

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化學程

碩士論文

苗栗縣後龍新蓮寺之信仰擴張與地方社會變遷

The Expansion of Sin-Lian Temple and the Change of Local Society
in Houlong Township, Miaoli, Taiwan

研究生：劉書璇

指導教授：羅烈師 教授

中華民國一〇二年七月

苗栗縣後龍新蓮寺之信仰擴張與地方社會變遷

The Expansion of the Sin-Lian Temple and the Change of Local
Society in Houlong Township, Miaoli, Taiwan

研究生：劉書璇

Student : Liu, Shu-Hsuan

指導教授：羅烈師

Advisor : Lo, Lieh-Shih



Degree Program of Hakka Society and Culture

July 2013

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國一〇二年七月

苗栗縣後龍新蓮寺之信仰擴張與地方社會變遷

學生：劉書璇

指導教授：羅烈師教授

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程

摘要

本研究以族群關係、社群、地方社會等理論觀點為基礎，探討後龍新蓮寺之信仰擴張與地方社會變遷。

本研究運用田野調查及參與觀察，蒐集新蓮寺及其周邊信仰之歷史沿革及祭祀活動等相關資料，參與各儀式祭典，依祭祀圈指標，及祭祀社群觀念，劃出新蓮寺媽祖、北勢媽祖、天神爺、保生大帝、關帝爺等信仰所形成的祭祀範圍，從信仰的呈現了解當地社會之形成，以了解新蓮寺在其地方社會的意涵及其擴張之表現。

文中先探討後龍鎮新蓮寺自身的歷史變革及當代的發展轉變。其「山門內吃齋、山門外吃葷」的信仰模式，使此寺能吸收佛教信徒之餘，兼保有民間信仰的傳統性，並發展出獨有的昭君文化。新蓮寺運用媽祖遶境的動能性，一方面使得新蓮寺能維持原本與當地信仰天神良福、北勢媽祖、慈靈宮保生大帝、外獅潭五聖宮關帝爺等祭典活動的連結，另一方面使新蓮寺能往公廟化發展，整合地方社會。

同時，研究中發現，上述的這五神信仰，具有層疊、分化、整合、擴張等特性，其原由可追溯回閩、客漢人移墾的歷史及宗族、族群的發展，在地理及歷史發展過程中的這個地方社會，閩、客所結合成的社群，彼此間的關係也在層疊、分化、整合、擴張。另一方面，參與祭典的群體，是影響信仰範圍縮小或擴張之主因，使整個地方社會不斷地重新建構。

關鍵字：二張犁庄、社群、媽祖遶境、昭君信仰

The Expansion of Sin-Lian Temple and the Change of Local Society in Houlong Township, Miaoli, Taiwan

Student: Liu, Shu-Hsuan

Advisor: Dr. Lo, Lieh-Shih

College of Hakka Studies Degree Program of Hakka Society and Culture

National Chiao Tung University

Abstract

Based on the studies of ethnic relationship, worship community, and local society, this research aims to discuss the formation and changes of a local society, which locates at the junction of Houlong, Zaociao, and Touwu Townships.

This study collects both the historical data and materials of the contemporary ritual activities of Sin-Lian Temple, and other related religious rituals via field research, document exploration and participant observation. According to the index of religious sphere and the concept of worship community, the worship spheres of Sin-Lian Temple's Mazu, Bei-Shih's Mazu, Heaven God, Bao-Sheng Da-Di, and Guangong are marked in this study.

First, this study discusses the chronological transformation and the current renovation of Sin-Lian Temple itself. The unique worship pattern—abstinence from meat inside the gate of this Buddhist Temple, yet restriction-free outside the gate—attracts Buddhists, maintains the tradition of folk beliefs and develops its own Wang Zhao-Jun belief. The dynamic feature of Mazu Pilgrimage connects Sin-Lian Temple to other folk gods and therefore to the local society.

Furthermore, this study discovers the characteristics of the folk gods, including growth,

collision, integration, and expansion, which reflect and are able to be traced back to the history of the local society formed by Guangdong and Fujian immigrants. On the other hand, the worship community highly influences the magnitude of the religious sphere; therefore, the community compels the reconstruction of the local society.

Keywords: Er-Jhang-Li Village, community, Mazu Pilgrimage, Zhao-Jun belief



誌謝

學生是任性的，教授是理性的。當我在胡言亂語或瞎子摸象時，多靠我的指導教授羅烈師冷靜地引導，一步步地提點，使我最終能完成這份碩士論文，我由衷地感激羅烈師教授，感謝您指導我！

感謝所有在交大教過我的教授。莊英章老師，您引發了我對客家議題的興趣，使我更能順利地讀完兩年的研究所。在此，也感謝我的導師李翹宏老師，張宏宇老師、呂欣怡老師、林崇瑋老師、劉大和老師、潘美玲老師、連瑞枝老師、許維德老師、羅烈師老師等，您們用心的教導，對我的碩士論文有十足的幫助，也使我對交大有美好的回憶。再來，感謝助教鍾旻秀，感謝妳每次的幫助。

我很感激陪我一起寫碩論的雄哥、曉燕、嘉雯、國誠，還有最惹人疼的敏萱。尤其感謝邱曉燕，謝謝妳多次對我論文的協助，感謝梁嘉雯陪我度過這兩年，感謝陳敏萱幫我打氣，妳們的陪伴和互相支持，讓我有力量往前進。當然，同一屆 100 學年度的同學們也帶給我很大的快樂，能與你們一起修課，真的很幸福。

再來，萬分感謝所有協助我論文完成的人員，尤其是我田野調查點的熱心鄉親們，您們無私無悔地給我時間及資源，謝謝您們。新蓮寺部分包含：新蓮寺主委余文秀、前任主委江燃富、副主委吳德來、委員楊建祥、宏慧師姐、彭秀美師姐、葉德財師兄、學慎法師、信徒汪銓榮、王義盛先生、100 年爐主鍾錦芳、信徒江康富等，以及諸位志工、師兄、師姐等。下庄仔天神良福部分，包括葉金圳、劉鳳珠兩夫婦，您們真心無私的幫助，讓我由衷感激。還有壬辰年爐主陳裕芳、後龍鎮代表劉順松、豐富里長余萬盛、癸巳年爐主鄭村炎。感謝北勢媽祖壬辰年爐主鄭金玉、慈靈宮信徒魏早信、多位慈靈宮的街坊鄰居，外獅潭五聖宮的志工們及外獅潭多位幫助我尋找伯公廟的居民們。我的訪談笨拙又漫無章法，而您們的耐心付出及指教，真的讓我由衷感激。

對於明仁國中的同仁們，在此我也要表達感謝。感謝教務主任湯雅玲總是鼓勵我多方面發展，感謝徐治圓組長貼心排課，使我無後顧之憂，感謝總是鼓勵我並給我建議的陳永旂老師，以及總是督促我進度的學長張世彥，感謝借給我書籍的郭宜玲、涂世達老師，感謝諸同仁們幫我代課、處理班務等。感謝我親愛的朋友群，忍受我消失兩年、無法一起同樂的兩年。

這兩年裡，奶奶過世帶給我很大的打擊，那傷痛埋在心裡，是未結痂的疤痕，血淋淋又刺痛，緊接著又是爺爺身體老化衰弱，妹妹結婚搬家，彷彿一位摯友遠離了我，常使我感到落寞。我邊工作邊讀研究所，遇到低潮時，總是深呼吸一口氣，向家人求助。感謝二舅傅學鵬幫我聯絡報導人，感謝表姐夫李威駿在電腦資訊上的幫忙，也感謝眾位親友的支持及鼓勵。

我特別感謝我的媽媽傅淑敏無怨無悔地、無條件地支持我，感謝妹妹劉書瑀幫助我進入交大，妳真的幫了大忙，也感謝我的爸爸劉仕金。我的任性，我的至親們再清楚不過了，感謝你們對我的包容和對我的無私關懷，感謝。

Dad, this is what you want and this is for you.

目錄

摘要.....	i
Abstract	ii
誌謝.....	iv
目錄.....	vi
圖目錄.....	ix
表目錄.....	x
第一章 緒論	1
一、研究動機與目的.....	1
二、研究資料與研究方法.....	3
(一)研究資料.....	3
(二)研究方法.....	4
三、文獻回顧.....	6
(一) 人群的形成以及民間信仰.....	6
(二) 移墾社會與宗教信仰.....	9
(三) 族群認同議題.....	10
四、研究場域.....	12
(一) 關鍵的三鄉鎮交接位置.....	12
(二) 新蓮寺周邊地理與信仰.....	14
第二章 三鄉鎮交界的自然環境與歷史.....	19
一、自然人文環境.....	19
二、後龍溪下游移墾歷史.....	21
(一) 原住民聚落.....	22
(二) 閩籍漢人為主的後壠街.....	25
三、粵、閩籍漢人進入二張犁庄.....	28

(一) 二張犁庄的形成.....	29
(二) 二張犁庄的宗族.....	37
四、小結.....	46
第三章 新蓮寺的歷史發展與變革	49
一、清領至日治初期的慈安宮.....	49
二、日治時期的變革.....	51
(一) 達珍尼師入駐慈安宮.....	52
(二) 慈安宮更名新蓮寺.....	57
三、民國時期的變革.....	59
(一) 蓮光塔的建造.....	59
(二) 昭君信仰的推廣.....	60
四、小結.....	67
第四章 從地方社會看新蓮寺的轉變	70
一、具整合力量的天神良福.....	70
(一) 整合的地方社會.....	72
(二) 下庄仔天神爺信仰.....	79
二、新蓮寺媽祖與北勢媽祖.....	87
(一) 媽祖整合的閩、客族群.....	87
(二) 各自的媽祖—分化的閩、客關係.....	89
三、新蓮寺之交陪：閩南「魏姓」為主的慈靈宮.....	106
四、新蓮寺之擴張：客家「陳姓」為主的五聖宮.....	115
(一) 客家陳姓聚落的關帝信仰.....	116
(二) 外獅潭居民的信仰.....	119
五、小結.....	122
第五章 結論	124
一、本文研究成果.....	124

(一) 新蓮寺的擴展.....	124
(二) 新蓮寺與地方社會.....	125
二、本文研究意義.....	128
(一) 地方史層次的意義.....	129
(二) 理論層面的意義.....	131
三、未來發展方向.....	131
(一) 地方菁英的探討.....	131
(二) 昭君信仰的發展性.....	132
(三) 高鐵帶來的衝擊.....	132
參考書目.....	135
附錄一.....	138
附錄二.....	140
附錄三.....	142
附錄四.....	144
附錄五.....	145
附錄六.....	146
附錄七.....	147
附錄八.....	152

圖目錄

圖 1 苗栗縣行政區域圖	13
圖 2 新蓮寺周邊地理位置圖	15
圖 3 道卡斯社群聚落分佈圖	22
圖 5 清嘉慶年間新港社後在帝爺廟一帶的地圖	31
圖 4 1898 年日治二萬分之一台灣堡圖後龍地區(明治版).....	35
圖 6 平和江氏系表	38
圖 7 陸豐彭氏系表	40
圖 8 梅縣余氏系表	41
圖 9 安溪魏氏系表	43
圖 10 爐主家之天神爺	71
圖 11 民國 70 年前下庄仔天神良福範圍圖	74
圖 12 民國 70 年前下庄仔天神良福範圍圖	76
圖 13 現今天神良福的信仰範圍圖	83
圖 14 新蓮寺媽祖遶境所請之眾神	93
圖 15 新蓮寺媽祖遶境圖	94
圖 16 新蓮寺媽祖遶境範圍圖	95
圖 17 北勢媽祖信仰範圍圖	98
圖 18 北勢媽祖於福德祠安座	104
圖 19 慈靈宮《大正十四年乙丑歲仲秋改築》石碑	110
圖 20 五聖宮登龕紀念日行三獻禮	120
圖 21 當地地方社會信仰關係圖	127
圖 22 移墾簡圖	129
圖 23 高速鐵路苗栗車站特定區地圖	133

表目錄

表 1 道卡斯聚落分佈	23
表 2 後壠社群主、附社與現址對照表	24
表 3 後龍溪流域下游開發年代表	27
表 4 二張犁庄及其周遭之早期漢人移墾紀錄整理	33
表 5 大正四年第二次臨時臺灣戶口調查	36
表 6 昭和 10 年新蓮寺改築捐款信士名單	56
表 7 民國 101 年歲次壬辰年天神良福丁口收入統計表	82
表 8 新蓮寺(101)年北港進香請神單	90
表 9 新蓮寺癸巳年之爐主福首名單	97
表 10 民國 102 年慈靈宮保生大帝聖誕千秋收入金	114

第一章 緒論

一、研究動機與目的

筆者從小住在苗栗市北苗，每回出遊走台十三線北上，過了後龍溪往造橋方向走，就會經過位處於後龍鎮、造橋鄉、頭屋鄉三個鄉鎮交接處的新蓮寺。那時曾問過媽媽：「今天這麼冷，那邊還有好多人在路旁拜拜，怎麼如此熱鬧？」媽媽回答：「二月二日啊，那是做熱鬧唱野台戲。」可是新蓮寺是佛寺啊，裡面有佛寺特有的納骨塔「蓮光塔」，況且路旁的招牌還寫著「南無阿彌陀佛」，怎麼會做起熱鬧來呢？廟門外還擺著豬羊雞鴨等祭品，佛寺不是該吃齋念佛、以個人清修為主嗎？怎會祭起豬羊雞鴨呢？這個亦道亦佛的寺廟是甚麼地方？無限的疑惑，使我對新蓮寺的信仰形式感到好奇，也對寺內的營運方式感到困惑。當地人將新蓮寺定位為佛堂，是清修的場所，但卻用媽祖遶境及廟會活動拉近與地方間的關係，而信徒們是如何內化這種多元的信仰模式？而是甚麼歷史變遷下，使得此寺廟呈現「山門內吃齋、山門外吃葷」的表現？

人與人的互動、寺廟與地方的關係及其獨特的地理位置，塑造了現今的新蓮寺，而研究這三者之間互動的呈現方式，正是我的研究起源。宗教是分析台灣傳統漢人社會運作的重要因素，早期移墾社會中，政府角色介入不多，地方的組織是以墾戶、墾佃、耕佃及零工或長工等為耕作經濟而生者，這些人皆是大陸原鄉而來，是故在自給自足的生活中，除了同鄉、同姓間的互相扶持，身處於缺乏確定性、安全性的陌生移墾社會，在無法掌握的生活中，最需要的就是有無形力量——神明的庇祐，而新蓮寺就是在此背景中茁壯的產物。

台灣人的民間信仰是多變的，各類的神明從大陸隨著移墾人民來台，在土著化之後，為因應在地的環境及情境，更趨複雜。民間信仰表面上看起來可以分類，

但其實內部的構成複雜多元，無法一概而論，正統的佛教在地化後會傾向民間信仰，民間信仰的祭祀也會受佛教影響。筆者想進行研究的新蓮寺正是如此的情況：從清朝的民間信仰慈安宮，轉變成日據時的齋堂新蓮寺，融合成山門內吃齋念佛的佛寺、山門外仍可進行廟會祭拜豬羊等活動的民間信仰，主祀神是釋迦牟尼佛，但內中仍參拜觀音、媽祖、昭君、山神、土地等。新蓮寺雖為佛寺，但每年農曆二月初舉辦媽祖回鸞遶境，是全寺的重點，且可以和附近民間信仰的廟宇一同舉辦遊庄，並且，近年又發展出昭君信仰，將寺內之昭君娘娘與歷史上之王昭君連結，宣揚其為「全台唯一昭君廟」，其發展隨著時光流轉而有逐漸擴大的趨勢，這其中的緣由，亦值得思考研討。

由上述的思考，筆者產生的主題意識為：新蓮寺是如何使用各種方式擴大自己的影響力的？而又是甚麼條件足以培養其能擴大範圍？傳統地方社會如何提供其發展的條件？它是個多角發展的寺廟，運用釋迦牟尼的佛教功能，引入尼師進駐，用佛誕及盂蘭盆會等吸引佛教信眾，並運用媽祖遶境，將其遶境區域擴展到頭屋鄉，並聯絡地方菁英、家族，它更於近年發展王昭君信仰，創造新的神話傳說。

涂爾幹認為宗教是社會維持社會秩序的黏著劑(Durkheim, [1912]1992)，新蓮寺的信仰背後，黏著著的是不同的人群，有後龍鎮的閩、客族群、頭屋鄉及造橋鄉的客家族群，加上在地的新港社平埔族人，宗教將人結合成一個社群團體，並由地方菁英、家族支撐這個信仰。新蓮寺的特殊性高，一是其拓墾時代至今的歷史背景，來台移墾者有閩籍與粵籍，閩、客、平埔等交互影響，塑造了新蓮寺的信仰，一是其地理位置因素，新蓮寺位於後龍鎮、造橋鄉、頭屋鄉的交界處，地處於無法開墾的山坡地上，寺的右方是後龍鎮第一公墓用地，與苗栗市隔著後龍溪¹，這個原本人煙稀少的場域，逐漸公廟化，必有其因素，其發展要素條件，

¹ 連接造橋鄉與苗栗市的頭屋大橋於 1976 年始建造；在此之前，鎮市間的連結的交通工具，冬

是本論文所要研究之目的。

二、研究資料與研究方法

(一)研究資料

本研究從閱讀研究資料開始，先從官方文獻著手，以及蒐集、閱讀第一手相關廟宇的資料，為求掌握研究區域、研究對象的歷史背景及當代背景。其次，用這些資料做為基礎，再針對地方人士及當地耆老做深度訪談，建立整個研究的脈絡架構。收集的資料分為兩類，一是地方方志及官方出版品，一是田野調查蒐集的資料。

1. 地方方志及官方出版品

筆者欲研究信仰與地方社會互動的關係，需要先了解其歷史脈絡，因此需先掌握歷史文獻的閱讀，以期整理出後龍溪下游、閩客交界處的脈絡。本研究參考地方方志及官方出版品，包括《苗栗縣誌》、《後龍鎮誌》、《造橋鄉誌》，以及契約古文書，包括胡家瑜《道卡斯新港社古文書》、《淡新檔案》等相關歷史文獻，作為本文研究分析之背景架構，以及人類學及與信仰相關之著作，包括《媽祖信仰與台灣社會》、《文化媽祖：台灣媽祖信仰論文集》、《媽祖·信仰的追尋》等。

2. 田野調查蒐集的資料

除了歷史方面的材料外，田野調查時收集的資料包括：新蓮寺沿革碑文。新蓮寺內之《昭和拾年震災復興修築本寺氏名紀念碑》碑文、新蓮寺的《財產記載》石碑碑文、正殿匾額、歷代經理名冊、農曆新年委員輪值表、媽祖遶境爐主及福

天水量降低時使用便橋，夏天水量多時，則用竹筏。因此，也造成新蓮寺的主要信徒集中在後龍鎮、造橋鄉。

首名單、北港進香之請神單、民 100 及 101 年度活動時間表、進香團幹部電話一覽表、盂蘭盆會委員輪值表、香油錢、安太歲、消災祈福名錄、蓮光塔收費名冊等。

新蓮寺近期推廣其寺內的昭君文化，因此亦蒐集其相關之報紙新聞，包括聯合報之《供奉王昭君 新蓮寺申辦歷史建築》、《新蓮寺 帶王昭君回娘家》、《台灣版和平公主 全台唯一昭君廟 將登陸》、《全台唯一？探奇廟！新蓮寺 北昭君會南招君》等。

再者，新蓮寺每年媽祖遶境活動皆會邀請後龍鎮慈靈宮的保生大帝及頭屋鄉五聖宮之恩主公一同遶境及在寺中做熱鬧，因此，資料的蒐集亦包括慈靈宮的沿革碑文、五聖宮的沿革碑文、五聖宮信徒大會名冊、慈靈宮的《大正十四年乙丑歲仲秋改築》碑文等。

透過上述歷史文獻與田調之蒐集資料，經由整理、分析、歸納後整合運用，藉由歷史面向及當代資料相左，從而瞭解此一信仰之參與族群、地方菁英，以及其擴展的方式、脈絡。

(二)研究方法

本研究主要是藉由新蓮寺當代祭祀活動及與地方廟宇的互動、佐以歷史面向的分析，試圖描繪其一路的發展與擴張，研究核心是後龍鎮新蓮寺，以參與新蓮寺的人群及其年度祭典活動為出發點，並以地方史、廟史為背景，整理初其社群與地域的發展關係。因此，本研究方法採用人類學的田野調查法，在田野時蒐集資料，並參與觀察、深度訪談。

1. 參與觀察法

2011 年 11 月起，筆者正式進入田野，在取得新蓮寺主委余文秀同意後，實際參與觀察新蓮寺的儀式法會及祭典活動，包含參與每日例行的早課、午供、晚課，2011 年農曆 2 月 2 日媽祖遶境與廟會的三日祭典活動，2012 年 9 月 1 日、2 日的盂蘭盆會，此外，於平日無活動的日子前去觀察其平日的寺務及出入信徒等。以拍照、筆記、錄音等方式媽祖遶境的準備及參與成員，紀錄法會儀式之流程，管理委員會、義工及信徒的互動。除新蓮寺外，亦觀察與之相關的地方寺廟活動，包含頭屋鄉五聖宮民國 100 年歲次辛卯(農曆)十一月初二日登龕紀念日、後龍鎮下庄的王辰年叩許天神良福、王辰年賽還良福之二日收冬戲、癸巳年叩許天神良福，以及後龍鎮慈靈宮王辰年三月二十三日大道公誕辰布袋戲等。

2. 深度訪談法

本研究訪談的對象：(1)新蓮寺管理委員，包含前任主任委員江燃富、現任主任委員余文秀、現任副主任委員吳德來、現任委員楊建祥等。從訪談中了解新蓮寺的內部運作情形，及其如何藉由法會、媽祖遶境等活動擴展自身信仰的影響力及範圍。(2)新蓮寺駐寺師父²，如學慎師父，她駐寺超過一年半的時間，在新蓮寺的工作是負責每日的早課、午供、晚課，而寺中的大型法會由管理委員聘請外地法師誦經，而駐寺的尼師的工作則是輔助，駐寺尼師並不參與寺務。從駐寺尼師部分，可了解平日法會的內容，並了解其與管理委員、信徒間的互動。(3)新蓮寺義工。義工分為二種，一是與新蓮寺有關的本地宗族後裔，如江姓義工、彭姓義工³，一是新蓮寺早期駐寺師父所收的義子義女，如林師姐、葉先生⁴。義

²新蓮寺的駐寺尼師並非長駐於寺中，而是靠著尼師間互相介紹而前來掛單，筆者於 2012 年 5 月訪談時，寺中有三位尼師掛單，9 月時則有一位離開，只剩兩位，而學慎師父目前駐寺時間最長，超過一年半。

³ 江、彭、魏是造橋、後龍交接地帶的大姓。

⁴ 林師姐是第二任主持真敏師父的義女，葉先生亦是真敏師父的乾兒子。開山主持達珍與之後的兩位繼任主持師父，會收養乾女或乾兒子，有兩個原因，一是家裡認為孩子難帶或不好養，而拜

工的工作是平日輪值開關寺門及處理每日雜事，法會活動時，協助管理委員維持法會流程。(4)新蓮寺周邊的居民。附近的居民對法會的參與是自願性的，認為來幫助盂蘭盆會時「煮食」，能得到菩薩的保佑，參加平日的早課，除了交流感情，也是為了接近菩薩神明，感受神力。

再者，除需了解新蓮寺自身外，其發展亦與當地周邊的地方信仰有關，是故筆者亦訪談：(1)頭屋鄉五聖宮之管理委員、地方信徒及居民，(2)後龍鎮校椅里慈靈宮附近之居民、魏姓家族之成員，⁵(3)後龍鎮下庄天神良福之爐主陳裕芳、鄭村炎、下庄居民、福首劉順松、葉金圳、劉鳳嬌，(4)北勢無廟媽祖之信眾、爐主、福首及豐富里里長等。這四個地方信仰的參與者或當地居民，與新蓮寺之範圍有重疊，且彼此關聯，是故筆者藉由訪談，要勾勒出是由傳統地方社會所架構出來的，其發展亦與地方的信仰有拉扯、融合。

三、文獻回顧

(一) 人群的形成以及民間信仰

寺廟是人類信仰呈現的場域，而寺廟的歷史變遷即是其背後人群的改變、地方社會的改變，是故，研究寺廟必須從人群聚落談起。

日本學者岡田謙提出祭祀圈形成社區的概念。他用日人地緣團體及家族團體與祭祀有緊密關係的概念，來觀察台北士林地區的信仰，認為「共同奉祀一個主祭神的民眾所居住的區域」即是祭祀圈(岡田謙, 1960 [1938])。

濁大計畫中，施振民再次使用祭祀圈的概念探討漳化平原的聚落發展模式，

師父為乾媽，另一原因是師父希望有孩子能繼承並出家學佛。田調結果是，這些乾兒子或乾女兒，沒有一位出家，但有些感念師父的養育，仍會回新蓮寺幫忙寺務。

⁵ 慈靈宮前身本為校椅里當地魏氏家廟。

他認為一個「庄」代表「一個共同祭祀單位的聚落」(施振民, 1973)。許嘉明研究漳化平原的地域性組織, 說明祭祀圈的指標是頭家爐主、出錢有份、巡境、請神四項, 一個主祭神為中心, 信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位, 成員以主祭神名義下財產所屬的地域範圍之住民為限, 祭祀的相關經費, 按份均攤(許嘉明, 1978)。許嘉明更明確的定義祭祀圈, 並規範其涵蓋內容範圍。

林美容在研究草屯祭祀圈時, 更嚴謹地提出祭祀圈的六大指標, 居民共同出資建廟修繕、收丁口錢或募捐、頭家爐主、演公戲、巡境和共同祭祀活動(林美容, 2000), 她將祭祀圈定義為「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」(林美容, 2006, p. 30), 而祭祀圈的理論, 到了林美容集大成, 更加完備。

然而, 「祭祀圈」的理論並不能明確地界定台灣民間信仰的模式。台灣的民間信仰形勢鬆散, 祭祀圈的概念無法成為一個共同說明的普則。張珣認為要打破圈圈, 日本氏神信仰強調的是面對每一個信徒, 漢人廟宇信仰則是強調家庭內部的整合, 中國神明信仰面對的是家庭(張珣, 2009, p. 328), 她的「後祭祀圈研究」主張, 要將祭祀圈擺放回社會史脈絡中, 加入宗族、婚姻親屬、經濟市場、宗教信仰及政治活動等資料考量, 亦或是將村落祭祀視為民間權威來源, 可探討民間、國家官方權威間的互動(張珣, 2009, p. 346)。

張珣認為信仰不只是一個空間範圍, 而要結合各層面的資料, 要將信仰放回社會史脈絡中做探討, 帶給本文一個方向。信仰不單純只是一個場域, 而要將歷史、地理、家族、經濟、政治帶入考量, 不單從廟宇出發, 而要加入其他的背景因素。

林秀幸在分析東勢匠寮公館廟的信仰時, 使用社群學的觀點去解釋廟宇, 她將人群所組成的網絡視為研究觀察的重點, 認為廟宇不是信仰中心, 而是一個由祭祀團體進行活動的場所, 從祭典與團體的關聯性, 去分析廟宇存在的價值及社

群(林秀幸, 2004)。林秀幸所指的社群，是指因開發而入墾東勢的匠人，包含了客語居民、福佬語居民，亦有原居於此的平埔族巴則海族。當移墾居民形成家族時，信仰被帶進寮下(匠寮)，其共同場域是公館廟，而公館廟也經歷了政治變遷的洗禮，轉變為全台的「先師廟」。她主張「『離開』是『到達』與『理解』『他者』的必要途徑，而牽引出多重的『認同』」(林秀幸, 2007, p. 148)，藉由信仰使得人群走到地方社會的外面，這個行為產生內與外的對比，如此對比下，使地方社會的界線被劃分出來，而這個地方社會就是人群組成的社群。

並且，林秀幸研究大湖北六村，其處理祭祀範圍的方式，是使用祭祀社群的概念，林運用進香離開、而後到達、理解他者，最終產生我者的這種動態分析，強調藉由祭祀行產生社群的建構及認同(林秀幸, 2003)，林採用信仰的流動性去解釋信仰的界限、我與他者的互動及差異。

羅烈師運用「廟會社區」的概念，羅運用史料來重塑信仰的成形及整合，其背景是一龐大客家社會，他的研究回溯十九世紀粵人形成的社會，粵人地方仕紳藉由義民信仰產生認同，其對地方社會的研究包含了族群意識、國家角色、相對弱勢、內部差異及以義民為最大共同點。羅從廟會組織、家族、儀式交換所組織的網絡，說明竹塹地方的社區結構，以及建立在廟會社區基礎上，跨區廟會所建立起的客家社會。移墾的歷史背景促成宗族推動祭祀活動的發展，而辦理祭祀活動的廟會組織，是建立在血緣團體的基礎上的。他從信仰的背後去觀察，看到家戶、家族、到廟會社區、到跨區社會的層層堆疊，看到人、家族、廟會社區之間的互動(羅烈師, 2001)。

林秀杏及羅烈師的觀點，皆在試圖打破祭祀圈的圈圈，由社群或社區的意象，去解釋信仰的範圍及地方社會的形成。

林桂玲在分析枋寮義民廟的信仰形成時，亦是從其背後主導的人群做為切入

點，探討拓墾望族林家如何掌控廟宇管理權、祭祀主導權，從寺廟的修築、管理及超村界信仰的推展，研究地方菁英林家與義民廟間的互動過程(林桂玲, 2005)。林桂玲將義民廟視為一個客家的公共空間，是林家與其他地方精英家族文化權力網絡的表現場域。

林秀幸的社群、羅烈師的廟會社區、林桂玲的地方家族精英，這三者的研究，皆在探討地方社會中的人群發展，是如何影響當地的信仰。

(二) 移墾社會與宗教信仰

從大陸原鄉來台的早期移墾者，將原鄉的信仰帶至開墾地，奠定台灣民間信仰的基礎，而在政權、經濟、歷史、地理、族群的種種不同條件下，原本的信仰在台灣也跟著改變。

陳其南的《家族與社會：台灣與中國社會研究的基礎》中，研究台灣的移墾社會，視現居住的聚落組織為主要的生活單位，寺廟的神祇和宗族組織是重要的整合角色，祖籍的觀念逐漸被拋棄(陳其南, 1990)，代表台灣社會的「土著化」⁶。移民社會環境極為艱苦，為祈求平安或獲得心靈寄託，宗教信仰成為前來台灣移墾的先民不可或缺的要害。祖籍神明信仰隨著移民到新的環境，並與當地社會文化發生涵化現象，家族、族群在遷徙時，會共同集資建廟，將原鄉跟著遷徙過來的神祇帶入移民地，原有的宗教信仰會有傳承與創新的現象，並列慚愧祖師、定光古佛等在台發展之例，並且劉阿榮也點出，在移入地台灣，也出現性質比較屬於本地的神祇，如義民信仰。

黃運喜討論竹北市隘口里，從歷史開發、族群變遷、宗教信仰消長，至高鐵區段徵收造成人口遷移的變化，做為閩客移民與信仰消長的例子(黃運喜, 2003)。

⁶ 土著化指的是來自中國大陸的漢人如何在一個新移民環境中重建原鄉的傳統社會，指的是整個清代臺灣由漢人移民社會走向的過程。(陳其南, 1984)

他舉出的兩座廟宇，蓮華寺是客家人的信仰中心，而村廟廣福宮當中，閩籍的福德爺神明會衰弱，而粵籍的天公會盛行。黃運喜觀察當地的神明興盛與否及其消長狀況，解釋當地閩客移民間的消長。

顏俊雄針對後龍地方的歷史做耙梳。其《新港社歷史書寫之研究》從一個新港社民解大賓為出發，藉由其生命史延伸討論土著書寫歷史，並提出人類學對歷史書寫的觀點要從種族認同為出發(顏俊雄, 2007)。另一著作《後龍坵仔客家聚落的史料整理》，討論坵仔地區(今造橋豐湖村及後龍校椅、豐富二里、頭屋外獅潭交接的地帶)的歷史過程、家族發展與宗教信仰。顏俊雄用史料解釋此地的聚落模式，不是只有漢人的生活經驗，而是要從新港社人、閩、客移民的互動來思考，他在第四章宗教信仰中，以新蓮寺為例，舉出宗族對宗教的付出及寺廟是由各姓宗族所奉養維持的(顏俊雄, 2003)。他認為坵仔地區，可從新蓮寺為出發點，了解坵仔這個邊緣地帶上的人群，「新蓮寺從傳說、組織運作等，不再只是漢人(客家人)主導，而是閩南(魏家)、客家(彭家、余家、江家)、新港社人共同在新港社人的生活領域發展出來。」(顏俊雄, 2003, p. 33)不同族群所組織的社群，有其獨特的互動型態。

對於後龍地方的書寫，另有張惠妹的碩論《清代後壠地區的開發與社會變遷》，以清代移墾為主要分析論點，對清代歷史中的後壠地區做一個耙梳，整理古文書及地方方志，並對後壠地區的信仰做資料整理，然似乎沒有更深入的探討，是以其碩論留下「此地無三山國王信仰」的疑點，缺乏對當地社群結構的分析，對當地信仰呈現方式亦無著墨。(張惠妹, 2008)

(三) 族群認同議題

清領移墾時期，地方單位由家戶開始發展，再擴大成同姓宗族，衍生成同鄉、同語言的聚落，再由我群和他群的差異分別下，形成族群，族群間若有利害關係，

則可再連結，共同組成一個社群，與另一社群作區別，顯出我與他者的差異性。

Barth 認為，確認族群存在與建立族群認同，最主要的是邊界以及差異的概念，邊界不一定是地理邊界，而是社會邊界。族群的排他性和歸屬性可界定族群的範疇，行動者(個人)的自我歸因，以及族群作為一種社會組織原理，才是主要的族群建構因素。(Barth, 1970)

王甫昌延續 Barth 建構論的論點，認為所謂的族群意識，是從團體內部往外部思考，共具有三個元素：差異認知、不平等認知、集體行動必要性認知(王甫昌, 2003, p. 17)。族群的特性是團體認同，傳統的歸屬性團體(如家庭、家族)漸漸失去其重要性，無法滿足個人的歸屬性需求的情況下，則「族群」成了新興的替代單位(王甫昌, 2003, p. 50)，而這裡的「族群」則可視為一個社群，必須比家族與地域團體大，常是自認為有共同來源及受到不平等待遇的人群範疇相重疊(王甫昌, 2003, p. 50)。

李廣均在評論王甫昌的《當代台灣社會的族群想像》時，則強調由外而內的思考方向。他認為外部想像和內部想像一樣重要，且多半先有外部想像的衝擊，才有內部想像(李廣均, 2004, p. 254)。有了他者(壓迫者)地出現，才使得一群有內在差異的人去思考「我」的部分。「我群」與「他群」的概念是比較下產生的，當外部勢力「他群」太過強大並威脅到個人時，個人旋即會歸屬於「我群」，由家戶擴大成宗族、再擴大成族群社群，儼然形成兩個社群彼此抗衡存在。

王明珂則從文化面去了解族群的形成，他主張族群是一種以「文化親親性」(cultural nepotism)為根基，以集體記憶(或社會記憶)與結構性健忘(或社會健忘)為工具來凝聚人群，以維護、爭奪群體利益的人類社會結群現象(王明珂, 1994, p. 120)。族群的認同及族群的邊界是變動的，集體記憶在歷史演變過程中被收集、強化、重整、遺忘，因此歷史書寫者及行動者的意圖必須被謹慎地檢視。此外，

他也著重於分析我群與他群邊緣分野及變遷，使對歷史上的族群有另一層了解。

族群研究的課題落在客家議題上時，雖然客家人強調自身是正統漢文化出身，莊英章認為，客家社會文化形成與少數民族關係密切，因此客家的研究首重探討族群的互動，尤其需採貫時性的歷史社會變遷角度，探討同樣的客家族群在不同地區的變異性，不同區域發展的族群關係與歷史文化過程(莊英章, 2004, p. 34)。

無論是清代移墾時期或今日地方社會的構成，族群均是重要的變項，因此在本文的分析，會著重於歷史變遷中，客家族群與閩南、平埔族群間的互動，分析移墾時期，在「他群」存在下形成的「我群」社群，並從當地信仰文化的呈現方式，分析當地族群認同及彼此間的互動。

四、研究場域

(一) 關鍵的三鄉鎮交接位置

本研究場域以新蓮寺為主，主要討論苗栗縣後龍鎮、造橋鄉、頭屋鄉這三鄉鎮交接地帶，與新蓮寺有關連的地方社會、地方菁英、地方家族、地方信仰。由這個三鄉鎮交會的信仰為出發，研究其地方社會中的地理環境、歷史變遷，以及宗族等，試圖分析在此閩、客、平埔族群交會的地點，此地方社會是如何建構出新蓮寺的信仰，並分析其人與人之互動、人與地方社會之互動、信仰之形成，以了解新蓮寺的發展與變遷，並探討其背後的地方社會及背景環境，在新蓮寺的發展與擴張中，勾勒出當地地方社會的面貌。

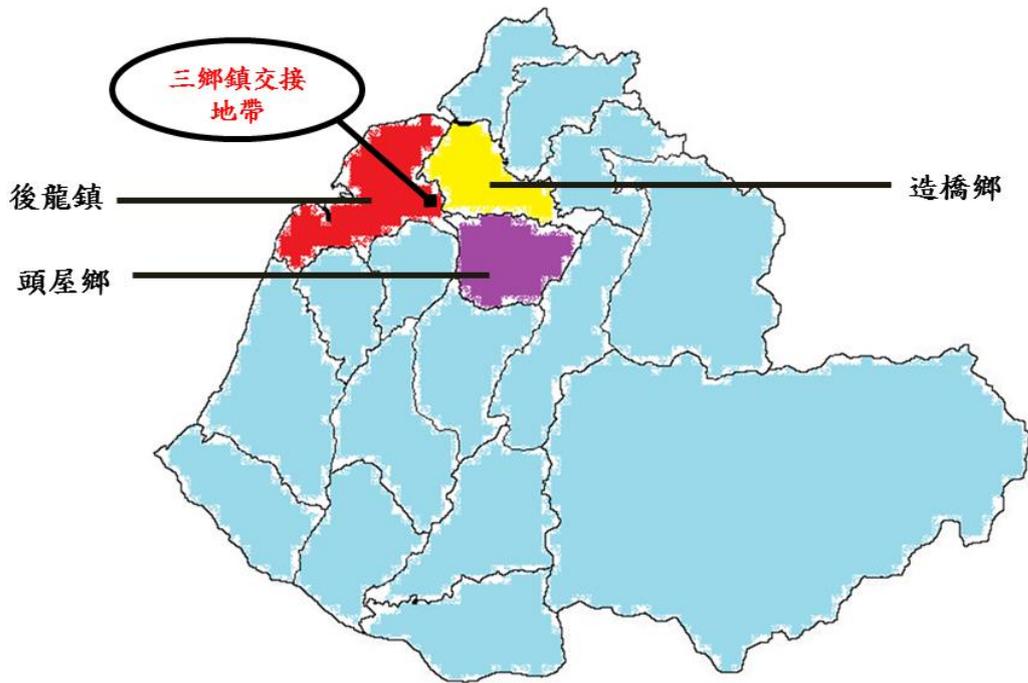


圖 1 苗栗縣行政區域圖
(資料來源：筆者自製地圖)

以往有關新蓮寺的研究，李佩貞的碩士論文《苗栗後龍新蓮寺及昭君信仰研究》(李佩貞, 2010)，偏向著重於呈現新蓮寺全面性的介紹，針對佛教及王昭君做敘述，卻未探討新蓮寺與地方之間的關係，她羅列往昔王昭君的歷史，並將歷代文人對昭君的歌頌或嘆息做詳細地整理，也提及新蓮寺對兩岸推動昭君文化的貢獻，但在對當地信徒特意將王昭君神格化的議題上，卻無更深入的探討。此篇論文對新蓮寺中所有的祭祀及法會日程皆有紀錄，但對法會及媽祖遶境所代表的意義，著墨甚少。是故，在本文的意圖並非全面性的概括陳述，而是要更深入的分析新蓮寺地理與歷史背景，並由其與地方人士的互動，探討信仰與地方社會之間的關係，並以其發展、擴張為主軸，描繪其與地方社會的關聯性及其自身的擴張。

本研究的地點主要在後龍鎮的新蓮寺，新蓮寺地址是校椅里 4 鄰坵仔路 41

號。並且也包含與新蓮寺有淵源的交陪廟後龍鎮慈靈宮，慈靈宮地址是後龍鎮校背路 8 鄰 96 號，及頭屋鄉的五聖宮，地址為頭屋鄉獅潭村外獅潭 93 號。並且，後龍鎮下庄的天神爺及北勢的媽祖，雖然無廟，但祭奠活動藉新港庄福德祠辦理，是故新港庄福德祠亦包含在研究場域中。

(二) 新蓮寺周邊地理與信仰

從田調訪談及蒐集之資料發現，新蓮寺的地域範圍，有不同的大型祭典活動，分別是：(1)新蓮寺每年度的盂蘭盆會及農曆二月二日行經造橋、頭屋、後龍的媽祖遶境，(2)每農曆年二月二日借新港庄福德祠場地舉辦的「北勢媽祖」祭典，(3)後龍鎮慈靈宮農曆三月十五日保生大帝聖誕，(4)頭屋鄉五聖宮農曆六月二十四日登龕祭典，(5)每年農曆十一月底借新港庄福德祠場地舉辦的天神良福收冬戲。筆者舉列上述五個祭典，試圖找出彼此之間的關聯，藉由這些當地信仰每年祭典的互動及交流，瞭解新蓮寺所在周邊的地方社會面貌。



圖 2 新蓮寺周邊地理位置圖

(資料來源：筆者自製地圖)

台鐵鐵路通過後龍鎮，豐富火車站無形中將後龍鎮此區的地域劃分為兩區。當地人俗稱的「車路西」，指的即是豐富站鐵路西邊地區，包含豐富里 6 鄰至 16 鄰及柳樹灣地區，柳樹灣指的是與豐富里相連的大庄里，因此「車路西」指的是火車路以西，可說就是指部分的豐富里及相連的大庄里。大庄里的柳樹灣因濱臨後龍溪，柳樹繁茂，類似海灣，故得其名。

再者，因為台灣鐵路通過，豐富里被分成兩邊：鐵路東邊，被當地人稱為上庄仔或二張犁，再靠近外獅潭方向的豐富里則稱為大埔園，至於鐵路西邊，靠近大庄里柳樹灣的豐富里則稱為下庄仔，以示區分。⁷下庄仔內的新港庄福德祠，

⁷ 豐富里當地人所稱的「上庄仔」、「下庄仔」而言，是相對位置，地圖上並未有所顯示，然很顯然地，當地人自我意識地了解自己是上庄人或下庄人。

為當地主要信仰提供了場地，當地無廟的天神爺及柳樹灣的無廟媽祖(北勢媽祖)，皆會借用位於下庄仔的新港庄福德祠做為每年祭典舉辦的地點。

相對於「車路西」而言，鐵路東邊的後龍地區則被稱為二張犁，「二張犁」地名的由來，是先民在當地墾田二十餘甲而得名，耕得田地後，居民聚集，逐漸形成二張犁庄，二張犁庄與當時的新港庄、後壠街(後龍街)三地，分別為三個由東向西至後龍溪出海口的聚落，二張犁現在的行政區域屬後龍鎮豐富里。再往更東邊、與頭屋鄉相連的豐富里部分，則稱為大埔園，大埔園原為後龍溪河地，水退而成新生地，可種植農作，而得此名。此地江姓、彭姓說海豐客語。⁸

