

子計畫二十二：北台灣四溪流域內客家族群之媽祖信仰調查

研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：97-0399-06-05-04-22

執行期間：98年01月01日至98年12月31日

計畫主持人：羅烈師

計畫參與人員：邱秋雲、葉宛真、賴惠敏、陳昌偉、宋佩瑜、
王彩霞、賴文慧、范徐生

成果報告類型：完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

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

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢
 涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：國立交通大學

中 華 民 國 九 十 九 年 二 月 一 日

北台灣四溪流域內客家族群之媽祖信仰調查研究

摘要

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

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

計畫執行之第一年，完成四溪流域內客家地區的媽祖的主神、陪祀神、神明會及進香等儀式等普查工作，計完成一百五十餘筆調查票；又進一步以此為基礎，選定新竹縣湖口鄉、苗栗縣南庄鄉及銅鑼鄉三地展開較為細緻的觀察，寫作三篇田野報告，其中一篇發表於學術會議；更進一步以銅鑼天后宮為田野調查點，展開為期半年的參與觀察，所寫成論文已於國際會議發表，並通過審核，正式以專書論文之形式出版。同時，第一年指導或協助四位研究生完成與計畫相關之學位論文。

第一年的學術成果主要為建立了媽祖信仰與天神信仰之間交融關係的研究觀點，進而拈出「地方自性」概念，作為祭祀圈、地域社會與宗教社群相關理論討論之基礎；同時亦點出媽祖信仰與天神信仰所蘊涵之族群性（ethnicity）的差別。計畫執行之第二年，以四溪流域十九世紀媽祖信仰為主要研究議題，指導三

位研究生各於中港溪上中下游完成相關之學位論文。

目前（第三年）尚有兩位研究生刻正於後龍溪中上游進行學位論文研究，中游方面為芎中七石隆興之聯庄北港媽祖進香活動，已完成初稿，2010年初將口試；上游方面則以獅潭與大湖縱谷之媽祖聯庄信仰為調查對象，刻正進行田野調查中，預訂七月完成學位論文。

筆者認為，透過更多個案的研究，將可以三重觀點描繪客庄信仰的特性，從而亦確認媽祖信仰在客庄的形貌，亦能以此研究成果完成客庄地方社會構成原理之理論。

關鍵詞：台灣、客家、民間信仰、媽祖、三官大帝、義民

Abstract

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

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

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

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

壹、前言

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

若不加細究，觀察竹塹客家地區周邊閩籍人群的信仰，北邊漳人以崇祀開漳聖王為主，西邊沿海地區的泉人則以王爺及媽祖為主，似乎大致上呈現族群與主神信仰之間的一致性；然而實際情形並非如此。相較於刻板印象中的義民爺與三山國王，客家地區的媽祖信仰有其各種樣貌（范明煥 2005a:153-174）。例如：其一，桃園之中壢市仁海宮與平鎮市義民廟，主神為義民爺的褒忠亭早於主神為媽祖的仁海宮，目前二者共享同一個祭祀圈。其二，以新竹之新埔廣和宮及與天宮，主神為三山國王的廣和宮也早於主神為媽祖的與天宮，二座寺廟距離不到五百公尺，晚起的媽祖共享廣和宮的祭祀圈，甚至還多幾個村落。其三，苗栗之頭份之永貞宮與頭份義民廟，主神為媽祖的永貞宮早於頭份義民廟，而且二者各有祭祀圈，然而，永貞宮的媽祖卻每年去一趟義民廟，由義民廟的信徒加披新衣。

其他媽祖進入客家地區後產生的變遷現象甚多，例如先前提過的中壢仁海宮原係觀音廟，十九世紀中期改以媽祖為主神，而觀音則移駕後殿；類似的是北埔慈天宮，後到的媽祖與原來的觀音，一前一後端坐正殿，同為主神。其他如新竹之湖口三元宮雖以三官大帝為主神，但是陪祀之媽祖除有歷史悠久的神明會外，每年正月的繞境活動，幾乎是村落最盛大的信仰活動（羅烈師 2001:66-67）。

關於這種媽祖信仰多樣性的研究，本計畫係將之置於竹塹地區整體民間信仰中，予以考察。本計畫亦已於第一年的普查及個案研究中，確認了研究假設：以三重觀點分析竹塹地區的民間信仰，其一為三山國王、三官大帝、五穀農神等主

神信仰，這一信仰可以用台灣漢學人類學界長期的民間信仰研究之祭祀圈等成果，從地方社會的構成法則討論這些地方公廟，而這即為本段文獻探討之信仰與社會的面向；其二為義民信仰，可以用粵人族群認同作為主要討論架構，此即信仰與族群的面向；其三則為媽祖，用的是全島性的跨族群、跨地域文化交流作為主要討論架構，而這除了文獻回顧的信仰與文化的層面外，也同時考慮百餘年來台灣政經社會的變遷。簡言之，本計畫係以地方社會構成法則的觀點，思考竹塹地區的地方公廟，然後以義民信仰討論跨村落的族群結合；再用媽祖信仰分析全島性的文化交流。

貳、研究目的

第一年的成果已發表為專書論文，題為〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，拈出「地方自性」(locality)這一名詞作為地方社會構成法則之特稱，並以之指涉祭祀圈、地域社會及信仰社群等名詞。地方自性之建構過程包含了複雜的生態適應、生產模式、社會、文化及歷史等多元因素，媽祖信仰的意義雖係提供了村落對外交流之管道，但是媽祖信仰又必須與村落整體信仰相互整合。以媽祖信仰的角度觀察，銅鑼天后宮的信仰生活可以稱為是「階序下的交陪」，因為神格最高的天公以及並轡的三官是銅鑼鄉民深層的信仰心靈，媽祖信仰則提供另一個週期性的村外、乃至跨族群交往的媒介。第二年的研究重心即以此地方自性概念為基礎，以歷史面向，探討媽祖信仰在客庄的來龍去脈。

參、文獻探討

漢人民間信仰研究大致上可以區分成社會的與文化的兩個進路，前者所關心的是地方社會與國家的關係，後者則分析漢人宗教信仰的文化邏輯，同時更以這文化象徵或意識型態的視角，檢視國家與地方之間的關係。本文所關切之處則在此國家與地方對峙格局之外，聚焦於地方自性本身，借媽祖而釐清客庄信仰與閩人之間細微、但十分關鍵的差異。

