

目 次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與文獻探討	1
第二節 研究概念與方法	5
第三節 研究範圍的選擇與概況	10
第二章 器物層面之景觀內涵	15
第一節 公廳、祖塔的創建過程與景觀形態	15
第二節 公廳、祖塔的擇址原則	45
第三節 公廳、祖塔的空間配置	52
第四節 小結	58
第三章 社會層面之景觀內涵	59
第一節 公廳、祖塔的社會網絡	59
第二節 公廳、祖塔的儀式行為	78
第三節 小結	95
第四章 精神層面之景觀內涵	97
第一節 器物層所象徵的空間觀與價值信仰	97
第二節 社會層所蘊含的空間觀與價值信仰	103
第三節 小結	107
第五章 結論	109
第一節 公廳、祖塔所蘊含的整體景觀內涵	109
第二節 公廳、祖塔所象徵的新屋鄉大溪滄地區人地關係	111
第三節 小結	113
參考文獻	115
附錄	123

圖 次

圖 1-1	研究概念圖	6
圖 1-2	研究流程圖	8
圖 1-3	新屋鄉大溪瀆地區聚落分布圖	9
圖 1-4	新屋鄉在清代竹塹地區之相對位置圖	11
圖 1-5	業戶姜勝本印鑑圖樣	14
圖 2-1	公廳景觀形態圖	25
圖 2-2	龍神神位及對聯	30
圖 2-3	棟枋 燈樑及門楣的相對位置	32
圖 2-4	燈樑出頭	33
圖 2-5	上庄姜屋祖牌排放位置	34
圖 2-6	下庄子聚落圖	36
圖 2-7	墓式祖塔景觀形態圖	38
圖 2-8	塔式祖塔景觀形態圖	38
圖 2-9	下庄陳屋祖塔正堂石碑	41
圖 2-10	石磊謝屋祖塔正堂石碑	41
圖 2-11	九斗羅屋聚落圖	44
圖 2-12	下庄徐屋、曾屋空間配置圖	55
圖 2-13	下庄陳屋、黃屋空間配置圖	56
圖 3-1	上庄姜屋子孫分布圖	77
圖 3-2	三獻禮配置圖	90
圖 3-3	青草坡姜屋公廳祭拜順序圖	91
圖 4-1	由共同祭祖活動所貞定的存在空間	100
圖 4-2	公廳、祖塔在聚落中的空間配置	102
圖 5-1	公廳、祖塔的陰陽空間示意圖	112

表 次

表 2-1	新屋鄉大溪滄地區各宗族來台祖派下公廳的分香與個數	16
表 2-2	新屋鄉大溪滄地區公廳的創建與形態	18
表 2-3	新屋鄉大溪滄地區公廳祭祀信仰調查表	45
表 2-4	新屋鄉大溪滄地區公廳的朝向與擇址	46
表 2-5	新屋鄉大溪滄地區各屋土地所有權概況	48
表 2-6	新屋鄉大溪滄地區祖塔的創建與擇址	50
表 2-7	新屋鄉大溪滄地區公廳的空間配置	53
表 2-8	新屋鄉大溪滄地區祖塔的空間配置	57
表 3-1	新屋鄉大溪滄地區宗族概況表	59
表 3-2	新屋鄉大溪滄地區宗族公田與組織名稱	63
表 3-3	新屋鄉大溪滄地區各屋創建祖塔的社會運作	68
表 3-4	各節令公廳的祭祀時間	79
表 3-5	新屋鄉大溪滄地區公廳、祖塔的公祭日期	82
表 3-6	祭品類別表	83
表 3-7	石磊羅屋公廳改建完竣落成慶典程序表	94
表 3-8	石磊羅屋祖塔改建完竣落成慶典程序表	94

國立臺灣師範大學地理學系碩士論文摘要

研究所別：地理學系

論文名稱：一個客家文化景觀—新屋鄉大溪滄地區的公廳、祖塔

指導教授：潘朝陽

研 究 生：葉惠凱

論文內容：共一冊、七萬餘字、分五章

【論文摘要】

公廳、祖塔為新屋鄉大溪滄地區之顯著存有物，是祭拜祖先的主要場所。當居民決定在一地定居，會匯集全族之力設立公廳，故公廳多具有居住的功能，被視為「陽宅」，與同為祖先崇拜空間，用來存放祖先骨罈的「陰宅」祖塔相對應，可並列討論。本研究以地理學角度出發，針對新屋鄉大溪滄地區的公廳及祖塔等文化景觀進行探討，藉由對其器物、社會、精神三層面的剖析，瞭解此一文化景觀之整體面貌，同時突顯新屋鄉大溪滄地區居民的空間觀與當地的人地關係。

首先針對公廳、祖塔的器物層面進行探討，可知公廳為舊時老屋在現代化衝擊下，自然演變而成的宗族家廟；祖塔則是族人出錢出力興建而成，為宗族振興的具體指標。景觀形態方面，公廳、祖塔的主要景觀有異曲同工之妙，擇址原則也十分類似。在空間配置方面，新屋鄉大溪滄地區居民在居住上對公廳的接受度很高，不排斥與之為鄰；對祖塔亦不排斥與之為鄰，但距離稍遠，且有心理上的忌諱，民宅在座向與視野上均盡量迴避祖塔。

藉由對公廳、祖塔社會層面的探討，可以發現公廳、祖塔在社會網絡、對外的社會互動等部分，均有良好且密集的社會運作。公廳、祖塔亦是維繫族人社會關係的重要存有物，其強化了原本因工業化而逐漸衰微的宗族組織的運作，是族人慎終追遠、集體團結的具體表現。在儀式行為方面，新屋鄉大溪滄地區居民視公廳中的阿公婆牌為家神，因此祭神所需的牲禮、金紙，在公廳祭祖時均可看到。祖塔的性質與一般風水墓地無異，拜塔多使用銀紙，除了拜塔該日外，其他時間鮮少有人會至祖塔上香，實與其「陰」的空間性質有關。

最後分別由公廳、祖塔的器物層面以及社會層面出發，延伸論述出其精神層

面的景觀內涵：居民在創建和使用公廳、祖塔時，充分表現出傳統神聖空間的位序與要素。族人無論相距多遠，均會回到此存在空間感受個人及宗族的「內在存有性」，共同體現對祖先的崇敬與世系香火的延續。公廳、祖塔的性質與地位對聚落的空間配置產生影響，決定聚落中的空間配置情形。在社會網絡方面，可以看出派下子孫分布範圍相當廣大，公廳、祖塔是子孫生命最後的終點站。儀式行為方面，在每年週而復始、循環不已的神聖時間中，祖先與子孫獲得剎那間的交會，足以讓子孫感受到祖靈的真實存在，族人集體至公廳、祖塔祭拜祖先的習俗會世代延續下去。

結論歸納出新屋鄉大溪滄地區的人地關係與區域特色。在整體景觀內涵方面，公廳、祖塔是新屋鄉大溪滄地區顯著可見的文化景觀；是運作鼎盛的社會產物；是居民的信仰中心。在人地關係方面，公廳為「陽」的家神駐所，祖塔為「陰」的祖靈所在，其性質的差異對聚落空間配置與社會活動的影響甚大。後代子孫惟有視此處為宗族的祖居地、發祥地或根據地，才會在聚落中興建公廳、祖塔，故公廳、祖塔是新屋鄉大溪滄地區宗族視此處為該族發祥地、根據地的具體指標。公廳、祖塔成為超越地域與時間的宗族精神象徵物。

關鍵字：公廳、祖塔、祖先崇拜、文化景觀、空間觀、人地關係、景觀形態、空間配置、社會網絡、儀式行為、神聖空間、神聖時間

第一章 緒論

第一節 研究動機與文獻探討

一、研究動機

昨天清明節，桃園、新竹地區都出現盛大的千人以上家族祭祖、掃墓活動。來自台灣各地以及專程自美國、加拿大回國的葉家子孫近六千人，昨天上午九時，回到桃園縣新屋鄉永興村葉五美公祠祭祀祖先（聯合報，2003.04.06；中國時報，2003.04.06）。隨著人丁興旺，民國七十一年間又集資一千多萬元，翻建公祠，並打造五層樓高的納骨塔。散居外地的葉家族人均有默契，家人往生後葉落歸根，骨骸納進塔內。子孫開枝散葉各處，難免有相見兩不識的情況（聯合報，2002.04.06）。

昨天民族掃墓節，新竹縣新埔枋寮劉家子孫依照十餘年來慣例舉行千人掃墓，場景罕見，祭祀遵照古禮行三獻禮、宣讀祝文，十二年前，劉家成立祖塔，並以來台祖的名字，成立「瑞閣園」，將家族先祖遺骨集中收納，也預留了兒孫輩的塔位，按字輩排列，每年清明掃墓幾乎也是一場認親戚、敘輩份的家族活動，比過年還熱鬧（聯合報，1997.04.06）。

臺灣自工業化、現代化後，都市和鄉村面臨巨大的衝擊與急遽的轉變，民間社會人群結合方式中的血緣組織與地緣組織（鍾幼蘭，1996：113），亦遭遇到重大的轉型、解體危機。尤其臺灣漢人社會中的宗族並不發達，不若閩粵兩省那樣具有規模且組織嚴密（鍾幼蘭，1996：117），宗族組織在現代化的衝擊下，其瓦解衰退的程度較地緣組織（村廟、祭祀圈）來得嚴重許多。故以上幾篇千人掃墓的相關報導，令筆者產生研究的興趣與動機：在多元、流動的現代化社會中，桃園、新竹地區的傳統鄉村，歷經工業化、人口外流等過程，卻能在每年清明出現千人共同祭祖的盛況，相見兩不識的族人祭拜共同祖先與各自的祖先，家族成員死後都可以進入祖塔接受後代子孫的祭祀，所以這些相見兩不識的族人又具有某種程度的緊密關係；又每逢重要節日或人生大事，子孫必至公廳祭拜、呼告祖先，

血緣組織在此發揮強大的影響力，實屬特殊。其所型塑出的公廳、祖塔等祖先崇拜空間，成為聚落中的顯著景觀，值得吾人以地理學研究角度予以關注探討。

二、文獻探討

（一）公廳之相關文獻

客家人將供奉祖先神主牌位及舉行祭典的祠堂，稱為「公廳」，代表家族各房共有之「廳下¹」的意思。莊英章（1994：147-149）對臺灣北部閩客兩村落的研究發現，閩南曾姓宗族在日治末期後已無祠堂存在，多為個別家庭式的祖牌祭祀；客家林姓宗族仍有祠堂和公廳，唯一的祠堂供奉太始祖、唐山開基祖，其餘多座公廳則祭祀各家族之來台祖及其派下人，子孫對公廳的感覺較親近，關係亦較密切。如以此定義，臺灣大部分的祠堂應屬於同一來台祖派下祭祀祖先的「公廳」性質；本文研究區亦不例外，加以其居民群體多為客家人，故以「公廳」一詞取代一般研究所稱之祠堂。

黃炳鈞（1998）認為北部客家祠堂的建立，主要是基於儒家崇天敬祖的觀念與客家社會結構中宗族的重要性，對祖先的崇敬與血緣認同為北部客家祠堂的形成原因；調查發現北部客家祠堂大部分是從前祖先居住的傳統三合院，後改建而成獨立的祠堂建築。

劉秀美（2001）發現祠堂之形成是公嘗組織運作達於頂盛的產物，且祠堂之設立足以代表人民決定在台定居的一項指標。六堆地區的祠堂有一半以上是結合了居住功能的，故在使用上也可區分成派下員、公嘗、居民三者的使用，祠堂之設立固然以全體派下員為基本考量，但居民的使用強度卻是最高的。透過風水觀、營建規制及儀式等部份的討論，可歸納出六堆地區的居民或營建匠師均將祠堂視為「陽宅」。

趙崇欽（1998：15-23）由澎湖的宮廟、祖厝（即公廳）與住宅間，其位置、坐向與高度的關係，瞭解澎湖居民的空間位序觀。在位置、坐向方面，「宮前祖厝後」、「宮東祖厝西」、「宮南祖厝北」為不宜住家的配置禁忌；在屋頂高度方面，則有「住家不可比廟高」、「住家不可比祖厝高」的說法。林晉德（1998：132-135）認為澎湖地區村落建物間配置或高度上的禁忌，建構在人們對於神、自家祖先、

¹ 客語發音「廳下」，即客廳之意。

他人祖先等三類超自然生命之性質及地位高低認知的概念上，即神高於自家祖先，自家祖先高於人，人高於他人祖先的地位關係。以實質空間形式，經由「左前尊，右後卑」及「建物越高，地位越高」等尊卑觀念，表現其性質及地位的差異，透過此一相對位序原則，使超自然的世界達成一穩定和諧的狀態。

上述前人的研究，使我們瞭解公廳對於客家族群的重要性，本著漢人大傳統和宗族認同感，臺灣客家人將公廳視為家族主要象徵，做為陽宅居住其中。趙崇欽（1998）與林晉德（1998）對於澎湖祖厝空間位序的研究，則給予筆者相當重要的啟發與影響，認為有必要進一步探討公廳與其他聚落存有物（如祖塔、民宅、土地公祠等）的空間配置關係，進而歸納其在居民心中的性質與地位。

本研究認為：公廳為客家文化群體之顯著存有物，是祭拜祖先的主要場所，當居民決定在一地定居，會匯集全族之力設立公廳，故公廳多具有居住的功能，被視為「陽宅」，與同為祖先崇拜空間的「陰宅」祖塔相對應，可並列討論。本研究以地理學角度出發，針對特定區域的公廳及祖塔等文化景觀進行探討，藉由對其器物、社會、精神三層面的剖析，呈現區域內文化群體的空間觀與價值內涵。

（二）祖塔之相關研究

最早對「祖塔」此一集體祖墳崇拜進行研究的是臺灣人類學者莊英章，其在「A Comparison of Hokkien and Hakka Ancestor Worship」（Chuang Ying-chang, 1990）一文中，針對臺灣新竹縣竹北鄉（今竹北市）的兩個閩客村落進行祖先崇拜的比較研究，崁頂（閩人聚落）與六家（客家人聚落）均為血緣聚落：崁頂的曾姓家族每年掃墓有一至十個甚至更多的墓要祭祀，血緣愈遠的祖先祭祀的人愈多，由各房每年派代表去祭拜；六家的林姓客家人注重二次葬，第一次葬在公墓，第二次將撿骨後的金斗甕（骨甕）放進祖塔，六家人每年掃墓只需祭拜祖塔（ancestral pagoda），塔中放置來台祖傳下歷代祖先的金斗甕。

由莊英章（1990：155）的研究中發現，閩南人認為每個人的八字不同，祖先葬在屬於自己的風水墓地，對子孫有好的庇佑；若八字不合卻葬在同一個風水墓地中，恐怕會降禍子孫。客家人將祖先骨骸集中在一處，一方面因為掃墓方便，不必東奔西跑祭掃每一個祖墳；另一方面是家族或宗族本身世系很清楚，而且凝聚力頗強，葬在宗族共同的風水，以維持宗族的不滅。故閩南人基於風水考量，傾向個人墓地；客家人強調宗族集體祭祀的祖塔，祖塔象徵客家人的宗族組織較為興盛，在名義與實質生活上仍深刻地影響著客家人。

Martin (1991: 89) 稱祖塔為 mausoleum - 壯麗之墓，中興村（新竹縣峨眉鄉）曾是金廣福隘墾區，居民多為小佃戶，無共有祖產，亦沒有興建公廳、祠堂的能力；中興村 1965 年以前的墳墓與臺灣、中國東南其他地區相同，其後才出現祖塔。Martin (1991: 95-97) 調查在台灣的閩南人和南部客家人均無興建祖塔的情形發生，這種共同墓在台灣非常少見；其認為可能是國民政府來台前，大隘三鄉（新竹縣北埔、峨眉、寶山鄉）的土地所有權集中於地主手上，各家族早期沒有祠堂、蒸嘗可繼承，族人間沒有特定的活動；故透過共同拜塔（掃墓）儀式的執行，呈現集體合作的宗族象徵。

黃永達（2002: 4）發現祖塔（或稱公塔）散見於桃竹苗客庄各地，不論在地或移居他處的宗親，辭世檢骨入罈後，均由子姪孫輩攜回位於開台祖居地之祖塔，與開台祖派下祖先們同享裔孫供奉的香火，方算完成整個生命歷程，顯示其對宗族的依歸與認同。每年掛紙或秋祭，遷居他處者返回開台祖開基地「朝聖」，視開基地、公廳及祖塔為「聖地」。

國內外關於祖塔的研究相當有限，目前僅蒐集到上述三篇人類學方面的相關文獻。Martin 認為大隘三鄉的小宗族，因沒有蒸嘗而興建共有的祖塔，藉以凝聚宗族力量，但莊英章介紹六家林姓大宗族，組織嚴密且興建祖塔，兩者似有矛盾之處，或尚有共同原因未被查出；黃永達認為公廳、祖塔是出外遊子的聖地，本研究將從社會網絡、儀式行為等社會層面對此進行探討。

上述三篇均未明確說明祖塔的擇址、與聚落存有物（如公廳）的空間配置關係，本研究將祖塔定義為：存在於聚落內部²，不是位於公墓地的墳墓，為聚落內宗族所創建的歷代祖先和派下人去世後骨罈的存放地。有的是五層塔高，有的形狀似墓，共通性是規模均不小；客家人稱之為「祖塔」，其與公廳同為祖先崇拜空間。祖塔可能是北臺灣客家人特有的文化景觀，其創建原因與開墾型態、掃墓便利性、政府政策等因素有關（Martin, 1991: 95），這些還需要更多田野資料的佐證與說明。

公廳是漢文化的普遍性傳統，祖塔是客家群體的獨特景觀（Ying-chang Chuang, 1990: 154; Martin, 1991: 89），臺灣客家人迄今仍重視之。本研究探討新屋鄉大溪濟地區居民所營建的公廳、祖塔，展現客家文化群體的區域特色。

² 筆者曾至苗栗與屏東高樹等客家地區進行初探，發現當地居民將祖塔建於遠離聚落的墓地內，

第二節 研究概念與方法

一、研究概念與目的

地理學三大傳統之一的人地傳統，1930 年代之後以「景觀研究」為主要論題（施添福，1980：220）。「景觀」成為現代地理學的正式概念，乃由 1885 年德國地理學家 J. Wimmer 首倡，後經徐律特（O. Schluter）發揚而廣為接受；1920 年代卡爾邵峨（Carl O. Sauer）在美國開創柏克萊學派（Berkeley School），以文化景觀型態論著名，其在著作“The morphology of landscape”中強調：地理學的研究焦點是置於一個區域中，由於人文（文化）的作用力，再經由歷史時間的發展，從自然景觀逐漸型塑出一個文化景觀；而這個「文化景觀」正是「地理區域中最終極的意義」（潘朝陽，1987：180-183）。

Brookfield, H. C. 批評景觀研究忽略「社會的運作和人類的行為」以及「文化和社會營力」，他認為只有分析人類的價值觀、信仰以及社會組織等文化的內部運作，地理學家才能發現介於人地（人類和環境）之間的營力、作用力，進而呈現區域特性（施添福，1980：225）。總結來說，文化景觀除了可視的物質形態外，尚反映一個社會的價值信仰、習俗和制度，亦即整體的文化；許多景觀研究的目的在於找出：此一文化景觀如何被特定的居民或社會組織型塑創建而成（Mike Crang，1998：15）。

本研究以「文化景觀」此一概念為出發點，引用赫胥黎（J. Huxley）的文化模式，也就是所謂的器物層（artifacts）社會層（sociofacts）與精神層（mentifacts）文化三層面模式（潘朝陽，1989：193）；將「文化景觀」定義為：在特定區域中的文化群體，凝聚團體的意識與力量（不單為個人的表現），隨著時間動態的演變，透過各層面文化因子（器物、社會、精神）有機互動的運作，形構在地表上的可視景觀。

以上述定義應用於本研究中，即為探討新屋鄉大溪滸地區當地居民（文化群體）型塑公廳、祖塔的創建過程、景觀形態、空間配置與擇址原則（器物層面），以及社會網絡、儀式行為（社會層面）等人地關係，由此詮釋此一文化景觀所蘊含的精神內涵，即當地居民的空間觀與價值信仰（精神層面）。

猶如公有墓地中的墳墓。本研究區的祖塔位於聚落中，與聚落其他景觀同為顯著存有物。

根據上述研究概念，本研究欲達到的目的為：

1. 探討新屋鄉大溪滙地區公廳、祖塔的景觀形態、選址原則與空間配置。
2. 探究維繫公廳、祖塔之運作的社會網絡與儀式行為。
3. 由公廳、祖塔此一文化景觀出發，歸納出新屋鄉大溪滙地區居民的空間觀與價值信仰。

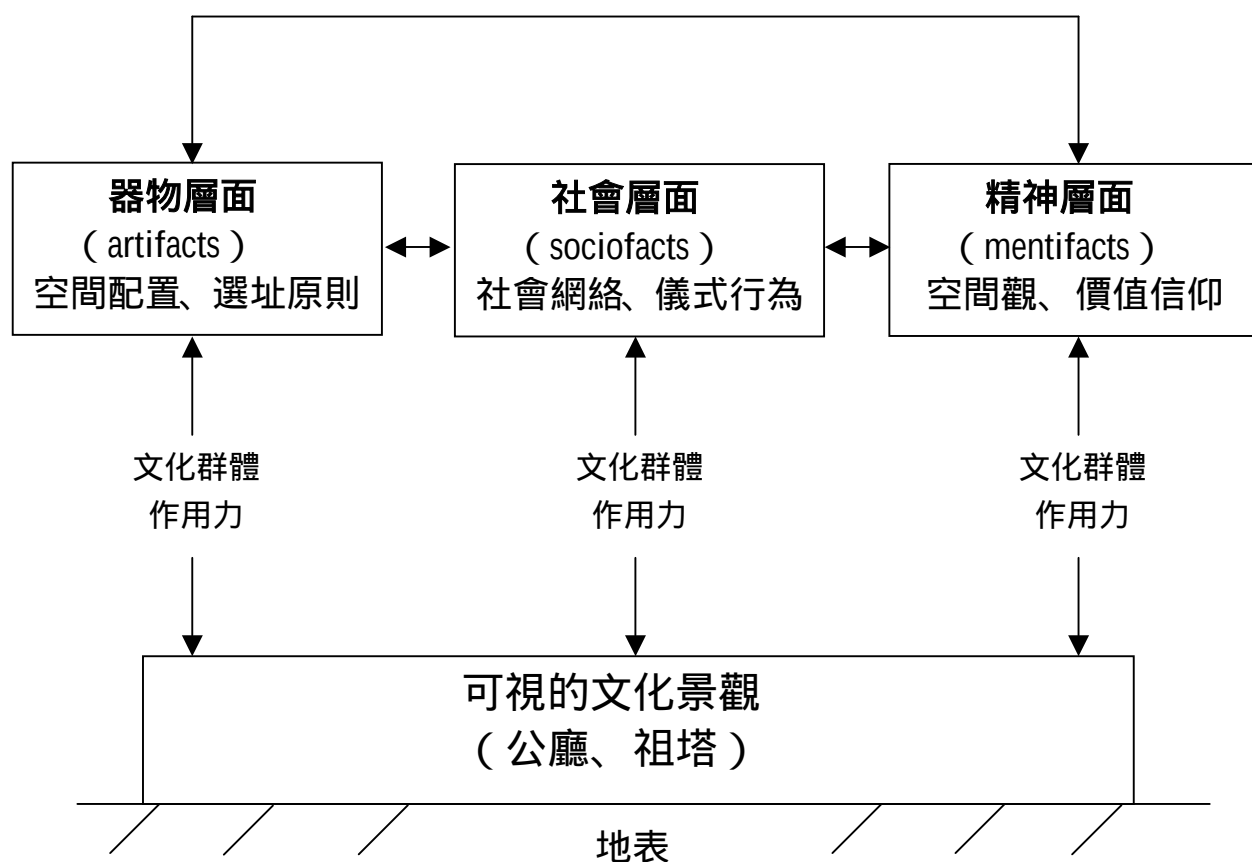


圖 1-1 研究概念圖

二、研究方法

本研究以新屋鄉大溪滸地區的公廳、祖塔（文化景觀）為聚焦對象，實地調查該區二十五個由單姓組成的小聚落³，具體描述公廳、祖塔的實體形態與創建過程，探討當地居民（文化群體）型塑公廳、祖塔的選址原則，及其與聚落存有物如：民居、村廟、土地公祠、渠道、埤塘等的空間配置關係（照片 1-1），此為在地表上可視的景觀器物層面，即以地理學空間觀點來探討公廳、祖塔的器物層面內涵。

經由文獻研讀、實地訪談和觀察等方法，瞭解居民在公廳、祖塔中運作的社會網絡與儀式行為，前者包括宗族組織及其交流網絡，與地方組織、聚落居民的互動，以及派下子孫的分布網絡；後者是指派下員依循時間、空間法則所進行的祭祀儀式行為，均為社會層面的探討。最後經由器物層與社會層景觀內涵之延伸，歸納論述出精神層面的景觀內涵。公廳、祖塔為文化三層面有機互動的整合體，需藉由此三層面的交互探究闡釋，呈現此一文化景觀之整體面貌；並突顯新屋鄉大溪滸地區居民的空間觀與當地的人地關係。

³ 客家人稱單一家族聚居的小聚落為「屋」，如圖 1-3 的姜屋、羅屋、陳屋 等。其中「新屋」為范姜家族所創建，現今擴大為集居的鄉街，二十五個聚落中亦包括新屋，以該家族原先的聚居地為調查範圍。

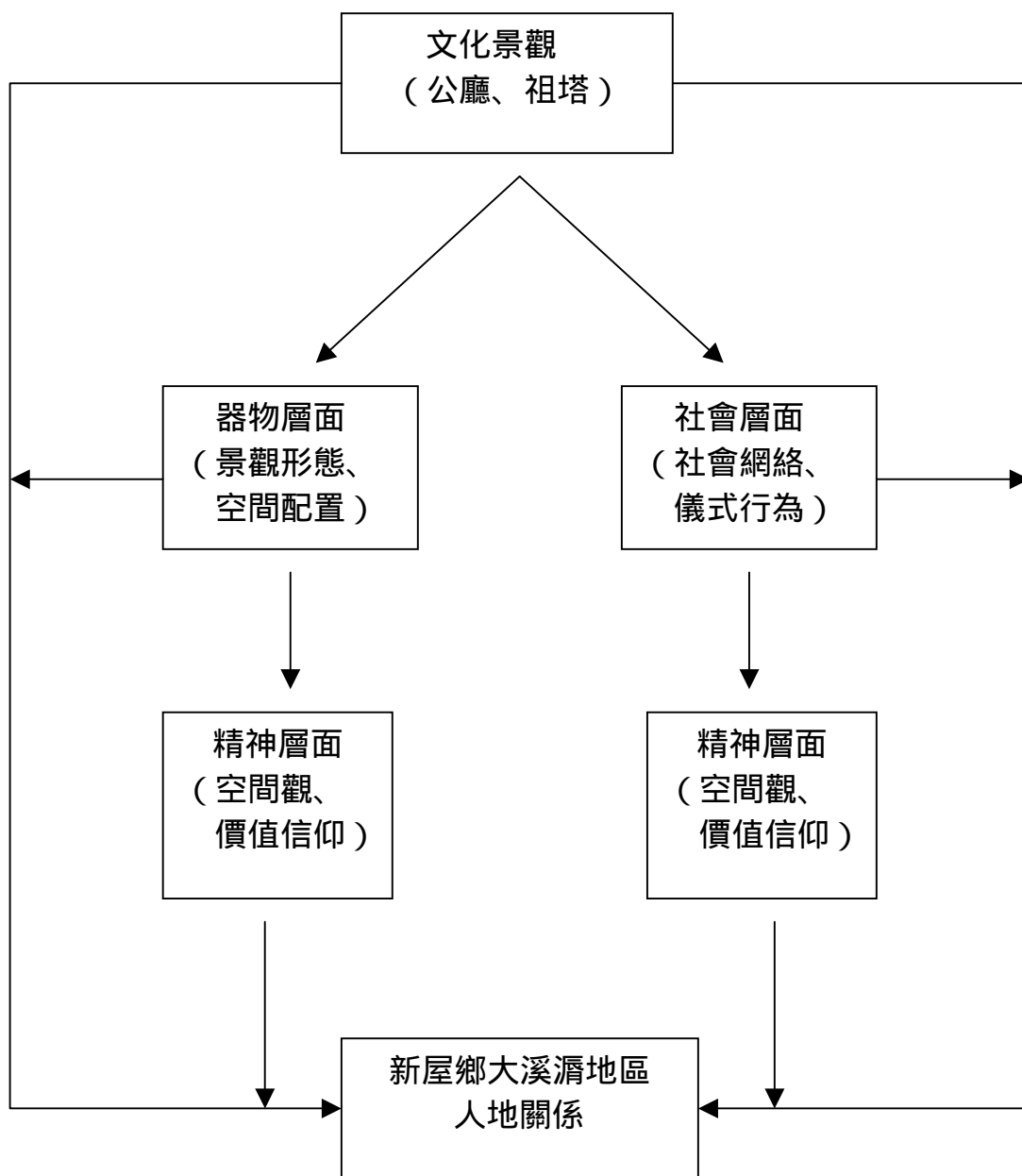


圖 1-2 研究流程圖

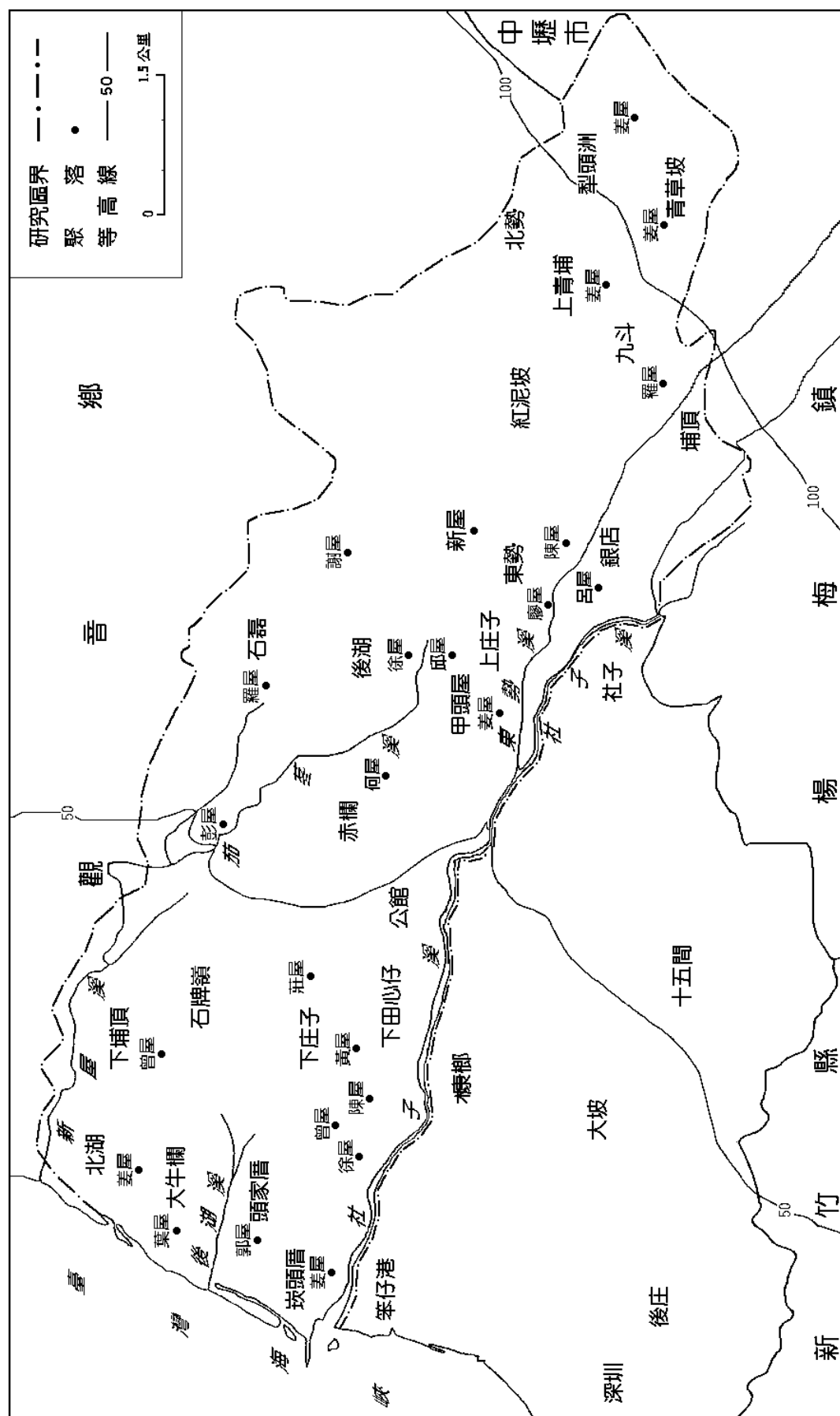


圖 1-3 新屋鄉大溪漚地區聚落分布圖

第三節 研究範圍的選擇與概況

一、研究範圍的選擇

在第一節研究動機與文獻回顧的討論之下，本研究選擇新屋鄉大溪瀆地區為研究範圍。其原因如下：

（一）純化的客家文化區域

由於公廳、祖塔為北臺灣客家人明顯之文化景觀（Martin，1991：95），桃竹苗三縣中以桃園縣客家人口 57 萬為最多，故自客家人聚居之南桃園地區內選擇，其中新屋鄉自日據時代以來，粵籍人口佔總人口的比例高達 98.3%⁴（臺灣總督官房調查課，1928：12-13）；民國四十五年粵籍人口的比例為 91.7%（潘英，1992：176）；直至民國九十一年行政院客家委員會的調查發現，新屋鄉客家人口比例為 84.2%⁵，始終在南桃園地區居冠（客委會，2002：121）。顯示在人口流動快速的工業化社會中，新屋鄉仍保有豐富的客家文化特質，為相當純化的客家文化區域。

（二）聚落內一家族一公廳、一祖塔的景觀顯著

新屋鄉大溪瀆地區的聚落型態，大部分為以單姓組成村落基本單位的散村⁶，十分符合富田芳郎等地理學家所描述的北臺地理景觀（施添福，2001：188）；聚落內的民宅空間可以用一家族一祠堂作對應來紀錄（賴志彰，1996：5），日本學者亦發現此區特殊且豪華醒目的祖塔景觀（石田浩，1985：194）。筆者初步調查發現：大溪瀆地區派下員超過一千丁⁷的大宗族共有七個，其公廳、祖塔之規模甚為壯觀；加上為數眾多的小宗族，其派下員均在數百丁左右。無論宗族的規模大小或組織嚴密與否，每一宗族均創建供奉來台祖派下祖先之公廳和祖塔；呈現出聚落內一家族一公廳、一祖塔的顯著景觀，足資為本研究提供豐富的研究素材。

⁴ 昭和元年（1926）末，中壢郡新屋庄（今新屋鄉）廣東省惠州府人口比例為 92.1%，廣東省嘉應州人口占 6.2%。

⁵ 「行政院客家委員會委託研究報告－全國客家認同與客家人口之抽樣調查研究」中，在調查客家人口規模與分佈估計時，為了考量研究的可行性與實用性，採用「自我主觀認同」作為界定客家人身份的基礎——也就是透過訪問，受訪對象回答「我是不是客家人」，同時也代替戶內每一個人回答他們是不是客家人，作為身份界定標準（客委會，2002：104）。

⁶ 同註 3。大溪瀆地區的單姓聚落為同一來台祖派下子孫集居地，各「屋」間呈散村景觀。

⁷ 漢人傳統世系繼承以父系為主，故宗族丁口數的定義：「丁」指的是父系男性子孫，「口」指的

二、研究區概況

新屋鄉在清代劃為竹塹地區（南自中港溪北迄南崁溪一帶），社子溪（舊稱大溪）以南部分屬於萃豐莊，溪北為大溪墘莊的一部分，均屬漢墾區，分別由不同的業戶領導開墾（施添福，2001：41）。在施添福（2001：52）的研究中，認為萃豐莊的拓墾與新庄仔（今新豐鄉重興村）業戶徐立鵬的關係密切，乾隆初年入墾的徐姓族人聚集於紅毛港（今新豐鄉新豐村）、新庄仔一帶，隨後擴大開墾範圍至新屋鄉社子溪以南地區。



