國立清華大學人類學研究所博士論文

臺灣客家之形成：以竹塹地區爲核心的觀察

Forming of the Taiwan Hakka : the Viewpoint in Zhuchien Area



指導教授：莊英章（Chuang Yingchang）　教授

魏捷茲（James R. Wilkerson）教授

學　　生：羅烈師（Lo Liehshih）

學　　號：868803

中　華　民　國　九　十　五　年　三　月　三　日

摘要

本論文依據二十世紀初期的人口統計資料，以臺灣竹塹地區爲觀察重點，並結合關於清代臺灣竹塹地區的研究成果，發現當代臺灣的客家現象係以傳統的粵人認同爲基礎。

竹塹地區的基本社會體系是包含「超自然、人文與自然」三個層面之宗族形式的共同體，這一共同體在十九世紀特定的政治經濟環境下，呈現出擴張形態。粵人這種擴張形式使其進一步往南側之中港溪上游、頭前溪中上游及北側的鳳山溪上游擴張。擴張的結果最終消融了竹塹社人，使得頭前—鳳山兩溪流域的祖籍人口分布形成閩人、粵人與原住民分據下、中、上游的形態。

筆者以當代族群論述所包含的族群意識、國家角色、相對弱勢、內部差異性及最大共同點等特徵檢視臺灣十九世紀的粵人，發現粵人其實亦合乎這一族群定義。因此，我們與其把當代客家現象視爲之斷裂性鉅變，不如視之爲臺灣內在族群律動面對二十世紀末期以來，社會解嚴等特定政治經濟環境下，族群重新畫定界限的結果。

這一以竹塹爲核心的觀察顯示，竹塹模式係以地域社會爲基礎，在臺灣特定的政治經濟背景下，地方士紳藉由義民信仰，在十九世紀中期確立了粵人認同；這一認同至十九世紀末與二十世紀初，進一步以粵人爲界限，將原來他稱的客人（kelang, 即 guest people）轉化爲客人（Kelang, Hagnging）之自稱。正當臺灣竹塹模式形成的十九世紀，兩廣地區「來土械鬥」或「土客械鬥」正方酣，長期影響所及，香港崇正總會便於 1921 年成立，起而駁斥「客家人爲野蠻民族」的謬論，以維護客家人尊嚴，最終完成了 1930 年代的羅香林的客家論述。

總之，客家始於主客或土客之相對意義下的一般性分類，而且這個一般性概念遍及中國各地；至十九世紀時，兩廣完成了「客家論述」，臺灣則產生了「客人論述」；二十世紀中期以後，二者合流爲客家論述；而全球性的客家論述便是這一合流在二十世紀最後三十年的傳播結果。

誌謝辭

終於走完這段漫長的研究歷程！

一路行來，感謝魏捷茲老師的啓蒙與莊英章老師細膩的指導，這篇論文才得以順利地展開。這篇論文建立在施添福、吳學明、柯志明、林玉茹等學者研究基礎上，而施添福、吳學明、徐正光、張維安與陳祥水等五位老師更參與本人論文口試，委婉詳盡地提出精確而深刻的論文修改意見；論文研究期間則先後與黃應貴、陳文德、謝繼昌、黃宣衛、顧坤惠、何翠萍、簡美玲、高怡萍、翟振孝、陳緯華、張育銓、滿田彌生、連瑞枝、邱彥貴、吳中杰、賴玉玲、陳世榮、洪麗珠及黃卓權等討論，受益良多；田野工作期間，承蒙北埔、竹東、橫山、關西、新埔、芎林、竹北、湖口、新豐、新屋、觀音、中壢、楊梅、平鎮、龍潭及大溪等地的朋友，耐心地接受筆者的訪談；此外，清華大學、中研院民族所、交通大學及臺灣大學圖書館的工作人員協助筆者使用館藏，特此一併致謝。

感謝新竹高商廖俊一、姜禮讓、戴禮明及王承先前後四位校長之支持與鼓勵，筆者方得以在教學及行政工作中，仍有餘裕進修。論文寫作過程中，筆者亦曾兼課於中央大學客家學院、通識中心及交通大學客家學院，且與新竹縣、市文化局及行政院客委會維持密切關係，繁重的教學及推廣工作固然加重也延後了論文的完稿時間，但是也因此得以和更多的學生與民眾共同分享並討論研究成果。雙胞胎兒女在碩士論文田野工作時誕生，隨著博士論文的完成，如今五年級的他們，乖巧、多才多藝、功課又能名列前茅，這一切都應感謝愛妻玉幸。

正如屈原的執著與浩歎：「路漫漫其脩遠兮，吾將上下而求索。」博士論文的完成意謂著更多的研究、教學與推廣工作已然擺列眼前，期盼自己一如往常，執著而堅定地走下去。

目次

第一章　緒論 8
　一、問題的提出 8
　二、理論基礎 10
　三、研究範圍、時間與名詞界說 25
　四、研究成果與資料 27
　五、全文結構 32
第二章　臺灣二十世紀初期的閩粵人群 33
　一、臺灣祖籍人口分布概況 33
　二、新竹州粵籍人口 50
　三、河流流域模式及其變化 66
第三章　自主：地方社會 68
　一、地理環境與原住民 68
　二、漢人散村聚落的產生 73
　三、基本社會單元：宗族 82
　四、祭祀圈與地方社會 117
　五、地方社會構成法則 127
第四章 控制：政治與商業 137
　一、人文地理分區 138
　二、族群政治 143
　三、防衛與擴張 160
　四、經濟聯屬 174
　五、各取所需 180
第五章　人群組合：信仰與階序 184
　一、林爽文事件 184
　二、聖典與褒忠 186
　三、牌位 192
　四、經理 197
　五、爐主 211
　六、中元與外庄 217
　七、階序與人群 223
第六章　身份認同與族群：義民、粵人到客家 225
　一、義民論述 226
　二、粵人論述 257
　三、未竟的客莊論述 276
第七章　竹塹模式與異例 283
　一、竹塹模式 283
　二、異例：桃園三郡 289
　三、竹塹模式與臺灣 314
第八章　結論：當代現象的傳統基礎 317
　一、國家與國族論述 317
　二、臺灣族群史的內在律動 319
　三、什麼是客家？ 321
參考書目. 323

中興大學 CHUNG HSING UNIVERSITY

表目

表 2-1　1920 年州郡表……34
表 2-2　1926 年臺灣各州漢人祖籍人口統計表……35
表 2-3　1926 年分庄粵籍人口百分比統計表……36
表 2-4　1926 年八州廳粵庄數量統計表……36
表 2-5　1926 年臺灣及澎湖地區粵庄總表……37
表 2-6　臺中州管轄各郡閩粵人口統計……38
表 2-7　臺中州鄉貫人口統計……40
表 2-8　高雄州郡級鄉貫人口統計……42
表 2-9　高雄州鄉貫人口統計……43
表 2-10　臺東花蓮港兩廳漢人祖籍人口統計表……45
表 2-11　花蓮港廳鄉貫人口統計……47
表 2-12　1926 年新竹州郡級閩粵人口比率表……50
表 2-13　新竹州管轄街庄表……51
表 2-14　苗栗三郡閩粵人口統計表……53
表 2-15　1920 年通霄庄閩粵人口統計表……55
表 2-16　1920 年苑裡庄閩粵人口統計表……56
表 2-17　1920 年竹東新竹兩郡閩粵人口比率表……57
表 2-18　1926 年頭前ㄧ鳳山兩溪流域閩粵人口統計表……58
表 2-19　1921 年新竹郡六家庄閩粵人口統計表……59
表 2-20　1921 年新竹郡舊港庄閩粵人口統計表……59
表 2-21　1926 年紅毛等六庄閩粵人口比率表……60
表 2-22　1921 年紅毛庄閩粵人口統計表……60
表 2-23　1921 年香山庄閩粵人口統計表……61
表 2-24　1926 年中壢大溪及桃園三郡閩粵人口比率表……62
表 2-25　1926 中壢等三郡十二庄閩粵人口比率表……63
表 2-26　日治期間中壢庄閩粵人口比率表……64
表 2-27　1925 中壢庄閩粵人口分析表……64
表 2-28　1921 觀音庄閩粵人口統計表……65
表 2-29　桃園郡八塊庄閩粵人口統計表……66
表 3-1　竹塹地區拓墾階段表……75
表 3-2　竹塹地區社會文化基本體系示意表……94
表 3-3　湖口地區 公號成立年代表……108
表 3-4　枋寮義民廟十五大庄各庄總爐主一覽表……110
表 3-5　竹塹地區地方公廟表……119
表 3-6　關西鎮地方公廟祭祀圈分佈表……122
表 3-7　關西地區流域與祭祀圈分布表……123
表 4-1　清代竹塹地區的區域特色……139
表 4-2　竹塹地區族群關係時空轉移表……140
表 4-3　清初台灣邊政與番政政策演變過程表……146
表 4-4　清代臺灣鄉試另編字號表……152
表 4-5　明治 34 年 (1900) 新竹管內資產家……179

表 5-1　台灣枋寮義民廟供奉牌位一覽表……194
表 5-2　義民廟清嘉慶年間捐獻名冊……196
表 5-3　枋寮義民廟組織體系變革表……198
表 5-4　義民廟大湖口輪值經理……207
表 5-5　枋寮義民廟輪值經理表……207
表 5-6　臺灣新竹枋寮義民廟祭典區十五大庄分布表……208
表 5-7　新竹枋寮義民廟西元 1909 年調單職稱表……213
表 5-8　民國八十七年褒忠義民節楊梅聯庄祭典領調調金表……215
表 6-1　清代官方頒給褒忠亭義民廟匾額一覽表……231
表 6-2　日治時期官方頒給褒忠亭義民廟匾額一覽表……238
表 6-3　枋寮義民廟十五大庄總爐主祖籍表……261
表 6-4　枋寮義民廟進泮花紅表……267
表 7-1　新竹州之桃園三郡祖籍人口分布表……291
表 7-2　臺北州各郡祖籍人口分布表……292
表 7-3　臺北州各郡泉漳人口統計表……293
表 7-4　海山郡泉漳人口統計表……294
表 7-5　南桃園地方主廟祭典區概況表……308
表 7-6　1857 年修建廣興庄褒忠亭樂捐名單……310
表 7-7　褒忠祠十三大庄褒忠義民節暨慶讚中元祭典輪值表……312
表 7-8　臺中州之桃園三郡祖籍人口分布表……314
表 7-9　臺南州祖籍人口統計表……315
表 7-10　高雄州祖籍人口分布表……316
表 8-1　各縣市成立客委會時間表……318

圖目

圖 2-1　臺中州地圖……39
圖 2-2　高雄州地圖……44
圖 2-3　臺東廳地圖……46
圖 2-4　花蓮廳地圖……49
圖 2-5　新竹州地圖……51
圖 3-1　竹塹地區拓墾進展圖……77
圖 3-2　富田ㄧ施氏假設之解釋架構圖……78
圖 3-3　田園民宅生態系統圖……79
圖 3-4　湖口張宅家屋地理環境圖……81
圖 3-5　北埔聚落風水結構圖……88
圖 3-6　北埔家屋座向圖……89
圖 3-7　關西上南片羅姓家屋座向圖……90
圖 3-8　關西上南片家屋自然環境配置圖……91
圖 3-9　北埔埔尾彭宅平面圖……94
圖 3-10　新埔劉氏雙堂屋配置圖……105
圖 3-11　基本社會體系流變圖……107
圖 3-12　關西三和宮其家屋分布圖……121
圖 3-13　清末關西地區各公廟祭祀圈分布布圖……123
圖 3-14　清末關西地區枋寮義民廟祭典區圖……124
圖 3-15　清末至日治中期南寮富美宮五十三庄圖……126
圖 4-1　竹塹地區人文地理圖……138
圖 4-2　清代三層制演變過程圖……147
圖 4-3　清代竹塹地區土牛溝位置圖……163
圖 4-4　大隘地區金廣福設置前隘線圖……168
圖 4-5　李陵茂土地所有權分布圖……174
圖 4-6　清末竹塹地區市街體系圖……176
圖 4-7　清末竹塹地區郊商小租權分布圖……177
圖 4-8　清末竹塹地區內陸鄉街三家土地分布圖……177
圖 5-1　枋寮義民廟牌位位置圖……195
圖 5-2　枋寮義民廟十五大庄分布圖……210
圖 5-3　枋寮義民廟調單……212
圖 5-4　枋寮義民廟正殿聖旨及牌位……224
圖 7-1　桃園縣族群分布圖……290
圖 7-2　南桃園各公廟祭祀圈分布圖……306

第一章　緒論

什麼是客家？

～施添福 1998

What does it mean to be Hakka?

～Nicole Constable 1996

十九世紀初期以前無論在臺灣或大陸，「客人」、「客家」或「客」都是相對於「土人」、「土著」或「土」的相對性用語，這一相對性用語相當於我們目前所慣用的「本地人」與「外來人」。至十九世紀初期，徐旭曾在廣東惠州提出了「客人」論述，用以指稱閩粵贛三省交界丘陵區的住民（徐旭曾 1815）；這一論述至二十世紀前期爲羅香林所繼承，並以族譜資料完成完整的「客家」論述（羅香林 1933，1950）。相對於此，筆者認爲十九世紀北臺灣出現了「粵人」或「粵東」論述，這一論述至十九世紀末期臺島易幟之際，也已被官方修志者所採用，正式以「客庄」與「土著」二語對列。至於兩岸客家論述合流則是二十世紀七十年代以後陸續發生的事，儘管各次論述的動員程度一次強過一次，各次論述也都有各自特定的政經社文背景，但是這些當代論述基本上都奠基於各自十九世紀客家論述的基礎上。此即本論文之主題，以十九世紀北臺灣的粵人論述爲核心，以之作爲當前客家論述的基礎。

一、問題的提出

一九九八年春天，筆者在中研究民族所參加中央大學客家研究中心籌備處舉辦的「跨世紀客家研究：客家研究的回顧前瞻」學術座談會。[1]座談會由中心主任賴澤涵主持，與會發表人包含陳運棟、施添福、羅肇錦、莊英章及徐正光等五

[1] 本座談會記錄請參見〈跨世紀客家研究座談會：客家研究的回顧與前瞻〉，刊於《客家文化研究通訊》創刊號：6-33。

人。這些學者都是臺灣客家研究的重量級人物，分別從自己歷史學、地理學、語言學、人類學與社會學的研究成果闡述主題。第二順位的施添福發言後，爲整個座談會丟下一個震撼彈，接下來的發言最後幾乎繞著施添福的話題轉。倒底施添福的問題是什麼呢？

施添福開宗明義就問道：「什麼是客家？」這一問題牽涉到基本的研究範疇問題，如果不優先解決，各研究者便會依自己所想像的客家展開研究，於是不但解決不了舊問題，還會產生新問題（施添福 1998: 12）。施添福爲了強調問題的嚴重性，更進而直指新豐徐家、六家林家或北埔姜家，很可能不是客家人；福佬客很可能本來就是福佬；而三山國王也不是客家人專有的信仰。對於這一基本問題，施添福並未正面回答，不過施添福引用康熙六十一年（1722）閩浙總督的〈題義民効力議敘疏〉：

> 查臺灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通；而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自爲守望，不與漳、泉之人同夥相雜。[2]

施添福隱約地表明「潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣與汀州之人」就是十八世初期的臺灣客家，而潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣的人群雖屬廣東省份，但卻爲潮汕福佬文化區的成員，是福佬而非客家；也因此，前述歷史上的徐、林及姜等三家族實係福佬而非客家。然而當代這些家族都已是不折不扣的客家，而且都是

[2] 參見閩浙總督覺羅滿保〈題義民效力議敘疏〉，引自王瑛曾，1764，《重修鳳山縣志》卷十二藝文志奏疏，頁 343-344。本志係「台灣文獻叢刊」第 146 種，本叢刊由原前台灣大學法學院院長周憲文先生號召台灣史研究學者專家，窮十五年心力，搜集海內外圖書館珍藏編輯而成，從 1959 年 8 月至 1972 年 12 月陸續出版，叢刊共 309 種 595 冊累計總字數為 4800 萬字。本論文所引用之台灣文獻叢刊各書，皆係聯合百科電子出版事業有限公司建置之「台灣文獻叢刊電子資料庫」，以下不再贅述。

地方顯赫的家族，是北臺灣客家社會十分重要的力量。於是這立刻引發下一個問題：「爲什麼這批十八世紀移民到南臺灣、不被認可爲客家的廣東福佬人，爲何又如何在北部成爲客家人？（施添福 1998: 16）」。

施添福式的問題並非只在當日的學術座談會上產生沖擊，實際上，施添福提問前兩年，Nicole Constable 已在華盛頓大學編輯出版專書”Guest People: Hakka Identity in China and Abroad.”，而 Constable 的導論正逕自問著：「什麼是客家？（What does it mean to be Hakka?）」施添福與 Constable 的學術個性不同，二者面對客家定義的問題採用的也是不同的進路，施添福企圖以文化地理區的概念，界定移民屬性，走的是客觀進路；Constable 則採主觀進路，思考全世界的客家如何在飲食、衣著、儀式等多樣面貌裡，產生客家認同，從而形成客家（Constable 1996）。

這就是筆者所要討論的根本問題，問的也是：「什麼是客家？」爲了進一步釐清問題的本質，我們接下來先回顧客家學與族群理論相關研究成果。

二、理論基礎

（一）客家源流

前文分別以中外學者的研究立場，提出了「什麼是客家？」然而這樣的疑問並非學術問題而已，在真實歷史中，一點兒也不陌生。目前材料所見，首先說明「客」現象的是隨清軍平定朱一貴之亂的福建漳浦學者藍鼎元（1680-1733），藍鼎元於康熙六十年（1721）隨其族兄水師提督藍廷珍出師入台，平台後又在台灣住了一年多。他出入軍府，籌畫軍機，處理政務，著書立說，提出了很多治理台灣的策略，藍廷珍的文移書檄多出自他手，因而被譽爲「籌台之宗匠」。他的著作中，《東征集》六卷係他爲藍廷珍擬寫的公檄、書稟、條陳、告諭；《平台紀略》

則是雍正元年（1723）返鄉後，根據台灣一年多的考察經驗所撰寫。這兩本書所展現的治台見解和策略，對清代台灣的發展影響深遠。藍鼎元對客現象的理解是：

> 廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客莊。[3]

> 廣東潮惠人民，在臺種地傭工，謂之客子。所居莊曰客莊。人眾不下數十萬，皆無妻孥，時聞強悍。然其志在力田謀生，不敢稍萌異念。往年渡禁稍寬，皆于歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以爲常。[4]

> 臺民素無土著，皆內地作奸逋逃之輩，群聚閭處，半閩、半粵。粵民全無妻室，佃耕行傭，謂之「客子」，每村落聚居千人、百人，謂之「客莊」。[5]

所引三段文字都提到了客子與客庄，客子指的就是廣東潮、惠或者饒平、程鄉、大埔、平遠等縣赴臺傭雇佃田的人群，客庄則是他們的村落。藍鼎元雖然並未完整地說明這些人群的來龍去脈，但是我們仔細研讀上述文句，大致可以歸納出客子的屬性：他們單身，來自於粵省所屬縣份，並未取得土地所有權，以佃耕土地或傭工爲生。因此，這一人群之所以被稱爲客，似乎是因爲「地主與佃客」之區分而來。藍鼎元在另一篇文章裡，便稱參與朱一貴事件的杜君英爲「傭工客子」[6]。起初這些客子可能春天時渡海來臺，歲末糶谷得款，便又渡海返回粵省。但是居住既久，很可能便逐漸定居，也因此才會形成眾多客庄，甚至聚居數十萬

[3] 引自藍鼎元，1723，〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉。刊於臺灣叢刊第 14 種《平臺紀略》，頁 51。
[4] 同註 3。
[5] 藍鼎元，1723，〈經理臺灣疏〉，臺灣叢刊第 14 種，《平臺紀略》，頁 67。
[6] 藍鼎元，1722，〈六月丙午大捷攻克鹿耳門收復安平露布〉，刊於臺灣叢刊第 12 種，《東征集》，頁 6。

人口。

這三段引文中，最後一段引文格外引人注意。文中提到了「土著」的概念，並稱臺灣素無土著，居民半閩半粵。何謂土著，藍鼎元另外一篇文章提到北臺防務時，說道：「照在臺各營例，年滿、內地撥換，或將竹塹一營屯田，俾立室家作土著，與各營班兵爲主客相維之勢，尤防範之最密者也」。[7]藍鼎元建議讓駐紮在竹塹的武力不必如其他班兵，年滿即撥換內地，轉而屯田長駐，並且建立室家，成爲土著。[8]因此，土著與客子是兩個相對的概念，都不指涉特定人群，而是用來區分當地人與移民罷了。這種將人口區分成當地人與外來人口的作法，其來有自。溫仲和在嘉應州志中便引了宋代《太平寰字記》和《元豐九域志》關於主戶與客戶的人口統計；而清初李世熊在所撰《寧化縣志》中，也有一段類似的說法：「宋之戶口，類分主客。主戶者，土著之民；客戶者，外邑之人，寄莊守米者也。」然而，爲什麼粵人被稱爲客子，而一樣客居本島的閩人卻未被認爲是客子呢？對此，藍鼎元似乎未曾意識到有解釋的必要，只是逕稱粵人爲客子。

真正完整的客家論述，遲至近百年後，才被提出，那就是徐旭曾（1751—1819）的《豐湖雜記》。徐旭曾，字曉初，廣東省和平縣下車興隆鎮人。嘉慶四年（1799）姚文田榜第 67 名進士，官至戶部四川司、福建司主事，後加一級，封奉政大夫。曾四任順天鄉試、京都會試外簾官。告老返粵後，曾先後掌教廣州粵秀書院、惠州豐湖書院，約在惠州來來往往及生活了 20 年之久。惠州是個三大人群交界的地區，以東是潮汕人居地，屬於東南丘陵區之閩南文化地理區的延伸；以西之珠江三角洲乃是廣府人的屬地，屬於嶺南文化地理區；至於惠州本身則主要爲客家人所居，是東南與嶺南丘陵文化地理區；三大文化地理區的人群在惠州城所在地

[7] 藍鼎元，1723，〈謝郝制府兼論臺灣番變書〉，刊於臺灣叢刊第 14 種，《平臺紀略》，頁 62。

[8] 這樣的用法並非藍鼎元所專用，例如姚瑩便在《臺灣班兵議》中提道：「比聞大府檄下，議改臺灣班兵，召募土著，愚竊以為過矣。」句中所謂土著即指居住在臺灣的人民。

相互接觸。自明代中葉至清初，惠州即已出現北來移民與廣府人在交界地帶械鬥的現象，至清乾嘉年間，博羅、東莞等縣的土客之爭有激化之勢，惠州境內械鬥不斷。又依《博羅縣志》所載，歷年均有禁械鬥及習鳥槍條例的內容；且目前惠州、博羅、惠陽現尚存的客家民居幾乎全爲四點金的四角樓模式，且四面均有炮眼，可見當時的土客之爭已是一種普遍現象，可能規模也不小（嚴忠明 2001）。嘉慶二十年（1815）五月二十日，博羅與東莞等處因小故而激成土客連月械鬥案，經兩縣會營彈壓，並由紳耆調解，才告始息。惠州城內惠豐書院的學生便詢問徐旭曾何謂土與客？徐旭曾口述解答，而由來自博羅的學生記錄，寫成著名的《豐湖雜記》一文。原文節錄如下：

> 今日之客人，其先乃宋之中原衣冠舊族，忠義之後也。自……高宗南渡，故家世胄先後由中州山左，越淮渡江從之，寄居蘇、浙各地。迨元兵大舉南下，宋帝輾轉播遷，南來嶺表，不但故家世胄，即百姓亦多舉族相隨。有由贛而閩、沿海至粵者；有由湘、贛逾嶺至粵者。……一因風俗語言之不同，而煙瘴潮濕，又多生疾病，雅不欲與土人混處，欲擇距內省稍近之地而居之；一因同屬患難餘生，不應東離西散，應同居一地，聲氣既無隔閡，休戚始可相關，其忠義之心，可謂不因地而殊，不因時而異矣。
>
> 當時……粵、閩、贛、湘邊境，毗連千數里之地，常不數十里無人煙者，於是遂相率遷居該地焉。西起大庾，東至閩汀，縱橫蜿蜒，山之南、山之北皆屬之。即今之福建汀州各屬，江西之南安，贛州、寧都各屬，廣東之南雄、韶州、連州、惠州、嘉應各屬，及潮州之大埔、豐順，廣州之龍門各屬是也。
>
> 所居既定，各就其地，各治其事，披荊斬棘，築室墾田，種之植之，耕之獲之，興利除害，休養生息，曾幾何時，隨成一種風氣矣。粵之土人，稱該地之人爲客；該地之人，也自稱爲客人……

要之，客人之風俗儉勤樸厚，故其人崇禮讓，重廉恥，習勞耐苦，質而有文。餘昔在戶部供職，奉派視察河工，稽查漕運齟務，屢至汴、濟、淮、徐各地，見其鄉村市集間，冠婚喪祭，年節往來之習俗，多有與客人相同者，益信客人之先本自中原之說，爲不誣也。客人語言，雖與內地各行省小有不同，而其讀書之音則甚正。故初離鄉井，行經內地，隨處都可相通。惟與土人風俗語言，至今仍未能強而同之。

彼土人，以吾之風俗語言未能與同也，故仍稱吾爲客人；吾客人，亦因彼之風俗語言未能與吾同也，故仍自稱爲客人。客者對土而言。土與客之風俗語言不能同，則土自土，客自客，土其所土，客吾所客，恐再千數百年，亦猶諸今日也。

這篇出自客人本身的文章，應該可以視爲客家論述的先驅。文章的重點包含：

首先，客人是宋朝時期的衣冠舊族、故家世胄，宋室南渡（1127）及元兵南侵（1279）時，逐步南遷至今廣東、福建、江西及湖南交界的丘陵區。

其次，這些中原逐次南遷的舊族故家，自成居地之後，「隨成一種風氣」，便與粵地居民各自具有不同的風俗。於是兩相比較之外，便被當地土人稱爲客人，而且也開始自稱爲客。

又其次，客人所保留的是北方習俗文化，與內地風俗相同，讀書語言也能相通；反而與土人風俗不同，而且也刻意地相互區隔，徐旭曾甚至預測這一區別將會持續維持下去，甚至千年不變。

徐旭曾《豐湖雜記》的意義在於將客家從一般性的「土著／客家」的區分，轉換爲用以指涉特定的人群。所謂特定的人群指的是這些人群在具體時間與空間背景裡，擁有一個特定的位置。經此轉化，客人已非一般地外方來的陌生人，而是重大歷史事件裡，逃難到三省丘陵的一群舊族故家。

這種轉換不只是一般到特定，還包含整體地位的提昇。土客之間的區分必然

是因爲人群相互區隔的結果，而且原本這種區分是行政戶口上的標準；然而徐旭曾卻將這種區分轉換爲歷史意義及文化意義的區分；更重要的是，原本「本地／外來」的土客對比，經此轉換變成「中原／遠地」之比，客人因此獲致歷史文化上較土著更崇高的地位。

唯有如此解讀，我們才能真切地感受，當徐旭曾說「土自土，客自客，土其所土，客吾所客，恐再千數百年，亦猶諸今日也。」時，儘管言語中難掩土客械鬥的無奈，但是也不經意地流露出客家位居主流文化的驕傲。

雖然羅香林（1933、1950）被視爲客家學、客家論述的宗師，然而羅香林的意見實出於徐旭曾，本質上並無增益。他以族譜資料說明「客家」係從漢水以東、潁水以西、淮水以北、北達黃河以至上黨這塊中原地區，經五次遷徙，而落腳於閩粵贛交界山區。因此，客家族群的中原正統爲其族群特質。經由羅香林的努力，徐旭曾的客家論述成完實現。

TSING HUA UNIVERSITY

（二）客家族群理論

儘管徐羅二人這一相隔一世紀的傳承，建構了客家族群的基本典範，而且也有語言學的證據，顯示客語形成之年代有可能發生於北宋時期（鄧曉華 1998:13），然而更全面的族譜、考古、及歷史資料顯示，徐—羅這一「衣冠南渡」的說法，尚待商榷。閩粵贛三省的漢民族，無論是客家或非客家的主要源流都來自北方，彼此的血統乃至文化本源並無明顯的差別。因此，學者傾向於主張，客家的形成應係北方南遷之漢人與南方少數民族文化融合的結果，而非徐—羅氏族南遷的假設（房學嘉 1994、陳支平 1997）。

然而當代研究與徐—羅假設尚有更大的紛歧之處，當代無意鑽研客家的歷史源流，轉而強調客家認同意識的起源。在這樣的觀點下，「客家」作爲一個族群

的共稱，也就是客家意識之崛起則至少遲至十八、 十九世紀之交，因客家與廣府居民之衝突才產生，而徐旭曾正是在這樣的背景下，寫成豐湖雜記（陳支平 1997:135, Lau Chunfat and Chow Pak Sing 1998:110）。至於客家研究則是十九世紀粵西土客械鬥，乃至太平天國事件結束後，爲外國傳教士及學者所提出。至二十世紀初，香港本地人仍侮辱嘉應語系的客家人爲非漢非粵，正是在這樣的背景下，促使羅香林等客家學者在 1930 年代論證客家的人種、語言，藉以證明客家人來自中原，而客語乃是秉承自古音韻的漢語（劉鎮發 1999:148, 胡希張等 1997）。

這一形態的客家族群理論在臺灣也得到充分的發展，例如客家運動者楊長鎮、政治學者施正鋒、社會學者王昌甫、歷史學者李文良及國外人類學者 Howard J. Martin 等人的研究即是，分論如下。

楊長鎮(1991, 1993, 1997)認爲台灣客家無論是羅香林式客家論述或新客家人論述都顯示客家作爲少數族群，再三面臨著被優勢或多數族群所決定的處境，客家運動的策略便因此由本質主義的正統思考轉進到歧義性的參與式思考。在族群論述變遷過程中，少數族群往往被迫在主流族群主導的國／族邊界改變行動中，同時界定自我族群在新國／族中的位置，及其與主流族群的相對位置。客家運動所提出的「客家隱形人----新的客家人」論述，亦如同羅氏客家學的類比性，亦即是在多數（優勢）者的詮釋支配下被動地建構族群邊界。這一新的族群運動，雖潛在地構成了對舊國／族及舊客家學論述的「認識論斷裂」，但在族群主體性及對新國／族劃定的介入能力上，則顯然力不從心。客家運動一旦再度陷入靠攏主義，勢必又將陷落到本質主義式一元論的國／族認同，不但可能喪失族群活力，也可能持續被支配的命運。在這樣的格局下，如果主流族群不能真正採取多

元文化主義，只是策略結盟少數／弱勢者，以遂行邊緣化的工具態度，那麼臺灣的新客家論述不但無法成功地建立和平多元的新國家，反而將重回支配——反支配的負面循環，甚至提供了既有優勢者繼續維持優勢的支配空間。

施正鋒的理論一如楊長鎮，在國族論述的大架構下思考客家論述。施正鋒（2004）以群族認同爲核心，提出一個結合建構論、原生論及結構論的概念結構，原生論提供族群認同的基礎（what），結構論爲族群認同的產生提供理由（why），而建構論則描繪了族群認同如何建構的方式（how）。這一概念結構是一個客家族群行動的概念與大綱，除了學術研究之外，施正鋒更企圖以之作爲國家族群政策的指南。

相對於楊—施的客家運動論述，王甫昌（2003）則是一派冷靜的學術研究。王甫昌的研究並非單獨針對客家，而是泛族群地討論一個一般性的臺灣族群現象；而且居楊—施觀點核心地位的國族論述，王甫昌則幾乎是隻字不提。王甫昌認爲族群不是一個具有一些共同的血緣或語言文化等本質性特質的團體，族群團體其實是被人們的族群想像所界定出來的。族群的特性包含：以「共同來源」區分我群與他群的一種群體認同；族群是相對性的群體認同；弱勢者認知與他群之間存在差異，而且感知我群受到不平等待遇，必須集體行動才能爭取我群權益；而族群的位階與規模介於國家（民族）與家族之間；族群是一種人群分類的想像，爲的是與其他族群平等相處。這種族群認同是現代的產物，其具體族群分類類屬隨時間而有差異，其族群意識係社會運動所創造的，而且受到國家與公民概念所啓發，至於族群認同的功能則是提供了個人社會歸屬感以及對抗族群歧視的憑藉。

楊—施與王甫昌的差別在於前者以民族工程學的視角看客家論述，結果客家

論述必定桎梏於宿命的少數而跋前躓後，而也正是在這樣的觀點下，視羅香林的努力只是「中華民族」民族工程學的一環，且其源頭是晚清的國族建構（沈松橋 1997）。然而，王甫昌則始終視族群爲國家內部弱勢人群爲追求資源平等分配而結合的團體，未曾提及國族論述。

Martin 對於臺灣客家運動的主張一如前述三人，他認爲當代臺灣的客家運動缺乏權威中心與象徵意義，因此顯得步調凌亂，方向不一。1986 年之後的政治解嚴，雖然賦予客家運動發展機會，但是也無可避免地讓客家運動陷入政治反對運動的論辯漩渦中。因此，他甚至認爲臺灣的客家族群運動其實只是政治反對運動的某種變異形式態了（Martin 1996: 194-195）。

儘管前述學者與社運者的看法之間略有差異，但是他們採取一致的立場，都認爲族群現象是現代產物，不屬於現代以前的社會。王甫昌不認爲族群理論可以應用到清代台灣社會的態度是顯然易見的，實際上他的理論裡，清代根本就沒有族群現象。這一點除了在前述族群的定義上清楚表示外，還有一個具體的例子。他認爲「清朝時期漳泉的分類和今天我們所謂的族群，在意義及型態上有相當的差異，（所以我）不願意以族群的概念來討論這種區分」（王甫昌 2003: 32）。楊長鎮對於當代之前的族群現象亦同於王甫昌，他認爲日本殖民時代戶籍上附註的「廣東籍」，對台灣客家人而言，是清代移民社會中祖籍意識的固著化，但並不足以構成整體族群的共同意識。基本上，「台灣的客家人」只是實然地存在著，並未充分地進入意識層面自覺地成爲「台灣客家族群」或「在台灣的客家族群」。

前述這一強調國家與國族關鍵地位，且認定族群係當代產物的觀點，在歷史學者李文良的方志研究中，極致發展。李文良認爲方志裡的客家相關記載其實只是一套前後相承的「客家書寫」，而這些客家書寫下的人群，其實並非所謂「客

家人」。這些客家書寫出自閩南文人，他們感受到台灣內部存在著高度的緊張感，社會瀕臨動亂邊緣，因此便把對鄰省廣東潮州府的負面觀感帶來台灣，將他們所認爲對台灣當時社會上有問題的一群人，類比爲「客家」，也因此這些方志的客家書寫都呈現了負面的形象。這一客家書寫一直持續二百年，至二十世紀初期，仍爲日本殖民政府所繼承，從而使其祖籍人口的調查亦呈現閩粵分類的現象（李文良 2003:143-144，162）。簡言之，方志中之客家圖像實際上是握有國家方志寫作權力的閩籍文人所創造，且其影響持續至二十世紀。

經過前述討論，我們不妨以時間向度整編各家說法：先驅者徐—羅二人將客家推源至兩宋之際，甚至五胡亂華的時代；大陸學者將源遠流長的南方少數民族文化也併入客家源流之中，也與徐—羅相同地強調客家的歷史深度；香港學者強調客家與廣府人之間的緊張關係，以客家認同爲焦點，認爲客家是近兩百年才形成的；臺灣學者又突出國族與國家的重要性。於是客家的歷史不過是近百年，甚至是近三十年的事情。

然而，有趣的是，臺灣研究清代的學者卻十分自然地在他們的著作裡使用族群一詞。例如柯志明（2001）的著作並不聚焦於族群理論，族群似乎是個不證自明的概念，他認爲清朝的人群可以區分爲三個族群：漢人、熟番、生番，清廷透過對熟番生活空間重新配置的措施（屯田制），遂行其族群治政，而熟番地權之演化即此族群政治的結果。柯志明這一態度與邵式柏（1993）及施添福（2001）並無二致，三人皆逕行使用族群一詞而不加定義。施添福研究地域社會的構成，指出人文地理的分區也促成族群區隔或轉換，甚至提出「客家化」一詞，指稱平埔族族群身份的轉移（施添福 2001）。於是這裡產生一個柯志明等人並不認爲需要說明，卻讓族群理論研究者十分介意的罅隙：族群理論必須包含十八、九世紀

的台灣社會嗎？族群理論有助於吾人理解清代台灣嗎？或者倒過來說，清代台灣社會對族群理論的建構有意義嗎？簡言之，清代有族群現象嗎？

（三）族群理論

關於族群形成的觀點上，大致上可以粗略地分爲兩種主要的不同取向，一是本質論，也可以稱爲客觀特質論；另一是建構論，也可以稱爲主觀認同論。前者認爲「族性」（ethnicity）是構成族群的根本理由，強調語言、風俗、與共同的歷史起源等先於個人而存在文化特質的重要性，所以又可以稱之爲原初論；後者認爲族群的形成無法從族性中歸納出來，唯有從形塑族群的歷史社會過程裡，分析其中的社會條件基礎，以及國家、政黨、或特定的社會群體等行動者，在這一族群建構的過程中，所扮演的決定性角色。以下首先討論本質論，其次再及建構論。

１．本質論

族群理論的本質論可以在社會學或人類學裡輕易地找到靈感，對個人而言，社會與文化是自外於個體而存在的，個人出身之前，社會文化已經存在，個人死亡之後，社會文化卻仍依舊存在。Harod R. Isaacs （1989）便提出基本團體身份（basic group identity）的概念，解釋個人的歸屬感。Isaacs 把基本團體身份當作是個人與生俱來就擁有的一套現成的東西以及識別（identifications）。這些天生就取得的基本團體身份可以源自於父母基因上的生物遺傳，例如：膚色、臉部輪廓等；也可以是經由所屬家庭的中介而取得社會性的特徵，例如：語言、國籍、宗教、歷史及起源（history and origins）（1989:38-39）。這一基本團體身份同時滿足二項人類需求的基本功能：一是歸

屬感（belongingness），另一是自我尊嚴（self-esteem ）。透過基本團體身份，個人得以界定自我的社會存在關係，認識自我與他人間的相似與差異性。並且源於這些身份要素，區分出許許多多不同的「內團體」（In-Group）與「外團體」（Out-Group ）。習慣使用某一種語言、出生於同一國籍、擁有相同的宗教信仰、具有相同的歷史起源，都意謂著那些人應該屬於相近的社會文化體系，有較緊密的成員關係，同時也排除非此身份的成員於關係之外。所謂我群體(We-Group)的意識，即是在這種社會關係下被界定出來的，個人由之得以進入集體生活的聯結，從而與社會整合。

文化是另一個自外於個人生命的體系，Geertz 認爲文化塑造、支配、並指導人類行爲，就個人對其世界的界定、情感的表達、判斷的決定等角度而言，在文化的層次上有個信仰、表現性的象徵框架；在社會的層次上，在互動行爲的進行過程，其固定的形式就叫做社會結構；就人類對其經驗的解釋和行動的指導的角度而言，文化是一種意義構造；社會結構則爲行爲所採取的形式，即社會關係真正存在的網絡。因此，文化和社會結構只不過是同一現象兩種不同的抽象概念（Geertz 1957:33-4）。而且，指導行動並構築社會的象徵體系是多方面的，可以包含宗教、意識型態、常識、藝術等等，而其中宗教基於其所形成關於存在的普遍觀念，得以加諸於人種種持久的強力以及無所不在的心情和動機。這些觀念籠罩著真實的氛圍，也使得連帶產生的心情與動機，顯得特別真實（Geertz 1975:89-90）。Wagner 也同意 Geertz 對宗教象徵體系的重視，他稱呼這個社會的文化核心爲「意索」（ethos），而這種意索抽引自儀式及生活上的圖像經驗，而存在於人的心靈（Wagner 1986:176-8）。

簡言之，Isaacs 的基本身份團體、Geertz 的文化象徵體系、與 Wagner 的意

索都可以看成是構成個人的身份與認同的主要來源，也就是所謂族性的內容；而不同的族性則構成了區分不同族群的主要識別基礎。

２．建構論

前段我們強調族群所具有外在於個人而存在的族性，是族群存在的根本理由，然而建構論所強調的則是，在族群形成過程中，社會條件以及相關行動者的具有決定性意義。對於族群身份的形成，Fredrik Barth（1970）認爲與生俱來擁有的文化特質是其次的，行動者的自我歸因，以及族群作爲一種社會組織原理才是主要的。換句話說，族群並不是一單純賦與的概念，而是具有行動者建構的要素成份。Barth 不認爲族群是文化載體（culture-bearing units），也不同意族群內的成員分享共同的文化特質的看法。Barth 認爲，族群之所以相互區別，並不是因爲缺乏文化的流動而導致彼此的文化相互區隔，相反地，即使在社會互動頻繁的情形下，族群間相互接觸依賴，個別的生命歷程在族群中不斷地出出入入，但是群體間的文化差異與族群界限（ethnic boundaries）仍舊被維持下來。Barth 強調「族群是作爲一種組織的型態（organizational type）」，正是它作爲一種社會組織的形式，所以具有組織人與人之間的互動關係。族群的主要特徵，是在於自我歸屬（self-ascription）與他人認定(ascription by others)上。因此，在組織的意涵上，一個族群的形塑，是行動者運用族群身份以區分我群與他群，從而進行互動的現象。然而這裡指稱的族群身份並不是所有包圍著行動者那些客觀的文化要素的總合，毋寧是行動者自身認爲是重要的因素，才具有特別的意義。行動者把自己歸屬到特定的族群，不僅意味著他持有該族群的基本認同，同時也指出他到底根據那些重要的身份判準，對自己同時也被他人評價。換句話說，族群應該被定義爲「行動者本身自我歸屬與識別的社會性團體」(Barth

1970: 10)，因此族群單位連續的本質很清楚地取決於界限的維繫上。又因爲標示族群界限的文化特徵可能會改變，族群成員具有的文化特性同樣地可能隨時間而轉化，群體的組織形式也不排除有變遷的可能，然而族群的內部成員及外人持續地進行分類，這便讓我們由之確認持續的本質，更進而研究變遷的文化形式及內容。

對 Barth 來說，「族群界限」是隱含有豐富社會學意義的，它在此作爲一種社會的界限，取代原初論以文化特質的觀點去定義群體。族群界限常常是包含了複雜的行爲組織及社會關係，同時也不斷地在導引我們的社會生活。從個人對該族群團體的忠誠度及其併入與排除的社會過程，可以表示族群界限的形成與否，以及族群界限的改變。而族群界線可以維持其實就是人與人之間社會接觸情境存在著文化的差異。所以對於族群研究的重點，應該從個別族群的內部組成及族群史的研究，轉移到族群的界限及界限的維持上。

３．本質與建構之外

對於主張建構論的 Barth 而言，族群是個社會團體，是行動者個人自我歸屬與識別的結果；至於本質論者所篤信的社會文化特質，不過是行動者據以決定族群界限的判準，並非所謂族性。因此，建構論與本質論間，似乎臥躺著一道難以跨越的鴻溝。然而，當 Benedict Anderson《想像的共同體》一書於 1991 年問世後，人們發現原來的那道鴻溝，明顯地變窄了。

Anderson 將民族的定義爲：一個想像的政治共同體，而這個想像本身具有內在的有限性與統治性格。之所以爲想像是因爲即使在最小的民族也不是每一個人都認識彼此；之所以是有限的，是因爲即使在最大的民族仍然也是存在著與其他民族的界限；之所以具有統治性格，是因爲民族觀念是在啓蒙時代與法國大革

命的年代所誕生的，而這二者破壞了君權神授、有階級的政治範圍；而之所以是一個共同體，是因爲即使在其中有許多的不平等、剝削存在，民族仍然是被感知爲一個深層、平面的同伴關係。

這一共同體有一精神性的文化根源與物質性的社會條件。民族的想像有一個文化根源，它的出現是因爲三個古代的事物散失他們對於人們心靈的控制：其一，特定的書寫文字與真理之間的關係不再密切；人們不再相信社會是自然組織而成，並且被某些人所控制；人們不再相信宇宙觀與歷史是不可分。民族想像還有社會條件：資本主義、印刷科技與人類語言宿命的多樣性這三者的重合，使得一個新形式的想像共同體成爲可能，而自其基本形態觀之，這種新的共同體實已爲現代民族之登場預先搭好了舞臺。也正是在這基礎之上，民族主義才由歐裔海外殖民地特殊的歷史背景裡產生，隨後反彈回歐陸之後，再向全球傳播。

Anderson 當然是個建構論者，如其書名「想像的共同體」即可見一斑。然而《想像的共同體》一書的意義在於向世人宣告，建構論者據以建構族群界限的文化特質，並非如他們自己所認爲那樣具有無上的彈性。相反的，人類近代史上這一民族主義運動的社會文化根源，都是漫長的歷史演變甚或宿命的結果。簡言之，如果建構論者係著眼於行動者對於身份的自我歸屬與識別，那麼行動者所擁有的自由意志程度，恐怕不足以讓我們再稱他們爲建構論者。

回顧這些族群理論之後，我們再回頭檢視客家議題。客家族群史顯示，客家固然源遠流長，然而其文化顯然與南方少數民族息息相關；而客家族群意識之崛起，實與晚近族群緊張關係密切相關。華南地區長期存在著不同時期移入的北方移民與南方民族相互融合的現象，而且那些散居在閩粵贛丘陵地區的居民各自與其相鄰人群存有緊張關係，這就構成客家族群早期的客觀條件；而主觀認同則在

晚近將這些居民媒合爲一所謂的客家族群，而且這種媒合過程是多階段，逐步涵括跨區域的客家人，終底於建立一個所謂的客家族群，而且這個建構過程目前仍在持續地進行中。因此，正如 Comaroff 夫婦所主張：「族性並非成於族群形成的原初時期，它是歷史過程的產物；族性也非單一形式的，它必然包含一整套的關係與意識」（Comaroff 1992: 54）。

這麼說來，本質論與建構論的區別就顯得不合時宜了，因爲建構論者無法抹煞本質論者的族性；然而本質論者又必須承認族性本身所包含的建構過程。因此，「客家是什麼？」這個問題與「客家是如何形成的？」基本上是同一個問題，而且這一客家形成就是一個包含主客觀因素的歷時性建構過程。而這便是我們思考臺灣客家族群的理論工具，我們將據以選定研究對象，並考察相關研究成果與資料。

三、研究範圍、時間與名詞界說

儘管如前文所言，十九世紀徐旭曾已提出客家論述，相當程度地標誌了客家作爲特定族群的總稱，然而這一總稱直到 1971 年才變得比較貼近真實，那一年的 10 月 1 日世界客屬人士第一次在香港集會，籌組「世界客屬總會」。[9]後來這一組織向台灣的內政部、外交部與僑委會登記立案，隨後便在舊金山、台北、梅州、模里西斯、高雄市、雅加達、東京、曼谷、福建龍岩、馬來西亞沙巴、新加坡及馬來西亞吉隆坡等地舉行年度大會。

這一客家總稱的形成過程具有十分豐富的內涵，自然值得研究，也必須研究，不過筆者認爲應階段性地先處理臺灣本島客家形成的過程，日後再行深入研究「客家形成」。因此，本論文以臺灣客家爲研究對象，並且以「臺灣客家的形

[9] 雖然香港崇正總會、南洋客屬總會、泰國客屬總會及馬來西亞客屬總會等客家社團組織早在 1920 年代便已先後成立，但是以「世界」為標榜，則始於此。

成」作爲論文的主標題。

其次，如同前述客家總稱所面臨的問題，面對「臺灣客家」這一現象，也有相同的階段性研究考量。「臺灣客家」概念的形成也是十分晚近的現象，前述世界客屬總會成立後，除了在世界各地先後成立各國分會外，也在臺灣島內相關縣市成立各該縣市的客屬分會。而以「臺灣客家」爲名的第一個客家組織則於 1990 年以「台灣客家公共事務協會」的名義出現，協會提出「新的客家人」之理念，積極進行攸關社會改造、民主運動的相關活動，同時主導成立客家公益媒體「寶島客家廣播電台」，成爲全球第一家專業的客語頻道。[10]台灣客家公共事務協會成立後，也同客屬協會一般，陸續在各縣市成立分會，目前擁有各地區組織包含：台北市客家公共事務協會、台北縣客家公共事務協會、桃園縣客家公共事務協會、新竹市客家公共事務協會、台灣客家公共事務協會高雄分會、台灣客家公共事務協會六堆分會、北美台灣客家公共事務協會（美國）。這一臺灣客家現象的產生和世界客家一般，也是一個頗值探討的主題，不過本論文仍依前述理論基礎之探討，客家族性之產生有其不可忽略的歷史性，因此我們無法只憑近二十年的客家現象討論臺灣客家，勢必將視野一方面往歷史延伸，一方面聚焦點於特定的客家地區，以求理解臺灣客家及其形成過程。

基於上述規畫，本論文在時間方面，雖然從清初開始一路寫到現代，但是觀察的重點時間是十九世紀。在空間上雖包含臺灣全島，但是以頭前—鳳山兩溪流域及部份中港溪及紅毛溪流域爲觀察核心，並且以「以竹塹地區爲核心的觀察」作爲論文的副標題。

[10] 臺灣客家公共事務協會成立前，＜客家風雲雜誌＞已於 1987 年 10 月 25 日創刊，並於 1988 年 12 月 28 日「還我母語大遊行」，是為客家人第一次的街頭運動。

四、研究成果與資料

本論文的基礎有二，其一爲目前已完成的竹塹地區相關研究，其次則爲竹塹地區相關史料，簡述如下：

（一）研究成果

在竹塹研究方面，對於本論文主題而言，最值得重視的是施添福《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》一書，本書出版於 2001 年，是施添福 1988 投入竹塹地區研究後，一系列竹塹研究論文的總集。該書所提出的人文地理分區觀點廣爲研究者所徵引，其中最受矚目的是柯志明的《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》一書，可謂影響深遠。施添福人文地理分區觀點的本意是主張土牛溝（舊番界）與新番界將竹塹地區分割成「漢墾區、保留區與隘墾區」三個人文地理分區，這些分區不只是分割了竹塹地區的生活空間，更孕育了各分區不同的社會特質和社經特色（施添福 2001：110）。然而，引起筆者注意的是施添福所留下的伏筆，施添福認爲人文地理分區更蘊涵了漢番族群關係的時間轉移。

柯志明（2001）是否由這一伏筆獲得靈感，筆者無從得知，然而，柯志明一如施添福重視新舊番界所顯示的人群區隔關係，經由梳理清廷統治政策的相關文件，輔以全盤統計土地申告書中的大租數額，得出清廷藉由重新配置熟番而完成其族群政治的歷史圖像。

柯志明的鉅著縝密而詳贍，闡述清廷漢、熟番、及生番的三層制族群政治精髓；然而其論述以熟番爲重點，又以全島爲範圍，因此相對於施添福所提出漢、客家、熟番及生番四者的綱要性論列，柯志明顯得「詳於番而疏於漢」。本論文認爲施柯二人的研究成果深厚而穩固，正應在兩人的架構下，進一步綰合竹塹地

區各相關主題及村落的研究的成果，以理解竹塹地區客家形成的過程。

竹塹地區的研究成果十分豐富，在鄰近海岸區域，莊英章（1994）在竹北兩個閩客村落以宗族及婚姻爲主軸的比較研究；施添福（1989）在新豐以萃豐莊爲例，說明墾區莊中，在地業戶和不在地業戶以及閩粵莊主充分合作，以經營莊業並維持莊內社會秩序；筆者根據湖口土地財富集中於當地家族的情形，提出「社會、經濟的聯結關係」是當時階級的重要特徵（羅烈師 2001）；林玉茹（2000）則在竹塹城內論述竹塹地區的在地商人經由各種活動與網絡，在傳統地域社會中，取得優勢地位的過程。

在近山的中港溪上游部份，莊英章與陳運棟（1984）首先討論金廣福史料的發掘與應用，並且以北埔姜家的墾闢事業爲例，探討台灣北部漢人拓墾型態的演變；吳學明（2000）在北埔、寶山、與峨眉三鄉所在的金廣福大隘地區，分析番界之外的土地，經官方、縉紳、墾戶以及墾民共同的努力，由開墾之初武質勝於文質的社會，逐漸轉變成文治社會的過程；吳育臻（2000）的研究也在大隘地區，重點則放在聚落與生活方式的變遷；梁宇元（2000）則聚焦點於聚落構成的元素與特質；中游部份則有莊英章與陳運棟（1982）在頭份所做的宗族與社會發展史研究。頭前溪中上游方面，吳學明（1998）以完整的史料彙編爲後盾，論列芎林、竹東及橫山的開墾歷史；在鳳山溪中上游方面，李明賢（1999）、邱瑞杰（1999）、張婉如等（1999）在關西分別討論鄉街的空間變化、散村的安全與防禦、及羅姓單姓村的形成與發展。此外，在賴玉玲（2005）及林桂玲（2003）亦已充分的史料探討義民信仰、宗族與地方社會的互動關係，十分具有參考價值。

（二）資料

1.日本時代人口統計資料

本論文所採用最重要的統計數字有二，一爲《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》，另一則爲《新竹州第一統計書》。日本時代各項有組織、有計劃的統計調查和史料整理，可以視爲整個清領時期社會、經濟發展的總結，因此是吾人研究清末臺灣社會的重要憑藉。

《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》是臺灣目前所存最完整而詳實的祖籍調查記錄，本調查由臺灣總督府官房調查課於西元 1926 年（昭和元年）完成，並於 1928 年編印的《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》。內文雖只是二十五開本，29 頁的篇幅而已，但是由於本調查係爲供研究臺灣文化者而實施，以街庄爲統計單位，詳細地將臺灣島內在籍漢民族的省州籍貫，予以分類統計，因此十分具有研究價值。本論文採用陳漢光 1972 年《臺灣文獻》二十三卷第一期的中譯〈日治時期臺灣漢族祖籍調查〉。另外一份祖籍人口統計資料也十分重要，那就是大正十年（1921 年）完成的《新竹州第一統計書》。本統計書依內地人（即日本人）、本島人（即臺灣人）、朝鮮人（即韓國人）及外國人等四類，依行政村爲單位，分別統計。其中本島人又分成福建人、廣東人、其他漢人、熟蕃人及生蕃人等五類，雖然不如 1926 的資料詳盡，但是由於本統計書係以行政村的統計單位，可以據以彌補 1926 略顯粗略的街庄統計單位之不足。

除前述兩項統計資料外，《土地申告書》與戶政單位的日治除戶資料也值得參考。土地申告書係日本政府爲瞭解台灣土地所有權及使用情形，於 1898 至 1905 年進行全島土地調查後，彙集民間自行申報的土地資料與調查登記的記錄，彙集而成。至於鄉鎮市戶政單位日治除戶資料的戶籍記錄，羅列了每戶中詳細的個人資料、出生年月日、檢奎等級、親屬關係、族種、職業別、預防接種、稱謂等資料，是吾人社會史研究的重要材料。

2.方志

清代編修的地方志，例如《臺灣府志》、《諸羅縣志》、《淡水廳志稿》、《淡水廳志》與《新竹縣采訪冊》等，是一個地區各項資料的綜合記錄，編修者除了地方官員之外，地方士紳大多也會被延攬參與資料採訪或編修的工作。這類地方志的內容包含了地理山川、建置沿革、社典祠廟、職官、賦役、選舉、武備、列傳、風俗、物產、古蹟勝景、藝文、災異等記錄，涵蓋內容相當廣泛。由於地方志的記錄常有記載簡略，或抄襲前志的情形，人口之類統計資料也不甚可靠，因此詮釋史料時，通常需要多方比較，以克服此類史料的限制性。

3.官方奏疏

官方奏疏類史料即官方上下行公文，可能是下級對上級的政策建議或地方情況報告，或者是上對下的政令宣導、管理原則或處理辦法等資料。此類史料除了可以作爲吾人了解當時史實的參考外，更是吾人理解官方態度及策略重要指引。一如方志資料，吾人對於奏疏文字的解釋，也必須配合其他實錄、官方檔案、會典、官員的文集與筆記等資料，以免被單一史料誤導。

4.淡新檔案

「淡新檔案」是清乾隆四十一年（1776）至光緒二十一年（1895）淡水廳、臺北府及新竹縣的行政與司法檔案，日據時代由新竹地方法院承接，轉送覆審法院（即高等法院），再轉贈臺北帝國大學文政學部，供學術研究之用。戰後移交臺灣大學法學院，並由法律系戴炎輝教授命名及主持整理工作，將檔案內之文件分爲行政、民事及刑事三門，門下並分類、款、案、件全檔共計一、一六三案，一九、一五二件。類別以行政編最多，年代以光緒年間最多。全部檔案原件及三十三捲微捲於民國七十五年（1986）由戴教授移交臺灣大學圖書館特藏組珍藏，清

點實得總案數爲一、一四三案，共一九、二八一件。在現存的清代臺灣省、府、州、縣廳署檔案中，以「淡新檔案」最具規模、完整而亙及長期間。本檔案爲研究我國前清時代臺灣行政、司法、經濟、社會、農業等極有價值之第一手資料，故對研究臺灣法制史、地方行政史、社會經濟史等深具學術價值，彌足珍貴。也是瞭解傳統中國法律制度與司法審判的重要憑藉，爲世界有名的傳統中國縣級檔案。目前這批檔案已列入國科會「臺灣文獻數化典藏計畫」，由臺灣大學執行，並且陸續提供線上檢索（http://140.112.113.4/project/database1/index.htm）。

5.遊記文集類史料

除了上述公文書外，土紳階層官員遊歷臺灣時，所寫下的遊記與詩文集類史料，記錄當時見聞與感想，亦是吾人分析清代社會、經濟、風俗的珍貴材料。

6.書信、字據及契約等古文書

清代私人書信、字據及契約等文書資料亦在參考之列，這些古文書可以從日治時期各種調查研究所編輯整理的《清代臺灣大租調查書》、《臺灣私法》、《臺灣土地慣行一斑》及地方志中查考。光復後則有《臺灣公私藏古文書彙編影本》，中央研究院民族所圖書館、臺灣史研究所籌備處圖書館、國家圖書館臺灣分館、臺灣省文獻委員會所收藏的古文書資料等處所蒐藏的竹塹社古文書、莊英章等蒐藏的義民廟古文書、吳學明發現的北埔姜家古文書、及筆者所蒐集的湖口古文書等。

7.其他

其他資料尚包含碑銘及族譜等，《明清臺灣碑碣選集》、《臺灣北部碑文集成》及其他地方寺廟等處所收各類碑、匾、聯等資料，包含修建、重修、捐助、示禁、匾額及聯語等。至於歷來族譜保存了源流、家族遷移、世系表、字行及傳記等，

可運用在移民開發、家族史與婚姻、人口研究、人物志、家族的研究之上。

五、全文結構

本文除本章緒論外，分成四個部份：

第一部份爲第二章，以日本時代的人口統計資料爲基礎，提出祖籍人口分布的河流流域模式，這一模式幾乎適合全臺灣具有不同祖籍人口的各河流域，唯一的例外是桃園地區的大漢溪與古大漢溪流域。

第二部份爲第三至六章，因應階段性研究策略的構想，以頭前—鳳山兩溪流域及中港溪上流爲範圍，分別從自主的地方社會、政治與商業的控制、信仰的階序、及粵人客家認同等四個面向，分析本區客家形成的過程。

第三部份爲第七章，以第二部份所展示的兩溪流域分析結果作爲基本模式，解釋島內其他流域的族群分布模式，而其重點則爲與基本模式不相符合的桃園大漢溪與古大漢溪流域。

第四部份爲則爲第八章結論，以本論文針對二十世紀初期以前臺灣客家的研究成果，回應當代臺灣客家、客家及族群理論的相關問題。

以下我們就首先攤開日本時代的人口統計資料，解讀其中的人群分布模式，於茲展開臺灣客家的旅程。

第二章　臺灣二十世紀初期的閩粵人群

琅嶠地方，近海多閩人，依山多粵人，山內爲番人（唐贊袞 1891:48）。

依據 1920 年代兩項人口統計資料，我們發現當時漢人佔臺灣人口 98.6% ，其中祖籍福建者佔總人口的 81.6% ；而祖籍廣東者則有 17% 。特別值得吾人注意的是，兩籍人群之間的分布呈現集中化的現象，特別是南北兩個新舊行政中心，即臺南府與臺北府幾乎沒有粵籍居民存在；而新竹州與高雄州則有較多的粵籍人口，其中又以新竹州的粵籍人口甚至遠高於閩南人群，最值得觀察。

一、臺灣祖籍人口分布概況

臺灣各祖籍人口統計資料最早見於同治十三年（1874），這份淡新檔案保存的文件紀錄了淡水廳轄區內聚落各祖籍人口之數目，可惜這一統計數字精確程度實在令人生疑，例如，楊梅壢（今楊梅街區）與中壢皆被列爲閩莊，而參酌其他相關史料與前人研究成果，此一紀錄明顯與事實不符。因此，一葉知秋，這份文件向來不被相關研究者所引用。真正可以採信引用的統計資料完成於日治時期，臺灣總督府自1905年以來的國勢調查以及其他的相關人口統計中，紀錄了當時臺灣地區的各祖籍及種族人口的分布資料，又由於這類的調查在光復後不復見於大規模的官方人口統計中，因此這一資料顯得格外珍貴。下文便以此項資料，分析日治初期的臺人祖籍分布情形。

（一）1920 年代臺灣粵籍人口概況

臺灣目前所存最完整而詳實的祖籍調查記錄，是臺灣總督府官房調查課完成於西元 1926 年（昭和元年），並於 1928 年編印的《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》（以下簡稱鄉貫調查）。內文雖只是二十五開本，篇幅 29 頁而已，但是由於本調

查係爲供研究臺灣文化者而實施，以街庄爲統計單位，詳細地將臺灣島內在籍漢民族籍貫，予以分類統計，因此十分具有研究價值。[11]

日本政府於大正九年（1920）在臺實施地方制度的大改革，行政層級採州、郡、庄三級制，全臺灣設立五州三廳，分別爲臺北州、新竹州、臺中州、臺南州、高雄州、花蓮港廳、臺東廳及澎湖廳；州下設郡、廳下設支廳，全臺八州廳計有五十四郡（支廳），二百八十庄（參見表 2-1）。

表 2-1　1920 年州郡表

州廳	郡名
臺北州	七星郡、淡水郡、基隆郡、宜蘭郡、羅東郡、蘇澳郡、文山郡、海山郡、新庄郡
新竹州	新竹郡、中壢郡、桃園郡、大溪郡、竹東郡、竹南郡、苗栗郡、大湖郡
臺中州	大屯郡、豐原郡、東勢郡、大甲郡、彰化郡、員林郡、北斗郡、南投郡、新高郡、能高郡、新山郡
臺南州	新豐郡、新化郡、曾文郡、北門郡、新營郡、嘉義郡、斗六郡、虎尾郡、北港郡、東石郡
高雄州	岡山郡、鳳山郡、旗山郡、屏東郡、潮州郡、東港郡、恆春郡
臺東廳	臺東支廳、里壟支廳、新港支廳、大武支廳
花蓮港廳	花蓮港支廳、玉里支廳、研海支廳
澎湖廳	馬公支廳、望安支廳

資料來源：臺灣省文獻會，1969，《臺灣堡圖集》，頁 5-7。南投：省文獻會。

依這些州廳漢人祖籍人口的統計，臺灣漢族人口計 3,422,600 人，其中福建及廣東兩省祖籍人口共佔 98.6% ，而祖籍福建者 2,795,900 人，佔 81.6% ；祖籍廣東者則有 17%（參考表 2-2）。以下我們將稱粵籍人口的百分比數爲粵指數，那麼依鄉貫資調查資料，1926 年時全臺的粵指數爲 17。我們可以假設，如果閩粵人口是均質地共住於全臺各地，那麼我們以行政區域爲單位統計兩籍人口時，

[11] 筆者採用陳漢光先生 1972 年《臺灣文獻》二十三卷第一期的中譯本，〈日治時期臺灣漢族祖籍調查〉。

應該都會接近全島的兩籍人口比例。實際情形並非如此，我們以粵指數 17 衡量各州祖籍人口的比例時，發現此時全臺祖籍人口的分布基本上呈現集中化的趨勢。

州廳級的統計資料顯示，全臺八個州廳中，有四個州廳的粵指數高於 17，其中高雄州粵指數爲 19.9，與全島平均值相當；臺東廳的粵指數爲 24.5，略高於全島平均值；花蓮港廳則爲 42.1，已經大於全島平均值的兩倍；至於最特殊的非新竹州莫屬，其指數高達 60.7，是全臺唯一粵籍人口超過閩籍人口的州廳。至於臺北州、臺南州與澎湖廳的粵指數則各僅爲 2.1、0.5 及 0.1，遠低全臺平均值，幾乎可以說是純閩籍人口的州廳（參見表 2-2）。

表 2-2　1926 年臺灣各州漢人祖籍人口統計表　　單位：百人。

祖籍 / 州廳別	福建		廣東		其他		合計
澎湖廳	670	99.1%	1	0.1%	5	0.7%	676
臺北州	5374	98.4%	29	0.5%	56	1.0%	5459
臺南州	9117	96.9%	195	2.1%	97	1.0%	9409
臺中州	6851	86.1%	1008	12.7%	99	1.2%	7958
高雄州	3556	78.1%	905	19.9%	91	2.0%	4552
臺東廳	37	75.5%	12	24.5%	0	0.0%	49
花蓮港廳	99	57.9%	72	42.1%	0	0.0%	171
新竹州	2171	37.3%	3533	60.7%	117	2.0%	5821
總計、平均	27959	81.6%	5802	17.0%	465	1.4%	34226

資料來源：依陳漢光 1972（1928）＜日治時期臺灣漢族祖籍調查＞（臺灣文獻 23:85-104）統計。

這一初步觀察顯示，二十世紀初期臺灣島各祖籍人口的分布呈現集中化的趨勢，其中舊行政中心臺南州與新的行政中心臺北州的粵人人口比例都很低，而新竹州的粵籍人口最高，最值得參考。這一州廳層級的統計資料已經可以約略看出 1926 年臺灣祖籍人口的集中趨勢，共有澎湖、臺北與臺南三個州廳的粵籍人口

非常低，可以略而不論。

那麼其他街庄的祖籍人口集中趨勢的細節究竟如何呢？我們繼續用行政單位「庄」予以分析。全島計有 280 庄，其中 10 庄無漢人，不列入統計。270 庄中，計有 182 庄的粵籍人口不足漢人人口的 10%；10%以上、不足 20%的庄共 18 個，佔 6.7%。這兩者合計 74.1%，約佔四分之三（參見表 2-3）。與全島粵指數 17 相比，爲數差不多四分之三的街庄，其粵籍人口不及全體平均數。

表 2-3 1926 年分庄粵籍人口百分比統計表

粵人口%	庄數	%	累計
0-9.9	182	67.4%	67.4%
10-19.9	18	6.7%	74.1%
20-29.9	10	3.7%	77.8%
30-39.9	7	2.6%	80.4%
40-49.9	2	0.7%	81.1%
50-59.9	4	1.5%	82.6%
60-69.9	6	2.2%	84.8%
70-79.9	6	2.2%	87.0%
80-89.9	6	2.2%	89.3%
90-100	29	10.7%	100.0%
合計	270	100.0%	

資料來源：同表 2-2

若再以粵籍人口佔 50%以上者爲粵庄，那麼粵庄總數達 51 個。其中最多仍爲新竹州，共 31 庄；其次爲高雄州 9 庄；臺中州有 6 庄，花、東二廳分別爲 3 庄與 2 庄；至於臺北州、臺南州及澎湖廳，一如先前人口資料所顯示，並無粵庄存在（參見表 2-4）。

表 2-4　1926 年八州廳粵庄數量統計表

	庄數	粵籍人口過半庄數	百分比
臺北州	39	0	0%
新竹州	43	31	72%
臺中州	60	6	10%
臺南州	67	0	0%
高雄州	44	9	20%
花蓮廳	10	3	30%
臺東廳	12	2	17%
澎湖廳	5	0	0%
合計	280	51	18%

資料來源：同表 2-2

我們先列一總表，列出這五十一個粵庄的粵籍人口比例，以下再分州仔細論

述（參見表 2-5）。且如上所述，無論就人口百分比或粵庄個數，我們大致可以得到兩個結論：其一，新竹州是臺灣最重要的粵籍移民居住地；其二，新竹州以外尚有爲數眾多的粵庄，實有必要仔細查考，方能理解臺灣粵籍人口分布的全貌。因此以下我們便分別依粵籍人口的比率，以少而多，逐一檢視臺中州、高雄州、臺東廳、花蓮港廳及新竹州等五個州廳的閩粵人口分布情形。又由於新竹州的粵籍人口無論相對比率與絕對人口數都遠高於其他州廳，因此筆者特別將新竹州獨立爲一節，予以更細緻的分析。

表 2-5　1926 年臺灣及澎湖地區粵庄總表

州	郡	庄	粵人%	州	郡	庄	粵人%
新竹州	新竹郡	紅毛庄	53.5	新竹州	苗栗郡	通宵庄	65
新竹州	新竹郡	湖口庄	100	新竹州	苗栗郡	四湖庄	91
新竹州	新竹郡	新埔庄	97.2	新竹州	大湖郡	大湖庄	99
新竹州	新竹郡	關西庄	97.6	新竹州	大湖郡	獅潭庄	100
新竹州	新竹郡	六家庄	77.2	新竹州	大湖郡	卓蘭庄	95.2
新竹州	中壢郡	中壢庄	50	臺中州	豐原郡	豐原街	57.1
新竹州	中壢郡	平鎮庄	95.8	臺中州	東勢郡	東勢庄	93.4
新竹州	中壢郡	楊梅庄	94	臺中州	東勢郡	石岡庄	95.7
新竹州	中壢郡	新屋庄	98.3	臺中州	東勢郡	新社庄	95.5
新竹州	中壢郡	觀音庄	70.1	臺中州	員林郡	波心庄	80.9
新竹州	大溪郡	龍潭庄	89.6	臺中州	能高郡	國姓庄	78.6
新竹州	竹東郡	竹東庄	99.2	高雄州	旗山郡	美濃庄	98.3
新竹州	竹東郡	芎林庄	100	高雄州	旗山郡	杉林庄	81.3
新竹州	竹東郡	橫山庄	98.2	高雄州	屏東郡	長興庄	79.3
新竹州	竹東郡	北埔庄	100	高雄州	潮州郡	萬巒庄	81.9
新竹州	竹東郡	峨嵋庄	96.9	高雄州	潮州郡	內埔庄	80
新竹州	竹東郡	寶山庄	94.9	高雄州	潮州郡	竹田庄	78.7
新竹州	竹南郡	頭份庄	83.8	高雄州	潮州郡	新埤庄	100
新竹州	竹南郡	三灣庄	100	高雄州	東港郡	佳冬庄	64.9
新竹州	竹南郡	南　庄	98.9	高雄州	恆春郡	滿洲庄	73.3
新竹州	竹南郡	造橋庄	64.8	臺東廳	里壟支廳	里壟區	100
新竹州	苗栗郡	苗栗街	93	臺東廳	里壟支廳	新開園區	66.7
新竹州	苗栗郡	頭屋庄	98.4	花蓮港廳	花蓮港支廳	鳳林區	63.6
新竹州	苗栗郡	公館庄	92.4	花蓮港廳	玉里支廳	玉里庄	68
新竹州	苗栗郡	銅鑼庄	100	花蓮港廳	玉里支廳	大庄區	53.3
新竹州	苗栗郡	三叉庄	93.5				

資料來源：同表 2-2

（二）臺中州粵籍人口概況

臺中州包含現今臺中縣市、彰化縣及南投縣，計有大屯郡、豐原郡、東勢郡、大甲郡、彰化郡、員林郡、北斗郡、南投郡、新高郡、能高郡、新山郡十一郡。全州人口約八十萬人，其中閩籍近七十萬，粵籍約十萬，12.7%的粵籍人口，低於全島平均數。不過，十一郡之中，有東勢、能高、豐原及員林四郡共擁有 6 個粵庄，其中東勢的粵籍人口高達 94.3%，幾乎是個純粵庄；能高與豐原兩郡的粵籍人口亦各佔四成與三成，爲數可觀（參見表 2-6）。由於東勢、能高及豐原三郡皆偏於台中州的東部及北部，因此我們大致上可以主張 1920 年代的臺中州粵籍人口向東、向北集中（參考圖 2-1）。[12]

表 2-6 臺中州管轄各郡閩粵人口統計 **單位：百人**

郡別	福建	%	廣東	%	其他	%	合計
東勢	13	3.9%	315	94.3%	6	1.8%	334
能高	121	42.2%	112	39.0%	54	18.8%	287
豐原	493	69.5%	214	30.2%	2	0.3%	709
員林	970	87.2%	142	12.8%	0	0.0%	1112
大屯	708	89.6%	76	9.6%	6	0.8%	790
北斗	892	92.2%	75	7.8%	0	0.0%	967
新高	160	86.0%	12	6.5%	14	7.5%	186
南投	640	97.1%	19	2.9%	0	0.0%	659
竹山	320	97.3%	9	2.7%	0	0.0%	329
大甲	1063	97.1%	24	2.2%	8	0.7%	1095
彰化	1471	98.7%	10	0.7%	9	0.6%	1490
合計	6851	86.1%	1008	12.7%	99	1.2%	7958

資料來源：同表 2-2

換一個角度觀察，臺中州十一郡分別屬於大安溪、大甲溪、大肚溪與濁水溪四流域。大安溪與大甲溪流域所屬大甲（北半部）、豐原、大屯與東勢四郡中，靠海的大甲粵籍人口僅佔 2.2%，是全臺中州粵籍人口次少的一郡；往中游至豐

[12] 本章圖 2-1 至圖 2-5 計五張圖，皆依臺灣省文獻會，1969，《臺灣堡圖集》改畫。

原郡，粵籍人口立即提高爲三成；再往上至東勢郡，粵籍人口更是超過九成；此處再越過「番界」，北部沿大安溪進入苗栗縣的泰安鄉，或者沿大甲溪上溯，進入現今台中縣和平鄉，都是原住民泰雅族的居住地。換句話說，臺中州之大安溪與大甲溪流域呈現下游閩人、中游粵人、上游泰雅族的族群分布態勢。[13]

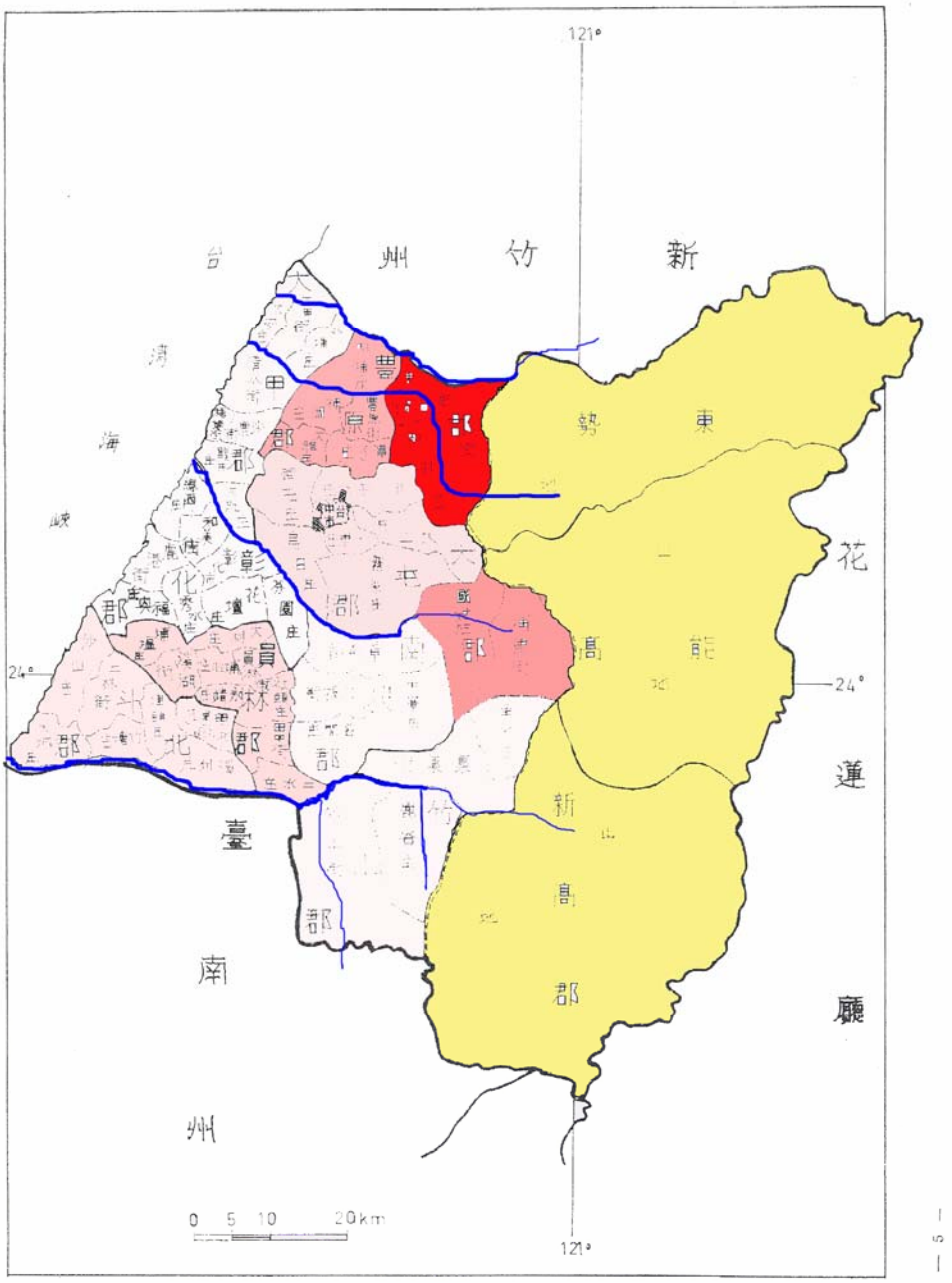


圖 2-1 臺中州地圖

[13] 此處所謂上中下游僅係相對位置而言，並無精確畫分之意。

大肚溪流域所屬大甲（南半部）、彰化（北半部）、大屯、能高六郡，粵籍人口少於北邊的大安—大甲兩溪流域，不過位於中上游的能高郡卻有近四城粵籍人口，過了番界進入現今南投縣仁愛鄉即爲原住民的居住地。因此大肚溪流域亦如大安—大甲溪流域，呈現閩人、粵人、原住民，分據下中上游的態勢，只是閩人擴張，而粵人則相對萎縮。

至於廣大的濁水溪流域裡，彰化、北斗、員林、南投、竹山、新高等六郡，粵籍人口已十分稀少，流域呈現閩人遍布中下游，而泰雅、邵族、布農族、鄒族等原住民居住於上游的情形。不過即使如此，仍有部份村落擁有比例相當高的粵籍人口，例如員林郡的粵籍人口僅佔 12.8%，但是所轄波心庄（即今彰化縣埔心鄉）粵籍人口高達 80.9%；北斗郡粵人更是低至 7.8%，可是所屬竹塘庄的粵籍人口亦達三成（參見表 2-7）。這些粵庄彷彿閩人海洋裡的孤島，十分引人注目。

表 2-7 臺中州鄉貫人口統計 **單位: 百人**

郡別	街庄	福建	%	廣東	%	其他	%	合計
東勢郡	石岡庄	3	4.3%	67	95.7%	0	0.0%	70
東勢郡	新社庄	3	4.5%	64	95.5%	0	0.0%	67
東勢郡	東勢庄	7	3.6%	184	93.4%	6	3.0%	197
員林郡	波心庄	26	19.1%	110	80.9%		0.0%	136
能高郡	國姓庄	11	19.6%	44	78.6%	1	1.8%	56
豐原郡	豐原街	103	42.9%	137	57.1%	0	0.0%	240
北斗郡	竹塘庄	54	69.2%	24	30.8%		0.0%	78
豐原郡	內埔庄	96	70.6%	40	29.4%	0	0.0%	136
能高郡	埔里街	110	47.6%	68	29.4%	53	22.9%	231
大甲郡	外埔庄	45	61.6%	21	28.8%	7	9.6%	73
大屯郡	太平庄	68	71.6%	23	24.2%	4	4.2%	95
員林郡	員林街	195	78.0%	55	22.0%		0.0%	250
北斗郡	田尾庄	101	78.3%	28	21.7%		0.0%	129
南投郡	中寮庄	66	80.5%	16	19.5%		0.0%	82
大屯郡	北屯庄	150	84.7%	27	15.3%		0.0%	177
豐原郡	神岡庄	117	83.6%	21	15.0%	2	1.4%	140
大屯郡	霧峰庄	121	84.6%	20	14.0%	2	1.4%	143
員林郡	永靖庄	151	87.3%	22	12.7%		0.0%	173
新高郡	魚池庄	88	88.0%	12	12.0%		0.0%	100

豐原郡	潭子庄	83	88.3%	11	11.7%	0	0.0%	94
北斗郡	二林庄	155	90.6%	16	9.4%		0.0%	171
員林郡	社頭庄	145	93.5%	10	6.5%		0.0%	155
大屯郡	大里庄	83	94.3%	5	5.7%		0.0%	88
豐原郡	大雅庄	94	94.9%	5	5.1%	0	0.0%	99
竹山郡	鹿谷庄	107	96.4%	4	3.6%		0.0%	111
北斗郡	埤頭庄	121	96.8%	4	3.2%		0.0%	125
彰化郡	彰化街	180	96.8%	5	2.7%	1	0.5%	186
北斗郡	溪州庄	121	97.6%	3	2.4%		0.0%	124
彰化郡	南郭庄	82	94.3%	2	2.3%	3	3.4%	87
竹山郡	竹山庄	213	97.7%	5	2.3%		0.0%	218
大甲郡	大甲庄	183	98.4%	3	1.6%		0.0%	186
南投郡	草屯庄	198	98.5%	3	1.5%		0.0%	201
彰化郡	和美庄	203	96.2%	3	1.4%	5	2.4%	211
大屯郡	南屯庄	89	98.9%	1	1.1%		0.0%	90
大屯郡	西屯庄	112	100.0%	0	0.0%		0.0%	112
大屯郡	烏日庄	85	100.0%	0	0.0%		0.0%	85
大甲郡	清水街	263	100.0%	0	0.0%		0.0%	263
大甲郡	梧棲街	117	99.2%	0	0.0%	1	0.8%	118
大甲郡	大安庄	84	100.0%	0	0.0%		0.0%	84
大甲郡	沙鹿庄	147	100.0%	0	0.0%		0.0%	147
大甲郡	龍井庄	129	100.0%	0	0.0%		0.0%	129
大甲郡	大度庄	95	100.0%	0	0.0%		0.0%	95
彰化郡	鹿港街	314	100.0%	0	0.0%		0.0%	314
彰化郡	大竹庄	90	100.0%	0	0.0%		0.0%	90
彰化郡	線西庄	126	100.0%	0	0.0%		0.0%	126
彰化郡	福興庄	135	100.0%	0	0.0%		0.0%	135
彰化郡	秀水庄	108	100.0%	0	0.0%		0.0%	108
彰化郡	花壇庄	118	100.0%	0	0.0%		0.0%	118
彰化郡	芬園庄	115	100.0%	0	0.0%		0.0%	115
員林郡	大村庄	120	100.0%	0	0.0%		0.0%	120
員林郡	埔鹽庄	123	100.0%	0	0.0%		0.0%	123
員林郡	溪湖庄	154	100.0%	0	0.0%		0.0%	154
員林郡	田中庄	144	100.0%	0	0.0%		0.0%	144
員林郡	二水庄	107	100.0%	0	0.0%		0.0%	107
北斗郡	北斗街	89	100.0%	0	0.0%		0.0%	89
北斗郡	沙山庄	152	100.0%	0	0.0%		0.0%	152
北斗郡	大城庄	99	100.0%	0	0.0%		0.0%	99
南投郡	南投街	225	100.0%	0	0.0%		0.0%	225
南投郡	名間庄	166	100.0%	0	0.0%		0.0%	166
新高郡	集集庄	72	83.7%	0	0.0%	14	16.3%	86

資料來源：同表 2-2

（三）高雄州粵籍人口概況

高雄州包含現今高雄屏東三縣市，當時管轄岡山郡、鳳山郡、旗山郡、屏東郡、潮州郡、東港郡、恆春郡等七郡，全州四十五萬餘人中，粵籍人口九萬，約佔兩成。擁有最多粵籍人口的是潮州郡，高達六成；旗山郡亦近四成；屏東郡及恆春郡都超過兩成；至於靠海的岡山、鳳山及東港的粵人皆不及一成，其中最北的岡山甚至不及百分之一（參見表 2-8）。因此，高雄州的粵籍人口係由西向東，由北向南漸增（參見圖 2-2）。

表 2-8 高雄州郡級鄉貫人口統計 **單位：百人**

項次	福建		廣東		其他		合計
潮州郡	218	38.4%	349	61.6%	0	0.0%	567
旗山郡	294	53.1%	217	39.2%	43	7.8%	554
屏東郡	505	70.1%	200	27.8%	15	2.1%	720
恆春郡	148	76.3%	44	22.7%	2	1.0%	194
東港郡	644	90.8%	61	8.6%	4	0.6%	709
鳳山郡	673	92.7%	26	3.6%	27	3.7%	726
岡山郡	1,074	99.3%	8	0.7%	0	0.0%	1,082
合計	3,556	78.1%	905	19.9%	91	2.0%	4,552

資料來源：同表 2-2

相同地，以流域觀點視之，本州屬於高屏溪流域（亦即下淡水河或打狗溪），下游岡山郡、鳳山郡、東港郡及潮州郡沿海的枋寮與枋山兩庄是閩人的天下；中游的旗山、屏東與潮州粵人漸多；跨過「番界」，則是布農、魯凱及排灣等原住民的居地。至於恆春半島方面，西半面的車城庄與恆春庄是閩人居地，但是東半面的滿州庄則粵人佔絕大多數，而北面才是原住民的生活空間（參見表 2-9）。臺南府知府唐贊袞於十九世紀末期便觀察到這一人群分布現象，因此留下「琅嶠地方，近海多閩人，依山多粵人，山內爲番人」之記錄（唐贊袞 1891:48）。

表 2-9 高雄州鄉貫人口統計

郡別	街庄	福建		廣東		其他		合計
岡山郡	岡山庄	114	100.0%	0	0.0%		0.0%	114
岡山郡	楠梓庄	135	100.0%	0	0.0%		0.0%	135
岡山郡	燕巢庄	57	100.0%	0	0.0%		0.0%	57
岡山郡	阿蓮庄	61	98.4%	1	1.6%		0.0%	62
岡山郡	路竹庄	111	100.0%	0	0.0%		0.0%	111
岡山郡	湖內庄	232	100.0%	0	0.0%		0.0%	232
岡山郡	彌陀庄	216	96.9%	7	3.1%		0.0%	223
岡山郡	左營庄	148	100.0%	0	0.0%		0.0%	148
鳳山郡	鳳山街	112	96.6%	3	2.6%	1	0.9%	116
鳳山郡	小港庄	123	100.0%	0	0.0%		0.0%	123
鳳山郡	林園庄	125	99.2%	0	0.0%	1	0.8%	126
鳳山郡	大寮庄	132	100.0%	0	0.0%		0.0%	132
鳳山郡	大樹庄	101	98.1%	2	1.9%		0.0%	103
鳳山郡	仁武庄	53	65.4%	19	23.5%	9	11.1%	81
鳳山郡	烏松庄	27	60.0%	2	4.4%	16	35.6%	45
旗山郡	旗山街	126	88.7%	12	8.5%	4	2.8%	142
旗山郡	美濃庄	2	1.1%	177	98.3%	1	0.6%	180
旗山郡	杉林庄	3	9.4%	26	81.3%	3	9.4%	32
旗山郡	甲仙庄	3	15.8%	2	10.5%	14	73.7%	19
旗山郡	內門庄	69	76.7%	0	0.0%	21	23.3%	90
旗山郡	田寮庄	91	100.0%	0	0.0%		0.0%	91
屏東郡	屏東街	218	91.6%	15	6.3%	5	2.1%	238
屏東郡	長興庄	24	19.8%	96	79.3%	1	0.8%	121
屏東郡	鹽埔庄	64	75.3%	21	24.7%		0.0%	85
屏東郡	高樹庄	42	44.2%	44	46.3%	9	9.5%	95
屏東郡	六龜庄	30	63.8%	17	36.2%		0.0%	47
屏東郡	里港庄	73	94.8%	4	5.2%		0.0%	77
屏東郡	九塊庄	54	94.7%	3	5.3%		0.0%	57
潮州郡	潮州庄	46	62.2%	28	37.8%		0.0%	74
潮州郡	萬巒庄	17	18.1%	77	81.9%		0.0%	94
潮州郡	內埔庄	36	20.0%	144	80.0%		0.0%	180
潮州郡	竹田庄	16	21.3%	59	78.7%		0.0%	75
潮州郡	新埤庄	0	0.0%	40	100.0%		0.0%	40
潮州郡	枋寮庄	79	98.8%	1	1.3%		0.0%	80
潮州郡	枋山庄	24	100.0%	0	0.0%		0.0%	24
東港郡	東港街	143	100.0%	0	0.0%		0.0%	143
東港郡	新園庄	164	99.4%	0	0.0%	1	0.6%	165
東港郡	萬丹庄	159	99.4%	0	0.0%	1	0.6%	160
東港郡	林邊庄	102	99.0%	0	0.0%	1	1.0%	103

東港郡	佳冬庄	32	34.0%	61	64.9%	1	1.1%	94
東港郡	琉球庄	44	100.0%	0	0.0%		0.0%	44
恆春郡	恆春庄	95	93.1%	7	6.9%		0.0%	102
恆春郡	車城庄	45	72.6%	15	24.2%	2	3.2%	62
恆春郡	滿洲庄	8	26.7%	22	73.3%		0.0%	30

資料來源：同表 2-2

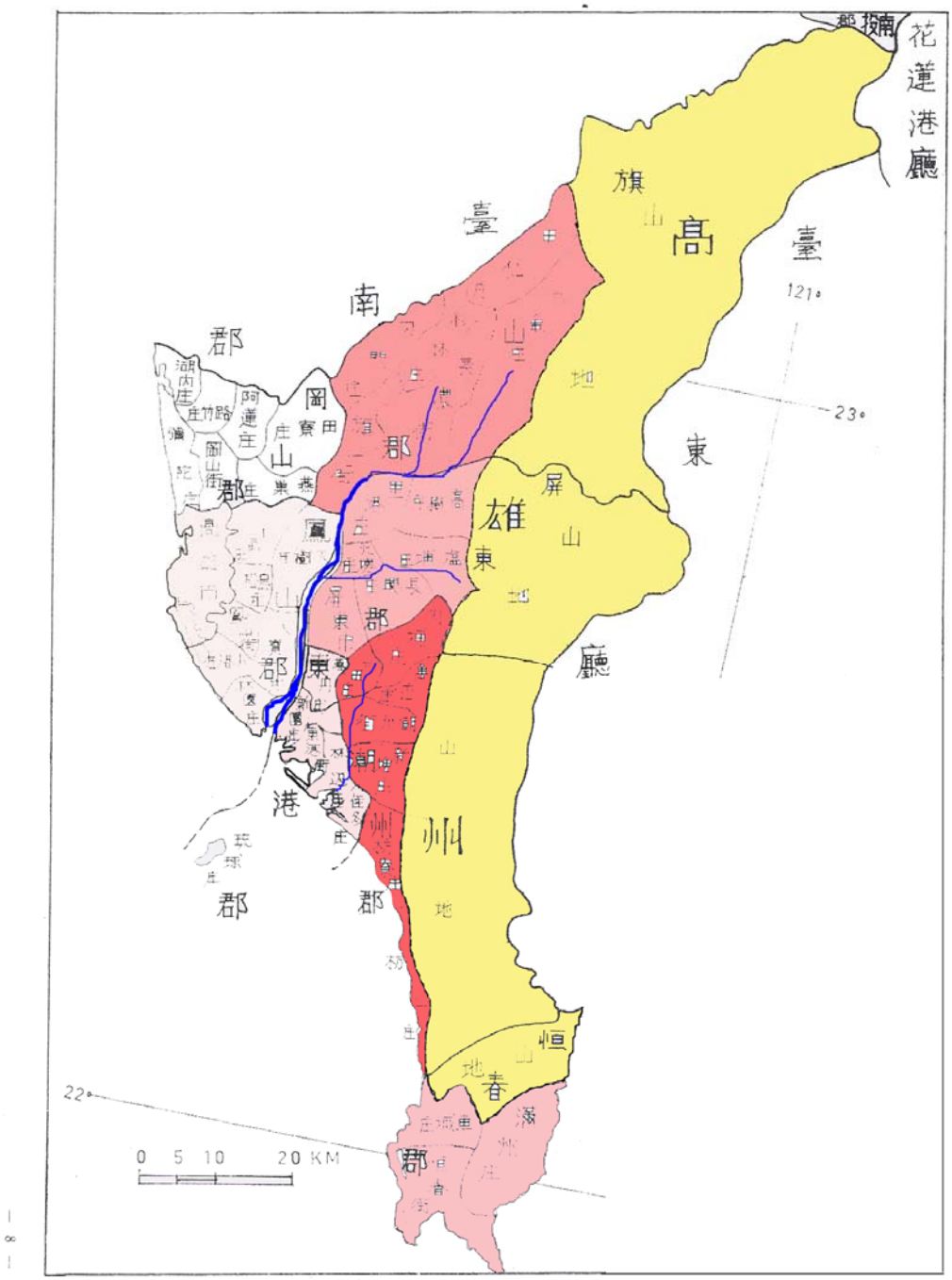


圖 2-2 高雄州地圖

（四）臺東廳粵籍人口概況

臺東廳包含現今臺東縣，管轄臺東、里壟、新港及大武四支廳十二區，布農、排灣、魯凱、阿美、卑南與達悟分布各地，是島內原住民族群最多元位的縣份。其中里壟支廳的台東街、火燒島區（綠島）、里壟區及新開園區有漢人居住，其餘八區皆無漢人，全廳漢人不及五千人（參見表表 2-10）。

