

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
碩士論文

關帝信仰與地方社會：
以苗栗明德村的討論為例

The Worship of Kuan Di and Local Society :
The Case Study of Mingde Village in Miaoli

研 究 生：林文淑

指 導 教 授：連瑞枝博士

中 華 民 國 一 百 年 一 月

關帝信仰與地方社會：以苗栗明德村的討論為例

The Worship of Kuan Di and Local Society :
The Case Study of Mingde Village in Miaoli

研究生：林文淑
指導教授：連瑞枝

Student : Wen-Shu Lin
Advisor : Dr.Jui-Chih Lien

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



Submitted to College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree Program of of Hakka Society and Culture

Master

in

College of Hakka Studies

January 2011

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國一百年一月

關帝信仰與地方社會：以苗栗明德村的討論為例

學生：林文淑

指導教授：連瑞枝博士

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

本文以「關帝信仰與地方社會－以苗栗明德村的討論為例」為題，從道光年間苗栗地區頭屋鄉明德村三座關帝廟的建立，歷經日治時期、台灣光復後至今關帝廟的發展為核心，探究關帝廟與地方社會的關係。

清領時期，因為人民防番，需要關聖帝君的保護，於是屬頭屋地區最靠近山區的老田寮庄，有了兩座關帝廟（東善堂及明德宮），而另一座位於仁隆庄的關帝廟－永春宮，原羅家金錫茂墾號祭拜觀音，到了日治時期因黃家借地扶鸞戒菸異常靈驗，於是主神變為恩主公，此為明德村社會的第一次整合。

民國 57 年明德水庫建立後，淹沒仁隆村大部份地區，居民紛紛遷移，於是仁隆村併入明德村，成為一村有三座關帝廟，此為明德村社會的第二次整合。

而面對一村有三座關帝廟的情形，地方精英透過天神良福、關帝祭典、進香活動，讓三座關帝廟都能香火鼎盛。而地方精英掌控地方社會最主要的因素即是信仰的本質，人民因為對村落的廟宇有著虔誠的信仰，因此雖然明德水庫建立後，在水庫中的永春宮卻依舊保留了下來，明德水庫一頭一尾的廟宇不因水庫的興建而消失，反而讓兩座廟宇的相關人員試圖透過各種祭祀活動來讓明德村的社會整合。

傳統社會一村一廟，到了明德村變為一村三廟，原本看似會把一個村落分化，實則不然，透過地方精英，關帝信仰與地方社會發生了關係，也逐漸把一個社會整合。

關鍵字：關帝信仰、地方精英、地方社會、整合

The Worship of Kuan Di and Local Society :

The Case Study of Mingde Village in Miaoli

Student: Wen-Shu Lin

Advisor : Dr.Jui-Chih Lien

Master Degree On-the-Job Class of Hakka Society and Culture, Hakka Culture Institute,
National Chiao Tung University

Abstract

The topic of this essay is based on 「The Worship of Kuan Di and Local Society : The Case Study of Mingde Village in Miaoli」. Based on the establishment of three Kuandi Temples in Ming De Village, Tou Wu Township, Miaoli and going through the Japanese occupation period and after restoration of Taiwan till the development of Kuandi Temple as the core, this essay explores the relationship between Kuandi Temple and local society.

During the Ching Dynasty period, the people needed to defense against foreigners and required the protection from Kuandi. Therefore in the old Tien Liao Village by the mountain area that was within the Tou Wu District, there were two Kuandi Temples (Tung Xian Temple and Ming De Temple). Another Kuandi Temple was located in Yen Lung Village that was called Yung Chun Temple. Originally the Lo family Chin Hsi-Mao cultivated land and worshipped Quanyin. During the Japanese occupation period as the Huang family borrowed land and conducted divine to quit smoking, this was extremely efficacious. Therefore the main god became Enchugung and this was the first integration of the Ming De Village Society.

In 1968 after the construction of Ming De Reservoir, most of the area of Yen Lung Village was flooded and residents moved in droves. Therefore Jen Lung Village was merged into Ming De Village and there were three Kuandi Temples in one village. This was the second integration of Ming De Village society.

Facing the condition of having three Kuandi Temples in one village the local elites went through heavenly god blessing, sacrificing ceremony for Kuandi and incense offering activities so as to allow the prosperity of the three Kuandi Temples. The most important factor of controlling the local society by local elites was the intrinsic quality of belief. People had pious belief on the temples in the village. Therefore after the construction of Ming De Reservoir, Yung Chun Temple in the reservoir was maintained. Temples in each end did not disappear due to the construction of the reservoir and instead the personnel in these two temples attempted to conduct integration of Ming De Village through various sacrifice offering activity.

For the traditional society, there was one temple for one village. However, there were three temples for one village for Ming De Village. Originally it looked like that the village would be disunited and instead it was not. Through the local elites, the Kuandi belief and local society generated a relationship and integrated a society progressively.

Key word: Kuandi belief, local elites, local society, integration

謝 誌

終於畢業了，此刻的心情有點複雜，

說開心嗎！的確！因為再也不用半夜夢見被論文追著跑！

說難過嗎！有一點！因為已經到了極限，沒辦法寫更好！

說不捨嗎！也有點！因為交大客家學院的教授，著實讓我佩服，每個都是學養高，但卻又那麼謙卑誠懇！

說感謝嗎！是的！要謝的人太多——

連瑞枝老師，我的指導教授，一個認真執著的老師，不厭其煩的修改著我那言不及義、邏輯散亂的論文，也不斷教導我從不同的角度看事情，面對我這駑鈍之材，我只想說：「連老師，真的很謝謝您，您辛苦了！」

羅烈師教授、張藝曦教授，兩位口試委員，非常認真的看完我的論文，並且給了我許多寶貴的意見，謝謝！

瑞霞，我的好友、好同事、好學姊，從一開始的考研究所，到最後一刻的論文口試，總是不斷的鞭策我，鼓勵我，我想如果沒有她，我不可能完成論文。

金主任，我的好上司，總是不斷的鼓勵我，支持我做的每個決定！

苡臻、文慧，我的好朋友、好同學，總是擔心我，想盡辦法幫我，這份情誼，我不會忘！

最後，謝謝在田野調查期間協助我的羅戎登老師、羅紹文先生、劉家宏先生、林桂麟先生、郭永旺先生，因為有你們的協助，我的論文才能完成，謝謝！

文淑 2011年1月30日

目 錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
謝誌	iii
目錄	iv
表目錄	vi
圖目錄	vii

第一章、緒論

第一節	研究動機與目的	1
第二節	研究回顧	3
第三節	研究方法	15
第四節	論文大綱	17

第二章、頭屋鄉明德村社會的形成

第一節	地理位置與自然環境	19
第二節	苗栗內山的拓墾史	20
第三節	老田寮庄與仁隆庄的拓墾	27
第四節	苗栗內山的信仰	35
第五節	小結	45

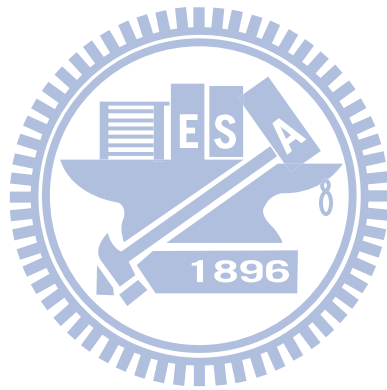
第三章、明德村關帝信仰的崇拜與祭祀活動

第一節	關帝信仰的崇拜	47
第二節	關帝信仰的祭祀活動	53
第三節	小結	69

第四章、明德村的廟宇與地方精英

第一節	三座關帝廟的組織與運作	71
第二節	明德村的地方精英	81

第三節 地方精英支持廟宇的動機·····	87
第四節 小結·····	89
第五章、結論·····	91
參考文獻·····	95
附錄一：仁隆庄土地一覽表·····	102
附錄二：東善堂廖李滿妹女士善行誌·····	104
附錄三：明德村住戶名單·····	105
附錄四：頭屋鄉八座關帝廟沿革·····	108
附錄五：明德村政治型地方精英·····	114



表目錄

表 1：清朝時期頭屋地區開拓表	24
表 2：頭屋鄉的 8 座關帝廟	36
表 3：頭屋鄉的 8 座鸞堂	40
表 4：三座關帝廟主要祭祀活動	54
表 5：東善堂豬羊份名單	63
表 6：明德宮豬羊份名單	64
表 7：永春宮第一屆管理委員會名冊	74
表 8：永春宮諸神佛聖誕表	75
表 9：明德宮管理委員會名冊	77
表 10：明德宮諸神佛聖誕表	77
表 11：東善堂管理委員會名冊	80
表 12：東善堂諸神佛聖誕表	80
表 13：明德村羅家與廟宇相關的地方精英	82
表 14：明德村黃家與廟宇相關的地方精英	83
表 15：明德村其他與廟宇相關的地方精英	84

圖目錄

圖 1：頭屋鄉拓墾路線及沿山墾隘圖	23
圖 2：黃家古文書	30
圖 3：黃氏祖譜	32
圖 4：明德水庫及三座關帝廟	34
圖 5：頭屋鄉鸞堂分布圖	37
圖 6：永春宮遠拍圖	39
圖 7：日治初期頭屋地區鸞堂系統圖	41
圖 8：明德村三座關帝廟及三座佛寺及土地公廟位置圖	42
圖 9：永春宮天神良福表	56
圖 10：永春宮天神良福福首名單	56
圖 11：明德宮天神良福福首名單	56
圖 12：永春宮天神良福時所邀請的伯公	57
圖 13：明德宮及永春宮天神良福祭典時邀請的伯公	58
圖 14：永春宮內的三個天神爺爐	59
圖 15：關帝生日時東善堂分豬羊份的情形	65
圖 16：永春宮及明德宮祭祀組織示意圖	70

關帝信仰與地方社會：以苗栗明德村的討論為例

第一章、緒論

第一節 研究動機與目的

本論文以「關帝信仰與地方社會－以苗栗明德村的討論為例」為題，從道光年間苗栗頭屋地區明德村三座關帝廟的建立，歷經日據時期、台灣光復後至今關帝廟的發展為核心，探究關帝廟與地方社會的關係。

清領時期，官方為了提倡忠孝節義，極力鼓勵民間尊崇關聖帝君，從此各地相繼有了關帝廟，而關帝信仰原無閩客之分，為民間普遍的信仰，根據潘朝陽在〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域之詮釋〉中提到台灣關帝廟的分佈形式，除了中央山地以外，大致上由南至北、不論閩客區或城鄉區，多有關帝廟的建置，及崇祀關帝香火之活動。但同樣是客家大本營的桃竹苗區，關帝信仰在苗栗卻是最盛行，位於苗栗縣頭屋鄉主祀和副祀關聖帝君的廟宇共有八座之多，其中最早的三座皆建立於道光年間，且都位於明德村，一個土地面積只有9.65平方公里，人口約只有1300人的小小明德村，因為明德水庫的建立，使得原本的兩個自然村形成一個行政村，而形成一個村有三座關帝廟，因此筆者想要探究在關帝廟如此密集的情況下，村民、關帝信仰與地方社會的關係。

在上連老師的台灣史時，她提醒了我們注意和我們日常生活中最密切相關的廟宇，於是我回到了我的故鄉苗栗縣頭屋鄉，回到了小時候常常會去玩的永春宮，在那裡我發現到一個不知名的小廟，在壹百多年前（1901）竟會是人人爭相去扶鸞戒煙的地方，想著當時大排長龍的景像，頓時觸動了我想一窺當時社會面貌的想法。而在明德村內另有二座廟，一是明德宮，一是東善堂，同樣主祀關帝廟，也同樣有扶鸞活動，不過，其扶鸞活動是在光復後，這也印證了宋光宇所說民國四十幾年到六十幾年間，是台灣鸞堂發展的另一波高峰。回溯歷史，這三座廟宇同樣建立於道

光年間、同樣主祀關聖帝君、同樣有扶鸞活動，是互相影響或是彼此獨立發展，彼此之間是否有往來，而人民之間往來的網絡關係又是如何，在在都引起筆者想要一探究竟。清朝時期漢人已在苗栗區域建立關帝廟，《苗栗縣志》曰：

關帝廟一在銅鑼灣街，光緒十六年生員邱國霖、吳湯興等倡建建造。一在石圍牆莊，嘉慶二十四年墾戶吳琳芳倡建建造；同治十四年，吳立才等倡建重修；光緒十三年，吳定綱等倡捐復修。一在員潭子莊，嘉慶九年陳國興等倡捐建造。一在大湖八份街，光緒十四年統領林朝棟建。墾戶吳定連年捐香祀穀一十石；又將八份街地租銀年捐出一半，作廟內香油之費。¹

據此可知苗栗區域的關帝廟在清初的嘉慶年間已開始建造，而苗栗的開發始於乾隆之初，換言之，約兩代人之數十年時間內，苗栗已展開了關帝崇祀。至清朝同光期間依然有關帝廟的建立或重修，顯示關帝崇祀在清代台灣的小區域裡，持續著其傳統和成長。²而頭屋鄉明德村的三座關帝廟皆建於道光年間，據《頭屋鄉志》³記載，此因早年先民拓墾之時，爲了爭奪生存空間，無可避免和原住民發生衝突，由於原住民驍勇善戰，使墾民飽受威脅，爲了抵抗原住民，保護身家財產的安全，只得乞求關聖帝君的保佑，因此在清朝時期因爲關公的正義形象，使得在那一段篳路藍縷的生活中，人民得有一個信仰繼續生活。

到了日治時期，日本政府對於關帝信仰是打壓的，但是因爲頭屋鄉位在丘陵區，因此較可避日人耳目，又加上此時鸞堂扶鸞戒菸的風氣盛行，因此明德村境內的永春宮成爲扶鸞戒菸最爲成功的鸞堂之一。根據王世慶〈日據初期台灣的降筆會與戒煙運動〉的研究提到，永春宮所設鸞堂之降筆戒煙最爲靈驗。自光緒27年（1901）

¹沈茂蔭，《苗栗縣志》，（台北：台灣銀行經濟研究室，1962），收於台灣文獻叢刊第159種，頁159-160。

²潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域爲例之詮釋〉，《苗栗文獻》第十四期，（苗栗：苗栗政府，1999），頁52。

³黃鼎松等編，《頭屋鄉誌》，（頭屋：頭屋鄉公所，1996）。

三月至五月底，到該堂進香戒煙者平均每日達數百人，而完全戒煙成功者亦不少。⁴

然而光復後，民國57年（1968）明德水庫成立，居住在永春宮附近的居民遷移至靠近明德宮的地方，再加上從光復後至民國70年（1981）明德村相繼成立了3座佛寺，這兩項因素對明德村人民的祭祀習慣產生怎樣的影響，筆者也將在此論文中一併的探討。

傳統上討論關帝信仰大部分是從國家的角度去切入，談關帝是忠義之神、財神、文神、佛寺護法神，而較少談論到關帝信仰和地方社會的關係，因此本論文希望從地方社會著手來探究關帝與地方社會的關係。

總而言之，本論文將由明德村內三座關帝廟為核心，探究這三座關帝廟歷經清領時代、日治時期、光復後至今彼此間的關係，以及關帝廟和地方社會的關聯，並且藉地方公廟所產生的人群互動，探討關帝信仰與客家地方社會所構成的關係。

除此之外，頭屋鄉明德村的面積僅有9.65平方公里，可是卻聚集了3座關帝廟及3座佛寺，另有26座土地公廟，民間信仰之密集度可說相當高，因此，除了探究關帝信仰與鸞堂之外，也將探究這些廟宇與地方社會的關係。

第二節 研究回顧

本文主要談論關帝廟與地方社會的關係，在明德村有三座關帝廟，此三座關帝廟都曾經有過扶鸞活動，雖然這三座鸞堂從開始有扶鸞活動到結束的時間都不盡相同，但關帝的信仰及扶鸞活動確實對明德村人民影響深遠。因此本節欲對關帝信仰、鸞堂、地方社會、地方精英作一研究回顧。

一、作為民間信仰的關帝

歷年來以關公為主題的研究，從海峽兩岸至國外學者之論著，非常之多，而綜合這些著作可以發現到關於關公的著作可分為以下幾類：一是生平傳記，二是包含

⁴王世慶，〈日治初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第37卷第4期（南投：國史館台灣文獻館，1986），頁1-3。

在《三國演義》研究中的討論，三是詩文戲曲，四是畫像，五是信仰、風物與名勝，六是寶卷，七是文章論文，八是書籍著作，九是會議論文，十是關廟楹聯。

而關於『關公信仰』與風土文物之研究也不乏其人，根據洪淑苓在《關公民間造型之研究—以關公傳說為重心的考察》中認為，目前的研究可分為四類：一是寺廟文物的訪查，有林衡道對臺南、彰化兩地關帝廟之風土調查；黃典權吳樹村對台南武廟之祭儀、籤詩作考辨，劉三豪從關公的神像藝術入手，二是大陸及海外關帝廟的談片，有山西同鄉會對當地關帝廟的介紹；莊伯和發表〈談神戶關帝廟〉；金榮和發表〈漢城關廟之傳說與和特色〉，三是信仰本質與社會現象的考察，有李亦園《文化的圖像》；鄭喜夫〈關聖帝君善書在台灣〉；鄭志明〈明代以來關聖帝君善書的宗教思想—儒家道德思想宗教化的基本型態〉，四是近年來大陸學者對關公專題之研究，有金濤的〈崑崙列島的天后和關帝信仰〉；柯文輝〈解州關帝廟〉。⁵另外，洪敏麟亦探討清代關帝廟對台灣政治社會之影響。⁶

杜贊奇在《文化、權利與國家—1900-1942年的華北農村》中談到華北農村中供奉最多的神是關帝，且其從歷史的角度對關帝廟碑進行研究，得出兩個結論：第一是鄉村精英通過參與修建或修葺關帝廟，使關帝愈來愈擺脫社區守護神的形象，而成為國家、皇朝和正統的象徵，士紳（不論來自本村或外村）的參與更加說明了這一點。而且在某些大村，成為香頭可以使非士紳的鄉村精英與官府發生聯繫。這表明，關帝聖像不僅將鄉村與更大一級社會（或官府）在教義上、而且在組織上聯結起來。第二，鄉村領袖力圖使自己與儒家文化保持一致，在一定程度上使他們與勞動大眾區別開來，其差異表現在普通村民與鄉村精英對關帝信仰上的不同。⁷

潘朝陽〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉中說明，在日治時

⁵洪淑苓，《關公民間造型之研究—以關公傳說為重心的考察》，（台北：國立台灣大學出版委員會，1995）。

⁶洪敏麟，〈清代關聖帝廟對台灣政治社會之影響〉，《台灣文獻》16：2（1965年6月），頁53-60。

⁷杜贊奇著，王福明譯《文化、權利與國家—1900-1942年的華北農村》，（江蘇：江蘇人民出版社，1994），頁133。

期苗栗的關帝信仰會特別興盛的原因，主要是因為日治時期在殖民高壓統治下，台灣人民的華夏主體性一時被迫斷絕或歸於潛隱，宣講中國大道的書院遭日本殖民政府打壓，因而以民間宗教為外衣的鸞堂在台灣反而蓬勃發展。表層是為台民戒除煙毒而起，而深層則是透過鸞堂的扶鸞教化以傳揚儒門慧命常道。⁸本論文所論述的明德村為頭屋鄉關帝信仰最密集區，潘文中提到的日治時期頭屋鄉鳴鳳村雲洞宮的正鸞生黃色雲是當初永春宮正鸞生黃紫雲之兄弟，由此可知日治時期頭屋鄉鸞堂間的關係是非常密切的。

由以上看來，傳統談論關帝信仰，除了杜贊其談論華北地區關帝信仰與村民的關係外，大部分都是著重關帝信仰的本身，而比較少針對和地方社會的關係作探究。

二、作為扶鸞的關帝

綜觀現今研究鸞堂的論文與書籍中，大部份著重於鸞堂和善書在台灣的發展，也比較偏向通論性的研究，較少針對一個區域的鸞堂和地方社會的關係來做細部的爬梳，殊不知如果我們忽略鸞堂和地方社會的關係，將無法全面窺視鸞堂在台灣的發展。因此本文將以明德村的三座關帝廟為核心，探討這三座鸞堂在清領時期、日治時期、光復後這三段時期的發展，並且針對這三座關帝廟和地方社會及人民的關係做進一步探討。

鸞堂是一種以扶乩（扶鸞）為神人溝通方式的宗教組織，此種宗教組織的盛行，據游子安推測與道光庚子年（1840）鴉片戰爭爆發有關，⁹不過王見川指出在此之前四川的龍女寺已有扶鸞著書的活動，因此認為將庚子年與扶鸞活動相聯繫的看法應存疑。¹⁰有關扶鸞著書的起源，但從目前掌握的證據，時難以遽下定論，不過以扶鸞活動而言，目前有關扶鸞活動的記載，可上溯至魏晉之時，當時降鸞下來的神明有

⁸潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉，《苗栗文獻》第14期，（苗栗：苗栗縣政府，1999），頁62。

⁹游子安，〈清代善書與社會文化變遷〉，（香港：中文大學歷史系博士論文，1994），頁46。

¹⁰王見川，〈轉變中的神祇－「台灣關帝當玉皇」傳說的由來〉，（中研院文哲所主辦，「宗教與二十一世紀台灣」研討會論文，1996），頁2-7，頁18。

紫薇王夫人、南嶽夫人、清靈真人等。¹¹許地山認為隨著科舉考試的發展，扶鸞也跟著興盛起來，文人扶乩從宋開始至明清達到鼎盛，士子或問功名，或問考題等。¹²也就是說到了明清兩代，因科舉盛行，考生爲了能金榜題名，往往藉助扶鸞的方式進行考前猜題。

到了明末，漢人大量入墾台灣，也將扶鸞帶入了台灣。至於傳入的時間，王世慶根據《台灣總督府公文類纂》及《覺悟選新》，指出有關台灣鸞堂起緣的幾種說法：

1.康熙四十年代說：此據光緒二十七年台北辦務署士林之署長警部朝比奈金三郎之調查，據某文人言：鸞堂已在二百年前由大陸傳入台灣。

2.咸豐三年說：從福建泉州公善社於咸豐三年傳入澎湖，見普勸社。

3.同治六、七年說：同治六、七年間，澎湖許太老至廣東學扶鸞方法，返台澎後爲庄民治病；光緒十三、四年間，許太老將該法傳授給宜蘭縣頭城街進士楊士芳，並在頭圍建喚醒堂，楊自認堂主。

4.同治九年說：井出季和太所著《台灣治績志》載，同治九年間，廣東有扶鸞降神迷信傳入澎湖，以之勸導戒菸。

5.光緒十九年說：鸞堂戒菸之法起於廣東惠州陸豐縣，光緒十九年，宜蘭縣人吳炳珠與莊國香兩人前往陸豐建鸞堂已降鸞勸戒菸，效果顯著，乃學得此法，傳回台灣。¹³

有關鸞堂傳入台灣的時間，學者的論點大多承續了王世慶的論點。而林文龍根據康熙58年（1719）陳文達修撰之《鳳山縣志》卷時所載：「仙堂，在長治里前阿社內。鄉人何侃鳩眾所建，祀五文昌，能降乩。環植竹木、花果，頗有勝致。後建

¹¹許地山，《扶乩迷信的研究》，（台北：商務印書館，1996），頁 7-10。

¹²許地山，《扶乩迷信的研究》，（台北：商務印書館，1996），頁 32。

¹³王世慶，〈日治初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第 37 卷第 4 期（南投：國史館台灣文獻館，1986），頁 1-3。

草亭，為遊人憩息之所。近復合祀東王公、西王母於內」，證明扶鸞活動在康熙58年以前已有。¹⁴

鸞堂，又稱為「儒宗神教」，其信仰的主神，鸞堂的成員稱為「恩主」，是「救世主」的意思，因為主持鸞堂的人，相信所奉的神明能夠拯救世人而稱為「恩主」，一般信徒人云亦云，因此也稱關公為「恩主公」¹⁵。因此有學者以「恩主公崇拜叢」名之。¹⁶日治時期的警察調查報告名為「降筆會」。¹⁷就宗教的屬性而言，「鸞堂」是一種介於「制度化宗教」與「普化的宗教」之間的宗教信仰。¹⁸「扶鸞」是鸞堂成員所進行的宗教活動，透過神靈附身於正鸞手，藉以推動桃筆於沙盤上寫字，為一種神人溝通的方式。

依據許地山的研究，扶鸞可上推至魏晉之時。明清之際科舉考試盛行，文人士子常藉由扶乩活動來預測考題與功名，扶乩因此而興盛。¹⁹清代中葉以後扶乩活動的性質逐漸轉變，由於國事日益衰落，內憂外患接踵而至，文人士子乃籌組鸞堂，企圖透過扶鸞活動渡災解劫、挽回世道。²⁰清末，台灣、澎湖各地所設立的鸞堂也繼承了此一精神。

而有關台灣地區鸞堂的研究，日治時期的記載見於《台灣慣習記事》與丸井圭治郎的《台灣宗教調查報告書（第一卷）》。²¹日治時期日人對鸞堂的研究偏重於鸞堂的信仰與活動介紹，形式上以調查報告為主，並將鸞堂定位於迷信與巫覡。二次戰後關於鸞堂和善書的研究有許多學者為文探討鸞堂及善書在台灣的發展，其中以宋光宇、王見川、王志宇、李世偉、鄭志明等學者的研究所探討的深度及廣度較為

¹⁴林文龍，〈台灣最早的鸞堂小考〉，見《聖德雜誌》82（1984），頁31。

¹⁵姜義鎮，《台灣的鄉土神明》，（台北：台原出版社，1995），頁59。

¹⁶鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台北文獻》直字第68期，1984，頁79-130。

¹⁷台灣慣習研究會，《台灣慣習記事》，〈第一卷〉（台中：台灣省文獻會，1984），頁86。

¹⁸王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，（台北：南天書局，1996），頁199。

¹⁹許地山，《扶乩迷信的研究》，（台北：商務印書館，1996），頁7-10。

²⁰范純武，〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉（嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文，1996），頁113。

²¹台灣慣習研究會，《台灣慣習記事》，〈第一卷〉（台中：台灣省文獻會，1984），頁220。

丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》〈第一卷〉，（台北：捷幼出版社，1993），頁156-160。

學術界所重視。宋光宇綜合歷年來學者的研究成果，指出台灣的鸞堂可分為數個系統：以楊明機服務的鸞堂為北派，草屯惠德宮為起源的中派，台南、高雄一帶的鸞堂系統不太明朗，澎湖則自成一個系統。²²

鄭志明則將台灣鸞堂分成南北二個系統，南宗始於澎湖普勸社，是文人乩壇與宣講制度的結合。北宗最早的鸞書始於宜蘭碧霞宮的《治世金針》與喚醒堂的《濟世慈航》，之後在北部地區開展。²³王見川的研究則認為，清末日治初期，台灣鸞堂的起源最少有三大系統，分別是由宜蘭喚醒堂分香出去的新竹宣化堂和淡水行忠堂系統、新竹復善堂系統及澎湖的新社系統。²⁴另外，王見川也指出澎湖的《覺悟選新》並非全台首著的鸞書，推翻了鄭志明對北宗鸞堂發展的論述。²⁵鄭志明後來亦接受了台灣地區鸞堂多元發展的說法。²⁶

王見川在〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉一文中指出，日治時期台灣鸞堂的研究主要問題意識，在於鸞堂的宗教性格歸屬及其與扶鸞戒煙運動之關係。1970至80年代鸞堂的研究主要著重在鸞堂信仰內容的介紹、鸞書的簡介。1980至90年代則運用日警調查資料與清末的鸞書呈現台灣早期鸞堂的歷史、鸞書所反應的價值觀與對現代社會的回應。1990年代鸞堂研究的面向則更為寬廣，已逐漸集中在鸞堂的吸引力、鸞堂的傳布方式等。²⁷

王世慶運用《覺悟選新》與《台灣總督府公文類纂》之資料，呈現一新社於清末、日治初期推展戒煙活動的始末，其中最大的影響，就是促進日治初期澎湖地區鸞堂的發展。另外王世慶也在〈日據初期台灣的降筆會與戒煙運動〉中提到明德村

²²宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》第5卷第4期，（台北：新史學，1994），頁161-190。

²³鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台北文獻》直字第68期，（台北：台北市文獻委員會，1984），頁86-88。

²⁴王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，（台北：南天書局，1996），頁169-197。

²⁵王見川，〈光復（1945）前台灣鸞堂著作善書名錄〉，《民間宗教》第一輯（台北：南天，1995年12月）。

²⁶鄭志明，〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《台灣文獻》第52卷第2期（南投：國史館台灣文獻館，2001年6月），頁127-148。

²⁷王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，（台北：南天書局，1996），頁199-222。

的永春宮所設鸞堂之降筆戒煙最為靈驗。自光緒27年（1901）三月至五月底，到該堂進香戒煙者平均每日達數百人，而完全戒煙成功者亦不少。²⁸

三、作為地方社會的公廟

目前有關於寺廟和地方社會的研究有很多，如王世慶的〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉中，從不同祖籍移民的民間信仰，探討其如何從點分布的移民祖籍神明信仰，經歷史過程而融合發展成地區全面性信仰中心。文中認為閩粵移民渡台之初由於風險甚大，為祈求庇佑平安，乃從原鄉寺廟祈求香火袋或將神像攜帶來台。此時期墾民只祈求所攜之神像香火，其信仰亦僅限於家族內。之後隨開拓的發展成立村落，信仰活動也逐漸展開，各庄民逐漸創設以地緣或血緣的公共土地公廟暨神明會，更隨開拓及社會的發展，進而以聯庄方式創設神明會，逐漸擴展其宗教信仰社區後，各不同祖籍的移民亦漸次融合，並建立一個聯合各庄的信仰中心。隨著鄉村現代化，在不同祖籍移民間，其『信仰社區』亦會彼此互動而產生交流，形成一個新社會的宗教信仰。²⁹