圖 1-4 新屋鄉在清代竹塹地區之相對位置圖

本研究以新屋鄉社子溪以北地區（清代大溪墘莊的一部分）為研究範圍（圖 1-3、1-4），新屋鄉大溪溝地區位於桃園縣境之西北部，為新屋鄉境內社子溪以北

是男性子孫所娶的媳婦，女兒不算在內。

之區域。約介於社子溪與新屋溪之間，係平鎮臺地向西之傾斜面，臺地面未被社子溪、新屋溪等順向河川切割劇烈，尚保存殆為完整之原面(林朝榮,1999:290)，自東向西傾斜，地勢平坦，無任何起伏較大之山地丘陵地形。

在行政區劃沿革上，本研究區在清領末期屬臺北府新竹縣竹北二堡，日據後期(1920年)，劃歸新竹州中壢郡新屋庄(桃園縣政府,1971:41-51)，現今行政區劃隸屬於桃園縣新屋鄉，包含大牛欄、崁頭厝、石牌嶺、下田心仔、石磊、新屋、東勢、北勢、上青埔、九斗、埔頂、犁頭州等聚落⁸。

多數清代古文書將今楊梅鎮高山里之西北，及觀音鄉大堀溪以南，新屋鄉社子溪以北之廣大地區，稱為「大溪墘莊」(盛清沂,1980:166；余文儀,1962:76)。蓋大溪墘為「大溪的旁邊、附近」之意，「大溪」就是今日在新屋鄉西流入海的社子溪，「墘」(ㄅㄢˋ)為閩語發音「旁邊、附近」之意(臺灣府輿圖纂要,1996:279)：

楊梅壠溪、頭重溪、中壠溪：以上三溪均在紅毛溪以北，離城四十五里，上分三支，均出楊梅壠附近各山發源，至大溪墘會合而入於海，來源既近，溪又淺狹，或係淺涉、或用橋樑，均無渡船，口門寬六、七丈，深三、四尺；潮漲至大溪墘地方止，口外沙線阻隔，不能停船，故以溪名。

若以當地客家人的念法，應為「大溪漚」，客語發音「漚(ㄉㄞˊ)」為旁邊、附近之意(新竹縣採訪冊,1962:50)：

源出楊梅壠，涓涓細流；西北行六、七里至營盤下，有二重坑六里之水自東北方來匯合，又有太平山之水自東南方來注之西行，統名大溪(俗名大溪漚)。

本文研究區住民多屬客家人，故以「大溪漚」來指稱新屋鄉社子溪以北地區，即清代大溪墘莊的一部分，以彰顯客家住民之主體性。

⁸ 即今永興、下埔、石牌、下田、赤欄、石磊、後湖、東明、新生、新屋、清華、九斗、埔頂、

新屋鄉大溪瀆地區最早在雍正年間由郭振岳、姜勝本等墾戶共同開發，至乾隆初年始分東西（清代臺灣大租調查書，1963：282）：

同立闢分字人郭振岳、姜勝本，緣於雍正十三年，向老密氏等合給大溪墘康榔林荒埔一處，東至高山頂，西至海涯，南至大溪（今社子溪），北至大堀溪；四址明白協同招佃墾闢，陸續成田報陞在案。祇以佃戶日多，事務日繁，合理之難免維艱，曷若分收之較為方便。爰是鳩集佃戶酌議，課業對半均分，立闢拈定，至公無私，焚香告神，拈著者永為己業，分戶手管，稟蒙廳憲王立碑定界址。勝本拈著東畔，振岳拈著西畔，自今以後，各管各業，各完己課，

批明(略)。

乾隆九年 月 日。

由上可知大溪瀆地區是由郭振岳、姜勝本等業戶負責召佃開墾，西畔的郭振岳，自福建漳州來台發展，即崁頭厝郭屋的開台祖；而東畔的姜勝本，現今新屋范姜姓祖譜上有其圖章樣式⁹，經比對資料後，研判其最早應不是新屋范姜屋的墾號，因姜勝本於雍正年間即在大溪瀆地區開墾，而范姜開台祖遲至乾隆初年始抵台，開墾年代不符。乾隆年間范姜屋來台祖殿高、殿發¹⁰等五兄弟聲請給發墾地¹¹（范姜姓祖譜編輯委員會，1996：246；清代臺灣大租調查書，1963：68）：

立批業主本宅置有糧田庄地壹所，土名大溪墘，四至分明，今有佃姜殿高自己前來給出墾單，子孫永遠管業，領批耕作，逐年租穀隨年情豐凶，早季收成完竣，憑宅照例壹玖伍抽的。

頭洲等村之全部及永安村之部分。

⁹ 《范姜姓祖譜》記載「姜勝本」為來台祖行使之印鑑，參看圖 1-5，原由二房裔孫范姜金水收藏，現下落不明；蓋《清代臺灣大租調查書》與《范姜姓祖譜》二者記載的開墾年代不符，故研判「姜勝本」最早應不是新屋范姜屋的墾號，其後來可能被新屋范姜家接收管理。此部分尚須查證更多文獻資料方能確定。

¹⁰ 其父為廣東省陸豐縣人范文質，文質自幼為姜姓繼父撫養，感念養育之恩，乃將五子悉冠「范姜」複姓，為范姜姓之源流。

¹¹ 乾隆十六年范姜殿高聲請給發墾地，以新屋為中心，東至營盤腳（楊梅鎮），西至上石碑，南至社子溪，北至泉州屋（觀音鄉）為界（范姜姓祖譜編輯委員會，1996：246）。

乾隆十六年十二月 日給批。

范姜姓族人主要拓墾東畔土地，因該處土地較肥沃，向東發展的空間亦大，范姜姓族人拓墾新屋、下田心仔、東勢、北勢、犁頭洲、九斗等溪北地區，墾荒工作最為卓著。

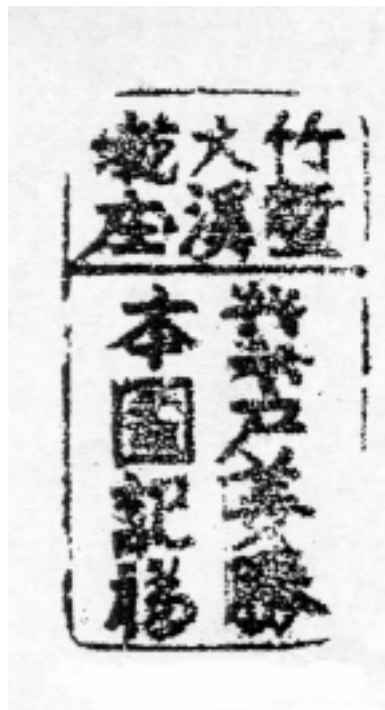


圖 1-5 業戶姜勝本印鑑圖樣

資料來源：范姜姓祖譜編輯委員會（1996：82）

第二章 器物層面之景觀內涵

第一節 公廳、祖塔的創建過程與景觀形態

一、創建過程

在探討新屋鄉大溪滸地區公廳、祖塔的創建過程之前，必須先界定研究對象的條件，本研究欲探討的研究對象為：同一來台祖派下或某一房支派下的子孫聚居在一地，宗族在此發展的時間超過百年以上，宗族的公廳、祖塔均在聚落內，形成同族聚居的單姓小聚落¹²。美國社會學家 W.古德認為：行之有效的血統群是一種形式上的組織，其限定範圍是一個市鎮或一個村莊；這樣的宗族可能在一個地區定居 10 代或 20 代以上，對該地區發揮統治力與影響力（孔永松、李小平，1995：16）。古德敘述血緣團體對聚落的影響，正與本研究的觀點相符，且大溪滸地區宗族發展歷史亦有超過十代以上者。惟本研究的單姓聚落範圍不大，目前僅十至數十戶人家居住。

（一）公廳的創建過程

新屋鄉大溪滸地區的客家人稱祭祀唐山祖及來台祖傳下祖先的廳堂為公廳。歷來關於祠堂與公廳的定義常被混淆，日本學者末成道男（Suenari，1985：44）認為祠堂是宗族全體派下員於特定節日（如春、秋兩祭）進行總祭祖先的地方；公廳則是宗族中某一房派下員，於共祖的祭日一起祭拜祖先的場所。新屋鄉大溪滸地區的公廳僅少數是宗族中某房支的祭祖廳堂，大部分均為來台祖傳下所有房支在此共同祭祀唐山祖和來台祖以降之祖先，各房公有之「廳下¹³」（表 2-1）。

公廳為宗族祭祖之信仰中心，其創建過程亦與宗族發展情況息息相關。研究區內的公廳多為三合院式的傳統建築，最早興建於祖先定居該處的時期，祖先確定要在此處落腳定居時，以泥磚、礮糠為原料¹⁴，興建三合院當作房舍，為家族

¹² 同第一章註 3 和註 6。定居一地超過百年，公廳、祖塔均在聚落內的宗族，即為本文研究對象。

¹³ 即「客廳」。新屋鄉大溪滸地區二十五個單姓小聚落中，公廳分香的情形及來台祖派下各房支興建公廳的個數，參看表 2-1。

¹⁴ 傳統茅屋的建造過程：爛泥加上稻草攪拌，放置在磚模中，曬乾後形成泥磚；泥磚塗以爛泥砌成牆壁，將礮糠（稻穀的外殼）放在爛泥中攪拌，用以粉牆。屋頂用木或竹作樑桁，每束二尺長的稻草用爛泥黏住，層層鋪蓋，平均一年要加鋪稻草一次（報導人：葉阿合先生）。

奠基發源的根據地，即客家人所謂的「老屋」。位於三合院正身中央的正廳，供奉祖先牌位及神祇，亦作為家族接待客人的場所；兩旁的護龍，客家人謂之「橫屋」，為家人日常起居的空間。早期「老屋」乃結合祭祀和居住兩項機能。

表 2-1 新屋鄉大溪溝地區各宗族來台祖派下公廳的分香與個數

地名	小聚落	公 廳	
		分香（有○、無×）	來台祖派下公廳數（個）
新屋	范姜屋	×	1
石磊	羅屋	×	1
	彭屋	×	5（其中一個在聚落內）
	謝屋	×	1
下埔頂	曾屋	×	1
北湖	姜屋	○	1
大牛欄	葉屋	×	1
崁頭厝	郭屋	無公廳， 故無分香情形	各家戶多設有私廳
	姜屋	×	1
下庄	黃屋	×	1
	陳屋	×	1
	曾屋	×	1
	徐屋	×	2（其中一個在聚落內）
下田心	莊屋	×	5（其中一個在聚落內）
赤欄	何屋	×	1
上庄	姜屋	×	1
後湖	邱屋	×	2（其中一個在聚落內）
	徐屋	×	1
東勢	陳屋	×	2（二者均在聚落內）
	廖屋	×	1
銀店	呂屋	×	1
九斗	羅屋	×	1
上青埔	姜屋	○	1

青草坡	姜屋	×	1
犁頭洲	姜屋	○	1

除了少數較注重風水的家族，會請來風水先生¹⁵堪輿擇址¹⁶，或因土地所有權問題另行選地¹⁷外，大部分公廳的前身均為家族的「老屋」。舊時聚落中老屋是最先興建的房舍，其後家族子孫繁衍，護龍不斷擴建，或向四周擴散建屋，老屋成為聚落的中心。家族人口聚居一地，經過世代的繁衍，舊時的家族會演變為世系分明的小宗族。

直至民國七十年代工商業發達，人口外移情形十分嚴重，聚落內愈來愈少人居住在傳統三合院，多另興建樓房居住，或搬至大馬路兩旁的田地興建農舍¹⁸。昔日老屋的正廳分家時劃為各房公有，只剩下祭祀祖先的機能，成為名符其實的公廳，兩側廂房為宗族辦公室或管理人居住之用，極少數為子孫居住之所。民國七十年代以來，族人經濟好轉，逐漸重視宗族組織與公廳的管理，集資將傳統三合院予以改建，成為鋼筋水泥的三合院建築，規模擴大且結構精緻，甚至有二層樓房形式的公廳出現（表 2-2）。

公廳如要改建，須經過全體派下人的同意，每丁出資捐助始能興建。改建公廳的丁錢為數千元不等，最多的有每丁二萬元¹⁹，耗資甚鉅，可見子孫經濟寬裕後，極為重視公廳的維修改建。愈是團結、動員力強的宗族，愈是積極進行公廳的管理與維護；公廳若破舊不堪則倡議改建，以減輕族人祭拜時的不便，同時顯示宗族的團結與聲勢。

公廳改建過程需經過以下各項程序，且須參考來台祖及主事者的八字，選擇吉日良辰進行：出火→動土平基定礮→上樑→竣工→登位大吉。出火是公廳改建前請出阿公婆牌（祖牌）及香火，暫時放置他處。如九斗羅屋民國九十三年農曆二月二十一日子時開工修建公廳，二月三日舉行「出火」儀式，但阿公婆牌不出棟，即祖牌放置原處，僅請出香火；羅屋公廳另奉祀觀音娘、義民爺、三界爺等

¹⁵ 客家話中的「先生」，是指師傅、老師之意。風水先生，即風水師。

¹⁶ 新屋范姜、下庄黃屋及下庄曾屋等，在老屋之外，另依風水形勢興建祭祖之公廳。

¹⁷ 上庄姜屋過去公廳土地為持分共有，不易處理，故公廳搬至登記在來台祖名下的土地，即從未分出的祖產，方便土地所有權的行使。永安姜屋現在的公廳為擴建馬路時，因宗親剛好要搬出，向其購買的公地，為二層樓形式。

¹⁸ 如下庄黃屋、陳屋、曾屋及徐屋。下庄子縣道 114 號公路兩旁的土地地目多為田地，舊時族人在此耕田，現因交通方便，且土地為自有，族人多在馬路兩旁興建自用住宅。

¹⁹ 東勢陳屋因丁數較少，每丁出資二萬元，修建二層樓房的公廳。上庄姜屋民國七十八年重新修建三合院形式的公廳，每丁出資一萬二千元，耗資二千七百八十萬元，耗資最鉅。

神祇，出火期間將神明香火請回大廟，待公廳整修落成後再擲筊請示神意，若神明答應再請回公廳奉祀。此例顯示，公廳中祭祀祖先的重要性遠大於供奉神祇。

表 2-2 新屋鄉大溪溝地區公廳的創建與形態

地名	小聚落	公 廳	
		創建年代	形態
新屋	范姜屋	咸豐五年 (西元 1855 年)	四合院
石磊	羅屋	民國 71 年改建	三合院
	彭屋	民國 16 年	三合院
	謝屋	民國 70 年改建	三合院
下埔頂	曾屋	民國 72 年改建	三合院
北湖	姜屋	民國 10~20 年間	一條龍
大牛欄	葉屋	民國 26 年	四合院
崁頭厝	郭屋	民國 13 年	三合院
	姜屋	民國 85 年	二層樓房
下庄	黃屋	民國 76 年改建	一條龍
	陳屋	民國 42 年	三合院
	曾屋	民國 35 年	一條龍
	徐屋	民國 65 年改建	三合院
下田心	莊屋	民國 24 年、 民國 72 年改建	二層樓房
赤欄	何屋	民國 2 年	三合院
上庄	姜屋	民國 15 年重修、 民國 89 年改建	三合院
後湖	邱屋	民國 70 年改建	三合院
	徐屋	民國 50 年改建	三合院 二層護龍
東勢	陳屋	民國 90 年改建	二層樓房 、三合院
	廖屋	民國 76 年改建	二層樓房
銀店	呂屋	咸豐元年 (西元 1851 年) 民國 80 年改建	三合院
九斗	羅屋	道光三年 (西元 1823 年)	三合院
上青埔	姜屋	民國 55 年	三合院 二層護龍

青草坡	姜屋	民國 55 年改建	三合院
犁頭洲	姜屋	民國 47 年	三合院

開工動土後，先將地基打平，定礫則是地基中央龍穴之處放一塊石頭，將來為龍神之位。工程進行至主屋中脊桁條架上時，稱之為上樑（上棟），習慣上由大木匠師主持此儀式，中脊架設前在中央點繪八卦太極字樣及五色布，通常先架設左邊龍方，由大木匠師發聲一句「上樑吉祥」，再架上右邊虎方，以符左尊右卑順序（李重耀，1993：88）。公廳完工落成後，最後請祖先牌位進廳登上祖龕，即「登位」，族人視為最重要的步驟；上庄姜屋即訂民國十五年重修公廳的登位紀念日 - 農曆九月初十為每年秋祭之日，民國八十九年公廳改建後的登位紀念日 - 農曆五月二十一日，亦成為族人集體祭祖之日。茲附上庄姜屋民國十五年重修公廳吉課如下：

上庄姜屋重修祖廳吉課

大正十五、民國十五歲次辛酉年農八月初十丁丑日出次

沖五十一、七十二歲

築圍牆農八月初十丁丑日酉時興工從亥方起手連及^左均吉_右

砌祖龕農八月十四辛巳日午時興工

偏沖五十九歲

請祖先登位農九月初十丙午日午時大吉

沖二十二、三十四歲

（二）祖塔的創建過程

客家人的喪葬習俗，人去世土葬三至五年後就要撿骨，將骨骸依頭上腳下原則放在骨罈裡，另外尋覓一個永久性的放置地點。「二次葬」風俗的產生，或云源於嶺南民族的葬俗（司徒尚紀，1993：226；吳永章，2000：149），或云起因於長年流徙生活的種種經歷，使客家人背負祖先骸骨一同遷徙。

此敬宗尊祖的忠孝義行，後被「堪輿」風水之說異化為改葬習俗，確實違背

其初衷（孔永松、李小平，1995：70）；例如清光緒 黃釗《石窟一徵²⁰》卷四禮俗，關於客家人壘葬風俗由來的敘述（黃釗，1970：186-187）：

按盛骸于壘，不知作俑何時。疑當日多從他處遷居，負其親骸來此，相宅，遂以壘盛而葬之。嗣又以流移轉徙之不常，恐去而之他，故相傳為撿骸之法，以便攜帶歟。乃爾宅爾田，已安居樂業于數百年之久，猶不能變此陋俗，抑又何也？

又羅香林在《客家研究導論》中，將「二次葬」的產生背景，說明得很詳細（羅香林，1992：174）：

考客人向南遷徙，每負祖骸俱行，當其初達比較安適地方的時候，感懷世運，祈福心長，相度宇基，實至切要；而先人骸骨，又不能久暴不藏，以是而專門為人們相地吉凶禍福的堪輿先生，便應運誕生，久而久之，遂成一種特別風氣；以為凡人的成功失敗，均定於他的相格命運；而相命好壞，又與屋場祖墳的風水有關。

清光緒《嘉應州志》卷八禮俗引王志云（吳宗焯、溫仲和，1968：152）：

葬惑于風水之說，有數十年不葬者；葬數年必啟視洗骸，貯以瓦罐。至數百年遠祖猶為洗視，或屢經起遷，遺骸殘蝕止餘數片仍轉徙不已。

以及黃釗的《石窟一徵》卷四禮俗，將客家二次葬文化，深受風水影響的情形，生動地描述出來（黃釗，1970：185）：

俗父母葬十年皆議改葬。改葬者以壘易棺，撿骸而置之壘，亦

²⁰「石窟一徵」為清代黃釗所撰，成書於光緒初年，刊刻於光緒末年，所記為廣東省蕉嶺縣的客家民情風俗，學術界亦公認（陳運棟，1986：96）：「黃氏所編，不特可作蕉嶺縣志讀，抑亦我客家民族一重要文獻也。」

有虞氏瓦棺之義也。檢骸曰檢金，故罌曰金罌。改葬者啟其殯，見土色黃而燥，骨無朽斃，則仍葬故處；如土色黑而濕，骨將糜，則遷吉地。其初意原為珍護遺骸之義也，非全為禍福起見也。而其流弊則至於家有疾病，或不如意，歸咎于地之不吉，又復起骸。一時不得吉地，而寄于田厰巖穴之間。

改葬之風俗，使得客家人初葬的墓碑、棺木、埋葬處理的方式遠較閩南人的為粗糙，墓地上棺木受風吹雨打暴露、墓碑傾倒的情況處處可見，墓地的更新、重葬率極高（韋煙灶，1993：112）。再葬的風水²¹為永久性墳墓，多設於聚落附近地理形勢較好的位置，受重視程度可見一斑。故客家人住地附近的山嶺、郊原，遍佈或大或小藍藍白白的墳墓（孔永松、李小平，1995：72）。大溪瀆地區光復前因經濟因素，除來台祖或重要祖先的風水有請風水師勘輿尋地外，其餘風水均散置在聚落較偏遠的地方，如荒地或田地一隅。沒有為其興建風水的骨罏，上方用稻草、竹子搭起屋頂，就可以遮風蔽雨，甚至容納多罐骨罏，成為集中放置骨罏的地方，可謂十分簡陋。

由上段可知，大溪瀆地區的客家住民雖有改葬習俗，但僅限於祖先傳下的「二次葬」文化，不會為了尋找風水吉地而發生屢遷屢葬、侵擾祖靈的情形。甚而因交通不便、土地所有權以及經濟問題，僅將風水置於聚落一隅，或讓骨罏暴露在外，顯示在舊時經濟能力不佳的情況下，大溪瀆地區居民保存祖先骨骸的窘困程度，更遑論有被風水堪輿影響操縱的情事發生。

大溪瀆地區興建祖塔的時間較公廳來得晚，除了極少數日據時期已興建完成²²，其餘多為光復初期首次興建。臺灣光復初期，沒有政府的法令限制，而宗族經濟狀況又許可時，族人研議將所有散置在聚落內的骨罏集中在同一處，一來免於先人骨罏遭風雨侵襲，二來族人掃墓祭拜方便，不須東奔西跑，費時耗力甚多。客家人一向重視慎終追遠的傳統，認為每一位祖先都有受享祀的權利，子孫不能遺漏祭拜其中任何一位²³，因此興建全族合用的祖塔實為經濟方便之舉。

過去只有少數風水（來台祖或重要祖先的風水）經過風水先生的堪輿擇址，

²¹ 客家人自來重視陰宅風水，稱墳墓為「風水」。

²² 新屋范姜家第四房、石磊羅屋、石磊彭屋、後湖邱屋等，在日據時期就已興建家族祖塔。

²³ 下庄陳屋報導人指出：從前沒有祖塔時，來台祖傳下祖先的風水，由各房子孫輪流祭掃；世代

地理風水較佳，地目亦多為墓地，聚落內最適合興建祖塔的位址即此。故調查發現：除少數宗族特請來風水先生在聚落內另行擇址外²⁴，其餘祖塔均為過去祖先的墓地擴大改建而成。

光復初期因物資匱乏，多由族人義務勞動興建祖塔，僅以石頭砌成窯式穴壕，有錢出錢、有力出力，完成規模不大的墓式祖塔；至民國七十年代，骨罈擺放空間漸感不足，且族人經濟能力許可，遂進行重修擴建祖塔的工作，擴建後的祖塔除了傳統的墓式型態之外，尚有塔式型態，建築規模及骨罈容納量均大，顯示該族的聲勢與向心力。

新屋鄉大溪滸地區的祖塔景觀，應為臺灣北部客家地區興建祖塔的最佳例證，臺灣中南部客家分佈地區，以及閩南人聚居地區²⁵，尚無相關文獻深入探討祖塔的設置情況，祖塔的創建可能僅在臺灣北部客家地區成為蔚為風潮的獨特景觀。近年來在大陸廣東的客家地區，亦發現祖塔景觀，當地稱之為「陰屋」（司馬尚紀，1993：227）：

二次葬具即金罈一般安放在家族祖先墓地裡，年代久遠，金罈越來越多，於是被後人集中起來，建立陰屋，。這種陰屋主要流行於客家地區，過去比較少，也很簡陋。近來廣東沿海經濟發展，一些地區生活富裕起來，不良習俗也有所抬頭，興建陰屋成為風氣，變成這些地區一大景觀。山坡上有一簇簇、大小不等的混凝土或磚石結構的陰屋佇立其間，有的修得很漂亮，鋪上瓷片，五顏六色，為它處所不及。所費資金，從數千元至上萬元不等，且有越演越烈之勢。這種景觀，非止一地，但凡在二次葬流行地區，都可看到，唯程度不等而已，應引起人們重視。

由上段敘述可知，大陸廣東客家地區，在經濟發達之後，也興建類似祖塔 - 集中祖先骨罈之處，與臺灣北部客家地區當年興建祖塔的背景雷同，均受社會經

較近的祖先則全家出動掃墓，不會遺漏掉任何一位祖先的風水。

²⁴ 新屋范姜、石磊羅屋、東明廖屋、後湖徐屋等祖塔，均請風水先生在聚落內另行擇址。

²⁵ 韋煙灶（2002：112）研究新竹沿海地區閩客墓葬形制的差異時發現：在過去，閩南人基本上沒有設置祖塔的想法，近年來，一方面可能受到客家墓葬習俗的涵化；另一方面可能鑑於土地日漸取得困難及慎終追遠的想法，開始有祖塔的設置。此與祭祖時閩南人在各自大廳祭祀

濟與宗族需求因素的影響；故能在當地蔚為風潮，引起各宗族爭相仿效，成為區域內的顯著景觀。惟大陸廣東客家地區「陰屋」的興建，是否有受返回原鄉尋根的

的臺灣客家宗親的影響與資助²⁶，為仿效在台宗親興建祖塔的結果；需要更深入的大陸客家地區田野調查，方可知悉。

興建或重建祖塔亦要請擇日師傅參考來台祖及主事者的生辰八字，算出良辰吉時，方可動工；茲將上庄姜屋新建及重建祖塔佳城的吉課，記錄如下：

新建興芝公派下佳城吉課

徐恩先生
徐俊先生

民國三十六歲次丁亥年

九世興芝公派下佳城 臺灣省桃園縣新屋鄉東明村二九番坐北
癸山丁向兼丑吉度分金

高祖文欽公 乙卯生 小運甲辰火

主事乙巳生 十六世孫姜麟玉

一、 涓農八月十二戊申日子時壁開龍門大吉

忌四十二、四十七歲

二、 涓農八月二十四庚申日卯時起基築壁大吉

忌十五 三十四歲

三、 涓農十月初五庚子日丑時豎碑大吉

忌十七 五十四歲

四、 涓農十月初八癸卯日子時請祖進塔登位大吉

忌四十二 五十一歲

五、 涓農十二月初二丙申日子時安龍連謝土大吉

忌六、五十八、六十六歲

直系祖先，而客家人則必須回到宗祠祭祖的情況是如出一轍的。

²⁶ 臺灣桃園縣、新竹縣姜姓宗親會民國 77 年回原鄉 - 廣東省陸豐縣尋根找祖，民國 89 年由臺灣宗親發起興建的唐山祖紀念亭落成，將一至十世唐山祖的金罌集中一處，便於兩岸裔孫祭祀

重建興芝公派下佳城吉課

主庚人 葉倫集先生
主師傅 鄭盛強先生

民國七十八年己巳年

原址新屋鄉東明村二九番坐北癸山丁向兼丑吉度分金

高祖殿國公 主事甲申年生 十七世孫姜通男

一、暫厝坐丑未向吉度分金動土農曆二月二十三日己丑日丑時大吉

忌十一、四十七歲

二、出金寄位農曆四月初三日丁卯日卯時即午前五點三十分大吉

忌九、三十三、六十九歲

三、折舊塔平基農曆四月初三日丁卯日巳時即午前九點三十分大吉

忌九、三十一、六十九歲

四、動土農曆四月十六日庚辰日丑時即午前一點三十分大吉

忌五十六 五十九歲

五、起基定礫農曆四月十六日庚辰日即午後三點三十分大吉

忌五十二 五十六歲

六、上樑農曆八月十九日辛巳日巳時午前九點二十分大吉

忌四十三 五十五歲

七、安碑農曆十月十五日丙子日巳時即午前九點二十分大吉

忌四十三 六十歲

八、進金農曆十月十八日己卯日子時十二時二十分大吉

忌十二 五十七歲

九、閉塞塔門農曆十月十八日己卯日巳時午前九點二十分大吉

忌十六 五十九歲

十、送虎安龍農曆十一月二十九日庚申日丑時即午前一點二十分

忌十六 五十九歲

十一、竣工落成叩答上蒼農曆十一月二十九日庚申日巳時午前九點
二十分

忌十六 五十五歲

二、公廳的景觀形態（圖 2-1、照片 2-1）

大溪滄地區的公廳多屬於一堂兩橫形式的傳統三合院²⁷，正身均為三間起，

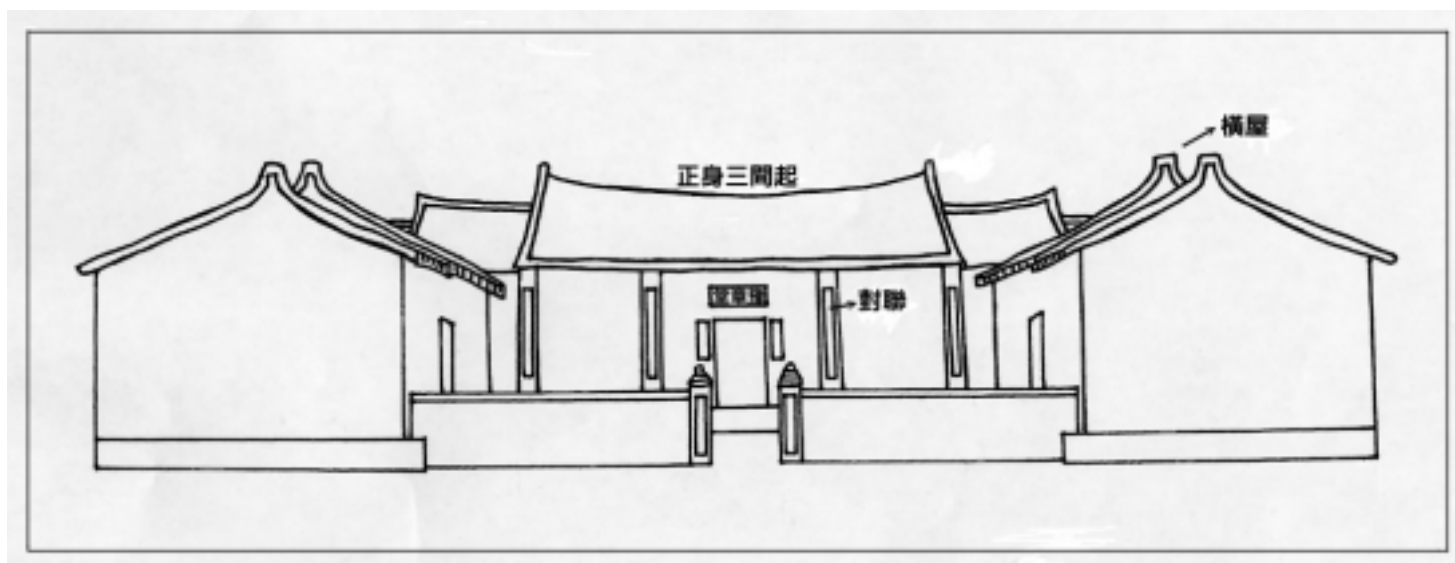


圖 2-1 公廳景觀形態圖

位於明間重要地位的正廳，除了祭祀祖先外，尚供奉神祇，如故鄉神、天公、觀音、門神、龍神等諸神，公廳內有許多代表家族文化與客家風俗的象徵物；另外，正廳兩側的橫屋，以及公廳外圍的環境，均可納入整體景觀來探討。茲分祭祀信仰、象徵物、橫屋以及外部環境等部分說明公廳的景觀形態：

（一）祭祀信仰（表 2-3）

1. 祖先

公廳的主要功能即為提供族人集體奉祀祖先的場所。客家人在分家析產時，分家不分祭。分家之後，仍然到公廳祭祖，一般不把阿公婆牌（或稱家神牌）搬回家中（孔永松、李小平，1995：130-131），亦不准許公廳分香出去；祖先在公廳中屬於集體的信仰崇拜，賦予所有祖先集體的信仰與香火供奉（Maurice Freedman，1967：86）。大溪滄地區二十五個公廳中，阿公婆牌坐於主位者高達十六個，顯見祖先崇拜在公廳中的重要性。由阿公婆牌上書寫的世代名諱可知，均有祭祀來台祖以下的歷代祖先；而其中十六個公廳的祖牌上，明確寫出唐山祖（一世祖）以降的歷代祖先名諱，可看出其供奉唐山祖以降之祖先。其餘沒有在祖牌

²⁷ 多數公廳為一堂兩橫形式，例外的有：新屋范姜、大牛欄葉屋屬於兩堂兩橫形式的傳統三合院，崁頭厝姜屋、下田心莊屋、東勢陳屋、東勢廖屋等則為二層樓新式建築。

上書寫唐山祖以降祖先名諱的宗族，其世代亦承接自唐山一世祖之後，而且報導人均強調每回在祭祀祖先時，會呼告拜請大陸原鄉直系祖先前來接受香火享祀。

表 2-3 新屋鄉大溪溝地區公廳祭祀信仰調查表

地名	小聚落	公 廳						
		來台祖	唐山祖	龍神	三界爺	天公	門神	神祇信仰
新屋	范姜屋	○	○	○	○	×	○	觀音、張天師
石磊	羅屋	○	○	○	○	○	×	×
	彭屋	○	○	○	×	○(左)	○	觀音、三界爺(主位)
	謝屋	○	○	○	×	○(左)	○	×
下埔頂	曾屋	○	○	○	×	×	×	×
北湖	姜屋	○	○	○	○	×	○	觀音(主位)
大牛欄	葉屋	○	×	○	×	×	×	×
坎頭厝	郭屋	○	×	×	○	○(左)	×	觀音(主位)
	姜屋	○	○	○	×	×	○	觀音(主位)
下庄	黃屋	○	×	○	×	×	×	觀音、媽祖
	陳屋	○	○	○	×	○(左)	×	觀音(主位)
	曾屋	○	×	○	×	×	○	觀音、媽祖、廣澤尊王、保安君王
	徐屋	○	○	○	×	○	○	×
下田心	莊屋	○	○	○	×	○	×	×
赤欄	何屋	○	×	○	×	○	○	觀音、媽祖、北極玄天上帝
上庄	姜屋	○	○	○	×	○	×	×
後湖	邱屋	○	○	○	×	○(左)	×	媽祖、觀音(主位)
	徐屋	○	○	○	×	○(左)	×	真人仙師(主位)
東勢	陳屋	○	×	○	○	○	○	觀音、義民爺
	廖屋	○	×	○	×	○	×	觀音、媽祖、義民爺(主位)
銀店	呂屋	○	○	○	×	×	×	觀音

九斗	羅屋	○	○	○	○	○	○	觀音、義民爺（忠）
上青埔	姜屋	○	○	○	○	○（左）	○	觀音（主位）
青草坡	姜屋	○	○	○	○	○	○	康府王爺、 義民爺、媽祖
犁頭洲	姜屋	○	○	○	×	○（左）	○	觀音

2. 故鄉神

故鄉神即為來台祖由原鄉渡海攜至臺灣的家鄉信仰，來台祖傳下奉祀到現今，在公廳中具有特殊且重要的地位，多有其歷史緣由與象徵意涵。在訪查的二十五個公廳中，只有新屋范姜、下庄曾屋、後湖徐屋、青草坡姜屋等四個公廳，奉有原祀於故鄉的神祇，其餘公廳多奉祀臺灣常見的民間信仰（見下段）。相較之下，故鄉神較為少見，為了象徵某種家族歷史與特殊崇拜，會在公廳中另奉祀神祇外；多數公廳不會奉祀其他特殊的神祇信仰，仍奉行「神在廟、祖在家」的慣習。