表 2-10 臺東廳漢人祖籍人口統計表

郡別	街庄	福建		廣東		其他	合計
臺東支廳	台東街	18	75.0%	6	25.0%	0.0%	24
臺東支廳	卑南區	0		0			0
臺東支廳	火燒島區	17	100.0%	0	0.0%	0.0%	17
里壟支廳	鹿野區	0		0			0
里壟支廳	里壟區	0	0.0%	2	100.0%	0.0%	2
里壟支廳	新開園區	2	33.3%	4	66.7%	0.0%	6
新港支廳	成廣澳區	0		0			0
新港支廳	新港區	0		0			0
新港支廳	都蠻區	0		0			0
新港支廳	加走灣區	0		0			0
大武支廳	大麻里區	0		0			0
大武支廳	大武區	0		0			0
總計		37		12			49

資料來源：同表 2-2

由於臺東境內主要地形爲高山、縱谷、平原與海岸，重山峻嶺自西向東緩降，中央山脈山區內河川上游多爲縱谷，坡陡水急，境內主要河川有卑南溪及其支流鹿野溪、鹿寮溪，次要河川有利嘉溪、知本溪、太平溪等三條，普通河川有太麻里溪等 26 條。卑南溪上游發源於關山之東坡，呈順向河，至池上折南流，流灌臺東縱谷平原，途中納主要支流鹿寮及鹿野兩溪，於臺東市附近入海，其河口與知本溪、利嘉溪及太平溪形成廣大之三角洲，即臺東沖積三角洲平原。除火燒島不論外，台東廳的漢人移民分布於卑南溪流域。閩籍人口居住於位於臺東沖積三角洲之臺東街，粵籍人口則活動於里壠區（今關山鎮）與新開園區（今池上鄉）。

（參考圖 2-3）因此，雖然臺東雖然是漢人最後拓墾的區域，但是其族群分布概況與前文臺中州及高雄州的模式，並無二致。

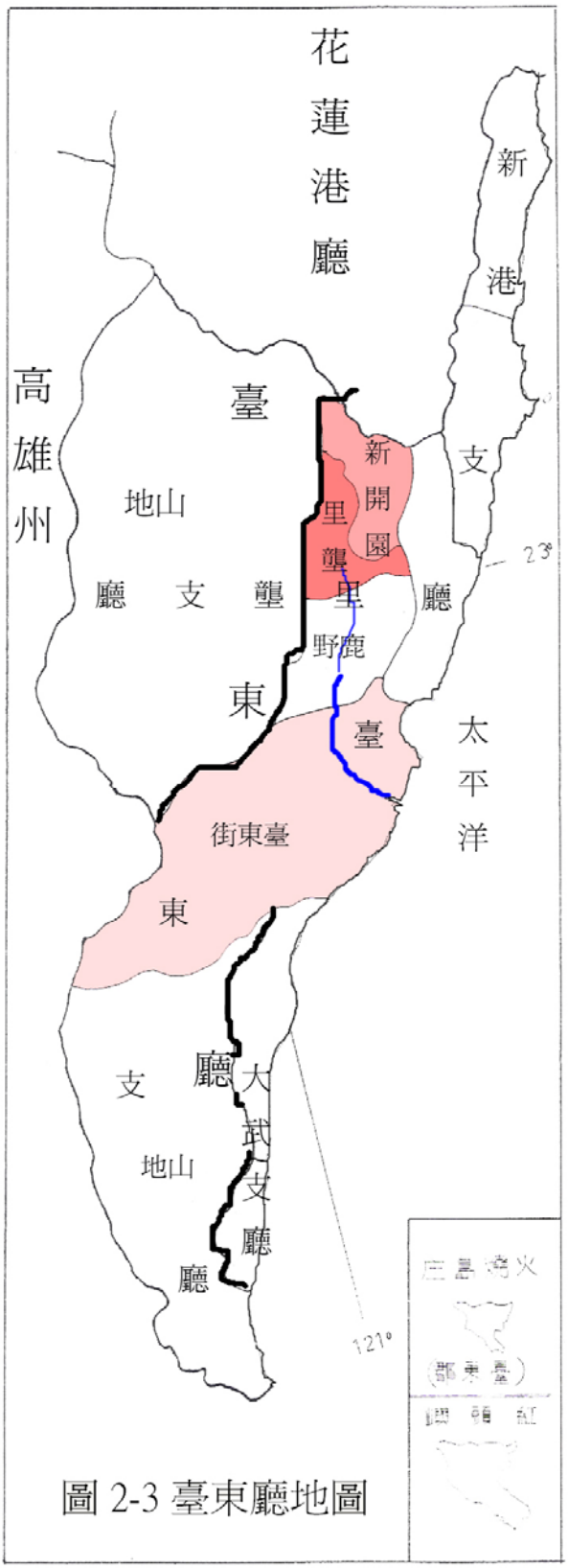


圖 2-3 臺東廳地圖

（五）花蓮廳粵籍人口概況

花蓮廳即今花蓮縣，下轄花蓮港、玉里及研海等三支廳，漢人入墾前是阿美、泰雅及布農等原住民的居住地。1920 年代時，北部的研海支廳並無漢人，閩人在中部的花蓮港支廳佔優勢，粵庄則分布於南部的玉里支廳（參見表 2-11）。

表 2-11 花蓮港廳鄉貫人口統計

郡別	街庄	福建		廣東		其他	合計
花蓮港支廳	吉野區	1	100.0%	0	0.0%	0.0%	1
花蓮港支廳	花蓮港街	35	94.6%	2	5.4%	0.0%	37
花蓮港支廳	平野區	12	85.7%	2	14.3%	0.0%	14
花蓮港支廳	壽　區	7	70.0%	3	30.0%	0.0%	10
鳳林支廳	瑞穗區	13	52.0%	12	48.0%	0.0%	25
鳳林支廳	鳳林區	16	36.4%	28	63.6%	0.0%	44
鳳林支廳	新社區	0		0		0.0%	0
玉里支廳	玉里區	8	32.0%	17	68.0%	0.0%	25
玉里支廳	富里區	7	46.7%	8	53.3%	0.0%	15
研海支廳	研海區	0		0		0.0%	0
合計		99	57.9%	72	42.1%	0.0%	171

資料來源：同表 2-2

花蓮的地形是由山地、河川和平原所組成。而山地、河川、平原的分布如下：

山地是由西部中央山脈和東邊的海岸山脈所構成。中央山脈是臺灣島的骨幹，南北縱走，但稍偏東部，而山脈的高山群落又多聚集在花蓮縣境內或縣界上，所以山峰及其東向的山坡就占很大的比例。然而它不像臺灣西部那樣，山坡漸緩，最後變成平原而是在東邊臨海的地方又徒地升起一座高聳的海岸山脈。這座海岸山脈一直延伸到臺東境內。河川主要是由縣境內的花蓮溪和秀姑巒溪及其支流所組成。至於平原，則分布在中央山脈和海岸山脈之間的狹長谷地。其寬度約在三至六公里之間。由於地形的限制，花蓮居民大多住在縱谷平原的沖積扇上。花蓮溪發源於花蓮縣中央山脈丹大山支脈之拔子山，流經區域包含花蓮縣的吉安

鄉，壽豐鄉，萬壽鄉，鳳林鎮，光復鄉，秀林鄉，萬榮鄉，花蓮市；秀姑巒溪發源於花蓮、台東兩縣縣界之崙天山南麓，流經區域包含花蓮縣的瑞穗鄉、萬榮鄉、玉里鄉、豐濱鄉、卓溪鄉、富里鄉及台東縣的池上鄉、海端鄉。簡言之，花蓮縣區分成花蓮溪流域與秀姑巒溪流域兩部份，二者所形成的兩道南北走向的縱谷平原，是人口密集區。

就花蓮港支廳所在的花蓮溪縱谷而言，吉野區、花蓮港街、平野區、壽區、鳳林區從北到南，閩籍人口從 100%到 36.4%，呈現越往上游走，粵籍人口越多的現象；[14]就玉里支廳所在秀姑巒溪縱谷而言，從瑞穗區、玉里區到宮里區，粵籍人口從河口不及五成，到玉里區近七成，和花蓮溪流域相同，不過再至宮里區粵籍人口又略降至五成多（參見圖 2-4）。

TSING HUA UNIVERSITY

[14] 瑞穗區行政區域上屬於花蓮港支廳，但是在地理上則屬於秀姑巒溪流域。

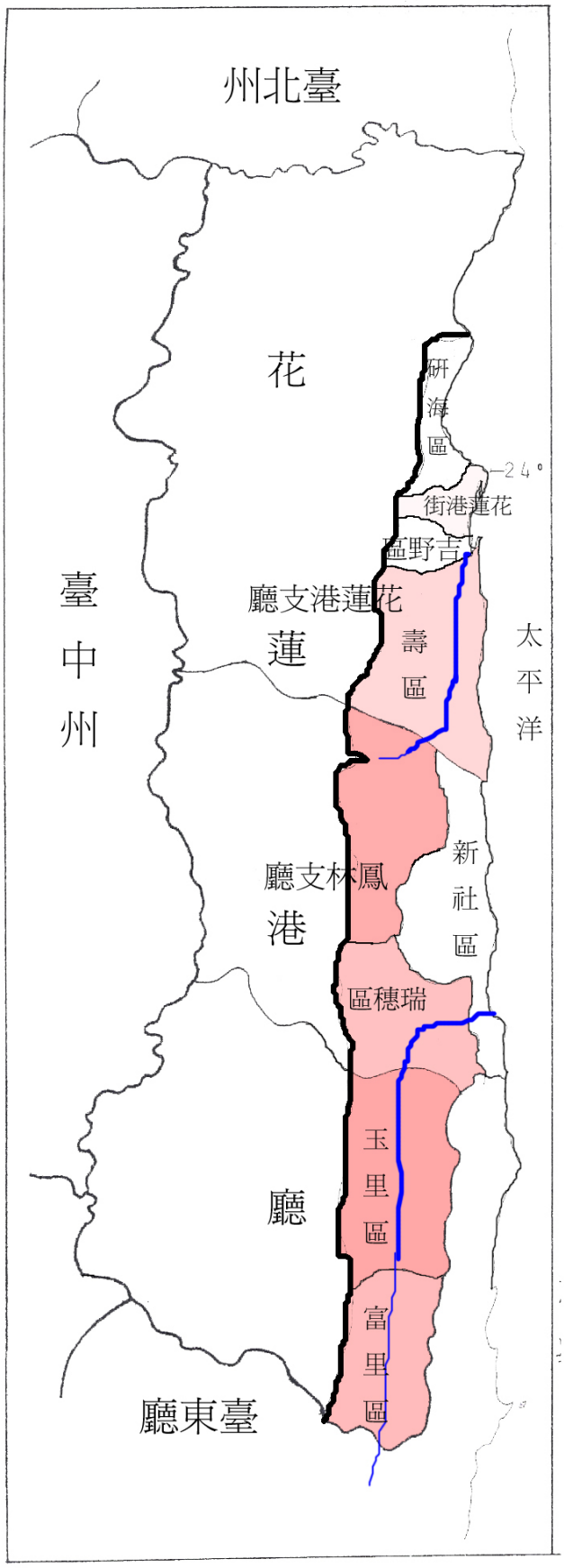

州北臺
花
研海區
24°
街港蓮花
區野吉
廳支港蓮花
蓮
壽區
臺中州
太平洋
新社區
廳支林鳳
港
區穗瑞
玉里區
廳
富里區
廳東臺

圖 2-4 花蓮廳地圖

二、新竹州粵籍人口

前文我們從粵籍人口比率不算太多的台中州與高雄州，以及比率雖稍高，但絕對人口偏少、又晚開發的台東廳與花蓮廳四個個案，大致得出台灣族群分布的河流流域模式：下游閩籍、中游粵籍以及上游原住民。那麼，這一模式是否也呈現於粵籍大本營的桃竹苗地區呢？讓我們繼續分析 1926 年的祖籍人口資料。

1920 年代的新竹州包含現今之桃竹苗四縣市，當時共有新竹郡、中壢郡、桃園郡、大溪郡、竹東郡、竹南郡、苗栗郡、大湖郡等八郡。竹東與大湖兩郡粵籍人口比例高達 98%，屬於純粵庄；中壢與苗栗兩郡約八成，粵人擁有絕對優勢；新竹、竹南及大溪三郡大致上閩粵相當，而擁有九成以上閩人的桃園郡，則是新竹州唯一的閩庄（參見表 2-12）。

表 2-12 1926 年新竹州郡級閩粵人口比率表

	福建		廣東		其他		合計
竹東郡	10	1.7%	576	98.3%	0	0.0%	586
大湖郡	4	1.9%	209	98.1%	0	0.0%	213
中壢郡	111	12.9%	694	80.5%	57	6.6%	862
苗栗郡	192	19.5%	769	78.2%	22	2.2%	983
新竹郡	570	44.5%	693	54.1%	17	1.3%	1,280
竹南郡	339	46.5%	371	50.9%	19	2.6%	729
大溪郡	251	57.6%	184	42.2%	1	0.2%	436
桃園郡	694	94.8%	37	5.1%	1	0.1%	732
合計	2171	37.3%	3533	60.7%	117	2.0%	5,821

資料來源：同表 2-2

這種分布情形雖然約略呈現閩人近海、粵人居山的態勢，似乎隱隱約約顯示前述河流流域族群分布的模式，但是卻又不免引來疑問，例如桃園與中壢都鄰海，可是二者閩粵人口之差異，不啻判若霄壤；而且大溪郡與竹東大湖同樣居於內陸，但是大溪郡的閩粵人口相去不遠，而竹東及大湖兩郡卻是純客村落（參考圖 2-5）。爲了釐清其中差異，我們勢必考慮河流流域及更精確的統計數字。下

文我們依現行縣級行政區域將八郡分成三組，分別討論（參考 2-13）。首先我們將分析現今苗栗縣所屬的竹南、苗栗與大湖三郡；其次是新竹縣市所管轄的新竹郡與竹東郡；最後則是桃園縣的中壢、桃園及大溪三郡。

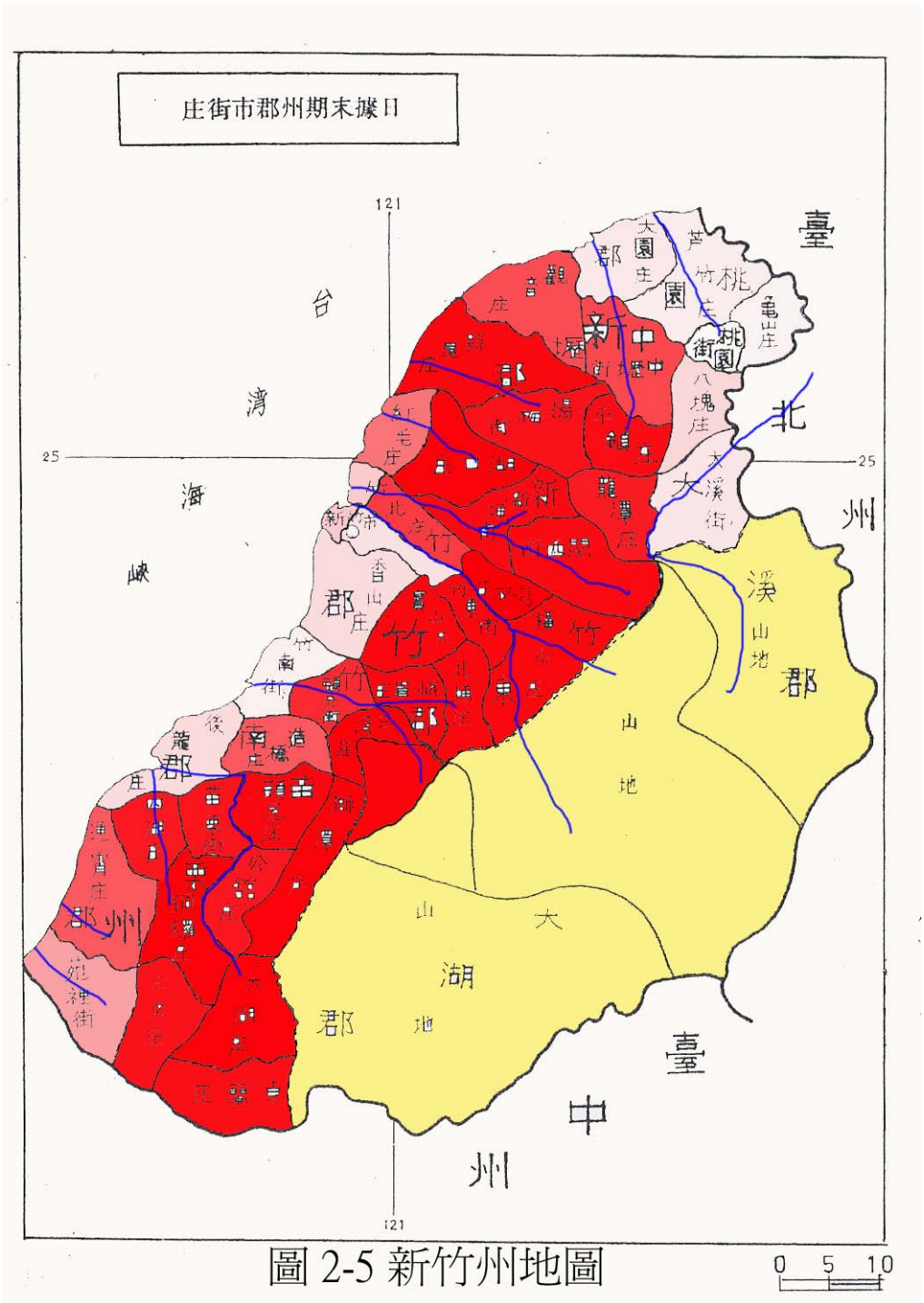


圖 2-5 新竹州地圖

表 2-13　新竹州管轄街庄表

郡別	街庄
竹南郡	竹南庄（竹南鎮）、頭份庄（頭份鎮）、三灣庄（三灣鄉）、南　庄（南庄鄉）造橋庄（造橋鄉）、後龍庄（後龍鎮）
苗栗郡	西湖庄（四湖鄉）、苗栗街（苗栗市）、頭屋庄（頭屋鄉）、公館庄（公館鄉）、銅鑼庄（銅鑼鄉）、三叉庄（三義鄉）、通霄庄（通霄鎮）、苑裡庄（苑裡鎮）
大湖郡	大湖庄（大湖鄉）、獅潭庄（獅潭鄉）、卓蘭庄（卓蘭鎮）
新竹郡	新竹街（新竹市）、舊港庄（新竹市）、香山庄（新竹市）、紅毛庄（新豐鄉）湖口庄（湖口鄉）、新埔庄（新埔鎮）、關西庄（關西鎮）、六家庄（竹北鄉）
竹東郡	竹東庄（竹東鎮）、芎林庄（芎林鄉）、橫山庄（橫山鄉）、北埔庄（北埔鄉）峨眉庄（峨眉鄉）、寶山庄（寶山鄉）
桃園郡	桃園街（桃園市）、蘆竹街（蘆竹鄉）、大園庄（大園鄉）、龜山庄（龜山鄉）八塊庄（八德市）
中壢郡	中壢庄（中壢市）、平鎮庄（平鎮市）、楊梅庄（楊梅鎮）、新屋庄（新屋鄉）觀音庄（觀音鄉）
大溪郡	大溪街（大溪鎮）、龍潭鄉（龍潭鄉）

資料來源：臺灣總督府官房調查課編，陳漢光譯，〈日治時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23(1):89，1972。

附註：括弧內之註記係指該街庄目前之鄉鎮市名。

（一）苗栗三郡的閩粵人口分布

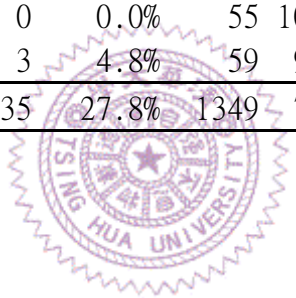
苗栗三郡閩粵兩籍人口略呈三七之比，所以是粵人佔明顯人口優勢的區域。就各郡而言，三郡之中，大湖爲純粵聚落；苗栗閩粵呈二八之比，粵人優勢更勝於全體；然而竹南郡則兩籍人口相當。乍看之下，似乎顯示三郡的祖籍人口分布模式不一，實情如何呢？我們以河流流域細加檢視。

苗栗縣由北而南重要的河川有中港溪、後龍溪、四湖溪與大安溪，中港溪橫貫苗栗縣境北部，流經南庄、三灣、頭份、造橋及竹南等五鄉鎮，亦即 1920 年代竹南郡轄區除後龍以外的其餘各庄。位於中港溪出口的竹南庄，閩人高達 96.4%，可以說是純閩村落；略往中游的造橋及頭份兩庄，粵籍人口遽升至六成與八成；再至上游的三灣與南庄，已是純粵村落（參見表 2-14）。

表 2-14 苗栗三郡閩粵人口統計表　　單位：百人

郡	街庄	閩	%	粵	%	其他	%	合計
竹南郡	竹南庄	134	96.4%	5	3.6%		0.0%	139
竹南郡	造橋庄	14	25.9%	35	64.8%	5	9.3%	54
竹南郡	頭份庄	24	14.4%	140	83.8%	3	1.8%	167
竹南郡	三灣庄	0	0.0%	75	100.0%		0.0%	75
竹南郡	南　庄	1	1.1%	93	98.9%		0.0%	94
竹南郡	後龍庄	166	83.0%	23	11.5%	11	5.5%	200
苗栗郡	西湖庄	7	9.0%	71	91.0%		0.0%	78
苗栗郡	苗栗街	11	7.0%	146	93.0%		0.0%	157
苗栗郡	頭屋庄	1	1.6%	63	98.4%		0.0%	64
苗栗郡	公館庄	8	5.6%	133	92.4%	3	2.1%	144
苗栗郡	銅鑼庄	0	0.0%	114	100.0%		0.0%	114
苗栗郡	三叉庄	3	4.8%	58	93.5%	1	1.6%	62
苗栗郡	苑裡庄	111	61.3%	65	35.9%	5	2.8%	181
苗栗郡	通霄庄	51	27.9%	119	65.0%	13	7.1%	183
大湖郡	大湖庄	1	1.0%	95	99.0%		0.0%	96
大湖郡	獅潭庄	0	0.0%	55	100.0%		0.0%	55
大湖郡	卓蘭庄	3	4.8%	59	95.2%		0.0%	62
合計		535	27.8%	1349	70.1%	41	21.3%	1925

資料來源：同表 2-2



後龍溪發源於鹿場大山，經泰安、大湖、獅潭、公館、銅鑼、苗栗、頭屋至後龍等八個鄉鎮市後，注入台灣海峽。西湖溪舊稱打哪叭溪，發源於關刀山北麓及祭凸山，涵蓋三義、銅鑼、西湖、後龍等鄉鎮的全部或部分。後龍與西湖兩溪流域涵蓋 1920 年代竹南郡之後龍庄與苗栗郡的東北大半部。靠海的後龍庄的閩籍人口高達八成，是閩人佔絕對優勢的村落；然而一入內陸，從西湖、苗栗、頭屋，至上游的公館、銅鑼、大湖與三叉等庄，粵籍人口都在九成以上（參見表 2-14）。

大安溪發源於雪山山脈西側，經泰安、卓蘭、三義、苑裡、大甲流入台灣海峽，爲苗栗縣內河川中最長最大的河流，也是苗栗縣與台中縣的天然界河。關於大安溪流域的族群分布已於前文臺中州談及，此處不再贅述。

至於苗栗郡西南半壁的沿海通宵及苑裡兩街庄，分別有南勢及苑裡兩條短溪流經，閩籍人口便頗佔優勢。其中與臺中州毗鄰的苑裡街，閩籍人口甚至超過六成，而與粵庄西湖庄相連的通霄則粵人仍達六成（參見表 2-14）。然而是否通霄苑裡兩庄是閩粵混居的地區呢？我們可以進一步分析。

討論至此，我們所使用 1926 年的統計資料已經不夠用了。我們改用《新竹州第一統計書》1920 年的資料，因爲這份資料係以小字（相當於村）爲單位，我們可以據此了解單一鄉鎮的祖籍人口分布情形。通霄庄的閩粵人口比約爲 3:7，似乎是個閩粵混居的地區。然而事實並非如此，東邊各村包含北勢窩、烏眉坑、楓樹窩、圳頭、南和、福興等村的粵籍人口皆在九成以上；居中的內湖、北勢、土城、大坪頂及南勢等村的粵籍人口則在八成以上；靠海的通霄灣、通霄、五里牌粵籍人口則下降到五至六成；至於西北隅與閩人後龍庄接壤的白沙屯及新埔里粵籍人口則遽降到 4%（參見表 2-15）。因此，對於粵人佔優勢的通霄庄而言，其閩粵兩籍人口的分布仍與前文討論的河流流域模式相符，即閩人靠海，而粵人近山（參考圖 2-5）。

表 2-15 1920 年通霄庄閩粵人口統計表　　單位：百人

小字	閩		粵		其他		合計
楓樹窩	11	1%	733	99%	0	0%	744
烏眉坑	43	4%	1026	96%	5	0%	1074
北勢窩	55	5%	1162	95%	0	0%	1217
福興	61	6%	945	94%	0	0%	1006
圳頭	67	8%	750	92%	0	0%	817
南和	91	10%	819	90%	1	0%	911
內湖	92	11%	783	89%	0	0%	875
北勢	56	16%	285	84%	0	0%	341
土城	306	17%	1456	83%	0	0%	1762
大坪頂	116	18%	518	82%	0	0%	634
南勢	81	20%	328	80%	1	0%	410
梅樹腳	122	21%	473	79%	0	0%	595
五里牌	509	34%	983	66%	4	0%	1496
番社	59	45%	72	55%	0	0%	131
通霄	899	43%	1095	53%	86	4%	2080
通霄灣	516	50%	523	50%	0	0%	1039
內湖島	294	74%	102	26%	0	0%	396
白沙屯	1436	96%	56	4%	6	0%	1498
新埔	656	96%	28	4%	1	0%	685
計	5470	31%	12137	69%	104	1%	17711

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

苑裡庄的閩粵人口比與通霄鎮相反，呈現 7:3 的態勢。全庄大部份村落的粵籍人數皆不及一半，東邊與粵庄相臨的大埔、芎蕉坑、南勢林及石頭坑等庄擁有八成以上粵人，其中石頭坑甚至全爲粵人；居中的社苓、苑裡坑、山腳、山柑、田寮、舊社等村落，粵籍人口迅速由五成下降至二成；至臨海的房裡、苑裡、瓦磘、貓盂等村落，閩人已佔九成（參見表 2-16）。因此，一如通霄庄，苑裡的閩粵人口分布態勢亦完全符合河流流域模式（參考圖 2-5）。

表 2-16　1920 年苑裡庄閩粵人口統計表　　單位：人

	閩		粵		其他		合計
苧蕉坑	1	0%	338	100%	0	0%	339
南勢林	75	11%	614	89%	0	0%	689
石頭坑	86	13%	583	87%	0	0%	669
大埔	113	20%	439	79%	7	1%	559
社苓	571	43%	755	56%	15	1%	1341
苑裡坑	466	50%	401	43%	63	7%	930
山腳	699	65%	342	32%	35	3%	1076
山柑	543	75%	169	23%	16	2%	728
田寮	1058	78%	285	21%	5	0%	1348
舊社	542	76%	150	21%	22	3%	714
房裡	1041	87%	145	12%	10	1%	1196
苑裡	3796	88%	459	11%	49	1%	4304
瓦磘	315	91%	30	9%	0	0%	345
貓孟	1594	90%	148	8%	20	1%	1762
計	10900	68%	4858	30%	242	2%	16000

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

綜合上述討論，新竹州的竹南、苗栗及大湖三郡的閩粵人口分布，完全符合前文所提及的河流流域模式。

（二）新竹兩郡的閩粵人口分布

新竹郡與竹東郡即今之新竹縣市所在之地，兩郡的粵籍人口分別爲 54%與 98%，大致上顯示了靠海的新竹郡粵籍人口較少，而近山的竹東郡則爲純粵的村落（參見表 2-17）。總體而言，兩郡閩粵呈現三七之比，與苗栗三郡近似。然而，新竹郡的閩粵人口分布情形是兩籍混居，還是符合我們一再提及的河流流域模式呢？我們一樣以河流流域的觀點，重新整理庄級的統計數據，藉以明確的釐清兩郡的祖籍人口分布實況。

表 2-17　1920 年竹東新竹兩郡閩粵人口比率表

項次	福建		廣東		其他		合計
竹東郡	10	1.7%	576	98.3%	0	0.0%	586
新竹郡	570	44.5%	693	54.1%	17	1.3%	1,280
合計	580	31.1%	1269	68.0%	17	0.9%	1866

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

新竹兩郡最重要的是河流是頭前溪與鳳山溪，頭前溪是新竹第一大河，發源於霞咯羅大山，流經新竹縣與新竹市，於新竹市竹北市的南寮入臺灣海峽，其主要支流有油羅溪與上坪溪，流經之行政區域包括新竹縣尖石鄉、五峰鄉、關西鎮、橫山鄉、竹東鎮、芎林鄉、竹北市和新竹市等。鳳山溪全長約 45.5 公里。它發源於那結山，往西經關西鎮、新埔鎮，湖口鄉及竹北市，然後與南邊的頭前溪匯流入海。它主要的支流有：霄裡溪、燒炭窩溪、大平窩溪、旱坑、下橫坑溪、上橫坑溪及牛欄河。

頭前—鳳山兩溪流域的街庄由西而東排列爲舊港街、新竹街、六家庄、新埔庄、竹東庄、芎林庄、關西庄、橫山庄。整體而言，閩粵之比約爲 3:7，其中靠海的新竹街及舊港庄閩人佔八九成，擁有絕對優勢；居中的六家閩人遽減爲二成；至近山的新埔、關西、橫山、竹東及芎林等五庄，粵籍人口高達 97%以上，實純爲粵庄（參見表 2-18）。自此進入「番界」，即爲泰雅族與賽夏族的居住地。基本上仍符合我們前文所論述的河流流域模式。

表 2-18　1926 年頭前—鳳山兩溪流域閩粵人口統計表

郡別	街庄	閩	%	粵	%	其他	%	合計
新竹郡	新竹街	301	89.3%	35	10.4%	1	0.3%	337
新竹郡	舊港庄	110	80.9%	26	19.1%	0	0.0%	136
新竹郡	六家庄	13	22.8%	44	77.2%	0	0.0%	57
新竹郡	新埔庄	1	0.5%	206	97.2%	5	2.4%	212
新竹郡	關西庄	4	1.9%	207	97.6%	1	0.5%	212
竹東郡	橫山庄	2	1.8%	109	98.2%	0	0.0%	111
竹東郡	竹東庄	1	0.8%	129	99.2%	0	0.0%	130
竹東郡	芎林庄	0	0.0%	93	100.0%	0	0.0%	93
		432	33.5%	849	65.9%	7	0.6%	1288

資料來源：同表 2-2

因此，相較於郡級資料，庄級的人口統計資料，更明確地顯示，這些街庄的祖籍人口分布合乎我們先前所提出的河流流域模式。不過舊港庄的粵籍人口約佔兩成，六家庄的閩籍人口亦略微高於兩成，是否表示二者有兩籍人口混居呢？我們再用 1920 年村級的資料予以檢視。

六家庄有十一個行政村，除二十張犁、九甲埔與斗崙粵籍人口偏少外，其他各村的粵籍人口都約佔九成或九成以上（表 2-19）。而且斗崙位居六家庄最西邊，而二十張犁與九甲埔更是遠在頭前溪南岸，二者都與閩人村落相鄰。簡言之，六家庄包含八個粵庄與三個閩庄，彼此並不混居。

表 2-19　1921 年新竹郡六家庄閩粵人口統計表　　單位：人

小字	閩	%	粵	%	其他	%	合計
鹿場	25	5%	491	94%	4	1%	520
六家	13	2%	584	98%	0	0%	597
芒頭埔	0	0%	662	99%	5	1%	667
十興	27	9%	276	91%	0	0%	303
隘口	18	4%	429	95%	4	1%	451
安溪寮	32	6%	466	94%	0	0%	498
犁頭山下	10	3%	305	97%	0	0%	315
三崁店	43	11%	365	89%	0	0%	408
東海窟	5	1%	417	99%	0	0%	422
二十張犁	639	86%	93	13%	8	1%	740
九甲埔	214	75%	73	25%	0	0%	287
斗崙	607	71%	249	29%	0	0%	856
合計	1633	27%	4410	73%	21	0%	6064

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

舊港庄的情形與六家庄大致相當，十五個村落中，西部靠海的八個村落閩籍人口都在九成以上，可以說是純閩村落。而粵籍人口較多的村落則在東邊，特別是與粵庄相鄰的溝貝與番子坡粵籍人口已達七或八成（參見表 2-20）。

表 2-20 1921 年新竹郡舊港庄閩粵人口統計表　　單位：人

	閩	%	粵	%	其他	%	合計
新庄子	503	100%	0	0%	0	0%	503
十塊寮	1100	100%	0	0%	0	0%	1100
油車港	829	100%	0	0%	0	0%	829
舊港	1022	98%	0	0%	19	2%	1041
慷榔	835	97%	26	3%	0	0%	861
新社	1290	95%	62	5%	0	0%	1352
白地粉	338	93%	25	7%	0	0%	363
貓而錠	2189	93%	157	7%	7	0%	2353
溪洲	352	84%	65	16%	1	0%	418
馬麟厝	257	80%	65	20%	0	0%	322
麻園	419	78%	113	21%	5	1%	537
荳子埔	639	57%	434	39%	51	5%	1124
大眉	412	57%	305	43%	0	0%	717
溝貝	104	28%	266	71%	4	1%	374
蕃子坡	137	17%	681	83%	0	0%	818
合計	10426	82%	2199	17%	87	1%	12712

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

綜合上述分析，我們得知，新竹兩郡頭前—鳳山兩溪流域所屬行政庄的閩粵人口分布，幾乎完全符合前文所提出的河流流域模式。那麼新竹兩郡所屬其他各庄的情形如何呢？這些行政庄包含北邊的紅毛港庄與湖口庄、南邊的北埔、峨眉、寶山及香山等四庄，我們再依河流流域逐一分析。

表 2-21 1926 年紅毛等六庄閩粵人口比率表

郡別	庄名	閩		粵		其他	
新竹郡	紅毛庄	30	34.9%	46	53.5%	10	11.6%	86
新竹郡	湖口庄	0	0.0%	113	100.0%	0	0.0%	113
竹東郡	北埔庄	0	0.0%	88	100.0%	0	0.0%	88
竹東郡	峨嵋庄	2	3.1%	63	96.9%	0	0.0%	65
竹東郡	寶山庄	5	5.1%	94	94.9%	0	0.0%	99
新竹郡	香山庄	111	87.4%	16	12.6%	0	0.0%	127

除了頭前—鳳山這兩個流域系統外，新竹縣市還有幾條河川紅毛港溪、客雅溪、鹽水港溪及峨眉溪。紅毛庄與湖口庄屬於紅毛港溪流域，上游的湖口庄是純客村落，下游紅毛庄粵略多於閩（參見表 2-21）。紅毛庄是否爲混居村落呢？一樣的，我們可以村級資料予以釐清。

表 2-22 1921 年紅毛庄閩粵人口統計表　　單位：人

小字	閩	%	粵	%	其他	%	合計
崁頭	2	0%	826	99%	4	0%	832
員山	16	4%	378	96%	0	0%	394
中崙	30	4%	677	95%	4	1%	711
福興	72	5%	1414	94%	12	1%	1498
青埔子	49	7%	662	93%	0	0%	711
新庄子	93	12%	659	87%	7	1%	759
坑子	517	40%	772	60%	0	0%	1289
後湖	1221	90%	136	10%	0	0%	1357
紅毛	874	92%	78	8%	0	0%	952
計	2874	34%	5602	66%	27	0%	8503

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

紅毛庄計有九個行政村，其中六個行政村的粵籍人口都在接近九成或九成以上，屬於粵庄；相反的靠海的後湖與紅毛兩村的閩籍人口卻在九成以上；只有坑子村的呈現閩粵四六之比（表 2-22）。儘管如此，我們大致上仍可主張紅毛庄閩粵並不混居，符合河流流域模式。

新竹兩郡南邊四庄中，北埔庄與峨眉庄屬於峨眉溪流域，亦即中港溪水系的中上游，都屬於純粵聚落，亦已於前文中港溪流域中討論，此處不再贅述。寶山鄉則大部份爲客雅溪上游，爲純粵聚落；其下游的新竹市即爲純閩聚落。

至於香山庄屬於客雅溪及鹽港溪流域，所屬十一行政村中，共有七村閩籍人口都在九成以上，是純閩聚落；而四個粵籍人口較多的村落都位於東部與寶山庄相鄰的村落（參見表 2-23）。

表 2-23　1921 年香山庄閩粵人口統計表　　**單位：人**

小字	閩	%	粵	%	其他	%	合計
青草湖	359	46%	414	54%	0	0%	773
香山坑	390	51%	354	47%	17	2%	761
茄苳湖	634	70%	276	30%	0	0%	910
南隘	675	70%	284	30%	0	0%	959
海山罟	726	93%	52	7%	2	0%	780
牛埔	1377	93%	64	4%	36	2%	1477
香山	2066	97%	36	2%	30	1%	2132
鹽水港	1124	97%	26	2%	3	0%	1153
楊寮	1385	98%	8	1%	14	1%	1407
虎子山	935	99%	0	0%	7	1%	942
浸水	844	100%	0	0%	3	0%	847
計	10515	87%	1514	12%	112	1%	12141

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

綜合以上分析，我們依據 1926 及 1921 兩份統計資料，並且分別從頭前—鳳山溪流域、紅毛港流域、客雅溪流域、鹽水港溪流域、中港溪流域，逐一檢視各郡庄的閩粵人口分布態勢，我們發現新竹二郡的族群分布模式和苗栗三郡完全相同，都符合依據全島資料所歸納的河流流域模式。

（三）桃園三郡的閩粵人口分布

桃園三郡祖籍人口與新竹苗栗五郡的情形頗有不同，首先，相較於苗栗三郡與新竹兩郡閩粵呈現三七之比，桃園三郡則閩粵相當，而閩人略佔上風。其次，中壢郡與桃園郡皆鄰海，而桃園郡略偏內陸，然而中壢郡的粵籍人口高達八成，而桃園郡的閩籍人口卻高達九成；此外，近山的大溪郡閩粵相當而閩人略多（參見表 2-24）。這一祖籍人口的分布態勢，與前文所提出的河流流域模式完全不同，其細節如何？又該如何解釋？下文詳之。

表 2-24　1926 年中壢大溪及桃園三郡閩粵人口比率表　　單位：百人

郡別	福建		廣東		其他		合計
中壢郡	111	12.9%	694	80.5%	57	6.6%	862
大溪郡	251	57.6%	184	42.2%	1	0.2%	436
桃園郡	694	94.8%	37	5.1%	1	0.1%	732
合計	1056	52.0%	915	45.1%	59	2.9%	2030

資料來源：同表 2-2

大漢溪原本是從石門向西流入臺灣海峽，並且在今桃園一帶形成廣大的沖積扇。但是在沖積扇形成之後，侵蝕基準下降，同時北邊的地塊陷落，形成臺北盆地。古大漢溪受制於新的地形形勢，及新莊斷層的構造控制，主流在通過石門之後便逐漸偏向東北方，但受阻於當時已經隆起的林口臺地，無法進入臺北盆地。距今三萬年前，古大漢溪又因爲古新店溪支流的向源侵蝕，終究被後者所襲奪，流入當時還是湖泊的臺北盆地，巨大的流量沿著襲奪河，從石門到鶯歌一線，下切、側蝕出一系列的河階，地形學者稱之爲大溪河階群。現今的桃園台地即爲古大漢溪被襲奪前之河谷，以此寬廣之河谷而今僅存南崁溪、觀音溪、新街溪、老街溪、富林溪、大堀溪、新屋溪、社子溪等數條流量甚小的斷頭流，實爲襲奪作用之最佳寫照（李鹿苹 1984）。

簡言之，桃園三郡分屬於兩個水系，一爲大漢溪水系，大溪郡屬於這一流域；

另一爲古大漢溪河谷上的諸多斷頭流，中壢郡及桃園郡位於這些小溪的流域上。這三個郡計有十二個庄，大致上呈現中壢郡各庄粵籍人口在九成以上，是爲粵庄；而桃園郡各庄則閩籍人口幾達九成以上，是爲閩庄（參考表 2-25）。不過幾點現象應先討論：其一，大溪郡的龍潭庄粵籍幾達九成，而大溪庄卻是閩人超過九成，兩庄東西併立同爲大溪郡，但是實際上卻是閩粵分明，毫無混居現象。

表 2-25　1926 中壢等三郡十二庄閩粵人口比率表　　單位：百人

	街庄	閩	%	粵	%	其他	%	合計
中壢郡	新屋庄	3	1.7%	174	98.3%		0.0%	177
中壢郡	平鎮庄	5	4.2%	113	95.8%		0.0%	118
中壢郡	楊梅庄	4	1.9%	202	94.0%	9	4.2%	215
大溪郡	龍潭庄	19	10.4%	164	89.6%		0.0%	183
中壢郡	觀音庄	43	29.9%	101	70.1%		0.0%	144
中壢郡	中壢庄	56	26.9%	104	50.0%	48	23.1%	208
桃園郡	八塊庄	84	85.7%	14	14.3%		0.0%	98
大溪郡	大溪庄	232	91.7%	20	7.9%	1	0.4%	253
桃園郡	大園庄	141	92.8%	11	7.2%		0.0%	152
桃園郡	蘆竹庄	127	94.1%	7	5.2%	1	0.7%	135
桃園郡	龜山庄	143	96.6%	5	3.4%		0.0%	148
桃園郡	桃園街	199	100.0%	0	0.0%		0.0%	199

資料來源：同表 2-2

其次，中壢庄粵籍人口僅及 50%，但卻有 4,800 人祖籍不詳、或爲閩粵以外省份者。這個數字十分可疑，在全島相同數據中，僅略低於埔里的 5,300 人，與其他所有街庄皆不成比例。關於這一數字，我們依 1905 年至 1935 年期間，六次的國勢調查資料，中壢庄的粵籍人口都略高於七成，因此可以確定本數字必屬訛誤（參見表 2-26）。

表 2-26　日治期間中壢庄閩粵人口比率表

年代	1905		1915		1920		1925		1930		1935	
籍貫	人口	%	人口	%	人口	%	人口	%	人口	%	人口	%
閩	5515	19	4634	28.4	5092	28.2	5464	27.4	6372	27.5	6982	27
粵	23563	81	11657	71.6	12957	71.8	14463	72.6	16841	72.5	18960	73
總計	29078	100	16291	100	18049	100	19927	100	23213	100	25942	100

資料來源：臺灣總督府官房調查課，1925 年（大正十四年）國勢調查。

其次我們依與鄉貫調查年份最接近的 1925 年國勢調查資料，中壢庄下轄洽溪仔、青埔、內壢、芝芭里、後寮、中壢埔頂、興南、大崙、石頭、水尾、三座屋、過嶺等十二庄（大字），其中北邊與大園庄接壤的洽溪仔、青埔、內壢、芝芭里四庄粵籍皆居少數，往南行則粵籍人口比率快速增加，至水尾、過嶺等庄粵籍人口已佔絕對優勢（參見表 2-27）。由此可知，中壢庄的資料顯示，街庄層級的閩粵混居現象是存在的，但是其混居情形係沿桃園街與中壢庄之交界，呈帶狀分布，成爲閩粵之間一條帶狀界線。

表 2-27　1925 中壢庄閩粵人口分析表　　**單位：百人**

籍貫	福建省		廣東省		合計	
庄	人口	%	人口	%	人口	100%
過嶺	12	1.4%	866	98.6%	878	100%
三座屋	393	14.4%	2344	85.6%	2737	100%
水尾	308	15.1%	1734	84.9%	2042	100%
石頭	178	19.3%	744	80.7%	922	100%
大崙	703	20.9%	2667	79.1%	3370	100%
興南	765	25.5%	2236	74.5%	3001	100%
中壢埔頂	640	27.1%	1722	72.9%	2362	100%
後寮	334	34.0%	647	66.0%	981	100%
芝芭里	516	50.6%	504	49.4%	1020	100%
內壢	854	57.1%	641	42.9%	1495	100%
青埔	324	62.4%	195	37.6%	519	100%
洽溪仔	437	72.8%	163	27.2%	600	100%
總計	4924	28.6%	12313	71.4%	17237	100%

資料來源：臺灣總督府官房調查課，1925 年（大正十四年）國勢調查。

再其次，觀音庄的閩粵兩籍人口呈現三七之比，其分布情形如何？1921 年的資料顯示，觀音庄 16 個行政村中，共有十個村的粵籍人口在接近九成或九成以上；閩籍優勢的村落則爲與大園庄鄰接的草漯、樹林子、塔子腳及新坡等庄（參見表 2-28）。

表 2-28 1921 觀音庄閩粵人口統計表　　單位：人

小字	閩	%	粵	%	其他	%	合計
大潭	0	0%	903	100%	1	0%	904
白沙屯	9	1%	1181	99%	0	0%	1190
三座屋	13	2%	661	98%	1	0%	675
苦楝腳	9	2%	494	98%	0	0%	503
觀音	1	0%	565	97%	15	3%	581
上大堀	29	3%	808	96%	1	0%	838
茄苳坑	55	8%	607	92%	0	0%	662
坑尾	37	9%	357	91%	0	0%	394
坡寮	77	11%	616	89%	0	0%	693
下青埔	79	12%	601	88%	0	0%	680
崙坪	175	24%	563	76%	2	0%	740
下大堀	332	35%	609	64%	4	0%	945
新坡	760	67%	369	33%	4	0%	1133
樹林子	507	86%	83	14%	0	0%	590
草漯	801	94%	48	6%	2	0%	851
塔子腳	396	95%	20	5%	1	0%	417
計	3280	28%	8485	72%	31	0%	11796

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

最後，八塊庄粵籍人口僅略多於一成，所屬六個行政村中，僅有霄裡的人口較多，其餘各村的閩籍人口都接近九成或九成以上。反之，霄裡的粵籍人口近七成，而且位置正居於與中壢庄及龍潭庄毗鄰的狹長地帶（參見表 2-29）。

表 2-29　桃園郡八塊庄閩粵人口統計表　　單位：人

小字	閩	%	粵	%	其他	%	合計
霄裡	498	30%	1129	69%	8	0%	1635
下庄子	1030	89%	121	11%	0	0%	1151
茄苳溪	1323	95%	63	5%	0	0%	1386
八塊	2429	97%	68	3%	12	0%	2509
大湳	2291	95%	63	3%	47	2%	2401
小大湳	736	99%	0	0%	7	1%	743
計	8307	85%	1444	15%	74	1%	9825

資料來源：新竹州編，1941，《新竹州統計書》，〈第一統計書〉。

綜合以上關於桃園三郡的討論，我們發現閩粵兩籍人口的界線是十分明確的，二者之間有一條西北向東南的界線，這條界線起於觀音庄境內北端、經中壢庄之北邊，往南折向八塊庄之西南隅，而迄於龍潭庄的大漢溪畔，其線東爲閩人，線西則爲粵人。[15]

三、河流流域模式及其變化

行文至此，我們依據二十世紀初期日本時代的相關人口統計資料，發現當時臺灣閩粵兩籍人口的分布是涇渭分明的；而且我們還發現這一人口分布還存在一個明確的模式：河流下游爲閩籍、中游爲粵籍，而上游則爲原住民。我們可以稱這個模式爲河流流域模式，這一模式係歸納自當時全臺粵籍人口的實際分布狀況，而且無論是粵籍人口僅佔 12.7%的臺中州大安—大甲兩溪流域，或者粵籍人口高達七成的頭前—鳳山兩溪流域，都呈現了這一模式。

這一模式引來幾個十分重要的問題，首先，這一模式是如何形成的？其次，桃園三郡的閩粵人口分布顯然不符合上述模式，這該如何解釋？最後，這一模式

[15]這一現象持續至今，通常被稱為「南客北閩」。不過在地圖上看來，不如稱為「西客東閩」更為恰當，只是就交通動向而言，中壢與桃園同在南來北往的必經之道上，因此便將東西向誤為南北向。此外，粵籍人口與客家之間的同異仍待討論，下文詳之。

在吾人理解臺灣族群現象上，有何意義？這三個問題構成本研究的主軸，接下來幾章，我們將以新竹兩郡爲例，說明兩籍人口分界模式的形成過程，並逐一探討其他問題。



第三章　自主：地方社會

> 台灣的村落居住型態，以濁水溪流域爲一境界，其北多爲散居型；其南多爲集居型，而形成此兩種村落居住型態的原因爲：地形、氣候、原始景觀、開墾組織、經營型態、自衛性設施等等—富田方郎氏曾做過此方面的研究—。那麼，採散居型居住樣式的台灣北部村落，是如何在集團基礎上經營其生活？又如何在其範圍內進行社會性交涉呢？換言之，其社會集團的性質與社會圈的範圍如何？成爲社會學之首要課題（岡田謙 1938）。

如前章所分析，我們得知二十世紀初期頭前—鳳山溪兩溪流域的人群分布態勢，上游是泰雅與賽夏，中游是粵籍，下游則是閩籍。粵籍人群在中游立足的過程是本論文的核心，筆者主張宗族是本區的基本社會體系，下文便分別從地理、聚落、宗族及信仰等面向，探討基本社會體系在本區形成的過程。

一、地理環境與原住民

新竹縣、市位於臺灣本島西北部，濱臨臺灣海峽，三面環山，東側以玉山山脈北部之山彙分水嶺，和宜蘭縣及臺中縣爲界，西側的海岸港與福建省隔著臺灣海峽；東南側與宜蘭縣接壤部份，崇山峻嶺，峽谷深長，森林面積極爲廣闊。地勢由東南之大霸尖山（高 3573 公尺）山脈趨向西北，東南一半完全山地，西北一半作鐵塔形；各山脈間夾有鳳山溪（長約 44 公里），頭前溪（長約 61 公里），客雅溪（長約 26 公里）等流向西北方入海。地勢起伏多變，地形相當複雜，包括有臺地、平原、丘陵、斷崖、盆地、高山及森林地帶，面積共 1530 平方公里（李鹿苹 1984）。

臺灣的「原住民」可以分成「高山族」與「平埔族」，[16]高山族可區分成十族，分佈於中央山脈；平埔族則有十二族，活動於西部及東北部沿海平原。[17]竹塹地區的原住民有居於新竹東南山區的賽夏族，東部山區的泰雅族，以及活動於平原的道卡斯族在漢人入墾竹塹之前，平原地區的原住民是道卡斯竹塹社人，山地則爲泰雅與賽夏族人。然而，自十八世紀初期起，漢人開始入墾竹塹地區後，本區便開始成爲一個多族群社會。

泰雅族分佈於臺灣中、北部及東部花蓮山區鄉，是分佈面積最廣的一族，人口僅次於阿美族。火耕與狩獵爲主要經濟活動，畜養爲次要活動。目前賽夏族分佈於台灣北部中央山脈西側新竹五峰與苗栗南庄一帶，經濟生產方面由游耕轉變爲定耕農和林業的型態，住屋則以竹屋爲主。

泰雅族人大部份爲高山居住民族，目前住在 500 公尺到 2000 公尺之高山上，住民佔全體的 70%以上；當中又以住在 1000 公尺到 1500 公尺的人，佔 34.5%爲最多，這種高山居住的特性限制泰雅族的文化類型甚大。泰雅族人以山田燒墾式的粗放農業爲主要生產方法，其農作物因爲居地較高，氣候已接近溫帶，所以種植的作物，以穀類（粟、旱稻）、塊根類（甘薯、芋頭）爲多；其他種植的作物，有豆類、瓜類、蔬菜，做爲日常食物。主要的農作物「粟」，除了做爲日常食用外，又是釀造酒的原料；而早期原住民，大部份的農業儀式，也都以粟爲對象（李亦園 1982 ）。儘管如此，我們卻不能依現況推論泰雅族自古以來就是高海拔的住民，而且即使泰雅習於高地生活，也不能遽以認定泰雅不到平地活

[16]日本學者這一分類與清代所謂「生番」「熟番」有直接關係，清代從漢文化立場出發，以「漢化」的深淺程度，作為分類的標準。日本學者則以居住地，作為南島語原住民之分類標準。這一平埔、高山的區分，一直沿用到今。

[17]關於平埔族的分類，首先由日治時期的日本學者伊能嘉矩與粟野傳之丞於西元 1900 年出版的「臺灣番人事情」，奠定初步的系統分類基礎。後起學者在這基礎上，多所修正，目前仍有許多不同的意見，未有定論。相關文獻請參考莊英章 1988 臺灣平埔族研究書目彙編，臺北：中研院民族所。

動。竹塹地區的史料與傳說實際上充滿了生番襲擾平地的記錄，例如鳳山溪中游新埔的太平窩山海拔不過 250 公尺，然而當地居民皆稱太平窩舊名爲殺人窩，並指稱係因生番襲擾，死傷甚夥，便稱殺人窩，後爲根絕此一禍患，才改稱「太平窩」，以資吉利。更不消說竹塹城東南山區的長期擾攘，最後導致官府支持大規模的金廣福大隘，以確定廳治的安全無虞。[18]

道卡斯族的範圍南起大甲溪，北至湖口台地、楊梅鎮、龍潭鄉一帶，南北長距離約一百公里。東部以南北第二縱向山脈、關刀山山脈、八角崠山脈、獅頭山至新竹關西鎮的馬武都坪一帶，西至臺灣海峽。道卡斯族含括今台中縣、苗栗縣、新竹縣、部分桃園縣，主要活動範圍以沿海一帶及丘陵各河谷沖積成的平原爲主。

有關道卡斯族一名之來源，始自日本統治時期明治三十七年（1904），日本學者伊能嘉矩透過語言、人類學的方法，將平埔族分爲十族：邵族、凱達格蘭族、雷朗族、道卡斯族、噶瑪蘭族、巴則海族、巴布拉族、和安雅族、貓霧剌族、水沙連族、西拉雅族（伊能嘉矩 1904）。在行政沿革方面，道卡斯族在明鄭時期，明永曆二十四年（清康熙九年，1670）隸屬天興縣。鄭經命「 劉國軒經略蓬山八社、後龍五社 」，爲漢人統治道卡斯族之始。康熙二十三年（1684）改隸諸羅縣，雍正元年（1723）改隸彰化縣（淡水海防廳），雍正九年（1731）大甲溪以北歸淡水海防廳管轄，雍正十一年（1733）淡水廳治由彰化縣移駐竹塹。道卡斯族主要的社有蓬山八社、後龍五社、竹塹兩社。蓬山、後龍、竹塹三大社的劃分處始自於乾隆初期，有關社餉徵收依《重修福建臺灣府志》，雍正九年奉文彰化縣，撥歸管轄土番大社八社（內附小社二十四），額徵銀一千二百五十八兩一錢三分六釐。[19]依《臺灣府志》記載乾隆二年奉文以二年爲始，豁免社餉，改照民

[18] 相關論述請參見本論文第四章。

[19] 有清一代，臺灣府修志，先後凡五次。最早是康熙三十三年高拱乾修的（通稱「高志」，康熙

丁例（每丁徵銀兩錢），減徵社餉銀九百九十三兩一錢三分六釐。實徵土番八社（內附小社二十四社）共番丁一千三百二十五（每丁徵銀兩錢），共徵銀二百六十五兩（內蓬山社並附大甲東、苑裡、南日、貓盂、德化、房裡、雙寮、吞霄等社，番丁共三百五十；後龍社並附新港仔、貓裡、加志閣、中港等社，番丁共三百七十；竹塹番丁八十九）。由這一記載可知，清廷向番社徵銀兩係由崩山社、新港仔社、竹塹社三大社統籌、徵銀，這是道卡斯三大社群之由來。

竹塹社屬於道卡斯族之一支，原分佈於香山、鹽水港附近，後逐漸往東北移動。1722 年（雍正元年）設淡水廳，廳治設於竹塹，並於 1733 年築城。帝國所選定的城址正是竹塹社住民居所，於是住民被迫遷往舊社。隨後復因水患，於 1749（乾隆十四年）年，由舊社舉族遷往新社、枋寮等處移墾，且向東往新埔、關西發展。其活動範圍，西南至鹽水港與同為道卡斯族的中港社相對，東至咸菜棚、龍岡及楊梅壢、中壢間的土牛與凱達格蘭族的南崁社為界（張炎憲 1995:174）。

道卡斯竹塹社人傳統的生活方式目前我們所知有限，不過臺灣北路營參將阮蔡文於康熙五十四年（1715）北巡路過竹塹時，曾賦詩一首，是我們理解竹塹社人的重要線索：

> ……番丁自昔亦躬耕，鐵鋤掘土僅寸許；百鋤不及一犁深，那得盈甯畜妻子。鹿革為衣不貼身，尺布為裳露雙髀[20]

詩中所謂「鐵鋤掘土僅寸許；百鋤不及一犁深」，顯示當時的農耕十分粗放，應是典型的山田燒墾農業。此種農耕方式至荷蘭人統治臺灣期間產生變化，荷蘭

三十五年刊行），康熙四十九年周元文重修的（通稱「周志」），乾隆五、六年間劉良璧重修的（通稱「劉志」），乾隆十一年范咸重修的（通稱「范志」），乾隆二十五年余文儀續修的（通稱「余志」）。各志關於番社餉銀之記錄前後相因，並無差異。

[20] 引自范咸，乾隆十一年(1746)《重修臺灣府志》，頁 452。臺灣文獻叢刊第 105 種。

人設專司機構掌管牛隻的馴養，作爲耕作及曳引之工具。

> 荷蘭時，南北二路設牛頭司，牧放生息，千百成群。犢大設欄摯之，牡則俟其壯，乃漸飼以水草，稍馴狎，閹其外腎令壯，以耕以輓。[21]

然而，十七世紀下半葉的這一技術革新，如我們前引的阮蔡文詩，直至十八世紀初期，仍未被竹塹地區採用，當時的竹塹社人仍以鐵鋤及掘棒爲農具。同一時期，同爲道卡斯族活動於竹塹社南方的中港社人，已有馴養野牛的技術。但是這些野牛只被當作拉車的動力，並非翻土之耕牛。

> 至中港社，見門外一牛甚腯，囚木籠中，俯首跼足，體不得展。社人謂是野牛初就靮，以此馴之。又云：前路竹塹、南崁山中，野牛千百爲群，土番能生致之，俟其馴用之。今郡中輓車牛，強半皆是。[22]

竹塹社人本來就有全社共同祭祖活動，謂之「田」。每年三月十六日及十一月十六日，由土目（頭目）具祭品，舂糯米爲□，鹿肉、豬肉、雞鴨之屬，皆用生，並酒，置地而祭，呼請其祖先名號。選社中善走者十餘人，鳴金，各以手互相牽引，跳躍同走，旋分手走，漸走漸邊，約走數里，又聚集，以手互相牽引，跳躍一番，再分走十餘里，則各騁足力奮迅如飛，先回到社者受上賞，給以呢、馬掛一件、銅錢二千四百文，其次者賞有差，則各色布疋、碗碟之類，謂之「走田」。然後開罈飲酒爲樂，受上賞者未飲，餘人不敢飲。另也於五六七八等月舉行走奠。[23]此一祖靈祭的「原始意義實與阿美族、卑南族的入會儀式（成年儀式）相同。然而因爲平埔各族漢化已深，其固有宗教習俗大部份已不存在，其僅存的

---

[21] 引自王必昌，乾隆十六年(1751)《重修臺灣縣志》，頁 562。臺灣文獻叢刊第 113 種。
[22] 引目范咸，乾隆十一年(1746)《重修臺灣府志》，頁 451。臺灣文獻叢刊第 105 種。
[23] 相關敘述參見陳朝龍，1894，《合足本新竹縣採訪冊》，頁 390-392。另外，此一形式的祖靈祭亦見於嘉義的和安雅族、埔里的貓霧揀族、臺中平原的巴則海族，李亦園將這四者合稱為「賽跑型」祖靈祭(李亦園 1982:36-37)。

宗教儀式，便揉合了祖靈祭和入會儀式兩種禮儀，一方面保存對祖靈的信仰，一方面保存對少年人各種技能的訓練，便成爲今日『賽跑型』祖靈祭的形態」（李亦園 1982: 65）。此外，筆者以爲關於祖靈祭儀式這種強調青壯男子的長跑能力，當然與其狩獵生活方式息息相關。

因此，道卡斯竹塹社人的生產方式以遊耕（horticulture）與狩獵爲主，所謂遊耕是指耕作者在土地、勞力、資金、及器械等生產要素方面都顯得較爲疏放，他們以鋤頭或掘棒種植作物，土地不是固定的財產，以砍伐及焚燒的方式清除土地上的樹叢或雜草，這種方式 Kottak 稱作燒墾耕作（Kottak 1997: 219）。從社會經濟的角度觀察，整個平埔族的歷史經過兩次重大變革。第一次變革是荷蘭人引入的鹿皮貿易與樸社制度，第二次則是中國華南式水稻生產農業及地權制度之引介（張隆志 1990:261）。第一次變革與原初狩獵生活方式相符，所導致的沖擊相對於第二次要和緩一些，但是第二次變革同時也是生產技術的變革，較諸前者更深且更廣的改變了平埔族人的生活。

中國華南式水田耕作技術似乎直到十八世紀中期，才正式被採用。西元 1742 年及 1748 年霄裡社通事知母六（即蕭那英）在龍潭地區築霄裡大圳，如果「連早期以狩獵爲生的竹塹埔北部的霄裡社，都具有開圳的能力，那麼定居於竹塹埔南緣，『其地平坦，極膏腴』的竹塹平原的竹塹社，其從漢佃習得農耕技術之程度，也就不問可知了」（施添福 1990:71）。隨著生產技術的變革，竹塹社人已不得不面對他們所始料未及的遽變。

二、漢人散村聚落的產生

漢人入墾竹塹地區始於明永曆十五年(1661)鄭成功自荷蘭手中攻下台灣時，當年五月十八日頒布八條屯墾諭告，六月即遣發各鎮營駐紮各地，並頒發文

武官員六個月之薪俸，分別前往北路新港仔、竹塹，以及南路鳳山、觀音山等地屯墾。[24]明鄭永曆三十六年（1681），鄭克塽爲對抗清廷，決定重修基隆與淡水兩地的砲台，於是沿途僱用平埔族人運糧北上。原籍福建泉州的王世傑隨行押糧，路經竹塹時，見此地地形平緩開闊，又有河流交錯其中，於是便向明鄭請求開墾竹塹。然而清康熙二十三年（1684）清廷擊敗明鄭，將臺灣收入版圖後，漢人紛紛回歸泉州、漳州及廈門等地，台灣漢人銳減，許多墾成田地又成荒野。

十餘年後，清康熙三十六年(1697)年四月，郁永河路經竹塹北上，「…迄南崁八九十里，不見一人一屋，求一樹就蔭不得；掘土窟，置瓦釜爲炊，就烈日下，以澗水沃之，各飽一餐」。[25]後王世傑返台復墾，大約到了康熙五十年（1711）左右，王世傑之鄉里族人的拓墾足跡已遍及竹塹沿海平原以及各河川下游土地，發展成數十處村落。然而，即使如此，康熙六十一年（1722），藍鼎元對沿海以外的竹塹埔是這樣記述的：

> 竹塹埔寬長百里，行竟日無人煙。野番出沒，伏草莽以伺殺人，割首級，剝髑髏飾金，誇爲奇貨，由來舊矣。行人將過此，必倩熟番挾弓矢護衛，然後敢行；亦間有失事者。以此視爲畏途。然郡城、淡水，上下必經之地，不能舍竹塹而他之，雖甚苦，亦不得不行云。其地平坦，極膏腴，野水縱橫，處處病涉。俗所謂九十九溪者，以爲溝澮，闢田疇，可得良日數千頃，歲增民穀數十萬。臺北民生之大利，又無以加于此。然地廣無人，野番出沒，必碁置村落，設營汛，奠民居，而後及農畝。當事者往往難之。是以至今棄爲民害。不知此地終不可棄。恢恢郡邑之規模，當半線、淡水之中間，又爲往來孔道衝要。[26]

[24] 參考楊英永曆十六年（1662）《從征實錄》。臺灣文獻叢刊第 62 種。
[25] 引自范咸，乾隆十一年(1746)《重修臺灣府志》，頁 452。臺灣文獻叢刊第 105 種。
[26] 引自藍鼎元，康熙六十一年（1722）《東征集》，頁 87。臺灣文獻叢刊第 12 種。

雍正元年（1722 年）清廷有見於北台灣日漸開發，事務漸趨繁雜，於是決定設立淡水廳負責治理大甲溪以北，並且選定竹塹作爲廳治之所在。[27]此時，閩南移民聚落已經遍佈今日的新豐、竹北、香山、新竹市等地區，將原本不適漢人居住的竹塹，開發成遍野田疇。由於漢人日漸增多，竹塹社人受迫於漢人勢力，便再度向北遷徙，經頭前溪南岸的舊社，往北岸竹北的新社，甚至溯鳳山溪谷而上，另謀新居。

至十八世紀中葉，也就是乾隆皇帝在位時，漢人移民入墾竹塹地區進入高峰期，此時，竹塹鄰海平原大致均已開拓完成，竹塹城做爲一個行政、經濟以及交通的中心地位已然確立，而且閩南籍移民從事商業活動者日多，於是土地拓墾事業轉向內陸之河谷平原、丘陵等地帶發展。

根據施添福及吳學明等地理、人文及歷史學者從時間、位置、與地形等角度觀察，竹塹地區的拓墾可分成三個階段（參見表 3-1）。

表 3-1　竹塹地區拓墾階段表

時間	位置	地形	人文地理區
1684～1761	海岸至土牛溝	沿海平原	漢墾區
1762～1790	土牛溝至隘屯界	河谷平原	平埔保留區
1790～	隘屯界以東	山區	隘墾區

資料來源：吳學明 1986:23、施添福 1990:22。

第一階段：自西元 1684 年（康熙二十三年）臺灣正式納入清政府版圖，至 1761 年（乾隆二十六年）挑築土牛溝止，所開墾之區域爲沿海平原。清代治理臺灣，一者爲防漢人窩藏於南島語原住民活動地域，二者爲使南島語原住民不能逸出襲擾漢人，遠在康熙末年即採取分疆劃界的策略。先是在南島語原住民出沒

[27] 淡水廳設立之後，事務初由彰化縣兼管，直到雍正九年才設淡水同知。

要口處，立石爲界，繼而在立石處開溝，最後則在彰化縣、淡防廳一帶，以山溪爲界，其無山溪處，亦一律挑溝堆土，以分界限。築爲界限的土堆，外形如臥牛，故稱土牛，而位居其側之深溝，則稱爲土牛溝（施添福 2001:65）。

第二階段：始於 1761 年挑築土牛溝之後，至 1790 年（乾隆五十五年）清政府在全臺灣島以平埔族人設屯建隘爲止。土牛溝構築之後，並無法阻擋一波波以竹塹社人爲前導、閩業戶資金爲奧援、以及粵籍移民爲班底的拓墾浪潮，這批墾戶沿河谷平原東進，一世代之內，已達竹塹山區之前緣，和賽夏族人的衝突加遽。此時正逢中台灣的林爽文事件發生，全台灣幾乎都爲林爽文的軍隊攻佔。這一事件與客家人所特別注重的義民信仰有密切關係，我們會在下一章繼續討論。林爽文事件平定後，清廷於 1790 年決定利用平埔族武力，在全臺建立屯田制，在各山區要口維持秩序，並避免衝突。於是繼土牛溝之後，隘屯防線成爲最新的拓墾界限。至此，竹塹地區僅餘東南之北埔山區、東邊之關西地區、與東北邊之湖口地區，尚未爲漢人拓墾。同時間，桃園臺地及銅鑼圈山北麓的楊梅壢與靈潭陂，亦已由凱達格蘭族之霄裡社業主與粵籍墾佃戶進行拓墾。

第三階段：清朝政府的屯田制度一方面是要借重平埔族各番社的武力維護治安，另一方面也具有表彰平埔族人之意。於是藉由屯田制，竹塹社人在土牛溝與隘屯線之間，得到大筆的未墾埔地，作爲族人生活的憑藉。然而竹塹社人卻因爲缺乏資金、無力耕作、或養贍埔地離社太遠等原因，將這些土地交給閩粵移民拓墾。於是大批的漢人便在竹塹社人的招墾下，拓墾新埔、大湖口、樹杞林等處的竹塹社保留地。尤有甚者，拓墾浪潮更漫溢隘屯線，向北埔與鹹菜甕等山區前進（參見圖 3-1）。[28]

[28] 本圖資料來源：依吳學明 2000:31、施添福 2001:84，改畫。

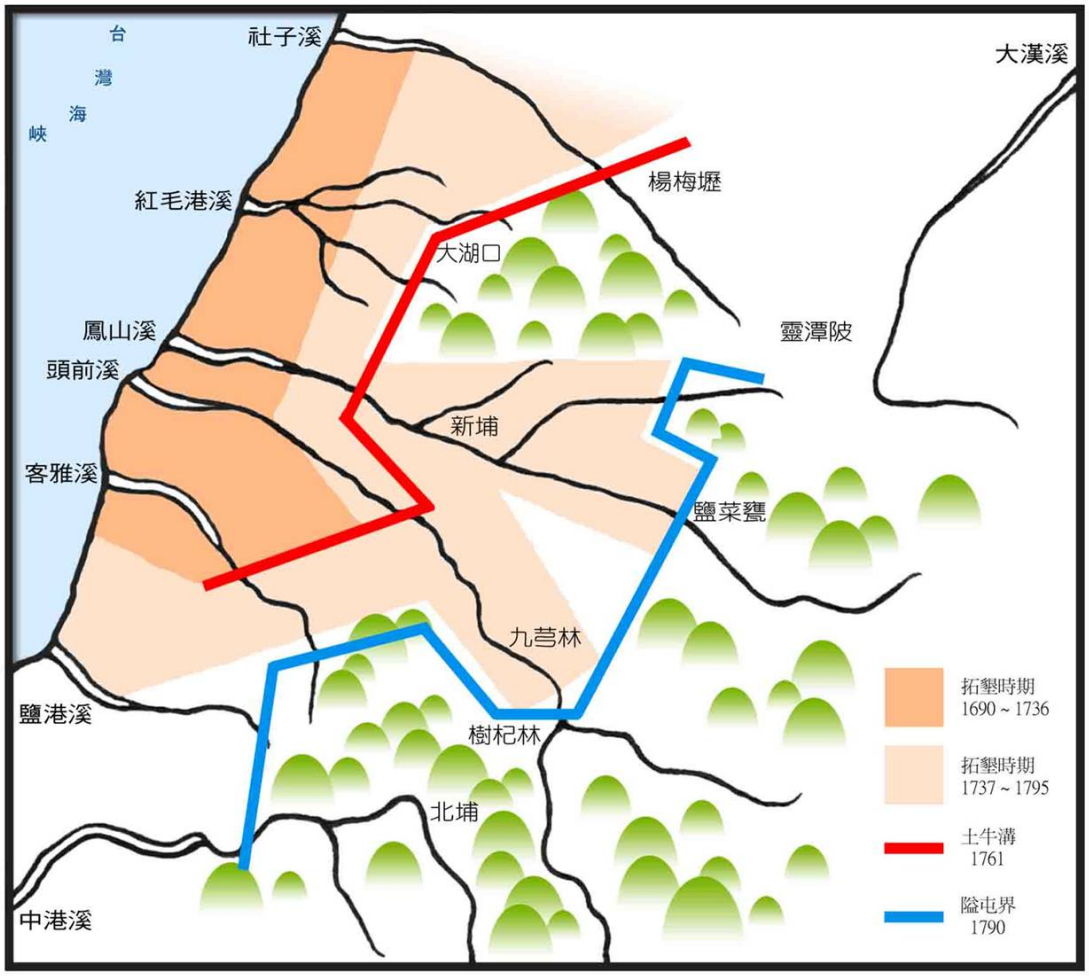


圖 3-1 竹塹地區拓墾進展圖

從土牛溝到隘防線，在在顯示官方的界線不足以限制漢人向內陸進墾，當然也意謂者與漢人一樣在平地依靠農業維生的道卡斯人已不得不節節敗退了。漢人在這新天地裡，創造的是怎麼樣的一種社會型態呢？富田芳郎曾長期研究這一人文地理學的問題。

富田觀察台灣的聚落型態，發現濁水溪流域爲一界線，其北多爲散居，而其南多爲集居，爲什麼會有這一差別呢？富田芳郎（1943） 認爲形成這兩種村落居住型態的原因爲：開墾組織、原始景觀、農業經營、取水條件、及漢番對立等，

其中開墾組織的主要作用在於決定聚落的剛形成時的原始形態；而其餘四項因素則決定往後聚落態的維持型。施添福（2001）承續這一模式又予以精煉，他接受開墾組織對聚落原型的影響這一論斷，但是對聚落形態維持型的決定因素則有較大的修正。施添福認爲漢人入墾時，北台灣的原始景觀和南台灣皆屬草原，因此無須討論；至於漢番對立的因素則因全台番社聚落皆寥寥可數，因此也不必考量。經此修正，施添福突顯了農業經營方式對聚落形態維持型的影響力，並且將取水條件擴大爲氣候、地形與水文三項要素，同時視之爲農業經營的不定效應因素（參考圖 3-2）。[29]

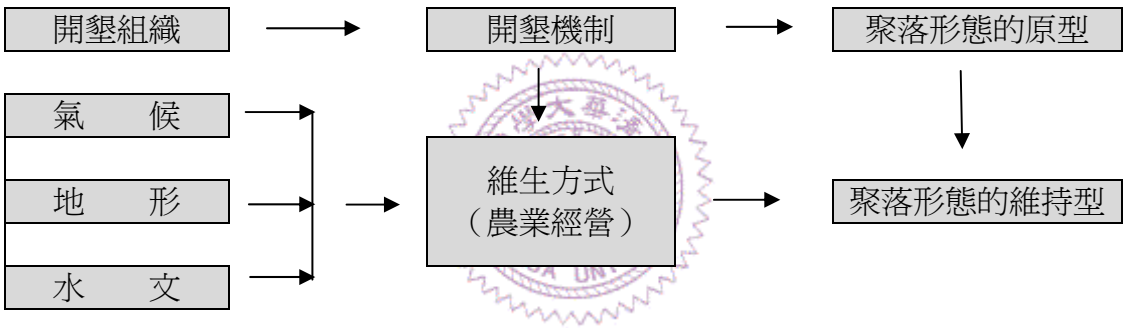


圖 3-2　富田—施氏假設的解釋架構圖

施添福認爲來自閩南粵東的墾佃，進入竹塹地區後，都必須自備工本，親自披荊斬棘，開闢草萊，因此都選擇了在自己的墾地上架構簡單家屋，這些散居各地的臨時寮屋也就成了竹塹初墾時的村落景觀。這些墾佃所面對的雖然是一個終年有雨的氣候，但卻是多臺地丘陵而少沖積平原的地形，而且台地上的紅土礫石層貧瘠又缺乏灌溉水源。在這樣的環境下，想要移植原鄉歲皆兩熟的集約水稻農作維生方式，勢必在一般水田耕作外，在水源的開闢和維護、稻田土壤肥力的維持上，付出遠較其他地區更可觀的的勞力與時間。爲了節省時間勞力，農民居住

[29] 本圖資料來源：施添福 2001:117。

於田園之上，以便就近集約力作，因此拓墾時的散村聚落原型便被保存了。即使隨後的土地商品化時代的來臨，新地主無意自耕，乃以賸耕制度，爲佃農提供田寮屋宅，坐收小租，成爲不在庄地主。這一制度不僅沒有改變原初散村型態，甚至反而使得散村普及於竹塹地區（施添福 2001：215）。

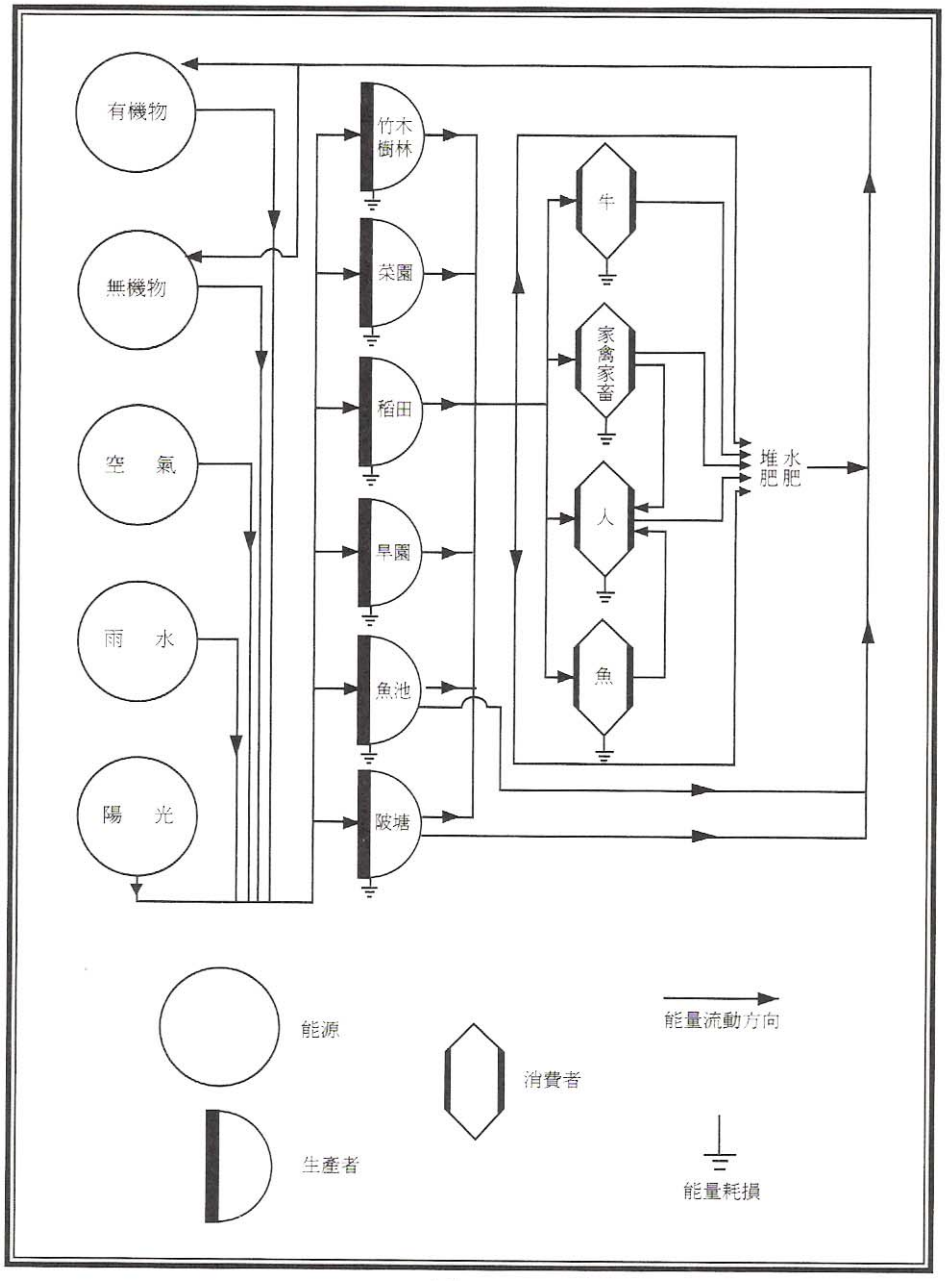


圖 3-3 田園民宅生態系統圖

正如前述施添福所強調的維持型聚落型態，散村聚落型態的形成與集約稻作息息相關，關鍵所在即爲攸關土地「肥力」恢復的施肥方法的建立。施添福依據古文書上關於水利、墾佃納租等線索，推論竹塹地區的稻作發展過程大致可以分成三個階段：（一）康熙至雍正年間的粗放稻作；（二）乾隆初年以的集約稻作；（三）嘉慶初年以後的雙冬稻作。一般研究對於雙冬稻作農業的建立，通常都強調農民成功地解決了灌溉用水的問題；然而，施添福認爲雙冬稻作的建立更可以證明農民亦開始養成「用糞」的習慣，以補充約耕作所損耗的土地養分。透過用糞，農民和土地形成了互賴共存的生態關係。傳統雙冬集約稻作完全仰賴自然環境中的有機物、無機物、空氣、雨水和陽光等，作爲生態體系的能源。農民利用這一能源開闢菜圃、稻田、旱園，在家屋周圍及田間隙地廣植各種竹林、樹木及果樹，並且挖掘魚池和陂塘。透過這些空間元素將能量轉換成各種植物，經過人與家畜的消費後，以排泄物的方式，與其他各種形式的落葉、枯枝、根莖、灰燼、陂塘爛泥，成爲堆肥。因此，來自土地的能量經過各種形式的轉換，最後又全部以糞便或有機物的形式回歸土地。傳統稻作就是透過這一用糞過程，將自然環境和人文環境結合成一個自我維持再生的人文生態體系（參見圖 3-3）。[30]在這樣的人文生態體系下，田園和民宅分居同屬一個生態體系的兩個環節，民宅一方面隨著整個生態系發展而擴張，同時也不斷分化內部機能和調整內部的機能組織，其空間形式和文化意義也因之逐漸精緻，從而按照傳統文化形式，建築具有特色的民宅，實現傳統生活的文化意義（參考圖 3-4）（施添福 2001：143-167）。[31]

[30] 本圖資料來源：施添福 2001:202。
[31] 本圖原係直分國一所繪，轉引自施添福 2001:201。

討論至此，我們已然發現，富田—施氏學說的貢獻在於以維生方式爲整個學說的關鍵變數，十分細緻地描述了北臺灣散村形式聚落的形成過程。我們透過富田—施氏對於維生方式的精密分析，看到了竹塹地區農民與土地建立的深厚關係。然而，對於那些在歷史裡真實存在的散村聚落而言，有一項重要的變數是富田—施氏學說未曾包含在內的，那就是散村聚落居民本身。

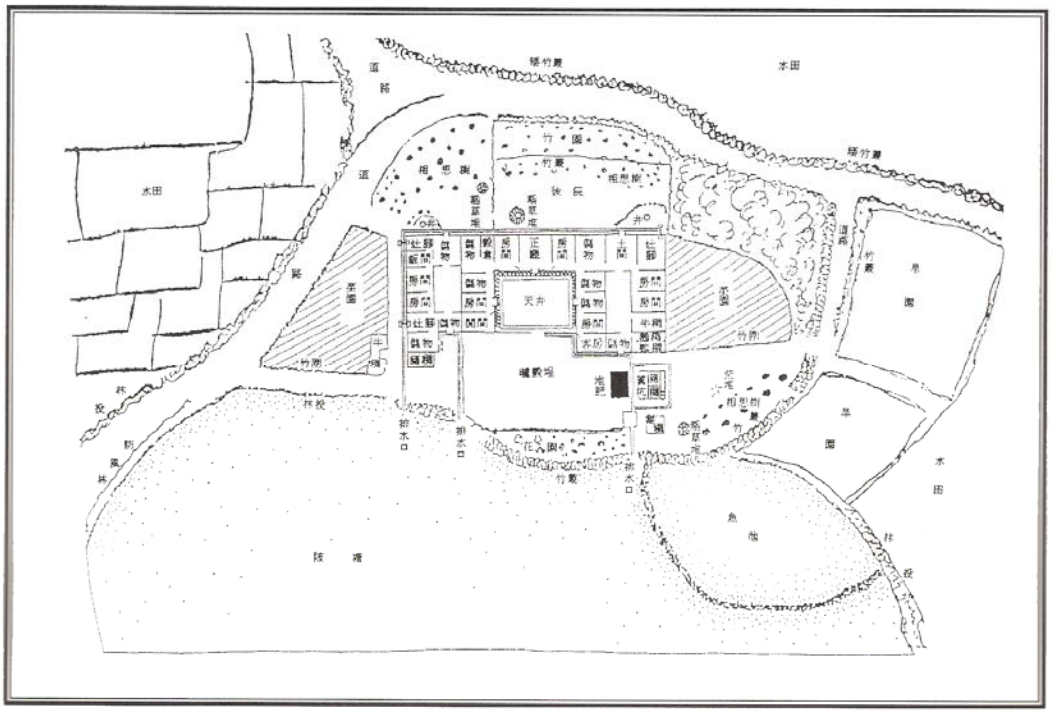


圖 3-4　湖口張宅家屋地理環境圖

爲什麼筆者認爲在富田—施氏學說討論了聚落，卻未討論聚落的居民呢？富田—施氏當然討論了村民，但是在他們的學科假設裡，人只被視爲是一能量生產、消耗及轉換的個體，至於人的屬性則是可以忽略不論的。這無關對錯，只是學科特性所造成的結果。那麼，到底是什麼人的屬性沒被富田—施氏學說所討論呢？散村居民的姓氏就是其中之一。竹塹地區的散村如富田—施氏學說所主張，可以視爲一個基本的維生體系，筆者贊成這一論述，但是補充一點：這些散村形

式的聚落基本上以單姓村形式居多，在真實歷史中，也往往發展成爲宗族，從而成爲竹塹地方社會的基本體系。關於這一點，我們緊接下文予以分析。

三、基本社會單元：宗族

宗族在竹塹地區是社會文化體系的基本體系，而且這個體系是天（超自然）、地（自然）、人（人文）三合一的，它的重點不是一個人群組合的方式，而是包含認知、儀式、地域社會、公廟及國家權力等，而且這個社會文化體系不是靜態的，體系本身就是一個動態過程。

（一）風水

富田—施氏理論從自然生態的角度，解釋了聚落的特性，筆者認爲這是一個他者觀點(etic)。藉由這一觀點，我們理解了北臺灣散村聚落的生態適應特性，那就是風水的考量，這同時也是一個超自然的關懷。我們可以確信，竹塹兩郡的移民限於自己的財力，僅能憑藉相當有限的工本，在細小貧瘠的土地上，投入開墾；而且完成開墾後，立即以集約水田農作爲生產目標，而且往後又在外來投資土地者無意自耕的情況下，保住自己的田園與房屋，於是一直維持著散居的聚落形式。然而，對傳統漢移民而言，自然只是他們要適應的一部份要素，真實生活中的超自然層面，對傳統聚落也擁有不可小覷的重要性。

鳳山溪畔的九芎林庄提供了一個絕佳例子，讓我們看看竹塹漢人眼中的大自然是何種形貌。同治六年（1867）廣福宮前樹立了一方〈廣福宮示禁碑〉，這一內容豐富的碑文是解讀地方社會的極佳樣本，全文照錄如下：

署臺灣北路淡水總捕分府、加五級、紀錄十八次嚴，爲曉諭嚴禁事。本年五月二十五日，據竹北一堡九芎林莊生員魏纘唐、墾戶金廣福（即姜

榮華）、職員劉嵩山、吳殿華、監生詹國和、莊耆鄭家茂、吳金準暨股鋪戶人等稟稱：『一保九芎林等莊自開闢以來，時近百年。其來龍發祖原由麻竹窩至赤柯寮岡過一小脈，由是層巒疊嶂，始分枝幹。先年擇於公館街崇祀文昌帝君及國王聖母，所以一保地方聚而居者不下數千家，葬爲墳者不僅幾千穴。前嘉慶二十餘年，有棍徒將赤柯寮龍脈欲爲斬鑿，時幸姜秀鑾、錢茂祖阻止。不料本年五月間，突有豪強又將赤柯寮龍脈擅行斬鑿，經該莊紳耆人等踴躍力阻，始行停止。生等即將斬破處所僱工修補，備禮祭賽，安鎮龍神。誠恐日後又被穿鑿，則神明之宮壇廟宇被其害者難言，民間之家口墳墓受其傷者莫測。自此龍脈分出，該地並金廣福等處無論大小龍脈以及砂手關闌等處，每多射利之徒，在人屋場風水架斬索銀。非蒙嚴禁，貽害匪輕』。據此，除批示外，合行出示嚴禁。爲此，仰閤保紳耆、總董，居民諸色人等知悉：汝等須知地脈有關，凡有附近居民不許私行開闢掘毀，斬鑿龍脈，致有貽害。自示之後，倘敢故違，定即嚴拿究辦，決不姑寬。各宜懍遵毋違！特示。遵。

同治六年七月二十九日給。承鄭璧。[32]

這是一個關於山坡地的故事，前文我們以生態體系理解傳統聚落時，儘管並未特別分析山坡地，但是只要略加擴充先前觀點，我們仍可以將山坡地視爲傳統稻作農村田園民宅的生態體系的一部份，它可以是果樹或茶樹等作物的園地，也可以是放牧牛隻的場所。這樣的邏輯當然是竹塹鄉民十分熟悉的，例如〈員山子番子湖豕牧申約並禁碑〉：

立合約人林欽堂、曾日輝，爲代眾給埔，以便牧牛事。今因遍處開盡，念及新莊牧牛無所。眾議請堂、輝二人出首，向社給出墾單。番仔湖田嵌上埔地一所，土名員山仔，界址注明墾單。議定：價銀一百五十元。其銀照田園甲數開派，每甲名下派出銀兩若干，遂一注明約內。墾單係林欽堂收存，其埔是我同人永爲牛場，日後約外之人不得藉佔，即約內者不得混開。至於各分田頭埔尾，更不許侵越私己。日久倘有橫起莫測之輩，眾照數捐銀，同力協攻，不得推諉。今欲有憑，合立約各執一紙

[32] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 220。臺灣文獻叢刊第 145 種。

存炤。
再批明：墾單埔地銀除出後，尚欠銀四十一元，並洪名顯名下不肯從眾派出其銀一十四兩二錢五分，共該番銀四十七兩零五分。另眾議就七十七甲均派，其銀各自交完。立批再炤。
始建業主：范紹棟、詹瑞業、范紹緯、林美士、溫繼朝、林名山、詹申生、曾日輝、范千、陳夏艮、林倉壁、余肇奇、曾日恭、林德、林欽堂、洪名顯、蔡慶、田啓豐、曾嘉宣、田源茂、鄒養、林濟寬、溫北。
承頂業主：鄭恆利、林清隱、詹昆茂、林士廷、林□□、陳泉源、林廉逸、林慶請、羅德春、魏士章、張順發、詹繼昌、官志高、林福孫、黃士良、吳振益、詹德義、林成德、童義記、王士炎、吳嘉記、林其回、林泉興、童泉盈、李江水、林九牧、林瑞源、鄭武力、張成珠、林阿納。
乾隆四十一年七月□□日，立合約人林欽堂、曾日輝。[33]

這份乾隆四十一年（1776）簽定的契約顯示，五十三位閩粵移民以總計七十七甲耕地面積，共同出資一百五十員，向竹塹社人取得員山番仔湖的埔地作爲牧牛場所。眾人簽約，並且各執一紙之外，甚至還慎重的勒石爲記，以確保「其埔是我同人永爲牛場，日後約外之人不得藉佔，即約內者不得混開。」因此，可以牧牛的山坡地，當然是農村生態體系的一環。不過樹立廣福宮示禁碑的竹塹鄉民對山坡地的理解顯然不是僅僅如此而已，我們仔細閱讀〈廣福宮示禁碑〉碑文可以獲知：

