

客家委員會補助大專校院發展客家學術機構計畫
成果報告書

分項計畫群 A：客家文化研究資料的發掘、應用與典藏

子計畫四：地方、史料與方法：客家社區歷史與地方寫作的
實作與探討

執行單位：國立交通大學客家文化學院人文社會學系

計畫主持人：連瑞枝

聯絡人：連瑞枝

電話：03-5712121 分機 58652

日期：102 年 11 月 26 日

壹、執行情形：

一、計畫之執行概況

計畫執行分為二部份，一是民間文獻與田野考察。主要以族譜分析以及透過族譜作為社實踐的文類來觀察宗祠與祖先對常民生活的影響。另一是帶引學生前往作實地考察，並且學習用自己的眼光來撰寫地方的歷史。前者本人將民間收集來的族譜文獻結合竹北六家地區公廳儀式的考察來說明民間文獻背後的社會實踐性。撰寫了一篇文章〈儀式與族譜〉發表於期末研討會之中。再者也透過教學帶引學生到田野實地考察，並親自實作學習操演如何利用民間文獻或檔案來重新建構老百姓的歷史。

二、預算支用情形

經費主要使用於文獻收集、田野考察交通費、助理經費。助理除架設網頁外，也協助並輔導學生搜集民間文獻撰寫地方歷史。

貳、檢討與建議：

一、成果效益：

此一研究計畫主要是結合歷史學檔案分析和民間社會儀式的活動來討論民間如何動員社會建立社會秩序，以及如何透過族譜與民間檔案來強化此一社會行動的後果。此一研究方法不僅是跨學科的，也是試圖建立從基層社會的運作來討論其歷史觀以及社會歷史性的研究。在學術是仍是一個新的領域。本研究計畫預期完成對臺灣客家社會之族譜進行歷史與歷史性的分析，其重要性是建立具有社會基礎的歷史敘事。此一研究在客家社會，也可以從中可以釐清客家社會的歷史性是如何產生的，或是用來更清楚地說明客家社會如何將歷史轉化成為文化資源的生存策略。

二、與原訂計畫之落差及原因分析：

惟因與教學結合，九月份開學後，又因計畫即將結束，是以經費使用未盡理想。又由於課程是大學部之社區歷史與地方寫作課，必須貼近學生既有的生活經驗，是以，主要的重點在培養學生對民間文獻態度以及基礎地方史寫作的初步嘗試。若此門課是在研究所，其研究的學術價值會有不一樣的效果。

三、建議事項：

民間文獻的搜集無法單靠個人之力量。建議客委會成立一族譜典藏與研究中心，以保留民間文獻。

參、研究成果論文全文

摘要

這篇文章想要從族譜和儀式的角度來建構老百姓的社會生活。族譜往往被視為是一種民間文獻，將之放在歷史的研究的角度時，第一個產生的問題便是：它如何被使用？這篇文章中主要從「檔案」的角度重新建立地方歷史知識的可能性，不僅必須還回檔案的社會脈絡，同時也討論地方社會如何透過儀式性活動來維持其社會的歷史性。

文章內容主要以族譜為討論的對象，來討論族譜的敘事結構以及社會脈絡。族譜的敘事架構包括了：(一)、作為人群建立我類、區辨異己的區域性意義，(二)、祭祖儀式合理性的基礎。文中以新竹六家的林家族譜以及祭祖所用之公廳設置來討論族譜中民間社會倫理的實踐。

一、前言

長期以來，歷史學的寫作是由上而下的方式來書寫歷史；近二十年以來，受到社會學與人類學的影響，歷史研究與書寫與教學也面對了一個反思性的議題，即：誰的歷史？誰在書寫以及研究方法的重新檢證與反思的過程。杜贊琦 (Duara Prasenjit) 《從國族拯救歷史》一書中，便指出了單向線性的歷史觀以及國族中心的歷史論述方式脫離歷史事實，過去對不同族群、階層以及性別而言，其表現與展演的方式不同，歷史不應只是為國家的目的而書寫。相關理論的反思，不僅反應在歷史主體的思考，也重新將史料的屬性加以檢證，從民間收集各種不同文類的檔案，也成為重構歷史重要的依據。

從民間出發的歷史學研究在國內外已有許多大型計劃正在進行，其不僅重視田野實地考察、新的文獻的搜集與採錄，碑刻資料的整理，重新在村落、宗親會、會館、家裡、學校、公家機構翻出各式各樣的古文書，像是契約、帳簿、族群、老照片、善書、宗教科儀等等各式的文件，這些民間文獻皆成為史學研究上的重要檔案文類，也成為我們從社會底層的脈動來對歷史進行理解的重要依據。其中，中研院歷史人口中心，在八十年代便陸續對日治時期之戶籍資料進行數位化的資料庫建置工作，為台灣日治時期之家庭、婚姻與認養關係等等建立完整的資料庫，提供後人在研究台灣家庭歷史時的第一手史料。法國遠東學院與之勞格文教授 (John Lagerwey) 早在中國南方對客家村落進行普查，收集並整理為數相當多的基本調查資料與文件 (勞格主，《客家傳統社會叢書》)。廣州中山大學與科技大

學的華南研究中心則在因為地處商業港口，則大量搜集沿海與東南亞會館之商業文書與村落碑銘。(馬木池，《北海貞泰號：商業往來文書》；蔡志祥，《乾泰隆商業文書》) 並且逐漸從沿海港口溯河而上深入到少數民族地區，發現少數民族山區仍保留了大量木材交易的古文書(張應強，《清水江古文書》桂林：廣西師範大學出版)。換句話說，大量的田野考察與民間文獻的出土，使得建立地方社會視野上的歷史學研究變得具有多樣性、可能性以及挑戰性。

族譜是一種相當普遍的民間文獻，但如何針對族譜此一文類進行分析以及放在社會的脈絡賦予其意義是這篇文章要討論主軸。

族譜作為一種檔案

「祖先的追溯」以及「祖先的記憶」是一段從口傳到文字化的過程。在沒有文字的社會中，儀式中對祖先姓名以及人群來源的誦唱往往是維持人群核心的價值，也是儀式的高潮與重心之所在，在其社會，祭司或是部酋領袖往往是為其人群重要的領袖。然而，族譜這個文類的出現，不僅說明了口傳社會到文字社會的轉變，書寫者本身也取代了傳統無文字社會中的祭司與部酋的地位。此時，祖先記憶文字化的背後，也意味著權力與社會結構的改變。

族譜不只是史料，更應被視為檔案之一種。「檔案」和「史料」是二種不同對待文獻的態度。「史料」指的是歷史的材料，可以作為追溯與論證過去的依據，「檔案」則更進一步地需要檢證它被創造出來的知識和權力的架構，我們無法輕易地視其記載之內容為「真實」，而是將之放在書寫者的權力架構來評估「歷史」被創造出來的過程。⁷⁴換句話說，民間檔案之所以出現，是特定身份作者，必須考慮其識字、作文能力、社會地位以及他所能動員的資源有那些等等層面來考量。