(一) 地方社會與國家對峙格局下的宗教研究

社會、國家及二者的關係向來是中國研究(漢學、漢學人類學)的主要課題，宗教研究也在這一社會國家對峙格局下，早期學者專力於地方社會構成法則的研究；後期學者察覺前述格局之限制，才逐漸開始思考信仰、儀式與文化本身。

這種中國研究進路的格局之所以受到如此重視，實與英國功能學派人類學家Freedman 及其後繼學者有關。英國功能論者於 1940 年代十年間，以中央政府之有無，比較研究非洲社會。Freedman 將這一典範帶進中國，用中國這樣的一個文明社會，思考非洲之社會與國家的對話關係，自此社會與國家成為中國研究的重大課題。

在地方社會的層次上，社會構成原理的探討是漢人社會文化研究的重大課題，而漢學家大都同意中國的官治組織末端止於知州、知縣，鄉村則專委於民間的自治，因此這些形同自治的地方社會被認為是理解中國的基礎。又因為在人類學知識論傳統下，社區研究具有的絕對重要性；而且英國人類學家 Freedman 秉承了結構功能論傳統在非洲所提出的社會與國家對話關係，因之特別注目於漢人地方社會的構成這一主題。祖先與鬼神一直是漢人地方社會文化研究的焦點，學者大致上也都同意村廟與宗祠是兩個互相交替的農村組織基石 (Freedman 1958, Jordan 1972, Pasternak 1972, Wolf 1974, Feuchtwang 1992, 施振民 1973, Faure 1986, 陳其南 1990, 莊英章 1994, 李翹宏與莊英章 1999)；又由於財產是上述議題的關鍵 (Ahern 1973, 陳祥水 1975)，於是吾人在討論漢人地方社會之構成時，必然納入禮物與商品觀點 (Cohen 1993, 魏捷茲 1995,1996, 羅烈師 2001)。

從中央政府的層次觀察，研究中國的漢學者對中國地方社會的一般共識是：地方社會中政權、紳權與族權，巧妙的契合在一起 (王銘銘 1997:84-85)。所以雖然帝國治權不及地方，仍足以維繫帝國於不墜。因此，中國歷史是一幅中央與地方及基層間調和、緊張、軋轢、對立的動態關係構圖 (天兒慧 1994: 168)。十四世紀的通俗小說三國演義作者羅貫中所言：「天下勢，合久必分，分久必合。」可謂一語道中其間中央與地方之間分分合合的動態關係。這一動態關係在近代史上日趨快速的變遷中，格外引人注目。正當中國國力南向發展的同時，中國與世

界貿易網絡的關係，愈發密切，人口亦大幅成長。十八世紀末期，中國的人口已由十五世紀初期八千萬，增加到超過三億。為餵養這批龐大的人口，中國引進耐旱的丘陵地及山地作物，改良平地的灌溉系統，而且水稻品種也大幅改善，於是中國糧食生產量大幅提升。伴隨著糧食增產，同時發生的是生產成本的提高，這些成本是用來提升平地及丘陵地土地利用價值的結果。成本提高，結果糧價也跟著提高。因此十八世紀的中國商品市場貨幣增加、人口增加、糧價增加，成為一長期繁榮趨勢（全漢昇 1987:1-85）。整體而言，中國有一個長期均衡趨勢，十九世紀以前的中國大體上創造一個有利於農業及手工業的環境，在穩定的生產模式下，並未出現造成重大社會變遷的技術革新，無數成長中的農村，便在中央政府引導下，結合為一整體（Rawski 1978）。十九世紀歐美勢力的侵入，確實打破了這個均衡體制，這也造成二十世紀推翻帝國體制的國民革命。然而一直到二十世紀中期共產政府建立後，中央政府仍和十八世紀的清廷一樣，企圖發展出一套政策，一方面可以調控各地方不同情況的經濟；而同時又能將各地方經濟整合為一個國家的經濟（Howe 1978、Myers 1980、Mann 1981）。換句話說，中國政府始終面對一個低所得以及緣自高人口成長而致剩餘有限的情況。而這個問題也就是一個統合的政經體制，對存在於不同區域內的無數個農業社區之生產秩序的控管問題。

漢學人類學的宗教研究在這樣的格局下，不見一般宗教學研究中常見的信仰、教義等宗教核心問題之討論，反而均是集中在社會組織或社會結構之討論。其中成就於濁大計畫，影響一整個世代的祭祀圈模式，堪稱其中典型。臺灣祭祀圈研究的脈絡，起始於岡田謙（1938）的士林研究，經「濁大計畫」的施振民（1973）、許嘉明（1975）在彰化的試測，再到林美容（1987, 1989）予以發揚光大。近期的研究者認為台灣的地方社會構成法則是市場、村廟與宗族多元架構的，而且台灣的村落共同體意識薄弱，祭祀圈所假設的共同體概念，實難解釋台灣的地方社會（張珣 2002）。

（二）信仰與文化

相對於國內祭祀圈模式對於祭祀組織與空間的重視，外籍學者傾向於以文化象徵或意識型態的視角審視漢人宗教信仰者（例如：Jordan 1972, Ahern 1973, Wolf 1974, Feuchtwang 1992, 渡邊欣雄 2000）。就前述社會與國家的對峙格局而言，這一研究進路仍舊關心村落與官方的關係，而且對官方而言，儀式可以看成是一種以政治為目的的文化手段；然而，更細膩地站在地方的立場，則村落祭祀可以說是民間權威的來源，也是地方與國家官方權威之間互動的場域。杜贊奇（Prasenjit Duara 1988）用了一個新創的詞「權力的文化網路」（cultural nexus of power），指一切非正式的人際關係網，以及其象徵與規範，而宗教是其中最重要的成分。在杜贊奇的詮釋下，宗教不只有其主動性，並被賦予了更民間化、非正式化以及更有滲透性的權力觀點。

華琛（J. Watson 1985）則利用香港新界的例子，說明清朝政權網南方征服之政治事實，反應在宗教上是天后把當地的小女神吞併，而把天后廟建立在一些小女神的廟址上（張珣 1995:101-102；Watson 1985）。桑高仁（Sangren）以媽祖信仰的研究成果，解釋了村落權力網絡的價值源頭。他認為漢人地方社會中，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）。而且這一研究也大致獲得台灣研究者的認同（黃美英 1992，張珣 1995，游蕙芬 1996，許谷鳴 2000，林秀幸 2007）；王銘銘則進一步將朝聖、進香、封禪、郊祀乃至朝貢等納入同一解釋架構，這些行動體現了一種政治宇宙觀，這種宇宙觀包容了統治者的統治合法性和從整個世界的中心輻射到周圍地帶的「王室疆域」；因此，這個儀式體系同時也是一套政治制度（王銘銘 2006: 223）。