1.參與要求地方政府立碑禁絕者都是地方菁英

本碑文的發起人都是九芎林的地方菁英，列名最前的魏纘唐（1839-1903）原籍廣東省嘉應州常樂縣，嘉慶中隨父魏林旺俱，自廣東來台，定居於九芎林。曾受教於九芎林鴻儒鄧兆熊，由於天資聰穎，才學兼優，二十一歲便列舉秀才。明治三十年（1897 年）日本政府給予授佩紳章，以資表彰。[34]其次的姜榮華則是金廣福大隘墾首姜秀鑾的長孫，承繼家業，並修建慈天宮有功，在廟內有祿位牌。列

[33] 參見陳朝龍，1999(1894)，《新竹縣制度考》，頁 273-275。南投：省文獻會。
[34] 參見芎林鄉文林村《魏氏祖譜》及鷹取田一郎編，《台灣列紳傳》，大正五年，頁 179。

名第三的劉嵩山曾於咸豐五年（1855）與黃克昌及劉維翰等，在廣福宮創設中元祭典，每年農曆七月，舉行盛大普渡，並有神豬競賽，後來成爲芎林地區最盛大的傳統宗教祭典活動。其他列名者吳殿華、監生詹國和、莊耆鄭家茂、吳金準等，也都曾於同治六年受淡水同知嚴金清之諭派，擔任九芎林義倉的董事，共計捐穀五百七十一石五斗。[35]

這些列名者之中，最值得注意的自然是由姜榮華代表的金廣福，碑文特別提及嘉慶二十餘年時，金廣福的墾首姜秀鑾即曾阻止「棍徒」斬鑿碑文所指涉的赤柯寮龍脈；並於稟文末尾強調金廣福等處大小龍脈，也亟須保護。

因此我們可以主張，此次請求官府立示禁碑的稟文，實際上就是以金廣福爲首的地方菁英所提報。

2.地方居民皆深信龍脈可以保佑地方聚落及先人墳塋的安全

九芎林庄當年建廟以崇祀文昌帝君及國王聖母時，所選擇的公館街廟址正是赤柯寮龍脈之所在，正因如此，附近才聚居了數千家居民以及幾千墳穴。所有居民及棍徒皆深信龍脈具有這種神力，所以才會發生這種「在人屋場風水架斬索銀」的情形。

3.這一風水知識也爲原住民竹塹社人所接受，因此錢茂祖才會於嘉慶年間，與金廣福姜秀鑾連袂驅趕破壞風水的棍從。

總之，對於十九世紀的竹塹人而言，風水不是茶餘飯後，被嗤之以鼻的閒言閒語，它是地方紳民擇建宅居庭園、村落空間、乃至官署城垣、祠寺廟宇、學宮書院與水利設施等各項公共建設的重大參考，即使小至先人墳塋，也求追求佳穴

[35] 參見陳朝龍，《新竹縣采訪冊》，1894，頁 66。

靈氣的庇蔭。

也莫怪乎當地人在祭墓請神前，必定先請龍神，例如〈祭墓請語〉:

伏以日吉時良，天地開張。誠心下拜，立案焚香。香煙騰騰，直達龍神；香煙楚楚，直達墓主。一心奉請東方甲乙木，青帝墓龍神君，西方庚申金，白帝墓龍神君，南方丙丁火，赤帝墓龍神君；北方壬癸水，黑帝墓龍神君，中央戊己土，黃帝墓龍神君。墓前朱雀，墓後玄武，左青龍，右白虎，山家二十八將，后土十二境龍神。再來拜請，正龍傍龍副龍遠龍近龍高龍低龍泥龍石龍穿山過海來龍六六三十六龍龍公龍母龍子龍孫。再來拜請，敕封大唐楊救貧筠松先師曾先輩廖禹先人，四馬頭駝白鶴仙師九天玄女仙娘尋龍點穴仙師撥砂斷水仙師，排骨仙人，再來拜請開山地主武夷王、張堅固、李定度、墓鄰百客、墓上之官、墓下小娘，守墓娘子、掌墓童娘。手拿金鉤銀鎖匙，打開墓門引出墓主，　公妣太孺人到在墓前。茲當……[36]

嚴金清正是在這一共同知識體系裡，又在地方菁英的要求下，才會同意勒石，杜絕擅行斬鑿他人龍脈的行爲。即然金廣福是此次行動的發起者，我們應該可以找到金廣福重視風水的證據；那麼下文我們便往金廣福前進，檢視北埔聚落的分布態勢與風水之間的關係。[37]

北埔的地形以山地及丘陵爲主，地勢由東南方之鵝公髻山(標高一五七九公尺)及五指山(標高一〇六一公尺)往西北緩降，因其受標準樹狀分佈溪流之深度切割形成北埔、南埔爲中心之盆地，由此盆地爲中心向外輻射分佈之地形，但由於山

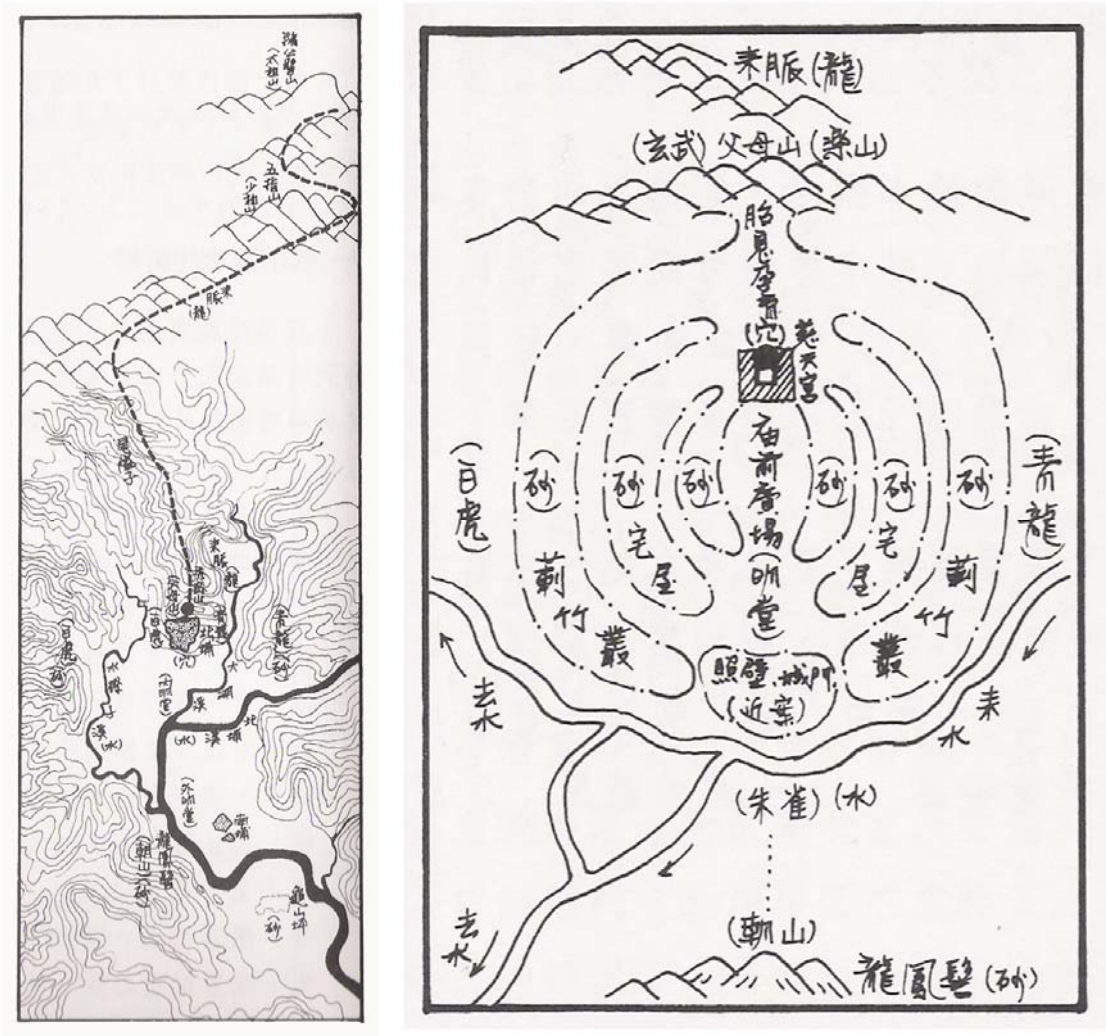
[36] 引自不著撰者〈請神語文〉，新竹縣湖口鄉羅景輝藏古文書。

[37] 圖 3-5 引自梁宇元 2000:108,111。關於北埔金廣福大隘的研究成果豐碩，可參考吳學明(2000)、莊英章與連瑞枝（1998）及莊英章與陳運棟(1984,1986)。本節僅探討北埔地區的風水，至於金廣福的始末、細節及意義等，筆者將於第五章仔細討論。

地與盆地之間落差極大、水流湍急，因此溪谷均陡峭深狹，致無法形成寬廣之沖積平原。依形勢法的風水觀點，可以用「龍、穴、砂、水」四個概念分析北埔的自然環境（參見圖 3-5）。[38]鵝公髻山與五指山可以分爲視爲北埔的太祖山與少祖山，是龍脈的發源地，蜿蜒至秀巒山是爲父母山（亦即樂山），是爲「龍」；北埔慈天宮廟地即胎息與孕育之所在，是爲「穴」；廟前兩側皆有崗巒圍護，正前方則有龍鳳髻山爲朝山，是爲「砂」；大湖與大坪兩溪自秀巒山南北兩麓匯合於前，是爲「水」（梁宇元 2000:108）。據說這一聚落位置係由當時的淡水同知李嗣鄴所勘定的，雖不能儘信，不過印證前述碑文，倒也某種程度地顯示當時對於風水的共同認知。

國立清華大學 TSING HUA UNIVERSITY

[38] 風水流派分為「形勢」與「理氣」兩派，形勢法注重覓龍、察砂、觀水、點穴、取向等辨證方位；而理氣法則注重陰陽、五行、干支、八卦九宮等相生相剋理論。相關書籍甚多，可參考劉沛林 1995 風水：中國人的環境觀。上海：三聯。


(龍)
(玄武)父母山(樂山)
(穴)
(砂)
(砂)
(砂

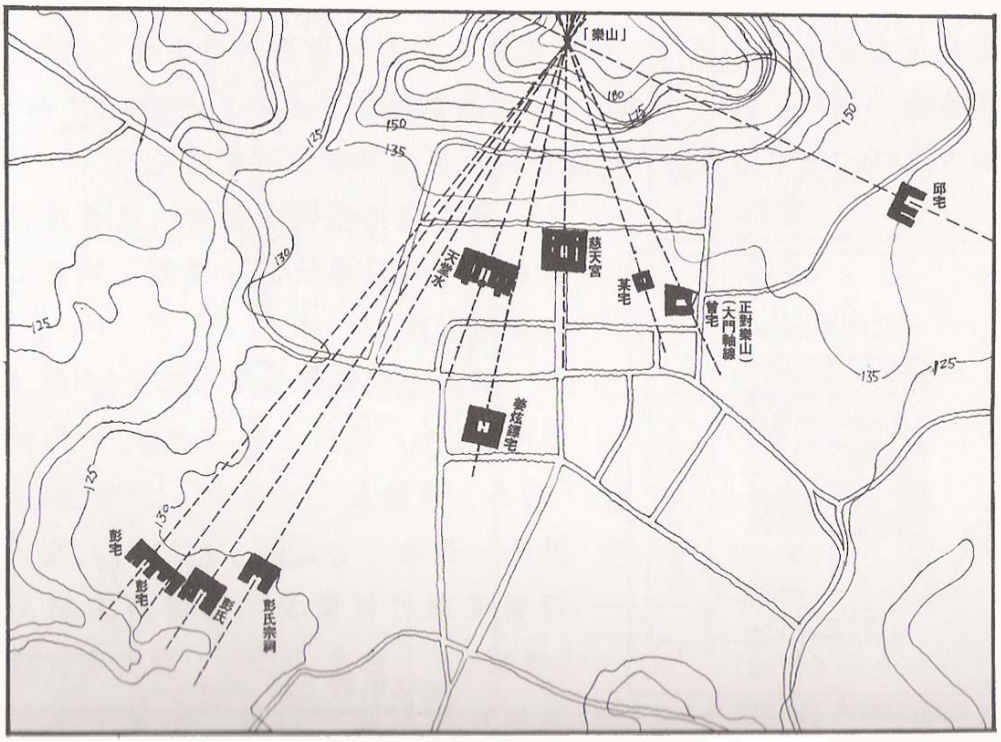


圖 3-6 北埔家屋座向圖

由此可見，當初因九芎林龍脈被棍徒架斬而親自阻止的金廣福隘首姜秀鑾，自北埔聚落建庄伊始，便幾乎完全展現了傳統的風水知識；所以也難怪他的第三代繼承人依舊對九芎林龍脈如此關切。這種風水知識當然不是九芎林、金廣福等人的特有知識，我們離開頭前溪中游與中港溪上游，一樣會在鳳山溪看到相同的例子，那就是關西上南片羅姓單姓村落。

上南片位於鳳山溪上游南岸與飛鳳山北麓之間，1920 時由新竹郡關西庄所管轄，目前則是關西鎮所屬的南山里。關西的拓墾始自乾隆五十八年（1795），由泉籍墾戶連際盛及竹塹社隘首衛阿貴等首其事，羅秀文當時即向連際盛承墾上南片，而隨後羅氏族人羅秀俊以及羅秀元之妻兒等同來上南片墾耕，於是上南片便成了三個羅姓支派，即五欽派、九如派及祿富派的單姓村（張琬如等 1999）。

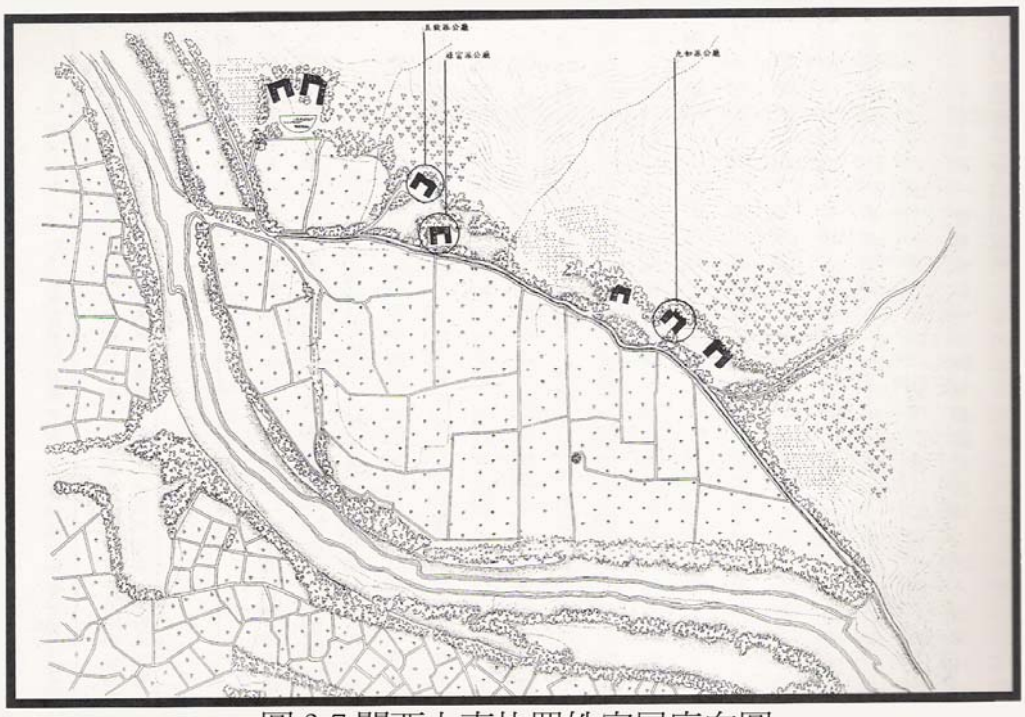


圖 3-7 關西上南片羅姓家屋座向圖

三支派目前各有公廳，而這些公廳正是聚落裡最早、最重要的建築。三者的座向都是背飛鳳山北麓支脈上南片山，而面對鳳山溪，就風水而言，皆以上南片山爲樂山，而以鳳山溪北岸的店子崗爲朝山（參見圖 3-7）。[40]這一模式與北埔完成一致，可見風水知識在聚落的安排上是當時居民的共同知識。

上南片村落形勢主要是三面環山，一面臨溪，村落朝向皆採面向河流對岸的山丘，爲了符合風水原則及取得更多耕地，家屋便配置在地勢較高之處，聚落形成「山→村→田→水→田→山」的配置方式（參見圖 3-8）。[41]

[40] 本圖資料來源：張琬如等 1999:28。
[41] 本圖資料來源：張琬如等 1999:56。

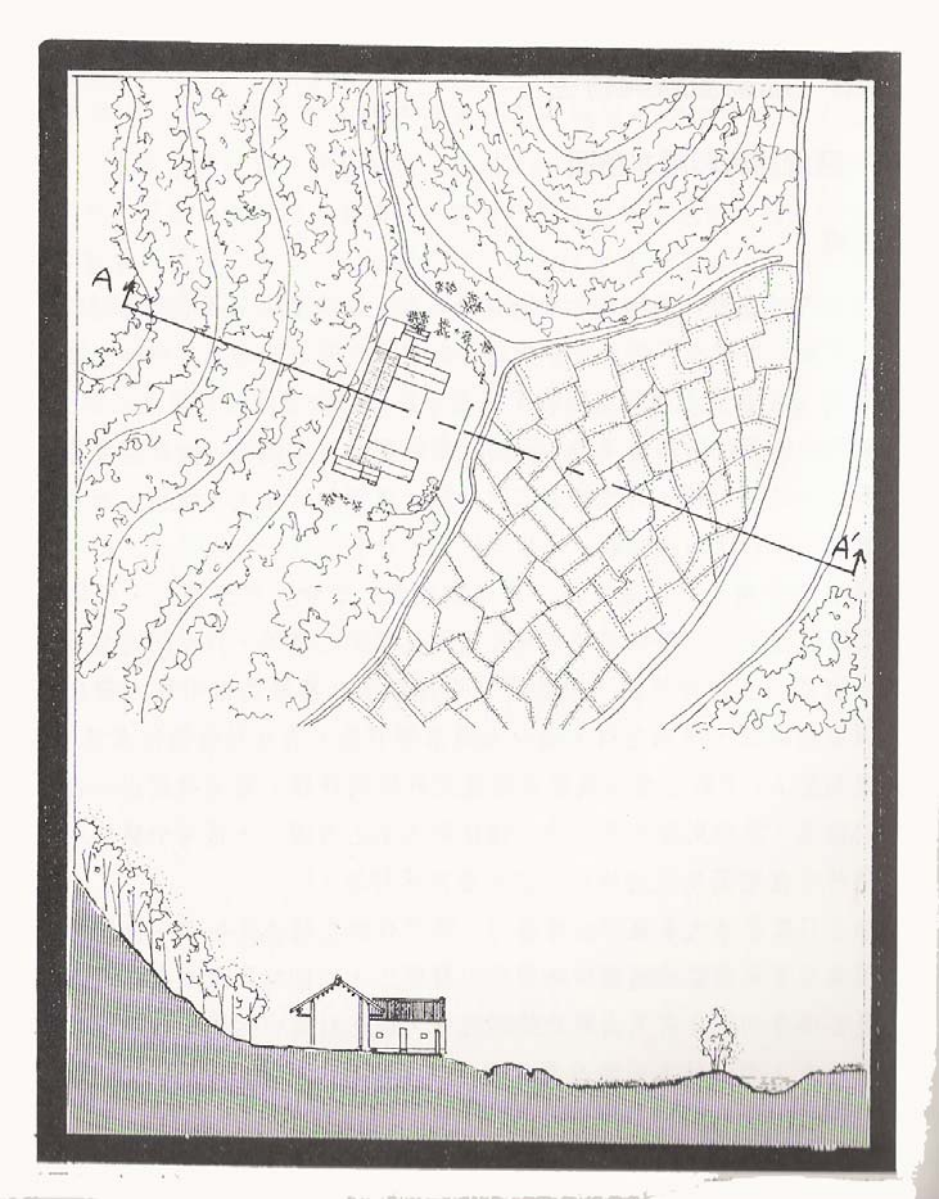


圖 3-8 關西上南片家屋自然環境配置圖

看過北埔、新埔及關西的例子後，我們再回頭檢視九芎林的廣福宮示禁碑。地方菁英結合地方政府首長豎立此碑所關切的是「龍脈」，而我們也已證明這一風水知識是竹塹地區人群的普同價值，而且我們也發現人們選定聚落，建築家屋時，都積極地融入這一風水體系中。那麼除了聚落建築這些物質文化以外，人們的精神文化如何與風水相結合呢？在整體聚落層次上，碑文告訴我們：「其來龍

發祖，原由麻竹窩至赤柯寮岡過一小脈，由是層巒疊嶂，始分枝幹。先年擇於公館街崇祀文昌帝君及國王聖母，所以一保地方聚而居者不下數千家，葬爲墳者不僅幾千穴。」居民爲了掌握來龍的風水，便將地方公廟建築在來龍所形成的穴位上，使得兩種形式的超自然力量相互結合。九芎林的庄民在龍穴上建廟祀奉文昌帝君與三山國王，文昌帝君又稱爲 「梓潼帝君」，是人間功名利祿的主宰神，代表著地方知識份子晉升士大夫階級的渴望。至於三山國王則是廣東潮汕地區十分重要的地方信仰，往往成爲粵籍移民的守護神。超自然的龍脈靈力加上擬人化神明的神力，於是九芎林庄得以聚居數千家人口。

龍穴所在的山坡地尚有另一項攸關超自然的機能，那就是作爲先人的墳墓。這樣的墓冢地，遍在於竹塹眾多不適農耕的山坡地上。咸豐元年（1851）舉人許超英等率生員、庄總理及郊行舖戶等，聯名向淡水同知張啓煊稟告，要求之立碑禁絕人氏混佔冢界，私墾耕種：

> 即如我塹垣，自入版圖，生斯葬斯，相安相樂。查乾隆四十二年間，息莊佃民及紳士人等先後僉請各前憲准以香山、牛埔、內外獅山一帶山麓曠地並巡司埔、枕頭山、蜈蚣窩、雞蛋面設爲義冢各在案。又蒙各大憲行飭，準以界外番山之金山面、大崎、雙溪、青草湖、石碎崙、茄冬湖至鹽水港、茖禦崎止，概爲冢牧之地。至道光年間，李前憲捐廉買郭陳蘇之土地公阬以東大崎、雙溪口、金山面等處橫直各三千餘丈，以爲義冢，俾民人隨處埋葬，閤塹久蒙厚澤。至道光十五年間，塹南界外之番山，有墾戶金廣福奉諭設隘堵禦兇番，自樹杞林起、至中港三灣，連絡七十餘里。未墾以前，附近民人葬墳不少。[42]

稟告中所列各地義冢大致包含現今新竹市、竹東鎮、寶山鄉、北埔鄉、峨嵋

[42] 引自陳朝龍，1894，《合足本新竹縣採訪冊》，頁 208。臺灣文獻叢刊第 145 種。

鄉及苗栗縣竹南、頭份及三灣的「山麓曠地」，可謂幅員廣大。同知張啓煊據此，飭差查勘後，逐一繪明圖說，除批示外，並勒石嚴禁。

> 爲此，示仰閤屬紳耆墾戶、佃民人等知悉：爾等當知掩骼埋胔，古有明訓；豈容藉端阻葬，任意踐踏！自後如係山場埔地，經各前憲先後捐買義冢牧場界內，概聽民人隨處瘞葬。該處居民不得再行混佔塚界，私墾耕種…即在平時，亦戒戕傷。庶幾生養有地、死葬有方，以安幽魂。[43]

對聚落而言，龍脈抽象的超自然庇護力量，具體地表現爲它可以讓庄民「死葬有方」。正因如此，〈廣福宮示禁碑〉才會在「來龍…所以一保地方聚而居者不下數千家」之外，又強調「葬爲墳者不僅幾千穴。」尚有進者，一旦死者安葬於龍脈後，對於庄民而言，他更與超自然整體結合，成爲超自然力量的一部份。於是聚落背後的靠山同時是龍脈、公廟主神以及死亡村民所聯合構成的超自然力量，當然不是單純的地理學上的地形而已。

另外，對單一家屋而言，庄民的房屋格局則更是直接模仿龍穴砂水的風水觀。以北埔埔尾彭宅爲例，屋後土丘種竹，即所謂「化胎」，化胎爲龍脈引進建築的位置，用凸起模樣的土堆讓它孕育的胎息，建築物才會有發展。正身是穴位所在，左右橫屋則是砂，屋前的風水池是水（參考圖 3-9）。[44]因此，大至聚落層次，小至各別家屋都以風水爲指導原則，從而與整體的風水地理形勢相結合。且房屋正身正是家中奉祀神明與祖先牌位之所在，正與倚靠超自然力量的聚落概念完全相符。

---

[43] 參考張啟煊，1851，〈憲禁冢碑〉，收錄於陳朝龍編，1999，《新竹縣採訪冊》，頁 265-268。南投：省文獻會。

[44] 本圖資料來源：梁宇元 2000:183。

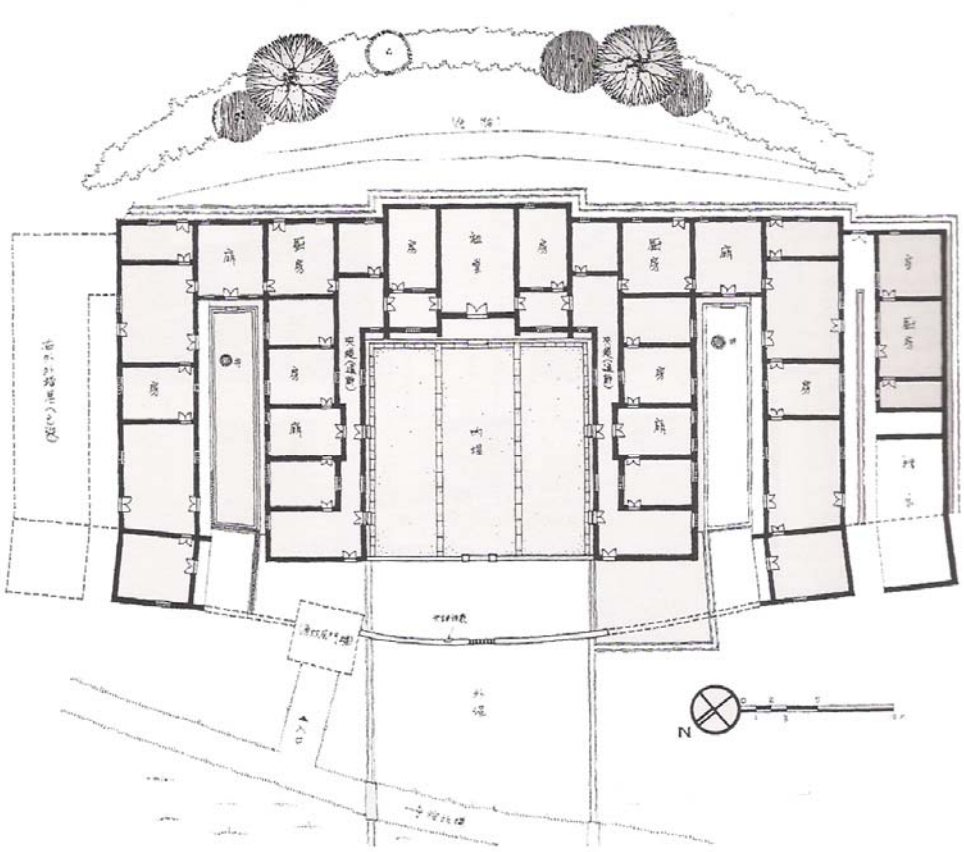


圖 3-9　北埔埔尾彭宅平面圖

綜合而言，聚落後有來龍，是超自然的庇護力量；聚落前的田園與可資灌溉的河流，爲集約耕作的水田提供自然資源，是生活的憑藉；而介於其間的家屋，一方面位於龍穴，可以接引這一超自然力量，同時又是生產與消費大自然資源的場所（參見表 3-2）。因此，這一天（超自然）、地（自然）、人（人文）三合一的格局，可以看成竹塹地區漢人社會文化的基本體系。

表 3-2　竹塹地區社會文化基本體系示意表

地形	山	家屋	田、園、河水
風水	龍	穴	砂、水
	超自然	人文	自然
機能	安息	生活	工作

（二）儀式

對於個人而言，社會體系基本單位的意義在於，當他活在人間時，必須得到一塊土地耕作，一間房子居住；而山坡上則有一塊可以安葬祖先，或未來自己下葬的地方。一個人唯有在這天地人三合一的社會體系裡，找到自己的位置，才能安穩地生活。這正是我們先前從聚落風水所歸納的道理，而且這樣的想法一點都不稀奇，傳統上稱之爲「安身立命」。所謂安身處理的是人的肉體需求與自然資源之間的關係；立命則關切人的精神與超自然的關係。關於前者，我們已在水田耕作一節予以討論；至於後者，我們雖已在聚落層次討論人與超自然的關係，然而那種討論僅係靜態結構的描述，在此我們將從個人的心理層次開始，討論其中動態的形成與運作過程。個人一旦無法進入前述社會體系的基本單位，以安頓他與超自然關係時，我們可以稱呼這種心理狀態爲無主的恐慌，而這種恐慌必須經由一系列的儀式，才能順利解消。

爲什麼稱爲「無主」的恐慌呢？「主」字屬於六書中的象形，遠古的造字者依據燈臺的形象，創造出這個文字。主字上端的「、」即表示燈之火焰，而「王」則爲燈臺的形象。[45]由於火焰所具有溝通陰陽的特質，使得後代的文字使用者就用主字稱呼象徵神靈或祖先的牌位。[46]而所謂無主意即亡者沒有神主牌，或者其名諱沒能記載於神主牌位上，所以也就無法在歲時祭儀時，饗用蒸禋。竹塹地區的客語對於死者這種無主的狀態，稱爲「無人承受」(mo ngi shen shiu)，即一般漢語習稱之孤魂野鬼。

這樣的恐慌，也就是擔心亡者未能融入基本社會體系之超自然秩序的恐慌，對於竹塹地區的移民格外嚴重，因爲這些離鄉背景的移民，已經無法祭祀自己的

[45] 依許慎《說文解字》「主，鐙主火主也。」轉引自林尹、高明 1973《中文大辭典》，第一冊，第 455 頁。臺北：華岡。

[46] 例如＜周禮地官大司徒＞「樹之田主」，注：田神后土田正之所所依也；＜周禮春官司巫＞「則共匶主」，注：主，謂木主也；＜穀梁文二＞為僖公主也，注：主，蓋神之所馮依，其狀正方，穿中央達四方，天子長尺二寸，諸侯長一尺；＜史記伯夷列傳＞「武王載木主而東征」。以上皆轉引自中文大辭典，參考前註。

祖先了。以嘉慶三年（1798）五月間與妻子彭氏及子女共同來台的羅鵬申爲例，當時四十一歲的鵬申由廣東陸豐縣河田墟遷居渡台，在苗栗中港溪口登陸。鵬申來台之後，汲汲於尋找足以安身立命的田地，而當時許多來自陸豐的客家鄉親，正於頭前溪與鳳山溪上游開墾田地。於是鵬申一家即前往關西下橫坑，投入開墾工作。嘉慶二十三年（1818），鵬申長子華酉當年三十六歲，於下橫坑慘遭泰雅族殺害。三年後，即道光元年（1821），鵬申一家九口放棄拓墾工作，由下橫坑徙居新埔汶水坑，佃耕田地爲生。至道光十一年（1831），鵬申來台已三十三年，亦已高齡七十四，次男卻於當年病逝。鵬申接連痛失愛子，又隔海驚聞祖田丁份被奪，其叔姪及各從兄弟亦未如鵬申所託付，代爲祭掃鵬申父母之墳塋。鵬申激憤之餘，立刻修撰多封家書，託往陸豐故鄉，企求親戚協助祭掃。原信節錄如下：

字與

賢弟台得知手足各東西，山川脩阻，海隔千里，口信不至，音信通知，離別家鄉，三十餘秋矣，……愚兄往台灣府之日，在爾交有簿約租石，請齊居富公太四大房經理收存，代爲我父母伯祖清明掛掃之費以爲久遠之計，兄至台地無慮，眼信陸續寄回，不料爾兄弟二人不顧我父母掛掃之久遠，只顧眼前之口腹。至鵬　兄家中迫回簿約銀錢爲莫無心掛掃，莫致我父母陰魂無賴失落，孤墓諒弟台仁德之心，不敢忘失我父母陰魂也。兄居台地年月憂愁朝夕思念祖妣父母廬墓也全賴我弟看守墳墓，兄不省移居外國，不能旋歸拜墓。問及阿坤祖母俱亡，石頭之田盡歸，蘇妹價銀拾兩租石未知如何？併無寸楮來知。…筆長紙短說不盡家中之事來年有親來台回音一紙知之耑此達

上

鵬堅弟台福照

愚兄鵬申字[47]

[47] 見羅景輝收藏之羅鵬申道光十一年（1831）家書。

這絕對不只是一個十九世紀初期新埔佃農的悲涼，它更是竹塹全體移民共同的傷痛。當時一張＜大溪墘及大崙、白沙墩、紅毛港、大湖口四庄聯合建醮序＞文中，如此形容這群無人承受的孤魂：「或爲西州大賈，執紼無親；或爲南陽行商，穹碑未記；或沙場無定，依然夢入深閨；或青塚徒存，猶是心期月鏡。」[48]序文中所謂四庄大致包含目前新竹縣新豐、湖口兩鄉以及桃園縣新屋鄉、觀音鄉南半部與中壢市西北一角，亦即新竹縣新豐鄉紅毛港溪與桃園縣觀音鄉大堀溪之間，25 公里長海岸縣向東十餘公里以內，約 250 平方公里的區域。序文裡四庄移民客死異鄉者，雖身爲大賈死後卻沒有親屬爲他執紼營葬；有些行商被草草掩埋，連墓碑都沒有；或者征戰異鄉的兵丁，他們的妻子甚至不知自己的丈夫已化枯骨；而那些無人祭掃的墳塚，它們的墓主或許仍期盼那些已成鏡花水月般的壯志能達成。當然，四庄建醮序中對於無主亡魂的敘述，未必精確地呈現當時社會實況；不過，尋思文意，我們依舊可以感受到那份來自於無主亡魂的悲涼。[49]

這種無主的恐慌在台灣十八世紀末林爽文所發起的反政府動亂的後續處置事宜中，更是顯而易見。事件之後的十六年（1802），竹塹人回憶：

> 丙午年（1786）冬，元惡林爽文戕官陷城，程所主遇害，壽師爺接任，立策堵禦，我義民墓勇，幫官殺賊志切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安，蒙　制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字，時有王廷昌自備銀項，請出鄧五得爲首，各處收骸，欲設塚。[50]

[48] 不著撰者，年代不詳，＜四庄建醮序＞，新竹縣湖口鄉羅景輝收藏。雖然這一文本並未註記年代，但是依共同保存的文本的年代，大致可以推斷此一文本應為十九世紀中期之作。

[49] 關於這一無主的恐慌亦遍見於東南亞華人，相關論述可參考曾玲與莊英章合著，2000，《新加坡華人的祖先崇拜與宗鄉社群整合 ： 以戰後三十年廣惠肇碧山亭為例》，台北：唐山。

[50] 引自「枋寮義民廟古文書」，嘉慶七年（1802）褒忠亭首事王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等<同立合議規條簿約字>，詳下文。底線為筆者所加，以下同。本論文所引義民廟古文書之主要來源為莊英章蒐集自六家林氏後裔者；部份轉引自林桂玲（2003）及賴玉玲（2005），目前這份史料尚在整理中，未出版，以下不再贅述。

這段回憶讓我們可以想像這些拋露到處的屍骸，對於竹塹那些尚未立穩腳跟的移民造成多麼強烈的心理壓力，莫怪乎竹塹人夜深常聞鬼哭，寤寐難安！這種恐慌與悲涼當然需要藉由信仰與儀式才能安定，於是才有收骸、設塚之舉。乍看之下，我們對文中所謂「屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安」之語，可能會認爲這無非文學修辭罷了。然而，另外兩紙文件可以進一步告訴我們，那種無主的恐慌是如此真實，不是個別文人的文采而已。這兩紙文件的簽署人爲戴元玖子孫與王尙武，也就是施地捐資使義民廟得以構築的兩位重要人物。

乾隆五十三年（1788），林爽文事件平息後，「因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載乏地安葬，惟有戴禮成、拔成、才成兄弟丈義，爲人喜施情殷，先年憑價承買…枋寮庄舊社空地一所，允愿發心樂施公塚」，而戴氏兄弟捐施廟地的交換條件則是「而義祠工竣進火安香之日，眾皆樂迎戴府甫元玖公祿位牌登立龕位福享千秋」。[51]顯然戴禮成兄弟捐施土地的動機，係爲確定其留住於大陸之父親戴元玖的祿位牌，能夠登龕立位，福享千秋。[52]一旦父親祿位得立，自然無須再有無主的恐慌。雖然往後兄弟遷往新竹縣湖口鄉拓墾，並且成爲湖口重要的宗族之一，而且目前元玖的牌位也安置於宗族公廳之中；然而十八世紀末的拓墾年代裡，禮成兄弟當然無法預知自己未來的發展，不如眼前先將父親安頓妥當，了卻人生一樁大事。對於渡台初期的移民而言，這樣的心情十分真實，即使是遁入空門的的和尙也難自外，當時義民廟的廟祝王尙武正是另一個顯例。

法號智武的王禪師本名尙武，祖父及父親原居住於興直堡的新庄街（即今台

[51] 引自義民廟古文書，<粵東總理林先坤、姜安，首事梁元魁、鍾金烙、賴元麟、徐英鵬仝立合約字>，下線為筆者所加。

[52] 戴元玖並未隨其子禮成兄弟等來台，禮成兄弟捐地時元玖尚健在，故禮成兄弟以元玖之名捐地，讓元玖生前即享祿位。

北縣新莊市），後來移居竹塹枋寮庄，剃度爲和尙，既無親屬，也無後裔。乾隆五十六年（1791）一生克勤克儉的王尙武時年五十八歲，已屆暮年，雖積蓄了「老本銀」七百八十大元，卻十分惶恐於日後「香祝無歸」。於是尙武乃於乾隆五十六年（1791）二月初二日，請來義民廟首事王廷昌等四人共同商酌，從而議定〈託孤字〉。所謂「孤」不是後代，反而指的是祖、父及自己。[53]託孤字原文照錄如下：

託孤字

立託孤王尙武，當年祖、父住在新庄街，後移居竹塹枋寮庄，釋事爲業，壹生克勤克儉仍長有老本銀七佰八拾大元，今年五十有八歲，已無後裔，亦無親屬。此長銀項爲僉舉的寔之人代爲料理，誠恐日後香祝無歸，爰是設席請得義民亭首事王廷昌、吳立貴、黃宗旺、林先坤四人前來商酌。因其建立義民廟亭僅成後落正廳，其前堂并橫屋尙未有成，武願將老本銀題初參佰八拾大元，以爲建造廟宇助成前堂橫屋之資。若後廟宇告竣之日，即將左橫廊武安鎭祖父及自己香火神主。又向眾商議，廟內香祝現料理，自備工食在外，仍長老本銀四佰大元，仍請首事王廷昌、吳立貴、黃宗旺、林先坤等合眾商議，即將老本四佰大元當眾交出，公舉交帶林先坤親手收存，每年每元議貼利銀谷壹斗貳升，合共利谷四十八石，每年武領回伙食拾石，其利谷參拾捌石又至每年生放積累，四人料理以爲立業；至時香祝接手承買。至武年老歸終之後，萬望四姓兄弟收埋殯葬，每至清明、端陽、七月半、冬至、過年五次，祈首事四人將武銀項備出銀捌元交帶就近首事處備牲儀以祀武并祖父及自己香火神主。

[53] 王尙武託孤字並非特例，臨終前將未成年子女託付親友，固然是漢人一般慣例，但是全無子女，而請族人代管產業，以為香火之資，亦常有之舉。因此，託孤的意義在於香火祭祀，也往往與產業之託管互為表裡。

朝隆五十六年二月初二日[54]

王尙武的積蓄十分可觀，當時可以讓竹塹九芎林地區招墾兩甲土地的農夫，繳納五十年的大租，也可以支付當地佃首十三年的薪水。[55]這筆財產對王尙武而言，最大的意義是作爲晚年的「老本」，是人生終點前的最後憑依。

義民廟建成之初，僅有後堂正殿，以四合院的標準而言，尙欠前堂及兩邊橫屋。由於尙武擁有「老本」七佰八十大元，於是便將其中三百八十大元捐出，作爲與建前堂與橫屋之資，其餘四百大元則由林先坤代收，每年應支付實物利息稻谷四十八石，其中十石由尙武領回做爲伙食，其餘則每年生放累積，以便將來購置田業。相較於前述戴元玖合議字僅將香火神主事宜安排在合約的協議事項內，本託孤字則直接以香火神主爲契約主要內容，其餘事項則係爲此而安排。尙武之所以捐出七百八十大元的主要原因正是擔心將來祖先及自己的香火牌位成爲無主之「孤」，於是要求義民廟新建左邊橫屋作爲安置尙武及其祖先神主牌位之所。

這些發生在十八、十九世紀之交的移民故事告訴我們，如果未能融入基本社會體系的超自然秩序時，鄉人的恐慌是何等嚴重！因此，讓自己在基本體系裡擁有一個確定的位置，同時透過一系列的儀式，確保自己永遠不會淪入這種恐慌，這便是基本體系持續運作的原動力。

一個人死後，如何融入基本體系的秩序呢？當亡者斷氣、撒手人寰之時，死者的家屬爲亡者洗身理容，並更換壽衣，是爲「小殮」；隨後將亡者安放於棺木內，稱爲「大殮」；再經奠禮後，靈柩方得下葬。奠禮儀式的核心是「點主」儀式，儀式必須請來一位有地位的人士擔任點主官，並事前準備一個尙未完成的神

[54] 乾隆五十六年（1791）王尚武託孤字，義民廟古文書。轉引自賴玉玲 2001:22。

[55] 乾隆五十六年（1791）正是九芎林佃首姜勝智開始拓墾新竹縣九芎林地區之時，現存古文書顯示，姜勝智招佃墾耕的土地計一百五十四甲，每甲應納租八石。而身為佃首的姜勝智，每年可以獲得辛勞銀六十石，折銀六十元（吳學明 19981:32-33）。

主牌。所謂尚未完成係指這個神主牌位雖然已依格式寫明亡者的名諱，但是牌上的「主」字會被寫成「王」字，必須加題一點「、」字，才成爲一塊真正的神主牌。點主儀式中，孝子反手背持神主牌跪在柩前，點主官口頌「天地開張，日吉時良，點王爲主，世代永昌。」家屬則呼應「有啦！」主點官手執毛筆，沾上朱砂，在神主牌之「王」字上方加題一點，成爲主字，是爲「點主」。

至此亡者便擁有了一方神主牌，不再無主，自己無須恐慌，別人也不再因死者而恐慌。他的後代在喪禮中完成了點主儀式，承受了他的神主牌，自此依歲時而祭祀，於是亡者便初步進入了基本體系的超自然關係裡。

墓葬之後，喪家在家堂中設置靈桌，早晚在靈桌前，供奉日常飲食及洗臉水，並焚香、燒冥紙，稱爲「奉飯」；直到百日方能將神主牌火化，另設香火籃掛置牆上，而將靈壇移除，是爲「除靈」，而亡者的香火籃方可火化，納入祖先牌位的香爐中，並將名諱寫上家族共同的神主牌位上，是爲「合火」，喪事至此結束。墓葬之後三至五年，擇定吉日吉時開墓，將骨骸拾入金斗甕中，是爲「撿骨」或「啓攢」；最後再納入宗族共同的祖塔，稱爲「晉塔」。[56]

生前與死後的世界，一陽一陰各有秩序，喪葬禮儀的意義在於溝通陰陽，將死者納入基本體系的超自然秩序中，從而讓死者得到一個確定的地位，安享歲時祭祀。在喪葬儀式中，亡者軀體經入殮而安放於靈柩中，在喪家的住屋裡，顯得十分龐大；靈柩下葬後，喪家則擺設靈桌與神主，相對於靈柩，體積大幅減小；再經百日除靈後，神主火化，改設相當輕巧的香火袋，安置牆上的吊籃上；最後，既經啓攢，骨骸晉塔，香火袋內的香火便放進香爐，與祖先的香火合而爲一。從碩大的靈柩到合而爲一的香火，喪葬儀式將亡者歸納到一個終極安寧的秩序。

[56] 十九世紀之喪葬祭祀相關儀式可參考鄭鵬雲與曾逢辰，1898，《新竹縣志初稿》，頁 186-187，臺灣文獻叢刊第 61 種。另莊英章，1994，《家族與婚姻》，亦有當代新竹地區相關儀俗的記載。

喪葬不僅是具象地將亡者骨骸轉化爲香火，從抽象的層面，我們在儀式中也可以看到溝通陰陽、引導亡魂的舉措。以喪禮中的「送火」儀式爲例，一旦生人頓入死境，立刻陷入茫然不知所措的局面。介於斷氣與下葬的停柩期間，死者尚能在家戶之內得到照顧，可以如生人一般享受日常飯菜，又像亡者那般安享清香；然而下葬當天起，亡者頓失依恃，儘管生者已將各式日用品，包含房舍、舟車、僕從等，火化相贈，但是亡者卻必須自理飲食。於是當天起，平日升火做飯的婦女便須連續三天送火給亡者。據說早期送火係用火把，近來則多用一束柱香代替，比較講究的喪家還會將柱香下半截竹枝折去，表示致送給亡者的不是柱香，而是火把的代替品。第一天送火必須直至墓地，並且面告明日送火之時間及地點，請亡者屆時前往接火；次日送火無須到達墓地，而是喪家至墓地路上，比較接近墓地的地方；第三日送火又則較接近喪家。因此送火儀式除了致送火種使亡者得以炊煮外，也同時具備指引亡者魂魄返家路途的意思。

透過這些儀式系列上細緻的安排，生前在田園工作爲鄉人，死後骨骸安放在山坡上的祖塔，與所有的祖先同在，化作超自然的一部份；而他的名字則寫在祖先的共同牌位上，並且供奉在位於聚落內的公廳裡。至此，他的生命圓滿地完成了，他的後代則繼承了他的田園、他的房子與他的山坡；他的一生形同展現了基本社會體系的過程，而他的後代也就開啓同一過程。

（三）基本社會體系與變遷

經過前述關於散村聚落、風水及儀式的分析，我們已經明白維生方式、風水觀念及祖先崇拜的喪葬儀式，三者聯合運作下，便在空間上形成「後代—田園、名字—家屋公廳牌位、骨骸—山坡上的祖塔」的三合一基本社會體系。隨著時光消逝，當「自然—人文—超自然」三合一的基本社會體系運作至一定的系譜深度，

擁有越來越多的祖先與後代時，一個宗族的「理想形式」（ideal type）便會真實地出現了。[57]

頭前溪上游關西上南片的羅家便是這種單姓聚落的最佳例證，羅姓族人經由參與拓墾工作，擁有上南片所有土地，後來雖然土地有所移轉，但是買賣雙方皆爲村內的羅姓族人；過世祖先的名諱寫在牌位，供奉在家屋的廳堂之上，隨後更將祖屋翻修或重建，轉爲純粹祭祀祖先的儀式神聖空間；至於祖先的骨骸則安葬在山坡上，與超自然的龍脈合而爲一，隨後更以二次葬的方式，將所有祖先的骨骸安奉在共同的大型祖塔內。至此，同族之人生於斯、長於斯、葬於斯、祭於斯，一個安身立命的處所，於焉完成。我們可以把這樣的安身立命處所視爲竹塹地區的基本社會體系，而且它也是個理想形式，即使在時間向度上未必能夠很早就出現，在統計上也未必居於多數，但是它會引導各姓族人以此構作其社會體系。

因此，對於散居村落固然有其地理及歷史因素，但是尋找龍脈龍穴的風水知識，正是主觀導引居民傍山沿水，建立家屋的動力。這樣的理想形式並非僅僅出現於地形比較獨立的關西上南片，即使在相對比較開闊的河谷平原上，我們一樣可以發現一樣的模式，例如新埔上枋寮的祭祀公業劉學悟就是一個很好的例證。

劉學悟宗族當地通常稱爲劉氏雙堂屋，聚落位於鳳山溪中游北岸與湖口臺地南側之間，附近有太平窩溪、與燒炭窩溪合流入鳳山溪。劉氏祖先瑞閣公之妻詹氏於乾隆二十年(1755 年)攜延轉、延臼、延楹等三子，由廣東省饒平縣楊康鄉渡海來臺。起初暫居於竹塹鹽水港一帶，後來長子延轉(字學悟)於乾隆四十六年(1781 年)在新埔上枋寮拓墾開基立業，便仿照原鄉住居形式興建一座四合院，由於屋分前、後堂，故又名「雙堂屋」。當時建築僅以泥磚築牆、茅草鋪頂，至同治

[57] 此處所謂 ideal type 引用自韋伯（M. Weber），相關論述請參看 Weber, 2004(1905), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York : Routledge.

二年(1863 年)重修時，才改爲瓦頂。又至日本大正八年(1919 年)劉宅進行整修，由族內著名匠師劉福清主持，加建左右三槓橫屋，共費時十年，成爲「二堂六橫式」的平面格局，共計九十九間室，建築基地面積約三萬平方公尺（陳運棟 1988, 劉奕權 1994）。

劉氏祖訓規定遷居他鄉立業者不得另立祖牌奉祀，劉姓家族遂以此祖堂爲凝聚全家族精神之所在地，並訂每年農曆正月四日爲春祭、八月二日爲秋祭列祖列宗之日。民國七十二年爲紀念開基祖瑞閣公，子孫又出資在雙堂屋後方竹林興建一座規模宏大、景觀壯麗的家族墓園，命名爲「瑞閣圃」。並且將祖先產業向政府登記爲「祭祀公業劉學悟」，成立管理委員會以經管宗族相關事務。

至此，劉氏雙堂屋的整體配置呈現「山→祖塔→公廳→住家→田→河」的形式，將龍脈、祖先、族人、田園與水流融合成一個宗族單元（參見圖 3-10）。[58]同族之人在風水龍脈的庇護下，生活在這裡、葬在這裡、在這裡安享蒸禋，這一切構成一個完整的基本社會體系，並且用共同的公號做爲宗族對內對外的名稱。

[58] 本圖依新竹縣政府, 1994,〈新竹縣三級古蹟新埔上枋寮劉宅整修規劃研究〉附圖改畫。



圖 3-10 新埔劉氏雙堂屋配置圖

劉氏雙堂屋的確切興建年代已不可考，依常理推斷，劉學悟於乾隆四十六年(1781 年)在新埔上枋寮拓墾時，必然先建有簡易的草寮，至於仿照原鄉居住形式

所興建的「雙堂屋」四合院，應該是因爲第三代出生以後，面臨家戶人口壓力，才有興築的必要。據此推論，以泥磚築牆、茅草鋪頂的雙堂屋原型，應該建築於1810 至 1820 年，又至同治二年(1863)才將屋頂改建爲瓦頂。

換句話說，十九世紀中期時，劉氏早期的雙堂屋即符合我們前述的宗族形式的基本社會體系。其屋後山坡爲來台祖以下祖先之墳地；雙堂屋爲劉氏後代的家屋，而其正廳則供有劉氏歷代祖先牌位；屋前的田園爲宗族成員持有的土地，是子孫生存的憑藉。而且直到日本大正八年(1919 年)劉宅進行整修時，「二堂六橫」九十九個房間的格局明確的顯示，全新的雙堂屋仍遵循著基本社會體系的模式，一方面依順傳統風水概念，增建兩側護龍；同時也以之爲實際居住的生活。

基本社會體系真正受到挑戰是近四十年的事，原因自然是因爲田園已不足以養活所有族人，而家屋也無法容納所有族人。於是危機便直接表現在雙堂屋建築上，首先是虎邊橫屋被族人拆去一進，並予以改建；其次則是屋後不斷增建不規則的小屋。

然而，基本社會體系的適應能力顯然是十分強勁的，生態與維生方式的急遽變化，並未打垮基本體系，因爲宗族仍然在超自然界保存十足的活力。目前爲止，劉學悟派下子孫已經超過五千人，當然已遠遠超過上枋寮聚落基本體系的負荷能力，子孫開枝散葉是無可避免的事實。然而民國七十二年（1983）劉學悟宗族卻建立了瑞閣園，將來台祖以下所有祖先的骨骸都供奉在一起，目前已高達一千餘尊，而每年清明掃墓時，都會有約一千五名子孫回祖塔掃墓。民國七十四年（1985）雙堂屋被列爲臺閩地區第三級古蹟，至民國九十二年（2003）經十年的規畫及整修後，雙堂屋以嶄新的面貌呈現，成爲祭祀劉學悟以下所有劉氏祖先的公廳。

劉氏雙堂屋的例子告訴我們，一旦宗族形成後，便具有相當程度抗拒變遷的能力。儘管我們在基本社會體系的形成過程中，曾強調集約水田耕作的維生方式與風水觀念的結合是散村聚落，特別是單姓散村聚落的形成動力，但是即使到後來集約水田維生方式已經越來越不重要，但是這種維生方式的變遷已不足以撼動宗族，宗族以儀式的方式維繫自身於不墜。上枋寮劉家原有的田園產業不斷闢分後，僅餘的產業永不分割，並且神聖化爲劉學悟祭祀公業；山坡地則興築了瑞閣園祖塔，所有祖先成了超自然龍脈的一部份；至於龐大的二堂六屋宅地，則也不再居住，神聖化爲儀式空間。於是原本「自然—人文—超自然」的三合一基本體系，全部神聖化爲儀式空間，成爲超自然的一部份，筆者圖示如圖 3-11。至於開枝散葉的子孫們，無論他們遷徙到何處，不管他們改變何種維生方式，每年的春秋二祭與清明掃墓，他們都將回到這個神聖化的三合一基本體系內；而且，當他們走到人生盡頭時，也將和他的父祖一般，被自己的後代晉入祖塔，寫上祖牌。

山丘		塚埔(超自然)		祖塔
平地	→	家屋（人文）	→	公廳
平地、水流		田園（自然）		祭祀公業

圖 3-11　基本社會體系流變圖

這一基本社會體系通常擁有「公號」，明確的對內對外宣示其宗族之存在。一般公號都由三個漢字所組成，由姓氏之外再添兩字而成，而其中最引人注目莫過於包含數字的公號。這類公號的首字是姓氏，其次的數字則是兄弟或堂兄弟之個數，最末字則爲表示團結、和諧或興盛等意涵的字眼。例如，廣東焦嶺的戴南珠來臺後入墾湖口地區，南珠往後共生了十個兒子，因此南珠派下的子孫便以「戴

拾和」作爲其宗族的公號。這樣的公號形式在湖口地區最常見，十八、十九世紀之交，參與拓墾的周、范、廖、羅、戴、陳及張姓等人，在十九世紀上半葉陸續成立了公號。雖然目前沒有史料可以證明各公號成立的切確年代，但是我們交叉比對湖口兩本神明會帳簿上的會員名單，依舊足以推測出各拓墾宗族的大約成立年代。道光十五年（1835）二十五位湖口庄民參加了祭祀三官大帝的「賜福嘗」，其中共有周三合、范八茂、廖三才、羅和合與羅和昌等五個宗族公號。同治三年（1864）庄民又新創「有應公會」，以祭祀孤魂野鬼。在會友名單中，又出現了戴拾和、陳四源與張六和等三個公號。其中戴拾和與陳四源的先人皆曾參加賜福嘗，當時尚未使用公號，可見其公號之成立年代應係介於 1835 與 1864 年間（參見表 3-3）（羅烈師 2001）。由於湖口至十八世紀末期才開始有漢人拓墾，而一個世代內即已產生宗族公號，兩個世代內所有拓墾者都成立了宗族公號。由此可見，吾人前述基本社會體系的概念，應可得到證實。

公號、公廳、與祖塔是宗族儀式制度化的一面，在此種制度化儀式定期的進行中，將個別家戶結合爲宗族。儘管如此，上述分析終究顯得靜態，宗族實際上還有一動態的面向，那即是家戶之間勞力與物力的交換行爲。現代的田野資料顯示，在婚喪喜慶等不定期的儀式場合裡，家戶之間通常伴隨著大量的勞動力交換與禮金交換，並且共同宴享食

表 3-3 湖口地區 公號成立年代表

公號	公廳位置	成立年代
周三合	嶺尾	1835 之前
范八茂	羊喜窩	1835 之前
廖三才	羊喜窩	1835 之前
羅和合	糞箕窩	1835 之前
羅和昌	糞箕窩	1835 之前
戴拾和	大湖口	1835-1864
陳四源	南勢	1835-1864
張六和	北勢	1864 之前

資料來源：整理自賜福嘗帳簿及有應公會帳簿。

物（羅烈師 2001）。雖然有關清代時期這一勞力與禮物交換情形的文獻資料不甚充分，不過仍有部份蛛絲馬跡可以略窺當時的情形，例如在婚姻過程裡，包含納采與納幣，以達成禮物與財物的交換；結成親家之後，雙方仍持續地來往：

> 遇吉凶大事，客常多至數百人，均於送禮物時，具帖擇日，順付來人致請。至期不催，請各客自帶椅桌而來，遠者或並自帶鋪蓋，一人送禮，全家男女皆來就讌……其餚饌宰豬以十數，雞鴨以百數，猶慮不敷客食，更益以牛數頭……客之至與不至，主人不知也，惟以升炮爲號，頭炮而客陸續漸至矣，二炮而客之至者多矣，以三炮爲齊集之候……而客皆就坐飲食矣……遠客更留食一二日，始擔鋪蓋回去。[59]

以上敘述十分傳神，充分顯示親友姻戚之間在吉凶儀式上的往來。特別是喪禮之中，如果死者是女子，其空棺必由女子的出生家庭（外家或娘家）選定，大殮時必須由外家封棺，在在顯示這種儀式上的密集交往。

各種婚喪喜慶的儀式場合中，家戶透過勞務、金錢與祭品等形式，展開週期性的交換，這種交換自然有其實質的功能，但是更重要的是，這種週期性的儀式一再地促成同姓與異姓之間的聯結與區隔，在廣漠的人群裡，畫出了親疏人我的界線。

類似的宗族公號，在竹塹地區比比皆是，例如枋寮義民廟下山聯庄的爐主陳六和、陳二合、吳六和、郭五合、范彭五和、曾六合、詹五和、林三和、陳三合、莊四和等。[60]至於竹塹地區最著名的公號，莫過於枋寮義民廟十五大庄的各庄總爐主，也正是我們理解竹塹地區公號的最佳樣本（參考表 3-4）。

---

[59] 引自陳朝龍，1999(1894)，《合校足本新竹縣采訪冊》。第 383 頁。南投：省文獻會。

[60] 下山大庄爐主名單則見於〈枋寮義民廟九十二年下山聯庄調單〉。

表 3-4　枋寮義民廟十五大庄各庄總爐主一覽表

大庄	公號	成立時間	賴玉玲的分類	筆者分類
枋寮	林六合	1785-1795年間	房號	房號（房數型）
溪南	徐國和	1820-1830年間	房號	房號（字輩型）
大湖口	張六和	1835-1864年間	房號	房號（房數型）
大隘	姜義豐	1838年	嘗會	祖號（別號型）
觀音	黃益興	1851-1861年間	參與義民祭祀	祖號（別號型）
關西	羅祿富	1890年前後	房號、參與義民祭祀	房號（支派型）
大茅埔	吳廖三和	1900年前後	參與義民祭祀	房號（房數型）
新屋	許合興	1976	參與義民祭祀	房號（字輩型）
六家	林貞吉	1840年前後	人名、參與義民祭祀	祖號（人名型）
下山	鄭振先	1840-1850年間	人名、參與義民祭祀	祖號（人名型）
石岡	范盛記	1835年前後	商號	商號
新埔	潘金和	1840-1850年間	商號	商號
九芎林	曾捷勝	1850年前後	商號	商號
五分埔	陳茂源	1855-1861年間	商號	商號
楊梅	陳泰春	不明	參與義民祭祀	欠缺史料

資料來源：依賴玉玲 2001：167，168，258-261 整理。

從時間面向觀察，在竹塹地區極具影響力的十五個公號穩定地存在，是相當成熟的社會體系。十五個公號之中，一個年代不明，十一個建立於十九世紀中期以前，兩個在十九世紀末，一個竟然晚到二十世紀中晚期才出現。由於絕多數的公號皆形成於十九世紀中期以前，可見十九世紀中期時，公號作爲基本社會體系已經十分成熟；而十九世紀兩個公號與二十世紀一個公號不但不會減損前述論證的有效性，反而意謂著公號是竹塹地區所堅持的社會體系，所以才會歷經時代背景的重大變遷後，仍能發揮充分的影響力。

公號這一穩定的特性也可以從其個別型態的分析上，充分地展現出來。以下我們將先分析這十五個公號間的差異性與共同性，以論證宗族作爲竹塹地區的基本社會體系，並且說明宗族適應變遷的能力。首位研究義民廟公號的賴玉玲（2005）將十五個公號分成五種類型：人名、房號、商號、嘗會、參與義民祭祀，

其中人名有二，房號有四，商號有四，嘗會有一，而參與義民祭祀有七（參見表3-4）。[61]賴玉玲這一分析係著眼於公號性質的溯源，因此略顯拘謹地得出上述分類後，認爲十五個公號之絕大多數僅見存於義民祭典。正因如此，賴玉玲的各分類間顯得不甚對等，因爲除人名、房號、商與嘗會之外，另立一類爲「參與義民祭祀」，用以強調這些公號之設立是爲了要參加義民祭典。然而所謂參與義民祭祀畢竟是目的，而非類別，因此不宜與其他各類對列。

不過，儘管如此，賴玉玲仍迅速地跳脫資料的限制，直指這些包含人名、房號、商號、嘗會及神明祭祀功能的公號具有一共同性質，即經過家族、宗族推選代表，世代接替、共同對外活動的「代表性」性質。換句話說，公號彰顯出家族在祭祀活動中共同參與的代表性意義。

簡言之，賴玉玲認爲義民廟的十五個公號具有兩個特徵，其一，公號爲家族共同代表性，其二，家族設置公號的目的係爲了參與義民祭典。乍看之下，這兩個特徵言之成理，係嚴謹地依循資料所歸納出的結果。然而我們仍可以在其中提出疑問：首先，既然人名、房號、商號及嘗會原來不全是宗族組織，它們分別代表個人、商業組織與祭祀組織，那麼，是什麼原因使得那些組織最後都成爲宗族的組織？其二，這種宗族成員的共同代表性是否僅表現在義民廟的中元祭典？以下以賴玉玲之公號資料爲基礎，並且以筆者調查資料加以補充，進一步討論上述問題。

筆者認爲，十四個公號中，房號有六個，祖號有四個，商號有四個。其中房號又分成房數型、字輩型與支派型；祖號則分成人名型與別號型；至於商號則不再分類。以下分述之：

[61] 本段僅討論義民廟的公號，至於其他相關敘述請參閱第五章。

房號之名係賴玉玲所創，但並未解釋房號的意思，筆者予以沿用，並且認爲所謂「房」係指兄弟人數。所謂房數型的公號係指在其公號名稱上，明白地顯示兄弟之數目。義民廟總爐主有三個房數型公號，即枋寮林六合、湖口張六和及大茅埔吳廖三合。林六合宗族之來臺祖林仁川（字浩流）育有顯友、顯宗、顯澳、顯島、顯隨及顯埜等六子，因此以林六合爲公號；大湖口之張六和亦因來臺第二代張應仕生下茂新、賢新、傳新、建新、榮新及廷新六子，因此便取張六和爲公號；至於大茅埔之吳廖三和則因吳定保育有吳廖連、吳揚座及吳揚佑三兄弟，因此便稱吳廖三和。[62]

房數型公號有兩種變形，字輩型與支派型。字輩型房號包含溪南大庄的徐國和及新屋大庄的許合興。徐國和公號即新庄子徐家，其來臺第三代屬於「國」字輩，同屬於徐立鵬派下，於是國字輩四大房便以「徐國和」作爲公號。許合興公號，許姓的第十八世爲「興」字輩，因此一如徐國和，以字輩代替房數，只是興字並未置中，改爲贅後。支派型房號僅有一例，即關西的羅祿富公號。支派型房號其實可以視爲字輩型的特殊形式，羅祿富公號由羅碧玉所創設，公號取名羅祿富係因羅振富所生，但是又過繼振祿之子，於是碧玉兼承祿、富二房，便以羅祿富爲公號名。

祖號一詞係筆者所創，用以指稱以共同祖先做爲宗族公號的型態。四個祖號之中可以分爲人名型與別號型兩類，人名型爲下山大庄的鄭振先與六家大庄的林貞吉，別號型則有大隘大庄的姜義豐及觀音大庄的黃益興。鄭振先是下山地區鄭姓的來臺祖，曾以本名參與義民廟中元祭典，振先的後代子孫隨後以鄭振先之名，接辦祭典，於是鄭振先便具備了公號的性質。也就是說，原本鄭振先並非公

[62] 除了各大庄總爐主之外，枋寮義民廟舉足輕重的林兩位施主之一～林六吉，即因林先坤派下有六房兒子慶頭、慶愛、慶印、慶擊、慶頂及慶軒，因此其宗族稱為林六吉。

號，但是一旦後代子孫沿用這一稱號後，他便具有公號的性質，並且包含此一公號的所有後代子孫。相同的情形是六家的林貞吉，林貞吉是林先坤第六子林慶軒的字號，其後代亦以其字號，承辦枋寮義民廟中元祭典，也因此成爲派下子孫的宗族公號。這種以共同祖先作爲後代子孫共同代表人的運作邏輯，並非僅見於祭祀，拓墾事業亦常有之（盛清沂 1980：151）。[63]

其次爲別號型房號，包含大隘的姜義豐與觀音的黃益興。所謂「別號」的意思係指類似人名型房號，但是所用名稱並非開創者的姓名，而是另行選取名稱，作爲宗族公號。例如，姜義豐創於道光二十七年（1847），係姜秀鑾過世後隔年，爲祭祀秀鑾而成立之公共嘗業，後來成爲北埔及枋寮中元祭典的公號。相對於其他公號，由於「姜義豐」明確地出現在姜秀鑾後代的鬮分字中，而且擁有土地作爲祭祀嘗業，因此賴玉玲便將姜義豐特別歸類爲嘗會。儘管如此，姜義豐做爲一個代表姜秀鑾子孫的宗族公號，雖然並未使用自己名號，但是和其他人名型的公號，其實沒什麼差別。另外，觀音鄉（原溪北大庄）之黃益興公號則爲同祖父之黃雲階、雲中、雲標三位堂兄弟所創立，包含觀音鄉所有黃姓派子孫。黃益興亦同於姜義豐，雖不用祖先姓名，但是人名型房號無大差別。

最後我們討論商號，九芎林的曾捷勝、石岡的范盛記、新埔的潘金和、及五分埔的陳茂源等四個創立於十九世紀中期的商號，在當時新創之時，確實都屬商號，但是隨後都逐漸成爲宗族對外的公號，至今這些商號已經不再是商號了，完完全全成了義民廟委員及承辦中元祭典的宗族公號。以九芎林的曾捷勝爲例，同治六年（1867）淡水同知嚴金清諭派九芎林等庄捐穀建義倉，九芎林曾家主事者曾雲中（曾清機）便以曾捷勝爲名，與其他各莊業戶捐出米穀五百七十一石。當

[63]例如，劉朝珍以劉子謙之名在芎林、橫山一帶拓墾，自嘉慶二十年（1815），經同治八年（1869），至光緒十二年（1886）皆見墾戶劉子謙之名，可見劉子謙即是人名變墾號的一個例子。相關討論可參考吳學明，1998，《頭前溪中上游開墾史》，頁 81-83。新竹：縣文化局。

時的記錄寫道：「九芎林莊曾清機公號曾捷勝即今監生曾雲中，分儲穀八十一石」。[64]因此九芎林也以曾捷勝作爲參與義民廟中元祭典的公號，至今曾捷勝的商業機能已完全消失，但是卻成爲家族公號。新埔街潘家的金和號早在義民廟之經理與祭典組織成熟運作前，就已擔任義民廟的經理人，《粵東義民祀典簿》在道光二十四年（1844）便記錄：「道光甲辰經理人金和號」。此後，金和號沒落，不再發揮商務功能，但是卻冠上「潘」姓，成爲宗族公號「潘金和」。至於范盛及陳茂源雖然比較欠缺公號的直接史料，但是根據兩家後人口述及相關研究，二者亦同曾捷勝及潘金和，係由商號轉變成爲宗族公號（賴玉玲 2005: 114-123）。

經此分析，我們發現可以將房數型的公號視爲公號的典型，這一型態的宗族在成立公號之初即將所有兄弟納入公號之中，既明確，涵括範圍也包含同一個來臺祖以的所有子孫。支派型與字輩型可以看成是房數型的變形，支派型係兩房後代共組宗族，各取一字，簡便而可行；字輩型以字輩代替房數，也是指稱共祖以下所有同輩兄弟。比較房數型房號與字輩型房數，二者最大的差異在於，數字型明確地顯示所有兄弟的後裔都包含在這一公號內，而輩份型房號則未必包含所有兄弟的後裔。即如前述，徐國和包含所有徐立鵬派下子孫，但是許合興則由二房許和興及六房許鳳興所組成。那麼許氏其餘各房族人爲何未參與許合興公號呢？因爲許家的和興與鳳興兩房居住於新屋，其餘兄弟及後代則否；而又由於許合興係爲義民祭典而新設的公號，成立於 1976 年，而且其至 1984 年才第一次擔任義民廟中元祭典的總爐主。因此，許合興等於是所有居住於新屋的許氏子孫，爲接任枋寮義民廟總爐主而創設的公號。

簡言之，六個公號中，三個房數型、兩個字輩型、一個支派型，雖型態略差

[64] 參閱淡新檔，編號 12602.10-12602.128；亦見《合足校本新竹縣采訪冊》，頁 66-67。

異，但是都是強調同一祖先下的兄弟關係，因此可以歸納爲屬性相似的房號。至於四個祖號中，無論是人名型或別號型，則都強調兄弟關係之上的共祖關係，因此不妨歸納爲祖號。

總而言之，無論是強調兄弟關係的房號或者共祖關係的祖號，雖然著眼點有所差別，這十個公號其實所指涉的都是具有共同血緣關係，充份證實我們先前所討論的基本社會體系概念。不過，我們的討論卻不能在這裡停止，因爲義民廟十五個公號中，我們還有四個商號型公號尚未討論。那麼該如何解釋這種商號轉型成公號的現象呢？我們再仔細推敲公號的本質。

我們先前討論基本社會體系時，一再論證宗族是「自然—人文—超自然」三合一的基本社會體系，這似乎是主張宗族必定同時包含維生方式、土地、族譜、風水、儀式等要素，才足以稱爲宗族。這一主張就基本體系而言自然屬實，但是一旦宗族成立之後，它最終將可以脫離物質情境，成爲一個抽象理念，從而繼續運作。這種抽象理念的最佳表現就是房號形的公號，以「林六合」爲例，「林」是姓氏，標誌了公號的血緣意味，而且是人群區隔的界限；「六」表示兄弟共六房，既是手足間的平等與分化關係，也表明了親子之間的世代從屬關係；「合」表達了各房之間團結合作的深切期許。這一抽象概念當然可以落實到具體的物質功能情境，例如林六合宗族事務的權力義務即以各房平均分攤爲原則，這亦即陳其南已討論過的「房」意識。房是一種純系譜概念，它可以涵蘊延伸出六項原則：男系、世代、分化、從屬、擴展及分房（陳其南 1990:131-132）。筆者的重點並不放在討論竹塹居民的系譜知識與意識，不過強調這種將公號轉化爲純宗族理念的現象。對於林六合的後代子孫而言，林六合是一個宗族的名字，是一個人群區隔與團結界線。

正因如此，我們才能理解曾捷勝等商號，爲什麼會在失去商業機能後，仍能繼續被使用。因爲前文我們已引官方文書證實，早在商業活動蓬勃的成立之初，曾捷勝就已被視爲公號。甚至我們應該反過來說，曾捷勝自始至終都是一個公號，當年的商業機能只是它的表相之一，後來它成爲一個承辦祭典活動一百多的總爐主，也無非是它的表相之一。這樣的轉變在潘金和公號是最清楚不過的，潘金和公號的前身是「金和號」，是新埔街上的重要商店舖號，十九世紀前半它擔任義民廟的經理時，仍用商業性質的金和號，可是十九世紀末期作爲十五祭典總爐主之一時，它便冠上姓氏成爲「潘金和」，一個具有血緣意味的宗族公號。如此說來，義民廟四個商號型公號之所以會成爲公號，不就是件順理成章的事情了？[65]

討論至此，我們也已完全理解了爲什麼宗族公號具有對抗變遷的能力，因爲宗族公號的重點不在於它的物質功能面向，重點在於它基於血緣的人群界限功能，而這正是一種主觀的認同機制。所以二百多年前成立的林六合公號沒有變成古董，反而仍然生氣盎然地活躍於二十一世紀，而許合興這類新的公號甚至能在二十世紀末截然不同的社會情境中產生。

最後，以上這十四個公號的發展過程還告訴我們一個重要現象：宗族公號都具備了擴充潛力，都傾向於將所有來臺祖以下的血緣後代子孫都納入宗族內，甚至還有可能向不同來臺祖的泛血緣後代子孫擴張。

字輩型公號就是一個明顯的例子，字輩型公號可以看成是房數型公號的變型，它所要面對問題的宗族內部事實是各房強弱不一，甚或分居於不同地域，在強房主導下建立公號後，選擇不明確地指出兄弟的個數，改爲標示字輩，一方面

[65] 在這樣的思路下，對於欠缺史料的楊梅大庄陳泰春公號，我們便不必像賴玉玲那樣莫可奈何地將之歸納為「參與義民祭祀」。因為，我們可以不必那麼在乎一個公號初創時的性質，重要的是它被放到何種歷史及社會脈絡中，才是討論的重點。

兼顧各房強弱不一的事實，一方面也保留了所有房派都參與宗族的可能性。例如許合興公號受限於各房居住地不同，目前僅有新屋大庄之兩房參與許合興公號，但是其字輩型的房號具有相當的彈性，可以在適當時機下，將成員擴大到其他房派子孫。

這種成員擴大的現象甚至有可能上溯系譜，包容更多的成員。例如人名型公號林貞吉原本僅是林先坤第六房派下子孫所組成的宗族公號，但是在實際的運作中，林貞吉也可以包含所有林先坤派下的子孫。直接的證據即是林先坤二房子孫第十八世的林傳繩及第十九世的林其青，都曾擔任林貞吉公號的代表人（賴玉玲 2005：23）。

支派型公號也可以看成是房數型公號的變型，例如羅祿富就是振祿與振富兩房組成的公號。支派型公號也相同有擴張的趨勢，羅祿富所居的關西上南片其實包含秀文派、九如派及祿富派，祿富派逐漸興起後，進一步在上南片建立羅家總祠堂，將其餘支派納入其公號中，羅祿富因之成爲上南片、甚至關西所有羅家的代表（張婉如等 1999）。換句話說，羅祿富的例子顯示，宗族公號這種擴張的趨勢，已經超越確定的族譜關係，往泛血緣相近的宗族方向擴張。這種血緣組織擴張的現象我們暫且分析至此，第七章再行仔細討論。

最後，以上關於公號的討論有一十分重要的意義。義民廟的十五個輪值總爐主皆由宗族公號擔任，這顯示竹塹地區的民間信仰與宗族是密不可分的，而這一點我們將在第五章仔細分析。

四、祭祀圈與地方社會

目前爲止，我們爲十九世紀勾勒了一個單姓散村聚落的基本社會體系圖象，然而當前文提到宗族的擴張趨勢時，已經意謂著我們必須說明一個跨越散村聚落

的社會互動圈。這一問題二十世紀初期日籍的社會學家便已意識到，當富田芳郎發表集村與散村聚落型的研究時，同時代的岡田謙便已提問道：

> 那麼，採取散居型聚落型態的台灣北部村落，是如何在集團基礎上經營其生活？又如何在其範圍內進行社會交涉？換言之，其社會集團的性質與社會圈的範圍如何？這成爲社會學之首要課題（岡田謙 1937）。

岡田謙認爲在台灣北部可見一種以田舍爲中心的散居農家所形成的鄉民社會(Rural Community)，而關於這些鄉民社會範圍之決定、性質的分析、以及在其處所構成的諸社會集團之研究，對於理解台灣漢人系住民〔本省人〕社會生活，是非常重要的。於是便在這樣的思路下，岡田謙在士林地區展開短期的研究，並且發現市場圈、婚姻圈及祭祀圈相互重疊的現象（岡田謙 1937）。

岡田謙的影響三十餘年後在中臺灣發酵，在中央研究院的一項跨學科濁大計畫中，施振民（1973）從岡田謙的祭祀圈定義「共同祀奉一個主祭神的民眾所居之地域」出發，強調祭祀活動與祭祀組織本身。許嘉明（1978）以對主祭神名下財產的所有權，強調祭祀圈成員資格與祭祀圈地域的關係。相較於施振民，許嘉明的研究面向比較接近岡田謙，認爲莊廟不只是村落或社區的宗教社會活動中心，也是實際治理及防衛的樞紐。然而，隨後林美容（1986、1997、2002）仍以近於施振民的路線，提出區畫祭祀圈的指標，具體地描繪了中臺灣南投縣草屯鎮的各層級祭祀圈。

我們如果順著祭祀圈研究者的邏輯，也相同地可以區畫出竹塹地區不同層級的祭祀圈。一般而言，最底層的村落層級的祭祀圈以土地公（福德正神、伯公）爲主，部份村落也有以其他層級神格爲村落主神者；村落土地公以上則是跨村落

的地方公廟，其主神包含三山國王、三官大帝、五穀農神、觀音、媽祖、保生大帝及各姓王爺等，而一個鄉鎮層級的行政區域所擁有的公廟大致上爲三至五個（參見表 3-5）；地方公廟以上則有可能形成跨鄉鎮的祭祀圈，竹塹地區這一跨鄉鎮的祭祀圈有橫跨新竹縣及部份新竹市與桃園縣的義民廟十五大庄，另外北埔長慈天宮也包含了北埔、峨眉及寶山三鄉。[66]區域內所有的家戶與村落便在這些不同層級的祭祀圈內，由互動而統攝在一起。

表 3-5　竹塹地區地方公廟表

行政區	公廟
湖口	汶羅汶三元宮、湖口三元宮、溪南顯聖宮
新豐	中崙三元宮、池和宮、鳳蓮宮、福龍宮、天后宮
關西	東平宮、乾元宮、元和宮、太和宮、永和宮及三和宮
新埔	廣和宮、與天宮、大茅埔三元宮、汶水坑三元宮、內立三元宮、龍天宮
竹北	天后宮、保安宮、北和宮、永昌宮、蓮華寺、五賢宮
橫山	九讚頭國王宮、橫山國王宮、田寮國王宮、沙坑三元宮、南河三元宮、內灣廣濟宮、大肚永昌宮
芎林	廣福宮、福昌宮、惠和宮、五和宮
竹東	福龍宮、五穀宮、惠昌宮、惠安宮
北埔	慈天宮、外坪三元宮、南坑三元宮、南埔三元宮
峨眉	丹桂宮、國王宮、復昌宮、隆盛宮
寶山	元聖宮、雙豐宮、新豐宮、保生宮
新竹	長和宮、水仙宮、富美宮、竹蓮寺、金山寺、天公壇、香山天后宮、保安宮、港安宮、龍台宮

資料來源：依據各相關研究成果及筆者田野調查編製。

上文對於竹塹地區地方公廟的敘述十分粗略，以下我們分別以鳳山溪流域上游的關西地區以及鳳山一頭前兩溪流域下游的南寮地區爲例，較爲詳細地討論祭祀圈概念對竹塹地區地方社會的意義。

鳳山溪上游的關西地區位於漢人拓墾的最前線，相對於竹塹其他地區，其拓

[66] 北埔、峨眉及寶山三鄉為金廣福大隘所在，因此也稱大隘三鄉，三鄉同屬一個墾區，後來也共同參與廣和宮的中元祭典而成為本區枋寮義民廟以外，唯一的跨鄉鎮祭祀圈。此外，三鄉十九世紀末期也加入枋寮義民廟的中元祭典，成為大隘聯莊。相關討論請參閱第四、五及六等三章。

墾時代是較晚的。關西地區的祭祀圈一如前述分成三個層級，最基本的是村落層級的祭祀圈，也和其他地區一般幾乎都以土地公爲村落土地神，這也就是傳統所謂「田頭田尾土地公」的最佳寫照。不過關西在村落層級有一特殊之處在於土地公外，尚有兩間村落層級的小型廟宇，這兩間村落內的小廟分別是老社寮的三和宮及上三屯的廣靈宮，奉祀粵籍移民常見的三山國王。老社寮一帶最早在道光十五年（1835）由樟腦工人進駐，製腦爲生，其腦寮內即供奉三山國王。十餘年後，合興庄墾戶在此建隘防番，漢佃才開始逐步建立水田耕作的生活型態，於是修建三和宮，安奉原草寮內的三山國王，後來便成爲老社寮的村落信仰中心（參考圖3-12）。[67]至於舊稱上三墩國王廟的廣靈宮，亦奉祀三山國王，建廟時間亦爲道光年間，爲上三屯村落的信仰中心。

TSING HUA UNIVERSITY

[67] 本圖資料來源為邱瑞杰 1998:79。

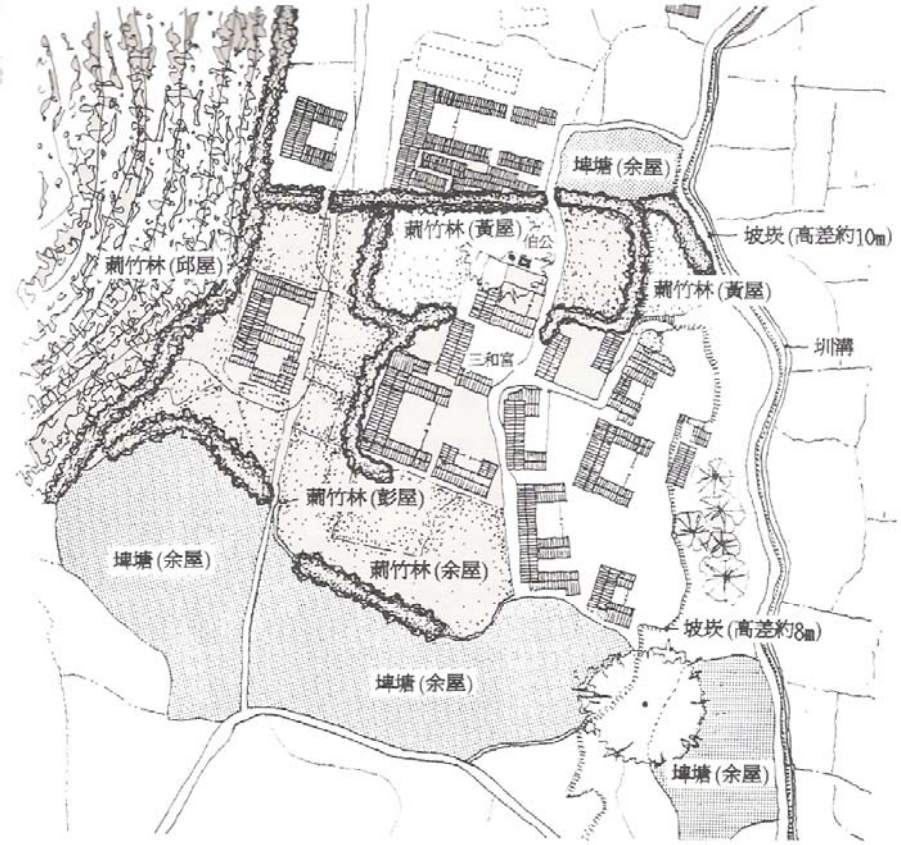


圖 3-12 關西三和宮及家屋分布圖

村落祭祀圈以上則是所謂地方公廟，這一跨村落層級的祭祀圈有六個地方公廟，分別爲東平宮、乾元宮、元和宮、太和宮、永和宮及三和宮，除了錦山、金山、玉山等三個原來屬於隘防線以外的三個里之外，這六個公廟涵括了整個關西鎮（參見表 3-6）。這六個公廟全部都以三官大帝爲主神，創設的年代從拓墾之初的十八世紀末期，到十九世紀中期。六個公廟中，規模最大的是太和宮，包含店仔崗、咸菜甕、牛欄湖、拱仔溝、上南片、十寮、三屯、湖肚、滴湖、十六張等十大庄；其中三屯舊稱上三墩，也就是先前所提到的廣靈宮祭祀圈所在的村

落，也就是說，廣靈宮作爲一個村落層級的祭祀圈，是被跨村落的太和宮祭祀圈所涵括在內的。東平宮位於東平里，原無寺廟，由大旱坑及老煉寮兩庄居民輪值香爐，今廟民國四十九所建；乾元宮的祭祀圈包含石岡子、水坑及茅埔等三大庄；元和宮祭祀圈包含下南片、坪林、下橫坑、及上橫坑等四庄；永和宮類似東平宮，原係燥坑及苧仔園兩庄輪值香爐，其香爐係道光年間自下述大平地三元宮分香而來，今廟則建成於大正初年；至於太平地三元宮祭祀圈原本包含燥坑、苧仔園、新城、老社寮、石門等五庄，但是前兩庄後來分香獨立，而老社寮前文亦已提及原本即奉祀三山國王，因此祭祀圈僅餘新城及石門兩庄。

表 3-6　關西鎮地方公廟祭祀圈分佈表

清末	村里	村廟	興建年代	義民廟大庄
大旱坑、老煉寮	東平里	東平宮	乾隆末年	五分埔大庄
石岡子	石光里	乾元宮	乾隆末年	石崗仔大庄
水坑	大同里			
茅仔埔				
下南片	南和里	元和宮	嘉慶初年	
坪林	上林里			
上橫坑				
下橫坑	新力里			
店仔崗	北山里	太和宮	嘉慶年間	咸菜甕大庄
咸菜甕	東興里西安里 南雄里北斗里			
牛欄湖	仁安里			
拱仔溝				
上南片	南山里			
十寮	東安里			
三屯				
湖肚	東山里			
滴湖				
十六張	東光里			
燥坑	南新里	永和宮	同治年間	九芎林
苧仔園				
新城		太平地三元宮	道光六年	
老社寮	新富里			
石門				

CHUNG HUA UNIVERSITY

資料來源：依李明賢 1999、邱瑞杰 1999 整理。

關西這些地方公廟祭祀圈的分布和河流流域呈現相當程度的關係，五個祭祀圈分立於鳳山溪南北兩岸，北岸包含三個祭祀圈，皆依牛欄河、水坑及旱坑而分爲太和宮、乾元宮及東平宮。南岸略顯複雜，燥坑以上可以視爲鳳山溪源頭永和宮、三和宮、三元宮三者分立；至於上、下橫坑兩支流則同屬元和宮（參考表 3-7 及圖 3-13）。[68]

表 3-7 關西地區流域與祭祀圈分布表

鳳山溪	支流	祭祀圈	附註
北岸	牛欄河	太和宮	包含廣靈宮
	水坑	乾元宮	
	旱坑	東平宮	
南岸	燥坑	永和宮、三和宮、三元宮	三者分立
	上、下橫坑	元和宮	

資料來源：依李明賢 1999、邱瑞杰 1999 整理歸納。

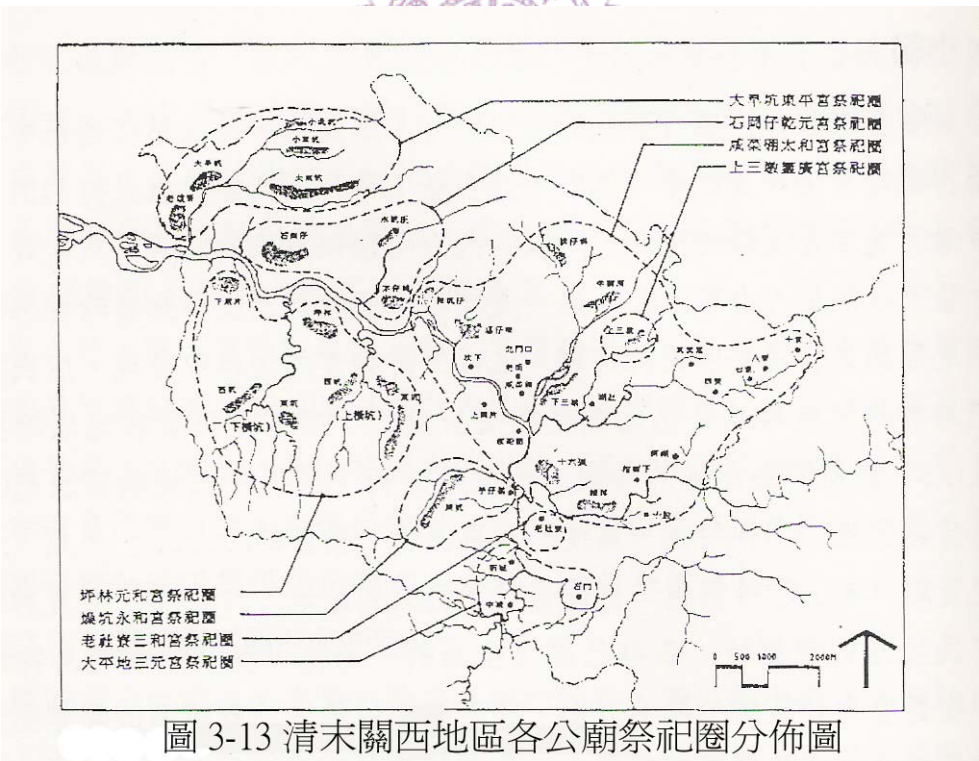


圖 3-13 清末關西地區各公廟祭祀圈分佈圖

[68] 本圖資料來源為邱瑞杰 1998:124。

至於地方公廟層級以上，則屬於枋寮義民廟的各大聯庄。關於義民廟十五大庄，前文討論公號時已略提及，其細節部份我們第五章會再討論，此處僅分析關西所屬的四個大庄。這四個大庄由下游而上游，分別是（同時參考圖 3-14）：[69]

- 五分埔大庄：即東平宮祭祀圈，此係新埔鎮之五分埔的一部份；
- 關西大庄：舊地名稱爲鹹菜甕大庄，全區即太和宮祭祀圈之全部；
- 石光大庄：舊稱石岡仔大庄，全區由石岡之乾元宮及坪林元和宮所組成；
- 九芎林大庄：包含係燥坑永和宮、老社寮三和宮及大平地三元宮，此係芎林之九芎林大莊之一部份。

