

子計畫二十二：北台灣四河流域內客家族群之媽祖信仰調查研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：99-0399-06-05-04-22

執行期間：99年01月01日至99年11月30日

計畫主持人：羅烈師

計畫參與人員：羅苡榛、陳嘉惠、黎育歡、葉美週、陳昌偉、王彩霞、賴文慧、賴惠敏

成果報告類型：完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

- 涉及專利或其他智慧財產權，一年二年後可公開查詢

執行單位：國立交通大學

中華民國九十九年十二月十日

北台灣四溪流域內客家族群之媽祖信仰調查研究

摘要

在一般人的刻板印象中，總認為媽祖為台灣閩南族群的信仰，義民爺與三山國王則為客家族群的守護神。相應於此，成果豐碩的台灣媽祖研究，基本上都以閩人社區為研究對象（例如 Sangren 1987、林美容 1989、黃美英 1992、蔡相輝 1995、張珣 1995）；而義民研究則全部集中於客家地區（例如莊英章 1989、賴玉玲 2005、林桂玲 2005、羅烈師 2006）。

然而，台灣的族群與信仰之間的關係顯然不是那樣涇渭分明。而且媽祖信仰在客家社區從主祀、陪祀、神明會及交陪等，具有許多不同樣貌。本計畫假設可以用三重觀點分析竹塹地區的民間信仰，其一為三山國王、三官大帝、五穀農神等主神信仰，這一信仰可以用台灣漢學人類學界長期的民間信仰研究之祭祀圈等成果，從地方社會的構成法則討論這些地方公廟；其二為義民信仰，可以用粵人族群認同作為主要討論架構；其三則為媽祖，用的是全島性的跨族群、跨地域文化交流作為主要討論架構。

本計畫執行三年後，提出以「地方自性」(locality, 或翻地方性、地域性)理論觀點，重新檢視臺灣民間信仰的祭祀圈、祭祀社群與地域社會理論模式，從而解釋四溪流域客庄媽祖的信仰特性，並且完成前述第一重與第三重觀點，至於第二重觀點則將續以本計畫研究者先前成果及研究群內研究成果為基礎，於下年度完成整體討論。

完成四溪流域內客家地區的媽祖的主神、陪祀神、神明會及進香等儀式等普查工作，計完成一百五十餘筆調查票；又進一步以此為基礎，選定新竹縣湖口鄉、苗栗縣南庄鄉及銅鑼鄉三地展開較為細緻的觀察，寫作三篇田野報告，其中一篇發表於學術會議；更進一步以銅鑼天后宮為田野調查點，展開為期半年的參與觀察，所寫成論文已於國際會議發表，並通過審核，正式以專書論文之形式出版。

第一年的學術成果主要為建立了媽祖信仰與天神信仰之間交融關係的研究觀點，進而拈出「地方自性」概念，作為祭祀圈、地域社會與宗教社群相關理論討論之基礎；

同時，第一年指導或協助四位研究生完成與計畫相關之學位論文。計畫執行之第二年，以四溪流域十九世紀媽祖信仰為主要研究議題，指導三位研究生各於中港溪上中下游完成相關之學位論文。目前（第三年）尚有兩位研究生刻正於後龍溪中

上游進行學位論文研究，中游方面為芎中七石隆興之聯庄北港媽祖進香活動，已完成初稿，2010年初將口試；上游方面則以獅潭與大湖縱谷之媽祖聯庄信仰為調查對象，刻正進行田野調查中，預訂七月完成學位論文。

同時亦點出媽祖信仰與天神信仰所蘊涵之族群性（ethnicity）的差別。

關鍵詞：台灣、客家、民間信仰、媽祖、三官大帝、義民

Abstract

Besides Three Mountain Kings, Three Great Emperors of government official, and Yiming, Mazu belief is also important in Taiwan Hakka community. Such as the Nei Pu Haven Queen temple is the core belief in Six Group of Gauxiung-Pindong Area. And Mazu is the core belief in Zong Li area where is located at Northern Taiwan. And Mazu even reconcile the discord be among the villages of inner area of Miao LI.

We plan to survey the popular belief which includes many kinds of cult, then analysis the data with three viewpoints, the first one is the making principles of the local society to observe the local temple in Zhu Cian Area, then discuss the cross villages Yiming Belief, and finally analyze the island wide cultural interaction phenomena with Mazu belief.

The master achievement of the first year is that we have made a model to describe the interaction of Mazu and Tian Gung, and we think both Mazu and Tian Gung are the key elements of the locality of Hakka village. In the second year, we focused at the Mazu belief of 19th century in Northern Taiwan and rebuilt the process of pilgrimage to Peigang Mazu Temple. We have proved that there is a long story of Mazu belief in Hakka village itself. So we now have a more exact image of Mazu belief of Hakka village.

Keywords : Taiwan, Hakka, Popular cult, Mazu, San Guan Da Di, Yiming

壹、 前言

在一般人的刻板印象中，總認為媽祖為台灣閩南族群的信仰，義民爺與三山國王則為客家族群的守護神。相應於此，成果豐碩的台灣媽祖研究，基本上都以閩人社區為研究對象（例如 Sangren1987、林美容 1989、黃美英 1992、蔡相輝 1995、張珣 1995）；而義民研究則全部集中於客家地區（例如莊英章 1989、賴玉玲 2005、林桂玲 2005、羅烈師 2006）。然而，台灣的族群與信仰之間的關係可能如此涇渭分明嗎？

關於這種媽祖信仰多樣性的研究，本計畫係將之置於竹塹地區整體民間信仰中，予以考察。本計畫進行之初，以三重觀點分析竹塹地區的民間信仰，其一為三山國王、三官大帝、五穀農神等主神信仰，這一信仰可以用台灣漢學人類學界長期的民間信仰研究之祭祀圈等成果，從地方社會的構成法則討論這些地方公廟，而這即為本段文獻探討之信仰與社會的面向；其二為義民信仰，可以用粵人族群認同作為主要討論架構，此即信仰與族群的面向；其三則為媽祖，用的是全島性的跨族群、跨地域文化交流作為主要討論架構，而這除了文獻回顧的信仰與文化的層面外，也同時考慮百餘年來台灣政經社會的變遷。

本計畫執行三年後，提出以「地方自性」(locality, 或翻地方性、地域性)理論觀點，重新檢視臺灣民間信仰的祭祀圈、祭祀社群與地域社會理論模式，從而解釋四溪流域客庄媽祖的信仰特性，並且完成前述第一重與第三重觀點，至於第二重觀點則將續以本計畫研究者先前成果及研究群內研究成果為基礎，於下年度完成整體討論。

貳、 研究目的

第一年的成果已發表為專書論文，題為〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，拈出「地方自性」(locality)這一名詞作為地方社會構成法則之特稱，並以之指涉祭祀圈、地域社會及信仰社群等名詞。地方自性之建構過程包含了複雜的生態適應、生產模式、社會、文化及歷史等多元因素，媽祖信仰的意義雖係提供了村落對外交流之管道，但是媽祖信仰又必須與村落整體信仰相互整合。以媽祖信仰的角度觀察，銅鑼天后宮的信仰生活可以稱為是「階序下的交陪」，因為神格最高的天公以及並轡的三官是銅鑼鄉民深層的信仰心靈，媽祖信仰則提供另一個週期性的村外、乃至跨族群交往的媒介。

第二年的研究重心即以此地方自性概念為基礎，以歷史面向，探討媽祖信仰在客庄的來龍去脈。

第三年以文化地理學 (Crang 2009 為主) 及人類學 (Appadurai 2009 為主) 關於地方自性的討論，重新檢視祭祀圈、地域社會、祭祀社群等三個理論面向，並以苗栗清代至今的聯庄體制作為背景，以此詮釋媽祖信仰行為在客庄轉型的歷程。

參、 文獻探討

祭祀圈理論在臺灣民間信仰研究的領域中，持續最久，投入研究者最多，可以視為一研究典範 (paradigm)。這一研究典範已被宣告壽終正寢，繼之而起的有地域社會與祭祀社群觀點，本文則再提出地方自性觀點，參與這一後典範時代的論述。

(一) 後祭祀圈之後

「祭祀圈」是日本學者岡田謙所提出，定義是：「共同奉祀一主祭神的居民所居住的地域」。¹⁵²而後施振民、許嘉明、林美容多沿著岡田謙的主張，提出祭祀圈作為地方社會結構的主要架構。施振民就岡田謙祭祀圈的概念以庄為基礎，為庄下了一個定義：庄是「一個共同祭祀單位的聚落」，而庄通常有一個聚落居民「共有」的村廟，作為這個聚落的活動中心。¹⁵³許嘉明則認為：「祭祀圈是指以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位。其成員則以主祭神名義下財產所屬的地域範圍內之住民為限」。¹⁵⁴林美容對祭祀圈重新下了定義：「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。¹⁵⁵而且，為了更精確地界定祭祀範圍及描述其信仰內涵，林美容從主神信仰擴展到了其他祀神信仰，進而藉由共神信仰、地域單位、共同祭祀活動、共同祭祀組織以及共同祭祀經費等面向，說明祭祀圈的內涵。

岡田謙提出祭祀圈理論係著眼於以祭祀行為作為形塑社區共同體的力量，後繼

¹⁵² 岡田謙著，陳乃馨譯，〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》9，1960[1938]，頁 14-29。

¹⁵³ 施振民，〈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》36，1973，頁 198-199。

¹⁵⁴ 許嘉明，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11(6)，1978，頁 61。

¹⁵⁵ 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：台灣民間社會的地域構成與發展〉，刊於《第三屆中國海洋發展史論文集》張炎憲編，1988，頁 98。

學者置重點於辨析祭祀圈之界線，反而忽略了形塑共同體這一更基本的議題，張珣（2002）據此而呼籲放棄祭祀圈典範。¹⁵⁶張珣認為臺灣漢人社會的村落本來就不是一個「地域共同體」，而且面對都市化的當代社會，祭祀圈對實際社會生活的描述能力十分有限。張珣建議「後祭祀圈理論」研究可朝二個方向進行，一為「結構功能理論」，應討論市場、宗教、與村落祭祀三者的共構關係，將祭祀圈擺進社會史脈絡中，不應讓祭祀圈僅是一個畫圈圈的研究；二為「文化象徵理論」，探討村落祭祀與國家之間互動之研究，須考慮一個村落祭祀範圍形成的歷史原因，是否有來自國家政治體系或地方行政單位區劃，或祭祀組織頭人與地方行政領導人身分重疊之程度等因素。¹⁵⁷

（二）地域社會

張珣呼籲回歸社會史之時，施添福（2001a, 2001b, 2001c, 2004, 2005）琢磨多年後，提出「地域社會」理論。施添福認為地域社會概念在方法論上有其意含：

