，一般都會想出來幫大家做事，成為各房管理人，並且讓自己可以多接觸不同房的其他人，這樣才會有機會和宗族不同房的其他成員建立進一步的情感連結，更重要的是，在婚喪喜慶的儀式中，可以以管理人的名義出席、包禮、幫忙，建立起良好的人際關係。若沒有這一層關係，一切儀式中的禮物交換交換行為，便會變得唐突而刻意，這樣不僅無法建立關係，甚至可能會引起反效果，所以累積頭銜便顯得非常重要，不管是宗族內的頭銜，或是宗族外的其他頭銜都是一樣的道理，因為這樣的頭銜代表著和其他不同類別的人群更容易、更有理由去建立關係。像陳四源宗族中，想要從政者都會在宗族內和宗族以外累積頭銜，如當過鄉長的陳濬全就是頭房的管理人，除此之外，他還是波羅汶三元宮管理委員會的主任委員；陳壘全議員不僅也當過頭房管理人，他也是湖口陳氏宗親會會長；現任的陳柏維議員也是擔任現在三房的管理人，也是新湖國小的家長會副會長等。頭銜不僅是個名稱，還代表著連結關係的正當性，所謂的名正才言順。對宗族內而言，管理人代表著宗族各房的代表，宗族成員雖然彼此雖然有著血緣的連結，但是前面我們所知道的，人際關係的來往主要還是以「房」的概念為主，也就是同房的往來才比較親密，且也是紅白事的禮物和勞力交換對象。但是成為管理人後就不是指代表個人，而是超脫了個人變成該房的代表，所以便可以擺脫「房」的界線，筆者這樣說是因為祭祖儀式的往來只象徵宗族認同，除了認同外想要加強宗族情感連帶必須透過平時的往來，也就是生命儀式的禮物交換系統來建立，但是要用什麼名義建立宗族的情感，才不落於刻意而流於俗的功能，管理人這個頭銜，自然地就成為了房的代表來關切並致意，這樣就可以使禮物交換功能性的一面被隱藏起來，就好比我們將禮金用紅包包起來一樣，目的在於使禮物功能性俗的一面被包起來。人情的建立也是如此，這樣才不會流於俗的一面。我們不能說這樣的行為是帶有目的，因為宗族成

⁶⁶引自陳焜全先生訪談稿，2008.9.17，在陳四源祠堂。

員對於宗族的忠誠和情感，並非可以用禮物或是其他型式的利益可以計算，我們只能說這樣的行為只是想建立起宗族的人際關係而已，現任陳家的縣議員表示：

宗族外其他人的婚喪喜慶放帖給我，或是需要以我議員名義發的喜帳或輓聯，我都會來者不拒。但是是否出席還要看交情或是是否有空，若是交情普通或沒空，我會叫我的助理代替我包禮或出席，但是我們陳屋的人就不一樣，除非不得已，不然我一定會親自出席，並且去致意，畢竟大家都是共個阿公婆，感情自然是不一樣的，這樣不是說選舉時一定要他投我一票，我表達的是我們是同一個宗族的人，下次彼此需要幫忙時才有個開頭，不會讓人覺得很現實。⁶⁷

宗族的情感畢竟和其他人際關係網絡的建立是有所不同的。對於政治人物而言，宗族成員的婚喪喜慶，除非不得已一定會親自到場。我們將前面兩個案例的禮簿中，政治人物包禮的金額相比較（參見表 18），發現和宗族外的政治人物相較下，兩者金額是不同的。宗族成員所致贈的禮金是比其他宗族外的政治人物多，這樣的結果可以說是陳家自己的議員，對宗族內的婚喪喜慶是慎重其事的。除了婚喪喜慶的人際關係經營外，平時的請託和宗族的選民服務，是不可或缺的人際關係經營方式，因為這關係到政治人物的風評和誠信。請託的事可大可小，大到安插人事、協調處理糾紛等；小到要輓聯、喜帳，能做到的盡力去做，宗族內的其他成員就會認為你是盡心在幫宗親服務。這樣的服務是不能收取服務的費用，因為選民服務，尤其對象是宗族內成員時，選民服務的理由是基於宗族的情感連帶，這樣才更可以建立起良好的人際關係，長期經營良好人際關係下，自然也在宗族內外建立了好形象，這樣的好形象就容易在宗族內，或其他不同的人群團體建立起良好的人際互動。陳前議員也說：

宗親有時候拜託我幫忙，一定要盡心盡力，先看事情的大小來決定。若真的做不到，我也會誠心的跟人家說有困難，有時候宗親會問你幫他服務要多少錢？或是事後送禮物給你，那是萬萬不能收的，一旦收了，人家會認為你是看在錢的份上，替人家辦事，而不是看在我們都是陳屋的人，那你在宗族內再也沒地位了，以後也沒人要支持你了。若是如此臭了名聲，傳到了外面，你以後再也不用搞選舉了。但是若是你建立了好形象，宗族的人在以後你需要時才會幫你拉票。像有一次，宗親來拜託我，幫他在學校

⁶⁷引自陳柏維議員訪談稿，2008.4.20，在陳柏維議員家。

安插一個工友職位，我老實跟他說：「我去說說看，成不成我也沒把握。」
但事後他卻包個紅包給我，我當面還他，他兒子結婚，我還包禮去呢！⁶⁸

表 18 政治人物包禮分析

項目	陳在鏜兒子婚禮	備註	陳雲田母親喪禮	備註
陳璧全	1200 元	當時已從縣議員卸任	1000 元	當時擔任縣議員
陳柏維	2000 元	當時為陳家縣議員	1000 元	當時擔任愛勢村村長
張炫滿	未包禮		600 元	當時擔任縣議員
吳淑君	1000 元	當時擔任縣議員	未包禮	
張春鳳	1200 元	當時擔任縣議員	未包禮	
吳勝通	1200 元	當時擔任鄉民代表	未包禮	
張堂鈞	1200 元	當時擔任鄉民代表	未包禮	
邱鏡淳	1000 元	當時擔任立法委員	未包禮	

資料來源：王鈞正田野訪查及統計製表。

對於宗族內成員而言，有困難就會想到請自己宗族內扶植的議員來幫忙。傳統的觀念，完事都會想到立即回報關係，但是對於幫忙的政治人物，他們想的只是基於宗族情感，義務幫忙自己能做到的事是理所當然的，幫忙人家自然關係就更親近了。但對於被幫忙的宗族成員，因為是義務幫忙，於是宗族的忠誠和情感也自然地油然而生，彼此的關係便能更拉近。

除了宗族內，對宗族外的關係也是如此，宗族的地方從政者，除了宗族內的頭銜外，還會累積許多宗族外的頭銜，例如陳濬全不僅是宗族管理人，也是波羅汶三元宮管理委員會的主任委員，而波羅汶三元宮是湖口鄉信勢、中勢、孝勢、愛勢、中正等村的信仰中心，而這個頭銜對於該地區的張昆和家族自然就搭上的關係，現任波羅汶三元宮的總幹事，也屬於張昆和家族的張上澄先生描述：

陳濬全當過國大代表、鄉長，除了他深耕基層外，人際關係當然也很好，

⁶⁸引自陳前議員訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

像他當三元宮主任委員是在民國六十九年，大家只要有事請他幫忙，他都會很熱心，每年農曆七月十三日辦祭典時，都會出錢出力，所以他選鄉長時，我們都會幫忙他。⁶⁹

所以累積對外的頭銜相對的也是很重要的，有了頭銜自然對外就搭上了關係，例如地方社團、農會系統、學校的家長會等，這些都是在地方社會中可以產生連結，而又非常重要的，其目的在於推薦自己，並服務選民，產生良好的人際關係，而這種關係並非一朝一夕就可以建立。所謂的深耕基層、建立人脈，指的就是以上所述的種種如何在平時的往來去下功夫，它是一連串的動態「實踐」過程，其目的只是爲了能和人群建立起良好的互動關係，建立連好的互動關係後，透過此去連結更大的關係網絡。宗族內的人群如此，宗族外的不同人群團體也是如此，而這樣的關係建立後，一到了選舉時，並非完全會自動轉換成選舉機制，若單純的認爲關係會自動轉換成選票，那將會太過於一廂情願。那是否之前辛苦所建立的關係都是白費的，那又太過於小看情感連帶的重要，有良好的關係網絡才有可能產生轉換，反之若無這樣的辛苦建立的關係網絡，要轉換其他機制是有所困難，或是相較前者而言是比較不容易的。那轉換的機制是什麼？又是如何轉換的？下面筆者將以實例說明。

