

行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫

清代東勢地區的社群互動和社會型態  
(social form)

研究主持人：林秀幸

中華民國九十三年十月二十八日星期四

## 目次

### 第一章 前言

#### 第一節 緣起與目的

#### 第二節 相關文獻回顧

#### 第三節 研究方法

### 第二章 象徵系統與相應的社群

#### 第一節 仙師廟與祭儀團體

#### 第二節 時間與祭儀

### 第三章 分析與討論

#### 第一節 象徵與認同

#### 第二節 社群、範疇與社會整合

### 參考文獻

# 第一章 前言

## 第一節 緣起與目的

社群 (community) 是人類社會生活最基本的形式，如家庭、部落、村莊……等等，提供人類生存上、情感上的合作形式，卻又隨著歷史的演進和空間的轉換，隨時改變其「社群形式」(community form)，人類的群性帶給人經濟的、情感的支撐，也同時衍生權力和資源分配的議題，社群產生組織、文化、交換，也被迫給予權力一種形式，人類之社群就如同「生與死」，是人類社會生活不得不採取的社會形式，也不得不面對其中的問題，因而形成社會學上最具討論價值的主題之一，社會學家 Nisbet 所謂的核心觀念 (unit-idea) (Nisbet 1967: 47-48)，而社群學 (community studies) 也幾乎和社會學的開啓同時誕生，因為社會生活型態的「改變」，進而產生對「社會」(society) 的認知 (recognition)，並進而進行「比較」而論述，是社會學也是社群學誕生的經過，F. Tönnies 的 *community and society* (Gemeinschaft und Gesellschaft) (Tönnies 1955 [1887]) 是第一部社群學的代表作，在這部著作裡，Tönnies 運用了辯證 (dialectic) 和理想型 (ideal type) 或類型學 (typology) 的方法，企圖尋找人類社群生活的本質，他提出的 Gemeinschaft und Gesellschaft 被翻譯成 community and society，利用相關的兩組類型，包括 natural will 和 rational will，organic 和 mechanical，「自然法」和「民法」之辯證性，尋找人類形成社群生活，以及對其象徵系統認同的社會心理層面進行探索。身處於十九世紀末、二十世紀初的歐洲，工業革命形成的生產形式的改變，城市化以及經濟生活的改變，嚴重衝擊傳統歐洲的鄉村生活和它所代表的面對面的、互動高的初級團體的「社群形式」，Tönnies 想透過理想型的辯證，尋找社群形式的真髓 (genuineness)，他的辯證途徑無非是想找出形塑社群的人類動力為何？在論辯的過程中，Tönnies 運用了他敏銳的思辯，觸及到社群形塑 (community formation) 的幾個基本要素，包括集體意願 (collective will) 是一個層層整合的過程，全體 (Whole) 和部分 (Part) 是相對而非絕對的概念，歐洲中世紀時代就已存在的同業團體是基於職業與相同的精神態度而結合的社群團體 (他們既因為相同職業而結合，也崇拜同一位保護聖人，類似台灣的行業神)，這些思辯皆暗示了「社群」並非「地理界線」實體 (entity) 的概念。

涂爾幹 (Durkheim) 作為社會學誕生的開創者之一，正是在和 Tönnies 對話中，完成其「啓社會學濫觴」的任務，涂爾幹在寫 *The Division of Labor in Society* (Durkheim 1964 [1893]) 之前，曾經寫過 “A Review of F. Tönnies’ Gemeinschaft und Gesellschaft” (Durkheim 1972 [1889])，在這篇論文裡，涂爾幹不同意 Tönnies 對農業社會的認可和對當時工業化和城市化生活的悲觀，在〈社會分工論〉裡，涂爾幹運用和 Tönnies 相反的認知與態度，論述了他對社群生活的認知和社群如何在當代的實現，提出構想和論述。涂爾幹並不認同 Tönnies 對過去社群和現代社會的 organic 和 mechanical 的分類，他認為社會範圍的大小並不是有機性和機

械性的關鍵，範圍擴大（指工業化後的城市化）並不會因此就減少人際互動或連結屬性變得不自然，他反而認為社會分工之後，個人在自由度、思想、連結性上面更具自主性，反而可以具有更具自主性的社會連結。在這個新社會裡，將形成新的整合形式（new form of cohesiveness），它是建立在互補性（complement）和互依性（interdependence）的個人和團體之間，社會分工所造成的分殊化

（specialization of part），將過去集體（collective）對個人（individual）的獨佔性打破，反而有利於形塑個人的獨特性（personality），並有所發揮（Durkheim 1964 [1893]：131）。分工後的有機連帶（organic solidarity），每個個人因此擁有其行動場域，這樣的連帶（solidarity）來自於社會功能的互補，是自願的，因此是有機的，涂爾幹還以人體作為比喻，越進化的生物—例如人，其人體功能越分化，每一個器官的功能越獨立而分殊，但整體來說也越有機，而這樣的整體凝聚力愈強（ibid：111-132）。在該書第二版前言裡，涂爾幹提出了對未來社會之社群形式的看法，首先他認為，地域團體將漸漸喪失重要性，代之而取的將是職業團體，因為其結合是自願的，因此也將提供比地域更強的連結；第二，他認為國家這個社群象徵太過遙遠，也缺乏可親近的特質，因此質疑其在社群整合上的能力，他認為在國家社群和個人之間需要一些次團體（secondary group），這些次團體具多樣性、密度高，和成員之間凝聚力夠，足以引導個人納入更大尺度的社會範疇裡。第三、職業團體將在道德和社會層面，發展出團體的符碼和規則，不唯提供工作者間的社會連帶，也將促進工作者和管理的互補性。（ibid：27-29）

在〈社會分工論〉完成後，涂爾幹轉而進行的〈宗教生活的基本形式〉的研究，〈社會分工論〉掌握的是鉅觀層面之社會分化的趨勢，而在〈宗教生活的基本形式〉中，他進行了社群形塑微觀層次的探索，包括宗教（以圖騰信仰為例）如何提供社群凝聚的象徵系統，這種認同和體驗一體感的微觀面的動力面向，以及社會群體分化（個人、氏族、婚姻組和部落）如何和象徵系統互動等等。在這個研究裡，涂爾幹規避使用哲學和心理學，完全使用社會學的途徑，更深一層探究人類之認同和象徵系統之間微妙的互動面，此處延伸出儀式、神話、禁忌等等的衍生，兩部作品替涂爾幹完成了社群形塑微觀和鉅觀面的探索。

當時兩位思想家身處於巨變的社會中，反而因此撞擊出他們對「社群」這個珍貴而充滿啓發的概念、元素和相關論述，例如：社群其實是集體意願（collective will）的整合體，而且其整合具有接續性（successively），社群脫離了地域連結屬性的束縛，他的連結屬性（nature of social bonds）可以是任何性質，譬如除了原始的血緣和地緣團體之外，職業的、嗜好的、理想的、甚至任何精神要素皆可能成為社群的連結屬性，另外社群具有類生（generative）的效果。在涂爾幹的論辯裡，我們不只獲得以上之訊息，他甚至明白地指出在社會範疇變大後（工業化），現象的巨變和失序只是暫時現象，社群的有機性互動性不在社會範圍大小的問題，而在於是否能依當時的社會功能特性重構社群形式，在他暗示的社會圖像裡，在大範圍社群和個人之間，需要具有多樣性的次團體，保留足夠面對面的互動性，也經由此次團體的中介，將個人導引到更大範圍的社群裡，例

如國家，這樣的說法和 Tönnies 的集體意願的層層整合是不謀而和的，另外在現代社會裡，職業社群將取代過去的地緣社群，成為連結社會成員、形塑社群感、提供歸屬感、避免疏離的重要團體。這些珍貴的概念、取徑、論述幾乎成為後來社會學著作的養分，也影響了近代許許多多社群學的論述，

