

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化碩士在職專班論文

宗教生活與社群建構

-----以寶山鄉下寶山三村的聚落為例

Religious Life and Construction of Community –
The Ritual Organization of Shia-Bao-Shan Villages
in Bao-Shan Township

研 究 生： 羅淑仁

指 導 教 授： 林秀幸 博士

中華民國九十七年七月

宗教生活與社群建構--以寶山鄉下寶山三村的聚落為例

學生：羅淑仁

指導教授：林秀幸 博士

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班

摘 要

本論文將運用社會學的概念和範式，分析和討論一個客家鄉村的祭祀組織與文化內涵，探究社群連結的性質，社群的界線，象徵系統與社群的結合方式，社群的形塑動力等，期望經由多元的視角，豐富社群的概念與內涵，使社群研究的傳統與現代議題有所接合。透過社群的拓墾歷史、宗教儀式活動研究發現，一個區域範圍內可以有多個社群組織的存在，他們的社會連結屬性因各自的需求而不同，有經濟的、地緣的、信仰的…，社群的界線可大可小可重疊，有些社群在歷史過程中，基於經濟的必要性而具有主導的地位，譬如：主神的產生。有些社群因為具有獨特的流動特質，經由分香的方式類生出許多同性質的社群，好比媽祖信仰的傳播，這些社群以象徵為名進行互動、整合和分化，因此保持了界線的浮動性，也就是說，社群是開放的公共空間，透過對象徵物的認同儀式，一個人可以同時分別屬於多個屬性不同的社群。

從一個社會人類學的結構論者的角度來看，社群結構體系的形成，必然是一個由內在的文化社會形式和外在的力量，交互辯證而成的歷史過程，這個形成並不是靜態不變，而是一個仍繼續在繁衍、轉換的暫時平衡。一個社群界線的認定不是隨意，也不會是固定的，它如何被確立、重組、減弱、消失，正是其組成成分以及權力運作的結果。宗教透過象徵物來建立神聖與世俗世界的溝通，經由儀式的過程，體現出集體的意願，同時規則性的重複執行儀式活動可維繫儀式本身的神聖性，透過儀式化的過程，發揮支配整個群體的力量，並產生更大層面的社群形塑動力。

關鍵字：社群，寶山鄉，祭祀組織，客家，象徵。

Religious Life and Construction of Community –
The Ritual Organization of Shia-Bao-Shan Villages in Bao-Shan
Township

Student : Shu Jen Lo

Advisor : Dr. Hsiu Hsin Lin

National Chiao Tung University College of Hakka Studies
Degree Program of Hakka Society and Culture

ABSTRACT

The thesis applies concepts and paradigm of sociology to analyze and discuss the cultural intension in a Hakka ritual organization, investigate the properties of the communication connections, the boundaries of a community, the symbolic system and its way to connect to the community, the motivation to mold a community and so on. Through the project, hopefully we can bridge the traditional and modern issues of the research about the community via a multiple vision, thus enrich the concepts and the content of the community.

Through studying the history of developing a community and religious ceremony, there can be several social organizations in one area and they have different needs, which depend on the properties of connecting to the society such as economical, regional and religious factors. The limit of a community can be large or small, and sometimes they overlap with each other. For the economical reason, some communities may play the leading role. E.g. the appearance of the main god. Some communities may derive from a larger community based on the same symbol with floating character, such as spreading Ma-Zu belief. These communities make interactions, integration, and disunion via emblem, thus keep the limit be floating. Communities are open public area and someone can belong to more than one community through his / her identification to the emblem.

From the view point of constructivism of social anthropology , the formation of the structure of a community must be the result of the interaction between historical process and the archetype of cosmology of the community members. The process is always propagating, transforming to reach a temperate balance. A limit of a community is not recognized freely and it is not firmed. How is the limit identified, unscramble, weaken, disappear is the result of the operation between elements. Religion builds a channel to communicate the holy division and the common customs. Via ceremonies, the group wills are presented. By repeating the ceremonies, the sanctity is kept. The ceremonies become the power to dominate the community and create a larger forming power in the community.

Key Words : Community, Boa-Shan Township, sacred organization, Hakka, emblem

誌 謝

在寶山鄉生活近二十年，上下班都會從新豐宮廟前走過，很少去思考這座廟對當地人們的意義，甚至不曾想過有朝一日，這座廟宇會和我有著如此深切的關聯，然而藉由就讀客家學院的機會，讓我有探究地方宗教信仰和社群關係的動力，並藉此良機為生活近二十年的土地留下人們生活軌跡的文字紀錄。能夠順利完成此篇論文，要感謝的人太多了！首先最想感謝的是我的論文指導教授林秀幸老師，您總是如此細心指導，運用豐富的學識涵養時時引導我前進的步伐，讓我建立研究與生活兩者並重的人生態度，而且您總是可以準確的指正我偏離的寫作方向，無論在田野的調查或文本的分析討論，都來自您的教導與正面的建議，讓我得以在短短的時間內領悟到論文寫作的方法，進而順利完成此論文，非常謝謝您。

此外，感謝莊英章院長的教導，您的博學多聞與和藹可親的學者風範，是我學習的典範；感謝羅烈師老師如導師般，給予我們這班同學關懷與照顧，雖然要求很嚴謹，但是我們能體會您的用心良苦！感謝潘美玲老師、呂欣怡老師、莊雅仲老師、連瑞枝老師等，讓我在客家學院修課的過程中學習到很多研究理論與方法，在此一併致謝。感謝專班助理鍾旻秀小姐，從進入交大就受到您的照顧與協助，謝謝您！感謝我的摯友范振乾先生，在我求學的兩年期間，提供我交通上的極大協助，使我常懷感恩。

本論文田野工作期間，要感謝多位當地前輩的報導，尤其是溫義妹女士、溫振田先生、蘇光漢先生、蕭德貴先生、謝光政先生、宋豐吉先生的協助，使我對寶山鄉三村的祭祀組織運作情況有更深刻的認識；另外，要特別感謝盧維恭先生對論文進度的關懷與慷慨提供族譜的情意，讓我對三村的拓墾和經濟的發展有寶貴的佐證資料；關於新豐宮的史料部分，要感恩於江信雄、江清吉兩位先生的無私援助，不但主動把珍藏多年的珍貴資料無私供與參考，更不忘時時予後學加油打氣；感謝在訪談期間，蔡金宏先生的熱情相助，使我免除奔波之苦！還有許多當地的居民們，謝謝你們的親切與包容！

最後，要感謝陪伴我成長的家人：有你們的陪伴與支持，才有我今日的成就，這份榮耀與喜悅歸功於我最親愛的家人，外子曾艷藤先生陪著我跑田野，可說是備嘗辛苦，還得不時督促進度，扮演良師益友的多重角色，真是感激在心！女兒于庭、曼甄、兒子祺堡也在母親的忙碌中學習獨立，雖然看了心疼，卻也分享他們成長的喜悅。回首自己成長的軌跡，除了感恩父母為我奠下客家文化深厚的基礎，也感謝客家學院諸位老師的教導，我以身為交大人為榮，更慶幸身為客家人！

羅淑仁 2008.07 于新城

目 錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
誌謝	iii
目錄	iv
表目錄	vi
圖目錄	vii
第一章 緒論	1
1-1 研究動機與背景	1
1-2 研究目的	2
1-3 研究方法	2
1-4 論文章節安排	3
第二章 文獻回顧	6
2-1 古典社會學理論	6
2-2 台灣漢人社會社群研究	8
2-3 人類學象徵分析理論	14
第三章 下寶山三村居民之宗教生活	16
3-1 拓墾歷史和祭祀組織	16
3-2 信仰象徵與社會層次	27

3-2-1	伯公信仰.....	27
3-2-2	新豐宮相關之祭祀組織.....	39
3-2-3	三界爺祭祀組織.....	57
3-2-4	寶蓮寺.....	68
3-2-5	福龍宮.....	70
第四章	分析與討論.....	72
4-1	以「爐」為象徵符碼.....	72
4-2	社會生活的實踐.....	74
4-3	社群的動態過程：爐的整合與分化.....	75
4-3-1	伯公祭祀團體.....	76
4-3-2	新豐宮相關祭祀團體.....	77
4-3-3	拓墾家族的神.....	81
4-3-4	寶蓮寺.....	81
4-3-5	福龍宮.....	81
4-4	社群界線的維持.....	82
4-5	社會化與文化建構.....	84
4-6	象徵的採借.....	85
第五章	結論.....	86
	參考文獻.....	90

表 目 錄

表 3.1 下寶山三村伯公祠現況一覽表：	29
表 3.2 新豐宮祭祀組織一覽表	40
表 3.3 各庄與行政區域劃分對照表	41
表 3.4 新豐宮農曆例行祭典活動表：	42
表 3.5 三村地區三界爺祭祀組織對照表	67
附表 3.6 明末至清領時期寶山鄉大事年表	94
表 3.7 「金廣福給墾埔地總表」中有關寶山鄉之墾拓資料表	97



圖 目 錄

圖 1.1 寶山地理位置圖.....	4
圖 1.2 下寶山七庄範圍示意圖	4
圖 1.3 下寶山七庄寺廟相對位置圖	5
圖 3.1 本論文研究地區位置圖	16
圖 3.2 大隘三鄉日據時期行政區劃與聚落分佈圖	17
圖 3.3 大隘三鄉民國 68 年以後的行政區劃.....	18
圖 3.4 下寶山七庄範圍位置圖.....	19
圖 3.5 下寶山三村廟宇位置圖.....	20
圖 3.6 金廣福進入寶山、北埔路線及舊隘分布圖	24
圖 3.7 伯公信仰組織示意圖.....	28
圖 3.8 迎神遶境範圍示意圖	44
圖 3.9 迎神遶境神轎之神明擺放位置圖	46
圖 3.10 中元普渡祭祀組織範圍圖.....	50
圖 3.11 新豐宮三山國王祭祀組織範圍圖.....	52
圖 3.12 三界爺祭祀組織範圍示意圖	58

第一章 緒論

1-1 研究動機與背景

隨著世界經濟、政治、文化體系的擴大及科技的日益普遍，傳統的生活面臨嚴重的挑戰，筆者居住將近二十年的寶山鄉也受到劇烈衝擊，快速變化的腳步形成地理限制的瓦解，透過通訊資訊科技，瞬間的資訊流動可以克服地理的限制，同時造成空間限制被時間征服，城市化、經濟生產、市場化、大眾媒體的散播、流動性、交通的無遠弗屆，引發社會「結構化」的趨勢。相對於當代大量湧現的社群意識，不管是以族群或是地方為名，或是對「傳統」的重新認同和地方語言權力的政治要求，外來勢力以強大的繁殖性入侵，將國家、地方、族群等社群納入「一致性」「簡單化」的強勢結構體系，由於地方、族群被漠視、邊緣化，逐漸喪失自己的主體性，引發社群界線的弱化，以及文化的「變異」成為當代社會科學界核心議題之一。這樣的迫切議題中，族群的社會與文化受到相當的關注，這不僅是語言與文化喪失的問題，還有強權對弱勢文化的凌越，更是一種文化臣服的「強勢同化」，致使個人陷於認同的拉鋸之中。在這樣的趨勢下，社群研究受到重視，並且由微視觀點進入到和鉅視觀點對話的脈絡中。

在這樣的脈絡下，談論地方或族群社群的主體性問題的研究成為熱門議題，不管是以族群、地方、或宗教之名，所進行的「自我認同」的運動，原是人們透過族群、地方表達對社群感的需求，經社群這個最佳媒介學習社會化並獲得文化，呈現更完整的自我。但是族群或地方社群，在政治或經濟的強權結構下，「標示自我認同」的方式，成為一種「政治手勢」，重視文化被詮釋成一種「標示界線」的「實體」或「手段」，除了政治目的之外，是否還有文化對社群內部「再脈絡化」的可能？如果文化的再現只是向「他者」標示自我的語言，社群內部變成僵化的單一實體，社群的整合和衝突如何溝通，而我們想要保存的文化內涵是什麼？這樣的文化象徵，

如何避免落入政治角力的泥淖中？因此在探討地方社會文化主體性之時，社群內部的社會組織和形貌必須被考慮進去，才能真實呈現社會實體。

1-2 研究目的

在這樣的考量之下，我們不僅關注當代的文化現象，也進行對過去客家族群社群內部和外部社會形貌的理解，以及其間溝通的象徵符號，或許可以更為釐清「主體性」「自我認同」這些議題的發展趨勢。因為社會組織與地方知識、文化是同一個社會實體的不同面向，透過社會學與人類學方法的運用，或許可以呈現出豐富的文化與知識的社會脈絡，並由此進行概念的萃取，乃至於理論的建構，以達成社會科學研究的重要目標-----幫助不同地方、文化的人們進行溝通、相互了解、尊重與支持，為人類的社會性存在提供更多元的可能性，並開啓客家傳統儀式與當代議題的對話。

本研究將運用社群學的概念和範式，理解一個台灣客家鄉村的社群建構面向，並從中理解進行社群形塑、整合、分化的原則和動力，社群連結的性質，社群的界線，象徵系統的內涵，象徵系統和社群形式的結合方式等等。企圖豐富社群概念的內涵，以期對社群概念有更多元的視角，對社群研究的有所貢獻。

1-3 研究方法

選擇下寶山三村作為研究對象，有多重的考慮。首先是方法論問題，選擇具體村落進行研究，在傳統歷史學的時間向度基礎上加入具體的空間向度，歷史時間就變得更鮮活而具體；其次，把村落社群當作社會的縮影，從社群的互動與形塑中，去理解更大跨距社群的社會文化的建構過程。在具體研究方法上，筆者借鑒當前「社群研究」的經驗，運用社會人類學的理論與方法，把人類學的田野調查、訪談與歷史學的考據、社會學研究等方法結合起來，重視區域範疇的宗教生活，關注社群歷史以及跨社群的公

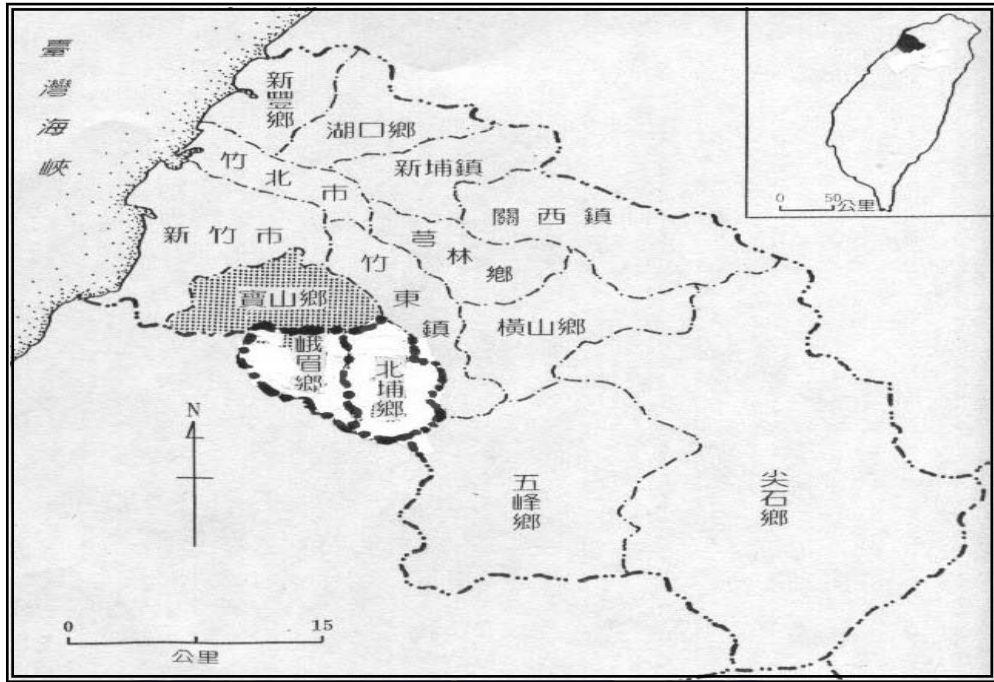
共空間的互動關係。換言之，就是透過實證的、具體的研究，整合歷史學、人類學、社會學等學科的理論和方法，在廣泛收集、整理和使用地方與民間文獻的同時，進行人類學的田野調查，把村落研究置於當地區域整體歷史過程和空間結構的脈絡中，對蒐集到的資料進行文本分析，注意從當地社群的意識出發，理解當地傳統儀式活動及文化的建構過程。

如果我們從一個比較接近社會人類學的結構論者的角度來看，社群結構體系的形成，必然是一個由內在的文化社會形式和外在的力量，交互辯證而成的歷史過程。這個形成並不是靜態不變，而是一個仍繼續在繁衍、轉換的暫時平衡。一個社群界線的認定不是隨意，也不會是固定的，它如何被確立、重組、減弱、消失，正是這個辯證過程的組成成分以及權力運作的結果。為了對社群結構有多元面向的認識，筆者從 2006 年 8 月起，持續在寶山地區進行田野調查，前後時間總計超過一年十個月，在田野調查過程中，結交當地耆老和熟悉新豐宮祭祀組織運作情況者，傾聽他們講述關於當地的傳說和故事，廣泛收集口述資料和文字資料，先後收集到沿革誌、族譜、財產目錄等，並針對文獻內容做訪談考證的工作，以避免受到撰述者主觀意識的影響，所有文本與訪談所得資料，均經過筆者多重交叉驗證，盡量客觀理解當地人的社會生活，還原其文化生成的真實面貌。

1-4 論文章節安排

本論文主要架構分為五章來撰寫，第一章為緒論，介紹本研究的動機、背景與研究目的。第二章以文獻回顧為主，針對與社群概念和宗教儀式等相關的著作或理論研究做討論與回顧的工作。第三章則敘寫下寶山三村居民的宗教生活，介紹下寶山的地景空間與拓墾歷史和祭祀組織，以及信仰象徵與社會層次的田野資料。第四章以社群的角度針對田野資料進行分析與討論，企圖豐富社群概念的內涵，以期對社群概念有更多元的視角。第五章為結論，總結下寶山三村社群透過宗教生活進行形塑的動態過程，期望對社群研究的微視和鉅視觀點之接軌有所對話。

圖 1.1 寶山地理位置圖



資料來源：洪敏麟、陳漢光、廖漢臣，《台灣堡圖集》，台灣省文獻委員會，民國 58 年。

圖 1.2 下寶山七庄範圍示意圖



資料來源：寶山鄉行政區域圖 由筆者修改而成

圖 1.3 下寶山七庄寺廟相對位置圖



資料來源：寶山鄉行政區域圖 由筆者修改而成



第二章 文獻回顧

2-1 古典社會學理論

社群（Community）被認為是十九世紀以來社會學一個相當重要的概念，它意味著高度的人與人之間的親密性、社會凝聚性、道德上的許諾，以及時間上的連續性。德國社會學家F.Tönnies在*Community and Society*（*Gemeinschaft und Gesellschaft*）一書中提出「社群」community和「社會」society的理想範式，影響了社會學對於社群研究的定位與重大轉變。十九世紀末的歐洲，傳統鄉村社會受到工業革命和都市化的衝擊，Tönnies於是提出社群和社會的型態，以尋求社會實體（social body）的有機存在。¹Tönnies所指的「有機」包含歸屬感、集體意願的整合，而這些元素會隨著時代改變進而影響社群的道德、政治形式、合作功能等性質，然而在範圍廣大和更複雜的社會變化中，Gemeinschaft逐漸被Gesellschaft取代。Tönnies很顯然以時間脈絡作為縱線，探討中世紀遺留的鄉村社會和工業化之後的都市型態之間的差別。在Tönnies的論述中，我們發現：其社群體並不以地方為界，而是活在社群成員的精神與生活態度（集體意識）中。這和現代社會學家對網絡的觀點不謀而合，因此Tönnies在現代社會學中仍持續發揮其影響力。

在社群研究領域中，與Tönnies具有同等重要地位的古典理論學者當屬Durkheim。他主張宗教、法律、語言等等現象，都屬於「集體意識」的層次，而這些具有凝聚社會的各種社會力，稱為「社會連帶」。其中「機械連帶」立基於價值、習俗及信仰的強烈共享，對個人有強制性，不見得都是正面的作用。至於有機連帶則立基於複雜分工的互賴關係，他認為疏離、階級衝突、機會不均等現象，會在社會日趨成熟之後獲得解決。Durkheim強調社會不同部份之間的功能關係，他認為在國家認同和個人之間，必須有次團體的存在，扮演凝聚成員、引導成員進入更大範圍社會生活的角色。為了尋找社群存在的形式、內涵和動態過程，Durkheim轉而研究部落社會的社群生活，他在《宗教生活的基本形式》一書中，進行了社群形塑微觀

¹轉引自：林秀幸 2003〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉。

層次的探索，包括宗教（以圖騰信仰為例）如何提供社群凝聚的象徵系統，這種認同和體驗一體感的微觀面的動力面向，以及社會群體分化（個人、氏族、婚姻和部落）如何和象徵系統互動等等。在這個研究裡，Durkheim 規避使用哲學和心理學，完全使用社會學的途徑，更深一層探究人類之認同和象徵系統之間微妙的互動面，此處延伸出儀式、神話、禁忌等等的衍生，這部作品替 Durkheim 完成了社群形塑微觀和鉅觀面的探索。

Durkheim 對於社群的觀點對於後來的社會學研究，一直保有重要影響力，近年來有關社群的研究者，更企圖從古典理論中尋找新的觀點來處理有關微視和鉅視觀點如何接軌之議題，就如同 Durkheim 對 Tonnies 的批評——對未來社會的社群形式過度悲觀，近代社會學的兩大領域，微視觀點（小跨距社群）和鉅視觀點（大跨距社群，如全球化、市場化）的接軌一直是社會學研究關心的重要議題。

溝通工具的進步造成社群範圍的擴大，研究焦點因此置於：

1. 擴大的範圍影響到初級團體的參與性，例如 C. S. Fischer 就提出次文化理論，指出次文化的機構和價值可以減緩城市化的匿名性和失序；
2. 地緣社群的觀念面臨挑戰；
3. 最初關係和自然關係所形成之社群的逐漸薄弱，取而代之的可能是限制義務形的社群型態，例如基於意願、嗜好等的非全面性社群。²

不少作者企圖從古典理論中發現過去被忽略而具發展性的觀念，為現代的社群研究投下曙光。

由於時間與空間的變遷、社會的分化已經改變了社會整合的物質基礎，社群未必是地理的，卻可能是象徵系統之間的關係。個人如何在高度分化的社會裏創造和維持社群的形塑，此議題從十九世紀末至今並未改變。社群的概念、凝聚的形式和象徵系統被視為社會秩序的中心議題並構成了二十世紀社會學的主要理論——現代化帶給社群性或是說社會凝聚體的影響，對社群的關注幾乎處處可見於社會學的著作，在高度分化、市場全球化的時代，即使全球化與國家化等力量的巨大影響力是無庸置疑的，

²轉引自：林秀幸 2003〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉。

但是有關「社群」的意象（the imagining of community）卻是我們了解被研究者建構與「再現」（re-present）他們的「過去」（past）的重要媒介（Alonso 1988），同時也是被研究者形成「集體認同」（collective identity）的主要對象。“community”不但是當地人日常生活的實踐，它的內涵也必須要從當地的社會文化性質來理解，而認同（identity）歸屬（belonging）與情感（sentiment）成爲社群研究的重要課題。換言之，社群的性質和整合能力成爲研究探求的重心，因此，古典理論的見識更顯現其重要性。

古典理論家在異質社會的研究中尋找社群形塑（formation）的形式、象徵和動力等，豐富了「社群」概念（conception）的內涵。Durkheim 曾言：「民族誌學者的考察，……更新了人類制度的研究，……導致社會各個分支中最富有成果的革命」。³「只有當比較方法使用於十分有限的一些社會，使每個社會都能得到詳盡研究，得以產生嚴肅的成果」。⁴說明了社會形式、文化的多樣性對社會科學觀念的開啓和概念的豐富化，正是多樣性社會個別深入的研究對社會科學的貢獻，即便是一個最不起眼的鄉村，也許充滿著對社會科學的高度啓發。

2-2 台灣漢人社會社群研究

2-2-1 社群研究理論回顧

在古典理論家的研究之外，筆者在此也將進行台灣漢人社會相關研究的回顧。其中，強調當地「社群」觀念對於社群研究重要性論述的有林瑋嬪〈血緣或地緣？台灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉〉，作者研究的地點是一個南台灣的漢人農村，他以身體做爲隱喻，指出人觀是理解當地村人家屋以及村人對聚落看法的基礎，透過家屋空間意象的類比，宗族構成的特徵以及聚落與聚落外之間的關係也得以理解。至於以學甲爲中心並向大陸原居地遙祭的「上白礁」儀式，呈現出村人對於大陸故鄉的想像是以五營信仰爲基礎，並透過擴展、顛倒甚至解體家屋的象徵的方式表示。作者將

³ 引自：涂爾幹《宗教生活的基本形式》1992 [1912]：6-7。

⁴ 引自：涂爾幹《宗教生活的基本形式》1992[1912]：106。

「聚落」的觀念與家、聚落外和原鄉隱含的觀念視為彼此關連的象徵概念，對於具體有形的地域因素界定聚落社群的作法，提出一個更寬廣的解釋框架。

相對於上述以當地社群觀念做為研究重點的作法，另一位學者郭佩宜則把聚落社群當作一個研究單位，認為其形成與發展是與外在力量有著密切的關係，因此必須要從更大的社會脈絡，如國家、區域或者含括數個聚落的「社群群」，來理解其構成的性質。她以Langlanga人為例，指出「社群」的多元面向，不但有道德符碼的意涵，同時也指稱居住的村莊、氏族，或者數個村落聯合形成的組織。她認為就其社會關係的網絡而言，侷限於一個村落內從事研究既忽視周邊縱橫的歷史關係，也無法完整呈現人群流動的圖像，於是郭氏建議以「社群群」(the community of communities)的模式來取代單一社群的研究。在郭文中我們可以看到--在不同外力的影響下，社群產生不同的涵意。教會帶入當地的社群概念與運作方式，是由下而上的，並且教會的力量和當地住民的親屬關係與文化概念彼此交互作用，影響了從聚落的形成、形塑、聚落內運作的道德價值觀等；反之，國家藉由行政、選舉區域的劃分與界定的由上而下的方式，不但建立含括數個聚落的組織，同時也塑造一個大範圍的新社群概念的「想像的社群」外，還包括藉由政治參與而形成的政治區域，以及因為行政措施而被組成的「社群」(例如衛生所)。值得注意的是，作者在文中提出另一個發現，即相對於政府力量的主導介入，地方意識和地方力量也相對成形，「社群」被賦予了草根的意義，成為抗衡國家、甚至全球化力量的象徵。⁵

2-2-2 祭祀圈概念相關研究

台灣漢人社會論述宗教組織與社會關係的著作，以祭祀圈概念的運用最為顯著。以下將回顧祭祀圈概念的源流、運用及演變，並且放在社群研究的範式之下，討論祭祀圈概念對社群研究的價值和其限制。關於「祭祀圈」的概念最早來自於日籍社會學家岡田謙，他最關鍵的一篇文章是 1938

⁵ 郭佩宜 2002：176

年所發表的〈台灣北部村落之祭祀範圍〉⁶，在這篇文章中，岡田謙藉由討論士林街的各种祭祀範圍，說明要了解台灣村落的地域集團或家族集團的特質，必須由祭祀範圍問題入手。他運用了祖籍的資料與實際的調查，分別將祭祀範圍、祭神、承辦祭祀者、祭祀方法、人數以及費用徵收法等，勾勒出一個祭祀範圍內人群組織的型態。其中同一個聚落的各种祭祀範圍其實都不完全相同，各祭典也擁有不同任務的爐主，其中的中元普渡的範圍，遠大於其他的祭祀組織。岡田謙在文中並未強調祖籍神的角色，因為兩種祖籍者整年的祭典相當接近，在文中也未強調村廟或「主祭神」的角色。我們用概念式的語彙整理岡田氏的發現：同一區域可以有多个祭祀團體，祖籍地成爲顯著的社會連結屬性，最大的祭祀組織和通婚的範圍相似，團體的形成並非一定奠基於地方。嗜好、職業等因素都可能成爲連結屬性，然而宗教的象徵系統對於台灣居民的社群連結幾乎是不可或缺的，宗教活動成爲切入人群社會生活的關鍵。岡田謙提出的論述面向包含宗教活動和社會活動的關係，社會連結屬性，社會交換的範疇，連結屬性的多樣性。

國內學者關於祭祀圈的相關研究，大致可分爲兩類，一是祭祀圈形成的討論，另一是祭祀圈作爲一個地域的範圍，對地域範圍空間內部相關的組織研究與討論。王世慶（1972）以樹林鎮爲研究區域，透過歷史過程，探討不同祖籍間民間信仰的融合過程，並對於寺廟組織在不同時期的變動有詳細的描述。王文所指的信仰圈，主要是參與祭祀輪值區的範圍，隨著濟安宮的遷移，信仰地區也隨著擴大。王文除了著重於廟---社區---樹林鎮三者的發展做對照，並討論寺廟與寺廟、寺廟與神明會，寺廟與內部組織如何受外在環境影響而變動，這是值得深入討論的部份。

莊英章（1977）在林圯埔的研究中，用祭祀圈的概念說明竹山鎮的宗教活動和地域組織，他認爲祭祀圈乃基於自然流域、宗族組織、水利系統和交通要素等因素而形成，並從地域的觀點解釋祭祀圈的特色。莊氏在文中提出數個祭祀圈的中心，也就是地域組織的市場集散中心，並與婚姻圈有重疊性。這篇文章從自然環境爲出發點來解釋祭祀圈的做法，是研究上