（二）人際關係的轉換

羅緝綸（1996）在分析新竹縣地方選舉時，認爲新竹縣市分家後，新竹縣的宗親力量大於政黨力量，故以地方仕紳爲主的大姓宗親組織成爲政黨競相拉攏對象，他的論點在於客家地區重視宗親情感，而這種情感帶有地緣性，而且大姓宗親會長往往在選舉時登高一呼，往往都可以達到催票的效果。他以新埔陳姓和竹北林姓宗親爲例來說明宗親的力量，所以在新竹縣宗親力量大於政黨力量（羅緝綸 1996：109-118）。這樣的結果，和筆者在湖口地區所觀察到的現象大致相同，但是宗族和宗親是不同的，宗族是從家族中擴大，湖口的宗族大都有共同的祖塔和祠堂、有共同的祭祖儀式，也有族譜，除了帶有血緣的認同外，往往有收宗納族的功用。而宗親靠的是所謂的名親效應，不一定有宗族相同的特徵，這樣的認同有多少人際關係往來我們無法確定，此外宗親並不一定帶有基本的血緣認同，

⁶⁹引自張上澄先生訪談稿，2008.9.10，在湖口波羅汶三元宮。

其中有多少感情認同是值得商榷的。如果只靠宗親會長登高一呼是否可以轉換成選票，筆者存有許多質疑，因為如前面所述，人際關係的往來是在許多不同的面向才建立的，這些面向需要靠生活實踐中的付出才會建立出人際關係網絡，而不是靠著所謂的「宗親」這樣虛幻的名稱就可以建立的，尤其是選舉的投票行為更是複雜而多元，影響的因素太多了，並不是靠的個人的影響就可以轉換成選票，當然羅細綸的論點－宗親的力量是大於政黨的方向是正確的。從前面表 12、13、14 中的選舉結果來看，發現在新竹縣的湖口地區的地方社會中，政黨不是絕對重要，脫黨競選一樣可以選上，但是羅細綸的論點欠缺的是人際關係的建立這個環節。如前面所述，各地方宗族的許多從政者，平時就會著手去建立的良好的人際關係網絡，也就是所謂的人脈。而透過名親效應聯合各地的宗族成為宗親會，宗親會的領導人平時也和各地宗族的這些要角建立了人際關係，而到了選舉時加入了轉換的機制，平時所建立的人際關係網絡就會被啟動，轉換成短期的關係，這種關係就會影響投票人的投票行為，進而對固定的候選人有助益。這種從宗族個人之間到宗族、宗族到宗親會、宗親會在到候選人，這種關係網絡我們可以視之為另一種派系。以陳介玄（1994）的說法，分別是派系網絡、樁腳網絡、俗民網絡（1994：32），而這種網絡是以宗族這個群體為主的網絡，宗族可視之為俗民網絡或樁腳網絡，這樣的關係網絡要被轉換，或會被啟動是需要儲存能量的。這樣的能量就是「關係」，而關係建立在平時的往來、儀式的禮物交換、選民服務等等；這樣的關係是蘊含於日常生活中，透過前面所說的行動被建構出來，一旦有不同的機制進入，就會被建構出一個宗族意象，然後被轉換成選票，選舉完後，這種意象又被打散，重新回到現實生活中。也就是選舉所產生的動能是短暫的、是被啟動的，但是宗族的情感和忠誠是存於平時的，而這種轉換的機制是什麼？根據筆者的訪談和觀察，認為是「利益」。陳介玄將此種利益分成政治利益、經濟利益、象徵利益；政治利益是派系間的地方政治資源及權力分配；經濟利益指的是實質的金錢或禮物；而象徵利益指的是個人的情感和價值觀（1994：32）。筆者認為這三種利益都會互相交相運用，而地方社會的宗族，都可能會因上述三種利益而被啟動轉換成不同的關係，所以筆者將此種利益稱做「短期利益」。因為這種機制是短暫的人際關係轉換，所以視作是短期的利益作用，但無論如何，良好的人際關係是基礎，短期利益只是發動機；沒有良好的人際關係，那光有短期利益收效是不大的，也就是短期利益是建構在平時的人際關係網絡上。大的區

域選舉如是，小的區域選舉更是，差別的是大的區域選舉例如縣市長、立委的選舉需要以層層的樁腳，並把其所屬的人際網絡轉換成短期的關係，或是選票，而短期的利益可能運用在樁腳或是其所屬的人際關係網絡上。這裡的樁腳在新竹縣而言就是存於地方社會的宗族，尤其湖口地區更是明顯；而小的區域選舉例如縣市議員、鄉鎮長或更小的區域，除了樁腳的人脈外，自己的人際關係網絡也是重要的。多年來曾經擔任陳前議員的競選幹部，也是樁腳的翁先生表示：

如果是大選舉，比如說縣長、立委，個人形象和身屬的政黨就很重要，然後就要靠樁腳，形象好才有機會選上，人家才會願意當你的樁腳。當然啦！要選的人自己平時要和地方上重要的人物打好關係，例如陳議員的陳家就是大家族，所以人家都會和你拉攏關係。如果要選小選舉，好像縣議員或是村里長，那就必須靠你自己的人脈，和你是什麼姓氏。湖口一些大家族的人當然比較容易選上，城鄉還是有差距的，城市的人靠的是名氣和政黨，但是在湖口靠的是宗族的力量。⁷⁰

從以上的訪談中可以知道湖口靠的是背後宗族的力量，要參與選舉的人是屬於那個家族是非常重要的，因為早期湖口本身就是宗族社會，而現今在湖口地方上，宗族現象依舊存在於湖口這個地方社會，所以宗族來往所形成的人際關係網絡，對於一個宗族中的家戶來說是個重要的人際關係之一，雖然我們從前一章中發現這種現象已漸漸消退中，但是宗族的力量還是不容小覷。但是宗族就是選票的保證嗎？翁先生說到：

宗族是基本的選票，但是不是說每個宗族的人都會挺你，靠的是你怎麼去經營，好比說宗族中的人有婚喪喜慶，宗族裡面要玩政治的人就一定要包禮而且要親自到場祝賀，跟其他宗族外不是很重要的人的婚喪喜慶是不同的。對其他宗族以外的人，候選人沒空就派助理送個一千元紅白包就可以了，宗族的人一定要到而且要包一千元以上。像我就更不同了，我是重要的幹部，我兒子結婚，陳議員不但送喜帳，而且親自送來，紅包也包兩千六，一定要給足我面子。⁷¹

所謂的勤跑基層或深耕地方，其實不外乎就是建立良好的人際關係，而這種人際關係的建立，我們比較容易在婚喪喜慶的生命儀式的禮物交換中，看到其重

⁷⁰引自翁仁明先生訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

⁷¹引自翁仁明先生訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

要性。我們再將前一章的陳在鏜先生兒子婚禮，和陳雲田先生母親喪禮禮簿中，地方政治人物所包的禮金單獨來分析，便可以看到翁先生所說這種情形，同宗族裡，宗族成員中的政治人物所包的禮金，相較其他政治人物所包的禮金是不同的（參見前表 18）。宗族成員中的政治人物所包的禮金，是多於其他政治人物所包的禮金，這樣的結果顯示，自己宗族成員的人際關係網絡，是要積極而優先建立的，但這並不表示完全是在選票上的考量。如前面所述，這些政治人物有可能是因為基於宗族的情感而優先去經營的，這點我們是無法抹滅這種可能性。

