

林美容 著

妈祖信仰 与 汉人社会

人类学高级论坛文库

徐杰舜 主编

黑龙江人民出版社



妈祖信仰与汉人社会

林美容 著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据
妈祖信仰与汉人社会/[台湾]林美容著. —哈尔滨:
黑龙江人民出版社, 2003. 3
ISBN 7-207-05922-1

I. 妈... II. 林... III. 神, 妈祖—信仰—研究
—台湾省 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 020102 号

责任编辑: 崔佳斌 安春杰
封面设计: 李筱茜

人类学高级论坛文库
妈祖信仰与汉人社会
Mazu Xinyang Yu Hanren Shehui
[台湾]林美容 著

出 版 者	黑龙江人民出版社出版发行
通讯地址	哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼
邮 编	150008
网 址	www.longpress.com E-mail hljrmchs@yeah.net
制 版	黑龙江人民出版社激光照排中心
印 刷	黑龙江省教委印刷厂
开 本	880 × 1230 毫米 1/32·印张 8.625
字 数	210 000
印 数	1 - 15 000
版 次	2003 年 3 月第 1 版 2003 年 3 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-207-05922-1/G·1354

定价: 16.00 元

(如发现本书有印制质量问题, 印刷厂负责调换)



人类学高级论坛文库 总 序

经历了 20 世纪 80 年代的恢复, 90 年代的初步发展, 跨入 21 世纪后, 人类学已开始在中国崛起。

—

人类学在中国崛起的一个突出标志, 就是人类学的本土化。笔者在《人类学本土化论纲》一文中曾说:

人类学研究本质上是理论研究, 要解决的是人类各民族文化发展的一般规律问题。人类学本土化的意义, 就在于怎么把产生于西方的人类学这门学问引进中国, 拿来解决我们中国自己的本土问题, 甚至包括理论的本土化、对象的本土化、话语的本土化, 还包括手段和队伍的本土化。回顾人类学从西方传入中国后, 至今已有一百多年的历史, 经过中国人类学家的不懈努力, 中国人类学从无到有, 从依附到向独立发展, 从引进到形成具有某些特点的中国学术倾向, 并着力从事中国人类学体系的建立。人类学作为一种方法论, 正如有的学者所说: “人类学的精神实质是博大的世界目光, 是科学的论证方法。”因此, 人类学要求人类学家跳出狭隘地域限制, 以一种俯仰天地、融会中西、贯通古今的宏观视野来审视其研究对象。所以, 对国内外研究的经验我们要认真学习, 但反对全盘照抄。纯粹的“拿来主义”是要不得的, 只有将西方人类学的理论、方法与中国人人类学研究实践相



结合，在学习国内外研究经验的同时，发挥个人研究专长，在研究中强调综合取向，跳出西方学术界固有的窠臼，发扬中国传统文化兼容并蓄的传统进行研究。为此我提出：

1. 对中国历史文献进行人类学的解读和分析

举世皆知，中国历史的悠久是举世公认的，其相关历史文献丰富也是世所罕见的。可以毫无疑问地说，这是人类学一座古老而丰富的学术宝库。但是，几千年来，虽然出现过以《史记》作者司马迁为代表的历史学派，他开创了纪传体的研究方法，在《史记》中对当时中国的民族作了我们今天所谓的民族志描述，但其后，尤其是清代考据学派的兴盛，他们运用训诂、校勘和资料收集整理的方法研究中国丰富的历史文献，使得近现代的学者往往只重史料的考证，却忽视对经过考证的材料的理论升华。今天我们面对新世纪的到来，在推进人类学本土化的今天，提倡运用人类学的理论与方法，对中国浩如烟海的历史文献重新审视、重新整合，作出新的解读和分析，从中概括出新的论题，升华出新的理论，使人类学在中国的历史文献中受到一次洗礼。

2. 对中国社会进行人类学的田野调查

田野调查一向是人类学家们看重的研究方法，在中国人类学发展的今天，由于人类学本土化的需要，田野调查的作用愈来愈重要。人类学家只有深入基层进行人类学田野调查，才能突破他过去所坚持的理论及个人的意识形态立场所构成的认识框架，让人类学理论在具体的田野调查中经受一次锤炼，从而使人类学的理论升到一个新高度，甚或从中升华出新的理论来。

3. 把对中国历史文献的人类学解读与对中国现实社会进行人类学的田野调查结合起来

西方人类学界有许多流派，其共同特点是十分重视田野调查；中国学者的特点是擅长历史文献的考据。而人类学的研究则既要求中国的人类学家们从考据中跳出来，运用人类学的理论和

方法对中国历史文献进行人类学的解读和分析，又要求中国的人类学家要十分重视田野调查，为国家服务、为社会服务。换句话说，就是要求中国的人类学把对中国历史文献的人类学解读与中国现实社会进行人类学的田野调查结合起来，只有这样，中国的人类学才具有生命力。

中国人类学的发展正是沿着本土化的轨迹从恢复到发展到崛起。如果说20世纪30~40年代，中国人类学家杨成志的《云南民族》、凌纯声的《松花江下游的赫哲族》、王同惠的《花篮瑶的社会组织》、陈序经的《疍民研究》、林耀华的《凉山夷家》、费孝通的《江村经济》、潘光旦的《开封犹太人》、杨堃的《灶神考》、杨庆堃的《中国家庭与社会》等为人类学在中国的发展奠定了最初的基础的话，那么，可以与之相媲美的是当代中国人类学家蔡华的《无父无夫的社会》、阎云祥的《礼物的流动》、罗红光的《不等价交换》、庄孔韶的《银翅》、王筑生的《中国景颇人》、景军的《神堂记忆》、郭于华的《在田野阅读生命》、张小军的《场域论》、周永明的《云南毒品》、张鹞的《北京浙江村》、刘欣的《阴影之下》、刘锡诚的《象征——对一种民间文化模式的考察》等则对人类学在当代中国的发展铺就了一条进军之路。此其一。

其二，20世纪30~40年代，中国人类学家从本土中吸取营养，通过对本土的田野考察，从中概括、提炼、升华出人类学新的理论和方法论，如费孝通先生的《江村经济》打破了人类学家只研究异文化而不研究本土文化的传统模式，因此，国际人类学大师马林诺夫斯基为《江村经济》作《序》，对此作了高度的评价，他说：

“我敢于预言费孝通博士的《中国农民的生活》（又名《江村经济》——译注）一书将被认为是人类学实地调查和理论工作发展中的一个里程碑。此书有一些杰出的优点，每一点都标志着一



个新的发展。本书让我们注意的并不是一个小小的微不足道的部落，而是世界上一个最伟大的国家。作者并不是一个外来人，在异国的土地上猎奇而写作的；本书的内容包含着对一个公民对自己的人民进行观察的结果。这是一个土生土长的人在本乡人民中间进行工作的成果。如果说人贵有自知之明的话，那么，一个民族研究自己民族的人类学当然是最艰巨的，同样，这也是一个实地调查工作者的最珍贵的成就。”^①

为此，1980年国际人类学会授予费孝通先生1980年度马林诺夫斯基奖；1981年英国皇家人类学会授予他人类学领域的最高荣誉——赫胥黎奖。

如果说费孝通是中国20世纪30~40年代为中国人类学争得国际荣誉的代表，那么，蔡华是当代为中国人类学争得国际荣誉的代表。

蔡华对居住在滇川边界的纳人（汉族称为摩梭人）进行了多次田野考察，运用人类学的理论和方法，对纳人的亲属制度进行了全面的观察、描写和分析，从中概括、提炼、升华出“婚姻家庭都不能再被视为人类社会的普通现象”的结论，从而重新定义了血缘关系、乱伦禁忌、婚姻与家庭四个人类学的基本概念。因此，当代国际人类学大师列维·斯特劳斯在评论蔡华的《无父无夫的社会》时也给予了高度的评价，他说：“这是一部传世之作”。并在该书英文版封二上写道：“蔡华博士对西方人类学做出了杰出贡献……多亏了他，现在纳人在人类学典籍中获得了一席之地。”^②

① 费孝通：《江村农民生活及其变迁》，兰州，敦煌文艺出版社1997年版，第3页。

② 土人：《在探索人类社会真理的前沿》，载《人文世界》，北京，华夏出版社2001年版，第137页。



为此，蔡华荣获法国科学院授予的 2002 年度“法语国家金奖”。

两个时代，两个代表，他们都为中国人类学在国际人类学界赢得了声誉。清华大学景军教授在《读书·评论·学术发展》研讨会上说得好，他说：

蔡华的《纳人》一书成功地挑战了学界和常人已经成为常识性的知识和理念，是中国 20 世纪以来诸多人类学著作中的佼佼者；这一系列成果标志着“中国人类学的第二个春天终于出现了”^①。

二

人类学在中国崛起的另一个突出标志，就是人类学作为哲学和人文社会科学基础学科地位的广泛认同。数学在自然科学中的基础地位是自然科学界公认的，而人们对人类学作为哲学和人文社会科学中的“数学”却经历了一系列的曲折。20 世纪 50 年代人类学被判定为资产阶级学科而被“枪毙”的往事自不用去说道，自 20 世纪 80 年代初人类学在中国恢复以来，由于种种原因，其一直处于哲学和人文社会科学学科的边缘，默默地但却顽强地在中国做着“扎根”工作。20 年的潜移默化，在与哲学和人文社会科学的互动中，逐渐被哲学和人文社会科学各学科认同，人类学作为哲学和人文社会科学基础学科的地位逐渐凸现出来。最近《光明时报》发表了杨孔炽一篇论述人类学对教育理论研究的启示的文章，十分深刻。好在该文不长，引述如下：

人类学研究对于教育理论创新研究的启示之一，是注重观察

① 许雪莲等：《中国人类学的第二个春天》，载《广西民族学院学报》2003 年第 1 期。



基层群众的实践活动并加以分析研究。文化人类学研究将群众文化实践活动的观察研究方式规范化，变成了研究过程中一个必不可少的基本研究阶段和一种可操作性的研究方法，这就是所谓“田野工作”。田野工作，是指人类学家为了真实地了解某一地方人类的行为，而将自己融入当地群众的生活之中。因此，人类学的“知识建构过程不是从书本到书本，而是经过田野工作回到书斋，再把得自生活的新知写进书本”。

与此相比，当今我们关于教育的一些课题研究，却常常显得书斋气十足。在这些课题研究中，究竟有多少是研究者从长期观察和深入分析基层教育活动开始的，又有多少不是从教育专家们预先设定的理论框架出发的？而人类学社会学的专家们在研究中涉及到教育问题的田野调查，可以说为教育研究者提供了一种值得借鉴的研究范式。“田野工作”作为人类学学科的一种基本研究理念和方法，给人类学研究提供了宽广的基础和动力源泉。实际上，一切学科理论研究的创新都应基于认真的实践活动。教育理论研究也不例外。

文化人类学研究对于教育理论创新研究的启示之二，是它以“整体性视角”对某一文化进行全貌性的深入研究。试图给出一个全貌性的观察和整体性的结论。这种研究强调事物之间的相互联系，强调文化的背景分析，从而将从田野工作中所观察到的文化现象与广阔的背景联系起来，由此更好地解释和理解所观察到的地区人类社会生活特征。

教育问题的研究应当借鉴人类学研究中的“整体性视角”和多方面的“背景分析”，注意运用更为广泛的背景材料。对于许多教育上的现象或问题，如果能从多维的视角来观察和分析，那么将会得到更加令人信服的结论或效果。此外，过去我们在研究一些教育问题时，虽然也注意追寻它的历史，但往往对历史发展线索进行简单的梳理与引证，缺少深刻具体的历史分析和文化透

视。而人类学的研究告诉我们,在看待一些教育问题时,应当深入研究中国传统文化理念长期以来对教育和人性转变的作用及影响,并结合经济和政治等多方面的因素开展研究。

文化人类学研究对于教育理论创新研究的又一启示,是它的“跨文化研究视角”或“交叉文化分析”。像其他许多社会科学一样,人类学家也必定要跨越某一特定的文化研究边界进行人类学的比较研究,如同教育研究中的“比较教育”那样。然而值得注意的是,人类学的比较方法或交叉文化研究,与其他社会科学的比较研究相比,更具有自己的特点。尤为值得注意的是人类学研究中“跨文化视角”背后的指导思想,即是所谓的“文化普同论”和“文化相对论”。坚持这“两论”的人类学家认为,世界各地的人都是生物学上的同一种属,文化无优劣之分,但各有自己的独创性和独特的价值。因此,各种文化之间应当互相尊重、互相理解,采取宽容的态度。人类学的研究要从主位文化量度及客位文化量度两个方面来观察和分析社会及人们的行为,反对“民族中心主义”或者“文化沙文主义”。坚持以这种观点指导人类学的研究,可以保证研究的科学性和正确性,因为如果认为自己所处的文化高人一等,必然会引起对其他民族文化理解上的偏见,从而难以获得真实的田野调查资料,也达不到预期的客观公正的理论研究成果。

当代中国的教育研究也越来越多地使用统计和比较的方法,应当说这是教育研究方法上的一大进步。但是,由于我们的教育研究缺少通过长期深入的基层生活获得的具体而实际的第一手资料,这种统计结果往往存在某些误差。同时,学者们的所谓教育比较,也只能将国与国之间的宏观或亚宏观比较作为主要内容。建立在教育研究者亲身参与观察和调查基础上的教育比较研究成果,可以说目前还十分少。而“文化普同论”和“文化相对论”的观点有助于我们正确分析异国的教育制度和教育理念,以克服



和减少我们可能产生的某些偏见和短视。

对于人类学与教育学的这种互动态势，杨孔炽在文章的结尾还有一个画龙点睛之笔，他说：

一百多年前，被誉为西方“人类学之父”的爱德华·泰勒在论及人类学的学科定义时曾经指出，正如挑运重物时增加一条扁担的作用一样，人类学的加重也会“快捷地促使研究负担的减轻，而不全加重……它把日常教育的零散科目合为一个便于掌握的整体”。的确，尽管人类学的观点以及人类学的研究方法并非十全十美，但人类学研究所包含的对人的各个方面的全面性的研究，对于我们教育理论的创新仍然有着多方面的启示。除了以上涉及的几方面之外，人类学研究对于人的主体性的关注、文化适应的观点和两代人之间三种文化传承模式的划分（所谓“三喻文化”）等，都对教育研究有着重要的借鉴意义。正因为人类学与教育学的密切联系，才产生了二者结合的“教育人类学”。随着我国人类学研究的深化，人类学这一学科对于包括教育学在内的整个社会科学的影响将越来越大。^①

正是由于人类学对教育学的这种理论和方法论上的基础作用，所以德国人类学家诺尔（Herman Nohl）于1930年出版了《性格与命运——教育以人为本》，开教育人类学的先河。20世纪70年代后期教育人类学学科基本确立，这时不仅成立了教育人类学的教学与研究机构和学术团体，还形成了不同的学术流派及学科理论；不仅发表了大量的论文和出版了大量的学术专著，

^① 杨孔炽：《文化人类学对教育理论研究的启示》，载《光明日报》2002年10月8日，B4版。



还出现了学术观点和研究方法的多样化；不仅构建了教育人类学的学科体系和学科研究的框架，还形成了教育人类学的分支学科。现在中国的教育人类学家所关注的主要课题有中国教育的文化承继性、学前教育观察点——幼儿园、多民族国家的双语教育、多元文化整合的教育理论构想等。教育人类学的领军人物滕星及王军、董艳等推出的“教育人类学丛书”：《西部开发与教育发展博士论坛》、《族群文化与教育》、《20世纪中国少数民族与教育——理论、政策与实践》、《文化传承与教育选择——中国少数民族高等教育的人类学透视》、《文化环境与双语教育——景颇族个案研究》以及滕星的《文化变迁与双语教育》等著作，都是中国教育人类学的一次亮相。

文学人类学的兴起也是一例。据说20世纪后半期加拿大学者弗莱是在文艺学领域中第一个提出文学人类学设想的人。60年代美国学者维克里（John B. Vickery）在其主编的论文集《神话与文学：当代理论与实践》中大力提倡人类学的文学批评。这本论文集中所收入的布洛克（H. M. Block）在《文化人类学与当代文学批评》一文中明确指出，只要浏览一下当时的批评刊物，便可看到人类学的观念和技巧如何渗透到文学批评之中。就在文学批评家的“文学人类学”兴起之时，作为新历史主义的文学人类学研究——文化诗学也应运而兴。文化诗学的理论重心在文化文本的文学而不是文化中的文学，其研究方法在于沟通和协调作者、文学自身，以及社会规范三种话语，防止由单一视角的偏执所造成的见木不见林的盲视，从而在文化的整体网络中重构艺术作品、作家和读者之间的有机联系。

在文学家向人类学靠拢的同时，人类学家也表现出了对文学的关注，1988年波亚托斯在11届人类学民族学世界大会上发表了《文学人类学：走向一个新的整合领域》的长篇论文，对文学人类学的整体构想和研究程序、研究范式做了全面论述。美国学



者恩尼格更是深思熟虑，对文学人类学学科的构建提出了系统的纲领，使得文学人类学顿成人类学属下的一个分支，而不再是文艺学的分支。

文学与人类学在中国的互动也出现在 20 世纪 80 年代末及 90 年代初。这首先以弗雷泽的《金枝》和弗莱的《神话——原型批评》在中国的出版为先导，1990 年《文艺争鸣》即推出了“方克强的文学人类学批评”栏目，1992 年又推出了“叶舒宪的文学人类学研究”专栏，出版了方克强的《文学人类学批评》、肖兵的《楚辞的文化破译》、叶舒宪的《诗经的文化阐述》。正是在这种人类学与文学互动的氛围中，1996 年 8 月一批中青年学者在长春参加第五届中国比较文学学会的年会上发起组织“中国文学人类学研究会”，1997 年 11 月，中国文学人类学研究会在厦门召开了“首届中国文学人类学研讨会”。在这次研讨会上，上海文艺出版社推出了文化人类学笔记丛书五种，即彭兆荣的《生存于漂泊之中》、易中天的《读城记》、潘年英的《扶贫手记》、王铭铭的《山街的记忆——一个台湾社区的信仰与人生》、徐新建的《苗疆考察记——在田野中寻找文本》。这实际上是中国文学人类学学者方阵的一次集体亮相。随后社会科学文献出版社正式推出了“文学人类学论丛”，已先后出版了孙绍先的《英雄之死与美人迟暮》、吕微的《神话何为——神圣述事的传承与阐述》、李福清（俄罗斯人）的《神话与鬼话——台湾原住民神话比较研究》、吴光正的《古代小说的原型与母题》、叶舒宪的《文学人类学论》、《文学与治疗》、《性别诗学》等七种。在《文艺研究》、《东方丛刊》、《广西民族学院学报（哲社版）》等期刊大力发表有关文学人类学的论文之后，在文学期刊中居“老大”地位的《文学评论》也开始刊发文学人类学的论文。与此同时，一些高等院校，如四川大学、海南大学、兰州大学、湘潭师院等已把文学人类学列为学科建设的方向，四川大学还成立了文学与人类学研究



所。由此可见，文学人类学在中国已初成气候。

历史人类学的勃兴又是一例。历史学与人类学的互动虽然萌起于 19 世纪的法国，20 世纪三四十年代得到年鉴学派的提倡，但是直到六七十年代才成为国际性的学术潮流。这种潮流的出现，一方面是人类学家对历史的关怀，对此加拿大人类学家玛丽莲·西佛曼（Marilyn Silverman）和格里福（P. H. Gullirer）在他们主编的《走进历史田野：历史人类学的爱尔兰史个案研究》中分析其原因时说：

1. 第二次世界大战以后对于社会和文化变迁研究的日益关注，鼓励人类学家对过去做进一步考察，并且承认广泛收集历史材料和贯时性（diachronic）研究的重要性和可能性。

2. 第二次世界大战以后对于社会过程和社会生活动态的关注也开始发展。当人类学家尝试了解各种不同的社会过程时，他们就必须查看各种社会体系、制度、角色、价值观念以及互动模式如何在悠长时间中实际运作，这也就要求人类学家考虑到真实的时间、时光的流逝以及历史。

3. 20 世纪 60 年代后期马克思主义引入人类学，带来了适合于地方性分析（如小商品生产）的新概念，也提供了其他要做相当修改才能应用到地方性研究（如生产模式、阶级、上层结构）的概念，于是马克思主义与人类学对依赖理论和世界体系论的日益关注不谋而合的走向，也促使人类学家提出历史性取向的要求。

4. 人类学家变为更自我批判和自我反省，更觉察到人类学这一门学问发展的历史和脉络条件，当他们在反省人类学根本就是“帝国主义之子”——一门学科受其从事人员的社会文化脉络控制到什么程度之时，人类学家已被引导去考虑他们工作其间的历史脉络，这也促使他们把这种考虑延伸到他们所研究各民族的历史方面。



正是由于人类学发展的这种不可逆转的趋势，导致了 20 世纪 60~70 年代历史人类学派的勃兴，导致了 80 年代大量历史人类学专题研究的出现，从而促使“人类学家都理所当然地以为，寻找和查究过去——‘做历史’——是既必须也有极大价值。”^①

另一方面是历史学家对人类学的兴趣。对此问题约克大学历史学副教授尼克拉斯·罗杰斯（Nicholas Rogers）在《社会史中的人类学科转向》一文中有很清晰的论述，他认为：

“历史家的占用人类学，是饶有特色的折衷和实际的。历史学者在面对使用官方资料和瞬间与片断的痕迹去复原附属阶级经验的问题时，依赖人类学的指引，以求描绘它们各种不同的模型，并将它们和社会体系的其他部分衔接。他们也利用人类学的见解，去重新捕捉过去的奇特之处，去了解民众信仰和行为下面的不理性和迷信的习俗，不论这些是关于非经济的交易形式、家庭礼仪、节庆的典礼或口头文学。比方说，民族志学对于巫术的记述、对于巫术的历史研究有无比的价值，使历史学者可以探讨赋予巫术审判生命力的那些社会、政治、性和心理学上的问题，或者探讨工艺技术和阅读书写能力有限的社会的魔术信仰和宗教习俗的融合。同样的，人类学的各种看法，有助于了解区分近代早期诸社会的宗教激情和分隔，有助于区别平民和高尚阶级的文化差异——时空、闲暇、工作和家庭生活的差异。在这样做时，历史家所感兴趣的 not 十分是人类学者中间的理论差异，而是对于异民族文化的看法和探讨方法。”“因此，民族志学在协助社会人类学者诠释过去、重新捕捉民众的经验和历史过程种种复杂情形上，证明是一种有用的工。在方法论方面，它扩大了历史学者在

① 玛丽莲·西佛曼，格里福：《走进历史田野：历史人类学的爱尔兰史个案研究》，台北，麦田出版股份有限公司 1999 年版，第 25 页。



探询民众经验时可以由资料中得到答案的范围。”

这就是说，历史学家对人类学的兴趣，主要在于文化人类学及其人类学的方法论。

尼克拉斯·罗杰斯在文章的“结论”中对于历史学与人类学的相汇，有一段很精彩的评述，他说：

“过去三十年间，似乎社会历史学与人类学之间的兴趣在向一点集中。至少，社会历史学者对于人类学的看法愈来愈着迷。诚然，历史与人类学的这种结合只是部分性和折衷性的，大致是起于想要了解过去的若干方面；这些方面此前位于政治史的范围以外或边缘。由于社会史学者所常用的资料零碎而难解（尤其是关于较低的群体，其习俗、信仰和礼仪），历史学者乃借助民族志学以增加他们对于过去文化的了解，发现它们的‘其他性’和画出它们互相关连的轮廓。”

这样，历史学与人类学这两个通常被人们视为边界严格的不同学科，由于人类学家对历史的关怀、历史学家对人类学的兴趣而互动，使历史人类学得以勃兴。

历史学与人类学在中国的互动紧随着国际学术潮流而兴。在20世纪80年代，这种互动在中国出现了许多亮点，如定宜庄的《最后的记忆》、刘小萌的《中国知青口述史》、赵世瑜的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》、冯贤亮的《明清江南地区的环境变动与社会控制》。而此时费孝通先生以人类学家对历史的关怀，运用人类学的方法和理论，对中华民族进行了整体的审视，从中华民族的生存空间，多元的起源，新石器文化多元交融和汇集，凝聚核心汉族的出现，地区性的多元统一，中原地区民族大混杂、大融合，北方民族不断给汉族输入新的血液，汉



族同样充实了其他民族，汉族的南向扩展，中国西部的民族流动等十个方面，对中华民族作了历史的分析，概括和升华出了“中华民族的多元一体格局”的理论，他的《中华民族多元一体格局》也就成了中国历史人类学的典范之作。

就是在这种历史人类学在中国勃兴的氛围中，香港中文大学的科大卫（David Farre）、陈其南，美国耶鲁大学的肖凤霞（Helen Sia），以及中山大学的陈春声、刘志伟，厦门大学的郑振满和香港科技大学的蔡志祥等一批历史学家和人类学家合作，通过对珠江三角洲、香港、潮汕地区和闽南的历史人类学研究，对明清地方历史进行了批评性的反思。并且这种反思在兼顾了对平民史、日常生活史和当地人想法的关注，对过往的精英史、事件史和国家的历史权力话语进行批评的同时，在研究方法上形了“华南学派”，从而成为一个可以在世界学术前沿进行学术对话的一个中国方阵。他们经过多年的在“历史”中做田野，取得了丰硕的成果，最近福建人民出版社即将出版郑振满和陈春声主编的《民间信仰与社会空间》，三联书店也即将推出“走向历史田野丛书”，初定的书目就有陈春声的《秩序与信仰——明清华南民间神信仰与乡村社会变迁》、郑振满的《乡族与国家——多元视野中的闽台传统社会》、刘志伟的《里甲与宗族——明清珠江三角洲地域社会的建构》、温春来的《彝威与汉威——宋元以来黔西北则溪制度与土司制度研究》、赵世瑜的《天子脚下——明清以来北京的社会文化变迁》、张小军的《象征资本与文化国家——福州阳村宗族的历史人类学研究》以及陈春声主编的《历史人类学及其在中国的实践》。所有这些成果与2001年7月中山大学历史人类学研究中心的成立有关，从中也可看出，历史人类学在中国也已初成气候。

在人类学与教育学、文学、历史学互动的同时，人类学与哲学、政治学、经济学、艺术学等学科的互动也都相继蜂起。我们



相信，正是由于人类学以博大的世界目光、科学的论证方法来俯仰天地，融会中西，贯通古今，任何一门哲学及人文社会科学学科只要引入人类学的理论和方法，其从研究范围、研究内容、研究对象、研究方法上都会有突破性的创新。所以，尽管人类学的学科地位在某些行政部门制定的目录中还处于边缘地位，但这并不影响人们对人类学作为基础学科的广泛认同。从这一点上来看，人类学在这种地位下能崛起确实是难能可贵的。

三

正是基于对人类学的这种认识和青睐，我从20世纪80年代后半期接触和学习人类学以来，一直以推动人类学在中国的发展为已任。1994年8月受命任《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》常务副主编及编辑部主任以来，在学报中开辟了“人类学研究”专栏，使人类学民族学研究成为《广西民族学院学报》的主要特色，广泛团结了中国人类学界的志士仁人，为中国人类学界开辟了一块园地。1999年，得到中山大学人类学系周大鸣教授的支持，由广西民族出版社推出了“人类学文库”，先后出版了何毛堂等的《黑衣壮的人类学考察》、吴培和等的《族群岛：浪平高山汉探秘》、李远龙的《认同与互动：防城港的族群关系》、容观复的《人类学方法论》、徐杰舜等的《从磨合到整合——贺州族群关系研究》、周大鸣主编的《中国的族群与族群关系》、徐杰舜主编的《本土化：人类学的大趋势》、陈益源的《民间文化图像——台湾民间文学论集》、徐桂兰的《中国育俗的文化叠合》等9种，黄世杰的《蛊：财富与权力的幻觉》也即将出版，为中国人类学的发展添了砖、加了瓦。

2002年5月，乘广西民族学院建校50周年之机，由广西民族学院学报编辑部发起，中国社科院民族研究所、香港中文大学人类学系、香港科技大学华南研究中心、澳门大学人文社会及人



文科学学院、北京大学社会学人类学研究所、中央民族大学民族学社会学学院、中国人民大学社会学理论与方法研究中心、厦门大学人类学研究所、上海大学文学院、四川大学文学与人类学研究所、中南民族大学民族研究所、东华大学（台湾花莲）原住民族学院、佛光大学（台湾宜兰）人类学系、中山大学人类学系、中山大学历史人类学研究中心、云南大学人类学系、云南省民族研究所、湖北大学中国文化研究所、嘉应大学客家研究所、贵州民族学院学报编辑部、宁夏社科院回族伊斯兰教研究所、广西民族学院民族学人类学研究所等海峡两岸四地的 23 家学术单位联合成立了“人类学高级论坛”，并于 2002 年 5 月 13 日至 15 日成功地举办了中国首届“人类学高级论坛”。对此，《中国民族》杂志记者李建辉在《中国民族》2002 年第 6 期上发表评论说：“进入 21 世纪以来，中国人类学进入了一个新的发展时期，自 1995 年以来，由北京大学社会学人类学研究所牵头，先后举办了 6 届中国社会学人类学高级研讨班。这是中国人类学从复兴走向崛起的必然结果。在这个新的学术背景下，中国人类学以发展的态势进入了 21 世纪，面临 21 世纪对人类生存和发展的挑战的诸多问题，为了从更高更新更深的层次上讨论和研究人类学在中国乃至世界上的应用，从更高更新更深的层次上讨论和研究中国人类学乃至国际人类学的发展，人们需要一个新的学术平台，以便学者们对话、交流、沟通和理解。”“人类学高级论坛”就是“中国人类学的一个新平台”。

在这个人类学平台上，为了给中国人类学界的志士仁人们提供更多的对话、交流、沟通和理解的机会，在主编“人类学高级论坛”论文集的同时，在黑龙江人民出版社的大力支持下，我继“人类学文库”之后，主编“人类学高级论坛文库”，为中国人类学的发展继续添砖加瓦而不遗余力。



中国人类学已经开始崛起，中国人类学一定能走向辉煌。

徐杰舜

2003年3月16日于

广西民族学院相思湖畔寓中

目

录

人类学高级论坛文库/总序	徐杰舜 (1)
--------------------	---------

自序	(1)
----------	-----

第一章 妈祖与信仰圈	(1)
------------------	-----

第一节 由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的 地域构成与发展	(1)
--	-----

一、祭祀圈的概念	(3)
----------------	-----

二、信仰圈的概念	(7)
----------------	-----

三、由祭祀圈到信仰圈的发展	(12)
---------------------	------

四、台湾民间信仰的社会本质	(20)
---------------------	------

第二节 彰化妈祖的信仰圈	(28)
--------------------	------

一、如何界定信仰圈的范围	(30)
--------------------	------

二、南瑶宫的妈祖会	(35)
-----------------	------

三、分香子庙	(74)
--------------	------



四、到南瑶宫来请妈祖	(77)
五、彰化妈祖信仰圈及其社会史意义	(85)
六、小结	(95)

第二章 妈祖信仰与区域性宗教组织

第一节 台湾区域性宗教组织的社会文化基础	(99)
一、区域性宗教组织的个例	(99)
二、区域性宗教组织的社会特色	(106)
三、妈祖的女神属性	(113)
第二节 台湾区域性祭典组织的社会空间与 文化意涵	(121)
一、信仰圈的社会空间	(121)
二、台湾区域性祭典组织	(124)
三、区域性祭典组织的社会空间分析	(125)
四、区域性祭典组织与民间曲艺	(136)
五、信仰圈的区域性与族群特色	(138)

第三章 妈祖信仰与民俗艺团

第一节 彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆之 社会史意义	(143)
一、发展与现况	(146)
二、师承与派别	(150)
三、组织与活动	(155)



四、与村庄、村庙、村民的关系	(161)
五、社会史的视野	(165)
第二节 子弟曲馆与台湾中部的城乡互动	(173)
一、集乐轩和梨春园的历史与现况	(175)
二、集乐轩与梨春园曲师的传承系统	(179)
三、轩园分派与轩园相拼	(187)
四、小结	(189)

第四章 妈祖信仰与地方社区

第一节 高雄县妈祖庙的分析	(192)
一、高雄县的妈祖庙	(193)
二、地域层次	(195)
三、香火缘起类型	(201)
四、相关的仪式与活动	(204)
五、以妈祖为副祀神	(209)
六、高雄县妈祖信仰的特色	(214)
第二节 台中县新社乡九庄妈的信仰形态	(215)
一、新社地区开发史略	(216)
二、九庄妈的香火缘起及其地域关系	(222)
三、九庄妈的祭祀组织与活动	(227)
四、九庄妈信仰的意义与定位	(237)



Catalogue

Chapter 1 Mzu and It' s Belief Sphere (1)

1. From Ritual Community to Belief Sphere: The Formation
and Developent of Territorial Society in Taiwan (1)
2. The Belief Sphere of Chang - hua Matsu (28)

Chapter 2 Belief of Mazu and Regional Cults (99)

1. The Socio - cultural Foundation of Regional Cults in Taiwan
..... (99)
2. Social Space and Cultural Meaning of Regional Cult in Taiwan
..... (121)

Chapter 3 Belief of Mazu and Amateur Associations

of Folk Arts (143)

1. The Social - Historical Approach to the Study of Local Musical
Groups and Martial Arts Groups within the Religious Sphere
of Changhua Matsu (143)
2. Local Musical Groups and Rural - urban Interactions in
Central Taiwan (173)

Chapter 4 Belief of Mazu and Local Community (192)

1. An Analysis of Mazu Temples in Kaoshiung County (192)
2. The Type of Mazu Cult of Nine Villages in Hsinshe
Township of Taichung C (215)



图表目次

图 1	彰化南瑶宫会妈会之会员分布图	(15)
图 2	老大妈会角头分布图	(37)
图 3	新大妈会过炉路线图	(42)
图 4	老二妈会角头分布图	(43)
图 5	兴二妈会角头分布图	(48)
图 6	圣三妈会角头分布图	(52)
图 7	新三妈会六庄分布图	(55)
图 8	老四妈会角头分布图	(57)
图 9	圣四妈会角头分布图	(62)
图 10	老五妈会角头分布图	(65)
图 11	老六妈会角头分布图	(70)
图 12	东保十八庄迎妈祖	(78)
图 13	西保二十庄迎妈祖	(82)
图 14	埔里九月迎妈祖	(84)
图 15	彰化妈祖信仰圈	(86)
图 16	水底寮等养赡地位置图	(218)
表 1	东保十八庄迎妈祖各村资料表	(80)
表 2	西保二十庄迎妈祖各村资料表	(83)
表 3	彰化南瑶宫十个妈祖会组织与活动简表	(87)



表 4	各区域性祭典组织族群分析简表	(109)
表 5	跨乡镇的民间信仰祭典组织表	(126)
表 6	曲馆与武馆的存散状况表	(146)
表 7	曲馆与武馆之成立及解散时期	(147)
表 8	集乐轩与梨春园对照表	(179)
表 9	集乐轩系统曲师传承	(179)
表 10	梨春园系统曲师传承	(183)
表 11	高雄县妈祖庙	(196)
表 12	以妈祖为副祀神的高雄县地方公庙	(209)
表 13	高雄县副祀妈祖的地方公庙(前三名)	(212)
表 14	1896 年新社地区村庄和户数的概况表	(222)
表 15	九庄妈祭祀圈建庄简表	(226)
表 16	新社乡九庄妈轮值祭祀圈	(228)



第一章 妈祖与信仰圈*

第一节 由祭祀圈到信仰圈—— 台湾民间社会的地域构成与发展

有关台湾地域性民间信仰的研究，或是由地域性民间信仰的活动，来探讨台湾汉人社会组织的研究中，“祭祀圈”是一个大家耳熟能详的概念。“祭祀圈”一词的使用，几乎囊括所有不同大小范围的地域性民间信仰的组织与活动。事实上，祭祀圈只是地域性民间宗教组织的一种，还有另外一种地域性的民间宗教组织，其性质与祭祀圈有所区别，笔者名之曰“信仰圈”。本文即在探讨祭祀圈与信仰圈之概念的不同，并以实例来说明由祭祀圈到信仰圈的发展过程中，台湾民间社会发展的本质。

“祭祀圈”一词在台湾本地学者及日本研究台湾的学者的著作中，颇为常见，但除了少数学者将之概念化，把它当做一个概

* 本章初稿承祖运辉先生过目指正，大幅重写而有此稿。本稿承评论人章英华先生提供诸多意见，同事张恭启先生亦多所赐教，均有助本文之修正完稿，笔者衷心铭感。



念来处理之外(施振民 1975, 许嘉明 1978, 林美容 1987), 大部分的学者把它当做一个毋须定义而自明的现象, 指涉某一庙宇或某一神明的祭祀范围。也因此, 有些著作的行文中, 将祭祀圈与其他的名词如信仰范围、信仰区域、信仰社区、信仰圈、信仰区等, 互相混用。

另一方面, “祭祀圈”一词的使用也并非那么普遍, 尤其很多涉及社区性或地域性民间信仰研究的美国学者, 从未使用“祭祀圈”一词, 他们用其他的词汇来描述“祭祀圈”相同或相似有关的内含, 如庙宇社区 (temple community)、区域性的庙宇联合体 (regional confederation of temples)、地域性祭典 (territorial cults)、近邻祭典组织 (neighborhood cult association), 或近邻祭典、村庄祭典 (village cults)、多村庄祭典 (multivillage cults)、庆典组织 (festival organization)、庆典区域 (festival area) 等等 (Diamond 1969, Feuchtwang 1974, Schipper 1977, Litzinger 1983, Sangren 1985, Jordan 1986)。

此外, 台湾本地学者的研究中, 也有不用“祭祀圈”一词, 但其所描述的社区性或地域性的宗教活动, 可用祭祀圈的概念来含盖, 例如乌日乡的宗教组织 (温振华 1980), 新竹地区的公众崇拜 (李亦园 1987), 中部地区的群体性宗教活动, 尤其是有关千秋祭典的部分 (刘汝锡 1986)。

地域性的民间宗教组织是汉人移民台湾的一个独特的发展, 它固然与汉人传统村庄组织及村庄联盟有密切的关系, 却也是汉人在台湾特殊的社会与历史条件下之发展的结果。地域性民间宗教组织除了地方性之祭祀圈的发展之外, 也有区域性的信仰圈的发展, 两者均显示汉人以宗教的形式来表达社会联结性 (social solidarity) 的传统。

地域性民间宗教组织对于了解汉人移民在台湾社会的发展既然如此重要, 我们须有一套清楚确切的概念性的工具, 作为探讨



地域性民间宗教组织的依据。前人已经提出“祭祀圈”这一概念，而且有很多的探讨，但是这一概念的应用如前所述显然还有混淆、不足的地方，而“信仰圈”正是一个可以清除混淆、弥补“祭祀圈”之不足的概念。本文首先将综合评述前人提出的祭祀圈概念，再提出信仰圈的概念，将两者加以对照区别，藉以确立地域性民间宗教组织的两个类型。这两个概念可以使我们对台湾民间宗教信仰的社会本质，有更清楚的了解。最后本文还要举出一个实例，说明祭祀圈如何可能发展成信仰圈，藉以阐明台湾民间信仰之发展的社会与历史脉络。

标题中的“民间社会”(folk society)必须先说明一下。本文所处理的是群体性、有组织性的民间信仰，而这样的民间信仰的活动中所运用的社会组织的原则才是本文关怀的重心。采用“民间社会”一词，一则可以突显台湾民间信仰的“社会”本质，而不致被讥为迷信、功利（多只是基于对个体性民间信仰的主观观察），一则也可以突显台湾“民间”宗教发展的自主性，它完全是汉人在台湾社会与历史的特殊脉络下，依据几种不同的地域人群之结合原则而产生，与官方宗教无涉。

一、祭祀圈的概念

基本上，祭祀圈指涉一定的地域范围，以及这个范围内所有居民义务性的共同祭祀组织与祭祀活动（参阅施 1975：201）。

最早给祭祀圈下定义的是日本学者冈田谦，他说祭祀圈是“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”（冈田 1938）。接着给祭祀圈重新下定义的是许嘉明，他说祭祀圈是指“以一个主祭神为中心，信徒共同举行祭祀所属的地域单位。其成员则以主祭神名义下之财产所属的地域范围内之住民为限”（许 1978：62）。

许嘉明的定义除了特别指陈主祭神名义下有财产，而暗示其法人性格之外，与冈田谦的定义并无多大差异。这两个定义的真



接指涉都是一定的地域范围，而间接指涉是这个范围内的居民必须有共同的祭祀活动。这两个定义均以神明为中心来定义祭祀圈。以神明为中心来定义祭祀圈可以涵盖有神无庙的公众祭祀，这也是笔者在研究草屯镇的祭祀圈时所采取的定义（林 1987：58-68）。不过，许嘉明的定义看起来是以神明为中心，事实上他对祭祀圈的探讨偏重以村庙为中心，故他说祭祀圈研究的具体对象是村庙（许 1978：62）。

无论是以神明或是以庙宇为中心来定义祭祀圈，都会产生一个问题，即在一定的地域范围内可能有两个互相重合的祭祀圈，参与共同祭祀的却是同一群人。笔者在草屯镇的研究即发现不少这样的例子，即一个地方又有土地公庙又有村庙，可能还有三界公的共同祭祀（林 1987：92-93）。因此本文重新定义祭祀圈如下，祭祀圈是“为了共神信仰而共同举行祭祀的居民所属的地域单位”。以下分成共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织、共同祭祀经费这几部分来说明祭祀圈的内含。

所谓共神信仰是指汉人共同祭拜天地神鬼的文化传统。最基本的是土地公，次基本的是三界公，再来是地方的保护神，最后是孤魂野鬼。汉人自古即有社祀，社祀即是土地公，每个地方都会有一个土地公，土地公是地方神，非拜不可。三界公即天官、地官、水官，合称三官大帝，俗称天公，是掌管天界、阴界、人界的神祇；地方通常在年头向天公祈福（即上元节），年中普度，也是地官生日（即中元节），年尾谢平安演戏酬神（即下元节），都与三界公的信仰有关。地方保护神即地方公庙中所供奉的神祇，不一定只有一个，但通常有一个主神，是地方居民最敬奉的神祇，也是地方的象征，代表一个地方与其他地方发生关联，很多村际活动中常常名义上是村庙主神之间的往来酬酢，即是明证。孤魂野鬼是指无人奉祀的游魂，或惨死的，或无嗣的，台湾各地有很多万应公祠、百姓公庙、大象祠、义民祠，都是祭祀无

主的孤魂野鬼；此外神庙也常有普度、普庙口，建醮的活动也有普施亡魂的仪式，均可见对孤魂野鬼的共同祭祀。

这四类神灵的共同祭祀，以土地公及地方保护神之立庙最为常见，三界公庙则是很少见，万应公虽然有庙，却绝少以之作为地方社区的象征。如果一个地方同时有土地公庙与神庙，神庙主神就成为社区的象征，若只有土地公庙，则土地公便是社区的象征。土地公和地方保护神都有一定的辖区，三界公则是一个遍在的神灵，不因地方不同而不同，故没有辖区的意含，但是其祭祀仍有地域范围的界限。并非土地公、三界公、地方保护神、孤魂野鬼的共同祭祀都要齐备，才算有祭祀圈，只要有一种共同祭祀表示一个各别的地域单位（a discrete territorial unit），即有祭祀圈可言。

一个祭祀圈所含盖的范围，或是一个村庄，或是数个村庄，或是一乡一镇，基本上它以部落（hamlet）为最小的运作单位（林 1987：104），而以乡镇为最大的范围（许嘉明 1978：62）。其范围大小有层级的不同，可分为部落性的祭祀圈，村落性的祭祀圈，超村落的祭祀圈与全镇性的祭祀圈（温 1980，林 1987，Sangren 1987），不同层级的祭祀圈之间通常有包含（embedding）的关系，即大祭祀圈包含小祭祀圈的情形（林 1987：81～93）。

祭祀圈本质上是一种地方组织，表现出汉人以神明信仰来结合与组织地方人群的方式。其组织的人群或是村庄的人群，或是同姓聚落区内的人群，或是同一水利灌溉系统的人群（林 1987：99～103），或是同祖籍的人群（许 1975：174）；不过也有可能是结合不同姓氏的人群（林 1987：90，103），或是结合不同祖籍的人群（王世庆 1972）。不论祭祀圈结合的是那一种人群，其范围都有一定的清楚的界线，界线之内的居民就有义务参与共同的祭祀。

共同的祭祀活动主要是神祇的千秋祭典，圣诞常常配合民俗



节庆，^① 如此可以节省开支，譬如天官的生日是元宵节，玄天上帝的生日也是扫墓时节，地官生日和万应公生日是中元节，土地公生日是中秋节，太子爷生日是重阳节。神诞时要由炉主代表上供祭拜，居民也要拿祭品到公庙或公众的祭祀场所去拜。祭祀当天通常有演戏，开戏之前有“扮仙”，表示仙人向神祇祝寿之意，并祈祝辖区内的居民平安和顺。有些小部落庆祝土地公生日，居民共宴，称为“吃福”，或“吃福头”，或“吃土地公福”。神明的千秋祭典当天，尤其是主祭神的生日或是作年尾戏的时候，也常常大“拜拜”，宴请从外地来的亲友。祭典完后的当天或第二天，也常举行“新交旧”，即现任的头家炉主与新产生的头家炉主交接，并举行共宴。一年中较大的祭典，也常伴随着神明的巡境，神明在其辖区内绕境巡行，所过之处，居民设香案祭品敬拜。

至于共同的祭拜组织，以头家炉主的形式为最常见，每年在固定的时间，于神明前掷筊，“圣筊”的次数最多者为炉主。有时另设副炉主及头家若干名。炉主是代表域内全体居民祭祀神祇，需准备祭品，安排祭祀事宜；头家则是帮忙炉主性质，如收丁钱、搭戏棚等。卜头家炉主时，或卜出一组头家炉主，由他们负责一年内所有的祭祀，或卜数组头家炉主，每次祭典由一组负责。卜头家炉主的方式通常是由域内全体居民中卜出，有时也采用分区或分邻或分班轮流的方式，将居民分成若干组，每年由一组居民负责祭祀；轮值之组，在组内收丁钱，并卜头家炉主。有些人口少、凝结力强的部落，居民必须每日分户或每月分班轮流负责庙内的打扫烧香。

① 事实上，民间也常利用民俗节日的时候祭祀祖先，一年有所谓“七节”，即元宵节、清明节、端午节、中元节、中秋节、重阳节、冬节（冬至），都是祭拜祖先的节日。

举行共同祭祀的居民通常有义务共同分担祭祀费用。祭祀费用包括例行祭典的祭品、道士礼、演戏等费用，及平日烧香、点灯的开支，庙宇的建置、修护、改建、增建等费用。平时的祭祀费用大部分以收丁钱的方式取得，即在域内按男丁人数，或丁口数（通常口钱为丁钱之半），或按人数，或按户平均收费。此外通常由地方居民共同捐献、筹措。除了庙宇、庙地，常常另有田园、水池、山林等庙产，这些多是早期居民募资购置，名义上是神明所有，实为居民共有。庙产之孳息所得，除充作祭祀费用之外，也可用作维修之资，但若庙宇要重修或改建，常需另行募款。

由以上所述可见，祭祀圈是一种地方性的民间宗教组织，居民因居住关系有义务参与地方性的共同祭祀，其祭祀对象涵盖天地神鬼等多种神灵，但有一个主祭神；祭祀圈有一定的范围，依其范围大小，有部落性、村落性、超村落性与全镇性等不同层次，它与汉人的庄组织与村庄联盟有密不可分的关系。

二、信仰圈的概念

所谓信仰圈，是以某一神明或（和）其分身之信仰为中心，其信徒所形成的志愿性宗教组织，信徒的分布有一定的范围，通常必须超越地方社区的范围，才有信仰圈可言。以下分成一神信仰、信仰范围、信徒组织与集体性宗教活动来说明信仰圈之概念的内容。

信仰圈是以一神之信仰为中心，通常历史悠久的庙宇，其主神较有可能发展出信仰圈。不过信仰圈的主神也可能是没有庙宇的。^① 信仰圈即是以一神为中心，其信仰的对象就只包括该神及

① 例如分布于草屯镇、彰化市、和美镇的“林姓二十四庄私妈祖会”，系由 24 个林姓聚落组成，其所祀妈祖即无庙宇（林 1987：90～91）。



其分身，若该神是某一庙的主神，信徒的祭祀并不包括庙宇中其他的配祀神、从祀神等，因为这些神祇的祭祀是地方居民的义务，属于祭祀圈的活动。

信仰圈含盖一定的地域范围，且其范围通常超越最大的地方社区的范围，即超越乡镇的界线。一般说来，台湾的神明信仰具有开放性，庙宇之兴建与祭祀之维持固是社区居民的责任与义务，一旦建立庙宇，并不排除外地来的香客，因为香客多表示香火盛，就会引来更多香客，增加庙宇之油香钱的收入。也因此，能够形成信仰圈的神祇常常有所谓“荫外方”的传说；这是吸引外地信徒，形成信仰圈的过程中不可少的步骤。不过，本文所指的信仰圈并非是随意的、没有组织、没有一定界线的香客或信徒之分布范围，^①而是有一定界限、有组织的地域性民间宗教活动的范围。

信仰圈具有形式化的信徒组织或祭典组织，以神明会和香庄组织最为常见，以神明会而言并非一般村庄性或数庄联合之神明会就说是信仰圈，而必须是跨乡镇的神明会。信徒之入会完全是志愿性的，而非强迫性。神明会创立时，有些是“招会份”，即招收个人为会员，有些是“招庄头”，即以村庄为单位，加入为会员，因此全体村民都是会员，即使在这种情况下，因为村庄之加入亦是“村民全体”之共同意志，可说是村庄志愿参加，故基本上信仰圈是一个志愿性的宗教组织。虽然神明会的会员资格是可以继承的，即父死由一子继承为会员。现今的会员很多是继承而来，但以“会份”而言，开始时是志愿取得，因此，无疑的，信仰圈的成员资格是志愿性的。

^① 师大地理学研究所高丽珍的硕士论文以“朝拜场”(pilgrimage field)的概念来描述到松柏岭受天宮去进香及分火者的分布范围(高 1988: 70)。此一概念应更能切合没有清楚界限、没有固定之组织的信仰范围。

信仰圈基本上是一种区域性的信徒组织或祭典组织，它与庙宇的管理组织以及庙宇的祭祀组织并不一致，是互相分离的。

因为信仰圈是以对某一神明的信仰为主，其活动也就限于对该神的祭祀。该神的千秋祭典，虽然地方社区居民会举行，而信徒必然也要另行举行。此外，为了增加该神的灵力，信徒往往组织轿班会或进香团到其香火的起源地进香。为了加强信徒与该神的仪式性关系，常常信徒所属的地方社区，在其祭祀圈的活动，会请该神来参与巡境、看戏等；甚至有些地方的信徒自该神分香，在地方上建立庙宇，成为该神的分香子庙，如此，地方信徒每隔一段时间就会前往刈火，与信仰圈之主神的关系就更为密切。而为了表彰信仰圈主神对其信徒所属的地方社区之仪式上的统属关系，每年会有过炉仪式，轮流到各角头巡境，供民众祭拜。在农业地区，过炉常常成为社区性的活动，而不只是会员的活动，会员拜，非会员也拜，会员举办“吃会”联谊，非会员也设宴款待亲友。

以下分成几点约略阐述信仰圈在概念上的不同：

1. **信仰圈以一神信仰为中心，祭祀圈则祭祀多神。**汉人的信仰体系里，有共同祭拜天地鬼神的信仰需求，这是祭祀圈所必需满足的，一个部落也许只有一个土地公庙，但除了土地公祭典之外，可能也作平安戏谢天公；能力许可的也许同时有三界与其他神明的祭典；要不然可能就参加村落性或超村落性的祭祀圈，与其他的部落或村落共祀神明、三界公或孤魂野鬼。信仰圈则不然，除了主神之外，并无祭祀其他种灵的义务。信仰圈的主神通常是历史悠久的庙宇主神，一般认为较具有灵力的神，故其发展是条件式的。祭祀圈则是必需的，有村庄就有祭祀圈，如果村庄内不能满足某种信仰需求，就必须加入更高层次的祭祀圈。

2. **信仰圈的成员资格是志愿性的，祭祀圈的成员资格则为义务性强迫性的。**信仰圈的成员是基于对主神的信仰，由志愿为



其祭祀出钱出力者所组成，而祭祀圈则是基于同庄共居，或是所属村庄加入某一庙宇有份，故所有庄民都必须共同参与其祭祀组织与祭祀活动。信仰圈的成员资格以加入为神明会的会员最为常见，起始时，会员资格虽是志愿性的，但是以后往往父子相承，后续会员未必真有虔信；或是因神明会已经累积了财产，不愿太多人分享权益，会员资格的取得就会有限制。至于祭祀圈则没有原始成员与后续成员的问题，根本就是没有成员之征集的问题，因为居住关系，某一地域范围内的居民就“自动”成为某一祭祀圈的成员。^①

3. 信仰圈是区域性的，祭祀圈是地方性的。信仰圈集结的是区域性的人群，组织的是区域性的活动。其形式虽以神明会为主，但并非所有的神明会都构成信仰圈，很多神明会是附属于庙宇的，只有地方的居民才可以加入，有些甚至限制地方内某一祖籍或者某一姓氏的居民才可以参加，如此的神明会绝对没有信仰圈可言。在台湾，很多的庄未建庙之前，常常以神明会的形式共祀某一神祇，建庙之后可能神明会就解散了。也有些庙宇则是在建庙之后才成立神明会，其任务有些是为主神抬轿；有些凝结力较弱、经济条件较差的地方，为了使庙宇的祭祀活动能够热络些，热心的居民便组织神明会。这样的神明会是附属于庙宇的，只能算是祭祀圈内部分居民的活动。

到底什么是区域性，什么是地方性，其界线在那里？笔者同意许嘉明所说，乡镇是汉人社会生活自给自足的最小的单位（许1978：59）。以汉人之共同祭祀的社会生活而言，乡镇范围的祭

^① 因居住关系而成为某一祭祀圈的成员，这只是概括的说法，事实上居住可分本居与迁居两种，也就是福佬话所说的“在庄的”和“外来的”两种，前者是祭祀圈的当然成员，对外地来的新住民是否为祭祀圈的成员，即是否向他们收丁口钱，他们是否可卜头家炉主，每个地方的处置不同，有些是住满12年才算，有些是随其意愿，缴了钱者，即可卜头家炉主。



祀圈可能与经济有关，如大溪普济堂的公众祭祀可看出集镇区（marketing community）的重要性（Sangren 1979: 444）；也可能与社会治安有关，如草屯镇朝阳宫昔日为镇内洪、李、林、简四大姓为了和谐自治的需要而产生（林 1987: 103）；也可能只是仪式上的需要，例如很多乡镇性之建醮活动（参阅刘枝万 1972），与孤魂野鬼的共同祭祀有关，是汉人之宇宙观，尤其是人所居处的环境与超自然界之关系的宗教理念下，社区性需求的表征。因此，本文以乡镇为地方性与区域性的分界，范围大于乡镇的才有信仰圈可言。不过地方性与区域性的差别，不仅在于范围大小而已，而且地方性的公众祭祀具有排他性，非地方社区居民不能参加，而区域性的民间宗教组织却有包容性，其主神之庙宇所在的地方以外的信徒，都可以加入，此亦为祭祀圈与信仰圈的重大差别。

因为区域性与地方性的差别，信仰圈的组织形态与祭祀圈亦有所不同。基本上，信仰圈只是一种信徒组织，它与庙宇组织所含盖的管理组织及祭祀组织是分化的，不相关的。但在祭祀圈的概念下，庙宇属于地方所有，其管理组织与祭祀组织由地方居民构成，一般而言，地方“头人”构成管理组织，因为他们（或是其祖先）是建庙时出钱最多的，祭祀组织多采头家炉主制，自全体居民中出卜，代表全体居民执行祭祀事宜。但是有些地方小、人数少、香火不盛的庙宇，可能就没有管理组织与祭祀组织的差别，甚至管理组织、祭祀组织与信徒组织合而为一，没有分化的现象。

4. 信仰圈的活动是非节日性的，祭祀圈的活动是节日性的（calendrical）。信仰圈的活动包括主神的千秋祭典、显示主神之辖域的过炉活动、增加主神灵力的进香活动，以及表示与主神之仪式上的连带之刈火或迎神活动，时间较不一定，有些甚至不是每年举行的。祭祀圈的活动具有节日性，如上元节拜天公，中元



节普度，中秋节土地公生日，下元节作平安戏，尾牙又拜土地公；村庙神的生日常常与民俗节庆一致。每年按照一定的时间顺序，一一举行多种祭典。因此，碰到固定的节日当天称作“大日”，请戏来酬神的话就比较贵，“大日”之前称作“节前”，“大日”之后称作“节后”，戏金就比较便宜。

虽然祭祀圈与信仰圈的概念上有如上的差别，但是很多学者并未在概念上作如是的区分，他们以“祭祀圈”一词来通称两者，他们所认为的祭祀圈就是有一定地域范围的宗教组织或活动，例如，新埔义民庙的“祭祀圈”（庄英章 1986，黄清汉 1987）、西港庆安宫王醮的“祭祀圈”（植野弘子 1988）、南鲲身代天府的“祭祀圈”^①等。如果用本文的祭祀圈与信仰圈的概念加以检定的话，可能会发现以这些庙宇为中心的宗教组织及活动，有祭祀圈与信仰圈的差别。对于学者偏好“祭祀圈”一词，以之同时指涉地方性公众祭祀与区域性的神明信仰，笔者是颇能释然的，因为这是语言学有关语言使用的一个普遍现象，即以一个表示基本的（primary）、原型的（proto-type）意义范畴之词汇，来同时指涉次要的、延展的意义范畴，此即语言学上之“显著”（markedness）的现象。祭祀圈当然是比较基本的，因为有“地方”，就有祭祀圈；祭祀圈可说是汉人之群体祭祀的原型。

三、由祭祀圈到信仰圈的发展

由上两节所述，可见祭祀圈与信仰圈是两种不同的概念，用以描述两种不同的地域性民间宗教组织形态，一种是社区性的多

① 刘枝万（1966）区分代天府的“祭祀圈”为三个层次，第一圈是核心圈，是信徒的主要分布地区，可能比较近于本文所谓的祭祀圈；第二圈是与代天府有分香关系者，可用本文所谓的信仰圈来涵盖；第三圈是外圈，与代天府无什渊源，须视其组织与活动的性质，及是否有明显的界限，才能判定是否为信仰圈。



神祭祀，社区居民有义务共同参与；一种是区域性的一神信仰，由信徒志愿组织而成。我们可以想见信仰圈内可以含盖许多层次大小不同的祭祀圈，祭祀圈则不能含盖任一信仰圈。一个祭祀圈可发展为信仰圈，但并非所有的祭祀圈都可发展为信仰圈。祭祀圈与信仰圈之间有发展的序列关系，而到底为什么有些祭祀圈可以发展成信仰圈，有些则不能？是什么因素限制信仰圈的发展？而什么条件促成信仰圈的发展呢？本节拟以一实例来说明由祭祀圈到信仰圈的发展，或者可以提供上述诸问题的可能答案。

位于彰化市南瑶路的南瑶宫，其沿革始自清朝彰化县建城时，有一陶工杨谦前来应募，将自家奉祀之笨港天后宫天上圣母之香火携来，筑城完毕，并未带回，在工寮内不时发毫光，为居民发现，暂置于附近土地公庙。乾隆三年，瓦在陈姓居民捐献土地，建一小祠，名“妈祖宫”，妈祖移驻于此。同年十一月地方人士发起募资建筑本殿，正式定名南瑶宫。乾隆十四年增建后殿，乾隆二十九年增建左廊及禄位祠。道光及同治年间又屡次增建，于同治十一年完成全庙之建设，同治十二年举行盛大隆重之祭典。道光年间编纂的彰化县志，即记录南瑶宫“岁往笨港进香，男女塞道，屡着灵验”。为了往笨港进香，南瑶宫各地信徒纷纷成立轿班会，以护卫圣驾。根据现有文书，最早成立的是老大妈会，系成立于嘉庆十九年，有些则至光绪年间才成立，例如老四妈会、圣四妈会等。共有十个妈祖会轮流举办往笨港之近香（详下）。

日据时期，南瑶宫因香火鼎盛，庙宇太小，每有祭典，香烟弥漫，地方人士倡议改建，大正元年成立改筑会，由吴汝祥、杨吉臣、吴德功、林烈堂、李崇礼等台中州内士绅董其事。因工程不顺，大正九年改由老二妈会总理林金柱、副总理林泉州两人掌其事，继续募款改建。中间老五妈会大总理林海木、圣四妈会副总理陈庆根亦曾主事，至昭和七年由老二妈会林昌续董其事，改



筑终于完成，庙貌焕然一新。

第二次世界大战期间，南瑶宫由日本政府接管，战后由地方管理约十年左右，至 1955 年由彰化市公所接管迄今。

南瑶宫现有规模颇大，大殿祀主神妈祖，除开基三妈之外，另有各会妈会之分尊，两厢有福德正神及五谷王，中殿祀观音佛祖，后殿为三层楼建筑，三楼祀玉皇大帝，二楼祀三界公，一楼祀广泽尊王，后殿两旁另有香客大楼。彰化市公所寺庙课派有人在庙内处理日常的庙务，不过每年例行的祭典则由南瑶宫附近的南瑶里全部居民（共 27 邻）及成功里的部分居民（1-5 邻除外，共 13 邻）共同负责。此范围即日据时代彰化街之第 40 保，亦即清朝彰化县下线东堡大埔庄之一部分，原称妈祖宫庄。此即南瑶宫之祭祀圈的范围。

这 40 邻的居民，每年卜六个炉主，分别负责庙内神祇妈祖、三界公、福德正神、观音、国圣公、五谷王的千秋祭典。除主神妈祖之香炉称为大炉之外，其余神祇之香炉称为小炉。为求简便，现在炉主并非由 40 邻内各户之户长中卜出，而是由邻长代表，卜到之邻长当炉主。因南瑶宫之财产及香火之收入颇丰，故未向居民收丁钱，而由庙方（即市公所）补助大炉炉主稻谷四石二斗（以时价计），小炉炉主一石二斗，供其备办牲礼。此外，每年七月十五日中元普度，亦由庙方补助四十邻，每邻二千元，以备办牲礼等祭品，到庙里来共同祭拜。

南瑶宫的信徒并不仅是南瑶里与成功里的居民，另有会妈会的组织为其信徒组织。所谓会妈是指南瑶宫妈祖各个分身，各有一妈祖会，故称之。会妈的神明会组织即称为会妈会，共有十个，即老大妈会、新大妈会、老二妈会、兴二妈会、圣三妈会、新三妈会、老四妈会、圣四妈会、老五妈会与老六妈会。这十个会妈会之会员分布的范围约在大甲溪与浊水溪两岸包夹的内陆地带，排除沿海的泉州人分布地区，而包含漳州人与福佬客占居的



大部分地区,^①范围跨越彰化县、台中县、台中市、南投县等中部四县市(见图一)。

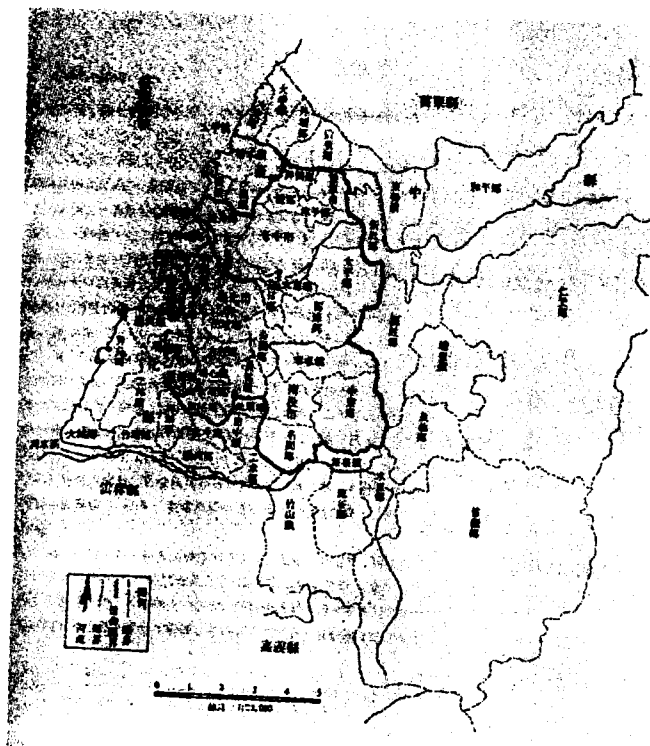


图1 彰化南瑶宫会妈会之会员分布图

^① 亦有少数泉州籍的村庄在会妈会的分布范围内,如花坛乡湾雅口、三家春、桥仔头(属老大妈会)以及秀水乡下仑村、金陵村(属老五妈会)等。



这十个会妈会每年参与南瑶宫妈祖之千秋祭典，除三月二十三日的祭典由地方（也就是南瑶里与成功里 40 邻）负责外，三月二十二日由新大妈会行三献礼，三月二十四日由老大妈会，二十五日由老二妈会与兴二妈会，二十六日由圣三妈会，二十七日由新三妈会，二十八日由老四妈会与圣四妈会，二十九日由老五妈会，三十日（或四月一日）由老六妈会，各会轮流举行祭典，并酬神演戏，各会妈会并同时举行董事会，总理、董事与值年炉主等开完会后聚餐，亦称为“作会”。