⁶ 岡田謙〔1938〕1960。

的一項突破，因為自然環境的適切性正是移民進入時必然的考量。

「祭祀圈」的概念在施振民〈祭祀圈和社會組織〉一文有新的發展，他以祭祀圈的概念研究聚落發展的模式，並重新定義了「庄」是一個共同祭祀單位的聚落。他根據岡田謙提出祭祀範圍的概念，並以庄為地域的基礎，透過彰化平原的人群分布及寺廟資料，畫出以主神為經，以宗教活動為緯，提出建立在地域組織上的「祭祀圈模式」。施氏認為岡田謙在士林調查發現「不同祖籍人群用不同儀式奉祀不同主祭神，同時其祭祀範圍和通婚以及市場交易的範圍有相互重疊的現象」⁷，因而進一步提出祭祀圈的概念來分析宗教與社會組織的關係。我們檢視施氏這一段論述，有簡化和超出岡田謙原文的地方，首先澄清的是，祖籍人群和祖籍神並不是一對一的關係，各祖籍人群祭拜很多種神，而且兩群人的祭祀對象大部分重疊，並且同一個祖籍人群擁有多個祭祀組織，其通婚範圍只和較大的中元祭典範圍一致，並不是和祖籍神的祭祀範圍一致，甚至岡田氏並未用「祭祀圈」的概念來分析宗教與社會組織。岡田氏只是提出了祭祀活動和社會團體的關係，並且表示還有為數甚多的祭祀團體，沒有一定的區域範圍。施氏在文中探討主祭神的屬性和區域人群的祖籍關係，例如客家人對應三山國王，同安人對應保生大帝等。施氏認為：「庄是『一個共同祭祀單位的聚落』。庄通常有一個聚落居民『共有』的村廟，做為這個聚落的活動中心。……是村廟將聚落結合成一個祭祀單位。庄也可能沒有村廟，但是仍然可以再參與聚落以外之宗教活動時成一祭祀單位。」並建立一個「祭祀圈與聚落發展模式」，他認為最小聚落是土地公和有應公的祭祀圈，再上一層是祖籍神的祭祀圈，最上一層是媽祖和王爺的祭祀圈，施氏認為慶典活動只有主神生日和數年一次的建醮。主神的來源是分火，而神明會是附屬在寺廟中，他希望藉此模式了解聚落組織的階層性，並由主神的從屬關係探討地域組織。⁸其中有關於庄、村廟和祭祀單位的定義可能將宗教組織的實際運作簡單化，因為「庄」不一定等同共同祭祀的單位，祭祀單位的範圍應該考量祭祀團體形成的歷史緣由以及接下來的社會互動，村廟也不見得是凝聚聚

⁷ 施振民 1973：197。

⁸ 施振民 1973：197-204。

落的因素，它是進行社會活動的場所，而地方上的慶典活動眾多，不都是主神的生日，各個神明會和廟並非從屬關係。施振民顯然注意到社會團體的整合過程而提出該模型，然而他並未交代其模型建立的實證何在？整合的動力為何？每一個群體的社會形式和內涵如何產生？施氏顯然把社會群體、象徵認同和地域範圍視為一對一的關係，而忽略了團體的多樣性，其實地理界線的整合只是其中一個面向。施氏探討祭祀團體和祖籍神的歷史因素，表明其連結屬性從祖籍轉變到地緣性，對於有關社會結構面向的主張，反而未見論證和分析。因此，其所提出一個聚落發展的模型缺乏社會互動的面向，在真實性和發展性上產生了限制。

同一時期的許嘉明（1973）藉由祭祀圈的概念，討論彰化平原福佬客地域群體的組成，並提出彰化平原福佬客地域組成的主要基石有移民的歷史、共同居住的地域範圍、共同的祖籍與方言。許氏研究著重在地域內群體的組成，主要以共同崇奉的鄉土神為中心，所形成社會群體的祭祀圈為地域範圍，在歷史發展過程和背景下，地域內有關祭祀活動的群體做為地方組織的研究。許氏雖然畫出以霖肇宮和永安宮為中心的兩群福佬客的聚居範圍，但是也同時指出，霖肇宮王爺遶境的路線已擴大到同地域內所有同祖籍人群的聚落。這顯示一祭祀群的集體活動，具有整合人群的社會功能，可將不同祭祀群的居民聯結為一個社會群體。許氏顯然注意到社會群體的整合現象，然而過份強調祖籍與地緣的重要，忽略團體的多面向，使其發展受到了限制。

林美容在調查了草屯鎮的土地公廟之後，整理了之前有關祭祀範圍，或地方性祭祀組織的研究著作，她認為祭祀圈本質上是屬於地方組織，漢人透過神明信仰以集結與組織人群。不同層次的祭祀圈，可以看出傳統漢人社會以聚落為最小的運作單位來融合和互動。她在彰化南瑤宮媽祖的十個「會媽會」---即其分香子廟與神明會的調查之後，提出「信仰圈」一詞，以別於祭祀圈。也企圖說明祭祀圈與信仰圈二者的分別與演變過程。她強調現實結構的理解，反而沒有持續進行考察所謂現象背後的歷史成因，所以她也面臨了研究上的瓶頸。致使她後來的著作偏向民俗方面（武館曲館

之調查，武師傅記)，或宗教場所的調查，無法突破原有的觀念或回答自己先前提出關於地方社會組織的結構問題。

2-2-3 後祭祀圈與社群理論

相關的祭祀圈研究，直到 2001 年在學術會議上，提出反省包括祭祀圈在內的宗教研究，當時由張珣發表針對祭祀圈的概念和相關研究，除了做介紹以及回顧外，並提出見解與看法。張珣（2001）提出「後祭祀圈理論」，指出了兩個可能的發展方向：一、採取結構功能論的方式，蒐集市場、宗族與村落祭祀的資料並將三者的關係納入討論。二、採文化象徵理論，視村落祭祀為民間權威來源，探討其與國家官方權威之間互動的研究。作者認為祭祀圈的研究並非畫完圈圈即可，而是必須將祭祀圈擺在整個社會史的脈絡中作為思考的架構，劃出祭祀範圍後，應該進行後續的社會、政治、經濟等因素的解釋。張珣藉由國內外相關的文獻，探討祭祀圈研究的相關內容，更藉由 William Skinner 的六角形市場模型和 Freedman 的宗族模型，探討中國社會結構研究中另兩個解釋的模式，用以說明祭祀圈研究的侷限與不足。張珣認為臺灣的祭祀圈研究缺乏歷史背景的描述及村落共同體的作用，並且缺乏對於「祭祀圈」真正定義的了解...等問題。針對張珣（2001）所引用的文章，大多以歷史悠久的中國為主要研究空間，筆者以為不同背景的相關研究理論是否適用於台灣，這是值得探討的。尤其大多數的學者將台灣視為移民社會，所討論的社會面貌有別於中國原鄉，因此，真正的台灣社會是否不同於中國，而台灣又屬於何種型態樣貌，是需要從事研究者深思的。不過，在張珣所提出的建議中，希望研究者首先以祭祀的空間範圍，探討人群藉由宗教信仰以團結並聚居的因素為何？再以祭祀範圍為出發，探討內部與經濟、政治、社會等因素的相關解釋，這為後來的研究者提供一個重要的研究方向。

另一位學者林秀幸在〈以社群概念探討祭祀組織與文化〉⁹一文論述中，用社群學的概念和範式分析及討論地方組織與文化的關聯，我們發現她從當

⁹ 林秀幸 2003。

地人的觀點出發，認為祭祀組織是以「爐」作為團體認同的標的，而非「地區」或「廟」，並從當地人的詮釋，確認當地社群之互動，是以不同功能與象徵的團體作為歸屬、並體驗一體感。林文中針對「祭祀範圍」提出新的觀點：「居住地域」或「血緣」並非唯二的團體連結屬性，由社群互動中得知「象徵」對團體認同的重要性。從當地人詮釋的角度，使我們得以由此途徑來瞭解當地社群互動的真實面貌：包括成員可以從屬於多元的團體，選取不同的角色，社群的整合和分化除了功能上互補、權力與資源的分配的考量之外，象徵之間是否相容也是重要因素。林秀幸透過社群的範式討論大湖北六村的各個祭祀團體的屬性、內涵、互動、整合等，嘗試歸納新的概念：團體的互動性、互依性、持續性、必要性、組織性越高，能構成越有機的團體，...是不是一個社群，沒有絕對的標準，而是相對的概念。她以「社群」的觀點彌補人類學「祭祀圈」的侷限與不足，透過團體的象徵（symbol）、神聖性必要、常態組織、互動性、界線、權力與資源的分配等面向理解社群成員的集體意願，並藉此釐清一定範圍內同時存在的社群組織間的社會連結屬性。

2-3 人類學象徵分析理論

反觀人類學的象徵分析法利用語言學與符號學理論中關於符號的特性，來對社會生活的各種產物如技術、經濟、儀式與神話等進行分析。因為這些活動都是透過一些共享的符號及結構來進行溝通與傳遞訊息。所有的符號都具有一種二元的特性：隱喻的以及換喻的特性，人們透過符號的隱喻方式對生活世界的各種現象與事物進行分類，透過符號的換喻方式來進行聯結與替換的活動。所謂符號的隱喻關係，是指兩個屬於不同語意範疇的元素，彼此之間不能互相置換，但在它們自身之中都具有某一相同的特質做為二者的交集；而兩個屬於同一語意範疇的元素在比喻關係中稱之為換喻，屬於換喻關係的元素之間，可以同時並置或者互相置換。這種符號的特性存在於各種事物的深層結構中。而一個符號的意義是通過與其他符號之間的關係來確定的，它必須是一個關係的實體。

人類學家將社會行動（儀式）視為各種不同的符碼，這些符碼具有溝通以及傳遞訊息的作用，透過符號的媒介來聯結不同的社群、組織或者個體。Wagner 曾經針對儀式的溝通性質進行探討。他認為：

儀式作為一個溝通的媒介，具有兩個層次的意義：在兩個文化之間，人類學家的工作是透過儀式解碼的過程，將當地文化的內涵轉譯給讀者，人們藉著儀式的分析過程來了解人類學家眼中的當地文化。另一方面，就同一文化內部來說，文化中不同的成員透過儀式的參與而互相溝通。二者之間存在著不同的關係：前者包含的是人類學家對於當地文化的詮釋與當地文化兩部分，所要溝通的人物是人類學家和他的讀者。後者包含的是當地文化中不同範疇之間的關係，溝通的對象則是儀式的執行者，以及其他與儀式相關的成員。¹⁰

國內學者黃應貴也贊同Wagner的論點，他認為儀式作為一種傳達的模式，不僅能傳達意義，也能傳達規則，而正確掌握儀式象徵的原則在於，仔細的區別儀式運作的方式以及注意儀式成員之間的相對位置¹¹。宗教儀式獻祭的過程是透過犧牲品的媒介來建立神聖與世俗世界的溝通手段，經由儀式的過程，犧牲品釋放出其超自然的力量，同時規則性的重複執行獻祭活動可維繫儀式本身的神聖性，透過儀式化的過程，建立神聖的秩序，發揮支配整個群體的力量，因而維繫著整個社群的統一。

綜合以上相關研究文獻的探討，我們嘗試理解：地方是生活感動力來源，在眾多的社群形塑力量中，為何是透過宗教生活的型態，標示「界線」與「社會化認同」？宗教以何種象徵符號結合地方意識，轉化成社群意識？透過象徵儀式，如何形成一個社群內在的神聖秩序？為了彌補祭祀圈理論的不足，筆者採用社群學的概念和範式，分析和討論一個客家鄉村如何透過宗教生活進行社群建構的過程，期盼能得到一個較為合理且具說服力的結果展現。

¹⁰ 摘錄自：Wagner 1984：143。

¹¹ 引自：黃應貴 1989：70

第三章 下寶山三村居民之宗教生活

要釐清下寶山三村：新城、深井、寶斗（圖 3.1）社群建構的過程必須先從了解居民的宗教生活入手，筆者將理解宗教生活的探討主軸分為兩個向度：一、拓墾歷史和祭祀組織。二、信仰象徵與社會層次。下文將透過三村境內的伯公信仰、新豐宮相關信仰、三界爺信仰以及福龍宮與寶蓮寺等祭祀團體的屬性、內涵、互動、整合等，了解一個集體意願的實踐過程。

3-1 拓墾歷史和祭祀組織

寶山鄉位於新竹縣的東南方，東鄰竹東鎮，西連新竹市香山區，南與北埔、峨眉兩鄉及苗栗縣的頭份鎮等地為鄰，北與新竹市接壤為界。四極分別是：極東至上大壠、極西至南隘、極南至寶斗仁、極北至雙溪。¹²在地形上，寶山鄉除雙溪地區有較為開闊之河谷平原外，幾乎全是連綿的丘陵

圖 3.1 本論文研究地區位置圖



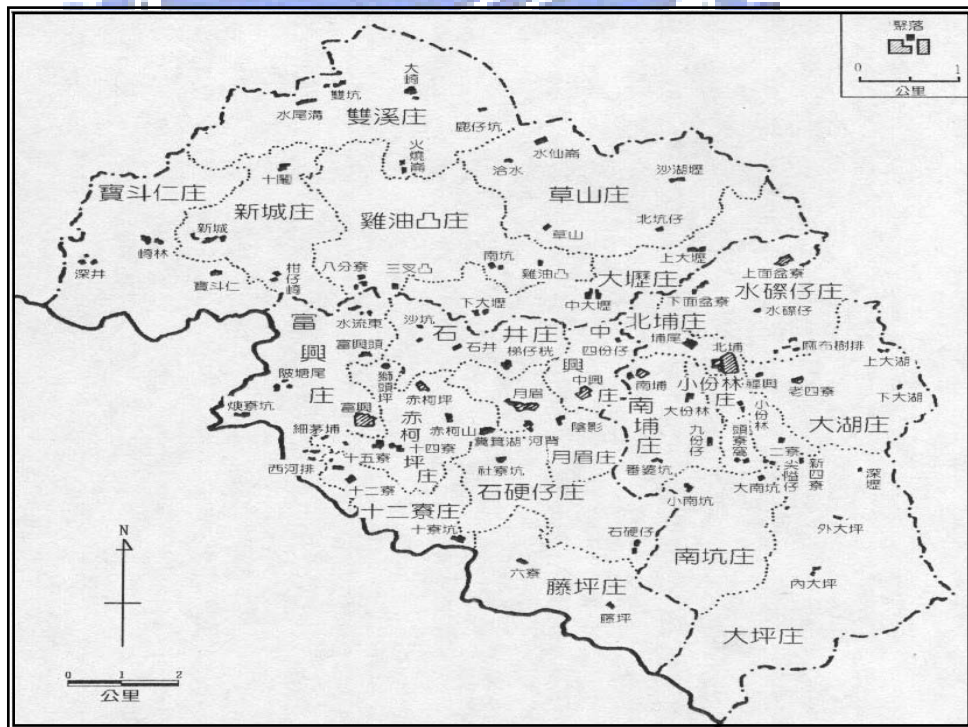
資料來源：《台灣堡圖集》，台灣省文獻委員會。

¹² 黃旺成纂修，《新竹縣志·土地志》，新竹縣文獻委員會，1957 編，1976 出版，頁 9-10。

地，為構成竹東丘陵的一部分。¹³地勢東高西低，南高北低，寶山鄉境內群山聳立，成為河川的發源地或上游地帶，境內河川分屬四大水系：頭前溪、客雅溪、鹽水港溪、中港溪水系。其中鹽水港溪屬東西走向，源出三叉凸（三峰），流經新城，有十鬮支流、東坑支流來會合，後流至寶斗仁，有南坑之水來會合，再流經深井，會深井支流，然後流入新竹市南隘、中隘、內湖，注入台灣海峽。

寶山早期的地名稱爲「草山」，是雜草叢生尙未開闢的地區，原本爲原住民泰雅族人聚居之地。道光十三年（西元一八三三年），姜秀巒及周邦正領導的「金廣福」拓墾組織，於金山面、大崎、寶斗、新城、柑子崎等，設立隘線，並自備隘丁防泰雅族人，於是逐步開墾。光緒二十一年（西元一八九五年），中日甲午戰爭後，訂立馬關條約，台灣割讓給日本。民國九年（西元一九二〇年），日本在台灣實施州郡制，草山劃屬竹東郡，同時，因「草山」名稱不雅，改名爲「寶山」。

圖 3.2 大隘三鄉日據時期行政區劃與聚落分佈圖



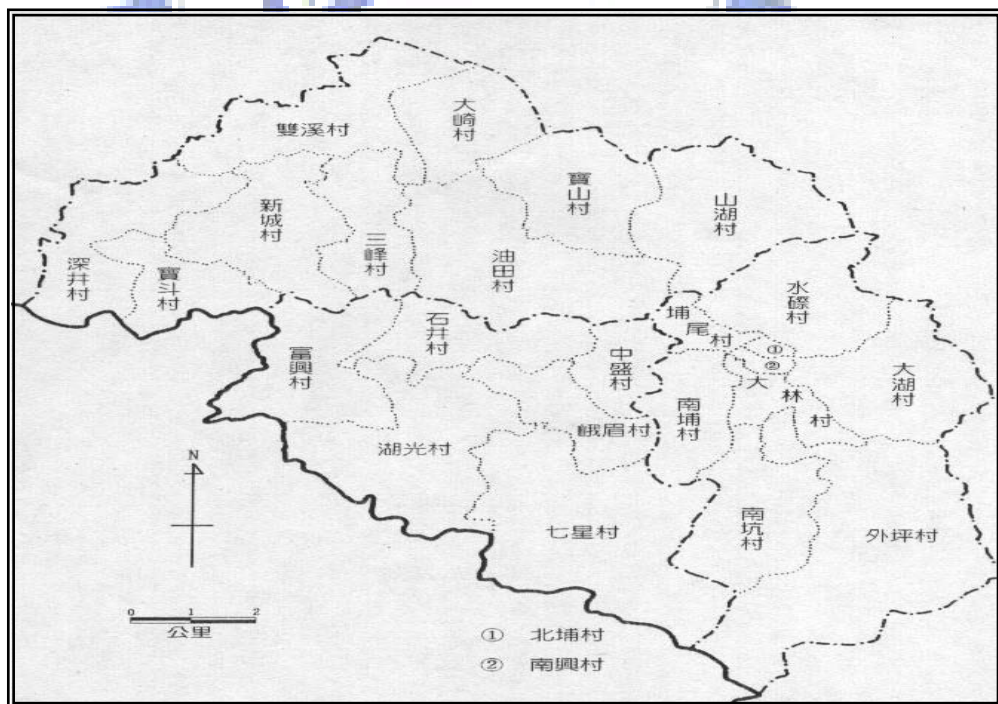
資料來源：洪敏麟、陳漢光、廖漢臣，《台灣堡圖集》，台灣省文獻委員會，民國 58 年。

¹³ 竹東丘陵乃頭前溪至中港溪間之切割台地，東起竹東斷層，西迄香山海岸。（劉桓吉，《台灣地質圖說明書·新竹》（圖幅第六號），台北市，經濟部中央地質調查所，1989，頁 4。）

當時全鄉分雙溪庄、雞油凸庄、寶山庄、大壠庄、新城庄、寶斗仁庄等六個大字庄，六大字庄涵蓋雙溪、水尾溝、大崎、三叉凸、八分寮、寶山、上大壠、新城、柑仔崎、寶斗仁、深井、崎林、沙湖壠、雞油凸、下大壠等十五個小字庄（圖 3-2）。

民國三十四年（西元一九四五年），第二次世界大戰結束，日本戰敗，台灣光復。台灣省政府調整行政區域時，因寶山緊鄰新竹市，而劃入新竹市轄區，稱為「新竹市寶山區」，區公所設在寶山村。民國三十八年，因區公所地處偏僻，民眾洽公不便，乃奉准遷移至雙溪村，並稱舊區公所之寶山村及山湖村、油田村為上寶山。民國三十九年十月二十五日，台灣省政府調整行政區域，新竹市寶山區調整為「新竹縣寶山鄉」。民國六十七年八月，省政府調整偏遠村里之行政區域時，人口數不滿五百人之仙鎮村併入山湖村，五化村併入油田村，故寶山鄉轄區內現有九村：寶山村、山湖村、油田村、三峰村、雙溪村、大崎村、新城村、寶斗村及深井村（圖 3-3）。

圖 3.3 大隘三鄉民國 68 年以後的行政區劃



資料來源：《台灣堡圖集》，台灣省文獻委員會。

因為區公所由寶山村遷移至雙溪村的緣故，使得雙溪成為鄉內商業中心，行政機關集中於雙溪街上，並且因位於頭份、峨眉通往新竹科學園區的交通要道，使人口集中、街肆繁榮，而鄉內其他村則丘陵起伏、聚落也較分散，尤其寶山村更因為區公所遷移的影響而沒落，於是寶山、油田、山湖三村的人便開始埋怨起來。寶山鄉內現有四所國小、一所國中，早期鄉治所在的寶山國小是鄉內最早設立的小學，再來是開發較早的下寶山設立新城國小，而鄉治遷至雙溪後使人口快數增加便設立雙溪國小，而最後設立的三峰國小乃因位處偏遠，為方便附近居民求學所設立，然而現在鄉內小孩不管讀哪個國小，都必須要到雙溪上寶山國中。位於鹽水港溪水系的新城、寶斗、深井三村雖然從來沒有設置鄉治的機會，但是鄉長民選後大部分都由這三村的人選上，因此就有「下寶山」的名稱出現（位在上、下寶山之間的雙溪村、大崎村、三峰村則稱為中寶山）。下寶山三村範圍實際上涵蓋了七個庄，其中新城村包含新城庄、柑仔崎庄、十鬮庄，寶斗村包含寶斗仁庄、南坑庄，深井村包含深井庄、崎林庄。

圖 3.4 下寶山七庄範圍位置圖



資料來源：寶山鄉行政區域圖 由筆者修改而成

下寶山居民和其他區域最明顯的差異表現在祭祀組織上，下寶山的居民會到雙溪街上買賣東西，到鄉公所、衛生所等辦事，但是他們不會參與上寶山元聖宮、雙溪村雙豐宮的祭祀事宜。下寶山有自己的大廟「新豐宮」，新豐宮主祀三山國王，而三山國王的信仰是清代以來的台灣，移墾社會的漢人從原鄉帶來的守護神。下寶山地區的開山股東由原鄉輾轉迎來「三山國王」為拓墾的守護神，並在墾業底定之後蓋廟奉祀，因此，下寶山三村居民的祭祀行爲，推斷和當地拓墾有相當大的關連。

翻開新豐宮的歷史，寺廟沿革中明白記載著：新豐宮主祀「三山國王」，相傳本廟主神三山國王為流寓漢人之守護神，於清朝道光初年，由福建省武平縣岩前鎮沉坑木匠師魏超福引駕渡台。¹⁴當時大隘地區的開發和原住民衝突不斷，道光十四年（西元一八三四年）冬，新竹官民合力開闢大隘，屢遭原住民阻擾，不克入山，以致墾民束手無策。開山股東魏超福、曾保昌、陳阿滿、何阿宗、黃福星等人，於是商議奉立「三山護國王神」

圖 3. 5 下寶山三村廟宇位置圖



資料來源：寶山鄉行政區域圖 由筆者修改而成

旗號為開山先鋒到草山開墾，先遷至雙溪、三叉凸，再轉至新城熬腦

¹⁴ 引自《新城新豐宮沿革誌》，民國七十六年，頁 17-19。

墾殖，遂定祀於新城。¹⁵由於開山股東並非全部實際參與拓墾事務者，有些股東僅出資未參與墾務，有些甚至遠居外地（桃園的龍潭），而魏超福卻在當地落腳，魏家甚至參與後來的捐地蓋廟等事務，由此推論魏超福在下寶山的拓墾組織中應具重要主導性，這可從廟中現仍奉祀魏超福的功德祿位得到印證，這也同時顯示新豐宮的祭祀組織和拓墾組織之間的相關性。

翻開寶山的開拓史，寶山在明鄭統治時期即開始行政區劃，名義上先隸屬台灣府天興縣，後屬天興州管轄，實際上並未派官治理，是屬於原住民活動的區域。¹⁶但是在鄭克塽執政後期，發生了一件影響原住民變遷的大事，根據夏琳《海紀輯要》（另一抄本名為《閩海紀要》）記載—明鄭永曆三十五年（清康熙二十年，1681）鄭克塽聽聞清兵將攻打台灣，除命劉國軒駐守澎湖外，又因淡水、雞籠（基隆）地近福州，深恐清軍從此地登陸，遂命將領何祐、李茂守雞籠、淡水。次年（1682）八月，由於雞籠駐軍的軍需、糧餉皆由北部七社平埔族沿途接替運送，「男女老幼均任役使，督運弁目酷施鞭撻，土番不堪，乃相率倡亂。新港、竹塹諸社皆應。」後來鄭克塽派陳絳帥軍討伐，大肆殺戮，竹塹社原住民乃潛入內山，「每突出谷口剽掠，殺諸通事社商往來人役」，鄭克塽乃命洪磊遣通事入山招撫，並設隘包圍攻打，部份竹塹社原住民接受招降回到原居地，但仍有不願歸降佔據內山，成為獨立部落者。形成日後漢人移居開墾內山地區的極大威脅。相傳竹塹社之受撫者由今之香山移居新竹市區一帶，反抗者則匿居於今之十八尖山以東，寶山（棲息於三叉凸、十鬮、寶斗仁等處）、北埔、峨眉三鄉山地，成為獨立的小部族。盛清沂認為他們即是成為賽夏族者，也是清代文獻上所稱的「合番仔」，不過這種說法並沒有定論。¹⁷

再翻開清領時期寶山的開墾歷程，清代台灣內屬初期關於新竹的記載不多，康熙三十六年（1697）郁永河在《裨海紀遊》稱：「自竹塹至南崁八、九十里，不見一人一屋，求一樹就蔭不得。」這是有關竹塹地區最早的漢文資料，郁永河所看到的地方是以南來北往的交通路線為主，若位居南北

¹⁵ 同註 14。

¹⁶ 參閱 附錄：表 3.6 明鄭至清領時期寶山鄉大事年表

¹⁷ 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉（上），《台灣文獻》31 卷 4 期，69 年 12 月 31 日，頁 156。

路線旁是如此荒蕪，其他地區之藜罔未啓情形，可想而知。至康熙末年，桃竹苗地區之沿海平地，及平原地區，大抵為漢人足跡可到之處。其開闢之輪廓，似可於康熙 60 年（1721），福建巡撫楊景素勘定之「番界」，約略得知。當時靠近「生番」之處，劃界立石，嚴禁漢人越界進墾，以免發生衝突，危害彼此的安全。據《台海使槎錄》記載其立石地區者有：「吞霄、後壠、貓裏山下、合歡路頭、竹塹之頭單山腳」等地，其立石正確位置，雖不容易確知，但據日人依嘉矩《臺灣文化誌》之考證，似可略知其大概。合歡即「合番」之變音，即指寶山鄉寶斗仁庄附近。¹⁸

到了雍正年間，寶山鄉開始有漢人前來開發，如粵籍長榮縣人古通俊、閩籍詔安縣人呂明友等由竹塹前往寶山墾殖，但整體上寶山境內仍是以原住民為主體。至於漢人的開墾，是在土地私有制度下帶有武裝移民的性質，所以嚴重威脅到原住民的生存，使得雙方常有衝突發生，經常可見原住民的「出草」，或漢人遭受「番害」等記載。清政府為了解決漢番等問題，於乾隆二十六年（1761）堆土---即築土牛、挑溝---即挖土牛溝，作為番漢界線，並在地圖中紅、藍等線標示作為「民番界址」，此即台灣史上有名的「土牛紅線」。土牛界址在新竹、香山一帶所經過的地點大約為「金山面和柴梳山接壤處---埔頂---石頭坑---雞蛋面---蜈蚣窩---巡司埔（及新竹城南門外）---隙仔---內外獅山---牛埔---香山---鹽水港---老衢崎」。¹⁹這裡所指的「隙仔」推測應位於寶山鄉的雙溪村與新竹市交界附近。土牛界址的主要作用是阻隔漢番，若雙方不越界，各自在自己的空間生活，自然不會發生衝突。但事實上，土牛溝的設立，並未使番漢間帶來長久的和平。為了掠奪土地資源，部份漢人藉在土牛溝側設隘防番之便，不斷逾越土牛溝，進入原住民的活動地區。平埔族竹塹人亦向土牛溝外荒埔進墾。如乾隆五十一年（1786），竹塹社土木丁阿叻、六十上、六加己、毛芳等，移往水仙崙（寶山鄉寶山村）、寶斗仁、雙溪、崎林、新城等界外荒埔；²⁰嘉慶九年

¹⁸盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉（上），頁 161。

¹⁹施添福，《清代台灣的地域社會—竹塹地區的歷史地理研究》，新竹縣竹北市，新竹縣文化局，民國 90 年，頁 81。

²⁰《新竹文獻會通訊》第 14 號，頁 2。

萊湘江一起招徠漢人開墾今芎林、寶山鄉附近土地。²¹嘉慶十六年（1811）有廣東長榮縣（今五華縣）人鍾景章、鍾昌信父子來台，入墾寶山鄉，建立鍾氏家園。²²

嘉慶二十年（1815）十二月，墾戶郭勃（或稱郭逢春）、陳環（或稱陳和中）、蘇春（或稱蘇正月）在淡水廳同知薛志亮出示曉諭下，獲得竹塹社番同意，合資設立雙溪、大崎、金山面三隘，拓墾雙溪葫蘆肚，與賽夏族原住民進行激烈衝突，為保護墾民的安全，郭陳蘇三墾戶與隘丁，遂從新竹市糠榔庄請來保生大帝金身奉祀，道光九年建廟，這座廟就稱為「保生宮」。道光初年，漢人在新竹各地的開發大有進展，現在竹東、橫山一帶，早已村莊相望。唯獨寶山與北埔、峨眉三區，仍為三十餘社的原住民所擁有，而且不時偷襲三重埔、土地公坑、香山、鹽水港，以及竹塹城邊緣一帶。所以官府及墾戶設有鹽水港、南隘、茄苳湖、大崎、金山面、員山仔、雙坑等隘以為防範，然而「番害」不止。竹塹城紳民擬利用竹塹社屯番，合夥沿土地公坑開路進墾雙溪、大崎等處，但是成效不彰，竹塹城南門外依然屢受威脅所及。