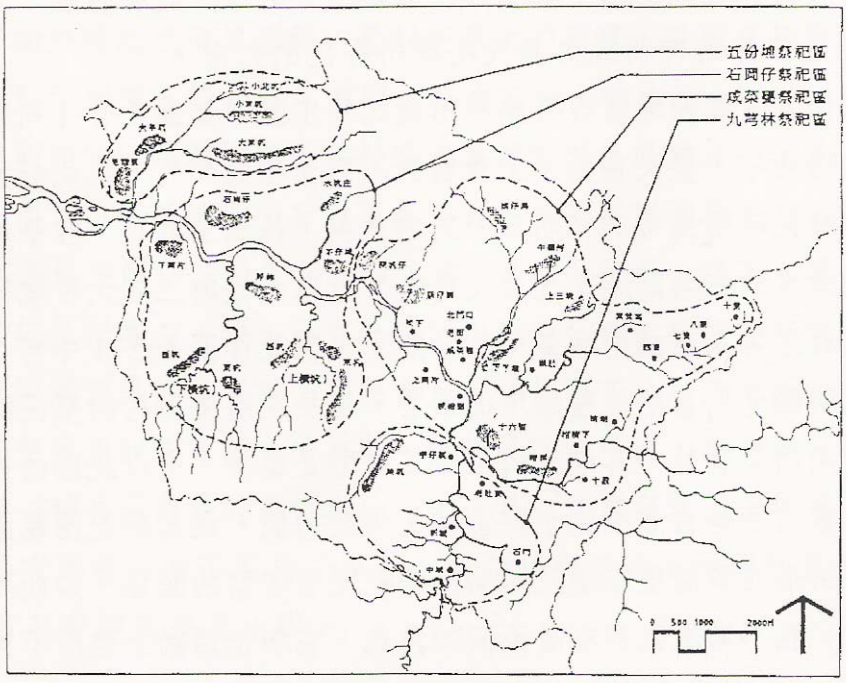


圖 3-14 清末關西地區枋寮義民廟祭典區圖

先前我們在分析地方公廟時，已經暗示祭祀圈與河流流域之間的關係，也就是說，祭祀圈作爲一種文化構造物，其實明顯地受到自然的地理條件所影響。也

[69] 本圖資料來源為邱瑞杰 1998:125。

就是在這一地理條件的影響下，關西的祭祀圈規律地依傍於鳳山溪南北兩岸，由東向西，依支流而分布。然而，重要的是，我們可以據此推論祭祀圈是被地理環境所決定的嗎？顯然不太充分！因爲我們看到明明白白的反例，例如：燥坑流域一度屬於一個完整的燥坑永和宮祭祀圈，後來卻一分而三。那麼燥坑是地理法則的例外嗎？顯然又不是，因爲他們三者分立的態勢又在義民廟層級的祭典大庄內被統一，而且這種統一還直沿河上溯至橫山鄉。猶有進者，鳳山溪北岸的石岡仔祭祀圈選擇跨河流與南岸的坪林祭祀圈合爲一義民廟之石岡仔大庄；然而相鄰的大旱坑祭祀圈卻與更下游的村落合組義民廟五分埔大庄。總而言之，地理條件確實決定了祭祀圈，但是顯然存在其他的人文條件也扮演著相同的角色。

不過我們千萬不要忘記，以上關於關西祭祀圈的討論意謂：無論是什麼因素共同影響祭祀圈的範圍，可以確定的是，人們確實以祭祀組織的形式相互組合，而且這種組合包含不同層級，將不同村落與地區的人結合起來。

河流上游近山的人群如此，下游海濱又如何呢？我們進入南寮地區觀察。此處所謂南寮地區指的是鳳山溪以南，中經頭前溪，至客雅溪以北的濱海地帶，清末日治初期包含白地粉、新庄仔、溪洲、貓兒碇、舊港、十塊寮、槺榔、油車港、楊寮、虎仔山、沙崙、吉羊崙、苦苓腳、樹林頭等庄，亦即現今行政區之竹北市新港、白地、新庄、溪州等四里；新竹市北區舊港、康樂、南寮、中寮、海濱及港北等六里；香山區港南里及虎山里的罟寮（參見圖 3-15）。[70]本區的地方主廟是富美宮，富美宮的王爺信仰係源於福建晉江富美宮，藉著放船送瘟的習俗，將王爺信仰傳入南寮地區成爲居民的信仰中心。從本區整個聚落的開發歷程來看，開墾本區的人士絕大部分來自泉州府，尤其是同安籍移民，而有諸多單姓宗族的

[70] 本圖資料來源為楊曲昌等 2004:56。

聚落，在維生方式方面，早期居民多以農業爲主，漁業爲副，兼及晒鹽，或由以漁業爲主漸轉化爲農業。在聚落型態上，大部份的聚落仍維持散村景觀，部分發展成集村。以下以楊曲昌及韋昌灶（2004）兩人的研究爲基礎，分析本區祭祀圈概況。

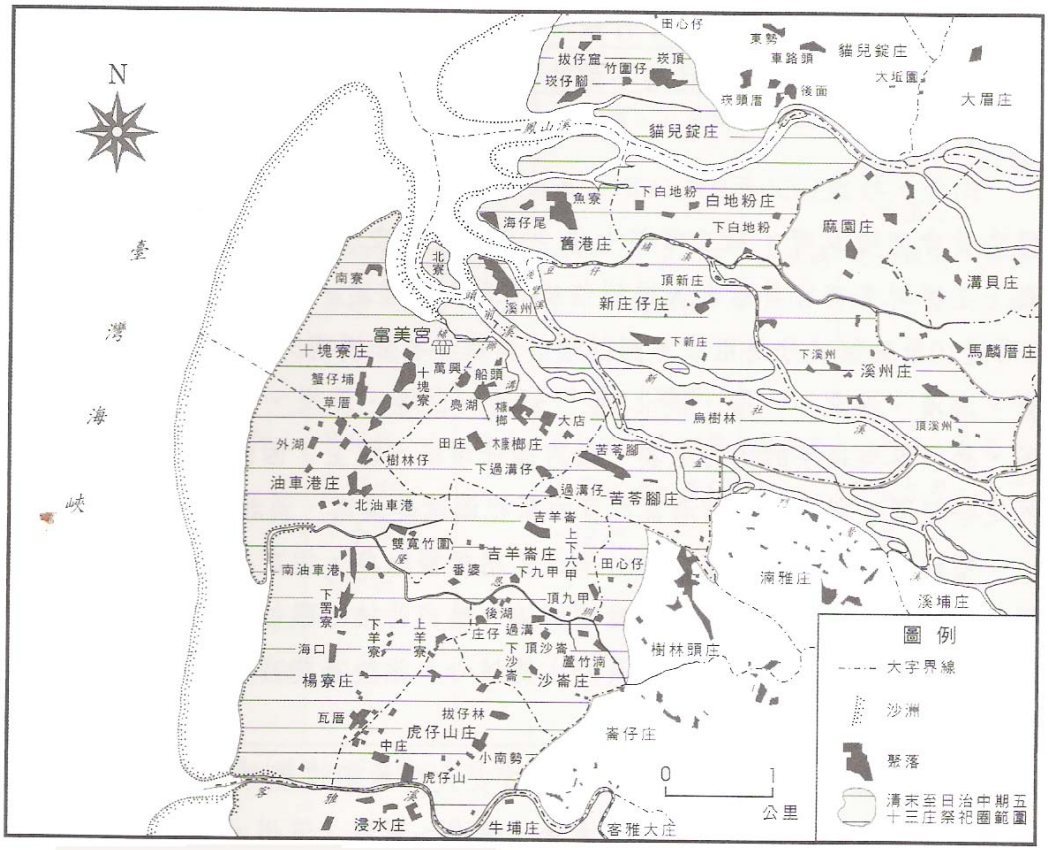


圖 3-15 清末至日治中期南寮富美宮五十三庄祭祀圈圖

在自然村的層級，依楊與韋二人調查所得二十六座土地公廟，大致顯示本區內一個自然村即擁有一間土地廟的趨勢，即使少數有村廟而無土地廟者，廟內亦祀奉土地公，等於兼具土地廟的功能，這一點和關西地區的情形完全相符。

自然村層級以上的祭祀圈，南寮的情形顯然與關西有別。關西地區擁有六個地方公廟，大致上和竹塹其他地區的分布態勢相同，然而南寮地區卻沒有這樣的地方公廟，因爲富美宮的規模無論是清代所謂的五十三庄，或是現今的十里，都

超過這類地方公廟的規模。因此，無論如何富美宮可以視爲本區在民間信仰廟宇中獨一無二位階最高的總廟，而其廟宇所在的「王爺宮」聚落則發展成本區的核心聚落。

至於地方公廟層級以上的祭祀圈，關西地區有四個枋寮義民廟所屬的大庄，南寮地區則沒有類似的層級。換言之，相較於關西祭祀圈的三級制，南寮的祭祀圈基本上呈現二級制，顯得較爲疏放。

至於決定祭祀圈範圍的因素方面，我們仍然可以看到地理條件的影響。這一點從富美宮的祭祀圈南北各以客雅溪及鳳山溪爲界，即可看出端倪。不過既然富美宮可以跨越頭前溪卻不能跨越南北兩界溪，還有其祭祀圈東界亦無明顯的地理界線，正意謂著地理條件說可謂有時而窮。關於北界地方人士有一「三王鬥清王」的神話傳說，三王指的是富美宮的三王爺，清王則是竹北崁頂的五賢宮清王爺。兩王爲爭所轄村落範圍，隔鳳山溪大顯神通，雖然二人勢均力敵，但終究使得鳳山溪以北的地區脫離五十三庄祭祀圈，成爲崁頂五賢宮王爺廟的祭祀圈（韋煙灶2002：148）。實際上當然不會真有二王相鬥的事件，不過這樣的神話不妨解釋爲鳳山溪口南北兩岸的人群，具有區域空間的主觀認同意識，並且以此相互競爭。

換句話說，雖然情況略有差異，不過對本論文的主題而言，我們在關西所得到的結論，一樣適用於南寮。那就是說，影響祭祀圈的因素包含地理與人文因素；而且人們確實透過祭祀組織而相互結合。

五、地方社會構成法則

正如岡田謙以降學者以「祭祀圈」一詞作爲臺灣漢人地方社會的關鍵概念，宗教信仰對竹塹地區地方社會的重要性幾乎是無庸置疑的。然而，當林美容更進一步提出「信仰圈」與「祭典區」等概念時，雖然這將使得祭祀圈的概念更加明

確，可是這也連帶使得研究焦點轉向。對岡田謙而言，祭祀圈的研究是社會學的問題，討論的是社會實體的性質、範圍及運作模式；但是在林美容的研究裡，祭祀圈已轉向爲宗教學、特別是宗教組織的問題，重點是研究宗教信仰組織在不同範圍漢人社會的運作方式。

林美容的轉向當然有其研究意義，不過終究是偏離了岡田謙原初設定的主題，岡田謙所謂的「鄉民社會範圍之決定、性質的分析、以及在地域所構成的諸社會集團」主題，在於討論「地方社會是如何構成的？」，屬於社會學的問題，這一思路並不考慮時間向度，而他最終掌握的變數是信仰、婚姻與市場；這一臺灣的社會學問題，後來在 1980 年代被陳其南稱爲「社會構成法則」。陳其南回顧前人關於宗族、信仰與方言三大主題的群研究後，認爲臺灣漢從移民到定著的過程，顯示漢人社會越是歷史悠久而社會穩定，越傾向於以本地的地緣和宗族關係爲社會群體的構成法則；越是不穩定的移民社會或邊疆社會，越傾向於以祖籍地緣或移植性的宗族爲人群認同的標準（陳其南 1990:119-120）。陳其南也認爲自己討論的是地方社會之構成這樣的問題，而他掌握的變數是宗族、信仰與方言三個變項。不過，陳其南的觀察實際上包含時間向度，這也是著名的土著化假設之所以會被提出的原因。[71]於是陳其南不經意地一腳踏入了歷史學的領域，也因此有點意外地引發了歷史學界強力的內地化辯駁。[72]

那麼這樣的理論脈絡對我們理解竹塹地區的地方社會，有何意義呢？而且這與本論文之主題「客家形成」又有何關聯呢？下文我們依循陳其南的脈絡，分別

[71]然而，陳其南當時似乎不打算討論歷史，或者他認為社會理論應該包含歷史，因此，在總結「土著化」觀點後，在文章的最後，筆鋒一轉，主張「漢人社會結構法則不是一成不變的，尚有一不確定性，而且建議未來的漢人社會結構的研究，必須優先處理這社會構成法則上的不確定性（陳其南 1990:120）」。

[72] 雖然這是人類學者與歷史學者的論戰，但是地理學者施添福的意見也值得注意，他認為臺灣的社會構成原理本身是多重變異的，竹塹各人文地理分區之間的差異即顯示，即使在竹塹一地，血緣與地緣兩要素的重要性便有所差異。相關討論請見第四章。

討論宗族與祭祀圈，然後再回應這兩個問題。

首先我們討論宗族。漢人親屬的研究向來有人類學與歷史學兩個傳統，前者以英國的功能論爲主軸，此係M. Freedman（傅利曼）所引入，所關心的同時性的結構問題；後者則關切異時性的變遷問題（Ebery and Watson 1986:1-4）。

功能論者採類型學觀點，特別關注同時性的結構問題，傾向於從財產的所有權、使用權與受益權等功能（Kulp 1925）與構成要素（Cohen 1970）來分析家族；也相同地認定祖產與系譜是宗族的基本條件（Freedman 1966:22, Fried 1970:16）。功能論者影響下的漢人親屬研究者所採取的立場，傾向於將家族與宗族等親屬關係視爲相關於財產的所有權、使用權與受益權的關係體系，也就是說，親屬只是表象，各種形式的財產權才是底層事實。然而這一研究取向在面對實際的親屬團體時，總顯得左支右絀，因此，學者改以房份、丁份與股份構成法則入手（戴炎輝 1945、莊英章 1977、陳奇祿 1978），剖析漢人從家族、小宗族、大宗族與宗親等不同層級的親屬關係（陳其南 1990:103-113）。結果這種功能取向的漢人親屬研究取向帶來兩方面的影響：一方面由於這種組織法則總是超過親屬關係，使得親屬研究勢必與地方社會的政治或地緣關係相提並論；另一方面，由於不同層級的親屬團體係共同的組織法則面對不同的社會情境所致，於是我們不得不面對更多歷史學與民族誌事實。兩相激盪的結果，功能論的漢人親屬研究便不斷地逸出親屬的範圍。雖然陳奕麟（1985）認爲房份、丁份與股份等觀念則隱涵了親屬的本質意義問題，值得繼續探究；而陳其南（1990）也提出「房」是純系譜理念，是漢人社會體系中，優先而獨立的結構法則；然而或許正如A. Kuper十分悲觀的主張：「理論家幾個世代以來的努力，只不過爲這個（親屬研究）模式長期而明顯的破產趨勢，苟延年壽罷了」（1982:95），漢人的親屬研究已顯得

後繼乏力。

功能論觀點的親屬研究所面臨的困境，或許可以在歷史學的觀點中尋求解答。後者對親屬組織的理解顯然大異其趣，他們從久遠的中國歷史考察親屬組織，發現超家戶血親組織的基本要素有五：清明與墳墓崇拜、共同家庭、士大夫與家譜之編修、捐資與宗族之形成、祠堂，這也就是財產、居住、家計、族譜等討論多時的變項。這些要素早在漢朝便已存在於中國，只是在不同的歷史背景下，不同的要素往往具有不同的重要性。祖先祭儀在親屬組織發展過程中處於核心位置，至於財產及族譜的重要性則在後期才比較顯著（Ebery 1986:54-55）。這一觀點並不否認財產系譜等功能對於晚近宗族的重要性，但是主張漢人社會的親屬組織在長程的歷史發展過程中，祭儀才是最重要的。儘管這一主張以時間向度巧妙地避開了親屬研究中基於血緣的主觀認同與基於土地的客觀功能之間的矛盾，然而卻無論如何不能逃避這一問題：在一特定歷史時空裡，例如十九世紀的北台灣竹塹地區，親屬團體的主客觀二兩素之間究竟有何關係？[73]

對於這一核心問題，前文所分析的竹塹地區宗族公號顯示，不同的公號成立之初，各自具有不同的功能，這些功能包含爲土地開發而設立的墾號，爲了從事商業經營的商號，爲了管理先人指定祭祀用途之遺產而成立的嘗會，或者爲了共同參加嘗會而組成的共同公號。我們也已分析，這些公號可以大分爲兩大類，即房號與商號，而且房號的命名充分了顯示對宗族各分支之間和諧、溯源、合流等團體共同願望。這些公號，例如，林六合、張六和、徐國和、羅祿富、姜義豐等宗族在其各自的村落裡，都是擁有大筆土地，建立公廳與祖塔，同時共同生活。筆者將這一宗族公號稱爲基本社會體系，並且強調這一體系包含超自然、人文與

[73] 此處主客觀兩要素之說，脫胎於 Adam Kuper(1982)的血與土觀點。

自然三者。然而，筆者並不認爲這一基本體系必定是一個實際存在的社會事實，筆者借用韋伯的名詞，稱之爲宗族的理念型（ideal type），意即這一基本社會體系是一種文化設計，它是一種理念，或者說它就是一種意識型態，它存在於漢人的典籍或腦海中。在合適的功能土壤裡，它就會完全展現，成爲一個真實存在的社會體系；如果沒有合適的外在條件，它仍然可以用最簡單的一個名字，存在於祭典儀式中。這一基本體系所具有的莫大力量，使得我們在十九世紀的竹塹地區，四處看到了強宗大族，具現了這一基本社會體系；同時，也使得那些功能性質的墾號與商號，在義民廟的組織歷史裡，最後都變成了儀式性的公號，而這儀式性質正是宗族的真正重點所在。宗族之所以能抗拒變遷，就是因爲這一儀式性本質。

這就是筆者對於親屬組織主客觀因素之關係的理解，也正是一個文化人類學立場的理解，而且這一對台灣社會構成法則的理解也會在祭祀圈裡顯現，下文詳之。

關於祭祀圈理論，我們不妨重回岡田謙的問題。岡田當時開宗明義表示自己觀點係建築在富田散村聚落型態的研究基礎上，想討論的是這些散村之間如何相互聯結的問題。我們又不妨設想，富田自己會怎麼回答這一問題呢？不過，富田自己沒有回答，而繼承富田理論的施添福對這一問題也沒有直接回答。[74]我們可以順著富田—施氏理論對於維生方式的重視，提出這一主張：如果維生方式是聚落型態的核心要素，那麼維生方式必定也會是散村聚落相互聯結的重要因素。而且，關於這一點我們曾在關西的地方公廟的祭祀圈分布態勢裡，發現流域與祭祀圈之間的關係，或多或少證實了富田—施氏理論的解釋能力。這樣的論證也可以

[74] 對於散村聚落之聯結問題，施添福的回答並非從散村聚落談起，而是反過來從人文地理分區的角度，由上往向下談到各地理分區內的人文社經特色，我們下一章再討論施添福這一看法。

找到實際的史料支持，例如一份道光十九年（1839）年八張犁（位於現今竹北市東平里）的〈仝立請帖巡管水源〉合同草約：

同立請帖人八張犁庄佃友　　耕人　　等爲立帖申請巡管水源，以通灌溉事。竊惟上源不清，則下流以滯。緣我十三份半田業水額，屢被水頭首二三汴耕人，不遵舊約，恃強破偷挖。略逢天旱，源流阻滯。我等水汴，枯渴難通。似此利已害人，弊端難以盡述，殊深痛恨。勢不得已，集我十三份半人等同會議，申請巡管。全年耕人鳩派工谷　　石，係早晚量交。至期眾人不得推拖欠抵塞。該承請領帖人務宜日夜小心巡管，亦不得循私遮蔽，懼勢張縮，縱誤事。倘遇首二三汴耕人破挖水源，該即通知耕佃。若被挾嫌毆受傷，眾佃友醫治有□抵當。其帖至□年二月初二在於福德祠，當眾交舊換新帖。此係二比甘願，各無反悔。今欲有憑，仝立請帖一紙付執爲照。

謹將公議規開列

一議□原圳路□迫洪水沖塘，或天旱作□，宜協力修築開導。如違，罰谷三斗，爲福德祠需費。

一議約內谷請一人巡管水源圳路，每全年貼工資谷　　石，早晚量交，照汴額水分派出，不得吝嗇。

一議管水之人來報有人盜水，各宜齊到與他理論。如違，議罰。

一議水路自源達流，從首至尾，不論何人，違汴私偷，捉獲報知，甘賞錢四百文，絕不食言。

一議約內各守本分水額，不得恃強欺弱，偷截破挖。如違，察□公罰佛銀式大元正。

一議管水之人倘因爭水挾嫌，被毆受傷，公眾請醫調治，□□□訟，一切費用均派。如有臨局推搪延誤者，每元每月照加□□□□□□□妥人，當眾擔認，毋私立限。爲憑。

正本清源合同

道光十九年二月初二日　　仝立請帖人佃友　耕人[75]

這是一份不折不扣地灌溉水源維護系統的契約，充分顯示了當地十三份半農民，對於灌溉水源相關權利與義務的公平原則。此處不對相關細節多做討論，特別強調的是「福德祠」（土地公或伯公）在其中所扮演的角色。約中兩處提到福德祠，一爲每年二月初二，即土地公的誕辰祭典，在福德祠前換約；其二爲相關違約罰金，作爲土地公的祭祀費用。各散村聚落由於共用同一灌溉用水，因而在維生系統上是無法分割的，因此我們可以推論，當地的土地公祭祀圈必定就是以這灌溉系統所及的十三份半散村聚落爲範圍。

這樣的論斷類似富田—施氏散村形式的論斷，維生方式依舊扮演核心角色。也就是說，不同於祭祀圈論者對祭祀行爲及組織的關注，地理學論者顯然認爲祭祀行爲與組織係受到維生方式所制約。對此，筆者的態度一如先前關於基本社會體系的討論，竹塹的社會體系是一包含「超自然、人文與自然」的三合一體系，偏於任何一方都犯了化約主義的毛病；但是筆者又同時認爲，基本社會體系是理念型式的存在，在特定的時空背景下，會展現不同實質面貌，因此它可以完全展現如劉學悟宗族之完全形式，卻也可以如許合興僅係一祭祀儀式上共同名號。同姓的宗族具有一共同的血緣認同爲基礎，其人群結合模式因此而有一終極的基本社會體系，以之確保社會體系在不同的歷史時空條件下，仍能維持體系之一貫性，那麼異姓的祭祀圈又如何呢？

回答這個問題的關鍵在於不再視祭祀圈爲一個實質的、靜態的「圈」，而是一個動態的體系或網絡。祭祀圈論者傾向於將輪值及遶境等動態的過程，固化爲

[75] 此為筆者收藏古文書，參見筆者自著，2001，《大湖口的歷史人類學探討》，頁 164-165。新竹：縣文化局。

一特定的地理領域，不過我們顯然有其他選擇。例如，魏捷茲主張跨家戶、家族、宗族的廟會組織可以視爲集體法人，它所具有的禮物交換和商品交換不僅僅代表了禮物與商品在社會中共存，更代表了禮物與商品間彼此相互構成的關係。因此，廟會可以被看作是以超越各類交換結果的方式來促成商品交換體系的文化設計（魏捷茲 1996: 233）。如果我們將實體與網絡視爲祭祀組織光譜的兩端，祭祀圈論者是實體論者，而集體法人觀點略近於實體論，但已往中央靠近；至於光譜的另一端則是「文化網絡」觀點，杜贊奇（Duara 1988）就是最好的例子。

杜贊奇認爲漢人地方社會是一個文化網絡，所謂文化網絡係指不斷相互交錯影響作用的等級組織和非正式的相互關聯網，前者包含市場、宗族、宗教和水利控制的等級組織，後者則爲庇護人與被庇護者、親戚朋友間的相互關聯。文化網絡中所謂文化一詞是指扎根於這些組織中，爲組織成員所認同的象徵和規範。由於各類組織攀緣依附於各種象徵價值，從而賦予文化網絡以一定的權威，也使文化網絡成爲地方社會之領導權的表現場所，當然就構成了施展權力和權威的基礎（Duara 1988:4-5, 73-77, 246）。

綜合而言，在杜贊奇的文化網絡觀點下，漢人的地方社會內的各式層級組織及人際關係只是一個網絡，各組織並無高下或統屬關係；但是魏捷茲則視漢人地方社會爲一商品與禮物的交換體系，而且更重要的是，他主張信仰組織伴隨著禮物交換體系，在地方社會裡扮演著超越並促成商品交換的角色。魏捷茲並未直接處理權力的問題，但是依他的思路，權力必然來自信仰組織；杜贊奇直接面對權力，而且認爲權力的來源是文化網絡中的象徵價值。這麼說來，魏捷茲與杜贊奇是一體之兩面，二者對漢人地方社會的理解並無二致，因爲魏捷茲要回答「信仰組織的權力來爲何？」而杜贊奇也必須回答「在地方社會的層次裡，是什麼組織

擁有象徵價值？」而他們的答案就是對方。

更重要的是，這個價值究竟是什麼呢？桑高仁（Sangren）提供了答案。他認爲漢人地方社會中，意識形態在其社會構成法則中，扮演重要的角色。意識形態在地方社會的形成歷程，與祭祀組織的層級結構息息相關。由核心「分香」至邊緣的廟宇，必須週期性地返回主廟進香，以重沐「靈」力。因此，這意謂訴諸祖源的歷史意識是中國地方社會制度再生產的樞紐（Sangren 1987:1-11）。

討論至此，我們終於發現祭祀圈和宗族在這個抽象理念層次上，是完全相同的：在宗族的層次裡，有共祖／分房；而在祭祀圈裡，則同時有公廟／各庄以及祖廟／分香。換言之，這一祖源意識正是漢人地方社會的構成法則的關鍵，因爲它是社會價值根源之所繫。

儘管在構成法則上這一共同性，二者在層級上仍有差異，宗族受限於血緣關係，因此實際團體的界限十分明顯，最多也僅止於同姓之間的擬血緣關係，因此無論宗族的範圍多大，終究只能限制在同姓之間。而異姓之間的聯結，就必須由共同信仰來達成。不過，筆者仍強調，二者在祖源意識上，是完全一致的。

經過這一近乎冗長的討論，讓我們回到問題本身，亦即基本社會體系的討論與祖籍人口的分布有何關係？目前爲止，我們走到半路，我們已經理解竹塹地區的人群確實係以宗族及信仰而相互聯結的，而且祖源意識是這種人群聯結之價值觀之所繫。至於實質的社會團體會以何種型態出現，則受到特定時空條件的影響，而且就長時期的歷史觀察，這種社會團體與其視爲一固定形式的社會實體，不如看成是一個人際交往的體系。

因此，宗族或祭祀祖織其實是一種儀式性的人群畫分體系，透過年復一年的儀式行爲以及伴隨著儀式的周邊功能，人群被組合爲某種形式的團體。這種團體

可以是幾戶人家構成的單姓散村聚落，也可能擴張到好幾個村落與鄉鎮。那麼爲什麼必須用這樣的模式組合人群呢？因爲宗族是基本的社會體系，它解決了人們心理無主的恐慌，而其解決方式則是訴諸共同祖源。而異姓之間的祭祀組織一方面建立在宗族基礎之上，另一方面則和宗族相同地訴諸於祖源意識。

另外一半未竟的旅程是什麼呢？我們說明了人群以宗族及祭祀的組合方式，但是並未解釋爲什麼這種組合最後是以祖籍爲界線的。這已經超過基本社會體系的解釋能力，下一章我們將審視政治與商業是如何架構在這一地方社會模式之上，從而造成了祖籍人口的集中與區隔。

TSING HUA UNIVERSITY

第四章 控制：政治與商業

> 淡水同知衙門向駐竹塹，所轄地方袤延三百餘里；南達彰、嘉，北連蘭境。卑職奉委署理廳篆之後，查勘四城，僅有建設門樓，尚足壯觀瞻而資啓閉。惟周圍間栽荊竹以作城垣，終難爲捍衛經久之計。接見各紳士，商議建城，以固疆圉。各紳士亦因上年鳳邑造城，地方稱便；本年又值莠民分類焚搶，念切桑榆，各願捐貲助建（李慎彝 1826）。

第三章我們彷彿在真空中討論新竹兩郡的地方社會，然而真實的歷史情境當然不只是這樣。我們從地理、族群、聚落、風水、宗族、祭祀組織等面向，呈現了地方社會本身的面貌；然而正如第三章標題「地方社會」所標示，我們所討論的範圍有限，相對於地方社會的帝國統治，乃至於商業機能勝過鄉村的城鎮，我們豈能無視於這些大社會的精采，卻侈言理解地方社會。因此，本章繼前章之微觀，轉而以鉅觀理解竹塹地區，沿著前章未竟的旅程往下走，以期更接近閩粵人口分布問題的答案。

本章除結語外，包含人文地理分區、族群政治、防衛與擴張、經濟聯屬等四節。施添福的人文地理分區模式是最早論及竹塹地區族群分布的文章，筆者認爲此一模式是討論竹塹地區祖籍人口分布的適當基礎，因此以之爲綱要，進一步討論國家、商業及拓墾等要素，參與區畫竹塹地區人文地理分區的過程。透過此一分析，我們發現閩粵兩籍人口之區分，與當時整體政經環境息息相關。

一、人文地理分區

首先提出新竹兩郡閩粵人群分布態勢解釋模式是施添福的「人文地理區」假設，我們在第三章討論漢人聚落的形成時，曾援引施添福關於竹塹地區拓墾的三個進程，當時我們僅僅以之說明漢人不斷非法跨越法定界線，入墾荒埔的過程。然而，施添福提出土牛溝與隘防線的原因並非僅止於說明漢人拓墾範圍不斷向內陸擴張而已，土牛溝與隘防線的意義在於二者將竹塹地區畫分成三個人文地理區，從海岸線到土牛溝是漢墾區；土牛溝與隘防線之間則爲保留區；隘墾區以外則爲隘墾區（參考圖 4-1）（施添福 2001：81-89）。[76]

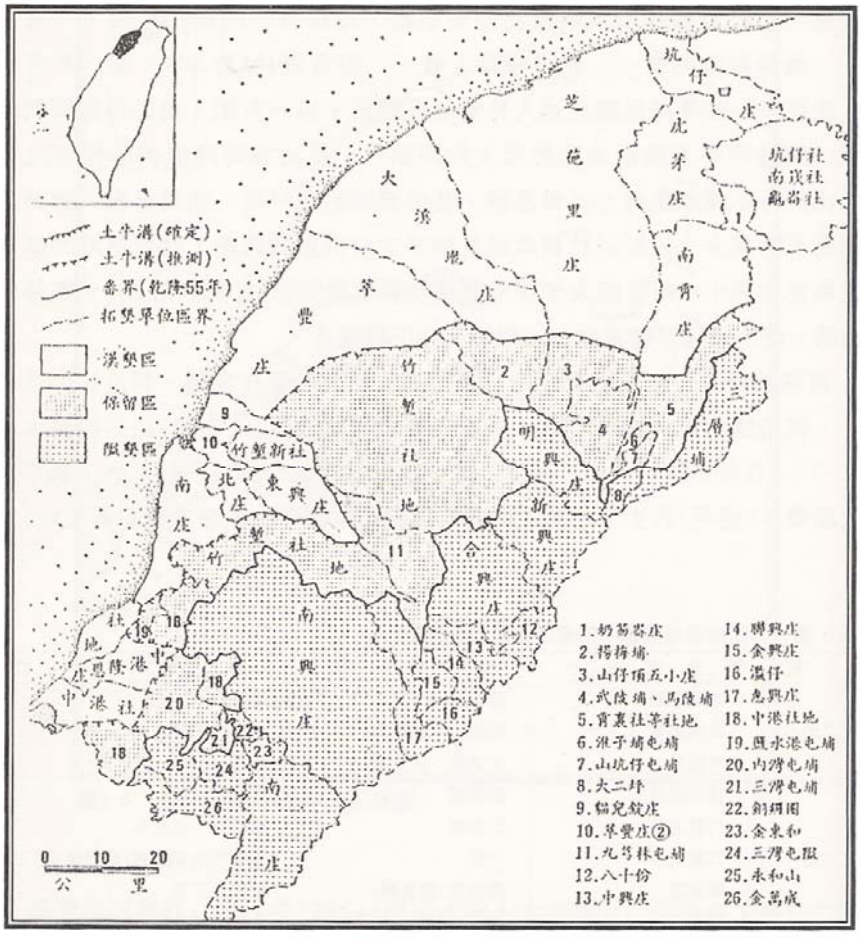


圖 4-1 竹塹地區人文地理區圖

[76]本圖資料來源為施添福 2001:84。

那麼區分這三種漢墾模式的意義是什麼呢？施添福認爲三個人文地理區因其形成背景及歷程皆有不同，因此乃塑造了各自的區域特色。就土地的拓墾經營方式而言，漢墾區以業戶制爲主，自墾制爲次；保留區則包含以私墾制、自墾制及屯墾制；隘墾區則爲墾戶制。圍繞著這些不同的土地拓墾經營方式，各區便產生了不同的社會組織，漢墾區是地緣社會，保留區是血緣社會，而隘墾區則是非地緣非血緣的浮動社會。至於聚落型態則一如我們已在第三章所分析，呈現散村形式，只是在業戶收租的公館附近，形成了大型的集村式鄉街（參考表 4-1）。

表 4-1　清代竹塹地區的區域特色

	拓墾與經營	社會組織	聚落型態
漢墾區	業戶制爲主，自墾制爲次	地緣社會組織	散村與集村鄉街
保留區	私墾制、自墾制及屯墾制	血緣社會組織	散村與集村鄉街
隘墾區	墾戶制	浮動社會	散村與集村鄉街

資料來源：施添福，2001： 111。

然而，這些區域特色所反映的尚不止於竹塹地區人文地理景觀的空間變化而已，施添福在〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展〉文章的最後幾行，更進一步歸納出本區漢番族群關係之時空轉移模式，並以表格勾勒出基本架構（施添福 2001: 111）（參考表 4-2）。雖然施添福本身尚未及仔細討論人文地理分區與族群關係時空轉移模式之間的關係，但是筆者認爲這已足以作爲討論的起點。

這一模式呈現漢人東向之擴張隨時間增加而遞增的趨勢，相反地，番人則隨時間遞增，向西消退的現象。這樣的現象與我們一般所知台灣其他地區漢番轉移的現象相同，然而最值得注意的是，這種族群轉換的過程不是單純地由番到漢，而是漢與番之間所出現的中介人群，漢人之中出現客家，而番人之中則產生熟番；而且更重要的是，施添福發現漢墾區的漢人與客家彼此之間畛域分明；進墾保留區的人群先是熟番，其次是客家，而且隨後熟番產生了客家化的現象；最後，

客家又與客化的熟番連袂入墾隘墾區，而生番也因之先被迫遷入隘墾區，最終又被驅趕至隘防線外的生番界內。換言之，漢人始終停留在漢墾區，生番則被逐次驅趕向東，填補其間的先是客家與熟番，而最終熟番「客家化」後，消融在客家之中。於是從嘉慶至光緒中期，也就是始於十九世紀初，完成於十九世紀末，竹塹地區呈現漢人居住於沿海之漢墾區，客家立足於保留區與隘墾區，番人則已退至番界外。[77]當然，可想而知，二十世紀人口調查所呈現的閩粵分籍而居，正是這一族群轉換後的結果。

表 4-2 竹塹地區族群關係時空轉移表

年代 漢番關係 地區	康熙晚期～乾隆中期	乾隆中期～嘉慶初期	嘉慶初期～光緒中期
漢墾區	各籍漢墾佃入墾； 熟番漢化	各籍漢墾佃擴張； 熟番漢化	各籍墾佃競爭與衝突
保留區	熟番遷入； 生番熟番化	客籍墾佃入墾； 熟番客家化	客籍墾佃競爭與衝突； 熟番客家化
隘墾區	生番遷入	熟番遷入； 生番熟番化	客籍和客化熟番入墾和擴張；生番熟番化
生番區		生番遷入	熟番化生番遷入； 生番熟番化

資料來源：施添福 2001＜清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究＞，頁 111。新竹：新竹縣文化局。

筆者認爲，雖然施添福明確地列出時空向度，但是這個模式基本上是靜態的描述族群轉移的結果，並未提出促成變化的要素，也未呈現變化的過程。也就是說，我們必須追問：「爲什麼這個模式會出現漢番之間的客家與熟番呢？」而且，又「爲什麼客家可以維持在保留區的優勢，既排除他籍漢人進入，又使得熟番客家化，從而往隘墾區擴張呢？」

[77] 施添福在此以漢人、客家、熟番及生番四者並列，似有客家非漢人之意。不過，筆者認為這僅是施添福方便行文之語，實質上並無此意。

討論至此，我們發現人文地理分區模式已經帶領我們開始解讀第二章所提到的本論文主題「祖籍人群的河流流域分布模式是如何形成的？」施添福的主張是，泉州人靠海：明末清初，泉州居民除農耕外，尚從事販洋、行賈、工匠、曬鹽、養殖和捕魚等工作，重要性不下於農耕。泉州人挾此意識，當來到臺灣後，會優先選擇海口地區從事販洋、行賈或務工等工作，或選擇沿海一帶從事養殖、曬鹽或捕魚等工作。漳州人靠山：長期的農耕生活使漳州人獲得了豐富的務農經驗和技術，同時也擁有土地投資和經營的技能。另外，漳州府部分居民從長達數百年的海上貿易活動中，亦獲得海洋生活的經驗，當來到臺灣後，大部分的漳州人會定居於適合經營農業的西部內平原一帶，而小部分則居住於適合發展海上事業的海口及沿海一帶。客家人靠山：客籍的原鄉是一個山鄉，自明到清，客籍原鄉的居民一直過著純粹的農耕生活。從這個山鄉，居民不但獲得了耕墾於河谷平原、丘陵地和山地所必須具備的一切農耕技能，同時也養成團結互助和知足常樂的生活態度。當客籍移民來到臺灣之後，會優先選擇適合發展此一生活經驗的平原、臺地和丘陵地居住。因此，當這三籍人群進入漢墾區後，由於語言、宗教信仰、風俗習慣以及維生方式的差別，加上其中又摻雜有無賴、逃法之徒，因此，於進入漢墾區之後，一方面爲了發揮維生技能，同時也爲自衛和互助，往往按照鄉貫祖籍的界線，墾區莊內選擇不同的區位營生，結果使不同祖籍的移民，逐漸形成畛域分明的分布形態（施添福 1987，2001：103）。施添福結論道：

> 這種基於生活方式和互助自衛而劃地分居的人群分布形態，基本上將竹塹地區的漢墾區劃分成不同的社會空間；而生活在這些社會空間的閩粵墾佃，更經過建廟祭拜原鄉神祇，以達成組織和動員鄉親，並進而鞏固各自生活領域的目的（施添福 2001：103）。

施添福的人文地理分區與原鄉生活方式常被誤認爲是單純的「物質決定論者」，認爲族群分布是被維生方式所決定，然而仔細推敲前引文字，筆者認爲施添福的主張包含兩個重點：

其一、生活方式，或者說維生技能固然是施氏理論的核心，然而族群之間的緊張關係，使得各祖籍人群之間必須採取互助自衛的手段，於是人群才進一步被區隔開。因此，施添福所主張的族群關係時空轉換假設固然以土地的拓墾經營型態爲核心，但是施添福似乎無意主張兩者之間是一元的因果關係。

其二、相互區隔的祖籍人群之間，依據地緣認同，並以祭祀原鄉神祇爲方法，組織人群，鞏固各自領域。施添福似乎暗示閩粵人群分布有「原型」與「維持型」之間的變遷，此處所謂「原型」與「維持型」係前文聚落型態的富田—施氏假設所使用，原鄉假設說明了閩粵人群在拓墾時期的生態區位差異，而隨後的宗教信仰則確保了各自生活領域。

這一原型與維持型之間的差別，對施添福的族群理論觀點頗有意義，施添福的原型說傾向於特質論的族群理論，但是維持型則強調建構論的觀點。當然，施添福當然不是一個特質論者，他只是未加論證地使用客家、族群之類的用語，也就是說，在建構人文地理分區模式時，施添福對於「客家是什麼？」尚未多作討論，基本上視爲一個不證自明的概念。[78]因此，施添福模式實際上包含了維生方式、生態區位、宗教信仰等三個要素，如果不用原型與維持型這樣的歷時性概念，轉而用同時性觀點，我們勢必要問：這些要素之間的關係到底應該如何理解。此外，除了這些因素之外，是否還有別的因素？這也是我們勢必在施添福的基礎上，繼續往前走的原因。

[78] 實際上筆者已於本論文第一章時提及，施添福已發表一篇改寫自座談會紀錄的專文，開宗明義即討論「什麼是客家？」參考施添福， 1998，〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉。《客家文化研究通訊》創刊號：12-16。

施添福三個人文地理分區之說非常廣泛地被引用，其中最值得注意的是社會學者柯志明。柯志明一方面重用施添福的觀點，但是同時也認爲施添福的研究是經驗取向，缺乏理論之討論（柯志明 2001:17）。筆者認爲施添福之所以被認爲缺乏理論之建構，關鍵即前述所評論，施添福的模式偏於靜態，並未回答動態的問題，而關於這一點柯志明明確地說國家是其中最重要的角色。下文我們就續談柯志明的族群政治觀點。

二、族群政治

施添福的人文地理分區產生自歷年的漢番界線的區畫，畫下這些界線的當然是朝廷命官背後的國家，因此我們對竹塹人文地理分區的研究，自然要從清廷的治臺政策談起。

「領土」與「民族」相結合的民族國家觀念是近代的發明（Gellner 1983, Hobsbawn 1990, Anderson 1991），清廷所承襲的是傳統中國的天朝觀，在這樣的世界觀之，對於異族及遠邦的看法，是以首都北京爲中心，向遠方同心圓式擴大的文化主義（Levenson 1958, 殷海光 1979, Duara 1995）。因此，對攻下明鄭最後據點臺灣的清聖祖康熙皇帝而言，「（在臺）海賊，乃癬疥之疾，臺灣僅彈丸之地，得之無所加，不得無所損」，只要「遷其人，棄其地」則可避免有人會將臺灣「恃爲窟穴，倚險負固，飄突靡常。」[79]儘管施琅呈〈恭陳臺灣棄留疏〉，陳述「臺灣一地，雖屬外島，實關四省之要害……棄之必釀成大禍，留之誠永固邊圉。」[80]。然而，在文化主義的觀點下，清廷的治臺政策充其量是基於東南沿海之安全，並無經營臺灣之意，也就是所謂「爲防臺而治臺，非爲理臺而治臺」。

[79] 康熙二十二年，《大清聖祖仁皇帝實錄》，轉引自蔣良驥，1765，《東華錄選輯》，頁 277。臺灣文獻叢第 262 種。

[80] 引自施琅，1685，〈恭陳臺灣棄留疏〉，刊於《靖海紀事》，頁 59-63。臺灣文獻叢第 13 種。

（一）班兵

在這一政策前提下，清廷的駐臺軍隊採行了班兵制度。施琅的建議是：

> …海氛既靖，內地溢設之官兵盡可陸續汰減，以之分防臺灣、澎湖兩處。臺灣設總兵一員、水師副將一員、陸師參將一員、兵八千名，澎湖設水師副將一員、兵二千名，通計共兵一萬名，足以固守，又無添兵、增餉之費。其防守總兵、副、參、遊等官，定以三年或二年轉陞內地，無致久任，永爲成例。[81]

這一建議就是清廷駐臺班兵制度的起源，派遣至臺灣的戍兵即由在原來福建綠營中抽派。康熙二十五年(1686)臺灣駐防兵丁，便已於三年之中陸續更換。而從雍正年間起規定班兵到臺，不可派至相同籍貫地，即是漳州兵不可派至臺灣漳州人聚集的地方，相同地泉州人也不可派至泉州人聚集的城鎮，而粵人亦同。這一班兵不久任的方法自然也適用於文武官員，如此就可防杜官員與地方反清勢力結合的疑慮。

然而，班兵制度始終受到爭議，這些爭議包含班兵素質不佳、器械不利、員額不足等，因此戰力不足以應付臺灣的事變。朱一貴及林爽文事件發生時，幾乎都在極短暫的時間內，控制全臺，可見班兵之不足恃。因此班兵制度始終受爭議，例如道光二年（1822），甫卸任台灣道臺的福建巡撫葉世倬奏議，更改臺灣的防衛武力，從班兵制，改爲召募土著。姚瑩立刻寫成〈臺灣班兵議〉一文大力反對，姚瑩的意見最後被接受，班兵制度仍被保留。[82]直到同治十年（1871）發生日兵

[81]引自施琅，1685，〈恭陳臺灣棄留疏〉，刊於《靖海紀事》，頁 59-63。臺灣文獻叢刊第 13 種。
[82]姚瑩，安徽桐城人，清嘉慶二十四年任臺灣海防同知；道光元年，為噶瑪蘭通判事；道光三年，

侵臺的牡丹社事件（1871－74），船政大臣沈葆楨欽差來臺處理，仍奏請廢止班兵。沈葆禎認爲班兵之設置係爲防止內亂，不足以抵禦外侮，於是建議召募澎湖習於海事的漁民爲兵，使「民間既開生途，防務尤爲得力。臣等商諸鎮、道，咸謂全臺均宜照此辦理」。[83]後來沈葆禎提出防台三策：理諭、設防與開禁，迫使日本人放棄佔台，而以賠款解決此案。班兵制度仍只是略作改革，未曾廢止。[84]

既然班兵不可用，維持清廷在臺灣政權穩定要依靠什麼力量呢？答案是臺灣本身的族群現實，而這也正是柯志明思考熟番地位的進路。

（二）族群配置

柯志明認爲對清廷而言，雖然漢人屬於文化親性較高的內圈臣民，但是抑制臺灣內部具有叛亂傳統的漢人透過拓墾而擴張力量，才是清廷決定臺灣邊界以及是否納入生番爲臣民時，真正關切的所在。這一政策的落實卻歷經百年才達成。清廷康雍乾三朝對臺的邊政與番政有三個階段，初期基於漢人傳統的文化主義理想，執行生番歸化政策，是爲教化政策的時代；雍正至乾隆中期爲求根絕漢番衝突，畫出界線，令番民各安本分，且不讓彼此固結，從而危及國家統治權，是爲隔離的時代；乾隆中期以後，築土牛溝確定番界，清廷與熟番結盟，利用熟番武力護界，又撥交土地給熟番，以資防守。至此清廷族群重新配置的「三層制」完成：生番在內、漢民在外、熟番間隔在其中的態勢（參見表 4-3）（柯志明 2001: 35-61）。

方傳燧（穎齋）任臺灣府，應邀渡臺幫忙；道光十八年，又歷官至署臺灣道。任職臺灣二十多年，對臺灣政情發展頗具影響力。〈臺灣班兵議〉一文寫於道光三年（1823），原文請參看姚瑩，1829，《東槎紀略》，頁 93-102。臺灣文獻叢刊第 7 種。

[83] 參見沈葆禎同治十四年四月奏書，收錄於《同治甲戌日兵侵臺始末》，頁 75-76。臺灣文獻叢刊第三十八種。

[84] 關於班兵之始末與地方社會的關係可參考余光弘(1998)《清代的班兵與移民：澎湖的個案研究》。臺北：稻鄉。

表 4-3　清初台灣邊政與番政政策演變過程表

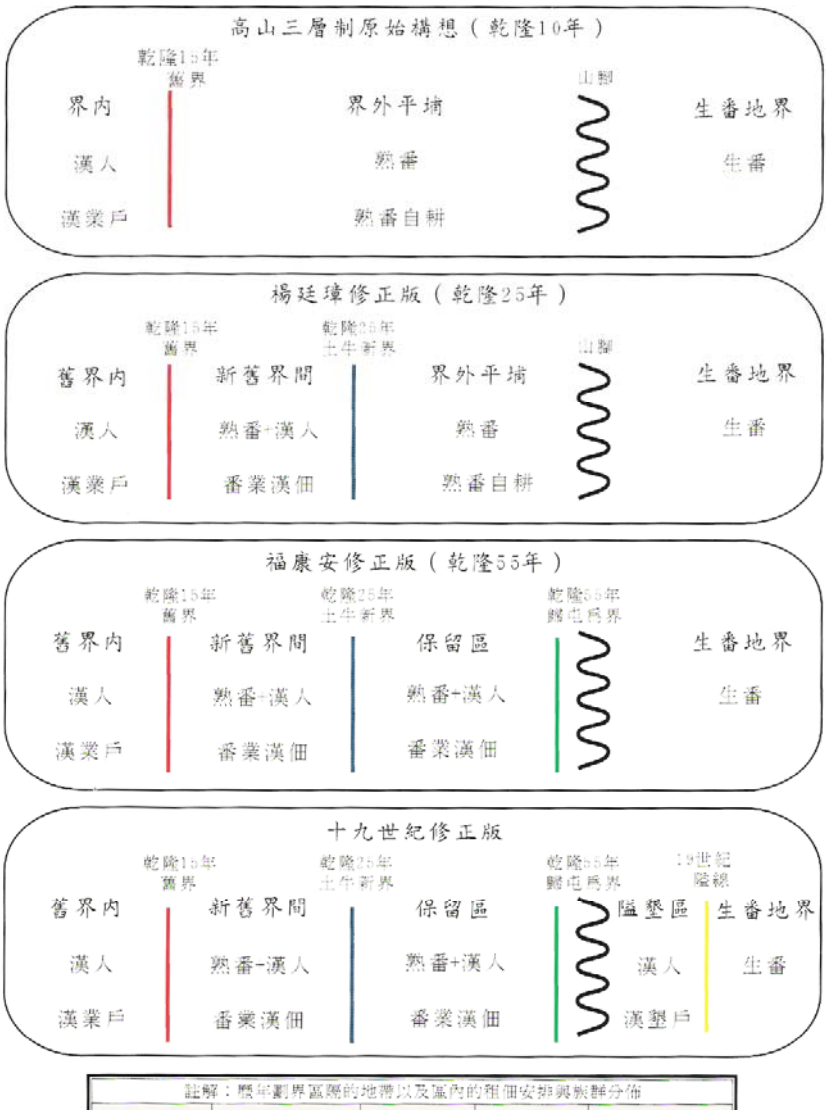
朝代	政策	說明
康熙至雍正初年	教化	基於漢人傳統的文化主義理想，執行生番歸化政策，然而生番殺人事件依舊頻傳，引發多次官兵征剿。
雍正中期至乾隆中期	隔離	爲求根絕漢番衝突，畫出界線，令番民各安本分，且不讓彼此固結，從而危及國家統治權。雖然此一政策明確，但是番界不清，又缺乏完整制度確保界線。
乾隆中期以後	結盟	築土牛溝確定番界，清廷與熟番結盟，利用熟番武力護界，又撥交土地給熟番，以資防守。至此清廷族群重新配置的「三層制」完成：生番在內、漢民在外、熟番間隔在其中。

資料來源：整理自柯志明 2001 《番頭家》，頁 35-61。台北：中研院社會所。

柯志明認爲乾隆中期之後，清廷完成了「三層制」的族群重新配置體制，透過與熟番的結盟，以之作爲生番與漢人之間的區隔，於是漢番隔離，以維持邊疆臺灣平靖的統治目的得以達成。然而這一政策的完整配套措直到乾隆末期才完成，而促成這三層制政策的完全落實，是林爽文事件的發生與敉平。

乾隆五十三年（1788）福康安平定林爽文之亂後，一方面爲了獎勵熟番之協助平亂有功，同時也將平埔武力組織起來捍衛地方，並可供朝廷差遣。全臺共設十二屯，大屯四處，小屯八處。竹塹屬於大屯，設把總一名，當時由錢茂陞擔任，管轄一大屯兩小屯，共有屯丁一千人。所有屯丁均撥給土牛界外未墾荒埔，作爲養贍租地，所撥給的養贍地是讓屯丁自行耕種，這也是屯兵制度的本意。至於屯餉的來源則是自土牛界外清出越界墾田，令其依章繳納屯租，以爲支應（戴炎輝 1979: 467-530）。柯志明對於熟番屯田制度的理解大致和前人相當，不過柯志明的洞見在於將這一屯兵制度與康雍乾三朝治理臺灣的邊政與番政的一環，由於國家統治權的鞏固向來是清廷治臺的最高指導原則，因此屯田制度的意義在於賦予乾隆中期的三層結盟制度經濟基礎。換句話說，屯兵制度的本質是一族群重新配

置制度，熟番透過與朝廷結盟而取得保留區的土地所有權，代價則是移徙至漢番之間，成爲隔離漢番、維持帝國政權的朝廷武力。



註解：歷年劃界區隔的地帶以及區內的租佃安排與族群分佈

地帶	劃界時間	番業漢佃	主要業戶	主要族群
舊界內	乾隆十五年	很少	漢業戶	漢人
新舊界間	乾隆二十五年	多	番業戶	漢人與熟番
保留區	乾隆五十五年	多	屯番業主	漢人與熟番
隘墾區	十九世紀	極少	漢隘墾戶	漢人
生番地界	—	—	—	生番

圖 4-2 清代三層制演變過程圖

總之，柯志明從平埔地權的移轉歷史中，解讀出清廷臺灣邊政與番政的本質，實係爲了維護國家的政權。因爲政治是整個研究的著眼點，柯志明卷帙浩繁

的鉅作以族群政治爲題，其論證始於國家，也終於國家。這個國家是個文化主義的國家，在維護政權安危的總前提下，歷經百餘年的「歷史機遇」過程後，實現了三層制的統治政策。

柯志明也畫了一張族群區隔圖，這張圖略有施添福的影子，不過不同於施添福始終以三個人文地理區爲族群界線，柯志明的圖案上係隨著時間增加後，族群界線不斷的增加，而且越往東邊，界線越多（參考圖 4-2）。

施添福的圖案與柯志明最大的差別在於前者的族群分布圖是一個時空轉換的模式，亦即漢番之間的族群轉換的變化是相當劇烈的，然而，柯志明則自始至終都是漢、熟番與生番三種族群。箇中原因表面上或許是區域上的差異所致，因爲，對於施添福的竹塹地區而言，漢人之中，閩粵的區分是十分重要的社會事實，但是柯志明以全島爲研究範圍，閩粵的區分未必如竹塹地區如此明顯，因此，柯志明對於跨入番界者，僅統稱之爲漢人，而不在乎箇中祖籍差異。

如果我們以施添福的族群轉換模式審視柯志明的三層制，會發現一個十分弔詭的現象。柯志明認爲三層制是清代族群政治的基調，而清廷所結盟的熟番自然是整個論述的核心；可是在施添福的模式裡，被柯志明置於核心地位的熟番卻完全消失在漢人的社會文化裡。也就是說，當熟番幾乎已經煙消雲散之際，如何能遵奉朝廷之命，執行所謂的「三層制」的族群隔離政策？換句話說，柯志明對於清代臺灣「族群政治」的理解對於政治的層面關注較多，而對族群本身則顯得太少。

那麼，我們該如何看待族群呢？正如柯志明全書的結語所言，較穩定的（社會）體系（的形成），一如十九世紀的臺灣社會，既非取決於預設的道德原則，也不是基於內在的完美傾向與方向感，更不是由高明的控制所產生的，它的形成

是卑微地基於行動者彼此之間互動的制度性結果（柯志明 2001：378）。[85]換言之，在十九世紀未強力的現代國家行動者在海島崛起之前，竹塹地方社會必定是朝廷與其他行動者相互馳騁爭雄的態勢，爲此，我們當然要更細緻地觀察在柯志明模式裡，被輕輕帶過的「漢人」與「熟番」這些族群行動者。

（三）分類

將熟番地權制度視爲清廷族群政治的一項重要配套措施，確實是柯志明的洞見。然而，統治者的眼中，是否僅僅認爲臺灣族群就是漢番兩者，而番又區分爲生番與熟番？答案顯然是否定的。我們先看一下乾隆五十三年（1788）戊申春三月癸亥朔日，高宗皇帝的示諭：

> 臺灣戍守兵丁，將來自仍應分班輪換。此等兵丁籍隸漳、泉者居多，若分撥營汛時，漳、泉兩處莊民即以同籍之兵派往防守；則伊等鄉貫熟習，自必聯爲一氣。即間有作奸犯科者，兵丁等未必肯舉發，自應令籍隸泉州之兵在漳州民人莊村附近一帶防守，其籍隸漳州之兵即以防守泉州各莊，庶彼此互相糾察，可以防微杜漸；而他府之兵與之互相錯處，不動聲色，於撫綏防範俱有俾益。著將此密行傳諭福康安與徐嗣曾妥定章程，熟籌辦理』。[86]

高宗此一示諭主要係針對臺灣班兵的籍貫編配問題，顯然，祖籍認同是整體配置的核心。近百年後，沈葆禎奉命來臺處理日人藉口侵臺的牡丹社事件，在同治十四年（即光緒元年 1875）建議改革班兵制度時，仍信心滿滿地說：

> 且臺地閩、粵兩籍，互相箝制，可無意外之虞。即使弊端踵生，事平

[85] 本段文字筆者略加改動。
[86] 《清高宗實錄選輯》，頁 569-570。

之後，不難改歸舊制。[87]

我們從以上兩段引文可以明確地察知，在朝廷的眼中，臺灣是閩、粵兩籍人口相互抗衡的社會，即使發生反叛事件，也不至於危及政權的安定。不過這兩段文字或許會讓一般人以爲這樣的態度只出現在統治者官方內部的文書中，好像躲在桌面下的暗中操縱一樣。事實並非如此，清廷對於這種閩粵分類態度，實際上根本就是明明白白、大大方方地的政策。這一祖籍人群的政策本質，在科舉制度的名額分配規定中，便明確地展現出來。

依據林文龍（1999:5-10）的研究，關於科舉制度的「解額」，亦即舉人名額，在清廷統治臺灣之初，即曾詔令於閩省解額當中，將臺灣另編字號，保障一個名額。這一辦法初次實施不過十餘年，至康熙三十六年（1697）便被廢止，直到雍正七年（1729）才又恢復。但是短短六年後，舉人名額便增加爲兩名。

舉人名額增加的主要原因係具有參加鄉試的的生員人口持續增加，而其中粵籍童生人口也持續增加。乾隆六年（1741）四月二十九日閩浙總督德沛的〈奏擬臺籍粵民考試辦法〉題本論道：

> 今既據臺、鳳、諸、彰四縣親加考驗，實在粵童堪以應試者共有七百一十二名，則人數已多，相應准其一體與試。應請於歲、科兩試，將粵童另編字號，四邑通較，照小縣之例，共取進八名，附入府學管轄……既與臺童之定額不至有虧，而粵童之有志上進者均得蒙作人雅化矣。所有取進粵生，自應准其一體鄉試。但臺籍生員鄉試，向係編列臺字號，取中二名。若將粵生一例編入，未免有占臺額。若議請加額，則粵童定籍伊始，應試無幾，又未便另編字號。應俟數科之後，數滿百人，再行題

[87] 參見沈葆禎同治十四年（1875）四月奏書，收錄於《同治甲戌日兵侵臺始末》，頁 75-76。臺灣文獻叢刊第 38 種。

請，另編字號，取中一名。如此庶粵民上進有階，彼此各有定額，並無侵占，均屬相安，永無滋事。[88]

由德沛之奏疏可知，乾隆六年（1740）時，臺灣、鳳山、諸羅、彰化四縣可堪應試之粵童已達七百一十二名，於是核定四縣縣學每科合共錄取八名入學爲生員，俟粵童滿百名後，便另編字號取舉額一名。這是朝廷首次正式明列粵籍參加鄉試，只是仍計入閩籍名額罷了。

再至嘉慶十五年（1810），清廷爲獎勵臺人在平定海寇蔡牽動亂時，捐輸甚多，於是便以「臺士急公向義」爲由，增加舉人名額一名，總額成爲三名。而對粵籍應考者而言，更大的變化發生於道光八年（1828），閩浙總督孫爾準奏報臺灣道冊報粵籍生員現計一百二十三名，已超過百名之數，且臺灣四縣文風加盛，應試之人倍多於昔。因此孫爾準建議「於臺灣閩籍中額三名之外，另編田字號加設粵籍中額一名。」[89]孫爾準的建議被接受，朝廷核准增加舉人名額，作爲粵籍生員之保障名額。至此全臺的閩、粵兩籍人口所擁有的解額便達四名，而其中一名爲粵籍。

換言之，早在 1740 年臺灣的科舉考試已是閩粵分籍，又經過約九十年後，粵籍便正式取得一位舉人名額。此後，臺灣閩籍舉額尚有增加，但是粵籍則始終維持一名。

關於閩籍舉額的增加也是件十分值得注意的事，從中我們可以更明確的發現官方在科舉制度之中的省籍分類概念。咸豐三年（1853），由於太平天國事件發生，由於急需軍餉，於是朝廷以增加學額，作爲踴躍捐輸軍餉省份之獎賞。規定

[88] 原文係乾隆六年（1741）四月二十九日閩浙總督德沛〈奏擬臺籍粵民考試辦法〉題本，原錄自《明清史料戊編》第一本 55-57 頁，轉引自〔臺案彙錄丙集〕，頁 212。臺灣文獻叢刊第 176 種。

[89] 參見《臺案彙錄丙集》，卷六，七五、禮部「為內閣抄出閩浙總督孫爾準等奏」移會，頁 222-224。

「凡紳士商民，捐輸備餉，一省至十萬兩者，准廣該省文武鄉試中額各一名」，於是咸豐四年（1854）臺地開始捐款。值得玩味的是，此一捐款係閩粵兩籍分開累積，只要捐十五萬兩以上，便可加定額一名。結果，次年（1855）閩籍捐至十五萬兩，加「至」字號永遠中額一名。其後陸續有捐助軍餉，遂於咸豐八年（1858），再加鄉試定額二名。不過粵籍捐款始終未超過十五萬兩，因此未能增加舉額，於是臺灣的鄉試舉額總共有七名，其中閩籍六名，粵籍一名（參考表 4-4）。

表 4-4　清代臺灣鄉試另編字號表

年代	增減鄉試額	臺地另編鄉試額
康熙二十六年（1686）	另編字號取中一名	一名
康熙三十五年（1696）	撤去字號	無
雍正六年　（1728）	取中一名	一名
雍正十三年　（1735）	加中臺字號一名	二名
嘉慶十二年　（1807）	再加一名	三名
道光八年　（1828）	另編田字號加設粵籍中額一名	四名
咸豐五年　（1855）	加至字號永遠中額一名	五名
咸豐八年　（1858）	加鄉試定額二名	七名

資料來源：林文龍 1999:9。

這一科舉名額增減的史實具有多重意義，例如，從舉額的增加我們可以理解臺灣知識份子與朝廷之間的關係，日趨密切；而從閩粵舉額之差距亦可以理解，兩籍人群在臺灣政治、經濟、社會及文化等地位，實可謂判若天壤。不過，對筆者所關切的主題而言，科舉名額史實的最大意義，在於它揭示了「閩」與「粵」兩籍分立的觀念源遠流長。在清代臺灣執政者的認知體系裡，臺灣的人群就是分成閩粵兩者，後來，這也成了全臺普同的人群認知架構。

這種認知架構與分類械鬥時而引起的閩粵對立，是截然不同的。由於省籍不是分類械鬥時唯一的人群區隔標準，而且分類械鬥畢竟不是社會運作之常軌，因

此那種動亂狀態下，頗有紛歧的人群分類標準，未必會成爲常態生活下的人群分類標準。

然而，科考分籍的意義則完全不同，它常態而穩定，被認爲是「永爲定例」。粵籍獲得科舉保障名額的結果，提供了一個明確的人群區隔標準，所有知識份子必定要選擇一種身份，才能參加科考，於是這一個普同於臺灣漢人社會的人群區隔認知架構，始於 1741，至 1828 便確立了。關於這一點我們還會在第六章枋寮義民廟的進泮花紅中，討論這一認知架構紮根於地方社會的過程，請參考下文。

（四）義民

就極寬鬆的意義而言，義民也可以說是一種人群分類的概念，亦即將人民分成義與不義兩類。對國家而言，義民之「義」通常與「忠」字連用，而義民即指在叛亂事件發生時，對國家忠誠、甚至協助平亂的人民，便是所謂義民。原本義民與祖籍人群的分類是無關的，然而因爲臺灣特殊的移民歷史背景，使得義民意外地變成各分類人群競逐生存的政治資源，而國家則自始至終消極地承認、甚或積極地操縱這一事實。在這樣的背景裡，粵籍人口最常被認爲是義民。

最早的記錄來自隨清軍平定朱一貴之亂的福建漳浦學者藍鼎元，他在手著《平臺紀略》書中記載：「方朱一貴作亂之時，有下淡水客莊民人侯觀德、李直三等建大清義民旗，奉皇帝萬歲牌，聯絡鄉壯拒賊。」[90]而關於這段歷史，依 1760（乾隆二十五年）在鳳山縣擔任知縣的王瑛曾所述，更爲詳細。他表示，義民絕大部份來至於廣東省鎮平、平遠、嘉應、大埔等州縣人，康熙六十年朱一貴作亂，五月初一日位於臺南的臺灣府治失陷，義民遂於五月初十月糾集十三大莊、六十四小莊共一萬二千餘名，於萬丹莊豎立「大清」旗號，與朱一貴軍隔

[90] 見藍鼎元，1723，《平臺紀略》，第 20 頁。臺灣文獻叢刊第 14 種。

下淡水河對峙，後朱一貴軍渡河南犯，義民三面合攻，大敗敵軍。制府滿保將爲首起義諸民多人爲千總，賞銀九百五十兩、米三百石、采緞一百疋；旌其里曰懷忠里，諭建亭曰忠義亭，優恩蠲免差徭（立碑縣門，永爲定例）。後又奉旨從優議敘，陸續於雍正十年、乾隆五年及六年頒給守土義民紮付、殺賊義民劄付及擒賊義民劄付共三百餘張。[91]

藍鼎元與王瑛曾顯然對粵籍移民對國家的忠誠，深具信心。即使朱一貴之亂後十年，藍鼎元在故鄉聽至臺灣又有騷動，而且動亂的來源竟是客庄。藍鼎元完全不相信這一消息，他的判斷是：

> 廣東潮惠人民，在臺種地傭工，謂之客子。所居莊曰客莊。人眾不下數十萬，皆無妻孥，時聞強悍。然其志在力田謀生，不敢稍萌異念。往年渡禁稍寬，皆于歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以爲常。辛丑朱一貴作亂，南路客子團結鄉社，奉大清皇帝萬歲牌與賊拒戰，蒙賜義民銀兩，功加職銜。墨漬未乾，豈肯自爲叛亂？[92]

也就是說，客莊（粵籍）之客子雖然強悍，但是志在力田謀生，絕不可能發生反政府的造反事件。然而，藍鼎元對這種客莊忠義精神的推崇，僅僅強調其對政府的忠義之心，至於那些客家爲了自我保護而近乎野蠻狡許的行徑，藍鼎元也特別提醒臺灣官員不可不知，以免墮入客莊居民的詭計：

> 廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客莊。客莊居民朋比爲黨。睚眥小故，輒譁然起爭，或毆殺人匿滅其屍。健訟，多盜竊，白晝掠人牛鑄鐵印重烙

[91] 見王瑛曾，1764，《重修鳳山縣志》人物志義民條，頁 255-257。臺灣文獻叢刊第 146 種。
[92] 藍鼎元，〈粵中風聞臺灣事論〉，刊於《平臺紀略》，頁 63。臺灣文獻叢刊第 14 種。

以亂其號。（臺牛皆烙號以防盜竊，買賣有牛契，將號樣註明）。凡牛入客莊，莫敢向問；問則縛牛主爲盜，易己牛赴官以實之。官莫能辨，多墮其計。此不可不知也。[93]

然而，往後有些游宦文人，對粵人的忠義特性則近乎崇拜。最有名的例子是乾隆五十八年來臺的山東淄川人翟灝，他在臺十三年間，將所遇山川人物風俗民情，隨筆劄記，並於至嘉慶十八（1813）時，題名爲《臺陽筆記》付梓。書中首篇即有〈粵莊義民記〉一文，對於南臺灣粵莊人民，翟灝幾乎視之爲上古理想人民的化身：

嗚呼！宇宙太和之氣，不擇地而鍾，雖荒服之國、蠻夷之邦，亦必有以醞釀於平昔，陶淑其性情，家人父子固結於心，刀鑊不能屈、詐謀不得間，時易勢殊而不少爲之移易者。吾於臺之粵民深有感焉。[94]

翟灝認爲粵莊人民這種「時易勢殊而不少爲之移易」的古典心性，是臺灣安定的最佳屏障：

臺地素無土著，皆漳、泉、廣三郡之人徙居焉。地分南北，廣人實居其南，別以主客之名，而莊以立（漳泉人呼粵莊曰客莊）。此疆彼界，判然畛域。故往往有漳人作亂而泉人攻之者，泉人謀逆而漳人揭之者。若漳、泉合謀不軌，則粵民必倡義以誅之，未有不成功者。自臺入版圖以來，鄭芝龍、朱一貴、黃教、林爽文、廖掛、陳錫宗等陷城戕官，封僞爵，據土地，無不縱橫全臺，勢如破竹；而皆不能犯尺寸之土於粵莊之民。

然而，爲什麼粵莊之民可以成爲臺灣安定的力量，而且歷次民變全臺勢如破

[93] 藍鼎元，〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，刊於《平臺紀略》，頁 51。臺灣文獻叢刊第 14 種。
[94] 引自翟灝，1806，《臺陽筆記》，臺灣文獻叢刊第 20 種。以下四段引文亦同，不再贅述。

竹之際，何以粵庄尺寸無犯呢？翟灝認爲粵民並非據守「城郭之固、山川之險」，所以久安無恙，粵莊「牆不過編竹，門不過積柴」，依恃的是「義」：

> 余重其義而問之故。曰：『我莊有成約焉，事無巨細，人無遠近，必須痛癢相關，軌以正而無至於邪；有則自懲之，不敢勞吏問也』。余聞之曰：『嘻！此所以歷久而不敝者歟』？……舉凡此莊之民，莫不熙熙，忘利重義，安居樂業，協力同心。非有以和其衷而養其天年，能如是乎？孟子曰：『地利不如人和』。左氏傳曰：『師克在和』。和之爲用大矣哉！且其地一歲三收，香稻貢瓜之類，入其賦而歲進焉。何莫非人傑地靈、和氣致祥之所致歟？今而後知海之外，猶有古風存者。

可知翟灝認爲粵莊「莊有成約焉，事無巨細，人無遠近，必須痛癢相關，軌以正而無至於邪；有則自懲之，不敢勞吏問也」，而「凡莊之民，莫不熙熙，忘利重義，安居樂業，協力同心」，因此得以成爲南臺灣理想的家園。然而翟灝審知義民本無省籍之分，因此另有一文〈漳泉義民論〉，辨析閩籍之漳泉義民的真相。翟灝不認爲漳泉之民可以稱義：「漳泉之民，人皆以爲義。以其常招致鄉勇，濟困扶危也。吁！兩郡之民，特因人成事耳，烏得謂之義？」真正的義是「無所爲而爲」：

> 凡天下事，爲其所當爲，而不必有所爲而爲。夫有所爲而爲者，私也；無所爲而爲其所當爲者，公也。且事當防患於未萌之先，而不必弭亂於既成之後。夫弭禍於既成，而因事以爲功，且必有所爲而後動焉，又安得謂之義也哉？

誠如翟灝軼名之好友松軒於文末之評語：「無所爲而爲之謂義，殆作者全幅家數。不義漳泉，將激之以進粵莊也，其旨深矣！」翟灝等人不把漳泉之人視爲

義民，而且將義字精煉爲無所爲而爲，以之作爲粵莊之所以成爲臺灣安力量的來源。然而，這種忠義精神真的無所爲而爲？其餘官員文人的觀點恐未必然。對其他祖籍人群而言，粵籍移民對朝廷的忠誠代表何種意義呢？來自於福建晉江，並且分別於 1830 年（道光十年）及 1838 年（道光十八年）在噶瑪蘭廳仰山書院及鹿港文開書院擔任山長的舉人，也是《噶瑪蘭廳志》的作者陳淑均，顯然有著不同的看法：

> 閩、粵分類之禍，起於匪人。其始小有不平，一閩人出，眾閩人從之；一粵人出，眾粵人和之；不過交界慮擄禁爭狠，而閩、粵頭家，即通信於同鄉，備豫不虞。於是臺南械鬥，傳聞淡北，遂有一日千里之勢。匪人乘此，播爲風謠，鼓動全臺，閩人曰：『粵人至矣』！粵人曰：『閩人至矣』！結黨成群，塞隘門，嚴竹圍，道路不通，紛紛搬徙。匪人即從此焚其廬舍，搶其家資；哭聲遍野，火光燭天；互相鬥殺，肝腦塗地。文武會營，調停兩面，猖獗愈滋。[95]

陳淑均相當傳神且頗富戲劇性地描述了清治時期不同祖籍人群之間的緊張關係，這種緊張關係經常以所謂結黨成群的組織型暴力的方式出現。全臺各地區原本就已存在不同祖籍人群間的緊張關係，一旦某一地區發生衝突事件後，往往迅速引爆其他地區的緊張關係，於是遂有「一日千里之勢」。那麼在這樣的態勢下，對各祖籍人群而言，朝廷扮演何種角色呢？陳淑均的觀察是：

> 鳳山、淡南粵人眾，閩人寡；餘皆閩人眾，粵人寡。然則粵人受害乎？曰：「否」。粵人詭而和，沿山聚處，知其眾寡不敵，不分邪正，一氣聯絡。閩人蠢而戾，羅漢腳逞志生事，有家室者多觀望不前。故閩、粵分

[95] 陳淑均，1852，《噶瑪蘭廳志》，194 頁。臺灣文獻叢刊第 160 種。

類，閩人往往大敗。且閩人習於蠻橫，動釀亂階。粵人明於利害，不拒捕，不戕官。閩人爲叛民，粵人即出爲義民，保護官長，衛守城池。匪人又乘此假公濟私，肆橫報復。遇閩人不問其從賊與否，殺其人、焚其室、其財，曰：『予殺反賊，不計其爲閩人也』。[96]

陳淑均描寫下的各祖籍人口各自具有不同的特性，所謂「粵人詭而和」與「閩人蠢而戾」的說法充滿刻板印象，自難盡信。不過，重要的是，陳淑均的重點在於強調粵籍人群操弄政治力量，取得所謂「義民」頭銜，假公濟私，肆橫報復。陳淑均這一十分辛辣的說法雖然發表於道光年間，但卻未必是無的放矢。1722年（康熙六十一年）擔任臺灣巡察御史的順天府大興縣（在今河北省）進士黃叔璥在朱一貴之亂後，也觀察到粵籍移民在不同祖籍人群的緊張關係下，利用政治力量自我強化的情形：

南路澹水（淡水）三十三莊皆粵民墾耕，辛丑變後，客民（閩人呼粵人曰客仔）與閩人不相和協（諧）。再功加外委，數至盈千，奸良莫辨；習拳勇，喜格斗（鬥），倚恃護符，以武斷於鄉曲。保正里長，非粵人不得承充；而庇惡掩非，率徇隱不報。[97]

如黃淑璥與陳淑均所觀察，粵籍移民居處於各籍移民間的緊張關係中，確實傾向於借用官府的力量，以取得優勢地位。特別是康熙六十年「朱一貴之亂也，全臺陷矣……班兵不能滅賊，皆賴義民之力，繼以大兵，而後殄滅。」[98]亂後，粵民藉平亂之名義，取得義民之名義，甚至成爲分類械鬥之護身符。換言之，民變往往夾雜著分類意識在其中，例如十八世紀末的林爽文事件本身具有十分明顯

[96] 陳淑均，1852，《噶瑪蘭廳志》，194 頁。臺灣文獻叢刊第 160 種。
[97] 黃叔璥，1736， 〈赤嵌筆談〉，《臺海使槎錄》卷四，頁 93。臺灣文獻叢刊第 4 種。
[98] 姚瑩 1829 ＜臺灣班兵議＞，《東槎紀略》，頁 97。臺灣文獻叢刊第 7 種。

的分類意識，在北臺灣方面各項戰役都集中在大加蚋堡艋舺與擺接堡附近，而這正是泉州人與漳州人隔淡水河與新店溪對峙的地區。

然而，對於朝廷而言，自然不會讓任何一籍移民專擅義民頭銜，這一點從乾隆五十三年高宗手諭可以明白得知：

> 此次勦捕臺灣逆匪（林爽文），泉州、粵東各莊義民隨同官軍打仗殺賊，甚爲出力，業經降旨賞給「褒忠」、「旌義」里名匾額。其漳州民人有幫同殺賊者，亦經賞給「思義村」名，以示勸勵矣。因思該處熟番協同官軍搜勦賊匪，俱屬急公奮勉。而生番等自逆首窮蹙逃竄之後，經福康安明白曉諭，各社生番咸知順逆，幫同官兵、義民分路堵截，賊匪林爽文、莊大田無處逃匿。現在二逆首俱已先後就擒，所有打仗出力之熟番等，著賞給「效順」匾額，交福康安仿照各村莊義民之例，於所居番社，一體頒賞，以示旌獎。[99]

由此，我們得知義民本不專屬任何祖籍人群，各籍人群爲了謀求更大的生存競爭資源，都會利用這一官方名義取得合法性。而從藍鼎元、乾隆皇帝、姚瑩直到沈葆禎，相同的閩粵邏輯一脈相承，官方也透過義民論述來進行意識型態的權力操弄，以維持各籍民人的平衡，從而遂行清朝官方的統治。

不過特別值得注意的是，綜合柯志明在十八世紀所看到的三層制與一脈相傳至十九世紀中晚期的閩粵義民思維，我們除了發現這兩者在族群政治邏輯上的共同性外，更注意到十九世紀時，客家取代了三層制中的熟番的地位，隱然成爲朝廷結盟的對象。如此而言，義民制度實際上也有意或無意地成爲清廷族群政治的重要一環。

---

[99] 參考〈乾隆五十三年三月十二日上諭〉，《臺案彙錄庚集》，頁 793-794。臺灣文獻叢刊第 200 種。

三、防衛與擴張

柯志明認爲清朝對台灣的統治性格是消極的，並非如邵式柏（John Shepherd）所主張，依靠統治成本與租稅收入之間的平衡，以決定其國家邊界；實際上，政權維繫才是朝廷邊政的主要關懷。關於這一國家性格的論證，柯志明論之綦詳，前文亦已言及，在此不勞贅述。然而，相對於這種消極的心態，早在康熙時代，積極開發北臺灣的企圖心便已存在。最明顯的例子就是廣受地方志徵引的《東征集》，文集中有一篇〈記竹塹埔〉，原文如下：

竹塹埔寬長百里，行竟日無人煙。野番出沒，伏草莽以伺殺人，割首級，剝髑髏飾金，誇爲奇貨，由來舊矣。行人將過此，必倩熟番挾弓矢護衛，然後敢行；亦間有失事者。以此視爲畏途。然郡城、淡水，上下必經之地，不能舍竹塹而他之，雖甚苦，亦不得不行云。其地平坦，極膏腴，野水縱橫，處處病涉。俗所謂九十九溪者，以爲溝澮，闢田疇，可得良田數千頃，歲增民穀數十萬。臺北民生之大利，又無以加于此。然地廣無人，野番出沒，必碁置村落，設營汛，奠民居，而後及農畝。當事者往往難之，是以至今棄爲民害，不知此地終不可棄。恢恢郡邑之規模，當半線、淡水之中間，又爲往來孔道衝要。即使半線設縣，距竹塹尚二百四十里，不二十年，此處又將作縣。流移開墾，日增日眾；再二十年，淡水八里坌又將作縣。氣運將開，非人力所能遏抑，必當因其勢而利導之。以百里膏腴，天地自然之樂利，而憚煩棄置，爲百姓首額疾蹙之區，不知當事者於心安否也？有官吏，有兵防，則民就墾如歸市，立致萬家，不召自來，而番害亦不待驅而自息矣。天下無難爲之事，止難得有心之人。竹塹經營，中才可辦，曾莫肯一爲議及，聽野番之戕害生民而弗恤。豈盡皆有胸無心，抑中才亦難得若是乎？大抵當路大人，未由至此，故不能知；而至此者，雖知而不能言之故也。留心經濟之君子，當不以余言爲河漢夫！絕好

地方，棄爲民害，使行人皺眉蹙額，何等慘然！經之營之，則膏腴千頃，姻火萬家，又是何等氣象！可見天地間缺憾，留待賢才做事業者甚多，特人不覺耳。有胸無心，可爲長嘆！[100]

在一府三縣的年代裡，三分之二個臺灣都在諸羅縣轄境內，然而當時藍鼎元已明確地預言，彰化（半線）、竹塹、淡水終將設縣，而往後的歷史也顯示，藍鼎元的判斷是完全正確的，彰化隨即設縣，竹塹設淡水廳，臺北則晚至十九世紀末也已設府。他建議在地廣人稀、野番出沒的北臺灣，「置村落，設營汛，奠民居，而後及農畝」，如此便「可得良田數千頃，歲增民穀數十萬」。他認爲這一趨勢是無可避免的，「氣運將開，非人力所能遏抑，必當因其勢而利導之」，這樣一個「絕好地方，棄爲民害，使行人皺眉蹙額，何等慘然！」，相反地，如果「經之營之，則膏腴千頃，煙火萬家，又是何等氣象！」這樣的邊政主張絕非消極地維持邊境安定的族群政治，可相比擬。

或許我們在藍鼎元所謂「可見天地間缺憾，留待賢才做事業者甚多，特人不覺耳。有胸無心，可爲長嘆！」的文采裡，感受到其中表露無疑的文人心境，也很可能因此假定，藍鼎元這一主張無非個別文人一時興來之作，與國家政策無直接關連。然而事實恐非如此，首先清初以降的文人已非宋明理學時期的儒者心情，藍鼎元所謂「留心經濟之君子」是起自十七世紀末期，而一直影響到十九世紀中期的經世之學與今文經學源遠流長的傳統（陳祖武 2000）。而且這樣的心情也絕非個別文人的雄心壯志而已，實際上，直到六十餘年後，乾隆五十二年（1787），清高宗還下手諭：

[100] 引自藍鼎元，1722，《東征集》，頁 87-88。臺灣文獻叢刊第 12 種。

朕披閱藍鼎元所著「東征集」……其言大有可採，如所稱：「諸羅一縣地方遼闊，鞭長莫及，應劃虎尾溪以上另設一縣，分駐半線地方；並於各要隘處所增添巡檢、千把總員弁，以資防守」等語；後從其說，添彰化一縣。至該處迄今又閱六十餘年，土地日闢、戶口日滋，酌量情形，有須添設文武員弁以資控制撫馭之處；前經降旨令常青、李侍堯於剿賊完竣辦理善後事宜時，一並籌酌。今閱藍鼎元即有此議，是臺灣增設官弁，實爲最要……臺灣疆土既開，民安耕鑿，處處皆成膏腴之地；自楊景素議立界限之後，界外良田美產轉畀生番，而生番以射生爲業、不事耕種，勢必內地民人仍往偷墾，日久徒滋事端……書內所列各條尚多可採者。……著常青、李侍堯即行購取詳閱，於辦理善後時將該處情形細加察覈；如其書內所論各條有與現在事宜確中利弊要者，不妨參酌採擇，俾經理海疆事事悉歸盡善，以爲一勞永逸之計』。[101]

高宗此諭對於藍鼎元許多意見深表贊同，筆者僅徵引其第一點，即關於臺灣地方行政區域畫分的問題，高宗首先肯定藍鼎元增添彰化縣的主張，並且認爲彰化設縣已閱六十餘載，應該還要再增設縣份，因此，高宗同意藍鼎元的主張，即增設行政官員是治理台灣最重要的事情。更重要的是，高宗此諭明確地指出當年楊景素在福建分巡臺灣道任內（1758-）所實施漢番隔離制度之不當。正因如此，史家連橫才會說：「藍鼎元著書多關臺事，其後宦臺者多取資焉。」[102]因此，柯志明對清廷對臺灣統治性格的理解，充其量恐怕僅適用於康雍乾三朝。或者換一個角度觀察，儘管朝廷的統治態度消極，但是民間社會的力量正如藍鼎元所言「氣運將開，非人力所能遏抑」，在這樣的態勢下，政府僅能「因其勢而利導之」。換句話說，即使清廷的統治政策是柯志明所主張的，係以消極性地維繫政權爲主軸，但是另外一種要求積極開發台灣的聲音，始終是未曾停止的。下文我們便繼

[101] 參見「大清高宗純皇帝實錄」卷一千二百八十一，轉引自《清高宗實錄選輯三》，頁 401-402。臺灣文獻叢刊第 186 種。

[102] 參見《臺灣通史》，頁 954。臺灣叢刊第 128 種。

續以竹塹地區爲例子，觀察三層制族群配置是否足以保衛北臺灣政治中心。

新竹東南山區始終是竹塹廳城安全的威脅，早在漢人入墾之初，雍正九年(1731)竹塹巡檢署設巡檢一員，率領民壯二十名駐守於現今竹蓮寺一帶。這些民壯並不支給薪資糧食，而是仿照古時候的屯田制度，讓所有民壯就近開墾，作爲生活及防衛所需。兩年後竹塹首度構築竹城，南門城城外的屯田草地就被稱爲巡司埔，也成爲捍衛竹塹城的武裝部隊駐地。

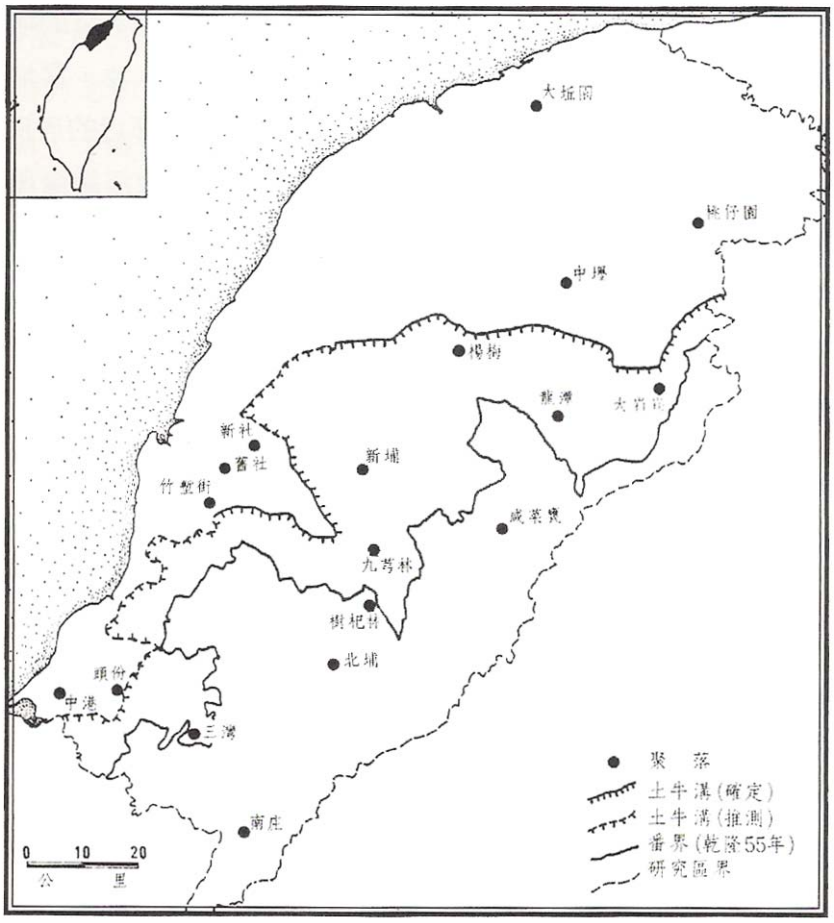


圖 4-3 清代竹塹地區土牛溝位置圖

乾隆中期，開設隔離漢番的土牛溝，其界址在新竹兩郡地區自北向南延行的方向大致是：大湖口—波羅汶—鳳山崎—枋寮—犁頭山—十塊寮—芒頭埔—番仔

寮—隘口—七份仔—員山仔—金山面柴梳山—埔頂—石頭坑—雞蛋面—蜈蚣窩—巡司埔—隙仔—內外獅山—牛埔—香山—鹽水港—苳蘿崎—土牛—中港尖山（施添福 2001 :77）（參見圖 4-3）。[103]我們從竹塹城，一出南門，來到巡司埔，就到了隔離漢番的土牛溝。跨過土牛溝，城郊的十八尖山就在眼前，十八尖山以東，番界就近在咫尺了。因此，竹塹這個北台灣政經，幾乎就直接暴露在番害的第一線。

乾隆五十一年(1786)竹塹城發生了大事，淡水同知潘凱出城驗屍，爲生番所殺（陳培桂 1871: 258）。這件史實的原委已難考查，陳培桂記錄本事件時，同時引用兩種說法，一爲趙翼〈武功紀盛〉的記錄，潘凱因城外有無名屍，前往勘驗，竟然在南門城外爲人所殺，並連同胥役也全部被殲。官員找不出真凶，於是以酒肉誘殺生番，並且奏報潘凱爲生番所殺，且罪人已伏法。另一則爲地方傳說，打那拔山生番與居民有仇，於是潛至居民住所，伺機殺人復仇，不巧潘凱因公路過，生番聽聞車馬隨從之聲，誤殺潘凱。

從陳培桂對潘凱之死的記錄看來，這一事件牽連到生番基本上是一場誤會。陳培桂所引的兩種說法都已如此表明，第一項說明明確地表示潘凱的死根本與生番無關，生番只是被嫁禍，而且還遭殺害頂罪。第二說相較於第一說沒那麼駭人聽聞，生番僅是爲復仇而誤殺無辜。在目前缺乏史料的情形下，真相究竟如何已無可考，不過重要的是，這兩種說法讓我們可以確定一件事：對於傳播潘凱之死的人而言，他們都相信一個漢人，即使貴爲朝廷命官，仍有可能在南門城外，被生番殺害。爲何可以如此主張呢？因爲，如果沒有這一假定，前述傳說不可能被相信，從而被傳播或討論。換言之，十八世紀的竹塹城並非一個安全無虞的城市。

[103] 本圖資料來源為施添福 2001:82。

這種狀態在地方騷動時，格外令執政者擔憂。潘凱被殺時，林爽文已於中台灣起事，同年底竹塹城即被爽文之部眾攻陷，而新任的淡水同知程峻出城督師時被圍困而殉職。一年之內，兩任同知死於動亂與意外，可以想見竹塹城之危殆。乾隆五十二年（1787）高宗示諭：

> 此次，林爽文等糾聚滋事，即由從前姑息養癰所致。今該犯等肆逆至此，豈可不殲戮淨盡，以絕根株。且現據任承恩奏，賊人勾結內山生番，日出滋擾，可見賊人自知罪在必死，負嵎煽聚，非痛加剿洗，勢必仍行肆擾。現在兵力既盛，亦不難將所結之生番等，一並剿辦。上年戕害同知潘凱一案，即系生番滋事，倘能趁此剪除，將來內山等處俱成熟番，不更一勞永逸乎。著傳諭常青即遵照節次所降諭旨，相機妥辦，總以剿賊務盡，勿留後患爲要。[104]

演變至此，清廷已不分青紅皂白，將生番等同於林爽文之類反清之大敵，也是淡水廳城安危的最大變數。從後來歷史演變看來，關於竹塹城的防衛包含三項重要計畫，一爲汛塘、一爲隘防，一爲築城，然而這兩者都顯得被動，真正徹底解決的方式係將生番完全逐出東南山區。下文分項說明之：

雍正十一年（1733）設北路協標中、左、右三營，防守中臺灣與北臺灣，最高負責人爲駐紮於彰化縣的副將一員，各營皆設守備一員，守備之下則有千總及把總，總兵力共二千四百名。竹塹城爲右營之駐紮處，設守備一員，千總一員，把總二員，兵力共五百名。另淡水廳治內之鹽水港、中港、後龍、南崁及淡水等，尚共有兵力二百六十名。[105]至道光十年（1830）略爲改制，並增兵三百名，官馬十二匹，但是原設竹塹守備一員並千總、把總、外委各一員，改移駐大甲，爲北

[104] 參見《欽定平定臺灣紀略》，卷六，二月十三日至十六日，頁 171。台灣叢刊 102 種。
[105] 參見《重修臺灣府志》，卷九，武備之營制，頁 295-296，台灣叢刊第 105 種。

右營中軍；竹塹城則僅設竹塹城汛，駐紮游擊一員、千總一員、外委一員、額外二員，兵力反而降爲二百九十八名。除竹塹城汛外，廳治內尙設有桃仔園汛、南崁塘、楊梅壢汛、香山塘、海口塘、中港汛、後龍汛、嘉志閣塘、白沙墩塘、吞霄汛、大安汛、大甲汛、斗換坪汛及銅鑼灣汛，計有守備一員、千總兩員、把總六員、外委九員、總兵力七百二十八名。[106]

比較十八世紀前期與十九世紀前期這兩次相隔近百年的武備編制，整個北臺灣略增三百兵力，且守備重點由竹塹城南移至中臺灣；但就竹塹城而言，兵力卻是不增反減。竹塹城這一兵力減少的現象，應該與竹塹石城之建成有關。

其次，關於隘防方面，乾隆五十三年（1788）林爽文事件平定，清廷隨即以熟番武力實行屯田制，在全台設置四大屯、八小屯，竹塹社設置大屯，設把總一名，當時由錢茂陞擔任，管轄一大屯與兩小屯，大屯擁有屯丁四百人，小屯三百人，共一千人。所有屯丁均撥給土牛界外未墾荒埔，作爲養贍租地，所撥給的養贍地是讓屯丁自行耕種。這也就是柯志明所謂的族群重新配置的政策，配合重新釐訂番界，並且建隘防守。目前的研究對於熟番屯田制度的實際運作狀況雖然並不完備，不過一般而言，屯政似乎成效無多。彰化知縣周璽於道光十四年如此評論熟番屯田制度：

