

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：97-0399-05-0301-23

執行期間：97年01月01日至97年12月31日

計畫主持人：林本炫

共同主持人：

計畫參與人員：康素華、劉憶芳

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：**(請勾選)**

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 七 年 十 一 月 三 日

從民眾日常生活角度看義民信仰的發展與演變

中文摘要

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。目前有關義民爺信仰的研究，主要還是從歷史研究的角度，爭論義民在臺灣歷史的定位，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，對義民爺信仰有不同的解讀。從宗教信仰的角度，探討義民爺信仰的神格，一般客家民眾如何看待義民爺信仰，參與義民爺信仰的情形等，仍然有研究的必要。

本研究主要採取 David Jordan 以及渡邊欣雄的有關華人「神、鬼、祖先」信仰體系的觀念，採取神格動態發展的觀點，探討義民爺的多樣性神格與其變遷。本文從廟宇的田野調查資料、相關廟宇管理人員、一般民眾的訪談、鄉鎮誌相關記載的分析，說明義民爺的神格具有「神」、「鬼」、「祖先」的三重特性，這種三重特性，一方面是因為民眾對信仰本身的多樣性詮釋，一方面和廟宇本身的發展過程有關，而且也與義民爺神格正在動態發展當中有關。

另一方面，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。而苗栗有四座廟宇從新埔義民廟分香而來，但卻依舊無法分享新竹義民廟的神格。同一個祭拜對象，在不同的地域，不同的廟宇，因此而有不同高低的神格認知。

關鍵詞

客家、客家宗教、義民信仰、義民爺、苗栗

英文摘要

In recent years, following with the flourishing developments of Hakka studies, the Yi-Ming Belief is one of the research focuses which is unique to Taiwan Hakka people. The number of essays related to Yi-Ming belief has increased in considerable quantities, which shows the significance of Yi-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 Yi-Ming Belief still mainly proceeds from the historical perspective, debating on the position of Yi-Ming belief in Taiwan history, the historical materials of Hakka Yi-Ming army related to Lin Shuang-wen Incident, even on the discrepant expositions of Yi-Ming belief due to discrepancy of standpoints of ethnic groups. However, starting from the perspective of religious studies, the property of Yi-Ming god, the common recognition of Hakka people on Yi-Ming Belief, and also participating in Yi-Ming belief still need more researches.

This study mainly adopts David Jordan's and 渡邊欣雄's viewpoints of Chinese belief system of god, spirit and ancestor, and the perspective of the dynamic developments of the divinity to explore the divine characteristics and its changes of Yi-Ming belief. This research, based on the field investigations of the temples, the interviews with the managers of the temples and the common people, and the analysis of the contents in the chronicle of the town, suggests that the Yi-Ming god own three statuses of divinity— "god," "ghost," and "ancestor." The three statuses, on one hand, result from the people's various interpretations toward the belief, and, on the other hand, are related to the historical process of the temples' developments and the fact that these divine characteristics of Yi-Ming god are under continuing change.

The common people's perception of Yi-Ming god involves many subjects, which reveal the diversity of it. There are seven different Yi-Ming temples in Miaoli County. Different kinds of unidentified dead persons (Yi-Ming) are buried in the graves beside the temples. There are four temples in Miaoli County whose incenses are shared from the Yi-Ming temples in Hsinchu. However, they did not share the divine characteristics of the Yi-Ming temple in Hsinchu. It is found that one equivalent worshiped subject, in different regions and different temples, has different status of divine characteristics.

Keyword : hakka, hakka religion, I-Ming gods, I-Ming Belief, 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。

貳、研究目的

自從十年前國民中學「認識台灣」教科書當中，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，現在進行有關義民爺信仰的研究，已經不算是新的題目了。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，義民究竟是義還是不義。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正神還是陰神。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象徵標誌。但除了族群因素之外，從宗教的研究角度來看，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。國內近年有關義民信仰的研究，多半從歷史的角度，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

隨著近年來客家學術研究機構陸續成立，有關客家族群的學術研究蓬勃發展，以往少人注意的義民信仰，也有越來越多的學術論文發表。在眾多義民信仰的研究中，主要多從史學下手，主題則包含歷史、族群、社會功能、拓墾、祭祀圈、地方社會、新竹枋寮義民廟、家族與祭典等。