道光四年（1824）淡水廳諭墾戶陳晃、陳晏、林士几、吳興等，進墾青草湖一帶荒埔，以寓進攻為防守之計。並准其就地取糧作為防番經費，但是終究所獲無幾，不敷隘丁所食，再加上番擾，終於作罷。²³道光六年（1826），淡水同知吳性誠，增設竹塹城東南方石碎崙一隘，後來又將荳子埔隘（今竹北市）移到三重埔（今竹東鎮），與雙溪、金山面、水仙崙等呼應防禦，然而防範難以周全，是年有棲住龜拙的「生番」出草，竟然到達竹塹城南門外的巡司埔，殺巡檢以下七人，都馘首而去，於是造成竹塹人心惶惶。道光九年（1829）李嗣業任淡水同知，一改過去防守的消極政策，力謀進關。道光十三年（1833），初開展墾務，先就金山面、員山仔、大崎、雙溪、石碎崙、茄苳湖、南隘、鹽水港等舊隘為防線，藉作竹塹城的屏障。道光十四年（1834），因為苗栗內山南庄方面的「撫番」事業略告就緒，

²¹ 劉澤民，《關西坪林范家古文書集》，南投市，國史館台灣文獻館，民國92年，頁260。

²² 鍾雲錦編，《鍾氏文進公派下來台祖裔孫世系譜表（修譜）》，民國88年9月，頁3。

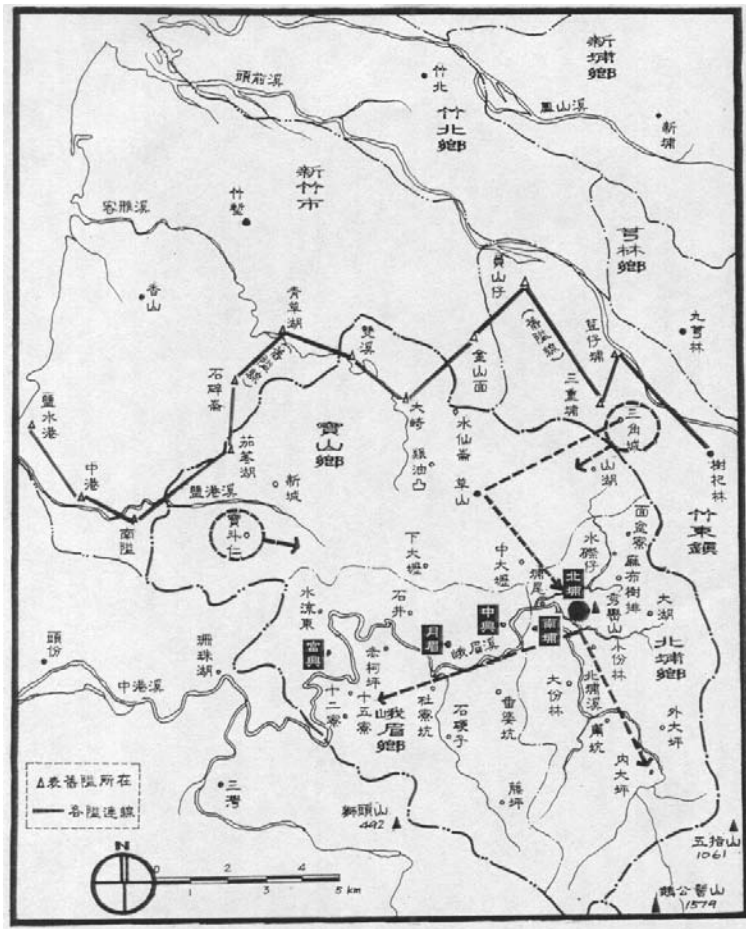
²³ 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉（下），《台灣文獻》32卷1期，70年3月31日，頁143。

李嗣業急欲經營竹塹城東南廂，於是命粵人姜秀鑾、閩人林德修（後為周邦正）設隘興墾，由淡水廳予銀壹千圓，以助開辦費用。嗣再以姜秀鑾、林德修（後由周邦正繼續完成）集閩、粵人士，各捐銀壹萬二千六百圓做為基金。集二十四大股合組墾號稱「金廣福」。關於「金廣福」墾號命名的意義，有人認為是以「金」表示官方資金，「廣」表示粵籍，「福」表示閩籍出資。吳學明在《金廣福墾隘研究》一書中，根據吳子光《一肚皮集》，以及許多新竹、苗栗一帶山區墾號的名稱，認為墾號以「金」字開頭，應與官方資金無關，有期盼財源滾滾而來，以兆吉祥之意。

金廣福成立後，舉前述竹塹城東南方鹽水港、南隘、茄苳湖、雙坑、大崎、金山面、員山仔等各隘，及石碎崙官隘悉歸管理，並賦予隘內人員任用之權。姜秀鑾、周邦正則分工任職，由姜秀鑾管理守隘防番諸務，周邦正管理對官府行政以及總管戳記等事。道光十四年（1834）冬入北埔，即以北埔為根據地，繼進南埔、中興、峨眉。設隘四十處，配備隘丁 296 名。越山渡溪隨進隨墾，建寮駐丁、開路設庄，隨著墾地隘線的擴大，定時作縱斷一起前進，因為隘線龐大，所以稱為大隘。姜秀鑾設公館於北埔，作為總指揮所，並與「生番」時有戰鬥。這些衝突是因為漢人不斷拓墾，進逼原住民生存的空間，於是引起了原住民的強烈反彈，才會發生戰鬥。其實，經過多次戰役，原住民元氣大傷。到了道光二十年（1840）間，竹塹東南橫岡外的墾業大致底定，長期困擾隘墾的「番害」完全消除。金廣福墾號自道光十四年（1834）起，至道光二十七年（1847）墾首竹塹城總理周邦正卒為止，歷經十三年之慘澹經營，犧牲百餘人命，花罄數萬巨資，終於將寶山、北埔、峨眉等三鄉蠻荒之地，收為金廣福所有。²⁴

圖 3.6 金廣福進入寶山、北埔路線及舊隘分布圖

²⁴整理自吳學明，《金廣福墾隘研究》（上）



資料來源：梁宇元《清末北埔客家聚落之構成》，頁 44。

至於寶山的開墾，金廣福成立後，首先從寶斗仁方面著手開墾，根據吳學明依《金廣福給墾號簿》的研究得知，最先給出埔地就是寶斗仁，時間是在道光十五年（1835），承墾人爲金三協。此後至道光二十五年（1845）金廣福將位在寶山境內的埔地讓佃戶承墾。²⁵從《新竹鄭利源號典藏古文書》中得知，當時鹽水港溪畔的鹽水港、南隘、深井、寶斗仁、新城的土地大都爲北門鄭氏家族所有。道光十六年（1836）祭祀公業「鄭振祖公」在寶斗仁購置有一百甲的草埔地，即是一例。²⁶另外根據北門鄭家捐贈給台中自然科學博物館的《新竹墾拓文書》中亦有同治三年（1864）張合顯、鄭哺記訂定之收股份租票合約書，判斷屬於鄭吉利號所有。吳學明依《金廣福給墾號簿》製作有「金廣福給墾埔地總表」，茲將有關寶山鄉部分整理（如附錄

²⁵ 整理自吳學明，《金廣福隘墾研究》（上），「表 4-2 金廣福墾隘歷年給出埔地表」，頁 183。

²⁶ 鄭炯輝整理，《新竹鄭利源號古文書》，國史館臺灣文獻館，民國 94 年 9 月，頁 57。

表 3.7) 以供參考。²⁷

寶山鄉在金廣福開闢以前，已有漢人沿著客雅溪、鹽水港溪進入，開墾大崎、雙溪、寶斗仁一帶墾殖熬腦，或抽取樹藤。道光十四年（1834）冬，金廣福成立並整頓鹽水港、南隘、茄苳湖、石碎崙、雙坑、大崎、金山面、員山仔等舊隘，並與北埔、月眉（峨嵋）沿線之新隘聯合，造成寶山鄉境內原住民同時受到東、西方向的夾擊，紛紛離開。在此期間，開墾股東魏超福、曾保昌、陳阿滿、何阿宗、黃福星等人，於是商議奉立「三山護國王神」旗號為開山先鋒到草山開墾，墾民沿著客雅溪，進入雙溪、大崎、雞油凸、三叉凸一帶，再轉至新城熬腦墾殖。另一批墾民沿著鹽水港溪，進入寶斗仁、新城、南坑一帶拓墾。從道光十四年（1834）至道光二十七年（1847）間，草山順興庄（寶山村）、南坑（寶斗村）、及新城一帶（新城村）地區，悉行開闢。而當初為開山先鋒的「三山國王」於墾務完成後，居民們開始商議建廟奉祀，於是在新城興建三山國王廟取名曰「新豐宮」，並且由開闢時的開山股東保留三十餘甲墾地為「王爺地」，做為日後奉祀三山國王經費來源，²⁸此即為新豐宮第一次正廟建築，而發起人就是成為新豐宮第一階段管理人的魏東貴、邱阿福、盧乾連、邱東斗、邱元龍、邱宜桂等人，這些擔任管理人的也是當時地方上的大家族。

從以上史實我們可以知道，漢人移民進入寶山地區開墾，必須面對新環境的挑戰及漢人之間的競爭壓力與原住民的衝突威脅。為了尋求精神上的寄託，也為了尋求移民間的合作，於是藉由共同信仰作為團結、溝通與解決紛爭的橋樑。下寶山地區的開墾中，客家先民為了避免被馘首之厄運，就選擇在原鄉的山神三山國王作為守護神，並且在新城村創立了新豐宮，以三山國王為主祀神，進而以此成立祭祀組織。由先前捐地創立新豐宮的先民是入墾當地的股東，到後來這些地方大家族成為新豐宮管理人的脈絡來看，我們可以推論新豐宮的祭祀組織和拓墾組織有密切的關聯性。

²⁷ 吳學明，《金廣福隘墾研究》（上），「表 4-1 金廣福給墾土地總表」，頁 176-183。

²⁸ 根據「新城新豐宮沿革誌」所記載，王爺地是開闢大隘時開山股東保留三山國王使用，但筆者田野調查訪問新豐宮建廟初期管理人之後代子孫，表示「王爺地」為其先祖輩所捐出，此地當時的四大家族因為捐地有功，順理成章成為新豐宮第二階段管理人，即四大經理：古石秀、李火生、江福禎、盧夢松。然而，捐地之說缺乏資料佐證，仍有待釐清。

3-2 信仰象徵與社會層次

由原鄉信仰到建立寺廟，成為移民根據地緣關係結合後的聚集場所，宗教信仰凝聚地方的情感與族群意識、淨化庶民心靈、維繫社會安定，寺廟伴隨著移民聚落成長，成為斯土斯民的歷史見證。筆者所要探討的下寶山三村範圍涵蓋新城、寶斗、深井三個行政劃分，當地居民卻習慣以舊庄名稱呼自己所屬的庄別，因此三村實際包括了七個庄：其中新城村包含新城庄、柑仔崎庄、十鬮庄，寶斗村包含寶斗仁庄、南坑庄，深井村包含深井庄、崎林庄。在這七庄中的大小廟宇（公廟）可以分為五個信仰象徵與社會層次，其中「新豐宮」是七庄共同的信仰中心，它有三個大小不同的祭祀組織，包括王爺戲（兼媽祖戲）、平安戲（三界爺）、中元普渡等三種祭祀組織：王爺戲範圍最廣，有七個庄參加；平安戲有五個庄參加；中元普渡有六個庄參加，新豐宮是地方主廟並主導著三村居民大部分的宗教生活。除了新豐宮外，在其他庄裡有較小眾的祭祀組織，這些祭祀組織的範圍往往不超過一個庄，如南坑庄的寶蓮寺、三界爺，十鬮庄的福龍宮、三界爺，柑仔崎庄的三界爺等。然而「庄」並非信仰象徵的最小社群，筆者觀察下寶山三村的伯公信仰發現：同一個庄可能擁有好幾個伯公或只有單一的大伯公，伯公的信仰社群甚至比庄更小眾。在這些不同的祭祀組織下，人們透過信仰象徵建立社會認同感的過程，與祭祀組織、信眾、場所（廟宇）、爐主（組織管理）等之間的關係，是筆者要討論與釐清的。

3-2-1 伯公信仰

土地公正式名稱為「福德正神」，客家人稱「伯公」。在民間信仰中，土地公可說是信眾最多的神祇，到處都有土地公廟的蹤跡，所以有「田頭田尾土地公」的俗諺。農業社會與土地的依存關係密切，由於土地開墾，大都先要祭祀土地神，祈求庇祐開墾順利，農作豐收，於是早期設立的土地公廟，與開墾有很深的關連，甚至是該地區開墾之起點。土地公原本為對土地的崇拜，屬於自然崇拜轉化為人格神，這種轉型其實是民間宗教普

遍的現象。伯公既是對土地的崇拜，範圍通常非常小眾，是墊基於地緣關係的儀式團體，但是土地伯公的信仰和當地日常生活緊密融合。伯公的祭拜雖然和土地有關，但不限定為居住地緣，也可以是耕地地緣或工作地點。下寶山三村境內有田頭伯公、山伯公、樹伯公、大伯公、庄頭伯公等，其形式有多種：有祠或沒祠，祠有大有小，下寶山三村境內建築規模最大的伯公當屬寶斗仁伯公的「福德宮」。

當新城新豐宮有重要祭典時，五庄（七庄排除十鬮庄與柑仔崎庄）的伯公都會被邀請到廟裡觀禮或看戲，²⁹通常會受邀請的伯公有新城庄：新城大伯公；寶斗庄：寶斗仁大伯公、寶新伯公、虎頭山伯公、南山伯公、樹下伯公、山頂伯公；南坑庄：南坑大伯公、陳屋水頭伯公、南坑口田頭伯公、義門坑水口伯公；深井庄：上庄伯公、下庄伯公；崎林庄：大伯公（水頭）、碑下伯公、高坑伯公、柑園柏松水尾伯公。

圖 3.7 伯公信仰組織示意圖



資料來源：筆者整理而成

²⁹ 七庄之中，十鬮庄與柑仔崎庄有各自的神壇和祭祀組織，因此這兩庄的伯公並未參加新豐宮的看戲或觀禮行列。

表 3.1 下寶山三村伯公祠現況一覽表：

(有*號表示廟裡祭典時會受邀請)

村別	庄別	名稱	牌位及塑像	備註
深井村	崎林庄	上崎林大伯公	伯公、伯婆	*
		三位伯公	伯公	民國 61 年修、三個香爐
		碑下伯公	伯公	民國 87 年修 *
		高坑伯公	伯公、伯婆	民國 47 年建
		柑園伯公	神位	*
		双林水尾伯公	伯公、伯婆	民國 87 年修 *
	深井庄	上庄伯公	神位	民國 81 年壬申八月初一日重建 *
		下庄伯公	神位、伯公、伯婆	民國 65 年歲次丙辰春月立 *
寶斗村	寶斗庄	虎頭山伯公	伯公	民國 69 年建 78 修 *
		寶斗仁伯公	伯公	民國 86 年重建，寶山鄉西邊唯一守溪口的伯公（鹽水港溪）有爐主制 *
		寶新土地公	伯公	民國 92 年重建，二月初二伯公生，食福頭、打新丁粿。有爐主制 *
		南山伯公	伯公	*
	南坑庄	南坑口田頭伯公	伯公	民國 78 年歲次己巳九月 *
		樹下伯公	以石頭代替神像（無祠）	早年因製糖而奉祀卜樹下 *
		山伯公	伯公	民國 66 年丙辰年冬月有一拉布拉多犬顧守

		義門坑水口伯公	神位	民國 77 年孟夏甲子年六月十五卯時 *
		南坑大伯公	伯公	民國 76 年十一月初五 *
		水頭伯公（陳屋）	伯公	民國 91 年元月 25 歲次辛巳 12 月 13 日
新 城 村	新 城 庄	新城大伯公	伯公	有爐主制 *
		上庄伯公	神位	民國 96 年重建
	柑 仔 崎 庄	義興亭水頭伯公	伯公、伯婆	民國 77 年歲次戊辰冬
		中央伯公	伯公、伯婆	民國 83 年 9 月 28 修庚申桂月
		水尾伯公	神位	以石板雕成小祠
		田頭伯公	以石頭代替神像（無祠）	下徐家橋頭，銀樺樹下
	十 鬮 庄	東坑福德宮	神位（廟中廟）	民國 89 歲次庚辰 10 月 22 日擴建，直接在原伯公祠加蓋，形成廟中有小廟的特殊景象。
		十鬮上伯公	神位	辛亥年修，中山高涵洞口
		十鬮庄福德祠	伯公、伯婆	昭和五年立，民國 75 年 9 月 14 修，金爐重建於民國 91 年 11 月 8 日。

資料來源：筆者根據田野訪查整理而成

柑仔崎庄與十鬮庄的伯公早期也是列入新豐宮 祭典儀式邀請行列，後來因為各自興建自己的神壇搭戲棚，³⁰所以這兩庄的伯公並未參加新豐宮祭

³⁰ 神壇是當地專供舉行祭典儀式所用的場所，平日上鎖無人管理，僅供存放祭典用具之用，內部並無長設神明位，舉行祭典之前，由祭祀組織爐主、頭家負責打掃環境及清理用具，儀式當天才迎請神明前來參與，儀式活動結束後，再將神明送回原處。

典或觀禮。至於祭典時，伯公的迎請數量多寡，不但能顯示各庄輪值頭家³¹的熱忱與否，也同時反應居民的重視程度。有些頭家只請較多人祭拜的伯公，對於較偏遠的伯公則不見得會去迎請，除非有當地居民反映，頭家才會刻意前往迎請。談到迎請伯公看戲，前幾年曾鬧過一則笑話：由於頭家在請南山伯公時沒有書寫清楚所請者是何處伯公，以致於看完戲就忘了送回去，使得南山伯公滯留在廟中作客長達一年。

三村中的伯公大部分是公眾性質，也有轉換為私人性質者，例如：「糖廠伯公」；³²而山伯公是指在山丘上立的伯公祠，通常只有山上幾戶居民在拜；田頭伯公則是因為耕地而立，如果耕地變化或遷往他處，田頭伯公隨時可能被合併。崎林庄就有一處伯公祠供奉三位伯公，這是由於居民所立的田頭伯公原本就幾戶人家祭拜，後來居民陸續遷往他處，形成一戶祭拜一伯公的現象，後來附近居民提議集資蓋伯公祠，於是把附近無祠的三位田頭伯公（耕地伯公）一起請入供奉，形成一座伯公祠內有三個神位、三個香爐一起接受附近居民奉祀，他們除了拜這座三位伯公祠，也參加崎林大伯公的祭拜行列。一般伯公祭祀有地緣性，所以有些人會拜兩個伯公，一個是住家庄頭的伯公，另一個是耕地所在範圍的伯公。

下寶山三村的伯公數頗眾，其中最具傳統特色的當屬寶斗庄的寶新伯公，早期在每年的農曆二月初二「伯公生」拜拜完，會有「食福頭」（伯公福）的習俗，以及在冬至日舉行還福儀式並「打新丁板」分送左鄰右舍的傳統（參考下文中有關寶斗仁大伯公祭祀組織的詳細敘述），這種做法既有聚會聯誼之利又分享「添新丁」之喜。根據筆者了解，近年因為人口流失，年輕的一代紛紛遷往他縣市工作定居，目前寶新伯公只有李氏家族的四戶人家以及劉姓一戶在祭拜，之前的傳統習俗已經停擺多時，但是與寶斗仁大伯公舉辦聯合祭典的傳統並未因此受到影響。近年來在三村中除了新城大伯公、寶斗仁大伯公外，其他伯公都沒有出現選爐主的制度，事情由幾

³¹ 新豐宮的祭祀組織中的輪值頭家由各庄自行產生，每個庄都必須輪派兩位頭家參與勞役，並負責請自己庄的伯公看戲，庄裡通常採逐戶輪流的方式擔任頭家。

³² 「糖廠伯公」是早期新城庄製糖的蔗廊為了保佑工作順利、人員平安、製糖獲利而設立。早年製糖需要大量勞動力，附近祭拜此伯公的信眾多，如今蔗廊由外地人買去經營，製糖方式也簡化了，糖廠築起圍牆宣告勢力範圍，糖廠伯公成了糖廠老闆私人祭拜的伯公。

位熱心人士在處理。下寶山七個庄裡有幾個較特別的伯公，有的具獨立的祭祀組織，有的廟貌獨特，有的在重建過程中展現伯公信仰的張力成爲凝聚社群的力量，而這些微妙的差異性標示著不同社群的認同感。接下來，筆者就七庄中較有特殊性的伯公加以敘述之：

一、新城大伯公

新豐宮內雖然有配祀伯公，但是新城庄居民大半都會在初二、十六作牙時前往祭拜新城大伯公，新城大伯公的信眾也包含寶斗村部分居民，這是因爲新城庄大伯公的祭祀範圍在行政區域劃分時，硬是被區隔成新城村和寶斗村，居民們並沒有因爲行政區分而改變伯公信仰，反而是後來被劃分爲寶斗村的信眾，除了繼續拜新城大伯公，也前往祭拜寶斗仁大伯公。新城大伯公早期只有祭典，沒有演伯公戲的傳統。近幾年外出到新竹市開設餐廳的江老闆感念伯公保佑，使其生意蒸蒸日上，於是在四年前伯公生日（二月初二）當天請戲班來演戲酬神，並發願每年有盈收就會請戲班演戲以酬謝伯公，新城庄居民受到江老闆的熱忱感動，紛紛推舉江老闆擔任新城大伯公二月初二祭典的爐主，負責每年的酬神祭典，並開始在二月初二伯公生日當天演伯公戲，由於只設爐主而沒有設立頭仔制度，所以爐主必須總管伯公生的祭典事宜。

新城居民每年在參與伯公生日祭典時，當場募集香油錢與爐主共襄盛舉，同時做爲整理修繕的基金，並由爐主管理經費收支，在祭典當天公佈上期的收支報告表以昭公信。伯公生當天中午，爐主準備了炒米粉、湯圓、福菜湯及其他客家點心，招待前來參與祭祀的民眾，大家也都樂於前來分享伯公生的喜氣，這種另類的食福形式頗受當地居民好評。據筆者的觀察，這種單一爐主制與食福方式較具有彈性，對小眾的伯公信仰組織是個不錯的選擇。今年江爐主提議用卜筮的方式產生新任爐主，避免落他人口實，於是在伯公生祭典結束前，針對由眾人舉薦的庄內七位開設行號的名單逐一擲筮，結果新城大伯公仍屬意江老闆繼續擔任爐主，此事被當地人傳爲美談。相較於新城大伯公的熱鬧慶祝場面，下寶山其他的伯公只有當新豐

宮演平安戲、媽祖戲或王爺戲時，才會被邀請去看戲。

二、寶斗仁大伯公（寶斗仁福德宮）及其祭祀組織

建廟緣由：寶斗仁伯公位於鹽水港溪上游，是寶山鄉西邊唯一守護鹽水港溪的溪口伯公，原廟約建於一百六十年前，為一土牆建造，中置福德正神石碑敬拜。日據時期皇民化運動期間，被新城公學校校長「中島」廢棄，此後寶斗庄內居民接二連三感染瘟疫，直到台灣光復，庄內信士鄭興旺、蘇清祥、李德泉等發起重建，用紅磚瓦桁埵建造完成，自此以後寶斗仁庄每歲舉行四季福³³與冬至禮（冬至日還福儀式）。經過五十年之後，鹽水港溪旁的舊有伯公祠日漸殘破，至民國八十二年劉金鼎、邱乾福二位代表向鄉公所爭取經費，拓寬廟前道路，民國八十六年蘇光漢、蔡天生、鄭裕昌等地方士紳發起改建。原本商議於舊址重建，但遭到地主阻撓，後來得蘇武文捐出現時的廟地一百坪，該年農曆三月十日興工，同年十一月九日竣工並登龕奉拜。現在的廟址已離原址一百多公尺遠，位於田中央，不再守護鹽水港溪畔，重建後為了杜絕伯公廟址的紛爭再起，土地權已經分割登記為「伯公地」，不再是私人所擁有，並設有管理人，負責日常廟務及經費等事項。

寶斗仁福德宮福德正神，民國八十六年重建之時，附近的田頭伯公（無祠）經過眾人商議，並卜筮取得大伯公與田頭伯公雙方同意之後，在田頭伯公的原奉祀者多捐獻籌建資金的情況下，讓附近的田頭伯公併入寶斗仁福德宮，一起接受信眾奉祀，不過沒有另外設置獨立的神位或香爐。在籌資建廟時，有居民提議將寶新伯公也併入寶斗仁大伯公奉祀，就比照其他田頭伯公的模式一般辦理，但此項提議遭到李屋為首的信眾反對，他們認為：寶新伯公原為「有祠」伯公，如果從此隱沒於寶斗仁伯公廟，將有辱於自己的門風。因此拒絕接受合併的提議，且另行籌資修建伯公廟建築，並正式取名為「寶新伯公」，以確保其獨立的重要地位，同時維持和寶斗仁

³³ 四季福專指伯公祭祀組織的食福習俗，早期平民百姓生活清苦，唯有藉敬神的名義才能好好享受一頓豐盛的大餐，於是一年當中選定四天擴大舉辦伯公祭典，並於祭典之後聚餐慰勞食福。此四天為：二月初二、四月初八、八月半、十月半。

大伯公輪流主辦祭典的傳統（參考下文之「祭典舉辦方式」）。

寶斗仁伯公神誕日：農曆八月十五日。依筆者的調查，客家地區的伯公普遍被認為農曆二月初二是伯公生。寶斗仁福德宮卻以二月初二為伯公受封為官上任之日。根據當地耆老的說法，八月十五日才是當地伯公真正的誕辰日。但是不論二月初二或八月十五，當地居民都沒有舉行擴大祭典，只由轄內信眾自由祭拜，他們反而選定每年的冬至日舉行還（祈）福祭典。

還（祈）福祭典舉辦方式：寶斗仁伯公與寶新伯公的祭典包含祈福、還福，都在冬至日舉行，採輪流舉辦的方式進行，因為考量兩座伯公廟的規模有大、小之差，尤其寶斗仁大伯公為寶斗庄地方主廟，其信眾較多，負責連續主辦兩年祭典；寶新伯公規模小、信眾少，負責舉辦祭典一年。³⁴換句話說，如果今年和明年在寶斗仁大伯公舉行祭典，頭家必須迎請寶新伯公前來參加祭典，後年則在寶新伯公舉行祭典，頭家則迎請寶斗仁伯公前往參加祭典。冬至日的還（祈）福祭典較平常隆重，附近居民會備妥牲儀前往祭拜。

打新丁叛：日期是冬至日。寶斗仁伯公和寶新伯公同屬於寶斗庄，無論地緣性或信眾都互為重疊，早期的當地三大家族（蘇屋、江屋、李屋）即約定於冬至日舉行伯公祭典，除了感謝伯公在即將過去的這一年來的保佑，同時祈求來年的平安幸福，各戶如有添新丁（限男丁）的人家，會在當年度冬至日打新丁叛分享鄰居好友。此一習俗延續至今，遭受到少子化衝擊，去年只有一丁，而今年至今尚無喜訊。

頭家、爐主和祭典組織（行政組織）：正、副爐主由寶斗村六、七、八鄰逐鄰輪流，正、副爐主在冬至祭典結束前，在神前卜筮產生，輪到爐主該鄰及其餘兩鄰都必須輪派三位頭仔，³⁵分擔祭典的勞務。

祭典過程與爐主、頭仔職責：正、副爐主打理祭典牲儀、金香、炮燭、募集香油錢。香油錢於祭典當場募集，以戶為單位，並不強制金額多寡，由居民隨緣奉獻。頭仔負責環境的整理與祭典的佈置工作和活動後的收

³⁴ 早期寶斗仁伯公尚未改建時，建築規模和寶新伯公互為伯仲，祭典的主辦方式是每年輪流，今年若由寶斗伯公主辦，明年則輪到寶新伯公主辦。

³⁵ 頭仔的職務屬義務性質，採逐戶輪流的方式產生。

拾。請神：頭仔在前一天迎請另外一處伯公前來參加祭典。謝神祭典：舉行謝神祭典（指感謝伯公保佑）並接受居民祭拜，選明年當值爐主、頭仔。早期到外地敦請先生主持謝神儀式，再包給先生禮金，後來改由當地耆老蘇光漢先生親自主持。謝神儀式順序為：事先將正、副爐主、頭仔名單寫好，首先奉請伯公前來參與祭典，³⁶再卜筮確定神明是否降臨現場。送神：活動結束後頭仔要送伯公回去，這是寶斗仁伯公與寶新伯公的共同祭典，不涉及其他神明的迎請。在整個祭典活動結束後，卸任的頭仔爐主們聚餐相互慰勞食福。

居民參與範圍（儀式團體）：勞務與費用由寶斗村六、七、八鄰居民負擔，參與範圍只限於這三個鄰的居民。

財產：主要花費是祭典所需物品的採買，包含牲儀、金香、炮燭等花費。一年當中收入有兩次，一次是在正月參加新豐迎神遶境時，車隊經過寶斗仁伯公廟時會停轎祈福，並且供附近居民祭拜，因此正月募集的香油錢（自由奉獻）是發給大鼓隊的賞金，一隊賞二百元紅包一封。另一次則是募集冬至的香油錢（自由奉獻），經支出結算後的餘額，交給伯公廟管理人保管，重建之後的管理人職務由鄭裕綱先生擔任，（九十六年過世）目前由捐地者蘇武文擔任。寶斗的伯公從早期以來就有爐主制度，台灣光復後曾經有演戲的習俗，據當地居民表示，大約十幾年前就已經沒有演戲了，只有在重建完成那一年有演戲慶祝，因為一棚戲往往所費甚鉅，對小眾的祭祀團體而言是很大的負擔。