除了作会之外，各会妈会每年必有的活动是“过炉”。通常各会妈会都有角头组织，即将会员之分布范围分成几个角头，通常“大角”下有“小角”，每年由一个大角头轮流举行过炉。各会妈会之过炉方式大同小异，通常在农历四月或八月间举行，各会妈会之轮值角头之炉主要到南瑶宫请其会妈香炉及金身，香炉要放在炉主家里，神轿则要在角头内绕境。当天轮值之角头内的会员要请其他角头的会员餐宴，称为“吃会”。除兴三妈会、圣四妈会与老六妈会没有吃会，老四妈会之会宴仅由会员代表参加之外，其余会妈会之过炉，都有吃会。

十个会妈会最重要的共同活动是进香，因为南瑶宫妈祖之香火来自笨港天后宫，故须往笨港进香。笨港天后宫早已因水灾流失不存，但现在信徒进香时，香旗上仍写“笨港进香”，实则多至新港奉天宫交香，以往尚须往杨谦后代所居之宅，为其奉祀妈祖换龙袍，现在换龙袍仪式已换至水仙宫举行。按古例，十个会妈会除新大妈会外，分成三组，及老大妈会、老四妈会、圣四妈会合为一组，老二妈会、兴二妈会、老五妈会合为一组，圣三妈会、新三妈会、老六妈会合为一组，三组轮流，每次由一组举办进香。而新大妈会则负责于每次进香回来时，妈祖一过浊水溪，就去接妈祖回庙。通常连续进香三年后，停 12 年，再依上述顺序，各会妈会轮流进香。但 1979 年以后，进香频仍，除 1983

年、1984 年与 1988 年末去进香之外，几乎每年都有进香。

南瑶宫十个会妈会的会员组织各自分开，会务各自独立，各会也多多少少各有些财产。各会的会员分布范围大小有别，会员人数最少的是新大妈会，只有一百多人，主要分布在彰化市内，会员人数最多的是老二妈会，现在七千多人，范围含盖彰化市、台中市、员林镇、草屯镇、南投县与中寮乡。各会妈会不论人数多少，通常都分成几个角头，每一个角头又分成数个小角，小角内视人数多寡，设董事一至数人。董事之外，“大公”（即会妈会）另设有理监事，由总理综理会务，有些亦设副总理。会妈会内亦设有总干事、秘书、书记或会计等工作人员。上述均为会妈会的管理组织。

不少会妈会有财产，其来源或是创会之始，会员共同出资购得的土地及历年来的孳息所得，或是长久以来会员的捐输、酬赠之累积。这些财产主要由总理负责管理，用以补贴作会、过炉、进香时的各项支出。

南瑶宫由小小之“妈祖宫庄”的庄庙，发展到现在组织庞大无比之跨县市信仰圈，和下列之因素有莫大的关系：

1. 进香活动的举办使会妈会先后成立。南瑶宫于乾隆年间建庙以后，为了往香火起源地的笨港刈香，信徒纷纷成立轿班会。虽不知南瑶宫往笨港进香最早始于何时，但根据一份嘉庆二十一年的旧契（李俊雄 1988：16），嘉庆十九年即有 42 人共同出资，每人一元，以利息所得供作三月二十三出妈祖千秋祭典之用，并愿为往笨港进香随驾之人，此为老大妈会成立之始。此后各会妈即纷纷成立。日本据台前，十个会妈会即告完全成立，故日据时期南瑶宫的香火达于极盛，据闻当时每次进香都有一二十万人。会妈会的成立，使南瑶宫之信徒扩大到彰化市以外的其他地区，以集体的进香活动带动彰化、南投、台中地区之妈祖信仰的热忱。一般的寺庙往母庙刈火的活动，一般仅限于社区的信徒



参加，只有像南瑶宫这样，有地方以外的信徒形成固定的组织，参与进香，才有信仰圈可言。无疑，进香活动是形成信仰圈的一个契机，因为它是庙宇活动中比较不排除祭祀圈的信徒参与的活动。

2. 彰化是清朝时期彰化县邑治之所在。雍正元年台湾府下设彰化县，虎尾溪以北至鸡笼、淡水悉归彰化县所辖，直至雍正九元，大甲溪以北才划归淡水厅。观诸南瑶宫妈祖的信仰圈即在旧彰化县所辖之区域内，但是排除沿海泉州人占居的地区。彰化县的邑治所在，南瑶宫又是彰化县志所载彰化城惟一历史悠久且为士民公建的妈祖庙，^①自然成为县内的信仰中心。日据时期，旧彰化县改为台中州，全区的行政中心移至台中，惟其行政所辖范围并无改变，且斯时十个妈祖会的组织与分布范围已大致底定，行政中心的转移已不能影响南瑶宫妈祖之信仰圈。彰化为旧彰化县早期邑治之所在，有助于南瑶宫之信仰圈的形成，这或许是地域性民间宗教组织与行政官僚体系之层级结构配合的结果，但也可能纯粹是因彰化是旧彰化县内除了沿海地区，开发较早的一个据点，成为泉州人以外其他人群认同的一个中心。不过旧彰化县的行政范围，无形中也为南瑶宫妈祖之信仰圈的最大范围设下了限制。

3. 清治时期彰化县漳泉械斗的频仍。康熙末年以前彰化县是客家人占优势的地区，^②至乾隆末年则已变成以闽人为多，^③

① 彰化县志所载，其余的妈祖都是官建，一在王宫，嘉庆17年邑令杨桂森倡建；一在邑治北门内，乾隆3年北路副将靳光翰建；一在邑治东门内，乾隆13年邑令陆广霖倡建。南瑶宫则在邑治南门外。

② 陈梦林诸罗县志云：“斗六门以北客庄愈多”（参阅施添福1987：7~8）。

③ 郑光策“上福节相论台事书”有云：“按全台大势，漳泉之居民十分之六七，广民在三四之间。以南北论，则北淡水、南凤山多广民，诸彰二邑名闽户”（参阅施1987：9）。

而形成泉州人分布在西海岸平野，漳州人分布在稍近山边的平原，而客家人分布在山区边缘或丘陵台地的情形（许 1975: 168）。在漳、泉、客分布大致底定以后，彰化县却发生几次漳泉械斗，分别是乾隆四十七年、嘉庆十一年及嘉庆十四年各有一次。这三次漳泉械斗虽未明显改变原先祖籍分布形态，但却也造成彰化平原的居民“逃避纷集”（施 1978: 81），尤其是乾隆四十七年那次械斗，波及范围相当广大。此外，乾隆五十一年林爽文乱以及乾隆六十年的陈周全乱，最后演变成漳人与泉人的争斗。械斗之后，往往清界，有时械斗中即造成人群的移动，漳泉的分界愈是明显，提供了彰化妈祖信仰圈发展的契机。南瑶宫十个妈祖会的成立均在上述几次大的械斗及动乱之后，可见械斗虽非信仰圈形成的直接主因，但是械斗之后，使得大区域范围内人群的同构型更高，却是促成彰化妈祖之大型信仰圈的基础。

南瑶宫妈祖的信仰圈不只含盖漳州人占居的地区，而且含盖福佬化的客家人（主要是潮州籍）占居的地区，如埔心乡、永靖乡与田尾乡。旧彰化县闽粤械斗向来不若漳泉械斗激烈，见诸于记录的只有道光六年与咸丰三年两次，发生的年代晚，规模亦小。客家籍居民自乾隆末年以來在彰化平原地区已是少数族群，自然不可能与优势族群大事争斗，只有像漳泉这样在人数上势均力敌的族群，才有可能发生大拼斗。但是为什么客家籍民在族群关系的互动上明显地依附漳人而非泉人，这是一个值得探究的问题。

4. 有关彰化妈祖灵异传说与故事的传播。田野调查期间，常常听到有关彰化妈祖之灵异的传说与故事。例如，1935年屯仔脚大地震时，适值妈祖往笨港进香途中，有关随香信徒及其家属多能平安无事的故事，屡有所闻；又二次世界大战期间，妈祖展神力，从空中掀裙拨开美军投下之炸弹的传闻，亦是信徒爱好渲染的。日据时期，南瑶宫妈祖的香火达于极盛，但有关的传说



故事并非自日据时期才开始，而是最初有香火还未建庙时就有了，二百多年来，与彰化妈祖有关的传说故事多得不胜枚举，譬如有关南瑶宫风水、彰化妈与其他妈祖（如北港妈、新港妈、大甲妈）之间的关系、彰化妈与其他关系密切的庙宇（如接头香的庙宇、进香时过夜的庙宇、进香时必须绕境的村庄等），以及南瑶宫信徒（包括总理、董事等头人，炉主及随香客等）所述妈祖之灵验的传说等等。这些口传的资料好好收集的话，一定成册成卷。有些传说故事是把彰化妈祖当做一个整体，有些则突显各会妈的特殊性及灵异性。种种传说故事借着集体活动尤其是吃会及进香的时候，一再传播，自然更加强信徒对彰化妈祖的信仰，也使得彰化妈祖的信仰圈能够屹立不坠。

四、台湾民间信仰的社会本质

总之，以祭祀圈和信仰圈这两个概念来阐明台湾地域性民间信仰的两个组织形态，祭祀圈表示地方性的公众祭祀，在其范围内所有的居民都有义务要参与；信仰圈则为区域性的神明信仰，在某个范围内由信徒志愿参与。本节以彰化南瑶宫为例，说明其由祭祀圈发展为信仰圈的各种背景因素。

我们由南瑶宫目前的信仰圈，可体会到台湾民间社会一种庞大的组织力。一个横跨台湾中部四县市的大型信仰圈，以会员人数来算不过三四万，然而它其实代表三四万个家户甚至是家族，因为汉人社会祭祀的最小单位是家户，而南瑶宫的会妈会会员代代相承，几代下来，同一家族往往只算一个会员。以现在会员吃会的情形来看，也有兄弟轮流参加的。参与南瑶宫妈祖信仰圈活动者实不限于登记的会员本人，其家属甚至其族属都有可能参加。此外，也包括大量的非会员，因为很多地区过炉时，非会员一样拜拜请客；由会妈会主办的进香活动，在会员分布区内，也有很多非会员参加。南瑶宫会妈会的组织不仅形式化，而且非常



严密，活动也非常频繁，除了前文所述的作会、过炉、进香等全会性的活动，常常角头内或小角头内另有自己的活动，包括卜炉主、吃会、卜丁龟，甚至有财产可供会员借贷，这是本文不及详述的。南瑶宫妈祖的信仰圈集结了漳州与福佬客这两个方言群，如此超县市、超族群的大型信仰圈，可算是台湾地域性民间宗教组织发展的极致。

祭祀圈的规模较小，只限于指涉地方社区的公众祭祀，但它却是具有普遍性与必需性的宗教组织，其组织力更不容忽视。笔者曾经研究草屯镇的祭祀圈，对祭祀圈活动的规则性，不只惊异，而且感动。“有庄头就有土地”之外，都要作年尾戏，自己村庄没有办法作的，就与其他的村庄联合，而且草屯镇宗族势力颇盛，各姓聚落的分布区都以一个神庙为中心，发展出超村落的祭祀圈，往昔也有一个全镇性的祭祀圈。笔者的结论是，祭祀圈本质上是一种地方组织，表现出汉人以神明信仰来结合与组织地方人群的方式，不同层次的祭祀圈之间的扩展模式，表现出传统汉人社会以聚落（部落）为最小单位之融合与互动的过程（林1987）。

不论祭祀圈或信仰圈，都是代表汉人以神明信仰来结合人群的方式，也就是藉宗教的形式来形成地缘性的社会组织。民间的活力和组织力必须借着宗教的形式才能在空间上展示出来，这里头到底有什么文化驱力在运作呢？本文虽也曾以汉人之共同祭拜天地神鬼的信仰需求来解释祭祀圈的产生，归根究底则牵涉到汉人的宇宙观。笔者尚无能对宇宙观多着墨，以阐明它对群体性宗教活动之间的关系，笔者目前所关注的还是在社会组织方面。^①

如果我们从祭祀圈与信仰圈之各种活动组织的原则来看，详

① 笔者最近有一文《从地理与年签来看台湾汉人村庄的命运共同体》，可说涉及宗教理念与社会组织之相关，有兴趣者可参考《台湾风物》38卷4期（林1988）。



细地检视到底那些人结合在一起，共同参与祭祀圈或信仰圈的活动，想想为什么是那些人而不是另外一些人，或者可以帮助我们了解祭祀圈和信仰圈之形成的因素以及其社会作用。笔者曾经分析草屯镇各祭祀圈所依据的组织原则，发现聚落性和村落性的祭祀圈可以同庄结合的原则来解释，超村落祭祀圈可以同姓或水利结合的原则来解释，全镇性的祭祀圈则可以自治结合来解释（林 1987：99~103）。以下先说明祭祀圈的组织原则，再说明信仰圈的组织原则，所举的例子则不限于草屯镇的祭祀圈和彰化妈的信仰圈。

同庄结合是指同一村庄的人群构成一个祭祀圈。所谓的“村庄”有很多意含，大部分的时候它指的是自然村，不管是大村或小村、集村或散村，有的时候它是一个大村加上邻近依附的小部落，有时候它是一个行政单位的村或里，除了草屯镇之外，还有一些地方，学者们所发现的聚落性和村落性的祭祀圈都可用同庄结合来解释（参阅王世庆 1972，温振华 1980a，Schipper 1977，Sangren 1979）。

同姓结合是指某姓占优势的聚落区内的人群构成一个祭祀圈。一般说来，在台湾汉人的开拓史上，血缘聚落的发展相当普遍（林美容 1986：324，342），常常同姓的血缘聚落有集中分布在一个地区的现象，同姓的聚落区内通常会有一中心庙宇，或位于该姓开发最早的据点，或位于同姓的聚落区的中心位置，奉祀该姓祖先所携来的神祇。如此，同姓的聚落区便构成一个超村落的祭祀圈。这些同姓的聚落群通常是同一确实可征的祖先之派下繁衍聚居的结果，不过也有些聚落群仅是同姓而已，并非同宗。这些同姓聚落群所构成的祭祀圈基本上并不排除域内他姓的人来参与祭祀，即使建庙之初仅由该姓居民出资，一旦庙宇建立，自然具有开放性，大家都可以来祭祀。由同姓的血缘聚落所构成的祭祀圈，除了草屯镇洪姓的永清宫、李姓的敦和宫、林姓的龙德

庙及简姓的紫微宫之外（林 1987：88~89），尚有景美高姓的集应庙（温振华 1980b：45~46，1986）、木栅地区林姓的保仪尊王庙（Jordan 1986：9~10）以及芦洲乡李姓的保和宫（林秀英 1978：178~179）。

水利结合是指同一水利灌溉系统的居民构成一个祭祀圈。水利对于农业社会非常重要，水利的开凿与水利资源的合理分配更需居民全力以赴，同一水利灌溉系统的居民自然有休戚与共的感觉，借着传统的宗教活动可以增进彼此的和谐，减少冲突，并且化解纠纷。草屯镇内龙泉圳各村庄的居民即共同参与一个超村落的建醮活动（林 1987：89）。

自治结合是指地方社区为了自治防卫的需要，而共祀神明，形成一个祭祀圈。清朝嘉庆以后，有所谓的联庄，即数街庄之联合体，以为地方自治之需。联庄常有联庄庙，有时以庙号称联庄，联庄之公产有时亦用公庙之名或其主神之名义所有之（戴炎辉 1979：18~19）。可见为了地方自治的需要，而形成超村落的祭祀圈，有其历史渊源。戴炎辉曾指出新埔街的广和宫，为地方自治之联庄庙。草屯镇北投朝天宫建于嘉庆十一年，往昔亦为北投堡内四大姓居民为防御自治而设。

此外，有以祖籍结合为原则而形成祭祀圈者，它结合的可能是同一祖籍县份的人群，也可能是同一府的人群（如漳州府、泉州府、潮州府或汀州府）。不过若一村庄系由同一祖籍之村民所构成，其祭祀圈应以同庄结合来解释，只有邻近几个同祖籍的村庄所构成的祭祀圈，才可用祖籍结合来解释。因祖籍结合而形成之祭祀圈，见诸于学者之报告者，如万华清水祖师庙往昔为结合泉州安溪人之祭祀中心（温 1978），埔心乡旧馆的霖兴宫与田尾乡海丰仑的沛霖宫都是潮洲籍的福佬客所形成的超村落祭祀圈（许 1975：174）。

祭祀圈亦有可能由不同祖籍之居民结合而形成，例如树林镇



的济南宫（王世庆 1972），也可能受集镇区的影响，如大溪普济堂（Sangren 1979）。

以上所列举的各种祭祀圈的组织原则，其所结合的人群都是地方性的人群，其范围或是村庄，或是联庄，或是一乡一镇。信仰圈则结合区域性的人群，如本文所述彰化妈祖的信仰圈。有关信仰圈的实例当然不只南瑶宫之妈祖一例，其他学者所述及的，如彰化、和美与草屯地区的二十四庄林姓私妈祖会，是一个同姓结合的信仰圈（林 1987：90~91）。永靖永安宫七十二庄信仰圈为结合清代武东西保之漳州人与客家人而形成（许 1975：175）。无论信仰圈的组织原则为何，其所结合的人群，范围必定跨越乡镇，虽然信仰圈一般说来较不密实，并不包含区域的所有住民，但其为区域性的人群结合，则甚明显。

由祭祀圈和信仰圈来看，台湾民间社会基本上是一种地域构成，以村庄为最小的地域单位，逐步扩大，结合地方性或区域性的人群。祭祀圈虽可发展为信仰圈，但未必所有的信仰圈皆由祭祀圈发展而来，配合区域性人群结合的需要，信仰圈亦可独立发生。但是在由祭祀圈发展为信仰圈的案例中，通常还会保存祭祀圈的组织形态与内含，因为地方性的公众祭祀不能被抹杀掉。

祭祀圈与信仰圈实表示台湾民间社会的自主性发展，完全是老百姓的自发性组织，与官方的行政官僚体制无关。封建帝国时期，政府最低的行政单位只到县，县以下无行政官，较不受官僚体制的控制，也是民间得以自由发挥其组织力的空间。清朝时间，台湾虽有很多官庙的建立，但都只是官方祭祀，不能发展出祭祀圈或信仰圈。这些官庙虽然清朝结束以后就不存在了，许多官庙也随着时间的推移逐渐民间化，或许有些会变成地方公庙，但要形成信仰圈，却未闻其例，彰化南瑶宫不远处，只有一“天后宫”亦祀妈祖，历史也相当悠久，因是官建，并没有类似南瑶宫之信仰圈的形成。鹿港也是一样，官建的新祖宫与民间所建的



天后宫，香火简直不能相比。

民间宗教与官方宗教虽是两不相干的平行发展，但两者之间却存在着耐人寻味的关系。Feuchtwang (1977) 曾经讨论清朝以官方宗教来控制老百姓，以及官方宗教与大众宗教 (popular religion) 之间的重叠与形变。Sangren (1985) 也曾讨论在调和地方宗教与官方宗教之间的紧张和冲突时，历史所扮演的角色，他认为地方宗教与官方宗教之间有一种共生关系，而历史是用来使国家合法化。此外最近有一本德文书出版，书名叫做《台湾的民间宗教与国家传统》，作者 Seiwert 倡言台湾民间信仰是一个独立的宗教传统，并不包含儒、释、道，与文字的传统无关，有其实用性，是用以反抗封建与殖民帝国 (cf. Seaman 1987: 304 ~ 305)。

对宗教与政治之间的关系，尤其是宗教与国家体制之间的关系，外国学者一向非常重视，但是台湾本地的学者却兴味索然。本文的论旨虽不在宗教与国家体制的相关上，但由祭祀圈和信仰圈之概念的探讨，已然触及台湾民间信仰的社会本质，以及台湾民间社会的自主发展。希望未来能有学者放宽视野，不只看到民间信仰的社会面，也能深入探究它的政治面。

参考文献

- [1] 王世庆：《民间信仰在不同祖籍移民的乡村之历史》，《台湾文献》1972年第23(3)期，第3~38页。
- [2] 李俊雄：《我所知南瑤宮一些事》，彰化（自费出版），1968年。
- [3] 李亦园：《新竹市民宗教行为研究》（第一部），《公众崇拜》。《竹苗地区宗教研究计划》调查报告，1987年。
- [4] 林美蓉：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，1987年第62期，第53~114页；《从地理与年签来看台湾汉人村庄的命运共同体》，《台湾风物》1988年第38(4)期，第123~143页；《草屯镇的聚落发展与宗族发展》，第二届国际汉学会议论文集，台北：中央研究院，1989年。
- [5] 林秀英：《芦洲的寺庙与聚落》，《台湾文献》1978年第29(1)期，第176~



180 页。

[6] 周宝：《彰化县志》，1957 年台湾银行经济研究室重刊，1830 年。

[7] 冈田谦：《台湾北部村落于祭祀圈》，《民族学研究》1938 年第 4（1）期，第 1~22 页。

[8] 施振民：《祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨》，中央研究院民族学研究所集刊，1975 年第 36 期，第 191~208 页。

[9] 施添福：《清代在台汉人的祖籍分布和原乡生活方式》，地理研究丛书，第 15 号，台北：国立台湾师范大学地理学系，1987 年。

[10] 高丽珍：《台湾民俗宗教之空间活动——以玄天上帝祭祀活动为例》，国立台湾师范大学地理研究所硕士论文，1988 年。

[11] 许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，中央研究院民族学研究所集刊，1975 年第 36 期，第 165~190 页；《祭祀圈之于居台汉人社会的独特性》，中华文化复兴月刊，1978 年第 11（6）期，第 59~68 页。

[12] 黄清汉：《新埔义民庙祭祀圈结构之研究》，中国文化大学地学研究所地理组硕士论文，1987 年。

[13] 庄英章：《新竹枋寮义民庙的建立及其社会文化意义》，第二届国际汉学会论文集，台北：中央研究所，1989 年。

[14] 温振华：《清代台北盆地经济社会的演变》，师范大学历史研究所硕士论文，1978 年；《清代一个台湾乡村宗教组织的演变》，《史联杂志》创刊号，1980 年，第 91~107 页；《台北高姓——一个台湾宗教组织形成之研究》，《台湾风物》1980 年第 30（4）期，第 35~53 页；《光复以前景美地区的民间信仰》，台湾史迹研究中心编，台湾史研究暨史料发掘研讨会论文集，1986 年，1~10 页。

[15] 植野弘子：《台湾南部王醮村落——台南县一祭祀圈村落间关系》，《文化人类学》，No. 5，《汉学研究 最前线》，1988 年，第 64~82 页。

[16] 刘枝万：《台湾的瘟神庙》，中央研究院民族学研究所集刊 22，1966 年，第 53~95 页。

[17] 《台湾台北县中和乡建醮祭典》，中央研究院民族学研究所集刊 33，1972 年，第 135~163 页。

[18] 刘汝锡：《从群体性宗教活动看妈祖信仰》，《台湾文献》1986 年第 37（3）期，第 21~50 页。

[19] 戴炎辉：《清代台湾之乡治》，台北：联经，1979 年。

[20] Diamond, Norma: 1969 K' un Shen: A Taiwan Village. New York: Holt, Rinehart & Winston.



[21] Feuchtwang, Stephan : 1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. In Religion and Ritual in Chinese Society, Arthur P. Wolf ed., pp. 105 ~ 129. Stanford : Stanford University Press. 1977 School Temple and City God. In The City in Late Imperial China, G. William Skinner ed., pp. 581 ~ 608. Stanford : Stanford U. Press.

[22] Jordan, David: 1986 Shyunshow and Jinnshiang : Two Kinds of Chinese Religious Processions and their Sociological Implication. A Paper Presented in the Second International Conference on Sinology, Academia Sinica. (in press)

[23] Litzinger, Charles Albert: 1983 Temple Community and Village Cultural Integration in North China : Evidence from "Sectarian Cases" (Chiaoun) in Chihei, 1860 ~ 95. University Microfilms Internationals.

[24] Sangren, Paul Steven : 1979 A Chinese Marketing Community : An Historical Ethnography of Ta - ch' i, Taiwan, Ph. D. Dissertation, Stanford University. 1985 Ma Tsu, History, and the Rhetoric of Legitimacy, Paper Presented in the International Conference on Anthropological Studies of the Taiwan Area : Accomplishments and Prospects. Dec. 25 ~ 31, National Taiwan University. 1987 History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford : Stanford University Press.

[25] Schipper, Kristofer M. 1977 Neighborhood Cult Association in Traditional Tainan, in The City in Late Imperial China, G. William Skinner ed., pp. 651 ~ 676. Stanford : Stanford University Press.

[26] Seaman, Gary: 1987 A Book Review, Hubert Seiwert, Volksreligion und Nationale Tradition in Taiwan : Studien zur Regionalen Religions Geschichte einer Chinesischen Provinz (Folk Religion and National Tradition in Taiwan : Studies on the Regional Religious History of a Chinese Province), Munchener Ostasiatische Studien, Band 38. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH, 1985. Asian Folklore Studies 66 (2): 304 ~ 305.



第二节 彰化妈祖的信仰圈

台湾汉人传统的社会组织基本上可大别为两类，一类是血缘组织，一类是地缘组织。所谓血缘组织，是指以父系家族的关系为基础所形成的亲属组织，包括家庭、家族或宗族、祭祀公业、宗祠组织，以及某些以宗亲会为名但成员资格较受限制的亲族组织。所谓地缘组织，是指某一地域范围内人群的结合，基本是以部落为最小单位、以神明信仰为名义的社会组织，包括各种公庙（聚落庙、村庙、聊庄庙或大庙）组织，有一定地域范围的神明会，以及各种大型的宗教活动（如迎妈祖、迎王、迎天公、迎城隍、普度、建醮）之组织。

研究台湾的地缘组织不能不从民间信仰上来看，这是台湾社会的一个特色。只有以神为名义，才能结合某一地域范围内的大部分人群，这也牵涉到在台湾社会，村庄是一个可以行动的社会单位，在这个单位内居民成为一个祭祀的共同体，共同祭拜天地神明，也只有在这个单位的基础上，才能作更大范围的人群的结合，而且仍然是要以神明信仰的名义才能达成。

既然台湾的民间信仰这么有组织性，我们可以从组织的观点来将台湾民间信仰加以分类。一类是群体性的民间信仰，一类是个体性的民间信仰。所谓群体性的民间信仰是指具有公众祭祀（public worship）性质，且在一定地域范围内居民共同的宗教活动及其组织。所谓个体性民间信仰是指具有私密性的信仰（private worship），可分为有组织性的民间教派如一贯道、鸾堂、齐堂、



慈惠堂、轩辕教、天帝教等，以及无组织性的个人信仰行为如求签、卜卦、算命、改运、收惊、童乩、尪姨、法师等一些占卜与巫术性的信仰。

近年来笔者致力于台湾汉人传统社会组织的研究，有关血缘组织的探讨，已有一篇论文发表，是有关草屯镇的宗教发展（林美容，1989）。有关地缘组织的研究从祭祀圈着手，发表的论文已有两篇（林 1987a, 1987b），皆是有关草屯镇的公众祭祀。但是祭祀圈只是群体性（地域性）之民间信仰的宗教组织的一种，基本上它指涉地方社区内居民因共居一地的关系，有义务举行共同祭祀，祭拜天地神鬼等，因而，祭祀圈为地方居民之义务性的宗教组织。另外有一种群体性的民间信仰，其组织形态与祭祀圈大异其趣，为某一区域范围内，以某一神明和其分身为信仰中心的信徒之志愿性宗教组织，笔者名之曰信仰圈，曾将文指出祭祀圈与信仰圈之概念上的差异，本以彰化南瑶宫为例，说明一个地方性的祭祀圈如何发展成区域性的信仰圈（林 1988a）。本文则是对彰化南瑶宫之主神妈祖的信仰圈的实证研究，旨在界定信仰圈的范围及其实质内容，并要探讨此一信仰圈在台湾汉人社会组织发展上的意义。

笔者自 1987 年 5 月初开始展开彰化妈祖信仰圈的调查工作，迄今（1989 年 3 月）为止已有将近二年的时间，虽然实际田野工作的天数只有 51 天，不过已经累积了相当可观的访谈与观察资料，包括田野笔记、照片资料，以及拜访南瑶宫的妈祖会之总理、董事时所收集到的会员名册、干部名册、进香手册等文字资料，已相当丰富，足够让我们对彰化妈祖信仰圈有一个初步的、全面的了解。本文即是以这些资料为基础，来论述彰化妈祖信仰圈的组织形态及其社会史意义。



一、如何界定信仰圈的范围

信仰圈为某一区域范围内，以某一神明及其分身之信仰为中心的信徒之志愿性的宗教组织。任何一个地域性的民间信仰之宗教组织符合此定义，即以一神为中心，成员资料为志愿性，且成员分布范围超过该神的地方辖区，则谓其为信仰圈。

为什么有些神明之信徒会超过该神所在的地方社区，而形成信仰圈呢？一个最基本的因素是，庙宇虽然属于它建立之时出钱有份的地方社区，但庙宇一经建立，便具有开放性，人人都可以到庙里来求神拜拜，参与一些庙里的活动，如卜龟、卜饼、安光明灯、安太岁、给神作契子等，添油香钱，谢戏酬神都是一般信徒常做的事。因为神明信仰的开放性，有灵验的神明就能吸引外地来的信徒，而神明的灵验又常跟它的历史的长短有关，神明的庙宇所在的地理位置也会影响其灵验事迹的传播，一个交通要道和街市的神明自然比乡村的神明更易传播它的灵验事迹，其信徒的分布范围越容易超过原来庙宇所属的地方社区，而形成一信仰圈。

对任何一定信仰圈而言，一定是由一个祭祀圈逐渐发展而成的，但是并不是所有的祭祀圈都可发展成信仰圈。对每一个地方公庙而言，即使它已形成信仰圈的组织，它仍会保持祭祀圈的活动和组织，也就是说我们还可从一些指标，如收丁口钱、例行性祭典和演戏、卜头家炉主、神明巡境等，来界定其祭祀圈的范围（林 1987b：61～63），至于要如何确定一个信仰圈的范围，必得要用异于祭祀圈的指标才行。以下从庙宇的信徒组织与活动来看信仰圈之可能的指标。

1. 神明会

神明会基本上是对某一神祇有特别的尊仰，而由热心的信徒所组织的宗教团体。在台湾，神明会的种类很多，随着庙宇的发

展可分为以下三种：(1) 未建庙宇之前的神明会。在台湾有些地方公庙建立之前，是由当地热心的居民先组织神明会，维持村庄保护神的祭祀。这类作为庙宇之前身的神明会常常只限于某一村庄或某一地方的信徒才能参加，有时也要限制其祖籍，或者限制某一姓的人才参加。这是由于台湾传统的村庄，很多是血缘村庄，也有很多是同一祖籍地来的移民及其后代所构成的同籍村庄，不过很多所谓的同籍村庄里面，本质上是以某姓占优势的血缘村庄，这也是有些神明会之会员资料，既限某一祖籍，又限某一姓氏之故。(2) 附属于庙宇的神明会。一旦庙宇设立之后，原先有神明会组织的，该神明会可能仍然维持下来，作为核心的信徒参与庙务的主要组织。原先没有神明会的庙宇可能为了使神明的祭祀热络些，而组织神明会。也有些庙宇建立之后，可能因村庄较大，香火较盛，热心的信徒日多，他们可能另外雕刻主神的身分，组织神明会、裨庙会活动时可以有的一些基本的信徒抬轿或参与阵头。无论如何，这些神明会是附属于庙宇的，要接受庙方之管理组织，如管理委员会的管理或分派工作，而其会员仍以地方居民为主体，由地方上热心的信徒参加。(3) 与庙宇有关但独立于庙宇的管理组织与祭祀组织之外的神明会。往往一个历史悠久的大庙，其主神由于灵异传说的累积，信徒不断增加，可能为了庙宇要谒祖进香，而使这些信徒结合起来，组织神明会。这些神明会若仅是以庙宇之主神及其分身为其崇祀对象，对庙宇内其他的神祇并不祭拜，则此会与主导庙宇每年之例行性祭典的管理组织和祭祀组织分道扬镳，略无关连；而且这样的神明会常常会超过庙宇所属的地方社区，而成为区域性的信徒组织。

以上三种神明会，只有第三种超越地方社区的大型的神明会，其主祀神才有信仰圈可言。

2. 分香子庙

一个庙宇之主神若广为众人信仰的话，各地的信徒会前来分



香，即割取香火，到其地去奉祀。从大庙分香来的香火可能会成为该地村庙的主神，也可能该地村庙本来就有村庙主神，因而分香而来的神灵仅能成为附祀神。无论如何，由于神明的灵验，一个庙宇可能有多分香子庙，其香火散布在庙宇所在的邻近各地。这些分香子庙常常与母庙维持仪式上的关系，实行定期或非定期的谒祖刈香。分香子庙中尤其是公庙，其刈香活动通常是地方居民的群体性活动，较有组织性。因此分香子庙可作为考量母庙之信仰圈的一个指标，意思是说一个庙宇如果有多分香子庙的话，它可能有信仰圈（如果只有一两个就很难说）。不过其信仰圈的范围仅能以公庙性质的分香子庙之分布范围为准，私庙或私坛性质的分香子庙较无组织性，它并非以村为单位与母庙发生关联，常常是因为母庙所在地的信徒迁移他地，而从故乡割取香火去祭拜，其性质与因尊崇信仰某一地的神明而去刈火分香的情形迥异，故私庙性质的分子庙不能作为信仰圈的指标。

3. 请神、迎神

在庙宇内常常可以观察到请神的活动，请神的活动可大别为两种，一种是私人性的请神，一种是群体性的请神。前者是因个人家内有“入厝”（搬新家）、娶新娘或作寿等仪式时，请神明到家里来坐镇几天，请的神不限于村的保护神，任何该户人家虔信的神祇即可，有时请的是村庙内的某一附祀神，有时到外地去请神。群体性的请神是指某一村庄或某一地域范围内的村庄或是某一宗教团体，到一个上层的、外地的庙宇去请其主神来。有时只是村庄或某一地域范围内的村庄有例行性的祭典或是大拜拜，去请上层的神祇来看戏，更多的情形是用曲馆、阵头把神明请来之后，与地方的保护神同在域内巡庄边境，接受地方居民的祭拜，以称为迎神。

以上两种请神的情形，只有群体性的请神才有信仰圈可言。一个庙宇的主神若常有来自外地的群体性的请神，这些外地的信



徒隶属于各自的村庄组织、联庄组织或是神明会组织，但可能亦在此庙主神的信仰圈组织之内，不过一个庙宇如果只有来自邻近一两个村庄之群体性的请神，这可能只是祭祀圈内的活动而已。因为祭祀圈有部落性、村落性、超村落性与乡镇性等层次之别，（林 1987b: 81~90）一个原来数庄共有的超村落性庙宇或是乡镇性的大庙，其域内的村庄之小庙亦会来请神，表示对上层神祇的尊崇。因此，只有当一个庙宇有很多群体性的请神，尤其是大型的迎神的时候，才有信仰圈可言，大型的迎神活动通常是很多组织性的，在一个大区域范围内，好些个村庄联合起来，请神来域内当“客神”，接受域内居民祭拜。

上述（1）独立于庙宇之管理组织与祭祀组织之外的大型神明会的信徒组织。（2）公庙性质的分香子庙，以及（3）有很多来自外地的群体性请神，可作为信仰圈的指标，亦即三者任一都可以标示是否有信仰圈的存在及信仰圈的范围。不过三者之中，分香子庙的分布可能是辐射状的，辐射出去的点，彼此之间并不能相连成线，构成母庙之信仰圈的界线，也就是说各个分香子庙虽然有其组织性，因而分香子庙仅能算是一个参考指标，而非一个决定性指标。第三项指标也是一样，群体性的迎神固然很多组织性，但彼此之间并无组织的关连，因此也只能算是一个参与的指标，而非决定的指标。而大型神明会这个指标，其会员分布的范围是很明确的，即使庙宇的主神有很多神明会，以其分身为名，但彼此之间有共同的活动，譬如共同参与进香，也因此有组织性的关连，大型神明会可说是指涉一个区域性的信徒之志愿组织的确切指标。

这里要稍微讨论一下进香活动是否为信仰圈的指标，尤其是大型的进香活动，通常也有组织性，进香团往往集结大区域内的信徒，如此则进香组织是否可为信仰圈的指标？所谓的进香一词，民间的用法已相当广泛，它可能表示以下几种不同的宗教



活动：(1) 刈香或刈火，即往香火的来源地之母庙进香；(2) 游境，即本地的神明出外游山玩水，拜访其他神明，本地的信徒也跟着出去，参访的庙宇可能很多，而且跟本地的庙宇没有什么关连，有相当浓厚的传统观光旅游的性质，神明入庙参访道友，称做参香；(3) 会香，即往同一香火来源地的姐妹庙或兄弟庙，与其妹妹神或兄弟神相会，两庙有较密切的情谊关系，但非母庙与子庙的关系。举办这三种活动时，常常由地方公庙主办，但是常常容许外地的人一起参加进香团，以壮声势。但是进香组织通常只是一个临时性的、任务性的组织，进香回来，组织即解散，因此进香组织并非信仰圈的组织，尤其不可视为进香朝拜之主神的信仰圈之指标，因为进香的主要目的只是要表示对朝拜主神的尊崇，而不是对它的信仰，更何况进香组织是以要去进香之神祇的名义集结信徒，进香的仪式性作用也是在增加要去进香之神祇的灵力，藉着往母庙刈火，参访道友，或者姐妹相会来增加灵力。这是一个相当汉式的权力信仰，权力是因为出身好，是因朋友多，有办法，是因娘家（台语说后头厝）有人可以扶持。进香的过程中，信徒津津乐道的是其随香神祇的灵异传说，而非前往进香神祇的灵验事迹，因此进香组织不能视为进香目的地之神祇的信仰圈之指标，但也不能视为主办进香之神祇的信仰圈，除非它背后有一个经常性的信徒组织存在，不过通常它只是一个临时性的团体。台湾有一些观光庙，基本上是由很多人常去的进香中心发展而成的，如北港朝天宫、松柏抗受天宫、南鲲身代天府，各地的信徒常去进香，也有很多分香子庙，但我们只能说这些庙宇有朝拜场（pilgrimage field），大部分都无信仰圈（belief sphere），除非这些庙宇有经常性的、区域性的信徒组织。高丽珍提出的朝拜场的观念比较切合这些没有固定的信徒组织之观光庙的信徒的分布（高988），基本上它没有界线（boundary），如果有也只是很模糊的（fuzzy）。

二、南瑶宫的妈祖会

南瑶宫位于彰化市南瑶路，在古彰化城之南门外，主祀妈祖，附祀五谷王、土地公、国姓公、广泽尊王、观音等诸神，为南门口之公庙，其祭祀圈即南门口之南瑶里及成功里共四十邻之范围内，其庙内诸神的千秋祭典，以及普度、谢平安等每年之例行性祭典，由此四十邻之居民共同举行（邻长代表）。但南瑶宫在历史的发展过程中，逐渐成为彰化市乃至邻近之彰化县、台中县、台中市、南投县等地区民的信仰中心，其中因素很多，而以十个妈祖会的形成为最主要的因素。

彰化县志卷五祀志典祠庙云，南瑶宫“在邑治南门外尾窑，乾隆中士民公建，岁往笨港进香，男女塞道，屡著灵验”。南瑶宫之所以往笨港进香，乃因其香火是彰化县建城时，一工人名杨谦者，自笨港携来。乾隆十几年始建庙，初不满十坪。嘉庆七卸，彰化绅董聊络县下信者，倡议重建，庙成之后，每年往笨港进香，随驾香丁，常拥十余万，往复步行。时彰化县下各部落民遂倡议组织銮班会，或移民与前会，以为护卫圣驾，轮办进香人员。^①

銮班会或与前会现皆称为会妈会，因各分尊妈祖属神明会所有，故称会妈，其会员组织即为会妈会。南瑶宫现有十个会妈会，即老大妈会、新大妈会、老二妈会、兴二妈会、圣三妈会、老四妈会、圣四妈会、老五妈会及老六妈会。十个会妈会各有其会员，其会员分布各有一定的范围，会务及会员组织各自独立，各会每年都有例行的“作会”，即在南瑶宫举行妈祖的千秋祭典。大部分的会妈会每年各自举行“过炉”，即在轮值的角头内请南瑶宫妈祖来绕境祭祀，并宴请其余角头的会员，称为“吃会”。

① 见昭和十一年南瑶碑文（李俊雄厚 1988：11）。



十个会妈会共同的活动只有进香一项，采轮流制，即一年由老大妈会、老四妈会及圣四妈会合办，称为大妈年；第二年由老二妈会、兴二妈会、老五妈会合办，称为二妈会；第三年由圣三妈会、新三妈会、老六妈会合办，称为三妈年。以下简述各会妈会的沿革、组织与活动。

（一）老大妈会

1. 沿革与组织

嘉庆十九年（1814）有愿为南瑶宫天上圣母往笨港进香时随驾之信徒，共 42 人，每人出银一元，存为公银，以利息所得作为庆祝圣母寿诞之用，嘉庆二十一年并立约，推举总理戴悦，由他管理公银。^①迄今，历任总理共有 11 代，除第二代与第三代总理姓名不详，第四代总理周连山，第五代周坤厚，第六代黄金连，第七代黄泉田，第八代王红英，第九代林树水，第十代王秋润，现任第 11 代林金定。老大妈会原分成十二大角，其中三大角在秀水乡，1963 年全部退出。根据 1964 年之资料，老大妈会名为金和安圣母会，当时会员 1 639 人，分属九大角。^②现有会员共 2 362 人，其角头分布（见图二）如下：^③

第一角：南门口（彰化市光南瑶里、成功里）	a1
番社（彰化市光南里、华北里）	a2
东门（彰化市大同里）	a3
大埔（彰化市延和里、延平里）	a4
第二角：十二张犁（和美镇犁盛里部分）	b1
东门外（彰化市东兴里、华北里）	b2
坑仔内（彰化市桃源里）	b3

① 见老大妈会合约影本（李俊雄 1988：16）。

② 见“彰化南瑶宫天上圣母老大妈会名册”（1964）。

③ 见“彰化南瑶宫老大妈会章程暨会员代表名册”（1986）。

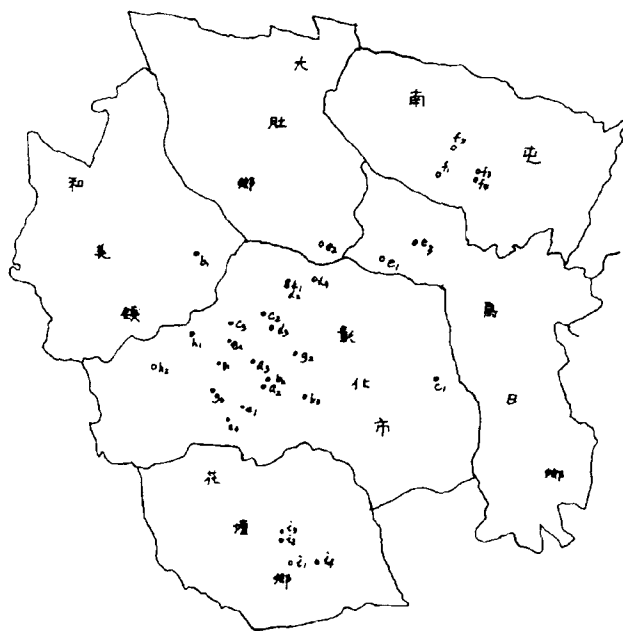


图2 老大妈会角头分布图

- | | |
|-----------------|----|
| 第三角：田中央（彰化市田中里） | c1 |
| 阿夷（彰化市阿夷里、古夷里） | c2 |
| 下廂（彰化市下廂里） | c3 |
| 第四角：宝□（彰化宝□里） | d1 |
| 三块厝（彰化市宝□里） | d2 |
| 苦苓脚（彰化市古夷里） | d3 |
| 国圣井（彰化市国圣里） | d4 |
| 第五角：下廂（乌日乡荣泉村） | e1 |
| 竹山（乌日乡荣良村） | e2 |



	林仔头 (大肚乡中和村)	e3
第六角:	蕃社脚 (台中市南屯区春社里)	f1
	山仔脚 (台中市南屯区文山里)	f2
	新庄仔 (台中市南屯区新生里)	f3
	刘厝 (台中市南屯区新生里)	f4
第七角:	中街仔 (彰化市长寿里)	g1
	牛稠子 (彰化市和调里)	g2
	西门口 (彰化市西兴里、和平里)	g3
	德兴街 (彰化信义里)	g4
第八角:	西势仔 (彰化市西势里、五权里)	h1
	砖仔瑶 (彰化市砖里)	h2
第九角:	湾雅口 (花坛乡湾雅村、湾东村)	i1
	内庄 (花坛乡桥头村)	i2
	桥仔头 (花坛乡桥头村)	i3
	三家春 (花坛乡永春村)	i4

老大妈会设有会员代表, 每 30 名会员选一名代表, 每大角会员代表不得超过十名, 每大角之会员代表中互选一人为董事, 九名董事中互选一名为总理, 一名为副总理, 会员代表并得互选三名为监事。会员代表、董事、监事及总理每任四年, 连选得连任, 现任总理林金定任职迄今, 已历 17 年。

2. 活动

老大妈每年三月廿四日在南瑶宫召开会员代表大会, 早上开会, 中午聚餐, 下午二点开始妈祖千秋之祭典。老大妈会有一专属之“轿前”曲馆梨春园, 每年由老大妈会补助二万元^①, 三月廿四日祭典时, 梨春园要负责办牲礼、四果、红龟、灯座、金纸等到南瑶宫并到轮值之角头“迎牲礼”, 轮值之角头要准备猪

^① 此为新台币, 本书所列货币均为新台币。

羊拜天公用，角头会员也都准备牲礼，随着梨春园到南瑶宫“作会”。另外老大妈会的炉主，亦由“大公”补助稻谷八百斤（以时价计），他须办宴请梨春园，还要请一台戏，在南瑶宫前演出。当天亦同时卜出下一任的炉主，炉主系由九大角依序轮流，卜炉主时，由轮值之角头的董事捧杯，角头内除已当过炉主者外，每人都叫名掷杯，圣怀之数目最多者，即为炉主。

每年四月间举行“过炉”，即由南瑶宫请老大妈之香炉及金身到炉主家。日期由炉主决定。除了第一角因要准备需用的“家私”（即器具）及最后收拾“家私”之外，其余非轮值的角头，要分区抬轿，将老大妈的神轿抬到在轮值之角头，并绕境，务使神轿都能经过每个会员家。过炉当天轮值角头之会员要宴请其余角头的会员。过炉后第二天，炉主即要将老大妈正尊金身送回南瑶宫，副尊金身在第二年三月二十日以前押炉回庙即可。押炉回庙亦要看日子，须有阵头护送，阵头之费用由该轮值角头负责，“大公”不管。

会妈会之形成主要是为了往笨港进香，然而现在有确实年代记录之进香活动，只有1935年及1962年两次，系由老大妈会与老四妈会、圣四妈会合办。近年来老四妈会、圣四妈会虽曾数次举办进香活动，但老大妈会并未参与。其理由据老大妈会总理说，现在南瑶宫是由市公所管理，油香钱亦归市公所，而市公所不主办进香，进香需花钱，而老大妈会财务状况不佳；另一个原因是有一次北港朝天宫来录制电影，并宣传说彰化妈祖要去北港“刈香”，其实彰化妈去北港只是去“参香”，老大妈会不满北港朝天宫的作法，故久未参与进香活动。

大妈年进香时，例由彰化南街之开彰祖庙接头香，按老大妈会之轿前曲馆梨春园之馆址亦在南街。



(二) 新大妈会

1. 沿革与组织

新大妈会的成立颇富传奇色彩。南瑶宫最早只有老大妈会，例往笨港进香，回程进入彰化时，常有社头乡之武馆来抢香坛，说是天上圣母的神灵可以庇佑其村。由于曾经连续被抢两年，故请县衙里之衙役来保护香坛，但衙役认为此非其职，师出无名，遂组织“圣将军命会”，供奉南瑶的圣将军，即虎仔爷，以信徒名义保护妈祖进入彰化。后来衙役人手不够，北门口市场拖车工人亦加入圣将军会。日据以后，衙役解散，外乡之衙役纷纷返家，仅剩下居住于彰化者。因圣将军即虎仔爷，七传八传虎仔爷会变成虎仔会，日本政府疑有反日分子，欲要捉拿，幸南瑶宫以一尊与老大妈同样大小的妈祖全身，让他们供奉，更名新大妈会，才解除疑虑。

新大妈会成立迄今，历代大总理有第一代王江林，第二代施对，第三代赖火生，第四代赖丽水，第五代何振煌，现任第六代总理赖镜峰 1986 年就任迄今。

新大妈会从清朝经日据时期，一直到 1951、1961 年间，人数都维持在五十人左右，以后逐渐吸收新会员，现有会员一百二十多人。

现有会员除了六位之外，其余均居住彰化市内，其中以中正路（自永安街至火车站之间）、北门口、长安街一带为最多（李俊雄 1988：20），区分为四角头，轮流卜炉主。^① 新大妈会设有理事 12 人（每角头三人），监事五人，均由全体会员选出。理事中互选四名为常务理事，常务理事中互选一人为总理，一人为副总理。总理得提聘总干事一名，副总干事三名，分执总务、财务、祭典等事务。

^① 自 1946 年起，即分为四角头（李俊雄 1988：22～23）。



2. 活动

新大妈会每年三月廿二日在南瑶宫举行三献礼祭典，为新大妈祝寿，主祭官（总理担任）、副主祭（值年炉主、副总理、常务监事担任）、陪祭官（理监事等）及吟诗班（会员组成）一律着西装，以古礼行祭。以往祭拜妈祖，是由北管前导，会员跟在后面用竹篮挑着祭品，一篮装五牲，一篮装寿桃及大面。现在作会当天演戏，戏金由市公所支出，新大妈会只出一点钱扮仙而已。若该年有其他的会妈会举办进香活动，则新大妈会押香担回到南瑶宫时，已是廿二日中午，故该年新大妈之作会祭典简化，不得三献礼，仅由炉主准备一付五牲，代表祭拜。若没有进香之年，则隆重举行三献礼，所有会员均参加祭拜。

新大妈会每年四月间举行过炉，根据其炉主名册，新大妈会自1936年以来，除太平洋战争前后有九年未过炉之外，每年举行过炉（李1988：22~23）。日期由炉主决定，当天到南瑶宫请新大妈正尊，并到旧炉主家请副尊炉主家，过炉完后，正尊须于次日送回南瑶宫，供会员及其他信徒迎请。副尊则可在炉主家供奉一年。此外新大妈会尚有一尊太子爷，例由副炉主供奉，过炉当天新大妈要在轮值角头内绕境（见图3），中午以前必须绕完，当天所有会员到炉主家会宴，费用系由大公补助炉主，一桌一千元。

此外，会员在一年当中有添新丁者，过炉当天要作丁龟给其他的会员每人一个，称作“还丁龟”，现在丁龟一个半斤重，以前则是一斤重，且由大公出钱打造金牌给新丁，现在已取消。

新大妈会例不主办进香，但每次其他会妈前往笨港进香，回来时，一过独水溪，香担就要交给圣将军，即新大妈会之阵头。每次接香担，新大妈会的阵头约有二百人，系由会员出钱出力组成的金龙大鼓阵及神虎大鼓阵担任，不必外聘曲馆，每次花费约二十万左右，而市公所自1986年才开始补助，但仅二万而已。

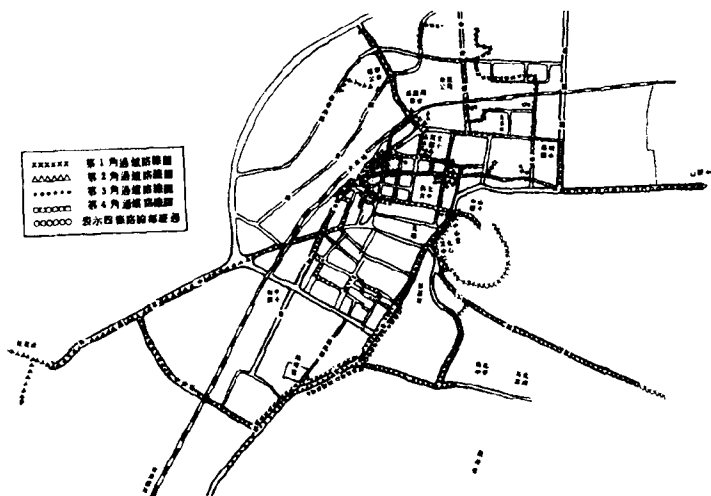


图3 新大妈会过炉路线图

(三) 老二妈会

1. 沿革与组织

据闻老二妈会是由台中树仔脚某林姓秀才发起，至迟在道光年间即已设立。^①老二妈会过去对南瑶宫的建设，居功厥伟。大正九年（1920）各妈会倡议改建南瑶宫，推举老二妈会大总理林金柱、副总理林泉州董其事，昭和七年（1932）老二妈会总理林昌续任改筑会会长，昭和十一年（1936）改筑完成。光复后历任老二妈会总理者，依序为林昌、林荣洲、林大尧，现任总理则是林大尧、林传枝，两派纷争不已。

老二妈会原有会员分布甚广，除今之草屯镇、南投镇、员林

^① 参见李应森手稿“彰化南瑶宫老二妈会龙眼林角沿革”（1982）。另据大正十三年草屯庄役场《宗教台帐》草屯匏仔寮庄庄民27人于道光十年（1830）即已成立二妈会，而光绪五年（1879）草尾数庄及其附近林姓组织二妈会，奉祀南瑶宫二妈。

镇、彰化市、台中市之外，在田中、社头、二水、埔里、鱼池、丰原亦有分布。日据时期因会务不振，迄 1949 年才重新起会，当时即未再招请上述地区民为会员。不过起会以后，至 1965 年才恢复吃会活动。

南瑶宫老二妈会在 1964 年只有会员 3500 人，^① 1975 年因会员增加，员林增加一大角，南投增加一大角，由原有之十大角，增为十二大角。1986 年时，会员更增为 7753 人，仍属十二大角，各角头分布范围如下（见图 4）：^②

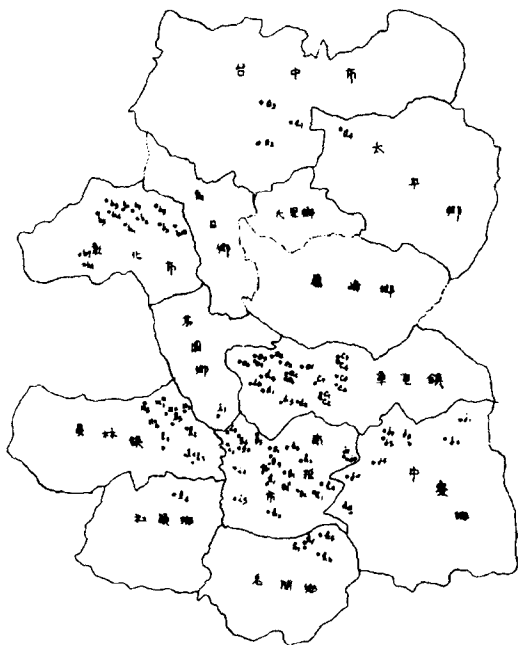


图 4 老二妈会角头分布图

① 参见“1964 年进香手册”。

② 参见“1986 年南瑶宫老二妈会董事会手册”。



台中角：树仔脚角（台中市南区树义里）	a1
台馆角（台中市西区公馆里）	a2
何厝角（台中市何厝里、何安里）	a3
番仔路角（太平乡新光村）	a4
彰化角：大埔（彰化市延平里、延和里）	b1
番社口（彰化市香山里）	b2
阿夷（彰化市阿夷里）	b3
苦苓脚（彰化市苦夷里）	b4
下廍仔（彰化市下廍里）	b5
大重型围（彰化市大竹里）	b6
南门口（彰化市南瑶里、成功里）	b7
渡船头（彰化市三村里）	b8
山仔脚（彰化市福山里）	b9
市仔尾（彰化市中正里）	b10
牛稠仔（彰化市和调里）	b11
牛埔仔（彰化市牛埔里）	b12
草屯东角：顶城（草屯镇坪顶里）	c1
下城（草屯镇坪顶里）	c2
北势（草屯镇北势里）	c3
屯园仔、三角城、新厝（草屯镇北势里）	c4
顶嵌仔（草屯镇中原里）	c5
下嵌仔（草屯镇中原里）	c6
匏仔寮（草屯镇富寮里）	c7
草屯南角：复兴（草屯镇复兴里）	d1
山脚（草屯镇山脚里）	d2
林仔头（草屯镇上林里）	d3
北投埔（划屯镇碧峰里）	d4
月眉厝（草屯镇碧峰里）	d5



草屯北角：牛屎崎（草屯镇御史里）	e1
新庄（草屯镇新庄里）	e2
下庄（草屯镇敦和里）	e3
崎仔头（草屯镇敦和里）	e4
顶茄老（草屯镇加老里）	e5
田厝仔（草屯镇加老里）	e6
石头埔（草屯镇石川里）	e7
番仔田（草屯镇新丰里）	e8
南投一区：林仔（南投市永丰里）	g1
下庄仔（南投市平和里、龙泉里）	g2
小半山（南投市福兴里）	g3
苦苓脚（南投市福兴里）	g4
崩嵌（南投市福兴里）	g5
水尾仔（南投市新兴里）	g6
半路厝（南投市新兴里）	g7
牛运堀（南投市漳和里、漳兴里）	g8
半山（南投市平山里）	g9
南投二区：包尾（南投市振兴里、千秋里）	h1
内轆（南投市内兴里、内新里）	h2
营盘口（南投市营南里）	h3
军功寮（南投市军功里）	h4
新厝（中寮乡义和村）	h5
南投三区：大竹园（芬园乡大竹村）	i1
樟普寮（南投市凤山里）	i2
六分寮（南投市凤鸣里）	i3
施厝坪（南投市福山里）	i4
横山（南投市永兴里）	i5
南投四区：清水（中寮乡清水村）	j1



内城 (中寮乡内城村)	j2
龙安 (中寮乡龙安村)	j3
龙岩 (中寮乡龙岩村)	j4
爽文路 (中寮乡龙岩村)	j5
永芳 (中寮乡永芳村)	j6
分水寮 (中寮乡永和村)	j7
拔仔头 (南投市东山里)	j8
新厝 (南投市东山里)	j9
南投五区: 三块厝 (南投市三和里、三兴里)	k1
茄苳脚 (南投市嘉和里、嘉兴里)	k2
新街 (名间乡新街村)	k3
田寮 (名间乡新街村)	k4
万丹 (名间乡万丹村)	k5
番仔寮 (名间乡东湖村)	k6
员林南角 ^① : 番仔仑 (员林镇仑雅里)	l1
湖水坑 (员林镇湖水里))	l2
林厝 (员林镇林厝里)	l3
柴头井 (员林镇林厝里)	l4
振兴 (员林镇振兴里)	l5
崎仔脚 (社头乡协和村)	l6
员林北角 ^② : 东山 (员林镇中东里、东北里、南东里)	m1
三块厝 (员林镇镇兴里)	m2
大仑坑 (员林镇大峰里)	m3
浮圳 (员林镇浮圳里)	m4
浮圳里 (员林镇西东里)	m5

① 员林南角各庄头属林厝派出所管辖。

② 员林北角属东山派出所之辖区。

老二妈会每一大角下，分设若干小角，每小角须有 60 人以上，每大角须有 500 人以上，每小角设董事一名，由会员互相推选。每一大角设理事一人，彰化、台中、员林、南投、草屯各设监事一人。另有总理、副总理各一人，对外代表老二妈会，对内综理一切会务，此外尚有书记一人，由总理提聘。

2. 活动

老二妈会每年三月廿五日“作会”，即举行董事会，理监事与总理等均要出席。由轮值之角头筹办中午聚餐，每次约办 15 桌。以前另有一桌请乞丐。当然还要祭拜妈祖，演戏酬神。老二妈会有一专属曲馆集乐轩，每年作会及过炉时，集乐轩的阵头都要出来，由老二妈会补助一万二千元。

每年八月间在轮值角头举行“过炉”，由大公补助炉主五百斤稻谷的价钱，并致送“押炉金”及“过炉灯”、红联等给炉主，轮值角头到南瑶宫请妈祖莅临绕境，当天并有“吃会”，由轮值角头之会员宴请其他角头的会员，亦称“值角”；在农村地区，值角范围内非会员亦拜拜请客，称作“值粘”，尤其在中寮乡之山区，据闻居民颇为好客，平均每二户就杀一双猪拜拜请客。以往每逢过炉时，会员要挑箕笼担，为一种四方形竹器，内放衣物、干粮等，到值角会员家吃会，过炉当天吃中餐、晚餐，宿一夜后，第二天吃完早餐再走。据龙眼林角资料记载，日据期间曾在龙眼林举行过两次过炉，即 1909 年与 1937 年各一次。

老二妈亦不定期出巡，最近一次的出巡是在 1984 年 5 月初 9 日，出巡十二角头。

1964 年老二妈会曾会同兴二妈会及老五妈会前往笨港进香，迄今老二妈会未再往进香，今年（1989）本来传闻将往进香，不过老二妈会内部因总理职位发生纠纷，人事纷扰不已，故今年不克前往。老二妈会前往笨港进香时，例由彰化开基祖庙（五福户）担任接头香。



(四) 兴二妈会

1. 沿革与组织

兴二妈会有一同治己巳年(1869)之香炉,可能已有一百二三十年之历史。从日据时期以至于今,兴二妈会的发展与西屯廖家关系密切,先是廖田成担任总理,后其子廖坤地担任总理,1956年廖坤地去世后,由其子廖圻圻与张阿和、廖峰明等三人同任总理,后张阿和过世,廖峰明亦于1979年过世,1981年起,由廖圻圻一人担任总理迄今。

兴二妈会现有会员3272人,分属十个角头(见图5)如下^①:



图5 兴二妈会角头分布图

① 参见《1982年南瑶宫天上圣母笨港进香(兴二妈)信士进香平安手册》31~40页。另据“台中州丰原郡宗教团体台帐”所载,神网庄大社曾于同治十年成立兴二妈会,祭祀南瑶宫与二妈,当时有会员40名,限漳州人。现今大社已未参加兴二妈会,其原因待查。



八张犁角：八张犁（台中市西屯区广福里）	a1
大田心仔、四块厝（大雅乡三和村）	a2
大厝庄（台中市西屯区港尾里）	a3
港尾、横山角：港尾仔（台中市西屯区港尾里）	b1
下横山（大雅乡横山村）	b2
乌日角：王田（大肚乡王田村）	c1
山仔顶（大肚乡福山村）	c2
顶膀胱（乌日乡三和村）	c3
同安厝、下廍仔	c4
乌日（乌日乡乌日村、湖日村）	c5
大雅、枫树脚角：霸仔（大雅乡大雅村）	d1
上横山（大雅乡秀山村）	d2
枫树脚（大雅乡上枫村）	d3
牛埔仔（潭子乡大富村）	d4
圆篮仔（大雅乡员林村）	d5
员宝庄角：西员宝（潭子乡西宝村）	e1
东员宝（潭子乡东宝村）	e2
马网厝（大雅乡三和村）	e3
三角仔（神网乡三角村）	e4
中营（神网乡三角村）	e5
上七张犁（台中市北屯区同荣里）	e6
瓦瑶角：瓦瑶仔（潭子乡瓦瑶村）	f1
头家厝（潭子乡头家村）	f2
新田（潭子乡新田村）	f3
校栗林（潭子乡栗林村）	f4
潭子（潭子乡潭北、潭阳、潭秀村）	f5
聚兴（潭子乡聚兴村）	f6
甘蔗仑（潭子乡甘蔗村）	f7



