

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

西湖溪下游地域社會之形成與變遷

The Formation and Changes of Local Society
at the Downstream of Xihu River .

研 究 生：邱曉燕

指 導 教 授：羅烈師教授

中華民國一百零二年七月

西湖溪下游地域社會之形成與變遷

The Formation and Changes of Local Society
at the Downstream of Xihu River .

研究生：邱曉燕

Student : Shiao-Yen Chiu

指導教授：羅烈師

Advisor : Lieh-Shih Lo

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

A Thesis

Submitted to Degree Program of Hakka Society and Culture

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

In

Degree Program of Hakka Society and Culture

July 2013

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國一百零二年七月

西湖溪下游地域社會之形成與變遷

學生：邱曉燕

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

本文以店仔街周邊多間大型公廟緊密聚集且祭祀圈重疊的現象為出發點，以信仰象徵、權力互動的進路，去觀察地方社會各文化要素間的關係。透過貫時性的歷史地理文獻探討及當代信仰組織、儀式內涵的田野觀察，由底層漸次建構出地域社會中立體的信仰象徵階序，並以此來說明西湖鄉外四庄建構為一地域社會的歷程及動態演變；另一方面，也透過原本聯合設隘而區域化的西湖鄉整體，到之後演變為以兩個媽祖為對話平台的「外四庄」與「內三庄」，以其分開下港進香機制，釐清西湖溪下游兩大地域社會的互動關係及交界社群所扮演的協調關係。

研究成果歸結：店仔街因地形、交通等因素形成了高級中地的中心性位置；外四庄地域社會內部緊密聚集的公廟，實際上代表各式力量的競爭，過程中利用扮演不同社會機能來取得地方的認同；店仔街多元宗族組成的地緣組織形成較高的信仰階序，涵括了四湖庄強勢劉姓宗族之家廟；外四庄聯庄之地方自性與宗族精神的對話，最後以「信仰階序的並存」維持了地方的平衡；外四庄與內三庄共同設隘整合的歷史記憶，使得兩區交界帶上的社群保持流動的工具式認同，並以之建構出兩大地域社會同一平面的信仰象徵，來分配西湖溪上下游的水資源。權力的動態競爭與各種社會文化要素的互動與發展，形塑出外四庄層層相互涵蓋的立體象徵信仰體系，並以之展現其地方自性與文化的再生性。

關鍵字：西湖溪下游、祭祀圈、地域社會、社群、地方自性

ABSTRACT

This research is based on the phenomenon of the concentrated temples and the overlapped religious sphere around the Dianzai Street in Xihu County, Miaoli. By discussing the symbols of religion and the interactions of powers, the study observes the cultural aspects and connections of the local society. Constructed from bottom to top, the symbolic stratum of the local religion is used to explain the progress and development of the four outer villages in Xihu County. On the other hand, the once regionalized Xihu County which resulted from the union of the frontier guard posts evolved into “Four Outer Villages” and “Three Inner Villages”, which have two separate systems of Mazu pilgrimages that clarify the relation between the two local societies of the Xihu River Basin.

This study discovers that based on the Central Place Theory, Dianzai Street is the central location due to the geological and transporting factors. The concentrated temples of the Four Outer Villages represent the struggles of powers. The diversity of the local lineages forms a superior religious stratum including the Liu family’s ancestral shrine. The Four Outer Villages and the local lineages maintain a balance based on the religious stratum. The Four Outer Villages and the Three Inner Villages share the historic memory of the union of the frontier guard posts and therefore construct two religious symbol systems to distribute water resource. The competition for power and the interaction of different cultural factors form the overlapped religious symbol systems and develop its locality and unique culture of local society.

Keywords : Downstream of Xihu River, religious sphere, local society,

worship community, locality

誌謝

在研究過程中，要感謝的人很多，首先要感謝指導教授羅烈師老師。感謝老師提供地域社會的高度全觀視野、珍貴的第一手資料、有趣的比喻及溫暖的鼓勵，並花費時間細心的指導，在觀念上進行討論，才有現在的成果，謝謝老師！感謝許維德老師的認真專業、感謝王甫昌老師的鼓勵，謝謝旻秀協助許多事務，感謝交大客家學院奠定我學術研究的基礎。

感謝口試委員，李翹宏老師與潘朝陽老師，細心、耐心地修正我的論文，並給予我豐富的回饋，讓我更深入地去思考概念的意義與理論的使用。尤其是潘朝陽老師，既是我師大地理系的恩師，而今又是我論文口試的貴人，老師，您認真修改過的文字及貼了 27 張標籤紙的論文，將是我最寶貴的收藏，感謝老師！

謝謝一起走過的夥伴：惠美、旻琪、宗怡、書璇、嘉嘉、月瑛、雄哥、國誠、敏萱、正哥及美惠學姊、玉伶學妹，因為有你們的相互扶持、打氣，使得半工半讀的生活增添了許多難忘的回憶和一起努力的力量！

最重要的，也是我最敬愛的田野主要報導人吳玉龍老師，感謝您耐心接受我一再地打擾與重複地提問，甚至主動提供我寶貴的資料。因為您的謙虛、溫暖，使我每次要出發至西湖之前的緊張降至最低，因為有您，才有這本論文！謝謝您！還要感謝西湖的好多人：苗栗縣民政處長何木炎處長、二湖庄土牛溝豫章堂的羅吉星先生及羅瑞星先生、五龍宮吳竣毅主委、五龍宮陳亦錢小姐、張海欽理事長、飛龍宮徐錦福主委、天福宮謙小姐、德龍宮邱文雄先生、宣王宮的羅錦賢先生、四湖村村長徐春慶村長。

謝謝西湖溪計畫一起成長的所有同學及老師，感謝欣玲、玉美的辛勞，尤其是徐昱倫先生，您的珍貴古文書與肯定，讓我感激涕零，也感謝徐毓宏館長提供的鄉誌及熱心的建議。

感謝我的家人：謝謝老公有耐心地閱讀我的論文、做我的聽眾，提供許多建議、並陪伴我多次的田調。感謝婆婆在這兩年間大力協助照顧家庭、兩隻小朋友的貼心乖巧。還有竹南高中的支持，及我親愛乖巧的一年十三班所有小朋友、南中 2A 辦公室的所有同事：感謝錦萍夫妻倆提供許多珍貴的資料；感謝佩芬，跟你合作真的很幸福，在坐月子期間還幫忙做上課講義及 PPT，真的讓人很感動！

感謝大家！也感謝自己紮實地「走過」！



目 錄

摘要.....	i
ABSTRACT.....	ii
誌謝.....	iii
目 錄.....	v
表目錄.....	viii
圖目錄.....	ix
照片目錄.....	xi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究對象.....	2
一、打那叭溪沖積而成的西湖鄉.....	2
二、兩個地域社會：外四庄與內三庄.....	3
第三節 研究方法、研究架構.....	6
一、研究方法.....	6
二、研究架構.....	8
第四節 文獻回顧.....	10
一、祭祀圈到後祭祀圈.....	10
二、地域社會.....	12
三、社群與認同.....	16
四、地方自性.....	17
五、西湖地區相關研究.....	18
六、小結.....	19
第二章 西湖鄉外四庄的地理環境與歷史開發.....	20
第一節 西湖鄉外四庄的地形與周邊聚落關係.....	20
一、西湖鄉外四庄的自然環境.....	20
二、西湖鄉與周邊區域的互動.....	23
第二節 西湖鄉外四庄拓墾形成歷史.....	25
一、西湖溪外四庄的漢人拓墾.....	25
二、西湖鄉：多番社交界的位置.....	31
第三節 國家畫界政策在西湖鄉形塑的三個人文地理區.....	38
一、康熙及雍正時期.....	38
二、乾隆時期.....	39
第三章 外四庄漢人社會發展.....	48
第一節 定居與水田化.....	48

一、定居及生產的需求—水圳.....	48
二、水圳興築與認同.....	50
第二節 外四庄的人群組合.....	54
一、四庄多元宗族的組成.....	56
二、不同人群組合的強化與整合機制.....	61
三、內、外庄社群語言親親性之認同.....	69
第三節 整合庄內的信仰.....	71
一、二湖庄的三官大帝千秋.....	72
二、四湖庄的三官大帝千秋.....	77
三、鴨母坑庄的三官大帝千秋.....	78
四、三湖庄的三官大帝千秋.....	82
五、小結.....	86
第四節 聯庄.....	87
第四章 跨村落的信仰機制.....	90
第一節 店仔街高級中地位置確立.....	92
一、店仔街最早的公廟—五龍宮.....	93
二、店仔街禦火的公廟—飛龍宮.....	102
三、小結.....	103
第二節 鸞堂的整合與分裂.....	103
一、亞細亞的孤兒：書院轉型為鸞堂.....	104
二、外三庄的「三堂合一」.....	107
三、鸞堂在外四庄的定位.....	115
四、小結.....	117
第三節 外四庄的信仰體系建立.....	119
一、店仔街三間廟宇的互動.....	119
二、外四庄信仰體系的建立.....	123
第四節 南北兩個地域社會的意涵.....	125
一、內三庄的地理歷史背景.....	125
二、內三庄信仰中心的建立.....	127
三、內、外庄兩個媽祖祭祀圈的意涵.....	129
第五章 結論.....	136
一、研究發現.....	137
(一)以店仔街為核心的地域建構史.....	137
(二)內部動態調整的外部平衡.....	139
(三)兩大地域社會的協調.....	142
二、本文研究意義.....	142
(一)地方史層次的意義.....	142
(二)理論層次的意義.....	143

三、研究限制及未來發展方向.....	148
(一)與施堅雅(Skinner)市場理論的對話.....	148
(二)內三庄的依歸	149
(三)天福宮疏文的探討與鸞生老師的生命史	149
(四)宗族的互動與「劉黃演義」	150
參考書目.....	151
報導人：	158
附錄(一)：二湖庄請福神順序	159
附錄(二)：三個鸞堂成員名單	160
附錄(三)：崇文社、文衡會、文光社會員名單.....	161
附錄(四)《文衡會祭祀倉頡聖人之疏文》：	163
附錄(五)：文武聖會序	165



表目錄

表 1：地域社會的四種發展類型.....	13
表 2：苗栗地區各流域與西湖溪拓墾時間地點及人物表.....	27
表 3：西湖地區拓墾人員、時間、地點一覽表.....	29
表 4：西湖地區給墾番社業主一覽表.....	31
表 5：西湖溪流流域三個人文地理區比較.....	46
表 6：外四庄各庄主要宗族構成.....	57
表 7：西湖鄉民國 84 年各村語言使用概況表 (單位：%).....	70
表 8：二湖庄十六本緣簿輪祀範圍與位置.....	74
表 9：外四庄「收冬」祭典之比較.....	86
表 10：西湖鄉跨村落公廟.....	90
表 11：五龍宮祭祀活動表.....	96
表 12：外三庄三堂比較表.....	110
表 13：地域社會的四種發展類型.....	137



圖目錄

圖 1：西湖溪水系地理圖.....	3
圖 2：西湖鄉外四庄與內三庄(左：日治時期；右：今日).....	4
圖 3：西湖鄉三個人文地理區示意圖.....	5
圖 4：研究架構圖.....	9
圖 5：建構地域社會之主要要素圖。.....	14
圖 6：西湖溪與後龍河流域地形圖.....	22
圖 7：苗栗地區各流域漢墾時間地點分布圖.....	28
圖 8：西湖鄉外四庄範圍圖.....	31
圖 9：西湖鄉各番社分布位置圖.....	34
圖 10：康熙 61 年，北部立石劃界圖。.....	39
圖 11：康熙時期與乾隆時期漢番界線比較圖.....	40
圖 12：乾隆 26 年土牛溝位置與今日西湖鄉行政區疊合圖.....	42
圖 13：九王爺公嘗神主牌.....	44
圖 14：西湖溪下游三個人文地理區圖.....	47
圖 15：西湖溪灌溉範圍.....	50
圖 16：西湖鄉外四庄灌溉埤圳分布圖.....	52
圖 17：西湖鄉水利灌區圖.....	54
圖 18：西湖鄉外四庄主要宗族分布位置圖.....	56
圖 19：苗栗地區官道與店仔街位置圖.....	62
圖 20：店仔街交通中介位置圖.....	63
圖 21：外四庄聚落組成因子發展歷程圖.....	65
圖 22：外四庄與內三庄社群使用語言比例圓餅圖.....	71
圖 23：二湖庄三官大帝千秋十六本緣簿分布區域圖.....	74
圖 24：二湖庄三官大帝千秋組織及工作內容.....	75
圖 25：四湖庄三官大帝千秋輪祀區圖.....	77
圖 26：鴨母坑庄三個天公爐分布位置圖.....	80
圖 27：鴨母坑三官大帝千秋八本緣簿分布圖.....	81
圖 28：鴨母坑信仰體系示意圖.....	82
圖 29：三湖庄的衍慶平安戲空間整合示意圖.....	85
圖 30：西湖鄉內外庄之跨村落宮廟分布圖.....	91
圖 31：店仔街關鍵的交通中介位置.....	92
圖 32：店仔街跨村落信仰中心形成背景圖.....	93
圖 33：五龍宮媽祖小繞境路線及各廟主神位置圖.....	99
圖 34：外四庄信仰體系圖[村落--跨村落].....	101
圖 35：組成天福宮的三大鸞堂位置分布圖.....	110

圖 36：三湖敬聖亭組織變革圖.....	112
圖 37：外四庄四大鸞堂發展演變圖.....	118
圖 38：外四庄鸞堂整合、競爭圖.....	118
圖 39：外四庄信仰體系圖.....	124
圖 40：內三庄位置圖.....	126
圖 41：內三庄的主要宗族.....	127
圖 42：西湖溪流域的三個媽祖祭祀圈.....	131
圖 43：西湖鄉的兩個祭祀圈示意圖.....	132
圖 44：西湖溪下游地域社會的結構功能與象徵體系互動關係圖.....	134
圖 45：店仔街象徵體系的發展歷程.....	141
圖 46：協調整合與動態競爭並存的象徵體系.....	141



照片目錄

照片 1：三湖庄收冬衍慶祝文。.....	84
照片 2：五龍宮光緒六年案桌。.....	95
照片 3：下港進香後，各庄公廟主神共同會合於五龍宮貢桌.....	100
照片 4：光緒辛丑年創立崇文社會員芳名.....	106
照片 5：今日警化堂之現況.....	113
照片 6：今日重華堂供捧大成至聖先師牌位.....	114
照片 7：天福宮與飛龍宮共同辦理酬謝天恩及祈禱天恩之公告.....	122



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

苗栗縣的西湖鄉，位於打那叭溪¹下游沖積平原，其開闊平坦的田野景觀與上游的深狹梯田完全不同，隨著南北貫穿的溪流及河階崖下方豐富的湧泉，此區擁有較高的土地贍養力，也形成了與上游不同的眾多規模完整的宗族聚落，當初拓墾因血緣、宗族所形成的自然村仍保留在這靜默的西湖鄉中。進入西湖鄉鄉治所在之處，當地稱「店仔街」，為純樸之西湖鄉聚落最密集、服務機能最完整之處，近距離的空間竟密集地分布三間大型跨村落公廟：「三湖·五龍宮」、「三湖·飛龍宮」、「金獅·天福宮」，若說一村一宮廟，那麼此區的一地域多宮廟，共存於一祭祀範圍、擁有重疊的信仰群眾、當初更原屬於同一祭祀組織？這在中地的分布與市場圈、商閥的成本考量中並不合乎常理，不由令人好奇這三大公廟所象徵的意義？是否三大公廟背後代表的社群意圖在此區形塑競爭的關係？

在田野訪談中，又發現店仔街的五龍宮媽祖下港進香祭祀組織僅限於「北邊四庄人」²輪流的爐主頭家制，而西湖鄉南邊三個村進行下港進香的媽祖則供奉於五湖村的德龍宮，因此以相同主神---媽祖，將西湖鄉區隔為兩個「祭祀圈」，而各自社群也形塑出南北兩個地域社會。南北兩區皆為客家社群，並無閩粵之分，同屬西湖流域空間，為何卻畫成兩個圈圈，這兩個圈圈的關係又如何？此分分合合的地方社會及同一場域密集出現三大公廟的微妙關係，值得深入探究。

基於以上動機，本文研究目的在於：

¹打那叭溪即今日之「西湖溪」。

²西湖鄉「北邊四庄人」：二湖庄、三湖庄、四湖庄、鴨母坑庄。其範圍包含今日西湖鄉的六個村，當地人又自稱「外面四庄」，因此本文之後討論統一將其稱為「外四庄」；而南邊三個村，本文也將統一稱為「內三庄」。

- (一) 以外四庄為主要研究範圍，以歷史地理學為起點，貫時性地分析這四庄來自不同原鄉、不同宗族的異質漢人移民如何互動、合作、競爭，之後如何跨越血緣、超越競爭、利益而整合認同成為一個「四庄人」的地域社會？由「血緣社會的認同」擴大到「居住地的土親社會認同」？也理解西湖鄉南北兩個地域社會的界定。
- (二) 討論宗族組成的差別在各庄信仰體系中所扮演的角色，並說明宗族在地域社會中扮演地方菁英遭遇不同的國家統治政策，如何因應？對外四庄地域社會又帶來何種變數？
- (三) 藉由田調四大庄、六個村落，期待建立起由底層先整合各庄的庄內信仰機制，再往上架構出跨村落的大型公廟信仰機制，最後架構出外四庄信仰體系的立體架構。並與內三庄的祭祀圈做一對話。
- (四) 等社會功能放入歷史脈絡中討論，明瞭不斷持續流動的社群關係與地域社會。並以此例與學者的「地域社會」、「社群互動」與「地方自性」作一對話，作為未來研究多樣性小區域之對照。

第二節 研究對象

本文研究對象位於西湖溪的下游，屬於苗栗客家地區與閩南族群交界的邊陲，算是一個較靠近海的客家傳統聚落，因此漢人移墾的時間較早，若從當地族譜判斷，最早紀錄是康熙年間；若依地名，此區甚至還留下明鄭時期軍屯的「營盤腳」。因此本文研究對象與其他的苗栗客家沿山地區的研究將可作一對照，觀看「漢墾區」與「隘墾區」地方社會之異同，以爬梳出相異的地方社會各自出現如何整合的機制？宗族、信仰與社群…等社會文化要素，如何在此地方社會中運作？以下先簡單介紹本文之研究對象：

一、打那叭溪沖積而成的西湖鄉

沈茂蔭於光緒 19 年編纂的《苗栗縣志》中描寫苗栗水文時，提及：「三叉

河溪：在縣南，距城二十八里。其源出大湖百二份。西行十五里曰銅鑼灣溪，由西轉北八里曰高埔溪，又十餘里曰打那叭溪。由三叉河溪起，計三十餘里入海。」(沈茂蔭，1984：187)。下圖為西湖流域圖，本文研究對象即圖中虛線圈起範圍，就是今天的西湖鄉。西湖溪流源於三義鄉的關刀山北麓及祭凸山北麓，在三義廣盛村及雙湖村交界處會合，向北流入銅鑼，進入西湖鄉下游地區形勢開始開展，最後於後龍公司寮港入海。上游三義、銅鑼丘陵叢雜，平原狹隘，發展受限；至下游西湖鄉境內始開展，左右兩側並重複下切成高低數層之河階，豐富的湧泉配合暖濕的季風，發展了稻作及丘陵之經濟作物，養活了眾多的宗族；再往下游後龍的公司寮港則以閩南族群為主，以往為重要商船貿易、物資交流之處。西湖溪進入西湖鄉在四湖庄，形成一個轉彎，稱「石頭灣」，該處之南勢丘陵為鄉內最高處，形成一個南北地理區的天自然界線。有了地理空間的概念，接下來，轉以人文的角度認識研究對象。

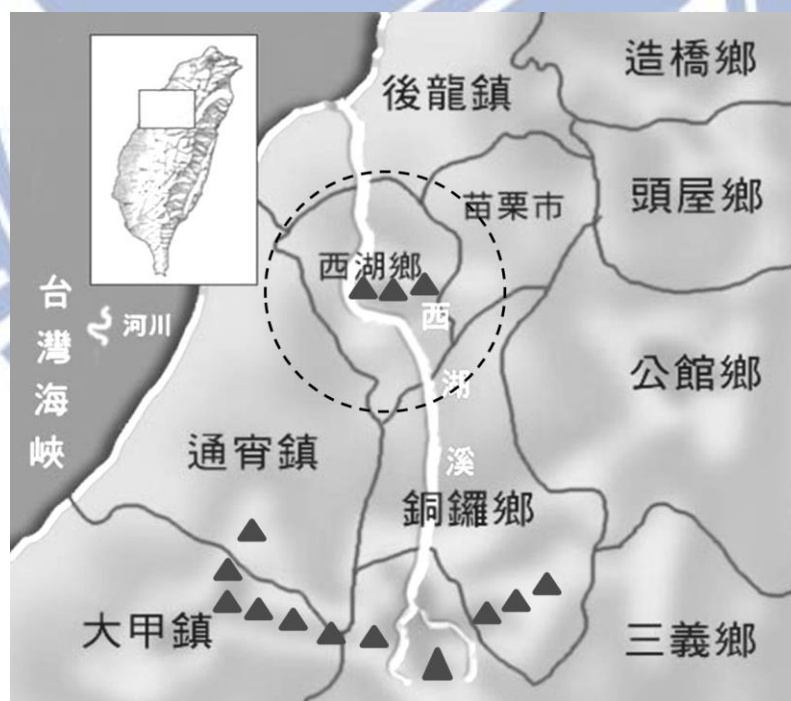


圖 1：西湖溪水系地理圖

資料來源：經濟部水利署

二、兩個地域社會：外四庄與內三庄

本文研究對象稱為「西湖溪下游地域社會」，主要鎖定今日西湖鄉北邊六個

村：二湖村、湖東村、金獅村、龍洞村、三湖村、四湖村，還包含後龍鎮福寧里的一小部分，過去稱為頭湖庄的地域。六村範圍內的最高信仰中心：五龍宮，主要以「四大庄的輪祀組織」在運作，因此此區又共稱為「五龍宮四庄人」，即今日的二湖村(舊稱湖西村)，與湖東村共稱為「二湖庄」；龍洞村與金獅村共為「鴨母坑庄」；加上「三湖庄」及「四湖庄」，總共四庄，因位於西湖溪下游較靠海處，因此，當地人又自稱「外背(ngoi boi)四庄人」，本文即將此區稱為「外四庄」。相對於此，西湖鄉的下埔村、高埔村、與五湖村，則輪祀德龍宮之媽祖祭典，因此稱為「底肚(di du)三庄人」，本文則稱其為「內三庄」，其相關位置如下圖所示。藉由日治堡圖與今日行政區域圖對照，在清朝及日治時期，內三庄僅有高埔庄及五湖庄，直到戰後，下埔村才由高埔庄分出，形成今日的高埔、下埔與五湖三村。

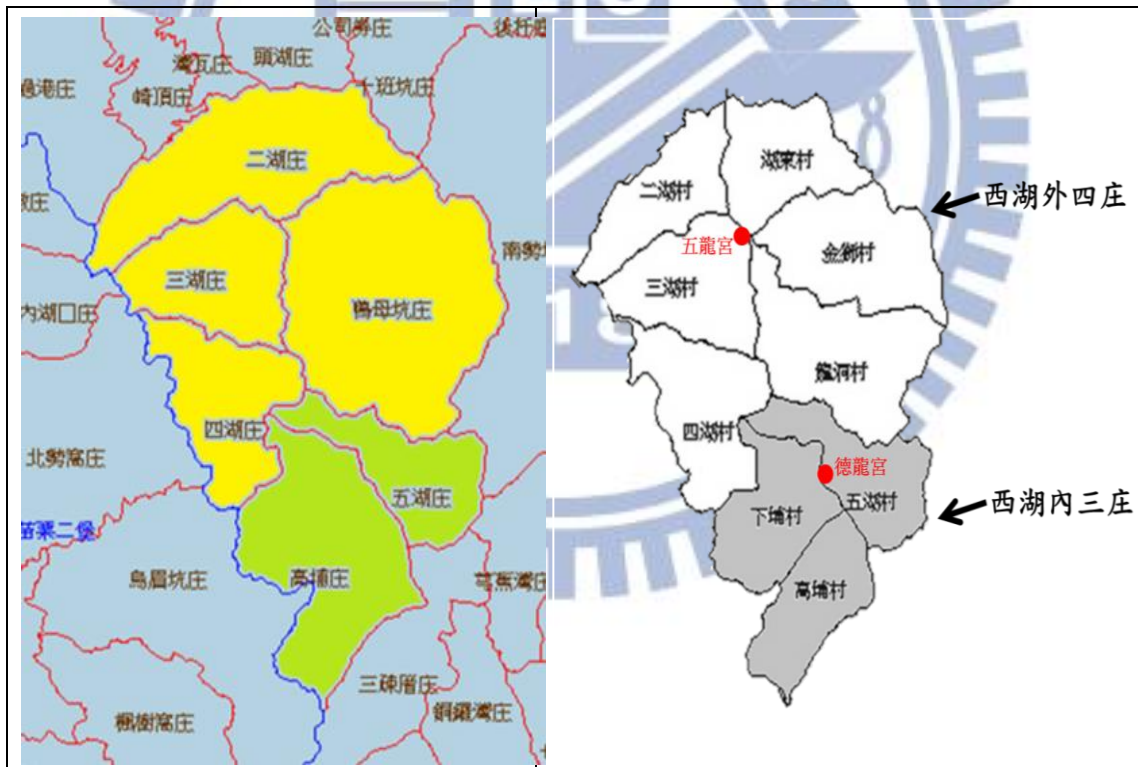


圖 2：西湖鄉外四庄與內三庄(左：日治時期；右：今日)

資料來源：改繪自台灣堡圖及台灣歷史地圖

除了地形與信仰之區隔，西湖鄉形塑成兩個地域社會，另有拓墾之脈絡可尋：「鴨母坑庄」，古地契中記載為「阿末」或「阿穆」，為巴宰海平埔首領阿末土

目因平亂有功而受封賞賜所統治之領域³；而五湖村與下埔村，根據當地九王爺墾號頭人羅伯康家傳之古地契「乾隆 41 年(1776)八月夥同墾號其餘八人備出墾底佛銀四十貳元整向日北社竹仔林等處業戶土目系米干，承墾山埔……」⁴，及今日下埔庄內「米干凸」(最高山)，則為日北社土目米干之名。因此南北兩區，拓墾時期也分屬不同平埔番社地盤，「地理分界」當然仍為根本劃分依據。拓墾時期的國家政策，也為西湖鄉的分區帶來影響，包含乾隆 26 年的二湖土牛溝及駐軍；乾隆 51 年的「高埔隘」。依施添福的研究成果，這三條人文界線，將西湖鄉分成所謂的「三個人文地理區」，如下圖所示。這些界線雖然距今歷時已久，但是，走過的歷史發展對這片土地及在其上生活的人群，到底帶來何種影響？仍然值得觀察。

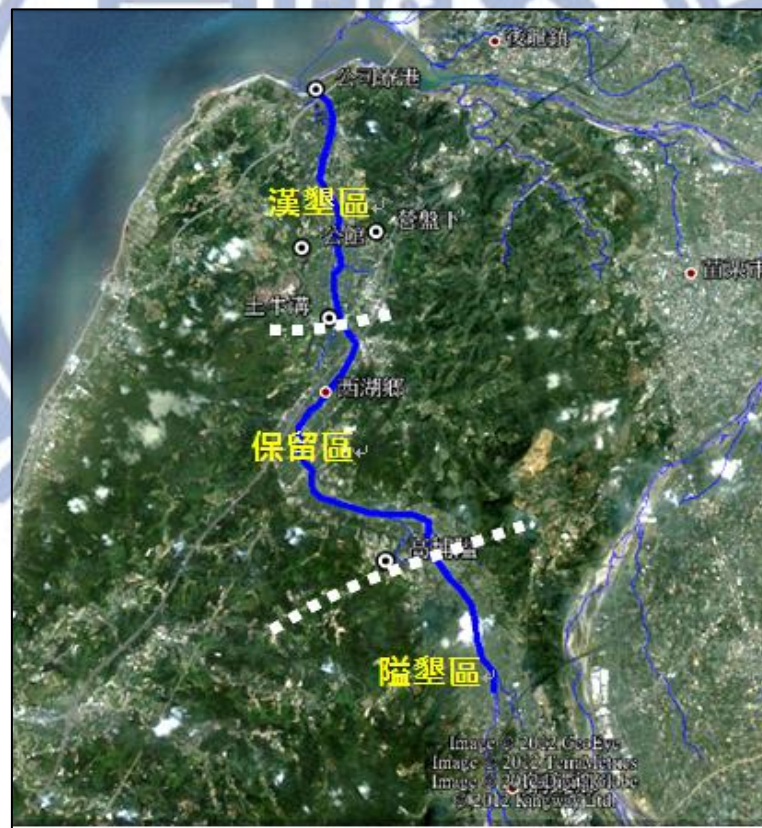


圖 3：西湖鄉三個人文地理區示意圖

資料來源：底圖為 google earth 衛星影像圖，筆者配合文獻判讀及地名位置所繪製。

西湖鄉漢人的拓墾空間大致可分為三個區域：三湖、二湖的漢人拓墾區被「土

³受封的巴宰海與世居當地的道卡斯，兩者間的互動故事將在第二章說明。

⁴西湖鄉志編纂委員會，1997：82

牛溝」區劃開來，以西成為「漢墾區」，仍可見到漢墾區內保留著「公館」及「營盤下」等國家兵力駐紮的古地名；以東則為熟番的「保留區」，今日仍保留有「番仔田」的古地名；再逆著打那叭溪往東南行，更接近沿山地帶的五湖、下埔、高埔，則有墾隘的設置，今日地名仍稱「高埔隘」。歷史時線加上地理空間的探討，略可知西湖的外四庄屬於較早形成的保留區及漢墾區，而內三庄則屬乾隆晚期隘墾區之後所形成。這種開發時間早晚及國家不同政策所形塑之分區，對西湖鄉的南北兩大地域社會整合與分化將帶來何種影響呢？

第三節 研究方法、研究架構

一、研究方法

本文試圖由歷史地理學的角度進入研究場域，結合區域歷史貫時性的爬梳，對照當代地方社會各種文化結構要素的運作，以建構出西湖溪下游地域社會發展歷程，以及地方自性的持續動態微調。因此，本研究運用「文獻分析法」與「田野調查法」，兩者以交互印證方式進行質性的研究。

(一)文獻分析法

1.地圖資料分析

首先，以自己地理學的背景著手，蒐集不同時期打那叭溪流域的古地圖與當代地圖，就自然地形與人文地景做整理、疊圖之關聯、比較。如沈茂蔭光緒 19 年編製的苗栗縣志中的清朝苗栗區圖、日治時期(1898~1904)繪製的苗栗一堡堡圖、今日的二萬五千分之一經建版地形圖、西湖鄉公所出版的西湖鄉行政區圖，配合最新的 Google 衛星影像圖，做相關分析，觀察國家政策、漢人拓墾、宗族社群及不同地域互動、信仰中心位置…等「地景」的變化，了解地域社會整合之歷程、地方信仰建立及地方宗族的發展興衰。

2.文獻材料分析

文獻部分，先以《苗栗縣志》配合《西湖鄉志》、《後龍鎮志》、《通霄鎮志》、

《銅鑼鄉志》及《苗栗市志》…等，掌握整個西湖鄉及與之周遭與之互動大環境；歷史記載部分則以台灣銀行經濟研究室編輯出版之文獻，如：《清高宗實錄選輯》、《岸裡大社文書》、《台灣文獻叢刊》、《淡新檔案》、《臺灣拓殖史》、《臺灣總督府公文類纂》…等，了解整個貫時性的地域建構歷程。之後，再以四大庄各廟宇的廟志、碑文、題捐名錄及日治時期的《宗教調查》等進入祭祀信仰與人群互動的關係中。欲說明店仔街雜姓多元宗族與四湖單一強勢劉姓村落共組成外四庄地域社會，必須蒐集地方主要宗族的族譜及拓墾的契約與古文書，整理歸納為簡要的系譜，釐清主要宗族之地方菁英在此地域社會中所扮演的關鍵角色。

(二)田野調查法

透過「深度訪談」及「參與觀察」，使自己親自進入當地生活的場域，觀察人們的互動與生活的對話，與西湖的鄉親共同走過一段路程，明白他們對自己生活空間的想像。

1.深度訪談

透過深度訪談，可使所見地景在當地代表的意涵顯露，明白在地人的內在觀點。本研究主要訪談對象，包含外四庄的主要宗族，如二湖的羅家、四湖的劉家、金獅的何家、龍洞的黎家…等；及西湖鄉內三庄、外四庄主要大廟的會務人員：內三庄的大廟如高埔法龍寺、五湖德龍宮(樂善堂)、顯化宮、聖靈宮(德教堂)；外四庄的大廟如四湖庄的宣王宮(修省堂)、三湖庄的五龍宮、飛龍宮、鴨母坑庄的天福宮、德天宮(玉恩堂)…等，透過與他們的深度訪談，更了解這些信仰中心的歷史沿革與地方社會意涵。

另外，本文的主要報導人主要有兩位：一位為鴨母坑庄三官大帝千秋的請神老師，張海欽老師，也是龍洞村的社區發展協會總幹事。另一位為二湖庄三官大帝千秋的請神老師，吳玉龍老師，也是四大庄五龍宮的祭典組長，更是天福宮鸞下生的三大座師之一，在筆者田野西湖的過程中，全程引領、貫穿筆者的研究內容，透過與吳老師的深入對談，不只爬梳出四庄人信仰的發展歷程，老師更提供

筆者許多珍貴資料，諸如二湖庄、三湖庄之請神疏文、酬愿平安祝文、儀式過程解釋，也提醒筆者必須說明五龍宮旁的「祭聖亭」與五龍宮前的「四庄樹」，所代表的意涵。深度訪談帶給本文紮根田野的深度。

2.參與觀察

參與觀察是一種實地的觀察方式，透過實地參與，感受行動群體的氛圍，透過「領會」與「反思」來發掘出群體、個人行動背後的社會意涵。筆者在本研究中，親自參與了民國 101 年(2012)五湖德龍宮、顯化宮及高埔法龍寺的「關聖帝君千秋」、民國 101 年年底四大庄各自的「三官大帝千秋」及「衍慶平安」、及三湖·五龍宮民國 101 年「年底酬福」、民國 102 年(2013)的「正月祈福」及「三月的媽祖下港進香巡境」…等，透過祭典的觀察與詮釋，配合與當地居民的訪談，希望能尋回初時整合這個地域社群的關鍵因素，解析四大庄地域社會中信仰扮演的功能與角色。

透過地理學的背景、歷史文獻的資料、廟宇的祭祀儀式與組織，及與當地居民、老師的訪談、深入田野地親自參與的感受與反思，這些方法的綜合使用，方能相互補足、清楚建構出西湖鄉外四庄地域社會形成的歷程。

二、研究架構

本研究的架構配合章節的安排，共分為五章。在章節的安排上，第一章〈緒論〉，經由文獻閱讀及初步的田野訪查結果，決定研究主題、研究對象以及預期對話的研究概念。第二章〈外四庄的地理環境與歷史開發〉，以「歷史地理學」的角度進入研究場域，在自然環境、漢人拓墾歷程與國家政策中建構出研究對象之根基。第三章〈外四庄漢人社會發展〉，觀察外四庄漢人社會之形成與內涵，並描述各庄社群如何在內部進行初步的整合，並在之後形成「聯庄」。第四章〈跨村落的信仰體系〉，說明在外四庄聯庄架構之下，各種社會文化要素的互動與發展，如何形塑出外四庄層層相互涵蓋的立體信仰體系，並以之展現其地方自性與文化的再生性。第五章〈結論〉。以下為本文之研究架構圖。

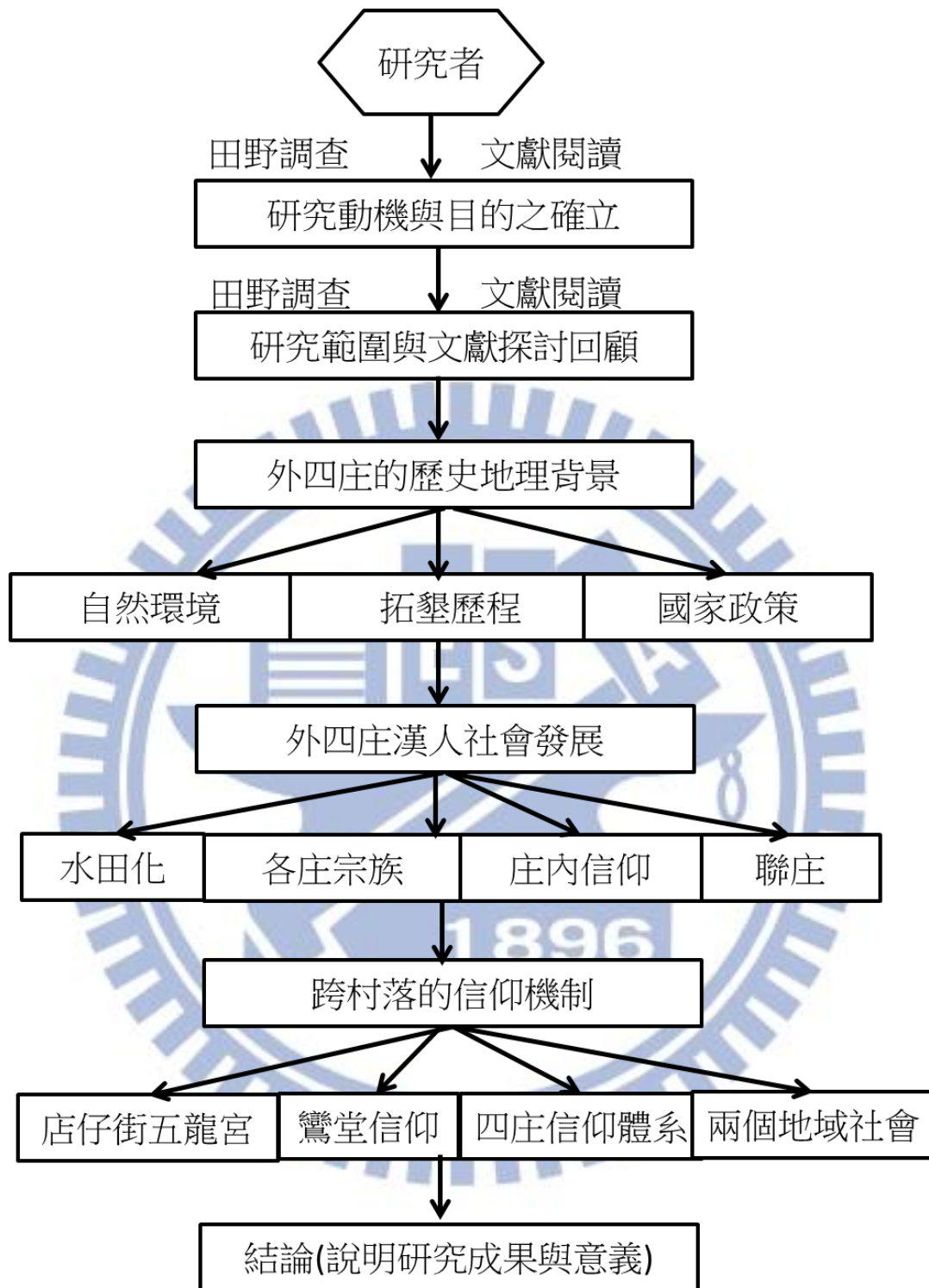


圖 4：研究架構圖

第四節 文獻回顧

台灣為漢人移民形塑而成的社會，移民的組成可分為「原鄉組成」與「血緣組成」，不論何種方式，當這些不同組成的移民，定居於一個共同的地理空間範圍後，這異質人群勢將漸漸認同彼此而形成一個有意識的社群？但這將異質人群固著於此地理空間中，並形塑為一個有界限範圍的地方社會的機制是什麼？整合為一個地方社會後，是否仍具有能動性？其擴張與變遷又受那些因素牽動？學者對於「區域、社群整合與變遷」這個議題的分析概念有多種討論面向，本文試與以下概念對話：

一、祭祀圈到後祭祀圈

「宗教」屬於赫胥黎文化模式中的精神層次，其主導了人群的價值觀與意識形態，並可為社會帶來生活秩序、神話及宇宙觀的解釋，若地域社群信仰著相同的宗教、進行著共同的儀式，則可為人帶來類似的意識形態與生活秩序，進而整合這個地方社會。正如人類學家馬凌諾斯基認為宗教具有功能，可以滿足個人心理需要，也可以保護部落傳統；涂爾幹則強調透過人與人在「儀式」中密集的互動，可凝聚出不斷升高的集體情操和集體意識，宗教是社會整合的力量（黃應貴，2008：287-288）；社會學家 Roberts 也提出宗教的功能，可分為「個人功能」及「社會功能」兩大類。個人功能方面，主要是在提供意義及個人歸屬和認同的功能；而在社會功能上，則宗教具有結構和文化兩種功能(Roberts，1990)。

因為宗教在社會上明顯的功能，因此，學者們認為在地方社會的整合中，宗教總扮演重要、不可取代的功能。加上日本學者岡田謙在昭和 12 年(1937)的一篇研究，名為《村落與家族—台灣北部的村落生活》，認為台灣以濁水溪為界，以南多集村、以北多散村，因此討論「採取散居型態居住策略的台灣北部村落，是如何在集體基礎上經營其生活？」透過 148 個家族的家族人數、婚嫁、收養、醫療、祭祀…等範圍進行質性訪問與調查，發現共同市場範圍、共同祭祀範圍與

通婚範圍相互重合，形成所謂的「鄉村社區」(Rural Community)。於是，岡田謙接下來在 1938 年的另一篇研究，名為《臺灣北部村落に於ける祭祀圈⁵》，則提出要認識台灣村落必須由「共同奉祀一個主神的民眾所居住之地域著手」的結論。

延續著此「奉祀一個主神的居民居住地域範圍」之研究，台灣許多學者提出了「祭祀圈」的概念。「祭祀圈」並非只停留在畫圈圈、劃界線，而是觀察在祭祀圈範圍內的居民如何互動、組織人群，或透過共同儀式來創造認同。如施振民及許嘉明在研究台灣漢人社會時，就已發現「祭祀圈與地方組織息息相關，漢人移民多以神明信仰來組織地方社區」⁶。林美容也提出祭祀圈除了劃出社群範圍的功能外，更重要的該是了解：「這些共組祭祀範圍的人群到底有什麼共同的特質，會讓他們結合在一起？」⁷林美容由祭祀圈形成的因素來看地方組織的原則與特性，歸納出漢人透過以下五個原則來組織不同大小、層次的地方社區。如：(1)信仰之結合：全體居民在同一天，祭拜同一個神靈，公廟又有共同的祭祀活動，表示庄民已被組織為一體。(2)同庄的結合：由聚落發展為村落甚至超村落的連結。(3)同姓結合，即宗祠的建立。但說明，宗祠通常晚於神廟，因為「神明的開放性」較大，連結功能較強。(4)水利的結合：同一灌溉系統人群的結合。(5)自治的結合。林氏的祭祀圈與地方組織結合，得出以下結論：

祭祀圈本質上是一個地方組織，以神明信仰來結合與組織地方人群的方式。……它與地域性(locality)及地方社區(local community)有密切的關係；有一定的範域(territory)，表示一個地方社區所涵蓋的範圍；在這範域內居民以共神信仰結合為一體…。⁸

另外，劉枝萬及施振民在祭祀圈的研究上面，還強調「貫時性的發展」，如劉枝萬認為「祭祀圈就是信徒分布的範圍，其範圍之擴大與縮減，與地方之開發

⁵日文「祭祀圈」指的是「祭祀範圍」。

⁶施振民，1975，〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(36)：191-208；許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11(6)：59-68。

⁷林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62：97-98。

⁸林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62：105

史及寺廟的沿革史息息相關」⁹；施振民則認為祭祀圈不只指涉宗教信仰的地域範圍，也明確地指出祭祀圈是研究地域組織、宗教組織、人群分布的重要參考點，也是研究貫時性的聚落之形成與發展的重要參考點¹⁰。

以上學者提出的祭祀圈概念，都強調著「祭祀組織」對該主神範域內之社會整合的功能，卻輕忽了其他社會要素所扮演的功能，因此張珣提出了《後祭祀圈》來補足祭祀圈靜態描述祭祀組織之限制。張珣認為討論漢人社會及祭祀圈，必須以「結構功能論」及「文化象徵論」兩個面向去周全。「結構功能論」方面，認為漢人社會中的市場、宗族、與村落祭祀三者關係必須共同討論，如此社會形成要素結構才完整；「文化象徵論」方面，則認為村落祭祀為民間權力的來源，因此必須討論與國家、官方權威之間的互動¹¹。

張珣的後祭祀圈，完整關懷地方社會的各種結構機能與信仰象徵及權力的互動，補足了原本祭祀圈概念僅限於劃分界線與人群的缺點，筆者將以此進路去觀察西湖溪下游地方社會。但「後祭祀圈」對於筆者欲討論地方社會各式「結構功能」的發展及「文化象徵」的形成與內部階序，皆未真正存有歷史地理的貫時性歷程討論，如此可能使得各式社會機能結構與文化象徵之地方著根性不足！而此部分歷史地理學者已存有很好的討論方式，即學者施添福所提出的「地域社會」概念。

二、地域社會

「地域社會」的概念為學者施添福所提出，主要由歷史地理學的角度，切入一個地域，由該地方社會的內部展開，去探究小區域內的人際關係網絡及該地域人群共同的認知體系，進而發現該區異質人群如何由血緣認同整合為地緣認同。在施添福的定義中，「地域社會」是指：

⁹此處轉引自林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》：54。

¹⁰施振民，1973，〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(36)：201-203。

¹¹張珣、江燦騰編，2003，《研究典範的追尋臺灣宗教研究的新視野》，臺北：南天書局。：163-174

在一定的空間範圍內的人群能夠擺脫血緣羈絆，突破原鄉束縛，透過長期的守望相助，增加互動、促進了解、彼此認同，而建立一個以空間為基礎來維繫人群關係的社會，即所謂的「土親社會」。¹²

雖然漢人社會人群的基本結構於血緣與宗族，但台灣為漢人移民所形成的社會，這個移民社會的組成分子分歧、多元，社會發展的歷程最長也僅只三百餘年，未能發展成如傳統中國境內的大型宗族村落、鄉治。那麼這些漢人移民、分歧的雜姓宗族，或來自陸豐、嘉應、甚或汀州，如何能共同整併為一個有認同關係的團體？而且這團體的認同，似乎有一個空間範圍的領域？之前學者，也發現這個領域性，因此借用了「祭祀圈」與各生活方式的重疊性來觀察；施添福則提出另一個透過歷史地理的進路來討論台灣漢人移民社會的整合認同範圍，將之稱之為「地域社會」。本文認為必須以一個地方貫時性的發展歷程及其特有的地理環境，來觀察居住其中的人群如何進行認同或分化的過程，才具有著根性及有機的生命力。因此本文的主要研究架構將以「地域社會」概念為主，同時將漢人村落祭祀的創建、功能與範圍鑲嵌進入此發展歷程中共同討論，觀察此地方所呈現出來的地方自性¹³(locality)。

施添福於 2004~2005 年，將研究的重心轉移至北部內山地域社會，分別在苗栗單蘭埔及銅鑼的雞隆流域進行研究。在苗栗單蘭埔的研究中以「國家」、「環境」兩個因素去分類，將地域社會的結構關係發展成「地緣」和「血緣」的不同強弱組合，筆者將之整理成下表：

表 1：地域社會的四種發展類型

	國家權力強	國家權力弱
環境威脅大	(一)地緣發展優於血緣	(三)地緣發展優於血緣
環境威脅小	(二)血緣發展優於地緣	(四)血緣發展優於地緣

資料來源：筆者整理繪製。(內容參見施添福，2004¹⁴。)

¹²施添福，2001a，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制——以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8(1)：3。

¹³地方自性(locality)，為羅烈師在四溪計畫中所提出之概念，將於後文討論。

¹⁴施添福，2004，〈清代臺灣北部內山地域社會(一)--以單蘭埔為例〉，《臺灣文獻》55(4)：144-201。

施添福認為單蘭埔因位處邊陲，國家權力行使薄弱，加上形式孤立、水災頻仍、族群衝突…等的環境威脅大，將該地歸結為「地緣發展優於血緣」的類型。因此，居住在這個邊陲地理空間的居民必須透過整合，才能共同面對威脅不斷的天災與人患，單蘭埔的整合過程由「頭家拓墾制」的「同方言相招」、「同姓氏相招」開始，初時形成「單蘭天下，詹姓佔一半」的獨大狀況，但之後因大小宗支龐雜、同姓不婚的限制，再進而透過嘗會、祖祠、公廟建立及神明會的設立等等來連結社會網路，重新整合成新的「在地化的宗族」，突破血緣社會而形成休戚與共的地域社會。但是，施氏並未說明在這些環境威脅解除之後，此區地緣組織的力量是否仍優於詹姓獨大的血緣組織呢？這個分類僅能解釋某種時空條件下的地方整合情形，本文研究對象將說明此分類上的困境。

在苗栗內山的雞隆河流域研究，施氏以「官隘」及「民隘」的觀點，探討在國家和環境的影響下，特定的漢人群體，透過社會網路，組成拓墾組織，而在內山創建以隘墾區域為空間範圍之地域社會的機制。¹⁵這份研究，使得施氏的地域社會概念再清楚建構出社會內部的「血緣」的姻親、宗族與「地緣」的維生、信仰兩個領域與地方社會的關係，加上前述之外在機制「國家」與「環境」，於是發展出「地域社會」概念的探討模式圖，如下圖。

