

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

後龍溪上游地域社會之形成：
以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究

The Formation of Local Society in Upstream of Houlong
River : A Study on the Namheng Temple in Zhumu
Village of Shihtan County, Taiwan.

研究生：陳嘉惠

指導教授：羅烈師 博士

中華民國九十九年七月

後龍溪上游地域社會之形成：

以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究

The Formation of Local Society in Upstream of Houlong
River : A Study on the Namheng Temple in Zhumu Village of
Shihtan County, Taiwan.

研究生：陳嘉惠

Student : Chia-Hui Chen

指導教授：羅烈師

Advisor : Lieh-Shih Lo



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

Degree Program of Hakka Society and Culture

July 2010

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十九年七月

後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究

學生：陳嘉惠

教授：羅烈師教授

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

本研究以祭祀圈、祭祀社群、地域社會和地方自性等理論觀點為基礎，藉由苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮當代的關帝、媽祖、天神、問事及圓堂集福等五項祭祀活動，探討南獅潭地域社會之建構過程；同時，又更進一步結合前輩學者在北獅潭與北大湖的研究成果，總述後龍溪上游地域社會之建構。

本研究首先以田野調查及參與觀察，蒐集當代南衡宮祭祀活動相關資料，依祭祀圈指標，及祭祀社群觀念，劃出南衡宮關帝、媽祖與天神三個主神信仰所形成的不同祭祀範圍。結果一方面發現這三者之間有高度的重疊性，似與祭祀圈概念相近。這一現象如以祭祀社群概念觀察，在地的天神、關帝、媽祖三個祭祀團體，團體成員身分具有高重疊性，且與參與祭典活動的互動性高，這一社群強度極高的祭祀社群，也因此使竹木村民成為一個地域共同體。然而，三者未重疊之部份，卻隱涵更深刻的理論意義，亦值得探索。

其次，本研究因此而轉以文獻研究法，回溯十九世紀末以劉緝光為首的金永昌拓墾史，乃得以透過拓墾組織與祭祀組織的連結，建構出了以南衡宮為核心地域社會的建構過程。

這一建構過程可為四期：第一期為拓墾初期（1884~1897），拓墾組織緊密的連結了人與土地的關係；第二期為信仰形成時期（1897~1917），南衡宮天神、關帝、媽祖信仰地方上的信仰，文化界限超越了地理界線，此時的祭祀範圍約等同於第一時期的拓墾範圍，亦是今日的媽祖祭祀圈。第三期為行政區域重劃時期（1918~1920），國家力量介入將原有的地域分屬二個行政單位，加上拓墾組織影響力的減弱，正視了地理界線，關帝祭祀圈於焉形成；第四期則是民國六、七十年代前後之天神爐合併，這意謂著地域內聚落之整合，此地域即為南衡宮地域社會中最核心且最整合的部份。

總之，藉由祭祀社群觀念，確實能更細膩地剖析以南衡宮為信仰核心的祭祀圈現象；然而，本研究認為必須再增加歷史地理學之地域社會視野，才更足以解釋祭祀社群長期的變遷現象。

關鍵字：後龍溪上游、地域社會、獅潭、祭祀圈、祭祀社群、地方自性



The Formation of Local Society in Upstream of Houlong
River : A Study on the Namheng Temple in Zhumu Village of
Shihtan County, Taiwan.

Student : Chia-Hui Chen

Advisor : Dr. Lieh-shih Lo

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

ABSTRACT

This study based on the religious sphere, worship community, local society, locality theories, by contemporary worship activities about Kuant, Mazu, Heaven gods, witchery and thanks of a blessing which were in the Namheng Temple in Zhumu Village of Shihtan in Miaoli County to investigate the construction process of local society in South Shihtan. At the same time, we combined the scholar's research result in northern Shihtan and northern Dahu , and overviewed the construction of local society in upstream of Houlong River.

First, this study collected contemporary worship activities information in the Namheng Temple by field work and participant observation. According to the index of religious sphere and the concept of worship community, we draw the Kuant, Mazu and Heaven gods beliefs formed the three different worship spheres. We found that a high degree of overlap of the three, and it was similar to the religious sphere concept. If observed this result by the worship community concept, the group members in local Heaven gods, Kuant, Mazu three worshipping groups with high overlap membership and high interaction to participate in worship activities. The worship community with high intensity community strength, enabled Zhumu villagers to become a regional community. However, parts of the three did not overlap, but implied a more profound theoretical significance, also worth exploring.

Second, this study used the document analysis to review the early settlement history of Jin Yong Chang organization led by Liu Qi Guang in the late nineteenth

century. We can construct the construction process of local society in the Namheng Temple via the land developing organization and the worship organization.

This construction process for four : The first period was the early settlers (1884~1897) , the land developing organization closely linked the relationship between people and land. The second period was the formation of faith (1897~1917) , the formation of the local beliefs which included Heaven gods belief and Kuantu belief and Mazu belief. In this phase, the cultural boundaries beyond the geographical boundaries, and the worship sphere was about the same as the land developing sphere of the first period. This is today's Matzu religious sphere. The third period for redrawing administrative region (1918~1920) , the national force had original region to divide into two administrative units. And the impact to the land developing organization on residents weakened, the residents paid more attention to the geographical boundaries. So, Kuantu religious sphere was formed. The fourth period was about sixties and seventies of the Republic of China, the incense burners of Heaven gods were integrated into the one which in the Namheng Temple. It meant that the integration of land within settlements. This region was the most central and most integrated part of the local society in the Namheng Temple.

All in all, with the concept of worship community, it was really able to more finely analyze this religious sphere phenomenon on the beliefs of the Namheng Temple. However, this study considered it is necessary to increase the historical geography of the regional social vision, then it would be more sufficient to explain the phenomenon of long-term changes in worship community.

Keywords : Upstream of Houlong River, local society, Shihtan , religious sphere, worship community, locality

誌 謝



這張照片對我意義深遠，論文的起跑、前進、轉彎、加速，直到抵達終點，關鍵的人、事、物在此一一呈現……

2009 年的那個夏天，跟著羅烈師老師進入獅潭進行田野實作課程，田野的第一步就是老師拍什麼，我就拍什麼，於是拍下了這張令我佩服與感動的畫面。這畫面也成為我日後進入田野時的指標，學習著羅老師做研究的「執著」與「態度」。而南衡宮這個場域提供了我論文研究最大的資源，正殿上的這張神桌更是關鍵性的拉了我一把，讓我順利的完成了論文。

謝謝指導教授羅烈師老師，二年來給予我細心、溫暖的指導，不管是技術性層面還是專業知識領域，老師總是每個步驟、每個細節一一教導。每次的討論過程中，指引著我論文的方向，常常給我加油與鼓勵，讓我有信心的拼下去。老師儘管再忙碌，仍把時間挪出來陪我寫作，直至論文完成，羅老師，還好有您，嘉惠真的非常感謝您！

謝謝口試委員連瑞枝老師和呂玫媛老師，在百忙之中前來指導並給予我寶貴的意見，使論文更為完善，也讓我知道改進與努力的空間；謝謝莊英章院長、連瑞枝老師、許維德老師、呂欣怡老師、柯朝欽老師、林秀幸老師奠定了我學術研究的基礎，在諸位老師認真且專業的指導下，讓我在交大這二年，獲益無窮，也開拓了自己的視野。謝謝旻秀，幫我打理了許多文件的傳送，讓我可以專心寫作，

無後顧之憂。

謝謝文慧，是學姐也是同事，給我無限大的幫助，無論是實質上的幫助，還是過來人的經驗談，總讓我能做好事前準備，不慌張、不焦急。謝謝苡榛、文淑給我的加油打氣；更謝謝研究所的同學們，獅潭田野戰友育叡、郁舒、文姜、翊甄，那七天因為有妳們，才讓我田野之路走得如此穩健；謝謝一起上課、奮鬥拼論文的惠萌、琇君還有志明，謝謝你們在我論文寫作最低潮時，給我最大的鼓勵，讓我在重要關頭，充滿力量。

最重要，特別要感謝的是南衡宮劉嘉榮先生，感謝您這一年來對我每一次的邀約訪談、資料蒐集總是無私的、慷慨的提供，給我細心的訪談，沒有您的協助，本論文難以完成，對您萬分感激！謝謝劉森泰先生、劉玉波先生、李德金先生、邱阿木先生、邱浩淇先生、林昌煥先生，每一次前往南衡宮，總有您們的支援，提供我許多訊息，甚至帶著我參與祭典、協助我拍攝，讓我收穫滿滿；謝謝竹木村、南衡宮裡的每一位伯伯、叔叔、阿姨、大哥、大姐們，雖然我不清楚您們的名字，但每一張和藹的面孔，深刻在心。感謝您們熱情的招待，讓我感受人情的溫暖、恣意的在竹木村裡探索；謝謝公館北寮的邱世政先生、楊文虎先生與小姨丈鍾德福先生，感謝您們抽空接受我的訪談。因為有竹木村每一位村民熱情的幫助與祝福，終於讓我順利完成論文，我僅以此篇論文獻給每一位可愛的竹木村民。

最後，謝謝一路陪伴我、給予我力量、讓我完成目標的最親愛的家人。謝謝爸爸媽媽給我最多的時間與空間，因為有您們的關心與包容，讓我可以專心做我的研究；謝謝姐姐、姐夫，提供我專業的撇步，做我的智囊團，且因為「布咕」誕生，更促使我積極產出論文；謝謝新宜、子羚，妳們給了我最大的助力，陪著我進入田野、做我的左右手，還不時提供我點子，讓我沒煩惱，謝謝妳們倆；謝謝鮪魚蘇當我的電腦顧問，以及有涵遠遠的祝福。謝謝最窩心的亞淳，任何時候都在我身邊，永遠最挺我；謝謝黃 CC，這二年，從交大到每個夜晚的陪伴，讀累的時候，說笑話我聽，沒力的時候，給我勇氣和最溫暖的擁抱。因為你，我告訴自己一定要成功，而我也終於成功了，謝謝 CC！

嘉惠 2010 年 7 月 24 日

目錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
誌謝.....	v
目錄.....	vii
圖目錄.....	x
表目錄.....	xi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究地點與對象.....	2
第三節 研究方法與資料.....	5
一、研究方法.....	5
二、研究資料.....	7
第四節 文獻回顧.....	9
一、祭祀圈與後祭祀圈.....	9
二、祭祀社群.....	13
三、地域社會.....	18
四、地方自性.....	22
五、小結.....	24
第五節 章節安排.....	25
第二章 後龍溪上游的自然、歷史與信仰生活.....	27
第一節 獅潭與大湖的自然人文環境.....	27
一、獅潭地區.....	28
二、大湖地區.....	31
第二節 獅潭與大湖的拓墾歷史.....	32
一、獅潭地區的拓墾.....	32
二、大湖地區的拓墾.....	39
第三節 獅潭、大湖的宗教信仰.....	43
一、獅潭鄉的宗教信仰概況.....	43
二、大湖鄉的宗教信仰概況.....	47
第三章 南衡宮的祭典與組織.....	53
第一節 竹木村南衡宮的概況.....	53
一、南衡宮沿革.....	53
二、南衡宮的組織.....	55
三、南衡宮的歲時祭儀.....	59
第二節 天神信仰.....	62

一、祭祀神與祭典.....	62
二、祭祀組織.....	62
三、祭祀活動.....	64
第三節 關帝信仰.....	71
一、祭祀神與祭典.....	71
二、祭祀組織.....	71
三、祭祀活動.....	72
四、居民參與範圍.....	73
五、鸞堂問事.....	74
第四節 媽祖信仰.....	77
一、祭祀神與祭典.....	77
二、祭祀組織.....	79
三、媽祖進香與遶境.....	81
第五節 圓堂酬福法會.....	99
一、祭祀組織與祭典.....	100
二、圓堂酬福法會.....	100
三、圓堂酬福法會之核心內涵.....	117
四、小結.....	123
第四章 南衡宮的地域社會與祭祀社群.....	125
第一節 南衡宮的祭祀圈.....	125
一、天神良福祭典.....	126
二、關帝聖誕.....	128
三、媽祖進香遶境.....	129
第二節 南衡宮地域社會的建構.....	131
一、拓墾過程與在地化.....	132
二、東坑、北寮天神爐的緣由.....	137
三、以南衡宮為核心地域社會的建構與形塑.....	140
第三節 南衡宮的祭祀社群.....	147
一、南衡宮祭祀社群的分類.....	148
二、社群強度.....	154
三、小結.....	156
第五章 結論.....	159
一、本文研究的成果.....	159
(一) 以南衡宮為核心的地域社會建構史.....	159
(二) 南衡宮祭祀社群的整合與認同形塑.....	161
(三) 後龍溪上游的地域社會.....	162
二、本文研究意義.....	164
(一) 地方史層次的意義.....	164

(二) 理論層次的意義.....	165
三、研究的限制與未來發展方向.....	166
(一) 獅潭史料尚待全面蒐集.....	166
(二) 國家與地域社會.....	166
(三) 欠缺南衡宮早期廟務資料.....	167
(四) 公廟與鸞堂結合之研究.....	167
(五) 正乩生的生命史研究.....	167
(六) 大湖南六村：最後一塊拼圖.....	167
參考書目.....	169
一、史料.....	169
二、專書.....	169
三、期刊論文.....	170
四、網路資料.....	173
五、報導人.....	173
附錄 174	
一、請天神文.....	174
二、天神良福表章.....	175
三、南衡宮圓堂酬福己丑年 11 月 9、10、11 日三天法會協助職務表.....	176
四、南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文.....	177
五、禮懺梁皇祈安消業陰陽普利吉祥疏文.....	178
六、圓堂集福法會三獻禮程序.....	179
七、南衡宮民國九十九年叩祈天神良福信士樂捐名單.....	180
八、南衡宮民國九十九年媽祖進香遶境信士樂捐名單.....	181
九、民國九十九年公館鄉福德村五至九鄰恭接天上聖母樂捐名冊.....	182
十、南衡宮民國九十八年關聖帝君聖誕信士樂捐名冊.....	182
十一、豐林村玉虛宮年中祭典爐主、福首名冊表.....	183

圖目錄

圖 1：後龍溪上游獅潭北四村、南三村；大湖鄉北六村、南六村區域圖	3
圖 2：清光緒二十年（1894）桂竹林莊區域圖	4
圖 3：南衡宮九十八年關聖帝君聖誕鑪主福首名冊	8
圖 4：南衡宮己丑年媽祖進香樂娟信士名單	8
圖 5：南衡宮祭典捐題緣金簿	8
圖 6：叩祈天神良福吉疏文	8
圖 7：苗栗縣河川分布圖	28
圖 8：苗栗縣獅潭鄉、大湖鄉行政區域圖	30
圖 9：苗栗縣獅潭鄉行政區域圖	30
圖 10：大湖鄉行政區域圖	32
圖 11：竹木村南衡宮組織圖	56
圖 12：南衡宮叩祈天神良福儀式空間分配圖示	65
圖 13：南衡宮叩祈天神良福祭壇擺設	65
圖 14：竹木村境內五方福德正神總牌	67
圖 15：南衡宮開堂問事	77
圖 16：南衡宮女性香客參與扛轎	84
圖 17：引領南衡宮媽祖遶境之福德正神轎（右）與城隍爺神轎	87
圖 18：公館北寮舉行媽祖祭聖儀式（行三獻禮）	90
圖 19：南衡宮正乩生於北寮媽祖祭典上起乩宣講	91
圖 20：南衡宮媽祖遶境路線圖	93
圖 21：南衡宮媽祖祭典	97
圖 22：南衡宮媽祖遶境回鑾祭聖大典	97
圖 23：南衡宮媽祖戲	98
圖 24：內壇四周掛起的神畫像位置圖	101
圖 25：南衡宮圓堂酬福梁皇法會儀式空間圖示	102
圖 26：民國九十八年南衡宮祭聖儀式	111
圖 27：南衡宮圓堂酬福法會起乩宣講儀式	115
圖 28：竹木村境內十六座福德祠分布圖	127
圖 29：南衡宮天神祭祀圈	127
圖 30：南衡宮關聖帝君祭祀圈	128
圖 31：媽祖祭祀圈	130
圖 32：南衡宮祭祀圈範圍圖	131
圖 33：金永昌墾地四至界址	133
圖 34：公館石牆村村民敬獻的南衡宮正殿神桌	140
圖 35：南衡宮祭祀圈建構圖	145

表目錄

表 1：苗栗縣獅潭鄉寺廟概況表	46
表 2：苗栗縣大湖鄉寺廟概況一覽表	51
表 3：後龍溪上游獅潭、大湖二鄉四個地理區之自然歷史特色	52
表 4：南衡宮管理委員會委員名單	57
表 5：南衡宮顯化堂民國九十八年行事表	60
表 6：南衡宮顯化堂恭祝聖佛諸神聖誕日期表	61
表 7：竹木村南衡宮民國九十九年叩祈(酬)天神良福鑪主福首名冊	64
表 8：竹木村南衡宮九十八年恭祝關聖帝君聖誕鑪主福首名冊	72
表 9：南衡宮開堂問事鸞生職務表	77
表 10：竹木村南衡宮媽祖進香值年鑪主、福首名冊	80
表 11：苗栗縣公館鄉福德村「東北天神宮」管理委員會	81
表 12：民國九十九年公館福德村第五~九鄰恭接南衡宮媽祖樂捐名冊	90
表 13：南衡宮民國九十八年圓堂酬福叩酬天恩行事表	102
表 14：《慈悲道場懺法》儀式結構	108
表 15：南衡宮圓堂酬福法會各類表章數量表	110
表 16：民國九十八年南衡宮圓堂酬福普渡法會桌次表	113
表 17：南衡宮私福、眾福、天神福的比較	122
表 18：竹木村參與南衡宮祭典人員及家戶戶長前八大姓氏統計表	146
表 19：南衡宮民國九十八年圓堂酬福報名祭祀活動之信徒分布表	153
表 20：南衡宮祭典活動竹木村民的參與程度表	155

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

2009 年夏天，我與老師和同學進入獅潭進行了一場「田野實作」的課程，沿著台三線貫穿整個獅潭鄉，一路造訪了外界指稱的獅潭北四村和南三村。課程之前在文建會地方文化館網站¹---獅潭文化會館首頁訊息中，看到獅潭文化節所舉辦的「媽祖遶境，獅潭鑼響」的活動，透過訪問獅潭在地人後，了解此「媽祖遶境，獅潭鑼響」的活動僅在獅潭北四村辦理，南三村並沒有參與，而是另行舉辦了各自的媽祖慶典活動。這樣一個訊息，引起了筆者注意，狹長的獅潭地域社會南北有異嗎？

台三線再往南走來到大湖鄉，大湖與獅潭不謀而合的亦被分成了南北，俗稱北六村與南六村，林秀幸（2003）年在北六村進行了祭祀社群的研究，北六村同屬於一個祭祀組織，六村人共同參與祭典活動，而南六村則屬另一個不同的祭祀組織。

綜觀整個後龍溪上游地區分成了獅潭北四村、南三村、大湖北六村和南六村，這四塊場域所呈現的地域社會會是什麼樣的情況？呂玫媛和林秀幸二位學者以人類學與社會學的觀點、社群的概念、宗教的面向分別在獅潭北四村和大湖北六村進行了祭祀社群的研究，介於二者之間的獅潭南三村其祭祀社群與地域社會的建構關係乃成爲筆者欲探討的焦點。

踏入南三村後，竹木村在《獅潭鄉誌》外也獨自發行了《竹木村誌》，獅潭最富盛名的二位拓墾家，一位是黃南球，一位是劉緝光，竹木村正屬劉緝光的拓墾勢力範圍，這樣看來，位於南三村的竹木村似乎別有獨特性。第一次造訪竹木村南衡宮時，羅老師凝視著南衡宮正殿前那張又大又漂亮的神桌，上頭刻著「石圍牆村民一同敬獻」的字樣，筆者也跟著好奇了起來，「獅潭竹木村」與「公館石圍牆」二地有什麼淵源嗎？翻開地圖二個村落在地理上並未相鄰，唯一的關係是透過後龍溪的串聯，而這張神桌到底背後隱含著什麼意義呢？著實在令人好奇

¹文建會地方文化館：<http://superspaceold.cca.gov.tw/p.asp?Bkey=78>，2006 年 8 月。

呀！

南衡宮是竹木村的信仰中心，信仰與生活密不可分，宗教活動表現出來的是一種人群的結合，因此筆者試圖透過當代南衡宮年中辦理的祭典活動，從祭祀組織、祭祀範圍、祭祀社群等面向，加入歷史的面向去探討以南衡宮為核心的地域社會，及地域社會的建構過程。進而綜觀獅潭「南三村」及整個後龍溪上游之地域社會，「北四村」可為「北四村」，「北六村」可稱「北六村」，而「南三村」亦即為「南三村」嗎？那麼南六村呢？

因此，具體而言，本研究的目的是：

其一，探討以獅潭竹木村南衡宮為核心之地域社會的建構過程。

其二，探討南衡宮祭祀社群之互動連結、社群整合與認同形塑，並以社群強度說明其地域共同體的面貌。

其三，了解整個後龍溪上游之地域社會及其特色。

第二節 研究地點與對象

後龍溪上游漢人社會包含了獅潭、大湖二個行政鄉鎮，外界常將此地分作獅潭北四村、獅潭南三村、大湖北六村與大湖南六村（參見圖 1）。這塊位於後龍溪上游的地域，在自然環境上，西有八角嶼山、關刀山山脈，東有仙山、八卦力山和馬拉邦山，東西山脈夾成了一個狹長的縱谷地形，這狹長的縱谷在十九世紀末，因為有利可圖的樟腦產業興起，且縱谷內可以開闢水田，因此吸引了人群開始進墾。再加上，光緒十年，臺灣建省後，在劉銘傳開山撫番政策的推動下，位於八角嶼山及關刀山以東的苗栗內山一帶，拓墾勢力由北而南，由西向東在此地區紛紛形成了拓墾庄，南北分成金捷成、金永昌、金和成、廣泰成等四股拓墾勢力，這拓墾範圍的分布便產生了日後我們口頭上略嫌鬆散的北四村、南三村、北六村與南六村這樣的地域社會，這種說法某種情況與拓墾組織間具有關連性。因此基於以上自然地理、經濟產業、國家拓墾政策等三個因素，特別是樟腦產業的興起和國家拓墾政策都是於十九世紀末發生，且本研究所要進行的獅潭竹木村南衡宮的探討亦在此階段展開，其地域社會也在此時發展，因此研究的範圍與時間斷限，則從十九世紀末，以獅潭竹木村南衡宮為核心的地域社會開始談起。

而關於竹木村，清同治十年（1871）《淡水廳志》中還尚未見紀錄，屬原住

民勢力的番地；光緒二十年（1894）才屬苗栗堡桂竹林莊，其範圍包含了打鹿坑、北寮、東坑及桂竹林一帶，與今日行政區對照，則涵蓋了獅潭鄉竹木村和公館福德村二個行政區（參見圖 2）。

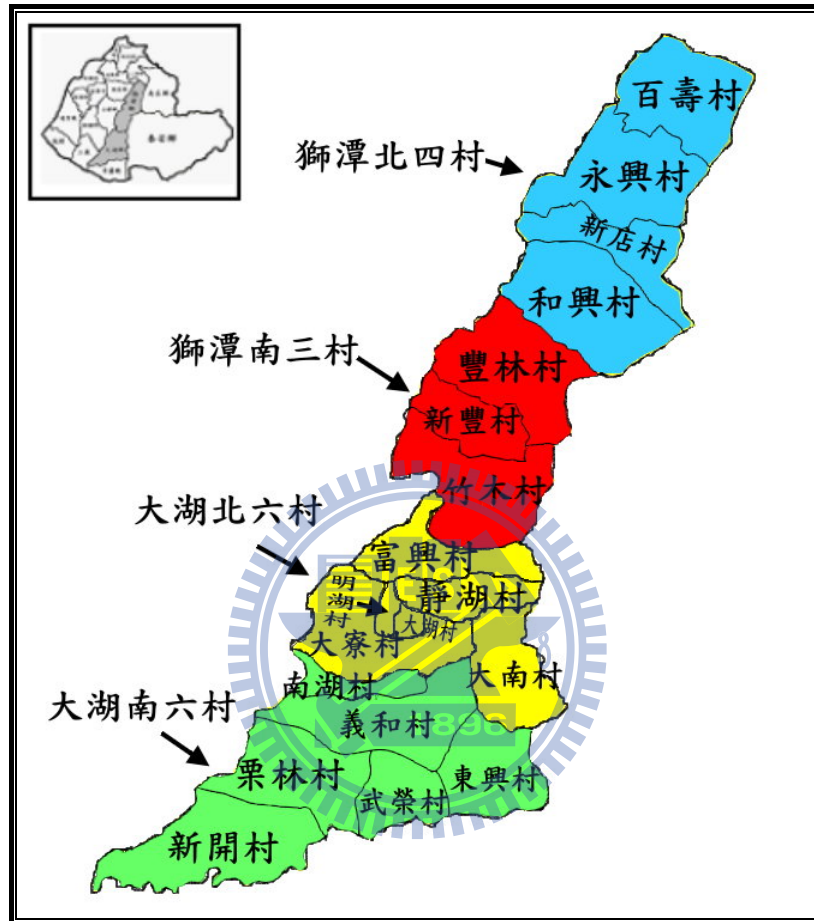


圖 1：後龍溪上游獅潭北四村、南三村；大湖鄉北六村、南六村區域圖

資料來源：改繪自地名檢索系統

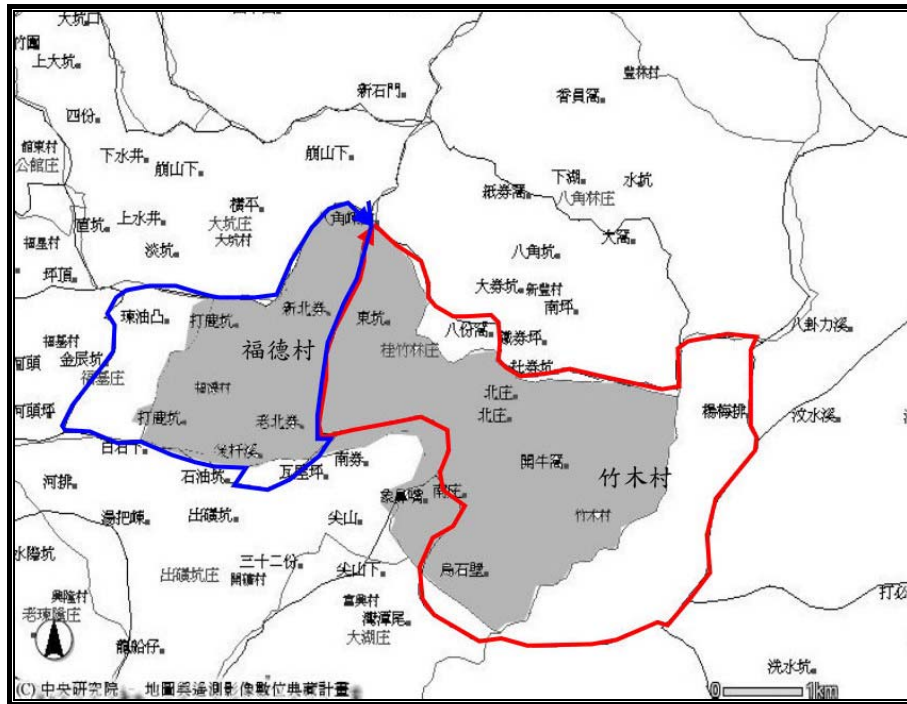


圖 2：清光緒二十年（1894）桂竹林莊區域圖

資料來源：改繪自地名檢索系統

後龍溪是苗栗縣第一大河，流域範圍內的行政區域自上游而下有苗栗縣泰安鄉、大湖鄉、獅潭鄉、公館鄉、銅鑼鄉、苗栗市、頭屋鄉、造橋鄉及後龍鎮，流經了苗栗縣十八鄉鎮中九個鄉鎮，流域面積之廣，也成為苗栗縣最重要的河川。由於流域海拔高度相差二千多公尺，氣候條件差異大，因而形成了豐富的自然景觀，再加上苗栗自清朝拓墾以來，沿著後龍溪河谷向內山開墾，整條流域自上而下包含了高山族、平埔族、客家人與閩南人等眾多族群，構成了豐富的族群文化與人文色彩。而後龍溪流域受到地形的影響，長期以來則分作海線、山線、內山三個地區，彼此間往來較為有限，各自形成一個地域單元，並逐漸塑造成不同的經濟與文化特色。屬於內山一帶後龍溪上游的部份，除泰安鄉為原住民聚落外，獅潭鄉和大湖鄉則屬客家族群移墾社會，近年來在獅潭、大湖二地進行社會文化的研究著作不少，包括呂玫媛（2008-2009）在獅潭北四村所進行的三篇論文研究：關於北四村祭祀社群的初步考察，探討北四村伯公信仰與地方感的關連並透過伯公信仰建構出地方的意義與歸屬感，以及以人類學觀點的象徵與人觀之分析探討了獅潭地區的鸞堂信仰研究；戴正倫在獅潭新店村透過客家還福打新丁板儀式探討了儀式中身份的轉換。在大湖的研究則有林秀幸（2003）以社群的概念探討了

大湖北六村的祭祀組織與文化，也透過北六村媽祖進香活動探討了一個客家地方社群認知他者而建立我群認同的社會過程。

上述研究者在後龍溪上游的研究場域多集中在獅潭北四村與大湖北六村，而整個後龍溪上游內山一帶分作獅潭北四村、獅潭南三村、大湖北六村域大湖南六村四個地域，藉由學者們已在獅潭北四村與大湖北六村進行了豐富且精彩的研究，因此筆者的研究焦點將置於獅潭南三村，而又以竹木村南衡宮為核心研究，藉此再與呂玫媛和林秀幸在北四村與北六村的研究相互對話，以期透過對話中整理出獅潭南三村的地域社會概況，最終將視野綜看整個後龍溪上游整體的地域社會，因此雖筆者的研究核心場域在獅潭南三村之竹木村，但研究背景仍須將整個後龍溪上游地域納入參考，以開闊整個研究視野。

第三節 研究方法與資料

一、研究方法

本研究主要是藉由當代地方社會祭祀活動之討論，加入歷史面向的分析，試圖結合地域社會²與祭祀社群³的概念，尋找一個地域社會的建構過程。研究核心為獅潭鄉竹木村南衡宮，以南衡宮年中祭典為出發點，並以廟史、地方史作為背景，透過文獻的分析、祭典活動的觀察記錄，試圖從中整理出社群與地域的關係，進而形塑以南衡宮為核心之地域社會的建構過程。因此，本研究採用「文獻分析法」與「田野調查法」二者相互應證、分析運用以進行質性研究。

（一）文獻分析法

在文獻分析法方面，主要為收集與研讀與本研究相關的文獻史料，並進行資料的整理、分析與歸納，透過文獻的閱讀，對研究場域的歷史、人文背景有更深一層的了解，並提供研究有力的材料以進行全面性的詮釋。

²本研究擬參考施添福「地域社會」的概念，後文將對其相關文獻進行回顧與論述。

³本研究「祭祀社群」的概念則參考呂玫媛與林秀幸的研究，相關文獻回顧於後文進行論述。

(二) 田野調查法

在田野調查方面，主要進行「深度訪談」與「參與觀察」。

1. 深度訪談

深度訪談是蒐集資料重要的方法，可以解釋並把觀察到的和體驗到的東西，放進一個更大的框架之中。透過訪談，可以了解在地人的內在觀點，並且可以補足參與觀察所不能蒐集到的資料，例如回溯歷史記憶、當事人的想法等，也可為參與觀察的記錄作解釋說明。⁴本研究訪談的對象，主要以南衡宮的重要關係人為主，包括南衡宮的儀式專家劉嘉榮先生⁵、前現任主任委員、正乩生、鸞下生，以及協助祭典的工作人員、參與祭典的村民等，另外也訪談了北寮天神宮主任委員、北寮居民等，主要針對過去和現在的信仰祭祀、社會文化、人群互動等面向進行訪談。希望透過訪談，能了解在地人的觀點，呈現村落裡祭祀生活的面貌，並蒐集到最接近在地生活的資料，最重要的是透過報導人的口述資料以補足過去年代未保留或已遺失的文本資料。

2. 參與觀察

參與觀察法主要是透過參與和觀察了解到圈內人在日常生活的情境和環境中人群互動的行為與意義，⁶可提供研究者較為客觀與整體性的資料蒐集，唯有實際進入研究場域進行參與或觀察，才能了解整個祭典儀式的過程、人群的互動、儀式中角色的扮演、儀式的神聖性與社會意涵等。筆者在本研究中，則親自參與觀察了南衡宮民國九十八年(2009)年底的「圓堂酬福法會」、九十九年(2010)正月「媽祖進香遶境」以及「天神叩祈良福」三大祭典，⁷透過祭典的參與觀察，期能掌握第一手資料，以客觀、整體的角度來詮釋南衡宮的祭典活動，並進而分

⁴ David M. Fetterman 著，賴文福譯，《民族誌學》，台北市：弘智文化，2000，頁 71-76。

⁵ 劉嘉榮先生是筆者本研究重要關係報導人，他是開墾桂竹林庄大墾首劉緝光之曾孫，也是南衡宮的儀式專家。劉嘉榮先生在南衡宮義務性服務多年，他向公館范老師學習誦經有成後，回南衡宮志願組成南衡宮誦經團，擔任誦經老師指導有心學習誦經的竹木村村民。南衡宮各項祭典儀式，主要由劉嘉榮先生所領導。

⁶ Danny L. Jorgensen 著，王昭正、朱瑞淵譯，《參與觀察法》，台北市：弘智文化，1999，頁 33。

⁷ 唯南衡宮於民國九十九年農曆六月二十四日所辦理的「關聖帝君聖誕」祭典，由於研究時間受限，未能親自參與，因此僅以訪談南衡宮儀式專家劉嘉榮先生，以補足相關祭典資料。

析、探究祭祀社群的互動，以及儀式展演所隱含的社會意義為何。

基本上，我認為這是人類學式的研究，主要的資料也是透過田野調查而取得，主要研究概念包含祭祀圈與社群皆係臺灣人類學者的研究成果，然而，本文在這基礎上，增加施添福的歷史地理學之貫時性的觀點，以強化人類學同時性研究之不足。

二、研究資料

本研究資料包含地方志書、南衡宮廟史、祭典資料、以及前人學者在後龍溪上游、苗栗內山獅潭、大湖地區相關的著作與論文，透過這些資料的整理與分析，更能了解獅潭竹木村南衡宮的祭典活動內涵，以及獅潭竹木村地方社會的歷史、人文發展。

(一) 地方志書與歷史文獻

一個區域的歷史背景往往影響著日後該區域人文社會的發展，因此筆者首先掌握歷史文獻的閱讀，以期整理出後龍溪上游，苗栗內山拓墾社會最初原始的面貌。本研究參考的地方志書包括《苗栗縣誌》、《獅潭鄉誌》、《大湖鄉誌》、《公館鄉誌》《竹木村誌》等；歷史文獻包含《臺灣私法附錄參考書》、《淡新檔案》、《臺灣地名辭書卷十三：苗栗縣》、〈南衡宮沿革〉等歷史資料，並輔以前人相關著作與論文，如黃卓權《苗栗內山開發之研究》、《跨時代的臺灣貨殖家：黃南球先生年譜（1840-1919）》、李阿成、陳運棟、彭富欽《苗栗縣寺廟文化之研究》等相關歷史文獻，透過歷史文獻之閱讀，更能掌握地域歷史的脈絡，以作為本文研究分析之背景架構。

(二) 南衡宮祭典資料

除了歷史材料外，田野調查時以蒐集南衡宮年中各大祭典的組織名冊：包含民國九十九年天神叩祈（酬）天神良福、媽祖進香遶境、關聖帝君聖誕鑪主福首名冊，以及圓堂酬福法會工作人員名單等；三大祭典提緣金名冊；儀式疏文表章，包含〈叩祈天神平安良福吉疏〉、〈天上聖母娘娘北港觀香過爐祭文〉、〈恭迎天上聖母娘娘北港觀香回宮祝文〉、〈恭祝文衡聖帝聖誕祝祭文〉、〈南衡宮顯

化堂圓堂集福吉疏文〉、〈報答鴻恩吉疏〉、〈報答鴻恩疏文〉、〈梁皇大懺消業祈安植福疏文〉、〈爲亡者禮懺梁皇消業副疏〉、〈沐恩解化吉疏〉、〈禮懺梁皇祈安消業陰陽普利吉祥疏文〉、〈祈安植福疏文〉、〈信士祈拜血盆副疏〉、〈制流霞吉疏〉等。透過鑪主福首名冊可以知道祭祀組織遴選範圍，提緣金名冊得以掌握祭典參與的人員；各類疏文表章可以藉由內容了解儀式展演的目的與意涵，並且由副疏內容，可說明共同參與祭典活動之人群團體。因此，田野調查所獲得相關於南衡宮祭典活動所有的文本資料，都是相當珍貴的，是最直接、最容易呈現的材料。

透過以上歷史文獻與田野蒐集的資料，經由整理、分析、歸納後結合運用，有歷史面向與當代資料的輔助，本研究便能進行一個貫時性的分析、共時性的討論當代地方社會與祭祀人群，進而形塑出一個地域社會的建構過程。

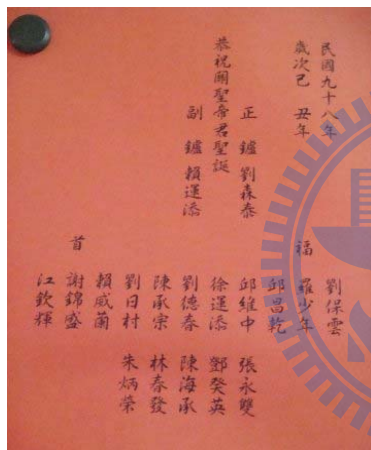


圖 3：南衡宮九十八年關聖帝君聖誕鑪主福首名冊
資料來源：報導人劉嘉榮先生提供



圖 4：南衡宮己丑年媽祖進香樂娟信士名單
資料來源：報導人劉嘉榮先生提供



圖 5：南衡宮祭典捐題緣金簿
資料來源：報導人劉嘉榮先生提供

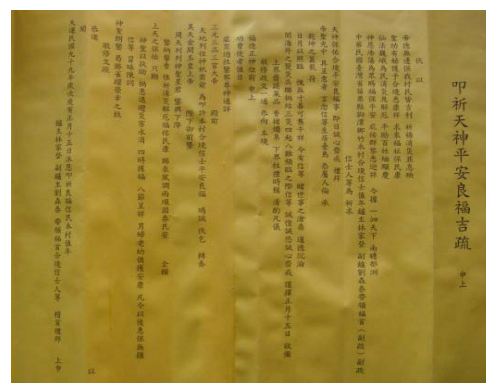


圖 6：叩祈天神良福吉疏文
資料來源：報導人劉嘉榮先生提供

第四節 文獻回顧

本研究主要是藉由獅潭竹木村南衡宮的祭祀活動，從歷史的面向，以「人」、「地」互動的觀點，試圖探討以竹木村南衡宮為核心之地域社會的建構過程，及南衡宮祭祀社群的連結互動與認同。本文文獻回顧包含四個部分：祭祀圈與後祭祀圈、祭祀社群、地域社會及地方自性，以下分述之。

一、祭祀圈與後祭祀圈

探討台灣漢人社會組織的研究中，「祭祀圈」是一個重要且基礎的概念。最早提出祭祀圈概念的是日本學者岡田謙，他在台北士林調查時，發現不同祖籍的人群會祭拜不同的神明，且各自成一個範圍，此祭祀範圍稱作「祭祀圈」。他為「祭祀圈」下的定義是：「共同奉祀一主祭神的居民所居住的地域」。⁸

而後施振民、許嘉明、林美容多沿著岡田謙的主張，提出祭祀圈作為地方社會結構的主要架構。施振民就岡田謙祭祀圈的概念以庄為基礎，為庄下了一個定義：庄是「一個共同祭祀單位的聚落」，而庄通常有一個聚落居民「共有」的村廟，作為這個聚落的活動中心。他以主神為經，以宗教活動為緯，建立了一個「祭祀圈與聚落發展模式」，說明這個建立在地域組織上的祭祀圈模式。⁹

許嘉明則認為：「祭祀圈是指以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位。其成員則以主祭神名義下財產所屬的地域範圍內之住民為限」。¹⁰許嘉明根據施振民所提出的「祭祀圈與聚落發展模式」給予補充，他認為祭祀圈模式圖上列出的只有巡境、千秋祭典及建醮三項，應加上中元普渡一項，他特別注意到的是祭祀範圍內，以社區主祭神為中心的全體性宗教活動。¹¹

我們注意到了，村廟是聚落的活動中心，而村廟內的祀神是居民的共同信仰對象，那麼祭祀圈究竟是以村廟為核心？還是以祀神為核心呢？林美容指出岡田謙和許嘉明對祭祀圈的定義皆指涉了二個要素，一是有一定的地域範圍，一是在

⁸岡田謙著，陳乃堯譯，〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》9，1960[1938]，頁14-29。

⁹施振民，〈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》36，1973，頁198-199。

¹⁰許嘉明，〈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)，1978，頁61。

¹¹同上註，頁65。

這範圍內的居民有共同的祭祀活動，這兩個定義是以神明為中心來定義祭祀圈，¹²但在許嘉明對祭祀圈的探討中，卻表示祭祀圈的具體對象是村廟，¹³因此林美容提出無論是以神明或是以廟宇為中心來定義祭祀圈，都會產生問題，即在一定的地域範圍內可能有兩個互相重合的祭祀圈，參與共同祭祀的卻是同一群人，所以林美容對祭祀圈重新下了定義：「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。¹⁴不同於前三位學者的是，林美容從主神信仰擴展到了共神信仰，除了主神祭祀外，也多了土地公、天公信仰、孤魂野鬼等漢人宇宙觀下的祭祀活動，經由共神信仰、地域單位、共同祭祀活動、共同祭祀組織以及共同祭祀經費這些面向來加以說明祭祀圈的內含。

以上四位學者對祭祀圈下的定義，後人研究深受影響，也奠定了祭祀圈研究的概念。歸結以上祭祀圈的定義，祭祀圈建立在地緣因素上，它指的是共同居住在一個範圍內的地域單位，有清楚的地域界線，強調的是共居於此範圍內的居民有共同的信仰、共同的祭祀活動、共同的祭祀義務。四位學者對祭祀圈的定義，是不斷加深加廣的，不僅注意到全體性的宗教活動，也從主祭神的祭祀擴展至共神信仰的祭祀活動，筆者也認同林美容採用共神信仰的面向來探討祭祀圈的內涵，似乎比施振民祭祀圈模式中以主神為要所建構出的祭祀圈模式來得完整。

此外，羅烈師在〈客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成〉一文則對祭祀圈提出了另一種見解，他稱作「廟會社區」。所謂的「廟會社區」指的是與義務性的祀典組織同範圍的社區，這個想法和祭祀圈觀念大致相當，而羅烈師有見於一個廟會社區所包含的是祭祀圈內居民的生活全貌，不只是祭祀活動而已，所以不用祭祀圈，改以社區稱之。¹⁵他認為廟會社區作為一個人際關係網絡，是一個動態的持續建構過程，是一個不斷向家戶丁口錢的捐納、主神遶境、儀式性禮物交換等活動的動態過程。¹⁶信仰與生活息息相關，筆者注意到了羅烈師所關心的領域，強調了社會動態的建構過程，在一個擁有共同信仰的地域社會

¹²林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：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論文集》張炎憲編，1988，頁98。

¹³許嘉明，〈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)，1978，頁62。

¹⁴林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：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論文集》張炎憲編，1988，頁98。

¹⁵羅烈師，〈客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成〉，收錄於徐正光主編《聚落、宗族與族群關係》第四屆國際客家學研討會論文集，2000，頁131。

¹⁶同上註，頁142。

中，我們要關心的不只是義務性祀典組織裡的祭祀活動，而是區域內居民生活的全貌。

了解祭祀圈的定義後，該如何界定祭祀圈呢？許嘉明和林美容則分別對祭祀圈提出了指標性的依據。

許嘉明以一般台灣人認為「出錢有份」的人才是祭祀圈的一份子，而這些人對地方共同崇奉的主祭神有按份平均分擔義務與責任的人，因此他提出了四項指標，以作為劃定祭祀圈的範圍之依據：（1）當爐主頭家的資格；（2）祭祀圈內居民對於其共同崇奉的主祭神，有優先而免費請得的權利；（3）主祭神有義務，應其祭祀圈內成員邀請出巡繞境或巡境，以掃除境內妖氛，維護圈內成員之生活；（4）祭祀圈內居民有共同祭祀地方主祭神的義務，以及共同分擔祭祀或廟宇之維護修建等費用之所需的責任。¹⁷

林美容將許嘉明界定祭祀圈範圍的四項指標，增加為六項：（1）建廟或修廟由居民共同出資；（2）有收丁錢或募捐；（3）有頭家爐主；（4）有演公戲；（5）有巡境；（6）有其他共同的祭祀活動（如宴客、吃福等），均是依神明祭祀的活動而定。¹⁸

以上界定祭祀圈的指標項目，我們可看出在所界定的祭祀圈範圍內的居民，對其所屬共同祭祀的廟宇神明，下對上有其應盡的義務，同時也享有上對下庇祐的資格與權利，從這些指標中，可以幫助我們找到祭祀圈的範圍來。不過特別要注意的是劃定祭祀圈只是研究的開始，祭祀圈的形成原因、圈內其他各種面向的關係在研究中不可忽視，因此在探討與祭祀圈相關議題時，我們應該考慮更多歷史縱深、社會文化的因素。其實許嘉明也提到祭祀範圍的擴展是有線索可尋，即擴展的範圍或方向，是循著當地居民與原祭祀圈的歷史淵源及其居民關係之疏密而來；¹⁹林秀幸在大湖北六村的研究中，也提及對於研究祭祀單位的範疇，須加入歷史緣由，及日後的社會互動的論點，²⁰學者們多有注意到祭祀圈研究歷史層面的重要，但卻都未能進一步的探究，因此在探討祭祀圈的形成時，應試著將此地域社會的歷史背景加以討論探究之。

¹⁷許嘉明，〈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)，1978，頁 61。

¹⁸林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：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論文集》張炎憲編，1988，頁 136。

¹⁹許嘉明，〈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)，1978，頁 63。

²⁰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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁 63。

對於傳統的祭祀圈理論，張珣在〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代來臨〉一文中表示，雖然肯定祭祀圈理論提供了我們在進行漢人社會研究的一個重要起點，不過祭祀圈研究仍有反省之處，並進而提出了「後祭祀圈理論」，「後」的用字不只是表達時間上的晚於祭祀圈，而更有批判、超越、揚棄的意涵。²¹文中，首先張珣認為臺灣學界祭祀圈的研究一直以來只有描述其宗教組織，而未解釋其圈圈範圍造成之因素，有的甚至只對祭祀組織團體劃定範圍而已，這樣的研究顯然不足，事實上祭祀圈僅是研究的第一步，在劃定出祭祀圈範圍後，應該進行後續的社會、政治、經濟等因素加以探究解釋。²²

再來，張珣進一步的質疑臺灣漢人社會的村落是否可為一個「地域共同體」？他特別指出岡田謙在提出「祭祀圈」概念時，是以傳統日人對村落性質的印象，認為在臺灣的村落裡並沒有像日本傳統社會將祖神崇拜透過祭神與國家緊密結合，臺灣的村落因為缺乏村落的法人性質、或村民共作經濟體、或強制性的價值體系與生活規範等性質，因此不屬於共同體。²³他認為臺灣的村落社會不同於日本村落社會，如果僅用祭祀圈的概念，就將一個村落視為一個共同體，似乎是太簡化了問題，臺灣的村落社會未必能視為一個共同體。這個概念的提出則直接反擊了祭祀圈概念，祭祀圈強調了「圈」，而這個「圈」圈起來的範圍內是否就可因此稱作是一個共同體，這是張珣所不能認同的。

接著，張珣表示面對臺灣高都市化的社會，都市宗教應漸取代傳統祭祀圈信仰，而研究視野應邁向「去地域性」的祭祀圈研究。他認為「祭祀圈」的研究模式，對於未都市化的村落研究也許可行，但並不適合放在現今臺灣高都市化的社會中研究，因此祭祀圈的模式確具有不合時宜的設限。

最後，張珣建議「後祭祀圈理論」未來研究可朝二個方向進行，一為「結構功能理論」，應討論市場、宗教、與村落祭祀三者的共構關係，將祭祀圈擺進社會史脈絡中，不應讓祭祀圈僅是一個畫圈圈的研究所；二為「文化象徵理論」，探討村落祭祀與國家之間互動之研究，須考慮一個村落祭祀範圍形成的歷史原因，是否有來自國家政治體系或地方行政單位區劃，或祭祀組織頭人與地方行政領導

²¹張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代了來臨〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》58，2002，頁100。

²²同上註，頁99。

²³同上註，頁86。

人身分重疊之程度等因素。²⁴

祭祀圈是一個研究架構而不是一個固定組織實體。²⁵祭祀圈意指人們共同舉行祭祀的地域單位，它指涉的是一個具有明確範圍、清楚界線的地域單位，若我們將研究焦點關注於參與祭祀活動的「人群」身上，我們討論的將會是人群結合的祭祀社群。我們必須注意：人是祭祀活動的主導者，他們因信仰象徵而凝結，共同祭祀的人群連結形成了社群團體，而這個祭祀社群的形塑與建構過程，是我們需要進一步探討的課題。

在祭祀圈研究之後，有些學者注意到祭祀圈研究的問題，因此將研究的焦點轉於祭祀社群的探討。

二、祭祀社群

關於祭祀社群的研究，呂玫媛和林秀幸分別在白沙屯、獅潭北四村和大湖北六村進行了研究，二位學者以社群的概念討論當代的祭祀活動，參與祭祀的人群因透過共同的祭祀行為，藉由共同參與而產生了認同與歸屬感，並形塑出了祭祀社群，各個祭祀社群因連結屬性的不同而有不同的指涉。呂玫媛著重在藉由共同的祭祀行為形塑出祭祀社群，而林秀幸則以社群的概念探討祭祀組織間認同的象徵及其互動關係，以下就二位學者的研究進行整理與討論。

呂玫媛在〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉的研究，視社群為：「社群是一文化建構的現象，所指涉的可以是地域定著的社會群體，也可以是去疆域化或再地域化的人群聯繫」。²⁶他以「概念與象徵」、「關係場域」、「集體想像」三種不同的社群意涵，在「文化建構」與「歸屬感的共享場域」的觀點下分析白沙屯媽祖進香的社群現象。他透過白沙屯媽祖進香的活動，以白沙屯媽祖作為認同象徵的基礎，建構出四種不同指涉的社群，包含地域性社群、家鄉的社群、宗教的社群，以及想像的社群。藉由傳統的祭祀範圍來論述地域的白沙屯社群，以地緣因素說明地域團體結合成聯庄進香組織，白沙屯媽祖成了當地居民的文化地標與認同象徵；以移民與家鄉間具有血緣、地緣緊密不可斷的聯繫因

²⁴ 同上註，頁 98。

²⁵ 同上註，頁 84。

²⁶ 呂玫媛，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉，《台灣人類學刊》6(1)，2008，頁 31。

子，或是對家鄉神祇的崇拜與信賴，使白沙屯的移民與當地居民一樣對白沙屯地方有著歸屬感與認同，形成家鄉的白沙屯社群；透過白沙屯媽祖進香，外地信徒虔誠且志願的參與進香，秉持共同信奉白沙屯媽祖，抱持著「大家互相照顧」的信念，並在行轎過程中強烈的展現與白沙屯人為「我群」的認同，進香旅程建構了宗教的白沙屯社群；最後，想像的白沙屯社群則具有非面對面接觸的人群聯繫，因白沙屯田野工作室、白沙屯網站，藉由進香影片、網站留言板的溝通，提供了信徒共同想像的資源，因此形成了媽祖信仰文化的想像社群。

白沙屯媽祖連結而凝聚的人群，雖具有強烈的我群認同，不過各個社群內部並非完全是和諧的，可能因觀念作法、權力掌握、資源分配或個人利益，而形成了競爭與衝突。她藉由角頭廟、管委會、地方派系與社區發展協會等地組織互動的關係說明了地域社群內的競爭與差異；臺北移民雖在進香活動擔任轎夫核心角色，且有經濟、政治，人力資源的重要地位，相反的卻也是一種權力與資源上的干預。在宗教的社群裡，因個人儀式權利，或地域與文化上的差異，對媽祖信仰的內涵則有不同的詮釋與實踐。在想像的社群裡，由外地移民成立的工作室與在地人架設的媽祖婆網站，兩者間限於主導者的觀念作法迥異，也存在著競爭的現象。而這樣異中有同，同中有異的社群關係，呂玫媛以維根斯基的「家族類似性」(family resemblance) 說明了白沙屯不同面向的人群聯繫，透過多層次、多角度、多面向的種種類比，使原本無直接關聯的人群，找到了類似性的同，在這類同當中，也可承載原本的差異。²⁷ 呂玫媛認為在白沙屯媽祖的認同下，透過人們策略性的運用，每個層次的社群界線是可伸縮，也可重疊的，因此社群的邊界具有模糊的特質，也呈現出一種非固定、浮動的現象。

呂玫媛〈儀式、記憶與認同：苗栗獅潭北四村社群的初步考察〉研究主要是透過一地共同的祭祀組織與文化探討地方社群的形成，他採用 Anthony Cohen (1985) 視儀式活動為社群建構的象徵基礎，²⁸ 透過獅潭北四村的儀式活動、儀式組織建構北四村之社群，藉由儀式實踐刻劃社群的集體記憶，進而形成社群之地方認同。首先他以歷史的面向指出由獅潭大拓墾家黃南球所建立的義民廟，由於創建年代最早因而成為統籌獅潭北四村境內儀式活動的信仰中心。接著他探討了北四村裡不同層次的共同崇拜祭祀，包括土地公、天神爺、媽祖、恩主公、三

²⁷ 同上註，頁 66。

²⁸ 引自呂玫媛，〈儀式、記憶與認同：苗栗獅潭北四村社群的初步考察〉，2008，頁 1。

官大帝、義民爺和中元普渡。就以祭祀活動來看，由義民廟所統籌之跨村際祭典活動最為重要，包含媽祖進香遶境、中元普渡、義民爺登位上演收冬戲；其次是以村里為單位的天神爺爐祭祀；最後是小聚落之土地伯公，而每一個祭祀組織皆可視為一個儀式社群。最後他在儀式社群外，也從地方政治、經濟、育樂的角度看地方社群，北四村由於人口外移嚴重並沒有形成宗族勢力；而盛行於獅潭的鸞堂信仰卻形成了比較明顯的鸞生團體，鸞生間透過儀式聚會建立網絡；另外社區發展協會或生計發展團體也成為獅潭地區重要的結社方式。他不僅討論了傳統祭祀圈所形塑出的儀式社群，更加入了宗族、經濟等面向，了解地方上各類社群連結互動的關係。在該文中，呂玫媛以傳統祭祀圈內共同儀式活動來建構居民的地方意識與認同，並加入了歷史面向的探討說明義民廟成為跨村際的地方信仰中心，筆者將以呂玫媛的研究概念作為基礎以進行竹木村之研究，不過筆者欲嘗試將研究焦點再往前移，試圖從歷史的角度來探討人群對地域最初始的認同。

林秀幸在〈以社群概念探討祭祀組織與文化---以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例〉一文研究，主要透過社群學的概念探討祭祀組織與文化，強調社群組織的象徵認同與互動關係，並企圖尋找社群的形塑、整合、分化的原動力。在林文中，他主要是以「爐」作為一個儀式團體的象徵，說明每個「爐」形成了各個祭祀社群，社群因社會連結而凝結運作。關於社群連結屬性，她指出 Tonnies 提出的社群三種連結為血緣、地緣和友誼的；Durkheim 則較看重職業關係連結的社群團體，非地域性的職業團體扮演著中介值的角色，凝聚成員並引導進入更大範疇的社會生活中，連結大跨距團體與個人間的從屬感。²⁹岡田謙、施振民和許嘉明則運用祭祀圈的概念處理社群的研究，岡田謙強調祖籍地的社會連結，且提出宗教活動是切入人群社會生活的關鍵；施振民在「祭祀圈與聚落發展模式」中，由主神的從屬關係探討地域組織，強調了地緣的認同；許嘉明在彰化平原福佬客的研究中則提出地域組成的主要基石有移民歷史，進墾路線、共同聚居的地域範圍、共同的祖籍與方言，其中點出進墾路線的觀點屬非祖籍的連結緣由(林秀幸 2003：64)。³⁰綜上所述，社群的連結屬性除了包括地緣、血緣因素外，也包含職業、嗜好、信仰等，其中歷史面向的社會連結屬性不可忽視。王崧興(王崧興

²⁹ 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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁 57-58。

³⁰ 同上註，頁 62-64。

1991：8)也在研究中證實了「祭祀圈」研究和歷史的密切關係，他提出「透過現今村落的祭祀活動去追溯過去發生的歷史事件是一條很有效的途徑。」³¹因此，林秀幸藉著社會連結屬性的討論找出了大湖北六村與南六村因拓墾歷史與地緣之因素而形成了二個不同的祭祀組織，也因此說明了大湖北六村在祭祀生活中實為一個共同的祭祀組織。

在北六村這整個祭祀組織中，分成四組祭祀團體包含伯公信仰、在關帝廟舉辦祭典的祭祀社群、中元祭典與義民廟、拓墾家族的神明，四組神明在重大祭典會被邀請，彼此間是一種「互動」關係。在關帝廟萬聖宮所舉辦的關帝聖誕、媽祖戲、收冬戲與天神爺福，代表四個祭典的四個「爐」是被統整到萬聖宮的，也意味著地方上不同的祭祀社群的「整合」。³²本文最重要的就是她以「爐」的概念探討大湖北六村的儀式組織，「爐」代表具有「祭祀行為的團體」，連結了「信仰者」與「被信仰者」，³³是社群的實踐者，廟只是機構所在而已，亦即以「爐」作為象徵建構出不同的祭祀社群。她以傳統的祭祀圈指標：辦理祭典的頭家爐主組織、工作職責、收取丁仔錢、居民參與、請神的範圍及祭典活動內容等項目，界定了四個爐的祭祀社群，進而討論各社群間具有的象徵認同、屬性和團體的運作情形。她藉由四個象徵認同所各具的特質屬性來說明彼此的互動關係，主神關帝爺爐具有主導性、媽祖爐透過進香遶境彰顯其擴張性與流動性、收冬戲爐的娛樂性質、天神信仰的強制性及打新丁板活動的互助性與社交性，這些象徵儘管認同標的不同，但象徵間具有相容性，屬性又可彼此互補，因此在組織長期互動之下，四個爐中前三個爐已發展成具有相同的祭祀組織範圍，唯有天神爺爐保有初級團體的性質，仍舊維持它小單位的界線和完整的組織與功能。³⁴

雖然前三爐可說是經過整合後使其祭祀組織範疇趨於一致，不過林秀幸更進一步討論社群間運作的情形，發現祭祀組織因為互動、連結而有了整合，但日後面臨權力和資源分配的問題時，便產生分化的現象。北六村四個祭典本由六村每二村一組負責一祭典，活動由六村人共同參與，大湖、明湖二村負責關帝聖誕；靜湖、富興負責媽祖戲；大寮、大南負責收冬戲；而天神爺福則由大湖、明湖和

³¹ 王崧興，〈台灣漢人社會研究的反思〉，《台灣大學考古人類學研究所學刊》47，1991，頁8。

³² 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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁74。

³³ 同上註，頁83。

³⁴ 同上註，頁88。

靜湖一半共二村半所負責。從祭典辦理來看，由萬聖宮統籌的四個祭祀社群看似整合，但事實則不然，她以富興村水尾坪媽祖組織的擴大威脅到原有的大湖媽祖爐的緊張權力關係，以及距離大湖街上較偏遠的大寮村，以出錢的人卻看不到戲為由等資源分配問題，說明了原本整合於關帝廟裡的四個祭祀社群，因權力和資源分配的問題，使得祭祀組織範圍出現了變化。因此她也歸納出：社群的界線其實是變動具有彈性的，而社群正是以「分化」或「重組」的方式來進行調和社群內部資源與權力的問題。³⁵基於上述，北六村的祭祀組織已產生分化，而真正最穩定整合的只有關帝爐和天神爐包含的那二村，或許我們可以說北六村的整合其實是奠基於關帝爐和天神爐的整合上。