三、東坑伯公

三村中建築形式最奇特的伯公廟是「東坑伯公廟」，此廟位於新城村東坑口一處小山坡下，屬於十鬮庄轄內，原為約二百多年的石板伯公祠，其建築原是以溪石，經人力鑿挖後拼接而成，祠內沒有伯公像，香位則是直接雋刻在廟身石板上。東坑伯公原屬於黃氏家族祭拜，信眾數年前擴建時保持原來的石板廟身，以原有廟身為中心往上擴建新廟，形成現在廟中有

³⁶ 全文如後：聖神仙佛在天台，大發慈悲降下來，眾等一心虔拜請，特求賜福與消災。爐主某人甲、副爐主某人乙、頭仔某人丙、丁、戊...等拜請。因為民間認為，伯公有可能雲遊四海、或到他處作客、串門子，所以要請伯公回到祭典現場來，接受信眾的奉拜。

廟的特殊景象。八十九年擴建完成，平日有附近熱心的蕭屋（黃屋之連襟）負責清掃，廟內外環境整潔，唯位處偏僻的小山坡下，若非當地居民，甚難察覺。根據附近居民表示：近幾年由於附近山坡地買賣，地主向東坑伯公發願，如能順利賣出土地則回饋給伯公，請伯公看戲，果然很快成交且賺進數百萬利潤，因此，該地主連續兩年在二月初二伯公生當天，出資請布袋戲團演出，以答謝伯公的保佑。

四、新城上庄伯公

伯公祠緣由：據村中耆老表示，新城上庄伯公早期為當地大戶李屋老宅後方山坡之樹下伯公，附近耕種之佃農為了地利之便就近祭拜。後來李屋遷移至寶新路旁，其他族人亦分支至外地，小徑雜草叢生、日漸荒蕪，每當雨季時節，更是不良於行。後經李屋族人李進火提議，地主李金鎮應允捐地興建伯公廟，由佃農徐阿福負責奔走募款，佃農劉德福施工。初期的伯公祠建地約三坪左右，為一紅磚牆、屋頂是 RC 水泥平頂的建築物，此伯公祠座落在新城國小對面、高速公路旁的小丘上，幾十載來受附近居民奉祀香火，然而相較於新城大伯公的信仰範圍，此伯公只屬於新城庄裡小範圍的伯公信仰。

受災：九十七年十月六日柯羅莎颱風來襲，伯公祠旁之老相思樹受強風吹倒，伯公廟的屋頂被樹身壓垮，成了斷垣殘壁。伯公祠牆面倒塌却未損及神案及神位，附近居民稱奇不已，而平常祭拜此伯公的居民紛紛改往新豐宮拜伯公，對於重建工程則關心多於行動。適有附近熱心居民古仁斌、劉樺、曾艷藤等三人發起重建伯公廟提議，並擔任重建委員，負責大小事務之處理。

重建：重建委員廣徵各方意見，決定先移除倒塌的相思樹，遂商請三峰李永興老板幫忙搬除傾倒之相思樹，再徵得地主李屋子孫的同意，決定原地重建伯公祠。由於平日參與祭拜的戶數不到十戶，使得經費募集出現困難，重建委員在與承建商林新棟老板商議之後，雖然經費拮据，仍繼續興建伯公祠。重建事宜也在造橋鄉李德福地理師的規劃下，開始逐步進行。

留任：伯公祠重建之前必須先到城隍廟幫原來的伯公辦理留任手續，據聞有些發起人因疏忽，而忘了到城隍廟幫原來的伯公辦理留任，當新廟蓋好之後，有新的伯公來上任，導致原任的伯公到處流浪，發起人因此而遭原伯公懲罰。爲了避免發生類似的情形，重建委員在請地理師擇日後，便將吉課書文拿到新竹城隍廟辦理留任事宜，廟方在辦理儀式之後準備一份「晉封威靈公新竹督城隍 飭遵事」之令符給重建委員帶回，並且交代將此令符於新廟落成出煞之後由道士處理，屆時令符需隨金紙火化。

出火：日期爲丁亥年農曆十月廿丁卯日巳時（96年11月29日），目的是將原有的神移出破廟，暫時安置在他處。出火吉時一到，由發起人、承包商奉上供品、點香祭拜後，由地理師依羅盤之方位顯示，定出乾山分金線、釘樁、封符、燒金，接著開始進行出火儀式。先將石刻之神位及香爐奉請至乾山木樁位置前暫置，然後在伯公祠後方尋一適當地點，用板模暫時蓋一安座的亭子，隨即將神位及香爐移至亭子內安放，表示在伯公祠施工期間若逢初一、十五（有人習慣在初二、十六）仍可前往祭拜伯公。

募款：隨著工程進展，經費需求日增，爲節省經費，發起人兼做起小工幫忙搬運磚塊，捐款伴隨重建工程的進行陸續增加，大部分經費來自新城上庄居民，尤其到外地工作有成者，對自己鄉土的伯公懷有特殊的情感，重建基金由當初重建委員捐獻的十萬一路攀升，後來累積至二十一萬元，據當地捐資居民表示，一則受發起人熱忱所感，一則住家與耕地就在伯公祠附近，既然有人起頭就該慷慨響應，他們相信這是新城上庄一帶的伯公，會保佑上庄人家的平安。基金募集的對象除了當地居民外，位於伯公祠對面的新城國小全體教師也紛紛響應樂捐，因爲他們覺得當地的伯公會保佑學校的學生，連帶的讓教學工作更順利平安。

上樑：上樑是建築工程中的大事，必須準備湯圓祭拜，也求取圓滿順利吉祥之意，擇吉於丁亥年農曆十一月十六癸巳日巳時（96年12月25日）施工，將事先綁好的鋼筋搬至屋樑位置安放，然後接著進行屋頂上的鋼筋工事，待灌漿拆模之後，伯公祠屋頂原本只打算抹平水泥即可，但施工老闆建議覆上琉璃瓦才比較具有莊嚴感，此提議獲得居民們熱烈迴響，並得

到新城國小全體教師解囊贊助。筆者觀察到，當地的庄民用「誠心」來讚美教師們的熱心參與，因為透過對伯公的認同感使居民們對待學校老師的態度由「他者」轉換為「我群」。

安香、歸火、登位：伯公祠完工多時，等待良辰吉日歸火（入新屋），日期定在戊子年農曆二月初二戊申日巳時（97年3月9日），該日恰好是民間的伯公生。在安神位之前必須先進行新廟的出煞儀式，請來主持儀式的道士則要求發起人事先準備出煞使用的物品，包括茶葉、米酒、米、鹽、活的公雞、公鴨各一隻、水果三樣共三盤，儀式從辰時開始進行，由頭綁紅布的道士（俗稱綁紅頭）讀出煞文，以公雞、公鴨的血祭煞，再將鹽巴、米等灑向四方，以祭四方好兄弟，儀式約進行十幾分鐘後結束，此時必須將伯公祠內外清理乾淨，出煞物品全數送給道士帶走（被認為不潔、不吉之象徵），眾人將伯公祠重新整理乾淨才開始進行安香歸火的重要儀式，巳時一到即刻請福德正神神位入龕，定位後請地理師再用羅盤校正分金線。隨後安置香爐，因為換過新的香爐，需由舊香爐中移一些香灰到新香爐中以示延續香火，接著佈置祠內案桌的陳列物品（蓮花燈、鳳梨造型蠟燭、銅製花瓶），神前擺放的祭品依照規定包括雄雞在內的三副牲禮、水果三樣，其餘則彈性，但是伯公入新屋的日子畢竟不同於平時，新城上庄的居民絲毫不敢馬虎，家家戶戶都慎重地準備牲儀前往祭拜，據當地居民表示，有許多到外地發展的居民也特地回來參加祭典。全體參與祭拜的村民一起點香祝禱，慶祝新建伯公廟圓滿落成。

上庄伯公³⁷在接近完工時，地主要求將他家中的私人伯公請至新建的伯公廟一起奉祀。眾人尊重其為地主有捐地的功勞，乃與地理師商議後決定在二月初二入新屋的儀式結束後，以卜筮方式徵詢上庄伯公的意願，後雖經地主再三向伯公卜筮，但伯公並未答應地主的的要求，這算是重建期間的一段插曲。對於新落成的廟，按當地習俗要連拜三天，為求地方上更圓滿

³⁷ 前文中已經提過，該伯公原本是樹下伯公，後來雖遷移至現址建立伯公祠，卻仍然是田頭伯公性質，一直沒有名稱（name），此次重建過程意外加入新的信仰族群，這些新成員的參與，一方面使該伯公的信眾趨向多元化，一方面藉由新城國小老師在當地的高社經地位，也使得重新組合的信仰團體，逐漸成為地方上的重要團體。然而，為了彰顯此伯公的重要性，首先必須有正式名稱，有了名稱，就有共同的象徵符號。為了和新城大伯公的信仰範圍作區隔，遂定名為「新城上庄伯公」。

平安，重建委員之一的新城國小曾姓教師義務擔起這項任務。

筆者在田野觀察中發現：在整個信仰體系中伯公信仰是最能展現地方信仰的存在，透過新城上庄伯公的重建過程，明顯將伯公信仰凝聚社群向心力的真實感表達出來，「宗教生活」成爲「社群建構」的重要推力。第二個信仰象徵爲新豐宮。

3-2-2 新豐宮相關之祭祀組織

新豐宮是下寶山三村最具主導性的廟宇，主祀三山國王，陪祀神左爲觀世音菩薩，右爲媽祖，文昌帝君、關聖帝君、玄天上帝、哪吒太子共用一龕，左殿地藏王菩薩、義民爺共用一龕，右殿奉祀土地公等神明。日常信眾不論何時何日或參考神明生日，或民俗節日均自由拜拜。至於一年當中在新豐宮這個地點舉行集體拜拜者，自早期以來，即以上元、中元、下元三節爲主；上元祈福、中元普渡、下元酬神。目前上元節照例舉行新年祈福並迎媽祖及演戲活動；中元節原來固定於農曆七月十一日舉行演戲及拜神，後來改爲七月半中元節拜神及普渡；年尾酬神演戲拜拜，原定於農曆八月二十三、二十四日兩天舉行，後來改爲農曆八月二十四日舉行。另於農曆八月二十五日王爺(三王獨山)聖誕演唱「王爺戲」以爲恭祝並集體拜拜。

以上拜拜日期，曾經配合政府厲行節約政策，實施全寶山鄉統一日期於農曆八月二十五日一起舉辦拜拜，但是民眾不習慣甚至引起反彈，不久又恢復傳統祭祀日期。

表 3.2 新豐宮祭祀組織一覽表

農曆日期	節日名稱	祭祀活動	祭祀組織
正月十四、十五	迎媽祖、王爺及各祀神遶境	舉辦迎神廟會及演唱梨園兩天	爐主由八月二十五日國王生日祭典爐主擔當，兼任媽祖婆爐主新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮、柑仔崎七庄與南隘庄、三峰村等內外連庄（外庄未題丁口錢，只納香油錢，金額不限）
正月十五日	上元節	新年祈福、聯合祭拜	爐主由八月平安戲爐主擔當（三界爺爐主） 新城、南坑、深井、寶斗、崎林五庄參加
七月十五日	中元節	三村信士聯合祭拜並普施孤魂	擔當爐主按照新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮六庄順序輪值，神前卜筮產生。
七月二十日	義民節	十五大庄輪值	隸屬於大隘庄（值年總爐主姜義豐）
八月二十四日	平安酬神拜拜	三村信士聯合祭拜，並演唱梨園	擔當爐主按照新城、南坑、深井、寶斗、崎林五庄順序輪值，神前卜筮產生。
八月二十五日	國王生日（三王獨山國王）	三村信士聯合祭拜，並演唱梨園	擔當爐主按照新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮、柑仔崎七庄順序輪值，神前卜筮產生。

新豐宮轄區若以行政單位計算則含蓋三村，但是輪祀方式卻採用舊時庄制劃分為七庄，由七庄輪流辦理祭祀事宜，其各庄區域範圍如表 3.3。新豐宮一年中有四大祭典是具有爐主制度的，分別是媽祖婆遶境，祈三界爺福與平安戲，中元普渡，王爺生日；相傳新豐宮當初創立時，所有的祭祀活動由轄區信眾全體參加，當時負責辦理祭典者為創立新豐宮之「第一階段管理人」和其第二代接班人「四大經理」。後來改採爐主制，由三村境內以庄為單位，分庄輪流產生爐主擔負各項祭祀活動，但是不知何時起，柑仔崎庄人士認為柑仔崎庄內有「萬善祠」，³⁸理應於中元節當天同時集中普施，但是遭他庄反對，於是互相之間起爭執。

³⁸ 早期拓墾柑仔崎庄的開山先民們，在拓墾的過程中，如有挖到無主之骨骸、或因病、或意外事故，或是和原住民衝突喪生而無祀者，則集中葬於一處，後來為了庄內的安寧乃建立「萬善祠」予以奉祀，並且在七月十五中元節舉行普渡祭典，柑仔崎庄於是逐漸脫離新豐宮之中元節祭典而獨立舉辦。

表 3.3 各庄與行政區域劃分對照表

庄名	區域範圍	備註
新城庄	新城村新成第一、二鄰全部，第三鄰新城國小以下部分，及柑仔崎第十二鄰小部份。	新城庄之界址以新城國小北邊地界為界；柑仔崎第十二鄰靠近新城第一鄰「下徐屋」部分屬新城庄。
十鬮庄	新城村新城第三鄰一部份，及十鬮第四、五、六、七、八鄰全部。	新城第三鄰糖廠一帶，屬十鬮庄。
柑仔崎庄	新城村柑仔崎第九、十、十一鄰全部，第十二鄰上段部份，及三峰村，八份寮第九鄰一部份，第十鄰全部。	「三峰村八份寮」合併為柑仔崎庄。
寶斗庄	寶斗村寶斗仁第六鄰一部份，及第七、八鄰全部。	寶斗庄，以新城村界、及寶斗河至中興橋之河川為界，內為南坑庄，外為寶斗庄。
南坑庄	寶斗村寶斗仁第六鄰一部份，及南坑第一、二、三、四、五鄰全部。	寶斗仁第六鄰自「中興橋」上面山龍分界，左屬南坑庄，右屬寶斗庄。
深井庄	深井村深井第六、七、八、九鄰全部。	深井庄與崎林庄以虎頭山河川為界，上為崎林庄，下為深井庄。
崎林庄	深井村崎林第一、二、三、四、五鄰全部。	

資料來源：筆者根據田野訪查整理而成

據說當時以姜家為首的柑仔崎庄，財力雄厚不下於其他庄，因此，柑仔崎庄在中元節獨立辦理普渡祭典，乃形成目前新豐宮中元節拜拜時只有六庄參加的情形。

至於七庄的平安戲原本只在新豐宮舉辦，其他庄的人都要到新城來看戲，漸漸地十鬮庄以黃家為首、柑仔崎庄以姜家為首之上上輩人士，因演戲地點等祭祀糾紛而與新豐宮轄區其他庄意見相左，遂於「收冬」後另選日期、地點自行辦理酬神平安戲，這兩庄脫離新豐宮平安戲之祭祀組織後，形成新豐宮平安戲只有五庄參加的情形。筆者將新豐宮例行祭典整理成下表 3.4。

表 3.4 新豐宮農曆例行祭典活動表：

農曆日期	節日名稱	祭祀活動	祭祀組織
正月 初一日	農曆新年	自由祭拜眾神	
正月初九	天公生日	自由祭拜	
正月 十四、 十五	迎媽祖、王爺 及各祀神遶 境	舉辦迎神廟會 及演唱梨園兩 天	爐主由八月二十五日國王生 日祭典爐主擔當，兼任媽祖婆 爐主 新城、南坑、深井、寶斗、崎 林、十鬮、柑仔崎七庄與南隘 庄、三峰村等內外連庄（外庄 未題丁口錢，只納香油錢）
正月 十五日	上元節	新年祈福、聯 合祭拜	爐主由八月平安戲爐主擔當 （三界爺爐主） 新城、南坑、深井、寶斗、崎 林五庄參加
二月 初二日	土地伯公生 日	自由祭拜	
二月 初三日	文昌帝君生 日	自由祭拜	
二月 十九日	觀音佛祖生 日	自由祭拜	
二月 二十五日	國王生日（大 王巾山國王）	自由祭拜	新城、南坑、深井、寶斗、崎 林、十鬮、柑仔崎七庄參加
三月 初三日	玄天上帝生 日	自由祭拜	
三月 二十三日	天上聖母生 日	自由祭拜	
五月 初五日	端午節	自由祭拜	
五月 二十五日	國王生日（二 王明山國王）	自由祭拜	新城、南坑、深井、寶斗、崎 林、十鬮、柑仔崎七庄參加
六月 二十四日	關聖帝君生 日	自由祭拜	
七月 十五日	中元節	三村信士聯合 祭拜並普施孤 魂	擔當爐主按照新城、南坑、深 井、寶斗、崎林、十鬮六庄順 序輪值，神前卜筮產生。
七月	義民節	十五大庄輪值	

二十日			
八月十五日	中秋節	自由祭拜	
八月二十四日	三界爺平安酬神拜拜	三村信士聯合祭拜，並演唱梨園	擔當爐主按照新城、南坑、深井、寶斗、崎林五庄順序輪值，神前卜筮產生。 正爐主供奉三界爺香爐，副爐主供奉媽祖婆香爐。
八月二十五日	國王生日(三王獨山國王)	三村信士聯合祭拜，並演唱梨園	擔當爐主按照新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮、柑仔崎七庄順序輪值，神前卜筮產生。
九月初九日	哪吒太子生日	自由祭拜	
十月十五日	下元節(三官大帝生日)	自由祭拜	
十二月十六日	尾牙	自由祭拜	
十二月末一日	除舊歲，答謝神恩	自由祭拜眾神	

資料來源：筆者根據新豐宮沿革誌資料整理而成

新豐宮是新城、寶斗、深井三村地方上的主廟，在舉行四大祭典時必須非常隆重，而且要選頭家、爐主來打理祭祀事宜，筆者分別就主要祭祀對象，遴選頭家爐主之範圍和行政組織，居民參與範圍，爐主職責及祭祀內容敘述之：

一、媽祖戲

日期與目的：正月十四日、十五日兩天，演媽祖戲。主要是正月十二、十三日護媽祖婆駕回北港朝天宮過爐進香，再回到新豐宮參加十四、十五日的遶境祈福，並舉辦迎神廟會及演戲。³⁹

³⁹新城新豐宮雖然以主祀「三山國王」為地方守護神，但是也敬奉「媽祖」作為重要的保護神。每年新春時節，地方信眾除了親臨新豐宮上香、祝禱，祈求神明賜福、保佑平安外，還安排進香活動，組團前往北港媽祖廟---朝天宮進香，以表達對媽祖的敬意。並且於正月十四、十五舉辦新春迎神媽祖遶境活動，為新豐宮轄區內七大庄【新城庄、十鬮庄、柑仔崎庄（含三峰村的八份寮）、寶斗庄、南坑庄、深井庄、崎林庄】，及古車路、南隘等聯庄信眾消災植福。據新豐宮沿革誌所載，曰此項習俗相傳已沿襲近百年，但是確切的年代已不可考，根據地方耆老的說法，古早的年代都是到竹塹城西門街的內天后宮去借媽祖回來遶境，當時的交通不發達，信士代表徒步前往新竹市迎媽祖，遶境之後再送媽祖回竹塹，如此延續

圖 3.8 迎神遶境範圍示意圖



資料來源：筆者根據行政圖修改而成

頭家、爐主和祭典組織：媽祖戲值年爐主由八月二十五日國王生日祭典爐主擔當（國王生日祭典爐主同時兼任媽祖戲爐主），由新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮、柑仔崎等七庄居民當中輪流遴選產生，「爐主」的產生，係按照前述庄別每年一庄（新城---南坑---深井---寶斗---崎林---十鬮---柑仔崎）依此順序在神前卜筊產生。其產生過程由現屆「爐主」主持，在王爺祭典禮成之前，將下次輪到擔任爐主該庄之戶長按順序提名，在神前卜筊，連續最多「聖筊」者為正爐主，次多者為副爐主，若「聖筊」同

數十年之久，直到五十幾年前，才改成前往北港朝天宮進香，不再向新竹市內天后宮借媽祖。筆者訪問到在當地經營雜貨生意的盧老闆，據其表示：新豐宮常駐宮內之媽祖的祭祀依他所推算，奉祀時間不過五十年左右，甚至更短，因為此「媽祖爐」是他的父親擔任新豐宮委員期間，親自到外地選購回來的，至於奉祀媽祖金身的時間，當和觀世音菩薩金身同一時期（民國七十幾年）。盧老闆經營交通運輸業的兄長表示：台灣光復後，隨著經濟逐漸好轉，他所經營的遊覽公司承攬新豐宮的進香之旅達十數年之久，當時前往北港朝天宮進香是遊覽兼進香性質，每年吸引十幾台遊覽車的信眾參加進香，然而當時到北港的真正目的是---向朝天宮租借媽祖回來遶境，正月十三進香隊伍浩浩蕩蕩回程，卻將借來的媽祖安置在新竹市的觀音亭（即竹蓮寺），等到第二天才派車前往迎接隨後參加遶境，十四、十五遶境，十六由爐主送媽祖回朝天宮，這種方式持續十幾年之久。後來，村民對遠道租借又加上安置費（付給觀音亭）等雙重付費感到不合理，才又改從觀音亭租借媽祖參加遶境，而前往迎接媽祖與活動後送媽祖回觀音亭去的坐車，正是雜貨店盧老闆所提供的車，並且由他本人親自駕駛為媽祖服務。自從新豐宮有了自己的媽祖金身，就不再向外租借媽祖，改行恭送媽祖回北港過爐進香。（至於觀音亭提供租借媽祖一事，推測純屬商業行為。）

數時，再次卜筮，多者為正，次者為副。至於「首事」或稱「頭家」即為協助爐主發起辦理祭祀工作之人員，以各庄戶長輪流擔任為原則，於新爐主產生時同時指派，按照慣例每屆爐主選出時，七庄應各派頭家二人（頭家由各庄內逐戶輪派），義務協助爐主辦理一切祭祀事宜。

祭典過程與爐主職責：和其他祭典或聖誕事例相比較，身兼媽祖戲的爐主顯然多出許多的公眾事務，除公眾祭典和演戲之外，還有回北港娘家進香旅程，以及回到下三村遶境的安排。另外，各庄居民都得選出（輪值）頭家，需要執行題丁口錢的任務和祭典之勞務，媽祖戲的丁口錢為一丁五十元。公眾事務如：演戲、祭典開銷（牲儀、誦經團誦經禮、金香等）的費用，由新城、南坑、深井、寶斗、崎林、十鬮、柑仔崎等七庄居民負擔。北港進香：正月十二安排回北港進香事宜，⁴⁰由新豐宮董、監事與爐主領銜並代表七庄信眾護衛媽祖到北港進香並過爐，轄區內居民都可報名參加進香，個人的旅行費用由個人負擔，一行三輛遊覽車進香兼遊覽。⁴¹新豐宮的媽祖進香活動於十二日早上七時許揭開序幕，進香活動由爐主主持，首先帶領廟內董、監事在媽祖神前請示，告知即將啓程前往北港進香，懇請媽祖指示可否起駕，並在神前卜筮，如果獲得連續聖筮則由董事奉請各信眾請來廟裡的媽祖香旗及本宮媽祖分身（小尊神像方便移動），先由香爐上方傳遞給其他董事，再由新豐宮主爐上方過爐，依次往廟門方向過爐，最後在廟門外點燃火盆過火淨身並祈求香火鼎盛，隨後由爐主接駕上車展開為期兩天一夜的旅程。第二天即正月十三日從北港回到新豐宮，依序過火盆淨身。請神：十三日各庄頭家請各庄伯公前來新豐宮參加次日遶境並看戲，南坑庄的媽祖也被邀請前來新豐宮參加活動。

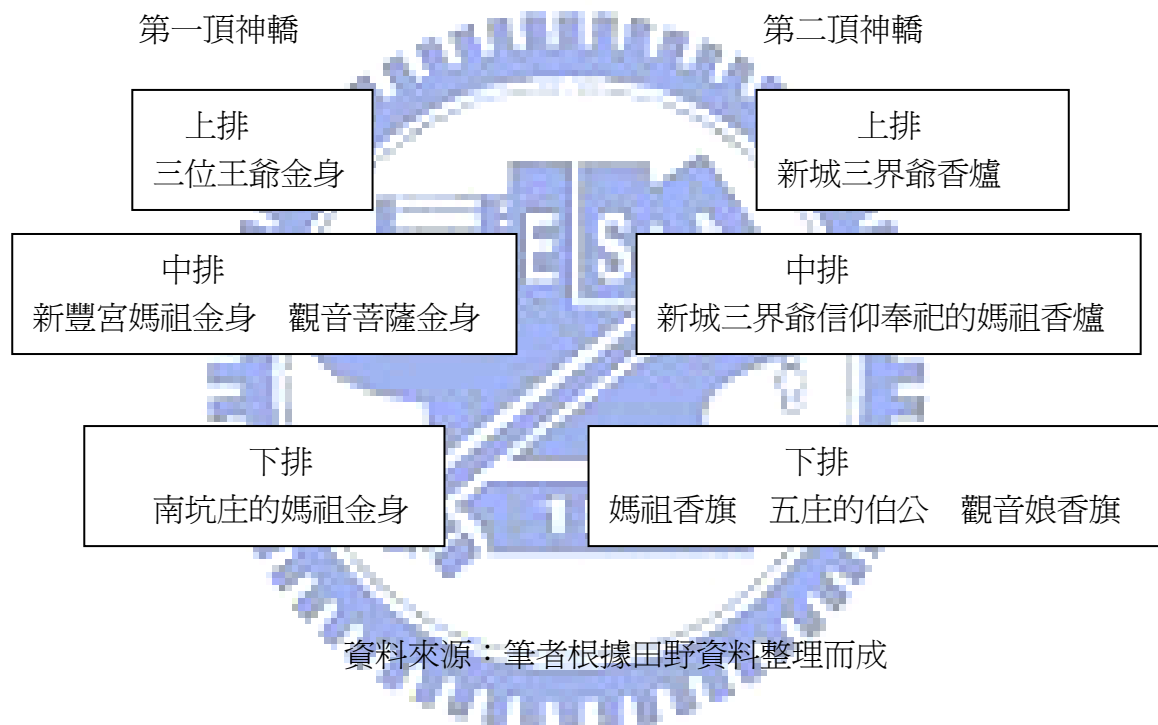
遶境：第三天正月十四日啓程遶境，由當值爐主與各庄派出的頭家負責扛轎。新豐宮參與遶境的神明分乘兩頂神轎，第一頂神轎內的神明擺放依高低位置分為三層（如下圖），其順序為：上排三位王爺金身（小尊）；

⁴⁰ 新城新豐宮的媽祖究竟由何處分香？因無文字記載，只知早期前往新竹市內天后宮迎媽祖，後來改往北港朝天宮進香。筆者根據田野調查線索推論，從北港朝天宮分香之可能性較大。

⁴¹ 以往按照慣例，南坑庄三界爺信仰所奉祀的媽祖與十鬮庄三界爺信仰所奉祀的媽祖會隨新豐宮媽祖的進香團一起前往北港進香，不過今年有了新的變更。因正月十一適逢週休，南坑庄與十鬮庄為了讓年幼者和上班族有機會參加進香，特地提前舉辦進香活動，兩庄自行組團前往北港進香，並於當天往返。

中排左側觀音娘金身（小尊），右側是本宮媽祖金身（小尊）；下排是南坑庄三界爺信仰所奉祀的媽祖金身，⁴²轎門前方則安放王爺代天巡守令旗。第二頂神轎內的神明擺放與第一頂相似，依高低位置分為三層，其順序為：上排是新城（五庄）的三界爺香爐；中排是新城（五庄）三界爺信仰所奉祀的媽祖香爐；下排左側是轎內各信眾的觀音娘香旗，右側是各信眾的媽祖香旗，中間是各庄的頭家請來參與的伯公，但是十鬮庄與柑仔崎庄因擁有各自的三界爺神壇（舉辦公眾祭典與演戲的地方），這兩庄的伯公必須參加自己庄內的三界爺祈福，故未參加新豐宮的熱鬧。

圖 3.9 迎神遶境神轎之神明擺放位置圖



神轎過火後隨即上車，隨神轎參與遶境的車隊由各鄰組成，以鄰為單位組成陣頭共襄盛舉，遶境範疇內的私廟也準備陣頭，請出各自的主祀神加入遶境行列，在出發遶境前會先到新豐宮向主神致敬意。參加遶境的陣頭隊伍先抵達新豐宮廣場集合，出發前由新豐宮分給紅包賞金，表示感謝各陣頭隊伍熱情參與及祝賀新年吉祥之意。此次的遶境路線：第一天正月十四從新豐宮出發---南坑石觀音---南坑盧屋---陳屋---蕭屋---深井球場---

⁴² 南坑庄的三界爺信仰雖然有輪祀組織，但是受到爐主接二連三遭逢變故的影響，經過庄民商議後，決定將三界爺爐、媽祖爐一起安置在庄內的「寶蓮寺」供奉，祭祀組織維持不變，但是祭典改在「寶蓮寺」舉行。這是三村境內的三界爺信仰中，到目前為止唯一有塑金身的媽祖，其餘的媽祖只有香爐而無金身。

