

南 華 大 學

環境與藝術研究所

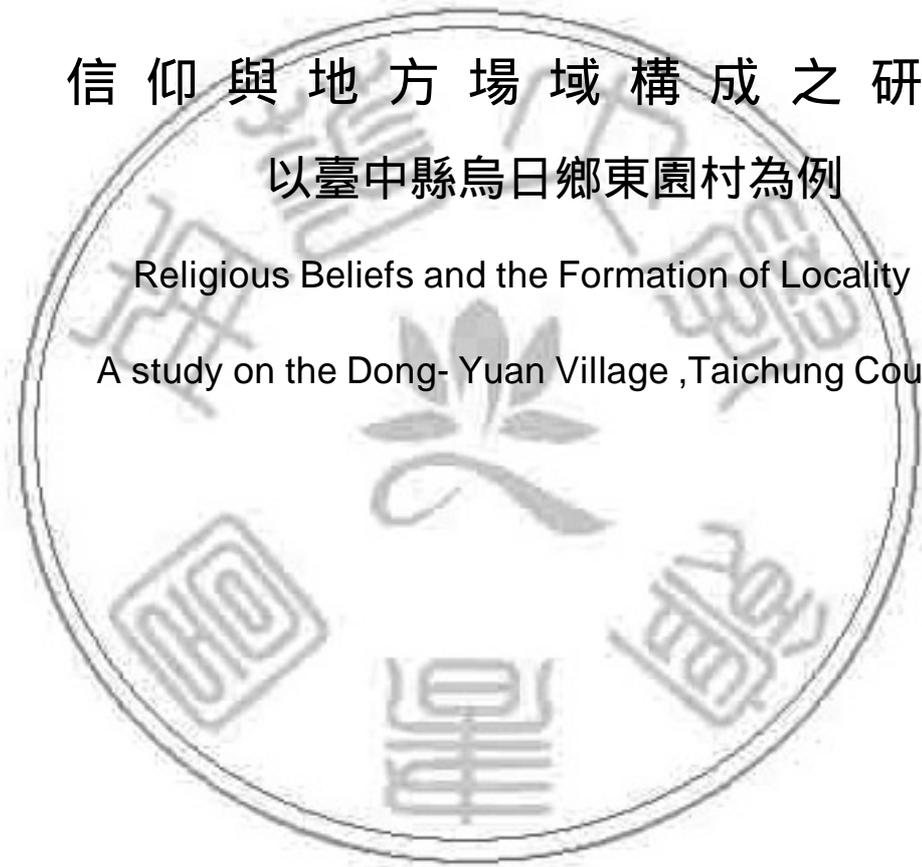
碩士論文

信仰與地方場域構成之研究：

以臺中縣烏日鄉東園村為例

Religious Beliefs and the Formation of Locality :

A study on the Dong- Yuan Village ,Taichung County.



研究生：蔡 雪 枝

指導教授：魏 光 莒

中 華 民 國 九 三 年 七 月 五 日

南 華 大 學

環 境 與 藝 術 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

信仰與地方場域構成之研究-以臺中縣烏日鄉東園村為例

研究生：蔡 雪 枝

經考試合格特此證明

口試委員：_____

龍光慈

賴淑芬

陳麗慧

指導教授：龍光慈

所 長：李 羽 敏

口試日期：中華民國

93 年 6 月 25 日

摘要

本研究嘗試以人文性的觀點，以對歷史脈絡與文化的詮釋，並結合田野的實質訪談、調查與統計，來探討信仰的「場域性」，以及研究地方場域的「信仰」結構。由此理念為出發點，本研究選擇了臺灣一個名不見經傳的村落作為實質研究範疇：臺中縣烏日鄉東園村。「東園村」，是烏溪流域（大里溪及烏溪匯流）附近的一個村落，共有十一鄰，戶數共有 588 戶，人口總共 2521 人。本文欲藉「東園村」的實質研究，嘗試理解臺灣最基層的（「村」為臺灣最小的行政單位）、甚為普通的一個常民村落，是如何由「信仰」而建構了它的地方性，並塑造了聚落的場域感。或者是說，本研究嘗試理解，臺灣之「地方場域」的實質構成與意義，為何是「信仰」的一種分佈與實踐。

本研究，主要是依照著方法學上的兩個「基本概念」來進行：（1）以文化人類學者 Clifford Geertz 所提的「由文化持有者的內部眼界」（from the native's perspective），來探究村民作為「信仰者」的身份，如何實踐各種實質儀式性活動與生活場域界定。他們如何在原本荒蕪的自然地理空間上，塑造了其安身立命的地方場所，如何界定其範疇，如何定位其生活場域的意義。（2）作為實質研究的主要方法，本研究關注的是「信仰的實踐」，而非宗教本身。本研究主要是依照居住者的戶口落點位置，住民的實質戶數區位及其不同信仰歸屬及活動參與等，來仔細檢驗「信仰」在「生活場域」上的「實質分佈狀況」，藉以彰顯「信仰」與「地方」的深刻關聯。而不是在探究某些廟宇的信仰內容、神明背景、信眾組織、儀式內涵等等。

由本論文的實質研究可知，如要理解與描述臺灣地方場域構成的原則與特質，「信仰」絕對是一個關鍵。「信仰」，其實扮演著塑造地方的特徵與空間架構的重要角色。所以，本論文認為，有關臺灣民間信仰之議題，是否根本上是基層民眾在具體地域上的一種生活實踐，有著明確的場域範圍及空間特徵。信仰，與其狹義地說是對「神明」的膜拜，還不如說是傳統聚落之「社群」在其「地方場域」上的一種「生活實踐」模式。它是人們身歷其境的一種活動範疇，是人們透過儀式活動而界定了其生活的界域，界定了人在天地之間的一種自我定位。透過這種對自然環境的馴服與連結，「信仰活動」其實形構了當地人所認知的「地方場域」。因此，在臺灣，對「地方場域」的深刻經驗，其實也就是一種信仰的經驗。而臺灣的地方性構成，其實是一種信仰場域的建構。

關鍵字：信仰、地方場域、東園村

Abstract

This study adopts a combination of empirical and humanistic approaches to the understanding of “the essential structure of locality” in Taiwan. One of the villages in the central part of Taiwan is selected for a close-up and in-depth research: the Dong-Yung village of the Taichung County. This village is composed of 11 neighborhoods, including 588 household units, and a total of 2521 people. This study aims to understand how religious beliefs and ritual-related contents and activities constructed the sense of place for the villagers, and formulated the substance of locality and spatial orientation for the village as a whole.

The approach of this study is based on two methodological concepts: (1) this study intends to see, to understand things and to collect primary research materials “from the native’s perspective.” This has similar ideas and methodological implications as portrayed by cultural anthropologist Clifford Geertz. Therefore, from the outset, this study treats the village people primarily as local religious subjects, not as the rational, dispassionate, individualistic modern subjects. From their local perspective of things, this study intends to re-build their understanding of their own lived space and their physical organization of locality. (2) What concerns this study most is not the religious beliefs themselves, not the rituals, nor the legends and mystical experiences, nor the believers’ social organizations. What really matters to this study are the actual spatial deployments of these religious beliefs and those ritualistic activities. This study takes each household (each officially registered domestic unit) as the basic individual unit of locality, with its own specific location and spatial occupancy. Through door-by-door interviews and comprehensive investigations, for about a three-year time period, this study probed and actually gathered key information about their religious orientations, their participations in the local ritualistic duties, and their daily, monthly and yearly worship activities, their various affiliations with local religious organizations and temples. The result has rendered many valuable data information and empirical source-materials.

From the analysis of the empirical data-materials as gathered, this study has outlined a relatively integrated picture of the deeper connection between the religious beliefs and the construction of locality. Religion in this sense is no longer a narrowly defined worship of divinities, nor the faith of the mystical, but a way of life among and between actual residential households in a specific place. It is a well-constructed “symphony” of the local inhabitants, their deities, their lived spaces, and the geographic realm of shared natural configurations and places. It is the enchanted

spatial articulations and practices of the religiously formulated view of life and world. This study, therefore, provides a model to understand the locality of a common village in Taiwan. Further, this model sets a ground for the understanding of the essential connection between the structure of locality and the religious practices among the grass-root people of Taiwan.

