

### 子計畫二十三：後龍溪流域義民信仰調查研究

計畫類別： 個別型計畫  整合型計畫

計畫編號：98-0399-06-05-04-23

執行期間：98年01月01日至98年12月31日

計畫主持人：國立聯合大學客家研究學院經濟與社會研究所林本炫  
副教授

計畫參與人員：康素華

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：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

# 後龍溪流域義民信仰調查研究

## 摘要

近年來客家研究蓬勃發展，台灣客家族群特有的「義民爺信仰」也受到重視。有關義民爺信仰的研究論文近幾年來大量增加，可見義民信仰對於瞭解客家族群的重要性。在宗教社會學和宗教人類學的研究領域，宗教和族群的關係向來受到重視。宗教信仰的影響不單只是信仰層面，對於一個民族或者族群的認同和自我形象，也有極大的影響。目前有關義民信仰的研究，主要還是從歷史研究的角度，爭論義民在台灣歷史的定位，以及林爽文事件中有關客家義民軍的史料，甚至於因為不同的族群立場，對義民信仰有不同的解讀。從宗教信仰的角度，探討義民信仰的神格，一般客家民眾如何看待義民信仰，參與義民信仰的情形等，仍然有研究的必要。因此本研究將以後龍溪流域的義民信仰為研究對象，從宗教社會學和宗教人類學的視野，從日常生活的角度，探討義民信仰神格的多樣性及其變遷。漢人民間信仰分為神、鬼和祖先三個系統，本文擬從此一架構，探討義民信仰的多樣性。在研究方法上，除了蒐集現有的各項史料之外，也將以社會科學常用的訪談方法，進行義民廟相關家族、管理人員以及一般民眾的訪談。

關鍵詞：義民信仰；義民爺；客家；民間信仰；苗栗

## Abstract

In recent years, following with the flourishing developments of Hakka studies, the I-Ming Belief is one of the research focus which is unique to Taiwan Hakka people. The number of essays related to I-Ming Belief have increased in considerable quantities, which shows the significance of I-Ming Belief for understanding Hakka ethnic groups. In the field of Anthropology of Religion and Sociology of Religion, the relationship between religions and ethnic groups is weighed heavily. The religious belief not only has influence on belief itself, but on the identification and self-image of a nation or an ethnic group. Presently, the research on I-Ming Belief still mainly proceeds from the historical perspective, debating on the position of I-Ming Belief in Taiwan history, the historical materials of Hakka I-Ming army related to Lin Shuang-wen Incident, even on the discrepant expositions of I-Ming Belief due to discrepancy of standpoints of ethnic groups. However, starting from the perspective of religious studies, the property of I-Ming gods, the common viewpoints of Hakka people on I-Ming Belief, and also the participating in I-Ming Belief are still in need of more research. Therefore, this research will take I-Ming belief of the Hou-long River as the research subject, In the perspective of Anthropology of Religion and Sociology of Religion and Folklore belief of Chinese people , probing into the diversity and transition of I-Ming gods. Han's local faiths are divided into three systems—gods, spirits, and ancestors. Tending to base on the three-system structure ,this research is intended as an investigation of the diversity of I-Ming belief. The interviews, which are commonly used in the study of social science, with related families, managers, and the general public of I-Ming Temples will be conducted as the methodology of this research in addition to collecting available historical data.

Keywords : I-Ming Belief ; I-Ming gods ; hakka ; Folk religion ;

Miaoli

## 壹、前言

近年來客家研究蓬勃發展，台灣客家族群特有的「義民爺信仰」也受到重視。有關義民爺信仰的研究論文近幾年來大量增加，可見義民信仰對於瞭解客家族群的重要性。在宗教社會學和宗教人類學的研究領域，宗教和族群的關係向來受到重視。宗教信仰的影響不單只是信仰層面，對於一個民族或者族群的認同和自我形象，也有極大的影響。目前有關義民信仰的研究，主要還是從歷史研究的角度，爭論義民在台灣歷史的定位，以及林爽文事件中有關客家義民軍的史料，甚至於因為不同的族群立場，對義民信仰有不同的解讀。從宗教信仰的角度，探討義民信仰的神格，一般客家民眾如何看待義民信仰，參與義民信仰的情形等，仍然有研究的必要。因此本研究以後龍溪流域的義民信仰為研究對象，從宗教社會學和宗教人類學的視野，從日常生活的角度，探討義民信仰神格的多樣性及其變遷。漢人民間信仰分為神、鬼和祖先三個系統，本文從此一架構，探討義民信仰的多樣性。在研究方法上，除了蒐集現有的各項史料之外，也將以社會科學常用的訪談方法，進行義民廟相關家族、管理人員以及一般民眾的訪談。

## 貳、研究目的

國內近年有關義民信仰的研究，泰半從歷史的角度，探討義民信仰的緣起和發展。這些研究對於瞭解義民信仰有相當的貢獻，但對於當代客家民眾如何看待義民，如何參與義民信仰，參與義民爺祭典對其客家身份認同產生何種影響？乃至於義民信仰在最近二十年的客家運動以來，其神格本身產生了何種變化？這些問題仍值得進一步探討。因此本研究乃試圖從宗教社會學的觀點，從常民日常生活的角度，探討義民信仰在實際日常生活中的運作。包括義民祭典時，客家社區如何動員起來，其動員過程對於社區意識、族群意識，產生何種影響。另外，也將借用宗教人類學有關「祭祀圈」的研究成果，一方面檢視義民信仰的發展，一方面檢視祭祀圈概念本身是否有其限制。

## 參、文獻探討

義民爺的神格問題曾引起一番論戰，起因於國民中學教科書「認識台灣」一課程，將義民爺定位為孤魂野鬼，而引起許多客家人士的抗議，黃榮洛（2001）為文批評其為有計畫侮辱客家人的行動，並以仇德哉與林富士的文章為主要批評對象，仇德哉（1983：382）對義民爺定位為「義民爺又稱義民公、忠勇公、將

軍、大將軍。係祀死於兵燹踏義之人民，就其本質，與大眾爺接近，均為孤魂。唯前者基於義，後者死於非命居多」，黃榮洛認為義民之行受到皇帝褒獎，一定有對象與功勳事蹟的，即使部分一起被祀者之姓名不可考，亦不致因此就是孤魂野鬼，同時其家人知其戰死，亦必依習俗為其舉辦喪禮且上祖牌。林富士（1998）則認為：

義民究竟是義或不義，忠或不忠，完全取決於評斷者的身份與立場。我個人認為，能在戰亂之際，起而執干戈以衛家園、清黨的人，的確可以說是英雄，也可以說是對其鄉土、親人有忠有義，至少不應予以譴責。不過，我也不認為所有的『義民』都值得我們歌頌或崇敬。根據目前既有的研究成果來看，『義民廟』絕非客家地區特有的產物；其次，『義民廟』所祭祀的『義民爺』也不限於協助滿清政府『平亂』，保鄉衛國而壯烈犧牲的客家人；第三，將『義民爺』和『有應公』、『萬善爺』相提並論，指其本質為『無名無主的孤魂』，在宗教學上並無不當；第四，對於『義民』的評價『可以有多重而岐異的看法』。

對此，黃榮洛認同第一、二點，但是他認為客家人說的義民爺是限於客家人的，不關焉他族群的。仇與林的看法無法獲得認同，新竹縣長林光華（2001）亦為文批評將義民爺視為孤魂野鬼的論述。楊鏡汀（1998）亦為文從歷代志書探討義民神格被貶的經過，並希望內政部、文獻會應秉持知識良知，行文全國更正官方志書的不當記載，還給義民歷史公道與神格的尊嚴。劉還月（1994）認為從嚴格的态度來看義民爺的神格，應屬有應公之類的戰死孤魂，在福佬地區，蓋個規模稍具的小祠供奉算是不錯了，但是客家人非但不肯承認義民爺的神格類於有應公，還不斷的刻意提升，其中尤以1987年的九獻大禮最為特殊，依照《客家風雲雜誌》的說法，經過『九獻祭祀大禮之後，義民爺是正神陽神，不再是陰神了！』，陳運棟（1994）認為福佬人雖亦崇祀義民爺，但是並未將之視為正神，而是類比為有應公與大眾爺一般，只有客家人特別崇祀，常定期舉行公祭，衍化出客家人獨有的「義民節」。

羅烈師（2006）的〈台灣枋寮義民廟階序體系的形成〉一文，避開無謂的二元紛爭，深入的討論客家社會的深層宗教意識，他認為枋寮義民廟的階序體系始於無主恐慌，此恐慌有兩種，一是對別人死後無主而生的恐慌，一是對自己死後

無主所致的恐慌，對治無主恐慌之道唯有使亡者有主，亦即將抽象的亡魂具象為神主牌，如此便能接受祭祀，安享蒸裡。他認為神位、祿位與調位的階序體系藉由神聖空間的創造與分割，賦予階序使眾人皆有主，而這就是枋寮義民爺信仰的奧秘。所謂無主即是亡者沒有神主牌，或是其名諱沒能記載在神主牌位上，所以就無法在歲時祭儀享用蒸裡，換句話說即死後無後人祭祀，這在漢人社會乃是成為孤魂野鬼的主因，羅烈師雖未直接討論到渡邊欣雄與 David Jordan 所謂的「神明、祖先、鬼魂」的動態信仰觀，但是非常有趣的從義民廟的階序體系裡說明客家人特別的信仰觀，從此一特別面向解釋義民神格的問題。

判斷義民爺是神明或孤魂並非本文的要旨，事實上即使是耶穌基督或是釋迦牟尼佛，此類制度性宗教中的偉大創始者，他們是神或是人的討論亦史不絕書，宗教社會學與宗教人類學的研究，應該是貼近社會與宗教、信徒，從這些活潑、動態的世界裡去尋找答案，應能夠避開如此紛爭，更重要的是從義民爺信仰各種面向，例如組織、儀式、神聖空間及祭祀圈與信仰圈的演變等等，加以深入研究，應該可以探究到更深入義民爺信仰的深層意涵。

日本學者渡邊欣雄研究台灣南部的客家村落內埔村，對於漢人的宗教觀提出一套十分貼近事實的看法。他認為要討論漢人的民俗宗教，不提及「鬼」是無法理解的，鬼並不是與祖先和神明處於同等地位的理论性存在，有證據表明它是由於變化而能夠成為神明和祖先的，他仔細的考察了各種鬼的型態，而提出鬼的動態的變化模式。鬼大致上指的是沒有特定應進行祭祀的人來祭祀的一種存有，易言之就是死後沒有子孫祭拜，而且鬼是值得憐憫、危險的亡靈，祭祀的契約行為是決定變化的主要因素，甚至神明與祖先也是如此，沒有契約關係的神，就可以變成鬼，有了特定的契約，鬼也可以變成神或祖先。台灣的神靈世界，除去玉皇大帝等一部份從自然天象產生的諸神之外，其構成幾乎都是由鬼發生、由鬼變化而來的存在，鬼的變化是從無秩序到有秩序，從無體系到有體系，從無結構到有結構而進行著。其生前的社會秩序要點，便是在為人處事上有顯著的忠孝仁愛義禮智信等美德。變化對於鬼而言，並沒有什麼特異之處，變化才是鬼的原本狀態，更準確的說，不能變化的鬼才是異常的、才成為憐憫的對象，生前違反社會規範，經歷諸如夭折、未婚、無嗣、異姓、橫死，並因此違反了孝道精神，不能被編排到神靈世界的秩序中，才是鬼。（渡邊欣雄 2000：111-135）

渡邊欣雄提出的鬼的變化動態相當符合一般認知，簡單的說就是人死為鬼，但有子孫祭祀者即成為祖先，如果其生前作為符合儒家聖賢、有道德功勳，是社

會秩序的象徵而得到子孫以外的人的祭拜，便會成為神明。沿用此套邏輯可以相當程度的說明義民爺的神格變化，義民爺乃是在動亂中橫死者，又加上沒有子孫，他們死後本來應該是屬於鬼的存在，但是因為他們有令人感佩的貢獻及道德功勳，又有皇帝的冊封，因此，在鬼的動態變化邏輯下，他們已經提升到神明位階。

神格名稱可反映某個神祇在神明信仰體系當中的位置。義民一般被客家人稱作「義民爺」，為何叫「義民爺」而不叫「義民王爺」呢？其神格名稱的由來並不很清楚，有的學者主張，因為客家人將義民視為自己的先人，「爺」與客家人之稱呼父親同音，且祭拜義民爺的儀式類似祭拜自己的先人，故有此神格稱呼。這點與閩南系統的民間信仰體系大異其趣。

## 肆、研究架構與方法

第二年：首先，繼續田野調查工作，例如村際之間的迎神賽會，庄內其他公眾祭祀的土地公廟、有應公廟以及村庄範圍內其他佛寺、道壇、鸞堂、齋堂、慈惠堂、一貫道佛堂等的名稱、位置，這些調查工作都已繼續在第二年執行，調查如上的宗教組織團體可一併瞭解客家族群主要的信仰，以更為有效的掌握到義民信仰和其他信仰之祭祀圈之交疊互動情形。

再則，針對各義民廟的春秋祭典與中元普渡等各種大型祭典活動進田野觀察記錄，觀察這些動態的活動裡，信徒的參與情形，例如義民祭典時，客家社區如何動員起來，其動員過程對於社區意識、族群意識，產生何種影響，以及頭家爐主和行政組織如村長、民意代表的相互關連。相關重要祭典尚包括春秋兩季的祭典、回枋寮祖廟謁祖的活動，以及義民廟聯誼會的活動情形。

第三，田野訪談記錄各個義民廟之感應故事，以及特殊新奉之神祇典故。

最後，藉由實際的田野觀察探討宗教信仰與客家族群經濟活動之間存在的交互影響，尤其著重在寺廟組織的運作模式與居民主要經濟活動的關連性。

## 伍、研究成果與發現

從各地宗教發展的歷史來看，地方神往往發展成民族的保護神，甚至發展

為普世信仰的神。而從華人社會的宗教信仰來看，神格是會經歷轉變和提升的。其中有宗教文化的內在邏輯，也有政治力的介入在內。以媽祖信仰為例，媽祖神格的提升和皇帝的冊封有密切關係，而關聖帝君信仰普及，也和清代朝廷的提倡有關（蔡相輝 1984）。處在世俗化的時代，客家義民爺信仰當然不可能再靠政治力而提升神格，但義民爺信仰的神格確實在發展與轉變當中。

從實際的訪談所得到的訊息而言，義民廟之管理委員與客家耆老對於義民爺的看法也是分歧的，頭份義民廟的受訪者認為義民爺就像關聖帝君一樣是人，是歷史上的忠義之士，因此死後變成神；獅潭義民廟的受訪者則認為義民廟是陰廟，孕婦和小孩最好不要進去拜拜；有些人則認為義民爺就像將軍一樣，是位階很小的神；一位經常在三灣五穀宮出入的耆老認為，義民爺是很小的神，就像為國犧牲的烈士一樣。大湖昭忠塔義民廟的民眾認為義民爺就和好兄弟一樣，凡是對地方有點貢獻的就稱為義民，祂的金香都與好兄弟一樣。苗栗市義民廟的受訪者則認為所謂「神明」有兩種，一種是玉皇大帝所賜予，另一種則是皇帝所賜予，此兩種的神格當然也有所差異，玉皇大帝所賜予的神格較皇帝所賜予的神格高，而義民爺雖然是亡魂，但他經由乾隆皇帝冊封為神，因此義民爺是屬於神明而不是好兄弟；再來由於王爺及關公是屬於玉皇大帝所賜予，因而其神格會比義民爺來得高，義民爺相較於王爺或是關公當然也就不同。