深井上庄伯公---深井下庄伯公---南隘廟---崎林周屋---鍾屋---深井活動中心(打中午)⁴³---古車路---寶斗伯公---公埤坡---徒步回宮。十五日新豐宮出發---字紙亭---柑仔崎庄---李屋---朱屋---東坑何屋---鐵工廠---榕樹崗---福龍宮---玖龍宮---十鬮神壇(打中午)---聖佛宮---新城糖廠---徒步回宮。迎神遶境的範圍不僅新城、寶斗、深井三村，另外應鄰近村庄的要求，遶境範圍涵蓋了新竹市轄區的南隘庄、茄冬里以及三峰村等地區，採取內外聯庄的方式進行，然而這些「外庄」並未納入新豐宮的祭祀組織中，只單純組陣頭參加迎神遶境活動並添香油錢給新豐宮。遶境隊伍每到一處定點就會停轎供信眾祭拜，照往例有要求神轎下車行祈福儀式者，必須發給遶境車隊每隊一個紅包，金額在一百到二百元之間，由於每年參加的陣頭車隊都在四十幾輛上下，所以賞金的花費不在少數。祭典：十五日回到新豐宮後，接受各庄民眾祭拜。

參與的神明：有演戲或祭典的地方，通常一定會有「請神」的步驟。請神就是請地方上神明來共襄盛舉。當地人稱「請神明來看鬧熱」說明了神明之間交情的進行是透過「人」為媒介，以特定儀式去完成。邀請的神明包括：上崎林大伯公（水頭伯公）、埤下伯公、高坑伯公、（中崎林）柑園伯公、（下崎林）雙林水尾伯公、新城大伯公、虎頭山伯公、寶斗仁大伯公、寶新伯公、深井上庄伯公、深井下庄伯公、寶斗南山伯公、寶斗山頂伯公、寶斗五鄰樹下伯公、南坑口田頭伯公、南坑大伯公、南坑伯公（水頭）、義門坑水口伯公，南坑庄的媽祖也會前來參加遶境。⁴⁴新豐宮每逢重大祭典就會請地方上的神明前來參與，「請」與「被請」顯示不同團體與力量的互動，尤其「伯公」代表著最小社群的信仰團體，受邀前來參加共同的祭典，意味著地方上不同的儀式團體的認同與整合。在這過程中，「頭家」肩負著迎送的重要角色。過去曾經發生「南山伯公」被請來廟裡看戲，卻讓粗心的頭家遺忘在廟中，直到隔年才被發現的烏龍事件。這是因為每位頭家在香袋上的標示沒有硬性規定，所以有些頭家在請伯公時只簡單做上

⁴³ 兩天的遶境活動途中在深井活動中心及十鬮神壇恰為中午時分，崎林庄及十鬮庄居民要負責「挑飯擔」，準備餐點按時挑到指定地點，以供參加『迎神活動人員』午餐，稱為『打中午』。

⁴⁴ 南坑庄的三界爺在寶蓮寺奉祀，其媽祖有香爐與金身，金身受邀參加新豐宮的迎神遶境，不影響正月十五的三界爺祈福。

自己才能辨識的記號，導致其他人也無從幫忙分辨。

居民參與範圍（儀式團體）：遶境當天範圍內的居民家家戶戶大概都會準備香案在門前等待神轎通過時持香祭拜，神轎結束遶境回到新豐宮時，信眾大部份會準備牲儀到廟裡祭拜。至於公眾事務和演戲的費用由七庄共同負擔，遶境的車隊與陣頭則由內外聯庄組成。由於外庄並未題丁口錢（外庄直接添香油錢給新豐宮）及輪值「打中午」的勞務，因此雖然是內外聯庄共同參加遶境，實際上僅七庄居民從事這些勞務。

財產：由於新豐宮除平日的香油錢外，本身沒有豐厚的收入來源，祭祀慶典所需花費，須由平日所收香油錢及祭典所收丁口錢共同支付，男子稱丁，女子稱口，統稱丁口。每年頭家所募集的丁口錢，主要花費在請戲班子、一般祭品以及媽祖婆前往北港進香的開銷等。因為媽祖戲與王爺戲的爐主是同一人擔任，爐主對於當年度開支需列出明細表公佈，如有結餘必須交代給下任爐主掌管。

變奏：以往演唱梨園都是以客語發音的歌仔戲，戲台就在新豐宮前，而戲班在神前演唱，表示對神的尊敬及隆重之意，兼具酬神與娛樂信眾的用意。在戲棚下冷清的空檔，戲班子改唱流行歌曲以招徠觀眾和年輕族群，也為戲班子的未來尋找生存的空間。攤販則沿著新豐橋兩側向廟口一路擺設，傳統的糖葫蘆已不多見，取而代之的是各式電玩遊戲攤位，對於三村的居民而言，要到新城才有戲可看，也才能感受到熱鬧的看戲氣氛。以往七庄居民會邀請外地的親戚朋友前來看戲並請客吃飯，一方面延續過年的熱鬧氣氛，一方面連絡感情，但是，受到工商業社會中人人忙碌的影響，有時年假已經結束，大夥兒都回復上班上課，已經很少人會請客吃拜拜了。

二、平安戲：

日期與目的：農曆八月二十四日，主要是三界爺還福，感謝眾神保佑地方平安，酬神拜拜，演平安戲。

頭家、爐主和祭典組織（行政組織）：擔當正、副爐主按照新城庄、崎林庄、寶斗庄、深井庄、南坑庄五庄順序輪流。正、副爐主在神前卜筮產

生，「三界爺」香爐由正爐主負責迎回家中並奉祀，「媽祖婆」香爐由副爐主迎回家中負責供奉，其餘各庄居民必須派出（輪值）頭家。公眾事務如：演戲、祭典開銷（牲儀、道士誦經、金香等）的費用，由五庄居民負擔。

祭典過程與爐主職責：頭家、爐主需要執行題丁口錢的任務和祭典之勞務。其籌措祭典費用，除了向五庄居民題丁仔錢之外，也向境內公司、行號樂捐功德金。請神：頭家在祭典前一天請五庄境內伯公前來觀禮、看戲。還福謝神祭典：八月二十四舉行還福儀式與謝神祭典，並接受居民祭拜。選明年當值爐主、頭家：在還福祭典結束前，爐主必須按照輪到的庄別，根據該庄題丁仔錢的名單（以戶長為代表）作為神前卜筊的對象，主持儀式的先生（請來誦經的人員）依次唱名，爐主跪在神前擲筊，由先生登記連續聖筊數，名單上得聖筊數最高者為新任爐主，次高者為副爐主，曾經有輪到頭家勞務者，卜筊後為新任爐主，則頭家勞務輪值給下一戶。如果家中由女性出名（男主人過世、年輕一代尚不足擔任戶長），一般在卜筊前會先徵求其意願，不會強制其擔任祭祀組織行政成員。作戲：邀請戲班子前來演戲。送神：一般在演完戲後頭家要負責送各庄的伯公及神明回去，但是八月二十五是王爺聖誕慶典，因此頭家並不急著送神，要等到王爺聖誕祭典結束，看完王爺戲才要送神。

參與的神明：請神的步驟和對象與媽祖遶境時相同。

居民參與範圍（儀式團體）：勞務與費用由新城庄、崎林庄、寶斗庄、深井庄、南坑庄五庄居民負擔，但是有小部份信奉日本教派的居民，並未參加勞務及交丁仔錢，他們沒有到廟裡或拿香拜拜，只有去看戲。

三、做中元：

日期與目的：中元節原來固定於農曆七月十一日舉行演戲及拜神，後來改為七月半中元節拜神及普渡。新豐宮的中元普渡儀式和開墾的歷史有關，普渡的對象推測和拓墾犧牲卻無家人奉祀的神靈有關，後來逐漸擴及轄內的各路「好兄弟」。（兇死、嬰靈、遊魂等）

頭家、爐主和祭典組織（行政組織）：新豐宮於每年農曆七月十五日，

由新城庄、南坑庄、深井庄、寶斗庄、崎林庄、十鬮庄六庄信士聯合在新豐宮前廣場祭拜眾神並普施孤魂。⁴⁵擔當爐主、副爐主則按照順序輪流產生，其產生方法與平安戲類同。至於「首事」或稱「頭家」即為協助爐主發起辦理祭祀工作之人員，以各庄戶長輪流擔任為原則，於新爐主產生時同時指派，按照慣例每年各庄應派頭家二人，義務協助爐主辦理一切祭祀事宜。

頭家、爐主的職責：頭家與爐主須事先籌措祭典所需經費，頭家負責向轄區信眾題丁仔錢，並執行佈置祭典場地和收拾善後的工作，爐主負責指揮調度頭家，以便祭典順利進行，尤其在中元節當天，祭典活動從早上進行到下午三點左右，爐主會準備點心供應給前來拜拜的民眾享用，據數任爐主表示這項額外的服務大部份由爐主自掏腰包請客。

祭典過程：新豐宮中元節祭典分為前後段方式進行，牲儀擺放在廟前廣場，頭家會事先將桌案擺設好，祭典通常在午時舉行，前段先拜王爺，

圖 3.10 中元普渡祭祀組織範圍圖



資料來源：筆者根據行政圖修改而成

⁴⁵ 柑仔崎庄在拓墾時期即蓋有萬善祠，專祀無主孤魂，自從與新城各庄起祭祀糾紛，便獨立出來，每年的中元普渡在庄內的萬善祠舉行盂蘭法會，因此新豐宮中元節普渡參與範圍只有六庄。

牲儀的雞頭一律朝向廟門方向，等到道士誦完奏表、上香完畢後，大家自動到廟內上香。待午時一過，在廟對面的戲台前早已架設好普渡用的香案，信眾紛紛將雞頭轉向戲台前的法會香案（牲儀轉方向），接著開始由道士誦讀普渡經文，信眾忙著點香，把香插在每一種祭品上，表示開放給各路兄弟盡情享用。過了三炷香的時間，祭典活動接近尾聲，到了遴選下任爐主、副爐主的時候，現任爐主雙膝跪在廟的山門擲筊，由道士依照丁仔錢的名單誦唱名字，並紀錄所得聖筊數，眾人既興奮又期待這個時刻的到來，在公開擲筊儀式執行完畢，當場公佈下任爐主等祭祀組織行政名單，但中元節的爐主在選出後並不急著交接，因為現任行政尚有一項任務要完成，那就是恭送義民爺回娘家。⁴⁶信眾在廟埕普渡結束後收拾祭品，而有些居民較為慎重者會在自家門口進行普渡，時間可從傍晚到深夜不等。普渡的時候都直接把香插在祭品上，鄉下民眾甚至會把香從自家門口向外延伸朝數公尺外插去，普渡儀式幾乎在三炷香之後就告完成。

參與的神明：中元節祭典雖然先行敬拜王爺，再施普渡祭典，但是仍以普施孤魂為主，乃屬於陰界大事，所以新豐宮的神明都不便介入，也因此沒有請神這回事。

居民參與範圍（儀式團體）：祭祀當天六庄的居民大概都會準備牲儀前來祭拜神明並在公眾祭典時跟著拜，但是「做中元」可以透過大小不一的普渡儀式展現這個祭祀組織的彈性，故有些信眾只在自家門口進行普渡，有些只參加新豐宮集體法會，有些信眾則兩者均進行。

變奏：早期信眾將能否擔當「爐主」歸諸於神明的意旨，不是誰想要就可以得到的；一般認為有此機會，象徵家道亨通、時運吉祥、前途光明，是既福氣又榮譽之事，所以很少有推辭或放棄的。但是對於被選中擔任中元節爐主則有另一派說法認為：神意指定的「爐主」乃是將有災劫發生之人，神明透過其服務之表現，欲渡化其劫難，因此，要珍惜為神明服務的機會改變自身的運勢，尤其被選為中元節爐主，更要懷戒慎之心好好服務。

⁴⁶中元節爐主籌辦新豐宮七月半中元節拜拜及普渡事務，同時負責「七月二十日義民節」慶典時恭請新豐宮義民爺回駕枋寮義民廟，接受眾信士祭拜、過爐等事宜，轄區信眾在七月十九日前有供奉義民爺黑令旗者，統一將令旗請回新豐宮，二十日由當值爐主恭送回義民廟過爐、看鬧熱，二十一日返回新豐宮，接受信眾祭拜，分香令旗則由各信眾迎回家中。

當頭家者亦被賦予難得一次為神明和社會大眾服務的「神聖任務」與機會，使得有機會擔當「爐主」或「頭家」者，不會輕言放棄或推辭。但是隨著時代演變，有不少學家遷移至外地者，雖然參加祭祀活動，卻對於被選中爐主一職感到無法勝任而表示不願意擔任。或者因家中男主人過世，寡母孤兒無法擔當祭祀服務等工作，輪到時會請求自動跳過至下一戶，而這種不願擔任祭典勞務的情形越來越普遍！

四、王爺戲：

日期與目的：每年農曆八月二十五日，新豐宮於國王（三王獨山國王）生日祭典恭祝聖誕，除了演王爺戲、選爐主制度，並有賽閩雞的活動。

賽閩雞：七庄境內只要自覺自己養的閩雞有達到等第希望者，即可報名參加，參加者在前一日將活雞帶到廟前廣場公開過秤，由爐主等擔任公證人記錄閩雞重量，最重者獲勝。有些店家為了贏得好彩頭而向善於養雞人家購買大閩雞參加比賽，除了享受被誇讚的榮耀也顯示恭祝聖誕奉獻的誠心。在評完名次之後，各家將閩雞帶回，等到第二天王爺聖誕祭典時，這些碩大的祭品就成為眾人注目的焦點。

圖 3.11 新豐宮三山國王祭祀組織範圍圖



資料來源：筆者根據行政圖修改而成

頭家、爐主和祭典組織(行政組織):祭典的行政組織由七庄共同組成,擔任爐主、副爐主按照新城庄、柑仔崎庄、南坑庄、深井庄、寶斗庄、崎林庄、十鬮庄七庄順序輪流,在神(王爺)前卜筮產生,頭家由各庄居民輪值,公眾祭典、演戲的費用、祭典勞務由七庄共同負擔。

祭典過程與頭家爐主職責:頭家需要執行題丁口錢的任務以及祭典之勞務。當地人所謂丁口即人口數,不分男女,頭家、爐主並負責向寶山球場等境內開設的私人營利機構募集經費。請神:八月二十四前來參加平安戲的神明繼續參加王爺聖誕的熱鬧。祭典:祭品由廟祝協助辦理採購,祭典在天亮後舉行,由誦經祝壽開始,並接受三村居民聯合祭拜,演戲一天。祭祀所用的牲儀由廟方廚房處理,做為午餐菜色,慰勞爐主、頭家及招待戲班子。新爐主在祭典儀式完成之前,由卜筮產生,所得筮數最高者即擔任新值年爐主,統籌來年迎神事宜。⁴⁷送神:演完戲後頭家要送眾神回去,通常在次日送神。食福:活動結束後,祭典所用的壽桃及紅粿等祭品,由爐主、頭家和前來幫助廚房事務的婦女們分享帶回,當作慰勞之意,沒有固定的聚餐行為,這種食福方式因外在環境而改變運作型態。

財產:各頭家所題丁口錢,除了公眾牲禮祭典、誦經、梨園等開銷外,如有結餘款,則交由新任爐主保管,作為下次迎神廟會之用。

參與的神明:有演戲或祭典的機會,就會請地方上的其他神明來共襄盛舉。神明之間的交情透過「請神看戲」的行為來完成。主神生日較一般祭祀更具莊嚴性及注重神聖性,邀請的神明理應包含三村境內的大小神明,但是十鬮庄與柑仔崎庄雖然參與王爺戲的輪祀,卻沒有請神前來祝壽和看戲。造成此現象的可能因素是:八月二十五日當天,十鬮庄與柑仔崎庄均舉行自己的三界爺還福祭典,如果還要參加新豐宮王爺聖誕祝壽,就必須趕場,然而,神明的出門與移動必須慎重行事,為了避免趕場造成的疏忽或不敬,這兩庄神明沒有前往新豐宮祝壽和看戲,不過,這兩庄的居民會在王爺生日當天,備妥牲儀前往新豐宮祭拜,表達恭祝聖誕的誠意。

⁴⁷王爺戲爐主另需負責籌辦農曆正月十二、十三日到北港朝天宮之進香活動,及正月十四、十五日之本地「迎媽祖」遶境並演戲事務,以及正月二十「天穿日」恭請新豐宮觀音佛祖前往桃園大溪觀音廟(蓮座山觀音寺)進香,因為新豐宮的觀音爐分香自蓮座山觀音寺。

如果請神前來看戲意味著不同團體與力量的互動，那麼十鬮庄與柑仔崎庄顯然透過「庄內神明不參與看王爺戲」的做法，表達此二庄已獨立的意涵，同時傳遞其整合於大社群內的分化立場。

居民參與範圍（儀式團體）：祭祀當天，七庄居民都會準備牲儀前來祭拜，包括原來住在三村的居民及外出工作或分支出去的族人，都會在這一天回來新豐宮上香，希望王爺能保佑出外的信眾順利平安，因此新豐宮王爺有「保外鄉」之說。⁴⁸

拜拜請客：八月的王爺聖誕是三村的大事，大部分人家會在這次拜拜時請客，如果逢假日便在中午請客，若逢平常上班日，就邀請親朋好友晚餐聚會。但是隨著社會型態改變，請客規模已經縮小到至親好友聚會，不再有昔日大肆慶祝的場面。

五、義民爺

「義民爺」是台灣客家族群中的信仰之一，也是台灣客家族群最為特殊的信仰。新埔枋寮義民廟為台灣北部客家地區信徒最多的廟宇，也是最具鄉土情懷與歷史意義的廟宇，新豐宮的義民爺爐直接分香自新埔義民廟，同時隸屬於十五大庄之一的大隘庄（包含寶山、峨眉、北埔三鄉）轄區，每十五年輪值一次「義民節祭典」。⁴⁹

不同於台灣其他民間信仰的神祇，義民爺及其信仰的產生與台灣早期的開拓歷史息息相關，是真正根植於本土的台灣本土信仰。義民爺的信仰起自清乾隆五十一年林爽文事件，北部地區的客籍人士協助朝廷鎮壓，被稱為「義民」。陳運棟在探討林爽文事件中的「義民」時認為，義民的產生完全是因應清代台灣移墾社會的社會治安問題而來，是為民間自衛團體。在正面功能上，因在民變中清廷在台的駐軍無法平亂，地方官遂利用義民為平亂的助力，因此在台灣朱一貴事件、林爽文之役中，義民建功頗

⁴⁸ 造成「王爺保外鄉」的另一種說法，出自於某地理師之口，此說起因於新豐宮第八次修建時，施工的工人將正殿大柱偏離原來的方位，影響了原有的靈驗性，甚至於專門保佑外鄉人！

⁴⁹ 義民節祭典原由十四大庄輪值，自十一屆起增加「觀音庄」，現為十五大庄輪值，依序列出庄別與值年總爐主為：六家庄（林貞吉）、下山庄（鄭振先）、九芎林庄（曾捷勝）、大隘庄（姜義豐）、枋寮庄（林六合）、新埔庄（潘金和）、五分埔庄（陳茂源）、石岡（范盛記）、關西庄（羅祿富）、大茅埔（吳廖三和）、湖口庄（張六和）楊梅庄（陳泰春）、新屋庄（許合興）、觀音庄（黃益興）、溪南庄（徐國和）。

多，也因此產生維繫人心的正面社會功能。亂事平定後，清廷對出力之人比敘軍功，對鄉里則以「懷忠」、「效忠」、「旌義」、「褒忠」、「思義」等里民匾額降旨給義民村庄，以示旌獎。新竹縣新埔枋寮褒忠亭義民廟獲清皇帝賜「褒忠」匾額，故稱為「褒忠義民廟」。

客籍地區之義民廟多自新埔褒忠義民廟藉由分香而來。義民廟香火帶到另一個區域後往往成為當地移民群中的重要信仰，因此客家人專屬的義民香爐，明顯的呈現負起慰藉外遷族人鄉愁的功能。在桃竹苗很多人家裏與宗族祠堂中都會有一支義民的黑令旗，每天定期上香，每個月初二、十六行「奉飯」儀式，在晚餐開動之前先供奉義民爺豐盛的晚餐。義民爺的信徒無論遷徙、當兵、結婚、遠行都要向義民爺請示稟告，在信眾的心中，義民爺不僅是神，也是血脈相通的祖先，這也成為義民信仰的特殊性。對客家人而言，客家人來台較晚，地利差，生活苦，不少粵籍人士為圖生活甚至自賣為奴或是招婿至平埔人家，長久以來客家人忍氣吞聲、被壓迫。在林爽文之役後，義民對客家人而言，有其深厚的意義，因為經過十八世紀晚期的林爽文之役，刺激清代官方改變了廣東移民在台灣定居的政策，長久以來被壓迫的粵籍人有了揚眉吐氣的機會，更因此守住了辛苦墾拓的家園。許多依附在這次出征喪生親屬的感情以及合法定居的感念，是義民信仰能持續至今的重要原因，因此幾百年來，客家的祖先們都用最虔誠最盛大的禮儀慶祝義民傳統祭日。

新豐宮的義民爺爐平日和眾神明一起接受奉祀，早期新城附近居民每個月初二、十六行「奉飯」儀式，會準備豐盛的飯菜前往新豐宮拜義民爺，可是現在也已經簡化，和廟裡其他神明同享一樣的供品。每年逢「七月二十日義民節」慶典時，由中元節的爐主負責恭請新豐宮義民爺回駕枋寮義民廟，接受眾信士祭拜、過爐等事宜，七庄轄區信眾在七月十九日前有供奉義民爺黑令旗者，統一將令旗請回新豐宮，二十日由中元節爐主恭送回枋寮義民廟過爐、看鬧熱，於二十一日返回新豐宮，接受當地信眾祭拜，分香令旗則由各信眾迎回家中。當大隘庄輪到義民節祭典時，境內信眾莫不盛大舉辦，許多人家在前一年就開始飼養祭典要用的「神豬」，有心要參

加神豬比賽的信眾，就必須更早開始準備飼養工作，或是直接到專門養神豬的人家去物色能打等的「大神豬」，預先下訂金寄養，也有的人家飼養公羊，當彎彎的羊角越來越長時，主人臉上的笑意也越來越濃，因為能在十五年輪一次的義民節祭典上獲得神豬（神羊）比賽的優勝，算是人生中的一大光采！

六、新豐宮五營元帥神位

台灣許多廟宇都有供奉「五營」。「五營」分成「內營」和「外營」。「內營」設置在廟內，如廟中神案上的「五營旗」或「五營頭」；「外營」設置在廟外，如「五營神位」，兩者都是神界的「軍人」，亦可說是陰陽兩界的地方防護部隊，負責鎮廟驅邪的任務。⁵⁰

新豐宮創建至今雖有一百六十餘年的歷史，但早期並未設置「五營」，及至民國七十八年間，據說有外地來訪人士建議，稱新豐宮歷史悠久、廟宇堂皇、信士眾多，實有設置「五營」之必要，當時新豐宮管理人---財團法人新城學租財團第三屆董事長曾林坤暨全體董、監事，乃共同商議，採納該人士之意見，一來彰顯新豐宮神威、護佑信眾平安；再者凝聚信眾力量、促進地方發展，於是擇定日期於當年秋在新豐宮內、外添置五營兵馬之神位。後因「外營」神位地點設在馬路對面榕樹下，受到車輛來往干擾，

⁵⁰按照台灣人的觀念，所謂「神軍」，就是指附有軍事或警察任務的將士。天上有三十六天罡的天兵凶神，地上有七十二地煞的地兵惡煞，兩者都被稱為「神將」，而前者則稱為三十六「軍將」。此外還有相當於雜兵的神兵，統統附屬於主神的王爺或城隍爺等。全軍分成東西南北與中央（五營），各營都有神將負責指揮。中央部隊的中營，有大將軍中壇元帥坐鎮，負責指揮全軍五營部隊。各營都有神將，稱為「五神將軍」，其神像是鎗身人首...神除了賞善罰惡之外，還要鎮壓驅逐邪靈疫鬼（散佈瘟疫奪取人命的惡鬼），所以才要指揮神將神兵。因而假如現在正在流行瘟疫或有外敵來襲時，作為神之子民的信徒，就會感到一種不安，經大家協議之後，就要舉行消災平安的祭典。在舉行這種祭典時，全體信徒都要虔誠禱告獻祭，並把神將神兵配置在各地方，以便鎮壓散佈瘟疫的惡鬼和惡靈。這時乩童等人，就代替主神實行所謂「放軍」，記下五營神將的大名，把五方旗分別插在村落的五方（東、西、南、北、中央），這就等於把五營神兵部署好了。在放軍典禮完畢之後，一般家庭都要在每月的初一和十五，商家和工廠是在每月的初二和十六兩天，準備上等酒宴抬到一定場所，以便犒勞五路的神軍；前者就把這叫「犒軍」，後者稱為「做牙」。到了年底，更要供上盛大的漢席，來答謝為息災平安而奔波的神軍，同時還要請求神將神兵撤退，這就是所謂「收軍」。（鈴木清一郎 1989 [1933]: 26-28）

民眾祭拜不便，於是經由管理人---第四屆董事長彭鼎煌暨全體董、監事開會討論決議，亦擲筊徵得神明認可，將「外營」神位遷移至廟前左側地點供奉，⁵¹於民國八十六年二月六日（農曆十二月二十九日）落成安位，供信眾膜拜，⁵²這和閩南地區標示界線的五營設置有明顯的差異。

3-2-3 三界爺祭祀組織

三界爺信仰推測可能由天公爐的輪祀組織演變而來，這種庄頭組織在村落的整合過程中成為社群建構的推力，這樣的信仰如何和其他村落進行溝通，是本研究進行分析的對象。下寶山三村境內有四個「三界爺」輪祀組織，分別為柑仔崎庄、新城（由於深井、寶斗、崎林並無獨立的三界爺，所以加入新城的三界爺）、南坑庄、十鬮庄。⁵³雖然同樣是「三界爺」祭祀組織，但是彼此的互動不盡相同，每個組織都有自己獨特之處，這些相異性彰顯了各個社群間實質與象徵的意義。

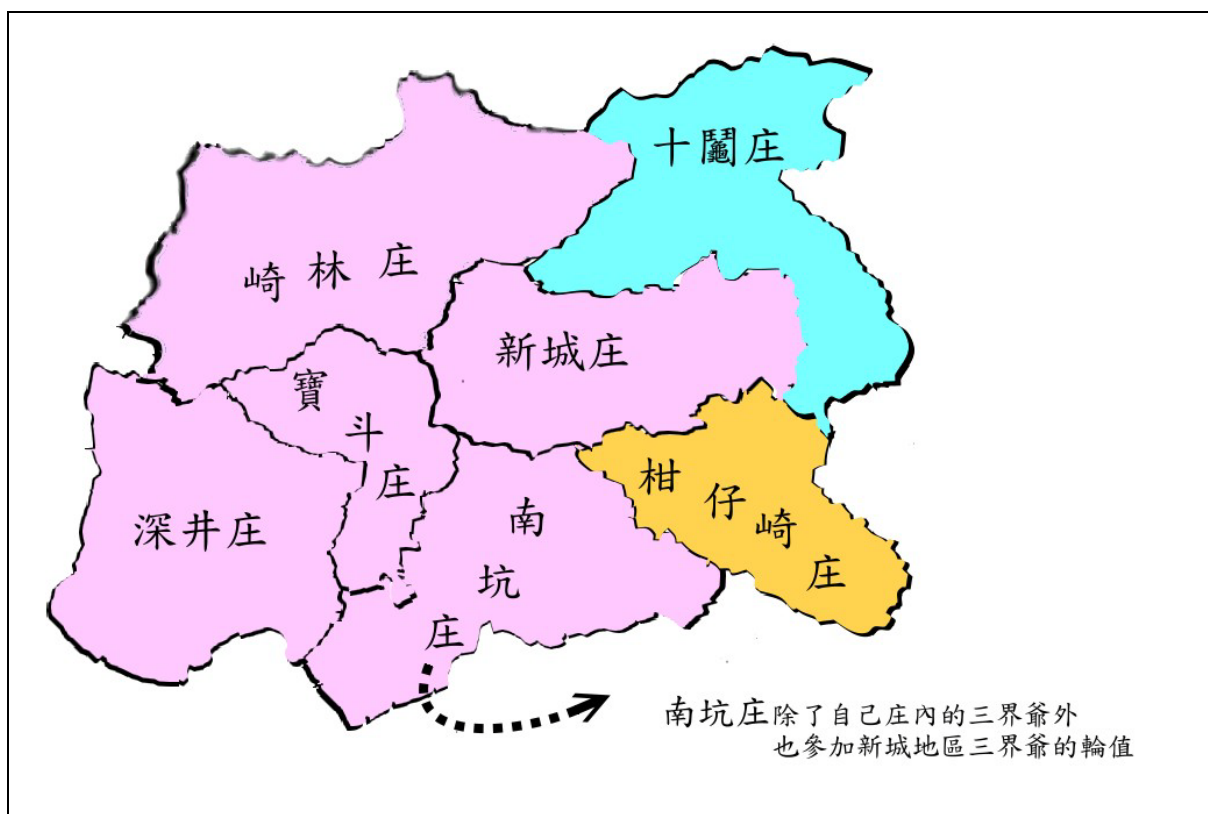


⁵¹ 委請新城學租財團董事暨新城村十鬮玖龍宮宮主盧光助先生負責設計並建造，過程圓滿順利。

⁵² 信眾為了酬謝「五營神兵」之辛勞，於慶典節日或農曆每月初一、十五，或初二、十六準備祭品「犒軍」，祈願「五營」兵馬強壯、神勇無比、護衛鄉里永遠平安。

⁵³ 另有一種說法，當初新城、柑仔崎、十鬮乃同一個「三界爺」香爐輪祀組織，因為某種祭祀糾紛，柑仔崎、十鬮便另起香爐，至於是別處分香三界爺或是由新城分香奉祀，已不可考。