早期客家研究多奠基「族譜」此文類。從羅香林所建構的客家移民論述，到後來客家人始閩粵贛山區土著等等新的研究討論可知，族譜此文類的使用用來建構人群過去歷史的重要性。然而，如果從檔案被創造的過程來看，它不只是反應歷史真實性的文本，族譜的出現是民間社會會用來應付政治的一種文化創造，這種文化創造是透過編纂歷史來形成。最為明顯是有關「起源」與「遷徙」敘事，它是老百姓面對抽象時間觀念時，所建構起來的一套知識系譜，背後具有強制的

⁷⁴ 有關這方面的討論與專著可參考 Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*. (New York: Columbia Univ. Press, 1997)

意識型態。但真正攸關老百姓日常生活的，則是族譜作為一份檔案，在關鍵時刻將扮演的重要檔案的功能。這種創作，就像是一種合法的檔案，在漫無秩序日常生活中，確定了我群社會的形成、秩序以及界線的維持。族譜這方面的文類，必須和老百姓怎麼「實踐」儀式有關係。

這方面的研究可以參考科大衛與劉志偉等在珠江三角洲一帶的研究。他們的研究是面對人類學宗族理論所提出的問題，即 Freeman 的理論在討論宗族的形成背後是共同財產這種功能性解釋之時，David Faure 則將宗族放在歷史脈絡來討論，認為宗族是一連串歷史事件以及社會行動者主動選擇的後果，明中葉以來民間社會從禮儀的層面建構一套符合社會利益的經濟體。宗族的形構主要是依循著族譜此一文本的內容來實踐的，換句話說，族譜內容說明了社會結群基層運作邏輯，它不僅是經濟的，更具有禮儀性的意義。是以，撰寫族譜、修譜等等的時機，往往是說明了撰／修譜者當時的「現代性」面臨了改變，同時也說明了撰譜／修譜者處心機慮的安排與構思。這些由具有基本文字能力，或者有功名的族人來撰寫，而他們本身的企圖以及其當代性正是我們解讀族譜的核心切入點。

伴隨著這種當代性，此一族譜往往規範了權力與義務：即承役當差與土地分配與繼承；再者就是決定了作為一個人在宗教儀禮上的身份。族譜所羅列的姓名，說明一個人合理／合法性的存在，不僅是在整個組織之中具有財產繼承的關係，更有儀式上的意義，也就是人在祖先祭祀的過程中，有其一席之地。

首先，來看族譜的體例。此文類既有的書寫架構，也規範了其人群來源必須被「編織」到既有的大歷史書寫架構中，成為民間知識系譜攀附到大歷史建構的一部份。以下將台灣可以發現的族譜類型作一個粗略的介紹，僅先分為三類來說明。

一種是最簡單的世系譜，內容包括了祖籍、世系、渡臺祖世系派下、名冊以及祭田所在地。這種簡易家譜主要的功能是祭祖上墳之用，若有祭田則祭田羅列其中，也將祭祀之議事內容條列其中。（見圖一、二）是以此簡易之家譜世系，是建立在儀式需求，並將其儀式所需之經濟社會公約的內容。其內容或有刪減，各有不同，但主要目的是祖先日忌日以及維繫祭祀活動持續進行。這種祖先世系忌日的記載，一直到日本統治台灣，民間社會仍然因為祭祀之所繫，部份精英家庭仍然保有相當完整的記載，如苗栗林為恭家族家譜。由此基本的祭祖活動出發，此類之世系記載，還會附帶著祭田所在地以及祭儀議例。隨著日治時期針對祭田

進行舊慣調查，令此祭田成立祭祀公業，並令其造冊立簿。是以，這方面的嘗會簿也成為附屬於儀式活動下之重要檔案。這類的文字記載，牽涉到的是民間社會的經濟社會與倫理生活的建立，也是民間社會運作的核心基礎。

第二種是族譜。其內容往往包括了古老的世系，以及在各地開枝散葉的內容。可以視之為族譜的功能已經建立在聯宗的意義上建立起來的，這類的族譜大多是由渡臺後的族裔返鄉後，為了加強社會網絡所採取的策略，他們往往透過強化歷史根源來強化同宗之間的聯合結盟關係。所以往往透過同姓間流傳的手稿進行傳抄，以尋求彼此現實人群之間結盟的合理性依據。這些傳抄的內容往往怪誕，但無意間卻透露出許多地方歷史記憶中的歷史事件。包括了區域間人群互動以及區域歷史集體記憶的呈現。

第三種是宗譜。這類之造譜活動，在日治時期也持續在進行，因為研究闕如，故仍有待進一步研究。惟國民政府遷臺後，為了爭取文化正統，成立中華文化復興總會，鼓勵民間同宗聯合造譜，此時期之造譜活動具有強烈的以文化正統作為中華民國政治正統的企圖。這種同宗同盟不僅在台灣各地形成宗親會，政府也鼓勵建立全華人之宗親會組織，尤在戰後成為華人之風潮，其造譜的內容也更加與中華文化正統之歷史意識更為緊密。此一宗親會以及造宗譜的活動，在二次世界大戰後，成為中華民國用來鞏固文化正統的一種具有強烈政治意義的民間造史運動。

世系、族譜到宗譜的書寫結構說明了不斷擴大人群認同的過程，與政治社會情境密切相關。族譜中的流源大都是在不同時期為了特定理由而攀附進大歷史的過程，除了遠古傳說中的人物，如彭氏所祭拜的始祖如彭祖，林姓所祭拜的比干始祖等等，許多族譜也都描寫了一段遷徙的故事作為開端。學者曾經從地名、官府以及相關制度的考釋來說明民間從口傳到筆傳的書寫過程中，產生了許多的訛誤。⁷⁵除了記載不符歷史真實以外，也有學者也已經指出了攀附歷史中重要人物為書寫的架構。如果杜撰是民間有意的塑造，那麼，我們更應該去問什麼是民間歷史的本質，或是說，在什麼樣的地方脈絡下民間創造了「杜撰源流」作示其人群的合法性依據的來源。換句話說，族譜是民間基礎血緣組織相當政治性的文字表態的工具。

⁷⁵ 葛劍雄，〈在歷史與社會中認識家譜〉，上海圖書館編，《中國譜牒研究》（上海：上海古籍出版社，1999）頁 42—48。

老百姓在創造族譜時，並不是個孤立又隨意的文字創作。它是社會行動的後果，舉個例子來說，契約文書本身便意味著地權的法律基礎，而族譜則意味著人與群體之間合法性的基礎。如果我們將族譜的內容配合祠堂內部的運作，我們可以進一步釐清並說明族譜此一文類並非老百姓的空想杜撰，而是一系列社會行動的安排。