後湖徐屋的故鄉神為醫神「真人仙師」，坐於公廳正位，祖牌在神位的右邊。上書「真人仙師神位」，沒有神像，左右對聯為「籃中多購長生藥，世上都成永命人」，將其神祇性質描述得十分真切。因徐家來台祖自小習得中醫醫術，來台後一面農耕、一面行醫維生，奉祀來自原鄉的醫術祖師爺－真人仙師；之後來台祖將醫術傳給第四個兒子，第四房以行醫為業，日漸富有，購買田地一百多甲，建立徐家在後湖地區的基業，故真人仙師在徐家人的心目中，為庇佑其宗族行醫發跡的故鄉神，具有重要地位，自來台祖傳下都將其神位置於公廳神龕的正位。

3. 民間信仰

（1）天公

漢人的敬天思想由來已久，儒家推崇天道，強調其為天地萬物的本源，敬天思想的具體化在政治上即是天子統治天下，在信仰上即為天地間最高至上之神－玉皇上帝，俗稱「天公」（鈴木清一郎，1934：4）。在民間信仰中，天公是統治天界的主神，其下各神分擔不同職務：文昌帝君管學務；關帝君掌商務；巧聖先師負責工務；神農大帝司農務；城隍爺管理司法及警務；其他神種各司其職（鈴木清一郎，1934：5）。故漢人對於天公的敬畏崇拜高於諸神，各家戶均設天公爐早晚上香禮拜。

增田福太郎在考察臺灣農村信仰時發現，祖籍漳州的閩南人將天公爐又稱為

三界爐，乃供奉三官大帝之香爐，將天公與三官大帝合併祭拜（增田福太郎，1939：110）。南部六堆地區的客家祠堂均設有天公，多半為非固定之鐵架，約一百公分高，亦直接出現一香爐或特設一基座祭祀者；置於禾坪上、外圍牆上、步檐之柱子上或天井兩旁，或在祠堂前的圍牆直接挖一洞即成祭拜之形式，呈現出凡露天之地均可拜天之觀念（劉秀美，2003：279）。

受訪的大溪滄地區公廳中有 64% 祭祀天公，其形式為在正廳的外牆上或步檐的柱子上裝置一小個不鏽鋼管，當作香筒，供早晚上香之用。較傳統的形式為在三合院的圍牆內側龍邊（左邊）上，向內開一長方形的神龕，貼上書寫「天官賜福」的紅紙，置香爐一個，為天公神位，大溪滄地區年代較久遠的公廳仍維持此天公爐形式²⁸。另外上庄姜屋新建之公廳在禾埕上放置的天公爐，形式就是一般宮廟內設置的天公香爐，是族人崇拜天公及公廳家廟化的表現。

（2）觀音

大溪滄地區公廳出現頻率最高的信仰神（64%），即是觀世音菩薩。「觀世音菩薩」原本是來自於佛教的一種神聖信仰，傳入中國後成為民間普遍流傳的主神，在台灣俗稱為「觀音佛祖」，其地位幾乎與釋迦牟尼不相上下，已脫離了佛教菩薩的形象，集合了各種慈悲濟世的理念，形成了傳統社會獨具特色的觀音信仰文化（鄭志明，1998：206）。

大陸學者發現，最受客家人拜奉的是觀音菩薩，大廟小寺皆有供奉自不必說，在客家人的廳堂之中亦擁有一席之地（孔永松、李小平，1995：75）。有一說為日人據台以後，為圖消滅中國民族意識，曾下令禁止祀神與祭祖，迫令改奉日本天皇，為臺胞竭力反抗，日人不得已乃准許改奉佛像，是以今日舊式廳堂仍多供奉觀世音菩薩之神位（張祖基等，1986：371）。大溪滄地區居民多將「觀音娘」奉祀在正廳兩側的「廊下²⁹」或祖牌兩旁的位置，屬於陪祀地位，由此可看出，在公廳的空間位序中，對於祖先的重視高於對神明的信仰。

（3）三官大帝

臺灣客家人稱「三官大帝」是指：天官大帝、地官大帝、水官大帝等三神，因各界位於天界、地界、水界，也稱為「三界爺」；相傳天官為堯帝、地官為舜

²⁸ 表 2-3 中「天公」一欄，註明「（左）」者，即為天公神位置於三合院圍牆內側左邊者。

¹⁸ 新屋范姜公廳在正廳左右兩側的廊下，分別奉祀來自原鄉的觀音娘與張天師。

帝、水官為禹王，誕生祭日分別為上元節 - 正月十五日、中元節 - 七月十五日、下元節 - 十月十五日（增田福太郎，1939：38）。大溪瀆地區居民對於三官大帝信仰虔誠，有八個公廳奉祀三界爺，將銅製約一般碗大的三界爺香爐，懸吊於正廳燈樑下，是大溪瀆地區三界爺信仰的特徵（照片 2-2）。有一說為燈樑是人與神鬼之界線，故將三界爺香爐懸吊於此，據以劃分人神界線。

4. 家宅神

傳統上每家每戶必祀之神，據《通典》的記載（阮昌銳，1991：58）：「殷制天子祭五祀，戶一、灶二、中霤三、門四、行五也，歲編諸侯、大夫與天子同。」「說曰天子諸侯必立五祀，五祀者謂其有居處、出入、飲食之用，祭之所以報德也。」可看出家戶神的重要性，公廳中的家宅神主要為門神與土地龍神。

（1）門神

以「門框」及「門扇」為定義之「門」，於古代有較嚴謹的界說：門框內有兩扇門扉者稱為「門」，一扇門扉者稱為「戶」，二者合稱「門戶」（林會承，1990：103）。傳統建築的正門均為兩扇門扉之「門」，故其守護神稱為「門神」。門神為我國古老的神明，在殷代以前就列為「五祀」之一，原為庶物之神，後來人格化，由驅魔斬妖的將軍來擔任門神，尉遲恭、秦叔寶等都做了門神；以後門神越來越多，有男、有女、有武、有文，從避邪驅魔發展到招福納祥，成為家戶必祭之神。大溪瀆地區 52% 的公廳祭祀門神，除了在兩扇門扉上貼著門神圖像外，在正廳大門外兩邊設有不鏽鋼製的小香筒，供每日祭祀之插香。

（2）土地龍神

土地龍神是古代天子五祀中的「中霤神」。《辭海》「中霤」條（引自許書怡、莊英章，1995：156）：「土神也。《禮》郊特牲：『家主中霤而國主社。』注：『中霤亦土神也。』按《月令》『其祀中霤』注：『中霤猶中室也，土主中央而神在室。』則土神之名中霤，以其神在中室故耳。」即龍神是家神中的一種，也屬於土神。中霤神和土地公均為土神，土地公保佑四境平安，接受鄉里居民的八方祭祀，中霤神管轄蓋房子時風水範圍，即所謂的來龍，僅接受該屋族人的祭拜。臺灣閩南人已不祀中霤神，在廳頭以土地公取代之；客家人則保留祭拜中霤神，改稱之「福德龍神」（林會承，1989：144）。

大溪瀆地區僅有祖籍福建漳州的坎頭厝郭屋，公廳中沒有奉祀龍神，其他二十四個祖籍來自廣東客家地區的宗族均奉祀龍神。正廳神龕桌下中央的壁腳，有

一個凹入的龕，龕壁有的是石碑，其上用漆書寫「龍神」；有的直接在龕壁上貼著書寫「福德龍神香位」的紅紙，兩旁還貼著對聯；甚或沒有神龕，僅在壁腳中央置一香筒，作為每日上香之用（照片 2-3）。由對聯內容可知，「福德龍神」是客籍群體風水術中的龍脈結穴之土地崇拜，其祭祀點正是屋宅的龍脈結穴點，明顯具有風水術中軸線的神聖意義，有其深遠的文化傳承（潘朝陽，2001a：16）。

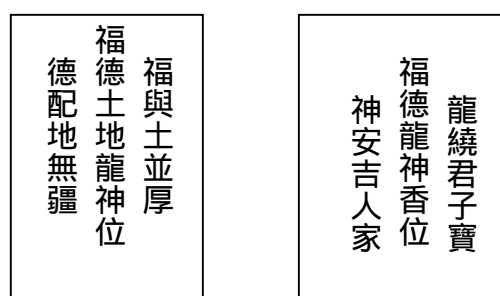


圖 2-2 龍神神位及對聯

（二）象徵物

1. 堂號

在公廳正堂門楣上的正中央位置，刻寫著象徵姓氏原籍的堂號。堂號起源於在五胡亂華時期北方士族南遷時，以祖居地地望為堂號的作為，成為其標明有別於南方住民的一種空間符號（韋煙灶、張智欽，2002：23）。直至今日，仍醒目地提示後人祖先的發源地及原籍。大溪瀆地區所有受訪的公廳，其正廳門楣上均刻示代表該宗族的堂號，基本上是以客家人南遷前（西晉）所居住的北方郡級（郡及國）地名（郡望）為堂號³⁰（韋煙灶、張智欽，2002：23），另有宗族為突顯先祖光榮事蹟，自立堂號的有：謝姓 - 寶樹堂，以東晉謝安「謝家之寶樹」為典故；唐代郭子儀被封為汾陽公，崁頭厝郭屋便以汾陽為堂號，其公廳祖牌及祖塔墓碑的抬頭均以汾陽為名。

新屋范姜姓堂號為「陶渭」，「陶」字取范姓始祖 - 帝堯的發祥地為名，「渭」字取姜姓始祖 - 姜太公臨渭水釣魚的典故；范姜公廳中有一對聯曰（范姜族譜，

³⁰ 如葉姓 - 南陽堂、羅姓 - 豫章堂、彭姓 - 隴西堂、姜姓 - 天水堂等，均以郡望為堂號。

²⁰ 「高平」為范姓堂號，「天水」為姜姓堂號。

1996：108）：「復姓昭昭范與姜，善遺文質公恩囑；陶渭由來孝道鄉，高平天水³¹繼源長。」為范姜姓堂號的由來下了一個很貼切的註解。

2. 對聯、碑文、棟對

大溪滄地區居民視公廳為凝聚宗族團結意識，傳遞家族文教歷史的重要場所，其傳遞文教的表現方式為在大門及檐柱上刻漆對聯，在門樓或正堂中央上方懸掛匾額，或刻寫碑文、棟對。如新屋范姜公廳的門樓匾「陶渭流芳」，門樓對「陶渭享千秋千秋奕葉千秋盛，流芳昌百世百世榮華百世興」，前堂對「祖德宗公一脈源長遺陶渭，左昭右穆千秋派衍是流芳」，顯示對家族千秋萬世的期許與祖先遺德的懷念。銀店呂屋因開封始祖－呂祖謙為宋朝理學大家，為突顯其名人後代的背景，公廳堂上掛有匾額「理學垂芳」，並立詩歌一首八句，自入粵始祖為第一世，序字輩作昭穆，刻在廳前石碑上的詩歌曰：

金華發祥，蕃衍潮漳，傳芳理學，紹美文章；
英俊蔚起，甲第廣揚，百千萬世，永際其昌。

以此詩記載始祖發祥地及祖先事蹟，同時作為子孫昭穆字輩之用，意義深遠。大溪滄地區公廳的另一文教象徵即是棟對，在正堂內兩側牆壁的中央上方，即堂內左右兩邊牆壁與棟桁³²相垂直的位置，刻有一對長聯，客家人謂之「棟對」。棟對文句悠長、涵意深遠，為公廳中漢文化內涵與宗族教化意義的具體表現，茲列舉新屋范姜公廳棟對如下（照片 2-4）：

左片聯： 世系溯高平祖德恢宏曠開後人繼述
霸越亡吳偉烈豐功可想英雄氣魄卓哉誰能繼武
自海豐分支締造維艱於今春祭秋棠須降俎豆
右片聯： 攷臺疆啟宇耕讀垂訓興思祖德宗功莫忘本源
輔周伐紂順天應人遐思開彩元老懿歟上溯前徽
家聲傳渭水孫謀遠大拓殖前輩規模

³² 桁即屋頂下平行於面闊之圓木。「棟桁」本省匠師稱之為「大樑」或「龍骨」，為位於房子中央最上方的桁。（林會承，1990：61-67）

左片聯在歌頌范姓先祖 - 范蠡的偉業，提醒子孫每年春秋不忘祭祖；右片聯為追思姜姓始祖 - 姜子牙的事蹟，訓示子孫不忘本，能守成創業，教化意味十分濃厚。另有宣揚祖德、招福納祿之意的棟對，如石磊羅家公廳「祖德源流迎祥集福千載盛，宗功世澤加冠晉祿萬年興。」

3. 燈樑

燈樑又稱「燈桁」，通常位於正廳棟桁前下方，大溪瀟地區居民用以懸吊三界爺香爐及燈籠。燈樑雖無結構功能，但在空間上及象徵上有其特殊意義：就空間而言，燈樑的投影線為人與神（鬼）之界線，在古代，投影線之內屬於祖先或神明之空間，之外為世人的走道空間，因此家庭祭祀及其他儀典須在線內舉行，而家人嬉戲、爭吵、打罵則限於走道空間，否則被視為對祖先及神明不敬（林會承，1990：73）；就象徵而言，燈樑既為人、神（鬼）之界線，對人、神（鬼）均有影響，因而其作法上有許多限制存在（徐明福、張甦壽，1990：18-19）：

- （1）燈桁下皮、門楣下皮和棟桁下皮須成一直線，因為棟桁是極重要的鎮宅物（其下皮常畫有太極八卦圖以為鎮宅），因而人入門「先看燈桁，後看桁」（圖 2-3）；
- （2）燈桁不得位於「龍鳳門」（即正廳通往兩側房間的門）的上方，因為客語「燈」與「丁」音同，若位於龍鳳門上方則會於出入房門時「踏丁」，家中就會不生男、不出丁；

(3) 燈桁之兩端需突出正廳兩側約三寸左右，亦即由正廳兩側房間可看見約三寸左右的燈桁，此現象稱為「出丁」，如此可祈求家中多出男丁（圖 2-4）。

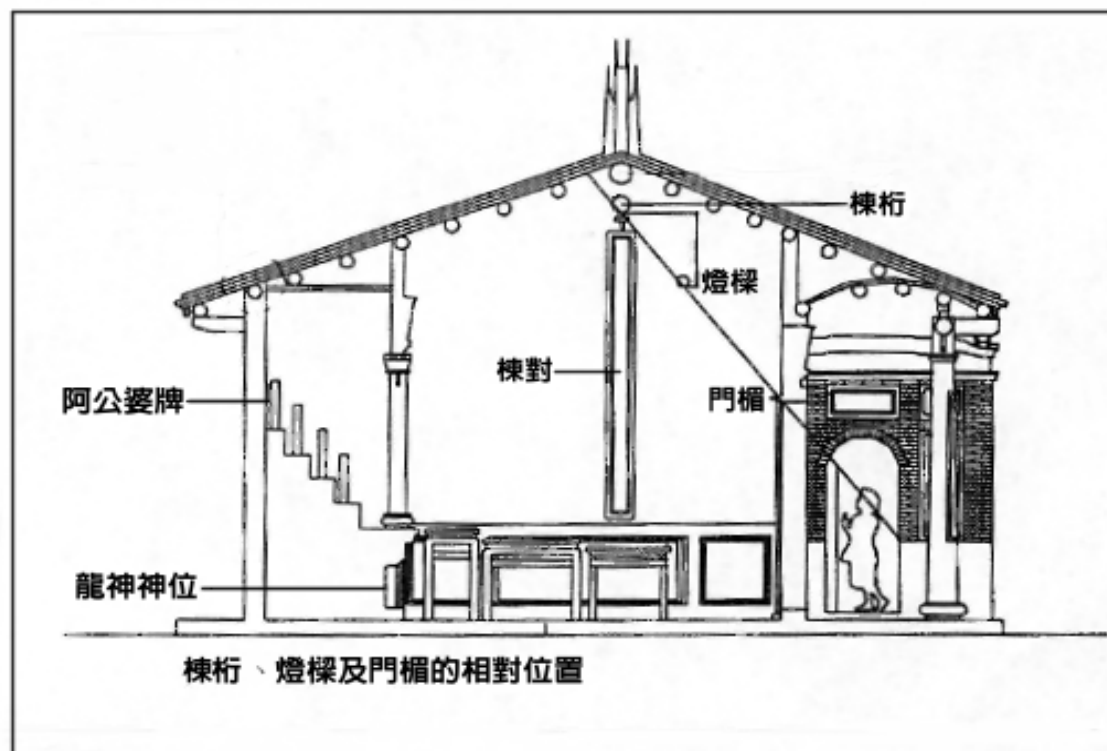


圖 2-3 棟桁、燈樑及門楣的相對位置

資料來源：劉秀美（2001：3-35）

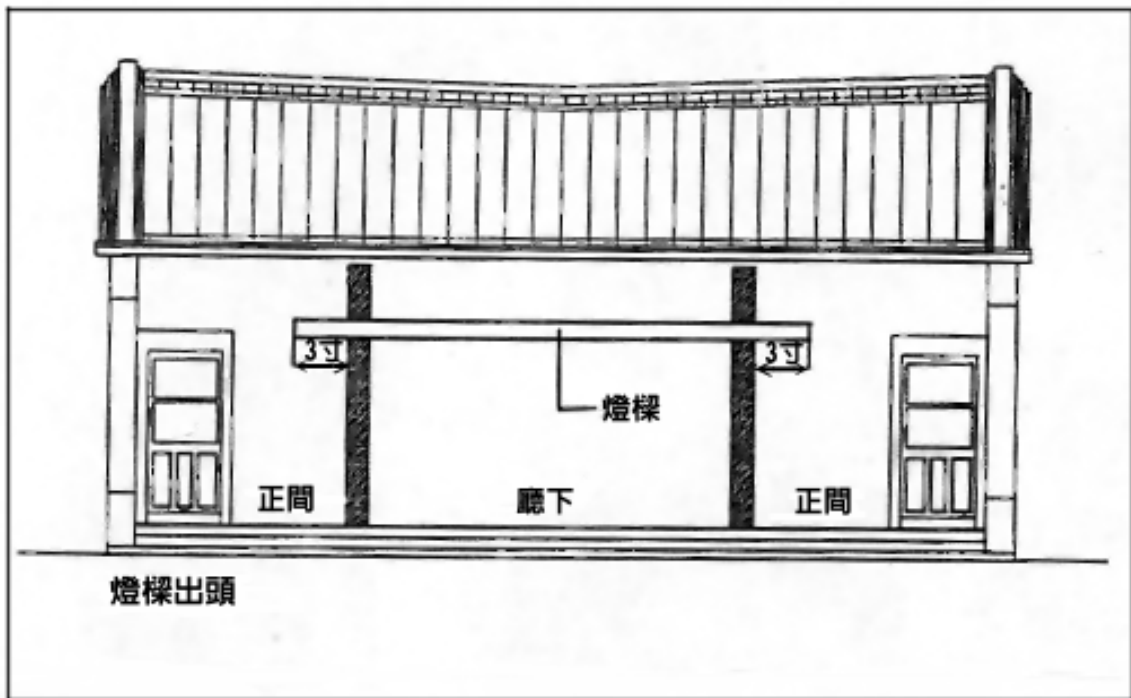


圖 2-4 燈樑出頭

資料來源：劉秀美（2001：3-35）

4. 阿公婆牌（照片 2-5）

公廳中最主要的核心物為擺放在正廳神龕上的祖先牌位，大溪瀆地區居民稱為「阿公婆牌」，受訪的二十五個公廳中，有十六個公廳阿公婆牌坐在正位，神明位於祖牌兩側或在南北堂，甚或沒有奉祀神明；顯見阿公婆牌在公廳中的重要性是大於神祇的。其他神明坐正位的公廳，主要以觀音娘為主神，即觀音神位在左，阿公婆牌在右。東勢廖屋公廳為二層樓洋房建築，一樓奉祀阿公婆牌，二樓供奉觀音、媽祖及義民爺，在祭祀位序上，族人認為神明高於阿公婆，故將神明神位設於二樓，呈現出在現代化建築中公廳空間位序的另一種表現。

阿公婆牌的一般格式，即在一塊大木龕上刻、漆著金色或紅色的字，正中央一行書寫「堂上○氏歷代始太高曾祖考妣之神位」，在「堂」字兩側通常會出現該姓堂號；兩側羅列著歷代祖先的世系與名諱，男女合寫，如「○世祖○○公妣○太孺人」，世輩按照左昭右穆原則由中央向兩側依序排列。

製作祖牌時，為了避免將來再添寫的麻煩，直接將家族中已出世的男性子孫

名諱書寫其上，稱之「長生祿位」。長生祿位與已去世祖先神位書寫於同一塊牌上時，通常將其用紅紙或膠帶遮蓋起來³³；若大宗族人丁眾多，則製作多塊長生祿位牌，將「神位」改為「祿位」，以容納全族已出世的男丁名諱³⁴。如上庄姜屋除了中央的主牌為奉祀粵東開基祖之外，來台後各房已去世祖先的神位，加上長生祿位共有二十塊祖牌，各大房分開書寫；神龕為前低後高的三級階梯，由高而低依房份大小放置祖牌（圖 2-5）。東勢廖屋製作可活動的小木塊，在大木龕上掛上書寫祖先名諱的小木塊，不需預寫長生祿位，十分方便。

韋煙灶、張智欽（2002：20）發現：臺灣漢人祖先牌位及墓碑所刻的地望多為祖籍地，少數家族的祖先牌位及墓碑所標示的地望，也用堂號而不名祖籍地。但大溪滄地區所有公廳祖牌上的地望均標示堂號，沒有標示祖籍地者；可知族人將祖牌視為祖先靈魂的居所，與公廳的象徵意涵雷同，屬於「陽」的性質，故以最能代表該族本源與精神的堂號來標示公廳及祖牌。

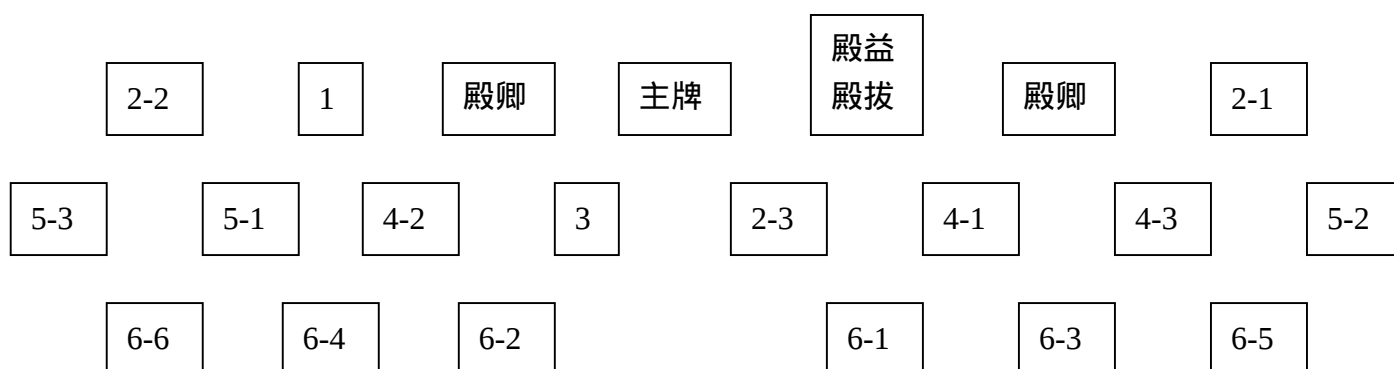


圖 2-5 上庄姜屋祖牌排放位置

（上庄姜屋來台祖傳下四個兒子，殿益、殿拔、殿卿派下子孫較少，只有三塊祖牌；其餘祖牌上的數字代表第三房殿國公派下的六個房支，如 2-1 為殿國公派下第二房的第一塊祖牌）

³³ 犁頭洲姜屋用膠帶將子孫名諱遮蓋起來。

²³ 上庄姜屋、銀店呂屋即屬此例。

（三）橫屋

傳統三合院建築正身兩旁的護龍，客家人稱為「橫屋」。過去大家族共居時期，橫屋是族人主要的居住空間，空間不敷使用時，則向外圍增建橫屋；就現況而言，大溪瀆地區公廳的橫屋最多只有二圍³⁵，據報導人稱，因後期族人外移或興建新屋，外圍的橫屋都被拆除了。

「廳堂，為主人、為本身；廂廊，為僕從、為手足。無僕從，則主人無所使；無手足，則本身無所用。是故廂廊之吉凶，亦不可輕忽也（不著撰者，1999：2）。」由上文可知，廂廊即橫屋，又名「伸手」，為正身之從屬；故橫屋的門戶朝向禾埕（正廳前廣場），其他方向皆無出口，顯示其對正身中軸線的歸依，亦有風水及安全上的考量。大溪瀆地區公廳的橫屋，目前用途有二：一是做為宗族組織的辦公室，如公廳、祖塔管理委員會辦公室，供宗族公用；有些公廳設有專門管理人，管理人可依工作方便或需求住在橫屋。二是橫屋仍屬於族人的居住空間，土地所有權或為宗族公有，承租給族人；或為照房份分家所得，各房族人居住其間。

（四）外部環境

1. 禾埕

公廳建築物以外的環境景觀，舊時稱正廳前的廣場為「禾埕」，供農家曬穀之用，現在禾埕變成公廳祭祖時的拜庭，人丁眾多的大宗族每到祭祖之日，正廳空間容納不下所有族人和牲禮，便在禾埕搭起帆布篷，放置長桌，供族人擺放祭品之用，有些宗族的祭品甚至擺至大門外，場面十分盛大。

2. 埤塘

即公廳大門前的水池，客語稱「埤塘」。公廳前的埤塘早期多為水利、養殖之用，具實用功能；現因老屋轉型為公廳，廳前的埤塘則以風水景觀機能為主，族人多致力於埤塘水質的改善與環境景觀的美化，營造廳前優美的風水吉相。石磊羅屋、下埔頂曾屋、大牛欄葉屋、赤欄何屋、後湖邱屋、後湖徐屋、東勢陳屋、青草坡姜屋等八個公廳，廳前均有風水池；其中下埔頂曾屋公廳前的埤塘與外部溝渠相通連，溝渠源頭是石牌嶺大埤塘，沿途曲折多彎，流至曾屋埤塘號稱第九十九轉，經此向北流，注入新屋溪，族人稱之為絕佳的地理水路。

3. 化胎

²⁴ 後湖徐屋、上青埔姜屋等公廳的橫屋現存有二圍。

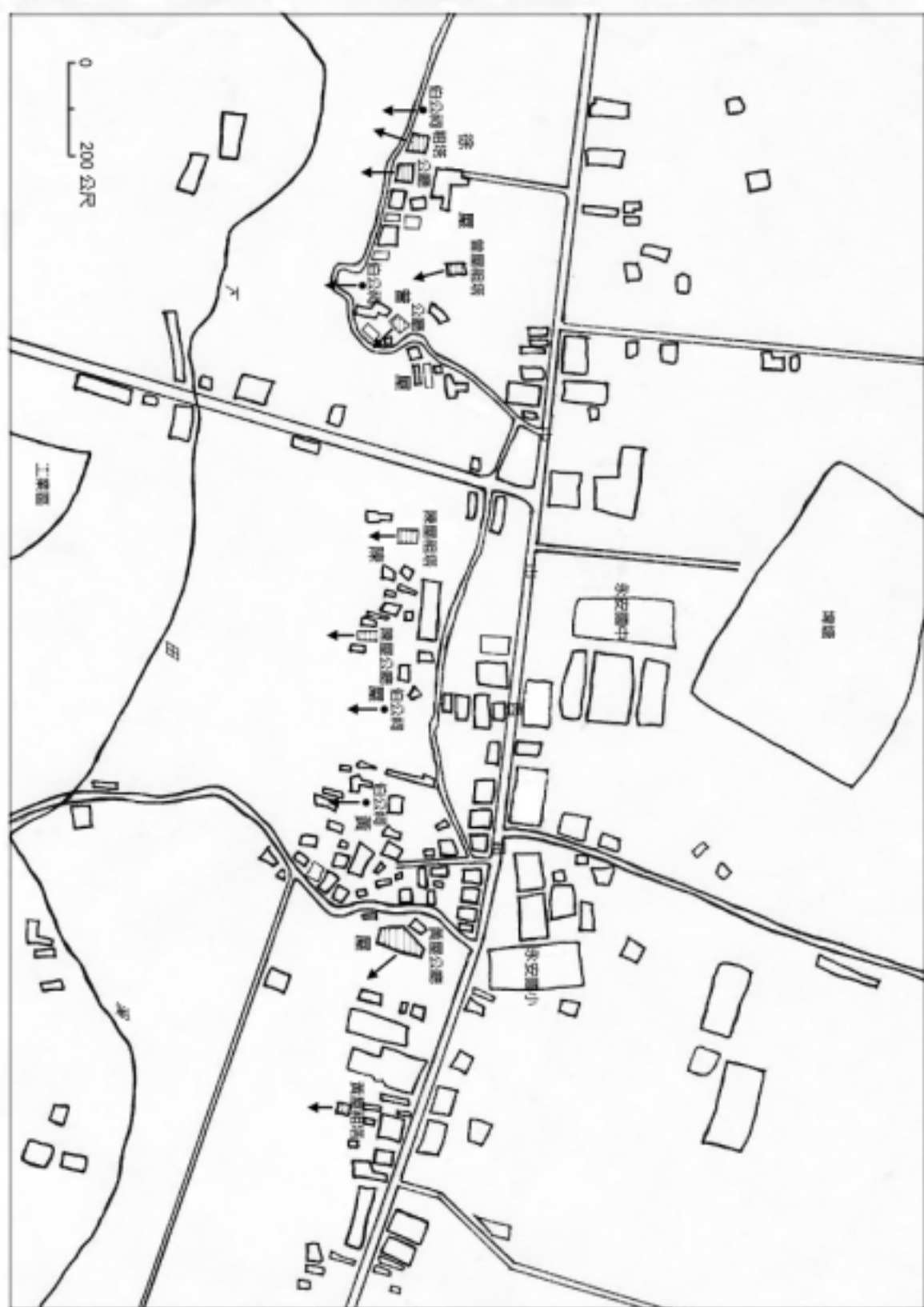


圖 2-6 下庄子聚落圖

化胎位於建築物正身後方，多為半月形隆起的土胚，但常因基地形狀而有所不同，為宅院的後山，與屋前的埤塘遙遙相對（劉秀美，2001：3-39）。「化胎，龍廳以下，祖堂以上，填其地為斜坡形，意謂地勢至此，變化而有胎息（羅香林，1992：180）。」就景觀上而言，化胎就像公廳的靠山，亦是地氣龍脈收結之處，與公廳中的龍神香位連成一脈。就語意上而言，化胎有胎息之意，即孕育涵養生氣的地方，有助於繁衍孕育後代子孫。大溪瀟地區大部分公廳的後方僅植有竹圍防風，不僅可以藏生氣，也同樣達到遮隱私密的需求，做為區隔公廳與外在環境的界線（關華山，1980：205）。大溪瀟地區公廳有化胎的例子不多，如赤欄何屋、上庄姜屋等，面積、規模均不大。

4. 流水

羅香林在提到客家人的風水觀時表示，對於屋場風水的好壞，有三個普通標準或條件：其一為龍，即山嶺的脈絡；其二為局，即對景；其三即是水，基地前面，最好能逆大江，但水不宜直沖基地，水口要迴環，最好有種種關攔水口的山嶺或沙洲，立在基地以看不見水的出口為佳（羅香林，1992：174-175）。如下庄子的黃屋、陳屋、曾屋及徐屋，四個聚落位置相近，發展情況卻不同：黃屋和曾屋聚落呈南北向發展，兩家公廳朝向東南，基地座向逆下田溪；陳屋及徐屋聚落為東西向發展，兩家公廳朝向南方，面對下田溪（圖 2-6）。此例亦顯示公廳座向對聚落發展的影響，蓋與公廳需較佳、較寬廣的對景空間有關。

三、祖塔的景觀形態（圖 2-7、2-8，照片 2-6、2-7）

大陸廣東地區稱祖塔為「陰屋」（司馬尚紀，1993：227），蓋臺灣北部客家祖塔的名稱由來，試以字面解釋「塔」：就佛教而言，宇宙柱是以佛塔而表現的，塔最初是為了珍藏佛骨而構築的建物，是佛陀涅槃的象徵性景觀，印度佛教的主要建築就是佛塔和石窟；石窟的中心亦是佛塔，因此真正的主體即是塔，原本乃是佛陀的墳墓，但佛陀之死實非凡夫之死，而是進入如不動的涅槃，所以在外形上，佛塔固然為墳冢，但實質上卻是永生的涅槃的象徵（潘朝陽，2001b：129）。

大溪瀟地區客家人將「塔」視為祖先去世後得以安息長眠之地，在此之前，需經過第一次葬，撿骨放入金罍的過程，亦即只有祖先的遺骨才能進入祖塔。遺骨的處理方式：有的宗族（如大牛欄葉屋）為了節省祖塔空間，且確保金罍不會發出惡臭，規定檢出的遺骨要經過火化，即燒成一段段的骨骸後，金罍規格統一

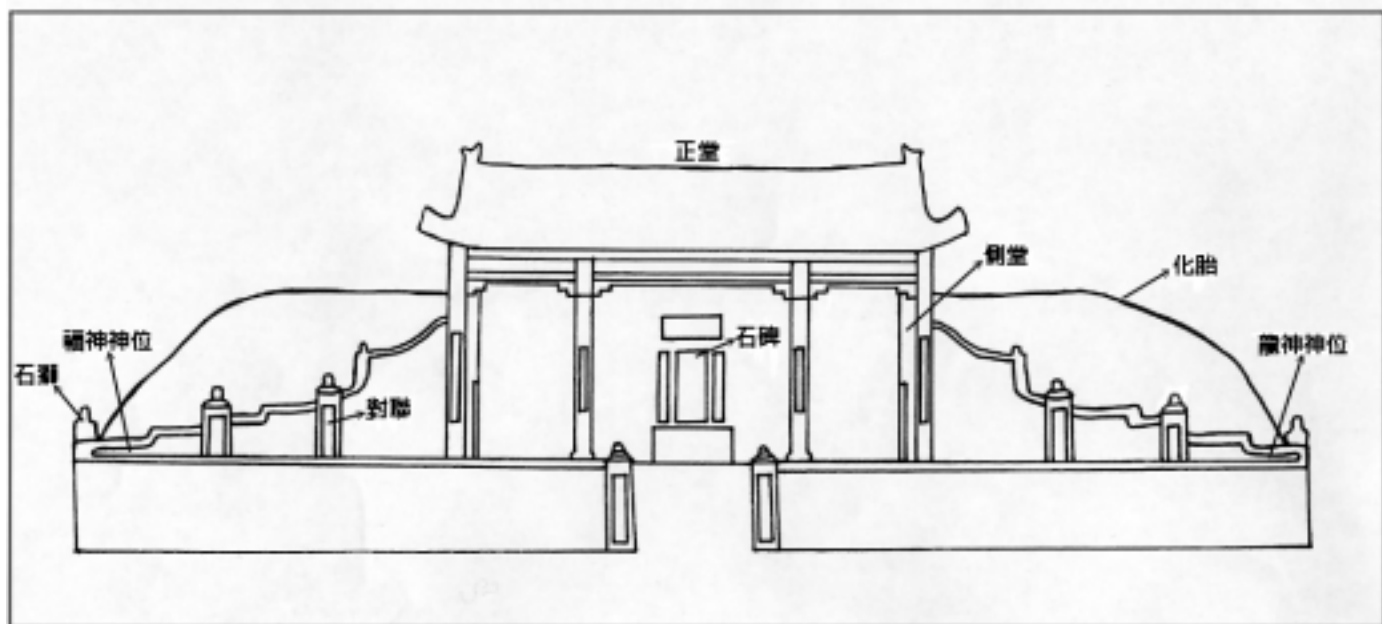


圖 2-7 墓式祖塔景觀形態圖
(以石磊羅屋為例)



圖 2-8 塔式祖塔景觀形態圖
(以大牛欄葉屋為例)