那麼如果宗族內的人際來往是很重要的，而且人際關係互動都面面俱到了，選舉這件事為何還要短期利益來啟動呢？宗族的關係看似一個群體的結構，在這個被想像的結構中的宗族成員，透過參與不同的儀式的過程中，逐漸的將這個想像結構更具體化，而加深了宗族的認同感；但是如果將這個認同感轉換成宗族的忠誠性影響投票行為，我們也可以說其他因素是否相對也可以影響投票行為，例如政黨傾向、個人好惡、政見因素等，是否這些因素會影響會大於宗族概念下的情感？所以為了確保得到宗族成員的選票，宗族候選人會透過椿腳在自己的人際脈絡下，以理性的計算誰可以被短期的利益影響，誰是不可以的，而其中宗族的成員就是可以被短期利益影響的最好保證。因為宗族候選人平時的禮物交換建立起宗族的情感，這時就會啟動成另一種臨時的特殊關係，也就是可以影響投票行為的原因，使宗族候選人得到利益，但是當選舉完後，每個人還是依往常一樣回到現實生活上，宗族的儀式照往常進行，婚喪喜慶的禮物交換也持續著，一切因選舉而臨時被喚起宗族的概念和忠誠性，都將回歸於現實生活，這樣的循環—儀式參與→關係建立→關係轉換，就是宗族在地方社會中人際關係網絡的模式。翁先生也提到：

沒有深耕基層和做好人際關係，就算你用短期利益也沒用，因為人家會覺得你很現實，沒誠意，平時不來往，有需要時就用一些短期的利益來敷衍，這樣效果當然不好。有點良心的意思意思的分你一票就好了。像我們這邊有個姓陳的，要出來選村長，他想說自己是陳屋的人，又是陳前議員的人，這邊陳屋人口眾多，隨便選也上，所以用了短期利益來固票，後來還是高票落選，因為陳屋的人都覺得他太現實了。⁷²

選舉時動用的宗族人際關係網絡有如一個水中的漣漪，一層一層的往外聯

⁷²引自翁仁明先生訪談稿，2009.4.15，在翁仁明先生家中。

繫，而且也會不斷的往外擴散，每一層的關係都可以透過啓動者的人際關係向外擴散，一層又一層的向外連結。這樣的關係看似是一個具有結構性的關係網絡，它的動能來自平時所建立的往來行爲，而這樣的往來行爲如前面所述在生命儀式中的禮物交換最容易被顯現，但是這樣的結構真的是如此被宗族意象建立起來的嗎？上述翁先生所述陳四源宗族中選村長失敗的案例，告訴我們這個結構看起來像是容易被宗族概念所建構，但是實際的內容卻是複雜的多，因爲這牽扯到候選人和樁腳、宗族成員間，平時所建立的人際關係網絡，這個關係若是密切，顯示向外連結的動能是足夠建立起這個結構，反之這個結構是無法被構築的，而這樣的結構並非是常態性的，它是因爲選舉這個事件而被建構，建構的因素是平時的人際來往，而扮演的啓動機制是短期的利益。這樣的情形從筆者訪談的對象廖姓婦人可以看出：

有個姓林的人因爲自己想要選縣議員，可是他和我不熟，我當然不會投票給他。但是他透過了樁腳來拜託我，這個樁腳是我婆婆娘家的人，平時的往來非常密切，他告訴我：「我幫林姓的候選人行⁷³，希望你能幫忙配點票給他。」因爲這層的關係我告訴他我會支持林姓候選人，他也應允會給我短期利益，所以我報給他我們家有幾票。⁷⁴

人際關係的建立並非一朝一夕，也非突如其來，一切都有其脈絡可尋，關係的連結都有其合理性，宗族也是如此。在多元價值的社會中，血緣並非一切關係的保證，那只是一個開端，還需要再用心經營。儀式的參與，分辨了我群和他群的不同，也建立了社群感，禮物交換的行爲讓這種感覺更進一步的加深，有了前者的關係，就可能因爲某些因素的加入而轉換成另一種實質的關係，若沒有前者的關係，就算有了轉換的機制，轉換的可能性也不高，從上面的訪談中，我們便可以發現這種情形，所以轉換是因爲關係的存在。

小結

宗族在地方社會中之所以存在的意義，除了血緣外，重要是關係網絡的建立，這種關係是透過宗族祭祀儀式的參與，使宗族之意象形成；透過生命儀式的禮物交換，讓這種宗族的意象更進一步的連結，讓宗族的結構開始被建構出來。

⁷³ 客家話表示運作之意。

⁷⁴ 引自廖女士訪談稿，2009.5.6，在筆者家中，其中爲了廖女士個人隱私，在此不公開姓名。

但是這個結構在每個成員的心中都有不同的藍圖，隨著儀式的結束，這個藍圖依舊存在，卻鬆散的存於日常生活的社會中，沒有被喚起。一旦有了不同的機制介入了，宗族的架構於是又被建立出來，但是這種建構是因平常往來所建立的人際關係而被重新建築，在選舉時加入了短期利益的因素，宗族的框架被喚起。因為有良好關係，於是建立出結實的宗族框架，自然就可以轉換成影響投票行為的重要因素；反之沒有良好關係的這種能量，宗族結構就無法被建立。對於宗族來說，因為血緣所以可以激發宗族的忠誠性而轉換成選票，那只是一種我們對宗族的理想認知。在本章節中認為這種轉換必須建立在良好人際關互動中，無論宗族如是，宗族外的其他團體或個人也都如是，這些都只印證了客家的俗諺—「行使會親」。如何行、如何才會親，在本章節已從政治和選舉中說明，建立宗族的關係而做的一切行動，我們只能說是基於宗族的情感，不帶有任何立即回報的關係，它是「聖」的一面，因為有了聖的關係，於是在不同的因素加入時，才有可能轉換成不同實質的回應，這樣的立即性的關係，是「俗」的一面。因此筆者認為，聖和俗的關係轉換，才構成了地方社會關係網絡的形成。



第五章 結論

過去一般都將「宗族」理所當然的視為一個因血緣而結合的特殊團體，因為漢人的「父系繼嗣」與血緣有著「親同萬代」的傳統觀念下，血緣自然被視為宗族這個人群團體結合的主要因素。這樣的說法一般人當然也不會去質疑，但是血緣是結合宗族的主要因素嗎？本研究藉著湖口陳四源宗族為探討對象，生命儀式的禮簿紀錄來分析宗族成員的來往情形，也透過訪談來分析在現今社會中宗族的人際關係網絡，這樣的人際關係網絡雖是因血緣而起，但是在現實生活中種種的實質的來往，才是造成宗族人際關係網絡連結的主因。因為這樣的人際關係網絡才會轉換成其它形式實質關係，「聖」與「俗」的交替，造就了現今宗族和地方社會特有的關係網絡糾結。

第一節 本研究的意義

經過了前面第三章，我們利用了兩位陳四源家族成員，婚禮和喪禮的禮簿分析，將其禮簿所來往的名單做分類，並探究其包禮金額和數量多寡，得到了宗族關係網絡的建立除了宗族象徵，和祭祖儀式是連結宗族成員的基礎外，不斷的在生命禮俗的禮物交換過程中，才是加深宗族感的主因。雖然在多元社會下，許多不同的類型關係連結逐漸凌駕宗族關係之上，但是宗族的關係，卻還在現今湖口地方社會佔據相當重要的地位。在第四章，我們利用了政治人物的訪談資料，和禮簿資料相互對照，說明了宗族內在平時日常生活中，不斷進行的禮物交換行為和祭祀儀式交互影響下，因此建立了宗族感，因為加入不同的機制時，會將人際關係轉換成另一形式的關係，而這樣的關係轉換，有賴於平時不斷的生活實踐過程所致。基於以上的概念，本研究獲得下述意義：

一、提供不同的視角來看待宗族

本研究是以「社群」、「網絡」的概念，探究現今宗族這個人群團體的連結。本文於文獻回顧時，已說明傳統的宗族研究都視宗族為一理所當然的群體，如Freedman（2000）認為宗族的三個模式，都是以宗族共有財產和有無祭祖儀式來