族譜在不同時期被政治賦以的意義是不盡相同的。除了最核心祭祖儀式上的意義外，祭祖儀典的人群是不斷地和鄰近之「他者」進行從不間斷的競爭、整合與協調，並且創造出他們可以共享的區域歷史記憶，也隨著政治局勢的變化，族譜本身的製作無法脫離出不同層級的政治正統的脈絡而獨立存在。對普通老百姓而言，儀式、集體歷史記憶以及政治正統三者之間並不是取代性的，而是重疊性的併存於整個儀典與文本的創造過程之中的。

以下內容將試著從幾台灣收來的族譜來分析其歷史敘事架構，以及試著從民間實踐歷史的角度，像是興建祠堂、祭祖等儀式與經濟層面來談老百姓如何在寫歷史之時，其實是為作為其實踐與創造社會秩序的一種表述方式。筆者搜集了一些族譜，本文則僅以苗栗西山陳家收集而來的《梅州派橫流開基陳姓族譜》以及由莊英章教授向林保祺典藏之《竹北林家族譜》二份，來討論族譜的敘事結構以及和儀式實踐的關係。

二、源流與知識系譜

(一)、神農氏

老百姓族譜中攀附歷史的書寫模式大量的出現，隨著區域歷史境遇之不同，而出現的時間以及形式也不同。一個極端的例子是越南歷史敘事，十四世紀之時越南正史內容已出現其越南始祖世系來自於神農氏的說法，可知神農起源論在中國南方書寫系統中至少在十四世紀已發揮了正統性的力量。神農氏也出現在中國南方族譜的歷史敘事架構中。筆者在臺灣苗栗大湖地區採集了一份陳姓族譜

名為《梅州派橫流開基陳姓族譜》，其族譜內容是自族人返回梅州時抄傳，後來便在台灣保留下來，成為其族之家族文件。這份族譜與陳家關係如何不可知，惟其族譜敘事內容中記載了明初收編天下諸山，當時其山之頭目十一人到京師受勅

陞賞為十一巡檢的情形。這些內容大抵指出了這份族譜是一個由當地土著人群被編入官僚體系時，一部份保留了地方歷史記憶，一部份又將之攀附於大歷史敘事架構的過程。⁷⁶這份族譜有意思的還在於其源流的敘事內容。內容指出了神農如何被編排在陳姓始祖的論述架構中：

昔傳譜係混沌之初未分天地，無君臣父子，有盤古氏出焉，分天地，別人物，曰天開於子，天皇氏出，地闢於丑，有地皇氏出焉，人生於寅，有人皇氏出焉。始有君臣父子，迨後有伏羲神農皇帝黃帝堯舜湯文武周公制禮作樂備姻婚之禮，人道始全。凡為子孫者，須念祖宗之勤勞，追遡先祖之根本，士農工商各成其業，則承先啟後可無愧矣。祖宗者亦可垂於後世，豈不美哉。

昔曰尹氏夫人山西冀州路城縣明德鄉歸仁里人氏，有女媧氏之女名為安登少典妃，其時宣啟陽殿前，夫人感神靈而生神農之女陽降陰升祥華（葉？）翫月孤星落地，徘徊縱步翻變金色，當時有孕將十月足，降生男。左手指東，右手指阜，一個號曰阜上東，呼為陳氏始姓，潁川郡徵音屬火赤帝之子孫陳作旭字旭續入州住，傳下子孫眾陳啟公之北住。

這一段文字化的內容，分為三個部份，一是倫理建立以前有盤古、天皇、地皇人皇氏之別；再者，是有君臣父子之倫理一旦建立後，是大歷史皇帝堯舜等歷史系譜，象徵著父系的世系；第三，尹氏夫人到陳姓之起始以女性的歷史來談姓氏之起源。可以看出女性生男育下陳氏始祖的事。

天皇、地皇與人皇氏的說法，到神農氏的敘事架構和當地土著人群畚族圖譜的敘事結構是相當類似的，只不過畚族族譜是以圖卷的方式記錄其世系，這一份客家陳氏族則是用文字記錄。從廣東潮安縣一帶民間保存的畚族圖譜中可知，在開卷之處出現的是天皇氏、地皇氏、人皇氏、盤古氏以及神農氏。這些開天闢地的世系起源，很明顯和上述的文字分享共同的敘事結構。接下來，女姓祖先的部份則有女媧氏，雖不知女媧氏與神農氏的關係，但從上述的《陳氏族譜》的文字敘事可知，女媧氏「夫人感神靈而生神農之女」。從陳氏族譜文字配合畚族圖卷來看，則指的是女媧氏和神農氏生下一女，而後此女又復生下一位陳氏的祖先。從以下的畚族圖譜中可知女媧氏的角色是隱晦的：

⁷⁶ 《梅州派橫流開基陳姓族譜》。「秀甫公將自家妻妾大小二十二口隨任赴京，家財果窮，在途甫思，怕京途遙遠自縊而亡，後蒙朝廷寬事，例將天下諸山起取十一頭目到京受勅陞賞十一巡檢都職事，在縣附近衙門任事，畏忌者家小俱回福建汀州府上杭縣居住……」



出處：潮安縣文祠鎮李工坑村雷氏圖騰畫卷（1894）

女媧氏的角色在其它畚族圖卷中看來並沒有放在神農氏之旁，或又顯得不太重要，以致於被省略，很可能是在傳說結構上由大耳婆的角色所取代了。



廣東潮安縣鳳南鎮犁村雷氏圖騰畫卷（1841）引自朱洪、李攸文編，《廣東畚族古籍資料匯編》（廣州：中山大學出版社，2001）

神農氏和女媧氏的配對結構關係，偶或在其它圖譜文類中形成大耳婆與狗王之間的母子關係，其圖譜文字更強調了狗王的身份，其描寫如下：

護王原東海蒼龍出世，生於大耳婆左耳。請醫，醫取出耳卵，放於殿角，百鳥具朝，取與醫生剖之，出一狗子。

我們無法在這裡「考證」是二份族譜敘事內容是如何流動傳抄，因為民間文獻無法提供有效的證據，供我們討論一些文本「傳播」的過程。在歷史考證論證中，我們也無法論證是否是畚族圖譜文字化後來演變成了客家族譜，因為也有可能是由文字化的族譜影響並創造了畚族圖譜的文本。但從十四世紀越南神農氏敘事內容判斷，整個攀附在正統歷史上古神話的方式早在十四世紀時便已經出現。「源流」是此文類既有的格局，是書寫的套路，是與當地老百姓個人興趣沒有直接相關，但卻說明了在中國南方相當大的區域社會中曾經在文字上享有共同的歷史記憶。

雖然這種書寫套路和百姓沒有直接的關係，但卻攸關更大的古老人群認同的區域脈絡。這一方面和地方性文化有關，越南有一種傳說，也是和神農有關，但神農和女媧的關係一樣不復存在，取而代之的是神農的二個兒子，其中一個兒子繁衍了南方人群，成為南方人群的遠祖。《大越史記全書》〈外紀〉對於越南文化起源的記載中可知〈貉龍君傳說〉內容是這樣的：神農氏三世孫有帝宜與涇陽王二兄弟，前者封北方，後者封在南方，治赤鬼國。⁷⁷正史記載著越南人也是神農氏的裔孫！