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與方法.....	1
第二節 研究議題.....	5
第三節 文獻調查.....	8
第四節 研究範圍與田野工作.....	16
第二章 地方生活史與民間信仰	19
第一節 臺灣開拓生活史.....	20
第二節 地方生活上史的災害.....	22
一、旱災.....	22
二、風災水災.....	26
三、瘟疫之災.....	33
四、地震災害.....	36
五、械鬥與民變.....	37
六、小結.....	40
第三節 地方上的民間信仰文化.....	41
一、生活文化.....	41
二、文化象徵理論.....	41
三、民間信仰文化.....	42
第四節 地方信仰種類.....	44
一、媽祖信仰.....	44
二、王爺信仰.....	51
三、開漳聖王.....	54
四、土地神-福德正神.....	55
第五節 地方信仰組織.....	59
一、聯庄組織.....	60
二、神明會組織.....	61
三、丁口組織.....	63
四、共工（換工）團體.....	64

第三章 東園村的生活史與信仰	65
第一節 東園村地理空間	65
一、東園村地形景觀.....	65
二、東園村地方的氣候特徵與自然生態景觀.....	67
第二節 東園村地方人文歷史地理背景	69
一、地方開拓.....	69
(一) 荷據時期.....	69
(二) 清朝時期.....	70
(三) 日據時期.....	73
(四) 國民政府時期.....	74
二、地方行政空間變革.....	77
第三節 東園村地方的生活史	80
一、烏溪的生活.....	80
二、移溪事件.....	82
三、盟軍轟炸、神明佑平安.....	83
四、東園村臺籍日本兵.....	83
五、八二三砲戰.....	84
六、八七、八一水災.....	85
七、取(儲)水壓火災.....	87
八、三三一大地震.....	87
九、開辦聖事.....	87
第四節 東園村的民間信仰	89
一、媽祖信仰.....	89
(一) 下哩仔東女慈聖宮.....	89
1、聖母四媽寄居各家情形.....	89
2、包府千歲由來.....	90
3、陳家觀世音佛祖.....	91
4、神力共移大里溪.....	91
5、八七、八一水災護庄.....	92
6、擇地建廟.....	93

(二) 東堡十八庄迎媽祖.....	94
1、排大旗活動.....	95
2、日據時期活動.....	97
3、十八庄遶境.....	98
(三) 神明會組織 - 老五媽會、興二媽會、聖三媽會.....	103
二、王爺信仰.....	109
(一) 番仔園的新龍宮.....	109
(二) 昭和庄順和宮.....	112
(三) 五營信仰.....	113
三、聚落中的土地公廟.....	115
四、私廟、私壇.....	117
(一) 聖興宮：開漳聖王.....	119
(二) 慈聖堂：天上聖母.....	120
(三) 順德堂：三府王爺.....	120
(四) 平和堂：太子元帥.....	120
(五) 東園太子元帥會：太子元帥.....	121
(六) 福興堂：池府王爺.....	121
(七) 聖天宮：天上聖母.....	122
(八) 法音堂：千手觀音.....	122
(九) 金玉寺：西方三聖佛.....	122
(十) 天聖佛堂：觀世音菩薩.....	122
(十一) 秋安庭：三界公.....	123
(十二) 華聖堂：觀世音菩薩.....	123
五、萬應祠.....	123
第四章 東園村信仰場域的實質構成.....	127
第一節 地方生活場域的詮釋.....	127
一、存在空間理論.....	127
二、艾良德（伊利雅德） - 神聖空間理論.....	129
第二節 日常生活中的家屋.....	131
一、正廳空間配置.....	134

二、正廳空間性的祭儀活動.....	136
(一)晨昏奉祀祭儀.....	136
(二)犒軍、作迓(牙)及歲時祭儀.....	137
(三)祭祖活動.....	137
(四)婚喪儀式.....	137
1、婚嫁儀式.....	137
2、喪祭儀式.....	138
三、地基主的祭儀.....	138
四、小結.....	140
第三節 地方信仰場域的構成.....	141
一、家戶神明信仰場域的實踐.....	142
(一)神明彩配置圖.....	142
(二)祖先崇拜意涵.....	144
(三)信仰場域分布狀態.....	144
二、地方信仰場域實踐.....	146
(一)下哩仔信仰場域.....	149
(二)番仔園信仰場域.....	155
(三)昭和庄信仰場域.....	158
三、共同信仰儀式.....	162
(一)儀式服務.....	162
(二)例行祭儀活動或歲時祭典.....	163
(三)非年例行性活動.....	163
四、信仰組織.....	165
(一)聯庄組織 - 老五媽會.....	165
(二)地域性組織 - 丁口組織.....	166
(三)誦經團.....	166
第五章 結論.....	169
附錄一.....	11
附錄二.....	175
附錄三.....	177
參考文獻.....	189

表 目 錄

表 1-1	信仰研究專書.....	11
表 1-2	以統計資料來分析寺廟信仰文化內涵.....	12
表 1-3	地方場域與寺廟發展的關係.....	12
表 1-4	祭祀圈與信仰圈的研究：(含地域的宗教組織、祭祀組織).....	12
表 1-5	以地理空間探討宗教信仰.....	14
表 1-6	以宗教儀式活動之研究.....	15
表 1-7	現代化與寺廟信仰的研究.....	14
表 2-1	清領至日據時期臺灣之重大旱災生的時間、地點.....	22
表 2-2	清代風水災統計.....	26
表 2-3	日據時代臺灣暴風雨災情紀錄.....	27
表 2-4	臺灣光復以來重大風災.....	31
表 2-5	地震災害.....	36
表 2-6	清代臺灣中部動亂(民變、械鬥)年表.....	38
表 2-7	媽祖信仰的文化歷史脈絡.....	46
表 3-1	臺中縣荷據以來隸屬行政區域變革.....	78
表 3-2	東堡十八庄迎媽祖各村資料表.....	100
表 3-3	天上聖母老五媽會各角庄名.....	104
表 3-4	天上聖母興二媽會各角庄名.....	106
表 4-1	家屋中的神聖空間祭儀.....	139
表 4-2	東園村家戶信仰：供奉神明彩及神明金身情形.....	145
表 4-3	下哩仔地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主)統計表.....	153
表 4-4	番仔園地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主).....	158
表 4-5	昭和庄地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主).....	161
表 4-6	東園村共同信仰儀式分佈統計表.....	165
表 4-7	東園村信仰組織分佈統計表.....	167

圖 目 錄

圖 1-1	烏溪流域圖.....	4
圖 1-2	1996 年五千分之一航照圖.....	17
圖 2-1	近 30 年(1972-2001 年)侵臺颱風路徑分類圖.....	31
圖 2-2	土地公拐.....	58
圖 3-1	臺中盆地.....	66
圖 3-2	乾隆輿圖.....	71
圖 3-3	1904 年日據時代臺灣堡圖.....	72
圖 3-4	1996 年五千分之一航照圖.....	72
圖 3-5	東園村都市計畫圖.....	72
圖 3-6	1860 年代霧峰林家拓墾土地，林家在溪心壩的土地有百分之三十.....	73
圖 3-7	大里溪整治、東園堤防興建、浮覆新生地.....	76
圖 3-8	西堡二十庄及東堡十八庄位置圖.....	95
圖 3-9	十八庄僅存的遶境頭旗.....	96
圖 3-10	東堡十八庄地圖(一).....	102
圖 3-11	東堡十八庄水系地圖(二).....	102
圖 3-12	彰化南瑤宮老五媽會會員分布圖.....	105
圖 3-13	彰化南瑤宮興二媽會會員分布圖.....	107
圖 3-14	彰化南瑤宮聖三媽會會員分布圖.....	108
圖 3-15	烏溪中游及大肚河流域信仰略圖.....	110
圖 3-16	東園村土地公位置圖.....	116
圖 3-17	東園村私廟、私壇位置圖.....	118
圖 3-18	萬應祠.....	125
圖 4-1	凹字型(一).....	131
圖 4-2	凹字型(二).....	133
圖 4-3	口字型.....	133
圖 4-4	土鑿壁.....	134
圖 4-5	神明彩.....	135
圖 4-6	神明彩—關公.....	136
圖 4-7	全村家戶信仰分佈比例圖.....	145

圖 4-8 東園村信仰場域分佈.....	147
圖 4-9 東園村行政區鄰分佈圖.....	148
圖 4-10 九十二(癸未)年天上聖母年運聖籤.....	151
圖 4-11 九十三(甲申)年天上聖母年運聖籤.....	151
圖 4-12 下哩仔信仰場域(慈聖宮、聖興宮、土地公位置圖、迎媽祖路線界域範圍).....	154
圖 4-13 番仔園信仰場域(新龍宮、五營位置及界域、王爺遶境).....	157
圖 4-14 昭和庄信仰場域(順和宮、土地公、同興宮).....	161
圖 4-15 全村共同信仰分佈比例圖.....	165
圖 4-16 全村信仰組織分佈比例圖.....	167

第一章 緒 論

第一節 研究動機與方法

*民間信仰是民眾的精神文化，
是人類長期在天地間奮鬥下的產物，
反映出人們自主性、主動性與創造性的精神活動，
以神靈的崇拜滿足了世人的生活需求。 — 鄭志明*

信仰，是民眾在其生活場域中的集體意識及活動，是在他們求生存之過程裡所發展出來的宇宙圖式與儀式。所以，信仰亦是民眾在集體經驗下所發展的認知與實踐系統。¹ 而且，在不同區域及社會情境下，其價值觀念、崇拜行為與象徵儀式等亦會隨之而有所差異，彰顯著俗民社會的各種文化場景。然而，由於「現代社會」的共同特徵是科層化、世俗化（去神秘化）、理性化與物質化等，形成一股不可抗拒與無法抗拒的新興文化力量²。這已經深深危及到我們傳統的、有機的生存結構及文化體系。我們可以感受到，20 世紀臺灣現代化發展過程中，社會所隱藏的總總轉型問題已經漸漸的浮出來。例如，民主政治中隱含了政治人物與金權、黑道掛勾的惡質權力文化；快速與膚淺的商業消費文化，及現代 E 化（電子媒體虛擬文化），霸佔了主流文化，形成傳統與現代文化意識的衝突。

現代社會結構的變遷，使臺灣整體處在拜金主義的迷惑狀態中，可謂由傳統邁向現代化的適應不良。現代化過程中社會諸多亂象，也並未隨著後現代主義思潮得到紓解。所幸，西方學者如海德格（Martin Heidegger）等開始重新思考現代文明對「人」的定位，批判那種對「人」的無限提升與信心；開始重新探索「神界」的意義與可能性。想藉由傳統社會裡，那天、地與人、神之間的協調關係，期望重建人的主體性，以安頓人與自然，人與社會，人與神聖力量的整體均衡，以開啓與確立