古典理論家在多元社會的研究中尋找社羣形塑 (formation) 的形式、象徵和動力等，豐富了「社羣」概念 (conception) 的內涵。Durkheim 曾言：「民族誌學者的考察，……更新了人類制度的研究，……導致社會各個分支中最富有成果的革命」(涂爾幹 1992 [1912]: 6-7)。「只有當比較方法使用於十分有限的一些社會，使每個社會都能得到詳盡研究，得以產生嚴肅的成果」(涂爾幹 1992 [1912]: 106)。說明了社會形式、文化的多樣性對社會科學觀念的開啓和概念的豐富化，正是多樣性社會個別深入的研究對社會科學的貢獻，本計畫正是企圖以社群概念對台灣一個客家移墾社會進行調查研究，期待藉此可以豐富化「客家研究」的內涵。

本研究將運用社會學的社羣學 (community studies) 的概念和範式，分析和討論東勢以匠寮為中心發展的一個客家移墾社會。東勢，這個清代的界外之地，由於在土牛界溝之外<sup>1</sup>，一直要到光緒十二年，東勢地區才有第一個官方正式機構「東勢角撫墾局」，之前卻是族群眾多，移墾方式複雜的「民間」社會，在官方勢力未及之處，移墾社會利益衝突不斷，當地人是以何種的「社會佈局」來處理它們之間「社會的」「經濟的」與「政治的」問題，這個問題的探索或許就藏身在其「社群形式」(community form) 裡面。「社群」(community) 做為人類最原始的生存形式，如何在一個歷史變遷過程中一由化外、開墾到納入官方版圖，進行「變形」、「分化」、與「整合」，以幫助當地居民繼續其「社會性」存在，並進行其社會「分化」和「制度化」的過程。沒有官方機構並不表示沒有政治、經濟與秩序的問題，社群作為最基本的人群組織，是如何發揮其政治的、經濟的、秩序的功能，以維持一個社會於不墜。社群是否曾經扮演了個人和當時的「國家行政」之間的媒介，讓清朝得以維持他在台灣內山區域的控制。這些議題說明我們為何選擇以社群學為取徑 (approach)，來分析與討論清代東勢地區的社會形式的原因。

目前東勢地區大部分為持客語居民，少部分持福佬語居民是民國以後因大雪山林業開發後移入東勢做生意或是因清泉岡機場興建而遷移的清水居民。這裡的客語屬大埔話，居民之先祖祖籍屬客家籍卻來源不一包括惠州府、汀州府等等，但是來自於潮州府的大埔話取得主導地位成為當地通用語。然而為何一個因採料形成的移墾社會是客家人居多呢？可能的答案是當時的軍籍匠人中就有不少客籍人士，譬如匠寮巷邱家的先祖來自於廣東鎮平就是以匠人身份進入東勢的。著名的中部業戶張達京就是來自於潮州大埔，由於張氏和平埔族巴則海族的親戚關係助張氏取得不少土地，並引來大批同鄉助墾，因此早東勢一步開墾的土牛庄、翁仔社等地居民皆屬客籍，或客籍中的大埔縣。乾隆五十年准予漢人入墾之後，進入東勢拓墾的應該也是土牛庄 (石岡)、翁仔社 (豐原翁社里) 一帶的

<sup>1</sup> 有關土牛界溝與台灣移墾過程之論述，請參照施添福 (1989, 1990, 1992)。

客家人了（邱彥貴、吳中杰 2001，溫振華 1999）。

匠寮的名稱，說明了東勢的開發和匠人有關，所謂的匠人指的是屬軍籍的採木料匠人，清朝軍船大量需要樟木作為原料，當時台灣多原生樟木林，清官方在台設有「軍工寮」，專門採集木材和製作木料，這裡既是工寮和製材所在，匠人又為數不少，因此早在漢戶入懇前可能已是街肆所在，也因此當漢人陸續進墾後，也仍舊以匠寮作為交易中心<sup>2</sup>。

匠寮巷有一間先師廟是一間特殊的廟宇，他的特殊之處在於記錄了東勢開發首站變遷的歷史，年輕一代稱該廟為「仙師廟」，老一輩則稱它為「公館」或「公館廟」，從道光十三年留下的木牌，我們得知當時這裡稱為「匠館」，即軍籍匠人的會館。同年為了約束大甲溪渡子的野蠻滋事，成立「義渡會」，義渡會除了顯示鄉人協力解決公共事務之外，也由彰化知縣頒佈等同於法律效力的禁令，示禁碑和該會香爐也置於匠館內。同治年間一個為了紀念戴亂而殉職的高階官員的「秋公會」同樣以匠館為祭祀所在，直到光緒十二年，東勢地區第一個官方正式機構「東勢角撫墾局」又設在館內，「公館」（辦公廳）的色彩明晰可見，但是由於祭祀活動的進行彰顯出廟宇的特質。日治以後行政中心的分離，三山國王和媽祖婆的陸續進駐，公館廟宇的特質更為加強。

一般民俗研究大部分將廟宇當作社區的信仰中心，但是以「社群學」的觀點而言，廟宇並非「信仰中心」，它是「場所」，是祭祀團體進行活動的場所，決定的因素是當地有哪些祭祀團體，他們的屬性是什麼，而非廟宇（林秀幸 2003），我們的假設在東勢的先師廟的初步調查獲得支持。在這間歷史悠久的廟宇，主神雖然是巧聖先師，但是廟裡充滿了各種祭祀團體的痕跡，包括「義渡會」「秋公會」，除了這些明顯的「會」之外，巧聖先師和三山國王的祭祀團體也有其演替的過程，造成當地居民的「意見不同」，除了在廟裡呈現的「社會活動」的遺跡之外，匠寮巷是開墾初期大家族聚集之所在，有楊家、邱家、廖家等等，他們組成的祖公會，其實也是當時非常強而有力的民間團體。我們的研究目的即在於：瞭解清代以匠寮為中心所發展的社群關係。包括各種「會」和「祭祀組織」，它們的連結屬性（nature of social bonds）、象徵、範圍以及社會功能。社群的互動，有其特有的模式和傳遞的符碼，這構成「文化」的特質，在這個基礎上我們想瞭解東勢客家人所形成的移墾社會，它們的文化特質是什麼。未來我們不僅可和其他的福佬人地區做比較，也和其他客家地區做比較。

「族群」的分類在生物學上來說事實上並沒有絕對的標準。每一個「人」的染色體的密碼都不相同得以造就不同的人，譬如身高、鼻形、膚色等等，以致於世界上沒有完全相同的人，縱然親如兄弟姊妹或親子之間都不可能完全相同，人和人之間的差異總是存在，只是差異的多寡而已，差異到什麼樣地程度才是不同「族群」，事實上並沒有絕對的標準。生長在赤道邊緣的人膚色比較黑，被認為是為了因應強烈的日照而擁有保護色，同樣地北歐人的高聳而朝內灣的鼻子，

<sup>2</sup> 見《岸裡大社文書》〈乾隆三十三年立縣主案簿〉，摘於溫振華〈清代東勢角仙師廟的建立及其發展〉《中縣開拓史學術研討會論文集》。東勢地區之開發歷史可參考歷史學者溫振華之相關研究。

被認為是爲了在寒冷的氣候下維持鼻內溫度，久而久之造成染色體特殊的密碼序列，更何況不管是哪一種人之間的結合，都有生育繁殖下一代的能力。<sup>3</sup>

如果說社會科學界要在人群之間分類，其實也是爲了某些特定的目的：歷史的、社會的、文化的。譬如對文化多樣性的尊重和保留、對歷史際遇不同造成的差異性、對遷徙造成的自然和人文環境適應的之相異種種。基於文化差異的面向，人類學家不厭其煩地地分類實踐不同文化內涵的人群，譬如客家人、福佬人、高山原住民或平埔族，然而如同人類學家李亦園先生所解釋，高山原住民和平埔原住民並非在體質和文化上有其差別，譬如阿美族雖名列高山族，但其社會組織與文化都和平埔族中的噶瑪蘭族即爲相似，而事實上阿美族也是平地居住的部落社會，（李亦園 1982），學術界作這樣的分類，主要是指稱：大部分原居住在平原的台灣原住民，且已經喪失其原語言作爲日常溝通用語的爲平埔族，其餘者爲高山原住民，雖然他們不見得都住在山上，譬如蘭嶼的達悟人，歷史因素也變成分類上考慮的因素了，我們因此確定「分類」都是暫時而相對的概念，並非絕對的。