林秀幸在大湖北六村進行祭祀組織與文化的討論後，接著 2007 年在〈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〉一文則針對大湖北六村社群一年一度北港進香的活動進行界線、認同、文化形塑及社會過程的討論。藉由進香旅程、廟宇配置及祭祀形式中，說明大湖社群的客家人是如何的理解「他者」，將「部分」成為「整體」，「他者」轉換成「自我」的一部分，而這個「部分」，則經由每年例行性的旅程，透過一年一度、一來一往的流動、重複的理解，重新建立了新的「社會我」。³⁶

對於進香的主體象徵「媽祖」，林秀幸認為是客庄裡外來的他者，媽祖進香儀式是向外學習的。³⁷外來的媽祖因為鑲嵌在原有的生產時序中，扮演「春祭」角色的媽仔戲並未破壞三元系統，因此媽祖被客庄接納且同意成為永恆的「我」裡面的「他者」，而媽祖並未取代當地的主神，仍以陪祀神存在。³⁸

他指出「進香」是個高度象徵性的儀式行為，是典型化當地人如何理解「我」裡的「他者」的儀式，透過「進香旅程」，當地人出去是為了認識他者，認識了他者而確立了我者，因此回程是不能省略的，是必須完成的手續。進香回程，將「他者的整體」引入了「自我的整體」，二者的「整體」則構成了真正的「承認」。他以香變成灰的「質變」；香旗進入廟宇，部分變成整體，跨越的「形變」來說明透過進香旅程，自我遇見他者，自我的轉換，經由儀式的進行完成了身分的認

³⁵ 同上註，頁 88。

³⁶ 林秀幸，〈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)，頁 126。

³⁷ 同上註，頁 120。

³⁸ 同上註，頁 135-137。

可，亦即「社群」成員承認手續的完成。

在該文的論述中林秀幸主要是透過進香旅程，強調出去是爲了認識他者，透過「出去」的動作因而建立了「我者」的概念。他文中最後有提及：「離開是到達與理解他者的必要途徑，而牽引出多重的認同……然而多重認同的轉換必須以回程為依歸」。³⁹根據林文的說法，筆者思考的是，「我群」的認同一定得建立在出去認識「他者」這個基礎上嗎？而林秀幸自己也說到出去最終的目的是要回來，出去對「他者」的理解最後必須回到自身格局的承諾。出去因認識他者而建立了新的我者，那麼回到地方本身，我群的認同又是如何建構的呢？林秀幸在該文中似乎只強調了透過進香形塑了我群認同，但對回程後的自我社群認同卻沒有多加描述，筆者認爲回到地方內部我群認同的探討應繼續追述。

呂玫媛和林秀幸之社群研究主要藉由宗教活動討論祭祀社群的建構，二人都強調了「象徵認同」，並且都透過「媽祖進香」共同的旅程來形塑社群的認同。呂玫媛以白沙屯媽祖作爲象徵認同討論了不同指涉的人群，而林秀幸則是以「爐」的象徵說明各個祭祀社群，二人對於社群的研究都著重在人群的互動，強調祭祀活動中的人群，只是所討論的人群是不同意涵的，呂玫媛針對「一個祭典」引發出了的四種人群的討論；而林秀幸對大湖北六村的祭祀社群則透過「四個祭典」討論著「同一群人」，而這一群人則透過媽祖進香旅程認識他者而建立了我者的認同。綜合來說，呂玫媛和林秀幸是透過祭祀行爲來強調社群的建構，詮釋的是當代的祭祀活動，是「同時性」的敘述，人和人之間我群認同的界線是在進香過程、祭祀活動中建立，討論的重點在於人群，人群依「祭祀」而建構社群。筆者將參考二位學者的研究以之爲基礎，並試圖加入地域的概念及歷史的面向，除了討論當代更要了解過去，並結合人與土地，探究地域上的人群最初始是如何連結並建立關係。

三、地域社會

人終究離不開土地。在全球化的時代下，社群研究多提倡打破有限的疆域，有些學者甚至質疑社群研究中地域因素本身的必要性，但地理學家施添福教授對

³⁹ 同上註，頁 148。

於社群研究的看法，則一再提醒與強調地域與空間因素的不可或缺性。⁴⁰施添福著重「地域社會」的概念，他在〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制---以民雄地方為例〉一文中，定義「地域社會」：係指「以一定的空間範圍為基礎，建立和維繫人群關係的社會」，或所謂「土親」社會，⁴¹而建立「土親」社會的前提之一，是要有「一定範圍的地表空間作為互動、認同的基礎」。⁴²施添福對地域社會的指涉首先是以一定空間範圍的土地作為前提，接著是強調「建立」和「維繫」人群關係的社會，也就是在這塊共有的土地上的人群彼此互動連結，並對土地產生了共同的認同感，以此為基礎，而土地上的人群進而產生了人群關係並加以維繫。因此，我們可以說，施添福提出的「地域社會」的概念，基本上是把「地域」和「人群」連結在一起，不只討論「地域」也要討論「人群」。施添福採用「歷史」的面向去探討一地的人群，他關心的是從歷史的角度去探討一地的人群，他們為何與該土地建立了關係？而他們認同的基礎為何？認同又如何產生？

對於臺灣地方社會的建構研究，施添福指出社會學家以血緣、地緣、業緣的社會結構原理作為研究概念，人類學和歷史家則以土著化、內地化和祭祀圈的概念，來分析台灣社會變遷和地域的整合，他在〈清代臺灣北部內山地域社會（一）：以罩蘭埔為例〉一文中企圖引入國家與環境二者因素來理解臺灣地域社會的多樣性。其中他提出在國家和環境的作用下，地緣和血緣可能發展的關係具有四種基本類型，而清代罩蘭埔的地域社會發展則屬於第三種當國家權力弱環境威脅大時，地緣的發展優於血緣。⁴³在罩蘭埔社會發展的歷程中，由於位處行政邊緣，國家力量弱而環境威脅大，內山拓墾則以「頭家拓墾制」方式進墾，頭家以同方言或同姓相招，使得罩蘭埔初始成為「一姓獨大」的血緣性社會，不過受到「同姓不婚」的影響，罩蘭埔的社會人群乃藉由公廟、神明會的設立，及土地拓墾型態改成集資合股方式彼此互動，並拓展其社會網絡，因此，無論是廟宇成為庄民之信仰中心，或是集資合股的拓墾關係，對罩蘭埔而言皆是一種地緣組織在地化

⁴⁰ 黃應貴，〈跋：社群研究的文化思考〉，收錄於《「社群」研究的省思》，陳文德、黃應貴主編，2002，頁360。

⁴¹ 施添福，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制---以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8(1)，2001，頁1。

⁴² 同上註，頁3。

⁴³ 施添福，〈清代臺灣北部內山地域社會（一）：以罩蘭埔為例〉，《臺灣文獻》55(4)，2002，頁144。

的社會實踐，在單蘭埔的社會中，地緣關係的發展優於血緣。在施添福該文的研究中，筆者注意到了同樣位於行政邊緣的獅潭內山，其面臨的環境威脅也大，因此筆者欲透過作為在地化的媒介「公廟」與「拓墾組織」進而探討獅潭竹木村地域社會的建構歷程及所形成的社會關係網絡。

施添福在苗栗內山雞隆河流域的地域社會區域化的研究中，指出苗栗內山可說是經由請墾、設隘、築庄、墾地等過程，而逐步建立的漢人地域社會。隘墾，尤其是組織和運作，基本上乃成為塑造其社會性質或區域性的動力來源之一。⁴⁴針對雞隆河流域「芎中七石隆興」五庄的村落社會，首先他分別探討了由芎蕉灣、中心埔和七十份所組成的「芎中七」，以及石圍牆、老雞隆三個村落社會，透過血緣、地緣的在地化後，三個村落在該地域建立了在地化的社經網絡關係，而最晚拓墾的新雞隆村落，卻因拓墾型態和組織運作的因素，長久處於分立的狀態，遲遲未能建立村落整合的社會網絡。因此，簡單的說，「芎中七石隆興」在五庄整合前，芎中七、石圍牆和老雞隆三個村落在拓墾過程中，就已獨自建立了三組密切的社會網絡，而在血緣、地緣在地化之下，三個村落也因此產生了地域認同。那麼三個村落社會，最後如何形成五庄整合的地域社會呢？

接著，施添福指出芎蕉灣、中心埔和七十份三個墾區，因聯合設隘，促使帶動了村際社會互動，整合成了一個通稱為「芎中七」的區域，後因進墾石圍牆一帶，擴大隘防，隘墾區域涵蓋了五個庄頭，形成了「芎中七石隆興」五庄，到了咸豐六年(1856)，卻因爭奪隘首額缺，陷入長期紛爭，導致社會嚴重分裂。⁴⁵光緒二年(1876)，雞隆河流域的村落社會，因歷經了水災後的「拚庄」，以及水災前後的兵燹，又促使了五庄人決定聯合遷建五穀宮、供奉媽祖，以及每年輪流主持北港進香活動，藉由宗教活動強化各村落間的交流互動，最後終於成為一個稱為「芎中七石隆興」或「五庄一宮人」的地域社會。⁴⁶

苗栗內山是個移墾的社會，「芎中七石隆興」五庄是經由築庄、拓墾在地化之下，建立了社會關係，各村落間因面臨生存危機，產生了防衛機制，彼此間因而建立了地域認同，因此「芎中七石隆興」可說是在設隘防番、水利開發、水災

⁴⁴ 施添福，〈清代台灣北部內山的地域社會及其區域化：以苗栗內山的雞隆流域為例〉，《台灣文獻》56(3)，2005，頁182。

⁴⁵ 施添福，〈清代台灣北部內山的地域社會及其區域化：以苗栗內山的雞隆流域為例〉，《台灣文獻》56(3)，2005，頁228-229。

⁴⁶ 同上註，頁237-238。

防患及社會治安等生存條件的催化下，促使了五庄的整合，形成「區域意識」，也建構了「五庄一宮人」的地域社會，最後則是透過媽祖聯庄進香活動展現五庄為一體的整合意象。在一群因拓墾而進入此地域內的人群，最初因拓墾、面臨生態環境之生存條件下，因防衛機制而對土地產生了區域意識，當人與土地建立關係，宗祠與村廟的建立，血緣、地緣在地化後，形成了地域社會，地域社會的人群透過各種社會連結而產生互動關係，宗教活動是切入人群生活重要的關鍵，因此透過宗教活動的展演促使地域上的人群關係得以維繫，更凝聚了地域社會的集體意識。

「芎中七石隆興」五庄村落的整合，或許可說是歷史事件下的產物，而至今仍熱鬧登場的媽祖聯合進香活動，則為五庄聯合的一種具體行動，媽祖成了該地域社會中凝聚共同區域意識的象徵符號，背後隱含著他們過去生活中曾有的共同記憶與經驗。文中，施添福在談完村落區域化後，最後才出現「媽祖聯合進香」，施添福該文之重點主要是以歷史地理學的論點談論區域化地形成，而並非以宗教學的概念探討媽祖信仰，在此提及或許只是呈現出歷史事件後，人們眼前所見之景象—媽祖整合了五庄，但追溯其歷史緣由，這五庄整合的背後所隱藏的歷史因子，才是促成地域社會得以成型的主要關鍵。羅烈師在評論施添福該文時也指出，施添福在文中似乎暗指了地域認同是本，媽祖進香是末。⁴⁷進而思考，五庄聯合的具體表徵，為何是媽祖？或許就如林秀幸所說的客庄廟宇的神明大部份都是具有鎮守、穩定、不動如山的形象，⁴⁸而媽祖的流動性正是具有跨村落、跨地域整合的特質，再加上雞隆河流域水災的發生，媽祖水神的神力，更是區域村落所崇奉的心靈力量。

施添福在該文中以一個貫時性的模式作為分析架構，探討的是一個地域社會成形的歷史背景與緣由，描述的是一個動態的過程，從拓墾開始至地域認同的產生，再加入社會文化的互動後，終於形成了一個充滿歷史、人文、社會與文化的地域社會。因此，回頭看筆者研究的場域，後龍溪上游正是苗栗內山範圍內，透過施添福在雞隆河流域地域社會的研究，提醒筆者思考的二點：其一獅潭和大湖二個地區皆屬拓墾型態的內山地域，該地域社會的形成是否也和拓墾組織與運作

⁴⁷ 羅烈師，〈北台灣四河流域內客家族群之媽祖信仰調查研究〉，2010，頁 1069。

⁴⁸ 林秀幸，〈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〉，《台灣人類學刊》5(1)，2007，頁 136。

有很大的關聯性？該地域社會下的社群關係是如何建構？其二，媽祖信仰在地域社會內所蘊含的力量是不容小覷的，獅潭竹木村南衡宮的媽祖，停駕於公館北寮並遶境，卻不是和獅潭南三村的另外新豐、豐林二村聯合辦理，媽祖的流動性，流動的路徑滲出了歷史的軌跡，跟著媽祖的腳步走，媽祖的足跡，踩踏著歷史的步伐，或許可幫助我們找到隱藏在地域社會中的歷史記憶。

四、地方自性

在社群或區域的研究中，不管持的是宏觀觀點，或是微觀視眼，若要深入了解一地域社會，研究的核心終究必須回到社區本身。

羅烈師在〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉研究中，拈出了「地方自性」(locality) 這一名詞作為地方社會構成法則之特稱，並以之指涉祭祀圈、信仰社群、地域社會等的名詞。他指出「地方自性」(locality) 的建構過程包含了複雜的生態適應、生產模式、社會、文化及歷史等多元因素。⁴⁹一個社會裡地方自性 (locality) 的構成交揉參雜了諸多元素，包含地域環境、人群互動、歷史背景、社會文化等因素，可說是地方歷史與社會生活共構的產物。

他在銅鑼天后宮的研究中，透過祀神、空間、儀式、時間及組織等面向，說明銅鑼天后宮媽祖信仰其實不只是媽祖信仰，在銅鑼天后宮，天神信仰是最普同的底層信仰，天公以及並轡的三官可說是銅鑼鄉民最深層的信仰心靈，不管是在廟宇空間階序的呈現，或是祭典時間一年週期性的規律辦理上，再加上天神祭祀組織與媽祖祭祀組織分別成為銅鑼天后宮村落祭典的雙元系統，在在皆顯示天神信仰在銅鑼天后宮裡的重要性；而略為晚起的媽祖信仰在銅鑼天后宮裡則可稱為是「階序下的交陪」，祂提供了另一個週期性村外、乃至跨族群交往的媒介，⁵⁰因此羅烈師主張媽祖信仰所具有的交陪力量固然使得跨村落交流得以進行，但是其村落自性 (locality) 之形成則必須同時討論天神信仰之深厚傳統。簡單來說，銅鑼天后宮是地方公廟，天后宮的信仰並非單純的僅有主神媽祖信仰，還融合了村落裡最底層的天神信仰，因此，當我們進行一個地方之信仰生活研究時，除了注意主神信仰外，陪祀神的融合交流亦是研究的重點，且當我們注意到媽祖跨村落

⁴⁹ 羅烈師，〈北台灣四河流域內客家族群之媽祖信仰調查研究〉，2010，頁 1065。

⁵⁰ 羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，發表於 2008 第二屆台灣客家研究國際研討會，2008，頁 15。

神聖性的流動外，也應視著將焦點拉回村落本身，探究村落社會內部之信仰意涵。

羅烈師提出「地方自性」(locality)的概念，主要回應於呂玫媛、林秀幸和施添福三位學者在苗栗地區對媽祖的研究或理解，實質上都指向一個地方自性(locality)的形成過程，而這個形成過程是具有複雜且多元的因素，若要探討一個地方社會的建構，單以媽祖信仰詮釋建構過程實在是簡化了問題的複雜性。而特別是對於媽祖的研究，跨村落的流動性質往往是研究的焦點，然而這樣的媽祖流動性質對於村落而言，具有何種意義？媽祖的流動與整合不僅只有表面上的象徵意義，更具有村落深層的社會意涵，因此研究視角應回到村落本身所處的自然、歷史、人文社會背景作為研究基礎，進而深入探究，才能了解一個村落地方社會生活之全貌及文化意義。

此外，羅烈師在竹塹地區的個案研究則持三重觀點來分析竹塹地區的民間信仰，藉由公廟神、義民神和媽祖神三個不同信仰的象徵為進路，進行竹塹地區地域社會的信仰與社會、信仰與族群、信仰與文化三大面向的議題進行分析與討論，以地方構成法則的觀點思考竹塹地區的公廟，以義民信仰討論跨村落的族群結合，再用媽祖信仰分析全島性的文化交流。⁵¹從竹塹地區的民間信仰個案研究中，我們可以討論的是，臺灣的民間信仰呈現的是一種多元信仰，並非僅是單一信仰，在進行一個地域社會的研究時，若僅從單一信仰的歷史、文化、儀式去探討一地的信仰生活和宗教社會，似乎是不夠完整的，我們關心的是居民生活的全貌，地域社會的整體才是。

羅烈師的「地方自性」(locality)研究視角，讓我們注意到了在進行研究時，我們面對一個文化現象的同時，應當還要考慮研究場域的地域性、在地生活的歷史與人文特色。亦即當我們進行漢人地方社會之研究，探討地方構成法則時，應試圖在大時代、環境局勢下，著眼於小地方之村落自我特性上，才能理出地方社會文化形成之脈絡。因此地方自性(locality)的研究則結合人類學祭祀圈的概念、社會學社群之討論、以及歷史地理面向的地域社會概念，在一個地域空間範圍內討論其自然生態環境、歷史成因、祭祀信仰活動、人群連結互動、政治經濟等多面向的課題，以完整呈現村落社會文化之整體面貌。

本研究受羅烈師「地方自性」(locality)概念之啟發，將試圖結合祭祀圈、

⁵¹ 羅烈師，〈北台灣四溪流域內客家族群之媽祖信仰調查研究〉，2010，頁 1065。

祭祀社群、地域社會三大論點進行一個村落地方社會之研究，並且參考羅烈師在銅鑼天后宮的研究，不僅關懷主神的信仰，也因包含其他陪祀神的探討，以了解村落整體的信仰生活。最重要的是「地方自性」(locality)一詞所指涉的建構過程內複雜的生態適應、生產模式、社會、文化及歷史等多元因素則將會是本研究進行討論時的著眼點，試圖透過這些面向理解出一個地域社會的建構過程。

五、小結

關於臺灣地方社會的研究中，社會人群的連結屬性及地方社會組織特性是重要的研究課題之一，社會學家提出了血緣、地緣、職業的、友誼的等連結屬性，強調人群連結的機制；而人類學、歷史學家則透過臺灣移墾社會的發展歷程提出祭祀圈、宗祠、村廟在地化、土著化、內地化等的概念，重視地域社會的建構過程。本文則試圖結合上述「人群」與「區域」二大面向，藉由祭祀圈、祭祀社群、地域社會、地方自性等概念，透過各種人群連結凝聚的機制，加入區域社會的形成背景要素，進行苗栗內山，後龍溪上游一個村落地域社會形成之研究，以了解該地域社會建構過程以及人群關係得以連結並維繫之重要機制。

綜觀以上祭祀圈、祭祀社群、地域社會和地方自性的文獻探討，單一的研究概念似乎是無法完整詮釋複雜的漢人地方社會，因此綜合各個面向的研究視野，是本文研究最重要的任務。以祭祀圈的概念來看，祭祀圈以指標性的定義劃出了祭祀圈的範圍，祭祀圈固然強調了「圈」的範圍，但卻未對「圈」做更深入的探究，亦即祭祀圈的概念單只界定出了圈的範圍卻沒有深入討論其圈圈是如何構成的，這樣的討論似乎簡化了圈內人與土地的關係。因此相對於這傳統的祭祀圈理論，張珣提出了「後祭祀圈理論」，明白指出傳統祭祀圈概念的錯誤與不適宜之處，尤其是當處理一個都市社會的時候，這種祭祀圈內的爐主福首、收丁口錢的關係是更微薄弱的，祭祀圈的概念基本上是無法討論「共同體」的概念。這樣對傳統祭祀圈理論的檢討，學者多有了共識，因此，呂玫媛和林秀幸二位學者則將研究重心轉移至「祭祀社群」的討論，他們透過祭祀行為、儀式組織來談祭祀社群間人群的關係是如何建立的，透過共同的祭祀行為將人群劃分成了各種不同指涉的祭祀社群；或是透過「爐」組織的運作，各個祭祀社群可能重組、整合與分化，人群的認同聚焦於文化象徵上。針對祭祀社群的討論，回應祭祀圈的概念，

這又明顯的掉入了另一個困難，祭祀社群固然談論了人群，但不幸的把土地關係給丟掉了，沒有了區域範圍的討論。而施添福「地域社會」的概念主要處理的是「人跟土地的關係」，他在新雞隆河流域地域社會與區域化的研究中則以一個貫時性、一個異時性的方式，來討論人是如何和土地建立關係，人與土地最初是如何連結在一起的，因此他以歷史學的視野從拓墾時代開始進行討論，有了「土地」這個基礎以後才進而討論信仰、祭祀活動如何把人們組合起來，所以人與土地的關係是非常重要的。羅烈師地方自性的概念，事實上就是希望把以上祭祀圈「圈」概念，加上圈上面的「祭祀人群」，並且討論「圈」與「人群」共同建立的「地域社會」，以及地域社會內部複雜的自然生態、歷史、社會、文化等多元因素應當一同融入思考，綜合以上的觀點，才能呈現一個地方社會完整的面貌。

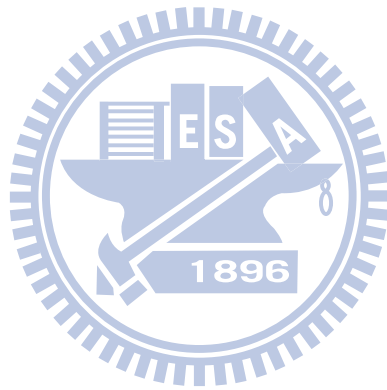
當今我們所見的社會面向，只是文化的表徵，其內在促成因子具有深遠的意涵，一地地域社會的建構過程，主導的因子為何？誠如羅烈師指稱的「地方自性」的建構過程包含了複雜的生態適應、生產模式、社會、文化及歷史等多元因素，在地方歷史的背景下，同時又可能參雜著當代多元的文化，因此在探討一地的地域社會時，我們無不將這些可見、不可見的因素放在同一個框架裡進行討論。

第五節 章節安排

本文的研究章節總共分成五大部分。第一章是緒論，說明研究動機與目的及本文所要研究的對象與地點，接著是研究資料與方法、文獻探討等。第二章是後龍溪上游的自然、歷史與信仰生活，藉由對位於後龍溪上游的苗栗獅潭鄉、大湖鄉的自然環境、歷史發展的介紹，對後龍溪上游的地域有一個大環境整體的認識，另外介紹各村落地方公廟之歷史沿革，以期增進讀者對本研究區域歷史人文狀況之了解。第三章是本文研究重心之南衡宮年中四大祭典之介紹，筆者於 2009 及 2010 年田野調查蒐集了南衡宮祭典文本資料，以及參與觀察了天神良福、媽祖進香遶境、及年底的圓堂酬福法會，並透過訪談整理了關聖帝君聖誕祭典資料，就祭祀組織、祭典儀式、參與祭祀人群等內容，分析出以南衡宮為核心的地域範圍、祭祀社群以及各項祭典儀式所具有的性質及社會意涵。第四章是針對第三章所整理的南衡宮各項祭典活動，藉由當代祭祀活動的辦理，透過歷史面向的分析，以「人」、「地」互動的觀點，對南衡宮各項祭典所形成不同的祭祀範圍

進行「動態」的描述，並且尋找出以南衡宮為核心之地域社會的建構過程，最後則對當代南衡宮祭祀社群之互動、認同與整合及村落共同體概念的說明。第五章是結論，總結前述的討論，將以南衡宮為核心的地域社會之建構過程，以及地域社會上祭祀社群的整合與認同形塑做個總結說明，接著將討論擴大至整個後龍溪上游，就本文在獅潭南三村之一的竹木村之研究，與前人學者在獅潭北四村、大湖北六村祭祀社群的研究成果進行對話，以說明整個後龍溪上游地域社會之情形，最後則提出本研究的意義、限制與未來展望。

下一章接著介紹後龍溪上游之自然、歷史與信仰生活，在了解整個後龍溪上游區域範圍內的大環境、大歷史，以及鄉民信仰生活後，進而才能跟著歷史的脈絡進入此地域範圍內探討人群與地域的關係，才能建構出整個地域社會的面貌。



第二章 後龍溪上游的自然、歷史與信仰生活

本研究以獅潭南三村之竹木村為核心研究，不過後龍溪上游的獅潭和大湖各因二條水系、二個拓墾組織分成了四個地理區獅潭北四村、獅潭南三村、大湖北六村與大湖南六村，四個地理區巧妙的關係促使筆者欲將整個後龍溪上游之自然環境、歷史文化及宗教信仰一併納入討論，以期能在大環境的了解下，探究出小地方的社會文化。

本章節首先介紹整個後龍河流域的大環境，再分別從自然人文環境、拓墾歷史、宗教信仰三個面向進行獅潭、大湖二地的敘述，以對整個後龍溪上游社會有全面性的概念。

第一節 獅潭與大湖的自然人文環境

後龍溪是苗栗縣重要的河流之一，全長約五十八公里，流域面積約五百三十六平方公里，主流汶水溪，發源於鹿場大山西南坡，向西流於汶水附近與桂竹林溪和大湖溪匯合後，始稱後龍溪，其重要支流有六條：大湖溪、桂竹林溪、老雞隆溪、沙河、老田寮溪（明德溪）、南勢溪等。後龍溪流經泰安、大湖、獅潭、公館、銅鑼、苗栗、頭屋諸鄉鎮市後，於後龍鎮注入臺灣海峽。⁵²

後龍溪上游三大支流汶水溪、桂竹林溪、大湖溪之流域範圍涵蓋了苗栗縣的泰安鄉、大湖鄉和獅潭鄉三個行政區域，筆者欲探討的研究場域乃為獅潭鄉和大湖鄉。以下將就獅潭鄉和大湖鄉的自然生態環境、拓墾歷史與宗教信仰三方面作敘述說明。

⁵² 魏聲焜等，《重修苗栗縣志》，〈自然地理志：卷二〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 31-32。

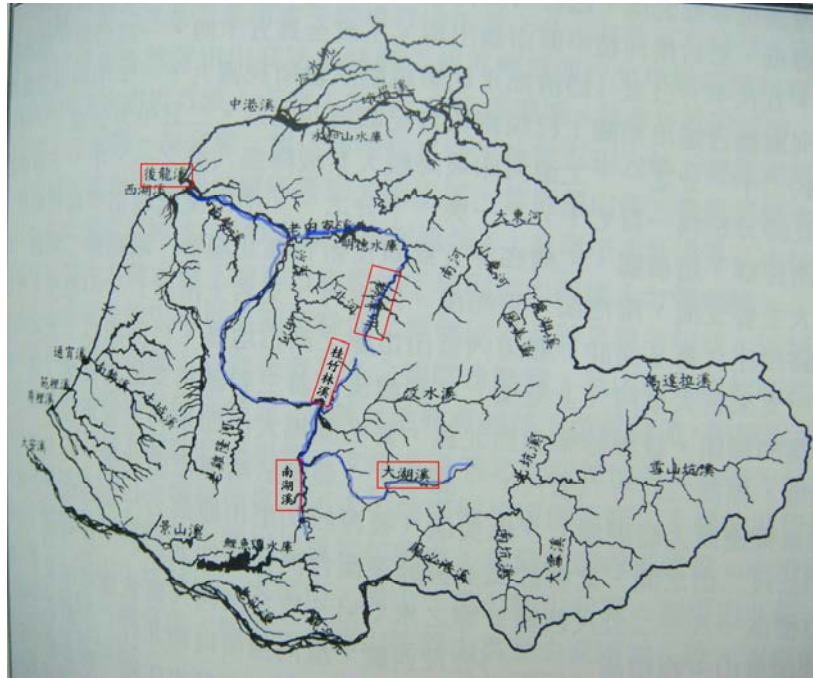


圖 7：苗栗縣河川分布圖

資料來源：改繪自《重修苗栗縣志》，〈自然地理志：卷二〉，頁 275。

一、獅潭地區

獅潭鄉位於苗栗縣中部，是苗栗縣的地理中心，位於東經 120 度 51 分 10 秒至 120 度 57 分 29 秒，北緯 24 度 23 分 20 秒至 24 度 37 分 16 秒，是一南北狹長，東西窄的長方形地形。⁵³東鄰南庄鄉、泰安鄉；西連造橋鄉、頭屋鄉和公館鄉；北與三灣鄉為鄰；南接大湖鄉；全鄉分作七個村，由北而南依序為百壽村、永興村、新店村、和興村、豐林村、新豐村和竹木村。

獅潭鄉的地形東西高而中央低形成縱谷，前人曾有諺語形容：「我們獅潭鄉，兩邊有高嶺，中間直直一條坑。」⁵⁴全鄉面積為七九・四三二四平方公里，其中五分之四的地形為山地盤踞，僅五分之一的面積為獅潭縱谷，夾於仙山、八卦力山與八角棟山脈之間。八卦力山脈位於獅潭鄉東部與泰安鄉、南庄鄉天然分界；西邊的八角棟山脈則是獅潭鄉與頭屋鄉、公館鄉的天然界線；中間的獅潭縱谷區，獅潭溪和桂竹林溪與山脈平行南北分流，二條水系是獅潭鄉最主要的河流，亦是後龍溪上游重要支流。分水嶺是獅潭溪和桂竹林溪之分水處，獅潭溪由南至

⁵³ 曾桂龍，《獅潭鄉誌》，苗栗：獅潭鄉公所，1998，頁 14。

⁵⁴ 同上註，頁 13。

北流經和興村、新店村、永興村和百壽村，在百壽附近折向西行，切穿八角嶼山脈後，改稱老田寮溪，為後龍溪的主要支流；而桂竹林溪則反向自北而南，流經豐林村、新豐村和竹木村，在汶水附近與汶水溪匯流後流入後龍溪。二條水系，以和興、豐林兩村間的分水嶺為界，將獅潭全鄉分為北四村和南三村。

獅潭縱谷兩側河階沖積台地發達，經居民百餘年的拓墾，數十個人小聚落，散居其上，物阜民豐。獅潭鄉的住民早期以廣東籍系最多，依大正十年（1921）時的統計占全鄉人口的百分之九十五，可見當時的移（墾）民之中以客家先民為主。⁵⁵獅潭鄉開發甚晚，早期的黃、劉兩大墾首之外，沒有龐大的宗族勢力。⁵⁶綜合來說，本鄉以黃、劉、陳、謝、張五大姓氏人口最多。⁵⁷現在的獅潭鄉則包容了多元的族群，有客家、閩南、原住民，這樣的組合對苗栗縣來說是少有的情況。

台三線縱貫整個獅潭鄉，本鄉之行政、商業、文教、勝景、人口沿著公路兩側密集分佈和發展。⁵⁸由於獅潭鄉南北狹長，各村的聚落較屬分散，其中位於竹木村的汶水聚落，在過去因得苗栗、大湖交通之便，成為全鄉最早有商業市街形式的地方，最繁榮的時期約在民國四、五十年代，是獅潭、大湖、泰安三處新開發地區必經之地，山業發展熱鬧非凡，不過因街道狹小，沒有闊地發展，促使隔岸的大湖水尾段，佔地利之便，近年來的發展已取代汶水街庄的氣勢，不過汶水仍是竹木村人口最密集之聚落。新店村為獅潭鄉政經文教中心，許多行政機關集中於此，亦是鄉裡發展商業、觀光之核心，許多商店應運而生，成為獅潭鄉除了汶水之外，另一有街道的庄落。因位於台三線、苗 124 線及錫隘公路的交會處，對外交通方便，促使了獅潭與公館、苗栗市區的連結，也帶動了獅潭鄉的發展。

⁵⁵ 同上註，頁 82。

⁵⁶ 同上註，頁 79。

⁵⁷ 同上註，頁 86。

⁵⁸ 同上註，頁 16-17。



圖 8：苗栗縣獅潭鄉、大湖鄉行政區域圖



圖 9：苗栗縣獅潭鄉行政區域圖

資料來源：引自林聖欽〈苗栗縣獅潭鄉客語地名之社會性分析〉，頁 131。

二、大湖地區

大湖鄉位於苗栗縣的南方，位於東經 120 度 46 分 08 秒至 120 度 54 分 45 秒，北緯 24 度 20 分 94 秒至 24 度 27 分 50 秒。東接泰安鄉，西與銅鑼、三義鄉相接，南鄰卓蘭鎮，北連獅潭、公館鄉，全鄉地形狀似短筒馬鞋，鞋跟在馬拉邦山，鞋尖則在鯉魚潭水庫土石壩下游。⁵⁹

本鄉地勢由東向西遞降，東以馬拉邦山與泰安鄉為鄰，西隔關刀山山脈與銅鑼、三義相接，中間地帶受「新開斷層」影響形成縱谷，與獅潭縱谷合稱「獅湖縱谷」，「獅湖縱谷」將關刀山與中連山（馬拉邦山及其餘脈）一割為二，形成以後龍溪水系大湖溪及其支流南湖溪為中線之丘陵區，大湖鄉地形是一個封閉型的盆地。⁶⁰

大湖是後龍溪上游最富庶的山間盆地，大湖溪是大湖鄉內最主要的河流，是整個後龍河流域最南端之支流，上游分成大湖溪和南湖溪，流貫大湖盆地內。北端的大湖溪流經了大南村、靜湖村、大寮村、大湖村、明湖村、富興村六個村落；位於南端的南湖溪，則由南向北流經了武榮村、義和村、南湖村和大寮村，二條水系，將大湖鄉分成了北大湖與南大湖，最後於大湖南緣大寮坑大湖農工前匯合後，合稱大湖溪。⁶¹

大湖鄉多為客語居民，轄區內現共有十二村，以南湖為界，山北的大湖、明湖、靜湖、大寮、富興、大南共六村稱作北六村；山南的南湖、義和、東興、武榮、新開、栗林等六村稱為南六村。北六村當中，大湖、明湖與靜湖村的一部份，是大湖鄉裡商業發展的核心地帶，人口集中，政經文教機關也多集中於此，街庄繁榮；而南六村則因多屬山區，故聚落難以集中，聚落大都分散分布。

⁵⁹ 引自大湖鄉誌編纂委員會編，《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所，1999，頁 65。

⁶⁰ 引自大湖鄉誌編纂委員會編，《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所，1999，頁 67。

⁶¹ 黃慶光等，《苗栗縣志》，〈自然地理志：卷二〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 281。

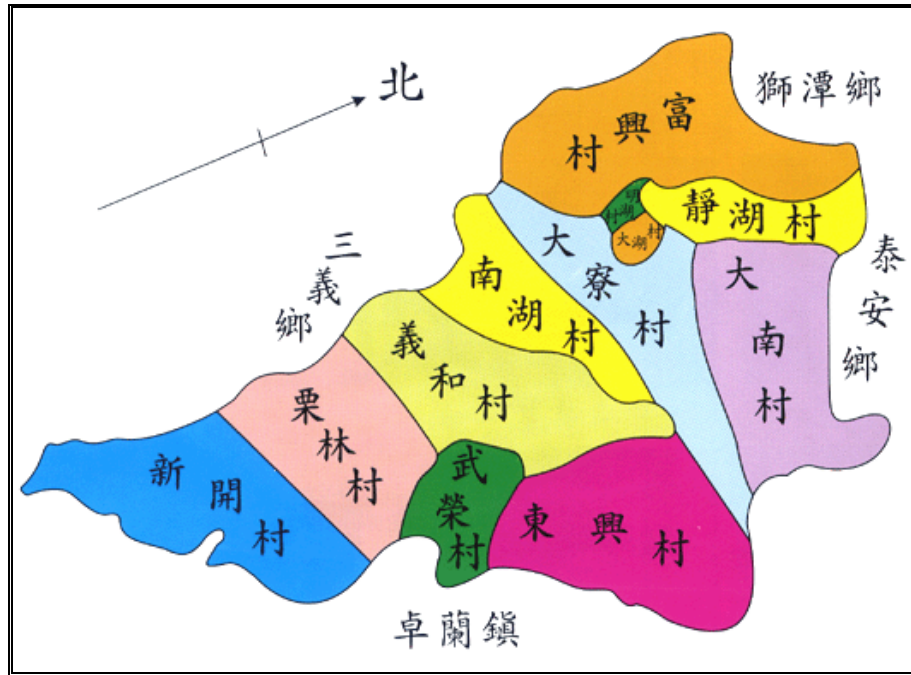


圖 10：大湖鄉行政區域圖

資料來源：大湖鄉公所網頁資料

<http://web.miaoli.gov.tw/upload/file/20091210042840371673513.gif>

第二節 獅潭與大湖的拓墾歷史

一、獅潭地區的拓墾

苗栗十八鄉鎮中，除山地泰安鄉外，以獅潭鄉開發最晚，主要原因是受到崎嶇山嶺的阻隔和原住民泰雅、賽夏二族的抗爭，一直到光緒初年，漢人才進入內山進行大規模開墾。⁶²苗栗地區，清咸豐同治年間，八角嶼山脈以西各地，早被漢人開闢殆盡，已無黃南球立足之地。當時，三灣大河底（今大河村）至獅潭百壽、新店、八角林一帶，為原住民盤踞，仍屬荊蠻之地，黃南球乃將拓殖的目標，指向獅潭。⁶³漢人拓墾獅潭山區分為兩個階段進行，第一階段始於光緒二年（1876），時當清政府「開山撫番」的初期；另一階段則遲至光緒十年（1884）才積極展開，正是「開山撫番」銳意進行的蓬勃期。在臺灣內山拓墾史上，既是民間自行設隘開墾的最

⁶² 曾桂龍，《獅潭鄉誌》，苗栗：獅潭鄉公所，1998，頁 12。

⁶³ 黃鼎松，《重修苗栗縣志》，〈人文地理志：卷四〉，2007，頁 52。

後階段，又是政府全面主導墾務的開展階段。⁶⁴十九世紀下半葉，臺灣的經濟受到清政府的鼓勵，以山地樟腦資源的開發為首要，民間受此風潮的鼓舞，遂向擁有茂盛樟木林的獅潭鄉大規模的墾殖，拓殖先鋒中以黃南球和劉緝光最為卓著。

65

影響本區在此一時期拓墾型態的主要背景為：其一，清政府「開山撫番」的治台政策；其二，十九世紀中葉以後，茶、糖、樟腦取代稻米，成為臺灣重要的經濟產業，因此促使內山拓墾事業的發展；其三，內山拓墾引起漢番衝突，拓墾危險性提高，遂使資金充裕、擁有私人武力和組織的豪傑之士有了發展的機會。⁶⁶由此，我們可以知道，苗栗內山的拓墾是在國家力量的推波助瀾下，再加上樟腦經濟效益之誘因，促使著大批漢人前進內山原住民的生活居地，引起漢番衝突，面對這樣的窘境，擁有足夠的資金和具有強大武力隘防組織者，才能完成內山拓墾之隘務。獅潭山區，就自然地理而言，天然的水系與自然屏障將之分作南北獅潭，而從拓墾的歷史背景來看，亦分作南北獅潭之不同進墾組織，以下就南北獅潭的拓墾情形加以分述之。

（一）北獅潭---獅潭流域的拓墾

「獅潭」地名之來由，一直被認為是因獅形之山、山前有潭而以形狀相似得名。根據黃卓權的研究指出，依《淡新檔案》和伊能嘉矩《台灣蕃政志》所蒐錄的〈給墾青山荒埔契字〉、《總督府檔案》所保留的古文書中可證明，此地早在漢人入墾前，便以得名。文獻上指稱此區的地名如「西潭」、「西潭底」或「獅潭、下撈一帶地方」，因此「獅潭」之名，應該是由賽夏語轉換而來。⁶⁷漢人進墾獅潭山區最早紀錄是同治八年（1869），由徐讚華、楊元英、黃允明、徐捷旺所組成的「金福成」墾號，向平埔族貓閣社番土目潘和泉、潘和成、潘金安、潘丹桂等人承墾土地，其四至界址如下：

⁶⁴ 黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與原住民的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，苗栗：苗栗縣文化局，2006，頁 606。

⁶⁵ 曾桂龍，《獅潭鄉誌》，苗栗：獅潭鄉公所，1998，頁 12。

⁶⁶ 黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與原住民的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，苗栗：苗栗縣文化局，2006，頁 607。

⁶⁷ 轉引自黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與賽夏族的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，2006，頁 608。該文對獅潭地名的由來有詳細的說明。

東至青山倒水為界；西至反水大橫崗、直透牛開口、插落大河為界；南至反水橫崗倒水流落大河為界；北至獅潭尾與大河底併八股毗連大崙、直透牛開口橫崗倒水流落大河為界。⁶⁸

但開墾不易，同治十一年（1872）金福成墾號因缺乏資金，難以獨力開墾，於是召募黃南球籌組「今捷成」墾號接辦。從上述的契約中可看出其四至界址：「北至獅潭尾與大河底併八股毗連大崙、直透牛開口橫崗倒水流落大河」，此北界乃是今日獅潭、三灣、造橋交界處；西界「牛開口橫崗」則是獅潭溪下游切穿八角嶼山脈處，土名稱作「牛鬥口」，與頭屋鄉交界；而南界「反水橫崗倒水流落大河」則指獅潭溪和桂竹林溪分流之處的「分水崙」。⁶⁹由此四至界址明顯得知，所墾之地範圍乃為獅潭溪所流經之地區，即今日獅潭鄉北四村境域。同年此時，另外一股勢力也將入墾獅潭山區，由平埔族新港社頭人鍾合歡、鍾阿祿招來六股劉乞清、劉清遠、李阿苟、潘和盛、劉阿來、蟹老梅等合夥，向賽夏族下樓、西潭二社，「付與佛銀二百一十元，大豬二十八隻和酒儀之資」，訂立「給墾青山荒埔契字」，給墾範圍如下：

東至大龍崗倒水為界；西至山龍崗為界；南至山橫分崗分水為界；北至牛嘴口水尾為界。

這份給墾契字內的四至界址，北至「牛嘴口」，土名亦稱「牛鬥口」；南界為獅潭溪和桂竹林溪的分界「分水崙」，很明顯的發現，此四界除獅潭尾之外，其他範圍幾乎和黃南球「今捷成」墾區互有重疊。⁷⁰可見同治十一年（1872）獅潭山區出現了二股勢力進墾，只是新港社原住民採取和平手段，不同於漢人組織的武力拓墾。

光緒二年（1876）漢人在北獅潭的土地競爭開始展開，由「金捷成」墾首黃南球在獅潭河流域武力拓墾，入墾的隘丁約有百於人之多，可謂大規模的武力占領，不僅改變了獅潭原住民的生活環境，也使得原在西潭下撈（今永興、新店、和興）的賽夏族人退至馬陵、圳頭、崩山下聚集為三社直至今日。

⁶⁸ 臺灣總督府檔案 1822-0010[274、275]，引自黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與賽夏族的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，2006，頁 608。

⁶⁹ 轉引自黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與賽夏族的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，2006，頁 609。

⁷⁰ 同上引，頁 609。

（二）南獅潭---桂竹林流域的拓墾

桂竹林流域因地勢南傾，桂竹林溪自北而南流，在汶水附近與汶水溪交會後流入後龍溪，故其對外關係與公館鄉、大湖鄉兩地較為密切。入墾此地的墾首有二，一為黃南球，另一為蛤仔市(公館鄉)的劉緝光⁷¹，其入墾桂竹林流域的年代都在光緒十年(1884)。依照拓墾組織，桂竹林流域再分成兩個地區：「八角林、下湖仔」地區和「桂竹林」地區。

1.八角林、下湖仔

內山拓墾之艱辛，若沒有足夠的資金能力和隘防力量，是不容易成功取得內山拓墾之隘務。八角林、下湖仔地區於光緒九年（1883）前即有漢人設隘開墾，雖確切時間無法得知，只是在光緒十年（1884）原先於八角林、下湖仔之墾戶願將墾隘外抱給黃南球辦理，自己無力開墾，其主要原因如下：

案據竹南二堡蛤仔市大坑口隘首張益安、中隘隘首黃福安及佃戶張玉昆等稟稱：「安等承墾大坑口、中隘隘物最難保守，今將八角林、下湖仔一帶青山集眾商議，另舉總墾戶黃南球辦理。東至墾關青山為界，西至安原墾石門凸大崗透劉彭昌毗連為界，南至桂竹林毗連為界，北至黃南球自墾下撈仔毗連為界。前將該地抱與劉秉先等設隘防番，立有合約；嗣因劉秉先無力把守，致生番肆擾，耕民塗炭，慘不忍言，去年劉秉先願將合約當堂繳銷，有案可據。」⁷²

由於墾區「番害」嚴重，隘首無力把守，因此將八角林、下湖仔一帶外抱與黃南球辦理。

「黃南球把隘得力，蒙 憲臺所深知，且為山面所倚賴，兼八角林、下湖仔與球連墾，移隘墾關最為方便。」⁷³

「總墾戶黃南球，自備資斧，設隘墾關八角林、下湖仔，僱丁把守」。⁷⁴

黃南球以擁有強大的隘防武力為基礎，能自備府資，設隘墾關，再加上「八角林、

⁷¹ 劉緝光，名宏才，號穆亭，緝光為其字。為苗栗雙舉人劉獻廷、劉禎之後代。

⁷² 《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六•三案。

⁷³ 《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六•五案。

⁷⁴ 同上引。

下湖仔」地區與他先前完成的獅潭河流域的墾地壁區相連，因此黃南球拓墾勢力範圍由獅潭河流域繼續向南完成了八角林、下湖仔一帶的拓墾。八角林、下湖仔地區的墾界四至如下：

「東至墾關青山為界；西至張益安等，原墾石門凸大崗，透至櫓枝凸『劉彭昌』為界；南至桂竹林為界；北至黃南球自墾的下撈仔毗連為界。」⁷⁵

這一墾界，約當今豐林、新豐二村的行政區域。黃南球經由這次的抱隘，從此成為大墾戶，他的新墾區連同北獅潭墾區，範圍約當今日獅潭鄉六個村的行政區域。

2. 桂竹林地區

桂竹林地區的拓墾，以墾首劉緝光為主，與劉育英、林際春、林際興、林際安、劉新傳等人合夥組織「金永昌」墾號，以其名義合股經營，合約內容如下：

劉緝光、劉育英、林際春、林際興、林際安、劉新傳等，情因桂竹林一帶地方，皆緣前承墾各戶，先後疊遭兇番擾害，已致屢闢不成。待光緒十年間，經光等招集股夥向得劉彭昌承給開墾，並奉林統憲給墾，議公號曰金永昌，踏定四至界址，東至桂竹林大橫崗頂大水流內為界；西至楓仔坑崙頂水倒東為界；南至汶水河直透出西大河底為界；北至社寮坑，橫過櫓枝嶼、東坑、新老北寮、打鹿坑盡北尾，從崗頂直透水倒南為界。⁷⁶

「金永昌」墾號拓墾桂竹林一帶之地，乃是光緒十年（1884）間向楓仔坑墾戶「劉彭昌」承給開墾土地，其墾地「坐落土名：桂竹林、東坑仔、新老北寮、打鹿坑等處」，由四至界址「東至桂竹林大橫崗頂大水流內為界；西至楓仔坑崗頂水倒東為界；南至汶水河直透出西大河底為界；北至社寮坑，橫過櫓枝嶼、東坑、新老北寮、打鹿坑皆盡北尾，從崙頂直透水倒南為界。」來看，此地約當今日獅潭鄉竹木村和公館鄉福德村的行政區域。此內山之地，前承墾戶屢闢不成，最大的原因仍是「番害」問題。「金永昌」與「劉彭昌」墾戶之間，具有租稅上的主佃關係，直至劉銘傳實施裁隘、清丈後，「金永昌」於光緒十六年（1890）

⁷⁵ 《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六・一案。

⁷⁶ 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995 再版，頁 413-414。

重訂合約，並寫明「林統憲（林朝棟）給墾」及「陸續開成有田園，經憲清丈，升科納課」⁷⁷，而「金永昌」在清丈後，成為官方正式給墾的業主。⁷⁸

桂竹林一帶的拓墾，完全以墾首劉緝光為要，是「金永昌」實際出力之首領。依據光緒十六年（1890）的合約，可看出劉緝光乃是「金永昌」之最大股東，其股權分配、移轉過程如下資料所示：

當日公同議定，按壹拾陸小股作為四大股墾關，劉緝光應得壹大股、林際春應得兩小股、林際興應得壹小股、林際安應得壹小股，伊兄弟三人共應得壹大股，劉育英應得壹大股、劉新傳應得壹大股，各自照股津派本銀開關。

前雖陸續開成有田園，經憲清丈升科納課，然開關至今尚未進墾成業，必須照股再行津派，以期有成。倘後有不照股津派者，無論前所津本銀多寡，暨行抹銷，不入股份。然此非無欲股夥同心協力成巨業，俟盡墾成田園之日，再行報丈升科，供納國課，即依照股份均分業產，各憑圖定界。⁷⁹

由合約內容得知，墾地分作四大股墾關，每一大股又分作四小股，各股東照股份津派本銀開關，亦照股份均分產業。在合約內容中也明訂，如果有「不照股津派者，無論前所津本銀多寡，暨行抹銷，不入股份」，因此若開墾期間各股東有無力再貼津本僱隘把守者，則必須將股份移轉有能力者，因此使得後來「金永昌」股權有了相當大的轉變。其內容如下：

傳（劉新傳）應得壹大股額份，議定隘費壹切照股津派，以期日增加關成業，不料自前年以來生番猖獗肆出，戕害難堪，兼之用費浩繁，所收租粟山土，難以供納隘費拾成之三，不敷大多，自思無力再津本與夥僱隘，把守不得已，情願抹銷前費，將此應得壹大股額份盡歸與劉緝光掌管，自行加備資本，開關成田，任憑照股均分。⁸⁰

「劉慶梅緣於光緒十七年間，承頂劉育英同夥金永昌金本墾關桂竹林等地

⁷⁷ 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995再版，頁414。

⁷⁸ 黃卓權，〈獅潭山區的拓墾---客家人與原住民的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》，苗栗：苗栗縣文化局，2006，頁616。

⁷⁹ 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995再版，頁414。

⁸⁰ 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995再版，頁420。

方，四大股作十六小股中應得兩小股，今因生番猖獗、用費浩繁，所收租粟山工，供給隘務，尚多不敷，應照股份津墊，梅自思無力再津，不得已情願抹銷前項，將此應得小股兩股之業，盡歸與墾夥劉緝光掌管。」⁸¹

由以上二份合約中可清楚看出「金永昌」股份移轉的情形，本握有各一大股的劉育英與劉新傳，因生番猖獗、用費浩繁，乃無力負擔隘務費用，因此皆承讓了股份所有權。光緒十七年（1891）劉育英首先將一大股內二小股頂讓給劉慶梅；明治二十九年（1896），握有「金永昌」一大股份之一的劉新傳，也將一大股份移轉歸與劉緝光掌管；明治三十一年（1898）劉慶梅又將承頂劉育英的二小股轉讓給劉緝光。最後終始劉緝光成爲「金永昌」最大股東，擁有了十六分之十的總股權。此外，從股東各頂讓出所持有的股份中，亦可看出桂竹林一帶生番問題造成拓墾之艱辛，更突顯墾戶要成功取得內山拓墾之隘務，必須得具備足夠的資金能力和隘防力量的。大正五年（1916）所出版的《臺灣列紳傳》記載著「劉緝光，其地富戶也，以力耕興家者，擁富約七萬圓，世人皆稱租業二千斛。」⁸²可見其財富之雄厚。

「金永昌」最大股首劉緝光拓墾桂竹林一帶，首先由公館福基入北寮（今公館福德村）、東坑墾殖，再沿著後龍溪谷進入桂竹林、汶水墾闢田園。劉緝光開發桂竹林，面對的是強悍的汶水社泰雅族人，汶水社原住民翻越烏石壁、十一份四、關牛窩、鹽水坑等地的山口，時時騷擾漢人的耕地，造成極大威脅。明治三十一年（1897）於桂竹林發起興建南衡宮，至大湖萬聖宮分火請來恩主公震懾原住民以捍衛家園。而劉緝光乃是一名儒將，人稱其「平居謹禮崇德，義氣頗厚，仁慈亦深」，所以在短期內能與汶水社化干戈爲玉帛，再加上當時大湖方面吳定新、吳定連墾首的聯防牽制，汶水桂竹林地區才能及早維持和平開發的局面。⁸³劉緝光晚年定居於桂竹林庄，今弘法院爲其故宅。

就獅潭鄉的拓墾史來看，獅潭鄉七個行政村中，黃南球的勢力範圍由北而南擴及了六個行政村，包含百壽村、永興村、新店村、和興村、豐林村和新豐村，而僅剩的竹木村，則屬劉緝光的拓墾範圍。劉緝光本是蛤仔市（今公館鄉）尖山人，拓墾路線從公館由西向東，進入獅潭桂竹林地區，主要的勢力範圍則爲現今

⁸¹ 同上引，頁 421。

⁸² 引自鷹取田一郎，《臺灣列紳傳》，桃園市：華夏書坊，2009 再版，頁 163。

⁸³ 引自周錦宏，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》，苗栗市：苗栗縣文化局，2005，頁 16。

公館北寮到獅潭東坑、桂竹林一帶。南、北獅潭分屬不同的拓墾組織，黃南球和劉緝光兩大墾首，都是以拓墾起家，而後因內山「樟腦」的發展，更使他們晉升為的富豪之家，民間號稱黃南球為「百萬」，劉緝光則號稱「十萬」，⁸⁴可見內山的開墾為他們所帶來的經濟效益有多大，也唯有這樣雄厚的財力才能逼退內山生番之問題。

黃南球和劉緝光兩大墾首對獅潭深具影響，黃、劉是獅潭鄉最大的姓氏，而就以十九世紀末劉緝光「金永昌」進墾桂竹林庄的拓墾組織來看，當年的四大股夥劉緝光、劉育英、劉新傳和林際春、林際興和林際安三兄弟來看，大墾戶以劉、林二姓為主，而對照今日獅潭鄉竹木村的現在居民來看也以劉、鄰二姓為最大姓。由此可見，過去的拓墾組織與今日在此地域上的人群，在某種程度上是具有延續性的意義。⁸⁵

二、大湖地區的拓墾

大湖在漢人入墾之前，東部山區為泰雅族汶水群、大湖群聚居之地。原住民稱本地為馬凹（Ma-Ao），其意為山胡椒而得名。清咸豐六年（1856），原在銅鑼新雞隆一帶墾耕的吳立傳率吳定新、定貴、定連、定來子姪，到觀音山（位法雲寺西南方）山區打獵，無意間發現，本地四面環山，中間低窪，成一盆地，平原中茅葦花齊放，微風吹過處如湖面波狀，因此命名為「大湖」，沿用至今。⁸⁶

（一）大湖北六村的拓墾背景

漢人入墾大湖，據說始於清嘉慶二十三年（1818），福建泉州人陳阿輝曾和汶水群原住民協商獲得同意，並率族人進入「水尾坪」（今富興村），從事築壘掘井墾荒，是漢人入墾大湖地區之始。後因原住民的經常侵襲墾地，陳氏不堪其擾，而於道光元年至二年（1821~1822），相率放棄墾耕，並退出水尾坪。⁸⁷

大湖鄉境除了是泰雅族活動之地外，也是平埔族新港社、後壠社、麻糬舊社

⁸⁴ 黃卓權，〈獅潭山區的拓墾〉，《苗栗內山開發之研究專輯附廣泰成文物史話》，苗栗：苗栗縣立文化中心，1990，頁 25。

⁸⁵ 詳細的說明，請見第四章。

⁸⁶ 引自黃鼎松，《重修苗栗縣志》，〈人文地理志：卷四〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 61。

⁸⁷ 大湖鄉誌編纂委員會編，《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所，1999，頁 124。

的養贍埔地。咸豐七年（1857）吳定新兄弟與新港、後壠二社訂立墾約，讓得開墾權，並於咸豐十一年（1861）入墾大湖平原區，從事製腦、抽藤、開闢田園，吳家四兄弟於同治元年（1862）組成「金和成」墾號展開拓殖事業，而後成爲了開發大湖的主要墾戶。根據「大湖開發紀念碑」之〈頌吳定連碑文〉中，記載了吳氏兄弟自備資本、招來隘勇，開墾大湖，其內容如下：

當其隨兄 定新公，繼開大湖墾，自備巨資，廣招隘勇，翁率四十名於同治壬戌歲（元年）八月十五日，乘夜至大湖，搭一大寮，屯駐隘勇，即名大寮坑。堵禦生番，護持佃戶，開闢田煙，經營大廈。然地方固已其廣闊，生番尤覺其猖狂。⁸⁸

吳氏兄弟，入墾大湖，與後壠、新港二社簽訂合約，根據咸豐七年（1857）吳定新與後壠、新港二社墾契續約中，載明四至界址如下：

緣先年承祖遺下屯丁養贍之青山埔地一處，坐落土名雞籠山背大湖，東至大龍崗天水倒西為界，西至大龍崗天水倒東為界，南至大龍崗天水倒北為界，北至大河口為界。⁸⁹

在這份墾契續約中載記四至界址，但四界卻無法清楚判別出範圍何在，不過在同治年間（1862~1874），陳阿健、葉闈生、謝開琳等先後攜眷至大湖，並向金和成要求分配墾地。金和成爲求地方之發展，以水頭寮、大窩一帶，劃給陳家；社寮角、橫坑、番仔林一帶，則劃給葉家；小南勢、大南勢、反水、山羊窩一帶地方，劃給謝家墾荒與管業。⁹⁰由此墾地之分配來看，金合成墾號所承墾之土地範圍與今日地圖對照，大約包含了富興、靜湖、大湖、明湖、大寮與大南村，此區域約當今日大湖北六村之範圍，大湖北六村則屬於吳家拓墾之區域。

（二）大湖南六村的拓墾背景

光緒初年，陸續有漢人進入南湖製腦、墾耕，卻因番害問題，拓墾工作室礙難行。直至光緒十一年（1885）臺灣設省後，巡撫劉銘傳設撫墾總局，派林朝棟

⁸⁸ 引自周錦宏，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》，苗栗市：苗栗縣文化局，2005，頁 67。

⁸⁹ 引自大湖鄉誌編纂委員會編，《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所，1999，頁 127。

⁹⁰ 同上引，頁 126。

軍討各社，經三年的撫討兼施，各地原住民大致臣服，因而使得移入大湖的墾民日漸增多。劉銘傳在此「開山撫番」進行「裁隘」政策，將墾務由民辦改歸官辦，設立撫墾局督辦墾務，大湖和罩蘭兩地則成為政府積極開發的目標。不過官辦不久，墾務卻遭遇困境，一是官兵難以應付原住民的反抗無常；二來民間對官方隘勇缺乏信心，導致招墾不易；三則因墾務由官辦後，少了「有力之家」的包攬，僅由零星小墾戶認墾，資金與人力的受限不足，加上墾地面積小，以致區域性的整體措施難以進行。於是當時負責中路墾務事務的林朝棟，則以官方的立場招來黃南球、姜紹基⁹¹，以及另串名合夥的二股，共四大股籌組了「廣泰成」墾號，以負責日後苗栗東南山區的墾務。「廣泰成」的組成，墾界的確立是最為周折繁複的問題，主因在於墾區內舊墾戶認墾在先，為維護既有的利益，自始總抱持反對的態度。廣泰成從光緒十四年（1888）籌設到光緒十五年（1889）組成的這二年間，因墾界的問題，與舊墾戶之間控訴、糾紛不斷，即使是平素與黃南球、姜紹基「鄉里夙好」的大湖墾戶吳定連也執意不從，吳氏與黃南球也因此結怨。這些紛爭最後交由劉銘傳飭令開辦，廣泰成的墾界才得以確立。⁹²廣泰成墾區之四至界址如下：