劃分，這個以漢人親屬關係脈絡下的群體，「血緣」是結合這個群體的因素，因為置於同個血緣下，所以內部的「差異」和「界線」於是被忽略，所以宗族的功能論自然成為研究重點。而陳其南（1990）也只探討宗族構成原則，和其內部結構的探討，但殊不知在血緣的前提下的這個宗族團體，之所以會結合人群團體，並非只是血緣單一因素，尤其是在現今社會脈絡下，傳統農業社會已轉變成現今工商社會，人群的教育程度也以比往昔大幅提昇，這個脈絡說明了社會中人群的思維模式，已轉變的和往昔不同。而代表傳統的宗族現象依舊存於現今社會中，宗族必定存著一個不可思議的力量，讓宗族內的人群可以結合在一起，成為一個宗族團體。於是乎許多宗族現象而外顯於現今社會中，尤其在湖口的地方社會中更是明顯，所以本研究以湖口陳四源這個宗族為例，並視宗族團體為一個「社群」，運用了社群研究的許多概念如：象徵、儀式、界線、差異等，去探究了宗族內部的人際關係的連結，而這個連結自然也成為一個宗族的人際關係網絡。這種視角和 Freedman、陳其南的傳統宗族研究，將宗族視為因血緣結合，而且是理所當然成為一個人群團體的概念是有所不同的，也是因為本研究提供不同的視角，使得宗族研究跳脫傳統的功能論，變的更廣泛而多元。

二、說明了宗族中儀式和象徵的重要性

如前面所述，宗族之所以成為一個人群團體，血緣是基本因素，而不是唯一的因素。而宗族在現今社會的脈絡下，之所以可以結合成一個人群團體，一個相當重要的因素在於，宗族中有著這個人群團體共同接受的實質象徵，而這個實質象徵在湖口地方社會中，指的就是存在於湖口宗族中的公廳和祖塔，這也是凝聚宗族人群重要的因素。因為有了這個象徵，使得宗族間的成員有了實質的互動—「儀式」的產生，因為儀式的舉行，使得宗族成員能更進一步產生感情的連帶的可能，這裡的儀式包羅萬象，有祭祀、婚禮、喪禮等，所有的宗族間的儀式都圍繞著象徵而舉行，也就是例行的祭祀儀式和不定期的生命儀式的交雜舉行。前者因為是固定的時間、地點舉行，而且屬於常態，為了應付這樣的儀式，於是就產生了宗族團體的組織的可能性，這樣的宗族團體組織，又參與了成員間的生命儀式，於是又使這樣的團體感情連帶更加的鞏固。這和林秀幸（2003，2007）在兩篇探討社群概念的文章中是相同的，林文說明社群是因象徵的神聖性而結合，儀

式圍繞著象徵而舉行，社群因參與了儀式的過程中，認識了我群和他群，進而產生許多「可能」。這樣的可能有學習、競爭、較勁等，而這樣的儀式是一個動態的「過程」。本研究和林秀幸不同的是，筆者在第三章中，分析了兩位湖口陳四源宗族成員，其生命儀式中所記錄來往對象的禮簿，說明了宗族間對參與彼此的婚喪喜慶是熱絡而重要的，而這樣的儀式參與是進一步建立宗族情感的必要行為，這種的往來行為的前提是因為都是對於宗族的認同感。這個認同感雖起於血緣，但是只有血緣是不足的，還必須包含成員對宗族象徵，及參與儀式的認同，這些都具有收宗納族的功用，使宗族在現今社會中，能結合為一個人群團體。這樣的觀念除了林秀幸所提及的象徵、儀式一系列的社會過程外，筆者認為宗族這個社群，還必須加上不斷的生活實踐過程，這裡的生活實踐究包含下面所說的禮物交換行為的過程。

三、禮物交換行為實踐了客家俗諺「行使會親」

本研究在第三章中，以陳四源宗族兩位成員的生命儀式的禮簿來探討禮物交換的行為，這樣的行為旨在建立更進一步的「關係」，而這樣的關係是神聖而不具立即回報的，宗族也是因為互相參與生命儀式禮物和勞力交換行為，使的宗族成員建構了一個宗族間的關係網絡。這樣的禮物和勞力交換行為，就有如Mauss (1989) 所謂的全面性的報稱⁷⁵，禮物交換是具有神聖的魔力，需要回報的一樣。本研究中，宗族所建立的關係網絡是有地域性，大致和自己生活的範圍一致，如本研究的兩個案例，宗族間的往來大致都在他們生活的地區－湖口這個地方社會為主。湖口的宗族在地方社會中，之所以為宗族這個社群，除了血緣與生俱來不可改變的因素外，互動才是建立關係的根本。「行使會親」代表了宗族間人際關係網絡的根本，親之所以會產生，不只是因為有共同的血緣，或是名詞上的概念，其重點在於「行」，行是一連串的動態過程，這個動態過程從祭祖儀式和生命儀式中的禮物交換被建構出來。我們可以說，宗族成員之所以可以使之成為一個社群的概念，是因為參與儀式的過程被建構出宗族的意象，就是因為參與了儀式，所以才意識到了「宗族」的概念，宗族於是被建構出來，但儀式結束，個人就回融回日常生活中，一次又一次的參與儀式的過程中，宗族的概念慢慢的被鞏固，

⁷⁵ 此為根據何翠萍（1989）所譯。

故「行」的概念也就是建立於此。

四、地方選舉爲人際關係再現

宗族在地方社會中，從以往到現今都扮演一個重要的角色，宗族的領導人成爲威權時代裡的仕紳階級，而且在清末中國傳統的保甲制度劃分，大致上依據宗族所在的區域來劃分，而這也使宗族在鄉村管理上具備正統化和官方化，宗族理所當然成爲地方上實質的管理者（杜讚奇 2004）。在民主精神的現今地方社會裡，宗族又成爲影響投票行爲相當重要的一群人，從光復後實施地方自治的幾次投票結果中，在臺灣新竹縣尤其明顯可以看出這樣的情形，所以在新竹地區影響投票行爲中，宗族的因素實爲重要的因素。這樣的情形在本研究第四章中，筆者以幾位宗族政治人物訪談資料，和禮簿資料交互對照、分析，歸納出所謂的宗族效應影響選舉投票行爲，其實是平時建立的人際關係網絡的轉換。這個轉換的機制在本研究中，得到的結果是「短期的利益」，這種短期的利益要發酵，進而影響宗族成員的投票行爲，前提是平時的互動，這樣的互動建立在宗族的祭祀儀式、婚喪喜慶的禮物勞力交換、平實的往來等等，只有這樣建立起來的關係網絡，才有可能使短期利益能發揮作用，所謂的勤跑基層，指的也是如何去建立自己關係網絡。在宗族內，建立關係網絡最顯而易見的，是在生命儀式中勞力和禮物交換的行爲上，因爲這樣的交換行爲旨在建立關係，如同建立一個屬於同宗族的架構，是神聖而不帶有任何立即回報關係。建立起這樣的宗族感後，在選舉這樣需要動員的時機下，加上了一些機制後，這個似有似無的宗族結構會被喚起，進而轉換成選票。這樣的轉換是屬於現實的俗務的運用，所以在小的地方選舉中，其實就是聖與俗轉換過程，也可以說是候選人及其樁腳的人際關係的轉換和再現，這和陳介玄（1994）將派系、樁腳、俗民網絡交互運用，所形成的社會意義是一致的，另外本研究也證實了王金壽（1993）樁腳的社會網絡的重要性，沒有樁腳所建立的社會關係，要影響選舉是有所困難的。而在本研究中，將宗族的人際關係再現，視爲人際關係「聖」與「俗」的轉換，這樣的意義可提供日後宗族研究不同的視角，補充傳統宗族功能論的不足，並能爲日後宗族相關研究提供新的研究切入點。

第二節 研究限制與展望

本研究透過了宗族生命儀式禮簿的資料分析，和政治人物的訪談資料比對，剖析了現今社會中，宗族結合成一人群團體的許多重要原因，這樣的因素和傳統的宗族研究是有所不同的。本研究借用了社群的概念說明宗族結成人群是基於象徵的認同，以及參與了在象徵下的儀式，並以網絡理論來分析了宗族內部的人際關係，及如何運用並轉換在其他面向。但是由於受限於研究者的資料蒐集不夠完整及能力不足，本研究有以下的限制，並期望提供後續相關研究能繼續發展。

本研究透過宗族的生命儀式所記錄的禮簿來分析其來往名單，而生命儀式一般可分為紅白事，也就是婚禮和喪禮，若以單一成員家庭的紅白事，而且時間相近來分析其來往的對象，這樣的分析會比較準確而客觀。但是在一個家庭中，同時要找到紅白事而且時間上接近是不易的，本研究中的案例，分別隸屬於不同的宗族成員的紅白事，年代也有所差距，但是都隸屬湖口商業區，也具有一定的分析價值。不過若能蒐集同一家庭的紅白事，年代相隔也不遠，相信其客觀性、準確性將會更加提昇。