義民爺神格的認知與該廟的屬性亦有某種程度上的關連，例如，頭份義民廟是香火鼎盛的「大廟」，是該鎮的信仰中心，原本在正殿義民爺牌位的右邊，一樣是奉祀義民牌位，但是在 2004 年經管理委員會決議將之請置於義民爺主位之後面與兩旁，據該廟受訪者言，因為信徒常有疑問不知該牌位為何神聖，因此，經過決議乃將該位另外迎「五路財神」供奉之。並且，自從供奉「五路財神」之後，該廟信徒有增加的趨勢，甚至安奉十天之後，當期的樂透彩頭獎因此獎落頭份，「時來運轉財運到，正財偏財攏總來」（頭份義民廟管理委員會 2007）。該廟之管理階層將義民爺視為與關公同樣以忠義而為人崇拜之正神。另外，大湖昭忠塔位於該村邊郊，是一座納骨塔，擺放村民祖先靈骨，該廟也奉祀萬善爺，村民將義民爺視為好兄弟是很自然的，比較符合一般俗民之認知。

義民爺神格的轉變與歧異依然存在於一般信徒之中，但是不變的是，它就是台灣客家人的重要信仰。而一般客籍耆老並不認為將義民爺視為陰神有辱沒客家神祇之意，存在於族群或政治之間的義民爺神格之爭，一般信徒並不關心。

第二次大戰前，日本學者岡田謙以其在台灣北部士林地區的漢人農業社群為



田野，最早提出「祭祀圈」之概念，解釋漢人社群之宗教活動。岡田謙認為士林地區之家戶，以直系血親、旁系血親和姻親等形成主要之連結，他們住在接鄰的地區，其分佈大致與祭祀活動範圍雷同，也以市場為中心（岡田謙 1937）。簡言之，祭祀圈由家族、氏族、通婚等網路，它們共同結合交疊形成，大地方的社群，其共同祭祀活動皆以此為界。岡田謙認為：

共家祭者為居住於同一屋之同宗親族，其居住各異之同宗親族易為集中之小地方或大地方之住民所共行之祭祀為土地公祭媽祖祭等。再關其通婚範圍，以在中國相同之出身地，且以居於自某大地方為中心之附近數大地方者間及透過經濟關係，日常交通較多者互相通婚事甚多，此成為中元祭之祭祀範圍。（岡田謙 1960：14）

換言之，岡田謙認為祭祀圈之最大範圍，是以通婚範圍為界。此外，他還認為村落之共同祭祀，是結合社群之呈現，它有強化社群結合之機能（岡田謙 1960：25）。岡田謙之觀點與涂爾幹之宗教功能論觀點類似，認為宗教具有社會連帶或凝聚社會之重要功能（涂爾幹 1992）。然而，林美容則認為祭祀圈的定義有其侷限，其產生的問題在於相同的地域範圍可能有著兩個重疊的祭祀圈，但是重疊的祭祀圈卻由同一群人組成。根據她在草屯的研究發現，一個地方既有土地公廟又有村廟，可能還有三界公的共同祭祀，這些祭祀對象儘管不同，卻由相同的一群人所組成。因此，林美容重新定義祭祀圈乃是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」，而所謂的「共神信仰」是漢人共同祭拜天地神鬼的文化活動（林美容 1988）。為了有別於祭祀圈的「義務」性質，並指出更大範圍的共神信仰活動，她提出信仰圈的理論，信仰圈定義如下：

信仰圈為某一區域範圍內，以某一神明及其分身之信仰為中心的信徒之志願性的宗教組織。任何一個地域性的民間信仰之宗教組織符合此定義，即以一神為中心，成員資格為志願性，且成員分布範圍超過該神的地方轄區，則謂其為信仰圈。（林美容 1990：43）

林美容認為，祭祀圈所指涉的是群體或地緣範圍中，民間信仰的一種「宗教組織」，支持這些宗教活動最主要的力量是因為共居一地的關係，則「有義務」

進行這類祭拜天地鬼神的宗教活動。因此，信仰圈與祭祀圈之關係是：1、信仰圈必然由祭祀圈形成；2、信仰圈之地理分佈範圍必大於祭祀圈。然而，祭祀圈並不必然形成信仰圈，祭祀圈形成信仰圈有幾點指標可供參考，它包括：神明會、分香子廟、請神迎神等三項活動。神明會是信徒組織，有別於寺廟的管理組織和祭祀組織，同時，它必須是經常存續的組織，而非針對特定活動形成的權宜組織。至於分香子廟的分佈呈現信仰圈的地理範圍。請神迎神的活動需要由數個村落共同為之。這三項指標並不同時共存，即可代表信仰圈的形成（林美容 1990）。苗栗縣諸義民廟除苗栗市義民廟之外，皆為新竹新埔義民廟之分香廟，這些義民廟分香廟與祖廟最重要的互動就是回祖廟謁祖，以及參與義民廟聯誼會的各项活動。

然而，岡田謙的祭祀圈理論，則暗示台灣華人社群之宗教活動，因為祭祀對象的不同，有著群體範圍的差異，鬼魂或祖先的崇拜，應屬於較小的社群範圍之共同宗教活動。另一方面，林美容的研究中，由於信仰圈的定義，其祭拜或宗教活動的對象，顯然以俗民認知的「神祇」為主，暗示神祇是漢人社群宗教活動的中心。至於民間信仰其它的祭祀對象，如祖先、鬼魂等等，似乎無法成為涉及較大區域或地理範圍的「主神」。

學界對於寺廟與地方社區的密切關係有相當的共識與研究，但是針對苗栗縣義民廟的研究則付之闕如，黃尚燴、張民光（2005）曾就廟苗栗縣境內義民廟做過研究，但是其重點在於各義民廟的建廟始末，屬於史學討論。在苗栗縣的地方公廟中，以義民爺為主神的廟宇共有六座（另有一座供奉義民爺但並非以義民爺為主神，合計共七座），數目雖不多，卻是最具客家特色的，且其祭祀的地域層次性質互異。例如頭份義民廟是位於街市的古老廟宇，全鎮三十一里都屬該廟的祭祀圈範圍，祭祀的地域層次是全鎮的信仰中心，因此是屬於「大廟」性質，該廟同時亦是苗栗縣境內最大的義民廟。苗栗市的義民廟雖然已經有二百多年歷史，然而祭祀圈範圍僅有三個里，應較類似於「街廟」。大湖鄉的昭忠塔與護安廟分別轄管北六村與南六村，可視為「聯庄廟」。地域層次和大湖兩座義民廟較為相近是獅潭義民廟，其聯庄範圍有四個村。三灣五穀宮主祀神是神農大帝，副祀義民爺，亦為聯庄廟。

除了地域層次的討論，義民廟的祭祀組織，亦是相當具特色而缺少討論的課題。以頭份義民廟為例，該廟是頭份鎮上最大的公廟，平時的廟務由管委會負責，領薪水的固定工作人員有六位，尚不包括無給職並每日在廟中服務的管理委員

們，各種主要祭祀活動如七月普渡或春秋兩季的義民爺祭典，則有擲筊產生的爐主擔任，這些爐主的背景幾乎都是鎮民代表或縣議員，據今年普渡活動的爐主表示，其他的活動還有其他爐主負責，他最主要的工作其實只有這兩天，管理委員們還是會幫忙處理各項事務，活動結束之後，農曆七月二十一日就會再選出明年的爐主，選爐主的方式是由本屆爐主推薦，最後再擲筊，由得到最多聖杯的人當選，依序再選出兩位副爐主。

頭份受到較為都市化的影響，這些里與義民廟的宗教責任義務並不十分緊密，據廟方受訪者表示，全頭份鎮約三十一里都是祭祀圈的範圍，主要在有大大拜拜或普渡或進香的時候會收丁口錢，丁口錢都由頭家爐主來收，擲筊決定頭家爐主，由廟方擲好後再通知當選人，主要有三個爐主承辦三個大活動，但是大部分都是擲民意代表、里長和縣議員為主，他們都會接受，而且他們的人面廣、收錢比較容易。但是據廟方受訪者表示，近年來丁口錢也漸漸的難收了，主因是有些地方後來蓋了新廟，有自己的庄廟之後，就近在自己的庄廟舉行祭祀活動，因此就不「接簿子」了<sup>216</sup>，在社區逐漸發展形成的過程中，寺廟祭祀圈也會產生新舊重疊的問題。

第二個例子是大湖鄉的護安廟，其祭祀圈為南湖村、義和村、東興村、武榮村等四村。基本上大湖鄉一年當中舉行各種宗教慶典儀式都是各村輪流或是互相協助的，大湖鄉民習慣將大湖的地理區域大分為南六村與北六村，南六村中又因南湖村、義和村、東興村、武榮村等四村地理位置較為接近，而成為同一祭祀圈，但是並非以神明為主的祭祀圈，而是以村莊為主，該四村境內的各家廟宇的各種活動，各村都會輪值配合。配合的方式和其他民間信仰廟宇輪值爐主的方式大同小異，只是村長為當然之爐主，再由村長擲筊選出副爐主與福首（頭家），四村輪值，每年該境內各廟宇的各種活動都由同一村輪值，但是在農曆七月普渡活動當天晚上，四位村長爐主皆聚集在廟中，協助打理各項事物，管理委員只負責一些庶務而已。由這兩個例子初步可以發現，同是義民廟，義民爺信仰之祭祀組織，如頭家爐主產生的方式、甚至管委會的運作，差異甚大，其與社區發展的型態應有很大的關連，大湖南四村是很典型的小村莊，人口並不多。

基本上，苗栗縣義民廟的祭祀組織主要都是爐主輪值制，這在台灣的民間信

---

<sup>216</sup> 一般頭家到自己的里收丁口錢會有一本簿子，裡面記載里民姓名、地址、戶口等資料，不接簿子意味拒絕繳納丁口錢，是一種委婉的拒絕方式。筆者曾聽過有一戶人家拒絕交丁口錢，結果該頭家在簿子上題上「無丁」，算是很不好的一種處理方式。

仰並非特例，或有何特殊之處，苗栗縣義民廟的特殊之處，僅在管理委員會與爐主頭家的強弱力量消長，如果該廟經營得很好、香客很多，則管理委員會勢必較為投入廟務的運作，但是這兩項條件也可能是互為因果的，管理委員會認真運作廟務，也可能使寺廟香火蒸蒸日上。不論如何，在苗栗縣義民廟的例子所呈現出來的就是，管理委員會越強，則爐主所需要負責的事情就越少，反之，則爐主就得分攤更多的責任與工作。

前面已經提到，民眾信奉同一神明而有互相進香行為的範圍，稱作信仰圈。民眾祭祀同一尊神明，而且有收丁口錢、遶境等宗教活動者，稱作祭祀圈。一般而言，正神才會有祭祀圈，才會有遶境出巡的宗教活動，而陰廟則無祭祀圈、分香及遶境等宗教活動，即使再靈驗、信眾再多的陰廟，也不會聽說祂有分香、遶境的宗教活動。客家義民爺如果屬於陰神，理當無分香、遶境的宗教活動，也不會有祭祀圈的形成。

枋寮義民廟是全台眾多義民廟的祖廟，依江金瑞的統計，分香廟約有三十一座（江金瑞 1998:86），由分香擴大了義民爺的祭祀範圍，同時每年農曆七月二十日前後各分香廟多會回新竹枋寮祖廟謁祖，並組織有褒忠義民廟聯誼會，由此而擴大了義民爺信仰圈，此一宗教現象或許和義民爺神格提升有因果關係。另一方面，香火緣起類型亦是台灣義民廟的特點之一，台灣的民間信仰寺廟以媽祖廟為例，據林美容的考察其香火源起有下列幾種，1、族姓私佛；2、先民攜來；3、島內媽祖廟分香；4、中國大陸媽祖廟分香；5、海中撈檢或與沈船有關；6、官設。由此觀之，台灣的民間信仰香火多數源起於大陸。相較於媽祖廟，義民爺信仰的一個重要特色就是獨創性與地域化，甚至苗栗市義民廟陪祀的「高顯尊神」、獅潭義民廟陪祀的「藥劑先師」，兩者都是僅見於該廟之神祇，義民爺信仰獨創性與地域化的色彩可謂十分鮮明。義民爺信仰起源於清代台灣的民變，當然沒有所謂的大陸祖廟，也就不會到大陸進香了！客家人祭拜義民爺最主要的日期通常在農曆七月，七月二十被訂為「義民節」，因此義民爺信仰經常被非客家族群誤解為厲鬼崇拜，從實際的田野發現，其誤解的癥結在於，台灣民間信仰的七月普渡可說是一年當中最重要、最隆重的祭祀典禮，除了民眾在家門口私普之外，「公廟」還會辦「公普」的普渡儀式，以苗栗縣的義民廟而言，幾乎都是該地區最大或最久遠的公廟，因此，便負起了公普的責任。而且，從普渡儀式來看，這些義民廟的普渡儀式還有分兩種，一種是由廟方主辦的「超渡儀式」，一種是由爐主主辦的「普渡儀式」，「超渡儀式」是讓民眾自由報名參加超渡自家祖先，「普渡儀式」

是由祭祀圈範圍內的民眾來祭拜好兄弟。但是無論超渡或普渡，義民爺都不是主角。而且，據主持超渡或普渡儀式的法師表示，義民爺的位階太小、法力不夠，超渡或普渡儀式必須請佛祖來作主才行，苗栗縣所有義民廟的普渡或超渡儀式，幾乎都採用佛教儀式，念的經是《梁皇寶懺》，普渡的儀軌是遵循《大甘露門施食要集》。

## 陸、計畫成果自評

本子計畫在第二年的執行成果已經發表國際會議論文一篇，國內研討會論文三篇。預計在經過改寫之後，將投稿兩篇國內具審查制度之期刊，將使義民信仰的基礎研究更為豐富紮實。本子計畫與其他三個相關子計畫組成民間信仰研究群，4 個跨校或跨組織合作團隊數目，經常舉行會議討論民間信仰與客家研究等相關議題，類工作坊之性質。並密切與在交通大學設置的國際客家研究中心聯繫、運作。本子計畫第二年的研究提出一篇研究報告，對於義民信仰有更多、更全面的相關基礎研究報告，能提供學界更多引用資料。

## 柒、結論與建議

經過二年的調查研究，發現後龍流域的民間信仰現況實在非常豐富而多元，客家族群的宗教生活更具有多元、融合與族群特色，本子計畫按部就班依照計畫作研究，深感此一計畫乃是一步一腳印才能繼續持續累積學術貢獻的艱難任務，此亦正符合客家人所具有的傳統。經由此計畫的進行，認識許多接受深入訪談的客家耆老，也發現民眾對於學術界、政府機關能夠重視客家文化信仰，抱持著非常肯定而欣慰的態度，亦深以客家傳承為榮。

展望接下來還有一年的研究，能夠與民間信仰研究群繼續深入而有意義的對話與互助，與整個研究計畫團隊的學者專家做更深入的互動與分享研究資源，並且認識更多的客家耆老與客家民間有更多的接觸與認識，讓學術走近民間，也讓民間宗教團體認識更多客家學術的期許與未來。

第三年的研究目標是和現有有關新竹北埔義民廟的研究相互比較，以及將依年度進度撰寫成期刊發表，並以三年為期出版以「後龍流域義民信仰調查研究」為主題之專書。工作目標則是將苗栗地區義民信仰普查結果，和現有有關義民信仰的研究加以比較，瞭解義民信仰在後龍流域的傳布過程。以此瞭解在不同的

族群互動關係下，義民信仰呈現何種不同的信仰面貌。並將此研究成果彙整為一專書出版。

## 捌、附錄

### 參考書目

- 三尾裕子，2004，〈從地方性廟宇到全台性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收錄在林美容主編《信仰、儀式與社會》，頁 229-296，台北：中央研究院民族學研究所。
- 江金瑞，1998，〈清代台灣義民信仰與下淡水六堆移懇活動〉，台北：國立中興大學史研所碩士論文。
- 岡田謙，1937，〈村落與家族-台灣北部的村落生活〉(陳永寬譯)，原載於《日本社會學年報》5：春季號。
- ，1960，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉(陳乃蘊譯)，《台北文物》4：14-29。
- 林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉。中央研究院民族學研究所集刊 62：53-114。
- ，1988，〈由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲編《第三屆中國海洋發展史研討會論文集》，頁 95-125，台北：中央研究院三民主義研究所。
- ，1989，〈草屯鎮的聚落發展與宗族發展〉。第二屆國際漢學會議論文集，臺北：中央研究院。
- ，1990，〈彰化媽祖的信仰圈〉，《中央研究院民族學研究所集刊》68：41-104。
- ，1991，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》2：343-363。
- 林光華，2001，〈他們有主！〉，收錄在鍾仁嫻編《義民心鄉土情》，頁 2-4，新竹：新竹縣文化局。
- 林富士，1998，台灣義民廟與義民爺，《文化視窗》5：12-19。
- 范振乾，2006，〈義民信仰與台灣客家文化社會運動〉。頁 361-410，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 范國詮、陳雯玲，2001，〈台灣各地義民廟簡介〉。頁 200-223，收錄於蔡榮光主編，《義民心、鄉土情》。竹北市：新竹縣文化局。
- 涂爾幹 (Emile Durkheim)，1992，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠出版社。