東至大、小南勢、馬那邦、蘇魯公山大山頂分水，由龍插落罩蘭大河為界。南至罩蘭大河，透至內灣古昂二田頭，透上大坪崁眉，繞轉西便小崁，對過公館龍割牌，繞出壩西坪南崁眉，透出松柏林頭割牌，透至新三櫃，由龍插落坑為界。

西至十份仔面小嶼，對過細草排，由小龍透出乳孤嶼，透過藤寮嶼，對過王爺旗，由大龍透至三叉嶼，對過烏石壁，對過八仔樹嶼，對過扁山，對過獅頭嶼為界。

北至獅頭嶼，由龍透上打鶴嶼至頭寮嶼，由小龍透至草嶼，由小嶼插落三寮坪立界；透大河，由大河透出王爺潭口大路，橫過八寮灣崁腳大圳，透至十寮坑口至水尾坪崁腳；由大河透出汶水河夾水，又由汶水河透入青山水流內

⁹¹ 廣泰成墾號籌組時，林朝棟招來二大的股夥為黃南球與姜紹基，但因姜紹基在廣泰成籌設期間英年去世，乃改由年方十四歲的姜紹祖接替。而在組成簽約時，實際上始終參與其事的只有黃南球一人。

⁹² 引自大湖鄉誌編纂委員會編，《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所，1999，頁 141-145。

為界。⁹³

以上墾界可知墾區之遼闊，地域範圍與今日地名對照，其包含大湖鄉部分的範圍約是大南、南湖、義和、栗林、新開、東興、武榮等村全部，這些區域除了大南村外，其他幾乎等同於現今大湖的南六村的地域範圍。自光緒十五年（1889），黃南球、姜紹基等人籌組的廣泰成墾號，勘定界址後，便進行招佃開墾，大湖地區至此則進入了大規模拓墾的時期，也為日後的經濟、社會、交通發展奠下深厚的基礎。

苗栗內山獅潭、大湖的開墾於光緒年間蓬勃展開，當時正值十九世紀下半葉臺灣經濟轉型之際，內山豐富的山林、樟木資源可供木材、製腦之業的發展，也因此吸引了不少墾戶由西向東入山拓墾。然拓墾之業並非容易，內山生番的強力抵抗，常使墾務窒礙難行，甚至危及性命安全，如此危險的拓墾工作，若墾戶沒有足夠的資金雇用具有強大武力的隘丁防衛，拓墾工作常是無疾而終。在這樣的背景之下，再加上國家政策的推波助瀾，給予了地方豪紳、有力之家莫大的機會發展，也使他們無不因此而致富。

從獅潭、大湖二地的拓墾過程來看，不謀而合的是獅潭的開墾，由二大勢力先後開墾，並將獅潭分成南北不同的拓墾組織：北獅潭是黃南球的勢力，包含了現今獅潭鄉六個行政村，而獅潭最南端的竹木村則屬劉緝光的拓墾勢力；大湖亦先後分由二大勢力進墾，先由吳定新四兄弟進入大湖北六村拓墾，而後位於南邊的大湖南六村，則藉由官方與民間合辦的廣泰成拓墾勢力完成開發。獅潭、大湖二地南北不同的拓墾組織，也發現拓墾的進程有其共同之處：一為南北不同的拓墾組織各有其勢力；二為南北拓墾時間有其先後，並非同時進行；三為進墾方向皆為由西向東，由北而南，深入內山與生番交戰；四為獅潭、大湖的開發可說是商業取向主導了墾務的發展；五為南獅潭和南大湖的開發，皆有國家力量的介入。桂竹林庄的開墾，於光緒十六年（1890），「金永昌」獲得林朝棟的給墾，也因此成為官方正式給墾的業主；而光緒十五年所成立的「廣泰成」則是由官方所招來合股而籌設的，在國家力量作為後盾之下，內山的拓墾便掌握在幾位富豪之手中，且很快的苗栗內山一帶，除泰安、南庄外，於光緒中葉則已全部墾闢，入

⁹³ 黃卓權，《苗栗內山開發之研究專輯-附廣泰成文物史話》，苗栗市：苗栗縣立文化中心，1990，頁38。

墾的墾戶、佃戶，也在此落地生根，建立家園、興建廟宇，以此作為安身立命之地。

第三節 獅潭、大湖的宗教信仰

依據苗栗縣政府民政局的登記資料顯示，苗栗縣的神廟共有二百五十七座，這些神廟信仰的主神除了福德正神外，以關聖帝君（含三恩主）四十五座最多，其中二座位於通霄外，其他四十三座均分布在客家地區，而又以銅鑼鄉七座為最多，頭屋六座，接著是苗栗市、頭份鎮、西湖鄉、大湖鄉和獅潭鄉的四座並列第三。其創立的時間多為光緒年間至日本明治、大正年三個時期。⁹⁴細觀獅潭鄉和大湖鄉有登記的寺廟供奉的主祀神來看，獅潭鄉共有八座廟，其中四座主祀神為關聖帝君，占了二分之一強；大湖鄉則登記有十四座寺廟，四座主祀關聖帝君的廟宇約占了全鄉之三分之一，由此可看出苗栗山區獅潭大湖二地，關聖帝君信仰之興盛。不過，除了主神奉祀外，一般廟宇也都同祀著其他神祇，總體而言，在信仰方面上，各寺廟呈現的是多元化的發展趨勢。以下就獅潭鄉和大湖鄉二地的宗教信仰進行概況性的描述。

一、獅潭鄉的宗教信仰概況

獅潭鄉的宗教生活以信仰道教神祇為多，土地公廟無所不在，主要原因與墾民關係最為密切。在獅潭鄉各村落寺廟的公廟有百壽村的宏化宮；新店村的義民廟、靈洞宮；和興村的五文宮；豐林村的玉虛宮；新豐村的協雲宮；竹木村的南衡宮和弘法禪院，幾乎可說是一村落即有一信仰中心。

宏化宮為百壽村的信仰中心，主祀三恩主，陪祀孔子、三官大帝、媽祖、城隍老爺、神農大帝、地藏王菩薩和福德正神。相傳大正十三年（1924）鄉民池傳福在一次水患中意外獲救，為了感念恩主公庇佑，並於家中草創祀奉，隔年則從頭屋老田寮（今明德村）明德宮迎請三恩主供奉，並推池燕輝為第一任堂主，開堂至今。宏化宮除重要佛聖仙神聖誕舉辦祭祀活動外，每月初三及十七日晚間，定期開堂問事，為信眾服務。⁹⁵

⁹⁴ 引自黃鼎松，《重修苗栗縣志》，〈宗教志：卷四〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 122-126。

⁹⁵ 同上引，頁 261。

根據民國九十三年（2004）獅潭鄉所登記的寺廟名冊中，未有永興村寺廟的記載，不過在呂玫媛2008年於獅潭北四村祭祀社群的調查研究中指出，永興村於民國九十六年（2007）將該村二鄰之伯公祠改建成三聖宮，崇祀三官大帝、義民爺、媽祖及原址的福德正神，此廟因此成爲永興村的公廟。而永興村也成爲獅潭七個村中唯一沒有祀奉關聖帝君的村落。⁹⁶

位於新店村的二間廟宇義民廟和仙山靈洞宮皆廣爲盛名。義民廟是獅潭鄉最早創建的廟宇，緣起於光緒二年（1876）黃南球進入本鄉開墾，與當地原住民發生衝突，爲求地方安寧而捐建，並恭請新埔枋寮義民爺分靈至此奉祀，並於明治四十年（1907）建廟，奉祀主神義民爺，副神爲藥劑師與黃南球之神位，是地方上重要的信仰中心。⁹⁷仙山靈洞宮因「仙水」而成爲獅潭鄉最富盛名之廟宇。傳言昭和十七年（1942）八月中秋節日，在地有一蕭新添人家，全家久患瘧疾，困苦難當，一日夜間忽得神仙託夢，指仙山湧有仙泉能治百病，初雖疑信參半，惟因久病纏綿姑且信之，便前往試之，果然全家相繼治癒，因此仙水之名隨之傳揚全台。⁹⁸於是便於民國三十七年（1948）建廟，奉祀關聖帝君、玉泉、東嶽大帝，並有降鸞乩示的服務，成爲地方信徒問事的中心；而仙水亭擴建爲協靈宮，祀奉九天玄女成爲全台九天玄女信仰之聖地。

和興村的信仰中心爲五文宮，緣起於村民蔡登財於清末年間供奉三恩主，堂號爲「醒化堂」。後來蔡登財遷居彰化竹塘，改由八角林香園窩的彭永慶迎回供奉，並請胡鼎富教練、正乩彭阿輝登堂闡教、代天宣化。昭和五年（1930）前往公館五穀宮迎請神農大帝供奉；昭和八年（1933）旱災嚴重，堂主辦祈雨法事解除旱象，當時新竹州知事感戴神恩，即命郡守賜匾「五文宮」，並改醒化堂爲五文宮。翌年彭阿輝遷居南投，由曾阿堂代爲供奉，直至民國三十四年（1945）彭阿輝返鄉，並回宮繼續開辦扶鸞問事，民國三十六年（1947）於現址建廟。五文宮主祀神農大帝，同祀三恩主、三官大帝、天上聖母、城隍爺等。

新豐村的協雲宮位於八角嶼山邊，於光緒八年（1882）創建，相傳有一婦女路經今日協雲宮址處，忽然肚痛如絞，情急之下飲用窪地之輕全，竟然止了腹痛，婦人事後則返於此地燒香感謝神恩，於是地方人士乃建議在此處合資建廟，命名

⁹⁶ 引自呂玫媛，〈儀式、記憶與認同：苗栗獅潭北四村社群的初步考察〉，發表於2008臺灣人類學年會會議論文，頁14。

⁹⁷ 引自黃鼎松，《重修苗栗縣志》，〈宗教志：卷四〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁263。

⁹⁸ 引自李阿成、陳運棟、彭富欽，《苗栗縣寺廟文化之研究》，苗栗：苗栗縣政府，1988，頁369。

協雲宮，此地成爲民眾膜拜取水之地。有一人彭盛伯乃將家中祀奉的三恩主、鄭成功遷奉於此，因此協雲宮主神供奉觀世音菩薩，副神爲三恩主、鄭成功、藥師及福德正神。⁹⁹

玉虛宮位於豐林村，緣起於鸞堂。相傳是光緒二十年（1894）地方仕紳彭永慶於開墾時期，爲了防原住民侵害及驅疫除瘴，於香園窩開設鸞堂，名爲「醒化堂」，奉祀三恩主，開堂宣化，施方濟世。「醒化堂」原爲和興村蔡登財所供奉，蔡登財遷居彰化竹塘後，由信徒彭永慶迎回香園窩，請來胡鼎富教練和彭阿輝正乩。後來胡、彭二人分道揚鑣，則演變出和興村的「五文宮」和豐林村的「玉虛宮」。¹⁰⁰大正十一年（1922）由胡鼎富扶乩，奉旨飛鸞，轉由居民洪阿秋家宅中奉祀，名爲「演化堂」，至昭和元年（1926）遷於現廟址供奉，恩主公指示興建「玉虛宮」。主神三恩主、副神觀音菩薩、玄天上帝、神農大帝、媽祖和福德正神。

竹木村南衡宮創建於明治三十年（1897），由開發桂竹林的拓墾家劉緝光開墾時期爲了震懾原住民，安定民心，因而發起並出資建廟，當請保正（今村長）林德坤帶領鄉紳前往大湖萬聖宮分火，供奉三恩主。大正元年（1912），至北港朝天宮割火迎請媽祖，同時當天奉請楊公先師二位尊神登位安奉；大正十二年（1923），大湖萬聖宮啓建平安福醮，信眾商討議定於宮內設立特牌、令印、吉籤，翌年（1924）增設藥籤，供庄民求運治病。¹⁰¹民國四十八年（1959）當時因宮中耆老生重病，特地前往公館觀音宮請來陳阿欽問事，恩主顯靈指示南衡宮成立鸞堂，並指點李德金修練乩生，命名「顯化堂」，開堂至今已逾五十年，每月逢六三次定期開堂濟世、救苦解厄。南衡宮主祀三恩主、同祀媽祖、楊公先師、王天君、張仙大帝、福德正神，從祀周倉、關平、千里眼、順風耳等十二大尊神。

⁹⁹ 引自曾桂龍，《獅潭鄉誌》，苗栗：獅潭鄉公所，1998，頁 59-60。

¹⁰⁰ 參考周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008，頁 111。

¹⁰¹ 不著撰人，〈南衡宮沿革志〉，獅潭：南衡宮。

表1：苗栗縣獅潭鄉寺廟概況表

寺廟	主神	副神	創建	地址
宏化宮	恩主公	孔子、三官大帝、媽祖、城隍、神農、地藏王菩薩、福德	大正 13 年 (1924)	百壽村
三聖宮	三官大帝	義民爺、媽祖、福德	民國 96 年 (2007)	永興村
義民廟	義民爺	黃南球神位、藥師	光緒 2 年 (1876)	新店村
靈洞宮	關聖帝君	玉泉、東嶽大帝 (協靈宮主祀九天玄女)	民國 37 年 (1948)	新店村
五文宮	神農	三恩主、媽祖、城隍	明治 44 年 (1911)	和興村
協雲宮	觀音菩薩	鄭成功、三恩主、福德	光緒 8 年 (1882)	新豐村
玉虛宮	三恩主	觀音、玄天、神農、媽祖、福德	光緒 20 年 (1894)	豐林村
南衡宮	三恩主	媽祖、楊公先師、福德	明治 30 年 (1897)	竹木村

資料來源：《苗栗縣寺廟文化之研究》、《重修苗栗縣志》

由以上獅潭地區各地方公廟之歷史沿革、信仰神祇內容來看，由於獅潭山區開發較晚，因此廟宇的興建隨著拓墾年代，大都於光緒初年才開始興起，而早期創建的廟宇，大都與內山拓墾有關，建廟之意具有拓墾防番的功能，倡建者也大都為墾首，如黃南球的義民廟、劉緝光的南衡宮；或是本由地方仕紳家中供奉，而後才轉為地方公廟，如宏化宮、玉虛宮、五文宮；抑或是具有神蹟顯靈的傳說故事，因聲名遠播，信徒慕名前來，因應而興起的廟宇，如靈洞宮、協雲宮。綜觀以上獅潭各地方公廟，整理出獅潭地區的信仰特色：

其一，三恩主的信仰是獅潭地區最為興盛的崇祀神，七個村落中就有六個村落的廟宇崇尚恩主公信仰，而這些恩主公信仰皆與鸞堂具有深厚的關係。有的因鸞堂興起供奉三恩主，有的因崇祀三恩主，而發展出鸞堂。根據周怡然（2008）在苗栗客家地區鸞堂信仰的研究中指出，獅潭地區在日治時期所創設的鸞堂有宏化宮、五文宮和玉虛宮，宏化宮是由頭屋明德宮所傳承而來，鸞法則受新竹鸞堂的影響；而五文宮和玉虛宮本同屬於當地「醒化堂」，因醒化堂內人事變遷，因而分道揚鑣各自創建了五文宮和玉虛宮，二間鸞堂之鸞法是由苗栗市玉清宮的鸞生胡鼎富所教練，因此五文宮和玉虛宮的鸞法則深受玉清宮的影響。而這些在日治時期所興起的鸞堂，則深受扶鸞戒煙運動的影響而大興。靈洞宮的形成則是鸞堂在苗栗發展的一種在地化的過程，不僅傳承了鄰近（五文宮、雲洞宮）的鸞堂

信仰，以仙水為號召，成功吸引信徒，展現出了新的鸞堂型態。¹⁰²而位於獅潭最南端的南衡宮，創建時間雖為日治初期 1897 年，但其鸞堂信仰乃於民國四十八年才成立，筆者田調訪問南衡宮正乩生李德金先生，他表示在民國四十八年前南衡宮並沒有鸞堂信仰，也無開堂問事，更可確定南衡宮恩主公信仰的產生是因應拓墾時期為了防番而創建。特別的是，南衡宮的鸞堂信仰興起時間較晚，至今信徒仍絡繹不絕，這和日治初期因鸞堂戒煙活動大興的關帝廟，而後因受到日治時期禁止宗教活動後失去鸞堂服務，僅成為地方信仰中心廟宇的現象則是呈現了相反的情況。

其二，鸞堂變成了地方公廟的現象。獅潭每個村落（除永興村外）的地方信仰中心都是具有鸞堂信仰的情形，可見獅潭地區的鸞堂不僅是地方重要的公廟，也與居民日常生活息息相關。

其三，獅潭地區的公廟皆無主祀媽祖¹⁰³，但媽祖卻幾乎成了每間廟宇都有的陪祀神。根據筆者田野調查了解，陪祀的媽祖在各廟宇年中所舉辦的祭典活動中，都占有一席之地，媽祖進香遶境活動年年熱鬧登場，信徒無不熱情參與，可見獅潭地區陪祀的媽祖也在村民的信仰生活中，具有重要的影響力。

二、大湖鄉的宗教信仰概況

天后宮位於富興村，創設於光緒十九年（1893），拓墾初期，鄉民在十寮坑安奉三恩主，名為福仁堂。當時因三恩主威靈顯赫，鎮退時常侵擾人民的番族，因此鄉紳等人倡議建廟，並改名為「代天宮」，蒙玉帝賜下玉旨開堂，闡教施方濟世。日治昭和元年（1926）鄉民恭請湄洲媽祖鎮殿，改名天后宮。民國五十六年（1967）重建，六十一年（1972）竣工。正殿奉祀媽祖，同祀觀世音菩薩、地藏王菩薩、城隍爺；二樓則奉祀三恩主、太上老君、王天君等佛神。¹⁰⁴

義民廟（昭忠塔）坐落於靜湖村，創建於清同治九年（1870），由墾戶吳定新等人籌建，主要奉祀拓墾時期殉難的鄉勇、墾戶。每年中元祭典則由吳、葉、陳、謝四姓鄉民，輪流祭祀忠魂。民國三十六年（1947）地方人士倡議遷廟，原

¹⁰² 周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008，頁 108-111。

¹⁰³ 僅有一間私人興建的「聖善堂」主祀媽祖。

¹⁰⁴ 引自黃鼎松，〈重修苗栗縣志〉，〈宗教志：卷四〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 257。

擬將義民神位祀入忠烈祠（日人大湖神社），但未被核准。鄉人就在忠烈祠西南端另建義民廟，民國四十一年（1952），經籌建人士研商擬迎請與大湖淵源之深的抗日烈士羅福星入祀，將「義民廟」改名為「昭忠塔」，兼營納骨寶塔。¹⁰⁵

萬聖宮位於大湖村，是大湖市區最重要的信仰中心。清同治年間銅鑼新雞隆庄墾戶吳定新兄弟越過關刀山脈，組織「金和成」墾號，招佃開發大湖地區。光緒十一年（1885）大湖各庄遭原住民侵擾，劉銘傳派林朝棟率兵撫剿，翌年番亂已平，地方人是為求安定民心，呈請建廟，廟地由葉福官捐贈，於光緒十四年（1888）落成，主祀關聖帝君，同祀玉皇天尊、媽祖、文昌帝君、神農大帝、觀世音菩薩、太陽太陰星君、地母娘娘、註生娘娘，且供奉林公長生祿位。¹⁰⁶

南昌宮為南湖地區鄉民的信仰中心。光緒十五年（1889）苗栗內山拓墾家黃南球所組的「廣泰成」墾號開發南湖地區，為祈求關聖帝君庇佑，初始以紙神像奉祀，作為墾號之守護神。直至大正十二年（1923），由黃南球之遺孀林貴妹籌資興建廟宇、恭塑神像，於大正十四年（1925）落成，並命為「南衡宮」。昭和七年（1932）在日本皇民化運動，限制臺灣人民的宗教信仰，強迫南湖地方之各廟神像集中於此，並將南湖坑十分嶼「永昌宮」合併，更名為「永昌宮」。主祀神為關聖帝君，同祀神農、孚佑、司命真君、媽祖、地藏王、福德正神。¹⁰⁷

護安廟位於南湖村，是大湖鄉另一座祀奉義民爺的廟宇。創建於光緒三年（1877），是由新竹枋寮褒忠亭分靈而來，創廟之始乃因開發南湖地區時，先民為保佑地方，祈求人民平安墾種，不受原住民侵擾，因此將其忠靈奠基奉祀於南湖護安廟現址。由黃南球、黃阿傳、陳慶麟等鄉紳發起，信眾集資建廟供奉之。在當時，每年七月二十六日辦理的祭典活動則由大湖庄南湖第八至十三保的保正輪流擔任爐主，普渡祭拜，祈求平安。護安廟主祀褒忠義民廟特牌、義民爺、陳資雲軍師爺特牌，另外奉祀地藏王菩薩、閻羅王及福德正神。¹⁰⁸

龍天宮位於南湖村，因所祀奉的主神為五穀大帝，一般信徒皆稱之為五穀宮。相傳清光緒八年（1882）先民彭阿龍在此開墾時，為求五穀豐收、地方平安，乃建一簡陋石室廟，當地信眾紛紛前來膜拜闕不知是何神廟。光緒年間因逢乾旱，為了祈求甘霖，乃於廟前辦祈雨祭典，鄉民認為若有雨則該神廟為五穀大帝，

¹⁰⁵ 同上註，頁 255。

¹⁰⁶ 同上註，頁 253-254。

¹⁰⁷ 同上註，頁 256。

¹⁰⁸ 同上註，頁 257-258。

若無雨則為福德神，果然下起滂沱大雨，鄉民認為是五穀大帝化身。直至大正元年（1912）鄉民乃恭請飛鳳山聖堂恩主施方降筆，命廟名為「龍天宮宣化堂」，由當時保正吳連水發起建廟，正是奉祀五穀大帝。主祀五穀神農大帝，同祀三恩主、地母娘、聖母娘、三山國王和福德正神。¹⁰⁹

石雲宮位於義和村，大正元年（1912）由信士黃水旺和范成昌創建，廟宇幾經波折才於民國六十二年（1973）重修，現在宮殿是民國七十四年（1985）竣工完成。主祀玉皇大帝，同祀關聖帝君、觀音菩薩、地母娘娘、孚佑帝君等。¹¹⁰

聖衡宮是栗林村的信仰中心，日治昭和七年（1932）當地人邱阿德祀奉祖傳關聖帝君神像，一日夜晚，忽然傳出關聖帝君選定邱阿德為正乩生代天宣化，於是便設立鸞堂，立名為宣化堂。民國四十一年由信士古金生先生發起由茅屋改建水泥瓦廟宇，至民國六十四年再改建並奉聖諭立名「聖衡宮」。聖衡宮主祀關聖帝君，同祀神農大帝、觀世音菩薩、九天玄女、至聖先師，從祀關平、周倉、王天君。每年農曆六月二十四日關聖帝君誕辰，舉辦廟會，吸引香客無數。¹¹¹

除了以上八座廟宇外，大湖鄉還有四間佛教寺堂，包含富興村的法雲禪寺、大寮村的法寶寺、義和村的復興寺、富興村的修性堂。其中最早設立的佛寺為大正三年（1914）創建的法雲寺，法雲寺之緣起眾說紛紜，一說是清同、光年間，吳定新四兄弟開墾大湖地區時，曾發願將來平撫原住民及地方強豪騷擾後，欲蓋間佛寺來感化原住民；另一說則是光緒十六年（1890）林朝棟因負責討伐安撫該區的原住民，則請來吳定連、劉緝光、黃南球等大墾戶共同商討對策，劉緝光認為大湖北端的鷓婆山氣勢凌人，讓原住民占了上風，才使大湖番亂難以平定，因此研議在鷓婆山對面的觀音山麓興建禪寺，藉佛祖之佛法「壓制」，才能使地方祥和。¹¹²無論是哪一說，建寺緣由總脫離不了「拓墾防番」之由。後因日軍戰臺建寺一事而被耽擱，直至大正三年（1914）經吳定連捐地、劉緝光請來妙果法師及師父覺力禪師前來開山建寺且奉佛入殿，並將此寺命名為「法雲寺」。法雲寺的佛法乃為台灣佛教三大法派之一，傳承於福建鼓山之僧侶，在覺力禪師和妙果和尚的共同經營下，法雲寺成為日治時期台灣全島佛教信仰之最大法派，因此，

¹⁰⁹ 同上註，頁 259。

¹¹⁰ 同上註，頁 258。

¹¹¹ 引自黃鼎松，《重修苗栗縣志》，〈宗教志：卷四〉，苗栗：苗栗縣政府，2007，頁 254。

¹¹² 同上引，頁 16。

陸續在大湖興建的法寶寺、復興寺，以及獅潭竹木村的弘法院，都深受法雲寺派之影響。

由上可知，大湖地區的寺廟基本上可分為三大類型，民間信仰道教廟宇、義民廟、佛教寺廟。綜觀這三種類型的廟宇，筆者首先發現多間廟宇建廟之緣由和「拓墾」歷史具有密切的關係，大湖地區的拓墾爲了防番，分別有請三恩主、義民爺、佛祖前來壓制，爲了祈求地方之安定。在有登記的道教廟宇中，除去二間義民廟外，其他六座廟宇都有祀奉恩主公，其中天后宮、萬聖宮、南昌宮和龍天宮四座皆成立於清末，石雲宮與聖衡宮則於日治時期成立，聖衡宮還具有鸞堂信仰，可見恩主公信仰在大湖地區廣爲興盛。而靜湖村的義民廟和南湖村祀奉義民爺的護安廟，分別由大湖和南湖二地之拓墾墾戶創建，再加上最大法派之法雲寺亦是和拓墾傳說息息相關，可見大湖地區拓墾之艱辛，使得拓墾先民在在無不藉助神靈力量來求取心靈上的慰藉。

再來，大湖地區的建廟順序與拓墾進路大致相同，由北而南，由西向東邁進，且寺廟的分布也極爲不平均。大部分的廟宇主要集中在當年拓墾的主要核心地帶，如大湖、靜湖、富興、南湖、義和、栗林村；而依《苗栗縣寺廟文化之研究》有登記或未登記的寺廟一覽表中檢視，靠山一帶的大南、東興、武榮和新開村，幾乎沒有寺廟的登記，而以福德祠的設立較爲頻繁。在「大湖鄉轄域沿革」中，明治四十二年（1909）年以前，大南、東興和武榮還屬原住民番社區，或許這與開發較晚，且位於偏遠山區或許有關。不管如何，這樣的寺廟分布，勢必影響了後人的信仰生活型態。

最後，大湖以媽祖作爲主神的僅富興村的天后宮，不過天后宮的媽祖是日治昭和元年（1926）才請入，且由私人堂轉爲公廟。大湖的媽祖也幾乎成爲了關帝廟宇的陪祀神，這種現象和同樣在苗栗內山的獅潭鄉有著異曲同工之妙。根據林秀幸（2003）在大湖北六村的祭祀社群研究，以及筆者初略走訪大湖南六村的南昌宮與聖衡宮來看，媽祖祭典同時也在此地熱鬧登場，毫不馬虎，可見大湖的媽祖信仰頗受鄉民之重視。

表 2：苗栗縣大湖鄉寺廟概況一覽表

寺廟	主神	副神	創建	地址
天后宮	天上聖母	觀音菩薩、地藏王菩薩、城隍爺、三恩主、太上老君、王天君	光緒十九年 (1893)	富興村
義民廟	義民爺 羅福星		同治九年 (1870)	靜湖村
萬聖宮	關聖帝君	玉皇天尊、媽祖、文昌帝君、神農、觀音菩薩、太陽太陰星君、地母娘娘、註生娘娘	光緒十四年 (1888)	大湖村
南昌宮	關聖帝君	神農、孚佑、司命真君、媽祖、地藏王、福德正神	光緒十五年 (1889)	南湖村
護安廟	義民爺	地藏王菩薩、閻羅王及福德正神	光緒三年 (1877)	南湖村
龍天宮	五穀大帝	三恩主、地母娘、聖母娘、三山國王、福德正神。	光緒八年 (1882)	南湖村
石雲宮	玉皇上帝	關聖帝君、觀音菩薩、地母娘娘、孚佑帝君	大正元年 (1912)	義和村
聖衡宮	關聖帝君	神農、觀音菩薩、九天玄女、孔子、媽祖	昭和七年 (1932)	栗林村
法雲禪寺	釋迦牟尼佛		大正三年 (1914)	富興村
修性堂	觀世音菩薩		明治三十八年 (1905)	富興村
法寶寺	釋迦牟尼佛		明治四十一年 (1908)	大寮村
復興寺	釋迦牟尼佛		民國四十一年 (1952)	義和村

以上，筆者分別以自然人文環境、拓墾歷史、宗教信仰三大面向介紹了後龍溪上游的四個地理區，亦即從空間、時間及文化三個層面去認識一個大社會。綜看獅潭和大湖二地，發現其自然環境和人文歷史背景具有其相似性（參見表 3），獅潭、大湖分作南北二個地域單位，南北各為不同水系，也分屬不同的拓墾組織，這樣的自然歷史背景勢必對日後各地域單位內的人文發展有明顯的影響。

表 3：後龍溪上游獅潭、大湖二鄉四個地理區之自然歷史特色

鄉鎮	地域	村落	水系	拓墾組織
獅潭	北四村	百壽村	獅潭溪	今捷成（黃南球）
		永興村		
		新店村		
		和興村		
	南三村	豐林村	桂竹林溪	黃南球
		新豐村		劉緝光
竹木村				
大湖	北六村	富興村	大湖溪	金和成（吳氏兄弟）
		靜湖村		
		大湖村		
		明湖村		
		大寮村		
		大南村		
	南六村	南湖村	南湖溪	廣泰成（黃南球）
		栗林村		
		義和村		
		新開村		
		武榮村		
		東興村		

接下來，筆者將研究聚焦在獅潭南三村的竹木村，其地方信仰中心為南衡宮，試圖結合以上三大面向，透過南衡宮當代的祭祀活動，循著歷史脈絡，尋找出以竹木村南衡宮為核心的地域社會，以及其建構過程。因此，第三章則針對南衡宮年中四大祭典進行描述，第四章則加入歷史的角度進行分析討論，以期建構出以南衡宮為核心的地域社會，最後再把視野擴大為南三村，以及整個後龍溪上游，透過本文研究以及前人之研究成果，比較、分析、歸納出整個後龍溪上游地域社會之面貌。

第三章 南衡宮的祭典與組織

竹木村南衡宮創建於十九世紀下半葉，伴隨著墾民入墾獅潭桂竹林而興建，主神關聖帝君，陪祀神天上聖母、楊公先師等十二大尊神，村民無論大小事總會前來祈求神明庇佑。南衡宮一年當中主要辦理的祭典活動具有鑪主¹¹³制度的，分別是叩祈酬天神良福、關聖帝君聖誕、媽祖進香遶境，另外年底的圓堂酬福法會則由南衡宮管理委員會負責。四大祭典皆有其各自所屬的組織籌備運作著，各項祭典無不隆重登場，祭典組織從村落發起，透過組織的運作，也連繫了村落與南衡宮之間的互動。以下就南衡宮的創建、四大祭典組織及祭祀內容詳加介紹，從中了解南衡宮的祭祀與竹木村村民的宗教信仰生活。

第一節 竹木村南衡宮的概況

一、南衡宮沿革

光緒二十三年（1897），開山盛期，外地庄民陸續遷入，此時也因原住民流竄，不時襲擾庄民，致影響庄民寢食難安，為求庄民生活安定，墾田開埔種植五穀豐收六畜興旺，乃由本庄士紳開山者劉緝光（穆亭）先生發起，在本宮現址廣場搭建簡單屋宇請保正（現稱村長）林德坤先生及賴水傳先生帶領善信士人等到大湖——萬聖宮火，安奉 三恩主十大尊神寶像，供庄民祀奉禮拜祈求平安。歲次壬子年民國元年二月二十二日於北港朝天宮分火恭請聖母娘娘，同時當天奉請 楊公先師二尊神登位安奉，然神靈顯赫被澤十方，從此庄名平安五穀豐登，六畜興旺。¹¹⁴

南衡宮是獅潭竹木村民的信仰中心，根據〈南衡宮沿革〉記載，南衡宮創建於日治時期，於明治三十年（1897）由拓墾竹木村的墾首劉緝光所發起，自創建至今已有一百一十三年歷史。十九世紀末，位於苗栗內山的獅潭是樟腦的重要產地，大量的漢人入山開墾，清光緒十年（1884）以劉緝光為首的「金永昌」墾號

¹¹³在一般情況下，大部分的人都使用「爐」主一詞，而本文中所使用的「鑪」主乃為南衡宮特殊的書寫模式，因此以下行文，筆者將採用南衡宮的書寫方式來指稱「鑪」主一詞。

¹¹⁴ 不著撰人，〈南衡宮沿革〉，獅潭：南衡宮。

入墾桂竹林庄，墾民們入山拓墾，首當其衝面臨的便是「番害」問題，面對處於南獅潭桂竹林流域個性十分剽悍的汶水社泰雅族群，墾民的拓墾工作並非容易，常因內山拓墾而引起原住民的強烈抵抗，彼此衝突，加深拓墾的危險性，也危急了墾民的生命安危。爲了祈求入墾庄民的生活安定，劉緝光便發起並延請保正（現稱村長）林德坤先生及賴水傳先生帶領信士人等到大湖萬聖宮分火，安奉三恩主十大尊神，並創建了以關聖帝君爲主神的南衡宮。歲次壬子年大正元年（1912）二月二十二日於北港朝天宮分火恭請聖母娘娘，同時當天奉請楊公先師二尊神登位安奉¹¹⁵，自南衡宮分火請來媽祖後，便有了自己的媽祖，媽祖也成爲竹木村村民的祭祀對象，每年正月例行性的辦理進香、遶境及媽祖戲。根據林秀幸（2007）在大湖北六村探討客庄媽祖信仰之研究中指出，他認爲「將媽祖婆當作是社區儀式的對象這一習俗是向外學習的，並且和當地客家地區有一特殊的嵌合過程和演變」¹¹⁶南衡宮的媽祖祭典成功的鑲嵌在村落原有的時序中，也因而被接納。現今南衡宮裡供奉著十二大尊神，包括主祀神關聖帝君、孚佑帝君、司命真君，同祀神關平太子、周大將軍、張仙大帝、王天君、媽祖（從祀神千里眼、順風耳）、楊公先師，以及福德正神。

自南衡宮創建後，庄民感受神靈之庇佑，南衡宮在庄裡地方上漸形重要，而地方士紳及善信人士感於地方庄民的需求，便在大正十二年（1923）於大湖萬聖宮啓建平安福醮圓滿回宮後，由地方人士賴庚仁，劉清華，邱玉富，林新發等諸位先生商討議定設立特牌、令印、吉籤方便庄民，且於次年再增設藥籤供庄民求運治病。此時關帝信仰對竹木村民而言，不再僅有拓墾時代「防番」的功能，而是庄民日常生活中的生理、心理需求之信仰對象，這也意謂著庄民對關帝信仰之需求更爲全面。

直至民國四十八年（1959）恩主顯靈指示南衡宮命名顯化堂，修練乩生，請李德金爲正乩生、堂主林雲水履行堂務鸞規，翌年二月堂主正乩生帶領鸞下生一同請旨開堂濟世，救苦解厄。¹¹⁷南衡宮自此每月逢六定期開堂問事，有了問事的服務，庄民生活中只要遇有求助無門、各類疑難雜症等，勢必前來請示恩主公¹¹⁸，

¹¹⁵ 引自〈南衡宮沿革〉。由劉森泰先生所提供。

¹¹⁶ 林秀幸，〈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)，2007，頁121。

¹¹⁷ 同上引。

¹¹⁸ 南衡宮的關帝信仰，從拓墾年代創建至民國四十八年成立鸞堂後，對居民信仰生活而言，關

問事乃成爲庄民信仰生活中的重要部分。

南衡宮自因拓墾防番建立關帝信仰，到分火請來媽祖、設立藥籤、成立鸞堂等，不斷擴大其信仰內容，也透露著庄民對南衡宮信仰需求之虔誠與依賴，更可見南衡宮庄民心中的地位，以及對生活之影響，直至今日伴隨著這些信仰而來的祭祀活動無不盛大舉行。此外，南衡宮從創建、整修到擴建都是地方士紳、善信人士等同心協力捐資籌建，儘管過去大家生活都不富裕，但對於廟宇修建等事務，信徒捐題仍絡繹不絕，才有今日南衡宮的規模，由此可看出南衡宮與村落間休戚與共的情感與互動關係，也更確定了南衡宮在地方上、村民心中重要的地位。南衡宮的祭祀活動除了由村落發起的祭祀組織負責辦理外，民國六十一年（1973）南衡宮成立了第一屆管理委員會，透過管理委員會的領導，及與村落組織的互動下，更使南衡宮之廟務、祭祀活動有系統、有組織與制度的運作著，南衡宮的神靈、各個組織及祭典活動引領著村民的信仰生活。

二、南衡宮的組織

南衡宮的組織基本上分爲三大系統：一爲管理廟務行政的南衡宮管理委員會、二爲負責神事的鸞堂組織、三爲由村落發起負責村落祭祀活動的鑪主福首組織，其中鑪主福首組織又因不同的祭典，分成三組不同的值年鑪主福首，包含天神良福、關聖帝君聖誕、媽祖進香遶境，這三大系統五個組織各自系統化的運作，領導著南衡宮一年時序內所有的祭祀活動。

管理委員會主管廟務行政工作，包含香油金、文書處理、協助廟裡平日的祭祀活動、廟產的管理與維護、廟裡重大活動的異動決策，以及年底圓堂酬福梁皇法會的辦理等；鸞堂組織則是扮演著神人溝通的角色，最重要的靈魂人物正乩生，帶領鸞下生每期開堂問事，協助廟中各祭祀活動的完成；而由村落發起的三大祭典值年鑪主福首則須扛起統籌並執行該年的天神良福叩祈（酬）、關聖帝君聖誕、媽祖進香遶境三大祭典活動的重責大任。南衡宮這五大組織的合作與運作，關係著竹木村南衡宮年度裡整個宗教祭祀活動的進行，也透過南衡宮各個組織的形成，結合了地方上各具領導、特殊身分或代表性的地方菁英，也形成了一種社會關係網絡。

聖帝君從拓墾守護神成爲鸞堂問事信仰的恩主公。居民常以「恩主公」稱呼關聖帝君。

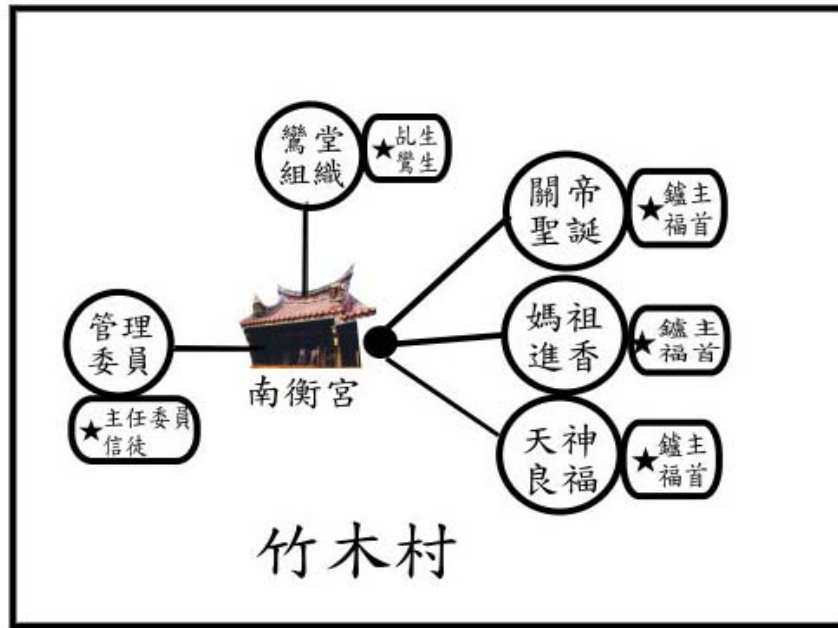


圖 11：竹木村南衡宮組織圖
資料來源：田野調查後整理繪製

(一) 管理委員會

南衡宮的廟務主要是由管理委員會經營管理，管理委員會是由南衡宮信徒所組成，年滿二十歲具有主神信仰者，向南衡宮登記，經管委會同意皆可成為南衡宮的信徒，沒有戶籍上的限制，不過管理委員會章程明定著每一位信徒所享有的權利與義務，若信徒大會三次無故不到則取消其信徒資格，以此來約束明定一個組織內部之義務與強制性。目前南衡宮登記的信徒有七十四位，大部分屬獅潭鄉竹木村當地人，一部分來自鄰近的公館鄉、大湖鄉或苗栗市，而這些來自鄰近鄉鎮的信徒，往往是外移人口的回流或對南衡宮有虔誠信仰者。南衡宮管理委員是由信徒所選出，信徒每人一票，可選擇五位委員，一共選出十五位委員，民國九十八年（2009）十一月所召開的委員大會中則議決，自下一屆起管理委員由十五位委員改選為九位委員。經信徒票選出的委員中，委員們再互選出一位主任委員，主任委員任期四年，連選得連任一次，至民國九十八年（2009）已是第十屆管理委員會，名單如表 4。這些由信徒層層遴選出的南衡宮管理委員會主任委員及委員們，可說是竹木村裡熱心且重要之人，常也是地方上的領導人物。管委會成員每四年選舉一次，四年任務中，定期開會、討論廟務，他們領導廟宇發展、協助祭典活動辦理、決定重大決策，對於廟宇有一定的權力與義務。透過廟宇行政業務、祭典活動等也建立了人際關係網絡，可見南衡宮管理委員會不僅是南衡

宮的核心組織，在村落中也占有重要之地位。

表 4：南衡宮管理委員會委員名單

任期	民國九十八年五月至一〇二年五月				
主任委員	劉玉波				
委員	賴威蘭	傅秀垣	林信享	吳載勝	劉嘉榮
	邱阿木	范鳳妹	邱文貴	張容香	劉榮煌
	黃富男	劉錦榮	謝安垣	鄧癸英	
候補委員	陳承宗				
監察	劉森泰、邱木宏、劉德春、張淑貞				
常務監察	徐運添				
候補監察	邱華芳				
※本宮加入道教會六十二年九月廿三日					

(二) 鸞堂組織

南衡宮的鸞堂信仰始於民國四十八年（1959），名為顯化堂，有一回公館正乩生陳阿欽受村民請託至南衡宮問事以救助一位重病在身的村民，該日陳阿欽依神意從南衡宮三十餘名鸞生中選出李德金擔任正乩生，¹¹⁹並由恩主公派任堂主林雲水¹²⁰、副堂主賴運添總理堂務。李德金先生當時年僅三十三歲，卻欣然接受這任務重大的神旨工作，從此擔任起南衡宮正乩生的職務，每月逢六為民眾開期問事。開堂問事至今（民國九十九年）已有五十一年之久，目前正乩生李德金、副乩生徐鑫雲，以及鸞下生十八名，共同主持南衡宮開堂問事。正乩生是整個鸞堂組織之核心人物，透過恩主公，正乩生領導整個組織開堂問事，也是廟裡道德規範的把關者，更是村民信仰心靈之寄託。而堂主（副堂主）負責堂內行政事務外，開堂時同時兼任協助鸞務，此外，乩錄生、唱鸞生、請誥生、鐘鼓生、傳令生等執行鸞務時各司其職，各個皆是扶鸞儀式中不可或缺的要角，也是維持著問事儀式每月例行性進行的重要關係人，每期開堂之日，鸞生們務必到堂效勞。鸞堂組織負責了南衡宮裡神人溝通的職務，神明透過正乩生傳達神旨，信眾透過乩生、鸞生稟告上蒼，祈求平安、解決困厄，因此南衡宮的鸞下生扮演了村民與神溝通的橋梁，因其特殊的身分及地位，在地方上具有重要性，而在竹木村南衡宮裡亦

¹¹⁹ 資料來源：筆者與正乩生李德金先生口述訪談。

¹²⁰ 南衡宮顯化堂堂主林雲水已逝。堂主過世後，恩主公未選出新任堂主，因此南衡宮目前無堂主，僅有副堂主。

可說是一個特殊且重要的組織。

此外，還有幾位鸞生利用閒暇時間跟著劉嘉榮先生學習誦經，成立了南衡宮誦經團，他們負責了南衡宮裡三十八尊神生祝壽誦經儀式等祭祀事宜。劉嘉榮先生是南衡宮的儀式專家，他志願性的指導有心學習的竹木村民們，不分男女，誦經生們固定聚會學習誦經課程，竹木村民之熱心參與，因而組成了屬於南衡宮自己的誦經團，對南衡宮義務性的服務，而沒有對外服務。南衡宮年中各項祭典神生眾多，誦經儀式絕不可少，有時誦經時間很長，南衡宮誦經團則分組輪番上陣，共同完成南衡宮的各項祭祀儀式，一場誦經法會的辦理，誦經生實在功不可沒。

南衡宮的鸞堂組織與誦經團，基本上都是由竹木村村民志願性的組成，不管是參與鸞堂組織或是誦經團，他們藉由南衡宮裡固定的儀式聚會拉近了彼此的距離，形成了一種特殊關係的儀式團體，每在祭典儀式上擔任重要的任務，在分工互助下，也凝聚了情感。

（三）鑪主福首組織

叩祈（酬）天神良福、關聖帝君聖誕、媽祖進香遶境三大祭祀活動的辦理，可謂年中盛事，這三個祭祀活動分別由三組不同的值年正副鑪主、福首執行策畫，祭典的經費也有不同的收入與支出。正副鑪主主導並統籌祭祀活動，而福首則負責依鄰挨家挨戶收取緣金。過去廟方辦活動很需要資金乃規定收取丁口錢，而今經濟好轉，個別家戶經濟有別，而改以題取緣金，家戶自由樂捐。鑪主福首組織是由村落發起，依鄰選出福首，福首中再選出正鑪主、副鑪主各一名，原則上一鄰一個福首，不過竹木村二十鄰，其中三鄰（10、11、13 鄰）為空鄰，且有部分鄰的戶數較少合併選出一位福首，因此原則上福首應有十六名。什麼樣的條件才具有遴選鑪主福首的資格呢？所謂出錢有份，有出錢參與廟會者皆有資格參與鑪主福首的遴選，出錢者的名字將登記在緣簿上，遴選的方式則依各鄰緣簿捐題者一一唱名後擲筊，聖筊最多點者為該鄰福首，接著再由所有的福首中擲筊，點數最多者當選正鑪主、次多者為副鑪主，而空缺出來的二鄰，則由該二鄰福首點數第二多點者遞補福首一職。該年度祭典活動結束，將會選出下一屆的正鑪主、副鑪主和福首，以提早為下年度的祭典活動進行規劃與準備。竹木村村民一

年之內有三次遴選鑪主和福首的機會，¹²¹一次是年初正月時的媽祖進香遶境、一次是年中六月二十四日的關聖帝君聖誕、另一次則為年底叩酬天神良福。媽祖進香遶境的正副鑪主必須事前規劃進香路線、統籌進香的遊覽車數量、經費，以及回鑾遶境時的相關事宜，由於媽祖進香遶境祭典盛大，需龐大人力，除了鑪主福首的執行外，南衡宮主委、委員及工作人員們皆給予支援協助。在媽祖回鑾該日，遴選下年度鑪主福首並於隔日舉行交接。負責關聖帝君聖誕的鑪主福首亦於祭典結束後該日遴選出下一屆的正副鑪主與福首。而擔任叩祈（酬）天神良福祭典活動的鑪主福首，則必須負責年初正月十五日的叩祈天神良福儀式，以及年底十月十五日的還福儀式，在還福儀式舉行後，才選出來年的鑪主福首，以提早收取緣金，準備明年正月起福儀式的到來。

鑪主福首組織由村落發起，從竹木村民中選出，是透過擲筊依神意欽點而遴選出的代表，沒有人為勢力作為背景介入操作，被選出的人員具有神聖性與義務性的任務，成為該年度該祭典重要的負責人。各項祭典有各自的鑪主福首組織，祭祀組織內鑪主福首的工作分配、人員互動，和鑪主福首的人際關係，影響著祭典辦理的成敗，包括緣金捐題的多寡、村民人力資源的投入、以及鑪主作風與決策等，可見一個祭祀組織的運作，對祭典活動的辦理影響很大。

綜合上述，南衡宮的三大系統五大組織，管理委員會、鸞堂組織、天神、關帝、媽祖祭典鑪主福首組織，他們可說是各個祭祀活動的領導者，透過他們的運作則將南衡宮裡年中各個的祭典活動整合起來，也整合了參與祭祀的人群。

三、南衡宮的歲時祭儀

南衡宮裡一年內的祭祀活動非常忙碌且充實，除了每月逢六的開堂問事外，還有年中四大祭典：天神叩祈（酬）良福、關聖帝君聖誕、媽祖進香遶境、圓堂酬福法會，以及各神生的祝壽會等，所有的祭祀活動需要南衡宮委員、鸞生以及竹木村民的協助才能完成。南衡宮一年的行事如表 5，以民國九十八年行事為例：

¹²¹ 嚴格說來，竹木村民還有一次遴選鑪主福首的機會，就是七月十三日的慶讚中元祭典活動，不過此祭典活動舉辦在萬善祠，是不同於南衡宮的祭祀單位，因此本文不加以論述。

表 5：南衡宮顯化堂民國九十八年行事表

(一) 農曆二月三日 ¹²² 子刻叩祈合家良福、私福、三官北斗良福。
(二) 農曆二月六日 ¹²³ 八點開堂濟世，每逢六、十六、二十六上午八時至下午四時受理開堂問事。
(三) 農曆正月十日 ¹²⁴ 恭迎聖母娘娘回宮，北港進香。
(四) 農曆正月十四日子刻叩祈天神良福，十月十五日叩酬天神良福。 ¹²⁵
(五) 農曆四月十四日上午恭祝孚佑帝君聖誕千秋，禮拜消災。
(六) 農曆六月二十四日恭祝文衡聖帝聖誕千秋，契子換鍵。
(七) 農曆八月三日上午恭祝司命真君聖誕千秋禮拜血盆法會。
(八) 農曆十一月十日 ¹²⁶ 圓堂酬福。
(九) 信士個人歲犯解化在農曆正月十四夜開始，每逢朔望日及聖佛仙神祝壽夜均有誦經上表。

資料來源：取自竹木村南衡宮公佈欄，筆者經田野調查後整理並略予增列。

此外，南衡宮裡每逢三十八尊神生祝壽會，每晚皆有誦經與上表章儀式，為民眾祈福、消災解厄。根據報導人表示，在過去各神生的聖誕，是信眾們二戶、三戶自動相約合組為各神明祝壽，輪流負責各個神明之聖誕活動。現在則是由廟裡統一辦理，有意參與的信眾們自由報名，祝壽會每人五百元，南衡宮會為信眾共同祝壽三十八尊神明聖誕，每逢朔望日及聖佛仙神祝壽夜都會幫信士上表章祝壽，各神生聖誕如表 6 所示。



¹²² 年初叩祈合家私福的日期每年不固定，須請示恩主公擲筊決定。

¹²³ 農曆二月六日為一年開堂之始，為第一期開堂，之後則每月逢六，初六、十六、二十六日皆準時開堂。

¹²⁴ 南衡宮媽祖進香為每年正月辦理，至於日期則由該值年鑪主策劃決定，大都選擇在週末假日舉行。

¹²⁵ 筆者參與觀察了民國九十九年農曆正月十四日的叩祈天神良福，南衡宮於每年固定時間辦理天神良福祭儀，不過在南衡宮公佈欄上卻未記載，筆者曾請教廟方劉嘉榮先生，僅表是天神祭典乃為村落裡傳統的祭儀，但未詳加說明為記載於南衡宮行事表之原由，因此，筆者根據實際的祭典辦理時序，予以記錄。

¹²⁶ 年底圓堂酬福法會，日期也須請示恩主公決定，今年度法會完成後，則會選出明年度年初叩祈合家良福與年底圓堂酬福的日期來。

表 6：南衡宮顯化堂恭祝聖佛諸神聖誕日期表

聖佛尊稱	農曆日期	聖佛尊稱	農曆日期
彌勒尊佛	正月初一日	釋迦牟尼文佛	四月初八日
孫真老師	正月初三日	八殿平等明王	四月初八日
五殿閻羅明王	正月初八日	南宮孚佑帝君	四月十四日
玉皇大天尊	正月初九日	十殿轉輪明王	四月十七日
賜福天官	正月十五日	南斗星君	五月初一日
一殿秦廣明王	二月初一日	關平太子	五月十三日
供役福神	二月初二日	豁落靈官王天君	五月十七日
三殿宋帝明王	二月初八日	五穀大帝	五月二十五日
張仙大帝	二月初八日	周大將軍	六月十六日
四殿五官明王	二月十八日	南天文衡聖帝	六月二十四日
二殿楚江明王	三月初一日	本縣城隍尊神	七月初八日
瑤池金母	三月初三日	赦罪地官	七月十五日
六殿變成明王	三月初八日	九天司命真君	八月初三日
楊公先師	三月初八日	大陰星君	八月十五日
太陽星君	三月十九日	觀世音菩薩	九月十九日
天上聖母娘娘	三月二十三日	解厄水官	十月十五日
七殿泰山明王	三月二十七日	地母慈尊	十月十八日
東嶽大帝	三月二十八日	北斗星君	十月二十七日
九殿都市明王	四月初一日	文聖孔子	十一月初四日

資料來源：筆者田野調查，南衡宮提供。

以上介紹了南衡宮的沿革、祭祀組織、祭典活動之概況，南衡宮一年中所有的祭典活動皆分由各所屬的祭祀組織所經辦，在各組織不停的運作下，完成了南衡宮年頭到年尾陸續登場的各項祭典活動。南衡宮的祭祀組織與祭典活動關係密切，各司其職的祭祀組織是構成南衡宮祭典活動每年得以循環往復、週而復始之重要關鍵，南衡宮一年當中，最為盛大的四項祭典，就分由不同的祭祀組織所職掌，由於各項祭典的舉行，更使南衡宮香火興旺。因此，以下各節將針對南衡宮的天神信仰、關帝信仰、媽祖信仰，以及圓堂酬福法會四大祭典加以敘述。而第五節的圓堂酬福法會，由於與其他三大祭典在組織與意涵上較為不同，不僅由南衡宮管理委員會辦理，且法會內容結合了圓堂、酬福與普渡三個核心儀式，較為繁複，因此最後則針對圓堂酬福法會三個儀式之核心意涵進行分析說明。

第二節 天神信仰

一、祭祀神與祭典

年初祈福，年尾還福，天神福是民間傳統的天神信仰，是對天神的祈求與還願。南衡宮的天神祭典於上元節正月十五日叩祈天神良福，下元節十月十五日叩酬還福。叩祈天神福其目的乃是在年初時祈求天公保佑村庄裡的人丁一年四季皆平安，到了年尾則要還福，感謝天公的保佑才使村庄平安順遂。

南衡宮起福和還福儀式皆在廟前廣場搭起祭壇舉行，將請天神和竹木村境內的福德正神前來觀禮參與祭典。在年底還福日這天，還有一項重要的活動就是打「新丁板」，參加打新丁板的人，南衡宮會將新丁的名字報給天神聽，並感謝天公之保佑。在過去重男輕女的時代裡，女生是不打新丁板的，現在沒有性別限制，男女都可參加，男生打「龜板」、女生做「桃板」。每個新丁，丁口錢二百元，所做的新丁板必須要足足滿一斤，只能超過一些不能不足。每年參加打「新丁板」的人數不一定，有時甚至沒有，就以民國九十八年叩酬天神良福打新丁板的情況為例，竹木村參與打新丁板活動的一共有九盆，其中七盆為男生，二盆是女生。¹²⁷新丁板一盆代表一戶，報名參加打新丁板的人年齡不一，有些剛出生，有些已是「老新丁」了。有些家戶，家中若還有男丁未打新丁板者，則可能會合起來一起辦理打「新丁板」活動，新丁板便做大盆一點，才足夠將新丁板分送給鄰居分享，對這些家戶而言，不僅省事也聯絡了村落鄰居間之情感。

二、祭祀組織

竹木村南衡宮的天神福祭祀活動有其獨立的祭祀組織，由值年鑪主、福首統籌。透過擲筊選出該年的鑪主和福首，根據南衡宮九十九年叩祈（酬）天神良福鑪主福首名冊（表 7），正副鑪主各一人，十三位福首。當選的正副鑪主負責該年度年頭年尾二次的祭典，並帶領竹木村村民叩祈酬天神良福，感謝天神保佑；福首負責到村裡各鄰各戶題取緣金，過去按丁口收錢，如今已改為題緣金，自由樂捐。年尾還福之日，再選出下一年度的鑪主與福首，新上任的鑪主福首必須在十二月前提早做好準備，因為正月十五就要辦理叩祈天神良福儀式，而在正月新

¹²⁷ 資料來源：田野調查，筆者整理劉嘉榮先生口述資料

年期間，新年新氣象不好到人家家裡收錢，所以緣金簿必須在十二月前就要交給新任福首，好在元月前完成題緣金的工作，籌備年初的天神祭典。

南衡宮內堂燈樑上高掛著一只天神爐，除了請示神明，祈福、還福祭典儀式外，平常天神爐是不會取下的，入廟拜拜的民眾也無法將香插立在高掛的天神爐內，僅由廟公早晚上香。高掛在南衡宮的天神爐，其實是竹木村經由整合後的結果，天神爐過去一直以來本就屬於村落的，大概每個相約劃定的聚落則是共用「一爐」。根據報導人劉嘉榮先生表示，過去竹木村裡有五個「爐」，分別是「北庄」一爐、「大興窩」一爐、「南庄」一爐、「汶水」一爐、「東坑北寮」一爐，五個爐各自為單位選出鑪主，辦理起福與還福儀式。從前的天神爐是跟著擲筊選出的鑪主回家，在鑪主家供奉一整年，早晚上香，泡神茶，供奉天神，而其他村民則必須在年初和年尾時到鑪主家來叩祈與叩酬天神良福。如今，時代已變遷，年輕人外流，再加上竹木村山間小路崎嶇，天神爐跟隨鑪主回家供奉，這對當地年邁已老的人家而言是有困難所在，因此村民們在商討決議後，決定將「北庄」、「大興窩」、「南庄」、「汶水」¹²⁸的天神爐整合為一，並請到南衡宮供奉，高掛於南衡宮之燈樑上，此後的天神祭典儀式，地點則改至南衡宮，這一整合的結果強化了竹木村的內部團結（詳細分析見第四章）。天神祭典改在南衡宮辦理後，村民們在此聚會有較寬敞的空間，大家聚在一起也使祭典熱鬧一番。此外，如果村內人與人間彼此不和睦者，會有不願意到人家家裡祭祀天神的現象，若改到廟裡辦理後，廟是村落的中心，就不會有此尷尬的場面發生了。

雖然天神祭祀的地點改在南衡宮，但祭祀組織仍由村落發起，竹木村叩祈（酬）天神良福祭祀組織則由竹木村一至十七鄰中擲筊選出正、副鑪主，以及各鄰的福首。而「東坑」¹²⁹是和公館「北寮」共用一個天神爐的，因此並未如其他四爐一樣整合於南衡宮內。因此東坑不在竹木村天神良福鑪主福首候選人範圍內，他們則參與了公館北寮（福德村）鑪主福首的遴選。

¹²⁸ 北庄、大興窩、南庄、汶水，四個爐的範圍等同於今日竹木村一至十七鄰。

¹²⁹ 東坑一區則包含了竹木村十八、十九、二十鄰三鄰。

表 7：竹木村南衡宮民國九十九年叩祈(酬)天神良福鑪主福首名冊¹³⁰

竹木村南衡宮民國九十九年歲次庚寅年 叩祈(酬)天神良福鑪主、福首名冊表			
正鑪主	林家登（竹木村）	副鑪主	劉森泰（竹木村）
福首	劉保雲（竹木村）	福首	林清岳（竹木村）
	邱昌乾（竹木村）		邱葉圓妹（竹木村）
	劉俊榮（竹木村）		楊煥田（竹木村）
	徐運添（竹木村）		張永雙（竹木村）
	劉嘉榮（竹木村）		賴邱桃妹（竹木村）
	陳順源（竹木村）		陳繼宗（竹木村）
	劉錦榮（竹木村）		

