

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化教師碩士在職專班

碩士論文

苗栗客家地區的媽祖信仰

—以苗栗銅鑼天后宮為例



The belief of Matsu in Hakka – Tianhou temple in Tongluo Miaoli.

指導教授：莊英章 教授

研究生：賴惠敏

中華民國 九十七 年 七 月

苗栗客家地區的媽祖信仰－以苗栗銅鑼天后宮為例

The belief of Matsu in Hakka－Tianhou temple in Tongluo Miaoli.

研究生：賴惠敏

Student：Lai Hui-Min

指導教授：莊英章

Advisor：Chuang Ying-Chang

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化教師碩士在職專班



Submitted to Degree Program of Hakka Society and Culture  
College of Hakka Studies  
National Chiao Tung University  
in partial Fulfillment of the Requirements  
for the Degree of  
Master  
in

Hakka Society and Culture

July 2008

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十七年七月

# 苗栗客家地區的媽祖信仰－以苗栗銅鑼天后宮為例

學生：賴惠敏

指導教授：莊英章 博士

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化教師碩士在職專班

## 中文摘要

本論文以苗栗縣銅鑼天后宮為研究對象，藉由文獻探討與田野調查，發現這個客家社區的媽祖信仰的特性在於其媽祖信仰係與天神良福信仰整合為一雙元體系，共同成為社區的信仰中心。

銅鑼鄉多山地，平原較少，自古以務農為主，農業是當地客家居民主要的經濟來源。銅鑼村、福興村、朝陽村，是平原最多的地區，銅鑼天后宮建廟的地點在福興村，是人口聚集的地方。銅鑼天后宮所在地福興街在嘉慶年間就已經從庄發展成街肆，直到光緒十二年銅鑼灣的拓墾組織仍然存在，表示還未完全進入定居化、土著化的社會，銅鑼天后宮極可能在清代就已經奠定崇祀的地位。銅鑼鄉是以客家人為主的地區，從移民到銅鑼地區的祖籍地來看，以廣東嘉應州鎮平居多，廣東籍佔百分之九十以上，全鄉以四縣腔客家話為主要通行的語言。

本文的研究方法包含文獻探討、田野調查與比較研究。文獻方面以地方志、祖譜、碑文、人口統計、地方寺廟研究為主；田野調查方面，長期在銅鑼地區記錄居民的民間信仰，參與銅鑼天后宮整年的祭典活動，訪談的報導人對象是來自各行各業居住在銅鑼鄉或通霄鎮白沙屯的村民，生活在媽祖信仰構成的社會區域的一份子；在比較方面，以苗栗地區閩南社會與客家社會的媽祖信仰的綜合比較，強化論述的有效性，文化人類學的比較研究法(comparative method)有助於比對苗栗地區兩大區域媽祖文化發展的普遍性和特殊性。比較的觀點是人類學研究重要的方式可深化研究人類共通的特質，使研究的結果更具說服力。

銅鑼天后宮藉由舉辦的祭祀儀典活動，動員地方，凝聚地方的向心力，歷

經百餘年不衰，是銅鑼地區的核心信仰。然而不同區域的媽祖信仰文化有諸多的變異性，比較苗栗地區閩南社會與客家社會，吾人發現銅鑼與白沙屯的媽祖信仰在結構上的導向是不同的。銅鑼的客家人除了信仰媽祖外，還有以玉皇大帝為崇拜對象的天神良福儀式，這一雙元體系使銅鑼天后宮超越了一般單一祭祀媽祖的信仰儀式，成為客家媽祖信仰的特色。

關鍵字：客家，銅鑼，媽祖信仰，天神良福



# The belief of Matsu in Hakka – Tianhou temple in Tongluo Miaoli.

Student: Lai Hui-Min

Advisors: Dr. Chuang Ying-Chang

Degree Program of Hakka Society and Culture

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

## Abstract

The Tianhou Temple of Tongluo Township, Miaoli County, is the subject of this study. Through document exploration and field research, it can be found that the spiritual beliefs in this Hakka community feature a dualistic system that integrates the belief in Matsu and other gods' blessings.

Tongluo Township has more hills than plains, yet agriculture has always been the main economic source for the Hakka residents. Tongluo Village, Fusing Village and Jhaoyang Village possess the most plains, and the Tianhou Temple is built in the populous Fusing Village. Fusing Street, where the temple is located, was developed from a village into a small town during the reign of Chiaching (1796-1820 A.D.) in the Ching Dynasty. Even until the 12<sup>th</sup> year of the reign of Kuanghsu (1886 A.D.), the organization responsible for the cultivation of Tongluowan still existed, which means the people had neither permanently settled in the area nor been assimilated among the natives. However, it is believed that the Tianhou Temple had established its status during the Ching Dynasty. The residents of Tongluo Township are mostly Hakka, 90% of whose ancestors came from Guangdong Province. They mainly speak Hakka with the “four-county accent.”

The research methods of this paper include: document exploration, field

research and comparative study. Documents such as: local chronicles, family trees, inscriptions on tablets, population statistics, and studies on local temples, were explored. In addition, the researcher of this study spent a long time recording the Tongluo residents' spiritual beliefs, participating in the Tianhou Temple's year-round sacrificial ceremonies, and interviewing people from all walks of life in Tongluo Township or Baishatun of Tongsiao Township. Furthermore, the comparative method of cultural anthropology is applied to comparing the Minnan society with the Hakka society in Miaoli. This method is helpful in comparing the universal and particular aspects of Matsu culture in the two main areas of Miaoli. Comparison is an important method employed in anthropology to study the common traits of humans, make statements more emphatic, and acquire more persuasive research results.

For more than one hundred years, the Tianhou Temple, the center of the spiritual beliefs in Tongluo, has held numerous sacrificial ceremonies to mobilize the local people and bring everybody together. However, the belief in Matsu varies from area to area. After comparing the Minnan society with the Hakka society in Miaoli, it was found that the composition of the beliefs differ in Matsu in Tongluo and Baishatun. The Hakka people of Tongluo not only believe in Matsu but also in the god blessing ceremony in which the Jade Emperor (Yuhuang Dadi) is the principal deity. Therefore, the Tongluo Tianhou Temple stands for a distinctive dual system that transcends the ritualistic worship of Matsu alone.

**Keywords:** Hakka, Tongluo, belief in Matsu, gods' blessings

## 誌 謝

感謝莊英章院長及羅烈師教授在寫作期間細心的指導，並花費時間在觀念上進行討論，才有現在的成果。在寫作期間承蒙兩位教授耐心包容我的淺見，如良師益友般時常給予本人鼓勵與肯定，啓迪本人學術上的客家研究。

即將完成碩士論文之際，腦子裡不經意泛起過去種種，每一個人、每一時刻，彷彿歷歷在目。在銅鑼天后宮這個建築物中，感受到比媽祖信仰更令人感動的靈性，就是人努力要將過去、現在與未來連接起來的願望；感受到拓墾的客家先民決定在這裡安身立命的時候，對神明許下承諾，承諾將開墾這片土地。閉上眼睛，心慢慢接近可以跟自己對話的感覺，接近連結過去與未來的感覺。

很幸運的完成了碩士論文，在田野工作期間，感謝曾經給我建議與支持的師長、同學及好友們，特別是每一位報導人，有他們不吝惜的協助才有論文的完成。感謝我的父母及家人給我精神上與行動上最大的支持。最後，感謝媽祖的護佑。

僅以此文 獻給我的家鄉。

# 目 錄

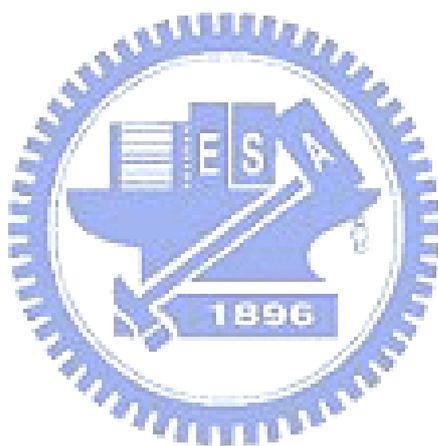
中文摘要 .....	i
Abstract .....	iii
誌 謝 .....	v
目 錄 .....	vi
圖目錄 .....	viii
表目錄 .....	x
第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 相關理論與文獻回顧 .....	5
第三節 研究範圍與方法 .....	14
第二章 銅鑼鄉的生態、歷史與人文現象 .....	18
第一節 生態環境 .....	18
一、地形與聚落 .....	18
二、氣候與作物 .....	22
三、經濟發展 .....	23
第二節 歷史背景 .....	24
一、移民與拓墾 .....	25
二、行政沿革 .....	30
第三節 人口、姓氏與方言 .....	34
一、人口 .....	34
二、姓氏與方言 .....	38
第四節 銅鑼鄉的宗教信仰 .....	41
一、銅鑼地區的宗教信仰概況 .....	41

二、苗栗地區的媽祖廟分布 .....	44
第三章 銅鑼天后宮 .....	48
第一節 銅鑼天后宮的創建 .....	48
第二節 銅鑼天后宮的組織 .....	51
第三節 祭祀活動 .....	56
第四節 祭祀圈 .....	60
第四章 香火與儀式 .....	63
第一節 銅鑼天后宮北港進香 .....	63
第二節 白沙屯拱天宮北港進香 .....	77
第三節 進香文化的比較 .....	79
一、進香文化的普同性 .....	79
二、進香文化的特殊性 .....	81
第五章 天神良福 .....	88
第一節 天神良福祭典 .....	88
第二節 祭祀的神明 .....	91
第三節 神聖空間 .....	99
第六章 結論 .....	104
參考文獻 .....	110
中文期刊與圖書 .....	110
中譯部分 .....	115
西文資料 .....	116
附錄一 .....	117
附錄二 .....	119
附錄三 .....	120
簡歷 .....	125

## 圖目錄

圖 2-1 苗栗縣行政區域圖.....	18
圖 2-2 銅鑼鄉十村位置圖.....	19
圖 2-3 地形分區圖.....	21
圖 2-4 清光緒十二年西湖溪隘墾區域圖.....	29
圖 2-5 苗栗一堡堡圖.....	34
圖 2-6 銅鑼鄉語言使用比例圖.....	41
圖 2-7 苗栗縣境內媽祖廟分佈地點圖.....	45
圖 3-1 銅鑼天后宮牆上石碑.....	49
圖 3-2 銅鑼天后宮的組織.....	51
圖 3-3 銅鑼天后宮值年爐主告示.....	55
圖 3-4 祭祀圈與聚落發展模式.....	60
圖 4-1 緣簿.....	65
圖 4-2 媽祖神位前安座的二十四位神明木牌香爐.....	66
圖 4-3 銅鑼媽祖遶境六村路線圖.....	73
圖 4-4 與銅鑼媽祖共同遶境的二十四位神明木牌香爐.....	74
圖 5-1 合庄叩酬天神良福吉祥疏文.....	92
圖 5-2 天神良福祭壇上的神明.....	93
圖 5-3 天神良福祭壇二十四位神明木牌香爐示意圖.....	94
圖 5-4 銅鑼媽祖天神良福神明所在區域.....	98
圖 5-5 天神良福祭壇與銅鑼天后宮相對位置圖.....	99
圖 5-6 天神良福祭壇示意圖.....	100
圖 5-7 銅鑼天后宮媽祖神位與懸吊香爐立體示意圖.....	101
圖 5-8 銅鑼天后宮正殿神位與懸吊的香爐.....	103
圖 5-9 天神良福祭壇.....	103

圖 6-1 媽祖信仰是天與人的匯合點..... 104  
圖 6-2 銅鑼地區信仰雙元系統..... 108



## 表目錄

表 2-1 光緒十二年(1886)苗栗西湖流域隘墾區 .....	29
表 2-2 行政疆域沿革表 .....	33
表 2-3 日治時期苗栗廳銅鑼灣庄現住人口 .....	35
表 2-4 日治時期新竹廳苗栗一堡銅鑼灣庄現住人口 .....	35
表 2-5 日治時期新竹州苗栗郡銅鑼庄現住人口 .....	36
表 2-6 光復後銅鑼人口 .....	37
表 2-7 銅鑼鄉前十大姓氏(1954).....	38
表 2-8 銅鑼鄉前十大姓氏(1994).....	38
表 2-9 銅鑼鄉前十大姓氏(2002).....	38
表 2-10 銅鑼鄉寺廟概況 .....	43
表 2-11 苗栗縣媽祖廟建廟時間表.....	46
表 3-1 銅鑼天后宮己丑年北港進香爐主福首名單.....	53
表 3-2 銅鑼天后宮丁亥年祈福還福爐主福首名單.....	54
表 3-3 銅鑼天后宮恭祝聖誕日期 .....	59
表 4-1 銅鑼天后宮北港進香及遶境工作人員 .....	67
表 4-2 銅鑼天后宮遶境六村經過地區 .....	76
表 5-1 天神良福祭典過程表 .....	90
表 5-2 天神良福二十四位神明所在地 .....	96

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

走在銅鑼的老街，她的純樸遺留下當年的歷史，銅鑼天后宮位於銅鑼的老街，進入銅鑼天后宮的廟埕踏入廟門內，一路上不時回憶起兒時情境。銅鑼天后宮正殿除了媽祖神位、註生娘娘及十殿明王之外，還有兩個香爐懸吊在大殿的樑柱上，來往天后宮的銅鑼居民鮮少人知道祂們的身份，筆者小時候常隨著父親到銅鑼天后宮燒香，記憶中當時筆者是身高不滿百的學齡前兒童，步上階梯之後仍然無法把香插在這兩個香爐上，通常都是由父親幫我把香插上高掛的香爐內，媽祖廟是每天散步的必經之地，不知過了多少個寒暑，有一天，父親對我說：現在你爬上階梯就可以自己把香插在香爐裡了。真的！從那一天起，到媽祖廟上香插香爐，不需要再依靠大人了。兒時的筆者從這段發生在媽祖廟的小插曲中深深的感受到成長的喜悅，這一切來自於長者的呵護與神聖的庇佑，筆者的兒時也與媽祖結下深刻的緣分。相隔多年的今日，對大部分來天后宮上香的銅鑼人來說，只知道這兩個香爐高掛在大殿的樑柱上，燒香的時候不忘在香爐內插上一炷香，卻不知道香爐的身份，關於這兩個香爐的身份及所代表的意義，有待筆者的田野訪查探究。

相傳福建莆田湄州嶼是媽祖的故鄉，媽祖信仰始於湄州，許多人知道她是漁民的守護神。我們所熟知的媽祖，原本只是福建沿海地區的一位小神<sup>1</sup>，第十世紀末年，由福建省莆田縣湄州首先認可的神明，後來憑藉著清代皇帝的提倡，對媽祖加以敕封和賜匾成爲華南地區主要的女神，媽祖信仰的發展更爲興盛，天后地位的提升與祭祀的提倡與中國政府對華南沿海的威權鞏固有當然之關係（Watson 1985: 369-379）。

---

<sup>1</sup>蔡相輝，2006，〈媽祖信仰探源〉。審度宋代的社會背景，莆田地區居民有許多海商及鹽戶，在莆田鹽戶中確實可看到摩尼教信仰的事證，如果要說媽祖信仰的宗教背景，摩尼教的可能性最大。

臺灣的媽祖信仰，自明末清初的閩粵移民冒險東渡以來，即受到民間普遍的重視，閩粵移民在臺灣逐漸定居之後，媽祖信仰也隨著流傳下來。媽祖信仰在臺灣蓬勃發展，經過時間的推演，成為臺灣地區本土化的民間信仰。台灣的媽祖信仰相當興盛，有許多區域性的祭典組織，還有不同大小範圍不同地域層級的媽祖信仰，一些村庄性、聯庄性、鄉鎮性的媽祖信仰非常普遍，普通的小型村廟以媽祖為主神，鄉鎮性的大廟也主祀媽祖，媽祖信仰在台灣民間相當顯著，媽祖信仰對於地方小型村落或鄉鎮之所以如此重要，必定有其深遠的意義。

根據臺灣地區的寺廟統計資料，媽祖廟數目始終居於台灣所有寺廟的前四位，大部分的媽祖廟都歷史悠久，各有其成立的淵源。從移墾的觀點去看，便不難了解：閩粵移民來臺灣的過程中首先是渡過臺灣海峽，航海技術未臻純熟的時代，隨船供奉媽祖以祈求平安渡臺，藉著媽祖的力量為象徵以完成艱鉅的航海任務，是理所當然的現象。關於臺灣的民間信仰最重要的表徵之一就是寺廟，寺廟在漢人的民間信仰佔有極重要的地位，有漢人定居的地方，就會有寺廟的存在。在純樸的苗栗客家地區不難發現歷史悠久的媽祖廟，而且有為數不少的信眾。就以苗栗客家地區的銅鑼天后宮為例，文獻記載銅鑼天后宮自清道光二十五年(1845)創建迄今，已有一百六十三年歷史。經過幾次田野調查發現，銅鑼天后宮宗教祀典活動不斷，地方居民熱烈參與各種祭典活動，維繫著百年以來的傳統。銅鑼天后宮是清代銅鑼灣庄的庄廟，也是現在銅鑼鄉的大廟之一，就整個銅鑼鄉的民間信仰的層面上來看有其重要的地位，雖然銅鑼媽祖在台灣的知名度不高，但是信仰的力量在銅鑼客家地區影響的範圍不小。

銅鑼天后宮的歷史悠久，廟宇單純樸實，在銅鑼地區的社會群眾心目中的地位相當崇高。虔誠的信徒組織成功能性不同的兩個神明會，不同的祭祀活動也各有組織各司其職運作，這些信眾幾乎都是銅鑼地區當地的居民，全部是自願義務前來協助銅鑼天后宮的祭祀活動，可以想見，媽祖信仰在苗栗銅鑼地區具備強而有力的結合人群的吸引力和開放性。在台灣漢人社會形成的歷史研究中，同祖籍人群以及隨後新地緣群體所建立的寺廟，經常被當作移墾社會或土

著化、定居化的過程，也就是社會發展的指標。因此，欲分析客家地區媽祖信仰與客家社會的拓墾與當地客家居民的在地化、土著化，可透過銅鑼天后宮在苗栗銅鑼地區扮演的角色與地位得到理解。

台灣一般人的刻板印象中，談到客家族群的信仰通常是指三山國王客家祖籍神，或是義民信仰；事實上，客家人不但虔誠信仰媽祖，也有週期性的祭祀慶典與組織活動。不過，客家人的族群性格是含蓄內斂的，對於媽祖信仰也是單純而質樸，與閩南族群的狂熱作風不同。臺灣學界對於媽祖信仰的研究不勝枚舉，例如：鹿耳門天后宮、臺南市大天后宮、北港朝天宮、大甲鎮瀾宮、彰化南瑤宮、南方澳南天宮，但是，與客家人的媽祖信仰相關的研究卻被忽略，在屏東平原、新竹、苗栗等客家地區的媽祖信仰的研究不多，有關銅鑼天后宮的論著，少見學術性質，以報導性的文章居多。報導性的文章中，對史實欠缺考證，難免影響眾人對該廟的了解，以學術研究的角度剖析銅鑼天后宮媽祖信仰是本文撰寫的目的，擬以客家地區的媽祖信仰為主題，引起學界對客家地區關於媽祖信仰研究的討論。

神明信仰所形成的「祭祀圈」，常被學者視為地域社會的範圍，客家人移民到台灣之後，從移墾社會發展到土著化、定居化社會，除了本身的祖先崇拜及宗族制度兩股強大的結合力量之外，神明信仰的共同祭祀群體，以宗教信仰的力量所創造出的群體，也能吸收強大的社會力量。客家人在銅鑼地區落腳之後，歷經各時代的拓墾與發展，媽祖信仰因應著現實社會的需求與轉變，而有不同的功能及凝聚社會的力量，現實社會的需求不斷轉變，媽祖信仰在銅鑼客家地區仍舊扮演重要的角色。銅鑼天后宮祭祀圈內的居民為共神信仰，共同舉行祭祀活動，筆者將這些祭祀活動透過田野調查詳實的記錄下來，敘述銅鑼天后宮的祭典組織及與天后宮祭典活動來往各廟宇的內涵與意義，探討銅鑼鄉目前媽祖信仰的實際狀況，是否為某種地緣社會整合的因素。本文所要論述的是銅鑼天后宮在苗栗客家地區何以擁有令人崇敬的聲望，以及在當地所具有的社會文化意義，嘗試以由銅鑼天后宮祭祀圈的形成，以了解地銅鑼客家社區的建立，

另外，從媽祖信仰祭祀圈反映的社會文化意義去透視移墾地區的人們，是如何將不同祖籍地的人群在開墾地區結合，由媽祖信仰解讀移墾社會過渡到定居化、土著化社會的面貌。

閩南族群與客家族群的界定包括語言、祖籍地、文化特色及生活環境，臺灣的人口以這兩大族群為主，由閩南族群與客家族群文化的同時性研究，便可分析出台灣社會多元的文化現象。由族群之間的區域性研究，提供客家研究反思的角度。本文擬以漢人社會極普遍的道教媽祖信仰，分析閩南與客家兩個方言群的社會文化現象，以媽祖信仰為社會結構性的重要指標，透過兩大族群的比較研究，補救人類學研究單一小型社會限制的缺點，將客家研究的視野擴大，是本文研究的目的。探究銅鑼地區客家媽祖信仰的社群文化時，將銅鑼客家地區的媽祖信仰文化與其他族群的媽祖信仰文化比較，以瞭解客家社會媽祖信仰的獨特現象及與其他族群共同具有的普遍現象，是引發筆者比較兩地媽祖信仰文化的動機。



血緣性的親屬組織、地緣性的民間信仰組織以及漢人社會極為普遍的道教信仰習俗，可能均是比較研究各特定客家社區之間的社會結構的重要指標。例如：在一特定的生存環境以及歷史脈絡架構下，宗族組織的祖先崇拜可能成為客家最重要的文化認同象徵。在另一特定地區內，居於少數的客家居民，其宗教信仰可能隨優勢族群變化，也可能長期維持其宗教信仰的保守性（莊英章 2004：354）。

除了客家地區的血緣組織與地緣組織之外，道教信仰習俗在苗栗客家地區極為普遍，儼然是結合不同血緣關係客家社會結構的指標。銅鑼天后宮的媽祖信仰，是銅鑼這個客家地區居民重要的信仰中心，維繫百餘年的媽祖信仰可能隨著閩南優勢族群而產生變化，也有可能長期維持其本身的保守性，直至今日，媽祖信仰組織在銅鑼地區是如何保有其社會結構形貌且獲得當地社會的認同，

是本文研究的目的。

## 第二節 相關理論與文獻回顧

過去有不少學者從事有關媽祖的研究。自清代漢人兩百多年前的移民拓墾開始，臺灣的媽祖信仰歷經清代及日治時代，到臺灣光復之後，媽祖的香火一直鼎盛且綿延不絕，有關媽祖信仰的研究著作豐富，涉及各種不同的角度和各領域學科。針對媽祖信仰相關的專書及論文研究，筆者針對以上著作回顧，以作為本研究的基礎。

有關媽祖信仰源流方面的研究以 James L. Watson (1985) 為代表，媽祖從福建莆田縣湄洲的地方神明轉化為全國性的天后。中國政府以微妙方式介入區域及地方的祭祀，以強加給他們一種統一性。天后祭祀的提倡與中國東南部沿海政府權威的加強是並行的。Watson 認為人類學者受涂爾幹 (E. Durkheim) 取向的影響，注意儀式的整合性，將研究的焦點集中在善男信女的集體活動，中國人的祭祀被視為社區價值觀的表現。Watson 假設中國所有社會階層的人有意識的把自己和最能代表他們利益的廟結合，神明對不同的人（根據社會階層），代表不同的意義和功能。政府力量介入將一位地方神明「林大姑」轉化為全國的「天后」信仰，創造一位被認可的神明。「天后」信仰的轉化發生不能沒有政府的力量，帝國官員也沒力量把一位不受歡迎的神祇強加給百姓，由此可知，政府提供的是一個象徵體的架構，社會各階層的人建立他們自己對政府認可神明的解釋。天后組合了各種不同社會背景的人，對不同類人代表不同事物，創造中國統合性的文化傳統。所以，民間與官方的關係要化解緊張走向整合，需要靠宗教信仰的力量和宗教的手法來解決。

這些移民帶著媽祖渡海移居台灣，媽祖的祭祀在清朝當局讓人感覺到他們的出現前就已經確立。官廟似乎不可能被地方人民視為政府控制之多重象徵以外的東西。另一方面，民間廟宇至今仍然

和台灣固有的政治與文化勢力密切結合。台灣全島有許多村落都已經發現這些民間廟宇的分廟。因此，台灣主要城市中官方和民間媽祖廟顯著相反的地方，可能就是這座島獨特之移墾史的結果（Watson 1988：378-379）。

清朝政府提倡天后為「被認可」的神明，做為沿海綏靖政策的社會與安寧與穩定的象徵，臺灣人民則把它視為是自己獨立的化身。臺灣的媽祖信仰並非完全是依循中國的帝國官僚制度運作，因著海禁政策至十七、十八世紀才開放拓墾移民的背景，民間建立的媽祖廟是香火祭拜的焦點，地方政治勢力與媽祖文化結合，形成一種獨特的現象。苗栗銅鑼地區的天后宮是民間建的媽祖廟，是銅鑼鄉最具規模的媽祖廟，銅鑼媽祖信仰與地方的政治勢力是否如同 Watson 所指是相結合的？

媽祖進香是媽祖信仰的重要活動。媽祖信徒每年「重複」的行為，集體建構的一種社會儀式。關於媽祖信徒進香，Sangren（1987）認為進香研究打破人類學將地方社會視為自給自足、受限制社會的傳統，也就是說，進香研究要求人類學考慮更大範圍的社會與文化本身的影響，透過進香活動，造成社會的整合和分化。進香比地區系統的整合更為複雜，因為進香是全部文化的整合。Sangren（1987）主張將社區與社區的共同性抽離出來，不同的社區皆前往北港進香，在崇拜媽祖時，信徒的背後其實是同屬於一個台灣的社會認同，媽祖信仰與台灣社會的認同是互為表裡的。Sangren（1993）認為進香從社會結構來看，已經超越原先社會的群體，再造了全新的社會環境。用象徵理論解釋進香，進香使個人或社區超越原來的自身，然後再結合。進香活動促使社區成員離開社區，再返回社區，更能達到社區的凝聚。Sangren（2003）由臺灣的媽祖信仰可觀察到社區藉著媽祖崇拜達到社區的認同，全省各個小媽祖廟藉由共同到北港進香達到對臺灣整體的認同，媽祖的象徵意義是多重的，一般人的認同也是多層面的。

法國社會學派 Emile Durkheim (1965) 指出，宗教信仰中的所謂的神聖的東西其實是一種象徵，象徵的對象就是社會本身。對於群體所產生的共同情感，可以用體會得到的實物為象徵而表達情感。Durkheim 指出這種象徵性的社群情感為「集體意識」( collective consciousness )，宗教是鞏固社會生活的象徵性手段，是生活中不能缺少的。

李亦園(1983)指出台灣民間宗教的進香活動重視的是「象徵」的內涵，「香火」是人與神的溝通工具，也是神和神之間的淵源連結，與西方宗教的朝聖 (pilgrimage)有差異。李亦園(1978) 指出任何中國式的祭拜祖先與神靈接觸的儀式，第一個動作一定是點香。點香的意義是與超自然溝通，香火不只是溝通，進一步表示淵源的關係，就是一般的分香或割香的行為。分香出去的廟在一段時間之內要回來重新增強香火的淵源關係，就是各地方的媽祖要回娘家的原因。陳維新(1987)重新定義「進香」的意義，他認為割火的儀式，是代表香與火之間的象徵轉化，割火分香是神明的「通過儀式」<sup>2</sup>，靈必要透過割火分香的儀式才能保持不斷。

另外，黃美英 (1994) 針對媽祖進香和割火儀式做分析，首先探討媽祖進香歷史和儀式的演變過程，分析各大媽祖廟的「香火位階」關係。以大甲媽祖進香為研究主題，看似複雜的媽祖儀式活動，基本上是由神明、香火和信徒交互形成儀式的運作網絡，嘗試去探討「神明」、「香火」、「靈力」、「人」之間的關聯，以及各種儀式的象徵和意義。進香旅程和割火儀式是一種不同於日常生活的特殊時空，在這段時空流動的過程中，充滿了各種信仰象徵和儀式的行為。進香的團體或個人在投入進香過程及宗教儀式中，所連結的群體生活經驗和情感特徵是本書所探討的。

張珣進香的研究中也企圖以 Micrea Eliade 的觀念對進香、刈火、朝聖三者同中有異，異中有同之宗教行為做宗教意義方面的分析。張珣 (1986) 每去一次

---

<sup>2</sup> 「通過儀式」( rite of passage )自從 A. Van Gennep,1873-1957，提出以來成為人類學上廣泛使用的儀式概念。

聖域，人便獲得更新、淨化，再生一次。進香目的是「到聖域（世界的中心）以香進行火供，以求與神溝通，以向神表示崇敬。」刈火比進香更進一步地把生命之源，世界的中心點、地球的肚臍的活力帶回。進香則純粹只在生命之源、世界的中心點與造物者結合。Eliade 所謂的「到達世界中心點的聖域」，使人與神聖事物結合，獲得再生，回復原始母胎，感受世界初創之奇偉，加強宇宙與渾沌之距離，肯定神聖與俗世之分離，此層存在意義上之贖罪是最深層的。進香刈火和西方朝聖相同之處，是具有回到世界中心點的象徵意涵，不同之處是朝聖回到「神創人的中心點」，進香刈火是回到「人創人的中心點」。

再者，張珣（2003a）研究大甲媽祖的進香，分為儀式與空間、儀式與時間、儀式與社會、儀式與敘述等問題。經由儀式活動使得大甲到新港的道路轉換成超時空的神聖空間，進香團內部階層化空間的不平等與社會結構相關。談到儀式與時間，進香是一個宗教儀式，滿足了信徒實現世俗的需要，進香的修鍊過程包含不同架構時間的超越，進香儀式提供香客一個超越現實，昇華現實生活的痛苦與不平等。進香過程中超越時間與空間，整個過程中參與的信徒進入神聖的時空，身心狀態是主動創造的。「儀式與社會有辯證的關係」，大甲鎮瀾宮進香地點改往湄州能提高身份，正當化的朝向全台性的媽祖廟。張珣根據功能理論，強調儀式重於信仰，儀式不只是被動地表達感情或身心狀態，儀式是更主動的，可以創造身心狀態。在儀式與社會一章採用「儀式化解衝突，安定社會」理論，對全體社會來說，儀式不只是被動地反映社會，儀式更可主動地規範並安定社會。最後，由臺灣移墾初期的媽祖信仰以及信徒對媽祖救難形象的敘述發現到臺灣信徒面臨災難時仍然呼求媽祖保佑，以媽祖為集體意識的文化象徵，走向精神及道德層面的敘述，百年來進香儀式沒有變動，但是信仰的敘述已經不是當年的進香敘述。

林秀幸（2007）透過一個客家地方社群（苗栗縣大湖鄉）每年例行性朝北港進香的旅程，試圖用「界線」、「認同」與「忠實性」進行可能的對話，對現象提出詮釋。當界線成爲一個不被質疑的變數時，當代的社群想像就只停留在「區

辯」意識，那築起「界線」的的社群如何建構文化內涵是必須面對的問題。認同帶有「界線」上的政治意識，又蘊含整體的能量，是人們對族群和地方社群的承諾。承諾就牽涉到「忠實性」的問題，和他者相會之後，理解他者而建構對自己的認同。

呂玫媛(2007)以白沙屯媽祖徒步進香與行轎儀式為例子，說明進香儀式一方面承襲過去某些固定的傳統和慣例，另一方面在當前的社會文化影響之下再製與創新慣例，重新去詮釋傳統在當代進香活動的意涵。行轎與徒步儀式形成的共同進香體驗，形成如 Turner 所說的交融狀態，交融狀態中並非全無衝突，行轎展演的權力衝突，以及對行轎儀式意義的差異詮釋，皆互有相左。超越性的力量是香燈腳體能極限的超越，是白沙屯社群地域界限的超越，將白沙屯媽祖代表的地方文化推向台灣進香文化的舞臺。