- 張珣、江燦騰，2001，《臺灣本土宗教研究導論》，台北：南天書局。
- 莊吉發，2001，〈義民與會黨—新竹義民與林爽文之役〉。李鎮邦編輯《義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯》。竹北：新竹縣文化局。
- ，2006，〈從資料檔案看清代台灣的客家移民與客家義民〉。頁 13-39，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 郭維雄，2006，〈黃袞「邀功記略」所載清代台灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件使用探究〉。頁 39-80，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 陳春聲，2006，〈國家意識與清代台灣移民社會—以「義民」的研究為中心〉。頁 83-108，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 陳運棟，1994，〈從歷史與族群觀點看義民信仰〉，收入徐正光主編，《客家文化研討會論文集》，台北：文化建設委員會。
- 黃永達，2006，〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關連性轉化之初探〉。頁 199-226，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 黃尚燿、張民光，2005，〈苗栗縣境內義民廟設置源起的研究〉，國立聯合大學第一屆「苗栗學：啟蒙、扎根、開創」研討會論文集，頁 185-204。
- 黃榮洛，2001，〈台灣義民廟與義民爺〉。《客家》，第 130 期，頁 39-43。
- 彭富欽，1992，〈苗栗義民廟建廟兩百週年記盛〉。《苗栗文獻》7：105-111。
- 渡邊欣雄，2000，《漢族的民俗宗教》，台北：地景出版社。
- 楊鏡汀，1990，〈從「出土」史料探討新竹枋寮義民廟史〉，臺北文獻直字，92 期，頁 51-66。
- ，1998，〈義民為何變成孤魂野鬼？—從歷代志書探討義民神格被貶的經過〉，《客家》，第 95 期，1998-5，頁 43-6。
- ，2006，〈義民嘗的祭祀與運作——竹東地區義民祭祀的另類模式〉。頁 161-176，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 蔡相輝，1984，《明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究—清初臺灣政治與王爺媽祖信仰之關係》，台北：中國文化大學歷史研究所博士論文。
- 蔡彩秀，2004，〈以順稱義：論客家族群在清代台灣成為義民的歷史過程〉。台灣史研究 11(1)：1-41。

- 劉妮玲，1982，〈清代臺灣民變事件中的義民問題〉，《臺灣風物》，32:3，頁 3-21。
- 劉還月，1994，〈移植的經驗，獨立的信仰—台灣客家信仰的特色與自主性格〉，收入徐正光主編，《客家文化研討會論文集》，台北：文化建設委員會。
- 賴玉玲，2002a，〈義民廟的建立與信仰的傳佈〉，《臺灣宗教研究通訊》，4，頁 55-86。
- ，2002b，〈楊梅的義民信仰聯庄與祭典〉，《民俗曲藝》，137，頁 165-201。
- 鄭志明，2006，〈北台灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉。頁 411-434，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 羅烈師，2001，〈竹塹客家地方社會結構的拱頂石——義民廟〉。頁 136-149，收錄於蔡榮光主編，《義民心、鄉土情》。竹北市：新竹縣文化局。
- ，2006，〈義民信仰的傳播與形成——以台灣平鎮褒忠祠為例〉。頁 177-198，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- ，2006，〈台灣枋寮義民廟階序體系的形成〉，《客家研究》，創刊號：97-145。
- Jordan, David K.,1972, *Gods,Ghosts and Ancestors*. Berkeley and Los Angeles, California: Univ. of California Press.

(1)出席國際研討會心得報告 - 「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」暨會議論文-「台灣苗栗客家義民信仰的探討」(詳見附錄8)



附錄8：出席國際研討會心得報告 - 「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」  
出國報告暨會議論文- 「台灣苗栗客家義民信仰的探討」(林本炫)

出國報告（出國類別：出席國際會議）

## 參加「國際人類學與民族學聯合會 第十六屆大會」

服務機關：國立聯合大學客家研究學院經濟與社會研究所

姓名職稱：林本炫，副教授

派赴國家：中國大陸，雲南省昆明市

出國期間：98年7月26日至8月1日

報告日期：98年9月24日

補助單位：行政院客家委員會

## 摘要

本次參加「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」於2009年7月27至31日於中國雲南省昆明市召開，共有來自全世界學者6306人與會，會議手冊厚達714頁，光是與會學者名錄也厚達427頁，論文摘要只能製作成光碟片。第一天為開幕，其中由大陸嘉應學院負責規劃之「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議在28、29兩日舉辦，報告人於該會議中發表「台灣苗栗客家義民信仰的探討」論文一篇，該論文為行政院客家委員會補助之政府科技預算「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四河流域為範圍之跨學科研究」子計畫23「後龍河流域義民信仰調查研究」之部分研究成果。主辦單位並安排各項學術考察，報告人參觀了雲南博物館等行程，並在7月31日搭專車參加「可邑村」的彝族文化考察。原本規劃參訪雲南民族大學人類學系，因會議期間該系教師也都參加研討會活動，不方便參訪該系，乃改為參訪昆明市著名道教廟宇真慶觀。於8月1日返回台灣，結束整個出國行程。

## 本文

### (一) 目的

本次出國主要目的為參加「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」，於其中的「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議上發表論文一篇，論文題目為「台灣苗栗客家義民信仰的探討」，該論文為行政院客家委員會補助之政府科技預算「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四河流域為範圍之跨學科研究」子計畫<sup>23</sup>「後龍河流域義民信仰調查研究」之部分研究成果。由於此次會議規模龐大，大會並安排有學術考察，因此也參加大會主辦之學術考察。同時透過私人聯繫，請當地雲南民族大學人類學系沈海梅教授安排參訪昆明市著名道教廟宇真慶觀。

### (二) 過程

「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」於2009年7月27至31日於中國雲南省昆明市召開，會議地點在雲南大學，整個校園就是會議場地，但主要會場地在「文淵樓」。此次大會除主辦國之外，共有來自全世界92個國家學者6306人與會，其中中國學者3673人，外國學者2633人。專題會議共分為五個組，每個組有57個專題會議在五天之內進行，連同18個影視人類學專題會議，一共有303個專題會議進行，整個文淵樓57個教室就是各專題會議場地。會議手冊厚達714頁，光是與會學者名錄也厚達427頁，論文摘要只能製作成光碟片。其中報告人參加的「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議在7月28、29日舉行，共有九十多名來自兩岸學者參加此一專題會議，發表論文66篇。報告人發表之論文題目為「台灣苗栗客家義民信仰的探討」。本項專題另外印有會議手冊和論文集。

會議第一天7月27日上午為開幕，九點為開幕式，由中國人類學民族學研究會會者楊晶及國際人類學與民族學聯合會主席Luis Alberto Vargas及秘書長Peter J.M. Nas等人主持。由於人數眾多，只有持有開幕入場證的與會者才能進入開幕主會場參加開幕式，其他學者在文淵樓各專題會議場地，透過電視轉播觀看開幕式實況。開幕式之後並安排著名人類學者專題演講，進行方式同開幕式。下午為自由參訪時間。

由大陸嘉應學院客家研究院負責規劃之「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議在7月28、29兩日舉行，共有九十多名來自兩岸學者參加此一專題會議，發表論文66篇（議程參見附錄一），為本次大會中參與人數最多、發表論文篇數最多的專題會議。報告人於該會議中發表「台灣苗栗客家義民信仰的探討」論文一篇（論文全文參見附錄二），該論文為行政院客家委員會補助之政府科技預算「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四河流域為範圍之跨學科研究」子計畫<sup>23</sup>「後龍河流域義民信仰調查研究」之部分研究成果。

此項專題會議由嘉應學院副校長程遠飆、客家研究院院長房學嘉等人主持開幕，並有著名人類學者謝劍教授發表主題演講。此項會議集合兩岸三地以及新加坡、東南亞學者齊聚一堂，兩天會議中台灣學者羅肇錦等人共發表論文66篇，大陸方面除了主辦單位嘉應學院學者之外，主要為來自贛南師範學院以及福建廈門大學的客家學者。會議第二天7月29日下午並安排了綜合圓桌座談，各個出席單位皆有代表發言。本項專題會議與會者參與熱烈，一直到會議最後的綜合座談，多數與會者仍持續在會場參與。

除了專題會議之外，大會並安排了「大糯黑村」、「可邑村」、「納古鎮」、「大營街」、「雲南民族博物館」等五個學術考察點。報告人於7月30日下午參加「雲南民族博物館」，7月31日全天則參加「可邑村」學術考察。雲南民族博物館位於昆明市西郊滇池國家旅遊度假區內，建於1995年11月，佔

地面積13萬平方米，展區面積3萬平方米，是亞洲知名博物館，是中國最大民族類博物館。館內收藏有民族文物4萬多套（件），其中民族服飾類文物在中國門類最為齊全，有8個專題陳列館和30多個少數民族傳統習俗和傳統技藝動態演示作坊及藝術家工作室。其中讓人印象最深刻的，除了中國境內56個少數民族的服飾之外，還有一個專門的展示廳展示雲南境內少數民族的文字，其中的納西族東巴文收藏更是令人驚嘆，而東巴文目前也是學術界熱門研究題材。

「可邑村」隸屬雲南省「紅河哈尼族彝族自治州」下的彌勒縣西三鎮，位於彌勒縣城北21公里處，距昆明135公里。全村面積30平方公里，人口約800餘人，除一個漢族和一個白族媳婦外，都是彝族支系阿細人。他們自稱「阿細潑」，「可邑」是阿細語，意思是「吉祥如意的地方」。可邑村是阿細人用口頭流傳下來的創世史詩「阿細的先基」的發源地，是阿細人慶祝豐收和勝利時的舞蹈「阿細跳月」的故鄉。「阿細的先基」和「阿細跳月」是可邑村重要的民俗文化事象，是阿細文化精華的濃縮，包含著很多的文化因子，如原始信仰、歌謠、樂器禮儀節慶和祭祀。近年來可邑村積極發展觀光事業，已經有不錯的成果，當地人因為觀光而收入大為提升。當天上午八點出發，搭乘車隊專車出發，共有三車前往可邑村，十點半抵達可邑村，除了村民的列隊熱烈歡迎外，並有長期研究可邑村的彝族文化，並協助當地發展觀光事業的大陸人類學者進行報告，介紹可邑村的彝族文化以及十年來發展觀光的過程。在可邑村中除了參觀當地聚落、編織手工藝、舞蹈之外，也參觀了當地的菸樓，烤菸葉為當地重要的傳統收入之一。

行程中原本規劃參訪雲南民族大學人類學系，因該系教師也參加各項專題會議，不方便參訪，因此改為由該系沈海梅教授參訪昆明市內最著名之道教廟宇真慶觀。真慶觀位於昆明市區中心，目前旁邊並建有大百貨公司，連同附近公園，形成「真慶文化廣場」。真慶觀於文化大革命期間遭受破壞，近幾年當地政府基於發展觀光的考量，花費鉅資將真慶觀修復，但卻也引來了後續的爭議。此行同行的台灣學者還有前中央研究院民族學研究所研究員、目前任教於慈濟大學宗教系的林美容教授，以及真理大學宗教文化與組織管理學系的張家麟教授，由雲南民族大學人類學系沈海梅教授和雲南省社會科學院宗教研究所蕭霽紅副研究員帶領，拜訪真慶觀住持袁至兌道長，瞭解目前真慶觀之情況。

袁至兌道長十幾年前於雲南省昭通市出家為道士，三年前來到昆明市，並成立昆明市道教協會，擔任會長。在真慶觀為當地政府修復後，袁道長與市政府交涉，希望將真慶觀歸還給道教協會。昆明市政府表面上答應歸還，而且也確實把後面的「雷神殿」歸給道教協會使用，但對於最重要的歸還大殿，開出的條件是要昆明市道教協會「協助償還」一千多萬人民幣，所謂當時修復真慶觀所留下的「剩餘債務」，實際上就是要道教協會把真慶觀「買」回去。另外的問題是，據袁道長的陳述，當初昆明市政府為了發展觀光並獲利，和廠商簽訂契約將真慶觀大殿租給廠商賣茶葉，而目前租約未到期，因此尚無法將大殿交給道教協會使用。也因為這個契約，在參觀真慶觀時，在大殿裡看到了主神真武大帝被「請」到殿外臨時搭起的帳棚中安置，而大殿內卻在賣茶葉的奇特景象。這個奇特的景象說明了宗教在中國大陸目前的尷尬處境，以及中國大陸地方政府修復廟宇發展觀光圖利的真實動機。

本項出國計畫書原訂達成之預期效益及其達成情形。

- 1.出席「國際人類學與民族學聯合會第16屆（2009）世界大會」，瞭解民族學及人類學各領域之發展情形。達成情形：透過各場地專題會議及會議資料順利達成，並透過參與大會舉辦之兩項學術考察，初步瞭解雲南少數民族之情形。
- 2.參與「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題場次發表論文一篇。該專題場次預計有七十篇論文發表，可瞭解當前兩岸及世界各地客家研究之情況。達成情形：此項效益順利達成，並與多位大陸客家研究學者交流。
- 3.該次發表之論文，將連同本子計畫（「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、

中港及後龍四河流域為範圍之跨學科研究」子計畫二十三「後龍河流域義民信仰調查研究」)之其他研究成果,於本年度結束前收入該整合型計畫「信仰研究群」之出書計畫,列為其中一章。達成情形:順利發表論文,配合四溪計畫將繼續完成出版計畫。

4. 本次會議在雲南大學召開,將藉此機會拜訪雲南大學民族學系。申請人在九十六年七月參加上海大學舉辦之「第四屆宗教社會科學研究國際研討會」時,曾與雲南大學民族學系沈海梅教授相識,今年四月沈海梅教授來台出席東海大學舉辦之兩岸宗教研究研討會,也曾提到七月份此項會議時將會見面,可請其代為安排拜訪雲南大學民族學系,瞭解其學術研究情形,並商討未來學術合作交流之可能性。達成情形:與沈海梅教授及雲南社會科學院蕭霽紅研究員會面交流,雖未能參訪雲南民族大學人類學系,但參訪真慶觀也瞭解到目前雲南宗教政策之情形。並獲蕭霽紅教授贈書《雲南道教史》,此項會面並談及未來學術合作之可能性。

### (三) 心得

此次參加「國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會」有以下幾項心得。

(1) 會議規模龐大:此項會議與會學者人數眾多,中國大陸官方極為重視此項會議,不但學術界動員,官方從中央到地方都高度動員。本項會議原本預定去年暑假舉辦,因為和北京奧運時間靠近而被要求延後舉辦,其原因則在於本項會議也高度官方動員支持,因此不希望和北京奧運相互衝突以免分散力量。在前往可邑村的途中,不但市區內道路全部交通管制,高速公路上也全部淨空,十幾部車組成的車隊一路在高速公路上暢行無阻,下了高速公路後的縣道、鄉間小路也都是全程交通管制,為了是讓與會學者的車隊更安全通行。這種接近元首級的高規格待遇,說明了中國大陸官方高度重視此項會議。

(2) 收穫豐富:此行除了順利發表論文之外,也透過專題會議中其他學者發表的論文,瞭解到目前兩岸學者以及東南亞學者客家研究主要關注的研究主題和方向,也和多位客家研究重要學者有機會直接交流,並且和大陸主要客家研究機構嘉應學院、贛南師範學院以及廈門大學等,建立連好的關係,有助於日後學術交流與合作。