三、祭祀活動

（一）祭壇擺設

民國九十九年（2010）二月二十七日（農曆正月十四日）晚間七點多，南衡宮人員開始布置當晚叩許天神良福儀式的會場，農曆正月十五也是天官賜福之日，因此在南衡宮裡分成了兩個儀式空間（參見圖 12）。面對宮裡，南衡宮誦經團唱誦著經文，舉辦天官賜福之儀式，在供桌上擺設著鑪主、副鑪以及福首們敬奉的紅粿、壽桃、麵線或餅乾；對外，則在廣場擺起了香案和供品，舉辦叩許天神良福儀式，廟方人員將桌子擺成階梯形，上層較高的桌子稱為「上界」，下層較低的桌子稱為「下界」。上界兩側各綁有竹枝條，竹枝條的尾端必須完整，不能有所截斷；橫互兩根竹枝條的竹子上綁著紅布，兩側掛起長錢和燈籠。上界香案的擺設正中央供奉「天神爐」的爐位，旁擺有燈座、蓮花座，天神爐前有三杯奉茶水杯，五杯盛酒杯；供品呈現「五燥五濕」，第一列五碗分別盛裝著木耳、金針、冬粉、筍乾、香菇；另一列五碗則裝著各式各樣的糖果。在下界則是供奉「竹木村境內五方福德正神位」，大部份都使用水果作為供品，下界第一部份桌子擺列了五杯酒和二列的水果、糖果；第二部份的桌子供品內容豐富許多，有各式盤裝、碗裝的水果、糖果、油炸蔬菜餅，林林總總共七列的擺設，其中與上界供品最不同的，就是下界特別準備了「五牲」祭拜，這明顯的表現出上界拜以素

¹³⁰ 「天神良福爐主福首名冊」張貼於南衡宮牆上，筆者田野調查整理。

食，下界用葷食祭拜。

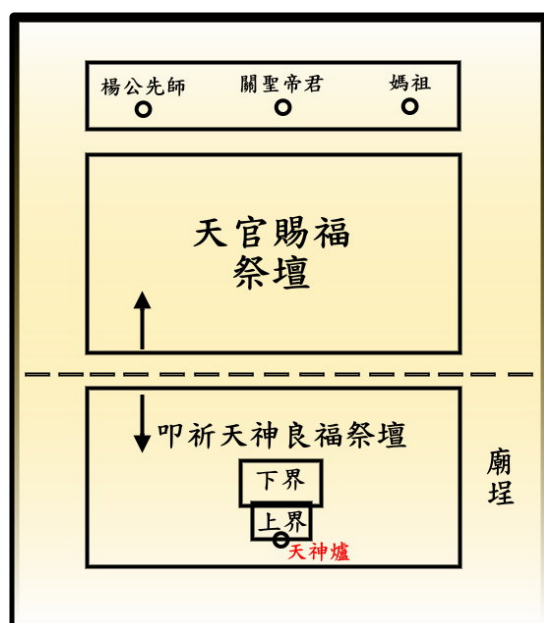


圖 12：南衡宮叩祈天神良福儀式空間分配圖示

說明：筆者依田野調查實況繪製



圖 13：南衡宮叩祈天神良福祭壇擺設

攝影：陳嘉惠

(二) 請伯公

在天神起福儀式尚未開始之前，禮生先當空立案奉請「竹木村境內五方福德正神」，並將「竹木村境內五方福德正神」總牌立於下界「福德正神爐」上。禮

生在奉請福德正神時，必須將竹木村境內所有的福德正神皆要請到，然後誦念心經，請來福德正神後，再將福德正神總牌（以紅紙包覆竹牌書寫伯公壇名稱的福德正神香座位）插立於爐上。這請伯公儀式一共請來了竹木村境內十六處的福德正神，有：十一分四二尊福神、大興窩四尊福神、社寮坑五尊福神、大興窩上六份福神、汶水四尊福神、北庄四鄰福神、砲石五尊福神、東坑十八鄰五尊福神、八份窩福神、三寮坑四尊福神、東坑十九鄰二尊福神、楊義坪五尊福神、南庄三尊福神、東坑二十鄰五尊福神、大興窩水頭二尊福神、犁祥坪福神。根據報導人劉嘉榮先生表示，在過去「請伯公」鑪主必須要親自到竹木村境內十六座之多的土地公廟前去請，但在現在，有信仰者的大部分都是年老一代，再加上獅潭屬於山區，當年紀較大的長者擔任鑪主時，常要到山上各鄰土地公廟前請伯公實為不方便，因此廟方在請示過恩主公後，採取較簡約的方式進行儀式，以「福德正神總牌」正面寫上「竹木村境內五方福德正神」，背面則寫上每一鄰的福德正神，因此，現今請伯公儀式則在南衡宮廣場當空立案奉請福德正神。福德正神是地方上的守護神，與聚落內的居民生活息息相關，除了每日早晚和初一、十五的祭拜外，村落裡的祭祀活動也將奉請福德正神前來作客，因此天神祭典上，將竹木村境內的福德正神也都請來作客參與祭典，而每尊伯公則代表著每一小聚落，共聚廟前，等於宣告彼此的整體關係。¹³¹



（正面）

（背面）

¹³¹ 關於聚落整合詳細的分析請見第四章。

圖 14：竹木村境內五方福德正神總牌

資料來源：劉嘉榮先生提供 / 攝影：陳嘉惠

（三）請天神爐

在請完伯公後，約晚間十時十五分，值年鑪主取下掛於南衡宮燈梁下的天神爐，正準備為天神爐換上新的「紅布條」與「金花」。天神爐上有三根鐵絲，用紅布條包裝鐵絲也是有規矩的：前方左右二條鐵絲，紅布條必須由外向內纏，後方的鐵絲，則要順時間纏，結束端則綁上活結得以完成；金花則左右二個，插立在天神爐上。平日天神爐利用這三根鐵絲穩穩的懸掛在廟宇的燈樑上，一般是不容許被拆卸下來的，今日是一年之始，天神起福之日，天神爐才被卸了下來，並且換上新裝。爾後，當鐘鼓齊鳴，鑪主請出了天神爐，置於祭壇的上界處，廟方人員奉茶。

（四）拜天公點香

子時時刻已到，在場每人分別點香，正副鑪主、福首、主任委員、以及到場幫忙的委員、村民們就定位，排成行列進行禮拜，每人一支香，點香禮拜後由主委和鑪主收香，由主委將香插立於福德正神位前，鑪主將香插立在天神爐前。

（五）請天神

禮生向天神爐點上一支香，值年鑪主站在禮生旁，與禮生一同行三跪九叩之禮，叩許天神良福儀式正式開始。整個儀式過程分為三個步驟：首先是「請神儀式」，再來「誦讀表章」，最後「送神儀式」。

1.請神

在請神儀式開始的同時，廟裡另一頭正進行著「上私福表章」儀式，大部分廟方人員皆忙著誦讀表章，而這邊「請天神儀式」則主要由禮生和鑪主、福首為要。禮生和鑪主面朝天神祭壇行三跪九叩之禮後，禮生開始跪讀「請天神」文，鑪主在旁隨同，雙手合十誠心禮拜，其他福首則站在禮生後側雙手合十隨著行禮。禮生首先稟告天神，說明辦理叩許天神良福儀式之緣由，誦念內容如下：

稟告天神爺爺暨列聖尊神，今有臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村合境信士人等，值年鑪主林家登、副鑪主劉森泰，帶領福首暨副疏信士人等，祈求天神保佑合境人等平安良福吉祥事。

稟告天神辦理此儀式之緣由後，禮生開始請天神，誦讀「請天神」文（請見附錄一），¹³²一共拜請了昊天金闕玉皇上帝陛下、無極瑤池王母娘娘、金闕化身、玄天上帝、東極清華大帝、西極浩靈大帝、南極長星大帝、北極紫微大帝、中極無量大帝、上元一品賜福天官、中元二品赦罪地官、下元三品解厄水官、大慈大悲觀世音菩薩、天上聖母娘娘、梅溪助國公王、三界伏魔大帝、至聖先師孔夫子、文昌帝君、關聖帝君、孚佑帝君、倉頡至聖、五谷神農皇帝、五顯靈官大帝、九天東廚司命真君、南衡宮侍奉列聖尊神、日官太陽星君、月府太陰星君、金木水火土五行星君、本命元辰星君、值年太歲星君、南斗星君、北斗星君、註福註錄星君、消災降福星君、本省都縣城隍爺爺、五方福德正神等。禮生進行請神儀式，必須連請三次，並且表明苗栗縣獅潭鄉竹木村合境信士人等由值年鑪主林家登、副鑪主劉森泰帶領福首劉保雲、邱昌乾、劉俊榮、徐運添、劉嘉榮、陳順源、劉錦榮、林清岳、邱葉圓妹、楊煥田、張永雙、賴邱桃妹、陳繼宗等於正月十五日啓建天神良福吉祥事，且虔具誠心齋戒，當空結座高臺，點起爐內清香、備有清茶米酒、香花果品、長錢一對、表文一封，下界準備五牲牲禮以表敬意，可見其慎重。

在誦讀請神文三圈之後，禮生手持著筊，走向天神爐前，在爐上繞上三圈，然後在福德正神爐上繞了三圈，擲筊，以聖筊來證明眾神已請到。在請到眾神後，禮生接著繼續誦讀文本。

第一巡酒漿 開壺酌酒。

到坐以吉 到坐以週。請得東來東坐 西來西坐 南來南坐 北來北坐
中央架起蓮花寶座 請得眾位天神 一來到坐 二來領受 領受爐內清香
高燈寶燭 香花菓品 綠水清茶米酒 長錢一對 燈座一副 領受得已領
受得週 第二巡酒漿

在禮生請到眾神之後，二位福首則各在上、下界斟上第一次酒，斟酒首先要從中間開始，接著內側左杯、內側右杯，然後外側左杯、外側右杯完成。在斟上

¹³² 〈請天神文〉由南衡宮劉嘉榮先生提供。

第一次酒後，禮生告知眾神，神案備有蓮花寶座，請神到坐，亦備有清香高燈寶燭、香花菓品、清茶米酒、長錢一對和燈座一副，請神領受。接著禮生又請福首斟上第二次酒。

2.讀表章

斟完第二次酒後，禮生開始進行誦讀「叩祈天神平安良福吉疏」，誦讀表章（參見附錄二），¹³³表章內容分作三部分，首先是吉祥話，接著表明今由苗栗縣獅潭鄉竹木村之值年正副鑪主帶領十三位福首，以及一百三十三位的家戶代表，於正月十五日，上界敬備齋蔬菓品、香楮燭帛，下界備有牲禮時饈，以虔敬祈求天神保佑合境平安良福事。而在表章文本中，列名其上的人即為天神祭祀社群成員之一份子，名冊如下：

中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村合境信士值年鑪主林家登 副鑪劉森泰
帶領福首劉保雲、邱昌乾、劉俊榮、徐運添、劉嘉榮、陳順源、劉錦榮、林清岳、邱葉圓妹、楊煥田、張永雙、賴邱桃妹、陳繼宗 副疏信士人等
劉保雲、吳德財、徐欽誠、曾錦麒、羅少年、李捷枝、邱木粵、邱木鋒、邱昌乾、宋明泉、邱木宏、吳家茂、賴榮章、劉俊榮、甘照增、劉田文、林志隆、邱華芳、劉登文、劉俊章、賴癸章、劉錦源、邱維中、吳○○、李德金、劉德湧、劉月雪、徐運添、賴林章妹、林阿福、劉德春、劉嘉榮、劉鴻村、張金妹、劉德欽、劉金忠、陳順源、陳承宗、劉錦榮、林進華、林昌福、劉日村、林清岳、彭玉貞、賴威蘭、林海明、邱木勳、賴林緞妹、賴江玉英、傅陳保、謝錦盛、邱文貴、鍾增和、邱木水、邱葉圓妹、賴源春、劉紹勳、魏春妹、楊秀蘭、楊煥田、劉紹章、吳載勝、劉添順、陳運發、劉興友、江欽輝、楊沼煥、陳順開、陳錦福、林智雄、賴新權、林○○、劉森泰、林智鑾、劉秀妹、張永雙、邱木基、劉通泰、林智炳、林信河、邱文彬、林昌裕、劉榮標、賴邱桃妹、范振龍、邱增輝、李櫻美、鍾宏志、傅家松、陳錦良、傅林和妹、林進金、賴盛賢、劉榮春、劉榮煌、劉榮鳳、劉榮亮、林滿榮、林家登、劉榮城、張蓉香、賴國彬、鄧癸英、劉箬妹、傅秀娥、劉榮昌、黃淳淵、鍾○○、劉嘉勇、吳萬球、陳壬櫻、宋增福、劉榮祥、戴珍寶、陳繼宗、宋增祿、傅劉鳳嬌、李細滿、陳海承、劉嘉發、傅春妹、黃榮富、陳鳳嬌、鍾德權、劉黎玉英、張榮英、田永福、林吳安恭、陳竹妹、劉雪梅、甘興巍、甘然輝、宋○○
為 祈求

¹³³ 「叩祈天神平安良福吉疏」表章資料由南衡宮劉嘉榮先生提供。

天神保佑合境平安良福事 即日誠心齋戒 禮拜

……

3.送神

在禮生誦讀完「叩祈天神平安良福吉疏」和表章後，繼續誦讀文本，並請福首在上界天神爐前，及下界福德正神前斟上第三次酒。誦讀內容如下：

拜請諸位天神爺爺 寬寬飲酒 寬寬領受 祈求庇佑 庇祐合庄信士人等
星辰高照 祿馬扶持 腳踏四方 方方皆利 身高映大 萬事清吉 行在
人前 座在人上 保護老者 老如青山不動 幼者幼如江水長流 男添百
福 女納千祥 求福者 福如東海 求壽者 壽比南山 讀書者 名標金
榜 耕田者 積谷千倉 做工者 百藝精通 生理者 萬商雲集 再來保
佑 六畜成群 大興大旺 第三巡酒漿 開壺酌酒
以週加爵 再來酌上尾滿巡酒

在福首斟好第三次酒後，再斟上最後一次的「尾滿酒」。

尾滿巡漿 再祈庇佑 合庄信士人等 各各名字 上在表文 百凡好事
重重庇佑 庇佑平安 現奉表文一封 燈座一副 金紙長錢 一概焚燒變
化黃金 伏乞諸位尊神收領 (化財後送神復請)

福首和廟方人員則走向祭壇，卸下了長錢、燈座、蓮花座火化，而禮生則將叩祈天神平安良福吉疏文和表章放入「玉皇大天尊玄穹高上帝陛下」封袋內，將之燒化。

過了不久，禮生和鑪主再次回到祭壇前跪下，誦讀最後的送神文本。

小小酒筵 不敢久留 退下口牙 稽首奉送 香花迎送 迎送諸位天神爺
爺 在天者歸天 在地者歸地 在宮者歸宮 在殿者歸殿 各歸原位 來
則施恩 去則降福 保佑弟子 各各昌盛 大興大旺 不敢多○ 不敢多○
奉送○○ 稽首奉送 香花迎送

禮生和鑪主行三跪九叩之禮後，完成了送神儀式，此時鐘鼓齊鳴，鑪主走向祭壇將天神爐請下，並且伴隨著鐘鼓聲，將天神爐高舉過總爐後交給廟方人員，一個接一個，最後由廟方人員將天神爐掛回廟方原來的位置上，完成了儀式。

儀式結束後，時間大約是晚間十一時四十五分了，廟方人員幫忙收拾供品和祭壇，而在廚房那頭村婦們已煮好了宵夜，讓大家吃吃點心，也使得今年叩許天神平安良福儀式告一段落。

南衡宮叩祈天神良福祭典在南衡宮廟前廣場舉行，高掛在南衡宮燈樑下的天

神爐被請下是當晚祭典的主角，而這一天神爐則是過去分屬在「北庄」、「大興窩」、「南庄」、「汶水」四個聚落的四個「爐」（祭祀組織）的合併，也意謂著四個團體之整合。竹木村境內十六座福德祠所供奉的所有福德正神皆被邀請來參與祭典，每一尊福德正神代表著村裡每一個小聚落齊聚廟前，加上代表竹木村的正副鑪主以及每一鄰的福首，一一排列在天神爐前參與祭典，再透過儀式專家誦讀表章，宣讀每一戶的戶長之名時，同時也宣告了南衡宮祭祀社群成員的身分。至此，同一時間、同一地點，村裡信眾們齊聚在南衡宮，並且向天神祈許著村裡的每個家戶皆能四季平安、五穀豐收，更是將竹木村裡一至十七鄰緊緊凝聚，天神祭祀團體在此整合為一。¹³⁴

第三節 關帝信仰

一、祭祀神與祭典

南衡宮的主祀神為關聖帝君，關聖帝君祭典於每年六月二十四日舉行，主要是慶祝關帝爺聖誕，祭典活動以誦經儀式為主，第二天舉行祭聖儀式，但沒有演戲活動。

二、祭祀組織

關聖帝君聖誕祭祀組織乃由竹木村二十鄰的居民所組成，從中選出該年的值年鑪主與福首擔任之，正副鑪主各一名，福首共十六名，皆屬竹木村村內居民（參見表 8）。鑪主福首的主要工作就是在祭典活動前，進行事前的準備，包含祭祀活動的安排、經費的籌措等，關於祭典的經費，主要由各鄰的福首負責，挨家挨戶收取緣金，過去每戶人家必須繳交丁口錢，費用照丁口收，現在已不照丁口改採用每戶人家自由樂捐，題取緣金。福首們所收到的緣金，則交由正、副鑪主統籌，並負責辦理該祭典的祭祀事宜與經費。鑪主福首是由擲筊選出，可說是恩主公的欽點，因此大部分的人被選到者皆能收下為民服務，不過也有少數人不參加鑪主福首的遴選，在他們題緣金時，便會事先告知福首，福首便在緣簿上做個記

¹³⁴ 關於天神祭祀團體的細節，第四章再進行分析。

號，申明該年度此人不參加鑪主福首的遴選活動，雖然他們出錢有份，但他們卻是自動放棄遴選鑪主福首的機會，因此在擲筊遴選時將會跳過他們的名冊。

從關聖帝君聖誕鑪主福首的遴選範圍來看，有義務負責關聖帝君聖誕祭典活動的包含了竹木村境內二十鄰，參與祭典的，當然也是這二十鄰內的村民。祭典當天，竹木村的居民會準備牲禮前來南衡宮祭拜，並且參與祭聖儀式，共同慶祝關聖帝君的聖誕。

表 8：竹木村南衡宮九十八年恭祝關聖帝君聖誕鑪主福首名冊¹³⁵

竹木村南衡宮民國九十八年歲次己丑年 恭祝關聖帝君聖誕 鑪主、福首名冊表			
正鑪主	劉森泰（竹木村）	副鑪主	賴運添（竹木村）
福首	劉保雲（竹木村）	福首	賴威蘭（竹木村）
	羅少年（竹木村）		謝錦盛（竹木村）
	邱昌乾（竹木村）		江欽輝（竹木村）
	邱維中（竹木村）		張永雙（竹木村）
	徐運添（竹木村）		鄧癸英（竹木村）
	劉德春（竹木村）		陳海承（竹木村）
	陳承宗（竹木村）		林春發（竹木村）
	劉日村（竹木村）		朱炳榮（竹木村）

三、祭祀活動

南衡宮爲了慶祝主神關聖帝君聖誕，於六月二十四日辦理祭典，主要進行二天的誦經消災祈福儀式，前一天晚上開始誦經至第二天中午，並爲信士上疏文表章，植安祈福。六月二十四日關聖帝君聖誕當天，將舉行「祭聖」典禮，行三獻禮，恭讀「恭祝文衡聖帝聖誕祝祭文」，祭典備有全豬、全羊，廟方也準備五牲祭品。竹木村村民們將會準備牲禮前來祭拜，大部分是備以三牲或水果餅乾前來參與祭典。祭典完成，則將選出下一年度負責祭典的鑪主福首，依據緣金簿上的名冊擲筊決定，當選的新任鑪主福首，則進行交接儀式。整個祭典結束後，是日中午辦理「登席」，廟方便會將祭典準備的豬羊、牲禮等祭品，烹煮成佳餚，供鑪主、福首、廟方工作人員、參與的村民們一起聚餐享用，相互慰勞。

南衡宮關聖帝君聖誕沒有演戲慶祝，報導人表示，南衡宮於年初媽祖祭典時，上演媽祖戲二天，因此年中的關聖帝君聖誕，便沒有舉行演戲酬神之活動了。

¹³⁵ 「恭祝關聖帝君聖誕鑪主福首名冊」張貼於南衡宮牆上，筆者田野調查整理。

恭祝文衡聖帝聖誕祝祭文

維

中華民國九十八年歲次己丑月建壬申祝祭日辛卯之良辰

今有臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮顯化堂副堂主賴運添 主任委員劉玉波
帶領福首劉保雲、羅少年、邱昌乾、邱維中、徐運添、劉德春、陳承宗、劉日
村、賴威蘭、謝錦盛、江欽輝、張永雙、鄧癸英、陳海承、林春發、朱炳榮 暨
帶合境內外信士人等

維日同誠 誠惶誠恐 稽首頓首 焚香禮拜 虔備

上界香花素果 下界剛鬣柔毛 時饘清酌之儀 致 敬 于 恭 祝

南天文衡聖帝 聖誕千秋 文 言 曰 恭 惟

恩主恩師大漢是輔

為國精忠儀型千古 誓不降曹鴻模遠樹 心同日月

義擎天柱秉燭遠旦 錦袍有賜志在春秋 尊孔趨步

萬世人極悒悒有素 眾善信士聚族於斯 深蒙黎庶 此日恭逢

聖誕佳期 謹焚心香一炷 爰具不典之儀同表殷勤肺腑 伏 冀 赫濯聖靈

鑒臨勿吐 德覆無私 霑恩雨露 降福萬旻國富民安 虔誠微意 慈悲納受 伏 維

聖 饗

四、居民參與範圍

南衡宮關聖帝君聖誕祭典活動，乃是由竹木村村民所組成的值年鑪主福首所統籌辦理，而祭典活動的經費來源則是由各鄰福首至各家戶題緣金，村民們自由樂捐。所謂出錢有份，有題緣金者皆有資格參與下一年度的鑪主福首遴選，為村民服務，且在恭祝關聖帝君聖誕祭典時，也會將有參與祭典之家戶戶長，題名在祝祭文中，以稟告關聖帝君祈求平安。因此，透過值年鑪主福首名冊，我們可以看出對於關聖帝君聖誕具有義務性祭祀責任的範圍，就包含了整個竹木村二十鄰境內；而透過南衡宮所提供的民國九十八年「恭祝關聖帝君聖誕信士副疏」中，可清楚看出參與該年關聖帝君聖誕參與祭典的信士名冊（以戶為單位），筆者將民國九十八年信士名冊依各鄰整理，因此可清楚看出參與祭典的居民範圍，就是竹木村二十鄰境內，共有一百四十一戶（參見附錄十）。

南衡宮關聖帝君聖誕祭典活動由竹木村二十鄰內的村民負責，也由二十鄰內的村民所共同參與，透過祭典儀式的實踐，將村民凝聚在一起，經由誦讀表章，一一誦讀竹木村二十鄰參與的戶長之名，更是宣告了南衡宮祭祀社群成員之身分，而關帝祭祀團體亦在此整合為一。¹³⁶

¹³⁶ 關於關帝祭祀團體的整合細節，第四章再進行分析說明。

五、鸞堂問事

(一) 南衡宮鸞堂之緣起

鸞堂信仰隸屬在關帝信仰之下，許多關帝廟的建立與鸞堂運動的發展息息相關。根據周怡然在〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉一文中指出苗栗關帝信仰的發展，大致可分成三個階段：一是清代拓墾開發時期是以拓殖守護神的形象出現在近山與內山原漢關係緊張的地區。二是日治時期開始，受到鸞堂運動的影響，以關聖帝君為主神的鸞堂在苗栗地區大興，關聖帝君也成為苗栗地區的重要信仰。三是於終戰後隨著時代的變遷，許多以關帝為主神的廟宇成為地方的信仰中心，並因應新時代的社會需求而有不同的發展方向(周怡然 2008：195)。¹³⁷就周怡然對於苗栗客家地區關帝信仰的研究中發現，苗栗客家地區於日治初期成立關帝信仰的鸞堂廟宇數量倍增，主要原因乃與扶鸞戒煙活動息息相關，其中又以西湖鄉、頭屋鄉和苗栗市三個鄉鎮鸞堂數量為最多，在獅潭鄉中五文宮和玉虛宮的關帝信仰起因於鸞堂的形成。但以此觀看南衡宮，雖南衡宮如今也有開堂問事，但南衡宮的開堂緣起於民國四十八年因廟裡一位先生重病未有好轉，於是廟方人員前往公館觀音宮請當地正乩生陳阿欽來宮裡問事，同時也傳達神意依神旨，在宮中三十名鸞生中選出李德金先生作為南衡宮之正乩生，日後將執行傳達神旨工作，為信眾消災解厄指點迷津。¹³⁸因此根據周怡然的鸞堂興起分期，我們可以說，南衡宮的關帝信仰是於拓墾時期所建立的，而鸞堂則是在光復後才成立的，其鸞堂應屬苗栗鸞堂信仰在客家地區的自行傳播，與戒煙時期的鸞法較無關係。南衡宮「開堂問事」至今五十一年，香客信眾年年增加，不同於苗栗其他於日治初期就興起的鸞堂，儘管較晚有鸞堂組織，但卻成為南衡宮關帝信仰中的重要記事，鸞堂問事蓬勃發展，也因此使得南衡宮成為竹木村的信仰中心。

南衡宮顯化堂鸞堂組織目前由正乩生李德金先生帶領十八名鸞下生為信眾於每月逢六，即初六、十六及二十六日，每月三次定期開堂問事。開堂每年有始有終，一年之始於二月初六第一期開堂，每月準時為信眾服務，直至年底辦理圓

¹³⁷ 引自周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008，頁195。

¹³⁸ 黃鼎松，《竹木村誌》，苗栗：苗栗縣文化局，2005，頁132。

堂酬福儀式，圓堂作為一年之末，圓堂後不開堂，待到下一年度的二月初六才再度開堂。根據劉嘉榮先生口述：到廟裡問事的香客人數非常多，有時候一天可高達七、八十件，問事項目包含多種：事業、家庭、婚姻、健康和風水，特別是現在社會不安、經濟不景氣，許多香客前來求問個人適合的工作，或請求消災解厄。因前來南衡宮問事者眾，所以廟方議決將開堂問事時間，從晚上改至早上九點開始，才有足夠的時間為信眾服務。

（二）扶鸞儀式

筆者於民國九十八年（2009）七月參與觀察了一次南衡宮開堂問事的過程，整個儀式過程是非常莊嚴的，前來問事的信眾多為了己身難以解決的問題，或心靈上的不安，來祈求恩主公指點迷津，解決困惑。儀式的序幕在請誥聲、鐘鼓聲下拉開，鸞生們已穿著好傳統儒學的黑色長袍，準備扶鸞儀式的開始。扶鸞儀式中，由鸞生在內堂（廟宇的內殿神聖空間中）進行扶鸞宣化，整個儀式分為幾個步驟，首先要先請誥誦經，然後請神，接著扶鸞問事，最後送神。請誥誦經由三位鸞生跪在內壇神桌前誥誦誥本，一共要請七次誥；接駕請神時，二位鸞生敲鼓鳴鐘，三十六鐘、七十二鼓，所有人員雙手合十面朝外接駕神明，在外殿之二位鸞生手持馨香面朝外跪拜後轉身向內拜，前後共七次，最後一次將香傳給內殿鸞生插在神桌上的香爐內，其中一位鸞生則將一支大香插在懸掛在懸樑上的天公爐內。請神時會將內堂中擺放的兩張座椅搬出放置在神桌的左、右兩側，並請神明上座，此時正乩生已是神明附身狀態。接著便是扶鸞問事，在內堂裡扶鸞的鸞生約有六位，扶鸞儀式開始，先是正乩生宣講聖佛聖訓，接著則是施方濟世，由信眾問事。鸞筆是一枝開杈的桃樹枝，透過鸞筆的書寫知道今日到堂的神明有哪些，正乩生手扶鸞筆由神主導在砂盤上寫下神諭，在感受神諭後大聲唸出，並由在旁的乩鸞生抄錄下來，鸞文通常是七言或五言的對句。筆者觀察一次的開堂問事，該次正乩生宣達聖佛聖訓之時間約有十五分鐘，根據鸞生劉嘉榮先生口述，一般人是聽不懂正乩生所傳誦的內容，因此在扶鸞的過程中，鸞生們必須具備一定文學能力，不是人人都能擔任的，尤其是正乩生，在鸞堂信仰中被認為是神的弟子，必須經由神的挑選與訓練才能擔當大任，扶鸞的結果除了神與信眾之間的

問答之外，往往參雜了大量的神的示諭與成神行述。¹³⁹在宣達聖佛聖訓後，則請有報名參加問事的人進入內堂，欲問事者，可事前報名，也可現場報名。就以筆者該次參與開堂問事的觀察中，來堂問事者求問的內容有的是身體不舒服、跌倒受傷腰骨不好、卡車被偷、婚姻遇到第三者、考試順利情況、常常做夢睡不好等，正乩生因每個個案問題，有時在手腕上打個點、有的將符請鸞生訂在問事卷上處理。待問事結束後，則退駕，三跪九叩進行送神儀式。

鸞堂原本就是儒釋道三教合一思想下發展出的民間宗教，重視傳統儒家道德倫理，不僅向民眾宣揚道德教化，特別強調向善外，問事更是信徒們欲透過恩主公神力消災解厄，以解決生活中無法解決，甚至求助無門的各種疑難雜症。鸞堂中的神人溝通是雙向的，除了用扶鸞的方式接受神諭之外，每到重要的日子，像是某個神的生日或是重要的傳統節日，鸞生會將祝賀詞書寫在黃色的紙張上以燒化的方式「上表章」以向神祝賀或報告近況。¹⁴⁰因此，依附於開堂問事的三恩主信仰，可說是竹木村村民的心靈寄託，每個月三次的開堂日，信徒們或由竹木村、或由鄰近或更遠的鄉鎮，從外地走進南衡宮，向恩主公祈求解厄，這是信徒最虔誠的信仰。

以關聖帝君為首的三恩主信仰，扶鸞問事是竹木村民心靈、生活上的信仰依賴，前來問事者，除了竹木村在地人外，也包含了移民在外的鄉親或因朋友口耳相傳而前來之信徒，這一因信仰而連結的問事社群，透過固定的開堂儀式，或年底的圓堂酬福法會，將信仰南衡宮鸞堂信仰者凝聚在一起，再透過口耳相傳的靈驗故事更建構了問事社群對信仰之認同。¹⁴¹

¹³⁹ 根據田調訪談與觀察記錄。並參考周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008，頁 127。

¹⁴⁰ 引自周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008，頁 129。

¹⁴¹ 關於信仰南衡宮鸞堂問事社群，第四章會再進行分析。

表 9：南衡宮開堂問事鸞生職務表¹⁴²

職務	鸞生姓名
堂主	林雲水已過世，恩主公未選出新任堂主
副堂主	賴運添
正乩生	李德金
副乩生	徐鑫雲
乩錄生	劉嘉榮、謝安垣
唱鸞生	李德金（正乩生自己宣講），劉嘉榮在旁翻譯
請誥生	劉嘉榮、謝安垣、范秀鳳（女）
傳令生	劉森泰
鐘鼓生	劉森泰、邱阿木
傳遞香	鸞下生互相幫忙

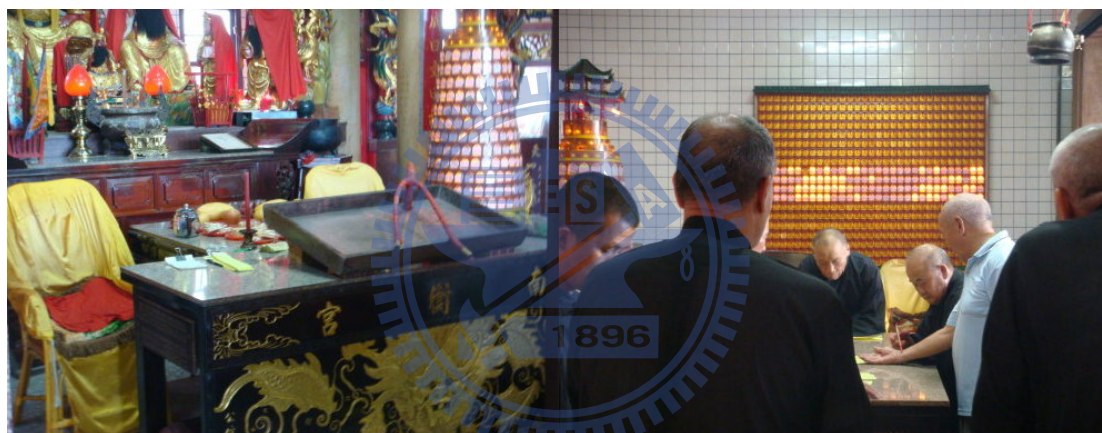


圖 15：南衡宮開堂問事

攝影：陳嘉惠

第四節 媽祖信仰

一、祭祀神與祭典

媽祖是南衡宮的陪祀神，根據〈南衡宮沿革〉記載：

歲次壬子年民國元年二月二十二日於北港朝天宮分火恭請 聖母娘娘，同時當天奉請 楊公先師二尊神登位安奉。¹⁴³

¹⁴² 南衡宮開堂問事鸞生職務及工作情形，由筆者訪談南衡宮劉嘉榮先生整理列表。

¹⁴³ 〈南衡宮沿革〉，南衡宮劉森泰先生提供。

南衡宮的媽祖於大正元年（1912）從北港朝天宮分香而來，陪祀在南衡宮的左龕，雖媽祖並非南衡宮的主神，但媽祖祭典對南衡宮而言，卻是一年當中最盛大的慶典活動。媽祖既從北港分香而來，每年正月南衡宮皆會辦理媽祖北港進香、回鑾遶境，並演戲酬神。

南衡宮的媽祖大正元年（1912）才從北港分香請來，較南衡宮建廟時間（1897）晚了十五年，不過根據報導人劉森泰先生說明，過去廟裡尚未供奉媽祖時，有的家戶就已有信仰，以令旗的形式供奉；劉嘉榮先生也表示家裡留有一面由曾祖父劉緝光所流傳下來的媽祖令旗。根據這些口述資料，雖無法有確切的資料說明竹木村的媽祖信仰始於何時，不過或許在南衡宮媽祖大正元年安奉在此之前，當地的媽祖信仰就已存在。當廟宇開始祭祀媽祖後，才開啓了媽祖北港進香慶典活動，只是媽祖進香遶境慶典活動的開端，又始於何時？南衡宮仍缺乏文獻記載，根據當地耆老的記憶，未曾聽說也沒有記憶過曾經徒步到北港進香的經驗，他們僅有搭乘鐵路和騎鐵馬進香的記憶。西元 1908 年縱貫鐵路通車，臺灣西部交通進入一個新紀元，也促使了媽祖進香活動的蓬勃發展，因此南衡宮媽祖北港進香活動的辦理，應該也是受到這一波媽祖進香潮流之影響。不過根據羅苡榛在「芎中七石隆興」對於客庄媽祖進香的研究¹⁴⁴中指出，明治四十二年（1909）由七十份天神宮所主辦的「芎中七石隆興」媽祖聯庄進香活動是徒步前往北港歷時七天的進香遶境活動，在距今一百年前的社會裡，可謂一大盛事，且根據當年媽祖進香緣金簿的記載，位於獅潭竹木村旁的出磺坑、河排村落也在名單中，因此這樣盛大的媽祖盛事，旁邊之村落都被吸納進去了，儘管竹木村未參與其中，但不可能沒聽說過。筆者認為，獅潭竹木村南衡宮媽祖信仰起於大正元年（1912），和「芎中七石隆興」媽祖進香屬同一時期，因此南衡宮媽祖之進香活動也應深受「芎中七石隆興」媽祖進香的影響。

南衡宮媽祖每年正月舉辦進香遶境，祭祀活動主要由值年鑪主福首統籌之，下北港的日期則由鑪主規劃決定，通常選在農曆年後幾天，以周末六日為優先考量。以民國九十九年（2010）行事曆，南衡宮於歲次庚寅年正月初五下北港進香，是日晚上回程夜宿北寮（今苗栗縣公館鄉福德村）；初六迎媽祖回鑾遶境，初六、初七演媽祖戲二天，初七中午登席。參與進香者眾，進香活動也因此盛大、熱鬧

¹⁴⁴ 羅苡榛，〈臺灣苗栗地域社群之建構：以「芎中七石隆興」為例〉，國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班碩士論文，2010，頁 53-66。

登場。進香活動需跨縣市、跨區域辦理，再加上祭典一連好幾天的活動，整個祭典需要較多的人手協助，因此除了該年度負責辦理媽祖進香的鑪主福首組織外，媽祖進香的工作人員則義務性的投入進香工作，全力支持與配合。工作人員大都是南衡宮廟方人員、管理委員會成員，或是經年在南衡宮服務的信徒，他們自動組成工作小組，自願為媽祖服務。由於長年幫忙媽祖進香活動，彼此間已有良好的默契在，也熟悉工作內容，往往口頭告知，大家也就能主動的各司其職，互相協助，共同完成盛大的媽祖進香遶境祭典活動。

二、祭祀組織

竹木村負責辦理南衡宮媽祖進香遶境祭典的主要是由竹木村二十鄰中所選出的值年鑪主福首，由於媽祖祭典是年中最盛大的祭典，該組的鑪主福首因此負擔的勞務也較為繁重。南衡宮的媽祖南下北港進香，當日晚間回程將會停駕夜宿公館北寮天神宮，隔日在北寮天神宮舉行祭典儀式，南衡宮人員前往北寮接媽祖回鑾遶境，並於南衡宮舉行祭典。南衡宮媽祖進香活動不僅跨縣市也跨村落，因此南衡宮的媽祖祭典活動不只是竹木村的盛事，同時也是公館北寮地區的重要祭典。關於南衡宮的媽祖祭典籌辦單位，就包含了二個祭祀組織，一屬竹木村所選出的鑪主福首組織，另一則由北寮天神宮管理委員會辦理，祭典活動由竹木村南衡宮主導，北寮天神宮則配合舉行。二個祭祀單位，面對同一個媽祖信仰，他們有各自負責的祭祀單位、祭典活動各自辦理、祭祀經費的來源與花費也分開處理。

南衡宮媽祖祭典由鑪主福首（參見表 10）分擔所有祭典之籌備工作，正副鑪主安排進香、遶境等相關行程、祭祀事宜，各鄰福首則依鄰收取各家戶所題的緣金，以戶長為名，自由捐題，範圍包含竹木村二十鄰境內，經費主要分配在進香、遶境、以及回鑾祭祀、媽祖戲、登席等各方面的支出。竹木村民對於南衡宮所辦理的媽祖進香遶境祭典活動則全程參與，香客跟隨媽祖前往北港進香，次日媽祖遶境，竹木村家戶放鞭炮慶祝，且帶著牲禮前往南衡宮參與媽祖祭典，舉行祭聖儀式，並在廟前觀賞上演二天的媽祖戲，最後一天也來參與登席，一同吃福，參與盛事。

表 10：竹木村南衡宮媽祖進香值年鑪主、福首名冊¹⁴⁵

民國九十九年歲次庚寅年 恭迎天上聖母觀香值年鑪主、福首名冊			
正鑪主	劉俊榮（竹木村）	副鑪主	徐運添（竹木村）
福首	徐欽城（竹木村）	福首	林清岳（竹木村）
	邱木宏（竹木村）		邱木勳（竹木村）
	邱維中（竹木村）		劉添順（竹木村）
	劉德湧（竹木村）		劉通泰（竹木村）
	劉德春（竹木村）		張蓉香（竹木村）
	陳順源（竹木村）		陳竹妹（竹木村）
	劉錦榮（竹木村）		

另一個祭祀單位---公館北寮「東北天神宮」管理委員會（參見表 11），天神宮管理委員會負責了北寮迎接南衡宮媽祖祭典的酬辦工作。每年南衡宮媽祖進香遶境祭典日期確定後，便會通知公館福德村村長，由村長主導負責通知福德村村民正月初幾日南衡宮的媽祖將至北寮供民眾祭拜。管理委員會負責向村民收取緣金，自由樂捐，統籌經費後，則辦理北寮接媽祖盛會，祭典於福德村活動中心廣場舉行。北寮媽祖祭典舉行祭聖儀式，行三獻禮，南衡宮媽祖的到來對福德村村民而言，是年初熱鬧的祭典活動之一。村民們在媽祖祭典當日將準備牲禮前往福德村活動中心祭拜，媽祖前往與離開時，家家戶戶鳴放鞭炮，好不熱鬧。現在福德村媽祖祭典僅剩此一祭祀活動，根據報導人楊文虎先生表示，過去有演媽祖戲、也有登席吃飯，現在這些活動都已取消，只剩下媽祖祭典了，當然福德村的人是很少前往竹木村南衡宮去看戲。福德村的媽祖祭典最主要的任務就是完成媽祖祭典的舉行，經費也只需負責此一祭典活動的支出，對於南衡宮媽祖進香遶境相關祭祀活動，是不需負擔費用的，對於南衡宮媽祖的到來，福德村天神宮則以包紅包來表達感謝之意。

¹⁴⁵ 「南衡宮媽祖進香遶境爐主福首名冊」張貼於南衡宮牆上，筆者田野調查整理。

表 11：苗栗縣公館鄉福德村「東北天神宮」管理委員會¹⁴⁶

職 稱		姓 名	
主任委員		邱世政	
副主任委員兼會計		謝開興	
委 員	張瑞權	委 員	周瑞光
	謝新運		賴福財
	謝福錢		劉阿財
	謝鴻章		鍾添貴
	陳添來		鍾上錦
	陳焜信		朱炳榮
	古登榮	廟 公	彭貴昌

南衡宮媽祖進香遶境祭典活動，是由二個村落祭祀組織所共同完成，雖組織各自運作，不過在祭典當天，卻藉由媽祖連繫了彼此，一起參與祭典、共同祭祀，且同樣的受到了南衡宮媽祖的庇佑，儘管竹木村南衡宮祭祀組織負擔了媽祖祭典大部分的勞務，但這對竹木村南衡宮而言，已成了他們義務性的工作。報導人劉嘉榮先生表示，過去前人都是如此，現在我們也依循著過去的傳統，沒有改變。

三、媽祖進香與遶境

南衡宮媽祖進香遶境，確切開始的年代已不可考，當地耆老表示日治時期就有辦理媽祖進香遶境的活動了。耆老們回憶起過去媽祖遶境的情景，總誇著民國四、五十年代媽祖遶境陣頭熱鬧的景象，是現在無法比擬的。當時大家徒步前往北寮迎媽祖並回鑾遶境，村長下令竹木村二十鄰每鄰出一隊大鼓陣，並進行評比，最優秀的隊伍頒發獎金，村民們爲了榮譽也爲了鬧熱，大家無不使出渾身解數，甚至還會到隔壁村庄借大鼓，就算是輸人也不能輸陣。劉嘉榮先生至今回想起過去的廟會盛事仍記憶猶新，他想起小時候參觀媽祖遶境遊行，和哥哥就蹲在路旁的大榕樹下，看著眼前迎媽祖的隊伍一個、又一個、還有一個，大鼓陣一個接一個連綿整個竹木村通往北寮的小徑上，二十個隊伍，浩浩蕩蕩、熱鬧迎媽祖。接媽祖回宮途中，遶境至汶水時，已接近中午時分，汶水居民便會在橋頭處準備米粉點心提供轎班和遶境隊伍吃點心，稱作「打中午」，汶水居民熱情款待後，

¹⁴⁶ 公館鄉福德村「東北天神宮」管理委員會名冊張貼於東北天神宮牆上，筆者田野調查整理之。

遶境隊伍繼續沿著台三線在竹木村境內遶境後回宮舉行祭典。大鼓聲響叮叮咚咚迴盪在兩旁聳立的獅潭山谷間，一行人、綿延的陣頭徒步穿越隧道、蜿蜒在山間小徑，這樣的艱辛路程，更顯媽祖祭典活動的盛大，也表現了內山村民對媽祖信仰的熱忱。

現今媽祖進香遶境活動以車代步，進香隊伍係乘車前往，因此隊伍簡單，神轎車外，就是香客乘坐的進香團遊覽車；遶境車隊較為熱鬧，有三部神轎車外，還有花車、八音車隊沿路奏樂。雖然現在所舉辦的媽祖祭典大不如從前，不過仍是年中最為盛大的節慶活動，報導人表示，年度媽祖祭典辦理的盛況情形，其實與鑪主的個人作風有很大的關係，有的鑪主喜歡熱鬧，辦得較為盛大，有時還會另外贊助遊覽車，讓更多的香客可以一同前往北港進香，而有的則傾向簡約作法。不管值年鑪主如何規劃，其實最重要的還是村民的參與與協助，有一份心意和人力的提供，這才是在鄉村裡維持一場盛大的媽祖祭典歷久不衰的不二法門。

以下是民國九十九年歲次庚寅年南衡宮媽祖進香遶境，筆者跟隨南衡宮媽祖前往北港進香，進香旅途中觀察南衡宮媽祖北港進香過程以及南衡宮媽祖回程夜宿北寮、回鑾遶境整個祭典過程的敘述。

（一）起駕

正月初五早晨六時四十分，天色未明，南衡宮人員整理著媽祖婆神像，替媽祖換上新裝，八音團在旁吹奏著。資深廟方耆老劉森泰先生帶領主任委員、正副鑪主，於恩主公前點香並叩首跪拜稟告恩主公，竹木村南衡宮值年鑪主、副鑪主以及主任委員，帶領眾善信士將於庚寅年正月初五帶媽祖回娘家，前往北港進香。三跪九拜後，主任委員抱起媽祖神像，擊鐘鳴鼓，三十六鐘七十二鼓，廟方人員傳遞媽祖神像，越過香爐後，媽祖上了神轎。村長伯點了一枝大馨香插在神轎上媽祖神像前，接著便出發前往北港朝天宮。神轎車領前，遊覽車在後，南衡宮進香客坐滿二部遊覽車，一行八十人，興高采烈的跟隨著南衡宮的媽祖進香去。

（二）沿途參拜

南衡宮香客除了隨同媽祖南下北港進香外，沿途還將依序造訪彰化南瑤宮、新港奉天宮、笨港長天宮，入廟進行參拜儀式。當南衡宮進香團抵達廟前停車場

時，廟方人員立即廣播歡迎南衡宮進香團的蒞臨參拜，南衡宮媽祖沒有陣頭領隊，直接由八音團引著轎班扛著媽祖神轎前進廟宇。三間廟宇的廟方人員皆親自迎接南衡宮媽祖的參訪，新港奉天宮最周到，在入廟前一百公尺處十字路口前，特請花車前來迎接南衡宮媽祖的到來，並領著南衡宮媽祖前進；笨港長天宮最熱情，特地準備了湯圓招待南衡宮的香客們，離開時還與南衡宮人員一一握手道別，目送著我們離開，這樣送往迎來的招待更顯那份熟悉且友好的情誼。

南衡宮媽祖一停駕，香客們點香，手持馨香跟隨在後前進廟宇，進入各廟後，將媽祖神轎置於廟方為南衡宮媽祖準備好的神棹上，接著由南衡宮主任委員稟告媽祖並請媽祖下轎，經由南衡宮人員一一傳遞，越過天公爐後，交給各廟廟方人員，再將南衡宮媽祖安置在正殿神龕上供信徒參拜，並幫南衡宮媽祖各披上一件「紅被巾」，一件層疊一件，三件被巾上頭繡著「進香大吉遠境平安，南瑤宮敬贈」、「新港奉天宮開臺媽祖廟，風調雨順國泰民安」、「笨港長天宮天上聖母，進香大吉合境平安」。同時間，值年鑪主有其任務，主要負責擺放祭品點香禮拜。信徒們入廟後自行祭拜默禱祈求媽祖保佑；主任委員則忙著與廟方人員接洽，獻上「南衡宮參拜紅包」捐獻香銀一千元，廟方有的還回贈「麵線」以保平安。廟宇間因進香參拜建立關係，這樣的禮尚往來，不僅是面對媽祖，在南北兩個不同的語系族群間，人與人之間，因媽祖而有了交流，也因此建立了良好關係與默契。

參拜時間，約莫停留三十分鐘，在鐘鼓聲響起，南衡宮媽祖上了神轎，隨香令旗也在香爐上過爐三圈，主委將媽祖平穩的安置回神轎內，並在神轎前插上一支大香，香客們雙手合十禮拜，接著啓程前往下一站。神轎起身先行，接著是八音團，而後是緊緊跟隨的香客們，神轎踏出了廟門，鞭炮作響，廟方向南衡宮所有人員道別，並歡迎明年度的再次參訪。

南衡宮所有香客就這樣跟隨著媽祖進進出出參訪各間廟宇，香客們的心情是期待與興奮的，其中有趣的是，當南衡宮人員離開奉天宮扛著媽祖神轎走回神轎車的新港街上，幾位一直陪伴在神轎旁的女性香客，也想嘗試「扛神轎」的體驗，於是南衡宮人員便將媽祖神轎這個「重擔」交給四位女性香客，在南衡宮人員的協助下，女性香客又是謹慎的，又是趣味的一搖一晃，讓媽祖神轎看似輕盈卻又隆重的穿梭在新港街頭，四位女性香客在完成這「不可能的任務」後，更是增添了一份榮耀。

十一時三十分，結束了長天宮的參拜後，下一站正是這趟進香旅程的終點，

也是目的地---北港朝天宮。



圖 16：南衡宮女性香客參與扛轎

攝影：陳嘉惠

（三）落馬

正午十二時十分，南衡宮媽祖進香團抵達北港朝天宮，備好牲禮、香客們手持馨香，由八音團領隊，一群八十多名從苗栗縣獅潭鄉竹木村而來的香客，帶著一顆虔誠與期待的心跟隨著南衡宮的媽祖前往北港朝天宮。在轎行前往朝天宮的一路上，正副鑪主和主委緊緊跟隨在神轎旁領隊，媽祖神轎前後共需八人扛行，左右也各有四人在旁護駕，他們除了扛神轎的輪替工作外，也必須時時護著神轎，轉彎之時、經過商家店棚下，都必須注意神轎避免有所碰撞，也必須使得這條進香路暢行無阻。他們肩扛著重擔，背負媽祖的使命，引領著眾人的期盼，他們的心情自然也是最緊張、最謹慎，也是最高亢的了。正月初五的北港，正是人潮鼎沸，南衡宮媽祖的駕到頓時又讓朝天宮廟前湧入了大批香客，媽祖神轎穿梭在北港街頭，熱鬧的八音掩過了路旁行人的喧鬧聲，香煙的繚繞蓋過了麻油的香氣，一群香客專心一意的就是以朝天宮為前進的目的。在步行十二分鐘後，終於抵達朝天宮廟前廣場，朝天宮廟方執事以廣播歡迎南衡宮媽祖及進香團的蒞臨進香，敲鐘擊鼓。由於朝天宮在正月期間，人潮洶湧，廟內擠滿了來自全省各地的善男信女，南衡宮人員在朝天宮工作人員的指引下，好不容易才擠出了一小條路，將媽祖神像高舉越過天公爐後交遞給朝天宮人員，並將媽祖神像置於玻璃櫥窗內鎮殿媽祖之左側，為南衡宮媽祖披上北港朝天宮所贈的「紅被帶」，令旗放

置在玻璃窗側邊南衡宮媽祖神像前，神像和令旗皆編上了號碼以方便領回。鑪主備以五牲、素果供奉禮拜，主委代表南衡宮捐獻香銀二千元，並於正殿心中默念稟告媽祖：「苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮媽祖由值年鑪主劉俊榮、副鑪主徐運添、主任委員以及眾善信士帶領回北港朝天宮進香，備有馨香牲禮誠心禮拜，祈求媽祖保佑平安」。

（四）分火儀式的簡略

在南衡宮媽祖安置在朝天宮玻璃櫥窗內之後，筆者滿心期待所有媽祖進香活動最爲核心的「分火儀式」的到來，不過卻發現南衡宮省去了這些儀式，沒有和尚主持、也少了誦經、上表章和分火的儀式，這讓筆者著實感到好奇。詢問南衡宮主委和鑪主後，才了解原來是因爲一早的忙碌忘了將事前準備好的「天上聖母娘娘北港觀香過爐祭文」帶在身邊，因此少去了念誦祭文的儀式；而關於「分火」儀式的省略，南衡宮人員表示他們從以前就無進行分火儀式，進香活動最主要是讓媽祖回娘家，他們表示「分火」大部分是閩南地區的媽祖有的文化，客家地區的媽祖進香儀式較爲簡單，沒有分火，只有在請媽祖回宮前將媽祖神像越過「萬年香火」爐上的熊熊烈火、以及回程時會從朝天宮廟裡點上一支大香，香不能滅，回到南衡宮再將香插回香爐內，透過「香」和「火」傳達媽祖靈力，這「香」和「火」的意涵也就等同於「分火」所指的「香灰」的意涵。由此看來，南衡宮的分火儀式是非常簡略的，但似乎又不能說沒有。

在新竹縣湖口三元宮（羅烈師 2002）、苗栗縣大湖萬聖宮（林秀幸 2003）、苗栗縣銅鑼天后宮（賴惠敏 2007）客家地區媽祖的研究中，皆可看到媽祖進香活動是有進行分火之儀式，雖然這不能代表所有客家地區媽祖進香之文化，不過透過以上地區媽祖進香文化的現象和筆者在獅潭竹木村南衡宮所見略有不同，這樣的差異是值得進一步思考的，不過，由此或許無法確切的說明進香文化之差異和閩客族群間是否直接有關聯，但我們的確可以看到進香文化呈現了地方性文化之不同，這就是屬於竹木村南衡宮媽祖進香文化之特色。

（五）回宮

時辰已到，準備接媽祖回宮，南衡宮正副鑪主和主委以及轎班人員在正殿媽

祖前排成一列，虔誠的雙手合十，口中唸唸有詞。朝天宮執事人員將令旗在「萬年香火」上過爐三圈，接著將南衡宮媽祖在熊熊烈火之「萬年香火」爐上過爐後交給南衡宮人員。南衡宮人員高舉媽祖越過人群，將媽祖置回神轎內，大香禮拜，稟告媽祖此趟的任務已完成，將要打道回宮，前往北寮。

（六）夜宿北寮

回到苗栗公館北寮，夜色已黑，天空飄起了細雨，今年春節的這波冷氣團開始發威，氣溫驟降，當南衡宮媽祖抵達苗栗縣公館鄉福德村（北寮）時，鞭炮轟隆作響，八音吹起，媽祖神轎沿著上坡小徑前往北寮天神宮。天神宮主任委員和廟方人員手持大香，跪在廟埕上迎接媽祖的到來，天神宮內堂備有五碗素果，廟外神桌上擺了一副牲禮和供品。媽祖神像在南衡宮人員高舉越過香爐後交給天神宮人員，將媽祖安奉在正殿福德正神前，令旗置於神尊旁供民眾們祭拜。天神宮廟方人員奉上神茶，並在媽祖、福德正神、天神爐及總爐前各插上了一炷香，而在場的福德村民，和南衡宮香客們紛紛點香禮拜。禮拜後，大家則在廟旁享用著天神宮所準備的米粉和貢丸湯，以慰勞南衡宮人員一天進香的辛苦。南衡宮媽祖停駕至北寮夜宿一晚，次日在北寮舉行祭典接受當地人的祭拜，南衡宮人員將前往接媽祖回宮。

（七）接媽祖

正月初六一早，劉森泰先生和正鑪、副鑪三人進入內堂向恩主公上香，三跪九拜後由劉森泰先生帶領正副鑪主稟告恩主公，並請福德正神帶領前往北寮接媽祖回鑾遶境，作為此趟媽祖遶境之開路先鋒。敲鐘擊鼓，請土地公上「福德正神轎」，大香插立於神轎前，隨著鐘鼓聲神轎上了神轎車，神轎車上左右立起竹枝，掛著燈籠，首先第一站先前往公館出礦坑城隍廟請城隍爺伴隨媽祖遶境。

前導車、八音、花車、神轎車以及遶境隨行車抵達出礦坑，城隍廟廟員、北寮天神宮主任委員已在城隍廟準備就緒。眾人點香禮拜後，南衡宮正乩生、主任委員和南衡宮廟方人員一一上前三跪九拜，由劉森泰先生和主委至城隍爺前稟告，城隍廟人員也向城隍爺稟告後，鐘鼓齊鳴便請城隍爺上轎，在轎前插上大香請城隍爺一同至竹木村南衡宮作客，陪同媽祖遶境去。



圖 17：引領南衡宮媽祖遶境之福德正神轎（右）與城隍爺神轎

攝影：陳嘉惠

（八）北寮媽祖祭典

當南衡宮福德正神和出礦坑城隍爺抵達北寮天神宮，鞭炮、鐘鼓齊響，天神宮人員立即將前晚安座在天神宮裡的南衡宮媽祖接至廟旁的福德村里活動中心進行「祭聖」儀禮。

神案上，媽祖居於最上位，城隍爺和南衡宮福德正神位於下一階層之左右，中間則為天神宮福德正神香位。福德村村民一早就已將供品擺上桌，供桌上上界備有素果，下界以牲禮祭拜。祭聖儀式即將開始，在場的福德村民以及南衡宮人員點香祭拜，八音奏樂，鐘鼓響起，場面十分熱鬧。此祭典由北寮（福德村）主導，祭聖儀式行三獻禮，主要行禮之人員有通唱生、引生、主獻生、主祭生、司鐘生、司鼓生、執事生、讀祝文生等，祭典儀式由全體禮生、執事分層負責，聽由通唱生引導、引生帶領促使儀式活動順利進行。三獻行禮過程如下：

通唱生、引唱生跪讀。通唱生：

今據 臺灣省苗栗縣公館鄉福德村南衡宮有請天上聖母娘娘、福德正神、城隍老爺、天神宮福德正神及各諸列尊神，今年初六……

天上聖母娘娘、城隍老爺、福德正神、各諸列尊神，敢告尊神。¹⁴⁷

（通唱生起身，走向前至神尊旁）

通：內外人等肅---靜

¹⁴⁷ 筆者田野調查，錄影整理之。

通：司鼓生就位，司鐘生亦就位

通：司鼓生擂鼓三通

通：司鐘生鳴鐘九響

通：主獻生、主祭生就位

通：禮生參神叩首---跪，叩首、再叩首、三叩首，高陞，跪；叩首、再叩首、六叩首，高陞，跪；叩首、再叩首、九叩首，高陞；盥洗

通：降神，焚香醴酒，降神。（禮生手拿馨香面朝外祭拜，鐘鼓聲、八音響起）

通：執事生酌酒奉果，主祭生行初獻禮

引：詣-----跪，進酒進果，叩首、再叩首、三叩首，高陞，平身，復位

通：讀祝文生恭祝文，（俱跪）讀祝文

引：叩首 再叩首 三叩首---高陞 平身-----復位

中華民國九十九年歲次庚寅年□□□□□□□□……

今據

臺灣省苗栗縣公館鄉福德村等眾信士彭進富、賴美妹、湯政信、劉麗珠、劉謝元妹、古登榮、鍾上錦、徐大妹、葉善孝、張瑞權、張羅三妹、張日平、劉潤福、謝福華、羅玉英、彭貴昌、曾龍濫、詹錦楓、彭福春、邱連發、劉彭友妹、楊錦泉、范進登、余進財、鄧春花、鍾和英、張阿海、張錦坤、謝開興、楊月香、邱昌福、謝義妹、周瑞端、劉傳田、鍾進貴、郭安宏、古梅妹、黃傳五妹、周瑞光、張坤松、謝鴻章、謝劉錦妹、劉大來、謝銘水、劉德財、謝鴻明、周戊妹、謝福鑫、林慶祥、謝冬妹、謝新年、李月蘭、劉新財、黃振淦、謝火金、劉天賜、謝嘉富、詹壁男、謝嘉振、詹招漢、謝福清、賴福財、徐金和、傅香妹、謝新運、謝福錢、曾三妹、謝菊蘭、邱世政、賴金德、徐德平、徐添富、徐添財、鍾添貴、陳添來、陳清輝、鍾賴海、陳玉樹、謝春英、陳秋菊、黃鳳英