最後有關媽祖信仰的祭祀圈問題，日本學者岡田謙提出祭祀圈形成社區的概念之後，到了 1970 年代，施振民、許嘉明將祭祀圈的概念強化界定之後，又有學者林美容釐清祭祀圈的概念，使得祭祀圈的研究開始出現討論的聲音。

岡田謙(1938)認為台灣人民的集體生活，經常是與祭祀活動相互配合的，無論地緣團體或家族團體都和祭祀有關。所以想了解台灣的村落的特性，要從祭祀圈的問題開始。岡田謙在臺北士林地區做研究時，將祭祀圈視為是共同奉祀一個主祭神的民眾所居的區域。不過，此界定祭祀圈的說法並不明確，缺少系統的分析與歸納的共同法則。

據濁大計畫的田野資料與研究文獻，學者施振民將祭祀圈的概念提出，除了強調主要祭祀的神明之外，強調祭祀活動與組織在祭祀圈的重要性，主要祭祀的神明與宗教活動互為經緯，建立在地域範圍之內。施振民（1973）建構祭祀圈的理論，探討彰化平原的聚落發展模式，提及臺灣早期移民社會的寺廟建立和主神來源是透過「進香」、「分火」儀式為主從階層關係，「建醮」、「巡境」為範圍。歸納出彰化平原聚落發展的模式，提出祭祀圈與聚落發展模式的關係，將祭祀圈的形成作為一個具體的概念，是一項突破。

許嘉明(1973) 研究彰化平原的地域性組織，提出供奉鄉土神明是人群的結合方式，集資建廟與祭典儀式都是維繫人群關係的方式，所以，以鄉土神明為中心形成的地域範圍，就是此社會群體所屬的祭祀圈。許嘉明(1978)祭祀圈是指一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位，成員以主祭神名義下財產所屬的地域範圍內之住民為限。奉祀主祭神有關經費需求，有按份平均分攤的義務與責任的人。例如：具有當頭家爐主資格者、免費優先請神的權利、主祭神應圈內成員邀請出巡或遶境、圈內居民有義務共同祭祀主神及分擔廟宇修建維護費用的責任。祭祀圈是宗教信仰的地域單位，包括一個完整地域單位內的所有住民，不涵蓋同地域內全部私人團體的主祭神或廟宇。祭祀圈在許嘉明的論述中，形成更具體的模式，明白的定義祭祀圈並劃定出其範圍。

林美容（2000）藉著草屯祭祀圈的研究釐清祭祀圈概念的內涵和本質，不同層次祭祀圈的擴散模式，表現出漢人社會以聚落為最小運作單位的融合與互動過程。提出祭祀圈六大指標，居民共同出資建廟修繕、收丁口錢或募捐、有頭家爐主、有演公戲、巡境及共同祭祀活動。林美容繼承許嘉明的祭祀圈模式，將劃分的指標做修正，讓祭祀圈理論更加完備。林美容（1990）認為信仰圈的指標與祭祀圈的界定指標不同，信仰圈有神明會組織，這樣的神明會有超越地方社區成為區域性組織的可能性。分香子廟的組織是信仰圈的指標，不過是參考性質非決定性指標。群體性的請神迎神，在一個大區域範圍內村庄聯合起來，請神來域內作客，接受居民祭拜。以上三個指標建構出彰化媽祖信仰圈的範圍。

由林美容的理論來看進香活動，前往母廟分香是由神明會的組織而舉辦的活動，前往分香的母廟增加靈力，是跨越地方社區為區域性的活動，由頭家爐主帶領前往進香，居民捐獻募款籌經費及遶境請神活動都符合信仰圈的指標。因此，進香活動是連結地方信仰圈與分香母廟的信仰圈的關鍵活動，而信仰圈劃定出香火源源不斷的範圍。

林美容（2003）進一步根據關渡媽祖信仰圈的研究，與彰化媽祖的信仰圈做一比較。發現關渡媽祖信仰圈的特徵：1. 以關渡宮祭祀圈為基礎發展出來的，

只有少數的祭祀圈可發展出信仰圈 2.關渡媽祖的信仰圈不是只以關渡二媽為信仰對象，關渡二媽主要是靈驗性，才能遶境北台灣受信徒供奉 3. 關渡二媽遶境區域內，除了深坑、石碇和坪林三鄉請神活動共同進行外，地區內其餘寺廟或媽祖會，平時無實質互動，而是藉由請神儀式與關渡宮維持關係。人類在宗教場域內的行為其實是社群互動模式的一種反映，此互動模式由社會結構主導。彰化媽祖的信仰圈的緊密與關渡媽祖信仰圈的鬆散特質，是不同社會形態發展的結果。彰化平原保持鄉民特徵，媽祖會互動是生活傳統，維繫社會凝聚力；台北地區是典型政經都會區個人以多種關係建立社會網絡宗教功能的意義被其他的社會關係所取代，宗教在生活中不再有絕對的影響。中台灣媽祖信仰因為歷史與地理因素，村落聯盟的特性很清楚；北台灣社會經濟快速發展變遷，關渡媽祖信仰型態表現出強調各寺廟和核心媽祖廟之間的個別對應關係。中台灣與北台灣的媽祖信仰圈呈現對比。

張珣(2003b)認為與其說祭祀圈是描述的模型，不如說它是一個思考架構。表象上，人群依照宗教信仰而呈現出空間範圍，研究者可以透過此空間範圍找出背後的族群因素、市場因素、地方行政因素或宗族因素，而使這一群人需要宗教信仰來團結並聚居。

由祭祀圈的理論可以了解一個地方群體形成的社會基礎，應用在銅鑼天后宮信仰，確實對於了解客家地方的群體形成的範圍提供明確方向。由區域之間的祭祀圈比較，可分析出社群互動模式及不同的社會型態所發展出的結果。不過，都市化程度高的都會地區，人際關係建立的網絡複雜，宗教活動的大部分功能已被取代，所以，由彰化信仰圈發展出來的立論，不見得適用於每個漢人社會的地方信仰區域，祭祀圈的理論在都會地區已有瓦解的現象。

關於媽祖信仰的奠立，蔡相輝（2003）提出白塘李氏家族對於媽祖信仰功不可沒，他從各方志、族譜等史料著手，說明白塘李氏家族為宣揚媽祖信仰在莆田聖墩建廟，向朝廷奏請封誥，使媽祖信仰由民間私人信仰轉為公開信仰，陪祀神晉升為主神，李氏代代護持媽祖信仰。

此外，徐曉望（2003）也利用福建省霞浦縣松山天后宮內六十四幅圖畫組成的媽祖掛圖內容，分析具有地方特色的媽祖神話，其情節和《天妃顯聖錄》不盡相同的原因是：閩東的松山地區是歷史悠閒的漁蟹文化區域，文化背景特殊。另一方面，蟹民是經濟文化落後的一群，為達成自我滿足，追上先進地區，於是進行文化重新塑造的結果，將媽祖視為自己的守護神，流傳著地方化的媽祖故事。

臺灣漢人社會的形成主要是根據宗族關係、地域關係，還有宗教信仰而結合的群體，各個群體之間相互往來，可見祭祀活動會有某種相當的重疊關係，因此，對於銅鑼老街的媽祖信仰和其祭祀圈範圍內的其他民間信仰神祇的重疊及承襲關係，其交疊融合的現象，是筆者欲觀察的。

根據學者的研究，媽祖信仰之所以普遍的原因與當地的經濟、政治、文化及交通的發展相關。陳元煦（2003）提出莆田地區媽祖信徒普遍，並非偶然，而是由特定的社會文化、經濟、和政治因素所決定的。莆田地區人多地少面臨生存壓力問題，向海上發展，漁業生產或商貿活動都仰賴媽祖庇佑；博學人士眾多，為媽祖寫碑誌、作詩賦詞，給予頌揚，達官顯貴及藝術家提倡；政治方面，媽祖受到最高統治者褒封，影響是全國性的，對媽祖的故鄉莆田當地起了號召和引導。至於閩西的媽祖信仰，楊彥杰（2003）指出長汀城關的媽祖信仰為適應新時代變化和社會需求而做調整。長汀是閩西客家地區的政治、經濟和文化中心，長汀與沿海的媽祖信仰比較起來，則具有明顯的區域特徵。媽祖早期是攀桂坊地區的保護神，長汀天后宮的媽祖是靠長汀江航運和商賈勢力發展出來的。1949年之後，汀江航運消失，媽祖信仰完全與水無關，剩下保人平安的功能了。社會發展多元化，長汀天后宮媽祖信仰的演變離不開對傳統的繼承，也離不開特定的具體環境，都市變遷和經濟發展改變媽祖信仰的社會功能及組織，然而宗教信仰的變化和改造，都是繼承傳統基礎而來的。此外，房學嘉（2003）以粵東梅州的天后信仰傳播發展為研究重點，天后的信仰傳入客家地區之後，航海守護功能改為航運（水路）安全，天后宮是社區族群議事中心，天后的信

仰融入當地的文化中，組織化的圈際互動，加速天后信仰的傳播，吸引了廣大的信眾。陳耀庭（2003）提出福建沿海發跡的媽祖信仰，隨著航海貿易的發達，在明清時期傳入遼東半島，在當地發生過一定的影響。他分析遼東半島沿海建有媽祖廟的城市，媽祖信仰的傳播與遼東地區的航運事業的發展有密切的關聯，幾乎所有的沿海岸線城市，在明清時代都陸續建有「天后宮」。鐵路開通後，路上交通發達，航運逐漸式微，媽祖信仰與東北地區的女性神崇拜結合，用不同於南方沿海地區的形式保存在當地的信仰生活中。

由以上學者的媽祖信仰研究，不難理解媽祖信仰在各地有特定的形成背景，而各有其特色。透過媽祖信仰在中國各地區形成該地的理論，作為研究銅鑼天后宮的背景來看，銅鑼天后宮兩個香爐的存在是其他地區媽祖信仰未曾論述的現象，在媽祖信仰的研究中未被探究的部分。不同背景不同地區有其地方的特殊性，銅鑼天后宮正殿樑柱上懸吊的兩個香爐作用可能與銅鑼地區媽祖信仰的地方特殊性有關。銅鑼地區的媽祖信仰普遍深植在鄉民的精神層面，融入在銅鑼客家地區的文化中，而銅鑼客家地區的地方文化背景是探討媽祖信仰在銅鑼發展的重要因素。

有關媽祖廟宇的建築格局，Joseph Bosco 根據香港和臺灣兩地的天后宮，提出比較研究的觀點，以臺灣屏東的媽祖廟和香港新界的天后宮為討論主題。臺灣在過去二十幾年來，廟宇的建築比過去更高大、華麗，臺灣廟宇的華麗不僅是經濟繁榮因素造成，香港整修廟宇時則維持原風格。政治和管理行為影響香港和臺灣民間宗教不同的走向，臺灣選舉派系競爭激烈，廟宇成為獲得名聲和地位的舞台，臺灣的地方精英在民間信仰上扮演重要角色，藉著宗教信仰將經濟上的財富轉化為社會資本；香港的地方選舉歷史短，地方精英通常是橫跨數個寺廟社區，精英份子也會試圖用廟宇獲得名聲和地位。香港華人精英藉著殖民政府的支持，控制宗教份子，並且影響著民間宗教的發展，而香港的現代主義價值觀對民間宗教是不信任的。財富累積會促成廟宇重建，但是，由精英份子主導廟宇組織和經費募集，造成香港和臺灣廟宇的文化差異（Joseph Bosco

2003)。

不過，目前在台灣樸實無華的天后宮在台灣隨處可見，和 Joseph Bosco 所持的看法不一，苗栗地區的銅鑼天后宮的建築即是一例，再如，范明煥在《新竹地區客家人媽祖信仰》指出新竹客家區域的媽祖廟規模皆小，無龐大的廟產或可觀的香油錢。客家人信仰媽祖，其虔誠篤信的程度決不落人後，祂只是很平常的，也很世俗的融入日常生活運作著（范明煥 1995：203）。所以，經濟繁榮不見得就會呈現華麗的廟宇建築。

有關媽祖研究的文獻著作相當豐富，不過，關於針對客家地區媽祖信仰的專門研究論述，僅有范明煥《新竹地區客家人媽祖信仰》，因此，筆者針對苗栗銅鑼客家地區的媽祖信仰，深入探討苗栗客家地區銅鑼鄉的媽祖信仰。以文獻回顧所提及的媽祖信仰研究為基礎，探討銅鑼天后宮的媽祖信仰獨特之處，在前人媽祖研究的基礎上，對客家地區的媽祖信仰繼續作論述。媽祖信仰所形成的祭祀圈理論，在銅鑼客家地區是否也有這樣的祭祀圈，在祭祀圈範圍找出背後這群客家人需要媽祖信仰來團結並聚居的因素，媽祖信仰與社會發展的關係及與祭祀圈內的區域概念，是研究的議題。在各地區的媽祖信仰大多有其地方信仰的色彩，台灣的媽祖信仰是隨拓墾的移民自大陸渡海而來的，在台灣客家地區的文化洗禮與社會功能轉變下，發展出的地方色彩，是筆者欲詮釋的。

### 第三節 研究範圍與方法

本研究主要是針對苗栗客家地區銅鑼天后宮的祭祀組織與祭典活動，以及其祭祀圈內的地域為研究範圍，其次為驗證不同社會對於媽祖信仰文化的普同性與特殊性，選定苗栗沿海閩南族群地區通霄白沙屯拱天宮為比較研究的田野地點。所以整個研究範圍的地域界定如後：客家地區以苗栗縣銅鑼鄉銅鑼天后宮祭祀圈為範圍，包括六個村：銅鑼村、朝陽村、福興村、竹森村、樟樹村、九湖村。閩南族群強勢地區以苗栗縣通霄鎮白沙屯社區為範圍，包括：白西里、白東里、內島里、新埔里、通灣里，後龍鎮的南港里。針對相關的文獻資料進

行蒐集，從該區域的地方志、石刻碑文、文獻資料及鄉土考察，整理出銅鑼天后宮的創建年代背景與銅鑼地區的歷史地理背景與人文現象，建構本論文的基礎。此外，回顧有關媽祖信仰的學術研究文獻，整理分析學者所建構的理論，從文獻中分析其理論架構，作為本論文的理論依據，以期發揮更大的論述空間。

本研究採用人類學的田野調查方法，在銅鑼地區從事田野工作（field work），在苗栗銅鑼地區實地蒐集資料，對銅鑼地區進行實地的訪視調查，筆者長期居住在銅鑼參與觀察當地居民的日常生活與民間信仰。在田野實地從事參與觀察與深度訪談，與報導人建立良好的互動關係，參與銅鑼天后宮整年的祭典活動並進行觀察記錄及訪談，以收集所需要的材料。深度訪談採取開放式的個別訪問與有組織的個別訪問方式。透過訪談方式，瞭解銅鑼地區當地為媽祖廟服務的人、神明會組織成員及信眾的觀念和看法，分析及說明所搜集的訪談材料。筆者選定銅鑼為田野調查地點，預計花費一年半的時間從事田野工作，針對參與天后宮相關祭典活動的地方耆老進行深度訪談，藉由深度訪談的方式，彌補文獻資料的不足，透過每一次的訪談，將所需的內容一一整理，作為本研究的依據。我的主要報導人有：銅鑼天后宮的主委、銅鑼天后宮管委會成員、進香活動的資深委員與工作人員、爐主福首、參與廟務工作的女性、隨香的婦女、白沙屯田野工作室成員、白沙屯拱天宮主委、香燈腳、長期居住在白沙屯的居民（參見附錄一）。他們大部分不是訓練有素的宗教專業人士，而是來自各行各業居住在銅鑼鄉或通霄鎮白沙屯多年的村民，生活在媽祖信仰構成的社會區域的一份子。

筆者的田野工作觀察地點，主要是在銅鑼鄉進行，福興村是銅鑼天后宮的所在地，銅鑼天后宮整年的祭祀活動不斷，筆者跟隨銅鑼媽祖在丁亥年與戊子年前往北港進香兩次，一路與銅鑼媽祖神轎同行起駕、落馬、朝天宮分香、回鑾及遶境。白沙屯媽祖戊子年北港進香的部分，筆者因工作不能參與徒步進香之外，其他白沙屯媽祖起駕、北港朝天宮分火、回鑾、遶境皆全程參與。在銅鑼這塊田野上，筆者實地查訪參與銅鑼媽祖進香遶境及天神良福祭典的二十四

位神明，在銅鑼鄉地圖上標示出其實際的地點，分析二十四位神明與媽祖的連結關係，在媽祖信仰中扮演何種巧妙的地位。參與觀察天神良福祭典時，祭壇的擺設位置、儀式進行的全部時間過程、人際參與的互動、參與祭祀的神社與媽祖的關係，都是參與觀察記錄的重點。北港進香活動是媽祖超越祭祀圈社群範圍的祭祀活動，動員的人力、物力、財力與籌畫的時間是最龐大的，由於牽涉到與外界的聯繫，參與觀察的難度相對提高，因此，隨身的筆記記錄、錄音筆、數位攝影機與數位相機，都是必備的。

廟宇是地方的神聖空間，神聖空間的存在是居民對於神明信仰的神聖經驗、靈感的體驗及無私的貢獻所在，地方廟宇的祭祀儀式、空間及祭典活動的內涵是當地人的歷史文化、生活經驗及情感的交融，在整個祭典的群體活動中，呈現出信仰的文化特色，不同的區域有不同的展現方式，需要親身體驗、觀察，才能完整紀錄，所以透過參與觀察的研究方法，目的就在於親身體驗銅鑼地區媽祖信仰的地方文化。藉由實地觀察的調查方式，才能清楚的了解銅鑼天后宮整年的祭典儀式、周期性廟會活動的程序與內容，最後才能詳實客觀的記載相關的調查紀錄。筆者先安排參與觀察（participant observation）的期程（參見附錄二），從區域研究的角度，觀察銅鑼地區客家族群的媽祖信仰祭祀活動。透過文獻資料建立、參與觀察與深度訪談，紀錄銅鑼天后宮的媽祖信仰文化，提出客家地區媽祖信仰的論述。歸納銅鑼天后宮媽祖信仰的祭祀圈範圍，瞭解範圍內地緣的社會關係，由媽祖信仰研究進入客家地區的文化核心。

參與觀察與訪談(interview)是必要做的工作，從事參與觀察的地點以福興村老街銅鑼天后宮為中心，向外擴展至朝陽村、銅鑼村(新街)、竹森村、九湖村、樟樹村，觀察這六村的信仰生態與地緣範圍內的寺廟。筆者開始參與銅鑼天后宮的媽祖信仰是民國 95 年年尾的天神良福祭典，事實上，這是銅鑼地區在銅鑼天后宮每年舉行的最盛大的儀式祭典之一，另外一個銅鑼地區的儀典盛事就是媽祖北港進香。儀式活動的參與觀察是不可缺少的，筆者在九十六年春節前夕著手觀察銅鑼天后宮每年例行的祭典活動，正月玉皇大帝誕辰、天神良福起福、

上元天官、中元地官、下元水官，在丁亥年與戊子年北港進香、媽祖生、犯太歲的消災、合家私福、認媽祖當義母等民間儀式，都在筆者的觀察紀錄中。儀式祭典活動是媽祖信眾及銅鑼天后宮組織工作人員聚集的時候，儀式發生的同時也是信眾回到媽祖信仰神聖中心的時刻，就是從事參與觀察的機會點。田野地點在銅鑼進行的同時，筆者也參加通霄白沙屯拱天宮戊子年的北港進香儀式活動，觀察白沙屯當地的媽祖進香活動，記錄該地閩南族群媽祖進香儀式祭典活動。

筆者觀察閩南族群的白沙屯地區與銅鑼客家地區，發現每個區域的媽祖信仰文化有諸多的變異性，如北港進香祭典與儀式、媽祖信仰的結構及政治勢力。因此，本文採用文化人類學的比較研究法(comparative method)，比較苗栗地區閩南族群強勢的社會與客家社會，希望研究的結果更具說服力。比較研究法是筆者研究閩南族群強勢的地區與客家地區媽祖信仰文化異同的基本方法，此方法有助於比對苗栗地區兩大區域媽祖文化發展的普遍性和特殊性。比較的觀點是人類學研究重要的方式，研究人可以在周邊觀察，但是，要研究全人類就必須到較遠的地區去觀察，以深化研究人類共通的特質（黃宣衛 1985）。

## 第二章 銅鑼鄉的生態、歷史與人文現象

### 第一節 生態環境

#### 一、地形與聚落

銅鑼地區在漢人沒有來之前是泰雅族的聚居地，文獻記載漢人到此地開墾始於乾隆年間。銅鑼鄉名的由來，最早源於「銅鑼灣」一詞，銅鑼灣所在的區域就是現今銅鑼村、福興村及朝陽村之一部分，在銅鑼斷層線谷中，西湖溪谷東岸，雙峰山往北延伸之餘脈，海拔一四〇至一五〇公尺之間，這一帶的地形平坦，北面連南勢坑分割台地，西繞苗栗丘陵，南屏雙峰山塊餘脈，三塊山麓線圍成圓弧形，形狀類似樂器銅鑼，因為銅鑼地區三面環山，一面開口，成一灣狀，故稱銅鑼灣（黃鼎松 1998：96）。銅鑼鄉位於苗栗縣的西南方，與苗栗市、公館鄉、大湖鄉、三義鄉、通霄鎮及西湖鄉為鄰（



圖 2-1 苗栗縣行政區域圖

銅鑼鄉地處東經 120 度 45 分至 120 度 50 分，北緯 24 度 23 分至 24 度 32 分之間，位於後龍溪的南岸，西湖溪上游段，東接公館鄉及大湖鄉，西鄰通霄鎮，南連三義鄉，北及西北鄰苗栗市與西湖鄉。縱貫鐵路山線，縱貫本鄉，經由朝陽、竹森、銅鑼及樟樹等村，交通上占有相當的重要地位。全鄉的面積大約是七十八點三八零五平方公里，總人口約二萬人。銅鑼鄉內有中平、興隆、盛隆、新隆、樟樹、九湖、銅鑼、福興、竹森、朝陽等十村(圖 2- 2)。



圖 2- 2 銅鑼鄉十村位置圖

資料來源：改繪自中央研究院計算中心地名檢索

九湖村昔稱圓潭庄，位在本鄉的西南方，是苗栗丘陵台地的一部分，西湖溪向北流經村內東邊。樟樹村位於偏本鄉中偏南處，涵蓋日治時期的樟樹林庄與竹圍仔庄，昔日本區樟樹林生長茂密，以煉製樟腦為主。銅鑼村位在本鄉的地理位置中心，舊名「新街」，以前是銅鑼灣的一部分，民國二十四年中部大地震，老街(現在的福興村)房屋全毀，居民在此建屋，形成新的市街。鄉內的重要機構皆在銅鑼村內，是行政、文化、交通、經濟的中心。福興村是全鄉十村之中面積最小的，舊名「老街」，清代隸屬銅鑼灣庄的一部分，是銅鑼街庄的發祥地。朝陽村位於本鄉最北端，本村北邊為芎蕉灣庄，南邊為銅鑼灣庄的一部分。竹森村位於本村西北方，清代稱三座厝庄，竹森的名稱由來，取自周圍的山坡地多茂密竹林與樹林。中平村位於本鄉的東北方，昔稱「中心埔」，光復後，合併中心埔庄與七十份庄，稱為中平村。中平村的地形單純，屬於後龍溪沖積的平坦平原。興隆村舊名「老雞籠」，乾隆年間，粵人吳潮光率吳、彭兩姓壯丁到此地開墾，形成聚落(吳厝、彭厝)。新隆村位在本鄉最南端，舊名「新雞籠」，因開發時間比北邊的老雞籠遲。盛隆村位於興隆村與新隆村之間，清代及日治時期為新雞籠庄的一部分，光復後變更為盛隆村。

銅鑼鄉大部分為山地，屬台地地形，四周山巒環繞，中間低平。境內丘陵起伏平原較少，南面一帶，地勢較高峻，屬關刀山西坡丘陵，雙峰山聳立於東南方，是本鄉的地標。除了銅鑼村附近的平原之外，僅後龍溪沿岸河谷有平原，為農業及人口集中地區。後龍溪和支流老雞籠河，流貫本鄉東部及東北部，西部是西湖溪上游。後龍溪發源於鹿場大山，經過泰安鄉大湖鄉獅潭鄉公館鄉等，進入鄉內興隆、中平、福興、朝陽村，向東北進入苗栗頭屋於後龍水尾附近進入臺灣海峽。老雞籠溪流經銅鑼鄉東南部份，為後龍溪的支流，兩岸的河階台地發達，有利於先民的拓殖。西湖溪舊稱打哪吧溪，流經樟樹、九湖二村，於竹森村進入西湖鄉，在灣瓦附近

流入臺灣海峽，是銅鑼鄉的主要河川。

銅鑼鄉內除東北部屬於苗栗河谷平原外，其餘多為山地和台地，東有關刀山山脈南北縱走，中有銅鑼台地，西有三義台地。東北部的中心埔及七十份一帶（中平村），是後龍溪沖積而成的苗栗縱谷，是本鄉主要農業地帶(圖 2- 3)。

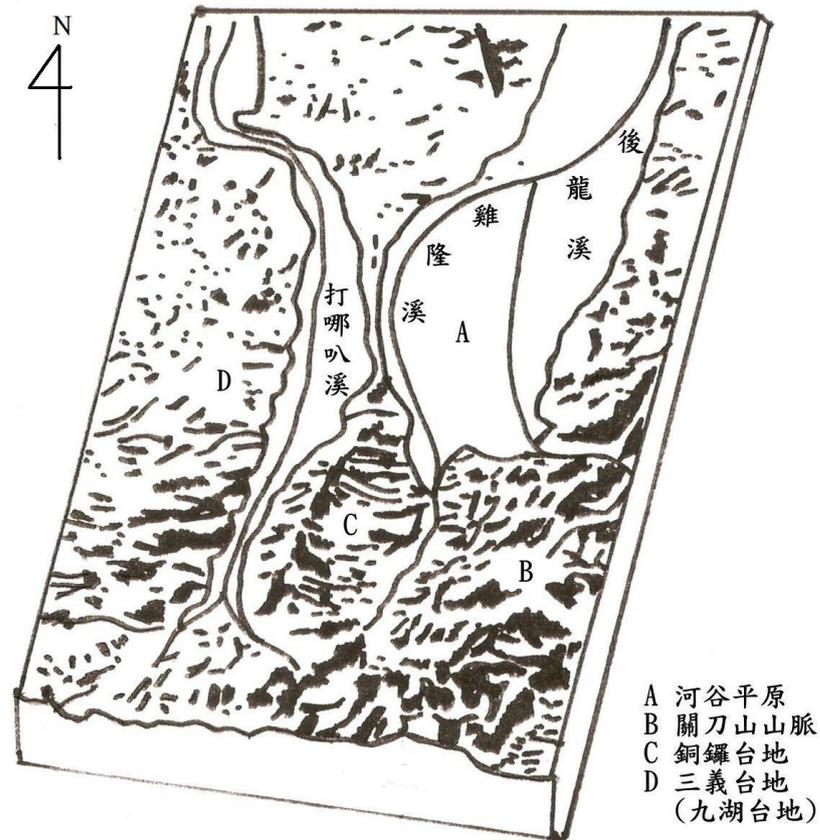


圖 2- 3 地形分區圖

資料來源：改繪自《銅鑼鄉誌》，頁 20

銅鑼鄉多山地，平原較少，人群大多聚居在平原地區，以銅鑼鄉十村行政區域劃分來看，銅鑼村、福興村、朝陽村，是平原最多的地區，其餘的村落以丘陵及山地居多，銅鑼天后宮建廟的地點在福興村，緊鄰銅鑼村與朝陽村，是人口聚集的地方。

## 二、氣候與作物

銅鑼鄉位在台灣的中北部，北回歸線以北，屬於副熱帶季風氣候區的華南型。季風的現象非常顯著，冬天多東北風，蒙古高壓冷氣流爆發時，氣溫會驟降至攝氏十度上下。夏季多西南風或東南風，被溼熱的海洋氣團籠罩。四、五月春夏之交，是陰雨綿綿的時期，連續性降雨使土壤受侵蝕。年平均溫度約二十一度，全年最高溫約三十八度左右，最低溫三度左右，作物容易受霜害。日夜溫差在九度以上，適合栽種果樹及茶作，品質良好且產量豐。銅鑼地區的降雨量受到東北季風和地形影響，降雨集中在春、夏，三月到八月是雨量豐沛，夏季常有雷雨及颱風的災害發生。秋、冬季是乾旱時期，不過，冬季時的東北季風此區域時，由於山脈的抬升作用，形成地形雨，所以本區域全年較少時期為完全的旱季，大致來說，銅鑼鄉的年平均等雨量線在 1600 公釐線上，屬於雨量中等的地區。

銅鑼鄉自開始拓墾以來，就是一個典型的農業鄉鎮，農林業是地方的經濟主要來源，發展源遠流長。早在清代先民渡臺來此地拓墾時期，即開闢荒野，私設埤川，日治時期政府出資補助，成為官設埤郡，光復後成立農田水利會，歷經各代的努力，興建修築水利灌溉，積極開發水源，使得民生及農業灌溉水源不虞匱乏。民國八十三年底的統計資料顯示，本鄉從事農業的戶數有一三七八戶，農戶人口八七四八人，佔全鄉人口二二零四零人的百分之四十二（黃鼎松編 1998：283）。稻米是本鄉最主要的農產作物，一年可收成兩期：第一期在三~四月間插秧，七~八月間收穫；第二期在七~八月間插秧，十~十一月間收穫。茶葉的生產是銅鑼地區僅次於稻米的重要農產品，本鄉的氣候與土壤，適合茶樹的生長，九湖台地是最佳的茶樹栽種地點。花生是重要的雜糧作物，供食用、榨油、飼料及肥料等用途。玉米的生產散見在各村的田園。光復初期，國際糖價看好，缺水區域及丘陵地帶栽種甘蔗，銅鑼糖廠蒐集鄰近生產的甘蔗，製作

成赤糖銷售至各地，後來因大陸共黨執掌政權及日本砂糖開放自由進口，栽種甘蔗失去外銷利益，至民國七十年左右，銅鑼糖廠結束營運。台灣早年煤礦業達，所需要的坑木以相思樹最多，銅鑼鄉低海拔的區域適合栽植相思樹，是造林最多的樹種。清代嘉慶、道光年間，臺灣是世界重要的樟腦產地，銅鑼鄉雙峰山山麓樟樹聚生成樟樹林，日治時期樟腦的生產是本鄉重要的特產。日治時期末期自民國五十年代，銅鑼成爲全省生產天然漆最多的地區，民國五十年代末期，受合成漆的影響，天然漆的產業逐漸沒落。杭菊經濟價值高，九湖台地的氣候與土壤非常適合杭菊生產，經過二十幾年的推廣，現在已經成爲全省最大的杭菊產地。紫蘇、竹筍、洋菇及芥菜等其他的農作物的種植與農產加工，也爲地方農民帶來利潤收入。

銅鑼鄉的氣候屬副熱帶，稻米年有兩穫，其產業自古以務農爲主，農作是當地客家居民主要的經濟來源，所以，向神明祈求作物收成是銅鑼當地居民的心願，在農作物收成之後，答謝神明一年來的庇佑是理所當然的，因此，在作物豐收的年底，在本地的銅鑼天后宮舉行祭典活動。在以前農業固然是當地的主要的產業，隨著時代的改變，銅鑼地區的工商業逐漸發達，不過，現在的銅鑼鄉仍然是以農業的景觀示人。