(3) 考察少數民族:中國除漢族外,一共有56個少數民族,而雲南省就有26個少數民族。透過參觀雲南民族博物館以及可邑村的考察,對雲南少數民族有了初步的瞭解。尤其值得一提的,是少數民族納西族的象形文字東巴文,目前不但引起學者注意和研究,在雲南民族村裡,也展示一些從東巴文發展出來的飾品和版畫創作,深受觀光客喜愛,也可以說是文化創意的一種表現。未來如有機會實地到雲南西部考察納西族,當會更有收穫。

(4) 瞭解中國大陸宗教政策:雲南省當地政府為了發展觀光而修復真慶觀,卻惹來和道教協會的爭議。中國各地政府修復廟宇乃是為了發展觀光收入,在此之前已有所聽聞,但為了增加收入而讓商人將神明(真武大帝)掃地出門,倒是這次親眼見識到。當然,道教協會目前還是很弱勢,這個爭議還是會有圓滿結果,可能還不是很容易。

### (四) 建議事項

(1) 學術會議和學術考察結合:中國大陸舉辦學術會議,習於結合學術考察,可加深與會者對當地社會的瞭解。未來國內如舉辦大型國際學術會議,可適當安排相關學術考察。

(2) 加強客家學術交流:目前兩岸客家研究方興未艾,透過學術交流可增進客家研究發展。大陸由於有許多地區保有完整的客家文化特色,有利於進行各項田野調查與客家社會研究,而台灣則在文化產業、社區營造、公共政策等方面有較多發展,在學術上可相互借鏡。

附錄一：

「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議議程

## “解读客家历史与文化：文化人类学的视野”会议议程

Interpretation of Hakka History and Culture in Anthropological View

时间：7月28—29日      地点：云南大学文渊楼206

2009年7月28日

### 开幕式

时间：08：00—08：25

主持人：邱国锋（嘉应学院副校长）

主办单位致辞：程 飏（嘉应学院院长）

嘉宾代表致辞

### 主题演讲

时间：08：30—09：00

主持人：程 飏

演讲人：谢 剑

演讲题目：从人类学看客家研究的新趋向

A Preliminary Study on the New Trend of Hakka Studies  
in Anthropological Perspective

**第一场：专题演讲**

主持人：邓晓华

时间：09：00—10：25

演讲人	论文题目	与谈人
吴庆洲	客家建筑仿生象物的营造意匠研究	谢重光
黄贤强	客家人物的历史书写与文化记忆 ——梁辉个案研究	陈秋坤
刘阿荣	多元族群竞合与文化永续 ——以台湾的客家社会为例	杨彦杰
房学嘉	关于传统婚姻的另类思考： 以粤东梅州为考察重点	谭翼辉

说明：每位演讲人 15 分钟，每位与谈人 5 分钟，开放讨论 5 分钟

10：25—10：40

照相 茶歇



## 第二场：客家综论

主持人：黄贤强 与谈人：许怀林

时间：10：40—12：00

主讲人	论文题目
谢重光	客家文化的中原情结与草根本色
张英明	“石壁”——客家人的原乡图腾
罗勇	客家——民族融合的“活化石”
周雪香	中原文化与客家文化
熊守清	解读广西客家的特点
罗美珍	我的客家文化研究综述

说明：主讲人每人10分钟，与谈人15分钟，开放讨论5分钟。

12：00—13：00	午餐 茶歇
-------------	-------

## 第三场：语言与文学

主持人：林晓平 与谈人：罗美珍

时间：13：00—14：30

主讲人	论文题目
徐云扬	梅江客家话语音系统及语音性质的研究
罗肇锦	客语核心词与缅彝语的特殊渊源探
邓晓玲	客家话与畬语身体部位词汇的对比分析——兼谈畬客语言接触
李蕙心	梅县客家话的声调
曾令存	《留余堂试草》与客家历史人文
张应斌	歌谣的起源及其人类学意蕴——从梅州都市山歌说起

巫小黎	20 世纪初客家人对基督教的接受——以张资平小说与传记为案例
说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。	
14: 30—14: 40	茶 歇
<b>第四场：民间信仰</b>	
主持人：傅仁坤 与谈人：王琛发	
时间：14: 40—16: 00	
主讲人	论 文 题 目
张佑周	闽台客家民间信仰的传承及变异
林本炫	台湾苗栗客家义民信仰的探讨
林秀昭	台湾北客南迁高雄市的开发与义民爷信仰之研究
刘大可	闽台客家地区的民主公王信仰
杨彦杰	从祖先到神明——闽台「东峰公」崇拜之研究
吴炆和	台湾屏东客家鸾堂信仰初探
说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。	
16: 00—16: 10	茶 叙

<b>第五场：区域社会史</b>	
主持人：罗勇 与谈人：罗肇锦	
时间：16: 10—17: 30	
主讲人	论 文 题 目
房汉佳 林韶华	嘉应人在海外的迁移、适应和融合

肖文评	明清乡村士绅与客家社会文化变迁——以粤东大埔县白墩村为中心的历史人类学研究
黄志繁	宗族、商镇发展与“客家”文化的创造——清代上犹县营前圩的个案研究
钟晋兰	文本的真实与历史的真实——以客家妇女的再嫁为分析对象
夏远鸣	清代粤东对台湾的移民——以石窟河流域为例
张俊峰	“泉域社会”——历史时期山西汾河流域汉人社区的文化类型

说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。

17: 30—17: 40	茶 歇
---------------	-----

### 第六场：家族文化

主持人：刘道超 与谈人：刘大可

时间：17: 40——18: 50

主讲人	论 文 题 目
许怀林	江州“义门”陈氏大分家——文化在交流中发展
刘焕云	台湾客家人之宗族意识与原乡意识——以苗栗刘姓土朝园宗族为例之实证研究
陈瑛珣	客家家族中的人造血缘家庭结构——以闽粤古文书为依据
吴贤俊	祖上有德，后裔有福——分析比较客家李氏闽杭始祖李火德与来台始祖李德万庇荫子孙的“德”
曾建元	客家曾氏的形成——以曾氏族谱为中心的考察

说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。

18: 50—	晚宴 晚休
---------	-------

2009 年 7 月 29 日

### 第七场：文化遗产与展示

主持人：巫小黎 与谈人：刘阿荣

时间：08：00—09：20

主讲人	论文题目
邓晓华	客家文化走向世界的网络平台 ——客家数字博物馆的设计与建设概述
小林宏至	再次考虑“福建土楼”的学术表征 ——关于“福建土楼”和“祠堂”的学说的分析
孙台义	台湾客家传统民宅构造之研究
孙燕	文化遗产理论视野下的客家博物馆建设
宋德剑	近代梅州体育文化发展变迁研究
熊青珍	客家妇女服饰色彩与青花瓷色调美的共性审美特征
说明：主讲人每人10分钟，与谈人共15分钟，最后开放讨论5分钟。	
09：20—09：30	茶歇

### 第八场：民俗文化

主持人：陈英珣 与谈人：杨彦杰

时间：09：30—10：50

主讲人	论文题目
刘道超	民间信仰中蕴含的族群交往规律之文化人类学探析 ——以广西客家社神崇拜为例
傅仁坤	台湾土地伯公文化之研究：以美浓地区为例
柯佩怡	台湾六堆人的文化延续、演变与儒家祭祀仪式的社会意义——以仪式与音乐为例
河合洋尚	重新探讨“风水”的概念范围：客家景观建设下的环境知识
林晓平	客家禁忌与客家文化
邹春生	祈丰与禳灾：略论赣闽粤边区客家族群巫术救灾的农耕习俗
说明：主讲人每人10分钟，与谈人共15分钟，开放讨论5分钟。	
10：50—11：00	茶歇

### 第九场：传统社会文化与产业

主持人：张应斌 与谈人：张英明

时间： 11：00—12：20

主讲人	论文题目
邓文龙	台湾客家文化产业的建构刍议：以美浓客家小镇为例
赵翠	祭祖对构建和谐社会的作用——以福建石狮市蔡氏家族祭祖为例
沙仁高娃	人类学视野下的客家传统文化与旅游产品链的转化
谢小康	梅州地区客家文化与乡村旅游的融合
唐兆民	客家家教文化与梅州廉洁教育长效机制的研究
杨小玲	论少数民族媒介形象与传播框架

说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。

12：20—13：20	午餐 茶歇
-------------	-------

### 第十场：区域社会史

主持人：曾令存 与谈人：张佑周

时间： 13：20—14：50

主讲人	论文题目
陈秋坤	帝国边区的客庄聚落——以清代屏东平原为中心，1700-1890
陈运星	台湾台中县东势镇大茅埔之研究
萧盛和	一个由多元族群文化形成的南台湾客家聚落—吉洋庄
周琍	清代粤赣两地的客家盐商与宗族建设
周荔祯	客家修谱现象研究
郭真义	胡曦对梅州客家方志学的贡献
许婧	造纸与客家族群经济

说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。

14：50—15：00	茶歇
-------------	----

## 第十一场：族群与客家

主持人：房汉佳 与谈人：黄志繁

时间： 15: 00—16: 30

主讲人	论文题目
王琛发	国殇：隐藏在马来西亚九皇信仰背后的洪门天地会意识
横田浩一	民俗宗教的文本与表象：以潮汕地区三山国王信仰为例
洪馨兰	台湾六堆弥浓地区之“外祖敬拜”与族群边界
金裕美	由刺绣布鞋构成的社会关系与意识——以三江侗族自治县的富禄客家与林溪侗族为例
稻泽 努	族群认同与民俗文化——以汕尾沿海客家为例
蔡文高	从二次葬看客家先民的南迁与文化融合
梁洪生	从“归德”到“客家”——江西奉新“客家”认同史料与田野考察
说明：主讲人每人 10 分钟，与谈人共 15 分钟，开放讨论 5 分钟。	
16: 30—16: 40	茶 歇

## 圆桌讨论会暨闭幕式

时间： 16: 40—18: 15

主持人：薛访存

引言人：王琛发、邓晓华、许怀林、刘阿荣、刘焕云、刘锦鸿、  
吴庆洲、吴炆和、张佑周、陈秋坤、罗肇锦、罗美珍、罗勇、  
杨彦杰、徐云扬、黄贤强、黄志繁、谢剑、谢重光、蔡文高、  
房学嘉

说明：引言人每位 4 分钟，自由发言每位 2 分钟。

18: 15—	晚餐 晚休
---------	-------

## 附錄二

報告人「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議發表之論文

### 台灣苗栗客家義民信仰的探討\*

林本炫

台灣，聯合大學客家研究學院  
經濟與社會研究所副教授

#### 摘要

義民爺信仰是台灣客家人的重要信仰，因為客家文化運動所引發之爭議，以及客家研究之興起，有關義民爺信仰的研究近年來大量增加。這些有關義民爺信仰的研究為數不少，但是爭議也不少。這些爭議有些涉及到學術上的，有些是運動層面的，有些則是學科上的差異。這些爭議環繞在史觀的差異，義民究竟是義還不義？有些爭議在於義民並非只有客家人才有，義民爺信仰也並非客家人所專屬。在這些爭議之中，本文作者觀察到一個現象，亦即，在客家人不斷抬高義民爺神格的同時，苗栗地區的客家人士一再強調苗栗的義民信仰和目前較受到注意的新竹義民信仰，有很大的不同。而這個不同，究竟是在什麼方面呢？其間又代表怎樣的意義？

本文以苗栗縣的七座義民爺信仰廟宇為研究對象，透過田野觀察與訪談，以及各種鄉鎮志書寫，所呈現出來的苗栗縣義民爺的神格，以及神格的多樣性與其變遷。所採用之理論架構，主要是 David Jordan 和渡邊欣雄等人類學者，所提出的，華人信仰主要由「神、鬼、祖先」三者所構成，而三者又會動態變化的觀念。而主要的問題意識則在於，儘管客家菁英份子不斷抬高義民爺的神格，但一般的民眾如何看待義民爺？其間有沒有矛盾存在？研究方法上，本文採取的是義民爺廟宇的田野調查資料、廟宇相關管理人員和一般民眾的訪談、鄉鎮誌相關記載的文本分析。

本文的初步結論是，在庶民的日常認知裡，「義民爺」所包含的對象眾多，指涉內涵具有歧異性。而苗栗縣七座不同的義民爺廟宇，因為「義塚」內原本收埋對象之不同以及香火多寡，因此民眾有不同的神格認知。

關鍵字：義民信仰、義民爺、苗栗、神格

---

\*感謝行政院客家委員會補助。本文為政府科技預算「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四溪流域為範圍之跨學科研究」大型整合型研究計畫之子計畫二十三「後龍溪流域義民信仰調查研究」之部分研究成果。

## 一、前言

自從十年前國民中學《認識台灣》教科書撰寫者，將義民爺說成是和大眾爺、有應公一般的「孤魂野鬼」，因而引發客家人的強烈抗議之後（楊鏡汀 1998），有關義民爺信仰的研究即大量增加。有關義民（爺）信仰的研究為數不少，但是爭議也不少。這些爭議有些涉及到學術上的，有些是運動層面的，有些則是學科上的差異。有些爭議環繞在史觀的差異，以此論辯義民究竟是義還不義。有些爭議在於義民並非只有客家人才有，義民信仰也並非客家人所專屬。

最大的爭議，則在於義民爺究竟是神還還是好兄弟一類的孤魂野鬼。這些爭議，或多或少都牽涉到族群的因素。義民爺信仰對於客家人來說，具有重要的宗教與文化意涵，甚至於是客家社會文化運動的精神象徵。但除了族群因素之外，從宗教研究的角度來看，在一般客家民眾心目中，義民爺究竟是怎樣的神格？一般菁英份子和普通民眾之間，對於義民爺的神格是否存在著差異性？這些都是亟待釐清的問題。

另一方面，目前有關義民爺信仰的研究，多半以新竹枋寮義民廟為研究對象，也有一些是以平鎮和楊梅的義民廟為研究對象，而以苗栗義民廟為研究對象的論文則極為少數。最常聽到的說法是，苗栗的義民爺信仰和新竹的義民爺信仰很不一樣。那麼，苗栗的義民爺信仰和新竹的義民爺信仰究竟有什麼不同？瞭解苗栗的義民爺信仰對於理解整體義民爺信仰有什麼幫助呢？本文即是以苗栗的七座義民爺廟宇為研究對象，以此探討苗栗義民爺信仰的獨特性和多樣性，並由此理解義民爺神格動態變遷的相關因素。

在研究方法上，本文從鄉鎮志相關記載的分析，廟宇的田野調查資料，包括沿革誌、農曆七月義民爺祭典與中元普渡期間的參與觀察，對相關廟宇管理人員訪談等，探討苗栗縣七座義民廟的義民爺神格及其差異。參與觀察時間是 2007 年和 2008 年的 8 月份（農曆 7 月），訪談廟宇相關人員的時間則從 2007 年 8 月開始，一直持續到 2008 年 9 月份。另外蒐集了苗栗縣七座義民爺廟宇所在鄉鎮的鄉鎮志，進行相關內容之分析，比較不同鄉鎮志對於義民爺廟宇的記載和分類是否有所不同。最後就這三類資料之分析所得，加以相互比較推敲，探討苗栗縣七座義民爺廟宇中，義民爺神格之差異所在及其相關因素。

## 二、文獻探討



在討論相關文獻之前，必須先對「義民」和「義民爺」這兩個相關名詞進行定義和釐清。在信仰上，「義民信仰」和「義民爺信仰」指稱的對象，都是歷史上死後受人祭拜的義民，以及相關的宗教儀式和信念。而「義民」一詞，則可以指稱歷史上的現象，也就是曾經存在於歷史上，為了保衛家園鄉土起而抵抗戰鬥的一群人，也可以指稱這類在戰鬥中死去者，而「義民爺」則是指在這類戰鬥中死去而後受人祭拜者。因此「義民」不具有神格，「義民爺」才可能具有神格，因而有人主張應該應為「義民爺信仰」而非「義民信仰」。名詞的辯正也許無關宏旨，但我們可以看到，有關名詞的混淆，也出現在文獻的爭論中。另外，埋葬戰死義民的，稱為「義塚」。有的義民廟有義塚，有的沒有，義塚和義民廟之間的關係如何，也是值得探討的課題。