台灣……島內不論是自然環境、歷史發展或人文景觀，皆極為雜異，而具有明顯的多重性格；用地理學的術語來說，就是島內區域差異極大。承認台灣歷史地理的區域差異，並非排理論或概念體系建構的可能性；只是明示建構臺灣歷史地理的理論或概念體系，必須面對來自區域差異的挑戰，以及將歷史現象的空間局限性正式納入考量，使成為理論的一部分（施添福 2001a）。

此一立論應該係針對歷史學及人類學對清代臺灣地方社會之討論而發，前者重視地方菁英在帝國行政體系末梢所扮演的角色，後者以宗族及祭祀圈等神聖關係，討論人群的結合。施添福對此似無反對之意，只是在這樣的討論裡，地方社會幾乎是一個抽象而普同的概念，而這正是其所深感不安處，乃拈出地域社會一詞，作為近十年來的討論焦點。在關於日治嘉義縣民雄鄉的研究中，施添福正式提出地域社

¹⁵⁶張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代了來臨〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》58，2002，頁100。

¹⁵⁷同上註，頁98。

會的定義：

「地域社會」一詞係指「以一定空間範圍為基礎，建立和維繫人群關係的社會」，或所謂「土親」社會。日本領臺初期，完成土地調查，建立地理系統，並以空間範圍明確的大小字，作為編成行政、警備，以及各種社會教化機關管轄區域的基本單位，從而奠定臺灣地域社會發展的契機。街庄轄區遂構成地域社會發展的第一層空間，即「街庄民空間」。派出所轄區遂成為地域社會發展的第二層空間，是謂「警察官空間」。字的空間範圍，遂形成地域社會發展的第三層空間，是謂「部落民空間」。這三層空間，不但層次分明，界限清楚，而且統合內疊；既成為國家深入民間、行使權力的管道，亦提供地方人民建立和發展不同層次地域社會的場域(施添福 2001c)。

這一定義基本上仍在先前關於地方社會討論之軌道上，關心的是人群關係之建立和維繫，只是置重點於突顯這一社會關係的基礎是一定的空間範圍。然而，施添福並未立即談論這作為社會關係的空間，只是在日治民雄地域社會中，說明國家看起來是這個地域空間範圍的設定者，也是定義者。

隨後施添福將研究對象轉回長期研究的清代臺灣，在兩篇關於苗栗內山地域社會的研究中，國家的重要性消退了，環境的重要性則被突顯。這兩個隘墾區所面臨的是艱困的地理環境與族群衝突，為了要應付這樣的環境，兩地各自發展了自身的地域社會：

清代的清代的單蘭埔，一者位居內山，遠離行政中心，國家權力行使薄弱，是典型的邊區；二者所在地點，形勢孤立封閉，水災頻仍，而又族群衝突激烈，是一個環境威脅大的地區……佃首面對國家權力弱，而環境威脅大，為了使墾務順利推展，乃創立「頭家拓墾制」；而頭家則透過「同方言相招」和「同姓相招」的機制，淨化社會的成員，而使單蘭埔成為客家民系，特別是來自廣東省潮州府饒平縣詹姓一族的天下(施添福 2004: 203)。

開闢(雞隆河流域)之初，(墾民)為了防番聯合設隘；墾地日廣聯合守隘的區域也日益擴大……咸豐年間以降，後龍溪頻發的水災，卻使東西兩岸的居民為了築隄而陷入嚴重的紛爭和對抗。西岸居民在長期動員對抗過程中，不但逐漸彌平內部分裂的傷痕，同時孕育了生死與共的鄉黨感情……促使五庄人聯合建廟和北港進香，以具體行動展現「芎中七石隆興」是「五庄一宮人」的區域意識(施添福 2005:239)。

換言之，苗栗這兩例顯示，村落基於外在環境危機的利害得失而相互聯結，使

村落社會逐漸趨向區域化，成為一個地域社會。至於地域社會之「地域化」是如何達成的呢？施添福的論點與人類學界之宗族與祭祀圈研究成果相同，亦即蒸嘗、神明會及公廟等，扮演了凝聚人群的角色。

施添福這一模式是個貫時性分析架構，始於生態環境，終於象徵，而通貫其間的是跨村落的地域認同。在一特定生態區域內的生產模式所塑造的團體認同本來應該是施添福地域社會模式的核心概念，但是施添福顯然更重視形成這一意識的歷史地理因素。

（三）跨界往復的認同

施添福討論無多的認同意識，林秀幸（2003, 2008）用力最深。I 林秀幸認為客庄的媽祖婆進香儀式是向外學習的，因此她以行動者的視角、主觀的感受與認知來詮釋媽祖婆信仰如何被「採用」與「納進」的過程。客庄一年之宗教祭儀，以上、中、下元，以及春祭和秋祭為經緯而構成，春祭和秋祭與農作期有較直接的關係，開春是一年中農人難得清閒的時節，趁此機會酬神演戲、娛神娛人，所以將媽祖納入當地的慶典活動，其別名就是「春祭」，而整個活動定名為「媽子戲」而非「繞境」，因此媽子戲在某種程度上是此客庄人為了「鬧熱」緣故而同意舉辦的。此地客庄地方廟宇內的神明除了聖母之外，每一位神祇都是鎮守、穩定、不動如山的形象，因此客庄信仰的流動性應該始自對「媽祖」的信奉，這樣的「流動」的「價值」和「意義」逐漸地被接受。

進香過程中，香灰與香旗等聖物出了廟門就由廟裡的「部分」轉變成旅途中的「整體」，代表村落與另一個「整體」北港的媽祖廟進行交會、理解和溝通。所有的聖物經由越過每一個爐的手續而連結了一次這個「整體」，進香成員再帶回這個「整體」的感知、經驗、象徵，重新循線回到自身所在，回到自身的「整體」的倫理，完成進香旅程。也因此，村落年復一年跨越界線與他者相會，理解了自我，也創造了認同。

（四）地方自性

筆者以為林秀幸與施添福都以認同為分析核心；然而，施添福的重點在於論斷這種認同是特定的地理環境、族群關係以及國家統治權介入下的產物，因此可以稱

為「地域意識」；林秀幸則基於社會構成原理的考慮，認為村落在進香的神聖儀式中與他者相遇後，創造了自我的意識，所以是一種「社群意識」。

這兩者之間是否可以折衷呢？本文認為人類學者 Appadurai 與文化地理學者 Crang 所分別論及的地方自性（locality）觀念，頗具理論參考價值。

關於地方自性的討論本來係來自現代世界的全球化力量對地方特殊性的侵蝕下，所引發的地理學爭論。相對於普遍而均一取向的空間科學，人文主義取向的地理學家提出以更人性的方法，整合量化支離破碎的研究。這樣人文取向的研究主張人們對空間的經驗是地理學所不應忽視的，而且空間的意義必須包含這一經驗。這樣的主張在認識論上是一種現象學的主張，亦即關於外在事物的知識必須包含人類的經驗本身（Crang 2009）。

Appadurai（2009）對於地方自性的解釋相同地具有這樣的現象學意涵，他認為「地方自性是一個複雜的現象學本質，由一系列的鏈結所構成，這些鏈結係介於社會立即感（sense of social immediacy）、互動技術（technologies of interactivity）以及脈絡的相對性（relativity of contexts）」。以 Appadurai 的定義對照前述人文地理學的討論，社會立即感、互動技術與脈絡三者即為人對於空間的經驗。

這種現象學本質自然蘊涵著特定的能動性、社群特質和再生產的可能性，也就是地方自性不是靜態的或本真的，它必然是動態的，不斷的重構與再生產。而且，又因為不同行動者間會根據其個別意向，生產其地方自性，所以這必然導致地方自性的再生產過程中包含著權力關係。

那麼地方自性如何能折衷地域意識與社群意識呢？又如何同時解決祭祀圈理論所關切的地方祭祀界線的問題呢？前者是主觀的問題，後者則是客觀的問題，二者的統合即為現象學本質意涵的地方自性；亦即當我們在信仰的社會文化脈絡下，論

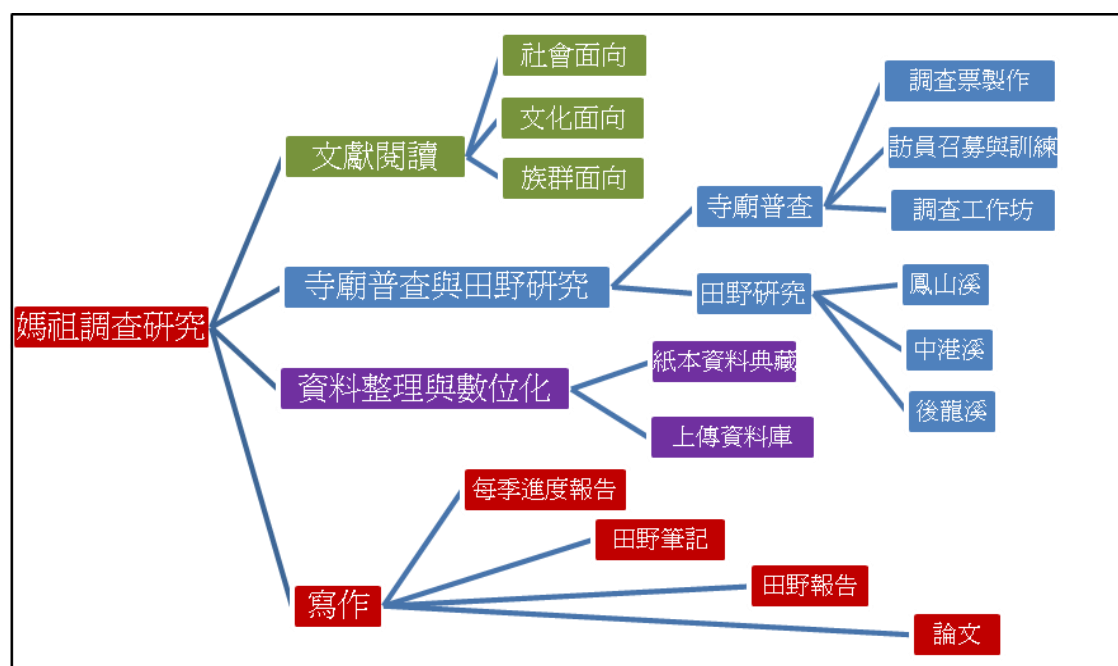
及芎中七石隆興或大湖北六村這一類名詞時，它不只是指涉客觀的地理空間，更包含人們在媽祖進香遶境等信仰行為裡的經驗與感情。而且，這些經驗與感情必定與那特定的時空緊密相連，感情既被這空間喚起，空間也被這感情定義；而且總是呈現動態、變遷與再生產的狀態。