基於對多元文化的尊重和文化多樣性對文化生態的貢獻，我們把客家人分類出來，然而客家人到了台灣之後有不同的歷史際遇，不同的環境適應，因此產生特殊的文化實踐和社群互動形式，這也就是爲什麼要在客家人裡探討東勢的客家人。

本研究將運用社會學的社羣學（community studies）的概念和範式，分析和討論一個臺灣客家移墾社會的社群組織和文化，尋找社羣的形塑（formation）、整合、分化的原則和動力，社羣連結的性質，社羣的界線，象徵系統的內涵，象徵系統和社羣形式的結合方式等等，企圖豐富客家社會和「社羣」概念（conception）的內涵。

## 第二節 相關文獻回顧

F. Tönnies 的 *community and society* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) (Tönnies 1955 [1887]) 是社群學最早的著作之一，他的論述主要是以兩個相辯證的理想型 *community* 和 *society* 以及其相應兩組概念，藉以尋找人類形成社群的動機、感情形式、以及相應的社會形式。他認爲「社群」的理想型在於鄉村面對面的「初級團體」那樣，團體是一個「全部」(whole)，每一個個人以這個「全部」做爲存在的依歸，就好像萬物之相互吸引力一樣，互相牽制，也互相給予意義，達到共有的目的。

涂爾幹 (Durkheim) 的相關著作有兩部，第一部爲 *The Division of Labor in Society* (Durkheim 1964 [1893])，在這部作品裡，他表達了對「社群性」的樂觀和明晰的理解，他認爲社會跨距變大，並不是造成社會失序的原因，社群生活不會因爲社會形勢變化而消失，相反地，社群形式可以存在於任何一種社會，也可

<sup>3</sup> 以上資料由生物學博士張簡琳玲提供。

以「職業團體」的形式存在。而在《宗教生活的基本形式》(涂爾幹 1992 [1912])裡，他企圖從部落社會的社羣生活裏尋找社羣存在的形式(form)、內涵和動態(dynamic)過程，經由當時人採集回來的澳洲原住民的資料，Durkheim 進行了他深刻的社會本質的探索，在這本著作裏，Durkheim 解析了宗教的社會本質，強調了宗教的象徵系統的意義，以及社會羣體區分的形式(氏族、部落、宗族分支等)，最重要的是圖騰這種象徵系統是如何和它所採用的形式(form)結合在一起(涂爾幹 1992 [1912]: 108)。我們可以很深刻地體認到作為移墾社會的東勢，其社群形式具有可以和古典理論對話的部分。

社會人類學家 A. P. Cohen 的 *The Symbolic Construction of Community*，他從社會人類學的取徑，論述了「象徵」和「邊界」、「意義化」以及「文化」的關係。社群成員藉由象徵意義化其歸屬的社群，社群並非一個實體，而是經由象徵建構的事實。以上之文獻都將對本研究提供觀察與研究的取徑和視角。

徐正光教授對以客家人為主體來從事客家研究的論述，說明在多族群與多元文化並陳的社會關係中，研究者如何確立研究位置的闡述，在目前以全球化為視野的範疇，越顯得重要。

莊英章教授有關台灣客家聚落的社會與文化研究著作甚豐(1994, 1984b, 1986c, 1989c)，他運用人類學的方法，做過北部閩、客村落的深入的個案研究，以及運用族譜、古文書、土地資料等，探索客家人家族在拓墾過程中的社會性過程，以及客家人宗族社群的著作甚多，在方法上給予作者許多啟發。

施添福教授運用清代檔案以及實地地理的調查，以台灣特有的移民與拓墾歷程，建構出台灣三個人文地理區的分類，在方法以及背景知識上給予作者相當多的啟發。

有關東勢地區的歷史著作以溫振華先生(1992, 1994a, 1994b, 1999)的相關著作最豐，溫振華教授以該地區的古文書，包括契約、土地資料以及清代史料等等建構出該地區拓墾歷史過程的重要事件，將成為本研究的重要參考資料，本研究將以社會學以及社會人類學上的理論與取徑，並佐以訪談材料，探索該地區社群的、政治的、經濟的、文化的面向，及其之間的整合。

### 第三節 研究方法

本研究將採取質性研究方法，以參與式觀察進行田野調查，並不預先設定既有之社群概念，而是進入田野場域之社群生活中，觀察人群之互動、交換、任何群性行為的產生，對於所獲的資料，將以被研究者的關點來賦予資料意義，藉以找出被研究者如何看待事物，如何界定情境，他們賦予情境的意義，來詮釋我們所獲之資料。所以我們對資料的詮釋將採取兩個階段，從檢視成員的言、行，來瞭解被研究者所編織的意義網絡，他們的人際觀、社會觀這是第一次的詮釋。我們在企圖從這第一次的意義建構，抽離出更抽象的社會法則，包括互動的、功能的、象徵的、界線的、權利的種種，以便進行通則化，和理論作連結。譬如在我



們前一個研究中，我們發現從當地人的觀點而言，祭祀組織是以「爐」作為團體認同的標的，而非「地區」或「廟」，從當地人的詮釋，我們得以確認當地社群之互動，是以不同功能與象徵的團體作為歸屬、並體驗一體感，「居住地域」或「血緣」並非唯二的團體連結屬性，並得知「象徵」對團體認同的重要性，從這樣的當地人詮釋，我們得以從這樣的途徑來瞭解當地社群互動的真實面貌，包括成員可以從屬於多元的團體，選取不同的角色，社群的整合和分化除了功能上互補、權力與資源的分配的考量之外，象徵之間是否相容也是重要因素。

本研究先以東勢匠寮地區為中心而擴散的祭祀組織和會、社為範圍進行社群互動和社會形式的建構，並且為質性研究，主要是找出可能的「命題」和「假設」，以及「概念」的產生，或豐富化某些「概念」的內涵，並非驗證某些通則，譬如我們會得到當地社群形塑和互動的模型或文化上的特質，但我們不能斷言這些就是客家社會形式的特質，因為文化形式和社會互動不僅是當地人因應主客觀環境建構而成，還包括文化的傳播和繼承的部分，所以我們的成果，並非法則的建立，而是提供整個客家研究對話的角度，期待日後更多其它區域的研究，可以和本研究結果作比較，尋找客家社群之互動模式和文化的特質以及台灣的客家人其特質和變異。

## 第二章 象徵系統與相應的社群

匠寮巷位於東勢鎮的心臟地帶，當地老一輩的更習慣稱其為「寮下」或「枋寮」，今屬中寧里，原來可能是泰雅族北勢群八社之獅子、屋鑿等社所屬之地，但也被懷疑是平埔族之一支「貓箬貓箬社」的原居地，緣於清代採伐軍用木料，為匠人架寮所在，也因此成為東勢地區最早形成的漢人聚落，清代老街與行政中心—東勢角撫墾局所在，最老的廟宇—公館先師廟位於其中，東勢老家族聚居之處。每年年初寮下的「開庄戲」演完，其他庄頭才能跟著演年初戲，可以證明她在東勢眾庄的領首地位。