茄至 (潭子乡嘉仁村)	f8
西势 (丰原市西势里)	f9
溪洲 (神网乡溪洲村)	f10
军功寮 (台中市北屯区军功里)	f11
何厝、三厝角: 沟仔干 (台中市南屯区沟干里)	g1
三块厝 (台中市南屯区三厝里)	g2
麻国头 (台中市西区忠明里、公正里)	g3
何厝 (台中市西屯区何厝里、何安里)	g4
西屯、惠来厝角: 惠来厝 (台中市西屯区惠来里)	h1
西屯 (台中市西屯区西安里、西墩里)	h2
下石牌 (台中市西屯区大河里)	h3
石牌 (台中市西屯区上石里)	h4
下七张犁角: 猪哥庄 (台中市南屯区文山里)	i1
下七张犁 (台中市西屯区协和里)	i2
水堀头 (台中市西屯区福安里、永安里)	i3
潮马角: 潮洋庄 (台中市西屯区潮洋里)	j1
马龙潭 (台中市西屯区龙潭里)	j2
永定厝 (台中市南屯区永定里)	j3
新庄仔 (台中市南屯区新生里)	j4
镇平 (台中市南屯区镇)	j5
麻糍埔 (台中市南屯区丰乐里)	j6
南屯 (台中市南屯区南屯里) ^①	j7

① 自1988年起,何厝与分角、何厝与潮马合成一角,三厝与麻糍埔合成一角,称为南屯角。其角头重新组成如下:何厝、潮马角包括何厝、沟仔干、麻国头、潮洋、马龙潭、公馆等庄;南屯角包括三块厝、永定厝、新庄仔、镇平、麻糍埔、南屯及今年招请加入的番婆庄(台中市南区树德里)会员。南屯角已有一尊头二妈的金身,1989年农历二月初五将往新港奉天宫刈香。此为私角之刈香,与兴二妈会大公无关。

公馆（台中市西区公馆里）

j8

兴二妈会每一大角平均会员数约三百人左右，有一名负责人，亦为董事，每大角内董事约8~10人，设有大总理及副大总理管理会务。

2. 活动

每年三月廿五日在南瑶宫“作会”，先祭拜，要用猪羊及曲馆等，祭后开董事会。虽与老二妈会同一天作会，但祭典分开，只有作戏合并举行，平均负担戏金。兴二妈会以前有固定的曲馆兴录轩，每年给他们一千斤的稻谷，1956年以后，即无固定契约关系。

每年四月中旬以前举行“过炉”，即由炉主、副炉主、正副总理及轮值角头之董事等到南瑶宫请炉，将炉放在炉主家，称作“安炉”。妈祖金身则请到公地，供民众祭拜。当天轮值角头“请会脚”，宴请其余角头来的会员，平均一个轮值角头之会员要请八至十个会脚，此一吃会活动不曾间断，而且轮值角头内之非会员亦同样祭拜妈祖，宴请亲友，称作“值粘”，十个角头无一例外。过炉时，一角头内通常有三四十台戏。香炉在炉主家供奉半年，至九月左右送至副炉主家，供奉半年，次年三月廿日以前必须送回南瑶宫，称作送炉。大公补贴正副炉主各稻谷二百斤，以为送炉为需，另外补助轮值角头一千斤稻谷作物请炉费用，包括道士礼、六十斤面龟、六十斤寿桃以为祭祀之需。

1964年兴二妈会曾与老二妈会及老五妈会合办进香，1982年兴二妈会独自前往笨港进香，在新港乡南港村水仙宫为其“祖家妈”换龙袍，并至奉天宫交香，而老二妈会总理之子称应到北港朝天宫进香，可见二会意见不一，这或许是1982年兴二妈会独自前往进香的原因之一吧？

（五）圣三妈会

1. 沿革与组织



圣三妈会成立年代不详，但迄今历任总理已有十代，即第一代石添，第二代曾传，第三代林番，第四代张显文，第五代余石龙，第六代林光辉，第七代林金山（1923~1950年），第八代林阿火（1950~1964年），第九代林雨川（1964~1978年），第十代余德裕（1978年~），基保林金山与林阿火为兄弟，林阿火与林雨川是父子。

圣三妈会会员一直相当稳定，到1961年左右，只有五百多个“会份”，1980年开始增收会员，欲入会者先要在南瑶宫向圣三妈卜杯，犹允的话，须以向南瑶宫添油香五百元之收据，方能向圣三妈会申请入会，至1982年共有会员1357人，现在又已增至一千五百多人。

会员分属12大角，平均每大角约120人，大角下设小角，其角头分布（见图6）如下^①：

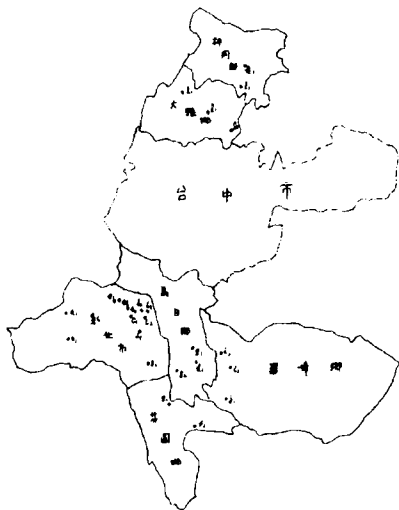


图6 圣三妈会角头分布图

① 参见圣三妈编印《彰化南瑶宫天上圣母圣三妈会章程会员名册》，1982年。

一、彰化角（彰化市内）	46 人	
过沟仔角（彰化市新华里、新兴里、忠孝里等）	54 人	a1
二、南门口角（彰化市成功里、南瑶里）	119 人	b1
三、大竹角（彰化市大竹里、竹中里）	57 人	c1
牛埔仔角（彰化市牛埔里）	52 人	c2
四、番社口角（彰化市香山里）	40 人	d1
外快官角（彰化市牛埔里）	40 人	d2
田中央角（彰化市田中里）	24 人	d3
五、柴坑仔角（彰化市国圣里）	41 人	e1
渡船头角（彰化市三村里）	41 人	e2
山寮角（彰化市三村里）	45 人	e3
六、下茄老角（芬园乡嘉兴村、茄老村）	102 人	f1
七、同安厝角（乌日乡螺潭村、东园村）	62 人	g1
溪尾寮角（彰化市石牌里维新庄、福田庄，乌日乡溪尾村，芬园乡旧社村）	45 人	g2
八、喀哩角（乌日乡北里村、南里村）	101 人	h1
九、丁台角（雾峰乡丁台村）	69 人	i1
四德角（雾峰乡四德村）	47 人	i2
十、南势角（雾峰乡北势村、南势村）	120 人	j1
十一、北庄角（神网乡庄后村、北庄村）	104 人	k1
十二、大雅角（大雅乡六宝村、西宝村、大雅村，神网乡圳堵村、圳前村）	154 人	11

其中第十二大角之圳堵村及圳前村会员，原自成一角，但因他们坚持把原在八月举行之过炉改到九月，1968 年圳堵值角时，即在九月过炉，1980 年值角时亦欲在九月举行，当时圣三妈会决议将圳堵角兴大雅角合并，由两角自行协调过炉时间，但圳堵不愿意，遂放弃会份，自此未再参加吃会，但圣三妈总理称



仍为其保留会籍。

圣三妈会设会员代表，每 20 人互选一人为代表，会员代表互选董事，董事名额依小角人数，不足 50 人者，选一人为董事，超过者每 50 人即增选一人为董事，董事互选九人为常务董事，常务董事互选一人为大总理，另有副大总理二名。此外，会员代表董事选任监事五人，再互选一人为常务监事。以上各职，任期均为六年，连选得连任。

2. 活动

每年三月廿六日在南瑶宫举行圣三妈圣诞祭典，以前林家当总理时，各角头董事及曲馆在林家集合，再一齐同往南瑶宫，祭拜完后，祭品亦拿回总理家，举行共宴。

每年八月举行过炉，日期由轮值炉主决定。当天由大总理、副大总理及角头董事到南瑶宫请圣三妈及开基三妈（南瑶宫的镇殿妈），由开基三妈押圣三妈之正炉送到炉主家安炉，副炉及妈祖金身放在临时搭设的神位，供人祭拜，圣三妈神轿则在角头内绕境。当天角头内会员宴请会员，非会员亦开宴请客。

圣三妈每次前往进香，皆循古例，夜晚步行，白天休息，需五天五夜，1980 年与 1986 年这两次进香都是如此。这两次进香都只有圣三妈会与新三妈会合办，老六妈会未参与。这两次进香都是以水仙宫为目的地，强调在水仙宫之祭典，献龙袍。^①每逢三妈年进香，必由番社彰山宫王爷接头香，枋桥头天门宫武西二妈接二香，据闻番社每次接头香都要花三四十万元左右。

（六）新三妈会

1. 沿革与组织

新三妈会成立于何时，并无确切证据可寻。其性质甚是特

^① 参见《一九八〇年彰化南瑶宫天上圣母笨港进香团平安信士手册》及《一九八六年几次丙寅年彰化南瑶宫天上圣母笨港进香团平安手册》。



殊，属于所谓的“招庄头”，即以村庄为单位，村庄若加入，则庄内每位居民皆为会员，共有六庄（见图7），即

- 平和厝（彰化市平和里）
- 仑仔平（彰化市平和里）
- 水尾仔（彰化市砖瑶里）
- 后港仔（彰化市东芳里，包含下竹转仔）
- 西门口（彰化市西兴里）
- 砖仔瑶（彰化市砖瑶里）



图7 新三妈会六庄分布图

此六庄内，除基督教与天主教教徒之外，域内每一“口灶”都是会员，其范围在西门口大车路（139甲县道）以南，自日据时代以迄今，均同属荖桐派出所之辖区。新三妈会设有委员，一个村庄有八名委员，委员有资格选董监事，监事是一个村庄一名，设有大总理一人，副大总理六人，即一庄一人。



2. 活动

每年三月廿七日在南瑶宫“作会”，先是董监事及代表等开会，再由轮值之角头的会员各自准备牲礼，前往祭拜妈祖。当天在南瑶宫之前演戏，新三妈正尊留在南瑶宫看戏，副尊则请到轮值角头内绕境，看戏。当天晚上在南瑶宫卜炉主，由旧炉主捧杯，头家检杯。

自古六庄有所谓“请妈祖”活动，即每年八月选一天到南瑶宫请新三妈，当天在六庄内绕境，并拜拜请客。但五六十年前六庄即分开各自请妈祖。即砖仔窑八月八日，水尾仔八月九日，下竹围八月十二日，仑仔平、后港仔、西门口八月十五日请妈祖。现在的情况是，轮值之角头在三月廿七日当天，作会、过炉、请妈祖三项活动同时举行，廿八日送妈祖回南瑶宫，并送炉至新炉主家。八月就不再往南瑶宫请妈祖。新三妈过炉时，没有会员间之吃会，但有全庄性之宴客。

到笨港进香时，六庄全体会员每人要收费三百元，有关近年进香情形，请参阅圣三妈会部分。

(七) 老四妈会

1. 沿革与组织

老四妈会成立于光绪九年（许嘉明 1975：184），迄今已有一百余年。另据台中县志，1899 年大肚下堡之居民（即今大肚角）为了漳州人办同乡会及福利安全而创四妈会，由沙辘支听茄投区陈乌目主张，一人一元合买会地，禁属彰化南门口区之南瑶宫，入会者为大肚下堡之漳州人与泉州人 360 名（张腾彦 1989：98）。根据 1983 年之统计，会员有 7634 人^①，但 1979 年以前会员并没有这么多，此乃因现任总理赖嘉勇上任以后，积极招收会员之

① 见《彰化南瑶宫老四妈会十二角干部名册》第 16 页。

故。老四妈会会员分布于十二大角（见图8），范围如下：^①

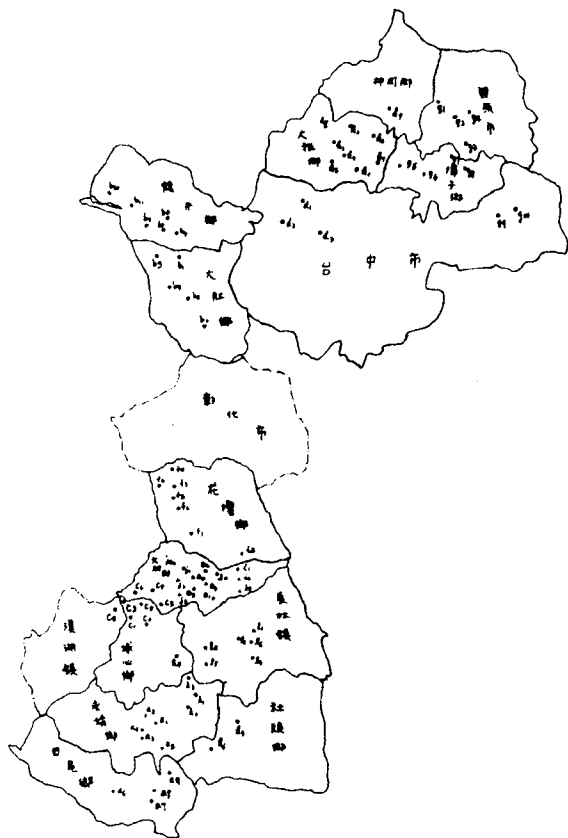


图8 老四妈会角头分布图

^① 见《彰化南瑶宫老四妈会十二角干部名册》第21~68页，按鼠年为首、猪年为尾即十二生肖之顺序排列，即逢鼠年（子年）轮关帝听角，逢牛年（丑年）轮大肚角，余依序类推。



- | | |
|------------------------|-----|
| 关帝厅角：永靖（永靖乡永东村、永西村） | a1 |
| 官底水尾庄（永靖乡永南村、永北村） | a2 |
| 涌港西（永靖乡港西村、五福村） | a3 |
| 涌港旧庄（永靖乡涌港村） | a4 |
| 新庄（永靖乡新庄村） | a5 |
| 曾厝仑（田尾乡南会村、北会村） | a6 |
| 镇平厝仔（田尾乡新生村） | a7 |
| 镇平（田尾乡南镇桩、北镇村） | a8 |
| 新兴庄（田尾乡新兴村） | a9 |
| 大肚角：山仔脚（大肚乡山阳村） | b1 |
| 社脚（大肚乡社脚村） | b2 |
| 大肚（大肚乡新兴村、大东村、永和村、大肚村） | b3 |
| 永顺（大肚乡永顺村） | b4 |
| 寮仔（大肚乡成功村） | b5 |
| 田中央（龙井乡田中村） | b6 |
| 竹坑、仑仔（龙井乡竹坑村） | b7 |
| 茄投头（龙井乡龙东村） | b8 |
| 茄投尾（龙井乡龙西村） | b9 |
| 水里港（龙井乡丽水村） | b10 |
| 海埔仔（龙井乡福田村） | b11 |
| 埤脚角：新竹围庄（埔心乡梧凤村） | c1 |
| 二重南庄（埔心乡二重村） | c2 |
| 菜寮（埔心乡埤霞村） | c3 |
| 埤脚（埔心乡埤脚村、埤霞村） | c4 |
| 小三角潭（大村乡新兴村之一部分） | c5 |
| 大仑庄（大村乡大仑村） | c6 |

加锡 (大村乡加锡村)	c7
竹围 (溪湖镇中竹里)	c8
水堀头角: 林厝庄 (台中市西屯林厝里)	d1
水堀头 (台中市西屯福安里、永安里)	d2
何厝庄 (台中市何厝里、何安里)	d3
过沟角: 港尾 (大村乡美港村)	e1
大桥头 (大村乡大桥村)	e2
莲花池 (大村乡村上村)	e3
过沟 (大村乡过沟村)	e4
摆塘 (大村乡摆塘村)	e5
彰化角: 中庄 (花坛乡中庄村)	f1
花坛 (花坛乡花坛村)	f2
中口 (花坛乡中口村)	f3
北口 (花坛乡北口村, 包含溪仔底与大庭)	f4
南口 (花坛乡南口村, 包含壮龙树与南口)	f5
仑仔顶 (花坛乡仑雅村)	f6
南尾 (彰化市)	f7
丰原角: 社皮 (丰原市社皮里)	g1
西势仔 (丰原市西势里、西安里)	g2
镰仔坑口 (丰原市镰村里)	g3
南坑 (丰原市中阳里)	g4
大埔厝 (潭子乡大丰村)	g5
潭子 (潭子乡潭秀、潭北、潭阳三村)	g6
新田 (潭子乡新田村)	g7
茄至 (潭子乡嘉村)	g8
军功寮 (台中市北屯区军功里)	g9
大坑 (台中市北屯区东山里、大坑里)	g10
陈厝厝角: 陈厝庄 (永靖乡东宁村、永兴村)	h1



浮圳庄 (永靖乡浮圳村)	h2
五汴头 (永靖乡五汴村)	h3
庚口厝 (埔心乡经口村)	h4
枋桥头 (社头乡桥头村)	h5
张厝庄 (社头乡张厝村)	h6
犁头厝角: 黄厝 (大村乡黄厝村)	i1
犁头厝 (大村乡福兴村)	i2
埤仔头 (大村乡平和村)	i3
三家春 (花坛乡长春村)	i4
大村角: 大庄 (大村乡大村村)	j1
大桥头 (大村乡大桥村)	j2
大庄顶沟仔 (大村乡田洋村)	j3
贡旗 (大村乡贡旗村)	j4
南势仔 (大村乡南势村)	j5
大雅角: 大田心仔、四块厝、马网厝 (大雅乡三和村)	k1
圆篮仔 (大雅乡员林村)	k2
上横山 (大雅乡秀山村)	k3
六张犁 (大雅乡六宝村)	k4
下横山 (大雅乡横山村)	k5
枫树脚 (大雅乡上枫村)	k6
西员宝 (大雅乡西宝村)	k7
坝仔 (大雅乡大雅村)	k8
社口 (神网乡社南村、社口村)	k9
员林角: 三条圳 (员林镇三条里、三桥里)	l1
口厝 (员林镇黎明里)	l2
万年 (员林镇万物里)	l3
沟皂 (员林镇沟皂里)	l4
田中央 (员林镇中央里)	l5

东门埤顶、高厝（高林镇东和里）

16

老四妈会角头中设小角，每一小角不得少于 26 人，每一小角推一人为代表，称为“柳仔头”。老四妈会由大总理综理会务，提聘副大总理六名，监察人三名，顾问若干名。此外，每一大角设总理一名，副总理一名，干事一名。^①

2. 活动

老四妈会每年三月廿八日在南瑶宫作会，庆祝老四妈圣寿。每年四月间举行过炉，炉主系十二角头依前述顺序轮流在角头会中卜出，卜中炉主者可请本尊老四妈在家供奉十二天，再送回南瑶宫，过炉当天由炉主宴请各角头代表，每次约四十桌。此外，每一大角各有一尊“祖家妈”，角头内之代表才有资料卜炉主。

1962 年老四妈会曾与圣四妈会、老大妈会合办进香，来回共五天五夜，由各角头分段轮流抬轿，当时关帝听角兴大雅角未参加抬轿（李俊雄 1988：88），可能即未参加进香。1979 年与 1987 年老四妈会兴圣四妈会二度合办进香^②，1981 年老四妈会独自往笨港进香，行程均已改为三天，但老大妈会都未参加。每次进香都在水仙宫换龙袍，并在新港奉天宫会香；皆由大南门开彰祖妈接头香，枋桥头武西二妈接二香。

（八）圣四妈会

1. 沿革与组织

圣四妈会成立年代略晚于老四妈会，也就是在光绪九年之后。成立迄今，已历四代总理，第一代黄耀南（举人），第二代

① 参见《彰化南瑶宫老四妈会组织章程》，列于《彰化南瑶宫老四妈会十二大角干部名册》第 11~14 页。

② 参见《中华民国（己未）六址八年南瑶宫天上圣母笨港进香（老四妈、圣四妈）平安信土手册》及《进香手册——南瑶宫天上圣母老四妈丁卯年桐月笨港进香纪念》。



邱汉水，第三代陈世金，第四代邱昭明（邱汉水之子）。圣四妈会会员皆分布于永靖乡、埔心乡及田尾乡内，除基督教徒与天主教徒之外，都是会员，属所谓“招庄头”者。原有六角头，1965年溪洲乡溪干厝加入，而成七角头，其角头分布（见图9）如下（许嘉明 1975：184~185，部分资料已更正）。



图9 圣四妈会角头分布图

旧馆角：新馆（埔心乡新馆村）	a1
旧馆（埔心乡旧馆村）	a2
南馆（埔心乡南馆村）	a3
芎蕉脚（埔心乡芎蕉村）	a4
四块厝（永靖乡四芳村）	a5
南干（永靖乡南干村）	a6
海丰仑角：海丰仑（田尾乡海丰村）	b1
竹仔脚（永靖乡竹子村）	b2
福兴庄（永靖乡福兴村）	b3
罗厝（埔心乡罗厝村）	b4
独鳌角：仑仔尾（永靖乡仑美村）	c1
独鳌（永靖乡独鳌村）	c2
同安底（永靖乡同安村）	c3
打廉角：打廉（田尾乡打廉村）	d1
溪畔（田尾乡溪畔村）	d2
柳树南（田尾乡柳凤村）	d3
饶平（田尾乡饶平村）	d4
五汴头角：关帝厅（永靖乡永东、永西、 永南、永北村）	e1
太平（埔心乡太平村）	e2
五汴头（永靖乡五汴村）	e3
庚口厝（埔心乡经口村）	e4
乌廉（永靖乡瑚璉村）	e5
埔收角：东门（埔心乡东门村）	f1
义民（埔心乡义民村）	f2
埔心（埔心乡埔心村）	f3
油车（埔心乡油车村）	f4
吴厝（埔心乡大华村部分）	f5



大沟尾（埔心乡仁里村全部及大华村部分） f6

溪干厝角：溪厝（溪洲乡溪厝村） g1

千厝（溪洲乡千厝村） g2

圣四妈会有一个七角头共有之公庙五湖宫，位于埔心乡义民村，系自南瑶宫分香而来，建庙已有一百多年历史。每一角头有一副大总理及一个董事，十四五首事，而由大总理综理全会的会务。

2. 活动

每年三月廿八日圣四妈会与老四妈会同一天“作会”，值年炉主及大总理、各角头副大总理、董事等要去南瑶宫给圣四妈“作寿”。炉主要准备五牲，与祭人员要穿礼衣，有诵经围，“作戏”则由庙方（市公所）开支。

每年由一角头轮流举行过炉，在四月中举行，日子由炉主决定。过炉时，炉主要去南瑶宫请“本座”圣四妈及五湖宫请圣四妈“分尊”，炉主要负责安排演戏、阵头绕境等，也要宴请各角头副大总理及董事，费用不向角头会员收取，而是炉主有钱的话自行开支，没钱的话，会员放伴，即捐助帮忙之意。以前过炉时要宴请会脚，战争时期停止会员吃会，迄今仍未恢复，仅由董事等头人代表至炉主家吃会。过炉当天亦同时卜下任炉主。

自1962年以来，圣四妈会已三次前往笨港进香，即1969年、1979年、1987年。每次都是各角头信徒自行组织车辆，会妈会没有安排。

（九）老五妈会

1. 沿革与组织

老五妈会不知成立于何时，但据《台中州大屯郡宗教团体台帐》记录，南屯庄水碓于光绪五年（1879）成立五妈会，祭祀南瑶宫老五妈，水碓现今仍为老五妈会小角，可见老五妈会成立至少有110年了。而其先辈图显示历代总理已有14人，即第一任

林瘠科，第二任林海木，第三任林老槌，第四任林泉，第五任林允卿，第六任林老成，第七任吴士梅，第八任周木火，第九任陈查某，第十任林文良，第十一任林在邦，第十二任林春成，第十三任林春木，第十四任赖平进^①，现任第十五代总理林允敏。1964年时，有会员5 612人，至1986年，增为6 875人，分成12大角（见图10）如下：^②



图10 老五妈会角头分布图

① 老五妈会先辈图现由该会总干事廖锦春保管，去年往访时，曾拍照记录。

② 以下资料根据《1986年南瑶宫老五妈圣会会员数、会费额统计明细表》（手抄），及《南瑶宫天上圣母老五妈会干部名册》（手抄）。不过根据1988年之过炉资料，老五妈会已改为11角，观其变化系原第四角之五张犁、头前厝并入第三角，阿密哩、东势尾、伞树并入第十角。



第一角(务峰角):

万斗六 (务峰乡万丰村)	82 人	a1
旧社仔 (务峰乡旧正村)	83 人	a2
六股 (务峰乡六股村)	61 人	a3
干溪 (务峰乡峰谷村)	137 人	a4
坑口 (务峰乡坑口村)	39 人	a5
务峰 (务峰乡锦荣村、本堂村、菜园村、 中正村、本乡村、甲寅村)		a6

第二角(吴厝角):

四块厝 (务峰乡四德村)	90 人	b1
吴厝 (务峰乡五福村)	169 人	b2
柳树南 (务峰乡北柳村、南柳村)	225 人	b3

第三角(喀哩角):

喀哩 (乌日乡南里村、北里村)	48 人	c1
石螺潭 (乌日乡溪坝村)	109 人	c2
溪心坝 (乌日乡溪具村)	116 人	c3
番仔园 (乌日乡东园村)	99 人	c4
下同安厝 (乌日乡溪坝村)	75 人	c5
诏安厝 (乌日乡)		c6

第四角(凉伞树角):

五张犁 (乌日乡五光村)	101 人	d1
阿密哩 (乌日乡光明村)	98 人	d2
头前厝 (乌日乡前竹村)	84 人	d3
凉伞树 (大里乡树王村)	147 人	d4
东势尾 (大里乡祥鹭村)	49 人	d5

第五角(大里角):

大里 (大里乡大里村、新里村)	158 人	e1
詹厝园 (大里乡夏田村)	111 人	e2

草湖（大里乡东湖村、西湖村）	145 人	e3
番仔寮（大里乡仁化村）	110 人	e4
竹仔坑（大里乡建民村）	107 人	e5
第六角（树仔脚角）：		
树仔脚（台中市南区树德里、树义里）	200 人	f1
下桥仔头（台中市南区永兴里、福兴里、和平里）	240 人	f2
顶桥仔头（台中市东区顶桥里）	116 人	f3
城隍庙（台中市南区城隍里）	43 人	f4
南门桥头（台中市东区顶峰里）	35 人	f5
第七角（北屯角）：		
北屯（台中市北屯区北屯、北兴、三光、北区锦州、锦华等里）	275 人	g1
军功寮（台中市北屯区和平里、军功里）	160 人	g2
番仔路（太平乡新光村）	107 人	g3
十甲仔（台中市东区十甲里等）	108 人	g4
第八角（潭子角）：		
潭子（潭子乡潭子街）	112 人	h1
新田（潭子乡聚兴村、新田村）	119 人	h2
三份埔（台中市北区松竹里）	169 人	h3
二份埔（台中市北屯区平田里、平和里）	106 人	h4
头家厝（潭子乡头家村）	283 人	h5
瓦瑶仔（潭子乡瓦瑶村）	120 人	h6
第九角（南屯角）：		
南屯（台中市南屯区南屯里、永定里、新生里、田心里）	153 人	i1
半平厝（台中市南区西川里）	110 人	i2
土库（台中市西区土库里）	131 人	i3



田心 (台中市南屯区田心里)	501 人	i4
麻糍埔 (台中市南屯丰乐里)	63 人	i5
镇平水碓仔 (台中市南屯区镇平里)	70 人	i6

第十角(学田角):

学田 (乌日乡学田村)	166 人	j1
上同安厝 (台中市南屯区春社里)	47 人	j2
牛埔仔 (台中市南屯区中和里)	39 人	j3
九张犁 (乌日乡九德村)	150 人	j4
乌日 (乌日乡乌日村、湖日村)	83 人	j5

第十一角(茄苳脚角):

茄苳脚 (彰化市茄苳里)	150 人	k1
新竹园 (彰化市茄南里)	68 人	k2
过沟仔 (彰化市新华里)	65 人	k7
茂盛厝 (和美镇犁盛里部分)	80 人	k3
中寮 (和美镇中寮里全部及中围里部分)	157 人	k4
新庄仔 (和美镇新庄里)	89 人	k5
诏安厝 (和美镇诏安里)	48 人	k6

第十二角(大仑角):

茄苳林 (大村乡茄苳村)	108 人	l1
加锡 (大村乡加锡村)	117 人	l2
菜寮 (埔心乡埤脚村)	70 人	l3
大仑 (大村乡大仑村)	147 人	l4
港后巷 (大村乡大仑村)	27 人	l5
下仑 (秀水乡下仑村)	92 人	l6
金陵 (秀水乡金陵村)	40 人	l7

老五妈会设总理一人、副总理二人、总务一人、监事三人，各小角设董事一至三人，全会共有董事 117 人，盖 65 村里，约每五十人左右产生一董事。



2. 活动

老五妈会每年三月廿九日在南瑶宫作会，开董事会，并由轮值角头宴请总理、董事等，以前是“办桌”，现在仅由旧炉主准备便当，另外还准备一些东西给乞丐吃。作会的费用由轮值角头之会员平均分摊。当天卜炉主，按轮值角头内之董事的名字，一一叫名卜杯，卜到之小角，回去以后，再从会员中卜出炉主一人及头家 12 人，头家要帮忙过炉的事情。作会当天，各董事要将由各小角收集来的会费（每年每人缴 20 元）缴出来；卜出当炉主的小角后，这些钱要交给该小角之董事，以为过炉时作戏及猪羊牲礼等祭品之需。

每年农历四月间过炉，由炉主到南瑶宫请炉，老五妈的正尊要押炉，副尊的妈祖亦请多尊，因为每一庄头有作戏的地方就要有一尊妈祖在那里看戏。妈祖之正炉由总理安炉，置于炉主家，不能给輶人拜，三月廿三日以前送回南瑶宫。过炉当天，轮值角头之会员要宴请其余角头之会员，称为“吃会”，吃会时会员以十人为一组，到分配到的轮值会员家，现在可以吃中、晚两餐，以前还可以过夜，第二天吃完早餐再走。

1964 年老五妈会曾与老二妈会、兴二妈会前往笨港进香，当时只有第四大角会员参加，分由头前厝、凉伞树、阿密哩、五张犁轮班抬轿，由农历三月十七日至二十二日共五天，有步行队、脚踏车队、包车队等。可见往昔进香亦如同过炉，采角头轮流制，1964 年迄今，老五妈会未再参与进香。

（十）老六妈会

1. 沿革与组织

据老六妈会沿革简介，老六妈会系光绪廿年（1894）由太平



乡望族林重拱先生发起。^① 成立之初仅有会员一百多名，由林重拱任首任总理。他逝世后，由台中桥仔头望族林祖藩任第二任总理。第三任总理为赖癸林。1969 年向台中市政府备案，变更为管理委员会制，总理改称主任委员，1986 年改选赖泗郎（赖癸林之子）为主任委员。^② 1969 年时，计有会员 4 108 人，1988 年会员已增至 4 834 人。目前会员分成十二大角，其角头分布（见图 11）如下：^③

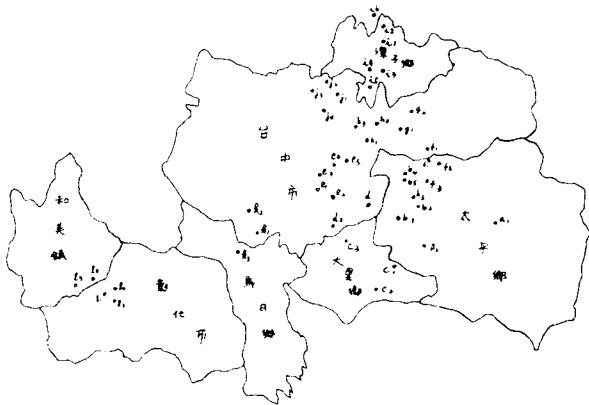


图 11 老六妈会角头分布图

第一角：头汴坑（太平乡东汴村） a1

车笼埔（太平乡光隆村、兴隆村、德隆村） a2

① 不过据《台中州大屯郡宗教团体台帐》另载，南屯庄下枫树脚于道光三十年（1850）成立六妈会，祭祀南瑶宫六妈，可见老六妈会最早成立的时间可能在道光三十年之前。

② 见《南瑶宫天上圣母老六妈管理委员会沿革简介》（1988：1~2）。

③ 见《南瑶宫天上圣母老六妈管理委员会沿革简介》所附委员董事蓄谋名录（1988：5~14）。



- | | |
|---------------------------|----|
| 第二角：太平（太平乡太平村、中平村） | b1 |
| 三汴（太平乡东平村） | b2 |
| 山仔脚（太平乡东平村） | b3 |
| 下廊仔（太平乡中兴村） | b4 |
| 崎埕（太平乡中兴村） | b5 |
| 第三角：番仔寮（大里乡仁乡村） | c1 |
| 涂城（大里乡瑞城村、涂城村） | c2 |
| 内新（大里乡东升村、日新村） | c3 |
| 第四角：旱溪（台中市东区东门里、旱溪里、十甲里） | d1 |
| 桥仔头（台中市南区南门里、江川里） | d2 |
| 第五角：后龙仔（台中市西区永龙里、民龙里、和龙里） | e1 |
| 下街仔（台中市西区平和里） | e2 |
| 麻园头（台中市西区公正里、忠明里） | e3 |
| 淡沟仔（台中市北区淡沟里） | e4 |
| 赖厝廍（台中市北区赖厝里、赖村里、育德里） | e5 |
| 第六角：廍仔（台中市北屯区廍仔里、太平乡宜欣村） | f1 |
| 廍仔坑（太平乡光光华村） | f2 |
| 坪林（太平乡坪林村） | f3 |
| 第七角：水景头（台中市北屯区水景里） | g1 |
| 军功寮（台中市北屯区军功里、和平里） | g2 |
| 第八角：北屯（台中市北屯区北兴里、东光里） | h1 |
| 旧社（台中市北屯区旧社里） | h2 |
| 二份埔（台中市北屯区平田里、平和里） | h3 |
| 第九角：潭子（潭子乡潭北、潭秀、潭阳三村） | i1 |
| 校栗林（潭子乡栗林村） | i2 |
| 瓦瑶仔（潭子乡瓦瑶村） | i3 |
| 甘蔗仑（潭子乡甘蔗村） | i4 |
| 头家厝（潭子乡头家村） | i5 |



三村里（丰原市三村里）	i6
第十角：四张犁（台中市北屯区仁美里、四和里、 水南里、仁和里）	j1
上七张犁（台中市北屯区同荣里）	j2
后庄仔（台中市北屯区后庄里）	j3
陈平（台中市北屯区陈平里）	j4
第十一角：枫树脚（台中市南屯区枫树里）	k1
镇平（台中市南屯区镇平里）	k2
乌日（乌日乡乌日村、湖日村）	k3
第十二角：过沟仔（彰化市新华里、新兴里、博爱里、 忠孝里等）	l1
下廍庄（彰化市下廍里）	l2
市仔尾（彰化市中正里、文化里）	l3
诏安厝（和美镇诏安里）	l4
嘉犁庄（和美镇嘉犁里）	l5

老六妈会角头组织除分布上述地区之外，原本乌牛栏、丰原街亦有二百多名会员，合属一角头，后来因故未参加吃会，已废二十几年。上述十二大角中，因原属第四角之新庄仔废角，故第四角与第六角自今年起合角，因两角会员数较少，吃会时负担不起，故合并。此外因第十一角与第十二角会员人数较少，值角吃会时负担较重，故由委员会决议两角合并举行过炉，俟两角会员数达到标准时再各自举办，故老六妈现虽有十二角，但实际是十角轮值过炉。

老六妈会设主任委员一名、副主任委员一名，委员 13 名，即各大角各选出一名委员，再加上总干事为当然委员，总干事系由委员会聘任。会员中约每六十人推选一人人为董事，各小角会员数不一，董事名额亦不一（现有董事计 85 名）。会员每十人为一小组，设组长一名，组长旧称彼笼头。

2. 活动

每年三月三十日（若月大）或四月一日（若月小）在南瑶宫作会，先举行祭典，诵经读疏，祭典完后开董事会，当天并在南瑶宫前作大戏。每次开支约需四五万元左右，计请诵经团一万元，祭品（包括面羊、面猪、灯座、寿桃、寿面、牲礼、五果等）约一万元，发给董事车马费一人250元，约二万余元，中午便当约五千元。不过市公所仅补助一万五千元。作会当天并在南瑶宫卜炉主，先在轮值角头内卜出董事，卜到之董事就其所属的会员内再卜出一人为炉主，一人为副炉主。

老六妈会每年四月间，最迟不超过五月举行过炉，又称请炉，即轮值角头的董事及炉主到南瑶宫请大炉并请妈祖，其目的主要是：（1）会友联谊，非轮值角头之会员要到轮值角头拜妈祖，并给轮值角头之会员请客，通常角头人数多的话，一人平均请十人左右，角头人数少的话，一人约请十余人；（2）妈祖要在轮值角头内绕境，请炉之后半年，正炉主须把妈祖香炉送到副炉主家，这才是“过炉”的原意。以往“过炉”当天亦有请客，现在已没有。到次年妈祖生日之前，副炉主须将妈祖香炉送回南瑶宫，此称“送炉”。每年请炉及送炉之费用由老六妈会大公补贴正副炉主各稻谷五百斤的钱。第二次世界大战期间，老六妈会之过炉活动曾停止八年未举行，战后好几年才又重新起会，现已第三回轮流，今年由第四角与第六角轮值。

老六妈会照理应与圣三妈会及新三妈会合办进香，但过去两次进香（1980~1986年）老六妈会均未参加，不过其他会妈会主办进香时，老六妈曾前往接驾，例如1987年老四妈会与圣四妈会合办进香，老六妈会即前往迎接，接驾费用约花二十万元左右，包括制黄令旗、头旗、大灯、龙虎牌、彩牌、凉伞、芭蕉扇等，动员阵头一百多人，每人茶水费100元，雇用抬轿者及服务车（一台二百元），所有工作人员制服，及北管费用等。老六妈



会已许久未参与进香，据闻 1989 年为三妈年，老六妈会将参与进香。

三、分香子庙

若不计私庙与私坛，则与南瑶宫有分香关系的地方公庙，可分为二种，一种是其主神自南瑶宫分香者，一种是其附祀神自南瑶宫分香者。这两种分香子庙都可以藉着谒祖进香而与南瑶宫维持稳定的关系，尤以主神自南瑶宫分香者为然。由于南瑶宫并无分香庙宇，在南瑶宫之妈祖会的会员分布范围内发现颇多，不一列举，本节所述仅限于主神自南瑶宫分香之地方公庙。

1. 大雅永兴宫

位于大雅村大雅路 21 号，是大雅乡的公庙，主祀老四妈，另有观音、注生娘娘、开帝君、神农大帝等。有一“道光拾年岁次庚戌孟秋月新建”匾，内记沿革曰：“四妈先到坝子（即大雅），保护斯大林民，以故蒙其庥者，还思掇答……公议建庙，老幼皆欢欣鼓舞；时特举世闻名总理廖交养，首事张石养、张儒瑞、江天珠、江明芸、张安然、赖文益共襄其事，鼎力欢捐……”。据 1959 年寺庙调查书载，永兴宫主神为湄洲妈祖，显兴上述沿革不符。笔者 1988 年 2 月 2 日前往采访时，见有 1982 年南瑶宫所赠“恩光普照”匾，上书“大雅永兴宫位宫谒祖进香留念”。居民亦言镇殿主神为老四妈。永兴宫例往南瑶宫进香，但并非每年举行。八七水灾后，庙毁，二年后重建，三年曾连续三年往南瑶宫进香，八年后亦曾再往进香，最近一次的进香约在八年前，出动的游览车有一百多辆。永兴宫妈祖约每三年绕境一次，战前是在大雅乡十三庄内绕境，每天绕一庄，十三庄即大雅、大田心、四块厝、四员宝、花眉庄、上枫树脚、下枫树脚、顶员林、下员林、六张犁、埔仔干、上横山、下横山。战后这十三村庄合为八村，即大雅村、三和村、西宝村、上枫村、员林



村、六宝村、秀山村、横山村。不过每年例行的祭典仅向大雅村
村民收丁钱，外村信徒要缴丁钱并卜头家炉主亦可。

2. 台中市复兴宫

位于复兴路，原为老二妈会台中角复兴小角之会员所有，主
祀老二妈，1963 年自南瑶宫分香，1970 年建庙，初建于铁路旁，
年久失修，1982 年破土重建，1983 年庆成人火安座于现址。重
建时系由老二妈会员 150 人共同出资，会员除大部分居于台中市
者外，尚有来自太平乡、大里乡、乌日乡者。其实复兴小角早已
于十几年前退出老二妈会，因当时只有会员四十几人，不及五十
人，不能成立一小角，也无法负担吃会，故退出。复兴宫得建落
成后，曾连续往南瑶宫进香三年。

复兴宫现仍为老二妈会会员所有（但已不属南瑶宫之老二妈
会），现有会员 186 人，另设基本信徒 163 人，与会员无关，但
可选举委员。每年三月廿三日及十一月一日至三日祭典，只要有
捐献者，非会员亦可参与卜头家炉坟。每年三月二日吃会，及头
家炉主一起会宴，每人出 250 元。会员中有出新丁者要作“红
龟”给其他的会员，每人一个，会方则要为新丁“领”。此外，
会员要无条件地“分光明灯”，一灯 300 元。欲入会者须由两名
会员保证才可入会。有管理委员会，下分组，另有监事，经营管
理颇上轨道。

3. 台中市北屯上天宫

主祀老五妈，这是老五妈会北屯角之会员所建的庙，现成北
屯区北兴里及东光里的公庙。1961 年老五妈会北屯之会员林长
庚自雕老五妈金身奉祀于其宅，1973 年林长庚、林长村兄弟捐
献庙地并发起募建，于当年 10 月 18 日入火安座，供奉老五妈，
并附祀注生娘娘及福德正神。每年三月十二日北屯角会员之“私
会”都在这里举行。上天宫建后成为北屯的公庙，北屯区的北
兴、三光、北屯、东光里及北区的锦州、锦村等里都在这里共



祀，但近年来各里各自建庙，三光里有九龙宫，北屯里有水仙平安”都以这两里为祭祀范围。

4. 埔心乡义民村五湖宫

主祀四妈，为南瑶宫圣四妈会所属之公庙，共七角头所有，即五汴头角、旧馆角、打廉角、独鳌角、溪干角、海丰仑角及埔心角，溪干角是光复后才加入。五湖宫建于一百多年前，自南瑶宫分香而来，初时圣四妈放在同安底奉祀，后移到义民村今庙旁一民宅，后倒塌，移义民庙奉祀，日据时期，居民拟新建妈祖庙，但未得政府许可，遂以忠义庙名义申请建庙，光复后再建五湖宫。日据时代建庙之初（约六十年前）原拟六角头合建，后因当中有一角头“字向”不好，故退出，仅剩五角头，故称五湖宫，建庙之后，已回南瑶宫进香三次，第一次是“谢土”完毕，第二次是十几年前，第三次是1987年。圣四妈会每年卜炉主，是由大总理在五湖宫卜。

五湖宫除主神妈祖之外，右祀观音，左祀注生娘娘，右厢祀关帝、城隍、斤山国王，左厢有建庙之功劳者的长生禄位。此庙虽为圣四妈会七角头公有，但现在庙内各神每年的例行祭典，仅由义民村村民卜头家炉主，于每年冬尾谢平时卜来年的炉主。

5. 秀水乡下仑村天慈宫

主祀妈祖，该村自古即奉祀彰化老五妈及枋桥头妈祖，至四五年前才建庙，因庙宇建设尚未全部完成，故尚未去南瑶宫刈香。此宫另祀苏王及池王，苏王系自鹿港分香而来，曾去刈香，池王则去南鲲身刈香。

6. 龙井乡竹坑村仑仔龙天宫

主祀老四妈，系自彰化南瑶宫分香而来，另祀彰化天后宫内妈祖及大肚顶街万兴宫兴大肚下街永和宫妈祖之分身，建于1981年，为龙井乡竹坑村仑仔（1~3邻）之居民共祀。仑仔每年四月十七日参加西保二十庄迎妈祖之活动。



7. 溪州乡溪干厝（溪厝村、坑厝村）寿南宫

位于溪厝村中和路，主祀圣四妈，溪干厝原即祀奉妈祖，二尊“在庄妈祖”清朝时就有了，七十八年前庄内六畜不平安，问神说要去请彰化妈，请来后果真平安，以后每年都去请，三十几年前才雕圣四妈全身在内奉祀，原“在庄妈祖”因原来之竹造祠字倒了，日本政府也不准祀神，将之改作学校，后来又改为讲习所，故有一尊暂放在路口厝（中和村），一尊放在宝斗，都不归还，故寿南宫的主神是圣四妈。寿南宫于 1985 年改建完工，自从雕圣四妈之后，已往南瑶宫刈香两回，每回都要连续三年。

8. 丰原市西势仔慈安宫

主祀老四妈，尚在兴建中，将于 1990 年年底完工，原址为福德祠，重建后楼下仍是福德祠，二楼奉祀老四妈名慈安宫，西势仔庄民每年八月半及十二月十六日例行祭典，三月廿三日则老四妈会会员祭典，慈安宫落成后老四妈将成西安里居民之共同之祀神，因建庙时是在西安里内居民收钱买庙地。

四、到南瑶宫来请妈祖

南瑶宫会妈会之会员分布的村庄内或小角内，其公庙常会在每年例祭时，前往南瑶宫请其所尊奉的会妈到其村庄来，或参与绕境，或看戏，或同时接受民众的祭拜，这种例子多得不胜枚举，此牵涉到信仰圈与祭祀圈的关系，此处众略。不过以下要叙述的并非会妈会之角头组织（无论大角或小角）内的请妈祖，而是角头组织以外的请妈祖或迎妈祖活动，这些活动也都有一定的地域范围，其范围有些与会妈会的角头分布部分叠合，有些则在会妈会之角头分布之外。

1. 东保十八庄迎妈祖

此一活动又称“迎十八庄妈”，据《台中乐成宫简介》载，此一活动始于道光初年，迄 1989 年已有 169 年的历史，但目前

所见的证物，年代最早的是一支存于下哩子的头旗，居民称为“十八庄妈头旗”，为同治十年（1871）所署。十八庄迎妈祖开始的时间比老五妈会还要早，在日据时期活动亦未曾间断，迄今仍于每年三月初一至二十日之间举行。

说是十八庄，但实际参与的村庄并不只十八个，其活动顺序如下：初一下哩仔，初二阿密哩，初二五张犁（以上属乌日乡），初四瓦瑶仔，初五詹厝园，初六大突寮，初七廊仔，初八凉伞树，初九内新庄（以上大里乡），初十车笼埔（太平乡），十一涂城，十二草湖（以上大里乡），十三雾峰，十四柳树南，十五吴厝庄、四块厝、旧社、万丰，十六丁台（以上雾峰乡），十七喀哩、溪心坝、石螺潭（以上乌日乡），十八、十九两日空档，^①二十日妈祖经乌日乡前竹杆、九德村、仁德村、台中市树义里、树德里、麻糍埔、南屯、田心、土库、公馆等庄绕境，回驾台中市万春宫及早溪乐成宫（见图 12）。



图 12 东保十八庄迎妈祖

① 往昔三月十七日石螺潭迎妈祖，十八日喀哩，十九日溪心坝，十几年来三庄因为村庄小，人口少，负担太大，故合并于十七日举行。



活动时，首日是由“头庄”下哩仔居民到邻近的台中市旱溪乐成宫、台中市万春宫，以及域内的大里乡内新庄新兴宫、大里福兴宫、喀哩新南宫及番仔寮振刊宫去请妈祖，此外，前一天即已到南瑶宫去请老五妈，居民称为彰化妈或南门妈（因南瑶宫殿昔日之南门外），以及到芬园乡宝藏寺去请妈祖。除了万春宫台中妈第二天连其神轿一并送回外，其余妈祖都参与十八庄的绕境活动，从第一天到最后一天为止。十八庄迎妈祖这个活动整体来说是“十八庄妈”会同彰化妈、台中妈、旱溪妈、内新妈、大里妈、番仔寮妈在十八庄内绕境游庄，一天一个村庄（十五日与十七日是数个村庄合并举行），轮完为止。

据闻此十八庄迎妈祖之缘起是因昔时当地水稻常生“乌龟”虫害，请彰化老五妈来游境，神到之处，虫害即消失，十八庄游完之后，虫被赶到沿海地区，故按着四月初一开始西保甘庄的迎妈祖活动。但据“台中乐成宫简介”（1983）驱赶虫害的为“旱溪妈”。据十八庄居民说，昔有水患，但迎十八庄妈祖时，阵头行过溪底路，香插到哪里，大水就跟着到哪里，成为溪路，不会淹到村庄，此称为“抓水路”。因有此灵验事迹，十八庄的迎妈祖活动迄今不辍。

轮到迎十八庄妈的村庄，当天一早就要由头家炉主到前一天轮值的村庄之村庙（若无村庙，则在其公地）迎取所有的妈祖，但当中只有旱溪妈、内新妈、大里妈、番仔寮妈有神轿，其余则只有神像。迎请妈祖入庄后，即开始绕庄，通常一上午即可完成，绕庄完毕，神轿抬回村庙或公地，神明请入内，下午供早上不及准备性礼香案的民众祭祀，并请道士诵经读疏，也演戏酬神，当天晚上并大宴宾客。

“十八庄”当中有些属南瑶宫的会妈会，有些则没有，兹将各村庄各属会妈及其村庙名及村庙主神列表（表1）于后。



表1 东保十八庄迎妈祖各村资料表

时间	村名	所属行政村里名	所属 会妈会	村庙名	村庙(庄) 主神
初一	下哩仔	东园村之一部分		无	
初二	阿密哩	光明村	老五妈	永兴宫	马舍公
初三	五张犁	五光村	老五妈	无	土地公
初四	瓦瑶仔	大里村之一部分	老五妈	无	
初五	詹厝园	夏田村	老五妈	无	妈祖
初六	大突寮	大元村	无	无	
初七	廊仔	新里村	无	无	
初八	凉伞树	树王村	老五妈	万安宫	玄天上帝
初九	内新庄	内新村、日新村、 东升村、西荣村	老六妈	新兴宫	妈祖
初十	车笼埔	光隆村、兴隆村、德隆村	老六妈	广兴宫	三府王爷
十一	涂城	涂城村、瑞城村、金城村	老六妈	圣明宫	三府王爷
十二	草湖	西湖村、东湖村	老五妈	太子宫	太子爷
十三	务峰	锦荣、本堂、荣园、甲寅、 中正、本乡等六村	老五妈	南天宫	妈祖
十三	坑口	坑口村	老五妈	无	
十四	柳树南	兆柳村、南柳村	老五妈	新柳宫	妈祖
十四	干溪	峰谷村	老五妈	无	
十五	吴厝	五福村	老五妈	福成宫	神农大帝
十五	四块厝	四德村	圣三妈、 老五妈	新德宫	太子爷
十五	万斗六	万丰村	老五妈	土地公庙	土地公
十五	旧社	旧正村	老五妈	万庆宫	城隍
十六	丁台	丁台村	圣三妈	新登宫	妈祖
十七	喀哩	北里村、南里村	圣三妈	新南宫	妈祖
十七	石螺潭	螺潭村	兴二妈、 圣三妈、 老五妈	顺天宫	三府王爷
十七	溪心坝	溪坝村	圣三妈、 老五妈	南兴宫	三官大帝
二十	旱溪	旱溪、祖圣、泉源、东门、 乐成、十甲等东区六里	老六妈	乐成宫	妈祖



2. 西保二十庄

西保二十庄迎妈祖之活动开始于日本据台的第二年，据闻是龙井乡东村一名陈松者发起。最初有二十四庄，自四月初一起每天在一个村庄轮流迎妈祖，至四月廿五日将妈祖送回，不过另有说迎一整个月者。日据时期有几个靠海边的村庄因水灾毁庄，故只剩下二十庄。这些被毁的村庄包括顶涂葛堀、下涂葛堀、头前厝、头湖、福州厝、涂出厝、牛埔仔等。此一活动在太平洋战争时期仍未中断，据民众告曰，战争时偷偷迎妈祖，警察来，阵头就跑，让警察追。日本政府曾想将此20天的活动改为一天举行，光复后亦有人提议改为三天，均不成。至今仍每年四月举行20天的迎妈祖活动，一天一庄。

西保二十庄迎妈祖的活动顺序如下：四月初一墩仔头、初二营埔、初三林仔头（以上大肚乡）、初四下胜玟（乌日乡）、初五王田、初六山仔顶、初七社脚、初八大肚、初九汴仔头、初十嵌仔顶、十一寮仔（以上大肚乡）、十二茄投头、十三茄投尾、十四水里港、十五海埔仔、十六田中央、十七仑仔、十八竹坑（以上龙井乡）、十九山仔脚、二十顶街（两者属大肚乡）（见图12）。

活动时，是由墩仔头到彰化南瑶宫请“南门妈”，到彰化天后宫请“内妈祖”，并请域内大肚永和宫及顶街万兴宫的妈祖到庄内绕境，供居民祭拜，当天居民须宴请外地来的客人。第二天一早由第二庄营埔，将各尊妈祖及神轿抬到庄内绕境祭拜，如此一天一个村庄，二十庄迎完妈祖以后，四月二十一日各庄锣鼓阵齐集顶街万兴宫，一起送妈祖回彰化。据闻以前送妈祖是用走路的，一早出发，中午即到南瑶宫。现在均用车队，笔者于1988年曾观察送妈祖活动，很多信徒骑摩托车，拎着香篮，一直送妈祖到彰化天后宫及南瑶宫，并入庙参拜，热闹非凡。

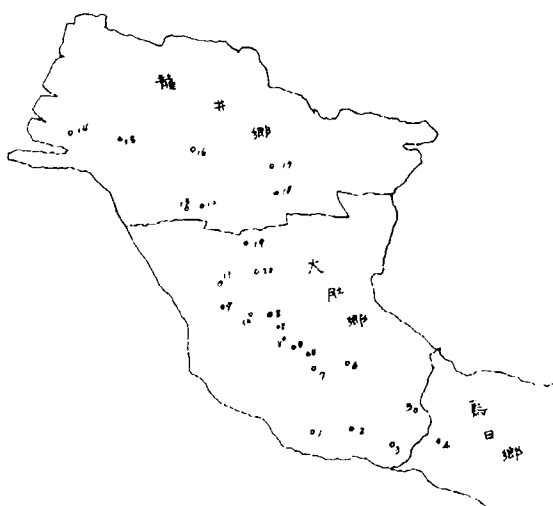


图 13 西保二十庄迎妈祖

二十庄中除了少数几个村庄未参加彰化南瑶宫的妈祖会之外，其余均有参加，且大部分参加老四妈会。兹将各村庄所属会妈、村庙各及村庙主神列表于后（表 2）。

3. 五福户迎妈祖

所谓“五福户”是旧彰化城北门口附近的街市，即祖庙仔、市仔尾（或称街仔尾）、中街仔、北门口、竹箴街。以往五福户非常团结，每年六月初一前往南瑶宫请妈祖，每日在一庄轮流巡境，即六月初一在祖庙仔，初二在市仔尾，初三在中街仔，初四在北门口，初五在竹箴街，各庄迎妈祖当天并拜拜请客。后来因为某年正月十五元宵节时“迎古仔灯”，祖庙仔兴市仔尾到北门口与竹箴街迎，北门口与竹箴街的人又迎过去，本来只是小孩子闹着玩，却引发大人的斗殴相拼。昭和五、六年时，两方又因

八月十五日“弄香龙”边疆两年发生争势，以各艺阁、阵头到对方的地盘去吵闹相拼，遂失和。

至王绍义当市长时，实施统一拜拜，正式取消五福户六月的迎妈祖活动，各庄一律改在三月廿三日迎妈祖。但是近年来又逐渐恢复六月的迎妈祖。现在祖庙仔兴市仔尾仍在六月初一合请妈祖，初一在祖庙仔绕境，初二在市仔尾绕境，中街仔则自己在初三请妈祖，北门口与竹箴街则已不请妈祖。

表2 西保二十庄迎妈祖各村资料表

时间	村庄名	行政区名	会妈会	村庙名	村庙主神
初一	墩仔头	大肚乡营埔村	无	广兴宫	王公
初二	营埔	大肚乡营埔村	无	福兴宫	妈祖
初三	林仔头	大肚乡中和村	老大妈会	顺安宫	三府王爷
初四	下胜玳	乌日乡荣泉村	老大妈会	振兴宫	老大妈
初五	王田	大肚乡王田村	兴二妈会	天和宫	苏王爷
初六	山仔顶	大肚乡福山村	兴二妈会	福安宫	三府王爷
初七	社脚	大肚乡社脚村	老四妈会	福和宫	五府千岁
初八	大肚	大肚乡大肚、新兴、大东、永和、磺溪等村	老四妈会	永和宫	妈祖
初九	汴仔头	大肚乡永顺村	老四妈会	顺天宫	妈祖
初十	嵌仔顶	大肚乡永顺村	老四妈会	永顺宫	五府王爷
十一	寮仔	大肚乡成功村	老四妈会	国姓庙	国姓爷
十二	茄投头	龙井乡龙东村	老四妈会	奉天宫	天上圣母
十三	茄投尾	龙井乡龙西村	老四妈会	保安宫	三府王爷
十四	水里港	龙井乡丽水村	老四妈会	福顺宫	三府王爷
十五	海埔仔	龙井乡福田村	老四妈会	福成寺	观音
十六	田中央	龙井乡田中村	老四妈会	福田宫	三府王爷
十七	仑仔	龙井乡竹坑村	老四妈会	龙天宫	老四妈
十八	竹坑	龙井乡竹坑村	老四妈会	朝奉宫	九天玄女
十九	山仔脚	大肢乡山阳村	老四妈会	福德庙	土地公
二十	顶街	大肚乡顶街村	无	万兴宫	妈祖

五福户中之祖庙仔，因有一“开基祖庙”而得名，开基祖庙与老二妈会关系密切，据云南瑶宫的老二妈是五福户的居民出钱



雕刻的，故每年六月请妈祖回来祭拜。每逢二妈年举办进香时，例由开基祖庙前往接头香。最近一次参加的接头香是 1982 年兴二妈会主办的笨港进香。去年圣三妈会组团到大陆湄洲进香，回来时，开基祖庙亦曾组队到桃园机场接香。

4. 埔里九月迎妈祖

南投县埔里镇为纪念彰化南瑶宫及鹿港妈祖“扫溪路”有功，即此二位妈祖曾治埔里北烘圳之水患，同时松柏坑受天宫帝爷驱虫害有功，竹山国姓爷亦曾助雨有功，故每年到这四处请神明来在镇内游境，由埔里恒吉宫妈祖“陪宾”，自九月初一起在镇内各庄轮流巡境，各庄迎妈祖当天都有祭典、演戏并请客，其轮流顺序（见图 14）如下：

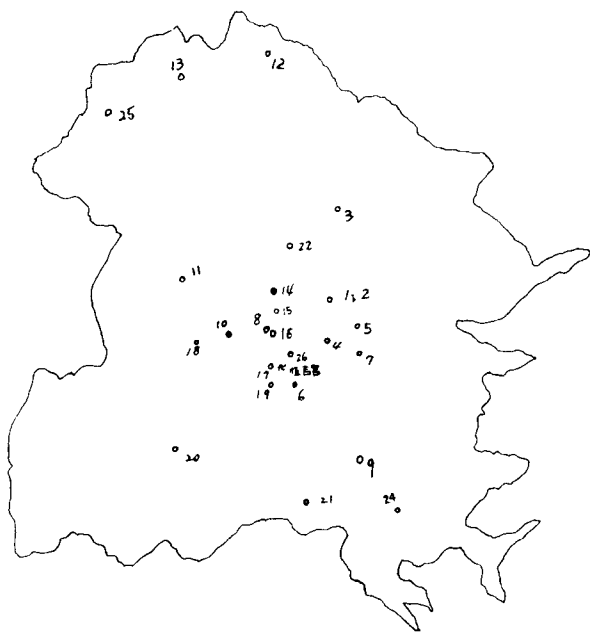


图 14 埔里九月迎妈祖



- 初一、初二 牛眠里
- 初三 福兴庄（福兴里）
- 初四 大南（大南里）
- 初五 守城份（牛眠里）
- 初六 枇杷城（杷城里、枇杷里）
- 初七 蜈蚣仑（蜈蚣里）
- 初八 大肚城（大城里）
- 初九 十一份（水头里）
- 初十 乌牛栏（爱兰里）
- 十一 水尾（向善里、一新里）
- 十二 小埔社（广成里、合成里）
- 十三 大坪顶（合成里）
- 十四 篮仔城（篮城里）
- 十五 红瓦厝（大城里）
- 十六 恒吉城（大城里）
- 十七 顶茄科脚（清新里）
- 十八 牛相触（南村里）
- 十九 下茄冬脚
- 二十 桃米（桃米里）
- 廿一 珠格（珠格里）
- 廿二 史港（史港里）
- 廿三 青番
- 廿四 内底林（麒麟里）
- 廿五 北寮（合成里）
- 廿六 城内（东西南北门四里）

五、彰化妈祖信仰圈及其社会史意义

由上所述，可知彰化妈祖信仰圈是以南瑶宫十个会妈会的会



员之分布范围为主体的区域性宗教组织。虽然由南瑶宫的分香子庙以及至南瑶宫请妈祖的祭祀组织，亦可看出其信仰范围，但分香子庙和东保十八庄、西保二十庄以及五福户，大致上仍在十个会妈会的分布范围内。

南瑶宫的十个会妈会的会员大致上分布在蜀水溪与大甲溪两岸包夹的内陆地区，如图 15 所示。图中的溪湖镇有一里（中竹里）属老四妈会，溪洲乡有二村（溪厝村、干厝村）属圣四妈会，均未划入信仰圈的黑线之内。纯是因该图以乡镇界线来划，若一乡或一镇之内只有一两个村庄，则不划入。不过，社头乡有一村（协和村）属老二妈会，有二村（桥头村、张厝村）属老四妈会，虽只有三村还是划入。

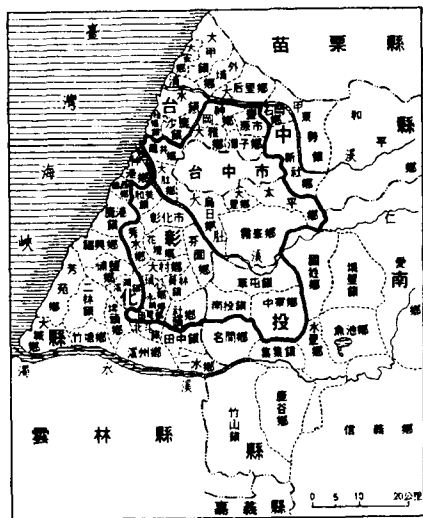


图 15 彰化妈祖信仰圈

南瑶宫的十个妈祖会，组织严密，“大公”有总理、董事、理监事、总干事、会计、总务等管理与工作人员，尚有角头组织，有些妈祖会角头之下设小角，约相当于村庄，各村庄或小角均设有董事。有些妈祖会小角之下并且分组，通常以十人为一组，便于举办过炉之吃会及角头或小角之“私会”，例如作会时十人一组一起拿牲礼到南瑶宫祭拜，传统上每年过炉吃会时，会员十人一组共用一个“皮笼担”，可以挑衣物，“皮笼担”于进香时亦可用，不过现在已经看不到这种传统的竹器了。

兹将第三节所述南瑶宫十个妈祖会的组织与活动列表于下(表3)，以为摘要。

表3 彰化南瑶宫十个妈祖会组织与活动简表

会妈会	角头数	村庄数	会员数	作	会	过炉	吃	会	曲	馆	77年轮值	近年进香
老大妈会	9	31	2362	3月24日	四月	有	梨春园	第七角	24年、51年			
新大妈会	4		120多	3月22日	四月	有	无	第五角				
老二妈会	12	80	7753	3月25日	八月	有	集乐轩	南投三区	53年			
兴二妈会	10	53	3348	3月25日	四月	有	兴禄轩(昔)	八张犁角	53年、71年			
圣三妈会	12	20	1500多	3月26日	八月	有	泽如济(昔)	大雅角	60年、76年			
新三妈会	6	6	1211	3月27日	三月	无		后港仔	60年、76年			
老四妈会	12	80	7634	3月28日	四月	代表性		过沟角	51、68、70			
圣四妈会	7	30	3697	3月28日	四月	代表性		埔心角	51、68、70			
老五妈会	12	63	6975	3月29日	四月	有	景乐轩	第六角	53年			
老六妈会	12	40	4963	3月30日 (4月1日)	四月	有	景华轩	第三角				