王銘銘此一抽象層次極高的討論，藉由信仰而統合了漢人地方與國家之間的關係，當然也等同於峰迴路轉之後，仍回到地方社會與國家對峙格局下的宗教研究這條長路。然而王銘銘亦審知這並不意謂整個信仰可以被簡化為一個整合的體

系，它只是一再重新演示了以國家為中心之文明化過程中的關係結構，而且這個演示過程同時也是在民間大眾力圖保持地方特色的前提下，參與、分享和再創造了中心的願望（王銘銘 2006:225）。

（三）地方自性

那麼，在前述媽祖信仰為主軸的國家與地方對峙格局下的地方信仰研究視野，究竟要如何細緻而具體地說明個別不同的地方對中心的參與、分享與創造的實際狀況呢？換言之，對特定社區，例如中台灣大甲鎮瀾宮到南台灣奉天宮有名的八夜七天旅程上的那些進香客而言，這一場進香活動對於自身村落具有何種意義呢？其他地區的進香客又有何異同呢？顯然前述討論已經走到終點，我們必須另闢蹊徑，回到社區本身。

1. 從隘墾到進香

媽祖信仰對苗栗地域社會之構成，具有不容輕忽的重要性。施添福（2005）的研究芎中七石隆興五庄一宮人的地域認同意識促使這個地域社群於 1870 年代末期，改建公廟，並前往北港進香。施添福小心翼翼地用了「呈現」這個字眼，似乎暗指地域認同是本，媽祖進香是末。這一討論留下了一個疑問：為何是媽祖？同時，對於地域認同意識而言，媽祖又有何意義？

當然，施添福不一定要回答上述問題，因為施添福或許覺得並不一定非要媽祖不可，選擇了媽祖只是歷史的機緣罷了。然而，林秀幸（2003，2008）卻對此頗下功夫。林秀幸認為客庄的媽祖婆進香儀式是向外學習的，媽祖進香及回鑾後熱鬧的上元活動，成功地鑲嵌於村落傳統的三官大帝三元信仰，因此被村落納進為信仰文化中；更重要的是，客庄藉由跨界進香，忠實地往復於他者與自我之間，重而建立了村落的自我。在這樣的論述下，媽祖不是偶然，幾乎是唯一的可能。林秀幸的研究也留下了疑問：其一，北六村作為一個整體是如何開始的？作為社會學意義的社群形塑過程，進香固然可以詮釋為社群之自我理解與認知他者，並且進而畫界及自我認同；可是作為歷史學意義之社群形成的動因，卻無從尋覓。其二，媽祖作為自我社群內之永恆他者，而且是向他者學來的，這個假設能否成

立？下文我們依據史料及部份訪談，重建四溪流域粵庄媽祖信仰的面貌，進一步討論施與林研究成果。

2. 因防衛而發展的地域意識

雞隆溪流域的村落社會，從歷經水災及水災前後的兵燹，為了強化各村落間的來往交流，以建立化解內部歧見、矛盾的機制，發揮守望相助、共同抵禦外侮的鄉黨精神，而促使五庄人決定聯合遷建五穀宮供奉媽祖，以及每年輪流主持北港進香活動。

雞隆河流域在漢人入墾近百年，發生各種紛爭災害後，此地的村落社會已演變成一個充滿區域意象的地區，從一條溪逐漸演變成一個稱為「芎中七石隆興」或「五庄一官人」，充滿歷史、人文、社會與文化意義的區域。

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

3. 跨界往復的認同

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

進香過程中，香灰與香旗等聖物出了廟門就由廟裡的「部分」轉變成旅途中的「整體」，代表村落與另一個「整體」北港的媽祖廟進行交會、理解和溝通。

所有的聖物經由越過每一個爐的手續而連結了一次這個「整體」，進香成員再帶回這個「整體」的感知、經驗、象徵，重新循線回到自身所在，回到自身的「整體」的倫理，完成進香旅程。也因此，村落年復一年跨越界線與他者相會，理解了自我，也創造了認同。

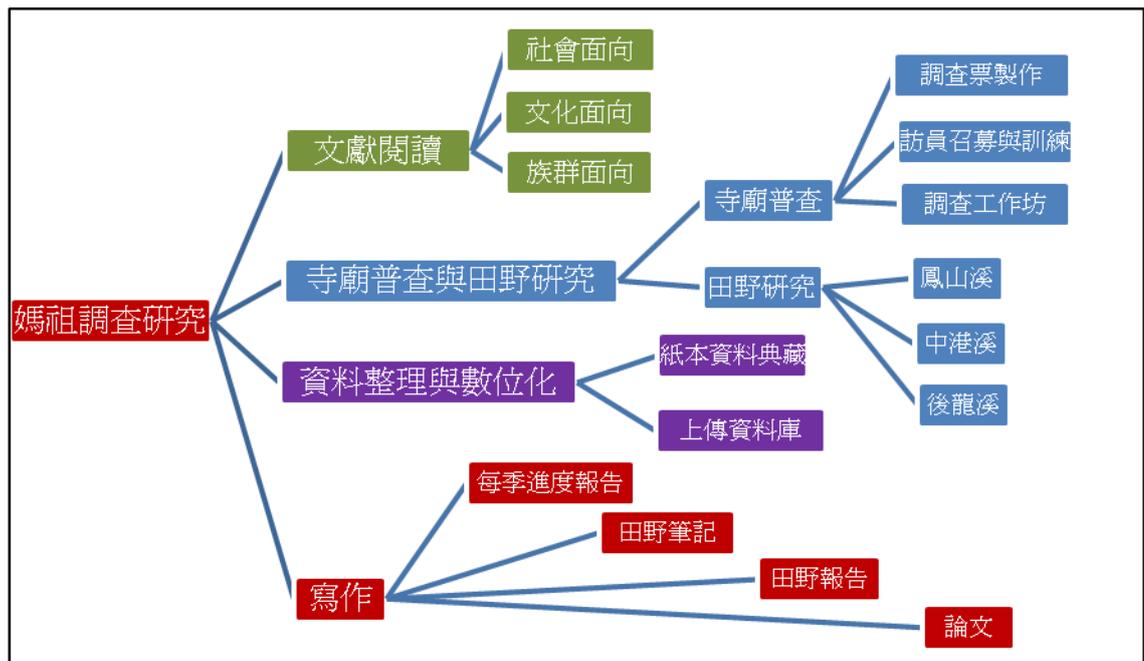
筆者以為林秀幸與施添福都以認同為分析核心；然而，施添福的重點在於論斷這種認同是特定的地理環境以及族群關係的產物，因此可以稱為「地域意識」；林秀幸則基於社會構成原理的考慮，認為村落在進香的神聖儀式中與他者相遇後，創造了自我的意識，所以是一種「社群意識」。前者對社會構成法則的理解是傾向於唯物的，後者則是唯心的。