### 三、經濟發展

明清時代的銅鑼地區是開墾荒蕪階段，無工業發展。自清代乾隆年間漢人入墾之後，即成爲西湖流域的拓墾重鎮，墾民聚居而後成街市，以現在福興村一帶(老街)爲鄉民交易中心。清代的銅鑼地區居民除了糧食之外，民生日常生活用品必須由大陸進口，從公司寮港、通霄、大甲輸入之後，運往銅鑼地區販賣，主要有布匹、藥材、菸草、五金、鹽、酒類、文具、紙張等，銅鑼地區的農林產品，也是循這一路線運送出口。日治時期修築鐵路及尖豐公路開闢之後，商業區開始轉移，以尖豐公路兩旁爲銅鑼鄉的主要商業區。

光復初期，農產加工方面稍有發展<sup>3</sup>，而其他的工業尙未有發展的條件。民國四十年左右，銅鑼鄉的傳統工業以窯業及食料、作物加工業爲主。民國六十年代，銅鑼鄉以交通便利、勞力充沛及地價低廉的條件，計畫開發工業區，經濟部於民國六十五年決定開發銅鑼工業區，並核定民間開發中興工業區，這兩處工業區的開發，吸引近百家廠商在此設立工廠，提供數千人就業機會，提升了鄉民的收入，帶動地方繁榮。銅鑼工業區位在銅鑼村，距離市集不遠，廠商類別包括食品、紡織、造紙、印刷、化工、橡膠、金屬、機械、電機電子等，是由政府負責開發管理。中興工業區位在中平村後龍溪畔，由民間開發，分南、北兩區，屬於低污染的綜合工業區。

工商業的興起後，銅鑼地區的經濟發展逐漸由農業轉型爲工業，務農的人口雖然減少不過仍然保留一部份且爲年齡較長者。雖然大部分的青壯人口已經轉爲工商業，主要的經濟來源不再是農業，生活型態明顯已經改變，不過傳統的農業社會的觀念還是留存在銅鑼地區，於媽祖信仰祭祀活動之中可以窺知。



## 第二節 歷史背景

從臺灣的歷史來看，荷蘭人侵占臺灣和清代的移民社會帶來的特性，經過歷史條件的演進，幾乎消失；鄭成功收復台灣之後，臺灣居民多數是來自閩粵兩省，臺灣的發展較大陸遲，閩粵兩省的文化及生產方式、風俗習慣對台灣直接產生必然的影響，從血緣上和地緣上來看，也比其他地區來得密切，和閩粵地區存在著共通性。1895年臺灣割讓給日本，日本統治台灣長達五十年之久，後來國民黨在臺執政，自日治時期起，臺灣與大陸處於長期隔離的狀態，使得臺灣的歷史發展呈現特殊化（陳孔立 2003：93-101）。

---

<sup>3</sup> 製糖業、製茶、製木炭、製香茅油等產業。

臺灣島是一個由移民組成的區域，不同時期的移民所帶來的文化也不同，其中包括各族群的宗教信仰。清代的移民將閩粵兩省的文化一併帶來臺灣，自日治時期起，臺灣與大陸呈現長期分離的狀態，經過時間的演進，文化在臺灣島上互相影響與融合，清代移民社會所帶來的文化特性有可能消失或者逐漸改變，不過，拓墾時期所建立的寺廟及地緣性的民間信仰組織還是存在，只是演變至今日民間信仰已經蘊含地方的文化特殊性，逐漸發展出臺灣本土化的文化。

## 一、移民與拓墾

### 移民

臺灣位於大陸東南海之間，開發時間比大陸沿海各地晚。在隋代，中國已經知道台灣這個島嶼的存在，中國與台灣真正發生密切關係要到明朝以後。台灣成為漢人的移民地區，始於東印度公司的獎勵。但這並不是說，其前沒有漢人來此居住。台灣沿岸早有零星的漢人居住，也曾經是商人與海盜的駐腳地。海盜的興起與明朝的對外政策有關（周婉窈 1997：47）。

有關台灣的記載，最早是三國時代，孫權曾派兵遣將浮海求夷州（臺灣），大陸與臺灣始有初步的接觸。不過，閩粵的住民卻是遲至清朝康熙年間開始大量移入，康熙二十三年（1684），政府禁制渡臺，又採取封界政策，大陸沿海居民雖有機會渡臺，但禁止攜眷屬，流民仍然違禁冒險來臺，越界侵墾，康熙末年至雍正年間，臺灣的開墾突飛猛進，康熙末年漢人已經分布全台之半。

移民是指遷離了原來的居住地，而在其他地方定居，或居住了較長時間的人口。移民的定義是：具有一定數量、一定的距離、在遷入地居住了一定時間的遷移人口（葛劍雄 2005：10）。

十七世紀遷往臺灣的人口，大多數是單身前往臺灣開墾耕作，少有人定居下來，大都是候鳥型式生活，臺灣的耕作物收穫之後即返回大陸，第二年春耕時節再到臺灣。臺灣的開墾改善了生活條件與經濟狀況，返回大陸的次數減少，攜家帶眷的情形增加，最後就在臺灣定居。康熙二十三年(西元 1684 年)頒布渡臺禁令，嚴格限制潮州府、惠州府人渡臺，但是客家人苦於生活環境，冒險從梅州、汀州、漳州渡海前來臺灣的相當多，遍布臺灣各地。康熙六十年（西元 1721 年），朱一貴在諸羅（今嘉義）起兵叛變，當時粵籍（客家）墾民協助藍廷珍平定朱一貴之亂有功，清廷於雍正十年（西元 1732 年）開放對粵民的海禁。至此，粵籍移民才大量湧入苗栗拓地墾荒（黃鼎松 1998：17-20）。有遷徙傳統的客家人，對於遷徙移居的態度積極，表現出為求自身生存發展而選擇離鄉背井的魄力。中國東南沿海閩粵地區多丘陵和高山，謀生自然朝向利多的海洋，加上人口壓力與日增加，清朝最終還是開放渡臺移民的措施，大規模的移民風潮由此開始。



移民的影響是多方面的，就民間崇拜來說，移民的過程往往是宗教信仰範圍擴大移轉的因素，教徒的遷徙移居，使得他們信仰的宗教也隨著傳播到新移居的區域（葛劍雄 2005：118）。

明末清初時期，閩粵居民為求生計，只能向海外發展，移民紛紛渡海來台灣，除了攜帶家鄉奉祀的主神之外，為了平安渡過黑水溝，祈求航海的安全，臨行前，都會向媽祖廟上香，祈求媽祖的香火袋隨身攜帶，或者安奉一尊船頭媽祖神像安置船上以庇佑航行，一路上平安抵達台灣。閩粵籍人士大舉遷台之後，宗教信仰的範圍擴大轉移，臺灣各地紛紛建立媽祖廟，數量超過其他任何一個地區。媽祖的民間信仰在客家移民集中的苗栗山區也有發現，如苗栗銅鑼、三義、大湖的天后宮，廟宇規模完備、祭祀活動延續至今日，信奉人數不在少數。這些媽祖廟儼然成為客家籍移民共同的地域崇拜，不過，媽祖信仰已失去

原先航海保護神的功能與內涵。漢人渡海來台，經歷海上的風險，能平安抵達台灣，是一件極為不容易的事。來到台灣為的是尋求謀生的機會，開拓土地是首要的工作，開拓時期必須致力於農田的耕作，還要防範原住民的出草及天然災害，經過長時間的拓墾之後，漸漸形成定居的狀態。聚居的人越來越多之後，開墾的地方形成聚落，從開墾到形成聚落的過程，隨時會面臨生活困境與生命威脅，所以，拓墾時期的人除了設隘防番之外，心靈上依靠民間信仰的慰藉，祈求神明的庇佑。聚落形成之後，為開墾之初庇佑居民的神明建造一個祭祀的場所，村莊之中建立起祭拜神明的廟宇，後來發展成各村庄的公廟，當地共同祭祀的居民形成地域組織，因此，地方的信仰中心與地域組織有著密切的關係。

## 拓墾

清康熙中葉之後北臺灣的墾闢事業逐漸形成，雍正十一年（1733），現今桃、竹、苗地區的官治、軍防、民防設施嚴密，生命財產較有保障的條件下，閩粵移民願意前來拓墾。雍正九年（1731），後壠（後龍）開港，閩粵移民由此登陸進墾，閩人開闢後壠至白沙屯一帶海岸，客家人則由後壠地區往山區進墾進入銅鑼鄉。乾隆時期為大陸移民來台最盛的時期：

乾隆十年（1745），粵人藍之貴率眾入墾，聚居於竹仔林者三十餘戶。乾隆十二年（1747），廣東鎮平人吳士貴、吳榮芳廣招移民，興墾殖，循藍之貴氏舊跡向南發展，由田洋、九湖至樟樹林，一面驅番人於雞隆深山，一面墾闢田園，漸成村落，未幾嘉應州各屬客人來者日眾，因而成市，稱福興街（黃新亞 1960：74）。

乾隆十年藍之貴率領族人三十餘戶，墾荒地闢田園，於今日銅鑼鄉竹森村一帶形成竹仔林莊，是銅鑼鄉拓殖的開始。吳士貴、吳榮芳由芎蕉灣（今朝陽村）向南拓墾，該地原住民退居雞隆山區，村落形成。同年，廣東陳國興與曾

朝速、巫朝剛、曾俊珀、曾東興等人組織「五大股」，開闢三叉台地東麓牛角坑、旱坑、山水坑、長潭坑（均在今九湖村）等地。《台案紀事本末》台灣楊廷理等會稟云，乾隆五十四年（1789）間，移民進墾芎蕉灣（朝陽村）、中心埔（中平村）、銅鑼圈（銅鑼、福興、朝陽三村）地區，《台灣省苗栗縣志卷四經濟志》指出：「中心埔地方相傳為閩籍大戶郭金才所墾，當時擁有佃戶數十戶，年收租五、六千石，道光末年（1850）水患，家產流失，遂行他遷。而郭氏進關，應在乾、嘉之際也。」此時所謂移民墾戶，當為冒險犯難之徒，因當時本鄉大部分地區仍為原住民生活之區（黃鼎松 1998：84-85）。

嘉慶繼乾隆朝之後，移民闢地之浪潮仍盛，大多與屯番相結合，藉口進墾山地。有番業戶不得自墾而招佃進墾者。有公然經官府認可，進墾界外荒埔者。有原住民托詞不明墾務，招漢佃進墾。凡此不勝枚舉，進墾遂肆無忌憚，為所欲為。漢移民與原住民的界線逐漸消失，成為漢人的本土化社會（黃鼎松 1998：87）。

福興街（俗名銅鑼灣）在縣治之南，距城一十三里。嘉慶年間，變莊成市（沈茂蔭 1984：62）。

嘉慶初葉，已形成銅鑼灣莊於今日銅鑼福興村，後來發展成為銅鑼灣老街（福興街）。福興村的天后宮創建於同治三年（1864），觀音宮創建於同治七年（1868），可知在同治年間，其街肆形態已相當完備（黃鼎松 1998：88）。

苗栗內山的官隘墾區共有五處，銅鑼灣庄為其中之一（表 2- 1），西湖溪和後龍溪為主要流經的河川，此處地勢屬於銅鑼台地。乾隆年間林爽文事件平息之後，番屯正式奏准實施，原先由番業主和漢佃戶協力設立的業四民六隘，則改為官四民六隘，由民隘墾區轉為官隘墾區。

表 2-1 光緒十二年(1886)苗栗西湖流域隘墾區

墾區名稱	戶別	戶名	隘別	年收隘額
拐子湖	業戶	徐鼎傳	民隘	117.00
三叉河十六份	隘首	吳玉連	民隘	72.68
高三湖	隘首	賴彬年	民隘	116.27
樟樹林竹圍仔	墾戶	吳文佐	民隘	70.0
銅鑼灣等庄	隘首	吳維安	官隘(官四民六隘)	370.05

資料來源：《淡新檔案》，編號 17333-1 之 2、3

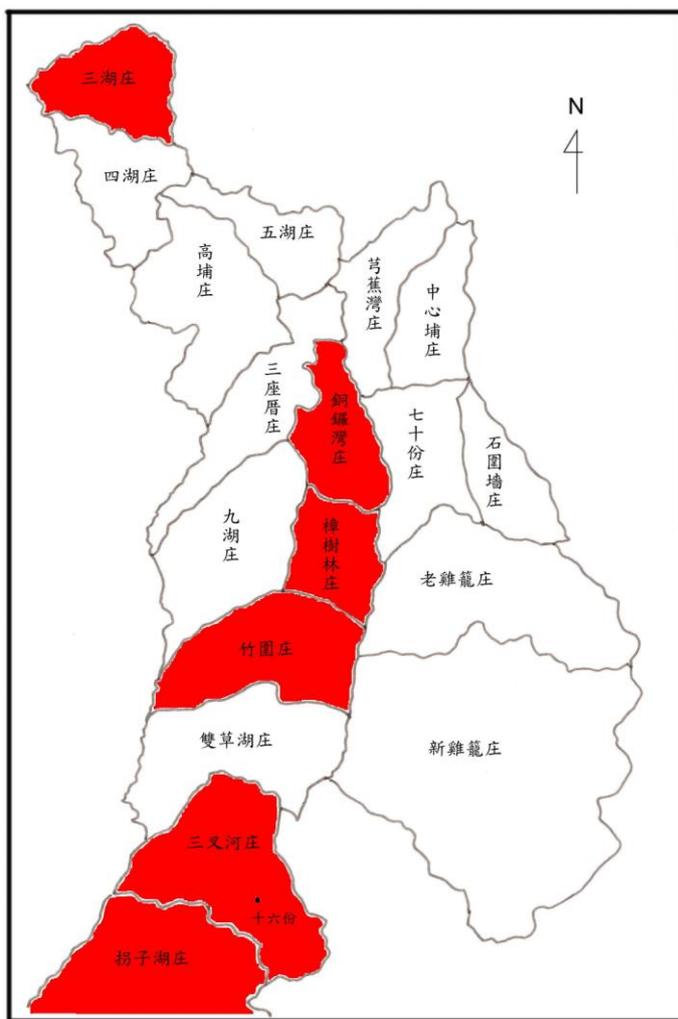


圖 2-4 清光緒十二年西湖溪隘墾區域圖

資料來源：根據《淡新檔案》，編號 17333-1 之 2、3 繪製

銅鑼灣庄的銅鑼天后宮本身就是對先民拓墾歷史的記憶化身，銅鑼的開發緣起於清代，雖然銅鑼天后宮所在地福興街在嘉慶年間就已經變庄為市，不過值得注意的是官墾或民隘的建立顯示該地方拓墾的非常不易。銅鑼灣福興嘉慶年間就已經變庄為市，到了光緒十二年銅鑼灣的拓墾組織仍然存在，銅鑼灣等庄仍然成立官隘防番抵擋原住民出草的危害，安定地方社會的需求未減，而且是西湖溪流域唯一的官隘，表示銅鑼灣庄這個區域在光緒年間的發展處於不穩定狀態，仍然未完全進入定居化、土著化的社會。再者，銅鑼灣庄等區域在不穩定的社會發展狀態下，除了實質上的隘墾區的建立之外，對於心靈上的寄託應該就屬媽祖信仰，其神聖地位庇佑墾民的功能，極可能在清代就已經奠定崇祀的地位，延續至今成為後代的信眾對先民拓墾的歷史記憶與傳承及銅鑼地區的信仰中心。

## 二、行政沿革

三百多年來，苗栗地區及本鄉的設置隸屬，隨著台灣的開發過程，統治者的不同，政治制度與行政區域經過歷代多次的更替。

臺灣於民國紀元前二百八十餘年間，荷蘭、西班牙分據南北，荷蘭人建堡壘於安平，築熱遮城於台南，開始由南向北逐步開墾。西班牙據淡水，基隆，築雞籠城，由北而南，各伸展其勢力。荷西兩國之貿易或已及於苗栗境，而尚無撫番傳教等政治設施（黃新亞 1960：78）。

苗栗夾在狹長的臺灣南北之間，在荷蘭、西班牙統治的期間，苗栗地區仍是一片荒蕪。

鄭成功入臺，其主臺時期稱明鄭時代，為臺灣史上極重要的一頁，蓋因郡縣之建立，肇基於此，典章制度，文物衣冠，與夫百工技藝，率皆移入，臺灣文明，粲然大備（黃新亞 1960：78）。

明朝永曆十五年（1661），鄭成功驅逐荷蘭人領有臺灣，設置一府兩縣，一府以赤崁城為承天府；兩縣以二層行溪（今高雄縣二仁溪）為界，以北為天興縣，以南為萬年縣，苗栗歸天興縣統轄。

明鄭滅亡之後，清朝治理臺灣共分五個時期。（一）康熙二十三年（1863），設一府三縣。改明鄭的承天府為台灣府，南路的萬年縣分割為台灣縣和鳳山縣，原來北路的天興縣改為諸羅縣，苗栗全境屬諸羅縣管轄。（二）朱一貴事件平定之後，雍正（1723）皇帝將諸羅縣虎尾溪以北、大甲溪以南地區增設彰化縣，大甲溪以北置淡水廳，但刑、名、錢、穀附彰化縣治，苗栗縣歸淡水廳管轄。（三）乾隆二十一年（1756）淡水廳衙署成立，正式移治竹塹，苗栗隸屬淡水廳，長達一百六十四年，乾隆六十年（1795），後壠汛設後壠堡，轄有二街三十一莊，銅鑼鄉當時有芎蕉灣、七十份莊、樟樹林莊、銅鑼灣莊。（四）光緒元年（1875）沈葆楨來台，將原有的淡水廳劃分為淡水縣和新竹縣，苗栗隸屬新竹縣管轄。

（五）清光緒十三年（1887），清廷核准臺灣設省，首任巡府為劉銘傳，光緒十五年新竹縣劃分為新竹縣、苗栗縣兩縣，為歷史上苗栗第一次設縣。當時銅鑼地區轄有一街十一莊，一街為福興街（老街），十一莊包括芎蕉灣莊、中心埔庄、石圍墻庄、老雞隆庄、新雞隆庄、三座屋庄、圓潭庄、出水坑庄、樟樹林庄、竹圍子庄、鹿湖庄。

日治時期，苗栗的行政歸屬可歸納為四個時期：（一）縣轄時期：民國前十七年至十二年。光緒二十一年日軍進佔苗栗。將臺灣分為臺北、臺灣、臺南三縣及澎湖廳。苗栗由臺灣縣管轄，日本人在苗栗設「出張所」，日人正式統治苗栗。（二）苗栗廳治時期：民國前十一年至四年。民國前十一年，全臺廢縣及辦務署，設廿廳。苗栗廳治理苗栗一堡（今後龍鎮、造橋鄉、苗栗市、頭屋鄉、公館鄉、西湖鄉、銅鑼鄉、三義鄉、大湖鄉、獅潭鄉）。苗栗二堡（今通霄鎮、苑裡鎮）。苗栗三堡（今台中縣后里鄉、大甲鎮、大安鄉、外埔鄉）及棟東上堡（今卓蘭鎮）。（三）民國前三年至民國八年。民國前三年，日本政府併二十廳為十二廳，苗栗廳被廢除。原苗栗三堡歸台中廳。原苗栗一堡、苗栗二堡、棟東上堡歸新

竹廳統轄，設苗栗、後龍、通霄、三叉河、大湖五個支廳，三叉河支廳轄三叉河區、雞隆區、銅鑼灣區，其中雞隆區和銅鑼灣區在今銅鑼鄉轄區內。銅鑼灣區轄銅鑼灣莊、三座厝莊、樟樹林莊、九湖莊、竹圍莊、芎蕉灣莊、中心埔莊、七十份莊等八庄。(四)新竹州治時期：民國九年至三十四年。民國九年，日本政府改革行政制度，合併桃園、新竹、苗栗為新竹州。設置苗栗、大湖、竹南三郡，當時苗栗郡轄苗栗街、頭屋、公館、三叉、銅鑼、苑裡、通霄、四湖等庄。

民國三十四年八月（1945），日本戰敗投降，台灣光復。十月二十五日派陳儀來臺接收。此階段，苗栗設治狀況可分兩個時期：（一）新竹縣時期：民國三十四年至三十九年。苗栗、大湖、竹南改稱區，由新竹縣掌理，銅鑼設鄉改屬苗栗區。（二）苗栗縣時期：民國三十九年。民國三十九年臺灣實行地方自治，劃分原新竹縣為桃園縣、新竹縣、苗栗縣。

自清代以來，漢人不斷移入苗栗開發，歷經日治時期行政區域經過多次的變更，目前銅鑼鄉轄域總共有十村：銅鑼村、朝陽村、福興村、竹森村、樟樹村、九湖村、中平村、新隆村、盛隆村、興隆村。其中人口集中在銅鑼村、朝陽村、福興村三個村落。



表 2-2 行政疆域沿革表

光復後	現行村名	新隆村	盛隆村	興隆村	中平村	竹森村	九湖村	樟樹村	朝陽村	福興村	銅鑼村			
日治時期	新竹洲	郡名	苗 栗 郡											
		街庄名	銅 鑼 庄											
		大字名	新雞隆	新雞隆	老雞隆	七十份	中心埔	三座厝	九湖	竹圍	樟樹林	芎蕉灣	銅鑼	銅鑼
		小字名	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
	新竹廳	支廳名	三 叉 河 支 廳											
		區名	雞 籠 區					銅 鑼 灣 區						
		堡名	苗 栗 一 堡											
		街庄名	新雞隆庄	新雞隆庄	老雞隆庄	七十份庄	中心埔庄	三座厝庄	九湖庄	竹圍庄	樟樹林庄	芎蕉灣庄	銅鑼灣庄	銅鑼灣庄
	清代	苗栗縣	堡名	苗 栗 堡										
			街庄名	新雞隆莊	新雞隆莊	老雞隆莊	七十份莊	中心埔莊	三座厝莊	圓潭莊	竹圍莊	樟樹林莊	芎蕉灣莊	福興街

資料來源：銅鑼鄉誌

### 第三節 人口、姓氏與方言

#### 一、人口

根據沈茂蔭編修的苗栗一堡堡圖，銅鑼灣街位在芎蕉灣、校力山、三座屋、樟樹林、中心埔七十份之間，跨過桂竹林就是生番界(圖 2- 5)，可見這一帶居民聚集之地，在光緒年間已全面為漢人居住(沈茂蔭 1984：5)。

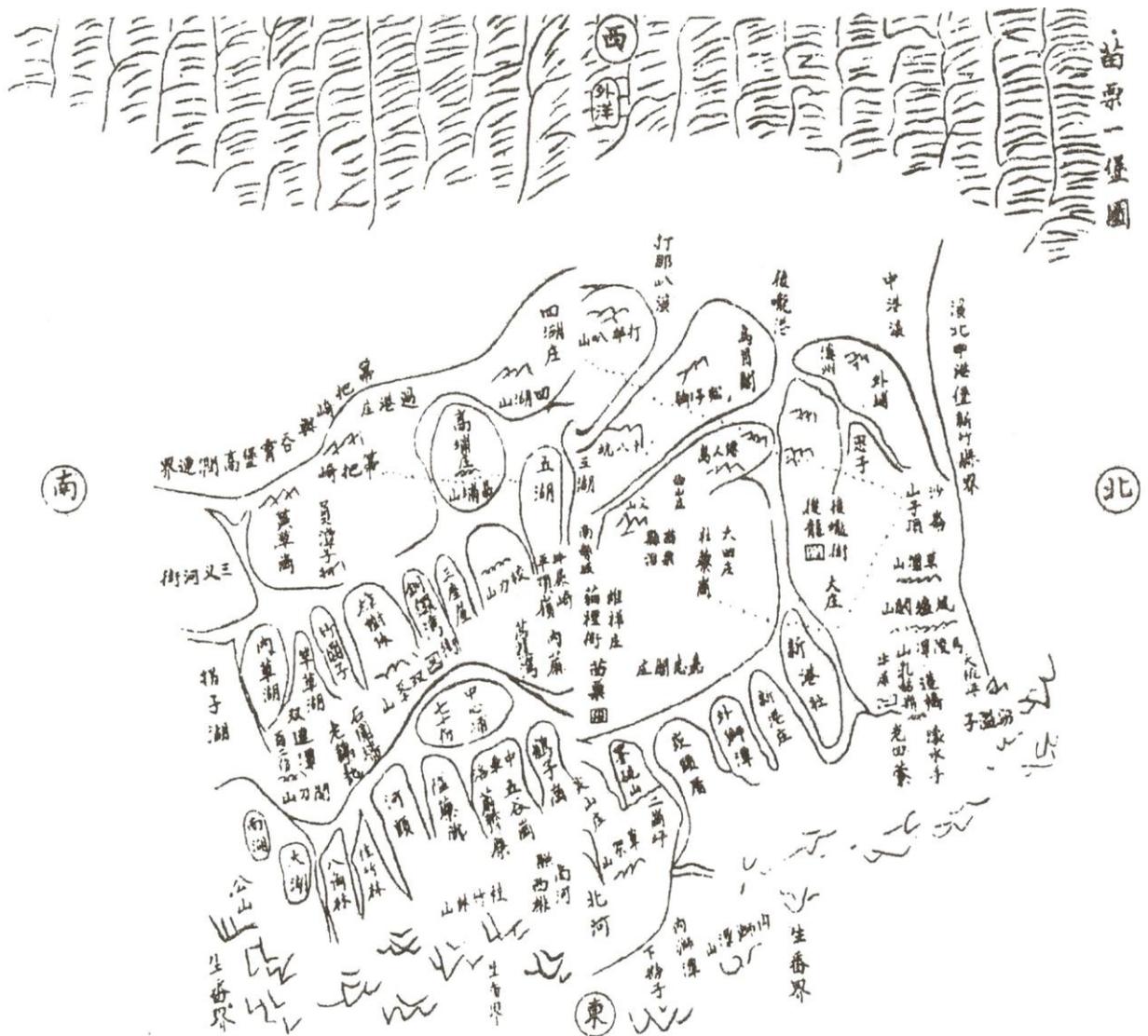


圖 2- 5 苗栗一堡堡圖

資料來源：苗栗縣志

由沈茂蔭《苗栗縣志》卷四戶口編查記錄，光緒年間的人口僅計有苗栗堡六十三莊人口數，對於本鄉清代轄區內的人口資料實難以考查。有關銅鑼地區的人口統計的文獻資料最早在日治時期，以下是依日治時期行政區域劃分所建立的人口資料（表 2-3，表 2-4，表 2-5）。

表 2-3 日治時期苗栗廳銅鑼灣庄現住人口

年代	人口	年代	人口
明治 38 年 (1905)	1173	明治 39 年(1906)	1160
明治 40 年 (1907)	1153	明治 41 年(1908)	1178

資料來源:台灣總督府臺灣現住人口統計

表 2-4 日治時期新竹廳苗栗一堡銅鑼灣庄現住人口

年代	人口	年代	人口
明治 42 年 (1909)	1218	明治 43 年 (1910)	1278
明治 44 年 (1911)	1307	明治 45 年~大正元年(1912)	1326
大正二年 (1913)	1348	大正三年 (1914)	1300
大正四年 (1915)	1343	大正五年 (1916)	1311
大正六年 (1917)	1358	大正七年 (1918)	1367
大正八年 (1919)	1438		

資料來源:台灣總督府臺灣現住人口統計

表 2-5 日治時期新竹州苗栗郡銅鑼庄現住人口

年代	人口	年代	人口
大正九年(1920)	11,582	大正十年(1921)	11,563
大正十一年(1922)	11,659	大正十二年(1923)	11,523
大正十三年(1924)	11,742	大正十四年(1925)	11,792
大正十五年-昭和元年(1926)	11,792	昭和二年(1927)	11,940
昭和三年(1928)	12,149	昭和四年(1929)	12,501
昭和五年(1930)	12,753	昭和六年(1931)	12,853
昭和七年(1932)	12,784	昭和八年(1933)	12,923
昭和九年(1934)	13,248	昭和十年(1935)	12,902
昭和十一年(1936)	13,135	昭和十二年(1937)	13,673
昭和十三年(1938)	14,057	昭和十四年(1939)	14,533
昭和十五年(1940)	14,747	昭和十六年(1941)	14,817
昭和十七年(1942)	—	昭和十八年(1943)	—
昭和十九年(1944)	—	昭和二十年(1945)	—

資料來源:台灣總督府臺灣現住人口統計

銅鑼灣的人口自 1905 年以來，人口一直在成長中。民國三十四年（1945）臺灣光復之後，銅鑼鄉人口逐年成長，民國四十三年已成長至二萬人，民國五十一年至六十四年達到二萬四千人左右，六十四年之後人口總數有逐年下降的趨勢，至民國八十二年左右本鄉的人口約有二萬一千人（表 2-6）。社會經濟結構與人口政策都是人口數量與結構的因素，結構與政策的改變使得人口減少或外流。

表 2-6 光復後銅鑼人口

年代	人口	年代	人口	年代	人口
民國 35 年	17,229	民國 55 年	24,299	民國 75 年	20,982
民國 36 年	-	民國 56 年	24,304	民國 76 年	20,788
民國 37 年	-	民國 57 年	24,291	民國 77 年	20,490
民國 38 年	-	民國 58 年	24,926	民國 78 年	20,432
民國 39 年	18,709	民國 59 年	24,957	民國 79 年	20,533
民國 40 年	19,301	民國 60 年	24,869	民國 80 年	20,864
民國 41 年	19,710	民國 61 年	24,689	民國 81 年	20,987
民國 42 年	19,980	民國 62 年	24,342	民國 82 年	21,026
民國 43 年	20,354	民國 63 年	24,082	民國 83 年	21,040
民國 44 年	20,826	民國 64 年	24,890	民國 84 年	20,953
民國 45 年	21,354	民國 65 年	23,683	民國 85 年	21,042
民國 46 年	21,887	民國 66 年	23,428	民國 86 年	21,256
民國 47 年	11,191	民國 67 年	23,016	民國 87 年	21,000
民國 48 年	23,015	民國 68 年	22,672	民國 88 年	20,980
民國 49 年	23,413	民國 69 年	22,354	民國 89 年	20,829
民國 50 年	23,624	民國 70 年	22,218	民國 90 年	20,692
民國 51 年	24,027	民國 71 年	21,950	民國 91 年	20,603
民國 52 年	24,378	民國 72 年	21,837		
民國 53 年	24,369	民國 73 年	21,755		
民國 54 年	24,139	民國 74 年	21,481		

資料來源：苗栗縣統計年報 苗栗縣政府主計室編印

## 二、姓氏與方言

移居至銅鑼地區的漢人，有可能並非完全來自粵省的潮州府、嘉應州、惠州府，至於是由何處移民到銅鑼，可以由居住在銅鑼地區的大姓來分析。根據苗栗縣文獻委員會編纂之苗栗縣志及銅鑼鄉誌記載，銅鑼鄉約有八十四姓，戶數的統計如下：

表 2-7 銅鑼鄉前十大姓氏(1954)

姓氏	吳	李	邱	謝	劉	賴	陳	徐	彭	張	羅
戶數	414	254	195	183	178	157	155	128	117	113	113

資料來源：黃鼎松編《銅鑼鄉誌》

表 2-8 銅鑼鄉前十大姓氏(1994)

姓氏	吳	李	邱	劉	賴	陳	謝	徐	張	黃
戶數	520	333	272	258	249	247	238	223	181	161
比率%	12.38	7.92	6.47	6.14	5.93	5.88	5.66	5.31	4.31	3.83

資料來源：黃鼎松編《銅鑼鄉誌》

表 2-9 銅鑼鄉前十大姓氏(2002)

姓氏	吳	李	邱	劉	陳	賴	徐	謝	張	彭
戶數	640	463	360	353	352	296	285	270	250	230
比率%	11.45	8.28	6.44	6.31	6.30	5.30	5.10	4.83	4.47	4.11

資料來源：銅鑼鄉戶政事務所

從以上的統計資料來看，居住在銅鑼鄉的居民以「吳」、「李」、「邱」、「劉」、「賴」、「陳」六大姓氏最多，徐、謝、張、彭等姓次之。「吳」姓所佔的比例是最高的，由姓氏所佔有的人數可以看出銅鑼地區吳姓的宗族力量是最優勢的。