¹ 鄭志明著《華人宗教的文化意識第一卷》中華大道文化事業有限公司 2001 年 9 月 p30-31

² 陳秉璋、陳信木《邁向現代化》桂冠公司 1998 年 p13

人類未來社會的存在根基。例如，海德格在《存有與時間》(Being and Time)一書及《建築、居住、思考》(Building Dwelling Thinking)一文中，皆詮釋了人與存有世界之間的固有方式，關照了人在生活世界中對事務的實踐與認知，將人寄放在天、地、神、人四者之間所型塑的生活場所。他並強調，人若失去了這精神性的生活場所，人將成爲「無家可歸」。³

現代文明，在工業科技生產方式下，社會發展呈現了同質化、寰宇性及「以人爲中心」的價值觀。人自覺地脫離了對「神明」或超自然力量的依賴性。在理性工具主導下，人相信自己可以主宰自然，可以獨立自主、不斷的進步。然而，當面臨高度消費模式、能源危機、有限資源、土地不當利用等等，導致我們生活環境受到嚴重壓力，甚至大地自然也開始「反撲」，人們才重新思考人與地、人與自然共生的鄉土文化及地方傳統。

臺灣傳統鄉村與地方聚落，蘊藏著豐富的民間信仰文化。民間的信仰傳統，儼然是一部漢族移民生活史。漢人爲了擺脫對環境恐懼與生命挫折的心靈寄託，並依人類的社群生存之需求，常藉由信仰尋覓生活意義及思想取向。臺灣漢人社會中的生活方式，即使受到外來政治、經濟之影響社會有所改變，其基本宗教文化模式世世代代的改變並不大，也由此建構了社群生活的基本模式。這種文化模式，尤其富有濃厚的地方場域之意義。因此，在台灣，信仰不只是「神界」的崇拜，更是住民們歷來藉以安身立命的在地生活基本秩序。

由此，本論文的基本假設是，如要理解與描述臺灣地方場域構成的原則與特質，「信仰」絕對是一個關鍵。「信仰」，其實扮演著塑造地方的特徵與空間架構的重要角色。所以，本論文想要探討的是：有關臺灣民間信仰之議題，是否根本上是基層民眾在具體地域上的一種生活實踐，有著明確的場域範圍及空間特徵。信仰，與其狹義地說是對「神明」的膜拜，還不如說是傳統聚落之「社群」在其「地方場域」上的一種「生活實踐」模式。它是人們身歷其境的一種活動範疇，是人們透過儀式

³ 項退結著《海德格》東大圖書公司 1989 年 3 月 p75-93。從《國語》春秋時代「有天、地、神、民類物之官，是為五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆。顧神降之嘉生，民以物享，禍災不至。」反觀西方海德格所談的四者境界，得知東方天、地、神、民思想與其天、地、神、人思想是契合的。

活動而界定了其生活的界域，界定了人在天地之間的一種自我定位。透過這種對自然環境的馴服與連結，「信仰活動」其實形構了當地人所認知的「地方場域」。因此，在臺灣，對「地方場域」的深刻經驗，其實也就是一種信仰的經驗。而臺灣的地方性構成，其實是一種信仰場域的建構。

「地方」，是在一個特定範疇之生活場域裡，人們透過其生活基本秩序及意義體系，與自然環境進行著長期的交互作用，而得以積累及展演其場域的界限與特性，所構成的生活實踐場所。它是一種自然環境之塑造，更是一種文化的構成。地理學者潘朝陽在《大湖地方性的構成：歷史向度的地理詮釋》中認為，「地方」其實是一種人文現象的空間，需要由歷史脈絡之中去理解。他說：

經由人的『主體創造性』活動而產生並發展的地表人文現象，於地表上即所以塑造出一個區域的地方特色或鄉土特色，這種特色含融了區域內的人文與自然為一體而具有其文化生態的內容，同時也具現出其空間性。重要的是，這個地方性的呈現，乃是歷史脈絡下的創造存有物，若無歷史的進路，事實將不可能如實加以掌握而詮釋之，所以「歷史的詮釋」正是有效展示區域之地方性的不二法門⁴

因此，本研究亦嘗試以人文性的關照，以對歷史脈絡與文化的詮釋，來探討信仰的「場域性」，以及研究地方場域的「信仰」結構。由此理念為出發點，本研究選擇了臺灣一個名不見經傳的村落作為實質研究範疇：臺中縣烏日鄉東園村。「東園村」，是烏溪流域（大里溪及烏溪匯流）附近的一個村落，共有十一鄰，戶數共有 588 戶，人口總共 2521 人。大里溪及烏溪源自中央山脈，而該村位於兩溪下游交叉匯聚處附近，土地多為河埔之礫地及沙地，而村人們則夾存生活於這易變的自然地理中。面對鄉土生存空間，村民有著世代傳承的信仰系統，並透過實踐模式與行為

⁴ 潘朝陽《大湖地方性的構成：歷史向度的地理詮釋》臺灣師範大學地理研究報告 1996 年第 25 期 p1-42，池永歆《空間、地方、鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》臺灣師範大學地理學系第八屆博士論文 2000 年 6 月 p8-10

表徵構成了地方場域。本文欲藉「東園村」的實質研究，嘗試理解臺灣最基層的(「村」為臺灣最小的行政單位)、甚為普通的一個常民村落，是如何由「信仰」而建構了它的地方性，並塑造了聚落的場域感。或者是說，本研究嘗試理解，臺灣之「地方場域」的實質構成與意義，為何是「信仰」的一種分佈與實踐。

本研究，主要是依照著方法學上的兩個「基本概念」來進行：(1) 以文化人類學者 Clifford Geertz 所提的「由文化持有者的內部眼界」(from the native's perspective)，來探究村民作為「信仰者」的身份，如何實踐各種實質儀式性活動與生活場域界定。他們如何在原本荒蕪的自然地理空間上，塑造了其安身立命的地方場所，如何界定其範疇，如何定位其生活場域的意義。(2) 作為實質研究的主要方法，本研究關注的是「信仰的實踐」，而非宗教本身。本研究主要是依照居住者的戶口落點位置，住民的實質戶數區位及其不同信仰歸屬及活動參與等，來仔細檢驗「信仰」在「生活場域」上的「實質分佈狀況」，藉以彰顯「信仰」與「地方」的深刻關聯。而不是在探究某些廟宇的信仰內容、神明背景、信眾組織、儀式內涵等等。

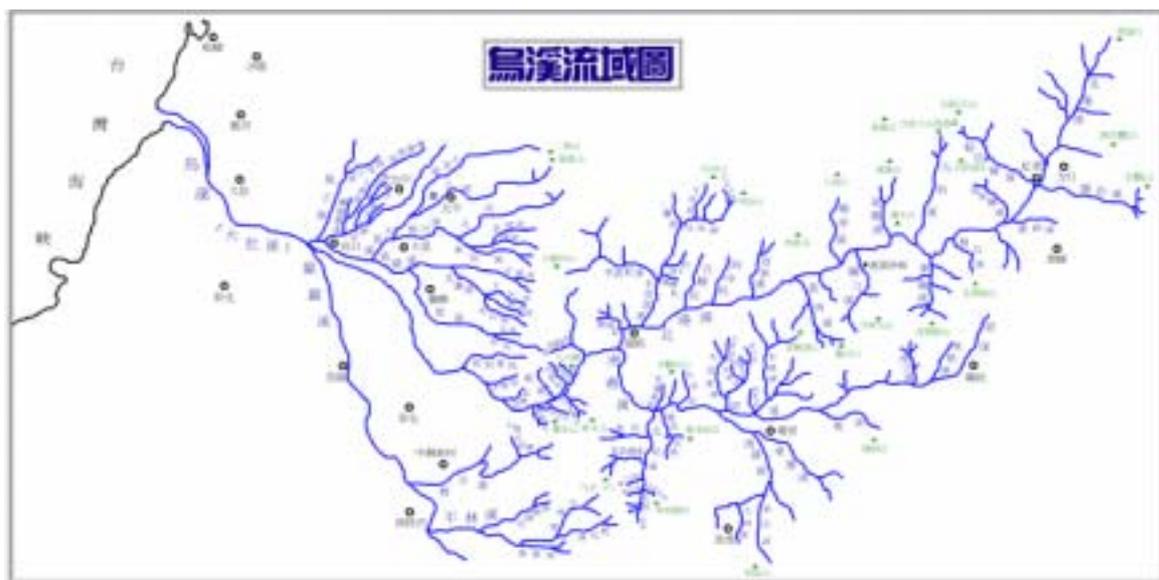


圖 1-1：烏溪流域圖

資料來源：<http://mail.thu.edu.tw/~deborah/index2/stream/dadu/dadu.htm>

第二節 研究議題

*臺灣民間信仰蘊涵許多高深的哲理、豐美的儀典，
以及動人的民間藝術，我們可以挺起胸膛地這樣說：
我們有信仰，更有文化。—黃文博—*

信仰是一種深刻的社會文化現象，古今中外信仰的形形色色思想及活動，不知蘊藏了多少故事與不解之謎？在西方文化中，古希臘、古羅馬時代以「神」為中心。15 世紀文藝復興運動在「理性主義」下漸漸形成「以人為中心」，人類中心主義價值觀支配人類文明的主導力量，以致人與自然關係被抽象的主體與客體取代。人為主體的中心主義視人類的利益高於一切，自然的存在只是服務於人的對象。⁵東方道家思想（《老子》第四十二章）道的含義是指宇宙萬物的本源為「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，人的行為要與萬物一致。（《老子》第二十五章）又言「道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其中焉。」。《莊子·齊物論》莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一」。《莊子·秋水》莊子說：「以道觀之，物無貴賤」。老莊思想尊重天地自然及一切生命，其思想發展出與萬物冥合的自我超越精神系統，由於生命的完整性與統一性，人與宇宙萬物在有靈的信仰下，彼此可互滲混冥為一體，⁶已經超越了「人類中心主義」。