然而，這樣的討論尚待釐清之處在於，施添福所討論的是十九世紀的苗栗，林秀幸談的卻是當代，二者所面對的社會雖皆為苗栗，但也很有可能是完全不同的兩個社會。因此，本文打算將二者所關懷的媽祖信仰時序，向前延伸。施添福關於媽祖的討論突然出現於 1870 年代以後，林秀幸則始於二十世紀，那麼從十九世紀中期到二十世紀初期，本區的媽祖信仰情況究竟如何呢？本文將藉此而拉近施林二人的討論。

肆、研究架構與方法

一、 研究架構

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



圖一 四溪媽祖研究計畫架構圖

(一) 文獻閱讀

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

(二) 寺廟普查與田野研究

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

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

(三) 資料整理與數位化

依調查票而普查所得之資料與總計畫辦公室合作，辦理後續資料典藏與數位化工作。其中紙本調查票及所取得的文本資料將按冊保存於計畫辦公室，供未來

研究參考；同時調查票及照片資料亦將於下年度上傳總計畫之資料庫中。

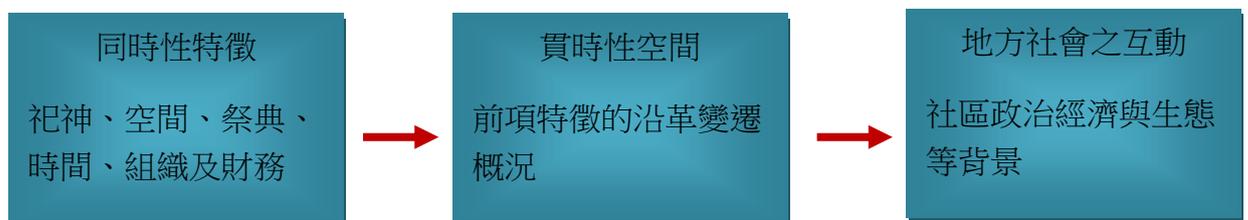
(四) 報告與論文寫作

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

一、 研究方法

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

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



係（參見圖二）。

圖二 田野調查方法示意圖

此外，由於本計畫屬於宗教研究群之一，因此，基本資料普查將與吳學明教

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

伍、計畫成果自評

按本計畫架構規畫，第二年研究計畫已完成下列工作項目與事項：

(一) 第一年普查資料整理與數位化

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

(二) 田野調查與歷史文獻蒐集

田野調查方面以中港河流域為主要範圍，完成竹南頭份五穀宮、造橋及南庄永昌宮周邊地方社會媽祖信仰調查。古文書方面依國立台中圖書館及行政院文化建設委員會之國家文化資料庫 (<http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/>) 以及淡新檔案資料庫 (<http://www.darc.ntu.edu.tw/>) 為基礎，檢索媽祖關鍵字全部文獻，相關古文書資料一百餘筆，與本研究直接相關者約三十筆 (參見圖)。



國家文化資料庫



淡新檔案資料庫

(三) 報告與論文寫作

本年度計修改完成一篇專書論文〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信

仰》，撰寫三篇會議論文，分別為〈四溪流域粵庄媽祖研究：地域社會史的觀點〉、〈台灣四溪流域三山國王信仰的區域性現象〉以及〈國家社會的妥協與共構：晚清台灣苗栗稅捐爭議（1882-1887）〉，三篇會議論文皆屬四溪流域之信仰與地方自性之討論。

（四）人才培養

在人才培養方面，第二年研究期間，本人指導完成三篇碩士論文，分別為賴文慧之〈臺灣汀州客二次移民研究：以苗栗縣造橋鄉平興村謝姓家族為例。國立交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。

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

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

總之，以本計畫目前之調查成果及寫作質量而言，確已達成本計畫第二年之研究預期。

陸、結果與討論

十九世紀粵庄媽祖線索

就目前初步蒐集，且仍屬片斷的史料看來，十九世紀四溪流域粵庄的媽祖神明會相當可觀。至少有竹塹城的廣東天上聖母會、九芎林的聖母祀、石岡仔的聖母興盛祀、後龍街慈慶社聖母祀；七十份聖母祀；芎蕉灣林姓媽祖會；蛤仔市湯姓媽祖祀、劉姓媽祖祀、李姓媽祖祀；大坑口媽祖祀（參見表 1）。

表 1 十九世紀四溪流域粵庄的媽祖神明會

神明會名稱	文件年代	舊地名	今鄉鎮
廣東天上聖母會	1866	竹塹城	新竹市
聖母興盛祀	1857	石崗仔庄	關西鎮
聖母祀	1861	九芎林	芎林鄉
慈慶社聖母祀	1861	後龍街	後龍鎮
七十份聖母祀	1864	七十份	銅鑼鄉
林姓媽祖會		芎蕉灣	銅鑼鄉
湯姓媽祖祀	1868	蛤仔市	公館鄉

劉姓媽祖祀	1868	蛤仔市	公館鄉
李姓媽祖祀	1868	蛤仔市	公館鄉
媽祖祀	1855	大坑口	公館鄉

資料來源：台灣文獻館古文書資料庫與淡新檔案資料庫

以上片斷的神明會資料大部份見於土地買賣相關契約，表 1 所示年代係指出處資料之年代，並非創建年代。大部份之資料十分有限，少則僅於土地四至中，提及相臨土地之擁有者為媽祖神明會；或者政府欠租名單中，條列了神明會的名單。不過透過這些資料，我們至少可以知道媽祖神明會之存在。