後龍、頭屋、造橋三鄉鎮交界地，年初年末分別各有一重大的祭典，年初是農曆二月二的新蓮寺媽祖遶境、廟會，年末是十一月底下庄仔的收冬戲，酬神天神良福完福祭典。

後龍鎮校椅里位於造橋與頭屋之交接處，以其地形宛如金交椅而稱之。「校椅」語音近似「交椅」⁹，其中位於台十三線旁的新蓮寺是此三地中主要的佛寺，主神是釋迦牟尼，然新蓮寺歷年的活動，除了佛教的法會外，其特殊的「山門內吃齋、山門外吃葷」的特點則源自於其寺中供奉的媽祖。新蓮寺的媽祖每年回北港進香，每年在後龍、頭屋、造橋三地遶境，並於新蓮寺山門外作戲、行三獻禮慶祝，這樣的媽祖祭典儀式，正好呼應了校椅里的特殊性，它的遶境連結了後龍、造橋、頭屋等三地，也結合了三地的人群。

⁸ 後龍鎮校椅里、豐富里因是閩客交接的特殊地理位置，其居民大多兼通四縣客語、海陸客語及閩南語，此地的江姓家族多操海陸客語，但筆者觀察，此地居住的人多可用三種語言交雜閒談，且大多精通三種語言，有些可能說得不順，但彼此都能了解對方的表達內容。

值得注意的是，頭屋鄉外獅潭隔著一條台十三線，雖與校椅、豐富里相連，但居民的組成成分簡單，多是陳姓家族，主要是用四縣客語溝通，鮮少使用閩南語，且不使用海陸客語。

⁹ 新蓮寺的沿革中也提到，此地的地形「於埔頂台地之丘岡邊緣，背受牛屎嶺，乳姑嶺等豐湖連山一帶之龍脈秀氣。東有獅子頭(俗稱山下)，西有二坵兩秀崗彎出相輝，宛如金交椅兩邊座手之狀」全文於附錄一。

而位於同一里鄰近的慈靈宮，與新蓮寺淵源深遠，是其交陪廟。慈靈宮前身為閩南族群魏家的家廟，主祀神是保生大帝，配祀神是神農大帝¹⁰及媽祖，此媽祖沒有特定的祭典，主要的祭典是保生大帝聖誕，而新蓮寺與慈靈宮這兩座廟宇，與下庄仔的天神爺亦有交情，每年會一同慶祝。

後龍鎮境內的平埔族屬道卡斯族的後壠社群，其中在校椅里周邊是後壠五社之新港社主社(新民里、復興里)、西社(新民里)、東社(新民里)，其信仰以新民里之西社之慈安宮、東社之紫雲宮為主，西社慈安宮主祀媽祖，東社紫雲宮主祀玄天上帝，祭典時會互邀神明共同參與，兩社關係緊密。

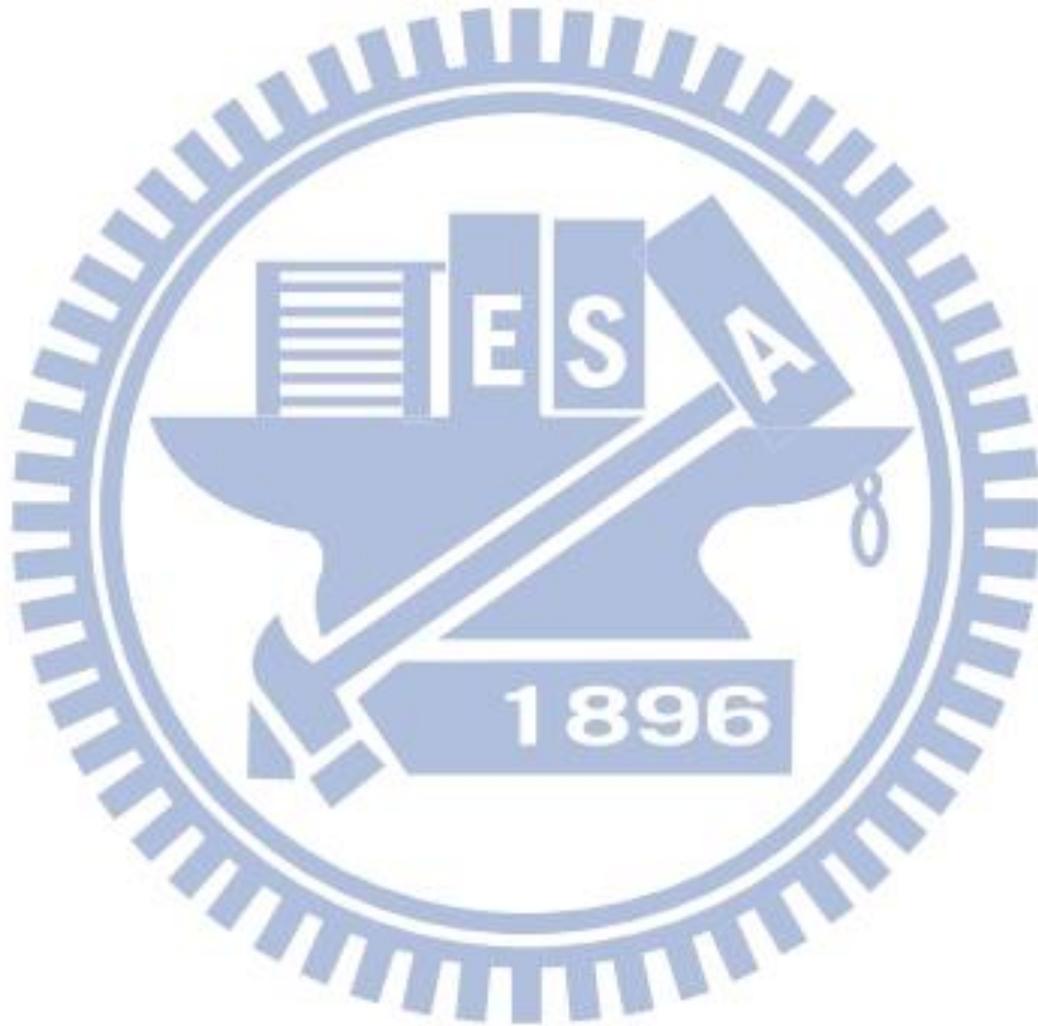
沿著 126 線道往東，進入頭屋鄉的外獅潭，為了與獅潭鄉做區別，且其位置較西，故稱之外獅潭，且有下陳屋、上陳屋之稱，之所以叫做陳屋，乃因為當地的居民多是同宗陳姓一路多是農田，而幾戶聚集處，皆會有自己屬於這幾戶的福德祠，上下陳屋人所祭拜之公廟，是靠近下陳屋的五聖宮。

這五個大祭典中，值得注意的是天神良福在不同的地域，有不同的祭典模式。後龍下庄仔的天神良福是將所有的土地公及天神爺匯集，一同舉辦收冬戲，然隔著台十三線以東的頭屋鄉下陳屋、上陳，其伯公廟內的天神良福，則是各自舉行，並沒有像下庄仔一般的大型祭典。

筆者認為，緊鄰的兩地有兩種不同的天神良福儀式，與聚集的人群有關。頭屋鄉下陳屋、上陳烏，皆是同宗的陳姓客家人，使用四縣腔的客語，彼此的聯繫本已緊密，無須用祭典去扣和人群，其伯公信仰是屬於數個家戶的，而沒有一個共同的天神良福。反觀後龍的情況則不同，有閩南的魏姓(校椅里慈靈宮一帶)、客家的江姓(校椅里二、三鄰)、彭姓(校椅里六、七鄰)等，以豐富火車站做一個界線，豐富里十鄰以東都是客家人，而十鄰以西一直到十四鄰這個部分，是屬於

¹⁰ 此神農大帝源自於新蓮寺前身慈安宮，後文將分析其出處。

閩南人比較多，火車站(十鄰)一帶是客家人較多，校椅里江家¹¹一般都是講海陸腔的客家人，而豐富里火車站以東的則是客家人聚落、以西至大庄里柳樹灣則以閩南人居多。三個里有多樣的宗族和族群，要扣合當地的人群，自然會產生一個共同的信仰，是以這個無廟的天神良福信仰，才會橫跨這三個里，用爐主輪值的方式，整合地方社會。



¹¹ 此處的江家與上圪的江家是同一個宗族。此人群分布，由報導人劉順松提供，訪談時間2013/01/23，地點於劉宅。

第二章 三鄉鎮交界的自然環境與歷史

本研究以造橋鄉、後龍鎮、頭屋鄉三鄉鎮交接地為研究核心，本章主旨在介紹此三鄉鎮的地理及人文環境，包含自然環境、拓墾歷史與民間信仰等面向，藉以了解其自然人文歷史及其宗教信仰之關係。首先，先介紹苗栗縣的整體自然環境及歷史。

一、自然人文環境

苗栗縣地形山地多平原少，有「山城」稱號，是台灣省北部丘陵的最南部分，主要是原屬於雪山山脈西側的沖積扇，經河川侵蝕，逐漸分割成現今丘陵台地地形，地勢東高西低，由東南向西北傾斜，由西向東分別是平原、丘陵、山地的排列。(賴典章；劉國賢；魏聲焜；劉桓吉；黃慶光；劉文明, 2007, p. 5)

苗栗縣的主要河川有後龍溪、大安溪，次要河川有中港溪、西湖溪、南港溪、大湖溪、馬達拉溪、汶水溪等，再次要的有通霄溪、苑裡溪、房裡溪、老田寮溪、鯉魚溪等，上述河流的流量，皆具冬少夏多的特性。其中的後龍溪，是苗栗縣主要的河流之一，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、大湖溪匯合後，始稱後龍溪，本溪重要支流有六：大湖溪、桂竹林溪、老雞隆溪、沙河、老田寮溪(明德溪)、南勢溪等，流經泰安、大湖、獅潭、公館、銅鑼、苗栗、頭屋等鄉市鎮，於後龍鎮注入臺灣海峽。(賴典章；劉國賢；魏聲焜；劉桓吉；黃慶光；劉文明, 2007, pp. 31-32)

苗栗縣多山，西側為台灣海峽，屬亞熱帶季風氣候，冬季有東北季風，夏季吹西南季風，氣溫隨季風氣候轉變而變化，而雨量則是山區多於平地、平地多於西部沿海，年雨量 2,000 公厘以上，集中在本縣東部山區，二月上旬至九月下旬

雨量較豐沛，其中二至四月下春雨、五六月下梅雨、六至九月是颱風和雷雨期，較乾旱之季節始於十月上旬至一月下旬。(賴典章；劉國賢；魏聲焜；劉桓吉；黃慶光；劉文明, 2007, pp. 343-344)

後龍鎮是苗栗縣內四個濱海市鎮之一，位於苗栗縣西北方，西瀕台灣海峽，北接造橋鄉、竹南鎮，南與西湖鄉、通霄鎮為鄰，東與苗栗市、頭屋鄉為界。東西最大距離約十公里，南北最長寬幅約二十公里，總面積七五·八〇七九平方公里。

後龍鎮地勢由東南方向西北方傾斜，東高西低，為中港溪、後龍溪與西湖溪流流域之出海口。主要地形是海岸沙丘、河岸沙丘、沖積平原、丘陵、台地，沿海地區海拔高度均在數十公尺以下，平均坡度僅近二度左右，向東南坡度漸陡，大約在十度左右，及至本鎮與造橋、頭屋等邊界，地形坡度更陡，上升可達四〇度，海拔高度至二〇〇公尺以上。¹²

後龍鎮南北計有山線與海線兩條鐵路，公路台一線、台十三甲線之主要交通貫穿，東西有縣道苗 126 線連接頭屋鄉、台六線主要幹道銜接鄰鎮，並有後龍--汶水，東西向快速公路及中二高速公路。

從上述對交通上的描寫，我們可以了解，後龍、頭屋、造橋等三鄉鎮交接的地帶，鄰近後龍溪，並有各重要的交通要道、車站連接南北交通，往北上造橋至頭份需經過此地，南下苗栗也須經過頭屋大橋，是以此地是重要的通路。而兩百多年前來此移墾的漢人，也面臨了這樣的地理環境，使得客、閩聚落在此共同形成一個社群。

本論文的研究地點是後龍鎮校椅里新蓮寺及其所在之地方社會。新蓮寺所在

¹² 整理《重修苗栗縣志》卷二〈自然地理志〉頁 12(賴典章；劉國賢；魏聲焜；劉桓吉；黃慶光；劉文明, 2007, p. 12)及《後龍鎮誌》頁 34-36(黃丙煌；謝清輝, 2002)。

地，在行政區上是後龍鎮、造橋鄉、頭屋鄉三鄉鎮的交界地，也正好是族群的交界地點，顏俊雄以「坵仔」(或窰仔)稱之¹³，因地形而得名：

坵仔（或窰仔），它位在現今苗栗縣後龍鎮、造橋鄉與頭屋鄉交界處，沿著灣流處的頭到尾依序稱上坵仔、中坵仔、下坵仔。地區的居民多是早期開墾本地的客家移民，像是上坵仔的蕭氏家族，中坵仔一帶的胡氏家族、江氏家族及胡氏家族，下坵仔的彭氏家族、魏氏家族。這些不論是來自閩南或客家的漢人，他們先後來此開墾，約將近兩百多年的歷史。(顏俊雄, 2003, p. 7)

在這三鄉鎮交界地帶，客家宗族多，亦有閩南宗族，約近兩百多年前，皆為移墾而來此地耕作，且此地區多以宗族為主，有客家的蕭、胡、江、彭等宗族，亦有閩南族群的魏氏宗族，可見坵仔這個地區，是以宗族作為基礎發展出來的地方社會。

二、後龍溪下游移墾歷史

明永曆 15 年(西元 1661 年)鄭成功入台後，設置一府二縣，將苗栗劃為天興縣的轄區，明永曆 24 年(西元 1670 年)劉國軒經略蓬山八社與後壠五社，為漢人開發的先端。清康熙 22 年(西元 1683 年)，清廷將台灣劃分為一府三縣，開啟了閩南族群、客家族群相繼入墾苗栗的歷史，迫使道卡斯族群另尋找生存空間或與漢人同化。相較於其他地區，漢人來苗栗移墾的時間相較下較晚，至雍正時才更快速地移墾。因此，本文在講述移墾歷史時，首先要探究道卡斯族的分布情形，而後才進入分析漢人移墾。

¹³ 古文書中亦有將此地稱為「挖仔」的用法，「挖」與「灣」、「彎」同用，指轉彎，此「挖仔」指河流轉彎處，台灣其他地名也有「挖仔」用法，如新北市八里區埤頭里的「挖仔內」因位於溪流上游，山挖地盡頭之彎曲地而命名；新北市貢寮區福隆里的挖仔(挖仔澳)，地形是河流轉彎處，地當兩河匯口之處，形勢可控制海口；彰化縣員林鎮振興里的挖仔，因聚落創建於道路轉折處而得名；台南市新營區姑爺里的挖仔，以前急水溪曾流經附近，因多曲流彎來彎去故名。上述的「挖仔」，皆是聚落所在地。(參考《台灣地區地名查詢系統》<http://placesearch.moi.gov.tw/>)

(一) 原住民聚落

1. 道卡斯聚落

苗栗縣在漢人移墾前，西部沿海平原、丘陵間多是平埔族道卡斯的房裡社、苑裡社、貓孟社、吞霄社、後壠社等部落族人所居住，道卡斯在清朝時被稱為「熟番」，指的是漢化較深的原住民，與其他高山族一樣屬南島語系(包括葛瑪蘭族、凱達格蘭族、邵族、道卡斯族、貓霧揀族、巴波拉族、安雅族和西拉雅族等)。

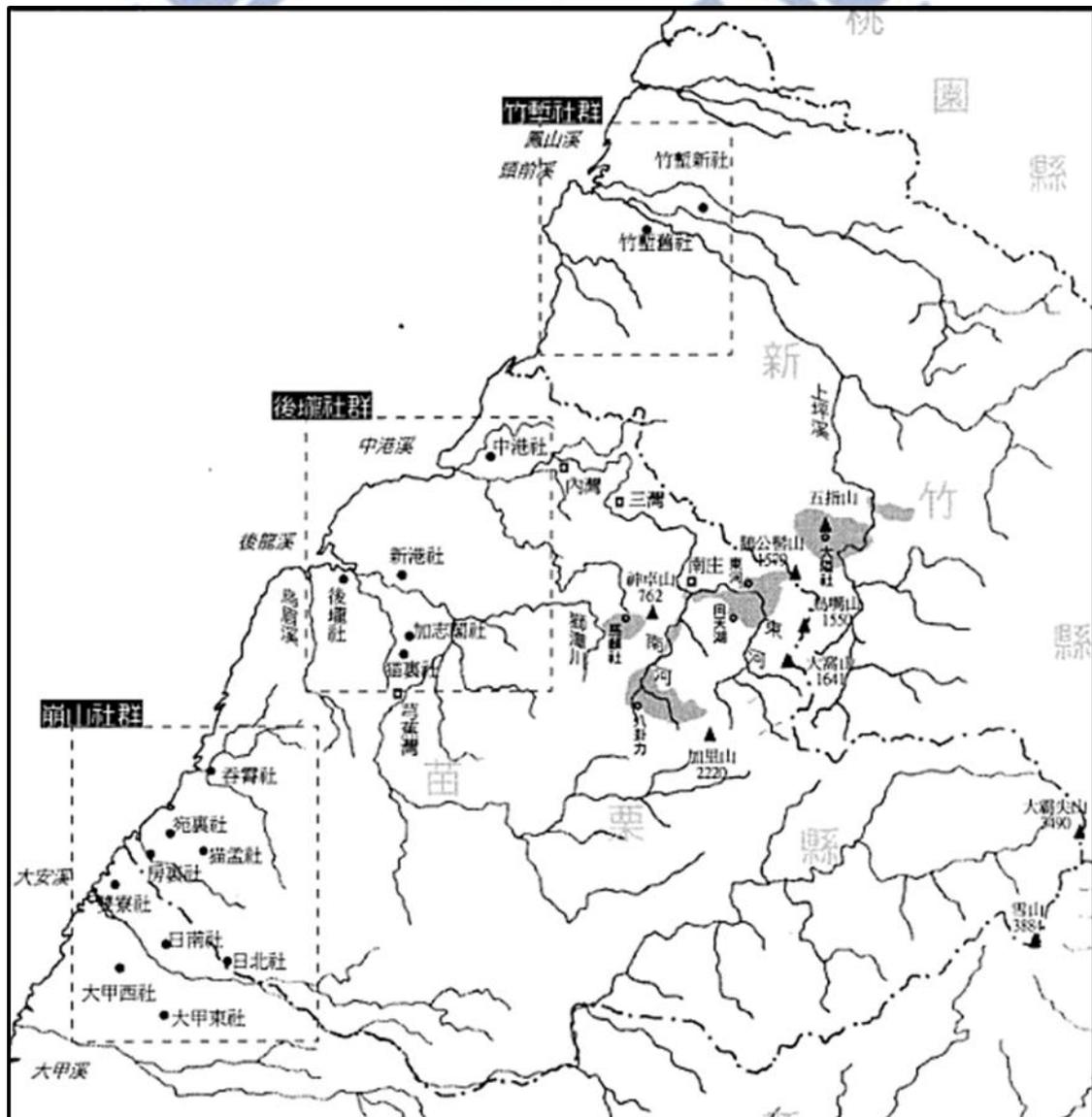


圖 3 道卡斯社群聚落分佈圖

(資料來源：胡家瑜，《道卡斯新港社古文書》，國立臺灣大學人類學系出版，1999，七月，頁 19。)

道卡斯主要分布從大甲溪以北到湖口台地、楊梅的高山頂以南，南北長約一百公里，東西約二十五公里，東西以第二南北縱向山脈、關刀山山脈、八角嶼山脈、獅頭山、關西馬武督坪以西為分佈區。此區域分四大流域、三大區域，大甲溪、大安溪及吞霄溪為蓬山社群，西湖溪、後龍溪、中港溪為後壠社群，而頭前溪、鳳山溪為竹塹社群。(胡家瑜, 1999; 陳水木; 潘英海, 2002)

表 1 道卡斯聚落分佈

道卡斯三大社群	社群內之各社名稱	分佈流域	分佈區域對應之行政區
蓬山社群	「崩山八社」或「蓬山八社」，包括大甲東西社、日南社、日北社、雙寮社、貓孟社、房裡社、苑裡社、吞霄社	(苗栗縣通霄鎮內島里以南) 大甲溪、大安溪、吞霄溪	台中縣大安鄉、大甲鎮、外埔鄉；苗栗縣苑裡鎮、通霄鎮、銅鑼鄉，以及部分三義鄉
後壠社群	「後壠五社」、「壠中新貓四社」，包括後壠社、新港社、中港社、嘉志閣社、貓狸社	(白沙屯以北至竹南崎頂) 西湖溪、後龍溪、中港溪	苗栗縣後龍鎮、造橋鄉、竹南鎮、頭份鎮、三灣鄉、頭屋鄉、公館鄉、苗栗市和西湖鄉
竹塹社群	竹塹社、眩眩社	(竹南崎頂鹽水港以北至湖口台地、龍潭、關西馬武督坪) 頭前溪、鳳山溪	整個新竹縣及新竹市

(資料來源：筆者整理依照胡家瑜《道卡斯新港社古文書》、陳運棟《苗栗縣誌》〈卷首〉所整理)

(胡家瑜, 1999, p. 22; 陳運棟, 2007, p. 182)

2. 後壠五社

後壠五社，南起白沙屯以北、北至竹南崎頂一帶，東起八角嶼山、獅頭山、以西至台灣海峽。五社含後壠社、中港社、嘉志閣社、貓裡社、新港社(新港社又分東、西社)，至乾隆 12 年(1747)，貓裡社與嘉志閣社合併成貓閣社，因此後壠五社成了四社。貓閣社在今日的苗栗市，後來遷徙至苗栗市新英里，而新港社分東、西兩社，即今日の後龍鎮新民里。後壠社主社在北龍里、田心仔一帶，後壠南社在龍津里。中港社是今日的竹南鎮中港里。(陳水木;潘英海, 2002, p. 8)

表 2 後壠社群主、附社與現址對照表

後壠社	後壠社 主社	苗栗縣後龍鎮北龍里、田心仔一帶
	後壠南社	苗栗縣後龍鎮龍津里(舊名南社)、松仔腳
	烏眉社	苗栗縣後龍鎮福寧里 2 鄰一帶
	虎尾寮	苗栗縣後龍鎮中和里崎頂 18 鄰
	隘曆埔社	苗栗縣西湖鄉二湖村、公館
	淡文湖	苗栗縣造橋鄉談文村
新港社	新港主社	苗栗縣後龍鎮新民里、復興里
	西社	苗栗縣後龍鎮新民里慈安宮為主
	東社	苗栗縣後龍鎮新民里紫雲宮為主
	潭內北社	苗栗縣造橋鄉龍昇村 9 鄰 27 號以南
	牛欄湖	苗栗縣造橋鄉豐湖村、乳姑山
	阿八窩	苗栗縣造橋鄉談文村、造橋村
	番仔坪	苗栗縣頭屋鄉獅潭村 2 鄰
	獅潭劉姓	苗栗縣獅潭鄉新店村 7 鄰
貓閣社	貓閣社 主社	苗栗縣苗栗市新英里新盛段新英國小對面
	貓裡社	苗栗縣苗栗市新苗里、勝利里交界
		天花湖：苗栗縣頭屋鄉飛鳳村 7 鄰 老田寮：苗栗縣頭屋鄉明德村
嘉志閣社	嘉志閣 主社	苗栗縣苗栗市嘉盛里啟文國小
	托盤山	苗栗縣頭屋鄉曲洞村 7 鄰
中港社	中港社 主社	苗栗縣竹南鎮中港里、中英里
	潭內番社	苗栗縣造橋鄉龍昇村 9 鄰 27 號以南

(資料來源：胡家瑜，《道卡斯新港社古文書》，國立臺灣大學人類學系出版，1999，七月，頁 20。)

從《後壠社群主、附社與現址對照表》中發現，後壠社各社，分布於後龍鎮北龍、龍津、福寧、中和里等里，濱海，而新港各社位於今日的后龍鎮新民、復興二里，及造橋鄉龍昇、豐湖、談文、造橋等四村，以及頭屋鄉獅潭、新店二村。從此可了解，在漢人移墾之前，這些地方分布了後壠社、新港社居民，並非真空無人居住。

後龍舊名「後壠」，原道卡斯社群後壠社(原名雅斯社，又名阿蘭社)居住地，今後龍鎮轄區，在明鄭時期已有「後壠社」和「新港仔社」(新港社)，此二社是與本研究最有關聯的後壠五社中二社。位於今後龍鎮北龍里、田心仔一帶的後壠社主社，比鄰而居的是以閩南族群為主的後壠街，後壠街相當於今日南龍、中龍、北龍三里各一部份，顯示後壠街的閩籍移墾漢人是與後壠社墾耕後形成的閩籍聚落。

後壠五社中的「新港社」，此一社名的由來，可能與當時後龍溪港口建置成為新興的漢人移民出入匯聚點有關，新港社分東、西二社，於今後龍鎮新民里(胡家瑜, 1999, p. 22)，在漢人入墾之前，早已於此地形成一個聚落。以今日的新民里來看，東、西社以中心路作為分界，圍繞著慈安宮的是西社，慈安宮主祀神是天上聖母媽祖，而紫雲宮周圍的是東社，信仰以紫雲宮的玄天上帝為主，此兩社的關係緊密，每年的主要祭典，皆會邀請對方社內的神明及信徒共同參與。因此，我們可以視東、西社為一個新港社整體，而其呈現方式是信仰祭典的融合，祭典的融合，表現出人群的群聚整合。

(二) 閩籍漢人為主的後壠街

十七世紀康熙時期較少漢人移墾苗栗，直至雍正時期才開始大量開闢墾地，率先開發的是沿海區域，包括今日的后龍、通霄、苑裡、竹南、頭份等。後龍地區在拓殖初期時，通往內陸的道路尚未開通，除港口外，移墾大致沿著河系發展，

沿著河溪可至的河谷平原最先開發。關於後龍的街庄形成，是由西部濱海向東發展，後壠港及中港在雍正年間開始對閩粵港口通商，而後壠街及中港庄是苗栗縣最早成立的市街(黃鼎松, 2007a, p. 5)，後壠街有慈雲宮(天后宮)，主祀媽祖，為當地信仰中心。

客家人至苗栗移墾的最盛時期是十八世紀乾隆時期，此時竹南、後龍、通霄、苑裡、西湖、苗栗等已有街庄形成，顯見移墾先由閩南族群由沿海開始移墾，而後客家聚落出現。到了嘉慶、道光年間，平原地帶多已陸續水田化，拓墾的活動轉向丘陵、臺地地區，移墾區域漸發展至內陸，至十九世紀光緒時期，苗栗才大致全面闢墾。因此可知，漢人移居此區域拓墾，時間至少是已在兩百多年前。至日治時期，公路拓寬、鐵路興建等，繼而交通要衝或鐵路沿線站周遭則陸續發產生具商業功能的鄉鎮市集。

康熙 33 年(1694)《臺灣府治》載「後壠港由崩山社至新港仔入海。」¹⁴「新港仔」指今日的新民里一帶，後壠港是後龍鎮開墾最重要之處。康熙末葉《平臺紀略》載「淡水以南二百餘裡有後壠港，港澳寬深，由海口直達後壠社，可容戰艦出入；此亦入臺僻路，為水陸要區。」(藍鼎元, 1997, p. 71)指出後壠港似有變遷不在新港，而移到後壠社附近，且港澳寬深。康熙 56 年(1717)《諸羅縣志》載：「後壠港後壠在後壠社前。港面甚闊。商船到此載脂麻。」此「後壠港」應是今溪洲里傳說中的「溪州港」，貨物來往以脂麻為主，後壠當時土地少種稻而以黍、芝麻經濟作物為主。雍正元年(1723)劃諸羅縣大甲溪以北地區另置淡水廳，廳治設於竹塹，至雍正九年(1731)正式開後壠港為通商貿易港口。乾隆年間大批移民入墾，後壠發展成街鎮，並設「竹南二堡」，至光緒 15 年(1889)苗栗設縣，轄苗栗堡、吞霄堡、大甲堡，後龍屬苗栗堡轄，堡治設在貓裡(今苗栗市)。(黃鼎松, 2007a, pp. 128-130)

¹⁴ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，康熙 56 年(1717)，頁 109。

表 3 後龍溪流域下游開發年代表

鄉鎮市	開拓年代	開拓者	籍貫	開拓地點及事蹟
後龍鎮	康熙 53 年 (1714)	阮蔡文		北路參將蔡文至後龍各番社撫慰，並招佃彰化人前來拓殖。
	康熙末年		泉州	杜、謝、蔡等姓移民向後壠社平埔族購耕後壠街一帶荒埔。 ¹⁵
	雍正 9 年 (1731)			開闢後壠港(公司寮)為島內通商港口。
	雍正年間	杜將輝	同安	入墾後壠地區。
	乾隆初年	鄭國慶 杜有驥 魏國榮	安溪	入墾後壠街(今中龍、北龍、大庄等里)。
	乾隆 12 年 (1747)	張子慶	海豐	開闢新港仔(今校椅、埔頂、新民、復興 4 里)。
	乾隆 26 年 (1761)	謝雅仁 劉合歡 詹壽官 潘馬力	梅縣	開發後壠內海墘，土名舊社過溝土地(今南港里)。
乾隆 36 年 (1771)	許山河	漳浦	率佃戶 30 餘人進墾中港地區(竹南)，遂漸向南拓至山仔頂(今後龍鎮大山里)、苦苓腳(今東明、灣寶、海寶 3 里)及後壠街附近。	

¹⁵ 伊能嘉距《臺灣地名辭典》和沈茂蔭《苗栗縣志》載「清康熙末泉州人有杜必陳等數十戶，來墾後壠大莊，時漳州人亦有來後龍墾植者。」此指康熙末已有漢人移墾後壠。然《後龍鎮誌》中則提出杜開按撰《杜勝記派下子孫系統族譜》載其祖「杜必陳」生於清乾隆三年(1738)，死於清嘉慶十九年(1814)，因此苗栗縣志中的記載有誤。(黃丙煌；謝清輝，2002, p. 91)

	乾隆末年	葉四吉 蕭必球 湯振明 田惟清	海澄 長泰 鎮平 鎮平	入墾後壠街附近。
	嘉慶末年	杜宋忠	同安	率族人入墾後壠。
	光緒初年	陳世牛 黃景	泉州	開闢後龍溪口沙洲(今溪洲里)。

(資料來源：節錄《重修苗栗縣志》〈卷首〉之後龍溪流域開發年代表，頁 233。)(陳運棟, 2007)

從表 3 中的時刻排列，可看出發展的方向是先由沿海發展，奠定後壠街的基礎並開設後壠港，再沿著溪流往上擴張拓墾。後壠港在漢人移墾中是舉足輕重的，後龍地區早期受惠，有繁盛的漁業和商務，此繁盛也直接影響了後壠街，也就是今日的中龍里、南龍里、北龍里各一部份，因此，在港口確立後，迨清雍正以迄清乾隆年間，漢人逐漸入墾開發。(黃丙煌；謝清輝, 2002)後壠庄於乾隆 24 年(1759)建庄，至乾隆 27 年(1762)時發展出街肆，即後壠街。(林玉茹, 1995, p. 65、88)乾隆 33 年編修的《續修台灣府志》中，後壠地區首次出現漢人聚落「後壠庄」與「新港仔庄」(余文儀, 1962, p. 75)，後壠街的形成顯示漢人移墾已建立了社群。

三、粵、閩籍漢人進入二張犁庄

當我們討論了道卡斯後壠社、新港社東、西社的平埔族聚落，再提到了移墾漢人及後壠街的形成，接下來要分析的是更靠近內陸的地方社會，也就是二張犁庄社群，相當於今日的豐富里、校椅里的部分。

二張犁庄的地理位置有其邊陲性，在移墾上的時間是屬於較晚期的，後壠街肆已成立後，閩籍漢人才由沿海的後壠街擴散，往東邊至此更內陸處開墾發展，而粵籍的漢人則是從南邊的苗栗北上而來此耕墾，無論是從西至東的閩籍漢人或

由南至北移墾的粵籍漢人，來此後皆向新港社墾地耕墾。移墾的發展歷程中，閩、客族群共處，形成了二張犁庄這個地方的社群聚落。

(一) 二張犁庄的形成

1. 二張犁庄的粵、閩籍移墾漢人

施添福在研究清代竹塹地區的墾庄及番社地界時，以乾隆 25 年的土牛舊界及乾隆 55 年歸屯為界的新界為準，將該區域分辨出三個不同的人文地理區：(1) 漢墾區，即土牛界以內海岸平地地帶的漢人墾區，(2) 隘墾區，即新界外漢人建隘逼退生番而墾的新墾區，(3) 保留區，清末實施屯番制，新舊界間的土地供熟番耕種或招佃收租 (施添福, 2001, p. 81)。為使「使生番在內、漢民在外，熟番間隔於其中」，保留區是處於中間的緩衝區域，「保留區內屬於熟番的田園包含番社原有的田園(「番大租」田與自耕番田兩類)以及官方撥給的養贍田園，後者可以自行決定要招漢佃戶抽收「番大租」或自墾自耕。」(柯志明, 2001, p. 264)，其中屬於漢業戶的科田不多，因此漢人在保留區耕作，須向番社墾地，形成「番業漢佃」的情況。接下來分析的二張犁庄的漢人開墾情形，多集中在保留區。

現今的後龍鎮新港地區包含豐富、校椅、新民、復興、埔頂等五鎮，此地區漢人開拓的情形，多以後壠新港東社頭人猫老尉家族所藏的一百多件古文書，以及清代官方文書《淡新檔案》為依據。猫老尉的古文書多是契約書，是猫老尉家與新港地區之道卡斯族、漢人所訂定，《淡新檔案》中則有埔頂里中庄仔安溪林氏、埔頂里後壁厝同安林氏、安溪張氏等人的地契等。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 97)

在二張犁庄的移墾雛型初現前，緊鄰二張犁庄的今埔頂里及周遭，已先有早期清末漢人的移墾痕跡，大多是閩籍安溪及同安的林氏，次為閩籍安溪張姓和同

安黃姓，林姓擁有相當多墾地。林姓先至今埔頂里移墾，向新港社贖地，對日後的二張犁庄的移墾者有示範的作用。我們可從《淡新檔案》的信照證明中可了解：

〔執照〕(淡水廳同知胡應魁為林明和等合買新港社後芨芨蔚牛埔一所地契被火焚毀屬實給照伊等執憑管業)
給照執憑事。案據後墾庄民林燦呈稱契卷失火等情，當經差傳查訊去後，旋據林燦之弟林藏具催，飭差帶到鄰佑黃夫球、李媽賜、林月、朴保夥、陳天同、林藏訊明。據鄰佑黃天球等結稱，結得林明和乾隆參拾肆年，仝林日賢、林月印、林月標、林日華、林月蛙、林日瑤等七分，合出銀貳拾柒元，明買芨芨蔚牛埔一所，址在新港社後，東至車路，西至林明和園角直出，南至車路，北至車路，四至界址明白，契約委係被火毀等情。據此，合行給照。為此，照給林明和、林日賢、林月印、林月標、林日華、林月蛙、林日瑤即便執憑，按照前指四至界址管業。毋違。須照。
批明：信照內各份子孫各份額各掌管。此照。
嘉慶貳拾年拾壹月初捌日右照給林明和等准此¹⁶

此執照中解釋，原本林明和等林姓七位，在乾隆 34 年(西元 1778)，林姓七位合出七分，向猫老尉買了新港社後的牛埔地¹⁷，然地契因施火焚毀，另請給照證明，再次給照的時間點是嘉慶 20 年(西元 1815 年) 11 月 8 日，由此敘述中可得知，乾隆 34 年，已有閩籍的林氏向新港社猫老尉贖地耕種，就在新港社後的牛埔地，與新港社有緊密接觸。再者，此證明文件甚為謹慎，除寫明四方的界址外，並附上地圖，而我們可從地圖上看出乾隆末年時，新港社後開墾的情形：

¹⁶資料取自《臺灣大學典藏數位化計畫》《淡新檔案》，檔案名稱：ntul-od-th220803-11。網址：<http://dtrap.lib.ntu.edu.tw/>

¹⁷ 新港社後的牛埔地，位於今埔頂里中庄與新民里(上)帝爺廟東北面一帶。(黃丙煌；謝清輝，2002)

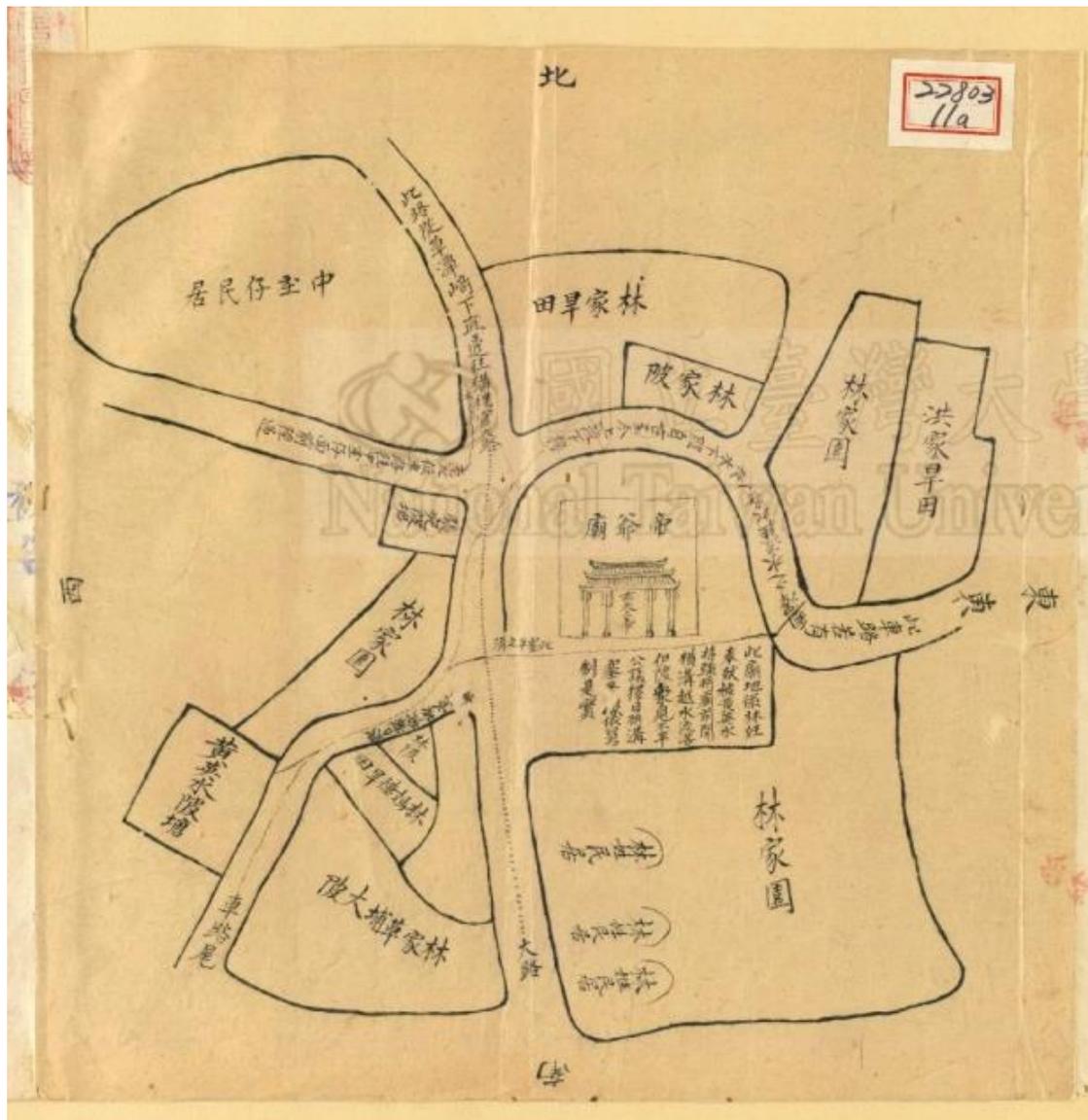


圖 4 清嘉慶年間新港社後在帝爺廟一帶的地圖
(資料來源：《淡新檔案》。檔案名稱：ntul-od-th220803-11)¹⁸

從帝爺廟一帶的地圖中可看出，以帝爺廟為中心¹⁹，林姓家族於牛埔地有大量的墾地及居所，再其次是安溪張姓和同安黃姓，再其次是洪姓²⁰，除上述等姓氏居民外，就是新港社的居民。由此可見，至少從清康熙 34 年至嘉慶 20 年，漢人從新港社購得牛埔地後，從單一的墾戶，逐漸發展成人口及耕地多的宗族。從這份淡新檔案中可發現，已有林姓漢人向新港社購地，於今埔頂里開墾，埔頂里

¹⁸ 資料取自《臺灣大學典藏數位化計畫》。網址：<http://dtrap.lib.ntu.edu.tw/>

¹⁹ 此帝爺廟應是今日新民里內的紫雲宮，主祀神是玄天上帝。

²⁰ 此洪氏應是福建泉州府惠安縣人氏。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 402)

於校椅里北邊，緊鄰校椅里，顯見，林姓、張姓、黃姓、洪姓宗族以墾耕了北邊，緊接著二張犁隨即有宗族進入墾耕。

除了林氏在新港社後的牛埔地耕作外，《道卡斯族新港古文書》的契約古文書中，也可看到當時漢人向新港社民墾耕的情形。清乾隆年間，「新港社後北勢，東至車路埋石界，西至林陳二家岸腳水溝墘為界，南至車路埋石為界，北至車路埋石為界」，此是林明貴、林章寶等人，墾得新港社後北勢(胡家瑜, 1999, p. 64)，今豐富里、部分大庄里一帶。清乾隆 47 年(西元 1782)三月的〈胎借字〉提到，後墘庄有佃戶洪榮觀，新港庄的佃戶有余增佐、曾悅成、張仲海、徐英發、徐元峰、凌禮周等(胡家瑜, 1999, p. 102)。同年八月，另一篇〈胎借字〉提到新港庄的佃戶，有林明貴、賴錫瓚(胡家瑜, 1999, p. 104)。〈典當字〉第 15 篇提到，乾隆 48 年(西元 1783 年)12 月江本鳳、劉集賓、余尚箱等，於校力林墾地耕作(胡家瑜, 1999, p. 80)，也就是今校椅里一帶。〈其他〉第 74 篇的甘願字，乾隆 49 年 2 月 27 日，番社人將連志燕、連志執兄弟的風水穴搗毀，此甘願字中可知道，連氏兄弟於社寮北勢埔墾居耕作(胡家瑜, 1999, p. 190)。〈合約字〉第 39 篇主旨是乾隆 49 年(西元 1784 年)六月前，番社人與佃人為水圳開鑿一事發生衝突，此佃人是賴錫瓚、彭雲化、凌伯壽等，開鑿的是社下廣興庄水圳，即今日復興里一帶(胡家瑜, 1999, p. 132)。

〈典當字〉第 16 篇，乾隆 51 年(西元 1786 年)11 月，佃人羅觀賜向新港社人租耕，地「址在芟蘆林，東至山腳為界，西至山腳為界，南至坡尾為界，北至水溝為界」，也就是今校椅里一帶(胡家瑜, 1999, p. 82)。〈給墾耕字〉第 10 篇，乾隆 54 年(1789)七月，魏喜表墾得竹仔林兩處荒地，緊靠林氏的林家園岸旁(胡家瑜, 1999, p. 68)。〈典當字〉第 20 篇，乾隆 58 年(西元 1793)七月，魏達和、戴大和出首承當埔田一所帶坡塘三口，坐落於交力林，也就是今校椅里一帶(胡家瑜, 1999, p. 90)。〈給墾耕字〉第 13 篇，嘉慶三年(西元 1798 年)10 月，林拔墾得