> （屯政）其初官爲經理，乾隆五十七年，改令屯弁自收發給。嘉慶十九年，仍歸官收發給。相沿至今，幾於有名無實；而屯政日就廢弛。予嘗深維其故，而知其弊所由生矣。番性愚魯，衣食可度，即不忍輕去其鄉，雖老死不出社可也。乃今則俯仰無資，紛紛散走，向時之村社，經再過焉，而已爲墟矣。屯丁尙闕其人，屯政安有實效？則以埔與餉之，徒具虛名也。不然，屯丁一名，給以埔地一甲，使墾而耕焉，數口之家，亦

[106] 參見《淡水廳志》武備志，頁 157-158。台灣叢刊第 172 種。

可無饑矣。無如所給之埔，皆遠其所居之社，勢難往耕，不得不給佃開墾，而歲收其租稅。於是鱷弁盜爲給者有之；虎佃抗其租穀者有之；蠹胥潛爲埋沒者有之：此埔地之無實也。屯餉雖有八圓而官設佃首徵收，非諉之佃人之抗欠，即推之官司之挪移。而又屯書發串，以刁難而勒索；屯弁冒領，捏假名以報銷。散給之盤剝已甚，藉端之短折尤多：此屯餉之無實也。是故埔分一甲，終無尺地可耕；餉定八圓，無過數百可領。既不能自食其力，又不得仰食於官，無怪其饑迫切，而輕去其鄉也。[107]

國立清華大學 TSING HUA UNIVERSITY

[107] 周璽，1836，《彰化縣志》，頁 226。臺灣文獻叢刊第 156 種。

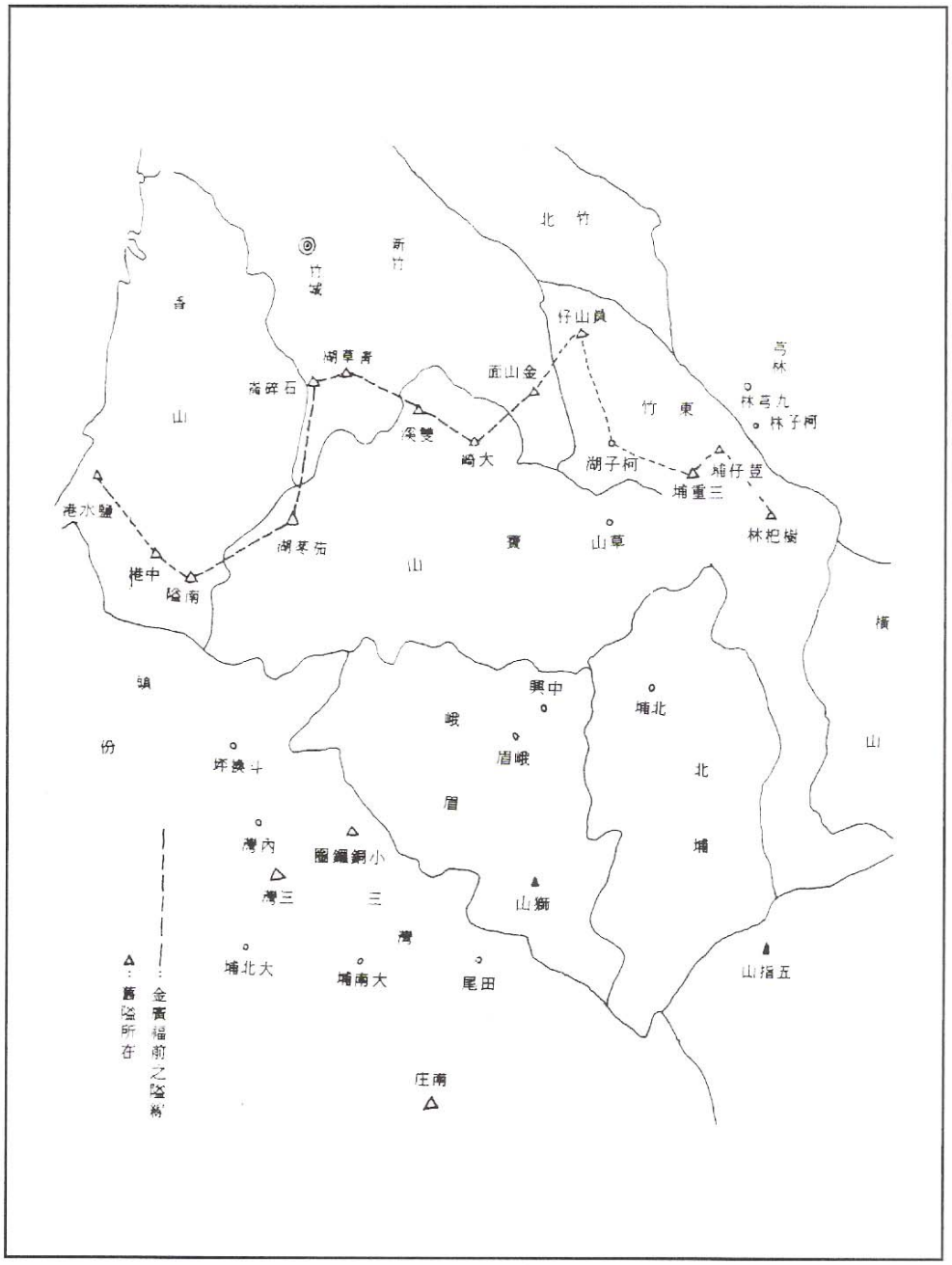


圖 4-4 大隘地區金廣福設置前隘線圖

由此可見，屯田制度實施未久即因社丁散失，而致有名無實。更何況竹塹地區這條隘防線漫長，並非熟番所能力守，因此實際上許多隘寮係由民間辦理。竹塹城外這條隘防線包含：

鹽水港、南隘、茄苳湖、石碎崙、雙坑、大崎、金山面，員山仔、大北

> 埔、小銅鑼圈等十處；其小銅鑼圈即舊之中港尖山隘也……沿山十餘里均設銃櫃……其石碎崙隘原設隘丁四十名，隘糧由官撥給充公租稅以補不敷。其大北埔中港、尖山二隘亦官奏設，民自給糧。其鹽水港、南隘、茄冬湖、小銅鑼圈四處，原設隘丁各二十名，雙坑原設隘丁十四名，大崎、金山面二處原設隘丁各十八名，圓山仔原設隘丁六名；隘糧均民自給。[108]

在這條超過四十公里的隘防線上，人力不超過二百名，零散地散布在十個隘寮裡，其防守能力，不問可知（參考圖 4-4）。[109]設隘後四十年，也就是道光六年(1826)仍有生番出草的紀錄：「淡水廳城東南廂生番猖獗，龜拙錢姓生番出草巡司埔，戕害巡檢以下七人（黃旺成 1983: 27）。」道光七年正月，又有九芎林蔡林二家慘遭生番黑夜焚殺，於是同知李慎彝同意在「荳子埔、柯子林兩處建設望寮募丁七名，早晚防守。就將該處田園按甲租聲均派，以資隘糧」。[110]

就在彰化知縣周璽寫下屯政缺失的道光十四年，淡水同知李嗣鄴同意將荳仔埔的隘防向南移到三重埔與四重埔，並加設隘丁五名，以消除沿山空曠荒野生番潛蹤闖出之死角；而員山舊隘亦內移至金山面、大崎、雙溪，官方另設石碎崙官隘，與原有之樹杞林、茄苳湖、南隘等隘達成半圓形之隘線，對東南山區形成包圍之勢，以增強廳城所在之塹城防衛（亦參見圖 4-4）。[111]儘管如此，當年生番仍又逸出滋擾，戕殺廳城南門外巡司埔居民陳姓九名，死者家屬奔赴上憲呈控（吳學明 2000:43）。

築城之議則係道光六年（1826）進士鄭用錫等 47 位地方士紳，向同知請求興建石磚城，李慎彝呈稟：

---

[108] 引自陳培桂，1871，《淡水廳志》，頁 48。臺灣文獻叢刊第 172 種。
[109] 本圖資料來源為吳學明 2000:42。
[110] 道光十四年十一月淡水分府李嗣鄴曉諭，轉引自吳學明 1998: 50。
[111] 本圖資料來源為吳學明 2000:42。

淡水同知衙門向駐竹塹，所轄地方袤延三百餘里；南達彰、嘉，北連蘭境。卑職奉委署理廳篆之後，查勘四城，僅有建設門樓，尚足壯觀瞻而資啓閉。惟周圍間栽莿竹以作城垣，終難爲捍衛經久之計。接見各紳士，商議建城，以固疆圉。各紳士亦因上年鳳邑造城，地方稱便；本年又值莠民分類焚搶，念切桑榆，各願捐貲助建。[112]

這一文件顯示，竹塹築石城的直接原因就是爲了防衛北台灣政經中心。舊城「周圍間栽莿竹以作城垣，終難爲捍衛經久之計」，因此才「商議建城，以固疆圉」，再加上道光六年再度發生分類械鬥焚搶事件，於是構築石城的建議終被提出。道光七年清廷首肯後，開始動工，至道光九年秋天完工。新建竹塹城有四座城門，東門迎曦，西門挹爽，南門歌薰，北門拱辰，城周長 860 丈(2700 公尺)，高 1.5 丈(4.8 公尺)，皆各設砲臺，城外挖築壕溝爲護城河，各設吊橋一座，長 8.3 公尺，寬 1.6 公尺。這座城花了近 15 萬兩築成，嶄露北臺灣地區行政中心的氣勢。

既有堅固的新石城後，而且原初以熟番屯田制爲基本架構，對竹塹城東南丘陵區的弧形包圍的隘防線，又解決不了竹塹城的安全問題，於是完全廓清東南山區成爲唯一的選擇，這便是金廣福出現的原因。

金廣福之組成可分成兩個階段，起初係因各處隘防無法達整體防番功能，李嗣鄴便在道光十四年十二月先撥給銀一千圓，令姜秀鑾建隘寮，並雇募隘丁一百六十名分駐巡防，所需隘糧由官方每月給銀一百餘元，並撥各處隘糧以支應。李

[112] 引自《淡水廳築城案卷》，頁 8。臺灣叢刊第 171 種。

嗣鄴係企圖以官方的財力，並藉姜秀鑾在南勢埔一帶的防番經驗，以解決經年難解的番害問題，以維護塹城的安全。然而因隘費丁糧所需龐雜，僅憑官方財力難以竟其功，因此在道光十五年二月間李嗣鄴又推舉姜秀鑾與林德修兩人爲總墾首，令諭兩人組成「金廣福」墾號，並且「捐本生息，定股整本」，分別向在庄及在城業戶募集資本。[113]

從諭令姜秀鑾統合辦理隘防事務，到舉用兩人爲總墾首，雖然其間爲時甚短，實際上二者卻已產生本質上的差異。爲什麼呢？隘防的概念基本上是消極的，防衛性質的，然而墾首是積極的，擴張性質的。目前我們已無從得知這一劇烈的轉變是如何發生的，不過，比較可能成立的假設應該是姜秀鑾早有入墾東南山區的企圖，而今政府既然委託總理隘防事務，便順水推舟建議同知李嗣業化被動防守爲主動進攻。至此，對於竹塹城東南山區的經營理念確定爲建立墾號，由官方協助向在庄粵籍與在城閩籍業戶勸募集資，主動驅趕生番，以建立水田耕作的地方社會。金廣福大隘具有多重意義，對政府而言是治安問題的徹底解決；就閩人而言，是投資機會；就粵人而言，是安身立命的機會。以下分述之：

對於官方而言，金廣福代表廳城防衛體系的完成，金廣福的本質是個大隘，是政府治安的最前線，是將所有官隘與民隘整合之後的結果，因此對金廣福極力支持。這種支持直接表現在金廣福的財政上，官方爲消彌番害，乃募丁巡防，防番民出擾；後因隘費不足，乃招集閩粵殷戶共爲地方安全效力，捐出銀元充當隘丁糧餉；隨著荒埔墾成水田後，官方又將大租隘糧轉爲隘餉，年約耗去丁銀六千元（吳學明 2000: 101）。簡言之，金廣福開墾之初，官方協助勸募資金；陸續墾成之後，以官大租挹注隘丁糧餉，可見其在金廣福事業上所扮演舉足輕重的角

[113] 參見〈姜秀鑾與林修德仝立合約字〉兩紙，轉引自吳學明，2000:44-48。

色。

對閩人而言，金廣福是土地開發的投資機會，且由其眾人集資的籌資狀況看來，金廣福雖然表面上是一個合股的拓墾公司，但實際上卻具有濃厚的商業傾向。那麼，閩人對這一投資事業的看法如何呢？依據吳學明的統計，閩籍出資金額以二百元以上居多，佔 56%；超過五百元以上者也成不過一成。也就是說，出資皆以小額爲主，似乎對前景頗有保留。是否如此呢？不妨參照籌資過程，進一步分析。依兩籍人士約定，至道光十六年四月時，應各籌集一萬五千元，粵人依約捐足；然而閩籍卻僅得一萬二千六百元，最後兩籍人士取得各捐一萬二千六百元的協議。城居閩人的財力遠勝過鄉居粵人，然而閩人捐題卻不如粵人，顯然對金廣福的投資意願不高（吳學明 2000: 67-73）。換言之，雖然金廣福可以視爲集資開發土地的商業行爲，然而對廳城商人而言，它的獲利前景卻未被看好；至於閩人參與投資的原因自然與官方的捐派有關。

金廣福的閩粵合作模式是官方居於墾城全盤治安防番的需要，配合部分閩籍商人經濟發展的動機及粵籍墾民對耕地的渴望。粵籍捐戶本多爲小康之家，而金廣福因所費龐雜以致累派不休，於是原捐股底紛紛轉賣，終於使粵籍股權集中於少數粵籍墾戶手中；閩籍捐戶雖多殷實 ， 既因官方要求而捐資，雖有部分商機，但是開墾成敗難卜，因此動機不如粵籍強烈。閩籍投資者歷經不斷增資加派後，卻僅分得數甲埔地，與他們成千上百石的租權，或商業利潤相較，捐股金廣福利潤顯然不高。故早有抽退股底或拒絕加派之事，於是至同治末期便紛紛售賣所分得的土地，結果投資金廣福的墾權乃逐漸掌握於粵人手中（吳學明 2001: 73）。簡言之，對於閩粵雙方的投資者而言，金廣福並非有利的投資機會，然而官方基於廳城的防衛而極力推動金廣福的組成與運作，因此勉爲其難而投入的業戶也傾

向於早早退出投資行列。

相對於閩粵投資者的商業行爲，對於直接參與拓墾的粵人而言，金廣福則不啻是他們付出龐大的勞力，並且歷經親友付出生命代價後，一方命安身立命的夢土。道光十五年（1835）姜秀鑾率眾由三角城循牛路進佔北埔，當年七月十日便遭生番包圍襲擊，導致八、九十人死傷（吳學明 2000: 112）。據說十月姜秀鑾便將自大陸攜來的觀音，建祠奉祀於來龍穴位。此後，正如我們已在第三章所分析，粵籍二次移民人群便依完整的風水觀點建構一個足以安身立命的集村。

金廣福墾成之後，淡水廳城藉由擴張而達成防衛的目的，這一擴張政策與上一世紀重新配置熟番的消極隘防政策截然不同，國家基於廳城防衛的考量，又因應粵籍人群企求建立其基本社會體系的強烈需求，便勸諭閩粵兩籍人口認股投資金廣福。其結果係粵人擴張，生番退卻，而廳城防衛體系於焉完成。

金廣福大隘的擴張不是竹塹地區的特例，頭前溪南岸，亦即金廣福北緣的樹杞林（即今竹東）一線的拓墾，歷經多次失敗後，至嘉慶二十三年(1818)閩客籍籌設大規模的墾殖團體金惠成號，初由墾戶十一股合成，後來再增加爲十四股，而親身參與的墾丁則爲陸豐饒平、大埔、嘉應等州墾丁八十餘人，至道光末年（1830），上、下公舘(今竹東鎮東寧、上舘、下鄉等里)、員崠仔(竹東鎮員東里)次第形成；又至咸豐四年(1854)在樹杞林東南方形成軟橋莊(今竹東鎮軟橋里)和田寮坑莊(今橫山鄉田寮村)兩庄（吳學明 1998），至此竹塹地區整個頭前溪南岸都納入漢人的勢力範圍。此外，鳳山溪上游的關西地區方面，道光三十年時范汝舟買下竹塹業戶吳金吉在關西坪林的全部墾業，之後便在坪林興建了范家祖堂「餘慶堂」（陳運棟 1989: 178-190）。換言之，十九世紀中期，竹塹地區各河流

中上游呈現粵人墾佃持續擴張，呈現一面驅趕生番，一面取代閩人的態勢。[114]

四、經濟聯屬

粵人藉由廳城防衛體系的建構而擴張，那麼這是否意謂閩人失利？而金廣福事業是否顯示，閩人對土地拓墾缺乏意願？事情有些複雜，我們必須審視竹塹商業的整體情勢後，才能回答。

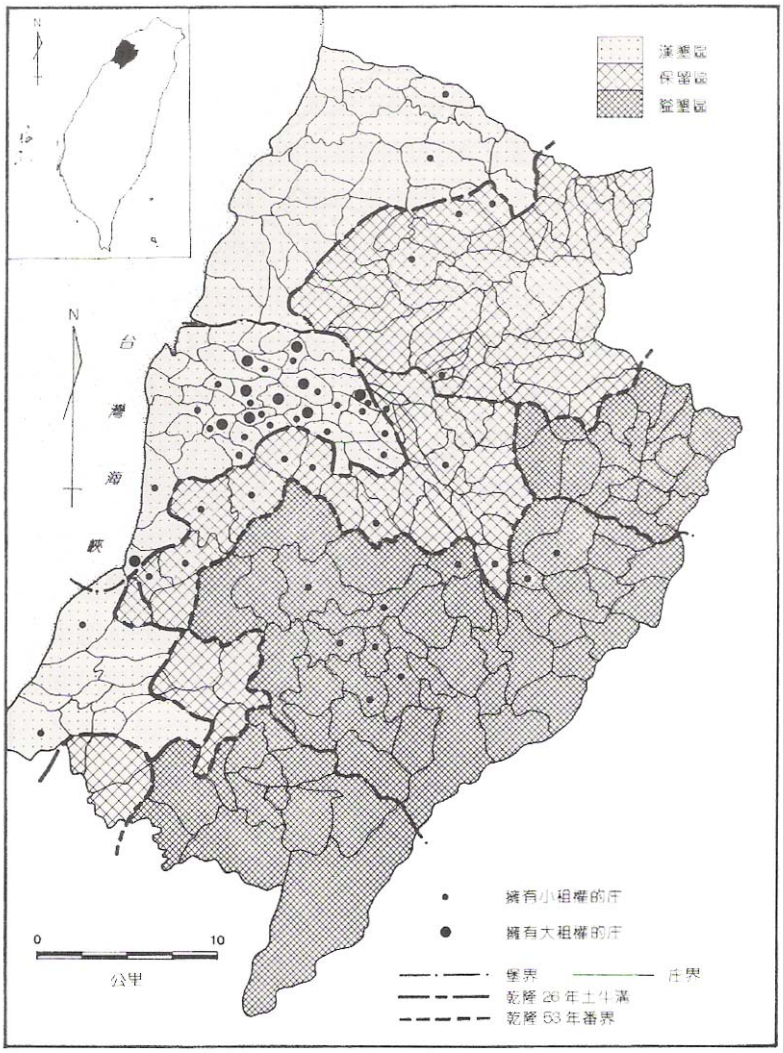


圖 4-5 李陵茂土地所有權分布位置圖

[114] 由於土地多重所有權的現象，此處所謂取代並非意謂粵人取得完全的所有權。一般而言，粵人普徧取得佃耕權，至於小租權及大租權則仍有相當部份掌握在閩人手中。詳見下文。

首先我們先以李陵茂號爲例，分析竹塹城的業戶對土地拓墾事業的態度。李陵茂於嘉慶十一年（1806）十七歲時與兄長相偕至竹塹，最初在某商家當傭工。其後，往來於彰化、鹿港，販賣貨物，獲利不少，至嘉慶十七年（1812）遂在竹塹城米市街開張李陵茂號商店，自此家運昌隆，資產累積日增。

李陵茂家自嘉慶十一年（1806）李錫金兄弟在塹城開設陵茂號之後，開始大量購買漢墾區及保留區土地（參考圖 4-5）。[115]道光十五年（1835）除了成爲金廣福墾號閩籍捐資股夥之外，更積極向總墾戶承墾隘墾區荒埔，招個開墾。道光十七年（1837）即與塹商許泉記合組金德成、金福泉以及金德發等墾號，直接向金廣福給墾雙溪地區（今寶山鄉），道光二十九年（1849)又向金廣福承墾中興庄(今峨眉鄉)，而且至清末時，李陵茂甚至是擁有中興庄百分之五十土地之小租權的大地主。

除了參與土地拓墾的投資外，李陵茂仍繼續商業，並且開始涉足兩岸貿易。儘管這部份的資料有限，不過至少我們看到一份同治七年（1868）竹塹商人合僱船隻至大陸發售米與糖的清單，參與這次販運的郊商有李陵茂、陳振舍、王和利、何錦泉、振榮號、集源號、益和號以及合順號，均運出三十至四十包白米；另外恆隆號及北埔姜家還各運糖三十、四十八包。[116]儘管關於李陵茂的商業營運實況目前所知有限，但是 1900 時，李陵茂已是竹塹地區資產排名第三的富豪。李陵茂的故事告訴我們，竹塹城的商人藉由投資土地及經營商業，成爲整個竹塹地區商業經濟體系中的大贏家。

這樣看來，塹城商人對土地的投資顯然不是沒興趣。依據林玉茹（2000）的研究，竹塹地區的商人可以區分成三個層級，最高等級的是竹塹城的郊商；其次

[115] 本圖資料來源為林玉茹 2000:260。
[116] 參見《淡新檔案》第 33503.2 號，同治七年。

是城內與內陸的商店鋪戶；底層則是負挑小商與小販。清代在竹塹地區活動的商人形形色色，除了在地開設店舖的商人之外，自鹿港至基隆之間的區域性、地區性商人也常來到竹塹地區活動，甚至於有來至大陸內地的商人來到此地行販，正呈現地區性商人、區域性商人以及大陸客商在竹塹地區之活躍。不過，其中仍以在地的郊商與街庄的坐賈數量最多，對於竹塹地區的影響也最大。其次，透過這些商人的販售與包買活動，自港口市街、內陸大鄉街、小鄉街以及庄店之間，形成一個商品的行銷體系，這個行銷體系正反映出商人的階層性（參考圖 4-6）。[117]

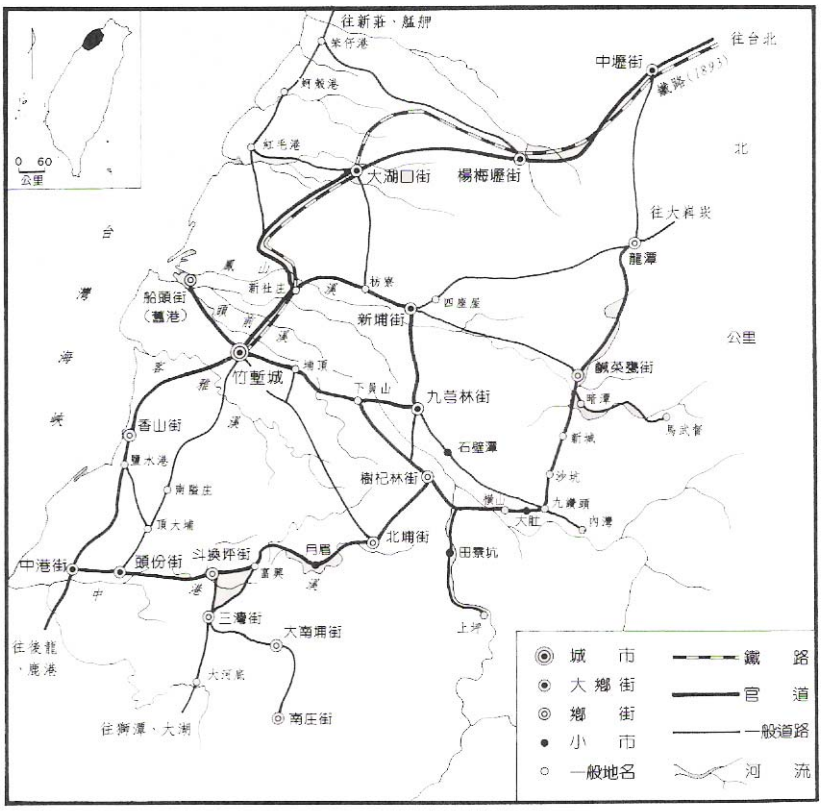


圖 4-6 清末竹塹地區的市街體系

這些商人之中，城內的郊商如鄭恆利、林恆茂、吳振利以及李陵茂家族等，所擁有的土地範圍最廣。他們的土地不但橫跨漢墾區、保留區以及隘墾區三個不

[117] 本圖資料來源為林玉茹 2000:95。

同的拓墾區，而且郊商中有力的家族甚至跨越竹塹地區性市場圈，北至淡水南至大甲都有土地。除了商人之外，他們還扮演諸如大租戶、小租戶以及水租戶等多重角色，充分展現上層商人土地投資與多角經營的特色，以及廣大的地緣網絡。相對的，城市與內陸街庄的舖戶，除了少數例外，大多數參與住居地鄰近土地的拓墾行動或購買水田化土地，他們充分展現中層商人在土地經營上的在地性格以及活動力局限於街庄地方性市場圈內的特色。至於資本額較少的下層商人，則大多沒有能力購買土地的（參見圖 4-7，4-8）（林玉茹 2000：233-261）。[118]

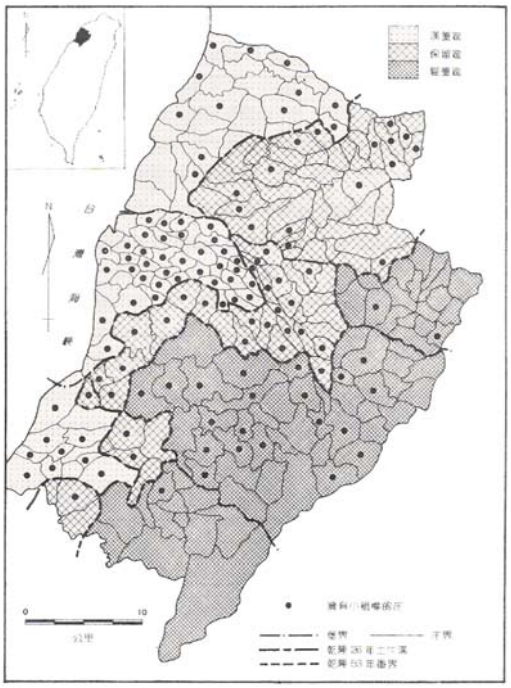


圖 4-7 清末竹塹地區郊商小租權土地分布圖

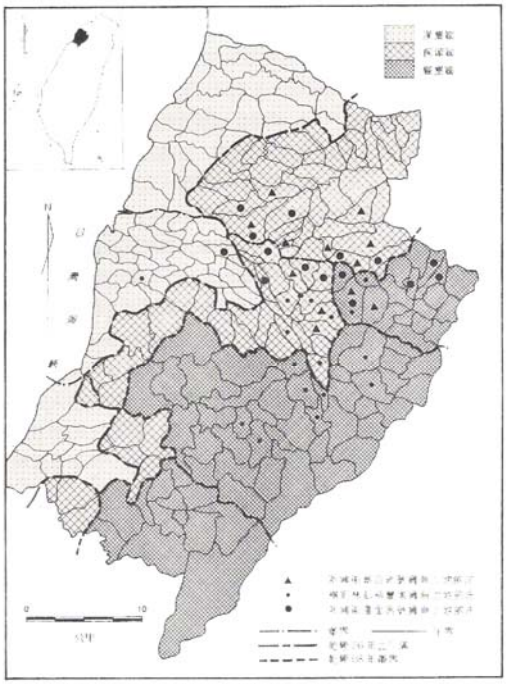


圖 4-8 清末竹塹地區內陸鄉街潘蔡彭三家土地分布圖

總之，我們從商人的階層性、竹塹地區的市場階層體系、以及各階層商人所擁有土地所有權的狀況等三方面的特性，所發現的現象是：竹塹地區的財富係集中於臨海竹塹城的商人手中。

那麼竹塹商人是透過何種方法累積財富呢？目前所能掌握的研究成果雖然

[118]本圖資料來源為林玉茹 2000:252，253。

也十分有限，但是大致上我們可以從商品生產之控制及金錢借貸兩方面略窺一二。首先在商品生產的控制方面，由於郊商對於土地的大量投資，不但晉升爲富甲一方的商墾型地主階層，導致土地所有權的集中，而且發展出從屬於商業資本的地主經營方式，亦即以利潤爲目的的商業性農業經營。換言之，農業的經營是爲了確保其商品的取得，農產品不但以商品的形態對外出口，農作物的選擇更是以市場需求爲依歸，因此這些商墾型地主最後控制了出口商品的生產與運銷竹塹地區自始墾之後，除了光緒年間興起的茶園是繳納現金地租之外，大部分田園都是向地主繳交實物地租的米、糖、菁、麻、地瓜、落花生等的。甚至以繳納現金爲主的茶園，也有一些實物地租的特例。因此，商人取得土地的大、小租權，通常也表示控制了一定數量的實物地租，而得以將這些地租以商品的形態對外販售。其次，清末樟腦在國際市場大發利市，那些對於商機充滿敏銳警覺性的商人，即使是遠在竹塹城的郊商，也不惜花費鉅資，投入邊區的拓墾。光緒年間黃珍香號、鄭利源、林恆茂、吳振利 等對五指山、馬武督山等東南山麓墾務的參與，即是明顯的例子。[119]總之，商業發展能推動邊區土地的開墾，陂圳的修築，促進各地的墾殖活動。另一方面，當商人逐漸將多餘的商業資本轉投資於土地經營時，也導致這些坐擁大量實物地租的在地商人，逐步控制出口商品的生產、運輸以及販賣（林玉茹 262-265）。

儘管我們目前對於金融與生產控制方面所掌握的證據尚不足以細緻地描述郊商、舖戶、鄉街到鄉庄之間的商業聯屬關係，我們或許對過程的理解還不夠詳盡，然而我們卻很清楚最後的結果。日本明治三十四年（1900），新竹管轄內資產超過五萬的資產家共二十六人，從這些名單可以得知財富區域集中的現象（參

[119] 關於近山地區之經濟作物，特別是茶與樟腦對臺灣近山及丘陵區的影響，可參考林滿紅（1997）。

見表 4-5）。除三人不詳外，二十三人中城內或近郊的閩籍富戶共十六人，粵人則僅有七人，大致上呈現七三之比；至於資產方面，閩籍富豪資產計 183 萬，粵籍則爲 50 萬，二者略呈八二之比集中的趨勢更加明顯。

表 4-5　明治 34 年（1900）新竹管內資產家

姓名	店號	居住地	資產額	說明
鄭如蘭	鄭恆利(鄭勤記)	水田街	五十萬圓	郊商兼地主(鄭用錦派下)
彭殿華	彭裕豐	樹圮林街	二十萬圓	地主兼營商業
李祖訓	李陵茂	米市街	十五萬圓	郊商兼地主
魏泉安	魏泉安	米市街	十二萬元	郊商兼地主
柯順成	柯順成	西門口街	十二萬圓	商人兼地主
鄭渠成	不詳	不詳	十一萬圓	
何錦泉	何錦泉	巡司埔街	十萬圓	郊商兼地主
周春傳	周茶泰	太爺街	十萬圓	郊商兼地主
葉際昌	葉源遠	北門大街	十萬圓	郊商兼地主
杜漢淮	杜玉記	北門大街	十萬圓	郊商兼地主;原居大稻埕,後搬至竹塹
吳希章	吳金輿	崙仔庄	十萬圓	郊商兼地主
陳泉源	陳泉源	太爺街	八萬圓	郊閏兼地主,原記方姓,應爲陳泉源
王和利	王和利	太爺街	八萬圓	郊商兼地主
曾如礦	不詳	不詳	七萬圓	可能爲郊商兼地主曾昆和、曾瑞吉家
姜紹猷	新義豐	北埔街	七萬圓	地主兼營商業
魏益記	魏益記	米市街	七萬圓	郊商兼地主,魏泉安家一支
甘惠南	甘永和	員崠子庄	六萬圓	地主兼營商業
曾雲書	不詳	不詳	六萬圓	不詳
徐景雲	不詳	新庄子庄	六萬圓	地主
林爾禎	振榮號	米市街	六萬圓	郊商兼地主
鄭祉記	鄭恆利家	水田街	六萬圓	郊商兼地主(鄭恆利一支,用錫派下)
曾德興	曾德興	北門大街	五萬圓	郊商兼地主
鄭常振	鄭恆利家	水田街	五萬圓	郊商兼地主
陳朝綱	陳茂源	五份埔庄	五萬圓	地主兼營商業
彭蘭芳		樹圮林街	五萬圓	地主(與彭殿華同家族)
曾義美	曾義美	樹林頭庄	五萬圓	商人

資料來源：林玉茹 200:277。原始資料依臺灣銀行總務部計算課，《第一次臺灣金融事項參考書附錄：臺灣茶業視察復命書》，頁 245。臺北：臺灣日日新報社。

總之，從資本的角度看，竹塹地區是一個以竹塹城內的閩籍商人爲核心的資本市場，城內商人透過土地所有權之掌握，進一步控制商品之生產與交易，從而進一步累積資產。

五、各取所需

至此，我們已從政治及商業面向，分析竹塹地區人文地理分區的形成與轉變過程。這是一個關於族群政治與族群經濟的故事，在這樣的觀點下，以金廣福大隘爲典型的拓墾事業，可以看成是漢人藉由擴張而完成廳城的防衛體系，這一擴張係透過粵人的入墾定居而完成的，粵人擴張的結果，確保了廳城的安全，而一個匯聚鳳山—頭前兩溪流域內財富的閩人都市，也同時產生。換言之，在竹塹地區這個大舞臺上，我們所看見的是國家、粵籍拓墾者與閩籍商人三方舞者，在同一舞臺裡，各展所長，各取所需。

對於統治者而言，透過族群配置，以確保統治中心的安全，是帝國一貫的統治政策。筆者同意柯志明（2001）所主張，平埔地權之遞遷係族群重新配置的一環，但是這一十八世紀末的重新配置政策並未在竹塹落實，被賦予隔離漢番的熟番人群在十九世紀時已消融無蹤，而最後實際上實踐了這一隔離政策的則是以金廣福大隘爲典型的粵籍人群。

國家或許無意由粵人填補漢番之間的空隙，由金廣福第一份合約所蓋之「加府銜分府李給竹北一保九芎林庄總理姜秀鑾戳記」及「加府銜分府李給西門總理林德修戳記」兩方戳章，我們便可得知設隘伊始，閩粵雙方之民間領袖是共同投入金廣福資事業的（吳學明 2000）。然而粵人憑藉由原鄉丘陵區的技術文化傳統優勢，固能深入山與水交錯的河流中上游流域，得已建立粵人的街庄（施添福1987）。對粵人而言，他們未必有意地執行隔離政策，而是企求建立自身的基本

社會體系，只是就長期歷史脈動而言，粵人最終遂行了漢番隔離政策，成爲統治權與社會治安的安全瓣。

然而，粵人的優勢在山，閩人的優勢則在海洋，透過島內商業與兩岸貿易，竹塹地區形成了市場與商賈的階層體系，竹塹城的閩商同時取得二者的核心地位，於是這些商人士紳成爲竹塹社會的有力支配者（林玉茹 2000）。

那麼這個三方行動者的均衡態勢何時形成的呢？筆者認爲築城二十年代是一個高峰的開始；金廣福墾成的四十年代已經成型；再經過五十年代激烈但短暫的風暴後，六十年代完全成熟。開臺進士鄭用錫咸豐四年（1854）憂心忡忡地論道：

> 顧分類之害，莫甚於臺灣。最不可解者，莫甚於淡之新艋。臺爲五方雜處，林逆倡亂以來，有分爲閩、粵焉，有分爲漳、泉焉……淡屬素敦古處，新艋尤爲菁華所聚之區，遊斯土者，嘖嘖羨之。自分類興，元氣剝削殆盡，未有如去年之甚也！干戈之禍愈烈，村市多成邱墟。……願今以後，父誡其子、兄告其弟，各革面、各洗心，勿懷夙忿、勿蹈前愆。……漳、泉、閩、粵之氣習，默消於無形。譬如人身血脈節節相通，自無他病；數年以後仍成樂土，豈不休哉！[120]

面對「干戈之禍愈烈，村市多成邱墟」的慘狀，鄭用錫期盼「漳、泉、閩、粵之氣習，默消於無形。譬如人身血脈節節相通，自無他病；數年以後仍成樂土，豈不休哉！」鄭用錫所謂血脈相通的譬喻或許僅是古典文人的修辭而已，不過這個譬喻恰巧符合我們先前所提的以竹塹城閩商爲核心的市場與商買階層體系，竹塹地區隨著市場體系的穩定發展。又十餘年後，北臺灣商業隨著淡水開港而更形繁榮，鄭用錫的期盼因而達成，而最好的例證便是一封同治六年（1867）的推薦

[120] 鄭用錫，1853，〈勸和論〉。錄自陳培桂《淡水廳志》，頁 417-418。臺灣文獻叢刊第 172 種。

信。

當年，竹北一保閩籍保正劉清雲、總理黃國忠、粵籍墾戶劉維翰即劉子謙、監生曾立本、陳鴻書、彭殿華、詹國和、暨舖戶庄耆等人，共同稟請淡水同知，准由九芎林總理劉維蘭兼理六張犁等庄總理。六張犁即今之竹北六家，林先坤後裔亦居於此，至今仍是閩客交界之處。[121]原文照列如下：

> 緣城東之六張犁等庄，盡屬閩人居住，與粵庄九芎林等處毗連。凡庄民雀角細故，系雲出爲排解，奈人煙稠密，事務繁冗，一人難以支齊。前有總理陳道協幫，經已病故年久，在地遴選，無人接充；但九芎林總理劉維蘭，自蒙前憲充當多年，公事熟悉，尚屬勤勞，倘遇庄中大小事務往投，無分晝夜，克盡斯職，辦理妥善，庄民悅服，眾所歆羨。六張犁等處，距城咫尺，兼是閩粵交界，非能事者，難勝斯任。設使歸與粵籍總理幫辦，更令閩粵和睦，庶幾無虞，豈不兩全其美……茲雲等欲和睦閩粵之心起見，勢得聯名加結僉叩。[122]

如稟文開宗明義便直言，六張犁等庄「距城咫尺，兼是閩粵交界，非能事者，甚難斯任」，這已透露六張犁等庄之總理之推舉相當困難，而這也正是前任總理病故後，歷經多時仍無法從在地士紳產生新總理的原因。相對於稟文起首之困窘，最後所敘明「茲雲等欲和睦閩粵之心起見，勢得聯名加結僉叩」，一方面可以得知由九芎林墾戶劉家兼任六張犁總理之提議，實係著眼於閩粵和睦，另一方面，我們更可以由此想見在達成這一共識之前，閩粵雙方相關士紳必經多方磋商。稟文之中有句話值得細細玩味：「設使（六家庄）歸與粵籍總理幫辦，更令閩粵和睦，庶幾無虞，豈不兩全其美？」話中的語氣顯示閩人對城外粵庄的讓步，

---

[121] 關於林先坤詳見第五章，至於竹北閩粵村落之比較，可參閱莊英章，1994，《家族與婚姻：臺灣北部兩個閩客村落的研究》。臺北：中研院民族所。

[122] 同治六年正月二十九日至同年六月十四，淡水廳〈准九芎林總理劉維蘭，兼理六張犁等庄總理〉僉稟，12207-1 至 12207-9，淡新檔案行政編 457-461。

而這一讓步正是以閩人在竹塹地區所佔有的優勢格局下，十分漂亮的外交手腕。由此自然可以預見同知嚴金清必定會接受劉維蘭的任命，實際上他也果然讓劉維蘭上任。

總之，十九世紀竹塹地區的族群關係與政治及商業是息息相關的；那麼，這一「外部觀點」是否就是粵籍人群完整的故事呢？顯然不是！我們將在下兩章改從粵籍人群的「內在觀點」，仔細地翻檢箇中始末。

國立清華大學 TSING HUA UNIVERSITY

第五章　人群組合：信仰與階序

敕封粵東褒忠義民之位

～枋寮義民廟

目前枋寮義民廟的祭典區包含十五大庄，每年由一大庄輪值經辦該年農曆七月二十的義民節暨慶讚中元祭典。這十五大庄的範圍包含新竹縣全境、部份桃園縣境及一小部份新竹市境，共約一千平方公里，六十萬人口。如果踏上枋寮義民廟正殿，不同於一般廟宇的神像，映入信徒眼簾的是一方黑底金花飾邊的木牌，木牌上則是「敕封粵東褒忠義民位」九個戧金字；略爲抬頭，還會發現神龕眉樑上還供著「聖旨」牌位。整個義民廟信仰的奧祕就以這正殿爲核心展開，牌位上的文字我們一個也別遺漏，由此細細地解讀隱藏在其中的國家、神聖階序與人群組合。

一、林爽文事件

林爽文是漳州平和縣人，渡臺後定居大里杙（今臺中縣大里市）。乾隆四十八年（1783）漳州人嚴煙渡臺傳播天地會，爽文與劉陞、陳泮、王芬，及淡水廳（今北臺灣大甲溪以北之地）的王作、林小文，諸羅（今嘉義縣）之楊光勳、黃鍾、張烈、葉省、蔡福，鳳山之莊大田、莊大韭等均入會。天地會的組織與活動方式係隨處聚集群眾，設置香案，歃血瀝酒，宣誓成爲會員，彼此相互支援。乾隆五十一年七月，臺灣官方得知民間結會集匪，便密飭文武員弁，會營緝治。於是天地會成員便逃往大里杙集結，聲勢壯大，逐漸成爲反政府組織力量。十一月二十七日林爽文率天地會眾攻陷大墩營（位於今臺中市），正式抗清，而且迅速地在第三天便攻佔彰化縣治所在的彰化城，知府、同知以下文武官員

及家眷盡皆慘死。

當時臺灣屬於福建省，行政區域畫歸爲臺灣府，下轄臺灣縣、鳳山縣、諸羅縣、彰化縣、淡水廳及澎湖廳。臺灣縣約當今臺南縣市，是臺灣行政中心臺灣府所在；鳳山縣約當今高雄縣市及屏東縣；諸羅縣約當今雲林、嘉義兩縣；彰化縣約當今彰化及臺中縣市，大里杙即屬彰化縣所管轄；淡水廳則包含部份現今宜蘭縣在內的整個北臺灣；澎湖廳即今澎湖縣；至於花東及整個海島的中央山區則皆屬番地，未納入行政管轄。

當彰化城被圍的同時，管轄整個北臺灣的淡水廳已處處烽火。彰化城陷落的第二天，也就是十二月初一日，竹塹城也被林爽文征北大元帥王作攻下，且同知程峻及巡檢張芝馨等皆戰死。十二月六日，諸羅縣城也被攻下，至此整個臺灣府城以北縣級行政中心都已失守。又一週後，即十二月十三日，與林爽文同爲漳州平和籍的莊大田攻陷府城南方的鳳山縣城，知縣湯大奎等均陣亡。至此，林爽文起兵不過半個月，臺灣府除了位於臺南的府城尚能固守外，所有的縣級行政中心都被攻下。

府城之所以能夠固守，關鍵在於義民。當時知府楊廷理甫上任，「時大兵未集，慨郡治之孤危，岌岌乎有日蹙之勢矣。用召壯士，大舉義旂。不三四日，凡臺屬泉、粵莊、番社之民感生義憤，輒以萬計。爲製營帳、備器械，內守外禦。」[123]正是這批三四日內召集自泉、粵及番社的義民，保衛了臺灣最高行政中心的安全。除了府城之外，「南、北諸路又廣爲招募，以與賊眾拒。」[124]乾隆五十二年乾隆皇帝示諭：

[123] 楊廷理乾隆五十五年〈義民祠記〉，原碑樹立於臺南市中區忠義路義民祠，光復後移存市立歷史館。
[124] 同前，引自楊廷理〈義民祠記〉。

至臺灣義民甚多，而廣東、泉州二處民人尤爲急公；隨同官兵打仗殺賊，屢經出力。自康熙年間廣東莊義民勦賊有功，經總督滿保賞給「懷忠」、「效忠」等扁額，是以民人等咸知嚮義，踴躍自效。但前次匾額祇係總督所給，伊等已如此感激奮勵；今將廣東莊、泉州莊義民，朕皆特賜匾額用旌義勇，伊等自必倍加鼓舞，奮力抒忠。但該處莊居甚多，難以□行頒賜；著福康安接到匾額後，即遵照鉤摹，擇其大莊群居處所普加賞給懸設。並傳旨曉諭，以伊等義勇素著，出力可嘉，是以欽頒匾額賞賜，以示優獎；俾該民人等益加奮感，竭力圖效，以堅其嚮義之心。[125]

事變發生後的一年間，清廷先後自內地調集約一萬名兵力，渡臺平亂。更於隔年十月二十九日，由大學士嘉勇侯福康安統率湖南兵二千人、貴州兵二千人、廣西兵三千人及四川屯練番兵二千人，由鹿港登陸平亂。動亂持續了一年三個月，直到乾隆五十二年十一月二十四日福康安率軍攻下大里杙；並於五十三年正月四日在老衢崎（在今竹南鎮崎頂里）捕獲林爽文，而南臺灣鳳山縣的莊大田，於二月五日在琅嶠（今屏東縣恆春鎮）伏誅，這場大亂才告敉平。

二、聖典與褒忠

竹塹城陷落後，雖又收復，但是海島的中部與北部依舊四處烽火，殉難者的遺體也並未立刻安葬；不只是未安葬，根本就是棄屍四野，無人聞問；更令人心酸的是，這些客死異鄉的移民竟然就這樣暴屍荒野前後長達兩年之久。[126]儘管朝廷自明鄭政權手中，攻下這個海島至此已逾一世紀；而且福建省泉州籍的王世傑入墾竹塹也已超過七十年，然而這方鳳山一頭前兩條溪流沖積成的平原似乎仍是荒埔處處，那些風刷雨蝕的屍骨，無人承受，就這樣成爲移民日日夜夜的恐慌。

[125] 引自《清高宗實錄選輯（三）》，頁 481。臺灣文獻叢刊第 186 種。
[126]依〈戴元玖合議字〉:「茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載乏地安葬…」。參看義民廟古文書，詳見後文。

無主亡魂的恐慌正是促成興建義民廟的原動力，這一點我們已在第三章徵引過相關史料，從王廷昌自備款項撿收骨骸，到戴元玖施地助建，最終王尚武捐資興建兩邊橫屋，而建成了枋寮義民廟。相同地，無主的恐慌也是義民信仰不斷擴大的動力，這一點本章後文將會進一步分析。

本節則置重點於林爽文事件後，竹塹地區設塚建廟祭祀殉難者的行動與皇帝的統治權威之間的關係。事變後，乾隆皇帝對台灣各祖籍人群的獎恤是：

> 此次勦捕台灣逆匪，泉州、粵東各莊義民隨同官軍打仗殺賊，甚爲出力，業經降旨賞給「褒忠」、「旌義」里名匾額。其漳州民人有幫同殺賊者，亦經賞給「思義村」名，以示勸勵矣。因思該處熟番協同官軍搜勦賊匪，俱屬急公奮勉。而生番等自逆首窮蹙逃竄之後，經福康安明白曉諭，各社生番咸知順逆，幫同官兵、義民分路堵截，賊匪林爽文、莊大田無處逃匿。現在二逆首俱已先後就擒，所有打仗出力之熟番等，著賞給「效順」匾額，交福康安仿照各村莊義民之例，於所居番社，一體頒賞，以示旌獎。[127]

由於林爽文爲漳州人，反清旗幟豎起之同時，各地不同籍貫人群的緊張關係也同時被挑起。因此泉州及粵東之移民便爲帝國所組織而參與「平亂」，事罷，泉籍及粵籍分別獲頒旌義與褒忠匾額，以爲獎勵。然而漳州及生熟「番」亦有協同官軍作戰者，因此乾隆再各頒思義與效順匾額。這些頒給泉漳粵番四大祖籍人群的匾額無疑是帝國對台灣地方社會的籠絡懷柔，然而這些匾額所受到的待遇卻不盡相同。

乾隆的本意是頒發匾額後，讓各祖籍人群依式摹刻，並且懸掛在村落出入口醒目處，作爲坊牌。南台灣屏東地區褒忠坊牌的摹刻較爲普遍，目前南台灣客家所謂六堆聚落中，至少左堆之佳冬鄉與新埤鄉都還存在「褒忠柵門」遺跡。這些

[127] 引自〈乾隆五十三年三月十二日上諭〉，《台案彙錄庚集》，頁 793-794。台灣文獻叢刊第 200 種。

柵門具有防禦功能，約築於林爽文事變後的嘉慶年間（1796-1819）。佳冬鄉佳冬村尚存東、西、北三柵門，其中西柵門保存較完整，此門以紅磚、白灰、和少許木材混合建成，屋頂有燕尾飾，門額有彩繪浮雕，中央寫有模拓乾隆御筆之「褒忠」兩字（卓克華 1996；郭維雄 2002）。臺南縣也有相似的例子，舊名蕭壠保的佳里鎮，於林爽文事件時，組成義民協助平亂有功，於是建義民亭，並豎立強義匾及旌義碑，甚至將蕭壠保改稱旌義里，後來才改稱今名。然而，乾隆這四式匾額在往後歷史中引人注意之處，不在坊牌而是它後來被賦予神聖意義。

如前引枋寮義民廟文獻所提及，竹塹城外林爽文事件的殉難者亡命於乾隆五十一年（1786），而後屍骸曝露兩年，至乾隆五十三年（1788）事變平息後，「蒙制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字」，城外居民才有收屍營塚的計畫。我們已無法確定這一文獻是描述史實，還是歷史的記憶，不過我們可以這麼推論，如果這是史實，那麼皇帝的封賜直接促成營塚的義舉；如果是記憶，則正好顯示了城外居民對帝王恩賜的重視。因此，我們可以肯定帝國的恩典對營建枋寮義民廟塚所扮演的關鍵角色。當時的文獻如此記載：

> 丙午年冬，元惡林爽文戕官陷城，程所主遇害，壽師爺接任，立策堵禦，我義民墓勇，幫官殺賊切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安，蒙　制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字，時有王廷昌自備銀項，請出鄧五得爲首，各處收骸，欲設塚廟。[128]

台灣重要的地方信仰如媽祖、保生大帝、開漳聖王及三山國王等，都有一個合法化的論述過程，而帝國都在這論述過程中扮演重要角色。關於媽祖，宋元明

[128] 依〈戴元玖合議字〉:「茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載乏地安葬…」。參看義民廟古文書，詳見後文。

清四朝總共褒封媽祖三十餘次，封號也由二字累加至六十四字，爵位更從「夫人」、「天妃」、「天后」、而「天上聖母」，歷代帝王不僅對媽祖頻頻褒封，還由朝廷頒佈諭祭以及文人參與（李露露 1994；張珣 2003）。關於保生大帝，宋孝宗乾道七年賜號大道真人，明仁宗洪熙元年（1425）加封爲慈濟醫靈妙道真君萬壽無極保生大帝（魏淑貞 1994）。開漳聖王陳元光歷代屢有封贈，唐開元四年（716）詔立廟，封「川侯」。五代時贈封「保定男」。宋代追贈「輔國將軍」、「靈著順應昭烈廣濟王」、「開漳主聖王」。明初封「昭烈侯」。至於三山國王的身份，根據元翰林國史院編修江西廬陵人劉希孟所撰〈三山明貺廟記〉，所謂三山指的是獨山、明山與巾山，隋代時有神三人出現於巾山，自稱受天所示，要掌管這三座山。到了唐代元和十四年（819），韓愈被貶潮洲，遇上久雨不停，危害農稼收成，韓愈向三山國王祈求果真靈驗。宋代宋太宗征討中原，因三山國王顯聖宋軍大勝，詔封巾山爲「清化威德報國王」、明山爲「助政明肅寧國王」及獨山「惠威弘應豐國王」（尹章義 1999[1985]； 邱彥貴 1993；陳春聲 1996）。這些歷代帝王的封贈就是成神過程，也是信仰合法性的來源。

台灣地方民間所信仰主神的成神過程，其實在漢文化裡源遠流長，早在戰國時代的經典〈禮記・祭法〉裡，便已規定了祭祀對象的資格：

> 夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大菑則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百谷，夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。帝嚳能序星辰以著眾；堯能賞均刑法以義終；舜勤眾事而野死；鯀鄣鴻水而殛死，禹能修鯀之功。黃帝正名百物，以明民共財，顓頊能修之，契爲司徒而民成，冥勤其官而水死，湯以寬治民而除其虐，文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈於民者也，及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林川谷丘陵，民

所取財用也，非此族也，不在祀典。[129]

文中所謂「聖王之制祭祀」正是後代帝王封贈地方神靈的理論基礎，受封者自此成爲可祀之神，而封贈者則成爲聖王，這也就是 James Watson（1985）所謂「標準化」的觀點。標準化當然具有意圖限制信仰發展的意圖，但是也同時賦予信仰一個全國性的合法地位，從而愈發昌盛。

吾人細繹當日文獻，乾隆皇帝所頒實爲里名匾額，亦即對居民村里的賞賜；然而，有趣的是，這些匾額卻被台灣的漢人用來褒揚殉難者。四塊匾額中，泉籍與粵籍的旌義與褒忠最爲兩籍人士重視。北港鎮附近的泉州籍殉難者，被安葬於北港旌義亭，後改爲義民廟，廟址即在聞名遐爾的雲林縣北港媽祖廟附近。廟後由北港街紳商總董樹立墓碑，上刻「大清皇恩寵賜旌義忠魂同歸」字樣。這座義民廟的祭祀圈北至虎尾惠來厝一帶，南抵鹽水港附近，可謂盛大。此外，高雄縣大樹鄉水寮村也有無水寮義民爺，每逢十月初二六大庄輪流一次大祭義民爺，輪流高懸「旌義」書於祭壇上，到時縣令親臨主祭。[130]

至於褒忠二字則促成屏東、苗栗、新竹與桃園等地興築了義民廟，苗栗方面，也就是淡水廳南部所謂塹南地區，這裡的義民係林爽文之亂時，後壟七十份莊（今銅鑼鄉中平村）祖籍廣東省鎮平縣的鍾瑞生等所召集，由後龍十八莊二千五百人所組成。這批義民軍平定塹南之後，又直搗大甲敵營，也曾赴彰化鹿港及埔心莊等處助戰，最後又隨官軍進攻彰化，平定亂事。[131]1796 年（嘉慶元年）邑紳感於義士保衛鄉土，爲國捐軀，仁義之風將永垂不朽，乃商請尋覓陣亡義骨骸

[129] 引自鄭玄《禮記鄭注》（宋朝余氏萬卷堂校刊本），頁 593-594。台北：學海。
[130] 參考許石井 1989《北港鎮志》雲林：北港鎮公所；羅景川 1994《大樹鄉民間鄉土誌》高雄縣：大樹鄉公所。
[131] 引自《淡水廳志》，頁 275。臺灣文獻叢刊第 172 種。

六十四具，集中安葬於現義民廟廟後，名之曰「義民塚」。所有義民廟中，又以竹塹地區的枋寮義民廟規模最大。枋寮義民廟的祀典簿上，關於皇上對建廟之功勞著墨甚多：

> 義民當乾隆丙午之歲，正林逆猖狂之秋……我義民抱護國之忠肝，欲復此邦侵地，張勤王之赤膽，直攖強冠奸鋒……賈其勇者千三人，而臺府一城，遂若金甌之鞏矣。即如塹城破而復光，失而復得，掃鯨鯢而飼黃耳，撥雲霧而見青天，靡義民一甄兩甄之鼓，援幟立幟之功，何哉及此矣？已而不裹馬革之尸，祇戴防風之骨，……幸而伏　神聖之武威，…榮以御筆，匾曰褒忠，全粵紳士等體天子尊崇之義，思義民捍衛之功，或捐田爲烝嘗，以豐祀典；或經營料理，儹賣田園，以綿奕□之春秋俎豆……庶可表我義民好忠且義之良心，以無負聖天子報德庸功之至意也。豈不休哉？[132]

而且帝王的魅力並未隨著十八世紀末枋寮義民廟之建成而結束，「此廟建成十餘載，各庄人等同心協力，立有義民祭祀甚多，惟廟內崇奉　聖旨及程所主未有祭祀」，[133]於是村落的領袖又捐款購地，作爲祭祀聖旨與殉難的淡水同知程峻的香燈業地。[134]也就是說，城外居民不僅安葬並祭祀殉難義民，甚至帝王頒贈「褒忠」匾額的聖旨以及竹塹城陷當天殉難的淡水同知程峻，都在居民崇祀之列。

甚至原本並無殉難義民的街庄，也要求分香建廟，崇祀義民，廣興庄褒忠祠就是的最好寫照：

> 亭之名胡爲乎來哉？緣自乾隆五十六年，我鄉民急公向義，奉　憲諭星夜爭赴救府縣，各竭忠勇，務除寇亂，以安官全民而已。果爾馬到功成，

[132] 錄自曾騰，1841，〈祀典簿序〉。原文收於《枋寮褒忠亭祀典簿》，轉引自《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》。
[133] 錄自王廷昌等，1802，〈四姓同立規約簿條〉，義民廟古文書。
[134] 此處所謂村落領袖即王廷昌等四姓首事，詳見下文。

蒙　上憲保奏　朝廷。親自御筆褒忠，分別獎賞慰勞義民。所有沒於王事者，在鳳南既立亭祀，而淡北缺焉，將何以崇聖典而安義靈邪？[135]

於是平鎮便自枋寮義民廟分香，建立了廣興庄褒忠亭，用以「崇聖典、安義靈」。顯然乾隆並未封贈義民爲神，他只是以四塊匾額嘉許各籍人民之忠義，然而台灣漢人卻自行將這種殊榮轉移到殉難者身上。即使這種恩寵可以轉移到殉難者身上，也僅只於褒揚其忠義精神，而非封贈義民予王侯之品秩，使之成爲神明。僅管如此，不具神格的義民，卻仍然被台灣漢人透過神聖的儀式崇拜，而逐漸被神格化。那些來自廣東東部移民所建立的村庄受到乾隆皇帝賞給「褒忠」匾額，對這些移民偷渡者而言，皇帝這方匾額無疑間接地承認了他們的合法地位，而且更象徵著他們對帝國的崇高貢獻。於是那些圍城之役殉難者暴露兩載的屍骸，他們生爲義民，死則帝王褒獎其忠義，終於得到一個崇高的頭銜，可以擺脫孤魂野鬼的困境。

三、牌位

十八世紀末竹塹城外的殉難者在戴、王施地捐資及帝國賜匾褒揚下，成爲有主義民，其骸骨合葬義民塚內，其牌位則安奉於義民廟裡。戴氏兄弟所捐土地創造了一個神聖空間，一方面安奉殉難義民之牌位，一方面也使自己的牌位陪祀於正殿；王尙武的捐獻則擴大了原來的神聖空間，也替自己的牌位找到一個永恆的歸宿。戴王兩人的行動成了往後義民廟史的典範，眾多對廟產有功的人也如戴王兩人一般，其名諱刻於祿位牌上，安享蒸禋。

目前我們在枋寮義民廟內可以看到十三塊牌位，供奉著二十個神位及祿位。廟內爲什麼會供奉這麼多牌位呢？這些牌位又是在何種歷史過程中，被安奉

[135] 抄自平鎮義民廟內左右兩廂之〈廣興庄褒忠亭〉廟碑。

在廟內？[136]以下我們透過牌位的分類分析，回答這些問題。十三個牌位可依空間分布可以區分爲三個區域，分別爲正身（zhenshen）與兩邊的橫屋（vangvuk）。正身中間供奉「敕封粵東褒忠義民之位」，左側分別爲「觀音佛祖」、「神農皇帝」、「三山國王」，右側爲福德正神與戴、王兩施主；左橫屋有林、劉施主及大先生陳資雲三方祿位牌；至於右橫屋則有三方祿位牌，但是供奉十個祿位（參考表5-1及圖5-1）。[137]

這些牌位包含兩種超自然界存在，一爲神，一爲超自然人，神有神格，享有神位；超自然人對廟產有貢獻，則有祿位。擁有祿位的超自然人又可分爲兩種，一爲捐施廟產者，一爲經理廟產者。由於漢人的方位本身即有高下差別，其法則爲「中最尊、左爲次，右爲末」。依此，則廟內牌位顯示出一個階序關係：神位高於祿位；捐施廟產者之祿位高於經理廟產者之祿位。。

義民廟正身之牌位以神爲主，這些神位包含義民、觀音、神農皇帝、三山國王及福德正神。義民是主神自然設於正中，觀音等神安奉於正身左側，並不表示其神格低於義民，這是賓主之分，無關位階高低。福德位於正身左側是漢人寺廟之通例，代表廟地本身之土地神。正身的特例戴王兩位施地捐資的地主，雖然不具神格，但其祿位牌卻安置於正身左側。大致上我們可以主張正身所供奉皆爲神位，至於兩位施主之祿位則屬例外，後文連同其他例外一併解釋。

[136] 義民廟的祿位現象不是孤例，慈天宮等寺廟也也有相似情形。慈天宮位於秀巒山麓，歷史悠久，建物宏敞，莊嚴雅緻。始由姜秀鑾創建，次得姜殿邦、姜榮華父子先後修建，廟內主祀觀音菩薩，配祀媽祖、五谷先帝、文昌帝君、三山國王、三官大帝、註生娘娘、福德正神。東廊祀淡水同知李嗣鄴、姜秀鑾、姜榮華等之祿位（吳學明 2000:226）。而竹北蓮華寺內則有創建及重建各十八位經理的長生祿位，如姜秀鑾、陳茂源等名人或公號，以及六張犁林家多人皆在其列（林桂玲 2003:88）。此外，目前關西太和宮每年皆恭迎衛阿貴神位，並有隆重祭儀。

[137] 本圖依目前枋寮義民廟廟內牌位配置繪製。

表 5-1　台灣枋寮義民廟供奉牌位一覽表

編號	牌位	位置	人物	備註
		正　身		
1	敕封粵東褒忠義民位	明間	義民	林爽文與戴潮春兩役之殉難者
2	觀音佛祖神位	左次間中位		
3	神農皇帝神位	左次間左位		
4	三山國王神位	左次間右位		
5	福德正神神位	右次間中位		
6	開山禪師祿位	右次間左位	王尚武	捐資興建廟屋
7	施主祿位	右次間右位	戴元玖	捐墓地與廟地
		龍邊橫屋		
8	創建施主祿位	中位	林先坤	創建四姓首事之一、捐施田地
9	大先生祿位	左位	陳資雲	大先生
10	施主祿位	右位	劉朝珍	捐施田地
		虎邊橫屋		
11	施主兼原經理祿位	中位中央	蔡景熙	誥封奉政大夫欽加同知御賞戴藍翎
	施主兼原經理祿位	中位左邊	潘澄漢	欽加五品御候選分州賞戴藍翎
	施主兼原經理祿位	中位右邊	詹崇珍	例授登仕郎翰林院待詔謚創裕
12	創建施主之祿位	左位中央	王廷昌	創建四姓首事之一
	創建施主之祿位	左位中央	黃宗旺	創建四姓首事之一
	創建施主之祿位	左位左邊	吳立貴	創建四姓首事之一
	創建施主之祿位	左位右邊	錢茂祖	捐水租
13	重脩廟經理祿位	右位中央	傅萬福	重修廟宇之經理
	重脩廟經理祿位	右位左邊	徐景雲	重修廟宇之經理
	重脩廟經理祿位	右位右邊	張裕光	重修廟宇之經理

資料來源：抄錄自枋寮義民廟內牌位。

龍邊橫屋三方祿位牌分別供奉林、劉二位創建施主及陳大先生，其中林先坤於嘉慶六年及七年（1801及1802）與王廷昌、黃宗旺及吳立貴共四人捐施水田三處；而劉朝珍則於嘉慶二十二年（1817）捐施小租谷三十石的水田一處，兩人的祿位牌因此被安奉於較爲尊貴的龍邊構屋（參考表5-2及圖5-1）。至於陳資雲則係林爽文事變時，克復竹塹城之義民軍的首領，雖無家貲，但足智多謀，頗曉文墨，又於是役戰死於竹塹城外，因此被稱爲大先生，得享蒸禋。因此我們大致上可以主張：捐施廟產者享有較高之祿位，可以安奉在龍邊。

虎邊橫屋也有三方祿位牌，但是卻稍嫌擁擠地供奉十個祿位。三方牌位分別爲原經理、創建施主與重脩經理。蔡景熙、潘澄漢及詹崇珍是光緒八年至二十年（1882- 1894）的經理，因此被稱爲原經理，供奉於中路；傅萬福、徐景雲及張裕光則是甲午割讓廟燬於戰火後，重建義民廟的經理，供奉於右路。至於左路一方牌位，供有創建施主王廷昌、黃宗旺、吳立貴及錢茂祖四人之祿位，則爲廟史初期的廟產捐贈者（參考表 5-2 及圖 5-1）。這一位階本應供奉於較爲尊貴的龍邊橫屋，但卻被冷落到虎邊，亦屬例外，容後再敘。換言之，我們亦可以主張：對廟產經理有功者可以在虎邊享有祿位牌。

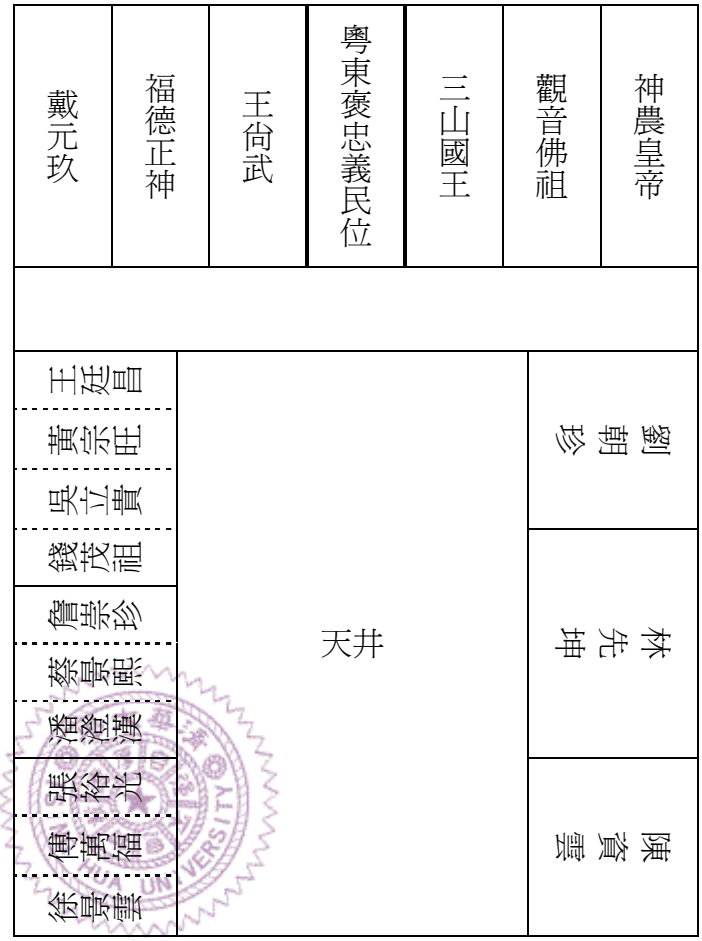


圖 5-1　枋寮義民廟牌位位置圖

綜合前述義民廟二十個牌位的分析，由於神位、施主祿位、經理祿位等三類牌位正好分別位於正身、龍邊、虎邊，由於方位本身具有階序性，因此我們可以主張義民廟存在一個牌位階序，而這個牌位階序告訴我們：神位高於祿位，捐施廟產勝過經理廟產。前文已言及，神位係因受封於帝王，故可高坐正身；祿位依附於神位而存在，而其附麗於神位的資格則來自於對廟產有所貢獻。這意謂徒有神位不足以自存，神位必須安置於一特定神聖空間，祭祀神位之費用亦有賴於產

業孳息，而這二者皆端賴廟產之建立。

表 5-2　義民廟清嘉慶年間捐獻名冊

項次	時間	捐施者	捐施項目	備註
1	1801	四姓首事	田一處	王廷昌、黃宗旺、吳立貴、林先坤
2	1802	四姓首事	水田兩處	王廷昌、黃宗旺、吳立貴、林先坤
3	1814	林次聖	水租二石三斗	六家林家之嘗會
4		林浩流	水租三石五斗	六家林家之嘗會
5		林仁安	水租九石二斗	六家林家之嘗會
6		錢子白	水租三石五斗	竹塹社人
7		錢茂安、茂聯	水租二石	竹塹社人
8		錢甫崙	水租三石五斗	竹塹社人
9	1817	劉朝珍	小租谷三十石	

資料來源：依《粵東義祀典簿》及義民廟古文書整理。

那麼如何解釋那些例外呢？戴元玖與王尙武爲什麼可以供奉在正身？創建施主計有林先坤、王廷昌、黃宗旺、吳立貴、錢茂祖等五人，但爲什麼只有林先坤供奉在龍邊橫屋，其他都在虎邊？施主劉朝珍爲何供奉在龍邊？陳資雲並未捐施廟產，又爲什麼可以安奉在龍邊？

相對於其他台灣漢人廟宇，義民廟的祿位牌確實多得非比尋常。就一般廟宇而言，供奉主神及祀神外，另有土地神及地基施主。以這樣的慣例相比較，戴、王二人作爲地基施主而供奉於正身，是合於一般習慣的。

龍邊僅有三塊牌位安奉三個祿位，相對於虎邊的擁擠，可見林、劉施主確實享有較高的階序。依同治四年（1865）的廟民廟記，四庄輪值經理義民廟產時，即已約定各項簿冊抄寫一式三份，兩份由林、劉施主保管，一份經理人遞交。[138] 這顯示林、劉已經被視爲是廟產的捐贈者，故稱「施主」。二十世紀成立管理委員會時，林、劉施主也各享有一個當然管理委員的名份。林劉既然是廟產施主，將祿位安奉於龍邊自無疑義。

[138] 關於廟產之經理詳見下文。

至於王廷昌等所謂四姓首事（詳見下文）屈居虎邊，則較費思量。目前爲止，我們所知有限，僅能確定在廟史早期具有重要地位的王廷昌等人，在十九世紀中期後已經不具重要地位，在往後的廟史中地位被林劉取代，於是日本明治三十二年（1904）年重建廟宇安排祿位時，就被排到虎邊。我們前述捐施廟產則安奉龍邊的原則，顯然不敵個別行動者的權力捭闔。但是這也並不表示階序原則可以完全被掙脫，據說日本明治三十二年（1904）義民廟重建竣工後，當義民及諸牌位轉火之時，林家曾有將戴元玖牌位轉置橫屋之議，而引發喧然大波。[139]戴元玖之子孫除於十八世紀末捐施廟地之外，相對於十九世紀初期的四姓首事以及中晚期的林、劉施主，對義民廟的發展貢獻無多。儘管如此，戴氏宗族以八人大轎扛著族長戴雅發先生到義民廟與林劉施主論辯，依舊憑藉其捐施廟地之事實，保住戴元玖在正廳的祿位。[140]

四、經理

前段所言之牌位階序，並非一蹴而幾，實際上它的形成過程持續了整個十九世紀。枋寮義民廟雖經戴元玖與王尙武施地捐資，但是「憑依雖有，嘗祀尙無」，亦即雖有廟塚，但是卻欠缺祀典費用。[141]於是「嘉慶六年間林先坤倡施水田於前座落新社墘東南角水田弍段，至十九年則林次聖嘗施水租二石三，林浩流施水租

[139] 所謂轉火（zhuong fuo）指的是香爐重新登龕座之意，轉即回返之意，火即香火。與轉火相反的概念是出火（cut fuo），即香爐因故離開龕座之意。

[140] 本傳說係筆者於 2004 年六月採訪自湖口戴拾和宗族後代戴國志先生。其實戴國志並不清楚戴、林之爭發生之年代，僅表示事情發生於義民廟祿位牌轉火之時，且戴雅發先生正是活躍於日治時期，因此筆者依此推測兩姓相爭係發生於明治三十七年（1904）重建完成之時。此外，又依桃園《桃園縣志》〈人物志〉、《觀音鄉志》〈人物志〉及觀音鄉《黃姓族譜》中，都提到觀音士紳黃雲中曾於咸豐三年（1853）時，調停枋寮義民廟戴林兩施主關於廟址及奉祀問題的爭議。或許戴林之間長期爭議，也或許戴國志口述之故事正是 1853 年黃雲中所調停之爭議，目前尚無答案，不過無論如何，戴林之間關於祿位階序之間的緊張關係確屬事實。而這也莫怪乎戴氏宗族特別將當年戴元玖施地之合約字全文刊於族譜中，並且用粗體大字強調捐施義民廟地是歷史事實。

[141] 引自同治四年（1865）<褒忠廟記>，刊於《枋寮褒忠義民廟兩百週年特刊》。竹北：義民廟。

三石五，林仁安施水租石二，錢子白施水租三石錢茂安、聯共施水租二石，錢甫崙三石，亦共施水租以成美事。至嘉慶二十二年（1817），劉朝珍繼施水田於後座落二十張犁南勢水田壹甲六分六厘弍絲，施出一半之額。由是集腋成裘，子母多權，祀典日盛，春秋二祭，血食豐隆，每歲中元開費不少，如此榮寵實賴皇恩疊錫者矣。」[142]隨著廟產增加，祭典費用固然無虞匱乏，但是廟產的經理事務，也逐漸複雜。於是枋寮義民廟的經營運作模式逐漸呈現雙元體制：廟產經理與祀典爐主（參考表 5-3）。前文所論及之牌位階序，大致上可以視爲就是這一雙元體制的結果。

表 5-3　枋寮義民廟組織體系變革表

年代	廟產	祀典
1791-1816	首事：林先坤（林國寶）	四姓爐主、首事 外庄中元爐主、義民嘗會
1817-1834	首事：范長貴、林國寶、姜秀鑾	林劉施主、外庄中元爐主
1835-1846	外庄經理	十三庄爐主
1847-1913	四大庄輪值經理	十三（四）庄爐主
1914-2004	協議會、管理委員會	十四（五）庄爐主

資料來源：整理自義民廟古文書。

枋寮義民廟的雙元體制係長期演變的結果，這期間最關鍵的文書是四姓首事簽署於嘉慶七年（1802）的〈同立合議規條簿約字〉（以下簡稱四姓規約），全文抄錄如下：

> 同立合議規條簿約字人褒忠亭首事王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等，丙午年冬，元惡林爽文戕官陷城，城所主遇害，壽師爺接任，立策堵禦，我義民墓勇，幫官殺賊切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安，蒙　制憲以粵民報效有功，

[142] 同前註<褒忠廟記>

上奏京都，聖主封以褒忠二字，時有王廷昌自備銀項，請出鄧五得爲首，各處收骸，欲設塚廟。相有地基，立買成就。遂即設席請得義首林先坤、黃宗旺、吳立貴等，合眾商議。痛此義民死者，淒青靈於墨夜，暴白骨於黃沙，營埋忠骸於青塚，以免陰靈怨哭如他鄉。呈請制憲大人，蒙批准：該義首王廷昌、黃宗旺、吳立貴、林先坤偕同粵庄眾紳等立塚建廟。戊申冬平基，已酉年創造，至庚戌年冬，廟宇完峻。辛亥年二月初二日，王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等在褒忠亭四人面算，建廟完竣後，仍長有佛銀二百大元，此銀係交林先坤親收生放，每年應貼利銀加壹五。又廟祝王尚武廟內設席，當眾交出佛銀四百大元，立有託孤字四紙，四姓各執一紙，其銀眾議亦交林先坤收存生放，每元應貼利谷一斗二升，計共利谷四十八石。面議王尚武每年領回養老谷十石，扣寔王尚武利谷每年仍長有谷三十八石，其銀母利，經四姓交帶林先坤生放，三年會算一次。其銀後日生放廣大，林先坤將銀交出立業，作爲四姓首事承買褒忠亭香祀。此廟建成十餘載，各庄人等同心協力，立有義民祭祀甚多，惟廟內崇奉　聖旨及程所主未有祭祀，四姓王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等立酌議，四人每人該津銀一百十大元，承買新社、螺螃庄田業，立契四姓首事出首承買，有租谷五十五石，眾議將租谷交帶林先坤男係林國寶料理。當時林國寶向眾說及父親林先坤親收王尚武銀項四百大元，願貼利谷三十八石；又另收建廟仍長銀二百大元，願貼利息加壹五，兩條共母銀六百大元。面言至明年冬面算，將母利並銀利谷。又另收四姓首事田利谷五十五石，合共三條，一概備出，買業作爲褒忠亭嘗事，不得濫開。寔心料理，後日承買租谷二百石，林先坤契券、字約以及租簿等項當眾交出，首事四人僉舉外庄誠寔之人輪流料理。每年四姓向經理人領回租谷五十五石，作爲祭聖典及程所主使用。爐主及首事四姓輪流祭祀之日，當具告白字通知粵庄眾紳士，前來與祭。現年爐主及首事要辦祭費，仍長銀項不得私相授受，無論多少當眾交出，歸鄉紳作爲盤費。扣寔仍長有谷一百五十石，交帶寔之人經理生放。仍長有銀項，抽出五元現年爐主收存。七月中元普渡，爐主將銀五元備辦桌席，敬奉四姓祖父祿位。街庄人等的寔之人，料理承買有田業租谷二百五十石，首事王廷昌、吳立貴、黃宗旺、林先坤祿位開祭，爐主首事四姓子

孫輪流料理，每年向經理人領回租谷五十石，作爲祭祿位應用。後日粵庄知四姓辛苦，協力建造塚廟成功，每年祿位開祭，具告白字通知，并立帖請褒忠亭經理人，并七月中元爐主以及大小調緣首等，前來登席。具開祭經理人辛勞，肉一斤半。每年祭聖典之日，有秀士、廩保、貢生、舉人、進士以及監生、州同、粵紳士等到前禮拜者，各宜開發胙肉。眾議後日中元，外庄輪流當調，爐主向王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等四姓首事業內出息取貼出谷三十石。議定此嘗係各庄適寔之人輪流料理。其嘗歷年有增長加買田業，或修義塚，或整廟宇，四姓合議，不得私行濫開。四姓立簿約四本，約四紙，各姓首事各執簿約一紙，永爲執炤。

批明　林先坤親收料理生放建廟仍長銀二百大元，利銀加壹五；又親收料理廟祝王尙武託孤字銀四百大元，利谷參拾捌石，立批是寔爲炤。

再批明　林先坤男係林國寶，四姓面對新社螺螄庄收租谷五拾五石，立批再炤。

再批明　林國寶當眾面限明年母利並谷利，又另收去田租谷，至明年冬一概付出買業，如無概交，仍依照議定貼利，日後經眾會算取出，批炤。

再批明　後日聖典開祭，文武秀士准領豬肉壹斤，廩保准領豬肉一斤半，舉人准領貳斤，進士准領四斤，監生准領半斤，貢生准領壹斤，州同准領壹斤半，批炤。

再批明　首事王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等當眾廟內簿四本、立約四紙，各姓執簿約壹紙，後日照簿約均行，不得反悔，亦不得已大言生端等情，批炤。

嘉慶柒年壬戌歲十月　日　立同議合約人（條）　王廷昌

林先坤

黃宗旺

吳立貴[143]

[143]參考義民廟古文書，嘉慶七年（1802）四姓首事〈仝立合議規條簿約字〉，部份文字之下線係筆者所加。

這紙四姓規約直接的約定內容是歷年廟產的處分事宜，然而筆者認爲它更可以看成是枋寮義民廟歷史上的憲章，義民廟的「外庄經理廟產」與「中元祭典由外庄輪流當調」兩大發展主軸，都發軔於此。下文首先分析外庄經理廟產，下節再及中元祭典外庄主調。

本約簽定時，林先坤經管兩筆款項，一項是廟成之後的餘款二百大元，另一是王尙武捐款的餘款四百大元。四姓首事協議不計十餘年來的利息與利谷，僅約定依原初利率將六百母金生放予林國寶，一年後歸還母利。尙有進者，除了乾隆五十五年（1790）這筆款項之外，嘉慶七年（1802）農曆十月四姓首事又各分別捐出一百一十元，四人共捐四百四十元，以三百三十元及一百零五元向周龍章購得新社螺嘮庄土地兩筆，契約中亦申明「付與褒忠義亭首事永遠管業以爲香燈祭田」。[144]依「四姓規約」，這兩筆田地可租谷五十五石，而且四姓捐資購買土地的原因係義民廟「…建成十餘載，各庄人等同心協力，立有義民祭祀甚多，惟廟內崇奉　聖旨及程所主未有祭祀」。文中所謂聖旨乾隆的「褒忠」二字，至於程所主即林爽文事件中殉難的淡水廳同知程峻。爲了每年聖旨與程峻的「聖祭」不虞匱乏，四姓乃出資購置土地，以爲香燈祭田。這筆五十五石的租谷也須要四姓首事公推一人管理，於是眾議又將租谷交代林先坤的三男林國寶料理。如此一來，林國寶等於同時管理義民廟的三筆財產，可謂義民廟產實質上的經理人。[145]

四姓規約的主要目的是處理懸宕十餘年的財務問題，而且同時也值得注意的是，這群熱心於義民廟務的地方菁英不僅注視眼前，更已著手規畫未來。他們顯然相信義民田業會逐漸殷盛，因此甚至已經約定一旦租谷達到二百石時，將每年

[144] 嘉慶七年十月周龍章立〈杜賣盡根田契〉，引自賴玉玲 2001:24。
[145] 雖然此時義民廟尚未有「經理人」這一職稱，但依本四姓規約，經理人的觀念已被提及，詳見下文。

抽出五元於中元時備辦桌席，敬奉四姓祖父；一旦超過二百五十石，更將開祭四姓首事之祿位。那麼，如何促使這一局面早日到來呢？四姓首事「僉舉外庄誠寔之人輪流料理」，亦即建立一套適切的經理人制度。

儘管嘉慶七年（1802）四姓規約提出了「外庄輪流料理」的經理人觀念，然而矛盾的是，四姓首事最後仍決議先由四姓之一林先坤之子林國寶擔任財務的實質經理工作。所謂的外庄經理遲至1838年由新埔金和號等商號接手時，才初步開展；又至道光二十七年（1847）開始實施四大庄輪值經理時，才算比較成熟。從乾隆五十五年至道光十四年（1790-1834）間可以稱爲未制度化經理人時代，乾隆五十五年（1790）廟成之後，四姓負責祭典，四姓各有首事，且輪值擔任爐主。此時尚未有廟產，但有銀元六百大元，由四姓首事之一林先坤管理。此時雖因未置田產，故而未有經理之名，但是林先坤經管義民廟資產，實質上可以看成是義民廟的經理。嘉慶六年與七年（1801與1802）義民廟購得田產四方後，林國寶繼承父親經理的工作，而且嘉慶七年（1802）「經理人」這一名詞也正式出現。正如經理人的概念逐漸浮現，爐主首事也開始鬆動。鬆動的不是爐主首事制度本身，而是爐主首事資格開始改變。起先爐主首事僅限四姓，但是從目前可以掌握的資料看來，至少道光九年（1829），原四姓首事僅剩林姓之林國寶，另外增加了范長貴與姜秀鑾。[146]而且在這期間義民廟田產快速增加，除前述嘉慶六年與七年（1801與1802）四塊土地外，嘉慶十九年（1814）獲贈林家及錢家水租六處，計十九石；嘉慶二十二年（1817）則又有劉朝珍捐施位於東興庄二十張犁南勢田地六十石小租之一半，亦即三十石。

[146] 林施主收執簿 14-15 頁，轉引自賴玉玲。關於范長貴其人，目前所知有限，不過兩紙嘉慶十二年（1807）12 月＜犁頭山面前竹塹社屯番錢皆只佳立賣盡絕根契字＞及＜溪洲埔園莊常、黃明、林香立合約字＞上，代筆人為范長貴及范貴，辜錄於此。參考張炎憲《竹塹古文書》，頁 9-10。新竹：新竹市文化局，1998。

外庄經理制是義民廟擴張的兩個重要策略之一，何謂外庄？既然有外庄，就必然有相對的「庄內」概念，那麼，庄內到底是那一庄呢？1802 四姓規約並未自我說明，不過仔細推敲，所謂庄內指的必然是四姓首事自身所在的庄，那麼這個庄必定是六張犁莫屬。原因有三，其一，林先坤確定是六張犁人，不必多談；第二，簽定四姓規約時，王廷昌居住於新社，屬於六張犁總理區的範圍之內；[147] 其三，後來的四姓輪庄獨漏六張犁，更可以反證六張犁即是本庄，故不可擔任外庄經理。

枋寮義民廟從六張犁庄擴張爲十五大庄的過程中，有幾個關鍵的年代，分別是 1835 年祀典簿的建立，以及 1847 年的四大庄輪庄經理制，而其中關鍵人物首推姜秀鑾。本章前文已言及姜秀鑾是四姓首事邀請的第一個外庄經理，期間爲 1817 年至 1834 年。[148]這段期間姜秀鑾活躍於九芎林，隨後受淡水同知李嗣鄴賞識，以九芎林爲基礎，越過頭前溪，向中港溪上游拓墾。林先坤之子林國寶邀請姜秀鑾擔任首事，意謂著義民廟參與者跨出六張犁，進入九芎林。因此姜秀鑾之擔任首事，堪稱是義民廟第一次向外庄擴張。此後，姜秀鑾藉由清廷、閩人與粵人全面動員的金廣福拓墾行動，儼然成爲竹塹地區最具影響的人。藉由金廣福資金之籌募，姜秀鑾與新埔業戶建立深厚關係，於是便在金廣福大隘建立的同年，設立了枋寮義民廟的祀典簿制度，而受邀擔任經理的都是新埔業戶。[149]

---

[147] 依《王氏族譜》，廷昌與其兄王廷用於乾隆年間自廣東省鎮平縣石際鄉之松源渡台，於苗栗後龍上岸，隨即在後龍停留三年，先後至竹塹舊社與新社拓墾。後來廷昌於嘉慶十五年（1810），才又至關西烏樹林水坑犁拓墾，詳見下文。

[148] 與姜秀鑾共同受邀成為義民廟首事的尚有范長貴，目前雖然我們對范長貴所知有限，但是從范長貴代筆兩份犁頭山的買賣契約可知，他應與六張犁附近的村落有所淵源，因此他的加入也或多或少強化了林國寶所在的六張犁庄，在整個義民廟祭典區內的重要性。不過，這一推論畢竟猜測居多，俟未來有新文獻出土，才能進一步討論。

[149] 設立祀典簿的直接原因並無第一手資料可資證明，筆者推測首事姜秀鑾可能係因金廣福大隘的設立，故擬設置祀典簿制度一方面確保祀典無虞，另一方面也可以將經理工作交由他人分勞。不過還有一個最常見的說法，林秋華道光十五年高中武舉，因祭祖而開始義民祭典，也因此設置了祀典簿。然而，這一說法已無可考據，而且 1802 四姓規約所顯示的義民祭典已十

道光十五年（1835）議定祀典簿後，廟經營史進入外庄經理人時代，祀典簿中已經具體載明經理人的工作條款。雖然目前的資料無法證明1835年祀典簿簽訂之後，義民廟隨即設立了經理，但是至少林施主收執簿顯示，道光十八年（1838）的經理人是金和號與榮和號。其規約如下：

一議本祠蒸嘗原爲祀典並脩墳廟之資，非此事不得濫用，即有當用之項亦必勿眾酌議；

一議蒸嘗既大必須公舉的實之人經管，非公舉人不得擅收；

一議經管收理之人壹年既滿，即交下眼首事經理，其交下眼時，流水簿及各單并簿尾銀數，一齊交明算清；

一議簿尾銀若多，倘有殷實生借向經管人支出，字約經理人收存；若簿尾銀少則經管人收存至次年交出，不得少算；

一議眾立總簿四本每年七月初一會簿之時，其管簿之人帶簿至祠登記抄明，祭祀行禮後，眾頒豬胙兩斤，並登席請，若有失簿眾罰；

一議每年現時經管收理之人至行禮後，眾頒豬胙四斤；

一議嘗內谷係經理人收存，每車眾處倉耗谷若干，倘有缺少係經理人賠補；

一議所有田園至賃滿轉批，現年經理人必須通眾佃戶須席請幾位老成到場，不得私相授受，其文約經理人收存；

一議十三庄內若有中式者到義祠掛匾花紅銀拾貳元；內地來者花紅銀肆元；在台中考者花紅銀捌元；至貢生等不能友花紅，永爲定例，議是實；

一議所有新舊科秀才廩貢們前來義亭拈香者，給金花紅永爲定例是實。[150]

1842 年，姜秀鑾以其粵人領袖的聲勢，具帖力邀新埔街上的「榮和號、金

分昌盛，似不必延至秋華中舉；又何況祭祖與祭義民畢竟是兩回事，不宜混為一談。不過無論如何，設置祀典簿、林秋華中舉及金廣福設隘三件事情同年發生，其實已經足以說明三者互相影響的後果，至於是否有直接證據說明其關聯性，其實反而不太重要。

[150] 見於《粵東義民祀典簿》，頁 6，轉引自賴玉玲（2001: 46）。

和號、振利號、雲錦號、錦和號、慶和號」六位業戶參與外庄經理行列，況且新埔街與枋寮義民廟同在鳳山溪北岸，兩地近在咫尺，新埔業戶之加入，應屬順理成章。是故，義民廟祭典範圍便擴大到新埔，而這也可以視爲義民廟的第二次擴張。經此四十年內的兩次擴張，義民廟已經成爲頭前—鳳山兩溪流域中游之六家、新埔及九芎林三庄人士參與的廟宇。換言之，現今義民廟中區與南區祭祀範圍，大致底定。

不過外庄經理制度真正的成形是在道光二十七年（1847），這一年開始了制度化的四大庄輪庄經理的時期，也可說是第三次擴張。當年林茂堂等十六人重新議定章程，將所邀人士鬮分爲四大庄，大湖口等庄拈第一鬮，石岡子等庄拈第二鬮，九芎林等庄拈第三鬮，新埔街等庄拈第四鬮，每庄分理三年，輪流交遞，週而復始。[151]這一制度化輪庄設計，配合先前 1835 年的祀典簿制度，無疑宣告這四庄範圍內的村落被包含在義民廟的轄區內。這四個庄中，九芎林與新埔在前兩次擴張時已納入，本次擴張的成果是石岡子及大湖口。下文首先討論石岡子，其次再及大湖口。

石岡仔及鹹菜甕（關西）店子崗庄一帶，位於鳳山溪上溪，至少有兩條線索可資說明這一擴張。首先是四姓首事之王廷昌，四姓規約簽定後三年，亦即嘉慶十年（1805），王廷昌等十股向竹塹社通土請墾烏樹林水坑犁。[152]其次，道光二十七年參與四大庄輪值的十六連署人之一范汝舟，其祖父范昌睦即曾於嘉慶元年（1796）年與竹塹社屯千總錢茂祖、殷戶林先坤、王廷用、王廷昌等捐施義租七十九石七斗，在鳳山溪南北孔道上設置義渡。[153]隨後石岡仔首次擔任經理時，正是由范家擔綱，最後也順理成章成爲石岡坪林大庄的總爐主。也就是說，這些原

[151] 引自道光二十七年（1847）〈林茂堂等請帖〉，轉引自《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》。
[152] 參見嘉慶拾伍年拾壹月〈王廷昌廖天興仝立合約字〉，轉引自劉澤民（2003）。
[153] 參見陳朝龍《新竹縣採訪冊》，頁 129。

本就素有淵源的士紳，經由拓墾事業的開展，便將義民信仰的範圍向鳳山溪上溪擴張了。

大湖口方面的擴張無疑是最引人注目的，因爲從六張犁擴張至九芎林及新埔基本上都在鳳山一頭前兩溪流域河谷平原中；至於往石岡及坪林的擴張則與拓墾有關，而且仍在兩溪河流域中。那麼，爲什麼湖口臺地上、與兩溪流域稍遠的大湖口會參與四大庄輪值經理呢？有兩個線索可以回答這個問題，其一，捐地興建義民廟的戴禮成兄弟隨後往大湖口之大竹圍墾殖，因此某種程度地將大湖口與枋寮聯絡起來。其二，更爲重要的原因與商業有關，我們仔細研究大湖口的經理後再回答這一問題。道光二十七至二十九年大湖口接任時有三位經理，分別是張阿喜、羅阿水及戴義勝，這三人分別是張六和、羅合和及戴拾和等三個大湖口重要宗族的成員。三人之中，羅阿水及戴義勝皆在新埔街經營商業，其中羅阿水捐題例貢生後，官章名爲羅際清，他在新埔街上的店舖是和昌號，後來在同治四年至七年（1865-1868）又續任一屆經理；戴義勝即戴拾和宗族戴朝楨在新埔的店號，和羅阿水一樣，戴朝楨也在同治四到七年再任經理。[154]因此，大湖口之接任經理，實際上可以看成是居住於大湖口的新埔業戶接任經理。那麼，我們可以說羅阿水等人接任義民廟經理與湖口庄無關嗎？從往後長遠的發展來看，顯然不是。大湖口庄前後四任義民廟之輪值經理，這些名單告訴我們，起初大湖口庄接任經理或許和一般新埔業戶的狀況相同，然而後來接任經理的公號則已經與新埔毫無關聯了（參見表 5-4）。因此，初任大湖口經理的村民或許是以自己同時身爲新埔業戶而接任經理，但是一旦接任，輪庄制度啓動後，他們最終成爲代表大湖口的經理，而其身份是當地宗族公號，自然與新埔業戶全然無關。第一任之後，大湖口