下文據此而討論苗栗聯庄體制與媽祖信仰的交會過程，由於資料所限，下文討論媽祖信仰時，將擴及新竹地區。

肆、 研究架構與方法

一、 研究架構

本計畫包含文獻閱讀、寺廟普查與田野研究、資料整理與數位化、報告與論文寫作等部份（參見圖一）。



圖一 四溪媽祖研究計畫架構圖

(一) 文獻閱讀

文獻閱讀之目的在於形成本研究之理論視野，本計畫綜合宗教學、人類學及歷史學者的台灣漢人信仰與媽祖研究成果，認為「社會」與「文化」是媽祖研究的兩大視角，而本文則再加入族群視角，以此構成本計畫之理論支柱。

(二) 寺廟普查與田野研究

普查方面：依先前幾個寺廟調查計畫成果，製作調查票，招募並訓練訪員，展開四溪流域之寺廟普查工作。本工作以地方公廟之調查優先，後龍溪暫時置於最後順位。同時，為利工作有效率地展開，辦理調查工作坊，由群組內各計畫主持人分工合作。

田野研究方面：依筆者先前在四溪流域之研究基礎以及初步寺廟普查成果，選定鳳山溪流域之湖口、中港溪流域之南庄及後龍溪流域之銅鑼與獅潭作為田野研究點，展開初步田野研究。

(三) 資料整理與數位化

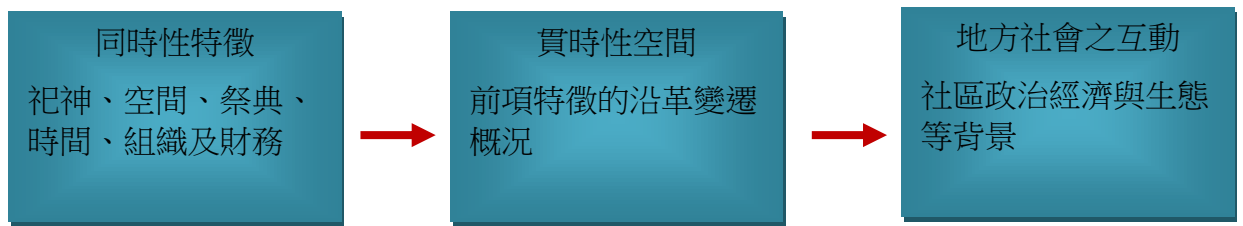
依調查票而普查所得之資料與總計畫辦公室合作，辦理後續資料典藏與數位化工作。其中紙本調查票及所取得的文本資料將按冊保存於計畫辦公室，供未來研究參考；同時調查票及照片資料亦將於下年度上傳總計畫之資料庫中。

(四) 報告與論文寫作

本計畫除按季填寫研究進度外，尚有依研究進程之開展而進行的田野筆記、田野報告及論文等三種研究書類寫作。

一、 研究方法

本計畫主要研究方法包含電話訪問、普查與問卷調查、以及田野研究法。由於本區縣市政府之民政或文化局等相關單位，皆有寺廟管理辦法，並且依此辦法列冊管理各廟。本計畫已取得這份資料，以此為基礎，以電話訪問做為初步普查工作之辦法。電話訪問之成果有限，其次便設計結構式問卷，訓練訪員逐廟普查。再其次針對主祀媽祖之公廟，配合研究生，進行田野研究。此外，為增加調查成效，整合訪員、研究生及當地人士，成立田野調查工作坊。



圖二 田野調查方法示意圖

本研究進行特定地點之田野調查時，其研究方法包含三個層次，首先置重點於調查媽祖主神信仰廟宇之第一類五項同時性特徵，分別是廟宇祀神、祀神香爐香案之空間分布、儀典、儀典之年度時間流程、信仰組織與財務；其次為第二類貫時性特徵，亦即廟史沿革，亦即前述特徵的歷史沿革或變遷情形。透過這兩層次細緻的調查結果，本研究將可以理解媽祖主神與其他陪祀神之間的互動關係，同時還可以理解這種互動關係的歷史變遷過程，從而勾勒村落公廟之媽祖與其他神明之間的文化交融狀況。第三個層次是理解地方社會之政經社會生態背景及其變遷過程，也唯有對這一過程的精確理解才能解讀媽祖信仰與地方社會之間的關係（參見圖二）。

此外，由於本計畫屬於宗教研究群之一，因此，基本資料普查將與吳學明教授之「頭前溪鳳山流域的三官信仰調查研究」、林本炫教授之「後龍流域義民信仰調查研究」及李玉珍教授之「桃竹苗齋教『佛教化』之形式與意涵」共同展開，採分工方式，彼此共享調查資料。寫作期間組成工作坊，針對地方社會構成法則、主神信仰的區域性及其交流為工作坊討論重點。同時，又由於本研究群的重點在於討論民間信仰與其他社會次體系之間的互動關係，因此與其他研究群對話亦成為工作坊會談之重心。

伍、計畫成果自評

按本計畫架構規畫，研究計畫已完成下列工作項目與事項：

（一）第一年普查資料整理與數位化

普查票以 GIS 架構整理，建置於 Google Earth 平台上，藉以呈顯調查所得。同時，這一呈現方式將有助於討論各主神地方信仰的區域化現象。

（二）田野調查與歷史文獻蒐集

田野調查方面以中港流域為主要範圍，完成竹南頭份五穀宮、造橋及南庄永昌宮周邊地方社會媽祖信仰調查。古文書方面依國立台中圖書館及行政院文化建設

委員會之國家文化資料庫 (<http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/>) 以及淡新檔案資料庫 (<http://www.darc.ntu.edu.tw/>) 為基礎，檢索媽祖關鍵字全部文獻，相關古文書資料一百餘筆，與本研究直接相關者約三十筆 (參見下圖)。



國家文化資料庫



淡新檔案資料庫

(三) 報告與論文寫作

本年度計修改完成一篇專書論文〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，撰寫四篇會議論文，分別為〈四溪流域粵庄媽祖研究：地域社會史的觀點〉、〈台灣四溪流域三山國王信仰的區域性現象〉、〈國家社會的妥協與共構：晚清台灣苗栗稅捐爭議 (1882-1887)〉以及〈地方自性的再思考：苗栗聯庄體制與媽祖信仰〉，其中〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉已通過專書論文審查，刻正出版中。

(四) 人才培養

在人才培養方面，計畫執行期間，本人指導完成相關碩士論文六篇，分別為

1. 賴惠敏 (2008)，〈苗栗客家地區的媽祖信仰-以苗栗銅鑼天后宮為例〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

2. 賴文慧 (2009)，〈臺灣汀州客二次移民研究：以苗栗縣造橋鄉平興村謝姓家族為例〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

3. 王彩霞 (2009)，〈民間信仰與族群關係—以竹南頭份造橋五穀宮為例〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

4. 范徐生 (2009)，〈聖俗之交：獅山靈塔與南庄宗族研究〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

5. 羅苡榛 (2010)，〈臺灣苗栗地域社群之構成：以「芎中七石隆興」為例〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

6.陳嘉惠(2010),〈後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究〉。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

總之，以本計畫目前之調查成果、寫作質量與人才培養等成果而言，確已達成本計畫之研究預期。

陸、結果與建議

從拓墾時代起，清代苗栗因應地方騷亂而有聯庄體制，當二十世紀初期北港媽祖擴張其信仰影響力時，本區乃以聯庄體制為基礎，擴大舉辦本區固有的北港進香活動。至於媽祖信仰成為各聯庄地方自性的一個重要成份，使得聯庄得以凝聚而持續存在。換言之，媽祖進香活動係以聯庄體制為基礎，又維護體制本身。

一、互鄉：騷亂與聯庄

吳子光(1819-1883年)於1870年代，對於苗栗銅鑼雙峰山附近的地方社會，留下這樣的印象：

雙峰屹然崛起於萬山之中，顧影無儔。今海舟將入后壟港，遠望兩峰，如席帽隱隱出天末，漸近漸露真面目者，即此峰也。峰左右皆互鄉，俗尚武功、利夸詐，有齊桓創霸遺風；坵土之人丑，固異太平之人仁。¹⁵⁸

前述文句所提「互鄉」係用論語典故，原文見於述而篇：「互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：『與其進也，不與其退也，唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。』」¹⁵⁹互鄉意即風氣不正的地方，在吳子光眼中，這裡的居民以武功為尚，有

¹⁵⁸ 引自吳子光〈雙峰山草堂記〉，重點標記係筆者所加。吳子光，號芸閣，別署雲壑，晚號鐵梅老人，原籍廣東嘉應州，屢試不進，1837年來臺，居銅鑼灣樟樹林莊之雙峰山。吳氏本才富學高，來臺後加上江山之助，文章益奇。詩則專學晚唐，頗得臺灣道徐宗幹賞識。1865年中舉，1868年淡水同知陳培桂修廳志時，曾聘為主筆，閱三年而葺事。後應三角仔(今臺中縣神岡鄉)呂家之聘，館於筱雲軒。1877年吳氏開館於岸裡社文昌祠內，名「文英社」，從其遊者有呂家三兄弟、謝道隆、傅于天等，皆一時之選。著有《一肚皮集》18卷，計20萬言。吳氏於1875年曾自撰序文，及吳子光歿後，門人呂氏兄弟始為其梓行。以上吳子光事跡，出自許雪姬編著《臺灣歷史辭典》，2003，施懿琳撰寫條目。

¹⁵⁹ 全文意譯為：互鄉是個風氣不正的地方，那裏的人不講道理，該地的一個少年卻得到了孔子的接見，學生們都很疑惑。孔子說：「肯定他的進步，不等於認可他過去的錯誤，何必糾著別人的辯子不放呢？人家改好了，要肯定他有進步，過去的就不要提了。」

誇大甚至訛詐本事的人，往往能得利，彷彿春秋時代群雄爭霸的遺風。

相應於此，吾人亦見清代苗栗地域社會有為數眾多的村落聯盟，這種地域社會相互結盟的原因與歷程，乃至於這種結盟的本質究竟如何，皆為值得深入探討的議題。下文先勾勒苗栗幾次紛擾事件，再及聯庄體制下的分分合合。

（一）騷亂

1. 羅賴事件

謝姓人在造橋的拓墾環境一直處於緊張狀態，為了要尋求更廣闊的墾地，以求生活安定，因此必須藉家族之力合力對外，面對外侮必須全族人共同防禦，合族抵抗。這一現象的直接證據就是咸豐四年謝家合約書：

立合約字人謝 增常 海祿 智近 日進 福貴 佳揚 榮和 佳文 扶持 丁松 榮興 可貴 丙二 全二 標英等竊思朝廷有律法之條，民間有私約之議，奮力爭先，綱常可保。于等祇因本年四月間隨鎮憲 府廳進兵追趕，焚燬羅賴巢穴，首惡尚未擒獲。現今大兵回轅，聲稱報復，洗滅本族門戶。若不加意隄防，設立章程，誠恐扶恨圍殺，唇亡齒寒，是以席請眾叔侄，面議規條，以便堵禦流匪。口恐無憑，全立合約十三紙共樣，各執一紙付照