我們大致可以看到族譜在源流的書寫，有其既定的基本套路。這種套路是既定權力系統，當人群開始書寫／繪畫的同時，透過一種既定敘事架構在面對他者和我者之間的關係。從遠古的傳說一者走向文字化，一者走向圖卷化，可知其重要並不在於敘事的內容，而是表達的型式也成為一種區分人群分類的方式。這種人我的界線，一方面說明的是競爭關係，但在表現的型態上卻是共謀，換句話說，對於撰寫者來說，文字使用是指採取相對等的權力模式來宣稱「我類」。我們無意在此討論客家與畚族的來源性問題，越南神農的傳說說明了這是一個區域性的特色。

神農或許不是很重要，重要是後來的人如何將他們安置在神話系統中，並以此作為人群合理化的來源。撰譜者往往更在乎的是「現在」，以致他們採取「過去」的符號來合理化其「現在」行動的正當性。於是我們在畚族圖譜中看到，他

⁷⁷ 吳士連，《大越史紀全書》。

們真正關心的祭狗王墳此一儀典進行。同樣地，文字化的世系描寫，如族譜此一文類，它本身的行動依據也是祭儀，不同的是，他們可能更重視的是宗祠裡的祖先。

（二）比干

之所以需要重覆傳抄這些古老的神話祖先，或許可以從竹北林家的家譜可窺其一二。這種遠古神話記憶看起來是虛擬的，但對於日治時期的臺灣人而言，卻被視為是「傳家至寶」。竹北六家林家有一份族譜，撰修於昭和十八年。當時之主編林壽田和族兄商議，將他父輩返回廣東潮州饒河故樓翻抄的一份族譜重新加以編修，這份從故鄉帶回台灣的這份族譜被視為林家重要的鎮族之寶，林壽田將臺灣林家的歷史編入了這份舊譜之上，成了現今我們看到的西河林家族譜的面貌。

這份「傳家至寶」記載了林家自唐宋以來在中央任官的歷史，其始祖追溯到遠古商紂時期的一位忠臣比干開始說起。比干是上古時期傳說高辛氏的後代，因為向殘暴的紂王進言救百姓而直諫犯顏。紂王恨其直言，剖其心，比干死於忠臣，是以其族以忠孝稱之。比干之說虛無飄渺，傳說在宋仁宗（1061）時，一位閩籍林姓御史，入朝任官。宋仁宗詢其始祖，他便以比干苗裔自居，宋仁宗以其自比比干盡忠而龍心大悅，故御筆「忠孝」銘其族，並入京供職。⁷⁸

從敘事內容看來，十二世紀之閩籍林姓御史攀附比干，是以獲得「忠孝」御寶。這段故事原來和竹北林家沒有太大的直接關係，但對日本時期竹北林家的境遇看來，自清乾隆年間的饒平林家親族來竹塹拓墾，經歷了林爽文事件，林家協助清廷平定林爽文之亂，二十年後復又助清平定台灣中部之戴潮春事件。這些一系列的民間武裝動員，被清廷親賜之「褒忠」親字聖旨御筆，建立褒忠亭等事，強烈地加以肯定，也因為如此，林家在成為淡水廳城外重要之縉紳家族。十九世紀末到二十世紀初，台灣經歷日本統治，林家亦以一方富戶任新竹縣之重要地方精英，當其往返鄉見此舊譜，比干這段故事和宋朝入閩林姓御史忠孝族銜此一套之歷史敘事，便成為強化台灣竹北林家正當性的歷史敘事。也就是說，比干故事看來渺遠，但從昭和十八年編纂族譜的時空脈絡來看，它已經脫離了商紂比干及十二世紀宋仁宗林御史的歷史脈絡，它成為一個「受到皇帝封賜」的歷史事件，也用來成為當事人表白其二十世紀初之家族情感認同之媒介。

⁷⁸ 很可能是林壽田在回原以身份更顯顯要，所以他們很可能還傳抄了當時唐貞觀年間、宋淳祐年間以及明永樂年間的譜序，以及歷來皇帝封賜比干的祭文。

除了比干，還有一位重要的女性祖先也引起注意。族譜中向來以父系世系為主要記載對象，較少列入女性祖先，在林家族譜中則將在東南沿海廣為崇奉的天后媽祖林默娘視其為祖先。林默娘的歷史以及成為天后已有許多學者討論。

（James Watson 1981）然因為林默娘在族譜是以祖先的身份出現，而不是女神，所以族譜記載其為林默姑，是為姑婆。從歷史的角度來看，林默娘被列入族譜，是撰譜者為了擴大聯盟來拉攏不同來源的林姓族人，而將之列入族譜之中，以期林姓能在地方合作與競爭過程中享有更多歷史象徵資本。除了林默姑以外，在族譜中也將歷代封賜天后的誥文列入族譜之中，可見這份族譜的正統性。

換句話說，族譜內容中所記載的「比干」與「林默姑」，對所有的撰譜者而言，是民間用來表達地方正統性的一種符號和語言，這種符號往往和中央王朝的政治力量有關，比干和林默姑接受中央王朝的封賜，這種封賜可以用來滿足其地方現實的需求，包括了聯盟不同的人群，以及宣稱他們的「我類性」。這是一種在地緣上擴大聯盟的血緣團體。

古代人物的歷史敘事內容不斷地被傳抄，在不同的族譜製作過程中，用來強化特有人群的歷史性。對撰譜者而言，他們有其盤算。六張犁林家自昭和年間的修譜過程中，將上古比干的歷史傳抄進族譜中，很可能有複雜的意思，一方面表達了日本統治下竹北林家作為漢人歷史意識的符號，更積極地也以此整合日本時期竹北地區林家各宗派的勢力。此外，林默姑則不僅只是一位用來建立跨地域血緣組織的符號而已，竹北林家的女性內部也有非常清楚的結會組織，天后林默姑具有合理化林家女性角色，以及其所組織姑婆會的功能。簡而言之，愈往前追溯能夠蓋括的對象愈遠，聯宗意味更強烈。

三、儀式實踐與現代性

如果，從這個角度來分析族譜，我們能夠透過這一份檔案來釐清行動者在不同的時間點如何因應於外來的環境變化，而採取的策略，也因此而看到行動者的價值與認同。由於我們必須建立在既有建置來觀察儀式和文字的關係，比較具體地可以從竹北六家林家的歷史可知，尤其和林家祠和新瓦屋忠孝堂的建立以及後續的運作情形可知。

竹北六家林家，主要由廣東饒平縣祖居地遷移而來，在來臺祖歷史文這一部份很清楚可以說明家族來台的歷史：「廣東省潮州府饒平縣元高都水口社石頭鄉老屋裡人，居住之樓名曰安石樓」。林家祖先林孫彰和族親一起渡臺，自浦沙（漳