茭力林的埔田一所，緊鄰魏達土地的埤尾，林拔的埔田在魏達之南邊。

在此製表整理：

表 4 二張犁庄及其周遭之早期漢人移墾紀錄整理

開墾年代	開墾宗族	開墾區域	今對照區域	開墾方式
乾隆 34 年 (西元 1778)	閩籍林明和等林 姓七位；另有張 姓、黃姓、洪姓等 宗族	新港社後芨芨 蔚牛埔地	今埔頂里中庄 與新民里(上) 帝爺廟東北面 一帶	合買新港 社後芨芨 蔚牛埔一 所
乾隆年間	林明貴、林章寶等 人；另有陳姓宗族	新港社後北勢	今豐富里、部 分大庄里一帶	贖耕
清乾隆 47 年 (西元 1782)	新港庄的佃戶有 余增佐、曾悅成、 張仲海、徐英發、 徐元峰、凌禮周等	新港庄		贖耕
清乾隆 47 年 (西元 1782)	林明貴、賴錫瓚	新港庄		贖耕
乾隆 48 年 (西元 1783 年)	江本鳳、劉集賓、 余尚箱	校力林	今校椅里一帶	贖耕
乾隆 49 年 (西元 1784 年)	連志燕、連志執	社寮北勢埔	今北勢，即豐 富里、大庄里 一帶	贖耕
乾隆 49 年 (西元 1784 年)	賴錫瓚、彭雲化、 凌伯壽	開鑿社下廣興 庄水圳	今復興里一帶	

乾隆 51 年 (西元 1786 年)	羅觀賜	茭蘆林	今校椅里一帶	贖耕
乾隆 54 年 (1789)	魏喜表	竹仔林兩處荒地，緊鄰林氏的林家園岸		贖耕
乾隆 58 年 (西元 1793)	魏達和、戴大和	交力林	今校椅里一帶	贖耕
嘉慶三年 (西元 1798 年)	林拔	茭力林的埔田，緊鄰魏達土地	今校椅里一帶	贖耕

(資料來源：筆者整理)

從上述的契約古文書的陳述分析中，我們可以推知，乾隆末年時，閩、粵籍漢人即已向新港社猫老尉家族贖地，並在這塊日後稱為二張犁庄的區域、區域周邊進行墾耕及定居，也就是今後龍鎮新港地區，上文中羅列分析的契約古文書，主要是針對二張犁庄及其周遭的最早漢人開墾，也就是今日位置新港地區當中的豐富、校椅、復興、埔頂等里，其中，閩籍中有安溪林氏、張氏、魏氏，同安黃氏、林氏，而粵籍有廣東惠州府陸豐縣江氏、彭氏、嘉應州徐氏、賴氏、凌氏等。這些姓氏當中，粵籍人口在二張犁庄的發展最盛，形成江、彭、余姓等宗族，而閩籍則有位於校椅壩的魏姓家族，同安的陳姓則於下庄附近發展成宗族。上述的這些宗族在此地發展擴大，逐漸在當地形成了社群。

2. 聚落及人口分布

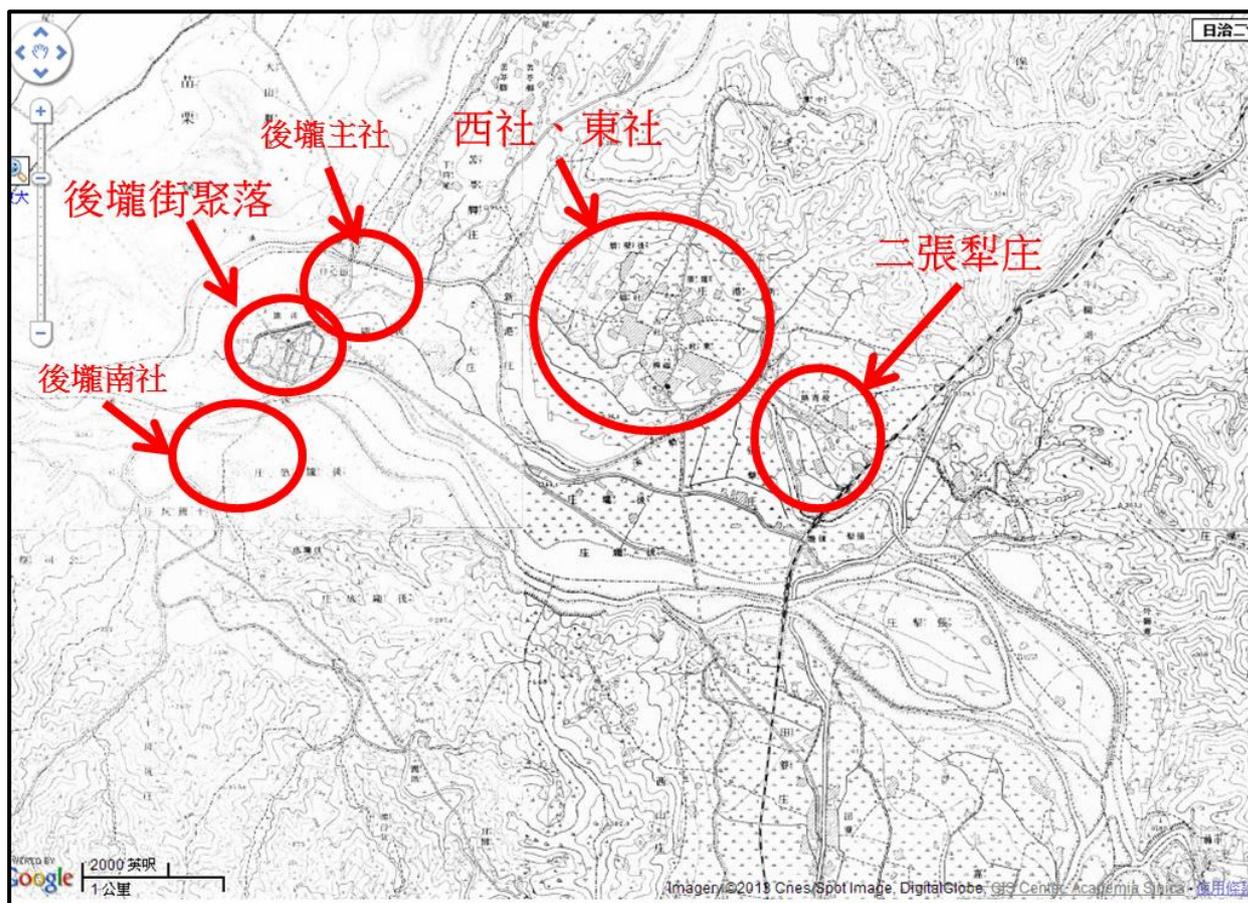


圖 5 1898 年日治二萬分之一台灣堡圖後龍地區(明治版)

(資料來源：台灣百年歷史地圖 <http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx#>，筆者修改。)

此份日治版 1898 年(明治 31 年)的台灣堡圖中(見圖 4)，可看到後龍溪下游的四個聚落，分別是：(1)靠近海口的道卡斯後壠社的主社、南社，主社在今日後龍鎮北龍里、田心仔一帶，南社在對岸，今龍津里(舊名南社)、松仔腳，兩社分布在後龍溪出海口的左右兩岸，(2)其附近的後壠街肆，以閩籍聚落為主，(3)其東側的新港東、西二社聚落，是道卡斯新港社聚落，分布於今日の後龍鎮新民里及復興里一帶，再來就是鐵路旁的二張犁庄社群。二張犁庄社群是四個聚落當中最晚形成的，其分佈狀態較鬆散。

二張犁庄的地理位置較邊緣化，原是道卡斯新港社的社域範圍，且鄰近新港

社址，依照施添福對番、漢界線的理論，此處是保留區，熟番可耕種或向漢人招佃收租。此處早期發展多是閩、粵籍移墾漢人向新港社墾耕，其中粵籍移墾者居多。從堡圖中可看到，時間到了 1898 年(明治 31 年)，此地已是交通要道，緊鄰後龍溪，可沿著河流往下游至後龍街，上游東可至頭屋往南可進入客家大本營苗栗，往北進入造橋複雜的山區，通往頭份，因此，在地理上雖是邊陲，卻是重要的交通要道，是以客、閩宗族皆前來此地，在此可耕種，又可通往其他街肆，因此而形成了二張犁庄。

我們在大正四年的臨時戶口調查中可了解當時二張犁庄粵籍、閩籍的人口：

表 5 大正四年第二次臨時臺灣戶口調查

1915 第二次臨時臺灣戶口調查 民國四年(大正四年、西元一九一五年)							
行政區編碼	行政區	廣東(4)			福建(4)		
		合計	合計	男	女	男	女
4	新竹廳	219,934 6.32%	99,018 2.85%	49,801 1.43%	49,217 1.41%	110,939 3.19%	108,995 3.13%
404	苗栗一堡	72,466 2.08%	18,340 0.53%	9,382 0.27%	8,958 0.26%	36,110 1.04%	36,356 1.04%
40438	二張犁庄	358 0.01%	246 0.01%	121 0%	125 0%	169 0%	189 0.01%

(資料來源：日治時期戶口調查資料庫 <http://www.rcss.sinica.edu.tw/popu/>)

大正四年第二次臨時臺灣戶口調查中可看到，二張犁庄內的廣東籍人口共 358 名，而福建籍人口共 246 人，廣東人口數多 112 人，二張犁庄此地移墾的粵籍人數是福建籍的一倍，且是整個後龍地區最多客家族群的地方。第四次臨時臺灣戶口調查於大正 14 年(1925)，二張犁庄的廣東籍人口到達 410 人，福建籍人口是 289 人。昭和 10 年(1935)臺灣國勢調查，二張犁庄人口中，廣東籍人口數

658 人，福建籍人口 276 人。從大正四年至昭和 10 年的二張犁庄人口數，廣東籍的人口數顯著成長至少一倍，而福建籍人口則維持差不多的人數，由此趨勢可看出，人口數據中得知，二張犁庄內的廣東籍人口，人數多於福建籍人口。二張犁庄的客家聚落逐漸成長，且人口數多於福建籍的閩南族群。

在這個地區內，「家族或是墾戶的力量，在整體漢人的開墾過程，扮演著相當重要角色。」(顏俊雄, 2003, p. 21)，因為閩、粵籍漢人來至二張犁庄移墾，逐漸擴大成同姓宗族，後形成與新港社緊鄰的聚落。接下來要討論的是二張犁庄內，以廣州陸豐、梅縣和饒平為主的客家人，以及福建安溪、同安的閩南人，以其了解此地的人群。

(二) 二張犁庄的宗族

二張犁庄有明顯的宗族分布，客家人以江、彭、余為主，主要來自廣州陸豐、梅縣和饒平一帶，另有梅縣的蕭氏，閩南人則有來自福建安溪縣的魏姓、福建同安的陳姓。前文分析了許多的移墾者，二張犁庄自然不可能只有江、彭、蕭、余、魏、陳等宗族，只是此六姓是當地大的宗族，尤其江、彭、魏姓，更建有宗族伙房，是以我們由此六宗族來了解二張犁庄的發展。

1. 平和江氏

平和江氏來台祖是十七世江維融，生於清雍正 13 年(1735)，卒於清乾隆 30 年(1765)，原居福建省漳州府平和縣，首先移居廣東省惠州府陸豐縣吉康都歐田甲大平園，再遷往台灣頭份祿絲坑，生下四子，即本鳳、本達、本生、本台，本生傳貴鸞及勝鸞，貴鸞與勝鸞居造橋牛欄湖(豐湖村)，貴鸞生六子，明鳳、觀鳳、清鳳、智鳳、祿鳳、振鳳。分家後，貴鸞移居今後龍校椅里獅仔頭下山下，六子創業置產，合建宗祠，建立公號為江合和。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 395)

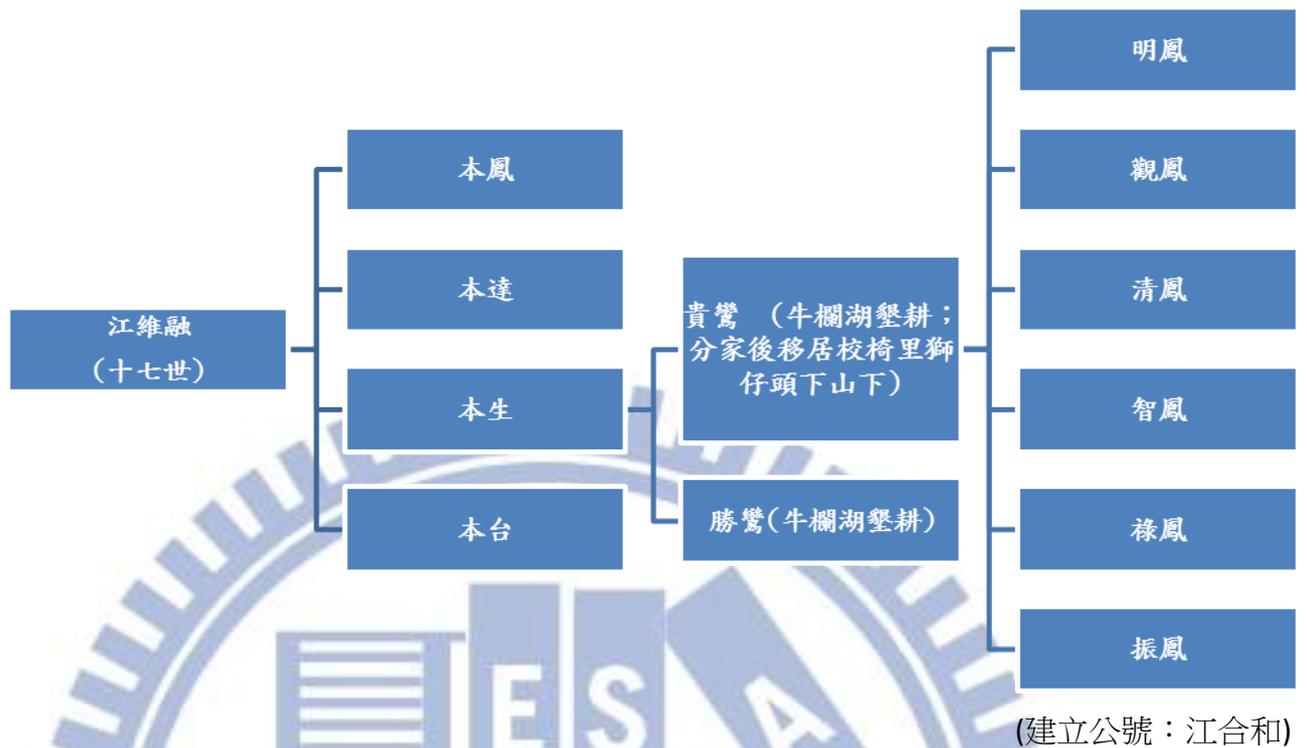


圖 6 平和江氏系表

(資料來源：《後龍鎮誌》。圖表為筆者整理)(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 395)

目前居住在校椅里的江家，先民首先到頭份鎮開墾，之後往南拓展至造橋鄉，清乾隆、嘉慶年間才來到後龍鎮。我們可以從《道卡斯新港社古文書》中看到江家至此移墾的過程，也可看到客家聚落的形成。

十五、【乾隆四十八年十二月後壠社猫老尉立當田字】

立當田字人猫老尉今有水田式處坐落土名校力林壹處東至山頂到水為界西至車路為界南至水溝為界北至山頂為界四至界址分明現今賾與 江本鳳耕作又一處東至山腳為界西至山腳為界南至山腳為界北至坡尾到水為界四至界址分明現係 余尚箱耕作今因乏銀湊用托中前來問到彭雲化兄弟分前生過銀母式百大員正當日三面議定每員貼利粟叁斗正其利粟至明年六月早季對興 二人分前風乾交納量完其銀母限至明年十月終一足送還不得少欠如有少欠母利銀猫老尉通係愿將校力林二處之田任銀主守管為業耕作係

猫老尉通不得異言阻擋中間倘有來歷不明不干銀主之事係猫老尉通一力抵當此係二比甘愿兩無逼勒恐口無憑立當田字壹紙付執存焰

代 書 秉男 道生
江本鳳
劉集賓

在場見人 武葛 (印一)
(印二)
(印三)

乾隆肆拾捌年拾貳月 日

立當田字 猫老尉
(胡家瑜, 1999, p. 80)

此乾隆 48 年 12 月的典當字中看到，當時校力林(校寄埧，新港大字下的小字，今校椅里一部分)內²¹，新港社猫老尉副通事，有兩處水田，賸與江本鳳耕作，此江本鳳是江家來台祖江維融的長子。另外提到佃人余尚箱亦有耕地於此，但缺錢，而與彭雲化兄弟及江本鳳、劉集賓等三方約定借銀、還粟方式，共立典當字為證。

清乾隆 48 年的這份典當字指出了校力林原是新港社的土地，江氏宗族江本鳳至此賸地開墾，而余姓宗族余尚箱兄弟、彭氏宗族彭雲化兄弟等，這些江、余、彭等客家宗族，於乾隆末年已至此校力林(校寄埧小字)移墾駐紮、落地生根，顯見約兩百多年前，已有客家宗族在此形成了移墾的聚落，土地也由新港社轉手至客家宗族手上。

2. 陸豐彭氏

渡台祖二十二世彭祥瑤，原居廣東省惠州府陸豐縣吉康都東坑鄉黃坭嶺，約清乾隆年間與兄祥萬、祥周、祥懿等人由今後龍公司寮港登陸，入墾苗栗地區。祥瑤拓墾田寮一帶，祥瑤傳雲程及雲彩二子，雲程生朝和、朝助、朝露、朝寶四子。朝和入墾今後龍鎮校椅里，為校椅里彭氏奠基者，朝助留居田寮，朝寶一系在今公館、西湖、朝露後裔分布在頭屋、三義。祥周子雲化、雲獻、雲錦開墾區域擴及新港地區。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 400)

彭家則先到苗栗市田寮一帶，之後子孫繁衍，清乾隆、嘉慶年間來到今校椅

²¹ 校力林又稱九力林、茭蘆林、交力林。(胡家瑜, 1999, p. 22)

里一帶，豐寧里亦有分佈。其次，早期來此地的客家先民還有梅縣的蕭姓等，分佈在豐富里。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 392)

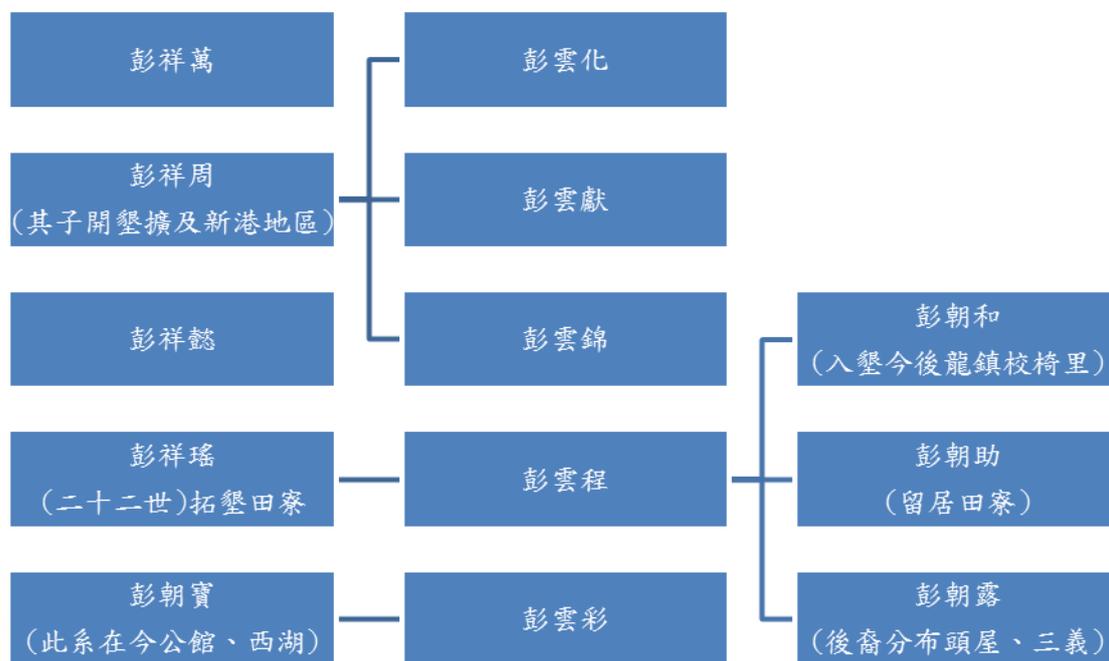


圖 7 陸豐彭氏系表

(資料來源：《後龍鎮誌》。圖表為筆者整理)(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 400)

3. 梅縣蕭氏

來臺祖蕭俊輝原籍廣東省嘉應州梅縣，堂號河南堂，約於清乾隆、清嘉慶年間至後龍二張犁，大多居住於今豐富里五鄰一帶，俊輝來台傳四房分別是阿元、仕仁、仕志、阿德，至蕭新錦為第六代。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 404)校椅里一鄰至今仍有蕭姓家族分布於此。

4. 梅縣余氏

來臺祖余心蘭，為孔貞公派下第十四世，原居廣東省嘉應州永福鄉金盤堡鷓鴣凹小河唇颯頭，堂號新安堂。大約清同治年間來到後龍二張犁，生有四子分別為建宗、台宗、竹宗、金宗，二子台宗傳土生、雲宏，雲宏再傳五房，分別是文

秀、文正、文光、文秋、文彬、至今已傳五代。余心蘭一系雖屬晚到後龍，然同屬孔貞公派下子孫，第十一世余增佐(心蘭曾叔公，心蘭曾祖父增位為其二哥)早在清乾隆年間已墾居後龍新港地區，余增佐五弟增傳隨同來台墾居，四弟增勅派下第十四世桂蘭移居新竹，另增佐大哥增伯一系第十三世廷壽也來到台灣。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 405)余台宗即是本研究之心新蓮寺前身慈安宮之第一任管理人，余雲宏為第三任管理人，余文秀是新蓮寺第五、六、七屆管理委員會主任委員。

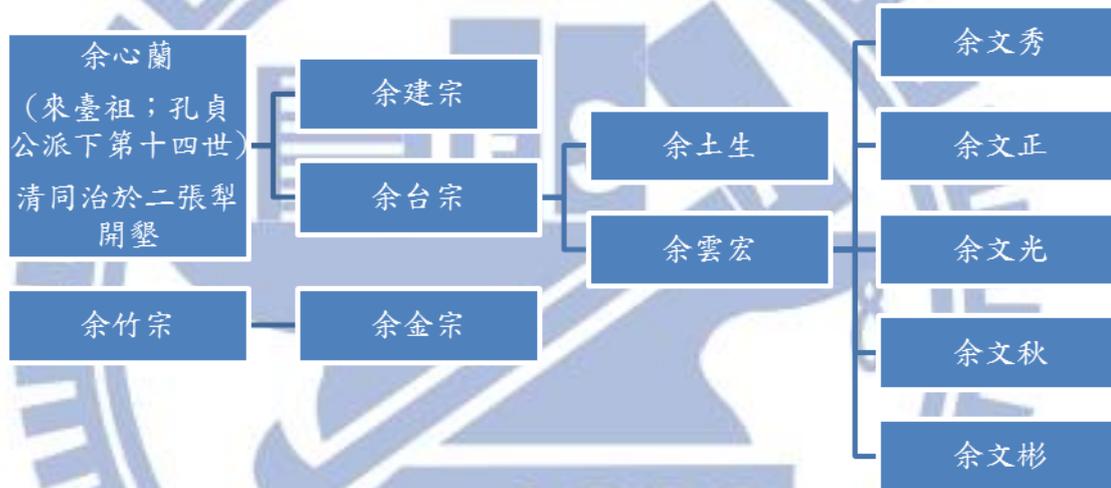


圖 8 梅縣余氏系表

(資料來源：《後龍鎮誌》。圖表為筆者整理)(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 405)

乾隆末年時，余氏已在此開墾，從後壠等設土目跟其借粟的胎借契中就可看出當時的發展：

【乾隆四十七年後壠等社正副通事馬力貓老尉等同眾土目全立借粟字】

立借字後壠等社通事全眾土目等今因社中辦公緊用軍糈伙食因苔無措前來向庄佃洪榮觀念業佃相依緩急相濟仁義交關借過粟母九拾石零肆斗貳升正當日三面言定情愿(見印一)每石貼利粟參斗正合共母利粟壹百壹拾柒石伍斗四升五合正即割肆拾柒年分新港庄佃余增佐分大租貳拾參石六斗五升曾悅成分大租貳拾石零五斗四升五合張仲海分大租捌石捌斗五升五合徐英發徐元峰分共大租肆拾參石九斗五升凌禮周分大租貳拾參石壹斗合共大租壹

百壹拾柒石伍斗四升五合隨給付完單至本年六月收成之日自向收單完清力等不敢異言口恐無憑立借字壹紙完單共伍張一併付為執照之即日寔收到²²

此乾隆 47 年的胎借字是為了借粟。立據(出借)人是正、副通事馬力、猫老尉，番社缺社中辦公緊用軍糈伙食，故向其佃戶洪榮觀先借粟母，先將收據執照給洪榮觀，日後余增佐、曾悅成、張仲海、徐英發、元峰二人、凌禮周等五佃戶再將收成直接交給洪榮觀，是以發出五張收據執照。我們看到的是番社向其佃戶借粟，並轉用其他佃戶的收成來還粟，可以了解，洪榮觀、余增佐、曾悅成、張仲海、徐英發、元峰二人、凌禮周等皆是向新港社墾地的佃戶，也顯示，余增佐²³在此之前，已向新港社墾地開墾，並開墾有成。

從上面的契約中也可看出，這個保留區內，新港社將大量土地墾給漢人，而漢人的耕作有成，更勝於番社，是以經濟狀況不佳的番社才須以口糧大租抵押借粟，也顯示漢人在此地的實力越強盛，逐漸有發展的空間，才有機會形成庄。²⁴

5. 安溪魏氏

後龍魏氏大多為魏國榮、國俊、國雅派下。相傳約於清雍正、清乾隆之際，國榮與國宜、國貢兄弟三人隨其母親王氏由福建省泉州府安溪縣渡海來台，國榮拓墾今後龍鎮校椅里一帶，國宜一系遷往銅鑼，國貢移居新竹。隨後同族國俊、國雅兄弟隨國榮拓墾校椅里及後龍街一帶。目前國榮派下公廳分三大房輪祀，國雅派下亦居校椅里，祭祀組織分為八房輪祀及六房輪祀兩種，另，國俊一支居今信義街，祭祀公業分魏源安及魏泉安共十房輪祀。

²² 資料來源：臺灣大學人類學系藏品資料查詢系統。網址：<http://acis.digital.ntu.edu.tw/index.htm>

²³ 顏俊雄於其《後龍坵仔客家聚落的史料整理》中提到：「廣東嘉應人的余增佐（第十一世），來台之後在坵仔地區開墾致富，其後並沒有子嗣。余增佐墳墓是由清同治年間來台得廣東梅縣的余台宗（新蓮寺第一代管理人）來祭拜。」（顏俊雄，2003，p. 10）

²⁴ 此契約寫明「緊用軍糈伙食困苦無措」，指出熟番不諳耕作，然，依照施添福在竹塹地區的研究，雍正至乾隆初期，竹塹地區的社番社賣草地，背後的原因是：「其一、課餉、花紅陋規及其他雜派需索繁重，相對的其賴以納餉之鹿場漸小，鹿產漸少；其二、勞役、供差繁多，使社番居無寧日。」顯示清廷沒有供給熟番一個安定「力農」的環境，使得番社逐漸解體。（施添福，1990）

國俊生於清康熙 55 年(1716)，卒於清乾隆 33 年(1768)，傳君仁、君義、君溫三子。君溫生三子，長男應望傳源安一系，應望曾孫魏芽，於日據時期開設位益源商號，經營木材致富，曾任民選後龍庄協議員，芽子綸洲，曾任第四屆後龍鎮代表會主席、第四屆苗栗縣議會議長、及第五、六屆省議會副議長，而次男紹華，中式道光 18 年(1838)歲貢生第一名，目前祖墳前仍有紹華立旗杆座一對，三男應瑞傳泉安一系，卒後遺產業十萬餘金及田萬石，子啟陞，為例貢生，繼承父業，置帆船二十餘艘，營行郊於舊港(今新竹)、後壠、中港、紅毛港(今新豐鄉)，而啟陞子葆貞亦為貢生，至葆禎之子經龍，則為有名的書法家。(黃丙煌；謝清輝, 2002, pp. 401-402)魏家在此地發展興旺，當中出現的這些地方菁英，對地方的發展影響甚鉅。

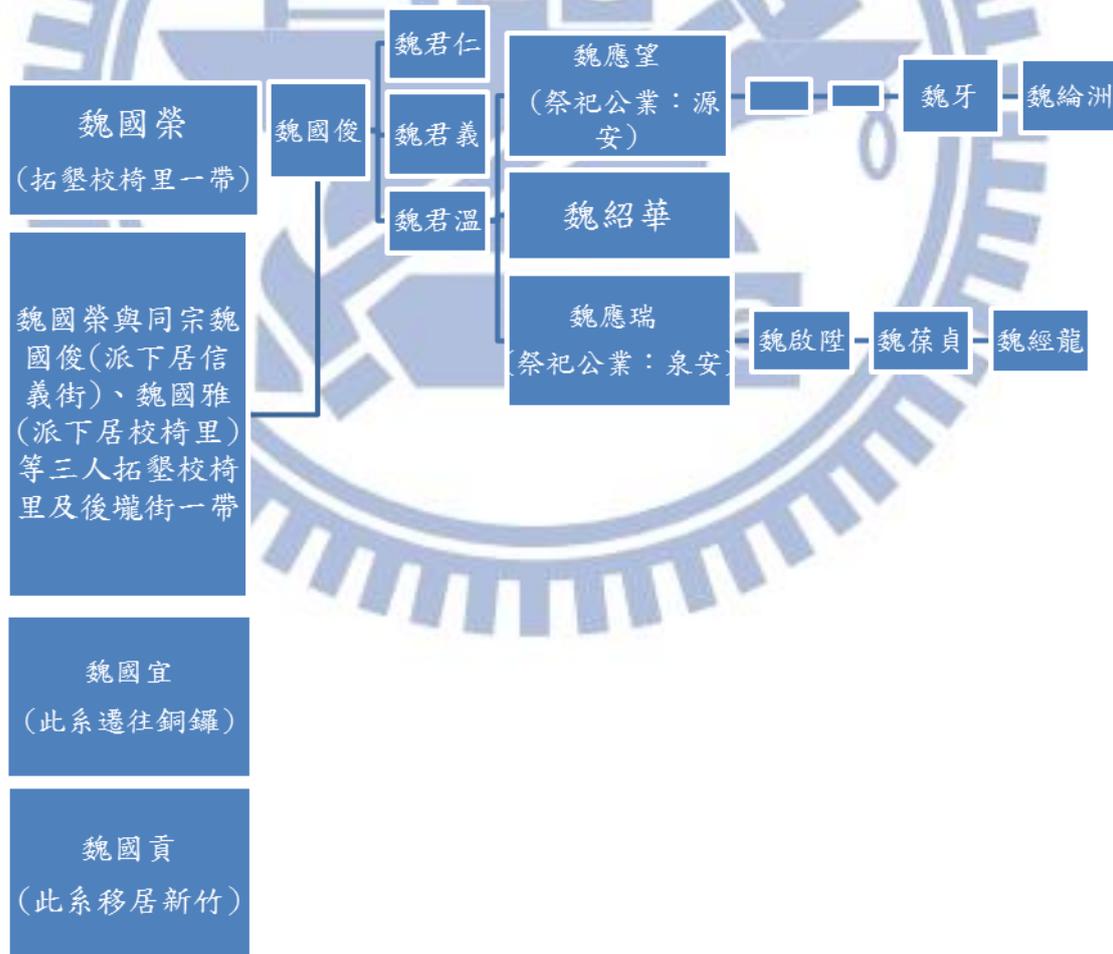


圖 9 安溪魏氏系表

(資料來源：《後龍鎮誌》。圖表為筆者整理)(黃丙煌；謝清輝, 2002, pp. 401-402)

從上述資料來看，魏家在校椅里已形成了一個家族聚落，根據顏俊雄整理的坵仔資料顯示，慈靈宮內的保生大帝，是分香於福建泉州同安縣。

理由書

台中縣苗栗一堡新港庄土名校寄坵

東西北魏家厝地南至路為界

右者緣慈靈宮 假一二五番

右者緣慈雲宮原係是魏登外十人之共業地內而魏登外十人即將獻地獻與慈雲宮起蓋廟宇永為祠業會道帝國清丈之際理公據實呈

明治三十四年七月十六日

業主：慈靈宮

(土地申告書苗栗廳苗栗一堡校寄坵 1901：175)²⁵

明治 34 年的土地申告書中顯示，慈靈宮的土地在魏厝境內，是魏登等十人將共同的地產捐獻出來蓋廟，從土地申告書中也看出，魏氏家族在此落地生根，才會在此蓋一廟宇，共同祭祀保生大帝。此校寄坵指的即是今校椅里一帶。²⁶

從上述提到的平和江氏、陸豐彭氏、梅縣蕭氏、梅縣余氏等客家家族，及安溪魏氏的閩南家族，我們可以大致了解，二張犁庄是閩、客家族交會所形成的地方社會，且粵籍聚落的人口多於閩籍的人口。

6. 同安陳氏

《後龍鎮誌》中取得之後龍當地吳家之地契，其中最早一張是乾隆 38 年(西元 1773 年)11 月的立杜賣盡根契：

²⁵ 此資料引用顏俊雄《後龍坵仔客家聚落的史料整理》(顏俊雄, 2003, p. 8)。

²⁶ 保生大帝是原鄉帶來，然慈靈宮內亦有一當地發展出的「聖娘」信仰，將於後文分析。

立杜賣根契人陳士檜、陳士棋有鬮分應分田乙段坵數不計，內帶園貳坵，并帶水田四甲，東至圳，西至余增佐田為界，南至圳，北至圳溝為界，四址全中踏明明白為界。坐址土名二張犁厝後，歷年配納大租參拾參斗正。今因乏銀別置，先盡問叔兄弟侄夥計人等不愿承受，外托中送賣與陳榮漢、黃陶官、余靜官出首承買，當日三面言議，時值價銀參百貳拾大員正，其銀即日全交檜兄弟親收足訖。契內田園即交付銀主錢去掌管耕作，永為己業，保此田園明係自置鬮分物業，與他人無干，亦無重張典掛，並無上手拖欠舊租。自賣以后，其叔侄兄弟人等不敢生端異言來歷不明等情，如有不明，係陳檜兄弟一力抵當，不干下手承買人之事，一賣干休，並無言增言貼永無取贖。此係二比甘愿各無反悔，其上手大契在余增佐五哥收存，今欲有憑，立杜賣盡根契乙紙付報，存炤。

即日收過契內銀足訖，再炤。

代書人 叔 輝吉

侄 榮拋
容共
知見人 余增佐
為中人 鍾鳴雷
陳世檜

清乾隆參拾捌年拾壹月 日立杜賣盡根契人 陳世棋

(黃丙煌；謝清輝，2002, pp. 101, 102)

陳士檜及陳士棋兄弟將位於二張犁厝後(今豐富里) 鬮分所得的田地，賣給陳榮漢、黃陶官、余靜官等三人。此地契顯示閩籍同安縣的陳姓是今日豐富里的開墾者，在乾隆末年時期陳氏就已有大筆的土地在二張犁厝後，契文中也指出陳氏之土地旁是余增佐的土地，兩者緊鄰。前文忠也指出，余增佐於二張犁地區是大租戶，是此地重要的墾戶之一。(黃丙煌；謝清輝，2002, p. 101)

二張犁庄演變至現今，若以後文中分析的信仰呈現方式來看，以新蓮寺為中心，有客家的余氏、江姓、彭姓等家族，加上豐富里豐富火車站以東的蕭姓家族。校椅里內，以慈靈宮為中心，有閩南的魏氏家族。以北勢媽祖為中心，有豐富里約十鄰後至十四鄰，加上大庄里柳樹灣一帶的閩南聚落。這些家族聚落因為緊密的居住在同一個地區，而形成一個社群，並有一共同的基本信仰，也就是位於豐富里下庄仔的天神良福，天神良福代表了這個社群的整合。因此，接下來的後文，

將從信仰出發，去了解這個地方社會，從各自的信仰、共同的信仰，以及各信仰的交會、重疊、分離等情形，去了解這個地方社會的演變，本文也著重於新蓮寺的信仰，了解其發展與擴充。

四、小結

以地理因素來看，移墾漢人從西部沿海上岸，於入海口處形成了以閩籍人口為主的後壠街聚落²⁷。新港社東、西二社(今新民里)本就是一平埔族新港社的聚落。爾後，另一批墾民至二張犁庄(今豐富里、校椅里一帶)開墾，再形成一個聚落，因粵籍、閩籍漢人的入墾，而使得原先的新港社聚落更清晰。如此，靠近出海口的後龍溪下游，有四個聚落於此。其中，二張犁庄部分，今日之後龍鎮校椅里及豐富里境內，以東是客家地區，以西是閩南居住區，由此分析得知，此地是族群交會的地點，也就是當時日治時期劃分的區域二張犁庄。

從前述分析中推論，日治當時已存在的主要聚落有：後壠街(今大庄里、南龍里交界，後龍火車站前)閩籍為主的聚落、新港庄大字、二張犁庄大字。而以此分成三個主要聚落，其原因是最早先移墾者已在海口旁平原上駐足開墾，形成後龍街(後壠街)，這是閩南族群聚集而成的庄。新港社本就是道卡斯新港社，是以東、西社早已形成，這是平埔族群聚集而成的庄。最後前來移墾的，即是最靠近內陸的二張犁庄。

我們若依照施添福於竹塹的調查來分析這個三鄉鎮的交接地帶，可看到，二張犁庄的土地多是漢人向新港社購得土地後墾耕，且形成時期在乾隆末年，因此可推斷此地本是邊陲的漢墾區，或原屬新港社的「保留區」。施添福認為保留區是清政府為了「熟番的生活空間，作為緩和漢民和生番緊張關係的緩衝地帶」(施

²⁷ 後壠街相當於今日南龍、中龍、北龍三里各一部份，位於後龍溪口河口平原，具河口港機能，是後龍溪流域最早開發的地方，屬竹塹北路右營所轄，並設有後龍館以課徵稅。今中龍、北龍二里為商業中心，南龍里多杜、蔡二姓，以種植米、花生、甘藷為主。(陳運棟, 2007, p. 246)

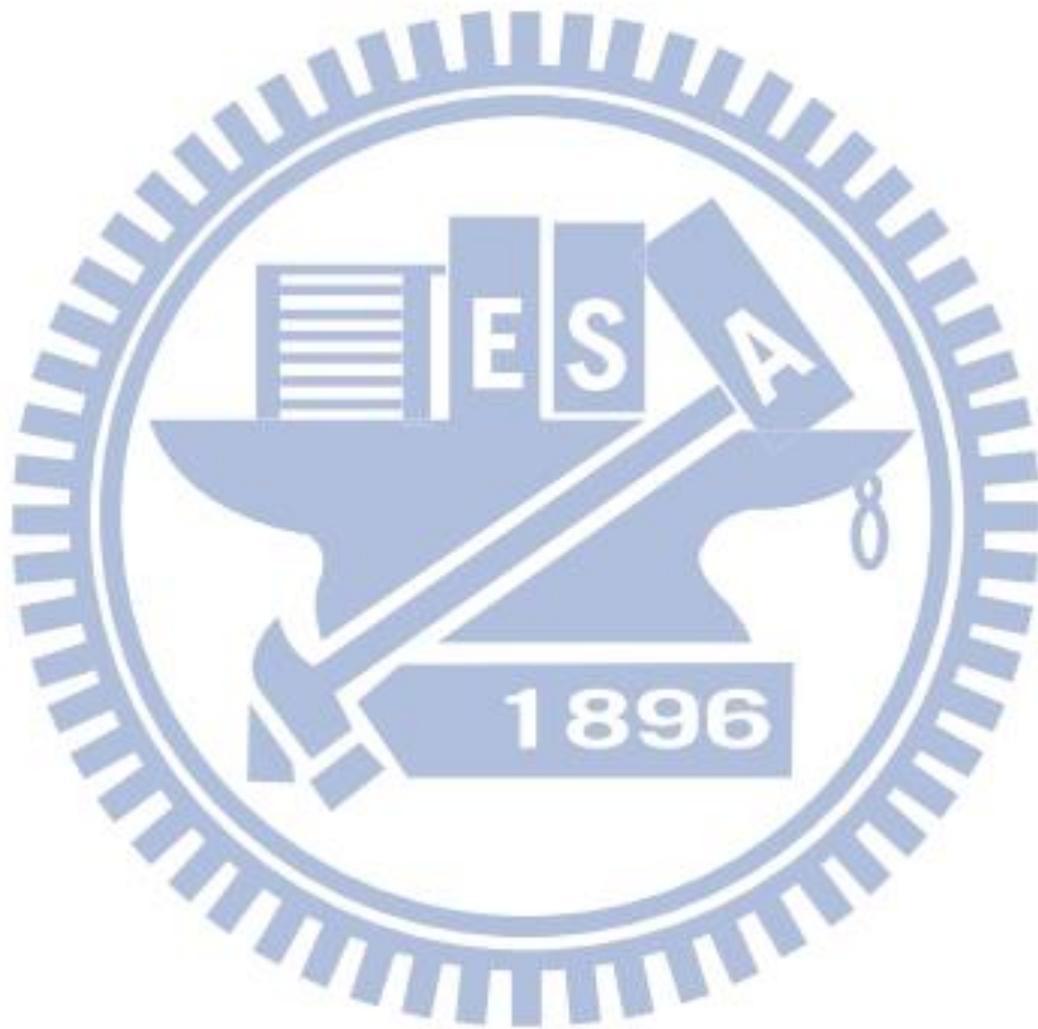
添福, 2001, p. 85)。事實上，在上文分析的拓墾歷程中，我們看到了所謂的「保留區」，其實不斷地被漢人所吞噬，形成番業漢佃，顯然漢人的生產力較原住民高，促使越來越多漢人前來二張犁庄，向新港社購地、定居。

胡家瑜在分析新港社的社地時指出，現今仍有一千多名新港社人居住於新民里東、西二社，戶籍門牌還使用東社、西社名稱，從前的社地範圍，包含更廣的區域，她從契約書中的地名分析，新港社至少還包含：「交力林(九力林、茭蘆林、校力林)、茭蘆湖、校椅壩、埔頂庄、社下庄、後壁厝、廣興庄、百勺社子、北勢、北勢山背後坑仔、東勢山後坑仔、榕樹祀、梅溪祀、牛屎嶺、馬麟潭(媽憐潭、馬龍潭)、草潭、龍龜山、淡文湖、潭內等地，涵蓋現今後龍鎮新民、校椅、埔頂、復興等里，並遠達造橋鄉一帶。」(胡家瑜, 1999, p. 22)上述的這些地區，清乾隆末以降，皆成為移墾漢人的墾地，漢人並在其土地上建立了新的社群，二張犁庄，此庄緊鄰新港社群，兩個社群緊密但又異質性高，形成了需要互動，但又互相緊張的關係。

二張犁庄與鄰近的新港東、西社或後壠街最大的不同，在於其組成分子多為粵籍客家人，且也有部分的閩籍漢人，這些漢人在當地形成了宗族，而宗族興盛時，自然出現了仕紳及地方菁英，影響當地社會之發展。在此特殊條件下，彭、江、余等客家宗族形成了客家聚落，而其聚落的呈現方式，可從後龍鎮新蓮寺的信仰轉變中可看出，而這個客家聚落是如何和緊鄰的閩籍漢人及新港社互動，也可從新蓮寺與其他周邊信仰的互動中了解。我們從新蓮寺信仰的參與者、家戶、宗族、聚落、社群之間層疊的關係，可了解二張犁庄內的粵籍漢人是如何想要擴大自身的範疇，也可了解粵籍漢人是如何和同一個社群內的閩籍漢人整合或分化，能與緊鄰的新港東、西社產生「我群」和「他群」的分野。

下文中將先分析後龍鎮新蓮寺自身的歷史發展及現今的擴張，並了解客家族

群的信仰是如何與地方社會結合，閩、客間的關係是如何由信仰去表現，以及新蓮寺與其他地方信仰的互動。



第三章 新蓮寺的歷史發展與變革

新蓮寺坐落於後龍鎮校椅里東處，位於埔頂台地邊緣，背倚牛屎嶺、乳姑嶺，東邊是地形如獅子頭的獅仔頭，西邊有上、中坵灣流轉彎處，其形式後高前低，宛如客語中的「金交椅」樣貌。