合庄人等虔備五牲酒醴觶饌、金香素果……

天上聖母娘娘暨列列諸位尊神座前

本元月恭謹天上聖母娘娘到來北港進香……保祐村庄……百納千祥

通：執事生酌酒奉果行亞獻禮

引：詣-----跪，進酒進果，叩首，再叩首，三叩首，高陞，平身，復位

通：執事生酌酒奉果，行三獻禮

引：詣-----跪，進酒進果，叩首，再叩首，三叩首，高陞，平身，復位

通：加冠進祿（右至上堂獻酒，左至下堂獻酒）

通：主祭生容身，與祭生行分獻禮（在地人向媽祖 敬酒）

通：主祭生復位，獻帛、化財、焚祝文---望燎

引：詣-----于化財所化財，一揖，再揖，三揖---復位

通：主祭生參神鞠躬，跪叩首、再叩首、三叩首，高，跪；叩首、再叩首、六叩首，高陞，跪；叩首、再叩首、九叩首，高陞，主祭生容身與祭生退位

通：三獻禮畢，徹饌，伏願，列聖尊神再重庇佑

苗栗縣公館鄉福德村在行政區域上一共有十鄰，而前來天神宮參與南衡宮媽祖祭典盛事者，並非全村的人，而僅有五個鄰的家戶，也就是「北寮」一帶的居民，在南衡宮媽祖祭典這天，親自攜帶牲禮前來禮拜參與祭典者也很眾多，筆者觀察大約有五、六十位以上的信士，陸陸續續前來祭拜。根據北寮天神宮牆上所張貼的福德村「恭接天上聖母娘娘樂捐芳名」名冊中（參見表 12），清楚看出參與媽祖祭典人群範圍，主要範圍包含福德村第五鄰至第九鄰¹⁴⁸，樂捐的家戶共有八十一戶人家，而這八十一戶人家也都會一一上表章，在恭讀祝文時，祈求媽祖庇祐庄民平安吉祥。

南衡宮媽祖進香回鑾停駕北寮，北寮人舉行祭聖儀式恭迎媽祖，居民也紛紛前來參加，祭聖儀式一點都不馬虎，而當媽祖遶境回鑾，南衡宮則要再舉行一次的祭聖儀式，可顯村落在地人及南衡宮對媽祖回鑾祭典之重視。這相對於南衡宮媽祖在北港朝天宮分火儀式之簡略，祭聖儀式卻如此隆重，筆者認為媽祖進香「出去」是爲了「回來」，¹⁴⁹出去進香固然重要，但更重要的是媽祖的回來更確立了他的主體性。儘管南衡宮的媽祖分火儀式之簡約，在進香主廟中的位階雖不若白沙屯、大甲媽祖之類的高階，但卻是村民心中信仰與認同的象徵。

¹⁴⁸ 原則上北寮地區包含了福德村第五至第十鄰，而第十鄰由於戶數稀少，且媽祖祭典緣金採自由樂捐，因此原金明測中少見十鄰的居民。

¹⁴⁹ 引自林美容，《媽祖信仰與漢人社會》。哈爾濱：黑龍江人民出版社。2003。



圖 18：公館北寮舉行媽祖祭聖儀式（行三獻禮）
攝影：陳嘉惠

表 12：民國九十九年公館福德村第五~九鄰恭接南衡宮媽祖樂捐名冊¹⁵⁰

	姓名	金額	姓名	金額	姓名	金額	姓名	金額
第五鄰	彭進富	1000	賴美妹	200	謝福華	300	曾龍灑	300
	湯政信	500	劉麗珠	500	彭貴昌	600	彭福春	300
	劉謝元妹	300	古登榮	600	詹錦楓	500	張羅三妹	500
	鍾上錦	300	徐大妹	300	邱連發	500	張日平	500
	葉善孝	500	張瑞權	500	劉潤福	500	羅玉英	300
第六鄰	劉彭友妹	200	楊錦泉	500	黃傅五妹	300	鍾進貴	200
	范進登	200	余進財	200	張坤松	300	周瑞端	200
	鄧春花	200	鍾和英	200	謝劉錦妹	200	劉傳田	300
	張阿海	500	張錦坤	500	古梅妹	100	郭安宏	100
	謝開興	500	楊月香	500	周瑞光	500	謝鴻章	300
	邱昌福	300	謝義妹	300				
第七鄰	劉大來	500	謝銘水	300	謝火金	300	劉新財	500
	劉德財	500	謝鴻明	300	謝嘉富	500	詹壁男	200
	周戊妹	300	謝福鑫	200	謝嘉振	500	李月蘭	200
	林慶祥	500	謝冬妹	200	黃振淦	200	劉天賜	200
	謝新年	200						
第八鄰	詹招漢	500	謝福清	500	曾三妹	500	謝福錢	500
	賴福財	500	徐金和	500	邱世政	500	賴金德	500
	傅香妹	500	謝新運	500	謝菊蘭	500		
第九鄰	徐德平	500	徐添富	500	鍾賴海	300	陳秋菊	500
	徐添財	500	鍾添貴	500	謝春英	500	陳玉樹	300
	陳添來	500	陳清輝	500	黃鳳英	300		
共八十一戶，總金額：三萬二千五百元整								

¹⁵⁰ 「公館福德村第五~九鄰恭接南衡宮天上聖母樂捐芳名冊」張貼於天神宮外牆，筆者田野調查整理之。

（九）起乩宣講

在祭聖儀式告成後，南衡宮正乩生走向神壇前，面對媽祖說了「神語」，而後轉向眾人。正乩生起乩後，南衡宮人員將聖母娘娘的神茶斟入杯中，正乩生在杯子上比畫著，並喝了一口「神茶」。正乩生教導著在場眾人行跪拜禮之規矩，說明：跪拜神明時，內側的腳先跪，不要兩腳同時跪，那是斬首時下跪的姿勢。在行儀禮時，禮要到，誠意也要到。此外，也提醒眾人今年天運、地運、國運、民運都不好，所以大家做任何事情都要特別小心，做事前要三思，規矩做。

南衡宮正乩生突然起乩，讓原本喧鬧的現場頓時變得豎嚴肅又充滿著緊張的氣氛，在場的民眾無不張大耳朵仔細聆聽正乩生和大家宣講的內容，由於外頭雨聲的干擾，再加上正乩生所說的「神語」不是一般民眾可輕易聽明白的，南衡宮諸位鸞下生立刻上前在正乩生旁輔助說明，把正乩生所講的話再覆述一遍讓村民了解。村民們也紛紛向前靠攏，不是頻頻點頭，就是竊竊私語，把話傳給外圍的人，有的人好奇正乩生起乩後的說話聲音完全不同樣，有的則在旁練起正確跪拜的方式。總之，正乩生的起乩，讓整個媽祖祭典活動更添莊嚴與慎重。

正乩生突然起乩，媽祖婆的上身讓媽祖與正乩生在此時巧妙的結合，正乩生畢竟與關帝的關係更為密切，透過起乩，媽祖與關公在正乩生身上作了結合，各自取得信仰的合理性，外來的媽祖跟本地的關公此時結合，彼此相容，正也呼應了廟史。



圖 19：南衡宮正乩生於北寮媽祖祭典上起乩宣講

攝影：陳嘉惠

（十）回鑾遶境

北寮祭聖儀式完成，南衡宮媽祖回鑾遶境即將展開，起轎後沿途從北寮沿著台六線往汶水方向前進，媽祖遶境車隊：前導車、花車、土地公神轎車、花車、城隍爺神轎車、八音團、媽祖神轎車及隨行車。離開北寮，沿途村民燃放鞭炮歡送媽祖，經過東坑（竹木村 18、19、20 鄰），接著抵達汶水老街（竹木村 17 鄰），汶水街上各家戶點燃鞭炮熱烈迎接媽祖的到來，街道二側你來我往，去程時一邊家戶先行放鞭炮迎接，在汶水老街橋頭處，遶境陣頭繞圈轉向，回程時則由另一邊家戶燃放鞭炮，整條街非常熱鬧。與筆者同車的劉森泰先生回憶起，過去大夥是步行遶境，每當走到汶水橋頭處時，就是大家歇腳吃點心「打中午」的時刻，當時汶水街上每戶人家都會準備米粉、米苔目等點心，供所有的人吃點心。過去曾有一段時間，汶水人在媽祖遶境時，便把牲禮擺在家門口祭拜，導致前往南衡宮祭拜的人數減少，爲了不減媽祖回鑾時的熱鬧，南衡宮還是協議請汶水居民把牲禮帶到宮裡祭拜，並順道看看「媽祖戲」。媽祖遶境繞過汶水後，車隊接台三線沿著台三線在竹木村繞行，繞至北界北庄後，轉向繞回南衡宮。遶境路線大約是從公館福德村北寮由台六線經東坑抵達汶水，繞過象鼻嘴轉行台三線，沿著台三線直行竹木村的南庄、犁祥坪、楊儀坪、北庄聚落，直抵北庄橋於橋頭處轉向回到南衡宮。遶境路線基本上僅沿著台三線行進，沒有進入較裡面的聚落去遶行，由於山路較小不易車隊不易行駛，此外山中的聚落分布也較分散，因此遶境遊行沿著台三線，貫穿了整個竹木村，至於村民們則需前往南衡宮參加遶境活動及祭典儀式。

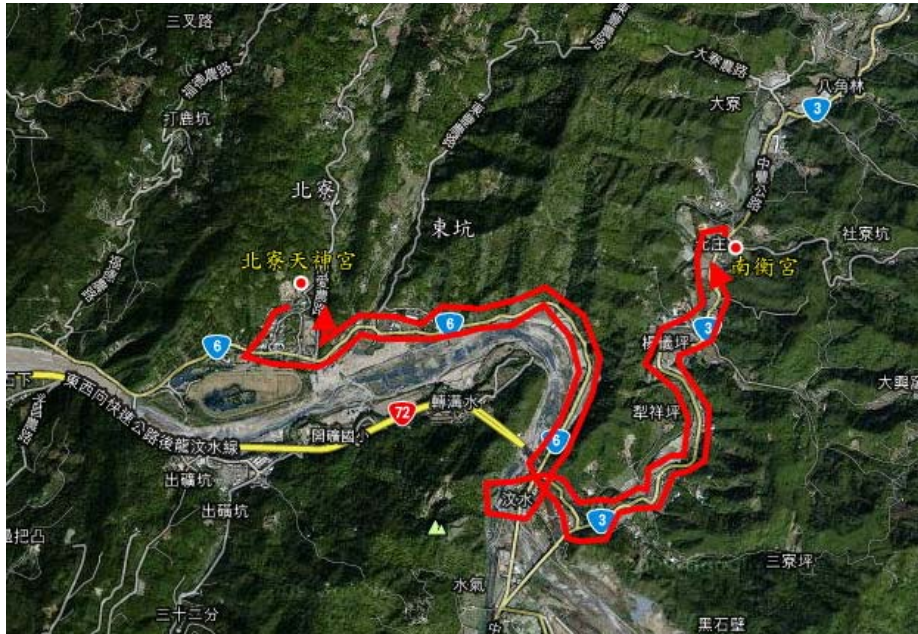


圖 20：南衡宮媽祖遶境路線圖

資料來源：田野調查，改繪自 Google earth 地圖

當媽祖遶境車隊回到南衡宮，正殿前廣場村民們已擺滿了牲禮祭品，南衡宮備以五牲供奉媽祖。劉森泰先生、鑪主和主委三人在媽祖、城隍爺、福德正神神轎前行三跪九叩之禮，並由劉森泰先生稟告媽祖：

歲次庚寅年正月初五、初六兩天媽祖北港進香、回宮前至北寮供民眾禮拜、今日回到竹木村遶境已完成，媽祖已回到南衡宮，今年進香遶境活動已圓滿成功。現在要恭請媽祖回鑾上座，竹木村眾善信士備以牲禮虔誠禮拜，以祈媽祖庇祐。

當鐘鼓齊鳴，主委、鑪主護接媽祖回鑾上座，媽祖回內堂左殿神龕安座，而福德正神和城隍爺則安座在正殿恩主公前供奉，鸞下生立即奉上神茶。北寮天神宮主任委員也一路跟隨媽祖遶境，並且送媽祖回到南衡宮。

（十一）祭聖

南衡宮迎媽祖進香回宮，祭典隆重且熱鬧。祭典獻上全豬、全羊，村民信士準備三牲恭迎媽祖回鑾祭拜，筆者估計當日的供品牲禮約有一百副上下，來參與祭拜的村民更是多，所有參與者相聚在南衡宮中庭；廟前廣場的戲臺也搭好，戲

班人員就等祭典開始；廣場上小吃攤販也來湊熱鬧，儘管當天氣溫低、雨勢大，但前來共襄盛舉的人潮可不減，可見南衡宮媽祖祭典場面之盛大。在眾人點香禮拜後，南衡宮司香生收取眾人的香，插入香鑪，祭典即將開始。南衡宮媽祖祭典依古禮行三獻禮祭拜，典禮莊嚴隆重，所有的禮生準備就緒，通唱生、引唱生行三跪九叩禮後，祭聖儀典便正式開始。

通：

稟告三相恩主公、十二大尊神，今有苗栗縣獅潭鄉竹木村 南衡宮顯化堂沐恩鸞門副堂主賴運添、主任委員劉玉波、值年鑪主劉俊榮、副鑪主徐運添帶領福首眾善信士人等，太歲庚寅年正月初六日，恭迎天上聖母娘娘北港進香回駕，舉行三獻禮，敢告列聖尊神。

通：內外人等肅---靜， 舉行三獻禮，執事生各司其事

通：司鼓生播鼓三通

通：司鐘生鳴鐘九響

通：樂師奏大樂 奏小樂 鳴金三次 連發三元 放炮

通：主祭生就位 與祭生亦就位 盥洗

引：詣-----盥洗所 盥洗---復位

通：主祭生參神鞠躬---跪，叩首、再叩首、三叩首，高陞；跪，叩首、再叩首、六叩首，高陞；；跪，叩首、再叩首、九叩首，高陞

通：司鐘鼓生敲鐘播鼓 樂師奏樂 迎神生恭迎聖駕 諸生拱手接駕

引：詣-----迎神所恭迎聖駕---一揖 再揖 三揖---容身復位

通：焚香醴酒

引：詣-----香席前，跪，初上香、再上香、三上明香，醴酒

通：執事生酌酒奉果，主祭生行初獻禮

引：詣-----天上聖母娘娘暨列尊神寶座前，跪，進酒進果，叩首、再叩首、三叩首，高陞，詣-----容身復位

通：讀祝文生恭讀祝文

引：詣-----天上聖母娘娘暨列位尊神座前，跪，讀祝文：

恭迎天上聖母娘娘北港觀香回宮 祝文¹⁵¹

維 中華民國九十九年歲次庚寅月建戌寅越祭日庚子之良時

今有臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村合會信士 恭就 南衡宮 顯化堂

沐恩鸞門副堂主賴運添 主任委員劉玉波 值年鑪主劉俊榮 副鑪主徐運添
帶領合會善信士人等徐欽城、羅少年、劉保雲、吳德財、李捷枝、曾錦麒、吳家茂、邱木宏、邱木粵、邱昌乾、宋明泉、邱木鋒、劉俊榮、賴癸章、邱華芳、甘照增、劉田文、劉錦源、賴榮章、劉俊章、林志隆、劉登文、邱維中、林智懋、李德金、徐運添、劉德湧、劉月雪、林阿福、謝秀蘭、劉嘉榮、劉鴻村、劉松順、劉金忠、張金妹、劉德春、劉德欽、陳順源、陳承宗、湯秋明、杜清海、劉日村、劉錦榮、林昌福、林進華、劉健煜、劉淑娟、邱馨誼、林清岳、賴威蘭、彭玉貞、林海明、邱木水、邱木勳、葉圓妹、邱阿木、林緞妹、江玉英、廖慶貴、傅昭松、邱文貴、謝錦盛、鍾增和、劉紹勳、賴源春、江欽輝、陳運發、劉添順、吳載勝、林智雄、楊沼煥、楊煥田、劉興友、賴新權、陳錦福、林振浩、劉紹章、劉通泰、林昌裕、邱木基、張永雙、吳政潮、劉秀妹、劉森泰、邱文彬、林智炳、劉榮煌、劉榮亮、林家登、賴清二、林滿榮、劉榮標、劉榮城、張蓉香、林和妹、劉箬妹、林進金、賴盛賢、邱桃妹、傅家松、邱增輝、李櫻美、范振龍、鄧癸英、鍾宏志、劉榮鳳、陳錦良、傅秀娥、徐千忠、邱水妹、黃淳淵、劉鳳嬌、劉嘉勇、陳海承、黎玉英、陳壬櫻、吳萬球、甘然輝、戴珍寶、宋增福、黃金菊、劉榮祥、陳鳳嬌、鍾德權、宋鴻忠、劉雪梅、陳竹妹、陳繼宗、黃榮富、傅春妹、國興獸肉店、吳啟章、李細滿、陳沛萱、彭瑞琴、劉嘉發、張榮英、苗憲堂、賴瑞連、老街鴨肉店、老地方客棧、劉燈和、林春發、林爐烈、謝翼鴻、張蘭對、劉紹榮、張永逢、吳俊明、劉仁福、劉紹龍、劉阿財、朱炳榮、劉秋梅、鍾新春、鍾貴春信士人等為天上聖母娘娘北港觀香於今月初六日回駕 恭迎吉祥事虔備香花素果金帛長錢剛鬚柔毛牲禮時饗 致 祭 於 1896
三相恩師十二大尊神 暨列尊神寶座前

祝 言 曰 恭 惟

聖母 至仁至德大悲大願 大孝大慈坤輿合撰 嵩嶽鍾靈 降生於兜率仙宮正位泉源水府 噓風吸雨統宗江河 威靈顯赫護國佑民 湄洲生輝 顯聖豪光福被蒼生 眾生仰賴萬年馨香 虔申微意願鑒願嘗 伏 維
聖 饗

引：叩首、再叩首、三叩首，高陞，詣-----

通：執事生酌酒奉果，主祭生行亞獻禮

引：詣-----天上聖母娘娘暨列尊神寶座前，跪，進酒進果，叩首、再叩首、三叩首，高陞，詣-----容身復位

通：執事生酌酒奉果，主祭生行三獻禮

引：詣-----天上聖母娘娘暨列尊神寶座前，跪，進酒進果，叩首、再叩首、三叩首，高陞，詣-----容身復位

¹⁵¹ 「恭迎天上聖母娘娘回宮祝文」由南衡宮劉嘉榮先生提供。

通：加冠進祿，請八仙（主祭生，右至上堂獻酒，滴豬；左至下堂獻酒，滴羊）

通：主祭生容身，與祭生行分獻禮

通：主祭生復位，獻帛、化財、焚祝文，望燎

引：詣-----于化財所，化財（媽祖戲，扮八仙）

引：一揖、再揖、三揖，復位

通：司鐘鼓生敲鐘播鼓 樂師奏樂 送神生恭送聖駕 諸生拱手送駕

引：詣-----送神所，送駕，一揖、再揖、三揖，復位

通：主祭生參神鞠躬，跪，叩首、再叩首、三叩首，高陞；跪，叩首、再叩首、六叩首，高陞；跪，叩首、再叩首、九叩首，高陞

通：三獻禮畢，主祭生容身與祭生退位

通：禮畢，徹饌，伏願 列聖尊神庇佑眾善信人等，男添百福、女納千祥、所求如意、大降吉祥

媽祖祭典有題緣金者，戶長之名將會寫入祝文中，恭讀祝文時，在場的村民們無不仔細聆聽自己的名字是否有被念到，有的村民聽到自己名字時，還會雙手合十禮拜。三獻禮畢，南衡宮年度媽祖北港進香遶境祭典盛事圓滿告成。

南衡宮媽祖三天的祭典，由竹木村與北寮二地共同辦理，媽祖連結了竹木村與北寮二地參與祭祀活動的人群，他們對南衡宮媽祖有各自的義務，也共同參與了祭典，在同一時間、同一地點二地的人群透過儀式的展演而凝聚在一起，對南衡宮媽祖的信仰與情感在祭典中達到最高點，祭典活動也將南衡宮的媽祖祭祀團體整合為一。¹⁵²



¹⁵² 關於媽祖祭祀團體，第四章會再分析。

圖 21：南衡宮媽祖祭典
攝影：陳嘉惠



圖 22：南衡宮媽祖遶境回鑾祭聖大典
攝影：陳嘉惠

（十二）媽祖戲

爲了慶祝媽祖節慶，南衡宮請了「鄭榮興客家劇團」於正月初六、初七上演媽祖戲二天，廟會熱鬧的氣氛以達娛神、娛人的效果。演媽祖戲這二天，往往也是竹木村裡最熱鬧的二天，且適逢春節期間，家家戶戶邀請親朋好友來家裡作客，也順道一同前往南衡宮看媽祖戲，廟埕前聚集的小攤販，更是村裡小孩們的最愛。請二天的媽祖戲所支出的經費不少，村裡的人也曾表示，如果媽祖祭典花費入不敷出，媽祖戲不一定要找劇團，布袋戲也是可以考量的。媽祖戲對祭典而言，是一種節慶性的娛樂活動，除了核心的信仰功能之外，伴隨而來的娛樂功能，連結村民人際交誼功能，因廟會而聚集的攤販也具有經濟功能，因此媽祖戲對媽祖祭典來說，也是不可或缺的重要活動之一。



圖 23：南衡宮媽祖戲
攝影：陳嘉惠

（十三）選鑪主福首

初六午餐用畢，下午一時五十分許，該年度值年鑪主、副鑪主則準備擲筊選出下一屆媽祖進香遶境祭典之正副鑪主和福首。由鑪主依各鄰之緣簿上的名冊，一一唱名擲筊，並請主任委員記錄，各鄰聖筊點數最高者為新上任的福首。選出各鄰福首後，再由這些福首中重新擲筊一次，聖筊次數最多者，則為正鑪主，第二多數者即為副鑪主，而正、副鑪主原屬之鄰的福首則由下一位點數較高者遞補。經過一番擲筊、計算後，下一年度負責竹木村南衡宮媽祖進香遶境祭典的新鑪主、頭仔（當地人用客語稱福首作頭仔）已出爐，為了做最後確認，南衡宮廟方人員立刻打電話親自通知新任正副鑪主，並詢問意願為何，新任正副鑪主得知消息後，也都欣然接受神明欽點，樂意為明年度的媽祖進香遶境活動一事籌備與服務。新舊任的正副鑪主，則在初七中午登席前交接，也宣告今年度媽祖進香遶境活動圓滿成功，準備迎接明年媽祖祭典活動的到來。

（十四）登席

初七（媽祖回鑾遶境第二天）中午，南衡宮則辦理登席。當日一早，村婦們早早就到南衡宮幫忙煮食，好讓中午時刻大家登席用餐。南衡宮的登席用餐方式，近年來多採用自助式的流水席方式，烹飪好的餐點，大鍋大鍋的擺於南衡宮的廚房餐桌上，所有來宮裡幫忙的人員，以及到宮裡禮拜參與的人，都可以一同來吃飯。廚房大廳裡有好幾張的圓桌，常常一夥人自動的圍在圓桌上，一塊用餐，

話話家常，聊著今年媽祖進香經費支出的問題、某某某在北港糊塗的沒坐上遊覽車；或是說著「媽祖戲」其中一位演員是村裡居民的女兒，長大了也變漂亮了；更是談論著，經費如果不允許，其實媽祖戲也可以布袋戲的方式呈現等話題，不僅檢討著今年度媽祖進香活動辦理的情況，也聯絡了竹木村民大家彼此之間的感情。一場登席用餐，採用的是自助式的方式，宮裡、村內的人，幾乎可以說是不分你我，就好像是一個大家族一樣，非常隨意、也可以說是融為一體的。來用餐的人幾乎都是竹木村村民，不是到宮裡來幫忙，就是來看媽祖戲的人，在登席用餐時，每個人都很習慣的、也很盡情的盛用、享用，餐桌沒有編號、座位沒有規定、桌次更是不固定，來多少人就開多少張桌，空間不夠了，就把圓桌從廚房大廳向外延伸擺到外埕；椅子數量不足，還有人寧可站著吃，從這桌吃到另一桌，每一桌都去聊聊、串門子，他們還笑稱這樣夾菜比較快速、方便！這樣熱鬧的聚餐方式，就如同家族聚餐一樣，一切都自己來，沒有太多的限制，由此更可看出了竹木村村民們融為一體的情感，視彼此為家人般熟悉且凝聚的關係。

這樣融為一體的情感，隱喻著媽祖整合祭祀社群的力量，來參與的登席的人是媽祖遶境範圍內的人群，媽祖祭典上歡騰的情感轉移至吃福的圓桌上，祭典結合了人群也凝聚了情感，這樣的媽祖盛事週期的、持續的在竹木村南衡宮上演。

第五節 圓堂酬福法會

「正月迎春接福，祈求風調雨順國泰民安，收冬時節，達到願望也好，得著平安也好，求來的福，要還。」¹⁵³年初祈福，年尾還福，在台灣客家村落裡，為了表達祈福、謝天、酬神，往往在歲末年終，秋收冬藏時節，上演收冬戲，以謝平安。在獅潭竹木村當地除了傳統村落性質的叩祈（酬）天神良福外，年尾沒有舉行「平安戲」或「收冬戲」來酬神，因此南衡宮於十一月為了感謝神明庇祐本地五穀豐收、境內平安，則舉行了酬神大典，叩酬大眾良福、合家私福、圓堂法會，以報答上蒼保佑境內家戶平安¹⁵⁴；相對的，二月份則有叩許大眾良福之儀式。年尾十一月酬福法會這天，同時亦是南衡宮的「圓堂」之日，在年底圓堂之後則不開期間事，直到次年二月初六才開期。

¹⁵³ 客家詩「還福」。資料轉引自網路資料：

<http://www.cbs.org.tw/program/DispatchContent.aspx?dispatchid=23953&ProgId=282&UnitId=0&NetId=3&LangId=4>

¹⁵⁴ 引自周錦宏，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》，苗栗：苗栗縣文化局，2005，頁118。

一、祭祀組織與祭典

在年底十一月份所舉行的酬福法會，祭典全名為「圓堂酬福梁皇法會」，三天法會，由南衡宮辦理。法會舉行的時間於年底十一月，日期須請示過恩主公後決定，就以民國九十八年歲次己丑年為例，南衡宮「圓堂酬福梁皇法會」定於農曆十一月九日、十日、十一日，劉嘉榮先生表示由於法會課誦梁皇寶懺所需時間較長，因此法會必須為期三天。酬福法會是南衡宮年底最盛大的祭典活動，由主任委員帶領委員、鸞下生及熱心於廟務之人員共同協助辦理。由於酬福法會進行三天，所需之工作人員也較為龐大，廟方得事前做好職務的分配（參見附錄三），並提早告知村民信眾，歡迎信眾前來參與與協助。

年底的酬眾福相對於年初的祈眾福，信眾若有需求叩祈大眾良福者，乃於二月初向南衡宮報名，以「戶」為單位，每戶收費五百元。眾福雖以「戶」為單位，不過報名時可把家戶所有成員一同報給廟方，為合家人等祈眾福，且須提供家戶每一成員之生辰八字，以上表章稟告神明求神恩庇佑。眾福以家戶為單位，且是自願性質，不是義務的參與，但是對整體竹木村而言，南衡宮辦理的這場年底祭典盛事，也受到矚目，特別是這場祭典法會還吸引了許多的外地信徒前來參與。

155

二、圓堂酬福法會

筆者於民國九十八年農曆十一月九日至十一月十一日實際參與了三天法會，發現「南衡宮圓堂集福梁皇法會」基本上可分成三個核心活動，包含禮懺梁皇普渡法會、酬福活動以及圓堂儀式。法會的前二天主要進行禮懺梁皇十卷寶懺，第二天晚上儀式進行的最晚，最重要的就是子時時刻的「上表章」儀式，必須由南衡宮主委親自帶領叩酬眾福；而法會的重頭戲就在第三天，早上的「祭聖」儀式、下午的普渡法會以及圓堂儀式是三天法會中最為高潮的部分，吸引了大批的人潮，當日參與法會的信眾將準備牲禮、飯菜前來普渡，拈香祭拜，會場盛大且隆重。以下是三天法會內容之介紹：

¹⁵⁵關於圓堂酬福祭祀社群，第四章會進行分析。

(一) 嚴結華壇

南衡宮年底圓堂酬福三天法會登場前一天晚上開始佈置祭典會場，稱作「嚴結華壇」。當晚南衡宮主委劉玉波協同宮中委員、鸞生以及熱心廟務的村民們，為南衡宮年終的圓堂酬福三天梁皇法會佈置會場。當晚的獅潭山區天氣寒冷，冷風並未因三天法會即將熱鬧登場而銳減，來到宮裡幫忙的人憑著一股熱沉與熟練的經驗，架高桌子、掛起神像。場中央共用了十七幅神像掛圖，前、左、右三面圍成了會場內壇，而內壇則將是法會誦經的儀式場所。十七幅神像掛圖前方五幅、左右各六幅，左右兩側的六幅神像必須左右對稱而掛（如圖 24）。正前方的五幅神像正中央的是釋迦牟尼佛、另四幅由左而右為文殊師利菩薩、東方藥師佛、彌陀阿彌陀佛、普賢菩薩；左右兩側的神像，除了左右對稱外，順序又為由外而內，由左而右逆時針分別為：韋馱菩薩、四大金剛、十殿閻王（一、二、三）、十殿閻王（四、五、六）、天曹、降龍羅漢九尊、伏虎羅漢九尊、地府、十殿閻王（七、八、九）、十殿閻王（十）、四大金剛、最後一幅則為伽藍護法（關公）。位於正中央的釋迦牟尼掛圖則捲起下半圖，讓南衡宮裡內堂的恩主公主神像清晰可見。內壇中央吊起圓環寶蓋，上寫著「天垂寶蓋、地湧金蓮」，而外壇則掛起飛簾，寫著「圓堂酌福梁皇法會」。

	普賢菩薩	彌陀阿彌陀佛	釋迦牟尼佛	東方藥師佛	文殊師利菩薩	
伏虎羅漢九尊						降龍羅漢九尊
地府						天曹
十殿閻王（七、八、九）						十殿閻王（四、五、六）
十殿閻王（十）						十殿閻王（一、二、三）
四大金剛	內壇				四大金剛	
伽藍護法（關公）					韋馱菩薩	

圖 24：內壇四周掛起的神畫像位置圖

祭壇佈置的莊嚴肅穆，將南衡宮分成了幾個不同的儀式空間（參見圖 25），而三天法會也依著儀式時序將進行著。

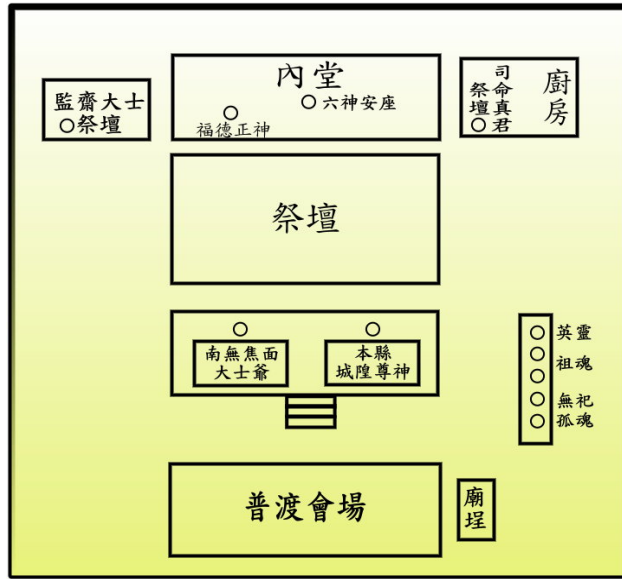


圖 25：南衡宮圓堂酬福梁皇法會儀式空間圖示

表 13：南衡宮民國九十八年圓堂酬福叩酬天恩行事表¹⁵⁶

日期	時間	行事
十一月八日		嚴結華壇
十一月九日(四) 國曆 12 月 24 日	辰時 07:00~09:00	請佛發表、六神安座
	巳時 09:00~11:00	梁皇寶懺卷一
	午時 11:00~13:00	午敬、天廚妙供、六神供養
	未時 13:00~15:00	梁皇寶懺 卷二、梁皇寶懺 卷三
	申時 15:00~17:00	請祖引魂、獻敬犒軍
	酉時 17:00~19:00	梁皇寶懺卷四、梁皇寶懺卷五
	戌時 19:00~21:00	晚課
十一月十日(五) 國曆 12 月 25 日	辰時 07:00~09:00	早課、六神供養、魂案獻敬
	辰時 07:00~09:00	梁皇寶懺卷六
	巳時 09:00~11:00	梁皇寶懺卷七
	午時 11:00~13:00	佛前大供、六神供養、魂案獻敬
	未時 13:00~15:00	梁皇寶懺卷八
	申時 15:00~17:00	梁皇寶懺卷九
	申時 15:00~17:00	獻敬犒軍、魂案獻敬
	酉時 17:00~19:00	梁皇寶懺 卷十
戌時 19:00~21:00	北斗延壽妙經一部	
亥時 21:00~23:00	讀表章	
十一月十一日(六) 國曆 12 月 26 日	子時 23:00~01:00	化表章、送聖神
	辰時 07:00~09:00	早課
	辰時 07:00~09:00	血盆寶懺一部
	巳時 09:00~11:00	祭聖(十點)
	午時 11:00~13:00	午敬、天廚妙供、六神供養
	未時 13:00~15:00	放齋口
	酉時 17:00~19:00	道場圓滿
		恭送佛聖仙神
十一月十二日(日) 國曆 12 月 27 日	中午 12:00	福宴

¹⁵⁶資料來源：筆者田野調查，由南衡宮提供。

（二）請佛、請神與請魂

法會第一天一大早，竹木村村民們紛紛前往南衡宮報到，宮裡的委員、鸞下生、誦經生則各就各位，點香、奉茶、奉果、準備誦經工作。誦經工作主要由南衡宮誦經團輪流上陣，一次誦經共需誦經生五人，男女比例為一比四，主誦師是男性，身穿黃袍，站兩旁的則是女性誦經生，穿著黑色道袍。廚房那頭則由村里的主婦們忙著洗菜、烹煮，準備供神的供品，以及給來廟裡幫忙的村民們的餐點，大家各司其職，義務性的為廟裡盡一份心力，氣氛好不熱鬧。

法會乃為陰陽普利，在儀式空間及儀式時間的安排上，皆必須注意到「陰」、「陽」不同的原則，因此，請佛、請神和請魂的儀式是有所不同的。儀式空間裡，請佛與請神儀式面朝廟內，而請魂儀式則必須於廟外辦理；儀式時間則請佛、請神是在早上進行的，請魂儀式則是在下午，乃符合陰陽不同的原則。請來的佛聖仙神及孤魂則依原則安座在不同的儀式空間裡。

1.請神

請神之前必須先請誥，一共要請十三誥。¹⁵⁷接著請神，請來「玉皇太天尊玄穹高上帝」、「南北二斗星君」、「五穀神農先帝」、「太上三官大帝」、「法尊堂主席」六尊神安座在內堂神桌上。內堂外的神龕上則安座「竹木村境內五方福德正神」、在法會外壇則請來「南無焦面大士菩薩」和「本縣城隍尊神」。

2.請佛發表

誦經請佛時，誦讀經文「三寶讚」後，則依不同的表章經文搭配燒去封盒。誦經師父依序誦讀了「解穢表」、「韋馱表」、「請佛表」、「天府表」、「嶽府表」、「地府表」、「城隍表」、「宣表」。在誦讀經文的過程中，南衡宮一名委員身穿黑色長衫站在主誦師之後，主誦師傳遞一支茗香交由委員，委員三跪九拜後，手持茗香站在後方跟拜，他代表著南衡宮管理委員所有的委員，以及獅潭鄉竹木村的村民們。在誦讀完各類表文後，則將各表文封盒過爐後燒去。

¹⁵⁷ 因為是「圓堂」法會，所以要請十三次誥，包含了周大將軍、王天君、關平太子、張仙大帝、孚佑帝君、司命真君、關聖帝君、南斗星君、北斗星君、三品三官大帝，以及玉皇大帝。

在請佛發表、六神安座後，主誦師開始誦讀「南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文」(參見附錄四)，¹⁵⁸疏文內容說明此法會主要由南衡宮顯化堂副堂主賴運添、主任委員劉玉波、正乩生李德金、副乩生徐鑫雲帶領十方眾善信士人等，為本宮圓堂集福，感謝神恩恩准開堂，因此於十一月十一日子刻圓堂集福、叩酬大眾良福。

3.請監齋大士、九天司命灶王菩薩

監齋菩薩設在南衡宮宮廟正殿之右房，監齋菩薩主要監督法會三天廟中務必要吃素，且在奉請監齋菩薩的此空間內是不能進食的。

中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮顯化堂副堂主賴運添、主任委員劉玉波帶領鸞下委員內外眾善信士人等，太歲己丑年十一月初九日起至十一月十一日止三天圓堂集福梁皇法會奉請監齋菩薩□□□□。

音樂奏起，唢吶響起，主誦師將三支香交給在旁的人祭拜後插香，再拿一個封盒燒去。

接著誦經生則伴隨著音樂走進正殿左側的廚房內，奉請九天司命灶王菩薩。

中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮顯化堂副堂主賴運添、主任委員劉玉波帶領鸞下委員內外眾善信士人等，太歲己丑年十一月初九日起至十一月十一日止圓堂集福三天梁皇法會奉請九天司命灶王菩薩□□□□。

主誦師請在旁的人點香祭拜後，將封盒和金紙燒去。

4.請魂

「請祖引魂」儀式設於外壇之外，儀式一切面朝宮外進行。桌上擺設了七個請祖引魂之對象的香位，由右而左分別為：(一)冥府開關幽魂二十二名香席和本境無祀孤魂二十六名香位；(二)三軍將士英靈座位；(三)第三個香筒並沒有插任何的香位，不過在香筒之後又放置了二個香筒，(四)插著超拔歷代祖先等諸位正魂，以及(五)超薦歷代祖先等諸位正魂；(六)超渡生生世世 世生生累世冤親債主香位；(七)超渡本境無祀孤魂香席位。供桌上備有三顆橘子和二

¹⁵⁸ 資料來源：由南衡宮劉嘉榮先生提供。

碗婆菜（客語發音，是一種油炸蔬菜餅）以祭拜孤魂。

下午時刻，備好馨香，五位誦經生三次叩首禮拜後請祖引魂儀式開始。在誦經生之後有二位跟拜人，身著黑色長衫，一為南衡宮顯化堂副堂主賴運添先生，另一為主任委員劉玉波先生，手持大支的馨香，禮拜後分別在各超拔、超薦的孤魂香位插上一炷香，而後二人雙手合十於誦經生後方跟拜。

請祖引魂內容：

南無一心 奉請

手持馨香……

三軍將士英靈、冥府開關幽魂二十二名、本境無祀孤魂二十六名，拔主超拔生生世世 世世生生累世冤親債主、超渡本境無祀孤魂、超拔歷代祖先諸位先魂等座。今來太歲己丑年十一月初九日起至十一日止，南衡宮顯化堂圓堂集福，禮懺梁皇三天法會，初九下午（暗午）來引魂□□□、三軍將士等眾來到壇前□□□□。

誦讀完，音樂響起，嗩吶、鈸、搖鈴伴奏著，主誦師開始唱誦著經文，手拿馨香隨著經文一一在各英靈孤魂的香位上插香。

□□ 三軍將士英靈（插一支香在香位前），冥府開關幽魂二十二名（插一支香在香位前），一本境無祀孤魂二十六名（插一支香在香位前），一拔主超渡生生世世 世世生生累世冤親債主，一超渡本境無祀孤魂，又超拔歷代祖先祖禰先魂。

主誦師請在場跟拜的誦經生、鸞下委員等人開始幫忙誦讀疏文。

今有求薦拔主謝錦盛住在苗栗縣獅潭鄉竹木村十六鄰三寮坑六號，超拔過逝先人陳尾妹乙亥年九月廿七日子時，享陽壽八十九歲；又超拔劉謝榮富庚午年十月十四日子時享陽壽六十九歲；又超拔劉英妹庚辰年十一月五日未時，七十三歲。

拔主劉欽城、吳淑華、劉政君、劉羿宏、劉羿佟、林明宏、廖文鋒、林宸裕，住在桃園縣中壢市明德里苑平街十六號，超拔無祀孤魂一桌。

又劉嘉榮、張淑貞、劉韶蕙、劉學錦、劉彥志、謝素華、劉嘉政、范季華、劉旭哲、劉育婷，住在苗栗縣獅潭鄉竹木村六鄰三十九號，超拔無祀孤魂一桌。

林進華、張嬌妹、林昌煥、張春秀、林昌銘、張素貞、徐友恭，住在苗栗市北苗里二十鄰靖康十一號，超拔無祀孤魂一桌。

……（以下省略）

誦讀完超拔歷代祖先、祖禰先魂、無祀孤魂之疏文後，嗩吶響起，主誦師：

三軍將士英靈、冥府開關幽魂二十二名、本境無祀孤魂二十六名、拔主

超渡生生世世 世世生生累世冤親債主、拔主超渡本境無祀孤魂等眾，又超拔歷代祖先。今太歲己丑年十一月初九日暗晡（晚上），本南衡宮顯化堂副堂主賴運添、主任委員劉玉波帶領鸞下委員眾善信士人，今日法會頭一日□□經文以相示。請英靈、孤魂、幽魂、祖禰先魂等眾到大壇前來□□（主誦師手拿起筊在英靈孤魂的香位上過香後擲筊），這有到嗎？歡歡喜喜，聖筊來證明……

第一次擲筊結果沒有聖筊，於是主誦師再重新誦讀一次，第三次聖筊成功。擲筊成功後，主誦師把香交給主任委員，禮拜後在各香位上插上一炷香。爾後，在旁的堂主、委員、鸞下生將英靈孤魂等眾香位雙手抱在胸前，移駕到外壇，向本縣城隍尊神及南無焦面大士菩薩禮拜後，才將英靈孤魂之香位，安座於外壇之左側桌上。隨即，鸞下生立刻奉茶，主誦師經文唱誦完畢，請祖引魂儀式即告成。

（三）六神供養、敬獻犒軍

在請來佛聖仙神、英靈祖魂後，必須進行供養儀式，按照人們作息，在人們進行三餐前，必須要先供養神明、敬獻鬼魂，進行早供、午供和晚上的犒軍與敬獻魂案，犒軍乃是犒賞城隍尊神以及在旁的天兵天將。

在三天法會的程序中，可看到「早供」、「午供」、「六神供養」、「佛前大供」、「天妙廚供」，這些儀式皆是在供養佛祖與六神，供養的程序雷同，以下是六神供養的程序內容：

1. 午供儀式在內壇進行，主誦師拿起一碗白飯高舉置於前額，口中念念有詞，右手沾點甘露水後，在飯上比畫著咒語手勢，完成內壇尊神的供養。
2. 誦經生誦讀著經文完畢，主誦師傳遞一個封盒和一疏文交給後方跟拜的委員代表，三跪九拜後並將封盒燒去。
3. 音樂停止，所有誦經生跪讀經文，主誦師誦讀〈禮懺梁皇祈安消業陰陽普利吉祥疏文〉疏文¹⁵⁹（參見附錄五）。疏文內容主要說明竹木村南衡宮於十一月初九日起至十一月十一日止啓建三天法會，辦理祈安消業禮懺梁皇陰陽普利三天道場，由主任委員劉玉波帶領十方眾善信士人焚香禮拜，本宮誦經生宣禮《金山御至梁皇寶懺》壹至拾卷全部、大悲消災吉祥神咒，並於法會最後一天懺功圓滿另結瑤臺敦請金剛上師判施瑜珈燄口，並普渡本堂門下各姓氏

¹⁵⁹ 資料來源：南衡宮劉嘉榮先生提供。

宗親祈超九玄七祖、外拔爲國陣亡三軍將士英靈、本境水陸無祀男女孤魂二十六名、冥府開闢幽魂二十二名，最後祈許禮梁皇寶懺以後信眾家戶平安。

4. 內壇的主神供養完成後，接著，誦經團隊移駕到外壇，誦經生先行，而後是主誦師，委員代表則後來跟上。在外壇，先供養「南無焦面大士菩薩」，供養的食物是一杯飯和五碗菜。完成供養儀式後，請在旁的人將金紙燒去。
5. 接著誦經生伴隨著唢呐音樂移駕到「監齋大士菩薩」，供養監齋大士菩薩。供養的食物爲一杯飯、五顆橘子和五碗湯圓和五碗婆菜。
6. 然後，儀式進行至廚房，供養「司命灶王菩薩」。供養的食物，主要是一杯飯、五顆橘子和五碗湯圓和五碗婆菜。
7. 最後，儀式進行回外壇的「本縣城隍尊神」。誦經後，在飯上進行咒語手勢，供養的食物是用碗公和盤子盛裝飯菜。就廟方人士表示，因爲城隍爺旁有許多天兵天將，因此所盛裝的飯菜份量要比較多才足夠，這也是誠意的一種表現。
8. 供養完城隍尊神後，儀式將回到內壇，誦唱結束即儀式完成。

午後傍晚時分，將進行「敬獻犒軍」或「魂案敬獻」，這些儀式的對象則是城隍尊神天兵天將，以及各英靈孤魂。儀式開始，廟方人員已在英靈孤魂香位前的桌上，以及本縣城隍尊神前，備好了犒賞的飯菜，主誦師在內壇裡唱誦著經文，而主任委員和一名委員則點香祭拜各英靈孤魂。內壇誦經完成後，誦經生隨著音樂移駕到外壇，廟方準備了四菜一湯和一碗公的白飯敬獻犒軍本縣城隍尊神以及在旁的天兵天將，接著走向英靈孤魂之香位壇前，廟方用大餐盤盛裝著四盤菜，一鍋湯和一鍋飯來敬獻犒賞英靈孤魂。主誦師誦著經文，手沾甘露水後比畫著了咒語手勢，而一旁廟方人員則忙著燒紙錢。儀式告成，誦經生依著隊伍，誦經生先行，而後主誦師，跟拜人則居於最後回到內壇，跟拜人跟著主誦師三跪三拜後，主誦師向跟拜人互相敬禮後，儀式結束。

（四）課誦經文

南衡宮圓堂酬福法會主要是禮拜梁皇，課誦《金山御製梁皇寶懺》一至十卷。《梁皇寶懺》亦稱作《慈悲道場懺法》，在目前漢傳佛教的懺悔儀式裡有「懺中

之王」的地位。¹⁶⁰禮懺梁皇，是三天法會中所佔時間最長的一部分，是法會前二天最主要的儀式，爲了課誦完十卷《梁皇寶懺》，各段的儀式時間是十分緊湊的。南衡宮《梁皇寶懺》儀式的展演，主懺師是由公館請來的陳老師和范老師輪流擔任，而副懺師則由南衡宮女誦經生擔任，在主懺師後則有廟裡的委員手持茗香跟拜，所有的叩首、跪拜動作皆跟隨主懺師。整個《梁皇寶懺》儀式可分成「灑淨」、「請聖」、「主者舉文」、「行本法」、「回向」、「超薦儀軌」六大部分，¹⁶¹整個儀軌程序和儀文內容（參見表14），在邱鈺鈞2005年碩士論文〈《慈悲道場懺法》儀式與音樂的研究〉已做了相當詳細的分析與研究，他也指出了在《慈悲道場懺法》中懺悔的完成不是單純的個人消災，抑或個體自我的完成，而是必須在成就他人之中來成就自我。¹⁶²其儀式的目的乃在於消災解厄，懺悔自身、菩提眾生，也爲亡者消業。

表 14：《慈悲道場懺法》儀式結構

儀軌程序	儀文內容	卷數	
灑淨	楊枝淨水讚	第一卷	
請聖	戒定真香讚 (第三卷首讚)	第一卷	
主者舉文	(觀普賢行)		
	皈依三寶(一切恭敬)		
	供養十方法界三寶 讚佛偈		
行 本 法	首讚	二至六卷	
	入懺文	各卷皆備	
	讚佛偈		
	啓運道 場懺法 歸命三 世諸佛		過去六佛
			本師釋迦摩尼佛
			彌勒尊佛(未來佛)
		開經偈	第一卷
	正文	總論懺悔	一至二卷
		讚佛咒願	第二卷
		顯明因果	三至六卷
		讚佛咒願	第六卷
發願回向		七至十卷	
讚佛咒願		第十卷	
	尾讚	各卷皆備	
	出懺文		
回向	回向讚	各卷皆備	
超薦	宣疏	宣疏	
	超薦儀軌	超薦儀軌	

轉引自：2005邱鈺鈞《慈悲道場懺法》儀式與音樂的研究，頁29。筆者稍作修改。

¹⁶⁰ 邱鈺鈞，〈《慈悲道場懺法》儀式與音樂的研究〉，國立成功大學藝術研究所碩士論文，2005，頁1。

¹⁶¹ 同上引，頁28。

¹⁶² 同上引，頁15。

法會三天除了課誦《梁皇寶懺》十卷外，還有安排時辰課誦《北斗延壽妙經》、《血盆寶懺》等。《北斗延壽妙經》的誦讀乃祈消災延壽，《血盆寶懺》的拜讀乃爲了婦女信士祈拜保平安。另外，根據一位誦經生表示，因爲要誦讀的經文其實很多，在三天法會中，有些經文在時間不允許的狀況下，無法公開課誦，因此誦經生必須自行找時間在內堂裡完成其他經文的誦讀，而自行誦讀的經文有：觀世音菩薩普門品、八十八佛洪名寶懺、南斗真經、金剛寶懺、十王妙懺、藥師寶懺、三官經、太陰經、太陽經、明聖經。

（五）讀表章、化表章、送聖神

1. 讀表章

法會第二天亥時（晚間九點）一到便進行奏讀表章儀式，表章疏文各依不同的目的分作不同類別的表章，有圓堂酬福的「南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文」、酬眾福的「報答鴻恩疏文」、酬謝私福的「報答鴻恩吉疏」、移凶化吉的「沐恩解化吉疏」、「禮梁皇大懺消業祈安植福疏文」、「爲亡者禮懺梁皇消業副疏」、「制化流霞吉疏」、「信士祈拜血盆副疏」等各類表章。

奏讀表章儀式，由南衡宮主任委員親自帶領，儀式的開始，由主誦師將「南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文」交給跟拜的主任委員，三跪九拜後開始跪讀疏文。疏文內容主要說明苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮顯化堂由副堂主賴運添、主任委員劉玉波、正乩生李德金、副乩生徐鑫雲帶領十方眾善信士人等，主禮經懺法事爲本宮圓堂集福、報酬恩光吉祥事，於十一月十一日子刻恭就堂中圓堂集福、叩酬大眾良福，並於三恩主十二大尊神寶座前，虔備香花果品、素筵淨供，禮誦經典寶懺，並超昇有緣先魂、拔度無祀孤魂、冥府開關幽魂。

在主誦師誦讀「南衡宮顯化堂元堂集福吉疏文」的同時，其他的誦經生、鸞下、委員、廟方人員等，皆幫忙在內壇裡誦讀各類表章。誦讀完的表章，則需裝進不同的封袋，以代表上奏至不同佛聖仙神，稟告上蒼，以保平安。各類表章，配合不同的封袋，如表 15 所示：

表 15：南衡宮圓堂酬福法會各類表章數量表¹⁶³

項目	封袋名稱	數量(份)
報答鴻恩疏文(眾福)	玉皇大天尊玄穹高上帝 陛下	725
報答鴻恩吉疏(私福)	玉皇大天尊玄穹高上帝 陛下	86
梁皇大懺消業祈安植福疏文	玉皇大天尊玄穹高上帝 陛下	51
爲亡者禮懺梁皇消業副疏		3
沐恩解化吉疏	南天文衡聖帝 殿前	
信士祈拜血盆副疏		
制流霞	南天文衡聖帝 殿前	1

2.化表章、送聖神

奏讀完所有表章後，乃進行「化表章」儀式，主誦師帶領著主任委員三跪三叩首後開始，主誦師誦著經文並將「南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文」交給主任委員，主任委員禮拜後再交由廟方人員燒去。誦經生排列成隊，副誦師先行，接著主誦師，而後主任委員和廟方人員抱起兩大箱的表章，伴隨著誦經聲移駕到廟前空地的大火爐前，將所有的表章化去。在化表章的同時，誦經生不斷唱誦著：「消災延壽藥師佛，消災延壽藥師佛……」，廟方人員也把八百四十八付的長錢燒去，這時南衡宮廟裡響起了鐘鼓聲。當所有表章化去後，誦經生便慢慢回到南衡宮內壇。

主誦師：

大列尊神聖神，今有中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮顯化堂，副堂主賴運添，主任委員劉玉波帶領內外十方眾善信士人等，泰誦己丑九十八年十一月十一日子時，我們選擇良辰吉時內，眾善信士人等叩酬眾福禮懺梁皇……眾善信士人等求列聖尊神保佑信士福如東海，壽比南山……誦讀心經一卷來奉送列聖尊神，延壽北斗……。

開始誦讀心經的同時，鐘鼓響起，三十六鐘七十二鼓，主任委員進入內堂裡，將供奉的列聖尊神：法尊堂主席、太上三官大帝、玉皇大天尊玄穹高上帝陛下、南北二斗星君、五穀神農先帝，六位尊神寶座香牌高舉，一路送到金爐化去。誦經生互相面對面，而廟方所有人皆雙手合十，面朝外，送走了聖神。

在廟方所有人員的協助下，有的誦讀表章、有的將表章裝進封袋，很快的完

¹⁶³ 筆者於民國九十八年十二月二十四至二十六日三天參與觀察圓堂酬福法會，田野調查並整理製表。

成了報答鴻恩疏文（眾福 725 份）、報答鴻恩吉疏（私福 86 份）、禮梁皇大懺消業祈安植福疏文（梁皇 51 份）、為亡者禮懺梁皇消業副疏、沐恩解化吉疏、信士祈拜血盆副疏共三份，再加上南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文、禮懺梁皇祈安消業陰陽普利吉祥疏文、制流霞吉疏各一份，一共有八百四十八份，也將準備了八百四十八付的長錢化去。

（六）祭聖

法會第三天，南衡宮準備了全豬、全羊舉行「祭聖」儀式，行三獻禮。儀式會場在廟前廣場架起了棚子，設好了香案，同時也擺好了「祭聖」和「普渡」所須擺放祭品的供桌，上界拜以素果，下界備有牲禮祭拜。來參與祭典活動的信眾陸續增多，儀式於早上九點鐘開始，由副堂主賴運添先生伴隨著鐘鼓聲高舉著「佛聖仙神寶座位」香牌，手持一炷香，從廟的內堂裡迎神至廟前廣場所設置的「祭聖」神桌上。主任委員劉玉波先生跟隨在後，通唱生劉嘉榮先生已待命，在「佛聖仙神寶座位」香牌到場後，協助將「佛聖仙神寶座位」安座好隨即廣播，請今日到南衡宮的所有眾善信士人等，開始點香祭拜。（請見圖26）。



圖 26：民國九十八年南衡宮祭聖儀式

攝影：陳嘉惠

三獻禮開始，通唱生坐在下界處，面對佛聖仙神寶座宣告儀式開始。引唱生和擔任主祭生的主任委員和與祭生副堂主則在旁雙手合十，隨同禮拜。

通唱聲宣告，各位行三獻禮：

聖佛仙神、列聖尊神，今有臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮門下領各方眾

善信士人等太歲己丑年十一月十一日為恭祝本堂圓堂禮懺梁皇法會三天吉祥道場本宮主任委員劉玉波，副堂主賴運添。虔據上界經香侍奉，下界牲禮餼饅，禮行三獻敢告尊神……。

唢呐響起，通唱聲往上界神桌前走，開始行三獻禮，¹⁶⁴並誦讀〈圓堂集福祝疏文〉。

（七）誦讀回向牒文

法會第三天，普渡前的六神供養則是同時並行，在外壇處，由一組誦經師父進行本縣城隍尊神和南無焦面大士菩薩的供養；而另一組誦經師父則在英靈孤魂案前敬獻，副誦師不斷唱誦著經文，而主誦師以及其他在旁的二位師父，皆協助幫忙翻閱著經文，很快的將所有經書誦閱一遍。在誦略完畢後，主誦師誦讀「回向牒文」後，將「回向牒文」燒去。

（八）普渡法會

1. 普渡：

在行「三獻禮」完畢後，廟方人員則將豬、羊，以及供桌上的牲禮都轉向，準備下午的普渡，這明顯的表現了一陰一陽的空間意涵。在普渡時間還沒開始前，參加南衡宮普渡活動的拔主們，紛紛將普渡的供品擺放在桌上，而廟方人員也協助擺放著交由廟方「公辦」的普渡物品。在南衡宮廟前廣場，搭起了棚子，棚下列席了五大排的長桌，分別有超渡「無祀孤魂」、「超歷代祖先」公辦二長桌，和「超歷代祖先」私辦。其中，很特別的是在「無祀孤魂」長桌前有二張矮桌子，也同樣擺放著供品，這二張矮桌子主要是供給超渡小朋友的。

在「午敬」、「六神供養」後，誦經師父則將「南無焦面大士菩薩蓮座」和「本縣城隍尊神寶座」，以及「三軍將士英靈座位」、「超渡本境無祀孤魂香席位」、「本境無祀孤魂二十六名香位」、「冥府開關幽魂廿二名香位」、「超渡生生世世 世世生生累世冤親債主香席位」，超拔、超薦「歷代祖先諸位正魂」等英靈孤魂請到普渡場所。上界供奉「南無焦面大士菩薩蓮座」和「本縣城隍尊神寶座」，以素果和酒為主，而下界則以牲禮餼饅為要。牲禮以雞肉、豬肉、魷魚等三牲和酒為

¹⁶⁴ 三獻禮程序內容，請參見附錄六。

主，牲禮統一都放在第二桌，而第一桌超無祀孤魂和第三、四桌超歷代祖先的桌前，則準備了飯菜，有雞肉、焢肉、炒魷魚、竹筍、鹹菜、酒和汽水等共準備了八道菜。而在「三軍將士英靈」則是以粽子、油炸蔬菜餅、水果為祭品。普渡所準備的祭品非常豐盛，報名參與南衡宮圓堂梁皇法會普渡的信眾也非常多，當天場面相當熱鬧。表 16 是民國九十八年報名參加普渡的桌數與數量：

表 16：民國九十八年南衡宮圓堂酬福普渡法會桌次表

項目	數量	項目	數量
冤親債主	51 桌	無祀孤魂	25 桌
超歷代祖	8 桌	超祖	11 桌加 1 名
歷代祖先私辦	3 桌	超祖私辦	15 名
冥府開關幽魂	22 名	本境無祀孤魂	26 名(本宮超 2 名)

2.放燄口：

放燄口儀式中，金剛上師「上座」是法會第三天的重頭戲，下午一點二十分儀式開始，主要是由「座師」一位，和二位主誦師（身穿黃袍）、二位副誦師（身穿黑袍）來進行。在「座師」上座前，儀式首先在外壇進行，誦經師父們唱誦著經文，而座師則進行著法事，還不時的分別與二位主誦師繞著外壇道場禮拜。接著誦經師父們繞道成伍走下廟前廣場的「普渡道場」，座師走在最後方，停在上界祭拜「南無焦面大士菩薩」和「本縣城隍尊神」，先是斟酒，而後誦著經文，民眾們也跟著手持馨香跟拜。接著，誦經師父繞著「普渡場」一周，在普渡道場誦經，民眾們也相繼點香拜拜。而後又回到宮裡所設的外壇進行儀式。儀式中，外壇地上鋪著草席，座師站在草蓆上進行禮拜、叩首、跪拜。在座師三次跪拜叩首後，面朝宮外口中唸唸有詞，而誦經師父們皆先行至內壇架高的道場裡上座誦經。座師向道場多次禮拜後，也走上內壇準備「金剛上師上座」，而上座後誦經師父又多了三位，因此在內壇上處除了座師外，穿著黃袍的主誦師分別坐在座師兩旁，再左右則各一位穿著黑袍的副誦師；而在內壇下層，則有四位穿著黑袍的副誦師一起誦讀經文，可見儀式之隆重。