化)上岸,再到竹塹地方墾成東興社圓寶庄(六張犁)的情形。由於其在祖居地便有開饒始祖林五十九派下林姓聚居於饒平縣,當地有上六屋與下六屋二派,是以他們自原鄉遷居竹塹以後,便以林五十九公為其認同之範疇,建立了五十九水圳,成為維繫竹北林家重要的水利設施。六張犁後來也稱為六家。

六張犁林家最重要的二支是林先坤以及林象明家族,其為表兄弟族人。然因為先後發跡略有不同,先後添購土地,建立家業,後來利用各式各樣之祖嘗來建立他們的地方勢力,而公廳與家祠的興建則是用來鞏固其人群以及社會秩序的重要場合。族譜的撰寫則是建立在上述移墾、競爭以及合作過程中,用來確定其我類界線以及認同的表述方式。以下分別從家祠的建置脈絡來觀察。

(一) 林家祠的興建：

儀式、祠堂和族譜是一整套的塑造社會的過程。以六張犁的林家為例,林家自饒平來到台灣時,十五世祖林衡山(孫彰,1694—1766)是和遠房六世祖派下)親房兄弟叔姪人等聚集住在六張犁。其中,乾隆十四年時林衡山便已到台灣從彰化上岸,三年後,乾隆十七年始到竹塹耕墾六張水田之中的半張水田。他生有三個兒子,便將所得之半張水田(二甲五分)分為四份,他和三個兒子各別均分,他的一份便成後來十六世三個兒子祭掃儀式之費用。林衡山派下由半張水田起家,但很快在第二代就在竹塹致富起來,據其族譜記載林先坤(1725—1806)「英傑能幹,財發賜十餘萬,食著不華,勤儉治家」。林家在這個戲劇性的掘起後,曾返鄉捐監生銜。又適值淡水廳築城,復於塹城捐貲,加封功名。他不僅在官府建立相當友好的關係,也在六張犁開始興建一座「祖祠」是為「善慶堂」,供奉著林衡山(孫彰公)的牌位,時間在乾隆三十五年。林先坤算是林家重要的奠基者。後來,林先坤的六個兒子中,又有二個兒子林國寶、林特魁分別獲得功名。所以,在林家祠之祖祠本龕則成為以林衡山派為主向下向上延展出來祭儀中心。並在道光元年設置蒸嘗,令其六子輪流祭祀。



(二)、忠孝堂的興建：

林家另有一座公廳是忠孝堂，又稱之為新瓦屋。忠孝堂的興建是林孫檀派下的林象賢所興建的。林孫檀（康熙 51－64 歲）是林孫樟叔叔的第二個兒子，他隨著姪子林衡山來到台灣。林孫檀（忠孝堂稱之為孫檀公）初來台灣，留下長子與次子在原鄉，帶著三子四子象賢、象明二子在台灣。乾隆二十三年（1758），林衡山帶著林象賢來台之時，當時六張犁已有許多林氏族親叔侄先來起家建屋者，所以他便附居族人之屋裡。但其境遇不似姪子林先坤如此順利，林孫檀晚年才生下了林象賢與林象明三子、四子，他初移居臺灣時，適值林爽文事件，其妻為避難山中，為生番所害。其家貧，令其四子林象明過繼給也在六張犁定居的堂叔林孫克。父老子幼，復又因為其妻死於山中，林孫檀與象賢生活極為困苦。十六歲時，林孫檀逝，象賢自立，「勤苦粒積墾田耕作」。起初靠租田作活起。後來重要的契機來自於林象賢到淡水廳「城內主協順生理」而漸漸成家，累積日多，並且娶妻徐氏，便開始「置薄業」累積財富。協順生理，看來是林家在塹城商號，然因史料不足，未知其從事何種貿易買賣。後來，他又向曾家買得六張犁附近芒頭埔的田地，興建屋宇，在嘉慶十年建造了一廳堂一門樓左右兩護屋。又請了堪輿

師曾雲崖為之立屋。同治二年徐氏媽百歲生日之時，六代同堂，派下丁口繁衍。極盛一時，並於同治年間又於前左右擴大此廳堂。並設置蒸嘗由六子輪流祭祀。（光緒十四年成子歲第五房林錦華識，見《開饒始祖世系》）

林先坤和林象賢二位表兄弟分別在淡水廳初設置之時，獲得相當重要的地方領導人的地位，尤其前者捐建城費，後者則在城內作生理。道光年間淡水廳城的興建陸續帶動了許多重要的資源以及機會。使得林家到來台第二代便開始成為地方重要的縉紳。⁷⁹約在此時乾隆到道光年間對林家而言，是一段拓墾建立家業黃金時期。他們不僅立下了許多的血食嘗，也透過遠祖的名義建立了合股性合約嘗。

在此公廳建立之時，林氏族人已經建立了合作運作模式：鳩資與輪流祭祀。林先坤和林象賢二支派下以外，當時竹北地區還有許多林姓族人，分別從原鄉一起來台，他們又稱為上六屋與下六屋。來台後為了拓墾集資，族人紛紛鳩資合股成立嘗會，最早成立的是乾隆十四年(1749)成立五十九公嘗、乾隆十七年(1752)成立了衡山公嘗、乾隆四十七年(1782)成立拱寰公嘗、乾隆五十五年組織次聖公嘗。孫檀公嘗則成立於嘉慶十年。這些嘗會有的是合股性嘗，是由當時之籌備者透過「遠祖」來進行聯盟與合作，愈遠的祖先則表示了想要包括的林氏族人對象範圍是愈大的，表示不同的林姓族人要往前追溯一個更古老的共同祖先作為他們現在合股的公分母。換句話說，嘗會的名稱雖是人名，但早已作古，是古老的祖先。以林家為例，林九牧是唐朝時之林家九支共系之稱。五十九公是開饒祖，次聖公則為八世祖。

以次聖公嘗來說，其成立自乾隆年間，在其會份簿中記載著當時初渡台之時，還沒有蒸嘗祭祖，所以「邀集族內同志者津資創立田業數處為先祖八世祖次聖公妣張氏媽為蒸嘗」，並且在每年正月十五日為其舉行祭典，奉獻豚羊牲醴。會份簿開宗名義地記載了當時是為了祭祖購買祭田而設，但實際上應該反過來說，此組織基本上是經濟型的合股公司模式，但必須以祖先與祭祖作為確認彼此關係的信用基礎，是以二者併行，此後嘗會還透過既有的資金增股，並添購土地，並且有「租穀分配」之事。