[154] 店號資料參考湖口羅美搖收藏《羅氏六大房闔分書》以及《新埔鎮誌》頁 600，新竹：新埔鎮公所。

其餘公號也陸續接任輪值經理，從而確定了大湖口士紳參與了義民廟之祭典與廟產經理。

表 5-4　義民廟大湖口輪值經理

姓名	備註
1847～1849	羅阿水、張阿喜、戴義勝
1865～1868	張阿龍、羅際清、戴朝楨、葉玉成、羅來錦、陳嘉謨
1879～1882	傅合源、周三合、黃惇仁、張裕光
1894～	徐景福、傅萬福、張坤和

資料來源：義民廟特刊編委會 1989:16-19；連瑞枝 義民廟古文書整理，未出版；各姓族譜；土地申告書；田野採訪。

至此，嘉慶七年（1802）所提構想「四姓僉舉外庄誠寔之人輪流料理」才算落實。目前所見資料，從道光十八年至民國三年（1838-1914）間，四大庄輪值經理廟產的共識，大致已實現（參見表5-5）。

表5-5　枋寮義民廟輪值經理表

年代	街庄	輪值經理
1838	新埔街	金和號、榮和號
1839	新埔街	錦和號
1840	新埔街	振利號
1841	新埔街	榮和號
1842	新埔街	雲錦號
1843	新埔街	慶和號
1844	新埔街	金和號
1845	新埔街	錦和號
1846	新埔街	榮和號
1847-1849	大湖口庄	張阿喜、羅阿水、戴水生、葉阿滿、徐阿恭、吳天寶、陳阿采
1850-1852	石崗仔庄	鄭忍吉、劉元勳、葉李妹、□江海、張開旺、陳朝綱、陳山茂
1853-1856	九芎林庄	鄭阿茂、詹如海、曾捷勝、林阿請、林阿拿、何茂筠
1856-1865	新埔街	劉雲松、范阿裕、行行號、胡永興、朱金振、劉石進
1865-1868	大湖口	張阿龍、羅際清、戴朝楨、葉玉成、羅來錦、陳嘉謨
1868-1870	坪林五分埔	范嘉鴻、詹萬德、范錦光、朱阿傳、許生淡
1871-1875	九芎林庄	鄭家茂、曾清瀾、詹國和、彭殿華、林冠英、彭天祿

1875-1879	新埔街	金和號、興隆號、行行號、胡永興、范逢熙
1879-1882	大湖口	傅合源、周三合、黃惇仁、張裕光
1882-1888	五分埔	劉錦標、詹崇珍、劉廷章、朱洪浩
1882-1883	九芎林	劉如棟、劉正記、鄭紹周、林上華
1883-1894	新埔街	潘金和、范逢膝、蔡景熙、蘇義利、范振茂
1894-	大湖口	徐景福、傅萬福、張坤和

資料來源：《褒忠義民廟祀典簿》及《林施主收執簿》，轉引自賴玉玲 2001:242-243。

總之，義民信仰藉由六張犁四姓首事在外庄經理的設計下，憑藉彼此的人際交往關係，再經拓墾與商業活動，乃得以由鳳山—頭前兩溪流域中游，一方面向上游發展，又一方面越過鳳山溪向湖口臺地擴張，最終具備現今鳳山溪北岸、鳳山溪流域及頭前溪流域之北、中、南三區的祭典區架構（參考表5-6）（圖5-2）。[155]

表5-6　臺灣新竹枋寮義民廟祭典區十五大庄分布表

分區	流域	大庄名	縣份
南區	頭前溪流域 中港溪上游	六家	竹北、新竹市、竹東
		下山	芎林、竹東、竹北
		（九）芎林	芎林、竹東、橫山
		大隘	北埔、寶山、峨嵋
中區	鳳山溪流域	枋寮	竹北、新埔、新竹
		新埔	新埔
		五分埔	新埔、關西
		石光（石岡仔）	關西、新埔
		關西（鹹菜甕）	關西
		大茅埔	新埔、龍潭
北區	鳳山溪以北	（大）湖口	湖口、楊梅
		楊梅	楊梅
		新屋（溪北）	新屋
		觀音（溪北）	觀音、中壢
		溪南	新豐、湖口、新屋、楊梅

資料來源：枋寮義民廟二百週年特刊。

外庄經理人概念帶領義民廟走過日漸繁榮的十九世紀後半期，留下了虎邊中路的三位原經理祿位；外庄經理制度甚至讓義民廟熬過廟燬於倥傯兵馬，順利重

[155] 本圖資料來源為鍾仁嫻 2001:74。

建後，也留下了虎邊右路的三位重建經理的祿位。然而外庄經理人制度卻也同時造成經理人日漸擴權，凌駕施主之弊端。明治三十二年至三十八年（1899-1905）日本政府先後公布「依舊慣之社寺廟宇建立廢合辦法」及「神社寺院及依照本島舊慣寺廟之所屬財產處分辦法」，義民廟應日本政府要求，大正三年（1914）相關街庄商議組織「義民廟協議會」，並制定「義民廟協議會規約」，廟務之經理至此的進入了管理委員會的時代，由選自祭典區十四大庄的管理委員，互選出管理人。

這一轉變的重大意義在於十九世紀的雙元組織體系至此結束，廟產經理回歸祀典爐主，成爲一元體制。[156]不過這一轉變持續了二十年才完成，「枋寮義民廟協議會委員及管理人選舉規程」於昭和十年（1935）通過，限定委員之資格，林、劉施主爲直系遺族，各祭典區則爲最近期輪值祭典之調首或遺族。民國三十六年（1947）協議會改組成「褒忠義民廟管理委員會」時，仍繼承這一傳統，且一直沿襲至今。這一轉變的影響是爐主制度跟著發生重大變革，由於管理委員的資格被限定，等同於限定了十四大庄之爐主資格。至此義民廟的管理委員及各大庄爐主合一，而且固定由同一宗族的成員世襲接任。[157]

[156] 祀典爐主的分析請參考下一節。

[157] 所謂世襲並非父傳子，而是各大庄之管理委員僅能由原總爐主宗族之成員擔任。管理委員通常是終身制，亡故出缺時，宗族內各依族內慣例推選產生。

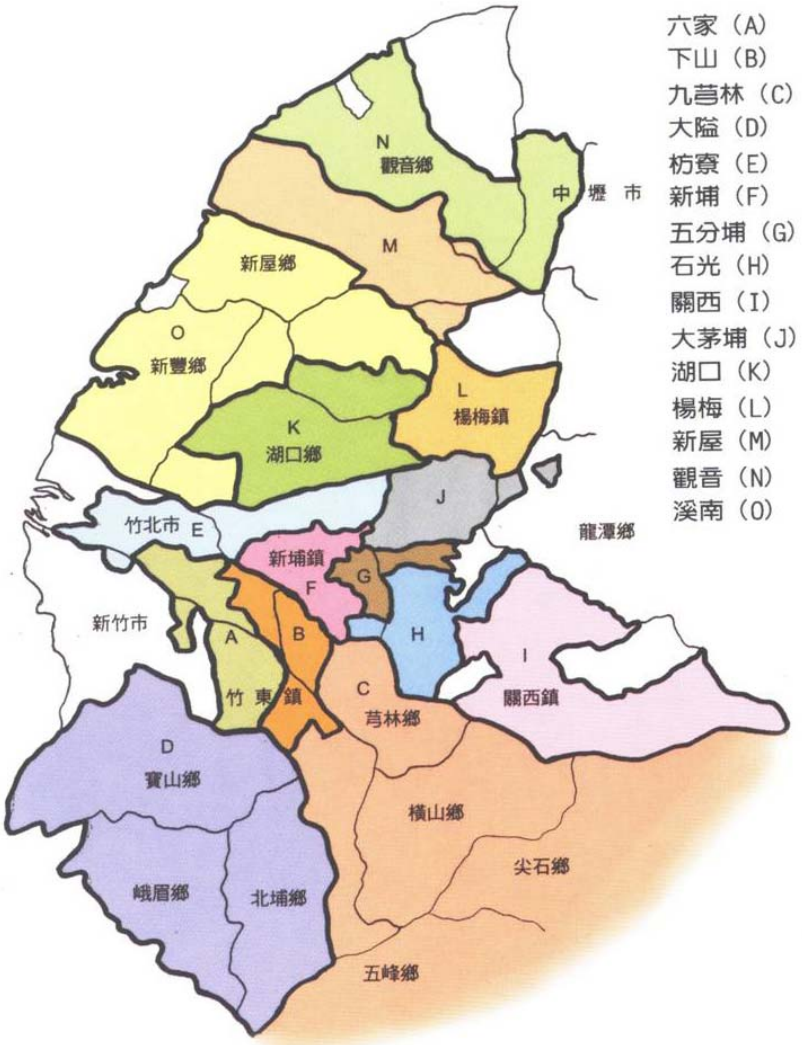


圖 5-2 枋寮義民廟十五大庄分布圖

換言之，經理與爐主雙元時代結束於日本時代，廟產的經理者獲得祿位，得以陪祀在義民爺之兩側；祭典的經辦爐主雖然無法獲得祿位，但是地位提昇至經理人，從而取得限制性的世襲資格，共同組成管理委員會。至此，我們分析了經理人取得義民廟祿位的過程，然而爐主地位的取得過程又如何呢？這是下節的重點。

五、爐主

關於枋寮義民廟早期的祀典制度最大的線索也來自前述四姓規約，這一制度可以稱爲「爐主首事制」。依四姓規約，義民廟建成之後，隨即採行爐主首事制度。早期義民廟文書的立約人皆見「首事王廷昌、黃宗旺、吳立貴及林先坤」等字樣，所謂首事即董事的別名，首爲起首之意，近似所謂發起人。首事原有其鄉治上的意義，如河南長葛縣「向設公議局，由各保首事組織。民國成立，趨重議會，首事名稱已不適用。嗣因某議會奉命解散，合邑公務幾無要領。因設董事辦事處，各董事輪流交替辦公」。[158]然而，首事在承辦祭典上亦有其意義。例如，張汝誠（1734）所輯《家禮會通》對春秋里社鄉社之祭有深入的描述：城市鄉村逢春秋二社日，各處祀五土五穀神，以盡春祈秋報之禮，禮稱報賽，俗云「做福」。輪當首事，潔壇場、具牲禮。先日，會首及與祭者，齋戒沐浴，設位（五土居中、五穀居西）牲案香案居中。

依四姓規約文字「爐主及首事四姓輪流祭祀之日，當具告白字通知粵庄眾紳士，前來與祭。現年爐主及首事要辦祭費，仍長銀項不得私相授受，無論多少當眾交出」文中所指首事即爲承辦祭典人之職稱。目前的文獻資料已無法查考四姓輪值爐主的實質狀況，不過我們大致可以推斷義民祭典的承辦方式係四姓輪值擔任爐主，未輪值者則爲首事，協助爐主。因此，我們大致上可以認定當時的祭典組織是爐主、首事二層制。

[158] 陳鴻疇修：《長葛縣志．卷三政務志》，「董事處」（台北：成文出版社，1976），頁 104。轉引自鄭起東<近代的紳權與官權>，刊於二十一世紀(8)，2002。另外，黃宗智從直隸寶坻縣衙舊檔案中亦見牌頭、甲長和首事等村級領袖。

到底當時承辦祭典的情形如何？四姓規約提供了一個重要線索：「後日粵庄知四姓辛苦，協力建造塚廟成功，每年祿位開祭，具告白字通知，并立帖請褒忠亭經理人，并七月中元爐主以及大、小調緣首等，前來登席。」原本這段話的重點在於預想廟務發展順利的情況下，將可在廟內開祭四姓首事祿位，同時擺席慰勞相關人等。不過，這段文字卻意外地透露了七月中元祭典的相關人員，他們是爐主、大調、小調及緣首。更令人興奮的是，我們在一百年後的一張「調單」（tiau dan）上，居然可以清楚地解讀這種三層制的祭典工作人員（參見圖5-3）。[159]



圖 5-3 枋寮義民廟調單

TSING HUA UNIVERSITY

調單原係慶讚中元祭典的主事人員分工表，亦即「調」字係指參與祭典的工作人員，而「單」即表單之意。目前枋寮義民廟尚存最早的調單爲明治四十二年（1909）當年值年的坪林石崗仔聯庄爲「褒忠亭慶讚中元」祭典所印製（以下簡稱1909年調單）。[160]調單上列滿頭銜與名字，以1909年調單爲例，包含三十四個頭銜，二百三十二個名字。這三十四個頭銜，可以區分成三個層級，即爐主、調

[159] 本調單取自劉澤民（2003:249），調單文本本身並未顯示「調單」這一字樣，所謂調單實係現今口語的說法。目前祭典相關口語關於「調」有兩個語詞，一為調單，另一則為「領調」，前者意指參與祭典人員的名單，後者則指認捐祭典之贊助經費。從調單及領調二詞的文法結構上，我們可以確定在此調字係名詞。在語音方面，目前義民廟祭典區內通行的海陸豐或四縣客語調字音「tiau」，聲調則為去聲。考查《廣韻》與《集韻》二書，則去聲之調字皆作「徒弔切」，因此可以確定口語與文字二者讀音相同。至於調字，依《中文大辭典》轉引自《正字通》之解釋：「調，民賦也。……唐武德初用前代戶調，法制有租庸調，民有田則有租，有家則有調，有身則有庸。租，言以公田假人耕，收稅其租入；調，言據下土樹藝而調取之；庸，言人出絹當役庸直也。」據此，則調字有強制之租稅本意，和自願性質之領調認捐雖有差別，不過至少都指涉錢財。因此，大調與小調係指認捐經費多寡而言。

[160] 此褒忠亭即枋寮義民廟之舊稱。

與緣首（參見表5-7）。

表5-7　新竹枋寮義民廟西元1909年調單職稱表		
層級	類別	頭　銜
一	爐主	總正爐主、總副爐主、爐主
二	調	總主會、總主醮、總主壇、總主普、總總理、總經理
		正主會、正主醮、正主壇、正主普、正總理、正經理
		副主會、副主醮、副主壇、副主普、副總理、副經理
三	緣首	總緣首、五谷首、大士首、司命首、城隍首、三官首、福德首、觀音首、褒忠首、水燈首、協贊首、燈篙首、都副首

資料來源：抄錄並整理自劉澤民 2003:249。

爐主係祭典的負責人；調是事務性分組；緣首即斗燈首，是斗燈的贊助者。這樣的祭典分工體系其實不是特例，而是台灣醮儀中大同小異的分工模式，而且也大致上一直沿用至今。台灣民間建醮祭典時會設立醮壇組織，組織成員以斗燈柱首爲主體，其最高職位設總經理一人，即等於醮主；並設經理若干人，另設爐主數人。

其次是主會、主醮、主壇、主普等在閩南地區則稱爲四大柱（相關論述請參考劉枝萬 1983；劉還月 1994；黃文博 1997；李豐楙 1998）。[161]四大柱原本應是醮務的核心，主會是各壇之總監督；主醮是督導道士，負責祭典科儀者；主壇負責辦理祭壇之設與清除事項；主普則是負責普渡，辦理普施賑濟（劉澤民 2003:248）。在各地醮典的四大柱中，通常會再分化兩層爲頂四柱與下四柱，甚至如 1909 年調單所示，分化爲三層，可以稱爲頂四柱、下四柱與外四柱。1909 調單的「總、正、副」三級，即爲頂、下與外的擴大型四柱結構。

緣首與首事之意同，經過卜筊，有緣方可爲首事。[162]大部分地區都稱打醮時

[161] 臺語「柱」字音同於客語「調」，或許臺語的用法係同音假借之故，尚待進一步查考。

[162] 例如嘉義縣竹崎鄉內埔村香光寺設爐主、緣首（墨明<誰傳「大媽」的旨意？> 香光莊嚴 49，1997）；竹南五穀宮重建碑亦載：同治十三年（1874），已歷七十餘載，其壁傾瓦頹，樑柱腐朽，遂由中港庄五品軍功頂戴陳紹熙為總理，林呈祥為經理，徐琳盛、陳漢雲、劉錦章為緣首，發起募捐，重修廟宇。嘉慶五年（1800）的創建和道光四年（1824）的重建，青雲亭的領袖

侍奉神明的代表爲「緣首」，緣首是在打醮儀式進行時，代表「闔鄉醮信人等」拜神的人。他們在神前被選出，在打醮的大部分儀式中代表鄉民侍奉諸神明。侍奉的方式即爲敬獻「斗燈」，所以這些首事也被稱作斗燈首，亦即負責斗燈的人。斗燈是斗與燈的結合，斗即星斗，是人間生命的象徵。儀式中以米斗內盛白米，並放古銅鏡、古劍、小秤、剪刀、尺、紙製涼傘，並點燃煤油燈。

筆者認爲爐主、調、緣首三層制，可以視爲是爐主首事二層制的變形。主會、主醮、主壇、主普實際上就是整個醮典的分工體系，是祭典系統內部分化出來的事務系統。也就是說，爐主與緣首是儀典性的分工，調則是事務性的分工，二者合作完成一次醮祭。目前調（柱）層級在台灣地區的醮儀基本上仍然存在，只是地位有非常大的差別，某些地區依然是核心，某些轉化爲地域性輪值單位，某些只是單純的斗燈首。即使是斗燈首，某些地方調（柱）仍具重要地位，某些則已經被邊緣化，甚至已無關輕重。

比較 1909 年調單至今日之調單，其三層制結構大致存在，但是呈現首尾擴張，中層萎縮的態勢，也就是居中之調（柱）萎縮，而爐主與緣首大幅增加的現象。以民國八十七年楊梅聯庄輪值祭典爲例，爐主層級增加副爐主，而由三層變爲四層，人數更由大幅擴張至二十九人；調（柱）層級的總、正、副三層制則僅餘總級一層；斗燈首則由十三種增加爲十八種（參考表六）。表面上看來，義民廟祭典組織的變革歷史，前期從爐主、首事二層制擴張至爐主、調、首三層次，顯示祭典中事務系統的重要性提高；後期則中層調（柱）的萎縮。然而調（柱）系統的萎縮不但不是事務系統的萎縮，反而是事務系統的擴大，因爲事務系統

蔡士章和梁美吉都分別名列緣首，後者還擔任那一年的董事。馬來西亞檳城 1824 年的《重建廣福宮碑記》署名亦見緣首頭銜，轉引自駱靜山 2002〈檳城華人宗教的今昔〉，「檳榔嶼華人事跡」學術研討會論文。

不斷擴大到獨立於祭典系統，而另行成立與祭典系統平行的事務系統。於是祭典時便出現兩種屬性的組織：事務系統的醮局組織與儀式系統的醮壇組織。

表5-8　民國八十七年褒忠義民節楊梅聯庄祭典領調調金表

調　別	調　金	備　註
總正爐主	60,000	固定由陳泰春認領
總副爐主	50,000	固定由彭泰和認領
正爐主	35,000	全部由十三位祭典委員認領
副爐主	30,000	全部由十四位祭典委員認領
總主會	20,000	
總主醮	16,000	
總主壇	12,000	
總主普	10,000	
總總理	8,000	
總經理	6,000	
經理	5,000	
各斗燈首	3,000	計玉皇首等十八種

資料來源：褒忠義民節楊梅祭典會 1998 「褒忠義民節輪值楊聯庄祭典調別調金表」，轉引自賴玉玲 2001:220。

目前枋寮義民廟的中元祭典組織正是區分成這兩大系統，事務系統方面有「祭典委員分工小組」，由總爐主自行籌設組成；儀式系統方面的爐主至斗燈首等頭銜，則由庄民以領調（liang tiau）的方式組成。所謂領調指的是認捐贊助經費，至於各項儀式率由事務組織代辦。以輪值八十七年義民廟中元祭典的楊梅聯庄爲例，調金從新台幣六萬到三千不等，當年計領出一千四百二十五調，總調金高達一千餘萬（參見表 5-8）（賴玉玲 2001:225）。

醮典組織在臺灣漢人社會是一般性的組織，各祖籍人群都以類似的組織舉辦醮典，然而義民廟的醮典組織卻有兩項特色，其一，醮典組織相關的爐主、調首及緣首之調單，以超過一公尺見方的紅紙印刷，祭典前並分發給相關人員，俾便自行張貼於自宅廳堂，同時廟宇內外也會將這調單公布，而且公布其間維持一年。這一印刷並公布調單的作法是粵庄所特有，不見於閩人社區（劉枝萬 1983:153）。其二，由於醮祭並非固定祭典，因此醮典組織自然也是臨時性組織，然而枋寮義民廟卻使它固定下來，每年輪值大庄經辦中元祭典時，都用這樣的分

工模式辦理，而且如前文所言，不同於一般廟宇以神意決定爐主，枋寮義民廟的爐主是固定的。二項因素綜合的結果，調單上的名字簡直就可以看成是某成形式的祿位一般。因此，相對於牌位階序的神位與祿位的區分，筆者將爐主以下的名銜階序稱呼爲「調位」，意即調單上的位置。

關於調位系統尚有引人注意者，即調位上的名份並非個人，而是宗族「公號」。義民廟各大庄的輪值爐主是固定的，並不開放給所有庄民。我們在第三章討論公號時，已經逐一討論目前輪祀義民廟的十五大庄的值年總爐主，這些爐主的公號分別爲：六家大庄的林貞吉、下山大庄的鄭振先、九芎林大庄的曾捷勝、大隘大庄的姜義豐、枋寮大庄的林六合、新埔大庄的潘金和、五分埔大庄的陳茂源、石岡仔大庄的范盛記、關西大庄的羅祿富、大茅埔大庄的吳廖三和、湖口大庄的張六和、楊梅大庄的陳泰春、新屋大庄的許合興、觀音大庄的黃益興、溪南大庄的徐國和。這些爐主都是宗族，無一例外。此外，不但十五大庄總爐主爲公號，即使單一大庄內的各總正副爐主也幾乎都是宗族，以民國八十六年（1997）湖口大庄爲例，張六和、羅合和、周三合、傅合源、陳四昌、張昆和、吳義昌、戴拾和、林長泰、陳榮和、黃六成、范國茂等十二個各級爐主全爲公號（邱彥貴2001:159-160）。即使爐主以下的大小調與緣首，也幾乎都是公號，以前引1909年調單中的陳姓爲例，總主會陳三煥、總總理陳四興、陳九和正爐主陳鼎芳、副爐主陳騰芳、正主醮陳和昌、正主普陳來興、副主壇陳達和等也都是公號（劉澤民 2003:248-249）。換言之，整個調位階序都由宗族所組成，而宗族又是本地的主宰力量，這更加顯示調位階序之存在的重要性。

調單的最底層是緣首，但是緣首並非祭典體系的最底層，真正的底層一直延伸到家戶，而完成這一工作的是奉飯制度。目前每年七月義民爺祭典除了當

天最受人矚目的儀式之外，整個七月期間輪值大庄內，所有家戶以鄰里爲單位，輪流每天舉行「奉飯」儀式。所謂奉飯意即請義民爺吃飯的意思，祭品就是日常烹調的食物，這樣的儀式亦用以祭拜死亡後，但尚未撿骨晉塔的親屬（邱彥貴 2001：181-182）。十九世紀的奉飯儀式已不可考，目前田野訪談所得資料亦傾向於認爲早期應係以扁擔米籮直接挑至枋寮義民廟奉飯，所以也稱「□飯」（kai fan，擔飯）。且依陳朝龍在十九世紀的觀察：「俗崇尚義民，雖深山窮谷之人，不辭跋涉，日挑牲醴香楮詣祠，致祭者絡繹不絕」（陳朝龍 1894：388）。此外，亦有人主張奉飯儀式係因日治時代，義民廟因皇民化運動而被壓抑，於是家戶轉用自行在家奉飯的方式祭祀義民爺。近年來，可能是受到媽姐遶境儀式的影響，義民爺被請到當地的主廟，直接就近接受庄民奉飯。以民國八十六年湖口聯庄輪值義民祭典爲例，當年農曆五月十九日起至七月十九日止，六十日內，義民爺被迎請到祭典區內的四間主廟，即波羅汶三元宮、三湖三元宮、新湖口顯聖宮及老湖口三元宮內安座，由各主廟祭祀圈內家戶以鄰爲單位舉行奉飯祭儀（邱彥貴2001：161-166）。

無論奉飯儀式始於何時、什麼原因、採用何種形式，筆者認爲奉飯儀式是輪值爐主制度的配套措施，藉由奉飯儀式，把所有家戶都整合進這個一年一度的，但卻十五年才能主辦的祭典中。這些家戶雖然沒有輪值擔任爐主，也沒有調位，但是透過奉飯，仍被納進龐大的義民祭典系統內（羅烈師 2001:145-146）。

總之，從總爐主到奉飯，枋寮義民廟複雜而綿密的祭典組織體系，創造了調位階序，藉由領調制度，將龐大的人口納入它的祭典區內。

六、中元與外庄

前節討論爐主爲首的祭典體制時，確實完整地描述了龐大的人群結合現象，

然而，這些人爲什麼會結合在如此龐大的義民信仰組織下呢？前文我們討論經理時，1802年四姓規約所規畫的外庄經理制度，後來果然促成了廟產大幅增加外，也大致完成義民廟北中南三大祭典區的架構。然而，爲什麼祭典區會擴張爲十五大庄呢？那就牽涉到另外一個擴張途徑是「中元外庄當調」的制度。實際上，如本章前文所引道光十八年祀典簿條文，當時已切確載明十三庄的說法，換言之，除大隘之外，義民信仰早在道光年間就已擴張成現行規模了。

相較於外庄經理制，四姓規約所規劃的中元外庄當調體制，對於義民信仰的擴張，似乎有過之而無不及。何以中元外庄當調具有此一魔力？我們自然應該談談中元。

在臺灣的本土民間信仰中，厲鬼信仰爲其最主要的特色之一。 簡單來說，所謂的「厲鬼」是一些沒有後代子嗣供養，或者是一些橫死、冤死的靈魂；同時，「厲」也蘊含有「疾病」、「罪惡」等意思，甚至於有時可以寫成「癘」(康豹 1997)。這種厲鬼信仰背後的心理基礎，就是我們多次提及的「無主的恐慌」，而中元祭典正是面對這一無主恐慌下的厲鬼。有清一代臺灣中元相關文獻俯拾皆是，早在施琅渡海當年，便立即在中元開祭陣亡官兵：

> 奮先登以賈勇，誓焚艦而搴旗。遂乃觸轟燄于飛隕，罹鋒鏑而傷彝。痛形體之淪喪，冀魂魄之來茲。風雲悽其悲惋，波濤咽其流澌。余忝軍麾于率領，肅紀律以控持。屆中元之令節，值蘭盆之會期。念將士之殫力，悼幽冥之凶危。羅肴蒸以奠享，陳酏醴于盈卮。持耑員而虔祭，抒誠愫于水涓。靈之遊兮仿佛，惟歆飫兮攸宜。尚饗。[163]

又依陳朝龍十九世紀末的觀察，粵庄的中元普渡的盛況如下：

[163] 施琅康熙二十三年（1684）七月十五日〈中元祭陣亡官兵文〉，收錄於《靖海紀事》，臺灣叢刊第 13 種。

七月做普度，皆與土著略同，惟祭用豬羊，較土著爲常。凡村社祈安建醮，先期禁屠宰，齋戒備極虔誠，延僧道建道場，或二朝、三朝，間或有五朝者。閩莊皆茹素連日，祭品亦皆用素。至尾日普度，大開屠宰，各首事及各村莊多出全副豬羊，豬以極大爲尙，間有豬一頭重五百餘觔至六百觔者，羊以角長而正爲尙，間有角長一尺一、二寸至一尺三、四寸者，皆數年前預蓄於家，極意飼養以備臨時應用。[164]

陳朝龍所看到的是一普遍現象，相關碑文甚多，例如，土著（閩人）中元祭典亦屬隆重，竹塹城士紳即曾爲了確保祭典有所依憑，將充公之財產列爲南壇大眾廟之廟產，以作爲中元祀孤費用：

竹塹城南壇有同知楊廷理於嘉慶十六年立大眾廟中元祀業碑，竹塹南門外大眾神廟創建已久，每值中元佳節，向有蘭盆勝會，以祀孤魂。近因捐題維難，廢而莫舉。賢等用是捐銀九百三十員，買過潘文助北莊崙仔尾水田四甲七分，帶園四坵，並厝五間，充入大眾廟，付首事輪流掌管，佃耕種，按年收租。據此，查該生等公捐置產，助入大眾廟以爲中元祀孤用費，洵屬善舉堪嘉，合行給示勒石。[165]

緣同治六年間，有本城恆義號（即麥悔官）生理倒罷，積欠和等眾郊戶銀貨賬項，核算數千元，…爰是和等邀集眾鋪戶人等酌議，愿將此瓦店四座充入南壇爲祀業，以備歷年中元費用之需。聚鋪戶等俱各心悅誠服，從茲勒石以垂久遠。店契稟官存案。

竹北二堡的大溪墘、大崙、白墩、紅毛港及大湖口四庄也曾舉辦過聯合建醮的儀式，雖然這一醮儀並未明指中元祭典，但是所祭祀的對象與中元相同的是無主亡魂：

[164] 參見陳朝龍，1894，《合足校本新竹縣采訪冊》，頁 387。南投：省文獻會。文中所謂「土著」係指閩人而言，相對於閩人之粵人則稱「客庄」，請參考第六章相關討論。
[165] 錄自〈大眾廟中元祀業碑〉，下同。同前註，頁 242-244。

……今者大溪墘及大崙、白沙墩、紅毛港、大湖口，上達崑崙靈址，下臨鳳鼻之美，左關長崗之峽，右連南海慈流。四庄聯合，人心無二，僉議秋冬之交，幸際耕耘之隙同，脩無量之陰功，祈安建醮……或爲西州大賈，執佛無親；或爲南陽行商，穹碑未記；或沙場無定，依然夢入深閨；或青塚徒存，猶是心期月鏡……勸捐與勸施，同功集腋成裘。共建一醮，使大溪墘等四莊，永爲布金之地，家報平安之竹，庭開富貴之花。是爲序。[166]

序中大溪墘在今新屋，大崙在中壢，白沙墩在今觀音鄉，紅毛港與大湖口分別在今新竹縣新豐鄉與湖口鄉。這四庄正跨越了桃園新竹兩縣的五個鄉鎮市：觀音、新屋、中壢、新豐與湖口，規模相當龐大。關於無主心理恐慌最真實的例子，莫過於光緒十六年（1890）金協和股夥、金惠成墾戶與姜義豐公號三方所定的〈杜賣盡斷根水田山園契字〉。金協成股夥向金惠成墾戶承墾五指山等處，墾成之後，必須瓜分，使各安其業。然而，眾股夥卻碰到難題：

但念人安必依神安，切自開墾以來，在此界內凡遭斃命者不計其數，若非修齋超度，則落魄何以超生？所以欲分此業，必先超度。[167]

契約中所謂「欲分此業，必先超度」，充分表達了對亡魂的恐慌心情。而既要超渡，就必須有經費，偏偏眾股夥苦無資金，於是股夥與金惠成商量的結果，便將一部份土地以三百大元賣給姜義豐，這樣超度經費就有著落了。

姜義豐思補記，即備出業價佛銀三百大員正色，現經中及眾股金惠成及金協和提收足訖，以爲超度及修塚用費之資，俾鬼神得以憑依，庶眾股可以樂土矣。

[166] 參見筆者所蒐集「新竹縣湖口鄉羅景輝古文書」，未刊。
[167] 錄自〈杜賣盡斷根水田山園契字〉，北埔姜家史料，轉引自吳學明，1998，《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》。頁 222-223。新竹：縣文化局。

這一契約明白地告訴我們，人們對於無主亡魂的心理恐慌，絕不只是心理恐慌而已，實際上，這種恐慌明明白白地要求人們必須正式地面對它，以實際的作爲安頓無主亡魂。正因如此，所有的村落每年中元必定舉辦中元祭典，而且這種中元祭典往往就在地方公廟舉行「公普」，亦即跨村落的共同中元普渡儀式。而且，更值得注意的是，中元祭典對於地方公廟的重要性絕不亞於主神祭典，芎林鄉廣福宮的廟史是最好的例證。廣福宮興建於道光元年（1831），當時的經理人有黃克昌、何俊享、徐元華、劉嵩山、林賢德、鄭家賢、劉維翰、葉林恩、劉珍亮等，主神爲三山國王。此後，依廣福宮廟碑上的〈九芎林莊誌〉的記載，整個廟史幾乎就是一部關於九芎林中元祭典的紀錄，相關文句條列如下：

咸豐五年有黃克昌、劉維翰、劉嵩山開設中元，施主姜義豐、鄭振元施柯仔田租谷，每年以增中元之光榮也。

至明治廿八年乙未舊六月十六日被値兵焚之後，至明治卅一年間，有經理人林學源、劉如棟、劉仕確、林貴進、林文勝、劉仁超、徐春、劉朝品、姜 紹清、劉仕祥等不辭跋涉，辛苦外出捐圖，重建國王宮廟宇，指揮督造人劉仕兼，後因中元落矣，明治卅二年有殷紳劉如棟、彭殿華、林學源、劉仕確、鄭獻瑞爲首，爰請殷戶施出銀元曰爲贊元社，生放利息以應中元之用，乃復中元之盛況也。

至大正八年間中元又至，落何謂矣？只因貨物騰貴，入不敷出，實難料理。有經理人劉仕確、陳貴進、徐宏春、林玉來等妥請各位樂施銀元，共同交中元社經理人立業外，生放利息，以爲中元長存之計，曰爲重振中元祀典也。即日援請十七庄殷紳公同議定，就將中元於大正九年度起輪流各庄。九年列明爲一序，王爺坑、石壁潭聯庄一年；倒別牛、五股林聯庄一年；中坑、赤柯寮聯庄一年；水坑、沙坑聯庄一年；赤柯林、高梘頭聯庄一年；芎林上街一年；芎林下街一年；上

山、崁下聯庄一年，下山、五座屋聯庄一年。自輪中元祭典之後，庄庄茂盛，戶戶安康，日昌日盛，福祿壽全。[168]

九芎林廣福宮的歷史顯示，十七庄鄉民所組合而成、九年一輪的九芎林廣福宮祭祀圈，實際上並非主神三山國王的神力展現，反而是關連於無主亡魂的恐慌與悲憫。

枋寮義民廟的歷史與廣福宮如出一轍，1802 年四姓規約規劃「中元外庄當調」後，正因爲中元是所有竹塹居民的共同心理基礎，所以一旦策略上決定了外庄當調後，它必定具有擴張的趨勢。而這種擴張的內在過程我們已經從 1909 年調單的「爐主、調首、斗燈首」三層體制中，發現整個石岡仔與坪林大庄的重要宗族都已納入當年的祭典中。我還可以用金廣福大隘說明這一過程。北埔慈天宮創建於 1846 年，1853 年重建於今址，1864 年形成以慈天宮爲中心，包含北埔、南埔、草山、峨眉、富興等地的中元普渡祭祀組織。此一中元普渡是採各庄輪流方式，由姜義豐家擔任總爐主，每年爐主則固定由姜義豐、何合昌、彭捷和、莊榮基、黃義和、黃榮和、曾協春等七個家族輪流擔任（吳學明 1986: 282）。這七個家族都是參與拓墾大小業戶所形成的家族，他們佔總人口的絕大多數，也幾乎擁有所有的土地，透過這個輪祀組織，成爲一個整體。1877 年這一整體以大隘爲名，加入義民廟的輪祀組織，正如 1909 年調單的情況，整個大隘便納入義民廟的一個大庄。[169]

儘管如此，就算整個奧秘是中元，也可以同意外庄經理與外庄當調是十分聰明的策略，但是我們最後仍然要回答最重要的一個問題：成爲囊括十五大庄信仰

[168] 參見〈九芎林莊誌〉，轉引自吳學明，1998，《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》。頁 238-239。新竹：縣文化局。原文尚有一筆創建文林閣及三筆建造橋的紀錄，因與中元無關，故從略。另原文依芎林廣福宮《癸酉年慶成福醮專輯》校改。

[169] 嗣後溪北大庄分立為觀音與新屋兩大庄，便為我們今日所熟知的十五大庄。

中心的，爲什麼不是竹塹地區其他地方公廟，而是枋寮褒忠義民廟呢？弔詭的是，義民廟藉中元而擴張，而中元之所能擴張到那麼大的範圍卻又正是因爲義民本身。爲什麼呢？我們接下來回答。

七、階序與人群

我們在第三章已分析基本社會體系與祭祀圈模式，並且概略提及竹塹地區各地方公廟，本章談過義民信仰的擴張過程後，結合這兩者，我們從牌位、祿位與調位，一套固定的名位階序將祭典區域區內所有的宗族公號與公廟，都整合進一個龐大的信仰組織內；此外，更用奉飯制度，將未能參加名位階序的所有家戶，納入信仰組織的最底層。換言之，牌位、祿位與調位是構成一個神聖階序，並且藉由這一神聖階序將祖先與公號內的宗族人群，納入龐大的信仰體系中。

但是這並不意謂神聖階序是結合竹塹人群的唯一力量，因爲我們不能忽略一個連帶的問題：「那些牌位等神聖階序位置上的主人是如何取得神聖階序的？」本章關於祿位主人的分析已經說明，神聖階序的取得必須透過廟產的捐施與管理，調位則是對祭典經費的捐施與管理，因此祿位調位的取得都與財產有關。也就是說，神聖階序和世俗階序透過財產的捐施與管理，巧妙地結合在一起，進而以此階序將竹塹人群組合起來。



圖 5-4 枋寮義民廟正殿聖旨及牌位

不過，別忘了祿位與調位之上，還有崇高的牌位，如何解釋這些與財產無關的牌位主人，爲何卻端坐在整個神聖階序的最頂端呢？我們不妨回到枋寮義民廟的正殿，用殿上的牌位回答這一問題（參見圖5-4）。[170]在整體神聖階序結構中，正殿兩方牌位被放在核心位置，一方是「敕封粵東褒忠義民位」，另一則是「聖旨」，前者位於正殿中央，亦即主祀神的位置上，後者位於義民之位的神龕眉樑上。這樣的配置十分奇妙，義民牌位位於廟宇正殿中軸線上，毫無疑問是整個階序體系的最高位置；然而聖旨所在的眉樑位置，卻十分巧妙，它同時高於義民之位，但卻又低於義民之位。高，因爲它就是掛在眉樑之上；低，它無法放在神桌上，根本不在牌位的神聖空間之中。因此遠高於視線的聖旨，並不在崇祀之列，鄉民不會對之擎香禱念，也也沒有香爐可供插香。但是聖旨卻必須存在，用以揭

[170] 本相片係筆者於 2004 年 10 月 4 日攝於枋寮義民廟內。

示褒忠義民之位是帝國「敕封」的，從而確定其身份屬性。總之，國家的聖旨與義民之位結合成一體，以「敕封義民」的形式，同時取得神聖階序體系的頂峰。

至此，我們終於了解「爲什麼是枋寮義民廟？」因爲從牌位上「敕封粵東褒忠義民位」的戧金字樣上，我們理解了這一群粵東義民爲保衛國家而犧牲，他們也因而受到國家封贈，而且他們屬於所有粵人。因爲它是國家的，所以它有能力跨越地區，因爲它是粵東的，所以整合人群。關於國家這一要素我們這一章分析完成了，至於粵東則是下一章的重點。

第六章　身份認同與族群：義民、粵人到客家

> 沒有什麼比無名戰士的紀念碑和墓園更能鮮明地表徵現代民族主義文化了，這些紀念物之所以被賦予公開的、儀式性的敬意，恰好是因爲他們本來就是被刻意塑造爲空洞的，或者是根本沒人知道到底是哪些人長眠於其下（Benedict Anderson 1999:17）。

> 《府志》敘風俗，各府廳縣皆總括大概，而其附考各條，皆今臺南府城之俗。《廳志》敘風俗亦重敘土著而佚客庄，今遵冊式，新輯客庄風俗，悉據故老傳聞及時論之確然可信者，分類十四……備載之（陳朝龍 1894:383-384）。

本論文第五章的要點在於分析人群藉由枋寮義民廟信仰的特殊經營模式，以名位的階序體系，將竹塹粵人組合成一個龐大的信仰組織。然而，義民信仰與其他主神信仰有一重大差異，因爲義民信仰牽涉到信仰者自身的身份認同。從朱一貴、林爽文到戴潮春，歷經三次民變後，至十九世紀中期時，竹塹地區的義民論述與粵人論述相互結合，且互爲表裡，塑造了粵人保莊衛國的忠義形象，因而在

臺灣的人群中，明確地區分出所謂「粵人」這一身份認同的族群。而且這一粵人的族群身份至十九世紀末期時，已大致形成「客人」身份認同；不過甲午割臺後，這一客人族群認同因外來劇變而終止。以下本章便分別從義民論述、粵人論述及未竟的客人論述三個面向，剖析其中流變。

一、義民論述

我們已在第四章的族群政治主題中，討論了義民；也在第五章說明枋寮義民廟的建廟始末，以及廟內的名位階序體系。本節我們置重點於討論義民論述在竹塹地區形成的過程，並將以此作爲下節討論粵人論述的基礎。

原本臺灣的義民現象普見於所有祖籍人群，並非客家專屬，相關例子比比皆是。南臺灣的西勢六堆忠義祠創建於康熙六十年（1721），除供奉康熙末年殉難的義民外，後來雍正十年（1732）吳福生事件、乾隆五十一年（1786）林爽文、莊大田的天地會起義、道光 2 年（1822）陳洋事件等殉難的義民也集中祭祀於此。甚至直到年光緒二十一年（1895）甲午戰爭，日本割據臺灣，在接收臺灣的戰爭中，反抗日本帝國政府的臺灣人民，依舊以義民相稱。當年在臺灣北部以武裝對日進行抗戰的地區領袖，有深坑的陳秋菊(前清四品武官)、錫口（松山）五分埔的詹振、八芝蘭（士林）的賴唱、北投的楊勢、金包里(金山)的許紹文、許石、林烏棟、淡水的簡大獅、蔡伯、大屯山的盧錦春、宜蘭三貂堡的林李成、林大北、徐祿 、宜蘭二圍的林維新、林火旺、宜蘭三叉坑的王秋鴻、須錄英、大料崁的簡玉和、三角湧(三峽)的蘇力(樟腦製造商人)、桃園平鎮的胡嘉猷等人。這些義民軍在 1896 年元旦起義，圍攻已經陷落於日人之手的臺北城，前後長達八天。[171] 北部這場殺戮留下許多遺跡，例如臺北縣三峽鎮的「忠魂碑」、臺北縣坪林鄉胡

[171]郭弘斌，2003，〈臺灣人的臺灣史〉，刊於 http://www.taiwanus.net/history/index.htm。

桶古道的「胡桶義民碑記」與「胡桶英烈義民爺大公墓」。

換言之，義民一詞在臺灣源遠流長，指的是受政府號召，參與敉平反政府叛變的平民。那麼，這種義民論述在竹塹地方社會如何進行，又有何特徵呢？下文詳之。

（一）身份

竹塹地區的義民信仰源自林爽文事件，相關史實已於前文提及，此處不再贅述。圍城之役的死難者所受到的待遇截然不同！當時城內至少處死了三十七名林爽文部眾，[172]死於戰役者有多少人則已不得而知，據說這些死者埋骨於西門城外及竹蓮寺間荒塚，兩百多年來幾經遷葬，現在大概就收容在竹蓮寺旁的「大眾廟」裡。然而城外的殉難者最終卻成爲竹塹客家地區核心信仰枋寮義民廟之所繫，兩相對比，吾人不得不心生疑問：是什麼原因造成這一懸殊的結果呢？下文便置重點於竹塹城外地區對本事件的論述。

目前所見竹塹地區對於林爽文事件最早的文獻是乾隆五十三年的〈戴元玖捐地合議字〉，本文件有一段文字頗爲重要：「茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載乏地安葬」。[173]雖然僅有短短的一句話，但是包含了兩條重要線索：其一，林爽文事件的殉難者僅被視爲所謂「陣亡義友」，這一點相較於此後所謂的「義民」一詞，顯然有所差別；其二，殉難者的遺體係暴露兩載之後，才被安葬。

比較完整的論述始於筆者第五章已引用過的「四姓規約」，其中廟產及祭典事務方面，我們也已於第五章詳加討論，在此我們置重點於林爽文事件本身及義民之相關論述。

---

[172] 參閱陳培桂，1872，《淡水廳志》，頁 262。臺灣文獻叢刊第 172 種。
[173] 參見〈戴元玖捐地合議字〉，轉引自賴玉玲（2001: 20）。

丙午年冬，元惡林爽文戕官陷城，程所主遇害，壽師爺接任，立策堵禦，我義民墓勇，幫官殺賊切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安，蒙　制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字，時有王廷昌自備銀項，請出鄧五得爲首，各處收骸，欲設塚廟。相有地基，立買成就。遂即設席請得義首林先坤、黃宗旺、吳立貴等，合眾商議。痛此義民死者，淒青靈於墨夜，暴白骨於黃沙，營埋忠骸於青塚，以免陰靈怨哭如他鄉。

這份事件發生八年後的規約，對義民祭典已經有完整的論述，除了第五章已經提及，四姓規約可以視爲義民廟祭祀組織發展的憲章外，我們還可以看到義民的定位與國家的角色。首先，林爽文被視爲「元悪」，而林爽文事件完全是一場反政府武裝的叛變。其次「義民」一辭已確定出現，而且還創造了一個說法：由於皇帝以「褒忠」匾額封贈殉難者，於是地方才開始收骸營葬。其三，安葬義民的直接原因係爲避免忠骸之「陰靈怨哭如他鄉」，亦即前文所提及之無主的恐慌。

真正的完整的論述是寫成於道光二十一年（1841）的〈敕封粵東義民祀典簿序〉，全文用典豐贍，對仗工整，可謂極盡馳騁文筆之能事。作者是竹塹地區舉人曾騰，名列前文所提道光二十二年請帖的十六人之中，也曾於咸豐七年（1857）在義民廟掛匾。[174]筆者將原文分段標點，解析如下：

且夫論食毛踐土之恩，則效忠者何分資格？念率土戴天之功則赴義者豈特賢豪，是以有功必庸，當庸者首及黔黎之節義；靡德不報，尤推者草莽之忠良。彼食馬之三百人，驅獒之一介士，盡其小節，報厥私恩者，無論矣。

[174] 曾騰〈敕封粵東義民祀典簿序〉一文引自《褒忠義民廟創建二百週年特刊》；掛匾事參見《粵東義民祀典簿》，詳見下文；至於曾騰的舉人身份目前仍查無所本，尚待進一步考據。

全文首先申明效忠報恩不分貴賤資格，以凸顯義民的平庸黔黎身份。所謂「食馬之三百人」語出《史記・秦本紀》，指秦穆公賜酒赦免三百位偷食馬肉者的故事；至於驅獒介士則指出征之勇士。這些義民雖然是平民身份，但是他們捨身取義的精神與自古名垂青史的英雄烈士，例如嚴顏、嵇紹及南霽雲等人，並無差別：

即嚴將軍之頭可捐，嵇侍中之血莫洗，霽雲之指尚在，無憂六射鬚眉；常山之舌猶存，誰畏三軍劍戟，精忠亮節，勒鼎銘鐘，類自田間□耳。然此數公者，具陸隨之文，兼絳灌之武，其死猶慷慨，義本從容。若夫忽而路雨課晴，荷戈執斧，負耬鋤以從長子，挈竿木以衛丈人，張睢陽之易子炊骸，不言天道，李都尉之途窮箭盡，但識人倫。彼軍直欲投鞭，我師只堪制梃，忠由天定，何□乎鶴唳風聲；義屬性成，遑問乎鷹颺虎視？

林爽文起事之時，全臺擾嚷，可謂哀鴻遍野，令人心酸：

骨暴砂礫，血濺泥塗。間讀李華之戰場文，因思甌北之武功記，如粵東之義民，死且不朽。義民當乾隆丙午之歲，正林逆猖狂之秋，斯時也，四邑狼奔，三年豕突，屠命吏，戰守臣，雉堞須傾未傾者，剩茲即墨，烽煙迭警，告警者僅有哀鴻，聽父老遺言，猶堪髮指，稽史乘故實，曷禁心酸？

幸虧義民之護國，臺灣府城才未淪陷；竹塹城雖被攻陷，也靠義民之力，才能重光：

我義民抱護國之忠肝，欲復此邦侵地，張勤王之赤膽，直攖強冠奸鋒。斯時也，揮魯陽之戈，憚厥威者億萬眾，摩謝梁之盾，賈其勇者千三人，而臺府一城，遂若金甌之鞏矣。即如塹城破而復光，失而

復得，掃鯨鯢而飼黃耳，撥雲霧而見青天，靡義民一甄兩甄之鼓，援幟立幟之功，何哉及此矣？已而不裹馬革之尸，祇戴防風之骨，雖不求生存華屋，猶死入玉門，刀鋸如飴，那懼身填溝壑？鼎鑊靡悔，但覺心懸旗裳爾。

曾騰論述至此，藉由歷史，已將籍籍無名的義民，與傳統忠臣烈士相提並論。如果這只是一篇文人酬酢應對之作，我們便不必太在意他說了些什麼。然而這篇文章被放在《粵東義民祀典簿》上，是一篇代表祀典核心意義的序文，而且這本祀典簿往後使用了一百餘年，成爲枋寮義民廟最重要的文本，我們自然有理由將它視爲竹塹地區義民論述的核心文本。簡言之，經由這一歷史地位的提昇，更能襯托皇帝以「褒忠」二字封贈義民所具有的意義。[175]

猶有進者，我們千萬不能忽略曾騰序文之本質，亦即這是一篇「祀典簿」的序文，而設立祀典簿的目的係爲了記錄祀典的收支，以收管理廟產之效。因此，序文的後半部便開始論及廟產相關事務：

然而鉦鼓雖銷，忠魂仍在，殯宮不築，義闔疇依，彼蓬蓽有門，不乏飢哉之方朔；棠梨無主，能免餒矣之若敖乎？幸而伏　神聖之武威，渠魁械磔，經皋夔之保奏，忠骨揚灰，鳳詔錫於九重；龍章寵以二字。榮以御筆，匾曰褒忠。全粵紳士等體天子尊崇之義，思義民捍衛之功，或捐田爲烝嘗，以豐祀典；或經營料理，儥賣田園，以綿奕□之春秋俎豆。好施之摩詰，罄竹難書；喜捨之蘭陀，更僕莫數。爰於枋寮之地，共築一墳，以安遺骨，墳下築一廟，以嗣香燈。自乾隆己酉創建，至庚戌告竣，典至鉅也。時□七月，作盂蘭以爲超渡慈航，念焰口經以爲懺□寶筏，意至虔也。由是祭掃有資，祈報有所，法至備也。

[175] 筆者已於第五章說明，乾隆所頒「褒忠」等匾額原本係以坊里為封贈對象，然而後來各庄卻將本匾視為對殉難義民的封贈，請參考前文。

經由村民「捐田爲烝嘗，以豐祀典；或經營料理，儥賣田園」，義民祭典由是「祭掃有資，祈報有所，法至備也」。文章至此已進人尾聲，展望未來，一方面勖勉鄉民感念義民捐軀之節義，一方面也要牢記前人捐獻廟產的真誠，從而繼續捐資，或者協助經管廟產，使墳墓與祠廟固若磐石，成爲庇護眾人的力量。如此不但表彰了義民之忠義，也不致辜負天子褒獎義民的美意。

惟願我粵東同人，念死者捐軀之節，思前人捐資之誠，守成非易，或再托阿難之缽，或更指魯肅之困，經理與創始同功，恢緒與權輿濟美。日積月累，增長繼高，修墳墓則固若苞桑，脩祠廟則安若磐石。將忠貞代產，昭百粵之英靈，孝義聚生，作八閩之保障。庇我眾姓，俾熾而昌。保我後生，好整以暇，花村□靜，瀛海瀾安，綿綿延延，忠泉感沸；繩繩繼繼，義筍檀欒，文露和武露齊濃，齊雲並卿雲一色，神絃社鼓，可以謳歌。盛世之氓，蘋藻溪毛，亦堪供養，庶可表我義民好忠且義之良心，以無負聖天子報德庸功之至意也。豈不休哉？是爲序。

歲重光赤奮若之葛月朔日　漢卿曾騰拜撰[176]

總而言之，曾騰這篇華麗的序文所包含的義民論述大致包含三項，其一，將義民身份提昇爲傳統忠臣烈士之典範；其二，略敘廟產，並鼓勵捐輸或經管；其三，寄望藉由廟產而確保祀典，從而彰顯義民節操與天子聖德。

比較四姓規約與祀典簿序，前者關於林爽文以及義民的定位方面，完全被後者所繼承；至於四姓規約中無主的恐慌，在後者則發生了變化。在四姓規約裡，鄉民「營埋忠骸於青塚」爲的是「以免陰靈怨哭如他鄉」；然而，在祀典簿裡，我們仍見無主之恐慌，曾騰先是輕描淡寫地說義民「雖不求生存華屋，猶死入玉

[176] 重光為辛，赤奮若為丑，故此記寫於道光辛丑二十一年；葛月，原文為「” 月葛” 月」，罕用，電腦無此字，故此處改寫成葛月，即臘月，十二月。

門」，句中所謂死入玉門意即死後返鄉，略有歸葬之意；後又進一步指稱「鉦鼓雖銷，忠魂仍在，殯宮不築，義闔疇依」，擔心戰後義民的忠魂無廟祠可依；於是造成「彼蓬蓽有門，不乏飢哉之方朔；棠梨無主，能免餒矣之若敖乎？」亡魂飢餒的情形。[177]不過，曾謄更轉而強調義民視死如歸，「刀鋸如飴，那懼身填溝壑？鼎鑊靡悔，但覺心懸旗裳爾」，這一視死如歸的精神，則正因爲「義民抱護國之忠肝」。也正因爲義民護國之忠誠，義民犧牲後，便「幸而伏　神聖之武威，渠魁械磔，經皋夔之保奏，忠骨揚灰，鳳詔錫於九重；龍章寵以二字。榮以御筆，匾曰褒忠。」

正如Anderson的所主張，「沒有什麼比無名戰士的紀念碑和墓園更能鮮明地表徵現代民族主義文化了，這些紀念物之所以被賦予公開的、儀式性的敬意，恰好是因爲他們本來就是被刻意塑造爲空洞的，或者是根本沒人知道到底是哪些人長眠於其下」（Anderson 1999:17）。從遇難的「義友」到護國的「義民」，林爽文事件的陣亡戰士，在1840年代時的曾謄〈祀典簿序〉裡，義民身份得到確認，而且也與國家充分地結合。而且，更重要的是，我們不宜將這序文看成只是一篇文人創作，因爲這一篇序文是被放在祀典簿上，而祀典簿所代表的是一套財產管理制度，而且這一財產管理制度的直接目的就是爲了確保祭典。總之，透過祭典，義民與國家之間的神聖關係因而確定，而義民地位也同時得以肯認。

（二）戴案

義民與國家之間的聯結不僅透過義民祭典而完成，枋寮義民廟內的匾額，更是我們解讀義民與國家之間關係的重要線索。枋寮義民廟有五塊清代官員頒贈的

[177] 用漢東方朔詩「侏儒飽欲死，臣朔飢欲死」，飢哉之方朔意即飢民之意。棠梨無主則用清初詞人彭孫遹詩「流波千裡送春歸，棠梨開盡愁無主」之意，暗指無主的人民或死者；若敖鬼餒出自《左傳·宣公四年》「若敖氏之鬼，不其餒爾？」若敖：指春秋時楚國的若敖氏；餒：餓。若敖氏的鬼挨餓，比喻沒有後代，無人祭祀。

匾額，分別爲福建巡撫徐宗幹、淡水同知秋曰覲、督辦軍務候補道區天民、候補分府代理淡水同知署彰化縣張世英、與欽差督辦台灣防務巡撫劉銘傳（參考表6-1）。這五塊匾額除了劉銘傳所懸外，其餘皆與戴潮春之亂（1862-1865）息息相關，分述如下：

表 6-1　清代官方頒給褒忠亭義民廟匾額一覽表

匾額	時間	姓名
同心報國	清道光三年五月 (1823)	福建巡撫徐宗幹
贊襄施濟	清咸豐二年 (1852)	淡水同知秋曰覲
忠義流芳	清同治癸亥年 (1863)	督辦軍務候補道區天民
義繼褒忠	清同治四年春月 (1865)	候補分府代理淡水同知署彰化縣張世英
集義褒忠	清光緒十二年冬 (1886)	欽差督辦台灣防務巡撫劉銘傳

資料來源：枋義民廟廟內匾額；新竹縣文獻委員會編，1953，《新竹文獻會通訊》9：11。

戴案與林爽文案都起自於中臺灣，而其影響也以中臺灣爲主。儘管如此，戴案對竹塹地區仍有相當大的影響，城內的鄭林兩大家族之間的傾軋消長，皆與本案密切相關（黃朝進 1985）。戴案發生後，城外居民再度組成義民軍，由九芎林劉維翰、北埔姜殿邦、新埔張元清及大湖口戴朝楨等領軍，南下參戰（林柏燕 1997：381）。

第一面「同心報國」匾額依陳朝龍《合足本新竹縣採訪冊》所記，係福建巡撫徐宗幹於道光三年所立，唯根據徐宗幹（1796-1866）自傳性質的〈雪夜探營圖自記〉所述，宗幹於道光二十七年（1847）秋天奉命任臺灣兵備道，至咸豐四年春（1854）離台，又至同治元年（1862）徐宗幹陞任福建巡撫，因此本匾立於道光三年的可能性極低。徐宗幹字樹人，號伯楨，自稱「斯未信齋主人」，江蘇

通州人。由進士，歷官山東、四川府州縣，任職臺灣道時，正逢英人窺臺之後，著防夷之論，立紳民公約，禁止與英人貿易。水沙連六社久請內附，宗幹請准援乾隆五十三年之例，先設屯丁管理，後遂設官置治。同治元年（1862）擢陞福建巡撫，此時彰化戴潮春事變延及全臺，又值福建上游太平軍戰事復亟，宗幹兼籌並顧，二年九月，派分巡臺灣兵備道丁日健率兵從淡水的雞籠登陸，與竹塹義軍會師，十二月奪回彰化城後，戴潮春遂向南侵入鳳山，與六堆粵籍義民激戰後被捕，臺地逐漸安寧。簡言之，徐宗幹任職福建巡撫期間發生戴案，而其平定，徐宗幹居功亦偉，故其頒贈「同心報國」匾額之舉，理應在戴案平息之後。

第二塊匾額爲淡水同知秋曰覲所立，依《合足本新竹縣採訪冊》所記，本匾立於咸豐二年（1852），並署淡水分府秋立。然而，秋曰覲前後兩任淡水同知，一爲咸豐八年，一爲咸豐十一年，合足本的記錄似乎有誤。戴案發生時，秋曰覲接受府城軍檄，赴彰化會辦剿務，因爲曰覲曾任彰化縣令，捕盜以威武聞名，接受任務後，打算擒王散黨，於是領軍出戰。當時尚有林日晟及林奠國等帶兵助戰，由於林日晟與林奠國素來不睦，與秋曰覲亦有閒隙，結果與戴部主力交戰時，林日晟陣前倒戈，秋曰覲在東大墩被圍困，終於遇害。[178]秋曰覲之贈匾枋寮義民廟自然不會在戴案之後，依其任期判斷，則必在咸豐末年，亦即戴案之前夕；然而，當秋曰覲戰死之後，竹塹鄉民在附塚安葬殉難義民時，秋曰覲「贊襄施濟」的匾額所具有的意義，必然一如新懸一般。

第三塊是督辦軍務後補道區天民所立的「忠義流芳」匾額，年代爲同治二年（1863）。區天民字覺生，廣東香山人。咸豐九年（1859）閩浙總督慶端等會奏在臺設關通商，獲准在臺設滬尾（淡水）海關，區天民乃於 1860 年奉命來臺，

[178] 錄自《戴案紀略》，頁 3-4。臺灣文獻叢刊第 206 種。

與臺灣鎮林向榮、臺灣道孔昭慈、臺灣府洪毓琛等會商辦理，便以淡水八里坌爲通商碼頭，於對岸之滬尾設立海關。戴案發生時，區天民督辦北路軍務，飭令就地捐輸爲軍費，並遣候補遊擊陳捷元帶勇四百名前往協剿，後則駐守竹塹城，以督導防務。[179]區天民本匾應即督導竹塹軍務時所立，其匾文所謂「忠義流芳」明確地顯示悼念褒揚亡者之意。

第四塊匾額「義繼褒忠」是候補分府代理淡水同知署彰化縣張世英，於同治四年(1865)所立。秋曰覲戰死之時，北臺灣秩序大亂，靠張世英與林占梅通力合作，才恢復竹塹秩序，進而南下平亂。同治元年春二月，總辦臺北團練鹽運使銜浙江補用道林占梅在淡水廳治竹塹城設置保安總局，及秋曰覲奉檄南下，林占梅遂出貲備器械，積鉛藥，修城濠，募勇士，以生員鄭秉經、貢生陳緝熙、職員翁林萃董其事，聯絡鄉民，訓練鄉勇。更遣勇首蔡宇總帶練勇，防守城外要害，以備非常。當時城內戰和未定，奸民多與賊通，岌岌可危。城內外居民搬徙不定，各紳商咸請斂貲賄賊，以緩其來，或請出城避賊。林占梅以理說服居民助官府平亂，於是共推當時仍爲候補通判的紹興人張世英，暫代同知職務，遂率眾至城隍廟，誓同心拒賊。張世英與林占梅後遂遣兵克復大甲土城，是平定戴亂之功臣，而張世英後來陞任彰化知縣，並同時代理淡水同知。[180]張世英「義繼褒忠」匾額即其兼代淡水同知時所頒贈。總之，十九世紀五十、六十年代這四塊匾額都與戴潮春亂息息相關，這四塊匾額也充分地顯示了國家官員與枋寮義民廟的深刻關係。

此外，除了這一表相上的關係外，我們還可以進一步分析促成這四塊匾額的

[179] 區天民擅吟詠，然今不見其詩集傳世，唯連橫《臺灣詩乘》錄有其與查元鼎、陳維英、張書紳、白驥良等限韻唱和之詩〈游劍潭〉一首。事跡參見《臺灣歷史辭典》，十一畫，徐慧鈺撰，〈區天民〉條。

[180] 參見林豪〈北路防剿始末〉，刊於《東瀛紀事》，卷上，頁 16-17。臺灣文獻叢刊第 8 種。

戴潮春案與義民論述之間的深厚關係。戴案對於枋寮義民廟的直接影響就是建造了附塚，以安葬戴案的殉難者。所謂附塚係相對於林爽文殉難者的總塚而言，是個附帶的、較晚發生的事件，然而，附塚的意義不僅僅是附塚而已。附塚的真正意義在於它以真實的事件，在初次義民出征之後的七十五年，重現歷史。向所有鄉民宣告這兩個世代以來，從動亂、出征、殉難、祭典、捐施與經理，這一切都不只是傳說，不只是歷史，不只是文人修辭，這一切都是如此的真實。

那麼在這一歷史事件的重現中，四塊匾額有何意義呢？前文已提及，四塊匾額都與戴潮春案息息相關，而其中時間最晚的張世英匾額，可以視爲集四塊匾額之大成，爲什麼呢？我們不妨細繹其匾文「義繼褒忠」四字，「褒忠」二字原係乾隆皇帝對林爽文之亂時，參與平亂的粵籍義民的褒揚；「義」即義民忠義之舉；「繼」即繼承；因此這四字可以改寫爲「本次參與平定戴潮春亂粵籍殉難者，他們的忠義之舉一如當年林爽文亂的殉難者，值得接受國家的表揚」。換言之，這些匾額最重要的意義在於將林爽文之亂與戴潮春之亂聯結起來。

前文筆者已經辨析，乾隆「褒忠」二字原係旌表各祖籍人群，並且以之爲鄰里坊牌，然而泉粵人群卻以之爲本籍殉難者的封贈。兩籍人群這一作法十分巧妙地將帝王俗世的褒揚轉化爲神聖的封贈，從而賦予義民祭典神聖性。儘管如此，無論義民信徒多麼隆重地從神聖空間、祭典及廟產等建構出一幅「帝王封神，人民崇信」的圖像，終究仍只是鄉民一廂情願的想法與作法罷了。然而，當「義繼褒忠」匾額高懸廟樑之後，情況產生重大的變化，因爲這些帝國官員的匾額回應了鄉民原本一廂情願的想法與作法，亦等同於宣告整體信仰的合法性。因此，對於枋寮義民廟而言，戴潮春案所引發的一系列出征、犧牲、歸葬及懸匾等事件，無疑重現了林爽文之役，也總結了 1786 年以來的義民祭典與廟產經理的過程。

也正因爲戴案，才真正完成了竹塹地區的義民論述。

我們也唯有了解戴案對竹塹地區義民論述所具有的意義之後，我們才能理解一度陷入困境的廟產經理制度，爲什麼會在十九世紀六十年代安然渡過。我們曾在第五章討論過四大庄輪值經理制度，這一制度始於道光二十七年（1847），由大湖口、石崗仔、九芎林及新埔街四大庄，每三年輪值一任廟產經理，同時經辦春秋祭典。四大庄隨後亦依約各庄輪值經理，然而輪值年份卻非三年。1847-1849 爲大湖口庄，實質上只有兩年；1850-1852 爲石崗仔庄，由於 1849 即接任，因此滿三年；1853-1856 爲九芎林庄，實質上任職達四年；至咸豐六年（1856），新埔街依約定接任輪值經理，然而至咸豐九年時，理當依約定由大湖口接任經理。結果大湖口不願接任經理，新埔只得繼續擔任。後來新埔街便從 1856 至 1865 年，連續九年擔任枋寮義民廟的廟產經理（參見表 5-5）。就在這四大庄輪值經理制瀕臨崩潰的關口，戴潮春案發生，義民軍出征、殉難又歸葬，於是就在「義繼褒忠」匾額高懸的當年，大湖口終於答應接任再度輪值經理。而且此後，四大庄輪值經理制度便一直持續到日人佔台之時。換句話說，挽救枋寮義民廟經理制度的正是戴潮春亂；讓義民論述真正成熟的力量，正是戴潮春亂。

這樣的義民論述格局一直持續到清末，在國際局勢日漸窘迫，異族紛紛入侵的時代裡，才會有欽差督辦台灣防務巡撫劉銘傳，於光緒十二年冬 (1886)頒贈了「集義褒忠」匾額。這樣的氛圍甚跨越至殖民年代，在國家政權遽變的年代裡，亦即日人統治的最後二十年間，異族政府的各級官員甚至還頒贈多塊匾額，高懸在枋寮義民廟裡（參見表 6-2）。

表 6-2　日治時期官方頒給褒忠亭義民廟匾額一覽表

匾額	日本紀年	西元	姓名
德沾後昆	大正年間	1912-1925	新竹州知事古木章光
務民之義	昭和二年	1927	新竹州知事永山止米郎
忠魂不朽	昭和十六年	1941	拓務大臣秋田清
盡忠報國	昭和十六年	1941	台灣總督長谷川清
遺芳萬世	昭和十六年	1941	日本眾議院議員杉溪吉長
榮於華衮	昭和年間	1926-1945	新竹州知事田端幸三郎、新竹市長山本正一
忠肝義膽	昭和年間	1926-1945	新竹州知事田端幸三郎
得其所哉	昭和年間	1926-1945	新竹州知事野口敏治

資料來源：枋義民廟廟內匾額；新竹縣文獻委員會編，1953，《新竹文獻會通訊》9：11。

新竹州長官參與義民廟相關祭典與活動是十分常見的，例如昭和四年（1929）九月一日的《臺灣新報》便曾刊登「田端知事以下，教育、勸業各課長，及其他多數的官吏於同日午前中即出張於義民廟衣冠整齊虔誠參與盛會」。[181]另外，義民廟前有對石馬，基座題文爲：「昭和九年甲戌秋，新竹州知事內海忠司參列褒忠亭慶讚中元祭典輪值枋寮聯庄眾調首一仝奉獻」。兩份文獻顯示新竹州地方政府首長直接參與中元祭典，前者應屬觀禮性質；後者則州知事甚至參與當年的枋寮輪值聯庄的調首，形同領調，幾乎可以說是以一般民眾的身份參加中元祭典。由此可知日本地方政府與義民信仰關係之密切，其餘廟宇難以望其項背。正因如此，莫怪乎我們可以在廟內發現五位州廳長官所頒贈的五面匾額。然而，更令人注意的是，除了前述州知事的匾額外，尚有三方層級甚高的官員所贈匾額，這三人分別爲拓務大臣秋田清、台灣總督長谷川清、日本眾議院議員杉溪吉長。[182]秋

[181] 轉引自賴玉玲，2001，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展〉，頁 43。中壢：中央大學歷史所碩士論文。

[182] 長谷川清，日本福井縣人，1903 年畢業於海軍兵學校，日俄戰爭時在三笠戰艦上參加黃海、日本海戰，1917 年 12 月至 1920 年 6 月任美國大使館參贊武官的補佐官，此後任第一水雷戰隊參謀、海軍省人事局局員及第一課課長，以後因曾任巡洋艦日進、戰艦長門艦長的經驗，1927 年 12 月升將官，1932 年 7 月到 1933 年 12 月至日內瓦參加裁軍會議，後由海軍次官任第三艦隊司令官，此時七七事變發生，乃兼任中國方面艦隊司令官。1939 年 4 月升大將。1940

田清在昭和十一年（1934）間擔任眾院議長；在阿部內閣期間（1939.8.30-1940.1.16）擔任厚生大臣，近衛內閣期間（1940.7.22- 1941.7.18）擔任拓務大臣。[183]拓務省是內閣部會之一，是與殖民地事務有關的單位，掌管臺灣、朝鮮、滿州及庫頁島等殖民相關事務。至於貴爲臺灣最高首長的長谷川清（Hasegawa Kiyoshi1883 - 1970）總督，一如晚清的臺灣巡撫劉銘傳贈匾枋寮義民廟，則更是完全體現了義民信仰與國家之間的深厚關係。換言之，清末與日治時代國家與義民之間的關係模式，基本上仍是十九世紀模式的延伸。

（三）士紳

戴潮春案所引致的義民再論述，不僅僅強化了竹塹地區義民與國家之間的關係，更值得注意的是義民再論述產生一項新的內容，那就是地方士紳在事變中的地位，被顯著地抬高。這一現象可從同治四年（1865）的〈褒忠廟記〉解讀出來，原文分析如下：

> 乾隆五拾一年冬十一月丁酉彰化奸民林爽文倡亂於大里杙，城陷，知府孫景燧、同知長庚皆遇害。十二月朔庚子賊陷淡水，知縣程峻自殺，竹塹巡檢張芝馨死之，一時賊勢猖獗，民皆逃避。

一如先前的文本，對於義民歷史的回顧也是以林爽文事變爲起點，不過，相較於先前文本，1864 年的論述顯然特別注意陣亡官員，除了先前文本所提及的殉節的淡水同知程峻外，尚有先前未提及的孫景燧、長庚及張

年 11 月始任臺灣總督， 1944 年 12 月離任，回日後任軍事參議官，1945 年 2 月任海軍戰力查察使，其正確的報告，使天皇決定終戰。

[183] 十九世紀末至二十世紀前半，日本的內閣比較混亂，當時幾乎每個總理大臣都會改革.所以這時代的內閣的省跟局都不斷地新設立或廢止.關於拓務方面的行政沿革，1896 松方內閣設「拓殖務省」，此後多次修廢擺置，至 1929　田中內閣將拓務局什格為拓務省，而趨於穩定，直至 1942 年才被東條內閣廢止。

芝馨等人。孫景燧是當時臺灣最高行政長官，長庚則是綜管原住民事務的理番同知，至於張芝馨雖位階較底，卻是竹塹當地的最高武官。這一文本臚列四位陣亡之政府高官姓名，明白地勾勒出一幅林爽文之變事態極爲嚴重的圖像，在這樣的氛圍下，義民的歷史地位便隨之水漲船高。這樣的文本脈絡自然是超過一甲子以來，義民與國家論述激盪的結果。

不過，格外引人注意的不只是義民地位，地方士紳在這一文本的重要性更是明顯地抬高，後文如下：

> 富紳林先坤與陳資雲謀傳集粵眾，申以大義，扼險固守，誓不附賊。十三日壬子巡檢李生椿、知縣孫讓等率眾攻賊，坤與義民千三人橫沖賊陣，賊敗績，遂復塹城，并約苗栗六庄沿途截擊。五十二年六月偕同知徐夢麟進屯大甲，屢挫賊鋒，冬十月嘉勇侯福安康兵抵鹿港，諭飭進軍，十一月八日會戰於崙仔頂，再戰於牛稠山，恭受指揮，竭力攻擊，數旬之間，所向有功，至乾隆五十三年全臺平定。

本段文字敘述林爽文亂的平定過程，相較於 1841 年的〈祀典簿序〉，〈褒忠廟記〉的敘事重要顯然有別，前者極盡馳騁文筆於褒揚殉難者之忠義精神，後者雖然以義民平亂爲主軸，然而整段文字在文法上以「林先坤」爲主詞，這一行文模式顯示一個與〈祀典簿序〉迥然不同的脈絡，在這一脈絡下，林先坤對於平定林爽文亂局的重要性大幅提高，成了全臺平定林爽文之變的幾要主要領袖之一。

至於此時的義民論述方面，則與〈四姓規約〉及〈祀典簿序〉差別不大，也是強調由於國君的賞賜，殉難義民才得以安葬：

蒙帥奏獎，御賜褒忠，煌煌國恩，百身莫報，但大小各戰，捐軀不一，爰將歿於王事者，各遺骸拾骨合葬於枋寮庄，更建一廟宇，高懸紫誥，以彰君寵。

接下來的文字亦略似於〈粵東義民祀典簿序〉，記載捐贈與經理廟產方面的事宜，也相同地寄望隨著廟產日漸豐隆之後，「集腋成裘，子母多權，祀典日盛，春秋二祭，血食豐隆」，而且一如〈祀典簿序〉，將這一豐隆的祀典視爲君王的寵錫。不過，就像林先坤在平定亂事方面被認爲貢獻卓著，林先坤及其他財產捐贈者的姓名也被逐一條列，可謂褒獎有加：

其時林先坤隨建創廟宇爰請戴元玖樂施廟基，王禪師亦經資助，憑依雖有，嘗祀尚無，嘉慶六年間林先坤倡施水田於前座落新社墘東南角水田弍段，至十九年則林次聖施水租二石三，林浩流施水租三石五，林仁安施水租石二，錢子白施水租三石錢茂安、聯共施水租二石，錢甫崙三石，亦共施水租以成美事。至嘉慶二十二年，劉朝珍繼施水田於後座落二十張犁南勢水田壹甲六分六厘弍絲，施出一半之額。由是集腋成裘，子母多權，祀典日盛，春秋二祭，血食豐隆，每歲中元開費不少，如此榮寵實賴皇恩疊錫者矣。

以上這些廟產早在嘉慶二十二年（1827）便已捐施，也就是說，〈祀典簿序〉的時代這些廟產便已捐出，可是1841當年隻字未提，卻在二十年後才逐筆敘述。由此可見，戴潮春亂後的六十年代，竹塹地區地方士紳的地位顯然不同於二十年前。除了財產的捐施外，如前節所分析，外庄經理制度已開始實施，經戴潮春案後，更趨成熟，除了重申四大庄三年一任輪值經理外，更規定經理交接時，將相關簿冊抄成三份，林劉施主及經理各執一份：

迨至同治元年三月，彰化會匪戴萬生亂，粵之從軍死義者復拾遺骸，附葬墓所。同治四年，林劉施主爰集聯庄紳土，選舉管理，坤等將契券交管理人權放，其管理者三年一任爲限，限滿仍將契券交出施主點交新管理人領收清楚。此乃四庄輪終而復始，爲管理者自當秉公妥理，日後嘗祀浩大，以增粵人之光；再議章程，立簿三本，將褒忠嘗之業大小契券古今承買，須要契白抄錄於簿內…此係通粵之褒忠嘗，有關全粵之大典，各要忠心義氣以經理，不得私自貪圖以肥己…[184]

簡言之，戴潮春亂後所書寫的〈褒忠廟記〉，最值得我們注意之處在於，它突出了地方士紳在義民信仰中的地位。前節我們已分析，經由〈四姓規約〉與〈祀典簿序〉，竹塹鄉民完成義民論述與國家之間的密切關係；再經〈褒忠廟記〉，又使得士紳階層在義民信仰中，獲致崇高的地位。[185]

不過，討論至此，我們對於地方士紳的分析才走到半路，後半段該討論的是個別士紳地位的昇降。稍早在〈褒忠廟記〉的分析中，曾略爲提及林先坤在義民論述中地位的提昇，實際上這一地位的提昇與第五章所討論的祿位階序息息相關，此處，我們再以所謂「林劉施主」之崛起爲例，深究個別士紳在廟中祿位階序的昇降過程。

目前義民廟的管理委員會中，除了十五大庄各有管理委員外，所謂林、劉二姓也已施主的名份各佔一個名額。施主原是佛家語，意指實行布施的主人，但在枋寮義民廟內則用來指稱捐施廟產的人。何以林、劉二姓具有如此崇高的地位？第五章我們已提及，在枋寮義民廟的祿位牌裡，計有四塊施主的祿位牌，分別是戴元玖、林先坤、劉朝珍等三位施主各一牌位，以及王廷昌、黃宗旺、吳立貴與

[184] 引自〈褒忠義民廟記〉，《褒忠義民廟創建二百週年特刊》。
[185] 之中文句最後所提「粵人之光」、「通粵之褒忠嘗」及「全粵之大典」等語牽涉到族群論述，我們留待下節再行討論。

錢茂祖等四位施主共同一塊牌位。因此從廟內牌位看來，施主應有七位；若從文獻看來，則更尚有林次聖、林浩流、林仁安、錢子白、錢茂安、錢茂聯及錢甫崙等七位。換言之，在十餘位施主中，有七位獲得祿位，但是最後僅剩林、劉兩位施主在廟務廟產的經理方面，具有最崇高的地位。是什麼原因造成這一結果呢？分析如下：

目前所知關於林、劉施主最早的記錄見於咸豐八年（1858），當年義民廟向蘇彭氏仝男蘇阿火及進發購得霄裡坑庄土地一所，立契人便有「義民嘗施主林六吉及劉朝珍」字樣。在這之前，義民廟亦曾購進多筆土地，署名訂約的都只有該年的四大庄各庄經理人，然而這一份咸豐八年底的契約之後，義民廟相關土地買賣契約便都由林劉二施主會同輪值經理人的共同簽約。[186]

爲什麼 1858 年起，土地買賣契約除輪值經理具名外，會有林劉施主聯名加簽呢？目前尚無史料可以討論其中切確的原因，不過，正如前引〈義民廟記〉所顯示，當年義民廟繼續採取創設於 1847 的輪庄管理廟產制度，並且其財產簿冊抄成三份，而由林、劉二者與當年輪值經理等三人各執其一時，這也等於確定了林劉施主與經理廟產雙元管理制度。因此，我們不妨把 1847 至 1858 看成是一元管理制度的時期，1865 確定了施主與經理雙元管理制度，而介於其間的八年，則是雙元體制的過渡期。這樣看來，過渡期這八年正是大湖口庄拒絕再次接任四大庄輪值經理的時期，因此雙元體制的產生應該與外庄經理制的實際運作過程有關。

前文我們已言及，1847 年起之四大莊三年一任的輪值經理制，雖經眾人商定簽議，但是實際的運作過程是，大湖口僅輪值兩年，石岡仔與九芎林則分別爲

[186] 林施主收執簿，頁 25-26。轉引自賴玉玲（2001）。

三年與四年，至新埔街再次接任，而且任期將滿之時，大湖口卻不願接任，最後導致新埔街竟然連任九年之久。因此，我們可以推測，林劉施主打破四大莊經理之慣例，共同參與廟產經理之工作，應該就是爲了協助處理廟產經理相關事務。最後，也因此創立了「施主與經理雙元制度」，同時成爲十九世紀下半葉成熟的廟產經理制度。

那麼到底林劉施主到底如何崛起，並且成爲廟產經理制度的推手呢？我們首先探討劉姓施主劉朝珍(1759-1828 年)。劉朝珍在義民廟初期歷史中並不存在，嘉慶二十二年捐地後地位開始提升。最早見諸文字的是 1847 年（道光二十七年）的林茂堂等請帖，請帖中言「緣枋寮義友祠墓，昔年承戴元玖公捐基，因而林先坤公、王廷昌公、劉朝珍公等倡捐鼎建，并捐田租水穀，以爲修理祠墓及香燈普度之資。」，這一文句在修辭上，採用「錯綜句法」，且依前文史料分析，句中所謂「倡捐鼎建」應指林先坤與王廷昌等四姓首事，而「捐田租水穀」則包含四姓首事以降，迄劉朝珍等十餘人。[187]然而，由於錯綜句法的結果，字面上的直接解釋便成了「當年戴元玖先生捐獻墳墓基地，於是林先坤、王廷昌及劉朝珍等先生提議捐資擴建祠寺，並且捐出田租、水租及穀糧等，以作爲修理墓地祠寺，以及祭典與普渡的費用」，這便造成了一種錯覺，亦即劉朝珍彷彿也成爲倡捐鼎建之人。換言之，這一文獻一方面顯示劉朝珍的重要性已被提高，而且更重要的是，它更具備了進一步抬高劉朝珍地位的可能性。

劉朝珍廣東省潮州饒平縣石井鄉人。四歲時，隨父劉可佑渡臺，居竹塹東北廂之廿張犁。及長，承父業耕田，兼營商賈，頗有積蓄。嘉慶六年，遷九芎林石

[187] 關於錯綜句法，例如韓愈〈師說〉一文有「句讀之不知，惑之不解，或師焉，或不焉，小學而大遺，吾未見其明也」，意謂「不了解文章的斷句字義，尚且知道從師問學；人生的困惑未能通解，卻不知學習。學習了小小的文章字句，卻遺漏了重大的人生大事，我看不出這樣的人有何明智之處！」解釋文意時，原文第一三句為一單位，二四句為一單位，第五句的前半指第一三句，後半則指第二四句，這便稱為錯綜句法。

壁潭庄，承辦大肚庄墾務，對九芎林、橫山地區的開墾具有相當的貢獻（吳學明1998）。朝珍無子，以其兄之三男萬成爲子嗣，後劉萬成有二子劉世成、劉世遠（維翰）。劉維翰道光二十年與姜秀鑾長子姜殿邦同時考進武科秀才，且維翰名列道光二十七年請帖四位發起人之一。同治元年戴潮春起事，劉維翰率民勇助清軍平亂，因功欽賞五品軍功。[188]換言之，劉朝珍是成功的拓墾者，嘉慶二十二年，又樂施廿張犁田租之半額，作爲義民廟祭祀公嘗，而其孫子劉維翰則是竹塹地區平定戴潮春亂的兩大功臣之一。因此，劉姓施主的地位實係祖孫兩代努力的結果。

正因爲如此，1865 年（同治四年）的褒忠廟記就逕自以「林劉施主」並稱林姓與劉姓兩族，而當年所立經理義民廟財產的簿約也抄成三份，劉姓保管一份；迨至管理委員會時代，劉姓即成爲兩位常任管理人之一。正是這樣的氛圍下，劉姓施主的重要性就會被引用到歷史事情的理解，劉朝珍就變成了義民軍首領，也是義民廟的創建者。現今所見史料，首開其端者爲前引 1898 年（光緒二十四年）的〈樹杞林志〉，而這樣的理解也廣泛地被許多相關客家網站所引用：[189]

> 乾隆五十四年，土匪林爽文作亂，雲（陳資雲）遂慨然有平賊之志。但家貧無資，乃與同莊劉朝珍及六張犁莊林先坤同謀舉義，團練鄉民作爲義勇。當時劉、林皆巨富，所有行軍需費皆劉、林備出。於是陳、劉、林率帶義勇出與賊戰。無如寡不敵眾，炮火鋒刃之下，義民戰沒數百人，乃退而駐紮六張犁及員山仔各處要害，把守周密，方保內山一帶地方免遭賊害。幸而固守未久，天兵渡臺，一戰破賊，上下義民出而夾擊，賊遂北，克復竹塹城池。上爲國家，下衛地方，厥功偉矣！但陳、劉、林諸人，哀恤陣亡之士，殊抱我生眾死之憾；撫哀自問，

[188] 林百川、林學源編著，1898，《樹杞林志》，頁 89-90。臺北：成文。

[189] 例如，義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯；http://www.hchcc.gov.tw/new/92year/081702.htm（2003 新竹縣政府的義民文化節）；http://hakkacenter.nctu.edu.tw/item_4/item_4-6-5.htm（國立交通大學國際客家研究中心）； http://www.twhistory.org.tw/20010903.htm（臺灣歷史學會）。

其何以安慰英靈於九泉之下。計惟遍尋戰沒之骸，拾聚堆積如山，牛車載回，爲覓佳城。果然天保祐之、人愛敬之，即有枋寮莊戴元久施出吉地一所，遂擇吉築墳，鑿穴如倉，將該忠骸聚葬於此。此穴極佳，推冠全臺。而又爲建廟宇，劉、林又施出田租，歲時祭祀。而平臺統帥福中堂題請褒封，御書「褒忠」兩大字。而陳、劉、林俱欽加五品頂戴榮身。嗟呼！我粵東義民之名，千載下猶令人齒頰流芳。此義民廟之祀典，較之諸祀典爲尤盛也，固宜。[190]

我們回頭來討論林先坤的崛起過程，相較於劉朝珍，林先坤的地位顯然重要太多，甚至是無庸置疑的，而且這一點在前引乾隆五十三年的（1788）〈戴元玖捐地仝立合約字〉上，更是明顯。在該文獻上，林先坤的頭銜是粵東總理，他與另一位總理及四位首事共同領銜，跟戴元玖簽訂捐獻土地的契約。至 1847 年，道光十六人請帖上記錄則爲「林先坤公、王廷昌公、劉朝珍公等倡捐鼎建」，林先坤位列三位重要人物之首。爲什麼林先坤的地位如此重要呢？依 1865 年的〈褒忠廟記〉，「嘉慶六年間林先坤倡施水田於前座落新社塹東南角水田弍段」，這一捐獻土地的義舉也就是林先坤在枋寮義民廟歷史性地位的根本原因。

然而，林家的貢獻到底多大呢？筆者第五章引用之〈四姓規約〉透露了絕大部份的訊息：

……戊申冬平基，已酉年創造，至庚戌年冬，廟宇完峻。辛亥年二月初二日，王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等在褒忠亭四人面算，建廟完竣後，仍長有佛銀二百大元，此銀係交林先坤親收生放，每年應貼利銀加壹五。又廟祝王尚武廟內設席，當眾交出佛銀四百大元，立有託孤字四紙，四姓各執一紙，其銀眾議亦交林先坤收存生放，每元

[190] 參見林百川、林學源編著，1898，《樹杞林志》，頁 89-90。臺北：成文。

應貼利谷一斗二升，計共利谷四十八石。面議王尙武每年領回養老谷十石，扣寔王尙武利谷每年仍長有谷三十八石，其銀母利，經四姓交帶林先坤生放，三年會算一次。其銀後日生放廣大，林先坤將銀交出立業，作爲四姓首事承買褒忠亭香祀。

辛亥年即乾隆五十六年（1791），當時義民廟建成，林先坤生放兩筆款項，一爲建廟所餘二百大元，每年亦須付出利率15%，亦即三十大元；一爲王禪師所捐獻的四百大元，每年必須貼付三十八石利谷。依這一規約，至1802年，林先坤如依當年約定且以單利計算，必須支付六百大元母金，利息三百六十大元及利谷四百五十六石。然而現存的史料顯示，先坤並未依約而行，僅於嘉慶六年（1801）拾月以三百大元，向竹塹社白番魯于改購得新社埧東南角田地兩段，並言明轉施義民廟。[191]因此，〈褒忠廟記〉所言「新社埧東南角水田弍段」，並非林先坤所獨力捐出，他僅是共同出資者之一；猶有進者，林先坤實際上仍積欠四姓首事所代表的義民廟爲數可觀的母金及利息。因此，簽定四姓規約的主要原因顯然是要解決林先坤代管款項的問題，而解決之道則係要求林先坤的三男林國寶（1770-1841）繼承父親的管理之職。[192]既然如此，後來林先坤爲何得以享有林劉施主之地位？這應與林家整體力量的提昇有關。

林先坤來臺後，到乾隆二十九年（1764）林先坤買進第一筆土地耕作權，後陸續於乾隆三十三（1768）、四十四年（1779），以及嘉慶年間添購。並於乾隆三十八年（1773）、五十一、五十二年（1786-1787）取得六張犁與員山仔溪北犁頭山隘邊草地的開墾權。先坤並率族眾開濬六張犁圳，灌溉現今竹北市市境內的六張犁、鹿場、小麻園子、土牛溝頂、下斗崙、泉州厝、紅毛田等莊約十百六十甲

[191] 參見〈嘉慶六年新社埧竹塹社白番魯于改立賣盡絕根田契〉，轉引自鍾仁嫻編，2001，《義民心鄉土情》，頁 78-79。新竹：縣文化局。

[192] 事後看來，本約簽訂後的第三年（1806）八十三歲的林先坤過世，所以當年可謂有先見之明。

田園。於是以六張犁爲核心的農墾區逐步發展，隨同他前來的饒平林氏族親亦擴張散居於廣義的六家地區，乃至鄰近頭前溪中游的芎林、南岸的新竹、竹東及鳳山溪北岸的新埔等地。總之，至十八世紀晚期，林家已漸次成爲竹塹地區的活躍角色（邱彥貴 2002）。

先坤之影響力與名望又因官方名銜而有提高，首先爲林爽文之亂後，先坤以粵籍總理之名，處理相關善後事宜；又因其長子慶頭運糧有功，獲加修職郎銜；隨後捐得監生名銜，更獲頒由嘉義縣學訓導黃德清及教諭王青箱所具銜的「老當益壯」匾額。[193]儘管這些名銜層級不高，不過在當時的竹塹城外，應該仍有某種程度的意義。更何況至道光十五年（1835），先坤之孫秋華高中武舉，林家作爲擁有功名的地方士紳，可謂完全確定。

嘉慶五年（1800）林先坤捐施番子陂田底利穀二十二石，作爲滴子河義渡船夫工食；[194]至嘉慶十九年（1814），六家林姓宗族各房公號，「林次聖施水租二石三，林浩流施水租三石五，林仁安施水租石二」，作爲枋寮義民寮祭典公嘗。這些資料累積起來，所呈現的是一個樂善好施的林家，又同時是粵東總理、義民領袖、與建廟功臣。相較於此，其他四姓首事，黃宗旺與吳立貴目前已不知所終，王廷昌雖往關西拓墾，但是僅是十股之一，格局不大，在竹塹地區的影響力也逐漸式微。因此，最後四姓僅餘六家林先坤之後代六家地區繁衍爲林氏宗族，是竹塹地區舉足輕重的地方力量。

林家與劉家皆拓墾有成，劉家武秀才的名銜與平定戴潮春的事功，使得劉朝珍在嘉慶末年對義民廟捐獻的重要性水漲船高，也因之成爲義民廟兩位施主之一。林家則集總理、義民領袖、建廟功臣及文武功名於一身，地位更在劉家之上。

---

[193] 參見莊英章與周靈芝，1984，〈唐山過台灣：一個客家宗族移民的研究〉，刊於《中國海洋發展史論文集》，中研院三研所。

[194] 參見陳朝龍《新竹縣採訪冊》，頁 124-125。臺灣文獻叢刊第 145 種。

相對於林劉的崛起，其他捐資獻地有功之人雖仍具名位，但是相形見絀。施地建墓的戴元玖、捐資築廟的王尙武、以及倡首又捐資的王廷昌、黃宗旺及王立貴三位首事，這六個人仍有祿位牌留在廟裡；而捐出水租的三個林家公嘗及錢子白等四位錢姓竹塹社人，則只剩下古文書裡幾行文字，幾乎已被眾人遺忘。林家公嘗的名位可以說是被林先坤及其後裔所囊括，而錢姓地位則以林爽文亂後任命爲屯總的錢茂祖爲代表，取得祿位牌一方。