而祭祀圈則是台灣談地方社會與公廟間的一個典範，其是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合組織地方人群的方式。不同層次祭祀圈的擴展模式，顯出傳統漢人社會以聚落為最小運作單位之融合與互動的過程。關於祭祀圈的研究，始於岡田謙對北部村落的研究，後來許嘉民、施振民、溫振華等加以分析，而林美容則以草屯為例，設定祭祀圈的條件，但近年來有一些學者對祭祀圈的研究多所批判，祭祀圈的錯誤在於其想要界定一個範圍，而且那個範圍好像很容易界定，但是真實的世界複雜，同樣一個祭典可能有不同的範圍，所以一間廟裡可能有好幾個祭祀圈，

²⁸王世慶，〈日治初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第37卷第4期（南投：國史館台灣文獻館，1986），頁1-3。

²⁹王世慶，〈民間信仰在不同組及移民的鄉村之歷史〉，《清代台灣社會經濟》，（台北：聯經出版事業公司，1994），頁295-372。

祭祀圈也可能變來變去，所以祭祀圈想要理想的描述一個範圍是有困難的，但有一點是對的，祭祀圈的核心其實是「錢」。而本論文談到天神良福所收的丁口錢或關帝生日時契子換券所繳的錢，就是地方精英和地方社會發生關係的重點。因此，雖然祭祀圈的概念或許不是那麼絕對，但針對「錢」的部份卻是可以參考的。

另外，研究寺廟與地方社會關係的還有蔡相輝、余光弘、彭明輝、賴玉玲、陳建宏等，其中蔡相輝在〈台灣寺廟與地方發展之關係〉中運用方志、碑文等史料，對台灣移墾社會的民間信仰及其演變，作縱向的串聯，分析寺廟與地方社會的關係，以了解閩粵移民與鄉土神祇的關連性，認為和移民運用寺廟拓墾土地、促進地方社會發展，並藉廟宇興辦地方福利事業，而地方官級知識份子則用以教化百姓、平定變亂、矯風易俗。³⁰

而余光弘《媽宮的寺廟－媽公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》則以澎湖媽宮為範圍，利用各種相關文獻、契據、石碑對境內各寺廟進行分類與考證。透過寺廟資料的統合分析，他將媽宮寺廟的歷史分成四個「文化層」，以呈現各種社會群體的活動面貌，進一步推知媽公市鎮機能及其發展與變遷。藉由媽宮的實例，作者認為各地特殊的歷史背景會突顯當地宗教體系某些特別元素，進而產生地域性的宗教形貌。³¹彭明輝的《舉頭三尺有神明－中和地區的寺廟與聚落發展》則以臺北縣中和地區為研究範圍，藉由漢人寺廟的建立，運用祭祀圈及信仰圈為基本解釋架構，企圖勾勒出中和地區移民拓墾的歷史面貌，進而分析寺廟在聚落發展過程中所扮演的角色。³²

除此之外，賴玉玲和陳建宏則是針對一間公廟和地方社會的關係來作陳述，並且談論地方精英在廟務的運作中所扮演的角色，賴玉玲在其碩士論文〈新埔枋寮義

³⁰蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉，（台北：文化大學史學研究所碩士論文，1976）。

³¹余光弘，《媽宮的寺廟－媽公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》，（台北：中央研究院民族學研究所，1988）。

³²彭明輝，《舉頭三尺有神明－中和地區與寺廟宇聚落發展》，（台北縣：台北縣文化局，1996）。

民廟信仰與地方社會的發展－以楊梅地區為例>以楊梅地區參與義民廟15大庄輪祀活動為研究重點，論述地方精英以家族公號參與輪祀的情形。藉由祭祀活動的參與，擁有義民祭典代表身分的地方墾首、地主、頭人等，除了在地方社會傳播信仰外，也開展個人的社會關係網絡和象徵資本，並延續家族為地方社會代表的聲勢和名望。³³

陳建宏在其碩士論文〈公廟與地方社會－以大溪鎮普濟堂為例（1902－2001）〉中以桃園縣大溪鎮普濟堂作為研究地方社會的主軸，對其形成地方公廟過程進行探究。作者從自然環境、土地拓墾、祖籍群分佈、人口結構、產業交通、宗教活動、地方精英及一般民眾的生活型態等等問題入手。探討普濟堂興起及發展之時空背景與社會概況，除了釐清寺廟與地方社會之間的互動關係外，亦呈現從鸞堂轉換為地方廟宇的過程中領導階層的變動因素。³⁴

綜上所述，關帝信仰及鸞堂在臺的發展，確有其特定的歷史脈絡，而民間信仰和地方社會的關係亦有不少學者研究，而從《頭屋鄉誌》中我們可看到頭屋鄉最盛的就是關帝信仰，頭屋鄉已登記的寺廟共有十六座，其中主祀或副祀關帝的廟宇共有八座，比例之高讓我們無法忽視其存在，而針對專文來描寫頭屋鄉寺廟與地方社會的關係目前有潘朝陽的〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉³⁵及黃麗生的〈從鸞堂信仰看客家文化的歷史處境：以苗栗雲洞宮為例〉³⁶，除此之外，針對一個小村落有三座關帝廟及三座道觀佛寺和地方社會的關係來做探討的則付諸闕如，因此筆者期望以三座關帝廟為核心，討論這三座廟宇與地方社會的關係，

³³賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展－以楊梅地區為例〉，（桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2001）。

³⁴陳建宏，〈公廟與地方社會－以大溪鎮普濟堂為例（1902－2001）〉，（桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2004）。

³⁵潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉，《苗栗文獻》第14期，（苗栗：苗栗縣政府，1999）。

³⁶黃麗生，〈從鸞堂信仰看客家文化的歷史處境：以苗栗雲洞宮為例〉，《文化與產經的對話－戀戀後龍溪論文集》，（苗栗：苗栗縣政府，2008）。

從而了解明德村各時期社會發展的特質與地方信仰的特色。

四、地方精英

有關中國社會領導階層的研究，有人以「鄉紳」、「士紳」及「地方精英」為詞來進行研究，「鄉紳」通常強調其地方性的支配勢力，「士紳」則強調其所受教育與所得功名，而「地方精英」則涵括前二者，強調文化關係上的支配性。³⁷本文因應研究對象的特殊性，將以「地方精英」一詞界定之。

地方精英在中國社會上一直扮演著重要的角色，但究竟什麼人稱得上是社會上的地方精英？這些地方精英究竟有何特殊之處？為釐清地方精英的特質，首先針對地方精英進行定義。陳世榮將地方精英分為地方士紳、官方在地方上的鄉治代理人及地方頭人等。地方士紳是指具有功名身分的精英份子，包括有生員以上具科舉學銜的紳衿及以捐納或軍功方式取得學銜出身者；而官方在地方上的鄉治代理人則是指地方行政體系中的廳縣制度以下，不支薪也不直接隸屬各級官署行政體系管轄，但擁有少數特權的鄉治人員；地方頭人則是地方社會裡各民間團體、組織、關係中，在民間被推戴成領導者，或對地方社會具有影響力卻較不具官方色彩的地方精英。³⁸蕭公權認為，像士紳這類的地方精英是傳統中國社會的主要核心人物與地方具有影響力的人物。除了士紳外，還應包含鄉社中的一些讀書人。他站在官方的立場來研究政府控制力與地方精英的互動，注意到國家權力不斷企圖透過鄉約、學校、宗教的管道，完成意識型態的控制。³⁹瞿同祖則認為士紳精英是一群「地位」群體，在社會上享有相同的社會榮譽，與俗民的差別在於「地位」。所謂的地位可視為一種「法定頭銜」，如生員、貢生、舉人、進士等。商人與地主在此定義下並不屬於地方精英。

³⁷連瑞枝，〈從鄉紳到地方精英（From Gentry to Local Elite）〉，《史匯》第3期（桃園：中央大學歷史研究所，1999），頁283-297。

³⁸陳世榮，〈清代北台桃園的地方菁英及「公共空間」〉，《國立政治大學歷史學報》第18期（台北：政治大學歷史學報，2001），頁203-341。

³⁹Hsiao, Kung-Chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. (Seattle, 1960.)

因為地方官往往需要地方精英的協助，許多施政或決策也要仰賴地方的精英參與地方公共設施的建造、教育的推廣、保甲制度的推動及民團的訓練，無形中，地方精英的重要地位在某些地區往往超乎地方縣官之上。所以，地方精英所在的社會地位仍需視其區域而定。在文人薈萃的地方，就算是舉人，其影響力可能未及鄉下地方的秀才生員。⁴⁰另外，蕭公權與瞿同祖皆注意到中央政府如何由上而下的「控制」地方社會，注意到國家若要影響、控制地方社會，實有賴於地方精英的支持，故而將地方精英，定位在輔助國家政權控制地方社會的角色。

張仲禮的看法也與瞿同祖相同，均認為地位、特權是地方精英與平民的區分。但不同於瞿同祖的是，張仲禮另外將士紳精英的地位分級，他不僅以教育程度、出身方式與道德標準來定義士紳，明確地將士紳劃分為透過正途而得的「上層士紳」，如貢生、舉人、進士和官員，以及透過異途而得的「下層士紳」，如監生、例貢生及部份官員。除此之外，張仲禮也注意到士紳精英的社會流動，及其與國家政權的互動關係等議題。⁴¹然而，何炳棣卻不認同張仲禮的說法，他認為清代中國上層只可包括在職、候選或已退休之官吏，和具有任官資格的進士、舉人和貢生諸人，而不應包括無任官資格的生員和監生，並將這些官吏和具有任官資格的士紳精英稱為「統治階級」。不過，雖然何炳棣強調任官資格的重要性，但也不否認生員的地位，只是，他們是屬於庶民中的特權階級，由於社會地位並不高，所以，生員與監生不可列於士紳階層的地方精英。⁴²

除此之外，亦有學者以地方影響力的擴及來定義地方精英。Cole即認為一個獲得所有社會成員一致認同的標準，基本上是一種錯誤的預設。他把地方精英視為一

⁴⁰Ch'u, Tung-tsu, *Local Government in China Under the Ch'ing*. (Stanford University Press, 1962), pp.169-195。

⁴¹張仲禮，《中國紳士：關於其在十九世紀中國社會中作用的研究》（上海：社會科學院，1991），頁1-29。

⁴²Ho Ping-Ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. (Columbia University, 1962)

個客觀外在的實體，並且認為要被認定為領導人物，並不是研究者自行認定即可，而是要由地方人民認定才算。所謂的地方精英必須是他們其中的一份子，且需考慮實際運作的狀況才能決定。⁴³涂一卿也指出，地方領導型人物並不一定要是士紳位階的地方精英，鄉社可依其自我的運作需要形塑領導人物，其可能是地主、富商，不管身分為何，他們獲得鄉社居民的認可，在鄉社中就擁有可以運作的影響勢力。⁴⁴吳文星除了注意教育程度、道德標準、社會地位等指標之外，更以「影響力」來作為判斷地方精英的標準，這不僅擴大了精英分子的範疇，也更注意到性質上的多樣性。吳文星所稱的社會領導階層，指的就是那些在清代擁有科舉功名的士紳，以及沒有科舉功名的富商、地主和儒士等，另外還包括日治時期在政治、經濟、社會、教育與文化等各方面地位較重要或表現傑出的地方精英。⁴⁵

當然，並非只有透過科舉制度晉昇的人或是對地方擁有影響力的人，才可稱之為地方精英，透過捐納，亦可成為地方精英。R.M.Marsh就認為所謂傳統中國的精英份子，應包括具科舉功名的士紳、大地主與富商，他認為這三種人物在中國社會的運作中，具有極重要的影響力。⁴⁶這意味著除了透過考試晉昇的士紳外，只要財力許可，即可成為精英份子。與其相同的是，蔡淵黎也認為，透過非正式管道亦能成為士紳型領導人物，他在研究中指出台灣地方精英的流動模式是由平民成為豪強型領導人物，再以非正式管道成為士紳型領導人物。一開始，由於社會俗化的影響，台灣社會領導階層以沒有科舉功名的豪強領導分子為主，像是領導土地開墾活動的墾首、隘首、大結首和富商等。後來，社會趨於正常化、經濟的繁榮、官方和社會

⁴³James H. Cole, *Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth-Century China*. (Tucson: The University of Arizona Press, 1986)

⁴⁴涂一卿，〈清代台灣社會變遷與地方領導精英－霧峰林家與板橋林家之比較〉（台中：東海大學社會學研究所碩士論文，1987），頁 100。

⁴⁵吳文星，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，（台北：正中書局，1992）。

⁴⁶Marsh, Robert Mortimer, *The mandarins: the circulation of elites in China, 1600-1900*. (New York: The Free Press of Glencoe, 1961)

領導階層的提倡，皆利於文教社會的發展，社會領導階層由經濟型轉而成爲「經濟型」、「政治型」和「文教型」三類並重的多元領導。社會上文教日益發達，使得科舉考試出身的地方精英增多。另外，經濟繁榮，透過捐納和軍功以取得精英地位的形式也日漸盛行，更有助於地方精英成員的增加。⁴⁷此外，王立毅也認爲地方精英除了退職、離職而鄉居之官員及具有科舉功名未出仕之讀書人外，亦有透過捐納途徑獲取功名者。⁴⁸因此，憑藉著財富，透過管道捐納爲官者，亦有機會成爲地方精英。

本論文的研究區域爲頭屋鄉明德村，研究對象爲和三座關帝廟相關的地方精英。但因清廷提供的科舉名額有限，加上末期歷經戰亂，科舉制度漸趨沒落，全台能成爲進士的人數不多。且到了日治時期，也已無科舉考試制度，故本文將地方精英界定爲日治末期至光復後和三座關帝廟相關且對地方有影響力的人士，不論其是「政治型」、「經濟型」或「文教型」，皆足以稱之爲明德村的地方精英。

第三節 研究方法

本文所謂的「鸞堂」，是指一群信徒進行扶鸞降筆儀式，鸞堂大體可區分爲兩大類，一類是以奉祀關聖帝君爲主的恩主公信仰之鸞堂，有學者將之統稱爲「恩主公叢拜」⁴⁹，此類可以適度延伸，涵蓋包括奉祀文昌帝君、玄天上帝、觀世音菩薩、地母娘娘等其他有扶鸞降筆儀式的鸞堂。另一類鸞堂則是屬於民間教派，如奧法堂、慈惠堂、一貫道等所設立的鸞堂。這兩類的鸞堂戰後如雨後春筍般激增，成爲台灣民間信仰的重要特色。

而本文所探討的對象是指第一類鸞堂，且限定在頭屋鄉明德村內的三座鸞堂，即東善堂、明德宮及永春宮，而除了永春宮在日治時期有扶鸞造善書外，東善堂及

⁴⁷蔡淵黎，〈清代臺灣社會領導階層之研究—1684-1895〉，（台北：國立台灣師範大學碩士論文，1980），頁 150。

⁴⁸王立毅，〈仕紳與行政—清末（1842-1911）新制學堂經營之研究〉（台北：世新大學行政管理學系碩士論文，2003），頁 5。

⁴⁹李亦園，〈傳統民間信仰與現代生活〉，《中華文化復興月刊》，第 16 卷，第 1 期（1982），頁 419—433。

明德宮皆是光復後才進行扶鸞的儀式，但是並沒有造善書。而時間則以明德村第一座關帝廟東善堂的建立開始，即道光9年（1829）至民國90年（2001）東善堂和明德宮結束扶鸞為止。觀察這三座關帝廟從清代、歷經日治時期至光復後，一百多年間和地方社會的關係。同時亦希望透過明德村的居民參與三座關帝廟的儀式，探討三間關帝廟的網絡關係，以及地方精英參與廟務的概況，藉以了解這三座廟宇和地方社會的關係。

這三座鸞堂並非從建廟起就是鸞堂，因此欲了解三座關帝廟的來源除了從各廟宇的沿革志外得知外，亦會參考廟宇中的碑文及訪問地方耆老以拼湊清代時三座廟宇的興建原由，因為從廟宇的興建原由可得知廟宇的祭祀範圍，進而了解三座廟宇與地方社會的關係。

在日據時代，根據王世慶的〈日據初期台灣之降筆會與戒煙運動〉中提到明德村的永春宮所設鸞堂之降筆戒煙最為靈驗。自光緒27年（1901）三月至五月底，到該堂進香戒煙者平均每日達數百人，而完全戒煙成功者亦不少。⁵⁰因此，永春宮在日治時期的鸞堂信仰，除以《羅氏祖譜》看當年羅錫光五兄弟由大陸渡海來台開墾及《淡新檔案》17329案中來了解當時羅家的拓墾範圍及永春宮建廟的由來之外，亦可從《降筆會案卷》及中永春宮所編撰的《砂坪飛龍洞雜記》來拼湊當時明德村的地方社會面貌。而參與永春宮扶鸞的正鸞生是明德村當地的富豪黃紫雲，此部份可由日治時期的《土地申告書》中得知當時黃家在仁隆庄的地位。並且訪問黃家後代以還原當時的社會狀況。

因此本研究將以歷史文獻分析法與田野調查法並重，並參酌《苗栗縣志》、《頭屋鄉誌》、及學者所做的相關文獻，對明德村、羅家、黃家、林家的文史發展做一介紹，以瞭解其開拓背景；同時也陳述說明三座廟的沿革與發展過程；最後，針對

⁵⁰王世慶，〈日治初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第37卷第4期（南投：國史館台灣文獻館，1986），頁1-3。

明德村的耆老、三座寺廟的相關人員進行訪談，進一步探討三座關帝廟與地方社會的關係。

第四節 論文大綱

本論文撰寫五個章節，各章節的主要標題與內容說明如下：

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

第二節 研究回顧

第三節 研究方法

第四節 論文大綱

關帝信仰由來已久，而鸞堂在台灣的發展亦有其一定的脈絡可循，以往我們可能看到的是一個村庄一個村廟，但在頭屋鄉的明德村卻是一個村有三個村廟，因此本章節主要對關帝信仰及鸞堂和地方社會來作文獻探討，試圖釐清三座關帝廟在同一個村落彼此的關係。

第二章 頭屋鄉明德村社會的形成

第一節 地理位置與自然環境

第二節 苗栗內山的拓墾史

第三節 老田寮庄與仁隆庄的拓墾

第四節 苗栗內山的信仰

第五節 小結

本章節主要介紹關於明德村地理環境的位置及聚落的形成，因關帝信仰在客家大本營區的苗栗是屬於普遍的信仰，在苗栗縣的18鄉鎮中，除了靠海線的竹南、造橋、後龍、苑裡及泰安山地鄉之外，其餘的內陸鄉鎮幾乎都有兩座以上的關帝廟存在；特別是頭屋、苗栗西湖、銅鑼聯成一個關帝廟的密集區，因此有必要對頭屋鄉

的地理環境及聚落的形成作一介紹，以讓我們更了解在這一區域中關帝信仰形成的因素。

第三章 明德村關帝信仰的崇拜與祭祀活動

第一節 關帝信仰的崇拜

第二節 關帝信仰的祭祀活動

第三節 小結

在一個村落中有三座關帝廟是一個奇特的現象，因此本章節將從清代談起，歷經日治時期、光復後三座關帝廟的崇拜。並透過祭典活動來看人群關係。

第四章 明德村的廟宇與地方精英

第一節 三座關帝廟的組織與運作

第二節 明德村的地方精英

第三節 地方精英支持廟宇的動機

第四節 小結

一個村廟的建立與經營必有一群人在運作，因此本章節將探究參與三座關帝廟務運作的地方精英，是否透過參與廟務的運作來達到其所謂的象徵資本。另外也將探究關帝廟和地方社會的關係。

第五章 結論

第五章為整篇文章做結論



第二章、頭屋鄉明德村社會的形成

本章的主旨在於介紹頭屋鄉明德村的自然與人文環境，所討論的範疇涵蓋了自然環境、土地拓墾與聚落發展等課題，期許從三座關帝廟的所處的地方環境中，更了解三座廟與地方社會的關係。

第一節 地理位置與自然環境

頭屋鄉在苗栗縣的中央偏北部分。位於後龍溪以東及其支流老田寮溪兩岸地域，境內為八角嶼山脈盤結之地。八角嶼山脈，綿亙於苗栗盆地東緣，是頭屋、公館、獅潭三鄉交界之處，屬於台灣西部銜接上斷層山地地形區之加里山山脈西緣。主陵自後龍溪牛鬥口峽谷起，經主峰八角嶼山（751 公尺）、銃庫山（612 公尺）、番仔寮山、三尖山，自南而北依次排列，山稜海拔介於 800 公尺至 300 餘公尺之間；從海拔僅數十公尺的苗栗盆地東眺，山嶺尖峭，連綿如屏，氣勢不凡。

《光緒苗栗縣志》選有苗栗八景圖中三台疊翠的第二台即指八角嶼山脈。這一山脈西側，為一片低緩的丘陵區，標高介於 300 公尺至 50 公尺間，屬於西部丘陵區，約佔鄉域三分之二左右的面積，是構成本鄉地形的主體；區內地形以同斜山脊或豚背地形為特徵。同斜山脊是指傾斜角度為 20 餘度至 40 餘度之傾斜坡或順向坡，若傾斜角度較大至 50~60 度以上，則稱為豚背地形。豚背地形普遍分佈於本區東緣，竹南丘陵以中港溪下游與竹東丘陵相融。後龍溪下游與苗栗丘陵相鄰，東至八角嶼山脈，是西部平原與衝上斷層山之間的過渡性區域；全域被中港溪之支流及南港溪、後龍溪支流如沙河、北河、南河、及老田寮溪等格子狀水系縱橫分割，形成一切割台地丘陵，地勢由東向西逐漸降低，海拔大致在 300 公尺以下，為台灣西部山麓丘陵及切割台地地形區的一部份。丘陵內河床甚平坦，春夏河水充沛，秋冬雨季則大致呈乾枯狀態，以灌溉水源久缺，除河谷地區略有農業外，其他地區只能發展林牧業，近年來畜牧業較為蓬勃發展。

頭屋地名從前叫「崁頭屋」，民國 9 年（1920）更名為頭屋。“崁”即小崖，在崖頭上的聚落，故得稱。頭屋鄉目前除頭屋、象山二村，沿台十三線形成街市外，其餘皆為丘陵及河階台地地形。後龍溪以東則為沖積平原區，海拔大致在 20~50 公尺之間，是由後龍溪流水所帶來的黏土、砂粒及礫石堆積而成的現代沖積層所組成；主要分佈於兩處：於北邊者位於苗 126 公路沿線，為頭屋鄉主要的穀倉。於南邊者位於二岡坪苗 25 公路西側，目前為東昇教練場一帶，今屬曲洞、飛鳳兩村。

二岡坪距頭屋街區南南西約一公里處，位於頭屋丘陵內，後龍溪東岸的河階上，海拔約 50 公尺。二岡坪的坪即指河階面高出附近平原，其上地勢平坦之狀。這類地形在老田寮溪、沙河流域特別發達。飛鳳村土名天花湖，距二岡坪東南方約 3 公里處，在頭屋丘陵上，海拔約 60~80 公尺間。

老田寮今屬明德村，距頭屋街東北東約 3.5 公里處，位於老田寮溪之北岸，海拔約 50 公尺，一帶丘陵地上，茶園廣佈，為台灣地區名茶產地，昔以老田寮茶著稱，今改稱明德茶。民國 57 年築明德水庫於此，對苗栗河谷平原之水稻灌溉貢獻至大。

仁隆今屬仁隆村，距頭屋街區東北東方約 5.5 公里處，在老田寮溪南岸曲流地形之滑走坡上，今因築有明德水庫，位於水庫南岸。包括沙坪、中隘壠、柚子樹坑、大坪等小聚落。

枋寮坑今屬鳴鳳村，距頭屋街區東南方約 6.5 公里處，頭屋丘陵上，老田寮溪南岸支流，枋寮坑溪上游的坑谷中，海拔約 300 公尺。地名因初期有木匠入山，在坑谷中搭寮鋸製木材之地，因以得名。此地亦稱東山湖，由於在東方向有一連串以“湖”為地名的山區村莊，因而得名。

第二節 苗栗內山的拓墾史

一、 苗栗內山的拓墾

此區所說的苗栗內山是指苗栗進到頭屋到明德村拓墾的區域，苗栗內山的歷

史，早在漢人移墾之前，內山地區屬於賽夏族、泰雅族及道卡斯族文化交錯的區域，在台灣西部的漢人開發史中，苗栗內山的開發算是相當晚的，主要原因是清廷為保護原住民生存空間，採取「棄地禁墾」的政策，劃定土牛溝禁止漢人越界開墾，使得內山地區始終是塊「蠻荒之地」；不過到了道光年間，土牛溝已經有名無實，許多墾戶早已不顧禁令，越過「番界」開墾，也引起雙方的血鬥。之後，由於具有軍事價值的樟腦在國際上的價格飛漲，內山地區豐富的樟樹林成了大家覬覦的對象，在龐大利益驅使下，加上清廷改採「開山撫番」政策，從光緒二年（西元1876年）開始，漢人開始採取武力拓墾，許多墾首紛紛結合官方力量，招募隘丁並設置隘寮，以武力強佔山林，並與原住民發生激烈衝突，使得族群間的關係變得更為緊張，這條「漢番交界線」也成了殺戮戰場。

清代苗栗內山包含頭屋、獅潭、南庄、三灣、大湖、泰安，依照施添福的分類⁵¹，清代台灣竹塹地區逐漸形成三個人文地理區，一是『漢墾區』（土牛界內海岸平原地帶的漢人舊墾區）；一是『保留區』（乾隆末期清廷將熟番武力收編為屯番後撥給，供其耕種或招佃收租的地域）；一是『隘墾區』（新界外漢人透過建隘逼退番所開闢的新墾區），而本文所指苗栗內山的頭屋，則屬於『隘墾區』。

隘墾區的墾闢特色主要是採建隘開墾的方式進行，隘設墾隨，逐步向內推進，就成為漢人與貓閣社等熟番合作開拓內山土地的先鋒。因此設隘的所在不僅是墾地指標，也是漢移民與原住民交互影響，衝突、對峙的明顯界線。隨著漢移民的大量湧入，人口遞增，生齒浩繁，土牛溝外的沿海地區，已不能滿足漢移民對土地的需求，於是逐漸偷越土牛溝，向熟番保留區的近山地區設隘開墾；結果墾區也就逐步向東擴張，而愈墾愈深，隘防線也逐步東移，漸漸進入生番賴以生存的內山地區設隘開墾，這種現象稱為「移隘」；一時一地的移隘，也同時激起生番的激烈抵抗，欲

⁵¹施添福，〈清代台灣竹塹地區的土牛溝和區域發展〉，收錄於《台灣史論文精選》上集，（台北：玉山社出版事業股份有限公司，1996年9月）。

進入內山，雙方的對峙也愈為慘烈。黃南球的抱「六成安隘」，再透過移隘，終於進入內山開墾獅潭、八角林、大湖等地，就是一種明顯的案例。

「苗栗縣誌」卷首篇記載，乾隆2年（1737年）廣東鎮平張清九開墾嘉志閣（今苗栗市嘉盛里），子盛仁、裔孫昌祺入墾坎頭屋，此為漢人入墾本鄉，最早見諸文獻的記載。

而乾隆中葉後則是較大規模的入墾。「六成安」為乾隆37年（1772）墾闢苗栗平原的維祥、南興（俗稱夢花）、嘉盛、大田（俗稱田寮）、西山等六庄居民連庄公設的大隘。《淡新檔案》第137327-4號上說：各前輩於乾隆37年（1772）向化番契約買東勢一帶山場，為庄眾樵牧牛埔，即於內面建隘堵番，請官給戳，隘名六成安。設隘時由劉耀宗等16佃合股。墾地是向淡屬竹南二保新、苗（新港、貓閣）、二社屯番，給出「獅子潭、竹子角、合歡坪、牛欄角」為樵牧公所，這一地帶也就是所謂的土牛界外的隘墾區。

六成安隘墾區就設在這條土牛紅線比較明確的後龍溪東面山區；所以當時人泛稱為東勢一帶山場。約當外獅潭庄（今頭屋鄉獅潭村）、坎頭屋庄（今頭屋鄉頭屋村）、杙子岡庄（今頭屋鄉象山村）一帶地方。由於位在貓裏、嘉志閣一帶的東面，所以稱為東勢。設隘後，隨著墾務發展，逐漸併入新港、貓閣二社屯番自墾的二岡坪、船底窩等地（今頭屋鄉曲洞村），把隘防線逐漸向東移入內山。所以《淡水廳志》上說：嘉志閣隘（及六成安隘）：本在外間，後移入後龍堡內山橫岡，……蛤仔市隘之北。原設隘丁20名，今設30名。其間曾因隘丁人數增加而造成隘糧不敷的現象，因此把眾買山場外口低處，招墾抽納，來彌補隘糧的不足。結果歷經多次招墾後，隘轄沿山便形成小墾戶林立的現象。這時的沿山墾隘，依據《淡新檔案》⁵²的記載，自北而南大約是：老田寮隘首謝阿美，仁隆庄墾戶金錫茂，興隆庄墾戶謝紅謀，枋寮墾戶徐章生，天花湖墾戶金和成等。但這些小墾號雖然有抽納隘租、貼補隘糧的契

⁵² 《淡新檔案》17333 案

約責任，但都各自獨力經營，並無主佃之間的隸屬關係，頂多只是分包商對包商之間的承包責任而已。實際上他們都是早期六成安的抱隘墾戶，不但需要自行設隘僱丁，招佃開墾，還負有移隘後的第一線隘防之責。