「寺」是佛教廟宇的通稱，其典故來自於東漢永平十一年所建造的白馬寺，此寺是中國的一個佛教寺院，乃東漢明帝為了從天竺來的佛教僧人而建，此後中國的僧院便以「寺」字泛稱之。然台灣的佛教土著化後，成為在地的民間信仰，雖然仍以「寺」稱之，但本質上卻與中國傳統佛教有所區別。

後龍鎮新蓮寺以「寺」為名，此「寺」是經由歷史轉折下所產生的名稱，它以民間信仰的「慈安宮」為出發，而後轉變成個人清修為主、佛教導向的齋堂「新蓮寺」。為求發展，在地方菁英的主導下，形成山門內是吃素的佛教、山門外是可行三獻禮的民間信仰，用不同的祭典活動，將新蓮寺逐漸導向公廟化，因此，在研究新蓮寺信仰與地方社會的關聯時，要先從其歷史演變過程中去探索。

一、清領至日治初期的慈安宮

新蓮寺並非一開始即以佛教為出發點，早先是屬於一般民間信仰的「慈安宮」。從沿革看出，慈安宮在清領時期所建造，而宮內祭拜的主神是觀世音菩薩，配祀神是天上聖母及昭君娘，合稱三娘，並於龍邊的左殿內安奉神農大帝²⁸。首先，

²⁸ 慈安宮祭拜神農大帝一事，新蓮寺的沿革中並未提及，是經由筆者田調訪談前任主委江燃富先生，才偶然得知。現任主委余文秀也表示，他也是經由筆者田調後，才曉得廟中曾祭拜過神農大帝。此沿革的立碑人雖說是第二代主持釋真敏及兩任主委江燃富、余文秀所書，但明顯可知余文秀不知道慈安宮曾供奉神農大帝，如此可推斷：1)前任主委江燃富從未主動提起神農大帝；2)立碑者認為神農大帝是慈安宮時代的神祇，與現今的新蓮寺無多大關聯，且現在也沒有供奉神農大帝，因此隱而不談或不知此事而無從說起；3)神農大帝在民 24 年大地震後遷至附近伯公祠寄放，既已搬出，則無必要提及。筆者田調日期是 2012/9/01。

從新蓮寺的沿革《新蓮寺沿革暨地理環境》來分析²⁹：

本寺前身是慈安宮(俗稱觀音宮)，緣於兩百多年前，遜乾隆末葉期間，由地方人士為祈求合境平安及行旅免番害起見，在貓狸(苗栗)、大田莊(現福星里田寮)及乳姑嶺造橋莊間道路溪傍三叢樹下(即現址)奉祀觀世音菩薩、天上聖母、昭君娘(西漢和番公主)。由此神靈益顯。

至於嘉慶年間，初建小廟奉安，隨香火鼎盛，合莊荷承庇福，嗣後咸豐、光緒年間，又擴建廟宇。

上述是新蓮寺沿革中的第一、二段。新蓮寺原本是「慈安宮」，「宮」原本是古時帝王后妃的居所，當做廟宇的名稱時，代表裡面供奉的神格是后、侯(王爺)級，慈安宮是正式的廟名，而地方人士普遍稱呼此廟為觀音宮，取其主神為觀音娘娘之故。從上述的沿革中可以看出，其主要闡述的有三點：(1)主祭神是觀音菩薩，配祀神是天上聖母媽祖、昭君娘。(2)建宮目的是閩南、客家來此移墾的宗族，祈求神明保佑開墾順利，避免原住民出草或械鬥情況發生³⁰。(3)建廟於此地的目的包含了閩南、客家、平埔族互動³¹。再者，沿革中提到「嘉慶年間，初建小廟奉安」，可見乾隆末年時仍未建廟宇，雖無廟宇，但當地已有奉祀的神明，要直至嘉慶年間時建廟，才將神明移入廟宇內。

從原名「慈安宮」來解讀，其目的是為了：(1)供奉、安放自己原鄉所帶來的祖籍神明，使其有安身之場所。(2)藉由從本籍分香而來的神明庇佑顯靈，能在新開墾、沒有確定性及安全感的陌生環境中，平安的存活並繁盛。(3)化解對

²⁹ 新蓮寺沿革全文請參照附錄一。

³⁰ 新蓮寺主委余文秀調查新蓮寺鄰近的祖墳，子孫中祭拜者只燒金紙不供奉牲禮，其族譜記載「被生番所害」，應是當年原住民出草所致。(胡蓬生, 2011)

³¹ 顏俊雄在《後龍土圪仔客家聚落的史料整理》中說明：「這三尊神明觀音菩薩、媽祖、昭君娘娘，分別象徵了客家人、閩南人、新港社人在新港社人的生活領域彼此之間的互動經驗。」(2003, p. 28) 但在此仍無法解釋關於昭君娘娘的疑點懸而未決：移墾時期，全台皆有移墾戶和原住民的衝突與械鬥，何以唯獨此廟供奉昭君娘娘，藉以「和番」？

陌生墾地上與平埔原住民爭地開墾所帶來的危機感，並藉由所供奉的神明帶來和平相處之意義³²。(4)祈求神明保佑開墾順利、五穀豐收，避免瘴癘瘟疫的侵害。

從慈安宮曾供奉保佑五穀豐收平安的神農大帝，可見廟內供奉的神明有其功能性考量，在移墾的農業社會中充滿不確定性及不安的因素，信徒們經由向神祇祈求，而能安定人心，並藉由神的力量庇佑，確保豐收太平。

二、日治時期的變革

根據新蓮寺刻於寺內石碑上的沿革，指出撰文者余雲宏，撰文時間為民國 66 年一月，立碑者是江燃富、釋真敏、余文秀等三人，立碑的時間是民國 77 年 11 月 20 日，共分為兩段，一是沿革，一是地理環境，在此分析沿革的部分：

民國十年，由地方人士聘請達珍尼師主持本宮，從事山門之整頓。漸從陋室僅堪容膝之觀音宮，擴建成為堂皇大廈之佛剎，於民國十七年更宮名為新蓮寺，由余台宗居士為開山首任管理人，並聘請達珍尼師為首任主持 奉安 釋迦牟尼文佛及觀世音菩薩為主神，成為佛門最佳學佛聖地³³。

從沿革的書寫用語「民國」，可看出此沿革是後人余雲宏所撰述的，經歷十

³² 新蓮寺開山管理人是廣東粵籍移民余台宗，余台宗聘請的開山住持達珍尼師(彭在妹)亦是出自粵籍陸豐彭家移民，彭氏家族將原籍帶來的觀世音菩薩做為主要祭拜對象(新蓮寺的第二任管理人彭達煥也是彭家人，可以此為佐證，證實彭家與新蓮寺主神觀音菩薩是有直接關連性的)；福建泉州安溪縣閩南人魏氏家族欲於校椅里建立家廟供奉保生大帝時，粵籍余台宗等亦醮資建成，故可知新蓮寺與閩南、客家皆有關聯(黃鼎松, 2007a, p. 134; 2007b, pp. 81,185)。再者，天上聖母媽祖原是福建信仰最盛的神明，筆者推論此亦是閩南魏家與新蓮寺的互動。而昭君娘娘本是西漢的和番公主，由歷史人物轉變為神桌上供奉的神祇，有鮮明且直接的意義：為了與在地的道卡斯人和睦相處，少動干戈、以和為貴、教化人心之意。

此處的疑點仍是：全台的皆有觀音、媽祖信仰，卻無昭君信仰，獨新蓮寺有「和番」的王昭君，此昭君娘的出處為何？

³³ 本沿革上刻的出處年代是民國 66 年 1 月，撰寫者是余雲宏，但立碑時間是民國 77 年 11 月 20 日，相隔十一年之久，屬名立碑人是江燃富、釋真敏、余文秀等；江燃富擔任主委(任期從民國 82 至民國 94)、余文秀(任期從民國 94 迄今)，筆者揣度，沿革的書寫年代與立碑人的年代相隔久遠，沿革。

一年後，江燃富、釋真敏、余文秀回溯歷史，將余雲宏描述寺的發展歷程立碑紀念。沿革中所謂「民國十年」、「民國十七年」實指日治時期的大正十年、昭和三年，當時台灣被日本殖民統治，不可能用民國的稱號，沿革中出現「民國」二字，顯見是後人回溯歷史。因此，筆者除了根據沿革中所描述的歷史，亦加入訪談及其他史料以佐證其歷史演變發展。

沿革指出，原本的「慈安宮」轉變成「新蓮寺」、從「宮」變「寺」的關鍵點，也是本寺廟內的民間信仰融合佛教的重要轉折。這中間經過了兩個變革：一是達珍尼師於大正十年(民國 10 年)入駐慈安宮，二是昭和三年(民 17 年)正式更名為新蓮寺。然，若依此份民國 77 年所撰的沿革去推斷，達珍尼師入駐慈安宮的時間點則出現疑竇，需先釐清此點。

(一) 達珍尼師入駐慈安宮

日治時期「慈安宮」的第一個變革是地方人士聘請達珍尼師主持宮務，尼師的出現，顯示慈安宮走向吃齋念佛、屬於個人清修的路途，也就是往齋堂發展。此份沿革點明，「民國十年，由地方人士聘請達珍尼師主持本宮」，指出達珍尼師於大正十年(民 10 年)起，由余台宗聘請，入駐主持慈安宮，成為慈安宮的住持。

然，新蓮寺內另一個石碑《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》，則有不同的說法。此碑文是第二任主持真敏及監院信明所立，常駐尼師心達所撰，碑文上所刻撰寫時間點是民國 51 年 7 月 20 日：

達珍尼師者，後龍鎮校椅里人也，俗姓彭籍名在妹，生於民前五年丁未歲五月初九日；其為人也莊重謙恭、秉性清高，從幼聰慧異越，深得熟師及長輩所器重。迨及成年不戀世榮，志尚空門，以十三歲之髻齡，即至新竹香山寺受薙度，於妙全法師收為沙彌。於翌年十四歲赴詣南石雲庵出家，研修佛典，

凡所造話頗獲上座之嘉許焉。至民國二十五年，承故里觀音宮管理人余台宗居士之聘，躬蒞本宮從事山門之整頓，特聘關西理明法師授予道場法規，奐然漸從陋室僅堪容膝之觀音宮，擴建成為堂皇大廈之佛刹，更宮名為新蓮寺。繼于續置寺產嘉田約壹甲，大興到場廣宣佛法，凡慕名而皈依坐下之信徒約壹千餘人之譜。降及台灣光復第二年復遇內地盛名常悟和尚收為高足，至民國四十三年方受具足戒於獅山元光寺。大致一生獻身命於佛法，處處無不以續佛慧命行菩薩行，抱利生之慈懷，廣受群黎。迄今新蓮寺已建就成為佛門最嘉學佛之聖地，位於苗栗、造橋兩地之間，交通方便、環境清幽，遙瞻苗市繁榮，俯瞰清流悅耳，使人一登佳境，盡洗胸中塵慮。惜尼師一生年僅五十有一，即茶毗證果，撒手人寰，圓寂於民國四十六年丁酉歲十月十一日戌時遺偈示寂，當其出殯之日群集執紼哀慟，全縣庶民之淚或呈路祭、或焚香是以哀忱，蓋其所抱度生之仁衷必有所未盡乎！³⁴

中華民國五十一年七月二十日

真敏
弟子 全敬立
信明
後學 心達 敬撰

《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》亦是回溯歷史，也是用「民國」的稱號去描述日治時期的歷史。而依此石碑碑文解釋，達珍尼師是當地彭姓家族的成員，本名彭在妹，³⁵後龍鎮校椅里人，明治 40 年(光緒 33 年，民國前五年丁未歲，1907)生，13 歲做沙彌、14 歲赴詣南石雲庵出家。昭和 11 年(民國 25 年，1936)，依照達珍年齡去換算，也就是在她約 30 歲時，由余台宗聘請回觀音宮「從事山門之整頓」³⁶，達珍 51 歲過世，時為民國 46 年丁酉歲(1957) 十月十一日戌時。

依此《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》碑文解釋，達珍 30 歲時，於民國 25

³⁴ 碑文之標點符號，為筆者所標記之。

³⁵ 達珍尼師俗名姓彭，是當地客家族群彭姓家族一員，是常參與當地廟宇祭祀活動的彭達煥之旁家。彭達煥是慈安宮第二任管理人，任期從昭和 17 年至昭和 39 年(1942、民國 31 年至 1950、民國 53 年)。

³⁶ 新蓮寺前身名為慈安宮，然當地信徒皆謂「觀音宮」，因其主神是觀音娘。

年(昭和 11 年)至慈安宮，而非新蓮寺沿革中所述的民國 10 年(大正 10 年)至慈安宮，以達珍的年齡推算，若達珍是民國 10 年(大正 10 年)回至觀音宮，則表示她 15 歲就主持觀音宮，似乎不太可能，因此，若依達珍的年齡回推沿革，理應是於昭和 11 年、達珍 30 歲時回觀音宮任住持才是。再者，民國 51 年的《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》及民國 66 年所撰之新蓮寺沿革(時至民國 77 年時，才將沿革立碑)，二文皆立石碑於新蓮寺中，但描述達珍主持宮務的時間點卻有所出入，中間差距了十五年之久，且二碑文的立碑人皆有真敏尼師的名字，但描述的時間點卻不同，需再探討。

筆者認為，余台宗聘請達珍整頓山門此事，是使慈安宮走向佛教清修齋堂化的重要時間點，《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》中將達珍的出生、死亡的日期皆舉出確切時間點，因此，達珍的年齡是可以肯定的，若要推斷其主持慈安宮的時間點，可依達珍的年齡去推斷，也就是達珍 30 歲，昭和 11 年(民國 25 年)，始有尼師進駐慈安宮，將慈安宮從民間信仰，推向齋堂的模式。

在此研判達珍尼師於昭和 11 年始主持宮務，有另一項考量，即昭和 10 年四月 21 日的中部大地震。沿革提到「民國二十四年，遭中部大地震，整個寺宇竟被倒毀。翌年民國二十五年，由台中縣烏日鄉人林陳茶女士(法名普果)之善舉，獨捐重建經費以重建大雄寶殿及西廂房屋等(拜亭重建費由本地方人士樂捐)，於民國二十六年重建竣工。」昭和 10 年的中部大地震，將寺廟整個震垮，慈安宮已不再，此時正是第一代管理人余台宗該思考慈安宮新方向的時刻，而地震過後屋舍倒塌，正是走向齋堂的契機。並且，從訪談中已得知，配祀的五穀爺在地震過後被遷徙至附近的伯公廟，慈安宮內剩下觀音、媽祖、昭君三娘，這動作表示慈安宮(觀音宮)與民間信仰的五穀爺漸行漸遠，加上沿革提到，法名普果的陳茶女士捐款重建廟宇，普果在寺廟重建完成之後，也留在此地清修，因此，其捐款的目的一部份也是為了將「宮」改為「寺」，使之成為齋堂。從此觀點可斷定，

達珍也是在這種條件下，被余台宗聘請前來主持山門，而時間點應是昭和 11 年，而非大正 10 年。

排除了達珍尼師主持慈安宮之時間點上的落差，二碑文中的立意仍是明確的，不約而同都提到第一代管理人余台宗聘請達珍，是為了「從事山門之整頓」。「山門整頓」意義重大，所謂的「山門」指寺院之外門，宋史記載：「法駕臨山門，黃雲覆輦道。」寺院必有山林，寺院外門稱為山門，引申寺院全體也稱山門。達珍尼進駐慈安宮，意義鮮明，是要將慈安宮齋堂化，若以昭和 11 年為界，則慈安宮從此時正式走入齋堂，轉型成已有尼師駐寺的齋堂，而彭在姝(達珍)又正好是彭姓家族的在家女未嫁出家，是以慈安宮至此時，從原本的三娘、神農大帝的民間信仰，進入齋堂時期。

值得一提的是，在齋堂時期，包括第一任駐寺達珍尼師、其弟子第二任(釋)真敏尼師、監院信明尼師等，皆領養許多女孩子，也收義子，一方面是希望女孩子能繼承衣鉢，或在寺中幫忙，而收義子也是從前的習慣，孩子難養大，亦或多災多難，而由尼師收養或寄名，多受到保佑。³⁷

筆者訪談新蓮寺管理委員，大致的說法皆一致，達珍尼師、第二代尼師真敏、監院信明尼師等，平日住在寺廟內，有信眾捐款，然在寺廟之旁也飼養豬隻、種菜，以供日常生活所需，雖然是齋堂，仍有養豬販賣，由此可知，齋堂的生計除須樂捐外，尼師及義女們仍須負擔生計開支，且生活困苦，需自行勞動，幫助齋堂的營運。³⁸

³⁷ 報導人為宏慧師姐、彭秀美師姐；兩人拜監院信明為師，現彭秀美師姐是新蓮寺值班義工，而洪慧師姐則在有法會時義務幫忙煮食、工作調度等。一位葉姓義工曾拜真敏尼師為義母，他提到，雖師父們收了十幾個女孩子，但最後一個都沒出家。

³⁸ 訪談對象為新蓮寺管理委員等。新蓮寺第二代管理人江燃富的弟弟江康富表示，他們是上圪仔的江家，江康富告知，年幼時常看真敏尼師在廟旁養豬，以供日常用度；江康富也表示，曾勸過她們不要養豬，髒亂，且與出家人行徑不合。

達珍尼師開始「從事山門整頓」，其意義上，除了使慈安宮本身成為齋堂，也影響了當地的信仰及人群，慈安宮的佛教化，也意味著當地社會的變遷，當慈安宮齋堂化後，勢必影響當地信徒甚劇，齋堂化使得原本廟內的媽祖信仰必須有不同的呈現方式，此變化亦影響了地方菁英是如何看待新蓮寺的轉變，及影響了地方信仰的發展。在此，我們先從新蓮寺昭和 10 年的改築碑文，去了解當地宗族及地方菁英參與的情形，以及改築後，朝向新蓮寺發展後，地方人士對信仰參與的改變。

表 6 昭和 10 年新蓮寺改築捐款信士名單

信士		信士	
彭榮養	拾大元	陳城福	拾四元
彭華炳	拾大元	彭李氏源妹	拾元
彭徐氏開妹	拾大元	彭華火	八元
江欽火	六大元	彭華仁	六元
劉雲興	六大元	江沐和	六元
彭榮來	六大元	劉泰金	六元
劉玉雲	六大元	馬阿滿	拾貳元
彭榮安	六大元	賴炳生	六元
彭華統	六大元	賴新生	六元
張阿全	四元	江彩鳳	六元
江造和	四元	彭木生	四元
彭達輝	四元	胡阿郎	六元
觀音祀	四元	張金順	六元
羅阿謹	四元	彭華結	六元
彭劉氏冉妹	四元	謝清良	六元
彭徐氏順妹	六元	陳春福	六元
		江安鳴	五元
		張阿業	四元
		楊氏芹妹	四元
		吳順安	四元
		林劉氏和妹	四元

(資料來源：新蓮寺碑文)

昭和 10 年(民國 24 年)大地震後，新蓮寺的前身慈安宮需重建，此時廟宇建

築物重建，亦正是慈安宮走向新蓮寺的最佳時機，也可推斷達珍是重建一年才前來主持的。

而改築捐款者中，客家彭姓佔大多數，共 14 位，江姓五位，劉姓三位，張姓三位，陳姓兩位，賴姓兩位，羅、馬、胡、謝、張、吳、林姓各一位，除了彭姓宗族，其他姓氏的宗族亦參與其中。從新蓮寺改築名單中可看出背後的家族，以及信仰聚合人群的力量。

(二) 慈安宮更名新蓮寺

從「慈安宮」改名成「新蓮寺」這一點可看出，在面對政權更迭時，信仰仍是不可或缺的，只是因時、因事、因地而有所改變。

新蓮寺沿革碑文闡述「於民國十七年更宮名為新蓮寺，由余台宗居士為開山首任管理人，並聘請達珍尼師為首任主持 奉安 釋迦牟尼文佛及觀世音菩薩為主神，成為佛門最佳學佛聖地」，在昭和三年(1928，即沿革中的民國 17 年)慈安宮改名新蓮寺，依照沿革的說法，此時達珍從大正 10 年主持宮務至此時已歷經七年，因此若照沿革的說法，昭和三年是奠定新蓮寺走向齋堂的關鍵年。

然前文也分析了，合理的說法應是依《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》碑文解釋，達珍 30 歲時，也就是民國 25 年(昭和 11 年)始主持宮務。達珍「至民國二十五年，承故里觀音宮管理人余台宗居士之聘，躬蒞本宮從事山門之整頓，特聘關西理明法師授予道場法規，奐然漸從陋室僅堪容膝之觀音宮，擴建成為堂皇大廈之佛刹，更宮名為新蓮寺。」這篇碑文的立意是在闡述，達珍尼師是民國 25 年(昭和 11 年)開始從事山門之整頓，關西潮音寺的理明法師授予道場法規後，才成佛刹，更名為新蓮寺，因此可知，此碑文主張，「新蓮寺」的寺名在昭和 11 年(民國 25 年)之後、由理明法師加持後，才命名的。

新蓮寺的更名，依照新蓮寺沿革碑文的說法，判斷是在昭和三年(民國 17 年，1928)，然《新蓮寺開山方丈達珍尼師傳記》碑文的說法是昭和 11 年(民國 25 年，1936)後才更名的，時間點不一致，相差至少七年。

新蓮寺更名的確切時間點無資料可以顯示，只能綜合兩個碑文的說法，時間點落在昭和三年或昭和 11 年達珍主持之後，能確定的是從達珍的進入慈安宮開始，使這座廟宇走向了佛教齋堂化，她的出現也導致日後的慈安宮更名為新蓮寺。新蓮寺的更名也很重要，因為更名的這個時期，除了新蓮寺本身要齋堂化之外，大環境的改變也要加入考量。

所供奉的仍有觀音娘、媽祖、昭君娘，但將主神改為釋迦摩尼佛，並增添彌勒佛、地藏王菩薩、目健蓮菩薩、十八羅漢等³⁹，由地方菁英推動，使得民眾所需的信仰仍能得以保留，但慈安宮的特性，也因此而走向佛教色彩的新蓮寺。

除了新蓮寺本身從「宮」變成「寺」，我們也需考量當時的大環境之國家政策。日本在台殖民的最後十年(1936-1945)，日本對中國發動全面性的戰爭侵略，並對台灣加速其皇民化運動，整肅台灣多樣的民間信仰，日本佛教各宗派也承接日政府教化台灣民眾之責。日治時期台灣有四大法派，傳承禪宗的臨濟宗或曹洞宗，分別為基隆靈泉禪寺、台北縣五股凌雲禪寺、苗栗縣大湖法雲寺、高雄縣岡山超峰寺等，並衍生大量的派下寺院(江燦騰, 2000)。入駐新蓮寺的達珍尼師，即屬於苗栗縣大湖法雲寺一派下，顯見地方菁英余台宗等，有意識地在國家政策導向下，將民間信仰形式的「慈安宮」，推向佛教化的「新蓮寺」，使之有立足之正當性及合法性。

³⁹ 請參照附錄四。

三、民國時期的變革

(一) 蓮光塔的建造

民國 68 年，為了增加新蓮寺的收入，始建納骨用的蓮光塔，蓮光塔位於新蓮寺龍邊廂房旁，一進大門右轉方向，即是蓮光塔，塔高五層⁴⁰。納骨塔是一般佛教寺廟中常有的建物，因此蓮光塔也凸顯、奠定了新蓮寺佛教色彩的部份。副主委吳德來指出，納骨塔一般建於寺的虎邊，今新蓮寺建於龍邊旁，則是「破格」，與一般的佛寺不同⁴¹。

蓮光塔的出現是新蓮寺的另一個轉折，當時建塔的主要目的不外乎是增加寺中廟產的收入，但除了增加寺產這個實際效益外，蓮光塔的存在也擴大了其信仰社群的範圍。將骨灰擺放在塔內的不只是當地人士，也擴大到其它鄉市鎮。骨灰放於蓮光塔的方式有二，一是永遠放在蓮光塔內，後人掃墓時前來祭拜，一是「寄塔」骨灰暫放於塔內，後人日後再將骨灰領出，擇日、擇地埋葬⁴²。

再者，蓮光塔的存在也使得新蓮寺能舉辦每年度的盂蘭盆會。農曆七月底的盂蘭盆會，將法師、管理委員、信徒、附近居民、蓮光塔寄塔者的親友、需消災解難等信徒聚集，於新蓮寺聚首，藉由祭典活動，再聚集人群，此人群不只是後龍鎮的居民，而是移居各地的居民皆會匯錢或特地前來參與盂蘭盆會，為親友的超渡是重要的且必須的，因此無形中也增加了新蓮寺在信徒心中的分量。

然，蓮光塔即是納骨塔，雖能聚集信徒，但也會有「鄰避」效應，一般人對

⁴⁰ 資料來源取自與前江燃富的訪談。筆者田調日期是 2012/9/01。

⁴¹ 資料來源取自與現任副主委吳德來的訪談。田調日期是 2012/9/01。吳德來曾任校椅里長。

⁴² 筆者認為，蓮光塔(納骨塔)帶來的是廟產的增加及信仰社群範圍擴大，但不可否認的，蓮光塔的存在亦在某種層面上限制了新蓮寺的發展。漢民族的祖先崇拜觀念中，和地方寺廟多有關聯的是「祿位」牌，但提供「塔位」的相較不多，在台灣，地方性的公廟不會有納骨塔，而新蓮寺雖朝著地方公廟化發展，蓮光塔的存在限制了其公廟化的可能性。

納骨塔多持負面的觀感，避而遠之，除忌日、寄骨灰、盂蘭盆會等，一般信徒平日不會走近蓮光塔。新蓮寺採取的方法是，將蓮光塔設於龍邊廂房後方，而非設於鄰近後龍第一公墓的虎邊廂房後方，使公墓、納骨塔有所區別，再者，寺方用圍牆將寺本身與蓮光塔隔開，只開一小門連接兩處，一小通道通往蓮光塔，使得蓮光塔是隱蔽的，在心理層面上降低新蓮寺與蓮光塔的連結性。

(二) 昭君信仰的推廣

新蓮寺現任主委余文秀戮力推廣新蓮寺的信仰範圍，從 2009 年開始至今，他用寺內供奉的昭君娘為號召，強調新蓮寺的獨特性，並主張新蓮寺是全台唯一供奉王昭君的寺廟(胡蓬生, 2009b)。從主委余文秀的角度去詮釋昭君娘娘，他認為從乾隆末葉建廟時，開始祭拜昭君娘，這是在清領移墾時期時，為了發揮「和番」的功效而有的信仰，起因乃是因漢人墾戶來此地開墾，祈求不會和當地新港社民的衝突或械鬥。

余文秀的說法是，清領時期漢人來此墾地，需向新港社人繳交租金，而漢人對耕地需求日增，強行開墾新港社土地是司空見慣，土地紛爭在族群間必定產生摩擦與衝突。是故新蓮寺沿革中才會提到地方人士(此處指的地方人士，筆者認為是當時的墾戶余姓、彭姓、江姓、魏姓等地方家族、菁英，此四性多參與新蓮寺寺務)，「為祈求合境平安及行旅免番害起見，在貓狸(苗栗)、大田莊(現福星里田寮)及乳姑嶺造橋莊間道路溪傍三叢樹下(即現址)奉祀觀世音菩薩、天上聖母、昭君娘(西漢和番公主)」。⁴³由此可推知，當時漢人移民在此地雖未和新港社人發生大規模械鬥，但當時的互動一定是衝突、不融洽的，當地的地方人士，才會更進一步將昭君娘加入合祀的行列，以增加「和番」，避免兵戎相見的場面⁴⁴。

⁴³ 新蓮寺沿革全文請見附錄一。

⁴⁴ 新蓮寺主委余文秀提到，早年當地有原住民「出草」的情形(胡蓬生, 2009c)。

筆者於前文已分析，此沿革的書寫日期及立碑日期之間相差了 11 年，由後人去回溯重建歷史的痕跡深，因此需重新診視，並且，此處的沿革有一顯著疑點：清領時期，全台皆有大規模的械鬥，不是只有此處有械鬥或出草情形，為何只有此地的慈安宮(新蓮寺前身)供奉「和番」的昭君娘？此處的疑點使筆者有兩個推論：(1)慈安宮初期供奉昭君娘的本意是為防番嗎？亦或是當時根本不是「昭君娘」，而是移墾時期當地所衍伸的其他女神？(2)新蓮寺的昭君娘會「和番」，這意義是現代人所賦予的、再詮釋的，亦或是當初漢墾時期即有此意義？新蓮寺的這份沿革，於民國 77 年 11 月 20 日由釋真敏、江燃富、余文秀等三人所書寫完成，也就是這三人在做回溯歷史的工作，而這樣回溯歷史的過程，是否又重新創造了歷史，值得深思。

此處以神農大帝為引子，來了解昭君信仰。新蓮寺的沿革碑文中並沒有提到神農大帝(即俗稱的五穀爺)，報導人江康富、江燃富、魏早信等卻都提到神農大帝，江燃富陳述，神農大帝本來供奉在左殿，民國 24 年(昭和十年，1935)大地震後，遷至附近伯公廟寄放，再移駕至慈靈宮，現為慈靈宮內配祀神。筆者訪談江燃富時，他敘述了此段口述歷史，在旁的主委余文秀表示，並不知道神農大帝一事，而是在這個訪談中他才了解，原來當時新蓮寺有供奉神農大帝。

若耆老們都知道慈靈宮的神農大帝是來自新蓮寺，表示當時的新蓮寺內有供奉神農大帝，則就該出現在新蓮寺的沿革碑文中，但沿革中沒有絲毫著墨。碑文中只提到「觀世音菩薩、天上聖母、昭君娘(西漢和番公主)」三娘，且強調這個昭君娘是「西漢和番公主」，顯然這是後人在書寫此沿革時，除了描述原本就顯著的觀音及媽祖外，也要凸顯第三位神明昭君娘，且要彰顯昭君娘的歷史是源自西漢，功能是和番，並要將此一女神回溯到西漢的王昭君，將第三位神祇的神格地位提高。

王昭君既然從未在原鄉被漢人祭拜過，而其他來台開墾的先民也從未曾像新蓮寺一樣供奉昭君娘，此地的地方人士為何興起祭拜昭君娘？新蓮寺一路將王昭君神格化的緣由、歷程為何？且為何選擇女性神祇而非男神來達到促進平安及防番害的目的？

新蓮寺主委余文秀並未直接回答這問題，而是引述耆老彭錦傳的講述。當時先民墾地，發現寺廟東方五百公尺處的三棵榕樹放光，先民放下三顆大石頭奉祀，而後如何轉化成三位神祇則不得而知。此三棵榕樹即是新蓮寺的舊址三叢樹，現今改祭拜三叢樹伯公，而余文秀將三顆大石轉化的三位神祇，對應到新蓮寺中祭拜的觀音、媽祖、昭君三娘(余文秀, 2011)。⁴⁵觀音、媽祖這兩位女神，是漢文化傳統的神明、源自中國原鄉，而昭君娘則是「落地而生」的在地神格化神明，依照其「和番公主」的象徵意義，將成功的漢文化推廣者王昭君，和番意義帶入新蓮寺的神明，把王昭君「人」的特質，推向更高的階序，神格化後進入神的殿堂，在信徒的供奉下，使其產生的不只是人力，更有神的階層的神力，教化非漢族的原住民。

然筆者訪談後龍鎮民代表劉順松時，⁴⁶他則指出，當時與余文秀一起討論昭君娘時，他即提出一個發想：「為何新蓮寺會有昭君？歷史上的王昭君出塞和番匈奴，而我們這邊的昭君娘是否也是具有這樣的功能呢？」劉順松說，他只是將這個發想拋出，而不知是否正確，這是對除了觀音、媽祖外，對第三娘的存在，做一個解釋，因此，若依照劉順松的說法，即可以解答昭君娘的疑問。昭君娘文化在主委余文秀的手中發展，他舉辦昭君協會，為昭君娘正名，舉辦活動，與對岸交流，藉由一系列的活動，將這第三娘與西漢和番公主王昭君結合，展開新的

⁴⁵ 此係報導人之詮釋。

⁴⁶ 此報導人為劉順松，訪談日期 2013/01/23，訪談地址在其家宅。劉順松曾任職校椅里里長，現為後龍鎮鎮代表，深入參與當地之各民間信仰祭典活動，包括慈靈宮、下庄天神爺、大道公會、新蓮寺等之祭典活動，並因其地方菁英的身分，其說話分量重，對活動的舉辦有頗重的影響力。

神話。

昭君的報導在聯合報上共刊載五次，報導記者胡蓬生，標題分別是〈供奉王昭君 新蓮寺申辦歷史建築〉【2009-07-08/聯合報/B1 版/竹苗·運動】、〈新蓮寺 帶王昭君回娘家〉【2009-09-02/聯合報/B1 版/竹苗·運動】、〈台灣版和平公主 全台唯一昭君廟 將登陸〉【2009-10-23/聯合報/B1 版/竹苗·運動】、〈全台唯一？探奇廟！新蓮寺 北昭君會南招君〉【2011-12-26/聯合報/B2 版/苗栗生活】、〈佳冬招君廟 非供昭君〉【2011-12-27/聯合報/B2 版/高屏東綜合新聞】。報導的時間從 2009 年至 2011 年，顯示從 2009 年起，新蓮寺主委余文秀開始積極推廣，凸顯新蓮寺內的昭君女神。五則報導是有延續性的，可從中看出昭君神話的脈絡。

要先將第三娘與歷史上漢元帝時期的王昭君連結，就需先正名，從〈供奉王昭君 新蓮寺申辦歷史建築〉報導的內文中可了解，縣政府有意將新蓮寺納入歷史建築調查和申請，然除了建築物本身外，弦外之音是強調新蓮寺是：「全台唯一供奉王昭君的廟宇。」

苗栗縣後龍鎮新蓮寺可能是全台唯一供奉「王昭君」的廟宇，建築外觀古樸典雅，苗栗縣國際文化觀光局最近和廟方接洽，有意把新蓮寺納入歷史建築調查和申請。

余文秀指出，他查遍全省各地廟宇，目前大概只有新蓮寺供奉王昭君，可能是新蓮寺的後龍鎮校椅里一帶早年是原住民居住之地，移墾的漢族先民根據昭君和番歷史，因此將她「神格化」並供奉，祈求原住民與漢族和睦相處。

新蓮寺供奉「和番公主」王昭君成為特色，余文秀盼縣府重視這項文化宗教資源，日前向縣長劉政鴻請命。此外，新蓮寺建築結構，包括大殿和拜亭的屋頂都是「歇山式」工法，也具特殊性。(胡蓬生, 2009b)

主委余文秀強調的是昭君的獨特性，全台僅有，並為其正名，與和番公主王

昭君結合，使得此神除了有保佑移墾漢人的功能性之外，且與舊王室結合，除了必要性外，增加了昭君娘的正統性。並且，除了與漢朝王室結合外，也需與現代的政治體系結合，利用地方菁英的力量，為昭君正名及再次附加其正統性，因此才有「向縣長劉政鴻請命」，欲與現代的政治力量結合。

因此，在 2009 年 10 月 22 日，請有道卡斯族裔血緣的劉政鴻縣長前來新蓮寺，將昭君手持的笏板改換成琵琶(胡蓬生, 2009a)，此場盛宴結合了政治人物、地方菁英、管理委員等加持認證，正式將昭君從一般神格「手持笏板」的神明，變身成為歷史人物結合的王昭君，手彈琵琶，增添了和番的使命，賦予了其歷史身分意義，而道卡斯裔的縣長能前來參拜昭君娘，「凸顯昭君娘多元文化融合的意義」(胡蓬生, 2009a)。如此的場面似乎「歷史大和解」的意義多餘「多元文化融合」的意義。無論如何，這個「正名」的活動對新蓮寺是新的里程碑，因為有當代政治人物、地方菁英參與，用政治力再確認昭君的身分，與當時歷史人物王昭君互相輝映。

政治力的介入，使得昭君娘名正言順成為王昭君娘，新蓮寺也藉此「正名」活動，和大陸湖北省興山縣的王昭君故鄉開始交流，2009 年 10 月 26 日組團參加大陸當地舉辦的昭君文化高層論壇，同時提出相關論文，「這是新蓮寺創建一百五十餘年來第一次組團赴海外參訪」(胡蓬生, 2009c)，新蓮寺在此活動中，將昭君娘定義為「台灣版和平公主」(胡蓬生, 2009c)，此篇報導的文意，將昭君娘從歷史意義的「和番」再推向成為兩岸交流的「和平公主」形象，賦予王昭君新的意義⁴⁷。

⁴⁷ 從 2009 至 2011 皆有關於昭君的報導(胡蓬生, 2009a, 2009b, 2009c, 2011)，且先不論此活動是否成功的推廣了昭君娘娘的信仰，若單從新蓮寺推廣此活動的方向來看，很明顯的，新蓮寺在注重出家人清修之外，非常在意與地方的互動及是否能擴張寺的影響力；寺方請劉政鴻縣長主持笏板換琵琶的儀式，現場亦邀請三灣鄉長曾武雄參加，可見新蓮寺的發展是雙向的，有個人的清修，亦有與地方社會的互動。

為求昭君娘女神的正統性，就需與大陸原鄉連結，因此在〈新蓮寺 帶王昭君回娘家〉這篇報導中提到，「苗栗縣後龍鎮新蓮寺可能是全台唯一供奉王昭君的廟宇，廟方考證資料時，與王昭君故鄉大陸湖北省興山縣結緣，十月下旬將組團參加當地舉辦的昭君文化高層論壇，同時提出相關論文。」王昭君是西漢南郡，王昭君，名嬙，南郡秭歸（今湖北省興山縣）人，「漢元帝時以良家子入選掖庭。時，呼韓邪來朝，帝敕以五女賜之。王昭君入宮數年，不得見禦，積悲怨，乃請掖庭令求行。呼韓邪臨辭大會，帝召五女以示之。昭君"豐容靚飾，光明漢宮，顧景裴回，竦動左右。帝見大驚，意欲留之，而難於失信，遂與匈奴"生二子。及呼韓邪死，其前閼氏子代立，欲妻之，昭君上書求歸，成帝敕令從胡俗，遂復為後單于閼氏焉。」（《後漢書》卷八十九.南匈奴傳）王昭君是真有其人，其一番具有帝王賦予的使命，且是成功的，且其地位也在歷史流轉下，由文人雅士穿鑿附會，更添其神聖使命是崇高偉大的。⁴⁸新蓮寺的昭君娘與王昭君做一個連結，則可提升昭君娘的神格及新蓮寺獨一無二的存在，因此，前往興山縣與王昭君的故鄉聯繫，成為必要，再者，除了歷史上、政治上的接軌，新蓮寺更進一步也與學術接軌，「參加當地舉辦的昭君文化高層論壇，同時提出相關論文」，此舉更能提升新蓮寺昭君娘的地位，為其正名。

新蓮寺強調的「獨一無二」，是昭君娘信仰的重點、獨特性，不可被動搖，因此當另一位「招君」出現時，必須要審視。屏東縣佳冬鄉也有「招君娘娘廟」，「比土地公廟大一點」，此「招君」非彼「昭君」，因此需藉由報導再次確認新蓮寺昭君娘是「全台唯一」，為顯示有好、交陪之意，則需「新蓮寺今天組團南下參加佛光山佛陀紀念館落成大典，下午將到「招君廟」參拜」（胡蓬生, 2011），如此藉由一系列的再建構、再詮釋，新蓮寺昭君娘的獨特性，也因此一再地提升，

⁴⁸ 以王昭君為主題的文體有：白居易《王昭君二首》、郭茂倩所編的《樂府詩集》卷五十九《昭君怨》、馬致遠的雜劇《漢宮秋》、曹禺的劇本《王昭君》、上官儀的上官體詩《王昭君》、翦伯贊的長詩《遊昭君墓》、王安石的《明妃曲》、杜甫的《詠懷古蹟五首》之三、當代賈天源的排律《昭君志》等。

也因此而打響了新蓮寺、昭君娘的知名度。

然筆者仍要指出，即便是主委全力推廣昭君文化，昭君娘在新蓮寺的地位是否因此而提升，神格是否提高了，仍待確認。昭君娘仍是新蓮寺中一尊小小神明，仍被供奉在觀音娘右側，並沒有因為政治力的加持及交流的活動，改變了其在寺中的地位。

在這一連串提升昭君娘神格的活動中，我們需再一次去檢視昭君娘的正統性。聯合報另有一篇 2005 年 3 月 13 日關於昭君娘的報導〈新蓮寺拜昭君 學者、耆老溯源〉：

苗栗縣後龍鎮新蓮寺是台灣罕見奉祀「昭君娘娘」的寺廟，當初供奉源由已不可考，寺方希望文史研究者協助溯源，今年首度舉辦「昭君娘娘藝文祭」，展出王昭君國畫與地方老照片，請地方耆老講述「西漢和番公主」王昭君的故事。(林玉文, 2005)

在 2005 年時，新蓮寺對於昭君娘的立場是「當初供奉源由已不可考，寺方希望文史研究者協助溯源」，並請地方耆老來講述和番公主王昭君的故事，此時寺方是本著追本溯源的態度去追查廟裡的第三娘的故事，並未確切地將昭君娘與西漢和番的王昭君結合，只是初探是否有聯結的可能性，因此「今年首度舉辦『昭君娘娘藝文祭』，展出王昭君國畫與地方老照片」，此做法似乎有為昭君信仰暖身的意味，將當地的老照片與西漢王昭君的國畫擺放在同一個位置、同一個時間點，做平面的連結。然兩者的連結需要有可以連結的線索，因此報導接下來提到：

新蓮寺管理委員會主委余文秀指出，他原本不知寺中奉祀有昭君娘娘，17 年前無意間在曾任主委的父親遺物中，發現一份建寺由來手稿，⁴⁹才知寺中供奉有和番公主王昭君，而多年來信徒前往膜拜，對於為何奉祀昭君娘娘也

⁴⁹ 筆者從民國 100 年下田野至 102 年，無緣得見此手稿，甚憾。

多不明所以。

余文秀推敲，新蓮寺位於苗栗、竹南之間的必經孔道，清季先民為祈求行旅平安，免遭番害而設慈安宮奉祀神祇，歷史上和番公主王昭君因此被神格化，在大陸有「王昭君廟」供奉，當時到此開墾的先民，可能希望藉由供奉「平番」有功的昭君娘娘，保佑出入平安。(林玉文，2005)

2005年的報導，「父親的建寺手稿」提供了昭君娘的出處，但顯然事前並不知昭君娘的出處，而此是否為西漢王昭君信仰，則需主委「推敲」詮釋。此篇報導顯示，新蓮寺昭君娘的信仰在2005年前仍未發展起來，而是2009年起，才密切發展擴大的。⁵⁰

由上述的討論，筆者認為，昭君娘與王昭君的連結是近代的結果，新蓮寺的昭君娘是在地發展出來的神祇，其意義是否為和番？則須再討論。⁵¹

從昭君信仰的推廣這個活動可看出，新蓮寺極度想要擴張自己的影響力，於是它將所有的信仰納入，有釋迦牟尼佛的佛教信仰、有媽祖信仰、加上昭君信仰，新蓮寺想擴展自己的信仰版圖，但日後將如何發展，仍須觀察。

四、小結

從清領的慈安宮，經歷日治時代轉變成齋堂、新蓮寺，而至民國的蓮光塔及昭君信仰，其多變性是顯著的。由清朝墾戶帶來的原鄉信仰，逐漸建廟成為當地

⁵⁰ 余文秀主委於民國100年成立昭君協會，旨在「以宏揚漢朝和親公主王昭君精神、族群融合理念及多元社會文化為宗旨」。全文參閱附錄七。

⁵¹ 筆者推斷，昭君娘是在地發展出的信仰，而此坵仔區域原是新港社的社地，漢人後至於此形成二張犁庄，有可能受到平埔族信仰而發展出「落地而生」的女神。後文提及鄰近慈靈宮內亦有一在地發展出的聖娘，昭君娘及聖娘二女神，是否與平埔族信仰「尪姨」有所關聯，則需更多資料才能檢視佐證。尪姨是女性乩童，又稱查某佛、先生媽，似靈媒，多是小神上身，以家神最為普遍。西拉雅族的女祭師是尪姨，主要主持祭典及驅邪，亦有預知能力。