表1中的新大妈会，因局限于彰化市区，无法列其村庄数，不过会员分成四角头轮值过炉，若以四村庄计，则共有411个村庄。然而其中有一些村庄是双重禁属(double affiliation)甚或是三种禁属(triple affiliation)的情形，即一个村庄属于两个或三个会妈会，因此实际参与彰化妈祖的村庄只有三百多个，含盖中部四县市，即台县、台中市、彰化县及南投县，跨越廿一乡镇、三



个县辖市及一个省辖市。

就会员而论，至少迄今为止有 39363 人加入南瑶宫之妈祖会为会员，将近四万人。我们知道汉人社会中最基本的祭祀单位是家庭（family）而非家户（household），这些会员基本上是代表其各自的家庭参与南瑶宫会妈会的组织及活动。这些会员中有些是近年才加入的，大部分是父祖很早就加入，承续了好几代。妈祖会的会份是可以继承的，因为大部分妈祖会都有会产，故会份之继承只能父子相传，一代只传一人。如此代代相传，一个会份可能代表的是好几个家庭。会份之继承并无定规，有些是由长子继承，有些是由对神明事务较热心的儿子继承，有些虽然以兄弟中一人之名继承，但吃会时可能采轮流制，无挂名的兄弟亦会参加吃会。如此算来，参加妈祖会的活动的人当不只四万个会员，而是四万个家庭，甚至不只四万个家庭，而是四万个家族。

尤其甚者，不少妈祖会角头轮值过炉时，轮值角头的会员要请其他角头来的会员，称为“值角”。过炉对每一角头而言，好几年才轮值一次，过炉的活动常常盛大举行，而且变成村庄集体的重要祭祀活动，大部分是配合过炉，把例行性的村庙主神行秋祭典，合并到过炉当天举行。有些村庄在例行性的祭典之外，过炉当天亦全村举行大拜拜，因为高高在上的彰化妈祖驾临，也实在是盛大之事，故非会员也一样在过炉时祭拜彰化妈祖，宴请亲友，此称为“值点”，意思是被点住了，原本只是会员的活动，同庄的非会员也要参加，由此可见村的点结性。“值点”的情形尤其在乡村地区更为普遍，街市则可能因为人口密集、交通拥挤，不便举行。过炉是各会妈会每年举行的重要活动，但是村庄可以作为行动的单位，参与原本是会员的活动，在这一点上充分表现出信仰圈与村庄之祭祀圈的相关。

事实上彰化妈祖信仰圈与其域内大大小小的祭祀圈之间的关系也不只表现在过炉的“值点”这一点上，会员分布范围内村

庙、联庄庙、角头庙或大庙等公众祭祀的庙宇，常会在其每年例行性的大拜拜的时候，至南瑶宫请妈祖参与巡庄、看戏、受信徒祭拜。

总而言之，在十个妈祖会之会员的分布范围内，南瑶宫妈祖会的活动落实到各个村庄来看，是村庄之祭祀圈活动的一部分；在各村庄的祭祀之例行活动中，我们又看到对彰化妈祖的尊崇与信仰，如此信仰圈与祭祀圈紧密相连，这样庞大的区域性宗教组织能够持续这么久，迄今活动不衰，不是没有理由的，而其中最大的关键点是因为汉人村庄传统上是宗教活动最基本的行动单位。

我们对彰化妈祖信仰圈目前的范围、组织与活动，有了了解之后，就会产生一个很直接的问题，为什么这个信仰圈能维持这么久，它是怎么发展出来的？为什么别的历史悠久的大庙不见得有信仰圈形成，何以彰化南瑶宫发展出如此大型的信仰圈？

在前一节曾经探讨南瑶宫如何从一个小小的彰化南门口的祭祀圈发展为范围含盖浊大流域的信仰圈，与下列诸因素有莫大的关系：(1) 为了往笨港进香而成立会妈会，藉此组织信徒。(2) 彰化是清朝时期彰化县邑治所在，有助于南瑶宫妈祖之信仰圈的形成，在封建帝国的官僚体制下，最底层的地方行政单位即是县，县以上官方控制力并不那么有效，民间自主性的社会组织的发展恐怕在县的辖域内是最大的极限了。(3) 清治时期彰化县漳泉械斗频仍，尤其是在乾隆末年至嘉庆年间，械斗之后往往清界，彰化南瑶宫之会妈会的发展约始于几次的大械斗完了，族群的分布大致底定，分界也很明显以后，族群分布集中是促成彰化妈祖之大型信仰圈的基础。(4) 有关彰化妈祖之灵异的传说与故事不断地累积传播，巩固了信徒的向心力，使其信仰圈的组织屹立不坠（林 1988a：113~116）。

彰化妈祖信仰圈本身有它发展的历史，但我们也可把它放在



社会史的脉络下来加以观察、探究，了解其形成与存在的历史意义。本节下半将从台湾社会发展史与人群关系的历史互动来看待彰化妈祖信仰圈。

1. 台湾社会发展史

汉人移民台湾不管是在早期的南部或开发较晚的中北部，一部台湾社会发展史，可以说就是一部聚落发展史。先民渡台的时候，也许先要经过一段居无定所或是寒茅草舍或是人的流动性较大的前部落时期（增田 1967）；接下来的就是要建立村庄，村庄的发展随着水利开发逐渐完善，农产的增加，人口逐渐增多，村庄的基础也逐渐稳固；随着庄社的发展，某一个范围内的许多村庄中，可能会有一个村庄形成街镇，应付人们的农业生产所需的工具或建屋所需的材料，因此我们可以在街市中找到各种专门行业的人，木工、铁工、瓦窑业者、织染业者等，当然最重要的还有为数更多的商人。少数街镇也许由于是交通的辐辏或行政的中枢，原来的商业功能日益扩大，其生产性的服务愈形降低，而消费性格日渐突显，人口越来越多，住宅区越来越拥挤，而有都市的形成。

台湾的民间信仰随着上述的聚落发展的阶段，而有不同的发展阶段。前部落期其实也是无庙的时期，庄社建立时方有土地公庙的建立（台湾话说“有庄头就有土地”即是此意），庄社发展稳定，人口多，财力够的话就有村庙的建立，奉祀由大陆携来的神祇。有了街镇之后，除了原来的村庙发展成大庙之外，我们还会看到街镇中有许许多多的行业神或其寺庙或结社，如文人的文昌祠，木工的鲁班公会，演戏者所祀的西秦王爷、田都元帅等（刘枝万 1963，增田 1967）。

在前部落期，部落构成期，庄社发展期之后，少数的村庄发展为街镇，街镇的发展会逐渐把邻近的村庄含纳入其市场圈及其祭祀圈。街镇的主要寺庙可能成为联庄庙，不过有些地区虽无街

镇，但邻近的村庄为了地方自卫防御的需要，也常缔盟成立联庄组织，而以某一联庄庙之主神为名，结合域内人群。

街镇之主要寺庙的发展，可能成为清朝时期某一堡或日据时代某一街役场或庄役场的管辖范围内的居民所共祀，这种约相当于现在的乡镇范围的祭祀圈，相当普遍，见诸于文献的例如树林镇的济安宫（王世庆 1972），大溪镇的普济堂（Sangren 1979），草屯镇北投朝天宫（林 1987 b: 99 ~ 103），以及建醮时才显示出来的乡镇性的醮域之祭祀圈，如台北县中和乡（刘 1972），桃园县龙潭乡（刘 1971）等。不过并非所有的建醮都是乡镇性的，很多只是联合数村庄共同举行，由于建醮所需费用较大，一个村庄独自举行建醮的情形较少见。

除了上述种种部落性、村落性、联庄性、乡镇性的人群共有庙宇，或者以某一庙宇为中心共同举行祭祀活动之外，台湾尚有各式各样的地域性民间信仰的组织，如所谓的迎天公、迎妈祖、迎王（爷）、迎城隍，有些是联庄性，有些是乡镇性，有些则是跨乡镇，特别是迎妈祖与迎王之活动较易成为跨乡镇的组织，如本文所述的东何十八庄、西保二十庄（页 73 ~ 81），以及林姓廿四庄私妈祖会（林 1987 b: 90 ~ 91），西港庆安宫三年一科的王醮范围含盖七十八庄（刘 1979，植野弘子 1988）。此外，进香活动也很容易集结跨乡镇的人群，例如大甲镇澜宫五十三庄往北港的进香活动，以及本文所述的南瑶宫十个妈祖会的进香活动。

大致上，村落性以上层次的群体性宗教组织之形成，越远离共居一地的因素，而越倾向社会性的因素和功能性的因素，或是表示同姓的结合，或是表示同祖籍群的结合，或是为了共享水利设施，或是为了防番或地方自卫。无论如何，台湾社会的发展，各种不同地域层次的人群结构，都与民间信仰脱离不了关系。

陈绍馨先生曾依据社会整合的原则把台湾社会的发展分成三个阶段，第一阶段是部落社会，以血缘的关系为整合的原则；第



二阶段是俗民社会，以地缘关系为整合的原则；第三阶段是公民社会，以社会功能或社会需要为整合的原则。陈绍馨认为台湾的原住民族是属于部落社会的整合方式，日据时代以前的汉人社会是属于俗民社会的整合方式，日据以后整个台湾由于警察与行政组织的严密，而成为一个国家（nation）（national society），传统的亲属性部落以及地缘性的社会组织就不再那么重要了（陈 1979：495～520）。

这是一个相当概化的有关社会发展阶段的看法，用在台湾也并非不适用。但有一点必须注意，也是陈绍馨一再指出的，俗民社会中并非就没有血缘的原则，同样的即使一个社会发展到公民社会的阶段，传统的部落社会之血缘的整合，以及俗民社会之地缘的整合，仍会延续下来，保留下来。

我们若观察彰化妈祖之信仰圈的形成时间，实际上也印证了陈绍馨的说法。彰化妈祖之信仰圈可说在日据之前就已形成，表现出台湾汉人的俗民社会在清朝的封建帝国统治下社会组织发展的极致，它是一个范围含盖极广的区域性地缘组织，在那个阶段是不可能有过区域的全国性的组织，否则就不叫俗民社会阶段，而是进入国民社会阶段了。

依据陈绍馨的说法，台湾是日据时代开始才进入国民社会的发展阶段，主要由于警察与行政组织的严密，可以把全台湾整合起来，而且由于城市的发展与工业的发展也把全台湾纳入一个整体的经济体系中，有种种行会及行会间的整合（陈 1979：496～497）。日本政府的警察与行政组织纯然是外在的力量而加入的，至于城市与工业的发展，是否因日本统治的介入才可能产生？若无日本的统治台湾，台湾是否可能自行发展而进入公民社会呢？这是一个有中生“无”的问题，不过也是一个值得深思的问题，对这个问题的探讨可以让我们对台湾民间社会的自主发展有更深刻的了解。我将这个问题保留给能充分利用本土的研究资料认真

思考的同好，而彰化妈祖信仰圈在时间上的延续性以及空间结构上的扩张性，笔者极助于对这个问题之思考的启发。

2. 族群关系的发展

要了解为什么在浊大流域这样大的区域内，可以结合如此庞大而且有组织的人群，彰化妈祖信仰圈的形成是否纯然是宗教的因素，我们若从会妈会组成的目的来看，它是为了进香而产生的信徒组织，但我们如果去追究到底是哪些人，什么样的人构成如此庞大的组织，则会发现宗教并非人群结构真正的因素，而只是名义。真正的因素是社会的因素。

彰化妈祖信仰圈可说是在浊水溪与大甲溪两岸包夹的漳州人与福佬客占居的大部分地区，而把沿海的泉州人占居的地区排除掉了，因为漳州人与泉州人的关系不好，为什么漳泉的关系不好，在这里就必须要从历史去考察了。

旧属彰化县在清朝时期，尤其是乾隆以后可说是台湾历史舞台的重心，早期在南部开发的渡台移民及其后裔不断地向北移动，自大陆来台的也不断地增加，乾隆末年以后台湾发生的几次民乱都起于彰化县，如乾隆五十一年林爽文乱，乾隆六十年的陈周全乱，同治元年的戴万生乱，前二者最后都演变成漳州人与泉州人的械斗。此外乾隆四十七年、嘉庆十一年及嘉庆十四年各有一次漳泉械斗，尤其是乾隆四十七年那次械斗，波及范围相当广大。械斗当中往往造成人群的移动，漳州人村庄的泉州人，躲到泉庄，或是泉庄的漳人躲入漳庄；械斗之后也往往清界，划定界线，区分漳泉，如此几次械斗之后，漳泉之分界愈是明显。漳州人与泉州人由于渊远流长的分类意识，虽然同是闽南移民，往往在各自的族群文化上表现明显的差异，譬如漳州人扫墓是在清明节，泉州人是在三月三日；漳州人的天公炉是三只耳朵，泉州人则用四只耳朵的天公炉；漳州人以右边为“大位”，但泉州人的“大位”是正面；漳州人的道士用“斧头帽”，泉州人的道士



用“摧隄帽”(林 1988 b);漳州人着重三界公之祭祀,泉州人着重玉皇大帝之祭祀(两者皆称为天公)等等。族群的关系不好,在细微的地方也要把它表现出来,尤其是在跟祭祀有关的事物上。

我们若仔细考察目前南瑶宫会妈会会员分布的村庄,可以发现大部分都是漳州人与潮州籍,但已福佬化的客家人占居的村庄,只有少数的村庄,如乌日乡的溪尾寮、彰化市的维新庄、秀水乡的金陵、下仑及花坛乡的湾雅口、仑仔顶、中口、南口、北口等为泉州人的村庄。泉庄虽非绝对地被排除在外,但只是极少数处于漳泉交界且关系并不恶劣者被容许参加。如果隔壁漳泉两村庄历史上曾有械斗发生的情况,即使现在久未械斗,关系已和缓,甚至大部分的人都没有什么漳泉分类意识,可能双方在祭祀活动上仍然壁垒分明。譬如彰化的快官是泉庄,素来不参与彰化南瑶宫之信仰圈活动,而属芬园宝藏寺九角头“迎天公”之范围,不过 1987 年南瑶宫庆祝妈祖成道一千周年绕境彰化市时,由于快官里里长要求,才绕道快官。

整体来说,彰化妈祖信仰圈涵盖浊大流域内漳州人与福佬客占居的地区,但若从个别的妈祖会来看,闽客的关系也并非那么完全地融合在一起,例如圣四妈会会员分布的地区包括埔心乡、永靖乡、田尾乡,全部都是潮属客家人分布的范围;老四妈会的会员分布范围也有部分是福佬客的地区,如员林角、陈厝厝角、关帝庙角、埤脚角等角头,可见福佬客的村庄集中地隶属于圣四妈会与老四妈会,这当然也是福佬客人群集中分布的结果。最有意思的是员林镇,东边的一些村庄包括番仔仑、湖水坑、林厝、柴头井、振兴、东山、三块厝、大仑坑、浮圳及浮圳尾等均是漳州人的村庄,全部隶属于老二妈会的二个角头;而西南边的村庄包括三条圳、口厝、万年、沟皂、田中央、东门埤顶及高厝都是福佬客的村庄,则隶属于老四妈会,当然员林镇东边的村庄地



缘上较靠近老二妈会的大本营南投市，西南边的村庄地缘上比较靠近埔心乡、永靖乡等老四妈会的地区，同镇而参加不同的妈祖会，只有当我们透视其不同的人群属性时，才能真正的了解其意涵。

目前我们观察到的彰化妈祖之信仰圈实是浊大流域内漳/泉及闽/客关系的历史反映，现在反映过去，是因为现在实为历史的延续，要充分了解现在必须从历史中去了解，对浊大流域内人群关系的历史互动及其与彰化妈祖信仰圈之形成与发展之关系，有待更进一步的探讨。

六、小 结

本章从社会组织的角度来研究以彰化南瑶宫之主神妈祖为信仰中心的宗教活动及其组织。这一个可以称为“彰化妈祖之信仰圈”的宗教组织，可以把它当做台湾汉人传统社会组织的一种——地缘组织，来研究；也可以把它当做台湾民间信仰中群体性与地域性的宗教组织的一种，而与另一种群体性、地域性的宗教组织——祭祀圈，有所差别。

所谓信仰圈是一个以一神和其分身之信仰为中心任务的区域性信徒之志愿性的宗教组织。本文以神明会、分香子庙及请神这三者为信仰圈的指标，不过限于独立于庙宇之管理组织与祭祀组织之外的大型神明会，以及有很多公庙性质的分香子庙及很多来自外地的群体性请神之神祇才表示它有信仰圈。

南瑶宫彰化妈祖的信仰圈基本上是以十个妈祖会之会员分布范围为主体，而以分香子庙及请彰化妈之活动为其参考指标。十个妈祖会分祀南瑶宫主神的十个分身其成立是为了往笨港进香而组织的，其范围涵盖浊水溪与大甲溪两岸包夹的内陆地区，其三百多个村庄有信徒参加。至于南瑶宫主神的分香子庙大致上不离十个妈祖会的会员分布范围，而群体性的请彰化妈祖如东保十八



庄、西保二十庄、五福户及埔里镇九月迎妈祖，大部分仍在妈祖会的分布范围之内，埔里镇以及一些少数的村庄是在妈祖会会员的分布范围之外。

本文最后探讨彰化妈祖信仰圈的组织及其社会史意义。南瑶宫的妈祖会有严密的管理组织，如总理、理监事等管理会务，也有严密的角头组织，透过董事吸收会员，举办过炉时向会员收取费用，角头之间轮流举办过炉吃会，这十个妈祖会之间也非全无相干，他们分组合作轮流举办往笨港进香。

彰化妈祖信仰圈本身有它发展的历史，但我们也可把它放入台湾历史之脉络加以考察，尤其是从社会发展中及人群关系的历史互动来看，更能让我们了解彰化妈祖信仰圈之形成与发展的意义。从社会发展史来说，台湾汉人在台湾建立部落，发展村庄、街镇、城市之聚落的发展看似人群聚居的自然步骤，实际上是含藏着汉文化对聚居单位的仪式界定与社会运作。我们从部落性的土地公庙、村落性的村庙、街镇上的大庙，或者各种角头庙、联庄庙的发展都可以看出台湾汉人如何藉着公众的（public）、共同的（communal）祭祀来结合不同层次的地方人群，这是属于祭祀圈的结构。

除了地方性的、集体性与义务性的不同层次的祭祀圈的发展之外，区域性的、群体性的与志愿性的宗教组织也在祭祀圈提供的基础上发展，此即是信仰圈的发展。

彰化妈祖之信仰圈的实例，让我们了解这一种组织形态已经脱离传统的因为共居一地共祀天地神鬼而形成的地缘组织，而是某一区域范围内对某一神祇的尊仰而形成的宗教组织，它仍是地缘组织的一种，但已经不是因为出生在一个地方而自然地隶属于地方性的祭祀组织，个体的志愿性加入才是形成信仰圈的重要特性。

不过，信仰圈的此一志愿性质也非纯然的个人之自由意志，

而是以村庄为基础单位,热心的信徒之组合,甚至村庄也可以作为一个意志体集体加入,村庄可以选择加入或不加入,但此一选择性其实受着更大的社会人群条件的制约,因为基本上彰化妈祖之信仰圈结合的是浊大流域内的漳州人与福佬客人群,而把泉州人排除在外。

表面上的宗教组织,内里却有深刻的社会基础,彰化妈祖信仰圈向我们揭示着台湾汉人社会的特殊属性,也揭示着民间社会自主性发展之澎湃的活动力与组织力。

参考文献

- [1] 王世庆:《民间信仰在不同祖籍移民的乡村之历史》,《台湾文献》1972, 23(3): 3~38。
- [2] 老二妈会编:《1986年南瑤宫老二妈会董事会手册》,1986年。
- [3] 老大妈会:《彰化南瑤宫天上圣母老大妈会会员名册》,1964年;《彰化南瑤宫老大妈会章程暨会员代表名册》,1986年。
- [4] 老五妈会:《1986年南瑤宫老五妈圣会会员数、会费额、统计明细(手抄)》,1986年;《南瑤宫天上圣母老五妈会干部名册(手抄)》,1986年。
- [5] 老四妈会:《彰化南瑤宫老四妈会十二大角干部名册》,1983年。
- [6] 李俊雄:《我所知南瑤宫一些事》,彰化,1988年。
- [7] 李应森:《彰化南瑤宫老二妈会龙眼林角沿革(手抄本)》,1982年。
- [8] 林美容:《土地公高——聚落的指标:以草屯镇为例》,《台湾风物》1987, 37(1): 53~81;《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》,1987, 62: 53~114;《由祭祀圈到至今圈——台湾民间社会的地域构成与发展》,见中国海洋发展史论文集,第三辑,中央研究院三民主义研究所,1988年,第45~125页;《漳泉有别?》,《台湾风物》1988年,38(1): 95~97。
- [9] 南瑤宫天上圣母老六妈管理委员会:《南瑤宫天上圣母老六妈管理委员会沿革简介》,1988年。
- [10] 高丽珍:《台湾民俗宗教活动之空间活动——以玄天上帝祭祀活动为便》,师范大学地理研究所硕士论文,1988年。
- [11] 财团法人台湾省台中乐成宫董事会:《台中乐成宫简介》,1983年。



- [12] 草屯庄役场：《宗教台帐》，1924年。
- [13] 陈绍馨：《台湾的人口变迁与社会变迁》，台北，联经，1979年。
- [14] 许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，1975，36：165~190。
- [15] 张胜彦：《台中县志卷三政事志第三册》，丰原：台中县政府，1989年。
- [16] 植野弘子：《台湾南部の王醮と村落——台南县—祭祀圈の村落间关系》，《文化人类学》，NO.5（汉学研究的最前线），1988年，第64~82。
- [17] 圣三妈会：《彰化南瑤宫天上圣母圣三妈会章程会员手册》，1982年。
- [18] 进香委员会：《中华民国（己未）六十八年南瑤宫天上圣母笨港进香（老四妈、圣四妈）平安信士手册》，1979年。
- [19] 进香筹备处：《进香手册——南瑤宫天上圣母第四妈丁卯年桐目林港进香纪念》，1987年。
- [20] 进香财务会：《1964年进香手册》（老二妈会、兴二妈会、老五妈会），1964年。
- [21] 新三妈会、圣三妈会进香团编：《中华民国六十九年彰化南瑤宫天上圣母笨港进香团平安信士手册》，1980；《中华民国七十五年彰化南瑤宫天上圣母笨港进香团平安手册》，1986年。
- [22] 增田福太郎：《清代台湾にすける村落の発展——とくにに詩廟ならびに土地契の発展で关连して》，福风大学汉学论业，1967，12（4）：385~423。
- [23] 刘枝万：《清代台湾之寺庙》，《台北文献》，1963，4、5、6：101~125、45~110、48~66；《台湾桃园县龙潭乡建醮祭典》，中国东亚学术研计划委员会年报，1971，10：1~42；《台湾台北建醮祭典》，中央研究院民族学研究所集刊，1972，33：135~163；《台湾台南县西港乡醮祭典》，中央研究院民族学研究所集刊，1979，47：73~169。
- [24] 兴二妈会：《1982年南瑤宫天上圣母笨港进香（兴二妈）信士进香平安手册》，1982年。
- [25] N.a.《台中州大屯郡宗教团体台帐》，N.d.；《台中州丰原郡宗教团体台帐》，N.d.
- [26] Sangren, P.Steven: "A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnology of Tachi", Taiwan, Ph.D.D issertation, Stanford University.

第二章 妈祖信仰与区域性 宗教组织

第一节

台湾区域性宗教组织的社会文化基础

一、区域性宗教组织的个例

为了让读者对台湾民间信仰中区域性的宗教组织先有概略性的认识，我从既有文献中及个人访谈的田野资料，得到一些案例，以下将这些案例从其庙宇沿革与区域性发展的过程和内容方面先加说明，以为讨论的根据。

1. 西港庆安宫七十八庄

位于台南县西港乡西港村的庆安宫，主祀妈祖，创建于康熙五十一年（1712年），乾隆年间重修一次，道光二十七年（1847年）再重修。今庙内有道光二十八年之匾，由谢就、林盛、林尤胤、李乌茅、徐武等人广向四角头、西港街及附近三十六庄庄民募捐，始由八份姑妈宫迁建于现址。自道光二十七年举行首届丁未科瘟醮，以后每三年一科，每逢农历四月中旬盛大举行。目前在七十八庄内举行的瘟醮，范围含盖台南县西港乡全部、七股



乡、佳里乡与安定乡的部分地区，以及台南市安南区（刘枝万 1979，植野弘子 1988）。这七十八庄即是代天巡狩（天是指玉皇大帝）的王爷之巡境的范围。^①

在刘枝万先生对西港瘟醮祭典的论文中，初谓庆安宫的信徒分布范围之内圈是以庙宇为中心之附近七十二庄，号称五角头（刘 1979：80）；但所述庙宇沿革内，言及道光年间地方人士向四角头、西港街及附近三十六庄募捐重建（刘 1979：84）；同文中言及醮典的筹备组织时，谓建醮期间之指挥权，由五主会按日轮值发号施令，而五主会系由瓦厝内角、茄苳脚角、堀仔头角、南海埔角与西港街角选出，为各该地方领导人，均在神前掷筊选定（刘 1979：90）。该文所提到的五角头所指之意义，前后不同，启人疑窦，加上我对地方性之祭祀圈与区域性之信仰圈的了解（林 1988a），我猜测，所谓的五角头应是指庆安宫所在的地方社区之内部的划分，而不是指七十二庄所属的五个乡、镇、区的划分。日前，电话访问庆安宫的总务吴湖先生，果然证实我的猜测属实。

吴先生说，五角头所指的瓦厝内、茄苳脚、堀仔头、南海埔、西港街，均是西港街仔的范围，除南海埔稍僻远，属西港乡南海村之外，余四角头均属西港村。庆安宫自古一向是由五角头管理，现由五角头产生的董事 15 人，管理庙务，^② 庙内每年例行的祭典皆由五角头负责，包括庙中所祀诸神明的生日祭典：元月九日天公生日，四月半千岁爷（即王爷，共十二瘟王）生日，七月半的普度以及九月九日的九皇礼斗会。每年正月初九在庆安

① 原为七十二庄（刘 1979），现为七十八庄（刘传心、李文同 1980），但 1985 年建醮实际参加者仅六十九庄（植野 1988）。

② 1980 年编的一本《玉栲庆安宫辖内外庙宝鉴》里，列了 25 位董事，其中除四位住七股乡三股村及一位住台南市安南区之外，余皆住西港村（刘、李 1980：122 ~ 126）。



宫卜五角头的炉主（与刘香当年主会之炉主不同），负责一年中的祭祀，例如七月普度时即由各角头炉主，在其角头内告知居民祭祀事宜，当天大家拿祭品到庆安宫来拜，各户的祭品均按五角头分角排列。由以上所述，可知五角头是西港街地方上居民义务性共同祭拜天地神鬼的祭祀组织，符合祭祀圈的定义（林 1987：58~59，1988a：98）。

事实上五角头不只负责庆安宫每年例行的祭典，三年一科的进香巡境主要亦是由其筹备规划。进香是指庆安宫的主神妈祖往鹿耳门（显功）天后宫刈香；而巡境是指轮值的瘟王（一位是真正轮值的大千岁，余二位是前后年的二千岁及三千岁）在七十八庄内绕境。根据刘枝万之记载，1964 年的瘟醮祭典自前一年的年底至该年祭典前两天主要都是五角头的董事会在召开会议，商讨祭典有关的事项，只有三月初一与三十日召开两次七十二村里董事会，事实上只是知会各庄守约的性质。而到鹿耳门的进香割火，也是由五主会的会首及五角头的董事会主持，七十二庄内的阵头及一般信徒可以自由参加（刘 1979）。

2. 大甲镇澜宫五十三庄

大甲镇澜宫主祀妈祖，一说建于乾隆五十二年（1787 年），一说建于乾隆三十五年（1770 年）。每年的大甲妈祖进香是全省有名的进香活动，往年都是往北港朝天宫进香，自 1988 年起，改往新港奉天宫。现今镇澜宫的信徒是以五十三庄为范围，涵盖大甲镇、外埔乡、大安乡以及后里乡部分，其信徒代表系前三个乡镇的镇长、镇民代表、村里长担任，现设董事会，有董事 15 人，分别是大甲镇八人、大安乡三人、外埔乡三人及后里乡三人（郭金澜 1988：20）。但镇澜宫原本是大甲街的公庙，最早以炉主制管理庙务及协办进香事宜，正副炉主及头家皆由大甲街所涵盖的朝阳里、孔门里、大甲里、顺天里之里民卜出。而镇澜宫于 1936 年第一次举办建醮时，亦以此四里为主体（郭金澜 1988：



16)。一直到1974年，最后一次之炉主制的进香，其头家炉主除上述的四里之外，还加上平安里、新美里与南阳里、熏风里（郭金澜 1988：42~43），即是大甲街的商业区范围（洪敏麟 1984：135~136）。1975年起镇澜宫改由管理委员会接管庙务，改制的原因即是炉主制时期为举办进香，向信徒募捐，致使进香规模过大，引起有关单位注意。1978年镇澜宫改组为财团法人，1982年订定的章程，正式以四乡镇董监事管理庙务，但大甲镇的董监事仍居过半数的优势。1988年12月举行庆成祈安清醮，则是由大甲、大安、外埔三乡镇联合举行（郭金澜 1988：16）。

3. 枋桥头天门宫七十二庄

位于社头乡枋桥头的天门宫，主祀妈祖，香火来自鹿港天后宫，创建于乾隆嘉庆年间，往昔有七十二庄的组织，系开基祖母、湄州妈、大妈、大二妈、旧社二妈、武西二妈、太平妈、浦雅大二妈之信徒所属的聚落单位所构成的结合体，含盖的范围在彰化县社头乡、永靖乡、田尾乡、埔心乡及员林镇与田中镇的部分地区，据许嘉明先生的考察，此一组织的形成起因于道光年间，泉州人与客家人械斗之后，客家人与漳州人联合组成的祭祀团体。据许嘉明言，七十二庄的组织在明治时期就不解自散，其存在的时间不过三十年（许 1975：184），这个说法与他自己的资料相冲突，因为七十二庄的范围是他根据1963年天门宫祈安醮的记录簿整理出来的（许 1975：181）。而且根据我在枋桥头访问当地的一位居民萧炉先生（他是彰化南瑶宫老四妈会的代表）的报导，日据时期七十二庄仍有迎妈祖的活动，而上述的湄州妈、大妈、旧社二妈等，除了开基祖母之外，都是天门宫妈祖的分香，他也提到光复后天门宫举行的一次谢土，是在七十二庄内，应即是上述1963年的祈安“醮”，不过他强调是谢土，不是建醮，因谢土居民只要当天吃早斋就可以，而建醮要吃斋吃好多几天。根据庙内现存的壁刻“天门宫志”，1961年重建时捐献的信



徒范围也大致在七十二庄内，志文说：“本辖内各乡镇弟子自动乐捐献款”，应指七十二庄内之各乡镇，而七十二庄合力重建的天门宫，应当不会重建之后七十二庄马上解体。因此七十二庄的解体至少是 1963 年建醮之后的事。事实上，萧炉先生报导，1980 年天门宫举行一次往鹿港天后宫的进香，参加的信徒虽不是七十二庄齐全，但也大大地超越现有八角头的祭祀范围。

天门宫现在的祭围祀范只在半路厝（员林镇大明里）、新厝、潘厝（以上新厝村）、红瓦厝、浦底、山霸（以上浦底村）、张厝庄（张厝村）、桥头（桥头村）等八角头内，即旧称所谓的枋桥头，现在天门宫每年演戏两次，即三月廿二日妈祖生日及二月廿五日三山国王（俗称大王爷公）生日。三山国王是八角头的公庙镇安宫的主神，1989 年镇安宫往王功福海宫接天香，即是八角头共同参加。而七年前天门宫妈祖于八月半巡庄，范围亦在八角头内。可见天门宫七十二庄的组织已经消失，天门宫与镇安宫并为枋桥头的地方公庙。

4. 大肚顶街万兴宫五十三庄

位于大肚乡顶街村，主祀妈祖，创建于乾隆元年左右，自彰化天后宫分香而来，初由船舶业者及大肚顶街居民出款四千元建庙，乾隆五十二年（1878 年）由信徒募款四千元修建，同治八年（1869 年）再修建一次，由信徒募款七千元，明治三十五年（1902 年）又由信徒募款二千五百元修建。据日本政府调查之寺庙台帐资料谓，日据时代之修建由沙辘支厅下的大肚、茄投、涂葛堀、龙日井、沙辘及梧栖港六区，及台中厅直辖下的雾峰、西大墩、三十张犁、犁头店四区，及葫芦墩支厅下的神冈区等地之信徒所寄付（大甲郡寺庙台帐）。田野调查时，见到万兴宫保存的“五十三庄由来及现况资料”，谓往昔辖五十三庄，范围在今大肚乡全部，龙井乡公所以南，沙鹿镇的晋江寮、鹿仔港寮、北势头、南势坑、北势坑、埔仔、三块厝仔、无路厝、三角仔、过



洋仔、车埔、坑仔底，以及大雅和台中市的知高庄、山仔脚、番社、北屯、西屯水堀头、南屯、公馆仔等村庄，距今至少五十五年前万兴宫妈祖绕境即在此五十三庄范围内，此范围与大甲郡寺庙台帐所述的信徒范围大致相符。以前五十三庄迎妈祖的活动据乡民报导，约需二个月的时间。五十三庄包含所谓的西保二十庄，也就是每年四月一日起在大肚乡及龙井乡公所以南的村庄举行迎妈祖的活动，最后一天即在顶街，二十庄信徒齐集，在彰化南瑶宫及天后宫送回妈祖（林 1990a：88~89）。五十三庄皆为漳庄，不过据报导，从前龙井乡公所以北的龙津、中和、三块厝以及梧栖乡的安龙港等泉庄皆有参加，^① 后来地方头人开会决定乡公所以北的地区不参加万兴宫顶街妈，而参加梧栖乡浩天宫的大庄妈。

万兴宫五十三庄现已不存，万兴宫每年例祭三次，即三月廿三日妈祖生日祭典，四月二十日迎妈祖，十月半作平安戏，皆由顶街居民分四角头祭祀，以庙为界，分南北两边，每边各二角。每年卜两次头家炉主，即在四角头之内卜，一次卜负责平安戏及妈祖生日祭典的头家炉主，另一次卜负责四月二十日迎妈祖活动的头家炉主。

5. 中港慈裕宫五十三庄

位于苗栗县竹南镇中港的慈裕宫，主祀妈祖，创建于明朝万历年间，原在盐馆前，乾隆四十八年（1783 年）迁往南门口，嘉庆廿一年（1816 年）修建。道光十八年（1827 年）由董事陈汝厚、王炳干、许宗濂、黄斌甫、李建贤、陈石头等发起，迁建

① 沙鹿镇玉皇殿 1972 年建醮，其醮域在五十三庄（计四十六村里）内，范围在沙鹿镇（21 里）、梧栖镇（15 里）、龙井乡（8 里）及大肚乡（2 里）内，即原属大肚中堡（沙鹿玉皇殿管理委员会编 1975），其范围与大肚顶街万兴三十三庄虽有部分重叠，但主要都是泉州人的村庄。

于现址。同治十三年（1874年），由于庙貌陈旧，由董事陈汝厚等发起集资修建。大正七年（1918年）庙宇损坏不堪，由陈安澜、李吕材、方清源、蔡杜辉（总理）、方学京（区长）、陈羹梅（社长）、陈调元（局长）、方水龙、许生、林炳炎（保正）等倡议重建，至大正十一年（1922年）告成。昭和十年（1935年）年间两次大地震，慈裕宫破损不堪，1945年由陈俊、曾鸿钧、叶丁华、林清顺、蔡杜进道、颜清水、姚清江、蔡杜滨发起重修，次年告成。1959年由管理委员会整修一次，次年完成。1966年又大事修建，五十九年完成。1971年增建后殿三层楼阁及两厢二层楼房。1976年竹南镇长林火顺任管理委员会主委，为发展观光事业，扩充慈裕宫设施（许业金 1980：111~180）。

据《中港慈裕宫志》，慈裕宫自古以来由中港街及附近五十三庄人民共同祭祀与管理。五十三庄之范围由宫志所录之庙宇沿革看不出其范围在哪里。但可明确看出三十三庄范围的记录是慈裕宫妈祖诞辰前后三天的巡境路线，路线所经的街庄主要在竹南镇、造桥乡、香山乡，也有头份镇内的少数村庄（许叶金 1980：333~334）。最近已七八年未举办巡境。

以往每逢妈祖圣诞，五十三庄轮流来兹裕宫祭拜，轮值的村庄每户敬备牲礼，以八音阵领队前去慈裕宫祭拜，各庄轮流在庙前演戏，一天一庄，要一个多月才轮得完（许叶金 1980：332~334）。不过现在妈祖的祭典只有圣诞前后三天而已（陈金田 1991：111），是否仍维持五十三庄的祭祀则不得而知。

慈裕宫自建庙以来，共有九次的建醮，计为乾隆四十九年（1784年），嘉庆廿二年（1817年），道光十九年（1828年），同治十三年（1874年），大正十一年（1922年），1946年、1970年、1976年、1988年。根据1946年及1970年建醮之调首的资料，醮域似乎只限于竹南镇内，但1977年建醮之调首的资料显示醮域有扩大的现象，已不仅在竹南镇内，但其范围仍不如前述的中港



妈巡境之五十三庄的范围（许叶金 1980：339～383）。

无论五十三庄的范围今昔如何变化，事实上慈裕宫例行的祭典，主要是以中港街内为其祭祀范围。往昔正月半迎花灯及迎玄坛爷，都在中港街内，不过迎花灯之俗，自昭和二年（1931年）已不再举办，迎玄坛爷的活动近年来改由保安宫主办（陈 1991：110）；每年七月半的中元普度放水灯的游行路线也是从中港街行至中港溪口而已（许业金 1980：325～326，338），只不过主普首是以代表五十三庄境内信士的慈裕宫之别号“金建顺”挂名（陈 1991：112），是因为害怕若以个人名义，无法准备足够孤魂享用的食物。

除了上述这五个区域性民间信仰的宗教组织之外，台湾还有很多类似的例子，譬如大庄妈祖也有五十三庄的说法，范围在梧栖镇、龙井乡、大肚乡、沙鹿镇。^① 清水紫云岩观音妈也有统辖大肚顶堡三十三庄的说法（林淑铃 1987：13）。整个台湾这种大型的宗教组织可能还有不少，只是有些还未见诸文献，有些已经消失解散，真相难明。更多、更深入的调查与追查是我们可以期之于未来的。

二、区域性宗教组织的社会特色

上述这几个区域性的宗教组织，无论是现存的还是往昔存在而今已解散消失的，是否可用信仰圈的定义来含盖，是一个值得讨论的问题。基本上我定义信仰圈是以一神或其分尊的信仰为中心之区域性的信徒所组成之志愿性的宗教组织，不过志愿性一词不只含盖个人之成员资格的取得之志愿性，也含盖村庄集体意志

^① 以林淑铃的资料（1990：88）来看，大庄妈的范围与沙鹿玉皇宫的范围大抵一致，主要在旧属大肚中堡，但大庄妈含盖清水镇内部分村庄，沙鹿玉皇宫的范围则未包含清水镇。

表现之志愿性(林 1990a: 100)。以此来看,西港庆安宫七十八庄的组织可说是以五爷(十二瘟王,也就是信徒所称的千岁爷)巡境的范围来界定的;^①虽然在妄境的队伍中,代天巡狩的王爷神轿系由庆古宫的妈祖神轿在前面带路。至于镇澜宫五十三庄可以说是大甲妈祖的信仰圈无疑。而枋桥头天门宫七十二庄可以说是枋桥头妈祖的信仰圈,因信徒所祀的各尊妈祖都是枋桥头妈祖的分身。而大肚顶街五十三庄可以说是顶街妈的信仰圈。中港慈裕宫五十三庄则是以中港妈祖之信仰展开的,主要展现在妈祖的巡境上,可说是中港妈的信仰圈。

但是这些信仰圈不论其为现存或已逝,现存者仍维持祭祀圈的组织。祭祀圈是指地方居民共同祭祀天地神鬼的义务性社区性的共同祭祀组织。由上节的资料可见,庆安宫的祭祀圈在西港街五角头,镇澜宫的祭祀圈在大甲街(具体的祭祀活动尚不清楚),慈裕宫的祭祀圈在中港街,一如彰化南瑶宫妈祖的信仰圈虽然庞大,而其祭祀圈仍维持在南门口庄之内。而已消逝之信仰圈则其庙宇变成地方公庙,例行的祭典由地方居民为之,例如天门宫成为枋桥头八角头的公庙,万兴宫成为大肚顶街的公庙。

由上述几个区域性宗教组织可以看出它们都具有下列几点共同的特色,与彰化妈祖的信仰圈并无两样:

1. 以村庄为最基本的单位。上述四个宗教组织各包含着几十个村庄,村庄的数目以七十二庄与五十三庄最为普遍,为何是这两个数目,其原因实难以考察。除了大甲妈、顶街妈与中港妈有五十三庄之外,上面提到大庄妈也有五十三庄的说法,清水的紫云岩(主祀观音)往昔也有五十三庄的说法。事实上,以每个宗教组织来说,村庄的数目其实是一直随着时代在改变的,清朝的村庄与日据时代的村庄范围大小不一样,与现在的村庄又有差

① 黄文博亦谓庆安宫香期的重心是王爷而非妈祖(黄 1988: 134)。



距，以西港庆安宫来说，道光年间是在五角头及三十六庄内募款，可能这三十六庄范围即是后来所谓的七十二庄的范围，而现在称七十八庄，可能范围没什么大变动，只是在此范围内新的村庄不断衍生的结果。

台湾汉人村庄可说是一个仪式界定的社会单位，村庄具有一个仪式共同体与命运共同体的性质（林 1988b）；村庄具有法人性，可以村庄主神名义村民共有财产（戴炎辉 1979：183）；同时村庄也是一个意志体，可以选择、决定是否加入一个超村祭的组织（林 1990a：100），这些性质都具体展现在民间信仰里头。

而不论标举参与的村庄的数目或是在共同活动实际参与的村庄数目是多少，区域性的宗教组织基本上都是以村庄为单位在运作，这些村庄基本上都是自然村。彰化妈祖的信仰圈也是一样，它是由浊水溪与大甲溪之间三百多个村庄内的信徒组成的十个神明会所构成的，每个村庄大致皆有相当数目的会员，可以产生会员代表或董事。虽然南瑶宫十个妈祖会中只有新三妈会及圣四妈会是所谓“招庄头”的组织，其余是所谓“招会份”的妈祖会，这些会员所属的村庄与彰化妈祖常常有某种仪式上的连带，或是其村庙附祀彰化妈祖的分尊，或是村庄内拜拜（神明生日或年尾戏）时，请彰化妈祖来看戏或参与巡境，或是参与联庄性的迎彰化妈祖的活动，或是前往彰化南瑶宫进香等。

2. 族群的特色。这些区域性宗教组织的形成虽然有其宗教上的原因，但是真正促成数十个村庄组合起来的因素，特别是当我们去想为什么是这些个村庄，而不是这些村庄的某一部分加上其他的村庄的时候，族群的特色就非常的明显，譬如西港庆安宫七十八庄与大甲镇澜宫五十三庄大致上都是泉州人的村庄，大肚顶街万兴宫五十三庄是漳州人的村庄，而邻近的大庄妈五十三庄则主要含盖泉州人的村庄。往昔台湾西岸港口大部分是泉州人控制，中部地区大概只有一个水里港（龙井乡丽水村）属漳人居

住，漳人可以由此上岸，大肚顶街万兴宫五十三庄以及彰化南瑶宫妈祖的信仰圈都包含水里港，而水里港的公庙福顺宫（主祀三府王爷）香火鼎盛，有不少分香子庙，全省各地三府王爷庙前来进香络绎不绝，尤以中部地区为然。而枋桥头天门宫七十二庄大致上是漳州人与福佬客的村庄，而排除泉州人的村庄。至于中港慈裕宫五十三庄则大致上是泉州人与客家人的村庄。客家人是少数族群，往昔虽也有闽客械斗，但是在漳泉对立较烈的地区，势难维持中立，客家人联漳或联泉，有其历史因素与族群利益的考虑，以至不能避免族群融合的趋势。我在员林、永靖、田尾、埔心等地访问时，此地区的潮州籍客家人，有些虽仍记得其祖籍是潮州，祖先讲客家话，有些则说其祖籍是福建潮州，有些则自认为是福建人，更有些说他们是漳州人，仍认同自己为客家人的只占少数。

兹以日据时代调查的台湾汉人乡贯别之资料（台湾总督官房调查课 1928）来说明上述各个区域性宗教组织之族群特色：

表 4 各区域性祭典组织族群分析简表

庆安宫七十八庄	街庄名	漳州籍	泉州籍	其他	合计	主要祖籍%比
	西港庄	0 人	11700 人	0 人	11700 人	泉籍 100%
	七股庄	4500 人	13900 人	0 人	18400 人	泉籍 75.5%
	安定庄	3000 人	12900 人	0 人	15900 人	泉籍 81.1%
	佳里庄	10300 人	9900 人	0 人	20200 人	泉籍 49.0%
镇澜宫五十三庄	大甲庄	1400 人	16600 人	600 人	18600 人	泉籍 89.2%
	外埔庄	2000 人	4100 人	3000 人①	7300 人	泉籍 56.2%
	大安庄	0 人	6800 人	1600 人	8400 人	泉籍 81.0%
	内埔庄	600 人	8500 人	4500 人②	13600 人	泉籍 62.5%



天门宫七十二庄	社头庄	14500 人	0 人	1000 人	15500 人	漳客 100%③
	永靖庄	7000 人	0 人	10300 人④	17300 人	漳客 53.2%
	披心庄	2600 人	0 人	11000 人⑤	13600 人	漳客 100%
	甲中庄	12700 人	1700 人	0 人	14400 人	漳客 88.2%
	员林街	17300 人	0 人	7700 人⑥	25000 人	漳客 91.2%
	田尾庄	6000 人	4100 人	2800 人⑦	12900 人	漳客 68.2%
万兴宫五十三庄	大肚庄	7800 人	1700 人	0 人	9500 人	漳籍 82.1%
	龙井庄	4600 人	8300 人	0 人	12900 人	漳籍 35%
	沙鹿庄	0 人	14700 人	0 人	14700 人	漳籍 0%
	南屯庄	5800 人	300 人	2900 人	9000 人	漳籍 64.4%
	北屯庄	13300 人	1700 人	2700 人	17700 人	漳籍 75.1%
	西屯庄	11200 人	0 人	0 人	11200 人	漳籍 100%
慈裕宫五十三庄	竹南庄	4300 人	8900 人	700 人	13900 人	泉客 64%
	造桥庄	800 人	400 人	4200 人⑧	5400 人	泉客 77.8%
	香山庄	0 人	11100 人	1600 人	12700 人	泉客 87.4%
	头分庄	1300 人	500 人	14900 人⑨	16700 人	泉客 89.2%

表注①其中广东人占 2100 人；②其中广东人占 4000 人；③天门宫七十二庄主要祖籍以漳州人及福佬客人数计算；④其中广东人占 2200 人；⑤皆为广东人；⑥其中广东人占 5500 人；⑦皆为广东人；⑧其中广东人占 3500 人；⑨其中广东人占 1400 人。

上表系以日据时代的街庄为单位，相当于现在的乡、镇或区，明显地呈现各宗教组织区域性的人群特色，惟一的例外是沙鹿镇，日据时代并无漳人，然而万兴宫五十三庄应是漳州人的分布范围，此疑点有待详查。

3. 主祀神以妈祖最为普遍。前述五个区域性宗教组织皆以



妈祖庙为中心而形成，^①除了庆安宫七十八庄比较难说是西港妈的信仰圈，其余的分别是大甲妈、枋桥头妈、顶街妈、中港妈的信仰圈，不过我们从三年一科的“西港仔香”形式为王醮，但信徒称以“刈香”意指大型的巡境（黄文博 1988：137～139），可见意识上信徒认同此为西港妈祖在其辖域内的活动。另外本文提及的大庄妈五十三庄，其信奉的神明与彰化南瑶宫一样都是妈祖，只有清水紫云岩五十三庄，其主祀神是观音。很清楚地，不论妈祖或观音，在民间信仰的系统里都是女神。有关妈祖之女神属性的问题将在下节讨论。

我们从庆古宫、镇澜宫、天门宫、万兴宫、慈裕宫与南瑶宫所在的位置，都在街市上，如庆安宫在西港街，镇澜宫在大甲街，天门宫在枋桥头，虽无街之名，可是枋桥头是先于社头而发展的乡街，应无疑问。另外，万兴宫在大肚顶街，慈裕宫在中港街，而南瑶宫在彰化南门口，虽无街之名，但附近有所谓南街，而南门口在往昔清朝彰化县城之南门外，是民人出入必经之地。这几个妈祖庙之所以能形成区域性的宗教组织，与其位处街市应有莫大的关系。事实上，我们大概也只从台湾汉人之聚落发展史的观点才可妥切地了解这些大宗的宗教组织的形成，也就是说，只有些街镇更因为政府的设治或人口的更加集中而发展为城市。这些街镇或城市常是邻近的村庄乡民购买农具、采买喜丧年节用品以及互相连络交谊的地方，位于街市中的古老庙宇常常吸引邻近村庄的信徒。

我曾在讨论彰化妈祖信仰圈形成的因素时，言及南瑶宫位于

① 许嘉明先生的资料显示，永靖永安宫往昔有七十二庄的组织，而其主祀神是三山国王。七十二庄的组织成立于道光年间，日据后期解散，为漳州人与福佬客的组合（许 1975：175），但永安宫七十二庄组织与南瑶宫老四妈会的组织部分重叠（许 1975：184），笔者最近前往调查时看到神龕前的牌匾，七十二庄的木牌和老四妈的木牌放在一起。



彰化南门口，而彰化是清朝彰化县邑治之所在，南瑶宫又是彰化县城附近惟一历史悠久且为土民民公的妈祖庙，自然成为庙内的信仰中心。彰化县设县之后，原辖虎尾镇以北至鸡笼、淡水，但雍正九年以后，大甲溪以北划归淡水厅；日据时期，旧属彰化县改为台中州，行政区范围并无改变，不过行政中心已移至台中，然而日据之前南瑶宫十个妈祖会皆已悉数成立，南瑶宫妈祖的信仰圈已然确定。

彰化妈祖的信仰圈在旧彰化县之内，不过并非大甲溪与浊水溪之间的所有村庄、街镇都包括在内，而是把沿海地区泉州人占居的地区排除在外。而其区域性的宗教组织与清朝之行政区的范围亦有关连，例如，庆安宫七十八庄是在西港堡内，而镇澜宫五十三庄属大甲堡，天门宫七十二庄属武东堡与武西堡，万兴宫五十三庄属大肚下堡及揀东堡，慈裕宫五十三庄属中港堡。

上面说到各个区域性宗教组织有很明显的地域人群的特色，如果我们细究何以在一定的域域范围内能够集合某一特定的人群或是某两个特定的人群可以发现，这跟台湾汉人社会发展的过程中人群的区隔化越来越明显有很大的关系。而人群的区隔化与历史上的分类械斗不无关系。一般说来，汉人移台早期，由于拓垦的需要，人们彼此鸠资协力合作辟水利、垦荒地，较少争斗，但随着庄社的逐渐成立，有些村庄是以某一姓之同宗族人为主的同族村，有些村庄是由某一祖籍之同乡组成的同籍村，而同族村必然也是同籍，村庄的同籍性也就分外明显。有时为着争水，有时只因细故，往昔在原籍之分类意识又告抬头，互相斗殴，泉人护泉，漳人护漳，一人之事成为庄众之事，斗殴益烈，甚至成为邻近地区甚或是全岛性的祖籍分类械斗。每有械斗常造成人群的流动，漳人愈聚，泉人愈合，械斗之后，更进行分界，彼此划界而定，井水不犯河水，不同祖籍人群的分布遂越是畛域分明。

综观各区域性宗教组织的形成时间大多是在该区域内人群的

分布大致底定，而与邻近不同祖籍人群的械斗已较少发生的情形下开始的。例如，漳化南瑶宫十个神明会成立的时间约始于嘉庆十九年，而在日本据台之前已全部成立，嘉庆年间旧彰化县已无大型的漳泉械斗，漳籍之民得与潮州籍的客民以南瑶宫为共同的信仰中心，形成大区域的宗教组织。

而西港庆安宫是在道光二十七年举行首科瘟醮，但是瘟醮之始是否即由七十二庄共同举行，仍有疑问。^① 镇澜宫五十三庄形成于何时，并不清楚，但知大甲堡是在清嘉庆年间设堡。而天门宫七十二庄的形成是在道光年间，其起因据许嘉明的说法是因漳泉相斗，客人充当调人不成，反与泉人相斗，客家人遂与漳州人联合组成祭祀团体。万兴宫五十三庄的形成时间与原因尚不可考，但其为漳州人村庄所构成之宗教组织，与由泉州人村庄构成的大庄妈五十三庄壁垒分明，也可见旧彰化县漳泉对峙的情况之一斑。慈裕宫五十三庄形成于何时，也不清楚，但道光十八年才迁建于现址，五十三庄并非中港堡的全部，而只是中港堡靠海地带的部分，以泉州人占优势。

三、妈祖的女神属性

区域性宗教组织的形成，除了上述台湾汉人聚落发展的过程中街市的兴起之因素，以及人群分布的区隔化所提供之社会基础之外，可能也有更根本的文化要素在支撑这样的大型宗教组织，否则昔日一些古老街市由于一些新兴街市的兴起，重要性已不若从前，现在不同祖籍人群的空间分布之区隔化也随着都市化之人口移动而渐趋不明显，以现在的分类意识来说，祖籍人群之分类已渐泯除。何以一些区域性的宗教组织仍能迄今维持不坠，其活动仍然蓬勃展开，更根源性的文化因素是可以预设的。

① 有资料显示首届瘟醮是在西港廿四庄内绕境进香（刘、李 1980：22、24）。



我在讨论祭祀圈的形成时，曾言及汉人村庄有共同祭拜天地神鬼的信仰需求（林 1987：98～99），而这与汉人的宇宙观有密不可分的关系。也就是说地方社区居民要共同祭拜土地神（即土地公）以及天公（玉皇大帝与三界公），一些地方保护神当然也要祭拜，其中主要的保护神就是地方公庙的主神。此外，庙中常会附祀与该神相关的一些神祇，或是其他与地方的历史渊源较深的神祇，其中太子爷是中营元帅、土地公是在地神，更经常成为地方公庙附祀的神祇。孤魂野鬼的祭拜也不可少，因其关系地方的安宁甚钜，故每逢七月要普度，七月半谢平安时也常会“普庙口”，隔一段时间有时也必须举行建醮，最大的目的是绥靖在地方上游移的鬼魂。

至于区域性信仰圈的神祇，其意义如果从地方社区来加以考察，我们可以发现，地方似乎对外来的神祇有一种仪式上的需要性。以彰化妈祖信仰圈内的村庄而言，若仔细去考察每个村庄的公众祭祀之信仰实态，会发现各个村庄都与彰化妈祖有某种仪式上的连带。表面上每个村庄只有部分居民属于彰化南瑶宫妈祖会的会员，但实际上，村庙里可能供奉着彰化妈祖的分灵香火，有少数甚至是以彰化妈祖之分尊为主祀神（林 1990A：82～84），更多的情况是村庙中附祀彰化妈祖的分身（多数是该村会员所属的会妈）。村庙中没有供奉彰化妈祖的话，也常在其村庙主神的千秋祭典的时候，或是作平安戏的时候，到彰化南瑶宫去迎请妈祖来看戏，或参与巡境，俗语说是“请妈祖来做客”，此时巡境的主神相对于彰化妈祖而言，它是在“陪宾”，宾就是客人的意思。

这种仪式上需要外来神祇的情形，不只表现在祭祀圈与信仰圈的关联，也表现在家庭与所属地方社区之神祇的关系。一般汉人家庭中多设有神龛奉祀神明及祖先牌位，所祀的神明是绘在所谓的“神彩仔”或“观音彩仔”上面，通常所祀的诸多神明中会

有一个主要的神明是家里面的人最信奉尊仰的，有时会另雕神像供奉在中间的神位上，每日早晚祭拜。但是若逢家中有特别的事情如新屋落成迁居（称入厝），或是作生口、娶新娘的时候，常会垫地方公庙请神到家里来，在谢神拜天公的仪式上“做主”，意思是说凡人要向上天表达谢意（或者其他的意思表达）是不能向天直陈的，需要有神作为一个中介者，事实上地方公庙的存在也有这层仪式上的意义，人意不能直达于天，故需祀神以为中介，往往村庄居民在年头求平安、在年尾谢平安时，要置“三层桌”拜天公，也是以其村庙主神“做主”。

问题是何以地方公庙对外来神祇的需要常常表现在对妈祖的尊仰上。上面所述的几个区域性宗教组织都是以妈祖或妈祖庙为中心展开的，西港庆安宫的绕境虽主要是千岁爷的绕境，但是七十八庄事实上很难说是千岁爷的信仰圈，因这些代天巡狩的瘟王爷并非地方神，它不像妈祖一样有彰化妈、北港妈、大甲妈、台南妈、鹿港妈的差别，除非王爷已成地方公庙的主祀神，如东港东隆宫的温王爷。基本上我把西港七十八庄的瘟醮以及沙鹿玉皇殿的建醮看做和基隆中元祭、新埔义民爷祭典的性质相似，都表现汉人对无主的孤魂野鬼的祭祀，因为瘟王也是厉鬼变成的（刘枝万 1979：78，康豹 1991：108～113）。对这些鬼神的祭祀常会发现超越单个村庄之联庄祭祀的情形，实因这些魂灵漂泊游移不定，若只在自己村庄内举行祭典（中元祭或建醮）加以安抚绥靖，难保它不会又游移过来为害，比较保险的作法是在更大的范围之内举行祭典。

上述的区域性宗教组织以及前文记而未述的大庄妈五十三庄及紫云岩五十三庄，不是以妈祖就是以观音的信仰为中心展开的，两者都是女神，此一属性应可以提供我们对区域性宗教组织另一种省思。

在台湾的民间信仰里，妈祖的神格是相当高的，她正式的神



号叫做天上圣母，原来只是海神，对渔民与航海者具有保护作用。汉人移台必渡台湾海峡，行旅之中携带妈祖的香火，平安过台而加以崇祀，也是人情之常，因妈祖有这样的救苦救难的形象而与佛教信仰的观音产生功能上的重叠，故在民间信仰里也有妈祖是观音的转世化身之说（Chen 1984: 22~25）。

我们如果从妈祖的传说去考察，台湾各地的信徒常有妈祖“荫外乡”的说词，这也是各地的信徒纷往历史悠久的妈祖庙进香的原因，因为他们较能感受到街市所在地的妈祖对外乡信徒的庇荫。由于这样传说的流传，妈祖得以吸收更多外地各庄的信徒。

另外，我们如果从很多妈祖进香活动去考察，信徒常解释说进香是表示妈祖要“转外家”，好像出嫁的女儿回娘家“作客”一样，有时因为牵涉到进香妈祖与进香目的地的妈祖之间地位的高低之争，为了表示两方妈祖的平等地位，信徒常会说妈祖进香是表示妈祖要“会亲”，故不说进香而说是会香。譬如1987年妈祖成道一千周年北港朝天宫妈祖举办一个全省“绕境”的活动，抵达彰化时，彰化南瑶宫出动阵头及各妈祖会人员到市郊迎接，但其庙口及阵头车队所挂红联，都说“欢迎北港朝天宫天上圣母莅临会香”。很多信徒常常说，虽然有北港妈、彰化妈、大甲妈等等的差别，或即使像彰化妈有各个分身，如老大妈、新大妈、老二妈、兴二妈、圣三妈、新三妈、老四妈、圣四妈、老五妈、老六妈等，但其实妈祖只有一个。妈祖的分身代表妈祖的姊妹，例如彰化南瑶宫的开基镇殿妈祖是三妈，其香火是由笨港来的，据说笨港天后宫原有三尊妈祖，后来笨港因水灾流失，天后宫的大妈到新港而有奉天宫；二妈则到北港而有朝天宫，三妈则到溪北而有六兴宫（林 1990b: 108）。

上述之荫外乡、转外家、会香、作客等说词，都反映出妈祖作为女神与汉人社会之女子相似的社会属性。转外家、作客很明

显都表示出嫁女子与娘家的密切关系，娘家是传统社会女子最重要的依恃，台湾话说“后头厝”是娘家的意思，“后头硬”是娘家很有势力，很可依靠之意。“转外家”也充分表现出来传统汉人社会婚姻的关系是社会关系网络扩张的凭仗与方式，借着转外家可以建立男女双方家庭的联系。以妈祖信仰而言，转外家、会香、作客建立了两庙之间仪式的网络关系。

至于荫外乡的说词，可以反映出来传统社会里视女人为赔钱货，女人一生最重要的意义就是作为人妇，为其夫家生儿育女、操持家务，她的一生主要都是奉献给她的夫家。婚姻对女人而言是一种社会移动，男人结婚可以留在本家，留在他原来所属的社区，女人却必须移入夫家，移入一个新的社区。故人类学家 Margery Wolf 说，汉人社会的女人出生在一个视她为外人（总要出嫁）的社区，结婚则是进入一个她完全陌生的社区，对她而言，两者都是外人的社区，也都把她当做外人（Wolf 1970: 42）。妈祖虽没有结婚，但与汉人社会的女人一样，只有对别人家、在外地才有用，这一层“荫外乡”的意思是不难理解的。

由此可见，妈祖之女神的属性实与汉人社会中因婚姻所造成的女人的流动性有不可分的关系。当然这是一种投射论，即社会结构可以反映到宗教信仰上来的说法。

妈祖作为女神的特殊属性若与民间信仰里一些男神的信仰形态来比照的话，更为突显。台湾有很多所谓的进香中心，是以男神为信仰中心的，如号称全省五府王爷总庙之南鲲身代天府，号称玄天上帝总庙的松柏坑受天宫，以及中部地区各地信徒前往朝拜的水里港福顺宫是三府王爷系统之庙宇朝拜的主要对象。这些庙宇的主神都是男神，其庙宇一个最显著的现象是庙庭极为宽阔，可以同时容纳众多的进香队伍在庙前表演阵头、停于神轿，但是这些神似乎都没有发展出来像妈祖那样的区域性宗教组织。这些男神庙容或有很多分香子庙——以我日前搜集的资料显示，



彰化妈祖的分香子庙只有七座，而水里港三府王爷的分香子庙至少有二十三座，这是以公庙性质之分香子庙来计算的。但是水里港的分香子庙之间彼此并无关系，也无组织，而彰化妈祖的分香子庙所属之村庄都参与妈祖会的组织。故高丽珍（1988）研究松柏坑受天宫的祭祀活动，而定义没有明确界线的信徒进香范围为朝拜场（pilgrimage field）。而其宽阔的庙庭，接受外人朝拜的空间现象多少也反映出来汉人社会中男人的不动性，结婚不会使男人改变他的住地、他的社区；一个高成就的男人必须地位稳固，最好像古代的皇帝一样能够接受万民朝拜，皇帝是随便不出朝廷中央的。^① 这也是前述之反射论的延续。

在这里作一个简单的总结，台湾之区域性的宗教组织来看，大多是以妈祖的信仰为中心而展开的，这些区域性宗教组织的发展虽然有台湾汉人社会之聚落发展与族群关系发展的社会基础，但维持这些组织及其活动不坠的缘故可能与妈祖作为女神的特殊属性有密切的关系，她的荫外乡的传说可以吸引超地方性的信徒，她的转外家、会香等相关仪式可以把信徒组织起来完成回娘家的仪式性任务，这种回娘家、作客性质的活动不只表示两个庙宇之间的仪式性关系，也表示联盟网络（alliance network）的建立与扩张，活动中因共同的地域性妈祖（彰化妈、大甲妈、西港妈、顶街妈、枋桥头妈、中港妈等）而集结起来的信徒，以村庄为单位，形成区域性联盟。虽然妈祖的绕境活动更能彰显区域内各村庄的同盟关系，但是具有回娘家、作客性质的进香活动，信徒跟在妈祖神轿后面，一庄走过一庄，一庙宿过一庙，所到之处接受欢迎款待，更喻示着如汉人亲属结构中婚姻的情境与作用——女人的移动，与联盟关系的建立与扩张。

① 南鲲身代天府不定期“南巡”或“北巡”，主要是要巡绥不平靖的地方，也就是常出事情的地方，王爷就藉此巡狩，合地方神祇之力，加以绥靖。

参考文献

- [1] 台湾总督官房调查课。
- [2] 《台湾在籍汉民族乡贯别调查》，台北：台湾总督官房调查课，1928年。
- [3] 沙鹿玉皇殿管理委员会编。
- [4] 《沙鹿玉皇殿修建暨建醮特刊》，1975。
- [6] 林美蓉：《中国亲属结构：相对性、父系嗣系群与联姻》，《中央研究院民族学院研究所集刊》1984年第55期，第49~103页。
- [7] 《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学院研究所集刊》1987年第62期，第53~114页；《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，1988年。
- [8] 张炎宪：《中国海洋发展史论文集（三）》，中央研究院三民主义研究所，第95~125页；《由地理与年签来看台湾汉人村庄的命运共同体》，《台湾风物》1988年第38（4）期，第123~143期；《彰化妈祖的信仰圈》，《中央研究院民族学研究所集刊》1990年第68期，第41~104期；《与彰化妈祖有关的传说、故事与谚语》，《民族学研究院资料汇编》1990年第2期，第107~112页。
- [9] 林淑玲：《清水镇紫云岩——一个历久不衰的乡村庙宇》，东吴大学社会系毕业论文，1987年；《寺庙政策与寺庙活动之研究——以两座妈祖庙为例》，东吴大学社会研究所硕士论文，1990年。
- [10] 洪敏麟：《台湾旧地名之沿革》第二册下，台中：台湾省文献会，1984年。
- [11] 高丽珍：《台湾民俗宗教之空间活动——以玄天上帝祭祀活动为例》，师大地理研究所硕士论文，1988年。
- [12] 陈金田：《中港慈裕宫的年中行事》，《台湾风物》1991年第3期，第108~117页。
- [13] 郭金润：《大甲妈祖进香》，丰原：台中县立文化中心，1988年。
- [14] 康豹：《屏东县东港镇的迎王祭典：台湾瘟神与王爷信仰之分析》，《中央研究院民族学研究所集刊》1991年第70期，第95~209页。
- [15] 张庆宗：《镇澜宫——大甲地区五十三庄民精神的皈依》，林茂雄等编《大甲风貌》，台中：铁砧青年社，1981年，第256~342页。
- [16] 黄文博：《台南县西南路沿海地区的庙会形态与特色》，《南瀛文献》1988年33期，第132~145期。
- [17] 许叶金：《中港慈裕宫志》，台北：龙记图书公司，1980年。
- [18] 许嘉明：《彰化平原福德客的地域组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》



1975年第36期,第165~190页。

[19] 植野弘子:《台湾南部·王醮·村落——台南县-祭祀圈·村落关系》,《文化人类学》,No. 5,《汉学研究·最前线》1988年,第64~82页。

[20] 刘枝万:《台湾台南县西港乡瘟醮祭典》,《中央研究院民族学研究所集刊》1979年第47期,第73~169期。

[21] 刘传心、李文同:《玉敕庆安宫辖内外庙宇宝鉴》。台南:正平出版社,1980年。

[22] 戴炎辉:《清代台湾的乡治》,台北:联经出版社,1979年。

[23] Chen, Min-hwei 1984 A Study of Legend Changes in the Ma Tsu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popularity Master thesis, Dept. of Folklore, Indiana University.