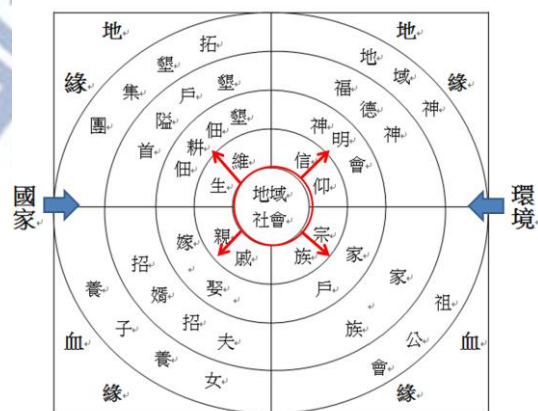


圖 5：建構地域社會之主要要素圖。

資料來源：施添福，2006：10。¹⁶

¹⁵施添福。2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆河流域為例〉，《臺灣文獻》56（3）：182-242。（P.184）

¹⁶圖片轉引自，施添福，〈社會史、區域史與地域社會—以清代臺灣北部內山的研究方法論為中

施添福在雞隆溪的研究認為，異質村民先透過地緣與血緣組織，建立社會關係，形成平穩安全的漢人村落，並進行在地化；之後，再因為共同的自然及人文威脅：後龍溪洪水與吳阿來事件，而相互連結形成「五庄一宮人」，最後透過具體的建廟及進香活動，塑造了區域意識。因此，施添福的地域社會是由地理環境為基礎，歷史發展為軸線，而建構出地域社會的整體，最後輕輕帶過的「信仰象徵」，則是為了強調、提醒已經建構完成的共同體認知！

近年來，利用「地域社會」概念來討論小區域整合的研究頗為豐富，如黃朝進(1993)的《清代竹塹地區的家族與地域社會—以鄭、林兩家為中心》、陳嘉惠(2009)的《後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究》、羅苡榛(2010)的《臺灣苗栗地域社群之構成：以「芎中七石隆興」為例》、王志宇(2011)的《彰南田中地區的媽祖信仰與地域社會：以乾德宮為中心》、黃煒程(2010)的《國家、族群與地域社會-以關山地區為例》…等，皆以「地域社會」概念切入，討論一段歷史進程中，在不同時空背景下，進入到不同環境挑戰下的拓墾空間中移民，如何與其他人群整合凝聚，並認同該地域的過程。

如，羅苡榛在「芎中七石隆興」的研究，先以地理學者施添福的「地域社會」概念形塑「芎中七石隆興」的整體，整合了基礎的地理環境及水田生產與對外防禦，並產生了地域意識。但是，地域社會歷經重大地理災難及歷史演變，此地域社群的聯盟如何能不滅？再以林秀幸及呂玫媛人類學的角度切入，討論媽祖信仰祭祀圈及輪庄繞境的整合活動，將其整合在一起。透過比較百年前後的進香帳簿，為「芎中七石隆興」這個地域的發展歷程注入了生命與靈魂，仿若穿越時空親身參與了百年前人群跨村落而結合的活動，又同時體驗一百年後今日的改變與流動，觀看整個地域社會的興衰起落。

陳嘉惠則以後龍溪上游的獅潭鄉竹木村南衡宮為研究主軸，發現這個地域社會隘墾組織緊密地連結了人群，而不同大小的祭祀圈，則象徵了此地方社會不同

心》，發表於國立成功大學歷史系「史學專題講座」(2006年5月30日)，頁10。

層次的整合。由最小天神祭祀圈、其次關帝祭祀圈、最大媽祖祭祀圈，說明這些不同層次的祭祀範圍與組織建立了當地社群的關係網路，也透過了祭典活動連結共同祭祀的人群，將獅潭竹木村民緊緊凝聚成一個地域社會。而王志宇則以「地方菁英」與「祭祀圈」結合來討論彰化田中地區的地域社會認同，田中地區面對的是河川改道頻仍，聚落遷徙頻繁的天災，因此這多變的社會如何安定並形成共識？王志宇認為是地方菁英透過正統的媽祖信仰並結合官方力量去建構出田中地區的地域意識。相對於芎中七石隆興與獅潭竹木村，地域意識由居民內部主動建立，王志宇的觀點則再加入了國家官方力量的介入與地方菁英的互動。

以上多位前輩的研究，多透過地域社會地貫時性討論結合祭祀圈的文化象徵兩大概念來討論一個有界限範圍的地方社會。利用「地域社會」概念，明白異質人群定居於同一個地理空間，面對著相同的自然環境條件及生活產業的威脅，因而主動地產生了對這個地域的認同，並跨越血緣形成一個新整合的地緣社會，這是屬於「地域內在、主觀產生的地域意識」，那麼，是否會有外在的力量亦可激起地域社群的認同呢？

三、社群與認同

因此，林秀幸由「外在、客觀的社群互動」來看地方社會認同的建立，他認為居住於同一空間的人群與他群接觸後，會意識到我群與他群的差異，並進而更凝聚及再現出新的「整體」，而這就是一個「客觀形成的社群意識」。「社群」牽涉到象徵與想像、邊界與認同。林秀幸先以社群概念探討苗栗大湖北六村的祭祀組織與文化¹⁷；再以《進香》一文討論一個客家社群理解他者的社會過程¹⁸。前者以「爐」象徵大湖北六村的整體，作為當地社群認同的標的，透過共有的爐的連結及儀式的參與，想像自己屬於那個社群，凝聚各庄人的集體意識。後者則以「香」及「木盒子」象徵聚落整體，離開自我，與其他社群接觸互動之後，認知

¹⁷林秀幸，2003，《苗栗大湖北六村的祭祀組織與文化》

¹⁸林秀幸，2007，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉，《台灣人類學刊》5(1)：109-153。

彼此是不同的兩個「社群」，更激發「我們同屬一社群」之認同，「回程」後重新形塑一個更具生命力的「社會我」。面對社群的流動與接觸，往返之間的「忠實性」被強調，因為唯有「忠實地歸來」方能持續維持這個社群，這也暗示了社群、認同「流動性」之必然！但是，只局限於「人群」及「象徵」的社群概念，沒有連結到土地空間的發展，缺乏了地方社會著根性，未能說明這個地域社群的「忠實性」如何建立？地域、社群如何選擇認同？初始的根本結構如何？藉由「地方自性」(locality)或可解釋地域社會「社群忠實性」之建立與流動！

四、地方自性

相對於施添福以一個特定的地理環境中、人群與國家統治權互動下主觀建立的地域意識與林秀幸以我群與他群在進香的神聖儀式中相遇後，客觀接觸產生的社群認同，羅烈師提出了「地方自性」揉合了兩個概念的特性。羅烈師認為一個地域由本身的歷史地理進程，可成長出專屬於該地域的特性，稱之為「地方自性」(locality)，此「地方自性」形成之後，在面對不同文化的引入或是相異社群的接觸之時，皆會以該地域的地方自性做為思考與判斷¹⁹。羅氏並以媽祖信仰引進苗栗客庄為例說明：(底線筆者加上)

拓墾伊始，聯庄體制一旦建立後，至面臨媽祖信仰時，當地人有可能直接以原初的聯庄體制來思考媽祖，從而參與媽祖進香或遶境活動。原初的聯庄即為其村落自性，這一村落自性彷彿有自己思想，它會召喚這塊土地的人們參與新興的北港進香活動。……當村落自性包含了媽祖進香後，這一神聖的信仰活動對地方聯庄進一步產生凝聚力，禁止聯庄內的組成單位離開聯庄。²⁰

上文特定時空所定義出的地方自性體制，透過經驗與情感則維持住了地方社群的「忠實性」；另一方面，地方自性對照於人文地理學的現象學意涵，也呈現出社會的「能動性」與「再生產性」，而「再生產性」又隱含了權力的存在。因

¹⁹羅烈師，〈北台灣四溪流域內客家族群之媽祖信仰調查研究〉，2010：1065。

²⁰羅烈師，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，2010，刊於莊英章、簡美玲編《客家的形成與變遷》，頁301-335。新竹：交通大學。

此，「地方自性」是持續動態的微調，更適應該地方社會及當地社群所需的。

施添福認為台灣並存的小區域，地方特性極其明顯，認為這些區域特色根源於地理環境及歷史進程；羅烈師則進一步將此區域特性與居民社群結合，成為一個有機、會思考的地方自我個性，這個「地方自性」並非封閉、停滯的，隨著不同組合的社群、依著不同的地理環境持續與外界接觸、互動對話，更認知自己地方的特性並持續進行調整與適應。

五、西湖地區相關研究

之前在西湖地區累積的研究，大致有：潘朝陽(2005)的〈日據台灣的雙層儒學與外來思想〉²¹、周怡然(2008)的《終戰前苗栗客家鸞堂之研究》、陳瑞霞(2008)的《從書院到鸞堂：以苗栗西湖劉家的地方菁英角色扮演為例》、賴怡瑾(2011)的《西湖賴家與苗栗沿山之拓墾》…等的研究。潘朝陽及周怡然主要以「鸞堂」文化象徵的角度進入西湖地區，說明鸞堂在西湖地區扮演的漢學傳承功能、儒學教化的意義與宗族、社會發展與變遷。陳瑞霞與賴怡瑾則以西湖的單一宗族為研究對象，陳瑞霞以四湖村的劉恩寬家族為主要研究對象，說明地方菁英在國家與地方之間扮演第三方中介的角色；賴怡瑾則以五湖村的賴維侯、賴維信派下之賴家發展為主要論述對象，藉由在五湖的拓墾歷程及與苗栗沿山拓墾組織的互動說明其家族與地方發展之關係。以上這些西湖地區的研究成果，以「信仰」及「宗族」的概念來討論西湖地方社會的發展，研究成果說明了西湖地區是個擁有多元宗族互動與多元信仰象徵競爭拉扯的有機地域社會。

之前回顧的重要概念，如「後祭祀圈」、「地域社會」、「社群與認同」及「地方自性」告訴我們可以更全面地展開地方社會的研究，若能將以上研究成果放至這些概念之下，應可做成一個更具整合性的研究。因此本文將以「地域社會」為主軸，探討內部社群結構與交界社群關係，並將象徵體系鑲嵌進這個時空軸當中，以更完整的面向來觀察信仰如何成為跨宗族、跨村落「文化象徵」的歷程變化；

²¹ 潘朝陽，2005，〈日據台灣的雙層儒學與外來思想〉，《東亞文明研究通訊》(6)：23-42。

也必須以地方社會的其他結構功能相互結合，明白交通、街肆、立體的信仰體系階序及「北海陸、南四縣」兩大地域社會內部的結構差異及不同村落社群的資源競爭協調歷程進行分析，期以呈現西湖溪下游地域社會的整體面貌。

六、小結

綜合以上研究地方社會的重要概念及西湖地區已累積的相關研究，不論是強調由內在主觀建立的「地域社會性格」、或是經由信仰象徵畫出的「祭祀圈」、又或是經由社群接觸而建構「我群認知」，都承認地方社會是開放地、流動地、需求忠實性的，但是卻都缺乏關心兩個地域、兩個圈帶、兩個社群彼此的重疊接觸地帶，是否有扮演特殊的功能角色意義？也未深入地方社會的內涵當中去觀察在同一個平面出現兩個不同文化象徵同時並存時，內部競爭該如何化解？

因此筆者除了以跨學科的研究方法建構出外四庄地域社會的完整面貌之外，並以此小區域社會的整合與變遷例子與上述討論漢人地方社會及人群整合的重要學術概念作相關討論與對話，也藉由西湖溪下游「外四庄」與「內三庄」互動的例子來觀察此一地域社會的邊陲交界地帶，在地域社會中所扮演的關鍵角色。

下一章，將由地理、歷史的背景開始進入西湖鄉外四庄。

第二章 西湖鄉外四庄的地理環境與歷史開發

第一節 西湖鄉外四庄的地形與周邊聚落關係

形成「西湖鄉外四庄」整合為一個社群、構成一個地域社會的原因不外就是地理環境與人文兩大力量，因此本文就先從「西湖鄉外四庄」的自然地理環境開始談起，其次再介紹其人文歷史，再從這些地理人文發展的背景資料來探究這些村莊互動的過程，以期架構出四庄人的基礎。

一、西湖鄉外四庄的自然環境

「西湖鄉外四庄」位於西湖流域的下游，客家人習慣將下凹的盆地或周圍被山環繞的山凹，稱為「窩」、「湖」、「坑」…等，因此由西湖溪出海口逆流而上，分別有頭湖、二湖、三湖、四湖、五湖…等，而本文的「西湖鄉外四庄」就是西湖溪下游的二湖庄²²、三湖庄、四湖庄及鴨母坑庄。清時，四庄人在四庄中心點：三湖庄的店仔街合建了五龍宮，恭奉媽祖，作為村民的信仰中心。但是，這個信仰中心的範圍就僅止於外面的四庄人，同屬西湖鄉的五湖庄、高埔與下埔卻不能被整合在這個範圍中，而另稱「西湖鄉內三庄」。這個「外四庄」與「內三庄」當年是如何形成的？隱隱然的分界到底在說明什麼故事？要回答這個問題，必須穿越時空，回到後龍溪、西湖溪的兩大流域的互動開始說起。

後龍溪是整個苗栗拓墾與發展的主軸，而西湖溪則是另屬後龍溪身旁的次流域，因此以下就先從苗栗的地形區域看起，並一探後龍溪與西湖溪的歷史發展，之後再談「西湖鄉外四庄」的歷史緣由。

(一) 整體大區域背景：苗栗縣的地理環境

苗栗的地形以丘陵為主，主要形成過程為台地隆起，再經河流切割，於是形

²²二湖庄還包含一部分的頭湖庄。

成了許多因地形而隔絕的小區域，而這些小區域，多為河流中上游的山間谷地、或為中下游的河階平原，因此這些小區域便為聚落發展的重要據點，而苗栗的地形阻隔，也就造成了人群、聚落互動的不便。

苗栗縣境內這些東西流向的河川，以長度及流量來說，後龍溪、大安溪屬於主要河流，源遠流長，沖積出的平原也較為廣大；其他由南至北，如：苑裡溪、通霄溪、西湖溪…等皆屬次級河流，源近流短，平原狹小、發展有限。關於西湖溪的敘述，如光緒19年，苗栗縣志所云：「三叉河溪，在縣南，距城二十八里。其源出大湖百二份。西行十五里曰銅鑼灣溪，由西轉北八里曰高埔溪，又十餘里曰打那叭溪。由三叉河西起，計三十餘里入海。」²³因此苗栗的發展，主要以平原廣大、水源充足的後龍溪流域為主軸，而西湖溪流域的發展則立於本身地域條件上與後龍溪主軸互動。

西湖與苗栗的邊界為南勢丘陵，為一南北向之稜線，在雷公崁、火燒坪…等處，因坡度較大，構成較明顯的阻隔。但是，因苗栗在乾隆年間即已成市，之後主要行政、教育機能也都在此，西湖與之互動仍屬密切。

(二)西湖鄉「隘口」、「要阨」之關鍵位置

西湖鄉90%屬於苗栗丘陵，但是因為眾多溪流的切割，而被劃分出許多的窩、湖等小區域，在先民拓墾初期、交通不便時，自然形成許多分立的小地域。西湖鄉，就是位於這種丘陵阻隔的山間盆地及河階平原上，因地形切割的關係，西湖鄉被夾在三個水系之間的分水嶺當中，由北至南依序為「後龍溪河谷平原」，中隔「南勢丘陵」，續向南行，「西湖溪河谷平原」又以「白沙屯丘陵」與南方的「通霄溪河谷平原」相隔，南北向的交通往來不便，那麼東西向呢？

苗栗縣銅鑼台地及後龍溪以西，一片廣袤的丘陵地，直逼台灣海峽，地形分類上，稱它為「苗栗丘陵」。早年它是廣大的台地，上面覆蓋著深厚的沉積岩層，由頭嵙山統鬆軟的砂岩與頁岩之互層而成。後來，受到境內大小河川長期的侵蝕

²³沈茂蔭：29-30

切割，形成現在低丘浪湧的地貌。這一段「土觀音卡稜線」由火炎山向北延伸，北經高埔村，越過西湖溪，接南勢臺地西緣，向西北轉至後龍坑，高度自 500M 緩緩低降至 100M，為銅鑼、三義、通霄、西湖、後龍等鄉鎮市界。此南北延伸的稜線即為銅鑼台地，是西湖溪與與後龍溪兩大水系之分水嶺，也是鄉鎮市界，更是當初先民拓墾之界線。

如下圖所示，這個南北延伸的分水嶺「土觀音卡稜線」(圖中C.銅鑼台地部分)，分隔了水的流向也導致了河流側向的侵蝕，在西湖鄉高埔村與銅鑼鄉的芎蕉灣交界處(紅色點處)，成為後龍溪與西湖溪兩條溪流最靠近之處，形成一個狹窄的「隘口」，此處亦為西湖溪切割而成的「橫谷」，是一個天然阻隔的屏障，更可說是「要阨」，誰掌控此區，就可分向兩個流域逕行發展與拓墾，乃兵家必爭之地。

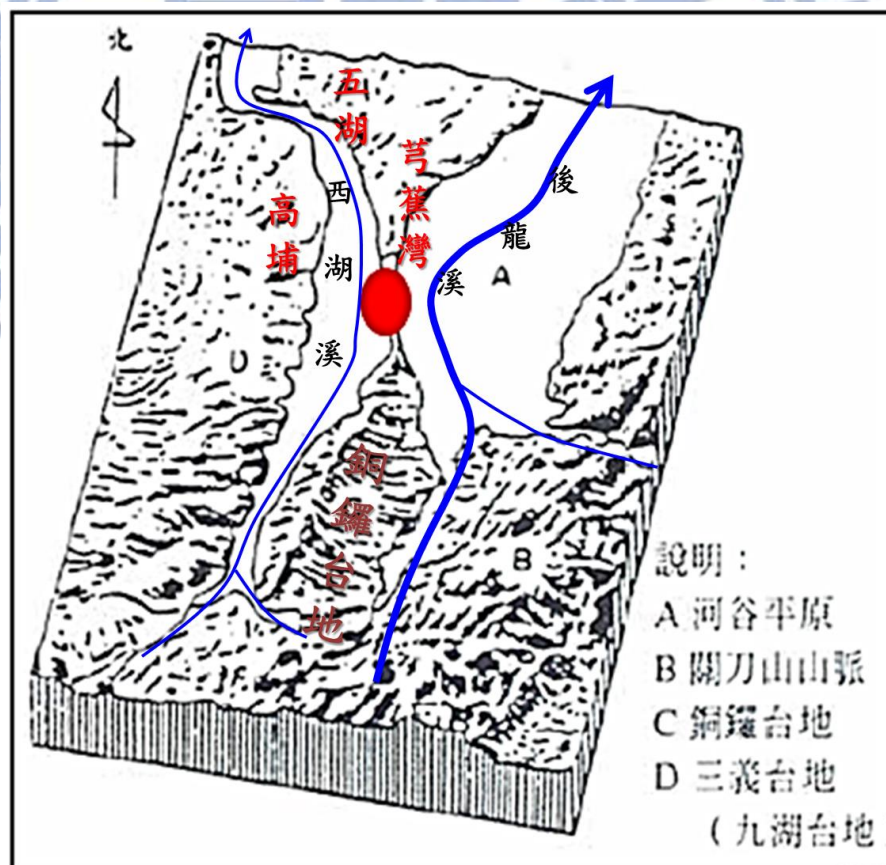


圖 6：西湖溪與後龍河流域地形圖

資料來源：改繪自銅鑼鄉志：20

因此東西向交通的狹窄橫谷、南來北往的丘陵阻隔，造成了西湖鄉的封閉，彷彿附屬苗栗主地域之下的另一個「次地域空間」；但是，掌控「隘口」、「要阨」的關鍵位置，之後，乾隆51年眾番社業主與當地漢人墾戶的聯合設隘接近這個隘口；乾隆46~53年之間的巴宰海族岸裡社與道卡斯族的貓閣社、後壠社、吞霄社諸社也於此關鍵位置產生土地所有權之爭，為西湖地方社會的發展走向埋下了伏筆。

二、西湖鄉與周邊區域的互動

西湖鄉的漢移民拓墾路線，大致由由後龍港登陸，再往內山拓墾；由通霄入墾後越過白沙屯丘陵進墾西湖鄉；由苗栗平原翻過南勢丘陵進入鴨母坑；或由銅鑼鄉進入高埔與五湖地區，因此本文將周遭互動較密切之小區域一併在此討論，以求全面認識西湖鄉。

(一)後龍鎮

為靠海的閩南聚落，發展較早，康熙末年北路參將阮蔡文駐軍後龍，即招彰化漢佃北上拓墾，可以說是苗栗縣的拓墾之始。再加上雍正九年的後龍開港，作為商業機能的城鎮發展，非常明顯。但因位於沿海，風大沙壓，農業不易發展，該空間已先有閩人居住，於是客家移墾漢人再向內陸發展，闢尋新的拓墾環境。

後龍鎮與西湖鄉外四庄最靠近，西湖鄉生活機能也大部分往後龍鎮補齊，因此居民的組成較為多元。宗教信仰上面，也有相互影響之處，如後龍福寧里的福寧宮(祭祀王爺)其祭祀的範圍也含括頭湖與二湖；而後龍的清海宮(主祀媽祖)，其建廟及神明的由來即為當初五龍宮的媽祖泥塑神像的衣冠分身²⁴。

(二)通霄鎮

雖然為靠海的小鎮，居民卻以客家人為主，但因族群接觸，後代漸漸忘了原

²⁴據當地居民及五龍宮、清海宮主委說明：「西湖三湖村五龍宮要換新木雕神像之時，將舊的泥塑神像、衣冠、千里眼、順風耳…等，請奉下神龕，裝在木盒中，順流出海，但卻漂了回來，此時泥塑神像已融化僅存衣冠，後龍居民謂其由大陸本土漂來，而奉祀，後建廟：清海宮」。

先的祖籍及語言。此區與西湖鄉的發展非常密切，該是清時拓墾同船來台的原鄉同伴，人口組成也幾乎以「廣東陸豐」為主，有人留在通霄拓墾，有人向北進入西湖：如二湖庄土牛溝的羅仁發家族、三湖庄的古蘭祥家族、四湖庄的劉恩寬家族…等。在宗教信仰的互動上面也密切，如通霄的福龍宮的捐提碑文仍可見到二湖羅萬元的捐助，而往日五龍宮，必先徒步走至白沙屯，然後坐火車至北港進香，而通霄白沙屯的居民在五龍媽回程時，必設香案迎接西湖五龍媽的歸來，祈禱五龍媽的庇佑與雨水。

(三)銅鑼鄉

銅鑼鄉分由西湖流域中游、後龍溪上游老雞龍溪、及後龍溪中游大轉彎處的芎蕉灣，三個區塊所組成。與西湖鄉最相關的部分，是後龍溪大轉彎處的芎蕉灣，此處為西湖溪與後龍溪兩大河最接近之處，只有一窄小的銅鑼台地末端作為分水嶺，作為一個「隘口」的位置非常明顯：清乾隆時，在西湖鄉有漢番合作設置「高埔隘」²⁵以防衛家園；清朝統治後期，則有芎中七隘的設置。

芎中七隘官設，在後壠保芎蕉灣、中心埔、七十份三庄之內，故名。為銅鑼灣之北，原設隘丁三十名。現大坑口隘官設，原為中隘，後一後壠堡內山橫岡，為芎中七隘之北。……現隸苗栗縣。²⁶

西湖與銅鑼的人群關係也非常密切，尤其是「西湖內三庄」在歷次的「聯庄」合約當中，都可以見得：銅鑼灣、四湖庄、五湖庄、高埔庄，如光緒18年吳湯興、劉聯科等人的聯庄合約有「本田洋、出水坑、加冬崙、九湖庄、內草湖、樟樹林、水井仔、竹園仔、大坑口庄、三叉河、外草湖、內草湖、十六份、拐仔湖、鯉魚潭、伯公坑、龍眼坪、三座屋、繼武庄、五湖庄、四湖庄、高埔庄」²⁷，以上各庄，除了四湖、五湖及高埔之外，其餘皆屬西湖溪中上游的銅鑼、三義。人群的組成方面，西湖內三庄的祖籍來源多為嘉應、梅縣，此與銅鑼也極為類似；西湖

²⁵ 乾隆 51 年，三個平埔社與周遭漢人村莊為聯合守衛家園，而設之。後文將詳述。

²⁶ 陳培桂，1963，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊 172 種：46。

²⁷ 高賢治，2005，《大臺北古契字三集》：645-649。

鄉外四庄的人群來源則與通霄相類似。

第二節 西湖鄉外四庄拓墾形成歷史

先從漢人尚未入墾苗栗之前的故事開始說起，走進時光隧道，慢慢堆疊起「西湖鄉外四庄」漢人社會發展建置整合的歷程。

一、西湖溪外四庄的漢人拓墾

臺灣本海外島夷，不賓中國。自鄭氏驅除，狂獠始闢。
入籍時止三縣；半線以北；康熙之末；猶番土也。²⁸——姚瑩。

與苗栗相關最早紀錄當為：「明朝永曆 24 年(1670)年，隸屬天興縣，鄭經命劉國軒經略蓬山八社、後壠五社」²⁹，約三百四十年前，閩粵漢人尚未定居苗栗，此地仍是道卡斯族人捕鹿、漁獵的鄉野草埔。

康熙 22 年(1683)明鄭結束，清人入臺。「知府蔣毓英始至，經畫三縣疆域，集流氓，墾荒地，安輯諸番，教以授產之」³⁰。康熙 33 年(1694)，《台灣府志》的記載仍是「……只在半線駐千總一員，半線以北視同化外。」同時期的郁永河，於康熙 36 年(1697)，路經此地也留下這段記載：

渡溪(大甲溪)後，過大甲社、雙寮社，至宛里社，御車番人貌甚陋，胸背雕青為豹文……。經過番社，求一勺水不可得，得見一人輒喜。自此以北，大概略同³¹。

康熙 35 年(1696)高拱乾的《重修台灣府志》記載著：

臺自建置以來，設府一……。北至雞籠山二千三百一十五里為界，是曰北路；土番居多。惟近府治者，漢、番參半。至於東方，山外

²⁸ 臺灣文獻叢刊/七，姚瑩，《東槎紀略》，道光九年，/卷一/埔裏社紀略：38

²⁹ 劉定國監修，《台灣省苗栗縣志(卷首)》，苗栗：台灣省苗栗縣文獻會委員會，1959：10。

³⁰ 臺灣文獻叢刊/一二八 臺灣通史/卷十五 撫墾志：417(連雅堂)

³¹ 臺灣文獻叢刊/四，黃叔璥，(1722)(康熙六十一年)，《臺海使槎錄》/卷六、番俗六考/北路諸羅番九：133。

青山，迤南互北，皆不奉教。生番出沒其中，人跡不經之地；延袤廣狹，莫可測識。³²

台灣北路，雖然仍是土番居多。不只是人文的區隔影響漢人進入半線以北，「氣候環境」的適應也是漢人入墾的挑戰，如康熙 61 年(1722)行巡台灣，記載著山川地理、風土民俗的黃叔璥寫下的《臺海使槎錄》，也描寫著：(底線筆者加上)

臺灣環海孤峙，極東南之奧。氣候與漳、泉相似，熱多於寒；……
諸羅自半線以南，氣候同於府治；半線以北，山愈深，土愈燥，水惡土瘠，煙瘴愈厲，易生疾病，居民鮮至。³³

台灣南部平原廣闊，北部丘陵多平原狹；北部土壤較之南部，因發育時間久，淋溶作用強，多轉為「紅土」，較之南部為新形成的「沖積黃土」，在拓墾上的條件，確不如南部之條件佳，而有「水惡土瘠，居民鮮至」之況。

而苗栗在當時的環境如何呢？藉由黃叔璥描述蓬山八社，我們略可觀之：

崩山八社所屬地，橫互二百餘里。高阜居多，低下處少。番民擇沃土可耕者，種芝麻、黍、芋；餘為鹿場，或任拋荒，不容漢人耕種。
竹塹、後壠交界隙地中有水道，業戶請墾無幾，餘皆依然草萊。……
貨物自南而北者，如鹽、如糖、如煙、如布匹衣線；自北而南者，如鹿脯、鹿筋、鹿角、鹿皮、芝麻、水藤、紫菜、通草之類。³⁴

自大甲溪起，苑裡溪、通霄溪、打那叭溪至後龍溪…等，這眾多的溪流切割侵蝕，造成了苗栗為「丘陵起伏」的主體地形，而後續也將區隔發展成眾多不同的人文空間，此乃後話。但可知當時苗栗除了地勢亢躁、沃土少有之外，道卡斯族人也尚未與漢人建立墾佃的關係，這部分也許與平埔番社土地為公有制，尚未私有化有相當的關連。但當時苗栗不論「自然環境」與「人文狀況」都絕非漢墾移民的首要之選！即使有些許的河流水道、灌溉之利，仍是業戶請墾無幾、依然草萊之情形。藉由南北交換的物產也可發現，半線以北往南輸送者多為「鹿皮、

³²文叢(66)，高拱乾，《重修臺灣府志》/卷一封域志/疆界：6

³³文叢(四)，黃叔璥，(1722) (康熙六十一年)，《臺海使槎錄》，卷一、赤崁筆談/氣候：14

³⁴文叢(四)，黃叔璥，(1722)，《臺海使槎錄》，卷六、番俗六考/北路諸羅番九：134

水藤…」等番社捕鹿生活方式之所得，而半線以南，則為「布疋、米、糖…」等，則為漢人耕織生活所得，因此可知當時苗栗漢人社會尚未成形。

但康熙中後期以後，漢人拓墾似乎突然加速，如康熙 54 年(1715)阮蔡文之[竹塹詩]：「南崁之番附淡水，中港之番附後壠。……年年捕鹿丘陵比，今年捕鹿實無幾。鹿場半被流民開…是處差徭各有幫……鵲巢忽爾為鳩居，鵲盡無巢鳩焉徙。」內容看出熟番差役繁重，漢人開始大量入墾，而，不得紛紛立約招墾、或杜賣草地給漢人移民。

康熙 50 年(1711)，北路參將阮蔡文派兵駐防後龍，招彰化漢佃北上拓墾沿海，為苗栗地區入清漢人拓墾最早的紀錄。此時漢人的開墾地點，僅止於沿海點狀分布；移入人群組成方面則以泉、漳之人為眾，客籍移民因協助清廷打下臺灣的施琅認為：「惠潮之民多與鄭氏相通」³⁵，故在清廷領臺之際，仍禁粵籍人民來臺，但想來少數與閩人同來仍是有的。此時的西湖鄉拓墾，據二湖土牛溝豫章堂《羅氏族譜》記載，「12 世祖羅仁發公，來自廣東惠州陸豐，康熙年間東渡來台」。

入雍正期，首因康熙 60 年(1721)，客籍漢人協助平朱一貴之亂，對粵籍移台之禁乃解；再因雍正元年析諸羅縣大甲溪以北置淡水廳，增加了粵籍移民及北路之開發。雍正九年，後龍正式開港，由後龍登陸開墾漢人大增，大抵分布海岸地帶或沿後龍溪向內陸拓殖，而後龍溪為苗栗區主要河川，平原及聚落之發展規模皆較大，為苗栗漢人開發的主要軸線，其他較小型的丘陵、河谷拓墾則為次要支線。「西湖河流域」雖為次要河流，規模較小、地域較封閉，但由下表整理之內容及下圖標示之地點，可發現漢人移民數條流域開發是同時進行的，大體皆呈現「由海向陸」的進程。

表 2：苗栗地區各流域與西湖溪拓墾時間地點及人物表

	雍正	乾隆初期	乾隆中期	乾隆後期	嘉慶時期
中港溪	莊文榜開中港	王德淮墾東興庄。	林耳順、陳曉理	頭份斗煥坪以	更深入

³⁵清代台灣之鄉治，戴炎輝，1979：331。

	地區。		等開隆恩圳。	西大已開闢。	沿山地區
西湖溪	羅仁發拓二湖。	彭祥瑤等鴨母坑、三湖	徐汝元墾耕四湖、五湖	高埔隘及芎中七隘設於沿界。	
後龍溪	後龍開港	謝鵬仁兄弟拓墾維祥里	郭金才中平、中心埔	吳士貴由芎蕉灣向南	
通霄溪 苑裡溪	蔡尤李郭毛陳六姓墾耕房裏、貓孟。	粵人劉余高…等十一姓墾霄裡、北勢、梅樹腳成庄。	粵人葉嚴余鄭等進墾石頭坑荒埔。	通霄、苑裡業已開闢。 ³⁶	

資料來源：整理自苗栗縣志、頭份鎮志、西湖鄉志、通鄉鎮志、後龍鎮志。



圖 7：苗栗地區各流域漢墾時間地點分布圖

資料來源：底圖 google earth，筆者整理自繪。

依據今日二湖區的《古氏族譜》「來自梅縣古革派下者，雍正年間古永祥、蘭祥兄弟入墾今苗栗通霄，蘭祥後裔移墾苗栗西湖……」。而另一份乾隆 25 年的土地杜賣契約，也證明雍正八年間，打哪叭溪貳湖一帶已有漢人拓墾的活動：(底線為筆者加上)

³⁶盛清沂，1980，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史(上)〉，《台灣文獻》31(4)：154~176。

立杜賣盡根田園厝埔契人黃清明，有承祖父雍正捌年間有墾壁田園地基貳段，坵數不計，壹段坐落土名打哪叭溪貳湖，東至高家，田西至水溝，南至車路，北至蘇家田各為界，是于祖父從隘厝埔社野番手內取得，與別社他番無干；貳段坐落土名烏眉社社案下，乾隆柒年間祖父向得烏眉社番灣瓦吠老給出荒埔開墾所得。……壹段年配納後壠南社通事大租谷伍石肆斗正，貳段年配納烏眉社番業戶拾陸石貳斗參升，以上貳段俱帶打哪叭溪圳水通流灌溉充足。³⁷

當時的二湖地區仍為野番³⁸「隘厝埔社」所居住的空間，當時漢人並非利用「給墾」之方式取得該片土地³⁹；另有一片土地則為乾隆柒年間，先民向烏眉社番灣瓦吠老給出荒埔墾批所得。當時擁有該片埔園的「業戶」，分別為「後壠南社」及「烏眉社」。因此，漢人在此區拓墾，可能同時向好幾個番社承租，也看出西湖鄉就是這種位於「多個平埔番社交界」的位置！再來，土地四至，已為「高家田、蘇家田、車路…」，也表示在乾隆中葉，打那叭二湖漢人拓墾、定居，已屬常態，發展愈趨成熟。

乾隆年間入墾西湖鄉之漢人更多，以下將乾隆嘉慶年間進墾西湖的年分與人物整理如下表：

表 3：西湖地區拓墾人員、時間、地點一覽表。

開墾年代	開墾人員	原籍	開墾地區	說明
康熙	羅仁發 ⁴⁰	廣東陸豐	二湖(土牛溝)	
雍正八年	黃清明祖父	廣東陸豐	二湖、烏眉	野番隘厝埔社、烏眉社墾批
雍正	古蘭祥	廣東梅縣	二湖庄	
乾隆初	傅如左	廣東陸豐	二湖、三湖	
乾隆 6 年 ⁴¹	彭祥瑤	廣東陸豐	鴨母坑	向後壠社承墾
乾隆 17 年	劉恩寬	廣東陸豐	四湖石頭彎	
乾隆年間	彭祥麟	廣東陸豐	湖東村牛寮埔	
乾隆年間	吳起成	廣東陸豐	二湖庄崁下	至德堂
乾隆 20 年	黎開麟	廣東嘉應	三湖庄	

³⁷陳水木、潘英海，《道卡斯後壠社群古文書集》，苗栗市，苗栗縣文化局，民 91：191。

³⁸後壠社明鄭末期，鄭經已經略後壠五社，後壠社已歸化為熟番，而隘厝埔社被稱之為野番，應為另一未歸化之支群？

³⁹此處記載「自其手中得到」，再加上後文判斷，繳納大租給後壠社；及另一塊土地與烏眉社有拓墾契約一紙，推測黃氏祖父得到打那叭溪二湖一帶應非透由「給墾」或「租佃」而取得？

⁴⁰依據田調之所查得之族譜內容。

⁴¹依據苗栗市嘉志閣大墩下彭祥瑤之墓誌銘碑文內容。

乾隆 25 年	林時高	潮州饒平	鴨母坑杜石地	
乾隆 26 年	徐國興	廣東鎮平	五湖下灣仔	
乾隆 41 年	九王爺墾號	嘉應鎮平	銅鑼竹森及五湖 九份	日北社給墾批
乾隆 48 年	徐汝元	廣東鎮平	五湖庄	後壠社續英給批
乾隆末葉	黃賢豪	廣東嘉應	五湖	

資料來源：《民風淳樸西湖鄉》、《苗栗縣志》、《西湖鄉志》、《清代台灣大租調查書第二冊》：375-377、《道卡斯後壠社群古文書集》：191、《羅氏族譜》、《古氏族譜》、《彭祥瑤墓誌銘》。

歷經雍正及乾隆初期開發，乾隆 28 年《續修台灣府志》中，此時西湖已發展成「打那叭、頭湖、二湖、三湖」四個庄⁴²，皆在西湖溪下游。根據上表整理得知乾隆初期先抵達此處拓墾之漢移民，如羅仁發、傅如左、彭祥瑤、劉恩寬…，原鄉皆為「**廣東陸豐**」，且此一「地緣性」的組織主要聚集成庄的位置即為今日「西湖鄉的外四庄」：頭湖莊、二湖莊、三湖莊、四湖莊及鴨母坑庄，在「土牛溝」劃界之後的「漢墾區」中，也發展成「地緣性的聚落」；反觀，乾隆中後期移入之墾民，如徐國興、徐汝元、九王爺、黃賢豪…等，原鄉多為「**嘉應、鎮平**」，其主要開發地點則更向內陸，在「土牛溝」界外的「保留區」漸聚居演化，而以宗族為主形成一個個的單姓夥房，逐漸發展成另一個「西湖鄉內三庄」的群體。因此，大抵在乾隆時期已建構完成「西湖鄉外四庄」聚落的初步雛形。

⁴²/臺灣文獻叢刊/一七二淡水廳志⁴²/卷三志二建置志/街里：63。



圖 8：西湖鄉外四庄範圍圖

資料來源：筆者改繪自 1898 日本堡圖

西湖溪的漢人拓墾，乾隆 17 年，劉恩寬已達石頭灣四湖庄、乾隆 26 年，徐國興更推進到五湖的下灣仔，漢人逆流而上的拓墾似乎順利地推進著。那麼這土地原本的主人呢？當時國家的政策支持嗎？以下分別敘述這兩個部分。

二、西湖鄉：多番社交界的位置

由以上整理的漢人拓墾表格可以發現，西湖鄉似乎恰位於多個番社的交界位置，因此，此區的漢人拓墾有來自不同番社發給的墾批，如：烏眉社、後壠社、日北社…等。

表 4：西湖地區給墾番社業主一覽表

時間	漢人	地點	番社	出處
雍正八年	黃清明祖父	二湖、烏眉	隘曆埔社、烏眉社	道卡斯後壠社群古文書集 ⁴³
乾隆 6 年	彭祥瑤	鴨母坑	後壠社	彭祥瑤墓誌銘 ⁴⁴
乾隆 41 年	九王爺墾號	銅鑼竹森及五湖九份	日北社給墾批	西湖鄉志附錄古文書

⁴³ 陳水木、潘英海，《道卡斯後壠社群古文書集》，苗栗市，苗栗縣文化局，民 91：191。

⁴⁴ 依據苗栗市嘉志閣大墩下彭祥瑤之墓誌銘碑文內容。

乾隆 41 年	西山、中興、大田三庄人。	西山、打那叭、雷公崁	新港社貓老尉賣荒埔為放牛埔地。	台灣大租調查書。
乾隆 48 年	徐汝元	五湖庄	後壠社纘英給批	道卡斯後壠社群古文書集 ⁴⁵
乾隆 51 年	共同設隘	高埔	吞霄、日北、後壠	徐昱佾先生提供

西湖流域因白沙屯丘陵與南市丘陵的阻隔為一個封閉的小流域，這塊土地為「蓬山八社」與「後壠五社」之交界位置，雖為遠離番社中心之「邊陲」位置，同時卻為各番社可「擴張」之契機。況且若牽涉到「給墾」帶來之租穀收益，這種分社交界位置爭端必為西湖溪下游社群之發展帶來一定程度之干擾影響。

在漢人移墾浪潮的襲捲之下，原住民漸漸放棄捕鹿、狩獵的傳統生活方式，轉向依賴向漢人出租土地以維持生計。因此各社尊重的野鹿自由奔跑曠野草埔，變成必須明確劃界給墾的耕田範圍，各番社的關係隨著經濟生活方式而轉趨緊張，各自利用「守界」及「祖產」名義爭奪界外荒埔的地權，而國家的力量也被期待介入其中以提供規範與約束。

生活方式、交界位置、國家力量、各社混爭對西湖鄉地域社會的發展到底投下何種影響呢？以下，以岸裡社及後壠五社、蓬山八社在此區的互動為說明：

乾隆五年重修福建臺灣府志(卷八)的「諸羅縣·社餉徵收部分」中記載當時居住在苗栗地區已歸化的平埔番社納稅之情形：

「乾隆二年，奉文割歸臺灣縣管轄民丁一百二十七（每丁徵銀二錢）……蓬山社並附大甲東、大甲西、宛裏、房裏、南日、雙寮、貓孟、吞霄等八社⁴⁶合徵銀一百三十四兩四錢一分六釐八毫，新港仔並附後壠社、貓裏、加至閣、中港仔等四社合徵銀九十八兩七錢八分四釐，竹塹社徵銀三百七十八兩……」

文獻內容得知苗栗一直以來都被認為是「道卡斯族」蓬山八社⁴⁷、後壠五社⁴⁸

⁴⁵ 陳水木、潘英海，《道卡斯後壠社群古文書集》，苗栗市，苗栗縣文化局，民 91：191。

⁴⁶ 日北社於乾隆初年才歸順，因此此文獻中沒有「日北社」，乾隆 25 年後的《續修台灣府志》始見日北社之記載。

⁴⁷ 「蓬山八社」是指分布在通霄、苑裡範圍內的道卡斯族：大甲東、大甲西、宛裏、房裏、南日、雙寮、貓孟、吞霄等八社。此時，日北社尚未歸化，因此為八社，加了日北社，應為九社。

的土地，但若以史料再交叉比對分析，會發現這裡面的社群關係，還加入了世居台中盆地的岸裡社。

岸裡社為巴宰海族，分布範圍主要位於大肚溪至大安溪之間，因為族人善戰及地處中路重要位置，歷次成為清朝政府平亂的好幫手。在苗栗發生的事件如：康熙 38 年(1699)吞霄社亂，署北路參將常泰率「岸裡社番」平亂：

臺地初附時，番多民少，生番均未歸化，熟番苦於誅求，故康熙、雍正間亂亦三起，然未煩內地兵也。康熙三十八年春二月，淡水吞霄社土官卓個、卓霧以通事黃申苛斂無已，殺申拒捕。臺灣道常光裕、總兵官張玉麟發兵往討，遣譯者誘致岸裏社生番攻其後。…八月，卓個、卓霧同被岸裏社番擒獻，斬於郡，傳首以示諸番。⁴⁹

之後雍正九年(1731)吞霄社、貓孟社等社番加入大甲西社林武力叛亂⁵⁰，也是岸裡大社協助平亂；這兩次的平亂之後，岸裡社陸續獲得國家的土地賞賜，在西湖鄉還留下了「阿穆坑」的地名⁵¹，即以當時岸裡社土目「阿穆」之名來命名。但此種土地的封賜，與傳統番社習慣的祖先代代傳承草埔的來源方式不同，其他番社未必能服，因此造成了番社之間的紛爭。⁵²原屬台中盆地的巴宰海岸里社勢力進入了苗栗地區，與原屬苗栗地區道卡斯的吞霄社、後壠社、新港社、貓閣社有了土地與人群的互動，隨著漢人的進入，在此展演出多重社群的關係與形塑多種類型的地域社會。而在這交互的過程中，依照潘英海及陳水木所描述的道卡斯分布區域及界線，疊加在西湖鄉的位置來看，如下圖。

⁴⁸ 「後壠五社」是指分布在後龍溪至中港溪的道卡斯族：新港仔社、後壠社、貓裏、加至閣、中港仔社等五社。後乾隆年間，貓裡社與嘉志閣社合併，稱貓閣社，於是後壠五社又改稱「壠中新貓」四社。

⁴⁹ 臺灣文獻叢刊/二東瀛識略/卷七、奇異兵燹/兵燹 P.86~88

⁵⁰ 臺灣文獻叢刊/七四 重修福建臺灣府志/卷十九 雜記(祥異、叢談、外島附)/祥異：478-480

⁵¹ 亦稱「阿末坑」或「鴨母坑」。據鄉誌內容，地名來源另有兩種說法：其一為「用鴨母與原住民交換土地」故得名；另一則為「當地有居民於該處養鴨」。

⁵² 陳秋坤，《清代台灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷 1700-1895》，台北：中央研究院近代史研究所。



圖 9：西湖鄉各番社分布位置圖

資料來源：筆者整理自繪

由上圖整理歸納發現西湖鄉恰位於眾多番社的交界邊緣上，於是發展出更為複雜的關係，底下我們來看眾多番社在西湖鄉所呈現的空間關係及與拓墾漢人之對話與發展：西湖鄉的西半部，即西湖溪以西：今日二湖村、三湖村、四湖村多屬「後壠社」。西湖鄉的東北部，即今日之湖東村，則屬「新港社」。西湖鄉的東南部分，即南勢丘陵，今日鴨母坑庄及部分五湖村則屬「貓閣社」範圍；以上三個部分，屬於「道卡斯族·後壠五社」社群的範圍。西湖鄉的西北部及通霄鎮，屬於「吞霄社」的分布位置，通霄的北勢窩、福龍里與今日三湖庄、四湖庄的發展仍相當密切。⁵³西湖鄉的最南端，高埔村及銅鑼、通霄烏眉坑，則為「日北社」的分布範圍。後面的這兩個部分，則屬於「道卡斯族·蓬山八社」社群的範圍。但同時，因賞賜受封土地的岸裡社也越過大安溪進入此區。

⁵³西湖鄉志記載及劉家後代說明，劉恩寬原在「通霄北勢窩」當長工，後越過白沙屯丘陵至四湖石頭灣定居。

乾隆時期，進入西湖鄉拓墾的漢人最多，在此區拓墾須面對、周旋在不同番社之間，是否得到來自較有力番社的開墾批准與認可，為決定後續能否開墾成功與順利定居重要關鍵因素。但這個時期，卻也是巴宰海與道卡斯爭土地權力最為紛亂之時期。

由西湖溪的漢人拓墾契約可見，多向道卡斯社群給墾及納番租，如：乾隆六年，鴨母坑的彭祥瑤向「後壟社」給墾；乾隆 25 年，黃清明之土地杜賣契說明其二湖土地須納「後壟南社」通事大租穀伍石肆斗正；乾隆 41 年，「九王爺」墾號得到「日北社」之墾批；乾隆 41 年，「新港社」賣打那叭、雷公崁山埔給西山、中興等三庄人為牛埔；乾隆 48 年，徐汝元得到「後壟社」續英之墾批…等。但在乾隆 31 年(1766)，土牛溝界外三湖地區的「鬻穀庄事件」發生時，周遭道卡斯平埔社卻皆不認此處，而將此保護責任推給在中部的巴宰海「岸裡社」，因此如岸裡社敦仔所說，即使疲累已極，仍率番壯平定。事件結束，岸裡社除再獲得銅鑼灣附近埔園賞賜，也確認有保護頭湖、二湖漢人安危之責任。既是如此，此片埔園之漢墾收租權也屬岸裡社？因此四年後，岸裡社敦仔向官方稟明有漢人「私墾」打那叭頭湖、二湖地區草埔，卻遭官方認為「此事通事亦有包匿之責」，因而傳岸裡社通事敦仔及土目該旦馬斯來與該等漢佃必須星飛赴縣，以憑訊究」，如下文：⁵⁴

正堂成 為奉諭稟明等事。據岸裡社通事敦仔具稟，陳保生等墾墾朴仔篤坪頂埔園，係向該旦馬斯來承墾，應否將黃懷春、黃禎慶、陳保生等，即行逐出等情到縣。據此案查先為飭查事，經前任查拿朴仔篤陳保生、烏牛欄劉六等。阿里史籃添等私墾頭湖、二湖草地，並無報陞納課，訊究未據到案。續為遵札飭催事，詳蒙本府憲飭將黃懷春等具遵，不在該處代墾埔地，分別折責發落各在案。茲據前情，顯屬該通事包庇匿情，飭訴除批示外，合行併拘訊究，為此票仰頭役張秀刻往該地。著仝鄉保甲嚴拘後開黃開春即黃懷春、陳保生等仝通事敦仔各正身，星飛赴 縣，以憑訊究。該差如敢藉索徇延，定行究迅不貸，火速速速須票。

⁵⁴乾隆三十五年，奉諭稟明私墾。《岸裡大社文書》(國家文化資料庫，編號 a100953_125_01)

計開 黃開春即黃懷春、黃阿倫、陳保生、劉六張陳、藍添、黃文待、黃發禎即黃永可、黃禎慶即黃漢、關大雄、蔡鎮、鄭勤、謝知使即謝治、詹孟淡、朱勇、李五妹、柯六院、張會明、土目該旦馬斯來、通事敦仔 捕衙代行

卅伍年四月初六日給

岸裡社到底在西湖鄉扮演何種角色？只有保護之義務但卻無收租之權利，如何令人心服？因此之後，乾隆 46~48 年間的番社間，仍有多次互相爭告侵墾事件。如，乾隆 48 年(1783) 岸裡社通事潘明慈、貓閣社土目武葛同立分限界址各管約字(底線筆者加上)：

岸裡社通事潘明慈、貓閣社土目武葛同兩社白番等，緣有承祖遺下草地，近來多被漢奸混佔侵越私墾，誠恐禍累社中，茲遵票會同踏明界址，各界各管。……崩山脚舊溪為界，溪南係岸社界管，溪北係貓閣社界管。自今以後，各管界內或有刁漢混佔侵越至隘口；或有生番出沒戕害民人，該應各管界內通土社番各自支理，抵當不得互相推委。……⁵⁵