方能入塔；大多數宗族依照傳統習俗，請「檢骨師」開墓啟棺，檢收先人骸骨，拂拭曝曬之後，由下而上，以趾、足、腿、股、脊、胸、手、頭的順序，裝於高約三尺，徑約一尺的金斗罌（陳運棟，1978：330）。

Freedman 有句名言「遺骨就是世系的」，這句話與漢族的生殖理論（procreation theory）相關，所謂「父骨母血」，即孩子的軀體是由父親之骨和母親之血所形成的。從這一理論出發，孩子從父親身上繼承的本體是「骨」，超越世代繼承它，保證了漢族的父系出自集團的持續性（渡邊欣雄，1999：93-94）。

將「塔」與「骨」的象徵意涵結合在一起，可知大溪瀟地區的祖塔為珍藏祖先遺骨的建物，是祖先崇拜的象徵性景觀，但祖先之死實非精神之死，而是進入以遺骨傳承世系的輪迴，所以在外形上，祖塔固然為墳冢，實質上卻是父系集體繼承的象徵。

茲將祖塔景觀就下列各部分進行探討：

（一）拜庭部分

1. 對聯

祖塔正堂前的廣場，稱為拜庭，供作族人祭拜時擺放祭品的空間。拜庭周圍以矮牆圍起，矮牆自祖塔正堂級級下降至大門，其間兩側立有兩對楹柱，柱上刻有對聯；如石磊謝屋祖塔兩側矮牆上的楹聯「六合呈祥宗基永固，和丸教子瓜瓞連綿」、「東迴西袍生成樂土，山秀水長別有洞天」。大門門柱上亦有對聯，如石磊謝屋祖塔門聯「孫枝分寶樹，祖派衍東山」，其中「寶樹」為東晉謝安對子姪的教育目的，「東山」為其隱居之地，聯中充滿對遠祖的追懷之意。

2. 石獅、石燈

新屋范姜、崁頭厝姜屋祖塔的拜庭大門兩側立有一對石獅，庭內設有石燈，新屋范姜祖塔的石燈有六對，十二座石燈排成一列，象徵一年十二個月，中央位置放置石雕的天公爐³⁶，十分典雅氣派。崁頭厝姜屋祖塔大門有一對石獅鎮守，庭內左右兩側設有兩對石燈，營造出類似古代陵墓的景觀。

3. 福神、龍神香位

祖塔拜庭右方或左方的矮牆上³⁷，有一凹入的神龕，石碑上刻著「后土」或

³⁶ 一般祖塔均無設置天公爐，調查的二十五個祖塔中，僅有范姜祖塔設立天公爐。

³⁷ 大多數祖塔的后土神位設置於正身右方拜庭的矮牆上。

「福神」兩字，是為保佑祖塔四方平安的伯公、福德正神。另如崁頭厝姜屋、後湖邱屋祖塔在拜庭矮牆左方設有「龍神」香位，右方仍為「福神」神位，將客家文化中地脈結穴的龍神信仰帶至祖塔，為祖塔風水龍脈的崇拜象徵。

（二）祖塔主體部分

1. 正堂

大溪滸地區的祖塔型態分為墓式與塔式兩種，其中百分之八十為墓式，規模較一般墳墓大得多，近年來用鋼筋混凝土興建，規模大者有二至三層樓的高度，每層樓作前低後高的階梯式設計，開臺始祖公、祖婆的骨罈放在後方中央的最高階，依男左女右原則及世代輩份次序排列下來。例如石磊羅屋的墓式祖塔，民國七十三年重新修建二層，塔身寬度二十九 四台尺，長度三十五 九台尺，第一層高度五 八台尺，第二層五 六五台尺。每層三間通連，依前低後高的地勢分為三級階梯，來台祖母親的骨罈位於最高一級階梯的正中央，其他金罈依男左女右、昭穆輩份等原則排列下來；規劃使用年限為一百年，可容納一千六百以上的祿位。每次開塔進金祿位順序為：第一、男左女右；第二、依輩份大小按十大房先後排列；第三、同一房同一輩者以年齡大者為先。

上庄姜屋的墓式祖塔高度有二層樓高，打通為一個大空間，擺放骨罈的水泥架上下分七層，每架之間留有通道，依世代高低由下面第一層最前方開始擺放，每層分有中堂、東堂及西堂，每堂分有左男部、右女部；中央的中堂放置較高輩份第一次進塔登位者的金罈，東堂、西堂分別為第二次、第三次進塔登位者的金罈³⁸，依輩份高低排列而下。值得注意的是：每堂的左男部右女部為一對夫妻左右相對應，故祖塔中夫妻的骨罈並未放置在一起，與公廳祖牌上夫妻姓名上下刻寫在一起的情形大相迥異。

大牛欄葉家的祖塔為六角形五層樓塔，是典型的塔式建築，造型源自中國傳統佛塔建築。排放順序從最低層（第一層）開始擺放，來台祖骨罈放在第一層正中央，概略按照輩份排列，每一次開塔進金沒有預留空位，即輩份較高但後進塔者，乃擺放在後列。

2. 正堂石碑

³⁸ 上庄姜屋第一次進塔為民國三十六年丁亥年，第二次進塔為民國五十四年乙巳年，第三次進塔為民國六十六年丁巳年，民國七十八年己巳年重建。需配合流年，年房吉利方可開塔進金。

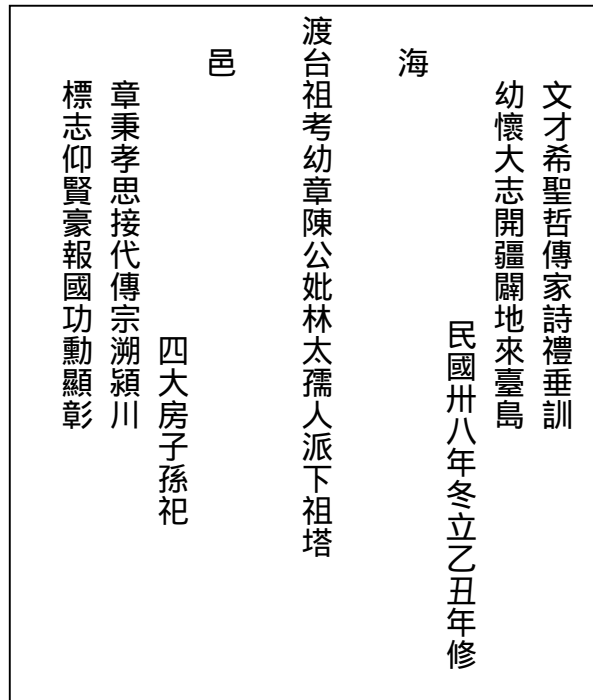


圖 2-9 下庄陳屋祖塔正堂石碑

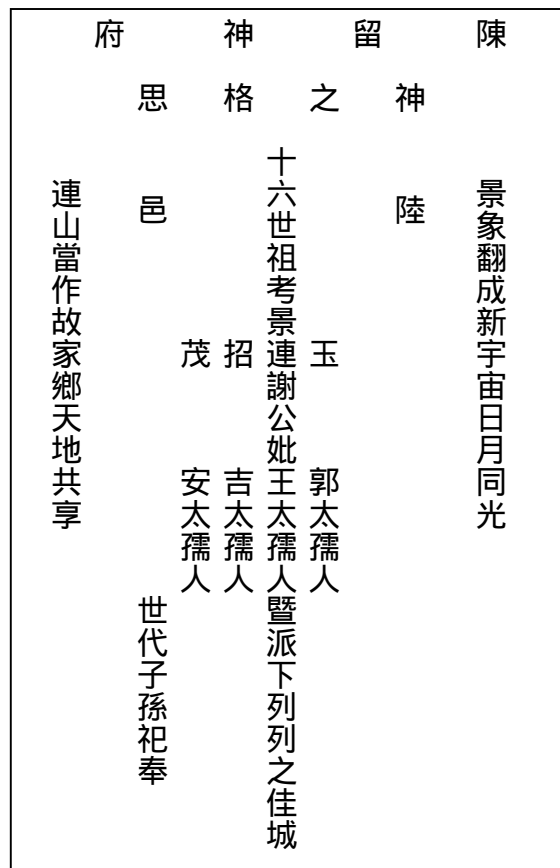


圖 2-10 石磊謝屋祖塔正堂石碑

正堂外壁的石碑上，以金字刻漆神位、對聯，下庄陳屋及石磊謝屋的祖塔碑文如圖（圖 2-9、2-10），石碑中列來台祖公、祖婆的名諱，可看出祖塔奉祀自來台祖派下的祖先骨骸。碑上標示的地望為祖籍地，大溪瀆地區居民的大陸原鄉祖籍多為廣東省陸豐縣，如石磊謝屋祖籍廣東省陸豐縣，題「陸邑」；另如下庄陳屋祖籍廣東省海豐縣，即「海邑」，後湖邱屋原鄉廣東省饒平縣，標「饒邑」，後湖徐屋原鄉廣東省蕉嶺縣，標「鎮邑」；唯一來自閩南文化區 - 福建龍溪的坎頭厝郭屋，其祖塔碑上標示的地望與廳堂祖牌上的相同，均為堂號「汾陽」，為大溪瀆地區祖塔地望唯一的例外。

碑上的對聯多彰顯來台祖渡台立業的功勳，上下聯抬頭的第一字，兩字合併起來即為來台祖的名諱，其中涵意均有：感念來台祖渡台開疆闢地的艱辛，訓勉子孫繼承先祖開基精神，開創家族現世的榮景盛況之意。祖塔正堂石碑與一般墓碑無異的有：註明地望、刻示豎碑年代與後來改建年份、標示奉祀者，祖塔由來台祖派下各大房的子孫共同奉祀，為其世世代代的責任和義務，將奉祀者的範圍擴大許多。

3. 側堂

側堂位於祖塔正堂兩側，高度較正堂低，又稱「南北堂」；正堂兩門朝向拜庭，側堂門向恰與之垂直。因祖塔開塔進金需配合年房吉利，有些祖塔甚至十數年才開塔一次，正堂門一般用磚石水泥密封，無法任意打開，待進金之日才拆啟。側堂的主要功能即為放置等待入位正堂的金斗罌，因是臨時停置，骨罌在側堂內的擺放位置並無輩份或男女的限制，撿骨或火化之後依當年年房結果，將骨罌放置在左邊或右邊的側堂。側堂門一般為鐵鋁門，隨時可開啟，另有祖塔側堂僅開口不裝門扇，側堂內部為空地，沒有任何的裝設，骨罌直接放置在地上。

另如下田心莊屋和東勢廖屋祖塔沒有設置側堂，等待入位的骨罌直接放置在祖塔旁的空地上，外層覆蓋水泥硬殼，以防日曬雨淋。

（三）外部環境

1. 化胎

祖塔正堂的後方與兩側，有明顯高起的土堆，即為化胎。化胎就如祖塔風水中的「交椅」，坐椅子需要靠背和伸手，化胎即提供祖塔穩坐穴場的靠背和伸手。大溪瀆地區祖塔均有化胎，顯見化胎對祖塔風水的重要性。「葬書」和「地學簡明」等書均認為結穴之處與氣有關，「地學簡明」中用胎息孕育的道理論述了龍

脈的結穴情形，書中說（引自劉沛林，1995：230）：

玄武頂後一節之星名曰父母，父母之下，落脈處為胎，如承受父母之血脈為胎也。其下束氣處為息，如母之懷胎養息也，再起星面玄武頂為孕，如胎之男女有頭面形體也，融結穴處為育，如子之成出胎而育也。

即把風水穴看作女陰，是「取得氣出，收得氣來」的地方，是受孕之區，是「束氣」、「養息」之所；同時又是「生育」、「出胎」的地方（劉沛林，1995：230）。此為「化胎」命名由來的深層意涵。

2. 流水

「對稱均衡格局」之地配合穴前抱水、界水，就能符合各風水派別的希求，成為傳統墓園的理想結構。墓園空間安排中，水流的位置屬於第二重要的考量因子（蔡穗，1996：96）。大溪滄地區的祖塔均面向流水，對景遼闊。石磊羅屋祖塔前臨茄苳溪，位置十分鄰近。九斗羅屋祖塔前看不到流水，但前方四百公尺處有東勢溪向北流，祖塔座向亦朝向東勢溪（圖 2-11）。



圖 2-11 九斗羅屋聚落圖

第二節 公廳、祖塔的擇址原則

一、公廳的擇址原則

上節中提到大溪瀆地區公廳的擇址原則，除了少數較注重風水的家族，會請來風水先生堪輿擇址，或因土地所有權問題另行選地外，大部分公廳的前身均為家族的「老屋」(表 2-4)。

(一) 家族「老屋」

佔訪查總數 80% 的公廳，其前身均為祖先在大溪瀆地區奠基立業時所興建的老屋³⁹，舊時聚落中老屋是最先興建的房舍，其後家族子孫繁衍，空間不敷使用，即不斷擴建兩旁護龍，或向四周擴散建屋，老屋成為聚落的中心。從老屋搬遷出來的族人，在心理上仍視其為自己的家，代代均稱原居地為「老屋」。

公廳即老屋的正廳，為「各房公有之廳下」，父親去世後，各房均分田產與老屋建地，正廳為各房持分共有，作為族人共同祭祀祖先的場所；大溪瀆地區客家人分家但祖牌不分香，派下員雖散居各地，每年重要節令仍會回到公廳集體祭拜祖先。老屋正廳過去除居住機能外，尚具有重要的祭祀功能，時至今日，正廳轉變為公廳，居住功能已消失殆盡，祭祀功能成為公廳目前唯一且重要的空間使用方式。

來台祖當年興建老屋時，基於對住所屋場的重視，在擇址時，亦有請風水先生協助其在耕地範圍內擇址、擇朝向的例子。茲在下段列舉老屋有甚佳風水的兩個例子。

石磊羅屋公廳，相傳是螃蟹穴，公廳周高中低，地勢較低，過去公廳前方禾埕上有兩穴泉水自然湧出，就像螃蟹的嘴巴在冒泡，廳址則坐落在蟹位上，族人稱之好地理風水；後來因地勢太低，前方池塘水下大雨時會灌進公廳，故將公廳、禾埕墊高，兩穴泉水已納入地下暗溝，繼續湧泉。

下埔曾屋公廳，族人稱過去水路很好，公廳前的溝渠源頭是石牌嶺埤塘，經過多轉，到此第九十九轉，經此往北流，是很好的水路；現在道路、房子林立，多轉的水路被破壞了。曾屋公廳過去被稱為蟾蜍穴、生龍口，因蟾蜍會吃掉蚊子、蒼蠅，過去族人坐在公廳前乘涼不會被蚊子叮，現在公廳兩側蓋滿房子，把蟾蜍

³⁹ 為鄉間常見的傳統三合院，家族人口繁衍眾多時，便擴建兩旁護龍，成為客家伙房屋。大溪瀆當地居民稱為老屋，即相對於現居住宅。

穴破壞掉了。

祖居老屋在子孫不析產的情況下，屬於宗族公產，在此興建公廳可以解決購地和建築費用的問題；而且族人對此一特定空間較有認同感和歸屬感，容易發揮緬懷先祖、團結全族的作用。故前身為家族老屋的公廳在大溪瀟地區具有一定的普遍性。

表 2-4 新屋鄉大溪瀟地區公廳的朝向與擇址

地名	小聚落	公 廳	
		朝向	擇址
新屋	范姜屋	西北西	唐山風水師
石磊	羅屋	西	家族老屋
	彭屋	西南	家族老屋
	謝屋	西	家族老屋
下埔頂	曾屋	東南	家族老屋
北湖	姜屋	南	家族老屋
大牛欄	葉屋	西北	家族老屋
崁頭厝	郭屋	東南	家族老屋
	姜屋	南	恰巧有土地
下庄	黃屋	東南	風水師
	陳屋	南	家族老屋
	曾屋	東南	風水師
	徐屋	南	家族老屋
下田心	莊屋	東南	家族老屋
赤欄	何屋	西南	家族老屋
上庄	姜屋	西	土地權問題
後湖	邱屋	東北	家族老屋
	徐屋	南南西	家族老屋
東勢	陳屋	南	家族老屋
	廖屋	南	家族老屋
銀店	呂屋	北	家族老屋

九斗	羅屋	南	家族老屋
上青埔	姜屋	南	家族老屋
青草坡	姜屋	西	家族老屋
犁頭洲	姜屋	西南西	家族老屋

（二）風水師勘輿擇址

大溪滙地區公廳的位址選擇是經過風水師堪定者，僅有新屋范姜屋、下庄黃屋和下庄曾屋等，顯示公廳多由老屋正廳自然演化而成，僅少數有經過特定的選址與興建。范姜公廳興建之前，各房已有自己的屋地，咸豐五年五大房另擇地興建共同的祖堂，請唐山風水師前來勘址，選定前有流水（與祖塔前流水相同）視野開闊、前低後高能聚財的現址興建公廳，當時採用大陸上等的建材，興築得美輪美奐，因新起的房子，當時人稱新屋，後沿用成為地名。

下庄黃屋原在祖屋供奉阿公婆牌，後經過兩次的搬遷，請風水師勘查地理，發現現址開曠遼闊，但地勢較低，曾經淹水，後來翻修成現狀。

（三）土地所有權問題（表 2-5）

土地所有權問題亦是導致大溪滙地區居民將公廳設在老屋，甚或是老屋僅能作為公廳之用的原因。早期土地繼承的慣例為父母去世後，名下的土地由兄弟各房均分；加以過去居民較窮困，為了避繳稅金，父母死後沒有辦理繼承土地的手續，因此一塊土地登記在多人名下，且地主歷代以來沒有更動，仍登記在祖先名下。例如上庄姜家公廳附近有一塊五分地的土地，登記在 49 人名下，其中 80% 的地主是已死亡人的名字。

往生者在世時沒有把土地登記給兒子，兒子亦沒有辦理繼承，代代延誤下來，現在若重新登記，可能需要繁複的手續與公告；花費的心力與最後所得不成比例，沒有人會為了一小塊土地而進行如此吃力不討好的工作。

況且公廳的地目為建地，建地亦多為持分地，因過去老宅地為各房持分繼承，一代代一房房分配下來的結果，每房分得的土地相當破碎；土地所有人亦多為已去世者，無法進行買賣。土地的使用權可請丈師測量劃分，地上建築由宗親分房使用，但所有權仍為共有登記。祖屋附近的土地多為持分共有，公廳、祖塔

亦是，下庄黃屋公廳的土地所有人就有四十多位，每個人分到的坪數很少，持分的土地無法動彈，居民沒有意願在此蓋新房子，故維持舊狀作為公廳用途。

持分地歷經多年的世代更替，會越分越破碎，沒有實質用途，民八十年代土地價值飛漲時，大溪瀆地區可處理的持分土地大多賣給外人，沒有進行買賣的多為土地所有人龐雜無法動彈者，老屋及其附近土地即屬此類。故舊時聚落內老屋地及附近的住宅，仍維持傳統的三合院建築，居民不願投資改建新房，僅簡單增建平房或鐵皮屋，甚至斷簷殘瓦、破舊不堪，現多為老幼人口居住，人口外移嚴重。

舊時聚落邊緣，即現今大馬路兩旁的土地，地目多屬農地，過去因是田地，分家時會分配清楚，個別登記在每房子孫的名下，屬於個人所有的土地，故可進行買賣；居民搬離舊時聚落，多籌資在馬路兩旁的個人土地上蓋新房子。

公廳是過去老屋地的一部份，為各房多人持分共有，現今最佳用途即為宗族集體祭祀祖先的場所。

表 2-5 新屋鄉大溪瀆地區各屋土地所有權概況

地名	小聚落	聚落土地所有情形	公廳土地所有情形	祖塔土地所有情形
新屋	范姜	持分	持分	公有
石磊	羅屋	持分	持分	公有
	彭屋	持分	公有	公有
	謝屋	持分	持分	公有
下埔頂	曾屋	持分	持分	公有
北湖	姜屋	私有	持分	公有
大牛欄	葉屋	持分	持分	持分
崁頭厝	郭屋	持分	持分	公有
	姜屋	私有	公有	公有
下庄	黃屋	持分	持分	持分
	陳屋	持分	持分	持分

	曾屋	持分	持分	持分
	徐屋	持分	持分	持分
下田心	莊屋	持分	公有	公有
赤欄	何屋	持分	公有	公有
上庄	姜屋	持分	祖產地	公有
後湖	邱屋	持分	持分	公有
	徐屋	部分持分	持分	公有
東勢	陳屋	持分	公有	公有
	廖屋	私有	持分	持分
銀店	呂屋	持分	持分	公有
九斗	羅屋	部分公有	公有	公有
上青埔	姜屋	持分	公有	公有
青草坡	姜屋	持分	持分	公有
犁頭洲	姜屋	持分	持分	持分

二、祖塔的擇址原則（表 2-6）

（一）祖先風水

大溪滢地區 64% 祖塔的前身為過去祖先的風水。舊時撿骨後二次葬的風水散置在聚落中，族人決定興建祖塔時，選擇聚落內風水景觀較佳的墓地，於其上興建祖塔。不僅免除購買墓地的支出，在擇址與祭掃距離上，亦節省很多時間。祖先風水的地目多為墓地，擴建後的祖塔規模宏大，正堂與側堂部分等主要景觀為墓地，其餘拜庭及停車場等景觀因所需面積廣大，大部分為後來增購的土地，地目多為農地。

（二）風水師擇址

新屋范姜屋、石磊羅屋、後湖徐屋以及東勢廖屋興建祖塔時，請來風水師勘輿決定祖塔位址，新屋范姜屋、後湖徐屋為風水師在聚落附近勘地發現佳址之

後，族人共同出資購買該址土地，在公地上興建祖塔。石磊羅屋和東勢廖屋的祖塔用地為祖傳土地，石磊羅屋以公費買下祖塔用地，登記在宗親會理事長的名下，立切結書表明該地為宗親會公用。

人類學家 Freedman 考察中國華南地區，發現在祖先崇拜方面，人們敬畏祖先，強調宗族世系的紐帶以及集體的團結、祭祀；在風水方面，墓中的祖先有雙重意義，他不只是無形的、令人敬畏的靈魂，也是一具屍體。祖先只剩一副骨頭，祖先不能掌握子孫，骨頭反而聽其支配，放在風水好的地方以利子孫發財或成功（Maurice Freedman, 1967：87-88）。上述觀點是否適用於大溪瀆地區，目前的觀察是：大溪瀆地區的祖塔多數為聚落內的舊風水墓地，用地來源多為祖傳土地；特意請風水師堪輿擇址，再出資購買土地者僅有少數的兩個宗族，其土地亦取近在聚落附近。可知大溪瀆地區居民對於祖塔風水並無抱持很高的標準和要求，以其位址在聚落附近得以方便祭掃為基本考量。

（三）土地所有權問題

祖塔為晚近興建的宗族風水，土地多為買斷的宗族公地，亦有族人持分共有的例子。大溪瀆地區祖塔大多選擇在過去祖先的風水墓地上興建，故其所在地地目多為墓地，然亦有尚未變更地目為墓地者。現在興建家族式祖塔要向當地縣政府提出申請，若地目為墳墓地，通過申請後，可增加高度及面積，但須符合殯葬管理條例的限制、規定；若土地不屬於墓地，則需變更地目為墓地，得到縣政府的核可後，方可興建祖塔⁴⁰。

晚近改建擴大祖塔規模時，另外增購的祖塔外圍土地，面積坪數頗大，供外圍興建停車場與拜庭景觀設計之用，營造出祖塔恢弘的氣勢。

表 2-6 新屋鄉大溪瀆地區祖塔的創建與擇址

地名	小聚落	祖 塔			
		形態	創建年代	朝向	擇址
新屋	范姜屋	墓	第 1235 房民國 35 年興建、民國 84 年擴建 第 4 房民國 27 年興建	東北	風水師
石磊	羅屋	墓	民國 27 年興建、民國 73 年擴建	西	風水師

⁴⁰ 訪問新屋鄉公所民政課葉鴻奎先生所得。

	彭屋	墓	日據時期興建、民國 82 年擴建	西南	祖先風水
	謝屋	墓	民國 37 年興建、民國 89 年擴建	北	祖先風水
下埔頂	曾屋	塔	民國 36 年	西南	祖先風水
北湖	姜屋	墓	民國 61 年	西北	祖先風水
大牛欄	葉屋	塔	民國 37 年興建、民國 75 年擴建	西北	祖先風水
崁頭厝	郭屋	墓	民國 36 年興建、民國 89 年擴建	南南東	祖先風水
	姜屋	塔	民國 60 年	南南西	祖先風水
下庄	黃屋	墓	民國 43 年	南	祖先風水
	陳屋	塔	民國 38 年興建、民國 73 年擴建	南	祖先風水
	曾屋	墓	民國 36 年興建、民國 78 年擴建	南南東	祖先風水
	徐屋	墓	民國 36 年興建、民國 80 年擴建	西南西	祖先風水
下田心	莊屋	墓	民國 42 年	南南東	祖先風水
赤欄	何屋	墓	民國 57 年	西	祖先風水
上庄	姜屋	墓	民國 36 年興建、民國 78 年擴建	南	祖先風水
後湖	邱屋	墓	日據時期興建、民國 72 年擴建	東北	祖先風水
	徐屋	墓	民國 48 年	西南南	風水師
東勢	陳屋	墓	民國 50 年	南	祖先風水
	廖屋	墓	民國 54 年	東南	風水師
銀店	呂屋	墓	各房分開	北	祖先風水
九斗	羅屋	塔	民國 42 年興建、民國 84 年擴建	南	祖先風水
上青埔	姜屋	墓	民國 52 年	南	祖先風水
青草坡	姜屋	墓	民國 40 年興建、 現分為三座祖塔	南	祖先風水
犁頭洲	姜屋	墓	民國 45 年興建、民國 79 年擴建	西北	祖先風水

第三節 公廳、祖厝的空間配置

一、公廳的空間配置

趙崇欽（1998：14-16）在調查澎湖地區宮廟、祖厝位置安排的情形時，發現澎湖地區有「宮前祖厝後」、「宮東祖厝西」、「宮南祖厝北」的配置禁忌；「宮前祖厝後」是指宮廟的前方和祖厝的後方不宜興建房子居住，若一定要在這些地方居住，則最好與宮廟、祖厝保持一段距離，否則居家會不平安⁴¹。

此三種配置禁忌的緣由：宮廟是供奉神明的地方，是神居住的場所，神的地位比人高，所以人不可居住在宮廟的「大邊」，即宮廟的前方、東方（左邊）南方，若是居住在廟的大邊，就好像意味著人比神大，住家比較不安寧；而祖厝是供奉祖先牌位的地方，是眾鬼聚集的地方，人死後為鬼，鬼的地位比人低，若居住在祖厝的「小邊」，即祖厝的後方、西方（右邊）北方，則意味著人比鬼小，以及活人讓死去的人揹，都容易遭鬼祟，居住會不平安（趙崇欽，1998：15）。

上節已述，大溪滙地區 80%的公廳，前身為聚落初創時期的老屋，聚落內其他房子均晚於老屋之後興建，故大溪滙地區對公廳空間配置的禁忌，會深切影響聚落發展，將在下段中介紹，大溪滙地區公廳在聚落中的空間配置情形（表 2-7）。

（一）公廳左右的房屋配置

大溪滙地區的公廳有將近 80%位於聚落內部中心地點，六個位於聚落邊緣，沒有一個是位於聚落外部者。晚建的民居多沿公廳兩側興建，廳左和廳右均有人興建房屋；二十五個公廳中，公廳左有右無房子的有六個，右有左無房子的有兩個，十個公廳兩側均建房子，七個公廳左右均無住家，可見大溪滙地區並無顯著的祖厝西（右邊）不得住家的配置禁忌。與澎湖地區對祖厝定位相反的是，大溪滙地區居民認為祖先接受子孫香火奉祀，即為家神，地位較人崇高許多，公廳是祖先居住的地方，其風水好壞是宗族興衰的關鍵；以風水中「左青龍、右白虎」的說法，居民認為位於公廳左邊的房子無礙風水，但右邊房子的高度及座向則要十分小心，最好設計成看起來像公廳兩側的護龍，如此更無損於風水。

（二）「公廳前後」不宜住家

⁴¹ 此段距離視各宮廟、祖厝之規模、基地大小而定，各地不同，並無一可供參考之尺度。其目的是將二者與住家作一分隔，惟居民認為若在宮廟前與祖厝後有馬路經過，則更能達到分隔的效果。此外，視覺上的考量也是一個主要因素，在地形差異甚大的村落中，若宮廟與住家有極大的落差，只要在廟門前看不到住家，即使住家緊靠於廟宇前方也沒關係。（趙崇欽，1998：

大溪滢地區二十五個公廳，前方一段距離內⁴²均無建築物，僅有六個公廳後面近距離內有住家，可見大溪滢地區居民對公廳前後的空間配置較為重視。前方為可以遠眺的視野和景觀頗佳的風水，多有池塘、流水屏障，或寬敞平坦的禾埕，池塘或禾埕的前方通常是廣闊的荒地或稻田；後方有竹圍可防風，有化胎為靠山。前後造景將公廳從眾多聚落物中區隔出來，凸顯其在單姓聚落中的重要性與特殊性。

（三）高度部分

在高度方面，公廳正身三間起屋頂最高、稍間次之、兩側護龍（橫屋）最低，此種建築形態，與正從 - 上下的傳統倫理秩序完全符合。公廳附近的房子高度則視情況而定，居民普遍認為：他姓人家要在自己的土地上興建房子，本族無法干涉；但住在公廳旁邊的宗親要蓋房子，就可以與之協調，高度最好不要太高。新屋范姜公廳曾經有宗親在旁建三層樓房，後來族中老一輩的人相繼去世，族人們認為是房屋的高度壓迫到公廳，破壞了風水，願意補貼拆除費用，要求將其第三層樓拆掉，如此才相安無事。

九斗羅屋的公廳與祖塔相距約一百公尺，中間有土地公廟，公廳右側僅有一間住家，為當初規劃公廳、祖塔用地而刻意留下的，目的是為了陪伴阿公婆及維護公廳、祖塔附近的安全而留下，該間房屋的高度不可高於公廳高度。

表 2-7 新屋鄉大溪滢地區公廳的空間配置

地名	小聚落	公廳所在位置 外部內部邊緣	廳前住家	廳後住家	廳左或右 有無住家
新屋	范姜屋	內部	×	×	均有
石磊	羅屋	內部	×	×	右有
	彭屋	邊緣	×	×	左有
	謝屋	邊緣	×	×	左有
下埔頂	曾屋	內部	×	×	左有

32)

⁴² 此處所謂的距離與註 35 相同。

北湖	姜屋	邊緣	×	×	均無
大牛欄	葉屋	邊緣	×	×	左有
坎頭厝	郭屋	內部	×	○	均有
	姜屋	內部	×	○	均有
下庄	黃屋	內部	×	○	均無
	陳屋	內部	×	○	均有
	曾屋	內部	×	×	左有
	徐屋	邊緣	×	×	左有
下田心	莊屋	內部	×	×	均有
赤欄	何屋	內部	×	×	均無
上庄	姜屋	內部	×	×	均有
後湖	邱屋	內部	×	○	均無
	徐屋	內部	×	×	均無
東勢	陳屋	內部	×	×	均無
	廖屋	內部	×	○	均有
銀店	呂屋	邊緣	×	×	均無
九斗	羅屋	內部	×	×	右有
上青埔	姜屋	內部	×	×	均有
青草坡	姜屋	內部	×	×	均有
犁頭洲	姜屋	內部	×	×	均有

二、祖塔的空間配置

新屋鄉大溪瀆地區高達 88% 的祖塔位處聚落邊緣，其餘三個則位於聚落外部，因其墳塚性質，沒有一個位於聚落內部。大溪瀆地區的祖塔在聚落中的空間

配置，可分為位於公廳一側、聚落邊緣及聚落外部等情形，前二者均屬於聚落邊緣的位置（表 2-8）。

（一）公廳一側

祖塔位於公廳一側的有石磊羅屋、大牛欄葉屋、下庄徐屋、後湖徐屋以及九斗羅屋等。公廳為擺放祖先牌位之地，是宗族的家廟，性質屬「陽」，聚落民居較無忌諱與之鄰近；祖塔為放置祖先遺骨之處，是宗族的公墓，性質為「陰」，聚落民居雖在其附近，但以看不到祖塔的視野、座向為佳。公廳一側與民居相鄰，另一側為祖塔所在地，上述五個屋僅石磊羅屋祖塔在公廳的左側，其餘祖塔均在公廳右側，公廳左側即為民居。以公廳作為祖塔與民居在地理上的區隔物，實為絕妙的空間配置；不僅將聚落空間作最有效益的分配和利用，亦使族人在祭拜與管理公廳、祖塔上有很大的方便。參見圖 2-12 中的下庄徐屋空間配置。

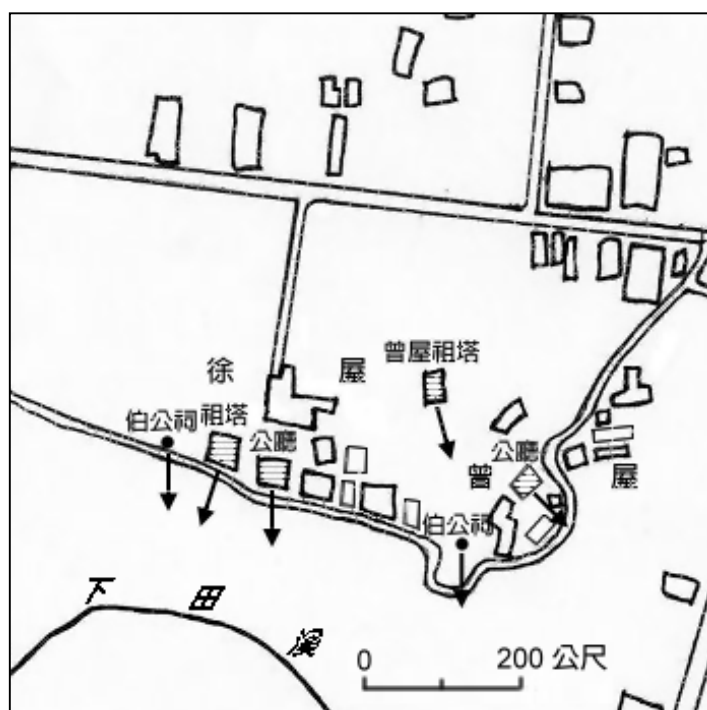


圖 2-12 下庄徐屋、曾屋空間配置

（二）聚落邊緣

調查的二十五個祖塔中，有十七個是位於聚落的邊緣，即大溪滄地區多數的

祖塔，其在聚落中的空間配置是位於邊緣地帶。位於聚落邊緣的祖塔與民宅相距不甚遠，距離最近者只有五十公尺之遙，說明自家祖先遺骨所在的祖塔，對於族人而言，並不似他人墳墓來得可怕，讓人避之唯恐不及；另一方面就是土地所有權問題，祖塔多興建在聚落邊緣的族人公有或持分土地上。但民宅在座向與視野上均刻意與祖塔迴避，不希望每日開門即看到陰宅。參見圖 2-13 下庄陳屋、黃屋空間配置圖。