本研究主要是探討宗族在當代社會中，其對內、對外的人際關係網絡的連結。本研究只探討了宗族對政治部分的關係轉換和連結，缺乏了商業關係網絡部分的探討，這樣的商業探討在做為客家地方社會的湖口，族群資源成爲一種社會資本和文化價值，是否反應在族群的社會結構上，也就是結構的鑲嵌性，這樣的鑲嵌性是以族群網絡成爲經濟網絡的基礎（張維安 2007）。所以將族群團體縮小成宗族團體，這樣的鑲嵌性是否也形成了宗族成員的社會結構，這樣的研究同時牽涉了人際關係網絡，特別是商業部分所形成的經濟活動，尤其現代社會中，商業部分是生活上的一個主要的活動之一，宗族在這方面的連結相對的一定也是非常熱絡。湖口這個地方社會目前分別有三大區塊⁷⁶，其中商業的區塊集中在行政中心上，這樣的商業活動的部分研究，更能使宗族人際來往的關係網絡的論述更加的完整。但是基於筆者對於宗族商業資料蒐集不夠完整，尤其是商業上資金來往帳簿的取得，這樣的帳簿分析有助於我們瞭解宗族在地方社會的資金來往情形，以及所形成的商業網絡如何運用和轉換，是否和結構的鑲嵌有關？這樣的社

⁷⁶ 參照第二章湖口介紹部分。

會結構，是否因此在地方社會中產生一定的影響力，進而左右了政治生態？這樣的商業論述若和本研究政治關係部分做個完整的比對和分析，將可以拼湊出宗族在地方社會中政商關係藍圖，這樣的政商關係的論述，就可以顯現宗族在地方社會中展現其特殊性和重要性，更能說明宗族在當代地方社會下意義。

另外，本研究對於宗族關係網絡的轉換，是以政治為主要探討方向，而筆者研究顯示宗族人際關係的轉換，是因為平時的互動所建構出一個宗族意象，而選舉有如一個事件，這個事件喚起了這個意象，進而影響投票行為，使這個宗族關係網絡能被轉換的機制，在本研究中認為是「短期利益」。雖說如此，但是影響投票的行為很多，宗族關係雖然重要，但是仍有可能會參雜其他因素來影響投票行為，例如地方社會中的大小社團人情歸屬、農會系統運作、政黨派系的號召等等。這些因素彼此交互作用而形成了地方社會的選舉文化，我們應該可以更進一步地調查這些既存的地方社會網絡，才能更清楚地理解箇中邏輯。另外王金壽（1993）所提及侍從組織運用選舉上，並整合樁腳的情形，在本研究中雖然無深入探究，但是在本研究細致探討了地方社會宗族的部分，若能再進一步整合到大型選舉之研究上，應可以論證王金壽所提出的侍從理論，了解地方社會和中央的關係。另外在民主社會下，選舉的背後的意義在於選賢舉能，這個民主邏輯，在筆者目前的研究顯示和當地的居民的邏輯是有落差的，可是我們不能因此否定民主的價值存在，目前在湖口當代社會中，我們得到的資料「宗族」是重要影響的因素，而這個重要的因素，前提是需要先被建構出一個關係網絡，需要轉換時關係時，必須加入其他不同轉換的機制，這時宗族關係才會轉換其他形式關係。而轉換完後，這個轉換的事件又有如船過水無痕，又必須回歸現實生活，也必須再次在生活上互動，再持續維持這樣的宗族關係網絡。所以無論是宗族關係、或如前述的其他影響投票的因素，在當代地方社會下，這些不同影響投票的因素，要轉換其他不同的關係形式，進而變成投票行為，最重要的前提是「關係」的建立，目前筆者只做了宗族的部份，若往後加入了其它的研究更可使這樣的論點更加完整。

其他地方社會中，類似湖口的地方社會，例如新埔的宗族在開墾歷史的過程脈絡下，形成對地方社會具有重要的影響力（曾春鏞 2003）；另外義民廟的研究中，林先坤家族同樣的在拓墾的過程中，參與了新埔和竹塹地區的地方社會中政商的事務，使得林家在地地方社會建立了重要的地位。由於這樣的地位，其後的一

些重要地方家族參與了義民廟的興建和輪值系統，也使得義民廟在北臺灣社會成爲重要信仰中心（林桂玲 2005；羅烈師 2001）。但是，以南庄之類地方社會中，黃祈英家族雖在南庄拓墾，也成爲南庄重要的家族，但是卻沒有成爲像湖口和新埔般，成爲足以影響地方社會政商關係的家族（范徐生 2009）。以上種種的敘述，地方社會下宗族的關係網絡是否像本研究所述的如此，相信需要更多的研究來證明和比較，才能完整呈現宗族在當代地方社會脈絡下的意義。



參考書目

王金壽

- 1993 《國民黨候選人選舉機器的建立與運作》。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

江繼五

- 1985 《地方自治概要》。台北市：大中國。

牟斯 (Mauss, Marcel) 著，汪珍宜、何翠萍譯

- 1989 《禮物：舊社會中交換的形式與功能》。台北：遠流。

杜贊奇 (Duara, Prasenjit)，王福明譯

- 2004 《文化權利與國家 1900-1942 年的華北農村》。南京：江蘇人民。

林秀幸

- 2003 〈以社群概念探討祭祀組織和文化—以大湖鄉北六村的台灣客家聚落為例〉。刊於《民俗曲藝》第一百四十二期：55-102。

- 2007 〈界線、認同和真實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉。刊於《台灣人類學刊》第五卷第一期：109-153。

林桂玲

- 2005 《家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例 (1749-1895)》。新竹：新竹縣文化局。

林瑋嬪

- 2000 〈漢人「親屬」概念重探：以一個台灣西南農村為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》第九十期：1-38。

邱彥貴

- 2000 〈從祭典儀式看北台灣義民信仰—以枋寮褒忠亭丁丑年湖口聯庄值年中元為例子〉，收入徐正光編，《第四屆國際客家學研討會論文集：

宗教、語言與音樂》。臺北市：中央研究院民族學研究所，頁 1-47。

施添福

- 2001 《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》。新竹：新竹縣文化局。

范徐生

- 2009 《聖俗之交：獅山靈塔與南庄宗族研究》。新竹：國立交通大學客家文化學院碩士論文。

袁美雲

- 2004 〈湖口地名探索〉。刊於《新竹文獻》第十五期：41-47。

張維安

- 2007 〈產業經濟篇〉，收入徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。臺北市：臺灣客家研究學會，頁 132-151。

莫里斯·佛里德曼 (Freedman, Maurice)，劉曉春譯

- 2000 《中國東南的宗族組織》。上海：上海人民。

陳介玄

- 1994 〈派系網絡、樁腳網絡及俗民網絡－論台灣地方派系形成之社會意義〉。發表於《地方社會與地方政治專題研討會》，30-67，台中：東海大學社會學系，1994年4月。

陳文德

- 2002 〈試論「社群」(Community)研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉，收入陳文德、黃應貴主編，《社群研究的省思》。臺北市：中央研究院民族學研究所，頁 43-92。