一議族內無論何人家中，倘遇案匪攻殺，務即鳴鑼光眾，協力圍拏，大砲為準，四處截殺。查寔一家不到者，立即光眾傾家。至能擒殺首犯并及夥党者照示諭給賞立批

一議族內與匪党對敵，倘被賊匪致斃者，給領立嗣養家銀壹佰元；被賊受傷者請醫調治平復，給花紅銀陸元；至受傷愈后有損壞五体者，給領銀五十元以為日用飲食之需。此銀項族長照族內殷寔派出付用，所批是寔。

咸豐四年柒月 日仝立合約叔侄 謝 扶持」¹⁶⁰

咸豐初年，謝家與府廳合力追趕，欲剿滅屢次侵犯之匪首羅賴，從本契約中得知，謝姓族人剿滅羅賴未果，深怕羅賴反撲，由是謝屋合族抵抗，甚至夾政府之力礮火相見。

關於此文，依據謝屋代代相傳的解釋為：「番首」羅賴帶領一群人占領平興村三、四鄰一帶，惡霸至極，附近農民之牛羊若進入其占領之地，每每有去無回，百姓經常受到侵擾，政府亦無從管理。政府遂貼告示，徵求百姓擒拿羅賴，告示中說明，若能擒獲羅賴者，當時附近的土地則歸其管理。咸豐四年七月間，謝家族人與官兵追趕羅賴，雖搗毀了羅賴的巢穴，但卻未能擒獲羅賴。謝姓家族恐日後會遭羅賴偷襲報復洗滅族人，因此與族人立下合約共同防禦。

從契約與口傳歷史中可以看出，其聯防的組織以謝家族人為主，面對原住民之威脅與爭端，非少數人可以應付，需結合眾人之人力、物力，一同抵抗，因而家族之地位相形重要，只有靠家族的勢力，才能有效的抵禦外侮，以保護族人的生命安全。此解釋也顯示出，官府對於台灣原住民的問題無力處理，因此需結合民間的力量治理原住民。

根據《清文宗實錄》記載：「咸豐三年（西元 1853 年）十二月間，彰化縣屬漳泉匪黨構焚搶，路途梗塞。四年正月，淡水廳屬閩粵構焚搶」，咸豐三年（西元 1853 年），彰化的漳、泉人民因開溝引起分類械鬥，而引發咸豐四年（西元 1854 年）正月淡水廳一帶發生閩粵械鬥。起因是粵人何阿番失牛隻，糾匪黨張阿達、賴阿丁、賴得六、羅慶二等，藉端搶中港庄閩人耕牛，雙方互鬥，閩人甘達被殺死，粵人何阿番、賴阿丁亦遭閩人格斃，因而匪謠四起，遂成閩粵分類，並向北延及新竹、中壢與彰化的漳泉鬥，一起構成大動亂。此案就性質來說，起因是匪黨、匪徒利用以

¹⁶⁰ 本契約共有 101 人簽署，姓名從略。同時，以下論述依賴文慧（2009）改寫。

爭牛細故散佈謠言，引起閩粵分類，並使淡水廳與彰化分類械鬥結合在一起，屬大型的分類械鬥。據《清文宗實錄》記載：「經該鎮道等督兵彈壓，曉諭解散，並將淡水拒捕之匪徒痛加剿洗，陸續孥獲首從各犯二百六十名。」，由此看出，對付分類械鬥不僅要靠官兵，地方士紳、頭人亦是主要的力量（林偉盛，2002：36-37）。

就謝屋口傳羅賴搶牛事件，家族與官府合力剿匪，與咸豐四年爆發的羅慶二、賴得六，中港溪搶牛事件來比較。兩件事件之內容有許多雷同，即皆與搶奪牛隻有關，時間也吻合，並且都是由官兵和地方聯合剿匪，而且在中港溪搶牛事件中，羅慶二、賴得六並未被捕獲，因此筆者推測，謝屋咸豐四年的古文中，所提之「羅賴」應該就是羅慶二與賴得六。謝屋之所以口傳羅賴是番首，很可能是因為當時羅、賴兩人在中港溪械鬥後逃跑到造橋山區，甚至率領該區的原住民侵擾附近漢人。咸豐四年正月，謝姓家族和官兵聯合攻打羅、賴巢穴，但是沒有成功，因此在咸豐四年七月，謝姓家族，為了防範羅、賴反撲，合族人簽訂條約共同防範。

據謝屋後人口述，因為此次與政府合作追討羅賴，謝屋從中獲得利益（土地），是因為當時謝屋鄰近之巫屋人向官府作偽證，證明當時只有謝家參與圍剿，因此該區附近之土地盡數歸於謝家，謝姓家族因而拓展了其土地與勢力。事實上，從謝家祠堂供奉的祿位發現，當時參與征伐者並不只謝家一族，苗栗市恭敬里謝家祠堂內右廳，供奉兩位享祀者：一為謝捷郎、一為陳阿生，據謝家後代口述，相傳其二者是在謝家圍剿羅賴戰役中之往生者，因此可在謝家祠堂裡享有祭祀。

咸豐四年這一古文書最重要之處在於謝氏此時已經是一個紀律嚴明的宗族組織，計有十三戶，一百零一個男丁，甚至設有族長。這個宗族組織以對抗外來襲擾為主要目的而結盟，共同抗敵，相互通報敵情。一旦發生戰鬥，所有男丁都必須參與，否則將被沒收家產。一旦抗敵傷故，族長將負責治療撫卹。

簡言之，1850 年代初期，相對較晚開發的造橋一帶，曾是粵籍移民衝突的地區，而這也使得謝家因此累積了相當可觀的實力。

2. 賴謝械鬥事件

謝家在苗栗地區的影響力當然不是唯一，周邊不乏類似的姓氏人群人力。咸豐九年（1859）西湖鄉賴家與謝家發生衝突，事件細節已不可考，唯地方仍保留傳說，並且書寫於地方志書，及部份遺址。

據說賴家子弟受謝家子弟凌辱，在屈辱的條件下，救回人質與談判人員。村人同仇敵愾，紛紛聲援，準備進剿謝家，甚至北埔金廣福之姜家中弟亦派出人馬助戰。雙方大戰於苗栗大坪頂，賴家傳說神明顯靈，突然望眼盡是滿山遍野之賴氏家族兵馬。於是謝氏兵馬眼見兵力懸殊，棄甲逃逸，賴氏此時乘勢追擊，以圓木桶滾動預藏戰士，突襲謝家之棘竹防線，火燒十個謝氏營寨。

此役身亡之賴姓以外人士，合葬於今五湖國小後面之圓山山麓，由賴氏祭祀公業管理人舉行春秋二祭。

傳說故事當然不能信以為真，不過十九世紀中葉曾有廣東同籍異姓人士之激烈械鬥，應屬可信。

3. 吳阿來事件

清光緒二年(1876)在雞隆山發生的吳阿來事件，這是苗栗拓墾史上的一件大事，本地民間也曾流傳有「吳阿來歌」，描述此事件的始末。¹⁶¹清代苗栗知縣沈茂蔭在《苗栗縣志》卷八「祥異考」「兵燹」中有如下之記事：

根據《清季申報臺灣紀事輯錄》中記載：「據淡水廳同知陳星聚稟稱：淡轄銅鑼莊著名積匪吳阿來、吳阿富等兄弟族眾，迭犯搶擄，無惡不作……」。光緒二年，大隊

161 有關流傳於民間之「吳阿來歌」，詳見銅鑼鄉誌，頁 90-94。

的兵勇進駐石圍牆，數度入山圍剿，雞隆溪中下游百姓受此災難，苦不堪言，最後才於同年的七月，由原先居住外雞隆，於咸豐十一年移墾大湖，對雞籠山路徑熟悉之吳定新帶隊入山，終於擒獲吳阿來，押解出山，就地正法。¹⁶²

吳阿來拓墾的雞隆庄，為芎中七隘隘外之新墾區，位於芎中七三庄的上游，可控制水源；因此當其斷絕水源之後，使得位於雞隆溪中下游的芎中七三庄的農田及生活用水，頓時造成了極大的影響，因此芎、中、七、石聯庄抵抗吳阿來，當事件結束後，居於內山地處偏遠的雞隆庄也加入了此一聯盟。

從 1853 到 1876 的二十餘年間，羅賴、賴謝與吳阿來等三個粵或客庄的騷亂事件，再加上咸豐年間激烈的閩粵械鬥，應襯吳子光對這個雙峰山周邊人群的評價，正是一付互鄉模樣。

（二）聯庄

自道光年間以後，諭飭地方設立聯庄組織，以補官方武力之不足。¹⁶³下文即以淡新檔案為主要史料，討論後龍溪中游與西湖流域在十九世紀下半葉分分合合的聯庄歷史。

1. 後龍溪西岸：芎中七石隆興

所謂芎中七石隆興，指的是芎蕉灣、中心埔、七十份、石圍牆、老雞隆等五庄，施添福（2005）已有影響深遠的研究。這塊區域位於銅鑼台地東坡山麓與後龍溪之間的一片肥沃河谷平原，漢人入墾後，聯合開鑿水圳，在乾隆四十年代短期間內即形成散居的村落，因此這三個村落統稱「芎中七」。¹⁶⁴

162 清季申報臺灣紀事輯錄（五），《台灣文獻》叢刊目錄第 247 種：650-652。

163 戴炎輝，清代台灣鄉治，頁 259。

164 施添福，2005，在〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆河流域為例〉，《台灣文獻》56（3），頁 194。

至咸豐六年（1856）因「番」害嚴重，因此這幾庄遂聯合防守，訂有「芎中七石聯庄」約。聯庄約定如下：

立請帖字：芎蕉灣、中心埔、七十份、石圍牆庄劉煥文、徐振綸…羅貴宗、邱福生等，情因庄民多附近山居住。而蕃每出沒無常，樵牧者不勝其艱難；所以歷來官民設有隘首督率隘丁，防堵護衛，人皆便之。茲因近年辦理非人，是以眾佃等前來合議，請得邱福興為人勤勞、小心，承充隘首。所有隘額以及給發糧食費用…今欲有憑，立請帖字一紙為照。咸豐六年二月日立請帖字人眾佃戶等。¹⁶⁵