座師首先將等會佩戴在身上的佛具配飾在香爐前過爐，然後將「花」灑於壇前，在戴上帽子前，座師手沾甘露水在帽前上寫上咒語，而後才戴上，然後面對著壇比畫著「神號」。

「放燄口」整個儀式進行非常的長，其中小朋友們最開心的時刻就是座師「灑金幣」和「灑糖果」，在場民眾無不開心撿取，撿到的「金幣」和「糖果」皆有保平安的功效，在場的長輩還特地交代，撿到的「金幣」要永久保存，不可以用掉，能夠保平安。

在「放燄口」儀式即將結束前，劉嘉榮先生則進行「出甘露水」儀式，將壽桃上插上三炷香，手持「甘露水」在「南無焦面大士菩薩」面前進行儀式。香插上「南無焦面大士菩薩」蓮座前，壽桃置於蓮座前，手沾了甘露水後，進行儀式，儀式結束，最後則將「南無焦面大士菩薩蓮座」轉向。此「出甘露水」的儀式，壽桃代表著「食物」，請「南無焦面大士菩薩」將此食物去分發給眾孤魂等，最後將「南無焦面大士菩薩蓮座」轉向，亦即代表今日任務已完成，眾鬼神孤魂可回去了。此後，所有的「回向牒文」將可燒去。

在整個「放燄口」儀式即將結束，座師下了台後，在壇前進行禮拜，而後再次繞行到廟前廣場的「普渡場」相反於儀式開始時的繞行方向，最後回到壇前。

座師：

今有臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村南衡宮主任委員劉玉波，帶領十方眾善信士人等，圓堂酬福，誦讀三官北斗梁皇，啟建禮懺梁皇三天道場……眾位菩薩，保佑出錢出力的十方眾善信士人等，回去以後家家迪吉，戶戶平安，事業順利，財源廣進，求福則福如東海，求壽則壽比南山，求財產，財源廣進；求學業，學業進步……。

誦讀完畢，鐘鼓齊響，座師向壇內、壇外誦經禮拜後，即「放燄口」儀式完成，而三天的梁皇法會儀式也圓滿落幕。

3.起乩並宣講

大約下午二時許，宮裡正進行著「放燄口」儀式，在內堂裡突然正乩生起乩，廟中有廟務欲請示恩主公。正乩生穿上了「黃袍」，坐在「神位」上，不斷的和「恩主公」討論著，有時搖頭，有時擺手勢。根據廟方人員表示，正乩生在請示恩主公，是否可以退休休息，因為年歲已大，開堂問事相當辛苦，且正乩生的兒子也多次請求，希望正乩伯可以退休享清福，有空閒時間可以出外踏青旅遊。

約莫過了一個多小時，正乩生突然起身走到恩主公神前，在旁的廟方人員立刻幫正乩生穿戴上「帽子」，並遞給「寶劍」和「佛門必備課誦本」。正乩生將「寶

劍」禮拜恩主公後，廟裡響起鐘鼓聲，正乩生踏出內堂，走到壇前，口中唸唸有詞，而後便帶領眾人走至「普渡場」，在各張普渡桌前唸唸有詞後將「寶劍」敲了桌面二下，而後回到廣場中央。



圖 27：南衡宮圓堂酬福法會起乩宣講儀式

攝影：陳嘉惠

當正乩生準備宣講時（參見圖 27），劉嘉榮先生和劉森泰先生立刻上前，除了遞上神茶外，劉嘉榮先生也作為正乩生的翻譯。正乩生先說了一段話後，劉嘉榮先生大聲用客語說明：

劉嘉榮：現在是三王老君來說話，但是由天上聖母娘娘來翻譯，一年之中來圓堂，大家會覺得辛苦嗎？（翻譯正乩生說的話）

村民（婦人）：不會

劉嘉榮：關老爺關恩師問大家，對大家有靈感嗎？有靈驗嗎？（翻譯正乩生說的話）

村民：很靈驗。

劉嘉榮：很多信士來求，他們有感覺有驗證嗎？（翻譯正乩生說的話）

村民：有。

劉嘉榮：信士來問事，有達到目的嗎？（翻譯正乩生說的話）

村民：有，有達到。

劉嘉榮：關老爺對大家是不是有七八分以上的靈感？（翻譯正乩生說的話）

村民（婦人）：有時分。（旁邊一位婦人雙手合十回答）

劉嘉榮：大家有來求，心裡有做到，就一定會有靈。（翻譯正乩生說的話）

劉嘉榮：開堂有五十年了，大家有覺得有十二分嗎？

村民：有。

正乩生在劉嘉榮先生耳邊唸唸有詞後，

劉森泰先生在旁告訴正乩生說：開堂問事再加一年啦！不要突然停掉，讓大家村民也有點準備。（和正乩生對話）

正乩生：……

劉森泰：私下也有和李德金（正乩生）老先生談過，曾經說過，這幾年的身體還可以，再做幾年的乩生還是可以的。正乩生也曾和幼子商討過，以現在目前的身體狀況，再一年半載是不成問題的。不過大家就是要遵守堂規，不要一直叫他做。（和正乩生對話）

正乩生：……

劉森泰：大家再召鸞下委員來開會說，如果沒有做到就不要開堂。

正乩生：……

劉嘉榮：長子也有提過，年歲已大，要讓正乩生享清福，大家能懂，也能諒解。（和正乩生對話）

劉嘉榮：個人修，個人得。（翻譯正乩生說的話）

正乩生：……

劉嘉榮：退駕了，正乩現在要跟大家講話。（接著幫下正乩生脫下帽子和黃袍）

正乩生卸下衣服後，喝了一口茶，接著往前走轉身面向大家，並且開始用客語和大家宣講。

我這個人已經老了，有想說不要做了（不開堂問事了），不過現在來切掉（停掉），對大家也不好，非常困難。每個人都會有困，我們要怎麼解決，非常的難……我三十三歲的時候，……雲水伯，大家認識嗎？那時候非常的艱苦，那時候什麼都用寫的，沒有用印的，常常問（問事）到半夜，還要回□□……。

我們一個人，要對天地、要對父母怎麼樣才行，我們要想，父母照顧我們有怎麼樣的辛苦，現在的大家生活很豐富，現在有很多，街上的麵包、豬肉整條就丟到垃圾桶裡，丟到餿水桶裡，我們沒吃這麼多（豬肉），就不要割那麼多（豬肉）。現在如果把八十多年的事情拿到現在，大家就可憐了，你了解嗎？你們沒遇到。所以說，那時候的時代，全部到要除草建屋（意指：蓋房子一磚一瓦都要靠自己），是不是這樣？所以大家要了解，現在我相信，過去和現在會接得到了，我看是這樣，關老爺也有這樣說。（劉嘉榮先生在旁補述：可憐的日子會到了。）人要守分寸、守德，心要對天、對地、對父母。……現在有很多老人，生了兒子，很得意，很開心，而現在卻殺了爸爸、又殺了媽媽，變成沒天沒地了。所以個人所做，要個人得，不會被別人拿走。所以說我三十三歲做到現在，今年剛好五十年，所以每件事情我都遇過了，怎麼樣的人我也遇過了，我也跟他們（廟方人員）說，如果遇到乞丐也要幫他辦。做多少事情，要默默的，到處邀功，這樣功德會破掉，做多少，就要當成是自己賺到的，不要一直唸自己做了多少事情。例如，今天來（廟裡）幫忙，就默默的，不要一直抱怨自己做了多少，別人又沒做，不

要這樣。個人做，個人得，所以我們人生要想透，不要看得短，要看長遠一點。

我練事起乩有二十多人，二十多人中選中我，我常常做到三更半夜，關老爺告訴我，一定不用擔心，我每天都練，練了三十六夜，心想大概練不成了，雲水伯，從前做堂主的，再練了十六夜，才漸漸的印證，那時才剛開始開「丹方藥草」，之後，才開「膳房」。所以人生在世，我覺得多做不會吃虧，生活平安，不要一直生病，這樣就是賺回來了。

從前，我來到這裡幫人家當長工，當時一無所有，當了五年，然後又被人招（招贅），又再做了五年長工，共做了十年，才實際的做頭路（有工作）。所以希望大家要做善事，如果你們要做壞事，我也沒辦法。以前來宮中做事，沒有錢也不能說，工作二十年來，只有一件衛生衣和一雙白鞋子，這樣就很好了，當時的宮中根本沒有錢。之後，記得本宮要重建時，只在石柱上貼一張紙寫幾個字，沒有提緣簿，就有信士自己自由提錢二百多萬，建新神像，如果有出緣簿一定會有更多錢來資助宮中廟務。這是什麼原因呢？（村民們回答：因為靈驗。）主要是關公我覺得還有八分靈感，所以十方人等，才會這麼信仰，才願意來提香油錢，幫助宮中事務。所以我們要為善結果才行，我想，富貴輪流轉，我們心肝要善，不要想太多，要有快樂的心情。

起乩宣講的儀式，不僅為年終開堂儀式畫下句點，表示圓滿成功外，也表現著扶鸞問事教化人心的深遠意涵。而南衡宮正乩生是否會退休，原則上再開期一年，若正乩生退休了，未來南衡宮鸞堂的發展，以及其他祭典儀式、南衡宮信徒是否也會有所改變，則有待日後觀察。

三、圓堂酬福法會之核心內涵

「南衡宮圓堂集福梁皇法會」，基本上分成了三個核心內涵，包含圓堂、酬福與普渡。若以一年為周期，從時間的角度去觀看，開堂問事是南衡宮恩主公鸞堂信仰的核心，每月逢六開期，周而復始，而一年之始於二月初六為第一期，直至歲末圓堂，感謝恩主公之靈驗，圓堂後就不再開期，直到來年二月六日才又再度開始。而年初的叩祈合家眾福，或個人私福，年尾理當酬福，謝神恩；而普渡「好兄弟」以求境內平安，也為先祖神靈超渡，保祐後代子孫合家順利平安。因此，筆者根據南衡宮所辦理的圓堂集福梁皇三天法會的行事活動內容，和稟告列聖尊佛之疏文內容，來探討南衡宮在歲末年終辦理此盛大且隆重的「圓堂集福梁皇法會」之目的與意義。

（一）從法會行事內容去分析

三天法會中，禮懺《梁皇寶懺》是前二天的重點活動，南衡宮爲了祈安消業，請了誦經師父課誦《金山御製梁皇寶懺》一至十卷全部，三天法會全部齋戒，並且超祖、普渡無祀孤魂、冥府開關幽魂、三軍將士英靈等，在第三天下午舉行放燄口儀式，普渡活動熱鬧且盛重登場。法會第二天晚上七點時刻，再課誦北斗延壽妙經一部後，亥時南衡宮裡所有的鸞下委員、誦經生開始誦讀表章，子時則進行化表章、送聖神，其目的主要是幫信徒們在年初時所叩祈的眾福、私福等，進行酬福，以謝神恩。從「南衡宮顯化堂己丑年圓堂集福叩酬天恩行事表」（參見表 13）可清楚看出三天法會儀式內容之核心。

從行事表中我們似乎看不出有任何儀式的進行與「圓堂」有關，但在實際參與觀察後，筆者卻注意到在法會辦理第三天的未時（13:00~15:00）「放燄口」儀式的後半段，卻有個與「開堂問事」息息相關的意外「插曲」。特別的是，這盛大且重要的「插曲」，雖然在三天法會行事表中未見其公告，但在筆者參與觀察南衡宮圓堂集福梁皇三天法會的第二個晚上，便有村民熱情邀約著筆者一定要來參與第三天熱鬧的「普渡」活動，並且還預告著第三天下午的活動中，「正乩生」將會「起乩」，會以「媽祖」的身份出來和大家講話。有了這精彩的預告，筆者特別期待，只是不知道這「插曲」何時會出現。仔細端看三天法會的行事表，便可發現活動時間的安排上果然出現了一個斷層，即在法會第三天（十一月十一日）未時（13:00~15:00）和酉時（17:00~19:00）之間，出現了二個小時的斷層，而這二個小時的安排是南衡宮特地預留給「正乩生起乩問事」的活動？還是因爲儀式活動時間的不確定性？根據筆者田野觀察，當日下午「放燄口」儀式在金剛上師上座後熱鬧登場，村民們忙於普渡祭拜的同時，在廟裡最神聖的內堂裡，正乩生起乩了。正乩生在神椅上和恩主公討論了一個多小時的時間，在這段時間裡一切是充滿了神聖與恭敬。剛開始，只有一、二位廟方人員注意到「起乩」了，接著才慢慢有其他人靠近內堂圍觀，而南衡宮鸞下生在內堂外柵欄邊靜靜等候，隨時注意正乩生的情況，直到正乩生起身走到神桌前，鸞下生才立即爲正乩生準備衣服，並擊鼓鳴鐘，開始進行「正乩生爲大家宣講」。此活動發生的時間是和「放燄口」儀式並行，從鸞下生靜靜在內堂外等候，且一會進內堂又一會出來，不斷

探看著正乩生的清況來看，正乩生何時要為大家宣講，這時間的確不好拿捏，也是其他人無法事前預知的，只是，熟悉法會的人都知道這「起乩」活動是必然會出現的。因此，在三天的法會中，我們可以說最後一個節目應該就是「正乩生起乩宣講」，且在本次起乩宣講後，這一年的開堂問事將要「圓堂」，一年鸞堂的工作已完成，在「圓堂」後就不開期，直到來年二月初六才開期。

（二）從表章疏文去分析

三天法會一開始，在請神儀式後，主誦師首先誦讀「南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文」（參見附錄四），以表示法會正式開始，並說明此三天法會辦理的內容及用意。從疏文的內文來分析，我們可以看出疏文內容無不包含「圓堂」、「酬福」、「普渡」三個層面，並且緊緊相扣。

從疏文的開始，便提及了「中華民國臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村 南衡宮顯化堂 沐恩鸞門副堂主賴運添、本宮管理委員會主任委員劉玉波、正乩生李德金、副乩生徐鑫雲，帶領十方眾善信士人等……」，這說明了此三天法會是由南衡宮顯化堂中的二大組織：鸞堂組織和南衡宮管理委員會所籌辦，並帶領十方眾善信士人等，為本宮圓堂集福。而疏文的內容也包含「圓堂」、「酬福」、「普渡」三個面向分別做了說明：

「諸真之庇護蒙列聖之旃幃，恩准開堂，咸沾化雨，歷年恩照共度春風，深荷耳提面命，全蒙指點教會提撕盡賴薰陶，施方濟世萬民同沾德澤，擇吉移兇，人人共享陽春，千求千應准」

此段主要是說明南衡宮顯化堂感謝列聖尊神的庇護，恩准得以開堂，並且感恩鸞堂開期間事能施方濟世，並使世人萬民能向恩主公千求千應准，趨吉避凶，解決疑難雜症。鸞堂組織是南衡宮顯化堂中重要的組織，每月逢六開期間事，每年每月周而復始，直至歲末年終，感恩這一年來恩主公之靈驗，使信徒千求千應准，因此在年底辦理「圓堂」，於「圓堂」後將不開期間事，直至下一個年度的二月六日，以二月六日第一期問事作為一年之始，於年底十一月圓堂作為結束。

「惟有心香酬帝恩，萬禱萬靈驗，豈無微意答神功，茲當歲暮之終，律換新春，蒙擇十一月十一日子刻恭就，堂中圓堂集福，叩酬大眾良福一宗」

此段的疏文內容，非常清楚的表示神恩之靈驗，爲了酬謝神恩之庇祐，於歲末年終叩酬大眾良福，感謝一年來在上蒼的庇祐下，家戶眾生能合境平安，因此舉辦了酬福祭典。

「三聖恩祖恩師十二大尊神暨列位聖神寶座前，謹秉潔誠虔備香花果品素筵淨供禮誦經典寶懺，超昇有緣先魂，拔度無祀孤魂、冥府開關幽魂，外備甘露法食，處處安歡盛景，陰陽沾利樂，上報鴻恩，下濟冥勳，敬修疏文一套」

最後一段的疏文內容，則說明了法會中，信徒們虔誠的備有香花素果，南衡宮亦禮懺誦經典寶懺，目的是要超渡先魂，以及超拔境內無祀孤魂和冥府開關幽魂，以求境內平安。從「上報鴻恩，下濟冥勳」來看，我們知道，若要求合境之平安，不僅要感恩神靈之庇祐，也要普渡境內先靈孤魂，才能獲得最大的平安。也看出了信仰中，「人」與「神」、「鬼」之間緊密的關係，而透過此三天法會中，將天、地、人之間的關係統合起來。

最後若從祈求之神來看，「副主席關平太子、監理鸞務周大將軍、監堂王天君、三相恩主恩師」，這些神與鸞堂信仰息息相關；「大上三元三品三官大帝、昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝」則是酬福最高秉告之神級；「南無本師釋迦牟尼文佛、南無消災延壽藥師琉璃光佛、南無大慈大悲觀世音菩薩、南北二斗星君」則屬佛教之神，是梁皇法會普渡最重要之神。

綜合以上，我們可以清楚知道，南衡宮年底的圓堂集福梁皇法會，主要包含了「圓堂」、「酬福」以及「梁皇普渡」三個面向的儀式活動，看似是一個普渡法會，但其實「圓堂」、「酬福」和「普渡」三個儀式是緊緊相扣，而「圓堂」和「酬福」儀式則是鑲嵌在普渡法會中。

（三）「福」的意涵與性質

南衡宮辦理「圓堂酬福法會」最初的原意乃在於爲信眾們酬眾福，也酬私福，有祈福就得還福。那麼何謂「眾福」？何謂「私福」呢？在南衡宮裡，信徒叩祈與叩酬之「福」有好幾種：年初時，正月十五日叩祈天神良福；二月初叩祈大眾良福，而平常時間，信徒們各有需求，則隨時可叩許私福，以求平安。而年初的祈福，年終時必定要還，要酬謝神恩，因此在下元節十月十五日南衡宮辦理叩酬

天神還福；眾福和私福則在十一月辦理叩酬大眾良福。因此，我們可以發現南衡宮叩祈（酬）之「福」基本上可分為天神福、眾福與私福三種不同性質的「福」，而此三種不同的「福」，依照還福的時間又可分成兩個系統，天神福屬於天神信仰，是獨立的一個系統，配合著傳統的節慶進行著，且天神信仰有其獨立的祭祀組織，天神良福的鑪主福首制度在村落間不斷的運作著，與村落間的連結密切且相關。而另外一個系統是由南衡宮主導的眾福與私福，二者皆是在年底時，南衡宮擇一吉日舉辦酬福法會，以謝神恩，儘管眾福與私福二者之目的皆是為了祈求一個平安良福，但其所包含的意義卻仍有有差異。因此，南衡宮裡三種不同性質的「福」，因其各所需求，而所包含的社會意涵也因此而有不同。

依田野調查所蒐集到南衡宮九十八年所辦理的「叩酬大眾良福」、「私福」，以及九十九年正月十五日辦理「叩祈天神平安良福」所誦讀之疏文內容，將依私福、眾福、天神良福進行以下的分析：

1.私福

私福是由南衡宮辦理，南衡宮依信徒們的需求，在一年當中的任何時間，只要信徒有所需求，隨時皆可叩許私福，時間彈性，每人五百元，但許福之後，勢必還福，因此私福的還福時間則因叩許時間而有所調整。根據筆者田野調查主要報導人劉嘉榮先生的表示：「任何時間皆可叩許的私福，還福時間雖統一在年底酬福法會中進行，不過又依祈福時間分作上下半年而有所不同。在上半年六月底前叩許之私福，則可在當年年底還福；但若是屬下半年七月以後才叩許之私福，則必須在明年年底才能將以還福。」因此，儘管私福的還福時間考量到叩許時間的長短，而有了調整，不過所有的私福還福時間點，仍是在每年年底，南衡宮舉辦的酬福法會中舉行。在酬福法會中，叩酬私福，主要是誦讀「報答鴻恩吉疏」。疏文中的叩許者是以個人為代表，叩許平安良福，其署名則是以弟子○○○為名，是屬個人需求，祈求上蒼之保佑，屬於個人性質的福。

2.眾福

眾福，亦即叩許合家良福，以合家為代表，叩許眾福者，每戶五百元。南衡宮辦理叩祈（酬）大眾良福時間，是經由恩主公的指示決議的。通常叩祈眾福之

日在每年二月初吉日，而在年底十一月吉日舉辦酬福法會。在酬福法會中，叩酬眾福所誦讀的疏文為「報答鴻恩疏文」，在疏文中，家戶內所有人皆要上表章，且必須寫上每一個人的生辰八字，以求合家眾人之平安。因此，叩祈眾福，是以家戶為名，對象是以合家為單戶，是屬家戶性質的福。

3.天神福

天神福是民間傳統的天神信仰，在民間禮俗中，天神良福在上元節正月十五日叩許，下元節十月十五日叩酬。叩許天神福其目的乃是年初時祈求天公保佑村庄裡的人丁一年四季平安，到了年尾則要還福，感謝天公的保佑。辦理天神福的鑪主福首祭祀組織乃由村落發起，且從疏文內容中亦可看出，各家戶以戶長為代表，祈求、酬謝神明庇佑竹木村合境平安，因此可知天神福是屬村落性質的福，天神福所含的村落性、公共性也較其他個人性質的私福、家戶性質的眾福來的強。

根據南衡宮己丑年（民國九十八年）的私福「報答鴻恩吉疏」、眾福「報答鴻恩疏文」以及庚寅年（民國九十九年）「叩祈天神平安良福吉疏」作了以下的整理與比較（參見表 17）：

表 17：南衡宮私福、眾福、天神福的比較

項目	私福	眾福	天神福
叩許日期	隨時皆可	二月初吉日	正月十五日
叩酬日期	十一月十一日	十一月十一日 ¹⁶⁵	十月十五日
辦理時間	法會三天	法會三天	法會一天
齋戒	法會執事人員三，村民一天	法會執事人員三天，村民一天	法會執事人員一天，村民一餐
經費	每人五百元	每戶五百元	每戶自由樂捐
誦讀疏文	報答鴻恩吉疏	報答鴻恩疏文	叩祈天神平安良福吉疏
執事者	南衡宮	南衡宮	鑪主福首
主辦單位	廟方	廟方	村落
祈福、酬福信士	林銀妹	全家人列名	鑪主、副鑪主、福首
結合其他活動	圓堂、梁皇法會	圓堂、梁皇法會	還福「打新丁板」
屬性	個人性質	家戶性質	村落性質

¹⁶⁵ 農曆十一月十一日乃是南衡宮己丑年（民國九十八年）辦理酬福的時間，每年酬福時間，則需請恩主公指示，決定下一年度的叩祈（酬）福辦理時間，因此每年略有不同。

四、小結

廟宇除供奉主祀神外，必定有陪祀神，相關於主祀神、陪祀神的祭典儀式無不隆重登場，再加上眾神的千秋祭典，便構成了廟宇一整年的歲時祭儀。信仰乃因人們而起，人們有所求，神明因而存在，祭典儀式乃是人們祭祀行為、信仰表現的一種方式。南衡宮年中四大祭典儀式依特定時令舉行，透過祭典活動的展演，我們也可從中了解竹木村民以南衡宮為核心的信仰生活。本章節藉由南衡宮的祭典，從祀神、祭祀組織、祭典儀式等面向去探討，以下做了三個小結：

其一，竹木村南衡宮年中各項祭典儀式，主要分由管理委員會、鑪主福首組織，鸞堂組織三大系統分別統酬負責、合力辦理完成。

其二，南衡宮主要的信仰包含了天神信仰、關帝信仰、媽祖信仰與鸞堂信仰。天神信仰可說是最基層的普同信仰，過去村落裡各部落有各自祀奉的天神爐，今日南衡宮的天神爐是經幾個聚落整合後的結果，而東坑（竹木村 18、19、20 鄰）並未參與竹木村南衡宮的天神良福祭典，它們分別屬於不同的「天神爐」信仰，這也顯示了天神信仰在村落中最原始的祭祀單位，以及與地方村落的密切性。因此，我們可以說，天神信仰在原始無廟時就已存在，至今仍不斷的運作著，祂是漢人社會普遍性的信仰。羅烈師在銅鑼天后宮的客家媽祖信仰研究中指出，銅鑼天后宮雖為「天后宮」，但絕非單純的天后信仰而已，其實天公以及並轡的三官才是銅鑼鄉民深層的信仰心靈，天神信仰是最底層的信仰。¹⁶⁶林秀幸在大湖北六村的祭祀社群研究中，也指出了當地人對於天神信仰有點類似於土地公信仰一樣，是具有普遍性和些許強制性的。¹⁶⁷獅潭和銅鑼、大湖一樣都為客家地區，竹木村南衡宮對天公的信仰同樣也顯現了這樣的普同性，且還有一整套年初年尾叩祈酬天神良福的祭典與組織，可見對其信仰之重視。

南衡宮裡最重要的可稱主神關帝信仰，關帝信仰的產生乃因南衡宮的創立。在拓墾之初，為了防番，求庄民生活的安定，乃從大湖萬聖宮分火請來關帝安定民心，保護家園。恩主公的庇佑，深深影響庄民的心靈，儘管現在村裡物阜民安，

¹⁶⁶ 羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，發表於 2008 第二屆台灣客家研究國際研討會，2008，頁 15。

¹⁶⁷ 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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁 80。

但村民個人有疑難雜症、求助無門時，便會前來求助恩主公，由是衍生出民國四十八年後，才成立的南衡宮顯化堂，正是開堂問事、施方濟世。村民對關帝的信仰在在都呈現於鸞堂問事的儀式中，鸞堂信仰附著在關帝信仰之下，村民有難，必會前來求助恩主公的解難，主神關帝信仰在南衡宮最具有主導性，也自然是竹木村村民最虔誠、個人心靈所寄託的信仰，村民也因此依賴於鸞堂信仰。

在南衡宮建廟十五年後，庄民生活與經濟漸趨穩定，時值 1908 年後，受到北港媽祖大為傳布的影響，南衡宮也前往北港朝天宮分火請來媽祖，自此媽祖祭典活動於焉展開。南衡宮媽祖祭典於正月辦理，正如林秀幸在大湖的媽祖研究，指出媽祖信仰是向外學習的，媽祖節慶是鑲嵌在原有的生產時序中，並未破壞原有的三元系統，正月的媽祖節慶具有開春祭典之目的，¹⁶⁸因此媽祖信仰是得以被村落接納的。南衡宮媽祖祭典是年中最盛大最熱鬧的活動，不但南下北港進香、沿途參拜其他媽祖廟，回程時還停駕夜宿北寮，接受北寮居民祀奉，第二天回鑾遶境上演媽祖戲。媽祖信仰具有跨地域、跨村落的流動性質，不僅與外地進行聯誼交流，也透過遶境活動整合了以南衡宮媽祖信仰為核心的地域社會。最後，因鸞堂信仰、開堂問事所衍出的圓堂酬福法會，是南衡宮年終最後一項大盛事，圓堂後今年度的開堂問事便畫下句點。圓堂酬福法會由管理委員會辦理，這也是南衡宮四大祭典中，唯一沒有鑪主福首制度的。圓堂酬福法會其內涵包含了圓堂、酬福與普渡三個核心活動，此三項活動基本上皆屬於個人性質的，鸞堂是私人化的信仰；合家私福乃屬個人或是家戶內每一個人個人性質的祈福與酬福；普渡法會的辦理則是信徒自己報名普渡祖先或冤親債主等，因此，圓堂酬福法會不屬於村落的祭祀組織，乃是南衡宮為信徒個人辦理消災解厄、祈福與還福的祭典儀式。

其三，由以南衡宮為核心的四個公共祭典內容我們發現，天神信仰屬於村落性質的，祈求的是村內合境平安；關帝信仰與媽祖信仰是屬於家戶性質，以家戶為代表參與祭典儀式；而圓堂酬福法會中包含的鸞堂信仰與合家私福，則是屬於個人性質的需求與信仰。因此南衡宮四大祭典呈現了竹木村民的信仰生活，也包含了村落到家戶，再到個人層級的信仰型態。

¹⁶⁸ 林秀幸，〈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)，2007，頁 136-137。

第四章 南衡宮的地域社會與祭祀社群

經由上一章對南衡宮一年四大祭典活動的詳細介紹，了解了竹木村民的宗教生活，接下來筆者將加入歷史面向的研究視角，對於南衡宮當代的祭典活動，透過「人」、「地」互動的觀點，以祭祀圈、地域社會、祭祀社群的概念對南衡宮四大祭典所隱含的社會、歷史層面之意涵進行分析探究，並試圖尋找出以南衡宮為核心之地域社會的建構過程，以及地域社會上祭祀活動與祭祀社群互動的關係。

第一節 南衡宮的祭祀圈

關於祭祀圈的研究，岡田謙、施振民、許嘉明、林美容相繼提出了祭祀圈的定義概念，主要意涵為：「有共同祭祀行為的居民所構成的一定的地域範圍」。祭祀圈強調了二個重點，一是共同祭祀，一是有一定的地域範圍，而這樣的祭祀圈概念是以村廟為核心？抑或以祀神為核心？筆者在獅潭竹木村南衡宮的研究中，將採用林美容對祭祀圈的定義：「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。¹⁶⁹筆者注意到林美容不同於其他學者提出的定義是，林美容從主神信仰擴展到了共神信仰，不僅注意主神祭祀外，也必須考慮漢人宇宙觀下的祭祀活動，因此，筆者將以地方村廟南衡宮為核心，以南衡宮中的多神信仰為主軸，經由共同祭祀組織、共同祭祀活動以及共同祭祀經費等面向來探討南衡宮的祭祀圈範圍來。

因此，筆者綜合運用許嘉明和林美容所提出「祭祀圈」的七項指標，包括（1）共同出資建廟或修廟，（2）收丁錢或題緣金，（3）頭家爐主制，（4）請神，（5）巡境，（6）演公戲及（7）共同的活動，針對南衡宮年中具有爐主制度的天神良福祭典、關帝聖誕、媽祖遶境三項祭典進行分析描述，勾勒出南衡宮的祭祀範圍。

¹⁶⁹ 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：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論文集》張炎憲編，台北：中央研究院三民主義研究所，1988，頁98。

一、天神良福祭典

（一）鑪主福首制

負責辦理南衡宮年初年尾叩祈酬天神良福祭典的鑪主福首，除正副鑪主外，一共有十三位福首，這一組鑪主福首的遴選範圍竹木村二十鄰內僅包含了一至十七鄰¹⁷⁰；而竹木村十八至二十鄰「東坑」一地的居民不屬南衡宮的天神爺爐，而參與的是另一個「北寮」的天神爐祭祀單位。

（二）題緣金

由福首所題緣金的簿冊中，所收取的緣金範圍也僅有竹木村一至十七鄰。

（三）請神

叩祈天神良福祭典，首先要先請竹木村境內的土地公前來參與，祭典當天所請到的福德正神，包括十一分四二尊福神、社寮坑五尊福神、北庄四鄰福神、八份窩福神、楊義坪五尊福神、大興窩水頭二尊福神、大興窩四尊福神、大興窩上六份福神、砲石五尊福神、三寮坑四尊福神、南庄三尊福神、犁祥坪福神、汶水四尊福神、東坑十八鄰五尊福神、東坑十九鄰二尊福神、東坑二十鄰五尊福神，一共請來了竹木村境內十六處福德祠內所供奉的五十尊福德正神，這十六座福德祠所祀奉的土地公也就是竹木村境內所有的土地公（參見圖 28）。

¹⁷⁰ 竹木村原有二十鄰，扣除空鄰三鄰，以及第一、二鄰的合併遴選福首，故原則上至多只有十六位福首，每一個組織皆是在這樣的基本狀況下，後文將不再贅述。

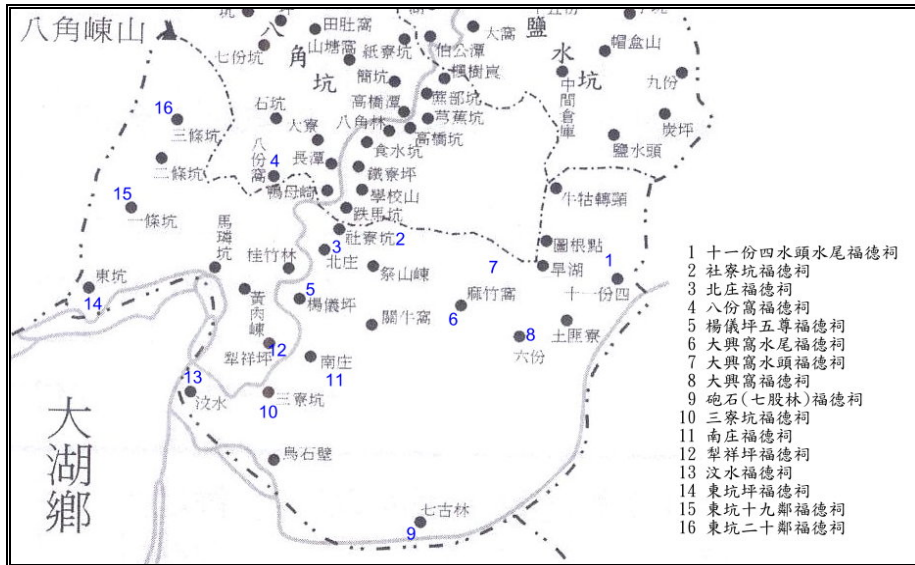


圖 28：竹木村境內十六座福德祠分布圖
資料來源：田野調查，筆者繪圖。

由「鑪主福首制」、「題緣金」、「請神」三項指標中，可看出南衡宮天神良福祭典所包含的祭祀範圍為竹木村一至十七鄰，雖然邀請來參與祭典的福德正神包含了竹木村二十鄰境內，不過實際參與天神良福祭典的僅是竹木村十七個鄰而已，十八、十九、二十鄰是屬於「東北天神宮」的祭祀範圍。現今高掛在南衡宮裡的天神爐，事實上是過去分布在竹木村一至十七鄰間分屬四個聚落輪祀的天神爺爐的整合，此四個爐分別是北庄一爐、大興窩（關牛窩）一爐、南庄一爐，以及汶水（象鼻嘴）一爐，四個爐最後合併為一爐於南衡宮共同祭祀（參見圖 29）。

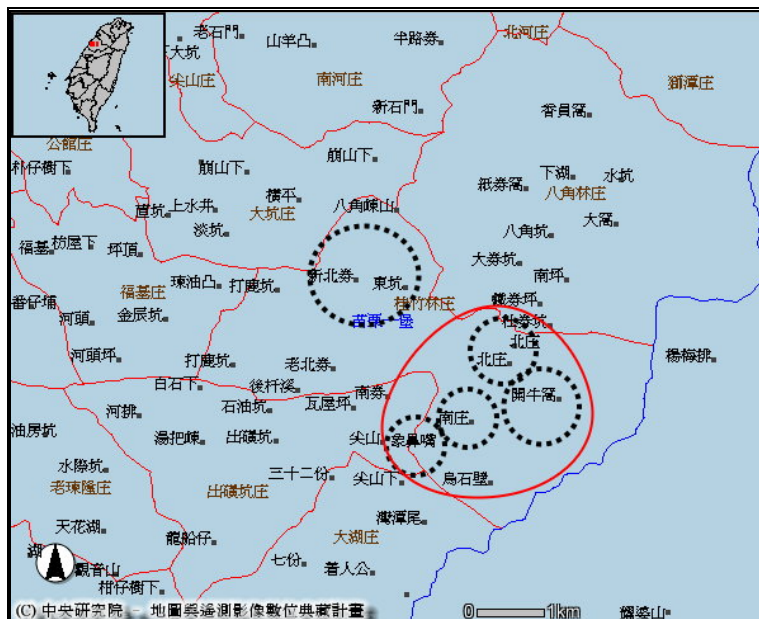


圖 29：南衡宮天神祭祀圈
資料來源：改繪自地名檢索系統，日治時代地圖。

二、關帝聖誕

(一) 鑪主福首制

負責辦理南衡宮「關聖帝君聖誕」祭典的鑪主福首組織，共有正副鑪主各一人，福首十六位。鑪主福首乃由竹木村二十鄰內選出，關帝聖誕祭典的福首較天神良福祭典的福首多了三名，此三名乃是包含了東坑地區，竹木村十八、十九、二十鄰三鄰的福首，也就是說南衡宮關帝所屬的祭祀範圍為整個竹木村二十鄰。

(二) 題緣金

參與關聖帝君聖誕，捐題緣金的信徒範圍就包含了竹木村二十鄰。根據鑪主福首組織遴選的範圍，以及參與關聖帝君聖誕題緣金名冊二項指標中顯示，南衡宮關聖帝君的祭祀範圍就是現今竹木村行政村內的二十鄰（參見圖 30）。

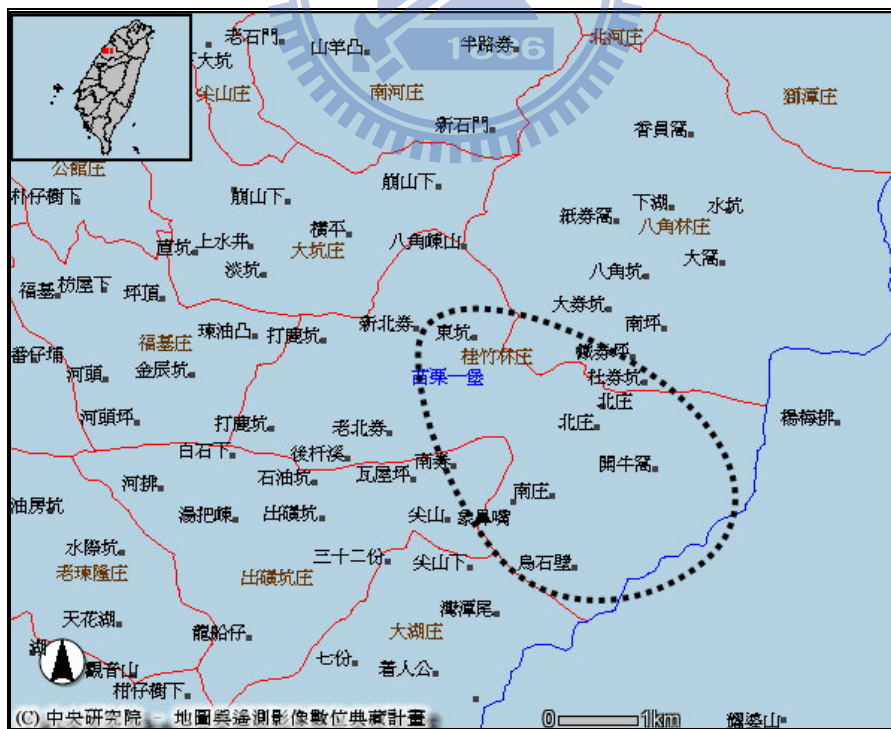


圖 30：南衡宮關聖帝君祭祀圈

資料來源：改繪自地名檢索系統，日治時代地圖。

三、媽祖進香遶境

(一) 鑪主福首制

南衡宮媽祖進香遶境祭典活動的辦理單位分為二部份，一為竹木村媽祖進香遶境值年鑪主福首組織，二為公館北寮（公館福德村）天神宮管理委員會。竹木村媽祖進香遶境鑪主福首組織，主要是負責辦理媽祖進香所有事宜，以及竹木村南衡宮的媽祖祭典，鑪主福首遴選範圍為竹木村境內二十鄰；而公館北寮一地的媽祖祭典，則由北寮天神宮管理委員會負責。因此，南衡宮媽祖二天的進香遶境活動，雖由竹木村南衡宮統籌主辦，但祭典卻分別由竹木村和北寮二地不同的祭祀組織共同完成。

(二) 題緣金

竹木村南衡宮媽祖進香遶境祭典活動的經費主要是由竹木村二十鄰的村民捐題緣金共同負擔。而媽祖停駕北寮於北寮舉行的媽祖祭典，祭典費用則是由北寮天神宮管理委員會負責向北寮地區的村民收取緣金。根據天神宮外牆上張貼的北寮居民恭迎媽祖題緣金名冊，得知實際參與南衡宮媽祖祭典的並非全公館福德村十鄰的人，僅只有福德村第五至十鄰的居民，即為「北寮」地區。¹⁷¹根據報導人表示，過去北寮地區所收取的緣金最後會合併於南衡宮，現在已分開處理，北寮也僅只負責北寮那一場祭典。

(三) 遶境

遶境路線大約是從公館福德村北寮由台六線經東坑後抵達汶水，繞過象鼻嘴轉行台三線，沿著台三線直行竹木村的南庄、犁祥坪、楊儀坪、北庄聚落，直抵北庄橋於橋頭處轉向回到南衡宮。遶境的路線，清楚的勾勒出了南衡宮媽祖信仰的祭祀範圍來。

南衡宮媽祖祭典從辦理祭典的祭祀組織、題緣金、遶境三項指標中，很清楚的指出了南衡宮媽祖之祭祀範圍不僅在竹木村，也包含了公館北寮，因此媽祖祭典將竹木村和北寮二地整合成了同屬於南衡宮媽祖信仰範圍下的祭祀範圍（參見圖 31）。

¹⁷¹ 公館福德村一共有十鄰，「北寮」所指涉的範圍僅是福德村第五至十鄰，根據了解，第一至四鄰稱作「打鹿坑」，是沒有參與南衡宮媽祖祭典活動的。

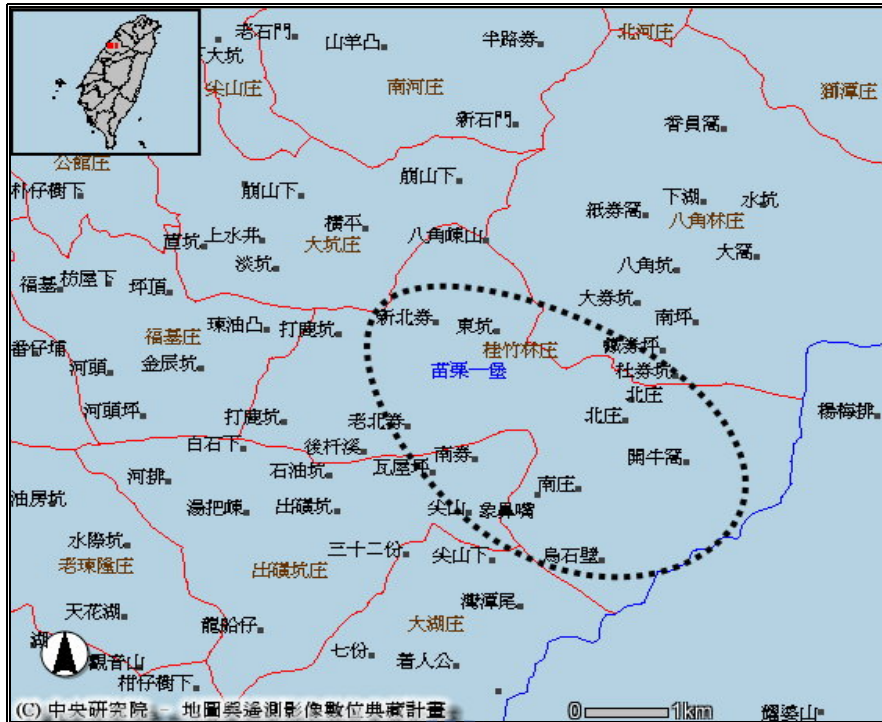


圖 31：媽祖祭祀圈

資料來源：改繪自地名檢索系統，日治時代地圖。

由以上歸結於南衡宮具有鑪主福首組織的三個祭典辦理情形的討論，分析出了南衡宮因不同的信仰象徵所呈現的祭祀範圍是略有差異的。不同的信仰象徵，所包含的祭祀範圍大小不同，而建構出的祭祀圈也會有所不同。

根據祭祀圈指標性的定義來看，南衡宮天神信仰的祭祀圈範圍為竹木村十七個鄰，這十七鄰共同的祭祀南衡宮的天神爐，共同承擔天神良福的祭典，也共同到南衡宮參與了天神良福祭典，因此我們可稱「竹木村一至十七鄰」為南衡宮「天神祭祀圈」，而東坑（竹木村十八、十九、二十鄰，以下均稱東坑）就不屬於此祭祀圈中，是屬於另外的北寮天神祭祀圈了。南衡宮關帝信仰祭祀範圍為竹木村二十個鄰，是最符合行政體系下的村落範圍，南衡宮的關聖帝君可說是整個竹木村共同的關帝信仰象徵，他們負責了關帝聖誕的祭典，也必定前來參與祭典，竹木村二十鄰可謂南衡宮的「關帝祭祀圈」。南衡宮媽祖祭典的祭祀範圍則包含了竹木村十七鄰、東坑和北寮，顯然媽祖祭祀範圍是現今南衡宮所呈現出的祭祀範圍最廣的，不僅包含整個竹木村，甚至是跨村落到與一山（八角嶼山脈）之隔的公館福德村北寮。簡言之，南衡宮依三種不同信仰象徵則呈現了三種不同大小範圍的祭祀圈，天神祭祀範圍最小，然後關帝祭祀圈，最大範圍跨村落祭祀的則為

媽祖祭祀圈，其南衡宮的三個祭祀圈範圍整理如圖 32：

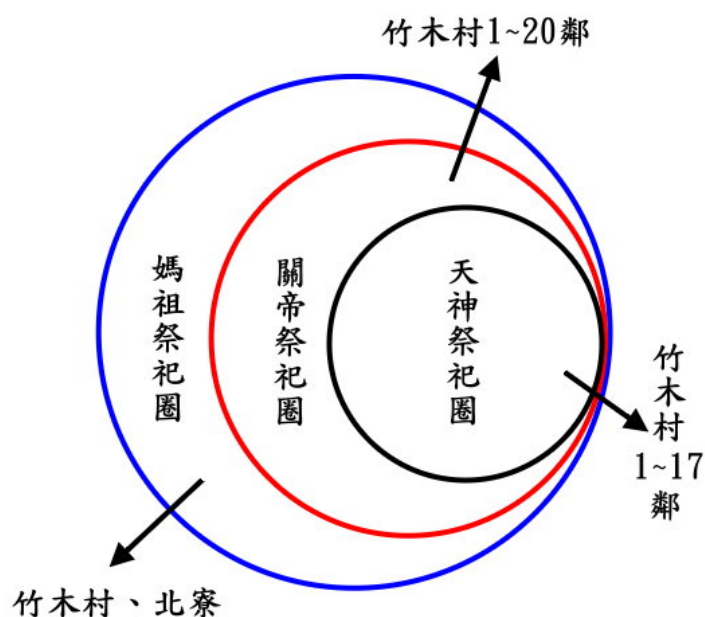


圖 32：南衡宮祭祀圈範圍圖

由以上依南衡宮現今祭祀活動所畫出一圈圈的祭祀範圍來看，不同的信仰象徵所表現出的祭祀範圍是有差異的，從差異中也發現它們並非毫無關係，彼此間其實是具有某種程度的關係。這樣的現象，僅用祭祀圈的概念似乎是無法描述出圈內精確的關係，也就是說為何東坑參與了南衡宮的關帝祭祀卻不參加天神祭祀，而北寮又為何包含在南衡宮的媽祖祭祀中呢？細觀南衡宮祭祀範圍所包含的竹木村十七個鄰、東坑、北寮，這三個地方實際上是具有深厚歷史淵源的，因此，筆者將循著這條歷史軌跡，試圖找出南衡宮三個祭祀圈的脈絡關係，以及還原它的歷史真相。

第二節 南衡宮地域社會的建構

施添福在探討雞隆河流域「芎中七石隆興」五庄一宮人的區域意識與地域社會的建構過程中，乃從「歷史」的角度著手，並採「貫時性」的分析架構進行。不同於傳統祭祀圈理論的是，施添福的研究模式加入了歷史的元素，討論的是一個「動態」的建構過程，不同於「靜態」的祭祀圈指涉。如今我們所見「芎中七

石隆興」媽祖聯庄進香遶境活動，所形塑出「五庄一宮人」的區域意象，透過「歷史」可追溯出過去這五庄人在國家與環境的影響下，如何在同一塊土地上面臨生存危機，並共同產出防衛機制，最後形成了地域的認同。一個組織的形成是有起始原因的，接下來筆者將採用施添福的研究模式，試著探討南衡宮祭祀圈的建構過程。

一、拓墾過程與在地化

苗栗內山的拓墾，除了山地泰安鄉外，獅潭地區的開墾時間較晚，位於南獅潭的桂竹林庄更為晚期，拓墾年代為清光緒十年（1884），當時獅潭山區仍是荒蠻之地，生番時常出沒，但山林間卻蘊藏著豐富的樟木與桂竹林資源。拓墾桂竹林的墾首劉緝光本是公館尖山人，其所組成的「金永昌」墾號向楓仔坑墾戶劉彭昌承墾土地，光緒十六年（1890）金永昌合夥之四大股同立墾契，內容如下：

立同集四大股夥墾關桂竹林、東坑仔、新老北寮、打鹿坑等處，合約字人劉緝光、林際春、林際興、林際安、劉育英、劉新傳等，情因桂竹林一帶地方，皆緣承墾各戶，先後疊遭凶番擾害，以致屢闢不成，迨光緒十年間，經光（劉緝光）等招集股夥，向得劉彭昌承給開墾，並奉林統憲給墾，□議公號曰金永昌，踏定四至界址，東至桂竹林大橫崗頂大水流內為界，西至楓仔坑崗頂水倒東為界，南至汶水河直透出西大河底為界，北至社寮坑，橫過櫓枝嶼、東坑、新老北寮、打鹿坑皆盡北尾，從崑頂直透水倒南為界，所有界內菁山曠地、高低平埔，任憑設隘把守開闢，茲昌等當日公同議定，按壹拾陸小股作為四大股墾關，劉緝光應得壹大股、林際春應得兩小股、林際興應得壹小股、林際安應得壹小股，伊兄弟三人共應得壹大股，劉育英應得壹大股、劉新傳應得壹大股，各自照股津派本銀開闢。

前雖陸續開成有田園，經憲清丈升科納課，然開闢至今尚未進墾成業，必須照股再行津派，以期有成。倘後有不照股津派者，無論前所津本銀多寡，暨行抹銷，不入股份。然此非無欲股夥同心協力成巨業，俟盡墾成田園之日，再行報丈升科，供納國課，即依照股份均分業產，各憑闢定界。管此乃各股夥歡允，苦甘同味，各無反悔，恐口無憑，合立開墾合約字四紙壹樣，編立元亨利貞四字為號，各執壹紙為據。

一批明此業印墾契壹紙，並清丈紅單四紙共五紙，公議交于林際春收存，官墾壹紙交于劉緝光收存，如有要用均宜取出閱看，不得隱匿，立批。

一批明此業墾成之日，暨行報丈升科，供納國課，然後照股分業各憑闢定界管，不得異言致傷和氣，立批。

一批明此墾內未分之業，抽出新老北寮、打鹿坑等處水田山埔，踏定四至界

址係歸於劉緝光掌管，貼補伊倡首出力辛勞之業，應納國課，係伊支理，立字付據，日後股夥人等不得異言立批。

一批明前共承墾之人各所有津本開闢未成半途荒廢者，皆係自己無力不能續津墾闢，應不入股份，日後不得異言藉端等情立批。

一批明元字號劉緝光執，亨字號林際春執，利字號劉育英執，貞字號劉新傳執

在場見人楊維岳 黃南球 劉慶梅 代筆人饒廷棟

光緒拾陸年庚寅歲拾月 日立四大股夥墾闢合約字人劉緝光 林際春

林際興 林際安 劉育英 劉新傳¹⁷²

由墾契內容可知，光緒十年（1884）前桂竹林一帶地方已有墾戶試圖開墾，卻因番害問題，屢闢不成，最後則由劉緝光合夥四大股組成了「金永昌」墾號向劉彭昌墾戶承墾土地。墾地四至界址為：

「東至桂竹林大橫崗頂大水流內為界；西至楓仔坑崗頂水倒東為界；南至汶水河直透出西大河底為界；北至社寮坑，橫過檜枝嶼、東坑、新老北寮、打鹿坑盡北尾，從崗頂直透水倒南為界。」（參見圖 33）



圖 33：金永昌墾地四至界址
資料來源：改繪自地名檢索系統。

¹⁷² 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995 再版，頁 413-414。

墾地範圍包含桂竹林、東坑仔、新老北寮、打鹿坑等處，約當今日獅潭鄉竹木村和公館鄉福德村的行政區域。根據這份於光緒十六年（1890）訂定的墾約，墾地內開墾有成的僅有一部份，而未墾成的山林田園，還必須繼續依股再行津派，墾約中還特別明定：「倘後有不照股津派者，無論前所津本銀多寡，暨行抹銷，不入股份。」合夥組織前，先約法三章，同夥人必須正視這樣的「合作關係」，一旦合同就得堅持到底，若是中途放棄，即同放棄所有，因此只要開墾無法再行津派者，那麼過去所投資的資金一律抹銷，也不再具有股份；當墾地墾成，則依照股份均分業產，憑圖定界。由此看來，拓墾組織之間的關係是具有強烈的緊密性，並非得以任意的入股或退股。在這樣事先承諾，過程間需同甘苦、共患難，墾成土地是共同目標的組織下，其人群關係是緊密的建立在這塊共墾、決定成敗的土地上，因此人群與土地的所連繫的情感可想而知，一個墾區與拓墾組織的運作是如此緊密的聯繫在一起。

只是，此區墾業之艱難，由前墾戶屢闢不成可見，在金永昌墾戶合力拓墾了六年後，明治二十九年（1896）合夥人之一的劉新傳，因生番猖獗，用費浩繁，實在無力再貼津續墾，因此依約定將所持有之一大股轉讓給劉緝光，放棄了所有的業產。契約內容如下：

立盡歸管墾業股份字人劉新傳緣于光緒拾年間同夥命有公號金永昌，向得楓仔坑墾戶劉彭昌給出壹帶墾地，備本設隘，招佃開墾，坐落土名桂竹林、東坑仔、新老北寮、打鹿坑等處，四至界址載在原印墾內註明，旋又稟蒙 林撫墾憲依界給照為據，邇年來墾成，有些田園埔地，經已報丈陞科，爰集四大股夥前來商議，公立合約四紙一樣分執，按作拾六小股，傳（劉新傳）應得壹大股額份，議定隘費壹切照股津派，以期日增加闢成業，不料自前年以來生番猖獗肆出，戕害難堪，兼之用費浩繁，所收租粟山上，難以供納隘費拾成之三，不敷大多，自思無力再津本與夥僱隘，把守不得已，情願抹銷前費，將此應得壹大股額份盡歸與劉緝光掌管，自行加備資本，開闢成田，任憑照股均分。即日立字畫押，經公場見交付明白，議定日後墾內有應開需費，俱不干傳之事，其墾內既開成未開成田園埔地、山林樹木，以及造有屋宇、所栽百木等項，亦俱與傳無干，自歸以後，寸土無留，成敗皆承股份人劉緝光造化，傳子孫人等永不異言滋端另生枝節，此係自己甘愿，竝無逼勒，口恐無憑，今欲有憑，立盡歸管股份字壹紙，竝帶合約壹紙共貳紙，付執為照。

（按：以上字句讀來令人心痛！這些文句正是一個拓墾社群力量的明證。）

即日批明，日後墾內有應開需費一切係承股份人之事，其既成未成田園埔

地、山林百木等項一切交付承股份人，照股均分，概與傳無涉，立批再照。

（按：說了又說，可見心情。）。

在場見劉慶梅 劉育英 邱阿玉 林際春 林際興 林際安 代筆人廖奮卿

明治丙申年五月

立盡歸管墾業股份人劉新傳¹⁷³

明治三十一年（1898），劉慶梅於之前光緒十七年（1891）時向劉育英頂來了二小股，但如今亦因番害問題，致使無力再津派續墾，只好放棄股權，又將二小股轉讓給劉緝光，契約內容如下：

立盡歸管墾業股份字人劉慶梅緣于光緒拾七年間承頂劉育英同夥公號金永昌津本墾關桂竹林等地方，四大股作十六小股中應得兩小股，今因生番猖獗、用費浩繁，所收租粟山工，供給隘務，尚多不敷，應照股份津墊，梅自思無力再津，不得已情愿抹銷前項，將此應得小股兩股之業，盡歸與墾夥劉緝光掌管，任憑自行加備資本設隘防番，墾闢成業，即日立字捺印，經公場見，交付明白、議定，日後墾內有應開需費，一切不干梅之事，至墾內既成未成之田園埔地、山林樹木，以及造有屋宇、物業俱各等項，亦暨與梅無干，自歸管後永斷葛藤，梅子孫人等不得異言等情，此係自己情愿，竝無逼勒，口恐無憑，合立盡歸管墾業股份字壹紙，竝帶承頂劉育英股份字壹紙，共兩紙，付執據。

即日批明此墾業股份係向劉育英應得壹大股執利字號合約內承頂半股各為兩小股，其利字號股約尚在于劉育英手內在執，如有要用，理宜取出，不得隱匿，批照

在場見 黃添運 吳阿義 劉鴻光 劉育英 依稿代筆廖添容

明治三十一年一月

立盡歸管墾業股份字人 劉慶梅¹⁷⁴

由上述之契約內容來看，現實生活的環境，終將改變了拓墾組織裡的內部結構，經由明治二十九年（1896）、明治三十一年（1898）的股權轉讓，使得劉緝光握有了金永昌大部分的股份，十六小股中占有了十小股，也因此可說，當墾區墾成，劉緝光將可分至墾區內八分之五的土地，由此更明白說明了劉緝光在這一片拓墾山區打鹿坑、北寮、東坑仔、桂竹林一帶扮演了十分重要的角色。至於劉緝光在此墾區內，實際闢分到的墾地界址為何，目前無文字資料可參考，不過依

¹⁷³ 臨時台灣舊慣調查會編，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局，1995再版，頁420-421。

¹⁷⁴ 同上引，頁421。

據明治三十年（1897）劉緝光於桂竹林興建了南衡宮，儘管明治三十一年（1898）仍有股權的轉讓，亦即墾區仍有未墾成之地，不過，就南衡宮的創建來看，桂竹林一帶之地應屬劉緝光的勢力範圍；此外根據光緒十六年（1890）的墾契，「一批明此墾內未分之業，抽出新老北寮、打鹿坑等處水田山埔，踏定四至界址係歸於劉緝光掌管，貼補伊倡首出力辛勞之業，應納國課，係伊支理，立字付據，日後股夥人等不得異言立批。」說明爲了慰勞劉緝光拓墾倡首之辛勞，特別將墾區內未闢分之墾業，抽出新老北寮、打鹿坑部份田園貼補劉緝光，歸屬於他。以上資料，再加上劉緝光握有總墾區八分之五之多的土地，由此可知，劉緝光的勢力範圍擴及桂竹林至北寮、打鹿坑，而他又是墾區內最大的墾首，在這個墾區中，劉緝光的確深具影響力。

南衡宮的創建，可說是幾近土地拓墾完成之時，劉緝光開發桂竹林面對的是汶水社原住民，他與大湖拓墾墾首吳定新、吳定連的聯防牽制，東西向的進墾路線，再加上南北墾首相互聯盟，才能使汶水、桂竹林地區及早維持和平開發的局面，¹⁷⁵而後在北庄子附近的河階台地上形成聚落，明治三十一年（1897）發起興建南衡宮，至大湖萬聖宮分火請來關聖帝君震懾原住民，捍衛家園，並於晚年居於桂竹林庄。桂竹林庄是日治時期才設立的，過去仍屬番地，北以現在的北庄爲界，南至汶水溪北岸象鼻坪，包含了南庄仔、犁祥坪、楊儀坪。在這塊勢力範圍內，劉姓是大姓，其他姓氏人口早年大概都是劉姓大戶的佃農。¹⁷⁶由此看來，劉緝光於明治三十一年（1897）在桂竹林發起興建南衡宮以作爲墾民們的心靈寄託，廟宇的興建代表著地緣組織在地化的一種表現，也正代表一路進墾的墾民、佃民們與這塊拓墾土地建立了連結、產生了關係，將於這塊墾闢而來的沃土上建立家園，作爲安身立命之地。而這由打鹿坑、北寮、東坑到桂竹林一整個地域，同屬於一個拓墾組織，而且墾區範圍八分之五以上的土地都與劉緝光有緊密的主佃關係，當然這墾區內日後的地方事務也將深受劉緝光之影響。南衡宮「公廟」的形成，也將促使拓墾組織內的人群產生更細緻的人群網絡關係，透過在地化組織的形成，整個地域社會也大致完成。