一、研究的「問題意識」

人類獨特的本質在於對客觀外界和自身的主體意識，具有超越現實的理想與信仰追求。人在現實世界中追求未來世界，常常以功利為主堅持自我，自認人深具理性、有自我意識、符號交流能力等，因此，以人為中心主義者認為人能宰制一切，且有能力居於宇宙中心的地位，人與自然形成二元對立。但生活世界中人和其他自然物，不是分為各自存在的主體與客體，而反應在實踐上是一種動態的、易變的、

⁵ 雷毅著《深層生態學思想研究》清華大學出版社 2001 年 7 月 p15-18

⁶ 劉秋固《莊子的神話思維與自我超越的文化心理極其民俗信仰》中央研究院民族學研究所集刊第 85 期 p179-184

整體的、相互依賴的、相互關聯的，因此宇宙生態中應該讓所有事物依照自己的節律「生活」。⁷人類生活方式是一種複雜有序的、在生活實踐過程中經歷過無數多的事情後，開始接受我們所了解世界之外，還有另一個世界、空間的存在。其間含蘊著深層性與豐富性的意識行為來滿足基本生活需要。

二、地方性知識的建構

爲了滿足基本生活需要，人需建構基本的居住地、找尋可持續穩定的生產地方、隨著自然有機的環境建構其生活方式、發展其最適宜理想的生存場域。在這過程中人們行為經常是直覺性、先驗性、深層體驗與不斷演譯求生存方法的運用，形成「意識中的場域」亦是一個「存在空間」的地方，認識到自然力與生命形式的存在和當今人類生死存亡是密切相關的，⁸因此民間信仰與社會關係問題，其意義不在於它是一個與我們生活無關的學術性理論探索，而是我們身歷其境參與行動，在實踐活動中體驗到生活契機共同的精神信仰與神秘事件話題，而生信仰的寄託。

三、場域性信仰的建構

人類知識雖已進入高科技 e 時代，但對深邃的宇宙所知還是有限，現代化文明進展隨時都有可能湧現大大小小危機，知識的增加不代表可以爲生命終極關懷提供助益。由民間信仰我們觀察到臺灣從年初元宵節開始每年三月一遶（瘋）媽祖的祭祀活動與遶境大典、臺南鹽水蜂炮－驅逐瘟疫、臺北縣平溪鄉放天燈－祈求天神賜福、臺東與花蓮炸寒單（炸財神爺）－除瘟淨潔、臺北迎城隍、南部五縣市（雲林、嘉義、臺南、高雄、屏東）迎（送）王爺－驅逐瘟疫等民間信仰活動建構了地方認同、社群結構的需要，民眾對世代傳承的信仰系統，一再經由習俗儀式文化書寫，成爲一種集體的文化記憶與生存共識。⁹如一年一度臺中縣大甲鎮瀾宮媽祖南下嘉義新港奉天宮遶境進香，八天七夜步行兩百八十多公里，陣頭長達七至八公里，中央（總統）、地方、民意代表多人參拜，所到之處熱鬧非凡、聲勢浩大，累積民間經驗

⁷ 雷毅著《深層生態學思想研究》清華大學出版社 2001 年 7 月 p22-34

⁸ 雷毅著《深層生態學思想研究》清華大學出版社 2001 年 7 月 p101

⁹ 鄭志名著《臺灣民間的宗教儀式》臺灣宗教文化工作室發行 1996 年 5 月 p3

的集體智慧，長期成爲民眾心理深層的價值觀念系統，經由廟會活動外顯行爲的實踐，在於強化鞏固信仰及滿足生存需要的和諧觀念。

由上略知民間信仰及慶典活動深入人心，展現了人神相交信仰體系，擴充了人與人、人與神、神與神的交互關係，民眾在信仰行爲中揭示各神聖領域，融入宇宙世界，確立信仰精神，排除個人或團體存有的危機、恐懼，集天、地、神、人於一處，豈是理性科學所稱迷信¹⁰乎！因此本文不以單一信仰或單一廟宇系統爲研究對象，而試以「信仰持有者」的觀點在實質生活中以信仰實踐來看民間信仰的面貌與地方場域構成的關係。

¹⁰ 臺灣民間信仰向來被與「迷信」劃上等號，從日治時期的日本學者，到國民政府的中原學者，再到解嚴以前的學者專家，很多人都下過這樣的結論，還說臺灣民間信仰是「低級信仰」。先民仍依照時序的生活步調，世世代代的拜下去，因臺灣人的生活，就是臺灣人的文化。解嚴之後，本土意識抬頭，留洋的或土生的，芋仔或番薯，學院的或民間的，老人或新生代，大家有志一同，回頭在看民間信仰的種種，都有驚艷之感，原來臺灣民間信仰蘊涵了許多高深的哲理、豐美的儀典，以及動人的民間藝術，我們可以挺起胸膛的這樣說：我們有信仰，更有文化。黃文博《台灣民間信仰與儀式》自序 常民文化出版 1997 年 11 月 p7-8

第三節 文獻調查

臺灣早期民間信仰的研究，承續日據寺廟調查以寺廟主神的淵源及民俗活動有關宗教的儀式慶典為主，如劉枝萬建醮祭典調查研究等。七十年代後則以專業學術見解投入研究，茲就歷年研究主題之面向（係依照鄭志明 1980—1990 年臺灣民間信仰面向摘要）歸納如下：以統計資料來分析寺廟信仰文化內涵、地方場域與寺廟發展的關係、祭祀圈與信仰圈的研究（含地域的宗教組織、祭祀組織）、以地理空間探討宗教信仰、以宗教儀式活動之研究、現代化與寺廟信仰的研究（詳附錄一）等；八十年代依照臺灣宗教學會記載國內民間信仰的研究有幾個趨勢如下：¹¹

第一、民間信仰儀式的調查與分析：

早期有劉枝萬建醮或廟會的紀錄與分析。

近年擴及民間信仰相關大小儀式如許麗玲的「神豬競祭」(1995)、游謙的「搶孤」(1995)與「過火」(1996)、李秀娥的「南北大總巡」(1996)、顏芳姿的「暗訪」(1993)、張詢的「分香與進香」(1995)、林營宏的「四樺頭」(1997)等。儀式研究深入社會的深層文化結構，追究民間信仰的內在精神與外在形式的信仰本質。

第二、民間信仰觀念的探究與建構：

民間信仰延續漢人幾千年文化傳承，揉合多種文化理念，形成集體依存的價值觀念。學者意識到民間信仰有形而上的觀念系統與認知模式，如李豐楙的「魂魄觀」(1996)、董芳苑的「慈善觀」(1991)與「來世觀」(1992)、李崇信的「人神崇拜」(1994)、鄭志明的「多重至上神」(1996)等分析了民間精神性的文化傳承，擴充信仰思想深度與實踐模式。

第三、民間信仰與社會文化互動的關係：

民間信仰與傳統社會原是一體，現代化過程中，民間信仰是社會的一部份，與其他社會文化分離，但又保持某些互動關係，如許雅惠的「傳統宗教的角色與功能」(1994)、陳瑞樺的「民間宗教與社會組織」(1996)、黃

¹¹ 鄭志明《臺灣宗教學會通訊》1999年7月p54

維憲的「寺廟資源與健康照顧」(1991)、林晉德的「祠廟空間」(1995)、高麗珍的「民俗宗教的空間組織」、黃美英的「宗教與性別文化」(1996)、張詢的「民間醫療文化」等注意到民間信仰在社會中特殊的文化功能。

1、儀式的調查研究：

臺灣民間信仰以王爺、媽祖信仰最普遍，歷年來有關儀式的調查研究，都是從事宗教研究者的重點之一，對於儀式行為的詮釋，以臺灣民間王爺信仰為例，學者專書研究者有劉枝萬《臺灣民間信仰論集》、康豹《臺灣的王爺信仰》、李豐楙《東港王船祭》、蔡相輝《臺灣的王爺與媽祖》、鄭志明《神明的由來—臺灣篇.臺灣的王爺信仰與傳說》、黃有興的「王爺信仰活動」等等，探討臺灣有關的疾病史與逐疫儀式，強調王爺由瘟疫的疫鬼轉變為萬能的守護神。王爺信仰所舉行儀式有「送王船」、「安營」、「犒軍」、「暗訪」、「總巡」、「取甘露水」等儀式活動。王爺由「疫鬼到瘟神」與儀式活動，反映民間現實生活的流變過程與信仰的本質。

儀式調查以李秀娥《鹿港奉天宮南北大總巡》說明王爺「總巡」意義，印證神明「巡遶」儀式說明中國「社會」的社內、境內祭祀活動，構成聚落間人群網絡最重要的公共事務。¹²信仰場域則以廟宇與信眾居家生活為主要核心區域，以出巡活動逐漸擴充、串聯到部分村落，「巡遶」儀式拓展信仰場域。神明信仰因共同崇奉同一主祀神，形成祭祀圈地域組織或是信仰圈地域組織，建構「人—神—地」的「有形（地域）與無形（信仰意識）」共存的信仰場域。

2、信仰觀念探究：

以李豐楙《道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀》「魂魄觀」從國人具有的儒家思想、民間習俗、和道教齋法結構中，涵容為一有機體形式，表現宗教信仰文化上所具有的涵容性。「魂魄觀」在儒家觀點是基於理性主義所形成的人文精神，具體表現為祖先信仰的祭祀精神，安頓「人、神、鬼」顯示「如在」事奉之禮，突顯道德社