為了保護拓墾區內的佃墾戶及墾地之生命財產安全，從「芎中七」到「芎中七石」，意謂著經過六七十年的拓墾，聯庄體制初初地擴大。

咸豐七年（1857），後龍溪洪水爆發，蛤仔市與芎中七石等庄分居河流之東西兩岸，遂因築堤而赴淡水廳互告。後龍溪由東流出時，蛤仔市隘寮等地區，受到溪水沖蝕危害甚大，所以蛤仔市一帶居民，每遇洪水就造石礮攔斷河水，使全條河水向西流。¹⁶⁶這便使得河水沖向石圍牆、老雞隆、七十份、中心埔、芎蕉灣等，各庄民因有田佃家屋損毀、數千人命之危，五庄人便聯合抵抗，兩方執意強硬對抗，因此石圍牆、老雞隆、七十份、中心埔、芎蕉灣便有聯庄之舉，於是「芎中七石隆興」聯盟約成。¹⁶⁷芎中七石等與蛤仔市兩方乃於咸豐八年訂立合約以平紛爭，同意蛤仔市修復舊築石堤，限定長八丈五尺。

光緒二年後龍溪又發大水，沖毀石堤，不料蛤仔市修復石堤時，竟稱照舊約「九十八丈」修復，引起「芎中七石隆興」五庄「聯盟誓約共同生死對抗」，並驚動淡水廳同知陳星聚現場查勘，斷令蛤仔市等庄以舊約八丈五尺修復，並准立石，以垂久遠。碑文如下：

奉憲示諭石碑

165 引自劉懿瑾，2003，《客家聚落之空間性及其生活世界的建構：以苗栗公館石圍牆庄為例》，中原大學碩士論文，頁35。

166 後龍溪中游的網流，由於颱風的關係，降雨量的驟增，有洪水為患，對苗栗河谷平原造成沖刷，尤其是從福基之前的東西向要彎轉過來南北向的水流，容易造成流速對岸壁與河道的破壞，清代有利用一台尺的卵石堆築長堤，外加竹編蛇籠護坡，是為「石礮」。引自賴志彰，2004，〈苗栗縣後龍溪沿岸客家人文地景之歷史變遷〉行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫，頁36。

167 陳漢初，1991，石圍牆越蹟通鑑，苗栗文獻，6：156-180。

賞戴花翎特授台北淡分府隨帶加七級記大功五次陳，為案據邱彩廷、謝鎮安等與羅金義、劉桂華等互控石堤等情前來，審得蛤仔市等庄，於內山出水之所，向有石堤一條，以禦出水沖田。本年六月山水大發，將堤沖壞。芎中七等庄以為蛤仔市不照舊堤修理，意欲加長加高，致水不洩，沖壞伊等之田…¹⁶⁸

儘管如此，蛤仔市與芎中七石從咸豐二年(1852)到光緒戊戌年(光緒24年,1898)，村際對峙抗爭，甚而訴諸官府，長達三、四十年。¹⁶⁹

光緒二年發生了「吳阿來事件」，雞籠溪上下游的庄民同心協力抵抗，並請求官兵入山剿「匪」，於事件平息後，居於內山裡面的新雞隆庄也納入了此一聯庄，因此「芎中七石隆興」此聯庄又增加新雞隆這一成員。

2. 後龍溪兩岸：「興芎中七銅鑼灣隘寮腳」聯庄

雖然「芎中七石隆興」曾與蛤仔市有過劍拔弩張的緊張對立，但是芎蕉灣、中心埔、七十份、石圍牆等庄因在地理上鄰近蛤仔市，所以蛤仔市與芎蕉灣、中心埔、七十份、石圍牆等庄之庄民亦互動密切。光緒十年(1885)芎中七石隆興與隘寮八庄(即蛤仔市等庄)，就曾簽訂了「興芎中七銅鑼灣隘寮腳聯庄合約」，以防禦盜賊：

立合約字人，銅芎中七石隘寮八庄總理謝錫彰、林思贊，隘首劉永安，義首黃朝興等為奉論聯庄，以禦盜賊，以安良民事，切思地方擾亂，未知賊起於何方。以議定章程，將來人心能準備。茲銅芎中七石隘寮八庄內，原屬唇齒之境，若能嚴速約束，則彼此可相依。是以…

光緒十年十一月

立合約字人 (銅鑼灣)總理林思賢 舉人賴廷芳 佃戶陳阿石
(芎中七) 隘首劉永安 佃戶謝慶榮 謝開東 鄧立興 吳鼎華
(石圍牆) 甲首吳定鼎
(隘寮八庄)總理 謝錫彰 義首 黃朝興
佃 戶 林長興 張徽和 林歷昌
邱澄清 林祚鶴 羅萬春¹⁷⁰

168 施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的 雞籠河流域為例〉，《臺灣文獻》56(3)：230-232。

169 淡新檔案 17317-1 及陳漢初，1991，石圍牆越蹟通鑑，苗栗文獻，6：167。以下淡新檔案皆引自臺灣大學淡新檔案數位資料庫，後不贅言。

換言之，「興芎中七銅鑼灣隘寮腳」聯庄的成立，等於跨越了後龍溪中游兩岸。

3. 西湖溪與後龍溪西岸：銅鑼灣聯庄總理之爭

同治五年(1866)12月，竹南二保銅鑼灣福興街八庄、芎蕉灣等庄，因地方多無賴、土匪等出沒橫行，因此各庄士紳立約聯盟，由職員吳肇光，生員黃文龍、邱龍章等人稟淡水分府，以李滄玉充任銅鑼灣總理，懇請分府發給諭戳以專責成，並於隔年獲分府同意。¹⁷¹

五年後，李滄玉的職權受到挑戰。銅鑼灣汛把總事李宏發，以李滄玉恃總理勢大，武斷徇私，為所欲為，鄉紳等人敢怒不敢言，咨請淡水分府周，革除李滄玉的總理職務。¹⁷²

李滄玉立刻呈稟，指控銅鑼灣汛官李宏發原名為李阿華受規銀，包庇賭徒、娼妓、匪盜，他到營理斥，反被其挾恨捏詞謊稟。¹⁷³李滄玉除了親自訴告之外，又獲竹南二保賴志達等聲援李滄玉父子，以及竹南二保貓狸庄總理謝鎮基、維祥庄庄正張清玉、圍牆庄義首黃雲漢、蛤仔市等庄總理張煥彩、芎中七石庄隘首謝鎮安等聯合支持，請分府周革辦李宏發，並明查其謊報事。¹⁷⁴

有了來自後龍河流域各庄的支持下，李滄玉在這場紛爭中，並未受到此案的影響，同治十一年（1872）「淡屬各保總理、董事姓名清冊」中，銅鑼灣庄的總理仍為李滄玉。¹⁷⁵

然而，西湖河流域各庄的態度顯然不同。同治十年（1871）十一月，芎蕉灣、中心埔、七十份、四湖庄、三座屋、繼武庄、樟樹林、高埔庄、九湖庄、福興庄等聯絡各庄，設立規條。¹⁷⁶並在同年（1871）十二月由竹南二保總理彭繼生、徐佳福等人稟舉李逢年充當約首，聯絡各庄，希望分府發給李逢年約首諭戳。但遭分府周批：「恐所舉非人」而飭回。¹⁷⁷

170 引自陳漢初，1991，石圍牆越蹟通鑑，苗栗文獻，6：179。

171 淡新檔案編號 12206-5。12208-2。

172 淡新檔案編號 12206-6。

173 淡新檔案編號 12206-8。

174 淡新檔案編號 12206-9~10。

175 淡新檔案編號 12213-4。

176 淡新檔案編號 12212-2。

177 淡新檔案編號 12212-1。

本約所謂十四聯庄包含本田洋、「出水坑、加冬崑、九湖莊」、樟樹林 水井仔、「竹圍仔 大坑口莊」、大坑莊、外草湖、內草湖、土份、拐仔湖、「四份、鯉魚潭、伯公坑、龍□坪」、「三座屋、繼武庄」、五湖莊、四湖莊、高埔莊等，即今西湖流域從三義到西湖鄉沿岸各庄。

總之，從十八世紀下半葉，到十九世紀末，百餘年間，儘管拓墾時代結束了，隘墾社會所面臨的族群間緊張（漢番）告一段落，但是社會並未隨之平靜，呈現著村落緊張與衝突關係。在這樣村際緊張與聯庄體制的氛圍裡，遶境與進香這樣的媽祖跨村落信仰活動，對村民而言，自然是十分容易理解的。

四、從進香到迎媽祖

關於粵庄進香風俗之形成，最常見的說法是光緒二十年（1894）北港街發生火災，並波及朝天宮三川殿；明治三十九年（1906）嘉義地震，朝天宮廟宇受損；幸經北港士紳倡議重修，並且全臺募款。自明治四十一年（1908），亦即縱貫鐵路中部接軌，全線貫通之年始，至大正元年（1912）完工。這一全臺募款的方式，吸引了粵庄參與北港媽祖信仰，從而開啟南下進香的風氣。

然而，這一說法低估了客庄媽祖信仰原來的基礎。對於台灣的粵籍移民而言，媽祖當然不是陌生的信仰，大陸的研究者在客庄的調查即已顯示這一態勢（楊彥杰 1997、2003，房學嘉 2003）。而且，依目前古文書等文獻資料顯示，十九世紀的四河流域擁有為數可觀的媽祖神明會（羅烈師 2009）。本節先耙梳史料，討論清代的進香活動；其次以《漢文台灣日日新報》為主要材料，扣緊 1909 年北港朝天宮出境新竹地區的故事，說明這一迎神活動對客庄的隱響。

1. 進香

進香原為舊俗，依目前所見《彰化縣志》、《雲林縣采訪》、《重修臺灣縣志》、《臺

灣冤錄—林文明案文獻叢輯》等所輯史料分析，現今大臺中地區嘉慶年間（1796-1820）以後即形成以南瑤宮為核心的北港進香習俗，進而帶動媽祖信仰的深化（蔡相輝 2006: 388-390）。

依目前史料所知，中臺灣早在嘉慶年間，亦即十九世紀初期，便以彰化南瑤宮為中心，前往北港進香（蔡相輝 2006: 388-390）。那麼北臺灣情形如何呢？儘管我們對竹苗地區十九世紀中期的媽祖信仰狀況所知有限，但是至少有幾條線索，仍提供了頗具參考價值的見聞，值得細談。首先是居住當地知識份子吳子光（1819-18??）的見聞：

閩、粵各有土俗，自寓臺後又別成異俗。各立私廟，如漳有開漳聖王、泉有龍山寺、潮有三山國王之類；獨天妃廟，無市肆無之，幾合閩、粵為一家焉。廟以嘉義北港為最赫，每歲二月，南北兩路人絡繹如織，齊詣北港進香。至天妃誕日，則市肆稍盛者，處處演戲，博徒嗜此若渴，猊糜財至不貲云。¹⁸²

本條引自吳子光《臺灣紀事》之附錄三：〈淡水廳志擬稿·臺俗〉。吳子光字芸閣，原為廣東嘉應州（今梅縣）人，道光年間隨父來台。子光居住於苗栗銅鑼灣之雙峰山，又旅臺多處，講學為業，見聞頗多，著有《一肚皮集》十八卷。《一肚皮集》寫於同治年間，這一敘述大約成於同治八年至十年間（1869-1871），應可以視為當時的市況。這一見聞有三項重點：