由於義民在台灣歷史上牽涉到閩南族群和客家族群的衝突，以及在清代國家體制下各族群與國家之互動，因此目前為止的研究，多半集中在歷史考證，或者用不同的史觀解釋和義民信仰有關的林爽文事件。例如莊吉發（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去討論諸如義民的源起、義首、以及義民的正、負面功能，其認為義民挺身而出，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，因此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甚於民族性或政治性。而郭維雄（2006）則在以六堆黃袞領導的義民為研究對象，探討林爽文事件時南部客家義民軍，說明六堆義民軍為清代最先常軌化的義民組織。

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。而社會學者蔡彩秀（2004）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。」（p.11-12）

在義民廟本身的研究方面，楊鏡汀（1990、2006）從史料中研究各地的義民嘗，探討其組織、沿革、祭祀與運作。羅烈師（2001）從族群關係的角度，探討何以義民信仰成爲客家族群團結的象徵，另外也以較少人注意到的平鎮義民廟爲對象，探討中壢地區義民信仰的形成及其和媽祖信仰的關係。（羅烈師 2006）賴玉玲（2002a）則是從褒忠亭義民廟的興建、廟產的經營管理、與地方社會的關係，以及祭祀區演變等四個面向，討論義民廟的建立，及其信仰傳布的背景；另外並從楊梅地區褒忠亭義民廟祭典聯庄的發展，討論祭祀聯庄的組織與形成，其以 1998 年的祭典爲例，說明義民信仰下的楊梅地區參與義民祭祀之社會動員情形。（賴玉玲 2002b）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信仰正在經歷轉變的研究論文，不過在不同的客家地區，民眾所認知的義民神格是否有所不同，仍有待探討。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。

由以上的文獻探討可以看出，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，甚至於因爲不同的族群立場，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及其變遷，一般客家民眾如何看待義民信仰及參與義民信仰的情形等，仍然有研究的必要。

另一方面，義民信仰的研究多數以新竹枋寮義民廟爲主角，主要因爲它是全台首座義

民廟，並且，除了苗栗市、屏東、雲林及彰化三座共六座為獨立的非分香廟，其餘皆為分香廟（陳運棟 1994：200-1），對於新竹枋寮義民廟的研究已經非常豐富的研究成果，包括它的祭祀圈、儀式、歷史、族群關係等等，都已經有不錯的成果，所有與義民廟有關的研究幾乎都以新竹枋寮義民廟為對象，這些研究也將提供本研究更進一步追溯義民信仰與苗栗客家族群的關係，因此，本研究範圍不再限於枋寮義民祖廟，而是鎖定在後龍溪流域的苗栗縣各鄉鎮，後龍溪流域目前有七座義民信仰廟宇（范國詮、陳雯玲 2001），這七座義民廟和新竹北埔義民廟的關係如何？在建廟過程、祭典、嘗會、民眾參與等各方面有何不同？苗栗縣內山地區的義民廟皆由新竹枋寮義民廟分香，而不是從行政區域關係更近的苗栗市義民廟分香而來，其原因恐非僅如苗栗市義民廟的幹部所言，「當時的人不知道有苗栗市義民廟！」，或許和交通幹道是南北向的延伸有關。

關於後龍溪流域的宗教信仰與地理空間特性及其社會文化影響相關研究並不多，僅有朱毓慧（1999）對公館鄉平原福德祠之景觀內涵及空間配置的研究；林聖欽（2007）考察新竹、苗栗的長興宮，針對其王爺信仰文化的陸域性格進行探究，該文推論隨著漢人移民由南向北、由海邊往山區移動拓墾，王爺信仰進入農業生產區之後，導致了王爺信仰的海洋性格，漸漸轉為陸域性格為主，這也是一種信仰變遷的研究論述；有三篇是佛教傳統的研究，包括江燦騰（2000）以史學方法討論日據時期臺灣北部客家佛教女性專修道場「弘法禪院」，其地點在苗栗大湖郡獅潭庄桂竹林；林惠玲（2002）關於銅鑼九華山的田野調查報告；以及陳瑤蓓（2002）的〈獅頭山誦經團調查報告〉。