¹² 李豐楙、朱容貴主編《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》中央研究院.中國文哲研究所籌備處 1996年11月 p14

會的教化意義。民俗上闡述「禁忌特性」的原始文化遺跡。說明「常」與「非常」性的深層意義，在一般民眾生活中依習俗行之而不察，不疑儀式行為下的不同象徵意義。另道教齋法因實際參與生死間靈魂的處理方式及終極魂魄觀的度脫精神，其目的在「拔度九玄七祖，超出五苦八難、救幽永嘆之魂，濟地獄長輩之罪。」為齋法中共通的救濟思想。「魂魄觀」說明國人的宇宙觀、生命觀、與道士所擁有解釋系統，仍舊保存在民間信仰儀式行為中。

3、社會文化互動：

民間信仰在社會的特殊功能，以張詢「民間醫療文化」，說明各文化民俗醫療信仰與行為的實踐是多元並呈。臺灣醫療體系大致可分為西醫、中醫、及民俗醫療，各有理論、信仰、行為系統和功能，體系鼎足而立，病人群互不能取代。傳統醫療認為自然界陰陽五行變化與人體內的各種變化是相呼應的，人違反自然常導致病理現象。在中西醫無法解決惡化的疾病，或病因不明、慢性疾病、精神疾病等被主流醫學所放棄的病患，勢必轉移至「民俗醫療」，民俗醫療人員憑著對風土病史、民眾飲食、生活作習、慣性等生活習性，能快速判斷病痛的種類、得病的背景、醫療方式等，在某種程度上幫助病人解釋病因和解決病痛。

人類文化裡，普遍存在對某種超自然力量的信仰。人類編製各種風俗習慣來調整和規範社會生活，且編製更大的架構處理宇宙本身、支配的力量及人在宇宙中的地位。這信仰提供人們對宇宙、人生的完整解釋。¹³民俗醫療中超自然信仰療法與社群的宇宙觀、宗教信仰相關，解決病人因外界自然至病因造成的生理與心理失調所引起的疾病。如民間有犯沖、沖煞、驚嚇（著驚），民間醫療由乩童作驅邪、過火，道士作祭送與送流蝦等宗教儀式性治療。民俗療法特長於解釋、安撫病人之心理，能給予病人一個容易接受的病發原因。

¹³ 楊翎撰《臺灣民俗醫療－漢人信仰篇》國立自然科學博物館 2002 年 5 月 p22

傳統（民間信仰）信仰在現代社會變遷中，由日據時代到二十一世紀的今天，民間信仰文化的研究領域涉及到不同領域的人類學、宗教學、社會學、地理學、建築學、哲學、心理學等學者的投入。在本土意識的覺醒，傳統與現代的對話下，出爐不少有關研究民間信仰的專書及碩、博士論文。其多以寺廟所崇祀的主神為主，亦即以單一信仰或單一廟宇傳統作研究主題，其調查大多以一個區域，或以大（跨）區域性（地域性）的縣市為主，從事寺廟信仰與社區關係的研究。

由文獻資料心得歸納：目前似較欠缺的研究是「地方生活場域」與「信仰分佈」之間的關係，亦即「地方信仰」在「空間場域」上實踐狀況的實質研究。本文嘗試掌握最基層的地方民眾生活場域中之資料及較確切的數據，選擇以城市邊陲地區的小村庄－臺中縣烏日鄉東園村作為信仰與地方場域構成之研究區。藉以瞭解在「地方文化」中民眾實質信仰（信仰實踐）分佈情形與場域的關係（強度）？

附錄一

表 1-1 信仰研究專書：

研究者	時間	研究題目
董芳苑	1975	臺灣民間宗教信仰
董芳苑	1996	探討臺灣民間信仰
劉枝萬	1974	中國民間信仰論集
劉枝萬	1983	臺灣民間信仰論集
李亦園	1978	信仰與文化
仇德哉	1979	臺灣廟神傳
鍾華操	1979	臺灣地區神明由來
林衡道	1978	臺灣寺廟概覽
阮昌銳	1982	莊嚴的世界
莊芳榮	1987	臺灣地區寺廟發展之研究
林勝俊	1988	臺灣寺廟的職權與功能之研究
黃文博	1990	臺灣民間信仰與儀式
黃維憲	1990	變遷中台省寺廟的社會福利服務

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-2 以統計資料來分析信仰文化內涵：

研究者	時間	研究題目
余光弘	1982	臺灣地區宗教的發展－寺廟調查資料之分析
潘朝陽	1986	臺灣民俗宗教分布的意義
林本炫	1998	當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-3 地方場域與寺廟發展的關係：

研究者	時間	研究題目
李添春	1962	臺灣地區之開拓與寺廟
林衡道	1962	臺灣寺廟分布情形之調查漳泉移民村落與粵東移民村落寺廟之比較
李獻璋	1967	笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態
王世慶	1972	民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史
蔡相輝	1976	臺灣寺廟與地方發展之關係
黃昭璘	2001	地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造－以笨港為例

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-4 祭祀圈與信仰圈的研究：(含地域的宗教組織、祭祀組織)

研究者	時間	研究題目
岡田謙、陳乃蘖譯	1960	臺灣北部村落祭祀圈的研究
施振民	1973	祭祀圈與社會組織
溫振華	1980	清代一個台灣鄉村宗教組織的演變
溫振華	1984	北港媽祖信仰大中心形成試探
黃樹民	1981	從早期大甲地區的開拓看台灣漢人社會組織的發展
莊英章	1986	新竹枋寮義民廟的建立及社會文化意義
黃漢清	1987	新埔義民廟祭祀圈結構之研究
林美容	1987	祭祀圈看草屯鎮的地方發展

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
林美容	1990-1997	彰化媽祖的信仰圈等相關研究
林美容、許谷鳴	2001	關渡媽祖的信仰圈
李鳳華	2001	由祭祀圈看區域整合發展－以松山十三街庄為例

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-5 以地理空間探討宗教信仰：

研究者	時間	研究題目
潘朝陽	1981	新竹縣地區通俗宗教的分布
潘朝陽	1990	苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵
潘朝陽	1994	臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性－以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋
蔡主恩	1984	宗教之地理研究（臺灣基督長老教會的擴展研究）
蔡主恩	1987	台灣民間宗教的區域發展研究
高麗珍	1988	臺灣民俗宗教之空間活動－以玄天上帝祭祀活動為例
張文瑞	1988	台灣地區空間觀念與信仰之探討
劉詮芝	1986	台灣佛教寺院空間之探討－以顯宗四院為題進行空間現代化之初探
陳憲明	1994	澎湖村落祭祀的空間結構
池永歆	1996	嘉義沿山聚落的存在空間－以內埔仔十三庄頭、十四緣區域構成為例
池永歆	1997	臺灣傳統漢文化區域的構成與內涵－以嘉義沿山聚落「內埔仔十三庄頭」為例
趙永富	1998	大肚地方性的構成－文化歷史地理的詮釋
池永歆	2000	空間、地方與鄉土－大茅埔地方的構成及其聚落的空間性

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-6 以宗教儀式活動之研究：

研究者	時間	研究題目
劉枝萬	1983	臺灣民間信仰論集—建醮祭典
阮昌銳	1982	儀式活動中的反常行為及其社會意義
王嵩山	1983	從進香活動看民間信仰的儀式
陳壬癸	1985	民間祭祖拜神儀式之檢討
劉汝錫	1986	從群體宗教活動看媽祖信仰
陳維新	1986	信仰、懼怕與權力—以大甲進香為例
	1987	進香的界定—由象徵人類學的角度
張珣	1986	進香、刈香與朝聖宗教意涵之分析
	1988	白沙墩拱天宮進香活動與組織研究
	1989	臺灣民間信仰的組織—以大甲鎮瀾宮進香組織為例
黃文博	1987	台南縣西南沿海地區的廟會形色與特色
	1989	臺灣西南沿海五大香的現況比較
	1990	光復後學甲慈濟宮上白礁的變遷與香陣結構
	1995	北汕尾儀典之旅
黃有興	1988	五府千歲巡禮—記台中市保安宮信徒的進香活動
	1988	澎湖風櫃溫王殿迎送五府千歲活動
	1988	澎湖內垵內塹功迎送三府千歲活動紀略
	1990	澎湖舊奎壁澳六村之祭王活動
周榮杰	1987	臺灣民間信仰中的厭勝物
林會承	1989	從儀式行為看傳統建築的意義及空間觀念
周雪惠	1989	臺灣民間信仰的宗教行為之探討
李豐楙	1998	東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典
李豐楙	1998	東港東隆宮醮志—丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮
鄭志明 黃進仕	2000	打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討
黃進仕	2000	臺灣民間普渡儀式研究

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

表 1-7 現代化與寺廟信仰的研究：

研究者	時間	研究題目
陳慧容	1981	臺灣的都市發展與寺廟祀神的研究
董芳苑	1982	臺灣民間信仰之認識
李亦園	1983	傳統民間信仰與現代生活
姚麗香	1984	臺灣地區光復後宗教變遷之探討
宋光宇	1985	臺灣民間信仰的發展趨勢
瞿海源	1986	現代人的宗教行為與態度
洪健隸	1988	從台灣民間信仰勃興的現象分析宗教人的心態
董芳苑	1989	宗教信仰對於臺灣人政治態度之影響
瞿海源	1989	宗教倫理與社會發展
蔡相輝	2000	近代化與臺灣的民間信仰