圖 3. 12 三界爺祭祀組織範圍示意圖



資料來源：筆者根據行政圖修改而成

一、新城三界爺和媽祖爐的輪祀組織

日期與目的：新城三界爺一年中有兩次祭典，包括正月十五的祈福與八月二十四的平安酬神（俗稱還福）。祈福：三界爺爐與媽祖爐在正月十三日請回新豐宮準備參加十四日開始的遶境，正月十五日子時舉行祈福儀式，八月二十三日請回新豐宮準備次日午時的還福儀式。

頭家、爐主與祭典組織（行政組織）：新城三界爺的正、副爐主由新城庄、崎林庄、寶斗庄、深井庄、南坑庄五庄居民輪流產生，每庄居民都得提出頭家名單，而演戲、祭典等費用、勞務由五庄居民共同負擔。八月二十四日當天還福祭典儀式完成之前，由爐主依照輪到的庄別，按照題丁仔錢名單在三界爺神前卜筮產生新爐主，得到連續聖筮數最多者為正爐主，次多者為副爐主。正、副爐主產生後，三界爺香爐乃隨新任爐主回家中奉祀，至於媽祖縱然已經成為新豐宮的陪祀神並在廟中接受信眾膜拜，但是「三界爺」的媽祖爐依舊跟隨副爐主回家奉祀。⁵⁴三界爺獨特的輪祀方式依

⁵⁴ 筆者根據田野資料推論，新城「三界爺」的副爐主所奉祀的「媽祖爐」應當早於新豐宮的「媽祖爐」，

然保持不變，有耳的媽祖爐並未併入新豐宮的媽祖體系中。

祭典過程：正月十五在新豐宮舉行的祈福儀式，由頭家、爐主提前籌措經費，以歷年結餘加上當次的丁仔錢和向外募集的贊助經費，均用於祭典的費用支出。請神：祈福所迎請的神和前面媽祖遶境所請的神一樣，由於新城三界爺也參加遶境行列，所以請神的步驟與媽祖遶境合併。新城三界爺祈福儀式固定在每年正月十五子時舉行，關於祭典所需祭品的採買工作受到爐主每年更換的影響，輪值爐主往往會尋求資深廟祝的協助，因為新年祈福事關境內四季的平安幸福，所以對祭品的準備特別慎重。然而不管祈福或還福祭品都是所謂的大五牲，包含雙雞、雙鴨、雙料豬肉、雙份魷魚、雙份豆腐干（共十六塊），紅粿或壽桃三付（一付三十六個）以圓錐形向上疊成三盆，另外備有丁仔粿象徵添丁、穢潔現象。至於年尾的還福就是新豐宮的平安戲，相關的分工與過程已在前面章節中詳細描述，此處不再重複呈現（參閱新豐宮相關祭祀組織之平安戲）。

齋戒：相較於其他祭典，新年祈福更具有莊嚴性，尤其行政組織的爐主、頭家代表眾庄民向神明祈求平安賜福，因此被要求齋戒（一日）沐浴後始得參加儀式，廟祝會再三叮嚀參與者務必誠心遵守齋戒。

食福：祭典活動結束後，廟祝商請附近熱心婦女協助將祭祀所用牲儀一部份烹煮，再添加幾個菜色，由參加祭典儀式的人員聚餐慰勞，稱食福。另外一部分牲禮移做招待戲班子的伙食。壽桃與紅粿等祭品則分送參與人員，包含頭家、爐主與前來協助廚房事務的婦女及廟方董、監事。

居民參與範圍（儀式團體）：新城三界爺信仰由五庄居民參與（扣除十鬮庄與柑仔崎庄），正月的祈福儀式當天與媽祖遶境活動重疊，而且三界爺也參與遶境活動，故於十五日午時，當遶境活動完成、眾神明回到新豐宮之後隨即展開公眾祭祀，此時五庄居民大概都會準備牲儀前來祭拜。年尾還福祭典除了舉行公眾祭拜並伴隨酬神演戲，是三村中最具規模的三界爺祭祀活動。

換句話說，新豐宮沿革誌所載「媽祖的奉祀相傳沿襲百年以上」，所指的應該是新城三界爺輪祀的「媽祖爐」。

二、柑仔崎庄的「三界爺」和「媽祖爐」的輪祀

日期與目的：正月十五祈福，八月二十五還福，主要是年初祈求三界爺保佑庄頭一年四季平安順利，到了年尾還福，則是感謝神明的保佑。

參與的神明：柑仔崎庄的三界爺香爐由當值爐主迎回家中奉祀，正月十五日的祈福儀式在爐主家中舉行，副爐主奉祀的媽祖婆香爐會請到爐主家中一起進行祈福，還有姜屋奉祀的「關爺」(恩主公)、庄內的水頭伯公、中央伯公、水尾伯公等神明也會由頭仔前往迎請來參加儀式。八月二十五的平安酬神(還福)地點則在神壇(三界爺神壇)⁵⁵舉行，二十四日下午起，頭仔陸續將參與的神明請到神壇來，儀式通常在二十五日子時舉行。

經費來源與支出：祈福所需經費由頭仔向區域內各家募集香油錢，每一戶題二百元為基本額，如果有願意多樂捐功德者不在此限。當值爐主亦根據自己的人脈關係向外募集款項，例如境內的寶山高爾夫球場就慷慨贊助香油錢，新城庄的星寶商店也贊助香油錢，而這些自願贊助的公司、行號並不限定金額，出資多寡完全看其誠意。庄內如有遭逢不幸的家庭(居喪未滿一年)則不予募集，且除去頭仔的勞務分配。據爐主表示，正月募集的香油錢有一半(每戶一百元)用來支付迎神遶境車隊的賞金，因為以每個紅包二百元論，去年的四十幾輛車隊就花費了九千多元賞金，今年三十多輛車隊也需要七千多元賞金，而這些支出又事關柑仔崎庄的面子問題，是千萬不能省的費用。其餘的收入用在祭典所需的金香、牲禮、先生禮及其他雜支，如有結餘則留作八月平安酬神時支用。若八月只進行還福儀式而不演平安戲，頭仔仍舊募集每戶香油錢二百元，⁵⁶如果當年度有演平安戲，八月則按照丁口題丁仔錢。

儀式過程：祈福儀式正月十五子時即可開始，十四日下午頭仔已將庄內各神明請到爐主家中，先生必須根據頭仔所提供募香油錢的名單製作表章。今年(民國九十七年)的爐主核對過黃曆之後，認為子時不漂亮，為

⁵⁵ 「三界爺神壇」是專門用來舉行還福祭典儀式的場所，建築物平日關鎖無人管理，也沒有設置神明，只擺放祭典所需的器材桌椅等物品，神壇位於開山關爺的土地上。

⁵⁶ 爐主如果入不敷出，可以召集頭仔商議香油錢的金額提高與否，近來雖然受到物價飆漲影響，但是爐主對於經費的籌措，仍然採取尋求外援或自行補貼的方式沖銷，而不願意隨便漲價，一方面彰顯爐主的辦事能力，二方面表示對神明的誠心奉祀。

了在擔當爐主任內能人丁平安、六畜興旺，挑選了丑時請先生合過之後，決定丑時進行祈福儀式。儀式在爐主家的廣場舉行（直接面對天公及眾神明），擺好香案及備妥三蔬果品（素）、三牲（葷牲儀）、紅粿等象徵物品，⁵⁷由主持祭典儀式的先生點香，先生先拜，正、副爐主及眾頭仔跟拜，先生請神（天界眾神明）蒞臨，奏表，敬酒三巡，如此經過個把鐘頭，由爐主及頭仔等燒金，先生負責辭神（請神駕返天界），祈福儀式到此完成。送神：柑仔崎庄的神明沒有參加正月十五迎媽祖的活動，所以關爺及伯公等將在天亮後由頭仔送回。

食福及分福：在整個儀式的籌備工作進行中，正、副爐主及頭仔負擔了全庄祈福的勞務，既然活動結束、任務完成，爐主將祭祀所用的牲禮蔬果等物品烹煮後，聚餐慰勞相互的辛苦稱為食福。爐主將紅粿分送給參與的人員帶回家則是分福。以往祭典所需的紅粿及糕餅等物品，爐主會自家製作，後來因為人力流失改用買現成的代替，近來受到物價波動影響，當值爐主便自己出材料，事先召集附近的婦女協助製作各式紅粿，除了節省公眾開支也讓參與的成員享有分到福的滿足感，食福後每人可帶走兩個桃仔粿、一個龜仔粿。

頭仔、爐主和祭典組織：柑仔崎庄的三界爺信仰範圍，目前還有七十幾戶人家，行政組織的輪替方式是依照門牌號碼去輪，每年逐戶取十四戶輪值，再由當中卜筊出正、副爐主。三界爺一年中只有兩天（儀式前一日與儀式當日）是請到神壇主持還福平安祭典並接受信眾祭拜，八月還福祭典儀式完成前，在神前卜筊產生新爐主，所得筊數最高者即擔任新值年爐主，次高者擔任副爐主，此十四戶中如有發生事故未滿一年者自動除役。除了正、副爐主之外的十二戶全部都是當值頭仔。

爐主、頭仔職責：爐主除了奉祀三界爺爐，要打理祭典物品、請先生、籌措外援經費、分配頭仔之勞務等工作、副爐主負責奉祀媽祖婆香爐，二名頭仔負責收香油錢，收的區域以面對神壇的柏油路與通往水流東的柏油路為界線，分為路面與路下兩區塊；兩位頭仔執行請關爺、請伯公的工作，

⁵⁷ 紅粿種類分為：桃仔粿、龜仔粿、錢粿（成串的銅錢）、丁仔粿，各代表不同的祭祀對象，桃仔粿可祭祀上界與下界，龜仔粿與丁仔粿祭中界，錢粿祭上界。

活動結束後要送回去。八月還福必須請轄內「伯公」到神壇看戲，然而並非大小伯公都在邀請範圍，柑仔崎庄只請公眾伯公，必須邀請的三位伯公分別是：水頭伯公（義興亭）、中央伯公、水尾伯公。對田頭伯公或更偏僻的伯公（私伯公）並未前往等伯公看戲。除去以上勞務，其餘的頭仔要分攤清理神壇（正月迎媽祖、八月酬神），準備香案等工作。本年度的頭仔在題八月香油錢或丁仔錢之際，就要調查下任的頭仔單，以便祭典結束前，順利產生下一屆的祭祀組織人員。至於八月是否演平安戲，端視爐主正月祈福活動結束後，考量經費結餘情況，再徵求各戶意見，決定八月的酬神祭典活動的大小。據當地居民表示，早期還福日期定在八月二十六日，主要是爲了和新豐宮的王爺聖誕錯開，並且方便和十鬮庄、新城庄輪流請戲班子演戲，自從改成八月二十五日舉行祭典之後就很少演戲了，筆者推論柑仔崎人之所以將還福祭典與新豐宮王爺聖誕選在同一日，是把兩棚戲整合的結果（既省人力又省經費）。尤其早期酬神演戲礙於經費拮据，頭仔必須以二人一組的方式協助戲班抬戲籠（裝戲服、道具等的行頭），至於事先搭妥戲台，事後的場地整理等勞務也都需要大量勞動力，因此柑仔崎庄頭仔的比例較其他庄爲高。雖然現在這些事務都不必頭仔處理（外包），但是當地仍延續每年十四個頭仔的慣例。

齋戒：相較於其他祭典，這個祭典是最爲莊嚴肅穆而且具有強制性，過去當地在祈福和還福時都要齋戒、禁屠一天，以表達對三界爺的敬意，目前已縮減爲：頭家爐主齋戒一餐（祭典前的晚餐），沐浴後才能參加祭典。

開山祖的神明：姜屋的「關爺」相傳由早期墾地持有人所奉祀，因此推論當與柑仔崎的開墾密不可分。根據當地耆老的說法，早先的拓墾者請來「關爺」香爐保佑墾務順利進行，而在開墾完成後，留有十多甲「關爺地」作爲供俸關爺的經費來源。輾轉傳到徐德寬擔任管理人時，逕將十多甲的關爺地轉賣給大戶姜根煙，而「開山關爺」香爐從此跟隨姜屋奉祀至今。從以前到現在每逢重要祭典，頭仔必須到姜屋迎請「關爺」參加，於活動結束後再送回姜屋。

三、十鬮庄的「三界爺」和「媽祖爐」的輪祀

日期與目的：正月十五「三界爺」祈福，祈求神明保佑庄內四季平安，八月廿五還福，是相對於祈福的祭典，年尾還福感謝神明的保佑。過去當地的還福祭典爲了方便民眾看戲，曾經在八月廿四或廿五舉行（選擇逢假日的那一天），後來提倡節約極少演戲，既然排除了看戲的顧慮，也就把還福定在八月廿五子時舉行。當地在祈福和還福時頭仔、爐主等皆要齋戒，早期是一天，近來已改爲一餐（儀式前的晚餐齋戒），以表達對神明的敬意。

頭仔、爐主和祭典組織（行政組織）：祭典由十鬮庄境內包含東坑口、榕樹崗、十鬮等居民參與，正、副爐主從全體居民中遴選產生，產生方式是由神前卜筮。頭仔則是每一鄰推出一名，輪流順序每鄰居民自行商量，以公平爲原則，如果輪值有困難或有特殊原因不便參加卜筮行列者須事先聲明。產生行政共八名人員，分成兩隊在祭典前一日分頭進行請神工作，祭典結束送神時亦同。公眾事務的費用與勞務由庄內居民負擔。

祭典過程與爐主職責（祈福與還福步驟類同，每個爐主都要經歷此一循環）：題丁仔錢，頭仔、爐主負責提前籌措兩次的祭典及正月迎神遶境大鼓隊的賞金費用。請神：頭仔在前一天請庄內神明前來觀禮見證。祈福在子時舉行祭典，還福在九點多開始祭典，祭典儀式事先請先生主持，祈福儀式在爐主家稻埕當空舉行，上香、奏表、頭仔爐主跟拜，如果是八月廿五的還福，是請到神壇舉行祭典並接受信眾祭拜。⁵⁸還福祭典儀式完成前，在神前卜筮產生新爐主，所得筮數最高者即擔任新值年爐主，次高者擔任副爐主，每一鄰也在此時確定下任的頭仔名單，三界爺香爐由新任當值爐主迎回家中奉祀，副爐主則奉祀媽祖婆香爐，頭仔負責執行題丁仔錢任務之外，必須請轄內「神明」到神壇看戲。送神：祭典活動結束時送神明回去。

參與的神明：十鬮庄除了自己的三界爺與媽祖主持祭典與平安戲，還會請地方上的神明前來共襄盛舉，年初的祈福與年尾的還福祭典都會邀請

⁵⁸ 神壇是三界爺信仰儀式舉行的場所，平日並無神明駐守或在神壇奉祀，僅供平安戲時使用，作爲祭典儀式與演戲之場所。神壇並無管理人，只有在使用前，由頭仔爐主等負責清掃整理，用畢即上鎖閒置。神壇地大部分由早期的開墾者提供祭祀時使用，十鬮庄神壇現址是當初拓墾時期的大地主曾屋所有，曾屋後代已全部移居台北，但是仍然擁有當地大片土地所有權。

庄內的其他神明，邀請的神明包括：十鬮庄大伯公、福龍宮廣澤尊王、玖龍宮玉皇大帝，以上三位直接迎請金身坐鎮。外庄的神只有迎請新城新豐宮的三山王爺參與，新豐宮在考量自己宮內正在進行祭典的因素之下，通常派二王爺金身前往觀禮；另外一位必請的神明是在葉屋的「開山關爺」。「開山關爺」是十鬮庄當地拓墾時期的保護神，據當地耆老所述，日據時代皇民化運動興起廢神事件當時，葉屋先祖將「開山關爺」爐迎回家中奉祀，成功躲避日本人的追查，此後關爺爐便跟隨葉屋。⁵⁹關於十鬮庄的三界爺信仰來源已不可考，但是當地耆老表示應從很早期就已經存在，所以並沒有參加新豐宮的平安戲祭典，這和之前因祭祀糾紛而與新豐宮分道揚鑣的說法相比，似乎較為可信，筆者認為這可從十鬮庄重要祭典都會前往迎請三山國王參與的情況來加以佐證。

居民參與範圍（儀式團體）：十鬮庄的參與範圍若以現在的行政區域劃分，包括新城村三鄰的一部分、四鄰、五鄰、六鄰、七鄰、八鄰等範圍，南以寶山高爾夫球場門口為界線，沿著寶新路往雙溪方向抵榕樹崗的峰城路為止。年初的起福祭典由正、副爐主與頭仔等代表參加儀式，並無公眾的祭拜。八月廿五的還福祭典當天，居民大概都會準備牲儀前來神壇祭拜。

財產：早期實施按丁仔數題丁仔錢，近年來因為庄民人口外移使丁仔錢入不敷出，經由大家商議後決定：年頭收取香油錢，每戶三百元為原則，支出則包含正月三村迎神給大鼓隊的賞金費用與一年中三界爺和媽祖的祭祀開銷。

頭仔、爐主職責：除了祈福與還福兩次祭典應行任務，頭仔需負擔神壇清掃、打理環境，逢祭祀時預先擺香案，並協助爐主清理十鬮伯公的伯公爐等工作。正爐主在年初需負責清理十鬮伯公的爐，以維護其莊嚴整潔的外觀；另外在三界爺祈福儀式結束時，就要先預聘年尾祭典的「先生」，以免被他處請走而造成困擾；爐主還有一項要務，即逢三元須負責辦理祝壽祭拜，⁶⁰準備紅壽桃（桃形包子）在三界爺神前祭拜祝壽。副爐主在三月廿三日媽祖聖誕當天會準備紅壽桃在神前祭拜，為所奉祀的媽祖祝壽。

⁵⁹ 目前葉屋當家者是葉政雄先生。

⁶⁰ 三元即上元正月十五、中元七月十五、下元十月十五，相傳為三界爺的聖誕日。

變革：自早期以來，祈福祭典活動結束後頭仔、爐主聚餐慰勞食福頭，接續著年尾還福祭典時有打新丁板的習俗，大概三十年前此種習俗就已逐漸消失。早期在正月十五祈福祭典結束，頭仔隨後將神明送回去，也從來沒有人提出不同意見，九十六年的當值爐主認為應當讓神明順道參與三村的迎神熱鬧，於是開始在祈福後請眾神到神壇看熱鬧，對此做法大部分庄民都表示贊同，僅有小部分庄民會抱怨拜伯公時伯公不在家，但有人認為伯婆在家一樣可以接受到祭拜的誠意，於是今年繼續比照去年的方式辦理。至於八月的平安戲，已經停辦十幾年，針對於一場動輒六、七萬花費的大戲，庄民普遍認為沒有舉辦的必要，而去年的爐主自掏腰包請了布袋戲班前來演出，不但花費較少又可達到請神看戲、人神共娛的熱鬧效果，這種變通方式反而較能獲得庄民認同。

四、南坑庄的「三界爺」祭祀組織

日期與目的：正月十五的起福儀式在於祈求神明保佑庄民平安順利、五穀豐收；十月十五的還福祭典在於感謝神明這一年來的保佑。南坑庄的三界爺信仰有別於下寶山三村境內的「三界爺」，其還福日期仍舊遵守下元日（十月十五）進行祭拜儀式，他們雖然有自己的三界爺輪祀組織，但也同時參加新城的三界爺平安戲組織。

祭典組織（行政組織）：南坑庄的三界爺輪祀有爐主制度，三界爺香爐原本由爐主奉祀，媽祖香爐由副爐主奉祀，輪值方式採用逐戶輪流，這也是三村境內唯一不經由神前卜筮產生的祭典組織。南坑庄的範圍是目前的寶斗村一鄰到五鄰，因為受到人口外流的影響，使得原本逐戶輪祀的爐主制度，在連續遭逢當值爐主喪事困擾之後，庄民乃商議改變奉祀方式，大概四十多年前開始，將三界爺香爐與媽祖香爐請到南坑「寶蓮寺」安座祭拜，祭祀組織也簡化成只設爐主一人，祭典進行地點由爐主家中改成寶蓮寺。

祭典過程與爐主職責：題丁仔錢，爐主在十月十五祭典之前，負責籌措祭典費用與正月南坑媽祖隨新豐宮媽祖前往北港朝天宮進香的費用，庄

民所樂捐的丁仔錢隨各信眾的意願，金額由一百到五百元不等。請神：不管是年初或年尾的祭典都沒有請庄內伯公來參與，唯一迎請的神是在年尾的還福祭典前一日，爐主會迎請當地陳屋奉祀的三太子金身前來觀禮。⁶¹通常正月十五的祈福儀式在子時進行、十月十五的還福儀式照往例在早上十點過後開始舉行，由當值爐主與寶蓮寺管理人負責合辦祈福、還福的工作，然而由於戶數不多，沒有副爐主、頭家等組織，採買祭品與金香的工作全由爐主一手包辦。祭品：祈福時一律用素果祭拜，還福時需用五牲祭拜。整個儀式過程由先生帶領爐主與管理人跟拜，燒香、請神、奏表、敬酒、燒金、辭神等過程與其他庄皆類同。演戲：南坑的三界爺是小範圍的獨立祭祀組織，沒有演平安戲。送神：還福祭典活動結束後，爐主負責送三太子回陳屋。

居民參與範圍（儀式團體）：年尾的還福祭典當天，庄民們會準備牲儀前來寶蓮寺祭拜及跟拜，範圍包括寶斗村的一鄰到五鄰。請客：早期南坑庄十月半拜拜必定請客，所以祭拜的時間安排在十點左右，是方便用祭拜後的牲儀入菜招待客人，大約三十年前這種拜拜請客的習俗已逐漸式微，如今也已完全不請客。食福：當地向來無食福的習慣，但是在停止拜拜及請客習俗後，曾經興起另外一種聚餐方式——當地於還福祭典活動結束後，爐主用祭祀的牲儀加菜請客，對象是新任爐主與輪到的居民，⁶²但是請客的費用須由爐主負擔，然而並非每個爐主的經濟狀況都很充裕，因此在十幾年前已停辦。

打新丁板：當地在十月半祭典時，有添新丁的人家會準備新丁板，在祭典結束後分送給前來參加祭祀的鄰居們分享添丁的喜悅，這項習俗一直延續至今未曾改變，去年還有庄民分享新丁板。這項傳統近年來在少子化的衝擊下斷斷續續的進行著，沒有人知道能延續多久。

財產：南坑庄的祭典經費是每年還福時向信眾募集，每年一次的樂捐金額沒有硬性規定，由一百到五百元之間都有。收入支出表也在祭典當天

⁶¹ 此三太子相傳是陳屋陳為書先生的祖父手中開始奉祀，是當地還福儀式必請的神明，早期用轎子前往迎請，現在已經改用謝籃與轎車前往迎請。

⁶² 爐主請客輪流方式以每年一鄰為原則，如果今年請第一鄰，明年就請第二鄰，依此類推。

同時公佈，總收入扣除支出經費的餘額由當值爐主交給新任爐主保管。年初的起福祭典、媽祖到北港進香的費用、還福的祭典均由此開銷，若入不敷出則爐主需慷慨解囊。

爐主職責：打理一年兩次的三界爺祭典及正月媽祖進香事宜。往年南坑庄媽祖隨新豐宮媽祖前往北港朝天宮進香，九十七年是首次脫離新豐宮媽祖進香團，自己獨立舉辦一日進香行程，前往鹿港天后宮、斗南順安宮、北港朝天宮等處進香，此舉獲得庄民一致好評，往後可能會繼續朝自組進香團方式辦理。

表 3. 5 三村地區三界爺祭祀組織對照表

庄別項目	新城三界爺	柑仔崎三界爺	十鬮庄三界爺	南坑庄三界爺
祭典日期	正月十五祈福 八月二十四還福	正月十五祈福 八月二十五還福	正月十五祈福 八月二十五還福	正月十五祈福 十月十五還福
參加範圍	新城庄、寶斗庄、崎林庄、深井庄、南坑庄	柑仔崎庄	十鬮庄	南坑庄
行政輪值	正副爐主： 逐庄輪流、 卜筊產生 頭家：每庄逐戶 每年輪值 兩名	正副爐主： 照門牌逐年 取十四戶卜筊 產生 頭家：十四戶除 去正副爐主外 均擔任頭家	正副爐主： 從全體庄民 中卜筊產生 頭家： 每鄰派一名	爐主： 逐戶輪流
行政職責	爐主： 奉祀三界爺爐 副爐主： 奉祀媽祖爐	爐主： 奉祀三界爺爐 副爐主： 奉祀媽祖爐	爐主： 奉祀三界爺爐 副爐主： 奉祀媽祖爐	爐主： 募集香油錢、 迎送神明
齋戒	逢祭典爐主、頭家均需齋戒(一日)	逢祭典爐主、頭家需齋戒(一餐)	逢祭典爐主、頭家需齋戒(一餐)	逢祭典爐主需齋戒(一餐)
參與神明	三界爺、媽祖、五庄的伯公	三界爺、媽祖、開山關爺(姜屋)水頭伯公、中央	三界爺、媽祖、開山關爺(葉屋)、十鬮大伯公、福龍宮廣澤	三界爺、媽祖、寶蓮寺觀音、三太子(陳屋)

		伯公、水尾伯公	尊王、玖龍宮玉皇大帝	
經費來源	收丁口錢	各戶香油錢200元、向外募集	各戶收香油錢300元	募集香油錢，各戶自由樂捐
食福	在新豐宮舉辦慰勞參加祭儀人員	在爐主家舉行慰勞參加祭儀人員	在爐主家舉行慰勞參加祭儀人員	無食福 十月十五日打新丁粿
酬神地點	祈福、還福均在新豐宮	祈福：爐主家 還福：神壇	祈福：爐主家 還福：神壇	寶蓮寺
演戲	八月二十四演平安戲	十多年沒演戲	停辦十幾年 去年演布袋戲	參加新城三界爺平安戲
備註	正月參加新豐宮迎神遶境行列	早年參與五庄三界爺爐的輪祀和酬神，然於七、八十年前從該組織分化出來，並自行組織三界爺爐的輪祀。	一直保有自己庄內的三界爺爐，早先和五庄共同酬神演平安戲，但約幾十年前蓋了自己庄內神壇才自行辦理。	媽祖隨新豐宮媽祖前往北港進香酬神。雖然參與五庄三界爺的輪祀和酬神演戲，然仍然保有自己的三界爺爐在庄內輪值，並於下元時進行酬神儀式。

資料來源：筆者根據田野資料整理而成

3-2-4 寶蓮寺

南坑庄的寶蓮寺主祀石觀音，源於對自然的崇拜，據耆老推斷寺內所奉祀的神明「石觀音」至今已有一百八十餘年的歷史，其悠久之史蹟緣於昔日南坑水河川岸崖有一岩洞，附近居民張阿宗之妻（阿香）到河邊洗衣服，看見河中有一人頭形狀奇石，細看慈眉善目，於是將奇石置於岩洞中，自此以後岩洞常現燦爛靈光，村民們前往探其異象，只見洞中奇石矗立，隱約中恍若連坐觀音佛祖，居民稱之為「石觀音」。當時庄中生活普遍拮据，適有小孩生病沒錢就醫者，求於石觀音保佑，因此而能逢凶化吉、不藥而癒，於是庄中善男信女前往祭拜、祈禱均稱靈驗，故香火之盛遠近

遐邇，其他地方前來進香者日眾。

據傳早期岩洞周圍狹隘，民眾祭拜時感到不便，庄中元老盧夢松⁶³、黃來貴、李新登等人發起擇地遷址的建議，遂於岩洞後方腹地肇建小廟，廟名曰「寶蓮寺」。小廟經過五十多年的歲月，當初所建的簷柱腐朽、棟宇傾頹，附近居民信士等目睹廟牆頹廢，遂又商議改建事宜。⁶⁴南坑庄寶蓮寺於民國十五年（丙寅年）建廟地跡是地主李禮明捐獻，後來土地賣出予盧姓地主時，並未處理土地登記為廟地等事項，至民國四十二年放領給蕭姓家族，現任的地主蕭氏雖然口頭捐獻土地六十坪為廟地，但是亦未辦理廟地登記事宜，導致後來土地權糾紛不斷。

據庄民轉述，舊時南坑庄曾有一名吳姓小女孩不慎跌落河中溺斃，女孩的舅舅深闡於道術，乃以引薦玉女服侍觀音為由，將女孩安置在觀音座前供俸差遣，附近居民雖不以為意，但是經時光流轉已近三十載，蕭姓地主家道轉弱，祭祀糾紛與地權之爭隨之而起，地主認為寶蓮寺的管理權應歸蕭屋所有，但庄民並不贊成，蕭屋便以庄民隨便引薦孤魂入祀為由，片面拆除原始的觀音神位石碑，搗毀寺內設施，讓原本勸人為善的民俗信仰隨人為因素而紛擾，遂讓「寶蓮寺」陷於土地權與使用權的訴訟中。

祭祀活動：寶蓮寺的石觀音起自於自然崇拜，與觀音佛祖的崇拜來源並不相同，因此並沒有特定的聖誕日或祭祀節日，平日裡信眾自由前往參拜。寶蓮寺管理人在正月十九日會同南坑庄三界爺爐主，護送石觀音參加新城新豐宮觀音佛祖前往大溪的進香之旅，藉此機會與外地神明聯誼。但是九十六年間，寺內所塑觀音金身無故失竊，寺方雖然再度購買觀音金身，但由於寺廟座向近期內無安座佳日，因此無金身可參加今年的進香行。

財產：每年的十月十五日下元節當天，南坑庄的三界爺爐在寶蓮寺舉行還福祭典，會另外募集香油錢供寺中祭祀開支所需，募集來的經費由寶蓮寺管理人與寶蓮寺帳戶會計共同保管，⁶⁵存入寶山農會「寶蓮寺」帳戶中，