根據歷史學家溫振華的研究，東勢的開墾和軍工採料有密切的關係，乾隆 35 年台灣道飭行趕辦軍用船所需之大量樟木料，迫使匠首帶領小匠進入東勢角，清代為防原住民和漢人之間的爭鬥滋事，劃有土牛界溝，界外屬原住民地，漢人不得入墾，當時的東勢角即屬界內，然因為趕辦軍料，匠人因此成為唯一合法進入之漢人，這些匠人應該就在現在的匠寮巷架設工寮，然當時為防內山泰雅族之威脅，清朝又遣居住於土牛界附近之巴宰族之朴仔籬社壯丁護衛匠人。因此漢人、朴仔籬社民得以進入東勢角，也因此揭開東勢角開發的序幕，一方面守隘的社民取得隘寮附近土地的拓墾權而招漢人入墾，現有契約說明被招墾者實為採料匠人，另一方面也有漢匠藉機私墾的情形。乾隆 49 年是東勢角開發史的轉捩點，那一年清代官方准漢人承墾界外埔地，現所發現東勢角最早的墾單為立於乾隆 50 年准給曾安榮、何福興等承墾陞科者，其中有一段「茲仙師爺祀內江佛佐、郭開璉，前來認墾匠寮南片田三分二釐七毛六絲…」這一段說明了乾隆五十年時巧聖仙師之祭祀組織的存在，以及其匠人會員認墾匠寮南片土地的情形。從公

文、契約中的記載都可以證成當年的採料匠人，架寮居住於目前匠寮巷地區，而且同時進行合法或非法的開墾行爲，因而匠寮巷成爲東勢最早的漢人聚落，承墾家族的聚集地，木料匠人的會館所在地—即後來的公館仙師廟，當然也成爲交易買賣的中心，現存廟裡立於光緒十三年「禁告中南北碑」載：「巧聖仙師爐主首事暨總董紳耆舖戶等告廟前餘地乃是仙師境界以後不准人架造茅店霸佔地基…」，說明廟旁舖戶眾多，爲維護廣場空間的通暢以及店家利益，而聯合爐主聲明禁架茅店的情形。東勢的市集發展從匠寮到本街，於日治時代日人才開發豐勢路成爲政經所在。

寮下保留了清代早期的街市格局，狹小的巷弄，廟前的廣場，環繞廟宇而建的民宅，商家集中在廣場兩側。她曾是東勢地區的行政中樞、商業中心，東勢跨角頭的祭典必然在此舉行，也是大大小小各式祭祀公會的集中點。

### 第一節 仙師廟與祭儀團體

寮下是東勢的中心，而仙師廟則是寮下的中心，老一輩的人則慣稱其爲「公館」，或許在居民的心中，對其擔任行政中心的印象遠超過其廟宇的角色吧！她的確不是純粹的廟宇，廟內現有的各種祭祀文物和擺設幾乎是東勢地區歷史的敘述和物證。這棟建築物在東勢的開發史上扮演著怎樣的角色呢？寮下居民又和該廟具有怎樣的連結呢？

該廟主神爲木料匠人之保護神，被敕封爲「巧聖仙師」的魯班公，有關該廟歷史以及和先師之關係，該廟沿革志記載「先人多以伐木爲生，於乾隆四十年間，遂集居本廟現址搭建工寮，關風遮雨…因此計議在工寮奉祀仙師令旗，燒香求安，果然神靈顯赫，皆能化險爲夷，爲感載仙師聖德、宏恩，迺在此址建廟奉祀」，證諸歷史，乾隆 35 年匠首鄭成鳳首次率小匠進入仍屬界外之東勢角採軍工木料，揭開開發東勢角之契機，當時匠人就在公館現址搭建工寮，而現存東勢角最早的墾單又證明乾隆 50 年已有巧聖仙師之祭祀組織的存在，那麼乾隆四十年在工寮內奉祀仙師令旗，保佑匠人平安是爲可信。

其次道光 13 年發生了兩件大事，在廟內留有文物，首先是廟內珍藏的懸壁木牌載明「…道光 13 年冬月重建匠館」其中出身石岡望族的貢生劉章職和東勢的監生楊芳齡出錢最力。言明該廟當時稱爲匠館，很可能的角色是匠人的會館，由於當時的匠人屬軍籍，所以這裡帶有公務中心的角色，尤其當時的東勢並未有正式行政組織，以致於石岡的貢生也積極參與了匠館的重修，據說現存廟內之「北城侯魯大夫巧聖仙師神位」就是在匠館修好後蒙宣宗皇帝所賜，我們可以推測因爲軍籍匠人的官方色彩和採料的重要，皇帝在此時敕封了木匠保護神魯班公，將神明位階往上提升，也強化了這個相對來說邊陲之地的軍匠和朝廷的關係。同年一個渡河的嚴重悲劇，致使當時包括大甲溪兩岸的東勢、石岡和新社的地方人士在 14 年初發起成立「義渡會」，捐銀購置田產，再以租穀作爲義渡基金，嚴禁地方惡棍藉機私索，每年七月並在河邊公祭落水的孤魂，相關文物也一直存於館內

包括碑文和香爐，並具有固定的祭祀神位，這是一般廟宇較少見到的情形。同治年間的戴萬生事件，東勢的鄉勇站在清廷這邊，參與了平亂的戰事，地方人士因此而封官，並組成一個紀念這場戰役的「秋公會」組織，成員包括當時地方之望族，秋公會的祭祀地點同樣地也在館內。光緒 12 年台灣建省並裁隘，同年因事故劉銘傳派兵和卓蘭的原住民展開激戰，次年設東勢角撫墾局，辦公地點又設在館內。直到光緒 13 年的一塊碑文第一次出現了「廟」這個字，「禁告中南北碑」載：「巧聖仙師爐主首事暨總董紳耆舖戶等告廟前餘地乃是仙師境界以後不准人架造茅店霸佔地基…」，這個碑不是由撫墾局而是由輪祀的爐主和商家出面告示，或許因為廟前廣場屬於輪祀組織田產，也較直接影響了周圍商家的利益。

之後不斷進駐的神明越來越強化了「廟宇」的角色，移駐廟內的三山國王是寮下居民原先就在另處祭拜的神明，大正九年因街庄改正便順勢移駐廟內，由於三山國王是居民安居的保護神，受到相當虔敬的尊崇，每年三位國王的聖誕祭典皆盛大舉行。在日治期間年代不詳，從北港迎來的媽祖婆，因為那年大水回不去而永久留駐廟內。廟內尚有關帝爺、觀音娘和註生娘都是寮下居民時常向其祈求保佑的神明。民國四十七年政府推動成立大雪山林業股份有限公司，大雪山林場的開發吸引了大批外地人士前來東勢參與林場業務，伐木工人、木材商人，經常帶來他們家鄉的保護神在山場工寮奉祀，當業務告一段落離開東勢前把他們的保護神又留在公館廟內，所以至今廟內神明眾多。民國 50 年初，一位業務遭遇困難的台北木材商，到公館廟先師前面祈求保佑轉運，並許以修廟為還願，果不其然，那年木材價格轉好，木材商如願度過難關，當時便結合地方上以及外地相關行業人士，重修公館廟，廟宇重修改變了原先平實的外貌，變成較接近一般廟宇的造型，包括燕脊以及屋頂的裝飾，也因此開啓了公館廟在全台灣木材和家具相關行業成立先師之分會或建廟，並認「公館先師廟」為祖廟的時代。

雖然廟宇成為全台灣巧聖仙師奉祀團體朝聖之所，然寮下地方上人士和本廟歷經二百餘年的休戚與共之感，仍舊維持他們一貫的祭祀活動和習慣，維持他們和先人的共同聯繫。隨著時間的推演，東勢發展史上的重大事件和時空景象都在廟內留下痕跡與物證，地方上團體的互動足跡亦歷歷在目，對照她在民國 40 年以前素樸的外表，或許她的名稱真應該如老一輩所稱的「公館」或「公館廟」更為恰當。

### 巧聖先師的祭儀與團體

巧聖仙師魯班公實為春秋時代人士，因為他在木工和建築上的巧工，而被尊為木材行業保護神。在歷史上的典籍數度提到他精湛的技藝，如《呂氏春秋》：「公輸班天下之巧工也」和《禮記》的檀弓篇提到魯班公年紀尚小，就有能力為季康子的母親精巧地封棺了，最重要地是匠人所用的規矩，據說是由魯班所發明，這項發明大大地改善了匠人製作器物的便利，所以為木業匠人所敬重並尊為保護神了「巧聖仙師」。