與本計畫較為相關的是林秀幸（2005）對大湖鄉北六村的祭祀組織與社群動態的研究，對大湖鄉北六村的祭祀組織有很詳細的田野觀察，不同於祭祀圈理論研究，其以 Tonnie 和 Durkheim 等歐陸社會學者的社群概念探討祭祀組織和文化，透過社群的範式，討論該區各個祭祀團體的屬性、內涵、互動、整合，她將該區的祭祀組織，如「主祭神」、「廟宇」、「祭祀圈」、「信徒」等名詞，統攝在「信仰序列」的概念下說明它們彼此之間的關係，認為該區域有三種序列是最重要的，按順序分別是「伯公」、「義民廟」和「關帝廟」。然而用詞之改變並無礙於將信仰序列視為祭祀圈。

陳雪娟（2007）以苗栗市義民廟為例所做臺灣客家義民信仰研究，該文亦認為目前義民信仰的研究多集中在新竹枋寮義民廟，其好奇苗栗市義民廟和枋寮義民廟的興建緣由與年代皆相當，為何前者不若後者發展成十五聯庄的跨區域性廟宇？因此其從苗栗市義民廟的歷史著手，並探討該廟的管理方式與祭祀活動呈現的意涵，認為兩廟發展差異的原因有三：一是地方家族的參與程度，枋寮義民廟能發展成跨區域性的祭祀範圍，最主要的原因即是建構在十五個大家族的宗族發展及對義民廟事務的參與過程，苗栗市義民廟則無地方家族組成公號輪流祭祀中元祭典。其二是閩客勢力的爭奪，新埔客家人藉由不斷擴展祭祀範圍以鞏固勢力並與竹塹城內的閩南人爭奪商業利益。苗栗市則因客家優勢，並不需刻意凝聚客家人的力量來擴大祭祀圈，反而是滲入濃厚的伯公信仰。第三是北台灣內山開墾的聯結，苗栗縣除了苗栗市義民廟之外，其他五座義民廟都位於北台內山開墾區內，義民廟的創建者都為開墾內山主要的墾戶，因彼此之間的利益聯帶關係，例如與北埔姜家合作友好，為凝聚開墾區內的客家共識而選擇到枋寮分香。

黃鼎松（1998）通論式的〈苗栗市的民間信仰〉，對整個苗栗市寺廟概況做一簡介，並介紹了苗栗市二十六間廟宇的歷史沿革等；以及（1999）對苗栗文昌祠「開中門」祭聖習俗之探討，文中提到鄉民若得到博士學位或高考及格，將得到「開中門」祭聖之榮耀，為有趣的苗栗客家信仰習俗；潘朝陽（1999）討論苗栗區域的關帝信仰其文教內涵，並提及鸞堂在苗栗的歷史、地理傳布情形，鸞堂恩主公信仰雖非本研究主要焦點，但是在田野過程中發現有南湖義民廟曾經是鸞堂，目前尚有六位鸞生效勞，每遇祭典均會到場協助獻祭禮儀，只是主要的鸞筆已經過世，後繼無人而停止扶鸞相關活動。由以上的文獻檢討可以知道關於後龍溪流域客家族群的主要宗教活動與信仰型態的討論很少，更遑論進一步探討

後龍溪流域之特殊地理空間特性，對後龍溪流域的社會文化、宗教信仰產生影響之文獻，因此，更有待本研究進一步考證之；再則，內山地區的分香義民廟和苗栗市義民廟對義民爺的看法是否有所差異？這些問題也是本子計畫主要要處理的課題。關於苗栗義民廟目前有零星的紀錄（彭富欽 1992），但有系統地研究相對仍少。因此本研究將以後龍溪流域的義民信仰為研究對象，以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。

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，是全鎮的信仰中心，因此是屬於「大廟」性質。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」。義民廟的地域層次唯有實際的加以調查，才能清楚確定。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，黃尚燿、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。