老田寮隘首謝阿美及開墾仁隆庄的金錫茂墾號便利用此機會向「六成安」墾號抱隘。因此，老田寮庄及仁隆庄的開發從此時開始。

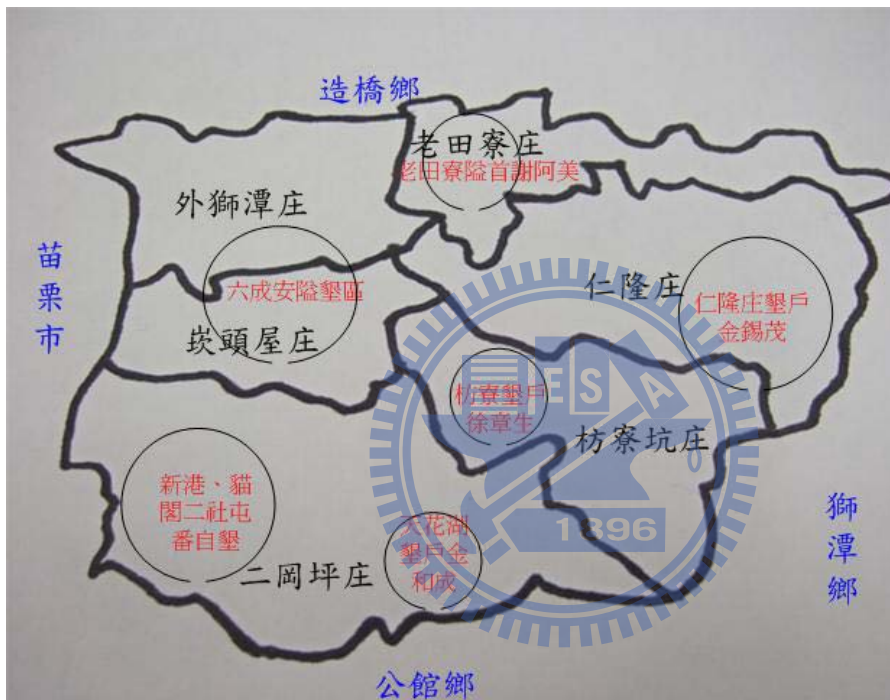


圖 1：頭屋鄉拓墾路線及沿山墾隘圖

資料來源：依據台灣堡圖之地理位置、《頭屋鄉誌》繪製而成

表1：清朝時期頭屋地區開拓表

年代	開拓者	原籍	開拓地及事蹟
乾隆初年	張聖仁、謝超南	鎮平	率佃農數十人開闢坎頭屋
乾隆初年	湯孔任等人	鎮平	湯孔任、巫玉生、巫玉長開闢坎頭屋
乾隆初年	古揚基兄弟	五華	古揚基、古招基、古原基、古屋基兄弟開發坎頭屋、杙仔岡
乾隆二年（1737）	王德珪		建東興庄（今頭屋村中興庄）
乾隆三十七年（1772）			苗栗六大庄民組成「六成安」墾號，向新港社頭目協商讓出頭屋為苗栗六庄人樵牧之地
乾隆四十七年（1782）			貓閣社原住民由苗栗移入二岡坪（曲洞村）墾殖並改漢姓
乾隆五十一年（1786）			後龍、新港、貓閣（貓裡、嘉志閣）等設原住民因響應林爽文抗清事敗，移入頭屋、二岡坪、沙河（曲洞村）、老田寮（明德村等地開墾）
嘉慶年間	徐金昇	鎮平	率族人入墾坎頭屋
嘉慶年間	范德志	陸豐	兄弟五人偕母彭氏渡海來台入墾苑裡山區，後遷坎頭屋拓墾
道光元年（1821）	陳特賢	梅縣	開發外獅潭
道光六年（1826）	黃生亮等人	鎮平	黃生亮、林庚西、謝捷三、湯燕義等人，組織五股集團，墾闢老田寮、茄苳坑
道光年間	林集元、林集貞	直嶺	林氏兄弟入墾老田寮
道光二十年（1840）	連阿慶兄弟	陸豐	連阿慶兄弟三人，先入墾銅鑼後再遷北坑墾闢
道光二十七年（1847）	羅錫光	鎮平	率兄弟五人組織「金錫茂」墾號，至仁隆（明德村）從事開墾工作
道光年間	范茂新、范茂貴	陸豐	入墾四角圍牆（曲洞）
道光年間	謝盈常	梅縣	率族人於嘉慶初年來台至通霄、烏眉坑落腳，務農。道光末年入闢蕃仔寮（鳴鳳村）
同治元年（1862）	徐振學		徐振學為首之「全和成」墾戶開拓天花湖、牽牛坑、四方石、三湖、向東埕（飛鳳村、鳴鳳村）

年代	開拓者	原籍	開拓地及事蹟
同治九年（1870）	謝變貴	梅縣	拓墾蕃仔寮（鳴鳳村）
光緒初年	涂保財		開發東三湖地區（鳴鳳村）

資料來源：《頭屋鄉誌》第 126 頁

由表1及圖1中可看出清代漢人拓墾頭屋地區始於乾隆年間，道光年間最盛，明德村即是從道光年間開始拓墾，到了同治、光緒年間，頭屋的開墾才告一段落。

二、黃南球與頭屋鄉的拓墾

同治八年（1869）間，徐讚華、楊元英、黃允明、徐捷旺四夥等組織「金福成」向貓閣社番土目潘和泉、業戶（潘）和成、差（潘）金安、甲首潘丹桂等手內給墾山場一處，坐落於：竹南二堡后壠東片，六成安山內下撈、獅潭等處地方。其四至界址為：東至青山倒水為界；西至反水大橫岡直透牛鬥口差落大河為界；南至反水橫岡倒水流落大河為界；北至獅潭尾與大河底並八股毗連大良直透牛鬥口橫岡倒水流落大河為界。然直到了同治十一年（1872）9月間，金福成四股夥因為缺乏資金、獨立難為，另行招募黃南球組織「金捷成」墾號出面接辦。從契內界址的北界，可以明顯看出是以今日獅潭、三灣、造橋、頭屋交界之處為界。所開墾之地即今獅潭鄉北四村全境。

「金捷成」墾號組成後，於光緒2年（1876）墾首黃南球即正式展開由頭屋、造橋、三灣山區進入北獅潭的土地競逐。入墾方式則是依賴武裝力量驅逐原住民，據《苗栗縣誌》記載，這次入墾的隘丁武力有百餘人之眾，實為一次大規模的武力侵墾，造成原住民賽夏人的大舉遷移。這次的武裝拓墾，就漢人的私法行為和拓墾慣例而論，是屬於「移隘」的另一種類型，私法上稱移防抱隘。其唯一的理由是生番猖獗，肆擾莫堪，於是經由沿山一帶，以“嘉志閣等處隘首六成安”為首的“沿山各墾隘首同眾佃等籌議”，“由眾佃立帖，配12名隘丁糧隘（360石），向官府推

舉黃南球自備資斧入山開墾。由於這種大規模的移隘，既使外庄一帶“免於防隘”，又使“農耕樵牧，可保無虞”，因此黃南球的移隘開墾，不僅獲得外庄的支持，同時也得到官方的認可“準給墾戶，隘首諭戳”。由此可見黃南球的武裝拓墾行動，在時機上時與清政府開山撫番的態度轉趨積極有關。然而黃南球這次的武裝拓墾卻與原住民結下深仇，所以從墾初期就極為艱苦，必須多雇隘丁，加意密防。這種情勢一直持續到光緒12年（1886）劉銘傳裁隘時仍未解除，平日防堵，未能稍懈，不但增加了隘防人力的負擔，也對他墾務的發展造成極大的阻礙。

同時，光緒2年（1886）的查隘，黃南球增加隘糧額的措施，破壞了黃南球與六成安內面沿山各墾戶的既得利益，雙方遂因隘糧收益，發生激烈衝突。從《淡新檔案》17328-4中徐振榮的「訟狀」中，及《淡新檔案》17329-040中墾戶金錫茂為黃南球強收隘穀稟乞新竹縣知縣方祖蔭，可得知雙方互控的癥結主要是在隘糧，而這些紛紛擾擾，最後終因劉銘傳裁隘而不了了之。

頭屋鄉是苗栗山城中的山城，原屬界外禁地，不准漢人墾墾，只許熟番種畜打牲，乾隆37年（1772）苗栗六大庄居民連庄公設六成安墾號隘，向化番契買東勢一帶山場，為庄眾樵牧牛埔。設隘後，隨著漢人墾務的發展，逐漸併入新港、貓閣二社屯番自墾的二岡坪、船底窩等地（今頭屋鄉曲洞村），把隘防線逐漸向東移入內山。同治年間，黃南球組織「金捷成」墾號，承抱「金福成」墾號隘務，並接受六成安公隘之託，移隘至內山，再進入獅潭流域拓墾。⁵³

在開墾時期不管是為抵抗原住民或是獲得心靈的寄託，信仰於焉產生，因此明德村內的明德宮與永春宮最初即是建立於道光年間的拓墾時期，至於後續的演變將在下章說明。

⁵³ 陳運棟，〈陸成安隘墾區與頭屋地區的開拓〉，《苗栗文獻》第三十七期，2006年9月，頁5-13。

第三節 老田寮庄與仁隆庄的拓墾

一、老田寮庄

清代頭屋有崁頭屋庄、外獅潭庄、二岡坪庄、枋寮庄、老田寮庄及仁隆庄，本節將著重於老田寮庄及仁隆庄，此兩庄皆是在道光年間開墾而成。

老田寮庄在道光初年由林集元、林集貞兄弟入墾，傳說，道光年間某日，原住民包圍老藤寮居民，正當危急時，林集元、林集貞兄弟跪求上蒼保佑，此時狂風大作，突見一高約一丈的紅面人，帶領大隊人馬迎面而來，番人驚嚇後退回山林，從此地方平靜，居民為感謝神恩，於道光 22 年（1841 年）於現址搭建草寮安奉關聖帝君，多年後地方人士發起興建廟宇，命名明德宮，成為老田寮庄的信仰中心。另道光 6 年（1826）黃生亮、林庚四、謝捷三、湯燕義等人，組成五股集團，墾闢老田寮、茄苳坑。⁵⁴老田寮庄還有張姓家族居住在此，張東水先生清光緒 16 年（1890）年出生在苗栗縣獅潭鄉，民國 16 年舉家遷至老田寮庄，經營中藥店，曾任第一屆老田寮村村長、第三屆頭屋鄉民代表主席及第三屆縣議員，不但如此，其對宗教文化的闡揚亦不遺餘力，先後擔任雲洞宮、明德宮、東善堂、永春宮鸞生、委員。⁵⁵而經筆者實地訪查，迄今只有次子張森華住在明德村，而張森華除曾任鄉民代表會主席外，亦曾擔任過明德宮及東善堂第一屆的主委。

老田寮庄除了有明德宮外，另有一廟宇稱為東善堂，傳說早年先民在保安山墾荒時，常遭原住民騷擾，鄉民陳金華從新竹芎林飛鳳山代勸堂奉請關聖帝君分火來此，於道光 9 年（1829）以東善堂之名請准開堂，扶乩濟世，庇祐地方。

二、仁隆庄

仁隆庄亦是道光年間開始開墾，前一節我們談到苗栗地區的漢移民不斷的入侵原住民的生活領域，把隘防線一再東移入內山，此期間必然產生因隘丁人數增加

⁵⁴ 參見《頭屋鄉誌》，（頭屋：頭屋鄉公所，1984），頁 126。

⁵⁵ 參見《頭屋鄉誌》，（頭屋：頭屋鄉公所，1984），頁 501。

而造成隘糧不敷的現象，因此把“眾買山場外口低處，招墾抽納”，來彌補隘糧的不足。結果經過多次的招墾後，隘轄沿山便形成小墾戶林立的現象。而仁隆庄的金錫茂墾號即是由此時進入仁隆庄開墾。根據《羅氏祖譜》⁵⁶的記載：

道光 27 年（1847）十四世祖琴光、瑟光、苑光、振光、力光兄弟五人從原鄉、嘉應州鎮平縣上半圖白渡保柳下村祖堂共住，無政治下，各姓以強欺弱，不得安生。聽說台灣海島海運、交通便利，從汕頭運河出發，東渡台灣，初到竹南田寮庄，宗族部落居住，傭工生活時常發生異族爭鬥，遷移苗栗田寮庄，羅族眾多安居穩定，耕種人田，佃稀少，兄弟商議，向「六成安」當隘，服職多年。當日東片青山一帶，係六成安向官方許可開墾之區域，仁隆地方亦六成安開墾中，因生蕃猛惡放棄之地，瑟光公兄弟向其戳準、購糧募兵，初開仁隆青山一帶。

開闢青山界址，東至今土名大湖橫龍山，西至與謝家毗連老崎頭大河，北至大桃坪南港河，南至枋寮坑大龍岡，四界一周之所，開始進兵箭竹凸，奪取石凸為陣地，喪失多兵，此地築陣地後，蕃人退入青山後仁隆部落鞏固守衛。

四向強歌苦戰昔時無金融機關，向族戚融資募兵駐守，平時開墾田佃充當糧食，設施水利採樟製腦維持，東有青山生蕃，西有謝家，北有葉家，時來爭佔此地，日不安居夜無安寢，四向築隘寮，駐隘丁防敵。咸豐七年六月二十夜，葉家興兵游暗潭由藤上石凸（永春宮地），隘寮被放火燃燒，激戰中力光公陣地血戰流亡，將地收埋軟葬。

道光三十年，新竹縣大老（縣官）巡遊地方，經過中港時，獻狀告訴瑟光公，惡言信以為真，派官兵到箭竹凸向我進軍，蒙蕃親助戰敗退。瑟光公為主謀，因四圍大敵，娶蕃婦為妻，不單緩和蕃敵以蕃力助我向諸敵開戰，百戰百勝聲勢大作。

向黃南球大敵開戰原因，蕃親結婚，蕃王黃留明追念姻戚情深，將其掌管大桃坪透至八股一帶地方贈與瑟光公永遠為業接管清楚，瑟光公年老享受時期加娶一妾侍奉，年老不料妾妻不睦，蕃婆回其娘家，因起感情贈我大桃坪土地強行轉贈黃南球，調節不成向黃家開戰，仲立者出面調節，以龜山及四圍水田歸與羅家所有，以

⁵⁶ 羅律明，《羅氏族譜》，1993 年。

得平和解決 羅家與謝家開戰原因，瑟光公向六成安戮約界址，南至枋寮坑龍岡，為因起中隘壠成為約爭地，開戰中張家出面講和，將此紛爭地贈與張家報酬為張家所有，和平解決。

平定後經濟困難，五房生下後裔眾多，盈有上輩者僅有瑟光公振光公，眾多難維，分居議論，尚有債務以土地處分為良策，黃家店仔蹟及張家北坪箭竹凸一帶償還債務，其餘五大房均分各管各業，原有隘丁依舊守衛，各房每一甲水，供納隘糧谷十石。

根據上文及羅戊登⁵⁷先生的口述得知：道光 27 年（1847），羅氏五兄弟由原鄉浮海來台，初至苗栗田寮庄是當傭工的，幫人耕種，但因田少人多，於是便往內山遷移，當時先向「六成安」墾號當隘，幾年後，兄弟便向「六成安」承墾明德村仁隆一帶，組成「金錫茂」墾號，開始開墾仁隆地區。四方界址為東至今土名大湖橫龍山，西至與謝家毗連老崎頭大河，北至大桃坪南港河，南至枋寮坑大龍岡。當然，剛開始並不順利，因為不只有蕃害，四周還有謝姓、葉姓等家族在互相爭鬥，據羅戊登先生說：

當時他們家族和葉家爭鬥的最兇，主要是為了爭取土地，而和謝家關係比較好，因為謝家的地夾在羅家和葉家之間，所以羅家和葉家的紛爭往往由謝家來調停，羅家還曾因為謝家調停成功而把一塊地給謝家當作謝禮。

由以上的敘述可知當時的開墾社會，不只和生蕃會發生爭鬥，和不同姓的家族也會因為土地的所有權歸誰而引起紛爭。而後羅家在開墾期間也曾經和「黃滿頭家」黃南球開戰過，因為據《羅氏祖譜》記載，主要是因為當時羅家的祖先瑟光公曾經取蕃為親，因此蕃王黃留明就把大桃坪至八股一帶地方贈與瑟光公，結果瑟光公娶妾，引起蕃婆的不滿，於是改把地轉贈給黃南球，因此雙方械鬥，最後經過調解，約定龜山及四圍水田歸與羅家所有，才和平解決。等一切平定後，羅家的經濟也有困難，因此尚有債務以土地處分為良策，黃家店仔蹟及張家北箭凸一帶償還債務，

⁵⁷羅戊登，66 歲，羅家第 17 世孫，為頭屋國中退休教師，目前為永春宮之總幹事。

其餘五大房均分各管各業，原有隘丁依舊守衛，各房每一甲水，供納隘糧谷十石。

而開墾仁隆庄的另一家族即是黃家，以下是黃家的古文書⁵⁸：



圖 2：黃家古文書。

資料來源：黃家後代 20 世黃政鏞提供。

立杜賣斷根山埔水田屋契字人黃允明黃允金兄弟，情因先年抵數歸管有水田壹處並伙房一座，風圍竹林等項座落土名竹南二保后龍老藤寮店仔跡，東至樹根崎龍倒水為界，西至淡欄坑水為界，南至屋背炭眉倒水為界，北至大河為界，四至界址同中面踏分明，經憲丈明水田圃共三甲連帶大陂圳水過流灌溉又帶大租谷隘谷共計三十碩，正今因乏銀應用將此水田埔出賣於人先償○○○○等俱各不能承領後托中引就於族姪黃逢源出手承買，以為子孫蒸嘗祀典，當日憲中三面言定，實

⁵⁸ 黃家古文書，黃家後代 20 世黃政鏞提供。

值田○佛銀○百六十大員正，吉日經中銀契兩交明白中間並無債貨準折短少等情，亦無重複典當等○保此業，委係允明允金兄弟輒數歸嘗之業並無包賣他人物業，倘有上手來歷不明不干承買人之事係賣主一力抵當自賣之後，將此圍園水田○○竹木俱一等項交於族姪逢源掌管永遠為業，一筆千休寸土不○日後房內子孫人等不得言贈，亦不得言贖等契，此係二比永願兩無逼勤，恐口說無憑今歡有○力杜賣端斷根山埔水田屋契字壹紙又帶上手歸管一紙，其二紙永遠為照。

即日批明實領到字內田價佛銀四百六十大員正親淑足訖立批

即日又批明歸管字內火房地係黃○○○○○處自同治三十年間羅錫光外託公人及將房屋地基亦出賣於黃逢源出手承買當日三○及定實值價五十○正親足訖，日後房內兄弟子孫人等永不得言正言贖等情自賣于後襲擊將地基房屋交至黃逢源○○○不得異言主端等契，此係二比允願將此黃允明黃允金兄弟等契尾批明永遠為照



在場墾戶羅錫光

說合中人黃石興

在場見人黃永財黃海章

代筆姪黃存章

日立杜賣斷根山埔水田屋契字人黃允明黃允金

大清同治十三年十月

從以上的古文書中，我們可看出黃逢源向黃允明兄弟購買土地，而《黃氏祖譜》⁵⁹並沒有黃逢源這個人，後經筆者的田調中才發現原來黃逢源就是黃洪生（見圖 3）也就是黃家最早來到仁隆庄的拓墾者，雖沒有確切的時間，但黃家 20 世後代黃政鏜說：我的阿太（高祖父）道光年間就到仁隆了，而《黃氏祖譜》記載黃洪生是生於道光 10 年，而道光年間共有 30 年，再加上其他的古文書顯示黃家的確是在道光年間即到仁隆庄來開墾的。

⁵⁹ 黃錦煥彙編，《黃氏祖譜》，2001 年。

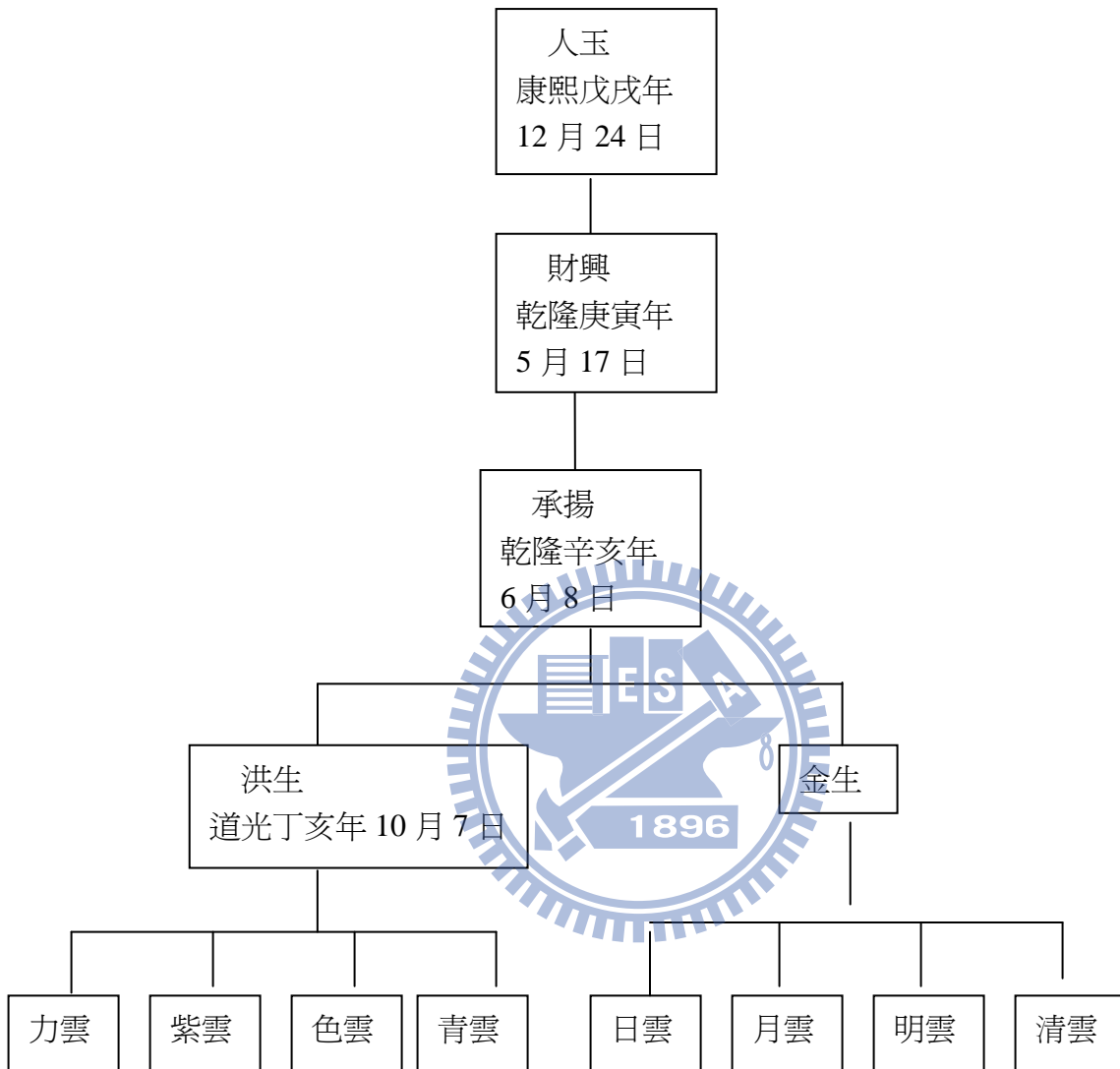


圖 3：黃氏祖譜

資料來源：黃家後代 20 世黃政鏜提供。本族譜僅記載來台祖黃人玉子財興公派下五世。

在仁隆庄開墾期間，羅家為讓庄民有一休閒信仰之處，便築一草堂，祀奉觀音佛母，根據〈永春宮沿革志〉指出，道光二十七年（一八四七），有羅錫光兄弟五人，由大陸嘉應州原鄉赤身梯山航海渡台，初到苗栗田寮庄，當時人地生疏，舉目無親，依靠宗族扶持，後聞此地原係「六成安」六大股份開墾、因故中途故棄之地，羅氏兄弟五人，鳩工聚資，協力拓墾而成，斯時取名：「金錫茂」，之後又名「砂坪」，現

改「仁隆」。本宮宮跡，昔名「石凸仔」，為羅氏兄弟據此與土人戰鬥之陣地，亦為屯積糧食、械彈之所。平靜之後，築有草堂一座，題名曰：「觀音宮」，奉祀【觀音佛母】，平時做為庄民信仰聚會休閒之地，不幸於咸豐七年（一八五七）另有一股強豪企圖爭佔，草堂終被放火燃燒一空，至咸豐十年，庄民凝聚集資，將地折抵十尺，敷地寬容，正式興建廟宇，並由觀音佛母命名為「海棠宮」（即今永春宮）。庚子年（一九〇〇）庄民水土不服，常有罹疫，無處求醫，恩准開設「鸞堂」製煉丹砂，施方濟世，並勸戒鴉片煙毒，靈方百應。自是遠近傳聞，北至淡蘭、南至台中、甚而內地漳、泉之人，亦有扶老攜幼到此進香參拜，咸以若墜苦海深淵，而得以仙槎寶筏焉。

由上文可知，原本羅家在清代是拜觀音，到了光緒 26 年（1900），當地富豪黃紫雲在自家書房奉祀關聖帝君，並進行扶鸞活動，成效顯著，吸引信徒從四面八方前來，但因書房太小，於是，黃家就向羅家借觀音宮之地扶鸞，此期為永春宮香火最鼎盛時期。而原本黃家扶鸞時稱信善堂，之後借羅家的觀音宮之地扶鸞，觀音宮之後改名為永春宮，也因為當時在觀音宮的扶鸞非常靈驗，久而久之，反而變成關聖帝君成為永春宮的主神，因此現今永春宮稱為「永春宮信善堂」也就是由此而來。

而仁隆庄除了羅姓、黃姓家族外，在近代當地的人較常提到的就是左家與劉家，左姓家族雖不是大姓，但從《頭屋鄉誌》中的一句話「ㄗ尿⁶⁰就會想著左喜祥」中，我們可知村中人對他的感念。另外仁隆庄的中隘壠還有一劉姓家族，即是前任村長劉守泉之家族，劉守泉先生擔任明德村長達二十四年，期間明德村的建設有許多都是由劉村長任內完成，即使現今已過世，村內的人依舊對他感恩在心。

三、明德水庫建立後的轉變

民國 50 年仁隆庄改為仁隆村，老田寮庄改為明德村，民國 53 年明德水庫開始興工，仁隆村因位於集水區，大部分土地皆列入水庫完成後的淹沒區，民國 59 年

⁶⁰ ㄗ尿是客家話的上小號。

水庫完工後，人口總數由民國 52 年底 1428 人，減為 1168 人，其後每年持續減少，因此至民國 67 年仁隆村即合併至明德村內。

從道光年間仁隆庄的開庄一直到明德水庫的建立，百年來居住在此的居民要大遷徙，對當地的村民來說，的確是一大考驗，因此當時政府在老田寮村提供一土地，供明德水庫淹沒區的居民抽籤以獲得使用權，在此土地上共有四十間房子，故此名又稱為『四十間』，也稱新庄，此地較靠近老田寮庄的明德宮，但是因為居民以前習慣到永春宮祭拜，因此現今天神良福祭典時，此區的居民依舊回去永春宮參與天神良福的祭儀。而因為政府提供附近的地方不夠居住，因此有許多的居民遷移到頭屋其他村或是其他鄉鎮，甚至於其他縣市，如黃家僅剩一戶在明德村，但因為宗祠還在，故每到祭祖時還是會回到家鄉；而羅家則有較多戶居住在明德村，雖是搬離舊地方但不會距離太遠，所以大家對於永春宮的事情有較多的參與。



圖 4：明德水庫及三座關帝廟

資料來源：筆者繪製

第四節 苗栗內山地區的信仰

一、關帝信仰

(一) 清代隘墾區關帝信仰的網絡

在前述文章中，我們得知苗栗內山屬於隘墾區，而施添福的〈清代竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉把清代竹塹地區分為三個人文地理區：漢墾戶拓墾區（簡稱為漢墾區）；介於土牛溝和新番界者，則稱為平埔族保留區（簡稱保留區）；位於新番界以東者，則稱為隘墾戶拓墾區（簡稱隘墾區）。而隘墾區包含現今的寶山鄉、峨眉鄉、北埔鄉、關西鎮、芎林鄉、橫山鄉、竹東鎮，這幾個鄉鎮中，寶山鄉和關西鎮並無關帝信仰，峨眉鄉、北埔鄉、竹東鎮只有一座關帝信仰，芎林鄉及橫山鄉有兩座關帝信仰。

民間信仰的分布與產生，多數以移居來此的居民所帶來的主神有關，而這些移墾居民的家族史與廟宇的沿革紀錄，都與內山的開發息息相關。相對於海線的主神多數是媽祖而言，苗栗內山的主神則以關帝及三官大帝為主，如三灣鄉的文衡宮、南天宮、關帝廟奉祀關帝；三元宮則奉祀三官大帝，南庄鄉的崇聖宮、文武宮、三聖宮奉祀關帝；永昌宮、永承宮、永和宮、七星宮、永聖宮則奉祀三官大帝，獅潭鄉的靈洞宮、宏化宮、玉虛宮、南衡宮奉祀關帝；銅鑼鄉的武聖廟、宏善堂、樹泉寺、勤善寺、九湖武聖廟、明新堂、至倫宮奉祀關帝；七十份天神宮奉祀三官大帝，而本文主要的討論地方為頭屋鄉，頭屋鄉的公廟有十六間，其中有八間主祀關聖帝君。

另從〈中港河流域民間信仰之空間性〉⁶¹此篇論文中，我們可看到作者探究中港河流域四個鄉鎮，包括竹南、頭份、三灣及南庄，並把這四個區域也區分為三個人文地理區，發現到隘墾區的民間信仰主神主要是關帝及三官大帝，為何關帝信仰在隘墾區會特別興盛，推測其因，係與清代拓墾過程中生番出草為及漢人生命財產

⁶¹ 陳怡瑾，〈中港河流域民間信仰之空間性〉，台北：台灣師範大學碩士論文，2003，頁 61。

有關，關聖帝君素有「武聖」的尊稱，其象徵的忠義武勇精神為漢人拓墾時的支援力量，故清代某些地區的開墾事務所都供奉關聖帝君神位，待開墾告一段落後成立廟宇供居民繼續膜拜。

至於隘墾區另外一種較為明顯的是「三官大帝」信仰，三官大帝指的是天官、地官、水官，亦即中國古代的堯舜與三位帝王。從其所象徵之「天」、「地」、「水」可知此與傳統時代以農業為生的生活型態密切相關。漢人最初供奉三官大帝的形式是以「香爐」為代表，必須每年擲筊選出爐主，此人須將香爐請回家供奉，一年後再次擲筊選新爐主。有鑑於每年請送香爐和祭拜之不便，故有些地區居民會將香爐請至大廟供奉，有些則直接創建新廟。雖然頭屋隘墾區中雖然沒有直接主神是拜三官大帝的，但是大部分的廟宇還是會有以「香爐」來代表。