總之，十九世紀期戴潮春亂的善後處理事宜，使得竹塹地區的捐施廟產的地方士紳，在義民廟信仰組織的地位，顯著的提昇；然而，捐施財產的義舉本身，並不足以確保自身在義民廟歷史上的影響力，影響力實際上是宗族在地方長期耕耘的成果，而且這種長期耕耘在戴潮春亂時，進一步水漲船高，造就了林劉二者獨特的崇高地位。

國立清華大學 NATIONAL TSING HUA UNIVERSITY

（四）貢獻

目前爲止，我們從十八世紀末期至十九世紀中期枋寮義民廟的歷史中，發現義民地位被提昇，而且這一地位的提昇與國家及地方士紳息息相關，國家藉由封贈匾額之舉措，將竹塹殉難者明確地定位爲義民，使得竹塹地區成爲國家統治權力的後盾；地方士紳也藉由義民地位之提昇，一方面使竹塹居民獲致帝國的眷顧，另一方面也同時使得土紳透過義民信仰，在地方社會獲致崇高的地位。換言之，對於竹塹地區的義民信仰者而言，這一義民論述的直接義涵即是：在社會動亂的時代，竹塹居民是國家安定的重要力量。因此，十九世紀義民論述傾向於強調國家的動亂程度，從而抬高義民的身價，而這樣的趨勢在二十世紀時，表現得依舊十分明顯。

林爽文之亂後兩個世紀，竹塹地區居民認爲林爽文之亂在新竹是十分嚴峻

的，最典型的例子即是關於新竹城的陷落與光復，依黃旺成（1976）及林柏燕（1997）的理解：

> 乾隆五十一年，林爽文之亂，淡水同知程峻在中港被圍自殺，竹塹巡檢張芝馨，在城內被殺。王作受林爽文封爲征北大元帥，坐鎮竹塹城。林爽文爲漳州人，竹塹城富紳皆爲泉州人（大多爲泉州王世傑之後。）受盡勒索，每日獻金獻糧，苦不堪言，乃暗中求助城外庄堡之客家軍。同時清吏壽同春詐降王作，亦與客軍密謀，擇機反攻新竹。新埔部分客家軍，曾入洪門會及天地會，基於林爽文乃天地會首，乃派員與王作談判，但王作姿態甚高，以滅粵爲指日可待，且王作軍紀敗壞，殺人掠奪，搶割稻穀，強搶民女，種種不法。客家軍終於五十二年冬，聯軍攻竹塹…

這一文本相較於十九世紀的幾份文件，「林爽文是『漳州』人，竹塹城是『泉州人』，城外則爲客家人」等語，顯然突出了林爽文事件的「祖籍人群意識」，尤其是所謂「泉州人受盡勒索」與「以滅粵爲指日可待」等語，更是明明白白地將林爽文反政府暴力事件，視爲某種形式的族群分類事件。在不堪漳州人一年的暴虐統治後，泉州閩軍一路，會合四路客家軍，五路大軍合攻漳州人，終於光復了竹塹城：

> 當時客家軍有四路，竹塹泉州閩軍一路，共五大軍。其餘四軍，有鍾瑞生爲首之苗栗軍，北上會合同攻竹塹。第二軍由六張犁富紳林先坤率領，近二千人，在金山面一帶，先據堡柵防守，勤練武功，後傾巢而出。第三軍以新埔陳資雲爲首，與林先坤配合，陳資雲戰死，可上義民正主神位，其餘林先坤以下，則爲施主，可享長生祿位，其爲先烈英雄則一也。第四軍由蘇敬彩率領，北攻大嵙崁，以防北部閩人南下助林爽文，故林爽文之亂，至竹塹爲止未再北延。義民軍更轉戰後

龍、苗栗，渡大甲溪，攻至彰化，復與清將福安康會合。[195]

關於這一論述所包含的族群意味我們將在下節分析，此處特別置重點於竹塹城陷這一史實。依黃、林二人的說法，竹塹城之陷落時間長達一年，事實真相如何呢？我們不妨參考彰化縣志、淡水廳志、臺案彙編及高宗實錄等史料，重述1786年冬季城陷前後半年的歷史。

乾隆五十一年十一月二十七日林爽文起事，三日內即攻下彰化縣城，並且隨即於十二月初七日攻陷淡水廳治竹塹城。林爽文在中部起事之後，北部隨即擾嚷不安，並非林爽文用兵神速，實係大甲溪以北，從貓盂（今苗栗縣苑裡鎮）到新莊（今臺北縣新莊鎮）四方依附者甚眾所致。十二月的前半個月可謂烽火遍地，初八日林小文等燒毀新莊巡檢署，新莊、擺接（板橋）、八芝蘭（士林）、滬尾（淡水）、八里坌（八里）等處亦遍插林爽文旗幟，對據守在艋舺（萬華）的官兵略呈南北夾擊之勢，而且這樣的局勢持續了這一年的整個春天。[196]

這期間竹塹城的情形如何？令人意外的是，與前述林柏燕之論述判若天壤，竹塹城實際上易主的時間僅有一週，即十二月初七至十三日。事變初起，淡水廳同知程峻率兵馳赴中港（苗栗縣竹南鎮）守禦，聽聞彰化縣城失守，於是準備退回竹塹城。此時四方響應林爽文者眾，程峻誤中埋伏而死，於是竹塹城遂於十二月初七日陷落。程峻的重要幕賓壽同春也於城陷後被俘，依淡水廳志壽同春列傳所記，城陷之時，壽同春已高齡七十，林爽文的北路將軍王作誘勸壽同春投降。壽同春佯裝答應，卻私下派人命令把總陳興世揚言內地大兵已至，又有義勇內應，而同春遂趁隙脫逃出城。後有前榆林令孫讓糾合義勇一萬三千，力圖恢圖，

[195] 以上引自 http://home.kimo.com.tw/joe711006/index.htm(新埔名勝網頁 2004.5.11)，而其原文係改寫自林柏燕著，1997，《新埔鎮誌》。頁 578-582。新竹：新埔鎮公所。

[196] 相關敘述參見高宗《欽定平定臺紀略》、周璽《彰化縣志》兵燹志及陳培桂《淡水廳志》。

於是壽同春與前竹塹巡檢李生椿等人率軍經三日征戰，於十二月十三日奪回竹塹城，王作伏誅：

> (乾隆五十一年十二月)十有三日壬子，幕賓壽同春等，起義克復淡水，擒僞官王作等正法。初，淡水賊王作、林小文等，既陷塹城，劫奪倉庫，僭居廳事，僞號天運。以賊五千屯踞後龍、樹林頭莊把總吳洪不屈死。又掠被害同知程幕友壽同春不殺勸降；壽佯許之。潛遣人揚言內地大兵已到，賊多疑散，遂約原任竹塹巡檢李生椿，書院掌教原任榆陵縣孫讓，糾合義民一萬三千餘人，收復塹城，擒僞官王作、許律、陳覺，磔於市，斬鄭加首，然後上書督撫申其事。[197]

廳治光復後，乾隆五十二年正月二十四日，閩安協副將徐鼎士等，領兵渡海，登陸於淡水，並駐紮於艋舺，前有大河環繞，又有義民萬餘人，協同守護。林爽文淡北與塹南的部眾則約萬人，合聚甘林陂（臺北縣土城鎮）。局勢至三月開始有所變化，十二日爽文部眾攻打三角湧（臺北縣三峽鎮），游擊吳琇率兵救援，於是雙方在甘林陂大戰，同時在三重埔（臺北縣三重市）、錫口（臺北市松山區）、艋舺（萬華）、和尚洲（蘆洲），也都有戰鬥。至二十四日官兵克復甘林陂，二十五日退據白石湖（內湖）的最後勢力投降，林小文縛殺。至此，林爽文在淡水廳的勢力已遭撲滅。

雖然林爽文事件是個反政府暴動，各地義民也確實受政府官員之招募而起兵撻伐，然而淡水廳半年的騷亂卻也充滿分類械鬥的濃厚意味。前述戰鬥的核心區位於目前板橋附近之大臺北郊區，也就是漳人村落之所在。因此即使林小文已喪命，同年五月份白石湖庄附近漳、泉、粵人仍分庄互殺，於是五月八日，新任淡

[197] 見於周璽《彰化縣志》兵燹志。

水同知徐夢麟，會副將徐鼎士，都司朱龍章，及幕賓壽同春，同抵白石湖山下，安撫居民。至此，淡水廳才未再發生戰鬥，徐夢麟也於六月八日迅速進兵屯駐大甲，清廷確定地將林爽文之亂控制在南臺灣，並且形成反包圍的態勢。

換言之，這半年的歷史顯示，林爽文事件雖然使得淡水廳治竹塹城陷落，但是爲時僅僅一週，而後續的戰鬥也都發生於今日大臺北地區，而非新竹地區。竹塹地區義民基本上是受號召而征戰外地，主要的戰役未在竹塹城附近發生。最顯著的例子是「蘇敬彩北征大嵙崁」，敬彩所參加的戰役應即爲乾隆五十二年三月三角湧一役。[198]另外如楊梅總爐主陳泰春宗族的第十四世祖先陳殿朝「…因閩族匪魁林爽文叛亂，廣東粵族陳紫雲義烈勇士援助官軍組織義民軍後援，其時殿朝公奮勇參加戰鬥，在臺灣省北部大嵙崁觀音亭附近作戰，不幸戰死，殿朝公骸骨在新竹縣新埔鎮枋寮里褒忠義民廟一同合葬，永爲蒸嘗。」[199]

城陷七日或城陷一年的差別是非常巨大的，然而當代地方志書卻把七日誤成一年，同時甚至明確地描述漳泉客之間的衝突，更進而列出光復圍城五路大軍。這當然可以看成是地方研究者引用史料的疏失，但是筆者認爲如果僅僅視之爲引證疏失，不足以彰顯其內在涵義。「圍城一年」這一論述之所以會形成並流傳，其背後的因素十九世紀即已存在，十九世紀義民論述傾向於強調國家的動亂程度，從而抬高義民的身價，正因對動亂的強調，才會進一步誇大林爽文事件的嚴重性，也才會使得圍城一年這樣認知可以在竹塹地區被接受，並進而傳播。

（五）靈驗

義民論述誇大動亂、突顯義民貢獻的傾向表現在歷史是圍城一年的記憶，至

[198] 參見林柏燕，1997:584。

[199] 不著撰者 1956《陳氏族譜》，頁 6。轉引自賴玉玲 2001〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會發展〉，頁 144，國立中央大學歷史所碩士論文。

於表現在信仰層次則是靈驗故事，其中最著名的是風水寶穴、牽牛停蹄與火車墜溪。

牽牛停蹄與風水寶穴是兩個密切相關的靈驗傳說，這一說法民間由來已久，但是首次形諸文字則是於二百週年的特刊：

> 乾隆五十三年（1788）林爽文之亂諸戰役中，犧牲成仁的義民軍先烈約二百餘位，於凱歸回師時，僱請牛車沿途遍拾忠骸（有黑布圈爲記）。原擬歸葬大窩口（今湖口鄉），雖車過鳳山溪，牛竟不受驅使，經焚香告後，「聖筊」取決，合塚葬於此枋寮「雄牛睏地穴」吉地。[200]

這一傳說形象鮮明地記錄了乾隆五十三年（1788）安葬義民的史實，人、時、地、事、物俱在，幾乎就像記錄者親見一般，所以廣爲流傳。然而，當年的文獻卻這樣說：

> ……茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載，乏地安葬，惟有戴禮成、拔成、才成兄弟丈義，爲人喜施情殷，先年憑價承買彭榮宗兄弟枋寮庄舊社空地一所，併帶竹圍菜園，地基至門前車路爲界，後直至山頂爲界，左至吳阿安屋水壢爲界，前至車路，屋後直至山頂爲界，右至魏阿應浩屋後水壢直透山頂爲界，西至彭紹昌屋後石角質透南車路爲界。四址分明，即日邀請粵眾到踏看，堪作安塚立祠。卜云：其吉絡焉……[201]

這一文獻顯示，所謂「牛車運忠骸」的說法並非事實，乾隆五十三年林爽文之亂平定時，塹屬所謂「陣亡義友」實已暴露兩載，而所謂牽牛不

[200] 參見褒忠義廟創建兩百週年紀念慶典籌備委員會編，1989，《褒忠義廟創建兩百週年紀念特刊》，頁 16。新竹：褒忠義民廟。

[201] 參見義民廟古文書〈戴元玖捐地仝立合約字〉。

聽驅策之說，自然也是後人附會而來。至於所謂「雄牛睏地穴」的說法，依此一文獻看來，當時係戴禮成兄弟願捐施土地，而主其事者邀請粵籍眾人同來踏看，認爲「堪作安塚立祠」，且「卜云：其吉絡焉」，才建塚於此。顯然也不是牽牛停蹄之時，當即卜得吉穴。

儘管如此，義民廟坐北朝南，依山而建，後靠店仔湖台地，面向鳳山溪河谷平原，前低後高，左右開帳，前有鳳山溪之水如玉帶纏腰，更有犁頭山餘脈爲案，形勢天成，宏偉壯觀，長期以來即被視爲風水寶穴。這一雄牛睏地寶穴之說法究竟起於何時已無從考查，有人說是嘉慶年間活躍於北臺灣的地理明師林琅的鈐記：「大地坐在下枋寮，睏牛形穴巧如人，貴至三公並將相，必受千人萬民朝」（鍾義明 1988：292）；另有一說則認爲此一寶穴爲清代贛州地理名師曹天中來台時，在鳳山溪流域所勘得的三大名穴之一，稱爲「雄牛睏地穴」。所謂的雄牛睏地穴，即風水術中的眠牛穴，取其地形平坦似牛眠，是極佳的風水寶地（劉敏耀 2001:106）。

風水寶穴的說法強化了枋寮義民廟的超自然的靈驗特性，而所謂牽牛不受驅馳的傳說，無非就是爲了添加這種靈驗特性是沛然莫之能禦的。如果連動物都能感受到這一超自然靈力，那麼它做爲一個風水寶穴當然無庸置疑的。這種超自然靈力在二十世紀也曾展現：

> 日治時代，臺灣處於日本皇民化時期，日本政府有廢除義民廟的念頭，於是日本政府從臺北派兵南下至竹北，火車行經鳳山溪最深的地方時，日本人坐的車廂竟從鳳山溪橋上掉落到山下，但後面非日本人坐的車廂依然在橋上且都連結在一起。在當地有權勢的人向日本陳情敘述著義民廟是保鄉衛民的忠義之廟，裡面祭拜的義民軍乃是爲保鄉衛民而戰，以「忠」字爲義民廟之精神，因此日本人才准予此廟保存下

來，度過了廢廟的浩劫。宗教信仰平時不易看見其力量，但在國家有危難時，就會顯現出來。[202]

這樣看來，靈力甚至足以讓火車出軌，以保護義民信仰。儘管火車意外實際上發生於明治四十四年（1910）六月八日，火車脫軌，跌落鳳山溪中，造成四人死亡，六人受傷。[203]而皇民化運動與寺廟整理等措施則晚至昭和十二年（1937）以後，二者相差二十餘年。不過，對竹塹地區的而言，這樣的靈驗傳說之所以可以廣爲流傳，關鍵就在於義民信徒對信仰本身的堅信態度。這一堅信態度始至十八世紀末期，在十九世紀中期的反政府動亂中茁壯，至二十世紀仍生氣勃勃。

總之，經由捐資、施地、創建、及經理林爽文亂之殉難者的廟塚，竹塹地區的士紳階層巧妙地透過乾隆皇帝的匾額，將國家力量引入地方，並且又藉由強調國家危難的嚴重性，提高了義民的地位。這一義民地位之確立，伴隨著前章所提「外庄經理與中元外庄當調」制度，使得枋寮義民廟成爲竹塹地區十五大庄的信仰中心。至於晚近圍城、風水寶穴及火車墜落等傳奇故事的流行，正顯示了義民這一崇高的地位。

這一十九世紀的義民論述，至二十、二十一世紀之交再創高峰。民國八十年（1991）「公投會一０二五高雄市大遊行」，「客家大老」鍾肇政便以「發揚新義民精神」呼籲客家參與社會運動。[204]民國八十八年中原客家崇正會等客家社團開始在台北市辦理「客家義民祭典活動」，至民國九十一年起，祭典活動改由官方單位臺北市客家事務委員會主辦。歷年活動則從一日之祭典，逐漸引入輪庄、迎

[202] 引自 http://www.cc.chu.edu.tw/~b8917016/ee/we6.htm(義民爺的傳奇故事，中華大學網站)，筆者之原始資料不詳，不過相當部份引用自林柏燕著新埔鎮志。
[203] 引自黃旺成纂修，1976，《台灣省新竹縣志》，卷二，頁 54。
[204] 參考鍾肇政〈發揚新義民精神〉，刊於臺灣客家人公共事務協會編著，1993，《臺灣客家人新論》。頁 26-30。臺北：臺原。

神遶境及奉飯等傳統模式，同時更引入都會型的公眾裝置藝術。爲擴大參與層面，甚至邀請桃園、新竹、苗栗、高雄等地之義民廟共同參與。[205]陳水扁總統的〈客家政策白皮書〉，第三章政策主張之第一條即主張在於桃、竹、苗地區擇成立一般大學性質的義民大學，設置客家學系及研究所，將客語列爲必選課程，並且以此爲客語師資培訓的中心。[206]

總之，十九世紀竹塹地區的人群以信仰的方式，將殉難義民提昇爲神靈，同時也提昇了廣大人群自身的身份。於是義民信仰不但成爲客家人的信仰中心，而成爲強化族群認同的重要力量，因之直至二十一世紀仍被襲用。

二、粵人論述

目前台灣學界對於「族群」一詞存在兩個相當紛歧的態度，一方面認爲族群無論作爲常識用語或學術用語，在臺灣的歷史均不超過二十年，通常被認爲是人類歷史上，繼「種族主義」與「民族主義」以後，新興的人群分類方式（例如張茂桂 1993、王甫昌 2003）；另一方面卻又直接將族群一詞作爲清代研究用語，以之指涉「漢」「番」人群（例如施添福 2001、柯志明 2001）。那麼，族群到底是當代特定社會文化環境的產物，還是延續台灣近三百年歷史的普同現象？筆者認爲客家與客家認同確實可以視爲近二十年台灣社會的特定現象，然而這一客家認同實係建立在十九世紀的清代台灣社會即已出現的「粵人認同」。

（一）粵人認同

我們已在第五章透過上述文本，梳理出枋寮義民廟廟產經理制度的遞嬗沿革，此處不諱繁複，再引這批文本，係著眼於這些文本所透露的粵人認同意識，

[205] 參見歷年《臺北市政府客家事務白皮書》，網路版 http://www.hakka.taipei.gov.tw/。
[206] 參見陳水扁總統〈客家政策白皮書〉（行政院客委會網站：http://www.hakka.gov.tw）

和前章重點截然不同。下文分別分析四份文件締約者的自稱，以及對殉難者的稱呼，解讀其中的粵人意識。這四份文本分別爲乾隆五十三年（1788 年）的戴禮成兄弟捐施塚地字約、嘉慶七年（1802）的四姓首事合議規條簿約、道光二十一年（1841 年）曾騰所寫的祀典簿序、以及同治四年（1865 年）的褒忠廟記。其相關文句摘錄如下：

甲、禮成兄弟捐施塚地字約（1788）

粵東總理林先坤、姜安，首事梁元魁、鍾金烙、賴元麟、徐英鵬、林興，茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載乏地安葬，惟有戴禮成、拔成、才成兄弟丈義，爲人喜施情殷，先年憑價承買……四址分明，即日邀請粵眾到踏看，堪作安塚立祠……。

乙、四姓合議規條簿約（1802）

同立合議規條簿約字人褒忠亭首事王廷昌、黃宗旺、林先坤、吳立貴等，丙午年冬，元惡林爽文戕官陷城，城所主遇害，壽師爺接任，立策堵禦，我義民墓勇，幫官殺賊切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露到處，夜更深常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安。蒙　制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字。時有王廷昌自備銀項，請出鄧五得爲首，各處收骸，欲設塚廟。相有地基，立買成就。遂即設席請得義首林先坤、黃宗旺、吳立貴等，合眾商議。痛此義民死者，淒青靈於墨夜，暴白骨於黃沙，營埋忠骸於青塚，以免陰靈怨哭如他鄉。呈請制憲大人，蒙批准：該義首王廷昌、黃宗旺、吳立貴、林先坤偕同粵庄眾紳等立塚建廟。戊申冬平基，已酉年創造，至庚戌年冬，廟宇完峻……

丙、曾騰祀典簿序（1841）

……惟願我粵東同人，念死者捐軀之節，思前人捐資之誠，守成非易，或再托阿難之缽，或更指魯肅之困，經理與創始同功，恢緒與權輿濟

美。日積月累，增長繼高，修墳墓則固若苞桑，脩祠廟則安若磐石，將忠貞代產，昭百粵之英靈，孝義聚生，作八閩之保障。 庇我眾姓，俾熾而昌；保我後生，好整以暇。花村□靜，瀛海瀾安；綿綿延延，忠泉感沸；繩繩繼繼，義筍檀欒。文露和武露齊濃，齊雲並卿雲一色，神絃社鼓，可以謳歌。盛世之庥，蘋藻溪毛，亦堪供養，庶可表我義民好忠且義之良心，以無負聖天子報德庸功之至意也。豈不休哉？是爲序。

丁、褒忠廟記（1865）

……此乃四庄輪終而復始，爲管理者自當秉公妥理，日後嘗祀浩大，以增粵人之光矣。茲我褒忠義民亭內歷承有水田埔園屋宇地基契券并簿記等件，先年所議以作　處輪流經理此嘗，不難以廣大。然嘗大而契券亦復不少，故再議章程，立簿三本，以將褒忠嘗之業大小契券古今承買，須要抄錄契白於簿內，三本一樣，一本長存在施主林先坤公子孫守固；一本長存在施主劉朝珍公子孫守固，尚有一本以眾交值年經理人，交契之時，可將嘗內契券每張契約對簿點交，并數目公記租粟俱付經理人收存管理。後有承業必將契白抄上簿內，三年滿期必須照規轉交下處輪理收存。此係通粵之褒忠嘗，有關全粵之大典，各要忠心義氣以經理，不得私自貪圖以肥己也……

第一份文件中，林先坤以「粵東」總理自稱，對於共同議定塚廟的人士則稱爲「粵眾」。第二份文件稱爲粵庄眾紳，第三份文件稱爲「我粵東同人」，第四份文件也稱「粵人」。綜合而言，十八世紀末至十九世紀中，竹塹地區來自廣東的移民係以其祖籍作爲其自稱。因此，我們可以主張義民祀典塑造了粵人認同的意識。

這一粵人認同表現在對殉難者的稱呼，更耐人尋味。在第一份文件裡，殉難

者被稱爲「塹屬地方陣亡義友」，在第二份文件被稱爲「義民墓勇」；第三份文件則被稱爲「百粵之英靈」。

林爽文事件的主戰場在台灣中南部，北部縱有擾攘，亦僅半年，且都發生於台北盆地周邊地區，淡水廳城之陷落亦僅七天而已。因此，竹塹城外的死傷只是林爽文事件死難者之一隅，即使是竹塹地區，除了枋寮義民廟之外，不過近在咫尺的新埔街上也有一間義勇廟，據說所埋葬的便是林爽文事件時支援大科崁的陣亡義軍（林柏燕 1997）。這些 1786 年的殉難者，在暴露兩年之後，1788 年才得以安葬，當時被稱爲「塹屬地方陣亡義友」，可謂恰如其分。

至 1802 年，陣亡義友皆已安葬，王廷昌、吳立貴、黃宗旺及林先坤等粵籍人士改稱殉難者爲義民墓勇，這一改變具有三重意義：首先，「塹屬地方」四字所代表的地方特殊性消失了；其次，陣亡改稱墓勇大致符合屍骨已經安葬的事實；最後，第一份文件的義友一詞，表現出殉難者與生者之間明確而具體的朋友關係，但是改稱義民後，原來的具體關係已不知不覺地被抽離了。也就是說，安葬之初，生者很清楚殉難者與自己的關係，乃以朋友稱呼這些殉難者，並且冠以彼此的居住地；但是略經寒暑，殉難者的身份已被普遍化與抽象化，不再只是「我們這幾位主其事者在竹塹城外爲義而死的朋友」，他們是「生而爲忠義的人民，死而安息在墓塚裡的勇士」。

同時，隨著殉難者身份的改變，無形中也擴大了祀典參與者的可能範圍。被稱爲塹屬陣亡義友時，也意謂林先坤與姜安兩位粵東總理以及梁元魁、鍾金烙、賴元麟、徐英鵬、林興五位首事是殉難者的朋友，理當祭祀殉難者；改稱義民墓勇後，隱涵所有人民皆應參與祀典。

至 1835 年，枋寮義民廟建立祀典簿時，對竹塹城而言，正是一個相當關鍵

的時期。在此之前六年（1829 年），淡水廳治竹塹城以石磚築成。築城工作動員了淡水廳境內泉、漳及粵籍人士，由官吏督導，廳民擔任決策的擬定與執行，築城經費近十五萬兩，亦由地方士紳籌集、支配（陳培桂 1871:44）。以民間之力築城固然反映清代中期，地方士紳勢力的抬頭，但是無論如何，顯示了國家統治權力的穩固。至 1834 年，開台進士鄭用錫撰成淡水廳志初稿，無異象徵北台灣完完全全納入了帝國的教化體制。隔年（1835 年），姜秀鑾在同知李嗣業示諭下，廣籌閩粵資金，建立金廣福大隘，驅趕「生番」，徹底解決竹塹城東南邊的紛擾（吳學明 2000）。也是同年，林先坤的後人林秋華考中武舉，於是在姜秀鑾經理廟產的情況下，枋寮義民廟建立了祀典簿。

表6-3　枋寮義民廟十五大庄總爐主祖籍表

大庄	公號	祖籍
觀音	黃益興	廣東省惠州府陸豐縣大安村方塘
大茅埔	吳廖三和	廣東省惠州府陸豐縣方廓都葫蘆□
大湖口	張六和	廣東省惠州府陸豐縣方廓都葫蘆斜甘坑
石岡	范盛記	廣東省惠州府陸豐縣吉康都崙嶺鄉黃護寨
溪南	徐國和	廣東省惠州陸豐縣吉康都三溪鄉
九芎林	曾捷勝	廣東省惠州陸豐縣吉康都吉溪村
大隘	姜義豐	廣東省惠州陸豐縣鹽墩鄉
新屋	許合興	廣東省嘉應州鎮平縣
五分埔	陳茂源	廣東省嘉應州鎮平縣白馬鄉臨泉坦
關西	羅祿富	廣東省嘉應州鎮平縣鐵坑
新埔	潘金和	廣東省嘉應州梅縣五里亭
下山	鄭振先	廣東省潮州府揭陽縣
六家	林貞吉	廣東省潮州府饒平縣絃歌都水口社石頭鄉
枋寮	林六合	廣東省潮州府饒平縣絃歌都橫溪山下屋崁
楊梅	陳泰春	

資料來源：依賴玉玲 2001: 167, 168, 258-261整理及查考。

祀典簿建立之時，藉由外庄當調的制度，枋寮義民廟吸引了十三大庄的各庄士紳參與義民廟的中元祭典。這些參與者的祖籍全部來自廣東省，七位來自惠州府，而且都是陸豐縣；嘉應州四位，其中鎮平三位，梅縣一位；潮州府則有三位，

其中饒平兩位，揭陽一位（參見表 6-3）。

這些分別來自廣東惠州、嘉應州及潮州三府的地方士紳，使用略有差異的海陸、四縣與饒平三種不同腔調，但是卻在共同的廣東祖籍下，在義民廟中元祭典的組織內，建立了「粵人認同」。建立祀典簿的六年後（1841 年），曾騰寫下序言，文中有豪氣滂薄地寫下「將忠貞代產，昭百粵之英靈，孝義聚生，作八閩之保障」。至此，五十餘年前，屍骸拋露到處，兩年未葬的殉難者，歷經普遍化、抽象化及神格化，已經成爲百粵忠貞之典範，保障八閩邊關的英靈。

隔年（1842年）姜秀鑾即號召新埔的業戶商號，輪值擔任枋寮義民廟的經理。至十九世紀的六十年代，歷經第二度義民出征、陣亡及歸葬的大典，祭祀殉難者的組織與產業已被認爲是「通粵之褒忠嘗」，這一「有關全粵之大典，（粵人）各要忠心義氣以經理，以增粵人之光」。不過，如果我們仔細分析外庄經理人制度的歷史，會發現四大庄經理的時代其實不太順遂，如表5-4所示，道光二十七年（1847）開始的四大庄經理第一輪完成後，按約定大湖口應於咸豐九年（1859）接任經理，然而大湖口拒絕了，於是新埔街連任九年，顯然另外兩庄也無接任。這個問題如何解決的呢？無巧不成書，同治元年（1862）中部地區發生戴潮春亂，竹塹城外亦組義軍隨官軍前往平亂，殉難者後來也安葬於原義民塚旁，是爲附塚。盛大的葬禮後，「同治四年，林劉施主爰集聯庄紳士，選舉管理，坤等將契券交管理人權放，其管理者三年一任爲限，限滿仍將契券交出施主點交新管理人領收清楚。此乃四庄輪終而復始，爲管理者自當秉公妥理，日後嘗祀浩大，以增粵人之光矣。……此係通粵之褒忠嘗，有關全粵之大典，各要忠心義氣以經理，不得私自貪圖以肥己也。」[207]竹塹城外居民祭出族群之大纛，讓褒忠嘗成爲所有

[207] 參見〈義民廟記〉，引自《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》。

廣東人的褒忠嘗，於是大湖口終於又接任了。

第一輪值循環第一順位的外庄經理大湖口再度接任廟產經理，具有十分重要的意義。大湖口再次接任經理象徵著前一循環的結束，另一個新的循環的開始，當然也就意味著道光二十七年所約定的四大庄輪值關係，至此完完全全地確立。而且正因爲外庄經理制度係因粵人認同才得以確立，這當然也就等於表明義民信仰與粵人認同之間的深厚關係。

在這樣的粵人認同下，不同語言但同祖籍的人群會因此彼此認同，進而產生語言與文化上的轉變，族群界限也因之移動。廣東省的潮汕地區通常被歸爲閩南文化地理區，其通行語言爲潮州語，屬於閩語系；其北部丘陵區則爲饒平腔客語系。[208]筆者本文第三章討論基本社會體系時，曾以新埔上枋寮劉氏雙堂屋爲例，說明「自然—人文—超自然」三合一的基本架構。雙堂屋劉家之來臺祖即來自於潮州府饒平縣北邊的新豐鎮境內，情況類似但爭議更大的就是筆者首章所引施添福所提疑問：「六家林家的祖先是客家人嗎？」六家林家之祖居在今饒平縣之饒洋鎮，與雙堂屋劉家的祖居地新豐鎮毗連。[209]雙堂屋劉家宗親會曾於民國七十八年（1898）年組團返回原鄉尋根謁祖，據雙堂屋後代劉榮基的親身經歷，揚康鄉祖居地的族人目前所操語言即爲潮州語，而非客語。目前我們對近三百年來饒平縣語言變化現象及語言現況，皆所知不多，或許林家與劉家等饒平先祖來臺當時，已是潮語—饒語之雙語人群，而他們的饒語亦仍在臺灣的中壢市過嶺里、新竹縣竹北鹿場里、中興里(六家)、新竹縣芎林鄉紙寮窩、苗栗縣卓蘭鎮老庄里、

[208] 關於潮汕地區之文化地理分區相關論述可參見陳澤泓，2001，《潮汕文化概說》。廣州市：廣東人民。

[209] 此外，臺灣本島地區饒平北境後裔亦多相似例子，例如與雙堂屋劉延轉同為揚康之鄉人劉萬池，渡台後，先居彰化永靖鄉，到了道光五年始遷台中縣新社鄉大南村赤手墾荒，後賴經營舊式糖　（黑糖）致富，現存有建築近百年的大瓦厝，正廳是劉五福公廳。這也是粵籍人士遷徙聚居，從而維持其粵人認同的例子。相關論述可參見許雪姬、賴志彰等，1992，《台中縣建築發展（民宅篇）》，頁 312。豐原：台中縣立文化中心。

台中縣東勢鎮福隆里等多處，形成方言島現象。[210]不過，無論當時他們所操語言爲何？目前新竹縣的饒平客語族群幾乎都已成爲海陸客語族群。換言之，在粵人認同的大環境下，來自於饒平潮汕文化地理區的人群，其認同界限轉移，而其語言也隨之轉換。

另外值得一提的是，這種粵人認同甚至擴及竹塹社的道卡斯族人。嘉慶十九年（1814）錢子白、錢茂安、錢茂聯與錢甫崙，共同捐出水租九石，而錢茂祖的牌位也安奉義民廟內，這等於也標誌了竹塹社人成爲粵人的一部份。清廷以平埔族人屯田的制度，顯示其善用臺灣的族群關係，以維持其中央政府的統治地位。林爽文事件時，徐夢麟新任淡水同知，自淡水登岸後，至竹塹密集兵丁，以便南討，而夢麟所召民勇包含數千番兵。[211]因此陣亡義民中，很可能有不少熟番，這些殉難者也與其他漢人一起安葬在今廟後之墳塚中。在往後的粵人論述中，這些熟番也就被視爲粵人了。

林爽文亂後的屯田制度賦予道卡斯族人在竹塹從事拓墾工作的優勢，也連帶的改變了竹塹地區的族群關係。在這個制度中，竹塹社族人最後消融於客家族群之中，共同從事土地開發與對抗賽夏與閩南族群（羅烈師 2001）。這種族群間的緊張關係就是新竹地方社會結構的背景，而義民廟的歷史正標示了十八世紀末期與十九世紀中葉兩次重大地方民變。這期間此起彼落的閩粵械鬥以及民變，一再地刺激客家漢人本身以及與竹塹社道卡斯族人間的雙重結和。「今自大甲至雞籠，諸番生齒漸衰，村墟零落。其居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用之類，半從漢俗。即諳通番語者十不過二、三耳」（陳培桂 1871:306-307）。「今考本縣

[210] 臺灣饒平客語相關論述可參考呂嵩雁，1992，〈臺灣饒平方言〉，東吳大學中文所碩士論文；以及徐貴榮，2002，〈台灣桃園饒平客話研究〉，新竹師院臺灣語文所碩士論文。

[211] 參見周璽著《彰化縣志》，頁 370。臺灣叢刊第一五六種，網路版。

境內熟番，只竹塹、中港兩社，皆乾隆年間化者。其居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用之類，皆從漢俗。其諳通番語者，唯竹塹社有老番一二人，然亦口頭數語而已，不能盡通矣」（陳朝龍 1894:390）。顯然，十九世紀的竹塹社人已轉換爲粵人認同了。

（二）進泮花紅

在所有攸關粵人論述的文本中，除了前述所討論的義民廟內部文件之外，尚有同等重要的文本，那就是枋寮義民廟「進泮花紅」制度下，具有功名的粵人在廟內所懸掛的匾額。

何謂「進泮花紅」？所謂泮即泮宮，意即西周時期諸侯所設的國學，其規模小於天子之國學辟雍，而大於鄉學，用於教育貴族子弟。由於周朝制度政教不分，泮宮同時也是行飲酒、獻俘等典禮之所在。其制爲東、西、南三面有水池，形似半璧，而且規模爲辟雍之一半，故稱爲泮水，後世之府、縣學亦仿此意，生員入學稱爲入泮或進泮。[212]至於花紅即獎勵金之意，傳統習俗凡喜慶之事，插金花披紅，因之其給役者之犒賞亦謂之花紅。[213]簡言之，所謂進泮花紅，即對考取秀才、取得生員入學資格者的獎勵金；而枋寮義民廟這一進泮花紅制度多多少少類似當前的獎學金制度。當然，進泮花紅絕不會只是獎學金而已，他的重要意義在於廟內提供一處展示功名的神聖空間，其直接結果是提高了士紳階層的地位，而且更因此成爲粵人論述的重要媒介。以下根據相關三項文本，分別爲寫成於嘉慶七年（1802）、道光十五年（1835）及同治十年（1871），予以分析。

---

[212] 參見《中文大辭典》，第五冊，第 1020 頁，水部五畫，〈泮〉條。臺北：華岡。

[213] 例如宋朝孟元老所著《東京夢華錄》〈娶婦〉條云：「前一日，女家先來掛帳，鋪設房臥，謂之『鋪房』。女家親人有茶酒利市之類。至迎娶日，兒家以車子或花檐子，發迎客引至女家門，女家管待迎客，與之彩段，作樂催妝上車檐，從人未肯起，炒咬利市，謂之『起檐子』，與了然後行。迎客先回至兒家門，從人及兒家人乞覓利市錢物花紅等，謂之『攔門』。」亦參見《中文大辭典》，第七冊，第 1371 頁，草部四畫，〈花〉條。臺北：華岡。

甲、四姓規約（1802）：

再批明　後日聖典開祭，文武秀士准領豬肉壹斤，廩保准領豬肉一斤半，舉人准領貳斤，進士准領四斤，監生准領半斤，貢生准領壹斤，州同准領壹斤半，批炤。[214]

乙、《祀典簿》議約（1835）：

一議　十三庄內若有中式者到義祠掛匾花紅銀拾貳元，內地來者花紅銀肆元，在台中考者花紅捌元，至貢生等不能支花紅，永爲定例議是實。

一議　所有新舊科秀才廩貢們前來義亭拈香者，給金花紅，永爲定例，是實。

丙、《祀典簿》議約（1871）：

一議　自同治十年以後，十三庄內進文泮武泮辦豬羊致祭者，賞花紅銀八元 ； 淡北之外庄致祭者，銀四元；

一議　進文泮武泮詣廟行祭並辦牲祭者，賞花紅銀四元；淡北之外庄銀一元；淡南及南路進泮者，概出貢者并不准領；

一議　恩拔副歲廩附貢登匾者，賞花紅銀一十六元；淡北之外庄銀一十二元；文武舉人登匾賞花紅銀三十二元，淡北之外庄銀一十六元；淡南及南路銀八元；

一議　施主嫡派子孫進中者，賞花紅銀加十三庄內一倍；同姓非嫡派者與十三庄一體；

一議　內地進中、來台者，概不准領。

同治十年十二月林劉施主暨十三庄內諸紳士同立

補議　文武生員係十三庄內者，詣廟行香，未辦牲祭者，賞花紅銀二元。

[214] 引自嘉慶七年（1802）年〈四姓首事仝立合約字〉。

以上三文件顯示，枋寮義民廟的獎學金制度由來已久，早在初步規畫祭典制度的〈四姓規約〉裡，已經可以看到簡略的獎助條文。1802 年條文所舉聖祭前文已經分析過了，所謂聖祭係指的是對「聖旨」及殉職的淡水同知「程峻」，此一祭典備有豬羊獻祭，祭典後應有「飲福受胙」儀式。[215]在飲福受胙禮中，正獻官代表所有與祭者，恭飲福酒及敬享祭肉，象徵著與祭者接受神明的福澤，在祭典的意義上，可謂儀式的最高峰。至今，我們仍會在類似祭典結束後，看到獻祭的豬羊被切成長條，分給與祭者帶回。1802 年規約明確地議定，具有文武功名的與祭者也可以分取胙肉，其直接意義當然是義民廟對這些擁有功名者的鼓勵；然而，這一作法無疑也提高了胙肉的象徵價值。何以見得？因爲聖典祭品係由四姓首事所準備，祭後亦由四姓首事平均分取，然而當胙肉同時也由功名士紳所領取時，等同於提高了四姓首事等與祭者的地位。職是之故，1802 年所議定的規約確實巧妙地藉由共享祭肉而提高儀典的位階與影響力。

然而，四姓規約所定祭肉條文僅係聖典開祭時，功名士紳前來與祭，分取祭肉時的相關規定，真正的進泮花紅制度始自道光年間（1821-1850）。當時的規定有二，其一爲十三庄人士中式時，可以到義民廟掛匾，並領取花紅銀十二元；非十三庄人士則獎勵較少。其二則爲秀才廩貢來廟拈香亦可獲得花紅銀。至同治十年（1871）時，進泮花紅的制度增訂爲六條，更趨完整。條文承繼道光年間的精神，庄內賞賜較多，庄外較少；功名越高賞賜越多；備辦祭品愈豐盛則花紅亦愈多。在這樣的鼓勵之下，道光年間，計有七人，咸豐年間八人，同治年間有十四位，光緒年間則有四十位，總計六十九位各級功名士紳詣廟受賞（參見表 6-4）。

[215] 依《淡水廳志》之祭孔典禮的〈儀注〉，其儀式大致上包含「省牲、鼓初嚴、就位、瘞毛血、迎神、捧帛、三獻禮、飲福受胙、撤饌、送神、望瘞」等過程，這一儀式和目前竹塹地區常見的三獻禮雖略有差異，不過其結構大致相當。參見陳培桂，1871: 128-133。

表 6-4　枋寮義民廟進泮花紅表

時間	姓名	類別	花紅	籍貫
道光 11 年	林秋華	舉人		淡水廳 竹北一堡　六張犁庄
道光 21 年	劉獻廷	舉人	24	淡水廳 後壠堡　貓裡街
	劉獻禎	舉人	24	淡水廳 後壠堡　貓裡街
	劉遠	秀才	12	(淡水廳竹北堡)※
道光 22 年	郭秀才	秀才	12	(淡水廳竹北堡)
道光 23 年	陳學光	舉人	13	淡水廳 後壠堡　貓裡街
道光 29 年	黃延祐	舉人	12	淡水廳 中港堡　頭份庄
咸豐 3 年	張維禎	舉人	12	淡水廳 中港堡　頭份庄
咸豐 6 年	黃延祚	舉人	12	淡水廳 中港堡　頭份庄
咸豐 7 年	曾騰	舉人	12	淡水廳(道光二十二年十六人名單)
咸豐 9 年	徐元章	武舉	8	淡水廳 中港堡　頭份庄
	定邦	秀才	12	(淡水廳竹北堡)
咸豐 10 年	陳謙光	舉人	12	淡水廳 中港堡　頭份庄
	余春錦	舉人		鳳山縣內埔庄(鳳山縣採訪冊)
	鍾桂齡	舉人	12	鳳山縣內埔庄(鳳山縣採訪冊及捐修天后宮碑)
同治 3 年	羅萬史	舉人	16	淡水廳 竹北二堡　鹹菜甕庄
同治 7 年	鍾有容	歲貢	12	淡水廳(依淡水廳志記載)
同治 8 年	徐苑林	武舉	12	不詳
	黃在容	貢生	12	淡水廳 竹北二堡　北窩庄
同治 10 年	劉秀才	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	曾秀才	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	張秀才	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
同治 11 年	彭福田	秀才	4	淡水廳 竹北一堡　南打鐵坑庄
	黃元彰	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	黃雲標	秀才	4	淡水廳 竹北二堡　白沙屯庄
	呂秀才	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	詹搏九	秀才	8	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
	張德煊	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　新埔街
同治 13 年	林洪香	舉人	8	淡水廳 後壠堡　貓裏街
光緒 1 年	張星奎	秀才		淡水廳 竹北二堡　新埔街
光緒 5 年	劉耀黎	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　鹹菜甕庄
	何騰鳳	生員	8	淡水廳 竹北二堡　紅毛港庄
	陳兆麟	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　鹹菜甕庄
	林伯棠	秀才☆	8	(淡水廳竹北堡)
	范慶霖	秀才		淡水廳 竹北二堡　新埔街
光緒 6 年	劉仁海	舉人	8	鳳山縣(廣東鎮平人，鳳山縣採訪冊，頁 240)
光緒 7 年	張觀光	進士		嘉義縣 斗六堡(廣東大埔人，雲林縣採訪

				冊，頁 33)
光緒 8 年	劉上達	秀才	8	淡水廳 竹北一堡　內立庄
	衛朝芳	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　新埔街
	詹鴻光	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　新埔街
	胡濟清	秀才	8	淡水廳 竹北一堡　雙溪庄
	張維垣	進士	36	淡水廳 中港堡　　頭份庄
光結 9 年	羅朝昇	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　下北勢庄
光緒 10 年	范慶霖	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　新埔庄
	余紹賡	舉人	20	淡水廳 後壠堡　　貓裡街
光緒 11 年	謝錫光	舉人	20	淡水廳 後壠堡　　貓裡街
	黃柄南	秀才	8	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
	何勝龍	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　紅毛港庄
光緒 12 年	張德煊	貢元	22	淡水廳 竹北二堡　新埔街
	傅萬鍾	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　番仔湖庄
	廖景山	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	林學源	秀才	16	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
光緒 14 年	李夢庚	秀才	8	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
	黃龍昌	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
光緒 15 年	詹鵬材	訓導	50	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
	劉錦標	恩貢	40	淡水廳 竹北二堡　枋寮庄
光緒 17 年	魏讚唐	附貢	22	淡水廳 竹北一堡　九芎林庄
光緒 18 年	劉拜颺	附貢	22	淡水廳 竹北二堡　枋寮莊庄
	林金城	舉人	30	鳳山縣(原籍嘉應，鳳山縣採訪冊)
	何朝章	舉人	18	嘉義縣 打貓南堡(嘉應縣管內採訪冊)
	詹廷口	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　五分埔庄
	藍華峰	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　新埔街
	黃廷交	恩貢	34	淡水廳 竹北二堡　北窩莊庄
光緒 19 年	詹際清	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　五分埔庄
	詹兆甲	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	黃懋昭	秀才	8	淡水廳 竹北二堡　長岡嶺庄
	邱仁烈	秀才	8	(淡水廳竹北堡)
	謝維岳	舉人		淡水廳 後壠堡　　苗栗庄
	陳佐卿		40	淡水廳 竹北二堡　五分埔庄

資料來源：參考賴玉玲，2001，《新埔枋寮義民廟信仰與地方之社會的發展》，附錄七整理，並參酌《合足本新竹縣采訪冊〉及《粵東義民祀典簿》等相關資料校改，至於人物籍貫及事蹟則依淡新檔案及臺灣叢刊等史料查考。

※推論爲淡水廳竹北堡，以下同，詳如正文。

☆依花紅金額，推論爲秀才。

從道光十一年（1831）到光緒十九年（1893），前後六十三年間，六十九位士紳接受了枋寮義民廟的進泮花紅，其中進士兩名，舉人二十一名，秀才或貢生

等四十五名，一名不詳。我們逐一分析這些士紳爲籍貫：

兩名進士爲張覲光與張維垣，張覲光爲嘉義縣斗六堡人，原籍廣東省大埔縣；[216]張維垣則爲淡水廳中港堡頭份庄人，亦爲粵籍。[217]

舉人二十一名中，淡水廳共十五人，分別爲後壠堡七位，中港堡五位，竹北一及二堡三人；鳳山縣四人；嘉義縣一人；一人不詳。淡水廳十五人皆爲粵人固不待言；鳳山縣四人中，余春錦與鍾桂齡爲內埔庄人，皆粵籍；劉仁海與林金城所居街庄不詳，但劉原籍鎮平而林則原籍嘉應。[218]至於嘉義縣的何朝章，依目前資料尚無法得知籍貫。[219]換言之，除二名人士籍貫不詳外，其餘十九位舉人皆爲粵籍人士。

四十五名貢生或秀才中，三十一人來自淡水廳之竹北一堡與二堡，十四人不詳。[220]然而依據這份名單的兩個現象，我們可以推論這十四全部應係來自竹北堡，其一，所有已知居所的貢生秀才皆來自竹北堡；其二，名單中來自於竹北堡以外之士紳，皆爲舉人或進士之資格。由此可知，所有秀才都來自竹北堡，所以應屬粵籍。

總之，這份進泮花紅表顯示一項十分重要的現象：儘管進泮花紅政策完全未提閩粵之事，但是實際上，懸匾的只有粵人。因此，進泮花紅制度實際上是一項具體的族群分界制度。在此不妨回想我們曾在第四章談過舉額，「粵籍獲得科舉保障名額的結果，提供了一個明確的人群區隔標準，所有知識份子必定要選擇一種身份，才能參加科考，於是這一個普同於臺灣漢人社會的人群區隔認知架構，

[216] 參見倪贊元，1894，《雲林縣採訪冊》，頁 33。臺灣文獻叢刊第 37 種。
[217] 參見盧德嘉，1894，《鳳山縣採訪冊》，頁 239。臺灣文獻叢刊第 73 種。
[218] 參見盧德嘉，1894，《鳳山縣採訪冊》，頁 183, 239 及 240。臺灣文獻叢刊第 73 種。
[219] 何朝章與林金城同為光緒十七年舉人，兩人同榜，金城為嘉應人，或許朝章亦然，但此僅為推測，尚待進一步考查。
[220] 光緒五年的林伯棠雖然未登錄功名，但是筆者根據其花紅銀八元，認為他應該也是個秀才。

始於 1741 年，至 1828 年便確立了。」義民廟進泮花紅的制度，顯示了國家的科舉分籍制度，完完全全投射在地方社會上。

正如義民廟文本所言，「此係通粵之褒忠嘗，有關全粵之大典，各要忠心義氣以經理。」這一「通粵」或「全粵」的概念，表現在外庄經理制度，表現在中元外庄輪調，更表現在進泮花紅制度上。正如竹塹地區的粵人在每一回祭典中，一次次地確認自己粵人的身份；每一次進泮紅花的同時，這些地方社會的知識份子每一次懸掛匾額，便等於再說一遍「我們都是粵人」。

（三）亡魂或義民

本章前文分析戴潮春案時，曾提及區天民與張世英分別在枋寮義民廟懸掛「忠義流芳」與「義繼褒忠」匾額。我們不妨就從竹蓮寺與義民廟幾塊匾額所呈現的氛圍中，探究其中的義民與族群論述。

相對於城外粵籍居民對義民的重視，城內泉州籍居民對「義民」的態度則恰巧成了強烈的對比。戴潮春之亂是清代台灣在朱一貴、林爽文事件之後的三大動亂之一。由於它牽涉到會黨與各股地方豪族勢力的相互糾葛，清廷本身又受太平天國牽制，因此戴潮春案自同治元年爆發後，歷時三年才完全平定。戴亂發生時，徐宗幹任福建巡撫，而其部屬丁曰健是平定戴亂的功城。丁曰健在咸豐四年至六年間(1854-1856)曾任淡水同知，與林平侯、林占梅、鄭用錫等家族是舊識，關係密切。戴潮春亂時，丁曰健由滬尾登陸，自北台一路南下，得到舊識紳民們的直接援助，其中內公館林家的林占梅，正是當中的關鍵人物。

> 林占梅，淡水竹塹人。同治元年春，彰化戴潮春起事，淡水同知秋曰覲被戕於東大墩，進略大甲，窺淡水。境內土匪亦竊發，民心惶惶，多走

避。占梅獨籌維危局，故無害。城中無主，咸議斂資通款以緩其來。或言棄城走。占梅獨排眾議，曰：『淡水爲財賦之區，彼必來爭。即令行賄，安能保其不至？既至而又何如？我能往，彼亦能往。走將安之耶？今與諸君約：不如以通款之資，爲戰守之費。其濟，諸君之功也；不濟，吾以死繼之』。眾曰『諾』。占梅即以家資十數萬爲餉糈，城中紳商亦踴躍輸將。於是共擁候補通判張世英權廳篆，遣人造省，請大吏，示進止。五月旋奉巡撫徐宗幹檄，准布政使頒總辦臺北軍務鈐記，通飭所屬。然城中游民多，頗喜亂，飭各街造籍，嚴管束，日給口糧，所費不貲；而軍需又巨，稱貸以應。不足，割腴田充之，凡數十萬金，產幾破。徐宗幹以丁曰健爲臺澎兵備道。十月，至竹塹，與占梅議進兵。占梅自率精銳二千，扼山腳莊，拔茄投，攻大肚，進駐溪南，縱降將入城爲內應。十一月初三日，占梅以前鋒林忠藝、林尙等攻南門，與官軍會破之，遂復彰化。十二月，振旅歸，潮春就滅。事聞，加布政使銜。[221]

同治二年(1863)攻克彰化後，丁曰健至竹塹城南門外的竹蓮寺獻匾，上書「慈雲護塹」四字，並記：「癸亥，督師至塹城招舊部丁勇，單師由大甲入鼇頭，克復彰斗，仰荷慈佑，會擒厚惡，凱旋抵郡任事。」竹塹地區顯然是平定戴案重要的力量來源，而且林占梅所率領竹塹城的的義勇兵丁想必陣亡亦夥，然而這樣的一場亂局，以林占梅所率泉籍人士出力之多，卻僅在竹塹城南門外的竹蓮寺裡，留下「慈雲護塹」的匾額。也如同丁曰健匾額上的文字所示，保護竹塹城的就是觀音的神力，至於亡者則已無從聞問，很可能亦同於林爽文之亂的殉難者，僅僅成爲竹蓮寺旁大眾廟裡的亡魂。

同一場戰役，一樣的殉難遭遇，城內只是亡魂，而城外竟成萬人朝拜的義民。什麼原因造成這種巨大的差異呢？我們暫時將視野移向南臺灣，觀察六堆地區在

[221] 參見連橫，1918，《臺灣通史》，卷三十三，林占梅列傳，頁 902-903。臺灣文獻叢刊第 128 種。

咸豐二年（1852）時，所豎立的〈捐修天后宮芳名碑記〉：

> 粵莊內埔之天后宮，始建於嘉慶癸亥之秋。迄今既四十七載矣，堂廡傾頹，非所以昭虔恭而妥神靈也。戊申歲，各莊父老，乃屬桂爲倡修之舉。桂雖不敏，不敢辭。爰發簿，幸各莊父老皆敬戒不怠，踴躍捐金，□共題有洋銀三千三百一十餘元。諏吉興工於己酉十月，至辛亥臘月始落成，共用去洋銀三千二百五十餘元。規模悉仍舊制，弗敢稍更；其柱則易木以石，至棟宇欐題則踵事而增華矣。時董事者，貢生陳閔中、附貢生劉駒、太學生鍾柏齡，皆竭力襄事，與有勞焉，及各莊捐題父老芳名，均宜勒之貞，以垂不朽。
>
> 咸豐二年九月，總理鍾桂齡記。[222]

內埔天后宮位於屏東縣內埔鄉內埔村廣濟路及光明路交叉口邊上，後倚龍頸溪，左接昌黎祠。於嘉慶八年（1803年），由鍾麟江倡議，六堆粵民集資興建，完成於嘉慶十年（1805年），歷時二年餘。內埔天后宮不僅爲六堆人士信奉媽祖之所，亦爲當年六堆組織商議軍計的主要場所。這一存放在屏東縣內埔鄉內埔村天后宮的碑文，包含新北勢莊、竹頭角莊、西勢莊、老東勢莊、五溝水、大林莊、老北勢莊、鹿寮莊、泗溝水莊、中心崙等莊、新東勢莊、凌洛莊、新埤頭半徑、東埔、千三、下埔頭莊、番仔埔莊、檳榔林莊、新東新莊、彌濃莊、鹽樹新莊、老等莊、新街、溝背、頓物潭莊、興南莊、圍仔莊、龍肚莊、南岸莊等轄區，是我們理解六堆歷史文化的核心文本。

筆者認爲，最值得注意的是碑文一落筆便直書「粵莊」二字，明確地昭示南臺灣粵人論述的深度與強度。南臺灣六堆地區的閩粵關係歷史，自康熙六十年（1721）的朱一貴事件以降，可謂源遠流長，因此天后宮碑文之逕書「粵莊」，

[222] 引自《臺灣南部碑文集成》，頁 295。臺灣叢刊第 218 種。

其來有自。這種緊張關係在六堆始終揮之不去，立碑之隔年（1853）隨即發生林恭之亂，臺灣兵備道徐宗幹於5月15日派兵南征，攻克鳳山縣城，同時亦諭令南路之下淡水粵庄分路協剿，當時六堆便推舉曾應龍爲大總理，鍾里海爲副總理參戰。但林恭事平後，六堆軍力竟然不願撤離，逼得福建徐宗幹撰寫〈諭粵民〉一文，力勸粵莊撤堆。原文如下：

諭粵莊總理、義首、紳董人等知悉。爾等因逆匪滋事，協力剿辦，業經據情具奏在案。此時各屬文武及各紳董，皆請飭該莊撤堆（粵民自立各營曰堆），以安地方，無非爲難民未盡歸莊起見。本司道以爾等之不即撤散，自有深意，誠恐投誠之人，有心不測，或慮在逃之犯，死灰復燃，助此聲威，仍出自始終急公向義之忱。否則，因閩莊紛紛控告，防閑報復，藉以保衛鄉莊耳。

自軍興以來，爾粵人出力已久，眾堆一日不撤，費用一日不止。閩人不靖，粵人終亦不安，若聽之不問，殊非體卹之道。查各難民男婦，進郡甚多，其中豈盡系良善？然重犯則家屬緣坐，脅從則罪人不孥，究系逼脅者多。老幼流亡，亦殊可憫。誅除叛逆，義也；安集窮民，仁也。二者不可偏廢，朝廷亦有並行不悖之政。爾粵人既助官長以立功，此時何必因難民而任咎？本司道不日親臨，爾總理等即先遵諭撤堆。俟本司道到地，或至埤城，或定適中地方來見，或必須親往爾等莊內，即先稟知無誤，本司道尚有面諭幫辦之件。閩粵皆爲子民，善惡自有公論也。[223]

宗幹之文以委婉起始，相信六堆之拒絕撤軍「自有深意」，係爲防止投誠降軍再反，同時也避免閩人報復；其次說之以理，說明當前要務是安集流民，以恢復秩序，粵人撤堆有益時局安靖；最後又展現誠意表示願親赴粵庄，當面諭告其他幫辦事件。咸豐三年八月，徐宗幹南下安撫難民，親至內埔庄，六堆乃將各堆

[223] 徐宗幹，《斯未信齋文編》。頁 13-14。臺灣叢刊第 87 種。

撤去。

目前我們仍可以在屏東縣內埔鄉內埔村的天后宮內看到這四方花岡岩石碑，各碑高約一百五十公分，寬七十五公分，上面密密麻麻地註記著六堆各庄捐贈者的名單。我們如果從林恭之亂回頭看前一年所立下這篇〈捐修天后宮芳名碑記〉，甚至由此再遠眺百餘年前的朱一貴事件，我們便可以了解爲什麼碑文會逕自以「粵莊」起始！對那些參與修建天后宮的所有村莊與庄民而言，「粵人」與「粵莊」就是他們的族群認同。

南臺灣的粵人認同與竹塹有何關係呢？進泮花紅的名單上，清楚地告訴了我們！〈捐修天后宮芳名碑記〉的作者爲鍾桂齡，道光十二年（1832）壬辰（吳景禧榜）的舉人，也是當時修建廟宇的總理。咸豐十年（1860）幾乎就在戴潮春之亂的前夕，鍾桂齡與同鄉甫中舉人之余春錦二人，連袂受邀北上竹塹，與同榜舉人淡水廳中港堡頭份庄的陳謙光，三人共同到枋寮義民廟掛匾，並接受進泮花紅的榮耀。這一年三人的會面，明白地告訴我們，全島性的粵人認同已在竹塹的枋寮義民廟合流。正因爲有著這樣的粵人認同，隨後戴潮春亂的殉難者才會被奉爲義民，與林爽文亂的殉難者共同安葬在廟後墳塚中。相對於此，竹塹城內的殉難者，卻流爲大眾廟裡的亡魂，如果救國有功，其榮耀也歸於竹蓮寺裡救苦救難的觀音大士。

總之，從朱一貴、林爽文到戴潮春，歷經三次民變後，至十九世紀中期時，竹塹地區的義民論述與粵人論述相互結合，且互爲表裡，塑造了粵人保莊衛國的忠義形象，因而在臺灣的人群中，明確地區分出所謂「粵人」這一身份認同的族群。

三、未竟的客莊論述

十九世紀中期，被戴潮春亂進一步催化的粵人論述，自然並非流通於粵籍人群而已，實際上，近十年後的同治十三年（1874）實施保庄人口調查，便逕自區分閩粵。這份資料現存於「淡新檔案」中，雖然文件精確度令人生疑，難以引用[224]。然而，筆者認爲，這份不夠精密的調查工作及統計資料揭露了一重要的心態，亦即認定臺灣的街庄可以區分爲閩粵兩種型態。

又近二十年後，「閩粵」區分與「土客」區分，正式在修纂方志中合流。光緒二十年（1894）二月二十七日，新竹縣知縣葉意深接到「臺灣纂修通志總局司道」的公文：

> 照得本總局纂修通志，須待各屬采訪冊籍繳齊，方可纂輯成書。屢經札催造送，並於去年九月間，酌加采訪經費，勒限半年繳齊，乃僅據澎湖廳、苗栗縣采訪齊全，考訂成書送局；又據埔里社廳、宜蘭縣備造采訪冊送繳。此外如臺東州、鳳山、安平、臺灣、恆春等縣，亦經陸續造送。惟嘉義、彰化、雲林、新竹、淡水五縣暨基隆一廳，未據繳送。現將屆限滿，本總局立待造繳齊全，以資編輯。合行札催。札到，該縣即便遵照督飭采訪各紳，迅速趕辦，一律造齊送局，不得再行宕延。切切，此札。[225]

這是臺灣巡撫邵友濂成立「福建臺灣通志總局」的第三年，新竹縣仍列於尚未呈繳採訪冊的六縣廳之一，然而新竹縣的延宕頗富價值，因爲這一採訪冊留下了臺灣地方志書第一筆〈客莊風俗〉的詳細紀錄。新竹縣采訪冊的編纂是陳朝龍(1859-1903)，新竹縣學廩生，先後在東門義塾及靜修書齋任教，以個性豪放參與廳城地方事務甚多，涉獵甚廣，爲竹塹三傑之一。故深受知縣賞識，委以隆恩

[224] 例如，楊梅壢庄與中壢庄皆被註記為閩庄，然而徵諸目前研究成果或日據人口調查資料，這一認定違離事實甚遠。參見《淡新檔案選集行政編初集(三)》，臺北：臺灣大學編印，頁 328~350。
[225] 引自〈採訪案由〉，刊於《鳳山縣采訪冊》，頁 16-17。臺灣叢刊第 73 種。

圳長、龍王祠監督、及明志書院山長之任。朝龍擔任隆恩圳長及辦理團練時，與「黃珍香」號交往密切，因之與黃珍香在南庄及五指山經營樟腦業的黃鼎三相交頗稔，從而對客庄風土人情知之甚詳（張德南 2005 :12-13）。朝龍這一經驗應該就是日後纂修采訪冊時，關於客庄與生番風俗的重要理解基礎。

陳朝龍關於客莊風俗的紀錄見於《新竹縣采訪冊》卷七風俗，本卷包含四個部份：土著風俗、客莊風俗、熟番風俗及生番風俗。[226]朝龍這一分類絕非泛泛之事，在整個臺灣地方志的書寫歷史上，實際上佔有一劃時代的嶄新意義。朝龍深知此中真意：

> 臺地閩粵雜處，悉係羈旅而來，無所謂土著也。二百餘年來，生聚教養，杶榛之地建爲行省，澆漓之習，漸極仁風，蓋流傳至今，羈旅者皆成土著矣。惟漳泉距臺最近，其人來臺尤最先，且生齒最多，故以漳泉人爲土著，漳人或沿漳俗，泉人或沿泉俗，其間或不無異同，然聚處既久，濡染漸深，沐聖朝一道同風之化，固已相混於無跡矣（陳朝龍 1894:359）。

這段話談的是風俗，實際上正是族群書寫。從羈旅到土著，意謂一個土著社會已然形成，而且所謂土著指的是「距臺最近，來臺尤最先，且生齒最多」的漳泉之人。朝龍以爲漳泉「其間或不無異同，然聚處既久，濡染漸深，沐聖朝一道同風之化，固已相混於無跡矣」，意謂漳泉之間有文化融合的現象；不過正因爲方志書本身以漳泉爲土著，所以漳泉之間的差異性的消失，多多少少也源自於書寫者本身對這差異性所採取的忽略態度。不過，無論如何，在采訪冊裡，我們已明白地看到了一幅土著風俗的圖象，而作者亦藉由這一圖象表達了「土著」的存

[226] 生番風俗之後，陳朝龍還收錄了番話。

在。

在這樣的土著氛圍之下，所謂土著風俗論述便最爲詳盡，其子目包含十六項：士習、民情、農事、女紅、工作、商賈、嫁聚、喪葬、慶弔、祭祀、飲食、衣服、歲時、氣候、占驗、祈禳。至於客莊風俗則有十四子目：士習、民情、農事、女紅、工作、商賈、嫁聚、喪葬、慶弔、祭祀、飲食、衣服、居處、祈禳。二者相比，歲時、氣候與占驗三子目不見於客庄，但客庄增加居處一目。朝龍對客莊風俗的態度相當謹慎：

> 《府志》敘風俗，各府廳縣皆總括大概，而其附考各條，皆今臺南府城之俗。《廳志》敘風俗亦重敘土著而佚客庄，今遵冊式，新輯客庄風俗，悉據故老傳聞及時論之確然可信者，分類十四，凡客在風俗，有與土著異者備載之，其與土著大略相同者不贅。[227]

朝龍對「凡客在風俗，有與土著異者備載之」，而就其整體架構而言，由於二者絕大部份的子目相同，可見在朝龍眼中，土著與客莊風俗係截然不同的。這種對土著與客莊風俗差異的態度也明確地呈現在番人風俗的敘述中，首先在熟番部份，僅有「性情、嫁娶、祭祀、出防」等四項子目，何以如此？朝龍的解釋是：

> 今考本縣境內熟番，只竹塹、中港兩社，皆乾隆年間化者。其居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用之類，皆從漢俗。其諳通番語者，唯竹塹社有老番一二人，然亦口頭數語而已，不能盡通矣。至中港社竟無一人能通番語者，蓋濡染久，茫不知番語爲何物矣！」。[228]

既然熟番甚至已失去本身語言，因此朝龍「舉其與漢俗異者四條：曰性情、

[227] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 383-384。臺灣文獻叢刊第 146 種。
[228] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 390。臺灣文獻叢刊第 146 種。

曰嫁娶、曰祭祀、曰出防，其與漢俗略無異同者，不贅。」換言之，從熟番風俗之子目安排，其實已充份顯示熟番已與漢人無異。[229]然而，生番的情形則顯然不同：

> 《府志》所載淡水廳番俗，蓋即今之熟番，當時甫歸化而俗猶未盡化者也。《廳志》以爲內山未經歸化之生番與熟番較異，訪問殊難，就《府志》所載各俗存之，蓋其所存者，皆今熟番之舊俗。按之今本縣內山生番風俗，多不相符，今悉詳細廣爲訪查，分類十六，逐條編輯，以備採擇。[230]

生番風俗計分十六子目：性情、農事、田獵、女紅、交易、盟誓、居處、飯食、衣飾、涅鑿、歲時、嫁娶、喪葬、祭祀、占卜、祈禳，與土著、客庄及熟番的差異十分明顯。此外，從朝龍對於番語的記載，更明白地顯示他對文化差異性的強調。朝龍發現：

> 各社番話互有異同，今就新竹境內總論，大概番話計有兩種，曰合番子番話，曰後山番話。合番子番話在縣東南一路竹塹堡五指山一帶各社，延至竹南堡獅裡興一帶各社，番共有十餘姓…俗皆統名曰合番子，話皆相同。後山者，在縣東一路竹塹堡油羅一帶各社，延及竹北堡馬武督一帶各社，東接後山，北連淡水縣境大科崁一帶各社之番話皆相同。[231]

由上述文獻，可見朝龍已明確地區辨我們現今所謂「賽夏族」與「泰雅族」之間的差異。以當時地方志的論述傳統而言，朝龍的成就實已超越他自己所處的

[229] 至於所謂與「漢俗」無異，究竟是與土著無異，抑或與客莊相同，朝龍則未加析辨。
[230] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 392。臺灣文獻叢刊第 146 種。
[231] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 402。臺灣文獻叢刊第 146 種。

時代。也因此，筆者認爲《新竹縣采訪冊》卷七風俗，實爲臺灣地方志的族群論述的里程碑。在這樣的族群論述裡，土著風俗與客莊風俗如前述關於子目的分析，可謂「內容有異，但是形式相當」。關於這一主張，我們恰巧可以用客庄十四子目之二的「民情」，予以說明：

> 二曰民情：同一衣冠，一經客人穿戴，別成客人裝束，同一樂器，一經客人吹打，別是客人腔調。大抵居近內山，樸陋少文，而其一種樸誠之氣，較諸土著，尤朊然有太古風。[232]

朝龍以兩項敘事，但兼具喻譬的描述討論客莊風俗與土著的差異，客莊衣冠與土著相同，但是一穿在身上，便成客人裝束；相同的樂器，交到客人手裡，便立即產生客人腔調。而且，朝龍隱然認爲，客莊這種特色係因客莊近山，居民樸誠而朊然有太古之風的緣故。因此，筆者以爲土著與客庄之間的差別是文化內容，但是二者卻使用相同形式的文化媒介。

不過，前述引文更值得我們注意的是朝龍的用語！本章先前頗費周章討論「粵人論述」時，徵引諸多文獻，強調十九世紀中期時，竹塹地區已有粵人認同的現象，而且 1860 年時，這一認同更與南臺灣六堆的粵人認同合流。那麼當前竹塹客家地區口語自稱的「客人」（hag^{4} ngin^{5}）何時出現呢？[233]我們當然已經無

---

[232] 引自陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 384。臺灣文獻叢刊第 146 種。

[233] 「客人」一詞早在康熙五十年代（十八世紀初）起，便已在當時的方志中出現。依李文良（2003）之分析，此時之客人應係與土客相對之客，並不指稱一特定人群。目前臺灣客家人在客語口頭上，並不自稱「客家人」（hag ga ngin）或「客家」（hag ga），而是客人（hag ngin）；相同地，臺灣福佬人在閩南口頭語上，也不稱客家人為或客家（ke ga）或客家人（ke ga lang），而是稱為客人（ke lang）。這一用以指稱特定人群的「客人」一詞至晚出現在《臺灣通史》作者連橫的時代。有力的線索有二，其一為《臺灣通史》卷 21 之〈鄉治志〉：「淡水據臺之北鄙，地大物博。閩、粵分處，閩居近海，粵宅山陬，各擁一隅，素少來往。而閩人以先來之故，稱粵籍曰『客人』，粵人則呼閩籍曰『福老』，風俗不同，語言又異。每有爭端，輒起械鬥。」其二為《雅言》：「里諺有言：『食蛇配虎血』。此言凶人之敢為惡事也。食蛇之風，廣州頗盛，且為珍饌；臺之客人亦有食者。」又據與《新竹縣采訪冊》同時之《鳳山縣采訪冊》，有「福人（粵稱閩人曰福老，謂福建人也）……（客子指粵人，以其籍隸廣東，與我閩有主

法得知切確的答案，但是陳朝龍前引文句已直截了當地用「客人」一語稱呼客莊居民，而這一「福老／客人」相對意義下的客人用法，就是本詞最早形諸文獻者。

陳朝龍的貢獻是他奇想天外、偶然的創造嗎？答案是否定的。實際上他係依循臺灣通志總局所規定的采訪冊式，展開資料蒐集與編纂。臺灣通志之編纂係由總局頒布「采訪案由」與「采訪冊式」，各縣依此而執行相關編纂工作。關於風俗方面，采訪案由明確地指出：

> 土客風俗，宜究其異同也。臺灣本無土著，生番即其土著。然自閩之漳泉、粵之惠潮嘉，自內地徙居，歷年已久，悉成土著。而臺地所稱客莊者，乃指粵人所居而言，是閩又以粵爲客矣。其土風不同，俗尚互異；所有冠婚、喪祭、歲時、伏臘、剛柔、馴悍，均宜分別采風，著之於冊。[234]

臺灣通志總局這一采訪案由雖然只是了了幾句，但是卻具有兩項重大的意義。首先，土客風俗的區分並非新竹特例，而是遍在於臺灣的。《新竹縣采訪冊》之〈風俗志〉對於土客之間風俗差異的重視，並非陳朝龍所獨創，而是臺灣通志總局所建立的編纂指導原則，對總局的官員而言，土客之間的區分是臺灣漢人社會的常識，因此編纂通志時，不可忽略。

其次，通志局的官員對於臺灣人群的分類態度模稜兩可，但最終以閩人爲本位。原本官員的「土著」概念本身是十分明確的，「臺灣本無土著，生番即其土著。然自閩之漳泉、粵之惠潮嘉，自內地徙居，歷年已久，悉成土著。」矛盾的是，既然閩粵兩省之人，皆已成爲土著，何以在討論風俗之時，又要強調土客之

客之分也）。」亦有「福老／客子」之對稱。據此，客人作為特定族群之自稱與他稱在十九世紀末期應已出現。

[234] 引自〈采訪案由〉，《鳳山縣采訪冊》，頁 7-24。臺灣叢刊第 73 種。

間的差異？通志局官員並未深刻反省這一矛盾，只是直截了當地接受閩人的人群分類概念，認爲「臺地所稱客莊者，乃指粵人所居而言，是閩又以粵爲客矣」。因此，粵人被排除在土著之外，並且稱之爲客庄。

這種土客區分的意識不只有意識地表現在風俗采訪冊式，它甚至無意識地自然流露在采訪案由的其他文字中，例如談到「物產土宜」時，案由寫道「物產土宜，宜辨其種類也。臺灣果木雜卉與內地多有不同，稱名亦異。如臺灣之檨，即粵東所謂檬果；臺灣之黃梨，即粵東所謂波羅。名異實同，足資互證。」這段文字十分耐人尋味，筆者以爲，其意義並不在水果種類應予明辨，而是這段文字將「臺灣」與「粵東」兩相對列，不經意地流露出「臺灣／粵東：土著／客莊」這樣的意識型態。

在這樣的氛圍下，漳泉潮嘉惠之類的人群分類模式已杳然無蹤，臺灣漢人只被區分成兩類，不是閩人就是粵人，而且粵人就是客人，客人就是粵人。在陳朝龍采訪新竹風俗的時代裡，「客人」一詞很可能已經成爲一般通行用語，於是便順理成章地正式出現在《新竹縣采訪冊》的字理行間。

總而言之，從十九世紀末這次官方修史行動中，我們發現從臺灣最高當局到竹塹地方的官員士紳，客莊論述顯然已經十分成熟。不過，臺灣通志尚未完成，殖民者便已叩關，於是修志工作便胎死腹中。然而未完成的不只是臺灣通志，不只是志中應該會被書寫的客莊風俗文化，未完成的其實是客家論述本身。因爲隨著異族強大的殖民統治者的介入，臺灣的族群界限立即產生劇烈的變化，客莊論述戛然而止，直到近百年後，才再度以「客家」的面貌浮現。

第七章　竹塹模式與異例

勤王光粵
～光緒十五年劉錦標

經過前幾章的討論，我們已經藉由頭前—鳳山兩溪流域爲例證，拈出「竹塹模式」，回答了第二章的第一個問題，亦即祖籍人口的河流流域分布模式之形成過程。其次，我們還須回答第二個問題：桃園三郡的閩粵人口分布顯然不符合上述模式，這該如何解釋？以及最後一個問題：這一模式在吾人理解臺灣族群現象上，有何意義？本章首先將簡述竹塹模式，而後離開新竹兩郡所在的兩溪流域，以通則及異例二觀點，檢視苗栗三郡與桃園三郡，以回答第二個問題；至於祖籍人口分布與客家族群的議題，則留待本論文之最後一章結論。

一、竹塹模式

竹塹粵人的基本社會體系是一個包含「超自然、人文與自然」的共同體(community)，這一共同體在十九世紀特定的政治經濟環境下，呈現出擴張形態，結果使得頭前—鳳山兩溪流域的祖籍人口分布形成閩人、粵人與原住民分據下、中、上游的形態。

（一）基本體系

前文提及竹塹的社會體系是一包含「超自然、人文與自然」的共同體（community），而且此一共同體係理念型式（ideal type）的存在，因此會在不同的時空背景下，展現不同實質面貌。體系內的超自然特性表現在宗族、風水與地方信仰等面向，也由於這一超自然特性使得體系本身包含了階序特質；至於人文與自然特性則促成家戶與土地密切結合的散村形式聚落。

粵人社會體系在十八至十九世紀竹塹地區特定的時空背景下，以散村式宗族爲主要社會型態。宗族在漫長歷史的特定情境裡，理念形式的基本體系可以展現如劉學悟宗族之完全形式，卻也可以如許合興僅係一祭祀儀式上共同名號。雖然這些宗族在形式及內容上皆有相當大的差異，但是卻都是基本社會體系的變貌，也因之確保社會體系在不同的歷史時空條件下，仍能維持體系之一貫性。

相對於同姓的宗族體系，異姓之間則以信仰結合爲一祭祀體系，這種祭祀體系主要是以一種輪值及遶境的動態過程，而非固化的地理領域；不是一個實質的、靜態的，而是一個動態的祭祀圈體系或網絡。因此，祭祀圈和宗族在這個抽象理念層次上，是完全相同的：在宗族的層次裡，有共祖／分房；而在祭祀圈裡，則同時有公廟／各庄以及祖廟／分香。儘管二者在層級上仍有差異，宗族受限於血緣關係，因此實際團體的界限十分明顯，最多也僅止於同姓之間的擬血緣關係，因此無論宗族的範圍多大，終究只能限制在同姓之間。而異姓之間的聯結，就必須由共同信仰來達成。不過，二者在祖源意識上，是完全一致的，而這一祖源意識正是漢人地方社會的構成法則的關鍵，也是社會價值根源之所繫。

基本社會體系的討論與祖籍人口的分布有何關係？我們已經理解竹塹地區的人群係以宗族及信仰而相互聯結的，而且祖源意識是這種人群聯結之價值觀之所繫。至於實質的社會團體會以何種型態出現，則受到特定時空條件的影響，而且就長時期的歷史觀察，這種社會團體與其視爲一固定形式的社會實體，不如看成是一個人際交往的體系。因此，宗族或祭祀組織其實是一種儀式性的人群畫分體系，透過年復一年的儀式行爲以及伴隨著儀式的周邊功能，人群被組合爲某種形式的團體。這種團體可以是幾戶人家構成的單姓散村聚落，也可能擴張到好幾個村落與鄉鎮。那麼爲什麼必須用這樣的模式組合人群呢？因爲宗族是基本的社

會體系，它解決了人們心理無主的恐慌，而其解決方式則是訴諸共同祖源。而異姓之間的祭祀組織一方面建立在宗族基礎之上，另一方面則和宗族相同地訴諸於祖源意識。

（二）體系擴張

即如上述，我們已說明了人群以宗族及祭祀的組合方式，那麼爲什麼這種人群的組合最後以祖籍爲界限呢？這個問題已超過基本社會體系的解釋能力，我們必須把政治與商業兩項變數納入討論。

宗族之間的互相聯合、或小宗族投靠大宗族是最常見的現象，例如，六家的林先坤及林六吉（林桂玲 2002）、芎林的劉承豪與劉朝珍（吳學明 1998）、湖口的戴義隆與戴拾和（羅烈師 2001）、關西的羅五欽、羅九如與羅祿富（張婉如等 1999）、新埔的范家祠、陳家祠、朱家祠、劉家祠（林柏燕 1997），而其中最典型的正是新埔劉家祠。

新埔劉家祠座落於今新竹縣新埔鎮新生里和平街，又稱做劉氏家廟，同治三年（1864）間，由當時新埔地區同籍同宗的劉姓族人共同出資興建，至同治六年（1867 年）四月始落成。首先倡議興建家祠者，爲廣東省潮洲府饒平縣石井鄉開基祖劉谷祥派下第十五世劉潮源及第十七世劉世和，由新埔街劉榮光捐地，新埔街劉松茂、劉萬湧，大旱坑莊劉廷章，新芎田劉家玩等分五股出資，並由劉世和主持工程。新埔劉家祠供奉的是劉氏一族共同的始祖——漢高祖劉邦的祖父劉榮及歷代始太高曾祖神位，目前是由劉榮公、劉榮公嘗、劉丁子嘗、劉家祠、垂裕嘗等祭祀公業組成。劉家祠正身中央的祖先廳是整座建築的核心，也是劉家祠主要的祭祀空間，每年的春、秋二祭都在此處舉行。

劉家祠祖先廳的門楣上，懸有「劉氏家廟」、「文魁」、「恩元」等三塊匾額，

枋樑上另懸有「本支百世」、「明經進士」與「源遠流長」三匾，廳內神龕雕刻精緻，上方則懸有「藜照東瀛」匾一方，但未題明年月。「藜照東瀛」之東瀛指的是台灣，藜照是西漢末劉向在天祿閣校書，據說有一天有一個老人來了，拿著藜仗，「藜」是一種木頭，藜做的拐杖發光，光亮幫助劉向注經，劉世子孫便以「藜照」或「天祿」爲堂號。「本支百世」則爲臺灣總兵劉明燈於同治六年（1867 年）手書，劉明燈並非台灣人，而是派到台灣來的總兵（林柏燕 1997：428-432）。至於「明經進士」匾則爲劉錦標所立，劉錦標光緒七年倡首修建新埔文昌祠，光緒十五年時考取恩貢，便在劉家祠懸掛本匾。[235]

從劉家祠家的興建、匾額、牌位及祭祀等面向，我們看到了同姓各宗族之間的聯合，這就是擴張的形式之一。劉錦標還有一項掛匾的行動更具意義，就在考舉恩貢並赴家廟掛匾的光緒十五年（1889），錦標也到義民廟懸掛「勤王光粵」。[236]劉錦標掛匾行動的意義在於同時將劉氏宗族、義民與王權、功名、粵人認同等要素，同時匯聚在義民廟內。當錦標在家廟掛匾時，我們看到了基本體系的擴張，這種擴張是宗族作爲一種社會團體的擴張；而當這種掛匾行動出現在義民廟，而且以「勤王光粵」的文本表達時，我們看到了基本體系的另一種擴張形式，這種擴張並非以社會團體的形式擴張，而是透過粵人認同的傳播，達成認同意識的擴張。

擴張的粵人基本社會體系係藉由階序特性而整合，而根本的階序特性爲超自然與人文的對比；在血緣關係方面，這一對比拉長爲系譜深度，而系譜深度本身即爲一階序體系；在信仰方面，則除了神／人對比外，神格與分香廟宇之間也形成階序；最後，國家權力階序藉由取得功名的知識份子切入宗族與地方信仰中。

---

[235] 參見鄭鵬雲、曾逢辰，1898，《新竹縣志初稿》，頁 162。臺灣文獻叢刊第 61 種。
[236] 陳朝龍，1894，《新竹縣采訪冊》，頁 341，426。臺灣文獻叢刊第 146 種。

換言之，粵人基本社會體系的擴張與整合是與時俱進的。

這一擴張且整合的基本社會體系在十九世紀真實的場景中，有其肥沃的土壤。在政治上，地方政府關心的是廳城的安危，中央政府則密切注意全島性的族群政治，粵人的擴張是國家所需要的；在經濟上，竹塹城內的商業資本需要控制城外的農業生產與商品市場，粵人的擴張也是泉州商人所需要的。於是，對漢人而言，這一組合最終成爲沒有輸家的賽局，唯一的輸家是變成籌碼的生番，以及放棄番籍的竹塹社人。

新竹二郡粵人基本社會體系便是在這一政治與經濟適合的條件下，成爲一擴張的體系，從而在兩溪流域之中游站穩腳跟後，一方面排除下游的閩人溯溪發展，同時又不斷向上游擠壓番人生存空間，最終使得祖籍人口在兩溪流域中呈現了閩人、粵人與番人分據下、中、上游的態勢。而且粵人這種擴張形式使其進一步往南側之中港溪上游擴張，同時也消融了竹塹社人。

筆者已在第二章根據二十世紀初期人口資料，歸納出河流流域模式，此刻也已在頭前—鳳山兩溪拈出竹塹模式剖析其中的運作過程，因此竹塹模式可以看成是臺灣祖籍人口分布態勢的通則。

（三）傳播：苗栗三郡

竹塹模式是一擴張形態的基本體系，這一擴張趨勢還以傳播粵人認同的方式，進一步向相鄰區域擴張。這一傳播過程在不同環境中，有所差異，我們以新竹州南北兩邊予以說明。新竹州南北兩邊的族群現象完全不同：其一，南邊的中港溪與後龍溪流域，也就是苗栗三郡符合流域模式；其二，北邊的大漢溪與古大漢溪流域，也就是桃園三郡，卻不符流域模式。本節討論苗栗三郡，桃園三郡則留待下節。首先略加說明苗栗的人口分布態勢：

苗栗、竹南及大湖三郡區域內，由北而南重要的河川有中港溪、後龍溪、四湖溪與大安溪，另外苗栗郡西南半壁沿海的的通宵及苑裡兩街庄，則有南勢溪及苑裡溪兩條短溪。我們已在第二章分別針對中港溪、「後龍—四湖」兩溪、「南勢—苑裡」兩溪、及大安溪等四個區域，說明各流域都呈現與前述頭前—鳳山兩溪流域相同的模式。關於苗栗三郡地方社會體系的細節，頗有名作，此處不贅，僅談粵人認同意識的傳播。[237]

苗栗三郡粵人與竹塹粵人的互動，明確地表現在義民廟的進泮花紅制度中，筆者已於第六章表列枋寮義民廟清治時期全部六十九位詣廟受賞的各級功名士紳，其中四十五名秀才或貢生全爲新竹兩郡（竹北堡），無須討論，其他進士兩名，舉人二十一名（參見表 6-4）。

兩名進士爲張覲光與張維垣，張覲光爲嘉義縣斗六堡人，原籍廣東省大埔縣；[238]張維垣則爲淡水廳中港堡頭份庄人，亦爲粵籍。[239]舉人二十一名中，除二名人士籍貫不詳外，其餘十九位舉人皆爲粵籍人士。而其居住地則分別爲後壠堡七位，中港堡五位，竹北一及二堡三人；鳳山縣四人；嘉義縣一人；一人不詳。簡言之，二十三位舉人及進士中，竹北一堡及二堡（新竹兩郡）共三人，後壠堡及中港堡（苗栗三郡）共十三人，嘉義縣兩人，鳳山縣四人，由此可見苗栗三郡與枋寮義民廟的深厚關係。

其實苗栗本地即有苗栗義民廟，創建於清朝嘉慶元年（1796），且係本廟，而非枋寮之分香廟，然而由於枋寮與苗栗三郡士紳之間的深厚關係，頭份以南百

[237] 關於苗栗三郡地方社會的研究可參考，施添福，2004，〈清代臺灣北部內山地域社會--以罩蘭埔為例〉。臺灣文獻 55(4)：143-209。施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其區域化：以苗栗內山的雞隆溪流域為例〉。臺灣文獻 56(3)：181-242。林秀幸，2003，〈以社羣概念探討祭祀組織與文化--以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例〉。民俗曲藝(142)：55-102。

[238] 參見倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，頁 33。臺灣文獻叢刊第 37 種。

[239] 參見盧德嘉，1894，《鳳山縣采訪冊》，頁 239。臺灣文獻叢刊第 73 種。

二十莊人於光緒十年建立義民廟時，並非前往苗栗分香，反而至枋寮分香，主其事者正是光緒八年至枋寮受賞並懸匾的進士張維垣。[240]另外，苗栗獅潭義民廟也是自枋寮義民廟分靈而來，創建者爲南庄地區的開創者黃南球。苗栗這一義民廟創建史實顯示，竹塹模式的擴張趨勢，粵人認同由之傳播。

二、異例：桃園三郡

然而州北三郡，即桃園、中壢及大溪三郡的情況顯然不同。在這塊區域上，閩粵兩籍人群之間有一條西北向東南的界線，這條界線起於觀音庄境內北端、經中壢庄之北邊，往南折向八塊庄之西南隅，而迄於龍潭庄的大漢溪畔，其線東爲閩人，線西則爲粵人。這一界線顯然不符合我們所謂的「河流流域模式」，如果流域模式是正確的，那麼大溪庄顯然應該是粵人的天下，桃園郡的閩人勢力太龐大，而觀音與新屋兩庄的粵人則顯得太靠近海岸線。如何解釋這一歧異現象呢？

（一）桃園三郡與淡水河流域

桃園地區早在清代便已出現南北雙中心的發展趨勢，這一點從桃園地區舊屬「桃澗堡」這一行政區域名稱，即可得知。所謂「桃澗堡」實係「桃仔園」（即今桃園市）與「澗子壢」（即今中壢市）之合稱。桃園地區漢人族群分佈概況，北桃園地區的大園鄉、蘆竹鄉、龜山鄉、桃園市、八德市與大溪鎮多數居民爲閩籍，其中又以漳州人佔絕大多數；至於南桃園地區的觀音鄉、新屋鄉、楊梅鎮、中壢市、平鎮市與龍潭鄉多數居民爲客家（參考圖 7-1）。[241]

[240] 連橫，1918，《臺灣通史》，卷二十二宗教志。臺灣文獻叢刊第 128 種。
[241] 本圖依相關研究及筆者田野調查所得而繪製。



圖 7-1 桃園縣族群分布圖

面對這個問題，我們必須調整先前對祖籍人口的分類習慣。由於本論文伊始，便著眼於客家與粵人，因此對於閩籍人群並未細分，然而，一旦我們放下閩籍觀念，改用比較細緻的漳泉二分方式，便會發現新竹州的祖籍人口分布模式，立刻顯示截然不同的意義。新竹州北部的桃園三郡中，閩籍人口約十萬人，而粵

籍人口則九萬餘，二者相差無幾。然而，值得注意的是，閩人之中泉州不足一萬，則漳州則有九萬餘人，二者相差懸殊（參見表 7-1）。當我們以當代「南客北閩」的說法套用到十九世末期的祖籍人口分布模式時，顯然忽略了桃園三郡閩人內部的歧異，因此對十九世紀桃園三郡祖籍人口的分布模式而言，與其說是南客北閩，不如稱之爲「南粵北漳」，顯得更加貼切。

表 7-1　新竹州之桃園三郡祖籍人口分布表　　單位：百人

祖籍 郡	泉州	漳州	粵省			
			合計	潮州	嘉應州	惠州
中壢郡	4	105	694	59	295	340
桃園郡	63	595	37	6	29	2
大溪郡	23	212	184	35	107	42
小計	90	902	915			

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

那麼，桃園三郡祖籍人口分布模式相較於竹塹模式，所表現的特殊態勢，是否就是因爲漳州人的緣故呢？我們不妨擴大觀察的範圍，比較臨近地區的祖籍人口分布模式後，看看能否瞧出箇中端倪。

首先，我們考察桃園三郡北邊的臺北州，臺北州整體祖籍人口的分布情況，泉籍人口約 27 萬，漳籍人口近 25 萬，二者相去不遠，至於粵籍人口則不足三千人，可謂微不足道。那麼這是否意謂漳泉兩籍人口呈現混居狀態呢？顯然不是，位於本島東北隅的宜蘭三郡，泉人不及五千，漳人卻超過 13 萬，因此宜蘭三郡根本就是漳人的天下。相反的，廣大的淡水河流域內的臺北盆地裡，泉人略近 27 萬，漳人不過 11 萬餘，二者懸殊，因此臺北盆地是泉人絕對優勢的世界（表 7-2）。綜合上述兩者的祖籍人口分布模式，宜蘭與臺北顯然是兩個涇渭分明的地區，漳泉二者分別在各自的天地裡，取得其主宰的地位。

表 7-2　臺北州各郡祖籍人口分布表　　單位：百人

祖籍 郡	泉州	漳州	粵省			
			合計	潮州	嘉應州	惠州
七星郡	759	110	2	1	1	0
淡水郡	297	94	1	0	1	0
文山郡	475	50	0	0	0	0
海山郡	391	319	7	5	1	1
新庄郡	511	12	1	0	0	1
基隆郡	234	551	3	1	0	2
小計	2667	1136	14	7	3	4
宜蘭郡	14	824	2	1	0	1
羅東郡	12	476	8	1	7	0
蘇澳郡	21	31	5	0	4	1
小計	47	1331	15	2	11	2
總計	2714	2467	29	9	14	6