陳文德、黃應貴主編

- 2002 《社群研究的省思》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

陳宏義

- 2005 《金門的投票行為研究》。台北：東吳大學政治學系碩士論文。

陳其南

1990 《家族與社會》。台北：聯經。

陳乾興祭祀公業管理委員會

2004 《陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯》。新竹：祥龍。

陳焜全

2005 〈陳四源湖口南勢開庄立業史〉。刊於《新竹文獻》第十七期：57-70。

曾春鎂

2002 《新埔地區的經濟與社會變遷》。台北：臺灣師範大學歷史研究所論文。

湖口鄉編輯委員會

1997 《湖口鄉志》。新竹：湖口鄉公所。

新竹縣湖口鄉客家協會

2007 《新竹縣湖口鄉客家族姓開拓創業史料》。新竹：湖口鄉公所。

臺灣省文獻委員會

1989 《重修臺灣省通志卷七：政治志》。南投：臺灣省文獻委員會。

蔡毓智

2008 〈社會網絡：社會學研究的新取向〉。刊於《思與言：人文與社會科學雜誌》第四十六卷第一期：1-33。

戴炎輝

1979 《清代臺灣之鄉治》。台北：聯經。

謝國雄

2003 《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》。臺北市：中央研究院社會研究所。

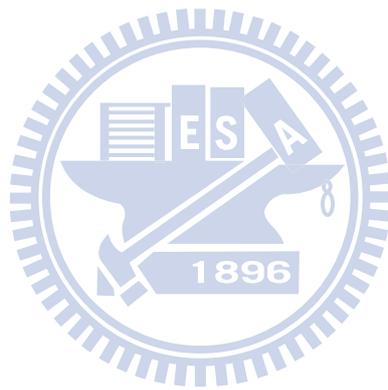
羅烈師

2001 《大湖口的歷史人類學探討》。新竹：新竹縣文化局。

2005 〈美麗的意外：乍起乍落的老街繁華〉。刊於《新竹文獻》第十七期：32-39。

羅緝繪

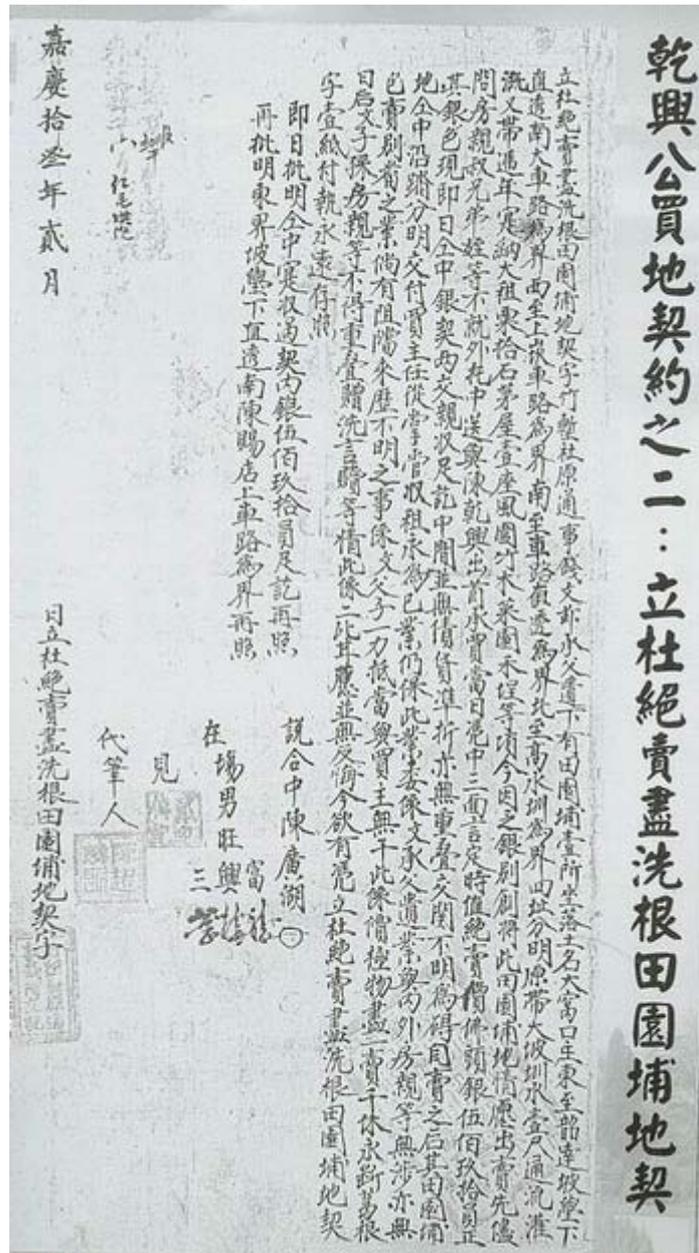
1996 〈新竹縣：政黨競爭態勢浮現，宗親情感備受考驗〉，收入張昆山、黃政雄主編，《地方派系與台灣政治》。台北市：聯合報社，頁109-118。



附錄

1、乾興公買地契約之二：立杜絕賣盡洗根田園埔地契

附錄 1 立杜絕賣盡洗根田園埔地契⁷⁷



附錄 1 原文照錄如下：

立杜絕賣盡洗根田園埔地契字，竹塹社原通事錢文，茲承父遺下有田園埔

⁷⁷圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

壹所，座落土名大窩口庄，東至彭紹達坡墾下，直透南大車路為界，西至上崁車路為界，南至車路直透為界，北至高水圳為界，四址分明。原帶大坡圳水壹尺通流灌溉，又帶遞年寔納大租粟拾石，茅屋壹座，風圍竹木，菜園禾埕等項，今因乏銀別創，將田園埔地情愿出賣，先儘問房親叔伯兄弟侄等不就，外托中送與陳乾興出首承買，當日憑中三面言定，時值絕賣價佛頭銀伍百玖拾員正，其銀色現即日全中銀契兩交親收足訖，中間並無債貸準折，亦無重疊交關不明為礙，自賣之后，其田園埔地全中沿踏分明，交付買主，任從掌管收租，永為己業，仍保此業，委係文承父遺業，與內外房親等無涉，亦無包賣別番之業，倘有阻擋來歷不明之事，係文父子一力抵擋與買主無干，此係價極物盡，一賣千休，永斷葛根。日後文子孫房親等，不得重疊洗言贖等情，此係二比甘愿並無反悔，今欲有憑立杜絕賣盡洗根田園埔地契字壹紙，付執永遠存照。

即日批明全中寔收過契內銀伍百玖拾員足訖再照

說合中 陳廣湖

再批明東界坡墾下直透南陳賜店上車路為界，再照

富

在場 男旺興

三

見 戴迎傳（印）

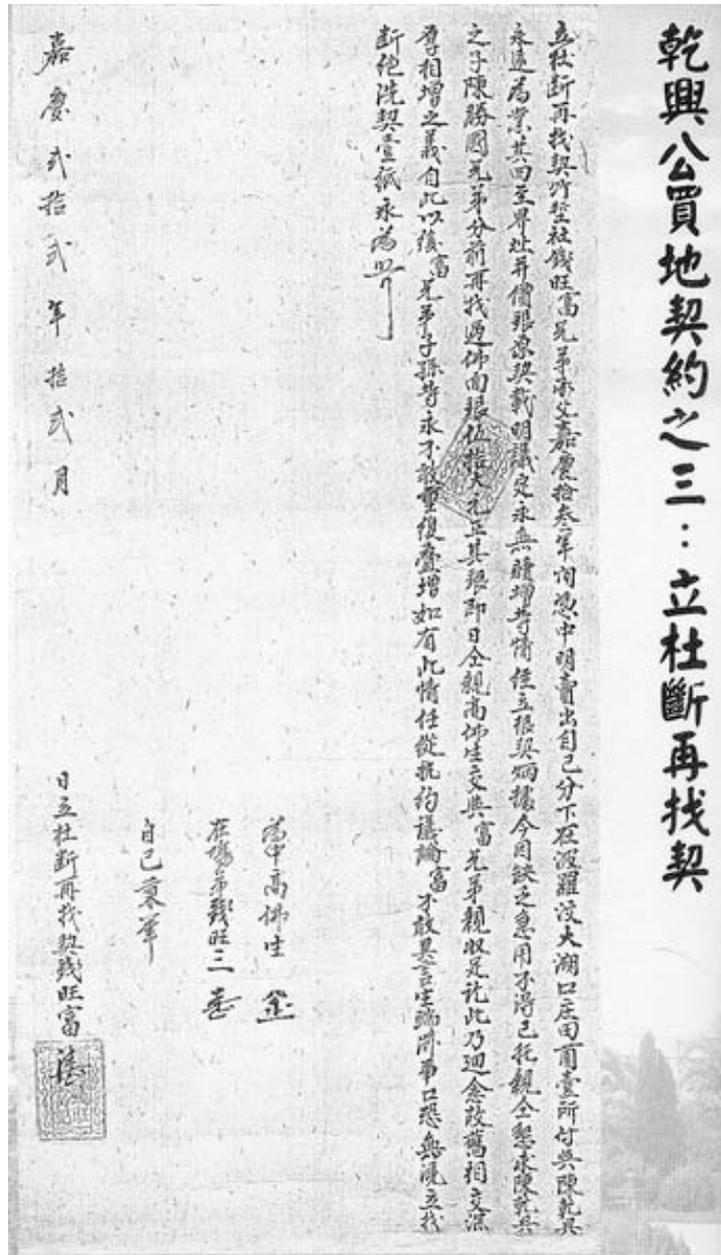
代筆人 陳超麟（印）

嘉慶拾參年貳月 日

立杜絕賣盡洗根田園埔地契字

2、乾興公買地契約之三：立杜斷再找契

附錄 2 乾興公買地契約之三：立杜斷再找契⁷⁸



附錄 2 原文照錄如下：

立杜斷再找契，竹塹社錢旺富兄弟，承父嘉慶拾參年間憑中明賣出自己分下，在波羅汶大湖口庄田 麓所，付與陳乾興永遠為業，其四至界址并價銀，原契載明議定永無贖增等情，經立根契炳據，今因缺乏急用不得已，