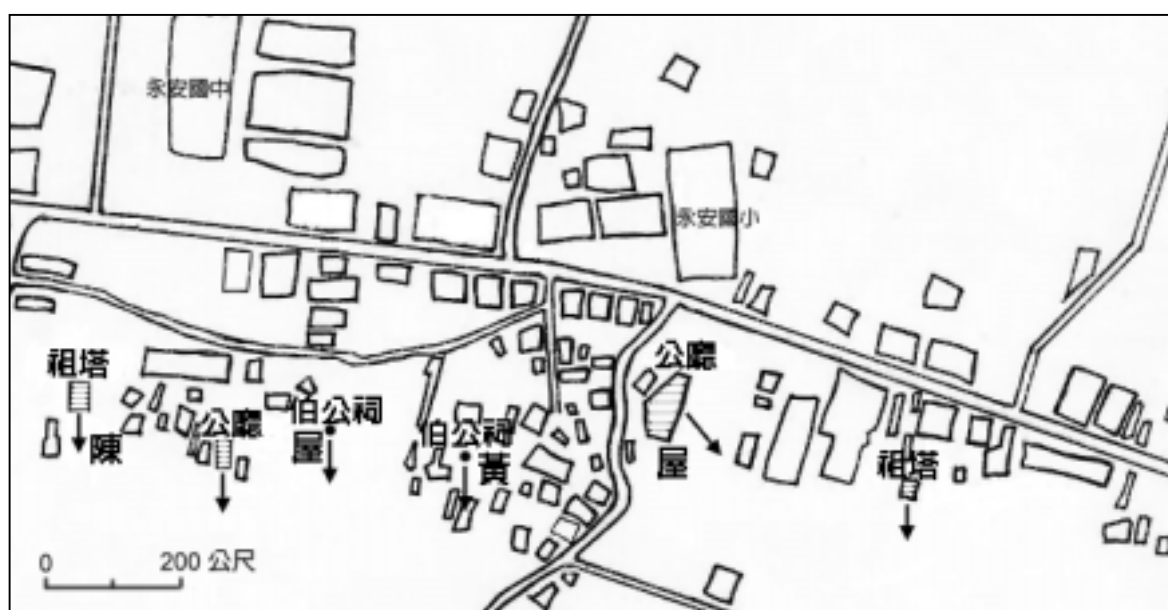


圖 2-13 下庄陳屋、黃屋空間配置圖

(三) 聚落外部

祖塔位於聚落外部，通常是因聚落內土地取得困難，或無較佳的風水，故在外擇址購地興建祖塔。石磊謝屋、赤欄何屋、上青埔姜屋的祖塔位於聚落外部，前身均為單一祖先的風水；其中上青埔姜屋的祖塔位於新屋鄉第二公墓內，是二十五個祖塔中唯一座落於公墓者，顯見大溪滸地區的祖塔多為另外擇地創建，與公墓中的墳墓有所區別。以上三屋的祖塔雖位於聚落外部，距離均不遠，僅離聚落一至二公里之遙；顯見其空間配置的主要考量為方便祭拜、日常照顧，風水上的要求則次之。

表 2-8 新屋鄉大溪溝地區祖塔的空間配置

地名	小聚落	祖塔所在位置	距祖塔 100 公尺內 有無住家
新屋	范姜屋	聚落邊緣	○
石磊	羅屋	公廳一側	○
	彭屋	聚落邊緣	×
	謝屋	聚落外部	×
下埔頂	曾屋	聚落邊緣	○
北湖	姜屋	聚落邊緣	×
大牛欄	葉屋	公廳一側	×
坎頭厝	郭屋	聚落邊緣	○
	姜屋	聚落邊緣	×
下庄	黃屋	聚落邊緣	○
	陳屋	聚落邊緣	○
	曾屋	聚落邊緣	×
	徐屋	公廳一側	○
下田心	莊屋	聚落邊緣	○
赤欄	何屋	聚落外部	×
上庄	姜屋	聚落邊緣	×
後湖	邱屋	聚落邊緣	○
	徐屋	公廳一側	○
東勢	陳屋	聚落邊緣	○
	廖屋	聚落邊緣	○
銀店	呂屋	聚落邊緣	○
九斗	羅屋	公廳一側	○
上青埔	姜屋	聚落外部	×
青草坡	姜屋	聚落邊緣	×
犁頭洲	姜屋	聚落邊緣	○

第四節 小結

本章針對公廳、祖塔的器物層面進行探討，首先公廳、祖塔的創建過程與形成背景，可知公廳為舊時老屋在現代化衝擊下，自然演變而成的宗族家廟。祖塔則是戰後倫理重建的一大象徵，族人在經濟匱乏的情況下，不忍骨罈四處分散，飽受風霜，出錢出力興建容納家族骨罈的祖塔，為戰後宗族振興的具體指標。

景觀形態方面，公廳、祖塔的主要景觀有異曲同工之妙，例如正身三間起、側堂、化胎、對聯等，顯示其分別是「陽」、「陰」性質的祖先居所。公廳、祖塔的擇址原則十分類似，根據家族老屋或祖先風水、風水師堪輿、土地所有權等三項原則來決定位址，其中以家族老屋或祖先風水成為公廳、祖塔最常見的擇址依歸，可知大溪滄地區公廳、祖塔的擇址不以風水為絕對考量，程序甚為簡便。最後在空間配置方面，大溪滄地區居民在居住上對公廳的接受度很高，不排斥與之為鄰，對於公廳空間配置的禁忌，不是由於心理上的恐懼，而是擔心破壞公廳的屋場風水，進而降禍子孫；對祖塔亦不排斥與之為鄰，但距離稍遠，且有心理上的忌諱，民宅在座向與視野上均盡量迴避祖塔。

第三章 社會層面之景觀內涵

新屋鄉大溪瀆地區的公廳、祖塔之所以成為地表上顯著的文化景觀，其主要條件除了具體可視的器物層面，即第二章所述的景觀形態與空間配置之外；維持公廳、祖塔內祭祀活動順利進行的社會層面，亦是支持其成為大溪瀆地區顯著景觀的重要原因。居民在社會層面的活動可以說是景觀器物層面的幕後推手，有了宗族社會層面的運作，公廳、祖塔方能相繼設立與永久存在。本章將以創設公廳、祖塔及維持其運行的社會網絡，以及公廳、祖塔的社會功能 - 祭祖活動中的儀式行為，為主要論述內容。希冀藉由社會層面的探討，能更深一層地瞭解公廳、祖塔的景觀內涵。

第一節 公廳、祖塔的社會網絡⁴³

大溪瀆地區二十五個單姓小聚落的居民，基於血緣族系關係所組成的宗族組織，為創置公廳、祖塔最主要的推動者與經營者（表 3-1）。此外，公廳、祖塔的社會運作，宗族組織的交流網絡，與地方組織、聚落居民的互動，以及派下子孫的分布網絡等，亦為本節討論公廳、祖塔社會層面景觀內涵的重點。

表 3-1 新屋鄉大溪瀆地區宗族概況表

地名	小聚落	宗 族 概 況				
		房數	丁口	聚落內戶數	原鄉祖籍	與原鄉聯繫
新屋	范姜屋	5	5000 人	30 40	廣東海豐	○
石磊	羅屋	10	200 餘丁	20 30	廣東陸豐	○
	彭屋	5	500 丁	30	廣東陸豐	○
	謝屋	9	2200 丁	10~20	廣東陸豐	×
下埔頂	曾屋	4	2500 丁	40 50	廣東陸豐	×

⁴³ Johnston 等人編纂的“The Directionary of Human Geography”中指出，社會網絡是指由具有共同興趣、需求或地方感的親屬、鄰居群體，所形構而成的交互作用網。社會網絡可轉化為地理學的研究主題，其概念可輔助地理學者對若干人群關係的釐清（楊淑玲，1994：18-21）。

北湖	姜屋	4	200 丁	10	廣東陸豐	○
大牛欄	葉屋	5	6000 丁	60 70	廣東陸豐	○
坎頭厝	郭屋	3	300 丁	40 50	福建漳州	○
	姜屋	5	250 丁	10	廣東陸豐	○
下庄	黃屋	4	400 丁	20 30	廣東陸豐	○
	陳屋	4	400 丁	20~30	廣東海豐	×
	曾屋	4	400 丁	20~30	廣東陸豐	×
	徐屋	4	500 丁	10	廣東陸豐	○
下田心	莊屋	6	100 丁	20	廣東陸豐	○
赤欄	何屋	3	300 丁	10	廣東陸豐	×
上庄	姜屋	6	2500 丁	30 40	廣東陸豐	○
後湖	邱屋	5	100 丁	10	廣東饒平	○
	徐屋	5	750 人	10 20	廣東蕉嶺	○
東勢	陳屋	3	700 丁	10	廣東陸豐	○
	廖屋	4	130 丁	10	廣東陸豐	○
銀店	呂屋	3	1500 丁	20 30	廣東潮州	○
九斗	羅屋	11	4000 丁	60	廣東陸豐	○
上青埔	姜屋	5	300 丁	10~20	廣東陸豐	○
青草坡	姜屋	6	700 丁	20~30	廣東陸豐	○
犁頭洲	姜屋	4	300 丁	20~30	廣東陸豐	○

一、宗族組織

中國古代文獻中最早對「宗族」一詞的解釋是「爾雅 釋親」所謂：「父之黨為宗族。」強調宗族是父系繼嗣群的集團。東漢許慎「說文解字」謂：「宗，

尊祖廟也。」宗為尊，即尊祖廟，也就是尊祖廟中先祖之「主」- 牌位；可知宗族制度與祖先崇拜信仰是緊密聯繫在一起的，祖先牌位及公廳的設立，寄託著族人宗教性的情感。至於「族」的字義，在「說文解字」中為「聚集」之意，即同一祖先派下的親屬聚集起來，形成具有共同體意識和互助精神的團體（常建華，1998：13-14）。總結而言，宗族組織是具有「祖先崇拜」和「集體團結」兩項特點的父系親屬組織。

許多臺灣人類學家指出，臺灣漢人社會與中國本土一樣，宗族的建立是以族產或宗祠為基礎，這類祖產，閩南人稱之為「祭祀公業⁴⁴」，客家人則稱之為「蒸嘗」（莊英章、陳其南，1982：287）。戴炎輝把台灣的祭祀公業組成分為：鬮分字祭祀團體與合約字祭祀團體兩種（戴炎輝，1945：231），陳其南認為兩者都是以祭祀祖先為目的所組織之團體，但設立的方式不同。前者是鬮分家產時抽出一部份來做祭祀公業，鬮分時對家產有份的人全部為派下，而其派下權的份量則照其家產應分額。後者，乃來自同一祖籍地的墾民以契約方式共同湊錢而購置田產，派下人僅限於出錢的族人。至於享祀的祖先，在前者的場合，多為世代較近的祖先；而後者之情形，多為遠祖（莊英章、陳其南，1982：287-288）。

大溪滙地區的宗族在成立公廳、祖塔之際，大多有蒸嘗，即祭祀公業的設立，其背景與前人歸類出的「鬮分字」、「合約字」祭祀團體，多有符合之處；另有未設置蒸嘗而成立公廳、祖塔者，簡稱為「無蒸嘗」祭祀團體，故以此三類來區分詳述大溪滙地區的宗族組織如下：

（一）鬮分字祭祀團體

大溪滙地區的宗族組織多屬此類。來台祖即在此定居，經過世代的繁衍而建立；是以來台祖為始祖的血緣關係所形成的單系繼嗣群⁴⁵；大溪滙地區的公廳、祖塔均以來台祖及其派下為奉祀的對象，惟設置蒸嘗可供祭祀支用者，方可將其歸類為鬮分字祭祀團體。大溪滙地區 48% 的宗族擁有祭祀公田，公廳每日奉茶、

⁴⁴ 臺灣祭祀公業制度雖淵源於中國古代祭田制度，但其發達於臺灣之原因，與臺灣的財產繼承制

度有重要的關聯；臺灣的財產繼承制度，係屬長幼均分共同繼承，且庶子養子皆有繼承權利。為免子孫將父祖財產鬮分後，怠忽祖先之祭祀；因此，在鬮分前先抽出一部分財產存公，作為爾後祖先之祭祀費用。臺灣祭祀公業之發達，其原因在於維護慎終追遠的優良傳統（陳照銘，2002：2）。

⁴⁵ 一個單系繼嗣群來自某一共同的始祖，繼嗣群的成員之間可以追溯出他們的系譜關係（莊英章，1974：134）。

燒香點火⁴⁶的費用及清潔管理費，由公田所收的租金支出，或將公田交由燒香點火的管理人耕作，以此作為報酬。

九斗羅屋來台祖 - 羅公允玉，西元 1708 年由廣東省陸豐縣渡海來台，西元 1732 年至現今的九斗村定居，派下兩子各傳八房及三房，共十一大房。民國八十五年成立「祭祀公業羅允玉管理委員會」，專門負責祖產土地的管理及公廳、祖塔的祭祀事宜。九斗羅屋將所有族產土地編至公有名下，族人可在祭祀公業的土地上興建房子，每年由管理委員會向族人收取租金，維持公廳、祖塔的管理與運作。

九斗羅屋春秋兩祭由十一大房輪流主祀，輪值該房負責準備牲禮水果⁴⁷，管理委員會補貼一千六百斤穀，約上萬元津貼供作祭祀費用；該房代表每人固定捐出二千元，房內其它族人自由樂捐。即祭祀祖先的費用主要由祭祀公業來負擔、支出。每年清明節、中秋節祭祖時，召開會員大會，現場頒發匾額表揚族內獲取碩士學位者，族人六十五歲以上往生者致贈價值一千五百元的祭品。公廳旁的田頭伯公，因位於公廳、祖塔之間，且四周均為祭祀公業的土地；除當地居民奉祀外，祭祀公業管理委員會每月初一、十五亦有專人負責祭拜，後因方便起見，補貼當地居民代為祭祀。由九斗羅屋的例子可看出，祭祀公田不但是祖先祭祀費用的主要來源，更在經濟上與社會上對族人發揮巨大的影響力，是團結族人、支持宗族組織運作最強大的力量。

大溪瀆地區的祭祀公田多數沒有申請登記為正式的祭祀公業或財團法人祭祀公業。僅九斗羅屋申請祭祀公業派下員名冊，藉由程序上的清理，以確定派下員的身份資格與人數，才能依法召開派下員大會及議決相關重大事項（陳銘福，1994：95）。派下員名冊的申請要件須將所有在世的派下子孫的戶籍謄本找齊整理出來，過程頗為繁複。

另外，僅有石磊謝屋於民國八十六年由各房捐助基金共五百萬元，成立「財團法人臺灣省桃園縣景連公祭祀公業基金會」，為大溪瀆地區唯一具有法人身份的祭祀公業，其法人設立以祭祀祖先敦親睦族樹立團結互助精神及興辦教育、公

⁴⁶ 公廳香爐前每日早晨須換上熱茶，稱「奉茶」；每日早晨、傍晚須點火上架祭拜祖先，稱「燒香點火」。此二項為公廳管理人每日的例行公事。

⁴⁷ 牲禮包含全豬一隻，祭禮後由輪值該房平分饌之。

益慈善事業為目的。

絕大多數擁有祭祀公田的宗族，並沒有成立正式的祭祀公業組織來管理公田，而是以房份輪值或請住處離公廳較近的族人，負責每日的燒香點火工作，所支出的香火錢或人事費，以讓其耕作公田或收取公田租金來支付（表 3-2）。

表 3-2 新屋鄉大溪溝地區宗族公田與組織名稱

地名	小聚落	公田	管理公廳、祖塔的組織名稱
新屋	范姜	○	桃園縣范姜宗親會
石磊	羅屋	○	桃園縣新屋羅拾和宗親會
	彭屋	×	公廳、祖塔管理委員會
	謝屋	○	財團法人臺灣省桃園縣景連公祭祀公業基金會
下埔頂	曾屋	×	公廳、祖塔管理委員會
北湖	姜屋	×	公廳、祖塔管理委員會
大牛欄	葉屋	○	葉五美祖祠管理委員會
崁頭厝	郭屋	×	公廳、祖塔管理委員會
	姜屋	○（祖婆娘家）	祭祀公業葉士光派下
下庄	黃屋	×	公廳、祖塔管理委員會
	陳屋	○	公廳、祖塔管理委員會
	曾屋	×	公廳、祖塔管理委員會
	徐屋	×	公廳、祖塔管理委員會
下田心	莊屋	×	公廳、祖塔管理委員會
赤欄	何屋	○	公廳、祖塔管理委員會
上庄	姜屋	○	興芝公祖塔祖堂管理委員會
後湖	邱屋	×	公廳、祖塔管理委員會
	徐屋	×	東海麟書會
東勢	陳屋	○	公廳、祖塔管理委員會
	廖屋	×	公廳、祖塔管理委員會
銀店	呂屋	×	公廳、祖塔管理委員會

九斗	羅屋	○	祭祀公業羅允玉管理委員會
上青埔	姜屋	○	公廳、祖塔管理委員會
青草坡	姜屋	○	公廳、祖塔管理委員會
犁頭洲	姜屋	×	公廳、祖塔管理委員會

（二）合約字祭祀團體

大溪滙地區內的公廳、祖塔沒有一個是由合約字宗族組織所設立的。惟在訪查過程中發現，區內所有的姜屋公廳均屬同一合約字祭祀團體。新屋姜姓共有頭洲、青草坡、九斗、東明、後庄（朝璋公、公成公）、永安、北湖等八個公廳⁴⁸，均為唐山祖一世祖姜世良公派下，為桃園縣姜姓宗親會主力。

姜世良公於明洪武年間，由福建省漳州府龍溪縣遷居廣東省陸豐縣，被尊為唐山開基第一世祖，乾隆二年（西元 1737 年）其派下支脈來台，分別在新竹縣、桃園縣落腳。道光九年（西元 1829 年），來台裔孫籌設世良公嘗，由新竹、桃園等地姜姓各屋公廳認股份，分持五十三份股；民國十三年於新竹北埔興建姜世良公紀念祠堂，據報導人描述，當時共籌資四萬餘元，以其時而言屬於鉅款，其中二萬元興建祠堂，剩餘二萬餘元購買土地，購得新竹縣北埔、芎林、竹東及桃園縣新屋、後庄一帶土地共三百多甲。後因日據殖民政策，不許鉅額祖產的世良公嘗續辦，恐被廢止乃成立姜世良公祭祀公業，以此管理公田（姜仁通主編，2001：51）。光復後大部分土地雖被徵收，仍持有大筆土地；以公廳房份為持股單位，擁有會份股權者具有管理世良公祭祀公業的權利。

位於桃園、新竹等地參加世良公嘗的姜屋公廳，分持五十三份股，每股持有一塊木製股牌，股牌代代相傳下去，在同姓間可互相流通買賣，持有股牌者即擁有會份。過去上庄姜家沒有找到祖先傳下的股牌，故世良公祭祀公業變賣土地時，上庄姜家沒有股牌所以

沒有分到錢，現在由老一輩處發現一塊股牌；聽說過去第五房曾持有股牌，但後來賭博輸掉了，如加上現今這一塊，已知上庄姜家過去曾擁有兩塊股牌。

⁴⁸ 新屋後庄有兩個姜屋，來台祖分別為朝璋公、公成公。因後庄不在研究區範圍內，本研究就其他六個姜姓公廳進行訪察。

過去從新屋到北埔祭祖，因路途遙遠，步行加上住宿，要花上整整一個月的時間，可見舊時祭祖的耗資、耗時及重要性；現今姜世良北埔總祠每年清明節、中秋節的前一個星期日進行春秋祭祖，各姜屋公廳指派代表參加，祭祖盛況已不如往昔。西元 1990 年代，臺灣姜姓宗親數次組團赴大陸祭祖，有鑑於原鄉祖墳分散在各地祭拜不便，便發起集中骨罈興建姜世良公紀念亭，為前十世唐山祖修建共同的風水。每年臺灣地區姜世良公派下裔孫均會回到大陸原鄉祭祖，時間訂於每年國曆三月二十九日（祖塔落成紀念日），由桃園縣、新竹縣姜姓宗親會輪流主祭。姜姓族人每年均十分踴躍參加赴大陸祭祖的活動，除向遠祖上香慎終追遠外，又可在大陸地區遊覽觀光，可謂一舉兩得。

在台世良公傳下姜家的字輩自十二世起為勝、懷、首、枝、葉、仁、義、禮、智、信，後因世代繁衍字輩已用罄，宗親開會研議接下來的字輩，即「天、泰、光、明、遠」；姜姓族人對於字輩順序均琅琅上口，為子孫命名時亦多遵照族規，名字中的頭一個字均依照字輩命名，看到名字即能分辨輩份的高低，更能凝聚族人間的團結與認同。另一方面，有族人捐助基金一千五百萬元，成立財團法人姜世良公祭祀公業基金會，協助推廣客家文教與族內獎學金、貧困補助；此基金會由桃園縣姜姓族人發起成立，故董監事由桃園縣姜姓宗親會選出。

大溪滙地區的八個公廳，均屬於姜世良公祭祀公業的派下會員，奉祀對象為唐山祖姜世良公，公嘗設立的時間為清代移民聚落形成的初期，當時個人財力不穩定，生活有生番的威脅，政府又沒有提供支援，同姓族人為集中勞力與資金，有效開發土地，遂聯合湊股形成以唐山祖為祭祀對象的合約字祭祀團體

（Ying-chang Chuang，1988：184）。合約字祭祀團體表現出移墾社會時期的宗族組織形態，待社會經濟愈趨穩定繁榮，來台宗族世系繁衍一段時間後，逐漸形成以奉祀來台祖為主的鬬分字祭祀團體，為土著化社會成形以後，在台灣本土成長出來的宗族（莊英章，1985：99）。

故大溪滙地區的八個姜姓公廳，雖仍有持股姜世良公祭祀公業，但因會份的買賣⁴⁹、管理不佳及社會背景不符等原因，對於參與北埔總祠的祭祀活動，態度已日趨冷淡；持有股分者會派代表參加，賣出股分者雖仍可參加宗祠的活動，但

⁴⁹ 這種會份的買賣只限於同姓之間，不能轉讓異性。此外，族人出售所持有的會份後，雖然仍可

參與宗祠的祭祖活動，但大部分就不再參與宗族的活動了（莊英章，1985：102）。

參與情況已沒有舊時熱烈。由此可知，合約字祭祀團體在大溪滄地區雖有姜姓一例，且曾經蓬勃發展，但時至今日漸趨沒落；公廳、祖塔為各來台祖派下所興建，除有數個公廳聯合籌資興建祖塔之外⁵⁰，沒有合約字祭祀團體留下的痕跡。僅剩同姓各公廳喜喪事往來密切，族人積極參與大陸唐山祖祭祖活動，視之為各公廳共同的祭典大事外，移墾社會時期的社會、經濟功能已消逝殆盡。

（三）「無蒸嘗」祭祀團體

大溪滄地區 52% 的宗族屬於沒有蒸嘗的祭祀團體，即父祖分家時，沒有抽出一部份做為公田，子孫照房份鬮分家產，每一房對祖先均有祭祀的責任和義務。在沒有祭祀公田的財務支援下，興建公廳、祖塔且運作要維持正常，需宗族上下均體認祭祖的重要性與對來台祖派下宗族的認同感，不吝於出資、出力，才能讓祖先祭祀活動步入常軌，歷久不衰。

每日燒香點火的工作需專人服務，香火費及人事費的支出不大，無蒸嘗的宗族通常以房或丁口為單位收取祭祀費用。如銀店呂屋每年除夕在公廳集體祭祖，以及下庄徐屋清明節在祖塔祭祖時，均以房戶為單位，每付牲禮收一千元；後湖徐屋每年除夕當天收丁口錢，每丁口五百元；其他如頭洲姜屋、東勢廖屋、石磊彭屋、北湖曾屋、永安姜屋、下庄徐屋等均是如此。下庄黃屋及下田心莊屋不收丁錢，各房輪流燒香點火一年，來台祖傳下各大房作為祭祀的義務單位⁵¹，讓每房子孫都有機會實際參與日常的祭祖儀式，啟迪族人敬祖之意尤為深遠。惟北湖姜屋公廳沒有專人管理，有族人自願從事每日燒香點火的工作，完全是個人自發的行為，宗族亦沒有補助香火費。

大溪滄地區多數的宗族在沒有蒸嘗的情況下，仍每年出資、出力，維持公廳、祖塔的正常運作，顯見公廳、祖塔已是宗族最重要的核心物與認同空間；族人認同公廳、祖塔的存在價值與重要性，儘管無蒸嘗的支持，仍能自發地維繫宗族組織的運作，公廳、祖塔實為大溪滄地區宗族的重要象徵物與信仰中心。

⁵⁰ 位於永安的姜姓祖塔為三家公廳共同興建，奉祀中壢、基隆 - 文周公，後庄 - 公成公，及永安 - 朝瓚公派下的骨罈，三者均為唐山祖世良公傳下，故祖塔中有世良公的骨罈居於中位，象徵系譜的正統性，但只是空罈而已。該祖塔原為永安姜屋祖先的風水，被認為是風水福地；此三個姜屋公廳的來台祖同為叔伯兄弟，關係較密切，且早期聯合建塔可減少經濟負擔，故來台祖不同的三個公廳奉祀的祖先，其骨罈均在同一祖塔內。

舊時頭洲姜屋與青草坡姜屋因資金不足共同興建祖塔，其址原為青草坡姜屋的祖先風水地；後因颱風來襲淹水，頭洲姜屋祖先的骨罈才搬至目前祖塔所在地，即過去來台祖的風水地。

⁵¹ 下庄黃屋來台祖派下四大房，下田心莊屋來台祖派下六大房，各房輪流負責日常祭祀的工作。

二、公廳、祖塔的社會運作

上段論及大溪滄地區宗族組織的分類時，已用各屋的例子說明組織特色，約略提到公廳、祖塔社會運作方面的情形。本段將系統地論述公廳、祖塔從創建到維持運作等各部分的社會運作情況，讓吾人瞭解其在大溪滄地區居民的社會生活中的重要性。

（一）創建公廳、祖塔的社會運作（表 3-3）

大溪滄地區的宗族早期並無正式的宗族組織，日據時期或光復初期興建公廳、祖塔時，因人力和物資有限，沒有設立專門的管理機構；直至民國六十或七十年代各屋改建公廳、祖塔時，才成立祖堂祖塔管理委員會，負責公廳、祖塔的改建和管理事宜。

公廳、祖塔的改建費用甚鉅，由派下子孫平均負擔，其餘則自由樂捐，多能籌措到可觀的經費，進行購地、規劃及重建等工程。如石磊羅屋改建公廳工程費的分配方式為：按十大房，每房分擔新台幣十萬元；不足部分由宗親自由樂捐，金額不予限制，每人樂捐在新台幣五千元以上者，按捐款多寡順序先後排列，以大理石雕刻芳名裝置於祖堂內牆永久留念。該屋改建祖塔的工程費按丁分配，每丁負擔新台幣六千元；另建私塔，於祖塔重建之後，不擬安厝金骸祿位者，每戶亦須負擔新台幣五千元（羅萬生主編，2003：8）。其深層意涵為：公廳為各房公有的祭祖空間，由十大房分擔修建費用，不採計丁數。而祖塔為族中各丁口去世後骨罈的預留空間，即建塔時繳丁費者，死後才可入塔享祀；不需要塔位者，儘管不必繳交丁費，但因其來台祖派下祖先骨罈均安奉在此，亦須負擔少額的修建費用，聊表對先祖的孝道與責任義務。

上庄姜屋民國七十八年改建祖塔時，每丁繳交六千元，民國八十九年重修公廳時，每丁要負擔一萬二千元的費用⁵²。多數的族人均能按時繳交數目不小的丁費，因無法律強制性，僅能對沒有繳交丁錢者施以道德勸說⁵³；但上庄姜屋公廳改建時，族人積欠的總金額達兩百萬至三百萬元，因公廳為各房各丁公有，未繳丁錢的族人仍可到公廳上香，難以強制催繳。九斗羅屋於民國八十四年興建新塔，當時每丁收九千元，花費二千多萬元興建而成，族人自豪的是，祖塔落成時

⁵² 上庄姜屋約有二千五百丁，總捐款數可達三千萬元，故其公廳整修得富麗堂皇、甚為壯觀。

⁵³ 族人繳交丁錢或樂捐的情形均詳細地公告在祖譜或明細表上，一般族人的觀念是：祭祀祖先或為祖先蓋房子的費用是不能欠交的，否則會被祖先和族人瞧不起。

縣長親臨致詞，做為牲禮的豬羊高達一百六十二條，盛況空前。

由上述各例可知，在傳統的父亲系宗族社會中，僅兒子與媳婦死後才能入公廳、祖塔享祀，故公廳、祖塔的修建費用由各房各丁共同負擔，女兒不在繳費的派下員名單中。又公廳、祖塔丁錢的金額由管理委員會依據修建所需而訂定出來，雖無法律強制性，但因族人的認同感與對祖先的崇敬，加上思及自己以後亦將入公廳、祖塔享祀，在「使用者付費」的原則下，族人多能按時繳交為數不小的丁費；同時認為，未繳丁費會受到其他族人的注目，在宗族裡不是一件有顏面的事。宗族對未繳丁費者，並不會限制其至公廳、祖塔祭拜，因共同的祖先均在此，不會剝奪其祭拜的權利；但對各大房而言，如果該房統一不參加該公廳、祖塔的興建活動，則不會放置該房的阿公婆牌及骨罈。亦即各房各丁仍有個人選擇的權利，但在宗族意識濃厚的大溪瀆地區，個人獨立興建私塔的比率尚低。

表 3-3 新屋鄉大溪瀆地區各屋創建祖塔的社會運作

地名	小聚落	祖 塔	
		來台祖派下 祖塔數（個）	社 會 運 作
新屋	范姜屋	2 （二者均在聚 落內）	第四房祖塔（上塔）較早興建，原先要共同出錢，後其他房財務困窘沒有出資，只有第四房骨罈入塔；後來其他四房要興建祖塔（下塔），第四房不願加入，故有兩個祖塔。來台祖骨罈應在下塔。
石磊	羅屋	1	無
	彭屋	1	來台祖之子，傳下有五大房，五大房公廳已分香，祖塔為五大房合建，每年拜塔有千餘人。
	謝屋	1	無
下埔頂	曾屋	1	無
北湖	姜屋	1	公廳香火多分出，骨罈不入祖塔者較少。
大牛欄	葉屋	1	第七代春日攜子特鳳來台，特鳳媽的風水位於后湖嶺地區，相傳是鯉魚穴，會先出丁再出財，墓碑已轉成金黃色。該地風水甚佳，故特鳳媽和其他位於后湖嶺地區的風水，均沒有搬遷至祖塔。
崁頭厝	郭屋	1	來台祖傳下三大房，日據時代發生水災，沖毀公廳，後來各房營建私廳，個人呼請公媽到家，沒有共同公廳，但祖塔為三大房所共有。

	姜屋	1	祖塔為三家公廳共同興建，除崁頭厝姜屋 - 朝瓚公外，尚有中壠、基隆 - 文周公、後庄 - 公成公，均為唐山祖世良公傳下，祖塔中置有世良公的骨罈，但只是空罈而已。三屋公廳的來台祖同為叔姪，關係較近且早期財力不足，故共同興建祖塔。
下庄	黃屋	1	拜塔時有百來付牲禮，其中包括觀音鄉保生黃屋二十幾戶，當時興建祖塔經費不足，故邀來台祖同為兄弟的保生黃屋共同負擔，兩家骨罈就放在一起，但阿公婆牌各自祭拜。
	陳屋	1	無
	曾屋	1	來台祖俊發公和一位俊成公共同渡台，因不是親兄弟，俊成公骨罈並沒有納入祖塔；俊成公無後，俊發公派下繼承其財產者，清明節要多準備一付牲禮，祭拜俊成公。俊成公的風水就在曾屋祖塔旁。
	徐屋	² (其中一個在聚落內)	共有五大房，其中一房因天災自公廳分出，後來亦不讓該房加入祖塔，故該房有自己的公廳、祖塔。
下田心	莊屋	² (其中一個在聚落內)	來台祖傳下有五大房，第三房承襲叔公香火(頂房)，其他房不讓叔公(十七世開順公)在祖塔中坐大位，故與其分開，聚落中的祖塔只供第三房傳下子孫使用，其他四房另外共同興建祖塔。
赤欄	何屋	1	無
上庄	姜屋	1	無
後湖	邱屋	1	無
	徐屋	1	無
東勢	陳屋	1	無
	廖屋	1	無
銀店	呂屋	² (其中一個在聚落內)	三大房無共同祖塔，大房祖塔在楊梅，第二房祖塔在公廳附近，三房過去較富裕，興建許多小風水，因無法捨棄個人較好的風水，沒有興建共同的祖塔。來台祖之墓過去在鳳山崎拳頭山，距離遠，子孫祭祀亦感空間狹小，後來風水被破壞(有水壩)，遷移至公廳旁邊。祖墓祭祖日：農曆二月初四，三大房共祭。
九斗	羅屋	1	來台祖(羅允玉)派下兩子各傳八房及三房，共十一大房。來台祖(獅子穴)及大房婆(螃蟹穴)的風水分別位於楊梅及富岡，因風水地理好而不併入祖塔。清明節前一個禮拜由十一大房輪流祭拜來台祖，大房傳下八房輪流祭拜大房婆。
上青埔	姜屋	1	無

青草坡	姜屋	3 (其中一個在聚落內)	祖塔原為青草坡姜屋及頭洲姜屋共有，後因颱風受潮、空間不足，青草坡姜屋六大房另建兩座新塔，分別是新竹峨眉新塔 - 大房、青草坡新塔 - 二、四房。三、五、六房則留在原塔。
犁頭洲	姜屋	1	祖塔原與青草坡姜屋共同興建，為青草坡姜屋來台祖的風水地，因資金不足，才合資興建。後來颱風來襲淹水，頭洲姜屋祖塔才新建於目前所在地（原為來台祖風水地）。

（二）維持公廳、祖塔的社會運作

大溪滄地區各屋負責公廳、祖塔社會運作的組織名稱各有不同，實際的工作內容其實大同小異，大多數宗族成立公廳、祖塔管理委員會，屬於自發性宗族組織，專責籌劃公廳、祖塔的祭祀活動。管理委員會如有財產、銀行存款之保管須辦理立案登記，否則財產無法登記在管理委員會的名下；購買公廳、祖塔用地時，如管理委員會尚未辦理立案登記，土地無法登記在委員會名下，則將土地登記在某人名下，以立下切結書或承諾書再至法院公證的方式，確定該筆土地為宗族公有之財產，個人及其子孫不得以任何名義侵佔或使用之。

例如上庄姜屋成立「興芝公祖塔祖堂管理委員會」，各房推選常務委員三十七人，組成管理委員會，選出一人擔任主任委員，主任委員得由會員中聘任總幹事、出納、會計各一名，協助主任委員推動會務與管理財務。管理委員會負責執行的工作包括：公廳、祖塔管理人員的工作要點，財產及財務收支報告，年度預算書的編列，硬體設備的整修，清潔管理費的收取，祭祀規範的訂定⁵⁴，以及祭祀活動的籌畫等各種事項，均需各房委員經過協商討論後，訂定計畫且付諸實行。茲就其中較重要的項目說明如下：

1. 公廳、祖塔管理人員的工作要點

公廳、祖塔的管理人員由該族派下裔孫中選任，多為自願者或各房輪流推派代表擔任。九斗羅屋「羅拾和祖堂管理人員執行要點」內容摘要如下：

一、本要點依據羅拾和祖堂管理委員會組織規程第四條規定訂定之。

⁵⁴ 上庄姜屋訂定祭祀規範：清明祖塔祭祖，祭拜祖先燒銀紙，拜伯公燒金紙；祖堂則統一用金紙，族人共同遵守決議，以利管理。

二、祖堂管理由十大房輪流推派宗親一人管理，任期為三個月，任期屆滿，依十大房先後房別，依序交接管理。

三、輪值管理人員應執行下列事項：

（一）管理人員係屬專任職務，每日上午八時上班至十一時下班，下午三時上班至五時下班，但逢年節，應配合拜祖時間，提早一小時上班。

（二）祖堂每日早晚應各上香乙次，每日早晨應奉茶乙次。

（三）祖堂神桌、大牌座位案台、香爐、正身、落臥間、左右橫屋間應經常保持清潔。

（七）逢年過節應於前一日備妥適量案桌，俾便拜祖使用並提供茶水及衛生用紙。

（八）祖堂池塘周邊道路以及祖堂通往祖塔道路、路邊雜草，每一任期中至少應清除兩次。

（九）祖堂後山雜草，每一個月應至少剪除一次。

（十）祖塔內外埕應經常維護清潔，周圍樹木適時灌水並清除雜草，修剪枝葉，保持美觀。

（十一）祖塔上面草坪，每一個月應剪除一次。

（十二）其他臨時應執行管理事項。

四、管理人員對祖堂公物應善盡保管責任，妥善維護避免損失。

五、本要點經祖堂管理委員會通過後實施，修正時亦同。

公廳、祖塔管理人員為有給職，按月支領月薪，無發給薪資者則耕種公田做為報酬。根據「羅拾和祖堂管理委員會組織規程」第五條明訂：

管理人員按月支薪，其薪額標準由本會視財源與物價狀況決定之，並向宗親大會報備。

石磊謝屋公廳、祖塔的管理人員由祭祀公業每月頒給新台幣壹萬元，負責祭拜等相關工作；另外祖塔每兩星期有輪值維護祖塔清潔的裔孫代表，義務進行勞

動服務，由管理人員負責領導指引其工作。

2. 清潔管理費的收取

祖先留有蒸嘗的上庄姜屋每年清明祭祖時收取清潔管理費，每付牲禮五百元，做為支付祖堂、祖塔管理志工車馬費的基金。之前曾經提過，無蒸嘗的宗族通常以房或丁口為單位收取清潔管理費用。如銀店呂屋每年除夕在公廳集體祭祖，以及下庄徐屋清明節在祖塔祭祖時，均以房戶為單位，每付牲禮收一千元；後湖徐屋每年除夕當天收丁口錢，每丁口五百元；其他如頭洲姜屋、東勢廖屋、石磊彭屋、北湖曾屋、永安姜屋、下庄徐屋等均是如此。下庄黃屋及下田心莊屋不設專人管理，各房輪流燒香點火一年，不必固定收丁錢。惟北湖姜屋公廳沒有任何日常清潔管理的規定，有一位族人自願從事每日燒香點火的工作，完全是個人自發的行為，宗族沒有收丁錢來補助其香火費。

（三）其他社會功能

公廳、祖塔為族人祭祖的重要空間，其最主要的社會功能即為祭祖活動。尤其是祖塔，除了掃墓祭祖或進金有族人前往之外，平常時間就只有清潔管理人員會前去打掃，其餘族人均不會涉足；畢竟祖塔屬於墳墓性質，為「陰」的空間，非掃墓時間是不會有人前去點燃香火的。

但公廳就不同，其屬於家廟性質，為「陽」的空間，早晚都要燒香點火，平日均有人在此管理或居住；故族人平常時間都會前往祭拜，且在此設立宗族組織的辦公室、會議廳，以供族人交流聚會之用。本段所要敘述的「其他社會功能」，即為設置在公廳中的宗族組織辦公室所運作的社會功能。

公廳兩側的橫屋除了族人或管理人居住外，多為宗族組織辦公室之用。新屋范姜屋、石磊羅屋、石磊謝屋、九斗羅屋、上庄姜屋、下庄徐屋、大牛欄葉屋、銀店呂屋、後湖徐屋、崁頭厝姜屋、下埔頂曾屋等，將公廳內的閒置空間專門做為宗族組織集會、辦公之用，沒有族人居住其中；使公廳真正成為宗族的公共社會空間，其內部活動除宗族祭祖外，還包括管理委員會或宗親會⁵⁵的組織活動。公廳、祖塔管理委員會前述已多有介紹，茲以范姜宗親會及羅拾和宗親會的組織章程，來說明設立在公廳中的宗族組織所運作的社會功能。

⁵⁵ 此處所指的宗親會，為聯繫來台祖派下裔孫的團結所設立，當然會員為來台祖派下子孫；在成員及任務方面，與一般姓氏宗親會（無固定系譜關係者）大為不同。

范姜宗親會章程第六條，說明其任務如下（范姜姓祖譜編輯委員會，1996：91）：

1. 祠堂及其他公有動產、不動產之管理及維護。
2. 祭祖大典及各項活動之舉行。
3. 宗親中急難救助或婚喪喜慶之賀忱或慰問事宜。
4. 宗親之家庭生活現況調查或訪問。
5. 族譜或有關宗親之出版物發行事宜。
6. 宗親間各種糾紛事件之排解調處。
7. 獎勵及表揚宗親中孝悌楷模、模範家庭、傑出優秀人員或其他對宗親特殊貢獻事蹟者。
8. 頒發優秀獎助學金，獎勵優秀宗親後進，提升讀書風氣。
9. 各種文化康樂活動之舉辦。

.....