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。

第二個例子是大湖鄉的護安廟，該廟亦主祀義民爺，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，協理各項事務，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，義民信仰之宗教組織，如祭祀圈的範圍與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；甚至為何大湖南六村裡只有南四村為共同的祭祀圈，依據當地受訪者的說法是另外兩村離比較遠，所以要一起舉辦祭祀廟會活動比較不方便。除了地理環境的影響之外，與族群的分佈是否也有關係？另外兩村的族群背景是否與南四村不同？這是本研究好奇的問題之一。

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(底線由筆者所加)：

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。至於「信仰圈」則是祭祀圈向上一層的發展，人們是「志願性」的參與，由於這些位在交通孔道重要位置上的廟宇，一旦其建築完成後，對於何人可以參拜保持「開放」，人們可以根據個人意願進入廟宇從事宗教活動。隨著廟宇的歷史發展，其靈驗性自然與日俱增，加以便利的交通，使得信仰該神祇與投入相關宗教活動者之分佈範圍並不以地緣性的祭祀圈為限。

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。這三項指標並不需要同時共存，即可代表信仰圈的形成(林美容 1990)。

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，本研究擬藉由更深入而全面的義民廟實際田野調查驗證之。另一方面，香火緣起類型亦是本研究關注的項目之一，苗栗縣各義民廟分香成立緣起的神話傳說，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，義民信仰地域化的色彩十分鮮明，其影響有待實際探究之。

岡田謙的祭祀圈理論固然以漢人社群之宗教活動為主要的討論範圍，然而，他卻未能說明祭祀圈的形成與社群之宗教活動之間有何密切關聯。因為在他的觀察敘述中，祭祀圈的形成顯然只和血親、婚姻關係，地理位置有著密切的關係，祭祀圈的最大範圍恰好與通婚聯姻相同，這暗示通婚聯姻才是祭祀圈形成的主因。因此，祭祀圈無寧只能視為社群宗教活動的展現，卻無法證明宗教信仰和活動有強化社群結合的功能。相較之下，信仰圈比起祭祀圈更能藉由宗教因素，掌握漢人社群之宗教活動。三尾裕子的論文〈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〉一文，亦對祭祀圈有相當深入的討論，林美容認為三尾裕子所謂的第一層次圈即是祭祀圈，第二層次圈則是信仰圈，第三層次圈是擴及全台輻射出去的分香子廟，因為三尾裕子的研究對象是番庄達兩百六十餘庄大型區域性祭典組織，和苗栗縣各義民廟的性質差異較大，較不適合援引對照討論之。

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」。於台灣客家的義民信仰或義民廟而言，由於「義民」在神、鬼魂、祖先的定位尚有模糊地帶，不論祭祀圈或信仰圈之理論，應當皆納入考慮，以幫助吾人觀察與理解客家族群此一重要宗教活動的各個層面。

此外，在林美容的其它研究中，則認同岡田謙的研究，認為台灣漢人的村庄，是區域性的宗教組織之基本運作單位，而且這些村庄之間的聯結，固然有宗教方面的元素，但是最主要的特色是族群。來自中國大陸不同地區的族群，是構成這些不同宗教組織的重要分類，其中又以泉州、漳州是最重要的分類。客家人由於屬於少數族群，則視其歷史因素和族群利益，決定聯泉或聯漳，有其歷史因素與族群利益之考量，甚至不能避免融合的趨勢（林美容 1991：352-6）。客家社會文化的特色在於和其他族群互動密切，又保有原來漢族特色，從客家研究的角度而言，深入觀察苗栗縣義民廟是有其必要的，在後龍溪流域的義民信仰圈或祭祀圈裡，最主要的族群是客家人，客家人為多數的祭祀圈和以其他族群為多數的祭祀圈有何差異，是本研究要探討的主題之一；再則，從初步的觀察中發現，有些義民廟的祭祀圈並非以主神來區分祭祀圈範圍，而是以地理環境為主，在該共同的地理環境裡，所有的民間信仰廟宇共享一祭祀圈，例如大湖鄉南四村中的媽祖、五穀王、文昌帝君都與義民爺共享「南四村」這一個祭祀圈。另一例證則是義民廟在春季舉行的慶典常會請附近的媽祖住錫於廟中並為繞境之主神，由此可發現媽祖信仰和義民信仰在客家社群中確實有特別的關連，而這些關連所蘊含的意義則有待進一步討論。