¹⁷⁵引自周錦宏，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》，苗栗市：苗栗縣文化局，2005，頁16。

¹⁷⁶周錦宏，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》，苗栗市：苗栗縣文化局，2005，頁16。

二、東坑、北寮天神爐的緣由

上節已敘述東坑不參加南衡宮的天神爺信仰，而與北寮同屬於一個天神信仰系統，這並非現在才如此，這樣的關係已非常久遠了。北寮與東坑二地居民，早先就有民俗天神信仰的祭祀，緣起的時間必須回溯至二百年前。根據東坑子弟劉增城先生於 2007 至 2008 年間在北寮、東坑二地進行了一段精彩的田野調查，試圖還原東坑北寮守護神天神爺信仰之遠流。當地人都知道，現今供奉在北寮「東北天神宮」裡的天神爐，實際上並非過去那個屬於東坑、北寮二地守護神的天神爐，而原天神爐現在卻供奉在銅鑼鄉中平村七十份天神宮裡，這段離鄉背井的天神爺爐的故事，根據劉增城〈東坑北寮守護神天神爺信仰遠流〉這份口述歷史資料是這樣記載的：

東坑、北寮共用的原天神爐是由陳乳山先生於清乾隆二十五年（1760）由原鄉廣東省嘉應州鎮平縣東渡來台並隨身攜帶天神爐進入彰化；乾隆五十一年（1786）發生林爽文大里杙事件，為避其侵擾乃由陳圖公先生由彰化一路帶至苗栗大湖郡獅潭庄出磺坑南寮，直至光緒二十一年（1895）日本侵臺，臺灣各地抗日活動隨之而起，當時陳家後裔陳財星、陳財興二兄弟害怕抗日活動波及出磺坑南寮家眷及所奉祀的天神爐，於是便攜往山區北寮供奉，暫居在八角嶼山脈邊緣，避難謀生，能順利的避難，他們認為是天神爐的保佑，天神爐也就成為當地開山拓墾及打林砍樟焗腦期間的守護者，而這原本只是陳家私人所供奉的神祇，卻也成為了東坑北寮地區的守護神和信仰中心之開始。不料，某日晨間例行性的向天神爺奉茶後，突然神茶杯從半空中天神爐上掉落地面，陳家二兄弟認為是不好的徵兆，透過擲筊得知有大難臨頭之危機，於是便吩咐家人及胞弟陳財興帶上天神爐和行囊急忙逃離，原住民追趕在後，還好跑得快，順利躲過原住民的殺害，一路奔走，離開上福基，前往石圍牆暫居，最後遷至銅鑼七十份地勢較高處定居，並將一路庇佑陳家的天神爐供奉於家宅正廳燈樑下安座，不久陳家天神爐亦成為七十份當地的天神信仰中心，每年跟隨值年爐主回家供奉。

面對陳家兄弟因躲避原民追殺，將天神爐從北寮攜出跟隨自己於宅中供奉一事，使得東坑北寮二地居民失去了守護神，二地頓時間也成為無神供奉的空窗期，也失去了信仰和心靈上的寄託。這樣的情況一直到民國四十六年（1957）東

坑北寮二地的人因不捨天神爺爐就此離去，於是便由謝賴送妹、邱荻枝、劉錦和、謝木梅等四人前往銅鑼鄉七十份天神宮請示，是否將原供奉於東坑北寮的天神爐請回，經向天神宮神明擲筊之後，並未獲得允許，於是乃由謝賴送妹女士與七十份天神宮溝通，購買新爐，選擇良辰吉日，自天神宮本爐分爐割火，請回北寮安奉。根據劉增城先生的調查，當時因為當地人不知原天神爐其實是陳家私人所供奉的，才會有上述的要求與期待，後來真相大白，當地人同時也感受到分火而來的天神爐神靈之庇護。新的天神爐同樣的跟隨著值年爐主回家祀奉，直到民國六十六(1977)福德祠暨天神宮正殿改建竣工落成後，天神爐就不再跟隨輪值爐主，而與福德正神二神共同設立於殿內，此宮命名為「東北天神宮」，東即東坑，北即北寮，天神爐仍是東坑、北寮二地之守護神，天神信仰源遠流長。¹⁷⁷

以上關於東坑、北寮天神爐的故事，是經由地方耆老口述歷史之傳說，傳說因為沒有詳細的文字記載，多少難免有所出入。特別是這個天神爐最早的流動年代，事實上與目前官方所記載的歷史是有出入的，其中提到：「乾隆五十一年(1786)發生林爽文大里杙事件，為避其侵擾乃由陳圖公先生由彰化一路帶至苗栗大湖郡獅潭庄出礦坑南寮……」，這樣的一個移民年代，與我們目前對於公館、獅潭、大湖一地的拓墾史的理解是有落差的，根據《公館鄉志》記載：「出礦坑一帶為公館拓殖最晚的地區，遲至咸豐、同治年間，始由吳昌和、邱苟、邱大滿、邱阿玉等人陸續開發。」¹⁷⁸這說明出礦坑的拓墾年代應於咸豐年(1850)以後，因此與天神爐的傳說是因林爽文事件(1786)而遷至出礦坑的年代實有相當大的訛誤，這樣的訛誤或許是傳說故事裡穿鑿附會的一個結果，這也是常見的一種狀況，經常口述歷史容易把各種歷史事件雜揉在一個故事裡。至於天神爐流傳的正確年代，還得留待有更多的關於陳氏族譜、地方史方面的材料交叉驗證後，才能進行更細緻的討論。

雖然東坑、北寮天神爐的故事帶有著傳說的意味，但關於陳財星兄弟於1895年將天神爐帶進北寮，這個事件發生於日治時期，時間上較為近期，且根據陳氏兄弟後來從北寮移往石圍墻，到七十份天神宮的移民動線，再加上北寮當地人前往七十份請天神爐的事例，促使該緣由更具有可信度與真實性，因此本文對於東坑、北寮天神爐的緣由，則從陳財星兄弟於1895年帶進北寮開始，進行討論。

¹⁷⁷ 參考自劉增城，〈東坑北寮守護神天神爺信仰遠流〉，未出版，2008，頁1-16。

¹⁷⁸ 黃鼎松，《公館鄉誌》，1994，頁26。

因此從東坑北寮天神爐的故事中，我們可以理解，北寮、東坑二地聚落先後的成形，乃因伐樟製腦有關，但因地處山林之地，番害問題無法杜絕，導致人民生活無法長久安定於此，人民也僅能藉助自然信仰、天神信仰安撫心靈之畏懼。一旦面臨生存危機，則選擇帶著守護神逃亡，擇更安全之地避難居住，也因此造成原地方失去了信仰中心。北寮與東坑，雖屬二個聚落，但因拓墾組織關係來看，北寮先開發，而後東坑，其拓墾組織皆屬金永昌墾號，且二個聚落具地利之便，位處八角嶼山脈邊緣，距離不遠，再加上又有共同的目的---開發樟腦，也得面臨共同的問題---番害，因此位處山區的北寮、東坑二地必須合作成一體共同對抗他者，也因而激盪出了拓墾奮鬥之情感，因此天神信仰很快的便成為二地共同的守護神，這樣的信仰習俗、祭祀團體也流傳至今。

東北天神爺爐透過陳家兄弟為了躲避兵燹災難，尋找一個安身立命之地，因此一路牽引著獅潭東坑、公館北寮與公館石圍牆、銅鑼七十份一地，在過去拓墾的年代，生活環境時常受到威脅，為了求生存不得不向現實環境低頭，一路奔走建立家園，但心靈深處的信仰文化卻不易改變。所以東坑北寮的居民仍堅持著他們的天神信仰，無論如何總希望能請回原來的天神爺爐；而陳氏兄弟離開了東坑、北寮前往石圍牆、七十份，並不代表從此與東坑、北寮切割了關係，陳氏兄弟移民的動線，讓筆者直接聯想到南衡宮拜亭上擺放著一張來自公館「石牆村」¹⁷⁹村民一同敬獻的神桌（參見圖 34），神桌放置於正殿，可見其重要性，而藉由這張神桌，透過陳氏兄弟移民的動線，就不難解釋石牆村與竹木村南衡宮的關係了，也間接說明了南衡宮信仰與北寮居民互動連結的關係。

¹⁷⁹ 公館石牆村舊地名稱作石圍牆，原屬銅鑼鄉老雞隆，後因日治時代興築堤防，後龍溪遂改到西流，石牆村變為後龍溪東岸，故於行政區劃分時改為公館鄉，並取名為石牆村。



圖 34：公館石牆村村民敬獻的南衡宮正殿神桌
攝影者：陳嘉惠

三、以南衡宮為核心地域社會的建構與形塑

打鹿坑、北寮、東坑、桂竹林四個聚落同屬一個拓墾組織，皆為「金永昌」墾號之墾地範圍，它們因拓墾建立起了密切的聚落關係。從獅潭鄉的行政沿革中，我們可以看出此四個聚落曾經歸屬於同一個場域，獅潭鄉在清同治九年（1870）《淡水廳志》中還未見其紀錄，仍屬原住民勢力的番地，直到光緒二十年（1894）《苗栗縣志》的紀錄，則屬於苗栗縣苗栗堡，¹⁸⁰獅潭地區分為內獅潭庄、八角林庄和桂竹林庄。其中桂竹林庄的範圍包含了現今獅潭鄉竹木村和公館鄉福德村，也就是當時的桂竹林、東坑、北寮和打鹿坑一帶；大正七年（1918）年桂竹林庄析出了打鹿坑和北寮劃入福基庄；大正九年（1920）後獅潭改制為新竹州大湖郡獅潭庄，此時庄域約等同於現行鄉域。從劉緝光於光緒十年（1884）開始進入獅潭山區拓墾至大正七年（1918）桂竹林庄行政區調整的三十四年間，打鹿坑、北寮、東坑和桂竹林四個聚落，嚴格說來他們曾經是一體的，這樣的一體共同歷經了三十四年，歷經了清政府、日本政府，甚至見證了桂竹林庄從無到有，從蠻荒之地到田園聚落四處散布，這三十四年間，有形的、無形的，早已在這塊土地上生根發芽了。筆者將焦點集中在信仰生活方面，發現光緒二十一年（1895）年陳財星二兄弟將天神爺爐帶進了北寮、東坑，繼而成為了二地的守護神；明治三十年（1897）劉緝光發起興建南衡宮，至大湖萬聖宮分火供奉三恩主，

¹⁸⁰沈茂蔭，《苗栗縣志》，台北：臺灣銀行經濟研究室，台灣文獻叢刊第 159 種，1962。

關帝信仰便進入了桂竹林庄；大正元年（1912）南衡宮至北港朝天宮分火恭請媽祖，媽祖信仰也隨之流傳於整個桂竹林庄。從以上桂竹林庄內信仰緣起之年代來看，皆是在此三十四年中發生，亦即當時信仰文化產生時，四個聚落仍屬於桂竹林庄一單位下，因此，筆者藉由此脈絡，試著解釋南衡宮今日三個信仰象徵所造成三個不同祭祀圈範圍的原因。如果說天神信仰、關帝信仰、媽祖信仰是在這關鍵的三十四年間產生，而且影響的範圍就是包含了打鹿坑、北寮、東坑和桂竹林這一個整體區域，那麼我們便可以解釋出三個祭祀圈的演變過程了。

天神信仰是漢人社會裡普同性的信仰，羅烈師在銅鑼天后宮客家媽祖為階序下的交陪之信仰研究中指出，銅鑼天后宮雖為「天后宮」，但絕非單純的天后信仰而已，其實天公以及並轡的三官才是銅鑼鄉民深層的信仰心靈，天神信仰是最底層的信仰，他表示以天公作為信仰對象不一定是客庄地區的特性，但是不以天公為主神卻以一整套的天神良福的儀式及組織祭祀天公則很可能是客庄地區的特色，¹⁸¹他指出了天神信仰在客庄地區不僅是普同性的信仰外，還具有一定的重要性。而人們崇拜的天神，其崇高的神格不具形象，是以「爐」來表示，林秀幸的研究還原了天神信仰的面貌，她提到「爐」才是真正被輪祀者，在地方上，很少有家戶是不屬於那個天神爐的，通常大概每個相約劃定的聚落都可以成一爐，不一定是一村或一庄，有的人數少的聚落可以併到隔壁鄰聚落，¹⁸²因此天神的祭祀單位是最貼近生活的聚落為單位。我們知道東坑、北寮共同的天神爺爐是於光緒二十一年（1895）由陳家引入，而後卻成為二地共同的天神信仰中心，同樣的，在竹木村裡的其他四個天神爐：「北庄」一爐、「大興窩」一爐、「南庄」一爐、「汶水」一爐，同樣也是在各聚落間輪祀著，所以說天神祭祀圈最早應該分屬五個單位。雖然過去竹木村裡的這四個天神爐其詳細的建立年代已不可考，但依據羅烈師¹⁸³、林秀幸¹⁸⁴相關的研究，我們即使推測早在拓墾時代就已經有天神

¹⁸¹ 羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，發表於 2008 第二屆台灣客家研究國際研討會，2008，頁 15。

¹⁸² 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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁 80。

¹⁸³ 羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，發表於 2008 第二屆台灣客家研究國際研討會，2008，頁 15。

¹⁸⁴ 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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁 80。

信仰，應屬合理。直到民國六、七十年左右，¹⁸⁵竹木村四個爐決議合併於南衡宮後，南衡宮現今所呈現的天神祭祀圈才出現。而這個祭祀圈範圍內，也包涵了最底層地方聚落的伯公信仰，也因此辦理天神祭祀時，必須奉請伯公前來參與祭典，以表示聚落居民對天神和土地信仰上的尊敬與崇拜。

南衡宮的關帝信仰因拓墾防番之需求而起，開始於明治三十年（1897），當時是由保正林德坤和賴傳水帶領眾善信士前往大湖萬聖宮分火，日治時期的保正，約是今日的村長，根據「保甲條例」制定施行細則，規定十戶為甲，十甲為保，甲置甲長，保置保正，甲長由甲內各戶選舉，保正由全保各戶選舉。南衡宮的關帝信仰是請保正代表居民請來關聖帝君以庇護地方上的人民，可見南衡宮關帝信仰的成立，並非私人信仰而起，而是地方人民之訴求，關帝信仰之範圍應該為整個桂竹林庄。南衡宮的創建於1897年，東坑、北寮二地雖於1895年有了天神守護神，不過此地仍深受南衡宮信仰的影響，從上述由南衡宮神桌記載著南衡宮與石墻村的關聯，便可推估南衡宮與北寮地區的關係，亦即在陳氏兄弟尚未離開北寮前，就已參與南衡宮的信仰文化了。而當天神爐隨著陳家兄弟的離開使東坑北寮失去了天神爺的庇護，不過，南衡宮對東坑北寮來說儘管關帝信仰未能取代人民心中天神爺的地位，但面對險惡的生存環境，必也成為他們心靈上的寄託，也才能使東坑北寮平安度過長時期的無神庇佑的歲月。直至民國四十六年（1957），東坑北寮人到銅鑼七十份天神宮割火重新請回天神爺爐，才又找回了他們的守護神，而於民國六十六年（1977）創立了北寮地區的信仰中心---東北天神宮。以上的敘述是筆者透過歷史的脈絡分析建構，是筆者的推估，雖然今日南衡宮的關帝祭祀範圍並沒有包含北寮在內，而且也沒有足夠的文本材料足以證明北寮確實曾經屬於南衡宮關帝祭祀範圍內，不過在筆者田野調查根據訪問北寮鄉親，他們或多或少都曾有過長輩們會前往南衡宮祭祀的記憶，且根據劉增城先生的田野調查訪問資料中，記述著東坑北寮的居民詹鼎傳先生和劉錦和先生討論著南衡宮關聖帝君靈驗的傳說故事，或許我們說南衡宮的關帝信仰曾經也擴及北寮，只是後來漸漸退出了。

南衡宮的媽祖於大正元年（1912）開始安座於正殿供民眾祭拜，從現今南衡宮媽祖進香遶境的活動來看，每年進香回鑾前都須前往北寮供北寮居民祭祀，媽

¹⁸⁵根據報導人表示，竹木村各聚落天神爐合併的時間約是民國六、七十年代左右，而實際的年份尚不確定，未有詳細的文字資料可供參考。

祖遶境的路線從北寮，一路至東坑，再到汶水，回到竹木村北庄，這正是移民拓墾之路線，媽祖靈力庇佑著這個範圍內的居民，同時也接受這個範圍內的居民的祀奉。根據北寮鄉親鍾德福先生表示他聽父親說過，最早北寮恭迎南衡宮媽祖的到來，是沿路祭拜，牲禮是集中在路旁空地之處，後來才向福德國小借用操場辦理祭典，直到福德村活動中心建好，才移至活動中心，就是今日看到的情形。這樣的說法，和劉增城先生訪問資料是吻合的，劉增城先生把北寮恭迎南衡宮媽祖祭典分成三段時期，第一期為大正十三年（1924）北寮沿街路拜，民國四十一年、四十二年遷往張永和先生住宅參拜；第二期為民國四十三年（1954）至六十五年（1976）於福德國小廣場參拜；第三期民國六十六年（1977）迄今於福德村中山堂集會所參拜。¹⁸⁶由此可見，南衡宮媽祖祭祀圈，從日治時期隨著南衡宮媽祖信仰的開始就已經形成了祭祀的範圍，直至今日，仍然可見。

由以上南衡宮三個祭祀圈範圍的分析，我們可以下個定論，打鹿坑、北寮、東坑和桂竹林四個地方，過去是屬於同一個場域的，就以信仰來說，也應同屬於一個信仰範圍。簡單而言，南衡宮在過去原本的祭祀圈應該是包含了此四個聚落，也就是整個「桂竹林庄」，不過上述討論中幾乎未談及打鹿坑，從現在的祭祀活動中也幾乎看不到打鹿坑的參與，且若以南衡宮為核心，打鹿坑確實位於最邊緣的地帶，很有可能打鹿坑很早就脫離了桂竹林庄祭祀組織，它與桂竹林之間的關係或許僅剩拓墾這一條線牽連著了。由南衡宮祭祀圈建構圖中（見圖 35），我們可以清楚看出，A 圈是金永昌拓墾的墾界範圍，而 B 圈是媽祖祭祀圈，所及範圍最廣，而這條 B 圈可以說是最初始成立的，也保留了最早的歷史記憶，而且至今仍運作著；C 圈為關帝祭祀圈，應是後來由 B 圈向內縮至 C 圈後才出現的。關帝信仰緣起於拓墾防番，儘管北寮與竹木村相隔著八角嶼山，但在拓墾年代心靈信仰上的文化界線超越了地理界線，所以最初的關帝信仰應屬 B 圈範圍，只是當莊園已建立，番害問題消除，再加上行政區界域的畫分，讓北寮居民漸漸正視了地理上的界線，逐漸的也脫離了關帝祭祀圈，因此形成了 C 圈。如果地理上的界線影響了文化的界線，那麼為什麼媽祖祭祀圈至今仍可保留著 B 圈？這就是媽祖具有「流動性」特質的最佳寫照。儘管北港位於南臺灣，還是要每年前往；隔著八角嶼山脈，也要繞過崎嶇小徑前往北寮，因為媽祖流動的特質，讓 B 圈留存

¹⁸⁶ 劉增城〈東坑北寮守護神天神爺信仰遠流〉，頁 27-28。

了下來，也讓我們看見了歷史的存在，媽祖信仰的流動性與穩定不動如山的關帝形象是具有不同意涵的。關帝祭祀圈內的居民，雖然在番害問題解除後，對關帝信仰的認同與需求卻未消滅，只要生活上有任何的疑難雜症、或求助無門時，總會前來祈求恩主公解難與庇護，庄民們仍認為恩主公威靈顯赫，有求必應，南衡宮成為竹木村的信仰中心，而且不僅是信仰中心，也可說是地方生活之中心，位處偏遠山區的竹木村，藥籤的設置也提供了居民生活之所需，可見南衡宮與竹木村村落間緊密的關係，而關帝信仰的祭祀圈則等同於竹木村的行政村範圍。這樣虔誠的關帝信仰可謂是當地居民信仰生活之慣習，過去是爲了防番，如今是爲了解決疑難雜症，居民對關帝信仰的虔誠與依賴，可由後來南衡宮鸞堂的成立，居民口述著恩主公顯靈的傳奇故事，以及每月三次開期間事參與信徒的熱忱中可見，對南衡宮而言，建立在關帝信仰之下的鸞堂信仰也因此蓬勃發展，這也正是東坑並未脫離南衡宮祭祀組織原因之一。最後成立的則是 D 圈---南衡宮天神祭祀圈。天神信仰雖是居民最早、最普同性的信仰，但最初的祭祀圈應該是分屬各聚落，有各自屬於的那一爐，只是時代變遷下，竹木村的四個爐整合在一起置於南衡宮，以南衡宮作爲公共祭典的場所，因此 D 圈是經由整合後才成形，當然也是三個祭祀圈中最穩固、最整合的區域。東坑和北寮同屬一個天神爐是拓墾時期就約定成俗的，且彼此有共同的情感與記憶，再加上二個聚落相聚不遠，所以自然在日後的祭祀活動中，信仰習俗不會有所改變。因此我們可以說，南衡宮三個祭祀圈的劃定，其實是一個動態的過程，是一段歷史的演進。三個祭祀圈，可說是由「拓墾歷史」留下的產物，他們曾經是一體，只是後來受到國家行政力量、資源分配的影響下，因而將一體分屬成爲二個不同的行政單位，但從宗教信仰生活方面來看，它們似乎並沒有真正被分開，祭祀活動又讓二地產生了連結。透過南衡宮祭祀圈動態的形塑過程，也建構出了以南衡宮爲核心之地域社會。

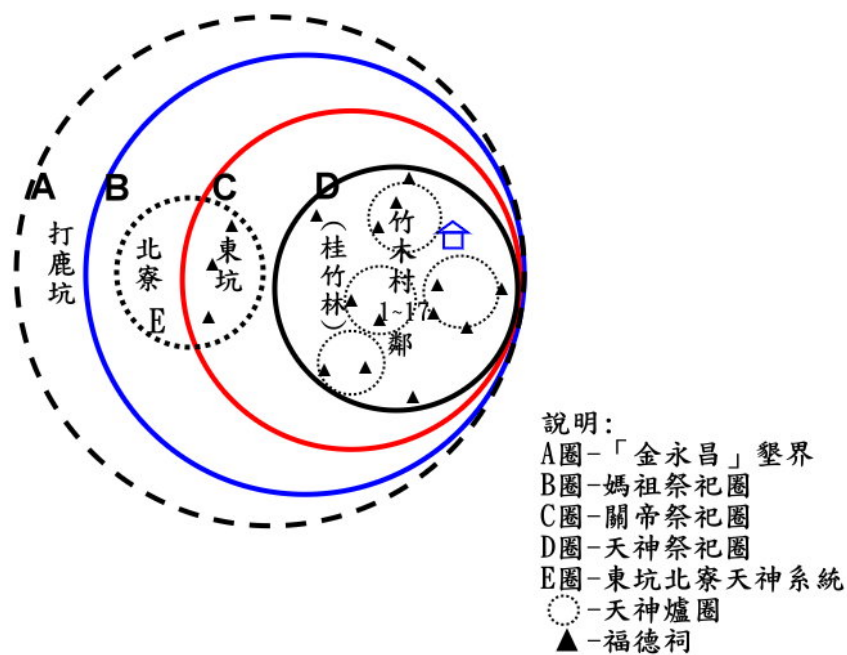


圖 35：南衡宮祭祀圈建構圖
 資料來源：田野調查，筆者整理繪製。

以上所述，我們得知以南衡宮為核心之地域社會的形成與拓墾組織密切相關，當年拓墾組織靠著那張墾關契約，緊扣著拓墾組織，再加上墾戶與墾佃間權力與義務的關係，更緊密聯繫著拓墾地域社會上的人群關係。而這樣的人群互動，在南衡宮興建後，拓墾組織在地化，透過祭祀活動，產生了更為細緻的人群網絡關係，南衡宮的信仰，深深影響著地域社會上的人群。過去墾民因拓墾進入了這塊地域，金永昌四大股夥劉緝光、劉育英、劉新傳和林際春、林際興、林際安三兄弟，拓墾時必定招來許多的鄉親佃民共同開墾，而這些人群是否在與地域建立關係後，還得以繼續維繫著呢？筆者根據當代南衡宮祭祀活動參與的名冊和竹木村戶長名錄中，透過「姓氏」的分布，試圖解讀當代竹木村村社社會中的組成成員，並與十九世紀末進墾該地域社會的大墾戶進行對照說明。

根據竹木村南衡宮民國九十八年關帝聖誕祭典村民提緣金名冊、民國九十九年天神和媽祖祭典題緣金名冊，以及竹木村戶長名錄資料，統計出村內前幾大姓氏（請見表 18），發現劉氏為第一大姓，幾乎占了竹木村內四分之一多，而林氏則為第二大姓。這樣的姓氏分布和十九世紀末當年拓墾組織中的墾戶劉、林二大姓氏，巧妙性的相同；再加上南衡宮媽祖祭典前往北寮邊境、辦理祭典，在在顯示著媽祖祭祀團體指涉著一個具有濃厚地域意味的祭祀社群關係。因此，筆者

推論過去拓墾組織和祭祀組織是具有延續性的，且地域上的人群某種程度上應和這些拓墾組織有著密切的關連，只可惜筆者僅能掌握姓氏的討論，未能掌握族譜等資料做進一步的分析，因此待日後有更詳細的宗族系譜資料，才能進行更細緻的分析與說明。

表 18：竹木村參與南衡宮祭典人員及家戶戶長前八大姓氏統計表

天神祭典	戶數	關帝祭典	戶數	媽祖祭典	戶數	戶長名錄	戶數
劉	30	劉	37	劉	42	劉	54
林	19	林	15	林	19	林	27
邱	15	邱	13	邱	16	邱	21
陳	10	賴	12	陳	11	陳	16
吳	6	陳	9	吳	7	賴	12
賴	6	吳	5	賴	7	吳	12
張	4	張	5	張	6	黃	10
黃	4	傅	5	鍾	5	張	8

綜合以上，藉由祭祀圈指標性的概念我們畫出了南衡宮的祭祀範圍，但因不同的信仰象徵卻呈現了不同範圍大小的祭祀圈，這有大有小的祭祀圈，又該如何去界定南衡宮的祭祀圈呢？因此發現傳統的祭祀圈概念是無法說明南衡宮三個祭祀圈之間的關係以及建構過程。透過「歷史」我們看出了其脈絡，因為同屬於一個拓墾組織，而讓打鹿坑、北寮、東坑、桂竹林成爲了一個共同的地域單位，在這一塊共同的地域單位上，因為拓墾需求、面臨生存危機、爲了祈求生活安定，他們寄託於信仰，共同祭祀神靈，形成了一個共同的祭祀單位，建構了所謂的祭祀圈。當時代的改變，信仰生活的社會慣習保留了過去傳統，但也不得不正視現實生活及地理因素上的考量。人與神的互動是雙向的，媽祖的流動性，完成了跨村落祭祀的使命，因為流動，最不受限制，也因而保留了最初、最原始的信仰生態環境，透過每年不停的跨越、往復，增加了彼此共同的記憶，因為記憶讓歷史得以留存；但「不動」的關帝信仰，隨著歲月變遷，地處邊緣的團體，受到外來力量的影響，也可能使得信仰有所浮動；天神是人民信仰訴求最高之神祇，人民的歸屬感最深，天神信仰不僅普及也帶有些許強制性，人民通常不敢不屬於哪一個天神爐，因此天神的祭祀圈可謂最爲穩固。

循著歷史的脈絡，我們找出了南衡宮祭祀圈動態的建構過程，透過祭祀圈的

畫定，我們清楚的看出了一個共同的地域單位，只是祭祀圈強調了「圈」的概念，而這個「圈」圈起來的範圍內是否就可因此稱作是一個共同體？爲此，張珣在〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代了來臨〉一文中甚至提出質疑臺灣漢人社會的村落是否可稱爲一個「地域共同體」？關於所謂的地域共同體，雖然臺灣傳統的村落社會不像日本村落社會將祖神崇拜透過祭神與國家緊密的結合，但透過村落裡人群因祭祀活動參與與互動中，應可看出一個地域社會中的人群是否爲一「共同體」。筆者將把焦點轉移至參與南衡宮祭祀活動的人群上，進而討論在這個地域單位上的人群如何藉由祭祀活動的參與與互動，而形成歸屬感的認同，成爲一個地域共同體。

第三節 南衡宮的祭祀社群

「社群是一文化建構的現象，所指涉的可以是地域定著的社會群體，也可以是去疆域化的或再地域化的人群聯繫」，¹⁸⁷社群強調的是人群的聯繫與互動關係。關於祭祀社群，乃意旨著人們因共同的神明信仰，藉由共同的參與祭祀活動來表達對信仰象徵之認同，這一面對共同的信仰象徵，且共同參與祭祀的人群連結形成了一個祭祀社群。根據林秀幸在大湖北六村祭祀組織的研究中，則是以「爐」作爲一個儀式團體的象徵物，一個爐代表一個儀式團體，是代表具有「祭祀行爲的團體」¹⁸⁸，透過「爐」的象徵，可以使參與祭祀的團體認知到集體性的存在。爐連結了「信仰者」和「被信仰者」，透過連結產生了一體感，且經由每一次祭祀活動規律的儀式行爲定時凝聚這種一體感，則是一種情感與文化的具體實踐。¹⁸⁹因此，所謂的祭祀團體指的則是一群參與共同信仰象徵祭祀活動的人群，依不同的信仰象徵，凝聚的人群則有所不同。

筆者贊同林秀幸「爐」的觀點，以之觀察南衡宮的祭祀社群。南衡宮年中祭典具有鑪主福首制度的三個祭典（三個爐選出三個鑪主），代表三個祭祀團體，包含天神祭祀團體、關帝祭祀團體、媽祖祭祀團體，此三個祭祀團體的象徵標的完全不同，區域範圍也略有差異。不過這些祭祀團體透過祭祀活動於南衡宮辦理

¹⁸⁷ 呂玫媛，2008，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香爲例〉，《台灣人類學刊》6(1)：31。

¹⁸⁸ 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〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，2003，頁83。

¹⁸⁹ 同上引，頁83-84。

整合於南衡宮，並且祭祀活動的參與也以南衡宮作為核心，因此筆者將此三個祭祀團體合稱為南衡宮的祭祀社群，而此祭祀社群指涉的是地域上的祭祀人群。

宗教活動是人群連結的一種表現方式，南衡宮裡的宗教活動，除了上述具有鑪主福首制度的祭典外，另外還包含了不受地域限制，因信仰需求而吸引外地信徒參與的圓堂酬福法會和每月三次固定時間的開堂問事。這些宗教活動吸引了有共同信仰與認同的信徒前來參與，並透過祭典凝聚祭祀的人群，因此筆者分別稱作圓堂酬福祭祀社群及問事社群。

以下就這些祭祀社群的地域分布特性分成在地的祭祀社群與外地的祭祀社群進行說明。最後則透過在地祭祀社群，亦及整合於南衡宮的三個祭祀團體，探究其社群強度，進而了解村落社會與南衡宮祭祀社群間的互動情形及其整合。

一、南衡宮祭祀社群的分類

南衡宮裡的祭祀活動主要由南衡宮五大組織：管理委員會、鸞堂組織、天神、關帝、媽祖鑪主福首組織統籌運作，透過祭典活動凝結了不同的人群，也因而形成了不同的祭祀社群，細看這些祭祀社群中的人群地域分布，是有其差異性的，因此以下筆者將依祭祀社群中的地域分布特性分成在地的祭祀社群和外地的祭祀社群。

（一）在地的祭祀社群

根據祭祀圈的指標，畫出了南衡宮祭祀圈範圍，祭祀圈範圍提供建構了南衡宮在地的祭祀社群。南衡宮具有鑪主福首制度的祭典有天神、關帝、以及媽祖祭典，透過這些祭典則構成了天神祭祀團體、關帝祭祀團體、媽祖祭祀團體。前文已詳述南衡宮的三大祭典有三種不同範圍的祭祀圈，也意指著三個祭祀團體的成員範圍是有差異的。

南衡宮的天神祭祀團體是由竹木村一至十七鄰地域內的人群所組成，他們曾經是分屬於四個不同「天神爐」的祭祀人群，如今已經過整合，懸掛在南衡宮燈樑下的天神爐，是他們共同的信仰標的。透過每年二次，年初年尾的起福與還福儀式，將原分散於四個「爐」的祭祀人群，相聚於南衡宮，共同對同一個「天神爺爐」祭祀，並透過公開的起福、還福念誦表章的儀式展演中，高聲誦念祭祀團

體中戶長之名，這個儀式行為更確定了祭祀社群成員之身分。而透過請天神爐、點香祭拜、宣讀表章，向天神奏表祈福，最後將疏文表章火化，這樣每年重複的儀式，更是重溫並締造祭祀團體間新的記憶，也在祭祀中，祈福與還福，感謝神恩對村落家戶之庇佑。而在還福中，打新丁板儀式結束，新丁板的發送活動更是表現了人群間社交活動的一面，透過發送新丁板，聯繫天神祭祀團體的情感，也表達彼此友誼的一面。

南衡宮的關帝祭祀團體則包含了整個竹木村二十鄰內（含東坑）的居民，關聖帝君是南衡宮的主神，主神具有主導性，對祭祀團體日常生活的影響也最大。在筆者田調過程中，村民曾和筆者表示：「摠該（我們的）恩主公當（很）靈，有什麼問題就來求祂，大部分都可以解決」、「恩主公知道村裡面的人，哪些人是具有正義善良的人，故所（所以）選出來的人，一定是最有資格擔當的人」、「有一次村裡有幾個流氓，跑得很快，村民都抓不到他，當經過宮前，恩主公顯靈，流氓突然軟腳跪在地板上，完全跑不動，流氓曾是田徑好手，自己也嚇了一跳」。透過以上的談話，我們可以看出村民對南衡宮恩主公信仰的虔誠與尊敬，恩主公靈驗的事蹟是他們傳誦著的記憶，有著同受恩主公庇佑的生活經驗，同時也道出恩主公是他們行為規範的約束者，做事是不能亂來的。

關帝祭典由竹木村二十鄰內的居民共同參與，祭祀團體成員有著對關帝信仰之認同，在祭典儀式上，表章的宣讀，大聲誦著團體成員姓名，這就又再一次的確認了屬於南衡宮關帝祭祀團體的身份。

南衡宮媽祖祭祀團體包含了竹木村（含東坑）、公館北寮二地的居民在內，二地的居民無不熱情參與這一年一度的大盛事，藉著媽祖進香、遶境、回鑾祭聖儀式的展演，更是將祭祀團體的認同與共同的情感凝聚在一起。

三天的媽祖祭典分由竹木村與北寮二個組織辦理，也各自辦理了祭聖儀式，不過儀式共同的認同象徵皆是南衡宮的媽祖，南衡宮的媽祖將二地的人連結在一起，而祭典活動也必須由二地的人合作共同完成。在北寮的祭典廣場，北寮的居民帶著牲禮前來共襄盛舉，竹木村前往的村民和他們共同群聚在祭典廣場參與祭典；當媽祖回鑾至南衡宮時，竹木村家家戶戶也把牲禮一同帶至南衡宮，擺放在同一個廣場上的供桌上，村民們聚集在廣場，圍繞著供桌，北寮天神宮的代表也來了，同時向南衡宮的媽祖祭拜，在這一個共同的空間領域裡，因南衡宮媽祖而聚集在此的人群，他們有著共同的信仰與認同，同屬南衡宮媽祖祭祀團體。祭聖

儀式上，宣讀表章，在南衡宮媽祖神像前宣讀著屬於南衡宮媽祖祭祀團體的成員，這即是團體成員的認同儀式。

北寮和竹木村的居民除了共同參與媽祖祭祀活動外，他們對南衡宮媽祖也有相同的歷史記憶，長者記憶著過去村民所組成的大鼓陣引領著媽祖徒步遶境，媽祖祭典熱鬧整個村庄；年輕一輩的，儘管未曾親身經歷，卻也時常聽長輩口述著，腦中編織著想像的記憶，歷史的記憶成了竹木村、北寮當地長者和年輕人共同的想像。如今他們有著共同的遶境經驗與歷史記憶，有著恭迎媽祖祭典歡樂的情感，竹木村與北寮的居民認同且歸屬於南衡宮媽祖，他們同屬於南衡宮媽祖祭祀團體。

南衡宮在地的三種祭祀團體其團體成員是有重疊的，天神祭祀團體來自竹木村一至十七鄰的居民，關帝祭祀團體為竹木村二十鄰內的居民，而媽祖祭祀團體則包含竹木村二十鄰以及北寮，因此我們發現三種團體身份重疊度最高的則為來自竹木村一至十七鄰內的居民，他們可稱南衡宮在地祭祀社群中的核心成員。

以上，我們用一個地域的概念論述了南衡宮在地的祭祀社群，而這樣在地的祭祀社群，則是用一個縝密的建立在每個祭祀團體間，相互重疊的狀況下推論出來的。祭祀團體雖然信仰象徵的標的有所不同，但每個祭祀團體都有其信仰本身的祭祀活動、信仰文化及文化價值，因此我們可以說南衡宮裡不同信仰象徵所連結的三個祭祀團體整合於南衡宮，成爲一個以南衡宮爲信仰中心的在地祭祀社群。

根據〈獅潭鄉竹木村南衡宮管理委員會章程〉中第三章「信徒」第七條說明：「本會之信徒凡中華民國國籍年滿二十歲以上有崇拜主神三恩主，依照信徒確定辦法得申請爲本宮信徒」。要成爲南衡宮信徒者，基本上是不受地域限制的，在組織章程中也明顯的不排除外地信徒的參與，因此不少已搬離竹木村的南衡宮信徒仍經常性的返回南衡宮參與祭典，甚至是提供勞力擔任工作人員。返鄉參與祭典的竹木村鄉親，透過祭典活動其實是融入在在地社群中，並沒有另外組成一個外鄉的團體，而是幾乎是以「竹木村民」的身分回到南衡宮參與祭典，也因為這樣使得這些返鄉參與祭祀活動的移民與南衡宮在地的祭祀社群間呈現和諧且重要的關係，而特別是移民甚至可以擔任南衡宮的核心人物主任委員，這著要是基於對南衡宮信仰活動之虔誠與熱忱。簡單來說，以竹木村南衡宮爲核心的地域社會，具有向心力，儘管移出的鄉親仍靠著這股向心力，以及個人信仰之虔誠，使

離開的人仍回鄉參與南衡宮裡的各項祭祀活動。

（二）外地的祭祀社群

到南衡宮參與祭祀活動的人群，除了在地居民外，也吸引了不少外地的信徒，特別是南衡宮年底辦理的圓堂酬福梁皇法會，三天祭典包含了三種意涵的儀式：圓堂、酬福與普渡法會。年初開堂，年底圓堂；年初祈眾福，則年底酬福；同時也辦理了課誦梁皇普渡法會。這場三天的祭典由南衡宮管理委員會主辦，報名參與的信眾多，信眾多來自臺灣各地，參與這場祭典的人群，稱作圓堂酬福祭祀社群。根據民國九十八年（2009）十二月圓堂酬福法會信徒報名資料（表 19）所示，圓堂酬福祭祀社群的成員不僅只有竹木村本地之人，其來自外地的信徒則占了相當大的比例，信徒的分布，呈現了以竹木村為核心，依地緣關係向外擴散，以鄰近獅潭的苗栗鄉鎮，再擴及外縣市，而又以北台灣居多。根據表 20 顯示，圓堂酬福祭祀社群中屬竹木村的村民僅約四成左右，六成則來自外地的信徒，而四成的竹木村民，則相當於竹木村裡十分之一的戶數而已，這樣的社群組成與南衡宮在地的祭祀社群（天神、關帝、媽祖祭祀團體）有相當大的差異，可見圓堂酬福祭典對竹木村民而言屬自願性質，而外地的信徒或許因家鄉緣由、或因朋友口耳相傳介紹而來，總之外地的信徒構成了圓堂酬福祭祀社群之重要部分。

在祭典中，祭聖及普渡儀式最能表現出外地信徒與在地信徒融為一體，當所有的信徒將牲禮由外攜進南衡宮廣場，就像「入座」一樣，有專屬的席次，每一位信徒都是此次法會的重要成員；當所有牲禮「入座」後，祭聖儀式開始，由南衡宮統一點香，在場的所有信徒從廟方人員手中分到一炷香，並且在通唱生統一發號口令下，一同的向南衡宮諸聖仙佛祭祀禮拜，此刻所有信徒的心念齊一，外地信徒與在地信徒融合在南衡宮神聖空間裡，成為了南衡宮圓堂酬福祭祀社群之重要份子。

圓堂酬福祭祀社群雖然多為外地信徒參與，但祭典活動對竹木村在地人而言，還是具有重要的意義，三天祭典的盛大舉行，且吸引了許多外地信徒的報名參與，意味著南衡宮是一間很興旺的廟，因為靈驗所有有很多外地信徒前來參加。雖然前來參與的人群所凝結成的祭祀社群可說是一個關係較為鬆散的社群，且幾乎只有一年一次的聚會，這樣的社群強度不高，社群的結合僅發生在南衡

宮，也就是說平常時間圓堂酬福祭祀社群並沒有一個穩定的祭祀社群的存在。圓堂酬福法會，雖然在地人對該祭典未必都會報名參加，但並不意味著圓堂酬福法會對本地人是不重要的，因為這項祭典活動舉行為期三天，盛大且隆重的法會，對南衡宮而言和其他的祭典是有同等的重要性，特別是祭典辦理那幾天，竹木村民儘管未參加祭祀活動，但前去南衡宮協助祭典活動的人也不少，且每個村民在這三天中，皆可感受到南衡宮這蓬勃、盛大的祭祀活動，因此該祭典對南衡宮而言仍然具有重要影響力。

此外，南衡宮裡還有另一個問事社群，來南衡宮參與問事的信徒，本著南衡宮鸞堂信仰之靈驗，開堂之日則前來參與問事。對問事而言，只要哪裡問事靈驗，信徒不受地域之影響，必定前來求問，以解困厄、化解災難。就以南衡宮每月三次的問事行程，儀式本來是晚上進行的，但因信眾過多常問事到深夜，因而改由早上進行，可見信徒之多。來自四面八方的問事信徒構成了南衡宮的問事社群。對於南衡宮各個祭祀社群而言，問事社群之社群強度相對較為低，因此問事社群之整合必須藉由鑲嵌在年底的梁皇法會中的圓堂儀式進行社群成員之整合。藉由圓堂儀式，問事社群參與圓堂活動感謝神恩千求千應准，而圓堂儀式最後一天正乩生的「起乩宣講」更是凝聚了問事社群，圓堂後不再開期，儀式在年終這個時間節點上作了問事社群最後的整合，也將預告明年二月第一期開堂，是為社群聚會之始。

表 19：南衡宮民國九十八年圓堂酬福報名祭祀活動之信徒分布表

項目一：超拔「冤親債主」			
鄉鎮地名		數量（桌，一桌代表一戶）	百分比
苗栗縣	獅潭鄉竹木村	19	37%
	苗栗市	9	17%
	公館鄉	8	16%
	大湖鄉	3	6%
	銅鑼鄉	1	2%
	泰安鄉	1	2%
台北縣市		6	12%
桃園縣		3	6%
嘉義縣市		1	2%
合計		51	100%
項目二：超拔「無祀孤魂」			
鄉鎮地名		數量（桌，一桌代表一戶）	百分比
苗栗縣	獅潭鄉竹木村	14	56%
	獅潭鄉新豐村	1	4%
	苗栗市	3	12%
	公館鄉	1	4%
	大湖鄉	2	8%
	台北縣市	1	4%
桃園縣		2	8%
台中縣市		1	4%
合計		25	100%
項目三：超拔「祖禰先魂」			
鄉鎮地名		拔主（名）	百分比
苗栗縣	獅潭鄉竹木村	34	42%
	獅潭鄉新豐村	1	1%
	苗栗市	13	16%
	公館鄉	13	16%
	大湖鄉	3	4%
	卓蘭鎮	2	3%
	台北縣市	6	7%
桃園縣		6	7%
台中縣市		1	1%
新竹縣市		2	1%
合計		81	100%
項目四：超拔「歷代祖禰先魂」			
鄉鎮地名		數量（桌，一桌代表一戶）	百分比
苗栗縣	獅潭鄉竹木村	4	37%
	苗栗市	1	9%
	大湖鄉	1	9%
台北縣市		2	18%
桃園縣		1	9%
台中縣市		1	9%
嘉義縣市		1	9%
合計		11	100%

資料來源：田野調查，筆者整理製表。

綜上所述，南衡宮裡的祭祀社群基本上分作在地的以南衡宮為核心之祭祀社群，和外地的圓堂酬福祭祀社群和問事社群，在地的祭祀社群中包含著由三組鑪主福首所統籌的三個祭祀團體，有天神祭祀團體、關帝祭祀團體和媽祖祭祀團

體，這三個祭祀團體透過地域上高度的重疊性，且每個祭祀團體依著各自的信仰象徵，祭祀團體成員在祭典當天，大家帶著牲禮前進南衡宮，並拿著香虔誠的禮拜；或是打新丁板；或是一同搭乘遊覽車南下北港參拜各間媽祖廟；或是聽誦著表章疏文的誦念，在主誦師後跟拜；或是在圓堂酬福「放燄口」儀式中，圍繞著金剛上師上座的儀式，並且撿拾著金剛上師所灑下的保平安物品；還是在祭典儀式後在神前擲著筊，情緒高昂的期待著新任鑪主福首的名單出爐。祭祀社群內的每個成員因為這樣共同的參與著每個祭典儀式的展演，遵守著儀式進行的程序，對儀式親身力行實踐，透過儀式的實踐，表達自我對信仰之認同。參與祭典的人因有共同的信仰對象、共同的信念，透過祭典展演，將祭祀團體凝結在一起。

總之，南衡宮的祭祀社群每年不斷的藉由祭典的籌組彼此經驗交流，透過儀式的展演，反覆不斷的締造新的記憶與情感；南衡宮的各個信仰象徵，是信徒共同的信仰認同，在同時感受神靈之庇護下，也義務性的為神明付出。

二、社群強度

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為例〉一文中提到，所謂的「團體密度」是指一個團體的重要性、持續性、互動性、組織性與整合性。也就是說一個社群內部的互動性、整合性越高，其社群強度則愈高。因此，筆者將試著以社群的整合性與互動性來探究南衡宮祭祀社群之社群強度，並藉由社群強度來說明南衡宮祭祀社群與村落社會之互動關係。

以南衡宮在地的祭祀社群而言，天神祭祀團體範圍包含了竹木村一至十七鄰，關帝祭祀團體範圍為整個竹木村二十鄰，而媽祖祭祀團體則包含了竹木村二十鄰以及北寮地區，從祭祀團體之涵蓋範圍來看，竹木村一至十七鄰的這個範圍上的人群，其團體成員身分最具有重疊性，亦即可能同時屬於天神祭祀團體、關帝祭祀團體、以及媽祖祭祀團體，這樣重疊的祭祀團體身分，更是成為南衡宮祭祀社群整合性最高之核心社群，也是最為穩定的。因此，就整合性來看，竹木村一至十七鄰範圍內的村民成為南衡宮祭祀社群之整合度最高，接著是竹木村十八、十九、二十鄰（東坑），再來是公館北寮，而外地的祭祀社群，其社群成員身分重疊度較低，相對的社群強度也較低。

而根據南衡宮年中各大祭典村民參與的情形，我們可以透過經由各祭典值年

鑪主與福首，依鄰挨家挨戶收取的緣金資料中可窺一二。過去祭典辦理的經費來源，各家戶是按丁口收費，稱作丁口錢，具有較大的強制性與義務性，而今改採用提緣金的方式，各家戶自由樂捐，重視個人意願，不再具有強烈的強制性了。竹木村目前有二十鄰，其中三鄰為空鄰，已沒有家戶居住，根據民國九十六年（2007）到九十八年（2009）獅潭戶政事務所調查的戶數資料，平均約在二百八十戶左右，不過根據《竹木村誌》附錄之竹木村戶長名錄中，僅有二百二十戶，其間的差異可能就同報導人所言，許多的鄉親只留下家戶，戶籍仍登記在竹木村，但並不住在此，因此戶政事務所的數據資料和《竹木村誌》所記載之戶數略有差異。由於筆者欲了解的是南衡宮祭祀圈內的在地祭祀社群的參與程度，因此筆者將參考《竹木村誌》的數據，或許會較接近真實的生活情況。筆者田野調查所蒐集的提緣金名冊則是民國九十八（2009）年和九十九年（2010）的資料，雖和《竹木村誌》九十四年（2005）的資料有四、五年的差距，不過這五年間戶數更動的情形應不大，因此不列入考量範圍。

南衡宮民國九十九年（2010）所辦理的叩祈天神良福祭典，其收取緣金的地域範圍為竹木村一至十七鄰，根據《竹木村誌》戶長名冊顯示，屬於東坑地方的十八至二十鄰約有 30 戶，因此參與南衡宮叩祈天神良福祭典的家戶原則上應有 190 戶，而緣金簿中資料有 126 戶，約有 66% 的家戶參與了天神祭典。媽祖祭典的祭祀範圍分為二個單位同步進行，竹木村的部份有 156 戶參加，約占了全村的 71%；民國九十八年關聖帝君聖誕，竹木村二十鄰境內，參與的有 141 戶，村內約有 64% 的家戶參與。（參見表 20）

表 20：南衡宮祭典活動竹木村民的參與程度表¹⁹⁰

	天神祭典	媽祖祭典	關帝聖誕
參與戶數（戶）	126	156	141
總戶數（戶）	190	220	220
百分比	66%	71%	64%

透過竹木村村民參與南衡宮各項祭典活動的參與情形，發現三項祭典村民的參與程度都非常接近，每個祭典約有近七成的村民參與，可見當南衡宮舉辦祭典

¹⁹⁰ 南衡宮祭典活動竹木村民參與度統計表是依據南衡宮天神、關帝、媽祖祭典村民捐題緣金名冊而來，依村民參與的數量作為社群互動性之依據。村民三項祭典捐題緣金名冊，請參見附錄七~十。

活動時，村民的參與度高，也提高了祭祀社群成員之互動性。

透過南衡宮祭祀團體的重疊性說明祭祀社群的整合，並以題緣金的參與度表示互動性外，我們也可根據祭典活動當天，村民參與儀式的表現中看出村民與祭典活動的互動性。例如民國九十九年的媽祖祭典，竹木村民共搭乘了二台遊覽車八十幾人一同南下北港進香，沿途參拜的四間媽祖廟，村民隨同著南衡宮的媽祖一同進進出出，也因著自己的信仰熱忱著娟題著香油錢；而回鑾遶境於南衡宮舉行祭聖儀式時，村民帶著牲禮前來參加祭典，牲禮擺滿了五大張供桌，共約一百副上下（詳細祭典活動的敘述，請見第三章）。村民除了捐題緣金表達心意負擔祭典辦理的費用外，對於祭典活動，大部分的人仍是虔誠且熱忱的投入。而特別由南衡宮各項祭典後的「登席」活動，所有的餐點都是村婦們在參與祭典後留下來幫忙烹煮，而男士們則提供勞力，除了參與祭典同時也負擔祭典工作，透過村民對於南衡宮各項祭典參與的實踐，我們更可以說南衡宮祭祀社群具有高度的社群強度。

由以上南衡宮祭祀社群成員身份之重疊度與參與度來看祭祀社群之整合性與互動性，發現南衡宮的祭祀社群社群强度高，不僅祭祀社群成員身份緊緊相扣，對於南衡宮各項祭典的參與，地域上的人群也有相當高的互動性。而其中竹木村一至十七鄰的居民不僅是祭祀社群中整合度最高的，其參與天神祭典之參與度、互動性也近七成，可見竹木村一至十七鄰的居民是南衡宮最為核心，社群強度最高的祭祀社群，社群成員間的互動也是最為密切，其所構成的地域社會亦最為穩定。綜合來說，藉由南衡宮祭祀社群的整合與互動性來看，具有高社群強度的竹木村村落社會，我們可稱此區域為一個「區域共同體」。

三、小結

綜上所述，藉由當代的祭祀活動，看出了一個村落背後的歷史痕跡，透過一個貫時性的分析，循著村落的歷史脈絡，還原了當今社會互動的緣由。社會中人群的連結可能因血緣、地緣、信仰、經濟、興趣、職業等建立了社會關係，那麼在獅潭鄉竹木村這塊土地上的人群是如何得以連結的呢？一切始於「拓墾」。清光緒年間，林朝棟簽下給墾同意書，以劉緝光為首的金永昌墾號帶著客家墾民進入苗栗內山，從公館福基進入打鹿坑、北寮，再進入東坑、桂竹林，拓墾是墾民

的使命，防番是墾民共同的訴求，進入內山拓墾的墾民與天、地為伍，進而與這塊土地建立了情感，當墾民決定在此建立家園、落地生根，興建廟宇，即表示對此地域的認同。藉由信仰，參與祭祀活動，與村落內的其他人互動交流，建立了社會、文化、經濟網絡，在地化了個人與村落間的社會關係。天神信仰隨著拓墾被墾民一路攜進了墾地，一旦有了地域認同，便建立廟宇作為信仰中心，在這裡，人群在地的信仰文化始於日明治三十一年（1907）南衡宮的創建，關帝的形象成為所有墾民心靈的寄託，鎮壓了拓墾年代不安定的生活；而後民國元年（1912）媽祖信仰的產生，藉由媽祖遶境的活動，更是確立了地域的範疇。透過上述歷史層面上的分析，筆者認為以南衡宮為核心的祭祀圈範圍，原應等同於拓墾時代的地域範疇，在那個不安定的拓墾年代，信仰文化遠遠超過地理上的界線，但仍逃不過核心與邊緣的命運，邊陲地帶極有可能最早就脫離了原有的組織。當進入拓墾後，生存的危機已解除便正視了地理界線，再加上外在力量的介入，例如國家行政區域的劃分，資源分配的影響下，原有的組織很可能產生分化。打鹿坑、北寮、東坑、桂竹林這四個聚落，現在分屬在苗栗縣公館鄉福德村和獅潭鄉竹木村，在過去，它們同屬於一個拓墾組織下的地域範疇，如今打鹿坑已經完全脫離南衡宮祭祀範圍，北寮僅留下媽祖祭祀，關帝祭祀包含了東坑與桂竹林（今竹木村），天神祭祀只有桂竹林一區經由整合而成。這一層層祭祀圈範圍的不同，正是一個祭祀社群動態的演進過程。打鹿坑可能因核心與邊緣的因素，脫離了南衡宮所有的祭祀組織；北寮則因地理因素、國家行政、當地天神宮創立等因素，漸漸退出了南衡宮關帝祭祀組織，但卻又因媽祖的流動性，將二地又再次整合起來，所以當今祭祀組織分屬二個單位辦理，但藉由媽祖的力量進行連結與整合，進而達到跨村落的地域認同。東坑最早就屬於北寮天神體系，但仍參與南衡宮關帝祭祀，除了同屬於一個行政單位外，主要原因我們可稱東坑人民歸因於信仰文化之社會慣習，過去所求與今日所求即使有所不同，但信仰已是生活中的慣習與寄託。最後，南衡宮天神祭祀組織的整合，乃隨著時代變遷，地緣因素下，小聚落內的四個爐整合於南衡宮的天神爐。因此可知，一個祭祀團體並非一層不變的，在歷史的進程中，可能因生存需求、生態環境、資源分配、信仰慣習等因素而予以整合或分化，但藉由南衡宮的例子，又再次見證了媽祖跨村落整合的力量，促使了村落間的互動，也呈現出了人們跨村落的地域認同。我們可以說，北寮、東坑和桂竹林這個地域上人群的結合，始於拓墾，終於象徵。

在南衡宮祭祀圈範疇上的人群，過去因拓墾產生連結，現在藉由宗教祭祀活動形成互動，透過過去拓墾組織與現今仍留在竹木村這塊地域上的人群姓氏的比對，發現過去的拓墾人群與當代地域上的人群具有某種的相關性且具有持續性，過去拓墾四大墾戶劉、林二大姓，今日竹木村的前二大姓亦為劉與林，在南衡宮地域性濃厚的祭祀社群中，筆者推測拓墾組織與祭祀組織間具有其延續性。透過宗教祭祀活動建構出了南衡宮的祭祀社群，包含整合於南衡宮，以南衡宮信仰為核心的天神祭祀團體、關帝祭祀團體、媽祖祭祀團體，此外也有吸引外地信徒，一年僅會一次的聚會結社的圓堂酬福祭祀社群，以及問事社群，這些祭祀社群主要的核心即是南衡宮，因為南衡宮的各個信仰象徵，凝聚了這些參與祭祀的人群。依著不同祭祀人群地域的分布，有來自竹木村在地的，也可能來自外地的，各個祭祀社群，透過祭典儀式的展演，更是強化了祭祀社群對信仰象徵的認同與且與祭祀人群互相連結。透過南衡宮祭祀社群內祭祀團體的重疊，看出了祭祀社群最為整合的核心地域，並且由地域內村民的參與祭典的程度，分析了村民與祭祀活動的互動性，藉由南衡宮祭祀社群之高度整合性與互動性，我們更可以說明以南衡宮為核心地域社會上的人群連結，社群強度高，且具有凝聚力與向心力，因此可謂為一個區域共同體。



第五章 結論

本文結合了文獻探討與田野調查，藉由南衡宮天神良福、關帝聖誕、媽祖進香遶境、圓堂酬福儀式的參與觀察、訪談與祭典資料，敘述了南衡宮當代的祭祀活動；並透過淡新檔案、拓墾契約、苗栗內山開發史研究等資料回溯了區域歷史。以歷史面向探究當代的祭祀活動，結合祭祀圈、地域社會、祭祀社群、地方自性等概念，貫時性的討論一個地域社會動態的建構過程。本研究不僅賦予獅潭竹木村南衡宮祭祀文化深厚的歷史、人文、社會意義，也增益了後龍溪上游地域社會之研究，更期能與漢人地方社會的研究產生對話。以下就研究成果、意義、限制與未來發展方向分述說明。

一、本文研究的成果

(一) 以南衡宮為核心的地域社會建構史

本文以歷史的視野處理當代的祭祀活動，從現今祭祀活動的內容中爬梳出過去的歷史脈絡。南衡宮年中四大祭典為天神祭典、關帝祭典、媽祖祭典以及圓堂酬福法會，其中天神、關帝、媽祖祭典是由村落發起的祭祀組織所統籌，具有鑪主福首制度，根據祭典內容畫出了南衡宮的祭祀圈，依不同的象徵，卻呈現了三個不同範圍大小的祭祀圈。天神祭祀圈最小，僅包含竹木村一至十七鄰（統稱桂竹林）；接著是關帝祭祀圈，涵蓋整個竹木村（包含東坑在內）；媽祖祭祀圈最大，跨越了獅潭竹木村和公館福德村北寮一地，這樣不同的祭祀圈現象，非能以一般的祭祀圈概念視之，而這三個圈呈現的是一個「動態」的歷史進程，由不同時期所造就，是歷史的殘留。回溯歷史，可將以南衡宮為核心的地域社會建構過程分作四個時期來說明：

第一期為拓墾初期（1884~1897）：光緒十年（1884）以劉緝光為首的金永昌墾號，墾地範圍為打鹿坑、北寮、東坑及桂竹林一帶，在這個拓墾組織下的人群進入了此區域範圍內，他們共同開墾、設立隘防、開發樟腦，於是人與土地建立了關係，形成了「區域意識」，且拓墾組織間權力與義務的主佃關係緊密的將人

群聯繫在一起。

第二期為信仰形成時期(1897~1917): 明治三十年(1897) 劉緝光為了防番安定民心, 便請保正前往大湖萬聖宮分火請來關聖帝君於桂竹林創建南衡宮, 在地方菁英的加持下, 且當時劉緝光已是金永昌最大墾首, 握有墾地裡十六小股中的十小股, 因此南衡宮與地域社會的關連極為密切。南衡宮的關帝信仰始於 1897 年, 媽祖信仰起於 1912 年; 當地的天神信仰應在原始無廟時就以「爐」的形式輪祀於各聚落家戶間, 而 1918 年以前, 打鹿坑和北寮二地(現為公館福德村) 同屬於獅潭桂竹林庄, 在這樣保有原拓墾組織的文化背景下, 文化界線著實跨越了地理界線, 南衡宮很快的即成為當地的信仰與地方中心, 筆者認為南衡宮此時的祭祀圈應涵蓋了整個墾地範圍。