苗栗內山頭屋地區有 8 座關帝廟，比例可說是相當高，從各廟的沿革及頭屋地區的拓墾史來看，其中有三座建立於道光年間，四座建立於光緒年間，一座建立於日治時期，此因拓墾期間，因頭屋地區相對苗栗市而言屬於山區，當時原住民皆住在此區，為拓墾此區必定和原住民有一番激戰，因此就需要神明的保護，而關帝的武神形象，正是最好的祈求對象，於是在拓墾期間，關帝廟就成為人民的保護神。

表2：頭屋鄉的8座關帝廟

寺廟名稱	創建年代	所在村落
東善堂	道光9年（1829）	明德村
明德宮	道光22年（1842）	明德村
永春宮	道光27年（1847）	明德村
五聖宮	光緒元年（1875）	獅潭村
文德宮	光緒26年（1900）	頭屋村
玉衡宮	光緒27年（1901）	象山村

雲洞宮	光緒31年（1905）	鳴鳳村
曲洞宮	民國9年（1920）	曲洞村

資料來源：《頭屋鄉誌》第 178 頁



圖5：頭屋鄉關帝廟分布圖

資料來源：筆者繪製

（二）日治時期關帝廟的轉變

到了日治初期，因為扶鸞盛行，苗栗內山的關帝廟亦紛紛轉變成鸞堂，苗栗內山的鸞堂皆由新竹地區傳衍而來，大致可分兩個系統，分別是承自新竹復善堂系統及新竹代勸堂系統。⁶²在全台鸞堂興盛的時期，頭屋地區在當時也陸續成立了數個鸞堂，現在分別敘述如下：

⁶² 復善堂成立在明治 32 年（1899）2 月，由新竹樹杞林人彭殿華邀請廣東寄生彭錫亮等人來台，在其自宅扶鸞戒煙，後因戒煙效果極佳，鸞堂漸感狹隘，乃移至九芎林高視頭之文廟設鸞堂，稱為復善堂。宣化堂則是明治 32 年（1899）4 月時，宜蘭喚醒堂吳炳珠等人送書南下途經新竹時，邀竹塹人設壇於北門街明記棧扶鸞，並向竹塹人士傳授鸞法，後移堂於寶山居內進樓上，之後吳炳珠等人南下，由鄭冠三、黃錫社等繼續練鸞，同年 6 月 11 日設立了宣化堂。代勸堂亦是建於明治 32 年（1899），由當地士紳鍾逢源獻地興建，重要鸞生有前清秀才魏盛唐、楊福來等。參見李世偉，《日據時期台灣儒教結社與活動》，頁 100-110。

第一個傳承自復善堂系統的是沙坪莊宣善堂（今頭屋鄉永春宮），又稱信善堂，日警報告誤稱為「莊善堂」。⁶³依據永春宮的沿革，原本是當地墾戶羅家所供奉的觀音佛堂，後當地富豪黃紫雲奉祀關聖帝君在自家書房扶鸞，因書房太小，於是和羅家商量借永春宮之地扶鸞。在信善堂督理堂務兼校正生吳紹箕所著的《沙坪飛龍洞雜記》中記載，信善堂初設立時，是由黃力雲、麥瑞芳擔任鸞手，自庚子年（1900年）8月15日起，每夜在書房扶扎。但由於鸞法不熟練，又有戒煙之需要，聽聞竹東復善堂扶鸞戒煙的成效極佳，才前邀原本為新竹彭殿華自廣東邀請而來，負責教授扶鸞戒煙的鸞手彭錫亮到堂傳授鸞法，之後彭錫亮也成為該堂的正鸞生；並於明治33年（1900年），編著《春秋遺記》，收入在《沙坪飛龍洞雜記》一書中。⁶⁴

根據信善堂的鸞書《春秋遺記》記載，當時參與信善堂活動的鸞生如下：

正 堂 主	黃紫雲	副 堂 主	麥登秀
總 理	黃色雲	副理兼正錄	張善揚
抄 錄 生	黃力雲	督理堂務兼校正	吳紹基 ⁶⁵
正 鸞 生	麥瑞芳、彭錫亮	副 鸞 生	黃開祥、羅繼生

由名單中我們也可看出當時的扶鸞人員大部分是黃家的人。

⁶³王見川，〈光復前臺灣客家地區鸞堂初探〉，《台北文獻》直字第124期（台北：台北市文獻委員會，1998），頁90。

⁶⁴吳紹箕著，陳運棟編，《沙坪飛龍洞雜記》（苗栗：苗栗縣政府文化局，2002），頁27。

⁶⁵吳紹基，生於咸豐6年（1856）五月七日，卒於民國23年（1934），享壽七十九歲。父吳恢先為例貢生，紹基自幼接受庭訓，及長又拜族長吳子光舉人為師，博通經史，尤精音律。光緒十年（1884）29歲時，由新竹縣儒學正堂劉鳴盛循例給充「佾生」名份。後長年主持苗栗英才書院，乞教者接踵而至，裁成頗眾；此等學子其後遂成為日治時期詩社「栗社」之主流。



圖6：永春宮遠拍圖

資料來源：筆者實地拍攝

另一個傳承自新竹復善堂系統的是芎林飛鳳山代勸堂，頭屋地區的鸞堂，大部份則承自此處，明治年間在頭屋地區成立的鸞堂即有老田寮庄的東善堂（今明德村東善堂）、外獅潭庄的警醒堂（今外獅潭村五聖宮）及崁頭屋庄的文德宮（今頭屋村文德宮）、玉衡宮（今象山村玉衡宮）。這幾間廟宇依據其沿革志記載，皆是曾經前往芎林飛鳳山代勸堂門下效習通神禮佛降乩規則，繼而奉請恩主分香割火。

而另有三座廟宇不隸屬於前面兩大系統，他們依據靈驗，而進行扶鸞活動，其中修挽堂（明德宮）是道光年間某日，原住民包圍老藤寮居民，正當危急時，林集元、林集貞兄弟跪求上蒼保佑，此時狂風大作，突見一高約一丈的紅面人，帶領大隊人馬迎面而來，番人驚嚇後退回山林，從此地方平靜，居民為感謝神恩，於道光22年（1841年）於現址搭建草寮安奉關聖帝君，多年後地方人士發起興建廟宇，形成本地信仰中心。⁶⁶

另一座是「會善堂」，在今曲洞村，相傳民國9年（1920）中元節，恩主公首在

⁶⁶不著撰人，〈明德宮沿革志〉，頭屋：明德宮。

林添龍宅中顯蹟，並指示林傳富為正乩，開堂濟世。凡黎庶士民有求必應，靈顯異常。且擇吉地於今墨硯山東腳九曲龍穴為建廟基地。奠基時，賴信士梁阿海、林添龍及諸善士多人熱心捐資，於民國 11 年完成宮殿式廟宇，定名「會善堂」。今稱曲洞宮。

而枋寮庄的施勸堂（雲洞宮）扶鸞則是師承自信善堂（永春宮），因從施勸堂的鸞書《玉鑑龜齡》記載，當時參與施勸堂活動的鸞生如正堂主黃力雲、正鸞生羅東水…等，都是參與信善堂的扶鸞人員，由此可見得施勸堂的扶鸞活動和信善堂的扶鸞活動息息相關。

總括而論，苗栗地區的鸞堂大部份來自新竹各系統，而鸞堂與鸞堂之間也有相互傳衍，甚至分支出去，日治時期的禁止鸞堂活動，使得部份鸞堂衰落，甚至加盟至日本人佛教社團；但是，仍然還是有鸞堂成員繼續傳承漢文化。⁶⁷就如潘朝陽在〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域之詮釋〉中提到永春宮的堂主黃紫雲之兄弟色雲無視於日警如鷹犬般的監察，也在頭屋鄉鳴鳳村的山中設鸞傳道。⁶⁸故而整個苗栗地區的鸞堂在日治初期及中期順勢的發展起來。

表3：頭屋鄉的8座鸞堂

寺廟名稱	創建年代	所在村落	是否有扶鸞	鸞堂名稱
東善堂	道光9年（1829）	明德村	有	東善堂
明德宮	道光22年（1842）	明德村	有	修挽堂
永春宮	道光27年（1847）	明德村	有	信善堂

⁶⁷頭屋的文德宮及玉衡宮皆曾經到過飛鳳山代勸堂去學習乩生禮節；而頭份的獅頭山勸化堂與代勸堂有關；頭屋之施勸堂也與沙坪庄宣善堂及育化堂有關；可見當時的鸞堂，彼此間相互往來交流的情形非常密切。參見黃鼎松，《重修苗栗縣志---宗教志》，頁 218-219；王見川，〈光復前臺灣客家地區鸞堂初探〉，《台北文獻》直字第 124 期，頁 82-84。

⁶⁸潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉，《苗栗文獻》第十四期，（苗栗：苗栗縣政府，1999），頁 64。

五聖宮	光緒元年（1875）	獅潭村	有	警醒堂
文德宮	光緒26年（1900）	頭屋村	有	
玉衡宮	光緒27年（1901）	象山村	有	大洞堂
雲洞宮	光緒31年（1905）	鳴鳳村	有	施勸堂
曲洞宮	民國9年（1920）	曲洞村	有	會善堂

資料來源：《頭屋鄉誌》第 178 頁

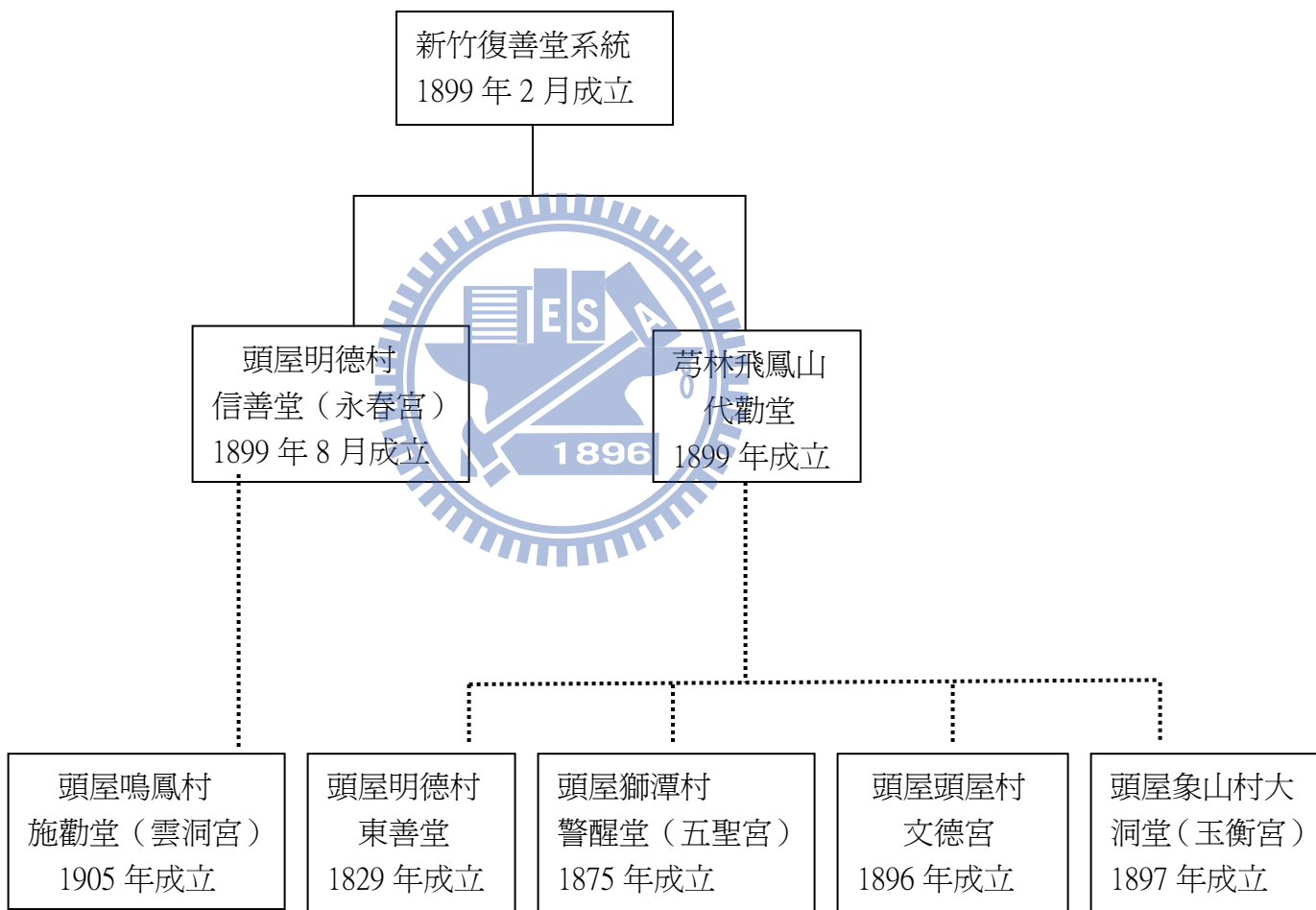


圖7：日治初期頭屋地區鸞堂系統圖

資料來源：依據王見川，1988〈光復前台灣客家地區鸞堂初探〉，《台北文獻》直字第124期，頁81-100；

李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》，頁100-110；陳運棟，《重修苗栗縣志：人物志》，頁

196；黃鼎松，《頭屋鄉誌》，頁186-200整理繪製而成。

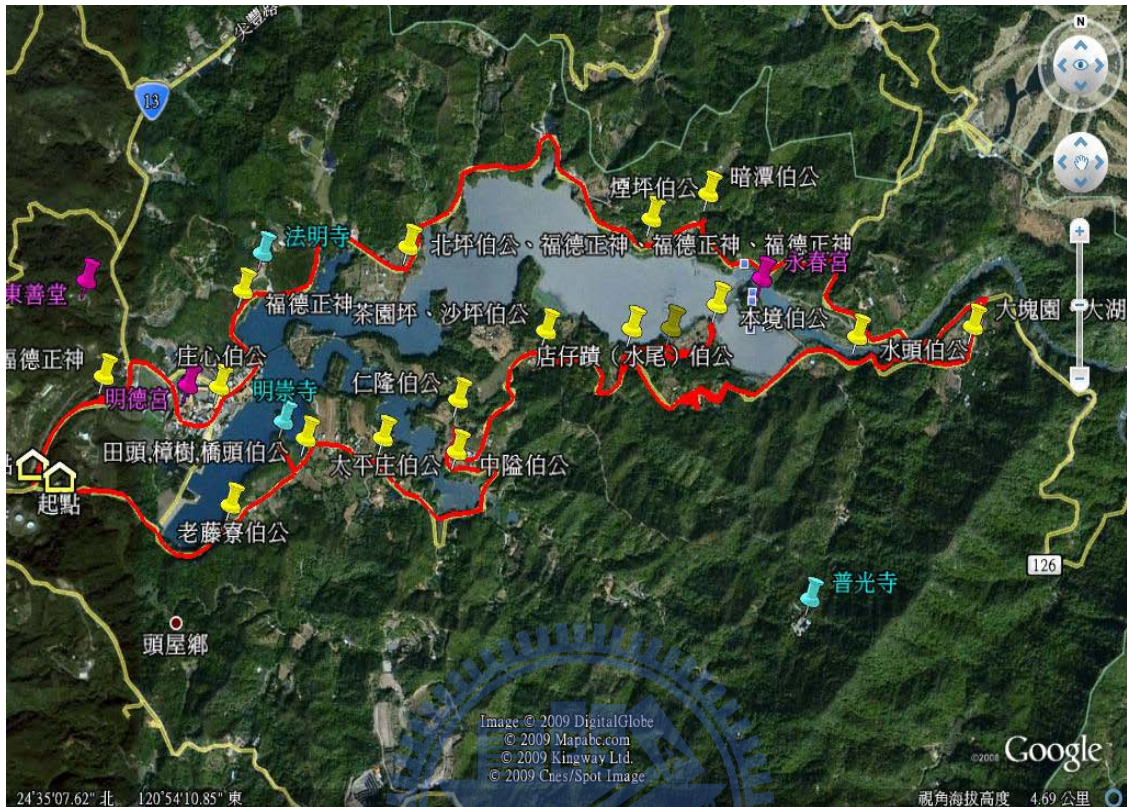


圖 8：明德村三座關帝廟及三座佛寺及土地公廟位置圖

資料來源：筆者繪製

二、伯公信仰

明德村除了前述的三座關帝信仰外，伯公信仰亦是聚落裡重要的信仰，《頭屋鄉誌》指出明德村有 51 座土地公，但是筆者實地訪查後發現並沒有這麼多，原來是有好幾座土地公是『合祀伯公』⁶⁹，其中一座合祀田頭、樟樹、橋頭伯公，一座合祀茶園坪、沙坪伯公，一座合祀太塊園、大湖伯公、一座合祀北坪伯公、福德正神、福德正神、福德正神，一座合祀五位福德正神，還有庄心伯公合祀三位福德正神，不管哪一座『合祀伯公』皆代表著時代變遷，人口外移，傳統村莊瓦解之後，新村庄的重新整合，而明德村更因為水庫淹沒原本的村落，不但人民要遷移，土地公也要遷移，所以大部分的人口遷移之後，很多的土地公廟變成無人祭拜，於是便出現很

⁶⁹本文所謂『合祀伯公』是指：一座土地公廟中同時存在有兩位或兩位以上的土地公，並同時接受人民的祭拜行為。

多『合祀伯公』。據此，聚落空間的形成其實影響著土地公的祭拜形式。

再者，合祀伯公的出現，其更深一層的內在意義顯示出庄民與土地公的疏離，同時也反映了現代人與土地的脫節，與土地不再具有深厚的情感，人與神之間的互動與宗教感恩愈趨淡薄，人與神所建構出來的神聖空間結構亦一一瓦解，傳統的以土地神為中心的空間核心亦因現代化與都市化使其神聖性逐漸崩潰。⁷⁰但是，從另一個面向來檢視明德村土地公神聖空間的變化、流動的過程及其文化歷史脈絡，不可否認的透過不斷的重組、重構的過程，伯公信仰才能不斷的更新，使祭拜內涵能隨時代演進而合理的改變。

現今明德村依舊是頭屋鄉 8 個村中最多土地公廟的村落，主要是頭屋鄉明德村是較接近東邊山區的，當初拓墾時面臨不可知的災害，只得普設土地公當成心靈慰藉，而歷經水庫興建，人口外移，土地公的祭拜依舊，只是改個方式來進行，如今這些土地公廟大部分是由住家附近的居民所奉祀，而且祭祀的人僅限於附近的家族，上述的黃家指出在他們家就負責三座土地公廟，而且據說很靈驗，據黃家後代子孫⁷¹說，有一次他們家族的豬仔不見了，於是就去求土地公，最後經土地公的指示就找回了小豬仔，還有一次是手錶不見了，也去祈求土地公，最後也把手錶找回來了。據此我們知道即使歷經時代的變遷，土地公的信仰方式會有不同，但土地公在人民的心中就像一個家族的祖先一樣是不可丟棄的。

一般普遍認為伯公是神祇世界層級中，神格最低的基礎神，以城隍爺為其直屬上司。土地公在一年終了之時，到該屬城隍爺廟中述職。此種現象以新竹地區的土地公廟最為顯著。以新竹紙寮窩伯公的重建過程為例，土地公落成後，要邀請新竹城的城隍爺擔任重新登龕的監察官。在紙寮窩伯公登龕儀式中還包含安龍及牽龍

⁷⁰潘朝陽，〈台灣傳統和文化區域構成極其空間性—以貓狸區域為例的文化歷史地理詮釋〉，台北：國立台灣師範大學地理系博士論文，1994 年。

⁷¹黃色雲後代第 19 世媳婦陳玉妹，今 85 歲；黃紫雲後代 20 世媳婦連蘭英女士，今 60 歲。

儀式，充分展現客家社群中土地公與居民互動以及社區營造的關係。⁷²

然而，這種民間宗教階層性的內容會隨區域小傳統而有所不同。潘朝陽認為伯公在地方上類似於社區中的「派出所主管」，原本屬於更高神階的城隍老爺管理。由此顯示出土地公所代表的傳統官廟性質的城隍已漸次失去功能，其指揮網絡被三恩主接收，也顯示出民間地方性社區文化自主力的上升，他並以頭屋鄉外獅潭地區為例，當地伯公並不受苗栗街城隍老爺管轄，而是五聖宮主祀神---三恩主的宮前供役福神，成為恩主公崇拜叢民間宗教體系下之一員地方性常駐部署。⁷³

相同的，在明德村的土地公亦不屬於苗栗街的城隍爺管轄，而是屬於恩主公的管轄範圍，這些土地公，在每年明德宮及永春宮舉行天神良福時，都會被請到自己所屬的廟裡作客，但卻有幾間土地公是重複被邀請的。

三、佛教信仰

跟聚落密切發生關係的是伯公與關帝，除了滿足一般村民的信仰外，另有一齋堂系統，這些齋堂的起源並不清楚，但是在明德村找到的材料是民國30年後的。

(一) 普光寺

明德村有三座佛寺，普光寺、明崇寺、法明寺，普光寺創設於民國30年(1941)，開山祖為智心尼師。智心，俗名謝差妹，明德村人，相傳智心十二歲隨祖母吃齋禮佛，因隨祖母師傅雲遊經過此地，發現山有清泉異常甘甜，認為是仙水可治百病，乃取水回家為父飲食，父親痼疾竟霍然而癒。因遵父命長大至此建寺奉祀觀音菩薩，故18歲出家於獅頭山勸化堂修行，31歲遂返此自建茅房安奉佛祖，後因路人經過此間突患腹痛，以香灰和泉水飲之立愈，自是靈泉仙水名傳遐邇。後因信士愈多，乃邀請師傅道宗和尚於民國34年(1945)前來協助，改建竹庵。初稱麟鳳山靈光院，35年(1946)謝泉海居士建議乃正式更名為彌勒山普光寺。繼由二師合力改建土磚

⁷² 陳板，〈紙寮窩的伯公〉，《竹塹文獻》第二期 1997年1月，頁84-114。

⁷³ 潘朝陽，〈台灣傳統漢文化區域構成及其空間性---以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋〉，頁259-260。

房舍。民國 48 年（1959）道宗和尚年邁退休，其弟子明賢尼師繼任住持。

（二）明崇寺

明崇寺位於明德水庫南岸，是由真空尼師於民國 61 年（1972）創建，真空尼師俗名謝東妹，為明德村人。明德水庫落成後，為替家鄉增添禪修場所，毅然返鄉創設明崇寺。民國 76 年（1987）由佛光山承接，成為佛光分院。

（三）法明寺

法明寺是「明德水庫」環湖三寺院中的一個(另兩個為佛光山別院明崇寺及普光寺)，從大雄寶殿往湖中望去，一泓潭水碧波微漾，湖上吊橋，偶行人車，忙碌與自在，各隨人心。據一位「法明寺」常住的老菩薩表示，「法明寺」的老師父，原來住在另一個環湖的古剎中，為該古剎幾乎投擲了畢生的歲月，然而，雖是最不與世爭名奪利的修行師父，卻也不能免俗的步上「爭寺產」的道路。老師父自忖與「寺」無爭，古剎徒孫不肖是古剎之哀，她只能徒呼奈何，收拾簡單的行囊，離開古剎；自立門戶。老法師以花甲之齡帶著法眷在現今的「法明寺」開坡闢地，披荆斬棘，終露曙光。⁷⁴

目前普光寺及法明寺皆有靈骨塔的設置，因此有許多外村的人會到此祭拜，至於是否會改變明德村人民的信仰，據筆者的調查發現其實他們是不衝突的，會去拜恩主公的人民其實他們也會去拜附近的佛寺，尤其是普光寺及明崇寺的創建者皆是明德村人，因此筆者曾在東善堂遇見一位張女士，目前居住在造橋鄉，他們全家以前住在仁隆庄普光寺附近，他說，以前我的阿姨在普光寺出家，因此小時候常常會去普光寺，但是明德水庫成立後，他們就搬到頭份鎮濫坑里，就再也沒有去過普光寺了。由此可見，血緣、地緣都是構成民間信仰的重要因素。

第四節小結

⁷⁴ 闕正宗，《台灣佛寺導遊(三)桃竹苗地區(上)》，(菩提長青出版社，1990年)，頁 173。

施添福認為隘墾區屬於一個浮動社會，宗族的系統並不完全，因此在沒有自家祖先的保佑下，人們的祈求對象往往就轉向神明，因此靈驗的經驗對於人民生活的維繫就很重要，在明德村這樣一個隘墾區的社會，也因為靈驗促成了這個社會中人民對於關帝及土地公信仰的深信不疑。而後到了日治時期鸞堂扶鸞戒菸，也因為異常靈驗，一傳十，十傳百，促使關帝信仰在這個地方擴大，且扶鸞問事的風氣也影響到頭屋鄉其他的關帝廟。

而這種來自信徒內心對神靈驗的感受，是鸞堂自今仍可生存及發展的主要原因，只要能滿足信徒的需求，它就有存在於現代社會的深層基礎。仙佛給信徒的解惑、指引、保佑、預言等，信徒內心主觀感受皆頗靈驗。

清朝拓墾時期人民以聚落為主，聚落中的庄廟是人民信仰的中心，此時地緣性強，到了日治時期，因為扶鸞的關係，不管儀式專家要到各地去扶鸞，人民也會因為某些鸞堂比較靈驗，就到村廟以外的鸞堂去祭拜，此時人是流動的。而現今廟宇的進香活動或是互相往來的交陪，也都是在日治時期就形成的網絡。

一個村落的形成必定經過一段歷史的洪流，宗族、信仰、人民、組織交織而成，而今我們看到明德村的樣貌是道光年間林姓、劉姓、羅姓、黃姓家族的拓墾開始，明德宮、永春宮、東善堂、土地公信仰的建立，一直到日治時期鸞堂活動的盛行，光復後三間佛寺的建立，民國 57 年明德水庫的建立，人民紛紛搬離，而今普光寺、法明寺成為佛寺的信仰聖地，公廟信仰儀式依舊進行，明德水庫成為觀光景點，大飯店、簡餐店，新的觀光產業紛紛成立，回首過往，在這接近二百年的時間裡，明德村的社會面貌一直在變，不管是土地的使用改變、人民居住地的遷移、產業的變遷等，唯一不變的竟是人民對信仰的那一份堅持，不管是關帝信仰、佛寺的信仰亦或是土地公的信仰，左右著人民日常生活的一切，我想這其實是漢人社會人民生活的縮影，因此將在下一章節中深入探討信仰如何左右著明德村人民的生活。

第三章 明德村的關帝信仰與祭祀活動

隨著聚落的開拓，聚落內各個生活領域也分別建立了其所屬的關帝廟，個人與人群成爲關帝信仰的實踐者，本章將從關帝信仰的崇拜談起，透過明德村居民在日常生活中的實踐，探討明德村關帝信仰實踐內涵，及關帝信仰與聚落的發展及人群互動模式，而關帝廟的關係就是人群的關係，透過關帝信仰中人群互動的模式，來理解明德村民是如何凝聚彼此間的情感。

村民透過關帝祭祀活動以達人群間互通有無、互相往來，而祈福、還福等祭祀活動成爲人群間連絡感情的方式，透過關帝信仰的祭祀組織與活動，藉以凝聚人群的共識。而祭祀儀式後的「食福」、關帝生日祭典契子的參與及進香活動，則是明德村三座關帝廟的例行活動，庄民藉此互動往來，成爲人群間最直接的結群方式，這也是一般沒有參與祭祀儀式的人，對關帝信仰另一種形式的投入與實踐。

第一節 關帝信仰的崇拜

一、清代的關帝信仰

關帝信仰在台灣不但開始得早且是相當普遍的信仰，從明鄭開始就已經有關帝廟，清人陳文達《臺灣縣志》錄關帝廟曰：

在西定坊，大關帝廟，偽時建，康熙二十九年，臺廈道王效宗修。五十五年，臺廈道陳瓚重修。五十六年，里人鳩眾重修。…原寧靖王親書其匾，曰「古今一人」。
小關帝廟，偽時建。五十八年，裏人同修。在小關帝廟巷內。

在永康里，關帝廟，一在許厝甲，偽時建。係茅屋，開闢後易茅為瓦，鄉人同建。
一在保舍甲，偽時建。臺廈道陳瓚匾曰「停驂默禱」。

在長興里，關帝廟，偽時建。五十九年，鄉人同修。

在新豐里，關帝廟，偽時建。⁷⁵

⁷⁵ 清，陳文達《臺灣縣志》，台灣文獻史料叢刊（第二輯）第二輯，30號，頁209-213。

明鄭開臺，台灣的關帝祭祀既興，寧靖王親書「古今一人」，足徵明鄭崇祀關帝典禮之隆。康熙二十二年清廷入主台灣，仍明鄭祭祀關帝之舊，觀其廟宇煙頹破落，遂著力修之、整之；修整者有官有民，儒臣陳瓊特書「停驂默禱」，可見清廷出主台灣，關帝崇祀不因政權替換而衰微，甚至更受到重視。⁷⁶

根據清代台灣數部重要方志，約可一窺清代台灣關帝崇祀。蔣毓英《臺灣府志》修於康熙二十六年前後，亦即滿清入主台灣之初，其〈廟宇〉條曰：

關帝廟三所。府治鎮北坊二所，鳳山縣治土壑埕保一所。⁷⁷

在其〈附澎湖廟宇〉條則曰：

關帝廟二所，一在吉貝嶼，一在瓦碇港。⁷⁸

此五所關帝廟，理應明鄭時故物，亦即漢人來台最早的文教見證。而修於康熙三十三年的高拱乾《臺灣府志》則在鳳山縣的〈關帝廟〉條中除了「一在土壑埕」外，增列了「一在安平鎮」；另外在加上諸羅縣的〈關帝廟〉條，指出其時善化里目加溜灣街上也有關帝廟。關帝崇祀在台灣逐漸的增強。而苗栗的關帝信仰在第一章也已談到在清代開始就已展開。