除了祭祀圈與信仰圈的探討之外，本文也擬從宗教學上的「神、鬼、祖先」三者的動態關係，探討義民爺神格的性質與變遷。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論性存在，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。

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『可以有多重而歧異的看法』。

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）亦為文批評之，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）認為從嚴格的態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，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，更重要的是從義民信仰各種面向，例如信徒認知、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信仰的深層意涵。因此本研究擬從渡邊欣雄和 David Jordan（1972）的說法，將漢人民間信仰分為神、鬼和祖先三個系統，從此一架構，探討義民信仰的多樣性。

肆、研究架構與方法

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。以及人類學的參與觀察與田野調查，參與觀察七月份祭祀活動，尤其著重在從日常生活的角度，瞭解一般民眾參與時的宗教認同。根據寺廟管理委員、耆老等之口述記錄，或是一些傳承記錄下來的地方誌，構築各義民廟的歷史與祭祀圈範圍，以及信徒的靈驗感應的訪談記錄。田野調查的目標將分成兩類寺廟，第一類是主祀義民爺的寺廟，如苗栗市義民廟等，第二類是副祀義民爺或有義民爺香火袋的寺廟，如三灣五穀宮等，並需普查境內其他民間寺廟廟宇是否副祀義民爺或有義民爺香火袋。調查內容將包括義民廟所屬庄社的總戶數、總鄰數、總人口數及居民的主要姓氏、主要祖籍等基本資料，並詳述其主祀神、副祀神、隸祀神及神位配置，諸神明奉祀緣起，廟宇的位置，廟宇的管理組織，丁口、題錢、頭家爐主、角頭等祭祀組織，大鼓陣、獅陣、宋江陣、家將團、誦經團、神明會等信徒的志願組織，歷次建廟、修廟、重建、擴建、遷移的過程，演戲、巡境、進香、迎神等祭祀活動，拜斗、安太歲、安光明燈、卜龜儀式服務，童乩、輦轎仔、收驚、改運、抽籤等巫術性的服務，全年廟宇普渡、建醮等所有例行祭典的行事曆，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，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，以及義民信仰和其他信仰之祭祀圈的交疊互動情形。

伍、研究成果與發現

本研究分三個部分討論研究結果如下：

一、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、大湖鄉和獅潭鄉，這幾個鄉鎮都有鄉鎮志，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。如果撰寫鄉鎮志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只是朱一貴、林爽文事件中的死難者，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，都是和朱一貴、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？

二、塚、廟和義民爺

在苗栗縣的地方公廟中，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，大湖鄉的大湖昭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³²⁰。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。

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，改為大湖神社。昭和十八年（1943）日本政府以該廟址不適為由，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。民國三十六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（原為日人之神社，台灣光復後改為昭忠祠）西南端山下另建義民廟，民國四十一年廟宇完成後卻無法申請核可。為使政府批准義民廟，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」改名為「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。後來在民國七十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，民國七十八年乃決議通過，回復廟名組織為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。而當年鄉民為使義民廟申請通過，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」，往往會成為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，甚至子孫都不敢為他立墓碑；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。為什麼呢？

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）

³²⁰ 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）。

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，創建廟名為護安祠，所奉祀者為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，為祈求地方民眾安寧，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³²¹。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³²²，所築成的義塚，復於日治昭和4年（1929）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。

三、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，此兩種的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為義民爺是屬於神明而不是好兄弟、有應公之類。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。³²³

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位置，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

³²¹ 參見2006年護安廟管理委員會自印手冊。

³²² 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。

³²³ 這裡所說的兩種神明，其實一般民間觀念裡的「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。

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。

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，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，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，雖然是乾隆皇帝所嗣封的，但其與好兄弟相近，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 101 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 101。表 101 中的受訪者數量雖然不多，而且並非隨機抽樣的受訪者³²⁴，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

³²⁴ 研究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十二月份高雄中山大學社會所舉辦的另一場研討會上發表。