但是仍有部份資料值得論列，說明如下：

其一，廣東天上聖母會

竹塹城內的內天后宮是官祀媽祖，依 1926 年出版的《新竹州要覽》，從 1854 到 1866 期間，內天后宮共建立了晉江天上聖母會、南安天上聖母會、同安天上聖母會、惠安天上聖母會、永春天上聖母會、永定天上聖母會、廣東天上聖母會、安邑天上聖母會、興郡天上聖母會等媽祖神明會。其中永春、永定與廣東聖母會應該多多少少跟城內的客家或粵人有關。²⁰³

特別是其中的廣東聖母會，值得一提。道咸以來金廣福墾殖順利推展，粵東人士由塹城東南廂進入竹塹南門、西門發展的也不少，道光後期姜秀巒的公號「姜義豐」已進入塹城，商號便設在西門書院街。此時，姜家很可能在內媽祖廟的粵東嘗，亦即廣東聖母會，居領導地位²⁰⁴。

換言之，像北埔姜家這樣的重要粵人宗族其實對媽祖信仰十分熟稔。

其二，聖母興盛祀

聖母興盛祀的紀錄見於〈黃日旺同姪運連秀連等立杜賣盡斷根水田契字〉，水田的買家正是聖母興盛祀。²⁰⁵值得注意的是神明會的經理有四人：姜殿邦²⁰⁶、

²⁰³張德南 2006 竹塹天后宮探微。竹塹文獻雜誌 42:

²⁰⁴參見顏芳姿〈從竹塹城內外媽祖管理權談族群水郊與政治的角色〉，收錄於《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，北港朝天宮•省文獻會，1997，頁 120。

²⁰⁵〈黃日旺同姪運連秀連等立杜賣盡斷根水田契字〉，國立台中圖書館及行政院文化建設委員會國家文化資料庫，cca100003-od-bk_isbn9576711428_t035_138_1_46_4a-0001-u.doc。

劉仕統、徐益順、胡月盛等，而這應該與姜殿邦咸豐五年入墾鹹菜甕有關。姜殿邦作為金廣福總墾戶姜秀巒長子，經理聖母興盛祀，我們至少可以推論北埔與媽祖信仰關係深厚；至於與鹹菜甕有何關係尚難推論。

其三，聖母祀

聖母祀見於咸豐十一年九芎林〈余阿龍等杜賣水田字〉，聖母祀亦為買主，且其經理人詹如海、陳玉成、魏慶雲、范李保同時也是枋寮義民廟褒忠祀之經理人。價金參百六拾大員，顯示本神明會財力不錯。

其四，林姓媽祖會

林姓媽祖會於咸豐年間，貸予苗栗芎蕉灣劉煥文三百元，後因財務糾紛而告官。本媽祖會亦小有財力，應該也與芎中七石隆興有關。

儘管以上個別資料質量仍顯貧乏，但是全部資料彙集一起後，我們發現1850-1870年代四溪流域的媽祖信仰現象是相當蓬勃的。而且實際上，如果我們更廣泛地查考其他公私藏古文書，必定能夠找到好幾倍的媽祖神明會。例如，湖口羅家之羅華五道光二十七年（1847）與羅來旺同治十一年（1872）兩代鬮書之分產中，發現媽祖會（後稱聖母會）前後相承；同時，羅家亦仍保有〈天上聖母樂慶季序〉一紙。類似的公私古文書必定值得持續耙梳，取得更多媽祖信仰之線索。

因此，目前已經蒐集的史料以及未來可再取得的史料彙集之後，應該可以大致勾勒出1850年代至1900年代四河流域粵庄媽祖信仰的輪廓；以下嘗試在資料彙整的過程中，先拈出重建綱領，以利後續資料分析。

重建綱領

儘管我們對竹苗地區十九世紀中期的媽祖信仰狀況所知有限，但是僅有的幾條線索，仍提供了頗具參考價值的見聞，值得細談。首先是居住當地知識份子吳

²⁰⁶姜殿邦（1809—1870）字弼臣，新竹九芎林人，原籍廣東陸豐。「金廣福」墾首姜秀巒長子。道光十八年（1838）以冠軍入郡庠。咸豐五年（1855）充鹹菜甕（今新竹縣關西鎮）墾戶。九年，以擒拿要犯出力，淡水同知恩煌頒給五品頂戴，並補實五品職銜。同治元年（1862），彰化戴潮春之變，奉諭令率隘丁助陣，克復大甲等地。九年十一月卒，年六十二。（《臺灣通史》卷三十二列傳四附姜周列傳後，頁811。）

子光（1819-18??）的見聞：

閩、粵各有土俗，自寓臺後又別成異俗。各立私廟，如漳有開漳聖王、泉有龍山寺、潮有三山國王之類；獨天妃廟，無市肆無之，幾合閩、粵為一家焉。廟以嘉義北港為最赫，每歲二月，南北兩路人絡繹如織，齊詣北港進香。至天妃誕日，則市肆稍盛者，處處演戲，博徒嗜此若渴，猊糜財至不貲云。²⁰⁷

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

其一，媽祖信仰是跨族群的信仰，各祖籍人群皆信奉之；

其二，北港媽祖廟此時已為臺灣南北兩路最顯赫的進香廟宇，且進香時間為二月份；

其三，每年三月廿三日時，人口稍多的街市便有重大祭典，演戲酬神，花費十分龐大。

換言之，如果這一見聞無誤，1870 年代時，竹塹粵庄很可能已有北港進香的信仰習俗；當然也說不定在媽祖聖誕之時，盛大慶祝，演戲助唱。那麼實況如何呢？有一份基層公務員請假報告，提及了北路人士往北港進香的盛況：

聖母聖誕將屆，且近日天氣晴朗，赴北港進香者，往返不絕，晚間歇寓，無不擁擠滿屋，誠恐有不肖匪徒假扮香客，乘機竊防，故晝夜加意巡守，希冀無事，致卑職不敢分身。²⁰⁸

這是大甲巡檢許其荼於光緒十三年（1887）三月十八日，寫給他的直屬長官新竹縣知縣方祖蔭的稟文。原來前一日，大甲巡檢許期荼收到台北知府雷其達的

²⁰⁷引自吳子光《臺灣紀事》之附錄三：〈淡水廳志擬稿·臺俗〉。吳子光著有「一肚皮集」十八卷，全集約共二十萬言，其中記述臺事之文，彙為二卷，題曰「臺灣紀事」。而以臺人或僑居臺地者之傳為附錄一，以子光評議臺灣政事之論說與書札為附錄二，以淡水廳志擬稿為附錄三，以子光祖若父之家傳並其本人別傳與一肚皮集序為附錄四。共五萬數千言，約占全集五分之一。