再者，以五十九公嘗為例，其成立亦在乾隆十四年，當時是饒州來台三屋來台，族紳林先坤、林携聲、林岳盛三人邀集眾族內同志者成立 39 股半的會員，

⁷⁹林先坤在乾隆年間便建建祠是重要行為，背後則有大量的土地購買。土地的部份已有學者進行研究，可參考林桂玲之《家族與寺廟》。

一股二十元，得七百九十大圓。在乾隆 38 年買十張犁田業，計有 50 甲之地，費 495 元。當時也是以此作為開饒大始祖林根德五十九公及妣黃氏媽之蒸嘗，每年十一冬至日祭典。每在祭祖之時「股內派下人等躋躋踳踳衣冠林列到」。這種鳩資活動雖以祭祖為名，實則伴隨著強烈的經濟功能。以林根德嘗為例，其章程至道光十八年始成立，立有會簿，「每年收租納課以及祭祀一切費用及股內分租谷多寡悉登簿內」，每年首事「按作班輪流豚羊，祚肉亦作三十九股半均分，歷年無異。」這是一段重要的敘述。指出此蒸嘗不僅是一個納課的單位，也是分租谷的單位。不只是純經濟性的，因為分食「祚肉」則又使其成為一個親族集團。

除了作為一個合法性的單位以外，這些派下成員有輪流的權利與義務。以次聖公嘗為例，其 39 股半分為四班輪流首事。負責相關收租納課、收租分配租谷以及儀式之進行等等。⁸⁰四班輪流是次聖公嘗下的第二層單位，每年輪值者不同，週而復始。然四班下之各股各有買賣、轉讓與繼承，這些活動成為林姓族人在特定的經濟活動中得以交換各種關係的場域。這可以說是以次聖公祭典活動下的祖公會，不僅具有祭祀意義，更多的是經濟與族親關係再確認的機制。換句話說，轉讓買賣繼承皆在特定成員間形成明顯的社會界線，「輪流」則成為此一嘗會運作的精神。從這些合約字嘗會織看到老百姓的現實需求是透過「歷史」語言來鞏固他們「現實的」合理關係。這和族譜中宣稱古老的歷史源流一樣，不僅是用來搭建人群關係，也是一種合理性基礎。

再者，血祀嘗和合股嘗是類似的組織，但是其經濟運作的邏輯是正好相反的。合股嘗是把不一定有直接關係的人群儘可能地聯合在一起，以便於從事共同土地投資的社會活動。而血祀嘗則是設置一份公共財產，以便於將其它的財產分化出去。參與者的成員也是不一樣的，前者是可以擴大參與的同姓基礎。而後者是封閉性的且具有強烈的排它性，往往是直接血緣的子嗣，或是「與生俱來」的關係才得以繼承。前者的功能是經濟性導向，後者的祭祖與儀式性質則更具有強制性。二者關係亦非絕然無涉，血食嘗很可能會用來作為進一步投資合股嘗之基金。而合股嘗持分也會因為分家析財而將之化為血食嘗的一部份。但這並不意味著合股嘗是不需要透過儀式來確定關係的，相對地，也因為相互持份，以致於合股嘗會與血食嘗同樣逐漸具有儀式性的角色，只不過這儀式是透過經濟性的行為來維繫的。

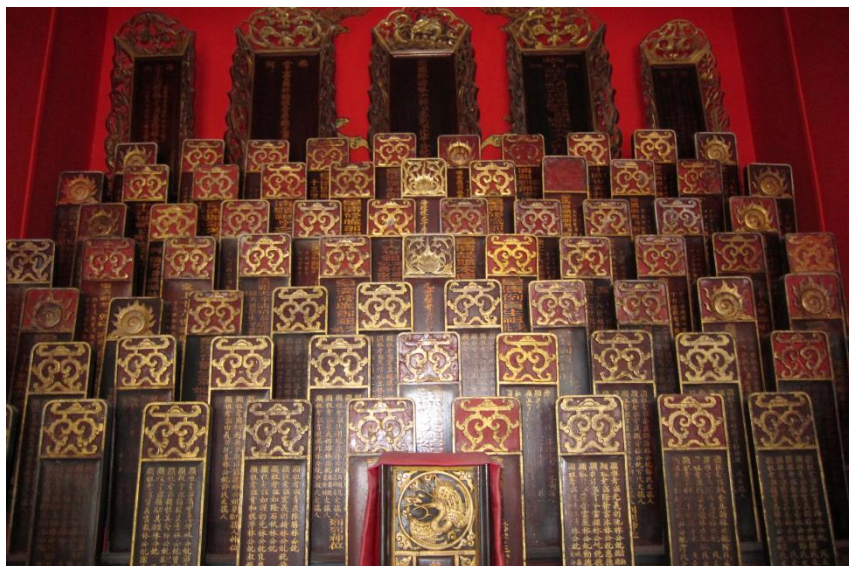
六家有二座公廳一家祠，分別是林衡山的善慶堂大夫弟；林象賢、象明派下

⁸⁰ 見林祺熾提供《林次聖公嘗》，莊英章收藏。

的忠孝堂。這些都是具有血食嘗下設置的公廳，只有直接裔孫派下成員有份參與的儀式場合。林家祠的建立尤其特別，其源自一份合約性嘗會次聖公嘗。

林先坤曾為了鳩集族人合股買了東興庄番子寮土地成立次聖公嘗，當時主要的目的是為了鳩集資金用來添購產業而成立嘗會，後來由於此一機制運作相當成功，以致其股份不斷增加，以致先後在芒頭埔、鹿場與九芎林地地區添購更多的共同土地。當時除了林次聖公嘗營運成功以外，林姓族人也紛紛成立了其它公嘗，如九牧公嘗、五十九公嘗、百一公嘗、觀吾公嘗以及拱寰公嘗等等。據林保萱主編之族譜指出，直到光緒八年（1882）次聖公嘗建立小祖祠，將其它公嘗之牌位領於小祖祠之中祭祀，是以成為今天之林家祠之面貌。換句話說，如果今日到林家祠中，在其中廳便供奉著當時林家其它合股嘗會的嘗會祖先名字進駐林家祠。

（見圖）



家祠牌位像是一個靜態的符號，成為一組供人解讀的結構關係，包括了時間的倫理性，其主客地位也從空間安排中得知其脈絡。林家祠正廳中間主要以次聖公嘗為主要的祭祀對象。最上端則遠古始祖，包括中間的太始祖比干、林氏始祖林堅、入閩始祖林祿、九牧公、開饒五十九公。以及維繫六屋始祖百一公、千六公等等。如前已述，家祠興建於光緒八年，其架構以次聖公嘗為主，依次將其它嘗會納入家祠，以致成就了一幅自比干而下的世系牌位。這些牌位象徵了光緒八年以前林家結夥成就合股公司的集合體。換句話說，林家族人經濟合股的行為創造了林家祠祖先的規模：自古至今的世系排列由高而低，自有其倫理與秩序，但

中間供奉最核心的次聖公牌位則一目了然、主客分明。顯然一幅充滿能動性的社會運作在此靜態的祖先結構中可窺見其歷史的理路。林家從合股的經濟活動中建立起一套遠近親疏的祖先關係，進而延展出祭祖儀式的過程。