乾隆四十八年日立岸社通事潘明慈、貓閣社土目武葛

因為貓閣社在給漢人墾批時，土地範圍已超越本社既有的範圍，而越墾了岸裡社土地，因此產生此份岸社與貓閣社的分線界址各管約字。該處土地位於今日芎蕉灣，即西湖鄉與銅鑼鄉的交界處，為後龍溪與西湖溪兩條溪流最靠近、最狹窄的分水嶺之處，也是個隘口，既是兩社分界更兼防禦地位重要，該處生番、漢奸多有，因此不但約定不得越界，更要求彼此各自保護各自界內安全，責任不得相互推諉！

又在同一年，岸裡通事潘明慈、吞霄社魯甲也立同會定界址約字：

岸裡通事潘明慈、吞霄社魯甲，土目潘啟萬，老仔已弄社番等，緣有各承祖遺下草地，近來多被漢奸混佔，侵越私墾。誠恐禍累社中，茲會同踏明界址，各管承業，以後各管各界。茲慈、甲等踏明其五湖崩山起，至銅鑼灣草地，與吞社兩廂，毗連東南邊有大溪水源一條，直流出至三四五湖打哪叭西出海，而草地界限之溪南溪北，原

⁵⁵國立台灣大學，《台灣歷史數位圖書館》，檔名：〈nrch_cca100004g-od_ah2328-0001-i.txt〉

為三社交界，自溪北五湖起，一面草地係岸社與壠社毗連，兩相交界管業所有漢奸混佔侵越私墾，該岸、壠兩社清查管業，不干吞社之事。至於溪南一帶埔地，係吞社界內管理所有，漢奸侵佔私墾，係吞社按界清查管，理不干岸社之事。當日岸、吞兩社分定界址，各歸各管，兩社日後子孫照約永遠管業，不得混爭。今欲有憑，會同立定界約兩紙一樣，各執壹紙。永為照。

合約 代筆：唐芝華

乾隆四十八年十一月 日岸社通事潘明慈、吞霄社副通事魯甲

各係理番分府王給之戳記

由五湖崩山起，直流出三四五湖打那叭的東南邊大溪，就是西湖溪，其為「三社交界」指的是：後壠社、吞霄社及岸裡社。由此清楚看出西湖鄉為後壠社、吞霄社、貓閣社與岸裡社的交界位置，在其中拓墾的漢人必須去面對多重業主的力量拉扯。經過這一年各番社間的定界清查，西湖社會漸入有秩序的、穩定地發展。但是，為什麼岸裡社在畫界之時，一再明確提出「各管其業，各負保護漢佃之責」？由另一份乾隆 49 年岸裡社之告官之稟文內容可見緣由：(底線筆者加上)

具稟轄下岸裡社通事潘明慈等為承業有據懇請詳明以供餉課以育番黎事。慈等本祖居淡屬，因先年征勦番匪有功，奉提督憲王奏賞彰屬岸裡地方，是以番社分居淡彰，接連遺下承管芎蕉灣、銅鑼圈三四五等處鹿場，遞年完納淡屬鹿皮……。因三十一年鬻壳庄，即三湖，生番戕殺多命，經前臬憲余會同文武到地，責令淡該社所轄究辦。時前署淡分憲張吊同大甲后壠房裡等社通土訊，明俱確指岸社轄地，是以前通事敦仔責無可辭，獨遵當辦慘累已極案據。今蒙部奏清釐界外墾，闢田園后壠房裡等社突出混爭。慈細思有事指為岸社管轄之地，無事藉伊附近之業，膽將三四五湖等處招奸佔墾。慈經控理番分憲唐，并赴控臬道憲楊，批仰臺灣府提究在案。四十柒年貓閣社番又將芎蕉灣、鹿場招佃佔墾，慈等經控前理番分憲飭押，伊社番定界同通土武葛等，願即交還登合約據，去歲蒙臬憲楊詣勸示諭番業民佃，概宜造冊送核等因。茲逢憲駕親臨，會文理合歷情剖陳。奈慈現被憲差拘押在館，只得遣踏抱稟伏乞。

王大老加入淡字

憲天大老爺恩准據實申詳：庶慈等祖業歸管餉課，有賴番黎感沐高厚之恩。叩。

就是因為西湖鄉位於這種番社交界位置；及「官方賞賜」與「部落祖業」兩種土地來源所有權認知不同的爭端下，造成西湖地方社會的發展較為浮動及無凝聚力，這種不穩定，也多次拉扯漢人在此區拓墾之步調，如下節將說明的國家政策，即在此種氛圍中，將三湖已墾熟成之民田劃為界外。更嚴重的，西湖鄉這種交界位置，甚至在漢佃的生命安全保障上為眾多番社所相互推諉的責任。二湖、三湖漢人移民的墾批是「後壠社」發的，番租也納與「後壠社」，但乾隆 31 年的「鬻殼庄」焚庄殘殺事件，保護責任卻推給遠在台中的「岸裡社」。此種不公允的權利義務分配：「有事指為岸社管轄之地，無事藉伊附近之業，膽將三四五湖等處招奸佔墾」，難怪岸裡社欲將此處明白劃界，責任釐清，而國家力量也一再介入此區。但也因為眾番社在此區清楚的定界之後，西湖鄉的漢人社會發展才漸入軌道。但是，平埔各社的土地分界多以天然地景如山、河…等為界，因此各區開墾的漢人也各依據山、河為界而在此區形成「散村」分布的自然村，此即岡田謙之大哉問：「呈現散村分布的區域，如何在集體的基礎上生活？」此為下章節討論之重點。

釐清土地的主人--眾番社交界位置為西湖鄉外四庄地方社會發展所帶來的影響之後，下一節將以「國家政策」的面向來討論「族群人文界線」又在西湖鄉外四庄地域社會整合過程中留下何種痕跡。

第三節 國家畫界政策在西湖鄉形塑的三個人文地理區

清領時期對台灣拓墾採消極態度，利用分疆畫界方式隔離漢民與番人，以下說明此種劃界政策在西湖鄉所形塑成之三個人文地理區。

一、康熙及雍正時期

康熙 61 年(1722)福建巡撫楊景素於逼近「生番」之處，劃界立石，嚴禁漢人

⁵⁶ 國立台灣大學，《台灣歷史數位圖書館》，檔名：〈nrch_cca100004g-od_ah2328-0001-i.txt〉

越界進墾，立石於苗栗區者大致位置在「吞霄、後壠、貓裡山下，合歡路頭……」，由上文及下圖可知，康熙時苗栗地區拓墾漢人不多，因此立石位置位於沿海山崗。

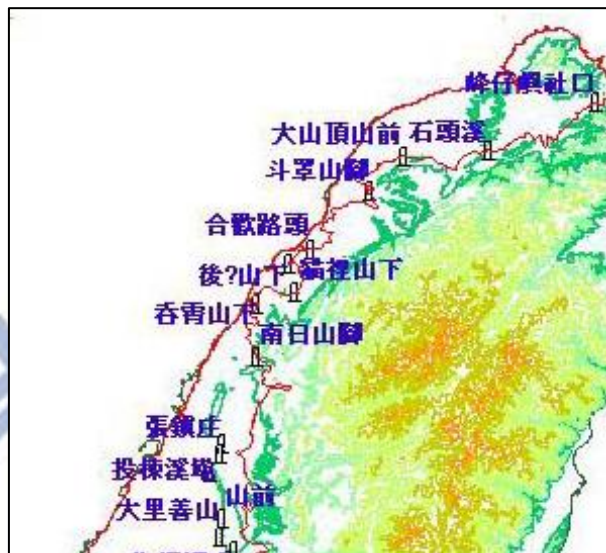


圖 10：康熙 61 年，北部立石劃界圖⁵⁷。

資料來源：<http://thcts.ascc.net/>

雍正時期，劃界禁墾卻出現插曲：雍正二年，淮閩浙總督覺羅滿保奏「福建台灣各番鹿場曠地，可以耕種者，令地方官曉諭，聽各番租與民人耕種」⁵⁸這個特例一開，讓漢移民一時進墾甚盛，之前「劃界立石」已然無效。但伊能嘉矩之台灣地名辭書仍記載「雍正九年……由通霄迄後龍之背後山崗起，經苗栗東方一帶，築土牛以防番害。」⁵⁹由上文可推知，歷經雍正時期更迭的對台經營策略，苗栗地區漢人拓墾界線只有稍微向內推進，但漢人數量及聚落漸多、街庄也陸續成形。

二、乾隆時期

乾隆九年諭：『朕聞臺灣地方，從前地廣人稀、土泉豐潤，彼處鎮將大員無不創立莊產，招佃開墾，以為己業……其中來歷，總不分明；是以民、番互控之案，絡繹不休。若非徹底清釐、嚴行禁絕，

⁵⁷圖引自 http://thcts.ascc.net/tempmap/rc19_1.jpg(時間 2013/03/01)

⁵⁸文叢(226)，清會典臺灣事例/事例(一)/戶部/田賦/開墾：43

⁵⁹盛清沂，1980，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史(上)〉，《台灣文獻》31(4)：167。

終非寧輯番、民之道。……民產歸民，番地歸番。此後臺郡大小武
官創立莊產、開墾荒地，永行禁止。』⁶⁰

乾隆時期為漢人入墾最盛時期，但卻也是清人有臺之後厲行「**限界禁墾番地**」最甚之時，文獻可考者即有乾隆四年、十五年、二十五年、五十五年四次釐清「番界」⁶¹，只是漢移民迫於生計，越墾依舊，而官方的每一次的限界及修改，也代表著默認漢墾越界之事實。由康熙雍正時期本在後壠、貓孟、吞霄背後山崗舊界，至乾隆五十三年官隘位置及下圖《乾隆輿圖》觀察，漢番分界位置已東移至蛤仔市、芎蕉灣、中心埔及七十份一帶，而西湖鄉的漢人社群已發展成「打馬八庄」，顯示西湖鄉拓墾抵定大致在乾隆時期。



圖 11：康熙時期與乾隆時期漢番界線比較圖

資料來源：改繪自乾隆台灣輿圖⁶²

這段期間與西湖鄉外四庄發展最為密切的劃界有兩次，依此劃分，可觀察學者施添福所提出的三個人文地理區在西湖河流域呈現的面向，以下討論：這段歷程中的國家政策在西湖鄉是如何推演並帶來何種效應？

⁶⁰文叢(226)，清會典臺灣事例/事例(一)/戶部/田賦/開墾：44

⁶¹盛清沂，1980，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史(上)〉，《台灣文獻》31(4)：168。

⁶²引自 <http://blog.xuite.net/ccy1217/Formosa/65234423> (2013.03.15)

(一)土牛溝劃界

進入乾隆朝後，閩粵渡臺入墾北臺的人數日益增加，侵越熟番地界及生番逸出為害事件紛傳，國家的態度由雍正朝的鼓勵開墾，轉為「護番禁墾」，畫立「番界」，於是乾隆二十三年(1758)，閩浙總督楊應琚奏請劃清漢人墾種界線⁶³，挖溝堆土做為漢番界線，將土牛溝之內的土地作為平埔族的保留地，在淡水廳一帶，要求按照地勢險要，或以山溪為界，若無山溪者，則一律挖溝堆土作為界線⁶⁴，即為「土牛溝」。⁶⁵如今西湖鄉二湖村之土牛溝即為當時所留下之漢番互動界線，此界線依據學者施添福由「清乾隆中葉臺灣番界圖」整理、判讀所得如下：

番界自中港溪及其支流匯流處，折向南行，至外獅潭後龍溪岸，「以山腳為界」；沿後龍溪直抵龜山，「以溪為界」；過此，番界自「龜山溪邊向西折而南，復折而西」，但不知以何地景為界；至鴨母坑溪注入打那叭溪處的二、三湖交界附近，則「挑溝堆土」一小段；過此向南，直至大安溪岸，又全線「以山根為界」。⁶⁶

以上文敘述及「民番界址圖」與今日西湖鄉地圖相疊合，可以發現此處土牛溝：東邊沿著西湖溪最大支流「龍洞溪」為界；西邊則以二湖、三湖之村界為界。此一劃界讓本同屬四庄的架構，突然分裂成兩區：一屬「漢人的拓墾區」，二湖庄及鴨北(金獅)；而另一則屬「界外熟番保留區」，三湖、四湖及鴨南(龍洞)。(如下圖)這兩區的居住人群與管理政策或稅收制度完全不同，勢必對原屬四庄社群帶來不同衝擊，只能說「土牛溝」是四庄兩區發展的分歧點。

⁶³ 臺灣銀行經濟研究室編，《清高宗實錄選輯》，文叢第186種(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968)，頁118。

⁶⁴ 臺灣銀行經濟研究室編，《清高宗實錄選輯》，文叢第186種(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968)，頁126。

⁶⁵ 臺灣銀行經濟研究室，1968：118-126

⁶⁶ 施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆河流域為例〉，《臺灣文獻》56(3)：188。

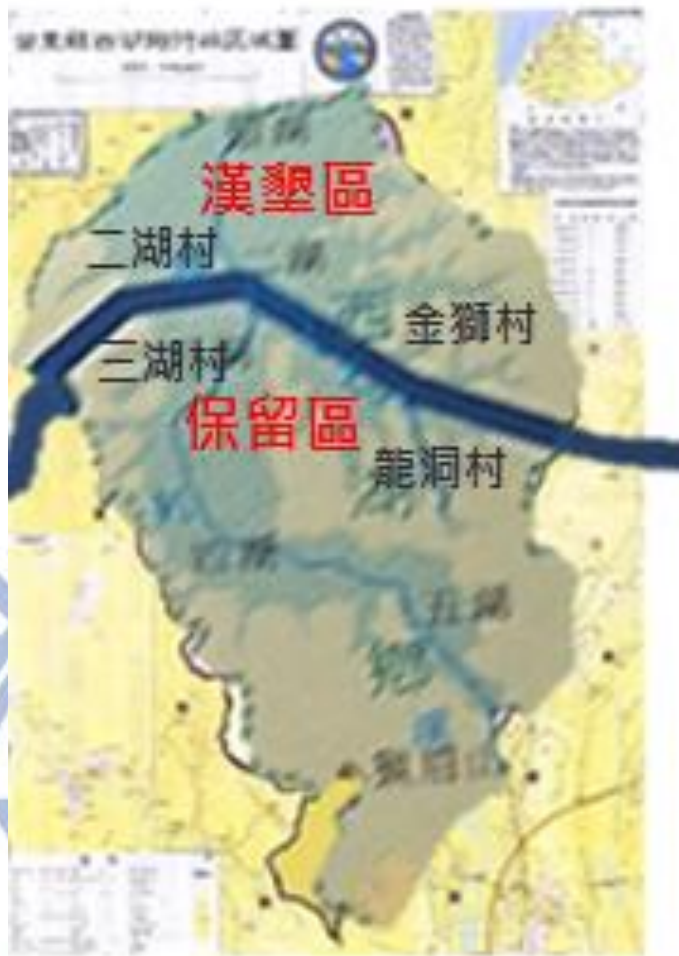


圖 12：乾隆 26 年土牛溝位置與今日西湖鄉行政區疊合圖
資料來源：底圖為西湖鄉行政區圖，上層圖為民番界址圖⁶⁷。

依照乾隆 28 年(1763)《續修台灣府志》，當時打那叭溪流域，頭湖、二湖、三湖皆已成庄，乾隆卻仍是將三湖已墾熟之民田畫為界外。高高在上的國家政策在面對兩種不同族群紛擾時，只能消極地以挖溝挑土的人文界線予以區隔，劃界減少了漢番的接觸，卻不能降低人們生存的壓力？於是在乾隆 31 年(1766)三月間，將四庄人隔開的土牛溝，終於造成了一個嚴重的傷害：「鬻殼庄事件」。其經過如當時的閩浙總督蘇昌奏稱：

因淡水(廳)三湖一帶，從前原係界內民田，嗣因遭番人肆虐，畫出界外；小民每生覬覦，不肯廢棄，時往偷種。本年三月間，鬻殼庄民有耕牛越出界外，前往尋覓未獲；猝遇生番多人追趕入庄，放火焚寮，戕殺多命。又鬻殼庄上年冬間有生番出界趕鹿，被庄民射死；

⁶⁷ 柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，台北：中研院社會所：2。

以致生番挾仇，稱隙焚殺。⁶⁸

此事件雖導因於「漢番生活方式」不同及「資源的爭奪」，但國家政策的劃界失當更加劇漢番之間爭鬥不安。後來也因漢番雜處日多，民鬥紛擾日多，清塘汛兵丁日益內移，西湖始有國家兵力進駐，如「乾隆 31 年(1766)撥兵 14 名駐二湖庄」，頭湖、二湖、鴨北等「漢墾區」的安全有了保障，來自不同原鄉的漢人在此定居，一個「地緣性聚落」慢慢成形。

(二)高埔隘的設置

值此之時，三湖、四湖及鴨南等地，雖被劃為「界外保留區」，在鬻殼庄事件後，漢人拓墾腳步依然未見停歇，乃因保留區可墾耕、給墾之土地規模遠較漢墾區廣大且不須負擔納付正供等國家賦稅的誘因極大，漢人即使明白土牛溝界外的危險，仍然前往墾種。這逆流而上的拓墾隨著乾隆 41 年「九王爺墾號」拓墾五湖九份、乾隆 48 年徐汝元拓墾五湖下灣仔，看似一路推展順利的漢墾，在乾隆 50 年卻又再一次遭逢重大打擊。

進入保留區，失去官方駐軍的保障，尤其前線，漢人拓墾為求自保常共組強力武裝拓墾團體，今日西湖羅家的「九王爺嘗」即歷經此段辛酸血淚過程。「九王爺嘗」本為一墾號，乾隆 41 年「九王爺墾號」向日北社業戶系米干、土目光遠佛抵、茅林、武力、白番等，租墾五湖九份土地。辛苦開墾十年，卻在乾隆 50 年，泰雅族出草，焚庄燒斃數十人，由股首羅柏康出面負責善後，同年年底眾股夥分管墾地之時，乃踏出竹仔林公台地一所給予羅柏康為辛勞之基，於乾隆五十年之古契可見當時情狀：

《乾隆五十年「九王爺」九份均分耕管及踏出公地壹所給出山埔地字》立給出山埔地字眾股人邱子良、林文柏、黎友俊、侯瑞秀、張玕顯、古大興、羅捷元、羅元用等，先年前向日北社給出有山岡埔地，坐落土名竹仔林。情思誼友，眾股津本，合夥墾創，開闢成田。茲因乾隆五十年被生番焚庄燒斃數十人，幸得股首羅柏康出外醫生，

⁶⁸ 台灣銀行經濟研究室編，《清高宗實錄選輯》:145-146

聞報回來，目淚心傷；不忍誼友屍骸暴露，出為支理……。⁶⁹

羅家乃以此地為「九王爺嘗」之基，設立神主牌，規定每年正月十九日、二月初二、八月初二為祭祀算會日期⁷⁰。今日羅家公廳仍有九王爺公嘗之神主牌：

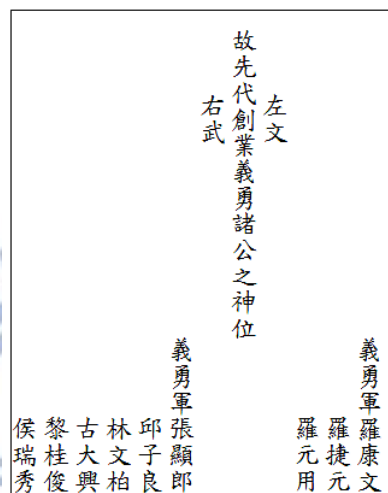


圖 13：九王爺公嘗神主牌

保留區的最前線，五湖九份的開發，於乾隆 41 年(1766)九王爺墾號向日北社贖耕，眾股津本、合夥墾創，歷十年，闢墾將成之時…乾隆 50 年(1785)，原住民趁墾民壯丁外出工作，出來焚庄燒斃數十人，墾夥目淚心傷之餘，除上述分管土地及踏出公所之議，卻也激起更大的地域波瀾，促成了西湖溪流流域聯庄共同設隘之議。乾隆 51 年，共同設隘契約內容如下：⁷¹

立合約字吞霄、后壠、日北業主魯甲、鑽英、系米干仝三湖、四湖、五湖、廣興庄、竹仔林、九力林、茅仔埔一派人等，為建隘防守以永多福事。竊惟盛朝一統休明、疆界無分彼此四方風動天下總屬一家，念我皇考開闢郡以來，凡我人民聚處于基者出作入息咸歌舜日負耒，橫經興樂堯天，不意彌年來，逼近兇番地界者嗷嗷赤子有嗟不測之憂蕩蕩。君子那無驚蹙之心，恩蒙仁憲設隘把守，以防不虞屢屢出示，□□具歌，予等安斯土者曷無同心之侶？但建隘立丁，工資浩繁，不敢妄動一二以湊其功，故爰齊三社業主通事便約一派佃戶諸人同心協力、守望相助，無論多寡共襄厥成，患難相共，無倚強欺弱，始終如一。切勿以半途輒改，故業佃人等會議鳩資募請

⁶⁹陳運棟、西湖鄉誌編纂委員會，1997，《西湖鄉志》：628-629。

⁷⁰陳運棟、西湖鄉誌編纂委員會，1997，《西湖鄉志》：628-629。

⁷¹此份契約為西湖鄉高埔村徐昱佾先生私人所藏之珍貴古文書，文書中「依眾的事徐允智」即為徐先生之先祖。

為首，招選鄉勇 名，在高埔尾建隘防守，日夜巡查莫漏，巍峨在望安然無懼，或作或輟熙熙而呼遠近探薪採藻穰；而壯往來竹苞松茂創造鴻猷之盡善，曰規曰矩，嬉遊光天於化日，以永多福，其斯之謂與會立合約，六口，每庄各存一張付執惟憑。

一合議吞霄社業主魯甲捐出谷壹百壹拾玖石陸斗正。

日北社業主系米干捐出谷玖拾石正。

後壠社業主續英捐出谷伍拾肆石陸斗正。

三湖庄有田玖拾陸甲均派其業貼出谷伍拾石，其餘苛項不得另行科派。

四湖照甲官丈，每甲派谷貳石，其餘五湖、茅仔埔、竹仔林、九力林、廣興庄等處照依甲官丈，每甲派谷貳石七斗正，又埔園每甲派谷壹石三斗正，此埔園所派谷石係幫鄉勇火藥用的。立議。

一合議每庄所派谷石限二季交納，首事人收貯，不得私用，眾議每石幫貼耗谷壹斗伍升正或有頑抗不量者，係業主全眾庄人抵當，鳴官究治，趕逐出庄，毋容、重責！倘有所費應用，一切俱照田甲均派，立議是實。

一合議每庄田甲派鄉勇谷係主佃均出，立議。

三湖 黃明鳳、范林秀

四湖 黃楠英、范三鳳

五湖 李德雲

茅仔庄 黃德星

廣興庄 劉子耀、徐廷麟

竹仔林 劉雲選、劉啟宏

九力林 張瑯顯⁷²

依眾的事 徐允智

乾隆伍拾壹年玖月日立合約字吞霄、后壠、日北社業主魯甲、續英、系米干全眾庄佃人等

正如上文聯庄共同設隘契約內容「建隘立丁，工資浩繁，不敢妄動一二以湊其功，故爰齊三社業主通事便約一派佃戶諸人同心協力、守望相助」，在國家力量(土牛溝)未達之處，人民安危必須依賴當地社群的主動維繫，而熟番與客籍漢人在此區的拓墾關係除了業佃關係也提升至相互協調、合作的整合層次，因此西湖溪下游的二、三、四、五湖及鴨母坑、高埔等庄在聯合設隘之後，成為一個「生命共同體」，進行「在地區域化」之歷程。

⁷²張瑯顯，為九王爺墾號之頭人之一，因此「九力林」應為九王爺所聯合開墾的「五湖·九份地區」。

在「隘租」的分派方面，依照漢人各庄與隘寮之距離及面臨生番近逼之衝突與威脅的危險程度來看：最接近土牛溝外的第一個保留區，也是距離設隘地點「高埔尾」最遠的「三湖庄」只需分派每甲貼出穀 0.52 石；保留區中次遠的第二區「四湖庄」則是每甲貼出穀貳石；保留區之最前線，最靠近「高埔隘」的五湖、茅仔埔、竹仔林、九力林、廣興庄等處最是危險，因此每甲派谷貳石七斗正。

在乾隆 50 年，在五湖九份拓墾的九王爺墾號付出了慘痛犧牲後，西湖流域的人群主動地整合起來了，乾隆 51 年的三個番社及一派漢佃的共同設隘，除了標示漢人開發的前線位置，更藉高埔隘的保護，讓西湖溪的外四庄安全確保，進入穩定發展的漢人社會。而前文所提之西湖鄉多番社交界的紛擾，也在同一時期，東移至芎蕉灣及蛤仔市，並在劃定釐清界線及官隘屯番、土地清查…中落幕。

(三)三個人文地理區

高埔隘的設置時間不久，即移入西湖溪更上游成為三義鄉內的「內外草湖隘」，但以學者施添福⁷³的理論，本區利用「高埔隘」與先前的「土牛溝」兩條界線仍將西湖鄉劃分成了三個人文地理區，如下表及圖整理：

表 5：西湖流域三個人文地理區比較

分區	範圍	開發時期	主要人群組合	主要番社
漢墾區	頭湖、二湖、鴨北	雍正及乾隆初期	原鄉多為陸豐	後壠社、新港社
保留區	三湖、四湖、五湖及鴨南	乾隆中後期	三、四湖為陸豐；五湖為鎮平。	後壠社、日北社
隘墾區	高埔以外沿山地帶	乾隆末期及嘉慶	嘉應鎮平	日北社、貓閣社、岸裡社。

資料來源：筆者依土牛溝及隘之位置，對照自古文書、契約及西湖鄉志。

⁷³施添福依據此兩條新舊番界，將溝內溝外、隘東隘西，分成三個人文地理區：漢墾區、保留區與隘墾區。

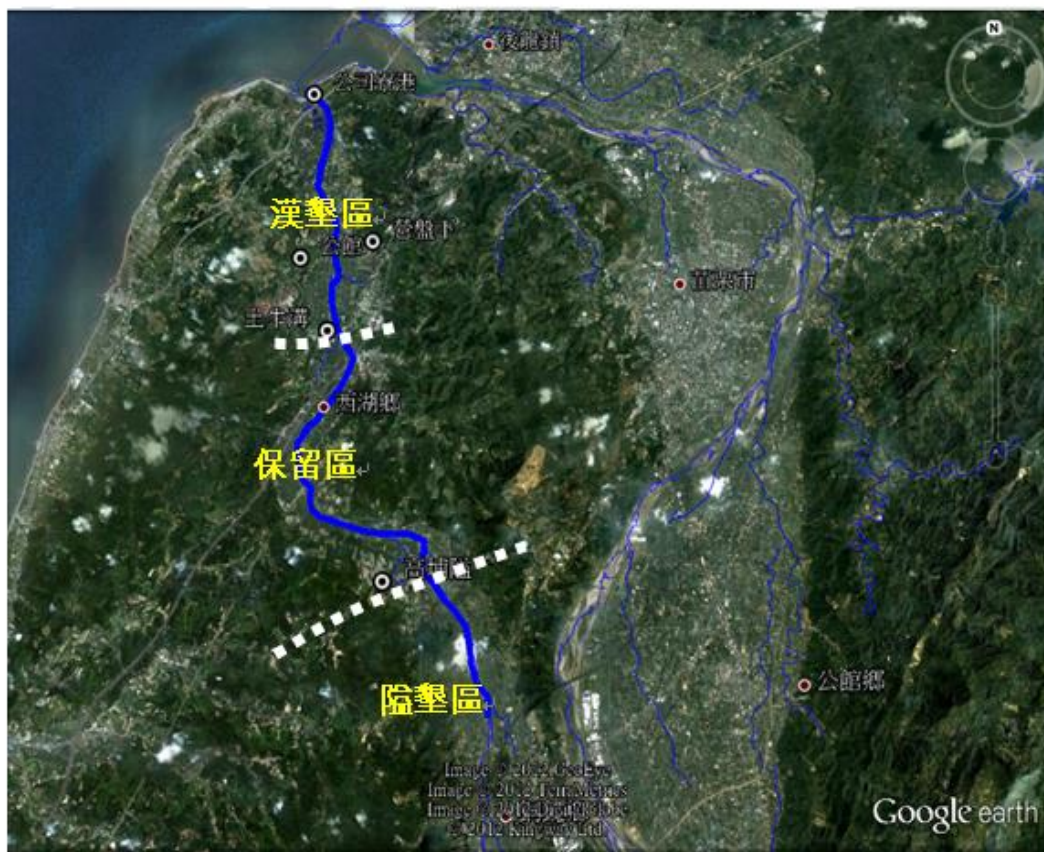


圖 14：西湖溪下游三個人文地理區圖

資料來源：筆者整理自繪。

本文所討論的西湖鄉外四庄，在官方於二湖劃設土牛溝及民間自力設置高埔隘之後，都進入穩定發展期，但分屬溝內、溝外的「漢壑區」與「保留區」，仍留下了不同特色：如開發較早、官方保護的漢壑區，形成了主要的街庄市鎮及最早的信仰中心；而同姓聚族互助、自立自強的保留區，形成了單姓宗族強勢的社會，並以設立宗祠或公嘗，來凝聚人群。那麼這分屬兩區、且擁有不同發展機制的人群如何跨越區域界線而整合在一起？而這些眾多番社的交界地帶及多元雜姓的個體拓墾戶，將組成怎樣的地緣社會？日後又將如何建構整體的認同？而內、外庄，五湖、高埔與四湖、三湖、鴨母坑，已經聯合設隘形成一個整體了，日後又怎會分裂成兩個地域社會呢？這些故事及日後形成的立體信仰象徵階序都必須先由漢人社會的底層生活進入探討，才能完整立體地方社會架構之詮釋。

第三章 外四庄漢人社會發展

自乾隆 51 年，西湖鄉各熟番番社與各庄漢人共同合作設隘之後，屬於保留區與漢墾區的西湖鄉外四庄進入安全、穩定的發展階段，進入生活的常軌，致力提升農耕的強度及水利灌溉的延展，提高了土地贍養力之後也擴大自我宗族勢力，但各式人群的競逐總是不安，於是再發展出書院、教育或是信仰、儀式…等各式機制來協調人群。本章就這幾個機制來看四庄人發展的歷時性過程。

第一節 定居與水田化

水資源的開發對西湖流域非常重要。由海口而內陸的發展是一個「水田化」的過程，一旦離開沖積平原首先必須解決用水的問題，也就是要開發水利。而在山谷及丘陵佔大部份的地理環境下，水資源的開發對經濟發展的影響就更形關鍵。施添福研究台灣漢人移民的歷史進程，由康熙年間兩岸往返遷移時的「粗放、掠奪式耕種」至雍正海禁解除後，漢人逐漸定居的「精耕細作」，其中的重大改變即在「水田化」集約水稻業。但，這過程需要大量時間和勞力，才能克服用水的問題，因此直到乾隆初年才開始水田化，直至嘉慶年間才成為雙冬稻作⁷⁴。

以下本文由農耕與水圳來觀看西湖鄉外四庄漢人移民的社會發展歷程，並討論外四庄漢人農耕進入精耕細作的雙冬稻作，累積更多經濟能力、養活更大宗族之後，漸漸發展各式漢人社會機制，如宗族、書院教育及信仰、街肆…等，四庄之間如何互動？各庄之內又如何整合的過程？

一、定居及生產的需求—水圳

早期西湖鄉移民沿西湖溪溯溪而上分區拓墾；另一方面，西湖溪在空間上南北流灌西湖鄉中軸，為地形之天然界線，也是重要的人文界線。它不僅是平埔族活動的界線，東北部屬於後壠五社之後壠社或貓閣社活動之地，西南部則為蓬山

⁷⁴施添福，2001，《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》：152-153。

八社吞霄社與日北社之領域⁷⁵；轉到高埔與五湖間，西湖溪切割出的狹隘通谷處「下高埔」，越過此隘口，即由保留區進入更危險的隘墾區。根據《淡水廳輿圖纂要》記載：

打那叭溪：在後□口之南，離城六十里。源出銅鑼灣，經五湖四湖□繞打那叭而入於海。來源既短，溪又淺狹，行人涉水而過。口門寬六丈零，深五、六尺；口外沙泥淤塞，潮漲至口內二里許。不能停泊船隻，故以溪名⁷⁶。

依照地理學中的水文分類：「稱『河』者，四季水豐，源遠流長；稱『溪』者，則洪枯變化大，且源近流短。」西湖溪的來源既短，溪又淺狹，對西湖溪的農耕助益有限，必須再加後天的補足！除了文獻紀錄西湖溪水源不豐之外，由西湖鄉外四庄的開發歷程的各式契約內容亦可見其發展窘境！

二湖庄及頭湖庄位於西湖鄉的最西北邊，此處居民多以「風頭水尾」稱為該地環境：海風強勁、土壤鹽分高，作物生長困難，加上灌溉水源位居整條河之最下游，必須上游村落高埔、五湖、四湖、三湖…用剩了，才歸二湖庄使用。因此觀察乾隆 57 年(1792)《二湖庄公館後楊陳氏的找洗契》及相隔百年的明治 37 年(1904)的《張成杜賣契》內容，田園仍是古崙(沙丘)、旱溝與旱田埔地，甚至「被沙蓋壓」，歷經百年拓墾，水利豐缺仍是當地能否改良田地、增產成功的重要影響因素。

「……于乾隆參拾柒年，將自置埔(畑)壹所，座落土名後龍二湖庄公館後，東至土崙為界；西至旱溝為界；南至許家(畑)為界；北至梅家(畑)為界…四至明白」⁷⁷

「…東至林家荒埔古崙為界；西至鄭金不、張老得荒埔古車路為界；……四至面踏明白，年配納番大租銀貳角。特尚有彼(被)沙蓋壓，未蒙經丈。…」⁷⁸

⁷⁵如岸裡社潘明慈乾隆 49 年告官所言：「溪北為壠社所有、溪南為吞社所管…」。

⁷⁶臺灣文獻叢刊(181)，臺灣府輿圖纂要/淡水廳輿圖纂要/淡水廳輿圖冊/水(附海防要害處所)

⁷⁷乾隆五十七年，楊陳氏找洗契。《台灣總督府檔案抄錄契約文書·永久保存公文類纂》(國家文化資料庫，編號 ta_01835_000590-0001)

⁷⁸明治三十七年，張成杜賣盡根契。《台灣總督府檔案抄錄契約文書·永久保存公文類纂》(國家文化資料庫，編號 ta_01835_000595-0001)

三湖庄與四湖庄發展與二湖庄大致略同，只不過風大沙壓的機率降低，屬於「溪」等級的「水源」在農耕的灌溉上仍是不足，「看天田」是四庄人一致的困擾，但這三庄地形尚屬沖積平原且直接濱臨西湖溪，比起鴨母坑庄遍野丘陵、亢地難灌的雙重限制，三庄人發展所受的環境限制卻是小巫見大巫了！

再依底下之《日治堡圖》判讀其土地利用，西湖溪河水僅為兩岸 200m~300m 之內的拓墾帶來水利，如何能擴大灌溉區、提昇土地贍養力，須有水圳的興築。

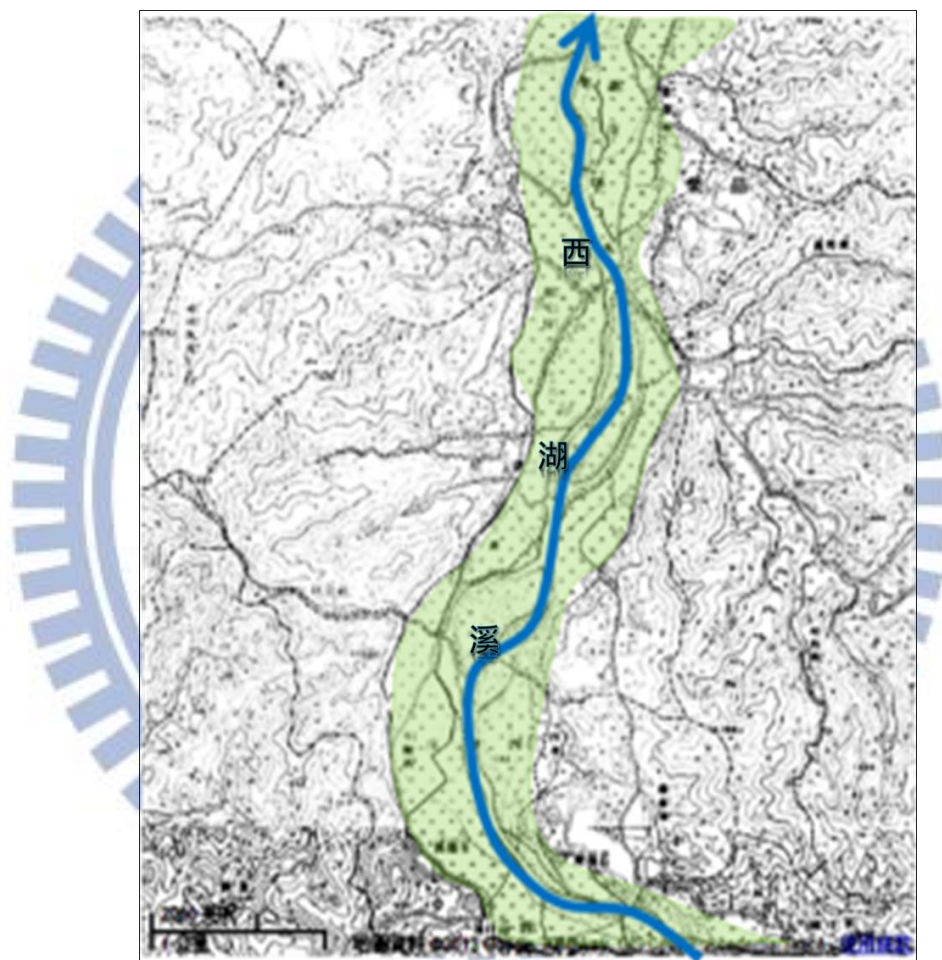


圖 15：西湖溪灌溉範圍

資料來源：《1898 日治堡圖》，西湖溪及水田範圍為筆者加強。

二、水圳興築與認同

使居住同一區社群形成「地方感」的最基本因素為有共同的生活互動或是生產需求。西湖鄉拓墾先民為了改善農耕生產環境，在同治年間先後完成了二湖圳

(公館圳)、三湖圳及四湖圳(水頭屋圳)⁷⁹。再據光緒 19 年的《苗栗縣志》記載此區的水圳及其灌溉範圍如下：

二湖圳，距縣西一十四里。其水一於三湖七張陂引入、一於鴨母坑陂引入，灌田三十三甲。

三湖東圳，距縣西一十三里。其水於糠榔潭引入，灌田三十餘甲。

三湖西圳，距縣西一十三里。其水於四湖溪引入，灌田五十六甲。

四湖東圳，距縣西一十五里。其水於五湖溪由石頭灣鑿山二十餘丈引入，灌田一十七甲。

四湖西圳，距縣西一十五里。其水於五湖溪水頭陂引入，灌田七十餘甲⁸⁰。

光緒年間苗栗縣志所記載的埤圳多為「私人性質」，直到日治時期，深感私人埤圳未能將水利資源做最大利用、甚為可惜，因此將私人圳收歸公有，並由國家統籌分配以達最大效用並兼顧公平正義，因此四庄人的這些埤圳便被收歸公有，至大正十二年(1923)西湖溪的田洋圳、樟樹林圳、高埔圳及打那叭河流域各圳合併組織為「富士水利組合」⁸¹。以下為日治時期，昭和 10 年間繪製的《西湖鄉外四庄灌溉埤圳分布圖》。

⁷⁹臺灣省苗栗農田水利會，1993，《臺灣省苗栗農田水利會會誌》：30。

⁸⁰沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：53。

⁸¹劉定國監修，1959，《台灣省苗栗縣志》：119。

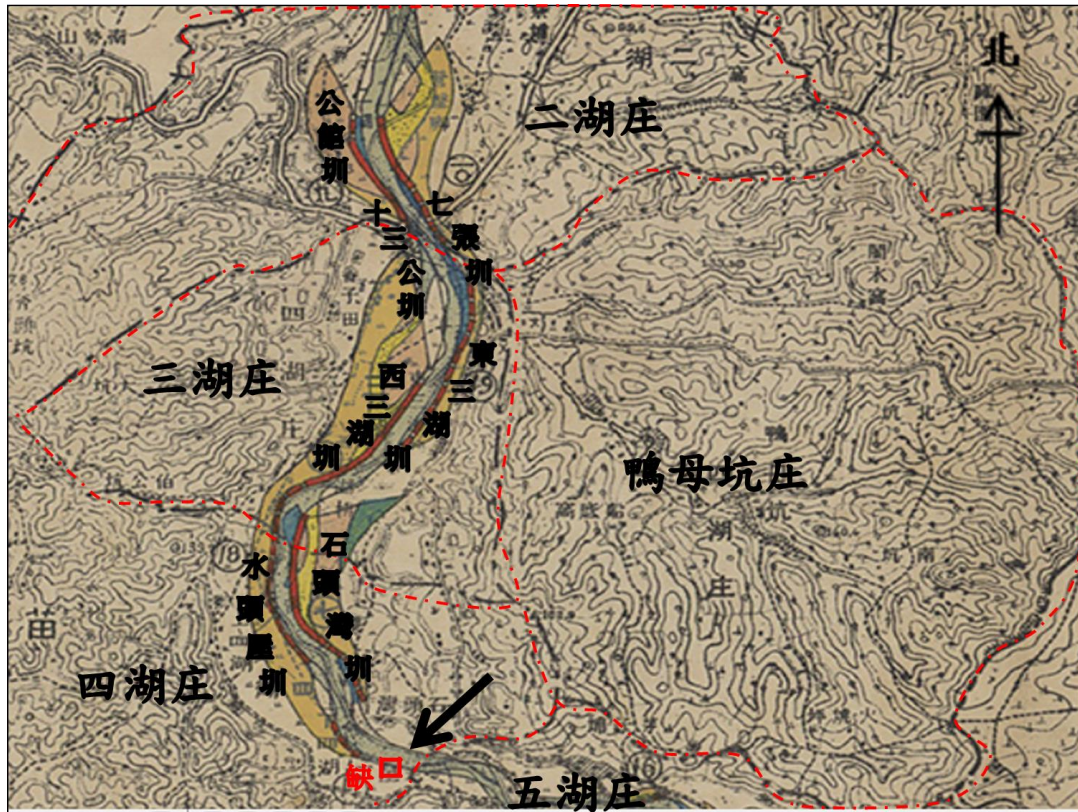


圖 16：西湖鄉外四庄灌溉埤圳分布圖

資料來源：中研院水圳資料庫⁸²，庄名、圳名及箭號為筆者加上。

觀察以上圖文內容，這些水圳的構成是個四通八達、上居下流的複雜網絡，如：「二湖圳水源分別來自三湖庄及鴨母坑庄；三湖西圳水源來自四湖庄…」，其灌溉範圍已成「跨村落」的灌溉體系，當初必動用了超越村落界線的人群共同來修築水圳、共同解決生產的需求，初步整合了四庄人群。但是，可以思考的一個問題是「讓他們跨越村落界線或耕地界線而共同合作的基礎是什麼？」除了水田化利益之追求，必然還有其他因素，因為相對於外四庄水圳的相互依存，此處也呈現出內三庄與外四庄的明顯區隔，已然成形的區域化漢人社會，內部實際上仍存有資源競爭的關係。如圖中箭號處：可觀察二、三、四湖的水圳連結、灌溉通流，但在高埔、五湖與四湖的分界上卻形成一個「缺口」，無法連結！所呈現之意義，即前文所討論之「地形分隔」與「人文界線」在此處形成了兩個灌溉系

⁸²http://webgis.sinica.edu.tw/map_irrigation/Canal_M05.html(引用日期 2013.03.20)

統的「界線」。地形方面：「石頭灣」為西湖溪在西湖鄉境內的最狹隘處，也是與苗栗最陡峭之分水處，想當然為當初拓墾人群與番社之開墾四至，既然外四庄與內三庄⁸³的拓墾界線在此，水圳系統的分界、斷口也在此形成。人文界線部份：「高埔隘」此一人文界線，將此區分為「保留區」與「隘墾區」，兩個人文地理區分屬兩套不同的開發機制與拓墾組織，不同組織社群必在資源分配的競爭上產生「排他性」。因此上文討論的自然與人文分界，也形塑出今日西湖鄉「外四庄」與「內三庄」兩套水圳系統。

這兩套水利系統，分別位於西湖鄉之上半段及下半段，水源的使用與分配，必然先上游使用，再往下流至下游人群居住之地域。苗栗農田水利會志記載：

高埔圳，乾隆中葉，先賢吳友宗由廣東惠州渡海來台，至高埔地區墾荒立圳，灌溉高埔、下埔及銅鑼鄉竹森村等地，灌溉面積約 160 公頃，其中 120 公頃在西湖鄉。高埔圳由地方集資購地，作為埤圳取水之用，並由該地邱姓、古姓、李姓三姓人士共同管理，稱之「水甲田」，仍有會簿管理。五湖圳，分成五湖上、中、下圳及茅仔埔圳，為五湖地區農田灌溉主流，灌溉面積 107 公頃。⁸⁴

相較於四湖圳灌田 68 公頃；東石小組灌田 51 公頃；七張、十三公圳灌田 85 公頃，五湖及高埔圳的灌溉範圍及充足等水利條件較下游外四庄來得更佳，由下圖更可看出高埔、五湖等內三庄屬於「雙期灌區」，而外四庄則皆屬「自灌區」，水利灌溉優勢較缺。因此，兩大地域社群雖然分屬兩套水圳系統，但存有共同設隘的記憶，兩區是否有協調溝通的機制存在？期待在下一章節透過跨村落的信仰體系的討論來尋求這個解答。

⁸³五湖、高埔、下埔，合稱「內三庄」。

⁸⁴臺灣省苗栗農田水利會，1993，《臺灣省苗栗農田水利會會誌》：56。

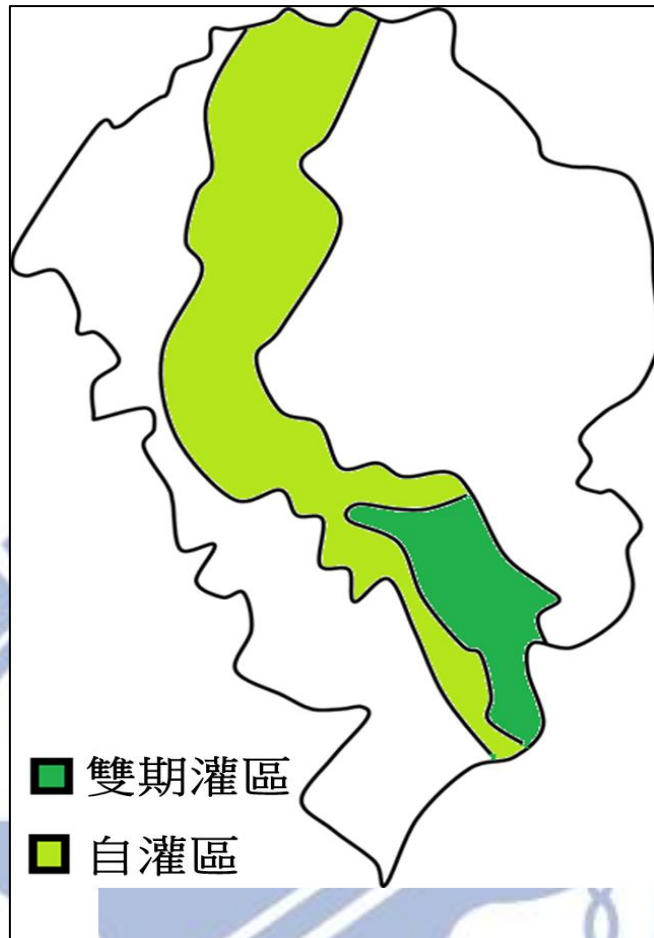


圖 17：西湖鄉水利灌區圖

資料來源：改繪自西湖鄉志：336。

但接下來，我們必須先分析生活在四湖、三湖、二湖、鴨母坑四個庄互相協助、相互認同，透過共用四通八達的網絡，因水圳而產生「依存性」的共同體其內部的人群組合內容為何？再討論這些人群如何在同一片土地上協調分配這農耕必須的水圳資源？

第二節 外四庄的人群組合

關於西湖地區的社會人文發展在學術上曾有論文研究，如：賴怡瑾討論的《西湖賴家與苗栗沿山之拓墾》⁸⁵，及陳瑞霞的《從書院到鸞堂：以苗栗西湖的地方菁英角色扮演為例(1752-1945)》⁸⁶，兩者皆以西湖的「宗族發展」為核心主題，

⁸⁵賴怡瑾，2011，《西湖賴家與苗栗沿山之拓墾》，台中：國立中興大學歷史系碩論。

⁸⁶陳瑞霞，2008，《從書院到鸞堂：以苗栗西湖劉家的地方精英角色扮演為例(1745-1945)》，新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩論。

來關聯地方社會。

賴文討論的「賴家」主要分布於五湖村，屬於西湖鄉的「內三庄」。此區清朝時期尚屬沿山番害嚴重地帶，為高埔隘外的隘墾區，因此漢人藉由隘寮的建立維護安全並續往山區進行土地拓墾，而賴家的成員擔任高三湖隘首，也加入「吳琳芳拓墾集團」及「金華生墾號」，藉由「合股自墾」的方式拓墾土地資源並擴大自我家族之勢力與資產。之後，賴氏家族整修家廟群、族譜編纂，組織宗族嘗會並成立祭祀公業法人，此處展現出客籍移民對祖先之崇敬，同時也透過家廟或祠堂維繫家族凝聚力。因此，賴文討論的主軸線為五湖村的賴氏家族的發展史，但關於地理學及人類學、社會學的部分較為缺乏討論，讓我們對當時的西湖不同社群、地域互動缺乏一個整體的形象，如五湖村並沒有向三湖街庄尋求信仰認同，也沒有向銅鑼街庄尋求認同，而是自己成立了德龍宮，成為「內三庄」自己祭祀圈的一個領域？賴文似乎並未解釋這些，地理歷史的背景因素使得此區某個位置形成了「中心」，而另一些部分則形成了「邊緣」，這些必然是更基本的底層因素造成的？這些因素就是本文要去發掘的。