其一，媽祖信仰是跨族群的信仰，各祖籍人群皆信奉之；

其二，北港媽祖廟此時已為臺灣南北兩路最顯赫的進香廟宇，且進香時間為二月份；

其三，每年三月廿三日時，人口稍多的街市便有重大祭典，演戲酬神，花費十

¹⁸²引自吳子光《臺灣紀事》之附錄三：〈淡水廳志擬稿·臺俗〉。吳子光著有「一肚皮集」十八卷，全集約共二十萬言，其中記述臺事之文，彙為二卷，題曰「臺灣紀事」。而以臺人或僑居臺地者之傳為附錄一，以子光評議臺灣政事之論說與書札為附錄二，以淡水廳志擬稿為附錄三，以子光祖若父之家傳並其本人別傳與一肚皮集序為附錄四。共五萬數千言，約占全集五分之一。

分龐大。

換言之，如果這一見聞無誤，1870 年代時，竹塹粵庄很可能已有北港進香的信仰習俗；當然也說不定在媽祖聖誕之時，盛大慶祝，演戲助唱。那麼實況如何呢？

有一份基層公務員請假報告，提及了北路人士往北港進香的盛況：

聖母聖誕將屆，且近日天氣晴朗，赴北港進香者，往返不絕，晚間歇寓，無不擁擠滿屋，誠恐有不肖匪徒假扮香客，乘機竊防，故晝夜加意巡守，希冀無事，致卑職不敢分身。¹⁸³

這是大甲巡檢許其棻於光緒十三年（1887）三月十八日，寫給他的直屬長官新竹縣知縣方祖蔭的稟文。原來前一日，大甲巡檢許期棻收到台北知府雷其達的札文，要求他赴前往台北查看監獄與羈所的木床，是否皆已改設活板，以便隨時抽洗。許其棻本擬即日束裝馳赴，但是卻顧及聖母聖誕將屆，前往北港進香者較前加倍，故不克前往查看。乃稟請新竹知縣方祖蔭，賜示如何申覆。¹⁸⁴這紙公文背後到底是否官員之間的推拖角力，暫難得知，但是對本文而言，重要的是意外地描述了媽祖進香的盛況。對照十餘年前吳子光的見聞，許其棻稟文相同地陳述了新竹縣居民南下北港進香的盛況。這些步行的香客沿途歇宿，駢肩雜踏，甚至成為盜竊覬覦的對象，引得官府不得不加強治安。

那麼，我們能否得知這些進香者的籍貫呢？資料無多，本難多言，然而，陳朝龍（1859-1903）的采訪紀錄仍提供了絕佳的線索。¹⁸⁵

（三月）二十月三日為天后誕，鳩資演劇，有積款為媽祖會者，設值年爐主頭家，輪掌之。本縣各處天后香火，多自嘉義北港分來，是月各莊士民百十為群，各製小旗一，旗上有小鈴，燈籠一，上寫「北港進香」字樣，競往北港焚香敬禮，謂之隨香。道途往來，無分晝夜，鈴聲不絕者，皆隨香客也。郊戶所祀之天后香火，則自興化府屬之湄洲分來，每三年

¹⁸³ 淡案 31801_64

¹⁸⁴ 淡案 31801_64

¹⁸⁵ 陳朝龍為新竹縣學廩生，先後在東門義塾及靜修書齋任教，以個性豪放參與廳城地方事務甚多，涉獵甚廣，為竹塹三傑之一。故深受知縣賞識，委以隆恩圳長、龍王祠監督、及明志書院山長之任。陳朝龍熟稔客庄事務，對新竹縣客庄風俗的描述貢獻頗大（羅烈師 2006：274-281）。

則專僱一船，奉安天后神像駛往湄州進香一次，祭以少牢。回時各郊戶具鼓樂旗幟往海口迎接回宮，輪日演劇。¹⁸⁶

新竹縣采訪冊完稿於光緒二十年（1894），本條所敘歷歷在目，應該也是親眼見聞。這段記載鮮活生動地描述了進香過程，包含以下重點：

其一，以媽祖會之輪值爐主制度，輪流掌理天后誕辰之儀典事務；

其二，新竹縣之天后香火大多來自北港，媽祖聖誕之時，庄民百十成群、不捨晝夜、且頗富組織性地前往進香，進香的裝備則至少包含照明的燈籠及代表香火的鈴旗。同時，陳朝龍特別記錄了這一進香的名稱為「隨香」，參與者即稱為「隨香客」。而且，這一名稱目前仍在新竹的閩南語中保留，讀為「sui hiunn」。

其三，更重要的是，竹塹郊商顯然並不參加這個進香與隨香的行列。他們係逕往大陸湄州進香，三年一度，回港之時，郊戶以鼓樂旗幟前往海口迎接，回宮後，輪日演劇，盛況恐尤過諸北港進香者。

換言之，既然郊商不參與北港進香，那麼那些絡繹不絕的隨香客隊伍，應該很有可能包含城外粵籍居民。

那麼，1869-1894 這二十餘年間的三筆史料，所推衍的粵籍隨香客假設，能夠得到多少的證據呢？客庄樹杞林（今新竹縣竹東鎮）留下世紀之交北港進香的紀錄：

三月二十三日為天后誕，各家鳩捐需費，多有到北港進香者。未至家，時必先陳金鼓旗幟，迎接聖駕，演劇。有貯積公款，每年放利而為媽祖會；設值年頭家、爐主輪流掌管。¹⁸⁷

資料顯示清代樹杞林的家戶係合資前往北港進香，返回時，鄉人敲鑼打鼓，舉著旗幟，迎持媽祖回來，同時還演戲表示慶祝。更有媽祖會組織，係集資生放利息，並且設置爐主與頭家，輪值管理。

¹⁸⁶ 引自陳朝龍《合校足本新竹縣采訪冊》，頁 375，南投：臺灣省文獻會，1999。句中「(三月)」字樣，係筆者所加。

¹⁸⁷ 《樹杞林志》〈風俗考〉

逮至日治時代的報刊新聞，更明確直指這些進香隊伍的成員中，眾多人口來自客庄。

夫媽祖非他，天上聖母是也。其廟宇之壯麗整齊，以嘉義之北港、新港、彰化三處為全島之冠。三月廿六日，乃天后誕辰，南北兩部結香社而往北港進香者，絡繹於道。俗稱北港為大媽，新港為二媽，彰化為三媽。故北部內山客庄之結香社者，必以三年為率，第一年進北港香，第二年進新港香，第三年進彰化香。凡香客起程後，按日計程，某日可回抵本境，則街庄居民必於是日，預備綵旗鼓吹，齊赴首途迎接。既抵境矣，又不遽入廟，必繞往各庄，巡歷一迴，名曰游境。迨游畢回廟，則於廟口開臺演劇，牲儀酒醴，排滿庭中，爆竹之聲，轟震天地，謂之落馬。而鄰庄別堡之親戚姻婭藉觀景為名，特來尋親訪友，填街塞巷。擠門擁戶者，皆獵食之徒也。第不知此種惡俗，當日倡自何人，起於何代？沿至今日。而不能遏止也。¹⁸⁸

關於這則 1906 年的報刊新聞，我們很幸運地在苗栗銅鑼公館交界，施添福所研究芎中七石隆興五庄一宮人，也正是吳子光雙峰草堂不遠處，找到了一本日本明治四十二年（1909）的《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》（參見圖一，以下簡稱緣金簿），可以更細緻地描述客庄北港進香與遶境的實況。¹⁸⁹



圖一《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》書影

本緣金簿設置於 1909 年，簿中詳細地紀錄了 700 筆緣金共約 500 元收入，以及 100 條支出細目。從這一收支資料再加上耆老訪談我們大致上重建了當時這一進香

¹⁸⁸ 〈媚神何益〉1906-04-27

¹⁸⁹ 本帳簿由國立交通大學客家社會文化碩士在職專班研究生羅苡榛發現，羅苡榛刻正寫作碩士論文中；此外，施添福顯然也見過這本帳簿，但可能因為不屬於清代，故未多論列。

活動的組織、聯庄範圍、經費、及進香活動過程。¹⁹⁰儘管 1908 年鐵路貫通，銅鑼這一進香活動有可能搭乘火車前往，甚至有些研究認為進香習俗與火車交通之便捷息息相關；然而，銅鑼的例子顯然不是，這個客庄應該是徒步前往北港進香的。以下主要依帳簿工資資料，予以分析：

帳簿總計 100 條支出中，第 2 至第 11 條為神轎四名、吹班（樂隊）四名、香火斗一名、銅鑼兩名、涼扇一名、牌匾四名、大小旗幟六名、及號角兩名，共 24 位有薪工人（參見表 1）。由於第 12 至第 14 條係「往回北港貨銀」、「過爐銀」及「過爐貨銀」，因此可以反推前述 24 位薪工係前往北港之進香隊伍。

表 1 芎中七石隆興 2009 進香部份支出表

序號	支出內容	金額	人平均
2	一開扛神轎四名共金	18	4.5
3	一開吹班銀	18	
4	又幫閒日銀	2.6	2.6
5	一開担火斗工銀	4.5	4.5
6	一開打銅鑼二名銀	2	1
7	一開夯涼扇一名銀	2	2
8	一開夯牌匾四名銀	2	0.5
9	一開夯旗二名銀	1	0.5
10	一開夯小旗四名銀	2	0.5
11	一開吹號同二名銀	2	1
12	一開往回北港貨銀	6.233	
13	一開過爐銀	5	
14	一開過爐貨銀	2.22	

資料來源：《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》，序號係筆者所加。

其次，第 33 至第 40 號支出，亦為薪工，包含細人（兒童）十二名，兒童領班一名、與天同功匾額扛工一名、花燈四名、火牌一名、押令一名，共二十位成人或兒童（參見表 2）。由於這些支出都以兩日計，且依目前《銅鑼鄉志》記錄及耆老訪談資料，都表示從前媽祖進香回來後，接著就展開兩天遶境活動。因此，表 2 應該

¹⁹⁰ 帳簿完整細節，筆者另文分析。

遶境薪工支出無誤。

表 2 芎中七石隆興 2009 遶境部份支出表

序號	支出內容	金額	人日平均
33	一開請細人工頭二日銀	0.4	0.2
34	又加工頭定銀	0.1	0.05
35	一開頭日細人十二名工銀	0.84	0.07
36	一開次日細人十二名工銀	0.84	0.07
37	一開夯與天同功二日工銀	0.2	0.1
38	一開夯灯彩四名二日工銀	0.4	0.05
39	一開夯火牌一名二日工銀	0.4	0.2
40	一開押令一名二日工銀	0.4	0.2