然雖資料有限，但仍可得出結論，昭君娘帶有族群互動的意義。

的民間信仰，進入日治後，彭家的達珍尼師入駐新蓮寺後，成為齋堂、改名新蓮寺，走向佛教，民國後，加入昭君信仰，除歷年佛教法會的祭典活動外，有媽祖遶境，其變革，建立在當地的地方社會上，不斷地演變，是計畫想與地方建立更強大的聯繫感。從新蓮寺的自身發展上，可看出其想多角發展的企圖心，能因應朝代變遷、政策轉變而順勢改變，且也看出新蓮寺想增加其在地方社會上的影響力，欲朝向地方公廟化發展。

並非所有的觀音廟的發展都如新蓮寺。新竹歷史兩百多年的竹蓮寺，位新竹市竹蓮街與南門路交叉路口，主奉觀世音菩薩，與都城隍廟、外天后宮並稱新竹三大廟，內主祀諸位菩薩、天上聖母、達摩祖師、註生娘娘、太歲星君等。竹蓮寺的內殿主神是三尊觀音，內殿內吃素，初一十五也供食，然除內殿外，其餘各殿都可用葷食祭拜，平日的祭典活動由委員會籌畫。此廟也充滿民間信仰的特色，其建築有閩南色彩。

新竹市東區仙水里的金山寺是當地具有代表的佛寺，主祀觀音菩薩，此地是金山面地區的中心，原是漢番交界的丘陵地，乾隆 37 年(西元 1772 年)，六張犁(今竹北市六家地區)客家林姓宗族林特魁與竹塹城閩籍「林泉興」郊號合組「林合成」墾號，向竹塹社人賻墾金山面荒埔(新竹市金山里一帶)，墾號「林合成」於咸豐三年(西元 1854 年)建「香蓮庵」，供奉觀音菩薩，後更名「靈泉寺」，光緒 14 年(西元 1889)年，墾號「金廣福」與林汝海捐款後更名「長清禪寺」，明治 30 年(西元 1897 年)楊標鳩集資重建，更名「金山寺」，內佛像屬佛教所衍生出的龍華派齋教系統，其建築有客家特色。⁵²此寺的宗教活動是通俗觀音信仰的「香火廟」型式，與竹蓮寺相像，而金山寺除了閩粵族群及番漢互動的歷史演變，也牽涉到新竹城與城外的金廣福之間的地域政治關係，其信仰的發展亦值得

⁵² 金山寺資料出自：客家傳統建築影像數位典藏網。網址：
http://hakkaarchitecture.thcdc.hakka.gov.tw/thcc/hakka/b_4.htm

深入探討。

相較於新竹的兩間觀音廟，乾隆末年於此興建的民間信仰慈安宮(觀音宮)，轉變為齋堂化的新蓮寺，其契機在於中部大地震震垮廟宇、台中普果捐款、達珍尼師進駐等一連串變革，使得新蓮寺演化成現在的型態，除了佛教釋迦牟尼、觀音信仰外，還有民間信仰的媽祖及新發展的昭君。此寺的演變也與當地地方社會內的宗族聚落有關，其變遷過程，隨著客家宗族的發展、地方社會的變遷而改變，其變遷的過程，是因為它伴隨其地方所組成的聚落、地方社會在改變，所以，接下來要討論的是新蓮寺所在的地方社會。關於這個地方社會的變遷，可以從聯繫聚落的天神良福及媽祖信仰的變遷表現出來，因此，接下來要用媽祖信仰的變遷及天神良福，來討論地方社會的變遷。



第四章 從地方社會看新蓮寺的轉變

今日校椅里有江、彭、余、蕭等客家人的聚落，校椅里內西處的校椅壩有閩南魏家，豐富里則有鐵路東是客家、鐵路西是閩南。這一包含閩客族群的聚落群，自拓墾初期至日治二張犁庄（大字）的形成，可以視為是一個整體，而這一整體即表現在天神良福信仰及其祭典中。

然而，在這一整體的基礎上，閩客在族群上的區分，仍呈現在聚落分布上，亦即當地所稱車路東與車路西的區別。值得注意的是，這種區別也表現為媽祖信仰由初期的整體，分化為北勢媽祖與新蓮寺媽祖。

相對於新蓮寺媽的分化與擴張，另一個二張犁庄內的小廟，即閩南魏姓為主的慈靈宮，則是一個未分化擴張的對照。此外，與二張犁毗連，位於頭屋鄉的五聖宮及周邊客家聚落，則是新蓮寺擴張的方向。二者與新蓮寺對照，反襯出新蓮寺不斷地演變及擴張。

職是之故，下文即依此線索，分別討論下庄天神良福、北勢媽祖與新蓮寺媽祖、校椅里慈靈宮與外獅潭五聖宮，以剖析地方社會的變遷過程，藉此解釋前章新蓮寺的擴張現象。

一、具整合力量的天神良福

提到後龍鎮豐富里下庄仔地區時，要先提到一個小小的、像碗公一樣的香爐，內紅外黑，這個小小的香爐，代表了天神爺，也代表了校椅里、豐富里、大庄里柳樹灣等地的人群，天神爺信仰拉攏了這些地方的人群，藉由祭典，使人群聚合。

下庄仔的天神爺，是無廟、無神像的天神爺，只一尊香爐，供奉於爐主家中，

採取每年爐主輪替的方式，從家戶到家戶輪值，整合當地的人群，每年十一月底的收冬戲，可看到各家戶出錢、出力的情形，天神爺的香爐被請至新港庄福德祠(當地人俗稱「下庄(仔)伯公廟」)，取其位於豐富里下庄仔之意)寄放二日、廣邀當地家戶供奉的神明及地方伯公、附近寺廟的神明等，共同舉辦祭典活動及作戲兩日。



圖 10 爐主家之天神爺

(資料來源：筆者照相、癸巳年正爐主鄭村炎家宅內)⁵³

接下來，我們要從新港庄福德祠牆上的沿革〈新港庄福德祠沿革紀實〉，了解天神爺信仰所整合的人群及其涵蓋的地域範圍，並可從中看出，即便現今鐵路兩邊媽祖各自獨立成車路西的北勢媽祖、車路東的新蓮寺媽祖，天神爺仍聯繫整個地域。

⁵³ 拍照日期：2013年1月24日。爐主鄭村炎將天神爺的香爐(圖中碗狀)擺放在神案上供奉。

(一) 整合的地方社會

新港莊福德祠沿革紀實

本祠昔屬苗栗一堡新港莊，為二張犁、下庄、河背、大埔園、獅仔頭、二下彎、溝背(校椅里)、柳樹灣及牛欄湖(造橋)等地方之信仰中心。地方人等歷蒙庇佑，錫福而感斯善化，乃尊為守護吾等地方之福神也。

查本祠之西南方不遠之處，有名崩山潭者，昔時帆船由後壠港(別名溪洲港)延溪溯上此潭，形成一小河港，此為「新港莊」名之由來也。是時該莊則「二張犁」「校寄埧」「埔頂」「後壁厝」「東西社」及「社腳」等部落。於日據初期劃分時，本莊為「二張犁庄」其餘仍合稱「新港庄」，並於「公館鋪」設置「新港區役場」，管轄兩庄。民國前四年山綫鐵路開通，設「北勢驛」(站)於本庄，此本庄別稱「北勢」也。

惟本祠歷史悠久，香火綿綿。創建於遜清乾隆年間(西元一七六〇年間)，距今既有二百餘年矣。先人渡台，而在南北兩河之中洲地帶⁵⁴開墾田園二十餘甲(即「二張犁」之由來)而安居。為求神佑，乃創設社壇。至道光卅年崩山河渡創設後龍溪的便橋，往「貓裡」(苗栗)及「大田莊」(田寮)行人渡河之安全，更蒙加錫護佑，由此神靈益顯，而香火鼎盛也。

嘉慶及咸豐年間曾先後兩次重修，光緒卅年中日甲午戰役之翌年乙未歲，日軍攻台(俗稱走番)，八月中旬「後壠」「苗城」相繼失守，莊內民房被燒，本祠亦遭微損。因於民前十三年，由「陳起鳳」「余心蘭」「徐添禧」等，發起重修後，廟貌略具規模。民國十八年(己巳歲)又由「余台宗」「杜老德」等發起整修。至民國廿六年，日警為奴化台胞，泯滅我民族文化，祛除宗教

⁵⁴ 此「南北兩河之中洲地帶」指的是後龍溪、北勢溪中間的耕地，也就是今下庄仔一帶的範圍，天神良福信仰也著根於此。我們可以想見，當時河流還沒整治，流向經常改變，是以這裡本是邊陲地帶，導致這些新港社的社地才交由後到的客、閩漢人墾耕，移墾者取得墾權，獲得土地，人口增加，才得以由宗族發展成聚落，再發展成庄。

信仰計，竟毀損本廟宇。祠宇雖毀，但民族精神不泯，信仰彌堅，故香火仍盛，俎豆常新。迨至台灣光復之翌歲民國卅五年，為復興固有文化宗教，由「邱堃香」「林木春」「盧義賢」等倡起復建。

民國六十八年鑒及廟宇簡陋狹窄，有礙觀瞻，由「林財春」「謝金發」「杜進金」（以前的鄰長，大埔園的杜姓）「李誇灶」「余雲宏」等發起，組織「新港莊福德祠改建委員會」，經眾推「林春財」及「杜進金」為正、副主任委員，并著手改建。由眾信隨緣捐資，新台幣壹佰參拾餘萬元。於民國六十八年農曆八月十八日動工，至民國七十年（辛酉歲）農曆二月初一日竣工，并登龕安神。

本改建工程計完成鋼筋磚造之本廟及拜亭共二十坪，金炉乙座并在後方築造兒童樂園。從此廟境美化，堂皇肅穆。於茲鐘靈秀地，豈不表現吾等一代之精誠團結乎？則後人於瞻仰膜拜之時，必油然而湧起無限之感懷也！

敬請眾信人等，合作共維廟境清淨而虔求神佑悃懣，則福有攸歸矣。

新港莊福德祠改建委員會

主任委員 林財春

全敬立

副主任委員 杜進金

暨全體委員

後學 余雲宏 敬 撰

中華民國七十年歲次辛酉農曆二月初一日

此沿革第一段指出其在地方的重要性：「本祠昔屬苗栗一堡新港莊，為二張犁、下庄、河背、大埔園、獅仔頭、二下彎、溝背、柳樹灣及牛欄湖等地方之信仰中心。」此文非常清楚地指出，新港庄福德祠屬於苗栗一堡新港莊，福德祠位於下庄仔，信仰範圍包含九個區域。從〈台灣堡圖〉中可看出，這個福德祠包含

的信仰範圍，與現今天神良福的信仰範圍一致，範圍甚至更大：二張犁⁵⁵、下庄⁵⁶、河背、大埔園⁵⁷等是現今豐富里的範圍，獅仔頭⁵⁸、二下彎(校椅里的下灣、二灣)⁵⁹、溝背⁶⁰等是校椅里的範圍，柳樹灣⁶¹是現今的大庄里的一部份、與豐富里連結，而牛欄湖則指的是造橋鄉豐湖村。⁶²



圖 11 民國 70 年前下庄仔天神良福範圍圖

(資料來源：改編自中央研究院《台灣堡圖影像檢索系統》)⁶³

余雲宏於民國七十年書寫的沿革，從《台灣堡圖》上可看出，民國七十年前

⁵⁵ 昔耕地面積廣大，農忙時需有二把犁，始能完成耕種，因而得名。(台語稱「二把」為「二張」。)位於後龍鎮豐富里。然《後龍鎮誌》內的描述是：「二張犁位於新港路與十三甲省道交叉之左南側一帶，該地早期開發時，面積共有二張犁，一張為五甲地，二張有十甲地，因以得名。」此以開發的面積來命名(黃丙煌；謝清輝，2002, p. 120)。

⁵⁶ 該村位於水圳下游而得「下庄(仔)」之名，於後龍鎮豐富里，苗 12 線右側、新港路東面。

⁵⁷ 「大埔園」原為後龍溪河地，後以河水漸退而成新生園地，種植農作物。位於後龍鎮豐富里。

⁵⁸ 「獅仔頭」因該地形如獅子頭而得名，位於後龍鎮校椅里。

⁵⁹ 「下彎」指的是如椅子扶手向下彎曲處，故名；於後龍鎮校椅里。

⁶⁰ 「溝背」本稱「溝仔背」(一說「交椅」)，清雍正乾隆年間隸屬後龍堡，以其位於水圳後龍圳之後得名，屬後龍鎮校椅里。

⁶¹ 大庄里內濱臨後龍溪處，柳樹繁茂，又類似海灣，故稱之「柳樹灣」。

⁶² 註腳 41 到註腳 48 之內容出處：中華民國內政部〈台灣地區地名查詢系統〉。網址：

<http://placesearch.moi.gov.tw/>

⁶³ 此圖出自中央研究院《台灣堡圖影像檢索系統》，網址：

<http://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn/viewer.htm>

下庄仔天神爺信仰的範圍。依照地圖來看，民國七十年前天神爺的信仰範圍涵跨了大庄一部份、二張犁庄、牛欄湖庄等區域，也就是包含今日の後龍鎮大庄里柳樹灣、豐富里、校椅里，以及造橋鄉豐湖村等地。沿革中，除了劃分出了信仰的範圍，似乎隱隱地也劃分出了社群的界線，此沿革將二張犁內的閩、客聚落圈在一處，顯示與新港東、西社的社群是區隔開來的，並也將牛欄湖庄客家族群包含在內。

然相較於七十年沿革中指出的信仰範圍，從今日的祭典來看，天神良福縮小了，收丁口錢的範圍沒有包含過去曾有的牛欄湖(造橋豐湖村)。報導人葉金圳表示「以前大家都會過來這裡一起辦，現在交通比較發達，信的人也少了，牛欄湖很久沒過來這裡了，以前有，現在沒有了。」⁶⁴加上如今因為興建高鐵，豐富里內台鐵路以西三分之一土地，被規畫為高鐵苗栗站特定區，信徒搬離，使得收丁口錢的範圍縮小，然天神良福無論是意義上或實質上，仍是整合柳樹灣、豐富里、校椅里整個社群的一個信仰表現。

⁶⁴ 田調日期：2013/5/9，田調地點，報導人葉金圳宅。

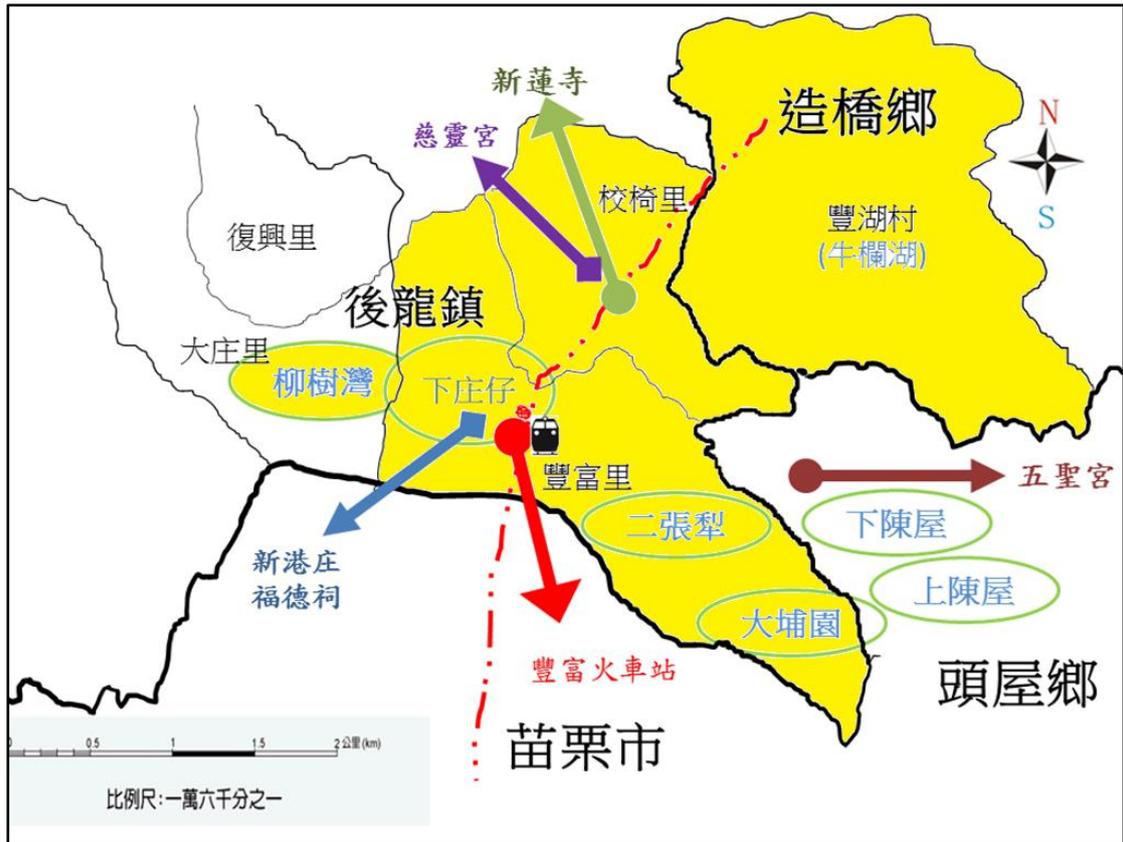


圖 12 民國 70 年前下庄仔天神良福範圍圖
(資料來源：筆者自製地圖)

民國七十年余雲宏描述新港庄福德祠的信仰範圍，其範圍包含了現今後龍鎮校椅里、豐富里、大庄里一部份、造橋鄉豐湖村等，他所指的不是福德祠這個伯公信仰，因為當地到處都有伯公，每個家戶祭拜的是自己家戶附近的伯公，不會特地前來此伯公祭拜，沿革中所謂的「地方之信仰中心」，指的是天神良福的範圍，此範圍也正是當時此地媽祖信仰的範圍(含跨現今的車路西的北勢媽祖、車路東的新蓮寺媽祖)。

天神良福現今的範圍比民國 70 年前的更小，少了牛欄湖(今造橋鄉豐湖村)，雖在日後媽祖各自獨立舉辦祭典，但顯然仍有天神良福的信仰在維持住人群，所以車路東的余雲宏，才會為此福德祠撰文，顯見天神爺信仰仍維繫住車路東的人群。

我們從沿革第二段落中可以看到移墾的歷史痕跡。昔日清領時期的船隻已可由後壠港沿溪溯上「崩山潭」，顯見當時已有移墾者由海口上溯來此地移墾，才有「新港莊」，並且以下還有「二張犁」「校寄埧」⁶⁵「埔頂」⁶⁶「後壁厝」⁶⁷「東西社」(新港社東西二社)及「社腳」⁶⁸等六個聚落。二張犁、校寄埧分別位於現今後龍鎮豐富、校椅里內，而埔頂、後壁厝屬於埔頂里的範圍，東西社是今日新民里的範圍，社腳位於後龍鎮復興里，今新民里東西二社的南邊。

從此可見，清領當時的聚落已形成，至日治時期才被劃分成苗栗一堡轄內的二張犁庄大字、新港庄大字下⁶⁹，而聚落也在日治行政系統下分為兩個大聚落，依照地理位置劃分，一是二張犁庄大字下的二張犁、校寄埧、埔頂，另一是屬於新港庄大字下的東、西二社及社腳。並且，在公館舖設有「新港區役場」(今派出所)管轄二張犁庄、新港庄，公館舖位在後龍鎮復興里，是新港社最早開發的地區，昔日人口密集、商業繁榮，店舖之多僅次於後龍街，因而得名⁷⁰。文中提到「本莊為『二張犁庄』」，顯見這裡提到的「本莊」不是新港庄，而是二張犁庄。天神良福的範圍回推至日治時期，是屬於二張犁庄的範圍，也就是現今的豐富里及校椅里。

然從第二段沿革中的敘述方式可了解這是以漢人為中心的書寫方式，此地為

⁶⁵ 「校寄埧」就是今日校椅里內的校椅壩區域，內有慈靈宮。筆者揣度，校寄埧的音則似「交椅背」，客語中「校寄」、「校椅」音似「金交椅」中的「交椅」二字；閩南語中的「校椅」二字恰巧也是音似「交椅」；新港大字下有「社腳」、「校寄埧」、「後壁厝」、「東西社」、「埔頂」小字，校寄埧是其中一個小字，小字指村以下的行政劃分區域名稱。

⁶⁶ 埔頂為境內較晚開發的草埔高地，昔日新港社牛埔地，故取名「埔頂」，康熙末年以前，屬新港蕃社範圍；清乾隆中葉前有安溪林姓、張姓、同安林姓前來開墾。

⁶⁷ 「後壁厝」原亦屬新港社區，以其最晚建房居住，且在埔頂里之末端，有同安林姓來墾並建屋起居，故有此名。

⁶⁸ 「社腳」亦為新港社較早開發之地，在金興宮附近，位於東、西社南側之山麓下，今仍沿用。

⁶⁹ 苗栗一堡，是台灣北部自清治時期至日治初期的一個行政區劃共轄 74 個街庄；今後龍鎮境內有後壠庄、大山腳庄、外埔庄、水尾仔庄、苦苓腳庄、二張犁庄、新港庄、公司藁庄、烏眉庄、崎頂庄、過港庄、灣瓦庄、頭湖庄、後壠底庄、十班坑庄十五個大字。日治時代的「大字」是一個行政單位，相當於今日的「村里」。

⁷⁰ 「公館舖」之地名由來、註腳 49 至 51 等地名之由來，內容出處：中華民國內政部〈台灣地區地名查詢系統〉<http://placesearch.moi.gov.tw/>、《後龍鎮誌》(黃丙煌；謝清輝，2002, pp. 120-123)。

「新港莊」是可以理解的，因為這裡原就是新港東、西社，反而二張犁庄是後來才獨立出來的，但撰述者的意圖卻是凸顯了二張犁庄的建立，「昔時帆船由後壠港(別名溪洲港)延溪溯上此潭，形成一小河港，此為「新港莊」名之由來也。」而忽視新港社才是此地原來主人的事實，此點可看出其想創造歷史的調性。

信仰對地方菁英亦有凝聚的效果。沿革撰文人余雲宏是新蓮寺第三代管理人，曾任後龍鎮公所秘書、後龍鎮公所建設課課長，文人仕紳階級，在當地頗具威望，其父余台宗是後龍鎮內地方仕紳，為新蓮寺的第一代管理人，其子余文秀，原為國中校長，擔任新蓮寺第五、六、七屆管理委員會主任委員。

此篇福德祠牆上的沿革，撰文年代是民國 70 年，表示車路東的新蓮寺與車路西這邊下庄仔的信仰關係是密切、整合的，且余雲宏是地方菁英，社會地位高、文筆好，也積極參與地方信仰，才能為這座舉足輕重的福德祠撰文書寫沿革。文中提到，此福德祠創建於清乾隆年間，歷經多次修復，其中「民國十八年(己巳歲)又由「余台宗」「杜老德」等發起整修」，顯見新蓮寺這邊的余家，從余台宗開始，就有與此福德祠關聯的紀錄。林財春是重建此伯公廟的主任委員，謝金發是以前的豐富里長，杜進金住大埔園，是以前的鄰長，李誇灶早年在戶政事務所上班，乃地方仕紳。杜姓的家族，如杜老德、杜進金等⁷¹，是後壠地區重要的家

⁷¹ 杜姓是早先清康熙末年即入墾後壠街的泉州同安縣人，主要以後壠街為居住中心，「後龍街耆老咸認『姓杜仔』是清代後龍地區最重要家族」。杜家分為兩個系統，一系是清鑾大祖派下，另一系是清鑾二組派下。(黃丙煌；謝清輝, 2002, p. 396) 杜老德即來自此杜家。

本研究所中提到的人物，皆常參與地方信仰組織或活動，如杜老德的名字亦出現在後龍鎮北龍里中正路 79 號應善堂中的《應善祠喜捐碑》上，此為明治 44 年之碑文：

沈賜記□十元，杜大□十二元，鄭阿匏拾元、許送番拾元、然慶社拾元，蔡生隆九元，陸主德六元，魏海□四元、方英四元，蔡英四元、黃祈祥、蔡羽、杜益勝，以上四元。

林坑、杜玉坤、杜宗正、陳杓水、蔡漳、蔡前、黃金、鄭同發、杜美、魏乞食、蔡毒、陳永技、鄭標、趙丁科、江阿財、陳阿定、陳勝、鄭金桀、楊□德、吳振□、沈傳君、楊花面、楊枝生、陳錦章，以上□元。

山口覺郎、鍾□沽、陳求、鍾育□、范友□、陳□兆、林永祥、□□□、沈呆、李□興、朱□□、杜廷當、余心匏、蔡心匏、□九喜、□□川、盧傳世、江慎、江進發、杜生永、杜興發、朱□□、杜生進、□□□、杜生傳、杜□發、□得育、黃心榮、杜春玉、葉大欽、□文□、□□□、陳祿、林紅、林□、邱田、□□、林□、蔡灶、林水車、□石蛋、保生堂、沈□□、李心匏、陳森林、李騰、鍾毛□、林□□、馬阿滿、李溪□、鄭天良、杜老德、郭結老、□籽、林永、江培桂、林

族，因此從沿革中可推論，福德祠的多次改修，且廟宇逐漸擴大，參與人群包含車路東與車路西，足見其對地方的重要性及整合能力。除此之外，我們也從沿革中，看到了地方菁英，這些地方菁英對當地信仰的參與意願濃厚，也非常積極地參與祭典活動及廟宇興建。

再者，後龍鎮的伯公數多，但似乎就這個新港庄福德祠顯得特別重要，須頻頻改建，其原因乃是此福德祠與天神爺信仰息息相關，天神爺假此伯公廟辦理祭典，是故凸顯了此福德祠的重要性，當地各個家戶都有機會當選輪值爐主，是以各個家戶都看重此新港庄福德祠。若從此觀點來分析，福德祠的存在即是天神爺信仰的存在，天神爺信仰的存在，也就代表了其地方社會中家戶、宗族、聚落、社群的結合。因此，若依其沿革指出此福德祠建於清乾隆年間，則可推知三個結論：(1)福德祠建立，而天神爺的信仰也由此刻開始，(2)福德祠建立之前、甚至更早期，天神爺信仰已經存在於移墾人群中，因為下庄仔的天神爺無廟、無神像，單單一座香爐，靠著爐主輪替制度，在信徒家戶中輪替，是以有廟、無廟這一點，與天神爺信仰無直接關聯，假福德祠場地舉辦活動，只是將祭典固定在同一處舉辦，更顯現天神爺、伯公、媽祖等信仰的連結性。(3)天神爺信仰是必要的，因為此信仰有整合凝聚的功能，閩、客聚落共同形成的二張犁庄社群，可由每年參與天神爺祭典中可看出。

接下來，要討論的是代表聚合二張犁庄內，閩、客聚落的天神良福信仰。

(二) 下庄仔天神爺信仰

下庄仔的天神爺，年初叩許，年末酬神，但方式不同。叩許時，儀式簡單，

廷、鄭天順、余鉗、法顯壇、□安堂、成記□、蔡榮，以上一元。
不滿元共二百四十六名。

明治四十四年辛亥夏月。

(資料來源：《應善祠喜捐碑》，收錄於台灣記憶 Taiwan Memory—國家圖書館。網址：

<http://memory.ncl.edu.tw/tm/cgi/hypage.cgi?HYPAGE=index.hpg>)

在爐主家舉行，並未廣邀信徒，只有張貼紅單告知，庄內信徒可自行前往爐主家叩許。這份壬辰年叩許天神良福的紅單上可看出：

謹 啟

一、茲為 豐富、校椅、柳樹灣等里民叩許歲次壬辰年天神良福祈求平安事宜。

二、揀取國曆一〇一年二月六日(六日二十一時至二十三時)

農曆正月十五日亥時(十五日二十一時至二十三時)，日吉時良在正爐宅叩許天神良福。

三、敬請合庄善男信女屆時誠心齋戒沐浴前來焚香參拜，則福有攸歸矣。

值年 正爐主 陳裕芳 謹白
副爐主 馬文宏
中華民國一〇一年二月二十八日

叩許天神良福的時間是歷年的正月，選定吉時，於豐富、校椅、柳樹灣等地張貼紅單，告知信徒，並由正、副爐主在正爐主宅內帶領眾信徒行祭祀活動。叩許時並沒有盛大的祭典活動，僅行簡單的儀式。用祭祀圈的觀點來分析，從紅單上可看出，天神爺信仰包含了豐富里、校椅里、柳樹灣(靠近豐富里的大庄里一部份)等三地。

年末十一月底的叩答神恩活動，則是熱鬧的舉辦，可從壬辰年酬神的紅單上可看出祭典的規模及形式：

謹 啟

茲為豐富、校椅、柳樹灣眾庄，壬辰年沐恩酬福，賽還良福，叩答神恩事宜。

國曆一〇二年元月六日子時【五日夜十一時】

敬涓

在豐富里

農曆一〇一年十一月廿五日子時【廿四日夜十一時】

十一鄰一四三之五號爐主宅度設香案舉辦酬神祭典，並於農曆一〇一年十一月廿五日起在福德宮前廣場演戲二台，敬請眾善男信女屆時齋戒前來焚香參拜，則福有攸歸矣。

正爐主 陳裕芳

值年

謹啟

副爐主 馬文宏

中華民國一〇一年十一月十八日

首先了解，相較於年初的叩許儀式，年末十一月底的酬神更為隆重，爐主家的地址標明清楚，請信徒前往，此處的「福德宮」指的就是位於下庄仔的新港庄福德祠，屆時天神爺寄放於福德祠神桌，並於前廣場搭戲台，廟會活動兩日。

收冬戲前一個月由「頭仔」開始收丁口錢，範圍包含豐富里、柳樹灣、校椅里等。農曆十一月二十四日中午一點多，分請各方土地公、家中神祇、附近寺廟神明至爐主家中，晚上十二時上表章，敬告天神，至第二天時，將天神爺及眾神移駕至新港庄福德祠，假福德祠的地點，先祭祀並供信眾參拜，搭野台戲，舉辦收冬戲兩日。⁷²

若我們從丁口費收取的細項來看，可更清楚地一窺天神良福所含跨地範圍：

⁷² 報導人劉鳳珠說，以前收冬戲會請客做熱鬧，幾家人講好後，共同請一家辦桌的幫這幾家居民一起煮食宴客，但九二一大地震後，居民就不再宴請賓客前來做熱鬧了！另一位新港庄福德祠前的居民亦說，是因為九二一地震所以才沒有請客的，因為觀感不好。新蓮寺內的報導人王義盛也表示，大地震後，情景完全兩樣，現在除了寺內的活動，一般人家內不宴客。

爐主家仍會請客答謝眾頭仔及工作人員，王辰年爐主陳裕芳即說他預計將辦十桌酒菜。

表 7 民國 101 年歲次壬辰年天神良福丁口收入統計表

民國 101 年歲次壬辰年天神良福丁口收入統計表 ⁷³			
區 別	收費福首姓名	丁口數	金 額
豐富里 1-3 鄰	張達明	350 丁	38,150 元
豐富里 4-5 鄰	謝春喜	388 丁	37,500 元
豐富里 6-8 鄰	馬蔣裕妹 戶數 42	258 丁+600 元	28,500 元
豐富里 9-10 鄰	陳茂松、陳和霖 戶數 31 戶	191 丁	20,700 元
豐富里 11-12 鄰	陳和鄉、鍾欽次 戶數 33 戶	215 丁	23,200 元
豐富里 13-14 鄰	杜進金、林俊男 戶數 30 戶加 200 元	205 丁+200 元	22,200 元
豐富里 15-16 鄰	鄭榮三 戶數 14 戶	82 丁	8,900 元
柳樹灣(一)	江炎富 戶數 30 戶	233 丁	24,800 元
柳樹灣(二)	張維發	273 丁	30,850 元
校椅里(江厝)	徐煥鼎	45 丁+現金	5,000 元
校椅里(二灣)	江源光	現金	10,100 元
校椅里中山國宅	劉代表順松、葉金圳、鍾煥利	現金	9,200 元
校椅里(魏厝)	劉代表順松、葉金圳、鍾煥利	現金	7,000 元

(資料來源：壬辰年正爐主陳裕芳先生，2012/12/13)

從【民國 101 年歲次壬辰年天神良福丁口收入統計表】中可看出，⁷⁴天神良福的範圍包含三個區域，一是豐富里 1 鄰至 16 鄰全里的範圍，再來是包含大庄里柳樹灣的部分，三是校椅里中山國宅區域及校椅里魏厝⁷⁵。收入的表中的區域共分為十二個，因此有十二本緣金簿，天神良福的福首總共有十七人，負責協助正、副爐主安排祭典事宜，福首的工作包括：(1)收取區域內的丁口費，(2)邀請

⁷³ 此份資料張貼於新港庄福德祠內公佈欄，蒐集日期 2013/01/12。

⁷⁴ 【民國 101 年歲次壬辰年天神良福丁口收入統計表】由壬辰年度爐主陳裕芳提供。

⁷⁵ 因高鐵苗栗站位於台灣苗栗縣後龍鎮豐富里，2013 年動工，此研究之地點，部分的校椅里、豐富里已被徵收成高鐵用地，彭姓的伙房也已拆除，是以丁口錢的部分並沒有包含校椅里全里。很明顯，天神良福的範圍正逐漸縮小。

各方神明同看收冬戲，神祇有當地的各土地公、信徒自宅神明、慈靈宮神明、北勢無廟媽祖、新蓮寺媽祖等，(3)收冬戲前晚的上表彰及場地佈置等。

現今天神良福涵蓋的範圍，見圖 13：

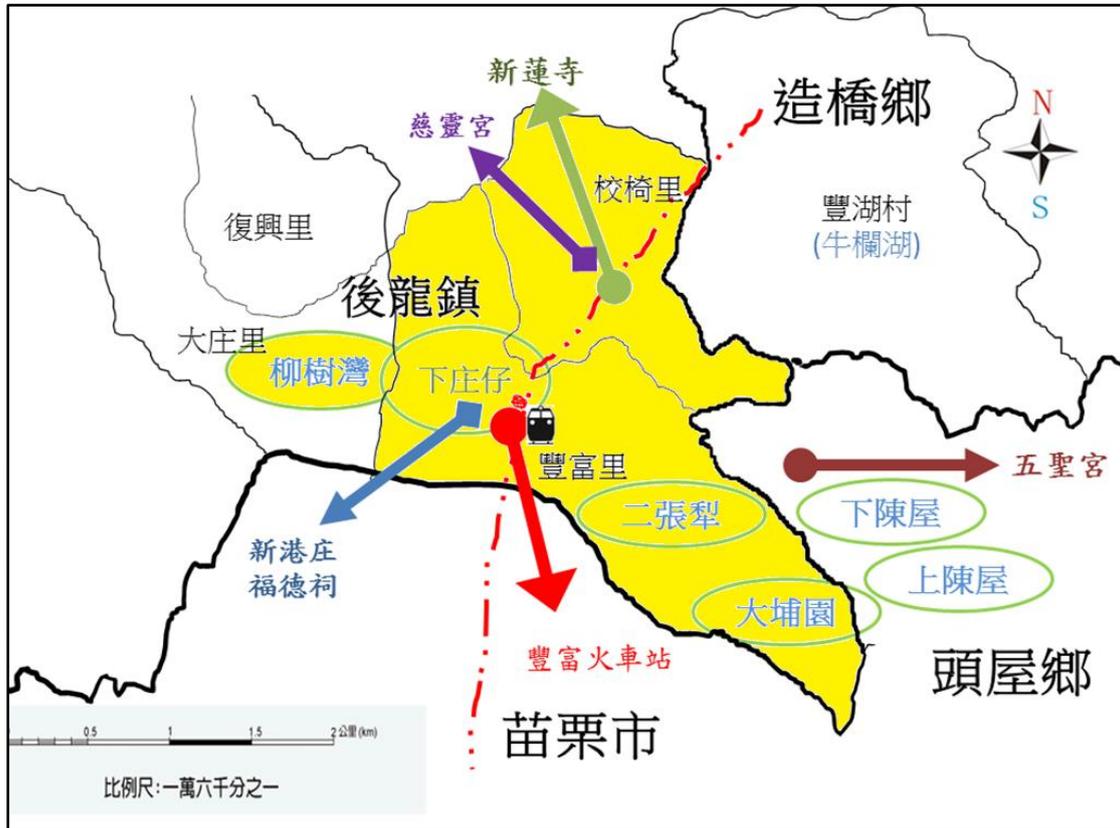


圖 13 現今天神良福的信仰範圍圖

(資料來源：筆者自製地圖)

從圖 13 中可看出，民國七十年，余雲宏所撰之新港庄福德祠沿革中提到的牛欄湖(今造橋鄉豐湖村)，已不被包含在今日下庄仔天神良福的範圍內，壬辰年(民 101 年)下庄仔天神良福的範圍，是柳樹灣、豐富里、校椅里等三地。天神良福的範圍改變，可以了解到，天神良福的信仰是動態的，而其整合的範圍逐漸縮小。

壬辰年天神良福，可看出天神爺的信仰涵蓋了校椅里、豐富里、柳樹灣等，

其模式是整合的，每年農曆十一月底，辦理酬神祭典，假新港庄福德祠辦廟會兩天，邀請範圍內所有伯公及神明，一同參與。地圖中可看出，這個範圍的信仰是整合的，無論是校椅里的新蓮寺，或是北勢媽祖、慈靈宮的保生大帝，只要是天神爺的祭典，都會前往新港庄福德祠參與。

並且，我們也可從壬辰年十一月份，下庄仔舉辦天神良福時的請神單看出端倪：⁷⁶

歲次『壬辰』年祈天神良福

土地公部分 第一組 (2-3 人)

編號	神名	地點
一	土地公	下庄福德祠 (豐富里下庄仔)
二	土地公	彭添鳳屋旁邊 (柳樹灣一帶)
三	土地公	柳樹灣水尾 (柳樹灣一帶)
四	土地公	謝慶坡屋旁邊 (柳樹灣一帶)

土地公部分 第二組 (2-3 人)

編號	神名	地點
一	土地公	彭賢明屋旁邊 (因高鐵興建已搬至五福伯公廟)
二	土地公	彭賢聘屋旁邊 (因高鐵興建，已搬至五福伯公廟)
三	土地公	洪瑞龍屋旁及屋後 (因高鐵興建，已搬至五福伯公廟)
四	土地公	黃火富屋旁邊 (因高鐵興建，已搬至五福伯公廟)
五	土地公	墓地 (新蓮寺前後龍第一公墓旁)
六	土地公	三叢樹 (位於校椅里江屋後面)

土地公部分 第三組 (2-3 人)

編號	神名	地點
一	土地公	堤防上徐金和屋旁邊 (豐富里一帶)

⁷⁶ 此份請神單，由報導人陳裕芳先生提供，陳裕芳是壬辰年(民 101 年)天神爺爐主。

二	土地公	大埔園徐文拯屋旁邊（豐富里大埔園一帶）
三	關帝爺	謝春喜屋中（大埔園一帶）
四	土地公	新庄（頭屋鄉、大埔園交界地）
五	土地公	河背廖永賢屋旁邊（豐富里河背）
六	土地公	二張犁（豐富火車站附近）
七	土地公(石娘)	火車站（豐富火車站附近，石娘廟旁）
八	土地公	火車站南圳邊（大埔園、二張犁）

金身部分 第一組（4-5人需一輛卡車）

（此部分的金身皆為於信徒家宅內）

編號	神名	地點
一	三界爺	曾雙喜（豐富里）
二	七府王爺	林進枝（豐富里）
三	關帝爺	林初男（豐富里）
四	五龍府王爺	陳井（柳樹灣）
五	媽祖	陳武雄（柳樹灣）
六	土地公金身	下庄（豐富里）
七	王爺公	駱惜(朱阿茂)（柳樹灣）
八	王爺公	陳阿塗（柳樹灣）
九	邱王爺(金灰)	謝慶坡(柳樹灣)
十	九龍堂	陳進春（豐富里）
十一	天神爺	陳裕芳(豐富里)
十二	媽祖(二月二)	輪值爐主(鄭金玉，於豐富里)
十三	天公爐	輪值爐主（豐富里）
十四	天神爐(媽祖)	輪值副爐主(蔣阿木)(豐富里)

金身部分 第二組（4-5人需一輛卡車）

編號	神名	地點
一	五穀爺	徐文光（豐富里余文秀宅旁的矮房子）
二	三太子爺	徐文光（豐富里）
三	聖娘2尊	慈靈宮
四	媽祖	慈靈宮
五	保生大帝	慈靈宮
六	太子爺	慈靈宮
七	五穀先帝	慈靈宮
八	媽祖	新蓮寺

壬辰年的請神單共分為兩類，一是請土地公，共三組，請土地公時不請神像金身，而是用香代替，屆時所有土地公的香皆會插在同個香爐中，以示土地公已前來祭典。另一類共兩組，負責請神明金身，也就是將交陪廟宇及信徒宅內的令旗或神像請至福德祠參與祭典，因此需要動用卡車，人數須四到五人。

請神單上的〈金身部分第一組〉的第十二項，媽祖(二月二)輪值爐主，此處指的就是北勢媽祖，北勢媽祖的神像平日放在爐主家供奉，因此需前往輪值爐主家迎駕。〈金身部分第二組〉的第八項，此處的媽祖即是新蓮寺的媽祖。

由此得知，天神爺的信仰是涵蓋了柳樹灣、豐富里、校椅里三地的，也涵蓋了新蓮寺媽祖和北勢媽祖，兩個媽祖信仰是堆疊在最基層的天神爺信仰之上，而由天神爺信仰整合。

鐵路兩邊的媽祖，同時出現在天神爺的祭典中，可見得天神爺信仰是最初的，亙古至今，甚至早於當地的媽祖信仰，媽祖信仰在六十年之前是整合的狀態，在那個時候還看到了一個整合的天神良福，那表示，天神良福是更早於媽祖信仰的，因為是從最初就是根植於當地社會的信仰，才能在現今仍能把分化的媽祖拉攏在一起，在同一個神桌上受祭拜。

再者，下庄仔的天神爺沒有神像、沒有廟宇，平日由爐主供奉，放在爐主家神桌上，只有在年初一月叩許天神良福、年末十一月底酬神時，才會寄放在下庄仔的新港庄福德祠內，借福德祠舉辦收冬廟會祭典，並且，新港庄福德祠也是北勢媽祖每年二月二日祭典舉辦的場所，可見此福德祠是下庄仔信仰的中心場域。民間信仰的天神爺沒有「吃葷或吃素」的爭議，天神爺即玉皇大帝，是民間信仰中神格最高的神明，而這個「天」與屬「地」的伯公在同一日被供奉在同一個神聖空間時，呈現了整合的畫面，將每個參與的家戶、地區，都拉攏一塊。

二、新蓮寺媽祖與北勢媽祖

日治時期劃分的「二張犁庄」，不只以天神良福信仰表現閩、客人群的聚合，更有後來的媽祖信仰堆疊其上，藉由遶境使整個地方社會的關係更緊密。接下來要分析的是媽祖信仰的整合及分化。

(一) 媽祖整合的閩、客族群

日治時期劃分的「二張犁庄」，不只以天神良福信仰使閩、客人群聚合，更有後來的媽祖信仰堆疊其上，藉由遶境使整個地方社會的關係更緊密。

筆者認為，漢人移墾二張犁庄的人群包含閩、客家族，且閩、客的人數各一半，在這個地域的西邊有一個更大的平埔新港東、西社，因此，屬於此地人數較少的閩、客家族自然必需形成一個社群，凝聚成一個勢力範圍，而這種凝聚的方式，表現在最初的天神良福信仰及後來的媽祖信仰上，一再地用信仰去凝聚各個閩、客家族，用祭典去拉合人群，整合整個地方社會。因此，除了天神良福，再來就要討論整合的媽祖信仰。