除了《苗栗縣志》所記載清代建立的關帝廟外，頭屋鄉有8座關帝廟，其中7座建立於清代，據《頭屋鄉志》⁷⁹記載，此因早年先民拓墾之時，爲了爭奪生存空間，無可避免和原住民發生衝突，由於原住民驍勇善戰，使墾民飽受威脅，爲了抵抗原住民，保護身家財產的安全，只得乞求關聖帝君的保佑，因此在清朝時期因爲關公的正義形象，使得在那一段篳路藍縷的生活中，人民得有一個信仰繼續生活。

二、日治時期的關帝信仰

日治時期關帝信仰有了一個大轉變，因戒煙需求，苗栗地區的許多關帝信仰紛

⁷⁶潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域爲例之詮釋〉，《苗栗文獻》第十四期，（苗栗：苗栗縣政府，1999），頁45。

⁷⁷清，蔣毓英《臺灣府志》，北京中華書局。頁123。

⁷⁸清，蔣毓英《臺灣府志》，北京中華書局。頁126。

⁷⁹黃鼎松等編，《頭屋鄉誌》，（頭屋：頭屋鄉公所，1996）。

紛改爲鸞堂爲民眾扶鸞戒菸。

「鸞堂」是台灣關帝崇祀的一種重要類型，若上推其源始，可追溯至清初；王志宇引述陳文達《鳳山縣志》所載「仙堂，在長治里前阿社內。鄉人何侃鳩眾所建，祀五文昌，能降乩。……近復合祀東王公、西王母於內」，以之證明康熙五十八年之前台灣屏東地區早有扶鸞活動。⁸⁰此鸞堂主祀的五文昌即是以關帝爲主神，台灣清初已有關帝崇祀的鸞堂殆無疑義。然而其有規模計畫的發展，應該在咸豐、同治、光緒三朝之後，以至於日治，在特殊的政治環境下，更形發展，終於形成台灣重要的民間宗教結社。⁸¹

鸞堂原本的性質乃地方儒士耆老爲勸導地方善良生活習慣而藉神道設教形成，譬如咸豐三年澎湖媽宮（馬公）成立「普勸社」，主祀南天文衡聖君（即關聖帝君），在光緒十一年因故暫停，於十三年正月改稱「一新社」，而於光緒十四年由生員許棼等向廳憲呈稟獲准宣講，廳憲公告之曉諭充分顯出清代地方儒生藉關帝崇祀神道設教以推行文教綱常的苦心；此曉諭曰：

即補清軍府署台南澎湖海防糧補分府龍為出示曉諭事。本年（光緒十四年戊子）二月二十六日，據生員許棼、黃濟時、林維藩（介仁）、鄭祖年、郭丕謨、高攀等稟稱：……有正不可無教，……諸士子設立「普勸社」，勸捐資費、採擇地方公正樂善之人，於晴天月夜。無論市鎮鄉村，均就神廟潔淨之處·周流講解聖諭及勸善諸書，以冀挽回習俗於萬一。見夫讀法紀於周官，辰告垂諸風雅，則勸勉之條，誠有司之不可缺者也。……棼等身列膠庠，頗知見義勇為，不忍坐視頹廢。……乃鳩資重整社中。談用取《尚書》「舊染污俗，咸與維新」之意，更「普勸」曰「一新社」。且遴選樂善不倦，兼以口才素裕，可作講生者。如八品頂戴林陞及童生郭鶴志…數人者，俱有心向善，殊堪勝任愉快。庶乎數十年之美舉，得勃然興矣。……為此，

⁸⁰王志宇，《台灣的恩主公信仰》，（台北：文津出版社，1997），頁31。

⁸¹王志宇，〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在台之發展與傳布〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，（文津出版社，1996），頁157-178。

示仰閭澎衿耆士庶人等知悉，爾等須知宣講聖諭，解析善書，均係勸人為善，有益身家，務須環聚恭聽，謹奉力行。……⁸²

以澎湖一新社為例，可得悉清季地方儒士宣揚關帝崇祀，且透過崇祀進行的文化工作，基本上是勸民為善、提升心志之文教綱常的教育。光緒十七年地方儒士再組「樂善堂」，奉文衡聖帝、慈濟真君，專門從事地方慈善及公益事業，至日治時期，由於日本放任臺民吸食鴉片煙的惡風日甚嚴重，由此而發的社會文教的頹廢狀況，令有志之士憂心不已，是以鸞堂的工作除宣揚聖教及慈善公益事業外，也以助民戒除煙毒為主。⁸³

日本治台，在殖民高壓統治下，臺民的地方漢學的概念一時被迫斷絕或歸於潛隱，宣講漢學的書院，遭日本政府打壓，因而以民間宗教為外衣的鸞堂在台灣反而蓬勃發展，表層是為臺民戒除煙毒而起，而深層則是透過鸞堂的扶鸞教化以傳揚儒門慧命常道，使漢學命脈得以延續於台灣；此亦即透過關帝崇祀醫治臺民免遭日本鼓勵的片煙膏毒害肉體，同時亦透過關帝崇祀的教誨而一日不忘自己炎黃華胄的身份。⁸⁴

因此，戒煙、反日以及維護地方漢學，此三件事遂揉合成為鸞堂一體多面的功德。由於鸞堂的逐漸興盛，前章提到今永春宮信善堂的扶鸞，自光緒27年（1901）三月至五月底，到該堂進香戒煙者平均每日達數百人，而完全戒煙成功者亦不少。⁸⁵而信善堂的鸞書《春秋遺記》中也提到：

庚子之秋，信善堂開，黃紫雲、麥登秀等，感罌粟危害之烈，思有以救之，懇請 三尊，製煉丹砂，劈世人魔障，當時人皆為知信也，有數人家道貧難，欲

⁸²王世慶，《清代台灣社會經濟》，（台北：聯經出版事業公司，1994），頁 432。

⁸³余光弘，《媽宮的寺廟》，（台北：中研院民族學研究所，1988），頁 117-119。

⁸⁴潘朝陽，〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉，《苗栗文獻》第十四期，（苗栗：苗栗縣政府，1999），頁 62。

⁸⁵王世慶，〈日治初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第 37 卷第 4 期（南投：國史館台灣文獻館，1986），頁 1-3。

解而不得解者，到堂叩請司事者，以丹砂付之，不數日而炯魔淨盡，並無毫髮困苦，歸報之後，自是到堂求解者日益眾，不數月解脫一千餘人，近苗邑數十里內，除素封家及老弱有疾者，有所恐懼，不敢強解外，幾於無人不解。殊不知有疾而解，竟能併其疾而亦療也，自是遠近傳聞，北至淡蘭、南至臺中，甚而漳、泉之人，亦有扶老攜幼到堂進香者，咸以若墜深淵苦海，而得仙槎寶筏焉，維時遠近至者，日以千計，少亦數百，其寢食皆黃麥兩家具備，亦每多夜行困倦，急於路旁僵臥者。聖帝厭煩，且人多則污穢，以是飛鸞，另遷信善堂於永春宮，所有祈禱者，准其在家遙請，不許成群逐隊再到此堂。⁸⁶

由以上可得知信善堂當時扶鸞的盛況，之後日本政府取締戒煙運動，因信善堂戒菸人數眾多，於是也引起了日本人高度關注，在這一波戒煙運動中，台中縣苗栗辦務署第二課之高等警察約談，並做筆錄，欲加以辦罪，諭令停止扶鸞降筆戒菸。據信善堂鸞生吳紹箕所留《雜記》中所載「三月初三本縣城隍到堂提到各縣檢查戒煙。」四月二十四日，「觀音大士出鸞，乩示奉聖帝之命，吩咐堂內人，暫避開三日，吾父子三人必在羅清業家中。」到了四月二十六日，「五谷大帝聖壽，觀音大士出鸞，吳紹箕具稟復留鸞堂事，乩示日本人在海棠宮，掌管三日，具稟後寰，聖神談論做聖帝廟，戒煙之書，至此停止。」因此自此後信善堂扶鸞戒菸的活動就此停住，但是頭屋鄉其他關帝廟卻受此影響而紛紛有扶鸞戒菸活動，其中鳴鳳村雲洞宮的施勸堂就是一例。⁸⁷

根據施勸堂的鸞書《玉鑑龜齡》記載，當時參與施勸堂活動的鸞生如下：

正堂主 黃色雲	副堂主 謝祿源
內外糾儀生兼理堂務 賴賢秀	正鸞生 劉子英 羅東水
副鸞生 賴穎修 黃鼎祥	乩錄生 黃俊光

⁸⁶吳紹箕著，陳運棟編，《沙坪飛龍洞雜記》（苗栗：苗栗縣政府文化局，2002），頁 132-133。

⁸⁷周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，桃園：中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008年7月，頁 69-70。

騰錄校正 羅循環

參校生 邱仁烈

傳宣生 羅富光

掃沙生 羅新泉 蘇漢華

司香生 羅力為 巫謹身

司鐘生 羅阿滿

司鼓生 王德火

迎送生 周永禎 謝立勝 林克脩

請誥生 李榮貴 黃錦發

採花生 葉木乾 賴大富⁸⁸

由以上名單中可看出黃色雲、黃鼎祥是參與信善堂的鸞生之一，而黃色雲則是黃紫雲之兄⁸⁹，羅東水、羅新泉則是金錫茂壑號的羅家後代⁹⁰，由扶鸞人員的重複性來看，當時雖然信善堂的扶鸞活動被禁止，但黃色雲無視於日警如鷹犬般的監察，也在鳴鳳村山中設鸞傳道，而今依舊有扶鸞的活動。

據此而知，日治時期關帝信仰的象徵對老百姓而言已轉化成自身健康的保護者及對地方漢學保存的信仰，而對於客家文化的保存亦有其貢獻，猶如黃麗生在〈從鸞堂信仰看客家文化的歷史處境：以苗栗雲洞宮為例〉中提到苗栗雲洞宮的在日治時期的扶鸞是由具有傳統漢學素養，並能以典雅客語校正詩文、宣講教旨的鸞務人員來擔任，因此當時雲洞宮所反應的不只是當時鸞堂信仰在客家地區的普及，也是客家族群在台灣鸞堂信仰興起過程中，發揮重要影響力的縮影---客家儒紳主導鸞務、扶鸞造書，以典雅的客家語言校正鸞書詩文，並向客家信眾宣講教示內容等等，無疑是客家文化活躍暢旺的表徵——從當時台灣社會文化的脈絡來看，客家族群雖屬相對少數，並不減少其推動、宣講、和傳播鸞堂信仰的影響力；其並在異族統治的劇變時代，藉由以儒為宗的民間信仰，擔負起護持三教、傳承道統、延續客家語言的重任，展現出客家雖為少數卻非弱勢的文化動力。

清代台灣的關帝是忠義的象徵，為拓墾時期的人民提供了安定的力量；到了日治時期，因戒煙、反日以及維護地方漢學，使得關帝信仰成為保存地方漢學的象徵；

⁸⁸ 雲洞宮善書，《玉鑑龜齡》，1990年，頁12-15。

⁸⁹ 見附錄（一）黃家族譜。

⁹⁰ 見附錄（二）仁隆庄土地一覽表。

而到了光復後，關帝信仰已成為聚落中人民信仰的支持。由明德村這個小區域關帝信仰象徵的轉變，也可看出在關帝信仰在台灣的發展。

第二節 關帝信仰的祭祀活動

明德村有 3 座關帝廟，26 座土地公及 3 座佛寺，因此人民的日常生活是不脫離關帝及土地公信仰的，雖說有三座佛寺，但依據田調資料顯示，大部分的居民比較少到佛寺，關帝和土地公信仰是居民日常生活中最信賴也是最貼近居民的神明。因此，本節將關帝祭祀與村民的關係、聚落與關帝的關係，分別討論個人及聚落在明德村關帝信仰的具體表現。

林美容認為台灣漢人傳統的社會組織基本上可大別為兩類，一類是血緣組織，一類是地緣組織。所謂血緣組織，是指以父系家族的關係為基礎所形成的親屬組織，包括家庭、家族或宗族、祭祀公業、宗祠組織，以及某些以宗親會為名但成員資格較受限制的親族組織。所謂地緣組織，是指某一地域範圍內人群的結合，基本是以部落為最小單位，以神明信仰為名義的社會組織，包括各種公廟（聚落廟、村廟、聯庄廟或大廟）組織，有一定地域範圍的神明會，以及各種大型的宗教活動（如迎媽祖、迎王、迎天公、迎城隍、普度、建醮）之組織。⁹¹

在明德村這個聚落因為是隘墾區，傳統上並沒有大的宗族，因此以就形成以神明信仰為主的地域社會組織。三座關帝廟原本都是屬於家廟，而後因為靈驗，變為地方上的公廟，但傳統上『一村一廟』的情況，歷經了清代、日治時期及明德水庫的興建，使得明德村形成『一村三廟』，本章將探討三座關帝廟的祭祀活動，分析這個地區關帝信仰的特色，人與廟宇間、廟宇與廟宇間、人與神間彼此的互動、連結，希望藉此了解在一個人口約1300人的聚落中，明德村的社會是否因為關帝信仰而整合。

⁹¹ 林美容，《媽祖信仰與台灣社會》，（台北：博揚文化出版社，2006），頁 57。

在聚落中，每一年三座關帝廟都會舉辦大大小小的祭祀活動，聚落社會之所以能夠維繫，主要也是靠村落關帝廟的祭祀活動，在這些祭祀活動中，最重要的就是三個活動：【天神良福】、【關帝生日】及【進香活動】。而藉由祭祀活動深耕到地方社會最關鍵的兩個點即是『錢』與『信仰的本質』，以下我們將藉由天神良福及關帝生日祭典來看祭祀活動與地方社會之關係。

表4：三座關帝廟主要祭祀活動

祭典名稱	永春宮	明德宮	東善堂
天神良福 (祈福)	有(農曆正月十五)	有(農曆正月十五)	無
進香活動	有(至飛鳳山代勸堂)	有(至三灣太陽宮、新竹普天宮、竹南五穀宮)	有(至飛鳳山代勸堂)
關帝生日	有(農曆六月二十四日左右)	有(農曆六月二十四日左右)	有(農曆六月二十四日左右)
祭典名稱	永春宮	明德宮	東善堂
七月普渡	有(農曆七月十五日左右)	有(農曆七月十五日左右)	有(農曆七月十五日左右)
天神良福 (還福)	有(農曆十月十五) 無做平安戲	有(農曆十月十五) 有做平安戲	無

一、天神良福－確定文化凝聚力

在談天神良福前，我們先還原天神爺的祭典，天神良福也稱為天神福，是對天神的祈求與還願。每年年初向天神叩許，祈求合境平安；年底叩酬天神，感謝天神的庇佑，合境整年方得以平安順遂。年底祭典並且演戲謝神，稱為平安戲。雖然天神沒有神像，甚至沒有神位，但是天神良福時，原來懸掛正殿前樑的天公爐被奉置在廟前廣場搭建的祭壇上，接受隆盛的祭典，境內的土地公皆受邀共享，實為聚落內最盛大的祭典。

羅烈師在〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉中觀察銅鑼天后宮，認為天后宮絕非單純的天后信仰，其中天神良福很可能可以視為是一個普同的底層信仰，它也表現在信仰生活的其他諸多面向中，例如建醮、還老愿、喪葬乃至結婚等儀式，皆須天公做主，方能施行。而且天公無須自我呈現，更不必墮入凡間專守一廟而為其主神，這不但無損於其至高無上的地位，反而彰顯其無所不在的神通。⁹²由此我們可看出天公在村落的重要性。

（一）天神良福

日期與目的：農曆正月十五祈天公福，十月十五日還福，目的是年初祈求天公（天神爺）保佑庄頭一年四季人丁平安，到了年尾則要還福，感謝天公的保佑。以前在還福時，庄頭如有新添的男丁，到了七八歲時，如果沒有夭折，則要在十月十五日這天，一丁以一盆新丁粿感謝天公的保佑。相較於關帝廟的其他祭典，這個祭典最為莊嚴肅穆和具強制性，過去當地在祈福和還福時皆要齋戒、禁屠三天，（目前已減為一天或是一餐），以表達對天公的敬意。

祭典過程與爐主職責（祈福和還福步驟類同，由同一爐主打理）：題丁仔錢，爐主、福首負責提前籌措二次的祭典費用。請神：前一天請天公及轄區內的土地公前來觀禮見證（見圖12）。子時舉行祈福（或還福）祭典，奏表，居民跟拜，如果是十月十五日還福，除祭天公之外，另有新丁粿的供奉、選明年的當值爐主、福首（見圖10、11）。送神：祭典結束後第二天送土地公回去。食福：活動結束後，爐主福首們相互慰勞食福。

⁹²羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，2008，第二屆台灣客家研究國際研討會會議論文，頁15。

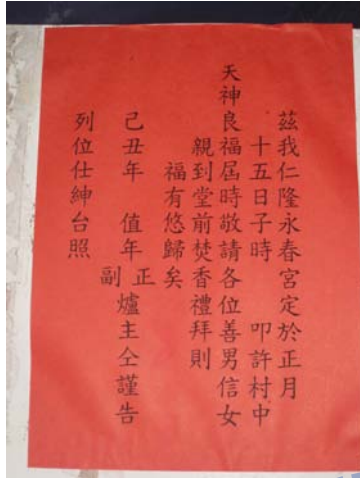


圖9：永春宮天神良福表

資料來源：筆者實地拍攝



圖10：永春宮天神良福福首名單

資料來源：筆者實地拍攝



圖11：明德宮天神良福首名單

資料來源：筆者實地拍攝



圖12：永春宮天神良福時所邀請的伯公

資料來源：筆者實地拍攝

明德村雖有三座關帝廟，但有天神良福祭典的只有明德宮及永春宮，而其祭典組織、日期都大同小異，因此其祭祀範圍就會形成一個村落有兩個祭祀範圍（見圖13），且在邀請作客的土地公中也有重疊處，如圖中的仁隆伯公及中隘伯公。推究其原因，主要是因為仁隆伯公及中隘伯公原本就屬永春宮的祭祀範疇，而明德宮也邀請祂們，則是因為後來馬路開通後，仁隆伯公及中隘伯公反而距離明德宮較近，交通也較方便，因此後來明德宮舉行天神良福祭典時，也會邀請這兩座伯公去做客，於是就形成兩座伯公被重複邀請的現象。

而在圖13中，我們看到明德村的兩個祭祀範圍，除了是伯公被邀請的範圍外，最重要的是收丁口錢的範圍，雖然大致是如圖13所顯示的範圍，但仁隆村部分遷居到明德宮附近的居民，在天神良福收丁口錢時，依然會繳給永春宮，這說明了，一個廟宇當它已深耕在村民的心裡時，村民已有一個深刻的歷史記憶，這個記憶村落是丟不掉的，相同的，村民即使搬到別的地方去，即使平常不能常常回去，但丁口錢還是會繳回原本所屬的祭祀範圍。也因此由收丁口錢這件事來看，我們可以看到村民會藉由繳丁口錢這件事來代表他對一座廟宇的虔誠信仰。

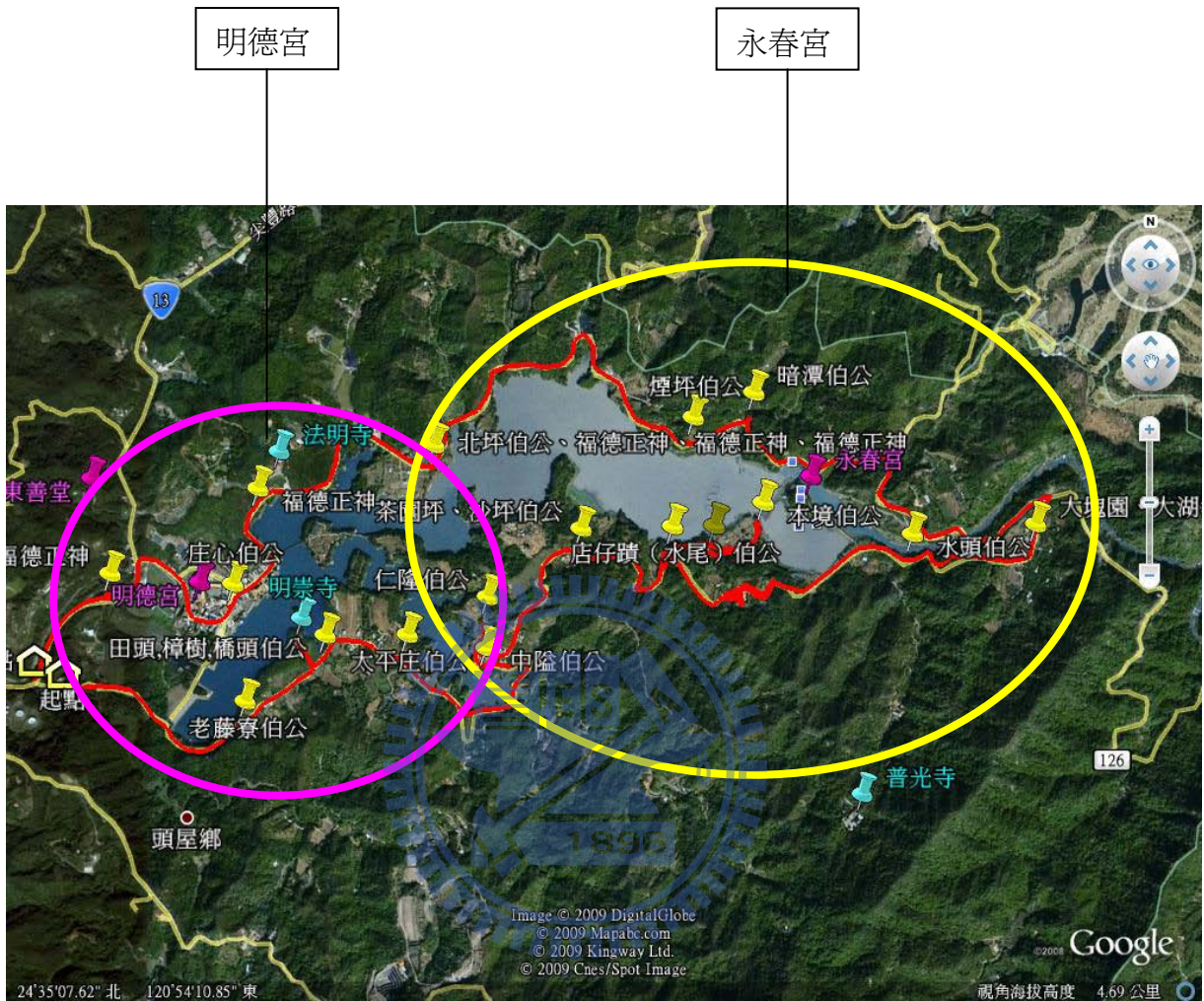


圖13：明德宮及永春宮天神良福祭典時邀請的伯公

資料來源：筆者繪製

(二) 天神爺爐

天神良福很重要，而「天神爺爐」又更具象徵意義。目前永春宮有三座天神爺爐，一座原是永春宮內，另兩座是在中隘壩及南窩，民國六十年代，因明德水庫建好後，人口外移，於是中隘壩及南窩地區的天神爺爐移至永春宮內，因此至今這兩個地區的人民在天神良福祭典時，是屬於永春宮的祭祀範圍內。

林秀幸在〈以社群概念探討祭祀組織與文化—以大湖鄉北六村的台灣客家聚落

爲例⁹³中認爲「爐」所代表的是祭祀團體而非廟，廟只是機構化之後的場所，從中隘壢及南窩天神爐這個例子我們可以看到，原本這兩個地方的天神爺爐都輪祀在村民的家中，據前明德村長劉守泉之妻表示：民國60幾年時，他們是屬於中隘壢天神爺爐的祭祀範圍，每年大家輪流做爐主，每次都非常熱鬧，即使那時交通不方便，但大家都願意翻山越嶺且走很長一段路，只爲參與這個一年一度的盛會，但後來居民越來越少，只好把天神爺爐放在永春宮內。因此，每到天神良福祭典時，現今住在中隘壢的居民，都會參與永春宮天神良福的祭典。



圖14：永春宮內的三個天神爺爐

資料來源：筆者實地拍攝

二、關帝的契子文化與生日祭典—維繫社會的力量

漢人的文化非常強調傳宗接代的重要性：「不孝有三，無後爲大。」話雖如此，但是養育幼兒，談何容易。嬰兒從出生開始，就可能食慾不振，不斷哭啼，發育不

⁹³林秀幸，〈以社群概念探討祭祀組織與文化—以大湖鄉北六村的台灣客家聚落爲例〉，《民俗曲藝》第142期，（財團法人施合鄭民俗文化基金會，2003年12月，頁85）

良等隨之而來的病症。

在台灣，初生兒是備受矚目的，因此初生兒的一動一靜也深受長輩的重視；如果初生兒不斷哭啼又體弱多病的話，長輩馬上就會建議找一位「先生」看看。在這個脈絡下，「先生」指涉兩種人；一種人是醫生，一種人是提供宗教服務的人，比如說道士、收驚婆等，而小孩的父母通常兩種人都會去找。如果找的是第二種人，她（他）們通常會幫小孩做一些收驚、祈福的儀式。但是如果還不能解決的話，只好去找算命仙仔算一算小孩的「八字」是否與父母或親友相沖。所謂「八字」就是每一個人出生之出生年月日時四個定點，與天干地支相對照後的記號。李亦園認為「八字」決定了人一生的歷程，這就是「命」。「命」是生來就決定了的，所以「命定如此」是不能改變的。

從以上的論述，我們可能會產生一個印象就是好像我們是個「宿命」的民族，好像我們相信「八字」這個天生就決定好的命運，而任由命運擺佈我們的一生！我們知道在漢人的信仰體系裡，很早就存有「宿命」的思想，人以請求神明收契子的習俗來向他們與生俱來、不能改變的「命定」的命運做挑戰。如果當算命先生確定小孩的「八字」與父母或親友相沖的話，他就會建議其父母替小孩取個偏名或改個名字。如果再不行，他就會建議把小孩給人或神明作契子，要不然這小孩就會體弱多病（民間所謂的「根基弱」），需要常去看醫生，而且嚴重的話可能就會「夭壽（夭折）」。⁹⁴「作契子」的方法可以簡單分為兩類；第一類是請一位適當的人選把小孩收養成契子，第二類是求神明收小孩作契子。

（一）關帝廟的契子文化

本節即針對給明德村兩座關帝廟做契子的人們及豬羊份做探究，以了解這些給關帝做契子的人與關帝信仰的關係及豬羊份所代表的意涵。

⁹⁴游謙，〈宿命與非宿命－以宜蘭地區神明收契子的習俗為例〉，《台灣與福建社會文化研究論文集（二）》（台北：中央研究院，1995年），頁251-254。

1.永春宮關帝生日祭典

永春宮的關聖帝君祭典，每年訂於農曆六月二十四日前的星期天舉行，主要是因爲星期天比較多人會參加，而今年的祭典訂於農曆六月十九日，恰巧當天是莫拉克颱風來襲，風大雨大，但是祭典卻不受影響，中午時間還請了約60桌的人，可說是一個盛大的祭典。

祭典：在祭典的過程中主要是行三獻禮，祝壽時由禮生向關聖帝君上表章，說明參與祝壽的人員並負責唸祝壽文，在過程中把關聖帝君的契子一一唱名，之後由主任委員羅紹文代表行三獻禮。

換綵：每年的關聖帝君生日前夕，認永春宮關聖帝君爲契父的契子們，都會來爲契父祝壽，而這些契子每年須繳五百元來當祝壽金，契子主要是以仁隆庄人最多，也有部份是外地人，但是也是從仁隆庄遷移出去的，每年關聖帝君生日前夕，廟方就會寄邀請函給外地的契子請他們回來換綵。有些人已經成年「脫綵」後，每年關帝生日時也會帶著自己的子女返鄉祭拜，筆者在田野中遇到一個人，他說：我常跟孩子講，老爸幼時是您爺爺帶，現在我帶你們，以後你們要帶子女來，燒香看「契父」是一回事，最主要一定要讓子孫永遠記得，我們是明德村人。

作客的進香團：每年的關聖帝君生日時，彰化市的五府千歲壇都會到永春宮去作客，據羅戊登先生說：

有一年五府千歲壇主的女婿做生意失敗，有一天夢見有一座廟是要經過一座吊橋，之後就會看見二隻石獅子，於是他們就全省去尋找這樣的廟宇，有一天終於找到了永春宮，拜了之後，果真生意就有起色，於是每年在關聖帝君生日時，就會前來祭拜，有時還會請陣頭來。

當然今年也不例外，當天風大雨大，但是依舊來了四輛遊覽車的香客，並且都會帶很多的禮物，及添香油金。

2.明德宮關帝生日祭典

明德宮關帝生日祭典訂於每年的農曆六月二十四日舉行，當天一大早就有很多人準備三牲來祭拜，九點開始行三獻禮，祭典儀式約為一小時，結束後開始分豬羊份，一份二百元，到了11點多大家留下來吃福宴，這一天有16桌的人。

而明德宮也有收契子，但人數較少，約莫四五十位，契子雖然在當天不一定出席關帝生日祭典，但事先前就會來換綵，同樣是一位五百元。

3.東善堂關帝生日祭典

東善堂的關聖帝君生日祭典也是訂在農曆六月二十四日，但在前一天晚上，已先誦經為關帝祝壽，第二天黎明初曉，一群義工忙著佈置會場，擺在神桌上的有金字塔般的罐頭及壽桃，祭品有五牲、壽麵、金銀財帛、酒等，另有一頭豬及羊，另有一些義工在廚房準備點心米苔目，讓來祭拜的人享用。此時還有八音團吹奏音樂，讓廟裡有熱鬧的氣氛。

到了9點20分，在鳴鐘擊鼓下開始行三獻禮儀式，祝壽時由禮生向關聖帝君上表章說明參與祝壽的人員，而禮生負責唸祝壽文，並把有參加豬羊份的名字一一唱名，主任委員及委員一人代表行三獻禮，儀式結束後將酒灑在祭祀的豬及羊身上，並把關聖帝君請回去，即告完成。整個過程約歷時一小時。

之後，就把祭品—豬肉開始分割成每包約一斤多的豬肉，分給有參與豬羊份的信眾。中午以席開16桌的福宴，請所有祭拜的人享用。

（二）關帝生日祭典中的豬羊份

每年關帝生日時，明德宮及東善堂會有所謂的豬羊份名單，所謂的豬羊份即是在關帝生日時每人題給廟裡兩百元，廟裡就用村民所題的錢去買豬及羊，做為祭典時的祭品，等到祭典結束後，就當場把些豬分約一斤半的豬肉讓村民帶回家。