²⁰⁸ 淡案 31801_64

札文，要求他赴前往台北查看監獄與羈所的木床，是否皆已改設活板，以便隨時抽洗。許其荼本擬即日束裝馳赴，但是卻顧及聖母聖誕將屆，前往北港進香者較前加倍，故不克前往查看。乃稟請新竹知縣方祖蔭，賜示如何申覆。209這紙公文背後到底是否官員之間的推拖角力，暫難得知，但是對本文而言，重要的是意外地描述了媽祖進香的盛況。對照十餘年前吳子光的見聞，許其荼稟文相同地陳述了新竹縣居民南下北港進香的盛況。這些步行的香客沿途歇宿，駢肩雜踏，甚至成為盜竊覬覦的對象，引得官府不得不加強治安。

那麼，我們能否得知這些進香者的籍貫呢？資料無多，本難多言，然而，陳朝龍（1859-1903）的采訪紀錄仍提供了絕佳的線索。²¹⁰

（三月）二十月三日為天后誕，鳩資演劇，有積款為媽祖會者，設值年爐主頭家，輪掌之。本縣各處天后香火，多自嘉義北港分來，是月各莊士民百十為群，各製小旗一，旗上有小鈴，燈籠一，上寫「北港進香」字樣，競往北港焚香敬禮，謂之隨香。道途往來，無分晝夜，鈴聲不絕者，皆隨香客也。郊戶所祀之天后香火，則自興化府屬之湄洲分來，每三年則專僱一船，奉安天后神像駛往湄州進香一次，祭以少牢。回時各郊戶具鼓樂旗幟往海口迎接回宮，輪日演劇。²¹¹

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

其一，以媽祖會之輪值爐主制度，輪流掌理天后誕辰之儀典事務；

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

其三，更重要的是，竹塹郊商顯然並不參加這個進香與隨香的行列。他們係

²⁰⁹ 同註釋 7。

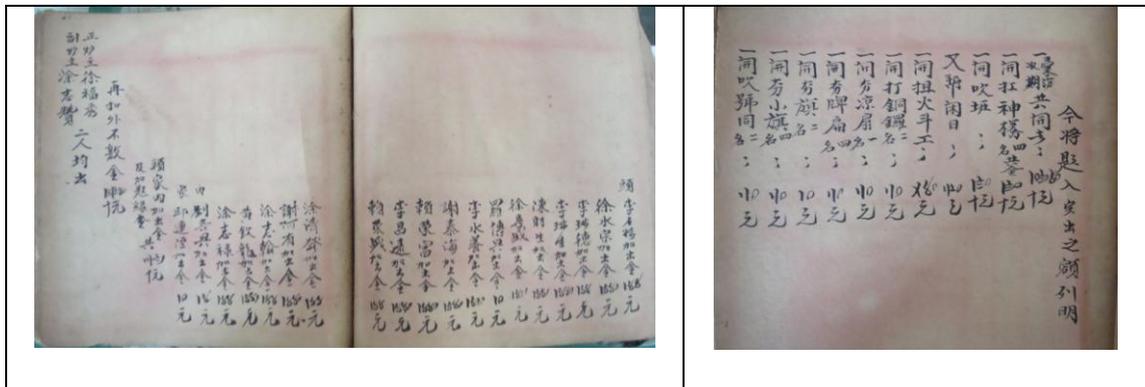
²¹⁰ 陳朝龍為新竹縣學廩生，先後在東門義塾及靜修書齋任教，以個性豪放參與廳城地方事務甚多，涉獵甚廣，為竹塹三傑之一。故深受知縣賞識，委以隆恩圳長、龍王祠監督、及明志書院山長之任。陳朝龍熟稔客庄事務，對新竹縣客庄風俗的描述貢獻頗大（羅烈師 2006：274-281）。

²¹¹ 引自陳朝龍《合校足本新竹縣采訪冊》，頁 375，南投：臺灣省文獻會，1999。句中「（三月）」字樣，係筆者所加。

逕往大陸湄州進香，三年一度，回港之時，郊戶以鼓樂旗幟前往海口迎接，回宮後，輪日演劇，盛況恐尤過諸北港進香者。

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

那麼，前文從 1869-1894 這二十餘年間的三筆史料，所推衍的粵籍隨香客假設，能夠得到多少的證據呢？我們很幸運地在苗栗銅鑼公館交界，施添福所研究芎中七石隆興五庄一宮人，也正是吳子光雙峰草堂不遠處，找到了一本日本明治四十二年（1909）的《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》（參見圖一，以下簡稱緣金簿），補足了這一論證。²¹²



圖一《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》書影

緣金簿設置於 1909 年，簿中詳細地紀錄了 700 筆緣金共約 500 元收入，以及 100 條支出細目。從這一收支資料再加上耆老訪談我們大致上重建了當時這一進香活動的組織、聯庄範圍、經費、及進香活動過程。²¹³儘管 1908 年鐵路貫通，銅鑼這一進香活動有可能搭乘火車前往，甚至有些研究認為進香習俗與火車交通之便捷息息相關；然而，銅鑼的例子顯然不是，這個客庄應該是徒步前往北港進香的。以下主要依帳簿工資資料，予以分析：

帳簿總計 100 條支出中，第 2 至第 11 條為神轎四名、吹班（樂隊）四名、香火斗一名、銅鑼兩名、涼扇一名、牌匾四名、大小旗幟六名、及號角兩名，共

²¹² 本帳簿由國立交通大學客家社會文化碩士在職專班研究生羅苡榛發現，羅苡榛刻正寫作碩士論文中；此外，施添福顯然也見過這本帳簿，但可能因為不屬於清代，故未多論列。

²¹³ 帳簿完整細節，筆者另文分析。

24 位有薪工人（參見表 2）。由於第 12 至第 14 條係「往回北港貨銀」、「過爐銀」及「過爐貨銀」，因此可以反推前述 24 位薪工係前往北港之進香隊伍。

表 2 芎中七石隆興 2009 進香部份支出表

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

資料來源：《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》，序號係筆者所加。

其次，第 33 至第 40 號支出，亦為薪工，包含細人（兒童）十二名，兒童領班一名、與天同功匾額扛工一名、花燈四名、火牌一名、押令一名，共二十位成人或兒童（參見表 2）。由於這些支出都以兩日計，且依目前《銅鑼鄉志》記錄及耆老訪談資料，都表示從前媽祖進香回來後，接著就展開兩天遶境活動。因此，表 3 應該遶境薪工支出無誤。