廟、南湖護安廟、獅潭義民廟等五座。³²⁵

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」，而是直接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是有所區別的，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』大體上由敬好兄的『祭鬼』和祭鬼之前舉行的祖先祭祀」。（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。

陸、計畫成果與自評

一、本計畫第一年預計進行苗栗縣七座義民廟祭祀儀式的觀察，以及廟宇相關人士和一般民眾的訪談。也對苗栗縣義民廟所在的各鄉鎮的鄉鎮志進行相關內容的分析。就此研究方法而言，在第一年的研究計畫都已達到，與原計畫預計之進度相符。同時，也完成了苗栗市一般民眾有關義民信仰的問卷調查將近 1800 份，並進行相關因素分析和集群分析等統計分析。

二、本計畫第一年主要以鄉鎮志分析和觀察、訪談資料完成研討會論文兩篇，其中一篇發表在「第二屆台灣客家研究國際學術研討會」，並指導完成碩士論文一篇，並預計以問卷分析資料部分改寫完成論文一篇。這三篇都適合投稿在學術期刊，其中發表在「第二屆台灣客家研究國際學術研討會」的論文經過修改、審查通過後，將可望結集在專書中。

三、本研究第一年研究成果如上第二點所述，其主要發現在於，在目前從歷史學角度探討義民爺的歷史發展和神格問題，而本研究則從社會學角度探討此一問題。而本研究也從民眾認知的角度，探討義民爺的神格，發現到儘管在儀式中、在各種場合，義民爺的神格地位不斷被提升，但苗栗地區的民眾，對義民爺神格的認知仍然很分歧。此一發現固然呈現出苗栗地區民眾和新竹地區民眾在義民爺信仰上的主要差異，其形成原因有待進一步探討，而這也成為目前義民爺信仰研究上，一個須待突破的重要項目。

四、華人民間信仰的重要神祇，都曾經經歷過神格提升的過程，尤其是由人而成神的所謂「後天神格」，如媽祖和關聖帝君等。而義民爺是當代正在提升神格的神明，可以藉此具體觀察其神格提升過程和動力。雖然台灣社會目前仍不斷有各種神明出現，其中有些神格還在提升中，但義民爺仍然是觀察此一過程的最好例證。關於此一過程和動力的探討，

³²⁵ 黃尚燿、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。

對於華人民間信仰的文化邏輯，將可以有更清楚的釐清和瞭解。

柒、結論與建議

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，其神格提升經歷不同的過程。

本研究以苗栗縣的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。

本計畫第一年主要以鄉鎮志分析和觀察、訪談資料完成研討會論文兩篇，其中一篇發表在「第二屆台灣客家研究國際學術研討會」，並指導完成碩士論文一篇，並預計以問卷分析資料部分改寫完成論文一篇。這三篇都適合投稿在學術期刊，其中發表在「第二屆台灣客家研究國際學術研討會」的論文經過修改、審查通過後，將可望結集在專書中。

本研究第一年研究成果如上第二點所述，其主要發現在於，在目前從歷史學角度探討義民爺的歷史發展和神格問題，而本研究則從社會學角度探討此一問題。而本研究也從民眾認知的角度，探討義民爺的神格，發現到儘管在儀式中、在各種場合，義民爺的神格地位不斷被提升，但苗栗地區的民眾，對義民爺神格的認知仍然很分歧。此一發現固然呈現出苗栗地區民眾和新竹地區民眾在義民爺信仰上的主要差異，其形成原因有待進一步探討，而這也成為目前義民爺信仰研究上，一個須待突破的重要項目。

本研究第二年的研究工作安排，首先，將繼續田野調查工作，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，這些調查工作將繼續在第二年執行，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。

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〉(陳乃蘗譯)，《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：啓蒙、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，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——以台灣平鎮褒忠祠爲例〉。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.
- Watson, J. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T' ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960" . In *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press.
- Weller, R. 1985. Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. *American thnologist*, 12: 46-61.
- , 1987. *Unities and Diversities*. Seattle : University of Washington Press.
- Wolf, Arthur P. 1974. "Gods, Ghosts and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur Wolf, ed. Pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

發表論文：

從民眾日常生活角度再論客家義民爺信仰