陳瑞霞也是地方強勢宗族為核心探討，主要研究對象為四湖庄的劉恩寬家族。透過地方菁英的角度來關聯西湖鄉的發展，他以「皇權與紳權」的角度，討論到國家與地方之間存在著「第三領域」，發現劉恩寬家族透過累積的田產建置書院，並且透過科舉或捐納方式，晉升為國家認可地地方菁英，在地方上擁有一定的威權，同時也是官府治理地方的協助者。四湖的劉家為「外四庄」的一部分，但是，陳文對此四庄各宗族與社群如何統整成一個地域社會並未說明，也未能說明，曾經主導地方教育、社會、文化權力的四湖劉家，為何卻向三湖庄尋求主要的宗教寄託，且四湖的信仰中心宣王宮，本是西湖鄉眾多鸞堂的發源地，最後卻在自己培訓出來的天福宮與德龍宮競爭下沒落了？地緣組織與血緣組織的競爭，在西湖鄉內是持續對話的，而這些動態競爭對外四庄地域社會會否帶來不安定的影響呢？這些部分，是我要再深入探求，以解答外四庄地域社會豐富多元象徵系統背後之

謎。

因此，接下來，筆者將以「宗族」角度來爬梳外四庄地域社會的分分合合：

一、四庄多元宗族的組成

西湖溪下游地形較為開闊平坦，形成宗族伙房的條件較上游的銅鑼、三義為佳，因此西湖鄉內至今仍有許多保存良好、完整的宗族夥房，加上開墾較早，而交通、工商影響較小，使得同姓家族聚族而居的情形在西湖仍屬普遍，各庄的人口結構仍呈現明顯的主要姓氏組成！首先，筆者試將西湖鄉主要宗族的分布整理標示於下圖，方便分析討論各庄不同狀況：



圖 18：西湖鄉外四庄主要宗族分布位置圖

資料來源：西湖鄉志:23-26;88-124;筆者整理繪製

由上圖，可以看出西湖鄉外四庄的宗族分布，在漢墾區的二湖庄最為密集分布，尤其是在公館及營盤下，有最多姓氏宗族人群居住。土牛溝外的人群分布則與水源、地形有較密切的關係，在鴨母坑庄多沿著「龍洞溪」分布；三湖庄與四湖庄則沿著西湖溪兩岸分布。

除了各宗族空間位置的分布，觀看各庄宗族構成甚是不同。因西湖鄉並未受

到大量外來交通及工商社會的影響與破壞，宗族的保留與固著性仍稱完整，以此觀看外四庄人群組合，可發現外三庄的宗族組成多元、複雜，而四湖庄的宗族卻以劉恩寬家族為主要人群，其他姓氏多為後來的二次移民或以劉家佃農身分進入。筆者將上圖分布狀況整理為下表，更可清楚看出各庄由拓墾至定居，並陸續發展的漢人地方社會皆由當地宗族互動所刻劃出來的。

表 6：外四庄各庄主要宗族構成

分布地區		主要宗族
二湖庄	二湖村	土牛溝羅仁發家族、土牛溝張姓家族；二湖公館處最密集，有蘇姓、高姓、蕭姓、劉姓。坪頂為乾隆年間的蔡光遠家族；斧頭坑有陳姓及李姓家族。
	湖東村	湖東有乾隆初期開墾的傅如左家族、嘉慶時期的古盛官家族；營盤下密集分布有乾隆時來台的吳起成家族 ⁸⁷ 、李姓家族、古姓家族；楓廚則有王姓家族。
鴨母坑庄	金獅村	闖水窩乾隆年間來台的彭祥麟家族；金獅的何姓家族；楓樹林的張姓家族；乾隆年間拓墾杜石地的林時高家族。
	龍洞村	龍洞庄仔嘉慶年間定居的江上通家族；雷公崁乾隆年間來台的彭祥瑤家族；燥坑的鄒姓及黎姓家族；嘉慶年間來台的張華顯公派下 ⁸⁸ 。
三湖庄		乾隆年間的黎開麟家族、及嘉慶年間的黎瑩家族 ⁸⁹ ；乾隆年間來台的郭成萬家族；三湖北・乾隆年間的蘇旺應家族及東三湖的蘇集德家族；及西三湖的李姓家族。
四湖庄		乾隆年間定居石頭灣的劉恩寬家族各房各派。

資料來源：筆者整理自《西湖鄉志》：23-26;88-124;599-635。

因外三庄複雜多元的宗族組成對各庄庄內及未來跨村落的整合有許多明顯的影響，因此本文將上表所羅列之重要家族於底下簡單說明，俾為下一章節信仰體系建立人群之基礎。

⁸⁷即「至德堂」。

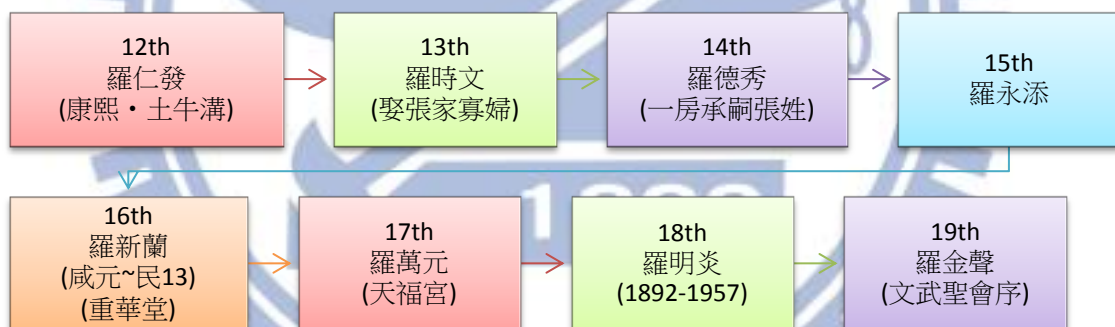
⁸⁸「曲江第」為其堂號。

⁸⁹黎育才，諱彬南，黎瑩次子，為例貢生。五龍宮據《清修苗志》記載，即為黎彬南與張鵬漢倡捐建造於光緒五年。黎彬南再與湯集賢、李成傑於光緒 13 年倡建上帝廟(飛龍宮)於三湖庄。

(一)二湖庄

因為開墾時間最早，也位於較安全的土牛溝界內，有較多元的姓氏組合及不同原鄉宗族聚居，透過同一片土地展開社群間的對話。

1.二湖村：二湖庄宗族最密集處，在「公館」，此處為以前駐軍或收租之處，因此宗族更為多元：有蘇姓、高姓、蕭姓、劉姓…等。「坪頂」則為乾隆年間的大地主蔡光遠家族；「斧頭坑」有陳姓及李姓家族。土牛溝羅仁發家族為最早定居此處的家族，依族譜來台時間約在康熙年間，原籍陸豐吉康都；土牛溝張姓家族，與羅仁發家族祭拜共同的祖先，皆為「豫章堂」，這是因為張家為羅家家族的香火分派，來台第二代為了讓母親的張家傳後，所以羅家第二代有一小孩改姓張，但本為同宗，因此祭拜共祖。羅仁發家族對西湖鄉未來的信仰發展有極大的影響，此家族在西湖外四庄的地位甚為重要，將在下一章說明。此處先做簡單世系介紹⁹⁰：



2.湖東村：乾隆初期來此拓墾的傅如左家族今日仍居住於湖東、頂埔一帶；湖東宗族最密集地區為「營盤下」，此處有乾隆時來台的吳起成家族，「至德堂」為其宗族堂號，另有李姓家族、古姓家族；楓廚則有王姓家族。「古盛官」廣東嘉應州人，乾嘉之間活躍於台灣海峽之船務中定居於西湖鄉湖東村，墾闢一帶山崗田野而成家立業。筆者將古家較重要之人物世系表整理如下：

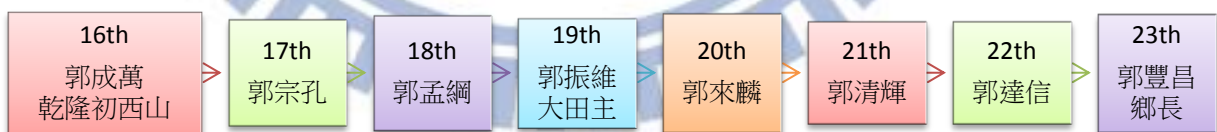
⁹⁰本文僅就該家族、該世代之某幾位重要人物作為代表呈現世系表。也就是，這些世代的人物上下未必為直系，僅為同世代，但不同房。以下各庄重要家族之世系表，皆同此邏輯。



(二)三湖庄

相較於二湖庄，三湖庄的伙房與主要宗族數量較少，較大型的宗族分布主要在務農為主的西三湖，今日仍留有 59 戶的蘇姓人家及 37 戶李姓人家，其餘有超過 10 戶以上的姓氏分別為：西三湖的林姓、賴姓；東三湖的郭姓及黎姓。

三湖較重要的宗族，有乾隆年間來台的黎開麟家族及嘉慶年間的黎瑩家族。黎瑩為嘉慶年間來台的庠生，依同家黎開麟教書為業，次子為黎育才，諱彬南，為例貢生。三湖的五龍宮據《清修苗志》記載，即為黎彬南與張鵬漢於光緒五年倡捐建造；接著光緒 13 年黎彬南再與湯集賢、李成傑共同倡建上帝廟(飛龍宮)於三湖庄。另外在西三湖北有蘇旺應家族、東三湖有蘇集德家族；及西三湖的李廷貴姓家族⁹¹。乾隆年間來台的郭成萬家族；郭成萬，廣東陸豐人士，乾隆初年進墾苗栗西山，曾孫郭振維後來拓墾三湖，創有一千餘石之田業，三湖店仔街記載最早店家之郭姓應為其家族。第 23 世郭豐昌，民國 17 年生，當選西湖鄉第四屆及第五屆鄉長。以下為其簡單之世系表。



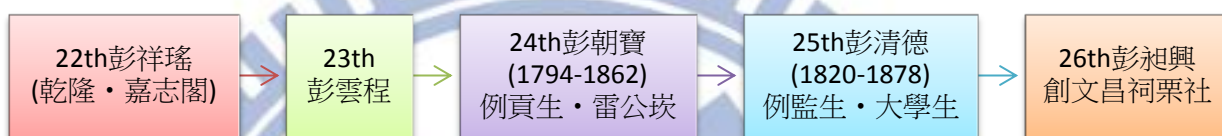
(三)鴨母坑庄

鴨母坑庄的宗族分布受到地形零碎的先天阻隔，分布較為零散，至今人數較多的主要宗族為龍洞村仍有 30 戶張姓人家及金獅村闖水窩有 30 戶彭姓人家⁹²，

⁹¹李廷貴公為 16 世，第 24 世李昌輝先生，民國九年生，民國 50 年擔任三湖村村長，民國 75 年當選第十屆西湖鄉鄉長。

⁹²闖水窩警化堂之彭應魁，即為彭祥麟家族後代。

此彭姓家族為乾隆年間由廣東陸豐來台的彭祥麟家族；其餘超過 10 戶的宗族有以下：燥坑鄒姓及黎姓、大瓦屋張姓、金獅何姓及庄仔江姓。龍洞庄仔江姓，為嘉慶年間定居的江上通家族，原籍為福建省永定鄉人，本為新竹外公館「北郭園」的鄭家長工，負責為其管理後龍及西湖鄉之鄭家田業，並從事稻穀買賣交易事宜，積聚成富，於阿末坑營造祖堂「濟陽堂」⁹³。其他重要者如，金獅的何姓家族今日為天福宮的主要影響人員。因龍洞村雷公崁的彭姓家族與外四庄信仰體系發展較為密切，在此仍以簡單世系表將重要人物作一說明。

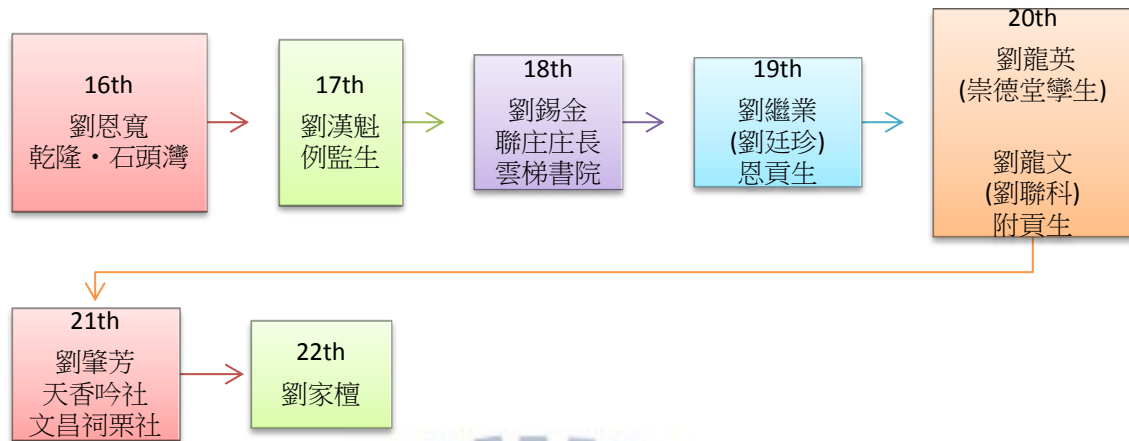


(四)四湖庄

四湖庄相較於另外三個庄，差異非常大。如前文所述，四湖庄在拓墾時期幾乎全為「劉恩寬家族」之土地，劉恩寬原籍為廣東陸豐吉康鄉，於乾隆 17 年冬度來台，為人傭工，挑擔度日，勤儉勵己，至積有佛銀百元之譜，乾隆 37 年(1767)恩寬 42 歲時娶妻，定居四湖庄石頭灣，生有五大房：漢魁、清魁、浚魁、滄魁、汝魁，稱為石頭灣五大房⁹⁴。至第二代建立宗祠及書院，累積家產、購買田地，不斷擴張家業，成為清朝拓墾時期的大地主，並使四湖庄成為單一強勢宗族劉家村。其他的異姓宗族則以「劉家佃農」的身分進入四湖庄謀生定居，人數較少，且多為鄉內或縣內的二次移民。直至今日因此四湖庄的最主要宗族即為劉姓(114 戶)，約占整個庄的 60%，其他有超過 10 戶的姓氏只有徐姓及陳姓。因此，四湖庄為單一姓氏宗族強勢的村落，與另外三庄為多元宗族組成的雜性村落呈現相異發展歷程。本文仍先就劉姓家族中較重要的人物做簡單世系表：

⁹³陳運棟、西湖鄉誌編纂委員會，1997，《西湖鄉志》：633。

⁹⁴劉恩寬家族不但人丁興旺為全鄉之冠，裔孫人輩出，政界、學界、商界、醫界均有傑出人才。



二、不同人群組合的強化與整合機制

為了觀看出外四庄多元宗族的互動與整合關係，筆者依其人群特質及整合模式將其分類成兩個區域：

(一)多元雜姓宗族的二湖庄、三湖庄及鴨母坑庄

這三個區域的宗族較為多元複雜、分布零碎，因此此區也透過較多元的機制來強化宗族競爭力及整合區域異質人群，觀察到的機制大致如下：

1. 透過「交通」與「街市」的服務機能，強化影響力及提升經濟力。

二湖、三湖、鴨母坑之交界位置，有一簡單商業機能密集聚落，稱為「店仔街」，三庄的多元宗族透過商業服務機能亦可拓展社會影響力及提升宗族經濟能力。店仔街的源起，光緒年間的《清修苗志》中並沒有成「街市」之紀錄，但《重修苗栗縣志》中則書寫：

先民開發西湖，由西湖溪海口逆流而上，聚落街庄之形成，必然也下游先於上游，至乾隆末年，西湖溪全流集結成頭湖、二湖、三湖、四湖等四大村落後，陸續發展。至咸豐年間，三湖庄(今二湖、三湖、鴨母坑交界地帶)，已有不少商店聚集，而稱『店仔街』或稱『三湖街』。光緒年間，因庄民日眾，於光緒五年(1879)和光緒13年陸續創建五龍宮及飛龍宮於此地，為庄民信仰中心。⁹⁵

相傳店仔街在清朝時是屬於「驛站」的性質，早先有兩、三家雜貨店，提供

⁹⁵黃鼎松編纂，2007，《重修苗栗縣志》：97。此處資料來源為西湖鄉公所，但所據為何則不可確知。另外，五龍宮與飛龍宮的創建時間多種版本，本文將在第四章一併討論。

日常用品，供應街坊鄰居日常生活所需，日後則漸漸有其他店家加入，例如：打鐵舖、剃頭店、中藥店、豆腐店…等。因街上店家聚集、繁榮，當地人稱為「店仔」（客家話），即「店仔街」。

關於「驛站」發展，清康熙年間有「鋪遞制度」，至乾隆更加發達，當時「苗栗有後龍鋪、吞霄鋪、貓孟鋪、大甲鋪、貓裡鋪共五鋪⁹⁶」，而鋪遞之間則以「官道」相連結。以底下的「新竹州大觀」圖⁹⁷觀察店仔街位置，即為官道必經之地。



圖 19：苗栗地區官道與店仔街位置圖

資料來源：引自台灣史知識庫《新竹州大觀》。

另一個店仔街發展形成的線索則為清朝時各式交通路線的鋪建年份與路線：縣志記載，乾隆 28 年(1763)由打那叭溪頭湖內溯到二湖、三湖三庄已告形成，而各村的聯絡道路，已從頭湖連接到三湖店仔街處，但只侷限在鄉內。清道光六年(1821)，清廷修築「銅鑼灣大官道」，在坪頂茶亭分歧，經火燒坪、五湖、四湖至店仔街為終點。這是西湖第一條對外的「官道」，俗稱「貓裏---四湖道」。咸豐元年(1851)再由貓裏經鴨母坑至店仔街，連接「三湖---白沙屯道」，稱「貓裏---三湖道」，大大縮短了三湖至貓裏的距離，也是目前西湖出入苗栗的捷徑；另有

⁹⁶沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：35。

⁹⁷引自《台灣史知識庫》<http://210.59.11.16/taiwanhistory/ic70.htm>。(引用時間 2013/05/10)

「銅鑼灣---四湖道」，道光年間修築，經三座厝、五湖，終點為三湖店仔街。⁹⁸總和上述，可由下附之西湖鄉的交通路線分布圖觀看店仔街的重要中介位置。

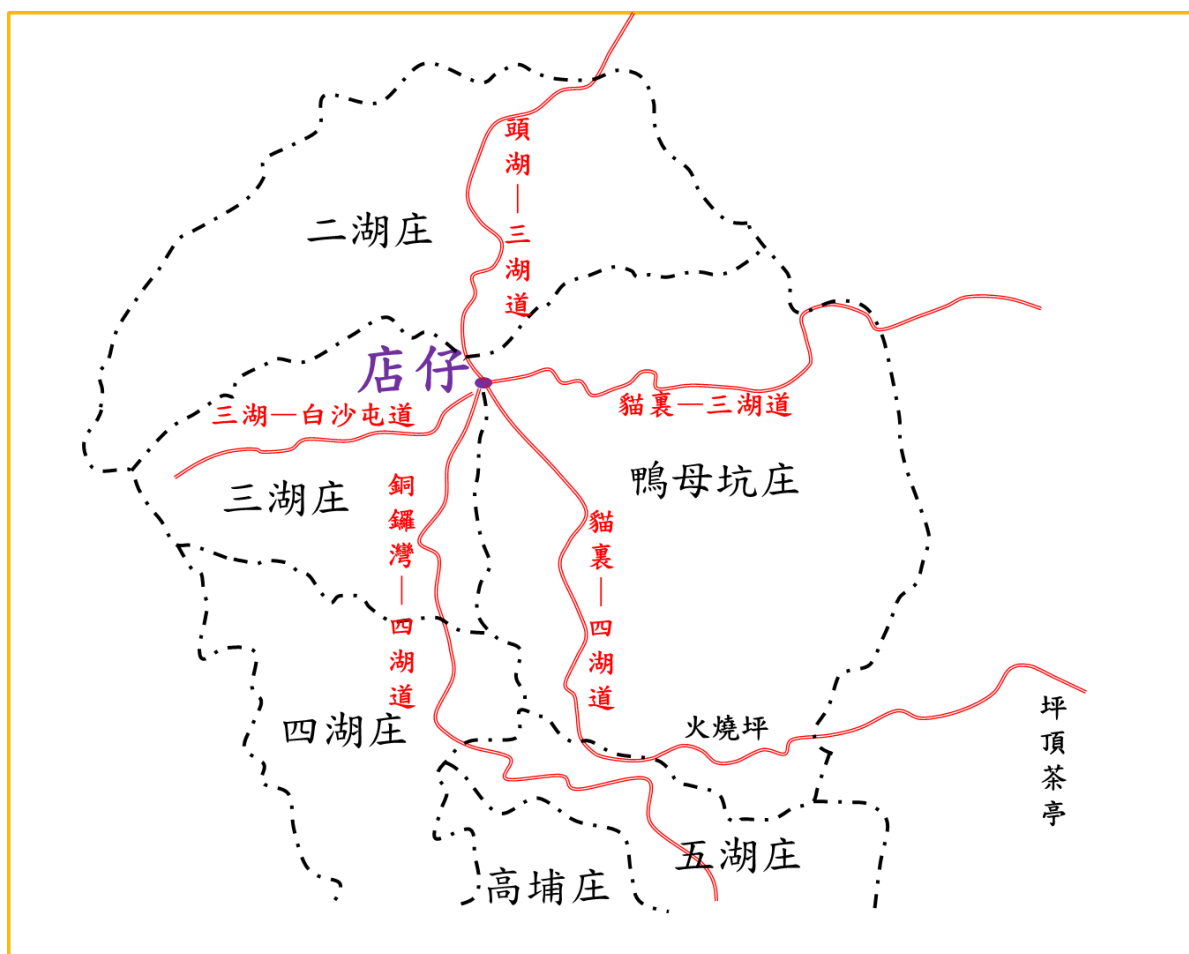


圖 20：店仔街交通中介位置圖

資料來源：筆者自繪。(依苗栗縣志及西湖鄉志記載)

店仔街的店仔街之服務機能之成形，實因其「中介位置」所決定：歷史上此處曾為「土牛溝邊界」，店仔街在此扮演交換機能之中地，漢墾區與保留區的人群在此處交換物資並補給拓墾農具所需；後來拓墾漸深，則發展成三義內山、後龍沿海物資交流買賣之地；而通霄、苗栗南來北往的打工人群也經由此沿山道(今山湖道⁹⁹)，奔波營生；水文上此處也為西湖溪、龍洞溪、二湖溪匯流之處，交通與人群流通帶來市集需求。蔡相輝在討論台灣寺廟與地方發展的關係時，指出：

⁹⁸黃鼎松編纂，2007，《重修苗栗縣志》(卷十三)(交通志)：6。

⁹⁹貓裏福星山至西湖鄉三湖村，因此亦稱「山湖道」，即圖中的「貓裏---三湖道」。

聚落成立之時，寺廟亦隨之建立，而居民宅邸之建築，便以寺廟為中心向四周或成帶狀發展，久之，寺廟自成聚落之地理中心，兼以寺廟具有地方自治中樞之特性，故民間交易，多集結於寺廟四周及附近，店鋪街肆漸然成形，所以寺廟往往為聚落經濟活動中心。¹⁰⁰

王志宇在討論清代台灣的寺廟與移民之間的關聯性時，也認為：

台灣的寺廟往往是聚落的重要地標，寺廟興建後，因其心靈慰藉的功能，對於該空間的居民在心理上可以感受到神明的庇佑，是以市街往往以寺廟為中心來發展。¹⁰¹

兩位學者皆認為地方發展先成廟，而後擴大成街肆及聚落之行政中心。但以西湖店仔街之發展及五龍宮的建立來推論，三湖店仔街的成形乃因「交通路線」之交會點，「交通易達性」提高了該地的能見度及中地服務的等級。在咸豐元年(1851)「貓裏—三湖道」完成之後，店仔街不只通霄—苗栗往來必經，亦與沿海—內山溝通之路線相交會於「店仔街」，此處之交通、交流、交換之機能位置形塑了店仔街的雛型。因乾隆 28 年已有頭湖、二湖、三湖三庄聚落的記載，乾隆 28 年時，此三庄已有交通貫穿，再經清道光年間及咸豐年的兩次道路修建連結，已將店仔街在地理空間上建構為一交通輻輳點，因此本文推論三湖店仔街的成形應如《重修苗志》所述，咸豐年間已有一定之規模。但此時店仔街應尚無大型公廟之建立，最早存有在店仔街的信仰，應為「街心伯公」，店仔街四庄人的大型公廟「五龍宮」的創建則需四庄漢人聚落成形、農耕水田化，累積足夠糧產、田地及經濟提升之後，才有能力創建大型公廟，目前五龍宮最明確的記載即為同治 11 年(1872)林文字先生至北港分香而創建。因此，筆者認為台灣移民聚落的發展歷程，未必皆如前述學者所討論之模式放諸四海皆然，在西湖鄉可以發現外四庄之發展模式，卻是因交通路線空間輻輳之交會點而先形成街肆，再過 20 年才創建地方公廟，筆者將此歷程繪製如下圖：

¹⁰⁰蔡相輝，1976，《台灣寺廟與地方發展之關係》：32。

¹⁰¹王志宇，2008，《寺廟與村落》：86-87。



圖 21：外四庄聚落組成因子發展歷程圖

資料來源：筆者整理自繪。

在五龍宮建立之後，宮廟信仰中心、行政中心的機能與店仔街商業服務的機能必相互彰顯，更擴大街肆及聚落的規模。緊接著因應街肆發展的需求，地方菁英又在店仔街倡建了另一大型公廟「飛龍宮」。因當時店仔街店舖多為暫時性搭建的「草房」，若遭祝融則損失慘重，庄民受困於頻生的火災，一籌莫展，後經指點：「玄天上帝善濟倉生，應可消災解危」，村人遂於現址前之打哪叭溪邊對天呼請奉祀，果然神威靈驗，從此不再發生火災。

三庄人交界的「店仔街」透過服務四方的人群，擴大了地域的名聲及影響力，而三湖地方的多元雜姓家族也經由經商提升了家族的經濟能力，再利用經濟實力培育宗族勢力或捐建倡造信仰中心，提升家族在地方的文化資本，如前述三湖林文字、或貢生黎彬南、張鵬漢、湯集賢、李成傑…等皆為世居三湖地區的多元宗族。

與街肆發展相關，且影響此區甚鉅者為「銅鑼街肆的形成」：西湖鄉店仔街與同屬西湖溪，位於中游的銅鑼鄉福興街相較：銅鑼鄉位置因同時屬於後龍溪與西湖溪沖積平原處，並兼具向兩大流域發展的優勢，有較佳發展條件。在文獻《清修苗志》中即有清楚記載「福興街(俗名銅鑼灣)，在縣治之南，距城一十三里。清嘉慶年間，變庄成市。」¹⁰²台灣漢人移民的拓墾皆由海向陸、逆流而上，但銅鑼的拓墾因其關鍵位置，恰位於西湖溪與後龍溪之交會位置，有來自兩個流域的人群於此匯集，而後龍溪的拓墾組織其規模與勢力必大於西湖溪的拓墾組織，因此，銅鑼街肆的發展與規模反倒大於漢墾區的西湖店仔街了。也因此較早開墾「土牛溝界內二湖庄」，在地域位置的競爭下，到最後反倒成為以銅鑼庄街為中心的

¹⁰²沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：36。

「外四庄」了。

2. 建立地緣性公廟，強化三湖之中心性。

西湖鄉最早建立的信仰中心，就是店仔街的「五龍宮」及「飛龍宮」，如光緒年間的苗栗縣志記載：

天后宮一在三湖莊，距城十二里。光緒五年，貢生黎彬南、張鵬漢等倡捐建造。共九間。¹⁰³

上帝廟一在三湖莊，距城十二里。光緒十三年，例貢生黎彬南、湯集賢、李成傑等倡建。共三間。¹⁰⁴。

這兩間宮廟的位置就在三個庄的交界位置，對三個庄分散居住的多元宗族來說，這個中心點協調公共事務的功能非常明顯，在日治時期，五龍宮也被徵收作為四庄人繳納公穀之糧倉。

面對三湖地區的多元雜姓宗族，不能如四湖地區的單姓強勢宗族利用「宗祠祖訓」來教育、協調眾人之事。因此，三湖地區創建公廟，透過神明信仰之儀式內涵教化庄民、透過祭祀組織來協調人力、透過集會時機來溝通眾人之事。並善用前項交通與街市的優勢，更擴大信仰中心的腹地，擴大三湖地區宗族的影響力。

3. 其他整合、強化機制

三湖地區的多元宗族，除了透過上述交通中介的位置、店仔街商業服務的機能來提升個宗族的經濟實力之外，也透過創建信仰中心來協調多元雜姓宗族之事務。台灣割台，日人統治之後，此區又出現了新的協調機制，三個庄各自宗族培育子弟的書院，面對「學而優則仕」的科舉之路被斬斷的事實，反倒升起維護漢學傳統之決心，各宗族的私塾、書院轉型為鸞堂，除了繼續教化當地的多元宗族子弟更擴大至所有廣大的群眾。各庄主要宗族也組成各式「神明會」，共同維持公眾祭祀的活動。日人統治，反使得外三庄多元雜姓宗族有更進一步的整合。這

¹⁰³沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第159種：160。關於五龍宮的建立嚴格有多種說法，此為一種，第四章討論跨村落的信仰時，將一併討論。

¹⁰⁴沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第159種：163。

些部分將在第四章第二節做清楚說明。

以上三個機制，使得二湖、三湖、鴨母坑三個庄的雜性多元宗族有了協調、溝通的機制，也強化了三湖地區的地區影響力及宗族實力，得以與單一姓氏強勢的四湖庄維持一平衡互動關係。以下來看四湖庄單姓宗族的協調整合機制。

(二)單一宗族強勢四湖庄，透過「宗祠」與「家廟」的整合

保留區內，地廣人稀、較危險，尚未墾闢之荒埔鹿場甚為廣大，加上土牛溝外只需繳納番大租，不需向政府完納正供，這些因素導致保留區內的漢人土地開發規模較漢墾區來得更大，養活更大的宗族，而容易形成「單一姓氏強大」的情形。四湖庄的劉恩寬家族即為此例。劉恩寬家族在乾隆 17 年定居於四湖庄之石頭灣，家族日漸強盛，在四湖 200 戶住民中即佔了 114 戶，為主要強勢家族，他們先使用宗族嘗會、書院教育及文化象徵資本來凝聚家族認同、提升宗族勢力，日治之後與統治者的關係疏離，將雲梯書院轉為鸞堂「修省堂」教育並傳揚漢學傳統，之後再轉型為村落之公廟「宣王宮」來整合庄內異姓人群，完成整個區域的認同。

為了顯祖榮宗，置族田、和建祠堂都是順理成章之事，這些措施都是促進宗族形成或是加強宗族組織的重要步驟。¹⁰⁵劉氏家族第二代在乾隆末年，積蓄漸豐修建宗祠「彭城堂」，除了良好的地理風水庇佑之外，劉家並累積土地田產、創建書院培育自家子弟、或利用捐納制度獲得官方的認可，提高宗族的影響力。在「面子」的文化象徵資本方面，劉家也透過各式寺廟及公眾事務的參與，展現其介於官方與地方之良好關係，除了在西湖鄉內透過「鸞堂系統」與五湖德龍宮與鴨母坑天福宮互動之外，更跨出鄉界拓展人際關係，如「劉廷珍建議將三湖糠榔埔沒收做為苗栗文昌祠的祀田」¹⁰⁶或如「苗栗城隍廟，光緒 16 年，苗栗知縣林桂芬捐洋銀一千元，諭飭紳董舉人謝維岳、中書科中書劉宣才、幫董職員徐炳文、

¹⁰⁵施振民，1973，〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：191-208。

¹⁰⁶沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：159。

例貢劉聯科等倡捐建造。三堂兩廊，計共一十九間。」¹⁰⁷。在天福宮將外三庄的書院鸞堂整合起來之後祭祀圈擴大、形成更有力量的社群，四湖劉家的修省堂相形下似乎勢單力薄，必須超越宗族界線，與庄內他姓人群做更大的整合，於是以劉家子弟為主要鸞生系統的「修省堂」轉型成四湖居民祭拜恩主公的公廟「宣王宮」，並將庄內分配水資源的三界爐固定供奉於廟中，整合一起，更提高居民對此宮廟之認同。

四湖劉家在日治時期，因不受日本人信任，地方菁英的角色開始產生質變，許多劉家子弟開始離開文人、官方行業，來到苗栗街上從事醫生的職業！但是，一旦離開了這片土地，離開了地方社會的人群關係，對這片土地的影響力還剩多少？

(三)小結：

以上外四庄依照人群組合特性差異，雖明顯劃分成「外三庄多元宗族」與「四湖庄單一強勢宗族」兩個區域，但事實上三湖庄、四湖庄及鴨南實際上同屬土牛溝界外的「保留區」。因此同屬施添福三個人文地理區的保留區中，各個小區域仍然依著異質條件各自發展出不同的地方特性，同屬保留區，只有較接近隘防前線的四湖庄最符合施添福保留區的發展特色，以強大宗族及宗祠作為凝聚人群的力量；另外的三湖庄及鴨南因為距離隘線較遠，較接近二湖、鴨北漢墾區，反形塑出與「漢墾區」類同的地方社會特質。因此，以保留區之廣大，只以空間距離的「近隘」與「遠隘」之分，便足以在此區展現出眾多小區域更多元的自我個性了！

既為如此多元異質的小區域，卻仍整合認同彼此為「四庄人」之整體，原因何在？可由族群文化特質的認同來做說明：

¹⁰⁷不著撰人，1960，《新竹縣制度考》（1895），台灣銀行經濟研究室台灣文獻叢刊第 101 種：104-105。

三、內、外庄社群語言親親性之認同

王明珂在《華夏邊緣》中提到：(底線筆者加上)

人群的發展與重組以結構性失憶及強化新集體記憶來達成。凝聚一個族群的親親性，事實上是一種社會文化現象而非生物現象，我們可稱之為『文化親親性』。¹⁰⁸

人類結群是人們為了維護共同資源，以主觀的歷史記憶彼此聯繫並排除外人的人群組合。¹⁰⁹

外四庄雖然在宗族的構成內涵上明顯可分成「多元雜姓宗族的外三庄」與「單姓宗族強勢的四湖庄」，但是「外四庄」還是整合為一個地域社會，促成這四庄不同宗族社群主動選擇認同的「文化親親性」到底是什麼？

西湖鄉位置被夾在閩客之間的過渡帶，屬於苗栗客家的邊陲，地形為一個相對封閉的小區域，在拓墾時期以來又缺乏一個強有力的拓墾組織來整合人群，能夠擴大社群認同的機制，除了「宗族」、「信仰」之外，也可透過人群所使用的「語言」來觀察！洪惟仁在觀察台灣地區的語言分布時，提到苗栗的狀況：

苗栗海陸話比較零散，並且都分佈在苗栗四縣話分佈區的邊緣與其他語言交界的緩衝地帶，西湖鄉西湖溪以西與閩南語交界的幾個村。經過方言競爭的結果，苗栗縣是四縣客語的優勢區，海陸客語被排擠到邊緣鄉鎮如南庄鄉、西湖鄉的部分村落，這些都是客語區內部方言重整的結果。苗栗海陸話因為處於緩衝地帶都成為海陸話與四縣話或海陸話與閩南語的雙語人口。¹¹⁰

洪惟仁透過「方言競爭」的角度來看苗栗方言的分布，提到西湖鄉的海陸豐人群是被排擠至苗栗的邊陲地區，此處筆者無意談論方言競爭孰優孰劣，但透過田野卻發現西湖鄉也並非整個使用海陸豐。

人群的組成與認同，除了「血緣、宗族」還有一個形成認同的機制，就是「語言」，觀察西湖鄉人群的語言使用統計，並將其繪製成下圖觀看，仍可以發現縱

¹⁰⁸王明珂：52。王明珂，1997，《華夏邊緣－歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨出版社。

¹⁰⁹王明珂：80。王明珂，1997，《華夏邊緣－歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨出版社。

¹¹⁰洪惟仁，2010，《敲開語言的窗：華語的使用現象(情況語調查)》：1-39。

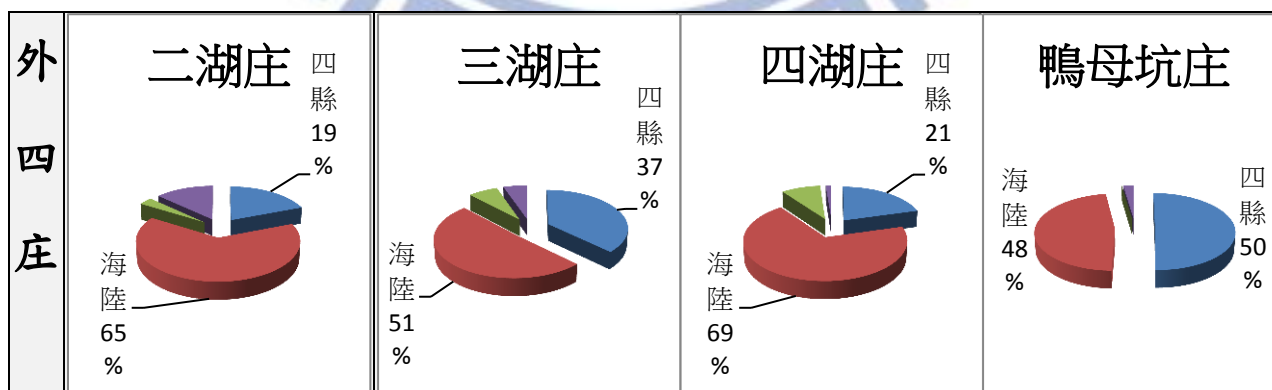
然宗族多元、伙房四散，但「海陸豐」相同語言的使用，代表著先祖當初來自相同的原鄉，因此「外四庄」相對於「內三庄」，較容易因為「相同語言」而產生「文化上的親親性」認同。筆者將民國 84 年西湖鄉各村之語言使用概況，分類整理為「外四庄」與「內三庄」兩類，以語言使用來看居民的原鄉組成：

表 7：西湖鄉民國 84 年各村語言使用概況表 (單位：%)

		四縣	海陸	饒平	閩南	合計
外 四 庄	湖東村	16	73	0	10	100
	二湖村	24	49	8	19	100
	三湖村	37	50	7	5	100
	四湖村	21	69	9	1	100
	金獅村	41	57	0	1	100
	龍洞村	59	37	0	4	100
內 三 庄	五湖村	90	9	0	0	100
	下埔村	65	35	0	0	100
	高埔村	89	5	0	6	100

資料來源：資料為西湖鄉志:27 的「人數」，筆者將之轉化為各村「語言使用強度」。

由上表及下圖可發現，「外四庄」的人群，除二湖庄因位置鄰近後龍，為閩粵人群的交界，居民混居、交互影響出現約 15% 的閩語使用；及鴨母坑庄中的「龍洞村」，因位置較接近五湖及苗栗市八甲而有較多人為「四縣腔」之外，其餘外四庄的人群皆以客語「海陸豐」為主要多數(50%強)。反觀「內三庄」，則以「四縣腔」人群為主要構成。



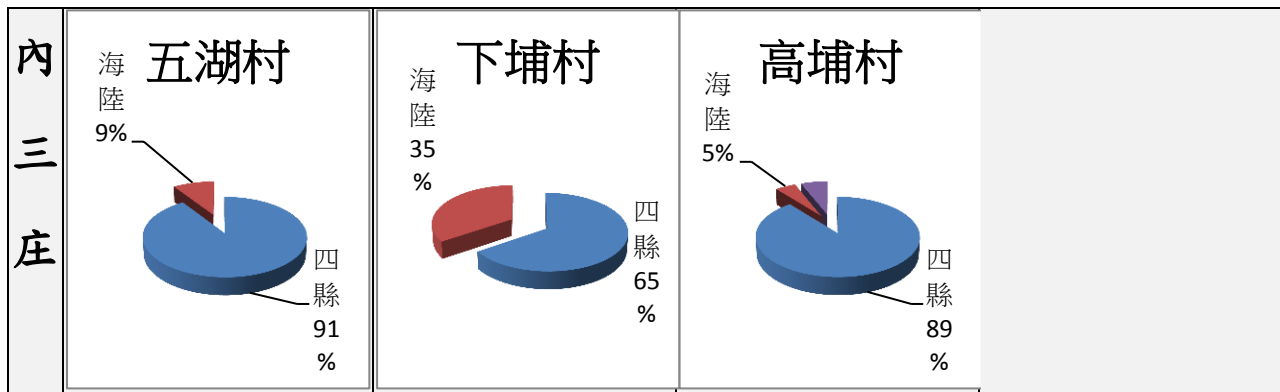


圖 22：外四庄與內三庄社群使用語言比例圓餅圖

資料來源：筆者分類整理西湖鄉公所調查資料，自行繪製。

相同語系，造成相對較高的認同，尤其在跨村落人群必須建構出更大的認同時，「血緣」與「地緣」常常是主要的建構要素之一，來自唐山的移民到了異鄉，社群間彼此互助的理由，除了「恩兜係共姓人」還有「恩兜係同鄉人」！因此，當西湖鄉移墾人群共同面對生番危害之時，內、外庄人生出「同為漢人」之高格局認同；但當社會地域的安全抵定，於漢人社會之中，內、外庄人，卻又隱隱然劃分成你的原鄉是「海豐、陸豐」？還是「嘉應、鎮平」？的差序格局認同？因此，社群的整合絕對不是單一因素決定，也絕對持流動之中！畢竟這「工具論式的認同」將可對社群的發展帶來最大的利益！這也將帶出下一章節筆者欲論述的「打破圈圈的目的」。

第三節 整合庄內的信仰

透過前兩節討論外四庄的水圳系統及人群組合之後，必須關注這些來自相同原鄉卻多元的宗族如何在同一片土地上共享、分配水資源，並進而建立庄內人群的整合機制？王世慶曾在探討清代農田水利與村莊社會關係時，注意到了水利與神廟、祭典對地緣組織及社群關係帶來相當程度的影響，他認為：

清代台灣有關水利之廟神與禮祭，在藉神明之威嚇舉行訂約、申禁之禮祭，或祭祀為開圳損失之難民厲鬼，或禮祭水關或祭祀開築埤圳有功先賢，形成水利埤圳之祭祀，進而擴大為全莊或數莊之聯合

祭典，以其幫助水利灌溉順利公平。¹¹¹

在國家政策未能有效控制分配資源，先民似乎習於借用「信仰」、「神明」的力量作為溝通的橋樑與制裁的威嚇，而這也是讓眾人心悅誠服地配合與信賴的最佳辦法。

關於水圳與人群的實際整合例子，也有許多相關的研究，如：賴奇廷以社子溪的三七圳水利社群為主體，觀察「八本簿」運作的範圍、儀式與組織，並藉此內涵說明「不同墾區」中的族群、地緣、血緣、水緣的凝聚與劃分。¹¹²與賴文呼應，如本文之前論述，西湖鄉因「隘」的人文界線，而受到「不同墾區組織」影響，也形塑成「內三庄」與「外四庄」兩套相異的「水緣」關係；但在「外四庄」同一水緣組織內的運作內涵卻又如何呢？這部分，似可與另一位學者對話：田金昌以水圳討論桃園地區的三官大帝信仰，發現借助信仰力量不只可以完成水圳興築，更可以透過「輪祀」祭典活動，達到彼此交流及減少衝突的目的。¹¹³外四庄各自擁有各有特色的「三官大帝千秋運作模式」，筆者欲透過這個角度觀察外四庄同一水緣組織內的社群是否出現以信仰整合人群、協調水利分配之情形？抑或在西湖外四庄可發掘出與前述兩位前輩的觀察有所差異之區域特性呢？以下分別討論各庄三官大帝千秋運作方式與內涵：

一、二湖庄的三官大帝千秋

二湖庄的範圍包含湖東村、二湖村及部分後龍鎮的福寧里¹¹⁴。因為二湖庄開發最早，在雍正時期已有漢人入墾的紀錄，加上乾隆 26 年被，國家駐軍及土牛溝的設置，使得此區社會較為安定發展較為快速，因此此區水圳開發密度最高，有頭湖圳、二湖圳、七張圳、十三公圳及公館圳…等。即使二湖庄成庄早、水圳密度高，但其灌溉範圍僅止於西湖溪兩側平坦處，在斧頭坑、埔頂及營盤腳…等

¹¹¹ 王世慶，1985，〈從清代台灣農田水利的開發看農村社會關係〉，《台灣文獻》36(2)：199。

¹¹² 賴奇廷，《新屋鄉埤圳空間、水利社群與祭祀圈變遷之研究》，民 97，東海建築所碩論。

¹¹³ 田金昌，2005，《臺灣三官大帝信仰—以桃園地區為中心（1683~1945）》，中央大學歷史研究所碩論。

¹¹⁴ 以前的「頭湖庄」。

地，仍屬缺乏水圳串聯之看天田。但是二湖庄的「三官大帝千秋」祭祀活動，範圍包含整個二湖庄，因此，二湖庄的三官大帝千秋祭祀活動目的並非僅為分配水圳的水利資源，更為整合全庄居民最完整也基本的機制。

根據一本二湖庄已運作 50 年之「三官大帝千秋收支簿」內容及過程中需要的祝壽疏文，加上筆者田調來觀察二湖庄三官大帝千秋的運作模式：主神為三官大帝，為一「無廟」的祭祀活動，利用「三界爐」為象徵，每年年末收冬酬謝愿福當天敬神結束之後，會以擲筊方式決定明年度的爐主與頭家，而「三界爐」就供奉在爐主家中。筆者參與民國 101 年的二湖庄收冬戲，該年度的祭典位置及輪值爐主，在湖東村的「埔頂」、輪值爐主也是當地的主要宗族「傅」姓¹¹⁵人家，由當天祭儀結束，擲筊決定明年的爐主就可觀察到二湖庄輪值的方式。表面上「一年湖東，一年湖西¹¹⁶」，但再深入探究，因二湖庄開墾最久、人口較多，此區的輪祀制度是將二湖庄分成四個區域，一區有四本緣簿，四個區、二個村合起來共有 16 本緣簿。以下為筆者田調蒐集 16 本緣簿名冊，再依據名冊居民分布所繪製出的二湖庄三官大帝千秋 16 本緣簿位置圖。

¹¹⁵101 年爐主為傅榮華先生。西湖流域，還是留有非常明顯的「血緣夥房」形式，宗族的聚居在西湖鄉尤其明顯，逆流而上至銅鑼及三義，或因地形較為狹隘崎嶇，無法擴大規聚居，較少見到大型宗族聚居的現象。

¹¹⁶「湖西」就是二湖村以前舊名。

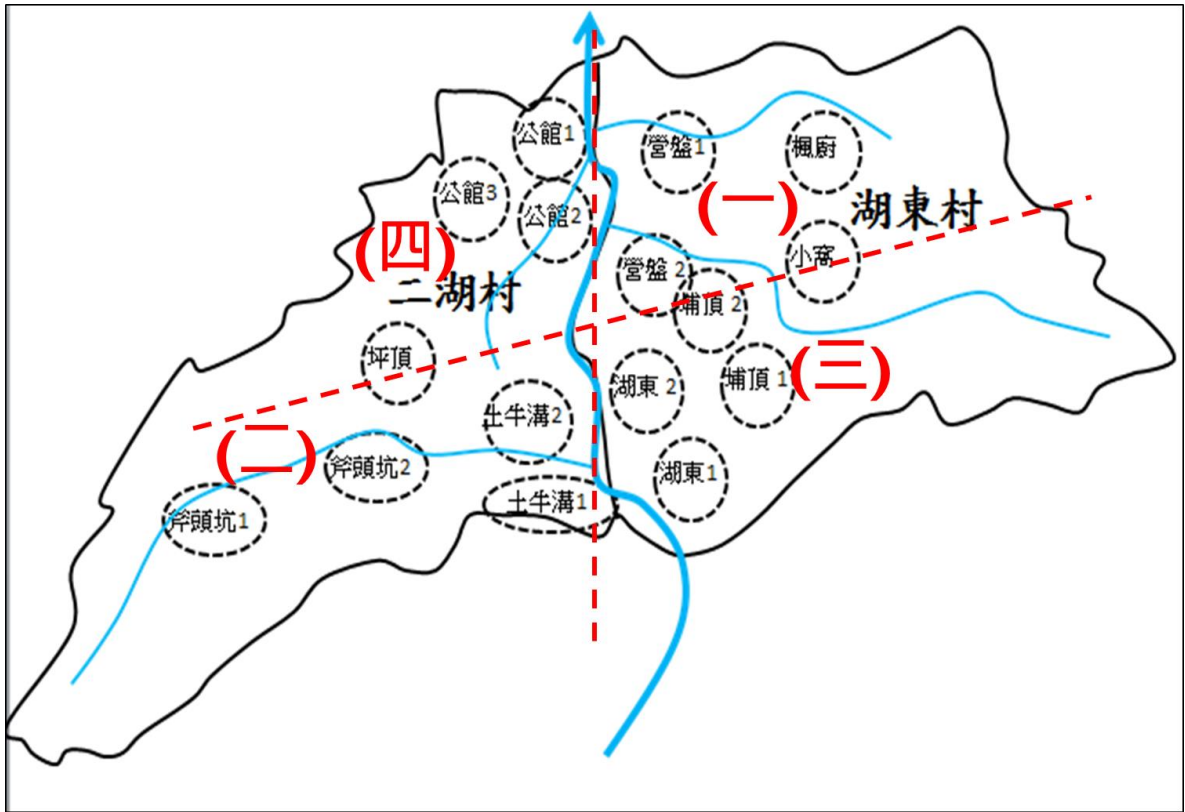


圖 23：二湖庄三官大帝千秋十六本緣簿分布區域圖

資料來源：筆者依田調資料繪製。

筆者以上圖呈現二湖庄的三官大帝千秋範圍並以該區主要地名(鄰別)來標示緣簿位置及組成之外，也將輪祀的四大區域整理為表格，以利讀者了解二湖庄的運作。分成四區的輪祀組織為：「湖東村以『營盤腳(溪)』為界，以北一區、以南一區；湖西村以『土牛溝』為界，以北一區、以南一區。」其輪流順序如下表所示：