當年國民中學《認識台灣》此一課程之教科書，將義民爺定位為孤魂野鬼，而引起許多客家人士的抗議，黃榮洛（2001）為文批評其為有計畫侮辱客家人的行動，並以仇德哉與林富士的文章為主要批評對象。林富士（1998）早先的文章則認為：

義民究竟是義或不義，忠或不忠，完全取決於評斷者的身份與立場。我個人認為，能在戰亂之際，起而執干戈以衛家園、清黨的人，的確可以說是英雄，也可以說是對其鄉土、親人有忠有義，至少不應予以譴責。不過，我也不認為所有的「義民」都值得我們歌頌或崇敬。根據目前既有的研究成果來看，『義民廟』絕非客家地區特有的產物；其次，「義民廟」所祭祀的「義民爺」也不限於協助滿清政府「平亂」，保鄉衛國而壯烈犧牲的客家人；第三，將「義民爺」和「有應公」、「萬善爺」相提並論，指其本質為「無名無主的孤魂」，在宗教學上並無不當；第四，對於「義民」的評價「可以有多重而歧異的看法」。

這一段話的前半部，說的是歷史上的「義民」，認為義或不義取決於評斷者的身份與立場。後半段則說義民廟並非客家地區才有，而義民廟所祭祀的義民爺則不限於客家人。這個意思似乎是說，因為義民廟和義民爺都並非客家人所獨有，因此將義民爺和「有應公」、「萬善爺」相提並論，也就不是在侮辱客家人。同時又說義民爺的「本質為『無名無主的孤魂』，在宗教學上並無不當。」此說忽略了神格的動態發展，而說「對於『義民』的評價『可以有多重而歧異的看法』。」則似乎意指對於「歷史上的『義民』的評價」，決定了對「當今『義民爺』神格的評價」，而對於歷史上義民評價的多重而歧異

，則又決定了對義民爺神格的不同認知和主張。後面這兩句話的重點在於，義民爺的神格是在「本質上」已經決定的，而對歷史上的「義民」的評價，則又決定了對此後「義民爺」神格的評價。在這裡，混淆了「義民」和「義民爺」。

對此，黃榮洛認同第一、二點，但是他認為客家人說的義民爺是限於客家人的，不關焉他族群的。當時的新竹縣長林光華（2001）亦為文批評將義民爺視為孤魂野鬼的論述。楊鏡汀（1998）則從歷代志書探討義民神格被貶的經過。在此之前，劉還月（1999：228）也認為義民爺的神格，應屬有應公之類的戰死孤魂，「在福佬地區，蓋個規模稍具的小祠供奉算是不錯了，但是客家人非但不肯承認義民爺的神格類於有應公，還不斷的刻意提升，其中尤以1987年的九獻大禮最為特殊，依照《客家風雲雜誌》的說法，經過『九獻祭祀大禮之後，義民爺是正神陽神，不再是陰神了！』」。陳運棟（1994）認為福佬人雖亦崇祀義民爺，但是並未將之視為正神，而是類比為有應公與大眾爺一般，只有客家人特別崇祀，常定期舉行公祭，衍化出客家人獨有的「義民節」。

羅烈師（2006）的〈台灣枋寮義民廟階序體系的形成〉一文，避開此種二元紛爭，深入討論客家社會的深層宗教意識。他認為枋寮義民廟的階序體系始於無主恐慌，此恐慌有兩種，一是對別人死後無主而生的恐慌，一是對自己死後無主所致的恐慌，對治無主恐慌之道唯有使亡者有主，亦即將抽象的亡魂具象為神主牌，如此便能接受祭祀，安享蒸禮。他認為神位、祿位與調位的階序體系藉由神聖空間的創造與分割，賦予階序使眾人皆有主，而這就是枋寮義民信仰的奧秘。所謂無主即是亡者沒有神主牌，或是其名諱沒能記載在神主牌位上，所以就無法在歲時祭儀享用蒸禮，換句話說即死後無後人祭祀，這在漢人社會乃是成為孤魂野鬼的主因。

有關義民爺神格的論辯，一部份則轉向歷史上的「義民」究竟是「義」或「不義」。因為義民信仰多半集中在新竹枋寮義民廟，這種論辯尤其聚焦在朱一貴事件、林爽文事件中的義民角色問題。相對於從國家史觀的論述，認為朱一貴、林爽文等人乃是「起義」、「革命」，而義民乃是打壓這些起義、革命，莊吉發（2001, 2006）從清代台灣「會黨」和社會治安的角度，認為林爽文事件乃是屬於會黨動亂，因此「客家義民為了保境安民，抵抗會黨的焚搶客家莊，奮不顧身、慷慨赴義，留下了許多可歌可泣的動人故事」。劉妮玲（1989）則是從清代台灣民變事件討論諸如義民的源起、義首、以及義民的正、負面功能，認為義民挺身而出，乃針對游民之擾亂治安，製造社會騷動而起，因此不論亂民或義民，皆與忠奸或政治法統問題無關，其認為義民之於清代台灣民變的主要性質，乃在於其所展現的社會

性意義基於民族性或政治性。

而社會學者蔡彩秀從清代外來異族國家性質，指出用後世的「民族主義」觀點解讀義民和林爽文事件的關係是沒有意義的。因為「在一個沒有社會集體意識的社會中，個體的生存利益顯然是社會行動的最高指導原則。」「由於國家沒有足夠兵力來維持社會治安，再加上吏治的敗壞，更使得絕大多數的社會成員必須仰賴地緣和血緣團體來維繫自己的基本生存。」(2004: 11-12) 陳春聲(2006)則指出所謂「義民」，其實為清代朝廷用以對民間社會進行分類的一種方法，而「義民」甚至成爲一種身份和象徵。因而義民對於清代社會而言乃是，所有的族群都在利用「義民」這一特定的身份標誌和信仰象徵，在地域社會資源和權利的分配中爭取更大的利益。而郭維雄(2006)則以在六堆黃衰領導的義民爲研究對象，探討林爽文事件時南部客家義民軍，說明六堆義民軍爲清代最先常軌化的義民組織。

以上這些研究探討的是歷史上的義民，義民和不同族群之關係，以及義民在地方社會和治安維護上的角色。直接探討義民爺神格的，大約只有鄭志明(2006)的論文。鄭志明從「境」的概念出發，以「鬼境」和「神境」的對照，「鬼祭」和「神祭」的對照，指出「義民廟的祭典是從鬼祭出發，以神祭結束，包含著豐富鬼祭和神祭的文化內涵」。而祭典的安排，則有從鬼祭轉向神祭的安排。這是一篇少數能夠指出義民爺信仰多重性的研究論文，但是缺乏足夠的田野資料做爲證據。而范振乾(2006)則從社會運動的觀點，探討客家文化社會運動和義民信仰的關係，並指出以義民信仰作爲客家文化社會運動的精神象徵，所面臨的若干問題。

義民爺信仰的研究既然已經成果豐富，要有所突破，必須在資料、方法與理論架構三方面，至少一方面有新的角度。本文以苗栗縣義民廟爲研究對象，在方法上除了田野調查資料之外，也訪問了義民廟相關的人士和民眾，同時分析了義民廟所在各鄉鎮志資料。在理論架構方面，本文將過去種種有關義民爺神格的主張，稱爲「本質論」，也就是認爲神格是本質生成的，一個神明的神格在此一神明「誕生」、「形成」之時，就已經在本質上命定。有關義民爺神格的爭論，其實很大部分和此種神格的「本質論」有關。

事實上，華人社會中，神格的出現有許多來源，包括「泛靈論(萬物有靈論)」(animism)、民族起源神話(如黃帝公孫軒轅崇拜)、宇宙論(如「玄天上帝乃因自然天象而形成之神格」、母性崇拜、厲鬼崇拜、(有德有功的)歷史人物崇拜等。其中，有德有功的歷史人物何以在死後能夠受人崇拜並進而具有神格，乃因其德行或事功反映了漢人社會的集體意識，而在崇拜這些歷史人物的同時，其實就

是類似社會學家涂爾幹所說的，是在崇拜集體意識或者社會本身。(Durkheim 1965) 此外，這不但牽涉到漢人社會中的人／神關係思想，也就是說，人和神的關係是神性內在論 (immanent)，人和神之間沒有絕對的鴻溝存在，而非如西方的超越論 (transcendentalism)，而且和神格的動態發展有關。然而，有德有功的歷史人物雖然死後能夠成神，或者以其他方式而成神者，未必是一旦成神之後，就具有目前所普遍認知的神格，而是逐步發展出來的，其中最明顯的例子是媽祖和關聖帝君 (恩祖公)。

媽祖在第十世紀最初受人崇拜時，只是個小神，至十二世紀已經成為華南地區重要的女神信仰 (Watson 1985: 293)，而且還曾經遭受官府取締。其後解除禁止崇拜的禁令，並歷經數百年各朝代皇帝敕封，最後才到達「天妃」、「天后」的至高神格。(蔡相輝 1984) 媽祖的神格之所以能夠提高，除了皇帝的敕封之外，宗教的內在邏輯，香火鼎盛，也就是祭拜的人眾多，也是一個關鍵因素。或者也可以說，兩者是相互影響的，官方的提倡一方面促進神格的提升，另一方面也只是回應民間的期待和壓力。(Watson 1985: 293) 這是一種神格動態發展的觀點。

既然人和神的關係是內在性而非超越性的，那麼人怎樣可以變成神呢？人類學家 Arthur Wolf (1974) 和 David Jordan (1972) 都主張華人社會的信仰體系主要由神、鬼和祖先三者構成，而神格的動態發展觀點則以日本學者渡邊欣雄集大成。渡邊欣雄 (2000) 將華人信仰體系中此三者的關係進一步統整和系統化，其有關神、鬼、祖先三者動態變化的模型可以用圖 1 來表示。

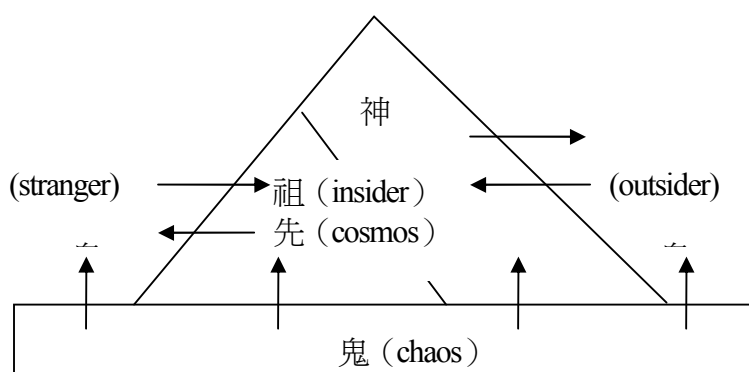


圖 1：鬼的變化的動態模式 (引自渡邊欣雄 2000: 135))

在圖 1 裡，人死為鬼，死後有人祭祀者為祖先，無人祭祀之亡靈則為鬼。死後而能獲得超越血緣關係以外的祭祀者，則可以成神。神和祖先的區別，在於「神是擁有特定的社區或與其權能相適應的周圍鄉村內一群恆常的信仰者的，祖先則擁有以男子為核心，包括其妻子們及其父系的子孫。但是，

鬼卻沒有這樣特定的對應者，若說的極端一些，那麼，在人們一方並沒有尊崇鬼的『義務』」（渡邊欣雄 2000：132）而渡邊欣雄認為，雖然西方人類學者指出漢人社會的信仰由神、鬼、祖先三者所構成，但是他說：「鬼並不是與神和祖先處於同地位的理论性的存在，有證據表明它是由於變化而能夠變成神和祖先的。可以說漢族具有不同於西方神學的動態性的民間神學。我想有不少西方學者，以令人驚異的精確性來談論漢族的民俗宗教，他們雖意識到但卻又忽視了的正是其宗教的動態性。」（頁 113），「鬼是一種變化或轉生於神靈世界的存在。鬼可以是『神』，也可以是『祖先』。相反的變化，也是可能的。」（頁 114-115）

然而，儘管有這個分類，在神、鬼和祖先之間，「即使是同一種祭祀對象，關於它究竟是神、是鬼還是祖先，人們在認識上也常有不一致的時候。」（渡邊欣雄 2000：128）而他引人類學者 Robert Weller 和 Emily Ahern 的說法指出，人們在對待低等級的神時，雖然可能使用相適應的金紙，但是在祭場和供物方面，卻像對待鬼一樣處置。低等級的神，被人們認為是類似於鬼的下層邊緣神。（頁 128）而在各種分類械鬥、抗日運動、與原住民的爭鬥以及種種內戰而去世的亡靈，有些遺屍山野，有些則在祠廟之內享受祭祀，成為等同於神的存在。而近年有些「有應公廟」和「義民廟」則陸續被合祀，並定期舉行有組織的祭典，表明因陣亡而去世的志士們，是很容易被尊崇為「神」的。不過，儘管如此，人們在志士們的牌位面前，有的認為他們的亡靈為神，有的則相信他們是鬼。（Harrell 1974：204-206。引自渡邊欣雄 2000：頁 130）

事實上，這種對信仰對象的不一致詮釋，普遍存在於漢人的廟宇裡。（Weller 1985, 1987）而在漢人社會的宗教信仰體系裡，同神異稱和異神同稱是常有的現象，並且同一個神明會有好幾尊神像，如同一座媽祖廟裡會有大媽、二媽、三媽等神像。此外，不同廟宇的同一個神明彼此之間，也有高低之分，如過去大甲鎮瀾宮媽祖到北港朝天宮進香「回娘家」<sup>1</sup>。那麼，同一個神明，是否也可能有不同的神格呢？以下則將從渡邊欣雄此種動態發展的觀點，探討苗栗地區義民爺的神格問題。

### 三、鄉鎮志如何書寫義民爺？

苗栗縣七座義民廟分佈在苗栗市、頭份鎮、三灣鄉、大湖鄉、獅潭鄉，這幾個鄉鎮都有鄉鎮志，

---

<sup>1</sup> 雖然大甲鎮瀾宮的媽祖神像是到北港朝天宮謁見「聖父母像」，所以稱為「回娘家」但以下級神像對上級神像，靈力較低的廟宇對靈力較高的廟宇的意味。

鄉鎮志撰寫者對於義民廟和義民爺的書寫，某種程度可以反映一般看法。

《苗栗市志》中的宗教信仰部分，將義民爺和大眾爺、有應公分開敘述。其中有關義民爺的部分如此敘述：「義民爺在本質上與大眾爺相近，皆為無祀孤魂，不過異於大眾爺的是，義民爺多為抵禦抗清起事者，尤其是指朱一貴、林爽文等事件，或分類械鬥、漢番衝突、抗拒土匪陣亡之民勇，死後將其屍體集於一處，建廟祭祀稱為義民廟」（黃鼎松 2005：369）。此處雖然將義民爺和大眾爺分開敘述，並不放在同一類裡，但仍認為兩者本質相近，皆為無祀孤魂。而除了在朱一貴、林爽文事件中死難者之外，一般在分類械鬥、漢原衝突、抗拒土匪陣亡之民勇，死後集中收埋祭祀的稱為義民廟。如此一來，「義民爺」所指並非僅止於朱一貴、林爽文事件中死難者。如果鄉鎮志撰寫者的觀念代表一般人的觀念，那麼前述文獻探討中所探討的「義民爺」，顯然就比一般民眾所認知的要狹義得多。而如果義民爺指的並非僅只是朱一貴、林爽文事件中的死難者，而包含其他事件中的死難者，那麼所謂的「義民或不義之民」的爭論，似乎就是另外一個問題了。

頭份鎮的義民廟規模很大，香火鼎盛。然而，《頭份鎮志》中有關義民爺的描述，也和苗栗市志相差不多，而且該志把義民爺放在和大眾爺、有應公同一類的位置。頭份鎮志這樣描寫義民爺：「義民爺與有應公同樣地都是無緣鬼魂，不過義民爺是死於平亂的鬼魂而已。死於平亂的這一類的鬼魂，也稱為「忠勇公」。」（陳運棟 2002：488）所謂的無緣鬼魂，就是和社區民眾沒有血緣、淵源的陌生鬼魂，只不過義民爺是死於平亂，至於平什麼亂則沒有清楚的界定。稱為「忠勇公」，此處「公」的稱呼又更接近「有應公」。