從現今的媽祖分化：一個是車路西的北勢媽祖、一個是車路東的新蓮寺媽祖，在歷史上往前推論，在分化之前，整個鐵路兩旁的地方社會，擁有的是一個共同的媽祖信仰——既然會分化，表示之前是整合的。從分化往前推斷，六十年以前的媽祖是一個整合的、共有的地方信仰，其地區包含了後龍鎮校椅里、豐富里、柳樹灣，及造橋的豐湖村等村。

除了筆者的實地田野訪談，了解媽祖信仰在分化前是當地整合的共同信仰之外，另外還有三個線索，使我們能確實推斷，媽祖信仰在六十年前，在當地是整合的狀態：一是祭典舉辦日，二是當地整合型的天神良福，三是爐主的輪值制度。

無論是車路西的北勢媽祖或是車路東的新蓮寺媽祖，鐵路兩邊的媽祖，祭典都是在農曆年二月二日舉辦。台灣俗諺「三月瘋媽祖」，指的是媽祖誕辰在農曆的二月廿三日，民間在三月忙於各項廟會祭典活動，但豐富車站東、西兩邊的媽祖，卻不約而同選在農曆二月二日舉辦，這個日子是伯公生，又稱頭牙，並不是媽祖慶典的日子，然此地兩位媽祖舉辦祭典的正日子，都選在二月二日，過於巧合。

筆者認為，在六十年前媽祖信仰是共同的、統整的，雖然日後分開，但舉辦祭典的時間仍是固定的，將每年祭典活動時間點訂於農曆二月二日，是因為與當地整合型的天神良福的關聯，歷年祭典舉辦的地點是新港庄福德祠，因與福德祠的關係緊密，而將年初的祭典日期訂在伯公生的二月二日，年末十一月底則宴請所有地方伯公參與天神良福的收冬戲。

再者，從現今的情況觀察後了解到，車路東西兩邊的媽祖，在舉辦祭典時，雖彼此不互相邀約，但潛在的默契是有的。北勢媽祖範圍較小，選擇在農曆正月卅日至北港進香，並住在香客大樓，二月一日早上返鄉，下午遶境。二月二日的正日子，則在新港庄福德祠行三獻禮、擲出下任爐主。⁷⁷新蓮寺二月一日回北港刈香，當日來回，在正日子二月二日早上遶境，當天也行三獻禮、擲下任爐主，但要考慮新蓮寺信仰範圍大，所以新蓮寺請戲班於初二、初三唱戲兩日。

兩者的模式相近，又似乎不約而同的將雷同類似的行程錯開一日，不致於撞期，再再顯示，六十年前，這兩者是整合的，從來就是只有一位媽祖、從來就是共同的信仰，這個地域中的信仰是整合的，而人群也是整合的。

並且，無論是無廟的北勢媽祖抑或是新蓮寺媽祖，兩者的祭典方式相似、日

⁷⁷ 北勢媽祖遶境的日期是農曆二月一日下午，新蓮寺媽祖遶境始於農曆二月二日上午，筆者忖度，因新蓮寺媽祖的路程規劃會通過新港庄福德祠，而北勢媽祖二月一日、二日正是寄放在福德祠內，是以兩邊有潛規則，將遶境時間錯開，不至於重疊。

期重疊，且其爐主輪替制，模式也一樣。北勢這邊，於農曆二月二日擲筊選出新爐主後，將媽祖神像迎至新爐主家供奉一年，而新蓮寺則於農曆二月三日祭典結束後，當年度爐主亦將代表媽祖的令旗，送至爐主家供奉一年，這兩邊的媽祖，用同樣的形式，將媽祖寄在爐主家供奉，並且每年輪替，從這點可推斷，各自獨立前的那一個整合性的媽祖，也是用爐主輪替制度，也將媽祖請回爐主家供奉一年，媽祖不但是遶境整合整個地方社會，更是用每年爐主輪替的方式，將人群緊緊維繫住。

我們也可以從天神爺信仰來得到佐證，當地的天神良福是整合性的、共同辦理的，天神信仰的範圍包含了新蓮寺媽祖、北勢媽祖，天神信仰沒有分化，但媽祖卻因人分化，可推斷出，六十年前，此三鄉鎮交接地帶的天神爺信仰及媽祖信仰，兩個信仰體系是整合的、且互相交流的，因為人群是整合的，信仰也是整合的，但何以天神信仰仍呈現整合的方式流傳至今，而媽祖信仰卻呈現各自獨立的現象呢？接下來要分析的是現今的車路東西兩邊的新蓮寺媽祖、北勢媽祖。

(二) 各自的媽祖—分化的閩、客關係

我們現今看到的後龍溪下游以北的後龍鎮區域，有兩個媽祖，一個是新蓮寺的媽祖，另一個是北勢媽祖。當下庄仔的天神爺舉辦年尾的收冬戲時，新蓮寺媽祖及北勢媽祖，皆被邀請前往新港庄福德祠看戲，但兩位媽祖卻是不互通的，彼此有各自的祭典，也不互相邀約，同一個地域範圍，卻有不同的重疊與相斥，這種情形，是人群互動的改變所帶來的轉變。首先，必須先了解現今兩位媽祖的樣貌，才能了解這個地域上，地方信仰在歷史上的演變。

1. 車路東的新蓮寺媽祖

後龍鎮校椅里、豐富里、大庄里柳樹灣三地，每年最熱鬧的祭典有二，一是

農曆二月二日的新蓮寺媽祖遶境廟會活動，一是下庄仔的天神良福收冬戲，前者在年初舉辦，後者是年尾舉辦，共通點是範圍大、部分範圍重疊，且參與人數眾。

年初的新蓮寺媽祖祭典，活動共三日，從農曆二月一日開始至二月三日結束。二月一日上午，爐主上表彰告神後，參與人員兵分二路，一路人馬由爐主帶著前往北港朝天宮刈香，另一路人馬則分頭請神，將遶境範圍內的伯公、信徒自宅供奉的神明請至新蓮寺。

〈新蓮寺(101)年北港進香請神單〉⁷⁸中，寫明祭典時請來新蓮寺看戲的神祇，而所請來的神祇的所在位置，自然包含在新蓮寺媽祖信仰範圍之內：

表 8 新蓮寺(101)年北港進香請神單

第一組(上圪 外獅潭 埤仔寮 東興庄) 用神轎及鎖吶		
1. 江屋前圳邊伯公	2. 張世權先生屋背伯公	3. 三叢樹伯公
4. 炭頂伯公	5. 劉祥先生屋邊伯公	6. 賴東光先生屋前伯公
7. 陳德基先生屋側伯公	8. 陳世通先生屋側伯公	9. 陳世財先生屋側伯公
10. 五聖宮點香口頭請	11. 五聖宮側伯公	12. 陳有亮先生屋後伯公
13. 六鄰路旁石母祠	14. 上陳屋背伯公	15. 中興隧道口伯公
16. 隧道東徐屋前伯公	17. 億興社區巫屋後伯公	18. 埤仔寮伯公

**注意：眾莊下庄天神爺是否在這一組？

第二組(二圪 下圪 溝背 車站東 二張犁 河背 新莊 大圃園 ⁷⁹ 埔頂) 用神轎及鎖吶		
1. 公墓伯公	2. 江火富先生屋邊伯公	3. 慈靈宮五尊太子爺三

⁷⁸ 同〈新蓮寺(102)年北港請神單〉

⁷⁹ 此「大圃園」應是筆誤，指的是豐富里最東側的「大埔園」。

		界公金身
4. 劉順松先生屋邊伯公	5. 鐵路東伯公	6. 二張犁伯公
7. 徐宅內五谷爺金身	8. 河背伯公	9. 謝屋內關爺
10. 新莊伯公	11. 大埔園伯公	12. 大坡頂伯公
13. 埔頂1鄰2號李建鴻先生邊伯公	14. 埔頂1鄰5號邊伯公	15.

**注意：眾莊下庄天神爺是否在這一組？

第三組 豐湖方面(注意：豐湖村天神爺歸屬那一小組 即配鎖吶)			
豐湖	1. 楊公井邊伯公	2. 鍾明朝先生屋邊伯公	3. 桃仔窩伯公
(甲)	4. 鍾秋松先生屋邊伯公	5. 彭賢隆先生屋邊伯公	6. 八十尺橋伯公

**注意：眾莊下庄天神爺是否在這一組？

	1. 香緣窩伯公	2. 樟樹伯公	3. 阿巧崎伯公
豐湖	4. 劉森木先生屋邊伯公	5. 陳賢鈺先生屋邊伯公	6. 張錦文先生屋邊伯公
(乙)	7. 尚(上)山下伯公	8.	

	1. 活動中心邊伯公	2. 香格里拉四尊	3. 陳永明先生屋角伯公
豐湖	4. 吳太河先生對門伯公	5. 劉滿富先生屋邊伯公	6. 劉新祿先生屋前伯公
(丙)	7. 陳元屋邊伯公		

※天神爺爐主：???

(資料來源：新蓮寺提供)

請神時共分三組，第一組請上圪、外獅潭、埤仔寮、東興庄等外獅潭方向的神明，第二組邀請二圪、下圪、溝背、車站東、二張犁、河背、新莊、大埔園、埔頂，這裡包含的是校椅里、豐富里的眾伯公神明，甚至也有埔頂里 1 鄰區域的神明兩尊，而這兩組除了請神明外，需特別注意不能忘記「下庄天神爺」，這即是豐富里下庄的無廟天神爐，必須確定爐主的家宅，才能請到這尊天神爐。第三組是豐湖村方向，因豐湖村皆是山區，是以分成甲、乙、丙三小隊較有效率。從請神單中可發現，其所請的諸位神明位址，即包含在新蓮寺媽祖遶境範圍內，頭屋鄉外獅潭、後龍鎮校椅、豐富二里部分、造橋鄉豐湖村等，皆為客家聚落分布之地域，媽祖遶境時也以此為其主要範圍，另也包含校椅里閩南魏姓為主的慈靈宮。

請神時，若是伯公，則用捆金紙的香代替神像，其他神像或令旗則直接由車子載回，從請神單中我們也看到了，下庄的天神爐、慈靈宮五尊太子爺三界公金身的小神像被請過來寺內，且五聖宮的關帝爺點香口頭請(第二天關帝爺會一起遶境，則沒有被請過來新蓮寺內安座)。



圖 14 新蓮寺媽祖遶境所請之眾神
(資料來源：筆者田野之照片，攝於2013年3月13日)

神明請回後至新蓮寺正殿安座後，負責神轎及噴吶的組別，須將兩座神轎準備好放置於寺前抱院內，當晚輪值者需輪值守爐火及拜斗，等待第二天清晨起駕遶境。

二月二日為新蓮寺媽祖的「正日子」，祭典的高潮，上午五點半遶境人員集合，將媽祖、眾天神爺、拜斗等放入左邊神轎，將其他諸神像、伯公香放入另一個神轎，後將兩個神轎抬上發財車，前往慈靈宮，六點在校椅里慈靈宮前，與慈靈宮保生大帝的神轎會合，也與外獅潭的關帝爺神轎會合，四個神轎齊聚於慈靈宮供眾人祭拜，使開始全面遶境，遶境時於定點空地停轎，有布馬陣、舞獅團表演，各定點皆擺放供桌、供品、紙錢鞭炮，信眾聚集，點香膜拜，每次停留約十五分鐘，結束時，吹哨角、敲鑼，四座神轎遶供桌一圈，上車後再往下一個定點移動。整個遶境的車隊約二十輛，包含前導車一輛、四輛車搭載神轎、四輛花車、豐湖村鑼鼓車一輛、五聖宮鑼鼓車一輛、慈靈宮一輛、舞獅隊一輛、外獅潭布馬陣一輛，及隨行之車輛等。整個遶境在十一點半左右結束，回至新蓮寺的只有原

先在此出發的兩座神轎，慈靈宮、五聖宮的神轎各自回原廟。



圖 15 新蓮寺媽祖遶境圖

(資料來源：筆者田野之照片，攝於2013年3月13日)

神轎的遶境範圍包括：校椅里、豐富里(會經過車路西區域，但不停轎，僅於火車站前停轎)、外獅潭至東興庄億興街、造橋鄉至阿義碑。



圖 16 新蓮寺媽祖遶境範圍圖

(資料來源：筆者自製地圖)

神轎擺架回鑾時，三進三出後，過天神爐香火後，再擺回原神桌上，隨即舉行三獻禮，由新蓮寺的管理委員們擔任陪祭生，指引主祭生者正、副爐主完成初獻、亞獻、終獻。五聖宮、慈靈宮的神轎沒有參與新蓮寺媽祖的三獻禮，遶境完畢後就各自回宮，只有參與遶境，而沒有參與媽祖三獻禮。⁸⁰

值得一提的是，新蓮寺的抱院以內是吃素的，所以三獻禮所需的豬、羊、雞等葷食祭品，皆擺放於抱院之外，也就是供桌、供品擺放於門外，正殿內的神桌

⁸⁰ 慈靈宮保生大帝、五聖宮關帝爺兩者參與了新蓮寺的媽祖遶境，卻沒有人新蓮寺舉行三獻禮，而是遶境完後各自回宮，筆者認為，共同遶境，顯示三座廟宇是交陪的關係，媽祖的動能性是重要的，可以藉由遶境的方式，與信徒、家戶親身接觸；然，當遶境完成、媽祖的動態功能性結束後，旋即各自解散，也顯示了三座廟宇間除了交陪互動的關係外，也有存在的競爭性，需彼此依附，但之間也有拉扯較勁之意。

上則擺放的是素食祭品，至三獻禮後，豬羊宰殺分送信眾。⁸¹

二月二日當日上午三獻禮結束後，下午由正、副爐主擲筊，選出下年度的新爐主，並在二月三日所有祭典結束後，將媽祖的令旗交由新爐主帶回家供奉。⁸²

從三獻禮開始，廟前停車場上的戲棚，也開始演戲，二月二日中午、晚上，到二月三日全日，皆有作戲，停車場前亦有攤販，熱鬧非凡。而二月三日亦由爐主辦理宴席，宴請慰勞工作人員。

新蓮寺的新任爐主福首名單，在擲筊結束後，會張貼紅單公告新當選正副爐主、福首名單，如表 9⁸³：

⁸¹ 新蓮寺雖秉持抱院內茹素、抱院外祭祀豬羊的信仰方式，但仍有模糊地帶產生，信徒間此時會有些許的齟齬，如三獻禮時桌案上用的酒杯本是用於佛祖前貢茶用，不可使用於三獻禮時，信徒間為此有所口角。田調日期：2013 年 3 月 13 日上午於新蓮寺。

⁸² 媽祖的令旗，由爐主保管，農曆一月三十日帶至新蓮寺，度過後三日的祭典，農曆二月三日媽祖祭典結束後，由爐主、副爐及噴吶，將媽祖令旗送至新爐主家，供奉一年。這個儀式，很明顯的可以看出，媽祖信仰中存在輪替制度，與新蓮寺本身的佛教信仰無關，媽祖一直是信徒間在輪替，這祭典與北勢媽祖的模式是相似的。此相類似的輪值爐主制度，亦證明後文提到的，在分裂之前，有一個整合的媽祖信仰，且媽祖是在爐主家中輪替的。

⁸³ 此張公告紅單上，另有通知爐主福首的重要行事：

- 一、農曆正月初九上午九時，請至新蓮寺參加籌備會
- 二、農曆正月二十日晚七時，請至新蓮寺分配工作
- 三、農曆二月一日下午一時，請至新蓮寺集合，領取工作分配表並分頭工作
- 四、農曆二月二日早晨五時三十分，請至新蓮寺準備遶境事務後出發
- 五、農曆二月三日早晨七時，請至新蓮寺集合、送神

表 9 新蓮寺癸巳年之爐主福首名單

民國一〇二年 歲次癸巳年			
新 蓮	正 江歡富	福 首	
	副 徐錦榮		
先生台照			
寺	邀請函		
	明(農曆二月三)日中午十二時 請到 <u>牛奶故鄉</u> 參加 <u>登席餐會</u>		
			詹佑任 李進福
			徐文拯 鍾錦芳
			張達明 賀秀花
			徐明亮 黃植苗
			徐煥鼎 陳琦芳
		江銓榮 徐熾富	
		戴峻橙 江村貴	
		范瑞文 江新貴	
		張世禎 黃國強	

(資料來源：新蓮寺提供)

余文秀主委提到，後龍鎮校椅里、豐富里因高鐵設站導致人口遷出，一部分人遷居別處，一部份人日後才會搬回後龍鎮，因此信徒流失造成每年參與媽祖回鑾的福首(頭仔)人數，從原先的 27 人(校椅、豐富、豐湖各九人)，減至現今的 18 人，而此 18 名福首中，必須是分別來自校椅里、豐富里、豐湖村、獅潭村中自願擲筊爐主的信徒。

2. 車路西的北勢媽祖

除了校椅里新蓮寺內的媽祖，所謂的「車路西」——台鐵豐富火車站以西，一路到大庄里柳樹灣一帶，其當地信仰中，另有一無廟的媽祖，而因為是相對於

新蓮寺的媽祖，豐富里西路東約十鄰後至十四鄰，加上大庄里柳樹灣一帶，這裡的媽祖被稱為「北勢媽祖」⁸⁴，這裡的地區也正好都是閩南族群的聚落。北勢媽祖與天神爺的信仰範圍有所重疊，但範圍明顯較小，只限於以豐富火車站為界、火車站以西至大庄里的柳樹灣。⁸⁵

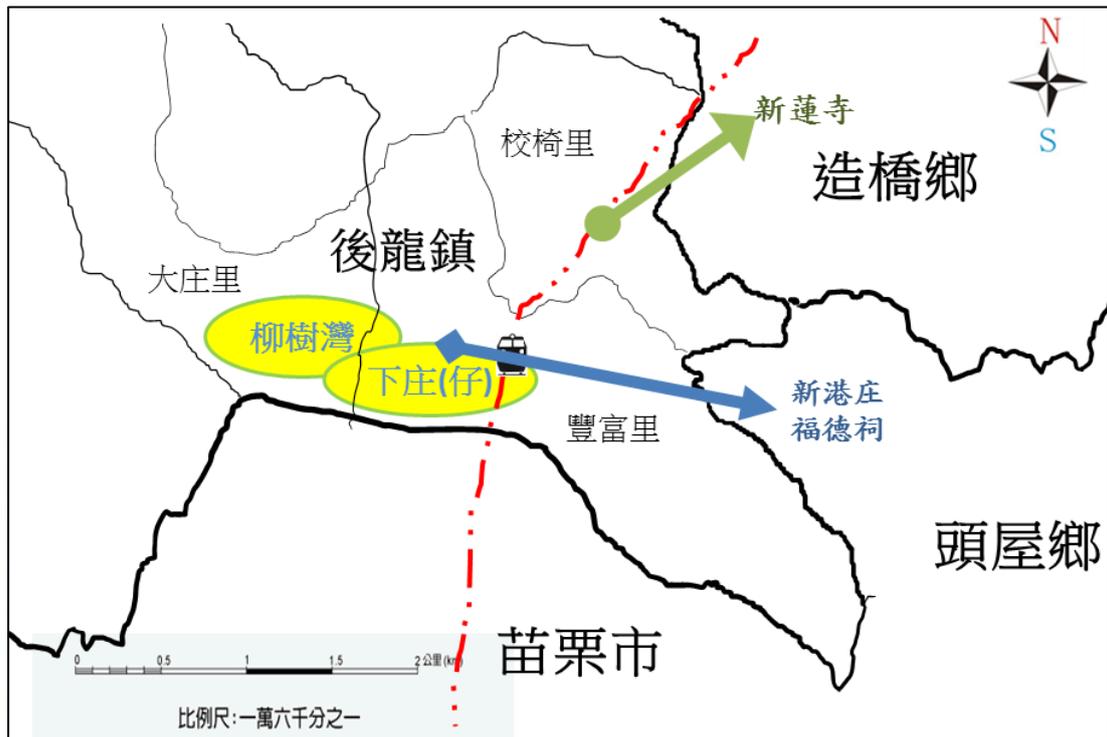


圖 17 北勢媽祖信仰範圍圖

(資料來源：筆者自製地圖)

「車路西」的無廟媽祖沒有名稱，若用祭祀圈的概念來談，無廟的媽祖是「車路西」以西的當地信仰，當筆者詢問報導人劉鳳珠此媽祖的稱呼時，她說平時都用閩南語稱「我們的媽祖」，所以也沒甚麼名字，在此為求辨識清楚，筆者將柳樹灣的無廟媽祖稱為「北勢媽祖」，而「北勢媽祖」一詞亦是在訪談新蓮寺管理

⁸⁴ 「北勢媽祖」一詞亦是在訪談新蓮寺管理委員們時，他們對這個柳樹灣一帶的無廟媽祖的稱呼，再者，也是呼應「北勢」此舊地名(北勢是舊稱，因客語音近「逼死」，後改名現在的「豐富」)，後文皆如是。

⁸⁵ 是以，我們可以想見，天神良福的範圍包含了整個校椅里、豐富里、大庄里柳樹灣，天神良福的範圍比北勢媽祖大，涵蓋了全部的北勢媽祖範圍(此指「車路西」到柳樹灣)，以及一部份的新蓮寺媽祖遶境範圍(此指的是豐富火車站以東的豐富里、校椅里)。

委員們時，他們對柳樹灣此地無廟媽祖的稱呼。二則是因為傳承豐富里此地的舊地名「北勢」，「北勢」是舊稱，因其南有南勢(今苗栗市之南)，故於北取名「北勢」，前因客語音近「逼死」、閩南語有「剝去」之意，民國 60 年更名為豐富，筆者依照新蓮寺信眾對這無廟媽祖的稱呼，稱其為「北勢媽祖」。⁸⁶

筆者於新蓮寺田野調查時發現，其管理委員口中會提到北勢一帶的媽祖，然新蓮寺所在地區就是所謂的北勢，何來另一個北勢媽祖？原來言談中提及的是火車路西邊的無廟媽祖，只有車路西的當地人才知道，平時媽祖被祭奉在爐主家中，只有農曆二月二日的祭典，才會從爐主家中請出媽祖，遶境、寄放於下庄仔的新港庄福德祠內。

北勢媽祖的信仰圈範圍較小，只有在豐富火車站以西的豐富里(十鄰附近)，至大庄里柳樹灣這個區域。北勢媽祖是相對於新蓮寺媽祖，現今雖分成鐵路東、西兩邊的兩位媽祖，但在各自獨立之前，是一個整合的媽祖信仰，整個校椅里、豐富里、柳樹灣內，只有一個媽祖信仰，但現在則是各分西東，沒有來往，若非特別田調，是無法了解的。

報導人劉鳳珠嫁至此地三十多年，其夫葉金圳長年是天神良福的福首，⁸⁷兩人的講述可較客觀的描述出北勢媽祖的模樣，以及與其他廟宇互動的情況，相較於此二位報導人，新蓮寺的管理委員們則對為何兩邊的媽祖互不交流，較模糊的描述，只說很早就沒和北勢媽祖來往了，而無法確切敘述。⁸⁸

田調時，筆者即心存疑竇，農曆二月二日新蓮寺的媽祖遶境始於豐富火車站

⁸⁶ 1922 年 10 月 11 日海岸線鐵路通車，近後龍聚落之站名為「後龍驛」，而現名豐富火車站的車站，稱為「北勢驛」。

⁸⁷ 同一個地點的天神良福與北勢媽祖皆沒有實質廟宇，劉鳳珠的說法是，北勢媽祖已一百多年了，平時放在爐主家供人參拜，原因可能與日治時期的政策有關。

⁸⁸ 與新蓮寺管理委員們的晤談及觀察從民 100 年 8 月開始，多次訪談。報導人劉鳳珠、葉金圳的訪談日期是民 101/12/13，於其豐富火車站之自宅前。

前的空地，而火車站前的空地正是「車路西」的位置，既然如此，與北勢媽祖的祭祀圈範圍重疊，而北勢媽祖涵蓋的範圍只有「車路西」柳樹灣，影響範圍小，為何沒有與新蓮寺媽祖有交流或共同舉辦更盛大的活動呢？再者，新蓮寺媽祖反而與更遠的頭屋鄉五聖宮的恩主公一同遶境，而不選擇與北勢媽祖一同舉辦祭典？

劉鳳珠解釋，二、三十年前，她嫁來柳樹灣時，北勢媽祖與新蓮寺媽祖已是分開的狀態了，至於原因為何，她只說聽說是因為爭執而分開的，實際爭執的原因她和葉金圳都不甚清楚，只知道兩邊媽祖曾在一起辦過祭典，但從此分成東西兩邊，東邊是新蓮寺的媽祖，西邊是無廟的北勢媽祖，她的說法是：「那是上一輩的事情，上上代聽說兩個媽祖還一起辦，但吵架就分開了。」報導人的描述是從今日的觀點往回推展，看到了兩邊的媽祖，既然有「吵架就分開了」，很顯然，表示「吵架之前」就是整合的一個信仰，其提到的上上代當時的整個地方社會內，不分鐵路的東或西，有一個整合的媽祖信仰，是後來才因理念不合，而分開獨自辦理祭典。

至於此點，相較之下，報導人陳裕芳的說法更能了解兩地媽祖分開的情況。筆者切入點是詢問天神良福，並問及是否有邀請新蓮寺的媽祖前來與天神爺看戲兩天，陳裕芳說，天神良福有邀請北勢媽祖及新蓮寺媽祖，且收丁口錢的範圍涵跨到新蓮寺的周邊。既然兩邊的媽祖都前來參與下庄仔的天神良福，北勢媽祖卻為何沒有和新蓮寺媽祖共同舉辦遶境活動呢？陳裕芳則談到了前兩輩的互動情形。約民國四十二、三年時，他年紀還很小，提到其阿公(祖父)陳阿善⁸⁹在柳樹灣附近有許多地，也曾參與兩位媽祖的共同祭典活動，之所以後來各有意見，主因是當時的新蓮寺朝向佛教發展，開始有吃齋念佛等佛教法會儀式，而當時新蓮

⁸⁹ 當地人稱其祖父為「陳善仔」。

寺的主委余雲宏⁹⁰主張，北勢媽祖沒有自己的廟宇，每年祭拜都要假福德祠場地，不如選用新蓮寺的場地，農曆二月二日一同在新蓮寺供奉兩邊媽祖。陳裕芳說：「我阿公就說，怎麼可以這樣？你們那邊吃素，媽祖沒有吃素，要怎樣去你們那邊拜？阿財叔(音譯)說可以在寺門外拜，吃葷、做三獻禮。我阿公就說，怎麼能這樣？哪有人在門外面拜的？要也在我們這邊土地公拜！兩邊就吵這件事，後來就分開。」

依照陳裕芳的說法，媽祖分成兩地，起因是地方菁英的理念不合，時間點是民國四十二、三年，距今約六十年。⁹¹報導人的說法指的是新蓮寺轉變成齋堂，往佛教發展，與民間信仰媽祖背離，因信仰方式的不同，使得原本統一的媽祖信仰，產生了分歧，而導致獨立辦理祭典。

另一位報導人江銓榮，是新蓮寺的信徒，他認為，「一切都是為了「當頭」，人想要爭權，想要爭誰去辦理祭典，所以鬧了就分開，其實何必如此呢？媽祖只有一個，都是一起的啊！」他的說法也很明白指出，兩位媽祖不相往來的原因，在「人」，因為主事者所選擇的信仰方式不同，使得媽祖分開了。江銓榮說：「這件事多久以前呢？我出生前就這樣了，我也六、七十歲了」。⁹²

依照江銓榮的說法，媽祖獨立成東西兩邊，起因亦是人為因素，而他推估的時間點是六、七十年前。從訪談中可保守推斷，新蓮寺媽祖、北勢媽祖分開的時間，約六十年前就如此，起因是地方菁英對信仰的理念不同而起，沒有甚麼吵不

⁹⁰ 余雲宏，新蓮寺第三任管理人，任期自民國 53 年至 77 年歿，是現任主委余文秀的父親。余雲宏曾任後龍鎮公所建設課長，民 34 年 12 月至民 35 年 4 月；民 36 年 10 月至民 37 年 3 月。

⁹¹ 這裡陳裕芳描述的時間點與達珍尼師入駐慈安宮的時間點有落差。陳裕芳指的是民國四十二、三年，但達珍尼師入駐慈安宮的時間點是昭和 11 年(民 25 年)，從達珍尼師開始，此寺明顯是齋堂吃素的模式，若說因葷素的差異導致看法不同，使得媽祖信仰各自獨立，這中間的時間落差斷裂約十七、八年之久。依照陳裕芳的說法，媽祖在六十多年前始分裂，但若依照達珍尼師入駐齋堂的時間點，則分裂始於更早，這中間的模糊地帶，可能是一、日本禁鼓樂、神佛升天的政策，抑制住信仰的變遷，或二、信仰發展是由一群人在推動，本身是緩慢的。日本皇民化運動開始於 1936 年 9 月(昭和 11 年，民 25 年)，正好是達珍尼師主持山門的時間點，因此，此地的共有的媽祖信仰，很可能因政策的原因而潛伏。

⁹² 報導人江銓榮，訪談時間 2013/03/12，地點，新蓮寺。

吵架的問題，只是單純的信仰方式不同，才導致的祭典各自舉辦。

豐富里里長余萬盛也表示，這是上一代、上上代的事情，說來話長，是人為的因素造成的。⁹³筆者訪談中所得到的訊息，除了報導人陳裕芳很確切地說明了兩媽祖分開的情形，其他的報導人都用隱晦的詞語或約略的描述談論這件事，可見得此事並非信徒們所樂見，但仍印象深刻，且多有傳聞。明顯可知的事實是，兩位媽祖分開的時間已過了六十年以上，媽祖分開的原因是信仰方式不同所造成的。

報導人陳裕芳的說法明確指出了新蓮寺與北勢媽祖兩邊分開的起因，然，無論陳裕芳的說法是否確切，仍可從兩邊的媽祖發展至今的狀態，理出結論：(1)六十年以前，這個地域內的媽祖信仰只有一個，是整合的，(2)因為地方菁英的理念不合，影響了神明信仰的祭典活動及範圍，各自分飛，獨立成鐵路東、鐵路西，信眾也因此而劃分兩地，各自「擁主」的色彩鮮明，原本一統的媽祖信仰，分成北勢媽祖、新蓮寺媽祖，(3)即便是人群理念不合，導致「媽祖各不相干」，天神良福仍然將新蓮寺與北勢媽祖結合在同一個場域，新蓮寺、北勢媽祖、慈靈宮媽祖都被邀請前往參與歷年天神良福，可推斷，天神良福的「神格」及「地域上的掌控力」是高於媽祖的，當每年末的天神良福邀請眾媽祖時，原本分割開的人群又因天神良福而聚集起來，因此也可以推論，天神良福的發展是早於媽祖的，此地的信仰追本溯源，仍是以天神良福為基礎，日後再發展出其他信仰，因天神良福是最初、最基層的信仰，才能有整合分化之媽祖的力量。

再者，雖說北勢媽祖與新蓮寺媽祖祭典分開，但信眾並沒有因為地方菁英的決策而否定神明的存在。依照報導人劉鳳珠的說法，北勢媽祖會向「車路西」柳樹灣一帶收取丁口錢，因此柳樹灣屬於北勢媽祖的範圍。然，新蓮寺媽祖的丁口

⁹³ 報導人余萬盛里長，訪談時間 2013/03/12，地點，報導人自宅。

錢範圍雖沒有包含「車路西」，但每年新蓮寺的車隊在「車路西」的豐富火車站空地遶境停轎時，車路西當地的人亦會自備牲果供品，來空地上參拜新蓮寺的媽祖。⁹⁴根據筆者之觀察，對一般的信眾而言，神明是崇高的，不會因為媽祖因故分開，而減少了對神明的崇敬。地方菁英的理念不同，使得媽祖分開、祭祀圈產生變化，但對信眾而言，「見神拜神、見佛拜佛」的觀念是勝於一切的，更何況，媽祖是「善」的神，有拜就有保佑，這種通則，正是台灣民間信仰的寫照。

值得一提的，北勢媽祖與新蓮寺媽祖，其祭典日程的「正日子」，都設在每年農曆二月二日，伯公生日當天。相較之下北勢媽祖的信仰範圍區域小，其規劃行程中，回北港割香的日程則拉長成兩日。

北勢媽祖的信仰可從每年農曆二月一日前，在新港庄福德祠內張貼的紅單可一窺究竟：

謹 啟

- 一、事由：為豐富、柳樹灣等地善男信女歷年正月北港媽祖進香事宜列如左。
- 二、農曆正月三十日上午七時由本福德宮出發，前往北港媽祖宮，當延順路各地媽祖宮進香，預定當日下午四時左右到達北港媽祖宮。媽祖娘在北港媽祖宮安座夜宿。（善男信女夜宿北港朝天宮香客大樓）
- 三、農曆貳月初一日上午六時三十分於北港媽祖宮讀吉祥文疏，同時過爐回駕前往斗南、竹山等地參拜後，回駕到達柳樹灣水頭厝接駕，同時遶境柳樹灣、豐富、至五鄰十字路口回駕福德宮安座。
- 四、農曆貳月初二日上午八時三十分在福德宮舉行祝壽典禮，屆時希望善男信女同時參加祝壽典禮，仰祈平安。

正爐主：鄭金玉

⁹⁴ 筆者於 2012/12/13 訪問報導人劉鳳珠及其丈夫葉金圳(當年度天神良福收丁口錢的「頭仔」)，了解車路西當地信仰。筆者並於 2013/03/13 跟隨新蓮寺媽祖遶境，了解其遶境祭典。

值年

副爐主：謝慶波

中華民國一〇二年二月二十六日

從第一點看到，信徒的所屬範圍包含後龍鎮豐富里、大庄里柳樹灣，雖指的是豐富里，其實豐富里的範圍只有車路以西的豐富里十鄰到十四鄰，一直延伸到柳樹灣，從第三點可以佐證，農曆二月初一下午遶境的範圍，從柳樹灣水頭厝起駕，經過柳樹灣、豐富里，繞至火車站附近的五鄰十字路口再轉回，至新港庄福德祠安座。



圖 18 北勢媽祖於福德祠安座

(資料來源：筆者田野之照片，攝於2013年3月13日)

北勢媽祖祭典的活動歷時三日，農曆一月三十上午七時，北勢媽祖從爐主家請出，包遊覽車南下，一路參拜至北港朝天宮，當晚神像安座於朝天宮內。第二天農曆二月初一，於朝天宮讀吉祥文疏後，過爐回駕，前往斗南、竹山等地參香後，當日下午，回駕至柳樹灣水頭厝，開始遶境，遶境有兩座神轎，承載的是北勢媽祖及信仰範圍內所邀請的諸神，北勢媽祖的信徒多是閩南人，是以其祭典模式與客家信徒較多的新蓮寺媽祖有些差異，最明顯的不同是北勢媽祖遶境回福德祠時，神轎是請乩童指路，而新蓮寺媽祖這邊的祭典則沒有此項。

至二月二日的正日子，上午八時三十分在福德宮舉行祝壽典禮，祭豬羊，典禮結束後，於媽祖前擲筊，選出下屆爐主、副爐、福首、掌旗等，再將媽祖移駕至下屆爐主家中供奉。

值得注意的一點是，北勢媽祖的祭典紅單上寫到，二月二日當日，請信徒們「在福德宮舉行祝壽典禮」，媽祖生日是農曆三月二十三日，農曆的二月二日是福德正神的聖誕之日，在此名為「祝壽典禮」，言下之意，似乎除了是慶祝北勢媽祖的祭典外，還有遙祝伯公聖誕之義，因其借新港庄福德祠的場地舉辦祭典，是以「祝壽典禮」的意義除了為了媽祖的祭典外，似乎也包含對新港庄福德祠的敬意，這個地點除了伯公外，也是北勢媽祖、下庄仔天神爺的慶典舉辦地，因其在地方社會舉足輕重的地位，而在這紅單上被凸顯出來。

在這三鄉鎮的交界地，從下庄仔天神爺信仰，到共同媽祖信仰，再到媽祖各自獨立在鐵路的東西兩側，可以看出這層層堆疊的關係，從堆疊的關係，可知這是一個淵遠流長的地方社會。然，這樣層層堆疊整合的地方社會，從兩百年前至今，看似是靜態的，其實是流動的，一百多年前就開始的媽祖信仰，從原本的共同祭祀，到幾十年前呈現分化兩邊的狀態，表示這是一個動態的地方社會，天天神良福的範圍縮小，也表現了地方社會的改變動態，我們看到的信仰，一方面是

整合的，但是又有分開、分化的面向，天神良福的淵遠流長，表現了整合的一面，晚來的媽祖信仰從整合到分化，因此，從信仰中我們看到了當地地方社會的整合和分化。

從歷史沿革發展，我們看到了天神良福及媽祖，然從平面的地域來看，仍需要帶入新蓮寺的交陪廟：區域內的慈靈宮、區域外的五聖宮。慈靈宮的重要性，在於其背後的人群與新蓮寺的人群是互相參雜的，兩者是交陪的關係，無論是信徒、地產、神明、歷史沿革、地理位置等，都互有關聯，是以在談到新蓮寺的變遷及地方社會時，必須要提到相互交陪卻有不同發展的慈靈宮，兩者的比較，才能更了解當地社會的互動及發展。

三、新蓮寺之交陪：閩南「魏姓」為主的慈靈宮

慈靈宮位於後龍鎮校椅里，此地閩客族群聚集，當地居民皆熟捻四縣、海陸風客語及閩南語，以陸豐客家族群「彭」、「江」為當地大姓及閩南族群「魏」姓等三大姓為主，慈靈宮位於魏家庄內，主祀神是保生大帝，配祀神是神農大帝、媽祖，保生大帝左右兩側供奉的是聖娘。慈靈宮前身是「聖娘宮」，早期是閩南族群魏氏的家廟，現在主要的信徒仍是當地的魏家。

「聖娘」指的是當地移墾時期的信仰，早期農耕時眾人忙於農事，無暇照顧孩子，將小孩放在聖娘像之前，請聖娘代為照顧，久而久之，信徒認為聖娘現身顯靈，使神力幫忙看顧孩子，遂建廟祭拜，早期還會像聖娘求衣服給小孩穿，保佑孩子平安成長，長大後才送新衣回去給聖娘。在訪談校背路上的居民時，這邊的居民大部分是閩南魏姓，然附近亦有客家江姓居民，至於客家彭姓伙房因興建高鐵而拆除，彭姓居民大多搬離此地，各居民皆擅長閩南語及海陸、四縣腔客語，訪談時了解，聖娘的傳說仍深植人心，且描述得繪聲繪影，認為聖娘顯靈照顧孩子時非常的靈驗。

慈靈宮始建於清朝年間，從大陸泉州分靈過來的保生大帝黑令旗，原供奉於閩南魏姓祖宅內，而魏宅遭遇火災後，在慈靈宮現址搭建茅造小廟供奉，大正十四年乙丑歲(民國 14 年，1925)改建，⁹⁵移入保生大帝及聖娘(媽)，更名慈靈宮，現今廟門旁的牆上仍鑲有當時《大正十四年乙丑歲仲秋改築》的石刻碑文。⁹⁶戊午年(民國 67 年，1978)又改建一次，塑神農大帝金身，改建的委員兼任第一任管理委員，至今皆由魏早炳擔任主任委員。至此時，慈靈宮的主祀神是保生大帝，左右兩側配祀神分別是神農大帝及媽祖，相較之下當地人信奉的聖娘(媽)神像反而較小尊，與其他小尊的神像一起供奉於正殿保生大帝神像之前，是以保生大帝、神農大帝、媽祖的神格位階，反而較聖娘高。⁹⁷最近的一次慈靈宮整修是在民國己丑年冬月(民國 98 年，2009)。

在此值得一提的是慈靈宮配祀神神農大帝的由來，此神農大帝原先是供奉於新蓮寺前身慈安宮內的五穀爺，慈安宮當時主要供奉的是觀音、媽祖、昭君三娘，加上右手方的配祀神五穀爺，然在昭和 10 年(民國 24 年，1935)中部大地震後，五穀爺從慈安宮內被移出至墳場(現後龍第一公墓，於新蓮寺旁)附近的伯公廟內安放，而後再移至慈靈宮安放，戊午年(民國 67 年，1978)慈靈宮改築時，五穀爺被塑成神農大帝像，成為慈靈宮配祀神。⁹⁸

我們可以從神農大帝的變遷由來，推論出兩座廟宇間的關聯：慈安宮(新蓮寺前身)的五穀爺輾轉移駕至慈靈宮，塑神農大帝神像，顯見兩座廟宇的關係是緊密互通的。五穀爺是民間信仰中守護農業、醫藥之神，在當時的移墾社會中佔有舉足輕重的地位，是以遷移五穀爺至附近伯公廟、再至慈靈宮成神農大帝，顯

⁹⁵ 《後龍鎮志》「具載，聖娘宮曾於日大正四年(一九一五)改建，並移入保生大帝為主神(原魏氏旁支之主神)，更名為慈靈宮。」記載有誤，慈靈宮牆上碑文《大正十四年乙丑歲仲秋改築》並非大正四年改建，而是大正十四年。

⁹⁶ 大正十四年同時，鄰近的民間信仰廟宇慈安宮(新蓮寺前身)，主神是三娘，配祀神是五穀爺。

⁹⁷ 新蓮寺的「昭君文化」興起，是近年的事蹟，從民 98 年主委余文秀手上開始的。然在此之前，新蓮寺的三娘只知其二觀音、媽祖，而第三娘實則身分未明，是後來所撰述的，因此，筆者忖度，新蓮寺的第三娘昭君與慈靈宮的聖娘都是清領移墾時期發展出來的在地信仰，非常類似。

⁹⁸ 資料來源：報導人江燃富、江康富、魏早信。

見此神的重要性。然，五穀爺保佑豐收平安，慈安宮為何於中部大地震之後將五穀爺移出，卻仍保留供奉三娘？原因是慈安宮走向齋堂化。大地震使得慈安宮屋宇震毀，昭和 11 年(民國 25 年，1936)台中人士普果捐錢興寺、余台宗聘請達珍尼師主持、整頓山門，慈安宮蛻變為新蓮寺，改宮為寺、佛教化，新蓮寺成為齋堂，極可能是在當時日治時期皇民化運動、神佛升天的政策導向下，需將民間信仰色彩濃厚的五穀爺請至它廟供奉。

除了五穀爺，慈靈宮左門牆上的《大正十四年乙丑歲仲秋改築》石碑也可看出，其人群互動緊密，也使得信仰關係、地方社會的聯繫是緊密的。

大正十四年乙丑歲仲秋改築

慈靈宮股株者	氏	名	
余台宗	五拾元	彭達煥	拾元
彭華義	五拾元	彭華火	拾元
彭華興	參拾元	彭華戊	拾元
彭華湘	參拾元	余柔乾	拾元
彭達香	參拾元	張阿水	拾元
魏經盛	貳拾六元	魏經河	拾元
陳乞食	貳拾五元	魏德	拾元
魏經講	貳拾六元	魏陽	貳拾貳元
魏清良	貳拾六元	魏添貞	拾六元
魏王仔	貳拾元	魏倫亭	拾八元
魏阿杞	貳拾元	魏達永	拾六元
魏水生	拾九元	彭華立	拾六元
魏賢東	貳拾元	彭達建	拾六元
魏經岩	拾元		
彭華瑞	拾貳元	慈靈宮	二張犁
			校寄堪
		陳乞食	拾元
			祀典
			百六十元
			六拾元

大正 14 年(1925)改築慈靈宮時，總共募得 718 元，共 42 人捐款。其中余姓兩名，余台宗捐 50 元，另有余柔乾捐拾元。客家族群彭姓有十位捐款人，共捐 214 元，其餘的最大宗捐款者則是閩南魏家 19 人，共捐 307 元，由此可見當地閩

南魏姓家族仍是慈靈宮主要的信徒。以捐款數來看，50 元是最高的捐款額，有兩位，分別是余台宗、彭義華，余台宗是慈安宮的第一任管理人，他捐款 50 元改築慈靈宮，可見這兩座廟宇背後的人群是緊密的，也表示地方菁英對當地信仰的投入是積極的，在此捐款的這些人，皆出自地方的宗族大姓，是地方菁英，對地方信仰的參與度高，左右了當地寺廟的發展。⁹⁹