表 5：東善堂豬羊份名單

民國九十八年農曆六月二十四日關聖帝君聖誕千秋（豬羊份每份二百元）

陳信銘	陳勇伸	邱貴祥	邱河生	徐仁和
陳木金 ⁹⁵	楊吉郎◎	謝長安	劉森本	邱福男
羅錦坤◎	徐桂蘭	余金鋒	劉湘婷	徐義標
劉家鈞◎	羅時寬	林壬祥	蔡錦妹	賴滿妹
賴江雪枝	林開銀◎	歐年亮◎	左森松◎	羅瑞孟
羅錦祥	吳俊宏	吳念慈	巫郭順妹	胡明珠
羅玉嬌	傅賴英妹	徐建南	劉亦滿◎	徐雲嬌
余阿錢	康劉榮妹	康鍾秀禎	藍騰榮	謝秋福
彭清龍	黃清榮	邱福基	邱開基	林國煥
陳菊英	彭桔妹	林黃盡妹◎	劉松喜◎	詹文連
鍾政財	劉彭銀妹	張有財	徐仁宏	葉水妹
徐慶榮	謝木和◎	黃在然◎	徐仁海	徐國棟
徐國竣	徐千惠	徐仁斌	曾永宏	余阿清
余增坤	彭水秀	余金麟	陳文光	余慶泉
謝平妹	林彭菊妹◎	徐秋旺	吳徐淑蘭	劉東煥
邱文基	余錦源	余貴春	凌雲錦	康勝松
廖清江	羅溫鍛妹	羅徐英	羅玉嬌	羅時榮
劉喜發	黃甘英	邱國峻	甘榮富	陳進喜
謝才錦	徐永善	彭乾鉉	江鈴貴	李治
陳正明	林炳坤	張癸妹	連桂蘭	黃玉英

⁹⁵畫◎者是重複參加東善堂及明德宮豬羊份的名單

巫吳見妹	黃德次			
------	-----	--	--	--

表 6：明德宮豬羊份名單

中華民國九十八年農曆六月二十四日關恩大誕鸞下村民一同豬羊份名單

黃春木	陳新枝	劉亦隆	林桂麟	林開銀◎
陳木金◎	歐年亮◎	彭清文	詹文達	劉成城
傅鼎金	鍾清羅	鍾淮亮	劉漢明	陳新原
傅錦發	劉亦滿◎	謝運榮	宋桂珍	劉秋妹
徐建南	康鼎金	傅錦梅	羅奔妹	賴貴英
左吳滿妹	余阿森	鍾維龍	楊吉郎◎	劉伯舒
謝運金	劉桃英	湯和妹	巫冬妹	傅聖為
葉永仁	徐斌雄	湯光枝	劉櫻德	張德金
林德煥	陳添妹	劉松喜◎	林家伊	葉坤炎
林曾三妹	羅錦祥◎	羅錦坤◎	林彭菊妹◎	林彭坤妹
林羅新妹	林子良	巫雙賢	曾增坤	黃在然◎
徐淑蘭	羅紹文	邱盛華	傅月琴	謝志祥
林黃盡妹◎	左松森◎	謝木和◎	李政綱	涂玉麟
陳辛宗	劉家鈞◎			

由表 5 表 6 中的豬羊份名單，我們可以發現有 14 個人是重複參與豬羊份，而明德宮參與豬羊份的幾乎全是明德村人，而東善堂位於明德村、北坑村的交界處，北坑村因為散居的關係，所以居住在東善堂附近的居民，也會參與豬羊份，因此東善堂參與豬羊份的名單除了 14 個明德村人外，其餘的皆不是本村的人，經筆者訪查得知大部分是明德村的鄰近村，如北坑村、象山村、頭屋村等。由此可知，東善堂

因位於明德村的邊陲，且明德村內有另外的關帝廟，所以明德村的居民並不以此廟為主神，而其他村的人民會來祭拜，主要是因為廟裡的委員分散居住在各村，就會去詢問是否要參加豬羊份。所以東善堂參加豬羊份的人較多，而明德村大多數的居民都是自己準備三牲去拜，因此參加豬羊份的人較少。永春宮沒有豬羊份，經過訪查得知，因為永春宮的契子很多，因此，由契子們所題的錢就足夠支付祭典所需的錢，而村民也都是自備三牲去祭拜，祭拜完的祭品回家食用，一樣達到分福及重新得到新的能量的意義。



圖 15：關帝生日時東善堂分豬羊份的情形

資料來源：筆者拍攝

（三）詮釋

三間關帝廟在同一村，因此每間廟的主事者，都希望可以有更多的人參與祭典，經筆者實際訪查得知，永春宮和明德宮來往較密切，因此不管是在此次的關聖帝君祭典舉辦的日期會錯開，每年的進香活動日期也會刻意錯開，目的就是能讓更多的村民參與。

明德宮和東善堂的關帝生日的祭典是同一天，筆者當天同時到兩間廟觀察，發現明德宮多半是明德村的人民去祭拜，而且當時拿三牲去祭拜的就大約有五十份，而明德宮分豬羊份的人較東善堂少，經訪查得知，明德宮的契子約有 40 多位，大部分有認明德宮關帝當契父的，是會準備牲禮去拜的，因此就沒有參加豬羊份。而到東善堂去祭拜的人大多是準備水果，當天的牲禮也大概只有 7、8 副，不過參與分豬羊份的卻有 98 位，比明德宮足足多了 20 位。經訪查得知，這些分豬羊份的人名大部份都是頭屋鄉其他村，甚至於是其他鄉鎮的人。筆者當天訪問到一位黃女士，年紀 60 歲，是從頭份鎮后庄里來的，問她為何千里迢迢的到此來祭拜恩主公，她說從她父親時代就會帶她來拜拜，她覺得這間廟很靈驗，感覺很好，所以每個月有神明生日時她都會來；另有一位張女士，住在頭份濫坑里，是搭公車來的，她則是因為她女兒在此誦經，因此就來祭拜。

從關帝生日祭典的儀式中，我們可以發現永春宮在明德村是較核心的，它扮演一個凝聚社會力量的重要核心，因永春宮比明德宮早一個星期進行儀式，所以當明德宮進行關帝生日的儀式時，會發現到有部分的鸞生是和永春宮重複的，這也說明了這兩間廟彼此間會互相支援，而東善堂當天的祭典，也同時看到了永春宮的主任委員羅紹文先生及常委劉家宏先生也到東善堂拜拜，這正說明了永春宮所扮演的核心角色。

透過了每年一度關帝生日的祭典儀式，契子們從各地回到一個儀式中，重新透過儀式，彼此間創造出擬血緣互動關係。Turner曾言，儀式可以在流動性的社會中，協助社會再次更新。⁹⁶而其又提出「交融」，認為透過社會結構的進與出過渡儀式，才揭示出社會的連帶感以及後來分殊成的結構性，來表徵此種社會關係的狀態而非僅是「共同生活的區域」。因此，在關帝祭典中，所產生的一系列儀式或活動中，

⁹⁶ Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca. (New York: Cornell University Press, 1987) pp.96-97。

正是將社會關係的關聯有了最佳的詮釋。

而分豬羊份即是分福，分福所產生的連鎖效應，即是達到共享，社群居民共享了這個經歷自然野性與社會結構的神聖物，共享的目的是希望透過這個物品的部分，定期的使自己體內原質獲得了新的能量，將崇拜者利用一個過渡階段，漸漸引入神聖的圈子，而進行一系列莊嚴神聖的獻祭過程，都是為了讓所有共享者能夠經過凡人神聖化的措施。⁹⁷每年一次的分福，也等於一次又一次的增加能量，而能持續不斷的保持這個共享的行為。雖然永春宮並沒有豬羊份，但是居民透過自己準備的祭品，在儀式上也達到相同的效果，而契子在關帝生日祭典儀式的場域中，也重新確立契子間擬親制的關係。

由關帝生日祭典中，我們看到了不只是永春宮會把契子一一唱名，沒有契子的東善堂也會把參與豬羊份的名單一一唱名，其實這就代表著人民信仰的本質，我信你這個關帝，我心裡面對你有一種信仰，那個信仰會促使我不管怎樣我會回去你那邊，我就算不能常常回去，重要關鍵時刻我會回去，因此，我們由關帝生日祭典中的契子文化與豬羊份中看到了這背後其實是一個信仰，這個信仰當然就是帶著錢進去，所以『錢』與『信仰的本質』是促使關帝信仰可以深耕到明德村的重要因素。

三、進香活動－關帝信仰的區域網絡

永春宮及東善堂都是從飛鳳山代勸堂分香而來，因此每年農曆三月時，都會到代勸堂進香，也會在此廟上表章，而明德宮則是到新竹普天宮上表章，因為普天宮同樣亦是祭拜關聖帝君。因為同一村有三座關帝廟，為了能有更多人參與進香活動，因此三間關帝廟的進香活動時間都會刻意錯開。

永春宮的進香活動約在每年的農曆三月，日期並不固定，主要是至飛鳳山的勸化

⁹⁷ Durkheim著，芮傳明、趙學元譯《宗教生活的基本形式》，(台北：桂冠出版社，1992)，頁379-380。

堂進香，每年大約都是四部遊覽車的人參加；而明德宮也是每年的農曆三月，但日期會和永春宮錯開，約有兩部的遊覽車，進香地點則至三灣太陽宮、新竹普天宮及竹南五穀宮；東善堂每年的進香活動，至飛鳳山代勸堂，也都是二部遊覽車的人參與。

在這三座廟的進香活動中，我們可看到很多重複性的面孔，亦明德村的人民不分其祭祀範圍而參與這三間廟的活動，明德宮及永春宮進香的人大部分是明德村的村民，少部分是和村民有親戚關係的人，而參與東善堂進香活動的人民除了來自明德村外，其餘則是來自北坑村、象山村、頭屋村、頭份鎮的人民，因此我們可以看到明德宮及永春宮關帝信仰的區域網絡主要是明德村的居民，而東善堂關帝信仰的區域網絡則分布各村。

雖然關帝信仰的進香文化不若媽祖的進香文化那樣被討論，但並不代表它就不重要，從明德村三座關帝廟每年都會舉行進香的儀式來看，我們發現到明德村民對三座關帝廟所舉行的進香活動是熱烈參與的，部分的村民同時也參加了兩間廟以上的進香活動，除了可和其他人聯絡感情外，也代表者對關帝信仰的支持，因此，雖然進香活動不像天神良福祭典那樣有強制性，卻也是村民很喜歡參與廟裡活動之一。

林秀幸在〈界線、認同和忠實：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉一文中，以大湖北六村媽祖的香火擔搬出去北港，這個香火擔就象徵了北六村的一個整體；當回到了大湖關帝廟，香火擔就意味著是從北港的整體所分出的一个新的「部分」，而香火或香旗回到自己家中，它又是代表一個整體的我，因此透過進香活動，造成了社群的整合與分化。

而明德村三座關帝廟各自會去自己所屬分香的廟宇進香，當這些關帝廟進香團出去時就象徵著廟的一個整體，因此看來似乎會把一個村的居民分成三個部分，但是從三座廟參加進香活動的人員來看，參與這三座廟進香活動有很多重複的人，因此雖然乍看之下會覺得三座廟是有界限的，但是在其人員的流動性來看，又會發現到

對參加的人來說不管參與哪一個宮的進香活動，此時他就是一個廟裡的整體，當它祭拜完回來以後，他已變為部分，但就村民來說，大部分的村民至少都會參加其中一間廟的進香活動，有些甚至於參加兩間廟的進香活動，就進香者來看其實本身就成為了明德村關帝廟的整體。

「廟」雖有界限，卻具有流動性。從這個關帝到那個關帝，「人」象徵著界線之間的連結，明德村的村民不管參與了哪個宮的進香活動，它的連結在於人與人的連結，而永春宮與明德宮的進香活動，則是宮與宮的連結，因為兩個宮的進香地點不同，爲了讓大家都參與，宮與宮互相商量刻意錯開進香的時間，讓村民都能參與。

第三節 小結

羅烈師在〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉一文中，從祀神、空間階序、儀式、時間規律及儀式組織等面向，發現銅鑼天后宮絕非單純的天后信仰。它由三種祭祀層次所組成，天神良福很可能是一個普同的底層信仰，他也表現在信仰生活的其他諸多面向中，例如建醮、還願及喪葬等儀式皆須天公作主，方能施行。但是天公無須自我呈現，更不必墜入凡間專守一廟而爲其主神，但這不但無損於其至高無上的地位，反而彰顯其無所不在的神通。第二層的媽祖是一個略爲晚起的系統，第三層次的神生很可能更晚，它的背後是一個齋教發達之後建立起的系統，以佛教信仰爲原型，但是跟道教及傳統儒教也有某種程度的關係。⁹⁸

而我們從明德村的情況又看到什麼呢？一樣有天神良福、一樣有進香活動、一樣也有神生、土地公，但唯一不同的是關帝信仰，而從前面三節的討論中，筆者認爲明德村的信仰是由三種祭祀層次組成，第一層一樣是天神良福，第二層是關帝信仰，第三層則是土地公的信仰。

第一層的天公則如同羅烈師所說，天公是客家社會深層的信仰心靈，在明德村

⁹⁸ 羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，2008，第二屆台灣客家研究國際研討會會議論文，頁 15。

這個客家地區中也同樣得到了證實。

第二層的關帝信仰則代表了從拓墾時期至今，人民對關帝的依賴，透過日常生活的實踐，傳達出人與人之間、人與關帝間祈求安定的心理。不管是清領時期作為拓墾守護神的關帝，或是日治時期作為扶鸞的關帝，光復後作為公廟的關帝，百年來關帝已成為明德村人民生活的一部份，所以居民在生活中無論大小事，都以祭祀關帝來解決心中的困惑。

第三層則是土地公信仰？為什麼非神生信仰，因為筆者認為土地公信仰是這個村落裡最初的一點寄託，而從田調中也聽到了不少土地公靈驗的事蹟，因此在這樣一個浮動的社會裡，隨處可見的土地公也是村民心中最貼心的信仰。

而不管是天公或關帝或是土地公信仰，明德村的居民透過廟裡的祭祀活動表達了他們虔誠的信仰，而我們也看到了三座關帝廟長期能深根在地方的原因。



第四章、明德村的廟宇與地方精英

在前幾章的描述中，我們可以發現到，雖然同樣是關帝廟，但從清領時期至今，永春宮可說是最興盛的，而這些和廟宇相關的活動勢必有一些地方精英來辦理，以維繫廟宇的香火，因此本章將由三座關帝廟的組織及參與廟宇活動的地方精英著手討論，進而探討從清代歷經日治時期至光復後，參與明德村公共事務的地方精英探討起，以了解地方精英們是否透過關帝廟這個公共空間來達成其象徵資本⁹⁹及拓展文化權利網絡。¹⁰⁰

第一節 三座關帝廟的組織與運作

一、三座關帝廟的組織

清代台灣廟宇的管理制度是一種由「俗人」管理寺廟的方式，主事者通常稱為「董事」，亦稱為「首事」，日治之後才有「管理人」的稱呼出現。¹⁰¹所謂「管理人」的稱呼是源自日治初期的土地調查，日本官方將登記為寺廟土地的管理人，是為廟方之代表，有管理寺廟、代表寺廟之權限，得以監督並決定「廟祝」之任免、並負責處理寺廟一切之相關事務，¹⁰²原有的「董事」、「爐主」、「頭家」及其他團體，雖可參與祭祀活動的決策，但並不是寺廟的代表者。¹⁰³管理人多由信徒中有名望財產者擔任，任期並無一定年限，若其祖先對於該廟的建立功勞頗著，則子孫有可能世襲此一職務。¹⁰⁴至於「廟祝」的身份則不限於僧侶，亦有以「俗人」擔任，一般多

⁹⁹所謂的「象徵資本」是法國學者 Pierre Bourdieu 的概念，即是將自己的聲望社會地位視為一種財富，而予以投資在社會上的公共空間之中，雖然這些投資與支持往往無法得到實際利益（如金錢、利潤）的回收，但是卻在無形中提高地方精英自己的名聲、增添自己面子上的光采，而增加聲望社會地位這類社會財富的累積（也就是所謂的「面子」）。

¹⁰⁰所謂的「文化權利網絡」，是由學者 Prasenjit Duara（杜贊其）提出，意指國家或地方菁英的力量在地方社會中透過既有生活中的各種組織（如市集、宗教、水利、宗族等）及非正式關係（如庇護者與被庇護者、親戚、朋友等人際關係）等領域或管道滲入地方社會中，進而建構或展現其權威，或是表現其合法性地位的網絡。

¹⁰¹ 台灣總督府編，《台灣宗教調查報告書》，1918，（台北：捷幼出版社，1933），頁 77。

¹⁰² 戴炎輝，《清代台灣之鄉治》，（台北：聯經出版社，1979），頁 198。

¹⁰³ 戴炎輝，《清代台灣之鄉治》，（台北：聯經出版社，1979），頁 198。

¹⁰⁴ 台灣總督府編，《台灣宗教調查報告書》，（台北：捷幼出版社，1933），頁 77。

住於廟內，負責添香誦經、環境整理及物品保管等，廟祝之聘用與否，則需經過管理人同意。¹⁰⁵日治結束後，國民政府時期，寺廟的組織變成管理委員會制度。因此明德村三座關帝廟爲了辦理年度所有的儀式，組成了兩種組織，一爲「爐主與福首」，一爲「管理委員會」。

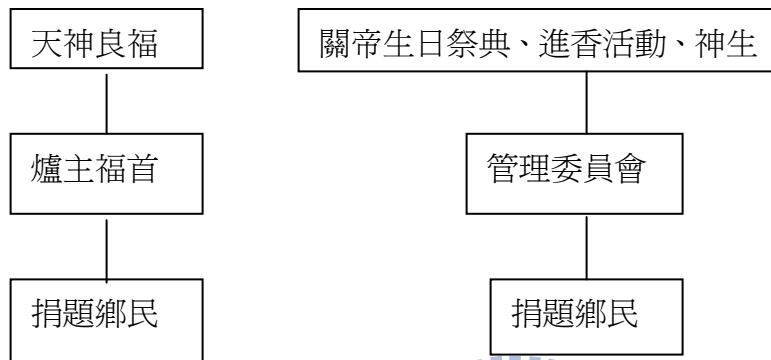


圖17：永春宮及明德宮祭祀組織示意圖

永春宮的組織主要是由管理委員會來執行廟裡平日的祭祀事宜，廟產的管理維護，香油金，安太歲等。每年除了神生的祭典外，另有兩大祭典，一是天神良福，另一則是主神關聖帝君的生日，關聖帝君生日由管委會來主辦所有活動，而天神良福則是由值年爐主福首來執行，另外每年農曆三月則有進香活動，亦是由管委會來籌劃所有的活動。

明德宮的組織和永春宮一樣，廟裡平日的祭祀事宜，廟產的管理維護，香油金、安太歲等由管理委員會來執行，而天神良福的祭典也是爐主制度。每年除了神生的祭典外，另有關聖帝君生日及每年農曆三月的進香活動則是由管委會來主辦。

這兩個宮雖然都是在明德村，但是依舊保留清代時期兩個庄各自的天神良福祭典，而轄境內村民也藉由神意薦選的爐主福首經辦儀典，同時也親自準備祭品祭祀，這意味著這樣的祭典屬於村落；而關帝生日祭典及神生、安太歲則是村民自願繳付金錢，由管委會代行儀式。

¹⁰⁵ 台灣總督府編，《台灣宗教調查報告書》，(台北：捷幼出版社，1933)，頁 75。

因爲東善堂沒有舉行天神良福的祭典，所以沒有所謂的爐主福首，年度的所有活動都是由管理委員會來統籌執行，包含廟裡平日的祭祀事宜，廟產的管理維護，香油金，安太歲，神生及每年一次的進香活動都由管委會來執行。

爲何東善堂沒有舉行天神良福祭典，主要是傳統上一個村莊只有一個廟宇會舉辦天神良福祭典，而明德村是由老田寮庄及仁隆庄合併而成的，因此原本屬仁隆庄村廟的永春宮及屬老田寮庄村廟的明德宮，一直以來都是村莊中的主要廟宇，因此即使後來兩庄合併成一村，但原本天神良福的祭典還是存在，而東善堂原位於老田寮庄的邊陲，一直以來皆不是位於村庄的中心廟宇，因此當兩庄合併成一村後就更顯得邊陲化了。

基本上，明德村三座關帝廟廟務的經營管理皆是以管理委員會爲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。信徒組織的管理委員會，定期召開會議，管委會的成員以主任委員、委員及信徒組成，按照管委會的組織章程運作，負責總理廟務行政工作。

不管是永春宮、明德宮或是東善堂，近年來的主任委員幾乎都是連任較多，永春宮的主任委員羅紹文先生已擔任了十幾年，而東善堂的主委郭永旺先生高齡已84歲，也已當了6年主委。據郭永旺先生表示，因爲他對廟務的事情比較熟悉，所以大家還是選他當主任委員。

二、社會組織與廟之關係

（一）永春宮的人群組織結構

前述我們已得知永春宮是道光27年（1847）由羅家奉祀觀音佛母之地，而到了日治時期因爲扶鸞的盛行而由黃家向羅家借地扶鸞，從此永春宮就成了主祀關聖帝君之廟，也成爲仁隆庄的公廟，而從第一屆的管理委員會名單中（表7）及神明生日時輪值祭拜的人名（表8）我們也可看出仁隆庄的居民結構，以【羅、黃、劉、左、麥】等姓爲主，探究這些宗族的來由，主要是與仁隆庄的開發過程有關，尤其是羅

家與黃家可說是當時最大的家族，而一直發展到現在，雖然明德水庫淹沒了仁隆庄大部分的地區，仁隆村也於民國67年併入明德村，但是因為永春宮依舊屹立在明德水庫中央，因此，還是拉近了當初居住在仁隆村的人民的向心力，每年的天神良福祭典，已搬離的仁隆村居民依舊回到永春宮祭拜祈福，而從廟裡收丁口錢的名單中，我們發現永春宮的人口組織結構，還是以【羅、黃、劉、左、麥】等姓為主。如今永春宮的主委依舊是由羅姓宗族的人擔任，而黃家、左家、麥家依舊也是管委會的委員之一。而黃姓宗族還有宗祠在明德水庫邊，雖然只剩下一戶黃姓人家居住在當地，但每年的祭祖活動，黃姓家族的人都會回來祭拜。而據筆者的訪問中得知，即使大部分黃姓宗族的人已搬離，但永春宮每年的天神良福、關帝生日祭典或是進香活動，多數的人也都參與。

表 7：永春宮第一屆管理委員會名冊

職稱	姓名	住址
主任委員	羅紹文	頭屋鄉明德村
常務委員	羅時寬	頭屋鄉明德村
總幹事	羅戊登	頭屋鄉明德村
委員	黃達城	頭屋鄉明德村
委員	彭清文	頭屋鄉明德村
委員	徐天才	頭屋鄉明德村
委員	劉家鈞	頭屋鄉明德村
委員	左永林	頭屋鄉明德村
委員	劉櫻德	頭屋鄉明德村
委員	麥盛雄	苗栗市嘉盛里
委員	江永富	竹南鎮頂埔里
常務監委	羅時達	頭屋鄉明德村
監察委員	羅紹基	頭屋鄉明德村

監察委員	黃政鎡	頭屋鄉明德村
探 購	陳秀美	頭屋鄉明德村

表8：永春宮諸神佛聖誕表

聖神	神生祭典日期（農曆）	鸞下生名
玉皇大帝	正月九日	羅紹基
賜福天官	正月十五	徐坤榮
福德正神	二月二日	劉添華、劉添增、左運祥 左發祥、江煥堂
開漳聖王	二月十五日	陳運南、詹陳添妹
觀音佛母	二月十九日	羅戊登、吳永松
太陽星君	三月十九日	劉庚壬、劉振祥
保生大帝	四月十二日	黃瑋堯、田阿寶、湯金水
孚佑帝君	四月十四日	黃運福、黃運鴻
關聖太子	五月十三日	謝進今、盧阿志
靈關天君	五月十七日	黃達燿、黃政鎡
周大將軍	六月十六日	羅律明、羅紹福
觀音佛母	六月十九日	劉增隆、黃福勝
關聖帝君	六月二十四日	劉增煌、羅欽祥
中原地官	七月十五日	劉增和、劉櫻德
諸葛武侯	七月二十三日	涂阿甲、湯紹南
司命真君	八月三日	曾增坤、曾勝雄
黃大將軍	八月五日	羅松接、黃志雄

太陰星君	八月十五日	巫仁彰、黎運隆
桓侯大帝	八月二十三日	巫德乾、黃維軒、黃韞 進、黃韞溪、黃韞添
觀音佛母	九月十九日	劉家鈞、劉炎福
下元水官	十月十五日	彭清文
至聖先師	十一月四日	羅壽祥、徐天才、羅時寬
馬天君	十一月二十三日	左集坤、謝賢光
餘者同慶	十二月十五日	陳建龍、賴國貞

(二) 明德宮的人群組織結構

位於老田寮庄的明德宮建立於道光 21 年(1841)。相傳林集元、林集貞兄弟移墾此地時，原住民常出沒其間，騷擾墾民。有一次，關公顯靈，嚇跑原住民，眾人感激之餘，遂在現址蓋廟，奉祀關公，並定名為「明德宮」。因此明德宮是由林家建立的，而從管委會名單（表 9）及神明生日時輪值祭拜的人名（表 10）看來，明德宮主要以【林、劉、徐、傅、謝】等姓為主，而今的主任委員是黃春木，因明德村的人口大量遷移，留在村內的大部分是老人家，而年輕人參與廟裡事務的意願較低，因此整個明德宮的管理人員呈現老化的趨勢，因此需要永春宮的管委會來幫忙，而永春宮的主任委員羅紹文先生就居住在明德宮後方，所以就定期教導鸞生一些廟裡相關的儀禮，因為做好傳承的工作，廟裡的香火也才能繼續下去。

表9：明德宮管理委員會名冊

職 稱	姓 名	住 址
主任委員	黃春木	頭屋鄉明德村
常務委員	楊欽隆	頭屋鄉明德村
總務	林桂麟	頭屋鄉明德村
委 員	楊家伊	頭屋鄉明德村
委 員	劉阿松	頭屋鄉明德村
委 員	林天送	頭屋鄉明德村
委 員	徐建南	頭屋鄉明德村
委 員	陳新原	頭屋鄉明德村
常務監委	陳木金	頭屋鄉明德村
監察委員	陳新枝	頭屋鄉明德村
監察委員	張菊英	頭屋鄉明德村

表10：明德宮諸神佛聖誕表

聖 神	神生祭典日期（農曆）	鸞下生名
玉皇大帝	正月初九日	主任委員鸞下信民一同
顯聖紀念	正月十三日	鸞下信民一同
天官賜福	正月十五日	謝文光、劉亦滿
福德正神	二月初二	楊欽隆、黃開雲、陳新原
張仙大帝	二月初八	劉秋妹、傅鼎金
觀音菩薩	二月十九日	傅有忠
玄天上帝	三月初三	謝木和、邱桂祥、劉櫻德
保生大帝	三月十五日	謝運金、賴貴英、謝運榮

注生娘娘	三月二十日	邱福基、吳家湘、彭玉妹
天上聖母	三月二十三日	劉運郎、林曾三妹、林開銀
孚佑帝君	四月十四日	左連祥、黃春木、詹文連
關平太子	五月十三日	林羅新妹、劉春嬌、陳菊英
楊公先師	五月十九日	鍾淮亮、歐年亮、林國煥
五穀大帝	五月二十五日	陳豐森、鍾清羅
周大將軍	六月十六日	陳木金、劉亦隆 彭慶發、林彭菊妹
觀音菩薩	六月十九日	劉玉蘭、宋桂珍
關聖帝君	六月二十四日	主任委員鸞下信民一同
城隍尊神	七月初八日	傅錦康、何硯鎮、劉漢明
地官聖誕	七月十五日	徐建南、林黃盡妹
司命真君	八月初三日	傅錦安、陳新枝
王天真君	八月初五日	傅鼎金、劉成城
北斗真君	九月初九日	鸞下信民一同
觀音菩薩	九月十九日	宋月娥、徐志寬
水官聖誕	十月十五日	劉亦盛、許斌雄
登位紀念普祭忠魂	十月十九日	鸞下信民一同
孔聖夫人	十一月初四日	左吳滿妹
天上聖母北港進香恭接 聖駕	正月良辰日	林桂麟

(三) 東善堂的人群組織結構

相傳東善堂建立於道光年間，原本屬於私廟，因其位於村落的邊緣，不屬於庄

內的主廟，故香火較不鼎盛，因此人群組織的結構較鬆散，現今的主委郭永旺先生說道：我已經參與東善堂的活動二十多年了，而擔任主委已六年，我已經80多歲了，雖然很想卸下這個擔子，但是信徒還是希望我擔任，因此我就繼續接下來做，我本來住在仁隆村，後來才搬到頭屋村，以前都是去拜永春宮，搬到頭屋村後再加上參與東善堂的活動，近年來已少參加永春宮的活動。

東善堂一直都是很多頭份的人民來拜，主要是民國60幾年時，有一位廖李滿妹女士，因緣際會下來到東善堂，因此大部份現今的建築都是他去募捐而完成的，後來他成為主任委員，而其他的主任委員是由明德村人擔任，是因為認為這座廟主要所在地是明德村，因此希望能找當地人來擔任，其實只是個象徵的形式，表示尊重當地人，但也因為如此複雜的情況下，所以這間廟經營比較困難，至我接手後，我希望能維持香火，因此，每個月都舉辦神生，讓大家藉此維繫感情外，也能讓廟裡的香火更盛。

由郭主委所說及從東善堂現今的委員組成名單（表11）及神明生日（表12）時並沒有安排祭拜來看，東善堂的人群組織方式的確是比較鬆散的，其委員散佈在頭屋鄉各村，而當初建廟的家族並沒有任何後代的子孫擔任任何的職務，而現今擔任的皆是後來大家互相牽線的結果。而從表9中我們也可看到，東善堂管委會的委員幾乎都是來自明德、北坑、及象山村，也可看出前面我們所談的東善堂並沒有自己的天神良福祭典，因為從拓墾時期以來它就位於村莊的邊陲，以致延續至今。