台灣早期佈滿原始樟木林，清代初期軍籍匠人來台採伐樟木作為軍船用料，

也從大陸原鄉帶來「巧聖仙師」的令旗作為保護神，但是「巧聖仙師」來到台灣的任務除了原先行會神的意義外，也許多了保護採伐工人在面對與原住民衝突時的安全性。因為軍籍匠人對清朝政府的重要性，再加上當時匠人任務的危險性常造成採料執行的不穩定，當時的宣宗皇帝特別敕封了「巧聖仙師」為「北城侯魯大夫」，頗有安定、犒賞並提升軍籍匠人地位的意思。如今台灣不再有採料軍人，巧聖仙師卻成為全台灣不管是伐木、鋸木建築和家具業的共同保護神了。

### 三山國王祭儀與團體

三山國王在寮下所受到的尊崇和祭拜並不下於巧聖仙師，居民稱三山國王為「王爺公」，王爺公是寮下人最尊敬的神明之一，也是東勢人最普遍的信仰神祇，東勢地區以三山國王為主神的廟宇就有七座，大部分是開墾初期就開始奉祀，保佑居民安居樂業並免於災害，三山國王在公館廟雖然不是主神，但卻是居民最親近的保護神之一。

王爺公在大正九年進駐公館廟之前有一段故事，三位國王原來在北興里大甲溪河畔的廟受人奉祀，這個地方離寮下不遠，同屬於東勢地區最早開發的區域，因為某一年大水（河流氾濫）把當時的王爺廟割掉（沖毀），只好把王爺迎來中寧里現在民眾服務站所在的位址，當時只搭建了一個臨時屋，沒有正式的廟宇。大正九年街庄改正，臨時屋被要求拆除，三山國王才移駐公館廟，北興、東安、南平和中寧（寮下）四個里事實上同屬東勢地區最早開發的區域，所以在早期聯合舉辦很多祭祀活動，包括迎請媽祖和城隍爺的祭典，而中寧和北興又更親密，他們拜同一位伯公和同尊的王爺公，所以一年三次王爺公聖誕祭典也是兩里合辦，而不管王爺公是駐在哪一間廟。

約十幾年前北興里重建了伯公廟雙福祠，蓋得很有規模，便來到公館要把王爺公請回去新蓋的廟宇，寮下居民雖然不大情願，但是人口變多之後，中寧和北興的分界也愈來愈明顯，只好答應北興里的要求歸還那三尊王爺。然而寮下人卻不可能因此放棄對王爺公的崇祀，但是又不願意再回到北興里祭祀，所以另外重刻了現在的三尊神像駐在公館廟，自此之後國王聖誕兩里也分開舉辦了。

三位王爺公有三個聖誕，分別是二月二十五、六月二十五、九月二十五，過去三位王爺聖誕祭典很隆重，早上以牲儀拜王爺下午則要「犒將」，因為王爺是保護當地平安的武神，故擁有兵將眾多，所以除了敬王爺之外，兵將之祭拜亦不可少。下午三點左右，每家每戶擔著主婦們巧思烹調的菜餚到廟前犒將，老一輩的人回憶起來說像菜餚「博覽會」，大家互相觀摩菜色和烹調方式，非常熱鬧。

### 媽祖婆、城隍爺祭儀與團體

公館的媽祖婆有兩尊，一尊常駐廟內，另一尊則是北港來的客神。東勢最早開發的區域包括：中寧、北興、南平和東安四里維持很原始的習慣，四個里組成的祭團在年尾時分別到新竹和北港迎請城隍爺和媽祖婆到公館這裡過年，並接受居民的祭拜，媽祖婆和城隍爺被迎請到各地受人祭祀，是台灣悠久的傳統，主

要是兩位神明具有巡境的神性，都被期望可以除煞驅疫並保境安康，而媽祖婆巡境更是成為各地區神明出遊的最大陣頭。

當年尾媽祖婆和城隍爺進駐到公館廟後，民眾陸續到廟裡燒香祭拜祈求平安，過完年的年初六媽祖開始「遊庄」巡境的活動，那天東勢角四個里的陣頭全出比賽身手並在廟前演戲，藉著媽祖婆來臨，以戲祈求眾神保佑全境一年平安，但是這場戲有個專名叫「開庄戲」，意思是東勢地區開年第一場戲，只有在寮下演完了，其他庄頭才能開始演敬神戲。這個「開庄戲」的傳統，使寮下得以繼續確立東勢「第一庄」的地位。每年這個時候親朋好友趁此走動看戲吃拜拜，有些女兒回娘家都刻意待到初六吃完拜拜才走，熱鬧一陣後居民在初八將媽祖婆請回北港，初十將城隍爺請回新竹。

東安、南平、北興和中寧四個里的祭團在三十幾年前起了變化，首先是南平里先分離獨立請神，接著十年前左右東安里也自行作業了，現在中寧里和北興里仍舊聯合舉辦，活動的籌備以兩里輪流負責，由該里的廟宇管理委員會偕同鄰長以戶數為單位籌募經費，並進行請神、遊庄和請回原廟的工作。

然而公館廟內另一位常駐媽祖從何而來呢？據說日治時期某一年尾東勢人照例到北港請媽祖，沒想到過完年起了一場大水（河水氾濫），橋沖毀，媽祖婆也回不了北港了，就因此常駐公館廟成為在地的保護神了。

## 秋公會

「秋公會」在公館廟有一個神位，擺有神牌、香爐，而事實上它是專屬的祭祀公業組織，這個社團和同治年間台灣史上重大民變戴潮春事件有密切關係，事件的發生地在彰化、台中一帶，波及的範圍也始終沒有溢出中部地區，而當時的東勢也就捲入甚深。所謂秋公指的是秋曰瑾，時任淡水同知的秋曰瑾和台灣道孔昭慈戰死，是台灣歷次民變戰死的最高階官員之一，根據歷史學者郭伶芬的研究，戴事件雖然看似民變，其實是中部望族之間利益爭鬥的延續。戴潮春出身望族，本身是知識份子，曾任官府文書工作，但是清代吏治敗壞，某將官向戴勒索不成，因而開革其職務，造成戴潮春對清廷的不滿，因此也可以說是「官逼民反」的事件。

中部地區的大家族為了田地、水源等利益以及身家財產之保衛，本來就有結社入會以聯盟防禦的習慣，由於戴家屬望族之列，以致戴之起事，把中部大家族之間的恩怨也一起捲入，並且成為家族聯盟之間的爭鬥，因此戴變並非如往例以遊民為主，而是中部大家族之間勢力的重組過程了。也因此東勢地區也幾以望族為號召，以平日之會社聯盟為基礎參戰，並站在清廷這一邊了。由於戴之黨人向神岡呂家（後建筱雲山莊）強索軍餉，造成呂家不滿，呂家透過東勢角人羅冠英（其實為今新社地區人士）招東勢地區的客家鄉勇義助清廷這方，寮下望族廖家也參與了這場戰役。

據現任秋公會管理人廖家後人廖字祺先生表示參戰的勇士還包括了原住民鄉親，戴變時他的祖公廖孟鳳和羅冠英等共同力抗戴黨並肩作戰，廖孟鳳歷經數

十戰，並在亂平之後封官，回鄉後組織秋公會紀念原籍浙江的淡水同知秋曰瑾。證之史實，秋曰瑾是清廷第一批戰死的官員，早在同治元年台灣道孔昭慈見彰化地區會黨盛行並懷疑和大陸的天地會有關，即派時任淡水同知的秋曰瑾來彰化協同處理，由於當時望族林晟臨陣倒戈，秋曰瑾在大墩（今台中一帶）為戴黨所殺，旋揭開中部戴變戰亂之始，彰化城也在同治元年三月二十日城破，孔昭慈被擒自殺。然而卻要遲至元年八月林晟才從彰化帶兵前來翁仔社，當時東勢之鄉勇也才可能開始參戰，所以推測凱旋榮歸的廖家、張家和東勢其他鄉勇，並非為了並肩作戰的友誼而成立秋公會紀念秋曰瑾，事實上極可能接受官方建議或僅只是表明偏官方立場而以秋公之名成立祭祀公業，一方面紀念這場光榮的戰役，一方面作為鄉里聯盟之結社，當然這樣的聯盟機制也應該和防禦有一定的關係。