石碑上也註明大正 14 年的這次改築，有舉辦祀典活動慶祝改築，此祀典的花費龐大，應是打醮，從碑文中可看出，二張犁地區捐贈 160 元，校寄埧地方出 60 元，共計 220 元，用 220 元完成改築慈靈宮的打醮慶典，因此刻於石碑上，以資紀念。而石碑註明的祀典範圍包含二張犁、校寄埧，表示慈靈宮當時的信仰範圍包含了現今豐富里二張犁及校椅里校椅壩(慈靈宮的所在區域)，但發展至今日，慈靈宮的信仰範圍縮小了，只剩下約校椅里八鄰至十二鄰。

⁹⁹ 大正 9 年(民國 9 年, 1920)前, 新竹廳改制為新竹州前。苗栗轄區的各區區長, 其中新港區的區長是彭達煥。昭和 14 年(1939)新竹州所轄今屬苗栗縣的苗栗郡, 選出的街庄協議會員名單中, 後龍庄中有十八名, 名單中有彭達煥、魏芽。日據時代保甲制度時, 街庄保正, 新港第一保余台宗、第二保魏添貞(何來美, 2005, pp. 184,195,198)。廳政時期, 支廳以下的街庄社長或區長, 不具官吏資格, 僅支給事務費, 協助行政, 保正是無給職的工作, 由管轄地的地方人民推選。在此看到這些地方菁英具有半官方之職位, 在當地具有威望, 並積極參與當地之信仰活動。



圖 19 慈靈宮《大正十四年乙丑歲仲秋改築》石碑

(資料來源：慈靈宮提供)

慈靈宮與新蓮寺的關係緊密，另有一憑據，也就是新蓮寺的地產。新蓮寺另有碑文記載新蓮寺之財產：

基本財產寄附

余台宗 十八分ノ十五

彭劉氏益妹十八分ノ二

彭劉氏紅妹十八分ノ一

不動產表示

竹南郡後龍庄新港 校寄埧七十番 全所壹六九番ノ貳

全所壹六九番ノ參 全所壹六九番ノ五 全所依六四番ノ貳

全所壹六參番ノ貳 全所壹六參番番ノ參 全所壹六參番ノ四

全所壹六九番ノ七 共九筆永為寺內費用

基本財產 彭達泉 六分ノ參 表示校寄埧九十壹番ノ四

林真敏 六分ノ參 九十壹番ノ一三

地 魏祥仔 魏水元 魏德仔 魏添智 魏經養
 基 魏添貞 魏經講 魏經碧 魏添柔 魏倫亭
 寄 魏經杞 魏經盛 魏經滿 魏王仔 魏月仔
 附 魏經兩 魏經岩 魏經河 魏 陽

財產碑文顯示的資料有四：(1)基本財產寄附共十八分，也就是將共十八分的財產寄託給新蓮寺使用，有余台宗、彭劉益妹、彭劉紅妹等三位，余台宗佔十八分之十五，是股份最多者，(2)不動產的方面，碑文上寫出的地號共有九筆，皆位於竹南郡後龍庄新港校寄埧內，即現今的校椅里校椅壩，這九筆不動產所得，永為寺內費用，¹⁰⁰(3)新蓮寺本身的基本財產共六分，彭達泉佔三分、林真敏(新蓮寺第二任主持釋真敏尼師)佔三分，財產是不動產，共三個地號，也都在校寄埧內，¹⁰¹(4)碑文上的「地基寄附」共十九人，指的是當時新蓮寺興建時，魏姓家族這十九人的地產，寄附給新蓮寺使用當作地基，筆者訪談後了解，這些地產在日後的處理方式，魏家將一部份的地捐贈給新蓮寺，一部份的則由新蓮寺向魏家購買，至今新蓮寺的所在用地，已都在新蓮寺的名下。¹⁰²

新蓮寺這篇日治時期的財產碑文名單，與慈靈宮《大正十四年乙丑歲仲秋改築》的名單相似度非常高，新蓮寺地基寄附中的魏家及慈靈宮乙丑歲改築的捐款者，有八個姓名重疊：魏添貞、魏經講、魏倫亭、魏經盛、魏王仔、魏經岩、魏經河、魏陽，重疊性高，余台宗本身是新蓮寺的管理人，慈靈宮改築也大筆捐贈50元，表示慈靈宮與新蓮寺兩邊信仰的背後，人群是重疊、互通的，且歷經的

¹⁰⁰ 日治時期的地產皆是番號「…番」，也就是現今的地號「…號」，因此可知，此紀錄財產的碑文是日治時期的碑文。

¹⁰¹ 筆者訪談新蓮寺管理委員及信徒時，報導人們隱諱地提到真敏尼師為了房地產的緣故和新蓮寺打官司，指的應該是這邊提到的基本財產的紛爭。

¹⁰² 筆者訪談新蓮寺信眾時了解，媽祖遶境時，「要邀他們，不然那邊會生氣。」話語中的他們指的是慈靈宮的神像及慈靈宮周邊魏家為主的信徒。這樣的說法顯示，雖然地產已經分清楚，現在都在新蓮寺的名下，但新蓮寺舉辦祭典時，禮數上一定要邀請慈靈宮參與。

時代久遠，至少從日治時期開始至今日。

我們從上述神農大帝的緣由、慈靈宮《大正十四年乙丑歲仲秋改築》名單、新蓮寺日治時期財產石碑等，可看出廟宇間的互動、人群間的互動，從分析可看到，當地的地方社會，因為信仰，人群呈現整合狀態，整個地方社會也因信仰而整合。

關於慈靈宮祭典方面，慈靈宮主祀神是保生大帝，因此每年農曆三月十五日保生大帝聖誕，是一年度中最大型的祭典。慈靈宮公告紅單如下：

民國一〇二年國曆四月廿四日

農曆三月十五日

慈靈宮保生大帝聖誕千秋

於早上九時舉行敬神拜天公

並請壹場布袋戲 謝神

敬請善男信士踴躍參加。

爐主：魏琨霖

副爐主：黃燕菊

農曆三月十五日早上九時搭壇，請道士三名誦經拜天神，於慈靈宮前廣場做布袋戲一日，而後於正殿擲筊跌出下屆爐主，中午爐主於宮旁宴客。此祭典，相對於新蓮寺的媽祖二月二日祭典，規模較小，且參與信眾也較少，但仍可看到兩座寺廟在慶典時都前往參拜幫忙的信徒。從值年福首名單也可看出其規模：

民國一〇二年慈靈宮保生大帝聖誕

魏早謀 何玉蘭

爐主 魏琨霖 福 魏早縣 魏早仁

值年

首 魏早宏 魏吳菊梅

副爐 黃燕菊

魏早炳 魏世郎

保生大帝聖誕時，收丁口錢的範圍，原本是校椅里四鄰至十二鄰都有收費，但因校椅里的五、六、七鄰因興建高鐵站而拆掉，所以範圍只剩下八鄰至十二鄰，四鄰比較沒有參與，只是如果有廟會活動，就會繳交一些緣金。因此，如果運用祭祀圈的概念，校椅里的八鄰至十二鄰是屬於慈靈宮的信仰範圍，也就是慈靈宮廟址的周遭地區校椅壩。相較於《大正十四年乙丑歲仲秋改築》碑文上祀典的範圍包含二張犁及校寄埧，今日則少了豐富里的二張犁，只剩下校椅里的校椅壩區域。



表 10 民國 102 年慈靈宮保生大帝聖誕千秋收入金

中華民國一〇二年農曆三月十五日									
慈靈宮保生大帝聖誕千秋收入金									
第四鄰		第八鄰		第九鄰		第十鄰		第十一鄰	
黃春龍	伍佰元	曾泉春	15丁	魏早茂	7丁	魏月霞	14丁	余阿火	2丁
陳蘭香	伍佰元	魏世郎	10丁	魏早宗	6丁	魏倫國	17丁	羅錦相	2丁
杜鍾嬌雪	貳佰元	魏吳菊妹	9丁	魏早謀	6丁	魏榮	13丁	劉喜光	4丁
何春蘭	貳佰元	魏許灘仔	19丁	魏早雄	9丁	魏長雄	3丁	劉順松	5丁
葉秋蘭	貳佰元	江煜榮	12丁	魏早信	4丁	林德	10丁	譚月圓	2丁
黃錢妹	貳佰元	魏早本	2丁	魏早煙	1丁	林陳淑瓊	3丁	劉玉清	5丁
江金梅	貳佰元	魏早宏	2丁	何玉蘭	6丁	魏趨勢	伍佰元	劉進安	5丁
莊炳妹	貳佰元	江騰貴	7丁	魏琨霖	5丁	魏趨誠	伍佰元	李香妹	2丁
彭賢富	貳佰元	江晉富	5丁	魏早群	4丁	魏早仁	壹仟元		
胡錦妹	貳佰元	魏璋傑	5丁	魏趨傑	9丁	魏劉桃妹	伍佰元		
劉金春	貳佰元	魏天盛	5丁	魏早琪	3丁	魏健東	4丁		
何元珍	貳佰元	魏趨鑫	6丁	陳光堯	5丁				
陳英雄	參佰元	魏輝煌	1丁	魏趨圍	8丁				
鍾錦芳	參佰元	彭東海	2丁	魏趨正	10丁				
鍾玉妹	參佰元	趙泰山	貳佰元	魏趨泰	9丁				
鍾智華	壹佰元	蔣金坤	壹佰元	魏早森	5丁			第十二鄰	
		曾魏阿丹	伍佰元	魏早縣	3丁			魏玉慶	2丁
		魏俊榮	伍佰元	魏早和	7丁				
		劉碧山	壹仟元	魏阿龍	12丁				
		劉政鴻	壹千貳佰元	魏早佳	2丁				
		彭智輝	6丁	魏早寬	2丁				
		彭賴錦華	5丁	陳新長	1丁				
				魏李枝	6丁				
				林來發	10丁				
				黃燕菊	8丁				
				魏趨關	5丁				
				魏陳秀寶	10丁				
				魏早炳	19丁				
				魏趨初	11丁				
				魏趨地	4丁				
				鄭瑞珍	4丁				

(資料來源：慈靈宮提供)

若將大正十四年慈靈宮的信仰範圍與現今民國 102 年相比，慈靈宮的範圍的確縮小許多，宮的範圍小，而信徒大多是當地長久居住的居民。表 10 是民國 102 年(癸巳年)慈靈宮保生大帝聖誕千秋祭典的收入金，其範圍是校椅里四鄰、八鄰至十二鄰，四鄰繳交緣金，而八鄰至二鄰則多用丁口數繳交丁口錢，其中可看出閩南魏姓占大多數，而林、彭、江、余等姓氏可追溯到清領漢墾時期的聚落，劉姓則可能來自當地平埔族。

從新蓮寺、慈靈宮的緊密關係上來看，這兩座寺廟是對等的關係，彼此是交陪的關係，但發展卻是不同。慈靈宮信仰範圍從早期(至少從日治大正 14 年起)，縮小至今日的八鄰至十二鄰，維持在閩南魏姓為主的範圍內，然反觀新蓮寺，在媽祖信仰分化之後，則是力圖擴展，擴張自己的影響範圍，將觸角延伸至頭屋鄉外獅潭的東興庄，深入外獅潭的客家地區，其遶境範圍包含了後龍鎮校椅里、豐富里、造橋鄉豐湖村、頭屋鄉外獅潭，其試圖公廟化意欲是明顯地，因此可看出，新蓮寺及慈靈宮這兩座寺廟的運作大相逕庭。

但在此要特別留意，校椅里的八鄰至十二鄰，並非只屬於慈靈宮的信仰範圍，下庄仔天神爺收丁口錢的範圍包含整個校椅里，因此也涵跨了慈靈宮的信徒，收冬戲時除了收丁口錢，也前往慈靈宮請神共同參與天神良福，北勢媽祖二月二日的慶典，會前往邀請慈靈宮的神明共同參與，新蓮寺二月二日的媽祖遶境當日，慈靈宮派出一座保生大帝的神轎、鑼鼓陣等車隊，一同隨新蓮寺媽祖遶境。

新蓮寺力圖擴張，往東向客家聚落的方向發展，擴充至外獅潭東興庄，因此，接下來需要討論新蓮寺延伸出去的接觸範圍，頭屋鄉外獅潭的五聖宮。雖說五聖宮是「區域外」的地方社會，其人群的組織不同，但五聖宮的特性在於其信徒大部分都是客家的陳姓宗族，而「客家」這一點，將新蓮寺及五聖宮聚合在一起，五聖宮的關帝爺能與新蓮寺的媽祖互動，在遶境中將兩個不同的地方社會拉攏聚集在一起，是以，在新蓮寺的發展過程，五聖宮亦扮演一個重要的地位，因此後文中將分析這個另一個地方社會的信仰。

四、新蓮寺之擴張：客家「陳姓」為主的五聖宮

出了後龍鎮、與台 13 線交會後往西，苗 126 線直貫外獅潭，一路經過下陳屋、上陳屋、徐屋、埤仔寮，過了中興隧道，再往前就是東興庄、至億興街為止，這一條路的左右兩側，就是外獅潭客家聚落分佈的區域，也是新蓮寺媽祖遶境時

在外獅潭區域的路線，然外獅潭的客家人居多，這裡的信仰別有另一番景象。

陳氏族譜中記載，乾隆年間廣東陸豐的陳尚賢、陳特賢率族人入墾外獅潭，分別形成下陳屋及下陳屋，下陳屋陳特賢一支，而上陳屋屬陳尚賢一支，陳尚賢無族譜記載，而陳特賢族譜略謂：陳特賢(陳家第 15 世祖)為陸豐縣南河鄉下園村坑尾人，妣蘇氏生四子，為毓道、毓載、毓蒼、毓燕，四子率先渡海來台，定居於西湖鄉四湖村，拓墾有成後，迎本鄉陳特賢及家眷來台定居，至 17 世祖仁錦、仁海遷居頭屋鄉外獅潭，毓道公派下，設置蒸嘗，及現在祭祀公業陳維和嘗產業，建立祠堂祀列祖列宗(陳運棟, 2007)。

先提到的是位於下陳屋一帶的五聖宮，外獅潭的上、下陳屋本是客家的陳姓同宗聚落，此宮是原先客家族群陳姓家族的家廟，地址是頭屋鄉獅潭村 95 號，位於 126 縣道旁，此地的信仰屬於另一個區域範圍。

(一) 客家陳姓聚落的關帝信仰

五聖宮正殿的神像分兩層，主祀神祇是關聖帝君，左右配祀孚佑帝君、司命真君，為三恩主，上面一層中間是孔聖先師，左右分別是太上老君、文昌聖帝，旁有幾尊小的關帝爺神像，兩旁配祀的是左五穀大帝，右城隍爺，而左龍邊的神像是關聖帝君及五穀大帝兩尊，右虎邊的神像是地藏王菩薩、城隍爺，及右方龕內的觀世音菩薩(觀音像後是捐一萬元以上興廟者之祿位牌)。

徐漢麟提供的五聖宮基本資料，列出的歷史沿革如下：¹⁰³

前清同治末年：陳福官返大陸省親時，恭請關聖帝君神牌返台奉祀，於今宮廟前三水門附近開設武館，曾將關聖帝君神牌請至新竹芎

¹⁰³ 此份《五聖宮基本資料》出處是頭屋鄉公所網站，填寫人為徐漢麟，填寫時間是民國 99 年五月二十八日。網址：

http://www.miaoli.gov.tw/touwu_township/normalSingle.php?frontTitleMenuID=2269

武聖宮沿革詳見附錄八。

林飛鳳山聖帝廟過火，從此就在武館旁建一小寮供奉關聖帝君神牌。

前清光緒元年：(西元 1875) 陳君鑒於原寮規模過小，無法容納慕名而來的信眾，於是召集附近居民，於宮後方畚箕窩搭建一間草寮，並增奉祀孚佑帝君、司命真君及太上老君，定名「警醒堂」。

日治末期：為躲避日人迫害，並增奉祀文昌帝君及至聖先師孔子，更名「孔子廟」。

民國三十六年：(西元 1947) 孔子廟遷移畚箕窩口，紙泥壁建築，並正式為關聖帝君塑像正式更名為「五聖宮」。

民國四十六年：信徒發心於現址改建木造瓦屋一間，以酬神恩。

民國四十七年：本年正月，五聖宮遷移現址，正式登位。

民國五十一年：在政府輔導下，辦理寺廟登記，成立管理委員會。

民國六十四年：增建地下室，以利信徒集會及辦理活動之用。

民國七十九年：因木造瓦屋已三十餘載，屋頂漏水、棟樑、支柱腐蝕嚴重及電路時常斷電不通，於是成立改建委員會，進行拆除重建工程。

民國八十三年：改建工程歷經五載，已粗具規模，於年冬登龕。

民國八十五年：本年冬，安龍謝土，辦理慶成福醮。

民國八十七年：本年冬，舉辦圓滿福醮慶典，並增奉祀：關世音菩薩、地藏王菩薩、倉頡先師、五穀大帝、城隍老爺…等。

陳氏祖譜記載，乾隆年間(18世紀)廣東陸豐的陳尚賢、陳特賢率族人入墾外獅潭，表示在乾隆年間、18世紀時，已有客家的陳姓聚落在外獅潭此地移墾。此處沿革指出，同治末年(19世紀下葉)，陳福官返大陸恭請關聖帝君神牌返台奉祀，曾將關聖帝君神牌請至新竹芎林飛鳳山聖帝廟過火，建一小寮於其武館旁供奉關聖帝君神牌，並提供信眾靈符醫病、求子等。光緒元年(西元 1875)，於畚箕窩搭建一間草寮，增奉祀孚佑帝君、司命真君及太上老君，定名「警醒堂」，開壇闡教，以三恩主教化人心。

日治末期，更「警醒堂」名為「孔子廟」，加祀文昌帝君及孔子神位，開壇闡教改為秘密進行，至民國 34 年民國政府接收台灣後，無日人皇民化運動的壓迫，因此民國 36 年初(西元 1947)，牽至畚箕窩口，並為關帝塑像，取關聖帝君、孚佑帝君、文昌帝君、太上老君、孔子等五聖合稱，更名「五聖宮」，原本

的開壇闡教，則在舊址進行畚箕窩進行，此也表示新的五聖宮與鸞堂信仰逐漸分開。

民國 51 年辦理寺廟登記，成立管理委員會，主持由貞通居士陳泳妹擔任，陳泳妹是五聖宮內之「精神領袖」，俗稱「阿姑」，十八歲時就在五聖宮主持宮務，茹素，且提供問事，並在廟中收養難養活、貧窮的孩童們給予照顧，目前八十餘歲，長駐宮內。民國 46 年、79 年再次改建，民 85 年改建完成、打醮慶賀，並增奉祀關世音菩薩、地藏王菩薩、倉頡先師、五穀大帝、城隍老爺立沿革碑文永誌。

五聖宮沿革清楚地說明了其關帝信仰來自大陸客家陳姓，前身名「警醒堂」，曾在新竹芎林飛鳳山聖帝廟(代勸堂)過火，與新竹地區的鸞堂系統有連結，此「警醒堂」主神是關帝爺，功能是開壇闡教，也畫靈符與信眾，可見在當時是鸞堂性質。¹⁰⁴

鸞堂是以降乩為神人溝通的信仰，清初已出現台灣，到了日治時期蓬勃發展，日治前期反抗運動不斷、疾病流行，關聖帝君因應社會條件而顯靈，並且，鸞堂信仰對戒煙運動的效果顯著，使鸞堂更蓬勃發展，雖鸞堂間有系譜關係，互不統屬，然鸞生的人際脈絡，連結了周邊的鸞堂(周怡然, 2007, p. 6)。鸞堂信仰被日政府定位在巫覡與迷信之間，但從漢人的角度去分析，鸞堂的扶鸞宣講、問事、鸞書、善書等，皆需深厚的漢文基礎，因此，鸞堂信仰是也地方仕紳文人參與的宗教活動。

大正四年(1915)西來庵事件是鸞堂信仰的轉類點，原本蓬勃發展的鸞堂受到

¹⁰⁴ 周怡然的碩論《終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究》中指出，新竹芎林飛鳳山代勸堂成立時間是明治三十二年(1899)，因此，五聖宮前身警醒堂去代勸堂過火、成為鸞堂的年代，應更晚才是。他認為，警醒堂的成立與陳氏家族有關，初期是原鄉帶來的拓墾守護神，在過火後，才定名為警醒堂。(周怡然, 2007, pp. 21, 22)

日政府限制，認為鸞堂信仰是一種秘密組織而遭受取締，而接下來皇民化運動到日治結束(1936-1945)，日政府廢除舊慣宗教、神佛升天，企圖消弭民間信仰，因此，鸞醒堂轉地下化，秘密闡教，將主神變更為文昌、孔子，改孔子廟，鸞醒堂的鸞堂信仰也因政策而逐漸殞落。

民國 36 年後建立的五聖宮，此五聖是關聖帝君、浮佑帝君、文昌帝君三恩主，加上配祀神太上老君、孔子等，合稱五聖，更名「五聖宮」，並非五恩主，而此時雖有陳泳妹主持供人問事，鸞堂的色彩已褪去，五聖宮只是當地陳姓客家聚落的主要祭祀廟宇。

(二) 外獅潭居民的信仰

五聖宮每年最重要的祭典有三：

1. 農曆元月十八日的年初祈福、十一月初二日完福。

五聖宮行事曆上公告「正月十九日子時將祈福上表(十八夜)，十一月初二日子時酬恩上表(初一夜)」，元月十九日上表起的是「私福」，宮內緣首向五聖宮區域的居民收取香油錢、光明燈費用，大致的範圍是外獅潭村¹⁰⁵。完福時間是十一月初二日，此日正與登龕紀念日同日，舉辦祭祀時參與的信徒人數更能集中。

2. 六月二十四日關帝爺聖誕、十一月初二日關帝爺登龕紀念日。

此二日是宮內每年舉辦盛大祭典活動之時，六月二十四日賀恩主公聖誕、換貫、三獻禮，舉行信徒大會，並備有午膳。十一月初二行三獻禮慶祝登龕大典，中午於五聖宮備有午膳宴請信徒。五聖宮的大型祭典並非用爐主輪值制度的方式

¹⁰⁵ 沿著 126 縣道居住的外獅潭居民，多是陳姓宗族，除在地的村民繳祭典的丁口錢之外，移出之信徒，尤其是陳姓，仍會回來此繳錢。

來舉辦，而是依照是否有信徒要「還願」完福，或是有意願者，即可擔任當次之主祭者、副祭者，若無，則由管理委員會負責舉辦活動。五聖宮的管理委員由擲筊選出，最高筊位數的為主任委員，其次為副主任委員，每四年擲筊一次。



圖 20 五聖宮登龕紀念日行三獻禮
(資料來源：筆者拍攝於2012年5月20日)

從五聖宮內張貼的行事曆可一窺六月二十四日、十一月初二日的祭祀活動：

感 謝

民國一〇〇年歲次辛卯(農)十一月初二日

慶祝登位紀念日 供奉【神豬、神羊】

頭屋鄉獅潭村

信士大德 陳炎輝 先生

楊玉香 女士

五聖宮管理委員會

主任委員：詹金源

中華民國一〇〇年十一月初二日¹⁰⁶

民國一〇二年歲次癸巳(農曆)六月二十四日

¹⁰⁶ 缺 100 年、101 年資料。

關聖帝君聖誕 供奉【神豬、神羊】

頭屋鄉獅潭村

信士大德 彭達順 先生

彭明光 先生

民國一〇二年歲次癸巳(農曆)十一月初二日

登龕紀念日 供奉【神豬、神羊】

頭屋鄉獅潭村

信士大德 陳水木 先生

徐娘妹 女士

民國一〇三年歲次甲午(農曆)六月二十四日

關聖帝君聖誕 供奉【神豬、神羊】

頭屋鄉獅潭村

信士大德 張寬鴻 先生

陳月香 先生

五聖宮管理委員會

主任委員：詹金源

中華民國一〇一年七月十九日

每年聖誕日及登龕紀念日是宮內最隆重的祭典舉辦日，從這張活動表單上可看到，祭典是兩位信士當主祭、副祭，六月二十四日、十一月初二日的主、副祭不同，可知此祭典活動的方式並非爐主輪值，是依照個人還願完福或由管理委員會擔任。

3. 神生

五聖宮內有許多神生，應是源於早期有鸞生問事，神生時一般是由原本在廟中扶乩的鸞生去認領並準備供品，然神生逐漸無人認領，改由宮內採買鮮花素果簡單供奉。

陳姓聚落除了五聖宮關帝爺信仰外，另一主要的信仰是伯公。每數個家戶旁，就有一個伯公廟，幾個家戶負責一個伯公，大大小小的伯公廟分散在 126 縣道兩

旁的田埂間、家宅旁。

外獅潭還有天神信仰的系統，是沿著縣道 126 號分佈，天神信仰共分三個區域，有爐主輪替制度保管天神爺香爐。一是五聖宮周遭的天神良福，範圍是獅潭村五鄰大部分至十五鄰，每年假五聖宮場地祈福、完福，香爐平日亦寄放在五聖宮內¹⁰⁷，另一個區域的天神良福是三、四鄰及五鄰的一小部分，有三十多戶人輪替，平時香爐由爐主保管¹⁰⁸，第三個區域的天神良福在東興庄、億興街，有六十多戶人輪替爐主¹⁰⁹。

五、小結

天神良福依然在最基層結合原本二張犁庄的人群，也就是將校椅、豐富二里及大庄里柳樹灣的閩、客人群整合。媽祖信仰原先是套疊在天神爺信仰的人群上的，然閩、客族群的人數擴增，使得信仰的力量變鬆散，原本的結合因此而分化，形成了日後閩、客兩邊的媽祖，一是北勢媽祖，一是新蓮寺媽祖，且二邊的媽祖漸行漸遠，各自發展。

此地方社會內魏家的慈靈宮，並未因媽祖分成兩邊各一，而有所改變，其與新蓮寺媽祖、北勢媽祖、天神良福的聯繫依舊，然其發展卻與新蓮寺迥異，慈靈宮的範圍越小，新蓮寺範圍卻越往外擴充，由此可見，新蓮寺往客家族群的地方社會靠攏及擴大，而慈靈宮謹守於以魏姓為主的信徒。

外獅潭的關帝信仰、伯公信仰到天神爺信仰，我們看到的是另一個地方的人群信仰，相對於校椅里新蓮寺信仰所聚集的人群，外獅潭的五聖宮顯現的是另一

¹⁰⁷ 在此要特別注意的是，當地天神良福與五聖宮是兩個不同的信仰體系，五聖宮歷年有自己的祭典，而天神良福是村內借用五聖宮的場地辦理祭典，與宮內例行的祭典無關。此天神良福每年元月十五日叩許、十月十五日完福酬神。

¹⁰⁸ 此香爐寄放在爐主家，平時不點香祭拜，只有祈福完福時才會點香。

¹⁰⁹ 東興庄這邊的聚落主要是客家的巫姓。

個地方社會，因此，當新蓮寺媽祖遶境時，這兩個不同人群組合的信仰交會在一起，必定是藉由交流互動而穩固、擴大自身信仰的影響力。

上下陳屋境內的五聖宮，由早年的鸞堂，逐漸公廟化，與從齋堂想要公廟化的新蓮寺，彼此合作與競爭，競爭指的是兩者地理位置相近，且都在公廟化，合作指的是五聖宮的關帝爺加入新蓮寺每年二月二的媽祖遶境活動，五聖宮派出關帝爺的一座神轎及鑼鼓陣車隊，與媽祖共同遶境，使關帝爺的信仰也能有流動性，動態地將其關帝信仰範圍擴大。¹¹⁰因此，新蓮寺欲將其自身的範圍擴大，需要與外獅潭的五聖宮互動，才能將遶境範圍延展到外獅潭東興庄一帶。



¹¹⁰ 五聖宮原來有在六月二十四日關帝聖誕時，會舉辦廟會活動，然人口外移且參與者漸減，廟會活動取消辦理。筆者忖度，祭典活動縮減顯示丁口錢縮減、信徒人口縮減，因此有賴新蓮寺媽祖的動能性，活絡五聖宮關帝信仰。

第五章 結論

本論文以族群關係、社群、地方社會等理論觀點為基礎，探討後龍新蓮寺之信仰擴張與地方社會變遷。

研究的範圍是後龍溪下游，包含後龍鎮豐富里、校椅里、大庄里柳樹灣，以及造橋鄉豐湖村及頭屋外獅潭等地，以新蓮寺為中心主體，分析其與周遭地方信仰之互動，以及其自身信仰之變遷及發展。本文從信仰為研究重點，分析參與祭典之當地人群及地方社會的變遷。

文中先探討後龍鎮新蓮寺自身的歷史變革及當代的發展轉變。其「山門內吃齋、山門外吃葷」的信仰模式，使此寺能吸收佛教信徒之餘，兼保有民間信仰的傳統性，並發展出獨有的昭君文化。新蓮寺運用媽祖遶境的動能性，一方面使得新蓮寺能維持原本與當地信仰天神良福、北勢媽祖、慈靈宮保生大帝、外獅潭五聖宮關帝爺等祭典活動的連結，另一方面使新蓮寺能擴大發展其信仰範圍，吸收更多的信徒，擴張自身的影響力。

以下就研究的成果、意義、未來發展方向分別敘述說明。

一、本文研究成果

(一) 新蓮寺的擴展

新蓮寺自身的發展來看，從清領的民間信仰慈安宮，至日治時期改宮為寺，進入齋堂的信仰，並設立靈骨塔，但寺本身仍固守傳統的媽祖信仰，至今新蓮寺仍保持「山門內吃齋、山門外吃葷」的信仰模式，不斷地積極擴充，利用媽祖的動能性，與後龍校椅里慈靈宮的保生大帝及頭屋外獅潭的關帝爺共同遶境，並將

範圍延展至外獅潭的東興庄，試圖整合更大的地方社會。近年來，新蓮寺主委運用「昭君娘」的號召力，想像其與原住民有關，用此意義來擴展與族群和諧有關的議題，要發揮新蓮寺的影響力。然，其實新蓮寺真正具擴展力量的是媽祖，昭君某種層面上是新聞性大，每年真正在地方社會上運作的是媽祖。將傳統的信仰再次強調並改造，這一連串的變革，創造了新蓮寺的獨一無二，我們可看出其信徒們在延展此寺信仰影響力的企圖心。

上述的新蓮寺歷史演變，其最大的目的在於寺廟本身能因應時代的變遷而存留，並且能藉由信仰，使客家族群的勢力在地方社會上能鞏固紮根，並且更擴展至其他的客家族群所在之地域上。新蓮寺的發展，也可視為，在這個邊陲但又具交通要衝的地方社會中，客家人，如余、彭、江等宗族，藉由地方菁英的力量，除與後龍當地閩南族群的交流外，更有意圖與其他客家地方社會做連結，而藉由信仰的方式去達成聯繫的目的。

(二) 新蓮寺與地方社會

單看新蓮寺一個寺廟，只能單一面向了解客家族群藉由信仰發展的變遷，這個地方社會，包含了平埔族新港社、後擺社及街肆中心後墘街等，是以我們須將新蓮寺放回整個地方社會中，去了解當地的人群是如何藉由信仰在交流互動。

漢人移墾形成二張犁庄，這個社群在閩、客交會的下庄仔形成了一個共同的信仰——天神良福，天神爺信仰具整合社群的功能，將閩、客宗族聚合。再來，我們看到了此地特殊的二月二日媽祖祭典，媽祖信仰出現了，祂原本亦是一個共同信仰，也具有整合的功能，然卻於日後分化成二，一塊是車路東，另一塊是車路西，媽祖信仰的祭典模式也不同，車路東客家為主的媽祖祭典表現方式與車路西閩南為主的方式各異，顯示因為兩個不同的族群聚落分別在擴大，擴大了而產生分化，而車路東的新蓮寺，有積極擴展的企圖心。

最後，從前文的分析中看到，北邊這塊分化出來的客家聚落，一直想要擴大此聚落的影響性，因此，這種擴大，表現在車路東的新蓮寺發展過程上，這不斷意圖擴大的現象，利用佛教信仰、蓮光塔、媽祖遶境、昭君娘娘信仰等，結合佛教及民間信仰的力量，擴大自身的影響力，並積極向頭屋外獅潭的客家村落擴展。我們在位於邊陲的廟宇新蓮寺，宏觀整個地方社會的歷史，看到了客家族群如何站穩腳步，進而向外拓展。

從各個民間信仰的活動中可看出，他們是層層堆疊的，人群動態、互通，不能只從新蓮寺單一面向去分析，前面提過之整合人群的天神爺信仰，共同的媽祖信仰到各自獨立的媽祖信仰，再加上慈靈宮的保生大帝信仰、五聖宮關帝爺信仰，這些信仰堆疊在地方社會的一個個家戶上，信徒們繳納的丁口錢，顯示了這個地方社會的組成，而信仰的範圍流動變遷，可看出這個地方社會是動態的發展，可用圖示表示：



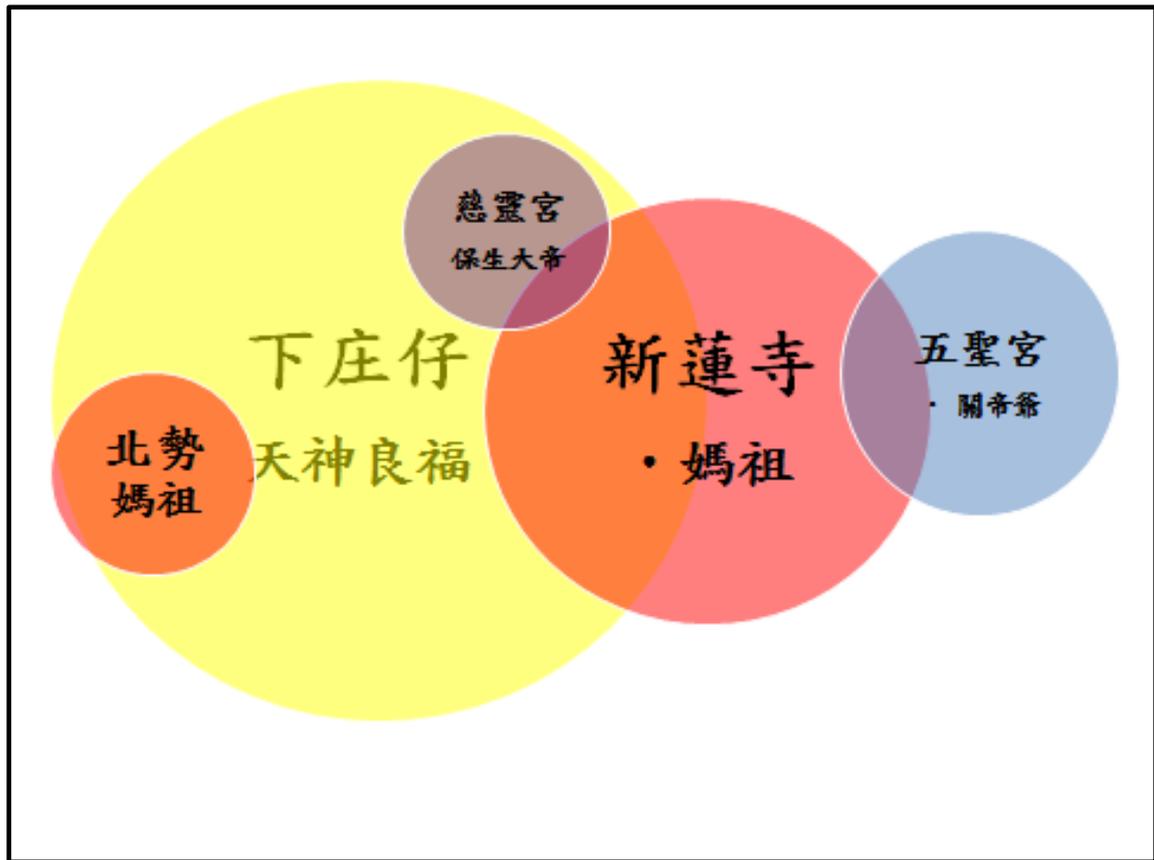


圖 21 當地地方社會信仰關係圖

(資料來源：筆者自製)

從今日的角度來看，下庄仔天神爺的涵跨範圍包含柳樹灣、豐富里、校椅里等，也就是把車路東的北勢媽祖、新蓮寺媽祖、慈靈宮保生大帝的信仰範圍整合納入，表示這個地方社會內的人群也被納入在內。

原本是聚合的媽祖信仰，分化成北勢媽祖、新蓮寺媽祖。北勢媽祖的範圍包含豐富里車路西及大庄里柳樹灣，相對於此，新蓮寺的範圍擴大了，包含校椅里、豐富里車路東、造橋鄉豐湖村、頭屋鄉外獅潭。前文提到，因「吵架」這個因素，而使得現今的媽祖分化成二，然筆者認為這並非媽祖分化的真正原因。日治時的二張犁庄原本就是閩、客族群各半所組成的地方社會，因對照於「他群」的新港東、西社，而使得此地的閩、客須結合成一個「我群」的社群，而這個結合則經由了當地的天神良福及媽祖信仰所表現出來，然雖有結合，卻有日後的分化。從清領移墾後，歷經日治、民國政府，人群逐漸遽增，整個社群逐漸擴大，人群與

土地之間的聯繫更顯淡薄，終使得原本結合的閩、客社群逐漸鬆散，加上地方菁英的理念不同，致使分化成車路東的客家媽祖及車路西的閩南媽祖，緊合的閩客人群分散，使得媽祖的信仰也分散成二，而車路東的客家聚落，則積極往東發展，表現在新蓮寺的信仰上面。

至於附近的交陪廟慈靈宮，可作為與新蓮寺發展的比較廟宇。其祭祀圈範圍，僅包含校椅里的八鄰至十二鄰，相對於現今擴大的新蓮寺而言，其信仰範圍更顯縮小前面提到新蓮寺與慈靈宮的關係是平行相對的，但發展的情形不盡相同，慈靈宮從日治大正時期包含二張犁、校寄埧的範圍，縮小至校椅里八鄰至十二鄰，以閩南魏姓信徒為主。

媽祖從共同到獨立兩處後，北勢媽祖的範圍一直保持在豐富里車路西到大庄里柳樹灣。新蓮寺的發展與上述兩者相反，利用媽祖遶境的動能性，更往外延伸，將觸角伸至頭屋鄉外獅潭，使外獅潭的五聖宮恩主公也加入了新蓮寺媽祖遶境的行列，用信仰將頭屋鄉外獅潭的客家陳姓與新蓮寺連結。相對於慈靈宮及北勢媽祖，新蓮寺力圖擴大自己的範圍，企圖建立更大的影響力，一路擴充，往公廟化發展。

二、本文研究意義

前述關於以後龍鎮新蓮寺為核心的地方社會研究論述，是筆者根據進入後龍鎮、頭屋鄉、造橋鄉三鄉鎮交界地，約一年半左右的田野調查為依據，並參與觀察新蓮寺媽祖遶境、北勢媽祖遶境、天神良福、慈靈宮保生大帝誕辰及五聖宮關帝爺登龕等各大型祭典，與在地耆老、鄉紳、信徒等進行訪談，再以學者們的研究做為基礎，結合族群認同、祭祀社群、地方社會等概念進行研究探討。筆者認為，本研究具有地方史層次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

本文研究包含此三鄉鎮地方耆老的口述訪談、文本資料，經整理分析後，試圖將二張犁庄的社群回追溯至最初漢人移墾時的情景及祭祀型態，耙梳出此村莊社會裡的歷史祭祀文化，也從中了解族群發展互動的軌跡，以及閩、客族群在地方社會中形成的同一個社群及共同祭典，勾勒出三鄉鎮交接地帶坵仔地區的地方社會圖像。

整個地方社會的發展歷史可用簡圖去表示：

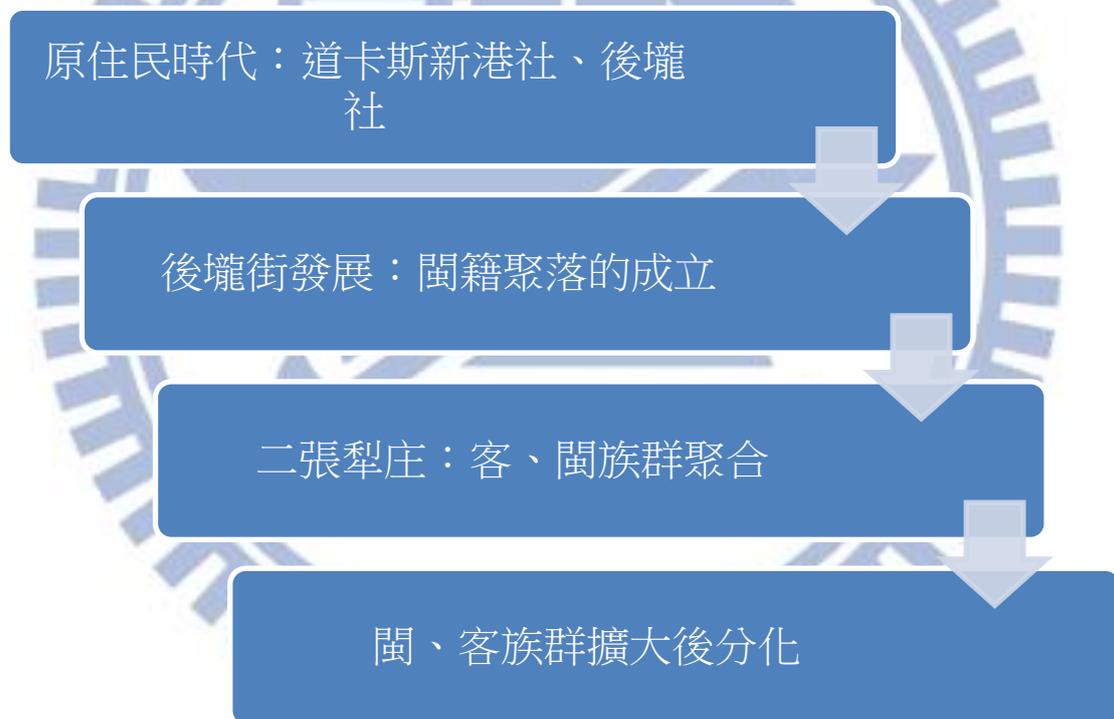


圖 22 移墾簡圖

(資料來源：筆者自製)

後龍在移墾前原本只有道卡斯族新港社、後壠社居住於後壠地區。約兩百多年前，漢人始上岸於後龍溪口形成後壠街，以閩籍族群為主，而原本屬新港社社地的二張犁庄，雖是邊陲地，但又兼為交通要道，往北越過複雜山區至頭份，往南過後龍溪至苗栗田寮客家地區，後龍溪下游往西通往港口，上游往東通往頭屋。

是以，清代乾隆末年起，粵籍宗族從南北上、閩籍從沿海往內陸擴展，皆前來此地移墾，向新港社墾地耕作，才形成了閩、客混雜的二張犁庄，且客家宗族人口多於閩南宗族人口。

新港社的地理位置特殊，是閩、客分佈的分界點，在族群互動上扮演重要的角色，以歷史角度來看，「(它)以新港社人為中心，與其周邊群體互動的過程所形成的社域概念。這樣的地域性群體，不是建立於因為對土地的所有權的宣告的屬地概念，而是一種因為群體的遷移變動，方使得這一鬆散的人，仍舊宣稱他們是同一群體，但絕非因為他們在語言、文化上的共同性。」(顏俊雄, 2003, p. 8) 這樣的解釋一語道破了新港社人與漢人相處的處境，因「他群」的存在而凸顯了自身的「我群」，「他群」是周邊的群體，「我群」則是新港社人，彼此的互動，顯現了族群的分野。若以其論述來推論，則可解釋為何本論文所研究之二張犁庄，其範圍內的閩、客聚落可整合(或必須整合)，因西邊的新港東、西社是一個整合的群體，則後至此地的閩、客漢人則有結合的必要，因為有新港庄這「他群」的存在性太強，而使得東邊這些後到的閩客族群必須統整成一個社群。