中國人非常重視姓氏，由姓氏的脈絡可以分明自己的家族來龍去脈及血緣出身。以下為銅鑼鄉前七大姓氏堂號分佈（莊英章 1997）：

吳：乾隆末年，吳琳方等五兄弟自廣東嘉應州梅縣來臺，入墾於銅鑼灣庄及樟樹林庄有功(今苗栗縣銅鑼鄉)。

乾隆年間，吳某自廣東嘉應州鎮平來臺任官職，解綬來台，開墾苗栗一堡老雞隆庄船底埔(今苗栗縣銅鑼鄉)。子吳同麟繼期拓墾之業，亦居於銅鑼。

乾隆年間，吳禹甫自廣東嘉應州梅縣來臺，居銅鑼灣樟樹林庄之雙峰山(今苗栗縣銅鑼鄉樟樹村)。

李：乾隆中期，李友淵、李連淑自廣東嘉應州鎮平來臺，兩人墾今苗栗縣銅鑼鄉，屬李火德派下。

乾隆中期，李應龍自廣東嘉應州長樂來臺，入墾彰化營商，後移至苗栗一堡三座厝(今苗栗縣銅鑼鄉)，開墾荒蕪，漸致興產，地方李姓凡八百戶，莫不是應龍分派。

乾隆三十九年，李德萬自廣東嘉應州長樂來臺，年十六時渡臺，寓居東勢角庄(今臺中縣東勢鎮)。及年近六旬，遭洪水為災，始買芒埔田，移居至銅鑼庄(今苗栗縣銅鑼鄉)之澗窩，屬李火德派下澗窩派。

乾隆年間，李正宏自福建汀州上杭來臺，墾今苗栗縣銅鑼鄉，屬李火德派下。

嘉慶年間，李秀錦自廣東嘉應州鎮平來臺，入墾今苗栗縣銅鑼鄉，其子孫亦居於地務農及任公職。屬李火德派下。

嘉慶年間，李德萬自廣東嘉應州梅縣來臺，遷居今苗栗縣銅鑼鄉，現其子孫居於苗栗市、銅鑼鄉、通霄鎮等地。

邱：乾隆三年，邱道芳自廣東嘉應州長樂來臺，墾今大甲鎮，後遷苗栗縣銅鑼鄉。其後裔今住於苗栗縣銅鑼鄉、通霄鎮、苗栗市以及台北、彰化等地。

劉：康熙年間，劉鴻源自廣東嘉應州梅縣虎竹坑遷居於本縣銅鑼鄉，今子孫居於苗栗市、銅鑼鄉、公館鄉等地。

賴：雍、乾年間，賴輝聯自廣東嘉應州鎮平來臺，屬賴貴賢派下，墾今苗栗銅鑼鄉。

陳：乾隆中期，陳啓倫自廣東嘉應州鎮平來臺，墾今苗栗銅鑼鄉一帶，子孫多居於此。

乾隆中期，陳北端自廣東惠州陸豐來臺，墾今苗栗銅鑼鄉，子孫亦多居於銅鑼、公館等地。

乾隆年間，陳國興自廣東嘉應州鎮平來臺，入墾臺中清水鎮，嘉慶初年遷至苗栗縣，子孫多居於銅鑼鄉。

從移居至銅鑼地區漢人的祖籍地來看，以廣東嘉應州鎮平居多，廣東籍佔九成九以上。由於地理環境的關係，台灣的客家人大部分來自廣東東部方言區，就是清代的嘉應州和惠州府一帶，這一帶主要的方言是四縣方言和海陸方言。四縣就是舊嘉應州所屬的興寧、五華、平遠和蕉嶺等四縣。嘉應州府城就是現在的梅縣。所以，銅鑼地區移居的漢人是以鎮平為最多。根據民國四十六年鄉公所民政課的調查，銅鑼鄉全鄉使用客家話約佔 94%，四縣話(興寧、五華、蕉嶺、平遠) 佔 88.48%，海陸腔佔 5.76%，閩南語佔 1.43%，國語 4.24% (黃鼎松 1998:134)。銅鑼鄉的客家話幾乎以蕉嶺(昔稱鎮平)為主，海陸腔未形成通行語，全鄉是非常純粹的四縣腔客家話(圖 2- 6)。

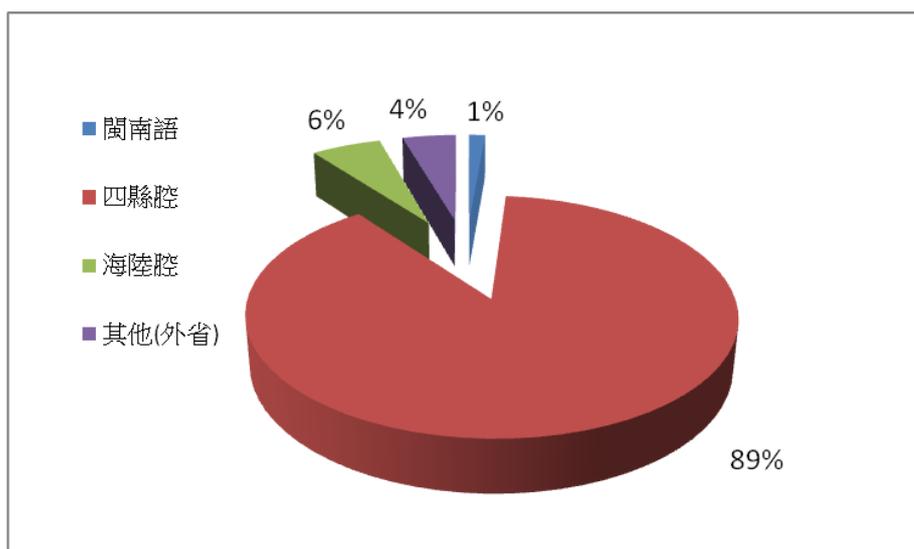


圖 2- 6 銅鑼鄉語言使用比例圖

資料來源：銅鑼鄉公所民政課

#### 第四節 銅鑼鄉的宗教信仰

##### 一、銅鑼地區的宗教信仰概況

在銅鑼地區各村落寺廟的公廟有福興村銅鑼天后宮、銅鑼村武聖廟、樟樹村至倫宮、竹森村樹泉寺法尊堂、興隆村三聖宮等，奉祀的神明以天上聖母、關聖帝君、三恩主為最多，奉祀神農大帝的廟宇在銅鑼地區也不少，多數的寺廟神佛都共同奉祀<sup>4</sup>。福興村(老街)的銅鑼天后宮及興隆村(老雞籠)的三聖宮都是以媽祖為主神的廟宇，兩座媽祖都是從北港媽祖廟割火，皆有輪值的爐主，每年定期前往北港進香。銅鑼天后宮創建於道光二十五年，已知臺灣光復後就以六村<sup>5</sup>合庄方式舉行祭典，銅鑼天后宮舉行的祭典活動是銅鑼地區規模最盛大的，其他村落廟宇的神明被邀請來天后宮合庄祭祀，例如北港進香活動及天神良福祭典皆是，祭典活動方式可能是延續清代而來的；銅鑼天后宮位於銅鑼鄉

<sup>4</sup> 例如：明新堂、至倫宮、宏善寺、武聖廟、三聖宮、天佑宮、樹泉寺法尊堂、賜福寺。

<sup>5</sup> 六村是指：福興村、銅鑼村、朝陽村、竹森村、樟樹村、九湖村。

最早形成街市的地點福興村，銅鑼鄉有許多廟宇都建廟在福興村<sup>6</sup>。銅鑼村武聖廟也是銅鑼當地香火興盛的廟宇，武聖廟有值年的爐主與福首，亦有按戶口向銅鑼地區的居民收丁口錢，不過，武聖廟年底的收冬戲近年來已經很少舉行。至倫宮是樟樹村居民的信仰中心，主神是關聖帝君，副祀媽祖、觀音、孔子等神明，有輪值的頭家爐主，至倫宮的媽祖每年定期前往北港進香。三聖宮創建於嘉慶二十四年，由五庄<sup>7</sup>輪值舉行祭典，為興隆村的地方信仰中心。佛教的信仰在銅鑼地區也頗為興盛，大部分與道教合流，佛教的信仰以九湖村的大興善寺奉祀的釋迦摩尼佛，香火最為鼎盛，其餘佛寺奉祀的神明都以觀世音菩薩為主，其中不乏在清代年間建立的寺廟（表 2-10）。

除了傳統的民間信仰之外，銅鑼地區居民的宗教信仰型態還有天主教與基督教<sup>8</sup>，基督教與天主教的信仰也為鄉民提供了選擇與服務。天主教與基督教在銅鑼地區設立聚會地點傳教大約是在臺灣光復以後的時期，銅鑼鄉的四個會所分別是銅鑼天主堂(朝陽村)，基督教長老教會(福興村)，銅鑼神召會(銅鑼村文化街)，教會聚會所(銅鑼村雙峰路)，其中銅鑼天主堂是天主教，其他三個據點是基督教。引領鄉民認識天主、傳播基督福音、設立幼稚園奠定幼兒學習基礎、開設兒童圖書館、主日學活動及家庭聚會等，盡心竭力為地方奉獻，根據筆者的調查，只有少數鄉民信仰天主教與基督教。

---

<sup>6</sup> 五福廟、觀音宮、高年福德正神、懷德祠福德正神。

<sup>7</sup> 五庄：芎、中、七、十、隆。

<sup>8</sup> 以上的宗教信仰也可以劃分為通俗信仰(道教、佛教)及外來宗教(天主教、基督教)，通俗信仰是融合儒、道、釋三教而成的。

表 2- 10 銅鑼鄉寺廟概況

寺廟名稱	觀音宮	慈雲寺	古蓮寺	樹泉寺法尊堂	大興善寺	天爵寺	開基福德祠	五福廟	賜福寺	五穀宮	天佑宮	勸善寺	三聖宮	武聖廟	至倫宮	宏善寺	廣德宮	明新堂	武聖廟	銅鑼天后宮
主神	觀音菩薩	觀音菩薩	觀音菩薩	觀音菩薩	釋迦摩尼佛	觀音菩薩	福德正神	五嶽大帝	三官大帝	神農大帝	神農大帝	大成至聖	開臺聖王神農大帝 天上聖母	三恩主	關聖帝居	三恩主	神農大帝	三恩主	關聖帝居	天上聖母
副神				三恩主	藥師佛、阿彌陀佛、觀世音菩薩	釋迦、阿彌陀、地藏王、韋馱、彌勒伽藍	石母娘	五府、青山、七府等王爺、	觀音	媽祖、	楊公、關聖、	三恩主、老子、華陀、張仙、靈官、天王君	觀音、福德	孔子、觀音	媽祖、觀音、孔子、神農、福德	觀音、三官、關平、	媽祖、三恩主、三	觀音、孔子	孚佑、司命	十殿明王、註生
創建		同治 9 年	民國初年	咸豐 2 年	民國 74 年	同治 7 年	道光年間	光緒年間	民國 35 年	光緒 18 年	光緒年間	宣統元年	嘉慶 24 年	乾隆 12 年	光緒 34 年	民國 4 年	民國 4 年	光緒 24 年	民國 39 年	同治 3 年
修建		民國 19 年 民國 62 年 民國 24 年	民國 10 年			民國 53 年	民國 34 年 民國 64 年	民國 58 年	民國 3 年 民國 38 年	民國 37 年	民國 17 年 民國 32 年 民國 58 年	光緒 31 年 民國 24 年	經過五次改建	民國 16 年 民國 58 年 民國 24 年	民國 63 年	民國 61 年				民國 36、61 年
地址	福興村一〇六號	興隆村一九二號	九湖村二鄰一五號	竹森村一一鄰八三	九湖村	福興村中山路一二六	銅鑼村東田洋一號	福興村四九號	中平村七十份五一	中平村一四五號	盛隆村八三號	興隆村三四號	興隆村八八號	九湖村二鄰一五號	樟樹村六鄰七五號	朝陽村四鄰朝北四	竹森村四鄰二二號	銅鑼村東田洋二一	銅鑼村永樂路一七	福興村復興四八號
管理人	黃運麟	蔡祥雲	賴阿鳳	71 賴錦昌 77 陳坤集		彭鳳英	吳玉田	陳華榮(賴兆田) 77	賴松麟	71 陳立安 77 謝阿楠	71 吳佳喜 77 林阿員	71 堂主吳德珍 77 吳明全 77 蘇啓煌(黃阿基) 77 李玉淡 77 張世禮	劉登貴	賴永煥	71 徐火亮(鍾兆清) 77 鍾雲祥	71 管理人陳德輝住持 77 謝長輝 77 謝發強	謝長送	李錄鑑	黃運麟	

資料來源：依據李阿成等（1988）整理

## 二、苗栗地區的媽祖廟分布

苗栗地區由客家人奉祀的媽祖廟在苗栗市有兩座：中正路天后宮(嘉慶二十一年創建)、福星里安瀾宮(民國三年創建)。苗栗縣有四座，按照創建的順序依次為：銅鑼鄉天后宮(道光二十五年創建)、西湖鄉五龍宮(同治十一年創建)、大湖鄉天后宮(光緒十九年創建)、三義鄉天后宮(民國三十年創建)。

銅鑼鄉天后宮位於銅鑼鄉福興村，由北港媽祖廟傳入香火，庇佑社區善男信女。奉祀主神天上聖母之外，副神奉祀十殿明王與註生娘娘。創建於道光二十五年，民國三十六年及六十一年修建了兩次，是銅鑼地區唯一以媽祖為主神的廟宇。

苗栗市天后宮位於苗栗市綠苗里，嘉慶二十一年間，街民江株雲、何肇谷，為感念媽祖庇佑祖先來台一路平安，於是發起建廟，前往大陸迎駕奉祀天上聖母為主神，副神奉祀觀音、太陽、註生、福德、千里眼、順風耳。嘉慶二十一年創建，於民國三十四年修建。

西湖鄉五龍宮位於苗栗縣西湖鄉三湖村，主神奉祀天上聖母，副神奉祀長生九帝、醫聖財帛星君物楊曾廖公，同治十一年創建，光緒六年修建。

大湖鄉天后宮：原稱「福仁堂」，安奉三恩主。民國十五年，恭請湄州聖母鎮殿，香火興盛。位於大湖鄉富興村水尾，主神奉祀天上聖母，副神奉祀三恩主，光緒十九年創建，民國五十六年修建。

苗栗市福星里安瀾宮：本無築廟宇，民國二年羅東華祈求庇佑病危母親，聖母顯威靈，羅母康復之後，購買廟地建三間廟堂，位於苗栗市福星里，主神奉祀天上聖母，副神奉祀玄天、神農、哪吒、關聖、孚佑。民國三年創建，民國二十五年及民國五十六年修建。

三義鄉天后宮：日治時期媽祖奉祀在三義鄉五穀宮之內，光復之後，另外選擇雙潭村建媽祖廟，位於苗栗縣三義鄉雙潭村，主神奉祀天上聖母，副神奉祀三恩主、鄭成功。民國三十年創建。

苗栗縣市十八鄉鎮中總共有十六座廟宇主祀神是天上聖母(圖 2- 7)，客家地區的媽祖廟就屬以上六座，以客家地區來說，其中苗栗市天后宮創建的年代最早，建廟的歷史最久，銅鑼天后宮次之，這六座媽祖廟都分布在苗栗客家山區五個鄉鎮中(銅鑼鄉、三義鄉、大湖鄉、苗栗市、西湖鄉)；其餘九座媽祖廟分布在沿海四個鄉鎮，頭份地區的永貞宮是閩南與客家族群參半的區域。苗栗地區大部分的媽祖廟都在沿海地區，媽祖廟在沿海地區與客家山區建廟的比例為 3：2，因此，媽祖信仰在苗栗縣的沿海地區閩南族群居住的鄉鎮較為興盛。

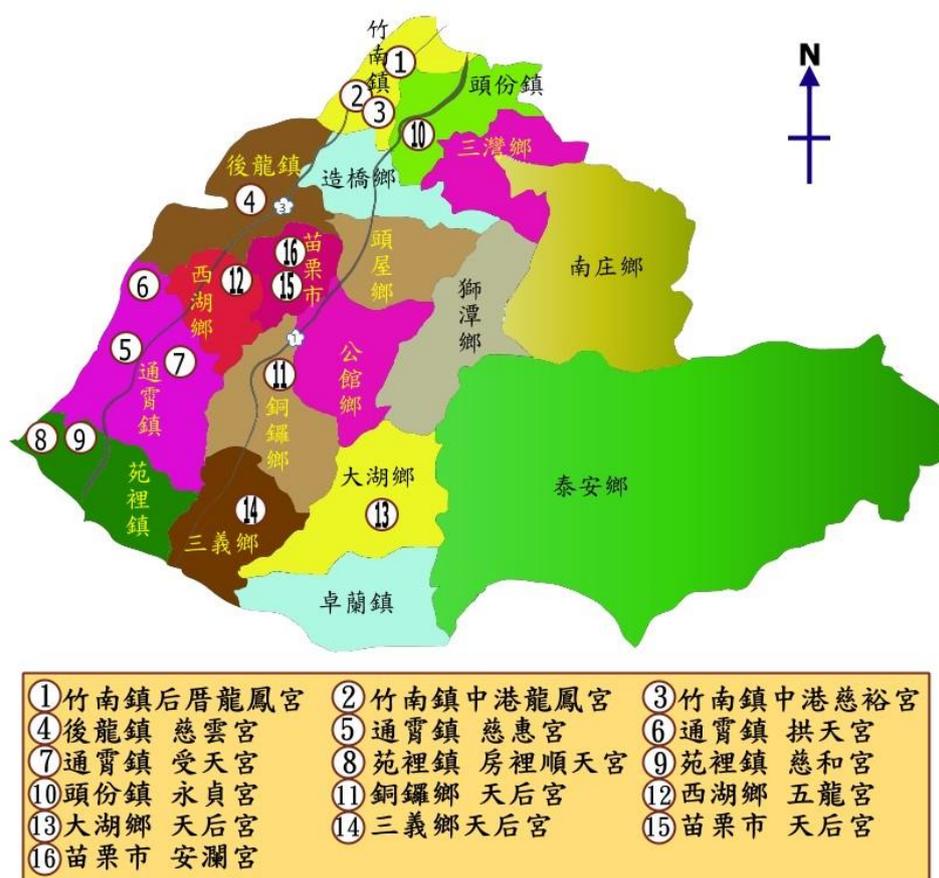


圖 2- 7 苗栗縣境內媽祖廟分佈地點圖

資料來源：苗栗縣寺廟文化之研究

表 2- 11 苗栗縣媽祖廟建廟時間表

鄉鎮	廟宇	創建年代	建廟先後	備註
竹南鎮	后厝龍鳳宮	道光 15 年	7	閩
竹南鎮	中港龍鳳宮	光緒 11 年	13	閩
竹南鎮	中港慈裕宮	明朝永曆 15 年	1	閩
後龍鎮	慈雲宮	乾隆 6 年	3	閩
通霄鎮	慈惠宮	道光 13 年	8	閩
通霄鎮	拱天宮	乾隆 47 年	5	閩
通霄鎮	受天宮	民國 17 年	15	閩
苑裡鎮	房裏順天宮	雍正 2 年	2	閩
苑裡鎮	慈和宮	乾隆 38 年	4	閩
頭份鎮	永貞宮	咸豐 4 年	9	閩/客
銅鑼鄉	天后宮	同治 3 年	10	客
西湖鄉	五龍宮	同治 11 年	11	客
大湖鄉	天后宮	光緒 9 年	12	客
三義鄉	天后宮	民國 30 年	16	客
苗栗市	天后宮	嘉慶 21 年	6	客
苗栗市	安瀾宮	民國 3 年	14	客

資料來源:《苗栗縣寺廟文化之研究》

由媽祖廟建廟的時間來看，竹南鎮的慈裕宮在明朝就已經建立了，大部分的媽祖廟都是在清代創建，客家地區媽祖廟創建的時間確實比閩南地區稍晚，在苗栗地區閩南族群的媽祖信仰確立時間是早於客家族群的，不過，客家人的移民渡台時間受清代康熙年間的渡臺禁令限制，移民來台的時間本來就是比閩南族群晚。

由苗栗地區媽祖廟分布的區域來看，苗栗縣的十八個鄉鎮中，奉祀媽祖主神的媽祖廟有十個鄉鎮，客家山區有五個鄉鎮奉祀媽祖，沿海閩南區域有五個

鄉鎮有奉祀媽祖爲主神的廟，媽祖信仰在苗栗地區是客家與閩南兩大族群信仰文化中的既有的元素，由客家及閩南的田野調查可探究竟客家族群與閩南族群各自蘊含的媽祖信仰文化。

根據筆者的田野調查，苗栗客家地區的銅鑼鄉全鄉百分之九十的人口使用客家語言，九成的銅鑼鄉居民祖籍是廣東籍，而且以廣東鎮平居多，是非常純粹的客家地區，銅鑼天后宮的媽祖一直以來是扮演銅鑼地區廟宇祭典活動的主要角色，祭祀活動或遶境範圍都包括銅鑼地區的六村。銅鑼地區一年之中在銅鑼天后宮舉行的恭祝祭典活動非常多，社區型的祭典活如下：叩許叩酬天神良福祭典、三官大帝聖誕、媽祖生、北港進香；個人的祭祀活動有安太歲及合家私福等。地位尊貴崇高的玉皇大帝祭典（天神良福）、受客家人崇敬的天、地、水三官大帝的祭典、媽祖北港進香，都在銅鑼天后宮舉行祭祀，可見銅鑼天后宮在銅鑼地區的地位居相當重要，祭典活動盛大銅鑼地區無其他廟宇能出其右。務農爲主的銅鑼地區最重視的是農作物，答謝農業生產豐收的叩酬天神良福祭典選在銅鑼天后宮舉行。由此可見，銅鑼天后宮是銅鑼地區信仰的神聖中心點，也是祈求農業生產豐饒及客家村落間互動的集合點。

銅鑼天后宮對銅鑼地區居民而言具有神聖的意義，是銅鑼鄉人的信仰象徵，是共同信仰的中心與認同的神明。銅鑼媽祖信仰的形成與地方發展歷史關係十分密切，信仰的組織型態即是地方村庄的構成形貌，由信仰組織型態可歸納銅鑼地區地緣群體的範圍。所以，筆者在苗栗地區就選定銅鑼天后宮爲田野調查工作的區域。

### 第三章 銅鑼天后宮

銅鑼天后宮創建於十九世紀中期，是銅鑼鄉居民的信仰中心，鄉人無論大小事都會祈求媽祖庇佑。天后宮主要的祭祀活動為媽祖赴北港進香以及天神良福祭典，而且配合這些祭典所建立的組織，也成為廟宇的實際組織運作力量。根據施振民的祭祀圈模式，歸納出媽祖信仰文化要素，證明了祭祀圈理論。然而天后宮有趣之處在於媽祖信仰不足以彰顯天后宮信仰的全幅面貌，以下各節便分別從創建沿革、祭典、組織及祭祀圈等要項，解析銅鑼天后宮的信仰全貌。

#### 第一節 銅鑼天后宮的創建



天后宮 一在銅鑼灣街，距城十二里。道光二十五年（1845）陳元亮等捐建；光緒七年，例貢生陳嘉樂倡捐重修。共一十二間。祀田兩處，年共收穀八十二石；陳嘉樂經理（沈茂蔭 1984: 191）。

根據《苗栗縣志》的記載，天后宮的創建是道光二十五年(1845)，自創建至今已有一百六十三年歷史。然而，根據銅鑼天后宮牆面上石碑的記載（圖 3- 1）及廟方提供的文獻資料指出：天后宮創建於同治 3 年夏月，由陳嘉樂（陳氏族譜立貴公派下十一世）擔任總理，李俊良、羅享富等兩人為副理，主神由北港朝天宮分火傳入。天后宮牆上石碑所記載的同治三年(1864)、光緒七年(1881)應為修建。天后宮的建立或修建皆是由具有地緣性組織性質的神明會互助合作所建立的，所以，反映出銅鑼灣庄除了拓墾事業建立的社經關係之外，還有媽祖會<sup>9</sup>建立的社會關係網絡。

<sup>9</sup> 苗栗縣寺廟文化研究資料表，編號 101147。北港進香活動至今仍在舉行。



氏族譜立貴公派下十四世)重修，其間獲得許多地方士紳商賈資助稻穀，其中陳坤榮本人捐助一萬四千七百斤，其它人士也以百斤以上的稻穀數目捐贈。蔣介石來臺的年代，新舊臺幣的比值是 4000：1，鄉民的生活不易，更何況要維持一間廟宇，實在不容易。目前銅鑼天后宮仍是以民間的力量來支持著。可見銅鑼媽祖信仰實際上是銅鑼地區客家人的生活的一部分，當地媽祖信仰歷久興盛不衰，在社會變遷急遽的現代，仍然是需要媽祖信仰的慰藉力量。

銅鑼天后宮牆上石碑記載同治年間陳嘉樂創建銅鑼天后宮，銅鑼天后宮的創建顯然與陳家有很大的淵源，不過，媽祖是否隨同陳家從大陸渡海來台的已不可考，只知陳家是自廣東陸豐來臺。

八世祖鼎威公於雍正十年，渡海來臺，歷貳佰柒拾年，繁衍裔孫散居各地。鼎威公育二子，立富公、立貴公，立富公派下公廳設苗栗縣公館鄉仁安村，立貴公派下公廳設苗栗縣銅鑼鄉竹森村。余接主任委員以來，於一九九一年率宗親返廣東省陸豐縣仔樓祭祖，隔年再返鄉祭祖並為五世祖拱丹公墳墓謝土，二〇〇一年並完成陳氏孝敬園（家塚）謝土，在此期間，感謝各宗親出錢出力，使房族內各種建設得以順利進行（陳立富公管理委員會 2003：7）。

八世祖鼎威公 36 歲時偕妻及弟鼎輝公於雍正十年農曆年初從廣東省汕尾，會同陳、李、劉、羅四人共同乘船渡台。從梧棲港（台中港）登陸，初在沙鹿創業。鼎威公生下立富、立貴兩人。立富派下及立隆公傳下之公廳設在苗栗縣公館鄉仁安村第八鄰一〇九號，立貴公派下公廳設苗栗縣銅鑼鄉竹森村第一鄰三號（陳立富公管理委員會 2003：8）。

雍正十年間陳氏家族即乘船渡海來台，陳氏家族遷臺之後，立貴公定居銅鑼鄉竹森村，立貴公派下裔孫陳嘉樂總理地方廟宇銅鑼天后宮，於同治 3 年夏

月修建。民國三十六年銅鑼天后宮改建，由陳氏家族子弟陳坤榮擔任總理同劉俊秀、副理羅春慶、余廷芳、吳傳紹等人，捐獻稻穀萬斤。陳家與銅鑼天后宮淵源頗深，陳嘉樂、陳坤榮曾擔任銅鑼天后宮總理，近十年來的銅鑼天后宮管理委員會主委也是由陳家子弟陳紹祿擔任。

## 第二節 銅鑼天后宮的組織

銅鑼天后宮的組織基本上分為三個系統：銅鑼天后宮管理委員會、祈福還福及北港進香。這三個組織各自系統化運作，管理委員會以銅鑼天后宮的行政廟務為主，廟裡平日的祭祀事宜、廟產的管理維護及香油金、安太歲等，重大的祭典活動則分別由祈福還福值年爐主福首及北港進香的值年爐主福首和工作人員策劃執行。所以說銅鑼天后宮除了管理委員會，另外還有兩組值年的爐主福首，此三大組織的運作關係整個天后宮的宗教祭祀活動(圖 3- 2)



圖 3- 2 銅鑼天后宮的組織

資料來源：田野調查

銅鑼天后宮廟務的經營管理以管理委員會為管理廟務行政工作的最高單位，受主管機關苗栗縣政府的監督，並由管理委員會為名代表參加中華民國道教會臺灣苗栗支會。信徒組成的管理委員會，定期召開管委會，管理委員會的成員以主任委員、委員及信徒組成，按照管理委員會的組織章程運作，負責總理廟務行政工作；加入銅鑼天后宮信徒的條件不受戶籍地的限制，是免入會費的，向道教會申請登記即可成為信徒，登記的信徒要誠心信仰媽祖，參與每次的祭典活動，並且定期參加每次的管委會會議。管理委員會由目前信徒六十三人中推選出委員，委員之中推選出熱心人士總理廟務（主任委員），近十年來，陳氏家族的子弟秉持先祖熱心公益精神，成為推選的當選人選。天后宮管理委員會四年改選一次，於信徒大會時改選委員並且推選管理委員會主任委員，委員們發揮專才協助處理協辦宮內行政事務與祭典活動，少數的管委會委員每年自動支援北港進香與祈福還福祭典的工作。銅鑼天后宮並無神明嘗，舉辦祭典活動以捐款為主要經費來源。報導人陳主任委員談到：管理媽祖廟著實不易，善款不足時，就將天后宮戲棚下房屋的租金拿來周轉，所幸每次都能順利將活動圓滿完成。

銅鑼媽祖前往北港進香是每年必定舉行的祭典活動，北港進香的工作人員與值年爐主福首事前籌劃前往北港進香的路線、經費、進香的工作分配及遶境活動。北港進香工作人員與值年爐主福首，是不同的兩組人員，分別負責不同的工作。北港回鑾的當天，值年爐主福首按照名冊擲筊選出來年的值年爐主福首。北進香組織是獨立的系統，運作整個北港進香活動。

銅鑼天后宮己丑年北港進香值年正副爐主與福首所居住的地方是銅鑼鄉的銅鑼村、福興村、朝陽村。可見值年爐主與福首並不是由銅鑼鄉各村落輪流擔任，而是幾個村落合起來一同擲筊選出，是合庄祭祀的方式（表 3-1）

表 3-1 銅鑼天后宮己丑年北港進香爐主福首名單

2008 歲次己丑年銅鑼天后宮 恭請天上聖母娘娘暨諸位尊神前往北港進香暨遶境各村			
正爐主：賴玉蘭（銅鑼村）		副爐主：謝捷鋒（福興村）	
福首	吳裕和（銅鑼村）	福首	劉宏華（朝陽村）
	賴森海（銅鑼村）		鍾榮輝（銅鑼村）
	蔡鳳嬌（朝陽村）		彭成玄（銅鑼村）
	蘇宜貞（銅鑼村）		羅仁甫（銅鑼村）
	徐富奎（銅鑼村）		顏錦奎（銅鑼村）
	邱雲毅（朝陽村）		謝其熾（銅鑼村）
	吳木松（銅鑼村）		曾明桂（銅鑼村）
	劉昌增（銅鑼村）		賴世楨（朝陽村）
	李慶恩（銅鑼村）		劉永青（朝陽村）
	彭郁文（銅鑼村）		張家靜（銅鑼村）
	盧俊貴（銅鑼村）		曾新善（朝陽村）
	吳復春（銅鑼村）		葉石龍（朝陽村）
	洪德勳（銅鑼村）		吳成昌（福興村）
	黃左松（銅鑼村）		古清山（朝陽村）
	吳紹榮（福興村）		曾錦福（銅鑼村）
	邱新達（福興村）		陳 祈（銅鑼村）
周秋雄（朝陽村）	劉麗卿（朝陽村）		
陳瑞龍（福興村）	邱天章（銅鑼村）		

資料來源：田野調查

祈福還福值年的爐主福首是在年底叩酬天神良福祭典時擲筊選出的，銅鑼天后宮從年頭到年尾的祭典不斷，由祈福還福值年的爐主福首負責舉辦的祭典儀式：春節期間的恭祝玉皇大帝聖誕、叩許天神良福祈福、上元一品賜福天官聖誕、中元二品赦罪地官聖誕、下元三品解厄水官聖誕、叩酬天神良福還福作收冬戲。以上祭祀活動都是由祈福還福值年爐主福首策劃執行。北港進香活動的值年爐主福首與天神良福的值年爐主福首幾乎是不相同的<sup>10</sup>。