羅拾和宗親會的任務，與上述范姜宗親會章程並無出入之處，公廳與祖塔的修繕維護管理事項是最重要的工作，其他關於敦親睦族、互助合作、獎勵後進的興辦事宜，族譜、特刊的編輯出版，族人婚喪喜慶的互助幫忙等，均是宗親會積極推廣的工作。九斗羅屋每年清明祭祖，現場頒發碩士匾額加以表揚；春秋祭均舉行闍雞大賽，優勝者頒發獎狀、金牌，鼓勵族人踴躍祭祖；老人六十五歲以上往生者，由管理委員會致贈價值一千五百元的祭品，以表全族哀悼。

新屋范姜屋設有陶渭獎學金，獎勵族人進修研究所；樂捐祖堂有功之宗親⁵⁶，頒發匾額致謝；宗親凡有一〇〇歲以上之百歲公、百歲婆，其相片可掛於公廳側廳，並致贈金牌一面，以彰敬老之意；范姜人有往生者，告別式由理事長代表宗親出席主持，奠儀以范姜宗親會具名，金額為二千元。「范姜姓族譜」另組范姜姓祖譜編輯委員會編纂之；民國七十七年九月「范姜人通訊」創刊，為宗親會對內刊物，對外不發行，每年春秋二祭時出刊，使宗親對於族內動態和會務均能有所瞭解，達成公眾參與的目的。

⁵⁶ 樂捐金額達一萬元以上者。

三、宗族組織的交流網絡

此處所指的宗族組織相互交流的網絡，係以大溪滄地區管理公廳、祖塔的宗親會或管理委員會為主體，討論其與其他宗族組織的交流和社會關係，從而瞭解大溪滄地區公廳、祖塔對外的社會關係和交流網絡。

（一）分支組織

新屋范姜宗親會共有台北、中壢、花蓮等分會，即來台祖派下子孫遷居他地繁衍，人丁達一定數目後，以聯絡和團結宗親情感為目的，在該地成立的分支組織。每年分會開會，新屋總會必須派員列席參加，並樂捐 3000 元基金。范姜宗親會花蓮分會理事長透露，其於民國二十三年在花蓮出生，上一代父親輩始遷居花蓮，已有 110 年歷史；現在花蓮范姜宗親計有 70 戶人家，花蓮分會成立 22 年，一年開一次會，主要是聚餐、聯絡宗親感情，報告新屋祖堂的近況和相關事項。

大牛欄葉屋因搬到中壢市、平鎮市的子孫人數很多，雖然中壢、平鎮距離祖居地不遠，仍然成立「五美公中平會」，會員有 400 至 500 人。主要功能為聯絡感情、團結中壢、平鎮等地的葉姓五美宗親，使其在當地發揮社會上和政治上的影響力。

（二）與同姓組織的交流

不同來台祖的同姓宗親，不會在同一公廳、祖塔中一起祭祖，日常往來不甚密切，婚喪喜慶視個人交情而參加，不如同一來台祖的族人關係密切。同姓宗親在地方選舉時會團結起來，共同支持某一候選人，或與他姓合作，謀求各自的最大利益。例如新屋鄉後湖、下庄、社子、木康榔等地均有徐屋，不同來台祖的徐姓族人以個人身份參加新屋鄉徐姓宗親會、桃園縣徐姓宗親會，乃至世界徐姓宗親會；藉由地方上的同姓宗族組織，整合相同姓氏但不同血脈的宗親力量，選舉時發揮影響力。邱、姜、范姜姓共推姜太公為始祖，號稱同宗，地方選舉時亦會團結起來；近日有世界邱氏宗親會計畫興建姜太公廟，廟址座落於新屋鄉笨港村，邀請新屋姜姓族人參與建廟，共同祭祀兩姓始祖——姜太公。

同姓不同屋的宗親往往會互相追溯原鄉祖先的世系源流，系譜上為同一唐山祖者，則倍感親切，按照輩份以叔伯子姪相稱。舊時興建祖塔資金短缺時，往往邀集同一唐山祖的宗親合資興建祖塔，共推唐山祖或在原鄉的共祖坐於中位⁵⁷，

⁵⁷ 合資祖塔以唐山祖或在原鄉的共祖坐於中央最高位，但其實際上沒有來台，骨罈應是空的。

奉祀兩屋的金斗罍。例如崁頭厝姜屋的祖塔，尚有中壠、基隆以及後庄等姜屋的祖先金罍在裡面；下庄黃屋興建祖塔時經費不足，故邀來台祖同為兄弟的保生黃屋合資建塔；青草坡姜屋和犁頭洲姜屋曾經共用一個祖塔，後來重建時才分開。

四、與地方組織、聚落居民的互動

（一）東畔的長祥宮

大溪滬地區各屋的宗族組織與地方的互動，表現在對地方村廟的支持與贊助。位於九斗村的長祥宮，為新屋鄉大溪滬地區東畔的中心大廟，主祀神農大帝，創建於民國前三十六年，原在今埔頂派出所前建屋奉祀；因大溪滬地區東半部自清朝開始，即由范姜姓擔任大租業戶，為鞏固地方信仰中心，民國前十年，地方人士范姜開望捐出現址建廟，面積約一甲六分地，由各村信徒捐款興建，廟產屬公有，登記在長祥宮管理委員會名下，不設財團法人，為管理人制。直至今日，長祥宮管理委員會的主任委員、委員等，大部份均由范姜姓族人擔任。

民國七十四年長祥宮改建竣工圖醮，廟內的建材由信徒以個人名義出資捐獻。而大廟周圍的建物造景則由鄉內各姓宗族出資完成，徐姓宗親出資興建東海亭；黃姓宗親籌建位於廟門兩旁的江夏紀念大獅（黃姓江夏紀念大獅籌建委員會）；羅姓族人興建豫章亭；彭姓為紀念長壽的彭祖興建八百長春紀念亭（新屋鄉彭姓宗親會）；范姜族則題「陶渭秀山」庭園石碑；姜姓集資創建廟門牌樓（桃園縣姜姓宗親會）；在長祥宮祭祀圈⁵⁸內的各屋宗族，以同姓組織為號召，合資興建代表物，除象徵各姓宗族團結之外，亦顯示長祥宮不再是范姜姓主導的廟宇，而是各屋各姓凝聚地方意識的區域大廟。

（二）西畔的保生宮

位於新屋鄉大溪滬地區西畔的永安村「保生宮」⁵⁹，民國五十五年興建落成，過去保生大帝是崁頭厝郭家的家神，村民有患病、災難等情形，均求助位於郭家的保生大帝。過去大溪滬地區經常發生旱災，居民將位於郭家與觀音鄉的兩尊保生大帝神像，聯合請來祈雨，法師、令旗、印章均備，居民披麻帶孝請求保生大帝顯靈，讓天上降雨，往往有求必應，十分靈驗。

⁵⁸ 長祥宮的祭祀圈範圍有：新屋鄉新屋、新生、東明、九斗、清華、頭洲、埔頂、赤欄、後湖、石磊、下田等村，楊梅鎮上田里、觀音鄉富源、藍埔等十四個村里。

⁵⁹ 保生宮的祭祀圈範圍有：新屋鄉永安村、永興村、下埔村、赤欄村（大部分）、下田村（一半）。

舊時物資缺乏，居民難以替保生大帝建廟。國民政府來台後，實行耕者有其田政策，崁頭厝姜屋將放領到的土地捐獻出來建廟，其時聚落居民亦甚貧困，各屋宗族經濟普遍不佳，沒有出現合資捐贈廟產的情形。剛巧民國四十年代永安漁港興建完成，沿海漁業蓬勃發展，故廟裡許多石柱均由漁港船家出資贊助，得以興建完成。保生大帝神像是由大溪瀆地區西畔的大租業戶崁頭厝郭家供獻出來，顯示舊時大租業戶對地方信仰的影響力；廟址土地為崁頭厝姜家捐出，可看出各屋宗族與地緣組織的關係甚為密切。

（三）與聚落居民的互動

公廳、祖塔為新屋鄉大溪瀆地區各單姓小聚落中的顯著存有物，聚落內的居民均是同來台祖的宗親，公廳為宗族的家廟，故與聚落居民的互動尤為頻繁。除了早晚有專人負責燒香點火外，居民亦有每日自發至公廳上香者，或每月初一、十五攜帶素果前來祭拜，將供奉在公廳中的祖先、神祇視為日常生活中的祭祀信仰，公廳為聚落居民的信仰中心。此外，族人家中有重要的喜事，如結婚、生子等，均會至公廳上香呼告祖先，祈求祖先庇佑順利平安；尤其生子通常會以麻油雞為祭品，供祖先享祀，目的為告知祖先家中新增一位派下員，請祖先保佑其健康平安。

五、派下子孫的分布網絡

大溪瀆地區的宗族經過世代的繁衍，除居住在公廳附近單姓聚落內的子孫外，多數裔孫已外移到其他縣市發展，本段將就其來台祖派下子孫的分布範圍與人丁數量，嘗試做出大溪瀆地區各屋派下子孫的分布網絡圖。

新屋范姜子孫分布在中壢、台北、花蓮者最多，每年春秋兩祭的祭祖活動，遠居花蓮的宗親均不遠千里、舟車勞頓地返鄉參加，宗親去世後，視其繳交丁費的情形，可選擇在花蓮擇地墓葬，或撿骨火化後將骨罈帶回祖居地進入祖塔。

上庄姜屋裔孫散居全台各地，以居住在台北、新竹、花蓮、屏東地區者較多（圖 3-1）。遠住花蓮、屏東等地的子孫，平日無法返鄉祭祖，多對天呼請祖靈至家中供奉，在家中另設阿公婆牌，這種情況不能稱之分香；因為遠住各地的族人，興建公廳時亦有出丁錢，歲時節令較少返鄉祭拜公廳，但清明一定回來拜祖塔，同時至公廳祭祖。在花蓮的姜屋族人多住在玉里鄉，即先移居者發展成功後，其他族人跟著移居該地打拚，最早遷居花蓮者至今已有 73 年的時間；遷居的原因

大部分是在家鄉謀生不易，到花蓮得以自己開墾荒地，或有些人私奔、跑路才去花蓮。

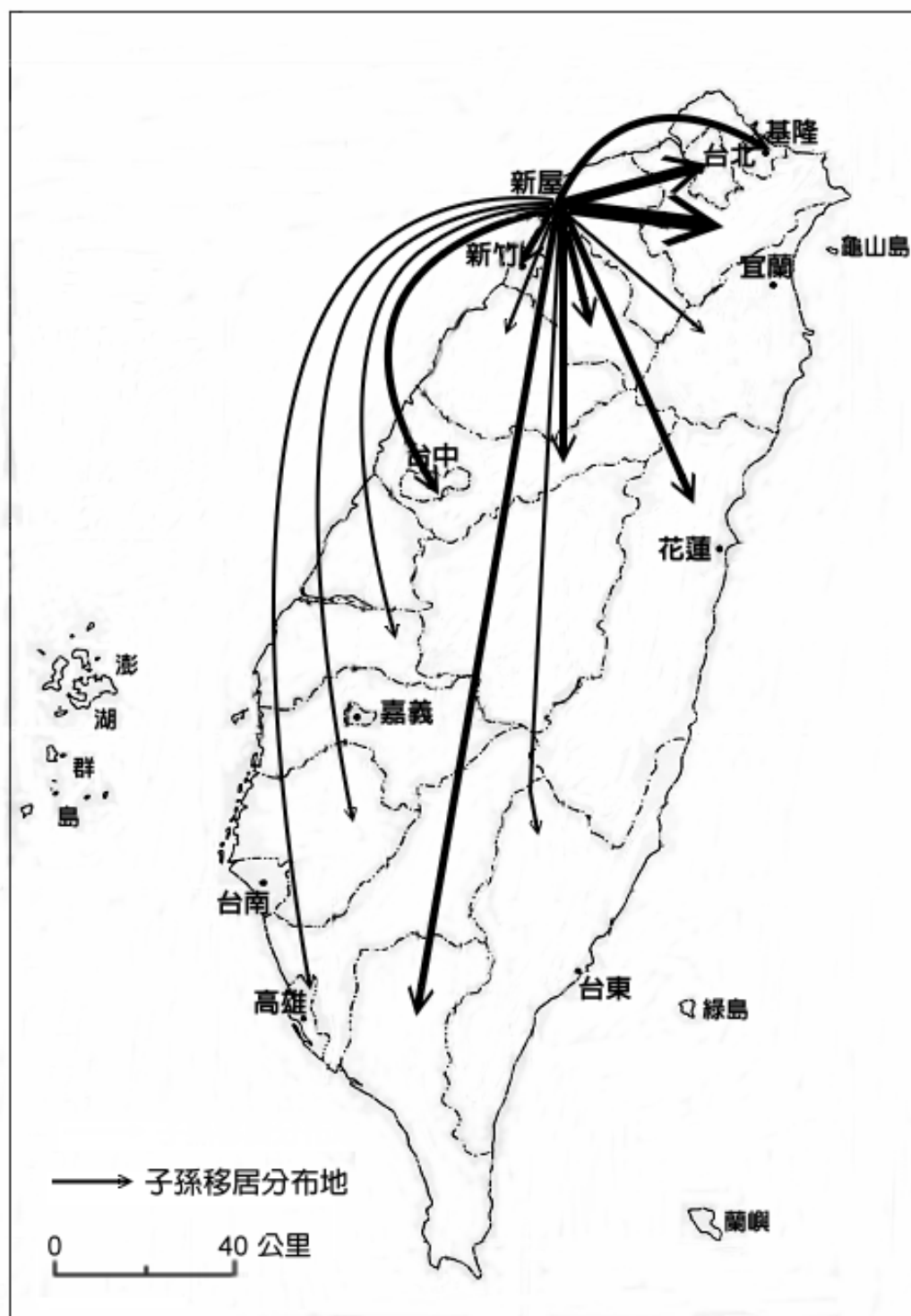


圖 3-1 上庄姜屋子孫分布圖

第二節 公廳、祖塔的儀式行為

一、享祀者

在第二章公廳、祖塔的景觀形態中提到，公廳最主要的功能就是祭祀祖先，包括唐山祖及來台祖以降的祖先，均為公廳的奉祀對象；而祖塔主要就是供奉來台祖派下祖先的金斗罌。本段將補充介紹公廳、祖塔中享祀者的特例，即不同於正常的情形，公廳、祖塔除供奉唐山祖及來台祖的父系、直系派下祖先外，尚有其他特殊的享祀者，共同在公廳、祖塔中接受子孫的祭祀。

下埔頂曾屋公廳祖牌左邊為捷勇公的牌位，其為來台祖同宗族人，與來台祖共同渡海開墾，另一塊為大振公牌位，是來台祖的親生兄弟；兩者均因沒有傳下子孫，共同奉祀在公廳中，骨罌亦被供奉在祖塔中。公廳祖牌右邊則是一個被招贅入曾屋者的牌位，該屋報導人說：有個外省男人被招贅入曾屋，曾經由子孫請靈分香出去，後來子孫運勢不好，再將牌位請回來；其雖入贅曾家，但不是曾姓族人，故不能入祖牌。

崁頭厝姜屋公廳另有奉祀葉氏祖先牌位，該祖牌為外祖牌位，因朝瓚公之妻的外家⁶⁰傳下無人，故由姜家子孫奉祀；姜姓子孫成立鬪分字的祭祀公業葉士光派下，繼承處理葉家在台北五股、蘆洲等地的田產。青草坡姜屋來台祖勝舉公，當初與同宗族人勝發公一同渡海來台，勝發派下無子；勝舉之子生有獨子，該子派下六大房，其中第二房承祧勝發牌位，故姜屋公廳上有兩塊祖牌，祖先名字不同但世代相同。

下庄曾屋來台祖俊發公和一位俊成公共同渡台，因不是親兄弟，俊成公骨罌並沒有納入祖塔，其風水就在曾屋祖塔旁邊；俊成公無後，俊發公派下繼承其財產者，清明節要多準備一付牲禮，祭拜俊成公。下田心莊屋來台祖（十八世）傳下有五大房，第三房承襲叔公（十七世開順公）香火，興建祖塔時，因其他房不讓叔公坐祖塔的大位，故與其分開；下田心莊屋的祖塔只供第三房傳下子孫使用，其他四房另外興建共同的祖塔。

由上述各例顯見，公廳中以來台祖為首的祖牌坐於正位，非來台祖父系、直系之祖先，因子孫繼承其香火與財產，亦列入公廳中奉祀，但須另設牌位。祖塔中非直系祖先的骨罌往往不能入塔，來台祖的骨罌坐在主位，即使旁系輩份高的

⁶⁰ 客語謂「外家」，即出嫁女子的娘家。

祖先坐大位亦會產生爭議。

二、祭祀時節

(一) 公廳的祭祀時節 (照片 3-1)

大溪滄地區居民前往公廳祭祖的時間，多為每年固定的歲時節日。公廳統一祭祖的時間為：春節（農曆正月初一自由祭拜，正月初二統一祭拜，上午九時）、元宵（農曆正月十五日，下午一時）、清明（國曆四月五日，上午九時）、端午（農曆五月五日，上午九時）、中元（農曆七月十五日，下午一時）、中秋（農曆八月十五日，上午九時）、冬節（視節氣而定，上午九時）、除夕（農曆十二月三十日，下午一時）（表 3-4）。祭拜時間之所以有上午或下午之別，報導人認為是：舊時物資匱乏，多用菜盤⁶¹祭拜祖先，祭拜完後可順使用餐，強調與祖先同時過節之意，故如元宵、中元及除夕等過節主要在晚間的節日，均選在下午時間祭拜。大溪滄地區 72% 的宗族，清明節會同時到公廳、祖塔祭祖，族人準備兩付牲禮，先至公廳後到祖塔祭拜祖先；清明節主要是祭掃祖塔，因公廳、祖塔同在聚落中，相距不遠，祭拜方便，尤其是遠道而來的子孫，把握難得返鄉的機會，順道至公廳上香。

表 3-4 各節令公廳的祭祀時間

節 令	日 期	祭祀時間
春 節	農曆正月初二	上午九時
元 宵	農曆正月十五	下午一時
清 明	國曆四月五日	上午九時
端 午	農曆五月五日	上午九時
中 元	農曆七月十五	下午一時
中 秋	農曆八月十五	上午九時
冬 節	視節氣而定	上午九時
除 夕	農曆十二月三十日	下午一時

¹⁹ 多位報導人均指出，舊時祭祖多以菜盤為祭品，菜盤即切過、煮熟的食物，就如平日吃飯時菜餚盛在盤中般；後來物資較豐，且為祭掃攜帶方便，現已改用牲禮、水果來祭拜。

²⁰ 《石窟一徵》云（黃釗，1970：160-161）：「掃墓又謂之挂紙，按錢收齋詩：柳絲不斷四陵夢，挂紙知君到秀州。注：蘇小小墓在秀州，挂紙二字亦近雅。」

（二）祖塔的祭祀時節（照片 3-2）

客家人掃墓挂紙⁶²，多選擇在農曆正月十六日至清明的這段時間內的一天進行（陳運棟，1986：96），客家人提早在清明節之前掃墓的原因，根據《石窟一徵》的記載（黃釗，1970：159-161）：

俗鮮有遷徙他邦者，而土瘠民勤，亦鮮有自他邦遷居于此者。故溯其世代多有自一世至今為二三十世，而水源木本之思，愈遠愈篤，每歲自正月至三月，無日非祭掃先塋之事，以代數既長，不能不早祭也。有蒸嘗者椎牛割牲，分胙肉丁肉；無蒸嘗者亦皆釀錢備魚牲醴酒，到墓門一酌。祭必合族，無各祭，亦無分祭。既因祠以序宗，又因墓以會族，仁孝之道，於斯為至矣。

俗有清明後封墓門之說，故清明以後無上冢者，近以代數既長，兼之晴雨不常，不得不遲至清明後始上冢者，始破其說。

由上可知，客家人提早於清明節前掃墓，是由於非常強調「慎終追遠」此一傳統倫理，近親遠祖的墳墓都不能遺漏，要祭掃的祖墳太多了，只在清明這天掃墓會忙不過來，於是提前一段時間掃墓。有報導人指出：過去許多宗族選擇在農曆正月十六日掃墓的原因，一是出外謀生者多，利用新年返鄉期間就將掃墓的工作完成；二是過去物資貧乏，可將正月十五日元宵節拜神祭祖的牲禮，在掃墓當天重複使用，節省支出。現今大溪瀆地區的宗族已興建全族共用的祖塔，不需要四處奔波，84%的宗族訂清明節為拜塔日。例外的有，新屋范姜的下塔⁶³於農曆元月初八竣工，訂每年農曆元月初八為拜塔日；銀店呂屋三大房各有祖塔，大房拜塔日為農曆二月頭一個星期日，二房在清明節拜塔，三房因沒有共同的祖塔，故分散日期和地點掃墓；其他如青草坡姜屋與犁頭洲姜屋過去共祀一個祖塔，其共同拜塔日為農曆二月初二，兩屋祖塔分開後，拜塔日仍維持原狀，後青草坡姜屋為族人祭拜方便著想，將拜塔日改為農曆二月初二的前一個星期日，使祭祀時

²¹ 新屋范姜第四房於民國二十七年興建祖塔，地勢較高，謂之「上塔」；第一、二、三、五房至民國三十五年方興建祖塔，地勢相對較低，謂之「下塔」。

間更加具有彈性。蓋二月初二拜塔，其時接近春分，與節氣有關。

祖塔平日不供人祭拜，族人不能隨意在此燒香點火，只能在拜塔日統一時間上香，過了該日該時亦不能上香，故每每拜塔必合族祭拜。蓋祖塔為祖先的陰宅，不似公廳具有家廟性質，可隨時燒香祭拜，族人每年均會把握清明這一天拜塔掃墓，聊表孝思，對大多數宗族而言，清明節當天拜塔較拜公廳來得重要⁶⁴。

（三）公祭日

除了這些例行的節日外，各屋多有公祭日，即來台祖逝世、誕辰紀念日⁶⁵或公廳坐位⁶⁶紀念日（表 3-5）。大溪瀆地區 60% 的宗族，傳統上訂有公祭日，公祭日當天會到公廳祭拜祖先；除祭拜祖先之外，舊時物資較匱乏時，各家還會利用祭祖後的牲禮和飯食，設宴請客以示紀念，客語謂之「作祭」。但石磊彭屋是一特殊例子，該屋定農曆八月初一公祭拜塔，但報導人指出：該日並不是彭屋祖先的祭日，而是新屋范姜家的公祭日，彭屋人因每年都到范姜家作客，感到不好意思，於是也訂農曆八月初一為公祭日，藉以設宴請客，與鄰居有來有往；民國八十二年祖塔擴建後，公祭日改為農曆八月十五日，於是現今石磊彭屋的拜塔日，共有新曆四月五日及農曆八月十五日兩天。下庄黃屋公廳公祭日是阿公婆的逝世紀念日，分別為農曆九月十六日、三月一日，後因崁頭厝保生宮的保生大帝誕辰是農曆三月十五日，有人為了準備祭品方便，農曆三月十五日才同時祭拜阿公婆，於是農曆三月一日的祭日亦可延至農曆三月十五日到公廳祭祖。

由上可知，大溪瀆地區居民公祭日當天多到公廳上香，僅有石磊彭屋利用公祭日拜塔。石磊彭屋公祭日的由來與新屋范姜家有關，並不是祖先紀念日；下庄黃屋的公祭日後來因神明誕辰而改變順延。各屋公祭日的紀念方式已隨著時代轉變，祭拜愈趨簡便，不再鋪張宴客；公祭日的訂定也不再限於祖先紀念日或坐位紀念日，可能依聚落活動或民間信仰的需求，而隨之改變調整。

²² 唯一清明節拜公廳較拜祖塔重要的例子，即是新屋范姜屋，其公廳春秋兩祭的日期，分別為清明節與農曆八月初一，對范姜屋而言，清明節主要是到公廳祭祖，第 1235 房農曆正月初八拜塔，僅第四房清明節需至祖塔 - 上塔祭掃。

²³ 忌辰之祭：在享祀者亡故日祭祀稱為忌祭；在享祀者誕生日祭祀稱為辰祭。（陳照銘，1998：6）

²⁴ 「坐位」即公廳落成後，請阿公婆牌登上神龕，坐上大位之意。

表 3-5 新屋鄉大溪溝地區公廳、祖塔的公祭日期

地名	小聚落	公 廳	祖 塔	
		公祭日	祭祀日期	是否同拜公廳
新屋	范姜屋	新曆 4.5 農曆 8.1	第 1235 房農曆 1.8 第 4 房清明	第 1235 房× 第 4 房○
石磊	羅屋	農曆 8.15	新曆 4.5	○
	彭屋	×	新曆 4.5、農曆 8.15	×
	謝屋	×	新曆 4.5	○
下埔頂	曾屋	農曆 8.15	新曆 4.5	○
北湖	姜屋	農曆 8.2	新曆 4.5	×
大牛欄	葉屋	農曆 2.2、8.2	新曆 4.5	○
坎頭厝	郭屋	農曆 1.4、8.8	新曆 4.5	○
	姜屋	×	新曆 4.5	○
下庄	黃屋	農曆 9.16、3.1	新曆 4.5	○
	陳屋	×	新曆 4.5	○
	曾屋	農曆 3.23、8.16	新曆 4.5	○
	徐屋	農曆 4.6	新曆 4.5	○
下田心	莊屋	農曆 4.20	新曆 4.5	○
赤欄	何屋	×	新曆 4.5	×
上庄	姜屋	農曆 3.23、 5.21、9.10	新曆 4.5	一部分人有拜
後湖	邱屋	農曆 8.1	新曆 4.5	○
	徐屋	×	新曆 4.5	○
東勢	陳屋	×	新曆 4.5	○
	廖屋	×	新曆 4.5	○
銀店	呂屋	農曆 1.19、9.13	各房分開	×

九斗	羅屋	×	新曆 4.5	×
上青埔	姜屋	×	新曆 4.5	○
青草坡	姜屋	農曆 2.2、8.2	農曆 2.2 前一星期日	×
犁頭洲	姜屋	農曆 2.2、8.2	農曆 2.2	○

三、祭祀供品

人們藉儀式中所用的種種祭品以表達內心對不同種類神靈的親疏尊敬態度，也可以說是要藉不同程度的祭品以達成與神靈間的互惠關係（表 3-6）。以犧牲祭品為例，民間儀式中，用祭品以表達對不同神祇的態度，有兩對基本的原則，那就是「全」與「部分」、「生」與「熟」：用「全」來表達最高的崇敬與最隆重的行動，而塊子切得愈小，尊敬的程度也隨之降低；用「生」來表示關係的疏遠，用「熟」來表示關係的熟稔和較為隨便（李亦園，1983：63-64）。

表 3-6 祭品類別表

項 目 神 靈	香 火		供品犧牲	冥 紙	場 所
	形式	分香			
「天」	盤香	無	全、生	盆金、天金	正門、屋外、高起
神明	三枝	分香、割香	不全、半生	壽金、割金	屋內
祖先	二枝	分香	切割、煮熟、調味	大銀	屋內
鬼	一枝	無	普通熟食	小銀	屋外牆角

資料來源：李亦園（1983：64）

（一）公廳的祭祀供品

清 黃釗《石窟一徵》記載客家宗祠祭祖的情形（黃釗，1970：158）：

宗祠每歲八月合族一祭，其主鬯者，或以齒爵，或以科第，就齒爵科第中，或以房次，其不必定以宗子者以。祭禮皆用三獻，宗子或不在衣冠之列，以之主鬯，嫌於行禮也。

可知古代公廳祭祖多行三獻禮，三獻禮所需的祭品為（黃釗，1970：163）：

俗以用大牲（羊、豕也）行三獻禮，謂之祭。用小牲（雞、魚、肉也）不行三獻禮，謂之酌。按：酌，《玉篇》以酒祭地也，《廣韻》以酒沃地也，故上冢皆曰酌地，蓋取卮酒酌地神之義也。

清光緒《嘉應州志》亦提到（吳宗焯修、溫仲和纂，1968：127）：

執事有通贊、亞贊正引左右，引讀祝，祝嘏辭；祭品有豕羊、時果、餅餌、酒醴、殽饌、楮⁶⁷衣冠，三獻儀節。

現今祭祖的祭品多用小牲，即雞、魚、肉等；較少用豕、羊等大牲祭祀；時果、餅餌、酒醴則古今相同，沿襲至今；殽饌是指切過、煮熟的魚肉青菜，用以配酒下飯的菜餚，可知清代客家人到公廳祭祖，除牲禮、時果外，亦會準備菜盤，即切過、煮熟的食物。舊時大溪瀆地區居民以菜盤祭祀祖先，每戶準備六至八道菜餚、白飯、碗筷等，富有人家甚至擺設多桌飯菜以饗祖先；光復以後，祭祀祖先的祭品才逐漸改用牲禮，漸漸少用菜盤。

犁頭洲姜屋居民，農曆元月初一傳統上吃早齋⁶⁸，故以齋菜祭祖；公祭日按慣例要拜菜盤，現在大家為求方便，多將雞鴨剖開成兩半，豬肉切成兩三段，表

⁶⁷ 楮，紙也。楮錢，即紙錢，祭祀用之。

⁶⁸ 大溪瀆地區居民有正月初一吃全日齋、早午齋或早齋的習俗，故正月初一祭祖不用牲禮，只準備素果或齋菜。道光《永安縣志 地理 風俗》卷一載：元日素食。民國《龍巖縣志 禮俗志》卷二十一載：晨午餐俱茹素（引自吳永章，2000：173）。

示有切過和煮熟，再擺上飯碗和筷子即可。新屋范姜屋農曆正月初二祭祖拜新年，仍保持拜菜盤的習慣至今，其他節日或公祭日則均拜牲禮。

舊時大溪瀆地區居民祭祀神明以牲禮為祭品，祭拜祖先則用菜盤當作供品。其中的差異，以人類學家李亦園先生的說法：祭祀一般神祇時，祭品可用三牲或五牲⁶⁹，但不論三牲或五牲，都不是完整的，即使是雞和魚，也不必一定是全的；在祭供之前都稍加烹煮，但不必真正煮熟。祖先的祭品大半都與家常菜餚無異，供的魚肉切成可以食用的小塊，而且都煮熟加以調味；這表示祖宗與神明不同，屬於「自家人」的範疇，完全以家常之禮待之，在敬意中帶有親暱之情（李亦園，1983：63）。

在大溪瀆地區居民的價值認同中，祖先是自己的家人，雖具有「陰」的性質，但並不是真正的「鬼」。故對天公以「全」、「生」的豬、羊為犧牲；對神明以「不全」、「半生」的牲禮為供品；對祖先則用「切割」、「煮熟」、「調味」一般人吃的菜盤為祭品；表示人對於神靈的親疏遠近關係。時至今日，大溪瀆地區各屋公廳祭祖均已用牲禮當作祭品，除了經濟物資問題外，其核心價值轉變的意義應為：隨著宗族世代的繁衍，各屋的祖先數目日趨增加，祭拜對象已不是當年幾位主要的祖先，而是全族來台傳下的祖先們；今日族人將祖先整體視為宗族的「家神」，在公廳的阿公婆牌可謂之「家神牌」，進而祭品以牲禮為主，亦有以全豬祭祖的例子⁷⁰，大多數公廳甚至可以焚燒金紙⁷¹給祖先，在在表示公廳中的祖先已轉化為「家神」的地位，族人對之崇拜尊敬的心意與日愈增。

族人至公廳祭祖的牲禮無一定限制，雞、鴨、鵝類均可。石磊羅屋公廳改建完竣落成慶典的通知單上，要求每戶自備三牲果板祭拜祖先，三牲應用閩雞、雄雞，不得用母雞、鴨、鵝類，三牲自備三付為原則，拜天公一付、拜祖先一付、普渡一付；宜用紅板、桃板，不得用包類；應用紅燭、天壽金、長錢連炮，不用銀紙。可知公廳落成第一次祭典的牲禮較為講究，有所限制；且將祖先視為家神，焚燒金紙，不用銀紙；但少數宗族的公廳中，仍維持拜祖先燒銀紙、拜神明燒金