第三期為行政區域重劃時期(1918~1920): 大正七年(1918)至大正九年(1920) 是獅潭的重要關鍵年, 當國家力量介入, 行政區域重新一劃便將打鹿坑和北寮劃出桂竹林庄納入公館福基, 從此分屬二個不同行政單位, 拓墾組織的影響力也逐漸減弱。當拓墾已塵埃落定, 再加上行政區的重劃, 居民正視了眼前的行政、地理界線, 位於邊緣地帶的打鹿坑, 是最早脫離南衡宮祭祀組織的, 繼而也影響了北寮地區參與南衡宮祭祀組織的決定。這樣的改變由關帝和媽祖的祭祀圈中清楚可見, 日後的關帝祭祀圈不包含北寮, 但媽祖遶境卻仍保有北寮, 這樣的差異顯示在媽祖的「流動性質」, 因為媽祖的流動性, 才保留了二地的歷史記憶, 整合了二地。因此媽祖祭祀圈呈現的意涵是最早形塑出的拓墾歷史印記, 後來行政區域劃分後才建構出關帝的祭祀圈來。

第四時期乃是民國六、七十年以後, 天神信仰本就以爐的形式存在於民間最基層的聚落單位間輪祀, 由於時代變遷, 竹木村各聚落的天神爐經「整合」後, 合併成一爐供奉在南衡宮, 南衡宮成為村落共同祭祀的場所。由於「東坑」本屬北寮天神系統, 並未加入南衡宮, 所以南衡宮的天神祭祀圈僅包含竹木村十七個鄰, 範圍最小, 也是最晚形成的, 也可說是最為整合的。

綜上所述, 南衡宮的祭祀組織與過去的拓墾組織有著密不可分的關係, 透過這些在地化的媒介, 在這個地域範圍內建立了社會關係網絡。過去的人群因「拓墾」產生了「地域認同」, 透過祭祀行為產生人群聯繫; 今日, 在地的信仰文化已成為當地人信仰生活之慣習, 人群互動依循著過去的傳統、信仰生活的慣習, 藉由「祭祀行為」維持著「人群聯繫」。而以竹木村南衡宮為核心之地域社會其

建構過程，可以說起緣於那份「金永昌」墾號〈四大股夥墾闢合約字〉契約，當年拓墾組織對土地的承諾緊扣著拓墾社群間的關係與情感，而這樣的社群關係透過宗教活動延續至今，而以祭祀社群的方式呈現，竹木村南衡宮地域社會之建構，簡單來說「始於拓墾，終於象徵」。

（二）南衡宮祭祀社群的整合與認同形塑

宗教祭儀常被人們視作最具社會整合與一致性的場合，¹⁹¹透過祭典儀式的展演，南衡宮的祭祀社群予以整合。南衡宮的五大組織辦理年中各個祭典活動，藉由祭祀活動將祭祀團體整合於南衡宮。南衡宮的天神、關帝和媽祖祭祀團體，由於祭祀範圍的重疊，使得其成員身分得以重疊，重疊度愈高者更顯其為南衡宮祭祀社群之核心，亦最為整合。

祭典儀式的展演，是最能激發集體情感之時刻，透過祭祀人群的參與，配合著儀式的進行，祭祀人群以身體親身實踐，帶著牲禮進入儀式空間中，手持馨香，口中念念有詞，默禱著祈求神明之庇佑，透過香、透過爐，將信仰者與被信仰者連結，傳達人們信仰之認同。透過儀式，更是凝結了在場祭祀的人群，整合竹木村南衡宮社會之靈魂人物則屬正乩生李德金先生，特別是在媽祖祭典上，「起乩」的儀式使整個祭典暫停，而此刻的暫停可謂是整個祭典中祭祀社群集體情感達到最高潮的時候。與關帝信仰較為密切的正乩生，身上結合了關帝與媽祖；在北寮三獻禮的會場上，連結了北寮與竹木村二地的祭祀社群；負責辦理媽祖進香遶境的鑪主福首，在管委會的協助、鸞下經生儀式的主持下，更有秩序的完成了整個祭典活動。透過一場祭典儀式的展演，祭祀社群間的互動，促使著南衡宮的社會整合為一。

南衡宮的祭祀社群有著共同的象徵認同，藉由儀式的實踐，創造了記憶；透過疏文的誦念，確認了社群成員；儀式的展演，凝聚了社群群體的情感。而祭祀社群身份的承認與認同，過去透過拓墾契約上白紙黑字寫下的股夥名冊，當今則透過儀式中所宣讀的疏文表章，表章上明列著社群成員的名字，透過儀式的宣讀，更是確認了社群成員的身份。一張宣示社群的契約、表章，不僅寫下了承諾，更寫下了社群成員對祭祀社群與地方之忠實性，南衡宮祭祀社群的認同在此形

¹⁹¹ 林秀幸，〈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)，頁 114。

塑，不言而喻。

南衡宮祭祀社群的認同與向心力，實踐在南衡宮的祭典儀式上，每一次的祭典活動，可謂全村總動員，社群成員對南衡宮的祭祀活動具有高互動性，且社群成員藉著重疊的祭祀社群身份，更與南衡宮密切相連，以南衡宮為核心之地域社會，可謂一個「地域共同體」。

（三）後龍溪上游的地域社會

竹木村的地域社會建構在深遠的拓墾歷史上，筆者不僅關心竹木村，也試圖將視野擴大放置在後龍溪上游的地域社會中來看。後龍溪上游漢人社會包含了獅潭鄉和大湖鄉，獅潭和大湖二鄉在地理與歷史背景上，不謀而合的因二條水系、二個拓墾組織，分成了四個場域：獅潭北四村、南三村；大湖北六村和南六村。

呂玫媛（2008）在獅潭北四村的祭祀社群進行了研究，指出北四村的信仰中心為黃南球所建立的義民廟，它統籌了北四村一年三節的祭典活動，包含正月媽祖進香遶境、七月中元普渡、十月的義民爺登位紀念日，上演收冬戲。三大祭典過去一直是獅潭北四村共同參與的，後於民國六十年代，因遶境糾紛百壽村退出了四村的祭祀組織，三大祭典僅改由三村負責和參與。雖百壽村退出了北四村祭祀組織，不過從義民廟百週年醮慶與普渡的祭儀中，疏文上仍列有百壽村村長為代表人，在象徵意義上，仍認定百壽村為北四村一體之成員。儘管日後因內部衝突，或外部競爭促使社群組織有了變化，但不爭的是，過去義民廟統籌的三大祭典，確實整合了北四村成為一個地域社會。

林秀幸（2003）在大湖北六村祭祀組織與文化的研究中指出，大湖南北六村雖然都在同一個行政單位內，但其實居民的生活與認知中，二者之間有一條無形的界線，最明顯的則表現在祭祀組織上。林秀幸特別指出北六村和南六村祭祀組織分裂的原因和拓墾組織有關，北六村屬吳定新兄弟拓墾範圍（除大南村），南六村則屬以黃南球為主的廣泰成勢力範圍，二大拓墾勢力影響了日後祭祀組織的分屬。大湖北六村共同籌備祭典也共同參與祭典活動，實屬同一祭祀組織，在六村之信仰中心萬聖宮所共同舉行的祭典有四項，每項祭典（除天神爺福）皆分由二村全權負責，二村人隔年、隔村輪流擔任爐主，但二村人皆要擔任福首，也要負擔祭典之費用與勞務，而祭典參與的人則為六村居民，也就是說每項祭典（除

天神爺福)都是二村的居民為六村人服務。其中關帝爺生日由大湖、明湖主辦，媽祖聖誕祭典由靜湖、富興主辦，收冬戲由大寮、大南主辦，三項祭典經費勞務六村人分工負責，但福利卻未能平均分配，因為三項祭典之關帝戲、媽仔戲、收冬戲都在萬聖宮演出，熱鬧了大湖街上(大湖、明湖、靜湖村部份)，邊緣的村落因出錢的人卻看不到戲，自然造成日後祭典的改變與組織之分化。而另一項天神爺福則僅有大湖、明湖和一半的靜湖村二村半的人共同負擔勞務和參與祭典，因為萬聖宮的天神爺爐僅由靠近大湖街市核心的二村半整合為一爐，其他地區則維持原來庄頭聚落的小爐形式。

北六村共同的祭祀組織，其整合關係卻因日後祭祀組織面臨權力與資源分配問題時，產生了分化的現象，例如富興村天后宮組織漸趨龐大，便不再參與萬聖宮統籌的媽祖祭典；大南村因出錢卻看不到戲(戲棚設在大湖村萬聖宮)，因此取消了收冬戲的儀式，甚至脫離組織，自己籌組媽祖戲。當組織互動日久，因資源、權力外在因素的影響，很有可能改變了社群原有的團體面貌，但改不了的是大湖北六村曾經成為一體社會的歷史意義。

介於二位學者之研究，獅潭北四村和大湖北六村之間的獅潭南三村，會是一個怎麼樣的情況呢？根據筆者在獅潭南三村之一的竹木村進行研究，很清楚的發現竹木村與南三村的另外豐林、新豐二村，在祭祀生活方面並未有一個整體。據田野調查，豐林村信仰中心玉虛宮的祭祀活動中，具有爐主福首制度的天神良福、媽祖進香遶境、慶贊中元、關聖帝君聖誕、北斗延壽平安良福的祭祀組織，除了天神良福外，其餘四大祭典組織爐主福首的遴選範圍皆包含了豐林、新豐二村，可見玉虛宮的祭祀範圍涵蓋了二村，亦即二村的祭祀生活是為一體。由此說明，獅潭南三村其實分成二部分並沒有整合為一體，豐林和新豐是同一個組織，而竹木村卻是另一個組織，而這樣的緣由明顯與「拓墾」有關。豐林、新豐二村過去稱作八角林庄，在拓墾史上屬黃南球勢力範圍，拓墾時間與劉緝光開發桂竹林差不多時期。可見，南三村在過去的歷史時代裡，即分屬不同的「拓墾組織」，這樣的關係卻一直影響至日後的人文發展，儘管在地緣上，三村同屬桂竹林流域，且都位於分水嶺以南，但這樣親近的地緣關係仍不敵深遠的歷史緣由。南三村看似在同一塊地域上，其實中間橫互著無形的界線，在外人的眼中一併稱作「南三村」，但實際上分屬不同的地域社會，因此我們可以說，「南三村」其實並沒有成為「南三村」。

那麼位於最南端的大湖南六村，其祭祀生活與地域社會會是什麼樣的情況呢？筆者初步了解，南六村有二間地方上重要的信仰中心，一為位於南湖街上的南昌宮，另一為栗林村的聖衡宮，他們皆主祀關聖帝君、陪祀媽祖，各自辦理祭典且媽祖祭典只有進香，沒有遶境和演戲，彼此之間的互動不多。由於筆者研究時間受限，未能在南六村進行全面性的調查，待日後的研究能補上不足之處，以呈現更完整的資料來說明南六村的地域社會。

二、本文研究意義

前述關於以獅潭竹木村南衡宮為核心之地域社會的建構論述中，筆者根據進入獅潭竹木村田野調查約一年左右的時間，並參與觀察了南衡宮三大祭典，與在地耆老進行訪談，透過田野的資料，再以學者們的研究作為基礎，結合了祭祀圈理論、祭祀社群、地域社會、地方自性等概念進行研究探討，筆者認為本研究具有地方史層次以及理論層次的雙重意義，以下分別說明之。

（一）地方史層次的意義

1. 賦予竹木村南衡宮祭祀文化深厚的歷史、人文、社會意義

本文研究有賴竹木村、北寮地方耆老的口述訪談、文本資料，進而與歷史材料相互應證、結合運用，經整理後分析討論，試圖將村落祭祀生活的原始形態向前推移至最初始的年代。當代的祭祀活動透露著歷史的脈絡，若未能深入追查，歷史的記憶僅能存在儀式中，卻未能看出個中意涵，透過歷史的爬梳，追究出了村落社會裡祭祀文化的歷史真相，也賦予了獅潭竹木村南衡宮祭祀文化深厚的歷史、人文、社會意義。

2. 增益了後龍溪上游地域社會之研究

筆者在研究過程中，歷經多次的田野調查、訪談、參與觀察各項祭典活動，再加上相關文獻分析、整理、歸納與探究，終於對獅潭竹木村南衡宮的地域社會有了更深一層的認識，再藉由前人在後龍溪上游其他地域之研究，更讓筆者不斷的與他們進行對話、思考，進而產生漣漪，以綜觀的視野理清了整個後龍溪上游地域社會的自然、歷史、人文、社會現象，尤其了解到自從光緒年間，拓墾家進入後龍溪上游內山一帶拓墾開始，當時所建立的人群關係，竟然直至今日仍深受

影響，歷史的力量，果然不容小覷。筆者完成了後龍溪上游獅潭南三村之一的竹木村以南衡宮為核心的地域社會之研究，希冀對後龍溪上游的地域社會研究有所增益。

（二）理論層次的意義

本文試圖結合祭祀圈、祭祀社群、地域社會的概念，對於一個傳統漢人社會進行探究，以多面向的研究視野來詮釋一個複雜的漢人社會，因此採用動態的描述，取代靜態的表象；以貫時性的視野，除了看當代，也討論過去；不僅是談區域，也不只討論人群，而是結合區域與人群以探究地域上的人群關係。

傳統祭祀圈理論，雖奠定了漢人社會研究之基礎，但理論不足之處，學界多有共識。就以南衡宮的例子，不同的信仰象徵所呈現的祭祀圈各有不同，這樣的現象，傳統的祭祀圈理論是無法解釋的，因為祭祀圈概念是偏靜態的描寫，它無法處理動態的過程。祭祀圈強調了「圈」的概念，卻未說明圈圈是如何造成的，而重點在於「祭祀」，意指在圈內的人因共同祭祀而成為了「community」，但一個地域社會，似乎並不這麼單純。

呂玫媛和林秀幸都注意到了祭祀圈的問題，因此將研究焦點轉移至「祭祀社群」。社群研究強調的是人群，呂、林二者分別在白沙屯和大湖北六村進行社群研究，研究的視野放在當代的角度，以同時性的架構，探討藉由共同的祭祀行為與進香經驗，使社群產生了我群之認同。林用進香因為遇見他者，而產生我者的概念；呂則是透過共同的進香旅程經驗，產生認同與歸屬感，二者皆是透過祭祀行為強調了社群的建構，以及神聖性的認同。林呂信仰經驗詮釋社群之建構，這是一個同時性模式，非歷史模式，是一個普同的社群構成法則，亦即，這樣的模式既然適用於當代，那麼也適用於日治與清代。是這樣嗎？

而施添福的地域社會概念為「以一定的空間範圍為基礎，建立和維繫人群關係的社會」，¹⁹²他在雞隆河流域的研究中強調的是人群與土地建立的關係，他站在歷史地理學的概念去探討歷史進程中人群最初是如何與這塊區域奠定關係的，他提出人因拓墾關係產生地域認同後，透過祭祀行為有了共同的認同象徵，因而人群得以維繫建立了地域社會。過去的人群因拓墾而連結，然而到了當代，

¹⁹² 施添福，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制---以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8(1)，2001，頁1。

信仰文化已成為社會慣習，人群互動，乃依循著過去的傳統、社會的慣習，人群關係得以繼續連結與維繫。

本文筆者乃綜合以上學者的研究理論，探究了以南衡宮為核心的地域社會，「圈」的建構過程，以及地域社會上過去和現在的人群關係，進而筆者以社會慣習的概念，來說明當代地域社會內人群關係的建立。最後，藉由南衡宮地域祭祀社群的社群強度，試圖與張珣〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉一文中提出的「地域共同體」的話題與之對話，說明以南衡宮為核心的地域社會可謂一個地域共同體。

三、研究的限制與未來發展方向

（一）獅潭史料尚待全面蒐集

本研究進行伊始，即設定以當代南衡宮祭祀現象的觀察紀錄重點，這導致本文對劉緝光及其周邊之清代及日治初期之史料之蒐集不夠周全。儘管本文掌握「金永昌」墾號關鍵的〈四大股夥墾關合約字〉與〈立盡歸管墾業字〉等契約，並據以推論拓墾社群的在地化過程，而且本文也對此推論頗有信心；然而，完整的研究勢必以苗栗內山開發史這樣的研究視野展開，更何況施添福及黃卓權等前輩研究者已有深厚的基礎，這是本文所不足之處，尚待未來努力。

（二）國家與地域社會

承前項，本文雖然完成了以南衡宮為核心的地域社會研究，也成功地論證了地域社會的形成和拓墾組織之間具有密切的關連性。然而，拓墾組織背後其實隱藏著更具有影響力量的「國家」，例如，為什麼當初黃南球拓墾獅潭六個村，未繼續向南拓墾，而是由劉緝光從西往東來的勢力完成了桂竹林庄的拓墾？即如大湖南北六村也是劉銘傳、林朝棟強大的國家勢力介入，才順利完成開發。這意謂後龍溪上游的黃、劉、吳三姓實為清末開山撫墾整體戰略的一環，筆者本文無力及此，亦盼他日。再者，以南衡宮為核心地域社會的形成，這是一個十九世紀末發生在獅潭縱谷拓墾的故事，這樣拓墾史的討論其實應建立在整個十九世紀公館獅潭一帶的拓墾地域上，而這樣的研究站在整個地域社會歷史的長期發展來看，

也必定應該要建立在整個十八、十九世紀苗栗後龍流域拓墾史的整個基礎上，來進行討論一個更大範圍、更長時間的研究，而這是未來應該要繼續進行的研究。

（三）欠缺南衡宮早期廟務資料

筆者依據南衡宮目前廟務資料及祭典觀察紀錄，論述竹木村的地域社會構成過程。很可惜這一論述未能以早期祭祀組織相關的文獻資料補強，若能蒐集到南衡宮日治時期的祭典活動賬簿等資料，便更能清楚呈現南衡宮各個祭祀圈形塑的過程，更清楚說明地域社會的建構過程。

（四）公廟與鸞堂結合之研究

南衡宮的關帝信仰因拓墾守護神而起，原本是地方村落的一間公廟，而關帝信仰後因正乩生李德金先生的關係而建立了鸞堂，是一間公廟兼具鸞堂機能的一間廟宇。公廟與鸞堂的結合，及其轉變，確實是一項值得探究的研究課題，只是由於本篇論文的重點是想探討南衡宮的地域社會與祭祀社群，所以沒有把焦點放在鸞堂與公廟之間的轉變和結合等話題，這是未來應該可以處理的問題，留待日後研究完成。

記得嗎？兩位老師都對公廟（爐主與管理委員會）與鸞堂（鸞生）之間的關係甚表興趣，而且她們直覺地認為其間是有緊張關係的。

（五）正乩生的生命史研究

南衡宮重要的靈魂人物---正乩生李德金先生，年事已高，有意退下乩生一職，從南衡宮開堂以來的五十一年，正乩生引領著廟宇，甚至成為村裡的中心人物。李先生的生命史是吾人理解獅潭地方社會的重要資產，值得深究。此外，一旦正乩生退休後，南衡宮廟務的發展、竹木村信仰生活是否會受到影響與改變，值得繼續觀察研究。

（六）大湖南六村：最後一塊拼圖

最後，後龍溪上游原本即有林秀幸與呂玫媛的研究，本研究完成後，大湖南

六村成爲最後一塊拼圖，日後將可繼續對南六村的祭祀組織、信仰生活做更細緻、更深入的研究，以完成整個後龍溪上游地域社會之研究。



參考書目

一、史料

《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六・一案。

《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六・三案。

《淡新檔案》，光緒 10 年，第一七三二六・五案。

不著撰人，〈南衡宮沿革志〉，獅潭：南衡宮。

臨時台灣舊慣調查會編，1995，《臺灣私法：附錄參考書（第一卷下）》，台北：南天書局。

二、專書

Danny L. Jorgensen 著，王昭正、朱瑞淵譯，1999，《參與觀察法》。台北市：弘智文化。

David M. Fetterman 著，賴文福譯，2002，《民族誌學》。台北市：弘智文化。

大湖鄉誌編纂委員會編，1999，《大湖鄉誌》。苗栗：大湖鄉公所。

王明珂 1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北市：允晨。

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。

沈茂蔭，1984，《苗栗縣志》。台北：成文。

周錦宏，2005，《苗栗縣獅潭鄉竹木村誌》。苗栗市：苗栗縣文化局。

林美容，1993，《台灣人的社會與信仰》。台北：自立晚報。

林美容 2006《媽祖信仰與台灣社會》。台北：博揚文化。

林聖欽，2006，《臺灣地名辭書》卷十三，苗栗縣(下)。南投：台灣文獻館。

施添福，2001，《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》。竹北市：新竹縣文化局。

范明煥，2005，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》。竹北：新竹縣文化局。

張 珣，2003，《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》。台北：中研院民族所。

張 珣，2008，《媽祖・信仰的追尋》。臺北：博揚文化事業有限公司。

曾桂龍，1998，《獅潭鄉誌》。苗栗：獅潭鄉公所。

- 黃卓權，1990，《苗栗內山開發之研究專輯-附廣泰成文物史話》，苗栗市:苗栗縣立文化中心。
- 黃卓權，1990，《苗栗內山開發之研究》。苗栗：苗栗縣文化局。
- 黃卓權，2004，《跨時代的臺灣貨殖家：黃南球先生年譜（1840-1919）》。台北：國家圖書館台灣分館。
- 黃鼎松，1994，《公館鄉誌》。苗栗：公館鄉公所。
- 黃鼎松，1998，《苗栗的開拓與史蹟》。台北市：常民文化。
- 黃鼎松，2007，《重修苗栗縣志》，人文地理志，卷四。苗栗：苗栗縣政府。
- 黃鼎松，2007，《重修苗栗縣志》，宗教志，卷八。苗栗：苗栗縣政府。
- 賴典章、黃慶光、魏聲焜等編纂，2007，《重修苗栗縣志》，自然地理志，卷二。苗栗：苗栗縣政府。
- 羅烈師，2001，《大湖口的歷史人類學探討》。新竹縣竹北市：竹縣文化局。2002，《廟宇廟語：湖口三元宮紀事》。新竹縣湖口鄉：湖鏡社區發展協會。
- 鷹取田一郎，2009 再版，《臺灣列紳傳》，桃園市：華夏書坊。

三、期刊論文

- 王崧興，1989，〈臺灣漢人社會研究的反思〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》47：1-11。
- 江權貴，2005，〈苗栗市民間宗教之空間性〉，國立台灣師範大學地理學研究所碩士論文。
- 呂玫媛，2008，〈儀式、記憶與認同：苗栗獅潭北四村社群的初步考察〉，發表於臺灣人類學年會會議論文。
- 呂玫媛，2008，〈儀式、地景與記憶：探討苗栗獅潭地區的族群關係與認同〉，《行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告》。
- 呂玫媛，2008，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉，《台灣人類學刊》6(1)：31-76。
- 呂玫媛，2008，〈儀式實踐與地方感：探討苗栗獅潭的伯公信仰〉，發表於 2008 年第二屆台灣客家研究國際研討會。
- 呂玫媛，2009，〈獅潭地區的鸞堂信仰：人類學觀點的象徵與人觀之分析〉，發表

於四溪計畫論文發表會。

周怡然，2008，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

周建新、劉宇，2008，〈客家神靈和地域文化的多元視界---“客家民間信仰與地域社會”國際學術研討會綜述〉，刊於《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》30(1)，頁 82-85。

岡田謙著，陳乃龔譯，〔1938〕1960，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉。《臺北文物》9.4：14-29。

林秀幸，2003，〈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為例〉，收錄於《民俗曲藝》no.142，財團法人施合鄭民俗文化基金會。

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〉，《台灣人類學刊》5(1)：109-153。

林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈：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論文集》張炎憲編，頁 95-125。台北：中央研究院三民主義研究所。

林聖欽，〈苗栗縣獅潭鄉客語地名的社會性分析〉，發表於第一屆地名學術研討會。

邱鈺鈞，2005，〈《慈悲道場懺法》儀式與音樂的研究〉，國立成功大學藝術研究所碩士論文。

施添福，1996，〈清代台灣竹塹地區的土牛溝和區域發展-一個歷史地理學的研究〉，《台灣史論文精選》上。台北：玉山社。

施添福，2001，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制---以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8(1)，頁 1-39。

施添福，2004，〈清代台灣北部內山地域社會（一）---以罩蘭埔為例〉，《臺灣文獻》55（4），頁 144-209。

施添福，2005，〈清代台灣北部內山的地域社會及其區域化：以苗栗內山的雞隆流域為例〉，《台灣文獻》56(3)：82-242。

施添福，2005，〈區域地理與地域社會：以研究概念的實踐為中心〉，發表於 2005 年彰化研究學術研討會---濁水河流域自然與人文研究。

施振民，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》36：191-207。
- 張珣，2002，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代了來臨〉，《臺灣大學考古人類學刊》，第58期，頁78-111。
- 黃應貴，〈跋：社群研究的文化思考〉，收錄於《「社群」研究的省思》，陳文德、黃應貴主編，2002，頁360。
- 莊英章、林桂玲，2008，〈清代竹塹山區一個客家地域社會的形成〉(1839-1878)，發表於第二屆台灣客家研究國際研討會會議論文。
- 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，頁165-190。
- 許嘉明，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。
- 郭佩宜，2002，〈「社群群」(The Community of Communities)：所羅門群島 Langalanga 人「社群」(Community)的再思考〉，收於陳文德、黃應貴主編《「社群」研究的省思》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁153-193。
- 陳文德，2002，〈導論「社群」研究的回顧：理論與實踐〉，收於陳文德、黃應貴主編《「社群」研究的省思》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁1-35。
- 黃應貴，2002，〈跋：社群研究的文化思考〉，收於陳文德、黃應貴主編《「社群」研究的省思》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁359-367。
- 黃卓權，2006，〈獅潭山區的拓墾---客家人與原住民的勢力消長〉，收入於《賽夏學概論》。苗栗：苗栗縣文化局。
- 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〉，國立師範大學地理研究所博士論文。
- 鄭志明，1997，〈臺灣媽祖祭典的現象分析〉，《宗教哲學》3(1)，P155~168。
- 劉增城，2008，〈東坑北寮守護神天神爺信仰遠流〉，未出版。
- 賴惠敏，2008，〈苗栗客家地區的媽祖信仰---以苗栗銅羅天后宮為例〉，國立交通大學客家社會與文化在職專班碩士論文。
- 戴正倫，2006，〈儀式中身份的轉化---以客家拜新丁為例〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 戴正倫，2006，〈客家還福儀式的初探---以苗栗獅潭鄉新店村為例〉，《客家文化研究通訊》第八期，頁135-149。

羅烈師，2008，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，發表於 2008 第二屆台灣客家研究國際研討會。新竹：交大客家學院。

羅烈師，2000，〈客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成〉收錄於徐正光主編《聚落、宗族與族群關係》第四屆國際客家學研討會論文集，頁 115-152。台北：中研院民族所。

羅苡榛，2010，〈臺灣苗栗地域社群之構成：以「芎中七石隆興」為例〉，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。

四、網路資料

大湖鄉公所網頁：<http://web.miaoli.gov.tw/upload/file/20091210042840371673513.gif>

公館鄉戶政事務所網站：http://www.miaoli.gov.tw/Gongguan_Household/

文建會地方文化館：<http://superspaceold.cca.gov.tw/p.asp?Bkey=78>，2006 年 8 月。

獅潭鄉戶政事務所網站：http://www.miaoli.gov.tw/Shihtan_Household/index.asp

五、報導人

劉嘉榮先生：63 歲，劉緝光之曾孫，為南衡宮委員及儀式專家。

劉森泰先生：70 歲，南衡宮前主任委員、前竹木村長，及南衡宮資深耆老。

劉玉波先生：60 歲，現任南衡宮主任委員。

李德金先生：83 歲，南衡宮正乩生。

邱世政先生：50 幾歲，東北天神宮主任委員。

楊文虎先生：50 歲左右，公館鄉福德村北寮居民。

鍾德福先生：50 歲左右，公館鄉福德村北寮鄉親（現居苗栗市）。

附錄

一、請天神文

伏以

日吉時良 天地開張 當空結座高臺 立案焚香 香煙沉沉 神必降臨
香煙纏起 神通萬里 拜請年值功曹 月值使者 日值使者 時值使者
傳香童子 奏事童郎 為民傳奏 傳奏 昊天金闕玉皇上帝陛下 無極瑤
池王母娘娘 金闕化身 玄天上帝 各請降臨 再來拜請 東極清華大帝
西極浩靈大帝 南極長星大帝 北極紫微大帝 中極無量大帝 再來拜
請：上元一品賜福天官 中元二品赦罪地官 下元三品解厄水官 三元三品
三官大帝 再來拜請：大慈大悲觀世音菩薩 天上聖母娘娘 梅溪助國公王
三界伏魔大帝 曰文曰武 乃聖乃賢 大成至聖先師孔夫子 五大聖人文
昌帝君 關聖帝君 孚佑帝君 倉頡至聖 五谷神農皇帝 五顯靈官大帝
九天東廚司命真君 南衡宮侍奉列聖尊神 開道正神 門徒等眾 各請降
臨 再來拜請：日官太陽星君 月府太陰星君 金木水火土五行星君 本命
元辰星君 值年太歲星君 各請降臨 再來拜請南斗星君 北斗星君 註
福註錄星君 消災降福星君 各請降臨 再來拜請本省都縣城隍爺爺 五
方福德正神 上至溪緣 下至水口 里社真官 各灶龍神 門神戶位 各
帶隨來香火將神 值日虛空過往見聞等眾 各請降臨 有事通請 無事不
敢亂請 今有中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村合境信士人等 值年鑪
主林家登 副鑪主劉森泰 帶領福首劉保雲、邱昌乾、劉俊榮、徐運添、劉
嘉榮、陳順源、劉錦榮、林清岳、邱葉圓妹、楊煥田、張永雙、賴邱桃妹、
陳繼宗 信士人等 太歲庚寅年正月十五日 為啟建天神良福吉祥事 六
神通利 四道開張 虔具誠心齋戒 在于當空結座高臺 點起爐內清香
清油火燭 煎起高山綠水 清茶米酒 香花果品 長錢一對 表文一封
燈座酒筵 列在臺前 下界儲有五牲牲禮 餽饌菜品 香楮清酌之儀 伏
望天神爺爺收領 謹具奉申

(從上連請三次)

一請禮當二請 二請禮當三請 三請以週 再來拜請 天地神明 在天者
騰雲駕霧 在地者 推車駕馬 在水者搖船駕槳 在宮者 離宮出殿 宮
宮須到殿殿通聞 揭開雲頭含香降臨 請得眾神 到在臺前坐位 聖筭證
明

二、天神良福表章

伏 以

帝德無邊保我村民皆吉利 祈禱消災並息殃
聖功有赫護予合境悉康祥 求來福祉保民康
仙法巍峨為民消災及解厄 平助百姓緬頌慶
神恩浩蕩為眾賜福保平安 庇佑群黎悉迎祥 今據 一泗天下 南瞻部洲
中華民國台灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村合境信士值年鑪主林家登 副鑪劉森泰帶領
福首劉保雲、邱昌乾、劉俊榮、徐運添、劉嘉榮、陳順源、劉錦榮、林清岳、邱
葉圓妹、楊煥田、張永雙、賴邱桃妹、陳繼宗 副疏信士人等
劉保雲、吳德財、徐欽誠、曾錦麒、羅少年、李捷枝、邱木粵、邱木鋒、邱昌乾、
宋明泉、邱木宏、吳家茂、賴榮章、劉俊榮、甘照增、劉田文、林志隆、邱華芳、
劉登文、劉俊章、賴癸章、劉錦源、邱維中、吳○○、李德金、劉德湧、劉月雪、
徐運添、賴林章妹、林阿福、劉德春、劉嘉榮、劉鴻村、張金妹、劉德欽、劉金
忠、陳順源、陳承宗、劉錦榮、林進華、林昌福、劉日村、林清岳、彭玉貞、賴
威蘭、林海明、邱木勳、賴林緞妹、賴江玉英、傅陳保、謝錦盛、邱文貴、鍾增
和、邱木水、邱葉圓妹、賴源春、劉紹勳、魏春妹、楊秀蘭、楊煥田、劉紹章、
吳載勝、劉添順、陳運發、劉興友、江欽輝、楊沼煥、陳順開、陳錦福、林智雄、
賴新權、林○○、劉森泰、林智鑾、劉秀妹、張永雙、邱木基、劉通泰、林智炳、
林信河、邱文彬、林昌裕、劉榮標、賴邱桃妹、范振龍、邱增輝、李櫻美、鍾宏
志、傅家松、陳錦良、傅林和妹、林進金、賴盛賢、劉榮春、劉榮煌、劉榮鳳、
劉榮亮、林滿榮、林家登、劉榮城、張蓉香、賴國彬、鄧癸英、劉箬妹、傅秀娥、
劉榮昌、黃淳淵、鍾○○、劉嘉勇、吳萬球、陳壬櫻、宋增福、劉榮祥、戴珍寶、
陳繼宗、宋增祿、傅劉鳳嬌、李細滿、陳海承、劉嘉發、傅春妹、黃榮富、陳鳳
嬌、鍾德權、劉黎玉英、張榮英、田永福、林吳安恭、陳竹妹、劉雪梅、甘興巍、
甘然輝、宋○○

為 祈求天神保佑合境平安良福事 即日誠心齋戒禮拜 帝聖光中 具呈意者
言念信等生居臺島忝屬人倫 承 乾坤之蓋載荷 日月以照臨 愧無寸善可集千祥
今有信等 睹世事之滄桑 道德沉淪 聞海外之燹災兵聯禍結三災四起八難頻臨之
祭信等 誠惶誠恐誠心齋戒 謹擇正月十五日敬備上界齋蔬菓品香楮燭下界牲禮
時饘清酌凡儀敬修疏文一通 恭向

本境福德正神位前 申上

功曹使者值日

處空過往鑒察尊神通詳

三元三品三官大帝 殿前

天地列位神祇案前 為叩許本村合境信士平安良福 竭誠 伏乞 轉奏

昊天金闕玉皇上帝 陛下御前暨

周天列尊神聖星君 鑿輿下降

鑿納馨香 惟祈消災解厄福佑民康 賜來風調雨順國泰民安 全賴

上天之保佑 只期 神聖以扶助 禍患退避災害永消 四時獲福 八節呈祥 男
婦老幼俱獲安康 凡今以後惠保無疆信 冒昧陳詞 神聖朗鑒 曷勝雀躍榮幸之
致 敬修文疏恭進 以 聞

天運民國九十九年歲次庚寅正月十五日沐恩叩祈良福信民本村值年鑪主林家登
副鑪主劉森泰 帶領福首合境信士人等 稽首禮拜 上申

三、南衡宮圓堂酬福己丑年 11 月 9、10、11 日三天法會協助職務表

職務別	組長	組員
總務	邱木宏	
香油受理	賴威蘭	劉紹勳
會計	傅秀垣	
採購	邱阿木	劉秋蘭、劉銀英
監齋	賴運添	李德金、徐鑫雲、徐文清
斗燈	劉玉波	
禮拜奉香	邱文貴	鄭添來、胡月娥、邱木基、李德金、賴運添
疏牒文	劉嘉榮	林信享
誦經	劉嘉榮	本宮全體誦經生
茶水	林昌福	林進華
招待	劉德春	吳萬球
超拔 普桌 設備	劉玉波 劉森泰	鍾木春、邱文彬、朱炳榮、江欽輝、劉保雲、林智雄、劉阿財、劉德湧、謝錦盛、吳家茂、劉錦榮、賴源春、吳建發、劉日演 林滿榮、林進金、邱木勳、劉榮亮、劉榮祥、鍾德權、邱木水、范金富、吳勝真、江玉英、林春發、甘然輝、張永雙、劉嘉發、彭乾水
廚房	劉美妹 陳勤英 張蓉香	張春桃、賴月英、黃月真、謝滿嬌、謝阿珍、王美丁、吳玉英、李招妹、黃友妹、邱桃妹、邱賢英、范滿妹、曾鳳英、胡嬌蘭、陳菊妹、謝秀蘭、邱桂英、劉榮真、劉秀妹、陳玉妹、黃金菊、楊勤妹、榮仁美 (歡迎各位信婦參與，人數不拘，越多越感恩)
食棹	徐運添	邱華芳、劉登文、劉日村、陳繼宗、林志隆、劉金忠、陳承宗、陳運發、邱昌乾、宋明泉、邱維中、賴兆麟、邱增輝、楊日國、黃淳淵
備註	※十一月十一日下午普渡，煩請食棹組、普棹組共同協助(下午一點上座) ※懇請鸞下及委員、廚房人員，初八日上午八點來宮幫忙工作。 ※農曆十二日中午十二點福宴，懇請各位大德之鼎力協助，功德無量，闔家平安。	

四、南衡宮顯化堂圓堂集福吉疏文

伏 以

報酬五大恩尊

答謝三教仙真濟世施方

高照遠近 善信四季平安 今據一泗天下 南瞻部洲

中華民國臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村 南衡宮顯化堂 沐恩鸞門副堂主賴運添
本宮管理委員會主任委員劉玉波 正乩生李德金 副乩生徐鑫雲 帶領十方眾
善信士人等

欽奉儒宗神教道統法門 主禮經懺法事 果弘領本宮誦經生一同維日同誠

誠惶誠恐 稽首頓首 具疏奏上 為本宮圓堂集福 報酬恩光吉祥事 竊念信等
居臺疆海外愚民 感天地蓋載之深恩 沐日月照臨之厚德 叨

諸真之庇護蒙列聖之忻懽 恩准開堂 咸沾化雨 歷年恩照共度春風深荷耳提
面命

全蒙指點教會提撕盡賴薰陶 施方濟世萬民同沾德澤 擇吉移兕 人人共享陽春
千求千應准

惟有心香酬帝恩 萬禱萬靈驗 豈無微意答神功 茲當歲暮之終 律換新春 蒙
擇十一月十一日子刻恭就

堂中圓堂集福 叩酬大眾良福一宗

三聖恩祖恩師十二大尊神 暨列位聖神 寶座前 謹秉潔誠虔備香花果品素筵
淨供禮誦經典寶懺 超昇有緣先魂拔度 無祀孤魂 冥府開闢幽魂外備 甘露法食
處處安歡盛景 陰陽沾利樂 上報鴻恩 下濟冥勳 敬修疏文一套 伏乞 本宮

副主席關平太子 殿前

監理鸞務周大將軍

監堂 王天君

三相恩主恩師

大上三元三品三官大帝 伏奏

昊天金闕玉皇大天尊玄穹高上帝

南無本師釋迦牟尼文佛

南無消災延壽藥師琉璃光佛

南無大慈大悲觀世音菩薩

南北二斗星君

普天列宿諸位尊神

各寶金蓮座下

仰輿戾止 俯鑒丹忱 證明圓堂集福 恩光普照 皇圖永固 國運昌隆 道日
增輝 法輪常轉 信等瞻思感德之致 謹疏奉上 以

聞

天運中華民國九十八年歲次己丑十一月十一日南衡宮主任委員 劉玉波領十方眾
善信士人等禮拜上申

五、禮懺梁皇祈安消業陰陽普利吉祥疏文

伏 以

與佛有緣 得享有常之吉

至誠無息 庸修無礙之齋 俯陳白楮之詞 仰叩

青蓮之座 一泗天下 南瞻部洲 今 據

中華民國臺灣省苗栗縣獅潭鄉竹木村 南衡宮 領各地方人士 奉
佛聖植福獻供祈安消業禮懺梁皇陰陽普利三天吉祥道場

今有本宮主任委員 劉玉波 暨帶領十方眾善信士 人等 即日同誠 焚香禮拜
南無道場教主本師釋迦牟尼文佛

南無消災延壽藥師佛

南無極樂世界阿彌陀佛

南無當來下生彌勒尊佛

南無十方三世一切諸佛

南無大慈大悲觀世音菩薩

南無大願地藏王菩薩

南無帝釋尊天菩薩

南無三元三品三官大帝菩薩

南無三相恩主恩師菩薩

南無懺摩會上十地菩薩 暨三界聖賢一切聖眾 各寶金蓮座下

恭申意者 切念禮懺眾等 因昧清修 果生濁世 惟貪惟染 纏綿於利慾場中

不知不覺 牢籠於愛憎網中裏 六根雖具 慶針芥之已投 九品未修 恐參商

之難遇 合會禮懺眾等 祈求消災釋前愆 移凶化吉 轉禍成祥 是以本宮擇

取十一月初九日起至十一月十一日止啟建三天法會 延仗本宮誦經生 禱薄伽

之至尊 宣禮金山御至梁皇寶懺壹至拾卷全部 大悲消災吉祥神咒 加持諸

佛 秘密真詮 諸品神咒 敬修香花茶果 素筵妙供 日午呈獻 上奉

十方常住三寶 萬德莊嚴千尊 並及諸天護法 天龍八部婆羅門仙一切聖眾光

降法筵 慈悲納受 首中 課誦接待有情同沾勝會 末日懺功圓滿另結瑤臺

敦請 金剛上師 判施瑜珈餞口平等斛食 內資 本堂門下各姓氏宗親祈超九

玄七祖 外拔為國陣亡三軍將士英靈 本境水陸無祀男女孤魂二十六名 冥府

開闢幽魂二十二名 沉淪苦海意外殤亡諸魂 同沾保暖共 證菩提覺岸 仰叩

佛慈曲垂方便 在會禮懺眾等 罪業崩倒業網蠲除 居莊嚴之境界超華藏之

玄門 更祈

佛聖神光普照 風調雨順 合會眾等禮梁皇寶懺以後家家迪吉戶戶均安 四時

無災 八節有慶 財源廣進 利路亨通 男添百福 女納千祥 謹疏奉上 以

聞

天運中華民國九十八年歲次己丑十一月初九—十一日主任委員劉玉波帶領眾善

信士人等 禮拜上申

六、圓堂集福法會三獻禮程序

- 通：內外人等肅——靜 舉行三獻禮 執事生各司其事。
- 通：司鼓生播鼓三通
- 通：司鐘生鳴鐘九響
- 通：樂師奏大樂 奏小樂 鳴金三次 連發三元 放炮生放炮
- 通：主祭生就位 與祭生亦就位 盥洗
- 引：詣——盥洗所 盥洗——復位
- 通：主祭生參神鞠躬——跪 叩首 再叩首 三叩首——高陞 叩首 再叩首
六叩首——高陞——跪 叩首 再叩首 九叩首——高陞
- 通：司鐘鼓生敲鐘播鼓 樂師奏樂 迎神生恭迎聖駕 諸生拱手接駕¹⁹³
- 引：詣——迎神所恭迎聖駕——一揖 再揖 三揖——復位
- 通：焚香醴酒
- 引：詣——佛聖仙神 寶座前 跪 初上香 再上香 三上明香——醴酒
- 通：執事生酌酒奉果 主祭生行初獻禮
- 引：詣——佛聖仙神寶座前 跪 進酒進果 叩首 再叩首 三叩首——
高陞 平身——復位
- 通：讀祝文生——恭祝文（俱跪）讀祝文
- 引：叩首 再叩首 三叩首——高陞 平身——復位
- 通：圓堂集福祝疏文：
中華民國九十八年歲次己丑年……吉辰良時，南衡宮顯化堂圓堂集福，
副堂主賴運添，主任委員劉玉波暨領十方眾善信士人等，上界經香蔬果，下
界牲禮餼饈，□□三相恩主恩師，十二大尊神、各列尊神……
- 通：執事生酌酒奉果 主祭生行亞獻禮
- 引：詣——佛聖仙神神寶座（香席）前 跪 進酒進果 叩首 再叩首 三叩首——
高陞 平身——復位
- 通：執事生酌酒奉果 主祭生行三獻禮
- 引：詣——佛聖仙神寶座（香席）前 跪 進酒進果 叩首 再叩首 三叩首——
高陞 平身——復位
- 通：加冠進祿（主祭生右至上堂獻酒滴豬 左至下堂獻酒滴羊）
- 通：主祭生容身 與祭生行分獻禮（鸞下委員皆上前敬酒）
- 通：主祭生復位 獻帛 化財 焚祝文——望燎¹⁹⁴
- 引：詣——于化財所 化財 一揖 再揖 三揖——復位
- 通：司鐘鼓生敲鐘播鼓 樂師奏樂 送神生恭送聖駕 諸生拱手送駕（面朝外）
- 引：詣——送神所 送駕 一揖 再揖 三揖——復位
- 通：主祭生參神鞠躬 跪叩首 再叩首 三叩首——高陞——跪 叩首 再叩首
六叩首——高陞——跪 叩首 再叩首 九叩首——高陞 主祭生容身與祭生
退位
- 通：三獻禮畢——徹饌 伏願 列聖尊神再重庇佑

¹⁹³此時引帶領主任委員和副堂主至棚外，面朝外祭拜，而後回到主壇，禮拜後，香交由旁邊的廟方人員協助將香向上界之佛聖仙神寶座插香。

¹⁹⁴主任委員將祝文拿至內壇香爐內化去，鐘鼓響起。

七、南衡宮民國九十九年叩祈天神良福信士樂捐名單

鄰	姓名	金額	姓名	金額	姓名	金額	合計
一、二鄰	劉保雲	500	羅少年	200	李捷枝	200	6 戶
	徐欽城	500	吳德財	500	曾錦麒	100	
三鄰	吳家茂	300	邱木宏	300	宋明泉	300	6 戶
	邱木粵	300	邱昌乾	300	邱木鋒	200	
四鄰	劉俊榮	500	賴癸章	1000	邱華芳	1000	12 戶
	劉俊章	500	吳勝真	300	劉登文	500	
	賴榮章	1000	林志隆	500	甘照增	500	
	劉田文	500	邱維中	500	劉錦源	500	
五鄰	李德金	1000	徐運添	300	劉德湧	300	3 戶
六鄰	劉嘉榮	500	劉鴻村	500	劉德欽	500	7 戶
	劉松順	500	劉金忠	500	劉德春	500	
	張金妹	500					
七鄰	陳順源	500	陳承宗	500	魏春妹	500	2 戶
八鄰	劉日村	500	劉錦榮	500	林進華	500	5 戶
	林昌福	500					
九鄰	林清岳	200	賴威蘭	200	林聖欣	200	8 戶
	彭玉貞	200	林海明	200	林聖宜	200	
	林惠貞	200	林惠莉	200			
十二鄰	邱木水	1000	邱木勳	500	鍾增和	1000	13 戶
	邱葉圓妹	1000	邱阿木	500	劉紹勳	500	
	林緞妹	500	江玉英	500	賴源春	500	
	廖慶貴	500	傅昭松	500	謝錦盛	500	
	邱文貴	500					
十四鄰	江欽輝	500	陳運發	500	陳錦福	500	10 戶
	劉添順	500	吳載勝	500	林智懋	500	
	林智雄	500	楊沼煥	500	劉紹章	500	
	楊煥田	500					
十五鄰	劉通泰	300	林昌裕	500	林智炳	200	9 戶
	邱木基	200	張永雙	1000	邱文彬	300	
	劉秀妹	500	劉森泰	500	林智鑾	500	
十六鄰	劉榮煌	500	劉榮亮	1000	鍾宏志	500	23 戶
	林家登	500	鍾雲章	500	陳錦良	500	
	林滿榮	300	陳玉妹	500	黃淳淵	300	
	劉榮城	500	張蓉香	600	鄧癸英	500	
	林和妹	200	劉筷妹	300	劉榮鳳	500	
	林進金	500	賴盛賢	500	劉榮春	100	
	邱桃妹	500	傅家松	1000	范振龍	500	
	邱增輝	600	賴國彬	500			
十七鄰	劉鳳嬌	500	劉嘉發	500	李細滿	500	22 戶
	陳海承	500	黎玉英	500	吳啓章	500	
	陳壬櫻	1000	吳萬球	500	楊日國	500	
	甘然輝	500	戴珍寶	500	傅春妹	500	
	宋增福	500	黃金菊	500	張榮英	200	
	劉榮祥	500	陳鳳嬌	500	黃成琳	500	
	鍾德權	500	宋鴻忠	500	黃榮富	500	
	陳繼宗	1000					

八、南衡宮民國九十九年媽祖進香遶境信士樂捐名單

鄰	姓名	金額	姓名	金額	姓名	金額	合計
一、二鄰	徐欽城	1000	羅少年	500	李捷枝	500	6 戶
	劉保雲	1000	吳德財	1000	曾錦麒	500	
三鄰	吳家茂	800	邱木宏	1000	宋明泉	1000	6 戶
	邱木粵	1000	邱昌乾	1000	邱木鋒	300	
四鄰	劉俊榮	1000	賴癸章	1000	林志隆	1000	12 戶
	邱華芳	1000	甘照增	300	邱維中	1000	
	劉田文	1000	劉錦源	500	劉登文	1000	
	賴榮章	1000	劉俊章	500	林智懋	1000	
五鄰	李德金	1000	徐運添	1000	林阿福	800	6 戶
	劉德湧	1000	劉月雪	1000	謝秀蘭	1000	
六鄰	劉嘉榮	1000	劉鴻村	1000	劉德春	1000	7 戶
	劉松順	1000	劉金忠	1000	劉德欽	1000	
	張金妹	1000					
七鄰	陳順源	1000	陳承宗	1000	林進華	1000	4 戶
	湯秋明	500	牡清海	500	劉淑娟	1000	
八鄰	劉日村	1000	劉錦榮	2000	邱馨誼	1000	7 戶
	林昌福	1000	劉健焯	1000			
九鄰	林清岳	500	賴威蘭	500	林海明	500	4 戶
	彭玉貞	500					
十二鄰	邱木水	1000	邱木勳	1000	鍾增和	1000	13 戶
	葉圓妹	1000	邱阿木	1000	賴源春	1000	
	林緞妹	1000	江玉英	1000	謝錦盛	1000	
	廖慶貴	1000	傅昭松	900	劉紹勳	1000	
	邱文貴	1000					
十四鄰	江欽輝	1000	陳運發	1000	賴新權	500	12 戶
	劉添順	1000	吳載勝	1000	林振浩	1000	
	林智雄	1000	楊沼煥	1000	陳錦福	500	
	楊煥田	1000	劉興友	1000	劉紹章	1000	
十五鄰	劉通泰	1000	林昌裕	1000	邱文彬	500	10 戶
	邱木基	300	張永雙	1000	林智變	1000	
	吳政潮	300	劉秀妹	300	劉森泰	1000	
	林智炳	500					
十六鄰	劉榮煌	1000	劉榮亮	1000	劉榮鳳	500	25 戶
	林家登	1000	賴清二	500	傅秀娥	500	
	林滿榮	500	劉榮標	1000	邱水妹	1000	
	劉榮城	1000	張蓉香	1000	陳錦良	500 元	
	林和妹	500	劉箸妹	500	徐千忠	500 元	
	林進金	1000	賴盛賢	1000	黃淳淵	500 元	
	邱桃妹	500	傅家松	1000	鍾宏志	500 元	
	邱增輝	500	李櫻美	800	鄧癸英	1000 元	
范振龍	1000						
十七鄰	劉鳳嬌	1000	劉嘉勇	500	李細滿	500 元	29 戶
	陳海承	500	黎玉英	500	彭瑞琴	300 元	
	陳壬櫻	1000	吳萬球	1000	張榮英	200 元	
	甘然輝	500	戴珍寶	500	吳啓章	500 元	
	宋增福	500	黃金菊	500	陳沛萱	200 元	
	劉榮祥	500	陳鳳嬌	500	劉嘉發	500 元	
	鍾德權	500	宋鴻忠	500	傅春妹	500 元	
	劉雪梅	1000	陳竹妹	1000	黃榮富	1000 元	
	陳繼宗	500	憲堂瑞連	500	鴨肉店	500 元	
老地方	500	獸肉店	500				
十八鄰	劉燈和	500	林春發	500	劉紹榮	500 元	6 戶
	林爐烈	500	謝翼鴻	500	張蘭對	500 元	
十九、二十鄰	張永逢	500	吳俊明	500	劉秋梅	300 元	9 戶
	劉仁福	500	劉紹龍	500	鍾貴春	500 元	
	劉阿財	500	朱炳榮	500 元	鍾新春	500 元	

九、民國九十九年公館鄉福德村五至九鄰恭接天上聖母樂捐名冊

鄰	姓名	金額	姓名	金額	姓名	金額	合計
五鄰	彭進富	1000元	賴美妹	200元	湯政信	500元	20戶
	劉麗珠	500元	劉謝元妹	300元	古登榮	600元	
	鍾上錦	300元	徐大妹	300元	張羅三妹	500元	
	葉善孝	500元	張瑞權	500元	劉潤福	500元	
	張日平	500元	羅玉英	300元	彭貴昌	600元	
	謝福華	300元	曾龍灑	300元	詹錦楓	500元	
	彭福春	300元	邱連發	500元	謝開興	500元	
六鄰	彭友妹	200元	楊錦泉	500元	周瑞端	200元	22戶
	范進登	200元	余進財	200元	鍾進貴	200元	
	鄧春花	200元	鍾和英	200元	古梅妹	100元	
	張阿海	500元	張錦坤	500元	劉傳田	300元	
	謝開興	500元	楊月香	500元	郭安宏	1000元	
	邱昌福	300元	謝義妹	300元	黃傳五妹	300元	
	周瑞光	500元	張坤松	300元	謝鴻章	300元	
七鄰	劉大來	500元	謝銘水	300元	謝火金	300元	17戶
	劉德財	500元	謝鴻明	300元	謝嘉富	500元	
	周戊妹	300元	謝福鑫	200元	謝嘉振	500元	
	林慶祥	500元	謝冬妹	200元	劉天賜	200元	
	謝新年	200元	李月蘭	200元	詹壁男	200元	
	劉新財	500元	黃振淦	200元			
八鄰	詹招漢	500元	謝福清	500元	邱世政	500元	11戶
	賴福財	500元	徐金和	500元	謝菊蘭	500元	
	傅香妹	500元	謝新運	500元	賴金德	500元	
	謝福錢	500元	曾三妹	500元			
九鄰	徐德平	500元	徐添富	500元	鍾賴海	300元	11戶
	徐添財	500元	鍾添貴	500元	謝春英	500元	
	陳添來	500元	陳清輝	500元	黃鳳英	300元	
	陳玉樹	300元	陳秋菊	500元			

十、南衡宮民國九十八年關聖帝君聖誕信士樂捐名冊

鄰	信士名單(以戶為單位)	戶數
一、二	劉保雲、吳德財、徐欽誠、曾錦麒、羅少年、李捷枝	6戶
三	邱木粵、邱木鋒、邱昌乾、宋明泉、邱木宏、吳家茂、	6戶
四	賴榮章、劉俊榮、甘照增、劉田文、林志隆、邱華芳、劉登文、劉俊章、賴癸章、劉錦源、邱維中	11戶
五	李德金、劉德湧、徐運添	3戶
六	劉德春、劉嘉榮、劉鴻村、張金妹、劉德欽、劉金忠、劉松順	7戶
七	陳順源、陳承宗、湯秋明、巫清海	4戶
八	劉錦榮、林進華、林昌福、劉日村	4戶
九	林清岳、彭玉貞、賴威蘭、林海明、謝安垣、林弘文、黃玉英、鄒劉月蘭	8戶
十一、十二	邱木勳、賴林緞妹、賴江玉英、傅陳保、謝錦盛、邱文貴、鍾增和、邱木水、邱葉圓妹、賴源春、賴運添	11戶
十四	楊煥田、劉紹章、吳載勝、劉添順、陳運發、劉興友、江欽輝、楊沼煥、陳順開、林智雄、賴新權、林智懋	12戶
十五	劉森泰、林智鑾、劉秀妹、張永雙、邱木基、劉通泰、林智炳、邱文彬、林昌裕	9戶
十六	劉榮標、賴邱桃妹、范振龍、李櫻美、鍾宏志、傅家松、陳錦良、傅林和妹、林進金、賴盛賢、劉榮煌、劉榮亮、林滿榮、劉榮城、張蓉香、賴國彬、鄧癸英、劉筷妹、邱日妹、賴荻蓉、黃淳淵	21戶
十七	劉嘉勇、吳萬球、陳壬櫻、宋增福、劉榮祥、戴珍寶、陳繼宗、傅劉鳳嬌、李細滿、陳海承、劉嘉發、傅春妹、黃榮富、陳鳳嬌、鍾德權、劉黎玉英、張榮英、田永福、劉雪梅、甘然輝、黃金菊、宋佑霖、楊日國	23戶
十八十九二十	林春發、林爐烈、張永逢、劉燈和、劉紹隆、劉仁福、劉紹榮、吳俊明、謝翼鴻、朱炳榮、鍾新春、鍾貴春、劉秋梅、劉阿財	14戶
合計：共 141 戶		

十一、豐林村玉虛宮年中祭典爐主、福首名冊表

(一) 玉虛宮民國九十八年關聖帝君聖誕千秋值年爐主、福首名冊表

玉虛宮民國九十八年歲次己丑年六月廿四日關聖帝君聖誕值年爐主、福首名冊表						
正爐主	黃進章	豐林村		副爐主	詹桶生	新豐村
福首(18人)	陳李大妹	豐林村	黃賢福	豐林村	劉俊權	豐林村
	傅華昌	豐林村	傅黃三妹	豐林村	羅菊英	豐林村
	廖良章	豐林村	林鴻添	豐林村	大劉雙喜	豐林村
	黃俊光	豐林村	吳連庭英	豐林村	謝進德	豐林村
	李仁滿	新豐村	劉德妹	新豐村	四、五鄰長	新豐村
	楊秀珍	新豐村	高玉英	新豐村	林逢增	新豐村

(二) 玉虛宮民國九十八年慶贊中元值年爐主、福首名冊表

玉虛宮民國九十八年七月廿一日、七月廿二日慶贊中元值年爐主、福首名冊表						
正爐主	劉添丁	豐林村		副爐主	林新福	新豐村
福首(18人)	黃榮昌	豐林村	邱振輝	豐林村	彭友妹	豐林村
	劉謝喜妹	豐林村	劉春妹	豐林村	邱日妹	豐林村
	廖瓊喜	豐林村	黃陳新妹	豐林村	黃振東	豐林村
	謝發秀	豐林村	蘇和妹	豐林村	曾連輝	豐林村
	張金水	新豐村	吳漢忠	新豐村	詹和妹	新豐村
	林蘭玉	新豐村	黃清成	新豐村	林逢增	新豐村

(三) 玉虛宮民國九十八年叩祈(酬)北斗延壽平安良福值年爐主、福首名冊表

玉虛宮民國九十八年歲次己丑年二月初三日子刻叩許、十一月十一日子刻上表 叩酬北斗延壽平安良福值年爐主、福首名冊表						
正爐主	徐傳金	豐林村		副爐主	彭運寶	新豐村
福首(18人)	黃榮昌	豐林村	鍾德才	豐林村	大劉雙喜	豐林村
	楊運龍	豐林村	鍾振隆	豐林村	朱華增	豐林村
	劉勝村	豐林村	黃國光	豐林村	徐永明	豐林村
	謝發炫	豐林村	廖新木	豐林村	劉村來	豐林村
	李仁滿	新豐村	高進財	新豐村	陳添榮	新豐村
	邱金祿	新豐村	高玉英	新豐村	林逢增	新豐村

(四) 玉虛宮民國九十九年北港進香值年爐主、福首名冊表

玉虛宮民國九十九年歲次庚寅年正月廿一日、廿二日北港進香值年爐主、福首名冊表						
正爐主	賴松喜	豐林村		副爐主	孫雲發	新豐村
福首(18人)	詹梅蘭	豐林村	賴仕蘭	豐林村	廖新光	豐林村
	劉謝喜妹	豐林村	陳瑞雲	豐林村	黃進田	豐林村
	廖田和妹	豐林村	胡阿梅	豐林村	劉添丁	豐林村
	曾添玉	豐林村	彭友妹	豐林村	謝進德	豐林村
	陳添榮	新豐村	邱登炎	新豐村	高玉英	新豐村
	劉林蘭玉	新豐村	高進財	新豐村	林逢增	新豐村