表 8：二湖庄十六本緣簿輪祀範圍與位置

輪值年份	緣簿範圍	備註
民國 99 年	營盤 1、營盤 2、埔頂 2、楓廚	湖東村營盤溪以北
民國 100 年	土牛溝 1、土牛溝 2、斧頭坑 1、斧頭坑 2	二湖村土牛溝以南
民國 101 年	湖東 1、湖東 2、埔頂 1、小窩	湖東村營盤溪以南
民國 102 年	公館 1、公館 2、公館 3、坪頂	二湖村土牛溝以北
民國 103 年	營盤 1、營盤 2、埔頂 2、楓廚	湖東村營盤溪以北

資料來源：筆者田調整理

由上圖及表格，可看出二湖庄三官大帝千秋的運作輪祀組織非常龐大，它是一個擁有一位爐主，16 位福首，共 17 個人的組織，如所附照片為民國 101 年的祭祀組織名單。

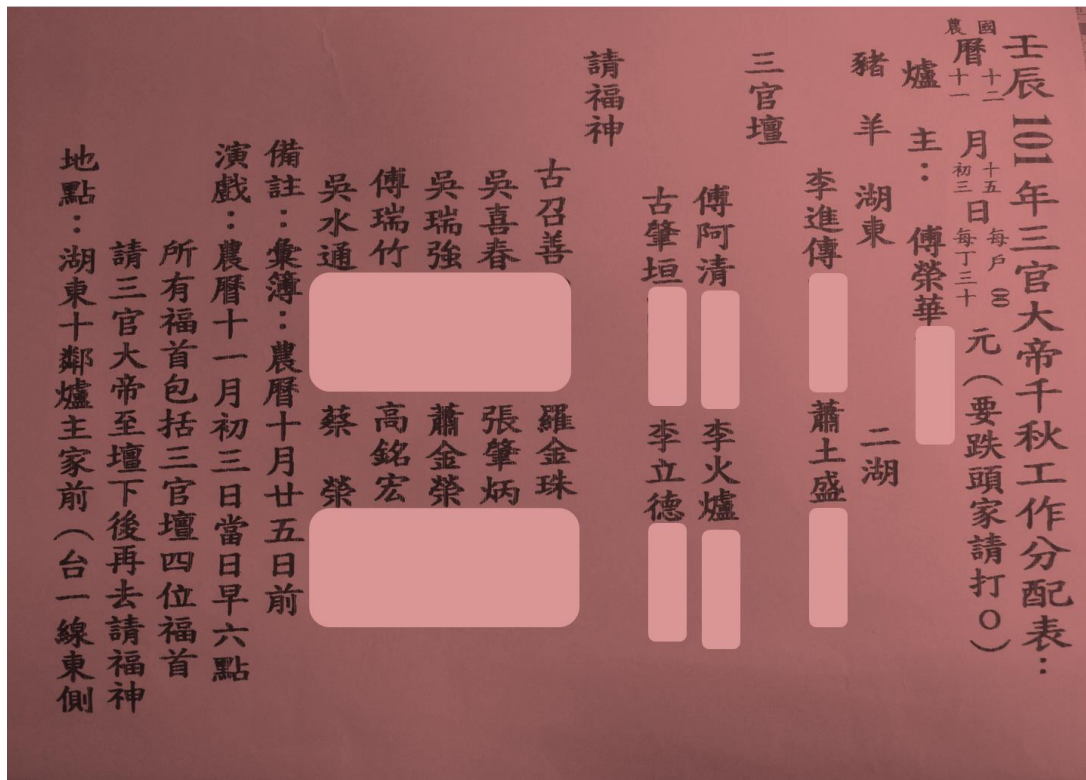


圖 24：二湖庄三官大帝千秋組織及工作內容

資料來源：筆者田調拍攝。

而過去這一年，直到年底收冬之前，「三界爐」一直供俸在頭湖村傅榮華爐主家中，直到辦完民國 101 年的收冬戲，選出二湖庄新任爐主再轉交。

一年度的活動由年初開始，二湖庄民在正月十五時會有「叩許三官大帝千秋」「祈愿良福」之祭祀活動，祈福的主要對象為全庄居民，即「祈庄福」，由二湖庄民國 102 年福告內容可知：

福告

茲我二湖、湖東等村逢天官賜福祈求神恩庇佑合境平安眾善信士人等四時無災殃之患八節有瑞泰之慶

敬誦農曆正月十五日星期日巳時上表祈求神恩消災賜福事屆時凡我庄內善信人等沐浴齋戒以表誠敬矣

以上特此敬告庄中眾信週知

癸巳年值年爐主李立田暨全體福首謹白

至十月初一時，爐主及福首必須先「議席」，討論酬福日期、祭典位置、分派工作、決定時程…等；年底，待眾庄人農忙告一段落即是慶豐收之時了。年底二湖庄收冬戲之全名為「三官大帝千秋及酬謝天恩收冬衍慶」。一般日期決定方式，是將爐主福首討論出之選項日期，至五龍宮¹¹⁷擲筊由神明決定，而通常三湖庄會與二湖庄會一起討論決定(盡量錯開)，但是今年三湖自己決定，因此撞期在同一天，此為居民不樂見，因距離近，皆為鄰居或親戚，易有干擾拉扯之慮。

決定收冬衍慶時間之後，以今年(101年)為例：第一天，農曆十一月初三(六)卯時，請神先生先至爐主家請三界爺至祭壇¹¹⁸，之後再兵分四路，至境內邀請共「66座」伯公。湖東、二湖因為漢人開墾時間較久，聚落開發較完全，居民較多、田地較寬…等條件，因此伯公數量很多¹¹⁹(名單見附錄)。請神完畢，當天下午1:30開始祭神，祭祀的主神為「三官大帝暨列福德正神」之後接著擲筊決定明年的爐主、福首。第二天，農曆十一月初四(日)：居民敬神、演戲酬神。第三天，農曆十一月初五(一)：送神，並將天公爐送至新爐主家中，結束一年一度的「謝平安」節慶。

湖東村與二湖村及部分的頭湖庄民，由來自不同原鄉，到定著同一片土地、水源，後來再藉著一起輪流舉辦祭典活動而建構出彼此是一群人的認同，由「移墾社會」，凝聚為新的「地緣社群」。二湖庄的聚落分布，屬於濁水溪以北的「散村」，必須透過「祭典之時」才能聚合人群，而庄內公眾事務的處理，就在此時協調討論，二湖庄因為沒有公廟，因此「三官大帝千秋」祭典更形重要。

二湖庄耆老告知，其實以往的16本緣簿位置是依照灌溉水圳的位置來劃分，並規定要有耕田的人才資格當爐主、福首。透過河東、河西、上游、下游四大區的輪流，庄人在祭典時可集合到不同區域去了解另外一個區域的發展狀況，並對水的使用與分配產生更富同理心的認同與溝通效果，將二湖庄內的灌溉水圳之

¹¹⁷ 因二湖庄沒有自己的庄廟，因此以四庄人共同的公廟：五龍宮，為較高層次認同。

¹¹⁸ 因二湖庄至今仍沒有公廟，因此每年祭壇的位置，都不固定，由四個區域輪流辦理及決定，但都要求盡量在台一線的下方(北方)田中。今年陰雨土濕，則在台一線的上方(埔頂)舉行。

¹¹⁹ 有報名的伯公才有參加，並非全部的伯公都有參加，但是這樣已經有66座伯公參加湖東二湖的收冬戲，光裝伯公牌的香爐就有四個，而且滿滿的。

功能發揮到最大最公平。另外，「區域輪值」舉辦祭典的機制，更是達成了權力與義務均攤共享的教化功能，不只讓灌溉範圍內的社群多了互助與互動的良好機會，更分散了先民在較為艱困的拓墾初期舉辦祭典的負擔。

但是，人口外流加上工商業社會影響後，今日則以「鄰里」為緣簿劃分依據了，灌溉水圳的事大家都忘記了，只剩下「慶豐收的收冬完福意涵」！

二、四湖庄的三官大帝千秋

筆者田調時發現四湖庄土地由拓墾時期以來，幾為劉恩寬家族所有，現今四湖庄的他姓居民也說明當初移入四湖庄即以「劉家的佃農」身分進入。因此在單姓強勢家族的運作下，水圳的興築與分配較為統一、緊密，雖歷經清朝百年的私人埤圳時期、日治的公有埤圳時期，再受光復後的土地改革，如三七五減租或耕者有其田…等制度影響，使四湖劉家土地分散至多姓家族手中，但四湖庄依造田份的水圳分配依然跟隨三官大帝千秋組織運轉自如！儘管時空變遷，土地、農耕與水利仍緊密地綁住四湖庄的人群，未曾改變！



圖 25：四湖庄三官大帝千秋輪祀區圖

資料來源：筆者田調並改繪自日治堡圖

與二湖庄比較，四湖庄利用「水圳」及「田份」(犁份)來輪流辦理「三官大帝千秋」的制度還完好地運行著，並未如二湖庄改變為以「鄰里」的緣簿來運作的形式。如上圖所示，四湖庄內分成三大庄(灌區)：中央屋、糠榔埔、下四湖。每一大灌區內又依照水圳支流流貫的部分不同，再分成 12 小庄(小灌區)。因此，每一大庄之內都有 4 個小庄(小灌區)，而爐主及福首的產生：就是今年輪到哪一大庄(灌區)，就在那一大庄中「拈水鬮」，拈到鬮的小灌區(整區，非個人)就要負責「爐主及福首」的事務；而該大庄中的另外三個小庄(小灌區)，則負責「豬羊」、「戲棚」、「請神及送神」。四湖庄收丁口錢的緣簿共有三本，就依灌區的三大庄(灌區)來收錢，由福首負責收丁口錢。目前為「一個爐主、四個福首」共五個人的組織。當天邀請的伯公有 34 尊，收冬戲在「宣王宮」宮廟中舉辦。原本四湖庄的「三界爐」是跟著爐主的，自從有宣王宮(修省堂)(公廟)之後，就一直掛在宣王宮內了，之後未在居民家中輪流奉祀！因此，雲梯書院由私塾，轉型為修省堂鸞堂，開始服務地方，並轉型為公廟，而「祖在堂，神在廟」，庄內共同供奉的「三官大帝」為神，因此「三界爐」理所當然進入修省堂公廟之中！而四湖庄的兩個不同層次的信仰便整合起來了！

四湖庄民表示，在天旱的時節，「三官大帝千秋」組織的運作是協助調配「分水」的重要機制，通常為「一鬮灌六小時，各鬮輪流，還會有人透夜掌汫頭。」所以，農耕居民必須要參加此祭祀組織，付出相對輪祀義務，才有權利享有水資源分配。四湖庄的三官大帝千秋的確在水資源的分配協調上扮演了不可取代的功能！

三、鴨母坑庄的三官大帝千秋

金獅村與龍洞村，以前同稱「鴨母坑庄」，本庄地形起伏甚大，幾乎全為難以耕種之丘陵山排，未濱西湖溪，庄內龍洞溪為最大支流，其餘船底窩溪、鴨母坑溪…等幾為旱溪，鴨母坑屬苗栗丘陵西側，地勢高、崎嶇、灌溉不便，一直以來皆以「山田埔園」為主，作物則以耐旱果樹為主。

在乾隆 26 年土牛溝畫界時，本庄以龍洞溪為界，以北的「金獅村」或稱「鴨北」、「北坑」被劃入「界內漢墾區」；龍洞溪以南的「龍洞村」或稱「鴨南」、「南坑」則被劃為「界外保留區」。因為地形崎嶇的天然阻隔再加上人為劃界的土牛溝，使得鴨母坑庄的小型地域眾多，也因此形成許多零散發展之社群，因此觀看鴨母坑的信仰體系也更顯複雜。

既然「水圳」的興築在此區如此困難，若有也多為小型、私人的山溪、水硯與埤塘，那麼「水的問題」一開始或非為鴨母坑居民的主要需求，反倒是如何整合、凝聚庄內分散居住在各丘陵、山谷中的居民大家互相合作互保安全才是關切重點，因此，鴨母坑庄的信仰體系，由「三個天公爐」開始發展。如下圖，在金獅村的東北方有一「榕樹嶼天公爐」，這個天公爐組織為西湖金獅村與苗栗市南勢共同運作。第二個天公爐在龍洞村東南方的「南坑天公爐」，原屬南坑、燥坑、船底窩周圍九戶人家共祀，因人口外流加上某年爐主家失火之後，無法再支持辦理天公爐之輪祀活動，居民於是決定將其化火返天，此時鄰近的「玉恩堂」¹²⁰，本也有供奉「天公爐」，認為居民只是無法輪流供奉並非不願意繼續拜，倒不如寄掛在其廟中讓居民皆可至廟中參拜，於是玉恩堂為兩個天公爐合建了一間宮廟，於「德天宮」共祀之。因此，鴨北的「榕樹嶼天公爐」仍維持輪祀的組織運作，而鴨南的兩個天公爐則共同固定恭奉於「德天宮」中，不再輪祀，由管理委員會管理，不再是居民的輪值義務，而成為會員制。它的運作仍然是正月初九天公生當日「起福」，元旦當天「完福」，若家中有生男丁者，必須打新丁板祭祀，現在則為自由參加繳交會費。

¹²⁰玉恩堂為一鸞堂。



圖 26：鴨母坑庄三個天公爐分布位置圖

資料來源：筆者自繪。

因此，目前鴨母坑的三個天公爐仍在，但簡化為兩個天公爐的祭祀組織持續運作，即是如此仍未能將整個庄內的居民社群整合起來，鴨北、鴨南還是兩大社群，仍有整合全庄人群之需求。於是，鴨母坑庄又再發展出「三官大帝千秋」的信仰組織，如下圖。鴨母坑的「三官大帝千秋」分成鴨北四本緣簿、鴨南四本緣簿，共八本緣簿的組織，爐主一人，福首八人，共九人。亦有輪祀的機制「一年鴨北(金獅村)，一年鴨南(龍洞村)」。



圖 27：鴨母坑三官大帝千秋八本緣簿分布圖

資料來源：筆者田調整理自繪。

與二湖庄及四湖庄的三官大帝信仰相較，有三個天公爐的鴨母坑庄有些許不同：(一)鴨母坑的三官大帝千秋祭典亦為「無廟的三界爐」信仰，因此三界爐輪流跟著不同的爐主。但不同的是，四湖庄自從有了宣王宮公廟之後，三界爐便掛在廟中，但鴨母坑在 1902 年建了天福宮之後，仍維持爐主輪流供俸制，只是原本一定要在鴨南、鴨北的「田中」輪流舉辦的三官大帝祭典，固定借用「天福宮」場地舉辦。但是，廟歸廟、爐歸爐，此鴨母坑的三界爐無法寄掛於鴨母坑的公廟中；天福宮管理委員與三界爐的爐主頭家仍為不相隸屬的兩套機制，各自在地方社會中展現自己的文化象徵權力。因此，鴨母坑的三官大帝信仰體系與天福宮的信仰體系，並未能做一整合；而在人群組成以劉姓宗族為主的四湖庄，擔任地主

的劉家，分配著主要的水權與地權，因此四湖庄的三界爐體系已與宣王宮整合為一了。這也說明，鴨母坑地形崎嶇零碎、社群分散，地域整合的目的仍然沒有成功，地理環境與人群組成仍然是影響一個地區地方特性的主因。

(二)鴨母坑沒有年初叩許良福，年尾完福之儀式內涵，只有酬謝平安收冬！因為鴨母坑的「天公爐」仍持續運作，因此一些原本屬於天公爐的機制無可取代。南北兩個運作的「天公爐」仍維持年初許福、年尾完福的儀式，此處「三官大帝千秋」在鴨母坑庄扮演的單純為「農耕收冬的酬謝」。

以上總結，鴨母坑庄因先天地形限制，灌溉不便，而零碎山窩及土牛溝劃界，使得鴨母坑社群四散，近距離的居民藉由同祀「天公爐」來增加互動、團結保安，而產生了鴨北漢墾區與鴨南保留區共三個「天公爐」。在漢人移墾更深入西湖溪上游，而建立了五湖尾與下高埔處的「隘」之後，鴨南鴨北更有整合為一區之需求，此時再發展出「鴨母坑庄三官大帝千秋」整合全庄，但機能與天公爐是互補不重複的！1902年，鴨母坑庄出現「公廟」天福宮的建立，但這三大信仰體系卻仍在平行線上各自發展，從未相互隸屬！

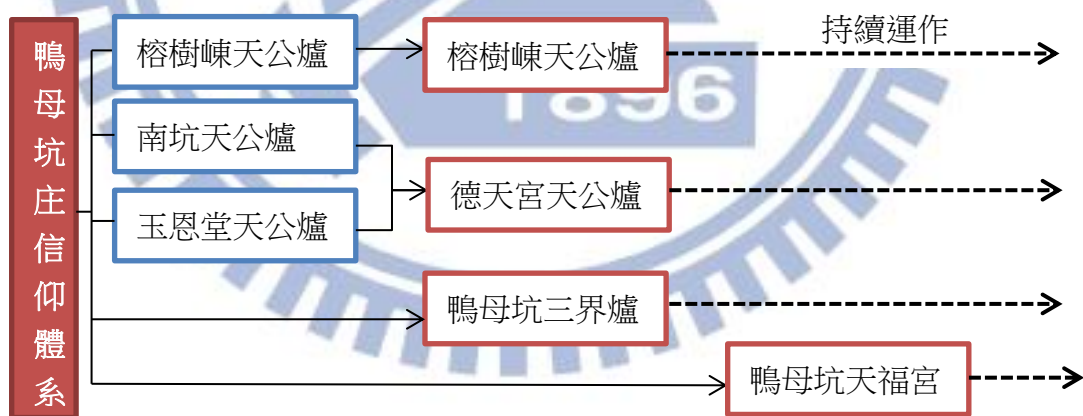


圖 28：鴨母坑信仰體系示意圖

資料來源：筆者田調整理繪製

四、三湖庄的三官大帝千秋

三湖庄以西湖溪為界，分成東三湖與西三湖，兩邊各有一水圳：「東三湖圳與西三湖圳」，因此，兩邊人雖同屬一村，但似乎河水不犯井水，互不相干！加上兩邊人群的主要職業亦不相同：東三湖因位於西湖溪與最大支流龍洞溪的交會

處沖積平原上，地形平坦且交通位置重要，苗栗、通霄南來北往，後龍、三義東西交流，內山與沿海的物資隨著挑擔人群用「擔竿」一擔一擔地挑至此處交流，要赴遠地打零工的人群，行經此處也在此休憩喝水再趕路，因此東三湖在清朝時期即已形成一個市集，稱「店仔街」，而人群主要聚集處也是店仔街的中心點，為一伯公，稱為「街心伯公」¹²¹。東三湖的人群職業主要為零售商業或到處打零工為生；反觀西三湖的地形由低位河階一路向西隆起為白沙屯丘陵，平坦地形較少，多屬山排農地，因此居民多以農為生。

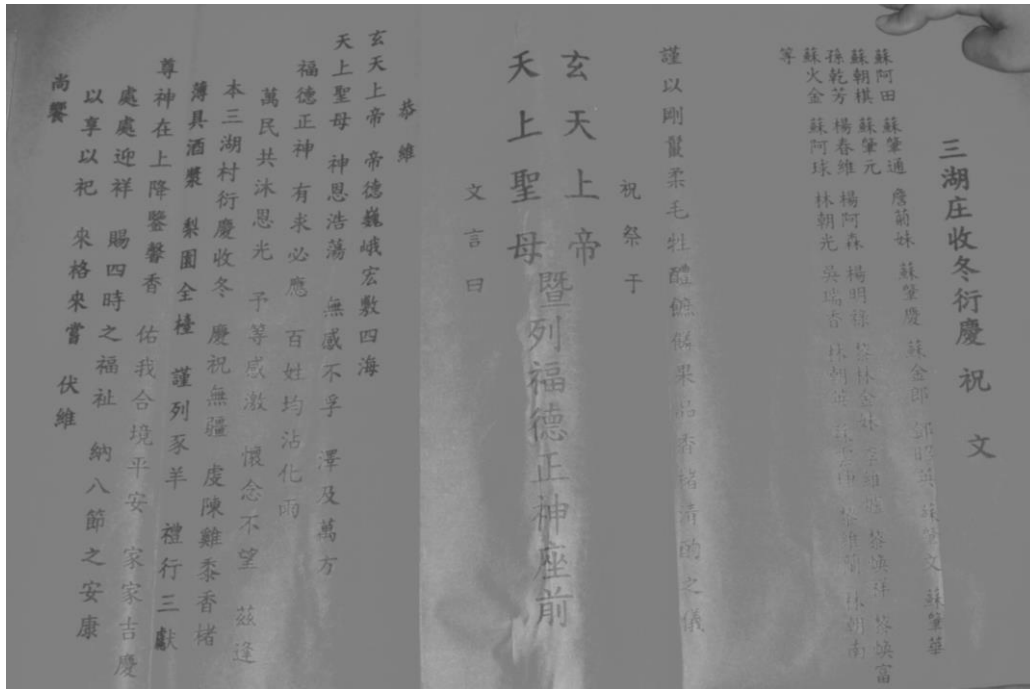
因此，在二湖、四湖農耕居民為水利灌溉分配而發展出三官大帝千秋祭祀組織時，三湖庄居民對此組織附帶的功能也許只有一半的人感興趣？分隔兩區、相異職業的社群團體、擁有不同的需求，到底該如何整合呢？舉辦祭典的先決條件，就是「經費」！因此，三湖庄的整合機制卻是由外地打零工及流動的挑擔人群所促起的「衍謝平安」。

南來北往的打零工人群或是東西交流的挑擔人群為感念曾經提供休憩與護佑的「店仔街街心伯公」¹²²，於是在年終賺錢返家後，由流動的零工社群及挑擔人群主辦，與東三湖地居民一起在街心伯公前演戲酬神「衍謝平安」，因此三湖庄將此稱為「擔竿戲」或稱「零工戲」，但之後也邀請三湖庄其他地區的農耕伯公一起慶祝「衍謝平安」了！三湖庄「收冬衍慶」的信仰並非因應「水圳、灌溉」分配的協調，卻是因位居流動人群必經之地的位置而帶來人群的集中，而流動人群與三湖店仔街這塊地及這邊的居民如何互動？是否可以藉由一些機制使「動態的流動」產生「靜態的認同」？藉由「街心伯公」作為這個地域的象徵，穩定了流動的人群及原住的居民，提升了認同的層級，整合了更大範圍的社群！不只是因為我住在這塊土地上，而是因為「我們都一起受到街心伯公神明的庇佑」！這個超越地域的認同，後來也整合了另一邊西三湖的農耕人群。

¹²¹街心伯公的位置，即為今日的「飛龍宮」廟址。飛龍宮在改建之時，欲使用街心伯公的位址，擲筊請求街心伯公讓出該片土地，卻始終都無法順利得到聖筊，最後，跟街心伯公談條件：「如果讓出該片土地，就將伯公共同供奉於正廳。」終得聖筊，故今日形成伯公與玄天上帝共同供奉於正廳之奇異現象。

¹²²也因為如此，「街心伯公」也稱「零工伯公」或稱「擔竿伯公」。

三湖庄的「衍慶收冬」與另外三個庄最大的差異在於三湖庄是沒有「三界爐」的「收冬戲」，也就是三湖庄的「衍慶收冬」主神並非為「三官大帝」。由筆者田調收集到民國 101 年的《三湖庄收冬衍慶祝文》內容觀看(照片 3-1)，主神為「玄天上帝、天上聖母、暨列福德正神」。



照片 1：三湖庄收冬衍慶祝文。

資料來源：筆者田調拍攝。

三湖庄的衍慶平安，主神非為「三官大帝」，以往的主神只有「玄天上帝暨列福德正神」，而今年(民國 101 年)為什麼主神多了天上聖母呢？如前述三湖庄的「衍慶收冬」是為了感念「街心伯公」的庇佑，而「街心伯公」後來被奉祀於飛龍宮的正廳，因此每年的「衍慶收冬」皆於飛龍宮前舉辦，即使加入了西三湖農耕的伯公¹²³，仍維持不變，未曾進入田地中！但飛龍宮改建後為三層樓的建築，廟宇較高加上前方廣場狹隘，而五龍宮前的廣場在西湖溪整治之後變得平坦寬闊，居民請示神意決定今年(101 年)之後，皆在五龍宮舉辦「衍慶收冬」祭典，但不忘本的仍須將飛龍宮的玄天上帝邀請來共同慶祝，因此主神成為「飛龍宮玄天上帝、五龍宮媽祖暨列福德正神」。

¹²³三湖庄共有邀請 38 座伯公。

隨著工商的發展，三湖打零工及店仔街挑擔人群日漸減少凋零；隨著交通條件的改變，西湖的店仔街「中繼站」位置的優勢也消失了，於是，打零工及挑擔的人們將「衍慶收冬」的祭典，交還給三湖庄居民自行舉辦了！因此目前三湖庄「衍慶收冬」的祭祀組織為由當地居民自行組成之爐主頭家制度，但是與水圳、土地沒關係的慶典，其輪值方式也很不一樣。

由外來流動人群主辦回到三湖庄居民自行舉辦「衍慶收冬」，其祭祀組織的形成是依照今日的行政區劃分「一鄰負責一年」共有 15 鄰，由西三湖開始倒著鄰的順序輪回來(如今年 12 鄰主辦，明年則換 11 鄰…)。輪到哪一鄰，就由該鄰居民自行組成「一位爐主 11 福首」共 12 人的組織，負責一切「衍慶收冬」祭典的事務，但是丁口錢則由各鄰鄰長負責收，等於有兩套組織在維持這個祭祀慶典。經費不足的部分，由今年輪值的「鄰」自行負責攤平。以下筆者嘗試用地圖呈現三湖庄「店仔街街心伯公」及兩座宮廟的位置，並將緣簿範圍及各鄰之分布標示如下。由圖中可看出，三湖庄人口分布主要沿著兩條道路分布，東三湖是 119 縣道，西三湖則為苗 33 支線，兩區人群雖因西湖溪阻隔而分散，但最後仍因感念「街心伯公」的祭典組織而將三湖庄人群整個結合起來！



圖 29：三湖庄的衍慶平安戲空間整合示意圖

資料來源：筆者自行繪製。

五、小結

西湖鄉外四庄各自的「收冬」祭典，因應不同的區域背景及社群組成而發展出各有特色的祭典內涵，最後筆者嘗試以表格將各庄背景及祭典發展、目的、特色整理出一個較明顯的對照，使讀者對西湖鄉外四庄的地方自性有更清楚的認識。

表 9：外四庄「收冬」祭典之比較

庄名	環境背景	祭典內涵	主神	範圍	備註
二湖庄	平坦漢墾區 (公館、營盤)	祈福+酬福	三官大帝 伯公	二湖村+ 湖東村	歷史最悠久
三湖庄	交通中繼站的 位置 (店仔街)	衍慶收冬	媽祖 玄天上帝 伯公	三湖村	沒有三界爐 (街心伯公)
鴨母坑庄	崎嶇山排 鴨南保留區；鴨 北漢墾區	收冬酬福	三官大帝 伯公	金獅村+ 龍洞村	另有兩處天公 爐(祈福+完福)
四湖庄	水頭屋； 強勢單姓聚落 (保留區)	祈福+酬福	三官大帝 伯公	四湖村	仍維持拈水鬮 輪流方式

資料來源：筆者田調整理。

傅寶玉在討論水利與社群認同時提出水利的有無會影響一個村庄祭典的發展模式與社群未來拓展勢力的方向，如他引用 Epstein 的這個研究：

Epstein 曾在 Wangala 和 Dalena 兩個因灌溉系統而發生了不同變化的村落，其中一個村落因為水利灌溉而更加強了彼此的社會結構，甚至影響到他們的農業經濟、宗教儀式及人際親屬關係；反之，沒有水力被澤的村落，農民改行做其他小生意或外流至其他地區，傳統的農業及宗教觀念都變得很薄弱，最後，這些外出的商人更形成一新階級，積極參與並試圖改變原有的社區結構。¹²⁴

Epstein 的這兩個村庄的觀察，放在三湖庄與四湖庄、二湖庄來觀察對照，似乎也呈現類似的發展！也因此前述兩位前輩賴奇廷、田金昌討論三官大帝千秋與水

¹²⁴傅寶玉，2011，〈水利空間與地域建構：社子溪流域的水圳、祭典與儀式社群〉，《民俗曲藝》(174)：362。

圳的緊密關係似乎被打破了！在西湖鄉外四庄，三官大帝千秋所扮演的功能是遠遠超越僅做水圳資源協調與分配的功能：在「二湖庄」與「四湖庄」的三官大帝祭祀組織確有透過輪祀義務與權利的組織方式來管理、分配水圳資源；但在「鴨母坑庄」「天公爐」與「三界爐」並行的模式，則是尋求在現有機制下的另一種模式來統合更大的人群；而三湖庄更為特殊，他們借用類似三官大帝模式的「衍慶收冬」模式，為非農耕的流動社群完成他們想要對中繼站地域產生認同的想望與目的。因此，透過各個庄內的三官大帝千秋運作模式與內涵架構在各庄不同的地形條件與多元宗族組合、農耕發展與水利分配的歷史進程上，因此每個地方都具有其獨特性，此種常民的基本信仰在台灣北部散村聚落扮演了多功能且機動性的整合機制！

第四節 聯庄

外四庄的漢人社會，在農業水田化、宗族穩定發展及各庄內整合的信仰機制出現之後，跨越村莊界線的地方社會寧靖及店仔街接公司寮地處交通、港口的郊商貿易稅收，使得國家政策再度介入了西湖鄉外四庄的漢人社會發展，這次並非劃分人文地理界線，而是帶來地域社群整合的力量，並使其擴大至跨庄的整合。咸豐七年，淡撫民同知馬慶釗諭飭打那叭附近五庄合設一局團練，辦理地方公務並以靖地方事。據淡新檔案 12401 號案記載：(底線筆者加上)

署淡水撫民海防分撫馬 為發給諭戳，遵照聯庄團練，以專責成事。本年九月十四日，據竹南二保打那叭等庄生員劉廷元、江煥章、職員劉錫川、貢生劉錫瓚、監生吳日章、吳日陞、劉錫山、庄耆黃浩麟、梁裕祥、邱儒生、蔡德福、羅德秀、邱阿結、彭阿喜、郭登喜、湯阿四、李林聰、鄧阿養、邱阿桂、彭新妹等簽稱：「緣元等蒙憲諭設局團練，辦理地方公務，云云照稟全敘」等情。據此，除出示曉諭外，合行給發諭戳。為此諭，仰打那叭等庄局長貢生劉錫金幫理局務，職員吳國華即便遵照，迅協該處總保聯庄團練，雇募壯丁，在於要路搭寮梭巡，護送客商往來，通流米穀。倘有匪徒造謠煽惑，藉端攔搶竊劫，立即督率團練壯丁擒挈解案究辦，該匪如敢拒捕，准予格殺勿論。該局長務須寔力辦理，不得始勤終怠，果能擒獲匪

犯多名，解案訊辦，地方安靖。本分府定即詳情 大憲，從優獎賞，毋得陽奉陰違，徇斯庇縱，至干究格不貸。凜之，毋違。特諭。

計發給戳記一顆

右 仰 諭

前銜 為出示曉諭事。云云照前敘至，除給發諭戳外，合行出示曉諭。為此示，仰打那叭等五庄殷業鋪戶士庶人等知悉：爾等須知設局團練，原為護衛地方，所需總局經費，勿須遵照集議章程，無分閩粵，鳩派銀谷，交付局長劉錫金收用，倘有業佃人等推諉抗派，一經察出或被指稟，定即差拘究追。該局長亦不得格外科派需索，致干併究不貸，各宜凜遵，毋違。特示。

右 示 仰 五 咸

豐柒年玖月十八日承稅總

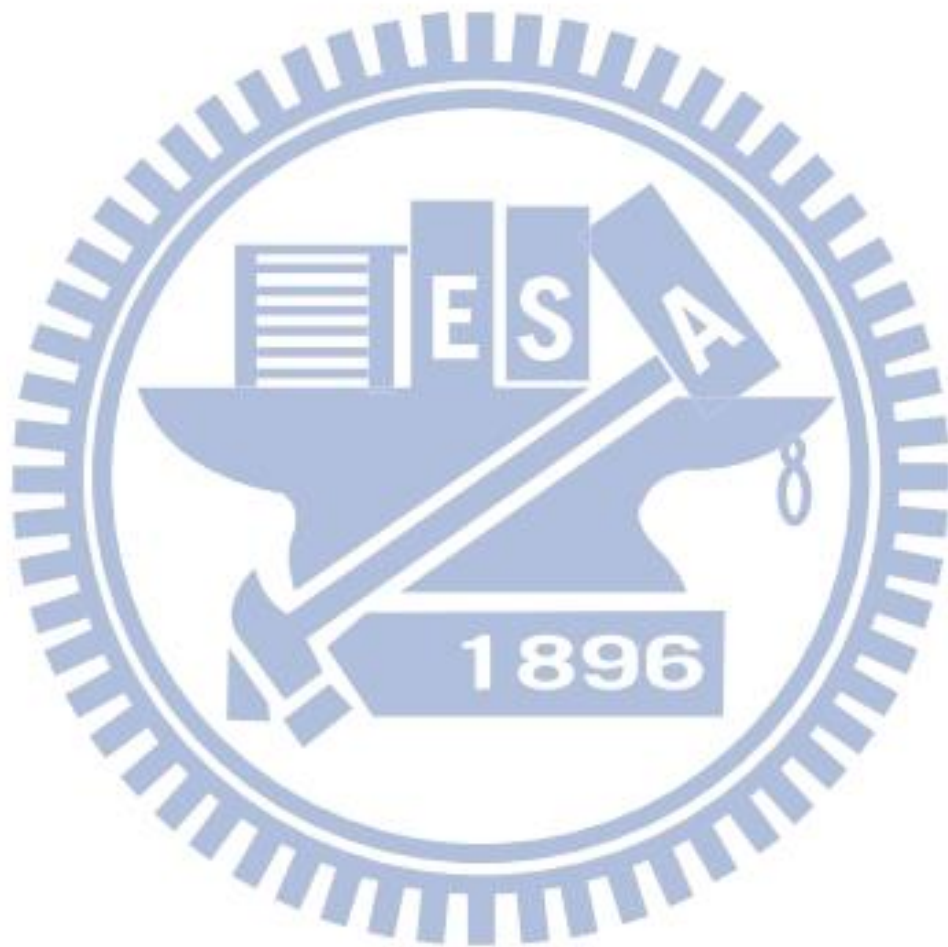
稿 行

文案中並未說明打那叭附近五庄為哪五庄，但據文中生員、職員、鄉紳…等人名與西湖鄉誌記載及外四庄族譜對照：此五庄成員包含二湖庄吳家(吳國華、吳日章、吳日陞)、二湖庄羅家(羅德秀)、三湖庄江家(江煥章¹²⁵)、四湖庄劉家(劉廷元、劉錫金、劉錫川、劉錫山、劉錫瓚)；再加上漢人拓墾成庄之記載，乾隆 28 年此區已有頭湖、二湖、三湖、四湖四庄，加上出海口公司寮的打那叭庄，即成文中之打那叭附近五庄人。此五庄，因應國家政策介入及當地社會需求，在咸豐時期，已有共設一局團練壯丁護衛打那叭溪流沿岸米穀通流及維護郊商安全之跨村落組織形成。當時的局長，為四湖庄的劉恩寬家族後裔，結合頭湖庄、二湖庄、三湖庄，來自相同祖籍地的多姓宗族，共同護衛地方社會的安定。此聯莊團練的範圍，說明打那叭溪交通上串聯公司寮港口位置通流的重要性，也代表台灣漢人移民社會，在血緣宗族規模尚未壯大之時，相同的原鄉是造成認同與團結的一個象徵。

咸豐七年的「五庄同設一局」的團練政策，劃出明確的地域範圍與界線，對在乾隆 51 年因共同聯合設置高埔隘而已然區域化的西湖溪下游的各庄，帶來一個分化的開端，「外四庄」與「內三庄」在區域化的地方社會內部另形成兩個的

¹²⁵ 《清修苗志》記載，江煥章為設置二湖庄與三湖庄交界萬善祠之人。

域社會，各自展演地方社會的發展，但相信兩大的域社會，因著共同設隘的記憶，仍應保留良好的關係與互動。另一方面，「五庄同設一局」的團練組織，在外四庄跨村落的地緣社會中，促使當地人群再次重整認同，之後，也共同設立四庄人共同的信仰中心，來維繫協調四庄人公眾的事務。因此，國家政策的介入並非唯一整合四庄人的因素，下一章節，將由地方社群主動創建的跨村落信仰中心，來繼續爬梳外四庄地域社會的整合歷程。



第四章 跨村落的信仰機制

由人們生活的土地條件、水圳分配到多元組合的宗族家戶互動及各個庄頭內部不同的整合模式運作之後，又加入了國家「聯庄團練」政策的介入，將外四庄社群初步形塑出雛形，本章筆者將以「跨村落信仰機制」來完成外四庄更大社群的地域認同與整合，預期建立外四庄信仰的立體架構，依祭祀範圍大小，由角頭土地公，到各庄內三官大帝千秋，至跨大到跨村落公廟；並嘗試解開西湖鄉內三庄與外四庄兩大地域社會互動關係之謎。

西湖鄉跨村落的廟大致有以下：外四庄有五龍宮、天福宮及飛龍宮。內三庄則以德龍宮為主。先就廟宇位置、創立年代及信仰範圍，整理如下，並繪製廟宇空間分布圖，如此更能就廟宇地理空間與互動關係做一討論：

表 10：西湖鄉跨村落公廟

廟名	建立年分	主神	祭祀範圍	備註
三湖・五龍宮	同治 11 年 (1872)	媽祖	二、三、四湖、 鴨母坑	管理委員+爐主福首 (丁口錢)
三湖・飛龍宮	光緒 13 年 (1887)	玄天上帝	二、三、四湖、 鴨母坑	管理委員
鴨母坑・天福宮	明治 43 年 (1910)	關聖帝君	二、三、四湖、 鴨母坑	管理委員
五湖・德龍宮	明治 35 年 (1902)	關聖帝君 (媽祖)	下埔、高埔、五 湖	管理委員+爐主福首 (丁口錢)

資料來源：西湖鄉志及田野調查。

根據以上表之內容，筆者將者些跨村落的大廟位置標示其下圖中，觀察圖表內容，可以發現兩個問題：(一)外四庄的三間跨村落大廟在空間上密集分布，如此近距離的位置對當地社群的意義是什麼？筆者欲利用地方社群的互動與發展歷史來尋找這「地景」背後的答案？(二)另外，依照祭祀圈的定義，具有收丁口錢的廟宇具備較為完整稱為地區公廟的條件，因此代表外四庄的主要公廟為「五龍宮」；代表內三庄的公廟為「德龍宮」。



圖 30：西湖鄉內外庄之跨村落宮廟分布圖
資料來源：筆者自繪，底圖為台灣堡圖。

曾經區域化的整體西湖溪下游地域社會，為什麼需要兩個媽祖，而形成兩套為了下北港進香的爐主福首組織？這兩個祭祀圈帶及祭祀組織是否有所關連與互動？而因這兩套組織，西湖的社群就切割成內、外兩個區塊，形成兩個地方社會，這之間的變化歷程是什麼？故事背後展演的意義與目的又是什麼呢？本文就先就外四庄三間在空間上密集分布的三間跨村落大廟，做一討論；再討論內、外兩個地域社會的形塑過程與代表意義。形塑過程中影響較大的血緣團體--「宗族」與地緣組織--「儒宗神教」也一併在本章討論。

第一節 店仔街高級中地位置確立

第三章多元雜姓宗族共同維持的「三湖·店仔街」其地理位置，如下圖所示：



圖 31：店仔街關鍵的交通中介位置

資料來源：1992 年，台灣兩萬五千分之一經建版地圖¹²⁶

水文上位於西湖溪與龍洞溪、鴨母坑溪的匯流點；地形上，可見店仔街東方的南勢丘陵有五條稜線在此匯集¹²⁷，這些稜線在拓墾時期，應為「天水流落處」之天然分界，且漢人移民多聰明地將此分界開成一條既成道度，使其成為更明顯之永久地界。如今，在其中兩個稜線上面，可以看到交通路線的興築，一條為「貓裏—三湖道」，另一條則為鄉內之產業道路。另外，沿著龍洞溪與鴨母坑溪亦出現兩條產業道路，加上咸豐、道光年間開築的官道支線「頭湖—三湖道」、「貓裏—

¹²⁶引自中研院百年地圖網站 <http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>(擷取時間：2013.4.29)

¹²⁷此五條稜線，亦為「五龍宮」之由來。

四湖道」、「銅鑼灣—四湖道」及南北向延伸的「三湖—白沙屯道」，這些順應地形、溪流及人文條件興建而成並交會於此的交通路線，即形塑出「店仔」重要的交通中介位置。交通革新的優勢，帶來流動的人群與物資；曾為「土牛溝」的位置，也提供「漢墾區」與「保留區」兩大拓墾人群物資的交流；也成為眾人聚居之處。這些因素使得店仔街的中地機能提升，服務的市場擴大、社群接觸更為密集，店仔街的重要性及中心性更加突顯，確立其為西湖鄉「最高級中地」的地位。

既然店仔街的位置如此關鍵，誰可以掌控此處？如何掌控此處？關鍵位置的利益爭執與衝突如何化解？在此處交界的外三庄，擁有多元雜姓的宗族，如第三章所述，三個庄各自擁有各庄協調整合人群的「三官大帝千秋祭典」或「收冬、衍慶平安祭典」，同時也透過各式農業或打零工的方式累積各自宗族文化、經濟等競爭的資本。於是，漢人社會的發展、競爭、合作、協調，由血緣認同擴大到地緣認同，不同社群若要更形擴大至協調三個庄不同的環境條件下的人群，必須建立可以聯繫更大範域人群的宮廟。於是，店仔街最早也最大的信仰公廟---五龍宮出現了。

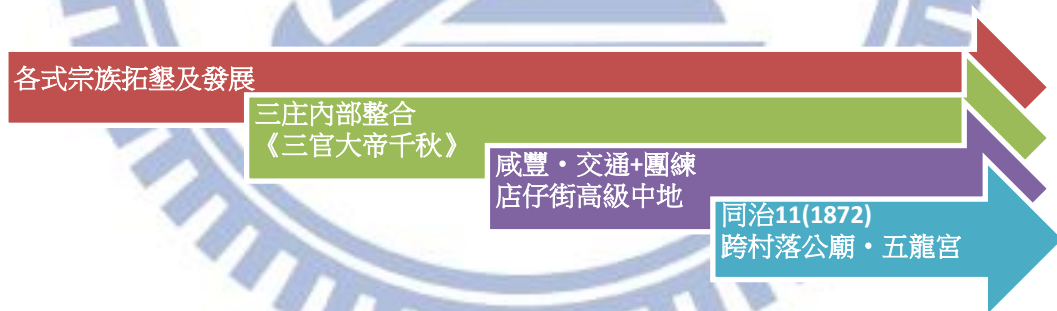


圖 32：店仔街跨村落信仰中心形成背景圖

資料來源：筆者整理自繪

一、店仔街最早的公廟---五龍宮

先民來台拓墾初期，隨身帶著唐山家鄉神明的香火，祈求平安與護佑，拓墾有成進而定居，家鄉神明香火便供奉在家中，若有「顯」，則會吸引周遭地緣人群的崇信，「家廟」漸漸轉型為地方部分人群之「私廟」；若該家族與地域人群累積經濟能力並產生共識之後，該地緣團體共同出資、共同建造、共同祭祀形成組

織，則可由家族或少數人之「私廟」，轉型成為地方社群共同的信仰「公廟」。

(一)五龍宮的緣起

店仔街上第一間建立的大型公廟，就是五龍宮。關於五龍宮的沿革，有多種說法，本文即依據日人的宗教調查¹²⁸加上廟志沿革及田野訪查，來討論其形成。

根據《五龍宮廟志》記載：

清咸豐 11 年(1861)，西湖開拓先鋒渡海來台，迎奉媽祖金身於船上，沿海護佑眾人安抵台灣，定居後，初始暫時供奉於民宅，由於神威顯赫，鄉民祈福治病，媽祖皆有求必應，信徒於是遍及通霄、後龍、苗栗、西湖等地，媽祖於此由海上護佑之神，轉為地方守護之神。

上文說法五龍宮媽祖由唐山渡海而來，原奉民宅，後因靈驗建為公廟。但比對日治時期的宗教調查則記載「咸豐年間地方人士張阿長發起捐建媽祖廟，遠赴北港朝天宮分火雕像奉祀。」田野訪談，耆老則說「以前香火原本供奉在二湖張乞食私家，很靈驗，大家才說要建廟。」因此最早於咸豐年間，二湖地區在民間似已有在私家供奉媽祖的情形，但是否由唐山迎奉而來或赴北港分香，則不可確知。但據另一則宗教調查¹²⁹則記載：「清同治 11 年(1872)，本鄉仕紳林文字、李曲郎共同遠赴北港分香而來…」。林文字先生確有其人¹³⁰，根據鄉誌記載「清光緒 21 年乙未歲，日據台之後，西湖鄉由苗栗廳分割成立四湖庄役場，林文字先生時年 53 歲，以德高望重出任第一任庄長¹³¹」。而《清修苗志》記載：「天后宮，……一在三湖莊，距城十二里，光緒五年¹³²，貢生黎彬南、張鵬漢等倡捐建造，共九間……。」¹³³加上今日五龍宮內仍有一張案桌上書寫「光緒陸年月日

¹²⁸日人統治時期在「西來庵事件」之後，為加強管理民間信仰，做過多次宗教調查。

¹²⁹宗教調查，中研院電子 PDF 檔案。僅限所內使用，因此筆者至中研院印出。包含 1915、1960、1982、1983 共 4 次寺廟調查資料。

¹³⁰西湖鄉志人物篇記載：林文字，三湖村人，生於道光 23 年(1843)，卒年在 1910 年代初期，享壽 70 餘歲。1897~1902 出任第一任庄長。以年份推算，林文字先生至北港分香之時，年約 30 歲。

¹³¹陳運棟、西湖鄉誌編纂委員會，1997，《西湖鄉志》：592。

¹³²另據廟誌記載，光緒五年曾至大陸福建湄洲祖廟迎奉「泥塑金身」，由龍港登岸。多種時間、事件記載，易生混淆。

¹³³沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：160。

吉旦」、另一側則書寫「彭姓捐贈」，如照片。



照片 2：五龍宮光緒六年案桌。

資料來源：筆者田調拍攝。

黎彬南為嘉慶年間來台定居東三湖黎瑩庠生之次子，為例貢生，光緒五年(1879)時年 48 歲，與另一例貢生張鵬漢共同倡建五龍宮。而捐贈五龍宮案桌之「彭氏」，因三湖村的主要宗族，並沒有「彭姓」，因此筆者推斷應為鴨母坑雷公崁的彭祥瑤家族後代，如第三章宗族所述。光緒陸年的彭姓，應為彭家 25 世~26 世族人。25 世彭清德為例監生(大學生)，但他歿於光緒四年(1878)，26 世彭昶興為彭清德次子，熱心教育，在民國 10 年協助成立苗栗中學園(今日建台中學)，並在民國 16 年協助整理文昌祠財產並創立「文昌祠栗社詩社」，為栗社首任社長。因此以彭家 25 世~26 世族人共同捐贈最位可能。

綜合以上，筆者認為五龍宮媽祖在咸豐年間已在民間供奉，同治 11 年再由三湖的林文字與同屬三湖的李姓宗族李曲郎先生一同至北港分香，但捐造經費如何籌措，仍需更多庄民協力完成，此時再透過文人、地方菁英的倡議，而有同屬三湖大宗族的黎姓與張姓貢生倡捐建造及鴨母坑彭姓家族的捐贈案桌。因此，五龍宮媽祖在三湖地區祭祀最早之歷史可推至咸豐年間(1861 年)，但分香、創建

年代則在同治末葉至光緒初年之間(1872~1879)。前文所述三湖庄漢人的多個宗族，在五龍宮的倡建捐造過程同心協力、共同完成，因此五龍宮明顯為此一地區社群向心力凝聚之中心。

(二)五龍宮廟址的意涵

五龍宮廟址的決定，大抵與「風水」、「交通與中地」、「宗族力量」及「人群與行政中心」有關，底下分述之：

首先在地理風水方面，五龍宮坐落鴨母坑山系之龍脈昂首處，前臨打那叭溪，龍洞溪、二湖溪也於此處匯合，越溪舉目西眺，山系起伏，層巒疊翠，其中更有側峰五路，朝廟宇蜂擁而來，至溪邊而止，俯伏於案前，呈現出「三川匯聚、五嶽朝堂」之象，故稱「五龍媽祖」或「五龍媽」，廟宇正式名稱為「五龍宮」。再來，五龍宮選址於「店仔街」，此為交通匯集、中地等級高、市場機能完整、服務人群眾多的街市中心，漢人社會發展悠久、宗族眾多以市場圈的服務範圍來看，此地可以服務最多的人群、整合最多的宗族。最後，宗族勢力的競爭，外三庄有多元的雜性宗族，參與建廟的地方菁英也分別來自東三湖(黎)、西三湖(李)、二湖(張)、鴨南(彭)及店仔街(林¹³⁴)，宗族力量的拉扯與協調，最後，精熟醫術的林文字、搭配上店仔街的中藥店機能及宮廟中的藥籤與五嶽朝龍之絕佳風水，五龍宮的創建可謂天時、地利、人和！