資料來源：《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》

比較進香與遶境兩大項支出，我們可以斷定芎中七石隆興係徒步前往北港進香，分析如後。遶境的工資成人每天不超過 0.2 元，兒童只有 0.07 元；然而，進香的薪水卻遠超過此。勞力最重神轎、香火斗及技藝性的吹班，薪資高達 4.5 元，是遶境成人工資的 20 餘倍；類似的涼扇工與火牌工的工資也差十倍。唯一的解釋就是進香隊伍是徒步前往北港的，而且所需時間可能接近十天。¹⁹¹同時，帳簿未見火車票價，卻很有可能沿途食物所需之往回北港貨銀 6.233 元；因此，這些支出資料幾乎可以完全證實 1909 年時，銅鑼客庄係徒步前往北港進香。

2. 迎媽祖

關於北港媽祖出境臺南之事，前人研究已十分真確（蔡相輝 2006），在此不勞贅述。1908-1912 年間北港媽祖的全臺出境募款，以資重建一事，則顯然對新竹地區產生頗大的影響。正是前文所述芎中七石隆興北港進香當年的十月，新埔街準備迎媽祖：

新埔乃新竹廳管下竹北之一小市街也……近來附近村落之道路，逐逐開

¹⁹¹從民國 81 年到 92 年的資料統計顯示，白沙屯媽祖進香的天數有 7、8、9、11 天不等，但出現最多者為 9 天。參見蔡昆勝〈白沙屯媽祖進香活動之探討〉，台南大學碩士論文頁 38-49，2005。

通，貨物運搬，費用低廉，雜貨品遂大受其影響。故向之仰給於楊梅壠地方，今則轉而集於新埔市肆……該地人民信仰北港媽祖者甚多，本月二十廿一廿二三日間。乘北港媽祖南下。擬備設鼓樂。大表歡迎。並召集各處梨園。逐日連演十餘臺。近日紳民間。因準備此迎神一事。東奔西走。極形忙碌。此亦可想見富庶之一端也。¹⁹²

1909年10月16-18三日（農曆九月初三至初六），楊梅壠恭迎北港媽祖，遶境庄內二十四保，梅壠迎神

楊梅壠迎媽祖

楊梅壠去十六十七十八三日間。恭迎北港媽祖。極其熱鬧。二十四保之甲民。各出鑼鼓音樂。計有二百餘陣。每日沿庄遶境。所過之處。爆竹喧天。綠女紅男。盈途如沸。幾於擁擠不開。是夜楊梅壠街。各家懸彩張燈。光輝徹夜。街上梨園七八臺。演唱紛如。令人聒耳。而神前每日供奉牲醴。不下百餘付。豬羊亦以數十頭計。其盛況誠為當地所未有也。¹⁹³

不過五年後，亦即大正三年（1914），新埔街建成與天宮，可見北港朝天宮影響力之一斑。楊梅壠與新埔街迎媽祖之事，對竹塹城產生了重大的效益。地方士紳等有見於兩地迎神之熱鬧，便商議亦迎媽祖進城：

北港媽祖，竹邑士女信仰頗多。日前新埔街連迎二天，其熱鬧不減之楊梅壠。近日新竹街保正中，如鄭正龍、蔡淵、周家脩諸慈善家，具滿腔熱誠，發議恭迎媽祖。經於日前分配書函，招請各處保正，月之三十一日，擬在新竹區街長役場，協議是事。間有接其書函，便噴有煩，謂現在民間財力維艱，且愛國婦人會又將募集基本財產，開設活動寫真會。此影響所及，似不宜多此媚神一端，以重增其累。然則迎神之事，其實行與否，俟協議後，再行續報¹⁹⁴

迎媽祖入城之事，倡之者固然一腔熱誠，但是也頗有民間財力維艱，不宜多事媚神之反對意見。然而，贊成者最終多過反對者，同年十二月，亦即新、楊二客庄迎媽祖後月餘，媽祖也被迎進竹塹城內。九日當天，媽祖乘火車來訪，下車後，昇上神轎，由南門入城，直赴北門的長和宮：

¹⁹² 《漢文臺灣日日新報》，〈新埔雜觀〉1909-10-17

¹⁹³ 《漢文臺灣日日新報》，〈梅壠迎神〉1909-10-22

¹⁹⁴ 《漢文臺灣日日新報》，〈協議迎神〉1909-11-03

北港媽祖本月四日來竹，邑之善男女齊備鼓樂，前赴南門外停車場迎接。第一保正蘇鴻元燒三炷太沾香，持入場券，恭俟道左。及汽車既至，乃昇神輿，直赴北門外媽祖宮駐蹕。是日到宮參拜者，絡繹不絕，從無銜地。宮外設露店賣金香燭，以十餘處計。演劇四臺，觀者如堵。翌五日參拜者竟覺多數，牲醴陣列，如星羅棋布。乞爐丹者，紛如蟻聚。宮外演官音菊部二臺，國錦文掌中班一臺。庭前新築土圍，高四尺餘，闊有一丈四方，中燒金紙，其灰堆積如山。亦可見信仰者之眾矣。¹⁹⁵

朝天宮媽祖在北門外媽祖廟進駐兩天，參拜者絡繹不絕。第三日遶境城內，盛況空前，城外廣東部落（客庄）進城圍觀者，不下五千人：

去六日竹邑街庄人民。合同歡迎北港媽祖。及竹蓮寺觀音菩薩。午前八句鐘。鑼鼓樂隊。已齊集於新竹街后布埔。並鐵鳴九點。煙火三發。始昇神輿□遊。其大鼓隊。多至壹百八拾六。鑼鼓亦不下百餘陣。詩意藝棚。有十五閣。蜈蚣閣二。一扮昭君和番。一扮十八羅漢朝觀音。扮羅漢者。概選禿頭兒十三四歲以充之。裝束頗有可觀。自辰至酉。遊□□廂內外。終日鼓聲隆隆。遊人如沸。沿道警官。以及保甲壯丁團。巡迴彈壓。是日各家門首。皆掛列香案。懸彩掛燈。以表虔意。市上賣食物者。增至百有餘擔。甚□暢銷。入夜則滿街餘興。如城隍廟。外天后宮。內天后宮。竹蓮寺。水田福德祠。東門福竹祠。地藏菴等處。各演劇一二臺。他如北門街周春傳保正事務所。興隆藥局。林振榮。西門周茶茂。城隍廟裡。各結棚召妓演唱。到處歌管之聲。嘈雜盈耳。遠方來觀者。不下五千餘人。然惟廣東部落為最多。據古老所云。竹邑迎神。未有若此回之盛。然此一日之熱鬧。儘就市區管內而言。其他附近各庄。將順次恭迎。聞須至來十三日。方畢其事云。¹⁹⁶

隨後各庄順次恭迎，為期一週，至十二月十三日才返回駐蹕之長和宮，才又轉而南下回鑾。

自此，原本就已熱衷進香的客庄，更為興盛。1910年2月16日，亦即農曆正月初七日，報刊登出在優惠的火車票推波助瀾下，每日數百人由新竹驛乘火車赴北港進香，其中廣東部落之人尤多：

新竹人崇信北港媽祖甚屬多數，例年每於陰曆初春，三五成羣，招赴北港進香。目下鐵道部對此進香客，計其便宜。凡乘車至五十哩以下者，概減收貨金三成。故自本月十一日起，進香客陸續赴新竹驛者，日以數百人計。

¹⁹⁵ 《漢文臺灣日日新報》，〈媽祖來竹〉1909-12-09

¹⁹⁶ 《漢文臺灣日日新報》，〈□□雜觀〉1909-12-09

廣東部落之人尤多。¹⁹⁷

本文認為，1909年媽祖出境新竹之旅，所掀起的風潮不僅僅是媽祖信仰更形熾熱，也不只是確定了朝天宮的影響力遠及新竹，更重要的是以庄為單位的迎媽祖與北港進香信仰活動，至此蔚為風潮。實際上，這種正月初五至十五之間，北臺灣客庄以公廟為單位，選定爐主首事主其事，赴北港進香，並迎回一尊北港媽祖前來庄內作客的習俗，至今不衰。

五、地方自性的再思考

從十九世紀中葉至二十世紀初期，這一分分合合的聯庄與日漸興盛的媽祖信仰歷史，對當代的媽祖信仰有何意義？反之，媽祖信仰對這些聯庄又有何意義呢？我們舉幾個例子討論：

首先談南獅潭的南衡宮，本文起始曾提及獅潭有所謂南三村的說法，這南三村即「豐林村、新豐村與竹木村」。異於獅潭北四村有義民廟與媽祖聯庄祭祀，或者大湖北六村的關帝廟與媽祖聯庄祭祀，獅潭南三村卻沒有這樣的聯庄祭祀體制。何以致是？原來竹木村在拓墾階段即與豐林與新豐兩村產生差異，竹木村屬於墾戶劉緝光，而豐林新豐則屬黃南球，這種拓墾時代的差異就使後面的媽祖聯庄祭祀無法產生。相反的，與竹木村一山之隔的公館福德村（北寮）卻與竹木村共同參與北港進香，而其原因仍然是因為二者同屬劉緝光的金永昌墾號。

換言之，拓墾伊始，聯庄體制一旦建立後，至面臨媽祖信仰時，當地人有可能直接以原初的聯庄體制來思考媽祖，從而參與媽祖進香或遶境活動。原初的聯庄即為其村落自性，這一村落自性彷彿有自己思想，它會召喚這塊土地的人們參與新興的北港進香活動。

其次，當村落自性包含了媽祖進香後，這一神聖的信仰活動對地方聯庄進一步產生凝聚力，禁止聯庄內的組成單位離開聯庄。芎中七石隆興就是很好的例子。芎中七石隆興的地方自性一如施添福的研究，有其深厚的歷史地理深度，當這一地方自性納入媽祖後，芎中七石隆興便被穩定住了，它可以對抗極大的災難。1962年葛

¹⁹⁷ 《漢文臺灣日日新報》，〈進香何多〉1910-02-16

樂禮颱風迫使後龍溪改道，芎蕉灣形同被滅村。然而，五十年來，芎中七石隆興的聯庄媽祖始終未缺了芎蕉灣這一塊。

芎中七石隆興地方自性中的媽祖信仰，當然也有可能擴張，但有多大的能力則必須與其他因素共同考量。其實早在 1909 進香當年，芎中七石隆興的媽祖聯庄即包含了聯庄體制外的出磺坑，然而這一擴張並不成功。