因此，我們了解，從清乾隆末年起，客家族群前來此邊墾地墾耕，並與閩南族群共同結合成一個社群，為二張犁庄，位於新港社旁。此二張犁庄的社群整合，可由信仰的這個文化層面去分析。由天神良福代表二張犁庄的整合，顯示閩、客族群整合成一個社群，媽祖原是整合的，卻因時間累積，二張犁庄的人口發展膨脹，地方菁英對信仰的呈現有不同的意見主張，使得閩、客間的整合性有所斷裂，使得媽祖分化成二，成為閩南的北勢媽祖及客家為主的新蓮寺媽祖。客家族群為主的新蓮寺，以觀音、媽祖、昭君三女神的力量，正積極地往外延伸，與整合一個更大的信仰範圍。

(二) 理論層面的意義

本文試圖結合社群、地方社會、族群關係等概念，對一個漢人地方社會的發展進行研究，貫時性地去探討過去及當代，分析宗族、族群、社群及閩客整合而成的地方社會，從信仰的表現方式，了解整個地域上的人群聚合及分化。

綜合學者張珣提出的後祭祀圈呼籲、林秀杏、羅烈師等對社群的詮釋，本文探究以新蓮寺為核心的地方社會，從家戶、宗族、族群至社群，分析在信仰上表現出來的聚合及互動，並從漢人移墾駐紮在此邊陲地域後，族群間互動造成的一個社群，由信仰祭典層面去分析並解釋。以後龍鎮新蓮寺為為主，歷史變遷下，此寺內包含佛教信仰，也有傳統民間信仰媽祖祭典，與車路西的北勢媽祖分化，其遶境的範圍轉而去結合另一個客家族群形成的地方社會，從後龍校椅、豐富二里，延伸至造橋豐湖村、頭屋鄉外獅潭，這一連串的祭祀範圍的分化及重整，突破了靜態平面的傳統祭祀圈理念，而包含了祭祀社群的意義。筆者承學者的研究理論，探索此三鄉鎮交接地帶的社群，其表現在信仰祭典的樣態，也代表了整個地方社會社群的聚合及分化、再整合。

三、未來發展方向

(一) 地方菁英的探討

本文以新蓮寺為核心，藉由討論當地信仰之形成與發展，完成後龍、造橋、頭屋三鄉鎮交接處之地方社會研究，且本研究並著重於探究閩客各家族對當地信仰形成與發展之影響。筆者已於研究中提及，此地由數個大的姓氏宗族所組成，包括客家之余、江、彭、蕭及閩南之魏、陳等大姓，彼此間之聯繫互動，可由本文所討論之信仰互動來表現詮釋，然各個廟宇之發展及祭典活動的呈現，主

要是由當地之地方菁英所主導，從新蓮寺的擴展、天神良福的地方整合、媽祖分化兩地、慈靈宮信仰範圍縮小等變遷，皆是地方菁英在參與當地信仰活動時，所發揮之影響，當地方菁英的理念不同時，信仰的呈現即產生了變化。

是以，地方菁英是如何參與當地信仰及對其發揮影響力，可放在未來之研究討論中。

(二) 昭君信仰的發展性

新蓮寺拓展及求新，顯示其欲往公廟化擴張，其中的一個方式是推廣昭君文化。此昭君文化是 21 世紀的產物，從清末就已供奉昭君娘於廟中，要直至近年才凸顯昭君娘的信仰，此信仰未來之發展，仍可深究。

筆者尚未能具體掌握昭君娘的正體為何，若真是中國歷史上的王昭君和番，則移墾時期全台的漢番爭地、閩客械鬥不斷，台灣應該早已全面發展出昭君信仰，何以獨有新蓮寺祭拜昭君娘？就筆者推測，新蓮寺的昭君娘及慈靈宮的聖娘媽兩者皆是在地發展出的信仰，而早期漢人來此移墾是從新港社手中贖得番地耕作，因此早期的漢人信仰，很有可能與平埔族的女巫信仰有關，至今慈靈宮仍祭拜聖娘媽，而與慈靈宮具有緊密關係的新蓮寺，是否也發展出類似的女神信仰，可再分析。昭君娘的信仰發展正起步，未來的變化仍是可研究之重點。

(三) 高鐵帶來的衝擊

當然，高鐵來此設站，也參與了這兩百多年村落的變遷，使得對地方社會的衝擊再現。高速鐵路苗栗車站特定區範圍包括：

南至後龍溪治理計畫用地範圍中心線；東側以農路街後龍圳，往北至造橋、後龍鄉鎮界，經新蓮寺至鐵路西側道路為界，並至明德幹線止；北側以部分

明德幹線水圳為界；西側以九豐砂石場沿苗 13、縣 126 接北勢橋，沿北勢溪、新港國小東側為界，面積約 440.63 公頃。¹¹¹

高鐵苗栗站徵收的土地約 440.63 公頃，以本研究的範圍而言，徵收了校椅、豐富二里部分區域，經新蓮寺至鐵路西側道路為界。

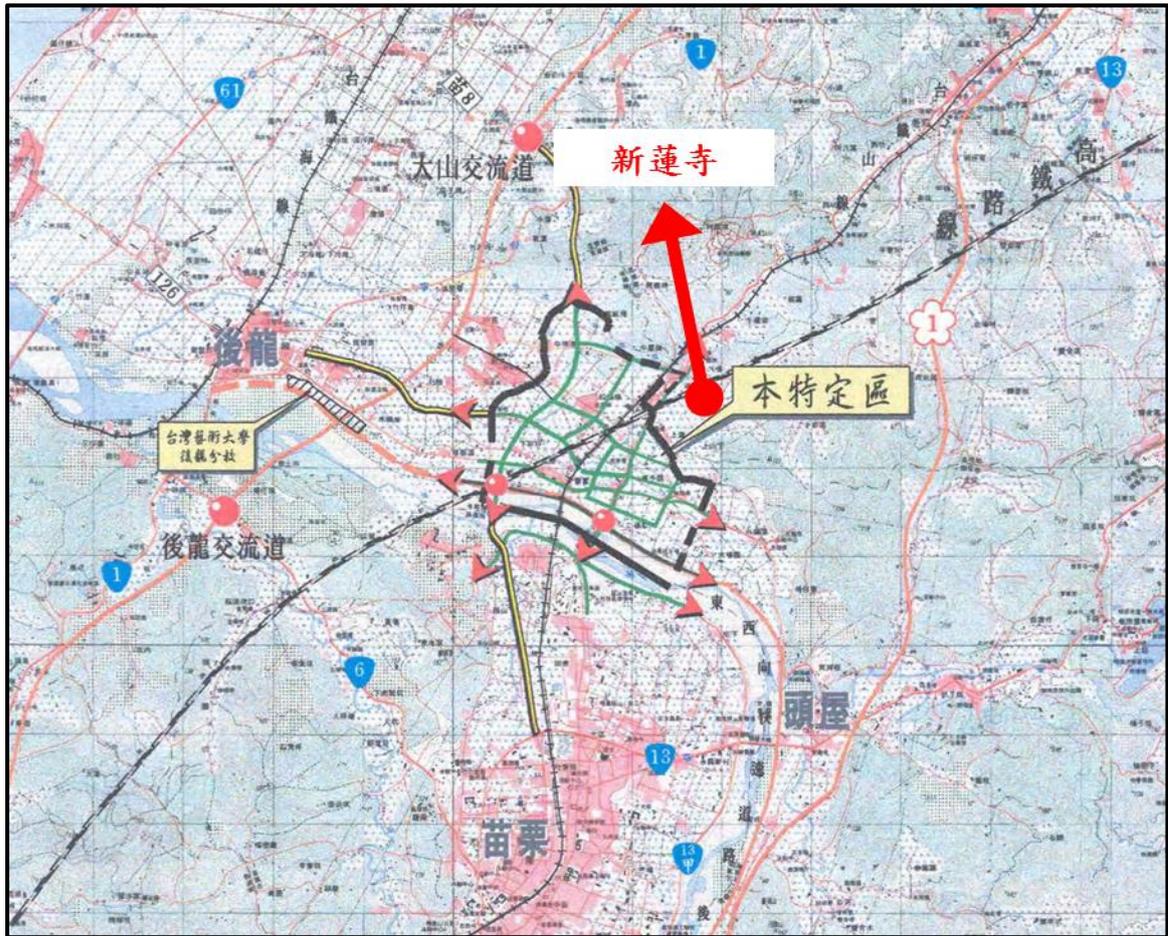


圖 23 高速鐵路苗栗車站特定區地圖

(資料來源：改編自《擬定高速鐵路苗栗車站特定區計畫》地圖)¹¹²

¹¹¹ 資料來源：擬定高速鐵路苗栗車站特定區計畫計畫概述與成果查詢網頁。網址：
<http://urbanplanning.miaoli.gov.tw/HSR/?menuid=2>

¹¹² 資料來源：擬定高速鐵路苗栗車站特定區計畫計畫概述與成果查詢網頁。網址：
<http://urbanplanning.miaoli.gov.tw/HSR/?menuid=2>

我們看到了，高鐵除了再次驗證此邊陲地就是重要的交通要衝地點外，高鐵的進駐，也使得此地方社會經歷了遷移、重組的挑戰。很明顯地，在土地重劃及人群遷出的影響下，民間信仰必定受到衝擊，尤其客家彭姓家族大舉遷出，其伙房也因徵地而拆除，使得新蓮寺的信徒流失。高鐵帶來的衝擊，使得人群結構改變，新蓮寺媽祖、下庄仔天神爺、北勢媽祖、慈靈宮保生大帝等信仰，勢必會因人群的移出而有顯著的改變。

以新成立的五福伯公廟為例，此伯公廟於癸巳年(2013年)二月二日成立，並舉辦三日廟會慶典，地址是後龍鎮豐富里新港路 170 號之 1，位於新建立的活動中心旁。此伯公廟將高鐵區域內的五座伯公匯集於此供奉，使得因高鐵徵收、廟宇被拆的伯公，能在此新伯公廟中有棲身之所，是以，原本這五處的信徒，為了前來祭拜新的共同伯公，被匯聚在同一個五福伯公廟中，此五福伯公廟也因高鐵的興建，而帶來新的整合。

再看到新蓮寺，高鐵設站土地徵收，導致人口遷出，每年參與新蓮寺媽祖祭典的福首(頭仔)人數，從原先的 27 人，減至 18 人。未來原本因高鐵遷出的彭姓家族是否會遷回本地居住仍未可知，人群的遷出是永久性的或暫時性的，其發展仍待研究。就現今而言，我們看到了高鐵帶來的衝擊影響了新蓮寺的信仰，而新蓮寺本身也積極往東邊客家區域擴充，並擴展自身的信仰多元性，其未來的轉變仍可期，高鐵興建完成後，二張犁庄的閩、客組合的社群是否再次整合或分化、再建構，人群的改變如何影響信仰的發展，仍是未來可研究的方向。

參考書目

- Barth, F. (Ed.). (1970). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin.
- Durkheim, É. ([1912]1992). *宗教生活基本形式* (芮傳明; 趙學元, Trans.). 台北: 桂冠出版社.
- 王甫昌. (2003). *當代台灣社會的族群想像*. 台北市: 群學.
- 王明珂. (1994). 過去的結構—關於族群本質與認同變遷的探討. *新史學*, 5(3), 119-140.
- 江燦騰. (2000). *殖民統治與宗教同化的困境--日據時期臺灣新佛教運動得頓挫與轉型*. 博士論文, 臺灣大學, 台北.
- 何來美 (Ed.). (2005). *重修苗栗縣志* (Vol. 卷十 自治志). 苗栗: 苗栗縣政府.
- 余文秀. (2011). 台灣苗栗新蓮寺奉祀王昭君之緣由初探. Retrieved from <http://tw.myblog.yahoo.com/touu@kimo.com/article?mid=4>
- 余文儀 (Ed.). (1962). *續修台灣府志*. 臺北: 臺灣銀行經濟研究室.
- 李佩貞. (2010). *苗栗後龍新蓮寺及昭君信仰研究*. 碩士, 玄奘大學, 新竹.
- 李廣均. (2004). 內外想像與族群關係：評王甫昌，《當代台灣社會的族群想像》. *臺灣社會學刊*(33), 249-261.
- 周怡然. (2007). *終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究*. 碩士, 國立中央大學, 桃園.
- 岡田謙. (1960 [1938]). 臺灣北部村落之祭祀範圍. *臺北文物*, 9 (4), 14 -29.
- 林玉文. (2005, 03/13). 新蓮寺拜昭君 學者、耆老溯源 桃竹苗新聞, *聯合報*.
- 林玉茹. (1995). 清代台灣中港與後壠港口市鎮之發展與比較. *台北文獻*(直字第 111 期), 57-107.
- 林秀幸. (2004). *清代東勢地區的社群互動和社會型態*. Paper presented at the 行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫.
- 林秀幸. (2007). 界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者

- 的社會過程. *臺灣人類學刊*, 5(1), 109-153.
- 林美容. (2000). *鄉土史與村庄史—人類學者看地方*. 臺北: 台原.
- 林美容. (2006). *媽祖信仰與台灣社會*. 台北: 博揚文化.
- 林桂玲. (2005). *家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例(1749-1895)*. 新竹縣竹北市: 新竹縣文化局.
- 施振民. (1973). 祭祀圈與社會組織：漳化平原聚落模式的探討. *中央研究院民族學研究所集刊*, 36, 191-206.
- 施添福. (1990). 清代臺灣「番黎不諳耕作」的緣由：以竹塹地區為例. *中央研究院民族學研究所集刊*, 69, 67-92.
- 施添福. (2001). *清代台灣的地方社會—竹塹地區的歷史地理研究*. 新竹: 新竹縣文化局.
- 柯志明. (2001). *番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權*. 臺北: 中央研究院社會學研究所.
- 胡家瑜 (Ed.). (1999). *道卡斯新港社古文書*. 臺北市 國立臺灣大學人類學系.
- 胡蓬生. (2009a, 10/23). 台灣版和平公主 全台唯一昭君廟 將登陸, 竹苗·運動, *聯合報*.
- 胡蓬生. (2009b, 07.08). 供奉王昭君 新蓮寺申辦歷史建築, *聯合報*.
- 胡蓬生. (2009c, 09/02). 新蓮寺 帶王昭君回娘家, 竹苗·運動, *聯合報*.
- 胡蓬生. (2011, 12/26). 全台唯一? 探奇廟! 新蓮寺 北昭君會南招君, 苗栗生活, *聯合報*.
- 張珣. (2009). *媽祖·信仰的追尋 (續編)*. 台北: 博揚文化.
- 張惠妹. (2008). *清代後壠地區的開發與社會變遷*. 碩士論文, 國立臺灣師範大學, 台北.
- 莊英章. (2004). 族群互動、文化認同與「歷史性」: 客家研究的發展脈絡. *歷史月刊*(201), 31-40.

- 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.
- 陳水木;潘英海 (Ed.). (2002). *道卡斯後壟社群古文書輯*. 苗栗市: 苗栗縣文化局.
- 陳其南. (1984). 土著化與內地化: 論清代臺灣漢人社會的發展模式. *中國海洋發展史論文集 第一輯*.
- 陳其南. (1990). *家族與社會: 台灣與中國社會研究的基礎*. 台北: 聯經出版社.
- 陳運棟 (Ed.). (2007). *重修苗栗縣志 (Vol. 卷首)*. 苗栗: 苗栗縣政府.
- 黃丙煌;謝清輝 (Ed.). (2002). *後龍鎮誌*. 後龍鎮: 苗栗縣後龍鎮公所.
- 黃運喜. (2003). 地方社會閩客移民與宗教信仰之消長—以竹北市隘口里為例. *玄奘人文學報*(1), 191-216.
- 黃鼎松 (Ed.). (2007a). *重修苗栗縣志 (Vol. 卷四 人文地理志)*. 苗栗: 苗栗縣政府.
- 黃鼎松 (Ed.). (2007b). *重修苗栗縣志 (Vol. 卷八 宗教志)*. 苗栗: 苗栗縣政府.
- 賴典章;劉國賢;魏聲焜;劉桓吉;黃慶光;劉文明 (Ed.). (2007). *重修苗栗縣志 (Vol. 卷二)*. 苗栗市: 苗栗縣政府.
- 藍鼎元. (1997). *平臺紀略*. 南投市: 臺灣省文獻委員會.
- 顏俊雄. (2003). *後龍坵仔客家聚落的史料整理*: 行政院客家事務委員會補助.
- 顏俊雄. (2007). *新港社歷史書寫之研究*. 博士, 臺灣大學. Available from Airiti AiritiLibrary database.
- 羅烈師. (2001). 客家族群與客家社會: 臺灣竹塹地區客家社會之形成. In 徐正光 (Ed.), *聚落、宗族與族群* (pp. 115-152). 臺北: 中央研究院民族學研究所.

附錄一

新蓮寺沿革碑文：

新蓮寺沿革暨地理環境

一、沿革

余雲宏敬撰於民國六十六年一月

本寺前身是慈安宮(俗稱觀音宮)，緣於兩百多年前，遜乾隆末葉期間，由地方人士為祈求合境平安及行旅免番害起見，在貓狸(苗栗)、大田莊(現福星里田寮)及乳姑嶺造橋莊間道路溪傍三叢樹下(即現址)奉祀觀世音菩薩、天上聖母、昭君娘(西漢和番公主)。由此神靈益顯。

至於嘉慶年間，初建小廟奉安，隨香火鼎盛，合莊荷承庇福，嗣後咸豐、光緒年間，又擴建廟宇。

民國十年，由地方人士聘請達珍尼師主持本宮，從事山門之整頓。漸從陋室僅堪容膝之觀音宮，擴建成為堂皇大廈之佛剎，於民國十七年更宮名為新蓮寺，由余台宗居士為開山首任管理人，並聘請達珍尼師為首任主持 奉安 釋迦牟尼文佛及觀世音菩薩為主神，成為佛門最佳學佛聖地。

民國二十四年，遭中部大地震，整個寺宇竟被倒毀。翌年民國二十五年，由台中縣烏日鄉人林陳茶女士(法名普果)之善舉，獨捐重建經費以重建大雄寶殿及西廂房屋等(拜亭重建費由本地方人士樂捐)，於民國二十六年重建竣工。

民國五十六年，大雄寶殿因年久失修，樑木被蛀，漏水不堪，由地方人士樂捐，改建堂皇的大雄寶殿迄今。

現本寺已建就成佛門聖地，交通方便，環境清幽。遙瞻山城繁榮，俯瞰清流悅耳，令人一登佳境，盡洗胸中塵慮。

二、地理環境

本寺位於苗栗至造橋間到傍。從豐富火車站步行二十分鐘，或乘苗栗客運汽車由寺前下車即到，交通方便。

本寺立於埔頂台地之丘岡邊緣，背受牛屎嶺，乳姑嶺等豐湖連山一帶之龍脈秀氣。東有獅仔頭(俗稱山下)，西有二坵兩秀崗彎出相輝，宛如金交椅兩邊座手之狀，實為一鍾靈毓秀之地。

眺望雙峰(銅鑼富士)清晰於遙南，東方連峰層疊，晨光祥雲與西嶺文山，營頭凸、仙人掌之秀相映輝，俯瞰龍溪，水從遠彎曲入海。而堤駁延綿繞河，山城一帶盆地上，民房樓閣點綴於綠間，恰似俎豆盛羞。工廠煙窗林立，宛如香煙悠悠。而入夜時，數家工廠燈火，高低塔布，形同巨艦，引人入勝。

東北一帶，鄰接豐湖農牧社區。綠油油的牧場如茵，遠近的牛舍從綠蔭間隱見一條條之產業道路，如高如低，曲徑通幽。北方五百公尺處，有省副議長魏綸洲先生之別墅，由嶺頂軒昂挺立，風景優美，別有天地。

讚曰 觀憫渡黔黎 新港水同南海水

音清傳紫竹 豐湖山作普陀山

江燃富

釋真敏

仝敬立

余文秀

中華民國七十七年十一月二十日

全文完

附錄二

五聖宮沿革

一、沿起：本宮主祀關公原名警醒堂，同治末年有陳福官者返大陸省親時，恭請關聖帝君神牌一面返台奉祀，在輾轉遷移後，於今宮廟前三水門附近定居、開設武館；陳君曾虔誠持關聖帝君神牌步行前往新竹芎林飛鳳山過火，從此在武館旁搭建小寮供奉帝君神牌、早晚焚香膜拜，附近居民亦聞風前往參拜。後因靈驗異常，嘗有多年宿疾者至此求符，病果不藥癒；又有不孕婦人前來求子，亦順其願；凡窮苦落難之人，有求必應，一時神威遠播，求訪香客不絕於途。陳福官先生鑑於原寮規模過小，無法容納慕名而來的信徒大眾，遂於光緒元年，夥同附近居民，於公廟現址後方畚箕窩搭建草寮供奉關聖帝君神牌，並把孚佑帝君〈呂洞賓〉、司命真君〈張恩主〉及太上老君，定名警醒堂，開壇闡教，以三恩主聖訓教化人心。

二、創宮及管理：日據末期時師「抑道揚佛」之宗教政策，為避日人迫害，本宮除三恩主外，加祀文昌帝君及至聖先師孔子神位，並更名為孔子廟，開壇闡教亦秘密進行。民國三十六年初，本宮遷至畚箕窩口〈今魚池上方〉，為紙泥壁建築，並為關聖帝君塑像，正式更名為五聖宮，取關聖帝君、孚佑帝君、文昌帝君、太上老君、至聖先師孔夫子等五聖之合稱，初期闡教仍在舊址進行。本宮原為陳福官先生家中私人奉祀之神靈，後因神蹟靈驗，信徒日增，而建廟奉祀，仍由陳家主持管理，歷任陳福官、陳師承、陳萬承三位管理人；民國五十一年，本宮在政府輔導下，辦理寺廟登記，成立管理委員會，由故前縣議員賴慶祥先生擔任首屆主任委員，六十九年起由彭春森繼任，至七十三年改選由張永卿先生擔任主任委員迄今。主持由貞通居士陳泳妹擔任。

三、遷建與重建：民國四十六年，附近信徒發心白天工作，夜晚至後龍溪畔挑沙擔石，胼手胝足、夙夜匪懈，合力於現址建成木造瓦屋一間，以酬神明庇佑之恩。戊戌年正月，本宮遷於現址，正式登位。民國六十四年加建地下室，供做

信徒集會用途。由於廟宇改建已逾三十載，棟樑桁桷朽蝕、支柱將傾、電路不通，經香客信徒建言早日改建，乃於民國七十九年初成立重建委員會，由前苗栗市長邱源忠先生擔任主任委員，再度改建為現在雄偉壯觀、金碧輝煌之廟宇，美侖美奐蔚然聖地風貌。其自民國七十九年改建開始，歷時五載，終於民國八十三年冬登龕，八十五年冬安龍謝土、籌辦慶醮。

四、附記： 重建成立委員會之初在本宮聖佛神案前憑筭決定委員。接著籌建為節省工程費、材料由委員會自行採購，工資部分則公開招標。重建本宮及門樓總支出四四、〇一七、三一〇元總收入五〇、〇四九、五〇四元尚餘六、〇三二、一九三元交由管理委員會管理，安奉祿位捐貳仟元以上者立石碑永誌。

中華民國八十五年仲冬

信女 湯慧敏

仝拜撰

委員 涂成昌

全文完

附錄三

(二)新蓮寺 民國 100 年佛誕及節慶活動委員輪值表				
農曆	活動名稱	國曆	輪值委員	時間
1月15日	拜斗祈福	國2月17日(星期四)	上午：吳德來 羅月英 魏早信	晨 7:30-午餐後
2月1日	北港進香	國3月5日(星期六)	上午：余文秋 彭維嶽	晨 7:00
2月2日	媽祖巡境	國3月6日(星期日)	上午：江燃富 葉德財	晨 7:00-午餐後
2月19日	觀音菩薩聖誕	國3月23日(星期三)	上午：彭賢鈺 何信祿	晨 7:30-午餐後
3月3日	清明節	國4月5日(星期二)	上午：陳天送 胡集喜 下午：葉清欣 彭松雄	晨 7:30-午餐後 午餐-17:00
4月8日	釋尊聖誕	(前一日)國5月9日 (星期一)佈置禮場	上午：◎佈置 魏早信 余文秋	晨 7:30-午餐後
		國5月10日(星期二) 行浴佛禮	上午：彭宏宇 陳榮祥 余慶坤 劉源金	晨 7:30-午餐後
6月19日	觀音菩薩得道日	國7月19日(星期二)	上午：黃豐和 余東明 葉德財	晨 7:30-午餐後
7月中元 14/15日	盂蘭盆普渡法會	國8月11日(星期四) 佈置禮場	◎採購組 陳天送 彭賢鈺 羅月英 ◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	上午者： 晨 7:30-午餐後 下午者： 午餐至約 19 時法 會結束
		國8月12日(星期五) 佈置禮場	◎採購組 陳天送 彭賢鈺 羅月英 ◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國8月13日(星期六) 法會	◎收費組 胡集喜 陳榮祥 彭宏宇 葉清欣 ◎香燈組 廖永賢 葉德財 彭松雄 劉源金 ◎文書電腦組 江漢然 余東明 ◎機動雜項組 余慶坤 黃豐和 陳世琛 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國8月14日(星期日) 法會	◎收費組 胡集喜 陳榮祥 彭宏宇 葉清欣 ◎香燈組 廖永賢 葉德財 彭松雄 劉源金 ◎文書電腦組 江漢然 余東明 ◎機動雜項組 余慶坤 黃豐和 陳世琛 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國8月15日(星期一) 善後	◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽	
9月9日	觀音菩薩出家日	國10月15日(星期六)	上午：陳世琛 黃豐和 胡金煌	同時舉行：

				昭君娘歸省興山 娘家週年紀念
11月 16/17日	阿彌陀佛 聖誕酬願 拔渡法會	國 12月 8日(星期四) 佈置禮場	◎採購組 陳天送 彭閒鈺 羅月英 ◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	上午者： 晨 7:30-午餐後 下午者： 午餐至約 19時法 會結束
		國 12月 9日(星期五) 佈置禮場	◎採購組 陳天送 彭閒鈺 羅月英 ◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國 12月 10日(星期六) 法會	◎收費組 胡集喜 陳榮祥 彭宏宇 葉清欣 ◎香灯組 廖永賢 葉德財 彭松雄 劉源金 ◎文書電腦組 江漢然 余東明 ◎機動雜項組 余慶坤 黃豐和 陳世琛 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國 12月 11日(星期日) 法會	◎收費組 胡集喜 陳榮祥 彭宏宇 葉清欣 ◎香灯組 廖永賢 葉德財 彭松雄 劉源金 ◎文書電腦組 江漢然 余東明 ◎機動雜項組 余慶坤 黃豐和 陳世琛 ◎總督導 余文秀 吳德來 江燃富	
		國 12月 12日(星期一) 善後	◎佈置組 魏早信 余文秋 何信祿 胡金煌 彭維嶽	

全文完

附錄四

新蓮寺 民國 101 年節慶活動 行事曆 電話 723855

農曆/活動名稱	國曆(星期)/活動項目
年初一~初五 春節禮佛	國 1 月 23 日(星期 1)~24 日(星期 2)誦經受理 祈福燬燈安太歲
年初九 北港進香籌備會	國 1 月 31 日(星期 2) 北港進香籌備會
1 月 15 日祈福禳灯安太歲法會	國 2 月 6 日(星期 1) 祈福禳灯法會
1 月 16 日 掃墓開始	國 2 月 7 日(星期 2) 蓮友誦經 掃墓開始
2 月 1~3 日 媽祖娘北港進香	國 2 月 22 日(星期 3) 北港進香 請神 國 2 月 23 日(星期 4) 巡境選新福首 國 2 月 24 日(星期 5) 送神 圓滿福餐
2 月 19 日 觀音菩薩聖誕	國 3 月 11 日(星期日) 誦經法會
3 月 14 日 清明節	國 4 月 4 日(星期 3) 掃墓結束
4 月 8 日 釋尊聖誕	國 4 月 28 日(星期 6)舉行浴佛法會
6 月 19 日 觀音菩薩得道日	國 8 月 6 日(星期 1) 誦經法會
7 月 16/17 中元盂蘭盆普渡法會	國 9 月 1 日(星期 6) 法會 國 9 月 2 日(星期日) 法會
9 月 19 日 觀音菩薩出家日	國 11 月 2 日(星期 5) 誦經法會
11 月 17/18 阿彌陀佛聖誕 酬願 拔渡法會	國 12 月 29 日(星期 6) 彌陀法會 國 12 月 30 日(星期日) 消災超薦圓滿法會

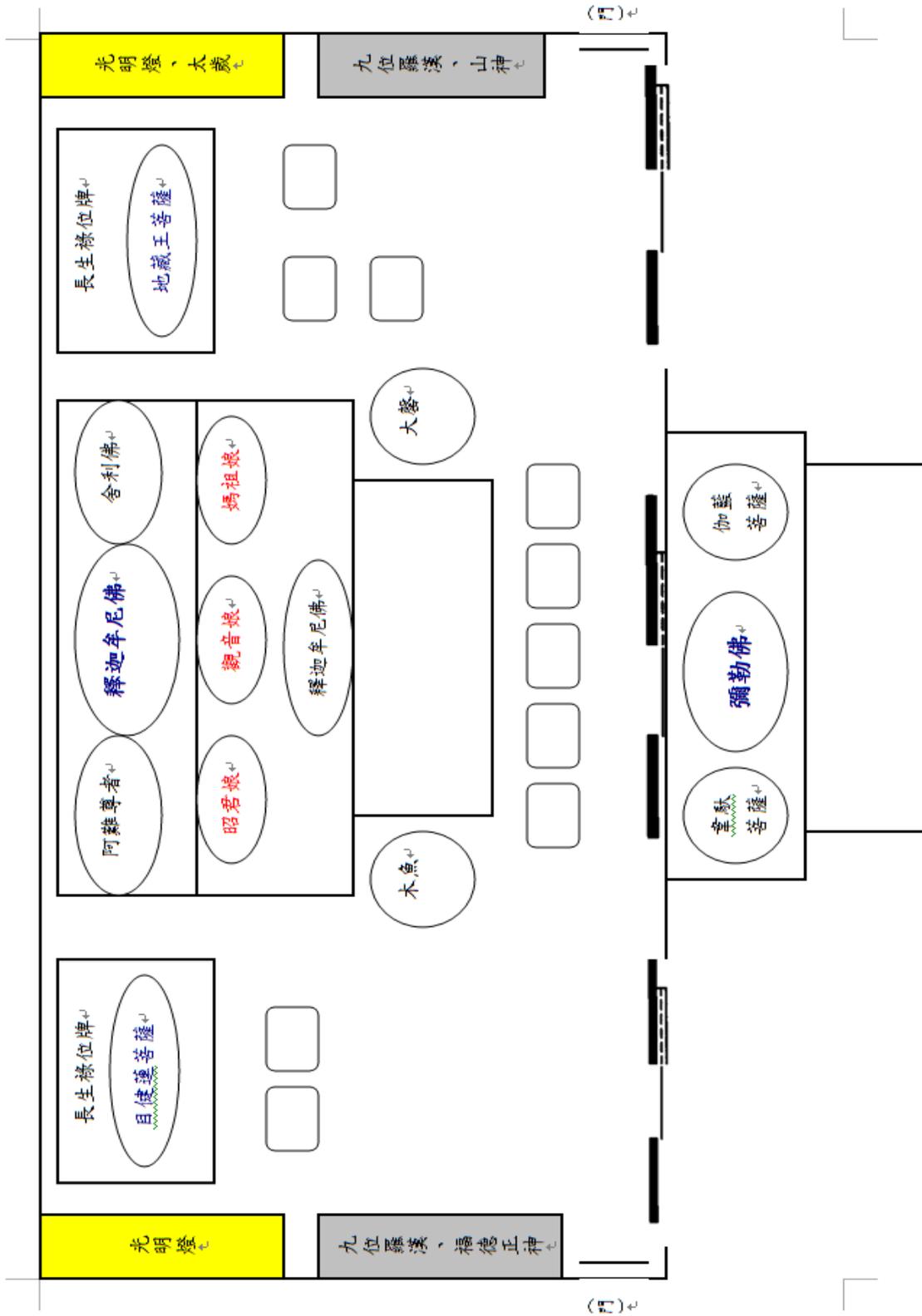
※ 每星期日 早晨 6~7 時 唸佛共修會 歡迎參加

※ 每週 4 上午 9:00~11:00 時 菩提道次第略論研討班 歡迎參加

※ 每月第一個星期日上午 9~11:30 時 阿公阿媽長青學佛班 歡迎參加

附錄五

新蓮寺神像位置圖



附錄六

供奉王昭君 新蓮寺申辦歷史建築

【記者胡蓬生／後龍報導】

苗栗縣後龍鎮新蓮寺可能是全台唯一供奉「王昭君」的廟宇，建築外觀古樸典雅，苗栗縣國際文化觀光局最近和廟方接洽，有意把新蓮寺納入歷史建築調查和申請。

新蓮寺管理委員會主委、退休校長余文秀指出，新蓮寺前身為慈安宮（俗稱觀音宮），清朝嘉慶年間初建小廟，後來擴建。民國18年廟名改為新蓮寺，目前供奉釋迦牟尼佛及觀音娘、媽祖娘、昭君娘。

余文秀表示，新蓮寺早年傾向道教的宮廟，日據時代推動皇民化運動後蛻變為佛寺，目前兼具佛寺及道教宮廟色彩。新蓮寺在民國24年中部大地震毀損，災後重建，民國56年地方人士樂捐，又改建大雄寶殿。

余文秀指出，他查遍全省各地廟宇，目前大概只有新蓮寺供奉王昭君，可能是新蓮寺的後龍鎮校椅里一帶早年是原住民居住之地，移墾的漢族先民根據昭君和番歷史，因此將她「神格化」並供奉，祈求原住民與漢族和睦相處。新蓮寺供奉「和番公主」王昭君成為特色，余文秀盼縣府重視這項文化宗教資源，日前向縣長劉政鴻請命。此外，新蓮寺建築結構，包括大殿和拜亭的屋頂都是「歇山式」工法，也具特殊性。

余文秀指出，大殿和拜亭的歇山式屋頂，日本稱作「入母屋」，是最尊貴的一種，且新蓮寺屋瓦工法十分細緻，連老師父都說已很難見到。廟方已準備資料申辦歷史建築，希望進一步保存新蓮寺的文化資產。

【2009-07-08/聯合報/B1 版/竹苗·運動】

全文完

附錄七

苗栗縣昭君文化協會 章程

第一章 總則

中華民國 100 年 2 月 19 日第一屆第一次會員大會通過

苗栗縣政府 年 月 日府勞社行字第 號函核備

第一條 本會名稱為〈苗栗縣昭君文化協會〉（以下簡稱本會）。

第二條 本會為依法設立、非以營利為目的之社會團體，以宏揚漢朝和親公主王昭君精神、族群融合理念及多元社會文化為宗旨。

第三條 本會以苗栗縣行政區域為組織區域。

第四條 本會會址設於苗栗縣行政區域內，並得報經主管機關核准設分支機構。

前項分支機構組織簡則由理事會擬訂，報請主管機關核准後行之。會址及分支機構之地址於設置及變更時經理事會通過並函報主管機關核備。

第五條 本會之任務如下：

- 一·協助政府推動宗教、文化、教育政策及有關業務。
- 二·推動有關本會創立宗旨之研究發展或活動。
- 三·編輯及出版有關本會創立宗旨之書刊。
- 四·公益慈善事業活動之辦理或贊助。
- 五·全力協助新蓮寺辦理各項活動
- 六·其它與本會創立宗旨有關之交流及活動。

第二章 會員

第六條 本會會員分下列三種：

- 一·個人會員：凡贊同本會宗旨、設籍（或工作地）本縣年滿二十歲、有行為能力，填具入會申請書，經理事會通過，並繳納會費後，為個人會員。
- 二·團體會員：凡本縣之機關或團體贊同本會宗旨，填具入會申請書，經理事會通過，並繳納會費後，為團體會員，團體會員推派代表一人，以行使會員權利。
- 三·贊助會員：凡贊同本會宗旨之團體、個人，或設籍且工作地於外縣市者，填具入會申請書，經理事會審查通過，並繳納會費後，為贊助會員。

第七條 會員（會員代表）有違反法令，章程或不遵守會員大會決議時，得經理事會決議，予以警告或停權處分，其危害團體情節重大者，得經會員大會決議予以除名。

第八條 會員有下列情事之一者，為出會：

- 一、喪失會員資格者。
- 二、經會員（會員代表）大會決議除名者。

第九條 會員得以書面敘明理由向本會聲明退會，但應於一個月前告知。

會員未繳納會費者，不得享有會員權利，連續二年未繳納會費為自動退會。會員經出會、退會或停權處分，如欲申請復會或復權時，除有正當理由者外，應繳清前所積欠之會費。

第十條 會員經出會或退會，已繳納之各項費用不予退還。

第十一條 會員（會員代表）有表決權、選舉權、被選舉權與罷免權。每一會員（會員代表）為一權。

贊助會員無表決權、選舉權、被選舉權與罷免權。

第十二條 會員有遵守本會章程、決議及繳納會費之義務。

第三章 組織及職權

第十三條 本會以會員大會為最高權力機構，會員大會閉會期間由理事會代行職權；監事會為監察機構。

會員人數超過三百人以上時得分區比例選出會員代表，再召開會員代表大會，行使會員大會職權。會員代表任期、名額及選舉辦法由理事會擬訂，報請主管機關核備後行之。

第十四條 會員（會員代表）大會之職權如下：

- 一、訂定與變更章程。
- 二、選舉及罷免理事、監事。
- 三、議決入會費、常年會費及會員捐款之數額及方式。
- 四、議決年度工作計畫、報告及預算、決算。
- 五、議決會員（會員代表）之除名處分。
- 六、議決財產之處分。
- 七、議決本會之解散。
- 八、議決與會員權利義務有關之其他重大事項。

第十五條 本會置理事九人、監事三人，由會員（會員代表）選舉之，分別成立理事會、監事會。

選舉前項理事、監事時，同時選出候補理事二人，候補監事一人，遇理事、監事出缺時，分別依序遞補之，以補足原任者餘留之任期為限。

理事、監事、候補理事、候補監事之當選名次，依得票多寡為序，票數相同時，以抽籤定之。

本屆理事會得提出下屆理事、監事候選人參考名單 並印入選舉票中。

第十六條 理事會之職權如下：

- 一、議決會員（會員代表）大會之召開事項。
- 二、審定會員（會員代表）之資格。
- 三、選舉及罷免常務理事、理事長。
- 四、議決理事、常務理事及理事長之辭職。
- 五、聘免工作人員。
- 六、擬訂年度工作計畫、報告及預算、決算。

七、其他應執行事項。

第十七條 理事會置常務理事三人，由理事互選之，並由理事就常務理事中選舉一人為理事長。

理事長對內綜理督導會務，對外代表本會，並擔任會員（會員代表）大會、理事會主席。

理事長應視會務需要到會辦公，其因故不能執行職務時，應指定常務理事一人代理之，未指定或不能指定時，由常務理事互推一人代理之。

理事長、常務理事出缺時，應於一個月內補選之。

第十八條 監事會之職權如下：

一、監察理事會工作之執行。

二、審核年度決算。

三、選舉及罷免常務監事。

四、議決監事及常務監事之辭職。

五、其他應監察事項。

第十九條 監事會置常務監事一人，由監事互選之，監察日常會務，並擔任監事會主席。

常務監事因事不能執行職務時，應指定監事一人代理之，未指定或不能指定時，由監事互推一人代理之。

監事會主席（常務監事）出缺時應於一個月內補選之。

第二十條 理事、監事均為無給職，任期三年，連選得連任。理事長之連任，以一次為限。

理事、監事之任期自召開本屆第一次理事會之日起計算。

第二十一條 理事、監事有下列情事之一者，應即解任：

一、喪失會員（會員代表）資格者。

二、因故辭職經理事會或監事會決議通過者。

三、被罷免或撤免者。

四、受停權處分期間逾任期二分之一者。

第二十二條 本會置秘書長一人，承理事長之命處理本會事務，其他工作人員若干人，由理事長提名經理事會通過聘免之，並報主管機關備查。但秘書長之解聘應先報主管機關核備。

工作人員權責及分層負責事項由理事會另定之。

第二十三條 本會得設各種委員會、小組或其他內部作業組織，其組織簡則經理事會擬定通過後，報經主管機關核備後施行，變更時亦同。

第二十四條 本會得由理事會聘請榮譽理事長、名譽理事、顧問若干人，其聘期與理事、監事之任期同。

第四章 會議

第二十五條 會員(會員代表)大會分定期會議與臨時會議二種,由理事長召集。召集時除緊急事故之臨時會議外,應於十五日前,以書面通知之。

定期會議每年召開一次,臨時會議於理事會認為必要,或經會員(會員代表)五分之一以上之請求,或監事會函請召集時召開之。

本會辦理法人登記後,臨時會議經會員(會員代表)十分之一以上之請求召開之。

第二十六條 會員(會員代表)不能親自出席會員大會時,得以書面委託其他會員(會員代表)代理,每一會員(會員代表)以代理一人為限。

第二十七條 會員(會員代表)大會之決議,以會員(會員代表)過半數之出席,出席人數過半數或較多數之同意行之。但下列事項之決議以出席人數三分之二以上同意行之。

一、章程之訂定與變更。

二、理事、監事之罷免。

三、財產之處分。

四、團體之解散。

五、其他與會員權利義務有關之重大事項。

本會辦理法人登記後,章程之變更以出席人數四分之三以上之同意或全體會員三分之二以上書面之同意行之。

本會之解散,得隨時以全體會員三分之二以上之可決解散之。

第二十八條 理事會至少每六個月召開一次,監事會至少每四個月召開一次,必要時得召開聯席會議或臨時會議。

前項會議召集時除臨時會議外,應於七日前以書面通知。會議之決議,各以理事、監事過半數之出席,出席人數過半數或較多數之同意行之。

第二十九條 理事應出席理事會議,監事應出席監事會議。理事會、監事會不得委託出席;理事、監事連續二次無故缺席理事會、監事會者,視同辭職。

第五章 經費及會計

第三十條 本會經費來源如下:

一、入會費:個人會員:新台幣二百元。

團體會員:新台幣五百元。

贊助會員:新台幣二百元。

二、常年會費:個人會員:每人、每年新台幣伍佰元。

團體會員:每團體每年新台幣三千元。

贊助會員:每人、每年新台幣伍佰元。

三、會員捐款。

四、其他收入。

五、基金及其孳息。

六、委託收益。

第三十一條 本會會計年度以曆年為準，自每年一月一日起至十二月三十一日止。

第三十二條 本會每年於會計年度開始前二個月由理事會編造年度工作計畫、收支預算表、員工待遇表，提會員大會通過（會員大會因故未能如期召開者，先提理監事聯席會議通過），於會計年度開始前報主管機關核備。並於會計年度終了後二個月內，由理事會編造年度工作報告、收支決算表、現金出納表、資產負債表、財產目錄及基金收支表，送監事會審核後，造具審核意見書送還理事會，提會員大會通過，於三月底前報主管機關核備（會員大會未能如期召開者，先報主管機關）。

第三十三條 本會於解散後，剩餘財產歸屬所在地之地方自治團體或主管機關指定之機關團體所有。

第六章 附則

第三十四條 本章程未規定事項，悉依有關法令規定辦理。

第三十五條 本章程經會員（會員代表）大會通過，報經主管機關核備後施行，變更時亦同。

第三十六條 本章程經本會100年2月19日第一屆第一次會員大會通過。
報經苗栗縣政府 年 月 日府勞社行字第 號函准予核備。

全文完

附錄八

五聖宮周邊的天神良福信仰紅單

元月十五日叩許

民國一〇二年歲次癸巳

十月十五日酬完

陳瑋慶
陳水木
福 謝德盛
陳肇業

正爐陳世淙

天神良福值年爐主

副爐陳宏遠

首 陳木生
陳琳井
陳勝業
陳英三

全文完