大湖鄉有大湖昭忠塔義民廟和南湖護安廟兩座義民廟，但《大湖鄉志》不但把義民爺放在和有應公相同的類別裡，而且只簡單地交代「義民爺是死於平亂的忠魂」（大湖鄉志編纂委員會 1999：677），這裡用了「忠魂」而不是「鬼魂」或「孤魂」，但是平了什麼亂，則同樣沒有交代。林文進的《草莓王國大湖鄉》一書，則有較多的描述：「義民爺是死於平亂的忠魂。也稱為義民公，或尊為褒忠義民爺，本鄉祭祀的義民爺，是開拓大湖時與原住民抗拒陣亡之民勇，及開基南湖時先民黃南球為感念新竹地區先烈陳紫雲等組織義民軍，赴義捐軀助官兵殺匪，其忠義為國犧牲之忠靈。」（1996：97）。同樣說「義民爺是死於平亂的忠魂。」但是更特定地指出本鄉的義民爺，是和原住民戰鬥陣亡之民勇，以及開發南湖時助官兵殺匪捐軀之義民軍。這裡的義民爺和朱一貴、林爽文事件同樣完全沒有關連。

三灣鄉有三元宮暨褒忠祠以及五穀宮（陪祀義民爺牌位）兩座廟宇和義民爺有關。《三灣鄉志》將

之列為忠義崇拜，與孤魂崇拜分開敘述，並指出「義民爺為死於平亂的褒忠烈士。」（陳運棟 2005：507）。義民爺不是孤魂或鬼魂，而是「烈士」。更靠近內山地帶的獅潭鄉，有護安廟為收埋與原住民衝突死難者，並且黃南球親自到新竹枋寮義民廟分香。但《獅潭鄉志》則記載：「義民爺又稱『義民公』，台灣所祀的義民都是死於助朝廷平亂，地方族群械鬥，以及漢人山胞衝突事件的人物，其中以客籍人士為多。」和前面《苗栗市志》一樣，指出「義民爺」的三種主要指涉對象，但同時又說「有應公或稱萬應公，百姓公與大眾爺、義民同為無祀孤魂，是死於刀兵、天災、刑禍、戰鬥、凶死的厲鬼。」（曾桂龍 1998：109-110）再次把義民爺和有應公、大眾爺放在一起，認為是「無祀孤魂」。

由以上五個鄉鎮的鄉鎮志記載可以看出，除了苗栗市志提到朱一貴、林爽文事件之外，其他四個鄉鎮志鮮少提到和朱一貴、林爽文事件的關係，而只籠統提到死於助官府平亂。除了苗栗市義民廟之外，苗栗縣幾座義民廟的祭祀對象，都和朱一貴、林爽文事件沒有關連，主要是在分類械鬥和漢原衝突中喪生者，對於內山開發地區來說，尤其是漢原衝突中喪生者。苗栗人常說的，苗栗的義民爺信仰和新竹的義民爺信仰很不一樣，指的是否就是這一點？

#### 四、塚、廟和義民爺

如上所述，在苗栗縣地方公廟中，以義民爺為主神的廟宇共有六座，分別是苗栗市義民廟、頭份鎮義民廟，大湖鄉的大湖召忠塔義民廟和南湖護安廟，三灣三元宮暨褒忠祠，獅潭鄉護安廟，另有一座供奉義民爺但並非以義民爺為主神（三灣五穀宮），合計共七座<sup>2</sup>。其中廟旁原本有「義塚」（或「塚」）的共有四座，有義塚的原因卻不甚相同。

苗栗市義民廟之義塚在該廟後方，收埋的是林爽文事件中陣亡者。林爽文事件後清廷對鄉里以「懷忠」、「效忠」、「褒忠」等里名匾額降旨給村莊以示旌獎，竹塹區獲「褒忠」里名匾額者有二，一是塹北六張犁莊（今新竹縣竹北市東平里六家）後建褒忠亭於枋寮莊。另一在塹南貓裏莊（今苗栗市北苗里），乃於乾隆五十五年建褒忠亭於中興莊，後由各地民眾尋覓陣亡義民屍骸 64 具，集中安葬於此。（彭富欽、謝發萬 1998：6-8）苗栗市義民廟是苗栗縣七座義民廟當中，唯一和林爽文事件有直接關連，其祭祀對象也是直接獲得朝廷褒揚者。

<sup>2</sup> 關於這七座義民廟的成立經過可參看黃尚燿、張民光（2005），其祭祀圈和祭祀組織則可參看本文作者另一篇文章（林本炫 2007）。

大湖昭忠塔義民廟創建於清同治九年（1870），由當時的墾戶吳定新等人籌建，祀奉拓墾時期喪命殉難的鄉勇、墾戶，原廟址在現大湖下坪田中，俗稱「下廟仔」，每年中元節是該廟最熱鬧的時候，原由該鄉吳、葉、陳、謝四姓鄉民輪流祭祀。林秀幸認為此廟所奉之義民爺，是屬於此四大家族拓墾過程中所犧牲的隘丁或墾佃。（林秀幸 2005：24）

隨時日推演，拓墾家族的衰落已無法獨立負責整個祭祀活動，現乃由大湖鄉北六村之鄉民共同輪流祭祀，義民廟管理委員會主辦。日治時代日人將平番死難之士兵也併入該廟宇和先民合祀，改爲大湖神社。1943 年日本政府以該廟址不適爲由，強行將該廟遷到富興村八寮灣（現今）大湖第一公墓入口側旁邊，因地理位置偏僻而人跡罕至。1947 年地方人士倡議遷廟，因與規定不合不被政府允許，鄉人即在忠烈祠（原爲日人之神社，台灣光復後改爲昭忠祠）西南端山下另建義民廟，1952 年廟宇完成後卻無法申請核可。爲使政府批准義民廟，使義民得到應有之尊崇，地方人士乃倡議將與大湖淵源極深的羅福星等人之遺骸，由台北「叛民墓地」掘出，奉厝於義民廟，然後行文政府機關將「義民宮」改名爲「昭忠塔」，終獲核准設立，從此眾多義民遺骸共祀於大湖昭忠塔義民廟。後來在 1981 年間成立大湖昭忠塔管理委員會，並於廟右側興建一座七層樓之納骨塔，香火日漸鼎盛，1989 年乃決議通過，回復廟名組織爲大湖鄉義民廟管理委員會。（大湖鄉志編纂委員會 1999：631-2）由以上敘述可知，大湖昭忠塔義民廟原先祀奉拓墾時期喪命殉難的鄉勇、墾戶，而後有日本士兵，以及後來羅福星骸骨。而當年鄉民爲使義民廟申請通過，找出了羅福星骸骨合葬，提升義民廟之地位。

內山開墾史中死亡的鄉勇、墾戶很多，依據一般民間信仰習俗，若死者是「羅漢腳」，往往會成爲無後人祭拜的孤魂野鬼，若是被原住民出草砍去頭顱者，則連有子孫者都不敢祭拜了。黃卓權提及一段田野口述資料，顯示與原住民衝突而死亡者，在民間信仰中所面對的遺憾處境，

這無頭鬼是很可憐的！不能入族譜，不能入家神牌，甚至子孫都不敢爲他立墓碑；屍體大都就地埋葬，頂多放個石頭做記號，連子孫都不敢來拜。爲什麼呢？因為怕無頭鬼認不出親人，又怕『番仔』會施用巫術，害怕這位無頭鬼會妨害親人，結果落得有家歸不得，變成一個永遠的孤魂野鬼。以現在的觀點來說，等於是把他在這個世界上徹底消失掉了。（2005：6-12）

南湖護安廟於清光緒三年（1876）年由黃南球所發起，選定位於南湖二塚處，創建廟名爲護安祠，所奉祀者爲黃南球拓墾時期與原住民爭戰死亡或無後代子孫收埋者，廟旁原本亦有「義塚」，後來已遷往竹橋萬善祠。光緒四年廟宇竣工之後，翌年在南湖地區經常發現幽靈作祟等怪事，爲祈求地方民



眾安寧，故發起舉辦中元普渡祭典，地方始獲平靜，事後地方仕紳乃訂定每年七月二十六日為中元普渡日，由大湖鄉南湖六保輪值舉辦。<sup>3</sup>目前竹橋萬善祠為公墓裡收葬無主骨骸之處，該村長及許多民眾並不知道從護安廟遷葬義民骨骸之事。護安廟遷葬義民骨骸至竹橋萬善祠的意義，可推論為當地人士認為義民骨骸就是好兄弟，當該入主萬善祠，這與許多該地居民的訪談說法一致。(97/08/28 田野資料)

獅潭義民廟和南湖護安廟同為黃南球拓墾時期所創建，因開墾時期常有原住民出草，傷亡頗多，地方不寧，黃南球特於 1907 年間親往新埔枋寮義民廟，恭請義民爺香火在開墾事務所內奉祀（即本廟現址），從此神威顯赫、地方安寧。（黃卓權 2004：291-2）而三灣三元宮暨褒忠祠據《三灣鄉志》提到，為清光緒三年三灣鄉永和山拓墾先民廖雙龍之長孫廖雙元，自新埔義民廟請回褒忠義士頭顱<sup>4</sup>，所築成的義塚，復於 1929 年興建褒忠祠。（陳運棟 2005：523）

由以上幾座苗栗縣義民廟成立的過程可以發現一個現象，苗栗縣有「義塚」的義民廟，除了苗栗市義民廟是先見亭而後蒐集骨骸合葬之外，幾乎都是先有埋葬遺骸的義塚之後，才逐漸形成義民亭、祠或廟，而後才至新埔枋寮義民廟分香。與內山開發關連最深的大湖義民廟、大湖護安廟與獅潭義民廟，其各自從枋寮義民廟分香的時間，分別是同治年間、光緒年間以及日治明治年間。江金瑞認為在清代與日治時期的分香動機，與開墾環境的挑戰有關，如原住民的反擊、疾病傳染，視英勇善戰的義民爺為保護神，且與清代民變所陣亡的義民事蹟無關連（江金瑞 2005：40），應該是合理的推論。

## 五、訪談資料中的義民爺

前述鄉鎮志的分析，顯示《苗栗市志》對於義民爺的書寫，是有別於苗栗縣其他各鄉鎮志的書寫。從實際的訪談所得到的訊息而言，義民廟之委員、管理人員、地方人士對於義民爺的看法也是分歧的。

有關神格的問題，在苗栗市義民廟現任主委的心目中，認為所謂「神明」有兩種，一種是玉皇大帝所賜予，另一種則是皇帝所賜予，此兩種神格當然也有所差異，一般來說，玉皇大帝所賜予的神格較所皇帝賜予的神格高，而義民爺雖然是亡魂，但祂經由乾隆皇帝冊封為神，因此主委及副主委皆認

<sup>3</sup> 參見 2006 年護安廟管理委員會自印手冊。

<sup>4</sup> 依據漢人習俗，身首異處是極難接受之事，更何況是如此對待值得尊敬之義民遺骸。此處姑依照鄉志之記載。

為義民爺是屬於神明而不是好兄弟、有應公之類。而由於王爺及關公是屬於玉皇大帝所賜予，因而其神格會比義民爺來得高，義民爺相較於王爺或是關公當然也就不同。<sup>5</sup>

頭份義民廟總幹事認為其實義民爺就像關公、媽祖等，祂們以前也是人類，是因為過世後祂們的一些偉大事蹟，在大家心目中有了令人尊敬的地位，因而才奉為神。同樣的，義民爺也是為了保衛家園做了一些偉大的事蹟，因而才被人們奉為神。所以，在苗栗市義民廟裡，大人還是會帶著小孩、甚至剛出生的小孩來祭拜。這位受訪者認為義民爺是一般平民百姓去打仗，位階大概和將軍差不多，是小捕頭，而王爺是有受封的，不能和媽祖或王爺相提並論。並且將軍和王爺他們都有姓氏，義民爺是不知姓名的。這一點很值得注意，似乎意味著義民爺因為不知其姓氏，因此限制了其神格。

大湖昭忠塔義民廟之廟公則指出，地方民眾認為其實義民爺就和好兄弟一樣，但凡是對地方有點貢獻的，民眾就稱義民。大湖昭忠塔是一座納骨塔，擺放村民祖先靈骨，又有拜萬善爺，因此通常只要來拜自己祖先的人，也都會祭拜義民爺，而給義民爺的金香和給萬善爺的是一樣的。村民將義民爺視為好兄弟是很自然的，比較符合一般俗民之認知。這位廟公又說，平時，大湖的北六村和苗栗縣的人，除了普渡時會來拜，還有在過年、掃墓時，會先拜地藏王菩薩，再拜義民爺，再去祭拜祖先，過了這些時候就很少人會來拜拜。而前面這段話也點出了，在本地民眾的認知裡，「義民」的包含對象是很廣泛的。

南湖護安廟幹事則認為義民爺是陰的，就是在未成神以前也是人，是死後受人尊敬才變為神，而現在也將祂視為神來祭拜，像一些媽媽帶小孩的也都會來拜。即便是死後受人尊敬變為神，在這位幹事的心目中依舊認為是「陰」的。栗林村為南湖護安廟的輪值村莊之一，其村長指出，竹橋萬善祠為公墓裡收葬無主骨骸之處，但該村長並不知道從護安廟遷葬義民骨骸之事。護安廟遷葬義民骨骸至竹橋萬善祠的意義，可推論為當地人士認為義民骨骸就是好兄弟，當該入主萬善祠，這與許多該地居民的訪談說法一致。另外，護安廟普渡儀式主法者為徐道士一家，該道士平時負責大湖鄉村民的喪葬儀式，普渡亦由其負責主法，可見大湖該地居民基本上將普渡、義民、萬善祠、無主骨骸、喪葬儀式視為同一組概念範疇。

獅潭義民廟的廟祝則在訪談的過程中，認為義民廟是屬陰的廟，雖然是乾隆皇帝所敕封的，但其

---

<sup>5</sup> 這裡所說的兩種神明，其實就是一般民間觀念裡的「先天神」和「後天神」。至於王爺和關公是否是「先天神」則是另外一個問題，在此只是反映出受訪者對於義民爺神格的認知和比喻。雖然如此，即便是苗栗市一般民眾對於義民爺的神格認知當然也會有差異。

與好兄弟相近，因此附近居民只要有帶小孩的人或是孕婦等都不會前來祭拜。

表 1：苗栗縣各義民廟受訪者對義民爺神格的說法

廟名	受訪者	說法
苗栗市義民廟	主委	神
	義民祠總幹事	神
	一般信徒	修道好的好兄弟
	附近居民	有一點像，非完全一樣
頭份義民廟	總幹事	位階大概和將軍差不多
大湖昭忠塔義民廟	廟公	好兄弟
南湖護安廟	幹事	陰神
獅潭義民廟	廟祝	好兄弟
三灣三元宮暨褒忠祠	無	
三灣五穀宮	辦事員	好兄弟

上述各義民廟受訪者的訪談內容，大體上可以摘錄如上的表 1。表 1 中的受訪者數量雖然不多，而且並非隨機抽樣的受訪者<sup>6</sup>，但是從這些主要是廟宇管理人員的訪談中可以看出，除了苗栗市義民廟和頭份義民廟之外，其他幾座廟宇的受訪者幾乎都認為義民爺是屬於陰的，和有應公、萬善爺同屬一類。這些訪談資料，如果加上這幾座義民廟的成立歷史，以及其（「義塚」）所收葬對象來看，似乎有一些線索可循。這七座義民廟大體上可以分成三類，第一類是苗栗市義民廟，第二類是頭份義民廟，第三類是大湖昭忠塔義民廟、南湖護安廟、獅潭義民廟等五座。<sup>7</sup>

苗栗市義民廟因為有林爽文事件中的「義塚」，並且直接受到皇帝的匾額褒獎，因此祭祀的雖然是戰死的英靈，但已經具有神格，同時也獲得廟宇管理人員和民眾的認知。頭份義民廟本身沒有「義塚