這些祖先牌位或仍存在著其自主性與獨立性，如九牧公。九牧公嘗是具有個別會員、股份以及公共土地產業的嘗會組織。(見林桂玲)五十九公嘗亦復如斯。民國三十四年以來，在宗親會的推動下，各派下組織共同完成許多重要的修復工作。(見林保萱，頁 35) 近二十年來，竹北高鐵特區之土地徵收，其土地不斷淪為徵收，現在文興路上之九龍世第，便為嘗會之公樓。

再者，忠孝堂是孫檀公派下象賢、象明十子派下之公廳。性質和林家祠不一樣。忠孝堂堂內分為幾個部份，一祖先，分為牌位、畫像以及照片。前面中間供奉著林孫檀，最頂端供奉著遠祖，分別是太始祖比干、林氏始祖林堅、入閩始祖林祿、九牧公、開饒五十九公外，其餘中間則是派下員，也就是象賢、象明二派十房裔孫。二是來台祖先的男女畫像。左邊牆上掛著女性祖先，包括了孫檀公之妻子鄭氏、象賢公之妻子、象明公之妻子；右邊牆上則掛著孫檀、象賢、象明以及其私塾老師的畫像。右邊還掛著許多照片，包括了族人由莆田迎請林默姑之神象分香而來的照片以及派下十房祖先之黑白照片；三、政治符號，牆上之匾額是政治網絡。從最早同治年間林汝梅與林文察為徐大夫人祝壽的匾額，可以看到當時林家在城外的重要性；再者蔣經國到六家與林家族人相見並參訪忠孝堂之照片，說明了林家在政治舞台上的地位。四、掛燈。其派下每育有新生子女，便到祖祠掛燈以示祈福佑子。五、教育。九牧公學田的建置，說明林家固定支持族人接受教育，而忠孝堂的文風極盛，其匾額有博士學位者皆立於其上。由仕而官，官而仕的家族性格非常明顯。六、儀式祭祀。由於孫檀公派下有象賢六房、象明四房，是以每年有固定祭祖活動，分為二房各派輪流主辦以及二房各派輪流共同協辦。(見儀式輪流表)是以每十年便形成一輪，其祭祖已有二百六十年的歷史。如果仔細來看，二派十房是一個重要的單位，不僅是輪流舉行儀式的單位，也是出費的單位。

新瓦屋有二座碑，分別一座是公廳改建志，一是門樓碑記。從這二份碑記中可以用來剖析其社會架構以及流動的機制。公廳的設置前已述，始於嘉慶十年林象賢在淡水協理生意始，後來同治以及民國十一年皆略有增修，又在民國六十三年又因公廳頹圯，是以重修。民國七十二二年之時，又因各房興旺不一，以增建門樓以培風水，各房又捐費請風水師來堪定門樓，族人各房又捐經費修建。從名單

中可以看到結構性組織。從二份名單中可以看到十房作為一個穩定的架構，其排序由象明長房到象明滿房是依照傳統倫理排序而成。但捐貲經費多寡往往不會依據傳統倫理之宗系來規劃，而是各派下社會經濟條件較好者。也就是說，在此孫檀公的血緣團體仍然是以二派十房作為一個支撐其族人的架構，而其十房相互共享著輪流祭儀的義務，而建廳興修門樓的捐貲活動，使得十房派下因為經濟條件各別不同，經濟能力與政經地位的優勢實際上成為血緣團體重要領導人物。

首先在公廳改建誌捐貲名單中看到清德（象賢）與富有（象明）二房十派有慶認公、慶論公、慶算、慶請、慶謹、慶譬、慶猛、慶扣、慶答、慶納公十派各捐了固定金額一萬元。其派下各支系則自由捐，從萬元到數百元不等。其捐貲分二類，一是採固定，一是自由捐。採固定者，可知其十房另已組織嘗會或祭祀公業性質的財業，捐貲名單仍依循長房二房之順序行文，可見其宗法仍是行事倫理。這是十房之基本結構。然而，自由捐者則是實際仍在從事儀式的族人家裡出錢的單位。其排列方式則以出貲高低排序，說明了各房並不是依照長幼倫理原則排序，而是在內部開放了一種社會流動以及社會聲望的競爭的管道，往往也是族中佼佼者，能夠在官商社交上取得優勢的地位，這也是與社會運作最基層、為貼近其現實運作息息相關的政治生態。從民國六十三年林初時、初宜各捐十二萬、一萬五千元相當極端的經費來看，可知德清（象明）五房在主導新瓦屋興建時的優勢地位。

再者，此捐貲名單中還有二項值得注意，一是祿位牌位收入，一是嫁出女收入二項，前者祿位指的是將牌位放在公廳中的經費，五萬五千八百元，指新瓦屋所有供奉的每一位「祖先」，都必須捐出固定的金額作為建公廳經費。嫁出女收入部份則需要進一步深究。



(四)、結論：族譜的結構與老百姓的意志

族譜是一份政治性的檔案，其體例決定了人群的來源必須建立在整個國家歷史的敘事架構之中。華夏文明的邊陲地區如西南地區少數民族有自稱為孟獲之裔的說法；苗族則稱他們是蚩尤後裔；這些邊陲少數民族，甚或具有跨國人群之，但也不免在起源上將自己標誌在歷史知識系譜的非正統／正統角色中。這種知識系譜的建立，並不是僅只出現在清末民初而已，早在明清時期帝國擴張的過程中便已經出現了邊境人群依附在華夏上古歷史系譜結構之中的趨勢。

族譜有其體例，內容往往包括了序言、族規、源流、世系。然此文類必須放在現實社會實踐的架構下來觀察。雖然我們已經無法得知數百年前之社會如何運作，但透過文類分析以及不同文類之間的比對，這裡不同的文類指的是族譜以及家祠或公廳祭儀的空間結構，可以得知族譜此文類是民間社會透過各種不同的文字書寫來鞏固地方秩序，並且面對外來的他者，不論是強勢的鄰居或是外來的執政者。

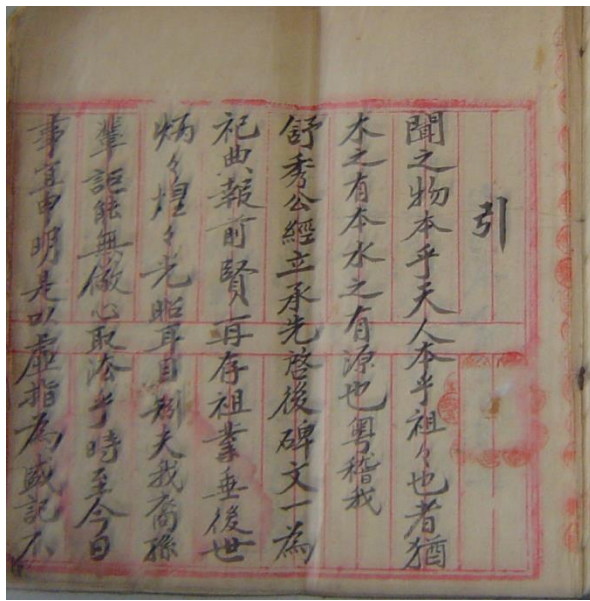
在這篇文章中，指出族譜之「流源」部份，雖然荒誕，甚或從學術的角度來看顯得無稽，但民間社會以此用來擴大認同，甚至標榜歷史正統性的手段。歷史