表 3 芎中七石隆興 2009 遶境部份支出表

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

資料來源：《芎中七石隆興聯庄天上聖母進香的緣金簿冊》

比較進香與遠境兩大項支出，我們可以斷定芎中七石隆興係徒步前往北港進香，分析如後。遠境的工資成人每天不超過 0.2 元，兒童只有 0.07 元；然而，進香的薪水卻遠超過此。勞力最重神轎、香火斗及技藝性的吹班，薪資高達 4.5 元，是遠境成人工資的 20 餘倍；類似的涼扇工與火牌工的工資也差十倍。唯一的解釋就是進香隊伍是徒步前往北港的，而且所需時間可能接近十天。²¹⁴同時，帳簿未見火車票價，卻很有可能沿途食物所需之往回北港貨銀 6.233 元；因此，這些支出資料幾乎可以完全證實 1909 年時，銅鑼客庄係徒步前往北港進香。也就是說，1909 年之時，芎中七石隆興的媽祖信仰已經十分昌盛。

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

芎中七石隆興 1909 年徒步進香之旅似乎合於這樣的邏輯，然而，正如前文所提綱領，雖然論據無多，但是粵庄進香應該不至於晚到此時才開始。況且如果先前沒有交往，遽然募款，實在很難相信粵庄會慨然捐輸。

綜合上述數量可觀的媽祖神明會資料以及重建綱領，雖然論據仍嫌粗疏，但是本文認為可以據此假設，十九世紀中後期的四溪流域客庄已有興盛的媽祖信仰現象，對於進香與遠境習俗亦不陌生。

討論：不相往來的媽祖

十九世紀中期以後的四溪粵庄如果也擁有興盛的媽祖信仰，那麼它與沿海閩庄媽祖信仰之間的關係如何呢？即如前述，陳朝龍在十九世紀末的親身見聞已指出，沿海郊商的媽祖前往大陸湄洲進香，粵庄香火則來自北港。換言之，二者互

²¹⁴從民國 81 年到 92 年的資料統計顯示，白沙屯媽祖進香的天數有 7、8、9、11 天不等，但出現最多者為 9 天。參見蔡昆勝〈白沙屯媽祖進香活動之探討〉，台南大學碩士論文頁 38-49，2005。

動無多。

就後龍溪而言，前文已說明芎中七石隆興的媽祖並不順流而下前往苗栗街與後龍街進香，反而是跋山涉水，千里迢迢地南下北港。

再就中港溪而言，客庄頭份永貞宮咸豐三年（1853）創建之初，即面臨中港溪的閩粵緊張關係。蟠桃、南港山、東隆斗珊及田頭等四大庄聖母會在建廟所需香火無法自閩庄慈裕宮分香之後，轉而求助小廟草尾店龍鳳宮，建成了合港永貞宮。²¹⁵我們已無從得知建成以後，十九世紀的永貞宮是否年年返回草尾店進香，目前僅知日治之後，永貞宮一如後龍溪之例，年年往返於北港。

中港與後龍兩河流域的媽祖信仰顯示，儘管媽祖信仰有其重要性，但是下游如此昌盛的媽祖卻不足以成為整條流域媽祖信仰團結的核心，反而是遠方的媽祖扮演了這一角色。最顯著的是意圖成為整個中港媽祖信仰中心的「『合港』田寮永貞宮」，它想要成為其他媽祖團結的核心，當然少不了一個遙遠的香火傳統，這個傳統本來是海峽之外的中國，但是遙遠的南方，也就是帝國統治這海島的中心所在，也適合扮演這一角色。

以此觀之，本文認為施添福在芎中七石隆興所發展之基於防衛的地域意識，應該可以再增加地域間競爭文化資本的視野；而林秀幸所主張經由跨界認同而建構的社群意識，則不妨從日治與當代上溯十九世紀。

柒、後續研究工作

後續研究工作之構想可分基本調查、田野研究及閱讀與寫作三方面說明：

一、基本調查之擴展與深化

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

二、田野研究

以後龍溪上游之獅潭與大湖兩鄉天后信仰為主要田野研究範圍，搭配目前已

²¹⁵ 廟史資料可能廟編《頭份合港田寮永貞宮沿革》。

進行之中港溪及後龍溪中游之研究，可大致完成四河流域重點媽祖信仰田野點之調查工作。

三、寫作與閱讀

- (一) 寫作〈媽祖研究書評〉(暫訂)並發表
- (二) 寫作〈後龍溪上游媽祖信仰與地域社會〉(暫訂)論文
- (三) 完成規畫《竹塹四河流域的媽祖信仰》的專書寫作工作

捌、附錄

參考書目

- Ahern, Emily, 1973, "The Cult of the Dead in a Chinese Village." Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Myron, 1993, 'Shared Belief: Corporations, Community and Religion Among the South Taiwan Hakka During Ch'ing.' In "Late Imperial China" 14(1):1-33.
- Duara, Prasenjit, 1988, "State, Culture and Power: Rural North China, 1900-1942." Stanford: Stanford University Press.
- Faure, David, 1986, "The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong." Oxford: Oxford Uni. Press.
- Feuchtwang, Stephan, 1992, "The Imperial Metaphor: Popular Religion in China." London: Routledge.
- Freedman, Maurice, 1958, "Lineage Organization in Southeastern China." London: Athlone.
- Howe, Christopher, 1978, "China's Economy: Basic Guide." New York: Basic Books.
- Jordan, David, 1972, "Gods, Ghosts, and Ancestor: The Folk Religion of Taiwanese Village." Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mann, Susan, 1981, 'Misunderstanding the Chinese Economy—A Review Article.' Journal of Asian Studies 40 : 539-557.
- Myers, Ramon, 1980, "The Chinese Economy: past and present." Calif.: Wadsworth.
- Pasternak, Burton 1972 "Kinship and Community in Two Chinese Villages." Stanford: Stanford University Press .