[24] Wolf, Margery 1970 Child Training and the Chinese Family, in Family and Kinship in Chinese Society, Maurice Freedman ed., pp. 37~62. Stanford: Stanford University Press.

第二节 台湾区域性祭典组织 的社会空间与文化意涵

出于与祭祀圈概念（林美容 1987a, 1987b, 1988）的对照，笔者曾经以信仰圈的概念来描述彰化南瑶宫的信徒组织（林美容 1988, 1990a）。之后，再度以信仰圈的概念来诠释其他区域性的祭典组织，而撰述《台湾区域性宗教组织的社会文化意义》一文，然而该文侧重含有具体庄数（如三十六庄、五十三庄、七十二庄）的区域性祭典组织，也偏向以女神信仰为中心的区域性祭典组织的探讨（林美容 1991）。随着近年来相关资料的逐渐累积，以及笔者寻求更广泛的呈现超乡镇的区域性祭典组织的意图逐渐成形，本文的主旨毋宁是在扩大信仰圈理论的解释意涵，并全面性地探讨台湾区域性祭典组织其形成与发展的社会文化与历史背景。

一、信仰圈的社会空间

祭祀圈与信仰圈两个概念是用来理解台湾的地域性祭典组织（territorial cult），其差别在于前者指涉社区性的公众祭祀（communal worship），而后者指涉区域性的祭典组织（regional cult）。祭祀圈与信仰圈不只指涉台湾民间信仰的两种宗教组织形态，同时也是具有空间意涵的两个概念。

就空间的面向而言，两者在地域层级（territorial hierarchy）上有所划分。基本上，台湾的地域性祭典组织有角头、村庄、联



庄、乡镇、跨乡镇这几个地域层级，^①其中只有跨乡镇的地域性祭典组织才有可能被界定为信仰圈。但是信仰圈的意涵并不仅仅是祭典活动的圈域大于乡镇而已，在信仰对象与组织特性上，与祭祀圈亦有所不同，特别是在组织特性上的不同，是导致笔者在概念上厘清信仰圈与祭祀圈之分野的原故。另外，之所以以乡镇为界线区别祭祀圈与信仰圈，主要是在传统台湾社会，乡镇是在经济上和祭祀上可以自给自足的单位，经济上而言，传统的农业生活，乡在与街镇有密切的连带，而祭祀上，对于天地鬼神的共同信仰，也大致在现今的乡镇这个层次才能完全满足。

笔者曾对信仰圈定义如下：以一神及其分身之信仰为中心，区域性的信徒所形成的志愿性的宗教组织（林美容 1988：101）。

信仰圈是以一个神或/及其分身的信仰而展开的。通常我们看到信仰圈的组织虽是以一个庙为中心，但是区域性信徒的信仰对象往往只是庙里的主祀神，而不涉及庙里其他共祀的神明。也有不以庙为中心，而以某一神明为中心而形成的信仰圈，这个神明并不属于任一庙宇，在无庙的情况下，仍然可能发展出区域性的祭典组织。相对而言，祭祀圈组织之祭祀和信仰的对象包括地

① 角头、村庄、联庄、乡镇、跨乡镇这几个地域层级之间，有时并不那么容易划分。例如，角头或称为角落或部落，是人群聚居的最小单位，常由同姓族人聚居，有时就是一个小庄社，基本上，角头可视为一个村落，或一个街镇，或一个市区下面的次级单位。有时一个村庄其实是一个村落，由一个大村庄和由其分出的邻近的小村庄构成。村庄和联庄这个层次的区分，往往只是前者共享同庄意识，而后者是不同村庄的联合。然而，同庄与否不只受现居者之村庄意识的影响，也受历史上之行政区划的影响，有时同庄的历史意识仍然存留在老一辈人心中，而现实上已经不同庄。当然本文所指的同庄意识主要是看现阶段大多数人的认同而言。至于此处所指的联庄，是指数村庄的联合，并不包含跨乡镇之数十村庄的联合（如三十六庄、五十三庄、七十二庄等）。而跨乡镇与否，并不是指跨乡镇界而言，如果只是数村庄的联合，虽然有村庄跨越乡镇界，它仍然属于联庄这个层级。或者，一个大致包含乡镇范围的祭典组织，虽然有一两个村庄跨越乡镇界，它也是属于乡镇这个层级。

方公庙所有的神明，甚至没有供奉神像的天公，^①或是无像的好兄弟、普渡公，都要祭祀。

信仰圈是志愿性的宗教组织。志愿性的意涵有两层，一是个人之志愿，实代表一家之志愿，因为民间信仰活动的单位是家；一是村庄之志愿，村庄可以作为意志表达的社会单位（林美容 1990a: 100）选择是否加入地域性的祭典组织。无论个人或村庄都可以加入区域性的神明会或宗教祭典组织，形成信仰圈。相对而言，祭祀圈是义务性的宗教组织，它是地方社区居民基于对天地神鬼的共同祭祀所形成的义务性的祭祀组织。

彰化妈祖信仰圈可说是台湾最大的区域性宗教组织，是以彰化南瑶宫妈祖（俗称彰化妈或南门妈）及其分身（共有六妈）之信仰为中心，中部四县市的信徒将近四万人参加南瑶宫十个妈祖会的组织，会员分布于大甲溪以南、浊水溪以北的地区，约有三五百个左右的村庄加入，这些村庄大部分是漳州籍的住民与福佬客占居，而把靠海的泉州籍住民的村庄排除在外。虽然有这么大的信仰圈的发展，但南瑶宫仍维持其作为彰化南门口这个地方社区的公庙的性质，例行的祭典包括庙内所祀诸神的千秋祭典、七月的普度、八月的土地公戏以及十月的平安戏，皆由地方社区居民共同举行，也就是说祭祀圈的组织与活动仍然维持着（林美容 1988, 1990a）。

信仰圈的概念可用来诠释跨乡镇的祭典组织^②。不过有些跨乡镇的祭典组织实际上是联庄性的或是乡镇性的，只因现今乡镇

① 一般而言，台湾民间所谓的天公是指玉皇大帝，源于敬天的思想，民间普认天公无形无像，以往的天公庙主神也都一有塑像，可能受到彰化元清观的影响，渐多塑像以祀（林文龙 1987: 171）。

② 学界人士在能区分与理解我所提出来的祭祀圈与信仰圈的概念之后，而能同意“信仰圈”一词者，有骆为光与廖财固对艋舺龙山寺古祭祀圈的研究（骆、廖 1993: 198）。



的行政区划并不完全符合传统信仰的文化生态，而出现跨乡镇的外观。^① 因此真正的跨乡镇祭典组织，应该包含两种情形，一是集中式的，其祭典区的规模大于乡镇的范围且含括相邻的乡镇大半以上的村庄；一是散布式的，包含数乡镇之部分村庄的联合。

信仰圈的概念是笔者由彰化南瑶宫妈祖的信徒组织之研究发展出来的，不过，笔者亦曾以信仰圈的概念来说明其他区域性的宗教组织，诸如西港庆安宫七十二庄、大甲镇澜宫五十三庄、枋桥头天门宫七十二庄、大肚顶街万兴宫五十三庄、中港慈裕宫五十三庄、梧栖大庄浩天宫五十三庄、清水紫云岩五十三庄等。这些庙宇绝大部分是妈祖庙，少数是观音庙，显然这些信仰圈之信仰的对象都是女神，因此，我在论文里从妈祖之女神的属性来论述了这些区域性宗教组织之文化性的解释（林美容 1991：356～360）。但是，是否男神就没有如此的区域性祭典组织呢？这个问题是引发我更全面性地搜集关于区域性祭典组织的动机之一，也是撰写本文的一个背景。

基本上，本文把区域性祭典组织当做现象，而把信仰圈当做具有理论意涵的概念，至于这个概念是否得体适当，是否足以解释所有区域性祭典组织的现象，也是本文想要探讨的。

二、台湾区域性祭典组织

本节整理文献资料所见的区域性祭典组织的例子，^② 以表列的方式显示其信仰主神、相关庙宇、区域范围、形成的时间、相关的仪式活动、组织方式、族群特色及现况。表一是全台从北到

① 例如，彰化县芬园乡下茄老永清宫，主祀玄天上帝，以前是下茄老及草屯镇石头埔、顶茄老、新庄、番仔田、牛屎崎、北势湳一带洪姓族人分布区所祭祀，属联庄性的祭祀圈，行政上却跨越芬园乡与草屯镇（林美容 1987b：88）。

② 当然其中有一些是经笔者田野调查，而已经为文发表过的资料。

南现存的与消散的、超乡/镇/市（县辖市）的民间信仰组织，共64个。也许有挂一漏万之处，但目前所能找到的资料，皆已整理于表5。

三、区域性祭典组织的社会空间分析

本节将就表5所列之区域性宗教组织，分析其社会空间相关层面的各项细节，以助于我们对台湾之区域性祭典组织之全面性及深刻性的理解。

就含括之区域范围而言，可分为跨乡镇与跨县市两个层次。跨乡镇的祭典组织较多，有46个，跨县市的祭典组织较少，只有12个，情况如下：基隆庆安宫的中元普度，跨基隆市与台北县，属旧基隆厅的范围；台北盆地有五个祭典组织，即艋舺清水岩的中元祭典、艋舺龙山寺的中元祭典、景美集应庙的巡境、木栅集应庙保仪尊王的千秋祭典、大龙峒保安宫的中元祭典，皆跨台北市与台北县；新埔义民庙的中元祭典区跨桃园县、新竹县、新竹市三县市，^①彰化南瑶宫的会妈组织跨台中县、台中市、彰化县、南投县四县市，二十四庄私妈祖会跨彰化县与南投县，马鸣山镇安宫王爷的巡境包含云林、嘉义两县沿海地带，大埤新街三山国王庙的中元祭典组织亦跨云林县与嘉义县，后壁泰安宫三十六庄的醮典则跨嘉义县、台南县。

就区域范围的重叠性而言，不同的区域性祭典组织之间有互不统属、部分重叠、完全重叠三种情形。完全重叠的情形最为少见，但也不是没有，例如，中和广济宫与板桥接云寺（原名慈云宫）十三庄的范围完全一致（黄克武1978:），梧栖大庄浩天宫的祭典组织与沙鹿玉皇殿醮典组织的范围完全重叠，枋桥头天门

① 新埔义民庙原先尚包括头份镇，跨桃园苗栗四县市，光绪年间头份地区自建褒忠亭，遂退出，故现在只包括桃园县、新竹县与新竹市。

表 5 跨乡镇的民间信仰祭典组织表

县市	相关庙宇	主祀神	形成时间	包括乡镇
基隆市 台北县	基隆庆安宫/基隆老大公庙	妈祖/老大公	咸丰年间	基隆、金山、万里、贡寮、平溪、瑞芳、汐止
台北县	淡水祖师庙 无庙(奉祀于济安宫) 无庙(奉祀于林口竹林寺) 芦洲涌莲寺 板桥慈云岩/接云寺(十三庄) 枋寮广济宫 新庄广福宫	保生大帝 四股观音 十八手观音 观音 观音 开漳圣王 三山国王	不详 明治 44 年 咸丰 6 年以后 道光 20 年	淡水、三芝 树林、土城 新庄、泰山、树林 芦洲、八里、三重、士林 板桥、土城、中和 新庄
台北市 台北县	艋舺清水岩 艋舺龙山寺 景美集应庙 木栅集应庙 大龙峒保安宫(三保)	清水祖师 观音佛祖 保仪尊王 保仪尊王 保生大帝	嘉庆道光时期 大正九年 咸丰同治以后 光绪 20 年以后 嘉庆道光以后	万华、古亭、大安、景美 木栅、深坑、石碇、新店 三峡、莺歌、公馆、龙山 汐止、树林、泰山 万华、松山、士林、北投、内湖、景美、木栅、芦洲、淡水、板桥、土城、新庄、树林、五股、八里、汐止、暖暖、基隆、瑞芳、双溪、深坑、新店 深坑、石碇、内湖、新店 坪林、三峡、古亭、大安 六张犁、景美、木栅、北投 淡水、八里、莺歌、树林 木栅、淡水 大龙峒、士林、大稻埕、新庄、三重埔、二重埔、芦洲、五股、八里、三芝、内湖、北投、泰山、淡水
台北市	松山慈佑宫(十三街庄)	妈祖	1950 年	松山、南港、内湖
桃园县	中坜仁海宫(十三大庄) 中坜褒忠祠(十三大庄)	妈祖 义民爷	道光年间 咸丰年间	中坜、平镇、杨梅 中坜、平镇、杨梅
桃园县 新竹县	新增枋寮义民庙(十五祭典区)	义民爷	道光 27 年(4 庄) 1971 年以后 (15 庄)	中坜、杨梅、新屋、观音 龙潭、新竹、新埔、竹北 新丰、湖口、竹东、宝山 横山、芎林、北埔、峨眉 尖石、五峰
新竹县	南坛大众庙(五十三庄) 北埔慈天宫	好兄弟 观音	咸丰三年以后	清朝淡水厅下 北埔、宝山、峨眉

清朝堡名	现况	相关活动	组织方式	族群特色	参考文献
金包里堡、基隆堡、 三貂堡、石碇堡	存 基市	中元祭典	字姓组织	漳州/泉州	廖汉臣 1964 陈纬华 1996
芝兰三堡 海山堡 摆接堡 兴直堡、海山堡 兴直堡、芝兰一、 二堡、八里坌堡 摆接堡 兴直堡		千秋祭典、迎神 千秋祭典 中元祭典 千秋祭典、中元 祭典 中元祭典	九区轮流	泉州(同安) 泉州(三邑) 泉州(三邑) 泉州(同安)李 姓 漳州 潮州九县	温振华 1989 温振华 1989 温振华 1989 林秀英 1978 黄克武 1978 尹章义 1985
大加腊堡、文山堡、 兴直堡、海山堡、 石碇堡 大加腊堡、芝兰三堡 芝兰一、二、三堡、 文山堡、海山堡、八 里坌堡、大加腊堡 文山堡、芝兰三堡 大加腊堡、文山堡、 兴直堡、海山堡、芝 兰一、二、三堡	万华	中元祭典 中元祭典 千秋祭典之巡境 千秋祭典 中元祭典 千秋祭典		泉州(安溪) 泉州(三邑) 泉州(安溪) (高姓) 泉州(安溪) (张姓) 泉州(同安)	温振华 1986, 1989 温振华 1989 骆为光、廖财固 1993 温振华 1980, 1989 温振华 1989 温振华 1989 林秀英 1978
大加腊堡、芝兰一堡		千秋祭典、建醮		泉州	许嘉明 1968
桃涧堡 桃涧堡	大庙	中元祭典	十三组轮流	客家 客家	刘枝万 1983 温香野 1952
桃涧堡、竹北一堡、 竹北二堡、海山堡	存 大庙	中元祭典		客家	黄清汉 1987
竹北一堡	存	中元祭典 中元祭典		泉州 客家	怪我氏 1995 吴学明 1986 苏裕玲 1995

续表 5 跨乡镇的民间信仰祭典组织表

县市	相关庙宇	主祀神	形成时间	含括乡镇
苗栗县	中港慈裕宫(五十三庄) 苗栗义民庙	妈祖 义民爷	不详	竹南、造桥、头份、香山 苗栗、头屋、公馆、铜锣、西湖、三义
台中县	大甲镇澜宫(五十三庄) 清水紫云岩(五十三庄) 梧栖浩天宫(五十三庄) 沙鹿玉皇殿 西保二十庄 大肚顶街万兴宫(五十三庄) 东保十八庄(一说十九庄)	妈祖 观音 妈祖 玉皇上帝 妈祖 妈祖 妈祖	大正十三年 日据时期 不详(1936之前) 道光初	大甲、外埔、大安、后里 清水、沙鹿 梧栖、龙井、大肚、沙鹿 沙鹿、梧栖、龙井、大肚 龙井、大肚 大肚、龙井、沙鹿、梧栖 乌日、大里、雾峰、太平
台中市	南屯万和宫	妈祖	嘉庆八年以后	南屯、西屯、市区、乌日
台中县 台中市 彰化县 南投县	彰化南瑤宫会妈会	妈祖	嘉庆十九年至 日据之前	神冈、丰原、大雅、潭子 龙井、大肚、乌日、大里 雾峰、太平、台中、和美 彰化、秀水、花坛、大村 芬园、埔心、永靖、田尾 员林、社头、草屯、南投 中寮
彰化县 南投县	二十四庄林姓私妈祖会(无庙)	妈祖	一百多年前	和美、彰化、草屯
彰化县	枋桥头天门宫(七十二庄) 社头清水岩(七十二庄) 永靖永安宫(七十二庄) 溪湖荷婆仑霖肇宫 北斗奠安宫(五十三庄)	妈祖 观音 三山国王 三山国王 妈祖	道光年间 道光年间 嘉庆末年	埔心、永靖、田尾、员林 社头、田中 同上 埔心、永靖、田尾、溪湖 北斗、芳苑、二林、埤头 田尾、西螺、溪州
云林县	斗六湖山岩(五十三庄) 国姓公过股 六房天上圣母 斗南顺安宫(五十三庄) 麦寮拱范宫	观音 国姓爷 六房妈 妈祖 妈祖	日据时期仍为 五十三庄公庙 二百多年前 同治元年(五 十三庄捐资重 建) 乾隆七年	斗六、西螺、斗南、仑背 斗南、四湖、大埤、仑背 大埤、斗南、斗六、虎尾、 土库 斗南、大埤、古坑、斗六、 虎尾共 40 村里 麦寮、仑背、褒忠、东势、 台西

清朝堡名	现况	相关活动	组织方式	族群特色	参考文献
竹南一堡、竹北一堡、 苗栗一堡、 苗栗一堡	存 存	千秋祭典、巡境 中元祭典		泉州、客家 客家	陈金田 1983 李丰楙 1993
苗栗三堡、 大肚上、中堡 大肚中、下堡 大肚中、下堡 大肚下堡 大肚中堡、大肚下堡 大肚下堡、猫罗堡 蓝兴堡	存 存 不存 存	进香、建醮 建醮 迎妈祖 巡境、迎妈祖 迎妈祖		泉州 泉州 泉州 泉州 漳州 漳州 漳州	林美容 1991 林美容 1991 林美容 1991 林美容 1991 林美容 1990a 林美容 1991 刘汝锡 1986
揀东上堡、蓝兴堡、 大肚下堡	存	千秋祭典	字姓组织	漳、泉、汀、温 25 字姓	胡台丽 1981
揀东上堡、揀东下堡、 大肚下堡、蓝兴堡、猫 罗堡、线东堡、线西 堡、燕雾上堡、燕雾下 堡、武西堡、武东堡东 罗东堡、北投堡、南投 堡	存	千秋祭典 过炉 进香	神明会、角 头、 村庄	漳州、福佬客	林美容 1990a
线东堡、线西堡、北投 堡	存	过炉	村庄卜杯	漳州（林姓）	林美容 1987b
武东堡、武西堡、燕雾 下堡、东螺东、西堡 武西堡、二林上堡 东螺西堡、二林下堡	不存 存	迎妈祖、建醮、进 香 巡境 巡境、进香		漳州、福佬客 漳州、福佬客 漳州、福佬客 泉州、漳州	许嘉明 1975 林美容 1995 许嘉明 1975 许嘉明 1975 蔡明云 1997 张哲 郎 1997
斗六堡、他里雾堡、西 螺堡、布屿堡 他里雾堡、尖山堡 打猫北堡、布屿堡 打猫北堡、他里雾堡、 斗六堡、大丘田堡 打猫北堡、他里雾堡、 斗六堡、大丘田堡	佛寺 存 存 存	过炉 过炉 巡境	五股十二庄 分股、分庄 轮流 五股三十庄 管理委员会	漳州 泉州（郑姓） 客家 （原林姓） 漳州、福佬客	林美容 1995 许嘉明、蔡金蓉 1995 蔡金蓉 1998 徐雨村 1993, 1996 陈守成 1987 云林县佛教支会
海丰港堡、布屿堡	存	千秋祭典	八股三十二 村（原七股 22 堡）		云林县佛教支会 1972

续表 5 跨乡镇的民间信仰祭典组织表

县市	相关庙宇	主祀神	形成时间	包括乡镇
云林县 嘉义县	马鸣山镇安宫 大埤新街三山国王庙 (五十三庄)	五年王爷 三山国王	北港溪以北在二次大战后,北港溪以南在昭和以前 嘉庆十四年(53庄集资建庙)	两县沿海约 260 个村庄 大埤、斗南、元长、古坑溪口、大林、民雄、梅山共 47 村里
嘉义市	嘉义义民庙(五区) 嘉义城隍庙	义民爷 城隍	1957 年	嘉义、中埔、水上、竹崎、番路 嘉义市
嘉义县	太保镇福宫(五大柱) 民雄庆诚宫(81 庄) 番路半天岩	妈祖 妈祖 观音	 乾隆三十二年	太保、水上共 16 庄 民雄、溪口、梅山、竹崎 番路、竹崎、中埔
嘉义县 台南县	后壁下茄苳泰安宫(三十六庄)	妈祖	乾隆三十六年	后壁、新营、盐水、白河、 东山、鹿草、水上、朴子
台南县	赤山龙湖岩 23 堡头 西港庆安宫(七十八庄) 学甲慈济宫 佳里金唐殿 土城圣母庙	观音 妈祖、王爷 保生大帝 王爷 妈祖	同治十二年 道光二十七年 (36 庄) 同治十年(77 庄) 道光末年 道光二十七年以前	六甲、官田 西港、七股、安定、佳里 安南 学甲、北门 佳里、西港、七股 安南、七股、佳里、将军
高雄县	大岗山岩超峰寺(三十六庄) 土库北极殿(三十六庄) 角宿龙角寺(初三庄,后三十六庄) 大社翠屏岩(十三庄) 三奶坛青云宫(十三庄)	观音 玄天上帝 妈祖 观音 神农大帝	十几年前 乾隆三十八年 不详	阿莲、冈山 阿莲、冈山 燕巢、桥头、里港、大寮 大社、仁武、鸟松、高雄 大社、仁武、鸟松、高雄
高雄县 屏东县	竹田忠义祠(最初有十三大庄、 六十四小庄)	三山国王	康熙六十一年	万峦、竹田、麟洛、内埔、 长治、新埤、佳冬、高树、 美浓、杉林、六龟、满州
屏东县	新园赤山岩 东港东隆宫 内埔天后宫	观音 王爷 妈祖	不详 嘉庆八年	新园、万丹 东港、南州、小琉球 内埔
澎湖县	马公观音亭	观音		马公、西屿、湖西、白沙

清朝堡名	现况	相关活动	组织方式	族群特色	参考文献
	存	巡境		泉州	Mio 1995
打猫南、北堡、他里旁堡、白沙墩堡、打猫东顶、下堡	存	中元普度	字姓/村庄	福佬客、漳州 泉州同安	邱彦贵 1996 何培夫 1996
嘉义东、西堡 嘉义西堡	存 存	中元普度 建醮	分区/村庄	客家	黄大展 1996 许光远 1989
大榔西堡	存			漳州、福佬客	郭银汉 1995 镇福宫 1995
	存	游境		漳州	林美容 1995
下茄荖南、北堡	存	醮典	主会、主坛、主普逐日轮流	泉州、客家	台南县政府 1983 何培夫 1994
赤山堡 西港仔堡、安定里、萧垄堡、仁寿上里 学甲堡、萧垄堡、盐水港堡 萧垄堡、西港仔堡 仁寿上里、萧垄堡、泓江堡	存 存	妈祖进香、王爷巡境 进香、巡境 进香、巡境 进香、巡境	堡头 八区十三庄 四十七角头	泉州、漳州 泉州 泉州、平埔 泉州	林美容 1995 黄文博 1994 方淑美 1995 黄文博 1994 黄文博 1994 黄文博 1994
嘉祥外里、仁寿上里 嘉祥外里	佛寺 存	建醮 巡境、建醮 迎境		泉州、漳州 泉州、漳州	林美容 1995 林美容 1997b 林美容 1997a
观音中、下里、赤山里、大竹里	存	千秋祭典		泉州、漳州	林美容 1995
同上	存	巡境、进香		泉州、漳州	林美容 1997b
					钟王寿 1973
新园里、港西下里 港东中里		十年前仍为两乡 共同管理 王醮		泉州、漳州 泉州	林美容 1995 康豹 1991
					何培夫 1993



宫与社头清水严、永靖永安宫之七十二庄的范围完全重叠，大冈山超峰寺与土库北极殿三十六庄的范围完全重叠，大社翠屏岩与三奶坛青云宫十三庄的范围完全重叠。笔者曾以“阴阳共济”的说法来解释“岩仔”与神庙之范围重叠的现象（林美容 1995：33~34），上述五个完全重叠的组织除了第二个，都与“岩仔”有关，而第一个例子中，大庄浩天宫主祀妈祖，沙鹿玉皇殿虽主祀玉皇大帝，却是以具有普施孤魂野鬼意涵之醮典组织，而形成区域性的祭典组织，亦不脱离同一区域范围内对生灵与亡灵“阴阳共济”的说法。

就所涵盖庄社之集中程度而言，可大别为两类，一类是集中式，一类是散布式。例如二十四庄私妈祖会，由和美到彰化再跳到草屯，二十四个村庄并不是连续或集中分布，而是散分的。又如，彰化妈祖的信仰圈大致是集中在大甲溪以南、浊水溪以北较靠内陆的漳州籍与福佬客住民占优势的地区，但是在这个范围内，所属的 350 个左右的村庄其实是散布式的，也就是说其中有缝隙，未必范围内的所有村庄皆参加。

就所涵盖村庄数目而言，可分为两种，一种是有固定数目，一种是没有固定数目。没有固定村庄数目的类型中，涵盖最多村庄的是彰化妈祖的信仰圈，有 350 个以上的村庄，次多的是十三庄马鸣山五年王爷的信仰圈，涵盖 260 个以上的村庄。有固定数目者，最常见的是十三庄、二十四庄、三十六庄、五十三庄、七十二庄等数目的区域性联庄组织，不过，并不一定确实实是那样的数目，实际参与的村庄有时多一些，有时少一些，少一些的情况通常因为某些村庄毁庄，多一些的情况通常因为祭典组织范围的扩大，或是相同范围内村庄的不断衍生，但是祭典组织的名称仍然维持这些固定的村庄数所致。

若就地缘的纯粹性而言，可区别为两类。一类是纯地缘性的祭典组织，除了同一地域范围之外，一类是具有族姓特征的血缘



性祭典组织。第二类的组织因同姓共祖的关系，祖籍来源一致，族群的属性也更为清楚，但是其含括的地区就不可能太大，包含的庄社也不可能太多，除非其血缘性逐渐淡薄，乃至消失。例如，木栅集应庙的千秋祭典组织是木栅与淡水之间分成九区的安溪籍张姓组成（温振华 1989：12~13，21，35），景美集应庙保仪尊王的巡境范围是在安溪籍高姓的分布区（温振华 1980：45~46，1989：35~36），芦洲保和宫的中元祭典是同安籍李姓的祭典组织（温振华 1989：5~6），二十四庄私妈祖会是漳州籍林姓村庄的组织（林美容 1987b：90~91），五股国姓王过股是原泉州籍郑姓的祭典组织（许嘉明、蔡金蓉 1995：129~130，136~141），六房天上圣母的过炉原是客家籍林姓的祭典组织，然而现已不具族姓特征（徐雨村 1993：18）。大埤新街三山国王庙原先亦由客属张、郭、刘三姓召集五十三庄内客属，其后渐次渗入同安、漳州祖籍人群（邱彦贵 1996）。

表一所列的“族群特色”一栏，主要记录该区域性祭典组织主要的祖籍人群，或是缘起之初的主要祖籍人群，或是某一祖籍的某一姓氏群。虽然日据时代以降，台湾内部闽/客、漳/泉的族群分类意识逐渐削弱，现在的祭典活动未必观察得到此种族群特色，但族群的历史遗迹仍然隐然可循。例如国姓公过股原是泉籍郑姓组成，但大正八年（1919）以后，已逐渐成为纯地缘性的祭典（许嘉明、蔡金蓉 1995，蔡金蓉 1998）。

以族群成分，有纯客家的区域性祭典组织，大多以义民庙或三山国王庙的祭典为主，有纯漳州籍的祭典组织，也有纯泉州籍的祭典组织，不过，漳泉两者之间并无明显的祭祀对象的差别。区域性祭典组织也看得到族群的结盟，中部地区的福佬客倾向与漳州籍住民结盟，而且以妈祖、观音或三山国王为联合祭祀的对象；北部则见客家与泉州籍住民结盟的现象，亦以妈祖之崇祀为中心；南部地区漳泉分界并不明显，区域性祭典组织遂有漳泉混



杂的现象，但并非刻意结盟，祭祀的对象则男神、女神均有，但似乎女神信仰较易形成区域范围的祭典组织（参见下述）。

以区域的特色而言，北部地区无论福佬或客家倾向以中元祭典作为区域性之重要宗教活动（温振华 1989：38~39），即使主办之寺庙为一般神庙，也少以神明之千秋祭典或进香、巡境、建醮等活动来整合区域人群。从台中到台南，可说是妈祖的圣域，区域性的祭典组织大都是以妈祖为信仰的中心。南部区域性的祭典组织则是以王醮与“岩仔”之观音信仰为多。

就形成的时间而言，成立于乾隆年间的区域祭典组织有 4 个，成立于嘉庆年间者有 5 个，成立于道光年间者有 9 个，成立于嘉庆、道光年间者有 2 个，成立于咸丰年间者有 4 个，成立于同治年间者有 3 个；成立于咸丰同治年间者有 1 个，成立于光绪年间者有 1 个，成立年代不详但知成立于清朝者有 3 个，总计成立于清代者有 30 个，成立于日治时期者有 5 个，成立于战后者有 5 个，其余形成的时间不详。

以现存的情况而言，现存的区域性祭典组织有 25 个，已不存在的组织有 2 个，其他的几个情况不明。已经不存在的区域性祭典组织之案例当中，有 3 个为现今乡镇的大庙，即中坜仁海宫，北斗奠安宫，佳里金唐殿，有 2 个成为佛寺，即雲林斗六湖山岩寺及高雄大岗山岩超峰寺。

就区域性祭典之组织的方式而言，有以下几种：角头轮流、字姓轮流、村庄轮流、分区轮流、分股再分堡、神明会方式，或是其中两种或三种方式的组合。例如，东港东隆宫迎王是以角头轮值的方式，基隆中元祭典与台中南屯万和宫妈祖祭典是以字姓轮流的方式，东保二十庄与西保二十四庄是以村庄逐日轮流的方式，木栅集应庙与新埔义民庙是以分区轮流的方式，二十四庄林姓私妈祖会是以神明会的方式。各村庄不以轮流的方式而以卜杯的方式举行过炉，彰化妈祖的组织，是先分妈祖会，同一妈祖会



内再分角头，角头之内再分村庄。无论以何种方式组织，显然村庄都是最基本的运作单位。

就与庙宇之相关性而言，区域性祭典组织可分为两种，一是主祀神有庙的，一是主祀神无庙的。无庙的情形较少见，只有四股观音祭典、十八手观音千秋祭典、二十四庄私妈祖会、东保二十庄、西保二十四庄、五股国姓公过股、六房天上圣母过炉，这七个祭典组织。但是主祀神本身无庙，祭典活动都很可能跟一些庙宇有关，例如车保十八庄迎妈祖祭典，除主祀神“十八庄妈”之外，迎奉台中乐成宫、万春宫及彰化南瑶宫之妈祖（刘汝锡：1986：28）有庙的情形通常是与一个庙宇相关，但是也有与两个庙宇相关的情形，如基隆中元祭典与庆安宫及老大公庙有关。

就相关庙宇之主祀神或是无庙情形的祭典组织之主祀神而言，主祀妈祖的有23个，^①主祀观音的有15个，义民爷有4个，保生大帝有3个，三山国王有5个，王爷有4个，保仪尊王有2个，清水祖师有1个，玄天上帝有1个，神农大帝有1个，玉皇上帝有1个，城隍有1个，老大公有1个，好兄弟有1个。但是祭典组织的主祀神有时未必与相关庙宇的主祀神同一，例如西港庆安宫（妈祖庙）有名的“西港仔刈香”祭典，基本上是为妈祖借庙，崇祀三年来一次“安公馆”的千岁爷（方淑美 1995：91～92）。

全部58个主祀神中，女神有38个，占了一半以上。笔者曾以女神属性特别是女神的权威模式与男神的权威模式不同，来解释区域性祭典组织形成的文化基底（林美容 1991：356～360）。

① 其中六房妈五股的过炉组织，其主祀神天上圣母并非大家熟知的林默娘，而是广东省海丰县林家村一村女，然而这是神明自己降灵扶鸾而得的说法（徐雨村 1997：101），但信徒仍尊为天上圣母，因此此处亦计入妈祖一类。另外，南屯万和也有其分尊老二妈是廖姓闺女之说（胡台丽：1981：34）。台湾女神信仰附名妈祖，可能有更多的例子，这是值得注意的现象。



除此之外，妈祖身旁有千里眼、顺风耳随祀，其灵力似乎无远弗届，而观音菩萨有 32 身相，可以千变万化，呼应祈求，母性之普遍性的慈悲，也许此种女神的属性，也是促发区域性祭典组织的一种文化心理。

属于阴神或阴灵崇拜的包括义民爷、城隍、好兄弟、老大公共有 7 个。其余 18 个与男神的庙宇相关。与女神相较，似乎男神较不易形成区域性的祭典组织。

四、区域性祭典组织与民间曲艺

我们常在民俗宗教活动中看到各种类型的民俗艺术的展示及表演，例如元宵节的花灯、猜谜大都在庙宇举行，配合天官大帝的祭典。往昔民间在元宵佳节“迎灯”、“迎艺阁”或是“弄香龙”，甚至衍成互相竞美、竞艺、竞技的活动。迎神赛会的种类有很多，或是庙宇落成，或是进香，或是绕境，或是建醮等，其规模大小也有不同，一般而言，区域性的祭典较之社区性的祭典，更易促成民俗曲艺的活络，各村庄的热闹阵头往往是为了村际往来的需要而成立，胜过于本庄热闹的需要。各种阵头如北管阵、大鼓阵、鼓吹阵、歌仔阵、龙阵、狮阵、宋江阵、车鼓阵、跳鼓阵、驶犁阵、布马阵、神将团等等，不胜枚举。现在虽然大家对庙会活动参与的热情减低，而致很多民俗小阵已演变成职业性，但是仍有不少村庄子弟组织，例如曲馆成员组成的北管阵、鼓吹阵、歌仔阵，以及武馆成员组成的狮阵、宋江阵，仍然保持活动。

往昔，村庄男性子弟利用业余闲暇，练曲练拳，好文者组织曲馆，好武者组织武馆，于迎神赛会时出阵表演，担任神舆之轿前，或是扮仙、唱曲、演戏，或是行拳、舞狮、操演兵器。这些民俗戏曲、武术，其实也是民间的娱乐、体育与社交活动，靠着曲馆与武馆这样的村庄子弟组织来延续发展。如今虽已日益衰



微,或者以较简化的形式出现,不过仍有不少团体持续发展运作,只要民俗宗教活动仍能维持,“闹热”的需求存在,这些民俗艺团就不怕断根。

如果村庙主神是村庄之静态的象征,则曲馆与武馆便是村庄之动态的象征。曲馆与武馆通常打着冠上村名的馆号或堂号,在村庄重要祭典的迎神赛会中表演,或是代表村庄参与外地之迎神赛会,往往到外地去出阵要多于在本地出的阵。曲馆或武馆之间的往来酬酢即代表村庄之间的往来酬酢。

由于区域地形的阻隔或是区域人群的不同,民俗的曲艺活动往往展现区域特色。笔者在中部地区调查曲馆与武馆,发现彰化妈祖信仰圈内的曲馆是以北管为主,在信仰圈边缘的福佬地区也是以北官为主,主要分为轩园两派,^①但少数村庄有南管系统的高甲戏与南管阵;武馆方面则几乎全是狮阵,所学的拳术以太祖拳和白鹤拳为主(林美容 1992: 65)。

一般皆知南管流行于泉州籍住民的地区,例如鹿港、台南、金门都是南管盛行的地方。但是泉籍占优势的地区是否一定南管较盛,则不尽然。最近笔者在彰化县内彰化妈祖信仰圈以外的地区调查曲馆与武馆,从已完成调查的泉籍地区来看,北管仍占优势,即使是以南管闻名的鹿港镇,其北管馆阁仍多于南管(林美容 1997b: 27)。此一现象也许与北管较“闹热”,适合迎神赛会的表演有关。

民俗阵头中有一种蜈蚣阵,仅见于台南地区(黄文博 1991: 32)。宋江阵则分布在台湾南部,特别是高雄县(董芳苑 1972: 27~28,陈正之 1995: 41~58,林美容 1997a)、台南县(黄文博

① 中部地区轩园两派的曲馆,主要由彰化集乐轩与梨春园系统的曲师所传承(林美容 1996),不过,轩派又有分为彰化派与沙仔仑派的说法,彰化派应是指集乐轩的传承系统,沙仔仑派则以田中沙子仑为传承中心(林美容 1996: 246)。



1991: 41) 和屏东县。彰化县芳苑乡、埔盐乡亦有少数村庄有宋江阵(林美容 1997b)。从既有的资料看来,宋江阵分布的地方概属泉籍村庄。彰化妈祖信仰圈其族群主要是漳州籍及福佬客,因此,几乎全无宋江阵。至于狮阵则全台各地皆有,然所谓的“宋江狮”,似乎仅见于宋江阵分布的地区。

狮阵所使用的狮头,可分为开嘴狮与合嘴狮。开嘴狮又称簪仔狮,合嘴狮又称鸡笼狮。一说泉州人多用开嘴狮,漳州人多用合嘴狮(林美容 1992: 81);一说新竹以北的北部狮多是开嘴狮,以南的南部狮多是合嘴狮(吴腾达 1984: 44)。

五、信仰圈的区域性与族群特色

传统上,信仰圈既是仪式空间也是社会空间。说是仪式空间,因为信仰圈都与民俗宗教的优势活动有密切的关系,而仪式活动举行的范围,又都含括特定的区域。

信仰圈的仪式空间与祭祀圈之仪式空间本质上并无差异,都具有表征神明之辖境或孤魂洁净之范围的作用,只有从社会空间的概念来理解,才能区辨其与祭祀圈的差异。简单而言,祭祀圈作为表述地方社区之范域或共同体之作用并不强烈,其作为社会空间的意义在于区域人群的联结与整合,信仰圈具有表现区域联盟(regional alliance)之作用。当然其所含括的人群之范围大小不一,但是人群之社会属性均有趋同纳异的现象。例如,彰化妈祖信仰圈虽然主要是中部地区漳州人的联盟,但是对于边缘的、少数的福佬客并不排斥,而对于泉籍村庄却呈现明显的排他性,实乃肇因于过往与泉州人关系之紧张与对立(林美容 1990b)。

信仰圈的组织与活动迄今仍存在于台湾社会,其空间形构必须从聚落发展史或村际关系的历史或族群关系的历史中去考察,才能了然。它呈现传统社会生活与文化活动的空间范域,述说着历史过程中人群的空间集结。时间和空间都是动态的,人群的生活

动也是动态的，但是信仰圈的结构在时空的交错流移当中，却述说着某种稳定的社会关系与人文风貌。

基本上，本节所述的区域性祭典组织，是传统台湾社会村庄联盟的一种形式。村庄联盟的方式有很多，从规模上来看，有些是数村庄的联合，或是共建联庄庙，或是共同举行联庄祭祀，有些是乡镇范围内街庄的联合，或是共祀街镇的大庙，或是共同举行全乡镇性的普渡或建醮，有些即是本文所述的跨乡镇的村庄联盟。

台湾有几个全岛性知名度的进香中心，如鹿港天后宫、水里港福顺宫、松柏坑受天宫、北港朝天宫、鹿耳门天后宫、南鲲身代天府等，常吸引全台各地的香客信徒前往进香。本文所述之区域性的宗教组织如果与这些进香中心相比较，更可看出区域性宗教组织之具有区域性人群组合的特性。而这些进香中心除了学甲慈济宫外，均无区域性的信徒组织。不过本文所述的区域性的信仰中心祭典其实亦具有全台性的号召力，特别是跨县市的信仰中心，如桃竹苗地区的新埔义民庙、中部地区的彰化南瑶宫、云嘉地区的马鸣山镇安宫。但是全台性的进香中心则未必具有区域整合的作用，其作为宗教活动的辐辏中心，四面八方没有属性的香客零散云集于此，彼此之间并无特殊的组织关联。两相对照，更易显示“信仰圈”之宗教组织的区域与族群特性。

参考文献

- [1] 方淑美：《台南西港仔刈香的空间性》，师大地理研究所硕士论文，1995年。
- [2] 尹章义：《闽粤移民的协和与对立——以客家潮州人开发台北以及新庄三山国王庙的兴衰史为中心所作的研究》，《台北文献》1985年第74期，第1~27页。
- [3] 台南县政府民政局：《台南县的寺庙与神明》，南瀛文献丛刊第五辑，台南县政府，1983年。
- [4] 何培夫：《台湾地区现存碑碣图志——澎湖县篇》，台北：中央图书馆台湾分



馆, 1993 年;《台湾地区现存碑碣图志-台南县篇》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1994 年;《台湾地区现存碑碣图志-嘉义县市篇》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1994 年;《台湾地区现存碑碣图志-高雄市 高雄县篇》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1995 年;《台湾地区现存碑碣图志-屏东县 台东县篇》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1995 年;《台湾地区现存碑碣图志-云林县 南投县篇》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1996 年。

[5] 吴学明:《金广福墾隘与新竹东南山区的开发(1834-1895)》, 师大历史研究所专刊, 台北: 师大历史系, 1986 年。

[6] 吴腾达:《台湾民间舞狮之研究》, 台北: 大立出版社, 1984 年。

[7] 李丰楙:《苗栗义民庙信仰的形成、衍变与客家社会-一个中国式信仰的个案》,《中央图书馆台湾分馆建馆七十八周年暨改隶中央二十周年纪念论文集》, 台北: 中央图书馆台湾分馆, 1993 年, 第 91~116 页。

[8] 邱彦贵:《新街三山国王与五十三庄-管窥北港溪流域中游的一个信仰组织》, 未刊稿, 1996 年。

[9] 林文龙:《台湾天公信仰》, 台湾文献收入,《台湾史迹丛论》(上册), 台中: 国彰, 1983 年第 34 (3) 期, 第 149~165、157~190 页。

[10] 林秀英:《芦洲的寺庙与聚落》,《台湾文献》1978 年第 29 (1) 期, 第 176~180 页。

[11] 林美蓉:《土地公庙-聚落的指针:以草屯镇为例》,《台湾风物》1987 年第 37 (1) 期, 第 53~81 页;《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》1987 年第 62 期, 第 53~114 页;张炎宪:《由祭祀圈到信仰圈-台湾民间社会的地域构成与发展》,《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》, 台北: 中央研究院三民主义研究所, 1988 年第 95~125 页;《草屯镇的聚落发展与宗族发展》,《中央研究院第二届国际汉学会议论文集》, 台北: 中央研究院, 1989 年, 第 319~348 页;《彰化妈祖的信仰圈》,《中央研究院民族学研究所集刊》1990 年第 68 期, 第 41~104 页;《族群关系与文化分立》,《中央研究院民族学研究所集刊》1990 年第 69 期, 第 93~106 页;《台湾区域性宗教组织的社会文化基础》,《东方宗教研究》1991 年第 2 期, 第 345~364 页;《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆之社会史意义》,《人文及社会科学集刊》1992 年第 5 (1) 期, 第 57~86 页;《鬼的民俗学》,《台湾文艺新生》1994 年第 3 期, 第 59~64 页;《从南部地区的“岩仔”来看台湾的民间佛教》,《思与言》1995 年第 33 (2) 期, 第 1~40 期;张炎宪、陈美蓉、黎中光:《子弟曲馆与台湾中部的城乡互动——以彰化集乐轩和梨春园为中心之考察》,《台湾近百年史论文集》, 台北: 吴三连台湾史料基金会, 1996 年, 第 235~248 页;《高雄县民间信仰

》，凤山：高雄县政府，1997年；《彰化县曲馆与武馆（上、下册）》，彰化：彰化县立文化中心，1997年。

[12] 怪我氏（原著），林美蓉（点校）：《百年见闻肚皮集》，新竹：新竹市立文化中心，1995年。

[13] 胡台丽：《台中南屯的字姓戏与字姓组织》，《民俗曲艺》1981年第6期，第32~51页。

[14] 徐雨村：《宗教组织的同心圆架构——以云林县六房天上圣母的祭祀组织为例》，台大人类学系学士论文，1993年；《宗族与宗教组织原则的转换与并存——以云林县六房天上圣母的祭祀组织为例》，《思与言》1996年第34（2）期，第175~198页；《云林县之房天上圣母的祭祀组织》，《台湾文献》1997年第48（1）期，第97~139期。

[15] 康豹：《屏东县东港镇的迎王祭典——台湾瘟神与王爷信仰之分析》，中央研究院民族所集刊，1991年第70期，第95~211页。

[16] 陈正之：《乐韵泥香——台湾的传统艺阵》，台中：省政府新闻处，1995年。

[17] 陈守成：《斗南顺安宫沿革志》，云林斗南：斗南镇安宫管理委员会，1987年。

[18] 陈纬华：《鸡笼中元祭》，《政大民族所硕士论文》，1996年。

[19] 郭银汉：《祭祀圈与社会意识》，《社会福利月刊》1995年第118期，第24~30页。

[20] 张哲郎：《北斗镇志》，彰化：北斗镇公所，1997年。

[21] 许光远：《嘉义市城隍庙庆成祈安清醮大典》，《嘉义市文献》1989年第5期，第86~91页。

[22] 许嘉明：《松山建醮与社区》，《民族学研究所集刊》1968年第25期，第109~155页；《彰化平原福佬客的地域组织》，《民族学研究所集刊》1975年第36期，第165~190页。

[23] 许嘉明、蔡金蓉：《云林县国姓公过股之研究》《寺庙与民间文化论文集》（上），台北：文建会，1995年，第129~145页。

[24] 泰安宫：《n. d.》，台南县后壁乡泰安宫简介。

[25] 云林县佛教支会：《台湾省云林县寺庙文献大观》，台南新营：文献出版社，1972年。

[26] 陈金田：《天上圣母绕境》，《台湾风物》1983年第33（1）期，第45~52页。

[27] 黄大展：《嘉义义民庙信仰初探——从嘉义市粤东褒忠义民庙谈起》，《客家杂志》1996年第67、68期，第68~73、62~63页。

[28] 黄文博：《当锣鼓响起——台湾艺阵传奇》，台北：台原，1991年；《南瀛刈



香志》，新营：台南县立文化中心，1994年。

[29] 黄克武：《清时板桥的开发与寺庙》，《台北文献》1978年第45/46期，第387~410页。

[30] 黄清汉：《新埔义民庙祭祀圈结构之研究》文化大学地学研究所硕士论文，1987年。

[31] 曾庆国：《彰化七十二庄》，《台湾文献》1996年第47(1)期，第101~142页。

[32] 温香野：《褒忠祠志》，桃园：中坜褒忠祠重建委员会，1952年。

[33] 温振华：《台北高姓——一个台湾宗族组织形成之研究》，《台湾风物》1980年第30(4)期，第35~53页；《光复以前景美地区的民间信仰》，《台湾史研究暨史料发掘研讨会论文集》高雄：台湾史迹研究中心，1986年，第1~10页；《清代台北盆地汉人社会祭祀圈之演变》，《台北文献》1989年第88期，第1~42页。

[34] 董芳苑：《台湾南部宋江阵之研究》，未出版手稿，影本藏中研院民族所，1972年。

[35] 廖汉臣：《基隆普渡调查报告》，《台湾文献》1964年第15(4)期，第123~134页。

[36] 蔡金蓉：《“跨部落”的祭祀活动及其人群结合：以云林县“国姓公过股”为例》，《清大社人所硕士论文》，1998年。

[37] 蔡明云：《由祭祀圈看北斗地区汉人聚落的形成与发展》，《政大历史所硕士论文》，1997年。

[38] 刘枝万：《台湾民间信仰论集》，台北：联经，1983年。

[39] 褒忠义民庙：《褒忠义民庙创建两百周年纪念特刊》，1989年。

[40] 钟岳寿：《六堆客家乡土志》，屏东内埔：长青出版社，1973年。

[41] 骆为光、廖财国：《艋舺龙山寺之祭祀圈》，《师大地理教育》1993年第19期，第189~204页。

[42] 苏裕玲：《族群社区与族群书写——当代台湾客家意识展现的两个面向》，《台大人类学所硕士论文》，1995年。

[43] 戴宝村：《大道公信仰与淡水三芝区域史》，淡江大学历史系主办“淡水学术研讨会”发表论文，1988年12月12日~13日。

[44] 镇福宫：《太保市镇福宫组织章程》，1995年。

[45] Mio, Yuko. 1995 Deified Ghosts: Popular and Authorised Interpretations of Religious Symbols in Perspectives on Chinese Society. Michio Suenari, J. S. Eades, and Christian Daniels eds., pp. 136~155. Center for Social Anthropology and Computing, University of Kent at Canterbury, England.

第三章 妈祖信仰与民俗艺团

第一节 彰化妈祖信仰圈内的 曲馆与武馆之社会史意义

1988年，我开始研究彰化南瑶宫十个妈祖会的组织与活动时，即发现曲馆与武馆的重要性。最初，听闻各个“会妈”^①以前都有“轿前曲馆”，现在则只剩下老大妈会的梨春园、老二妈会的集乐轩以及老五妈会的景乐轩还有活动之外，其他各会妈的轿前曲馆都已停歇解散，每有“过炉”或“作会”仪式时，须另聘其他的曲馆来担任扮仙、排场与出阵的工作。之后，几次实际观察到过炉及作会的仪式时，曲馆子弟表演的情况；也在南瑶宫看到各地来请神的队伍，除了曲馆的表演之外，也有狮阵的表演，这些挂着某某村某某社或某某堂旗帜的队伍，让我注意到武馆的存在，其成员不止舞狮而已，大多有武术功夫的底子。

① 会妈指有神明会组织的妈祖，南瑶宫共有十个会妈，即老大妈、新大妈、老二妈、兴二妈、圣三妈、老四妈、圣四妈、老五妈、老六妈，共有十个会妈会。



而曲馆与武馆之所以会成为我研究的课题，除了它在民间信仰活动中的重要性之外，更重要的是曲馆与武馆本身的社会意涵。曲馆与武馆都可说是传统的子弟组织，是村庄子弟利用闲暇，学习乐器演奏、唱曲作戏或是拳术舞狮。而我自 1983 年起研究台湾汉人传统的社会组织，无论是血缘之宗族组织，或是地缘之宗教组织，均尝试建立以村庄为最小分析单位的结构探究方式（林美容，1987，1989，1990a），对作为家庭、宗族之外最有意义的社会单位的村庄之性质（参见林美容，1988）及从民间信仰的层面来探索村庄组织与村庄之间的关系等问题均有所探讨。因此当了解到曲馆与武馆的存在后，马上就视之为村庄之子弟组织，其与村庄、村庙的关系，当然也是研究村庄组织不可忽略的一环；而且由曲馆之间与武馆之间的互动，应也是研究村际互动关系所不能忽略的重要素材，遂积极地展开以彰化妈祖信仰圈为范围的曲馆与武馆之调查工作。

调查工作的进行主要分成两个步骤，先作普查，再作每个曲馆与武馆之沿革、组织与活动的调查。曲馆与武馆的普查工作，系我的“彰化妈祖信仰圈村庄基本资料调查”工作中的一部分。该项调查是为了建立参与彰化妈祖神明会的村庄之基本资料，所设计的开放式问卷调查，除了村庄之人口、户数、邻数、姓氏与祖籍与会员等基本资料，主要调查内容是村庙或村庄公众祭祀的历史、组织与活动，以及超越村域之祭祀组织与活动等。有关村庙或村庄祭祀的部分，调查的项目中有一项村庙（或村庄）的附属组织，中间列举了诵经团、大鼓阵、曲馆、武馆、神明会等。对于参与村庄基本资料调查的学员，^① 我曾事先强调曲馆与武馆

^① 主要是中兴大学法商学院台湾研究社与社会系上我的“文化人类学”一课的学生，以及台湾神学院上我的“宗教社会学”一课的学生。我非常感谢他们在微薄的酬劳下，仍然热心地协助调查。



的重要性，说明未来将深入访查，请他们尽可能地详问，除了问现在有没有之外，现在没有的，也要问以前有没有，无论现在或有过去有的，至少要把馆名以及设立或解散之历史大致记录下来；受访者（主要是村里长或村庙管理人或对村庄公众祭祀之历史、事迹较熟悉之年长男性，也包括各村庄彰化妈祖会之董事或会员等）如果对曲馆或武馆的历史与现况熟悉的话，则应尽量问更多的细节。这一项村庄基本资料的调查工作，自1988年4月开始，迄1990年1月才完成，借此我也完成了彰化妈祖信仰圈内曲馆与武馆的普查工作。

1980年4月开始以普查的资料为基础，实际到有或曾有曲馆或武馆的村庄，寻访适当的报道人，如教曲或教武的老师、馆主、联络人、成员，或是村中长老对过去曲馆与武馆的历史知道最清楚的人，调查各个曲馆与武馆的历史、组织与活动。这一步的调查工作主要是以深入访谈的方式，针对以下几个项目：沿革、师承、乐种或拳种及狮的种类，现在与过去之组织与活动的情况，与村庙、村民之间的关系，与邻近村庄之曲馆与武馆之友好或敌对（拼馆）的关系等加以询问纪录。访谈当中一定会问邻近地区现在或过去哪里还有曲馆或武馆，有时会问出普查时没有问到的曲馆或武馆，此乃因普查时（也就是村庄基本资料的调查时）的受访者，与关于曲馆与武馆之深入访谈的受访者不同之故。特别是对于以前有而现已消失的曲馆或武馆，普查时的受访者未必知道。但也有部分的原因是普查时，有些访员访问得不够详细而遗漏。迄1992年8月底为止，已完成200个曲馆与214个武馆的调查工作，其中有六个曲馆及四个武馆是在彰化妈祖的信仰圈之外，换句话说，彰化妈祖信仰圈内的曲馆有194个，武馆有210个。本文的分析以彰化妈祖信仰圈的曲馆与武馆为主。

调查的过程中，已累积相当丰富的访谈资料，整理之后，约



已四十几万字,^①蒐集到的曲簿共有 37 本,药簿有 9 本,相片与幻灯片的资料也不计其数。本文主要根据调查访问的资料,将彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆作一个概说,并从社会史的角度来探讨曲馆与武馆之存在与发展的意义。

一、发展与现况

在彰化妈祖信仰圈内有纪录可寻的 194 个曲馆中,现在还存在而且仍有活动的曲馆,计有 110 个,不过其中 22 个已简化为大鼓阵的形式,也就是只有锣、鼓等打击乐器的演奏,而无管弦乐器的演奏。往昔曾存在,而今已解散的曲馆有 80 个,而存散状况尚不明朗的曲馆有 4 个。存续者与解散者之比例约是五比三,存续率约为 60%。

至于武馆,210 个有纪录可寻的武馆中,仍存续而有活动者计 103 个,往昔存在而今已解散者为 105 个,存散情况尚不明者 2 个。存续者与解散者之比例约为一比一,也就是存续率约为 50%。以上曲馆与武馆的存散状况如表 6。

表 6 曲馆与武馆的存散状况表

馆别 状况	曲馆	武馆	总计
存	110	103	213
散	80	105	184
不明	4	2	6
总计	194	210	403

到底这些曲馆与武馆历史有多久,五分之二左右的曲馆及一

① 各馆的调查访问资料将自 43 卷 2 期起,陆续发表在“台湾文献”(台湾省文献会出版)。

半左右的武馆是在何时消失解散，或是停止活动，原因为何？都是值得探讨的问题。

根据调查资料，已知成立于清朝的曲馆有 43 个，成立于日据时期的曲馆有 104 个，成立于战后的曲馆有 37 个，成立期不详者 10 个。而所调查的曲馆中，有 10 个于日据时代解散，77 个在战后解散，解散期不详者有 3 个。至于武馆，成立于清朝者有 26 个，成立于日据时代者 111 个，成立于战后者 66 个，成立期不详者 7 个。而所调查的武馆中，已知有 10 个是在日据时代解散，75 个是在战后解散，解散期不详者有 20 个。以上曲馆与武馆的成立与解散时期如表 7。

表 7 曲馆与武馆之成立及解散时期

馆别 成立时期			馆别 解散时期		
	曲馆	武馆		曲馆	武馆
清朝	43	26	清朝	-	-
日据	104	111	日据	10	10
战后	37	66	战后	67	75
不明	10	7	不明	3	20
总计	194	210	总计	80	105

由上述资料可见，日据时期是曲馆与武馆最蓬勃发展的时期，因为在此期成立的曲馆与武馆最多；而战后可说是曲馆与武馆之发展最衰微的时期，不仅在此期成立的曲馆与武馆相对于日据时期急速地减少，而且很多曲馆与武馆在此期解散。

上述的分期很是粗略，而且访问资料是否会因受访者之记忆的偏差或是所知的有限而有误差，也有待更进一步的确定。而且依据采访的实例，无论曲馆或武馆，都有停歇一段时间又再次组馆活动的情况，如此时停时起，所谓的“成立”是指受访者知晓或记忆所及最早的历史，所谓的“解散”是目前已无活动，未来



不无再兴馆活动的可能。

采访时，每当问到何以要组织曲馆或武馆时，大部分的回答都是说以前农业时代，白天工作辛苦，夜间或是农闲之时，村庄子弟聚集习曲或习武，是很好的休闲、娱乐。受访者常常强调习曲或习武的子弟不会变坏，不会游手好闲、四处闯荡。特别是有钱人家常常为了这个理由聘请艺师或武师来家中教自己的子弟，村庄的子弟也能一起来学。

为了迎神赛会的目的而成立曲馆或武馆者，也不在少数。特别是为了迎妈祖需要阵头，如果自己村中没有子弟阵，必须到外村去请，很不方便，而且又花钱，自己若有曲馆或武馆，不但迎妈祖，村内其他例行的祭典，可以扮仙、作戏、弄狮，较为热闹。

除此之外，流行的因素也不可忽略。太平洋战争之前，以及战后一二十年之间，可说是曲馆与武馆再兴的时期，很多新馆创立，旧馆也纷纷复馆，在这样的趋势下，看到邻近的村庄都有子弟，夜晚时，锣鼓音乐纷起，有些村庄也会受到刺激而组织曲馆或武馆。

参加曲馆的功用之一是可以借此识字。在往昔教育不发达的情况下，穷苦人家根本难得有受教育识字的机会，学曲者要唱词，那时便可识一些字。而参加武馆除了可以健身、防身之外，往昔官方之治安力量不够，特别是清朝及日据初期，甚至战后初期，皆需地方自治自卫的武力。防贼、防土匪，都成了组织武馆的目的之一。

此外，还有一些比较上属于个别村庄的或者出于私自目的而成立曲馆或武馆者。例如台中县太平乡太平村，很早之前即有曲馆太丰园，但一直学不起来，故邻近地区的人都说：“太平子弟学无戏”。村庙太和宫有一个委员廖龙溪先生咽不下这口气，于1968年重新起馆，当时学的有二三十人，其中女子有十几人，

而且大部分是十几岁的小孩子，以后太丰园以其“团仔班”又是小女生作戏，到各地演出，出风头出了好几年。由此例可见，面子问题也可能是成立曲馆或武馆的原因。

至于衰微、消失、解散的原因，在采访时，很多受访者都说由于时代变迁，现在已经不是传统的农业社会，而是工商社会，大家较忙碌，没有时间学曲馆或武馆；对年轻人来说，这些传统的、过时的曲艺、武艺，根本没有吸引力，年轻人有新的休闲方式，特别是电视兴起，对传统曲艺的传承影响最大，没事就窝在家里看电视，是迄今仍很普遍的休闲方式。年轻人不学，而老成凋谢，目前参与曲馆或武馆活动的主要人口，大都是六七十岁，甚至有八十几岁的老子弟；武馆稍好，比起曲馆有较多年轻的二三十岁或十几岁的人参加。但是由于老成员的死亡，加上后继无人，无疑是战后很多曲馆或武馆中断或停歇的主要原因，也是目前很多曲馆与武馆发展上的隐忧。

除了时代变迁的因素，还有一些现实的因素也影响了曲馆与武馆的存续。有些受访者会说，在工厂上班的子弟，若为了出阵请假，工厂的规定是请一天假要扣三天的薪水，对有兴趣参加习曲或习武的人负面影响很大。而有些地方培育在学的国中生甚至国小学生习曲或习武，但每逢出阵必须请假，而学校方面都不谅解，对民俗活动有敌意，常常不准请假，也影响传统曲艺的传承。