<sup>10</sup> 擲筊連續聖杯的次數決定誰能當選值年爐主福首，兩組值年爐主福首人選有重複的可能性。

丁亥年祈福還福值年正副爐主與福首所居住的地方是銅鑼鄉的銅鑼村、福興村、朝陽村、竹森村四個村落。值年爐主與福首並不是由銅鑼鄉各村落輪流擔任，而是幾個村落合起來一同擲筊選出，是合庄祭祀的方式(表 3-2 表 3-2)。

表 3-2 銅鑼天后宮丁亥年祈福還福爐主福首名單

2008 歲次丁亥年銅鑼天后宮			
叩許、叩酬天神良福及恭祝玉皇大帝、三官大帝聖誕祝壽日期及值年福首名單，屆時請誠心齋戒提早到宮準備各項工作。			
農曆正月初九日（八日夜）恭祝玉皇大帝聖誕			
農曆正月十四日（十三夜）恭祝上元一品賜福天官聖誕			
農曆七月十四日（十三夜）恭祝中元二品赦罪地官聖誕			
農曆十月十四日（十三夜）恭祝下元三品解厄水官聖誕			
叩許：天神良福農曆正月二十六日（即二十五夜）			
叩酬：天神良福農曆十一月十九日（即十八夜）			
正爐主	徐榮發（銅鑼村）	副爐主	朱啟棠（朝陽村）
福首	吳煜均（銅鑼村）	福首	謝其北（銅鑼村）
	鍾慶榮（銅鑼村）		吳進忠（銅鑼村）
	陳正欽（銅鑼村）		賴福浪（銅鑼村）
	邱顯耀（銅鑼村）		湯登旺（銅鑼村）
	邱烈勳（銅鑼村）		葉森鴻（銅鑼村）
	劉永琳（銅鑼村）		賴瑞美（朝陽村）
	蕭蘭嬌（福興村）		謝發坤（朝陽村）
	楊永金（銅鑼村）		孫蘭英（福興村）
	陳運金（朝陽村）		劉新溪（朝陽村）
	曾子任（朝陽村）		李永萬（竹森村）
	蘇成珍（朝陽村）		李紅華（竹森村）

資料來源：田野調查

清代的廟產的經營以信眾樂捐稻穀的斤兩計算，現在的管理委員會是以祭祀活動按戶口題錢、信眾自由樂捐香油錢為主要經費來源，不足的部分由出租銅鑼天后宮戲棚下土地的租金維持。至於歷年的進香活動及祈福還福祀典的經費，分別由進香組織及祈福還福組織各自籌辦，爐主向各界募款，福首按照戶

口挨家挨戶拜訪題錢<sup>11</sup>，將題錢的居民註明在名冊上，這兩組值年爐主福首分別由題錢的名單中擲筊選出來年的正爐主、副爐主及福首，銅鑼天后宮以祭典活動分配各組織負責的工作，共同運作銅鑼天后宮。

按照銅鑼天后宮的祭祀組織來看，銅鑼天后宮一年之中有兩次選爐主福首的機會，第一組爐主福首負責北港進香與遶境活動，媽祖從北港回鑾的當天擲筊選出。第二組爐主福首是年底叩酬天神良福祭典擲筊選出的，負責祈福還福與天官、地官、水的祭典活動。銅鑼天后宮正殿右側的牆上公告著兩個該年值年爐主與福首的紅榜名單，明白的表示銅鑼天后宮重大的祀典是以這兩大組織系統化運作著（圖 3-3）。



圖 3-3 銅鑼天后宮值年爐主告示

資料來源：田野調查

<sup>11</sup> 題錢就是向銅鑼天后宮祭祀範圍內的住民收錢，祭祀範圍內的居民有按份平均分擔的義務，就是收丁口錢，銅鑼地區通稱「題錢」。不過題錢是不能強迫的，名義上是按份分擔，祭祀範圍內也有人無意願出錢或者只出錢但是無意願參加選爐主福首的擲筊。

### 第三節 祭祀活動

#### 一、 天神良福：

銅鑼天后宮的天神良福祭典在每年的年頭及年尾各舉行一次祭典。年頭是叩許天神良福，年尾是叩酬天神良福祭典，年尾叩酬的天神良福是銅鑼地區一年一度的盛大儀式祭典，祭典結束之後在媽祖廟的戲棚下演收冬戲，銅鑼老街攤販聚集延伸到銅鑼村的中正路上，喧鬧打破村落的寧靜。不管是叩許或扣酬天神良福祭典，儀式都是在銅鑼天后宮廟門外的廟埕舉行，祭祀的主神是玉皇大帝，也就是天神。

#### 二、 北港進香：

銅鑼媽祖是由北港朝天宮媽祖廟分火至銅鑼灣庄，每年固定前往北港朝天宮進香。大約每年的過完年後向媽祖擲筊求得聖諭指示下北港的日期，擲聖筊的結果通常是農曆二月或三月份的周六或周日，一天內來回銅鑼與北港。前往北港進香前一天，邀請附近六村的神明(24位神明)來銅鑼天后宮，信徒準備牲禮祭拜。前往北港的當天一早媽祖在銅鑼天后宮內過爐後就準備起駕前往北港。媽祖回鑾後的第二天按照慣例遶境銅鑼地區。

#### 三、 三官祭典

三官大帝民間稱為「三界公」，即天官、地官、水官。上元賜福天官一品紫微大帝，中元赦罪地官二品清虛大帝和下元解厄水官三品洞陰大帝，三官大帝的聖誕：天官為上元節，農曆正月十五日；地官為中元節，農曆七月十五日；水官為下元節，農曆十月十五日。銅鑼天后宮的三官祭典時間如上述，通常會在十四日的傍晚開始誦經，爐主福首在廟裡跟著誦經師父一同參拜，經過兩回合的誦經之後，大約

就接近子時，子時是極為關鍵的時刻：交接第二天的三官誕辰。子時誦經聲停止，鐘鼓聲齊鳴，由誦經師帶領大家拿著法器圍繞廟內緩步行走一圈之後走出廟門，圍在廣場前將冥紙放在一個巨大的圓型容器上焚燒，三官的祭典活動樸實而隆重。

#### 四、媽祖生

每年的農曆 3 月 23 日迎媽祖，這天是媽祖的誕辰。為什麼是選這一天當作媽祖的誕辰，由來已經不可考據。這一天，銅鑼的媽祖廟的供桌上擺滿信徒供奉的祭品，前來廟裡上香的人非常多、廟前的戲棚演戲慶祝。

#### 五、合家私福：

信徒求得一家平安的儀式活動就稱為「私福」，銅鑼天后宮統一為參加私福的信徒舉行儀式。事前的準備工作由信徒自願前來幫忙，通常需要一整天的時間來準備。大約捐獻一百元以上的金額，就可以在私福的簿冊上提名，祈求一家的福運，祈福的時間約在每年農曆十一至十二月左右。

#### 六、安太歲：

「太歲」既不是神也不是煞，只不過是一個名稱而已，究竟如何能引來禍福呢？根據道教的記載，太歲是由六十甲子裡每一年由一位「太歲星君」輪值當班，負責集合、分配當年的天兵、神將供神佛差遣，其本身無法力或神格可言，更無權決定人類的吉凶禍福。

每年農曆十二月廿四日送神後到元宵節前，是安太歲活動的高峰期。信仰的影響力相當大，農業社會敬天地而畏鬼神，按照流年犯太歲的信眾會前往銅鑼天后宮安太歲，銅鑼天后宮是地方廟宇是銅鑼

地區民間的信仰中心，天后宮的正殿旁設立了大型的「太歲星君」牌位，統一替信眾安太歲和送太歲，將每位需要安太歲的信眾名字逐條寫在兩側，由信眾隨意捐獻，將犯太歲者的姓名地址款項逐一登記在安太歲簿子上。太歲星君牌位兩旁寫上了該年安太歲的名單，以戊子年為例，安太歲的名單大約 400 人，由安太歲的簿子登記的住址來看，登記犯太歲者大部分為銅鑼鄉當地居民，也有居住地遠及臺灣北部宜蘭和南部屏東平原地區的，這些居住地較遠地的信眾原本是與銅鑼有地緣關係，後來遷居他鄉的。

### 七、認養子(女)

不論是算命、神意、或是人意要求拜契當義子(女)，民間都視為是一種福份，在銅鑼地區有許多給銅鑼媽祖做契子的例子，據說媽祖的契子(女)時時刻刻都感受到媽祖的關愛，好像自己家中的長輩一樣!嬰兒要給銅鑼媽祖做契子的話，要先準備一件嬰兒裝，念完疏文後向媽祖擲筊，擲連續三聖筊就算是允諾，再把嬰兒裝給換上，將金紙燒化即可。

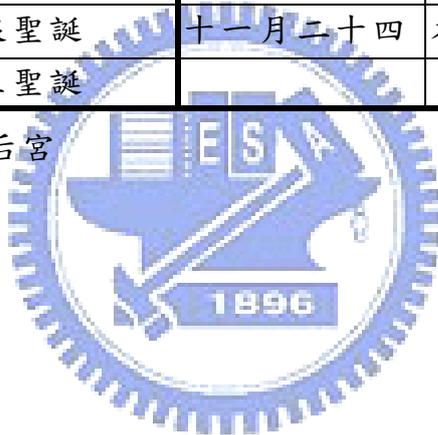
### 八、其他：

銅鑼天后宮恭祝聖誕祭祀活動由管理委員會負責，依照祭祀活動時間分區段祭祀，大約四個神明一同舉行祭祀（表 3- 3）。

表 3-3 銅鑼天后宮恭祝聖誕日期

正月初八	五殿閻羅天子聖誕	四月初一	八殿都市明王聖誕
正月初九	玉皇大帝聖誕	四月初八	九殿平等明王聖誕
正月十五	上元一品賜福天官聖誕	四月十七	十殿轉輪明王聖誕
二月初一	一殿泰廣明王聖誕	六月二十五	三山二王爺聖誕
二月初二	福德正神壽誕	七月初八	城隍尊神聖誕
二月初八	三殿宋帝明王聖誕	七月十五	中元二品赦罪地官聖誕
二月十八	四殿五官明王聖誕	九月初九	酆都大帝聖誕
二月二十五	三山大王爺聖誕	九月十三	孟婆娘聖誕
三月初一	二殿楚江明王聖誕	十月十五	下元三品解厄水官聖誕
三月初八	六殿卞城明王聖誕	十月二十五	三山三王爺聖誕
三月二十	註生娘娘聖誕	十一月初六	祝壽會圓滿日
三月二十三	天上聖母娘娘聖誕	十一月二十四	本宮聖神登位紀念日
三月二十七	七殿泰山明王聖誕		

資料來源：銅鑼天后宮



#### 第四節 祭祀圈

學者施振民根據濁大計畫的研究資料，提出祭祀圈的概念，施振民強調主祭神之外，也重視到祭祀活動與組織在祭祀圈的重要性，將祭祀圈界定為主祭神是經線，宗教活動為緯線，建立在地域組織上的模式(

圖 3- 4)，透過此模式的主神與祭祀範圍內其他神祇的從屬關係來分析聚落組織的階層性。施振民的研究已經突破前人把祭祀圈當成一個範圍現象的研究<sup>12</sup>，他將祭祀圈提升為一個運行模式來處理，從此祭祀圈的概念就廣泛的被運用在台灣社會的祭祀活動。

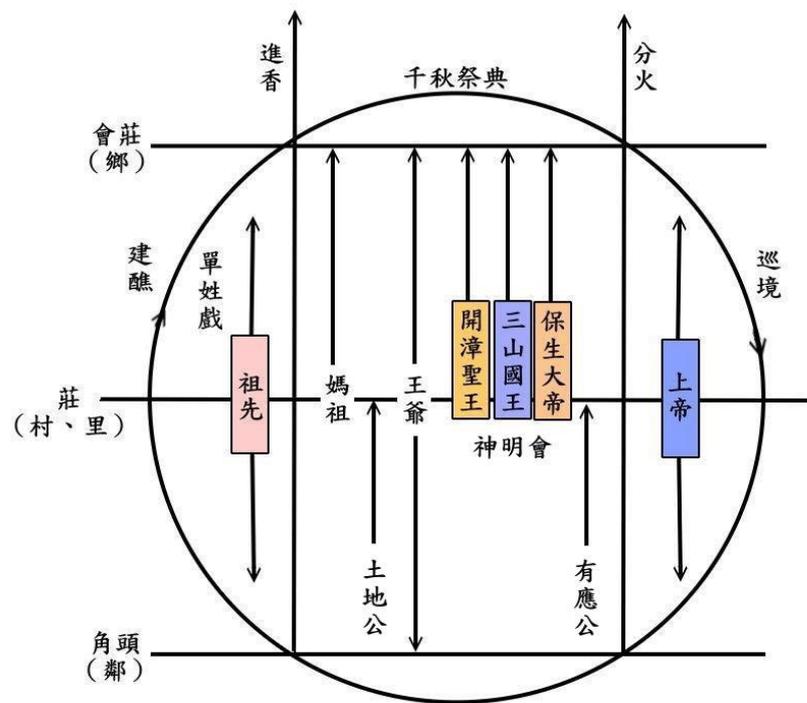


圖 3- 4 祭祀圈與聚落發展模式

資料來源:重繪自施振民<祭祀圈與社會組織－彰化平原聚落發展模式

<sup>12</sup>祭祀圈是指以某一主祭神為中心，信徒們共同舉行祭祀所屬的地域範圍(岡田謙 1938)。

許嘉明研究彰化平原地域組織，指出不同人群的結合方式都是供奉一尊鄉土神明，或是集資為共同崇奉的主神建廟，透過共同舉行祭典儀式、活動，作為關係維繫或人群團結的管道，因此以共同崇奉的鄉土神為中心，以此中心形成的社會群體的地域範圍，就是祭祀圈。祭祀圈範圍地域內的信徒共同舉行祭祀，信徒成員以主祭神明名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限。也就是說，祭祀圈的範圍不能單從出錢有份來劃定，因為台灣寺廟是歡迎自由捐獻的，對於地域共同崇奉的主神有關的經費有按份平均分擔義務與責任的居民，其所構成的範圍為祭祀圈。

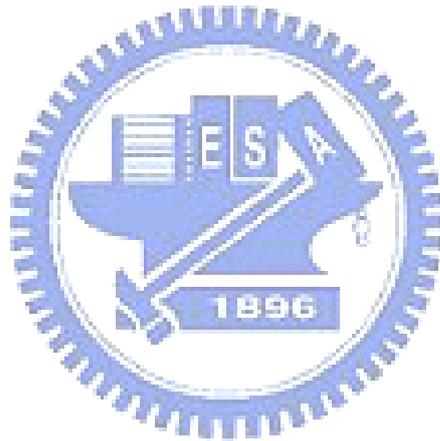
林美容提出信仰圈的概念，所謂的信仰圈是以某神明和其分身之信仰中心，區域性信徒所形成的志願性宗教組織，一般來說是通常是超越社區的範圍。明確的界定信仰圈，以信徒組織與活動來看信仰圈的可能指標如下：區域性的信徒組織－神明會，神明會與廟宇有關但獨立於廟宇管理組織；有分香子廟與母廟維持儀式上的關係；群體性的請神與迎神活動。

銅鑼地區的天后宮主祭神媽祖的祭祀活動與組織在銅鑼六村範圍內居於首要的地位，銅鑼的地域組織符合濁大計劃的祭祀圈模式，透過此模式瞭解銅鑼媽祖與祭祀範圍內其他神祇的從屬關係，分析銅鑼地區聚落組織的階層性，證明祭祀圈與聚落的發展模式的關係。關於林美容提出的信仰圈概念，銅鑼媽祖並不能完全符合信仰圈的指標。

銅鑼六村人群的結合方式是供奉銅鑼媽祖，集資為共同崇奉的媽祖建廟，每年共同舉行祭典儀式、活動。銅鑼天后宮每年回北港朝天宮進香與秋收之後的歲末叩酬天神良福，兩個祭典都是盛大的合庄祭祀活動。六村的神明（24位神明）都被邀請到福興村銅鑼天后宮參加重要的北港進香活動與天神良福祭典，各村的神民虔誠備辦牲禮，群集廟中祭拜祈福，為銅鑼地方最盛大的祭祀活動。這些儀式活動是維繫人群團結的管道，由北港進香及天神良福祭祀活動可歸納出銅鑼天后宮的勢力範圍，以媽祖信仰為中心形成的社會群體的地域範

圍，就是銅鑼天后宮的祭祀圈。銅鑼天后宮的祭祀圈地域範圍廣及六村(福興村、朝陽村、銅鑼村、竹森村、九湖村、樟樹村)，根據筆者的田野調查，六村是採合庄祭祀，其中又以福興村、朝陽村、銅鑼村為主要區域<sup>13</sup>。媽祖北港進香回鑾後，第二天按慣例舉行遶境，六村的神明（24位神明）與媽祖共同參與遶境活動，遶境的範圍就是六村（或者遶境三村）<sup>14</sup>也就是銅鑼天后宮祭祀圈範圍。

公廟向來就被視為地方社會結構的礎石，本章從銅鑼天后宮的祭祀組織與儀式，到祭祀圈的探討，也支持這一論點；而且依本文之推論，這一信仰早在十九世紀便已形成。然而，吾人如仔細觀察銅鑼天后宮的組織及儀式，將會發現這一礎石不僅僅是天后信仰本身而已，更包含天神良福。因此，下文便分別以第四章媽祖進香遶境與第五章天神良福兩種祭典，解讀銅鑼天后宮媽祖信仰的特性。



---

<sup>13</sup> 銅鑼地區的六村分為內三村與外三村。

內三村是福興村、銅鑼村、朝陽村。內三村題錢（收丁口錢）由福首負責。

外三村是竹森村、九湖村、樟樹村。外三村題錢（收丁口錢）委託村長負責。

<sup>14</sup> 民國九十七年（戊子年）的北港進香活動未委託外三村的村長題錢，因此，北港進香遶境活動，只有遶內三村。

## 第四章 香火與儀式

清代乾隆時期渡臺拓墾的客家先民，面對的是生活上的溫飽與環境的不安定，神明的信仰是一股重要的支持力量。透過早晚的燒香捻香祈求，信徒與媽祖間獲得溝通，香火是媽祖靈力的象徵，信徒爲了要求得更旺的香火，於是衍生出分香的種種儀式，藉由香火達到一種人與神的靈感交融，以香火來感應媽祖的靈力，因此，媽祖進香的儀式活動每年週期性進行從不間斷。

在台灣社會進香活動是一種很普遍的現象，媽祖信仰不分區域及廟宇規模，其進香活動都是最盛大也最有內容的，最典型的就各地廟宇前往北港朝天宮進香。苗栗銅鑼客家地區的客家人信奉媽祖，銅鑼天后宮自清代道光年間即建廟，進香的活動是由何時開始已無從考據，銅鑼天后宮依照慣例每年前往北港朝天宮進香，銅鑼媽祖南下北港進香是銅鑼地區盛大的祭祀活動。事前的規劃與經費的籌措動員龐大的人力物力，出發前祭祀圈內的神明都被邀請來銅鑼天后宮，媽祖回鑾時遶境銅鑼地區，居民沿街捻香擺桌祭祀，媽祖信仰對銅鑼地區信徒的影響力由此可見。苗栗地區除了銅鑼之外也有其他的媽祖廟，閩南族群對於江海女神媽祖的信仰非常熱衷，筆者參與白沙屯媽祖進香活動並記錄其儀式，作爲和客家地區的比較。徒步前往北港進香是白沙屯媽祖最大的特點，和銅鑼比較起來，一樣是去北港朝天宮取得香火增加媽祖靈力，其中的內涵和過程具有普同的現象與大異其趣之處，兩地的媽祖信仰結構展現出不同的地方文化。筆者根據田野工作、訪談及文獻資料作比較分析，以深化研究媽祖信仰的特質。

### 第一節 銅鑼天后宮北港進香

關於銅鑼媽祖清代及日治時期參與進香的歷史淵源及演變的過程，缺少文

獻的記載，很難有較確實的依據。筆者訪談媽祖北港進香資深耆老，談到對進香的最早記憶是在日治時期搭乘火車前往北港進香，聽聞其父執輩的人說，更早之前是徒步去北港朝天宮進香的，而報導人童年時期是跟隨祖父與父親坐火車到北港朝天宮及彰化進香，後來就沒有再去彰化。現在的交通比以前方便，媽祖神轎有信徒提供的神轎卡車，信眾們是乘坐遊覽車前往北港朝天宮進香。臺灣政府解除戒嚴令開放返鄉探親（1987）之後的第16年（民國92年），張雲漢等人開始籌畫銅鑼媽祖前往大陸福建湄洲嶼進香，連續三年都誠心前往大陸湄洲進香，後來因為經費不足及年邁身體不適的原因，就停止前往湄洲。

每年的農曆三月爐主向媽祖擲筊求得聖諭指示下北港的日期，擲聖筊的日期通常是周六與周日。銅鑼媽祖是由北港朝天宮媽祖廟分火至銅鑼灣庄，幾乎每個報導人都指出銅鑼媽祖是自北港分火的地位很高，屬於第三順位。銅鑼媽祖入朝天宮大殿時，朝天宮將銅鑼媽祖神像別上的紅紙寫著內尊3，安座的位置是在大殿前方玻璃櫃內位階較高的位置，並非擺放在朝天宮大殿前方位階較低的神桌上，可知銅鑼媽祖在朝天宮的地位。

北港進香活動所需要的經費來源由爐主募捐、福首按戶題錢<sup>15</sup>及信眾樂捐，經驗豐富的工作人員每年都義務前來協助，完成北港進香。北港進香的爐主福首們，在下北港之前辛苦奔走至各家戶去募款和題錢，爐主負責募款，福首按照村落鄰里先劃分負責題錢的區域，挨家挨戶去題錢，將題錢的姓名、地址及金額繕寫在一本「緣簿」<sup>16</sup>上面(圖 4-1)。銅鑼工業區廠家及公司行號的捐款、銅鑼鄉所屬的區域立委向縣政府爭取的經費、各村村長的捐款、其他廟宇的捐款及爐主福首自己本身的捐款，並不是登記在緣簿上面，而是登記在另外的捐款名單上。爐主、福首、村長及北港進香工作人員捐獻的炮竹、飲料、電子花車、制服等物品，繕寫在紅紙上公告在天后宮內的牆上。報導人表示戊子年大環境經濟不景氣，爐主福首只有在內三村募款、題錢，因此北港進香遶境活動

<sup>15</sup> 收丁口錢在銅鑼地區通稱「題錢」。

<sup>16</sup> 緣簿就是樂捐芳名簿。依照該年福首負責募款的區域，按照順序將緣簿編上號碼。





北港進香儀式中  
被邀請的二十四位神明木牌香爐

圖 4-2 媽祖神位前安座的二十四位神明木牌香爐

資料來源：賴惠敏/拍攝

出發前一天，管理 櫃內媽祖神位，許多信眾準備牲禮在中庭祭祀。神轎已經擺在天后宮的廟埕上，神轎組組長指揮轎班成員練習抬轎的步伐，七星步是最常見的步伐，還有進廟之前的八神步，這兩種步伐是神轎組轎班成員主要練習的步伐。銅鑼天后宮內左右兩側巨型的千里眼、順風耳會由神將工作人員安置在廟門兩側，準備第二天恭送媽祖。管理委員會的委員將銅鑼天后宮進香香爐放進香擔內，龍虎旗、神明牌、扇子及涼傘都備妥在中庭的兩側，準備第二天前往北港。

根據筆者的觀察，每位工作人員對銅鑼媽祖北港進香懷抱著歡喜及期待，對於北港進香的經驗豐富，過程中不曾抱怨勞累或煩心，反而是充滿著活力。常聽到他們表示：下北港的前一天晚上會特別興奮睡不著，為神明奉獻自己的一份力量都是主動參與的，多年參與媽祖進香活動，就只是誠心為媽祖服務而已，沒有其他的希求，參加媽祖進香活動之後，做起任何事情就是很順利。

工作人員的居住地以銅鑼村、福興村為主，只有兩位居住在苑裡鎮，兩位是因為經濟因素由銅鑼村遷居到苑裡鎮，不過經常回來銅鑼，每年義務協助銅鑼媽祖北港進香。丁亥年的值年爐主居住地在竹森村與福興村，北港進香活動的範圍大致還是在銅鑼天后宮祭祀圈的範圍內(

表 4-1)。

表 4-1 銅鑼天后宮北港進香及遶境工作人員

2007 歲次丁亥年三月十二、十三日銅鑼天后宮北港進香及遶境工作人員					
職銜	姓名	居住地	給薪	職掌	參加原因
正爐主	徐森雄	竹森村	×	主持會議、儀式	擲聖杯選出
副爐主	劉樹生	福興村	×	主持會議、儀式	擲聖杯選出
總理會計	劉士標	銅鑼村	×	經費支出	媽祖信仰至為誠心
文書	陳清雲	銅鑼村	×	神明表章內容、樂捐名單	30 多年前選中福首就誠心為媽祖服務
總領隊	黃芳椿	銅鑼村	×	銅鑼鄉長	地方首長為地方服務至誠信仰媽祖
首席顧問	杜文卿		×	立法委員	誠心為銅鑼天后宮服務
總指揮	張雲漢	銅鑼村	×	總管各項事務	家族信仰傳承，為媽祖服務 20~30 年
副總指揮	張家海	福興村	×	總管各項事務	信仰媽祖十多年，參與地方盛事
前導車	羅永財	銅鑼村	×	為進香及遶境車輛開道	誠心提供吉普車為媽祖服務
總策劃	邱源木	銅鑼村	×	安排行進路線與爐主協商	家族信仰傳承，為媽祖服務 20~30 年
車輛組	鍾松秀	銅鑼村	×	載運進香活動所需的物資	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
大鼓組	賴福浪	銅鑼村	×	召集地方自願人士隨行擊鼓	爐主邀集為媽祖服務
陣頭組	賴煥星	銅鑼村	×	召集地方陣頭	爐主邀集為媽祖服務
神轎組	劉基霖	銅鑼村	×	扛轎護駕	指揮扛轎工作 16 年誠心信仰媽祖
	張其鈞	銅鑼村	×	扛轎護駕	誠心為媽祖服務
	賴守信	福興村	×	扛轎護駕	家族信仰傳承，誠心為媽祖服務
	羅昌海	銅鑼村	×	扛轎護駕	誠心為媽祖服務
指揮組	黃文世	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	參與地方盛事，誠心為媽祖服務
	彭榮華	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖十多年，誠心服務
	鍾志宏	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
	蕭文明	苑裡鎮	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖十多年，參與地方盛事
	賴光桂	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	親戚信仰媽祖，誠心為媽祖服務
	姚明春	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
	曾義忠	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
	林永國	銅鑼村	×	街頭指揮車輛及信徒前進方向	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
交通組	鍾榮輝	銅鑼村	×	義警	參與地方盛事，誠心為媽祖服務
茶水組	徐國財	銅鑼村	×	載運遶境茶水	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
香客組	賴映妹	銅鑼村	×	隨香香客報名、人數統計	參與地方盛事，誠心為媽祖服務
神將組長	邱大清	銅鑼村	×	千里眼、順風耳神將遶境	參與地方盛事，誠心為媽祖服務
採購	邱文雄	銅鑼村	×	採買	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務
景緻組	吳建樟	銅鑼村	×	聯絡其它廟宇的迎駕事項	信仰媽祖多年，誠心為媽祖服務



筆者跟隨銅鑼媽祖前往北港進香，參與進香的旅途，觀察銅鑼天后宮北港進香過程如下：

（一）清晨五點半，天后宮聚集許多人，大家到廟裡來幫忙，祭祀儀式一開始，爐主頭家與誦經師父焚香誦經上表章，媽祖信眾雙手合掌在一旁等候，虔誠而莊嚴。頭家誦經儀式進入尾聲時，廟內鐘鼓齊鳴，兩旁的旗牌與吹班聲將儀式帶到最高點，廟內大殿前神櫃內的千里眼與順風耳及中座的大媽按順序傳遞過媽祖神位香爐，再經過中庭的天公爐，神轎組人員將媽祖安座在神轎上，準備恭送媽祖出廟門起轎離開。

（二）「起駕」：清晨六點準時起駕，由神轎組的轎班負責抬神轎從正門起駕出發，擺開陣式後，一時鞭炮聲四起，信眾們恭送媽祖出廟門。此時廟埕上的陣頭大花鼓早已開始熱鬧，頭旗在最前方，接著是吹奏的樂隊，神轎由神轎組的轎班在廟埕前面展演行轎，以規律節奏的七星步沿街走向神轎車，將香擔和媽祖神轎安放在神轎卡車上。

（三）往北港的一路上大家互相聯絡，約定好沿途等待的據點，以集結一行人。北港朝天宮金聲順在停車場的路口迎接銅鑼媽祖聖駕，一路上樂音及鞭炮聲隨著媽祖神轎，順著既定的路線前往朝天宮正殿。為什麼會有北港金聲順在路口迎接，一般的說法是：帶路指引進入朝天宮。

（四）「落馬」：北港朝天宮是銅鑼媽祖進香的目的地，也是進香的唯一目標。一聲巨大的炮竹聲後，轎班在朝天宮前行轎準備落馬，落馬之前在朝天宮前媽祖神轎會以八神步展演一番。朝天宮接待全國各地的媽祖，每一尊媽祖落馬皆用廣播以示歡迎，落馬之後鐘鼓齊鳴立即款待入廟。

（五）「過爐」：落馬之後，眾人將媽祖神像由朝天宮正門傳遞送入廟內，越過中庭的香爐後，傳遞到正殿前方，廟方人員為媽祖及千里眼順風耳披掛上紅布帶，編上號碼後，送入正殿上方的玻璃櫃內，全省各地的媽祖齊聚一堂，筆者並觀察到並非每尊媽祖都能安置玻璃櫃內，有些地方的媽祖神像是安置在正殿前方的桌上。根據朝天宮的工作人員表示，媽祖安置的位置是有位階關係

存在的，越接近核心的媽祖與朝天宮關係越好地位越高。媽祖安置好之後，工作人員將香擔擺放在正殿後方的等待區內休息，信徒各自四處逛逛，等待分火過爐的吉時。

（六）「分火」：在銅鑼媽祖分火儀式開始之前，筆者順便觀察其他地方媽祖的分火儀式，一般脫離不了燒金紙、上表火化、割火，有些地方的媽祖省略或簡化分火儀式，甚至是燒金紙、上表火化、割火，全都沒有，只是當場跳起仙女舞即告結束，或是以乩童附身主導分火儀式。

銅鑼媽祖的分火儀式準時舉行，分火儀式過程完整而莊嚴。儀式準時開始，由蓮師<sup>17</sup>、正、副爐主及信徒一同上表章，讀完的表章由蓮師火化在朝天宮的萬年香火爐內，誦經文祝禱並焚燒金紙，將香火舀起分至銅鑼媽祖的香爐內，香爐放回香擔內，在分火完成之後，工作人員將媽祖神像從玻璃櫃內移出過萬年香爐，傳遞過正殿，順序過香爐後由正門而出。銅鑼天后宮的香爐安置在香擔內後，隨即貼上畫有符咒的封條，濃煙不斷從木製香擔的縫隙內冒出來。轎班將媽祖及千里眼與順風耳神像安座在神轎上後，朝天宮正殿前炮竹聲巨響價天，由前方神牌及龍虎旗帶隊離開北港。

（七）銅鑼媽祖神轎每年從北港回程的路上，必定經過新港奉天宮，但是媽祖神轎並未進入奉天宮，全體人員在新港奉天宮廟前的牌樓下停駐休息。報導人指出：早年銅鑼媽祖曾進入新港奉天宮進香，因為停車常被開罰單的緣故，多年來就只有在外面停駐休息，不進入新港奉天宮。