類似的擴張企圖是後龍頭屋造橋交界的新蓮寺，新蓮寺所在的三鄉交界數村，由於未於各區邊緣，始終是地方自性不明確的地區。於是境內的由鸞堂逐步公廟化的五聖宮與從齋堂企圖轉型公廟的新蓮寺，便處在競爭關係中。以觀音為主神的新蓮寺尋求突破的象徵力量正是同為女神的媽祖。新蓮寺最大的活動是在農曆的二月初二這一天舉辦媽祖誕辰的廟會活動。信眾在廟會前一天，組織媽祖進香團到北港進香。回鑾之後，便開始在坵仔地區繞境（顏俊雄 2003: 32）。其繞境路線包含豐湖村、豐富村、校椅里、獅潭村等村；然而，獅潭村有公廟五聖宮，兩廟近在咫尺，構成了競爭的態勢。目前這一態勢仍在進行中，未來仍待觀察。

總之，相較於地域社會理論所強調的歷史地理，地方自性可以突顯其主觀意味的地方感；相反地，與祭祀社群相較，則不但可以繫屬於空間，更可以掌握其變遷的能動性；至於祭祀圈理論，至此就任其走入歷史吧！

陸、 後續研究工作

後續研究工作之構想可分基本調查、田野研究及閱讀與寫作三方面說明：

一、基本調查之擴展與深化

基本調查方面完成四河流域地方公廟信仰普查工作，並加資料數位化呈現於 Google Earth 平台，同時寫作〈四河流域媽祖信仰概覽〉一文。

二、寫作與閱讀

（一）寫作〈媽祖研究書評〉並發表

（二）寫作《竹塹四河流域的媽祖信仰》專書

（三）以天神、媽祖信仰與關帝等信仰作為苗栗整體信仰生活的架構，提出信仰與族群性（ethnicity）的研究計畫。

柒、 附錄

參考書目

- Appadurai, A. , 2009 ,《消失的現代性》。台北：群學。
- Ahern, Emily, 1973, “The Cult of the Dead in a Chinese Village.” Stanford: Stanford University Press.
- Crang, M. , 1998 *Cultural Geography*, NY : Routledge. 【中譯本：Crang, Mike , 2009 ,《文化地理學》。台北：巨流。】
- Cohen, Myron, 1993, ‘Shared Belief: Corporations, Community and Religion Among the South Taiwan Hakka During Ch'ing.’ In “Late Imperial China” 14(1):1-33.
- Duara, Prasenjit, 1988, “State, Culture and Power: Rural North China, 1900-1942.” Stanford: Stanford University Press.
- Faure, David, 1986, “The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong.” Oxford: Oxford Uni. Press.
- Feuchtwang, Stephan, 1992, “The Imperial Metaphor: Popular Religion in China.” London: Routledge.
- Freedman, Maurice, 1958, “Lineage Organization in Southeastern China.” London: Athlone.
- Howe, Christopher, 1978, “China's Economy: Basic Guide.” New York: Basic Books.
- Jordan, David, 1972, “Gods, Ghosts, and Ancestor: The Folk Religion of Taiwanese Village.” Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mann, Susan, 1981, ‘Misunderstanding the Chinese Economy – A Review Article.’ *Journal of Asian Studies* 40 : 539-557.
- Myers, Ramon, 1980, “The Chinese Economy: past and present.” Calif.: Wadsworth.
- Pasternak, Burton 1972 “Kinship and Community in Two Chinese Villages.” Stanford: Stanford University Press .
- Rawski, Thomas, 1978, “China Republican Economy: An Introduction.” Toronto: University of Toronto-York University.
- Sangren, Steven, 1987, “ History and magical power in a Chinese community”. Sanford, Calif. : Stanford University Press.
- Watson, James, 1985 [1982] “Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960-1960.” In *Popular Culture in Late Imperial China*, David J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., pp: 292-324. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Arthur, 1974, "Religion and Ritual in Chinese Society." Stanford: Stanford University Press.

王銘銘，1997，《人類學與中國社會研究》。北京：三聯。

-----，2006，〈「朝聖」歷史中的文化翻譯〉。見於張珣與葉春榮編《臺灣本土宗教研究》，頁 185-229。台北：南天。

天兒慧，1994，《中國：蛻變中的社會主義大國》。臺北：月旦。

全漢昇，1987，《明清經濟史研究》。臺北：聯經出版社。

永貞宮，1984，《頭份永貞宮慶讚中元專刊》。頭份：永貞宮管理委員會。

李翹宏與莊英章，1999，〈房頭神與宗族分支：以惠東與鹿港為例〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 88 期，頁 29-44。

呂玫媛，2007，〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉，《民俗曲藝：禮儀實踐與文化傳統專號》158：39-100。

岡田謙，1960(1938)，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，刊於《臺北文物》，第 9 卷 4 期，頁 14-29。

房學嘉，2003，〈粵東梅州的天后信仰〉，《媽祖信仰的發展與變遷》，林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集。臺灣宗教學會出版，北港朝天宮發行。頁 285-308。

林秀幸，2003，〈以社羣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〉，刊於《民俗曲藝》，第 142 期，頁 55-102。

-----，2007，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他的社會過程〉。臺灣人類學刊 5(1):109-153。

-----，2008 〈對北臺灣客家地區的宇宙論的沈思—社群的動態面向和其間的行動者〉，發表於「人類學的挑戰與跨越學術研討會」，10/4-5，台北：中研院民族所。

林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，刊於《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期，頁 53-114。

-----，1989，〈彰化媽祖的信仰圈〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 68 期，頁 41-104。

-----，1990，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，刊於《東方宗教研究》，第 2 期，頁 345-364。

林柏燕，1997，《新埔鎮誌》。新竹縣，新埔鎮公所。

- 林桂玲，2005，《家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例(1749-1895)》。新竹縣竹北市：新竹縣文化局。
- 范明煥，2005，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》。新竹：新竹縣文化局。
- 許谷鳴，2000，〈神性、溝通、與詮釋--媽祖信仰叢結的社會交往〉，南華大學亞洲太平洋研究所碩士論文。
- 許碧雲，2008，〈頭份永貞宮媽祖信仰的社會文化意義〉。新竹：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碩士論文。
- 許嘉明，1975，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 165-190。
- 陳祥水，1975，〈公媽牌的祭祀：承繼財富與祖先地位之確立〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 141-164。
- 陳其南，1990，《家族與社會》。臺北：聯經。
- 陳嘉惠，2010，〈後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究〉。新竹：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。
- 施振民，1973〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉。刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 191-208。
- 施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆溪流域為例〉，刊於《臺灣文獻》第 56 卷 3 期，頁 182-242。
- 張 珣，1986，〈進香、刈火與朝聖宗教意涵的分析〉，刊於《人類與文化》，第 22 期，頁 46-49。
- ，1995，〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉，刊於黃應貴編《空間、力與社會》，頁 351-390。台北：中研院民族所。
- ，2001，〈百年來台灣漢人宗教的人類學回顧〉，刊於張珣與江燦騰編《當代台灣本土宗教研究導論》，頁 201-300。台北：南天。
- ，2002，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》，第 58 期，頁 78-111。
- 莊英章，1989，〈新竹枋寮義民的建立及其社會社會文化意義〉，第二屆國際漢學會議論文集，民俗與文化組。南港：中研院民族所。

- ，1994，《家族與婚姻：臺灣此部兩個閩客村落之研究》。臺北：中研院民族所。
- 渡邊欣雄，2000，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》，周星譯。台北：地景。
- 游蕙芬，1996，〈社會的延續、情感交融與認同—白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 馮建祥，2008，〈銅鑼鄉宗教組織的社會面向〉。新竹：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碩士論文。
- 黃美英，1992，〈權力與情感的交融：媽祖香火儀式分析〉。清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 黃鼎松，2007，《重修苗栗縣志-宗教志》。苗栗：苗栗縣政府。
- 楊彥杰，1997，〈山區的媽祖：一個宗教與村落的保護神〉，《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，北港朝天宮，臺灣省文獻會編印。頁 63-79。
- ，2003，〈長汀城關媽祖信仰的變遷〉，《媽祖信仰的發展與變遷》，林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集。臺灣宗教學會出版，北港朝天宮發行。頁 267-284。
- 蔡相輝，1995，《北港朝天宮志》。雲林：北港朝天宮。
- ，2006，《媽祖信仰研究》。台北：秀威。
- 鄭志明，2006，〈人類學與宗教學研究的對話〉，刊於張珣與葉春榮編《台灣本土宗教研究：結構與變異》，頁 339-375。台北：南天。
- 賴文慧，2009，〈臺灣汀州客二次移民研究：以苗栗縣造橋鄉平興村謝姓家族為例〉。新竹：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。
- 賴玉玲，2005，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》。新竹縣竹北市：新竹縣文化局。
- 賴惠敏，2008，〈苗栗客家地區的媽祖信仰-以苗栗銅鑼天后宮為例〉。新竹：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碩士論文。
- 魏捷茲，1995，“Rural Village Temples in the P'enghu Islands.” Council for Culture Planning and Development, Executive Yuan. 18-20 March 1994. Nan K'un-shen, Tainan County. In 寺廟與民間文化研討會論文集，上冊，頁 67-95。臺北：行政院文化建設委員會。

- ，1996，〈澎湖群島的村廟『公司』與人觀〉，刊於莊英章、潘英海編《臺灣與福建社會文化研究論文集（三）》，第 221-242 頁。南港：中央研究院民族學研究所。
- 羅苡榛，2010，〈臺灣苗栗地域社群之構成：以「芎中七石隆興」為例〉新竹：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。
- 羅烈師，2001，《大湖口的歷史人類學探討》。新竹：新竹縣文化局。
- ，2005，〈義民信仰的傳播與形成〉。刊於賴澤涵等編《義民信仰與客家社會》，頁 177-197。桃園中壢：中央大學客家研究中心。
- ，2006，〈臺灣枋寮義民廟階序體系之形成〉，刊於《客家研究》，第 1 期，頁 97-145。
- ，2008，〈台灣苗栗銅鑼天后宮神生紀實〉。發表於「桃園縣第一屆客家語言與社會文化研討會」，桃園縣政府主辦，10/19，桃園平鎮。
- ，2008，〈階序下的交陪：一個北台灣客家村落的媽祖信仰〉。發表於「第二屆台灣客家研究國際研討會：客家的形成變遷」，國立交通大學客家文化學院舉辦，12/20-21，台灣新竹市。
- ，2009，〈四溪流域粵庄媽祖研究：地域社會史的觀點〉。發表於「四溪計畫第二年期末論文發表會」，交大國際客家研究中心主辦，12/12-13，新竹竹北。
- ，2009，〈台灣四溪流域三山國王信仰的區域性現象〉，發表於中州科技大學主辦，「三山國王信仰海峽兩岸學術研討會」，10/31，彰化：員林。
- ，2009，〈國家社會的妥協與共構：晚清台灣苗栗稅捐爭議（1882-1887）〉，發表於中研院台史所舉辦，「第二屆歷史、族群與地域社會研討論」，11/11-12，台北：南港。