还有一些时局情势也是直接阻碍曲馆与武馆之发展的原因。1941年12月太平洋战争以后，日本政府严禁鼓乐，曲馆之嗒鼓、通鼓，武馆之大鼓（狮鼓）都是必备的，禁鼓乐之后平常的演练与神明生日时的表演，当然都会受到影响，致使很多曲馆与武馆的活动逐渐停歇。彰化市是曲馆相当盛行的地方，有所谓“顶四管，下四管”的说法。所谓顶四管是指夜晚的前半夜（12点以前）可以吹奏躺弦、品仔、箫等轻音乐，十二点吃点心以后，到



清晨之间只能用下四管，即簾坝、龠等超轻音乐，只有十点以前才可以打通鼓、嗒鼓等。

1947年2月发生的二二八事件以及其后的清乡，特别对武馆的发展产生直接的影响。有些受访者提到二二八之后，政府对武器很敏感，武馆的武器虽然笨重不利，但仍遭政府没收，导致很多武馆在此时关闭。

二、师承与派别

1. 曲馆

彰化妈祖信仰圈内的曲馆，除了少数几个属南管之外，大多是北管的乐团。南管的曲馆名称，与北管有所不同，有称作“珠”者，如彰化县社头乡张厝锦明珠，埔心乡吴厝雅浦珠，埔心乡东门东义珠；有叫作“成”的，如永靖乡福兴庄同乐成；也有叫作“阁”者，如员镇头井龙凤阁；也有叫作“社”者，如彰化市南门口励英社员林镇大仑坑同義社。这七个南管的曲馆除了励英社，正巧都在潮州籍福佬客居住的村庄。曲馆的乐种与族群关系也是本文分析部分所要探讨的主题。不过还有一个属南管的曲馆，即彰化市大埔庄碧云轩，轩之名与北管同，但其实它原来叫作碧云亭，而且曾经与一北管的子弟戏团彰化市东门集乐轩拼馆。至于北管之曲馆的名称，在中部地区大部分是轩或园，但也有少数的例外，例如台中县大雅乡下横山的曲馆叫奏乐天，彰化市中街仔的曲馆叫乐升平，彰化市西门的曲馆叫月华阁，彰化市田中央的曲馆叫集云阁，彰化市北门的曲馆叫泽如斋，彰化市坑仔内的曲馆叫永乐斋，彰化市菜园底的曲馆叫庆乐斋。彰化市东门集乐轩、南门梨春园与西门月华阁、北门泽如斋并称古时彰化

城“城内四大馆”，^①均传承自同一师傅杨应求。杨是由大陆到台湾的“唐山先”，先传梨春园，次传集乐轩，又传泽如斋，后传月华阁，四馆分别是南瑶宫老大妈会、老二妈会、圣三妈会、老四妈会的轿前曲馆（邱坤良，1981：72；林美容，1990a）。无论曲馆名天、平、阁或斋，都只是少数。而且上述之西门月华阁的老师大多出自东门集乐轩，例如林绸、杨心妇、李子练这些出身集乐轩的曲师，都在月华阁教过；北门泽如斋出身的曲师所传授之曲馆都取名为轩，例如泽如斋出身的张份，在彰化市平和厝协乐轩、砖仔同乐轩教过，而出身东门集乐轩的林炳荣，也在坑仔内永乐斋教过。而下横山奏乐天与上枫树脚雅梨园拼过戏，与西屯水堀头永乐轩、南屯山仔脚文乐轩较有来往。由此可见不论天、阁或斋都是属于轩的系统，或偏向轩的系统，彰化妈祖信仰圈内的曲馆实际上只有轩与园两派。

轩园两派均属北管，就戏曲音乐而言，并无差异，所拜的祖师爷也都是西秦王爷，但是过去从清朝时期一直到战后曲馆仍然兴盛的时期，轩园之拼馆的情形相当厉害，称作“轩园咬”，每有拼戏或拼曲，往往轩者助轩，园者助园，有时一拼要好几天，甚至半个月、一个月。拼馆主要是比技艺，一方唱这个曲或戏，另一方也要唱同样的曲目或戏曲，学得多、唱得多的自然就赢，唱不下去的自然就输；但是另一方面其实是在比面子、比声势，两方相拼时，在同一地点，各搭起一个台子，相相对演，看哪一方的观众多，戏台下堆着由热心的观众、支持者送来的猪肉、米、菜，哪一边堆得比较多，哪一边就赢。

拼馆通常是以大馆为中心，结合小馆，与对方相拼，参加的小馆，通常是出身大馆的“曲馆师”所传授的子弟。常常会“相

^① 另有所谓“城外四大馆”，即祖庙仔庆乐轩、市仔尾景乐轩、中街仔乐升平、北门口聚乐轩，惜均已解散。



对头”拼戏的大馆，主要是彰化的集乐轩与梨春园，丰原的集成轩与丰声园，台中的集兴轩和新春园。他们常在大型的迎神赛会，如9月9日彰化市内迎妈祖，或六月半台中迎城隍等活动中拼戏。拼戏的地点通常在公园，例如台中乐舞台（今台中公园）、员林三角公园、南投三角公园及彰化公园。不过轩园相拼也不完全都是以大馆为中心，再调集小馆的人手，有时因拜拜热闹时有一轩一园相拼，轩的人看到就自动调集人手来帮轩的，园的也如法找人来帮园的，很清楚是一种分类的对抗。拼到厉害时，听说一个戏台上可以隔成三幕，同时演三出戏，对方也一样，那时观众大概不是看得目不转睛，而是眼花缭乱吧！

轩园之分也有人说轩的是彰化派，园的是高砂派（为何如此称呼，并不清楚），两派的区分也有说是兄弟吵架而分开，说原来两兄弟都在书轩学曲，先是有轩，后因吵架，而另设园，从此轩园分家。也有说轩园之分是因同门师兄兄弟相争所致。另外，访问时也听说轩里面又分两派，一是彰化派，较正统；一个是沙仔仑派，演奏较花哨，学的人也较奸巧，没有义气，老师不教真正好的材料。不过轩之分派并不明显，访问时没有人说他们的曲馆是属沙仔仑派，说是彰化派的则有一些，这其实反映出来一个事实，就是彰化妈祖信仰圈内的曲馆大部是彰化集乐轩与梨春园这两大馆所培养的师资，到各地传授，而又培育出来一些曲馆师，他们又四处传艺，如此一代一代相传，集乐轩和梨春园可说是中部地区曲馆的元祖。调查时会问与哪一个曲馆较有联络来往，访问到师承时，每一个教过他们的曲馆老师，也会详问他是哪里人，出身何处。我整理的资料中，有一份即是这些曲馆老师的出身及所传授过的曲馆，更详细的分析工作，有待来日。

2. 武馆

武馆主要是习武与弄狮。武术主要是拳术，也用武器，武器的种类都差不多，最多有五十几种，有长的，有短的，例如大

刀、单刀、扫刀、双刀、踢刀、钩镰、单钩、双钩、双叉、木耙、头耙、藤牌、牌带、铐仔、铁尺、丈二、七尺、六尺、五尺棍、齐眉棍等。

信仰圈内的武馆传习的拳种，主要是太祖拳与白鹤拳，这两种最为普遍。一般而言，拳分软硬：软拳出手缓慢无力，但能以更大的力道回挡对方的拳力，便于防身、守身，白鹤拳（包含义高拳）、猴拳、江西拳、太极拳属软拳；硬拳——出手几乎用全身之力，较快较狠，太祖拳、金鹰拳属硬拳。这些拳都是中部地区的武馆所传习的拳种。另外，也有所谓永春拳、达春拳、应属鹤拳，也有所谓高山娘娘拳、少林拳、十八罗汉拳（简称罗汉拳）等，无论是那一种拳，似乎都渊源于少林寺，属少林拳之支系。大部分的武馆主要教一种拳，但有些武馆会前后或同时学习多种不同拳术。

学武的人会拜祖师，特别是武馆的馆主，家里会奉祀祖师的神位。所拜祖师通常只有一个，大多数武馆奉祀的祖师是达摩祖师或白鹤仙师，也有一些武馆拜宋太祖赵匡胤或华光仙师者。也有一个武馆奉祀一个以上的祖师，所谓“五祖”即有好几种组合：有些振兴社拜的五祖包括观音、金鹰、白猴、布家、练成；大雅有一个英义团所拜的五祖包括太祖、达摩祖师、张三丰、白鹤仙师、七娘，另外还加上三个医神；勤习堂则拜太祖、达摩、张三丰、观音、土地公；福义堂拜至善、达摩、孙真人、许真人、吴真人。也有拜三个祖师者，如有些同义堂拜达摩、白鹤、杨戟，宽和堂拜白鹤、关公及土地公；也有拜两位祖师者，如振兴馆拜太祖及白鹤仙师。

基本上不同的堂号是以狮的种类来决定，也就是不同堂号所用的狮不同。先说堂号，最多的是同义堂，有 41 个，特别集中在永靖乡和南投市，祖堂即在永靖乡陈厝厝。次多的是勤习堂 21 个（包括两个义英勤习堂）；振兴社 19 个，另有振兴馆 4 个；



集英堂 13 个，另有集英馆 6 个。勤习堂的分布比较扩散，以大里乡和雾峰乡比较集中。振兴社主要集中分布在彰化市，而以花坛乡口庄之老师傅唐钢铎传徒最多。集英堂或集英馆主要分布在南投市、草屯镇及大村乡。此外，英义堂有 12 个，还有 1 个英义团，皆集中分布在草屯镇及大雅乡。义英堂 9 个，集中分布在台中市及太平乡。在台中市的武馆还有两个主要的堂号，即金胜堂 9 个，忠义堂 8 个。员林镇也是武馆相当盛行的地方，堂号特多，而且都是祖堂所在，例如春盛堂有 7 个，拔元堂有 5 个，协元堂有 2 个，义顺堂有 3 个，皆集中分布在员林镇。此外，昭雄阁 6 个，集义堂 4 个，集和堂 2 个，也有其地域分布的特色，大都集中在乌日乡、大里乡与雾峰乡。还有，永春社 2 个，在彰化市；武顺堂 2 个，在和美；福义堂 3 个，禄义堂 2 个，在南投；宽和堂 2 个，在南投。

狮的种类有很多，主要分成两大类，一类是合嘴狮，一类是开嘴狮。根据吴腾达的说法，台湾舞狮以新竹为界，以北是开嘴狮，其嘴部是用簪仔（筛仔）做成，又称簪仔狮；以南是合嘴狮，嘴部之造型与饲鸡的竹龙相似，又称鸡笼狮（吴腾达，1984：44）。但是我访问的资料却不一样，鸡笼狮是开嘴狮，簪仔狮是合嘴狮。合嘴狮嘴巴没有洞，开嘴狮嘴部有洞。另外有所谓两光狮（应是两广狮之讹音），是嘴巴会动，可以开口闭口地动。两光狮是外省狮，比较常在国家庆典中表演。也有人说合嘴狮是本省狮，开嘴狮是外省狮；另外，也有说麒麟狮、福狮是开嘴狮，金英（鹰）狮、青头狮是合嘴狮。麒麟狮的额头要用红联缚住，福狮只用软力，只有长短枝之变化而已。金英狮额头上有两个火焰，表示自谦，若无火焰，表示不怕人。青头狮或称青狮，漆成青色，青狮表示功夫高强，不怕任何高手来挑战。

除了开嘴狮与合嘴狮的分法之外，亦有有王字无王字的区别：额头上写王字者，表示未受管制；没写王字者，表示已被观



音收伏。而有王字的是前段，无王字的是后段。另有所谓先天跟后天的分法，先天狮大概也是前面所说未被驯服之狮，因此舞狮表演中可以“创狮”，即有一人拿大刀欲杀狮，只有属先天的开嘴狮才可以表演“创狮”；而所谓后天是指狮头画有七星八卦的狮。

舞狮表演中有些用“狮鬼仔”，有些没有。狮鬼仔或称狮和尚、狮童，系由一人穿黑色宽大似僧服的袍子，头戴人形面具，手拿葵扇或青色树叶，指引耍弄狮子。也有戴猴面的狮鬼仔，表演时像齐天大圣孙悟空一样，翻来翻去。用狮鬼仔的狮阵多是用青头狮的同义堂、义顺堂、协元堂、拔元堂、集英馆、内英馆、英义馆等。有受访者说堂号为馆者才用狮鬼仔，堂就不用，大概只有一部分的馆如此，很多堂也都用狮鬼仔。

武馆也有拼馆的情形，特别是日据时代最盛，一直到战后各县设立国术会以后才较少拼馆。据说以前在沿海地区勤习堂与春盛堂相拼很厉害，山内则是勤习堂与振兴社相拼较多。但是不一定不同堂号才会拼馆，有时同样堂号不同馆的师兄弟反倒会在竞技的情况下相拼。拼馆有两种方式，一种是明拼，一种是暗拼。明拼是一馆表明看不起另一馆的功夫，到其馆将其祖师炉拿走，此称“捧炉”、“踢馆”，被侮辱的馆当然不高兴，双方就要约定时地相拼。暗拼是趁人未备偷袭。武馆也有排场，即迎神赛会时在庙前或附近找一块地摆下阵势，打空拳，走连环对，打狮套，打家私套，一次表演两个多钟头。如果同时也有另一馆排场的话，双方便有竞技相拼的意味。

三、组织与活动

传统的曲馆与武馆是村庄的子弟组织，由村庄的男性成员组成。但“子弟”一词在一般的用法则专指曲馆子弟，子弟戏是指曲馆子弟演的戏，子弟阵是指曲馆子弟组成的阵头。为什么只有



男性才能参加曲馆和武馆，这牵涉到汉人传统之“男主外，女主内”的观念，公众事务由男性参与，家内事务则由女性主理。而以公众祭祀为核心的相关活动是传统社会公众事务的主要范畴。为了酬神演戏、迎神赛会而组织曲馆，学习乐器、唱曲、扮仙、作戏，或组织武馆，学习拳术、弄狮、排阵，自然是村庄男性必须参与、也乐于参与的公众事务。

曲馆的组成方式有头人制、会员制、宗族制及混合制，武馆的组成方式有头人制、宗族制与武师立馆制，以下将分别说明。无论曲馆或武馆，传统上以头人制最为普遍。头人制是由村庄的头人出来招募成员学曲或学武，头人也要负责出钱买家私，如曲馆需用的乐器、彩牌、馆蓬、戏服等，或是武馆的武器、狮头、狮被、狮鼓、龙虎旗，也要负责请先生，出先生礼。如果钱不够的话，他也要负责自庄民或有志者（台语称有志，有志这两字源自日语）募款。头人的另一作用就是负责对外，包括与邻近村庄的礼尚往来，一切对外的连络都要经过头人。所谓的头人通常是指地方上有钱、有地位、有名望、有号召力，而且又肯牺牲时间、金钱，为公众事务尽心者。以往头人起头组织曲馆，常被称为总理，有时总理不只一位，也有两位或三四位，一些专门出钱支持曲馆者，光复后大都被称为理事。以往每逢6月24日西秦王爷的生日，曲馆成员要送“总理灯”到总理家，表示尊崇。以往有些有钱的地主头人，在家中自设曲馆或武馆，原来只是为了家中子弟可以习曲练武，不致在外游荡学坏，而聘请曲馆师或拳师来家中担任教席，而慢慢村庄子弟也加入，或是起初就召募村庄子弟在他家习文练武。

总理慢慢变成只是起头出钱的人，并不负责曲馆之经常事务的管理，因此，无论曲馆或武馆都有馆主。馆主通常是家宅有较宽敞的场所，可供大家练习曲艺或武术，他对乐曲或武术也有兴趣，成员聚集时，他要提供点心、茶水，供大家休息时食用。特

别是武馆的馆主通常就是教拳的师父，要提供“伤药”及“药洗”，前者是治疗跌打损伤的内服药，后者是草药浸泡外用的药水。而出阵时，举凡团体的制服、鞋袜、帽子，都是由他提供，甚至部分收入，也要由成员分享。无论曲馆或武馆的馆主，都是付出的多，回收的少，访问时有些曾任馆主，或是馆主的后代，都会慨叹他家为曲馆或武馆付出太多，以致“家产都开了了”，“了家火”（把家产都花完了）。因此，近年来头人制日衰，有钱人渐不爱做头人，总理或馆主之职衔日渐消失，目今有些曲馆或武馆逐渐私人化、生意化，公有性与社区性日渐减少，与头人制的衰微不无关系。第二种组成方式会员制可说就是自组制，即由对习曲或习武有兴趣的人自行组织曲馆或武馆，不过由于武馆的“家私”花费较大，阵容也较大，出阵弄狮时须得有人替换，一馆的人数至少需有二三十人，不容易自行组馆，此一方式行之于曲馆较多。曲馆的成员称为馆员或曲脚或乐友，^①他们共同出钱买乐器、请老师，收支自理，曲馆像一个公司一样，参加者有份。从前这些曲脚会组成王爷会，每年6月24日祭祀祖师西秦王爷、卜炉主并举行“吃会”。

不过往昔农村普遍贫穷，要完全由学曲者负担费用也不太可能，故较为普遍的是一种混合制，即招募者只是招募成员，提供自家场所作为练习场地，由他担任馆主，负责点心、茶水、请老师，也要负责对外联系，他也只是热心公众事务的人，并没有什么钱财可以捐输，学的人出钱买乐器，他再去向村人募款，当做“先生礼”（老师的薪水）。募款的方式往昔有所谓“入冬仔米”，是村民按田地多寡、收成多少，捐出稻谷，所以以前给老师的薪俸是稻米，也有些地方甚至将田地给曲馆师傅耕种，作为束脩。

① 不过访问时也有人说曲脚是指同一曲馆的成员，乐友是指别馆同样学曲的人。



甚至所有曲馆的费用皆由村民公出，这样组成的曲馆当然其公有性就特别清楚确定。曲艺的学习比之武艺，对一般作农事粗活的人来说，实是困难，有些原本不识字者，要学唱曲，更是难上加难，如果曲馆不是因为公有，且又不必交钱，根本无法激发他们学习的兴趣。有些曲馆只设立了一二年，便烟消云散，即是学曲困难，学不住；而能够存续下去的曲馆，当中有多少人学了没多久就退出，或是学会了一点，也出过阵表演，但是过不了多久又荒废不学，乃因曲艺是“无底深坑”，一辈子学不完，可以精益求精的，也只有这样的民俗艺术才适合用来凝聚村庄的一体感，长久作为村民的共同活动，不过也有让人退却、中断的缺憾。

另外，宗族制的曲馆或武馆也不少。所谓宗族制是以宗族之共产支持曲馆或武馆的费用。台湾中部传统上血缘聚落非常普遍（林美容，1989：323-324），一宗一族之人共居一村，拥有族产，并以祭祀公业的形式，留存至今。公业的主要目的是祭祀祖先，祭祖时需用鼓乐，或是扮仙作戏，或是同族村为了村庄共同防卫的需要，便以一部分的公业收入支持曲馆，教族人学曲，或是组织武馆，教族人学武。特别是有些宗族有祖传拳术功夫，常会以宗族之力，延续祖先所传下的武术。有些宗族制的曲馆逐渐也会吸收同村内非其姓氏的村民，而血缘性日渐薄弱，村庄性日渐浓厚。无论如何，宗族制之曲馆或武馆的存在反映出传统聚落的血缘性。

以目前的情况来看，武师立馆制应是武馆最普遍的形式。武师台语称作“拳头师”或“拳头师傅”。要成为一个武师并不是很容易的事，除了专长一种拳术之外，有时需要多拜几位师傅，为的是学些不同的拳法，以及有关草药、医理等知识；事实上有些职业的走江湖武师，还精通勘舆、命理、卜卦、择日等传统的民间知识。访问时，有些受访者说职业武师一定要懂得医理、草药、中药的知识，如此教武时，若学生受伤才能医治。一个武师



的养成不易，刚开始要跟著师父到各处去教武，当好几年助手或“头叫师仔”（头号弟子）之后，才能自己设立武馆。开设武馆台语叫作“倚馆”（Kiakuan）。如果只是到某地去教，那个馆并不是自己的，如此叫作“传馆”。武师的学习过程中要花很多钱去拜师，长年学武习医，因此他能自立门户以后所开之武馆，必然要向学生收“师父礼”，以维持武馆及狮阵的开销，故传统上武馆出阵时，所收的红包徒弟都分不到钱，全由担任馆主的师傅收取。传统的头人制、宗族制日渐衰微之后，武馆逐渐变成村内某一武师或外地落籍在村中教武的武师所有，而有私人化的倾向，但仍某种程度地维持与村庄或村庙的契约性的义务关系，也就是在酬神迎神的时候，固定性的由某一武馆出阵，其表演或纯属义务，或是象征性的收红包，而烟、槟榔以及表演后的款待，甚至出阵所穿的“团体服”皆由村庄或村庙公出。只有到外庄的出阵表演才有较丰富的收入。现在，连这种武师立馆制的武馆都逐渐难以维持，受访的武师常说，以前习武要交钱拜师，现在连用钱请人家来学，都没有人要学。台湾人逐渐变得重文轻武（文在此时特指文凭而不是文馆——曲馆），好逸恶劳，学武这样辛苦的老玩意，实难吸引现代年轻的新人类。

曲馆有大馆、小馆之分，大馆是指规模大、人数多的曲馆，以往子弟戏兴盛的时期，一台戏演出包括前场、后场都有四五十人，甚至更多。只有在城市、街镇或是人口较多的集村，才有能力支持这样的大馆，小村庄要支持一二十人的小馆都不容易。大馆通常师资较多较优，甚至有一个固定建筑作为馆址，供大家聚会、练习，有时还拥有田地、资产，经费充裕，较能维持曲馆的生存。但也有例外的情形，例如彰化南瑶宫圣三妈的轿前曲馆泽如斋，资产不计其数，但现今曲馆已经没有表演活动了。以现存的曲馆规模来看，已难能看到四五十人的阵容。一般曲馆出阵至少要有八人，一个曲馆能够维持八人可以演奏不同的乐器，出阵



时不必向别的馆调人手，就很庆幸了。但现在大部分的曲馆老成凋谢，新人难以养成，出阵时鲜有不需向别处调人来充数者，很多曲馆可以说是在苟延残喘。武馆则有所谓明馆、暗馆之分，暗馆没有馆号，不用武器，没有出阵，只教拳术；明馆是指有馆号、有武器、有舞狮之馆。日据时期官方不喜台民习武，故有很多暗馆，暗中学武。

曲馆与武馆的活动有一些共通性，也有相异的地方。共通的地方是因两者都可担任神明的“驾前”，在迎神赛会时，走在神舆之前，参与公众祭祀的活动，因此就演出的场合而言，两者都会出现在神明的千秋祭典、巡境、进香的队伍中。这些宗教活动台语叫作“拜拜”、“闹热”，之所以会热闹，除了信徒、香客、祭祀人员之外，曲馆与武馆参与，带来喧天的锣鼓声，才真正让“拜拜”热闹起来。曲馆在祭神活动中可以扮仙、对曲、排场、作戏，武馆狮阵可以弄狮、排场。不过中部地区的子弟戏光复后还流行十四五年，现在已经完全没有了。而武馆的排场现在已经很少了。以往狮阵排场，除了表演各种舞狮的动作（称作狮套）之外，还要表演各种拳法招数（称作空手套或拳行），也有武器的表演（称作家私套）。除了公众祭祀活动中的演出之外，村庄之村民私人之请神、庆生、娶妇、入厝、开工、出丧（台语总称作好歹事）也会请曲馆来表演。以往曲馆为同村之人出阵都是义务性，只让请主请吃一顿饭，现在因人工有价，多少会给一点红包，当做“磙馆金”，一般请神、娶新娘之价码约六千元到八千元，送丧只用“鼓吹”一两个钟头就完毕，一人六百元。不过，有些曲馆会强调他们不出丧，只供迎神热闹之用，如此才比较“清气”（干净），才能表示敬神。一般曲馆会有两面“馆蓬”，一面是红底，一面是黑底，红底是喜事用，黑底是丧事用。

私人之开工、入厝、任新职也会请狮阵表演，因为狮具有驱邪破煞的作用，因此需要洁净空间的场合，都会请狮阵来表演。

以前村人来请，也都是凑热闹，义务性质，不收费，现在则多少收一点。武馆也特别强调狮阵不出丧，只有当武馆师父过世的时候，狮头才会出来，而且听说以往丧事完毕，要将送丧的狮头焚化，丧家另做一个新的狮头回赠。

有不少曲馆、武馆会应外庄的邀请，出阵表演，这些表演都是业余性质，除非成员是呈退休状态的老子弟，才可以随时出阵，否则一般人平日要上班，只有星期例假的时候，才能出阵。去外庄表演除了知己好友、亲戚或认识的人，比较可以不计价钱之外，因为没有义务性，价钱自有公定，而且比起在本庄的表演，价钱稍高。

此外，调查时发现不少武馆师傅会给人治疗跌打损伤，有些是挂国术馆的牌，有些则未挂牌。有些武馆兼卖草药、中药，少数武馆兼营堪舆、择日，我还访问过一个武馆师父，他以前是一位阉牛师傅（林美容，1991）。曲馆师傅与武馆师傅常常来来去去在各地授艺，见闻广博，特别是武馆师傅“走江湖”的经验更多，武术、医理、命理、地理兼通是他们的生存之道，也反映出传统稳定的农业社会对传统知识的需求，对一个村庄而言，难得有外人进来，一有人来最好村内的各种疑难杂症都能解决才好。访问时，听到不少曲馆师傅、武馆师傅入赘，或因入赘才在村内授艺的故事，相对于传统时代一般人一辈子定居一地，这些师傅算是最具流动性的人。

四、与村庄、村庙、村民的关系

前面几节的资料已经透露不少曲馆与武馆与村庄、村庙、村民的关系，本节主要做一些摘要，并提供更多资料，让大家来思考这个问题。

几年来，我在彰化妈祖信仰圈内走过大大小小不计其数的公庙，发觉在格局上似乎有一个典型，庙宇除了中间正殿内供奉神



只之外，左右两边，左边厢房（以神的位置来看）又称“龙平”，或称“大平”，常是曲馆的所在，里面放置乐器，供奉西秦王爷神位及先辈图（已过世曲馆成员之名录，制成卷轴吊起），是曲馆成员平时聚集练习的地方。右边厢房又称“虎平”，或称“小平”，常是武馆摆放武器、供奉祖师爷神位的地方。庙埕常是曲馆与武馆练习的地方，特别是弄狮、打拳、耍兵器需要较宽阔的地方，非到庙埕不可；庙内的曲馆则有足够的活动空间，除非夏日室内闷热，才在庙埕练习。这样典型的左文右武的庙宇格局，以彰化市阿夷庄的村庙福成宫最具代表性，不过该庙宽幅有限，曲馆与武馆都设在二楼的左右两厢。南瑶宫一进庙门，内埕之前左右两厢，各是堆放曲馆与武馆之“家私”的地方，曲馆是励英社，现已没有活动，武馆是振兴社，仍有活动，也可看出这种左文右武的格局。调查时，不少曲馆之馆址都设在庙内左厢，虽然右厢并未设武馆，但只要是设在庙内的曲馆通常都设在左边的位置。传统上左大右小，左边的地位较尊崇，可见在庶民的概念里曲馆比武馆地位较崇高，所以也就“文大平，武小平”。这种文大武小的观念也反映在以往每有迎神赛会，狮阵看到庙口正在演子弟戏的曲馆要向之“参棚”或“拜棚”，表示礼貌尊敬之意。

设在庙内的曲馆，除了设在左厢之外，有时是设在庙宇整体建筑一部分或是周边建筑的活动中心、长春俱乐部（老人会）里，但是设在庙以外的其他地方的曲馆也有不少，通常是在馆主或是负责人、联络人的家，这些都是目前还在活动的曲馆的情形。调查时很多寺庙内堆放着以前曲馆的旧乐器、彩牌、鼓架等，这些公物因曲馆解散而荒弃不用，不过可以想见从前庙前弦管笙歌不断的盛况。

彰化妈祖信仰圈内曲馆与武馆的特色之一是与村庄关系密切，除了极少数附属于庙宇的曲馆，如彰化市番社口凤山宫和梨园，原南投市配天宫兴乐轩，因为庙产较丰，曲馆的经费、场



地、管理全由庙方负责之外，基本上资料内的曲馆与武馆大多是村庄公设，其旗帜馆号大都冠上村庄之名，有些虽未写村庄之名，而冠以所属乡镇或城市的名称，就像一般住在南投市的乡村地区的人甚或南投县境任何地方的人，当他到外地时自称是南投人一样，只是为便于外人认识而已，曲馆和武馆的村庄属性从馆名来看确是非常明显。有些村庄甚至以馆名作为村名，例如今南投市包尾村旧名振兴庄，今里名仍是振兴里，即因该村有武馆振兴馆之故。往昔包尾振兴馆非常有名，大家听到其馆号就非常惊怕，此乃因以前大家重武不重文之故。除此例是以馆名为村名之外，更普遍的情形是将村名嵌入馆名当中，曲馆的馆名最后一字非轩即园，因此可以嵌入村名的是第一个字或第二个字的位置，例如和美镇嘉犁锦犁园、十二张犁犁春园，埔心乡东门东义珠，永靖乡福兴庄福乐轩、竹仔脚竹雅轩，员林镇仑雅里雅圣轩，龙井乡丽水村丽声轩，大雅乡大雅雅乐轩，乌日乡乌日日乐轩，大里乡内新庄新兴轩，雾峰乡旧正村正丰园，太平乡太平太丰园、车笼埔（兴隆村、光隆村）兴隆轩、番仔路（新光村）新光园，台中市南屯山仔脚（文山里）文乐轩，北屯军功寮军和园、军峰园，水景头景乐轩，西屯惠来厝惠乐轩，草屯镇下庄（敦和里）和春园、新庄新乐轩、坪顶顶乐轩、南埔南胜园。从这些馆名可看到曲馆与村庄的密切关系。曲馆某种程度地代表村庄，并期望村庄“兴”盛、“安”乐、“丰”富、“和”平，以及其他有正面价值的意涵，这些价值的期待多表现在馆名的第二个字。

也有少数的曲馆之命名与村庙有关系，例如台中赖厝廨保春园，其村庙元保宫，主神为保生大帝；草屯镇北投新街朝乐轩，村庙朝阳宫；龙井乡海埔仔福乐轩，村庙福成寺；乌日乡振乐轩，村庙振兴宫；乌日乡阿密哩永乐轩，村庙永兴宫；大里乡大里福兴轩，村庙福兴宫；大里乡内新庄新兴轩，村庙新兴宫；台中市西屯水堀头永乐轩，村庙永安宫；草屯镇顶崁仔和梨园，村



庙永和宫，都可见曲馆与村庙之密切关系。曲馆虽未必附属于村庙，但常以村庙作为练习集会的地点，担任村庙主神之驾前，参与村庙之酬神演戏的活动，有时也接受村庙之公金的补助。戴炎辉先生有言，台湾的庄庙即庄（戴炎辉，1979：193），除了如戴先生所说从法律的角度来看，村庙的财产属于村庄及村民公有之外，其意义也反映在村庙名称亦如曲馆名称常以村名为名，或将村名嵌入庙名之中，但是村庙与村是否成为一体恐怕是另一个问题。我以为从土著的概念（native concept），村庄与村庙是两个不同范畴的概念，村庙是神灵栖居之地，村庄是村民的共居体，神人之间存在着一种契约关系：人敬神，而神护人。敬神除了举行公众祭祀之外，组织曲馆与武馆以酬神、娱神，因此曲馆与武馆一如丁口组织、头家炉主制、神明会等，都是与神明祭祀有关的村庄组织。这些组织有可能因为村庙的规制化而成为附属村庙的组织，但基本上仍是由村庄村民产生的合伙体（参考戴炎辉，1979：184）。

曲馆与武馆既是由村民组成，但不是人人参与，而是依个人兴趣志愿参加。村庄组织中，丁口组织是强迫制、义务制，只要居住该地或出生该地，就算丁口，祭祀演戏便要出钱分摊。头家炉主制是代表制，从居民中由神卜选一些人代表所有居民执行社区的、集体的、公众的祭祀。神明会、曲馆、武馆甚至大鼓阵、轿班、诵经团则都是志愿制，为了敬神而由热心的村民组成。如戴炎辉所言，村庄的公共事务内最为普遍者，系关于祭祀、自卫、水利及道路（戴炎辉，1979：174），上述众多形态的村庄组织概与祭祀有关。武馆组织虽与自卫有关，但其原始的动机恐怕是为了祭祀的目的，至于训练地方武力以保卫地方，可能是后来衍生出来符应现实需求的目的。

曲馆与武馆这种志愿制的村庄组织，反而更容易激发参与者荣誉感，与其他村庄组织相比较，可发现义务制的丁口组织较

容易形成一体感，因为缴丁口钱是大家都这样做的；而代表制的头家炉主则有被拣选的幸运感，觉得被神拣选的期间，一切的好运、好的事情都会发生在他身上，他家因而得福。志愿制的曲馆与武馆，虽然很辛苦，参加的人要花费个人的时间、精神甚至金钱来学习曲艺或武术，初学的时候，憨厚的乡民还会觉得不好意思，要吃“麻面茶”（初学的人，怕出错，怕人取笑，每次练习时，拜完祖师爷，喝一点拜祖师爷的“敬茶”，表示脸麻木了，不怕人家取笑），但是学成之后，马上可以感觉自己的重要性，因为村子里的拜拜都非有“闹热阵”不可，如果没有子弟，没有狮阵，就要到别地去请，花钱不说，有时还请不到。村民的喜丧事需要扮仙、排场、鼓吹、出狮阵，也都非曲馆、武馆莫办。表演之时，众人瞩目观赏，特别是在自己村庄演出，这人是谁家子弟，那人是谁家子弟，大家一清二楚，荣誉感自是油然而生。也由于子弟的牺牲奉献，子弟组织自然得到村人的支持，经费开销较容易募集，“入冬仔米”的传统募款方法，或者是以村庄公有的山田供请来的师傅耕种，也说明了曲馆与武馆某种程度的公有性质。虽然因著头人制的逐渐解体，日渐资本主义化的人工有价的市场观念以及私人出资维持的曲馆尤其是武馆渐多，这种公有性逐渐淡薄；但以目前曲馆与武馆之存续及运作的情况来看，仍然不失子弟组织的特性，与村庄、村庙、村民仍然维持密切的关系。

五、社会史的视野

上面我把彰化妈祖信仰圈的曲馆与武馆之调查资料，简单地做了描述性兼少许分析性的摘要，在此则要说明我在研究这些曲馆与武馆时，采取怎样的社会史的角度，来探讨其存在的意义。当然并不是说我不注重作为一种文化形式的曲艺与武术之信仰与文化的意义，不过，在我现阶段的研究里，确实较着重作为一种



社会形式的曲馆与武馆之社会史的意义。

基本上我将曲馆与武馆视为子弟组织，而以子弟组织为传统村庄组织的一种。从子弟组织的组成与活动在时间面向上的变换，可让我们了解村庄作为一个有机体，其内部之组织与运作的状况。

曲馆与武馆相对于其他形式的村庄组织，如义务性的丁口组织、代表性的头家炉主制等，其特性在于它的志愿性。若从村庄之公众事务的推动与进行而言，村庄组织应还有角头组织与头人制，角头组织牵涉到村庄内部之平面式的分割，头人制牵涉到村庄领袖之形成与村庄公众事务推动之模式，其在曲馆与武馆的运作已在第四节中述及，事实上头人制也是村庙之管理与运作的主要机制，其与村庙及村庄之仪式上的连系也非常密切（林美容，1988：136-137）。村庙的头人与曲馆与武馆的头人是否一致或有何差异，有很多例子显出曲馆或武馆的头人即是村庙的头人，同时也是村庄的头人（曾任保正或村长之类），我倾向于认为传统上两者并没有什么分歧，但后来的发展，村庙的头人比较可能成为村庄代表性的头人，而曲馆与武馆的头人则成为次级的头人。之所以有这样的假说的形成，有很多因素，就实际上的情况而言，曲馆与武馆的活动本来就围绕著村庙的活动而有，此其一；村庙之头人在建庙、修庙上的捐款远多于曲馆与武馆的头人，前者之声望地位自然高于后者，此其二；以目前的发展来看，曲馆、武馆日渐没落，村庙却日渐发展，越盖越大，越盖越富丽，此其三。就理论而言，台湾社会的头人制类似人类学所说的强人制（bigmen system），其形成完全依赖个人之号召力与累积财富的能力，一个部落或一个村庄未必只有一个强人，已建立地位的强人可能面临另一个强人的挑战。因此，只有结构上有次级的头人，才能积累实力挑战既有的头人。

角头组织可以说是一种轮流制的祭祀组织，它与曲馆及武馆



也有某种程度的关系。角头代表村庄的内部分割，从我过去的研究经验，村庄的内部分割有好几种，一种是以村庄人口之行业来分“做田的”与“做生意的”，一种是按水流的方向分顶角、下角，或顶庄、下庄，另一种是村内分成几个自然村或小聚落，后两种都可称角头。无论哪一种方式都会表现在公众祭祀的组织与活动上，或是各角头或角落或小村庄各有其土地庙，或是在村庄的共同祭祀上采取轮流的方式，即今年轮到这个角头，便由这个角头负责祭祀，明年再换另一个角头。因此角头组织作为村庄、街镇或城市的内部分割机制是相当明显的。我调查的资料中有些村庄有两个或三个曲馆或武馆的情形，有些村庄虽然只有一个曲馆或武馆，却分为两阵或三阵，此一情形可能跟角头的分割有密切关系。以下列举一村有两个曲馆或武馆的例子：埔心乡东门村东义珠（陈厝）与胜乐珠（谢厝），永靖乡福兴庄同乐成（南管，尚存）与福乐轩（已散），彰化市南门口励英社与集兴轩（均已散），乌日乡喀哩新桃园与英乐轩，雾峰乡柳树湳永乐轩与柳兴社（歌仔戏），台中市北屯福乐轩与集兴轩，北屯军功寮军和园与军峰园（以上曲馆）；埔心乡密厝同义堂与勤习堂，埔心乡仁里村勤习堂（南边角、北边角各一），花坛乡口庄两个振兴社（一在溪仔底，一在大庭），永靖乡陈厝厝同义堂（庄头、庄尾各一），大村乡梨头厝集英堂（庄头、庄尾各一），大村乡摆塘集英堂（庄头、庄尾（北势）各一馆），大村乡美港村有集英堂和振兴社，芬园大竹村大竹围勤习堂和同义堂、大竹村仑仔尾勤习堂，员林镇南东里义顺堂（江厝）与勤习堂（林厝），员林镇浮圳仔拔元堂与勤习堂，员林镇火烧庄协元堂与春盛堂，彰化市坑仔内同义堂与振兴社，大里乡内新庄忠义堂与勤习堂，雾峰乡柳树湳昭雄阁与勤习堂，台中市南屯镇平水碓仔义英堂与金胜堂，南投市内轆禄义堂与内英馆（以上武馆）。不过同村分堂分馆的原因，也未必全与角头组织有关，有些是因以前同庄后来分里而



形成，如北屯军功寮。同村中不同的曲馆或武馆，可以作为检验村庄之内部分割的指标，这是了解村庄之内部结构及其变迁的一个参考点。从社会史的观点而言，我研究彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆的目的有以下三点，这也正是曲馆与武馆之社会史意义的所在。

1. 以曲馆与武馆的生命史作为建立村庄史之基石。一般史家写史，或写国史，或写区域史，地方志则有府志、县志、乡镇志，而鲜少以村庄作为历史记述的单位，这是相当违反一般人之日常经验世界的历史连带。以台湾汉人社会而言，家庭、家族、宗族之外，最有意义的社会单位是村庄。村庄是传统社会中大多数人生活于其间、产生历史感情、寻求生命意义的空间，但很多有一二百年历史、二三百年的村庄其形成与发展的轨迹，在文献里绝少记录，也许因为它的存在太平常、太自然了，我们不觉得有用文字记载其历史发展的必要，以致于村庄的历史我们只能从零星散佚的村庙沿革志、族谱、传记、墓碑、传说、故事俚语里去追寻。

我调查彰化妈祖信仰圈村庄基本资料的时候，在彰化市郊蒐集到一本田中央庄万兴宫三百年沿革志（吴锦樟，1982），这本126页的小书，书名虽似村庙沿革志，但实为村庄史之著作，以编年写法，记述村庄之历史。在这本村庄史中也有关于曲馆集云阁、福禄轩以及武馆永春社之记录，但只有短短几行而已。不过访问完集云阁与福禄轩（后来合并）的历史之后，所整理出来的资料有600字左右。可见原本的田中央村史未必不可以再扩充。

我到彰化市茄苳脚访问曲馆锦梨园时，与村庄居民数人在入庄处之“店仔头”开讲，闻说这一个往昔曾经上台演戏风光过一阵子的子弟班，如今曲馆已经解散，还有一些老子弟，采访时也有子弟在场，不管以前学过、没学过，包括看过戏的一位老妇，他们都兴高采烈地回忆曲馆过往的情况来回答我的问题。他们提



到目前村中正在盖一个活动中心，计划将以前用过的乐器、彩牌、戏服都陈列在活动中心内，供作史实古物展览。可见村庄史的概念庶民已有，何以学界之人见不及此？

我的曲馆与武馆的调查，以村庄为记述单位，记录其曲馆与（或）武馆之沿革、组织与活动，把曲馆或武馆当做一个生命体，记录其创生、成长、学习、演出或是凋零、简化、解散的原因与过程。曲馆与武馆的生命史，环绕着村庙的发展史、家族的发展史，以及所有相关的传说、故事等，汉人村庄的历史应是充满着人文、艺术、民俗与信仰的兴味，值得学者细加探讨。

2. 从曲馆与武馆来探讨村际关系、村际互动及其演变的模式。曲馆与武馆一如村庄，相当程度象征村庄的凝结力，出阵时，其彩牌、馆旗与阵头，在神舆的领道下，完整地代表整个村庄的集结。但单独的曲馆或武馆，也能对外代表村庄，一如村庄的主神神舆也能单独出去代表村庄一样。我在蒐集曲馆或武馆的资料的时候，相当著重其与邻近地区的曲馆或武馆之友好或敌对的关系。有友好关系的曲馆通常表现在出阵时互调人手，或是去“助阵”、“捧场”或“乌演”（源自日语“応援”〈おうえん〉），敌对的关系现在比较少，以前则表现在拼馆、踢馆，但是敌对关系并非真正的仇视互相冲突，就像轩园在描述其分派的源由，都说是兄弟或同门师兄弟相争不和，武馆之拼馆也有同门师兄弟反易相拼的说法。汉人的社会结构原本就潜伏着兄弟相争、冲突分裂的因子，曲馆与武馆都是男人的组织，当然也会反映出来这样内部冲突的结构。

一般而言，比较友好的村庄常是邻近地区同属轩或同属园的村庄，有时同一个老师在不同的村庄传授曲馆或武馆，这些村庄之间也较有来往。到底友好村庄之网络或联盟关系是怎样建立起来的，值得进一步的分析。至于敌对的村庄，据我了解比较深入的草屯镇为例，草屯镇的曲馆大部分是轩，只有下庄和春园、顶



炭仔和梨园、南埔南胜园属园，观诸过去草屯镇四大姓的历史，洪姓与李姓曾经不合，是同治年间北势浦之役时，李姓助官军之故。简姓也曾与李姓不合。草屯李姓相对于洪姓、林姓、简姓，祖籍来源较复杂，分布的地区也较扩散，不如他姓集中，但是在他姓的压力下，李姓反而较团结。下庄的玄坛爷与顶炭仔的护圣公，其主神相互结拜，联盟关系很坚强，好几次与月眉厝林姓的昭乐轩、林仔头简姓的众乐轩相拼。总之，从曲馆与武馆的派别及其友好网络与拼馆的历史，应可提供较清晰的对村际关系与村际互动模式的了解。

3. 从曲馆与武馆来探讨族群的文化特色及族群关系的历史。从彰化妈祖信仰圈的曲馆与武馆的研究，充分地显示出来曲馆与武馆的族群特色。由于彰化妈祖信仰圈的范围是在浊水溪与大甲溪两岸之间靠内山的漳州籍与福佬客（潮州籍）住民占居的地区，区域的族群特色非常明显，其区域文化亦表现出来这样的族群特色。以曲馆而言，彰化妈祖信仰圈内的曲馆大都是北管，只有少数的福佬客村庄既有北管又有南管。而我们知道南管是泉州人地区较盛行的曲艺，在漳州人为主的地区则以北管之子弟较盛行，住居地介于漳州人与泉州人之间的福佬化客家人同时传习北管与南管是可以理解的。

以武馆而言，因为其他地区没有详细的调查报告，不知道在拳种上有否区域的差别；但就狮阵而言，我听说过漳州人多用合嘴狮，泉州人多用开嘴狮的说法，此有待进一步的调查证实。以既有的资料来看，台南县、高雄县、屏东县较多宋江阵，而其信仰的范围都在泉州籍住民的分布地区，狮阵与宋江阵隐然有族群的区分。不过到底区域的区分在先，还是族群的区分在先，则有待进一步的考证，因为从宋江阵与狮阵之传统的规模来看，宋江阵在人口聚集的南部集村较有形成与发展的优势，狮阵规模较小，中部地区集村、散村夹杂，村庄人口较少，在彰化妈祖的信

仰圈内几乎见不到宋江阵,^①也是可以理解的。问题是狮阵与宋江阵之分布,并不全然用区域之聚落形态的差异可以解释,区域的族群特色引领我们去猜想,也许族群的区分才是区域文化差异的原因。我曾在“族群关系与文化分立”这一篇文章里,列举我在浊大地区调查时所听到的一些有关漳泉之文化差异的说法,这些差异都表现在与仪式有关的人、事、物上,例如漳州人的道士之帽头像鸡腱,泉州人的道士帽头像斧头;漳州人家里的天公炉有三个环耳,泉州人的天公炉则有四个环耳;漳州人婚礼之大位在右面,泉州人之大位在正面右旁;漳州人多在清明扫墓,泉州人多在三日节扫墓;还有以上提到的狮头的种类。这些差异之所以现在还有人在传述著,特别是年长的男性居民,我认为与过去特别是清朝时期,浊大地区漳州人与泉州人之长期紧张与对立的关系,有密切的相关。口说的作用是表达历史,口说的文化差异是为了保留族群关系历史、印证族群关系历史。尽管这些差异并不一定在现实上存在,族群关系也历经不同的朝代,因不同的社会发展阶段而有所改变。这些口说的漳泉文化的差异可说是刻意制造出来的,我认为这是一种文化分立(cultural differentiation)。该文还讨论文化与历史之间的辩证关系,我认为文化是历史的产物,是一群人的共同生活经验的累积,但文化也用来保留历史,传达一群人共同的历史经验(林美容,1990b)。

彰化妈祖信仰圈内之曲馆与武馆的研究可以丰富我们对浊大地区之族群关系的了解,使我们更能体会过往的族群关系如何以文化形式来表达。在史料的蒐集与累积上,曲馆与武馆提供我们探讨族群关系的一个重要面向,在理论上,则提供我们对历史与文化之辩证关系的探讨空间。

^① 田野调查的后期,发现大村乡贡旗振兴馆以前学过宋江阵,但现在仍是狮阵。



参考文献

- [1] 林美容:《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》,1987,(62):53~114;《由地理与年签来看台湾汉人村庄的命运共同体》,《台湾风物》,1988,38(4):123~143;《草屯镇的聚落发展与宗族发展》,《中央研究院第二届国际汉学会议论文集》,台北:中央研究院,1989,第319~348;《彰化妈祖的信仰圈》,《中央研究院民族学研究所集刊》1990a,68:41~104;《族群关系与文化分立》,《中央研究院民族学研究所集刊》,1990b,69:93~105;《阍牛师傅张树聪及他的治牛症药方》,《民族学研究所资料汇编》,1991,5:1~38。
- [2] 邱坤良:《台湾子弟团》,《台湾风物》1974,24(2):82~86;《有彰化县就有梨春园——一个古老剧团的沧桑》,《民俗曲艺》1981,11:66~74。
- [3] 吴锦樟:《田中央庄万兴宫三百年沿革志》,彰化:万兴宫管理委员会,1982年。
- [4] 吴腾达:《台湾民间舞狮之研究》,台北:大立,1984年。
- [5] 戴炎辉:《清代台湾之乡治》,台北:联经出版社,1979年。



第二节

子弟曲馆与台湾中部的城乡互动

在台湾近百年的历史中，曾经盛行过一种业余的民俗艺团，称为子弟，或称曲馆，或称子弟曲馆。^① 研究音乐的学者以常态性的音乐组织视之，研究戏曲的学者以业余剧团视之，研究社会组织的学者以村庄子弟组织视之，然而“曲馆”这一原始的名称最能表现此一组织的特性，特别是其社会性（社交性）与娱乐性。

曲馆盛行的时间，特别是在日据时期以迄光复后的十余年之间，其间除了战争时期乐声稍歇之外，很长的一段时间，各地城市、乡庄，时闻鼓吹弦箫之声，或在平常夜晚啾呀练唱，或在迎神赛会之时大张锣鼓，子弟上棚，文武场动，^② 娱神娱人。这样一幅乐曲升平的景象映现出台湾文化发展的黄金时代。

这些子弟曲馆以学习北管乐器、唱曲、子弟戏为主，演出的戏剧种类除了北管子弟戏之外，随着时地的不同，亦兼及外江戏（平剧）、歌仔戏、布袋戏、九甲戏等（邱坤良 1992：6）。然而，如今曲馆式微，曲艺难以传承，老子弟不上棚久矣，挂着旧曲馆名称的鼓吹阵或大鼓阵，勉强凑合着热闹。正宗的北管乐曲已难

① 邱坤良以结合宗教与娱乐的互助团体包括郎君会（南管子弟）、子弟曲馆、宋江阵，基本上皆可以子弟团称之（邱坤良 1992：3）。子弟团应还可包括狮阵之武阵组织。

② 子弟戏有文场与武场之分，文场即是后场，为乐器演奏的部分；武场即是前场，为唱戏演戏的部分。



听闻，更遑论上棚演戏了，全台湾似乎也只剩下宜兰县罗东福兰社（陈正之 1993：60-68）、宜兰三阄仔总兰社仍可上台演子弟戏，^①业余的民俗艺团真的没落了。而惟一的一团职业性的北管戏团（乱弹班）台中新美国，如今成员垂垂老矣，后继无人。北管戏的前途堪忧，是否成为绝响，真不敢料想。

相对于今日的凄凉没落，更让我们怀思昔日的黄金岁月，到底是什么样的历史文化与宗教社会背景能够孕育出那一段子弟曲馆的优雅与繁华。本文拟从城市与乡村的发展来透视这个问题，并具体地从彰化集乐轩与梨春园的曲艺传承来说明城市与乡村的文化连系。

1990年4月开始，我在彰化妈祖的信仰圈内展开曲馆与武馆的调查研究工作。所谓彰化妈祖信仰圈，是指以彰化南瑶宫的主神妈祖之信仰为中心，区域性信徒的志愿组织（林美容 1990），范围大致含盖中部四县市三百多个较靠内陆的村庄。迄1992年8月止，一共调查了195个曲馆，^②包括现存而且仍有活动的曲馆，以及已经解散的曲馆。这些曲馆与武馆的初步调查研究成果已撰成论文发表（林美容 1992a），详细的采访记录也分六次发表于《台湾文献》（林美容 1992b, 1992c, 1993, 1994a, 1994b, 1994c）。

1994年8月起，彰化县立文化中心委托我做彰化县的曲馆与武馆的调查研究，让我把县内未参加彰化妈祖信仰圈之村庄的曲馆与武馆也调查清楚，目前计划仍在进行当中，截至1995年12月底，一共调查了191个曲馆。^③

① 参看简秀珍硕士论文（1994）。不过最近听说新竹有土木业者组成的北管乐团振乐轩，近年也还有子弟戏的演出。

② 偶尔，少数几个位在信仰圈边缘的村庄之曲馆亦被访员调查到，一并发表于调查报告的附录中。

③ 虽然这两次的调查工作皆是曲馆与武馆的调查同时展开，本文仅就曲馆的调查资料加以论述。



调查的过程当中发现，大馆多位于城市或街镇，乡村地区则多小馆，^① 曲艺精通的曲师也多出身于大馆，或者居住城市或街镇，向邻近的乡庄传馆，能有地利之便。由于相同曲师的牵引，邻近的乡庄互相往来奥援，并且与城市或街镇的大馆产生联系。而往昔中部地区有名的轩园相拼，或称“轩园咬”，亦多发生于城市和街镇之中，往往友好的曲馆互相援引，轩者助轩，园者助园，大拼曲艺，助长子弟艺团的风光，更加强城乡之间的互动关系。

本节便是根据这两次的田野调查，整理其中有关曲馆的历史、师承、派别、馆际关系等资料，并参考其他相关的文献资料，来论述中部地区子弟曲馆之成立与传布的城乡互动过程。

一、集乐轩和梨春园的历史与现况

无可否认，一些有名的曲馆都集中在城市或街镇，而且容易形成大馆，曲馆成员较多，也培养了一些曲师，可以向外传馆。其中彰化的集乐轩与梨春园，台中的集兴轩与新春园，丰原的集成轩与丰声园，^② 可说都是有名的大馆，著名曲师多出身于这些大馆。同一个地方的轩园两大馆，更是拼馆时公认的“死对头”（林美容 1992a：64~65）。

这些中部地区的大馆，尤以彰化集乐轩和梨春园的曲师传馆最多。这与彰化南瑶宫作为中部地区漳州籍与福佬客住民的妈祖信仰中心应该有密切的关系，信徒们借着到彰化南瑶宫来请妈祖、作会、参加进香，而得见识当地的曲艺表演，亦以聘请彰化名师为荣，彰化遂因着信仰中心而成为民俗曲艺的中心。台中市虽不乏历史悠久的大馆，如南屯景乐轩成立于乾隆六年（1741），

① 有关大馆与小馆的区分请参见林美容 1992a，页 70。

② 清水的同乐轩与仙苑园亦常相拼馆（许常惠 1989：149）。



其历代曲师第二代曲师陈有福、周五然，名字出现在集乐轩的先辈图上，应该是集乐轩出身，或是与集乐轩有密切的关系。到第五代的时候，彰化集乐轩的吴红番及林绸来教，第六代的曲师施万生也是出身集乐轩（林美容 1993：51）；南区顶桥仔新梨园、北屯区军功寮军峰园、北屯福乐轩、南屯区枫树脚景华轩也是在清朝时代就有了（林美容 1993：60），但是这些台中市的曲馆在曲艺传承方面显然不及彰化市的集乐轩和梨春园。^①

本节略述彰化的两大馆集乐轩与梨春园的历史及其现况，以见证曲馆的发展与城市之发展的密切关系。

彰化昔有城内四大馆与城外四大馆的说法。城内四大馆是东门集乐轩、南门梨春园、西门月华阁、北门泽如斋，城外四大馆是祖庙仔和乐轩、市仔尾庆兴轩、中街仔乐升平、北门口聚乐轩（林美容 1992a：64，82）。不过只有城内四大馆是真正的大馆，城外四大馆其实只是小馆。如今只剩集乐轩与梨春园硕果仅存，声名不坠，尤以梨春园因为学者研究很多（王士仪 1973，林锋雄 1974，邱坤良 1981，陈正之 1990，汉宝德 1982，厉以壮 1986），声名更盛。

梨春园于嘉庆十六年（1811）建馆，被誉为现存台湾最古老的子弟剧团（邱坤良 1981：67）。^② 现供奉在馆内的先辈图系根据一张道光六年（1826）的先辈图所转抄增补。据馆主叶阿木先生

① 上述清朝时期成立的曲馆仅南屯景乐轩的黄定传馆较多，而黄定师承集乐轩林绸，可算是集乐轩系统的曲师。台中市的曲馆中，反倒是日据时期才成立的西屯兴乐轩出了不少曲师，尤以徐火炉、程阿坤、邱炳煌传馆较多，徐火炉的弟子大里福兴轩的林水金亦传馆甚多，是现今台中地区的名师，可视为兴乐轩系统的曲师。

② 亦有言梨春园之成立至少可溯至雍正四年者（王士仪 1988：66~67）。调查南屯景乐轩时，受访者明言成立于乾隆六年，据邱坤良言，其先辈图亦如是注明（邱 1991：15）。若此说为确，则梨春园为现存最古老之子弟剧团之说，便有可议之处，因南屯景乐轩迄今仍存。

提供的一份乐友先辈表，亡故乐友共有 284 位，这份名单仅包含道光六年以后之乐友，之前亡故的乐友，写在另一张先辈图，已被八七水灾所毁，若再加上此张先辈图的资料，则累积的乐友人数更多，梨春园堪称大馆无疑。光复初梨春园成员大概有七八十人^①，目前仍有二十多人（林美容 1994a：45），活动也很多。梨春园成员大多是附近南门地区的男性子弟，馆址在今华山路 161 之 2 号，1982 年曾整修，曲馆所在人称“大妈馆”。

梨春园是南瑶宫老大妈会的“轿前曲馆”，与老大妈会关系密切，现存一块昭和庚午年（1930）的横匾，是老大妈会第五代总理周坤厚等所立，这虽是一块问题匾（王士仪 1973：28），但梨春园与老大妈会的关系却不容否认（邱坤良 1981：70～72）。现今梨春园与老大妈会仍有类似契约的关系，每年 3 月 24 日老大妈会在南瑶宫庆祝妈祖千秋祭典，称为“作会”，由老大妈会补助梨春园两万元，梨春园要负责办牲礼、红龟粿、四果、灯座、金纸等，到轮值之角头“迎牲礼”至南瑶宫。轮值之角头要准备猪羊作为拜天公之用，角头会员也会准备牲礼，随着梨春园到南瑶宫“作会”。当天老大妈会请一台戏，在南瑶宫前演出，并设宴请梨春园（林美容 1990：49～50）。每年四月过炉，梨春园也必须出阵（林美容 1994a：45）。

集乐轩于昭和九年（1934）建馆，但曲馆成立的时间应该更早，只是没有证据足资显示明确的成立年代。创始人杨应求先生由唐山渡海来台，据说可能是兵将或军师（林美容 1994a：69），将北管戏曲技艺传入彰化，先创梨春园，再设集乐轩，三去小西

① 一说，三十年几前左右，梨春园子弟仍有二百多位基本成员，十几年前仅剩下三十多人经常参加活动，有“份”的有五十几人（邱坤良 1981：73～74）。



门设泽如斋，四去口庄设月华阁，^①四大曲馆依次成立，皆为杨应求所开办。集乐轩的先辈图将杨应求列为第一代开山祖师，第二代为张阔嘴，第三代林绸，张阔嘴教曲的年代应在清末，林绸则应是日据时代活跃的人物。据月华阁成员林文六（现年 75 岁）的报导，他九、十岁的时候，曾到集乐轩跟林绸学了一出戏，那时林绸已经六十多岁了。依此推测，林绸至晚约生于 125 年前，也就是 1870 年左右。他的老师张阔嘴，据集乐轩曲师李子练说，张阔嘴曾受教于杨应求，若以一代 25 年计，杨应求约生于 1820 年左右，如此则连梨春园都尚未建馆。所以，张阔嘴是否直接受教于杨应求，不无可疑。这两笔资料在时间似乎仍有不能衔接兜合之处，集乐轩的创立年代仍然不明确。

根据目前悬挂在馆内的先辈图，1964 年立此图时，亡故先辈共有 387 位，其中包括出钱出力的总理、理事。目前老辈成员除李子练先生之外，年轻一辈仅剩四人。

集乐轩馆址在成功路 42 号，昭和九年所建。之前，曾有过两次迁移，最早在大道公庙三川地，之后迁移到永乐街大道公庙前，昭和九年才迁建于现址。集乐轩又称二妈馆，为南瑶宫老二妈会的轿前曲馆，每年三月廿五日老二妈会在南瑶宫“作会”及八月“过炉”，集乐轩都要出阵，早些年由老二妈会补助一万二千元（林美容 1990：57），这两年仅补助八千元。由于集乐轩人员渐少，出阵必须向外调人手，如此些许补助，根本不够，1994

① 据赖木松报导，他说杨应求系随郑成功部队来台，担任军师职务，军中有士兵会戏曲，最早设泽如斋于小西门土地公庙，官府人员和班头自己组织成泽如斋自娱，因此泽如斋是官馆。之后再设梨春园，也可能是郑成功部属人员设立。新馆成立，老师不够，方求杨应求四出授课，如此再传集乐轩、月华阁（林美容 1994a：69）。如此说为确，则梨春园并非最早的剧团，不过，彰化城内各馆的创立时间则要提前很多。聊备一说。重要的讯息是台湾的北管戏曲是由官方传入民间，子弟戏之所以用所谓的“正音”来唱，其实是一种官话，也是其来有自。

年起，就推辞不再为老二妈会出阵了。

兹将集乐轩与梨春园的历史与现况，整理如表 8：

表 8 集乐轩与梨春园对照表

集乐轩	梨春园
☐ 昭和 9 年建馆	☐ 嘉庆 16 年（1811）建馆
☐ 彰化城内多轩	☐ 彰化城外多园
☐ 老二妈轿前	☐ 老大妈轿前
☐ 较武	☐ 较文
☐ 有民国五十三（1964）年的先辈图	☐ 有道光六年（1826）的先辈图
☐ 东门为本角	☐ 南门为本角
☐ 本人搜得三本曲簿	☐ 有两百多本曲簿
☐ 成员早逝	☐ 现在人较多、较兴盛

二、集乐轩与梨春园曲师的传承系统

虽然梨春园的历史较久，现在维持的情况也较佳，但是从两馆出身曲师往外传馆的情况看来，梨春园远不及集乐轩。以下整理田野调查资料所得，将集乐轩与梨春园之曲师的传承系统图制表如表 9：

表 9 集乐轩系统曲师传承

师 傅	出 身	徒 弟	教 授 曲 馆
杨应求（歿）	唐山先	张阔嘴	南门梨春园、东门集乐轩、西门月华阁、北门泽如斋
张阔嘴（歿）	集乐轩	林绸、张汾、吴红番、陈森林、蔡江	东门集乐轩、阿夷庄荣乐轩
江清江（歿）	集乐轩		东门集乐轩（教脚步）



林文灿 (歿)	集乐轩	陈奥献、徐添枝	东门集乐轩、南门口大埔庄碧云轩、芬园竹林集云轩、大村犁头厝义和轩、草屯新庄新乐轩
吴洪番 (歿)	集乐轩	张登科、邱闽	梨春园 (放吊规仔路)、茄苳脚锦梨园、永靖关帝厅、神冈社口获乐轩、南屯景乐轩
林绸 (歿)	集乐轩	杨心妇、温锦尾、曾温洲、林歪头、施万生、林火柴、杨炎仲、林炳荣、李子练、廖再兴、黄定、郑井、宋火成、林澄秋、吴石荣	东门集乐轩、西门月华阁、西门口张厝同乐轩、南门口大埔庄碧云轩、阿夷庄荣乐轩、田中央福禄轩、大里内新庄新兴轩、草屯新庄新乐轩、月眉厝昭乐轩、林仔头众乐轩、南投兴乐轩、内樵兴乐轩、南投包尾全乐轩、茄苳脚胜乐轩、名间番仔寮金乐轩、新街安乐轩、南屯景乐轩、南屯枫树脚景华轩、虎尾五间厝
蔡江 (歿)	集乐轩		东门集乐轩、北门口聚乐轩、东门外菜园底庆乐斋、南门口大埔庄碧云轩、平和厝协乐轩
陈森林 (歿)	集乐轩		下淹仔升乐轩、祖厝仔和乐轩、市仔尾庆兴轩、牛稠仔祥乐轩和美茂盛厝新义轩
郑井 (歿)	集乐轩		阿夷庄荣乐轩
游金淮 (鸡仔批, 歿)	集乐轩		阿夷庄荣乐轩
廖再兴 (歿)	集乐轩		砖仔窑同乐轩、三角埔和合轩、西门月华阁、番社振乐轩、埔里
林歪头 (阿歪, 歿)	集乐轩		砖仔窑同乐轩 (布袋戏)
林炳荣	集乐轩		坑仔内泳乐斋、砖仔窑同乐轩、三角埔合和轩
(阿港, 歿)			伸港埤仔境同乐轩、和美湖内竹围仔义乐轩、清水同乐轩
杨心妇 (妇仔犁, 歿)	集乐轩		西门月华阁
施万生 (歿)	集乐轩		和美新庄仔庆乐轩、茂盛厝新义轩
(入赘和美新庄仔)			和美和乐轩、大里内新庄新兴轩、丰原集成轩、南屯景乐轩、台中集兴轩、草屯新庄新乐轩、神冈社口获乐轩 (可能?)