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

那麼，臺北州這種漳泉兩籍人口分立的基本態勢，對於桃園三郡祖籍人口分布有何意義呢？關鍵自然在於漳州人群！臺北州最龐大的漳人勢力，如前述資料所示，當然就是宜蘭，而儘管這必定是一個生動的故事，只是這篇論文無法予以處理，留待未來。此刻，爲了理解桃園三郡的漳粵人口，我們唯有更細緻地理解臺北盆地及其周邊（以下簡稱臺北）的漳泉人口分布態勢。前以略述，臺北的泉漳人口略呈七三之比，泉人整體而言頗有優勢。這一優勢在六郡之中，以新庄、文山及七星最爲明顯，新庄郡的泉人高達 98%，可說明純泉人的聚落；文山郡的泉人亦高達九成，也大致可說明純泉聚落；全州人口最多、且位於盆地中心的七星郡泉人亦達 87%，泉人可謂佔盡優勢；淡水郡泉人爲略高於平均數的 76%，泉人仍有高度優勢；海山郡的泉人略多漳人一成，可謂伯仲之間；而唯一漳人佔優勢的是沿海、且與宜蘭相鄰的基隆郡（參見表 7-3）。簡言之，臺北較佔優勢的泉人分布於從海口經盆地中心、到南邊周緣地區；漳人則分布於北部沿海與西南

周邊地區。

臺北盆地的西南周邊地區，亦即漳泉兩籍人口勢均力敵的海山郡，是我們討論桃園三郡漳粵人口分布態勢時，必須討論的議題。海山郡的行政區域包含三峽庄、鶯歌庄、板橋庄、土城庄、及中和庄等五個庄，就地理環境而言，即爲大漢溪下游之所在。如果我們從大漢溪與新店溪匯流爲淡水河的河口處往南巡看，大漢溪的西岸爲新庄郡之新庄街，東岸即板橋庄與中和庄；溯溪而南，西岸爲龜崙嶺東麓的鶯歌庄，東岸爲土城庄；再逆游略南，東岸有向內山延伸的三峽庄；至鶯歌與三峽夾峙兩岸處，即爲臺北州與新竹州之交界，此處向南即進入大漢溪中游，行政區爲大溪郡之大溪庄。

表 7-3 臺北州各郡泉漳人口統計表　　單位：百人

祖籍 郡別	泉州		漳州		合計
	人數	百分比	人數	百分比	
新庄郡	511	98%	12	2%	523
文山郡	475	90%	50	10%	525
七星郡	759	87%	110	13%	869
淡水郡	297	76%	94	24%	391
海山郡	391	55%	319	45%	710
基隆郡	234	30%	551	70%	785
小計	2667	70%	1136	30%	3803

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

這段大漢溪下游街庄的漳泉人口分布情形如何呢？西岸的新庄郡已如前文所述，是泉人居絕對優勢的街庄；至於鶯歌庄則漳泉之比爲三比七，泉人亦佔優勢。東岸的情形則完全相反，板橋、中和及土城三庄的漳泉人口比例皆大致呈現七三之比，漳人在這塊新店溪與大漢溪之間的平原，佔有相當大的優勢。然而溪畔板橋三庄的東鄰，亦即屬於新店溪流域之文山郡的深坑庄與新店庄，泉籍人口又迅速攀高至九成以上，而且與新店庄毗鄰的三峽庄泉籍人口亦高達 95%（表 7-4）。經此分析，我們得知臺北盆地的漳人係在泉人環伺之下，麕集於大漢溪下游，而其與桃園三郡漳人的聯繫，正是以大漢溪一脈相連。

綜合臺北六郡與桃園三郡的討論，我們發現「淡水—大漢」溪流域的祖籍人口分布模式，呈現下游泉州、中游先漳州次粵省、上游泰雅的態勢。這一態勢與竹塹兩溪流域相較，明確地顯示，二者的差異在於漳州人群。

表 7-4 海山郡泉漳人口統計表 **單位：百人**

祖籍	泉州		漳州		合計
街庄	人口數	百分比	人口數	百分比	
三峽庄	133	95%	7	5%	140
鶯歌庄	143	73%	52	27%	195
板橋庄	48	32%	101	68%	149
土城庄	32	31%	71	69%	103
中和庄	35	28%	88	72%	123
合計	391	55%	319	45%	710

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

（二）擴張：漳州認同

這樣看來，我們先前對桃園祖籍人口分布態勢的困惑，亦即長久以來所謂「南客北閩」的區隔，已大致找到了解答的方向。接下來的問題是：漳州人的勢力範圍如何向大漢溪中游拓展？十九世紀初期一份漳州人的〈合約管業契字〉提供了一縷絕佳的線索，全文照列如下：

> 同立合約管業契字人李火德、李金興、李炳生、廖廷穩、呂蕃調、林本源、簡亨政、江排呈、李邱趙、邱乃辛、李金興、簡長源、陳漳合、呂衍治、廖士要、李火德等同因眾等共同出銀六十一元，承買廖穩埔地一所。又眾等共同出銀七元，承買游富等埔地園屋一所。共兩所，坐落土名海山保大嵙八張犁店仔街伯公廟背，東至車路對竹圍外透東直至坑仔溝爲界，西至大河底爲界，南至鄒旺園爲界，北至鍾宅竹圍外崁眉爲界。茲因眾等共同出銀承買埔業，起蓋行店，當日斷根契券公同一紙，難以分執管業，爰是邀集公同商議，將承公契歸存一人收貯外，同立合約管業契券一樣共十七紙，各執一紙，永執爲業。併議規款一一開列於左：
>
> 一議：眾等共同出銀，承買廖穩埔契一紙，並上契一紙。又承買游富等埔契一紙，並上契一紙。共四紙，是日當眾鬮拈，在亨政收

貯，日後出銀共契承買人要公契照用，憑所取出，存契之人不得霸執異言，公議，炤。

一議：界內店地基或屋地各處埔唇，是十七人出銀共買公契，日後有人要買地起蓋行店房屋，公舉李炳生、李火德、簡亨政、江排呈、陳漳合、廖士要等六人出名立契出賣，日後共契之入不得阻執。其價亦是生等六人收入公存登簿。若銀出入，亦宜登簿註明，亦可會算，不得糊塗。公議已定，日後共契之人不得異言，批照。

一議：公置埔業，各人各出工本起蓋行店屋宇，或瓦或茅；倘異日要移別處，創大基業，要將店屋退賣他人，須要漳人承頂，不得另賣別州別府等人。此係公議定規，不得移易，批照。

一眾等公議：抽出店地基二間與林伯元先生。又公議：抽出店地基一間與陳三臺官。又公議：抽出店基一間與維吉先生。又公議：抽出店地基一間與江興在。計共五間。此眾等公踏付送，各自起蓋行店，永遠爲業，立炤。

一公議：置一所公埔，原帶屯租銀一元零毫零正，遞年共納，照依店額均攤，不得推托，批照。

嘉慶十八年二月　日

合立合約管業契字人　李金興

……[242]

本契約訂於嘉慶十八年（1813），約中所指「海山保大嵙八張犁店仔街伯公廟背」應位於舊稱大嵙崁，即今屬桃園縣的大溪鎮。[243]十餘位簽約人中，最引人注目的是李炳生與林本源，而約中「伯公廟」一詞更值得推敲。以下首先針對李炳生其人及伯公廟一語，逐步解讀這張重要的契約。

[242] 其他簽約人尚有：呂蕃調、簡亨政、邱乃辛、李火德、呂衍治、李炳生、李金興、林本源、簡長源、江排呈、廖士要、廖士要、廖廷穩、陳漳合、李邱趙、李火德，共十六人。本契約引自〈臺灣私法物權編〉，頁 1463-1465。臺灣文獻叢刊第 150 種。

[243] 契約中所述「海山保大嵙八張犁店仔街伯公廟背埔地」，雖甚明確，但是卻又難以查考。海山堡所屬街庄中，僅三峽庄有八張犁地名，即今三峽鎮之八張里，然而筆者依簽約者之身份，暫時認定本約之標的物應屬大溪，詳見下文。

伯公即土地公的說法僅見於「客語」，何以閩人村鎮大嵙崁會留下這一地名，而且敘明在契約書上呢？簽約人之一的李炳生其人生平，可以解答這個問題。首先，李炳生的重要性直接顯示在這契約上，約中議定條款「界內店地基或屋地各處埔唇，是十七人出銀共買公契，日後有人要買地起蓋行店房屋，公舉李炳生、李火德、簡亨政、江排呈、陳漳合、廖士要等六人出名立契出賣，日後共契之入不得阻執。」這意謂十七位共同出資者全權委任六人處理爾後共有土地的出賣事宜，而且李炳生排名第一，我們甚至可以因之假定李炳生是這一群人的首領。實際情況如何呢？我們看看李炳生的生平。

李炳生（1793-1862）出生於海山堡大嵙崁小角仔，活躍於大嵙崁。李氏來台的始祖爲李善明，康熙六十一年（1722 年）生於漳州詔安縣秀篆鄉大坪村，乾隆年間率妻黃氏及兒子先火球、先僅、先洛、先忣、先抓渡台。後來先抓赴大溪月眉墾耕，炳生爲先抓之長子，號榮華，生於清乾隆五十八年（1793），卒於同治元年（1862）。李炳生曾捐銀得官銜，獲監生加布政司照磨，人稱「李府君」。[244]李炳生家族來自漳州詔安縣之秀篆村，也就是所謂「漳州客」或「福佬客」（邱彥貴 2001:63）。[245]了解李炳生家族之來歷後，便不難理解何以大嵙崁會出現「伯公廟」這樣的地名，因爲對來自詔安的漳州移民而言，一如嘉應州與惠州的粵人，土地公在口語亦稱伯公。

月眉李家之興盛乃在李炳生時期，此際李家爲經營米業的中盤商，並擁有來

[244] 參考〈大溪鎮志第三期社會篇/文教篇暨人物篇〉，引自 http://readtw.ncl.edu.tw:8080/readtw/index.jsp(國家圖書館《走讀臺灣》資料庫)，〈李炳生〉與〈李騰芳〉條，黃建義、李力庸建檔。

[245]在台灣的漳州移民史中，記載以詔安、平和、南靖三縣為最高。然而，漳州客屬由於在原鄉就和福佬人比鄰混居，互動密切，所以數百年來跟福佬人幾乎已融為一體，漳州客話逐漸退入家庭而致消失。現今只有在桃園大溪、大園、中壢、八德，南投中寮，花蓮吉安部分年長者的口中尚可聽到。現今台灣最大一片漳州詔安客語區，係位於西螺西側的崙背、二崙鄉。相關研究請參考邱彥貴《臺灣客家地圖》。由於客家是後起的名詞，所謂漳州客或詔安客等名詞更是客家認同崛起後，更後起的名詞，筆者在此不擬遽然主張李炳生家族是「客家人」，詳見下文。

往淡水、大溪間的船隻，所創「李金興商號」事業在大嵙崁雄霸一方。正是簽定前述〈合約管業契字〉的嘉慶十八年（1813），炳生與同爲簽約人的呂番調共同發起興建「福仁宮」，而本宮正是大溪的信仰中心，可見炳生實際上是主導地方事務德高望重的仕紳。咸豐十年（1860）時，炳生在月眉庄起造大厝，儘管建造耗時五年，於同治三年（1864）才完工，炳生雖未及親見華宇落成，然而其三子李騰芳克紹箕裘，並於同治四年（1865）中舉，聲望猶在炳生之上，所以「李金興古厝」又稱爲「李騰芳古厝」。

〈合約管業契字〉最令人注意的是議定條款「倘異日要移別處，創大基業，要將店屋退賣他人，須要漳人承頂，不得另賣別州別府等人。此係公議定規，不得移易」而這一條款明白地觸及「祖籍認同」。筆者曾於第六章總結前文，以論證「粵人認同」的形成過程，相同地我們在大溪發現了「漳人認同」。本條款所揭示的人群區隔原則顯示，十九世紀桃園三郡的「方言群認同」力量十分薄弱，因此目前所謂「福佬客」、「漳州客」或「詔安客」的觀念，以當時的氛圍看來，顯然虛構成分居多。這一點我們會在大溪福仁宮的歷史及〈合約管業契字〉另一位重要的簽約人林本源宗族中，更深刻地察覺，下文先談福仁宮，次及林本源。

大嵙崁最早的信仰中心是位於大漢溪西岸的「仁和宮」，其廟係王建等鳩資於乾隆五十六年（1791）時興建，所祀奉的正是漳州人的守護神「開漳聖王」，由於仁和宮創建最早，因此廟眉題「開基開漳聖王」字樣。[246]隨著大漢溪右岸的拓墾，居民日多，渡河至仁和宮祭祀開漳聖王，有所不便。於是李炳生等十七人議訂〈合約管業契字〉的同年，即嘉慶十八年（1813）炳生便又與呂蕃調等至仁和宮奉迎開漳聖王殿尊，分香建成福仁宮。

[246] 參見陳培桂《淡水廳志》，頁 152，臺灣文獻叢刊第 172 種；以及陳世榮，1999，〈清代北桃園的開發與地方社會的建構〉，頁 200。中央大學歷史所碩士論文。

福仁宮全年最重要的祭典活動是二月十一日開漳聖王聖誕，祭典由十大姓氏公號輪值承辦，當時的這十大姓氏公號究何所指已無定論，有說爲：一雜姓金漳盛、二李姓金德興、三江姓昌興季、四林姓金福昌、五簡姓福漳隆、六張廖姓福仁昌、七黃姓永漳安、八呂姓金漳利、九游姓金閩安、十陳姓金漳福；另一說則爲一李；二江；三林；四簡；五張、廖；六黃；七高、姜、呂、魯、紀；八王、游；九陳；十雜姓。筆者認爲，由於遞年輪值，各姓興衰枯榮不一，十姓之分合起落，應屬常理，無庸置疑。

筆者認爲〈合約管業契字〉的簽約者後來轉型爲神明會型式的「福仁季」，持續運作；[247]而福仁宮十姓輪值之制度與〈合約管業契字〉的簽約者之間，息息相關。目前我們對福仁季的理解雖然仍不夠深入，但是仍有幾件古文書可以說明其間的關係。首先是同治元年范楊清的〈杜賣盡根水田契〉：

> 「立杜賣盡根水田契字人范楊清，先年承祖父遺下應得有合約內水田一段，址在霄裡廣福莊門首第十一份……今因乏銀別創，情願將此田業盡行出賣，先問房親人等俱各不欲承受，外托中引就與福仁季首事林本源、李廷標、邱乃辛十八份等出首承買，當日同中三面言定，時值盡根價銀四百大元正。」

本契約中有「福仁季首事林本源、李廷標、邱乃辛十八份等」語，其中林本源與邱乃辛皆爲〈合約管業契字〉的簽約者。另外，同治七年與九年（1868, 1870）亦各有一份福仁季經管八張犁伯公廟北地基的契字，可知〈合約管業契字〉的簽約者後來即以福仁宮神明會〈福仁季〉的型式，經管相關產業，並持續運作。[248]

---

[247] 參見陳世榮，1999，〈清代北桃園的開發與地方社會的建構〉，頁 207-208。

[248] 參見臨時臺灣土地調查局編，1998，《臺灣土地慣行一斑》，頁 451-452, 484-485。臺北：南天。

簡言之，從共同簽訂〈合約管業契字〉，到興建福仁宮，再轉型爲〈福仁季〉神明會，一個漳州人組成的商業團體，透過共同祭祀，在大嵙崁建構了以「漳州人」爲認同對象的地方社會。

大漢溪右岸福仁宮崛起的嘉慶十八年，除了〈合約管業契字〉的簽訂外，還有一件攸關漳人認同的重大事件，那就是桃仔園街的景福宮落成。嘉慶十六年（1811）墾首薛啓隆首先倡議建廟，並率先捐田產二十甲作爲廟地，兩年後景福宮建成，其主祀神開漳聖王也是由大嵙崁頂埔仁和宮分香而來，隨後成爲今日桃園市的信仰中心。換言之，十九世紀初期，不僅是大漢溪的大嵙崁地區，實際上，包含南崁溪在內的北桃園地區，來自福建省漳州府詔安、南靖等縣的移民，逐漸以祖籍漳州爲認同，建構漳人的地方社會。

這一漳人認同最終決定了桃園三郡的祖籍人口分布模式，而板橋的林本源也正是經由這一漳人認同，成功地在桃園三郡立足，並擴大勢力範圍。板橋林本源家族，祖先爲大陸漳州龍溪人（今福建省龍溪），清乾隆四十三年（西元 1778），林應寅遷台，設籍在台北新莊，筆耕維生。而林家真正發跡一代就是林應寅的兒子－林平侯。林平侯小時候，受僱於米商鄭谷家，如同許多白手起家的富豪一樣，都是從基層歷練起，由於平侯勤勞認真、處事明快，甚獲東家賞識，不久即以自身積蓄再加上東家鄭谷資助，自立商號，開始獨當一面。林平侯在商場上以善籌算、深謀遠慮而確立其商界信譽，財富自然迅速累積。略有積蓄之後，旋即以恢弘之格局跨足鹽業、航運業，來往台灣與大陸之間的貿易，不出數年，已爲一方富紳，並捐官任至廣西柳州四品知府。嘉慶二十一年（1816）辭官回台之後，因當時台灣漳泉械鬥激烈，安全考量之下，決定舉家由新莊遷往大溪，興建大宅「通議第」石城。並在大溪收買墾權耕地，成爲大租戶，並經營米、鹽、木材等運輸

事業，生意盛極一時。林平侯共有五子，爲國棟、國仁、國華、國英以及國芳，分「飲、水、本、思、源」五記，其中國華與國芳爲嫡出，兄弟二人在枋橋漳州籍居民的邀請之下，咸豐元年（西元 1851 年）於枋橋弼益館旁興建三落大厝，並於咸豐三年落成後舉家遷入，咸豐五年開始籌建板橋城以抵禦泉州人騷擾。國華稱「本記」、國芳稱「源記」，乃有「林本源」之稱。林家再經國芳、國華的銳意經營，不但經營米業、鹽業、航運業、樟腦業以及錢莊等等，更是鑿圳墾地，開墾淡水、桃園、宜蘭一代的土地，林家後來成爲台灣首富的地位，其深厚基礎可謂奠立於大嵙崁。林家在大厝後興建園林庭園，並且聘請文人名士擔任西席，爲北台灣帶來不少文化氣息。林家第三代的林維源、林維讓承繼了前兩代的開展，在短短三代之內成爲台灣的鉅富。[249]

討論至此，我們有必要回頭思考我們先前提出〈合約管業契字〉之本衷：漳州人是如何進入大漢溪中游的？嘉慶十八年以李金興爲首的漳州人共同簽立新建街肆的管理契約時，林本源當時仍居於新莊，尚未遷至大嵙崁，在所有簽約者中，地位不高，更非受任管理的全權代表。然而如前所引文，〈合約管業契字〉的簽約者轉型成福仁季時，林本源已經成爲三位首事之一。而且此後北桃園近山地區的業主權，幾乎都集中在林本源、陳集成與福仁季之手中。又由於成立於道光八年的陳集成墾號實際上即爲林本源、李炳生與呂蕃調等十股共同組成，因此林本源實已成爲大嵙崁拓墾事業的核心。

林本源與李金興都以大漢溪之航運所帶來的商機而起家，而其二者在大嵙崁的結合，當然也著眼於商機。然而，我們絕對不可以忽略商業背後的身份認同。十九世紀初期的嘉慶年間，林本源因漳籍身份得以投資於大嵙崁，隨後在分類械

[249] 關於林本源以及大溪的相關研究，請參考黃富三，1995，〈板橋林本源家與清代北台山區的發展〉；李文良，1997，〈三層埔的土地拓殖過程與業主權取得：一個隘墾區的拓殖史研究〉；陳世榮，1999，〈清代北桃園的開發與地方社會的建構〉。

鬥的壓力下，甚至遷居大嵙崁，這已充分顯示祖籍認同在當時社會所具有的重要性。又至十九世紀中期的咸豐年間，林本源再應板橋漳人之請，順溪而下，至大漢溪匯入淡水河之河口，向北確立漳人的勢力據點。一如南下大嵙崁，北進板橋的擴張行動，當然也是以漳州認同爲核心。換言之，大漢溪中下游流域的漳人認同實係以大漢溪沿岸通商爲背景。

然而，我們別忘了，李金興之祖籍爲漳州詔安，而林本源則來自漳州龍溪，二者其實分屬於閩南與客家兩個不同的語系。只是發生於十九世紀前半葉，在大漢溪中下游這一商場上的故事，訴說著漳州認同超越了語言認同的過程。

這一祖籍認同在歷次分類械鬥中，經由反反覆覆地祖籍人口動員，不斷地被強化，例如道光十三年的分籍騷動中，我們便發現各祖籍人群一方面以此對外相互區隔，但另一方面又同時對內彼此團結。當年宣宗皇帝手諭〔軍機大臣等〕：

> 本日治奏「淡水廳南北二路閩、粵互焚房屋，大餉未到，借項撫卹，地方安靜」一摺，覽奏俱悉。此次淡水廳民人因雨大無屋，未能回家，閩籍俱聚桃仔園、艋舺等處，汀州附粵籍者俱在中壢、新街等處；……其廳治迤北之桃仔園，東西沿山沿海，閩籍漳州、粵籍惠潮及附粵之汀州互焚房屋，……至塹南系閩籍泉州與粵籍互焚，並有受雇之人不受約束，互相攻莊。其塹北系閩籍漳州與粵籍及閩籍汀州各築土圍，因南路互焚，致生疑懼，雇人防守；至散時勒價不遂，肆行焚燒。[250]

這一文件顯示，當時竹塹南路係「泉粵互焚」，北路則漳籍、粵籍各築土圍，

[250] 引自《清宣宗實錄選輯》，頁 133-134。臺灣文獻叢刊第 188 種。

預防因疑懼而致衝突向北延伸。這樣的漳粵緊張關係長期延續，道光二十二年（1842）時，總理謝國賢暨林炳華等甚至捐建中壢新街城堡，其周圍約三里，共設四門。[251]此外，致力於臺灣水利工程的曹謹（1789-1849），道光二十二年任淡水同知時，見中壢爲塹北、淡南適中之區，地高亢而不曠，間有小陂而瀦水甚少，半爲旱田。早先即已探得水源在大嵙崁後山之滴仔莊，蜿蜒約三十餘里，如能引其流以達中壢，可灌溉數千甲，唯苦於發源處生番出沒，遂中止。比來開墾日廓，生番遠匿，絕無滋擾患矣。可惜大嵙崁之居民屬漳者多，而中壢又多粵人；欲引漳人之水以溉粵人之田，非民所能自辦也。[252]在這樣的祖籍人群的緊張關係中，人群的界限經過反覆地重組與強化後，某些祖籍人群的認同被壓抑，某些認同則被激發。汀州人是壓抑的最好的例子。文件中所謂「汀州附粵籍者」或許會被視爲語言認同的範例，然而筆者認爲汀州人的處境本質上是無奈的。在這大臺北盆地及其周邊的漳泉分類大架構中，漳泉皆有其祖籍認同，特別是當漳泉對抗的人群區位中，所謂的「閩人」是沒有意義的，毫無認同的意義，因此汀州人無法以閩人作爲認同；其次汀人非漳非泉，而其區位弱勢又不足以彰顯其汀州認同。結果汀州認同就被抑制了，甚至轉而訴諸語言的認同，從而與粵人呼應，最後桃園三郡的汀州人便消失了。

漳州詔安人的情況迥異於汀州人，詔安人的漳州認同會被激發。在漳泉對抗的區位架構中，詔安人早在進入大漢溪之伊始，便以漳州爲認同，所謂詔安客語之語言認同便迅速消失。汀州人缺乏維持汀州認同之區位環境，最終因語言認同而喪失汀州身份；詔安人則方便地進入漳泉區位環境，取得其漳州人身份，但是也同時和汀州人一樣放棄了詔安的認同。最後，桃園三郡的漳人認同便擴大了，

[251] 參見陳培桂《淡水廳志》，頁 45，臺灣文獻叢刊第 172 種。
[252] 參見陳培桂《淡水廳志》，頁 81，臺灣文獻叢刊第 172 種。

漳人也因而順利地在大漢溪中游建立勢力範圍。

（三）侷限：粵人認同

相對於漳人勢力之進入大漢溪以及漳人認同之擴張，桃園三郡的粵人認同則略顯侷促。如前文所述，頭前—鳳山兩溪流域的粵人認同係藉由義民信仰而完成的，然而這樣的氣氛卻未出現在桃園三郡。

桃園三郡很早便創建了義民廟，廟址位於現今平鎮市，當時稱爲「廣興庄褒忠亭」。平鎮市原名掌路寮，是墾民在開墾老街溪與新街溪兩側土地時所建聚落之總稱，其四面分別稱爲即東勢、西勢、南勢、北勢，因地當南北交通所必經，爲維護商旅安全，於要衝之處設有多處守望台(寮舍)，日夜有人看守，故名掌路寮。西勢地區後因地名不佳，西與死同音，遂改稱安平鎮。安平鎮北邊爲宋屋庄，原稱廣興庄。宋氏來台祖宋來高乾隆九年（1744）率先渡海來臺，隨後其同族兄弟等 12 人也相繼前來，同在廣興莊開基，至光緒十四年（西元 1888 年）廣興庄改名爲宋屋庄。目前廟內仍有〈廣興庄褒忠亭碑〉兩方，記述建廟始末：

> 亭之名胡爲乎來哉？緣自乾隆五十六年，我鄉民急公向義，奉　憲諭星夜爭赴救府縣，各竭忠勇，務除寇亂，以安官全民而已。果爾馬到功成，蒙　上憲保奏　朝廷。親自御筆褒忠，分別獎賞慰勞義民。所有沒於王事者，在鳳南既立亭祀，而淡北缺焉，將何以崇　聖典而安義靈邪？茲廣興庄前總理宋廷龍首倡義舉，就地築亭一座，酹民功以奉禋祀。

從碑文可以得知，平鎮褒忠祠係由廣興庄前總理宋廷龍於 1791 年（乾隆五十六年）從枋寮褒忠亭分火而創建。這一年可謂意義重大，因爲桃園三郡的開基開漳聖王祖廟，亦即大嵙崁的埔頂仁和宮，正是在這一年所創建。爲了充分說明

這一年的意義，我們有必要再度回顧建廟前幾年的林爽文事件。

林爽文在中部起事之後，北部隨即擾攘不安，並非林爽文用兵神速，實係大甲溪以北，從貓盂（今苗栗縣苑裡鎮）到新莊（今臺北縣新莊鎮）四方依附者甚眾所致。十二月的前半個月可謂烽火遍地，初八日林小文等燒毀新莊巡檢署，新莊、擺接（板橋）、八芝蘭（士林）、滬尾（淡水）、八里坌（八里）等處亦遍插林爽文旗幟，對據守在艋舺（萬華）的官兵略呈南北夾擊之勢，而且這樣的局勢持續了這一年的整個春天。廳治光復後，乾隆五十二年正月二十四日，閩安協副將徐鼎士等，領兵渡海，登陸於淡水，並駐紮於艋舺，前有大河環繞，又有義民萬餘人，協同守護。林爽文淡北與塹南的部眾則約萬人，合聚甘林陂（臺北縣土城鎮）。局勢至三月開始有所變化，十二日爽文部眾攻打三角湧（臺北縣三峽鎮），游擊吳琇率兵救援，於是雙方在甘林陂大戰，同時在三重埔（臺北縣三重市）、錫口（臺北市松山區）、艋舺（萬華）、和尚洲（蘆洲），也都有戰鬥。至二十四日官追克復甘林陂，二十五日退據白石湖（內湖）的最後勢力投降，林小文縛殺。至此，林爽文在淡水廳的勢力已遭撲滅。

這段史實顯示大漢溪兩岸正是林爽文事件的主要戰場，而其衝突實際上正是與漳泉械鬥事件互爲表裡。然而林爽文事件平息後，漳泉分類的區位架構顯然改變了。何以知之？林爽文事件結束後，戰火零星的枋寮隨即高舉皇帝「褒忠」聖旨，籌建褒忠亭，乾隆五十五年冬天建成褒忠亭；而平鎮甚至也立刻前來分香，隔年即建成廣興褒忠亭。然而，干戈熾烈的大漢溪沿岸，對乾隆的「思義」匾額似乎視若無睹；而當褒忠亭落成之時，漳人在大漢溪畔所建立的信仰中心，正是漳州人的守護神「開漳聖王」，而且此後這一仁和宮也成了桃園三郡開漳聖王的祖廟。

儘管廣興褒忠亭幾乎與枋寮義民廟同時建成，然而枋寮義民廟最終成爲跨越桃竹三縣市的信仰中心，廣興庄卻顯得侷促一隅。我們先瀏覽南桃園地方公廟的概況，再回頭分析廣興庄褒忠祠。南桃園的地方公廟計有十五個：觀音鄉的草漯保障宮、新坡永興宮、觀音甘泉寺與溥濟宮，新屋鄉的九斗長祥宮，楊梅鎮的楊梅錫福宮、頭重溪三元宮、三湖三元宮、富岡集義祠，平鎮市的廣興褒忠亭與東勢建安宮，中壢市的新街仁海宮，與龍潭的龍潭龍元宮、三坑永福宮、三水三元宮。以下依地域位置，由西北向東南逐一簡介如下：

觀音鄉公廟計有四座，分別爲觀音村的甘泉寺、保生村的溥濟宮、草漯村的保障宮及大同村的永興宮。甘泉寺原名福龍寺，係白沙墩舉人黃雲中於咸豐十年（1860）所創建，主祀觀音大士。至光緒十二年（1886）又由同庄鄉紳劉文進及曾坤房倡首修建，更名甘泉寺。目前甘泉寺的祭祀村落跨越觀音及新屋兩鄉共十四庄，包含觀音鄉金湖、坑尾、廣興、白玉、觀音、三和、新興、大潭、武威、保生等十村，以及新屋鄉石牌、下埔、永興、永安等四村。溥濟宮創建於嘉慶十二年（1807），並曾於光緒十五年（1889）修建，祭祀村落共十一個庄，包含觀音鄉金湖、坑尾、廣興、白玉、觀音、三和、新興、大潭、武威、保生等十村及新屋鄉之石牌村。這一範圍完全包含在甘泉寺之內。保障宮奉祀媽祖，創建於咸豐四年（1854），祭祀村落共九庄，包含觀音鄉草漯、保障、塔腳、廣福、新坡、富林、樹林等七村及大園鄉之和平與溪海兩村。永興宮是觀音鄉最早的寺廟，創建於乾隆四十年（1775），祭祀村落包含大同、崙坪、上大及大堀一部份。

新屋鄉境內的公廟是長祥宮，因奉祀神農大帝，故又稱爲五穀先帝廟。由范姜開望捐地，創建於光緒二年（1876），現廟整修完成於民國七十四年（1985），廟內建造有全省最大的五穀神農大帝塑像，高達 12 丈。祭典區跨越新屋、觀音

及楊梅三鄉鎮十四庄，包含新屋鄉之九斗、下田、後湖、埔頂、清華、新生、石磊、新屋、赤欄、頭洲、東明，楊梅鎮之上田及觀音鄉之藍埔與富源。

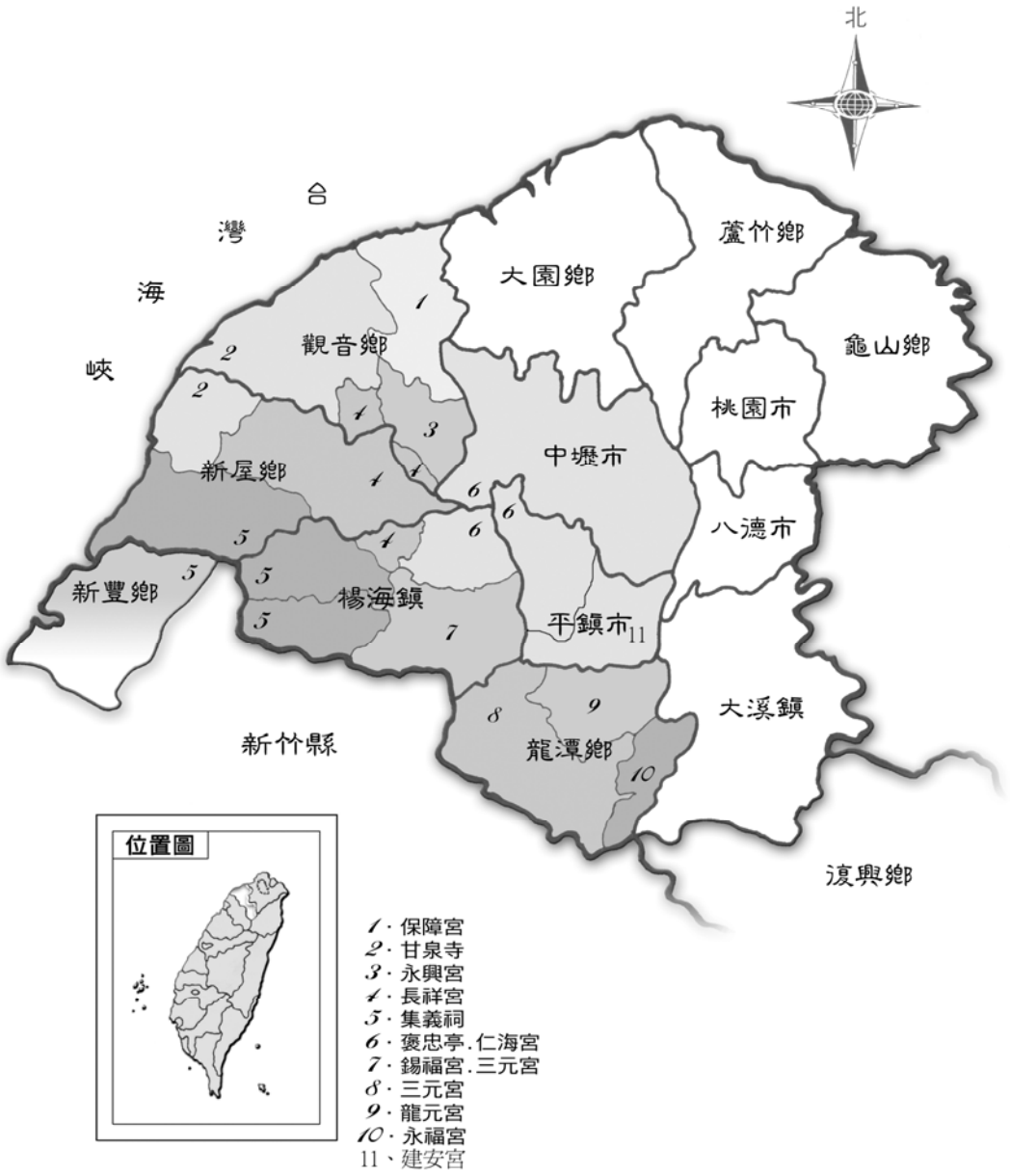


圖 7-2 南桃園各公廟祭祀圈分布圖

楊梅鎮境內的主廟有三：楊梅錫福宮、頭重溪三元宮及富岡集義祠。錫福宮的前身係三官大帝神明會組織，成立於乾隆十四年（1749），至嘉慶十二年（1807）

居民集資建廟，稱爲三界廟，並於同治元年（1862）重修。民國元年（1912），三界廟與伯公廟合併重建於伯公山山麓，並正式定名爲錫福宮。頭重溪三元宮創建於道光五年（1825），並於光緒十二年（1886）修建，主祀三官大帝。祭典區包含十四里瑞塘、永平、瑞坪、埔心、仁美、光華、金龍、四維、梅溪里、金溪里、楊明里、裕成里、中山里和大同里，共爲十四里。富岡集義祠祭祀無主亡魂，當地稱爲萬善公。祭典區範圍跨越楊梅鎮、新屋鄉及新竹縣的新豐鄉與湖口鄉，共八庄輪值擔任爐主，包含：楊梅鎮的富岡、三湖及上湖、瑞原及員本，楊梅鎮豐野及新屋鄉的社子，新屋鄉的望間及康榔、大坡及後庄，新竹縣新豐鄉的員山、中崙及新庄子。

平鎮褒忠祠舊名廣興庄褒忠祠，由宋廷龍於乾隆五十六年（1791）從枋寮褒忠亭分火所創建。咸豐七年（1857）再由當時的總理宋寶雲倡首，整修原廟成爲現今規模。褒忠祠的祭典區範圍與中壢仁海宮重疊且並用，跨越中壢市、平鎮市及楊梅鎮，舊時稱爲十三庄：宋屋庄、安平鎮庄、北勢庄、高山頂庄、三座屋庄、芝芭里庄、青埔庄、內壢庄、水尾庄、興南庄、後寮庄、石頭庄、埔頂庄。其中宋屋庄、安平鎮庄、北勢庄等三庄屬於現今平鎮市；高山頂庄屬於現今楊梅鎮；至於其餘九庄則隸屬現今中壢市。仁海宮是中壢市最古老的廟宇，由於位於新街，所以大家又稱它爲新街廟。創建於道光十八年（1838），最初奉祀觀世音菩薩，後來有鑑於旅客賈商往來頻繁，所以奉迎媽祖爲主神，以保祐商旅平安。到了同治九年(1870)，由於初期廟宇建構簡陋，不堪風吹雨蝕，由士紳王國華等倡議重建，翻蓋爲宮殿式大廟，同時正式定名爲「仁海宮」。平鎮尚有東勢建安宮，主神爲開漳聖王，嘉慶十六年（1811）九月十六日由眾信士發起興建一小庵寺，由大陸信士郭姓渡台中壢，隨帶金身，分香奉祀，廟祝吳信公主持。現今規模則

溯自光緒年間，由地方紳士游阿斗、何泰山、曾發、許萬、吳信發起創業，曾興山義捐廟址，成爲地方信仰中心，祭祀圈範圍包含平鎮東勢與南勢兩地的六庄。

龍潭龍元宮創立於道光五年（1825），供奉五穀爺（神農氏）爲主神，爲本地居民的信仰中心。同治三年(1864)因鄉民覺得廟址不適當，經黃三賢等人發起募捐改建於目前的位置。祭典區包含五大庄：黃唐（包含黃唐、中山、九龍、中興等村）、上林（含上林、中正二村）、龍潭、烏林（含烏林、凌雲二村）、八德。三坑子永福宮初祀三山國王，是三坑村的信仰中心；咸豐九年（1859）本廟遷至現今所在的位置，改祀「三官大帝」，祭祀範圍包含大平、佳安、三坑等三村。三水三元宮主祀三官大帝，創建於道光二十年（1840）前後，祭典區包含三水、三和、高原與高平等四村。

表 7-5 南桃園地方主廟祭典區概況表

祭典區	鄉鎮	跨村里	寺廟	創建	修建	庄數
枋寮義民廟祭典區	觀音鄉	草漯	保障宮	1854		九庄
		新坡	永興宮	1775	1860	六庄
		觀音	博濟宮	1807		(十一庄)*十四庄
			甘泉寺	1860	1886	
	新屋鄉	永安				
		新屋	**長祥宮**	1886		十四庄
		大坡	集義祠	1892		八庄
	楊梅鎮	伯公崗				
		楊梅	**錫福宮**	1807	1862	
		頭重溪	三元宮	1825	1886	
		上湖三湖	三元宮	1867		
廣興褒忠亭祭典區	中壢市		**仁海宮**	1826	1870	十三庄
	平鎮市	南北勢平鎮	**褒忠亭**	1791	1857	
		東勢	**建安宮**	1811	光緒年間	五庄
	龍潭鄉	龍潭	**龍元宮**	1825	1864	五大庄
		三坑	永福宮	1744	1859	四庄
		三水	三元宮	1840?	1852?	四庄

資料來源：作者田野調查、桃園廳志、桃園縣志、總督府公文類纂。
*觀音溥濟宮十一庄都在甘泉寺十四庄之內。

由表 7-5 可以得知，一個鄉鎮通常有三座公廟左右，而公廟的祭典區範圍也通常是跨村落的。觀音鄉的甘泉寺跨越觀音及新屋兩鄉；新屋鄉的長祥宮則以新屋鄉爲主，但旁及於觀音、新屋及楊梅三鄉鎮；集義祠則更是包含桃園、新竹兩縣的四個鄉鎮。然而，這並不意味各廟宇之間的祭典區相互交錯，實際上這些廟宇之間界限分明，並不相互交錯。而且區域內所有村落都會被納入一個特定廟宇的祭典區內，幾無例外（參考圖 7-2）。[253]以楊梅的高山頂爲例，它只屬於平鎮褒忠祠祭典區，不會參與楊梅其他祭典區的活動。這樣的現象和我們第三章討論竹塹之頭前—鳳山兩溪流域的祭祀圈現象，並無差異。然而，二者之間實際上存在一十分明顯的差別：祭祀圈是一多層級體系，頭前—鳳山兩溪在土地公之上爲地方公廟，地方公廟之上則有義民廟統合全區，因此屬於三個層級的祭祀圈體系；然而，南桃園只有兩個層級，並無一統合全區的義民廟系統。既然桃園的廣興褒忠亭建立的年代那麼早，爲什麼不會像枋寮本廟一樣，擴張成一祭典區龐大的區域信仰中心呢？我們有必要再細看廣興褒忠亭的廟史，以回答這一問題。

廣興褒忠亭初設之時，應爲一座粗陋的小廟，隨後因年久失修，更形湮敝。更引人唏噓的是宋廷龍本人！廷龍係來臺祖岳麟公之四子，岳麟公於乾隆初年隨前文已提及之來高公後渡臺，初期亦於廣興庄墾殖墾殖，廷龍能躋身總理之列，想必岳麟公派下之發展十分順利。然而不知何故，後來廷龍兄弟皆離開廣興庄，同赴關西隘墾。目前岳麟公派下子孫大部份居住於新竹縣關西鎮，其公廳與祖塔也都在關西。[254]隨著創建者之離開，褒忠祠之殘破可以想見！

[253] 本圖依相關研究及筆者田野調查所得而繪製。

[254] 目前尚未有直接證據可以說明庭龍移往關西的原因，不過依當時隘墾事業之蓬勃發展推測，庭龍應係舉家遷往關西拓墾，準備在這個新天地裡打下自己安身立命之居所。況且，廷龍既然會往枋寮義民廟分香，則必定對鳳山溪流域之拓墾狀況，有相當理解。

奈年湮物敝，規略模初，非所以隆壯觀而振雄風也。至咸豐七年總理宋寶雲復倡義舉重修。增其貳廓後堂，原舊堂更新，敝者葺之，略者詳之。竹苞松茂，儘制度之得宜。爲千金之裘，非一狐所能；黃河之水非寸膠而能澄，但念獨力難持，眾擎易舉，幸賴諸君子激發義心，或捐祖宗之餘息，或充自己之充囊，樂助以共襄，厥事在義靈陰庇，當必有以報之，受福無疆矣。是爲序。

創建後六十餘年，也就是 1857 年（咸豐七年）才由當時的總理宋寶雲倡首，整修原廟爲後堂，同時增建前堂及兩側圍牆，並立下我們今日所見之「廣興庄褒忠祠」石碑。從建廟與修廟皆爲宋氏子孫，而宋氏子孫又兩任庄總理，可見褒忠亭與宋家關係密切，而且宋家在地方顯然深具影響力。此外，細繹碑文之意，吾人似可推知，褒忠亭建成之後六十餘年，恐怕純係宋家崇祀；直到 1857 立碑本年，經過宋寶雲奔走，才使得褒忠亭成爲地方性村廟。此一推論從第二塊碑文的捐獻名單中，多少得到印證。

建廟捐款人計三十三人，其中宋氏佔十五人，即 45% ；金額共六百零一元，其中宋氏計 439.5 元，即 73% ；金額部份即使剔除捐款金額最高之宋寶雲，宋氏捐款金

表 7-6　1857 年修建廣興庄褒忠亭樂捐名單

姓名	捐款	姓名	捐款	姓名	捐款
業主郭歷山	4	業主林吉宸	24	監生宋國椿	24
宋寶雲	300	宋德旺	18	宋振象	18
宋江英	7	宋海英	7	謝建華	7
沈維河	6	邱德俊	6	宋酉生	5
廣盛號	24	褒忠會	20	李金蓮	10
李永華	2	梁娘送	10	李必遠	10
宋富麟	8	宋乾泰	8	彭阿載	7
邱阿面	6	宋德源	6.5	宋淮英	4
宋德順	4	池元傳	4.5	黃觀玉	4
源勝嘗	4	楊□心	7	邱阿長	6
宋德亮	5	宋揚魁	5	宋義賢	20
黃來忠、黃觀德、傅天佑、李玉華、羅恆禮、宋根壬、彭維榮、黃觀忠、沈招秀、宋如蘭、宋意中、宋恆利、宋德馨、黃石來、陳德福、陳阿珠、吳宏安、謝秀桂、許阿坤、宋德和、魯阿辛、大庄上、崗仔上、卓霖秀 以上俱係喜助神棹神爐屏花故事					
資料來源：依現嵌鑲於平鎮義民廟兩廂廣興庄褒忠亭碑製表。					

額仍佔 46% （表 7-6）。也就是說，無論從金額或人數統計，宋氏居民在修建廣興庄褒忠祠的過程中，扮演十分重要的角色。

猶有進者，十五個宋氏捐款人中，至少有十個屬於目前平鎮市三個主要宋氏支派：來高公、富麟公與高麟公派下。其中來高公派下一人：宋振象；富麟公派下六人：宋富麟、宋寶雲、宋德順、宋德旺、宋義賢及宋德克；以及高麟公派下三人：宋江英、宋淮英、宋海英。其中主其事者宋寶雲祖孫四代，竟然三代認捐。

1949 年再次修建褒忠亭時，宋氏宗族仍是主力。目前我們雖然沒有 1949 年重建經費的資料，但是當年修建完成後所懸「御筆褒忠」匾額，已露端倪。該匾額計十人共同落款，全數姓宋，名單如下：宋昌喜、宋昌念、宋義賢、宋忠賢、宋同賢、宋湧賢、宋立華、宋維果、宋祥、宋阿炎。這十人中，除宋祥尚待查考外，昌喜與昌念爲來高公派下；立華爲高麟公派下；其餘六人全爲富麟公派下，也都是咸豐年間修建褒忠祠之宋寶雲的孫輩。

此外，褒忠祠日常廟務之管理向來都由宋寶雲之後代負責，自寶雲、而德鳳、忠賢、維銀、正盛，至於現任「主持」宋隆虎先生，代代相承已有六代。因此，從廣興庄褒忠亭，經宋屋褒忠亭，至今日之平鎮褒忠祠，這一頁義民信仰的歷史顯示，平鎮義民廟與宋氏宗族的關係幾乎是密不可分。

相應於其與宋氏宗族之間的密切關係，平鎮義民廟的祭祀圈則略顯侷促一隅。目前該廟的祭祀範圍是所謂的十三大庄：宋屋庄、安平鎮庄、北勢庄、高山頂庄、三座屋庄、芝芭里庄、青埔庄、內壢庄、水尾庄、興南庄、後寮庄、石頭庄、埔頂庄。其中宋屋庄、安平鎮庄、北勢庄等三庄屬於現今平鎮市；高山頂庄屬於現今楊梅鎮；其餘九庄則隸屬現今中壢市。然而目前的輪值單位並非這十三大庄，而是依據行政單位「里」，區分成十四個輪值單位（參見表 7-7）。

表 7-7　褒忠祠十三大庄褒忠義民節暨慶讚中元祭典輪值表

年度	輪值庄
90	北勢里、新勢里、新榮里、新富里、新貴里、北安里、北華里、金陵里、北興里、北貴里、北富里
91	中壢里、中榮里、中建里
92	平鎮里、鎮興里、金星里、南勢里
93	普仁里、普義里、仁美里、仁福里、仁愛里、仁德里、仁祥里、華勛里、中堅里、普忠里、普強里、信義里、正義里、普慶里、德義里、仁義里、忠義里、興仁里、中正里、中山里、篤行里、自立里、自強里
94	舊明里、新明里、光明里、五權里、永光里、五福里
95	芝芭里、三民里
96	廣興里、廣達里、復旦里、義興里、義民里、宋屋里、廣仁里、雙蓮里、高雙里
97	新街里、水尾里、忠福里、幸福里、永福里
98	洽溪里、青埔里
99	石頭里、新興里、中央里、東興里、振興里
100	興南里、興國里、永興里、興和里
101	內壢里、成功里、福德里、中原里、忠孝里、復興里、復華里、文化里、和平里、內定里
102	後寮里、明德里、至善里、龍興里、龍德里、龍岡里、龍東里、龍昌里、龍平里、龍安里
103	高山里、高榮里、青山里、新榮里、雙榮里

資料來源：平鎮褒忠祠。

平鎮褒忠祠祭典輪值制度的特色在於它與中壢仁海宮共同領有「十三街庄」，二者同爲本區域之主廟，其祭典輪值單位亦同於表一所列。其運作方式係將輪值年度錯開，褒忠祠任一輪值單位承辦祭典之後，七年後將輪值仁海宮祭典，反之亦然。因此，現行褒忠祠與仁海宮的輪值制度實不妨稱爲「七組聯合制」。

目前已無從得知這一七組聯合制產生於何時？而其產生過程又爲何？我們目前可以掌握的線索包含前述所提，其一，褒忠亭與宋氏家族關係密切，而且直到國民政府遷臺後，依然如此；其二，十三大庄可能是仁海宮的祭祀範圍，也可能屬於褒忠亭；其三，活躍十九世紀 20 與 30 年代的楊星亭提供了另一條線索，星亭在諭請保存彰化十八義民祠塚時，意外地提到了「平鎮義民廟五小庄」說法。

[255]其四，目前筆者保存一張昭和十一年（1936）神豬第十四等的獎狀，當年的「宋屋褒忠亭值年中元事務局」便由北勢與後寮擔任，顯然七組聯合制已經開始了。筆者依據這四條線索，大膽提出假設：宋家興築廣興褒忠亭後，約近百年的時間其祭祀圈始終限於宋家子弟所居住的安平鎮及廣興等村落，晚清時期便形成了五小庄；日治初期，褒忠亭才與仁海宮結合，迅速擴展到中壢與平鎮兩地十三庄；而目前七組制則應係日治晚期才十三庄調整而來。

這一假設的尚有一項旁證，那便是平鎮庄的另一地方公廟建安宮。平鎮庄可以區分成四分區，即東勢、西勢、南勢、北勢。至日治時代，共分成八個村，分別爲社子與東勢（原東勢）、南勢與山子頂（原南勢）、平鎮雙連陂與宋屋（原西勢）、北勢（原北勢）。這四個在地理位置上視爲一體者，卻被區分爲兩個祭祀圈，亦即建安宮（東勢與南勢）與褒忠亭（西勢與北勢）。這一事實告訴我們，如果毗連的村落都未被褒忠亭納入祭祀圈內，那麼，我們又如何能相信褒忠亭能夠吸納中壢等庄的十三庄民呢？

CHUNG HUA UNIVERSITY

廣興褒忠祠的廟史顯示，新竹兩郡那種藉由義民以凝聚粵人認同的方法，並不見於桃園三郡。桃園三郡與新竹兩郡的族群氣氛顯然不同，新竹兩郡乃至兩郡以南的苗栗三郡，由於缺乏漳籍人群，泉粵雙邊關係成爲族群關係的重點；相對地，桃園三郡由於大漢溪之航運而與台北盆地關係密切，因此泉漳粵三角關係成爲族群關係的重點。其結果是沒有漳人的新竹兩郡，義民信仰被突顯，從而擴大了粵人認同；相反的，納入淡水河流域整體架構的桃園三郡，面對生息相鄰的漳人，義民信仰被壓縮，而粵人認同也相對微弱。

理解這一三邊族群關係，我們自然就理解了爲什麼以媽祖爲主神的中壢仁海

[255] 平鎮義民廟五小庄說法見於楊星亭〈保存十八義民祠塚議〉文，刊於郭薰風，1962，《桃園縣志》，卷五文教志，頁 173-177。臺北：成文。

宮最終可以成爲南桃園最盛大的地方公廟，而平鎮的義民廟卻必須附麗於仁海宮才得以進入中壢十三庄；也唯有如此才能理解，爲什麼與義民廟近在咫尺的平鎮東勢與南勢之粵籍人群，所供奉的主神卻是漳人的開漳聖王。

三、竹塹模式與臺灣

以上我們討論了兩種模式，即新竹苗栗五郡的泉粵雙邊關係模式以及桃園三郡與大臺北盆地的泉漳粵三角關係模式，這兩種模式的討論區域已大致包含北臺灣地區。筆者認爲這兩種形式的關係模式也就是整個臺灣島的族群關係縮影，以下略敘之：

表 7-8　臺中州之桃園三郡祖籍人口分布表　　單位：百人

祖籍 郡	泉州	漳州	合計	粵省 潮	嘉	惠
大屯郡	132	531		9	42	25
豐原郡	201	225		91	52	71
東勢郡	0	9		204	97	24
大甲郡	900	142		6	11	7
小計	1233	907	639	310	202	127
彰化郡	1235	212		6	3	1
員林郡	287	602		125	17	0
北斗郡	616	260		27	41	7
小計	2138	1074	227	158	61	8
南投郡	0	634		6	11	2
新高郡	0	160		0	12	0
能高郡	41	76		10	96	6
新山郡	2	280		8	1	0
小計	43	1150	152	24	120	8
總計	3414	3131	1018	492	383	143

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

中台灣臺中州的大屯四郡中，近海之大甲屯幾乎全爲泉人，漳人集中於中游的大屯與豐原兩郡，粵人則侷促於東部偏北近山之東勢地帶。其次彰化三郡亦屬

近海之彰化泉人最多，近山之員林漳人最多，粵人近山而更形窘迫。至於南投四郡，則全爲漳人之天下（表 7-8）。

相較於北臺灣的新竹州，臺中州漢人的族群分布模式顯然同中有異。兩州相同之處在於族群分布模式皆呈現泉漳粵三邊關係，而且其中泉州人皆近海且佔優勢。二者相異之處在於新竹州的粵人優於漳人，呈現粵人擴張的態勢；而臺中州則粵人最遜，呈現粵人萎縮的態勢。簡言之，臺中州三籍人口的分布態勢係呈現，漳人向東向南擴張，而粵人則向東向北萎縮。也就是說，粵人傾向於向東及向北邊，亦即向新竹州的粵人靠攏。

表 7-9　臺南州祖籍人口統計表　　單位：百人

祖籍 郡	泉州	漳州	粵省			
			合計	潮州	嘉應州	惠州
新豐郡	446	371	0	0	0	0
新化郡	444	213	1	0	1	0
曾文郡	234	348	0	0	0	0
北門郡	852	205	0	0	0	0
新營郡	431	361	15	7	2	6
嘉義郡	228	1153	143	74	58	11
斗六郡	99	634	34	22	8	4
虎尾郡	506	453	2	2	0	0
北港郡	659	138	0	0	0	0
東石郡	1006	190	0	0	0	0
合計	4905	4066	195	105	69	21

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

總之，對於中臺灣的族群分布而言，竹塹模式的意義有二：其一，十八世紀未到十九世紀中期，兩次最大的民變林爽文與戴潮春都位於嘉南地區的臺南州迥異於竹塹模式，其漳泉人口相近，泉人略佔優勢，而粵人微不足道（表 7-9）。這一分布態勢與竹塹模式完全不同，因此恐怕必須另起爐灶，以個案詳細考查後，再以竹塹模式相對照。此外，值得注意的是，臺南州的族群分布態勢與完全

臺北完全相同，也是泉漳相埒，而粵人幾乎可以完全不提（參見表 7-2）。這兩州一南一北、一先一後分別作爲臺灣的政經中心，而粵人則皆被排除在外。這其中顯然有跡可循，必然值得深究。

表 7-10　高雄州祖籍人口分布表　　單位：百人

祖籍 郡	泉州	漳州	粵省			
			合計	潮州	嘉應州	惠州
岡山郡	714	360	8	8	0	0
鳳山郡	402	226	26	6	12	8
旗山郡	166	92	217	20	194	3
屏東郡	294	136	200	37	154	9
潮州郡	85	133	349	38	311	0
東港郡	460	169	61	3	58	0
恆春郡	95	45	44	2	39	3
合計	2216	1161	905	114	768	23

資料來源：依 1927《臺灣鄉貫人口調查》資料統計。

位於南臺灣高屏地區的高雄州，泉州人一枝獨秀，但漳粵相去無多，應該也可以用修正後的竹塹模式解釋（表 7-10）。至於花東地區雖然其分布模式近似於竹塹模式，但是屬於新開發地區，遽然以竹塹模式詮釋，未必有理，因此也應視爲個案，詳細考查後，方能究其實。

綜而言之，二十世紀初期臺灣本島之六大行政區中，筆者以新竹州爲個案提出了竹塹模式，而這一模式略加修正後，可以應用至臺中州及高雄州；臺北州及臺南州與竹塹模式截然不同，應爲另一模式，至於花東則因歷史原因又當爲另一模式。筆者預期下一步的研究可以據此而展開。

第八章　結論：當代現象的傳統基礎

藉由竹塹地區爲核心的觀察，並且已經展開全島爲範圍的初步比較，筆者得以在這結論篇章中，回答「臺灣客家之形成」這一核心問題。由於當代臺灣的客家現象勃興，而且政府在其中扮演關鍵角色；而在學術方面，以民族主義爲著眼的國族論述持續醱酵，使得臺灣學界傾向於認定客家是當代臺灣特定政經環境的產物。然而筆者主張，當代臺灣客家現象係建立在傳統祖籍人群分類，尤其是成熟於十九世紀中期的粵人認同之基礎上。以下便分別針對國家與國族論述以及臺灣族群史的內在律動討論之，最後並回應首章開宗明義所拈「什麼是客家？」這一基本問題。

一、國家與國族論述

目前臺灣客家事務的中央主管部門是行政院客家事務委員會，其前身「行政院客家事務委員會籌備處」係源於行政院 89 年 5 月 11 日第 2681 次會議通過〈行政院客家事務委員會籌備處暫行組織規程〉及〈行政院客家事務委員會組織條例〉兩草案；爾後行政院於 89 年 5 月 18 日以院令發布〈行政院客家事務委員會籌備處暫行組織規程〉，同時將〈行政院客家事務委員會組織條例〉草案函送立法院審議。至陳水扁總統於 89 年 5 月 20 日就職後，便於 89 年 9 月 1 日正式成立籌備處，又至 90 年 5 月 4 日立法院三讀通過〈行政院客家委員會組織條例〉，於是行政院客家委員會便於 90 年 6 月 14 日正式成立。

中央層級的行政院客委會成立後，許多縣市也跟進成立了客家事務委員會，截至民國九十四年爲止，全台各縣市已有臺北市、屏東縣、基隆市、新竹市、高雄市、台中市六個客家委員會或客家事務局（參見表 8-1）。此外，尚有臺北縣、

高雄縣、臺中縣、臺東縣、花蓮縣則在縣政府民政局或文化局下，設置客家事務課。

表 8-1　各縣市成立客委會時間表

	縣市	機關	成立時間
1	臺北市	客家事務委員會	2002.6.17
2	屏東縣	客家事務局	2002.8.22
3	基隆市	客家事務委員會	2003.1
4	新竹市	客家事務委員會	2004.8.2
5	高雄市	客家事務委員會	2005.1.27
6	台中市	客家事務委員會	2005.3.23

資料來源：行政院客委會網站。

官方在客家事務上之涉入如斯之深，不由得吾人在國家與客家之間，繫上一紐帶，學界亦然。臺灣當代的客家族群理論觀點傾向於認定族群現象是當代特定社會文化情境的產物，在歷史上未曾出現，因此在時間向度上，是一個斷裂性的發展。

國族或國家論述的客家族群理論者認爲清代及日本時代「台灣的客家人」只是實然地存在著，並不充分進入意識層面，直到族群運動發生之後，客家論述歧生而出，客家意識萌生，以弱勢者的姿態，忽略彼此的差異性，尋找最大的共同點而結合爲客家族群，以爭取更多的資源，於是才形成真正的客家人、有自覺意識的客家人。從而自覺地成爲「台灣客家族群」或「在台灣的客家族群」。這種斷裂性鉅變的觀點基本上是 Anderson 民族論述的延長，在 Anderson（1983）的觀點下，民族主義是人類歷史上全新的發明，它起源於美洲，成熟於歐洲特定的社會文化背景，然後傳播至亞洲與非洲。因此，在這樣的觀點下，中國國族主義的誕生當然就是一個迥異於前代的鉅變，也因此，國族論述之內的客家論述，也必定是一個新興的現象。

這一斷裂性的族群觀點，讓客家族群理論者付出相當大的代價，一方面必須

放棄整個十九世紀及以前的歷史，而讓族群理論局限在二十世紀；另一方面也使得客家論述與國族論述糾纏不清。

當前關於客家論述的理解通常以羅香林爲核心，羅香林的中原貴胄南遷論一方面被一般人所津津樂道；另一方面卻又被學界所推翻，而視之爲二十世紀初期客家論述之一環。筆者在此無意爲羅香林開脫，而意欲另闢蹊徑。其實羅香林成書之前百年，徐旭曾的《豐湖雜記》已提出中原貴胄南遷論，羅香林的研究雖然遠勝於徐旭曾，但其基本框架並未脫離徐旭曾的思路。然而幾乎所有客家研究者都將羅香林奉爲開山祖師，何以致此？筆者認爲，學界把羅香林看得太重的原因，當然和羅香林兩本扛鼎力作有關，畢竟徐旭曾的作品不過只是一篇短文；然而，真正使得羅香林被高估及錯估的原因卻與羅香林本身的著作無關。對於那些關切國族論述的研究者而言，羅香林的時代正合乎所謂中國國族建構的時代，至於早此一百年的徐旭曾，實在無法塞入國族論述的架構中，所以完全不可能被重視。但是棄徐取羅的結果，不但丟掉了十九世紀，也漠視了中國族群史本身的律動。

然而，客家論述畢竟不是民族論述，筆者以竹塹爲核心所觀察到的十九世紀粵人族群現象，顯示了臺灣內在的律動。這一內在的律動可以和全球性的國族運動合流，但是我們卻不能忽略其存在。

二、臺灣族群史的內在律動

竹塹粵人的基本社會體系是一個包含「超自然、人文與自然」的共同體(community)，這一共同體在十九世紀特定的政治經濟環境下，呈現出擴張形態，粵人這種擴張形式使其進一步往南側之中港溪上游擴張，同時也消融了竹塹社人。結果使得頭前—鳳山兩溪流域的祖籍人口分布形成閩人、粵人與原住民分據

下、中、上游的形態。

我們如何看待粵人現象？現代社會運動意義下的族群論述，包含了族群意識、國家角色、相對弱勢、內部差異性及最大共同點等特徵，我們可以據此分析臺灣十九世紀的粵人（王甫昌 2003）。

首先在族群意識的起源方面，族群意識確實會被某種形式的集體行爲所引發，但是其形式未必是現代的社會運動。清代竹塹粵人認同的引發顯然與義民信仰息息相關，而且宗教信仰相較於現代社會運動所營造的認同氣氛，而且似乎有過之而無不及。

其次，就國家的角色而言，林爽文事件直接成就了各地的義民信仰，由於林爽文係漳州人，於是雲林北港的泉州人創建了旌義亭祭義民，新竹枋寮則設置了褒忠亭祀義民，這一差別顯然與乾隆皇帝所頒贈的「旌義」「褒忠」匾額有關。頒贈不同文字的匾額這一作法，說明了對清廷而言，不同祖籍人群分類在國家政治管理上是十分有意義的，甚至可以逕自解釋爲族群政治。現代國家掌握了絕大部份的資源，社會運動確實也是爭取國家資源的利器，因此由於資源的爭奪而形成族群，也是可以理解的。不過，對於清廷這樣的傳統國家而言，儘管不如現代國家強而有力，所採取的立場也迥異於現代國家，然而傳統國家直接利用現有的人群分類，所產生的族群效果，更甚於現代國家。

至於粵人相對於閩人的弱勢；粵人內部的潮州、嘉應州與惠州的差異性；以及彼此採用粵籍作爲最大的共同點等三項特徵，也完全符合當代族群理論。經此比較，本文認爲十九世紀的粵人與粵人認同，相較於二十世紀的客家與客家認同，雖然所指的人群有所差異，但是其形式與內容相當，足以比較。在這種情形下，我們有什麼理由主張客家是族群，而清代竹塹粵人不是族群？又有什麼理由

將十九世紀的祖籍人群分類現象，排除於族群理論之外？

粵人認同顯然不是客家認同，因爲粵人認同與客家認同在人群概括的範圍上是不同的，粵人可以包含非客家的廣東人，但是卻排除了非粵籍的客家人。然而，粵人在十九世紀末期臺灣主權遞遷之時，已經蛻變成客人。因此，我們與其把當代客家現象視爲之斷裂性鉅變，不如視之爲臺灣內在族群律動面對二十世紀末期以來，社會解嚴等特定政治經濟環境下，族群重新畫定界限的結果。簡言之，三百多年來，臺灣的族群界限雖然多所游移，但是前後相承，如果我們逕以當代詮釋當代，終屬自小門庭。

三、什麼是客家？

本文首章即開宗明義引出施添福及 Constable 所提「什麼是客家？」，對於自己所提出的問題，施添福人文地理學式的地域社會概念，強調族群現象的本質與人文及生態環境的適應息息相關。然而正如施添福謹慎地將自己人文地學的研究命名爲地域社會，藉以明示其研究對象的特殊性，未必可以概推至其他地區；相同地，Constable 綜攝 Myron Cohen 等七位學者在大陸、臺灣、香港、馬來西亞及印度等地的研究，也注意到了各地區客家現象的特殊性，問道：「爲什麼在這麼多明顯的歧異下，客家認同會形成？」

以竹塹爲核心的觀察顯示，竹塹模式係以地域社會爲基礎，在臺灣特定的政治經濟背景下，地方士紳藉由義民信仰，在十九世紀中期確立了粵人認同；這一認同至十九世紀末與二十世紀初，進一步以粵人爲界限，將原來他稱的客人（kelang, 即 guest people）轉化爲客人（Kelang, Hagnging）之自稱。

正當臺灣竹塹模式形成的十九世紀，兩廣地區「來土械鬥」或「土客械鬥」正方酣，長期影響所及，香港崇正總會便於 1921 年成立，起而駁斥「客家人爲

野蠻民族」的謬論，以維護客家人尊嚴，最終完成了 1930 年代的羅香林的客家論述。

雖然廣東與香港的客家論述也影響了南洋各地，但是關鍵的影響卻發生在它與臺灣的客人論述合流之後。1945 至 1949 年國府來臺後，客家論述被引入臺灣，本島的客人論述便與客家論述合流，產生了「客家人」(Kejiaring, Hagganging) 概念。這一客家人總稱至 1971 年 10 月 1 日世界客屬人士第一次在香港集會，籌組「世界客屬總會」後，便成爲客家人總稱。後來這一組織向台灣的內政部、外交部與僑委會登記立案，隨後並且在舊金山、台北、梅州、模里西斯、高雄市、雅加達、東京、曼谷、福建龍岩、馬來西亞沙巴、新加坡及馬來西亞吉隆坡等地舉行年度大會，並且在世界各地建立數百個地方分會。同時在香港崇正總會的奔走下，也先後成立了歐洲崇正總會聯合會、英國崇正總會、法國崇正會、荷比盧崇正會等，日本、美國、加拿大、澳洲及臺灣省都紛紛成立了崇正組織。全球性的客家論述便是如此在二十世紀的最後三十年間，經由臺灣與香港之合流，向中國大陸及世界各地傳播，因此引發各處不同程度的族群界限重畫。

總之，客家始於主客或土客之相對意義下的一般性分類，而且這個一般性概念遍及中國各地；至十九世紀時，兩廣完成了「客家論述」，臺灣則產生了「客人論述」；二十世紀中期以後，二者合流爲客家論述；而全球性的客家論述便是這一合流在二十世紀最後三十年的傳播結果。

這便是筆者對於「什麼是客家？」這一基本問題的理解，而且也以臺灣竹塹爲例，說明其形成、合流及傳播的過程。至於其他諸多環節，特別是關於全球客家論述的開展，則是另一篇論文應該仔細處理的主題，本文在此僅拈出頭緒，往後自當繼續深究。

參考書目

甲、史料類

仁海宮褒忠祠聯合慶成祈安五朝福醮醮務局
　1999　仁海宮褒忠祠聯合慶成祈安五朝福醮榮典紀念特刊。中壢：仁海宮。
王世慶
　1978　台灣公私藏古文書彙編。台北：環球。
王瑛曾
　1764　重修鳳山縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 146 種。臺北：聯合百科電子。
司馬遷、瀧川龜太郎
　1989　史記會注考證。臺北：天工。
李慎彝
　1826　淡水廳築城案卷。臺灣叢刊第 171 種。臺北：聯合百科電子。
何培夫
　2001　臺灣碑碣的故事。南投：臺灣省政府。
余文儀
　1760　續修臺灣府志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 121 種。臺北：聯合百科電子。
宋氏族譜編修委員會
　1971　宋氏族譜。平鎮：宋氏族譜編修委員會。
沈茂蔭
　1893　苗栗縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 159 種。臺北：聯合百科電子。
沈葆楨
　1875　同治甲戌日兵侵臺始末。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 38 種。臺北：聯合百科電子。
周元文
　1710　重修臺灣府志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 66 種。臺北：聯合百科電子。
周鍾瑄、陳夢林
　1720　諸羅縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 141 種。臺北：聯合百科電子。
周璽
　1836　彰化縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 156 種。臺北：聯合百科電子。
林豪
　1893　澎湖廳志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第同第 164 種。臺北：聯合百科電子。
邱秀堂
　1986　台灣北部碑文集成。台北：台灣文獻。
姚瑩
　1829　東槎紀略。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 7 種。臺北：聯合百科電子。
施琅
　1685　靖海紀事。臺灣文獻叢第 13 種。臺北：聯合百科電子。
范咸
　1746　重修臺灣府志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 105 種。臺北：聯合百科電子。
倪贊元
　1894　雲林縣採訪冊。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 37 種。臺北：聯合百科電子。

徐旭曾
1991(1815) 豐湖雜記。刊於徐氏宗譜，徐金池編，頁 18。未出版族譜。
唐贊袞
1891 臺陽見聞錄。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 30 種。臺北：聯合百科電子。
高拱乾
1696 臺灣府志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 65 種。臺北：聯合百科電子。
張汝誠
1985[1734] 家禮會通。臺北：大立。
許石井
1989 北港鎮志。雲林：北港鎮公所。
連橫
1918 臺灣通史。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 128 種。臺北：聯合百科電子。
郭薰風
1983 桃園縣志。臺北：成文。
陳文達
1720 鳳山縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 124 種。臺北：聯合百科電子。
陳培桂
1871 淡水廳志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 172 種。臺北：聯合百科電子。
陳淑均等
1852 噶瑪蘭廳志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 160 種。臺北：聯合百科電子。
陳朝龍
1894 新竹縣采訪冊。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 145 種。臺北：聯合百科電子。
1999[1894] 合足本新竹縣采訪冊。南投：省文獻會。
1999[1894] 新竹縣制度考。南投：省文獻會。
陳漢光
1972 日據時期台灣漢族祖籍調查。台灣文獻 23(1):85-104。
黃耀東
1980 明清臺灣碑碣選集。台北：台灣文獻。
新竹文獻委員會
1983（1954） 新竹文獻會通訊。臺北：成文。
新竹州役所
1941 新竹州第一統計書。新竹：新竹州役所。
楊星亭
19?? 保存十八義民祠塚議。刊於桃園縣志第八冊，郭薰風編，頁 176-7。臺北：成文。
楊英
1931（1662） 從征實錄。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 62 種。臺北：聯合百科電子。
溫仲和
1967[1898] 廣東省嘉應州志。臺北：成文。
臺北市政府
2005 客家政策白皮書，http://www.hakka.taipei.gov.tw/popup/d01.htm，1 月 10 日。
劉良璧
1740 重修臺灣府志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 74 種。臺北：聯合百科電子。
劉澤民
2003 關西坪林范家古文書集。南投：台灣文獻館。

蔣良驥
1765 東華錄選輯。臺灣文獻叢第 262 種。臺北：聯合百科電子。
鄭鵬雲、曾逢辰
1898 新竹縣志初稿。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 61 種。臺北：聯合百科電子。
盧德嘉
1894 鳳山縣採訪冊。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 73 種。臺北：聯合百科電子。
臨時臺灣土地調查局
1904 清代臺灣大租調查書。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 152 種。臺北：聯合百科電子。
謝金鑾、鄭兼才
1801 臺灣縣志。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 140 種。臺北：聯合百科電子。
藍鼎元
1722 東征集。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 12 種。臺北：聯合百科電子。
1732[1723] 平臺紀略。電子資料庫臺灣文獻叢刊第 14 種。臺北：聯合百科電子。
羅景川
1994 大樹鄉民間鄉土誌。高雄縣：大樹鄉公所。
鷹取田一郎
1916 台灣列紳傳。台北：臺灣總督府。

乙、論著類

王甫昌
2003 當代台灣社會的族群想像。台北：群學。
王明珂
1993 民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點。新史學 4(2):95-120。
1994 過去的結構—關於族群本質與認同變遷的探討。新史學 5(3):119-140。
1997 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同。臺北：允晨。
王銘銘
1997 人類學與中國社會研究。北京：三聯。
伊能嘉矩
1997[1904) 台灣蕃政志。臺北：南天。
全漢昇
1987 明清經濟史研究。臺北：聯經。
安德生 (Anderson, B.)
1999[1983] 想像的共同體：民族主義的起源與散布。臺北:時報。
Anderson ,Benedict（安德生）
1983 Imagined Communities: Reflection on the origin and Spread of Nationalism. London :Verso.
江金瑞
1997 清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動。中興大學歷史所碩士論文。
余光弘
1998 清代的班兵與移民：澎湖的個案研究。臺北：稻鄉。
吳育臻
2000 大隘地區聚落與生活方式的變遷。新竹：縣文化局。
吳學明

1998 頭前溪中上游開墾史暨史料彙編。新竹：縣文化局。
2000 金廣福墾隘研究。新竹：縣文化局。
呂嵩雁
1992 臺灣饒平方言。東吳大學中文所碩士論文。
李文良
2003 清初臺灣方志的「客家」書寫與社會相。台大歷史學報 31:41-168。
1997 三層埔的土地拓殖過程與業主權取得：一個隘墾區的拓殖史研究（1790- 1925）。刊於臺灣開發史論文集頁 217-262。臺北：國史館 1997。
李亦園
1982 近代中國家庭的變遷。中研院民族所集刊 54:7-23。
1992 文化的圖象。臺北：允晨。
李明賢
1999 鹹菜甕鄉街空間演變。新竹：縣文化局。
李鹿苹
1984 鳳山溪及頭前溪河谷地區聚落分佈的地理基礎。刊於臺灣小區域地理研究集，李鹿苹著，頁 265-318。臺北：國立編譯館。
李翹宏與莊英章
1999 房頭神與宗族分支：以惠東與鹿港爲例。中研院民族所集刊 88:29-44。
李露露
1994 媽祖信仰。北京：學苑。
沈松橋
1997 我以我血薦軒轅：黃帝神話和晚清的國族建構。台灣社會研究季刊 28:1-77。
卓克華
1996 新埤鄉建功庄建制考。國立中央圖書館台灣分館館刊 2(4):100-109; 3(1):98-106。
岡田謙
1960[1938] 臺灣北部村落之祭祀範圍。臺北文物 9(4):14-29。
房學嘉
1996 梅州地區的廟會與宗族。香港：國際客家學會等。
1997 梅州河源地區的村落文化。香港：國際客家學會等。
1994 客家源流探奧。梅州：廣東高教出版社。
林文龍
1999 臺灣的科舉及相關習俗。社教資料雜誌 248:5-10。
林玉茹
2000 清代竹塹地區的在地商人及其活動網絡。臺北：聯經。
林光華
1989 把歷史的還給歷史。刊於褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊，褒忠義民廟創建兩百週年紀念慶典籌備委員會編，頁 12-14。新竹：褒忠義民廟。
林秀幸
2003 以社羣概念探討祭祀組織與文化--以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落爲例。民俗曲藝 142:55-102。
林柏燕
1997 新埔鎮誌。新竹：新埔鎮公所。
林美容
1986 由祭祀圈看草屯鎮的地方組織。中研院民族所集刊 62:53-114。

1997 臺灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵。發表於「人類學在臺灣的發展學術研討會」。中研院民族所舉辦，臺灣臺北，3 月 20-22 日。
2002 從祭祀圈到信仰圈：臺灣民間社會的地域構成與發展。刊於中國海洋發展史論文集第三輯，張炎憲編，頁 95-125。臺北：中央研究院中山人文社會研究所。

林桂玲
2003 家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟爲例(1749-1895)。清華大學歷史研究所碩士論文。

林滿紅
1997 茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷(1860-1895)。臺北：聯經。

邱彥貴
1998 試掘舊嘉義縣（1727～1887）下平原客蹤發表於「客家民俗文化研討會」，中央大學客家文化研究中心舉辦，臺灣桃園，5 月 1-3 日。
2001 從祭典儀式看北臺灣義民信仰：以枋寮褒忠亭丁丑年湖口聯庄值年中元爲例。刊於鍾仁嫻編，義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯，頁 150-185。新竹：縣文化局。
2002 清代噶瑪蘭的粵籍客家：以六家林氏爲核心的閱讀筆記。宜蘭文獻 60:3-46。

邱瑞杰
1999 清末關西地區散村的安全與防禦。新竹：縣文化局。

施正鋒
2004 台灣客家族群政治與政策。台中：新新台灣文化教育。

施振民
1973 祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討。中研院民族所集刊 36:191-208。

施添福
1987 清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式。臺北：臺師大學地理系。
1990a 清代臺灣地區的土牛溝和區域發展。 臺灣風物 40(4):1-68。
1990b 清代臺灣「番黎不諳耕作」的緣由：以竹塹地區爲例。中研院民族所集刊 69:67-89。
1995 清代臺灣岸裡地域的族群轉換。刊於平埔族研究論文集，潘英海等編，頁 301-332。臺北：中研院臺灣史研究所。
1998 從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究。客家文化研究通訊創刊號：12-16。
2001 清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究。新竹：縣文化局。
2004 清代臺灣北部內山地域社會--以罩蘭埔爲例。臺灣文獻 55(4):143-209。
2005 清代臺灣北部內山的地域社會及其區域化：以苗栗內山的雞隆溪流域爲例。56(3):181-242。

柯志明
2001 番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權。台北：中研院社科所。

胡希張等
1997 客家風華。廣州：廣東人民。

范國銓
2001 臺灣各地義民廟簡介。刊於義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯，鍾仁嫻編，頁 200-223。新竹：縣文化局。

韋伯（M. Weber）
1987[1905] 新教倫理與資本主義精神。臺北：唐山。

Max, Weber
1976 The Protestant Ethic and the spirit of capitalism. London: George Allen

& Unwin.
韋煙灶
2002 鄉土教學及教學資源調查。臺北：臺灣師大地理系。
徐宗懋
1993 臺灣人論。臺北：時報文化。
徐貴榮
2002 台灣桃園饒平客話研究。新竹師院臺灣語文所碩士論文。
殷海光
1979 中國文化的展望。臺北：活泉。
財團法人臺灣省新竹縣褒忠亭
1988 褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊。新竹：新埔褒忠義民廟。
基辛(R. keesing)
1989（1976） 文化人類學。臺北：巨流。
康豹（Paul Katz）
1997 新莊地藏庵的大眾爺崇拜。國立中央大學人文學報 16:123-159。
張志祥
2001 桃園地區招婿婚研究（1820-1945）。清華大學歷史所碩士論文。
張炎憲等
1995 竹塹社勢力之衰退之探討。刊於平埔研究論文集，潘英海等編，頁 173-217。臺北：中研院臺史所籌備處。
張茂桂
1993 族群關係與國家認同。台北：業強。
1999 種族與族群關係。刊於社會學與台灣社會，王振寰等編，頁 239-279。台北：巨流。
張珣
2003 台灣媽祖研究新思維：文化媽祖研究的新取向。刊於台灣本土宗教研究的新視野和新思維，張珣等編，頁 109-142。台北：南天。
張隆志
1990 族群關係與鄉村臺灣：一個清代臺灣平埔族群史的重建和理解。臺灣大學歷史學研究所碩士論文。
張琬如等
1999 關西上南片羅姓村的形成與發展。新竹：縣文化局。
張德南
2005 新竹縣采訪冊中的客家歷史淺論。竹塹文獻雜誌 32:10-20。
梁宇元
2000 清末北埔客家聚落之構成。新竹：縣文化局。
盛清沂
1980 新竹桃園苗栗三縣地區開闢史。台灣文獻 31(3) :154-176，31(4):136-157。
莊吉發
2002 篳路藍縷---從檔案資料看清代台灣粵籍客民的拓墾過程與社區發展。發表於「客家文化學術研討會」，中央大學客家研究中心舉辦，臺灣桃園，10 月 30-31 日。
莊英章
1977 林杞埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史。臺北：中研院民族所。
1986 新竹枋橋義民廟的建立及其社會意義。發表於「第二屆國際漢學會議」，中央研究院舉辦，臺灣臺北，12 月 29-31 日。

1994　家族與婚姻：臺灣此部兩個閩客村落之研究。臺北：中研院民族所。
莊英章、連瑞枝
1998　從帳簿資料看日治北臺灣鄉紳家族的社會經濟生活:：以北埔姜家爲例。漢學研究 16(2):79-114。
莊英章、陳運棟
1982 清代頭份的宗族與社會發展史。發表於「歷史與社會變遷研討會」，中央研究院三民主義研究所主辦，臺灣臺北，2 月 28-30 日；又刊於國立台灣師範大學歷史學報 10:1-21。
1984a 金廣福史料的發掘與應用。發表於台灣地方史料的發掘與應用研討會，又刊於史聯雜誌 5:6-18。
1984b 清末台灣北部中港溪流域的糖經營與社會發展：頭份陳家的個案研究。中央研究院民族學研究所集刊 56:59-110。
1986　晚清台灣北部漢人拓墾型態的演變：以北埔姜家的墾闢事業爲例。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。
許文雄
2001　林爽文起事和臺灣歷史發展。故宮學術季刊 19(1):95-150。
許雪姬等
1992　台中縣建築發展（民宅篇）。豐原：台中縣立文化中心。
許達然
1996　械鬥和清朝臺灣社會。臺灣社會研究 23:1-81。
許嘉明
1975　彰化平原福佬客的地域組織。中研院民族所集刊 36:165-190。
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。
郭維雄
2002　屏東縣新埤鄉建功庄褒忠門在六堆客家移民開發史上的研究價值。發表於「兩岸客家歷史文化社區研討會」，苗栗縣文化局舉辦，臺灣苗栗，9 月 24-26 日。
陳支平
1997　客家源流新論。南寧：廣西教育。
陳世榮
1999　清代北桃園的開發與地方社會的建構。中央大學歷史所碩士論文。
陳其南
1987　臺灣的傳統中國社會。臺北：允晨。
1990　家族與社會。臺北：聯經。
陳奕麟
1985　重新思考 Lineage Theory 與中國社會。漢學研究 2(2):403-446。
陳春聲
1996　三山國王信仰與台灣移民社會。中央研究院民族學研究所集刊 80:61-114。
陳祖武
2000　衰世風雷。臺北：萬卷樓。
陳祥水
1975　公媽牌的祭祀：承繼財富與祖先地位之確立。中研院民族所集刊 36:141-164。
陳運棟

1988 三級古蹟新埔劉家祠的歷史研究。南投：臺灣省文獻委員會。
1989 臺灣的客家人。臺北：臺原。
陳澤泓
2001 潮汕文化概說。廣州市：廣東人民。
富田芳郎
1943 臺灣聚落の研究。臺北：臺大圖書館（影印本）。
游振明
2000 當客家遇到福佬--中壢地區的社會變遷研究（1684--1920）。中央大學歷史所碩士論文。
黃宗智
1994 中國研究的規範認識危機。香港：牛津大學
黃旺成
1976 臺灣省新竹縣志。臺北：成文。
黃厚源
2000 話我家鄉楊梅鎮：富岡篇。桃園：桃縣文化。
黃清漢
1987 新埔義民廟祭祀圈結構之研究。文化大學地理師碩士論文。
黃富三
1995 板橋林本源家族與清代北臺山區的發展。臺灣史研究 2(1):5-49。
黃朝進
1995 清代竹塹地區的家族與地域社會：以鄭、林兩家爲中心。臺北：國史館。
黃應貴
1993 人觀、意義與社會。臺北：中研院民族所。
1995 空間、力與社會。臺北：中研院民族所。
1997 從周邊看漢人的社會與文化。臺北：中研院民族所。
楊文衡等
1993 中國的風水。北京：國際文化出版社。
楊曲昌等
2004 富美宮之歷史沿革及其在南寮地區民間信仰中的位階。竹塹文獻 30:45-65。
楊長鎮
1991 社會運動與客家人文化身份意識之甦醒。刊於徘徊於族群和現實之間，徐正光編，頁 184-197。台北：正中。
1993 羅香林的客家描述：重建台灣客家論述的一個起點。刊於台灣客家人新論，台灣客家公共事務協會編，頁 85-89。台北：台原。
1997 民族工程學中的客家論述。刊於族群政治與政策，施正鋒編，頁 17-35。台北：前衛。
楊彥杰
1996 閩西客家宗族社會研究。香港：國際客家學會等。
1997 閩西的城鄉廟會與村落文化。香港：國際客家學會等。
董忠司
1998 臺灣語言音標。臺北：臺灣語文學會。
劉奕權
1994 新竹縣三級古蹟新埔上枋寮劉宅整修規畫研究。臺北：劉奕權建築師事務所。
劉敏耀

2001 褒忠義民廟建築藝術見於鍾仁嫻編　義民心鄉土情頁 104-121。新竹：新竹縣文化局。

劉鎮發

1999 香港的客家人和客家話。　客家文化研究通訊創刊號：138-151。

蔡采秀

2004 以順稱義：論客家族群在清代台灣成爲義民的歷史過程。臺灣史研究 11(1):1-41。

鄧曉華

1998 論閩客族群的方言文化研究中的幾個問題。刊於「華南農村社會文化論文集」，莊英章編，頁 35-66。臺北：中研院民族所。

賴玉玲

2001 新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展：以楊梅地區爲例。中央大學歷史所碩士論文。

戴炎輝

1945 臺灣的家族制度の祖先祭祀團體。臺灣文化論叢 2:181-265。

1979 清代臺灣的鄉治。臺北：聯經。

鍾仁嫻

2001 義民心鄉土情。新竹：縣文化局。

鍾義明

1988 臺灣地理圖記。臺北：武陵。

鍾肇政

1993 發揚新義民精神。刊於臺灣客家人新論，臺灣客家人公共事務協會編，頁 26-30。臺北：臺原。

魏淑貞

1994 台灣廟宇文化大系：保生大帝。台北：自立晚報。

羅香林

1992[1933] 客家研究導論。臺北：南天。

1995[1950] 客家源流考。臺北：臺灣文藝。

1992[1965] 客家史料彙編。臺北：南天。

羅烈師

1998 喪葬儀式的交換制度與客家地方社會結構。發表於「客家民俗文化研討會」，中央大學客家文化研究中心舉辦，臺灣中壢，5 月 1-3 日。

2001a 通往地獄的天堂之路：道卡斯竹塹社文化之衰落。發表於「第二屆全國人類學相關領域研究生論文發表會」，臺灣大學人類學研究所舉辦，臺灣臺北，6 月 2-3 日。

2001b 客家族群與客家社會：臺灣竹塹地區客家社會之形成。刊於聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學研討會論文集，徐正光編，頁 115-152。臺北：中央研究院民族學研究所。

2001c 竹塹客家地方社會之拱頂石：義民廟。刊於義民心鄉土情，鍾仁嫻編，頁 136-149。新竹：新竹縣文化局

2001d 新竹大湖口的歷史人類學研究。新竹：新竹文化局。

2001e 義民信仰的傳播與形成。發表於「兩岸三地義民信仰學術研討會」，中央大學客家研究中心舉辦，臺灣中壢，12 月 3-4 日。

2004 臺灣枋寮義民廟階序體系之形成。發表於「階序與權力」學術研討會，中央研究院民族學研究所舉辦，臺灣臺北，10 月 6-8 日。

羅肇錦

1991　客家的語言。刊於徘徊於族群與現實之間，徐正光編，頁 16-29。臺北：正中。
1993（1990）　臺灣的客家話。臺北：臺原。
嚴忠明、許志暉
2001　客家民系形成的標誌與客家學中的惠州。世界第七屆客家學論文，轉載於 http://hakka.0753.org/list.asp?id=829，2005 年 1 月 15 日。
Appadurai, Arjun
1986　The Social Life of things. Cambridge: The Cambridge University Press.
Barth, Fredrik
1970　Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. London: George Allen & Unwin.
Chen, Chi-lu（陳奇祿）
1978　Lineage Organization and Ancestral Worship of the Taiwan Chinese. Studies & Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of Academia Sinica, Vol. II, Social Science and Humanities, pp313-332.
Chun, Allen（陳奕麟）
1996　The Lineage-Village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship. Current Anthropology 37(3):429-50.
Cohen, Myron（孔邁隆）
1970　Developmental Process in the Chinese Domestic Group. In Maurice Freedman ed., Family and Kinship in Chinese Society. Stanford: Stanford University Press.
1993　Shared Belief: Corporations, Community and Religion Among the South Taiwan Hakka During Ch'ing. Late Imperial China 14(1):1-33.
Comaroff, John & Jean
1992　Ethnography and Historical Imagination. Boulder, Colorado:　Westview.
Constable, Nicole
1996　Guest people: Hakka identity in China and abroad. Seattle: Uni. of Washington Press.
Duara, Prasenjit
1995　Rescuing History from the Nation. Chicago: University of Chicago Press.
1988　State, Culture and Power: Rural North China, 1900-1942. Stanford: Stanford University Press.
Ebery, Patricia B. and James L. Watson edit
1986　Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940. Berkeley: University　of California Press.
Freedman, Maurice
1958　Lineage Organization in Southeastern China. London: Athlone.
1966　Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. London: Athlone.

1980 The Study of Chinese Society. Stanford: Stanford University Press.
Fried, Morton
1970 Clans and Lineages: How to Tell Them Apart and Why-With Special Reference to
Chinese Society. Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 29: 11-36.
Geertz, Clifford
1993[1973] The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Rontana.
1983 Local Knowledge. New York: Basic Books.
Gellner, Ernest
1983 Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
Giddens, Anthony
1979 Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social
Analysis. Cambridge: Cambridge University Press.
Hobsbawn, Eric
1983 Introduction: Inventing Traditions. In The Invention of Traditions, Eric Hobsbawn and
Ranger (eds.), pp.1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
1990[1997] Nations and Nationalism Since 1780-Programme, Myth, Reality. Cambridge:
Cambridge University Press.
Isaacs,Harold
1989 [1975]: Idols of the Tribe : Group identity and political change. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press.
Kottak, Phillip
1997 Anthropology : the exploration of human diversityStudy guide. New York : McGraw Hill.
Kulp, Daniel
1925 Country Life in South China. New York: Teachers College, Columbia University.
Kuper, Adam
1983[1973] Anthropology and Anthropologists-The Modern British School. London:
Routledge &Kegan Press.
1982 Kinship theory: A critical Review. Annual Review of Anthropology 11:71-95。
Lagerwey, John
1998 The Structure and Dynamics of Chinese Rural Society.刊於歷史與社會經濟：第四屆
國際客家學研討會論文集，徐正光編，頁 1-44。臺北：中研院。
Lau Chunfat and Chow Pak-Sing
1998 Jiaying Dialect Speakers and Hakka Identity: Past, Present and Future. 發表於第四屆
國際客家學研討會，中央研究院民族學研究所舉辦，臺灣臺北，11 月 4-7 日。

Levenson
1958 Confucian Chain and Its Modern Fate. Berkeley: University of California Press.
Martin, Howard
1996 The Hakka Ethnic Movement in Taiwan, 1986-1991. In Nicole Constable ed., Guest People: Hakka Identity in China and Abroad, pp. 176-195. Seattle: University of Washington Press.
Sangren, Steven
1987 History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford: Stanford University Press.
Shepherd, John
1993 Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600-1800. Standford: Standford University Press.
Wagner, Roy
1974 Are there Social Group in Highland New Guinea? In Murry, J. Leaf, ed., Frontiers of Anthropology. New York: D. Van Nostrand company.
1986 Asiwinarong. Princeton: Princeton University Press.
Watson, James
1985 Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological perspectives on Historical Research. The China Quaterly 92:598-622.
Watson, James
1990 Other People Do Other Things: Lamarckian Identity in Kainantu Subdistrict, Papua New Guinea. In Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific, Jocelyn Linnekin and Lin Poyer (eds.), pp.17-41. Honolulu: University of Hawaii Press.
Wilkerson, James（魏捷茲）
1996 澎湖群島的村廟「公司」與人觀。刊於台灣與福建社會文化論文集（三），莊英章等編。臺北：中研院民族所。