⁶⁹ 「五牲」：全豬或豬頭尾、雞、鴨、魚、蝦（可用豬肚、豬肝）；「三牲」：五牲中任選三種，通常為豬肉、全雞、全鴨（或魚）（李秀娥，1999：26）。大溪瀆地區居民通常以全雞或全鴨為中牲，搭配一大塊豬肉、魷魚或蛋，湊成三牲祭祖。

⁷⁰ 九斗羅屋公廳、祖塔祭祖均以「全」、「生」的豬隻做為祭品。由輪值該房準備，祭畢，由該房子孫分而食之。

⁷¹ 金紙屬神界，銀紙屬靈界，在祭祀時焚化以供神靈使用（彭政德，1984：13）。

紙的習慣，此為見仁見智的問題，無定論可言⁷²。族人只要新添兒子或孫子，就會提著一鍋雞酒⁷³，到公廳燒香稟告祖先，家族增加一位新成員的喜事，同時祈求祖先保佑新丁。

公廳歲時節令祭祖，除固定的牲禮、果板外，亦會依當季節日的應時食物變換祭品：正月初一齋戒日，以齋菜、水果為祭品；正月初二拜新年，牲禮搭配過年應節板食；清明節搭配紅粿、鼠麴粿⁷⁴；端午節有鹹粽和鹼粽；中秋節有月餅、柚子；冬節，即冬至，輔以湯圓為祭品。以現有的應時食物當作祭祖的供品，更顯出大溪滄地區居民對「家神」的尊敬與崇拜之意。

（二）祖塔的祭祀供品

清光緒《嘉應州志》提到傳統客家人墓祭的祭品為：

祭有通贊、有讀祝，祭品有豕羊、時果、餅餌、酒醴、穀饌、湯飯、楮衣冠，相率行三獻禮，禮畢頒胙。（吳宗焯修、溫仲和纂，1968：127）

古時客家人祭墓同時有豕羊、穀饌、湯飯等祭品；大溪滄地區居民舊時掃墓亦用菜盤，光復之後才改用牲禮（照片 3-3）。九斗羅屋、石磊羅屋、下庄徐屋、下埔頂曾屋、大牛欄葉屋等拜塔有祭全豬的習俗。

原鄉來自福建漳州龍溪的崁頭厝郭家，沒有共同的公廳，各房各戶均立祖牌，但有共同的祖塔；歲時節日在家中私廳祭祖，清明則共同拜塔。清明節家中的祖牌、祖塔都要祭拜，先祭拜祖塔、後祭祀祖牌，祖塔除輪值該房要準備一桌的菜盤祭拜之外（照片 3-4），其他房現在為了方便起見，都改用牲禮；拜完塔後各自回家祭拜祖牌，均用菜盤祭祀，拜完則可用餐。

拜塔使用的牲禮無一定限制，雞、鴨、鵝類均可，通常需要兩付牲禮，祖塔正堂一付，守護祖塔的福神伯公一付，少數祖塔設有龍神伯公，則可放牲禮或果

⁷² 一般民間習俗：拜神明燒金紙，主要是壽金、刈金等；祭拜祖先燒金銀紙，即刈金、銀紙（李秀娥，1999：49）。

⁷³ 客語中的「雞酒」，即俗稱的麻油雞；將生雞肉剝成塊狀，加上麻油和酒烹調而成。客家人多將其當作祭品，祭拜祖先或土地伯公。

⁷⁴ 「鼠麴粿」又稱鼠殼粿，糯米粿皮，內摻鼠麴草或艾草，呈墨綠色或黑褐色，內包碎豬肉、蘿蔔絲乾等。每年清明用於祭祖、掃墓的粿食（李秀娥，2003：44）。

板；惟建塔落成第一次祭拜禁用母雞、鴨、鵝類，與公廳的規定相同。放置在側堂尚未進塔的骨罈，因未正式進金坐位，有些宗族習慣上在側堂門前擺放一鍋鍋的雞酒祭拜，由這些未進金的骨罈的親人們準備之。拜塔用的板食，多為發板、紅板及鼠麴板，印製成龜形或桃形的板食，片片交錯高疊起來，顯得隆重大方。拜塔燒給祖先的一定是銀紙，另外燒給土地伯公金紙，故祖塔多有金爐和銀爐兩個香爐，分別燃燒金紙和銀紙。

石磊羅屋祖塔改建完竣落成慶典，需要三付牲禮：第一日普渡需一付牲禮，可用鴨鵝，果品、刈金、壽金、巾衣等。第二日拜天公需一付牲禮，用雄雞或閩雞，紅板、桃板、發板、天壽金、長錢、紅燭、連炮等。最後祭拜祖先需一付牲禮，亦用雄雞或閩雞，紅板、桃板、發板、壽金、連炮、紅燭等。上述祭品顯示的意義：位於祖塔的祖先屬於「陰」的性質，由普渡的祭品中就可看出端倪；值得一提的是，在祖塔落成慶典中，拜天公和拜祖先均要焚燒金紙，三牲用雄雞或閩雞，祭品性質相似。

四、儀式行為

從社會網絡的觀點來看，一個死者若與生者之間仍存有「社會關係」者為祖先；反之，則成為鬼。進而言之，子嗣與其祖先的「關係」之具體行為就是「祭祀」，而且最好是定期並持續地舉行祭祀（呂理政，1989：120）。上段話的最佳例證就是大溪瀆地區居民在公廳、祖塔中，於特定的時間進行祭祀祖先的儀式行為；前述已介紹過祭祀時節，本段將就公廳、祖塔內的祭祖儀式和行為加以論述。

（一）公廳祭祖

大溪瀆地區宗族較重視每年的春秋兩祭，春祭多在清明節、秋祭多於中秋節前後舉行，一般多為統一時間請祖先神靈降臨後，全體族人共同祭拜；規模大者舉行三獻禮儀式，以較高規格的祭祀儀式來表達對祖先崇高的敬意。

三獻禮是祭禮之一種，祭者際也，人神相接故曰祭。祭禮有單獻、三獻、九獻，儀節隆重，而無東西配者⁷⁵，多用三獻禮（謝樹新主編，1973：17）。茲以九斗羅屋秋祭祭祖為例，將三獻禮程序記錄如下：

⁷⁵ 指主祀左右無配祀者。

九二志高公 秋祭三獻吉禮 程序

一、祭前準備

- 1.祭前齋戒沐浴。
- 2.推定主祭者、陪祭者。(由族長或齒德俱尊者任之)
- 3.選定通贊、引贊、讀祝禮生。(通常由裔孫中儀表端莊，聲音洪亮者任之)
- 4.選定司樽、司饌等執事人員。
- 5.將祭時，設香案，設盥洗所，設降神所，設望燎所，設祝文財帛等。

二、祭典開始

通：大眾肅靜、發引。執事者各司其事，主祭者就位，陪祭者亦就位、序立。參神鞠躬。跪、叩首、再叩首、三叩首、興。跪、叩首、再叩首、六叩首、興。跪、叩首、再叩首、九叩首、興。盥洗。

引：詣于盥洗所、盥洗。平身、復位。

通：執事者，酌酒焚香；主祭者，降神。

引：詣于降神所，降神。一揖、再揖、三揖，平身、復位。

通：執事者，酌酒焚香；主祭者，上香。

引或通：詣于香席前跪，上香、再上香、三上明香。壘酒。祭酒。

(祭福神)獻酒、再獻酒、三獻酒。叩首、再叩首、三叩首、興。

通：主祭者進爵、進祿，行初獻禮。

引：詣于豫章堂上羅氏歷代始太高曾祖考妣暨列列尊神位前 跪、進爵、進祿。獻酒、再獻酒、三獻酒。叩首、再叩首、三叩首、興。平身、復位。

通：讀祝文。

引：詣于豫章堂上羅氏歷代始太高曾祖考妣暨列列尊神位前 跪、讀祝文。獻酒、再獻酒、三獻酒。叩首、再叩首、三叩首、興。平身、復位。

通：主祭者奉爵、奉祿，行亞獻禮。

引：詣于豫章堂上羅氏歷代始太高曾祖考妣暨列列尊神位前 跪、
奉爵、奉祿。獻酒、再獻酒、三獻酒。叩首、再叩首、三叩
首、興。平身、復位。

通：主祭者獻爵、獻祿，行三獻禮。

引：詣于豫章堂上羅氏歷代始太高曾祖考妣暨列列尊神位前 跪、
獻爵、獻祿。獻酒、再獻酒、三獻酒。叩首、再叩首、三叩
首、興。平身、復位。

通：宥食。主祭者漸容身退位，執事者、陪祭者各漸容身退位。
滿堂酌酒。行分獻禮。獻剛鬚、獻牲禮、獻果品、獻財帛。

【族長召開秋祭典禮大會】。化財帛、焚祝文。

通：主祭者復位，執事者、陪祭者各復位，望燎。

引：詣于望燎所、望燎。一揖、再揖、三揖。平身、復位。

通：辭神。鞠躬跪。跪、叩首、再叩首、三叩首、興。跪、叩首、
再叩首、六叩首、興。跪、叩首、再叩首、九叩首、興。主
祭者退位，執事者、陪祭者各退位，禮畢，撤收。（同時鳴炮、
奏樂）

三獻禮於春秋兩祭舉行，通常春祭在祖塔進行，秋祭在公廳舉辦；有些宗族在祭儀上以全豬作為祭品，為擴大規模的祭祖活動（圖 3-2）。一般歲時節令的祭祖，則是族人於規定時間內到達公廳，自由燒香點火，之後執事者帶領大家恭請祖先降臨，請祖先庇護全族安康，享受香火祭品，等待一段時間後⁷⁶，燒金鳴炮，最後再謝祖蒞臨，禮畢。青草坡姜屋公廳的祭拜順序為：天公→阿公婆牌→神明（康府王爺、義民爺及媽祖）→三界爺爐→龍神→門神（圖 3-3）。阿公婆牌坐在中堂正位，為公廳的主祀者；向外祭天後再入內拜坐於正位的阿公婆牌，呈現以天為尊的倫理位序觀。上庄姜屋另有一說，天公是阿公婆請來公廳作客的，天公為客，阿公婆為主人，故應先拜阿公婆牌。關於祭拜順序，各屋乃至每個人都有不同的觀點與動線，惟「居於中位者先，再來是左先右後」的空間位序觀，為各屋所認同。

⁷⁶ 焚香恭請祖先降臨後，須等待一段時間，讓祖先享受祭品。

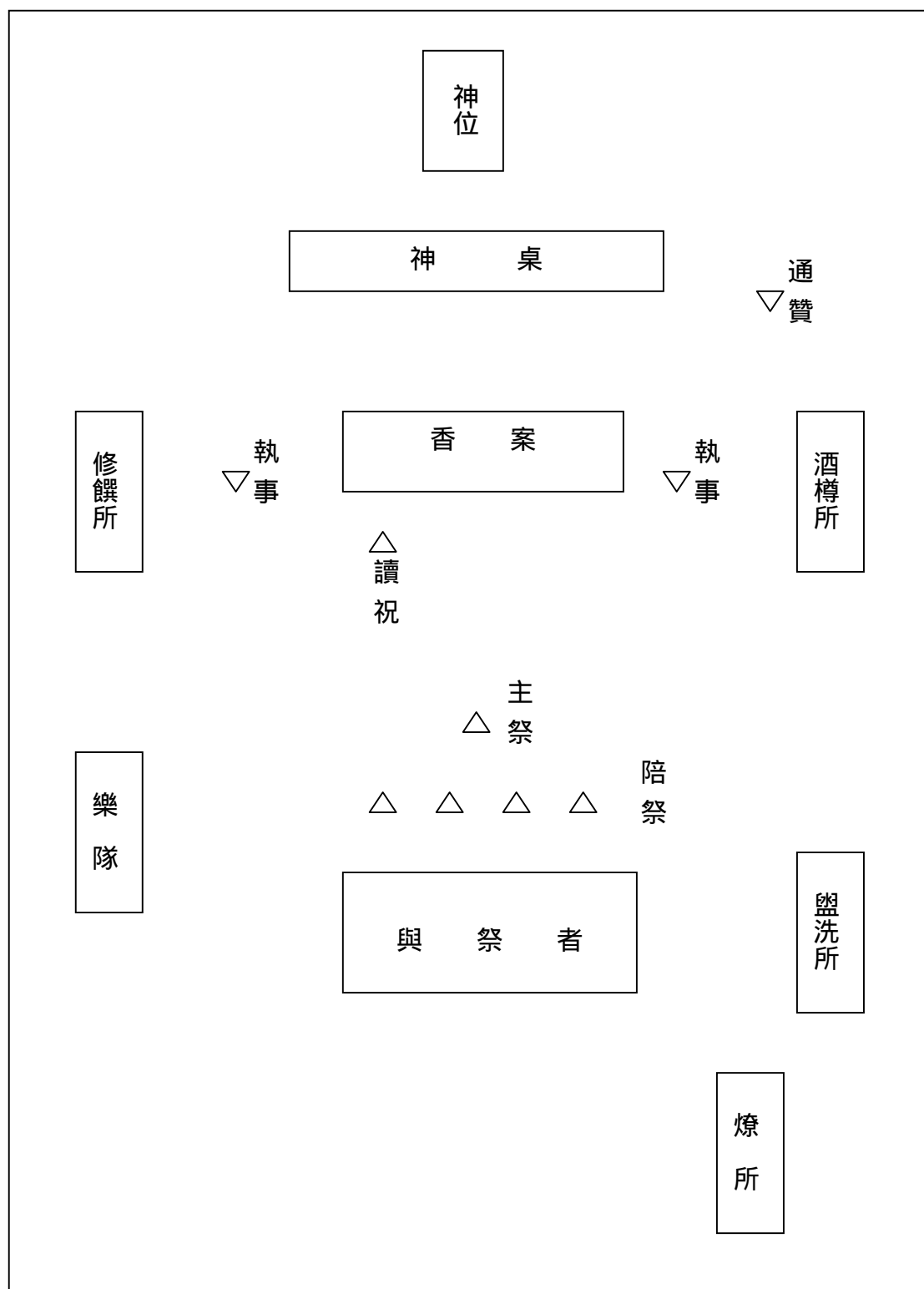


圖 3-2 三獻禮配置圖

資料來源：謝樹新主編（1973：20）



圖 3-3 青草坡姜屋公廳祭拜順序圖

（二）祖塔祭祖

1. 清明拜塔

大溪滄地區 84% 的宗族春祭選在清明拜塔之際舉行。72% 左右的宗族春祭掃墓時，需準備兩付牲禮，先至公廳祭拜完後，再到祖塔祭拜，公廳燒金鳴炮的時間需早於祖塔；前述曾提過其原因為公廳、祖塔同在聚落中，相距不遠，祭拜方便，尤其是遠道而來的子孫，會把握難得返鄉的機會，順道至公廳上香。春祭拜塔亦有宗族以全豬為祭品，行三獻禮，儀式與公廳三獻禮並無不同。祖塔祭祖的

一般程序為：規定時間內族人自由燒香，先上香於祖塔香爐，再至福神或龍神處上香；接下來執事者率全體族人先請神（在祖塔旁的福神伯公及龍神伯公）蒞臨，再請祖先降臨（阿公婆），祈求祖先保佑派下子孫閭家平安，共同接受族人供獻的祭品與香火，等待一段時間後，燒金銀紙、放鞭炮，最後謝神及謝祖蒞臨，禮畢，撤收祭品而歸。茲附上上庄姜屋清明祭祖儀式程序：

上庄姜屋清明節祭祖儀式程序

- 一、 清明節祭祖典禮開始（請全體宗親肅靜）
- 二、 請主祭者就位（主任委員）
- 三、 陪祭者就位（各房常委或代表人員）
- 四、 鳴炮
- 五、 主祭者上香
- 六、 獻花
- 七、 獻果
- 八、 獻酒
- 九、 宣讀祝文
- 十、 興芝公派下宗親向先祖行三鞠躬禮
- 十一、 祭典禮成
- 十二、 管理委員會各項事項報告

2. 祖塔進金

祖塔依實際需要，間隔若干年開啟一次，讓放置在側堂內的近幾年去世先人的金罍，能夠正式入塔坐位；通常須金罍數達一定數目以上，且年房日期吉利方可。申請祖塔進金係以祖塔工程費繳清者為限，未繳交者須按原有丁數補繳清楚後，才可申請進金；由此可知，不繳丁費即不能入塔，祖塔比公廳更強調「使用者付費」的原則。

東勢葉屋久經十八年才開塔一次⁷⁷，此次共進金二十八罐，其進金實況為：

⁷⁷ 東勢葉屋搬遷至現居聚落的時間較短，故不列為本文的研究對象。惟祖塔進金的時間可遇不可求，東勢葉屋恰於民國 92 年 11 月 30 日開塔進金，筆者把握機會將現場儀式流程記錄下來。在此感謝東勢葉屋全體族人的支持與協助。

凌晨二時族人先自行將骨罈由側堂搬出，依輩份、房別排定坐位的前後次序，發現骨罈破裂者當場由檢骨司重新檢骨裝罈。凌晨五時道士開始普渡作齋，用素果祭拜；接著水泥工匠將密閉的塔門鑿開，先開啟左邊的龍門，再開右邊的虎口；家屬將私錢冥紙燒給即將進金的親人，然後開始進金，由家人捧著金神⁷⁸進入奉厝，男左女右，先進男金神，次進女金神；在龍門口燒著金紙，金神由龍門進，象徵「進金」，安置好金神的家人再從虎口出來；所有骨罈進塔後，即請水泥師傅用磚塊、水泥封閉塔門。早上九時全族備牲禮粢品祭拜，燒私錢、銀紙給祖先，鳴炮後結束。

⁷⁸ 客語所謂「金神」，即骨罈、金罌、金斗甕。

表 3-7 石磊羅屋公廳改建完竣落成慶典程序表

日期	農曆十一月十二日	農曆十一月十二日	農曆十一月十三日	農曆十一月十三日	農曆十一月十三日	農曆十一月十三日
時間	中午 12:00 晚間 11:00	晚間 11:00 晚間 12:00	凌晨 00:05 凌晨 00:30	上午 05:00 上午 07:00	上午 08:30 上午 10:00	上午 10:00 上午 11:30
行事內容	啟典三獻 (晚上八時普渡)	出破君送虎暨安置五方龍神	奉請祖先登龕	叩謝神恩 (拜天公)	全族人等祀拜祖先	舉行宗親大會(會後聚餐)

表 3-8 石磊羅屋祖塔改建完竣落成慶典程序表

日期	農曆閏十月初六日	農曆閏十月初六日	農曆閏十月初七日	農曆閏十月初七日	農曆閏十月初七日	農曆閏十月初七日
時間	上午 09:00 晚間 10:00	晚間 10:00 晚間 12:30	上午 05:00 上午 07:00	上午 08:00 上午 10:00	上午 10:00 上午 11:00	上午 11:00 上午 11:30
行事內容	啟典三獻。晚八時普渡，備辦三牲(可用鴨鵝)、果品、刈金、壽金、巾衣、板果不限。	出破君送虎暨安置五方龍神。晚十二時三十分超渡。	奉請祖先金骸登位。	叩謝神恩。拜天公備辦三牲(用雄雞、閩雞)、紅板、桃板、發板、天壽金、長錢、紅燭、連連炮。	全族人等祀拜祖先，備辦三牲(用雄雞、閩雞)、紅板、桃板、發板、壽金、紅燭、連連炮。	舉行宗親大會。

第三節 小結

本章藉由對公廳、祖塔社會層面景觀內涵的探討，發現以下各項結果：在社會網絡方面，大溪滄地區的宗族無論有無蒸嘗的支持，均會依實際的祭祖需求成立公廳、祖塔，每年繳交丁費，並且成立公廳、祖塔管理委員會，專責維持其祭祀活動的正常運作；同時在對外的社會互動部分，與其他宗族組織、地方組織以及聚落居民等，均有良好且密集的交流活動；散居各地的子孫，每年均會不遠千里地返回祖居地的公廳、祖塔祭祖。顯示大溪滄地區的公廳、祖塔是維繫族人社會關係的重要存有物，因其而存在且管理運作愈發完備的宗族組織，對內、對外均成為頗有影響力的社會組織；公廳、祖塔強化了原本因工業化而逐漸衰微的宗族組織的運作，同時凝聚族人對宗族的向心力，是族人慎終追遠、集體團結的具體表現。

在儀式行為方面，大溪滄地區居民視公廳中的阿公婆牌為家神，無論是祭祀供品或儀式行為，均採用與祭祀神祇相同的等級來祭拜，因此祭神所需的牲禮、金紙，在公廳祭祖時均可看到；亦可行三獻禮祭祖，表示對祖先崇高的敬意與追思。祖塔為祖先骨罈的存放地，性質與一般風水墓地無異，因此拜塔多使用銀紙，儀式行為亦可行三獻禮，然除了拜塔該日外，其他時間鮮少有人會至祖塔上香，實與其「陰」的空間性質有關。

第四章 精神層面之景觀內涵

在瞭解公廳、祖塔的器物層面景觀內涵，即景觀形態與空間配置；以及其社會層面景觀內涵，即社會網絡與儀式行為之後。接下來將就上述已知的器物及社會層面景觀，來論述新屋鄉大溪滄地區公廳、祖塔的精神層面之景觀內涵；亦即在具體可見的器物層和運作完整的社會層背後，蘊含著大溪滄地區居民對公廳、祖塔所抱持的空間觀與價值信仰。透過對公廳、祖塔所象徵的精神層面作分析，吾人更能體認大溪滄地區客家住民的人文內涵與價值信仰。

第一節 器物層所象徵的空間觀與價值信仰

茲以第二章介紹的公廳、祖塔的器物層面，即景觀形態、擇址原則與空間配置等部分，在本節中延伸分析其內蘊的空間觀與價值信仰，藉以歸納出公廳、祖塔精神層面的景觀內涵。

一、景觀形態所蘊含的精神內涵

（一）公廳、祖塔均強調倫理位序觀

「倫」即「淪」也，表現出的是以己為中心，像石頭般地投入水中，和別人所聯繫成的社會關係像水波紋一般，一圈圈地推出去，愈推愈遠也愈推愈薄弱。由此所呈顯出的人倫關係，就是從自身推出去的，和自己發生社會關係的那一群人裡所發生的一輪輪波紋的差序；「倫」是有差等的次序，以別親疏遠近。這種如同心圓波紋般的人際關係，就是「差序格局」（費孝通，1991：29-30）。

表現在公廳、祖塔中的差序格局，以正身為中心，愈靠近正身的中軸線，其空間地位就愈高。在公廳正身三間起中央的正堂上擺放最重要的阿公婆牌，其上書寫來台祖甚至唐山祖派下的歷代祖先名諱，安座在神龕正中央最高處的祖牌，一定是來台祖或唐山祖的神位；同樣地，在祖塔正堂外壁的石碑上，以金字刻漆神位、對聯，石碑中列來台祖公、祖婆的名諱，來台祖的骨罈放置在祖塔內正堂中央最高的位置上。

公廳的側堂（橫屋）做為宗族組織的辦公室或供族人居住，屬於日常生活的起居空間，不同於在正廳面對祖牌必須肅靜，橫屋則是族人聚會、起居的生活空間。祖塔的側堂則供放置未進正堂之骨罈，在側堂的骨罈不必照輩份、房份排列，鐵門可隨時打開；不若正堂內的骨罈須依輩份高低擺放，且塔門以磚石水泥密

封，不輕易開啟。祖塔側堂與公廳側堂均屬於族人彈性使用的空間。

（二）公廳、祖塔均重視風水觀

公廳、祖塔均有龍神、化胎、流水等景觀，除了流水為自然地理環境的選擇之外，龍神和化胎是人為營造出來的景觀，三者均為維護公廳、祖塔的好風水而存在。公廳中龍神的神位在神龕桌下中央的壁腳，強調風水中的「來龍」，《陽宅集成》卷一「基形」，認為好的陽宅風水如下（引自何曉昕，1995：92）：

陽宅須教擇地形，背山面水稱人心；山有來龍昂秀發，水須圍抱作環形；明堂寬大斯為福，水口收藏積萬金；關煞二方無障礙，光明正大旺門庭。

祖塔中的龍神香位，在拜庭右方或左方的矮牆上，與福神伯公香位相對。龍神主掌祖塔的風水地理，風水中最早提出禍福感應之說，相傳是晉代郭璞的《葬書》，其上記載（引自劉沛林，1995：223）：

人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭。

也就是說：人的身體受之於父母，父母的骸骨為子孫之本，子孫的形體屬於父母遺留於世的一部分，父母的骸骨若能得到生氣，子孫就能得到蔭佑（劉沛林，1995：223）。祖塔風水獲得居民高度的重視，首重「山環水繞，四面拱衛」，可供祖塔靠背的化胎與外部環境的流水，均是居民營造祖塔時，最為重視的兩項景觀要素。

臺灣傳統民宅的正背、對稱、層層相抱的原則，同樣合乎陰宅理念；它們的作用皆在凝聚生氣，使其不讓風吹走，亦即藏風。聚生氣的穴使祖先尸身保佑子孫；一如聚生氣的廳堂使牌位象徵的祖靈呵護後代（關華山，1980：189-190）。

（三）公廳、祖塔的景觀形態有異曲同工之妙

就內外環境看來，公廳、祖塔均有正身三間起、側堂、對聯、龍神、化胎、流水等構成要素，且各部分的象徵意涵是雷同的。前述已介紹過正身、側堂、龍神、化胎及流水等景觀在公廳、祖塔中的意義。另外，刻漆在公廳、祖塔中的對聯，均有表彰該族祖先功德，緬懷先人創業艱辛，訓勉後輩慎終追遠、孝德傳家

之意涵，為公廳、祖塔中重要的文教象徵。公廳、祖塔的景觀形態大致相同，顯示其均為主要的祖先崇拜空間。

二、空間配置所內含的空間觀

本段所謂的空間觀，參考關華山（1980：176-177）所言，乃是「人對空間的認知體系」，更詳細地說：人對自己感官感覺到的空間——這個存在的事實——常賦予某些意義。它可以是對空間本身的一種解釋，也可以是人附加給空間的某些象徵意義。當這些意義與解釋成為人的價值體系——比較固定的看法與記憶時，即為空間觀。觀察各屋聚落內公廳、祖塔與民居的空間配置，即可瞭解大溪瀆地區居民的空間觀。

（一）公廳、祖塔是散居各地族人的神聖空間

當人們的居住地點不再移動，永久地安置在某個特定的地方，並且開始建設此地，這樣的行動創造了一個存在空間，同時也是神聖空間（楊素娥譯、Eliade 著，2001：84）。潘朝陽在探討漢人村莊的空間形式時提到（潘朝陽，1994：216）：

聚落，是人依其「存有憂患」的主體意向而在大地上合乎其安居之目的性所創構的「存在空間」。若以此「存在空間」之性質來掌握聚落，聚落乃一合於「存在於世之安全感」之目的性存有物。

各屋來台祖在大溪瀆地區擇址創建老屋，日後族人繁衍眾多，聚落隨之成立，即是居民得以安然存在於世的「存在空間」，老屋的創建是「存在空間」成形的具體象徵。Tuan, Yi-Fu 認為「存在空間」範圍的圍定，係根據空間向度內之存有物而貞定之，若依「空間神聖存有物」所限圍的「存在空間」，則為神聖空間（sacred space）（引自池永歆，1996：6）。老屋的正廳放置有阿公婆牌等神聖存有物，經由族人日常的祭祀動線，貞定了老屋的神聖空間範圍，老屋正廳可以說是聚落中最早建立的神聖空間；日後族人將老屋正廳直接改建為宗族的公廳，即是舊時神聖空間的延伸承續。

公廳中有阿公婆牌、龍神、棟對、三界爺爐、門神、天公等⁷⁹神聖存有物，

⁷⁹ 公廳中的神聖存有物以阿公婆牌為中心，由內而外順序排列之。

祖塔則有正堂石碑、側堂、對聯、石獅、石燈及福神、龍神香位等⁸⁰存有物，族人在其中進行祭祖儀式與祖先崇拜活動，貞定了公廳、祖塔的神聖空間；尤其是公廳中的阿公婆牌，是聚落的中心，將聚落的形而下「俗世空間」與形而上「道體空間」取得上下之連結溝通（潘朝陽，1994：218），使過去的祖先與現世的子孫在空間上取得交集。大溪滄地區宗族的派下子孫，不論現居何處，皆與此二種重要的「所在」⁸¹產生了向心連結的關係，每年均會不遠千里地由各地回到公廳、祖塔祭祖，認同來台祖派下宗族的主體意向性，為族人共有的「實存內在性」⁸²（圖 4-1）。

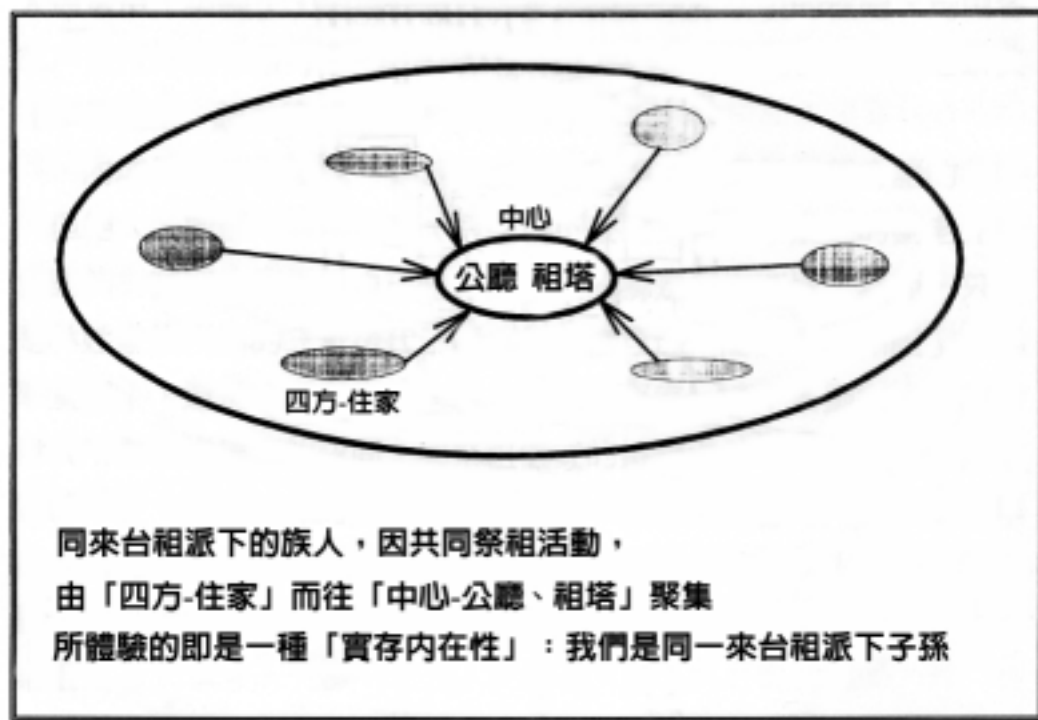


圖 4-1 由共同祭祖活動所貞定的存在空間

資料來源：池永歆（1996：86）

⁸⁰ 祖塔中的神聖存有物以正堂石碑為中心，由內而外順序排列之。

⁸¹ 人依其價值體系擴展其「自我中心」的空間範圍，在其擴充展布的範圍之內，人恆覺得熟悉、親切、安全，此即其得以「停留」及「生活」之處，即其「所在」；而生命和生存的價值意義，也只有在此「自我中心」所建構而成的「所在」中，方獲得生發展衍（潘朝陽，1991：77-78）。

⁸² 所謂「實存內在性」，是文化群體共同積極地參與活動，經由彼此間共同的體驗與時空的共享，而成為相互隸屬的關係，其所呈顯於外的特質就是「實存的內在性」。在實存內在性的境況中，個體不自覺且無須反省，就能體會到我正存在於這個充滿意義的地方之中（being-in-the-place）進行祭祖的神聖儀式（池永歆，2000：225）。

（二）公廳、祖塔的性質與地位對聚落空間配置的影響

自己的祖先可能是別人眼中的鬼，祖先在祠堂中與神祇的地位相同，被視為「家神」，屬於陽的性質；在墳墓中具有鬼的特質，屬於陰的性質（Maurice Freedman, 1967: 86）。祖先兩種迥然不同的面向分別顯示在公廳、祖塔中，致使公廳、祖塔的性質與地位對聚落空間配置有顯著的影響。

大溪滄地區的公廳有將近 80% 位於聚落內部的中心地點，六個位於聚落邊緣，沒有一個是位於聚落外部者；顯見公廳為聚落的中心，民居環繞在公廳周圍，完全不排斥與之為鄰，族人甚至住在公廳中的橫屋；公廳是祖先在子孫的生活世界中的住所，屬於「陽」的性質。大溪滄地區有不得在公廳前方近距離興建房屋的禁忌，右邊房子的高度不可過高，免得風水上的「右白虎」太過猖狂；這些對於公廳空間配置的禁忌，不是出於心理上對公廳的恐懼，而是族人擔心會破壞公廳的屋場風水，祖先在公廳中居住不順意，會因而降禍子孫。

大溪滄地區多數的祖塔，其在聚落中的空間配置是位於邊緣地帶，位於聚落邊緣的祖塔與民宅相距不甚遠，距離最近者只有五十公尺，說明自家祖先遺骨所在的祖塔，對於族人而言，並不似他人墳墓來得可怕。所謂「自家的祖先，鄰家的鬼⁸³」，設置在同姓聚落中的祖塔，因為是自家保存遺骨的祖塔，以遺骨傳承父系世代的象徵物，並不會讓居民感到恐怖畏懼；如果祖塔位於他姓聚落附近，他姓居民則會感到畏懼、不舒服，因為對其而言，祖塔是別人家的風水墳墓，是鬼靈所在地，不受到他姓人家的歡迎；這也是祖塔大多位於聚落邊緣而鮮少在聚落外部的原因。

大溪滄地區有五個祖塔位於公廳的右側，公廳左側即為民居；由此可以看出公廳、祖塔與民居的性質差異，若以公廳為主體，位於左側的民居在性質上屬於「陽」，與位於公廳右側的祖塔「陰」的性質比較起來，民居和居民的生活世界較親近，故而以公廳為中心，民居聚集在左側（大邊）處，祖塔則興建在右側（小邊）處。另外公廳、祖塔的地位差異，即公廳為「陽」的祖靈住所，位於聚落中心；祖塔為「陰」的祖靈所在，位於聚落邊緣或公廳右側（小邊），由此可觀察出公廳、祖塔在居民心目中的空間位序。

⁸³ 族人對自家祖先的風水感覺親近，較無畏懼感；鄰人卻視其為陌生的鬼靈，有畏懼之心。此概念來自林晉德（1998）所著的《神、祖靈、鬼之性質及地位對澎湖祠廟空間之影響》一書。

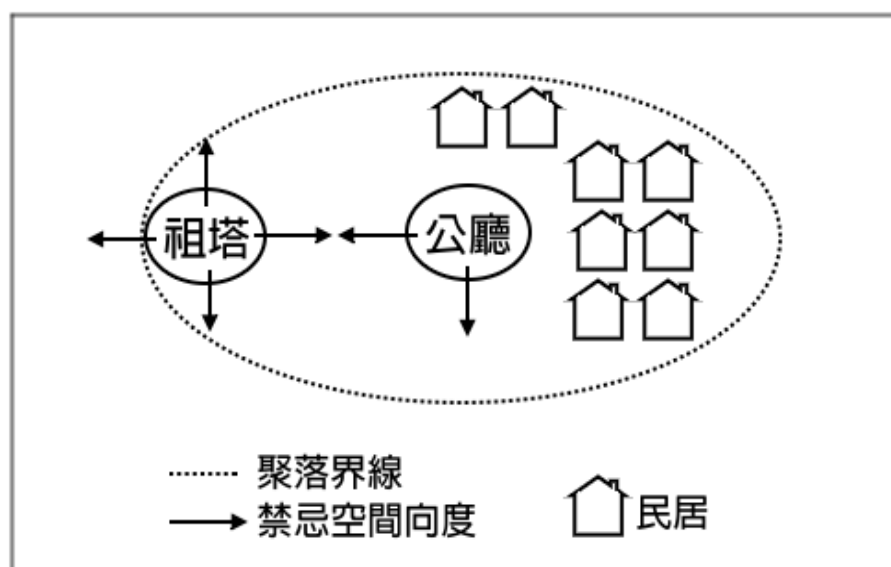


圖 4-2 公廳、祖塔在聚落中的空間配置

第二節 社會層所蘊含的空間觀與價值信仰

本節將就公廳、祖塔的社會層面，包括社會網絡—宗族組織、社會運作、宗族組織的交流網絡、與地方組織、聚落居民的互動、派下子孫的分布網絡，以及儀式行為—享祀者、祭祀時節、祭祀供品、儀式行為等部分；研究探討其蘊含象徵的人文特色與價值信仰，從而歸納出公廳、祖塔精神層面的景觀內涵。