⁷⁸圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

托親同懇求陳乾興之子陳勝國兄弟分前再找過佛面銀伍拾大元正，其銀即日同親高佛生交與富兄弟親收足訖，此乃迴念故舊相交深厚相增之義，自此以後富兄弟子孫等，永不敢重復疊增，如有此情，任從執約議論，富不敢異嚴生端滋事，口恐無憑，立找斷絕洗契壹紙永為照。

為中 高佛生

在場 弟錢旺三

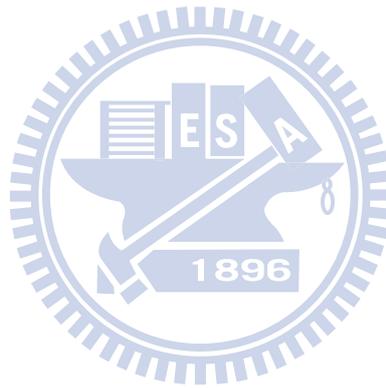
自己秉筆

見 戴迎傳（印）

代筆人 陳超麟（印）

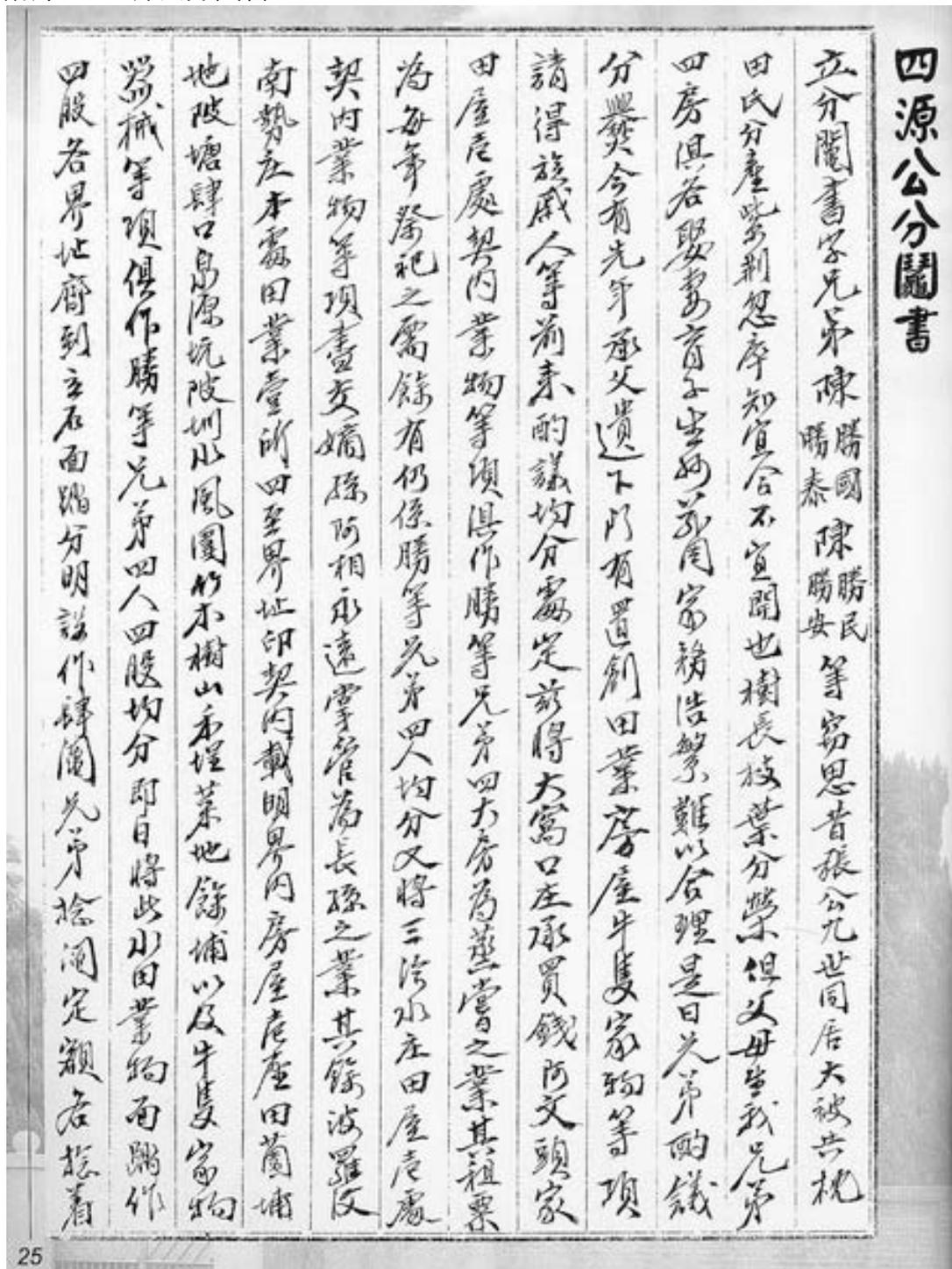
嘉慶貳拾貳年拾貳月 日

立杜斷再找契錢旺富



3、四源公分圖書

附錄 3 四源公分圖書⁷⁹



⁷⁹圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

閩分日後照閩各管各業不得移石越界案爭此係兄弟若愿均
 分各親向家懸字各自營謀置創各得自守日後不得再行爭奪
 此係兄弟俱若允意甘愿若無反悔恐口無憑今終有憑立分閩
 書字歸條各執產條永遠為照
 即自地明第壹閩係勝國塔看閩得水田肆段水汴下壹段東至圳墾為
 界西至勝民田毗連田墾為界南至中圳為界北至林家田毗連為界又
 水汴面壹段東至勝國埔毗連為界西至公汴圳為界南至公圳為界北至林
 家田毗連為界又北片菜園背壹段連菜園壹所東至勝泰菜
 園毗連為界西至勝民田毗連之石為界南至菜園墾為界北至勝民田毗
 連為界又大路下壹段東至官路為界西至勝國埔毗連為界南至中
 路為界北至公圳為界又閩得屋後餘埔勝國共壹所東至勝國田毗連曲轉公
 圳透至溪為界西至勝安菜園墾曲轉分圳透至勝國田毗連為界南至坡墾為界

⁸⁰圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

此至柿家埔毗連透至溪唇為界此界內餘埔日後開辦成日勝國二人對平均其地
 右四至界地面點分明原帶南片上設壹口勝國二人對其泉源之水則路通流二人對平均
 均分灌溉又帶大路下設塘壹口係國自應得之塘之水亦自應得灌溉又帶坎邊地
 水先第四人共壹尺流落回股均分每得壹股或寸但分亦則路通流灌溉又開得未埋皆
 某園壹畝為四至界北面點分明又開得此片九屋肆間又茅屋壹間配在花園竹木
 者堤岸兩旁物係作第壹團係書歸國掌管為業此又此明餘埔南至界址原係山
 下五石為界內南界無界此明再照
 又此明勝民界內點明之傍係勝發坑水通入塘之則任從過水入塘係勝發承永遠之此
 帶地此則增係樹寸定額不得濶狹再照
 再此明房屋右邊無論何人界內有軒路共壹條係公田出入此照 又此左片山排下
 田股界外作為公眾牛埔此照
 又此明勝國分得改而泉源之水則路通流係歸轉勝發灌溉之水此照