資料來源：研究者依鄭志明臺灣民間信仰面向及八十年代民間信仰趨勢整理

第四節 研究範圍與田野工作

一、研究範圍

本研究區東園村位於大肚臺地與八卦二臺地間之水隲部為烏溪沖積扇地域。位置屬於臺中盆地之缺口處，盆地內河川均於此匯聚而出，境內河川支流甚多，會流而成大肚溪（烏溪）流入臺灣海峽。烏日鄉以大里溪界分為溪北與溪南兩部分，溪北為大肚山臺地末端，屬丘陵地形；溪南為臺中盆地之一部，為河川河道平原。地勢北高南低，海拔介於 30—200 公尺之間。東園村在大里溪河道中心點以南。依照臺中縣鄉土史料記載：「清朝時期，溪南該地都是溪流，有一個地方叫『番仔園』那就是『番仔』住的地方。」「日據時代，當時的河川經常改變水道，影響農民耕作，溪南當地居民都採取『寄作』方式，建一座草寮居住，農民並不長期居住當地。直到民國二十四年（1935 年）築了烏溪堤防，增加土地開發面積，才有村落的形成，否則影響耕作。所謂的『寮』是指客居該地，搭建草寮耕作而得名」。¹⁴東園村早期有「半路店仔」之稱，「『半路店仔』是大肚溪的渡船頭，是彰化到臺中必經之路，自溪口到此地是行帆船，在『半路店仔』地方改乘筏仔船到『大里杙』」。¹⁵由上可知東園村受到烏溪流域地理影響，先民在溪道之間的荒埔地開墾建庄故名「溪心壩庄」。在溪心壩西北方日七百公尺的「番仔園」，則為現今的東園村。

¹⁴ 臺灣省文獻委員會《臺中縣鄉土史料》臺灣省政府 1994 年 p102

¹⁵ 臺灣省文獻委員會《臺中縣鄉土史料》臺灣省政府 1994 年 p103



圖 1-2：1996 年五千分之一航照圖

資料來源：內政部「臺灣地區數值相片基本圖」

二、田野工作

本研究希望透過民間信仰的強度與多重性質，隨著時空演變，居民日常生活中信仰與場域的相互關係。研究的時間從清末村落的移墾開始，到現今發展情形。由地方民眾自己的內部眼界，來了解信仰場域的構成及地方場域文化性的深層意義。其方法如下：

1、資料蒐集與分析：

- (1) 烏日鄉公所、戶政事務所、大里地政事務所蒐集有關人、地等相關資料。
- (2) 由地方誌或文獻資料回顧地方發展的歷史脈絡，藉由集體性的記憶復原生活空間的原型。

(3) 利用統計資料，分析製作圖表，瞭解信仰在生活場域分布的情形。

2、地圖判讀：

蒐集有關烏日鄉東園村的古地圖加以分析比對並且重繪，找出地理環境的變化。

3、田野調查：

爲了更深入了解地方場域的人文構成，與地方信仰有密切關係，實地進行信仰的調查、訪問，目的在於：

- (1) 確認信仰的分布情形，蘊含地方傳統及人文資源。
- (2) 訪問耆老了解村中文化景觀及拓墾情形的傳統場域感。
- (3) 觀察村中廟宇場域構成的深層意義。

4、問卷調查訪查：

東園村九十二年二月依烏日戶政事務所人口統計資料有 11 鄰總人口數 2475 人，男性 1315 人，女性 1160 人，戶數 576 戶¹⁶。本研究的調查以戶數爲單位，試以當地民眾（文化持有者）的立場、視野、經驗角度爲主。

¹⁶ 東園村人口依烏日戶政事務所九十三年四月份人口統計有 588 戶男性 1348 人女性 1173 人合計 2521 人。

第二章 地方生活史與民間信仰

前 言

臺灣原是荒野密林，地勢險峻、河流湍急、地質脆弱、雨量多而集中，位於太平洋低緯度區為颱風侵襲之地區。近三、四百年來的移民與土地快速墾殖，嚴重破壞了自然環境加上天然災害頻頻發生，天災人厄每個人困苦的生活在這片土地上，披荆斬棘的在過日子，祈求開創一片美麗的大地。自古國人敬天、畏天的心理，認為災害發生是一種天譴，故古有舉國祈求風調雨順、國泰民安儀式。在實質生活場域中有言：「祭神如神在」信仰於焉緊緊扣住人的心靈與思緒。

人類和自然關係，也是我們人類文明開展的程序，人在生存中熱情的投向宇宙自然，而自然也回報它神聖的特質。¹⁸人有生、住、異、滅的過程，同樣自然的現象，有天明天暗，四季變化，潮來潮往，陰晴圓缺不變的原則。自然及人的關係，呈顯了人依附土地而生的關心，自然在這土地上它所顯現的是和諧與神聖。中國人對自然理解，將個人的生命配合宇宙時間達到「趨吉避凶」；村莊與聚落的空間觀念表現在「五行、八卦」的地形方位、山川形勢，注重自然環境與今日科學生態相近；自然現象中存在著超自然神靈、神明現象，唯有維持和諧關係才能保平安。¹⁹

人存在於生活世界中，受到自然環境及人為因素常有挫折發生，當感到焦急、憂慮時，為了尋求生命安全、心靈慰藉與滿足，在內心深處必有一深層的文化信仰系統存在。平常時不容易發現，一但危機出現時或飽受挫折無所適從時，深層的信仰文化就會成為人們所依賴的生存架構。本章節以「臺灣開拓」與「生活世界」中所發生的天災、人厄來說明民間信仰的存在。

¹⁸ 褚瑞基著《人與自然》田園城市文化事業有限公司 1999 年 12 月 p147

¹⁹ 李亦園著《文化的圖像—下》允晨文化實業有限公司 1999 年 3 月 p80—90

第一節 臺灣開拓生活史

臺灣的開發甚早，自三國時代起至明末間，有孫吳的討伐夷州，隋煬帝的經略流求和元代的招諭瑠求等，每經略海外，臣服遠夷，均曾派兵臺灣，惟當時臺灣產無奇貨，貿易價值低微，都毫無成就²⁰。元末時與土著開啓「漢蕃交易」²¹，明代臺海漁業貿易漸趨頻繁，促進臺灣內部開發。漢人在荷蘭西班牙佔據以前，從事漁業或作番產交易相當活躍，漢人多暫時性居留，漁期狩獵開始來臺，結束返大陸。臺灣在荷蘭佔據下，成爲國際貿易轉接基地。中國人開發臺灣，經營方式以實施屯墾，並招徠大陸人民，鼓勵開發。鄭成功入臺後設營屯墾，開墾區域南起恒春，北迄雞籠、淡水，臺人崇鄭成功爲開山聖王。鄭氏據臺抗清時，清廷實施遷界禁止出海，臺灣歸清後安撫土著招集流亡，閩粵流民接踵而至墾闢漸廣，康熙四十三年（一七〇四年），「流移開墾之眾已漸過斗六門以北」，康熙四十九年時，「數年間而流移開墾之眾又漸過半線大肚溪以北，此後流移日多，乃至南日、後壠、竹塹、南崁，所在而有」（諸羅縣誌卷七兵防志總論），清經康熙、雍正、乾隆三代太平盛世大陸人口自濱海入臺灣，披荆斬棘以事墾殖。開發地點逐漸擴展爲面，清末臺灣全境開發殆盡。²²

臺灣地形中央有脊梁山脈，大抵負山面海。平原依郁永河撰裨海紀遊記述：

林木如蝟毛，聯枝累葉，陰翳晝暝，仰視太虛，如井底窺天，時見一規而已。雖前山近在目前，而密樹障之，都不得見。緣溪入，溪盡爲內北社，呼社人爲導。轉東行半里，入茅棘中，勁茅高丈餘，兩手排之，側體而入，炎日薄茅上，暑氣蒸鬱，覺悶甚。草下一徑，逶迤僅容蛇伏。顧君濟勝有具，與導人行，輒前；余

²⁰ 曹永和著《臺灣早期歷史研究》聯經出版事業公司 2000 年 12 月 p22-73

²¹ 漢番交易：指大陸漁戶來臺捕魚所有的米、鹽和雜貨與土著的狩獵物交易，東西洋考卷五雞籠淡水條曰：「厥初，朋聚濱海，嘉靖末遭倭焚掠，稍稍避居山後。忽中國漁者，從艋港飄至，遂往以爲常」。陳地東番記亦曰：「…始通中國，今則日盛，漳泉之惠民、充龍、烈嶼諸澳，往譯其語，與貿易；以瑪瑙、磁器、布、鹽銅簪環之類，易其鹿脯皮角」。萬曆三十年（一六〇二年）漢番交易興盛，鹿皮（甲鎧之用）爲國際貿易商品。

²² 曹永和著《臺灣早期歷史研究》聯經出版事業公司 2000 年 12 月 p1-24

與從者後。五步之內，已各不相見，慮或相失，各聽呼應聲為近遠。約行二三里，渡兩小溪，皆而涉。復入深林中，林木蓊翳，大小不可辨名；老藤纏結其上，若虬龍環繞，風過葉落，有大如掌者。

臺灣受到自然環境及人為影響，自古以來風災水患頻起。漢人來臺開墾，發展成臺灣文化區域大約只有三四百年的歷史，漢人以「原鄉的生活方式」²³來建造新鄉的生存環境時，即傳承與發揚漢人文化傳統，繼承漢人歷史縱深的生活方式²⁴。

由上可知臺灣漢人社會從早期移民社會型態，轉化為臺灣本土社會的過程，表現在拓墾型態，隨著水利開發和水稻耕作的普及，發展出土地租佃關係及階層化的社會型態。臺灣藉著地方寺廟神信仰祭祀圈的融合作用與血緣宗族組織的建立和發展，重新建立新的地緣認同意識。²⁵