（八）「回駕落馬」：信徒及工作人員此時心較輕鬆，與去程的緊張感明顯分野。神轎車接近銅鑼鄉時，老遠就可以看見八家將的陣頭在高架橋下等著迎接媽祖，媽祖神轎在銅鑼村與樟樹村交界的高架橋下落馬，工業區（銅鑼村）入口聚集祭祀媽祖的人潮，擺了大約 10 桌的牲禮祭品，一行陣頭及神轎工作人員沿街展演徒步走到銅鑼火車站，沿路信徒虔誠參拜，火車站聚集祭拜的人潮，

---

<sup>17</sup> 蓮師是北港朝天宮誦經主持分火儀式的人，值年爐主付費用給朝天宮及蓮師。

擺桌祭祀的牲禮祭品豐富。最後回到福興村的天后宮內，依照落馬的程序，從大門進去，越過天公爐及主神位的香爐，慎重的將媽祖神像傳回神座上，把從朝天宮取回來的香火合火至銅鑼天后宮大殿的媽祖神位香爐中。

(九) 約莫晚上六點鐘，晚飯過後的福首集結在銅鑼天后宮，等待擲筊選出新任的正、副爐主與福首。福首們按照自己負責的緣簿名單擲筊，獲得連續聖筊次數最多的人當選正爐主，按照次數多寡，依序是副爐主及福首。

(十)「遶境」：丁亥年自朝天宮回來後的第二天，媽祖按照慣例遶境，今年遶境六村，六村包括銅鑼村、福興村、朝陽村、竹森村、九湖村、樟樹村，遶境的目的是保佑合境平安。不過，並不是每次都遶境六村，有些年是遶境三村(戊子年遶境三村銅鑼村、福興村、朝陽村)，大環境的經濟狀況與爐主福首募款、緣簿題錢的區域直接決定媽祖遶境三村或六村。銅鑼村、福興村、朝陽村是每年一定會遶境的區域。

清晨六點，正、副爐主、福首與誦經師父在銅鑼天后宮的正殿舉行儀式，念一些經文之後，媽祖過爐上神轎，二十四位神明同樣過爐請上第二座神轎，巨型的千里眼與順風耳神將隨駕遶境，陣頭與大鼓隊在最前方，路線以六村為主要遶境範圍，從銅鑼天后宮出發經過銅鑼村的西田洋直圳，經過九湖口往明新堂永樂路方向(銅鑼村)，由雙峰路北上至新興路變電所，左轉入光麗新城之後從自強路工業區口(銅鑼村)左轉南下圓印，經過文峰國小(樟樹村)，到達至倫宮(樟樹村)，經過大圳及吳屋周屋伙房，由雙峰路南下慈惠堂，繼續北上至三義高架橋回頭(樟樹村長潭坑)，由番仔寮坑口往大興善寺(九湖村)，經過出水坑、旱坑，抵達九湖天寶寺午餐，午餐後前往九湖武聖廟(又稱修德堂)，由山邊小路前往法尊堂(竹森村)，繼續前往五穀宮及鍾屋三座厝(竹森村)，由大同路轉往銅鑼火車站(銅鑼村)，由銅鑼火車站出發經由永樂路北上銅鑼武聖廟(銅鑼村)，前往文化街至朝東電台，右轉入新興路及永樂路(銅鑼村)，南下由九湖口開始步行整條中正路，一直到銅鑼高架橋下，在中華街左轉中山路底南下五福廟，經過復興路回到銅鑼天后宮安座，完成六村的遶境(圖 4-3)。

銅鑼媽祖完成遶境之後，接著就要祭聖<sup>18</sup>在媽祖神位前舉行，媽祖神位前的神桌上安座二十四位神明木牌香爐。祭聖儀典的表章疏文書寫新任爐主福首的名字及恭祝國泰民安的語句，祭品有豬、羊及雞鴨等五牲，行三獻吉禮完成之後，接著是爐主與福首交接，在祭聖儀典中北港進香的新舊正、副爐主與福首進行交接，前任的福首爐主將五秀(糖塔)交給新任的頭家爐主即完成交接。



---

<sup>18</sup> 銅鑼天后宮叩酬天神良福的祭典也包括祭聖儀式。



頂神轎，上面乘坐的是二十四位神明的圓型香爐，二十四位祭祀圈範圍內的神明與銅鑼媽祖一同遶境遊庄，最後是香亭，是一個古色古香的亭子，它的功能是給沿路參拜的信徒插香用的。除了爐主、福首與工作人員之外，全程參與隨香的大部分是婦女，她們隨香的目的不約而同，都是為了淨化心靈並祈求社會的安定。銅鑼媽祖遶境是銅鑼地方的宗教盛事，沿街的信徒拈香在路邊參拜，除了參拜之外，也可見到攔轎求媽祖賜神恩，為了治病鑽轎腳的場景<sup>19</sup>。



乘坐轎子與銅鑼媽祖共同遶境的  
二十四位神明木牌香爐

圖 4-4 與銅鑼媽祖共同遶境的二十四位神明木牌香爐

資料來源：賴惠敏/拍攝

銅鑼鄉轄區內有十村，其中銅鑼村、福興村、朝陽村為行政中心及經濟活動集中的區域，也是銅鑼天后宮信仰組織的重心。銅鑼媽祖進香活動遶境六村停駕的廟宇：明新堂、至倫宮、天寶寺、九湖武聖廟、樹泉寺法尊堂、廣德宮、銅鑼武聖廟、五福廟，這些廟宇包含在二十四位神明中（表 4-2），顯示銅鑼天后宮與祭祀圈內的神明關係密切，結合六村的地域組織能力高，可知銅鑼天后宮在祭祀圈內的崇高地位。銅鑼鄉其餘四村（興隆村、新隆村、盛隆村、中平

<sup>19</sup> 以上銅鑼媽祖北港進香及遶境的田野資料以丁亥年（2007）為主。

村) 從未被劃分為遶境範圍。媽祖信仰的形成在清代就已經存在，其區域之所以如此劃分的原因與當年移民來臺拓墾區域的劃分有直接的關聯，在清代雞隆溪流域的六個村落或稱五庄<sup>20</sup>，基於厲害得失互相連結，當地的村落社會直接走向區域化。一直到現代，我們仍然可以由媽祖遶境範圍一窺清代當時的社會發展區域。

筆者的實地田野調查發現白沙屯地區與銅鑼地區的媽祖信仰文化有諸多不同的差異，閩南族群與客家族群社會文化的差異，從媽祖信仰的北港進香儀式可以察覺文化差異。



---

<sup>20</sup> 五庄是指芎蕉灣、中心埔、七十份、石圍牆和隆興。隆興包括老、新雞隆兩個村落。

表 4-2 銅鑼天后宮遶境六村經過地區

2007 歲次丁亥年三月十二、十三日銅鑼天后宮遶境經過地區								
地點	村落	停 駕	經 過	大姓	奉祀 媽祖	市集或集會	與其他廟宇互動的祭 典	特殊盛大儀式
明新堂	銅鑼村	●		賴	×	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	春夏秋冬(斗) 喜慶擇吉日 秋後圓堂祭聖
文峰 國小	樟樹村		●			×		
至倫宮	樟樹村	●			×	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	
吳屋	樟樹村		●	吳		吳氏家祠		
周屋	樟樹村		●	周		周氏家祠 (寶展堂)		
慈惠堂	樟樹村	●			○	×	×	花蓮祖廟 北港進香
長潭坑	九湖村		●			×		
番仔寮坑口	樟樹村		●			×		
大興善寺	九湖村	●			×	佛教聖地	每年固定捐香油錢 給天后宮	
出水坑	九湖村		●	曾李黃		×		
早坑	九湖村		●			×		
天寶寺	九湖村	● 午餐			×	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	中元普渡 婦女血盆會
九湖武聖廟	九湖村	●		陳江徐 蘇	×	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	
樹泉寺法尊堂	竹森村	●		賴	○	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	平安福 北港進香
廣德宮	竹森村	●		鍾韋李	○	×	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	
鍾屋三座厝	竹森村		●	鍾		×		
銅鑼武聖廟	銅鑼村	●			×	市集	銅鑼天后宮 北港進香、天神良福	初一、十五舉行 祝壽祈禱平安
五福廟	福興村	●			×	市集	銅鑼天后宮北港進 香、天神良福	

資料來源：田野調查

## 第二節 白沙屯拱天宮北港進香

白沙屯位在苗栗通霄鎮，徒步前往北港進香是白沙屯拱天宮的傳統，徒步前往北港進香的方式是台灣媽祖廟中少見的。白沙屯的進香活動仍然保存許多古老的習俗，儀式繁多而且活潑。

白沙屯媽祖的祭祀圈範圍包括白沙屯(白東里、白西里)、北庄(後龍鎮南港里內四聚落：過港、山邊、南坑及北坑)與南庄(內島里、新埔里陳厝及通灣里)，形成的信仰組織。

當地的住民主要是閩南族群，少部分區域也包括客家族群。白沙屯媽祖進香的路線是以媽祖神諭決定為先，行程路線不固定，所以事前無法規劃路線，這是白沙屯媽祖最富傳奇性的特色。

2008年白沙屯拱天宮天上聖母往北港進香日期如下：

放頭旗：農曆正月二十一日 凌晨十一點二十分

登轎：農曆正月二十四日 凌晨十二點三十分

出發：農曆正月二十四日 凌晨一點

到北港：農曆正月二十五日

進火：農曆正月二十六日 凌晨十二點二十分

回宮：農曆二月一日 下午二點二十分

開爐：農曆二月十二日 凌晨十二點三十分

以上的日期是由爐主擲筊

進香的儀式過程如下：

- 一、放頭旗：出發前將頭旗掛在拱天宮廟門口的龍柱昭告要去北港，白沙屯祭祀圈區域的信徒會準備飯擔到拱天宮祭拜，當地人稱犒軍，犒賞隨媽祖進香的兵馬。拱天宮內地上擺滿插著香的飯擔。
- 二、啓程儀式：啓程的前夕，先舉行淨轎儀式及媽祖神像更衣禮，拱天宮正殿媽祖神位的紅布幔是放下的，也就是看不到神位。北港朝天宮董事長曾蔡美

佐親自到白沙屯拱天宮迎接，出發前在拱天宮正殿舉行登轎儀式，登轎之前行政機關首長及地方民意代表及拱天宮的主任委員及頭家爐主，在媽祖正殿前行三獻禮，行三獻禮後媽祖準備登轎。此時，拱天宮外面各角頭廟的陣頭已經互相在較勁，五龍宮(白東里)、東龍宮(白東里)、五雲宮(白西里)、南青宮(後龍鎮南港里)、龍聖宮(通灣里)的陣頭齊聚在拱天宮前。媽祖的轎子在預定的時間扛出拱天宮，在廟門前行三進三退禮儀之後開始進香的徒步路程。香燈腳隨著白沙屯媽祖開始徒步或者乘坐流動式遊覽車隨行。

三、抵達北港：北港以熱鬧的陣頭迎接白沙屯媽祖，沿街遊行進入朝天宮，頭旗及媽祖神像過爐入廟，下午舉行拜天公儀式之後，就等待晚上子時的進火儀式。午夜子時，由朝天宮董事長與拱天宮主委及頭家爐主一同舉行分火儀式，儀式在分火完成後，香爐、媽祖神像與進香旗過完香爐，就踏上返回白沙屯的歸途。

四、迎駕回宮：回到拱天宮的前一天，白沙屯媽祖照例會在通灣里的慈雲宮停駕，第二天回白沙屯時，會在新埔里改換為八人扛大轎，祭祀圈境內的信徒沿途準備點心食物供「吃飯擔」，任何人來到白沙屯的人都可以享用。回宮的吉時良辰是下午二點，各角頭廟的陣頭已經提前來到拱天宮前等候向媽祖神轎分靈，媽祖過爐進廟後，廟門隨即關上，將媽祖安置回原座。拱天宮前整條街擺滿牲禮祭品，最末端是一個祭壇，道士在祭壇前面進行祭拜儀式，讀完表章之後，由值年爐主與頭家擲筊選出下一任的頭家爐主。

五、遶境遊庄：媽祖回鑾的第二天，按照慣例要遊庄遶境，拱天宮的二媽、山邊媽祖及天德宮五府千歲三頂轎子一同遊庄，遊庄的路線一年往北一年往南。2008年由白西里往北經過山邊、過港、白東里，繞經台一線前往內島里山區後返回拱天宮，完成遶境遊庄。

六、開爐：開爐儀式是將白沙媽祖神位紅布幔打開，將從北港帶回來的香火分進廟內的每一個香爐內。然後把掛在大殿前方的頭旗收回，白沙屯媽祖北港進香至此完成。

### 第三節 進香文化的比較

#### 一、進香文化的普同性

##### 人際關係網絡

每年到了進香的時候，我們都會自動連絡來廟裡幫忙，正副爐主和頭家是每年要擲筊換人做的，其他的工作每年都是同樣的人做，沒有什麼改變，進香的日期都會選在星期六星期日，因為這時候大家不用請假，有空全部聚在一起，我們每次講到要去北港進香，大家都會有一股熱忱集結自動來幫忙，有錢出錢，有力出力，現在有一些年輕人也來參加北港進香，幫忙抬轎，不然以前都是頭家抬轎，上了年紀實在很辛苦<sup>21</sup>。

香燈腳<sup>22</sup>的步聲又趕又急，只要放慢腳步就會被一個個香燈角超越，就這樣你追我我追你。當進香日期決定之後就可以安排進香的行程，再去見見一年見一次的香燈腳，再去品嚐飯擔感受白沙屯人的熱情(白沙屯田野工作室 2004:44)。

媽祖北港進香的活動有助於我們認清人際關係的各層面，提供機會重整人際關係的網絡、規則與角色，不管是在混亂的拓墾時期或是現在的工商業社會，媽祖信仰的進香活動皆能維繫住人際關係的網絡。在銅鑼媽祖與白沙屯媽祖進香活動的過程中，可以看出參與進香活動徒步的香燈腳或進香活動的工作人員彼此關係的界定方式和脈絡，顯示出人際關係的重新聚合。當進香的儀式活動重演時，就是同一批工作人員及信徒重聚之時，這時候大家有機會停下日常的

---

<sup>21</sup> 報導人張先生－銅鑼媽祖北港進香副總指揮。

<sup>22</sup> 在白沙屯徒步跟隨媽祖神轎前往北港進香的人。

活動，反省並且回憶生命，進香儀式活動的內容豐富，令人感受深刻，無論老少都能感受到祂的力量，因為進香儀式使一成不變的生活變得特殊起來，也使過去的生活軌跡和未來去向都有意義。

## 象徵物

每年銅鑼媽祖要去北港進香，我都負責提供卡車載神轎，說到要去北港分香火會令我高興得睡不著覺，分到的香火最靈驗，我把香火舀進銅鑼媽祖的香爐內合火就算完成一件大事<sup>23</sup>。

一齣由台北民族舞團公演的《香火》就是演出白沙屯媽祖進香的過程，演出完畢時，表演者走下舞台，將過爐的拱天宮白沙屯媽祖香火袋分給現場的觀眾，紅色的香火袋帶給觀眾祝福。表演散場之時，觀眾陸續走出來，有人熱烈討論，有人紅著眼眶（白沙屯田野工作室 2005:39）。

象徵物和象徵性行爲會使記憶感受力增強，象徵物(香火)無須藉由言傳，便能表達心意。只要用香火，便能創造並表達出許多不同的意義。香火也是表達信念、內在感受、感覺關係和心靈的媒介，就如同建構房子的礎石一般，它使進香儀式不只是照章行事，還產生豐富的意義。

往北港進香所有的儀式都有象徵物和象徵性行爲，所以儀式才会有深度、有意義，而且有價值。象徵物表達以言語無法表達的東西，光是看到或憶起香火，便引發我們對進香儀式的所有感受，或者使我們憶起共同地區的歷史、社會文化情感。每年週期性的北港進香將參與媽祖信仰的過去、現在與未來連接起來，分香火不只是週期性的社會行動，舊的香火重生之時，人們賦予新的意義，藉由分香火實現進香活動的參與，借香火表達感情，達成傳承的感覺。

---

<sup>23</sup>報導人張先生－銅鑼媽祖北港進香總指揮。

## 位階流動

無論是以前傳統農業社會時期，或是現在工商業發達的時代，國家或社群的權力建構都與超自然的力量與權威有關，媽祖進香活動儀式是象徵體系，是村落社會文化網絡的一部分，在白沙屯與銅鑼兩個區域，媽祖進香儀式進行的神聖空間中，可以看到權力位階流動的現象，當選的政治人物自然是獲得國家威權的人，必定受到邀請參與重要的進香儀式；落選的人失去權力的核心，自然不被邀請列席。誰會被受邀參加儀式，誰應邀出現，誰被遺忘了，受邀參加的人物與國家及社群的權力有相當程度的關係，被遺忘者通常是喪失國家或社群核心權力的人。銅鑼與白沙屯媽祖進香儀式的結構也反映出兩地政治社會的結構，信仰有重新塑造政治的力量。

## 二、進香文化的特殊性

### 徒步進香

成年禮在一個人的生命週期中是相當關鍵的儀式，經過徒步進香的儀式引導一個人進入成熟的階段，成為被認可的人。

白沙屯以及進香的這幾天的一切，還在身體和心理不斷的進行著，即使在睡夢中，身體還一直走著路，腦海裡也不斷迴響著行進時的音樂和鑼鼓聲。如果一個人一生中必須要有一個成年禮，成年禮就是要教導一個人如何面對自己，面對他人、面對這一片天地，八天七夜的徒步進香，在這個過程中所發生的一切，都指引我跳出原本狹窄的見識，讓我看見比我想像中更為開闊的天地。這是一段體力、耐力與意志力的考驗，一直在探觸自己的極限究竟在哪裡，逼自己跳脫跳舞的身體習慣與思維，重新體會走路這種生物性的本能（白沙屯田野工作室 2007：45）。



在一般的看法中，徒步進香被認為是最虔誠的，白沙屯媽祖信徒透過徒步經驗結果與媽祖神意的啓示現象，在徒步經驗上證實了媽祖信仰，造成今後堅定的信仰。

徒步進香可能是長程徒步中感覺最幸福的一種，因為你可以放鬆把自己交給代表媽祖的神轎—超越身與意的帶領者，跟著走，你不必分心於行程食宿問題，進香隊伍停就停、走就走，且完全可打破個人日常的慣性。當度過最初三年的適應期之後，你已學得如何在長程徒步中安放身心，找到長時間走路的訣竅，往後，就是享受期了。甚至進香結束回到一般生活，還會不適應日常生活且想念進香(白沙屯田野工作室 2007：55)。

徒步進香是白沙屯媽祖百年傳統，也是白沙屯媽祖神轎展演前往北港進香的核心，白沙屯地區的媽祖以徒步感召信徒的跟隨，徒步進香的方式不但超越了社區的地域界限，對香燈腳<sup>24</sup>而言也是超越身體極限的體驗，媽祖神轎藉由徒步進香，展演出許多媽祖靈驗的故事與徒步旅程的傳奇。

香燈腳在進香旅程中不斷超越自己體能的極限，他們的身體體驗往往讓他們相信是媽祖靈驗的證據，再現(representation)了進香的超越力量。這種超越性力量也可以指白沙屯社群對於地域界限的超越，亦即媽祖進香所代表的地方文化，已將白沙屯推上整個台灣進香文化的舞台(呂玫鏗 2007：87)。

白沙屯媽祖前往北港進香通常是與山邊媽祖一起，兩尊媽祖乘著同一頂轎子，山邊媽祖是白沙屯當地個無廟奉祀在爐主民家的媽祖。不過銅鑼客家人相信媽祖進香並不需要徒步也沒有其他尊媽祖同行，倒是千里眼與順風耳神像與銅鑼媽祖一同乘坐在轎子裡。乘車去北港也能展現出進香的力量，重要的是銅

---

<sup>24</sup> 跟隨白沙屯媽祖神轎徒步前往北港進香的人稱為香燈腳。

鑼人如何在媽祖進香活動中扮演好自己的角色，有錢出錢有力出力，透過這個超越社區的宗教活動對外建立其他社群溝通的機會，對本身的銅鑼社群取得共同的集體記憶，使得進香的文化傳承保留下來。

## 進香儀式

白沙屯媽祖進香掛頭旗、犒軍、家戶的香旗、放飯擔與啓程的繁複儀式都是銅鑼媽祖所沒有的，乩童與角頭廟在客家地區的媽祖廟是不曾見到的，對客家來說，這是閩南區域<sup>25</sup>特有的文化，在銅鑼媽祖進香活動中也有陣頭，花鼓陣和八家將是不能缺少的。從北港取回香火之後，白沙屯拱天宮會在事先擇定好的開爐日期，將北港取回的香火合火在拱天宮的每個香爐內；銅鑼天后宮沒有擇定合火的日期，在從北港回鑾的當天就將香火舀入媽祖主神位的香爐中，並沒有特定的儀式與日期。朝天宮對於白沙屯拱天宮與銅鑼天后宮的款待方式不同，朝天宮董事長親自到通霄拱天宮恭送白沙屯媽祖啓程，在北港朝天宮主持白沙屯媽祖的分火儀式；銅鑼天后宮則按照普通的款待方式。前文曾提及北港朝天宮的正殿的媽祖位階，白沙屯媽祖的安置在正殿神位最上面，銅鑼媽祖則是內尊第三順位，在正殿神位下方，安座的位置不同，不過都是在正殿的玻璃櫃內。白沙屯媽祖北港進香儀式活動至少持續七天以上，北港進香期間整個白沙屯區域匯集來自全省各地的信眾，完全沈浸在媽祖的熱潮中；銅鑼媽祖一天內來回北港，分香割火的儀式隆重，第二天按照慣例遶境，北港進香活動大約兩天的時間就可結束。白沙媽祖的信眾相當多遍布全台，媽祖進香儀式活動已經形成地區性的文化藝術節，參與的信眾來自全省各地。白沙屯媽祖進香徒步的路線由媽祖神諭決定，吸引信仰媽祖的人群參與。從北港進香回鑾時，擺設祭壇擲筊選下一任的頭家爐主，兩地擲筊選頭家爐主的方式大同小異，不過白沙屯拱天宮的媽祖回鑾時人潮相當擁擠，祭壇擺設如盛宴，白沙屯的角頭廟陣

---

<sup>25</sup> 白沙屯是閩南族群的區域，不過仍有少數的客家人居住在內島里一帶。

頭在拱天宮前擺開陣勢，一時之間白沙屯小村落擠滿了人潮，報紙刊載的苗栗地方新聞也以大篇幅報導；銅鑼天后宮回鑾時信眾們準備牲禮祭祀，參與的人都是銅鑼鄉當地的居民，並未引起外界太多的關注。

相較於白沙屯媽祖，對於銅鑼媽祖北港進香儀式令人感受到一種樸實的單純，就是單純對香火的執著，其他的一切都是附屬。就進香儀式的差異性來看，白沙屯媽祖進香的儀式程序確實比銅鑼地區要來得隆重繁複，不過，兩者對媽祖信仰虔誠與熱愛的心是一致的。

### 組織與信徒

客家地區銅鑼天后宮組織系統分為兩個體系，其一是管委會，其二是專責祭典儀式的組織，行政工作與財務經費各組織自行管理。白沙屯拱天宮由管委會掌管廟務行政，北港進香組織成員由頭家爐主及工作人員組成。白沙屯與銅鑼兩地的媽祖前往北港進香的活動都是由北港進香的組織與信徒負責籌畫、募經費、文書及買辦各項物品，由值年爐主主其事。不同的是：白沙屯拱天宮與銅鑼天后宮的結構不同，銅鑼天后宮除了管理委會與北港進香組織之外，比白沙屯拱天宮多了祈福還福的組織，銅鑼天后宮的祈福還福包括三官大帝及天神良福等祭典，天神良福是祭祀圈內的六村合庄舉行的，包括六村內的二十四位神明。

信徒與信眾不同，信徒是在廟宇登記下繳納會費具備參與信徒大會資格的人；信眾是信仰媽祖的人都可稱為媽祖的信眾。白沙屯媽祖信仰是由管委會統籌拱天宮內所有事務，信徒的資格以家戶為單位，嚴格限制一戶只能有一人登記為信徒，並繳納會費。只有信徒有資格參與信徒大會，參與委員的選舉，目前拱天宮登記的信徒約三百多人。銅鑼天后宮管理委員會對信徒並未嚴格規定一戶一人，採取開放登記，不限制戶籍地，條件是必須參與天后宮管委會每次召開的會議，如果三次無故不到，則取消登記的信徒資格，目前登記的信徒大約六十幾人。銅鑼天后宮的信徒以銅鑼地區居民為主，若有其他鄉鎮的信徒，

也是由銅鑼地區遷居出去的。銅鑼天后宮登記信徒的資格不像白沙屯拱天宮限制較嚴格。白沙屯拱天宮嚴格限制信徒資格是有原因的，白沙屯拱天宮的委員選舉競爭相當激烈，早年選主委時經常傳出衝突事件，只有信徒才有投票選主任委員及委員的權力，通常當選主委的人物都具有相當的地方財力與政治背景。銅鑼天后宮的信徒大會每四年改選一次委員，由信徒推選出委員，從委員中推舉最有聲望的人擔任主任委員，每次推舉都是連任的情形。

## 遶境

遶境活動方式兩地方的差別不大，媽祖回鑾後的第二天，不管是白沙屯媽祖或銅鑼媽祖都會到其祭祀圈範圍遶境。沿途的信徒擺設供桌祭祀，沿路鳴放鞭炮，遶境時信徒攔轎祈求媽祖顯靈或鑽轎腳求媽祖庇佑，是兩地常見的情況。最大的差異在於：白沙屯媽祖、山邊媽祖及天德宮五府千歲三頂轎子共同遶境；銅鑼媽祖遶境時是與二十四位神明各自乘坐轎子遶境，後面還有一座香亭。由參與遶境的神明可比較出銅鑼媽祖與白沙屯媽祖兩者的不同，參與銅鑼媽祖遶境的二十四位神明是銅鑼天后宮祭祀圈內的神明，銅鑼媽祖與二十四位神明是共同遶境的，顯示銅鑼天后宮與祭祀圈範圍的結合程度相當密切。白沙屯媽祖、山邊媽祖及五府千歲共同遶境關係較密切之外，祭祀圈內其他廟宇的神明並未受邀參與遶境。

銅鑼媽祖遶境回到銅鑼天后宮之後還會進行一項儀式就是「祭聖」。「祭聖」在銅鑼天后宮的正殿媽祖神位及二十四位神明前面舉行，以全豬、全羊等當作牲禮舉行三獻吉禮，恭讀疏文進行新舊爐主頭家交接的儀式。白沙屯媽祖遶境結束時，拱天宮前面擺設祭壇，乩童附身主持儀式，管委會主委及頭家爐主共同參加祭拜。

## 政治

進香活動從起駕、落馬到回鑾過程中的儀式免不了有政治人物參加。北港朝天宮董事長、苗栗縣長、區域立委、通霄鎮長、鎮民代表，在白沙屯媽祖起程時親自到苗栗通霄參加恭送九獻禮；參與銅鑼媽北港進香起駕儀式的政治人物是區域立委及鄉民代表，並未出現高階層的政治人物。政治與宗教自古代以來就是有一定程度的相關，白沙屯媽祖和銅鑼媽祖也不例外，權力階層與最能代表他們利益的媽祖廟相結合。鄉鎮長及區域立委是參與進香儀式的當選人選，不過，白沙屯拱天宮顯然與政治人物關係較為密切，由參與進香祭典儀式的政治人物即可知曉。雖然在政治關係上有所不同，白沙屯媽祖和銅鑼媽祖的地方意識與情感的認同對當地來說是一樣強烈的。銅鑼地區的媽祖廟規模較小，無龐大的廟產及神明嘗組織，亦無可觀的香油錢收入，無金錢利益自然政治勢力相對的就較少介入，缺乏利益團體的運作，是樸實的媽祖信仰。

不管是白沙屯媽祖或銅鑼媽祖，每年前往北港朝天宮進香是必定要舉行的儀式活動，以上的田野觀察紀錄可以瞭解到，白沙屯北港進香就徒步進香的方式、信徒組織、媽祖信眾、政治人物參與度及媒體報導確實要比銅鑼媽祖來得盛大隆重，可見白沙屯地區對媽祖信仰的重視程度。相對而言，難道銅鑼地區的媽祖信仰就是弱勢嗎？就筆者的田野觀察來分析，白沙屯媽祖的聲勢確實高於銅鑼媽祖，兩地北港進香儀式的每一個程序都是按部就班依照傳統承襲下來的，參與的值年爐主頭家與工作人員及信眾都是懷著虔誠信仰的誠敬之心，銅鑼人並非不重視進香的活動。為什麼銅鑼天后宮的媽祖信仰相對於白沙屯拱天宮，沒有那麼隆重呢？筆者認為，這是因為銅鑼天后宮除了媽祖信仰之外，還有一個「天神良福」的信仰，天神良福是銅鑼天后宮祭祀圈內六村合庄舉行的天神祭典，這是是白沙屯所沒有的。相對於白沙屯，筆者認為媽祖信仰對於白沙屯居民來說其重要性大於銅鑼地區的居民，因為銅鑼天后宮並非只是媽祖信仰而已，銅鑼人除了媽祖之外還有對天的重視，敬天的觀念與媽祖信仰同時在銅鑼天后宮彰顯。因此，要比較兩地的媽祖信仰異同，天神良福成爲重要的關鍵。

下一章筆者便藉由的天神良福祭典，說明銅鑼天后宮信仰的特殊性。



## 第五章 天神良福

銅鑼天后宮的天神良福祭典在每年的年頭及年尾各舉行一次祭典。年頭是叩許天神良福，年尾是叩酬天神良福祭典，年尾叩酬的天神良福是銅鑼地區一年一度的盛大儀式祭典，叩許或叩酬天神良福祭典的儀式都不是在銅鑼天后宮內舉行而是選擇在天后宮廟門前的廣場舉行。祭祀的主神是玉皇大帝，也就是天神。天神良福祭典祭祀的神明還有銅鑼天后宮祭祀圈內的二十四位神明，這二十四位神明就是媽祖進香回鑾時與媽祖共同遶境的二十四位神明及天后宮正殿懸吊的兩個香爐。祭典的籌備由祈福還福爐主福首負責，配合銅鑼天后宮管理委員會的人員進行，經費來源由祈福與還福的值年爐主福首按照祭祀圈內戶口題錢。在一年開始的時候(農曆正月二十六日左右)祈福，擺設祭壇叩許祈求天神保佑今年銅鑼地區國泰民安、五穀豐收。年尾農忙時期結束時就是叩酬還福(農曆十一月十九日左右)，酬謝神明保佑今年平安度過、五穀豐收，通常祭典結束後，銅鑼天后宮前的戲台上演地方鄉土劇團的平安戲，以答謝神明對一年來的庇佑。還福，也叫做平安福(戲)。叩酬天神良福祭典完成後會有”作戲”的活動，在銅鑼天后宮前面的戲臺搭起棚子演戲，小攤販擺滿福興村至銅鑼新街。遷居外地居住或求學的銅鑼人在此時都會回鄉參與拜拜。銅鑼六村地區的居民在作戲時籌辦宴客，宴請好友及回鄉的親人，是極具地方特色且融入當地生活的宗教信仰祭典。

### 第一節 天神良福祭典

筆者田野調查中發現叩許天神良福與叩酬天神良福的祭典儀式盛大隆重，尤其是年底的叩酬天神良福受到地方居民相當程度的重視。舉行儀典的當天銅鑼的信眾及參與祭典工作的值年爐主與福首全部都要吃素，當天銅鑼地區大部分的店家都不提供葷食，通常祈求的祭壇在前一天的下午三點半左右就會在銅