(三)五龍宮的祭祀活動與組織

以下為五龍宮主要祭祀活動，依照不同的祭祀活動目的與規模，分由不同的組織負責、不同的人群參與，有些活動自由參加、有些活動為居民共同義務，以下分別敘述：

表 11：五龍宮祭祀活動表

時間(農曆)	活動	備註
正月初一	賀春活動(祈眾福)	
正月初三	醫聖先師聖誕	

¹³⁴ 林文字先生的私宅位於三湖村二四二號番地(今西湖鄉農會)。

正月初九	安奉太歲星君	
三月初一	前往北港進香 ¹³⁵	六村四大庄人參加。*收丁口錢
三月廿三	聖母壽誕	
三月廿七	楊公先師聖誕	
三月廿八	倉頡聖人聖誕	*面前右側之寄附敬聖亭。
五月初一	長生大帝聖誕	
七月十五	中元普渡濟幽魂	六村四大庄人參加。
七月十九	太歲星君壽誕	
七月廿七	財帛星君聖誕	
十一月初十	天上聖母登位紀念	六村四大庄人參加。
十二月十八	謝送良福、點光明燈	

資料來源：筆者田調整理。

五龍宮之日常廟務經營多由四年一期的管理委員會舉辦，只有「北港進香」與「中元普渡」由不同的組織負責，以下說明：

1.北港進香---爐主福首

北港進香活動，每年以聖筊請示媽祖進香日期，確定吉時，昭告六村四大庄人，組隊前往北港進香。祭祀組織之「爐主」由四大庄人依序輪流：「二湖庄→三湖庄→四湖庄→鴨母坑庄→二湖庄…¹³⁶」。「福首」則由六個村的人負責，一個村有四位福首，共 24 位福首，主要負責收取丁口錢作為進香之經費。因此，此一祭祀組織為一個爐主、24 位首事，共 25 人的組織。如以下為五龍宮《天上聖母北港進香過爐疏文》¹³⁷內容：

伏以
 聖德無疆百姓同沾厚澤
 母儀足式群黎共沐深恩
 謹表微忱
 仰祈高聽
 今據台灣省苗栗縣西湖鄉頭二三四湖鴨母坑等村值年爐主…
 首事…統帶眾善信士…等為五龍宮天上聖母北港朝天宮進香

¹³⁵除了前往北港進香，據田調及廟志記載，也會往福建湄洲祖廟進香。若當年預定前往湄洲，會先至北港再至湄洲。

¹³⁶鴨母坑庄與二湖庄內部也再細分為兩區做輪流，即龍洞村、金獅村、二湖村、湖東村各有 1/8 的輪值時段。

¹³⁷田野收集之祝壽疏文，原作者為天福宮之古木城老師。217

過爐千秋事……

由內容可看出，西湖鄉頭、二、三、四湖及鴨母坑的居民在五龍宮媽祖的帶領下，整合為一個祭祀組織，並以「爐主---首事」的輪祀制度，維繫各庄互動並完成彼此為一共同體之認同。

以前北港進香是先走路到白沙屯再搭火車南下，進香回來有「巡境四大庄頭」、陣頭比賽、演戲酬神及請客，現在因人口流失、資金問題，只剩進香、酬神活動。五龍宮媽祖進香的前一天，會先至天福宮、飛龍宮、宣王宮請神。進香當天在小繞境之路途中再與媽祖一起進宮，行三獻禮、演戲酬神，第三天再請神明回宮。當地老人回想以前還有巡境及陣頭比賽的時候，還會由西湖鄉走路到公館、苗栗、銅鑼去借大鼓。「巡境在民國 34 年~民國 45 年介時親鬧熱，那時吃辦桌的人跟著鼓隊一路吃著過來，棉被自己帶著走，但這下沒咧~」今日五龍宮的進香仍在，但巡境只剩「小繞境」，且儀式的進行似乎也有修正與調整。

筆者今年親自參與五龍宮媽祖至北港進香的活動：第一天(農曆 3 月 12 日)早上五點半左右會先將媽祖及配祀神，如千里眼、順風耳還有香火木盒請下來，居民各家戶則親自帶著自己家中的香旗，亦有居民於前幾天先交予廟中統一帶往北港。早上六點卅分，鐘鼓齊鳴恭請天上聖母起駕。鄉親喊著「先送媽祖婆上車喔！」媽祖神轎上車後，大家才各自上遊覽車，共七部遊覽車的信眾，隨著五龍媽下港進香。至北港朝天宮後，全員隨駕進宮，恭祈天上聖母庇佑至廟前參拜恭讀疏文、刈火過爐，信徒鄉親們也拿著自己的香旗過爐祈求平安。第二站則至彰化伸港興和宮參香，伸港興和宮主神為五穀大帝，此為固定友廟，每年兩廟彼此均會交流。成為友廟之緣由，為興和宮之乩童得受神意，表示五穀大帝的好朋友在苗栗西湖的天福宮內，必須至該廟去參香，因此天福宮與伸港興和宮成為固定交陪友廟，但天福宮廟中的人事更迭後，與興和宮關係不顯熱絡，反倒轉與西湖五龍宮的關係較為友好，於是形塑今日兩廟深厚情誼！因為為每年之固定行程，因此伸港居民在五龍宮媽祖抵達之時，皆已在屋前設置香案迎接、參拜五龍媽，興和宮並以自己的轎班隊來接神轎，兩鄉居民互動甚為良好！下午則由興和宮步

行至 2 公里外的「福安宮」參香，仲港福安宮的主神也為媽祖，廟志沿革記載建廟於康熙 32 年，主要由當地柯姓、周姓及蔡姓人群共同建立。因此，下港行程僅有北港朝天宮為進香，另兩間廟則為「參香交流」。五龍宮媽祖回鑾，西湖鄉民須在湖東口設香案迎接媽祖回鑾，明年(民國 102 年)度輪到負責的鴨母坑庄¹³⁸必須負責接頭香，下午由各庄負責請來的各庄宮廟主神也在湖東口會合，與媽祖一起進行小繞境，繞境路線，由湖東口進入二湖村與三湖村，沿著 119 縣道前行，再左轉進入金獅村天福宮，再沿著龍洞溪回到 119 縣道，前行至西湖國小(龍洞村)，再由店仔街尾拐回店仔街(三湖村)，經過飛龍宮前，最後抵達店仔街頭的五龍宮，至此四大庄¹³⁹、四大公廟皆會和，共同進入店仔街頭的五龍宮受居民迎祀參拜。如下圖所示：



圖 33：五龍宮媽祖小繞境路線及各廟主神位置圖

資料來源：筆者田調自繪，底圖為西湖鄉行政區圖。

由湖東口隨香信徒也須隨扈回鑾、獻禮安座，並在晚上八點半誦經祈福。第二天(3 月 13 日)早上九點半，進行三獻禮敬神，擲筊決定明年的爐主首事，今年四湖

¹³⁸ 今年負責的庄頭為「四湖庄」，爐主即為四湖庄主要宗族：劉姓。

¹³⁹ 除了二湖沒有公廟之外，其餘三庄主要公廟之主神皆會和。

庄負責，明年由鴨母坑庄負責。當日演戲酬神，日戲、夜戲各一棚。第三天(3月14日)送神，完成儀式。進香之祭祀組織由四庄人共同組成及分攤事務，如下為今年下港進香回鑾的事務分配內容：

民國一零二年 癸巳年北港進香回鑾各村抽闖工作表

各村負責工作如下：

第一闖：恭請天福宮恩主及二名下港《金獅、龍洞》負責

第二闖：恭請宣王宮恩主《四湖村》負責

第三闖：恭請飛龍宮玄天上帝及棹席二名下港《三湖村》負責

第四闖：廚房及香亭《二湖、湖東》負責

恭請各宮神尊順序如下：

下午四點由陣頭帶隊→四湖宣王宮→金獅天福宮→三湖飛龍宮→

五龍宮與香亭集合→四點三十分出發至接頭香地點等候。

恭請各宮神明及接頭香：鴨母坑庄：江文彬、陳慶宏。

五龍宮值年爐主：劉桂香

至此，地域社會中的四大庄各宗族、社群跨越血緣、村落界線，在此達到「整合」的境界。下圖為各庄公廟主神神牌，於進香遶境之後，並列於五龍宮貢桌上，所象徵之四大庄整合意涵：



照片 3：下港進香後，各庄公廟主神共同會合於五龍宮貢桌

資料來源：溫欣玲拍攝(2013.4.22)

2.中元普渡---四大庄六村村長輪流制

中元普渡，今日由四大庄六個村的村長負責，並沒有一個明顯、固定的組織存在，但有一年由一個村負責舉辦五龍宮中元普渡的責任義務，而管理委員會則負責協辦。原本為四大庄居民的參與，由四大庄的村民自由參加，但經費收支與活動舉辦責由輪流的村長自行組成一個暫時性的組織完成。中元普渡儀式的舉辦，在五龍宮附近有一光緒年間建立的「萬善祠」，亦有中元祭典；天福宮亦有中元祭典，但這三個組織的中元祭典並不互相關聯，廟方及居民也無法說明三個組織辦理中元祭典之先後，但知目前三個廟的中元祭典除了五龍宮由六村村長輪流負責之外，其他兩廟皆由管理委員會主辦。此處可見，五龍宮跨村落公廟地位為本區最高者。

由五龍宮的祭祀活動及發展，可知五龍宮是本區最早跨越宗族、超越村落、來凝聚人群的信仰中心，且明確祭祀範圍即為「外四庄」，無論外三庄的多元雜姓宗族或是四湖庄的單姓強勢宗族，在五龍宮媽祖的溫婉護佑及遶境能動性之下，將四庄人凝聚、整合了起來。將前述第三章四大庄內由各自「三官大帝千秋」整合的人群在更高的層次包容了起來，建立起層層相扣，由家戶至村落乃至跨村落的立體架構，鋪陳了四庄人的認同、完成了四庄人的整合、構成了一個緊密的外四庄共同體。



圖 34：外四庄信仰體系圖[村落---跨村落]

資料來源：筆者自繪

但是，西湖外四庄地域社會的故事並未在五龍宮的整合之後就畫下了句點，後續此一看似已整合完成的地域社會將出現更多的分分合合！接下來，本文先將

同處店仔街的跨村落宮廟「飛龍宮」形成發展作一介紹。

二、店仔街禦火的公廟---飛龍宮

同位於店仔街相距不到 300 公尺，有另一大型公廟與五龍宮並立，此一公廟之形成背景與原因為何？如此近距離之公廟是否將人群分裂而形成社群的競爭？

(一)飛龍宮的緣起

店仔街在「五龍宮」創建後，跨村落的信仰中心與市場機能、交通匯聚三者更是相得益彰，吸引更多的居民圍繞附近居住，而形成更大、更密集的聚落，同時也引進更多的商家攤販移入，這些商家多為暫時性的草棚茅屋，一旦失火損失慘重，並影響社群地方平和。於是在五龍宮創建之後幾年，飛龍宮緊接著創建於店仔街尾，主要目的卻是為提供店仔街肆「禦火」的功能。飛龍宮祀奉的主神為「玄天上帝」，客家人常稱「帝爺公」，為早期開拓先賢移民時作為航海保護神之祭祀，匾額「玉虛師相」，為玄天上帝之封號。玄天上帝掌管北方、黑色、水、海神，亦是明朝鎮邦護國之神，擁有消災解困，治水「禦火」，護持武運及延年益壽的神力，店仔街自從建立飛龍宮後，再無火災發生，社會人心安定。據鄉志及寺廟調查記載，建廟時間皆在五龍宮之後幾年，但都無明確年份。因廟中有一光緒 13 年之香爐，因此《廟志沿革》與《清修苗志》皆認為其為光緒 13 年創建。「上帝廟……一在三湖莊，距城十二里。光緒十三年，例貢生黎彬南、湯集賢、李成傑等倡建。共三間」。本文推測，飛龍宮較可能建廟於 1875~1885 之間。飛龍宮背倚山脈，前有西湖溪，位於店仔街之南，剛好落於店仔街 Y 字形的中間位置。

(二)與「街心伯公」整合的飛龍宮

飛龍宮主殿正中間奉祀玄天上帝，正殿左邊奉祀太陽星君及太陰星君，正殿右邊奉祀「福德正神」。為何會將「福德正神」奉祀在正殿之內？因此處的福德

正神即為第三章整合三湖庄所有宗族社群的「街心伯公」，因為交通匯集帶來的打零工及挑擔人群感念三湖街心伯公的護佑，於是為其舉辦「衍慶平安」祭祀活動。此街心伯公的形成歷史與重要性不可被取代，而飛龍宮欲在同址興建，請示福德正神同廟共祀，則得聖筊。因此，「飛龍宮」與「街心伯公」兩者合一，共同為三湖居民與店仔街流動人群提供護佑¹⁴⁰。

三、小結

綜合以上討論，店仔街高級中地漢人社會創建了兩大公廟，一為整合四大庄人群之信仰中心：「五龍宮」，利用北港進香之「爐主福首」組織將人群整合其間，利用丁口錢收取之範圍畫出此地域社會之「界線」，並以四大庄輪流機制產生共體所必須承擔之責任與義務，以往進香之後的繞境四大庄利用媽祖的神性維持了共存地域空間的潔淨性、陣頭的比賽也讓四庄人在歡樂的氛圍中完成各庄跨宗族的合作、也與他庄社群互動與競爭…等，這些動態的整合過程隨著五龍宮媽祖「能動性」的特徵而完成了整合四大庄多元人群的目的！另一為區域提供治水禦火功能的「飛龍宮」的創建本為補足五龍宮之功能，之後也透過與店仔街街心伯公的整併，而升級為「三湖村之整合中心」！總之，這兩大公廟滿足了跨村落地方社群不同的需求，使得外四庄人群在 1861~1895 間過了平和發展的 34 年，客家宗族過著勤耕兩讀的日子，並盡力在私塾、書院中培育自家子弟，期待「學而優則仕」提升宗族地位與能力，然而這些美好的生活與理想，卻在 1895 年被打斷！

第二節 鸞堂的整合與分裂

本節將說明外四庄地方社會在面臨異族統治之時，原有的地方文化要素變動並影響地方社群的反應方式：宗族書院培育子弟學而優則仕之功能不復，紛紛轉型為以護衛漢學道統之鸞堂。這個時代的巨變與鸞堂的出現，為外四庄地方社會的信仰體系增添了新的元素，也將左右地方社會未來的發展。

¹⁴⁰店仔街「街心伯公」亦稱「零工伯公」或「擔竿伯公」，詳細內容見第三章。

一、亞細亞的孤兒¹⁴¹：書院轉型為鸞堂

1895年，台灣與中國割裂！台灣進入異族統治的殖民時期，這個事件為西湖地域社會的結構，投下了巨石，激起了強大的漣漪，改變了一切制度：土地、稅收、行政，更試圖將「漢學傳統」及「民間信仰」自台灣根除。對勤耕兩讀、努力備考應試的讀書人，更有生不逢時之嘆，一輩子在飄搖的認同中擺盪！日本領台後，地租納入民法的契約，清朝時的大地主失去了就有的勢力、土地與佃租，這是四湖庄大地主劉恩寬家族的地方菁英影響力走下坡的關鍵。而日本帝國主義為殖民地統治而養成的現代官僚體制，取代了舊時代「地主成為官僚」、「官僚成為地主」的紐帶，以往的「學優而仕」的途徑，皆被日人斷絕了¹⁴²。下文引吳濁流¹⁴³先生的《亞細亞的孤兒》一段文字，說明日人統治後，台灣漢人對書院式微、漢學淪亡之感嘆：

彭秀才將為雲梯書院寫的春聯寫下遞給胡老人，

「**大樹不沾新雨露，雲梯仍守舊家風**」。

「好極了！」胡老人讚美道：「大有伯夷叔齊的氣派。」但接著又改用感傷的語氣說：「不過雲梯的舊家風，不知是否能像你這春聯說的守得住……？」依依之情溢於言表。

「如果雲梯書院被封閉的話，」彭秀才黯然地道：「漢學便要淪亡了！」¹⁴⁴

藉春聯、小說內容以明志，「不沾新雨露」、「伯夷叔齊的氣派」都說明了捍衛漢學傳統之決心。當時，西湖客家庄皆瀰漫著此一風氣！四湖庄的雲梯書院，為劉恩寬家族培育宗族子弟的家族學堂，如第三章所述，一直以來培育出眾多的人才，這書院的功能在日人殖民之後，似乎失去了功能！但不能培育子弟應試科

¹⁴¹吳濁流的「亞細亞的孤兒」這本書，是以吳本身的家族背景及他在四湖公學校任教時的環境影響下，所描述呈現的一本巨作。內容中的「雲梯書院」為台灣儒學的象徵，而它的實體也真的存在於四湖村，今為宣王宮。

¹⁴²吳濁流，1980，《亞細亞的孤兒》：序文 45-46。

¹⁴³吳濁流 1900 年生於新竹新埔，1922 年因寫一文〈學校與自治〉，被指思想過激，被調至西湖鄉的四湖公學校，1927 年，苗栗舊詩人成立「栗社」，有一百四十多位舊詩人加入，吳濁流是其中一位。

¹⁴⁴吳濁流，1980，《亞細亞的孤兒》：7-12。

舉，並不代表不能繼續傳承儒學道統，因此雲梯書院在明治 33 年(1900)轉型成為鸞堂，稱「修省堂」。

(一)明治 33 年(1900)四湖庄「修省堂」

道光九年(1829)，劉錫金創立私塾於伯公背，培養眾多成功士子，如大學生、庠生、貢生…等，至道光 20 年(1840)，因學生眾多，由劉錫鑽獻地移至山仔頂擴建為「四湖庄校書閣雲梯書院」，並至廣東省惠州府奉請分祀至聖先師孔夫子為主祀暨五文昌夫子合祀。透過文字與科舉，維持劉家地方菁英的位置，也負責地方教化的工作。

中日甲午戰後，日人占領台灣，遭遇台民頑強抵抗，各地戰火頻仍，加上疫癘侵襲，導致人心惶惶，社會阡陌不安，地方有識之士認為這是遭逢末劫，人力難以挽回，遂紛紛設堂扶鸞，祈求神明垂降世芳救世。後來更有借用神明之力量支持人民心靈以戒鴉片¹⁴⁵；加上劉家雲梯書院中的讀書人，他們認為「扶鸞活動」是孔子聖道的呈現，可以藉神道力量，持續宣揚儒家倫理道德，也就是王志宇所謂的「以儒為宗，以神為教」¹⁴⁶。此也日後宣王宮及天福宮之弟子皆自稱為「儒宗神教」之故。

於是在明治 33 年(1900)，因日本統治逐步消滅漢人文化思想，參加科考的機會斷絕、學生流失、人心惶亂時由芎林飛鳳山代勸堂奉請分祀三恩主後改為修省堂(修身克己省過知非之意)。因劉家本為地方菁英，且熟讀漢書之士眾多，因此成為西湖區發展最早且最成功的鸞堂。並在隔年 1901 年，編著善書「洗甲心波」。¹⁴⁷因此一功能轉變，成為公開服務所有庄民之公廟，因此 1900 年後，修省堂始成為四湖庄信仰體系的一部分。修省堂是個靠宗族的力量建立起來的鸞堂，由修省堂所著鸞書《洗甲新波》內記載的鸞生姓名與執掌觀看，其組成份子皆為四湖劉氏家族為主。

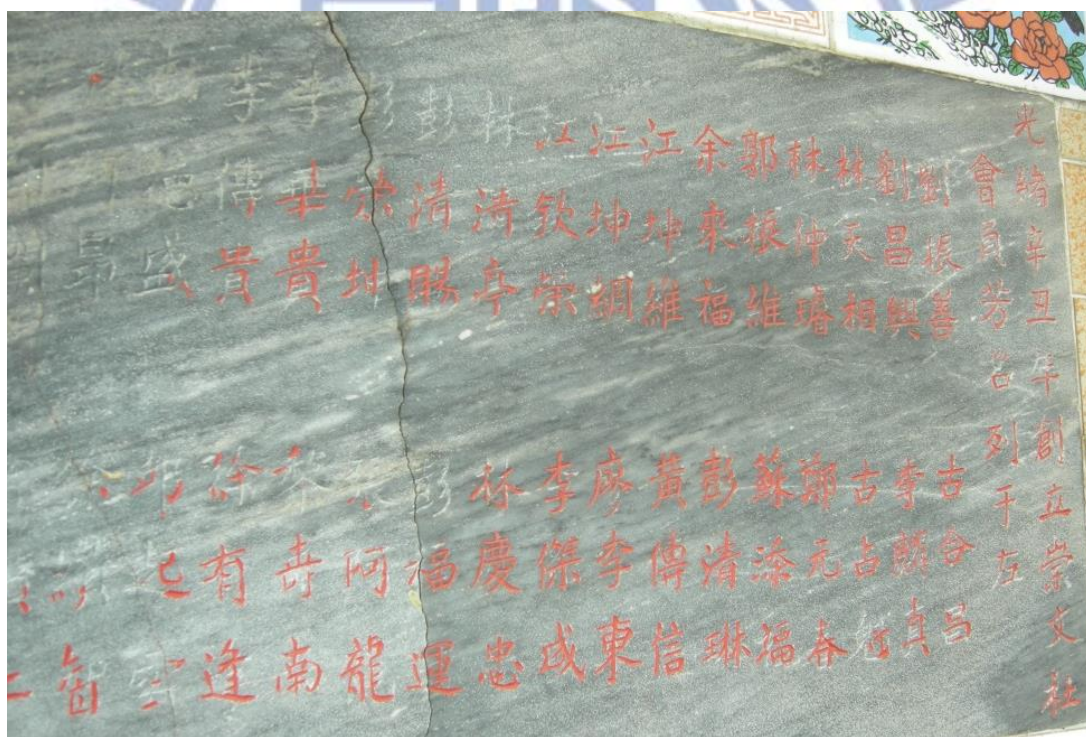
¹⁴⁵王見川，1996，《台灣的齋教與鸞堂》：200。

¹⁴⁶王志宇，1997，《台灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》：51-52。

¹⁴⁷即洗去兵甲戰亂之心，祈民心靈平和安詳。

(二)明治 34 年(1901)三湖庄「崇德堂」

明治 34 年(1901)，三湖庄人士林天相、江坤維、郭振維、李毓賢等人赴修省堂具疏請諭建堂，三恩主賜堂號「崇德」，於西湖三湖西保成立「崇德堂」。由四湖修省堂正鸞生劉龍英至崇德堂教授鸞法，後崇德堂著有善書《牖民覺路》¹⁴⁸。此四位人士，皆為三湖庄重要宗族，如林天相即為創建五龍宮之林文字¹⁴⁹家族、郭振維為三湖大地主。並可發現三湖之崇德堂建立仍為多元宗族合力組成，非如四湖庄修省堂純然由劉姓宗族自立建構而成。多元雜姓宗族，如何維持眾人祭祀之事？因此有各式「神明會」之組成，在三湖的五龍宮側，有一「敬聖亭」¹⁵⁰上有一塊光緒 27 年¹⁵¹(1901)留下之碑文，記載著林天相、江坤維、郭振維等人當時為共同祭祀倉頡聖人而成立的神明會「崇文會」組織：



照片 4：光緒辛丑年創立崇文社會員芳名

資料來源：筆者田調拍攝。

¹⁴⁸修省堂編纂，陳運棟整理，2005，《洗甲心波》。

¹⁴⁹林文字為同治 11 年至北港分香創建五龍宮媽祖廟的主要人士，也擔任崇德堂總董鸞務，在明治三十五年(1902)出任四湖庄第一任庄長。

¹⁵⁰亦稱「聖蹟亭」或「敬字亭」，為祭祀倉頡聖人祠。

¹⁵¹當時應為「明治 35 年」，筆者猜測崇德堂為傳承漢學道統及漢人意識，因此碑文仍書寫光緒 27 年。

此敬聖亭的位置，並非位於西三湖的崇德堂旁，而是位於三湖店仔街的五龍宮右側。雖然創立年分與崇德堂相同，皆為 1901 年，但觀察「崇文社」的組織名單，卻發現崇德堂成員與崇文社會員重疊性並不高，且「崇文社」成立之目的為眾人共同祭祀倉頡聖人，因此其成員的參與範圍遠超過「三湖·崇德堂」的範域。在名單中可以看到「羅新蘭」：二湖土牛溝「重華堂」的創立者；「徐纘成、徐纘智」：五湖「樂善堂」的捐地者，而未來「樂善堂」即成為內三庄的信仰中心——「德龍宮」。因此，各庄漢人在面對異文化的入侵及壓迫時，對於「漢字」為象徵的漢文化保存是戮力而有共識的！

(三)明治 35 年(1902)二湖庄「重華堂」

在此同時，二湖庄土牛溝的羅家，本有培育家族子弟的「重華書院」，也在明治 35 年(1902)，羅新蘭¹⁵²率眾前往新竹芎林飛鳳山迎請分香，奉祀主席為：歐陽真君，並著有善書「達化新編」。

(四)明治 40 年(1907)鴨母坑庄「警化堂」

鴨母坑庄則有明治 40 年(1907)彭應魁主持的警化堂，建立時間較晚，與三湖及二湖的鸞堂相較，警化堂沒有著作鸞書留世，也不清楚自何處迎請分香。但與二湖、三湖相同，皆為世居西湖的家族所成立，建堂地點在鴨母坑庄北邊闖水窩的彭應魁先生私宅。

二、外三庄的「三堂合一」

如第三章所述，外面三個庄的宗族組成較為複雜、多姓，雜異性較之四湖單姓血緣庄完全不同，因此透過「神明會」維繫協調多元宗族，如三湖莊崇德堂共祀倉頡聖人敬聖亭的崇文會。此種合眾人之力的地緣組織，發展規模必大於血緣宗族組織，且各庄在維繫漢學道統、受文武雙聖人的感召之下，更容易生出高格局之認同。加上三堂距離相近，人群皆為世居外三庄的家族，因此在明治 44 年

¹⁵²羅新蘭，西湖鄉二湖村土牛溝人，生於咸豐元年(1851)，卒於大正 13(1924)，享年 74 歲，祖籍廣東惠州陸豐。12 世祖羅仁發公康熙年間東渡來台。

(1911)重華堂的羅新蘭號召下，倡建「三堂合為一廟」，由金鵝洞鄭拱辰捐地建廟，將原本分散於三個庄的鸞堂，合建為今日金獅村的「天福宮」¹⁵³，如《天福宮序》記載：

竊思蒼天碧地，誕降精英祥；高嶽大川，毓鍾靈秀之瑞。處處蛟騰鳳起，往古皆然；家家桂馥蘭馨，來今若是。溯其原委、究其本末，雖曰：「玄穹所主宰者，亦由神聖所維持也。」故扶正統以彰信義，威震九州完大節而篤忠貞；靈昭千古、伏魔盪寇，屢代徵其奇勳；覺世牖民，寰宇被其明訓。此不獨州城縣市方有廟貌煌煌，即於僻壤遐非無宮基赫赫；所以鴨母坑口地理頗佳，苗栗堡中人心向善，築就神宮，名稱「天福」，蓋天心多眷顧，福曜自照臨矣。然而，從前創始既出真心，及後守成更當協力；倘不贊襄立祀典，安能久遠致誠乎？爰是將每人所寄附之金及三堂所存餘之項，併眾善男禮盆之勝會，暨諸信女修血湖之懺，共立祀禋之大典，以□久敬之宏謨。俾之夕夕朝朝，香油永賴；年年月月，俎豆常新。一時丕振，涓資者不費多資，百世流芳，沾澤者必蒙厚澤。若經理諸人始終能竭實心，此典可垂千秋而不朽。故至今日，母利共置產業。是宮得炳萬古而增光，將見峻德巍峨，覃敷坑裏；深恩浩蕩，廣佈朝中；無感不孚，百姓均沾化雨；有求必應，四方共沐春風。代天錫福，合境迎祥；千鄉崇祀，萬世延禧。生不□鄙陋，而虔恭以為序云。昭和三年戊辰立。鏡波彭漢源拜撰，維新彭榮光敬書。

此碑文雖寫於昭和三年(1928)，但碑文邊框則刻寫著三個庄的鸞堂創設時間與三堂合建一廟之時間：「重華堂于壬寅年創建二湖庄，崇德堂于辛丑年創建三湖庄，警化堂于丁未年創建鴨母坑，于辛亥年築□□天福宮。」¹⁵⁴。寫下《天福宮序》之「彭漢源」原為警化堂鸞生、「彭榮光」原為崇德堂鸞生，兩個不同的彭姓宗族、不同的鸞堂在此也完成象徵性地整合。

序文內容說明這近距離的三間鸞堂有共同之理想目標：「扶正統以彰信義；

¹⁵³中研院的《寺廟調查》「先人羅新蘭林文字等人士以辛亥年擇地鴨母坑口以崇德崇華警化三堂成一公廟，當時的三湖崇德堂由林文字先生主持，彭河真先生在金獅村開創警化堂。二湖村有羅新蘭的重華堂，三堂均宣揚道教教義和中華文化思想，都供奉孔子、關公、文武二聖。七十年前，竹東飛鳳山恩主托夢謂三堂應合併建廟，以供眾信徒頂禮膜拜，於是乃在現址建廟。由於道教在社會關係上強調「兼容並蓄」(道並行而不悖，萬物並育而不相害)，故其他神祇先後加入與文武二聖並列，成為今日「眾神並列」之景況。」

¹⁵⁴碑文的書寫年代為昭和三年(1928)。

覺世牖民」，於是在鴨母坑口成立了天福宮「以祈久敬之宏謨，俾之朝朝夕夕、香油永賴；年年月月，俎豆常新。」重點是，成立祀典組織之必要：「從前創始既出真心，及後守成更當協力；倘不贊襄立祀典，安能久遠致誠乎？」因為空間近，人群重疊，不免有整合之必需，但整併後人群組成更為複雜多元，如何確保、持續這份創始的真心，成為關鍵。因此「成立祀典組織」為此份序文之目的。天福宮的祀典組織，據鑲於天福宮右側廂房牆上之碑文，大致有三：「文武聖會」負責春秋祭典；「龍門會」負責孔子誕辰祭典；「桃園會」負責關聖帝君千秋祭典¹⁵⁵。如下文為《文武聖會序》局部內容：「……羣生畢至協濟和衷贊眾祀典，丁亥告成。正值桃浪激於花月，龍榜登於桂天。文武一同祀春秋二會，歷年之俎豆受萬載之馨香。……修文生羅金聲拜撰」¹⁵⁶整併之後的天福宮，第一任堂主為二湖重華堂羅新蘭之子「羅萬元」；第一任嚮生主為高埔的「李園初」¹⁵⁷。嚮堂的發展是跨地域、跨人群，可以流動、互助的，這些線索有「嚮生、嚮堂的互助」：如四湖修省堂嚮生協助三湖崇德堂及五湖樂善堂的創建、新竹代勸堂正嚮生范玉波至二湖重華堂指導；內三庄·高埔的李園初先生擔任外四庄·天福宮第一任嚮生主；也可由「三堂合一的天福宮捐贈人群」¹⁵⁸觀察：捐贈人群的居住範圍包含「外四庄」的頭、二、三、四湖及鴨母坑；也有「內三庄」的五湖及高埔；還有鄰近的苗栗、公館、銅鑼、三義、通霄、後龍；更遠還到葫蘆墩、大甲及大湖…等。可見當時這三大嚮堂的認同勢力範圍之廣大，但以捐贈人數來說，仍以二湖庄、三湖庄、四湖庄、鴨母坑庄此四大庄社群為主。在捐贈社群中，亦可見不同地域社會之往來，以及地方菁英界公眾事務及地方

¹⁵⁵天福宮原為三個嚮堂合一的組織，他們共同崇敬著「文武雙聖人」，因此「龍門會」是取「魚躍龍門」之意，為祭祀孔子至聖先師的祀典組織；「桃園會」則是取「桃園三結義」之意，為祭祀關聖帝君恩主公的祀典組織。

¹⁵⁶筆者田調抄錄。天福宮的左廂房牆上碑文為《天福宮序》及捐贈人名，此部分在台灣記憶及固碑文書籍中可見；但右側廂房的牆上則鑲有《文武聖會序》及「桃園會」及「龍門會」的會員名單，目前台灣古碑文書籍及台灣記憶，皆未收錄，甚為可惜！

¹⁵⁷關於李園初先生，羅新蘭曾孫「羅金聲」曾為其寫下恭維：「李園初先生，平生好善，文德兼修。……捨鄭衛之淫風，尊鄒魯之聖道，展明文教，樂育人才。登聖城，步賢關，開堂闡教；修詩章，訂書冊，以德化人。故有德者……眾生等遵其德，樂其道，繪其像，繼繼繩繩，後世豈無欽仰哉！」

¹⁵⁸王子年立(1912)。

信仰之參與努力提升自我家族地位之情形。

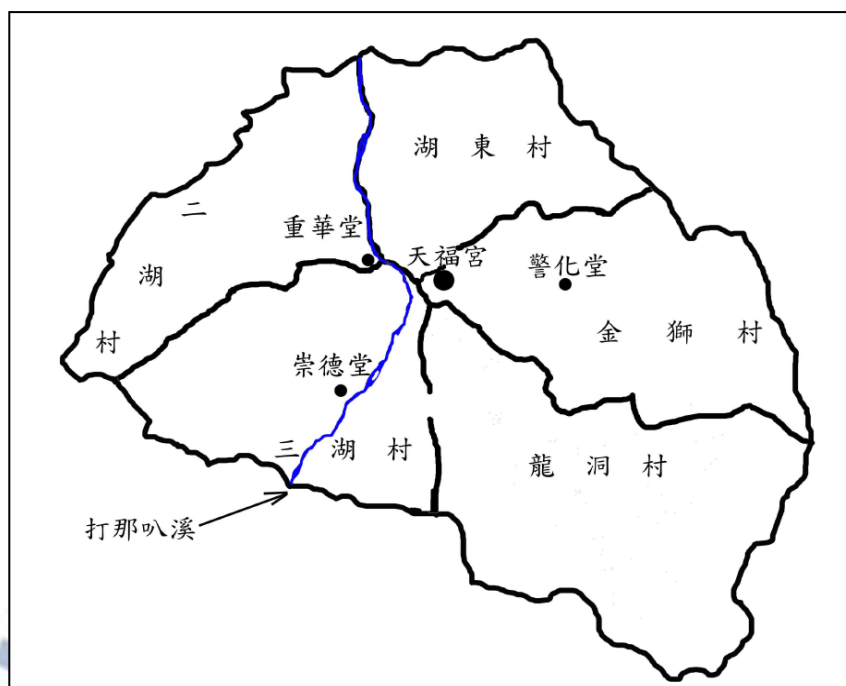


圖 35：組成天福宮的三大鸞堂位置分布圖

資料來源：引自周怡然，2008：41

(一)「三堂合一」多元人群與神明會的整合

三堂合為天福宮之後，原本已經複雜多元的各庄鸞堂人群變得更為複雜，如附錄(一)為三個堂的成員名單¹⁵⁹，筆者將之歸類整理為下表，俾為比較分析：

表 12：外三庄三堂比較表

	創立年	創建人士	主要成員之姓氏(人數)	鸞書
二湖·重華堂	1902	羅新蘭	羅(15)、吳(9)、彭(7)、古(4)	達化新編
三湖·崇德堂	1901	林天相、江坤維	江(12)、郭(9)、林(7)、彭(7)	牖民覺路
鴨母坑·警化堂	1907	彭應魁	彭(15)、黎(10)、林(8)、劉(7)	無

資料來源：筆者整理自附錄之鸞堂名單。

二湖重華堂，主要以土牛溝「羅姓」家族為首，共 15 人，其他還有二湖的吳、彭、古、賴、馬、趙、江…等二湖世居宗族。三湖崇德堂，以「江姓」¹⁶⁰宗

¹⁵⁹鑲嵌於天福宮左廂房牆上。

¹⁶⁰今日在三湖的「江姓」不多，但是，創立三湖崇德堂主要人物為江坤維；咸豐七年的江煥章是打那叭五庄共設一局團練重要的職員；今日在三湖庄與二湖庄交界處的「萬善祠」當初也為江煥章所置。「江姓」應為三湖重要宗族。

族為首，共 12 人，另外還有共同創建崇德堂的林天相家族及郭、古、李、蘇、傅、劉…等三湖主要宗族。崇德堂的位置在西三湖保，而共祀倉頡的聖蹟亭卻在東三湖五龍宮側，此也為人群宗族之協調；崇德堂之於江家正如聖蹟亭之於林家，兩家族仍維持各自重要地位！鴨母坑庄的警化堂以「金獅村的彭祥麟家族」為首，共 15 人，其餘黎、林、劉、黃、陳、郭…等，也為鴨母坑庄主要世居宗族。因此，各庄鸞堂皆以各庄的某一宗族為首而創建，之後再匯集各庄的主要世居宗族，因此推測各庄鸞堂前身為各庄教授漢學的書院、或私塾，日人統治後，再以該私塾書院之地轉型為鸞堂，繼續傳承發揚漢學道統。在「三堂合一」之後，為了整合協調更為複雜多樣的宗族人群，因此出現了如前所述更多的神明會，以永保香火之延續、俎豆之馨香。

(二)「三堂合一」高格局下的競爭與變動

在「三堂合一」的高格局認同下，其實還包含了各層次的變動與競爭，此分分合合的流動，說明了「地域社會」的有機性：

1. 敬聖亭祀典組織的易改

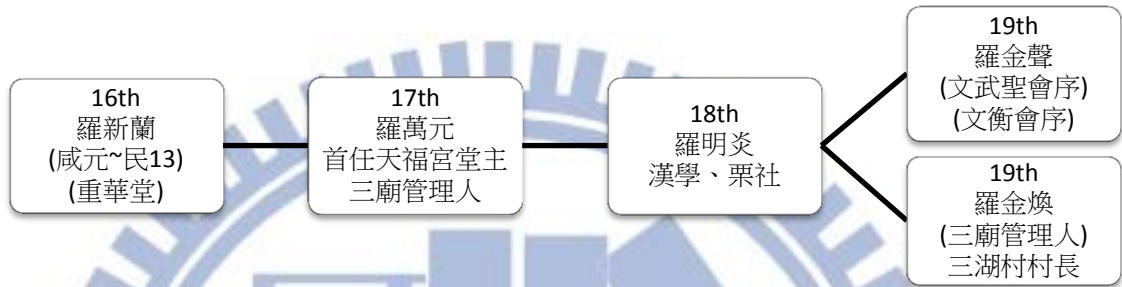
如前所述，明治 34 年(1901)林天相由四湖庄「修省堂」請奉分出恩主公，在三湖庄建立了「崇德堂」後，即在店仔街口設立了「敬聖亭」，為了共同祭祀，同時也成立了「祭典組織」--「崇文會」。

歷經三堂合一的整併及人流世代的交替，迨至民國四十五年(1956)，「敬聖亭」的開祭組織，名稱改為「文衡會」，其組織成員也有大幅度的改變，原本的「崇文會」會員，主要為「崇德堂」的弟子，在三堂整合為「天福宮」之後，此敬聖亭亦成為三庄共有的祠廟，由文衡會序及文衡會的會員名單，亦可發現競爭與協調的痕跡。如下文所附敬聖亭之《文衡會序》：

崇文惜字，敬留聖蹟，炎世不能忘矣。爰我同人念前賢倡立崇文祀社，而後輩贊成文衡典會，文者文氣重光射斗，衡者衡道復繼淵源，人文蔚起、科甲蟬聯、昇平一鼓、大道旋歸，共享清平之福，足稱盛世之道！不辭鄙陋聊為之序。

會員 羅金聲 拜撰 會員 陳庚金 敬書

撰寫序文者羅金聲為重華堂 19 世後裔，而陳庚金也為重華堂羅家之外孫；其 17 世祖羅萬元為天福宮第一任堂主，也為五龍宮、飛龍宮、天福宮三廟的共同管理人；與羅金聲同為羅家第 19 世的羅金煥擔任三湖村村長，同時也是三廟共同管理人。此處可以發現在三堂整併後，地方宗族中，似以「重華堂·羅家」有較明顯之表現！茲以底下簡易世系表表示：



而「文衡會¹⁶¹」祀典組織的名單，仍然代表三堂合一的痕跡：重華堂羅氏家族 7 名、崇德堂李氏家族 7 名、警化堂彭姓家族 7 名，其他三堂成員後代仍有加入，如何姓、吳姓、郭姓、古姓…等。

三湖敬聖亭原與四湖庄的敬聖亭相同為石製古樸樣貌，經過地震及風化，於民國七十年改建，登位紀念的祭祀則由「文光社」負責，文光社成員名單全為「古合昌公」派下子孫。神明會整合了各庄多元歧異的宗族，但是人群的凋零與世代的交替，也為神明會運作的困難之處，原本三湖敬聖亭前每年該有文衡會祀典組織為倉頡聖人誕辰所舉辦的三獻禮¹⁶²，今日已寄附於五龍宮的日常祀典中了！

將三湖村的敬聖亭祀典組織變革做一個整理，其變動脈絡如下圖：

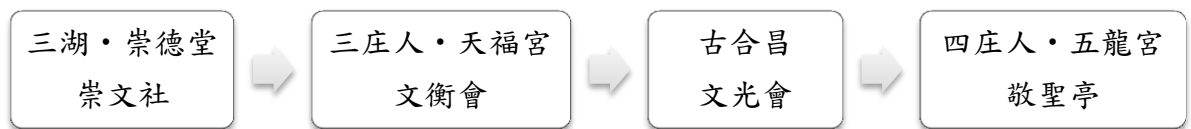


圖 36：三湖敬聖亭組織變革圖

資料來源：筆者整理繪製。

¹⁶¹民國 45 年成立。

¹⁶²文衡會會員將成立組織所附之金，交與五龍宮，此後由五龍宮辦理敬聖亭之祭祀事宜。

這個祭祀組織的變動，最後整合於五龍宮而終止，也在此又再度完成了四庄人的整合。三堂合一，使得天福宮成為三個庄培育鸞生的唯一機構，因此三個庄的宮廟事務服務及鸞生系統服務皆由天福宮提供，成為「公廟」的性質，加上位處交通要道的位置，天福宮的後續發展已超越了西湖最早的鸞堂---四湖修省堂！

2.天福宮與並存的多個鸞堂

三堂既已整併於天福宮，是否就沒有存在的必要？若持續存在，功能是什麼？三堂整併於天福宮後，各自仍持續各自的香火：原本三湖崇德堂在戰後國民政府時代逐漸消失，但在民國 76 年 12 月 16 日，在三湖地方仕紳李錦昌悉心籌畫下又重新復堂¹⁶³。另兩間「二湖重華堂」及「鴨母坑警化堂」今日則轉型為宗族家廟，由家族後裔負責祭儀，如鴨母坑彭家之警化堂中今日仍供奉著大成至聖先師孔子的牌位，下圖為其今日之樣貌。



照片 5：今日警化堂之現況

資料來源：筆者拍攝

二湖庄之重華堂，筆者田調發現，除了扮演羅家家廟¹⁶⁴的功能外，在恩主公誕辰時，仍有附近二湖庄居民至此參拜。下為筆者田調拍攝之重華堂今貌。

¹⁶³內容刻於《金獅洞天福宮簡介》，於添福宮外牆，民國 81 年 12 月。

¹⁶⁴家廟並非「祠堂」，羅家祠堂在另一棟建物中。



照片 6：今日重華堂供奉大成至聖先師牌位

資料來源：筆者拍攝

如《重華堂序》之內容也如此敘述：

且夫重華之開堂闡教就如何以創立哉？其原委推其本末唯海永雄波乃人心以鼓起天行暴氣祇世道而招來。荷蒙三尊下凡方方闡教處處開堂柳筆桃枝，作中流之砥柱，香煙篆字挽既倒之狂瀾。待光緒壬寅歲春，幸二湖之勝地得一道之良機，善翁羅新蘭者，生平樂善倡首邀集善信創設鸞堂，一時雲集大眾，襄成美舉，遂往飛鳳山代勸堂請香火以頌玉旨，聘正鸞於范月波，蒙賜堂號曰重華二字，以舜目有重瞳之義，重華者大舜之寶號也。於是得歐陽夫子以主一席造達化新篇以成八音書成。雖曰合併於天福(宮)，香火依舊留寄於重華，由來聖道煌煌神威赫赫，繼繼繩繩開堂闡教，濟世施方不多年，樂奉香油金，諸生保借之至甲寅年新台幣共有三十餘萬元，遂改築重樓落成，同年六月十九日子刻，恭請尊神登位，諸生同沾主席因材施教，以德化人，求明聖誕六四祝壽，基穀六千，使年年祭典、代代禮文。沾恩者，共步賢關，人文蔚起；戴德者，同登聖域，科甲蟬聯，共享昇平之福，足稱盛世之道也。¹⁶⁵

因此，這三個庄的書院鸞堂初始皆由單一強勢宗族主導，而後加入庄內各姓主要宗族，在整併為天福宮後，原本強勢宗族並未立刻完全放棄競爭的機會，因此與天福宮形成一個既競爭又合作的狀態：三庄人「天福宮」，二湖庄「重華堂」、三湖庄「崇德堂」、鴨母坑庄「警化堂」，維持這種大小圈圈，層層隸屬，整合人

¹⁶⁵民國 62 年改建時由羅金聲寫下之《重華堂序》

群關係的型態，這就是雜姓多元宗族地方社會所呈現的競爭與協調！

日後，三個鸞堂在空間上密集接觸，加上家族成員多有重疊，未來發展勢必受此整合影響，且天福宮以「公廟」性質，發展性必超越另三個鸞堂「私廟」之規格，因此三個鸞堂儘管存在但仍日漸式微，三庄人群集中於天福宮，完成外三庄的第二次整合！

(三)四湖修省堂轉型為庄頭信仰中心

值此之時，距離天福宮較遠的四湖劉姓宗族血緣村，並無距離相近、成員重疊、多姓宗族競爭之顧慮，因此仍堅守四湖庄為其發展腹地，繼續維持修省堂傳道救世之任務！之後，四湖修省堂並與四湖庄農耕之三官大帝千秋整合起來。本文第三章說明之四湖庄內部的整合機制，原本為一個依照水圳灌溉的「水鬮」的三官大帝輪祀組織，「三界爐」隨著輪祀組織每年輪流由不同灌區之爐主供奉，到了日治時期，雲梯書院由宗族書院轉型成修省堂之後，地方民眾認為「三官大帝」為神，理應供奉於廟中，因此，原由爐主輪流供奉之三界爐今日已奉祀於修省堂中，每年的三官大帝千秋儀式的場地也皆在修省堂中舉辦。因此，四湖劉家的雲梯書院，由培育家族子地的書院轉型至傳承儒學道統之鸞堂修省堂，後又加入了整合協調農耕水圳的三官大帝千秋，漸漸轉變其性質為「庄頭的信仰中心」，至民國 65 年重建之時，終於更名為「宣王宮」。

因此，北邊三個鸞堂整合為一大廟「天福宮」；南邊四湖庄單姓血緣村維持一鸞堂「修省堂」，後更名為「宣王宮」，因此原本共同進香的五龍媽組織、四大庄地域社會，因為區域人群組成的差異，底下再分成兩個鸞堂組織，而存在了兩個小的次地域社會，分庭抗禮。

三、鸞堂在外四庄的定位

關於西湖鄉的信仰狀況，學者潘朝陽與前輩周怡然曾經由「儒學」及「鸞堂」的角度來切入討論，也留下了豐富的成果，筆者試著與此豐碩的成果做一對話，以期增進地方社會的完整性。之下引文為學者潘朝陽於〈日據台灣的雙層儒學與

外來思想〉內文中對西湖三湖庄的討論（底線為筆者加上）：

店仔街所在的三湖庄是台灣漢人移民型社會很典型的雜姓地緣村，當地並無壟斷型的大家族可以用宗族之力加以興學立教，他們既無宗祠，故轉而運用大廟的組織來推展儒學。三湖庄的五龍宮主祀媽祖，建於光緒五年（西元 1879 年），主建者黎彬南、張鵬漢都是貢生。媽祖崇拜在台灣是自明鄭以來最重要的信仰，扮演鄉土社區的教化角色。三湖庄五龍宮由地方儒士黎、張二氏主建，可見儒士的確掌握了村莊的神聖中心；透過神道崇拜，將上層結構的儒學以潛移默化的方式傳播浸透至一般莊民身上。五龍宮右側有一敬聖亭（惜字亭），上層背後嵌鑲清代所刻芳名碑，上款題：「光緒辛丑年（西元 1901 年）創立崇文社會員芳名」。所謂「崇文社」，即三湖地方儒士社群的詩社。台灣儒士以結社方式存續儒道於日據困局下，華夏故國之思，宛然畢見。¹⁶⁶

文中說明「三湖為多元雜姓地緣村，無壟斷性的宗族可藉宗祠興學立教，故轉而運用五龍宮來推展儒學」。五龍宮的創建年代為清同治 11 年(1872)，當初建廟目的是作為協調四庄人公眾事務之中心，雖然早於鸞堂信仰及儒學傳承的目的，但當時之文人士子及地方菁英皆透過此公共空間傳揚公告命令、並教化人心，待至後來日人異族進入此地方社會，帶來更大的威脅，使得原存於此地的宗族書院紛紛轉型為鸞堂後，地方人士為促成祭祀關聖帝君之公廟建立，並團結此處重疊的多個鸞堂祭祀社群，因此三鸞堂合一創建了天福宮。因此，緊鄰五龍宮的店仔街中心位置，又再出現一公廟。此時的天福宮是以「教育」的功能出現於此地，與五龍宮初建之功能目的並不相互違背。在尚未面臨日人異族的殖民與漢學道統失傳的危機時，三湖地區多元雜姓宗族各自透過家族的私塾書院培育家族子弟的漢學造詣，為學而優則仕鋪路，後來，實際面臨漢學道統失傳威脅，肩負起三湖地區推展儒學、傳承漢學道統者，為明治 44 年(1911)由二湖庄羅家的重華堂、三湖庄林家的崇德堂、鴨母坑庄彭家的警化堂，三個鸞堂共同整併而成的「天福宮」。參與建廟的地方菁英，多透過參與公共事務及公廟空間的曝光，來提升自我及家族的地位，因此三湖地區的黎姓與張姓貢生共同倡建五龍宮與黎姓、李姓、湯姓