²³ 鄭志明著《華人宗教的文化意識第一卷》p55 引用施添福《清代在臺漢人的祖籍分佈與原鄉生活方式》一詞正式用「原鄉生活方式」說明漢人移墾文化形態。

²⁴ 鄭志明著《華人宗教的文化意識第一卷》p55 引用潘朝陽《臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性》臺灣師範大學地理研究所博士論文 1994 p15

²⁵ 陳其南著《家族與社會》聯經出版事業公司 1990 年 2 月 p57

第二節 地方生活史上的災害

一、旱災

臺灣開拓完成於清末，受到自然環境及人爲的影響，旱潦風災瘟疫頻起，以下旱災紀錄係戴雅芬參考徐泓〈清代臺灣旱災史料〉²⁶一文列出，〈清領至日據時期臺灣之重大旱災發生的時間、地點〉如下：

表 2-1 清領至日據時期臺灣之重大旱災發生的時間、地點：

時 間	地 點	時 間	地 點
康熙 22 年	臺南	道光 11 年 3、4 月	彰化
康熙 44 年	臺灣	道光 11 年夏	澎湖
康熙 45 年 3 月 1 日 以前	臺南、高雄、嘉義	道光 16 年秋	南部
康熙 46 年秋	臺南、高雄、嘉義	咸豐初年	雲林
康熙 53 年秋	臺南、高雄	咸豐元年 9 月至 2 年 2 月初	澎湖
康熙 56 年	臺南、高雄、嘉義	咸豐 5 年夏	澎湖
康熙 57 年	臺南等地	咸豐 10 年夏	澎湖
雍正 4 年 5 月中旬至 6 月中旬	臺灣	同治 5 年 5 月	臺北、苗栗、澎湖
雍正 6 年 7 月半至 8 月初旬	臺灣	同治 9 年春	澎湖
雍正 9 年春至夏初	臺灣各地	同治 11 年夏	澎湖
乾隆 3 年秋	臺南、高雄	同治 12 年春	澎湖
乾隆 4 年秋	臺灣	同治 12 年 12 月	臺灣
乾隆 5 年秋	臺灣	光緒 5 年夏	澎湖

²⁶ 徐泓：〈清代臺灣旱災史料〉，《清代臺灣天然災害史料彙編》，（行政院國家防災科技研究報告，民國 72 年），頁 25-34。

乾隆 8 年秋	臺灣南部	光緒 7 年夏	澎湖
乾隆 11 年秋	臺灣	光緒 8 年夏	澎湖
乾隆 12 年秋	臺南、高雄	光緒 12 年	嘉南平原
乾隆 13 年秋	中南部	光緒 13 年	嘉義
乾隆 18 年秋	臺南、高雄	光緒 14 年	雲林
乾隆 22 年	臺南	光緒 15 年 5 月	苗栗
乾隆 23 年秋	中南部	光緒 19 年 4 月	嘉南
乾隆 54 年 3、4 月	中部	光緒 20 年春	新竹、臺南
嘉慶 16 年 4 月	中部	光緒 20 年	臺中
嘉慶 16 年	澎湖	光緒 21 年 8 月	嘉義
嘉慶 25 年 5 月	北部、中部	光緒 21 年	新竹

資料來源：戴雅芬整理

由上表可知旱災從康熙二十二年至光緒二十一年（1683-1895 年共二百一十二年）間，計四十八次旱災，約四、五年就有一次較顯著的乾旱紀錄，其中連續三、四年乾旱不斷計有五次，在旱災發生地點上，從北部至南部皆有受災的紀錄，明顯集中在臺灣中南部和澎湖地區。又日據時代，透過各地氣象觀測所的紀錄，降雨量已有更精確的測量值，然關於旱災損失的記載，多已散佚，依據一九二六年至一九三五年的統計數字，此十年間，全省因久旱受災計三十二處，面積達三十五萬四千公頃，一九四二至四三兩年間之乾旱受災面積達三萬零六百七十公頃。²⁷以下從歷時性觀點，藉由詩人、先民所共同感到的情緒，思維宇宙萬物的認識來還原民間現實生活的社會空間現象。

依《臺灣民報》第 261 號，昭和四年(1929)五月十九日第二版〈社說〉刊登旱災的情形：

今年自二月以來，就連晴不雨，致使全島各地的水源枯竭（按：應為「竭」）。農民們無從播種，雖然間有小雨，多是杯水不足車薪之用，於是各地的農民大起恐慌，因為事屬生死關鍵，故不得

²⁷ 陳正祥纂修《臺灣省通志稿·土地志氣候篇》，臺灣省文獻委員會 1955 年 6 月 p51。

不動起全力爭水，而各地的水利當局，也終於無法可施，任其自然而已了。然而今年的受害範圍極廣，雖尚沒有得到確實的統計，但北自宜蘭新竹，南至高雄屏東等地，那末這回的旱災可以說是全島的問題了。

另外，詩人傅錫祺(1872-1946年)亦有〈苦旱〉詩，紀錄日據時代昭和四年(1929年)所發生的嚴重旱災，其中對於農民因為爭水而產生的糾紛描述如下：

秋過雨來少，吾鄉自昔然。冬至修石堰，流水長晴川。入春天氣暖，叱犢事耕煙。水利法李悝，浸灌足原田。歲入己巳來，旱魃此徘徊。一春過三月，小雨八九回。霑足總未得，枉聽雷聲催。谿水日以落，澗泉竭山隈。秧或不得分，蔗或不得栽。甚至烹茶水，數里獲一杯。聞說數十年，未見此奇災。尫巫或可暴，蒼天不我哀。平地川澤涸，不耕安得穫。苦矣汝三農，升斗頻由博。設施待貨源，自然難輕削。鄉里事萬端，通告亦頻數。無計別為謀，皺眉慘不樂。世人競生存，爭水事屢作。上流得優先，下流較厚薄。或譏下流橫，或怨上流虐。或咎當事者，分水鑄大錯。連朝勢洶洶，至欲論強弱。分潤費調停，間日彼此各。然眉救目前，為延殘喘藥。甘霖不早來，吾恐填溝壑。²⁸

林占梅〈苦旱〉七律一詩即曾指出祈雨結社壇情形：

早霓四布若流丹，處處驚云隴畝乾；無石可鞭難致雨，有河皆涸不知灘。村莊畫地爭田水，老少呼天結社壇。但得一聲雷起頓，土膏尺寸為論歡。²⁹

²⁸ 傅錫祺：《鶴亭詩集》，（臺北市：龍文出版社，先賢詩文集第二輯 10-11 冊，民國 81 年），p163

²⁹ 林占梅著《潛園琴餘草簡編》，臺灣文獻叢刊第 202 種，臺灣省文獻委員會 1993 年 11 月 p4。

早期臺灣社會有關祇雨活動依《臺灣慣習記事》記載：

臺灣在插秧季節，如逢久旱不雨，秧苗將乾枯而死，所以關係街庄之各戶，每戶舉派一人，皆沐浴齋戒，禁絕飲酒，身穿麻衣，腳穿草鞋，豎立以麻布書寫祈求甘雨之旗，敲羅打鼓，巡遶各寺廟，沿途每行數十步一跪拜，喃喃對天祈雨哀求，最後走到附近的河流、潭水處乞水。而家家戶戶一各設祭桌，焚香獻燈，嚴禁屠殺畜類。³⁰

片剛嚴《臺灣風俗誌》記載：

連續旱天，河井涸乾，禾苗枯死時，舉行祈雨儀式。由地方長老士紳等倡導，眾人齋戒沐浴穿麻衣，在廟前露天設壇，並在壇上安置神明。然後燒香燒紙放爆竹，眾人行三跪九拜禮。拜畢舁神轎遊街莊，並用青竹葉沾水向四邊撒洒。這時眾人隨在後面五步一跪三拜，連唱「皇天降雨休萬民」。遊行完畢回廟後，再安置神明在壇上，然後一齊再行三跪九拜做結束。在祈雨儀式當中降雨時，眾人都以為誠心感動天，天憐愍眾人賜雨。這時無論何等理由都不能使用蓑或傘等雨具，否則會被眾人制裁。³¹

孫元衡亦描寫臺灣大旱時期與儀式（禱雨篇）

建壇十丈赤坎邊，維南有箕北有斗。蹶張武人生怒嗔，鞭韃頭陀咒鬼神。焚巫暴王古所戒，此豈有力回天津！扶仗強起對遼廓，池荷枯死芙蓉落。南方火雲燒太清，片月懸弓氣蒸灼。斯牲靡愛薦惟馨，圭璧既卒神莫聽。祀山斬木誣百靈，及時省過戶且扃。殮齕收骨平厥刑，怨懟驕蹇兩不形。肥遺自死人自寧，周官荒政還當銘。

³⁰ 臺灣慣習研究會：《臺灣慣習記事》，臺灣總督府民政部法務課 p60

³¹ 片剛嚴《臺灣風俗誌·第八集》大立出版社 1981 年 p14-15

以上由報紙及詩人等描述臺灣旱災常發生遍及全島，爭議事端頻起影響日常生活，眾人盼望上天垂憐，甘霖不降無計可施時人民為求生存，由地方士紳倡導，齋戒沐浴，焚香膜拜，神明遶境，青竹葉沾水撒洒，祈雨結社壇等象徵儀式活動在各地舉行，信仰文化在民間得以揭示。