表11：東善堂管理委員會名冊

職 稱	姓 名	住 址
主任委員	郭永旺	頭屋鄉頭屋村
委 員	陳木金	頭屋鄉象山村
委 員	邱河生	苗栗市嘉新里
委 員	劉森本	頭屋鄉象山村
委 員	徐桂菊	頭屋鄉明德村
委 員	劉湘婷	頭屋鄉北坑村
委 員	余金鋒	頭屋鄉北坑村
委 員	楊吉郎	頭屋鄉明德村
委 員	邱福男	頭屋鄉明德村
委 員	羅錦坤	頭屋鄉明德村
委 員	徐義標	頭屋鄉象山村
常務監委	涂明玉	頭屋鄉象山村
監察委員	劉耀錦	苗栗市
監察委員	林松光	頭屋鄉明德村

表12：東善堂諸神佛聖誕表

聖 神	神生祭典日期（農曆）
玉皇上帝萬壽	正月初九
觀世菩薩佛誕	二月十九
天上聖母千秋	三月二十三日
孚佑帝君聖誕	四月十四日
關平太子千秋及祿位祭典日	五月十三日
關聖帝君聖誕	六月二十四日

城隍尊神聖誕	七月初八日
七月中元普祭	七月
九天司命灶君千秋	八月初三日
觀世菩薩出家紀念	九月十九日
地母娘娘聖誕	十月十八日
孔聖先師聖誕	十一月初四日
登位紀念日	十二月十七日
封印日	十二月二十五日

從以上三座關帝廟的神明生日來看，東善堂是沒有指定誰要去祭拜，而是由廟裡的主任或委員輪流祭拜，據筆者訪查得知，每個月一次的神明生日是由委員們輪流去拜，並且誦經祝壽完後，就在廟裡用午餐，每次約有五桌的人左右，只有在關聖帝君生日的時候會有較多的人去祭拜，約有十五桌左右，去的人部份是頭屋鄉北坑村人，部分是明德村下庄人，部分是頭份人，永春宮與明德宮則是由祭祀範圍內的居民輪流去祭拜。主要的原因是因為東善堂位於明德村聚落的邊緣，因此其祭祀範圍其實和明德宮是重疊的，而大部分的居民都是屬明德宮的祭祀範圍，因此東善堂的信眾散居在各地，因此經營起來就特別辛苦。

第二節 明德村的地方精英

明德村於清道光年間即開始開墾，迄今已一百多年，而三座關帝廟亦是道光年間建立，因此明德村人民的生活是不脫離這三座關帝廟的，在這一百多年間，明德村的宗教權利及公務必定也是不脫離這三座關帝廟。

而關於明德村的地方精英，筆者亦將定位於「影響力」這一點上，依據吳文星認為漢人社會史的研究中，「地方精英」是被界定為地方社會的領導階層，其功能為

主可以區分為「政治型」、「經濟型」與「文教型」的人物。¹⁰⁶本章認為明德村歷任的政治人物與廟的關係及傳統地方勢力成為非常密切的網絡關係，因此將進一步爬梳網絡關係的特質。

表 13：明德村羅家與廟宇相關的地方精英

清領時期	日治時期	國民政府時期	參與廟宇事務
羅琴光五兄弟 墾戶			永春宮建立者
	羅東水 庄役場助役、村長	羅東水（政治型） 鄉民代表	永春宮主任委員
	羅德清 庄役場書記、保甲聯合會長	羅德清（政治型） 鄉民代表	
		羅紹文（文教型） 長春化學公司	永春宮主任委員
		羅時寬（政治型） 頭屋鄉農會理事長	永春宮常務委員
		羅戊登（文教型） 頭屋國中退休老師	永春宮總幹事
		羅律煌（經濟型） 欣偉傑建設有限公司	捐獻很多錢給 永春宮

資料來源：依據頭屋鄉誌第十篇第二章人物表及田調整理而成

¹⁰⁶蔡淵黎，〈清代台灣的社會領導階層（1684-1895）〉，國立台灣師範大學歷史所碩士論文，1980，頁 115；吳文星，〈日據時期台灣領導階層之研究〉，台北：正中書局，1992。

表 14：明德村黃家與廟宇相關的地方精英

清領時期	日治時期	國民政府時期	參與廟宇事務
黃洪生 墾戶			
	黃色雲 墾戶		
	黃紫雲 墾戶		信善堂建立
	黃力雲 墾戶		信善堂抄錄生
		黃瑋堯（文教型） 長春化學公司	永春宮常務委員
		黃開祥	信善堂副鸞生
		黃建鈞（政治型） 鄉民代表 碾米所、村長	永春宮委員
		黃建桂（政治型） 鄉民代表	永春宮委員
		黃建文（政治型） 鄉民代表、鄉農會理事	永春宮委員

資料來源：依據頭屋鄉誌第十篇第二章人物表及田調整理而成

表 15：明德村其他與廟宇相關的地方精英

清領時期	日治時期	國民政府時期	參與廟宇事務
	劉守泉	劉守泉（政治型） 鄉民代表、明德村 長	明德宮主任委員 永春宮委員
		劉家鈞（經濟型） 土木公司	永春宮委員
	左喜祥 庄役場人事 老田寮保甲事務所	左喜祥（政治型） 頭屋鄉公所人事 管理員、社區理事 長、鄉民代表	永春宮主任委員 明德宮委員
林集貞、林集元			明德宮建立者
		林桂麟（經濟型）	明德宮總務
	張東水 曾任獅潭鄉永興 保正（民國 16 年遷至老田寮庄）	張東水（政治型） 村長、鄉民代表、 苗栗縣議員	明德宮、東善堂、 永春宮委員
	張森華 保甲書記	張森華（政治型） 鄉民代表、苗栗縣 議員	第一屆明德宮主 委、第一屆東善堂 主委

資料來源：依據頭屋鄉誌第十篇第二章人物表及田調整理而成

從表 13 及表 14 中，我們可以看到羅姓家族及黃姓家族勢力是較大的，如前所述，這兩大家族在道光年間即已在仁隆庄開墾，當時羅家是建「永春宮」的家族，到了日治時期，黃家在自家書房扶鸞，稱「信善堂」，因地方太小，於是向羅家借永春宮之地扶鸞，從此就稱「永春宮信善堂」。因此現今永春宮有祭祀活動上表彰時，都會說是「永春宮信善堂」來看，這兩大家族在日治時期是共同為永春宮的主祀者，而今雖然永春宮管委會主要的幹部都是羅家的人，如主任委員羅紹文及總幹事羅戊登，但據羅戊登先生說：一些黃家的後代，原本對永春宮的事情不太搭理，但他告訴他們，為什麼今天廟名不叫永春宮，而叫「永春宮信善堂」，可見當初黃家祖先在這廟裡也留下一些痕跡或貢獻，所以希望可以有更多的黃家的人來參與，才不會辜負祖先的恩澤。

據說，因為如此，後來永春宮的管委會就有多一些黃姓家族的人參與，如黃政鏞、黃瑋堯等，而永春宮在這兩大家族的經營下，從日治時期迄今永春宮依舊是明德村三座關帝廟中香火最旺的，而探究為什麼在三座廟中香火會是最旺、最靈驗的？主要是有幾個地方精英在維持著廟裡的一切事物，日治時期主要是因為扶鸞戒煙，成效顯著，因此來自各地的信徒眾多，雖然扶鸞的時間不到一年，但廟裡靈驗的名氣已遠播。而日治時期的地方精英主要是黃家的人，如黃力雲、黃紫雲、黃色雲等兄弟。根據信善堂的鸞書《春秋遺記》記載，當時參與信善堂活動的鸞生以黃氏兄弟為扶鸞主要的人物，日治時期黃家在仁隆庄可說是富豪之家，因此當時黃氏兄弟在地方上的影響力是不小的，而羅氏家族雖然只有羅繼生參與扶鸞活動，但因當時扶鸞情況是黃家藉羅家之地扶鸞，所以羅氏家族還是有參與扶鸞。而光復後迄今，參與永春宮事物最主要的人就是主任委員羅紹文先生及羅戊登先生，羅紹文先生連續擔任永春宮的主任委員達 10 年之久，主要是因為他熱心服務，也懂廟裡的祭祀文化，因此頗受愛戴；而總幹事羅戊登先生是頭屋國中教師退休，本身對保存客家文化頗有使命感，再加上退休後時間較多，因此全力投入廟裡的事物，除此之外在民

國 93 年在永春宮成立「漢文書院」，於明德國小、頭屋國中開四班，聘請苗栗縣漢學名師徐清明、曾桂龍、楊政男、龔萬灶親臨授課，期間並敦請地方文史學者陳運棟駕臨指導。

從表 15 中，我們也發現到除了黃家、羅家外，明德村其他的地方精英，尤其是民國 35 年後明德村的村長劉守泉先生。劉守泉先生，原本居住在仁隆庄，祭祀範圍是仁隆春的永春宮，而後搬至老田寮庄，祭祀範圍是明德宮，因此他曾經先後擔任此兩間廟的委員，對廟裡的事務不遺餘力，且他雖沒有擔任東善堂的任何職務，但是在每年關帝生日時，依舊也會為關帝祝壽。

雖然村長只是鄉村社會中一個最小的官員，但是我們也可由此看出官員或許有意無意間也是利用天界官僚體系來達成其文化權利網絡，進而拓展自己的勢力範圍。而後到了其兒子劉家鈞雖然沒有擔任村長，但因為其從事土木包工的工作，希望得到關帝的保佑及拓展其人脈，因此只要明德村三間關帝廟有較大活動，如進香或是關帝生日，他也一定都會參加。

從儀式活動來看，村長的兒子劉家鈞先生和永春宮的主委羅紹文先生是好朋友，因此只要此三座廟有大型活動他們就會一起出現。筆者參與 98 年三座關帝廟的進香活動及關帝生日的祭典中發現，羅紹文和劉家鈞先生都是永春宮和明德宮的鸞生，也就是祭典時會穿著藍衫一起跟拜的主要角色，而羅紹文先生因為經驗較豐富，還到明德宮教導鸞生行九獻禮。從上面我們看到羅家、黃家、劉家互相支援人際關係網絡。

明德宮建立於道光年間，原本由林姓家族所建，後來逐漸成為老田寮庄的公廟，而百年來明德宮的主要事務還是以林姓家族主導，尤其是現今住在明德宮旁的林桂麟先生，林桂麟先生原本從事製茶業，今已退休，他長期擔任明德宮的總務，對宮內事務付出良多，不僅捐地蓋廟，也長期關注廟裡的一切瑣事，雖沒有擔任主任委員的職務，但是並不能抹煞他對廟宇的付出。

第三節 地方精英支持廟宇的動機

從前面的討論中，筆者將明德村的地方精英定位於「影響力」這一點上，及區分成「政治型」、「經濟型」與「文教型」這三類，也就是說此節將探討明德村的地方精英是屬於這三類型的哪一類且是具有影響力的。

從日治時期，明德村就有不少的地方精英，表 13、14、15 中我們可以看到大部分政治型的地方精英多有擔任三座關帝廟的主任委員或是委員，有些甚至是參與其中兩座關帝廟的事務，由此我們可以看出政治型的地方精英會藉廟宇這個公共空間來達成其文化權利網絡，但反過來說，廟宇或許也需要藉這些地方精英來得到一些資源，東善堂的現任主委郭永旺先生即說：當初東善堂前的馬路非常小且是石子路，後來靠鄉民代表去增取經費，才把東善堂前的道路拓寬。另外，永春宮原本周圍是環湖的，現今的聯外道路及吊橋也是靠鄉民代表增取而建成的。

據此而知，明德村的地方精英靠關帝廟這個公共空間去達成他的文化權利網絡，並獲得象徵資本，而廟宇也可獲得該有的一些建設，因此，可說是魚幫水、水幫魚，彼此都互蒙其利。

除了政治型的地方精英外，還有屬於文教型及經濟型的地方精英，而永春宮的地方精英則是屬於這一類的，從廟裡捐獻的金錢可以看到永春宮在蓋廟裡的香客大樓時，其中羅律煌先生是羅家的後代，光是他們家就捐了三十萬元，因為他們在台北開建設公司，公司經營得很好，而另外如羅戊登先生則是屬於文教型的地方精英，他是頭屋國中的退休老師，現今為永春宮總幹事。

綜上所述，我們發現明德村的地方精英可以區分為三種不同類型：一部份以政治活動為主，如劉守泉、張森華、羅東水、羅德清等。一部分主要以商業活動為主，如羅律煌、劉家宏等，這一類的人反映出一個重要的社會事實，就是很多地方的望族會採取一種「多元投資」(diversified investments) 的策略，以確保其在地方上的

勢力。¹⁰⁷還有一部份以文教活動為主，如羅戊登、羅紹文、黃瑋堯等。

至於這些地方精英會一直支持關帝廟的動機基本上也可以分成三種：（1）對明德村地區的關懷（2）當地的文化權利網路（3）個人的信仰。就第一個動機而言，有一些地方精英，如羅紹文先生，長期不斷的為明德村付出，從民國 83 年開始至 98 年擔任永春宮的管委會人員，他除了對永春宮付出之外，對村內另兩座關帝廟亦是相當關心，因其對祭典較為熟稔，因此還到明德宮教導鸞生行九獻禮，而在東善堂的關帝生日時，也見他去祭拜幫忙的身影。另外如羅戊登先生，除了關心永春宮的事務外，還花時間調查明德村所有土地公的資料，也包含幫土地公取名字，及找經費幫土地公標示名字，如中隘壠伯公、大湖泊公……等。而且為傳承客家文化，在民國九十四年也向客委會增取經費，讓明德村的居民能就近到明德國小學習客家習俗及文化。

地方精英之所以會支持文武宮的第二個動機，是因為廟宇為文化權利網路的一部分。當然，一個地方的權利網路的一部分是不限於寺廟的，它也包括各種組織（如農會、水利會等）與關係（如人際關係、婚姻關係等）。不過寺廟的重要性是不容我們忽視的。筆者前面已提過，廟宇支持者包括各種不同的地方精英，而這些人透過參與廟宇的宗教活動建立或鞏固之間的關係。如劉守泉先生，曾經擔任鄉民代表及仁隆村及明德村長，據其兒子劉家鈞先生說，其父親對三座關帝廟的事物都很關心，曾擔任永春宮的委員及明德宮的主任委員。由此可見，地方菁英確實能夠透過參與文武宮的公共活動提高自己的社會地位，累積象徵資本。

第三個動機則是個人信仰部份，永春宮從日治時期就有扶鸞的活動，很多的信眾因為到廟裡扶鸞，解決了很多的事情，所以對永春宮的信仰就愈加深，而根據筆者的田野訪查，民國 70 幾年時，因為永春宮尚未有聯外道路，因此居民去祭拜是要坐竹筏去的，有一次劉守泉先生的太太要去祭拜，當時天氣並不穩定，在坐竹筏時

¹⁰⁷康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》64（2000年3月），頁96。

突然狂風暴雨，差點就翻船，此時劉太太就念念有詞的請求關帝保佑，說也奇怪，剎那間，狂風暴雨就停了，而關帝的神蹟讓眾人更深信不疑。因此，日後廟裡有任何的活動，大家就會熱心的參與。

另外，從表 13、14 中我們可看到羅東水、羅德清、黃建桂、黃建鈞、黃建文等人皆是跨越日治時期及光復後的民意代表，而他們皆是羅家和黃家的後代，其中羅東水亦是日治時期扶鸞的人物，而由此我們也可看到明德村地方精英角色的轉變，在日治時期通常會參與扶鸞的人是家裡較富有及有受教育的士紳，因此當政權轉變後，這些村裡比較有權利及知識份子自然就會成為村內的領導人物。

第四節 小結

從前述文章中，我們可看到廟的系統網絡，從清代建廟的家族，到了日治時期有儀式專家（扶鸞）的出現，一直到光復後明德村參與政治的一些人物來看，我們發現到在明德村這個聚落裡，不會是一群人主導一個社會，人群是流動的，家族的勢力也必定有所消長，而不管是在哪一個時期，地方精英透過廟宇的祭祀活動來和地方社會發生關係，而這些地方精英在地方社會能夠達到所謂的象徵資本，關鍵點在於『信仰的本質』。

從前面的論述中我們知道地方精英掌控廟宇，而當人民信這個廟，就會非常虔誠的參加廟裡的祭祀活動，每年繳一些錢給廟裡辦活動，如天神良福的丁口錢或契子換綵的錢，而地方精英則藉此祭祀活動達到其所謂的象徵資本，進而去掌控地方社會。

而寺廟是地方社會重要的公共空間之一，目前有許多台灣史的研究中，都強調寺廟的歷史能夠「反映」或「表徵」一個地方社會的發展，但是難道這些寺廟的重要性僅限於此嗎？¹⁰⁸其實不然，我們從明德村關帝廟的歷史看來，地方精英透過支

¹⁰⁸康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》64（2000年3月），頁97。

持廟裡的各項活動來建構明德村的地方社會，參與當地的文化權利網絡，累積象徵資本，以解決個人的宗教需求。根據筆者在明德村的田野調查中可以發現，其實不只是地方精英想要累積象徵資本，一般人民或多或少也有這種需求，從建醮時各家屋簷有掛燈籠來看，在明德村這個地方很多家戶多有懸掛，也許有些只是個人信仰，但也應該有些想要獲得無形的資產（即面子）。

此章雖然是以地方精英為主，但是不應忽略一般信眾的重要性，這些平常燒香膜拜，或義務在廟裡幫忙的信眾，也是讓明德村關帝廟今天能夠成爲一個香火不斷的重要因素，我們可以從廟裡的捐款芳名錄看到，這些信眾都捐很多的錢給廟裡當作重建的經費，且有很多都是重複捐款，也由此可看出明德村的居民對於地方公廟所保持的虔敬之心，雖然這些一般信眾出錢的動機我們並不清楚，但是可以確定的是要不是這些信眾有錢出錢、有力出力，今天的明德村的關帝廟將不會是如此有秩序的在運作。



第五章、結論

數百年以來，關羽的故事經說書和戲劇一再誇張，以至神化。他不僅被尊為忠義之神，而且成為財神、文神、佛寺護法神、梨園及祕密結社等的守護神。從關羽神化的歷史社會學神話的過程中可以看出，社會各階層從關羽的事蹟中不斷的引申符合自己願望的神力，儘管各社會集團對關羽這一神話人物的解釋不盡相同，有時甚至互相牴觸，但日久天長，這些神話互相融合使關帝成為無所不能的萬能之神。¹⁰⁹

在明德村這個村莊內，關帝的確是萬能之神，從清代能抵抗原住民的武神、日治時期扶鸞的關帝、光復後地方的守護神、百年來明德村的人民的確依自己的願望賦予符合自己願望的神力。在一年的田野調查中，不斷的會聽到明德村的人民對於關帝的崇信，三間關帝廟都各有其支持者，而每間也都有不同的靈驗傳說，由此可見明德村居民對於關帝信仰的崇拜。

本文從明德村三座關帝廟的建立開始，歷經日治時期、光復後迄今，探討關帝廟在三個不同時期的象徵，並深究三座關帝廟百年來彼此之間的關係及廟宇和明德村人民之間的關係，拼圖出一個關於地方社會的信仰與地方社會的組成內涵。

明德村的信仰多元且密集，人口約只有1300人，但卻有三座關帝廟，三座道觀佛寺及二十七座土地公廟，民間信仰的多元化及密集度在漢人社會中可說是相當罕見。且在傳統漢人社會通常是一村一廟的情形，而明德村一個村落就有三座主神相同的關帝廟，面對這樣一個情形，廟宇廟之間的關係是如何？明德村人民之間的關係又是如何？而主持廟務的委員們彼此之間的關係又是如何？在這個客家聚落中對於廟宇信仰的認知與展現的樣貌給了我們怎樣的啟發呢？

明德村三座關帝廟的發展反映出幾個現象：第一，是呈現在清領拓墾時期，因

¹⁰⁹杜贊奇著，王福明譯《文化、權利與國家－1900-1942年的華北農村》，（江蘇人民出版社，1994年8月），頁128。

人民防番所以需要關聖帝君的保護，因此屬頭屋鄉最靠近山區的明德村，出現了兩座的關帝廟（東善堂及明德宮），而永春宮原是羅家的金錫茂墾號在開墾時期，為讓人民生活有所寄託而祭拜觀音，但到了日治時期，因扶鸞的盛行，仁隆庄的黃家扶鸞之地太小而和羅家共同建造永春宮以作為扶鸞之地，從此永春宮主祀關聖帝君。由此可知清領時期苗栗山區會有那麼多關聖帝君廟，主要是因為關帝的武神形象，讓大家都以祂當作拓墾時期的守護神，且苗栗山區大部分都是客家人，比較沒有族群的問題，因此也無須像新竹或是桃園地區因為和閩南人混居，所以在選擇主祀神時也要選擇一個閩客都能接受的神。

第二，隨著時代的變遷，廟宇的發展也有了不同的面貌，永春宮在日治時期屬於仁隆庄，明德宮則位於老田寮庄的中心，而東善堂則位於老田寮庄的邊陲，較靠近北坑庄。仁隆庄原就是較富庶的地區，因此永春宮祭拜的人潮眾多，再加上光緒 27 年（1901）因扶鸞戒菸，異常靈驗，使得外來客不絕，不只如此，雖然後來日本政府嚴禁扶鸞，但一些鸞生依舊在頭屋其他地方（雲洞宮）繼續扶鸞，因此永春宮的恩主宮特別多人會去祭拜，而民國 57 年明德水庫的建立，淹沒仁隆庄的大部分地區，居民紛紛遷移，部分遷移至老田寮庄或是頭屋村，甚至於其他縣市的地方，而這些從仁隆庄遷出的人，因為其老家在仁隆庄，因此每年還是會回到永春宮去祈福，依據筆者的訪問得知，每年的天神良福需要提丁口錢時，這些從仁隆庄搬出去的居民依舊會繳納丁口錢，甚至於會帶來一些新的人來祭拜永春宮，而近年來觀光產業的發展，明德水庫成為大家休閒的景點，而永春宮位於明德水庫裡，也是一處風景優美的休憩區，因此假日遊客絡繹不絕，也為永春宮帶來不少新的信眾。

而原本屬老田寮庄的明德宮，因仁隆庄人口遷出後，成為明德村的中心廟宇，但其祭祀範圍依舊沒有改變，據當地耆老指出，從仁隆庄搬到明德宮廟宇附近的人大部分依舊是回到永春宮去祭拜，但也有部份同時也會繳丁口錢給明德宮。這也說明了信仰的本質會使得人民依照其最早根深蒂固的習慣去祭拜。而部份會繳丁口錢

給明德宮的仁隆庄居民則說，因為同樣是拜恩主公，所以這兩間廟他都會去拜。但是另一間也是拜恩主公的東善堂，他就沒有去拜了，因為那邊離家較遠。從這件事我們可知明德村人們祭拜時，除了會選擇神明之外，還有就是地緣和血緣的關係。

而東善堂因為位於明德村的邊陲地帶，因此從清代、日治時期、光復後其實都不屬於庄廟，而會去祭拜的人則來自明德村人、北坑村人、象山村人及頭份人，這點我們也可從主任委員的背景看到，第一屆主委張森華是明德村人、第三屆廖李滿妹是頭份人、第五屆邱鎮郎是象山村人，現任郭永旺先生則是明德村人，由此我們也可說主任委員對一個廟裡的經營也是有很大的影響。

第三，傳統上一村一廟的情況在明德村卻變成一村三廟，一個人口約 1300 人的明德村有三座公廟，雖然村民各自都有自己所祭祀的公廟，但廟宇之間的網絡關係及人群之間的關係卻是相互往來的，明德村的村民因為地緣或血緣關係，而有各自主要祭拜的廟宇，但也因為三座廟都是關帝廟，因此，村民對於自己祭祀圈外的廟宇活動也都會去參與。不過在他們心中，雖然還是有一個他們所屬的主要廟宇，但因為都是拜關帝，所以他們並不會排斥到其他的廟宇祭拜。

第四，寺廟是地方權力網絡的一部份，屬於地方社會的公共空間。透過廟宇在社會中運用各種力量，彼此互動、競爭或發揮影響力，是地方精英與官方投資象徵資本、建構文化權利網絡的核心。¹¹⁰張森華及劉守泉等人，先後都擔任任過兩間廟宇的主任委員或常務委員，藉由參與廟宇的活動，拓展了在當地的人際網絡，並公開展現其在地方上的勢力，當選了幾屆的民意代表。而永春宮在日治時期因有扶鸞活動，所以黃姓家族及羅姓家族的鸞生和頭屋鄉鳴鳳村的雲洞宮等彼此之間互相協助，到了現今，永春宮的主任委員羅紹文先生還會協助明德宮的鸞生行九獻禮，這些都是地方精英透過廟宇所培養出良好的社會關係，並且與其他地方的地方精英結

¹¹⁰ 陳世榮，〈清代北台桃園的地方精英及「公共空間」〉，《國立政治大學歷史學報》第 18 期（台北：政治大學歷史學報，2001），頁 204。

合，並藉由參與地方公益事業，與地方上的人群保持良好的關係。而永春宮傾向商業型及文教型的地方精英，而明德宮與東善堂則傾向政治型的地方精英來運作。不可否認的，永春宮從日治時期至今一直是三座廟宇中香火最靈驗的，其實這也和地方精英的形式及人民的觀念有很深的關係，因為傳統上關帝信仰是儒教的代表，從日治時期扶鸞開始，永春宮就是由一些士紳擔任，黃家和羅家的後代都有受過較好的教育，如前述所說羅戊登先生是國中老師退休，黃瑋堯先生是碩士畢業擔任工程師，而傳統漢人社會中總是重視文教，因此以文教型的地方精英來主持廟務，不管是在收取香油錢或是號召一些活動，就會受到村民的信賴，廟方只要有任何的事，大家都會樂意前往。

Durkheim 說，宗教是一個將個人組織成爲社會群體的方法。宗教的核心是神聖事物，神聖事物如神或祖先，非他物也，乃社會群體自身之投射與再現。宗教只不過是一套觀念與設計，人們藉之將社會結構與社區連帶神聖化。從明德村這個小村落來看，雖然有三座關帝廟，似乎會形成各自的祭祀範圍而把一個小村落分散，但實則不然，明德村人民的心中有一個所屬的關帝廟在心中，但透過地方精英及村民的努力，廟與廟、人與人之間的關係還是一個合諧整合的狀態。

參考書目

一、史料

黃錦煥彙編，《黃氏祖譜》，2001年，黃政鎡先生提供。

黃家古文書，黃政鎡先生提供。

羅律明彙編，《羅氏祖譜》，1993年，羅戊登先生提供。

雲洞宮善書，《玉鑑龜齡》，1990年，雲洞宮提供。

淡新檔案第17327-4號、17333號、17328-4號、17329-040號。

二、專書

丸井圭治郎

1993《台灣宗教調查報告書》〈第一卷〉，台北：捷幼出版社。

王見川

1996《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天書局。

王志宇

1996〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在台之發展與傳布〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，台北：文津出版社，頁157-178。

1997《台灣的恩主公信仰》，台北：文津出版社。

王世慶

1994〈民間信仰在不同組及移民的鄉村之歷史〉，《清代台灣社會經濟》，台北：聯經出版事業公司。

台灣慣習研究會

1984《台灣慣習記事》，〈第一卷〉，台中：台灣省文獻會。

台灣總督府編

1933《台灣宗教調查報告書》，台北：捷幼出版社。

吳文星

1992《日據時期台灣領導階層之研究》，台北：正中書局。

吳紹箕著，陳運棟編

2002《沙坪飛龍洞雜記》，苗栗：苗栗縣政府文化局。

余光弘

1988《媽宮的寺廟－媽公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》，台北：中央研究院民族學研究所。

杜贊奇

1994《文化、權利與國家－1900-1942年的華北農村》，王福明譯，江蘇人民出版社。

涂爾幹

1992《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯，台北：桂冠出版社。

林美容

2006《媽祖信仰與台灣社會》，台北：博揚文化出版社。

沈茂蔭

1962《苗栗縣志》，台北：台灣銀行經濟研究室，收於台灣文獻叢刊第159種。

姜義鎮

1995《台灣的鄉土神明》，台北：台原出版社。

洪淑荅

1995《關公民間造型之研究－以關公傳說為重心的考察》，台北：國立台灣大學出版委員會。

許地山

1986《扶乩迷信的研究》，台北：商務印書館。

張仲禮

1991《中國紳士：關於其在十九世紀中國社會中作用的研究》上海：社會科學院。

彭明輝

1996《舉頭三尺有神明－中和地區的寺廟與聚落發展》，台北縣：台北縣文化局。

黃鼎松等編



1996《頭屋鄉誌》，頭屋：頭屋鄉公所。

黃麗生

2008〈從鸞堂信仰看客家文化的歷史處境：以苗栗雲洞宮為例〉，《文化與產經的對話－戀戀後龍溪論文集》，苗栗：苗栗縣政府。

闕正宗

1990《台灣佛寺導遊(三)桃竹苗地區(上)》，菩提長青出版社。

游謙

1995〈宿命與非宿命－以宜蘭地區神明收契子的習俗為例〉，《台灣與福建社會文化研究論文集(二)》，台北：中央研究院，頁 251-254。

潘朝陽

1999〈台灣關帝信仰的文教內涵：以苗栗區域為例之詮釋〉，《苗栗文獻》第十四期，苗栗：苗栗縣政府。

增田福太郎原著，黃有興譯

2005《台灣宗教信仰》，東大圖書。

戴炎輝

1979《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版社。

清，陳文達

《臺灣縣志》，台灣文獻史料叢刊(第二輯)第二輯，30號。

清，蔣毓英

《臺灣府志》，北京：中華書局，1993。

三、期刊論文

王世慶

1986〈日據初期台灣的降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》，37卷4期，南投：國史館台灣文獻館。

王見川

1995〈光復(1945)前台灣鸞堂著作善書名錄〉，《民間宗教》第一輯，台北：

南天。

1996〈轉變中的神祇—「台灣關帝當玉皇」傳說的由來〉，中研院文哲所主辦，
「宗教與二十一世紀台灣」研討會論文。

王立毅

2003〈仕紳與行政—清末（1842-1911）新制學堂經營之研究〉，台北：世新大學行政管理學系碩士論文。

李亦園

1982〈傳統民間信仰與現代生活〉，《中華文化復興月刊》，第16卷，第1期，
頁419—433。

杜立偉

1990〈關西地區土地公廟空間配置及其內涵〉，台北師大台灣人文第5號，
頁278。

宋光宇

1994〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》第5卷第4期，台北：新史學。

岡田謙

1983〈台灣北部村落於祭祀圈〉，《臺北文物》，（台北：成文出版社有限公司）。

林文龍

1984〈台灣最早的鸞堂小考〉，見《聖德雜誌》82。

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，頁
58-63。

1988〈從祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展〉，刊於第三屆中國海洋發展史研討會論文集，張炎憲編，臺北：中央研究院三民主義研究所，
頁98-101。

周怡然

2008《終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究》，桃園：中央大學客家社會文化研究所碩士論文。



洪敏麟

1965〈清代關聖帝廟對台灣政治社會之影響〉，《台灣文獻》，16卷2期，南投：國史館台灣文獻館。

范純武

1996《清末民間慈善事業與鸞堂運動》嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文。

游子安

1994《清代善書與社會文化變遷》，香港：中文大學歷史系博士論文。

涂一卿

1987《清代台灣社會變遷與地方領導精英—霧峰林家與板橋林家之比較》，台中：東海大學社會學研究所碩士論文。

潘朝陽

1994《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》，台北：國立台灣師範大學地理系博士論文。

施振明

1973〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，中央研究院民族學研究所集刊 第36期，頁199-201。

蔡相輝

1976《台灣寺廟與地方發展之關係》，台北：文化大學史學研究所碩士論文。

鄭志明

1984〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台北文獻》直字第68期，台北：台北市文獻委員會。

2001〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《台灣文獻》第52卷第2期，南投：國史館台灣文獻館。

賴玉玲

2001《新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展—以楊梅地區為例》，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文。

陳建宏

2004《公廟與地方社會－以大溪鎮普濟堂為例（1902－2001）》，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文。

陳世榮

2001〈清代北台桃園的地方菁英及「公共空間」〉《國立政治大學歷史學報》第18期，台北：政治大學歷史學報，頁203-341。

陳板

1997〈紙寮窩的伯公〉，《竹塹文獻》第二期年1月，頁84-114。

陳運棟

2006〈陸成安隘墾區與頭屋地區的開拓〉，《苗栗文獻》第三十七期，頁5-13。

蔡淵黎

1980《清代台灣的社會領導階層（1684-1895）》，台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文。

康豹

2000〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，頁96。

1997〈慈祐宮與清代新莊街地方社會之建構〉，《北縣文化》，53期。

1999〈Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang（新莊） Local Society〉，收錄於湯熙勇主編，《中國海洋發展史論文集》第七輯，南港：中研院社科所。

莊芳榮

1987《台灣地區寺廟發展之研究》，文化大學史學研究所博士論文。

許嘉明

1978〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，中華文化復興月刊十一卷六期，頁59-68。

連瑞枝

1999〈從鄉紳到地方精英（From Gentry to Local Elite）〉，《史匯》第3期，桃園：中央大學歷史研究所，頁283-297。

黃卓權

2003〈隘防線上的衝突：談桃、竹、苗地區漢、番互動與糾葛〉，《新竹文獻》第 14 期，新竹：新竹縣文化局，頁 65-81。

羅烈師

2008〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，第二屆台灣客家研究國際研討會會議論文（下），頁 1-17。

Ch'u, Tung-tsu

1962, Local Government in China Under the Ching. Stanford University Press.