温锦昆（锦先，集乐轩
歿）

（通声虎，叩头
锦）

曾温洲（歿） 集乐轩

林火柴（歿） 集乐轩

（入赞台中）

杨炎钟（教脚
步，歿） 集乐轩

（叩头赐仔）

（娶番社人）

场万吉（老狗
先，歿） 集乐轩

李子练（存） 集乐轩

（番仔练，跛脚
练）

薛炳荣（存） 集乐轩

林信吉（阿炉，
歿） 集乐轩

林添财（进财，
存） 集乐轩

张汾（歿） 泽如斋

李仔平（李平，
歿） 泽如斋

许火传（教脚
步） 泽如斋

叶美景、陈三

薛炳荣、林信吉、
林添财

许火传、赖心妇、
林彰、李火传、李
仔平

西门月华阁、阿夷庄荣乐轩

东门外某园底庆乐斋、潭子瓦
密仔余乐轩、太平大丰园之前
身（属轩）、台中共相乐
彰化奏钧天（教外江）

砖仔密同乐轩、番社振乐轩、
三角埔合和轩

大雅雅乐轩、下横山奏乐天、
大里内新庄新兴轩、梧栖港
厝、嘉义六兴宫六兴轩

东门集乐轩、西门口张厝同乐
轩、砖仔密同乐轩

番社（复兴轩）振乐轩、坑仔
内冰乐斋、永生里集乐轩

花坛白沙坑复义轩、南屯枫树
脚景华轩

番社振乐轩（同乐天升龙阵）、
番社口龙阵

东门集乐轩、西门月华阁、田
中央福禄轩

番社振乐轩、永生里集乐轩、
伸港埤仔跪同乐轩、和美街和
乐轩、湖内竹围仔义乐轩、雾
峰柳树湾永乐轩、太平丰笔埔
兴隆轩、南屯枫树脚景华轩、
北屯福乐轩、梧栖钩乐轩、大
肚山仔顶福乐轩

下涌仔升乐轩、花坛白沙坑、
水坑

水坑、南门景兴社

荊桐脚志同轩、大埔头大鼓阵

北门泽如斋、砖仔密同乐轩、
平和厝协乐轩、西门口张厝同
乐轩、和美北势头协乐轩、麦
寮、大林

坑仔内冰乐斋

坑仔内冰乐斋、和美成乐轩



赖心妇 (歿)	泽如斋		东门集乐轩、西门月华阁、北门泽如斋、石头公集义轩
李火传 (歿)	泽如斋		平和厝协乐轩
林彬 (歿)	砖仔窑同乐轩		砖仔窑同乐轩、草港前庄、埤仔头
陈美献 (歿)	大埔碧云轩	汪金旺	南门口大埔庄碧云轩、平和厝协乐轩、大村犁头厝义乐轩、和美成乐轩、大肚下街同乐轩、丰原集成轩
吴石荣	阿夷庄荣乐轩	赖木松	田中央福乐轩 (集云阁)、阿夷庄荣乐轩
(阿泉先, 歿)			南屯枫树脚景华轩
赖木松 (存)	石头公集义轩		石头公集义轩、阿夷荣乐轩、平和厝协乐轩
(大村人)			下滴仔升乐轩、西门口张厝同乐轩、和美成乐轩、秀水陕西乐社、乌日五张犁永乐轩、台北灵安社、云林大埤春乐轩、高雄城隍庙灵安社
邱 闽 (存)	竹仔脚竹雅轩		竹仔脚竹雅轩、埤尾、彰化荊桐脚
(迁居彰化)			高雄下茄苳
张登科 (歿)	社口获乐轩	张镒发	神冈社口获乐轩、大雅、下横山奏乐天
张镒发 (歿)	社口获乐轩		神冈社口获乐轩
陈 三 (歿)	瓦窑仔余乐轩		潭子瓦窑仔余乐轩、太平坪林聚乐轩、大肚同乐轩、龙井山仔脚庆乐轩、梧栖安良港安乐轩、北屯三份埔松乐轩
叶美景 (恶人仔, 存)	瓦窑仔余乐轩		潭子瓦窑仔余乐轩、芳苑成乐轩
(现住台北, 教过五十几馆)			北屯三份埔松乐轩
黄 定 (歿)	南屯景乐轩		南屯景乐轩、番社脚凤春园、枫树脚景华轩、大里内新庄新兴轩、清水同乐轩、苗栗后龙、台东

汪金旺（石头 下桥仔兴乐轩
先，歿）

林澄秋（猫仔 月厝厝昭乐轩 梁仔
秋，歿）

徐添枝（弄槌 草屯新庄人 蔡树丛
先，歿）

蔡树丛 田厝仔胜乐轩

乌日阿密哩永乐轩、大肚、下
街同乐轩、草屯田厝仔胜乐
轩、台中集兴轩

草屯月厝厝昭乐轩、林仔头众
乐轩、南投茄苳脚胜乐轩、包
尾全乐轩、二水顶店仔新乐轩

草屯新庄新乐轩、田厝仔胜乐
轩、林仔头众乐轩、中寮奥文
路永乐轩、南投兴乐轩、内轆
兴乐轩、樟普寮泰乐轩、芬园
竹林集云轩、快官升乐轩

草屯田厝仔胜乐轩

表 10 梨春园系统曲师传承

师傅	出身	徒弟	教授曲馆
李师傅（河南人）			梨春园
杨应求（歿）	梨春园		南门梨春园、东门集乐轩、西门月华阁
（唐山先）			北门泽如斋
李番（歿）	梨春园		南门梨春园
蒋文华（城先，歿）	梨春园	王涂城、叶阿木	南门梨春园、水尾仔凤鸣园、东芳里凤声园、无底庙新芳园
江盘安（歿）	梨春园	王涂城、叶阿木	南门梨春园、无底庙新芳园、南屯景乐轩、番社脚风春园
李江汉（歿）	梨春园	陈学良	南门梨春园、水尾仔凤鸣园、番社口和梨园、和美镇平、鹿港草港尾协仪园、伸港溪口厝、顶丰园
王铭注（根先，歿）	梨春园		南门梨春园、牛埔仔清风园、番社口和梨园
黄龙灶（跛脚灶，歿）	梨春园	陈学良	南门梨春园、西势仔梨芳园、渡船头宝丽园
洪徐千（歿）	梨春园		南门梨春园、西势仔梨芳园
巫允顺（歿）	梨春园		南门梨春园
王涂城（鴉片涂，歿）	梨春园		南门梨春园、西势仔梨芳园



陈清沟 (教脚步, 歿)	梨春园		西势仔梨芳园
吴仔平 (教脚步)	梨春园		西势仔梨芳园
郑清山	梨春园		山仔脚聚仙园 (草屯顶钱仔和梨园)
苏源水 (歿)	梨春园	王涂城、叶阿木	南门梨春园、大竹围植梨园、山仔脚聚仙园
(苏仔源或水源)			无底庙新芳园、石牌坑、花坛白沙坑坑内振梨园
胡水生 (歿)	梨春园	王涂城	南门梨春园、西势仔梨芳园、西区后垄仔新春园
吴清风 (吴仔平, 歿)	梨春园		西势仔梨芳园、牛埔仔清风园、西区后垄仔新春园 (教脚步)
吴昆明 (整目, 歿)	梨春园		南门梨春园、西势仔梨芳园
吴鹏举 (吴仔飞, 歿)	梨春园		南门梨春园、茄苳脚锦梨园、西区后垄仔新春园、北区赖厝厝保春园
陈助麟 (存)	梨春园		南门梨春园
吴谨南 (存)	梨春园		南门梨春原、鹿港草港尾协义园
陈学良 (存)	梨春园		西势仔梨芳园、牛埔仔清风园、和美镇平
叶阿木 (存)	梨春园		南门梨春园、西区后垄仔新春园、西屯新乐园

由表9可见, 集乐轩出了几个大曲师, 张阔嘴、林文灿、林绸、施万生、陈臭猷、林火柴、温锦昆、林炳荣、李子练都是“本馆”出身曲师; 张汾、黄定、陈三、林澄秋、赖木松等人虽非“本馆”出身, 但曾受集乐轩曲师传教, 曲艺亦精, 可视为集乐轩系统的曲师。他们四出传馆, 奠立集乐轩的基础。其中林绸

尤为佼佼者,^①不仅传馆最多,而且学生中曲师辈出,是奠定中部地区轩园分派而轩派占优势的关键性人物。而且轩派中又区分所谓的彰化派和沙仔仑派。^②彰化派差不多就是指着集乐轩系统而言。

要当一名曲师是不容易的事情,对于北管乐器需要样样精通娴熟,所谓“十八只交椅坐透透”或“八只交椅坐透透”皆是形容曲师必须十八般技艺皆通,于乐曲、戏出均有造诣,才能教人。曲师或称曲馆先生,或称先生,社会地位很高。因为常在各地传馆,常有因其曲艺受到欣赏而入赘某地定居备受礼遇的故事流传。

由表9可见,集乐轩系统的曲师几乎在彰化妈祖信仰圈内的各乡镇皆有传馆,不过彰化平原的福佬客分布区仅在永靖乡传有一馆,田尾乡与埔心乡皆无传馆,彰化县南部的一些乡镇如员林镇亦无传馆。田野资料亦显示这个地区虽有一些南管系统的曲馆,北管系统的曲馆亦不少,不过不是属于集乐轩传承的范围。然而集乐轩的传承亦扩及信仰圈之外周缘的伸港乡、梧栖镇、埔

① 林稠之事迹,点滴如下:他生前住彰化市西门地区,今忠孝路一带。在集乐轩先辈图上是第三代曲师,擅教身段唱曲,集乐轩厅堂前左侧墙仍悬有其肖像。他活跃于日据时期,大正九年(1920)曾应聘至田中央组福禄轩,就是一例。光复不久之后去世,享年79岁,留下数量可观的曲簿,据说用一辆车都载不完。

② 轩里面又分两派,一是彰化派,较正统;一是沙仔仑派,较花哨(林美容1992a: 65),调查彰化妈祖信仰圈的曲馆时,并不清楚沙仔仑派之名称的由来,及至展开彰化县曲馆的调查时,调查至田中镇才知道沙仔仑是田中旧街仔的原名,以前当地人说要去“街路”,便是指去沙仔仑。乾隆末年发展成街肆,道光三年(1823)遭洪水,街区毁之泰半,乃迁移田中央建新街(洪敏麟1984: 325)。沙仔仑派是清朝时代就有的名称,传布的范围在员林、社头、田中、溪州、二水等彰化县南部,彰化派传播不到的地区。根据目前的资料显示,沙仔仑派以社头石头公的萧振梧、田中平和里的陈金龙及二水茄苳坑的谢荣裕最为杰出,传馆最多,其中萧振梧与陈金龙是社头石头公洪卒的学生。谢荣裕的老师姓名不详,仅知来自沙仔仑,年老时眼瞎,晚年将绝学尽传谢荣裕,谢荣裕是他最得意的弟子,他也可能就是洪卒吧?



里镇，以及更遥远的嘉义、后龙、台东等地，前者还有一些地缘关系的影响，后者显然是曲师的个别活动范围了。

和集乐轩相较，表 10 显示梨春园系统的传承范围大致局限于彰化市内，跨出彰化市传授的曲馆寥寥可数，仅南屯、番社脚、后垄仔、和美镇平、白沙坑坑内、鹿港草港尾各一馆。梨春园传馆较少，也许和下列几个因素有关：

1. 梨春园清朝时期曾负责祭孔之东乐，西乐由泽如斋担任，东乐地位较高，乃因梨春园较早成立之故（林美容 1994a：37），是否因为梨春园地位较高，故而不轻易对外传艺，实不得而知。^① 然而梨春园曲艺广为音乐戏曲学者肯定，曲艺精，未必传徒多，不独于团体之馆为然，于个别之曲师亦然。

2. 梨春园与集乐轩分别为南瑶宫老大妈会和老二妈会的“舆前”，老大妈会与老二妈会之角头组织与村庄分布的差异恐怕对梨春园与集乐轩之传承系统的差异有所影响，老大妈会会员少，分成九个角头，每一角头仅包含三四个村庄，角头分布以彰化市为主，彰化市外仅占三个角头，而且因财务状况不佳，很少进香（林美容 1990：47～48）。反观老二妈会，会员众多，共分十二个角头，彰化市仅有一个角头，其余均在彰化市外，活动频仍，除了每年例行的作会、过炉以及进香之外，老二妈甚且不定期出巡（林美容 1990：53～58），活动多必然催化曲艺的盛行，集乐轩得便，广为传馆，也是合理之臆测。

3. 大约六十年前，曲馆正是兴盛的高峰时，集乐轩与梨春园两馆势力相当。当时有一个“上海班”来彰化演出之后，团员滞留玩乐，致无钱回乡，遂在集乐轩教“武出”。因此尽管梨春园“曲较饱”，“脚步手路”也“真水”，但是由于大家爱看武出，

^① 据赖木松先生报导，清朝时代官员住在西门，百姓不能随便学曲，必须凭着邻居或好友情谊去交陪关系，才能学曲（林美容 1994a：69）。

集乐轩一出“关公出”就拼倒梨春园的“黄鹤楼”。可见民众戏曲自有其通俗性的需求，集乐轩与梨春园各为中部地区轩园的龙头，通俗与精致的发展方向不同，成绩立判——指传馆的成绩。

虽然表9和表10的资料有可能受限于田野调查中受访者记忆之限制，致使资料多偏向受访者记忆所及或听闻较多的日据时期与民国时期，而对于清朝时代的曲师与曲馆活动情形，较少述及。然而记忆的限制，仅能影响我们对清朝曲师传承的了解，并不能影响集乐轩与梨春园之传承孰优孰胜的了解。

三、轩园分派与轩园相拼

中部地区的曲馆主要分轩园两派，不同于基隆、宜兰等地是以西皮、福路分派。过去的文献对西皮、福路之争记录较多，知者较广（邱坤良 1992：258~259），然而中部地区轩园拼馆也曾热闹缤纷。由于其拼艺、拼面子色彩较重，不致酿成动刀动械之械斗行为，官方的记录和媒体的报导也就较少。邱坤良说：“日治时期台湾戏剧的兴盛与民间子弟组织的蓬勃发展有关，尤其是北管（乱弹）的流行实肇因于子弟团互相间的激烈竞争与对抗。”（邱坤良 1992：260）。历史上的那一段拼馆的繁华正是酝酿如今曲艺仍能残存的种子。如果没有六七十年前那种曲艺盛行、竞相学艺相拼、目睹轩园拼馆的盛况，何来如今仍然津津乐道少年盛事、闲时仍然拉拉唱唱的老子弟？

彰化城内四大馆虽然分别名为轩、园、斋、阁，实际上从师承传统来看，只有轩园两派，例如泽如斋末代的总理兼师父张汾与集乐轩的名师林绸同辈，两人都是集乐轩张阔嘴的徒弟（林美容 1994a：38），张汾所教的曲馆也都取名为轩，如彰化市平和厝协乐轩、砖仔窑同乐轩（林美容 1992：64），以及西门口张厝同乐轩（林美容 1994a：38）、和美镇北势头协乐轩。西门月华阁的老师也大多出自东门集乐轩，如林绸、杨心妇、温锦昆、李子练



这些集乐轩的曲师，也都在月华阁教过（林美容 1992a：64）。可见无论斋或阁都是属于轩的系统。

轩园两派均属北管，就戏曲音乐而言，并无多大差异，所教的曲目大多相同，但由于唱腔发音的偏差而产生了歧异。所拜的祖师爷都是西秦王爷。但是过去从清朝时期一直到战后曲馆仍然兴盛的时期，轩园之拼非常厉害，称作“轩园咬”，每有拼戏或拼曲，往往轩者助轩，园者助园，有时一拼好几天，甚至半个月、一个月。输赢端视哪一方聚集的观众人数较多，胜负的关键在于“出头”。采访时，对于发生于日据时期及战后初期的拼馆事迹，最为大家所回味乐道。

轩园拼馆并非基于分类意识，而是同类中的二元对抗，有关轩园分派的说法，都是以兄弟吵架或师兄弟相争为说辞（林美容 1992a：65），因此轩园分派类似汉人家族的兄弟阋墙。这其实是有迹可寻的，历史上台湾民众习于分类，闽客之分、漳泉之分是最大的分类，族群的分类也常表现在民俗曲艺的区分上，漳人多习北管，泉人多习南管。漳人之内并无分类，轩与园之分派自然不算是分类，两派也常强调其所同而非其所异，纯是相争，而非分类。因此，我们偶尔也会在中部地区听到园与园之间的“拼阵”，都是小型的，一对一的。以往有彰化城内多轩、城外多园的说法，市街之外的乡村地区园的较多，竞争激烈的时候，园的跟园的也拼起来，有时拼得几乎打起来，等到双方的头人上台拉开，鼓才停息（林美容 1994a：63）。例如三十多年前彰化市渡船头宝丽园曾与台中某园拼过，大竹围植梨园曾与番社口和梨园拼过。更说明中部地区子弟曲馆之竞艺的性质。

虽然拼馆无论在城市或乡村都可能发生，但在乡村地区发生之拼馆活动多是一馆对一馆，或者属于偶发而非预期的情况，反正轩跟园一碰上就拼起来。城市的拼馆则大不相同，常常以城市的大馆为中心，结合邻近地区的同一师承或常有往来友好的小



馆，而且在某一段时期大馆之间的拼馆还成每年的例行盛事。常会“相对头”的大馆，主要是彰化的集乐轩与梨春园，台中的集兴轩与新春园，丰原的集成轩与丰声园。而依据表 9，台中的集兴轩与丰原的集成轩曾有彰化集乐轩的曲师去传教，台中新春园则曾有彰化梨春园的曲师去传教。可以想见这三对大馆在“轩园拼”时，彼此之间，轩馆相帮，园馆互助，必是难免。这也可看出集乐轩与梨春园在中部地区的龙头地位。

以下略述集乐轩与梨春园的拼馆事迹，以显城市之拼馆的景象。日据时期，集乐轩与梨春园的相拼非常激烈，往往台上拼，台下也拼，都是拼排场，每次相拼彰化市的曲馆便出动，轩的便助集乐轩，园的便助梨春园。拼馆的地点在彰化公园，当时的公园范围包括今日县政府到县议会，甚至包括了八卦山。拼馆的场合多在每年五月十三日“迎城隍”及九月初九初十两天众神出巡的时候。战后，每年九月初九初十彰化市仍有“迎妈祖”以及庆祝“光复节”，集乐轩与梨春园常在彰化广场“拼台”。彰化市的轩园相拼，一直到光复后第一届省议员林珍出面调停，才告停止。

四、小 结

本节以长期的区域性田野调查资料，来论述中部地区业余民俗艺团——曲馆所展现出来的城乡互动的模式。以彰化集乐轩与梨春园为中心来考察，发现这两大馆虽然梨春园声名较盛，但集乐轩传馆甚多，其传承系统遍及彰化妈祖信仰圈的绝大多数乡镇，只有福佬客地区与彰化县南部的一些乡镇除外，梨春园则大致局限于彰化市内。中部地区曲馆分轩园两派，其中轩派又分彰化派与沙仔仑派，集乐轩可说是彰化派的总源头。不过，彰化派与沙仔仑派并未闻拼馆的情形，拼馆是轩园之间的拼艺竞技兼拼面子，其性质可视为同类之间的二元对抗。



集乐轩与梨春园因着彰化南瑶宫妈祖会的信仰活动，并藉着几个重要曲师的向外传授曲艺，得以在中部四县市的各乡庄建立其传承系统，并在中部的几个大馆当中占有龙头的地位，和彰化市之为中部四县市妈祖的信仰中心，与其城市的区域中心地位有密切的关系。无论从曲艺的传承或是从轩园相拼的竞艺活动看来，城市与乡村之间存在着大馆教小馆、大馆结合小馆的互动模式。

参考文献

- [1] 王士仪：《记梨春园及其所藏剧本曲谱》，《国立中央图书馆馆刊》1973年第6(3/4)期，第28~31页；《从梨春园的研究谈起》，尹建中：《中国文化与社会演讲汇编》，台大考古人类学专刊第11号，1988年第62~71页。
- [2] 民俗曲艺：《梨春园的北管演奏》，《民俗曲艺》1984年第31期，第179~189页。
- [3] 林美蓉：《彰化妈祖的信仰圈》，《中央研究院民族学研究所集刊》1990年第62期，第53~114页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆之社会史意义》，《人文及社会科学集刊》1992年第5(1)期，第57~86页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：南投县部分》，《台湾文献》1992年第43(2)期，第35~105页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：台中县部分》，《台湾文献》1992年第43(4)期，第61~142页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：台中市部分》，《台湾文献》1993年第44(1)期，第25~74页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：彰化县部分(一)》，《台湾文献》1994年第45(2)期，第15~88页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：彰化县部分(二)》，《台湾文献》1994年第45(3)期，第81~169页；《彰化妈祖信仰圈内的曲馆与武馆：彰化县部分(三)》，《台湾文献》1994年第45(4)期，13~87页。
- [4] 林锋雄：《台湾乱弹子弟的一个实例——彰化梨春园所藏剧本目录初辑》，《书评与书目》1974年第10期，第70~76页。
- [5] 邱坤良：《有彰化就有梨春园——一个古老剧团的沧桑》，《民俗曲艺》1981年第11期，第66~74页；《日治时期台湾戏剧之研究》，台北：自立晚报社，1992年。
- [6] 洪敏麟：《台湾旧地名之沿革(第二册下)》，台中：台湾省文献会，1984年。



[7] 陈正之:《昆腔幼曲老子弟——北管乐人叶阿木》,《民间瑰宝——台湾的北管与南管》,台中:省政府新闻处,1990年,第136~142页;《草台高歌——台湾的传统戏剧》,台中:省政府新闻处,1993年。

[8] 许常惠:《台中县音乐发展史第二册田野调查总报告书》,丰原:台中县立文化中心,1989年。

[9] 汉宝德:《谈彰化梨春园的维护》,《民俗曲艺》1982年第13期,第42页。

[10] 厉以壮:《论民俗戏曲之功能及保存——以北管子弟团梨春园为例》,《人类与文化》1986年第29期,第30~45页。

[11] 简秀珍:《台湾民间社区剧场罗东福兰社研究》,《文化大学艺术研究所硕士论文》,1993年。



第四章 妈祖信仰与地方社区

第一节 高雄县妈祖庙的分析^①

在高雄县的 392 间地方公庙当中，以王爷庙最多，共 89 座，妈祖庙次之，共 65 座。但是因王爷的种类与姓氏不一，以单一神灵而论，以妈祖为主神的庙宇可说最多（林美容 1996a），妈祖庙可说是高雄县最具有代表性的地方公庙。因此，本文整理高雄县以妈祖为主神的地方公庙之资料，并参酌县内其他庙宇副祀妈祖之资料，以探讨高雄县妈祖信仰的实况及其与地方社区的关系，并由高雄县妈祖庙的祭祀范围之地域层次来分析妈祖庙的类型，也将由妈祖之香火缘起的类型分析，与妈祖之祭祀活动，来说明南部地区妈祖信仰的特色。

^① 本节初稿于 1996 年 5 月 26 日在中研院文哲所“宗教与二十一世纪的台湾”研究成果展示会中发表，承蒙与会诸位先生女士提供宝贵意见，其中张珣小姐、蔡相辉先生、吕政媛小姐等人的修正意见，已参酌纳入本稿中。当然文责由本人自负。

一、高雄县的妈祖庙

台湾的庙宇资料虽然很多(林美容 1991a),但是很少见在县市这个层次加以全面调查的调查资料。自从刘枝万先生的《南投县风俗志宗教篇稿》(1961)发表,才开了县市范围寺庙调查之先河。目前可以看到的县市寺庙专书还有《台北市寺庙概览》(台北市政府民政局 1977)、《新竹市民宗教行为研究第一部:公共崇拜》(李亦园、宋文里 1987)、《苗栗县寺庙文化之研究》(李阿成、陈运栋、彭富钦 1988)、《台中县寺庙大观》(陈炎正 1989)、《嘉义寺庙志》(赖子清、蔡水震 1978)、《台南县的寺庙与神明》(台南县政府民政局 1983)、《宜兰县寺庙专辑》(宜兰县政府民政局文献课 1979)等。另外,虽然有像《南瀛古庙志》(涂顺从 1994)、《台北市志卷四社会志宗教篇》(台北市文献委员会 1976)这样的县市寺庙专书,不过叙述的对象并非全县的庙宇,有的仅叙述主要的寺与庙(如台北市),有的仅叙述古庙(如台南县)。

以上这些县市性的寺庙资料,或是以宗教类别分类,再以神明分类的方式叙述(如南投县),或是单单用神明区分来叙述(如台南县),或是分乡镇概述主要寺庙(如台中县),或是以表格方式叙述(如台北市、苗栗县)。各县市寺庙叙述的繁简亦有差别。

学界的研究早已说明寺庙与地方社区有密切的关系,地方公庙主神常有一定的辖域。但是上述这些寺庙的资料并不能明显地反映这样的事实,有关寺庙主神的辖境或是寺庙与地方社区的相关信息,往往要在各庙宇叙述的字里行间去寻找或推敲才能了解,有时寻找或推敲了老半天也不得要领。

高雄县地方公庙的调查,可说是目前惟一以地方庄社或社区为单位所做的县市范围内全部寺庙的调查,每一地方公庙均清楚



地叙述其祭祀范围，或是核心的基本的信众的居住范围，对公庙所属庄社的总户数、总邻数、总人口数及居民的主要姓氏、主要祖籍等基本资料均有叙述。除此之外，每一地方公庙均详述其主祀神、副祀神、隶祀神及神位配置，诸神明奉祀缘起，庙宇的位置，历次建庙、修庙、重建、扩建、迁移的过程，演戏、巡境、进香、迎神等祭祀活动，拜斗、安太岁、安光明灯、卜龟、给神做契子等仪式服务，童乩、辇轿仔、收惊、改运、抽签等巫术性的服务，庙宇的管理组织，丁口、头家炉主、角头等祭祀组织，大鼓阵、狮阵、宋江阵、家将团、诵经团、神明会等信徒的志愿组织，庄内其他公众祭祀的土地公庙、有应公庙及普渡、建醮祭典的情况，村际之间的迎神赛会，以及村庄范围内其他佛寺、道坛、鸾堂、斋堂、慈惠堂、一贯道佛堂等的名称、位置。由于调查的项目繁多，全书合计约四十一万字。

本文即是从上述高雄县地方公庙的资料中，将有关妈祖庙的部分抽出加以分析，目的是在呈现妈祖信仰与地方社区的密切关系。虽然全台湾的地方公庙都与地方社区有密切的关系，但是过去很多研究指出妈祖信仰常超越地方的范围而发展，妈祖信仰常发挥区域整合的作用（林美容 1990a, 1991b, 松平诚 1994, 温振华 1984），以致忘了妈祖和其他神祇一样可作为地方的保护神，其与不同层次的地方社区有密切的关系，本文的目的是再度凸显此点。再者，一般人认为妈祖是海神，也许在渔村的妈祖信仰应该更为崇隆；高雄县渔村颇多，但是高雄县渔村的妈祖信仰比之农村、山村或市街并无特别显著的现象。而相对于台湾中部地区发展出颇多区域性的妈祖祭典组织（林美容 1996a），高雄县的妈祖信仰仍只局限在地方社区的范围，这是本文想要讨论的另一个重点。

以下先将高雄县妈祖庙的调查资料用表列的方式呈现出来（见表 11）。总计调查的妈祖庙共有 65 座，其中茄萣乡两座，路



竹乡一座，阿莲乡一座，田寮乡六座，永安乡两座，弥陀乡六座，梓官乡两座，冈山镇六座，桥头乡五座，燕巢乡四座，仁武乡两座，凤山市四座，林园乡两座，大寮乡两座，大树乡四座，旗山镇三座，内门乡五座，杉林乡一座，甲仙乡两座，六龟乡五座。高雄县 27 个乡镇中，除了桃源乡、三民乡、茂林乡三个山地乡及美浓镇这个客家镇^①之外，所调查的 23 个乡镇中，只有湖内乡、大社乡、鸟松乡没有妈祖庙。

二、地域层次

由表 11 统计，高雄县 65 座妈祖庙中，属于角头庙性质的有两座，属于庄庙性质的有 56 座，属于联庄庙性质的有两座，属于街庙性质的有两座，属于大庙性质的有三座。兹分述如下。

1. 角头庙：所谓角头是指庄、街、市之内部的次级聚落单位，常与同族聚居的现象有关（林美容 1993：179）。角头庙便是角头内的公庙，由角头内居民共同兴建、祭祀。既然说是角头庙，便意味着角头内的居民可能仍然参加较大祭祀范围的庄庙之活动，或是认同上仍以为和其他角头同属一村（可能是自然聚居的庄社、村落，或是行政上的村里）。譬如弥陀乡南寮村有叶姓的南圣宫、漂底吴姓的南天宫及新庄仔的天南宫三个角头庙，其间关系复杂，其中南圣宫与天南宫为妈祖庙。南寮村旧称知高寮，原有妈祖庙天南宫为全村共祀，很久以前叶姓分出在南圣宫另祀，以南天大圣（大圣爷）及妈祖为主神。之后，庄庙分成两边，即旧称漂底旧庙的南天宫，以及天南宫，南天宫以王爷为主神，天南宫以妈祖为主神。大约五十年前，又把神明合在一起祭

^① 高雄县地方公庙的调查之所以遗漏美浓镇，乃因文献丛书的编纂架构以族群为依据，客家的部分由徐正光先生编纂，李允斐、钟荣富、钟永丰诸先生撰述，辑为《高雄县客家社会与文化》一书。

表 11 高雄县妈祖庙

乡镇	村庄	庙名	祭祀范围	地域层次	结炉起祀	建庙时间
茄苳	顶茄苳	赐福宫	嘉赐嘉安嘉乐 嘉泰嘉福和协六村	庄庙		乾隆 23 年
	下茄苳	金銮宫	嘉定保定大定 光定吉定五村	庄庙	乾隆 42 年	乾隆 48 年
路竹	路竹	天后宫	竹东竹西文南三村	庄庙	康熙 10 年	道光 2 年
阿莲	埤仔尾	岗后宫	岗山村 2-4、7-9 邻	庄庙		昭和 12 年
田寮	古亭坑	降后宫	古亭村	庄庙		光绪 12 年
	狗窰	进天宫	崇德村 6-13 邻	庄庙		
永安	小滚水	发天宫	崇德村 1-5 邻		庄庙	200 多年前
	山河树	联圣宫	南安村 11-15 邻	庄庙		1956 年
	大仑顶	圣母宫	大仑顶、外安	联庄庙		1974 年
	蒜洋	昆山宫	新兴村 6-8 邻	庄庙		1960 年
	盐田	南瑞宫	盐田村	庄庙		1973 年
	新厝仔	永安宫	永安村、永华村	庄庙		同治 10 年
弥陀	盐埕过港	安乐宫	盐埕村过港村	联庄庙		1961 年
	下盐埕	清和宫	光一村	庄庙		1967 年
海埔仔	弥陀	弥寿宫	弥寿弥靖弥仁弥陀 盐埕过港光和海尾	大庙		咸丰 7 年
	海埔仔	朝天宫	海尾村 1-5 邻	庄庙	大正元年	1975 年
	南寮	南圣宫	南寮村一部分	角头庙		1984 年
	新庄仔	天南宫	南寮村 18-22 邻	角头庙		1989 年
	大舍甲	大寿宫	大舍村	庄庙		昭和元年
梓官	赤崁	赤慈宫	赤东赤西赤崁村	庄庙		昭和 4 年
	前峰仔	惠峰宫	嘉峰里 1-10 邻	庄庙		昭和 3 年
冈山	五甲尾	圣母宫	嘉兴里	庄庙		光绪 3 年
	大埔	圣明里	华冈里 8-10 邻	庄庙		320 多年前
冈山	寿天宫	寿天宫	唯仁寿天冈山平安	街庙		康熙 51 年
	下庄仔	圣母宫	大辽里 1 邻	庄庙		1972 年
桥头	刘厝	宝公宫	刘厝里	庄庙		30 多年前
	五里林	天后宫	东林村西林村	庄庙		明治 39 年
桥头	内庄	天后宫	笔秀村 1-7 邻	庄庙		同治 8 年
	林仔头	护安宫	笔秀村 8-15 邻	庄庙		
桥头	桥头	凤桥宫	桥头兴糖桥南三村	庄庙		乾隆 60 年
	顶咸田	天月宫	顶咸村 1-10 邻	庄庙		明治 42 年
燕巢	和尚庄	朝天宫	尖山村 10-12 邻	庄庙		清末
	麒麟巷	天后宫	金山村 6-7 邻	庄庙		

香火源起时间	主神缘起类型	祖 庙	过炉地点	刈 香
乾隆 23 年以前	沉船漂流而来		不定点	
	不详			
明崇祯	林姓私佛			
	不详	角宿龙角寺	角宿龙角寺	
明郑时	林姓私佛	台南大天后宫	台南大天后宫	
	江姓私佛		角宿龙角寺	刈水香
明郑时	林姓私佛		北港朝天宫	刈水香
200 余年前	陈姓私佛		台南、高雄	
百余年前	不详		鹿港天后宫、台南	刈山香、刈水香
数百年前	黄姓私佛		北港朝天宫	二层行溪刈水香
	北门圣母分灯			
	下茄苳妈祖分香	下茄苳金鑾宫	下茄苳、角宿	
二三百年前	海港捡到			刈水香
	弥陀弥寿宫分香	弥陀弥寿宫	茄苳	
咸丰 7 年以前	海港捞到、官设		白沙屯	燕巢湖子内刈山香
	北港妈分香	北港朝天宫		茄苳崎漏海边刈水香
	不详			台南土城海边刈水香
日据时	不详			二仁溪、苏澳刈香
明末	林姓私佛			布袋海边刈香
160 年前	林姓渔民海中捞获			兴达港、林园汕尾刈水香
	角宿龙角寺分香	角宿龙角寺	角宿龙角寺	永安乌林投刈水香
	孙姓私佛湄洲引奉		北港、角宿、湄洲	不定点刈香
杜姓私佛			兴达港、旗后刈水香	
	台南天后宫分香	台南天后宫		
道光 15 年	五位异姓先民携来			台南土城刈水香
200 多年前	刘姓湄洲携来			弥陀南寮刈水香
	不详	不详		
明郑	先民渡海携湄洲妈		不定点	
	不详			五里林典宝溪刈水香
	台南天后宫分香	台南天后宫		桥头乡内刈山香
康熙 13 年	角宿龙角寺分香	角宿龙角寺		弥陀旧港口、阿公店水库刈水香
	角宿龙角寺分香	角宿龙角寺	北港朝天宫	赤崁、蚵寮刈水香
日据时期	林姓私佛		北港、台南	内门

续表 11 高雄县妈祖庙

乡镇	村庄	庙名	祭祀范围	地域层次	结炉起祀	建庙时间
	角宿	天后宫	燕巢乡里港乡十三庄	大庙		
	下乌山	天后宫	深水村 3 邻	庄庙		20 年前
仁武	公馆	圣松宫	仁福村 6 邻	庄庙		1992 年
	考潭	天后宫	考潭村	庄庙		道光年间
凤山	大庙口	双慈亭	凤山市	大庙		乾隆十八年
	一甲	美泰宫	正义一甲老爷富甲	庄庙		1982 年
	五甲	龙成宫	镇南里富甲里	庄庙	乾隆年间	光绪十二年
	相思林	瑞安宫	瑞竹里 8-10 邻	庄庙		光复后
林园	海漈仔	进发宫	中门里 6-11 邻	庄庙		同治年间
	中芸	凤芸宫	中芸村凤芸村	庄庙	百余年前	明治三十一年
大寮	拷潭寮	慈后宫	三隆村一部分	庄庙		十几年前
	琅冈仔	妈祖宫	过溪村 1-4 邻	庄庙		1987 年
大树	岭口	慈仙宫	钟铃村 6-9 邻	庄庙		1974 年
	楼仔	朝天寺	三和村 4 邻	庄庙		日据时期
	龙眼坑仔	顺天宫	三和村 9-11 邻	庄庙		十几年前
	山猪窟	和山寺	和山村	庄庙		昭和十八年
旗山	大林	天后宫	大林里 7-9 邻	庄庙		1983 年
	旗山	天后宫	旗山街九里	街庙		嘉庆二十一年
	手斤寮	广清宫	广福里	庄庙		光复后
内门	沟坪	兴天宫	沟坪村 1-4 邻	庄庙		1946 年
	龙潭	天后宫	东埔村 1-5 邻	庄庙		1976 年
	小乌山	北天宫	中埔村 9-12 邻	庄庙	昭和 4 年	1977 年
	中埔	龙角寺	中埔村 1-6 邻	庄庙		大正十年
	虎头山	慈云宫	内东村 1-4 邻	庄庙		
杉林	木梓	朝峰宫	木梓村 5-9 邻	庄庙		1975 年
甲仙	甲仙	奉后宫	和安东西安三村	庄庙		1970 年
	匏仔寮	玉天宮	宝隆村 6-11 邻	庄庙		1982 年
六龟	狮额头	风新宫	新发村 1-3 邻	庄庙		1973 年
	红水坑	圣天宮	六龟村 21 邻	庄庙		大正二年
	中庄	天后宮	中兴村 1-18, 21-22 邻	庄庙		1945 年
	尾庄	圣母宮	中兴村 18-20 邻	庄庙		1976 年
	大津	风津宮	大津村 1-7 邻	庄庙		1979 年

香火源起时间	主神缘起类型	祖 庙	过炉地点	刈 香
曹公任职之前	不详			蚵寮、赤崁、安平、永安 刈水香
与角宿妈同时	赖姓私佛			里港溪、高屏溪刈水香
200 多年前	吴姓私佛 先民携来	角宿龙角寺	角宿龙角寺	蚵仔寮
泉州妈祖庙分香	台南大天后宫 惠安乌石宫分香 先民携来潮州妈	台南大天官 惠安乌石宫	北港朝天宫	
300 多年前	不详 不详 沉船船客起祀 张简姓私佛		台南大天后宫 麻豆 北港或麦寮 东石乡某庙	
潮州妈	陈姓自溯洲携来 角宿龙角寺分香 不详 不详 陈姓私佛 罗姓私佛	角宿龙角寺	北港朝天宫 角宿龙角寺 北港朝天宫 北港朝天宫	刈水香
200 多年前	角宿龙角寺分身 里港双慈宫 先民携来 北港朝天宫分灵 角宿龙角寺分灵 不详	角宿龙角寺 鹿港天后宫	角宿龙角寺 里港双慈宫 北港、鹿耳门 北港朝天宫 角宿龙角寺 台南大天后宫	
大正初年 不详	角宿龙角寺香火 潘姓私佛 北港妈分身 民家私坛奉祀 中港妈分身 鹿港天后宫分身 不详	角宿龙角寺 台南大天后宫	角宿龙角寺包香火 北港朝天宫 北港、新港、鹿耳门 北港朝天宫 中港慈裕宫 鹿港、新港 鹿港、新港、北港	刈山火
昭和一年	二林路德堂分身 鹿港天后宫分身	二林路德堂 鹿港天后宫	鹿港、二林	
1951 年	东石港口宫		东石港口宫	
1965 年				



祀，不久因选举产生纠纷，又分开祭祀。现在南寮村全部，共28邻，居民有选举权者约一千八百多人，参加南圣宫者约四五十户，以叶姓为主；参加南天宫者约一百多户，以吴姓较多；参加新庄仔天南宫者约两百多户，属南寮村第18~22邻，以林姓为主，新庄仔居民是因海水倒灌之故，由知高寮迁来。

2. 庄庙：这类型的妈祖庙是最多的，全县共有56座。妈祖和其他正神或天神一样可以成为庄庙的主神，作为庄社的保护神。虽然村庄的大小有别，人口多寡不一，山村、渔村或农村的生计状况亦有别，但是以妈祖为庄庙主神的情况则无多大差别。

3. 街庙：其实这个层次的妈祖庙可视为与庄庙同一层次，只不过市街人口较多、较密，商业功能较大，信徒分布的范围较广，常涵盖数村里。街、庄、社可视为不同的聚落单位，小庄为社，而人口密集、交通便利的大庄常发展为街镇。高雄县属于街庙的妈祖庙计有冈山街的寿天宫与旗山街的天后宫两座。冈山旧称阿公店街或营榛林，清代为附近十三庄的信仰中心，日据时代仅为冈山街三保内的公庙，昭和六年（1931）因洪水致灾，街长曾予重建，至今辖唯仁里、冈山里、寿天里、平安里，祭祀范围与日据时代无异。旗山街旧称番薯寮，日据时代共五保，现在街区的范围包括湄洲、永和、瑞吉、和平、新山、太平、三协、竹峰、大德九里。街内有天后宫、竹峰寺（观音庙）及福德祠三间公庙，祭祀范围一致。

4. 联庄庙：联庄庙是指数庄社联合共建共祀的公庙。高雄县有田寮乡大仑顶圣母宫与弥陀乡盐埕过港安乐宫，这两座妈祖庙属联庄庙的性质。

5. 大庙：位在街市的古老庙宇，若其辖境亦包含邻近的乡庄，而成为全乡或全镇的信仰中心，便称为大庙。高雄县内有弥陀弥寿宫、角宿天后宫及凤山双慈亭三座妈祖庙，分别成为弥陀乡、燕巢乡与凤山市的大庙。



三、香火缘起类型

台湾各地有关神明的传说以灵验事迹的传说较多，也较为学界所注意研究。有关神明的来历见之于文献者，大多述其成神之事迹，或是在大陆原乡的灵验事迹，极少站在台湾各地信仰者之立场，来说明其地方保护神之来历。我的意思是说，各种神明其实地域化的色彩都相当明显，不只其成神的略历及在大陆的灵验事迹广为信徒所知，其如何来台而为某庄某社奉祀之缘起过程，更为当地信徒所传诵。有关各庄社神明香火起源的传说故事虽然很多，但是采集较少，更遑论分析研究。

本节就上述高雄县的 65 个妈祖庙，分析其主神妈祖之香火缘起的类型。除了 15 个妈祖庙没有搜集到香火缘起传说故事之外，50 个妈祖庙的香火缘起大致可分为以下六种类型。这六种类型并不互斥，也就是说，不排除一个庙出现两个或两个以上类型的缘起传说之可能。不过，大部分的妈祖庙其缘起传说通常只有一种。有关神明香火缘起的口碑虽然有时会改变，但这种情形通常发生于规模较大、与他庙有竞争关系的庙宇，或者是有意发展意图的庙宇。高雄县的妈祖庙皆为地方性的公庙，缘起口碑相对而言较为稳定，少有改变。

1. 族姓私佛：台湾很多神明在其成为地方公庙主神之前，通常由地方某姓族人所供奉，这牵涉到传统台湾汉人的庄社常有一姓独占的情形（林美容 1993），同族聚居也一起供奉相同的祖先与神明，日久由于神明的灵验，吸引村中其他居民的信仰，及至建立村庙时，便顺理成章的成为村庙的主神。或是在杂姓村的情况下，各姓的神明经过一番竞争，较灵验的或神格较高的便成为公庙的主神。这种由一姓的“私佛仔”或“祖佛仔”变成“公佛仔”的情形，可说是台湾神明香火缘起最显著的一个典型，妈祖自然也不例外。高雄县妈祖庙之香火的缘起，由族姓私佛而成



为地方公庙的主神的情形，在各种缘起的传说当中是最普遍的，一共有 18 个例子。

2. 先民携来：其实族姓私佛也是先民携来，因此，这一类型专指无特定族姓渊源之妈祖的缘起。高雄县属这一类型之妈祖庙共有 5 个例子。最鲜明的例子是凤山市五甲龙成宫，五甲先祖来自福建漳州漳浦县沿海一带，因恐风波险阻，人人携带湄洲妈祖香火，果然安抵五甲。另外，冈山镇下庄仔圣母宫的主神是五位异姓先民携来，虽与单一的族姓无关，也显示杂姓村的情形在开发之初亦不乏其例，只是这样的情形显然比同姓聚居的情形要少多了。

3. 岛内妈祖庙分香：分香又称分灵或分灯或分身，也是神明香火缘起的重要典型。高雄县妈祖庙妈祖的香火源自岛内他处妈祖庙的例子共有 19 个，其中由县外其他妈祖庙分香而来的有 9 个，自县内分香者有 10 个。自县内分香者主要是从历史悠久、创建于乾隆 38 年（1773）的角宿天后宫分香，天后宫旧称龙角寺，俗称角宿庙，其主神妈祖于清朝时期称为“南路妈”，祭祀范围很广。本县阿莲乡埤仔尾岗后宫、冈山镇前峰仔惠峰宫、桥头乡顶咸田天月宫、仁武乡公馆圣松宫、大树乡岭口慈仙宫、旗山镇大林天后宫、内门乡龙潭天后宫及中埔龙角寺等八个妈祖庙，皆由角宿龙角寺分香。由县内妈祖庙分香者，只有两个妈祖庙非自角宿天后宫分香，即永安乡新厝仔永安宫系自下茄荳金銮宫分香，与弥陀乡下盐埕清和宫系自同乡内弥陀弥寿宫分香。自县外分香者，有永安乡盐田南瑞宫系自台南县北门圣母分灯，弥陀乡海埔仔朝天宫系自云林县北港朝天宫分香，冈山镇寿天宫系自台南市大天后宫分香，桥头乡桥头凤桥宫亦自台南市大天后宫分香，甲仙乡甲仙奉后宫系自云林县北港朝天宫分香，六龟乡狮额头凤新宫系中港妈（苗栗县竹南中港慈裕宫）分香，红水坑圣天宫系自彰化县鹿港天后宫分香，尾庄圣母宫系先后自彰化县二



林路德堂与鹿港天后宫分香，天津风津宫系自嘉义县东石港口宫分香。其中，六龟乡僻处山区，开发较晚，乡内五座妈祖除中庄天后宫缘起不详之外，全部自县外分香而来。

4. 中国大陆妈祖庙分香：高雄县有六个妈祖庙的妈祖之香火源自湄洲或号称为湄洲妈，即（1）弥陀乡弥寿宫的妈祖自海港捞起后，用四角竹椅“关神”，自称是湄洲妈。（2）冈山镇五甲尾圣母宫所供妈祖是孙姓信士自湄洲引奉渡台。（3）冈山镇刘厝宝公宫妈祖是刘姓祖先从大陆湄洲带来的，本来只是刘姓祭拜。（4）桥头乡内庄天后宫的妈祖是明郑时期郑氏军民渡海来台时，自湄洲祖庙供奉神像来本庄屯田。（5）凤山市五甲龙成宫妈祖是先天自漳浦县来台时，携带湄洲妈祖香火而安抵五甲。（6）六龟乡尾庄圣母宫妈祖系先后自二林路德堂与鹿港天后宫分香而来，但却自称为湄洲天上圣母。这五个例子当中，有三个是族姓私佛，即第二例、第三例与第四例。另外，（7）凤山市大庙口双慈亭的妈祖是由泉州奉祀来台，但每三年进香一次却是例往台南市大天后宫进香。（8）凤山市一甲美泰宫往昔例往北港朝天宫进香，后来不知何故，查出神像的来源是福建惠安，因此从1992年起改去惠安乌石宫进香。合计，共有八座妈祖庙与中国大陆妈祖庙有渊源关系，除了第1例与第6例之外，其渊源大多可溯自移民之初。

5. 海中捞捡或与沉船有关：高雄县有三个妈祖庙的妈祖神像是当地居民或渔民从海中捞起捡到的，即弥陀乡盐埕过港安乐宫、弥陀弥寿宫、梓官乡赤崁赤慈宫。有两个妈祖庙之香火来源与沉船有关，即茄苳乡顶茄苳赐福宫的妈祖是沉船漂流而来，被幸存者奉于妈祖婆山；林园乡中芸凤芸宫妈祖系百年前一南澳来此载货的船只，中途遇狂风巨浪击沉，其中一船客因持天上圣母圣像，而免于一劫，遂结庐而拜。这五个妈祖庙都位在近海的渔村，他们的妈祖可说都经过海的洗礼。



6. 官设：高雄县弥陀乡弥寿宫虽然一说是盐埕庄内的老人在港内捞到，但一说是清朝时期台南府尊为盐民所设的。

总结来说，高雄县妈祖的香火缘起，大多是先民渡海来台之初，随身携来。第一类型、第二类型与第四类型皆属之。依据日据时期的统计资料，高雄县内除燕巢乡、阿莲乡、林园乡、田寮乡之漳籍住民多其余泉籍住民，冈山镇、大寮乡、仁武乡漳籍与泉籍住民人数大致相当之外，其余陆竹乡、湖内乡、弥陀乡、凤山市、大树乡鸟松乡、旗山镇与六龟乡之泉籍住民人数均远胜于漳籍住民人数，整体而言，高雄县是泉籍住民占优势的地区（台湾总督官房调查课 1928）。这些随身携来的妈祖神像，除了少部分与湄洲妈有香火的渊源之外，大部分已失却原乡渊源之认同，对信徒而言，她们大多成为某一族姓的“私佛仔”或“祖佛仔”，之后才成为地方公祀的“公佛仔”。

另一种妈祖香火缘起的典型即是第三类所指，居民定居、成立庄社之后，才由邻近的上阶层级的妈祖庙分香，成为庄社共祀的神祇。有的则因迁移的因素，移奉来台之后较早住地的妈祖进入县内。有的则是自台岛其他著名的妈祖庙分香，以沾香火。有的则是居民因缘际会得别处妈祖的灵佑庇荫，进而成为庄头公祀。自岛内（含县内）他处妈祖庙分香的例子，最远的是到苗栗县竹南中港慈裕宫，这是开发较晚的六龟乡狮额头之凤新宫妈祖香火的来处。

最特殊的是第五类型的香火缘起之说。可视为渔村妈祖缘起的特色，虽然并不是所有渔村的妈祖都是属于此一类型。其实更宽广地来看，除了第三类型，上述诸类型皆蕴含着妈祖随先民漂洋过海之“海的意象”，套一句台语说是曾“过咸水”。

从第三与第四类型，我们亦不难抽象式地归纳出妈祖缘起之“香火的意象”，香火意味着对起源地的重视与强调，意味着仪式上的位阶关系。和前述“海的意象”一样，这也不是独于妈祖信



仰为然。

四、相关的仪式与活动

高雄县各个妈祖庙可见的仪式与祭祀活动，有如下几种。不过以下所述，也不是只有妈祖庙才会有这样的活动，别的地方公庙也常见这样的活动。

1. 千秋祭典演戏：即所谓的“神明生”。妈祖的生日是3月23日，有的在神诞日当天，也有不少是在神诞日之前，举行酬神演戏的活动，大部分都是每年举行。往昔祭祀费用常以丁口钱来维持，高雄县最特别的，是有“荫丁”的习俗，即是庄民年满60岁之后，可不必再缴丁钱。由于收丁钱费时费事，收丁钱的习俗已渐由信徒自由乐捐油香钱的方式所取代。主神之千秋祭典的时候，常有宴客吃拜拜的习俗，不过现在很多改为只在进香或建醮之大型庙会活动的时候才“办桌”请客。

2. 卜龟：卜龟的活动通常在元宵节举行，但是高雄县有一些妈祖庙会在庆祝神诞之千秋祭典时举行。卜龟的方式是由庙方做红龟、面龟、土豆龟、凤片龟等，供信徒卜龟，拿回去吃平安。次年要加息“还龟”，也就是龟的重量要加重，或用还款的方式。

3. 巡境：神明在其辖域内出巡，以确保境内的平安，此谓之“巡境”或称“巡庄”，有些文疏资料写作“运境”或“运庄”。巡境常在神明生日的时候举行，或是神诞日之前举行，有时则配合进香活动，在进香队伍回来时，在境内绕境，“巡香案”，即神舆阵头经过境内各家各户所摆出来的香案之前，与之交换香火，这是表现神明与境内基本信众之仪式关系，最具象征意涵的活动。

4. 钉符仔：又称“安青竹符”，通常在巡境时举行，即在村庄的四个角落插上青竹，在竹上贴神符，此具有驱邪除煞的作



用，以神明的灵力来排除可能侵入庄社的邪煞。“安青竹符”与“安五营”有异曲同工之妙。一般的说法是“武神”才需要安五营，妈祖应该是“文神”，^①自然较少安五营。不过整个高雄县，不只妈祖庙，其他的地方公庙也大多行“钉符仔”的仪式，而少听闻有“安五营”的说词。

5. 过火：又称“过生火”，即在庙宇之前置放成堆的金纸及木炭，点火燃烧，让神舆领前，信徒随后快速踏过。此一活动具有验证神迹与洁净求平安的仪式效果，也创造人神交融最神秘的体验。“过火”通常在神明进香回来入庙之前举行。

6. 问辇仔：又称“扛辇仔”，即用小小的木椅，左右横绑两根竹竿，将神像置木椅上，于神前问事，以右前方竹子敲打桌面的方式，喻示神意。很多庙宇限制辇轿只能用来“问公事”，但也有不少庙宇于每日黄昏于村庙前“问辇仔”，或是有事要求问的信徒，便去请“法官仔”来主持“问辇仔”的仪式，先要“关辇仔”，神灵来降灵之后，信徒才一一求问。

7. 请妈祖：或称“迎妈祖”。迎神或请神的活动是到外地或层级较高^②的庙宇去请其神明到境内来当“客神”，参与巡境，接受信徒的奉拜。高雄县的妈祖庙常有这种请神的活动，而且大部分是请妈祖，而绝少请其他的神。反过来，县内有些妈祖庙由于层级较高，其主神妈祖常常成为邻近较低层级之地方公庙请神的对象，如凤山市大庙口双慈亭、燕巢乡角宿天后宫等。去请神的庙宇与被请神的庙宇之间不一定有仪式上香火的传承关系，而且通常是没有。

① 田野调查时只闻“武神”的说法，并未闻“文神”的说词，此处只是对比虚拟的用法。

② 这里所指的层级是指祭祀圈之不同地域层级。请参阅林美蓉有关草屯镇祭祀圈之讨论（林 1987）。

8. 谒祖：有时叫做“谒祖进香”，是到神明之香火所源自的庙宇或是信徒所“认定”的祖庙，去行谒拜之礼。祖庙通常意味着其历史更悠久、香火更旺盛。诸多文献所称的“刈火”、“掬火”，强调的是香火的分割、分沾与再生之意义面向。但是在高雄县较少听到这样的用词，而多用表示子庙对祖庙之仪式顺从与恭敬的“谒祖”一词。其实很多所谓的“祖庙”，并不一定具有确实可考的香火传承关系，而只是经过人为的认定。为什么会有这样的“认定”产生，需要更精细的讨论，本文无法在这里处理这样的问题。

9. 过炉：一般意义的“进香”，即神明离开其辖境，到远处的有名的香火旺盛的庙宇去朝拜。在高雄县这种仪式活动通称为“过炉”，而不称为刈香。“过炉”一词，表示神明的香炉从进香对象的神明香炉之上，由信徒用手传送出庙门，强调经过对方神明香火之熏陶的仪式意义。虽然“过炉”没有如“谒祖”一般，强调双方之仪式位阶的上下统属关系，但是仍表现相当程度的对方神明之香火的崇高敬意。在高雄县，“过炉”一词差不多就是“刈庙香”的同义词。而台湾中部地区，以“过炉”一词来指涉神明的香火轮流传递到值年炉主手上，由信仰祭祀中心日常供奉的所在把神明香炉过到炉主家，同时接受角头内信徒之奉拜的仪式过程（林美容 1990a：47）。此与高雄县的用法显然有所不同。

10. 刈香：在高雄县，广义的“刈香”包含刈山香、刈水香、刈海香、刈庙香，狭义的“刈香”仅指刈山香、刈水香与刈海香而言。“刈海香”即是在海边举行“刈香”的仪式，这种例子较少，或者因为海边也是有水之处，有时也习称为“刈水香”。我不确知“刈海香”与我在高雄县之外调查所获知的“刈天香”意义是否相同。一般而言，“刈天香”是香火源自大陆原乡，但因交通阻绝或政治形势阻隔，或因不确知是自大陆何处缘起香



火，故在海边望空祭拜，祈求香火的接续。“刈庙香”其实就是“过炉”的同义词。因此，在高雄县当讲到“刈香”一词时，差不多是专指刈山香与刈水香，与“过炉”有明显的仪式上的区别。“刈山香”或称“刈山火”。“刈山香”与“刈水香”仪式之进行，是到山边或水边搭坛，神舆轿到水里去把水中的“歹物仔”，即是鬼魂邪煞等不干净的东西，收来当神的兵将。我虽未亲见此仪式，但是调查资料显示在高雄县这是相当普遍的习俗。一般民间相信，无嗣的孤魂野鬼常在山边水际出没，故民间有“此地不靠山不靠海，故不需建醮”的说词，以推托动辄花费数百万、数千万元的建醮祭典。很有意思的是，可能危害作祟的“歹物仔”，经过“仪式转换”，可以成为有用的东西，以神明的兵将的身份，协助神明守卫地方。^①很显然，在高雄县刈香与过炉在仪式上有很大的不同。而在台湾西南沿海一带（云嘉南五县市），“刈香”却别有所指，是对神明绕境活动的特有称谓（黄文博 1994：10）。台湾虽小，然而种种信仰上的习俗行为与相关的词汇用法，确有区域的差别，即使像高雄县与台南县只有一水之隔（两县隔着二层行溪），同样“刈香”一词，意义已相去甚远。

11. 包香火：内门乡中埔龙角寺妈祖之香火来自燕巢乡角宿龙角寺，每隔三年必到角宿龙角寺谒祖进香，每有进香必连续举行三年。而“谒祖进香”只是名义，受访者在描述其仪式意涵时，表示只是去包香火而已，并未过炉。“包香火”的说法也仅此一例，其内含接近“谒祖”与“过炉”，不过似乎有细微的仪式上的区别，详情有待进一步的考察。

^① 吕玫媛小姐提到高雄县这种“刈山香”与“刈水香”的习俗，也许是高雄县妈祖庙无法发展成区域性祭典组织的一个原因，相较于进香朝圣的妈祖祭典，显然有别。笔者曾在分析彰化妈祖信仰圈形成的原因时，提到进香的重要性（林美蓉 1990a）。

12. 会亲：或称“会香”。妈祖和其他神明一样，也会离开其辖境四处去参访道友，一般以平等地位的互相参访，通称为“参香”或“会香”。而各地的妈祖庙为表示其相互间的友谊关系，常称其妈祖出境参访是去“会姊妹”，两地的妈祖好像姊妹相会一样，故称“会亲”。

第一项到第六项是在庄内举行的仪式与活动，第七项至第十二项是到外地举行的仪式与活动，仪式的重心放在境外，第七项是到外地请神，仪式的重心却放在境内。

五、以妈祖为副祀神

高雄县虽然只有 65 座地方公庙是妈祖庙，但是有很多地方公庙都副祀妈祖，兹将副祀神中有妈祖的地方公庙，与妈祖之信仰及祭祀活动相关之调查资料，制表胪列于表 12：

表 12 以妈祖为副祀神的高雄县地方公庙

乡 镇	村里名	庙 名	主 神	妈祖香火源起方式	妈祖进香地点	妈祖千秋祭典
湖内乡	草仔寮	忠兴宫	三侯公			无
路竹乡	顶寮村	三公宫	戴府三公			有
路竹乡	下寮村	清云宫	普庵真人			有
阿莲乡	仑仔顶	武当山	北极玄天上帝			无
阿莲乡	港后村	北极殿	北极上帝			无
阿莲乡	中甲村	北极殿	玄天上帝			有
永安乡	市仔寮	新港宫	五府千岁			无
弥陀乡	五分仔	文吉士庙	柳府千岁	李姓私佛		有
弥陀乡	潮南场	代天府	池府千岁			无
弥陀乡	南寮	南天官	池府和李府千岁			无
梓官乡	同安厝	同安宫	关圣帝君			无
梓官乡	蚵仔寮	通安宫	广泽尊王			无
梓官乡	茄苳坑	嘉隆宫	中坛元帅	赤崁赤慈官分身	永安十八湾仔	有
冈山镇	山寮	超峰佛祖庙	观音	角宿龙角寺分灵		无
冈山镇	湾里	碧云宫	清水祖师			无
冈山镇	程香	公寺	元帅			无
冈山镇	街尾仑	代天府	池府千岁			有



桥头乡	芋寮村	寿生庙	法主公	凌姓祖先自大陆请来自角宿龙角寺分灵	有
桥头乡	白树仔	代天府	池府王爷		无
燕巢乡	燕巢	威灵寺	玄天上帝		
燕巢乡	深水坑口	北极宫	玄天上帝		
仁武乡	仁武	福清宫	清水祖师		无
仁武乡	新庄	元蹄府	谢府元帅		无
仁武乡	八卦寮	上帝宫	北极玄天上帝		无
仁武乡	大湾	武圣庙	武圣关公		无
乌松乡	山仔脚	青云宫	神农大帝	台南 鹿港 宜兰头城庆元宫	有
乌松乡	大牌	福德宫	福德正神	依北港朝天宫妈祖指示谓有新庄妈祖降临	无
乌松乡	梦里	琅环宫	神农大帝		无
乌松乡	大丘园	法主公庙	张公法主		无
乌松乡	大竹坑	池王宫	池府千岁		有
凤山市	新庄仔	新复寺	观音	神像迎自台南大天后宫	有
凤山市	新甲	北极殿	北极玄天上帝	同治时妈祖显神通驱疫	有
林园乡	林内仔	凤林寺	观音		无
林园乡	苦苓脚	龙潭寺	观音	与境内神明并祀于寺北港朝天宫	轮流性
林园乡	田中央	瑞凤宫	林奶夫人		无
林园乡	下厝	林凤宫	陈夫人		无
大寮乡	后庄	兴济宫	保生大帝		无
大寮乡	顶大寮	慈诚宫	池府千岁	李姓私神	无
大树乡	麻竹园	昆仑宫	池府王爷	居民先祖自大陆带来	有
大树乡	竹围仔	镇安宫	广泽尊王		有
大树乡	兴化寮	北极殿	北极玄天上帝		无
大树乡	大庄	武山庙	三山国王		无
大树乡	新吉庄	保安宫	广泽尊王		无
大树乡	大坪顶	三清亭	清水祖师		无
大树乡	无水寮	北极殿	玄天上帝		无
大树乡	竹仔寮	北极殿	玄天上帝		无
大树乡	九曲堂	北极殿	玄天上帝		无
旗山镇	鸡柔脚	宣化堂	观音	北港朝天宫分身	无
旗山镇	口隘	慈云寺	观音		无
旗山镇	旗尾	代天后宫	五府千岁	明末先民携来, 原本为本土起基主神	有
旗山镇	武鹿坑	九龙宫	太子爷		无

杉林乡	蜈蚣潭	龙凤寺	观音		北港朝天宫	有
杉林乡	白水泉	北辰宫	北极玄天上帝		北港朝天宫	无
杉林乡	八张犁	紫林寺	观音			无
杉林乡	十张犁	龙山庙	玄天上帝	原系私奉圣像		有
杉林乡	中庄	威圣庙	开潭圣王	陈姓私佛	新港奉天官	轮流性
杉林乡	枋寮	伍龙宫	北极玄天上帝			无
杉林乡	新厝仔(埔尾)	照云寺	观音			有
杉林乡	杉林	紫竹寺	观音		台南、北港、 鹿港	无
甲仙乡	小林	北极殿	玄天上帝		北港	无
甲仙乡	阿里关	震威宫	北极玄天上帝		新港、北港、 鹿港、南化、 平溪	无
甲仙乡	中埔	三圣宫	玄天上帝			轮流性
甲仙乡	大邱园	慈云殿	观音		北港	无
甲仙乡	顶埔	五圣宫	五府千岁			无
六龟乡	苏罗婆	保安宫	玄天上帝			无
六龟乡	顶老浓	清奉宫	观音			有
六龟乡	下老浓	圣君庙	张公圣君			无
六龟乡	六龟	神农宫	神农大帝			无
六龟乡	土湾仔	北辰宫	玄天上帝		新港奉天官	无
六龟乡	狗寮	北极三海宫	五府千岁			无