一、社會網絡所代表的人文特色

（一）宗族組織是凝聚人群的主要力量

雷門 佛司(Raymond Firth)曾就社會結構(social structure)和社會組織(social organization)兩個名詞加以區分。他認為雖然這兩者都是每一個社會體系的許多層面之一，但基本上，社會結構是靜態的而社會組織卻是動態的。前者包含了理想和期望，並且對社會成員提供了一套可信的行為準則（角色與地位）；而後者則是透過行為的選擇與決定而形成一套有系統性、有秩序的社會關係（引自陳祥水，1978：32）。大溪滄地區的社會結構中血緣佔有很重要的部分，血緣組織扮演著凝聚大溪滄地區居民社會行動力的重要角色。

本文研究區包含十五個村行政區⁸⁴，境內僅有兩座大廟，分別是東畔的長祥宮、西畔的保生宮，各小聚落均有土地公廟，有一座萬善祠⁸⁵，大型村廟為數不多，可知新屋鄉大溪滄地區的地緣組織並不如其他地區發達。日本人類學家石田浩實察本區發現：新屋鄉的廟宇少得不可思議，通常一個村落有一個以上的村廟存在，而此區一個廟宇的祭祀圈範圍竟高達數個甚至十個以上的村落⁸⁶（石田浩，1985：162）。

這種現象固然是因日據時代末期皇民化政策所致，中壢郡⁸⁷的廟宇經過破壞只剩下二十九個之少；但大溪滄地區同族聚居的單姓小聚落甚多，形成的血緣組織不僅可以管理族中祭祀事務，而且對於族人婚喪喜慶等大小事，各房均會派人參與協助，互通慶弔。血緣的村落，除了同血的精神結合力外，再擁有族產之物

⁸⁴ 參考第一章註 8。

⁸⁵ 下田心土地公廟旁有一間萬善祠，因沒有人要在萬善祠旁蓋房子，後來萬善祠附近出現很多祖塔，有姜、劉、江、徐、邱姓等五個人家之多。

⁸⁶ 參閱第三章註 16、17。長祥宮的祭祀圈範圍有十四個村里，保生宮則有五個村落。

⁸⁷ 民國九年（大正九年）至民國三十四年（昭和二十年）的行政區劃，中壢郡包含中壢街、平鎮庄、楊梅庄、新屋庄、觀音庄等五個街庄（桃園縣政府，1971：51）。

的基礎，且又同地域之故，其結合力比地緣的村落為大（戴炎輝，1979：130）。宗族組織是族人熱情參與族中事務的表現，族人藉由宗族組織的凝聚與管理，固定時間在公廳、祖塔祭祀祖先，每年繳交丁費維持公廳、祖塔的社會運作，血緣組織超越了地域的限制，成功地整合宗族人群的向心力與團結意識。

（二）至公廳、祖塔祭祖的子孫分布範圍廣大

大溪滯地區宗族經過世代的繁衍，子孫散居各地，居住在遠地的族人平日甚少返鄉。但每年的春秋兩祭，為宗族中最重要的祭祖大典，遷居全台各地的宗親每年或數年一次，長途跋涉趕赴祖塔及公廳參加春秋祭祖；族人定期返回開基地祭祖，視公廳、祖塔為宗族的「神聖空間」。有些居於遠地的子孫在自家客廳供奉有祖先牌位，但因不是公廳的分香，重要節日仍須回到公廳上香祭祖；祖塔為祖先骨罈的存放地，全族共用一個祖塔，且祖塔平日不能隨意燒香點火，故每年清明拜塔日是子孫全員到齊的難得時刻。每年定期至公廳、祖塔祭祖的子孫散居在全台各地，超越聚落界線、甚至國界，分布範圍相當廣大。

（三）公廳、祖塔是族人完成生命歷程的終點站

對於一個有子嗣而有資格成為祖先的死者而言，其喪禮的最後階段是除靈、安位、合爐等儀式，使他的名字得以進入公廳的祖先牌位中，接受後代子孫的定期祭祀，而成為家族祖先的一員；從這個觀點來看，墳墓只是屍體及鬼靈的住所，在公廳接受永久祭祀的祖牌，才是祖先神靈之所在（呂理政，1989：110-111）。故公廳內的祖牌是祖先神靈的停駐點，祖塔是祖先遺骨的存放地，兩者均為族人完成生命歷程的終點站。族中所有的男性子嗣及其媳婦，為公廳、祖塔的義務祭祀者，亦是日後公廳、祖塔內的當然享祀者；有了這樣的體認，族人對公廳、祖塔有一份特殊的親近感與使命感，男性子嗣多積極參與公廳、祖塔的公共事務，提供意見與心力，將其視為宗族的永續事業來經營，希冀能使公廳、祖塔的管理與運作蒸蒸日上，個人及其子孫日後亦將享受到成果。

二、儀式行為所顯示的價值信仰

（一）子孫與祖先的社會聯繫—祭祀活動

西方人類學者以較功利的角度，來看待中國人的祖先崇拜。人們有選擇宗教信仰的自由，不管信仰為何，都必須要奉祀祖先；如果沒有做到，祖先會回來降禍子孫，導致不幸的事發生。子孫之所以會虔誠地奉祀祖先牌位，除了感念祖先

遺留財產給子孫享用外，另一原因就是害怕祖先降禍下來，招致不幸（Arthur P. Wolf, 1974：160-161）。此即西方功利主義的觀點，與中國傳統思想中提倡祖先崇拜的「慎終追遠」觀念有所差異；不過不可否認的是，兩者均可視為世代子孫祭祀祖先的緣由之一。

呂理政（1989：111）在探討鬼靈與祖先的分界時認為：一個死者若與生者之間仍存有「社會關係」者為祖先；反之，則成為鬼。子嗣與祖先的「關係」之具體行為就是「祭祀」，而且最好是定期並持續地舉行祭祀；祭祀的具體對象是阿公婆牌，香爐及其中的香灰是象徵物。在公廳中永受子孫祭祀者為「香火不絕」，分家時有「分香」的儀式，移動香爐稱「出火」，安置祖牌及香爐稱「安香」；公廳中的香火通常不允許被分香出去，子孫在公廳中透過祭祀，維持與祖先的社會關係。祖塔雖然也受到祭拜，但祖塔不置香爐，沒有香火傳承和分合的關係；故每年只能在春祭時，全體族人統一祭拜祖塔，其他的時間就不能在祖塔前上香，且沒有分香等情形發生。若不想在同一祖塔祭祀祖先，或不繳交丁費予祖塔管理委員會，只要將直系祖先的骨罈移出即可，不必經過分香等儀式，但族人仍可回來祭拜在祖塔中的來台祖及其派下祖先的金罈。

（二）祭祖儀式的執行，神聖時間的再現

Eliade 認為對一個有信仰的人而言，時間與空間一樣，是非同質的，也非連貫的。時間有所謂的神聖時間，即定期的節慶時間；另有凡俗時間，即日常生活中無宗教意義活動的期間。藉由儀式，宗教人得以由凡俗時間過渡到神聖時間。每一個宗教節慶，所有禮儀中的時間，都是將發生於過去的神聖事件，也就是發生於「在起初」（in the beginning）的過去，再次實現於此時。因此，神聖時間可藉由宗教儀式的進行，不斷地重複、無限地循環著（Eliade 著、楊素娥譯，2001：116）。

將 Eliade 所謂的宗教信仰更換成祖先崇拜信仰，可知大溪瀆地區居民經由每年定期在公廳、祖塔中舉辦的祭祖活動，定期循環地重現神聖時間；祭祖的日期、時刻均統一固定，儀式、牲禮亦有一定的規格，族人們謹守規矩、原則讓祭祖活動能世代地傳承下去，後世子孫仍能重現今日的祭祖實況，衷心體驗先人祭祖的敬意與崇拜，神聖時間不斷地重現。此亦為大溪瀆地區居民創建公廳、祖塔等祖先崇拜空間的意涵之一，即宗族集體崇拜祖先的倫理觀能永世傳遞下去，公廳永不分香，族人共同緬懷來台祖渡台創業的艱辛；祖塔容納的骨罈愈來愈多，

甚而擴建成高塔，足以收納所有後世子孫的遺骨，讓遺骨傳承父系世代的象徵，族人的挂紙拜塔活動，能一直進行且不斷地輪迴著。

第三節 小結

本章分別由公廳、祖塔的器物層面以及社會層面出發，延伸論述出其精神層面的景觀內涵：在景觀形態部分，因公廳、祖塔為新屋鄉大溪滄地區的祖先崇拜空間，故兩者均強調倫理位序觀和風水觀，景觀形態有異曲同工之妙；秉持傳統漢文化的核心思想，居民在創建和使用公廳、祖塔時，將傳統神聖空間的位序與要素充分地表現出來，亦即新屋鄉大溪滄地區居民對神聖空間的價值觀與信仰，完全在公廳、祖塔中具體地呈現出來。在空間配置部分，公廳、祖塔是全體族人的存在空間及神聖空間，無論相距多遠，均會回到此存在空間感受個人及宗族的「內在存有性」，共同體現對祖先的崇敬與世系香火的延續；惟公廳、祖塔的性質與地位對聚落的空間配置產生影響，公廳屬「陽」、祖塔為「陰」，居民對陰陽空間接受程度的不同，決定了公廳、祖塔在聚落中的空間配置情形。

在社會網絡方面，可以看出公廳、祖塔在新屋鄉大溪滄地區居民的社會互動中占有相當重要的地位，是凝聚當地人群的主要力量，前來祭祖的族人散布全台各地，分布範圍相當廣大，更將其視為生命最後的終點站，對公廳、祖塔的關注與親切之意油然而生。最後在儀式行為方面，藉由儀式行為將過去的祖先與現在的子孫聯繫在一起，在每年週而復始、循環不已的神聖時間中，祖先與子孫獲得剎那間的交會，足以讓子孫感受到祖靈的真實存在，祭祖的心意更佳堅定，族人集體至公廳、祖塔祭拜祖先的習俗會世代延續下去。

第五章 結論

本研究針對新屋鄉大溪滸地區的公廳、祖塔等客家文化景觀，進行其器物層面、社會層面、精神層面等景觀內涵的探討；藉由對人為力量作用於地表的文化景觀之內涵分析，從而歸納出新屋鄉大溪滸地區的人地關係與區域特色。

第一節 公廳、祖塔所蘊含的整體景觀內涵

本研究分別就公廳、祖塔的器物層面、社會層面以及精神層面等進行景觀內涵的剖析，其中精神層面的景觀內涵分別由器物層、社會層延伸歸納出來，茲就公廳、祖塔文化三層面整體景觀的表現，論述如下：

一、公廳、祖塔是新屋鄉大溪滸地區發展完備的祖先崇拜景觀

新屋鄉大溪滸地區最早興建祖塔者就是新屋范姜家以及石磊羅家，民國二十七年始興建祖塔，引起其他各屋爭相仿效，帶動建塔的風潮；公廳原為宗族老屋的正廳，分家後作為各房共同祭祖的公廳，年代均甚久遠。民國七十年代經濟較寬裕後，各屋均大規模、大手筆地改建日趨破舊的公廳，改建後的公廳規模壯觀、外形結構精緻，刻意顯示豪門大族之風。爾後宗族人丁繁衍，人口逐漸增加後，倍感祖塔空間不足，亦擴建祖塔的規模，期使後代子孫的骨罈有所歸宿，均能進入祖塔接受享祀。故新屋鄉大溪滸地區的公廳、祖塔在器物層面上發展完備，為當地顯著可見的祖先崇拜景觀。

二、公廳、祖塔是新屋鄉大溪滸地區宗族運作鼎盛的社會產物

新屋鄉大溪滸地區居民視公廳、祖塔為世代祖先與子孫生命的最後歸宿，因此十分重視公廳、祖塔的創建與運作，對其投入甚多的心力與金錢，希冀公廳、祖塔的運作能永久地延續下去，為世代族人所使用。大溪滸地區居民日常的生活往來與社會網絡多以同屋的族人為範圍，婚喪喜慶均會互相慶弔幫忙，甚至於地方事務都以同姓宗族為單位，號召族人共同響應參與。同屋族人的互助團結，是以同一公廳、祖塔為基礎，藉由公廳、祖塔的社會運作，把在工業化社會中日趨衰微的宗族意識凝聚起來，喚醒族人對祖先崇拜與宗族世系的關注，以及生後歸宿的歸屬感，同時維繫族人間的人情往來。

三、公廳、祖塔是新屋鄉大溪瀆地區居民的精神信仰

歷史因素使然，新屋鄉大溪瀆地區的廟宇較其它地區顯得稀少；但當地居民近代亦少興建新的廟宇，究其箇中原因，固與居民的生活習慣有關，亦可視為與該區公廳的祭祀興盛，居民日常節令須至公廳祭祖，或公廳中有常見的神祇信仰可供祭拜，有某種程度的關連。公廳、祖塔可以說是新屋鄉大溪瀆地區居民的精神信仰，尤其是公廳，居民日常生活中每日早晚、歲時節令或家中要舉辦重要的喜事，均會到公廳祭拜祖先或神祇祈求家戶平安；公廳滿足了族人生活中的信仰需求，其內的祖先牌位與神祇成為族人日常生活中最重要的精神信仰。

第二節 公廳、祖塔所象徵的新屋鄉大溪滄地區人地關係

一、公廳、祖塔是宗族視此地為發祥地、根據地的象徵物

不論宗族人數多寡或家產豐厚與否，現今大溪滄地區同族聚居的單姓小聚落中，一公廳、一祖塔的景觀十分顯著。宗族老祖先在當地開墾或購買許多土地，奠定全族在此定居發展的基礎，從而創建老屋、設置祖先風水，世代族人在此定居繁衍；後代子孫惟有視此處為宗族的祖居地、發祥地或根據地，才會在聚落中興建公廳、祖塔，故公廳、祖塔是新屋鄉大溪滄地區宗族視此處為該族發祥地、根據地的具體指標。也因為認定該聚落為宗族的發源地、根據地，無論族人現居在多遙遠的地方，每年均會定期地回鄉至公廳、祖塔祭祖，公廳、祖塔成為超越地域與時間的宗族精神象徵物。

二、公廳、祖塔之性質對聚落空間配置與社會活動的影響

公廳為「陽」的家神¹駐所，祖塔為「陰」的祖靈所在，其性質的差異對聚落空間配置與社會活動的影響甚大。多數公廳位於聚落的中心，是族人日常生活的活動空間，早晚燒香祭拜，晨昏定省，代表子孫對祖先綿延不絕的孝思與感念；少數座落在聚落邊緣的公廳，一側即是民居，做為民居與祖塔在空間上的區隔物，區隔「陽」與「陰」兩種性質迥異的空間。做為祖靈「陽」的駐所，公廳可與民居或祖塔相鄰，為民居—陽、祖塔—陰的過渡空間，亦是民居—子孫、祖塔—祖靈均可在此共存交會的空間。

其對社會活動的影響亦是如此，公廳為派下子孫處理祖先事務的活動空間，日常祭祖活動與社會活動均在此舉行，宗族組織的行政中心亦設於此，以公廳為宗族社會活動的核心範圍；祖塔平日不會有族人在此活動，每年僅開放一天祭拜祖塔，對族人而言，祖塔是祖先遺骨的安放地，不屬於日常生活範圍，宜保持寧靜莊嚴的氣氛，使祖靈得以安眠。

¹ 客家人將祖先當作庇護子孫的家神，稱祖先牌位為「家神牌」。

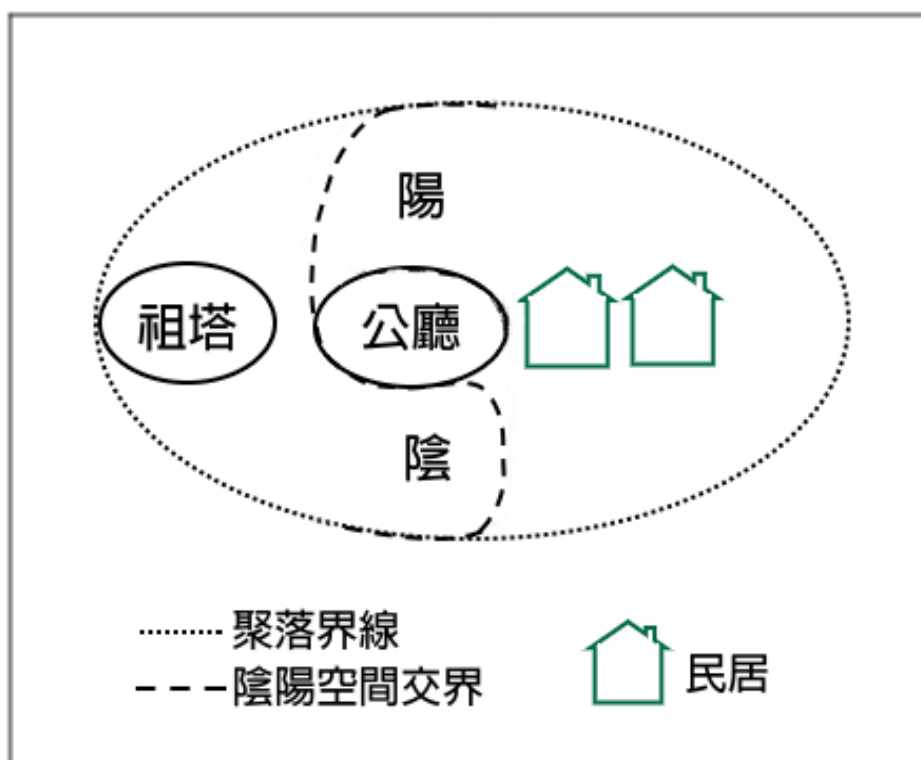


圖 5-1 公廳、祖塔的陰陽空間示意圖

第三節 小結

在本研究中，公廳、祖塔為整篇論文的聚焦核心，從「文化景觀」的概念出發，分別論述其器物層、社會層以及精神層的景觀內涵，具體呈現公廳、祖塔的整体內涵，從而歸納出新屋鄉大溪瀆地區的人地關係。公廳、祖塔為新屋鄉大溪瀆地區客家聚落中的特有文化景觀，其在聚落中與民居、土地公祠等存有物並存，且受到當地居民的高度重視與積極運作，顯見其為新屋鄉大溪瀆地區的區域特色之一。本研究針對公廳、祖塔——此一客家文化景觀作翔實的記錄與論述，不僅可使吾人對新屋鄉大溪瀆地區的人地關係與區域特色有更多的認識；亦使北臺灣客家文化——關於祖先崇拜空間等部分，更清晰地展現於世人面前。惟新屋鄉大溪瀆地區的公廳、祖塔僅為北臺灣客家文化研究的個案，其他客家地區的相關研究及其與閩南地區的比較研究，亦是客家研究中值得探討之處；希冀繼本研究之後，能引發後人對客家公廳、祖塔的研究與討論，使近年來蓬勃發展的客家研究增添更多的內容性與多樣性。

參考文獻

一、中文參考文獻

(一) 報紙

中國時報

2003 04.06 18 版/桃竹苗新聞，大宗族掃墓 人山人海。

聯合報

1997 04.06 3 版/焦點，千人掃墓新埔枋寮劉家家族大事。

2002 04.06 5 版/話題，新屋葉家祭祖 公祠擁進 4000 人。

2003 04.06 A6 版/綜合，家族大掃墓 葉五美後代五大房子孫 五千餘人齊聚祖塔 新埔枋寮劉家、芎林下山鄭家也出現千人掃墓。

(二) 史料

余文儀

1962 《續修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第 121 種，台北：臺灣銀行。

林朝棨 纂修

1999 《臺灣省通志稿卷一土地志地理篇（一）》，臺灣省文獻委員會主編，台北：捷幼出版社。

吳宗焯修、溫仲和纂

1968 《嘉應州志》，台北：成文出版社。

桃園縣政府 編

1971 《桃園縣志》，卷三政事志民政篇，桃園縣政府。

盛清沂

1980 新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（上），《臺灣文獻》第 31 卷第 4 期，頁 154-176。

清代臺灣大租調查書

1963 《清代臺灣大租調查書》，臺灣文獻叢刊第 152 種，台北：臺灣銀行。

新竹縣採訪冊

1962 《新竹縣採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 145 種，台北：臺灣銀行。

臺灣總督官房調查課

1928 《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》，台北：臺灣總督官房調查課。

臺灣府輿圖纂要

1996 《臺灣府輿圖纂要》，南投：臺灣省文獻委員會。

（三）論文及書目

孔永松、李小平

1995 《客家宗族社會》，福州：福建教育出版社。

不著撰者

1999 陰陽風水講義 下編卷三，新竹：竹林出版社。

司徒尚紀

1993 《廣東文化地理》，廣州：廣東人民出版社。

行政院客家委員會 編印

2002 《全國客家認同與客家人口之抽樣調查研究》，行政院客家委員會。

池永歆

1996 《嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成為例》，國立臺灣師範大學地理學系碩士論文。

2000 《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，國立臺灣師範大學地理學系博士論文。

李重耀

1993 臺灣傳統建築過程禮祭風俗簡介--開工、上樑、落成儀式之簡述，《空間雜誌》第 48 期，頁 87-91。

李亦園

1983 傳統民間信仰與現代生活，《中華文化復興月刊》第 16 卷第 1 期，頁 62-73。

李秀娥

1999 《祀天祭地：現代祭拜禮俗》，蘆洲：博揚出版社。

2003 《臺灣傳統生命禮儀》，臺中：晨星發行。

阮昌銳

1991 《歲時與神誕》，台北：台灣省立博物館。

呂理政

1989 禁忌與神聖：臺灣漢人鬼神信仰的兩面性，《臺灣風物》第 39 卷第 4 期，頁 107-125。

何曉昕

1995 《風水探源》，台北：博遠出版。

范姜祖譜編纂委員會

1996 《范姜姓祖譜》，桃園新屋：范姜姓宗親會。

吳永章

2000 《客家傳統文化概說》，南寧：廣西教育出版社。

林晉德

1998 《神、祖靈、鬼之性質及地位對澎湖祠廟空間之影響》，馬公：澎湖縣文化中心

林會承

1989 從儀式行為看臺灣傳統建築的意義及空間觀念，《臺灣風物》第 39 卷第 2 期，頁 141-166。

1990 《臺灣 傳統建築手冊》，台北：藝術家出版社。

洪敏麟 編著

1980 《臺灣舊地名之沿革（第二冊上）》，台中：臺灣省文獻委員會。

施添福

1980 地理學中的人地傳統及其主要的研究主題，《師大地理研究報告》第 6 期，頁 203-242。

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

姜仁通主編

2001 《姜姓族譜》，桃園新屋：財團法人姜世良公祭祀公業基金會。

韋煙灶

1993 臺灣漢人傳統聚落結構及祭祀形態所內蘊的文化地理意義，《竹塹文獻雜誌》第 25 期，頁 98-119。

韋煙灶、張智欽

2002 臺灣漢人之堂號 - 兼論閩南人與客家人堂號之差異，《宜蘭技術學報》第 9 期：人文及社會專輯，頁 17-33。

徐明福、張甦壽

1990 新埔地方傳統匠師計劃民宅的程序與方法之研究，《建築學報》第 1

期，頁 01-32。

莊英章

1974 臺灣漢人宗族發展的若干問題，《中央研究院民族學研究所集刊》第 36 期，頁 113-137。

1985 臺灣宗族組織的形成及其特性，《現代化與中國化論集》，頁 93-117，台北：桂冠圖書。

1994 《家族與婚姻：臺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。

莊英章、陳其南

1982 現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啟示，《社會及行為科學研究的中國化》，頁 281-310，台北：中央研究院民族學研究所。

陳運棟

1978 《客家人》，台北：聯亞出版社。

1986 客家人的掃墓，《三台雜誌》第 5 期，頁 95-97。

陳照銘

1998 正廳與祠堂 - 祭祀公業的祭場，《土地事務月刊》第 323 期，頁 6-7。

2002 《臺灣祭祀公業十三篇》，台北：協成土地事務研究室。

陳銘福

1994 《祭祀公業實務》，台北：書泉出版社。

陳祥水

1978 中國社會結構與祖先崇拜，《中華文化復興月刊》第 11 卷第 6 期，頁 32-39。

許書怡、莊英章

1995 新竹客家地區的龍神崇拜，《臺灣風物》第 45 卷第 1 期，頁 152-172。

常建華

1998 《宗族志》，上海：上海人民出版社。

黃炳鈞

1998 《台灣北部客家祠堂之研究》，中華大學建築與都市計畫學系碩士論文。

黃永達

2002 從「開基祖」稱謂及開台始祖派下「公號」與移墾地的關係看台灣客

家人的在地認同，《客家文化學術研討會 - 語文、婦女、拓墾與社區發展》，中央大學客家研究中心，未出版。<http://140.115.11.117/hakka/>

黃釗

1970 《石窟一徵》，台北：臺灣學生書局。

張祖基等

1986 《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書。

渡邊欣雄

1999 《東方社會之風水思想》，台北：地景出版社。

彭政德

1984 燃起一柱虔誠的香 - 客家宗教信仰巡禮，《客家民俗文化》，頁 8-16，台北：中國民俗學會。

楊淑玲

1994 《桃園台地之水利社會空間組織的演化》，國立臺灣師範大學地理學系碩士論文。

楊素娥譯、Eliade 著

2001 《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠出版。

費孝通

1991 《鄉土中國》，香港：三聯書店。

趙崇欽

1998 《空間位序在澎湖社會之運用》，馬公：澎湖縣文化中心，

蔡穗

1996 墓園風水的理想結構，《中國地理學會會刊》第 24 期，頁 75-104。

潘朝陽

1987 地理學方法論中的非實證論傳統，《師大地理研究報告》第 13 期，頁 167-192。

1989 觀念論地理學 - 一個人文主義地理學方法論，《師大地理研究報告》第 15 期，頁 181-198。

1991 現象學地理學—存在空間的一個詮釋—，《中國地理學會會刊》第 19 期，頁 71-90。

1994 《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性 - 以貓裏區域為例的文化歷史

地理詮釋 - 》，國立臺灣師範大學地理學系博士論文。

2001a 土地崇拜的空間示意與景觀詮釋 - 以苗栗地區的土地公祠為例，論文發表於中央研究院近代史研究所主辦之《近代中國的視覺表述與文化構圖，一六〇〇迄今》學術研討會，台北。

2001b 《出離與歸返：淨土空間論》，台北：國立臺灣師範大學地理系。

潘英

1992 《臺灣拓殖史及其族姓分布研究（上）》，台北：自立晚報。

鄭志明

1998 《神明的由來 - 臺灣篇》，嘉義大林：南華管理學院。

賴志彰 計劃主持

1996 《桃園民居調查報告書（上）》，桃園：桃園縣立文化中心。

劉秀美

2001 《日治時期六堆客家祠堂建築之研究》，國立成功大學建築學系碩士論文。

2003 六堆客家祠堂空間位序與信仰觀，〈《全球客家地域學術研討會論文集》〉，頁 271-287，台北：國立臺灣師範大學地理系。

劉沛林

1995 《風水：中國人的環境觀》，上海：三聯書店。

鍾幼蘭

1996 臺灣民間社會人群結合方式的構成與發展 - 以臺中縣神岡鄉大社村為例，〈《臺灣與福建社會文化研究論文集（三）》〉，頁 109-144，台北：中央研究院民族學研究所。

戴炎輝

1945 臺灣的家族制度與祖先祭祀團體，〈《臺灣文化論叢》第二輯〉，頁 181-265，台北：清水書店。

1979 《清代臺灣之鄉治》，台北：聯經出版。

謝樹新主編

1973 《中原禮俗實用範例專輯》，苗栗：中原苗友雜誌社。

羅香林

1992 《客家研究導論》，台北：南天書局。

羅萬生主編

2003 《羅拾和》，桃園新屋：桃園縣新屋羅拾和宗親會。

關華山

1980 《臺灣傳統民宅所表現的空間觀念》，中央研究院民族學研究所集刊
第 49 期，頁 175-215。

二、日文參考文獻

石田浩

1985 《台灣漢人村落的社會經濟構造》，大阪：關西大學出版社。

鈴木清一郎

1934 《臺灣舊慣冠婚葬祭與年中行事》，台北：台灣日日新報社。

增田福太郎

1939 《臺灣的宗教》，東京：株式會社養賢堂。

三、西文參考文獻

Arthur P. Wolf

1974 Gods, Ghosts, and Ancestors ,《Religion and ritual in Chinese society》
pp.131-182 , Stanford, Calif. : Stanford University Press.

Martin, Howard J.

1991 Hakka Mausoleums in North Taiwan ,《Ethnology》Vol.30 Issue 1, pp.85-99.

Mike Crang

1998 《Cultural Geography》，London ; New York : Routledge.

Maurice Freedman

1967 Ancestor Worship : Two Facets of the Chinese Case ,《Social Organization :
essays presented to Raymond Firth》pp.85-103 , Chicago : Aldine Publishing
Company.

Suenari , Michio (末成道男)

1985 Two Types of Territorial Organization - A Preliminary Report of A Hakka
Village in Taiwan ,《Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica》

No. 59, pp. 29-46.

Ying-chang Chuang

- 1988 Settlement Patterns of the Hakka Migration to Taiwan : The Case of the
T'ou-fen Ch'en Family , 《Bulletin of the Institute of Ethnology Academia
Sinica》 No.66, pp.169-193.
- 1990 A Comparison of Hokkien and Hakka Ancestor Worship , 《Bulletin of the
Institute of Ethnology Academia Sinica》 No.69, pp.133-160.

附錄一 羅拾和祖堂管理委員會組織規程

71.12.27 制訂

第一條：本規程依據桃園縣新屋羅拾和宗親會章程第四條規定訂定之。

第二條：本會定名為羅拾和祖堂管理委員會（以下簡稱為本會），本會置主任委員一人，由理事長兼任之，置委員十人，由十大房每房推選一人代表擔任之，任期二年，連選得連任。每半年召開會議一次，主任委員認為有必要時得召開臨時會。

第三條：本會掌理下列各事項：

- 一、祖產之管理事項。
- 二、祖堂、祖塔之管理事項。
- 三、其他有關本族事項。

第四條：本會得僱用祖堂管理人員一人，負責執行本規程第三條第一項第二款事項。其執行要點另訂之。

第五條：管理人員按月支薪，其薪額標準由本會視財源與物價狀況決定之，並向宗親大會報備。

第六條：本規程由宗親大會通過後實施之，修正時亦同。

資料來源：《羅拾和》（羅萬生主編，2003：47）

附錄二 羅拾和祖塔管理辦法

74.04.05 制訂

第一條：本辦法依據桃園縣新屋羅拾和宗親會章程第四條訂定之。

第二條：羅拾和祖塔（以下簡稱祖塔）之管理悉依本辦法規定執行之。

第三條：向祖塔申請進金安厝金骸，應具備下列全部條件：

- 一、本族羅拾和派下之裔孫為限。
- 二、中華民國七十三年十一月二十九日（農曆十月初七日）落成重建祖塔應負擔工程費（依當時現有丁數每丁新台幣陸仟元正），全部繳清者為限。

第四條：祖塔重建應負擔工程費，全部或部分未繳者，得隨時補繳，但應按物價指數調整之，並加收遲繳期間之利息，其調整幅度與利率，由管理委員會訂定之。

第五條：祖塔依實際需要，間隔若干年開放壹次，但進金數應達十五罐以上及年房日期吉利為限，於未開放期間，得暫厝預備祿位，開塔日期及申請進金有關注意事項，由管理委員會於開塔三個月前公告之。

第六條：申請進金經審定准予進入祖塔（含預備及正身祿位）後，不得以任何理由要求遷出，本條款並不得依本辦法第十條之規定修改之。

第七條：開塔進金所需經費，如擇日禮、金神工本費、工資以及其他雜費，全部由申請進金者按進金數量平均負擔，於申請登記進金時以乙次繳清。

第八條：每年清明節，全族裔孫應親臨祖塔掛掃祀拜，追思祖先，以盡孝道。

第九條：祖塔周圍環境，應經常保持整潔，綠化美化，其管理費由本族基金項下支付。

第十條：本辦法經宗親大會通過後實施，修正時亦同。

資料來源：《羅拾和》（羅萬生主編，2003：53）

附錄三 范姜宗親殿章公派下祖塔管理章程 77.04.03 委員會議通過

一、范姜宗親殿章公派下祖塔由管理委員會管理之，委員五人，由殿章公派下宗親大會推選產生，並由委員互選一人為主任委員，任期均為五年，連選均得連任主任委員綜理會務。

二、祖塔管理委員會置會計一人，無給職，由主任委員提名經祖塔管理委員會通過後聘任，任期五年，連選得連任，會計員掌管祖塔基金。

三、祖塔管理委員會置管理員一人，無給職，由主任委員提名經祖塔管理委員會通過後聘任，任期五年，連選得連任，管理員掌管祖塔維護、清潔、鎖匙等工作，經主任委員核准得僱工整理清掃祖塔之環境。

四、祖塔如需修建時，應經祖塔管理委員會議決通過，始得修理。

五、日後子孫增加，原有祖塔不夠容納，需要擴建時，應經殿章公派下宗親全體大會通過，始得擴建。

六、殿章公派下子孫之靈骨始得納入祖塔。未出嫁女子有奉養父母者准予進塔。

七、開塔進納靈骨，須經祖塔管理委員會議決通過，主任委員應將開塔日期通知各宗親，不得遺漏。

八、因范姜文質公派下，殿榮公、殿高公、殿發公、殿章公、殿爵公，五子分建

祖塔二所，為使靈骨罐規格一致，故靈骨罐必須由文質公派下范姜宗親委員會統一代購不得自備。

九、開塔經費由進納靈骨之子孫，按照靈骨罐平均負擔。

十、祖塔基金應存於金融機構，基金之動支，應經管理委員會全體委員同意始得動支，但日常一般清潔管理、雜項事務費用得經主任委員核准動支。

十一、殿章公派下子孫自動自由樂捐之經費一切不得退回，應存作祖塔管理基金。

資料來源：《范姜姓祖譜》（范姜祖譜編纂委員會，1996：93）

附錄四 石磊謝屋祖塔用地登記情形

財團法人景連公祭祀公業基金會 函

受文者：本會董、監事各宗長

主旨：報告祖塔用地登記申請情形。

說明：

- 一、祖塔用地已完成買賣手續，惟尚屬農業用地，依法不能登記財團法人名下，今暫以謝彩清名義登記，俟土地地目更正為「墓」之後再移轉本會名下。
- 二、為讓本會派下裔孫放心，或避免日後紛爭，除先前已由受登記人謝彩清立書切結及設定相當保證之地上權外，並協商申請桃園地方法院公證處特准公證。隨函附上完成公證影本，請查照。
- 三、各房派下宗長如有需要，請各自影印轉知為禱。
- 四、祖塔改建設計屬傳統建築，費時較多，今尚在趕辦中，一俟完成，將即刻召開會議討論興建動工等各項準備工作。
- 五、感謝各宗長協助祖塔改建，出錢出力且任勞任怨。謹祝房房富貴，人人順利發財，家庭幸福美滿。

財團法人臺灣省桃園縣景連公祭祀公業基金會

董事長 謝彩清 謹啟

中 華 民 國 八 十 八 年 六 月 一 日