¹⁶⁶潘朝陽，2008，《台灣儒學的傳統與現代》：155。

貢生共同倡建捐造飛龍宮乃是相同之意義與目的，代表地方菁英為地方事務盡力並累積家族文化資本的過程；同時也將上層儒學結構以潛移默化的方式傳播浸透至一般莊民身上。

「五龍宮側的敬聖亭」(惜字亭)，原非五龍宮的一部分，其創建年代與三湖的鸞堂崇德堂同時，皆為 1901 年，晚了五龍宮約 30 年。建於五龍宮側而非崇德堂鸞堂之側，仍是為了協調三湖雜姓宗族之原因：崇德堂鸞堂設於西三湖、敬聖亭則設於東三湖。如今敬聖亭寄附於五龍宮，則因敬聖亭「崇文社」之會員，歷經三堂整合後已出現易改與流失，於是另組「文衡會」，此共祀組織在歷經世代交替、會員凋零後，方將祭祀倉頡聖人的祭典寄附於五龍宮中。此一部分筆者在本章第二節「敬聖亭組織的易改」也說明了其發展的脈絡。

周怡然也以「鸞堂」的角度進入西湖地域，主要以各鸞堂的發展歷程及內涵為討論重點，並探究鸞堂對客家地區帶來的影響、鸞堂的多元化發展。分析日治時期鸞堂運動對苗栗關帝信仰的影響，也討論鸞堂中的文人士紳在鸞堂中扮演的角色及鸞堂信仰在社會變化下的因應。因此，周文主要以鸞堂角度切入西湖，筆者認為由日治時期這個歷史斷面，才進入西湖地區的鸞堂來討論西湖之信仰情形，缺乏歷史貫時性與也缺乏與地域人群、土地的關聯，容易使得信仰失去著根性？

鸞堂信仰在西湖的信仰體系中佔了非常大的比重，但若僅以「鸞堂」功能與象徵，似乎仍無法說明清楚三湖地區的漢人地方社會及信仰體系，也無法說明已被天福宮整併的三大鸞堂為何在今日又一一復活了？因此，研究信仰，卻缺乏與地方社群的關聯討論，將無法說明：「鸞堂，實際上代表宗族的精神與競爭力量！」

四、小結

從以上過程，可以找到四湖庄與三個庄整合過程留下的痕跡，即使四湖庄後來並未與這三個庄再次進行整合，但是，同屬一個淵原卻是不爭的事實！茲利用下圖做一系統整理：

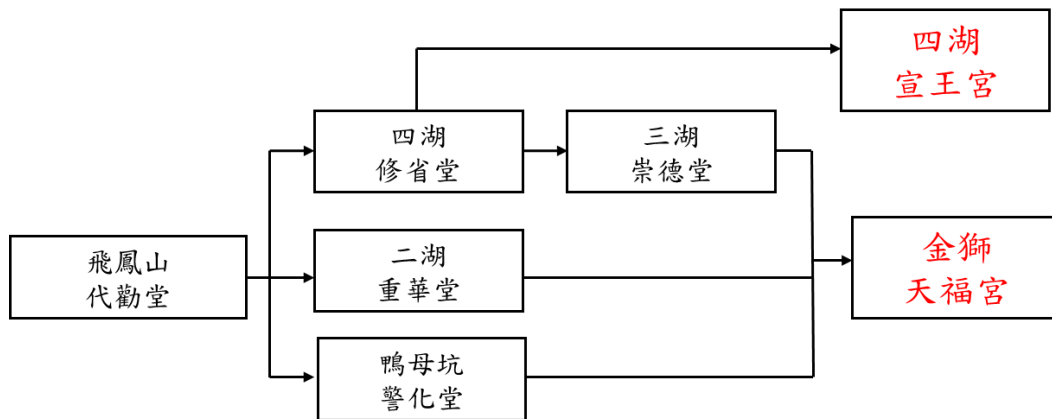


圖 37：外四庄四大鸞堂發展演變圖

資料來源：筆者整理。

在明治 44 年(1911)，天福宮建立之後，四庄人依著不同的祭祀範圍，大致可劃分成兩個圈圈，及北邊三個庄的天福宮祭祀圈與南邊四湖庄的宣王宮¹⁶⁷祭祀圈，如下圖所示。就算同屬四庄一宮人：「五龍宮媽祖」的祭祀圈，但面臨異姓宗族的競爭壓力，四庄人的選擇還是不同。



圖 38：外四庄鸞堂整合、競爭圖

資料來源：筆者整理自繪。

¹⁶⁷當時應該仍稱「修省堂」祭祀圈，因為修省堂直到民國 65 年才改名為宣王宮。但為了以廟對廟，較對等的格局，因此如此稱呼。

此處，也可以見到兩個人文地理區的差別：「漢墾區」(二湖、三湖、鴨母坑)的人群在運作成立「地緣組織」時是較為熟練與輕易的，透過地方士紳的倡建，就輕易地將人群結合起來，因為在「漢墾區」大家共同面對的是另一個族群，而非同族群的異姓宗族競爭，因此同屬客籍的三個鸞堂，透過「天福宮」將三庄人的資源，更增強與周遭不同族群的競爭力。反觀，位於「保留區」的四湖庄，一直以來運作的主軸即為「血緣組織」，在此區幾為「純客地區」，沒有與其他族群競爭之必要，面對的是不同姓氏家族的競爭，較難跳脫血緣範圍而加入跨地域、跨村庄的地緣組織，這也埋下了日後，三庄人的天福宮與四湖庄人的宣王宮走向的差異。

第三節 外四庄的信仰體系建立

本文由西湖的人群拓墾歷史，堆疊至土地、街肆、宗族，再由庄內底層信仰三官大帝千秋，逐層架構起跨村落的高階信仰--五龍宮，最後再加入日人異族統治時期、最晚進入西湖地區的鸞堂信仰，如此將有較清楚之脈絡、較立體而完整的外四庄信仰體系。希望藉由本文，可將學者潘朝陽與周文研究的西湖各個鸞堂，放置於此信仰體系中正確的位置，使之產生地方的著根性，而與西湖人群、土地構成一個有機的共同體。在此之前，先將四大公廟的互動關係做一釐清：

一、店仔街三間廟宇的互動

五龍宮為最早出現整合四庄人的信仰中心；飛龍宮本為服務店仔街商家禦火之功能，後來與「街心伯公」整合，也成為三湖庄的整合中心；天福宮為儒學道統傳承的信中心，更是三湖各宗族文人士紳結社之中心。在天福宮成立後，這些結社之文人、鸞生，因應統治政策的變遷，主動肩負起保衛漢學傳統之重責。因此這三間在空間上緊密聚集的三大廟其實分別在外四庄地域社會中猶如一間大公廟的三個部門，滿足了地方社會需求的不同功能。

(一)日治時期的三大廟整合

昭和 16 年 (1941)，日本殖民政府以祀神升天方式企圖廢止民間宗教，天福宮為免遭廢除，立刻應變加盟日本佛教社團，供奉釋迦牟尼佛，免遭廢除厄運；同時天福宮的堂主羅萬元也主動將近距離的飛龍宮玄天上帝與五龍宮媽祖的神像迎請於天福宮供奉，而延續了香火、保衛了外四庄的精神象徵。外三庄的三大公廟在日人統治壓迫，面對欲消滅漢文化之神佛昇天政策之時，地域整合的功能達到了最極致，此時的外三庄地區在捍衛儒學道統並集中三大公廟信仰於天福宮之時，必是最團結、認同最強之時！

光復後，雖然三間廟的主神各自回至原址供奉，但羅萬元仍繼續擔任三間廟的共同管理人，之後，羅家子弟續任三廟管理人，如 1960 及 1982 兩次的寺廟調查：「1960 年：三廟共同管理人——羅金煥；五龍宮住持——陳天福、飛龍宮住持——古阿蔭、天福宮住持——何春清。1982 年：三廟共同管理人——羅金煥；五龍宮住持——李錦昌、飛龍宮住持——陳庚金、天福宮住持——何春清。」¹⁶⁸；三廟祭典服務也都由天福宮之鸞生服務，直到國民政府的廟宇管理法規定各自需有管理組織，才又裂解成三個不同的管理委員會而各自負責廟務。

由上可知，三廟之廟務雖由二湖庄羅姓宗族綜理，但各庄的主要宗族仍藉「住持」之職參與其中，但是當時參與至廟中的神職人員，相信對祀奉神明與公廟事務等有一定程度的了解與崇敬，此時不但三庄維持態勢均衡、且三廟事務容易協調！但在民國 70 年代，政府規定必須辦理寺廟登記及有各自的管理委員組織，三廟分離登記初期為了達成之信徒人數門檻，三廟之信徒名單幾乎大部分重疊，直到「派系」為了爭取廟宇的管理權，動員了各派信徒之加入，產生了角力，三廟之距離由共同管理人緊密共處，開始走出了分歧點：

(二)當代關係緊密的天福宮與飛龍宮

分開成立各自管理委員會之後，天福宮為三個鸞堂整併之公廟，也是此區最

¹⁶⁸中央研究院，寺廟調查書。

晚形成之公廟，原無由居民主動組成的爐主頭家組織，有的是由天福宮的文人鸞生成員加所組成的祭祀組織：文武聖會、龍門會及桃園會，但歷經 80 年世代交替、人口外流，會員之凋零、流失，已無法繼續有力地維持應有的祭典及教化，因此所有廟務皆為管理委員會處理，與三個庄頭的眾人之事似乎較為疏離，更因與四湖庄的宣王宮主神相同，而形成兩個體系！

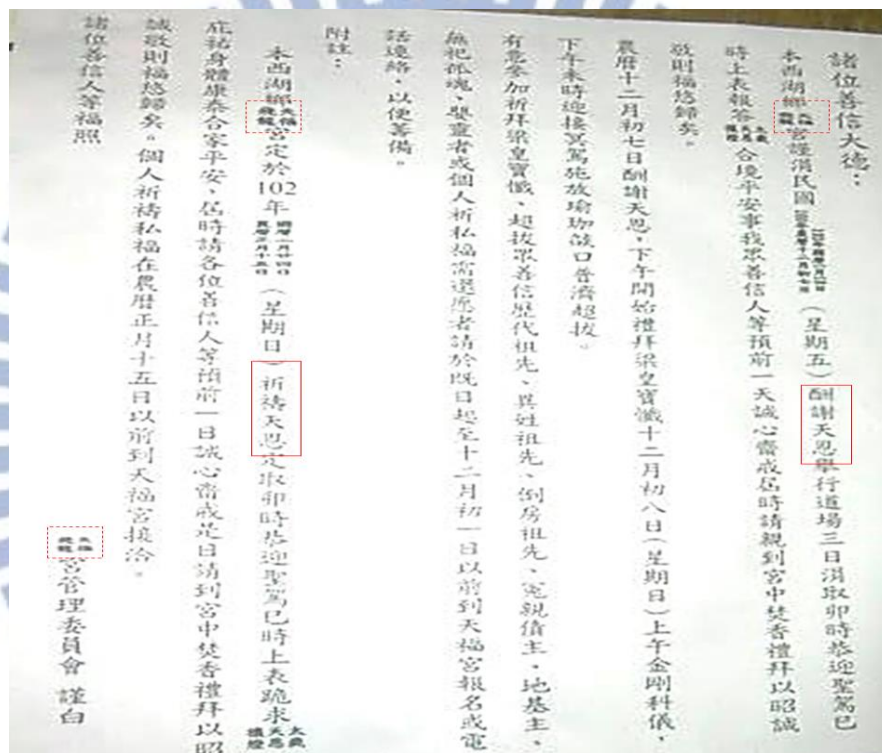
那麼，除了居民主動至天福宮祭祀問事之外，並未正臨最熱鬧的店仔街之位置，如何加強與群眾的互動？進而擴大天福宮的影響力呢？即為透過與飛龍宮的合作。

光緒 13 年(1887)，本為三湖店仔街提供「禦火」功能之「三間」小廟¹⁶⁹；在昭和 16 年(1941)遭逢日本政府神佛昇天政策劫難時，由地方仕紳羅萬元將神像請至天福宮避難，於是和天福宮有了連結關係。民國 34 年(1945)台灣光復後，羅萬元發起原地重建，並擔任三間公廟的共同管理人。直至民國 75 年，飛龍宮成立自己的管理委員會，並因老舊發起重建，卻成為今日三層樓的大廟，似欲在規模上與周遭公廟抗衡。

天福宮與飛龍宮仍維持密切往來，飛龍宮廟方表示「帝爺公」會「出巡」，時間在三月三帝爺公生日之時，但並非每年，而是由天福宮的乩童得到神意，授意通知飛龍宮該年要辦理帝爺出巡，才會辦理。巡境之後，將會請五龍宮媽祖、天福宮恩主公、宣王宮恩主公至廟中看戲。透過「帝爺公」的「能動性」，及帝爺公巡境維持地域範圍潔淨性之時，同時提升了天福宮與飛龍宮的地位，這兩大廟背後代表的社群組織，也在運作過程中向所有地域居民展現了其文化資本與競爭實力！但帝爺公出巡在沒有爐主頭家組織及丁口錢的支援下，只靠辦理行政業務為主的「管理委員會」成員承辦，實屬艱困，因此，帝爺公出巡已多年未曾舉辦！

¹⁶⁹《清修苗志》：「天后宮，一在三湖莊，距城十二里，光緒五年，貢生黎彬南、張鵬漢等倡捐建造，共九間。」；「上帝廟，一在三湖莊，距城十二里。光緒十三年，例貢生黎彬南、湯集賢、李成傑等倡建。共三間」。

天福宮與飛龍宮另一緊密之結合，為兩宮廟共同舉辦「年初祈福儀式」及「年底酬謝天恩」儀式，舉辦地點皆在「天福宮」，由此可見兩宮廟之緊密關聯。如底下照片為筆者田調時於飛龍宮廟前所攝得之公告，內容為天福宮與飛龍宮共同具名，為共同舉辦「酬謝天恩」祭祀活動。筆者拍攝此張公告當天，正是與飛龍宮相隔 300 公尺的五龍宮熱熱鬧鬧舉辦「年底完福」的三獻禮祭典儀式之時，兩相比較，同在店仔街的兩大公廟，一冷一熱，五龍宮與飛龍宮空間上的相近卻敵不過天福宮與飛龍宮彼此社群派系之認同感！



照片 7：天福宮與飛龍宮共同辦理酬謝天恩及祈禱天恩之公告

資料來源：筆者田調拍攝。(拍攝時間 102/2/2)

(三)當代五龍宮維持四大庄進香之傳統

相較於前兩者，五龍宮仍維持「爐主頭家制」、「管理委員制」並行，透過每年一次的動態進香及巡境過程，讓外四庄在輪流主辦的機制中投入義務，並在全體一致行動的儀式中，感受同為一體之認同。因為五龍宮為本區最早建立之公廟，既已形成的組織最早獲得四庄人群認同，這機制並未因為鸞堂的出現、三堂的整併或是管理委員會的成立而消失。正如張珣的「後祭祀圈」所提出的：「村落祭

祀」其實關聯著「市場」與「宗族」，三者關係必須共同討論；村落祭祀也是民間權力的來源，與國家、官方權威之間的互動甚為密切¹⁷⁰。因此，即使今日五龍宮巡境的規模小了、進香返程之陣頭比賽沒有了，但是「四大庄輪流的機制與傳統」成為共識，店仔街市場中心性位置的重要性仍為四庄各氏宗族關注，退出這個組織、將失去累積宗族文化資本重要機會、失去與官方、國家互動的機會！祭祀組織背後的文化資本象徵與結構功能意義才是五龍宮四大庄共同輪流進香之基石與持續之動能。

於是，先是歷經多間鸞堂分立、三堂合一、天福宮與修省堂抗衡；又再歷經「神佛升天」威脅，天福宮保護了地方信仰的三廟合一，卻再分裂成不同派系，最後，在結構功能與文化資本的期待下，四大庄六村人還是被護佑在五龍媽溫婉的羽翼下！

二、外四庄信仰體系的建立

五龍宮與飛龍宮的建立，據《清修苗志》記載皆由「黎彬南…等人倡捐建造」，兩廟的倡建人幾乎為同一批人，因此兩廟之關係並非為了宗族之競爭，而是為了完成聚落居民之不同需求；相同的，天福宮的創建更是為了整併三大庄三大鸞堂之力量，擴大規模增進地域社群之向心力，且在昭和 16 年，天福宮還扮演了保護地方信仰之角色，直至光復初期仍維持三廟同一管理人之團結。

這份和諧、平衡直到管理委員會及信徒組織的設置又再度被打破。廟務的經理介入越多不同宗族的力量，滲入了地方派系的色彩，因而發生歧異，地方社群一旦對地方信仰中心產生疑慮之心，原就形成的認同感就被打破！地方宗族及派系及背後代表的社群藉著這近距離且占有重要位置的公廟、神明，展開地域社會中的拉扯，隱隱然的力量，或聚合？或張裂？西湖的人們在面對草創時期的困厄或外來異族的剝削時，產生了高度大格局認同與整合；而在強大、外來的擠壓力消失後，突然膨脹、裂解成許多的小塊，又回歸至平和時期的低格局小認同！「差

¹⁷⁰張珣、江燦騰編，2003《研究典範的追尋臺灣宗教研究的新視野》：163-174。

序認同」的選擇與波動，似乎是三湖地區多宗族競爭無法逃避的命運！正如筆者田野時，廟方表示：「宗族¹⁷¹的力量大於信仰，宗族出錢、出地、出人、出力，宗族配合，廟宇才能推動。」地方社會的性格，與地方社群的組成關係極為密切！

但，綜合第三章各庄內部整合及第四章跨村落的宮廟的貫時性發展，筆者仍嘗試為西湖外四庄的信仰體系理出一個脈絡，如下圖：

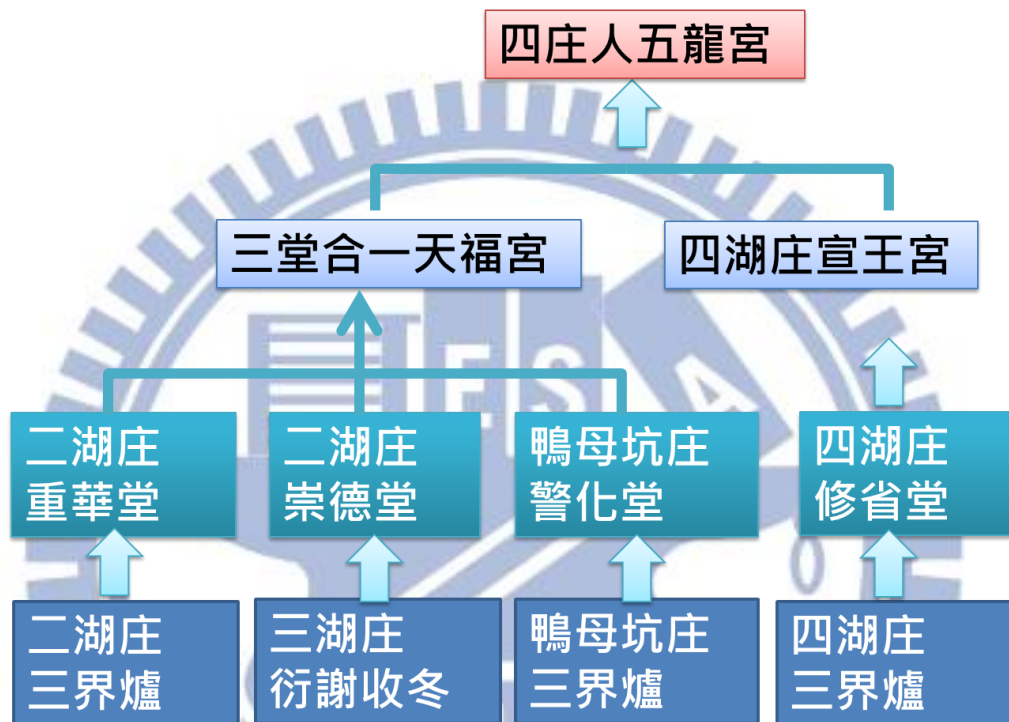


圖 39：外四庄信仰體系圖

資料來源：筆者整理繪製。

首先，外四庄內部透過各有特色及不同功能的三官大帝千秋而整合起來，在同時各庄應同時有各自宗族培育子弟的私塾書院存在，在日人統治時期轉型為鸞堂形式。統治者的政策與在地居民的反應，使得宗教信仰體系也加入新的元素。日治時期的鸞堂戒煙運動影響了三湖村的宗教信仰，使得三湖庄除了原本的媽祖信仰、玄天上帝的信仰之外，還增加了源自鸞堂的關聖帝君恩主信仰。因四湖庄為單姓強勢血緣村劉姓宗族為主，且修省堂為西湖最早創立之鸞堂，加上與另三庄距離較遠，無整併之需求；而外三庄為多元雜姓地緣村，運作地緣組織經驗熟

¹⁷¹廟方提到的主要姓氏，如：「吳、何、羅、李、張、陳...」。這些姓氏，都為店仔街周邊重要宗族。吳、羅(二湖庄)；李、陳(三湖庄)；何、張(鴨母坑庄)。

稔，空間距離近、成員宗族重疊，於是四庄中之二湖、三湖、鴨母坑運作三堂和一為天福宮；而四湖庄之修省堂未加入整併，並在之後變質為庄頭信仰中心，更名為宣王宮，形成外四庄同時並存的兩個恩主公公廟的次地域社會。最後，將外四庄兩個次地域社會整併為一個大地域社會的仍是最早創建的公廟「五龍宮」，藉由媽祖進香巡境的「動態儀式」這個四大庄輪祀的爐主頭家組織維繫住了外四庄多元宗族與多元地域。因此本文以上圖說明西湖鄉的外四庄由小區域的整合堆疊建構出大區域的整合，並將歷史的發展脈絡整併加入信仰體系的發展中，使得所有的公廟在外四庄地獄中所扮演的角色立體清晰化，並使其著根於外四庄地域社會中，產生與當地社群互動對話的有機性。

最後，本文將同屬西湖鄉，卻另被劃分為「內三庄」的信仰中心---德龍宮加入討論，以觀看整區的完整性。

第四節 南北兩個地域社會的意涵

西湖鄉同屬西湖流域沖積出的河階平原，在祭祀媽祖的信仰組織上卻劃分成南北兩個祭祀圈：五湖、高埔、下埔稱「內三庄」；二湖、三湖、四湖、鴨母坑稱「外四庄」。由前文討論，已爬梳出外四庄的地域社會發展脈絡與建構起外四庄的立體信仰體系。林秀幸認為社群的移動與接觸勢必影響地域社會中的內涵與地方社會的發展：王明珂以華夏邊緣討論族群認同，也提出「一個圓，是那個人群接觸的『邊界』，讓它看起來像一個圓！」那麼「外四庄」與「內三庄」的接觸與互動，對外四庄地方社會的關聯是什麼？首先先就「內三庄」的環境背景做一說明：

一、內三庄的地理歷史背景

內三庄位於西湖鄉南側，日治時期行政區劃僅有五湖庄與高埔庄兩庄，今日由高埔再分設下埔，因此本文將之稱為「內三庄」¹⁷²。其四至分別為：北與外四

¹⁷²「內三庄」又稱「內三村」，因包含五湖村、高埔村、下埔村。但也有文獻稱「內四庄」，因為

庄相鄰、南與銅鑼竹森村三座屋、西與通霄烏眉村烏眉坑、東與苗栗南勢里相接。

以下分別以地理環境及拓墾歷程來掌握內三庄的社群組成與信仰發展：



圖 40：內三庄位置圖

資料來源：改繪自台灣堡圖

內外庄之間的分隔，可由地理及人文界線兩者觀看：自然地形部分，南勢丘陵在糠榔埔處有一 525m 的拔高，造成龍洞村與五湖村之間的地形阻隔；人文界線部分，在四湖與高埔間，即今日之下埔有一「營盤埔」，乾隆 51 年在此處有漢番合設的「高埔隘」，將南北兩區形塑成較安全的保留區與較危險的隘墾區，綜合以上，內外三庄被形塑成兩個地理空間。兩個地理空間的發展，因屬於同一行政區西湖鄉，加上共同使用西湖溪灌溉用水，而有了交集。

前文討論外四庄信仰體系之時，說明外四庄因為人群宗族組合的複雜性、多

以前五湖分為上湖、下湖，加上高埔分為高埔、下埔，因此總共「四庄」。本文順著今日當地人自己的稱呼，將此區稱為「內三庄」。

元雜姓地緣村的特色使其產生多樣的組織、神明會及地方公廟來統合雜姓人群的認同、並藉祭祀組織、儀式來協調雜姓宗族的共識。但同屬外四庄，位置卻非常接近隘墾區的四湖庄，已出現了單姓強勢的血緣村，該地並無統合、協調雜姓宗族的需求，僅以「宗族、宗祠」即可協調該血緣村的眾人之事，因此，無地方公廟的建立！直至「鸞堂」信仰的進入，才建立「修省堂」並漸漸包含「三官大帝千秋」成為地方庄頭信仰中心，民國 65 年才更名為公廟名稱「宣王宮」。

類似四湖庄的主要姓氏強勢的血緣村同樣出現在「內三庄」。雖然內三庄在分類上屬於施添福三個人文地理區中的「隘墾區」，但根據淡水廳志記載「內外草湖隘，民隘。本係高埔隘，後移入苑裏堡。今裁。」¹⁷³此處僅有短暫的設隘，不久就移入西湖溪的更上游「內外草湖隘」？因此，內三庄的發展較類似於施添福三個人文地理區分類中的「保留區」，因此此區以純客籍為主，無族群分類械鬥，但卻有異姓宗族競爭的現象！

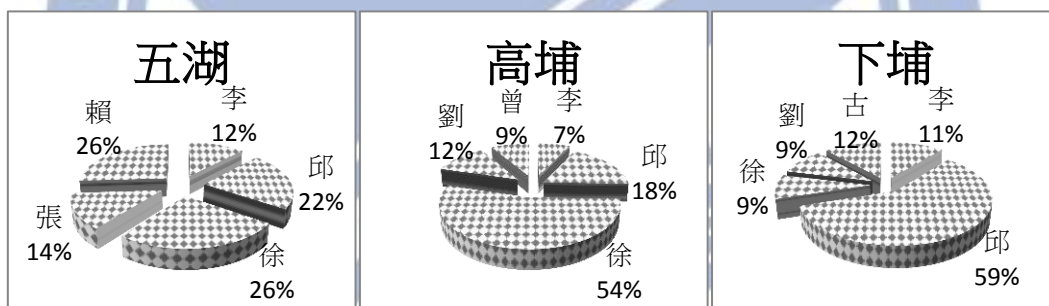


圖 41：內三庄的主要宗族

資料來源：筆者自繪，整理自西湖鄉志：192-197。

上圖為內三庄的主要人群組合，可看出三庄各以某幾個姓氏為該區強勢宗族，尤其邱姓¹⁷⁴、徐姓¹⁷⁵幾乎為內三庄跨村落的強勢宗族！與四湖庄類似，該區發展以「大型夥房及宗祠」為核心，並在其中完成協調處理眾人之事。

二、內三庄信仰中心的建立

在這種強勢宗族領導的狀況下，「公廟」的建立，並非主要需求，因此內三

¹⁷³ 陳培桂，1963，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊 172 種：46。

¹⁷⁴ 西湖鄉志記載：邱逢萬，廣東嘉應鎮平人，乾隆初年，定居高埔。

¹⁷⁵ 西湖鄉志記載：徐國興，廣東嘉應鎮平人，乾隆中葉，拓墾五湖。

庄最早出現的宮廟為同治 7 年(1868)的「高埔法龍寺」，由地方有志劉日火、李琳郎、李金就諸先生等邀鄰近熱心人士籌資興建。該寺主神為觀音菩薩、五穀大帝，之後加入鸞堂信仰，也供奉三恩主。該寺位置就在「彭城堂」(劉姓)大伙房之側，主要信仰人群皆因鸞堂而聚集，至今仍有開堂問事之服務。而高埔、下埔兩村的「三官大帝千秋」就在此處舉辦。

第二間宮廟，也是代表今日內三庄的最主要跨村落信仰中心「五湖德龍宮」建立的時間較晚，主要是在日人異族統治下，以漢學道統傳承為志的「鸞堂」信仰進入後，才成立了五湖的「樂善堂」，之後再擴大稱為「德龍宮樂善堂」。創建時間據說光緒初年五湖村的賴姓村民即到新竹芎林的飛鳳山代勸堂參拜，但直至明治 35 年(1902)才由地方信眾倡議建廟，由五湖庄士紳徐纘成捐地，賴星仁、邱龍珠、張光盛、徐秋慶、張全昌等發起籌建，命名「德龍宮樂善堂」，並扶鸞著作《挽回正路》一書。今日，五湖庄的「三官大帝千秋」祭典也在「德龍宮」內舉辦，「三界爐」也掛在廟中供奉。因此，德龍宮明白為五湖庄庄內人群的整合中心，而由鸞堂轉型為庄頭公廟。德龍宮的主神為「三恩主」，在右殿則有配祀「媽祖廳」。德龍宮如何庄頭信仰中心擴大至跨村落的祭祀範圍呢？主要機制即透過每年二月份的「北港媽祖進香」動態儀式。據《重修苗栗縣志》記載：

下埔村在明治 43 年屬高埔庄，下埔村有一地名『營頭埔』，清代在此曾設有『高埔隘』，防禦原住民侵擾，今在此設有慶祝媽祖之戲棚，此媽祖祀奉在五湖村德龍宮，由上湖、五湖、下埔、高埔四庄人共同祭祀，媽祖戲分兩地舉行，一年五湖，一年下埔。¹⁷⁶

根據上文記載及田野調查，今日內三庄每年在二月份有共同下北港進香的習俗，且維持「聯庄、輪辦」的機制。輪流的依據，主要依照「田甲的分布及大小」或「水鬮的區段」，當初因高埔庄(含下埔)擁有的田份較廣及水鬮區段較多，因此以往的輪流制度為高埔庄主辦兩年、五湖庄主辦一年。如德龍宮的邱文雄委員所說明：「照等田甲的位所還有大小來收錢，因為下埔介片土地大收介多，故所本

¹⁷⁶黃鼎松編纂，2007，《重修苗栗縣志》：102-103。

來以前系下埔庄輪兩年做戲，五湖庄輪一年，這下介冇錢餒，正一庄一年。」因人口流失、老化及工商社會影響，今日進香及演戲規模縮減，由演兩天戲變成只剩一天戲，而且輪流制轉為一年五湖、一年高埔，廟方表示以往收錢依照田份收，現在耕田的人少了、老了，則照丁口方式收錢。因下北港進香及媽祖戲為內三庄人共同的祭祀活動，而神明供奉在德龍宮中，因此德龍宮成為了內三庄共同的跨村落信仰中心。今日內三庄下北港的祭祀組織為一個爐主、一個副爐主，加上 10 個福首，共 12 個人的組織。這個組織主要負責事務為下北港、請神、三獻禮及戲棚…等，收丁口錢則由鄰長負責。在年底(12 月)必須先擲筊決定來年三庄人下北港的時間，過完年的天穿日過後就必須議席分配工作，每年的時間固定在農曆 2 月份，如今年(民國 102 年)的進香時間為農曆 2 月 19 日，每年進香人數約 3~4 部車，進香宮廟固定為以下三間廟：北港朝天宮、彰化南瑤宮、新港奉天宮。儀式的進行：第一天請神、下北港。內三庄的主要宮廟神明皆會受邀來看媽祖戲，有：高埔法龍寺的恩主公、通霄烏眉紫雲寺的觀音菩薩、五湖聖靈宮德教堂的恩主公。北港進香回來的媽祖，會在該輪祀的庄頭做一小段的踩街及陣頭表演，並沒有繞境的儀式。第二天的主要活動為敬神三獻禮及演戲酬神，選出明年度爐主。第三天則將邀請的各宮廟主神送回。

五湖與高埔輪流演媽祖戲，共同祀奉的媽祖在五湖德龍宮，明顯透過一共同祭祀組織在維繫南邊兩庄人的社群關係，與外四庄人的五龍媽祭祀組織社群有我群與他群的區別，形成兩個媽祖的祭祀圈。

三、內、外庄兩個媽祖祭祀圈的意涵

末成道男曾在五湖地區研究並提出「雙元系統」，即庄內的「天公信仰」¹⁷⁷，加上跨村落的「德龍宮」，兩套並行的信仰組織。末成道男是以「組織」的有無來判定信仰模式，但在內三庄最底層且主要的力量或信仰，應是「宗祠家廟」。因為內三庄保留區內的宗族規模大，宗族、宗祠力量強大，導致地方信仰公廟的

¹⁷⁷此處指稱應為「三官大帝千秋」，五湖庄內並沒有「天公爐」或「天神良福」，只有「三界爐」。

產生較晚，而且該區有「同族群」但「不同宗族」的競爭，要整合整個地緣的人群，此動機與速度皆較為緩慢！因此內三庄直到「鸞堂」之後，才成立了跨村落公廟信仰中心「德龍宮樂善堂」。

外四庄在咸豐同治(1861~1872)時期有五龍宮的建置；五湖、高埔內三庄沒有文獻記載供奉媽祖的歷史，直至明治年間(1902)德龍宮樂善堂的設置。但，再稍往西湖溪上游、與之相鄰的福興庄銅鑼灣街上也有天后宮的設置，如《清修苗志》記載：

天后宮，一在銅鑼灣街，距城十二里。道光二十五年（1845）陳元亮等捐建；光緒七年，例貢生陳嘉樂倡捐重修。共一十二間。祀田兩處，年共收穀八十二石；陳嘉樂經理。¹⁷⁸

銅鑼天后宮的祭祀範圍包含屬於西湖流域的福興村、朝陽村、銅鑼村、竹森村、九湖村、樟樹村。處於兩者間的高埔五湖在當時也應有屬於自己的媽祖信仰，因此筆者推測在民間私宅奉祀，直至德龍宮樂善堂成立後，才配祀媽祖，並利用媽祖下北港的動態儀式及跨村落的祭祀組織整合了內三庄強勢的大規模宗族，成為內三庄的媽祖信仰中心。筆者將西湖流域相鄰的三個媽祖祭祀範圍以下圖呈現之：

¹⁷⁸沈茂蔭，1962，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第 159 種：191。

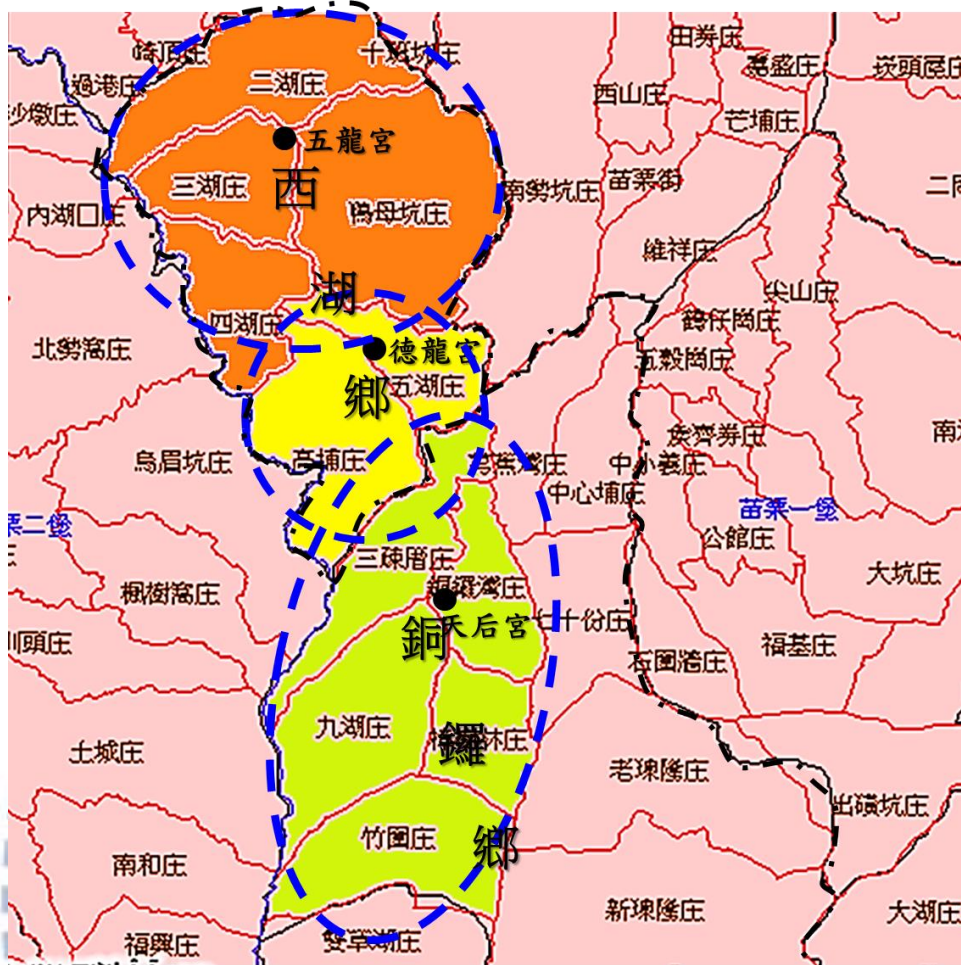


圖 42：西湖溪流流域的三個媽祖祭祀圈

資料來源：筆者整理自繪，底圖為台灣堡圖。

因為相同的主神，形成三個相鄰的平行祭祀範圍，這三個圈圈各自代表了不同的社群，而祭祀圈的互動關係也展現了不同社群接觸後的反應。同屬西湖溪的三個媽祖，背後代表的社群在西湖鄉內有較高的重疊性，尤其是在外四庄與內三庄的交界處---龍洞村與五湖村、四湖村與下埔村。如當初協助指導五湖德龍宮樂善堂鸞務及教導漢學的老師劉龍麟為劉嗣業之子，是四湖劉恩寬家族的後代，曾任四湖區第二任區長（1913-1916），也曾擔任五湖村德龍宮樂善堂住持多年；另外，德龍宮樂善堂在尚未建廟之時，賴姓人家由新竹代勸堂請回之香火也曾由龍洞村船底窩的傅姓人家供奉。此傅姓人家即為龍洞村鴨南天公爐輪祀成員之一，後來也創立龍洞村的德天宮玉恩堂，並將附近兩個天公爐合祀，首任堂主即為傅家子弟---傅阿義。今日五湖德龍宮的鸞下生座師---傅松鳳，即為傅阿義之子。因

此，龍洞村與五湖村邊界上的社群，同時保護了兩個地域社會的信仰；四湖村的劉家為了傳承漢學道統也參與了內三庄信仰中心的創建歷程。外四庄與內三庄在邊界上，彼此的界線其實是流動的、社群的認同亦然。僅以下圖說明兩個媽祖祭祀圈所劃分的地域社會，並呈現兩大地域社會邊界上的接觸社群範圍：



圖 43：西湖鄉的兩個祭祀圈示意圖

資料來源：底圖為西湖鄉台灣堡圖，配合地名及筆者田調整理重新繪製。

因此，西湖鄉兩個媽祖的祭祀圈劃分，利用丁口錢的義務與進香的組織將各自穩定的社群圈住，以維持各自地域的競爭力。但，除了競爭的關係，西湖鄉的南北兩個地域社會仍然利用媽祖形塑成的兩個圈圈完成兩區的協調，這是兩區界線上溫暖的社群互動之後，所產生的區域協調機制。西湖鄉社群利用兩個圈圈產生的區域實用機制是什麼呢？

前文分別敘述了外四庄媽祖下港進香日期固定為媽祖千秋之前的農曆 3 月份；

而內三庄的媽祖下港進香日期則固定為農曆的 2 月份；銅鑼天后宮也為農曆 3 月份。¹⁷⁹只有內三庄在二月份？主要原因即為「農耕用水」的分配。準備媽祖下港進香事宜，必在春耕完成之後，方有多餘之時間與心力，因西湖鄉民共用西湖溪水進行農耕灌溉，水自上游來，取得用水先機者為內三庄，因此內三庄居民提早取水灌溉完成春耕後，即放水順流至外四庄，讓外四庄的鄉親們進行他們的春耕。此時率先完成春耕的內三庄媽祖，就帶著完成春耕的內三庄社群，至北港進香放鬆。待下游外四庄居民引用順流而下的西湖溪水完成灌溉春耕之後，已是三月，此時再由外四庄的五龍媽帶著外四庄社群下港進香，利用動態儀式再完成一次四大庄人群的認同！同時，南北、內外兩大地域社會的和諧與協調也在兩個媽祖溫婉的護佑圈中達成了平衡！而同屬西湖溪的銅鑼天后宮，在下港進香的日期上，卻未見與內三庄或外四庄有所協調。

小結：

因為共同的外在威脅，而曾經共同設隘的西湖鄉各庄，在歷史記憶中已然形塑成一個整體，但在咸豐七年的「五庄聯設一局」團練政策時，被明確畫出了界線，使得區域化之整體再度分裂成外四庄與內三庄兩區。然而，曾有的歷史記憶使得兩區的交界社群仍維持良好互動。此處，雖然內外兩個地方社會各自創建了自己的信仰象徵，也透過跨村落公廟的祭祀範圍在西湖鄉畫出了兩個圈圈，但祭祀圈是圈不住人群的，邊界社群的流動認同，打破了圈圈，工具式的認同更兼顧兩區最大利益，因應地形水文的自然規律，而帶來了實用的友好互動。利用象徵體系協調了兩個漢人社會的農耕需求，形成了漢人社會結構中的規律。因此，研究祭祀圈，不該僅討論圈圈內的社群與地域的整合，或僅以為祭祀圈只為爭取文化象徵資本，在地域社會的互動中，更可以觀察到人性更高層次利用祭祀圈所做的溫暖協調！

筆者以地域社會、歷史地理角度切入整個西湖溪下游，綜觀西湖鄉南北兩大

¹⁷⁹今年(民國 102 年)，銅鑼天后宮進香日期農曆 3 月 11 日；外四庄五龍宮為農曆 3 月 12 日；內三庄德龍宮為農曆 2 月 19 日。

地域社會的結構與互動，突破了祭祀圈僅就內部人群結合要素來觀察之限制，更因地理空間的分布而利用兩個媽祖進香機制來產生協調分配資源的互動。社群交界地帶的關注，並非只有「競爭」，更提供「社群協調」的更正面功能！

最後，筆者將西湖溪下游地域社會中的地緣、語言、宗族、灌溉、行政…等各式結構，與各層級並存的多元文化象徵，相互建構、互相影響的複雜關係，總結為圖 44。每一個層級的信仰象徵提供不同結構功能的滿足與協調，一層一層地遞迴，由下而上地利用象徵內涵具體化建構多元社群的認同。始於地域社會的歷史地理著根性，成長為後祭祀圈概念中兩大面向相互交結的穩固漢人社會系統，此即西湖溪下游地域社會的發展模式。

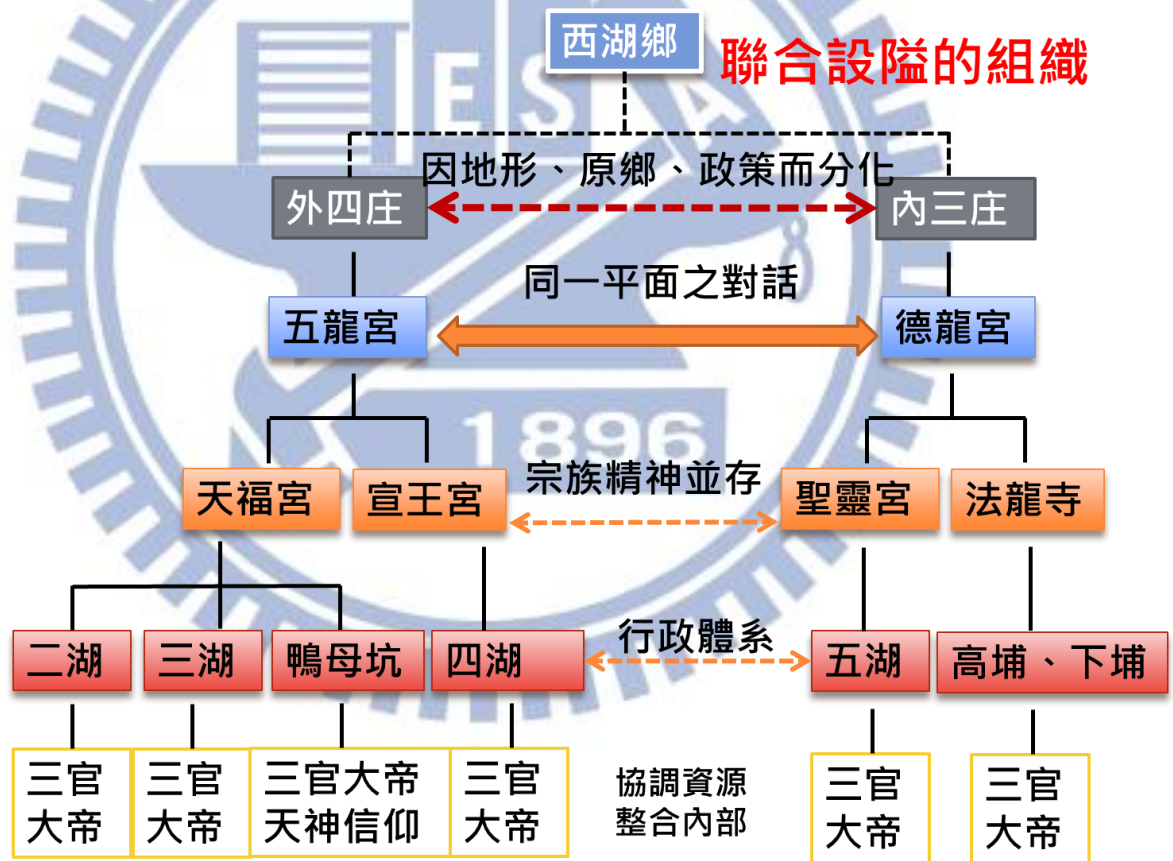


圖 44：西湖溪下游地域社會的結構功能與象徵體系互動關係圖

資料來源：筆者整理自繪

西湖鄉整體，始於一個共同設隘的組織，這一組織的拓墾範圍以石頭灣附近丘陵地形的天然阻隔，分成兩個地理區；兩個天然形成的地理區分別居住著兩大

社群，南北兩區的拓墾透過原鄉的人群關係脈絡而形塑，形成北陸豐、南嘉應的區別。在面臨生番威脅時，兩區人群聯合此區的多番社業主，共同設立了高埔隘守衛家園，環境威脅解除也各自回歸村落內部的生產與發展。當交通建設及河流會合點形成了店仔街交易的中心位置後，國家團練政策又將外四庄更凝聚為一個單元，至此，乾隆末葉的那個以西湖隘墾組織為基礎的地域社會，分化為兩個區域。但兩區內部層層相疊的信仰體系最後仍統整在兩個媽祖的象徵之下，並以之為對話的平面展開了協調與分配。這是由地理環境建構起來的社會關係，兩個區域內部的協調與競爭及兩個區域之間的協調與溝通，皆透過「象徵體系」在活潑地進行。



第五章 結論

本文以店仔街周邊多間大型公廟緊密聚集且祭祀圈重疊的現象為出發點，以信仰象徵、權力互動的進路，去觀察地方社會各文化要素間的關係。透過貫時性的歷史地理文獻探討及當代信仰組織、儀式內涵的田野觀察，由底層漸次建構出地域社會中立體的信仰象徵階序，並以此來說明西湖鄉外四庄建構為一地域社會的歷程及動態演變；另一方面，也透過原本聯合設隘而區域化的西湖鄉整體，到之後演變為以兩個媽祖為對話平台的「外四庄」與「內三庄」，以其分開下港進香機制，釐清西湖溪下游兩大地域社會的互動關係及交界社群所扮演的協調關係。

藉由各式文獻資料如公私藏古文書、契約、淡新檔案、碑記、廟志及各式疏文、緣金簿及帳簿…等，以建構地方社會各文化結構的關聯；而觀察及訪談當代各層次的村落祭祀及各公廟的神生、進香等儀式，對照歷史的發展，則說明了地方社會的特性與動態演變。本文首先以四大庄各自的三官大帝千秋，描述各庄庄內的基層信仰脈絡；再來，以店仔街中心點的四庄人共同的信仰公廟：五龍宮、天福宮與飛龍宮的信仰內涵與儀式、組織…等，對照另一座由家廟轉型地方公廟的宣王宮，描述此區在五龍宮建構的四庄地域社會不同階序的信仰互動；並以南北兩大地域社會的兩個媽祖祭祀圈互動做關聯對話。最後，歸結出外四庄的地域社會發展：店仔街雜姓多元宗族組成的地緣組織力量超越地方強勢單一宗族的血緣組織；社群接觸的邊界地帶不只有衝突意象，更具備協調功能；四庄地方自性與家族精神的對話，最後在「階序下的並存」得到了和解！

本文研究對象緊鄰施添福的苗栗內山雞隆河流域，施添福透過「公館」與「芎中七石隆興」兩大地域社會外在的「拼庄」力量，來形塑芎中七內部的凝聚；本文卻以「外四庄」與「內三庄」兩大地域社會的「協調」關係，及地域社會內部的競爭與並存來說明西湖河流域蘊含深厚歷史、人文、社會與文化意義的區域性，