秋公會之祭祀牌位向來置於公館廟，每年的祭祀場合也在此進行，以公館當時的官方色彩，這個組織應和官方有一定之聯繫。秋公會由當時望族石岡劉家、新社羅家、東勢廖家、張家、邱家等家族共五十份股份組成，出資在中料附近買有水田，租穀作為祭祀費用，每年三月十八日為祭典日，由於同治元年三月二十日彰化城陷，所以三月十八很可能是秋公之忌日，祭典日當天會員參與祭祀，結帳發錢並聚餐，從清代迄今並未間斷，目前秋公會除田產之外尚有秋公大樓，盈餘除祭祀外另發放獎學金、才藝獎鼓勵學子向學。

### 義渡會

公館廟內另一祭祀牌位為義渡會，並留有「樂助義渡碑」，事件起因於道光十三年的一場悲劇。當時的大甲溪靠渡船引渡往來石岡和東勢之間的居民，春夏之交溪流暴漲經常找不到船夫渡河，又常鬧出船夫走到河心行人無依之際，需索無度之情事，猶如強盜行徑。這些不平事故在一次翻覆的悲劇事件中被凸顯出來，有船夫走到河心調戲少女，而導致覆船十八人喪命的慘劇，新社、石岡、東勢仕紳、鄉民發起了義渡組織，由大家捐錢購置田產，再以每年租穀做為基金，僱請船夫擺渡通舟，方便鄉人通行大甲溪，是為義渡。每年七月十六，並在大甲溪畔舉行義渡會公祭，撫慰落河亡魂，事後並有吃會的活動。

### 義民爺祭儀與團體

公館現有義民爺大牌位，據說原位於彰化市的褒忠祠，該祠即是為紀念同治年間戴潮春事件抗戴有功人士而建，清代廣東舉人吳子光曾在神岡呂家任西席，留有同治年間呂家和戴黨周旋的敘事紀錄，也著有「奉旨建坊入祀昭忠祠贈忠信校尉羅公傳」，此羅公指的就是羅冠英，該傳云羅冠英和翁仔社廖家所帶的鄉勇歷經大小數十戰，並合力攻下戴潮春的老巢—四塊厝，大甲因此解圍。而他們所帶的鄉勇應該是翁仔社和東勢角的客家鄉勇，這些鄉勇先人當然和羅公一起入祀於褒忠祠了。大正九年街庄改正，彰化褒忠祠因此遷移，當時彰化人見該神牌所載盡為東勢人士，便將該神牌移來東勢公館廟，並在此奉祀至今。

## 第二節 時間與祭儀

廟前廣場也許要比廟本身還要古老，這樣的說法是成立的，也許在匠館還非正式建築之前廣場已經舉辦各式祭祀活動和居民聚集討論事務之處了，廟前廣場甚至比公館廟本身肩負更多的公共任務，平常是居民曬東西、小孩玩耍的地方，任何以寮下為中心大小各種範疇的祭典一定是在這個廣場舉行，所以它是不折不扣的公產，讓我們看看一年四季有哪些祭典在此舉辦：

### 正月初六開庄戲：

過完年的年初六媽祖開始「遊庄」巡境的活動，那天東勢角四個里的陣頭全出比賽身手並在廟前演戲，藉著媽祖婆來臨，以戲祈求眾神保佑全境一年平安，這場戲叫「開庄戲」，意思是東勢地區開年第一場戲，只有在寮下演完了，其他庄頭才能開始演戲敬神。這個「開庄戲」的傳統，使寮下得以繼續確立東勢「第一庄」的地位。

### 正月十五打新丁板：

和大部分的客家庄一樣，東勢人一定對新丁板記憶深刻，尤其是公館前面的新丁板比賽，竟然曾經有高達五十斤的紀錄。東勢人不僅有新丁板還有新婚板和孫板，非常功夫。正月 15 那天，以里為範圍共襄盛舉，看看當年該里內有沒有人家出新丁（包括新孫）或結婚，全里出錢做新丁板告祭眾神，祈求眾神護佑新丁和新人平安，事後大家再分板慶祝。詳細過程是怎樣呢？譬如該里有湊份的人家為七十份，有四戶人家出新丁，這六十六戶就要出錢供出新丁的四戶人家打板祭祀，（出丁出得少每一戶出的錢就少，出丁若出得多打的板多，每戶就出得多），募集的錢送到出新丁的人家，他們有義務要做出六十六個板和一個板頭（祭後留給自己）共六十七個板，期間動員親朋好友共同幫忙做板，板越重越好，再扛到廟前敬神並比賽，祭後再挨家挨戶送板，如果今年有四戶人家有新丁，到時每一戶就可收到四個新丁板。東勢新丁板是有包餡的，可以放紅豆、綠豆或花豆餡，做板的功力在做得又大又不至於散掉，耆老回憶說，他們曾經用臉盆來做，希望能夠做到最大最重才不輸人，甚至也聽說有人祭拜前到別家探聽到有比較重的板，回來就在板底下加一塊板屁股以加重重量，板做得最重的人有公賞的獎金，除公賞之外親友也會賞，板頭自己要留下來，東勢的板實在太大了，邊邊都可以先削下來煮板湯，其它部分再慢慢吃。

### 六月二十五王爺生：

三山國王有三個聖誕，分別是二月二十五、六月二十五、九月二十五，過去三位王爺聖誕祭典很隆重，早上以牲儀拜王爺下午則要「犒將」，因為王爺是保護當地平安的武神，故擁有兵將眾多，所以除了敬王爺之外，兵將之祭拜亦不可少。下午三點左右，每家每戶擔著主婦們巧思烹調的菜餚到廟前犒將，老一輩的人回憶起來說像菜餚「博覽會」，大家互相觀摩菜色和烹調方式，非常熱鬧。

### 七月半作中元：

一年一度的中元祭典是東勢地區唯一結合各庄頭合力完成的儀式，每年七月十五在公館廟前舉行普渡儀式，由十三日子夜開始為期三天，祭典盛大，有坐臺開壇說法、大士爺監普的完整儀式，在這個祭典中，每一個庄頭的神明也被請來監壇和觀禮，可說是東勢各庄頭大集合的盛大祭典。據耆老楊院欽先生說明在日治時代鎮上人拜託楊先生的阿公來主持辦理，楊先生的阿公雖然沒有擔任任何公職，卻是當時鎮上的閩人，大家都很信任他的為人。楊老先生再請託保正為緣首，採自由樂捐的方式募錢，直到民國七十幾年左右東勢有些離街心較遠的里參與較不踴躍，便改成五里居民，除了中寧等四里之外，外加延平一里，一直到三、四年前，地震前，才又改回二十一里，民國以後主辦者改由中寧、北興和東安三里輪流擔任。

祭典過去是在七月二十五日舉行，國民政府來台後主張統一普渡改成七月十五至今，祭典從七月十三子時開始為時三天，直到十五夜才把大士爺燒掉。但是東勢人很誠意、很功夫，七月十六另有一場「小普」祭典，是專為身體有殘缺不及趕赴盛會的冤魂舉辦的，儀式比較簡化，坐壇說法可有可無，但是最重要的是飯菜要放在地上而非桌上，因為怕他們拿不到。