⁸¹ 圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

又明屋前地塘臺上係兄弟四人相共養魚之塘也
 再明南門大路下樹山堂所作為兄弟之樹山也又明屋後水龍之所各不得管地塘屋
 場也 又批明山排堂所種股均分界地齊列左右兩端分明從上算下級作肆開兄弟各
 定類勝國檢着第壹閣勝民係檢第貳閣勝安係檢第叁閣勝泰係檢第肆各
 檢閣分也閣前去掌管為業也
 再批明燕堂之業承界印契連司與燕婚回房均分之業承界印契連司與燕婚並上手
 印契司單查婚共陸婦交于勝安收存倘若後取看是不得藏匿地冊再明 又批明
 內有係莊界在是勝回个字也
 又批明田心南地堂所勝國無份係勝泰勝安三人各股均分作叁股界地之右面端分明
 上段係勝民之業中段係勝泰之業下段係勝安之業若業若界地也
 又批明屋後風園外勝泰界內地冊地堂係由流道至勝國田落院也
 又批明大路下勝國田田出水利堂係由流道入勝國田塘塘永遠之也

⁸² 圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

再批明勝國民渡水切踏進至屋前地塘要從地塘內過水進至勝國民田灌溉其地塘陂
 涵谷不得放水其地水貯積養魚之水帶地地塘下右片晴泰有白肆址係地塘波面水
 灌漑批照又批明勝國民界內公刑原勝泰有白田考故係泰耕管為業批照
 又批明英學官之業承買印契連司車貳係勝安交出轉交勝民收存日後倘若要用之
 日取出看用民不得藏匿境留推誘批照

再批明道光七年間國民二人應得有餘埔所未分迄今因田身遠誘房族到場踏明
 界地之在為界地圍為定第其關係自應得此片餘埔一所專至民捕此運
 為界西至林宅埔毗連為界南至埔為界北至坑為界再批

長房

乾歡 筓 在場見 弟 阿苟 阿記 在場 二房之子 俊蘭 母
 在場知見旌叙乾旺 筓 代筆人傅阿水房 三房之子 乃蒼 志
 乾有 四房之子 阿奎 標

⁸³ 圖片來源：陳乾興公置田創業兩百週年紀念專輯。

附錄3 四源公分鬮書原文照錄如下：

立分鬮書字兄弟陳勝國勝泰勝民勝安等。竊思昔張公九世同居，大被共枕，田氏分產紫荊忽瘁，知宜合不宜開也，樹長枝葉分榮，但父母生我兄弟四房，俱各娶妻育子生孫，茲因家務浩繁，難以合理，是日兄弟酌議分鬮，今有先年承父遺下所有置創田業、房屋、牛隻家物等項，請得族戚人等前來酌議，均分處定。茲將大窩口庄承買錢阿文頭家田屋壹處，契內業物等項俱作勝等兄弟四大房為蒸嘗之業，其租粟為每年祭祀之需，餘有仍係勝等兄弟四人均分，又將三洽水庄田屋壹處契內業物等項，盡交嫡孫阿相永遠掌管，為長孫之業，其餘波羅汶南勢庄本處田業壹所，四至界址印契內，載明界內房屋壹座田園埔地陂塘肆口，泉源坑陂、圳水風圍、竹木樹山、禾埕菜地餘埔，以及牛隻家物器械等項，俱作勝等兄弟四人四股均分，即日將此水田業物面踏作四股，各界址齊到立石面踏分明，設作肆鬮，兄弟捨鬮定額，各捨著鬮分，日後照鬮各管各業，不得移石越界紊爭，此係兄弟各愿均分，各整家聲，各自營謀置創，各得自守，日後不得再行爭奪，此係兄弟俱各允意甘愿，各無反悔，恐口無憑，今欲有憑，立分鬮書字肆紙，各執壹紙永遠為照。

即日批明第壹鬮係勝國捨著，鬮得水田肆段，水汴下壹段，東至圳壘為界，西至勝民田，毗連田塍為界，南至中圳為界，北至林家田毗連為界，又水汴面壹段，東至勝國、勝民埔毗連為界，西至公汴圳為界，南至公圳為界，北至林家田毗連為界，又北片菜園背壹段，連菜園壹所，東至勝泰菜園毗連為界，西至勝民毗連立石為界，南至菜園壘為界，北至勝民田毗連為界，又大路下壹段，東至官路為界，西至勝國勝民埔毗連為界，南至車路為界，北至公圳為界，又鬮得屋後餘埔，勝國勝民共壹所，東至勝國田，毗連曲轉公圳透至溪為界，西至勝泰勝安菜園壘曲轉公圳，透至勝國田毗連為界，南至坡壘為界，北至林家埔，毗連透至溪唇為界，此界內餘埔日後開避成田，勝國勝民二人對半均分，其田埔各四至界址，面踏分明，原帶南片上陂壹口，勝國勝民二人相共，泉源波水圳路通流，二人對半均分灌溉，又帶大路下陂塘壹口，係國自應得之塘，波水亦自應得灌溉，又帶坑波圳水，兄弟四人共壹尺流落四股均分，每得壹股貳寸伍分亦圳路通流灌溉，又鬮得禾埕背菜園壹處，四至界址面踏分明，又鬮得右片正瓦屋肆間，又

茅屋參間，又配右片風圍竹木禾埕此田埔業物係作第一闖，係盡歸勝國掌管為業，立批。又批名餘埔南至界址，原係山下立石為界，字內南界無準，批明再照。

又批明勝民界內踏出圳路壹條，係勝泰、勝安坑水透入塘之圳，任從過水入塘，係勝泰、勝安永遠之圳批照，帶批此圳闊係捌寸定額不得闊狹再照。再批明房屋右邊無論何人界內有牛車路共壹條係公眾出入批照。又批左片山排下四股界外作為公眾牛埔批照。

又批明勝國、勝民分得陂面泉源壹口，圳路通流細歸轉勝泰、勝安灌溉水田，批照。又批明屋前池塘壹口，係兄弟四人相共養魚之塘，批照。

再批明南片大路下樹山，批照。又批明屋後來龍之所各不得築坡損壞屋場，批照。又批明山排壹所，肆股均分，界址齊到立石，面踏分明，從上算下設作肆闖，兄弟捻闖定額，勝國捻著第壹闖，勝民捻著第貳闖，勝安係捻第參闖，勝安係捻第肆，各捻闖分照闖前去掌管為業，批照。

再批明蒸嘗之業，承買印契，連司單貳紙 四房均分之業，承買印契連司單貳紙 並上手印契司單貳紙共陸紙，交于勝安收存，倘若日後取看，安不得藏匿，批明再照。又批明內有添註界右片勝四個字批照。

又批明田心滿地壹所，勝國無份，係勝泰、勝民、勝安三人參股均分，分作參股，界址立石，面踏分明，上段係勝民之業，中段係勝泰之業，下段係勝安之業，各業各管，批照。

又批明屋後風圍外，勝泰菜園界內抽出水圳壹條通流透至勝國、勝民田灌溉，批照。

又批明大路下，勝國田內抽出水圳壹條，洪水透入勝國、勝民陂塘永遠之圳，批照。

再批明勝國、勝民陂水圳路透至屋前池塘，要從池塘內過水透至勝國、勝民田灌溉，其池塘陂涵各不得放水，其陂水貯積養魚之水，帶批池塘下右片勝泰有田肆坵，係池塘陂面水灌溉批照，又批明勝國、勝民界內公圳唇，勝泰有水田參坵，係泰耕管為業，批照。

又批明蒸嘗之業，承買印契連司單貳紙，勝安交出轉交勝民收存，日後倘若要用之日取出看用，民不得藏匿兜留推諉，批照。

再批明道光拾七年間國、民二人應得有餘埔貳所未分，迄今同治四年邀請

房族到場，踏明界址，立石為界，拈鬮為定，第貳鬮係國應得北片餘埔一所，東至民埔毗連為界，西至林家埔毗連為界，南至溝為界，北至坑為界，再炤。

長房				長房之子	阿相
	乾歡	在場見	弟 阿苟	在場二房之子	俊蘭
在場知見族叔	乾旺		侄 阿記	三房之子	乃蒼
	乾有	代筆人傅阿水		四房之子	阿奎
道光拾柒年丁酉歲拾壹月		日	立分鬮書字陳	勝國	勝民
				勝泰	勝安