鑼天后宮的廟門口擺設完成，祭壇擺設好之後，主祭的師父誦經立刻當空設案，當空設案的意思就是向神明說明此祭壇所要舉行祭典的事由。祭壇設置在媽祖廟門口正前方的廟埕空地上，祭壇上主祭的神明牌清楚寫著「昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝陛下」，天神良福祭典主要祭祀的神明是玉皇大帝，媽祖廟內樑柱懸掛的玉皇大帝香爐及三官大帝香爐被請出廟門外，安座在「昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝陛下」神位的左右兩側，左右兩側的位置不能對調，以媽祖神位為對照點，交叉擺放在天神良福祭壇主神天神玉皇大帝的左右兩側，所以，面向天神神位的左邊是三官大帝香爐，右邊是玉皇大帝香爐。祭典儀式在傍晚約六點開始誦經請神，值年爐主與福首必須全程參與祭典到場參拜陪祀，如果是年底叩酬還福的祭典，在黑袍師父誦經之前，頭家爐主們就會先聚集在祭壇的前方拿出題錢的簿冊，按簿冊順序擲筊選出來年的爐主福首。晚上六點就會開始誦經，誦讀給天神的經文是三官妙經與北斗延壽真經。天神良福祭典由穿著黑衣道袍的道士負責主祭誦經，爐主及所有的福首到場共同祭拜行儀禮，爐主及福首跟著誦經師父拈香參拜，或跪在矮墊上或站著參拜，隨著法器及電音的樂音，響徹整個銅鑼的夜空。誦經的儀式總共進行六段，每段大約四十分鐘，之後，就已經接近午夜子時，整個儀式必須進行到子時時刻，因為子時是與第二天交接的時辰，大約晚間十一點半，由誦經師父恭讀完表章給媽祖時達到最高峰，此時，天后宮內鐘鼓齊鳴，黑衣誦經師父帶領爐主及福首們排成一縱隊，緩步走向戲台旁的金紙爐將表章及金紙焚化，天神良福儀式祭典至此已進入最後階段。當誦經師父帶領值年爐主與福首們緩步繞行走向金紙爐準備焚化表章及金紙時，鐘鼓齊鳴的同一時間，玉皇大帝香爐及三官大帝香爐立刻被穿著黑衣的廟方人員掛回天后宮正殿上方的樑柱上。將表章與金紙火化之後，黑衣誦經師傅引領值年爐主與福首們排一縱隊緩步走回祭壇前，天神良福祭典儀式至此已將近圓滿。

年尾的天神良福通常會在天神良福祭典完成後的第二天舉行「祭聖」，祭聖就是三獻吉禮，準備全豬、全羊及雞鴨魚等行三獻吉禮給媽祖及眾神明，祭聖

的儀式是在銅鑼天后宮正殿媽祖神位前舉行，媽祖神位前的神桌上安座二十四位神明木牌香爐，三獻吉禮完成之後，接著是爐主與福首交接，前任的福首爐主將五秀(糖塔)交給新任的頭家爐主即完成交接（表 5-1）。

表 5-1 天神良福祭典過程表

階段	時間	事項	備註
擺設祭壇	約六十分鐘	擺設祭品	頭家爐主與福首準備
當空設案	約十分鐘	向神明說明祭典的事由	起天神福
演淨發表	約十分鐘	請眾神明	請神
誦經	約四十分鐘一場	誦經分為六階段	三官妙經、北斗延壽真經
讀表章	約十分鐘	祈求或答謝神恩	年頭祈福年尾還福
祭聖	約半小時	三獻吉禮	隔天舉行

資料來源：田野調查

年底的叩酬天神良福比年頭叩許天神良福多了兩項重頭戲，其一是選出來年的爐主及福首，值年的爐主福首在天后宮廟門口前的天神良福祭壇前，先組合為兩人一組，大約分配 10 組的人同時來進行擲筊，其中一人負責擲筊另一個人負責拿題錢的簿冊唱名並記錄連續聖筊的次數。每組按照題錢的名冊擲筊，統計名冊上每個人聖筊的次數，連續聖筊次數最多的人當選來年的爐主，依照聖筊紀錄的次數列出福首的名單，爐主及福首的名單整理過後會繕打在紅紙上並框在玻璃框上，掛在天后宮正殿右側的牆壁上。正、副爐主選出後，黑衣誦經師父立刻集合爐主福首們共同參拜，誦經舉行還福祭典。其二是年底謝神演的地方戲，一般叫做「平安戲」，目的是感謝神明保佑銅鑼地區一整年來的作物豐收、人畜平安。銅鑼這個農業社會通常是秋收之後、農忙告一段落的時候還福，親戚朋友聚會吃飯。平安戲的真正用意，有兩部分，一個是酬謝神明，保佑今年國泰民安、風調雨順、五穀豐收。另一個意義是聯絡親戚朋友間的感情。

在銅鑼地區做平安戲一定是第二期稻收成以後，割稻割好了，這時候宴請親戚、朋友，大家聚在一起吃飯。等於說利用這個機會大家聚一聚，因為以前生活較困苦，吃的方面很缺乏，大家藉這個機會吃飯順便聯絡感情。平安福是整個銅鑼地區的儀式，銅鑼天后宮祭祀圈內的二十四位神明都被請來銅鑼天后宮，家家戶戶都準備拜拜，以前的農業社會時代，男丁都會被找去廟裡幫忙，婦女在家裡準備拜拜和宴客的事情。近年來社會變遷快速，平安福聯絡宗族感情的功能，已經逐漸變淡了，農業社會式微的現象可以在銅鑼天后宮年底天神良福宴客多寡看出端倪。

## 第二節 祭祀的神明

銅鑼天后宮年底的叩酬天神良福祭典對銅鑼六村地區具相當重要性，根據叩酬天神良福的上表的表章「合庄叩酬天神良福吉祥疏文」所記載，本區域境內所叩酬的神明以玉皇大帝為最尊貴，除了最尊貴的玉皇大帝，在天上聖母娘娘聖前為民代達的神明還有三尊恩主恩師殿下(南天文衡聖帝、南宮孚佑帝君、九天司命真君)、太上三元三品三官大帝殿下、南無大悲觀世音菩薩金蓮座下、五方五斗星君垣下、五穀神農大帝、太歲星君、城隍社令，三界諸位尊神案前叩酬天神良福。答謝今歲正月於天后宮前叩許合庄天神良福，果蒙默佑，立臻福祿清寧，時當亞歲，昂正仲冬，影添紅線，律轉黃鍾，惠澤既蒙於今歲，瓊瑤當報於此時，緣結善信，嚴潔殿宇，擇今吉旦，盥木拈香，備修與饌，凡儀等項，疏文一套燈座三樽，上奉 昊天至尊，列宿星君，諸天護法，菩薩羅漢，三界聖賢，一切神祉，光降法筵，慈悲納度。再祈叩酬以後庇佑合境(圖 5- 1)。由表章疏文可看出：所有上奉的神明以昊天至尊(玉皇大帝)為首要，表章內記載的其他神明都是位在銅鑼天后宮祭祀圈範圍內。

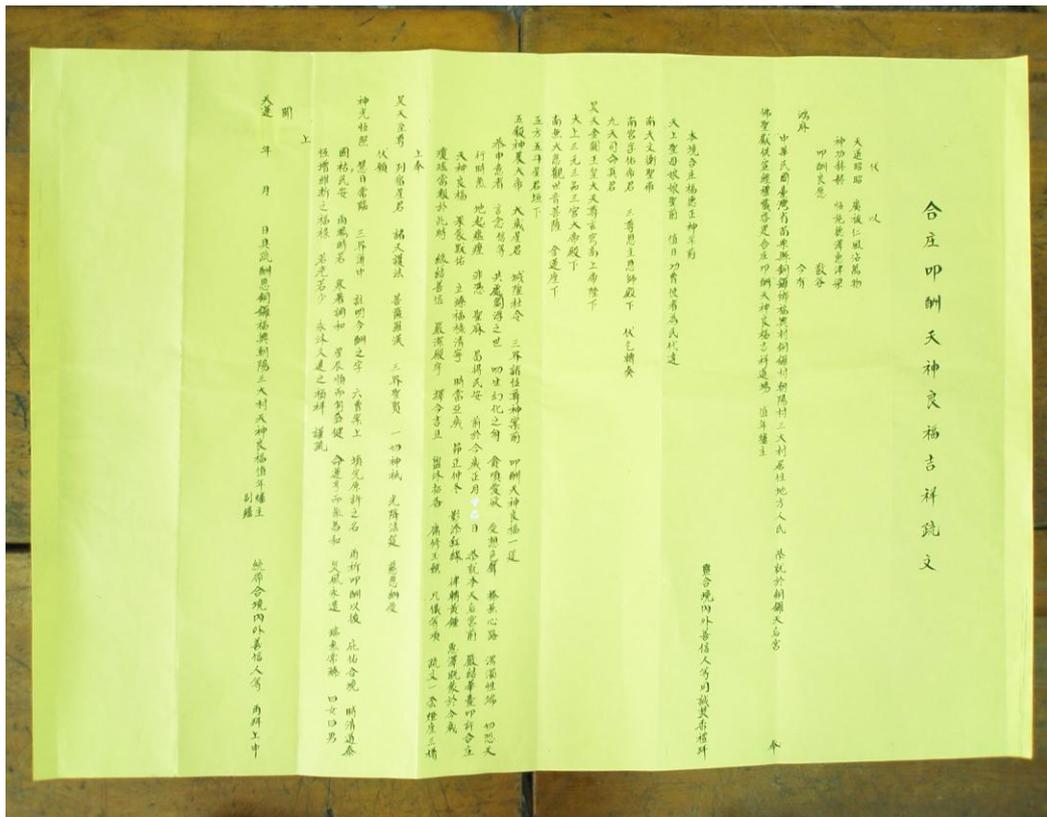


圖 5-1 合庄叩酬天神良福吉祥疏文

資料來源：田野調查

說明：按照信仰儀式的程序，最後會將表章火化掉是屬於神的，本圖是合庄叩酬天神良福吉祥疏文的範本。

年底的天神良福祭典每年皆按往例邀請銅鑼天后宮祭祀圈內的二十四位神明來天后宮作客看戲參加酬神的祭典，叩酬天神良福祭祀活動的祭壇上，除了最尊貴的主神牌位「昊天金闕玉皇天尊玄穹高上帝陛下」，主神牌位的下方還有其他神明的牌位，根據筆者的田野記錄，在主神牌位的下方的圓形香爐中插著二十四座神明的紅色木牌，這二十四位神明是由主祭的誦經師父按照一定的順序安插在爐子上的，二十四位神明中有八座是土地公，六座三恩主，三座觀世音菩薩，三座南無阿彌陀佛，一座三官大帝。主祭者黑衣誦經師父依照神明的位階安排紅色神明木牌次序，三官大帝位階最高理所當然是安插在最上方，依照神明的階層來看，觀世音菩薩、南無阿彌陀佛、三恩主安排在中間的部分，數量最多、最普遍的神明土地公的位置在爐子最下方，整個爐子的內部是傾斜

的也就是由上而下的排列，和一般的爐子不同，較上面的位置是位階高的神明，下面的位置是位階低的神明，由上而下代表神明的位階高低（圖 5-3 圖 5-3）。

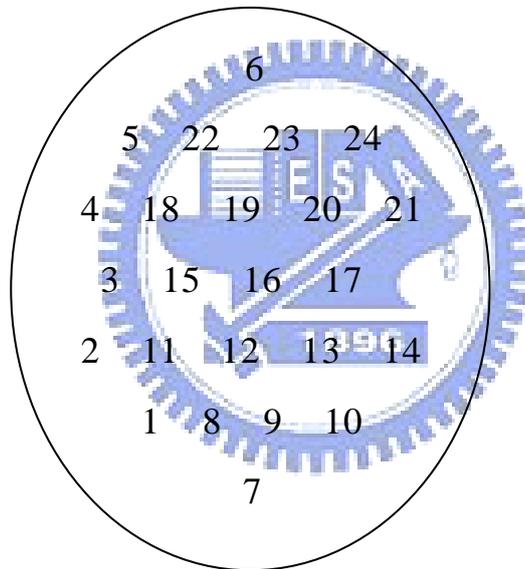
在中國的帝制中，每一個地方的官員負責一個固定的行政區域，相對的，在神的世界也有這樣的行政科層體系（Wolf 1974）。祭祀圈內的二十四位神明木牌香爐裡神明座次的安排驗證超自然界的官員體系成員的位階及權責區域範圍的論點。再者，銅鑼天后宮的天神良福祭壇上，天神牌位及兩個香爐的位置又高於二十四位神明木牌香爐。天神良福祭壇上建構出銅鑼地區的超自然行政系統，祭壇的擺設是銅鑼地區神明世界的行政體制的象徵，符合 Wolf 行政科層體系的論述，二十四位神明、兩個香爐與天神良福主神的聯結關係就是超自然行政體系的科層性質(圖 5-2)。



圖 5-2 天神良福祭壇上的神明

資料來源：賴惠敏/攝影

昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝陛下



說明：

- |                |                 |                |
|----------------|-----------------|----------------|
| 1 福興高年福德正神     | 2 銅鑼泥崎福德正神      | 3 武聖宮三尊恩主恩師寶座  |
| 4 樹泉寺南無阿彌陀佛寶座  | 5 天爵寺南無阿彌陀佛寶座   | 6 太上三元三品三官大帝寶座 |
| 7 銅鑼隘頭福德正神座    | 8 銅鑼福興布圍福德正神座   | 9 朝北營盤福德正神座    |
| 10 大同新城福德正神座   | 11 列宿星君諸位尊神寶座   | 12 廣德宮五穀神農大帝座位 |
| 13 北排尾福德正神座    | 14 懷德祠福德正神座位    | 15 至倫宮三尊恩主恩師寶座 |
| 16 福興村南無阿彌陀佛寶座 | 17 修德堂三尊恩主恩師寶座  | 18 五福廟五嶽大帝寶座   |
| 19 法尊堂三尊恩主恩師寶座 | 20 樹泉寺南無觀世音菩薩寶座 | 21 明星堂三尊恩主恩師寶座 |
| 22 天寶寺南無觀世音菩薩寶 | 23 天爵寺南無觀世音菩薩寶座 | 24 天寶寺三尊恩主恩師寶座 |

圖 5-3 天神良福祭壇二十四位神明木牌香爐示意圖

資料來源:田野調查

二十四位神明中其中有九座神明位於福興村，二座神明位於朝陽村，五座神明位於銅鑼村，四座神明位於竹森村，三座神明位於九湖村，一座神明位於樟樹村(表 5- 2)。

福興村是銅鑼天后宮所在的區域，在福興村範圍內的神明也是最多的，其中太上三元三品三官大帝寶座就是銅鑼天后宮正殿樑柱上懸掛的香爐，天爵寺就是觀音宮，奉祀南無觀世音寶座及南無阿彌陀佛寶座，創建於清代同治年間。銅鑼福興布圍福德正神座並無土地公廟，祀奉祀在五福廟的偏殿的神桌上。列宿星君諸位尊神寶座奉祀在銅鑼天后宮內。福興高年福德正神座位於朝陽村與福興村交界的地方，位於銅鑼國小的大門下方。懷德祠福德正神座位與福興村南無阿彌陀佛寶座兩座廟相鄰位置在朝陽村與福興村交界的地方。五福廟五嶽大帝寶座奉祀玉封東西南北中五嶽大帝，在銅鑼天后宮東方相鄰二百公尺處。

位於銅鑼村的神明有五座，武聖宮三尊恩主恩師寶座就是銅鑼關帝君廟奉祀的主神，關帝君廟原先是在福興村，因為地震破壞暫時安奉在天后宮旁，民國三十九年在銅鑼村現址建武聖廟。明星堂三尊恩主恩師寶座位在銅鑼村的東田洋泉水窩，原為私塾，民國前十八年自九湖修德堂將三恩主遷來此地奉祀。銅鑼泥崎福德正神座地處偏僻，在通往銅鑼工業區的路上。銅鑼隘頭福德正神座位於銅鑼村東田洋是銅鑼地區的開基福德祠。大同新城福德正神座，位於以前糖廠舊址，現在已經闢建為住宅區。

位於竹森村的神明有四座，樹泉寺與法尊堂是同一棟建築的上下樓，一樓是法尊堂二樓是樹泉寺，樹泉寺南無阿彌陀佛寶座與南無觀世音菩薩寶座供奉在二樓，法尊堂三尊恩主恩師寶座供奉在一樓。廣德宮五穀神農大帝座位，被尊稱為農業之神，原先奉祀在天后宮內。

位於九湖村的神明有三座，九湖的武聖廟的就是修德堂，修德堂供奉三尊恩主恩師寶座，乾隆年間建廟，民國二十四年間遭地震破壞後重建。天寶寺南無觀世音菩薩寶座與三尊恩主恩師寶座，位於九湖村較偏僻處。

至倫宮三尊恩主恩師寶座位於樟樹村，在清光緒間建廟。

表 5-2 天神良福二十四位神明所在地

神位	村落	附註
福興高年福德正神座	福興村	
銅鑼泥崎福德正神座	銅鑼村	
武聖宮三尊恩主恩師寶座	銅鑼村	
樹泉寺南無阿彌陀佛寶座	竹森村	
天爵寺南無阿彌陀佛寶座	福興村	
太上三元三品三官大帝寶座	福興村	
銅鑼隘頭福德正神座	銅鑼村	
銅鑼福興布圍福德正神座	福興村	目前奉祀在五福廟
朝北營盤福德正神座	朝陽村	地點尚在考察
大同新城福德正神座	銅鑼村	
列宿星君諸位尊神寶座	福興村	奉祀於天后宮內
廣德宮五穀神農大帝座位	竹森村	原奉祀於天后宮內 <sup>26</sup>
北排尾福德正神座位	朝陽村	
懷德祠福德正神座位	福興村	
至倫宮三尊恩主恩師寶座	樟樹村	
福興村南無阿彌陀佛寶座	福興村	原座落於天后宮前
修德堂三尊恩主恩師寶座	九湖村	
五福廟五嶽大帝寶座	福興村	
法尊堂三尊恩主恩師寶座	竹森村	
樹泉寺南無觀世音菩薩寶座	竹森村	
明星堂三尊恩主恩師寶座	銅鑼村	
天寶寺南無觀世音菩薩寶座	九湖村	
天爵寺南無觀世音菩薩寶座	福興村	
天寶寺三尊恩主恩師寶座	九湖村	

資料來源：田野實地訪查

<sup>26</sup> 廣德宮外牆載文如下：本宮座落於銅鑼鄉竹森村，奉祀五穀大帝，副祀三恩主、天上聖母等諸聖神，來庇佑黎民百姓，本宮五穀大帝原銅鑼天后宮內奉祀，係銅鑼等六村村民所奉祀，當時仕紳倡議遷至本址，是時因係日據時期日人佔據本省意圖剷除中國固有傳統、人民信仰，興建一所廟宇實非易事，乃由本地仕紳當時銅鑼區長等，四處奔走，本宮並為永久計，副祀三恩主、天上聖母為主要欽神，尊神教稼穡，忠勇護國，慈孝聖蹟而取得日人許可，才建於現址。

皇民化運動在台灣大約是一九三六年年底開始，日本戰敗投降即結束，對日本統治最後八年的台灣社會造成不小的影響。皇民化運動的主要項目有：一、國語運動(日本語)，二、改姓名，三、志願兵制度，四、宗教、社會風俗改革。

第四項宗教改革的最終目標，在於以日本國家神道取代台灣固有的宗教信仰。一方面提倡日本神道，一方面壓抑民間宗教。在皇民化時期，臺灣的神社數目急遽增加，台灣一半以上的神社是在這段時間興建的。在日常生活中，日本殖民政府強制規定台灣人在家裡奉祀神宮大麻。其中，宗教改革最激烈的政策是「寺廟整理」，企圖透過地方寺廟的整理與裁併，達到削減民間宗教的目的。最後這個政策雖然因為強烈的反對聲浪而終止，但經過一番整理，台灣寺廟齋堂的數目大為減少。宗教改革可以說是只有表面的優勢，神道信仰在台灣是「船過水無痕」，沒留下什麼影響（周婉窈 1997：165～167）。我們可以看到：銅鑼鄉竹森村廣德宮五穀神農大帝座位，當時都是奉祀在銅鑼天后宮，因為皇民化時期的「寺廟整理」政策，為保全民間信仰，致使信眾將五穀大帝自銅鑼天后宮遷移至現在的竹森村。

圓形的香爐內的二十四座神祇的所在地都在銅鑼天后宮的祭祀圈範圍之內(圖 5-4 圖 5-4)，與銅鑼天后宮北港進香回鑾時遶境六村的區域是重疊的，其中樟樹村的至倫宮、九湖村的天寶寺及修德堂(武聖廟)、銅鑼村的關帝廟及明新堂、竹森村的廣德宮及法尊堂、福興村的五福廟是銅鑼媽祖北港回鑾後遶境停駕的地點，而且這二十四位神明的香爐在媽祖遶境時被禮遇相當，是安座在獨立的一頂神轎上，隨銅鑼媽祖一同遶境六村。

銅鑼地區最重要的天神良福祭典所酬謝的二十四位神明管轄的區域為銅鑼鄉六村，與銅鑼天后宮祭祀圈是相同的。銅鑼天后宮祭祀圈內的居民所崇祀的不是只有媽祖而已，還有天神。所以，天神良福酬神祭典更證明了銅鑼天后宮在銅鑼地區神聖中心點的地位。

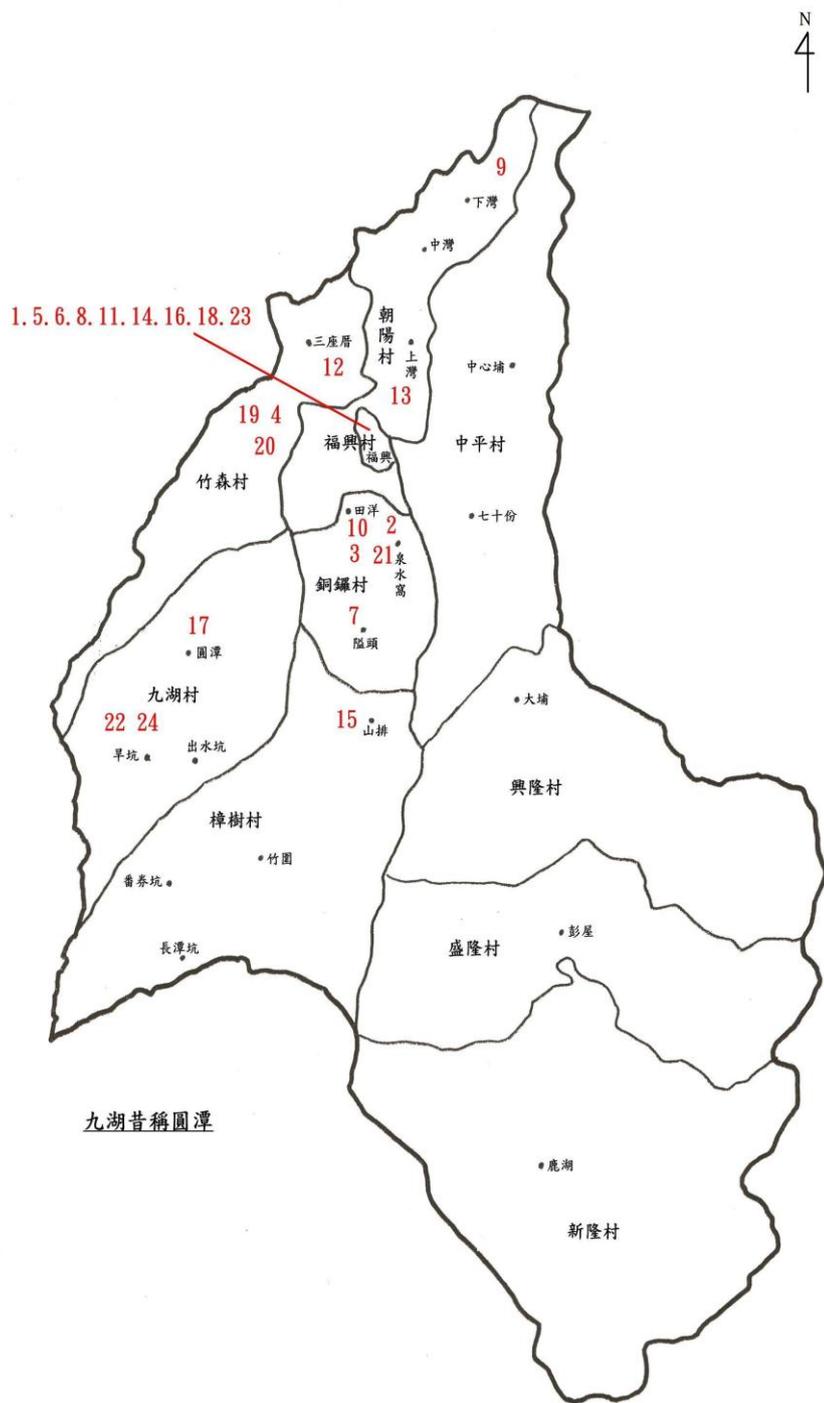


圖 5- 4 銅鑼媽祖天神良福神明所在區域

資料來源：改繪自中央研究院計算中心地名檢索系統

### 第三節 神聖空間

天神良福的祭壇設置在媽祖廟前方的廟埕之上，祭壇設置在媽祖廟的廟門口前與正殿的媽祖神位是面對面的，從空間位置上來看，天神良福的祭壇與銅鑼天后宮是相對位置，天神良福的祭壇直接是在媽祖廟門外面，表示天神良福的祭典並非銅鑼天后宮內的祭典，不是直接傳達給媽祖，也不是經由媽祖的神位再轉達給天，天神良福所有的祭典儀式是直接傳達給「天」，傳達給玉皇大帝的。祭壇被移到銅鑼天后宮的廟門外面，是因為玉皇神格最尊貴，祭壇不能擺設在銅鑼天后宮內，要在廟門外面直接對著天，(圖 5- 5)。從祭壇擺設，我們可以觀察到：天神良福祭典並不是屬於銅鑼天后宮內的祭祀活動，而是獨立在銅鑼天后宮之外的，所以，天神良福與媽祖信仰對銅鑼地區來說，實際上是一種對等的雙元體系，在天神良福祭壇的空間位置及媽祖信仰儀式祭典組織都顯現出這樣的體系。

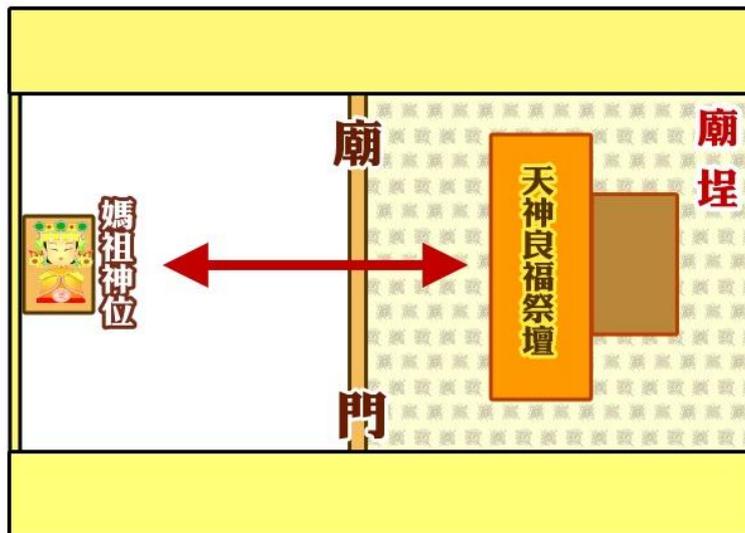


圖 5- 5 天神良福祭壇與銅鑼天后宮相對位置圖

資料來源：田野調查

天神良福祭壇最前方直立的神位牌是「昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝陛下」，是主神的牌位。主神牌位的兩側是天后宮樑柱上懸掛的香爐，兩個香爐在祭壇上擺放的位置是當面對祭壇主神牌位右邊是玉皇大帝香爐，左邊是三官大帝香爐(圖 5- 6)與在天后宮內懸吊的位置是呈交叉對向的(圖 5- 7)，原來兩個香爐是安靜掛在銅鑼天后宮正殿的樑柱上面，來銅鑼天后宮拜拜的信眾都會在三官大帝香爐與玉皇大帝香爐各插上一支香，在叩許叩酬天神良福祭典時兩個香爐被拿下來參與隆重的祭典，代表著相當不同的意義。祂們所代表的意義是：當天神良福祭典舉行的時候，兩個香爐被搬下來移到外面的祭壇祭拜，表示祂們不代表媽祖，被移動到更接近天的位置。

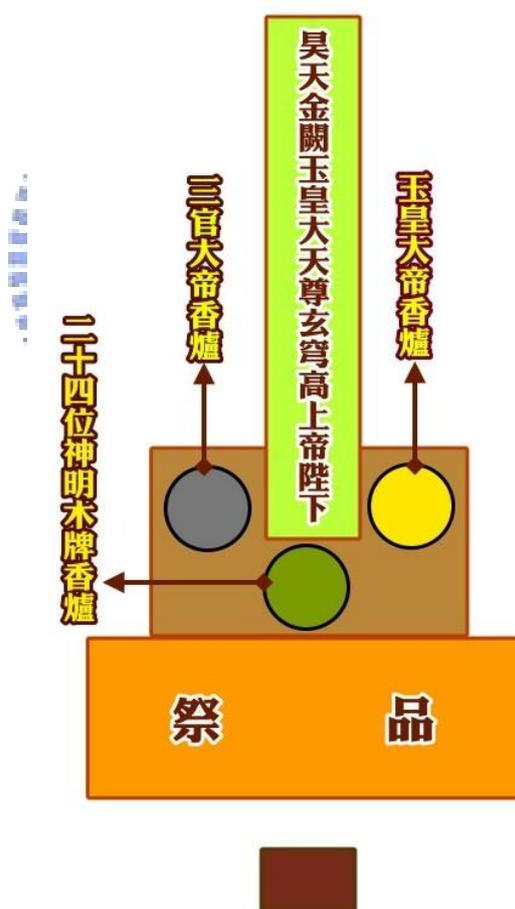


圖 5- 6 天神良福祭壇示意圖

資料來源：田野調查

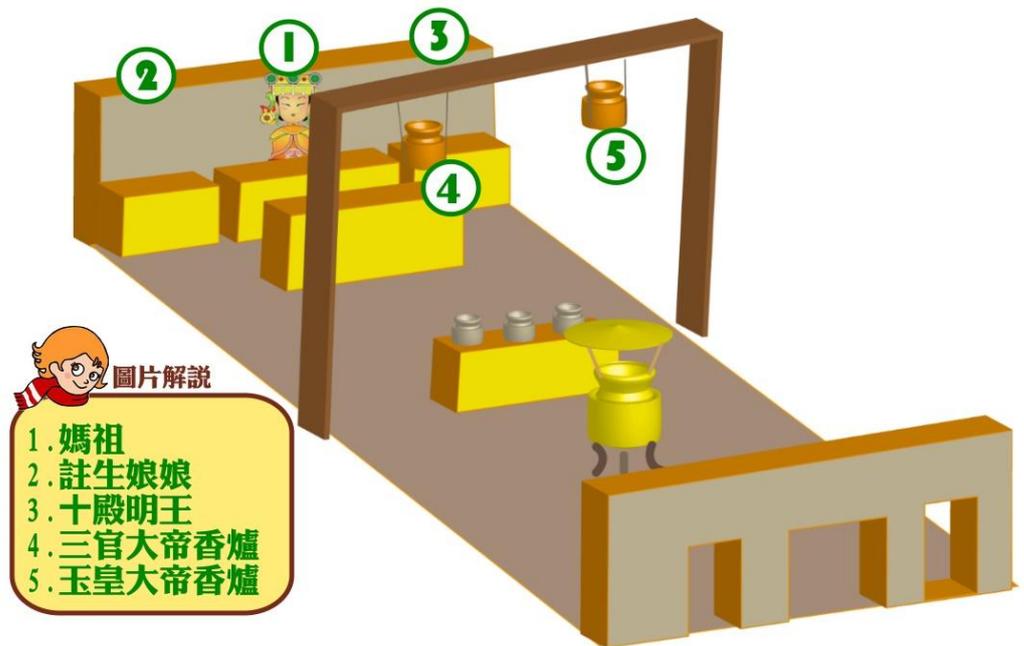


圖 5-7 銅鑼天后宮媽祖神位與懸吊香爐立體示意圖

資料來源：田野調查

天神良福主神牌位的正下方是二十四位神明木牌的圓形香爐，代表二十四位神明也被列入為祭祀的神明。主神牌位兩邊是從天后宮內移出來的香爐，這兩個香爐並不是用來插香的，而是被當作神明來祭拜。擺放在眾神明前面的是祭品，通常是水果、金紙與餅乾，並無牲禮。銅鑼天后宮祭祀圈內的二十四位神明被邀請來參與天神良福祭典，天神良福的祭典上未見媽祖神位，被祭拜的神除了玉皇大帝還有其他的神，玉皇大帝是最尊貴的，可是為甚麼當初建廟要選媽祖當主神？銅鑼人選擇了媽祖，蓋了天后宮，以媽祖為主神，至於其他的神明實質上是被保留的，保留在天神良福祭典儀式之中。天神良福祭典不在銅鑼天后宮內祭祀，而是在銅鑼天后宮前的廟埕空地上擺設祭壇祭祀，祭壇與媽