<sup>6</sup> 作者在九十七年五月至六月間，曾經在苗栗市透過學校系統，發出並回收將近兩千份問卷，分析發現，一般民眾對於義民爺神格的認知，主要可以分為三群。這部分的研究成果將在另一篇論文中發表。

<sup>7</sup> 黃尚隆、張民光（2005）根據苗栗縣各義民廟的來由，也分成三類，每一類的包含對象也和這裡的三類一致。

」，而是從新竹枋寮義民廟分香，直接接取新竹枋寮義民廟已經具有神格的義民爺香火，加上位處都市化程度較高地區，香火鼎盛，管理人員傾向於認為義民爺是和將軍一樣的神格。而大湖昭忠塔義民廟、南湖護安廟、獅潭義民廟等廟宇，雖然有自己的「義塚」，但這些「(義)塚」並非受到皇帝「褒忠」的林爽文事件平亂陣亡者，而是大湖、獅潭等地，地區性開墾過程中的死難者。同時由於位處偏遠，香火有限，因此雖然透過分香而接取了新竹枋寮義民廟的香火，仍然無法擺脫被認為是有應公的格局。

另外，由於中元普渡和義民爺的祭拜是同一天，因此也往往讓人以為中元普渡是在「普」義民爺。而從田野觀察來看，不論苗栗縣的哪一座義民廟，雖然是在同一天，但是祭拜義民爺是在上午，而祭拜「好兄弟」則是在傍晚。這正符合渡邊欣雄所說，「祭鬼的禮儀，是從傍晚（下午 4-5 點）開始舉行的。這是因為與神和祖先（牌位）是明神、陽界的存在相對，鬼則是幽界、陰界的存在。」（渡邊欣雄 2000：118）因此，即便義民爺和好兄弟的祭拜在實際上有區別的，但常常被誤以為中元普渡是在普渡義民爺。又由於「構成『鬼節』祭典儀式的祖先崇拜和祭鬼這兩方面的禮儀，在這種意義上，它們都是相對應的。」而「『鬼節』大體上由敬好兄弟的『祭鬼』和祭鬼之前舉行的祖先祭祀所構成」（頁 117）而祭拜好兄弟之前的祭祀義民爺，倒像是祭拜好兄弟之前的「敬祖公」。但在實際上，由於苗栗地區義民廟通常也是客家地區的「大廟」、「公廟」，因此為中元普渡的主辦廟宇，也讓這種意象混淆不清。

## 六、結論

義民爺神格可能本來就具有多樣性，而且在眾多義民廟當中，每個地區義民廟的義民爺，其神格發展經歷不同的歷史過程和空間樣態。這一方面是因為在庶民的日常認知裡，「義民爺」所包含的對象眾多，指涉內涵具有歧異性，從林爽文、朱一貴事件的陣亡者，到械鬥死亡、漢原衝突的死難者都有。而不同的義民爺廟宇，因為「義塚」內原本收埋對象之不同，香火多寡，因此民眾有不同的神格認知。不同義民廟的義民爺，其神格提升也經歷不同的過程。

本文以苗栗縣七座義民廟為研究對象，以渡邊欣雄的神、鬼、祖先動態發展觀點為架構，從鄉鎮志書寫、義塚的由來和對象，以及廟宇相關管理人員的訪談，分析苗栗縣義民爺神格及其差異性。研究發現，除了苗栗市義民廟之外，其餘五座義民廟都傾向被認知為陰的，和萬善爺、好兄弟同屬一類

。比較特別的是頭份義民廟，因為廟宇規模較大、香火較盛，雖然在鎮志中被書寫為陰的，但廟宇管理者傾向於認為義民爺是和將軍一樣的神格。苗栗市義民廟因為有自己的「義塚」，而且是林爽文事件中死難者的義塚，所以傾向於認為義民爺是正神。義塚似乎是被祭祀的對象具有神格的重要基礎。然而大湖昭忠塔義民廟、南湖護安廟和獅潭義民廟雖然也都有自己的「義塚」，但因為義塚所收葬者為漢原衝突之死難者，因此即便在向新竹枋寮義民廟分香後，不論是在鄉鎮志的書寫，還是廟宇管理者的訪談，仍無法擺脫萬善爺、有應公一類的認知。

## 參考書目

大湖鄉誌編纂委員會，1999，《大湖鄉志》，苗栗縣：大湖鄉公所。

江金瑞，1998，〈清代台灣義民信仰與下淡水六堆移墾活動〉，台北：國立中興大學歷史研究所碩士論文。

———，2005，〈義民爺信仰之形成與分佈〉，新竹縣政府主辦「義民祭文化學術研討會」論文集，頁 31-54。

林文進，1996，《草莓王國大湖鄉》。苗栗：苗栗縣政府。

林光華，2001，〈他們有主！〉。頁 2-4，收錄在鍾仁嫻編《義民心鄉土情》。新竹：新竹縣文化局。

林本炫，2007，〈台灣客家民間信仰之特色——以苗栗縣義民爺信仰為例〉，發表在（江西贛州）贛南師範學院客家研究中心主辦「客家民間信仰與地域社會國際研討會」論文。

林秀幸，2005，〈大湖鄉北六村的祭祀組織與社群動態〉。《苗栗文獻》18：32，頁 19-38

林富士，1998，〈台灣義民廟與義民爺〉。《文化視窗》5：12-19。

范振乾，2006，〈義民信仰與台灣客家文化社會運動〉。頁 361-410，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。

范國詮、陳雯玲，2001，〈台灣各地義民廟簡介〉。頁 200-223，收錄於蔡榮光主編，《義民心、鄉土情》。竹北市：新竹縣文化局。

郭維雄，2006，〈黃袞「邀功記略」所載清代台灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件使用探究〉。頁 39-80，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。

陳運棟，1994，〈從歷史與族群觀點看義民信仰〉。收入徐正光主編，《客家文化研討會論文集》，台北

：文化建設委員會。

-----，2002，《頭份鎮志》。苗栗縣：頭份鎮公所。

-----，2005，《三灣鄉志》。苗栗縣：三灣鄉公所。

陳春聲，2006，〈國家意識與清代台灣移民社會—以「義民」的研究為中心〉。頁 83-108，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。

莊吉發，2001，〈義民與會黨—新竹義民與林爽文之役〉。收入李鎮邦編輯《義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯》。竹北：新竹縣文化局。

-----，2006，〈從資料檔案看清代台灣的客家移民與客家義民〉。頁 13-39，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。

黃鼎松，2005，《苗栗市志》。苗栗市：苗栗市公所。

黃卓權，2004，《跨時代的台灣貨殖家——黃南球先生年譜（1840-1919）》。中和市：國立中央圖書館台灣分館。

-----，2005，〈內山開墾史的界定及其族群關係〉。《苗栗文獻》18：32，頁 6-12

黃尚燻、張民光，2005，〈苗栗縣境內義民廟設置源起的研究〉。國立聯合大學第一屆「苗栗學：啓蒙、扎根、開創」研討會論文集，頁 185-204。

黃尚燻、劉煥雲、張民光，2006，〈臺灣客家義民廟信仰及其文化意涵之研究〉。國立聯合大學第二屆苗栗學「客家祭典與文化」學術研討會論文集，頁 185-204。

黃榮洛，2001，〈台灣義民廟與義民爺〉。《客家》，第 130 期，頁 39-43。

曾桂龍，1998，《獅潭鄉志》。苗栗：獅潭鄉公所。

彭富欽，1992，〈苗栗義民廟建廟兩百週年記盛〉。《苗栗文獻》7：105-111。

渡邊欣雄（周星譯），2000，《漢族的民俗宗教》。台北：地景出版社。

楊鏡汀，1990，〈從「出土」史料探討新竹枋寮義民廟史〉。臺北文獻直字，92 期，頁 51-66。

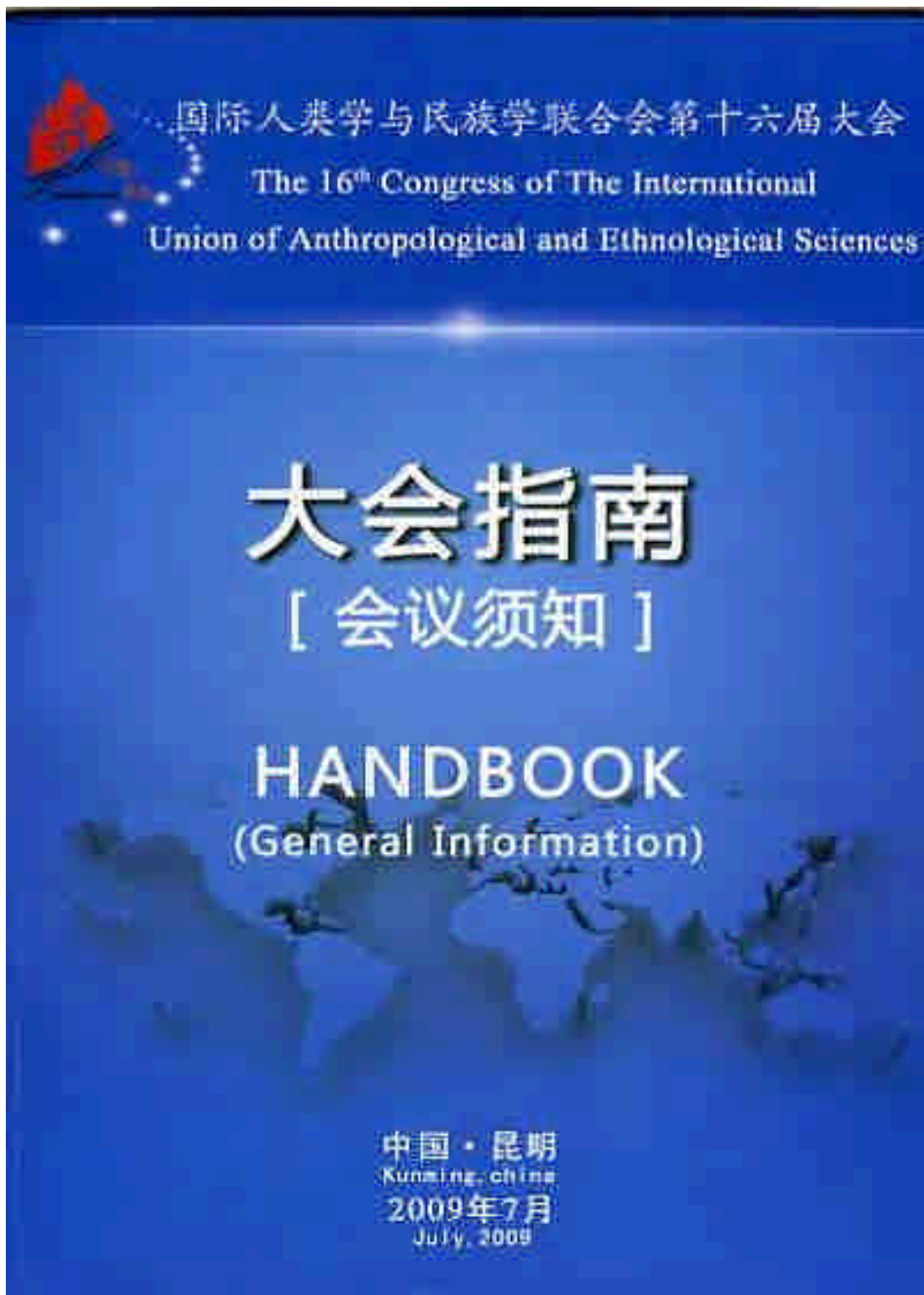
-----，1998，〈義民為何變成孤魂野鬼？從歷代志書探討義民神格被貶的經過〉。《客家》，第 95 期，1998-5，頁 43-6。

蔡相輝，1984，《明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究—清初臺灣政治與王爺媽祖信仰之關係》。台北：中國文化大學歷史研究所博士論文。

- 蔡彩秀，2004，〈以順稱義：論客家族群在清代台灣成爲義民的歷史過程〉。《台灣史研究》11(1)：1-41。
- 劉妮玲，1982，〈清代臺灣民變事件中的義民問題〉。《臺灣風物》32(3)：3-21。
- 劉還月，1999，〈台灣的客家族群與信仰〉。台北市：常民文化。
- 賴玉玲，2002a，〈義民廟的建立與信仰的傳佈〉。《臺灣宗教研究通訊》4：55-86。
- ，2002b，〈楊梅的義民信仰聯庄與祭典〉。《民俗曲藝》137：165-201。
- 鄭志明，2006，〈北台灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉。頁411-434，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 羅烈師，2006，〈台灣枋寮義民廟階序體系的形成〉。《客家研究》，創刊號：97-145。
- Durkheim, Emile, 1965, *The elementary forms of the religious life*. translated from the French by Joseph Ward Swain.  
New York: The Free Press.
- Jordan, David K., 1972, *Gods, Ghosts and Ancestors*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Watson, J., 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T' ien Hou ( 'Empress of Heaven' ) along the South China Coast, 960-1960" . Pp.292-324 in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.) *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.
- Weller, R., 1985, "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan" . *American Anthropologist* 12: 46-61.
- , 1987. *Unities and Diversities in Chinese religion*. Seattle: University of Washington Press.
- Wolf, Arthur P., 1974, "Gods, Ghosts and Ancestors." Pp. 131-182 in Arthur Wolf(ed.) *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

附錄三：

大會相關資料與活動照片



國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會大會會議須知





国际人类学与民族学联合会第十六届大会  
The 16<sup>th</sup> Congress of The International  
Union of Anthropological and Ethnological Sciences

# 大会指南

[ 日程安排 ]

HANDBOOK  
(Schedule)

中国·昆明  
Kunming, China  
2009年7月  
July, 2009

國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會日程安排



国际人类学与民族学联合会第十六届大会

The 16<sup>th</sup> Congress of The International  
Union of Anthropological and Ethnological Sciences

# 大会指南

[ 参会学者名录 ]

HANDBOOK  
(Scholars)

中国·昆明  
Kunming, china  
2009年7月  
July, 2009

國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會參與學者名錄



國際人類學與民族學聯合會第十六屆大會背景介紹與論文摘要光碟片



大會開幕式



「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專  
題會議開幕情形



大會開幕式場地



「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專  
題會議綜合討論情形



「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專  
題會議開幕合照



報告人在「解讀客家歷史與文化：文化人類學的  
視野」專題會議發表論文情形之一



報告人在「解讀客家歷史與文化：文化人類學的視野」專題會議發表論文情形之一



「可邑村」學術考察之一



參觀雲南民族博物館之一



「可邑村」學術考察之二



參觀雲南民族博物館之二：館內收藏之東巴文



「可邑村」學術考察之三



# 附錄四

## 學術交流之學者名片



嘉应学院客家研究所副所长  
国际客家学会会员  
《客家研究辑刊》责任编辑

**宋德剑** 副教授

地址: 广东省梅州市梅松路 邮编: 514015  
电话: 0753-2862892(办) 2351005(宅)  
手机: 13823894698  
E-mail: songdejian@126.com



嘉应大学客家研究院副院长  
《客家研究辑刊》主編者  
美国哥伦比亚大学访问学者  
中国民族学学会理事长  
广东省民族学研究会副理事长

**房学嘉** 教授

地址: 中国广东梅州市 邮编: 514015  
电话: (0753) 2186778 (0), 2862878 (0)  
传真: (0753) 2186778  
E-mail: fangxj@jyu.edu.cn



**嘉應學院**  
JIAYING UNIVERSITY

党委办公室  
校长办公室  
CCP Committee Office  
President Administration Office

**巫春华** 教授  
Wu Chunhua Professor  
Dean

地址: 中国广东梅州 Add: Meizhou, Guangdong, China  
邮编P.C: 514015 传真Fax: 0753-2354276 2369338  
电话Tel: 0753-2186783 2369338 (0)  
手机Mobile: 13502524938 E-mail: dzb@jyu.edu.cn



国际客家学会会员  
《客家研究辑刊》执行编辑  
嘉应学院客家研究所副所长  
嘉应学院客家研究院基地副主任

**肖文评** 博士  
教授

地址: 广东省梅州市梅松路 邮编: 514015  
电话: 0753-2861636 传真: 0753-2186778  
手机: 13543222522 QQ: 515937351  
E-mail: xwenzp@21cn.com xiwenp11@163.com