⁶³盧夢松是南坑庄人士，為新豐宮第二階段管理人，即四大經理之一，是當時地方上的大家族，對公眾事務具有主導性影響力。

⁶⁴旋即成立重建委員會，公推盧傳鐘為主任委員，黃元順、李鏡土等人為副主任委員，募集重建資金革故鼎新，於民國六十七年戊午歲八月廿二日破土興工拓基重建，歷時半載告成，雖然廟貌一新，仍名之曰「寶蓮寺」，並擇吉於戊午年十二月廿九日午時公頃觀音佛祖、天上聖母、福德正神還廟正位登龕。

⁶⁵目前寶蓮寺管理人是黃清治，會計是張錦誠，如果須支出費用則由管理人向會計提出，會計再前往農

如有花費支出則必須透過寶蓮寺管理人與帳戶會計共同確認才能提領。

變奏：寶蓮寺原本奉祀「石觀音」，隨著香火興盛、逐漸成爲地方公廟之後，繼而成爲南坑庄三界爺爐與媽祖爐的安身場所，也成爲當地人解決庄內重要大事的公共空間，寶蓮寺藉由祭祀場域的共享，使得三界爺信仰的高度社群性特徵在此擴展，庄民們在拜三界爺的同時，也爲寶蓮寺觀音爭取更多的奉祀機會，而且透過南坑庄三界爺祭祀組織與新豐宮的互動，寶蓮寺的觀音不但有進香的行程，更由此建立對外互動的關係網絡。

3-2-5 福龍宮

十鬮庄的福龍宮主祀廣澤尊王，⁶⁶據聞其起源追溯至日據時代，⁶⁷當時雖然各方信士前往祭拜，但一直有神無廟，直到台灣光復後，地方善信深感拜神無廟不足爲敬，乃由地方仕紳徐統興發起建廟之舉，並蒙地主曾德壽慨捐廟地，及地方人士熱烈捐款響應，小廟在民國三十七年（公元一九四八年）落成。落成後迎奉神明安座及奉祀土地公，以保佑民眾平安，由於十鬮地方舊稱福龍庄，故取廟名爲福龍宮。福龍宮完成後，由於信眾日漸增多，村民們奉拜之餘再三追尋神明的源流，終於在先輩口中探悉該尊神明爲「廣澤尊王」又稱「保安尊王」。據聞建廟後數十年間十鬮庄居民安居樂業，庄中進步繁榮，但相形之下，福龍宮顯得狹隘簡陋，地方善信乃協議重建福龍宮，遂於民國七十二年八月成立重建委員會，推舉徐統興爲主任委員，盧光助爲副主任委員，其餘委員二十六人等，共同策劃興建事宜，由於各委員及眾信士的合作，重建工程進行順利，新廟於民國七十三年十一月廿九日（舊曆潤十月初七日）完工落成，新建廟堂添奉五穀爺、媽祖婆及中壇元帥三位神明。

會提領，如此可避免濫用情形產生，也可確保六十幾萬的經費不會落入私人手中。

⁶⁶ 清初來台漢移民，一般以府爲單位、以不同語言來劃分的祖籍地緣關係者，同住一地集中開發，並且共同祭祀從原鄉帶來的保護神，廣澤尊王爲南安人所供奉。

⁶⁷ 相傳十鬮地方有一洪姓人氏，遷移到別處謀生，未將其所奉祀之神明遷出，仍留存於舊居，該舊居係泥牆茅舍，不堪風吹雨打行將倒塌，適有一牧童發現此一情形，恐危及神明，乃將神明請出，安置在山頂的榕樹下，此後村民路過時常發現神光燦爛，護佑往來行人、老幼安全，民眾感其恩德競相膜拜。

福龍宮主祀神於八月廿二日舉行聖誕慶典並演戲酬神，祭祀範圍包括十鬮庄的大部分地區，有榕樹岡、十鬮、黃屋等，其餘的各庄信眾自由前往祭拜，且香油錢也隨信眾自由樂捐。福龍宮祭典並無爐主輪祀組織，一切大小廟務由管理人徐統興負責籌辦，在王爺聖誕當天有舉辦公眾祭典，而附近信眾大概都會準備牲儀前來祭拜，每年廟方都會請一棚戲慶祝神明聖誕及娛樂信眾。

參與遶境：每年的正月十四、十五日，三村地區媽祖遶境時，福龍宮會組陣頭參加遶境車隊，並由廣澤尊王親自出巡，如此一來，不但能參加大範圍的祭典活動，更藉此機會與地方主廟互動，也順便拓展信仰範圍。

與地方的互動：廣澤尊王以地方公廟主神的身分，受邀參與十鬮庄三界爺的祈福與還福祭典，顯示福龍宮在當地已經成為重要他者，而且在當地的公共空間享有一席之地。換言之，在十鬮庄的神明當中，也只有福龍宮每年有請戲班子演戲恭祝王爺聖誕，並舉行公眾的祭典儀式活動。



第四章 分析與討論

4-1 以「爐」為象徵符碼

「三界爺爐」是一種無廟宇形式的儀式團體，因其具有強烈的社群性，使其能適應社會的變遷而繼續運作中，我們藉由這種「儀式團體」的運作發現以下的情形：

「爐」是儀式團體中的「被輪祀者」，經由保管與奉祀者（爐主）的輪替不斷傳承。天、地、水本為無像的自然崇拜，是以爐作為輪祀的表徵，就算是有神像的祭祀團體，「爐」仍舊彰顯其強烈的象徵意涵，這可以從爐主的地位、「過爐」儀式的重要、「清爐」的謹慎等得到驗證。一個爐不僅代表一個儀式團體的存在，甚至成為「信仰者」和「被信仰者」的連結之物，信仰者將傳達祈願訊息的「香」插在爐裡，就是透過「爐」和神明產生連結，而香插得越多即表示此信仰越旺盛。通常神明到祖廟進香時，神像必須過爐增加靈氣，過完爐的神像分享了原廟的靈氣，也和原廟重新再次連結，以保證其靈驗性。

當分香或換爐時，要從祖爐裡舀一些香火合在新爐裡，爐的象徵強調的不是單方面的「神祇」或「團體」，而是連結兩者的「祭祀神祇的團體」。這種象徵的重要性和Durkheim在澳大利亞圖騰制度的發現互相印證，對澳洲部落而言，圖騰不僅是一個名字，也是一種表記（*emblem*），一種名副其實的紋章（*coat-of-arms*），每個氏族都採用一種動物或植物做為其徽號和象徵，圖騰成為一個群體的徽章。Schoolcraft針對北美印地人的研究也有相同的發現，認為圖騰實際上相當於文明民族的紋章表記，人們以它做為與它所屬家族認同的證明。Schoolcraft指出「圖騰」的語源來自dodaim，意義為村莊或家族群體居住區，當印地安人開始與歐洲人發生聯繫而簽訂契約時，每個氏族都用圖騰在締結的條約上蓋章。澳洲的圖騰裝飾使用於宗教典禮中，是禮拜儀式的一部分，當圖騰做為一種集體符號時，也就具有了宗教性質，實際上，圖騰雖然是神聖事物，但最具神聖威力的不是圖騰物

本身，而是雕刻著代表該群體圖騰圖案的法器（即聖物）--「聚靈架」（churinga），它的宗教地位是最高的，它是集體的寶庫，是氏族的神聖方舟。聚靈架本身用木頭或石頭製成，它與凡俗事物的區別只在於一個獨特性：上面畫著或刻著圖騰標誌。也就是這一圖像使得物體神聖化，因此，儀式表演的真正對象是這個「圖騰形象」，是帶著表記的「象徵」，這種現象使 Durkheim 更加確定宗教的社會性起源---群體成員透過象徵認知到集體性的存在。⁶⁸

從上述的實例中可以了解：象徵本質是連結。群體經由象徵物去感受與認知其「社會實體」與「一體感」，事物的神聖性質與其內在屬性無關，宗教情感是由安慰、依靠這一類社會行為在人心中形塑而成的。群體經由規律的儀式行為定時凝聚彼此的一體感，且透過宗教儀式將個人集中在一起，加深彼此的關係，使個人之間更為親近，此時，群體的思想集中到共同的信仰、傳統上，甚至集中到集體意識上，這種集體意識有益於整體的社會，而這些社會性的有關公共秩序的物質利益通常和社會的當下需求相呼應，就部落社會而言，不外乎：收穫豐富，風調雨順或動物正常繁殖等基本需求的滿足。

社會學家 George A. Hillery 指出他所蒐集的有關 community 的定義，認為 community 是「一群彼此互動，且有共同連帶的一群人」（a group of people in social interaction, having some ties or bonds in common），他們以團體所具有的共同價值，做為社群成員判斷事物或行徑的標準，雖然成員間可能因為自身的生存處境和利益而有不同的解釋和體認，但是社群因為有「神」（對一定範疇內的社會性的尊崇）的存在，使社群內部可達成合乎社會期待的整合。而透過「合乎社會整體期待」進行社群和社群之間的互動、整合或分化，不但能避免受到個人之間恩怨和利益的影響，更能確保社群成員對公共意願的尊崇與維護。

⁶⁸ Durkheim [1912] 1992: 127。

4-2 社會生活的實踐

移民社會在開墾之初，國家行政網絡尚未完全進入，一切經濟、文化、宗教、法律等均以民間相關組織作為運作的主體，尤其社會各種力量都是透過不同團體與組織產生實踐行動。社會力（social forces）或社會結構（social structure）是抽象的，必須在人們日常生活中的團體與組織生活中，其運作機制及特質才能具體呈現出來，於是祭祀組織的存在對團體的社群性形塑功不可沒。雖然各種類型的小團體充斥在生活中，但是缺乏其重要性、持續性、互動性、組織性和整合性（統稱為團體密度），因此，往往不及「一個拓墾組織」來得迫切需要，也正由於這種強烈的需求性，促使拓墾組織進一步成為「具有祭祀組織」的團體。我們基於建立社會秩序及生活行為結構的運作原理推論，「團體密度」與「祭祀組織」是因果關係的相互作用，也就是說，具有祭祀組織的團體，顯示其團體密度越高，相對的在社群的形塑（formation）過程中更具決定性，我們稱此種關係模式為「社群性」。

祭祀組織的存在不但強化了團體的社群性，也提供社群成員「社會化」（socialization）⁶⁹的場域，團體透過祭祀行為，形成了公共空間，使公共事務獲得解決，「具有祭祀組織的團體」透過社會網絡的強化作用，鞏固成員間的關係結構，而神明的存在，不但標示著公共空間的規範、傳遞認同的價值與道德，掌握團體運作、歸屬和認同的感覺，儀式的反覆進行，更深化了社群的神聖秩序，發揮著支配整個社群的力量。

相對於具有祭祀組織的團體，社會生活中也有「有祭祀行為的非團體」，這一類的小眾人口雖然有共同的祭祀行為，但是缺少信仰組織和管理，無法形成「具決定性的團體」，也就無法彰顯其在社群中的重要性，舉例來說，下寶山三村地區有為數眾多的伯公，但不是所有的伯公都會被邀請到廟裡看戲或參與祭典，當新豐宮有祭典時，只有幾處較具規模的伯公會受到邀請，這些伯公之中，只有新城大伯公、寶斗仁大伯公與寶新伯公

⁶⁹ 社會化（socialization）是個人獲得人格和學習社會團體習慣的終身社會互動過程。

具有爐主制度，而其他的伯公雖然有祭祀行爲，但是沒有祭祀組織和管理，因此不能算是「有力的團體」，在社群中也就很難受到重視，由此推論：如果參與祭祀的團體過於小眾，則該伯公連受邀請的機會都沒有，除非參與祭祀的人員是當地的重要他者，足以影響公共事務的決策，甚至對於社群的形塑具有主導權。祭祀組織和爐主制度不但顯示團體的人數、成員的聯繫性、組織性，並且在社群形塑過程中構成一定的能量，換句話說，社會形式形塑（is forming）和被形塑（is formed）的過程，就如同祭祀組織與社群性的互相關聯，彼此糾纏、同時進行著。

對於三村的祭祀組織，我們可以由運作過程，清楚的發現其組織管理具有的特色：爐主的產生除了擲筊決定，也是每年輪流的，這種神意決定的產生方式，避免了人世的權力運作而讓這個制度更「平等」，同時也帶給眾人想像的空間。由於每年輪值，社群成員因此有機會擔任祭祀組織的各種角色（執行者、管理者、搭配者），達到角色轉換、社會化、社會流動的功能，藉此整合了弱勢社群成員，也使得祭祀組織免於僵化的命運。

4-3 社群的動態過程：爐的整合與分化

由新豐宮內存在的三個祭祀組織以及三界爺爐的討論，我們了解到社群的實踐者是團體，是「爐」所代表的祭祀團體，廟只是進行祭拜儀式的場所。我們若想進一步觀察社群內部的整合與分化的動態過程（dynamic process），惟有將祭祀團體視為研究的分析單位，才能一窺社群運作的真實面貌。由以上所提及下寶山三村居民之宗教生活的描述，我們可以將當地祭祀團體分做六組：第一組，伯公信仰。第二組，在新豐宮舉辦祭典的儀式社群---三山國王（王爺）爐、媽祖婆爐、三界爺爐、中元祭典和義民爺爐。第三組，三界爺爐。第四組，福龍宮。第五組，寶蓮寺。第六組，拓墾家族的神明。如果我們依粗略分類方式，認為第二組的四個爐經過整合，那麼一、二、三、四、五、六組之間的關係就可稱為「互動」了，因為它們彼此間只有在舉行重大祭典儀式時會被邀請共同參與。但是依據筆者實

際訪查資料顯示，社群間的整合與互動不能用上述的二分法去概括承受，因為整合、分化與互動的過程，是多變而複雜的動態過程，筆者將就各組祭祀團體的運作逐一說明這種微妙的關係。

4-3-1 伯公祭祀團體

伯公信仰是對土地的崇拜，範圍通常非常小眾，是墊基於地緣關係的儀式團體，但是土地伯公的信仰和當地日常生活緊密融合。伯公的祭拜雖然和土地有關，但不限定為居住地緣，也可以是耕地地緣或工作地點。如前所述，伯公祭祀的儀式團體眾多，有些隨著產業的興起而設置，如糖廠伯公；也有因產業的興起而合併者，如深井庄的「山伯公」，是將開發高爾夫球場時波及的數個伯公合祀一祠；另一個整合成功的例子是寶斗仁大伯公，因為在籌資興建時，附近居民商議將境內的田頭伯公一起併入新建的伯公祠奉祀，所以寶斗仁大伯公不但是三村中建築最宏偉的伯公祠，也是數位伯公的聯合辦公室；至於崎林庄的「三位伯公祠」也是集三位田頭伯公於一祠奉祀的做法，而這些分分合合的現象，在伯公信仰上特別常見。

三村的伯公並非全部都能參加新豐宮的祭典，其中十鬮庄與柑仔崎庄轄內的伯公因為祭祀組織的分化，使得這兩庄的伯公沒有參與新豐宮的祭典；其他庄的伯公只有建築較具規模的、祭祀人口較集中的，才會被邀請參與新豐宮祭典儀式或加入觀禮行列。三村的這些伯公之中，只有新城大伯公、寶斗仁大伯公、寶新伯公等三處具有爐主制度，⁷⁰新城大伯公有演伯公戲，寶斗仁大伯公與寶新伯公有打新丁板。如果說成為當地儀式團體的互動對象，代表著被當地人認可為重要祭祀團體，那麼這些伯公爐顯然是有較具規模的社群性，其餘的只能稱作非重要性的祭祀團體。然而，以寶新伯公為例，其重要性並非歸因於祭祀人口的集中，在奉祀者僅存五戶的情況下，仍舊能夠一枝獨秀的展現其重要性的原因，是這寥寥可數的幾戶中，包含有深具地方影響力的李氏家族，因此，在寶斗庄伯公整合過程中，

⁷⁰ 寶斗仁大伯公與寶新伯公隸屬寶斗庄，屬於同一個爐主制度之祭祀組織，其祭典儀式之輪值是由寶斗仁伯公主辦二年，寶新伯公主辦一年的方式舉行。

寶新伯公並未隱沒消失，反而藉由與寶斗仁伯公合併實施的爐主制度，在社群形塑的動態過程中佔有一席之地。

由上述中我們得知，具重要性的祭祀團體成爲廟裡祭典儀式的互動對象，換句話說，能夠成爲當地儀式團體的互動對象，也就賦予其在地方祭祀團體中的重要性，三村伯公中另一個逐漸凝聚祭祀團體力量的新城上庄伯公爐，正充分體現社群形塑動態的特性。新城上庄伯公由田頭伯公升格爲上庄居民的守護神，乍看之下，雖然宗教性的活動沒有固定的組織，但是藉由主要當事者之間密切的關係網絡，反而使頻繁的宗教活動具有社會性意義，同時也凝聚了上庄居民的認同感，並爭取參與新豐宮祭典儀式，進而成爲儀式互動的對象。

4-3-2 新豐宮相關祭祀團體

從以上的討論中，我們理解「廟」只是提供宗教性活動的場所，也就是說，新豐宮並非了解社群形塑過程的主體，我們必須聚焦於和新豐宮有關的祭祀團體，才可能進一步理解社群的生命力、權力關係、適應性和自由度。尤其這些儀式團體的屬性和認同的對象完全不同，參與的範圍亦非完全重疊，社會網絡不斷整合和分化，社群的界線在不同脈絡中連結和轉換，換句話說，新豐宮是數個社群活動的場域，這些社群彼此重疊、不同種類、不同規模。筆者在下文中將分別敘述之：

一、三山國王（王爺）爐

王爺爐的成立，和當時的「拓墾組織」有一定的關連，這個爐早於新豐宮成立之前就已經存在，廟的建立是爲了安置王爺爐而興建，至於王爺爐的運作，則是由早期的四大經理到後來的爐主制的儀式團體在執行，包括請戲班、財務、採買祭品等工作，和廟方的管理委員會沒有關連。廟長期扮演提供祭典儀式場所的角色，讓王爺爐有較穩定、長久的奉祀空間，並且提供其它日常服務和功能。

如前述三山國王爐和拓墾歷史有關，因此整合了「拓墾組織」涵蓋範

圍的居民，並以地緣關係吸納了附近庄的居民，所以越邊陲的庄越晚整合進來，而經過「拓墾組織」和「地緣」互動的結果，成就了目前王爺爐的社群範圍---下寶山三村（七庄）。拓墾組織在歷史進程中，無疑地是一個經濟共同體，尤其在內山邊陲地帶，也兼具了行政的功能，因此，這個團體的連結屬性是經濟的、也是地理的。在王爺爐的祭祀組織運作過程中，我們不難發現，雖然每一個祭祀團體都有各自的獨立性，但是王爺爐在所有的爐中最具主導性地位，原因無它，乃是緣於拓墾組織在當時的時空背景之下，基於經濟需求挾帶著強大的壓制性與迫切性，在各種生活面向的需求中獲得最具優勢的地位，同時使得該象徵最具主導性，換言之，這座大廟是爲了奉祀三山國王而興建的，主神是三山國王，於是三山國王爐順理成章在象徵系統中享有主導性。正因爲駐鎮於廟中的神明有官階與權責的差異，因此，在空間的安排上，主祀神位於神龕的正中央，陪祀神明則位於兩旁，神龕中央又依照神階的高低分別排列，這種位階關係在遶境祈福的儀式中展露無遺。

二、媽祖爐

媽祖爐的成立，推論晚於新豐宮的建立，根據新豐宮沿革誌的記載，當地先民在拓墾之初僅迎來三山國王爐護佑墾務之進行，至於媽祖爐於何時設立雖然沒有記載，但有可能因爲廟的建立，祭拜風氣較盛，推動了媽祖爐的成立；也有可能是大家的生活較爲安定之後，隨著祭拜的興盛，對外往來熟絡，逐漸向外學習而來，尤其，當遇到了突發的事件與災難時，針對本地神明無法應付的狀況，人們總是把希望寄託於外來的神靈力量，期望能消災除煞。總之，媽祖爐的屬性和三山國王爐完全不同，當初由外地延請「外來」的媽祖遶境巡視，推論是爲了驅除瘟疫或保平安，後來從北港朝天宮迎請媽祖分香到新豐宮奉祀，並於每年年初回朝天宮進香，從一年一度進香的過程，我們不但確定其爲外來的神，也從遶境的習俗，了解其「出巡保安」、「鎮邪除煞」的屬性。當地媽祖爐的祭祀範圍和三國王爐的範圍重疊，甚至還吸收了鄰近庄的邊緣地帶，成爲內外聯庄的廣大陣容，兩者的象徵「三山國王」和「媽祖」不但具有相容的特性，其屬性還

具互補功能，雖然媽祖爐比三山國王爐更有擴張性和流動性，但是這個「流動」的象徵並未取代既有的結構，反而在鑲嵌過程轉換成另一種能量，讓原本嚴肅的王爺信仰有更活潑的表現形式。媽祖爐在新豐宮並未反客為主，而是以更高度的彈性，帶動王爺的出巡遶境，⁷¹藉由同一個祭祀組織的運作讓這種「流動性」成為社群文化的一部分，甚至擴散到新的社會群體，來加強鄰近社群的溝通，成為當地社群新的文化元素。

三、三界爺爐

這個祭祀組織的成立，有可能是整合了數個庄的初級團體，將新城、寶斗、深井、崎林、南坑五個庄合為一個較大的祭祀組織，它具有相當強的互助性，五庄共組這個平安戲爐，為的是酬謝所有的神，然而五庄當中的南坑庄情況特殊，它雖然維持原來庄頭小爐的形式，但是基於資源共享的訴求，為了能參加演戲，南坑庄同時也加入新豐宮的平安戲爐，因為當人數較多時才請得起戲班子。同樣擁有庄頭小爐形式的十鬮、柑仔崎推論是由新豐宮平安戲爐分化出去，當團體人數減少時，就無法負擔每年演戲的費用，如前所述，這兩個小型的祭祀組織已經因資源短少而變更演戲酬神的活動，相對於此種狀況，我們從南坑庄的例子中可以發現，南坑庄獨自擔負一個小型的爐，又同時參加更大範疇的大爐，不但未因此而失去小單位的界線，反而以「三界爺爐」為認同象徵而保持彼此之間的關係，並成為更大社群的組織中的一員，這種多層次社群同時並存的現象，顯示當地人對「社群」的不同詮釋，他們共享相同的象徵符號，但卻有不同的意涵。

四、中元祭典

中元祭典的對象是無主的孤魂，和拓墾的背景有關聯性，由於當初參加祭祀的範圍是根據拓墾組織的範圍，因此祭祀組織範圍涵蓋了七個庄，但是其中的柑仔崎庄另外建有「萬善祠」，柑仔崎庄的居民認為中元普渡的地點應該在萬善祠舉行，於是造成祭祀場域邊緣性的紛爭，因此柑仔崎庄

⁷¹ 當地的年初祈福遶境，雖然是學習自外來的文化，但是經過不斷內化的過程，媽祖並未取代三山國王在當地的神聖地位，這可由出巡的神轎中神明的擺放位置得知，王爺依然保有最高的位階性和重要性。

逐漸從這個社群中區隔出來，另行舉辦中元普渡。在新豐宮的中元祭典雖說是由拓墾組織轉換而來，但是其象徵標的不同於前述的「神」，因此由另一個祭祀組織進行普渡祭典的運作。新豐宮的中元祭祀組織相對於柑仔崎庄的小團體，可以說是較大範圍的社群，然而，此一社群在參加新埔義民廟的義民節祭典時，只是輪值的十五大庄中，隸屬於大隘庄（寶山、峨眉、北埔三鄉）的一個小團體罷了。就中元祭典而言，柑仔崎庄是界線分明的小社群，但是以更大整體面向來看（如義民節祭典），它和新豐宮中元祭祀組織卻是透過同樣的身分（大隘庄）整合在更大的社群裡。新豐宮的中元祭典爐主除了前述的職責外，還同時兼任護送義民爺香旗回新埔義民廟進香、過爐的重任，弔詭的是，柑仔崎庄的各家奉祀的義民爺香旗卻不約而同的集中到新豐宮，交由中元祭典爐主護送，因此，我們可以說，具體的地域範圍不再是構成社群認同的必要因子，社群的形塑是建立在想像或象徵的連帶上，且這些想像或象徵必須由原有的社會關係或信仰轉換而得。

對於以上四個爐的討論，我們發現前三個爐，因各自的認同標的不同，使得原先一致的範疇開始分化，祭祀組織從五庄、六庄到七庄不等，然而在組織不斷互動的過程中，為了資源的整合，或基於連結的慣性，誘使範疇逐漸整合，這三個祭祀組織就好像從初級團體變為次級團體，當祭祀組織再出現權力和資源分配問題（爭取儀式進行的地點），也埋下日後可能分化的引線。十鬮和柑仔崎另組三界爺爐演平安戲，是想藉著社群的「分化」或「重組」以調和其資源和權利的問題；南坑卻因為三界爺演平安戲的活動屬性加入了新豐宮的平安戲爐，由此可見大範疇之中，會因為各種原因，或許是邊緣化、或是權力失衡，而生出小範疇的組織，當小組織成熟後，又可能脫離出去；而原來獨立存在的小組織，也可能因屬性的相容，加入大組織，此種情況正如 Tönnies「全體」和「部分」的論述，充分展現社群的「類生性」。

在中元祭典的討論中，柑仔崎的「分化」與「象徵認同」，凸顯了較小社群受到大社會各種外在制度及結構性因素的制約與影響，雖然較小社群與其所屬的大社會之間，有著根本性質上的不同，但在文化的深處仍有其

相通之處，並有非常複雜的各種連結。

4-3-3 拓墾家族的神

在前述關於三界爺祭祀組織的討論中，我們發現每個拓墾團體都有自己的守護神，然而在歷史進程中，這些守護神際遇不同，有的在拓墾組織轉型成祭祀組織時，守護神也成為當地大廟的主神（如新豐宮的三山國王）；有些拓墾家族的守護神伴隨土地所有權的轉移，由現任地主接續奉祀義務（如柑仔崎的開山關爺由現在的地主姜屋奉祀）；有的因緣際會落入當地某個熱心家族奉祀（如十鬮的開山關爺由葉屋奉祀）。此類無法成為大廟的幾個祭祀團體雖然是小眾，但是在社群生活裡是具有決定性的小眾，並且被視做重要的互動團體，尤其在舉行重要祭典時，往往是社群組織互動範疇內的重要邀請對象。換言之，社群組織的互動，其目的實為不斷地製造公共空間的對話，一個組織的公共性的強弱，突顯這個組織在社群互動的重要性和角色。

4-3-4 寶蓮寺

寶蓮寺原本奉祀「石觀音」，與拓墾組織和祭祀組織無關，然而隨著香火興盛、逐漸成為地方公廟之後，繼而成為南坑庄三界爺爐與媽祖爐的安身場所，也成為當地人解決庄內重要大事的公共空間，寶蓮寺藉由祭祀場域的共享，使得三界爺信仰的高度社群性特徵在此擴展，庄民們在拜三界爺的同時，也為寶蓮寺觀音爭取更多的奉祀機會，而且透過南坑庄三界爺祭祀組織與新豐宮的互動，寶蓮寺的觀音不但有進香的行程，更由此建立對外互動的關係網絡。

4-3-5 福龍宮

廣澤尊王原本是南安人來台拓墾所奉祀的原鄉保護神，但是在前述的

討論中，我們得知福龍宮的祭祀和拓墾組織沒有直接關聯，只能推論是前來此地拓墾的南安人所留下的神。然而福龍宮透過對外互動的方式，在地方建立起角頭廟的地位，並積極拓展其社群網絡，這可從下列兩方面加以說明：

首先是參與遶境：每年的正月十四、十五日，三村地區媽祖遶境時，福龍宮會組陣頭參加遶境車隊，並由廣澤尊王親自擔任出巡任務，如此一來，不但能參加大範圍的祭典活動，更藉此機會與更大範圍的地方主廟互動，也順便拓展自己的信仰範圍。

其次是與當地的互動頻繁：廣澤尊王以地方公廟主神的身分，受邀參與十鬮庄三界爺的祈福與還福祭典，顯示福龍宮在當地已經成為重要的他者，而且在當地的公共空間享有一席之地。換言之，在十鬮庄的神明當中，也只有福龍宮每年有請戲班子演戲以恭祝王爺聖誕，並舉行公眾的祭典儀式活動，雖然福龍宮沒有明確的祭祀範圍，卻反而提供一個更具彈性的公共場域，因為，不僅福龍宮所在的十鬮庄，就連附近各庄的民眾，也會在王爺聖誕日當天準備牲禮前往祭拜並看戲。

4-4 社群界線的維持

由媽祖戲的討論過程，我們可以確定新豐宮的「媽祖」信仰是外來的性質，當地媽祖婆在成為陪祀神之前，歷經了一段「借來遶境」的時期，後來慢慢才成為陪祀神。⁷²在這段過程中，我們可以發現，雖然借媽祖的來源會有改變，但是迎媽祖遶境的日期始終維持在正月十四、十五日，這似乎和當地的宗教祭祀儀式原有的節奏感相符合，因為三村中一年的祭祀儀式以上、中、下元為經緯構成，雖然媽祖聖誕是在三月二十三日，但是並未因此影響遶境的步調。甚至在遶境的儀式上，當地人稱遶境為「迎神」卻不稱其為「迎媽祖婆」，似乎顯示在當地人的認知上，始終明白「媽祖」的配祀身分，所以在神轎裡的神明擺放位置，也同時對應這種位階關係的

⁷² 詳細過程請參閱「新豐宮相關祭祀組織---媽祖戲」。

存在。如果說，我們將媽祖信仰視為宗教信仰的流動，是因為它具有「進香」的特殊屬性，但此地神明包含觀音菩薩、義民爺都有進香的性質，顯然這種「流動」的價值和意義，透過轉換的創造過程逐漸被接受，也帶動社群價值的重整。

就整體地方社群來說，「媽祖」是三界爺信仰中不可或缺的一環，而且很顯然新城三界爺信仰早於新豐宮的建立，那麼，為何不是直接將新城三界爺的媽祖迎回新豐宮奉祀，而要大老遠進行一年一度的送往迎來，筆者推論和下列因素有關：