从表 12 可见,以妈祖为副祀神之地方公庙共有 69 座,其中湖内乡有一座,路竹乡有两座,阿莲乡有三座,永安乡有一座,弥陀乡有三座,梓官乡有三座,冈山镇有四座,桥头乡有两座,燕巢乡有两座,仁武乡有四座,鸟松乡有五座,凤山市有两座,林园乡有四座,大寮乡有两座,大树乡有九座,旗山镇有四座,杉林乡有八座,甲仙乡有四座,六龟乡有六座。总的来说,副祀妈祖的庙宇比以妈祖为主祀神的庙宇(即妈祖庙)还要多。无论沿海或靠山的乡镇的庙宇皆有副祀妈祖的现象,但似乎靠山的乡镇对妈祖的崇奉尤隆,像大树乡、杉林乡、甲仙乡、六龟乡这些靠山或山区的乡镇,其地方公庙副祀妈祖的情况比靠海的茄萣乡、路竹乡、永安乡、弥陀乡、梓官乡都要多。

什么神的庙会副祀妈祖呢?统计如下:玄天上帝或北极玄天上帝或北极上帝庙有 19 座,观音庙有 12 座,王爷庙有 11 座,



广泽尊王庙有 3 座，神农大帝庙有 3 座，法主公庙有 3 座，清水祖师庙有 3 座，太子爷庙有 2 座，其他主祀谢府元帅、三山国王、三侯公、魏府三公、普庵真人、魁元帅、福德正神、保生大帝、林奶夫人、陈夫人的庙宇各有一座。玄天上帝庙（含主祀北极玄天上帝或北极上帝）、观音庙、王爷庙可说是副祀妈祖最多的庙宇。全高雄县玄天上帝庙（含主祀北极玄天上帝或北极上帝）有 61 座，观音庙有 35 座，王爷庙有 89 座，比较起来，同是女神的观音显然比玄天上帝或王爷这些男神和妈祖要兼容得多了（见表 13）。

表 13 高雄县副祀妈祖的地方公庙（前三名）

庙宇类别	全县庙宇总数	副祀妈祖总数	比率
玄天上帝庙	61	19	31%
观音庙	35	12	34%
王爷庙	89	11	12%

这 69 座副祀妈祖的庙宇中，举行妈祖的千秋祭典而演戏的有 22 座，其妈祖出外进香的庙宇有 17 座，其中同时有演戏又有进香者有 8 座。一般而言，庙宇的副祀神众多，每逢神诞大多只是拜一拜，不会特别演戏庆祝，但是妈祖神格较高、信众崇奉较殷，为其演戏庆祝甚至进香的情况，自然较其他副祀神为多。

六、高雄县妈祖信仰的特色

本文分析高雄县各妈祖庙的地域层次、香火缘起类型、相关的仪式与活动与以妈祖为副祀神的信仰实况。主要在阐述其祭祀范围与各庄、社、村、街甚至乡镇的关系，其香火缘起一方面表现从唐山渡海或分香的意象，一方面与各地的庄社、族姓又关系密切，展现香火“在地化”的一面。别忘了，第四节所述香火缘起不详的妈祖庙有 15 座之多，虽然不详的原因可能是找到的受

访者并未知闻，或是访问的时候因故遗漏，或是真的没有口碑，显然将近四分之一的庙宇并不十分清楚其香火来源，这也不排除其对香火缘起不甚在意的可能。

高雄县妈祖的相关仪式与活动也是本文分析的重点。过去我的研究对仪式方面着墨甚少，而偏向从地域人群组织的面向去探讨民间信仰，从祭祀圈与信仰圈的概念，当然可以了解寺庙或神明与地方居民或区域信众的关系，但仪式其实更彰显两者在情感上更深切的密合。高雄县妈祖庙的例子，没有凸显在超越地方社区层次上妈祖所扮演的社会整合的角色，但是妈祖与地方社区的密切关系，毋宁是更自然、更根本、更约定俗成的社会现象。而对该现象的探讨与理解，当然就是人类学者的工作！

参考文献

- [1] 王国璠、谢浩：《台北市志卷四社会志宗教篇》，台北：台北市文献委员会，1976年。
- [2] 台北市政府民政局：《台北市寺庙概览》，1977年。
- [3] 台南县政府民政局：《台南县的寺庙与神明》，《南瀛文献丛刊第五辑》，新营：台南县政府，1983年。
- [4] 台湾总督官房调查课：《台湾在籍汉民族乡贯别调查》，台北：小冢本店印刷，1928年。
- [5] 李亦园、宋文里：《新竹市民宗教行为研究第一部：公共崇拜》，省府民政厅委托研究报告，1987年。
- [6] 李阿成、陈运栋、彭富钦：《苗栗县寺庙文化之研究》，苗栗：苗栗县政府及文复会苗栗总会，1988年。
- [7] 宜兰县政府民政局文献课：《宜兰县寺庙专辑》，宜兰：宜兰县政府民政局文献课，1979年。
- [8] 松平诚：《台湾妈祖信仰》，《社会文化论的研究—神统属性信仰集团政治性》，《女子营养大学营养科学研究所年报》1994年第2期，第79~89页。
- [9] 林美容：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》，1987年第62期，第53~114页；《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域



构成与发展》，张炎宪：《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》，台北：中央研究院三民主义研究所，1988年，第95~125页；李筱峰、张炎宪、戴宝村：《台湾史论文精选》台北：玉山社；《彰化妈祖的信仰圈》，《中央研究院民族学研究所集刊》1990年第68期，第41~104页；《族群关系与文化分立》，《中央研究院民族学研究所集刊》1990年第69期，第93~106页；《台湾民间信仰研究书目》，《中央研究院台湾史田野研究室资料丛刊之三》，台北：中央研究院民族学研究所，1991年；《台湾区域性宗教组织的社会文化基础》，《东方宗教研究》1991年第2期，第345~364页；《台湾人的社会与信仰》，台北：自立，1993年；《祭祀圈、信仰圈与民俗宗教文化活动的空间形构》，中兴大学都市计划研究所编：《地方文化与区域发展研讨会论文集》，台北：文建会（出版中），1996年；《高雄县民间信仰》，凤山：高雄县政府（出版中），1996年。

[10] 林淑铃：《重现超凡入圣之境——台中县妈祖庙之进香》，石万寿：《台中县开拓史研讨会论文集》，丰原：台中县立文化中心，1994年，第2~42期。

[11] 涂顺从：《南瀛古庙志》，新营：台南县立文化中心，1994年。

[12] 陈炎正：《台中县寺庙大观》，丰原：台中县立文化中心，1989年。

[13] 黄文博：《南瀛刈香志》，新营：台南县立文化中心，1994年。

[14] 温振华：《北港妈祖信仰大中心形成试探》，《史联杂志》1984年第4期，第10~20页。

[15] 赖子清、蔡水震：《嘉义寺庙志》，嘉义：嘉义县政府，1978年。

[16] 刘枝万：《南投县风俗志宗教篇稿》，《南投县文献丛辑（九）》，南投：南投县文献委员会，1961年。



第二节

台中县新社乡九庄妈的信仰形态

台湾中部是台湾妈祖信仰的圣域，有很多区域性的祭典组织 (regional cult)，如大甲妈五十三庄、梧栖大庄妈五十三庄、大肚顶街妈五十三庄、枋桥头妈七十二庄、宝斗妈五十三庄、彰化妈三百多庄的信仰圈，都是以妈祖为信仰中心展开的 (林美容 1999a: 表一, 78)。

中台湾的妈祖信仰，除了上述区域性的祭典组织之外，当然还有大小不同范围、不同地域层级的妈祖信仰，即村庄性、联庄性、乡镇性的妈祖信仰也非常普遍。不说很多以妈祖为主神的村庙、联庄庙所在多有，乡镇性的大庙也往往主祀妈祖，这也可说是妈祖信仰相对于其他神祇之信仰显著的地方。

妈祖既是台湾人信仰崇隆的神明，妈祖庙相当普遍，但是无庙的妈祖信仰组织，近年也引起学界调查研究的兴趣。已知的例子中，如西保二十庄 (台中县龙井乡、大肚乡) 迎妈祖 (林美容 1990a)、东保十八庄 (台中县乌日、太平、大里、雾峰) 迎妈祖 (刘汝锡 1986, 林美容 1990a) 以及林姓廿四庄私妈祖会 (彰化县和美镇、彰化市、草屯镇) (林美容 1987)、云林县六房妈过炉 (徐雨村 1996, 1997) 等，均属跨乡镇的区域性祭典组织 (林美容 1999a: 表一)。当然也有一些村庄性的妈祖祭祀活动，也是有神无庙的情形。以草屯镇为例，如牛屎崎竹围仔、番仔田、御史里都有村庄性的妈祖祭祀活动，妈祖是其村庄或村里主神，但并无建庙，而由庄民卜选炉主来负责一年的例行祭典 (林美容



1987: 64~65)。

而本节所要介绍的是一种无庙的联庄性共祀妈祖的组织与活动，即以台中县新社乡九庄妈之信仰形态为例，探讨此类型之妈祖信仰发展与持续的成因，及其在当地社会文化与台湾妈祖信仰的总体面貌中所展现的特殊意义。

一、新社地区开发史略

新社乡位于台中县中部偏西位置，居于大甲溪中游流域，地形呈长条状，是为东南西北走向的内陆乡镇，境内河阶地形^①广布。古称“新社仔”，为原山顶社（Santonton）旧址，境内因有平埔巴宰海族（Pazzehe）迁移至此，汉人便称平埔族人迁居后的新番社为“新社”，此即新社乡名之由来。

此地于乾隆年间（1736~1795）以前原为泰雅族生活空间，后因地方官府的地权划分和汉人移民的垦拓活动，遂为泰雅族、平埔族和汉人三者之间互为角逐之所。

活跃于中部的泰雅族在清代曾区分为二，大甲溪右岸者为北势番，大甲溪左岸者为南势番。北势番居大安溪上游地带，共分八社，其中武荣社至嘉庆年间（1796~1820）仍居东势角附近的石角庄及中科坑，老屋峨社在大正元年（1912）以前则居大茅埔庄一带，其余部落栖居山区（高岛利三郎 1914: 4~7）。南势番居于大甲溪中上游流域一带，北以大尖山和北势番为界，南起白姑大山，经山杉山至中川山，东伸延至 Salamao 社，西邻揀东上堡各庄落，分稍来（Saurai）、白毛（Hakumoo）、阿冷（Aaran）三社，各社之下又分数部落。

大体而言，自清以来泰雅族各社群的移动，大致趋向于自中

① 此一河阶区域，南北长约十公里，东西宽约六公里，海拔约在 360~620 公尺之间，计有 12 处河阶，总称为新社河阶群。

央山脉山地边缘向东或西发展，以及在雾社地区的南或北方移动。这些习居山地的族群，山脉并不足以限制他们的行动范围，为了寻找生存空间可以翻山越岭，因此也时而有与拓垦的汉人有所接触与冲突。

除了泰雅族之外，曾经在台中县境内拓殖的，还有平埔族拍瀑拉族（Papora）、巴宰海族（Pazeh）和道卡斯族（Taokas）等三群。巴宰海族的朴仔篱社，其下有五社群，分布于丰原、东势、石冈、新社一带（台中县立文化中心 1989：98）。

清朝时同属巴宰海族的岸里社势力最大，康熙 38 年（1699），大安溪北的吞霄社因故起事，岸里社民因协助清军平乱，^① 遂使巴宰海族在官方的认定标准中，由生番转化为熟番（陈炎正 1986：14～15）。

岸里社归化未久，即请赐猫雾揀一带荒埔草地（约为今台中盆地北部），由于清廷希望岸里社民在归化之后，能够避免惹事生端且有安身立命之所，故而首开赐土之例。但这些社民开垦过程中，却因技术、资金和人力欠缺之故，遂采“割地换水”和招募汉人为佃等方式，来进行土地的开发利用。

雍正时期（1723～1735），由于岸里社引进汉人大肆开拓台中平原一带，于是引起大甲溪中游流域所在族群的紧张关系。因此而有乾隆 26 年（1761）彰化县知县张世珍勘定地界，由石冈仔至大甲溪一带堆筑土牛沟，禁止汉族越界，东势角和新社等地划时属界外区域。

由于土牛沟的兴筑，使朴仔篱社拥有社仔至土牛沟之间的地权。此后为求维持土牛沟附近地区的秩序和安全，朴仔篱社遂在今新社乡七分一带设隘防守，而为守隘之故，自原居地向东迁

① 吞霄之乱，请参见白栋梁《平埔足迹－台湾中部平埔族迁移史》，台中：晨星出版社，页 74。



置，欲使屯丁自给自足，但因屯丁所居社地和隘埔地相距过远与守隘之故，却无暇耕种，在无计可施之下，社民只得招募汉人为佃。日积月累，一方面汉人专力于拓垦，活动空间和地权渐广；^①而另一面，巴宰海族徭役烦多，无力营生，遂致难以掌握地权，影响所及，促使台中盆地的平埔族走向衰微之途。

嘉庆、道光年间（1796～1850），巴宰海族各社已因生活空间日益压缩，生计日蹙，而被迫纷纷离开故土，寻求新的生活空间。相对于此，汉人则逐渐取代平埔族而建立家园。

雍正三年（1725）清廷在台湾设厂制造战船，分别在凤山县、诸罗县和彰化县等近山之处设立军工匠寮，伐木采料，以供造修战船之需。当时彰化县境内设有二处军工匠寮，一在岸里旧社（今台中县后里乡），一在阿里史社（今台中县潭子乡）。

约至乾隆二十年代末期，由于上述伐樟采料地区的成材砍伐殆尽，无法再提供木料，军工匠寮遂分别有迁移至水沙连和朴仔篱二地区之举动出现（程士毅 1994：16～18）。朴仔篱和东势角地区相继于乾隆 32 年（1767）和乾隆 35 年（1770）在水底寮和东势角二处开办军工匠寮厂，军工匠人在合法的伐樟采料名义之下，行非法的私垦之实，逐渐在土牛界外地区设立拓垦聚落。而军工匠人成为日后越界私垦的主要人力，且间接破坏官方设定的土牛界线政策。

有清一代，汉人开垦新社地区约以乾隆五十一年（1786）林爽文事件为界，略分前后期。前期以闽人为主，其路线约自石冈

① 这种情况由旧契字的内容明显展现，例如咸丰 4 年（1854）山顶社番阿四老香高、孝希香高全妻阿麻界、阿麻舟有水田一处坐落社寮，因乏银应用向黄进寿头家收过典田租银及无利碇底银，以后其田并租付与黄进寿掌管耕收。可见咸丰年间山顶社番的土地，连水田的使用权，平埔族人已丧失控制，一任汉人掌管。（参见中央研究院台史所藏旧契 T048. 069 号）



仔庄或头汴坑，为时甚短；后期则以粤人为主，其路线始自石冈仔庄，时间直至清末。乾隆 37 年（1772）福建漳州人林潘磊率民壮百余名，由头汴坑进入水底寮，着手拓垦部分地域，建立村落，称为庆西庄。但因这批汉人移民侵犯当地泰雅族人的生活空间，致使泰雅族不悦，百般抗拒汉人拓垦行动，移民遂蒙极大伤害（伊能嘉矩 1909：67）。

当时清廷对于私垦也并非不予理会，例如在乾隆 45 年（1780）理番分宪史崧寿和彰化县知县张东馨遣人调查新社界外私垦状况，发现已有社龙寮庄、芎蕉脚、大湍中埔庄、水井仔庄、七分厝庄、八分厝庄、十一分庄、水底寮、松柏岗、马连等聚落。

就人口组成的情况而言，当时拓垦的汉族千余人中，以福建漳州、泉州籍居多，广东籍占 1/10，其中在水底寮办军工厂务的军工匠即达四五百人，而当时平埔族人口仅有数百人（温振华 1992：114）。此等私垦田园系向岸里社通事阿打歪希（任期 1771 ~ 1773）赎耕，可知该地的拓垦虽属不合法，却也反映地权在惯习认定中属于岸里社所有。

粤籍汉人的拓殖以石岗仔庄的创建为重要关键。乾隆 40 年（1775）广东潮州府大埔人曾安荣、何福兴、巫良基等，率族人入垦今大甲溪中游区域，建立石岗仔庄。其后在乾隆 43 年（1778）于今石冈乡地区设置社寮，以广东人刘中立、薛华梅为番割（通事），从事番汉贸易。

汉人在此地区的拓垦，分成三路线。其一为由石冈沿大甲溪南岸拓垦新社一带，如嘉庆（1796 ~ 1820）初年，刘章职等刘姓氏族移居新社、大湍、畚箕湖、下水底寮等地区。其后广东大埔籍人廖衍藏移居大湍水头地区，而原籍广东陆丰的刘延抹移居大湍番社岭地区，又道光 5 年（1825）刘万池移居大湍下社地区。道光 7 年（1827）广东大埔人苏贤才等二十余户，由水底寮渡越

大甲溪，入垦今东势镇大茅埔一地，建立村落，相对于庆西庄而言，称为庆东庄。继又拓垦食水崙，道光（1821~1850）末年水底寮一带由于地势高亢，收成有限，以拓垦所需，兴修水利设施，彭家和刘家先后开凿上水底寮圳和下水底寮圳。（新社乡志编辑委员会 1998：107）

在此开垦过程中也更加突显番汉之间的利益冲突与纠纷，例如嘉庆 20 年（1815）广东大埔人刘中立向巴宰族人赎耕水底寮和抽藤坑地区，先行拓垦水底寮，未几和泰雅族起冲突而放弃。道光 6 年（1826）广东人彭才振、陈官寿率民壮三十余名，由石岗仔庄入垦水底寮崙顶一带，但以地域渐扩及于南方泰雅族领域，不时蒙受泰雅族之抗拒，被害为甚，乃设私隘防御。

光绪 10 年（1884）清廷撤消禁止越番界之令，汉人拓垦番界之外的土地，尽管在清廷官方的保护、准许下，但其进展仍相当有限。

有清一代，新社地区虽历经客家系汉人的努力开垦和“开山抚番”的行动，仅能知其开垦地区的大略地点和分布大概。迄至日治时代初期，行政当局为拟定各种行政措施，始先行展开土地、人口等的基本资料调查。此等调查之中，亦展开一种为移民准备的先期“殖民地调查”，所选地点皆为地广人稀之处。新社亦列为其中一处，依据当时台中县的调查报告，始能首次知晓客家系汉人开垦地点和户数的精确资料，得以推知清代汉人拓垦地点、分布及其规模。汉人拓垦的足迹，由于和泰雅族南势群争夺生活空间，仅能限于新社河阶地带的北部地区。

以新社地区而言，水底寮的拓垦较早，其次才是新社、大南、畚箕湖等现今九庄妈的范围。



表 14 1896 年新社地区村庄和户数的概况表

庄名	户数	庄名	户数
水井庄	25	鸟充庄	34
山顶庄	23	上水底	75
新社庄	93	下水底	41
土城庄	28	十份庄	31
复盛庄	37	七份庄	81
大南庄	63		

现今新社乡的住民，如以其原籍所属而言，几为粤东潮州府、惠州府和嘉应州等地所属后裔的客家人为多，全乡共有 201 邻，6 632 户，总人口数 27 302 人，其中粤籍约占 95.4%，闽籍（以及部分外省荣民）占 4.6%。

今日新社乡民大都讲福佬话，主要的原因是日治时期以降，大甲溪有半年的时间不能通行，为了与丰原地区的福佬人从事生意买卖，而学习福佬话。参与九庄妈祭祀组织的九庄，其居民大多数是客家人，但福佬话一样通行，总共约 74 邻。

二、九庄妈的香火缘起及其地域关系

有关新社九庄妈的香火缘起，有两种说法，最常听到的一种说法，为九庄妈乃清朝时采樟制脑的庄民所拾获而迎回奉祀。另一种说法，则谓神像是在北港雕刻，再到食水崙妈那里开光点眼。^①

前一种说法系相传于二百多年前，一名新社庄民到东势角石壁坑采樟制脑时，因避雨而在荒废的破屋中发现一尊淋雨的妈祖

① 1999 年 9 月 13 日访问梁火明先生（62 岁，龙兴村村长、前龙兴宫主委）。

神像，遂于工地旁结草寮奉祀。^① 日后请回新社地区供奉，最初是带到土城仔奉祀，^② 因屡次显灵护佑垦民，抵挡泰雅族的出草威胁，因而获得新社地区居民的共同奉祀和信仰，香火日盛，经地方仕绅协商，由新社地区人口较集中的九个村庄轮流祭祀，遂名“九庄妈”。

传说的历史有二百多年之久，但现今口述历史可追溯的大约只有 150 年，^③ 至于现存可见的具体文物，为一顶光绪十年（1884）的神轿，^④ 距今有 115 年的历史。

根据口传资料，可以了解九庄妈信仰之缘起、发展，与新社及其附近山城地区的开发史有密切的关系。不过因直接提及九庄妈的史料阙如，故拟将口传资料与汉人在山区采樟、垦殖以及各庄社形成、建立的史实互相对应，让此宗教活动的信仰缘起有一个较明晰的历史梗概。

乾隆 28 年（1763）左右，清廷开始在朴仔篱地区（主要根据地在水底寮）设置军工匠寮开采樟木，乾隆 29 年匠首郑成亮即禀官请开东势角山场，依照垦民“偷跑”的开垦常例，极可能在此之前已有汉人在东势角活动（程士毅 1994：16～18）。汉人在土牛界外的开垦行为日益频繁，清廷也因此于乾隆 39 年（1774）在朴仔篱社添设副通事一名，负责镇压生番、护卫军匠、征收租税等事务。

① 1999 年 7 月 15 日访问张阿风先生（94 岁，务农）。

② 1999 年 11 月 17 日电访陈永昌先生。

③ 据新社镇安宫名誉主委刘赞成先生（79 岁）表示，他曾听祖母谈过九庄妈的活动，他的祖母如仍在世应有 130～140 岁（1999 年 11 月 18 日电访）。中正村村长陈永昌先生（68 岁）也表示，他的祖父如仍在世约为 130～150 岁，当时已有迎九庄妈的活动（1999 年 11 月 17 日电访）。

④ 据《新社乡社区总体营造展览会手册》所记载，古神桥上除了有记录年代之外，尚有当时九庄内信众的姓名。



不过，由于汉人的垦拓手法，不仅根本侵蚀熟番（岸里诸社）的生存资源，^①也进逼生番（泰雅族）的生活空间，虽然清廷置官设法维持三者间的和谐，但为了垦地而私闳土牛界外的汉人移民，其人身安全、生计、家产的维护，其实并无法获得实质保障，所以随身携带香火、神像寻求神灵庇佑的方式，应流行于当时的移民群中。

石壁坑最早被称为“竹古树”，^②清乾隆中叶后属揀东上堡，日治时称石壁坑庄，现为东势镇明正里，位居东势镇最北端。自乾隆中叶汉人陆续进入东势角起，由于匠首的纵容，所以私垦的移民众多，^③其间虽经军工匠首与岸里社通事互控的纷扰，但从乾隆35年（1770）匠首郑成凤邀集泰雅族头目埋石立誓之事来看，汉人势力早已正式进入山区。^④

新社地区初虽位处于土牛沟外，设置军工匠寮后，渐有汉人前往开垦，初期移民因为时与平埔族起冲突，且频遭泰雅族的抵御，又受到林爽文事件的牵连，被迫退走。不过往垦者不断，尤其是粤籍人士经过东势、石冈，陆续到新社开垦，凭借汉人细腻的耕作技术，遂得以逐渐在新社地区立足，从乾隆43年（1778）至嘉庆5年（1800）已有汉人向岸里社和新社白番佃、典土地耕作的情况（施添福1995：5，契字一）。如果再证以神明会、村

① 从《岸里大社文书》中可见岸里诸社的土地经常或赎或典给汉人耕作，约期届满还钱还地，不过由于诸社社民经济能力不良，故这种赎典田园的作法导致诸社地权的流失。

② 《洪水生番相继为患》一文《山城周刊》73/6/4第四版。

③ 乾隆三十年代岸里旧社的匠首郑成凤就曾收受采锯私料者的山场银，放纵五六百人入山，任由他们私制、私垦（程士毅1994：20）。

④ 《岸里社文书》第955（G114）p. 88～89，转引自程士毅，1994：25。虽然立约的内容为只能伐木、不得开田，但能够不透过平埔族直接与泰雅族交涉，即是一种势力深入的象征。



庄神明等祭祀活动历史,^①可见新社地区从乾隆初期即已有汉人聚落建立,而迟至光绪初年(1881)参与的大部分聚落都已经建立,并且有常态性的信仰活动。

移民往来于新社、石壁坑之间,^②这种情况概从乾隆中叶起就有此可能。至于汉人常受到泰雅族攻击的事实,从乾隆年间私自越土牛界入山即层出不穷,在开垦初期,经常传出工匠、垦民遭原住民杀害的情况,这从道光2年(1822)创立七份水井仔国王公会和咸丰10年(1860)创立大南大将祀的原由,乃基于“番害频仍”^③可见。

在同治8年(1869)撤除山区驻军时,“番害”尤为剧烈,要到光绪12年(1886)刘铭传设抚垦局,亲至山区安抚原住民,双方冲突才稍微缓和(刘还月1997:187~188)。不过总体而言,随着汉民聚落的逐渐建立,以往严重威胁生命安全的“出草”,因原住民的退居深山而逐渐淡出移民的生活。因此,自乾隆中叶始,垦民就可能由石壁坑取得九庄妈的神像,而在“番害”的侵扰下,进而促成九庄妈祭祀圈的建立。

而九庄妈的祭祀圈所含盖的村庄应在乾隆末年或嘉庆、道光年间(1796~1850)即已建立(参见表15)。因此我们推测,九庄妈香火起祀的时间可能在乾隆四十年代(1775~1784)左右,也就是距今至少215年前,而成为九庄共祀可能是在道光十三年(1833)水底寮东兴宫建立之前,否则东兴宫即可能发展成为九庄的共同信仰中心。也就是说,至少166年前九庄妈已成为新社地区九庄人民信仰的核心对象。

① 相关资料参见《宗教团体台帐?台中州东势郡II》。

② 中正村村长陈永昌先生说,由于同属客家庄,所以自古新社和石壁坑、中和、茄苳寮都常有人民往来。

③ 《宗教团体台帐?台中州东势郡II》。



表 15 九庄妈祭祀圈建庄简表

村庄	汉人初垦年代	大姓	庄社主神	起祀时间	主要族群
新社	乾隆年间	刘、詹、罗	太子元帥	嘉庆年间 (1796~1820)	
山顶	乾隆年间	陈、张	大道公	不详	
奋箕湖	乾隆、嘉庆年间	刘、陈、曾、高、张	三官大帝	光绪6年 (1880)前	客籍
大南	嘉庆初年	廖、刘、詹	洪府王爷	道光年间 (1821~1850)	客籍
土城	不详	李	三官大帝	不详	客籍
马力埔	不详	徐、张	三官大帝	不详	客籍
摆头店	不详	杂姓	太子元帥	不详	
乌銃头	不详	陈、张、刘	太子元帥	不详	客籍
水底寮	道光14年(1834)	彭	妈祖	同治元年(1862)	客籍

资料来源：林美蓉《台中县新社乡九庄妈信仰调查计划期末报告》第一章第三节及第二章第一节。

至于第二种由食水嵴妈开光点眼的传说，使食水嵴妈对九庄妈而言，可能有（1）“外家”；（2）陪伴游庄的客神；（3）姊妹等三种关系。日治时即已有往食水嵴刘香之举，不过1946年后即停办，直至1996年始再度办理。

一般而言，开光点眼是初雕的神像要使神灵上身时必须做的仪式。但神像奉祀日久，身上的漆掉落，会被认为神灵渐失，而需重新上漆并再次开光点眼。此一开光点眼的仪式渊源，使得九庄妈认食水嵴妈为“外家”，似乎以其庙为“祖庙”而有“刘香”之举。日治时代即有认食水嵴妈为“外家妈”的说法，^①此一说法的形成应与食水嵴妈的历史较久，^②且又为昔日山城地区主要信仰中心有关。但这也与民间的神明或寺庙普遍有仰赖高阶的外来神祇之需求有关，这是一种具有社会心理因素的文化逻辑，因

① 1999年11月18日电访刘赞成先生、黄添水先生（69岁，1986年九庄妈值年炉主）时，两位都持这种说法。

② 龙兴宫委员会编《龙兴宫食水嵴妈沿革》及洪敏麟1984：203皆言龙兴宫创建于咸丰元年（1851）。

近三年来持续性地到食水崙刈香，进而使相关说法更为普遍可闻。

三、九庄妈的祭祀组织与活动

九庄妈因未建庙宇，可供稽考的文物、文献史料付之阙如，致使其沿革相当模糊，虽然有一顶古神轿及一个香炉，其上所记载的文字显示九庄妈已有百年以上的历史。至于九庄妈信仰组织与活动的变迁，只能透过耆老访谈及相关活动的记述，进而了解从日治至今九庄妈的祭祀情况。

(一) 九庄妈祭祀圈

祭祀圈可定义为一个地方社区之居民，基于天地神鬼之共同祭祀的需求，所形成之义务性的祭祀组织，而此社区通常有一主要神祇为其保护神。祭祀圈本质上是一种地方组织，表现出汉人以神明信仰来结合、组织地方人群的方式。而祭祀圈的指针以神明祭祀依序（依其基本性 *primacy*）可有如下的指针，满足一个以上的指针才有祭祀圈可言：(1)建庙或修庙居民共同出资；(2)有收丁钱或募捐；(3)有头家炉主；(4)有演公戏；(5)有巡境；(6)有其他共同的祭祀活动（林美容 1987:62~69）。

九庄妈的祭祀组织亦可用祭祀圈的概念来加以含盖，这一个祭祀圈是以九庄妈为信仰中心，虽无实质的庙宇，但九庄妈的相关祭祀活动，包括请妈祖、过炉、出巡、到食水崙刈香，以及其祭祀费用皆由九庄内轮值的庄头负担，有头家炉主的组织，有巡境的范围，可说是一个有神无庙的地方性祭祀圈。

过去由九个庄社组成九庄妈的祭祀圈，其中水底寮在百余年前因故退出，所以现今九庄妈的祭祀圈，包括新社乡内六个行政村的八个庄头，其奉祀顺序为新社、山顶、畚箕湖、大南、新社、土城、马力埔、摆头店、鸟銃头，每年一轮，其中新社九年之内轮值二次。



兹将九庄妈祭祀圈内各庄之范围，与其相关的祭祀组织、活动及祭祀费用的分担方式列于表 16，共分为六栏。

表 16 新社乡九庄妈轮值祭祀圈

庄名	范围	演戏	祭祀费用	头家炉主	备注
新社	新社(新村第 1~18 邻) 糖(中正村第 3、7 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	每户均摊、乐捐	炉主一人副炉主一人头家五十多人	
山顶	山顶(中正村第 1~2、4~6 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	每户均摊、乐捐	炉主一人副炉主一人头家六十多人	
岔箕湖	岔箕湖(月湖村第 1~7 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	每户均摊、乐捐	炉主一人副炉主一人头家六十五人	剩余公金买公用祭祀品
大南	水头(大南村第 1~2、14 邻)、苗圃(大南村第 3、17~18 邻)、上社(大南村第 4~7、15 邻)、下社(大南村第 8~9、16 邻)、水尾(大南村第 10~11 邻)、番社岭(昆山村第 1~3 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	每户均摊、乐捐	炉主一人副炉主四人头家八十三人	头家炉主在九月十五日大南洪府王爷千秋圣诞祭典上一并卜出
土城	土城(月湖村第 8~10 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	每户均摊、乐捐		
马力埔	马力埔(水源村第 1~7 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	丁口钱乐捐	炉主一人副炉主一人头家二十多人	
摆头店	摆头店(复盛村第 6~9 邻) 横坪(复盛村第 10 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏	丁口钱乐捐	炉主一人副炉主一人其余庄民为头家	第 6 至 10 邻邻长为九庄妈值年当然委员
乌镜头	乌镜头(复盛村第 1~5 邻) 八林树下(协成村第 11、22 邻)	正月初三~初六间做九庄妈戏，三月二十九日妈祖千秋	丁口钱乐捐	炉主一人副炉主一人头家三十多人	一般只做九庄妈戏，但因土地公庙不慎失火，曾连续三年在土地公庙前演布袋戏



第一栏为轮值祭祀的庄名，由重建的历年值年炉主名单^①虽然无法得知轮庄的顺序最初始于何庄，假设以新社为起始庄，可看出近六十年来都是以如下的次序轮值：新社、山顶、畚箕湖、大南、新社、土城、马力埔、摆头店、鸟銃头。其中新社轮二次，一次是隔四年，再下一次隔五年，其余庄社则每九年一轮。

第二栏为祭祀范围，主要详述各庄内的自然村的范围，以邻为单位，根据各庄收丁钱或募捐的范围以及头家炉主的范围来划定。九庄妈的辖境除了六个行政村，即新社村、中正村、月湖村、大南村、永源村、复盛村之外，昆山村与协成村的小部分亦加入。

新社乡内非九庄妈辖境之村庄，大部分都有自己所属庄内主神。但尚未有主祀神的小聚落则有合祀的情形，多因地利之便，而参与邻近聚落的相关祭祀活动，即一般台语称之为“倚”（音ㄚˇ），例如昆山村番社岭近三十户人家“倚”大南，^②以及协成村八丛树下“倚”鸟銃头，^③皆因而参与九庄妈的祭祀行列。

① 参见林美蓉《台中影新社乡九庄妈信仰调查计划期末报告》，1999年，87页。

② 番社岭位于大南庄南边偏南方一公里、昆山岳陵台地之山麓地带，旧时为一处原住民聚落。虽然属于昆山村，但因地缘关系，番社岭很早就加入大南庄的祭祀范围，神明事大都“倚”向大南。

③ 八丛树下位于鸟銃头西边山坡上，其名称由来乃因日本台湾总督府所属殖产局，在大南村创立蔗苗养成所，筑造一口大鱼池，面积约二公顷，蓄水以为天旱无雨时农业灌溉之用。大鱼池边树木茂盛，其中有八棵巨木（楠树），树荫蔽天，成为村民乘凉之处，久而久之，便成为该地地名。八丛树下今属协成村第11、22邻，一方面因庄内没有土地公庙，再者也因邻近鸟銃头，所以就近加入他们的祭祀范围。复盛村老村长吴其潭表示，八丛树下庄民认为每次九庄妈轮值至鸟銃头时，都去给鸟銃头的人请客吃拜拜，觉得不好意思，因此在1977年陈顺干担任鸟銃头炉主那年，有人提议合祀九庄妈。加入之初，两庄互订不成文的协议，鸟銃头庄较大，人口较八丛树下多且集中，所以炉主只能让鸟銃头的庄民出任，副炉主、头家则不设限，双方达成默契后，两庄便正式合祀九庄妈。



第三栏是记录轮值主办九庄妈祭典一年期间，主要演戏酬神的时间，仅指公戏而言，九庄妈相关的祭祀活动虽然很多，但以游庄当天的演戏活动最具代表性及公众祭祀的意义。演戏的时间不一定，通常在农历正月初三～初六祭典期间，出巡结束后及隔天过炉时有演戏，这种酬神的戏一般村民称为“做九庄妈戏”；另一种则是三月廿三日妈祖生日时做的戏，要不要演戏，是由各庄庄民共同协议决定，并无硬性强制规定。演戏的地点通常在域内的集会所（社区活动中心）或是福德祠、公庙等较宽广便利的地方。表内所记的演戏日期，均以农历为准。

第四栏是祭祀费用，主要记录共同祭祀费用之收集方式。收丁口钱是男女均收，过去口钱为丁钱的一半，但今日为方便起见，丁口钱不论男女均一样多。目前大多数的庄社采取每户均摊的方式，在略估出祭祀所需的费用后，由轮值村庄内的庄民每户共同分摊。乐捐是指庙中所收的缘金及香油钱。

第五栏主要是记录头家炉主的人数。卜头家炉主的日期通常都一定，一般在农历十月十五日“还平安”时，但也有例外，有些庄社将九庄妈值年炉主和庄头主神的轮值炉主一并卜出，因为二者时间相近，再者合并办理的话，既热闹又可达到节约的目的。

最后一栏备注，有助于我们了解各项不及备载的资料，以进一步说明祭祀圈与所属庄社间的关系。

（二）祭祀组织

九庄妈的祭祀组织，主要是由轮值庄居民代表所组成的值年委员会运作。九庄妈值年委员会并没有设立常态性的管理委员会组织，而是八个庄头轮值时，依各自需求设置临时性、任务性的值年委员会，以炉主为首，祭祀组织与祭祀活动之办理，也随轮值村庄不同而有所改变。

以往人口较少，办理游庄时，由炉主分配工作，头家则协助

配合，另外也由会计、总务来帮忙祭祀费用的收纳或统合。后来随着人口增加与城乡扩张，为因应日趋繁杂的祭典活动，轮值的各庄遂有值年管理委员会组织成立，并且将九庄妈游庄、过炉所召开的筹备会过程，以书面方式做成记录，对下一年轮值村庄而言，算是相当不错的参考资料。

以 1998 年畚箕湖轮值时，庆典活动之工作分配为例，^① 可说明值年委员会的结构与运作。

1. 炉主：九庄妈奉祀其家，服侍神明一年，各项仪式之主祀者。

2. 副炉主：受炉主指挥，协助会务。

3. 总务：协助炉主处理会务，一般选较有能力之人来统筹、计划相关事宜，负责绕境人员的安排、车辆调度、文宣制作，联络庆典活动工作人员开会。

4. 总务助理：协助总务处理会务。

5. 公关：引介相关单位及各庄神会绕境事务，负责贴路条公告。

6. 财务：财务收支公告，会计业务，并兼办各庄阵头、工作人员绕境午餐。

7. 资产管理：各种资产管理移交。

8. 令符管理：负责管理九庄妈令符。

9. 工务组：负责整地、场地规划、水电设施、停车场等，兼各种阵头队伍之排序演练。

10. 接待组：接待所有参会者之早点、茶水供应，由家政班成员组织。

11. 祭典组：神坛布置、祭品、祭典仪式。

① 1999 年 11 月 18 日电访 87 年畚箕湖庄值年委员会总务胡梅星 61 岁、财务吴学辉。



12. 接神组：安排所有神明进坛安坐。

13. 绕境阵头：负责车辆，聘请司机，派专人担任总指挥，协助整队排序。

14. 大旗锣鼓班：招集训练公开表演。

15. 服务台：电器、文宣广播、神坛装拆，并协助广播、香油款的收据填发。

16. 九庄妈神轿组：负责九庄妈神轿检修与绕境抬轿的工作，由12人组成。在游庄过程中，有些地区居民较分散，会择一定点一起祭祀，这时神轿组就要将神轿抬下车。

17. 食水料妈神轿组：负责与食水料龙安官联系，迎接绕境。

18. 烽炮组：载运烽炮施放。

19. 交通组：负责与义警接洽，绕境当天在各交通要道或街口，帮忙指挥交通，使游庄能顺利进行。

20. 九庄妈兵将：招募人员扮演兵将，每一户要出1~2人，不论男女老少，只要有愿意皆可参与，在值年委员会召开筹备会之前，由各邻头家负责自己邻内的兵将征员。有兵将衣服、兵器之类的装备，随值年村庄移交。

21. 三官大帝组：选比较懂神明事的人，负责本庄庄头神明三官大帝的进坛、安坐、游境及送还，备小神轿。

22. 全联组：负责住户与会务联系，发通知，收款，每一邻有1~2人负责联络。因为联系工作较繁复，在神坛需要人留守时，全联组的人员可以不用“守坛”，其他每户以抽签方式来排班守坛。

从历届头家炉主与熟知“神明事”的耆老访谈中，重建历年炉主名单与当年的大事纪要于附录一。

(三) 祭祀活动

日人对祭祀活动尚未限制时，九庄妈仍有游庄、演戏等活



动，到昭和10年（1937）发生“支那事变”后，日人为遂行皇民化运动，开始执行撤废寺庙神明、强制台湾人民参拜神社等措施，同时也禁止举办依台湾习俗之所有相关仪式（蔡锦堂1992），如农历新年的庆典活动，影响所及，使九庄妈的祭典活动只有卜炉主“过炉”而已。

而且战时生活资源缺乏，其情境如同新社镇安宫副主委刘泰发所言：“在这样动荡时局下，大概除了狗以外，所有饲养的牲畜都得充为‘军饷’，庄民也没有余力办庆典活动。”这种民生困窘的情况让人民根本无法办活动，要到1945年光复后才又恢复游庄。

其后国民政府自1951年起，实行公地放领等农地改革政策后，新社乡民众生活日渐好转，因此每年祭典活动也拥有足够的财力支持，而愈形盛大、热闹。

以下是与九庄妈相关的重要活动，透过地方耆老口述与田野访谈相比较，可以知道以前和现在祭祀活动的相异点。

卜炉主：大部分庄头于农历十月十五日“还平安”祭典结束之后，卜出九庄妈值年炉主，大南庄则在农历九月十五日洪府王爷千秋祭典上，一并卜出洪府王爷及九庄妈的值年炉主。每户派一人参加掷筊，^①由连续得杯数最多的人出任炉主，次多者为副炉主，其余为头家。炉主只有一位，至于副炉主或头家，视各庄所需人数而定。炉主的主要责任，是在家中负责九庄妈一年内的香火。

据说九庄妈相当灵感，每年掷筊卜出的炉主，家中一定是当年风水最好的方位，或是这家人有需要帮助，若是“单身”或

① 例如1999年度轮值的大南村共有六百多户，扣除未参与的新一村，上社、下社、水头、水尾后，共有四百多户，但采愿意制，有意愿的人才列入卜杯的名单，因此实际上有245户参与卜杯。



“品性不洁”者是卜不到炉主的。^① 炉主是神明拣选，可见其不易。

请食水嵴妈祖：除了自前轮值庄迎回九庄妈外，游庄前一天会到石冈乡龙兴村龙兴宫去迎接食水嵴妈。请食水嵴妈时，也会连同从北港请来的北港妈^② 一起请来看戏，若卜有杯即可请出妈祖。游庄：神明在其所辖范围内出巡，以保护境内的平安，或谓之“出巡”或“巡境”，九庄妈范围内的庄民称之为“游庄”，举行日期掷筊请神明决定。^③

由轮值村庄主其事，各庄阵头皆出动，恭迎九庄妈神轿绕境，扛九庄妈大轿的人，一定要十二生肖的人都有，如此较公平，且邪恶不祥的“歹物仔”来也比较不怕。抬轿的人由头家中选出，这也是何以九庄妈的头家动辄数十人、上百人之故。

每年游庄时，演戏酬神非常热闹，几乎由辖境内全体庄民共同参与游庄，男女老少皆然，实为农历过年时极具特色的祭典活动。

以1998年山顶轮值那年为例，正月初五的游庄路线是山顶→新社→畚箕湖→土城→大南→马力埔→八丛树脚→鸟銃头→摆头店，再经新社回到山顶。游庄路线由于出发点每年不一，故每年有少许变化。吃拜拜：宗教性庆典（festival）通常伴随着飨宴（feast），在九庄妈游庄的同时，也举办盛大的拜拜及宴客，亲朋好友平日皆忙于工作、学业，少有机会联系，到了春节始得空相互拜访，而祭祀的三牲酒醴、扮仙作戏，皆由神人同乐、共享，

① 1999年访问镇安宫副主任委员刘泰发先生。

② 食水嵴妈的“外家”是北港朝天宫，每年农历十一月召开管理委员会，掷筊请示食水嵴妈要不要回去刈香，时间通常定于农历十二月过年前，每次去北港刈香都会请一尊北港朝天宫的妈祖回来奉祀，到元月底再将迎请来的妈祖请回去。

③ 1998年度轮值的畚箕湖，即是在神前掷筊定游庄日期，再由“看日先生”作最后的决定。



这就是台湾话所称的“吃拜拜”(林美容 1997: 56~68)。

距今约五十多年前,当时村庄人口较少,做九庄妈戏请客时,就由做头家炉主的去每户“量米”煮饭,宴客的菜肴就是将牲礼、笋干、酸菜干等煮一煮。当时连桌椅也没有,用稻草杆或米筛铺在地上,来看戏的人蹲在路旁就吃了起来。其后才利用国小放寒假时,借课桌椅来请客。^① 1961年曾有八庄吃一庄的盛况出现。早期的人认为请客时东西要吃的精光才会有发展,据说会有主人拿竹竿将前来参拜的信众,一竹竿一竹竿地扫去吃拜拜。现在大部分的宾客都是亲友。

以前若是宴请来自外地的亲朋好友,客人还要自行携带棉被,因为主人没那么富裕,家中平时不可能准备那么多条棉被,宾客就带棉被来铺在地上睡觉,隔天一早再离开。

演戏:一般酬神活动多于神明生日举行,但九庄妈祭祀范围内的八个庄社,妈祖生日时由轮值各庄决定是否演戏,一般是信众自行备办牲礼,前往炉主家中祭拜,并没有特别“作戏”。其中新社庄虽没作戏,但会请庄内青年组成的“中西乐团”来演出北管,为妈祖庆生。

全年只在正月九庄妈游庄、过炉时才做“九庄妈戏”。早期戏剧清一色由男性扮演,演戏时,戏棚离哪户人家近,子弟班就到哪户人家做客,周围一些卖糖果的小贩也会一起跟去做客。现在作九庄妈戏不仅歌仔戏、布袋戏好几棚,有时也会请康乐队、歌舞表演等来“逗热闹”,增添庆典的热闹气氛过炉:在新社乡“过炉”一词,表示将神明的香火轮流传递到值年炉主手上,由信仰祭祀中心日常供奉的所在把神明香炉过到炉主家,同时接受庄内信徒奉拜的仪式过程。

九庄妈游庄过后隔天一大清早,由来年值年炉主到今年的驻

① 复盛村老村长吴其潭访谈。



跽地，将九庄妈请回家中祀奉，接驾队伍入庄之后先游庄绕境，并举行九庄妈王坛法事等庆贺仪式，最后请示九庄妈是否满意，如获得允杯，过炉仪式即算完成。过炉时，通常连同食水崙妈一起请来，因为食水崙妈也会参与游庄。

刈香：比较各地的“刈香”，可知这是一个含意不甚确定的宗教名词，在九庄妈的信仰圈内，指的是到石冈龙兴宫参谒。

这个活动从1996年开始已连续三年，在九庄妈游庄后的第二天，由新交接的值年村庄去龙兴宫食水崙妈那里刈香。当时是新社的陈庆森（现年46岁）担任九庄妈的炉主，他因听长辈的人说，九庄妈是源起于食水崙，为了联络感情交流起见，经过卜杯，得到九庄妈的同意，便于1996年正月初五送食水崙妈回去那天举行刈香，八庄一共有七百多人参与其事。

过火：过火又称“过生火”，即在庙宇前置放成堆的金纸与木炭，点火燃烧，让神舆领前，信徒随后快速踏过。此一活动具有验证神迹与洁净求平安的仪式效果。据说九庄妈约在五十年前游庄时，举行过一次过火仪式。当时在新社国民学校（今新社国民小学）的操场上，堆上燃烧的炭火及金纸，众人抬着九庄妈的大轿，左右摇晃地快速通过炭火，那是惟一一次的过火仪式。^①不过也有庄民反驳，认为过火是“武神”才有的仪式，妈祖是“文神”，这种仪式应当不会和九庄妈有关。

阵头：一般在迎神赛会或神明圣诞祭典上，都会有一些阵头出来“逗热闹”，增添庆典热闹的气氛，新社九庄妈也不例外，目前轮祀的八个庄头，都各自有大旗锣鼓班，负责九庄妈祭典时演出的任务，这些阵头皆由各庄庄民所组成。

早期新社九庄妈随驾游庄的各阵头称“锣鼓班”，在1951年以前，由于交通不便，各庄阵头都得靠步行来游庄，为求携带轻

① 吴道龙访谈（曾任1983年度土城庄值年炉主）。

便，便将小鼓放在竹藤编制的鼓篮里，由一个小孩背在背上，后头跟着一个大人负责敲鼓，和今日庞大的大鼓外形相映成趣。

这类阵头已绝迹了四十余年，这期间，九庄妈游庄时都得邀请邻近大甲或丰原的阵头出来帮忙。^① 现在所见的大旗锣鼓班，大部分是在 1997 年山顶庄轮值那年，由值年委员会所筹划推动，加上当时的陈万通乡长积极促成才得重组，而以大鼓取代小鼓之后，也才有“大旗班”或“大鼓阵”的名称出现。大鼓阵除了在九庄妈各项祭典中演出外，也会相互支持各庄庄庙、主祀神之祭典活动，以及各自庄内的相关祭祀活动。

除了锣鼓阵之外，往昔有些村庄也有子弟班，组成成员来自士农工商各个阶层，只要有相关祭祀活动必义务出阵帮忙，不收取报酬。

请神：九庄妈驻庄一年期间，可因应需求而受邀出外，例如 1998 年度驻畚箕湖时，共被本庄及外庄信徒请去办事五次。其中茄荖寮每年谢平安时，都会请九庄妈前去坐坛，新市镇安宫做法会时，也来请九庄妈去坐坛。九庄妈外出的时间是一天或数天，请回来时，事主须包红包或打造金牌答谢。

四、九庄妈信仰的意义与定位

新社乡的九庄妈祖，对祭祀圈内的庄民而言，自有其神圣的意义，是他们共同信仰的中心与认同的对象。九庄妈是大部分新社乡人的信仰象征，其正月初的信仰活动也是新社乡一年一度的大事。九庄妈信仰的形成与地方开发史关系密切，其信仰组织形构地方联庄组织的形貌，其信仰活动则带动地方曲艺与阵头文化

^① 例如 1992 年土城庄炉主李送来之子李炳 提到，往昔没有大旗班时，九庄妈祭典活动会自外地请阵头，那一年他们庄内每户收 3 000 元，从外地请了二三个阵头，加上其他庄社的阵头，共有十几个阵头，队伍绵延约二公里，热闹非常。



的发展。除了信仰上的意义，笔者希望尝试从地方社会、文化与历史的角度来理解九庄妈对新社的意义。

而九庄妈之独特在于“九庄”的组合，异于一般妈祖信仰常有的六庄、十二庄、十八庄、二十庄、二十四庄、三十六庄、五十三庄、七十二庄之组合，以及主要活动在正月举行之特点。在探讨与综述九庄妈在台湾民间信仰之定位与意义时，以九庄妈作为一个缩影，管窥台湾民间信仰的一些特色与精神内涵。

（一）九庄妈对新社的意义

1. 形构“新社地方”的精神动力

“地方”在民俗的概念里有一定的意涵，它意指一个所在(place)，有一定的范围，是这个范围的一群人所在所属之地，它蕴含着这一群人的社会势力、特殊属性与历史互动的种种因子于其中。

新社是山城地区，也就是东势、石冈、新社这个范围的一部分，这个范围意味着某种人文社会的区位，新社在这个范围内开发较晚，地位较不凸显，却因着九庄妈的共同信仰凝聚一体，凸显“新社地方”的成形。

九庄妈虽然范围并未包含新社乡全部，但是含盖了全乡人口较集中的地区，主要是新社村、中正村、月湖村、复盛村、大南村、永源村六村，此外，昆山村与协成村也有小聚落参与，六村的范围内没有参与的一些聚落，如水井（属永源村）、新一村（属大南村）、新二村（属永源村）、新三村（属复盛村），在九庄妈游庄时，也会出来迎接“逗闹热”，特别是阳明山计划迁来新社乡的七村当中，靠近九庄妈范围的三个村，自1961年起，也会就近参与盛会，煮点心给迎神队伍的工作人员或信众吃。

台湾民间信仰常以地方公庙作为凝聚地方民众的精神动力，但全新社乡内，并无乡镇型的“大庙”，几个地方公庙都是“村庙”型，如新市镇安宫（祀太子爷）、水底寮东兴宫（祀妈祖）、

下水底寮郑王庙(祀帝王公)、^① 鸟銃头北玄宫(祀玄天上帝)、新二村紫安宫(祀观音)、新五村紫明宫(祀观音)、新四村紫保宫(祀保生大帝)、新七村保安宫(祀广泽尊王)。

其中水底寮是新社地区开发最早的地方,奉祀最可能成为“大庙”主神的妈祖,香火缘起时间也有二百多年,建庙也已有166年,水底寮早先参加九庄妈的祭祀,约在110年前左右退出,其间,九庄妈的信仰已稳固发展,水底寮东兴宫因而失去发展成为新社地区大庙的契机。

水底寮的退出虽然使得“新社地方”的完整性受到挑战,但并不妨碍九庄妈在新社地方上的精神主导作用,其核心地位也固如盘石,因此其信仰活动能够有效地动员地方、凝聚地方的向心力,历百余年而绵绵不绝。

2. 地方拓垦的历史记忆

九庄妈本身即是对先民拓垦之历史记忆的化身,新社的开发缘起于清廷在此设军工匠寮开采樟木,原以水底寮为根据地,官采、私垦同时并行。山区的拓垦非常不易,更加有原住民出草的危害与恐惧,九庄妈起始之淋雨落难的景象仿如拓垦先民之遭遇,其后因庇佑垦民平安,以神力抵挡原住民之猎头行动,更加深初始信徒的崇祀,也形塑出后代信众对于先民拓垦的历史记忆。

3. 地方文化发展的根基

九庄妈的盛典就是新社乡最重要的民俗文化活动,它不只是信仰文化,也是休闲文化,更是乡人社交生活、村际互动的凭借。新社乡历来子弟班、大旗班、大鼓班、狮阵等民俗艺团的兴衰,与九庄妈之信仰活动的兴衰有着密切的关系。大旗班尤其是代表新社民俗曲艺文化的特色。

^① 东兴宫、郑王庙、镇安宫称为新社三大庙(吕顺安编1994:47)。



九庄妈的祭典年年举行，只有日治末的战争时期曾经停顿，光复后，旋即恢复。1997年以来，在社区总体营造的气氛下，配合着恢复往食水嵴刈香，以及各村庄大鼓班的复兴，九庄妈的祭典活动显然有扩大之势。

锣鼓班不仅是一项传统技艺，更是先人传承、延续下来的一种精神与文化，由于成员的老化，因此常有日暮之叹。不过，摆头店、鸟銃头以及马力埔庄，挑选孩童或青年来传承，利用周休二日练习或出阵，而且不论男女，只要有兴趣者都可以参加。非但小朋友在大鼓班交到不少志同道合的朋友，且练习时也因家长前来观看，进而使居民互动愉快，不仅让这项传统的艺文活动在现代生活中复活，并满足现代人娱乐、休闲、社交等需求。

不过，面对20世纪末的九二一地震，轮值的大南庄已经表示，明年的九庄妈祭典活动规模可能要缩小。看来九庄妈也要配合灾后地方的重建工作，未来各庄民俗艺团的发展如何尚有待观察。

（二）九庄妈在台湾民间信仰中的定位与意义

对新社乡人意义重大的九庄妈，到底在整体台湾民间信仰中具有怎样的意义呢？可以从以下几点来讨论。

1. 有神无庙之祭祀的典型

在台湾，并非所有神明都有寺庙，有神无庙的祭祀组织与活动所在多有，^①且是在村庄或联庄的层次居多。在村庄的层次，通常是逐年卜炉主，平时在炉主家奉祀，神诞时举行全庄性祭祀，或是由热心的村人以组织神明会的方式行之。在联庄的层次，通常各村庄轮流，由轮值村庄卜出的炉主，代表祭祀之。而联庄祭祀，不建庙的好处是可以维持联庄的祭祀，否则一旦建庙，日久容易成为庙宇所在地村庄的村庙。

^① 未建庙的原因，有时是经济力不足以建庙，有些是神明自己坚持不建庙。

约距今 70 年前，新社乡的协议员多人曾提议为九庄妈建庙，地点选在九庄之中心点，但大家反对，九庄妈也“无允杯”。大约 20 年前也有人提议，那次只是非正式提议，遭反对后就不了了之。信众认为九庄妈较朴实，喜欢“住人家厝”（住民宅），可以方便“救世”，因为通常卜得炉主的人都是家境不太好、苦难较多的人，迎奉九庄妈后，家中会较平顺。

2. 小地区之联庄祭祀的典型

数村庄联合之祭祀活动，有些是以联庄庙为中心，有些是以某一主祀神为中心，有些是小庄倚大庄的方式，有些则各村庄平等不分大小庄。一般而言，联庄祭祀大多采取轮流的方式，但轮流的方式也有很多种变化，有些是在一段时间内各村庄逐日轮流，有些是各村庄逐年轮流；有些是轮值村庄主其事，其他村庄则不管事，有些则是其他村庄也要出阵头，或一起作戏、请客等。

九庄妈是不分大小庄，逐年轮流，轮值村庄主其事，但九庄妈游庄时各庄都要出头阵。稍有例外的情况，是新社较大庄，故九年轮二次，却也是顶替水底寮退出后的遗缺，所不得不然的安排。

3. 山区妈祖之水的意像的典型

一般都以妈祖为海神，护佑先民来台之航海安全，故崇祀之。观察台湾妈祖香火之源起，大多是先民携来，少数自大陆祖庙分香，或海中捞检，这些情况都显示妈祖是“过咸水”而来台的，颇具“海的意像”（林美容 1997b: 10）。但是，妈祖在台湾逐渐发展成具农业神的性格，又会“赶乌龟仔”，又会“扫溪路”，迎妈祖必下雨，这些传说故事都具有“水的意像”（林美容 1997c）。

九庄妈原系在山区破屋中淋雨落难的神像，被采樟的先民发现才起祀之，不同于他地，如西保二十庄的妈祖，每逢庆典必下



雨（林美容 1990b），九庄妈因为淋雨落难的源起，而山区多雨，住民希望雨少一点，因此传说九庄妈游庄很少下雨，有的话也是细绵绵的小雨。九庄妈提供妈祖之水的意像的另一种典型。而不论多雨或少雨，都显现妈祖对水之控制的神力。

4. 神明信仰与年节习俗的配合

台湾的民间信仰有其习俗性，神明信仰与传统农业生活紧密配合，因此神诞虽有其既定时间，但常配合年节举行，例如正月十五日元宵节是天官的生日，七月十五日中元节是地官的生日，八月半中秋节是土地公的生日等（林美容 1996：135～139）。妈祖神诞在三月二十三日，但综观台湾民间妈祖的祭祀活动，特别这种联庄性的游庄巡境，则不一定要在三月举行。^①

属“过庄型”祭典的九庄妈，^② 主要活动在过旧历年时举行，最热闹的是游庄与第二天的过炉。游庄通常在正月初三至初六间择一天举行，之所以选择在正月初举行，乃因山区人少，农历年放假，出外求学或谋生的人会回乡，初二女儿也回娘家，都可以留下来参加九庄妈的祭典，人多使祭典较热闹。拜神是热闹的事，除了阵头的的锣鼓声可助热闹，人气亦可助热闹。选择在年初举行九庄妈祭典，恐怕是民俗“热闹心理”不得不然的结果。

九庄妈的祭典在旧历年之年节时举行，也可见神明信仰与传统“农闲”及当代“休闲”之间的密切关系。

① 彰化南瑶宫十个妈祖会的过炉活动，有些在四月举行，有些在八月举行；埔里镇每年请南瑶宫妈祖去绕境是在九月举行；台中县龙井乡、大肚乡的西保二十庄迎妈祖亦在四月举行（林美容 1990a）。

② 三月的妈祖千秋祭典，通常是妈祖在生日之前，往其香火的来源地或是附近更高层级的妈祖庙（或远地有名的妈祖庙）进香，生日当天举行千秋祭典，并在其辖境巡庄，可称为“在庄型”的妈祖祭典。而一庄过一庄的联庄性迎妈祖祭典，无论称过炉或游庄，为另一种妈祖祭典的典型，可称为“过庄型”的妈祖祭典。

5. 外来神明之必要

台湾大多数的神庙，即使其香火缘起大多是先民自原乡携来，但是基于祭祀圈之地域层级结构，较底层之祭祀圈的神庙仍会往较高层之祭祀圈的神庙去请神来看戏作客，或是到祭祀圈结构（通常是乡镇范围内）以外找一个有名的、历史较悠久且香火较旺盛的庙宇去进香，而其与该庙宇之间未必有祖庙与子庙的分香关系。台湾民间信仰里，任何一个神明或寺庙，普遍有这种对外来神明之需求。

九庄妈亦然，虽然她因被发现而起祀，但不久旋与山城地区的主要妈祖庙——食水崙之龙兴宫牵扯上关系，说早先曾去那里开光点眼，遂认其为外家，例往食水崙刈香，现今九庄妈的祭典活动，例有食水崙妈陪伴，对于外来神明之需要，可见一斑。

参考文献

- [1] 《宗教团体台帐》，台中州东势郡Ⅲ。
- [2] 伊能嘉矩：《大日本地名辞书续编——第三台湾》，东京：富山房，1909年。
- [3] 吕顺安：《台中县乡土史料》，南投：台湾省文献委员会，1994年。
- [4] 林美蓉：《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《民族学研究所集刊》1987年第62期，第53～112页；《彰化妈祖的信仰圈》，《民族学研究所集刊》1990年第68期，第41～104页；《与彰化妈祖有关的传说故事谚语》，《民族学研究所资料汇编》1990年第2期，第107～112页；《台湾人宗教生活面面观》，《台湾文化与历史的重构》，1996年，第131～153页；《妈祖信仰与地方社区——高雄县妈祖庙的分析》，台湾省文献会：《妈祖信仰圈国际学术研讨会论文集》，南投：编者，1997年，第91～109页；《台湾民俗宗教文化的社会图像》，《何谓台湾——台湾近代美术与文化认同》，台北：雄狮美术月刊社，1997年，第56～68页；《妈祖与水利 七星农田水利》1997年第2期，第62～65页；《台湾区域性祭典组织的社会空间与文化意涵》，徐正光、林美蓉：《人类学在台湾的发展——经验研究篇》，台北：中研院民族所，1999年第69～88页；《台中县新社乡九庄妈信仰调查计画期末报告》，台中县立文化中心委托，1999年。



[5] 岸里大社文书出版编辑委员会：《国立台湾大学藏岸里大社文书》，台北市：国立台湾大学，1998年。

[6] 洪敏麟：《台湾旧地名之沿革（第二册〈下〉）》，南投市：台湾省文献委员会，1984年。

[7] 施添福：《区域地理的历史研究途径——以清代岸里地域为例》，黄应贵：《空间、力与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1994年，第39~71页；《清代台湾岸里地域的族群转换》，潘英海、詹素娟：《平埔研究论文集》，台北：中央研究院台湾史研究所筹备处，1995年，第301~332页。

[8] 高岛利三郎：《台中厅理蕃史》，台中：台中厅蕃务课，1914年。

[9] 徐雨村：《宗族与宗教组织原则的转换与并存——以云林县六房天上圣母的祭祀组织为例》，《思与言》1996年第34（2）期，第175~198页；《云林县六房天上圣母的祭祀组织》，《台湾文献》1997年第48（1）期，第97~139页。

[10] 温振华：《清代东势地区的土地开垦》，台北市：日知堂文化事业公司，1992年。

[11] 程士毅：《军工匠人与台湾中部的开发问题》，《台湾风物》1994年第44（3）期，第13~49页。

[12] 新社乡志编辑委员会：《新社乡志》，台中：大社会文化事业出版社，1998年。

[13] 台中县立文化中心：《台中县大甲溪流域开发史》，丰原市：台中县立文化中心，1989年。

[14] 台中县政府：《台中县志卷三 政事志社团篇》，丰原市：台中县政府，1989年；台湾银行经济研究室：《清代台湾大租调查书第六册》，台北市：台湾银行，1963年。

[15] 潘大和：《平埔巴宰族沧桑史：台湾开拓史上的功臣》，台北市：南天书局，1998年。

[16] 刘汝锡：《从群体性宗教活动看台湾的妈祖信仰》，《台湾文献》1986年第37（3）期，第21~50页。

[17] 刘还月：《台湾产业志》，台北市：常民文化，1997年。

[18] 蔡锦堂：《日据时期台湾之宗教政策》，《台湾风物》1992年第（4）期，第105~136页。

[19] 龙兴宫委员会编：《龙兴宫食水嵴妈沿革》，石冈乡：编者，1995。

人类学高级论坛文库

徐杰舜 主编

妈祖信仰与汉人社会

封面设计

李筱茜

责任编辑

崔佳斌

安春杰

ISBN 7-207-05922-1



9 787207 059222 >

ISBN 7-207-05922-1/G·1354

定价:16.00 元