广东省人文社会科学重点研究基地  
嘉應學院客家研究院

**夏遠鳴** 科研秘书

校址: 广东省梅州市梅松路 邮编: 514015  
电话: 0753-2186779 (办) 传真: 0753-2186778  
手机: 15807537915 E-mail: xym77@163.com

中國大陸嘉應學院客家研究院各教師名片



行政院客家委員會

委員

劉錦鴻

地址：906 屏東縣高樹鄉東興村和興巷17號  
電話：(08)7962158  
傳真：(08)7963218  
行動：0958-217776



台灣  
客家  
委員會

柯佩怡

Mobile：0928936626

E-mail：peipei.koko@gmail.com

世界客屬  
總會理事·經濟委員會委員

邱維河

連絡地址：台灣屏東縣長治鄉中興路530巷1號  
電話：(08)7196277  
手機：0919865011  
大陸地址：廣東梅州市新中路銀宇大廈B棟503號  
電話：(0753)2227665  
手機：15011998665

台灣行政院客家委員會及相關單位人員之名片

黃光成 教授

雲南省社會科學院 研究員  
雲南財經大學 顧問  
昆明市人民政府 參事  
中國民主同盟雲南省委 常委

地址：昆明市環城西路577號  
電話：(0871)3191461 13987666328  
郵箱：hguangch@gmail.com  
郵編：650034

雲南省社會科學院社會學研究所  
雲南省艾滋病專家諮詢委員會委員  
雲南省社會學學會副秘書長

童吉渝 教授 研究員

中國·雲南昆明環城西路577號 電話：0871-4154718  
郵編：650034 0871-4157181  
E-mail:tongjiyu6223@126.com 傳真：0871-4142394  
tongjiyu6223@gmail.com



李東紅 博士 教授

雲南大學社科處副處長

地址：中國·雲南·昆明·翠湖北路2號  
電話：0871-5031623 (公) 13769184061  
電子信箱：dhli66@hotmail.com

雲南省社會科學院宗教研究所

蕭雲虹 副研究員

地址：雲南省昆明市環城西路577號 郵編：650034  
電話：86-871-4154726 (辦) 手機：13888548856  
電子信箱：xiaojih@vip.km169.net  
傳真：86-871-4142394



中山大學人類學系

王建新 教授

郵編：510275 地址：廣州市新港西路135號  
電話：(020)34022008(宅) 13535065555(手機)  
E-mail:hsswjx@zsu.edu.cn

四川省社會科學院客家研究中心主任/研究員

陳世松 教授 碩士生導師

地址：成都市一環路西一段155號 郵政編碼：610072  
四川省社會科學院科研樓B區711室  
電話/傳真：028-87018815 (辦) 手機：13708012603  
E-mail:css028@sina.com shong2000@tom.com

大陸雲南、四川與中山大學學者名片





廈門大學  
人文學院歷史系

周雪香 博士  
副教授

通訊地址：廈門大學人文學院歷史系 郵編：361005  
電話：0592-2181642 13178270192  
E-mail : zhou\_xuexiang@163.com xxzhou@yahoo.cn



廈門大學人類學系

沙仁高娃 碩士研究生

地址：福建省廈門大學人文學院人類學系 郵編：361005  
電話：13948919609（內蒙） 13959204715（廈門）  
E-mail:sarengaowa.good@163.com

廈門大學人類學研究所 教授 博士生導師  
中國人類學會 秘書長  
日本國立民族學博物館 客座教授

鄧曉華 博士

中國住地：廈門大學海濱東區3號樓302室 郵編：361005  
電話：0592-2185357(宅) 手機：13606905912  
電子郵件：xhdeng@xmu.edu.cn



江西財經大學

Jiangxi University of Finance and Economics

人文學院 社會學系

兰世辉

博士

地址：中國·江西·南昌 郵編：330013  
電話：0791-3843212  
手機：13330097287  
E-mail:lantian7673@126.com

江西師範大學歷史文化與旅遊學院

張英明 教授

地址：中國·江西·南昌市紫陽大道99號  
(江西師範大學瑤湖校區)  
郵編：330022 電話：0791-8506793  
E-mail:jxsdzym@sina.com



歷史文化與旅遊學院

客家研究所

廣西師範大學

劉道超 教授  
副所長

地址：廣西桂林市王城 郵編：541001  
電話：(0773)2804985 手機：15907732091  
E-mail:dehliu@mailbox.gxnu.edu.cn  
gllxf23@163.com

中國大陸廈門、江西、廣西等地之學者名片

## 杨周伟

中国人类学民族学研究会 会员  
 大理国研究会筹备组 组长  
 云南大理电视台《大理讲坛》主讲人  
 云南省大理市挖色镇政府 副镇长

电话: 15125174202 13308729575  
 传真: 08722468011 邮编: 671000  
 邮箱: zgyzw1919@sina.com

全國政協委員  
 中國社會科學院民族學與人類學研究所 研究員  
 中國社會科學院研究生院 教授 博士生導師  
 中國民族學學會 副會長兼秘書長

## 何星亮 博士

地址: 北京朝阳区北苑路北辰绿色家园拂林园11号楼2001室 邮编: 10010  
 电话: 86-10-84907873 (H), 13521138933  
 E-mail: hexl@cass.org.cn



## 赵宸君

体育管理学硕士 讲师

*Qiao Chenjun*  
 西藏民族学院

西藏民族学院体育系  
 体育理论教研室

地址: 陕西省咸阳市文汇东路6号 邮编: 712082 QQ: 5554026  
 手机: 13186231582 电子信箱: 5554026@qq.com

广东鲁迅研究会理事  
 中国现代文学研究会会员  
 佛山市文艺批评家协会理事  
 海南师大文学院硕士生导师  
 佛山大学文学院

## 亚小黎 文學博士 教授

校址: 佛山市禅城区江湾一路18号 邮编: 528000  
 电话: 86-757-23318852 手机: 139 299 80501  
 E-mail: wuxiaolifoshan@163.com

Prof. Ong Seng Huat D.Lit. Ph.D.  
 Chief Executive Director  
 wangchenfa@gmail.com  
 H/P: 016-441 7618

王琛發  
 博士  
 執行長



孝恩·文化  
 XIAO EN CULTURAL

www.xiao-en.org

大陸北京、廣東、西藏等地之學者名片

黄贤强 博士  
副教授  
中文系主任



新加坡国立大学中文系  
文学暨社会科学院  
邵氏基金大楼(AS7), 3楼  
文学径5号, 新加坡邮区 117570  
电话: (65) 6516 3900 传真: (65) 6779 4167  
电邮: chshead@nus.edu.sg  
网址: www.fas.nus.edu.sg/chs

---

**房漢佳 博士**  
**Fong Hon Kah Ph D**

古晉惠東安公會名譽主席  
砂拉越清河堂房氏宗親會會長  
砂拉越華人學術研究會會長

---

101, Everbright Park, 3rd Mile, Penrissen Road,  
93250 Kuching, Sarawak, Malaysia.  
Tel / Fax : 082-456985 Email : fonghonkah@yahoo.com

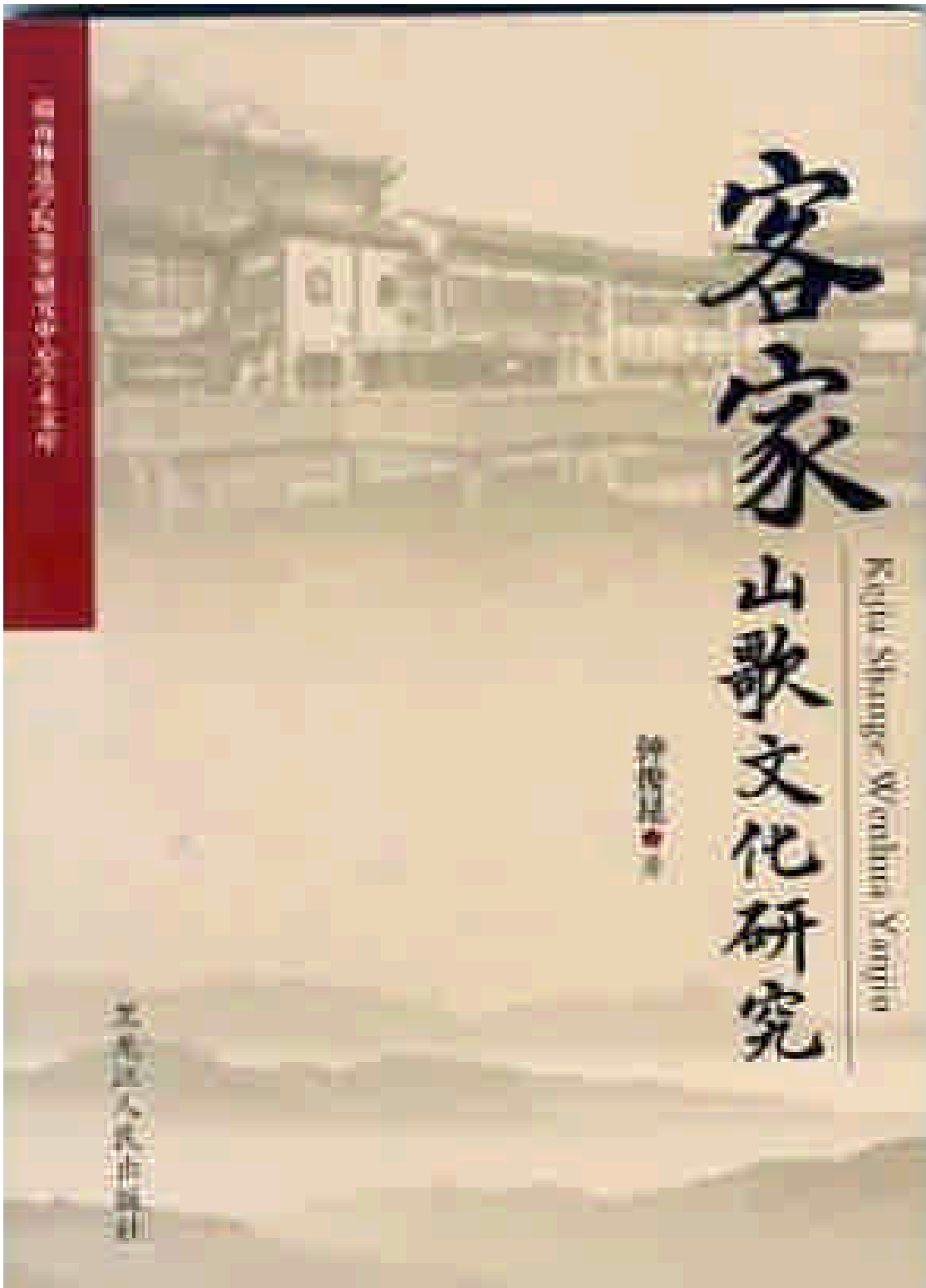
新加坡大學中文系主任與馬來西亞學者名片

附錄五

大陸學者贈送之專書



房學嘉著，《粵東客家生態與民俗研究》



鍾俊昆著，《客家山歌文化研究》

昆明道教院藏書 主編：楊守誠

# 云南 道教史

YUNNAN  
DAOJIAOSHI  
雲南道教史

雲南大學出版社

蕭齊紅著，《雲南道教史》

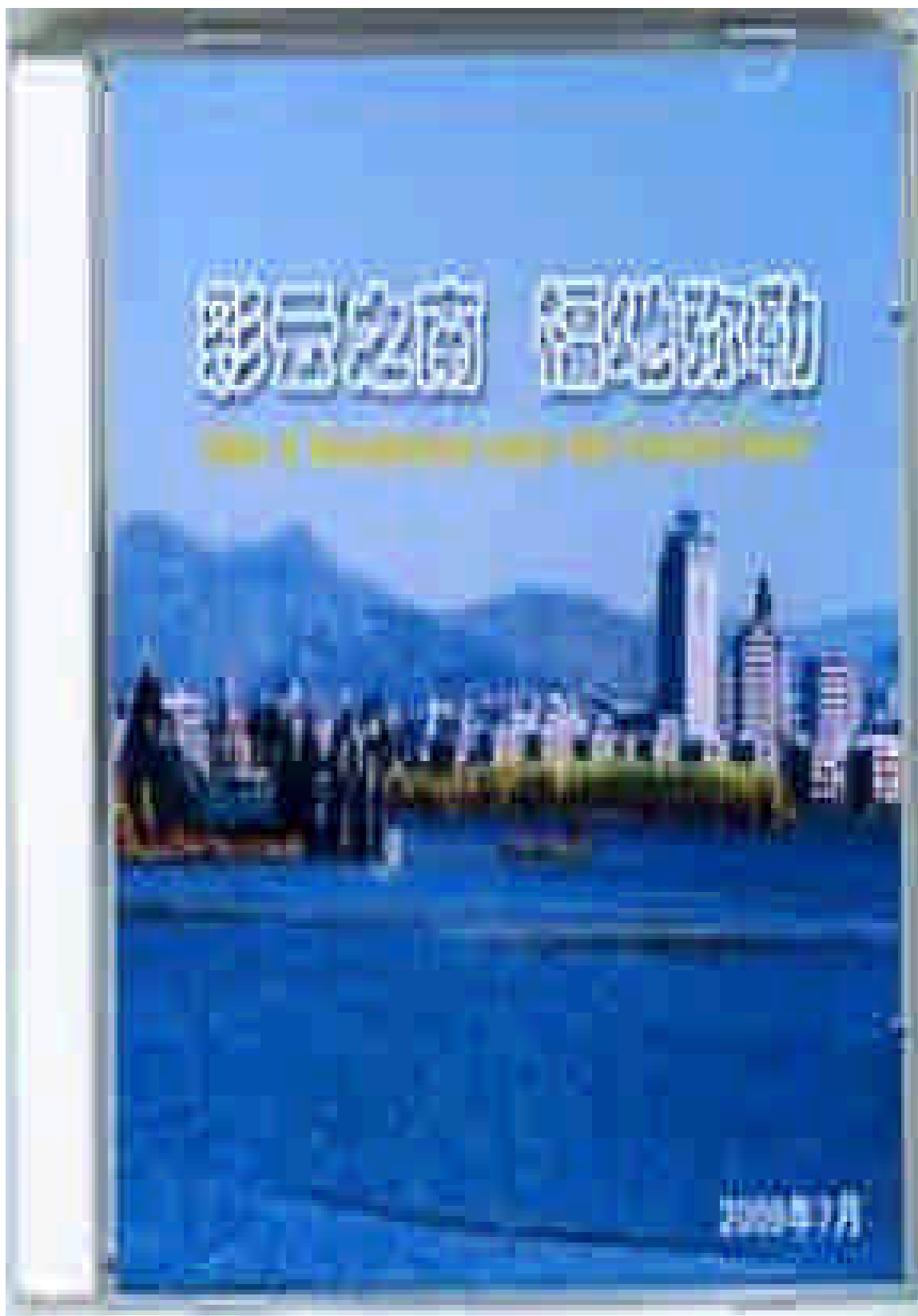




2009年1月雲南民族創刊號

附錄六

學術考察資料



2009年7月「彩云之南 福地弥勒」之光碟片



# 阿細跳月的故事

*The Legend of Ase Tsumi Yue*

林良編繪 段世明譯



中國美術出版社

阿細跳月的故事

弥勒彝族

# 阿细人

The Yi Ethnicity in Mile  
the A' xi



弥勒彝族阿细人

附錄七

參訪真慶觀資料及照片



道法自然

愿善天下人

同沾法喜

共结仙缘

中国道教协会理事  
云南省道教协会副会长  
昆明市道教协会会长  
昆明市政协常委  
昆明市真庆观主持

全真

袁至兑 道长

地址: 云南省昆明市拓东路82号真庆观道观  
电话: 0871-3194819 13888285345  
传真: 0871-3194819

雲南省道教協會副會長袁至兌道長名片



真慶觀袁至兌道長



真慶觀大殿內賣茶葉之情形



真慶觀主神被請出大殿外之情形



與真慶觀袁道長合影



與真慶觀袁道長座談之一



與真慶觀袁道長座談之二



袁道長現地解說之一



袁道長現地解說之二