祖處於相對的位置，所以，銅鑼天后宮並非完全是媽祖信仰，而是雙元信仰崇拜系統。

媽祖神位之上還有崇高的玉皇大帝香爐與三官大帝香爐，為何香爐會在神聖階序的最頂端？讓我們仔細看一看銅鑼媽祖廟的正殿(圖 5-8)，在整個神聖階序結構中，正殿兩個香爐被放在核心位置，一個是玉皇大帝香爐，另一個是三官大帝香爐，懸吊在媽祖神位正前方的樑柱上。這樣的配置相當巧妙，以平面來看媽祖神位位於廟宇神殿中軸線上，似乎是媽祖廟中整個階序體系的最高位置。不過，玉皇大帝香爐與三官大帝香爐所在的位置安排特殊，祂們其實是高於媽祖的位階，可是在銅鑼天后宮裡卻又低於媽祖的神位。高，是因為懸掛在樑柱之上。低，是因為祂們沒有放在神桌上。遠高於媽祖神位的香爐，人們還是拿香祭拜，插香在香爐上。玉皇大帝與三官大帝的香爐是必須存在的，因為祂們存在所以必須確定其身分屬性。天神良福的祭壇上，玉皇大帝香爐與三官大帝香爐被移動至天后宮廟門外面，置放在天神良福的祭壇桌上(圖 5-9)，原來，平時在天后宮高高懸掛著的兩個香爐，藉由天神良福祭壇巧妙的顯示出祂們的身份。玉皇大帝、三官大帝與媽祖的結合，是以神聖階序體系的關係結合的，而銅鑼天后宮是屬於銅鑼地區客家居民的神聖信仰中心，因此，銅鑼天后宮以合庄祭祀整合了銅鑼地區的人群，以天神良福祭典上達天神。由此我們可了解到天神良福的祭典在銅鑼天后宮廟門外舉行祭祀有其特殊的意義，天神與媽祖是由上而下的神聖階序關係，媽祖信仰是銅鑼地區客家人的神聖信仰中心，銅鑼媽祖信仰結合天神與銅鑼地區的神明與人群，銅鑼天后宮其實是媽祖與天神兩種信仰的結構。

銅鑼地區的媽祖信仰在清代就已經存在，銅鑼天后宮的樑柱上懸吊玉皇大帝與三官大帝的香爐，實際上銅鑼媽祖是扮演中介者角色，銅鑼媽祖的功能兼具整合銅鑼地區社群與定期到北港朝天宮進香向外連結其他社會，並藉由天神良福祭典與天神溝通上達天聽，這就是媽祖信仰在銅鑼地區地位崇高的原因。

三官大帝香爐



玉皇大帝香爐

圖 5- 8 銅鑼天后宮正殿神位與懸吊的香爐

資料來源：田野調查 賴惠敏/攝影

三官大帝香爐



玉皇大帝香爐

圖 5- 9 天神良福祭壇

資料來源：田野調查 賴惠敏/攝影

## 第六章 結論

本文探討苗栗客家地區的媽祖信仰，以苗栗縣銅鑼鄉為例子，所要介紹的是一個客家鄉鎮以媽祖為主祀神的信仰型態，探討此類型媽祖信仰的發展與持續的原因，以及媽祖信仰在當地社會文化總體面貌中所展現的特殊意義。

經過研讀媽祖相關文獻與苗栗地區地方志的記載，以及筆者在銅鑼地區的田野調查，發現銅鑼天后宮是大部分銅鑼鄉人的信仰中心，其每年的北港進香、媽祖回鑾遶境及天神良福叩酬祭典是銅鑼鄉一年之中的盛大祭典。

天神良福祭典舉行時，銅鑼六村的神明皆前來天后宮參加祭祀儀典，媽祖進香回鑾遶境時，媽祖與所有的神明去各村遶境，由此可以歸納出銅鑼天后宮對祭祀圈內的村民的重要性，換言之，銅鑼天后宮對銅鑼地區有其神聖中心的意義，是銅鑼地區共同信仰的中心與認同的對象。媽祖信仰與銅鑼地區的天神崇拜結合，所以，媽祖信儼然仰形成銅鑼地區天神與人群結合的匯合點（圖 6-1）。

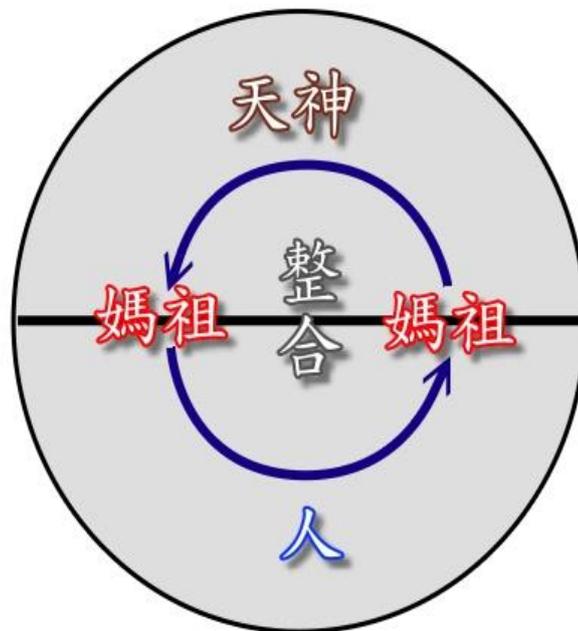


圖 6-1 媽祖信仰是天與人的匯合點

資料來源:田野調查

## 媽祖信仰與銅鑼客家社會

媽祖信仰所形構的「銅鑼地區」是藉由信仰的力量。地區就是區域的概念，有一定範圍，在銅鑼這個範圍的一群人所在所屬之地，蘊含著這一群人的勢力範圍、特殊的意義與定位與歷史互動的因素。在地理上銅鑼地區是三面環山的地區，這個範圍同時意味著人文社會的區域性，這個範圍內的村民因著銅鑼天后宮的共同信仰聚集在一起，成爲一個群體，凸顯出銅鑼地區的形成。

銅鑼天后宮的祭祀圈範圍並未包含銅鑼鄉全部，而是包括全鄉人口最集中的區域，主要是福興村、銅鑼村、朝陽村、竹森村、樟樹村、九湖村六村，銅鑼媽祖遊庄遶境時都是以這六村爲範圍，其中福興村、銅鑼村、朝陽村是每年必定會遊庄的三村。

台灣的民間信仰通常是以地方公廟做爲凝聚地方民衆的精神力量，全銅鑼鄉內無鄉鎮型的大廟，幾乎都是村廟型的廟宇，如：福興村天后宮(主祀媽祖)、銅鑼村武聖廟(主祀關聖帝君)、樟樹村至倫宮(主祀關聖帝君)、竹森村廣德宮(神農大帝)、九湖村武聖廟(主祀三恩主)。其中福興村是銅鑼地區最早開發從庄發展成街肆的地方，福興村的銅鑼天后宮奉祀的主神是媽祖，媽祖香火延續至今可能有兩百年歷史，其建廟至今已有一百六十三年，其間，銅鑼天后宮的媽祖信仰穩固發展，天后宮也成爲銅鑼地區地方上的精神主導，是銅鑼地區神聖中心的核心地位。銅鑼天后宮舉辦的祭祀儀典活動，以北港進香和天神良福爲最重要的信仰文化，不但是民俗文化活動，也是銅鑼鄉居民的社交活動與村際互動的媒介，能夠有效的動員地方、凝聚地方的向心力，經歷百餘年至今。

小地區的村莊聯合祭祀活動，有些是以聯庄廟爲中心，有些是以某一主祀神爲中心，有些是小庄倚靠大庄的方式或是各庄平等不分大小庄，銅鑼地區是以銅鑼天后宮爲中心的小地區聯庄祭祀。一般的聯庄祭祀大部分是輪流的方式，各村庄逐日或逐年輪流，銅鑼媽祖的聯庄不分大小庄，聯庄祭祀是採取合庄的方式，但是並不採用輪流的方式，而是由該年結合六村共同擲筊選出的值年爐主主其事，當銅鑼媽祖遊庄遶境時各庄都要參與。

銅鑼天后宮的媽祖信仰與本地傳統的農業生活緊密配合，所以，祭祀活動常配合年節舉行，農曆正月初九恭祝玉皇大帝聖誕，正月十五元宵節天官聖誕，正月二十六叩許天神良福，七月十五中元節地官聖誕，十月十四水官聖誕，十一月十九叩酬天神良福<sup>27</sup>，主要活動在過舊曆年或農忙時期結束時舉行，可見媽祖信仰與傳統農閒時間的配合。

台灣早期的民間信仰神明，其香火的源起很多是從大陸原鄉攜來台灣，基於祭祀圈的地域層級結構，較底層的祭祀圈內的神廟會往較高層的神廟去請神來看戲作客，或是到祭祀圈結構以外去找一個有名的或歷史悠久的且香火旺盛的廟宇去進香，民間信仰普遍存在這種廟宇和廟宇間交流的關係。銅鑼媽祖也不例外，每年前往北港朝天宮的進香活動，是銅鑼地區重要的宗教活動。不過，銅鑼媽祖的回鑾遶境與天神良福祭典所邀請的神明，包括祭祀圈內六村的神明，這些神明的層級由高層到底層都有，是銅鑼地區較特殊的現象。

## 貢獻

范明煥的新竹地區媽祖信仰研究（2005），指出客家人的媽祖信仰是很平常的，世俗的融入日常生活中運作著。客家媽祖的確存在於客家人的生活中，不過，客家媽祖信仰在客家地區如何形塑客家社會是本文進一步要理解的。在林秀幸大湖媽祖陪祀神的研究成果中，媽祖以陪祀神的位置成為社群整體的一部份，一個接納他者的窗口。透過媽祖進香，一個客家與福佬及台灣南北部相異價值的相遇，可以見到客家社群主動的詮釋及協商機制，經由互動達成價值變化的經驗，由此可見到文化的創造性及主動詮釋力，客家地區的銅鑼媽祖再一次驗證與他者互動的理論基礎。范明煥在新竹地區的媽祖信仰中對於媽祖信仰在新竹地區的客家社會做一番詳實的論述，不過其研究範圍包括整個廣大新竹客家地區，而筆者以范明煥為基礎，在苗栗銅鑼地區選定銅鑼地區為田野地點，

---

<sup>27</sup> 祭典日期以九十六年田野調查資料為主。

選定銅鑼天后宮為研究對象，意圖將研究範圍限定在銅鑼這個客家小鄉村，研究媽祖信仰對銅鑼這個區域的意義，詮釋媽祖信仰對於銅鑼這個客家地區的重要性。

林秀幸(2007)認為大湖地區客庄的媽祖婆進香儀式是向外學習的，媽祖婆在客家庄成廟的時間較晚，多半是日治之後由私人供奉轉變而成。但是在銅鑼地區，銅鑼媽祖信仰確立較早，在清代道光年間就已經建廟，銅鑼媽祖南下北港進香的活動則未必是向外學習的。雖然透過媽祖去北港進香發現跟別人不一樣，於是建立社群的邊界。而在銅鑼天后宮的例子，我們可以看到：銅鑼媽祖之所以是銅鑼媽祖，不是因為跟去北港見習別人而發現自己的不同於別人而認同自己是銅鑼媽祖。銅鑼地區的社群其實內在本身就有天神良福的系統，天神良福與媽祖信仰原先就是銅鑼地區共有的信仰體系。銅鑼天后宮其實不是用媽祖作為唯一的信仰，林秀幸所提到的媽祖例子是關帝廟的副祀神，銅鑼天后宮的例子是媽祖和天神合在一起的雙軌，所以，不是只講了媽祖就可以涵蓋整個銅鑼天后宮，祂其實不只有媽祖信仰，是與天神福融合在一個神聖空間之中，在神聖空間能看到玉皇大帝爐懸掛在屋樑上。若以林秀幸的觀點來看銅鑼媽祖，只談到一半。另一半不足的地方在於因為銅鑼媽祖與天神良福是融合在一起的，媽祖信仰是銅鑼原先就有的信仰，而且與天神良福融合在一起，媽祖同時扮演了天神的中介者及與北港朝天宮外界交往兩種角色，這種融合由天神良福祭祀的神明及媽祖進香完成遶境所涵蓋的整體可以得到驗證。

銅鑼媽祖對外進香與當時南部閩南人的繁榮區域接觸，就如同 Sangren (1987,1993) 認為進香是文化整合的模型，是打開文化視野的機制，超越原先社會環境的想像，生產再製了社會環境。可能是為了有比較好的對外溝通交流機會，因此在建廟當初媽祖被選為村落的主神，可是，我們不能只說祂是一個天后宮，因為，祂不只是一個天后宮，對整個銅鑼地區而言，個人或是家戶透過天神良福與媽祖信仰形成一個地域社會，銅鑼天后宮其實是涵蓋了媽祖信仰與天神良福的雙元系統（圖 6- 2）。



圖 6-2 銅鑼地區信仰雙元系統

銅鑼天后宮正殿樑柱上的兩個爐子，平常是靜態的，很多人都不知道牠們的身分，隱藏在銅鑼客家社會媽祖信仰的底層。可是到了叩許叩酬天神良福祭典時，他們就被請出來了，有趣的是天神福祭壇與媽祖面對面。所以，更清楚的看出結構上的雙元系統。筆者對於大甲、白沙屯、太湖地方所談的媽祖表示認同，不過，對於銅鑼媽祖來說只講對了一半，要補充的不足的部分是天神良福。天神良福是對於這個區域之所以為整體認同是重要的，不是經由向外取得的自身認同。媽祖是在 1860 年異軍突起，用秀幸老師的概念去看，學不學習是另外一件事，看見別人能發現自己，但是除此之外，客家人更認為我們要重視天，有沒有學習到別人是一回事，銅鑼天后宮不一樣的地方在於重視天的存在。白沙屯區域的媽祖經由徒步進香的過程，香燈腳超越體能的極限就完成使命，再現白沙屯媽祖超越性的力量。而銅鑼客家人的媽祖不只是媽祖還要加上天神。在結構上是不同的，就媽祖信仰本身來看，客家地區的銅鑼媽祖信仰不同點在於：就客家人來講不能只是信仰媽祖，客家人要有天，天和媽祖是不一樣的。所以，信仰媽祖同時也要信仰天，凸顯出雙元系統。銅鑼媽祖與白沙屯媽祖結構上是不同的，不是拜法不同，是整個結構的導向是不同的。銅鑼客家地區不需要徒步，不需要用徒步的方式跟隨媽祖去進香，對銅鑼客家地區而言除了信仰媽祖，重要的是還要有天，與白沙屯媽祖是兩個不同邏輯。

## 限制與趨勢

透過筆者的論述，將銅鑼這個地方的媽祖信仰文化有一個更清楚的呈現。關於銅鑼天后宮的媽祖研究，祂是超越單一媽祖信仰的雙元系統論點，然而苗栗客家地區媽祖的學術研究著作還是很少，是筆者認為在學術上還可以再增加的部分，加深後人對苗栗客家地區媽祖信仰的理解。

苗栗地區有多少媽祖廟?本文僅提供了客家地區銅鑼天后宮媽祖信仰的研究，由文獻看來媽祖研究在苗栗地區已經完成的學術論著不多，筆者在苗栗地區已經完成白沙屯拱天宮與銅鑼天后宮的田野工作，針對銅鑼天后宮整年的宗教活動及通霄白沙屯拱天宮北港進香活動做參與觀察，以兩地為例子作比較分析。我認為對於苗栗地區其他地方的媽祖廟是進一步可加以研究論述的題材，以呈現苗栗地區完整的媽祖信仰面貌。

本文認為媽祖信仰與天神良福是雙元體制系統，其有效性能在銅鑼地區得到驗證，至於是不是禁得起其他村落的檢驗，不得而知。其他苗栗客家地區的媽祖信仰的儀式活動是不是也是如此？天神良福在苗栗其他的區域是否也有這種現象？尚有研究的空間。



## 參考文獻

### 中文期刊與圖書

不著撰人

苗栗縣寺廟文化研究資料表，中央研究院。

淡新檔案

文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二

1975 西河的社會變遷。台北：中央研究院民族學研究所。

台灣總督府官房統計課、台灣總督府官房調查課 編

明治 38 年~昭和 16 年 臺灣總督府現住人口統計

白沙屯田野工作室

2004 白沙屯媽祖進香特刊

2005 白沙屯媽祖進香特刊

2007 白沙屯媽祖進香特刊

沈茂蔭

1984 苗栗縣志。台北：成文。

臺灣省苗栗縣文獻委員會編

1964 臺灣省苗栗縣志人文志，人口篇。苗栗：苗栗縣文獻委員會。

李亦園

1976 文化比較研究法探究，思與言 13 (5)：1-13。

1978 信仰與文化。台北：巨流。

1983 從比較宗教學觀點談朝聖進香，民俗曲藝 25：1-23。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

李阿成、陳運棟、彭富欽

1988 苗栗縣寺廟文化之研究。苗栗：苗栗縣政府。



呂玫媛

- 2007 傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析，民俗曲藝 158：39-100。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

周婉窈

- 1997 台灣歷史圖說。臺北：聯經。

林秀幸

- 2007 界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程。臺灣人類學刊 5 (1)：109-153。

林舟 (Joseph Bosco)

- 2003 天后宮之重建與活力：台灣與香港比較研究，刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 95-116。雲林：北港朝天宮。

林美容

- 1990 彰化媽祖的信仰圈，刊於中央研究院民族學研究所集刊 68：41-102。

- 2000 鄉土史與村庄史—人類學者看地方。臺北：台原。

林美容、許谷鳴

- 2003 關渡媽祖的信仰圈，刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 117-168。雲林：北港朝天宮。

林明崙

- 1980 媽祖傳說。臺北：聯亞。

郝永河

- 1996 裨海紀遊。南投：臺灣省文獻委員會。

房學嘉

- 2003 粵東梅州的天后信仰。刊於於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 285-308。雲林：北港朝天宮。

施振民

- 1973 祭祀圈與社會組織－彰化平原聚落發展模式探討，中央研究院民族學研究所集刊 36：191-206。

范明煥

- 2005 新竹地區客家人媽祖信仰之研究。新竹：新竹縣文化局。

徐曉望

- 2003 從福建霞浦縣松山天后宮掛圖看閩東媽祖信仰的文化心態，刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 235-258。雲林：北港朝天宮。

陳孔立

- 2003 清代台灣移民社會研究。北京：九州。

陳運棟

- 1978 客家人。台北：聯亞。

陳立富公管理委員會編印

- 2003 陳氏遷台開基祖鼎威、鼎輝公派下祖譜。

莊英章

- 1997 重修台灣省通志，卷三，住民志姓氏篇。臺中：臺灣省文獻委員會。
- 2004 田野與書齋之間。臺北：允晨。

教育部臺灣省政府教育廳

- 1996 特產豐富銅鑼鄉。苗栗：苗栗縣政府。

陳元煦

- 2003 莆田人普遍信仰媽祖的原因，刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 259-266。雲林：北港朝天宮。

陳耀庭

- 2003 遠東地區媽祖廟初探。刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 309-322。雲林：北港朝天宮。

陳紹馨

- 1979 台灣的社會變遷，刊於陳紹馨著，台灣的人口變遷與社會變遷，頁 495~520。台北：聯經。

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，36：165-188。
- 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。

黃美英

- 1994 台灣媽祖的香火與儀式。台北：自立晚報社文化出版部。
- 1988 千年媽祖。台北：人間。

張珣

- 1986 進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析，人類與文化 22：446—452。
- 1995 分香與進香—媽祖信仰與人群的整合，思與言 33(4)：83—105。
- 2003a 文化媽祖。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2003b 打破圈圈—從祭祀圈到後祭祀圈，臺灣本土宗教研究的新視野和新思維，頁 64—107。臺北：南天。

黃新亞、鍾建英等纂

1960 苗栗縣志。台北，成文。

黃鼎松

1998 銅鑼鄉誌。銅鑼：銅鑼鄉公所。

楊政男

2006 重修苗栗縣志，人口志。苗栗：苗栗縣政府。

楊彥杰

2003 長汀城關媽祖信仰的變遷。刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，  
媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 267-283。雲林：  
北港朝天宮。

葛劍雄

2005 中國移民史。臺北：五南。

劉曉春

2003 儀式與象徵的秩序——一個客家村落的歷史、權力與記憶。北  
京：商務。

蔡相輝

2003 白塘李氏與媽祖信仰的奠立，刊於林美容、張珣、蔡相輝主編，  
媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，頁 43-55。雲林：北  
港朝天宮。

2006 媽祖信仰探源，刊於蔡相輝著，臺灣民間信仰專題——媽祖，頁  
166—186。臺北：空大。

戴炎輝

1979 清代台灣之鄉治。台北：聯經。



中譯部分

Arthur p. Wolf

- 1974 God, Ghosts, and Ancestors. In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.131-182. Stanford University Press.  
張珣譯，1997，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，35(3): 233-291。

Emile Durkheim

- 1965 *The elementary forms of the religious life*, Oxford University Press.  
芮傳明、趙學元譯，1992，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠。

Lewis, I. M.

- 1976 *Social anthropology in perspective : the relevance of social anthropology*, Cambridge University Press. 黃宣衛、劉容貴譯，  
1985，《社會人類學導論》，臺北：五南。

Watson, James L.

- 1985 Standardizing the God: The Promotion of T'ien Hou ( "Empress of Heaven" ) Along the South China Coast ,960-1960. In David Johnson and Others eds. *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.292-324. Berkeley: University of California press. 潘自蓮譯，1988，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡〉，《思與言》，26(4): 369-379。

岡田謙

- 1938 臺灣北部村落之祭祀範圍，陳乃檠譯，1960，臺北文物 9(4): 14 -29。

西文資料

Sangren, P. Steven

1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA :  
Stanford University Press.

1993 *Power and Transcendence in the Matsu Pilgrimages of Taiwan*.  
*American Ethnologist* 20 ( 3 ) : 564-582.

2001 “American Anthropology and the Study of Mazu Worship” paper  
presented at the *International Conference of Mazu cult and Modern  
Society*. Chau-tian Temple, Yunlin, Taiwan.



## 附錄一

### 主要報導人

1 陳先生

- 天后宮創建人陳嘉樂先生的直系後代第十六世
- 現任銅鑼鄉天后宮管理委員會主任

2 蘇女士

- 天后宮創建人陳嘉樂先生的直系後代第十六世陳先生妻子

3 劉先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香神轎組組長
- 指揮銅鑼天后宮北港進香神轎 16 年經驗

4 張先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香資深總指揮

5 徐先生

- 天神良福、三官大帝聖誕祝壽爐主

6 賴先生

- 銅鑼天后宮委員

7 邱先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香資深總指揮

8 陳先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香文書

9 張先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香副總指揮

10 賴先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香神轎組組長
- 銅鑼天后宮北港進香抬轎 10 年經驗

11 張先生

- 銅鑼天后宮媽祖北港朝天宮進香神轎組組長
- 銅鑼天后宮北港進香資深抬轎

12 鍾太太

13 簡女士

14 王媽媽

白沙屯田野工作室

15 董先生

白沙屯田野工作室

16 梁先生

白沙屯田野工作室

17 駱先生

- 拱天宮頭家爐主家戶代表

18 劉小姐

- 道教會苗栗縣支會秘書



## 附錄二

### 參與觀察研究期程

- 95.12.26~96.01.03 銅鑼天后宮天神良福參與觀察
- 96.04.28 銅鑼天后宮北港進香活動
- 96.08.06~07 銅鑼天后宮牲禮祭典
- 96.07.15 (農曆) 銅鑼天后宮中元普渡
- 96.10.15 (農曆) 銅鑼天后宮下元祭典
- 96.12.26~97.01.03 銅鑼天后宮天神良福參與觀察
- 97.01.01 (農曆) 春節
- 97.01.15 (農曆) 銅鑼天后宮上元祭典
- 97.02.21~03.19 白沙屯拱天宮北港進香活動
- 97.03.07~03.08 (農曆) 銅鑼天后宮北港進香活動



## 附錄三

### 銅鑼天后宮管理組織章程

#### 一、 總則

第一條 本宮訂名為銅鑼鄉銅鑼天后宮(以下簡稱本宮)。

第二條 本宮奉祀天上聖母，由信徒組織管理委員會管理宮務，特訂定本管理章程。

第三條 本宮地址設於銅鑼鄉福興村復興四八號。

第四條 本公管理委員會應受主管機關苗栗縣政府之監督，並由管理委員會參加中華民國道教會臺灣省苗栗縣支會為團體會員。

#### 二、 任務

第五條 本宮宮務如左：

- 
- (一)舉行傳統祭典。
  - (二)遵守國家法令，提倡固有文化、倫理道德。
  - (三)維護宮廟名勝古蹟，管理所屬財產。
  - (四)舉辦公益或慈善事業增進社會福利。
  - (五)舉辦宗教講座，敦睦信徒，傳揚道教教義。
  - (六)其他有關本宮應辦事項。

第六條 本宮舉辦各項事業，應擬定年度計畫，報經主管機關核備實施。

#### 三、 信徒

第七條 本宮信徒除向主管機關登記備案之信徒之外，凡中華民國國民年滿二十歲，信仰本宮主神天上聖母，對本宮香油捐獻有新臺

幣壹

萬元以上者得申請為本宮信徒。

第八條 本宮信徒應遵守章程即一切議決之義務，如有下列情事之一者，得由本宮信徒名冊內除名。

(一)違背章程，損害本宮利益或名譽者。

(二)連續無故缺席會議三次以上者。

(三)死亡或書面表示放棄本宮信徒者。

前項第(一)(二)款之除名，應提信徒大會議決行之。

第九條 本宮信徒無繼承權，有選舉權、被選舉權、罷免權，及於會議時有諮詢、提議、附議、表決權。

#### 四、 組織與職掌

第十條 本宮設信徒大會為最高決策機構，由全體信徒組織之。

第十一條 本宮設置管理委員會為執行機構，設管理委員九人，後補管理委員三人，由信徒大會就信徒選任之。

第十二條 本宮管理委員會置主任委員一人，為本宮代表人，並置常務管理委員(其中一人由主任委員兼任)，由管理委員會互選之。

第十三條 本宮設監察委員為監察機構，置監察委員三人，後補監察委員一人，由信徒大會就信徒中選任之。

第十四條 監察委員會置常務監察委員一人，為本宮監察人，由監察委員互選之。

第十五條 本宮管理人(包括主任委員、常務管理委員、管理委員、常務監察委員、監察委員)均為義務職。每屆任期四年，連選得連任，如在任期中出缺時，由候補委員依序遞補至所遺任期為止，並函報主管機關備查。

第十六條 本宮管理人員之辭職，應以書面向本會提出，於辭職書送達

本會時即行生效，並向原選任機構報備，管理人員如連續無故缺席會議三次以上者，得視同辭職，經管理委員、監察委員聯席會議決議由候補人員依序遞補。

第十七條 本宮管理人員如有違法失職行為，得由信徒十分之一以上連署提經信徒大會議決罷免之。

第十八條 本宮視業務實際需要，得經委員監事聯席會議決議聘請顧問若干人，任期與當屆委員監事同，並得聘置總幹事一人，幹事若干人，由主任委員遴選，提經管理委員會聘任之，解聘時亦同。承主任委員之命綜理會務。並得設香火司若干人，由主任委員雇用，承總幹事之命辦理打掃宮宇，朝夕上香奉茶各項雜物等事項，解雇時亦同。

第十九條 本宮信徒大會之職掌如下：

- 
- (一)制定章程及其修改。
  - (二)議決財產之處分及變更。
  - (三)議決信徒之加入及除名。
  - (四)選舉及罷免管理人員。
  - (五)審議各項事業計劃及年度收支決算。
  - (六)其他對管理委員會之授權及追認是項。

第二十條 本宮管理委員會之職掌如下：

- (一)本宮財產之管理及增置營建事項。
- (二)舉行祭典及例行道場法會。
- (三)舉行公益慈善事業及募化事項。
- (四)召集信徒大會提議及執行決議。
- (五)審查信徒之加入及除名。
- (六)擬定事業計畫，編列年度工作報告及收支決算。
- (七)其他有關本宮應辦事項。

第二十一條 本宮監察委員之職掌如下：

- (一) 監查財產管理狀況。
- (二) 稽查財產會計及收支決算。
- (三) 編列年度監查報告。
- (四) 其他重要業務之立會監查事項。

第二十二條 本宮於必要時由信徒大會之議決，得設臨時特種委員會，其組織要點另行訂之。

## 五、 會議

第二十三條 信徒大會分定期大會及臨時大會兩種，定期大會每年召開一次，臨時大會由管理委員會決議或信徒十分之一以上連署請求時召開，均由主任委員召集主持之。

信徒因事不能出席會議時，得具委託書委託本宮信徒代理，但限受一人之委託。

第二十四條 本宮管理委員會每三個月召開一次，必要時得召開臨時會議，由主任委員召集主持之。

第二十五條 監查委員會每六個月召開一次，必要時得召開臨時會議，由常務監查委員召集主持之。

第二十六條 第二十四、第二十五條會議，視業務實際需要得合併召開聯席會議由主任委員召集主持之。

第二十七條 本宮各項會議應有過半數出席始得開會，其決議應有出席過半數之同意行之。但於討論財產處分及罷免案時，必須有三分之

二以上之出席及出席三分之二以上的決議。

第二十八條 會議所作決議，不得抵觸政府有關法令，並將會議紀錄函報主管機關備查。

## 六、 經費及會計

第二十九條 本宮財務應建立會計制度，財務應詳列帳目管理並列入交代，其細則另行訂之。

第三十條 本宮經費來源如下：

(一)財產收入。

(二)香油及道場法會收入。

(三)樂捐及募化收入。

第三十一條 本宮編造收支報告期間每年分為兩期(一月一日起至六月三十日止為一期，七月一日起至十二月三十一日止為一期)第一期編造時間限至七月底止，第二期限至次年一月底止。

第三十二條 本宮為維持宮務建修廟宇及興辦公益或慈善事業，得由管理委員會議決向主管機關申請許可募化，所募化款物應於募化結束時，提出募化結果報告表，層報主管機關核備，公佈徵信。



## 七、 附則

第三十四條 本章程如有未盡事宜，悉依政府有關法令。

第三十五條 本章程經信徒大會決議通過，報請主管機關核備後施行，修改時亦同。

## 簡歷

1974 出生

1978-1980 苗栗縣銅鑼鄉天主堂聖愛幼稚園

1980-1986 苗栗縣銅鑼國民小學

1986-1989 苗栗縣文林國民中學

1989-1992 苗栗縣私立建台中學

1993-1997 國立屏東師範學院語文教育系

1997-1999 苗栗縣銅鑼國民小學教師

1999-2001 苗栗縣新埔國民小學教師

2001-迄今 苗栗縣啟明國民小學教師