- Rawski, Thomas, 1978, "China Republican Economy: An Introduction." Toronto: University of Toronto-York University.
- Sangren, Steven, 1987, "History and magical power in a Chinese community". Sanford, Calif. : Stanford University Press.
- Watson, James, 1985 [1982] "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960." In Popular Culture in Late Imperial China, David J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., pp: 292-324. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Arthur, 1974, "Religion and Ritual in Chinese Society." Stanford: Stanford University Press.
- 王銘銘，1997，《人類學與中國社會研究》。北京：三聯。
- ，2006，〈「朝聖」歷史中的文化翻譯〉。見於張珣與葉春榮編《臺灣本土宗教研究》，頁 185-229。台北：南天。
- 天兒慧，1994，《中國：蛻變中的社會主義大國》。臺北：月旦。
- 全漢昇，1987，《明清經濟史研究》。臺北：聯經出版社。
- 永貞宮，1984，《頭份永貞宮慶讚中元專刊》。頭份：永貞宮管理委員會。
- 李翹宏與莊英章，1999，〈房頭神與宗族分支：以惠東與鹿港為例〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 88 期，頁 29-44。
- 呂玫媛，2007，〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉，《民俗曲藝：禮儀實踐與文化傳統專號》158：39-100。
- 岡田謙，1960(1938)，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，刊於《臺北文物》，第 9 卷 4 期，頁 14-29。
- 林秀幸，2003，〈以社羣概念探討祭祀組織與文化--以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例〉，刊於《民俗曲藝》，第 142 期，頁 55-102。
- ，2007，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉。臺灣人類學刊 5(1):109-153。
- ，2008 〈對北臺灣客家地區的宇宙論的沈思—社群的動態面向和其間的行動者〉，發表於「人類學的挑戰與跨越學術研討會」，10/4-5，台北：中研院民族所。

- 林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，刊於《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期，頁 53-114。
- ，1989，〈彰化媽祖的信仰圈〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 68 期，頁 41-104。
- ，1990，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，刊於《東方宗教研究》，第 2 期，頁 345-364。
- 林柏燕，1997，《新埔鎮誌》。新竹縣，新埔鎮公所。
- 林桂玲，2005，《家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例(1749-1895)》。新竹縣竹北市：新竹縣文化局。
- 范明煥，2005，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》。新竹：新竹縣文化局。
- 許谷鳴，2000，〈神性、溝通、與詮釋--媽祖信仰叢結的社會交往〉，南華大學亞洲太平洋研究所碩士論文。
- 許碧雲，2008，〈頭份永貞宮媽祖信仰的社會文化意義〉。新竹：交通大學客家文化學院客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。
- 許嘉明，1975，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 165-190。
- 陳祥水，1975，〈公媽牌的祭祀：承繼財富與祖先地位之確立〉，刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 141-164。
- 陳其南，1990，《家族與社會》。臺北：聯經。
- 施振民，1973〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉。刊於《中研院民族所集刊》，第 36 期，頁 191-208。
- 施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆溪流域為例〉，刊於《臺灣文獻》第 56 卷 3 期，頁 182-242。
- 張 珣，1986，〈進香、刈火與朝聖宗教意涵的分析〉，刊於《人類與文化》，第 22 期，頁 46-49。
- ，1995，〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉，刊於黃應貴編《空間、力與社會》，頁 351-390。台北：中研院民族所。
- ，2001，〈百年來台灣漢人宗教的人類學回顧〉，刊於張珣與江燦騰編《當代台灣本土宗教研究導論》，頁 201-300。台北：南天。

- ，2002，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》，第 58 期，頁 78-111。
- 莊英章，1989，〈新竹枋寮義民的建立及其社會社會文化意義〉，第二屆國際漢學會會議論文集，民俗與文化組。南港：中研院民族所。
- ，1994，《家族與婚姻：臺灣此部兩個閩客村落之研究》。臺北：中研院民族所。
- 渡邊欣雄，2000，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》，周星譯。台北：地景。
- 游蕙芬，1996，〈社會的延續、情感交融與認同—白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 馮建祥，2008，〈銅鑼鄉宗教組織的社會面向〉。新竹：交通大學客家文化學院客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。
- 黃美英，1992，〈權力與情感的交融：媽祖香火儀式分析〉。清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 黃鼎松，2007，《重修苗栗縣志-宗教志》。苗栗：苗栗縣政府。
- 蔡相輝，1995，《北港朝天宮志》。雲林：北港朝天宮。
- ，2006，《媽祖信仰研究》。台北：秀威。
- 鄭志明，2006，〈人類學與宗教學研究的對話〉，刊於張珣與葉春榮編《台灣本土宗教研究：結構與變異》，頁 339-375。台北：南天。
- 賴玉玲，2005，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》。新竹縣竹北市：新竹縣文化局。
- 賴惠敏，2008，〈苗栗客家地區的媽祖信仰-以苗栗銅鑼天后宮為例〉。新竹：交通大學客家文化學院客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文。
- 魏捷茲，1995，“Rural Village Temples in the P'enghu Islands.” Council for Culture Planning and Development, Executive Yuan. 18-20 March 1994. Nan K'un-shen, Tainan County. In 寺廟與民間文化研討會論文集，上冊，頁 67-95。臺北：行政院文化建設委員會。
- ，1996，〈澎湖群島的村廟『公司』與人觀〉，刊於莊英章、潘英海編《臺灣與福建社會文化研究論文集（三）》，第 221-242 頁。南港：中央研究院民族學研究所。
- 羅烈師，2001，《大湖口的歷史人類學探討》。新竹：新竹縣文化局。

- ，2005，〈義民信仰的傳播與形成〉。刊於賴澤涵等編《義民信仰與客家社會》，頁177-197。桃園中壢：中央大學客家研究中心。
- ，2006，〈臺灣枋寮義民廟階序體系之形成〉，刊於《客家研究》，第1期，頁97-145。
- ，2008，〈台灣苗栗銅鑼天后宮神生紀實〉。發表於「桃園縣第一屆客家語言與社會文化研討會」，桃園縣政府主辦，10/19，桃園平鎮。
- ，2009，〈四溪流域粵庄媽祖研究：地域社會史的觀點〉。發表於「四溪計畫第二年期末論文發表會」，交大國際客家研究中心主辦，12/12-13，新竹竹北。
- ，2009，〈台灣四溪流域三山國王信仰的區域性現象〉，發表於中州科技大學主辦，「三山國王信仰海峽兩岸學術研討會」，10/31，彰化：員林。
- ，2009，〈國家社會的妥協與共構：晚清台灣苗栗稅捐爭議（1882-1887）〉，發表於中研院台史所舉辦，「第二屆歷史、族群與地域社會研討論」，11/11-12，台北：南港。