以及歷久不衰至今仍然鮮活的區域意象。

一、研究發現

在施添福的地域社會分類中(下表)，單蘭埔及芎中七皆位於沿山「隘墾區」，因為國家權力弱，加上環境威脅大，因此多屬於[第三類型]:「地緣發展優於血緣」的地域社會，而出現了明確的整合地域社會的地緣性組織；但本文的西湖溪下游位屬「漢墾區」，卻出現了難以被歸類的困境？在必須聯合抵抗生番的環境威脅下，西湖鄉為一個整體[第一類型]；生番威脅解除，西湖鄉則重回宗族強勢的[第二類型]，此處是明白流動的地方社會。

表 13：地域社會的四種發展類型

	國家權力強	國家權力弱
環境威脅大	(一)地緣發展優於血緣	(三)地緣發展優於血緣
環境威脅小	(二)血緣發展優於地緣	(四)血緣發展優於地緣

資料來源：內容參見施添福，2004¹⁸⁰。筆者整理繪製成表。

雖然流動，但仍透過各式文化象徵活躍地試圖整合地方多元的宗族力量。因此，在最重要的高級中地「店仔街」出現密集競爭的信仰象徵，而這些象徵在初期建構時，也曾經透過扮演各式「社會功能結構」的正當理由，來爭取重疊祭祀範圍社群的合理性認同，以下分別敘述之：

(一)以店仔街為核心的地域建構史

店仔街的土牛溝分界、地理水文的匯流點、交通道路的興築、街肆中心的形成，形塑了店仔街無可替代的中心性高級中地位置，於是為爭奪佔有此區的高曝光率與中心性，於此處紛紛出現了多元文化象徵的競爭，由最早的五龍宮、飛龍宮到多間鸞堂與天福宮、祭聖亭…等信仰象徵，到日治時期的繳租所、今日的鄉公所、農會…等國家權力的象徵，裡面更參雜了多元宗族及各式地緣組織的互動，

¹⁸⁰施添福，2004，〈清代臺灣北部內山地域社會（一）--以單蘭埔為例〉，《臺灣文獻》55（4）：144-201。

這些文化象徵以各式「結構機能」出現於此地，並以該種機能、角色，參與權力的角逐與互動。回溯歷史，可將店仔街為核心的地域社會建構歷程分作四個時期來說明：

第一期為庄內底層信仰發展期(1761~1861)乾隆初期~咸豐初期：

來自相同原鄉惠州陸豐但卻不同宗族的漢移民在較安全的土牛溝至高埔隘之間，分別與不同的番社給墾，並依照著天然地理界線，開始發展拓墾及進行精細的水田化耕作，形成了依血緣聚居的自然村。為了擴大灌溉的水圳，於是跨越血緣，與老同鄉一起進行地域地景的改造，之後，透過「水資源」的共享與分配，人們擴大了社群也加強了與該片土地的關係，形成了新的地緣聚落，也形塑出認同此片移墾地的「地域意識」。此時期，各庄發展出各自的庄內信仰機制，如：「三官大帝千秋」或「天神信仰」，並透過爐主福首的輪流祭祀制度，將依存該片土地的人群聚合在一起！

第二期為店仔街街肆成熟期(咸豐年間)：

此時期因為交通路線的連結，及物資通流貿易之需求，店仔街在此區形成一個較高級的服務中地。以店仔街位置的中心性，向外擴出一個互保的範圍，此範圍與國家政策共同形塑出咸豐七年「五庄同設一局」的團練組織，底層生活需求頻率高的街肆交易，疊加於國家政策的聯庄互保，形成了外四庄跨村落的更高層級認同，架構出更大範圍的四庄人地域意識。此時期，創建了四庄人共同的信仰中心「五龍宮」，及保護店仔街功能的「飛龍宮」。五龍宮為整合四大庄的地域意識而建，有四大庄輪祀的爐主福首制度，因此祭祀圈涵蓋最完整範圍；飛龍宮為禦火而建，祭祀範圍僅及三湖店仔街。

第三期為鸞堂信仰進入時期(日治時期)：

因為異族統治，此時期的各庄、各宗族的私塾書院的地方菁英面臨此一時代巨變，原本規劃好的「學而優則仕」之路已斷，漢學道統面臨危機，於是將書院

轉型為鸞堂，透過善書及宣講繼續傳承儒學道統、教化人民。此時期，外四庄的各庄皆建立了各自的鸞堂：二湖重華堂、三湖崇德堂、四湖修省堂、鴨母坑警化堂。不若四湖庄以單姓宗族為主，在店仔街附近交流密切的雜姓宗族參與三大鸞堂的重疊性高，為團結各庄人群、擴大影響力，於是將店仔街附近的三庄鸞堂整併，三堂合一而創建天福宮，因此四大庄人在這個時期因鸞堂系統的整合與分流，在五龍宮整合的大地域社會中，分成南北兩個次地域社群。值得注意的是，四湖庄(修省堂)並未因鸞堂系統未被整合而脫離外四庄，反而透過與四湖庄內農耕人群的三官大帝千秋整合，將血緣家廟轉化為地緣性的公廟信仰中心。

第四期分分合合時期(昭和 16 年~至今)(1941~)：

面對異族統治，漢人的大格局認同來到最高層次，不只透過鸞堂信仰傳承儒學道統，更扮演了保護地方信仰中心的角色，如天福宮在日人神佛升天政策時將飛龍宮玄天上帝及五龍宮媽祖迎請至天福宮供奉，直至光復後才又復歸原址；外四庄與內三庄的交界，擁有乾隆 51 年聯合設隘的區域化記憶，再透過鸞堂地方菁英之間的脈絡，更讓兩大地域社會的社群互動良好，協調出今日內三庄與外四庄兩個媽祖祭祀圈下港進香的先後順序，分配了上、下游兩大地理空間社群所需的春耕用水。此時期，在二湖羅家宗族的協調下，店仔街的「三廟合一」持續了 40 年(1941~1981)，直至民國 75 年廟宇的管理委員制，才使三廟分治！今日分離的三廟，又回到三湖地緣社會中一直存在「雜姓多元宗族」狀態，持續動態地調整與競爭，就好像原已「三堂合一」整併為天福宮的鸞堂，如今也都一一復活了！

因為多元族群的交界、因為多元宗族的並存，使得以店仔街為中心建構而起的地緣性組織，背後象徵各式多元的力量，這些文化要素在外在共同的環境威脅解除後，將借用各式象徵重新復活、再度爭取文化權力，而使得外四庄地方社會一直呈現分分合合的態勢。

(二) 內部動態調整的外部平衡

今日店仔街所見同時並存、規模相當的三大公廟為五龍宮、飛龍宮與天福宮，

其實象徵了不同的功能與意義，比較三大廟的祭祀組織規模與創建目的，說明分述如下：

1. 扮演行政機能的五龍宮

組織最龐大、明確由四大庄人輪流擔任爐主，並且透過媽祖進香儀式將四大庄公廟主神共同請至廟中神桌共同祭拜的，是最早創建的五龍宮。以「渡海護佑」及「春耕雨水」的象徵，最早成為四大庄居民的心靈寄託中心，在「聯庄團練」時期出現於中心地，也扮演了統整、協調四大庄眾人事務之功能，因此本文將之稱為「行政機能」。

2. 護佑商業人群的飛龍宮

飛龍宮與五龍宮建立時間相近，以店仔街居民的另一需求：「禦火」，保護店仔街往來交易人群、物資，進入此地方社會，獲得居民的認同。後來改建時更加借用三湖庄內的整合中心「街心伯公」的力量，試圖擴大廟宇的格局、提升廟宇的層級，因著飛龍宮初始創建的目的，本文將其功能定義為「商業機能」，其祭祀範圍較為侷限，主要為三湖村人群，與三湖村基層信仰「衍慶平安」整合。

3. 傳承漢學道統的天福宮

天福宮創建的時間最晚，乃因四庄內的三大鸞堂整併，而再一次帶來地域整合的意義，同時也扮演保護四庄信仰中心的功能，但未能將四湖村的強勢劉姓宗族的修省堂宣王宮整合進來，因此在外四庄形成了兩個恩主公的動態競爭關係。但是，這兩大日治時期出現的鸞堂系統公廟，初期皆扮演傳承漢學道統之角色，因此，本文將天福宮及宣王宮皆定義為「教育機能」，不同的是，天福宮為地緣性組織，宣王宮偏血緣性組織。因為兩個恩主公的競逐，因此，天福宮的祭祀圈主要為外三庄，宣王宮的祭祀圈為一個庄：四湖村。

因此空間上密集出現的三大廟，服務了四庄人不同的需求，也分屬不同層次、擁有不同大小祭祀圈，必須深入爬梳外四庄「動態」的地域社會建構歷程，方能

解構今日地景所代表的意涵。整理以上的發展階段與三大廟不同的結構功能與象徵意義，可以將其發展簡化為以下：



圖 45：店仔街象徵體系的發展歷程

資料來源：筆者整理

依照公廟不同祭祀組織規模及祭祀範圍的大小，也可將外四庄的並存的信仰體系整理如下圖：



圖 46：協調整合與動態競爭並存的象徵體系

資料來源：筆者整理自繪。

綜上所述，西湖鄉外四庄的地域社會，圍繞著地域中心「店仔街」在發展，此區多為分散拓墾的個體戶所形成的雜姓多元宗族所組成，原本期待透過大型的地緣性公廟---五龍宮的組織與儀式，來建構四庄一體的共同感；但是陸續創建的公廟則以補足地域社會中其他文化結構功能上的需求來參與文化象徵權力的競爭。如圖 46 所示，看似一體的地方社會從來就不是靜止的，祭祀圈是無法圈住人群的，在呈現五龍宮四庄人的祭祀圈時，筆者無法使用完整的圓、平整的界線去圈住仍未完全認同、整合的各式宮廟，反而必須利用雙向箭頭強調內部的動態競爭，這就是西湖溪下游外四庄地方社會的形象：「**內部動態調整的外部平衡**」！

簡言之，來自惠州原鄉的人群在此建構一個新的地緣社會，原鄉的認同連結了聯庄團練的組織，建構了村落的自性，預期透過共同創建的信仰中心的儀式與組織，來一再重複強調此份認同與情感。因此，原鄉認同的自性創建了祭祀圈，共同的祭祀圈又圈住了認同的忠實性！不能忽略的，是這個地域社會中，持續活躍的雜姓多元宗族競爭，信仰階序的並存目前穩定了外四庄，但，血緣的宗族精神與地緣的象徵系統對話，持續流動在西湖溪的下游地域社會中。

(三) 兩大地域社會的協調

內三庄與外四庄因為共同的外在威脅，而曾經共同設隘，在歷史記憶中已然形塑成一個整體，即使在咸豐七年的「五庄聯設一局」團練政策時，被明確切割畫出了界線，使得區域化之整體再度分裂。然而，曾經共同擁有的歷史記憶使得兩區的交界社群仍維持良好互動。邊界社群的流動認同，打破了圈圈，因應地形水文的自然規律，而帶來了兩大地域社會的協調：利用象徵體系，分開進香「內二月、外三月」，分配了兩個漢人社會的農耕需求，形成了漢人社會結構中的規律。

綜合以上，西湖溪下游地域社會的形成與變遷，在筆者的觀察研究下，得出了意外的結論：原來西湖溪下游，竟是一個內部波濤洶湧卻與外界保持溫和協調的地域社會！而這些無論內部競爭或是外部協調皆透過「信仰象徵」活躍地進行著！

二、本文研究意義

(一) 地方史層次的意義

1. 賦予外四庄立體信仰體系深厚的歷史、地理與人文意義

筆者在研究的過程中，歷經一系列的田野調查，由店仔街的三大公廟為起點，拓展至四大庄地域範圍，除了配合歷史契約及相關文獻的整理、歸納與分析，也親自參與四大庄的收冬平安戲，及五龍宮的登位、完福及進香，從中體驗社群行

動氛圍，累積了較為全面的西湖溪下游觀察與經驗，使得本文得以結合外四庄信仰體系發展的歷史脈絡與人群互動的關係，而對此一地域社會建立更深入的理解，賦予外四庄信仰體系更深厚之歷史、地理及人文意義。

2. 增益了西湖溪下游兩大地域社會之研究

關於西湖溪的研究較少，且前人的研究多以單一社會要素切入，如宗族、鸞堂、產業…等，缺乏較完整且全面性的地域探討，因此筆者以地理角度切入整個西湖溪下游，綜觀西湖鄉南北兩大地域社會的結構與互動，突破了祭祀圈僅就內部人群結合要素來觀察之限制，更因地理空間的分布而利用兩個媽祖進香機制來產生協調分配資源的互動。期待本文的外四庄地域社會研究，未來可與更多西湖溪的研究做關連與對照。

(二) 理論層次的意義

本文揉合了施添福地域社會歷史地理學的地方社會根基性與張珣後祭祀圈兩大面向的研究進路，探究外四庄傳統漢人社會如何整合為一個地域社會的過程，首先試圖結合學者的概念，預期以最完整的面向來討論這個地理空間中人與人、人與地的生態關係。之後，也透過外四庄動態發展歷程的例子，再回過頭與學者的理論作一對話。

1. 圈不住的祭祀圈，流動的社群

傳統祭祀圈理論偏向靜態地描述，說明漢人移民如何以神明信仰來結合與組織地方人群的方式，但是祭祀圈實際上是圈不住人群的，依照「丁口錢」繳納範圍的標準，居住於鴨母坑庄，接近五湖庄交界上的社群，繳納了外四庄五龍宮的丁口錢，卻同時擔任了內三庄德龍宮的會務人員，交界社群擁有主動選擇的「流動性」，而這個流動性建立了溝通協調的橋樑，形成一個「動態的雙邊認同」，即為「工具式的認同」，為求雙邊地域社會的最大利益，而以工具式的認同建立錯開下港進香機制。

但在店仔街密集的三間大廟，幾乎重複的組織與範圍，或店仔街周邊三間鸞堂成員的重疊性，及底層其他試圖競爭的社會要素，這些流動的、競爭的人群關係或是祭祀組織的再次整合與分裂的動態演化，僅以祭祀圈似乎無法說明清楚。

「圈」的概念，試圖定義人群，但在圈的邊陲，兩圈帶交界之處，卻又缺乏了討論，圈帶交界上的社群，其主觀選擇的意向性，其實說明了「圈」的流動性與可變性！本文更說明了兩個媽祖祭祀圈帶上的邊陲交界人群，扮演了協調兩個祭祀圈資源分配的中性地帶。

這個邊界上人群的認同，主觀選擇的意向性，則為林秀幸強調的「社群」概念。社群接觸，發現了「我群」與「他群」的差異，強化了我群內部的認同。林秀幸與呂玟瑗皆以進香為例說明社群，並以祭祀儀式強化、整合社群認同。但在西湖鄉的外四庄位置自拓墾時期即為一個多族群交會之處，歷經三個番社業主與眾漢佃共同設隘保護地域之過程，今日位置仍然屬於苗栗客家族群的邊陲地帶，外四庄人群的原祖籍地以惠州、陸豐為主，在苗栗客家地區幾以四縣為主，外四庄的陸豐屬於方言競爭的弱勢，因此外四庄地域社群，猶如孤立存在之「語言島」，與鄰近的後龍閩南族群及來自嘉應的內三庄四縣社群，不斷地接觸、互動，必然產生社群認同的衝擊，可能透過自我的內聚來強化我群的認同，亦可能為求資源競爭而採用「工具論式」的認同，而產生了流動。林秀幸認為社群接觸後，必須強調「忠實地返回」，但是，並未提出如何建構維繫那份忠實性！此種源自底層的根本認同，概念有二，一則為「客觀地域社會的整合」、另一則「主動的地方自性」。

2.以地域社會為基礎而建立的地方自性

施添福的地域社會猶如一個大的基石，在一個空間範圍內的歷史發展與地理環境的影響下，居住其中的社群與區域內外所有社會要素互動，將建構出特屬於該空間範圍內的區域特性，此區域特性將使得該空間範圍內的社群產生「地方自性」(locality)，並使用此地方自性去接觸外界與凝聚內部。地方自性也是區別「我

群」與「他群」的一種界線，是否認同這個爐？是否屬於這個組織？期待生存空間的擴展、期待內部各層次人群關係的整合？接觸外界新的人事物時，如何思考對共同生存空間的影響？這個地方自性是超越個人、宗族…等小我的感覺與思考，它已經跟土地、歷史發展作連結，奠基於不同的地理環境與歷史進程所形塑出的地域社會，將成長出不同的地方自性，而生活在這個地域社會中的各層次、不同性質的社群團體：宗族的、拓墾的、交易的、祭祀的…等，由這些不同層次的社群去展演這個地方自性。

每個地區的地域社會脈絡不同，勢必成長出不同的地方自性，透過區域相異的地方自性，再去互動而生出不同的區域協調關係。如本文研究對象與緊鄰的芎中七石隆興地域社會，兩相比較：「芎中七」隘墾組織，面對後龍溪水患及吳阿來事件後，社群聯結擴大而形成「芎中七石隆興」地域社會；但是，西湖鄉的隘墾組織，面對國家政策的聯庄團練及人群原鄉組合的差異卻分化、縮小成兩個地域社會。

因此，地方自性乃成長於最基礎的地域社會時空歷程中，透過人與人、人與土地、以及抽象的文化象徵、權力結構的互動漸漸形塑而成。居住於該時空的各式社群或以具體之物質文化、或以抽象之象徵體系、或以兩個空間之互動來演出該地域所成長的不同地方自性。相對地，這地方自性又反饋地再塑造這些社群所居住的地域社會，一再地遞迴。

本文透過貫時性的歷史地理研究及一系列的探討，期待清楚爬梳一個地域社會發展的脈絡，理解地方社會整合為一體的前因後果，最終得以說明此區的地方自性。外四庄由同祖籍地的社會關係，連結了國家「聯庄團練」政策，兩者疊加，形成初步認同與四大庄地域範圍，面臨店仔街創建信仰中心，引進媽祖信仰也以此思考祭祀組織及圈帶範圍，之後，宗教反過來透過規律的輪庄及儀式，重複提醒四大庄社群共為一體的整合記憶，維持地方自性。雖然，共為一體的地方自性在面臨家族精神之競爭時，可能產生更迭、流動，但僅只於地域內部的流動，「四

庄共為一體」及「與內三庄友好協調」的地方自性，持續存在於西湖溪下游的地域社會中。

3. 象徵體系的雙元性：協調 VS. 競爭

本文透過張珣的文化象徵進路去討論漢人社會與村落祭祀，發現透過信仰象徵體系，可以帶來安定與認同，協調與分配資源；但，信仰象徵體系同時也可成為各式力量的附著體，成為各式人群競爭文化資本的最佳舞台，底下分述：

(1) 基層信仰分配庄內資源

各庄庄內的基層信仰通常與日常生活、產業有較直接的關係，如水資源的分配或店仔街商業流動人群的休憩與感恩，此種庄內的基層信仰並不與跨村落的較高層信仰有直接的衝突。如各庄庄內的三官大帝千秋及天神信仰，分配了庄內的用水；或是「街心伯公」的衍慶平安，安定了流動的做生意與打零工人群，減少不必要的內部衝突！

(2) 跨村落信仰體系分配兩大地域社會用水

透過聯合設隘，已然區域化的西湖溪下游，再次分化成「內三庄」與「外四庄」兩個地域社會，交界地帶的社群此時扮演了溝通的橋梁，在同一個平面上建立兩個象徵體系(媽祖祭祀圈)展開兩大地域社會的對話。對話的目的，則是為了協調西湖溪上下游農耕灌溉水資源的分配。原初已連結、地緣化的地方社會透過設計出來的兩個祭祀圈象徵體系來分開下港進香：「內二月、外三月」，使得漢人社會結構中的農耕水田經濟獲得了圓滿的協調結果。

(3) 象徵階序的競爭與並存

五龍宮的《天上聖母北港進香過爐疏文》中明白包含祭祀圈範圍為「台灣省苗栗縣西湖鄉頭、二、三、四湖、鴨母坑等村」，透過四大庄的輪流的爐主福首制度及丁口錢的繳納義務，將人群圈在其中。但這並非此地域社會靜止的全貌，同時並存的還有再次整合三庄人的天福宮祭祀圈、目前依附於天福宮試圖競爭的飛龍宮祭祀圈及未能被共同認知的地方自性所整合進來的宣王宮祭祀圈。

最早創建的五龍宮雖然作為四庄人「地域共同體」的象徵，但在四庄社會的基層架構中，原先已存在的各庄內部整合機制，如三官大帝千秋或是天神信仰，又或是後起之鸞堂信仰，皆未能被整合進入此一公廟中，而是同時並存持續運作，背後代表的是宗族及村落的競爭。

鸞堂信仰的進入，始自四湖庄的劉姓家族，三湖林姓、二湖羅姓、鴨母坑彭姓家族也接著將各家書院轉型成為鸞堂。於是，四庄共同體的認知，在面對此一新進入的信仰機制時，面臨了抉擇。四湖庄的劉家在這次地域整合中退出了，僅為三庄人的整合不能進入象徵四庄人的廟宇，於是三庄的三堂合建一廟另擇新址，於是在鴨母坑金獅洞創建了天福宮，此段變化說明了地方自性的流動也代表了未能被地緣社會所消融的血緣宗族競爭。

綜合上述，漢移民利用相同祖籍地的關係網，發展出四庄人的社會脈絡，共同建立了新地緣社會，認同本身為四庄共同體，也建構了共同信仰象徵，預期以不斷重複的儀式與組織來維繫此種認同，以此種地方自性來思考外來的信仰。然而，自新竹代勸堂引進鸞堂信仰時，各姓宗族直接將既存的私塾書院轉型為鸞堂，但卻未能以四庄一體的地方自性作為思考，因為此時面臨了家族精神象徵的書院鸞堂的存廢，於是「家族精神」與「地方自性」展開了拉鋸。大我與小我的思考掙扎，疊加上地理空間的客觀因素，於是在五龍宮的最高階層下，又形成了第二層階序：外四庄並存的兩個恩主公競逐圈，「天福宮」與「宣王宮」。於是，外四庄的地域社會以主祭神祭祀範圍的大小，形成了三層階序：四大庄的五龍宮媽祖→並轡的三庄天福宮恩主公與四湖宣王宮恩主公→基層的各庄內三官大帝千秋及天神信仰(如圖 39)。這些信仰象徵的競爭，最後在階序下的並存，暫時安定了地方社會，但如同前文所說，這是內部競爭所呈現出的暫時性動態平衡。

預期建立外四庄全貌，絕對無法僅藉一間公廟即可說明！在地理、歷史的演進中，不同階序的宮廟信仰，實際上扮演滿足此地域社群不同需求之功能角色，也代表了多元雜姓宗族競爭的舞台，象徵體系在階序上的並存，動態協調了宗族、

村落祭祀結構，但這些競爭並未停止。祭祀圈圈不住人群，交界帶的人群，反而是更加重要的觀察對象，地域社會研究絕非僅止於內部觀察，亦與周遭其他大小規模之地域社會緊密關聯！

三、研究限制及未來發展方向

討論至此，本文已進入尾聲。透過歷史地理的綜觀研究及密集地觀察參與，對於西湖鄉外四庄的情感，已由陌生的田野地至今日儼然成為自己的第二個家鄉，在研究過程中與許多鄉親、老師、廟務人員互動，愈加明白西湖鄉「璞玉」的珍貴價值！西湖鄉算是「靠海的客家村」，拓墾時間較苗栗其他客家地區為早，始自康熙末年，至乾隆已開發完成，加上所占地域範圍狹小，古文書的文獻資料較為缺乏；加上初期多為分散的個人墾戶，不若隘墾區的「集體開墾」，外四庄對於「集體記憶」的存在感，僅能由共同祭祀的信仰中心去尋回。而店仔街的三大廟皆歷經改建，含有鹽分的海風，使得房舍及古文書都面臨了失傳，此為本文所缺，亦為西湖璞玉之憾！筆者走過，深感西湖仍有許多值得再深入探討之處：

(一)與施堅雅(Skinner)市場理論的對話

「店仔街」之地名即暗示了「市場體系」的存在，因此本文藉此一較高級中地說明雜姓人群的聚集與競爭，也藉此說明四大庄地域空間下並存的信仰階序。但是，若能以更清楚的經濟、信仰…等市場服務機能，來直接說明四大庄或是整個西湖鄉的「市場體系」，則整個內三庄及外四庄的互動關係將更為清楚。如前文討論，外四庄位於下游，為漢人最早拓墾之處，也被劃分為土牛溝「界內」漢墾區，但在地理位置的競爭之下，銅鑼因為處於後龍溪與西湖溪兩溪交界之處，擁有更大規模的拓墾組織與交易需求，於是後起之西湖溪中游銅鑼街市反倒取代了店仔街成為更大型的地區發展中心；下游由海陸豐人群構成的店仔街地方社會，由土牛溝的「界內」轉變為「外掛」在以嘉應鎮平人群為主的銅鑼-苗栗地方社會外圍的另一個次地域，而自稱為「外四庄」！而當初接近隘墾線的五湖、高埔，因較靠近銅鑼，而成為「內三庄」！這些皆為中地市場競爭帶來的結果，必須以

更大的範圍、更多的資料，方足以將這有趣的中心反轉現象做清楚的詮釋，擴大到整條西湖流域，將可以說明水文流域的地理空間與經濟體系之關聯！

(二)內三庄的依歸

因本文以外四庄為觀察對象，雖然有稍微論及與內三庄兩個媽祖祭祀圈的互動關係，但對「內三庄」的認同對象到底偏向何方猶存疑惑？內三庄曾經與西湖溪下游外四庄在乾隆 51 年共同簽訂「聯庄設隘公約」；在光緒 18 年也與西湖溪中、上游的銅鑼灣、樟樹林、三叉河…等共同簽署「十四聯庄合約」。在人群組成方面，外四庄屬於海陸豐人群，內三庄則與銅鑼鄉同屬於來自嘉應的四縣客。但是，外四庄有五龍宮、銅鑼有天后宮、夾在中間的內三庄則有德龍宮，自己內部輪媽子戲、自己下港進香？地形的阻隔，是否仍然難被人為力量突破？又或是其他社會結構因素而造成今日的內三庄？值得深入研究。曾經共同的威脅，留下了整合的記憶，突破了地形的限制、人群的異質，讓兩區透過信仰象徵協調、分配了春耕水資源，但規模完整的大型宗族是否仍然阻礙了象徵體系的整合？內三庄地方社會過去明確與外四庄保持較佳關聯，但地方中心反轉之後，生活需求滿足轉以銅鑼街市滿足，內三庄地方社會是否出現不同的轉變與認同？

(三)天福宮疏文的探討與鸞生老師的生命史

天福宮為三個鸞堂合一的大型公廟，裡面擁有豐富的故事及家族互動的過程，仍保有正統的「九獻禮」儀式、富有儒學道統且文學深厚的祝壽疏文、還有天福宮所培育的優秀座師及鸞下生，但今日，天福宮宮內已無扶鸞問事及宣講的活動，造成許多珍貴資料及人才的流失。原本負責舉辦關聖帝君誕辰及至聖先師誕辰的「桃園會」及「龍門會」成員，多已凋零外移，後世子弟並無承接，空餘名單刻於廟側石壁中。還有，筆者在田野地的重要報導人---吳玉龍老師，他是天福宮古木城老師培育的三大座師之一，在古老師過世後，離開鴨母坑庄天福宮，今日擔任二湖庄三官大帝千秋的禮神老師及五龍宮的祭典組長，他以傳承儒宗神教為榮，對外四庄的文史資料認知深入，其生命史包含著四庄之分分合合與天福宮儒宗神

教的演化故事。以上資料、儀式及人物都非常珍貴，值得再深入研究。

(四)宗族的互動與「劉黃演義」

本區因無大規模拓墾組織，多為個人墾戶透過「血緣」、「宗族」的拓墾，也因當地地理環境屬於下游開闊河階平原，而在此區形成了大規模的宗族聚落，在本文探討的所有信仰，不論公廟或鸞堂，皆見得多元雜姓宗族的力量合作、競爭。而今日廟宇的「管理委員制度」、或五龍宮大媽祖神像的建立、甚或基層的「伯公福」及「三官大帝千秋」，不只有宗族，還有苗栗「劉派」、「黃派」的力量參與其中，地方的分分合合與國家行政的互動網絡，其中歷程與變遷亦牽動西湖未來發展。

筆者貢獻了小小心力，預期說明西湖溪下游外四庄地域社會的故事，未來，這個地域社為仍將以其地方自性為基礎，持續發展流動，而展演出更為豐富的內涵。



參考書目

(一)圖書

- 丁紹儀，1957，《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 不著撰人，1960，《新竹縣制度考》（1895），臺灣銀行經濟研究室臺灣文獻叢刊第101種。
- 不著撰人，1963，《臺灣府輿圖纂要》（1862-1874同治年間），臺灣文獻叢刊第181種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 不著撰人，1964，《清高宗實錄選輯》，臺灣文獻叢刊第186種，台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 不著撰人，1966，《清會典臺灣事例》，臺灣文獻叢刊第226種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 不著編者，1889，《土牛溝豫章堂羅氏族譜》。
- 中華綜合發展研究院應用史學研究所，2002，《後龍鎮志》，後龍鎮公所。
- 木內裕子，1987，〈廟宇活動與地方社區：以屏東縣琉球鄉漁民社會為例〉，《思與言》25(3)：257-272。
- 王世慶，1985，〈從清代台灣農田水利的開發看農村社會關係〉，《台灣文獻》36(2)：107-150。
- 王志宇，1997，《台灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》，台北：文津。
- 王志宇，2008，《寺廟與村落》，台北：文津。
- 王志宇，2011，〈彰南田中地區的媽祖信仰與地域社會—以乾德宮為中心〉，《逢甲人文社會學報》22：139-159。
- 王見川，1996，《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天書局。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨出版社。
- 古木城老師，年份不詳，《祝壽疏文》，苗栗：金獅洞天福宮。
- 臺灣銀行經濟研究室編輯，1994，《清代台灣大租調查書第二冊》，南投：國史

館台灣文獻館。

田金昌，2005，《臺灣三官大帝宮仰—以桃園地區為中心（1683~1945）》，中央大學歷史研究所碩論。

吳濁流，1980，《亞細亞的孤兒》，台北：遠景。

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

周元文，1960，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第66種，台北：台灣銀行經濟研究室。

周怡然，2008，《終戰前苗栗客家鸞堂之研究》。桃園：中央大學客家社會文化研究所碩論。

周鍾瑄，1957，《諸羅縣志》，新北：大通書局。

岡田謙著，陳乃璧譯，1960，〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《台北文物》9(4)：14-29。

岡田謙著，陳永寬譯，1937，〈村落與家族：台灣北部的村落生活〉，《日本社會學報》5(春季號)。

林文進，1996，《民風淳樸西湖鄉》，苗栗：苗栗縣政府。

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

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

林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62：53-114。

林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈：台灣民間社會的地域構成與發展〉，收於張炎憲編《第三屆中國海洋發展史研討會論文集》。台北：中央研究院三民主義研究所。

林聖欽，2006，《台灣地名辭書·苗栗縣》(下冊)，南投：國史館台灣文獻館。

姚瑩，1957，《東槎紀略》，臺灣文獻叢刊第7種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。

施振民，1975，〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央

研究院族學研究所集刊》36：191-208。

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

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

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

施添福，2001c，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，收入詹素娟、潘海英主編《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》：33-112。

施添福，2004，〈清代臺灣北部內山地域社會（一）——以罩蘭埔為例〉，《臺灣文獻》55（4）：144-201。

施添福，2005，〈清代臺灣北部內山的地域社會及其地域化：以苗栗內山的雞隆溪流域為例〉，《臺灣文獻》56（3）：182-242。

施添福，2006，〈社會史、區域史與地域社會——以清代臺灣北部內山的研究方法論為中心〉，發表於國立成功大學歷史系「史學專題講座」。

施添福，2006，《台灣地名辭書：卷十三，苗栗縣(下)》。台北：國史館台灣文獻館。

柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，台北：中研院社會所。

洪惟仁，2010，《敲開語言的窗：華語的使用現象(情況語調查)》：1-39。馬來亞大學，馬來西亞語言暨應用語言學系學術論文系列(二)，聯營出版(馬)有限公司出版。

胡家瑜主編，1999，《道卡斯新港社古文書》，台北：台灣大學。

郁永河，1957，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第44種，台北：臺灣銀行經濟研究室。

修省堂編纂，陳運棟整理，2005，《洗甲心波》，苗栗：苗栗縣文化局。

徐運樟、中華綜合發展研究院應用史學研究所，2001，《通霄鎮志》，苗栗：通霄鎮公所。

- 高賢治，2005，《大臺北古契字三集》，臺北：臺北市文獻會。
- 張炎憲，1993，《台灣平埔族文獻資料選集：竹塹社》，台北：中央研究院--歷史語言研究所。
- 張珣、江燦騰編，2003《研究典範的追尋臺灣宗教研究的新視野》，臺北：南天書局。
- 盛清沂，1980，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史(上)〉，《台灣文獻》31(4)：154-176。
- 盛清沂，1981，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史(下)〉，《台灣文獻》，32(1)：136-157。
- 許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11(6)：59-68。
- 許碧雲，2008，《頭份永貞宮媽祖信仰的社會文化意義》。新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩論。
- 連橫，1962，《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第128種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 陳水木、潘英海編，2002，《道卡斯後壠社群古文書集》，苗栗：苗栗縣文化局。
- 陳昭英，2008，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北：國立台灣大學出版中心。
- 陳秋坤，2009，《清代台灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷1700-1895》，台北：中央研究院—近代史研究所。
- 陳培桂，1963，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊172種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 陳瑞霞，2008，《從書院到鸞堂：以苗栗西湖劉家的地方精英角色扮演為例(1745-1945)》。新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩論。
- 陳運棟、西湖鄉誌編纂委員會，1997，《西湖鄉志》，苗栗：西湖鄉公所。
- 陳嘉惠，2009，《後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究》。新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩論。

- 傅寶玉，2011，〈水利空間與地域建構：社子溪流域的水圳、祭典與儀式社群〉，《民俗曲藝》174：359-416。
- 黃叔璥，1957，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種，台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 黃朝進，1993，《清代竹塹地區的家族與地域社會—以鄭、林兩家為中心》。台北：國立台灣大學歷史學系碩論。
- 黃鼎松，1998，《苗栗市誌》，苗栗：苗栗市公所。
- 黃鼎松、銅鑼鄉誌編纂委員會，1998，《銅鑼鄉誌》，苗栗：銅鑼鄉公所。
- 黃鼎松編纂，2007，《重修苗栗縣志》，苗栗：苗栗縣政府。
- 黃應貴，2008，《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》，台北：三民書局。
- 臺灣省苗栗農田水利會，1993，《臺灣省苗栗農田水利會會誌》，苗栗：苗栗農田水利會。
- 劉良璧，1993，《重修福建臺灣府志》，南投：臺灣省文獻會。
- 劉定國監修，1959，《台灣省苗栗縣志》，苗栗：台灣省苗栗縣文獻會委員會。
- 潘朝陽，2005，〈日據台灣的雙層儒學與外來思想〉，《東亞文明研究通訊》(6)：23-42。台北，台大東亞文明研究中心。
- 潘朝陽，2008，《台灣儒學的傳統與現代》，台北：國立台灣大學出版中心。
- 蔡相輝，1976，《台灣寺廟與地方發展之關係》，台北市：私立中國文化學院史學研究所博碩士論文。
- 鄭鵬雲、曾逢辰，1969，《新竹縣志初稿》，臺灣文獻叢刊第61種，台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 賴奇廷，《新屋鄉埤圳空間、水利社群與祭祀圈變遷之研究》，民97，東海建築所碩論。
- 賴怡瑾，2011，《西湖賴家與苗栗沿山之拓墾》，台中：國立中興大學歷史系碩論。
- 戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北，聯經。
- 羅苡臻，2010，《台灣苗栗地域社群之構成：以「芎中七石隆興」為例》。新竹：

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩論。

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

羅烈師，2009，〈四溪流域粵庄媽祖研究：地域社會史的觀點〉。發表於「四溪計畫第二年期末論文發表會」，交大國際客家研究中心主辦，12/12-13，新竹竹北。

羅烈師，2010，〈階序下的交陪：一個客家地區的媽祖信仰〉，刊於莊英章、簡美玲編，《客家的形成與變遷》，頁301-335。新竹：交通大學。

(二)網路資源、資料庫

〈奉諭稟明私墾〉引自《岸裡大社文書》，(國家文化資料庫，編號a100953_125_01)

〈乾隆48~49年岸裡社通事潘明慈等為承業有據懇請詳明以供餉課以育番黎事〉，引自《台灣歷史數位圖書館》，檔名：〈nrch_cca100004g-od_ah2328-0001-i.txt〉

〈張成杜賣盡根契〉引自《台灣總督府檔案抄錄契約文書·永久保存公文類纂》，(國家文化資料庫，編號ta_01835_000595-0001)

〈楊陳氏找洗契〉引自《台灣總督府檔案抄錄契約文書·永久保存公文類纂》，(國家文化資料庫，編號ta_01835_000590-0001)

《打那叭溪治水計畫圖》，台灣水圳文化網，(年分不詳)，
http://webgis.sinica.edu.tw/map_irrigation/Canal_M05.html(引用日期2013.03.20)

《乾隆台灣輿圖》，引自「鯤鯤工作室」，
<http://blog.xuite.net/cy1217/Formosa/65234423>(引用日期2013/03/15)

《淡新檔案14021號》，引自<http://dtrap.lib.ntu.edu.tw/DTRAP/index.htm> (引用日期2013/05/01)

「中央研究院臺灣百年歷史地圖」，<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>(引用日期2013/03/03)

1960宗教調查，中研院民族所數位典藏，引用網址：<http://c.ianthro.tw/156126>(引用日期2013/01/31) (此PDF完整內容僅限館內使用，筆者至館內印出)

國史館臺灣文獻館臺灣總督府府(官)報資料庫，<http://db2.th.gov.tw/db2/view/>

(引用日期2011/03/03)

國土資訊系統資料倉儲及網路服務平臺，<http://tgos.nat.gov.tw/tgos/> (引用日期2011/03/03)

中央研究院，漢籍電子文獻，[近代史全文資料庫 http://hanji.sinica.edu.tw/](http://hanji.sinica.edu.tw/)

中研院百年地圖網站，<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>(引用日期2013/02/12)

中島一晴繪製，1935，《新竹州大觀》，引自台灣歷史知識庫。
[http://www.tbmc.com.tw/chinese version/taiwandata](http://www.tbmc.com.tw/chinese_version/taiwandata)(引用日期2013/04/02)

台灣新舊地圖比對-台灣堡圖(1898~1904) ，
http://gissrv5.sinica.edu.tw/GoogleApp/JM20K1904_1.htm (引用日期2013/02/12)

臺灣堡圖影像檢索系統，<http://gis210.sinica.edu.tw/website/htwn/>(引用日期2013/03/03)

臺灣歷史文化地圖
<http://thcts.ascc.net/view.asp> (引用日期2013.03.01)

報導人：

吳玉龍老師，擔任五龍宮祭典組長及二湖庄三官大帝千秋祭典老師20年。

張海欽老師，擔任鴨母坑庄三官大帝千秋祭典老師及龍洞社區發展協會理事長

五龍宮陳亦鏐小姐，擔任五龍宮的會務人員已有15年。

飛龍宮徐錦福先生，擔任天福宮主委已20年有餘。

天福宮會計譚小姐，擔任天福宮會計已5年。

羅吉星先生，土牛溝豫章堂羅家第19世，重華堂堂主羅新蘭後世子孫，天福宮鸞下生。

宣王宮羅錦賢先生，宣王宮鸞下生。

德龍宮邱文雄委員，擔任德龍宮管理委員已10餘年，家住下埔村。



附錄(一)：二湖庄請福神順序

◎湖東二湖請福神順序	
東卅一、七張田上福神	東卅三、溪州福神(彭春木田)
東廿九、吳屋公廳屋邊	東三十、七張田下福神
東廿七、頭湖界福神	東廿八、崁下屋邊(彭屋邊)
東廿五、吳阿雲屋前	東廿六、宋家成屋邊
東廿三、吳喜春屋邊	東廿四、彭金火屋邊
東廿一、江心堯魚塘邊(左)	東廿二、吳昌嘉屋邊
東二十、江新堯魚塘邊(中)	
東十八、陳海源屋側	東十九、新活動中心旁
東十六、吳金水屋邊	東十七、王春發山邊
東十四、大窩口福神	東十五、何煥宗屋口
東十二、曾添丁屋邊	東十三、古紹棟屋邊
東十、邱阿秋屋邊	東十一、陳阿海屋邊
東八、古金火田邊	東九、吳瑞登屋邊
東六、古紹華屋後	東七、古成彬屋邊
東四、古木儀屋前	東五、傅榮華屋邊
東二、七張圳福神	東三、古阿結屋邊
東一、十一鄰拐彎福神(三湖)	

◎二湖請福神順序	
西卅三、歐名華入口	西卅二、李賜華屋邊
西卅一、李榮裕屋邊	西三十、李火爐屋邊
西廿九、張富傑屋邊	西廿八、李燄光田面
西廿七、東河鋼鐵廠內	西廿六、陳秋妹屋邊
西廿五、劉錦鳳屋邊(右)	西廿四、劉錦鳳屋邊(左)
西廿三、陳春生屋邊	西廿二、張柳阿里屋邊
西廿一、蔡樹生屋邊	西廿十、曾鼎業屋邊
西十九、高阿上屋邊	西十八、高阿順屋邊
西十七、黎聯錦屋邊	西十六、甘薯寮後
西十五、高阿秋屋邊	西十四、蘇興旺屋邊
西十三、公館大伯公(右二)	西十二、公館大伯公(右)
西十一、公館大伯公(右)	西十、公館大伯公(左)
西九、公館大伯公(中)	西八、張傳和屋邊
西七、羅木蘭屋邊	西六、張吳金妹屋邊
西五、張金泉屋邊	西四、張榮福屋邊
西三、張雲溪屋邊	西二、羅屋屋邊(右)
西一、羅屋屋邊(左)	

附錄(二)：三個鸞堂成員名單

三個堂的成員名單

重華堂：(二湖庄)

羅新蘭、古文德、李雲瑞、彭秀龍、彭德傳、蔡傳全、古榮春、古榮秋、吳永水、吳永龍、趙順來、古榮能、彭榮添、吳振超、吳永協、吳振奇、吳振清、吳仕賜、吳仕來、彭成龍、彭鼎業、趙德清、潘子進、潘有貴、蘇阿恩、羅新魁、羅振昌、馬重光、吳仕龍、羅萬元、羅萬廷、羅萬芳、羅明星、羅德玉、羅福光、羅澄金、羅秋紅、羅金旺、羅宏芳、賴復明、賴修明、徐清貴、徐清立、馬澄泉、黎廷秋、何春清、何石來、江坤綱、羅欽賜、賴天相、李修騰、郭肇雄、李道蘭、江慶灝、羅炳琳、彭富才、何添丁、劉昌興、彭富增。

崇德堂：(三湖庄)

林天相、江坤維、郭振維、林文字、李毓貴、傅成華、劉清鑑、郭鵬漢、郭良幹、彭榮光、蘇廷達、林仲璿、林達泉、徐仲元、蘇煥松、江欽榮、江欽火、彭德海、李魁光、彭維楨、陳羅添、古榮秋、黎漢龍、郭清欽、江順發、張鼎業、林錦盛、林培英、蘇來松、郭清輝、李傑成、古石任、郭石郎、郭清熙、郭達信、李陳水、古禎祥、劉肇祿、江李富、彭華富、江欽漢、傅湘源、古木松、湯占庚、江壬生、彭榮齡、林道岸、江慶開、廖竹筠、彭啟明、傅煥祥、馬□泉、江慶通、江泰源、劉肇賢、江天生、黃瑞錦、江火金、郭清榮、彭富松。

響化堂：(鴨母坑庄)

彭應魁、彭華哀、劉泰運、郭清熙、吳煥章、彭□英、黃慶雲、彭登瀛、彭學瀛、林玉衡、周文明、林德魁、彭步瀛、彭冠瀛、彭紹祖、黎雲扶、林炳斐、郭清輝、陳玉輝、林登洲、彭莊鼎、田士業、黃華尊、黃雲龍、劉泰義、劉泰日、劉泰業、黎瑞祥、湯雲集、黎聯科、陳桂芬、高水順、林華統、陳德送、黎成章、彭珠璣、黎經昌、林啟龍、林啟來、彭華通、劉承漢、劉載颺、黎瑞巖、梁木盛、劉泰斗、韋連玉、張劉河、黃海旺、黎瑞光、彭華恩、吳瑞鵬、林榮傳、徐福臨、黎性心、黎廷□、何添木、黎崇道、彭峻德、彭華增、彭富光。

光緒辛丑年創立
崇文社(1901)
會員芳名列於左

劉振善 劉昌興 林天相 林仲睿
郭振維 余來福 江坤維 江坤綢
江欽榮 李清亭 古合昌 彭清賜
彭榮坤 李華貴 李傳貴 彭德盛
林阿昂 羅新蘭 吳清華 李錦京
黃銘濬 李雲瑞 李興元 李阿亮
徐福文 徐福安 蘇廷遠 蘇新喜
古合昌 李麟真 古占魁 鄧元春
蘇添福 彭清琳 黃傳信 廖李東
李傑成 林慶忠 彭福運 張阿龍
黎壽南 徐有逢 琳喜雲 徐鑽智
徐鑽仁 徐德財 劉肇祿 羅明艷
黃添盛 郭清輝 劉昌盛

文衡會 (民國45年)(1956)

羅金聲 彭富光 吳金水
羅國印 彭富爐 張阿秋
羅增尚 何春水 郭達修
羅炳琳 何春立 蘇永池
羅金煥 何春發 古木欽
羅金榮 何春清 李義路
羅吉星 何春添 李水傳
彭榮添 何春滿 李傳送
彭華清 陳天福 李傳錦
彭華瑞 陳庚金 李傳忠
彭富增 蔣阿水 李阿富
彭富松 劉明宇 李傳盛

中華民國辛酉年倉頡先師登位紀念

古文德
古榮春

創立**文光社**

會員芳名錄列於左

古石滿 古紹喜 古國泰
古木境 古紹樑 古國民
古木讚 古紹棟 古國風
古木中 古紹平
古木元 古紹權
古木添 古紹安
古木琴 古紹鵬
古木賢 古紹禹

(民國七十年)(1981)

附錄(四)《文衡會祭祀倉頡聖人之疏文》：

伏以

聖蹟既張起千秋之煥彩

人民有慶展萬世之文明

願人文蔚起

祝科甲蟬聯

今據台灣省苗栗縣西湖鄉

三湖村文衡會弟子

羅金聲 彭富光 吳金水

羅國印 彭富爐 張阿秋

羅增尚 何春水 郭達修

羅炳琳 何春立 蘇永池

羅金煥 何春發 古木欽

羅金榮 何春清 李義路

羅吉星 何春添 李水傳

彭榮添 何春滿 李傳送

彭華清 陳天福 李傳錦

彭華瑞 陳庚金 李傳忠

彭富增 蔣阿水 李阿富

彭富松 劉明宇 李傳盛 統帶

祝壽眾生等菲儀無敢多瀆

倉頡制字先師寶旦千秋事

恭維

三山六海此日宜歌樂府新聲

月火年深今朝當效華封故事

二氣融合

十方靖定

八韻和仙音

日光照聖壽

文氣重光射斗

衡道復既淵源

會員取三十六天天開文瑞

典例重七十二地地毓人才

諸子咸沾明訓向知水以知津

生民共受良箴對仁山而問道

恭薦桃儀

祝申蟻廂

倉德難量象鳥跡蟲文萬古包羅天地秘
頡功造化徵鳳翔麟瑞千秋蘊蓄聖賢心
制形畫象爾時文運初開
字著義名後世史篇留訂
先覺後知物物涵濡化雨
師嚴道重人人敬仰休風

壽燭照大千

誕辰光世界

生等臨疏無任戰兢不勝

感激之稽首頓謹拜

疏恭

進以

聞

天運 年 月 日 台灣省苗栗縣西湖鄉文衡會弟子統帶祝壽
眾生等誠惶誠恐百拜上申



附錄(五)：文武聖會序

竊思天地之精華毓鍾賢聖山川之秀氣誕降英豪溯其原委扶正統以彰信義究其本末完大節而篤忠貞故天縱之將聖又多能者不外文武兩聖人矣恤苦也東魯夫子尼山道統操永鐸之大權泗水學源負斯文之重任教設杏壇之上出類三千道興桂室之中超羣七十刪詩贊易定樂正名春秋一作削去異端刪除曲學善惡無不顯盼褒貶盡是昭傷題鳳托哀文教堪垂萬世傷麟絕筆道德足冠百王雖致嘆之莫宗嗣有明然道統緒繼繼繩繩跡著千秋不朽矣迨漢末以來人心偷薄道衰微亂臣賊子結室欺民猶幸西魯夫子痛惜孱民結義桃園匡扶漢室兩百年之春秋熟讀緬懷黜罷崇亡十餘載之甲重常披志切吞吳滅魏南征北奪夜無穩睡三更東戰西征日不飽食一頓面赤而心愈赤鬚長其義更長忠昭日月義灌乾坤大丈夫愛國忠君豈非蓋世英雄德參天地哉是以東魯有夫子西魯有夫子兩夫子皆因春秋出色姓列丹書名垂青史大哉文武之德巍巍呼唯天為大蕩蕩乎民無能名焉於是四海之內春秋宗廟嚮之奕世不能忘矣爰有金獅洞天福宮洞之局位山環水繞層峰疊疊道氣騰騰羣生畢至協濟和衷贊眾祀典丁亥告成正值桃浪激於花月龍榜登於桂天文武一同祀春秋二會歷年之俎豆受萬載之馨香俾之湖中眾庶頌立德以彰安邦明訓欽忠義而壯助國顯靈大道旋歸昇平一時文氣崇光射斗道盛德繼淵源士稟宮墻農崇稼墻工修技法商正權衡足猶誇之即足稱盛世之道也聊揮一毫矣以為之序 天運丁亥歲春立
修文生羅金聲拜撰