### 十月還神：

東勢每一個庄頭都有祈神和還神的活動，這個儀式由來已久並由各個庄頭自行舉辦。正月時，找看日子先生選個好日，當天向眾神祈福，祈求居民平安豐收，到了十月收成之後也一樣挑個好日子還神，感謝神明一年來的保佑，通常演一棚戲謝神。這個祭典的費用以戶數為單位募錢，過去由保正現由廟宇管理委員會收錢，東勢擁有眾多庄頭，酬神的日子經常有重複的情形，十月一到到處都在演戲熱鬧異常。在年初和年尾之間，還經常舉行「太平福」的儀式，據說是為了加強祈福的持續性。

## 第三章 分析與討論

匠寮巷的存在說明了東勢的開發和匠人有關，所謂的匠人指的是屬軍籍的採木料匠人，清朝軍船大量需要樟木作為原料，當時台灣多原生樟木林，清官方在台設有「軍工寮」，專門採集木材和製作木料，當時木料因用途不同而有各式名稱，例如：樑頭、拖浪板、中鹿、大繚牛等<sup>4</sup>，因此當時的匠寮地區不只是工寮所在地，應該也是製材的工作場所，當地的老家族邱家仍傳承著先祖的遺訓說：祖公來這裡一面伐木、製材，一面拓地開墾…。當地人也說早年木材在此浸泡和曝曬，這裡既是工寮和製材所在，匠人又為數不少，因此早在漢戶入懇前可能已是街肆所在，也因此當漢人陸續進墾後，也仍舊以匠寮作為交易中心。

目前東勢地區大部分為持客語居民，少部分持福佬語居民是民國以後因大雪

<sup>4</sup> 見《岸裡大社文書》〈乾隆三十三年立縣主案簿〉，摘於溫振華〈清代東勢角仙師廟的建立及其發展〉《中縣開拓史學術研討會論文集》。東勢地區之開發歷史可參考歷史學者溫振華之相關研究。



山林業開發後移入東勢做生意或是因清泉岡機場興建而遷移的清水居民。這裡的客語屬大埔話，居民之先祖祖籍屬客家籍卻來源不一包括惠州府、汀州府等等，但是來自於潮州府的大埔話取得主導地位成為當地通用語。然而為何一個因採料形成的移墾社會是客家人居多呢？可能的答案是當時的軍籍匠人中就有不少客籍人士，譬如匠寮巷邱家的先祖來自於廣東鎮平就是以匠人身份進入東勢的。著名的中部業戶張達京就是來自於潮州大埔，由於張氏和平埔族巴則海族的親戚關係助張氏取得不少土地，並引來大批同鄉助墾，因此早東勢一步開墾的土牛庄、翁仔社等地居民皆屬客籍，或客籍中的大埔縣。乾隆五十年准予漢人入墾之後，進入東勢拓墾的應該也是土牛庄（石岡）、翁仔社（豐原翁社里）一帶的客家人了。

### 第一節 象徵與認同

匠寮的形成源於軍籍匠人，然而東勢地區後來的開發卻又超出匠人的範圍，而只是一般墾戶的入墾。因為巧聖仙師才有公館廟（當時稱匠館）和廟前廣場，然而巧聖仙師作為匠人的保護神，其輪祀組織二百多年來卻一直侷限在木匠業者之間，一般民眾並不參與爐主的遴選。仙師被皇帝敕封提升了東勢角的地位也加強了東勢角和皇權中心的聯繫感，但也同時強調了仙師和官方的關係，以致匠館成為撫墾局的辦公廳「公館」，這種種奇特的歷史過程使得所謂「主神」的概念在匠寮受到很大的挑戰。在一般的廟宇，「主神」通常指的是「以其名而建廟」，就這點而言巧聖仙師無疑是公館的主神，然而主神的另一特質在於獲得居民很大的認同和尊敬，這種認同來自於（一）居民相信主神對全體居民的保佑（二）主神和其它各職所司的神明形成保護團隊並居於主導地位。（三）主神的祭典是全體居民的義務和權利。就這些主神特質而言，巧聖仙師在寮下的歷史境遇似乎頗為特殊。

仙師在清代東勢角的地位是崇高而勢力強盛的，以致於第一間廟以祀為名而建，然而祀作為匠人的保護神卻限制了一般居民對其祭典的正式參與，當居民需要一位日常而親切的保護神時，大埔居民的家鄉神三山國王卻更貼切的成為祈求對象，使得公館廟的眾神關係成為有別於一般廟宇的獨特諧和曲：仙師是崇高而威嚴的，因為仙師的坐鎮寮下才能確定它東勢角的中心、「第一庄」的地位，然而王爺公親切的保護神的角色獲得寮下居民凝聚性更強的崇敬。公館廟的種種引發我們對「主神」的意義更多的思考。

寮下的形成充滿各種歷史勢力的互動，這樣的互動關係不只留下痕跡在廟內，也形成廟名的歧異。年輕一代稱該廟為「仙師廟」，老一輩則稱它為「公館」或「公館廟」。到底原因為何呢？寮下是乾隆三十五年之後軍籍匠人的工寮所在，據廟內文獻記載乾隆四十年就在工寮祀奉仙師令旗，從古文書得知乾隆五十年已有仙師的輪祀組織和田產，那麼我們可以推測乾隆五十年左右仙師應該已經擁有獨特的一間工寮了，從道光十三年留下的木牌，我們得知這間工寮稱為「匠館」，即軍籍匠人的會館。會館除了是祭祀場所之外，也是會員們聚會、互動、商量公

事的場所，更何況匠人屬官方單位，而當時東勢角並未有正式的官方行政組織，那麼匠館成為該地行政中心也應是合理的，匠館的重建也由石岡、東勢兩地望族、貢生、監生發起完成。同年爲了約束大甲溪渡子的野蠻滋事，成立「義渡會」，義渡會除了顯示鄉人協力解決公共事務之外，也由彰化知縣頒佈等同於法律效力的禁令，示禁碑和該會香爐也置於匠館內。同治年間一個爲了紀念戴亂而殉職的高階官員的「秋公會」同樣以匠館爲祭祀所在，直到光緒十二年，東勢地區第一個官方正式機構「東勢角撫墾局」又設在館內，至此「公館」（辦公廳）的色彩明晰可見，但是由於祭祀活動的進行，它也同時彰顯出廟宇的特質。日治以後行政中心的分離，三山國王和媽祖婆的陸續進駐，公館廟宇的特質更爲加強。直到民國四十年末，由於大雪山林業的開發湧進東勢的大批外地木業相關人士，加強並凸顯了仙師的顯著性，林木同業修建廟宇之舉，以及全台木業同業公會的認同，逐漸將寮下的「公館廟」轉變爲全台的「仙師廟」，或許我們可以這麼說「仙師廟」是屬於台灣所有林木業者的祖廟，而「公館廟」是屬於寮下居民和先祖之間共同的歷史記憶。

## 第二節 社群、範疇與社會整合

### 祭團

東勢人慣稱匠寮爲寮下，寮下人的宗教活動和桃、竹、苗一帶的客家庄幾乎類似，一年三次重大節慶分別落在年初、年中和年尾，年初以媽祖繞境演戲揭開序幕、年中的大祭典爲中元祭典、年尾十月「還神」演酬神戲類似其它地區的「收冬戲」，這三大祭典形成一年的宗教生活韻律，中間再間以主神生日以及元宵的打新丁板等。這幾個重要的祭典其祭祀團體卻不盡相同，年初媽祖繞境和開庄戲以舊時東勢角的四個里爲範圍：中寧、北興、東安和南平（三十年前開始分別獨立舉辦，現在剩中寧和北興），年中的中元祭典卻是全東勢二十一個里都有參與（光復後由東勢角核心的三個里執行），到了年尾還神祭典只有寮下人自己舉辦了。除了這三大祭典之外，打新丁板也是以寮下爲範疇，而王爺公生日卻又與北興里是合辦（近十幾年前分裂），另外仙師登基日爲正月初七，和初六開庄戲只一日之隔，祭典也頗爲盛大。然而不管這些宗教祭祀團體的範疇大小如何，活動的舉辦皆以寮下爲中心，以公館廟前的廣場爲場所，我們可以說寮下在東勢開墾之初所奠定的中心地位仍在宗教活動中被實踐。