Ho, Ping-Ti

1962, The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911. Columbia University.

Hsiao, Kung-Chuan

1960, Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century. Seattle: University of Washington Press.

James H. Cole

1986, Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth-Century China. Tucson: The University of Arizona Press.

Marsh, Robert Mortimer

1961, The mandarins: the circulation of elites in China, 1600-1900. New York: The Free Press of Glencoe.

Tonnies, F.

1955【1887】，community and society (Gemeinschaft und Gesellschaft) Trans. And ed. C. p. Loomis. East Lansing, MI: the Michigan State University Press.

Turner, Victor

1987【1969】，The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press

附錄一：仁隆庄土地一覽表

庄名	業主	地番若八界	地目	等則	甲數	地租金			測量後 實際面積	
						甲分厘毛絲	圓	錢	厘	甲分厘毛絲
仁隆庄	台中縣苗栗一堡沙坪庄亡祖父羅振光繼承人 亡曾祖父羅振光繼承人	羅繼生	絲字十區 7 號 10 號	田	中	22490	8	72	8	22240
			絲字十區 9 號	田	下	3240	1	3	7	1525
		羅新泉		園	下下	4800	0	98	3	17855
	台中縣苗栗一堡沙坪庄	羅阿貴 羅阿美 羅阿元	量字第二區 29 號	田	下下	14442	3	69	7	11785
			量字第二區 32 號	園	下沙	2400	0	14	8	2320
	台中縣苗栗一堡沙坪庄	羅琳康	量字第二區 16 號至 18 號	田	下下	40	0	1	0	4275
			量字第二區 7 號至 9 號 12 號至 14 號 14 號 26 號	田	下沙	16582	1	70	0	13995
	台中縣苗栗一堡沙坪庄	黃洪生 嘗管理 黃紫雲 等三人	絲字 22 號	園	下下	2400	0	49	2	2195
			絲字	園	長	2400				
			絲字	田	下	36424				
			東至自己田西南北至溪							5350
			東南至山西至山及水溝北至水溝							5351
			東西南北至山							5360
東西南至水溝北至自己田									5348	
東北至自己田西北至水溝									5365	

台中縣苗栗一堡沙坪庄	彭乾盛	量字第二區 27 號、28 號	田	中	13066	5	7	1	10565	
台中縣苗栗一堡西山莊堡下南勢坑庄堡外外獅潭庄	黃文德 黃輝德 黃俊德	量字第二區 27 號、28 號	田	中	10574	4	10	4	8250	
台中縣苗栗一堡沙坪庄 亡人江興滿繼承人	江振生 江順生	絲字第十區 1、5、6 號	田	下	15613	4	99	6	18315	
台中縣苗栗一堡公館庄	江德興	絲字第十區 1、5、6 號	田	下	15613	4	99	6	14120	
台中縣苗栗一堡沙坪庄	張六祖 等 20 人 張振揚	絲字十區第二號	田	下	896	0	28	7	1080	
台中縣苗栗一堡嘉盛庄	彭合盛 彭祖興	可字七區 12 號 17 至 26 號 絲字 4 區 15 號	田	下	10000	3	20	0	12680	

附錄二：東善堂廖李滿妹女士善行誌

廖李滿妹女士號真蓮善行誌

其人也 生於南庄鄉 南富村四灣仔 生父李海山 母羅氏 自幼就讀私塾 刻苦勤慎 以農爲業 待二十六憑六禮而成婚 入廖松盛元配 祖父廖森華 祖母黃氏 父廖福興母徐氏 領導媳婦日出而作 日入家務 侍翁姑不懈 民國六十四年參於本宮改建業務日晷上下堂 空屋蕭然 尙無門窗 滿堂聖佛鎮座 藉柳筆而揮鑾 詳述指示 廖李真蓮 乃善哉 負起重任 熱心募化 屋頂花路 龍鳳油漆彩畫 洗石裝飾工程 左明倫右孝義 功德祿位而告竣 勸善皈箴 可謂女宗聖善 除報請政府頒獎外 特例石碑 永垂昭範 是所以誌

保安山廣慈宮東善堂改建委員會第一屆張森華 同啓

第二屆鍾双發

中 華 民 國 七 十 二 年 冬 月 吉 日 立

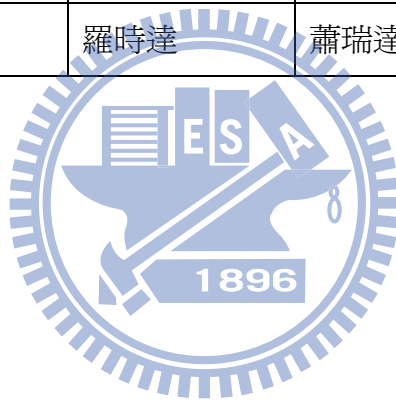


附錄三：明德村住戶名單

左碧桃	左運祥	左森松	左弘韶	左鼎煌
左仁清	左弘文	左發祥	左弘明	左連祥
田石貴	田石房	江煥堂	朱麗娟	巫茂松
巫仁貴	巫維運	巫國榮	巫維鈞	巫顯椿
巫郭順妹	巫雙明	巫雙雄	巫雙賢	巫逢燕
余阿森	李甘妹	李德鴻	李鑫堂	李政勳
李政綱	李中靈	吳永松	吳秀珠	吳欽銀
吳榮吉	何硯鎮	林運金	林恩賜	林文雄
林傳盛	林桂麟	林松銘	林陳菊英	林開銀
林德煥	林鑫生	林富發	林文發	林夫榮
林徐秀容	林富萬	林英明	林錦城	邱素貞
邱福男	邱天郎	邱天財	周耀忠	胡運錦
涂玉麟	涂玉才	涂鈺寶	涂錦龍	徐耀宏
徐天才	徐若茵	徐修博	徐秋旺	徐雲祥
徐增榮	徐仁和	徐仁斌	徐仁宏	徐建南
徐天送	徐成祿	徐傳正	徐森榮	徐明雄
徐吳鳳英	徐明光	徐永呼	徐榮錦	徐保祥
徐炎源	徐玉堂	徐桂菊	凌雲錦	張長妹
張家永	張炎坤	張嘉景	張得金	張林雙妹
張謝菊嬌	張鍾玉桃	張森華	張有財	張開興
張家亮	張家俊	郭永旺	郭永煥	陳建龍
陳靜忠	陳綉女	陳添妹	陳辛宗	陳櫻元

陳辛原	陳新枝	陳炳村	陳新榮	陳木秀
陳阿鑑	陳玉英	麥春妹	麥清田	許斌雄
黃金元	黃天允	黃勤宏	黃紹宏	黃添登
黃國宏	黃運鴻	黃春木	黃達維	黃國寶
黃在然	黃豐權	黃鈺坤	黃開雲	黃國斌
黃隆俊	黃凱俊	黃謝貴妹	黃永郎	黃阿海
黃政鏌	黃達絃	黃達城	黃福勝	黃添財
傅聖爲	傅榮達	傅錦梅	傅炳垣	傅錦連
傅錦龍	傅鼎金	傅吳鳳妹	湯紹南	曾盛雄
曾鳳嬌	曾增盛	曾勝興	游桂蘭	彭進財
彭清文	楊吉郎	楊欽隆	楊東山	詹文連
莫阿土	廖雲鳳	黎運水	劉玉欽	劉玉梅
劉櫻德	劉伯舒	劉奕盛	劉春嬌	劉節學
劉亦增	劉亦相	劉德源	劉建隆	劉增南
劉森田	劉振祥	劉漢明	劉阿松	劉德沐
劉亦滿	劉國明	劉松喜	劉玉郎	劉亦隆
劉世鍾	劉興旺	劉增隆	劉炳源	劉榮華
劉曾蘭妹	劉國珍	劉張森妹	劉家鈞	劉家宏
劉家淦	劉興仁	劉炎福	劉南發	劉廷興
鄧源進	鄧榮鑫	葉坤炎	葉坤霖	歐年亮
賴國貞	賴睿虹	賴江雪枝	蔡錦梅	蔡錦庭
蔡清福	蔡阿坤	謝文魁	謝文輝	謝陳久英
謝文光	謝國明	謝運金	謝吳桂蘭	謝豐村

謝豐森	謝木炎	謝豐隆	謝採英	謝志祥
謝開旺	謝平妹	謝木生	謝豐	謝阿桂
謝李貴英	謝長錦	謝德雙	謝古清杏	謝明貴
謝長安	鍾維龍	鍾蓮英	鍾翰德	鍾德旺
鍾淮亮	鍾清羅	鍾法基	魏德芳	羅燈生
羅戊登	羅三玉	羅吉郎	羅壽祥	羅珍祥
羅時源	羅紹文	羅水木	羅紹基	羅吉泉
羅賢勇	羅陳秀美	羅錦坤	羅瑞龍	羅錦祥
羅李蘭妹	羅心堂	羅炎鑫	羅時鑫	羅時寬
羅時鄉	羅松享	羅時達	蕭瑞達	



附錄四：頭屋鄉八座關帝廟沿革

(一) 明德宮

位於老田寮庄的明德宮建立於道光 21 年(1841)。相傳先民移墾此地時，原住民常出沒其間，騷擾墾民。有一次，墾民林集元、林集貞兄弟到老田寮抽籐，被原住民圍殺，情況危殆，林等人立即跪地，祈請民間最崇信的關恩主救助，說也奇怪，霎時間，風起雲湧，天昏地暗，關公顯靈，嚇跑原住民，眾人感激之餘，遂在現址蓋廟，奉祀關公，並定名為「明德宮」。

民國 24 年（1935）台灣中部大地震，全村被夷為平地，由於當時日本政府實施抑道揚佛政策，無法重建廟宇，至民國 33 年（1944），由地方仕紳發起重建，乃粗具規模。

民國 66 年（1977），成立管委會，張森華出任第一屆主任委員。次年，因廟宇陳舊，鄉民建議重建，由吳昌台膺任重建主任委員，籌資改建成堂皇殿宇。

初時發現本宮無土地所有權，無法正式取得建築使用執照，於是當時的管理人乃與土地所有人林桂麟、林劉玉蘭夫婦商討廟宇擴建土地面積使用事宜，經林氏夫婦感念關聖帝君神靈恩澤，同意無償給予本宮使用。土地在合法使用之下，改建成現今堂皇廟宇，林氏夫婦世代此善行典範，本宮永世長存。

由廟的沿革志我們得知，當初也是因為開墾的關係，和原住民有所衝突，所以建立了明德宮保佑住民的安全，而今廟宇的管委會則是各姓皆有。

(二) 東善堂

早年先民在保安山墾荒時，常遭原住民騷擾，鄉民陳金華從新竹芎林飛鳳山代勸堂奉請關聖帝君分火來此，於道光 9 年（1829）以東善堂之名請准開堂，扶乩濟世，庇祐地方。

依據東善堂提供之沿革則謂：相傳本村有一位老農友蔡巫添友，有時睡夢中被原為造橋濫坑庄姓氏不祥鄉民所奉祀（傳說向飛鳳山主廟割火的）三恩主作為乩童，為地方信民消災脫苦，施方濟世，有求必應。其中，因三更半夜往來路途遙遠，年長月日，熱心神法之蔡老先生，懇求恩主旨准，將聖神牌位於明治 34 年（1901）遷於本址頭屋，巫阿海山坡地山搭建一間簡陋茅寮安奉，從此之後神威顯赫，開乩

闡教，濟困扶危，教化人心，香火日益鼎盛至今。期間蔡巫添友承繼奉祀並為堂主達 3、40 年之久。

民國 60 年（1971）鄉紳曾金水、黃雲燕、林傳盛、涂杞梅、詹來富、林祖質、陳細福、邱城貴等人鑒於原茅寮廟與規模過小，而且破舊不堪，遂組織重建委員會，推舉張森華為主任委員籌資興建本堂。建廟用地由巫添發、鍾阿生捐贈。

民國 63 年（1974）水泥粗體廟宇建築完成，次年由頭份鎮廖李滿妹女士，繼續募化承接後段工程，並增建明倫堂、孝義祠，完成堂皇廟殿。

民國 68 年（1979）成立管委會，歷任主任委員為：首屆張森華，二屆鍾雙發，三屆廖李滿妹，四屆余阿森，五屆邱鎮郎。

（三）永春宮

根據〈永春宮沿革志〉指出，道光 27 年（1847），羅錫光兄弟五人，由大陸嘉應州原鄉赤身梯山航海渡台，初到苗栗田寮庄，當時人地生疏，舉目無親，依靠宗族扶持，後聞比地原係「六成安」六大股份開墾、因故中途放棄之地，羅氏兄弟五人，鳩工聚資，協力拓墾而成，斯時取名：「金錫茂」，之後又名「砂坪」，現改「仁隆」。永春宮現址昔名「石凸仔」，為羅氏兄弟據此與土人戰鬥之陣地，亦為屯積糧食、械彈之所。平靜之後，築有草堂一座，題名曰：「觀音宮」，奉祀【觀音佛母】，平時做為庄民信仰聚會休閒之地，不幸於咸豐 7 年（1857）另有一股強豪企圖爭佔，草堂終被放火燃燒一空，至咸豐十年，庄民凝聚集資，將地折抵十尺，敷地寬容，正式興建廟宇，並由觀音佛母命名為「海棠宮」。而後在光緒 26 年（1900），因有黃家在此扶鸞戒煙，成效顯著，吸引信徒從四面八方前來，此期為永春宮香火最鼎盛時期。到了民國 24 年（1935）本省遭逢地震天災，廟宇倒塌，庄民在宮跡山麓，臨時搭蓋平屋一棟，為諸神暫安之所。

民國 31 年（1942），則其原地重建，但仍採木造，民國 59 年明德水庫完成，周圍水波粼粼，湖光山色，百年多後，果真靈驗了「海棠」之名，民國 61 年為配合觀光事業，蒙全省善男信女樂力捐輸，以鋼筋水泥建成本宮迄今，此乃本宮變遷之歷史。

本宮歷來由庄中耆老維持並負擔不足經費，由首任正副堂主黃紫雲、麥登秀，正

副董事長羅振來、黃色雲，初創草堂，歷經黃開祥、羅東水、黃建鈞、左喜祥諸君、想後推前奠定了千秋之業。

由以上的文章得知，永春宮最早是由羅家所建，原來祭拜觀音，而後因為扶鸞的關係，所以請黃家扶鸞戒菸。當時參與扶鸞的人員主要有列幾位：正堂主黃紫雲、副堂主麥登秀、總理黃色雲、副理兼正錄張善揚、抄錄生黃力雲、督理堂務兼校正吳紹基、正鸞生麥瑞芳、彭錫亮、副鸞生黃開祥、羅記生。¹¹¹

(四) 五聖宮

五聖宮主祀關聖帝君，原名警醒堂。相傳清同治末年，陳福官返大陸原鄉省親時，恭請關聖帝君神牌一面返台奉祀，經輾轉遷移後，於今宮廟前「三水門」附近定居，開設武館。陳君曾虔誠持關聖帝君神牌步行前往芎林飛鳳山過火，從此在武館旁搭建小寮供奉帝君神牌，早晚焚香膜拜，附近居民亦聞風前往參拜。後因靈駭異常，威名遠播，求訪香客，不絕於途。陳君鑑於原寮規模過小，遂於光緒元年（1875），夥同附近居民，於公廟現址後方畚箕窩搭建草寮，恭奉關聖帝君神牌，並配祀孚佑帝君，司命真君及太上老君，定名「警醒堂」，開壇闡教，教化人心。

日治末期實施「抑道揚佛」之宗教政策，為避日人迫害，本宮除三恩主外，加祀文昌帝君及至聖先師，並更名為孔子廟，不過仍秘密開壇闡教。

民國 36 年初，本宮遷至畚箕窩，廟宇為紙泥壁建築，並為關公塑像，正式命名為『五聖宮』，取關聖帝君、孚佑帝君、文昌帝君、太上老君、至聖先師為五聖之合稱。先後由陳福官、陳師承、陳萬成擔任管理人。民國 51 年，本宮成立管理委員會，賴慶祥擔任首任主任委員，69 年由彭春淼繼任，之後續由張永卿、陳世河、陳世勇、江冠富出任主任委員。住持由貞通居士陳泳妹擔任。

(五) 文德宮

文德宮位在頭屋鄉頭屋村，創建於日明治 29 年（1896），由鍾阿妹等籌備，前往新竹芎林飛鳳山代勸堂門下三恩主門下，立願效習乩生禮節，繼而分割香火至崁頭屋今頭屋國中旁巷內，暫時安鳳鍾阿妹家，庇祐鄉民，香火日盛。

¹¹¹ 參見《沙坪飛龍洞雜記》，陳運棟編

大正二年（1913）鄉紳徐順先、范炳垣、張阿松、張阿富、徐仙階、徐逢忠、謝阿景等倡議籌資興建，廟址擇定崁頭屋中心地區，鄉民同聲響應，建成古式廟宇，略具規模，同時確立管理人制度，以張阿富為首任管理人。

昭和 10 年（1935）4 月 21 日，受中部大地震波及，廟宇震毀。繼而戰亂頻仍，無暇整建，拖延 40 餘年後，有感餘原廟宇天公爐常搖晃，地方是紳決議重建，旋擇定現址，於民國 69 年（1980）農 3 月 19 日開工興建，歷時 3 年，至民國 71 年（1983）10 月落成，復請聖佛仙神登龕，供信眾朝拜。

興建落成之文德宮，為鋼筋水泥二層建築，廟宇宏偉。正殿在二樓，主祀三恩主、玉皇大帝、天上聖母及太歲星君；左次間配祀金五娘娘、觀世音菩薩、九天玄女及哪吒太子，信眾寄祀觀音娘娘；又次間配祀東嶽大帝、福德正神。左梢間（左廂）配祀藥師佛，又梢間（右廂）配祀地藏王菩薩。信眾寄祀之王爺神像安奉於明間太歲星君右側。

（六）玉衡宮

玉衡宮位於象山村，始創於清光緒 27 年（1901），由鄉紳湯阿統、胡蘭秀、胡阿真、彭錦香、彭興傳、湯友亮、彭華貞等發起前往新竹飛鳳山代勸堂三恩主門下，效習通神禮佛降乩規則，繼而奉請恩主分香割火到此結廬朝拜。早年此地名為橫岡思茅坪，山形儀象形取名為象山。

初創時期，建草庵三間供奉三恩主，並由乩生開堂濟世，庇祐地方安寧。當時適逢日治初期，山間兒童失學者眾，地方有識之士遂在此創設「象山漢學書院」，遵奉至聖先師，延師教學四書五經，一以培育地方人才，一以延續漢學薪火。而後信徒日眾，加奉祀玉皇大帝、觀世音、太上老君等神祇，成為象山鄉民信仰中心。

至日治末期，日人抑道揚佛，玉衡宮亦受波及，後來改稱孔子廟，眾神為輔，才告平靜。台灣光復後，詩人墨客聚集吟哦，創有詩學會、擊鉢聯吟，文風丕振。因廟宇年久失修，遂由鍾天養為首之地方仕紳十餘人倡議重修殿宇，地方各界熱烈支持，鳩工興建，至民國 41 年竣工，並以至聖先師為主神，配祀其他鄉土神祇，玉衡

宮之衡分孔子廟，由此而始。

民國 60 年，地方信眾為配合明德水庫竣工之後旅遊事業的發展，擬議整建玉衡宮，籌建委員依智認為至聖先師與玉皇等諸神，合祀一起，頗為不妥，遂決定將玉衡宮內之諸神祇，劃分儒、道，在原有殿宇林園之後，興建通明大殿，奉祀玉皇、三恩主、觀音、老子等神，是為玉衡宮；至聖先師專奉於殿內，是為孔子廟，以維儒道二門之獨立完整。整建工程於民國 64 年竣工。

玉衡宮通明大殿主龕主祀三恩主和玉皇大帝，以關平周倉為協侍。另外，左龕配祀觀世音菩薩，右龕配祀太上老君。歷任管理委員會主任委員第一屆彭阿禮、第二、三彭阿癸，第四屆邱鎮郎，第五屆胡坤和。

(七) 曲洞宮

曲洞宮位於曲洞村，相傳民國 9 年（1920）中元節，恩主公首在林添龍宅中顯蹟，並指示林傳富為正乩，開堂濟世。凡黎庶士民有求必應，靈顯異常。且擇吉地於今墨硯山東腳九曲龍穴為建廟基地。奠基時，賴信士梁阿海、林添龍及諸善士多人熱心捐資，於民國 11 年完成宮殿式廟宇，定名「會善堂」。後因日人抑道揚佛，不准祀奉三恩主等帶有民族意識的神祇，乃改祀佛祖，並聘請謝秀丹法師（法號釋達舉）擔任主持，歷經三十五載，民國 60 年春，曲洞村長李火龍即代表湯承發鍵於廟宇年久失修，乃倡議改建，歷經四載，於民國 64 年 8 月竣工，全體信士議將聖宮易銜為「曲洞宮」，崇祀儒釋道三教祖師及關、呂、張三尊恩主諸神，供善男信女朝拜。

(八) 雲洞宮

雲洞宮座落鳴鳳村，清光緒年間，本宮現址右側建有茅草屋簡陋私塾，（私塾老師黃水生原為乩童，略通地理風水），夜間常見毫光萬千由天而降，神靈附身於私塾之學生，指示於此地建恩主地公廟。於是地方信士人等，草創小廟，依神乩指示，施方濟世，廣佑眾生。

清光緒 31 年（1905）11 月 20 日由涂保財、巫阿發等數十人發起登記建廟。翌年

二月二十日苗栗廳長家永泰吉郎發下許可證，開始建廟奉祀恩主公。至宣統二年（1910），涂保財倡議重建，日人以所奉神祇為具有民族意識之關聖帝君而不准，信士乃藉供奉日人允許之開台聖王為由，始獲准重修。

二度重建時，工程艱鉅，因地處山區，大石滿佈，又缺水源，終因信徒堅定信仰力量計神力發顯，始能順利完工。

民國 35 年徐潘妹、張東水、蕭玉華、黃雲海、劉木寧等五位管理員再度發起第三次重建。民國 66 年再度重建，其間歷經三載，終於民國 69 年大殿落成。

雲洞宮屬二殿二護龍式建築，一樓正殿供奉主祀神：三恩主暨開台聖王，右龕配祀福德正神暨曾、楊、廖先師神位，左龕則配祀有城隍老爺。二樓名曰：「凌霄寶殿」，主祀玉皇大帝，右龕奉祀有至聖先師、文昌帝君、倉頡聖人等三位儒神，左龕奉祀有觀祀音菩薩、地藏王菩薩暨先祖靈位。



附錄五：明德村的地方精英

姓名	職務	任期	經歷	參與三座關帝廟	備註
徐阿乾	鄉長	民國 40 年至 44 年	校長 水利會委員		二屆 頭屋鄉長
張東水	鄉民代表	民國 39 年 9 月 25 日至 41 年 12 月 20 日	村長		明德村
	苗栗縣議員	民國 44 年 2 月 21 日 至 47 年 2 月 20 日			
張秋華	苗栗縣議員	民國 71 年 3 月 1 日 至 75 年 2 月 28 日			明德村
	苗栗縣長	民國 78 年 12 月 20 日 至 82 年 12 月 20 日			
張森華	鄉民代表	民國 50 年 4 月 30 日 至 67 年 7 月 31 日	保甲書記（戶口行政）	第一屆明德宮主任委員 第一屆東善堂主任委員	共四屆
	苗栗縣議員	民國 71 年 3 月 1 日 至 75 年 2 月 28 日			
吳昌台	苗栗縣議員	民國 57 年 2 月 21 日 至 71 年 2 月 28 日		明德宮重建委員會主任委員	明德村 共三屆
徐芳蘭	鄉民代表	民國 35 年 3 月 3 日 至 37 年 3 月 31 日	庄役場增產技手、村長		明德村
	鄉長	第五、六屆鄉長			
羅德清	鄉民代表	民國 35 年 3 月 3 日 至 50 年 4 月 29 日	庄役場（今鄉公所）書記		明德村 共六屆

			保甲聯合會長		
姓名	職務	任期	經歷	參與三座關帝廟	備註
羅東水	鄉民代表	民國 35 年 3 月 3 日 至 44 年 4 月 16 日	庄役場助役 (秘書)·村長	擔任永春宮 主任委員	仁隆村 共四屆
黃建桂	鄉民代表	民國 35 年 3 月 3 日 至 37 年 3 月 31 日 民國 39 年 9 月 25 日 至 41 年 12 月 20 日			仁隆村 共二屆
黃建鈞	鄉民代表	民國 37 年 4 月 1 日 至 39 年 9 月 24 日	村長	永春宮委員	仁隆村
黃建文	鄉民代表	民國 41 年 12 月 21 日 至 44 年 4 月 16 日 民國 50 年 4 月 30 日 至 53 年 5 月 16 日 民國 57 年 月 12 日 至 62 年 10 月 5 日	鄉農會理事	永春宮委員	仁隆村 共三屆
萬慶清	鄉民代表	民國 44 年 4 月 17 日 至 50 年 4 月 29 日			明德村 共二屆
劉豐維	鄉民代表	民國 50 年 4 月 30 日 至 53 年 5 月 16 日	鄉農會事務員		仁隆村
左碧桃	鄉民代表	民國 53 年 5 月 17 日 至 62 年 10 月 5 日			明德村 共二屆
劉守泉	鄉民代表	民國 62 年 11 月 1 日	村長	擔任明德宮主任委	仁隆村

姓名	職務	任期	經歷	參與三座關帝廟	備註
		至 67 年 7 月 31 日		員及永春宮委員	
黃德清	鄉民代表	民國 62 年 11 月 1 日 至 71 年 7 月 31 日	農會理事 明德國小家長 會長		明德村 共二屆
左喜祥	鄉民代表	民國 67 年 8 月 1 日 至 83 年 7 月 31 日	頭屋鄉人事管 理員 社區理事長	擔任永春宮 主任委員	明德村 共四屆
徐仁宏	鄉民代表	民國 71 年 8 月 1 日 至 79 年 7 月 31 日	國小家長會長 調解委員		明德村 共二屆
邱鎮郎	鄉民代表	民國 67 年 8 月 1 日 至 75 年 7 月 31 日	村長、農會理 事長、調解委 員會主席	擔任第五屆 東善堂主任委員	象山村
余木郎	鄉民代表	民國 75 年 8 月 1 日 至 79 年 7 月 31 日		擔任明德宮 主任委員	象山村
楊欽隆	鄉民代表	民國 79 年 8 月 1 日 至 87 年 7 月 31 日	社區發展協會 理事長	擔任明德宮 常務委員	明德村 共二屆