符號成為民間用來操弄象徵資本的工具性意義是不證自明的。但民間也絕非謹從功能性的角度建構他們的譜系，這些符號的使用，像神農、比干、林默姑等這些古老符號曾經經歷了長時期的政治與社會互動的後果，十二世紀南方的李朝開始想要撰寫歷史之時，便將神農放在其神話世系之中；十二世紀南宋便已封賜林默娘為天妃，其身世已輩受注目。南方社會在整合的過程中，是不斷地透過一套歷史符號建構起來的，而這些歷史符號背後的系譜關係則反應社會本身創造出他們對自己／異己的認識。

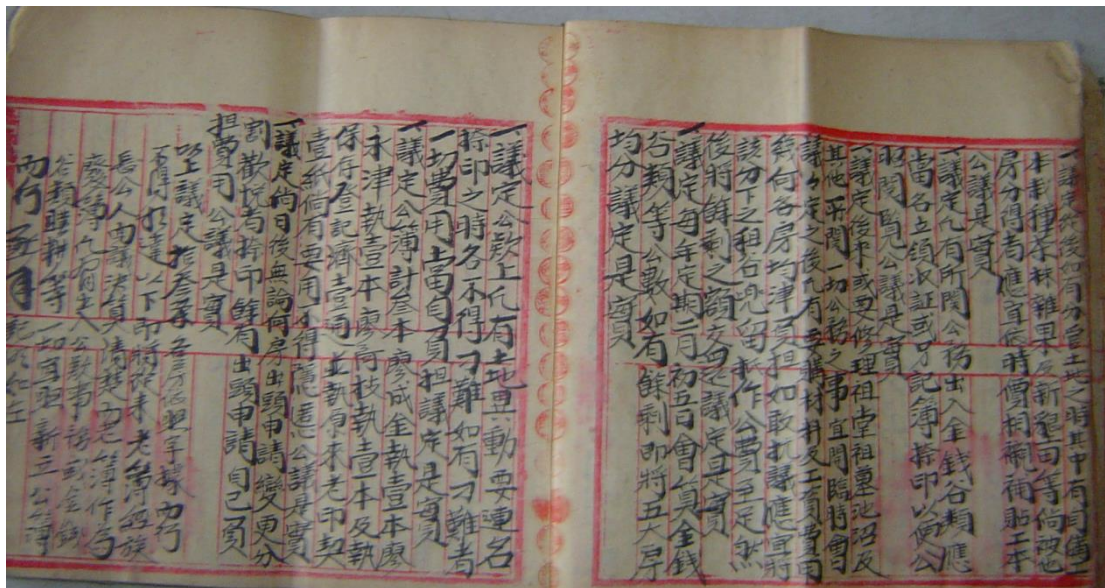
族譜本身是一個動態社會形塑的文化創造，在整個被創造的過程中，其具體的成果是宗族，在整個被創造的過程中經濟基礎是非常核心的。Freedman 重要的研究便指出了宗族是一個重要的經濟單位。而科大衛則更進一步將宗族放在歷史脈絡來討論，指出朝中葉的禮儀改革創造了此血緣經濟體系。如果將此二者放在理論架構來思考，那便是：是儀式創造了濟的韋伯式議題，還是馬克思功能論取向的解釋：是經濟物質基礎支撐了宗族社會。無疑地，族譜是宗族運作的重要合法性檔案。

本文有興趣的是，台灣基層社會運作的核心價值以及秩序之來源如何形成以及變化。從竹北林家族譜與公廳建置相互結構的關係，可以看社會本身從最基礎的物質出發到儀式以及譜系建置的幾個階段：(1)、十八世紀末適值竹塹建城以及大量土地商品化過程，林家家族透過原鄉之親族集團為基礎，創建了具有經濟合股性質的資金共同開發土地，使得其林姓在竹塹地區擴展了其經濟基礎。此一大型工程最為具體的表徵即籌募五十九公嘗對水利工程的修築，並成立五十九圳。(2) 林先坤和林象賢堂兄弟各建家屋祭父始，便開始延展出血食嘗，這與上述整個商品化致富的大歷史脈動有關，也因此形成了以血食嘗為中心的儀式集團。林衡山的善慶堂以及林孫檀的忠孝堂第二代便開始形成致仕成為地方縉紳地位。尤其在十九世紀中葉，在中國各地紛亂不已的時代，台灣地方社會透過鄉勇團練的合法氛圍，地方網絡也逐步形成。(3) 約此時已經出現「族縉」聯宗的政治網絡，如林象明之妻子徐氏百歲壽誕，「族紳」林汝梅稟報。「補浙江道林占梅」又賞匾。林家也透過林汝梅向另一位「欽命福建水陸提督林文察大人」請匾，以增林氏門風。這種「族縉」的概念也成為縉紳之間相互聯盟的重要網絡平台。(4) 光緒八年林家祠的興建是一個重要的突破，林家將歷來重要合股嘗會之的祖先集合在此共同祭祀，此不僅強化林家整體的血緣意識，也強化了林先坤派下政治地位。

整個過程中，人的合理性基礎在於鳩資入股，「鳩資」是有份沒份的開始，也是派下成員合理性的開始。鳩資之後，便形成了共享的機制，而「輪流」便成為其社會運作時的核心精神。不論是次聖公嘗四班輪流到孫檀公派下的十房輪流，使得社會在既有的結構中產生秩序。然而，這種秩序感是來自於儀式本身，尤其在祭典之時創造出一種相對對等的、平等的社會關係，而不是階序關係，更不是階級的關係。這也是台灣社會運作的結構關係。但此一結構的運作是建立在「祖先」此一親屬架構之下來實踐的。這些行為背後需要有一套歷史意識型態，或是說宗教意識，而族譜則形塑了這樣的歷史感與宗教感。



圖一二為竹塹社廖姓族譜（明治四十二年）



伏以

焚香拜請

隴西堂上觀音菩薩紫衣菩薩銀衣菩薩鐵衣菩薩

封門首五道大將軍統帶五營雄兵猛將

楊梅樹下師爺法王法王喜公統帶五營雄兵猛將 〇〇〇日押

裡到△府△日新媳歸堂大吉

要禽壇雄鷄長刀水碗晚爨因桵榔糖茶烟依師口教

彭延年

廣東始祖諱延年公江西廬陵籍登宋英宗治平

甲辰科進士由大理寺受雲道諱中憲大夫

欽賜一品服色任潮府因家揭陽之浦賦詩五首

以後後人

其一

浦口村君好先思創置難砌雲加樓閣依植琅玕。

桃園王氏族譜（王晨屹提供）