雖然和其它客家庄一樣有打新丁板敬神的習俗，但是這裡的新丁板習俗有幾項特殊之處。首先，這裡的人不只有新丁還有新婚和新孫三種板。其二，以參與者（在早年幾乎是全庄頭參加）出錢供應主家打板敬神，敬告諸神家裡新成員的誕生，敬完神的板再發回全庄人家裡。其三，這裡的新丁板不止包餡而且還要比賽重量，得名次者有「公賞」（公家賞錢）表揚，以致於曾有高達五十斤的紀錄。這幾項特點似乎更強調了整個庄頭的一體感—由大家協力共同敬告眾神「我們這個社區」新成員的加入，並祈求他健康成長。也因此每一年大家都知道誰家添了兒子或孫子，因爲我們大家都幫他打板。

## 「會」

除了上述和其它客家庄相當雷同的傳統祭典之外，寮下還具有一些志願參加的祭祀團體，這些志願性團體通常反映了當地的歷史過程以及環境適應，譬如寮下的「會」就有：（一）祖公會：寮下的老家族大概都參加或者發起這些會，祖公會以同姓為基礎，聯合相同姓氏卻不一定有直接血緣關係者組成，他們通常以股份為單位認股，集合一筆資金置田產，再以該田產之生息作為祭祀用途，每年所餘是為獲利再予分發。由於並非具有直接的血緣關係，他們就以唐山祖為祭祀對象，有別於家族內祀奉的來台祖，這位唐山祖通常是某位當過高官的同姓歷史人物，有些雖然確實同出一系，有些則尚待考證。這類團體最主要的目的大部分是為了應付開墾期的眾多事物，在拓墾初期大部分地區為官方行政、律法未及之處，凡事得靠百姓自行解決，包括資金調度、聯合防禦、或人力支援等等，集合資源解決問題，這些祖公會是拓墾社會的重要社會機制。（二）義渡會：這是典型地方仕紳、望族、商賈協同解決地方事務的範例，由於大甲溪河床寬闊渡溪不易，更經常有船夫藉機勒索、調戲婦女的事情發生，由於一次的翻覆事件傷亡慘重，地方人士主動發起義渡會，認股置產以支應義渡所需，此舉受官方支持還由官方出面一併頒有禁令。（三）「秋公會」：這個會以紀念戴萬生亂時殉職的淡水同知秋曰瑾為名，持股者除了東勢、新社地區確實參與過同治年間戰役者之外，也包括了並未參戰的當地望族，除了表彰當地鄉勇在這次戰役的英勇表現以及協助官方的色彩之外，我們推測這個會也有藉機結合望族解決地方上事務、向清官方拉近距離等目的。

## 8. 參考文獻

- Campbell, C. D.  
2000 “Social Structure, Space, And Sentiment-Searching For Common Ground in Sociological Conceptions of Community.” *Research in Community Sociology* 10: 21-57.
- Durand, G.  
1964 *L’imagination Symbolique*. Paris : PUF.
- Durkheim, E.  
1964 (1893) *The Division of Labor in Society*. Trans. G. Simpson. Glencoe, IL: Free Press.  
1972 (1889) “A Review of F. Tonnies’ *Gemeinschaft und Gesellschaft*.” Trans. J. Aldous. *American Journal of Sociology* 77 : 1191-200.
- Fischer, C. S.  
1975 “Toward a Subcultural Theory of Urbanicm.” *American Journal of Sociology* 80:1319-341.
- Hunter, A.  
1975 “The Loss of Community: An Empirical Test through Replication.” *American Sociological Review* 40: 537-52.
- Hunter, A. and G. Suttles  
1972 “The Expanding Community of Limited Liability.” In G. Suttles ed.

- The Social Construction of Communities*. Chicago: University of Chicago Press, 44-81.
- Janowitz, M.  
1952 *The Community Press in an Urban Setting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H.  
1967 (1934) *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reitzes, Donald C. and Dietrich C. Reitzes  
1992 "Community Lost: Another Look at Six Classical Theorists." *Research in Community Sociology* 2: 13-37.
- Selznick, P.  
1992 *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California Press.
- Tonnies, F.  
1955 (1887) *community and society* (Gemeinschaft und Gesellschaft). Trans. and ed. C. P. Loomis. East Lansing, MI: The Michigan State University Press.
- Turner, J. H.  
1990 "Emile Durkheim's Theory of Social Organization." *Social Forces* 68: 1089-103..
- Turner, J. H. and N. A. Dolch  
1996 "Using Classical Theorists to Reconceptualize Community Dynamics." *Research in Community Sociology* 6: 19-36.
- 王崧興  
1991 〈臺灣漢人社會研究的反思〉,《國立臺灣大學考古人類學刊》47: 1-11。
- 李亦園  
1982 《台灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版社。
- 岡田謙著，陳乃蘗譯  
1960 (1938) 〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉,《臺北文物》9.4: 14-29。
- 邱彥貴、吳中杰  
2001 《台灣客家地圖》。台北：貓頭鷹出版社。
- 林秀幸  
1998 〈鹿港戴天臺儀式的社會與宗教意義〉,《臺灣文獻》49.1: 21-45。  
2001 〈臺灣北部客家地區民間社團組織與地方社會發展的關係——以芎林鄉的音樂、武術社團與社會空間之探討為例〉《臺灣文獻》52.4: 341-75。  
2003 〈以社群概念探討祭祀組織和文化——以大湖鄉北六村的台灣客家聚落為例〉,刊於《民俗曲藝》142: 55-102.
- 施振民  
1973 〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落模式的探討〉,《中央研究院民族學研究所集刊》36: 191-208。
- 施添福

- 1989 〈清代竹塹地區的「墾區莊」——萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》，39卷4期，頁33-69。
- 1990 〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，《臺灣風物》，40卷4期，頁1-68。
- 1992 〈清代臺灣竹塹地區的聚落發展和型態〉，收於陳秋坤、許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》，臺北：中央研究院臺灣史田野研究室，頁57-104。
- 芮克里夫—布朗（Radcliffe-Brown, A. R.）著，夏建中譯，陳文德校閱  
1991（1958）《社會人類學方法》，臺北：桂冠圖書公司。
- 徐正光
- 1994 〈台灣的族群關係：以客家人為主體的探討〉，刊於客家文化研討會論文集，徐正光等主編，頁381-399；又刊於台灣史料（二），張炎憲等編，台灣史料中心出版，頁241-281。
- 2000 《聚落、宗族與族群關係》，第四屆國際客家學研討會論文集第二輯。
- 涂爾幹（Durkheim, E.）著，芮傳明、趙學元譯  
1992（1912）《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書公司。
- 陳文德、黃應貴主編  
2002 《「社羣」研究的省思》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 莊英章
- 1994 《家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1989 〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉。刊於第二屆國際漢學會議論文集·民俗與文化組，頁223-240。台北：中央研究院。
- 莊英章、陳運棟
- 1986 〈晚清台灣北部漢人拓墾型態的演變：以北埔姜家的墾關事業為例〉。刊於台灣社會文化變遷研討會論文集，中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號，瞿海源、章英華合編，頁1-43。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1984 〈清末台灣北部中港流域的糖經營與社會發展：頭份陳家的個案研究〉。中央研中央研究院民族學研究所集刊 56:59-110。
- 許嘉明
- 1973 〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：165-89。
- 1978 〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11.6：59-68。

溫振華

1994 〈清代東勢角仙師廟的建立及其發展〉，《中縣開拓史學術研討會論文集》，頁 44-61。

1989 〈(清代大甲溪流域)漢人社會的建立〉，《台中縣大甲溪流域開發史》第四章，頁 115-163，台中縣立文化中心。

1992 《清代東勢地區的土地開墾》，日知堂。

1999 《大茅埔開發史》，台中縣立文化中心。

蔣炳釗

1988 《佘族史稿》。廈門：廈門大學出版社。