一、新城三界爺信仰早於新豐宮的建立，而且有自己的輪祀組織，其媽祖爐一直有人奉祀，因此沒有回廟裡奉祀的迫切需要。並且新城三界爺信仰的媽祖爐，其涵蓋範圍僅五庄或更少（南坑庄屬於重疊範圍、寶斗庄有伯公福輪祀），新城三界爺信仰輪祀的媽祖不願被融入更大社群而模糊其重要性，也為了維持界線的存在，所以並未直接納入新豐宮系統，而採行鑲嵌的形態，成為平安戲的祭祀組織奉祀對象，並且仍舊保持其輪祀組織的獨立性。

二、當地人接納「他者」的態度，往往會隨政治或權力起伏。新豐宮既是三村地方的主廟，遶境範圍又涵蓋七庄，勢必成為權力角力的場域，此時唯有外來的神較具有說服力，而外來的媽祖剛好符合這個期待，且不受信仰範疇的限制，也就是說，外來的媽祖具備「動」的能量，足以化解僵化的結構，這種特質被社群接納為自己的一部份之後，「流動性」成為文化的一部分擴散到新的社會群體，甚至加強鄰近社群的溝通，進而成為當地社群新的文化元素。

三、文化是一個不斷進行的過程，透過回北港進香的儀式，社群成員持續學習理解「他者」，香旗代表個人家裡的媽祖，廟裡的媽祖代表地方社群的媽祖，這兩個媽祖彼此呼應，並和北港的媽祖相呼應，三者的連結似乎意味著透過同樣的象徵圖騰，足以達成更大社群的「整合」，而且允許個人性和集體性的共存。也就是說，當社群感越趨擴大時，越需要連結兩個社群文化屬性的神聖象徵出現，做為微觀和鉅觀的接軌。

4-5 社會化與文化建構

古代社會基層結構的「里社」，在每年春祈秋報之祭後，社眾共食祭福的胙肉，然而隨著社民結構的改變，祭祀團體成員便從血緣擴大到地緣關係者；而社祭除了有報本返始的宗教意義，還包括了社內各階層人民聚會，凝聚社團情感、團結地方生命一體感和進行交流活動的多重意涵，這種古代的「會社」活動後來發展成近代「社會」的觀念。台灣漢人以不同的宗教形式，結合同一宗族、祖籍、地域的人，以確保在其移民墾殖過程中的生存利益與安全，由於後來產生了血緣與地緣認同意識的轉變，「鬮分字」的小宗族逐漸取代「合約字」的大宗族，並且出現跨聚落、跨祖籍的祭祀範疇。這種地方宗教組織以共祀神明為凝聚社群的基本形式，並保留「食福」的特殊方式，「食福」習俗是傳統農業社會的產物，在形式與精神上，隱含遠古先民社會活動的遺緒，並表現出台灣漢人社會形塑過程的延續性與特殊性。台灣民眾相信：有信就有靈、有拜就有保佑。因此，祈福的對象包含各種可能觸及的神祇，食福的對象也就很多，三村地區有食福習俗的當屬三界爺信仰和伯公共祭組織。

下寶山三村境內三界爺輪祀組織有四個，在前文中已詳細敘述（參閱第三章第三節），從這四個宗教組織的運作情形，顯示社群內與社群間的互動關係，形成一種內外有別、界域清楚的公共神聖空間，信眾藉由祭祀活動的參與得到神靈的庇佑及社群內人際的肯定，這種宗教儀式經由反覆操作的過程，逐漸成為當地社群的文化現象，遷移到當地居住的人經由不斷的接觸，最終會認同並融入當地社群生活。

不論我們將文化視為一種生活方式，還是視為一種符號系統，我們都可以發現文化的人為構作（man-made）成份，例如：食福的習俗雖然源自遠古先民，但是會隨著環境和人的因素發生變異，有的已經停止，有的改變型態。換句話說，社群成員中的多數人所共同持有的風俗、價值、信仰、知識和表達符號，會形成所謂的「主流文化」，相對於此而存在的則為「次文化」（subculture），然而值得我們注意的是文化的發展與演變與人類的意

志與需要，有著非常緊密的關連，早期寶斗庄的伯公福實行四季福，每年的農曆二月二日、四月八日、八月十五日與冬至日，都會舉辦食福活動，藉此機會打牙祭並增進社群互動，但是隨著社會轉型，居民生活改善，食福的需求性大不如前，也就從主流的地位轉換為次文化了。

4-6 象徵的採借

台灣許多廟宇都有供奉「五營」。「五營」分成「內營」和「外營」。「內營」設置在廟內，如廟中神案上的「五營旗」或「五營頭」；「外營」設置在廟外，如「五營神位」，兩者都是神界的「軍人」，亦可說是陰陽兩界的地方防護部隊，負責鎮廟驅邪的任務。新豐宮早期並未設置「五營」，推測是向外學習而來，而且極有可能是向南部的王爺信仰學習的。

客家一向以伯公為區域性的標示，居民接受度高；五營顯然是王爺（將軍）信仰的產物，不但區辨感明顯，更有明顯標示地理界線之強烈意涵，尤其強調神明的位階關係，五營的設置牽涉到人們對於神明世界的概念。首先，神明有兵馬，意味著神的世界有官階的高低以及職權之劃分。神明的位階較高，坐鎮於村廟，負責統籌行政事務；兵馬的位階較低，駐紮在各個營頭（五營），負責邊防守衛的任務。村廟主祀神與五營之間，前者屬於行政部門，後者屬於軍事部門。前者負責管轄調度後者，二者除了職務不同之外，還存在著從屬關係。

新豐宮的五營設置，是與外來者接觸頻繁的學習行為，但是並不完全複製原有的形式，而是經過一番妥協與內化之後的呈現，首先，外營的設置採取集中式，統一設在廟門外，這可能基於現實狀態的考量，方便信眾祭拜，但也同時弱化其標示界線的意涵。其次，民眾在奉祀時，把它當作新豐宮多了一處插香的爐來看待，每逢初一、十五到廟裡上香，用的是同一份祭品，沒有人視之為兵馬的待遇，這種五營原有的位階性顯然在新豐宮並未完全成功移植，反而順應當地的集體意願，轉換為可以被接納的形式存續下去。

第五章 結論

透過社群的範式討論下寶山三村的各個祭祀團體的屬性、內涵、互動、分化、整合等，我們嘗試歸納某些概念與概念之間的關連性：

宗教在社會裡有強化集體認同進而整合社會的結構性功能。涂爾幹在《宗教生活的基本形式》一書中，根據對澳洲土著的研究，指出每個氏族都有自己神聖的圖騰，「圖騰」乃是氏族這個社會單位的代表，是氏族團結的重要象徵。圖騰崇拜反映了對社會的信仰，且在宗教儀式進行中，強化社會的凝聚力，強化團體的價值與信仰，使得社會維持了一定的穩定性。

宗教也是一種文化現象，一種文化系統。它所強調的不是單方面的神祇或團體，是連結此二者的祭祀團體，也就是「爐」的神聖象徵，象徵本質是連結，因為爐才是真正的被輪祀者，而爐的物質屬性已經被象徵屬性完全取代。社群成員透過象徵認知所處的社會實體與一體感，並利用象徵來想像自己所歸屬的社群，以及社群成員和社群之間的關係，建立社群的神聖性。象徵維繫社群體的存在，同時確立神聖空間的運作，藉由其公共性質以調節衝突和矛盾，確保社群成員對公共意願的尊崇和社會整體期待的產生。然而，社群的判別沒有絕對的標準，是相對的概念形成，我們只能說團體的互動性、持續性、必要性、組織性越高，就能構成越有機的團體，這個團體的社群性就越高。社群性高的團體擁有幾項特徵：神聖象徵、組織、互動、界線、權力與資源的分配。

如果我們從一個比較接近社會人類學的結構論者的角度來看，社群結構體系的形成，必然是一個由內在的文化社會形式和外在的力量，交互辯證而成的歷史過程。這個形成並不是靜態不變，而是一個仍繼續在繁衍、轉換的暫時平衡。一個社群界線的認定不是隨意，也不會是固定的，它如何被確立、重組、減弱、消失，正是這個辯證過程的組成成分及運作的結果。一個「個人」可以分屬於屬性相異的社群，每個社群會有不同的象徵與範疇，個人可以擁有數個參考團體及扮演不同角色。同樣的，一定範圍內可以有好幾個社群組織，他們各自的社會連結屬性可以相異，不論是經

濟的、地緣的…，界線也可大可小，甚至重疊，但是有些社群會基於某種迫切性（例如：經濟需求）和必要性，而在社群體當中最具主導性，譬如：主神的產生。

儘管在全球化與國家化的趨勢下，文化混合、異質化、客體化等現象日益普遍，社群與社群之間的關係，無論是友好的結盟關係或為利益衝突的敵對關係，基本上可將每一個社群視為一個獨立的單位，這種區分方式與行政單位無關。這些社群體基於各種必要性，進行互動甚至整合與分化，造成社群界線的變動，社群與社群之間以彼此的認同區隔開來，廟象徵居民宗教與生活的中心，對內代表各勢力團體之間公正的協調單位，對外代表更大社群的精神象徵。透過祭祀儀式的展現，對內強調每個成員對於整個社群的權利與義務、身份與歸屬；對外強調的是我群與他群的差異，透過重覆參加各種祭祀儀式來強化這種與他群之間的區分概念。

儀式作為一種媒介，重組了人與人之間的關係，並將不同社群的人聯結在一起。在社群的內部，透過這種強調與他群之間的差異性，以及強調個人與社群間的權利義務來產生社會的凝聚力，這種分類的觀念除了對外產生區分的作用，對內更有聯結的功能。尤其在社群間以象徵為名處於不斷的互動、整合和分化過程中，象徵之間的相容性決定了互動的密度，象徵本身的公共性也是決定其是否成為互動對象的重要因子。這裡所指的相容性，存在於多神信仰的文化系統中，不僅表現在團體的屬性，也顯現在象徵的屬性上，例如為了確保拓墾平安的屬性和保佑地方免除疾病的屬性是相容的，前者以三山國王為象徵，後者以媽祖為象徵，這兩種象徵互相配合，成為三村信仰的一部分。

每一個社群以「爐」為象徵，透過象徵達成其集體意願，爐是全體的一部分，卻是最具神聖意涵的象徵物，各社群透過慶典舉行的機會進行溝通，神明與神明之間也藉此機會互動，溝通的過程不僅尋求彼此的同一性，同時也包容各社群的異質性。社群間有時會基於更大範疇的社群感，而產生更大層面的集體意願，就像三村以大隘庄為名參加新埔義民爺輪祀組織，不但確保了集體意願為主的整合，也確保整體社群的公共空間與和諧。

在這些層層整合的過程中，每個社群都能保有其界線與範疇，並維持其獨立性，我們同時發現：越是初級的團體越不易在整合中消失界線。

當社群跨距範圍擴大時，社群內部會包含許多獨立性的小社群，而這些小社群的凝聚力較強，往往能引導社群成員進入更大社群，並產生連結和歸屬感，相對的也較具有從大社群分化出去的能量，或許面臨權力分配或祭祀糾紛時，就造成其分化現象，分化之後的小群體形成一個完整獨立的整體，例如：柑仔崎庄的三界爺組織脫離新城而獨立。社群之間也會因為資源的整合而合併，但是仍然保有其獨立性，如同南坑庄雖然參加新城三界爺的輪祀（為了演平安戲而加入），卻仍舊維持南坑庄內三界爺組織的運作，這些分化與整合顯示了社群界線的浮動性，以及社群的類生性。

如果社群象徵的屬性具有很強的流動性或被接受性，那麼，就很容易類生相同屬性的社群，例如媽祖與觀音的奉祀，就是以分香的方式類生社群。產生的社群除了有獨立自主性，還與原社群維持某種程度的社會網絡關係，並經由進香的形式連結彼此社群。

社群是一個集體意願的實踐過程，在過程中有些社群被合併且消失原來的界線，有些社群被類生出來，有些參與了他社群的互動，但仍然保有其獨立性，這些動態的網絡從未停止對社群的形塑作用。社群之間會經由溝通互動，而有文化學習與移植的現象發生，但是受到社群背景與社群集體意願的差異性影響，向外學習的部份並不會全部直接複製過來，往往會隨著社群的接受度改變其內涵，新豐宮五營的設置正標示了這種理解與轉換的過程。

我們經由對社會文化體系的內涵，以及其所顯現的社會樣貌的討論，發現社群範圍的擴大與界線的浮動，都離不開社群形塑的過程，小社群即使涵蓋於大社群內，也未必會喪失自己的界線，社群在凝聚、整合、分化、互動的多面向作用中，同時必須顧及權力和資源的分配，因此，社群隨著社會實體的存在與人為運作，始終在動態形塑的過程中不斷地被作用。

延伸議題：

從論文研究的過程中，我們理解到社群的形成與發展和外在大力量有著密切的關係，而且必須要從更大的社會脈絡，來理解其構成的性質，並顧及周邊縱橫的歷史關係，才能完整呈現人群流動的圖像，然而不同類型的外力，在當地勢必造成不一樣的影響，隨著社會大環境的變遷，寶山鄉從傳統的農業鄉轉變為科學園區的一部分，面對許多來自四面八方的外來人口加入，社群的形式和樣貌也在快速的改變中，而人口結構的變遷對社群面向到底會造成哪些影響？社群的界線會產生怎樣的變化？另外，如果我們把媽祖遶境視為向外學習的行為，那麼，為何下寶山三村的遶境迎神不是以媽祖為名？而是全員出動？其所隱匿的究竟是文化的意涵？或是社群間的形塑結果？這些問題留待後續深入的追蹤與探討！



參考文獻

西文部份

Barth, F.

1969 *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen & Unwin.

Cohen, A. P.

1992(1985) *The Symbolic Construction of Community*. New York: Routledge

Tönnies, F.

1955 (1887) *community and society* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) .

Trans. and ed. C. P. Loomis. East Lansing.

Research in Community Sociology 2: 13-37.

中文部份

岡田謙著，陳乃彙譯

1960 (1938) 〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》9.4：14-29。

涂爾幹 (Durkheim, E.) 著，芮傳明、趙學元譯

1992 (1912) 《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書公司。

林秀幸

1998 〈鹿港戴天臺儀式的社會與宗教意義〉，《臺灣文獻》49.1：21-45。

2001 〈臺灣北部客家地區民間社團組織與地方社會發展的關係——以芎林鄉的音樂、武術社團與社會空間之探討為例〉
《臺灣文獻》52.4：341-75。

2003 〈以社群概念探討祭祀組織和文化——以大湖鄉北六村的台灣客家聚落為例〉，刊於《民俗曲藝》142：55-102.

施振民

1973 〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：191-208。

施添福

1990 〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，《臺灣風物》，40 卷 4 期，頁 1-68。

1992 〈清代臺灣竹塹地區的聚落發展和型態〉，收於陳秋坤、許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》，臺北：中央研究院臺灣史田野研究室，頁 57-104。

2001 《清代臺灣的地域社會—竹塹地區的地理歷史研究》，新竹縣文化局出版。

莊英章

1994 《家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究》，台北：中央研究院民族學研究所。

淡新檔案 1995 台灣大學圖書館特藏組藏(台灣大學曾作部分出版)

許嘉明

1973 〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：165-89。

1978 〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11.6：59-68。

王崧興

1991 〈臺灣漢人社會研究的反思〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》47：1-11。

李亦園

1982 《台灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版社。

陳文德、黃應貴主編

2002 《「社群」研究的省思》，台北：中央研究院民族學研究所。

新城新豐宮沿革誌編輯委員會

1987 《新城新豐宮沿革誌》。

黃旺成纂修

1976 《新竹縣志·土地志》，新竹縣文獻委員會，1957 編。

劉桓吉

1989《台灣地質圖說明書·新竹》(圖幅第六號),台北市,經濟部中央地質調查所。

寶山鄉志編輯委員會

2005《寶山鄉志·歷史篇》,寶山鄉公所。

《新竹縣采訪冊》1962收入《台灣文獻叢刊》第145種,台北市,台灣銀行經濟研究室。

連橫

1978《台灣通史》,台北市,幼獅文化事業公司。

鄭如蘭

1914《偏遠堂吟草》,新竹,春官第,大正三年三月。

台灣史料集成編纂委員會

2005《台灣總督府檔案抄錄契約文書》,台北市,文建會。

鄭華生口述,鄭炯輝整理

2005《新竹鄭利源號古文書》,國史館臺灣文獻館。

古國瑞編

1993《古氏族譜》,〈廣東五華二房琢貫公派下世通俊公直系第一冊〉。

吳學明

2000《金廣福隘墾研究》(上)(下),新竹縣竹北市,新竹縣文化局。

黃旺成纂修

1976《新竹縣志·政治志》,新竹縣文獻委員會。

梁宇元

2000《清末北埔客家聚落之構成》,新竹縣竹北市,新竹縣文化局。

盛清沂

1980〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史〉(上),《台灣文獻》31卷4期。

《新竹文獻會通訊》第14號。

劉澤民

2003 《關西坪林范家古文書集》，南投市，國史館台灣文獻館。

鍾雲錦編

1999 《鍾氏文進公派下來台祖裔孫世系譜表（修譜）》。

黃應貴

1989 人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 67：177-213。

林瑋嬪

2002 〈血緣或地緣？：台灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉〉，收於陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 93-152。

郭佩宜

2002 〈「社群群」(The Community of Communities)：所羅門群島 Langalanga 人「社群」(Community) 的再思考〉，收於陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 153-198。

張珣

2001 〈大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例〉，收於陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 265-302。

林美容

1986 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。

附表 3.6 明末至清領時期寶山鄉大事年表

年代	西元	事件
明永曆 36 年	1682	◎北埔社番反，竹塹社番應之。後受撫者由今之香山移居今之新竹市區一帶，反抗者則匿居於今之十八尖山、客雅山以東，及寶山、北埔、峨嵋三鄉山地。
清康熙 60 年	1721	◎清廷在台勘定藩界並立石，嚴禁國人越界進墾，本鄉寶斗村亦為所立界石之一。
清雍正 年間	1723 ~1735	◎有客籍長樂縣人古通俊，閩籍詔安縣人呂明友，經竹塹入墾於草山、沙湖壠一帶。雍正、乾隆之交，有客籍鎮平縣人賴子福來墾草山一帶。
清乾隆 26 年	1761	◎分巡台灣道楊景素建土牛紅線，新番界在本鄉西邊到北邊附近之鹽水港、南隘、茄苳湖、石碎崙、柴橋、牛屎崎、大崎、金山面等地。
清乾隆 51 年	1786	◎竹塹社土目丁阿叻、六十上、六加己、毛芳等，移往水仙崙、寶斗仁、雙溪、崎林、新城等界外荒埔。
清乾隆 年間	1736 ~1795	◎粵籍移民永定縣人江源淵、陸豐縣人蕭天合、海豐縣人胡惠英、饒平縣人盧勳岳、鎮平縣人溫元幾、湯裕堯入墾本鄉。
清嘉慶 9-12 年	1804 ~1807	◎竹塹社土目衛福星，與通事廖荖萊湘江一起招徠漢佃開墾今芎林、寶山鄉附近土地。
清嘉慶 16 年	1811	廣東長樂縣人鍾景章、鍾昌信父子入墾本鄉。
清嘉慶 18 年	1813	◎陳光耀向竹塹社通事錢榮選購買大崎葫蘆堵土地，安葬祖墳。
清嘉慶	1815	◎墾戶郭棠隸、陳環、蘇春合資設立雙溪、大

20 年		崎、金三面三隘。
清道光 4 年	1824	◎淡水廳諭墾戶陳晃、陳晏、林士几、吳興等，進墾青草湖一帶荒埔，作為以進為守之計，並准其就地取糧，以為防番經費；然終以所獲無幾，不敷丁食，重以番擾，遂作罷。
清道光 6 年	1826	◎淡水同知吳性誠，以番害嚴重，增石碎崙一隘，唯無補於事。是年龜拙錢姓「生番」出草，竟及竹塹城南門外之巡司埔，殺巡檢以下七人，馘首而去，造成人心惶惶，不可終日。
清道光 7 年	1827	◎墾戶陳環、蘇春以年老無力籌措繳納隘丁口糧，與郭棠隸立退墾契約，雙溪、大崎、金三面三隘墾務全由郭棠隸負責。
清道光 9 年	1829	◎淡水廳同知李慎彝捐廉購置大崎、雙溪口、金三面等地二千餘丈為義塚。 ◎墾戶、隘丁、墾民等創建保生大帝廟（今大崎保生宮）。
清道光 14 年	1834	◎12 月淡水同知李嗣鄴諭令姜秀巒，在竹塹南橫崗頂建隘，募丁防番。 ◎冬，先民開闢本鄉，但屢遭番害，不克入山，先賢魏超福、增保昌等人乃商議奉立「三山護國王神」旗號為墾山先鋒，再迎請國王公至新城，創建草寮奉祀，為日後新城村新豐宮之起源。 ◎廣東長樂籍人古義魁、古榮魁兄弟，參加金廣福拓殖，後分配沙湖壩附近耕地，遂由新埔汶水坑遷移至本鄉，開創基業。
清道光 15 年	1835	◎姜秀巒率閩、粵兩籍數百人由樹杞林之三角城，循牛路進據北埔。

		<p>◎ 李嗣鄴諭令姜秀鑾、林修德（後由周邦正完成）勸捐定股、招佃開墾，於是姜秀鑾、林德修兩人並列為墾戶首，定墾號名為「金廣福」。</p> <p>◎ 5月，金廣福墾戶首姜秀鑾、林德修具名給墾金三協豎林內至寶斗仁公館唇埔地。</p>
清道光 16年	1836	◎3月，金廣福閩籍墾戶首林德修因年老退出，由周邦正接任，此後金廣福墾單均由姜秀鑾、周邦正具名。
清道光 26年	1846	◎金廣福粵籍墾首姜秀鑾逝世，年63。
清道光 27年	1847	◎ 金廣福墾首竹塹城總理周邦正卒，年65。 ◎ 10月，大崎村保生宮重修。
清道光 29年	1849	◎業戶鄭哲臣之先代修竹灣橋坑埤圳（又名南坑圳），水源取自南坑庄之灣橋坑及二門坑，灌溉灣橋庄及南坑庄及寶斗仁之田。
清咸豐 3年	1853	◎雙溪尾墾民黃阿業、黃厥壽叔姪立分圖書，雙方拈鬮均分從金廣福給出青山之股額土地。
清咸豐 5年	1855	◎金廣福墾務、隘務傳承與姜榮華。
清咸豐 7年	1857	◎ 種福堂創建於沙湖壩，俗稱尖山茶堂。 ◎ 新城村原供奉三山國王香旗之草寮因水災受損，由魏東貴等人發起於新豐宮現址啓建。
清咸豐 9年	1859	◎新城村新豐宮啓建完成，舉行慶成醮。
清同治 3年	1864	◎由墾首姜榮華倡議辦理大隘南興庄慶讚中元，由五大庄（北埔、南埔、寶山、峨眉、復興）輪流舉辦祭典。

清同治 12年	1873	◎雙溪橋建成，寬一尺五寸，長二丈五尺五寸。
清同治 13年	1874	◎新城村新豐宮修建。
清光緒元 年	1875	◎淡新分治，本鄉隸屬於新竹縣竹北一堡。
清光緒2年	1876	◎新城村新豐宮重修正殿。
清光緒3年	1877	◎大隘地區首次參與枋寮褒忠義民廟輪值祭典。
清光緒8年	1882	◎雙溪庄胡濟清中秀才，也是本鄉唯一的秀才。
清光緒12 年	1886	◎劉銘傳蒞任台灣巡撫，台疆實施一條鞭法，廢金廣福墾務及隘務，此後金廣福無大租之權。 ◎三叉嶼等庄道路整修完竣，並設有茶亭，方便四面往來行人，陳傳龍、黃榮和等人建立「三叉嶼茶亭碑」以記其事。
清光緒13 年	1887	◎新苗分治，本鄉隸屬於新竹縣竹北一堡之樹杞林堡。 ◎林尚義等建永安橋，為雙溪崎下往內山之所。
清光緒17 年	1891	◎大隘地區第二次輪值枋寮褒忠義民廟祭典。

表 3.7 「金廣福給墾埔地總表」中有關寶山鄉之墾拓資料表

時間	佃戶名	舊墾地名	今地名	取得土	備註
----	-----	------	-----	-----	----

				地方式	
道光 15、5	今三協	豎林內(南至寶斗 仁公館唇)	寶山深 井村	承墾	
道光 16、2	金德成	南興庄界內(東至 雙溪水橫過為界)	寶山雙 溪村	承墾	
道光 16、6	錦榮號	北坑庄	寶山山 湖村	承墾	
道光 16、8	六合成	木柵大直坑(東至 雙夾水南坑底)	寶山寶 斗村	承墾	
道光 16、8	羅玉春	大崎大料坪	寶山大 崎村	承墾	
道光 16、11	林泰春	金山面酒仙崙下	寶山寶 山村	承墾	
道光 16、11	林子昂 潘智記	大崁內月眉山前	寶山山 湖村	承墾	依道光十七年潘 智記立歸管字,舊 墾地名為「大崎月 眉山前」,今地名 應在大崎村
道光 17、2	金協成	新城仔	寶山新 城村	?	
道光 17、3	林阿茂	猴廚銃櫃腳	寶山寶 山村	承墾	
道光 17、3	詹必潘	吳寶崙坑	寶山寶 山村	承墾	
道光 17、4	金福泉	雙溪(西兼)寮坑	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、4	金德發	雙溪飯店崎	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、4	金成益	火燒崙坑	寶山三 峰村	承墾	
道光 17、4	金成益	酒仙崙南庄	寶山寶 山村	承墾	
道光 17、4	盧德厚	大崎內合水西南 畔	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、4	林永陞	大崎內大坪	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、5	廖記	大崎內中心崙	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、5	謝自成	雙坑二銃櫃內	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、5	黃國龍	酒仙崙尾窩	寶山寶 山村	承墾	
道光 17、5	林惠香	大崎內埤坳	寶山大 崎村	承墾	

道光 17、5	彭興業	寶斗仁南坑銃櫃 內	寶山寶 斗村	？	
道光 17、5	興永盛	雙溪舊隘地	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、5	楊源興 楊昆裕	大崎外合水西畔	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、7	林永陞	大崎內大坪	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、8	劉阿宗	大沙坑	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 17、9	田乾與	猴廚坑	寶山寶 山村	承墾	
道光 17、10	張阿燕 張阿苟	新興庄	寶山三 峰村	承墾	
道光 17、11	黃遠方	大崎外合水中心 崙西片排	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、11	黃新妹 黃阿健	崩崗棟（凸）	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 17、11	鍾慶麟	大崎北片（西兼） 寮坑	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、11	龍阿三 陳阿斗	竹頭角坑	寶山雙 溪村	承墾	
道光 17、11	益泰號	大崎內南勢坑	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、11	劉貞喜	新興庄崁下	寶山大 崎村	承墾	
道光 17、12	李育壽	雙溪香員挪	寶山雙 溪村	承墾	
道光 18、4	鄭文哺	寶斗仁南坑東	寶山寶 斗村	承墾	
道光 18、7	朱阿亮	大崎內坑北	寶山大 崎村	承墾	
道光 18、8	蔡東海 等	大崎內藤寮坑	寶山大 崎村	承墾	
道光 18、9	金泉義	雙溪大平寮	寶山雙 溪村	承墾	
道光 18、10	鄧阿喜 范作相	沙湖壩	寶山山 湖村	承墾	
道光 18、10	林阿旺 曾阿長	尖山銃櫃下節	寶山山 湖村	承墾	
道光 18、10	房阿節 溫陳旺	雙溪內月眉	寶山雙 溪村	承墾	
道光 18、10	楊三龍 吳阿慶	尖山沙湖壩	寶山山 湖村	承墾	

道光 18、10	黃阿雨	寶山月眉	寶山雙 溪村	承墾	
道光 18、11	彭閩祿 鄒惠昌 等	藤寮溪南片	寶山大 崎村	承墾	
道光 18、12	利接芳	新興庄後	寶山大 崎村	承墾	
道光 18、12	姜首通 姜首敬	尖山泥銃櫃上節	寶山山 湖村	承墾	
道光 18、12	傅元淑	大壩頭	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 18、12	曾和春	大崎內大壩中坑	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 18	許泉記 王義	東坑銃庫崙大平 寮	寶山新 城村	承墾	依《台灣總督府檔 案抄錄契約文書》 加入
道光 19、3	胡玉山	雙溪公館前後左 右	寶山雙 溪村	承墾	
道光 19、3	胡琪明	二湖坑	寶山寶 山村	?	
道光 19、4	金永成	大崎藤寮坑	寶山山 湖村	承墾	
道光 19、9	鄭文哺	寶斗仁南坑	寶山寶 斗村	承墾	
道光 19、10	蕭南照	大沙坑新路下畔	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 19、11	羅秀栢	大沙溪右片	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 19、11	彭林秀	大沙溪右片	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 19、12	盧永傳	大沙溪右片	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 19、12	徐阿德	大沙溪右片	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 20、8	徐阿德 徐榮興	大沙溪南片	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 20、8	劉琳水	大沙溪	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 20、10	溫阿丑	大沙坑	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 20、12	姜榮華 姜榮富	暗坑仔成躉	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 20、12	姜榮泰	油車窩外節	寶山寶 斗村	承墾	

道光 20、12	金永德	大沙溪尾	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 24、11	張阿運	大崎內南片	寶山大 崎村	承墾	
道光 25、4	胡錦清	中興庄後連二重 坑	寶山油 田村	承墾	
道光 25、4	楊仲盛	小沙溪	寶山山 湖村	承墾	原先鎮村
道光 25、10	吳阿鐵 蔡萬官	三叉嶼	寶山三 峰村	承墾	