二、風災水災

臺灣多水災，曹永和自然因素說：如加以「勞力資本的短缺、官吏放任不管，水利失修，河防廢弛」，大雨一來，易釀成災害。依曹永和先生〈清代臺灣之水災與風災〉一文的統計，清代臺灣的重大風水災事件次數及風水災地域別統計資料如下：³²

(1) 表 2-2 清代風水災統計：

	康熙	雍正	乾隆	嘉慶	道光	咸豐	同治	光緒	合計
大雨 (大水)	7	2	18	10	14	1	3	10	65
大風雨	4	2	9	4	10	4	4	17	54
小計	11	4	27	14	24	5	7	27	119
大風	5	3	13	7	3	1	5	7	44
合計	16	7	40	21	27	6	12	34	163
	鳳山縣	臺灣縣	諸羅縣	彰化縣	淡水廳	噶瑪 蘭廳	澎湖廳	臺東洲	總計
大雨 (大水)	5	13	13	17	12	12	1	----	73
大風雨	17	14	10	9	13	6	20	3	92
小計	22	27	23	26	25	19	21	3	165
大風	9	12	6	13	7	1	13	2	63
合計	31	39	29	39	32	19	34	5	228

資料來源：曹永和整理

³² 曹永和著《臺灣早期歷史研究》聯經出版事業公司 2000 年 12 月 p422-423

清領臺期間，風雨之災是極為頻繁的。日據時代，水災方面留下不少史料記載，依據戴雅芬根據近年來編輯的《臺灣省通志稿·大事記》，整理日據時代臺灣的暴風雨相關紀錄如下：

(2) 表 2-3 日據時代臺灣暴風雨災情紀錄

時 間	災 區	災 情
1897.7.8	臺北	淡水河上橋樑流失
1898.8.6-7	臺北、基隆	家屋潰倒千三百九十戶，死八十五人
1899.8.6	全臺	損壞至巨
1900.7.5	花蓮港	襲圮家屋五百餘家，壓斃五人
1900.9.12	臺北	淹浸家屋極多，失蹤五人，罹災者二千五百餘人
1901.8.2	臺灣各地	災害頗大
1902.8.1	南部沿海	海潮洶湧，被害甚多
1906.8.27	臺灣各地	家屋倒一百四十家，船十八隻覆沒
1910.8.31	臺灣各地	被害頗巨
1911.8 月	南部	倒圮家屋無數，死傷數五百五十二人，屋毀四萬六千二百八十七戶，農田沖毀二千七百五十八公頃，濁水溪鐵橋沖壞，臺北市街浸水
1912.8.29	臺北	市街淹水三尺，傾圮家屋三千四百餘戶
1912.9.17	臺灣	鐵路交通中斷，死傷四百二十二，屋毀九萬一千七百七十七戶，農田沖毀三千八百五十二公頃
1913.7.19	臺灣各地	被災嚴重
1914.5.30	臺灣各地	災害頗巨，死傷百餘人，屋毀四千五十七戶，農田沖毀一千一百六十公頃
1914.9.5	北部	被害極大
1917.7.11	臺灣各地	大損
1919.8.9	臺東	街市瀕於全滅，死傷百餘人，家屋倒潰殆盡
1920.5.27	中北部	被害頗巨
1920.8.8	中南部	霪雨為災，損巨

1921.2.3	基隆	漁船被漂失蹤甚多
1921.8.6	北部	損巨
1922.8.28	臺東	傾潰家屋甚多
1924.8.5	新店、宜蘭	溪漲，新店溺死二十人，失蹤三十人，倒住屋二百餘家；宜蘭溺死五十人，流失家屋八百餘戶
1924.9.6	北部	臺北廳下死十八人，倒家屋三千餘戶
1925.7.8	臺東	損害至巨
1925.9.15	蘭陽	損害極大
1926.5.29	臺東	橋樑流失
1926.10.9	北部、蘭陽	基隆河大漲，漥處浸水達五尺
1927.8.10	臺南	安平洪水為災，浸家屋六百戶
1928.7.3	汐止	基隆河水漲，流圯住戶六家，失蹤十四人
1928.8.9	臺南	市內浸水二百餘家
1930.1.13	臺灣各地	花蓮港災害尤巨
1930.1.28	臺灣各地	被害田地二萬三千九百六十六餘甲，臺中州下死傷十四人，阿里山鐵路停運
1930.9.19	南投	街市淹水三尺，死七人
1931.6.11	南部	阿里山線全程杜斷
1931.9.11	鳳山	大樹莊河川氾濫，家屋潰倒，壓死十三人，溺死二十人
1932.8.24	北部	臺北州下死四十一人，新竹州下死三十五人，淡水火車顛覆死十四人，屋毀一萬一千七百六十三戶，沖毀田地二千一百二十三公頃
1934.7.19	臺灣各地	死傷四十四人，屋毀一萬零一百七十一戶，農田沖毀十四萬八千七百六十二公頃
1939.6.13	中南部	路橋沖壞，農作物巨損
1939.10.9	中南部、澎湖	損害極大
1940.8.30-31	北部	全臺均遭巨災，死傷五十七人，屋毀三千七百七十九戶，農田沖毀一萬三千五百七十三公頃

1942.9.11-12	北部、中南部	死傷六百七人，屋毀一萬一千三百二十四戶
1943.7.17-18	中部、西部水災 最重	災害計達一千二百萬圓死傷三百三十四人，屋毀七千二百六十九戶
1944.8.13-14	東部	死傷六百二十四人，屋毀七萬六千八百一十八戶
1946.6.22-23	北半部	死傷一百五十九人，屋毀四千五百三十六戶
1946.9.25-26	臺灣各地	死傷七百七十二人，屋毀三千七百八十五戶，農田沖毀五千六百四十三公頃

資料來源：1、戴雅芬整理

2、陳正祥纂修 臺灣省通志稿土地志氣候篇 臺灣省文獻委員會編 1955年6月 p86-87

陳肇興乙卯年《大水行》及丙辰年《揀中大風雨歌》二詩描述地方受到大風雨蹂躪，風雲變色，人鬼黃泉隨處見，惟有互助好善樂施方得以安頓生命，其文分述如下：

◎《大水行》

木匠董文，居彰之濁小莊。歲甲寅，大水淹至，漂沒香園脚數十家，文傾囊僱善泗者伐木為筏，裹飯往援，存活男女百餘人。予聞其事，作為此行，用以勸世之好善樂施者。

黑風吹海使倒立，百川水從內山入。排雲駕雨鞭蛟龍，白浪高於天一級。千年古木摩蒼穹，隨波漂蕩西復東。砰巖撼嶽相激搏，巨石旋轉如飛蓬。頃亥民廬看不見，百里哀呼叫水變。緣木果然可求魚，為巢自恨不如燕。竈鼃白日上山遊，人鬼黃泉隨處現。可憐環溪百餘家，一時淹沒為魚蝦。洲沉島沒無所避，誰肯中流浮仙槎。濁水村翁老木匠，眼見波濤如海樣。斬籐伐竹催乘桴，救得百人皆無恙。翁非有餘欲市恩，動於不忍仁乃存。世間詎乏千金子，目擊嫂溺甘不援。如翁惻隱合天意，必有餘慶貽子孫。君不見，宋祁救蟻中狀元，況乃回生起死人一村。³³

³³ 陳肇興著者《陶村詩稿·大水行》（乙卯） 臺灣文獻叢刊第144種 臺灣銀行經濟研究室1962年

◎《揀中大風雨歌》

昨夜狂飈振林木，千聲萬聲動巖谷。橫吹黑雨捲山來，飛灑如麻亂相撲。鞭策百怪驅蛟龍，雷公雷母紛相逐。半空純是金甲聲，時有赤虬飛貼肉。使風挾雨雨倒吹，駕雨助風風更速。朝南暮北一旋轉，有若天輪迴地軸。十圍杉楠摧作薪，萬叢梨柿散如雹。洶洶波浪天外來，頃刻平地為川瀆。東鄰纔報流麥田，西舍還聞破茅屋。野水平添七尺高，漲痕遙沒千畦綠。黃雲滿地抽鍼芽，餘粒但供烏雀啄。詰朝雨止風亦停，鄉村十家九家哭。一春無雨苗不滋，今茲雨多反殺穀。田頭軋軋連耜鳴，但有滯穗無園粟。老農垂淚前致辭，乞減半租救饑粥。里胥下狀來摧租，悉賦輸將苦不足。輸官不足還賣田，稻田雖廢硯田贖。舌耕筆耒幾多年，歲歲陰陽無愆伏。滿城風雨供嘯歌，有田不如無田樂。³⁴

(3) 表 2-4 臺灣光復以來重大風災

颱風名稱		侵臺日期			受災區	災害情況		
中文譯名	國際命名	年	月	日		房屋全倒	房屋半倒	死亡失蹤
雪莉	SHIRLEY	1960	8	1	中南部	10513	13404	203
葛樂禮	GLORIA	1963	9	11	北部及中部	13950	10783	312
艾爾西	ELSIE	1969	9	27	全省	12264	20582	105
娜定	NADINE	1971	7	26	全省	2668	3928	52
貝蒂	BETTY	1972	8	17	全省	977	827	39
艾妮絲	AGNES	1981	9	3	中南部	107	91	34
韋恩	WAYNE	1986	8	22	中部及澎湖	6624	31532	87
莎拉	SARAN	1989	9	11	中南部	430	760	52
楊希	YANCY	1990	8	19	全省	45	96	30
道格	DOUG	1994	8	8	中南部	11	75	36
桃芝	TORAJI	2001	7	29	中部	645	1972	214

資料來源：<http://home.educities.edu.tw/typhoonroom/typhoon/40.htm>

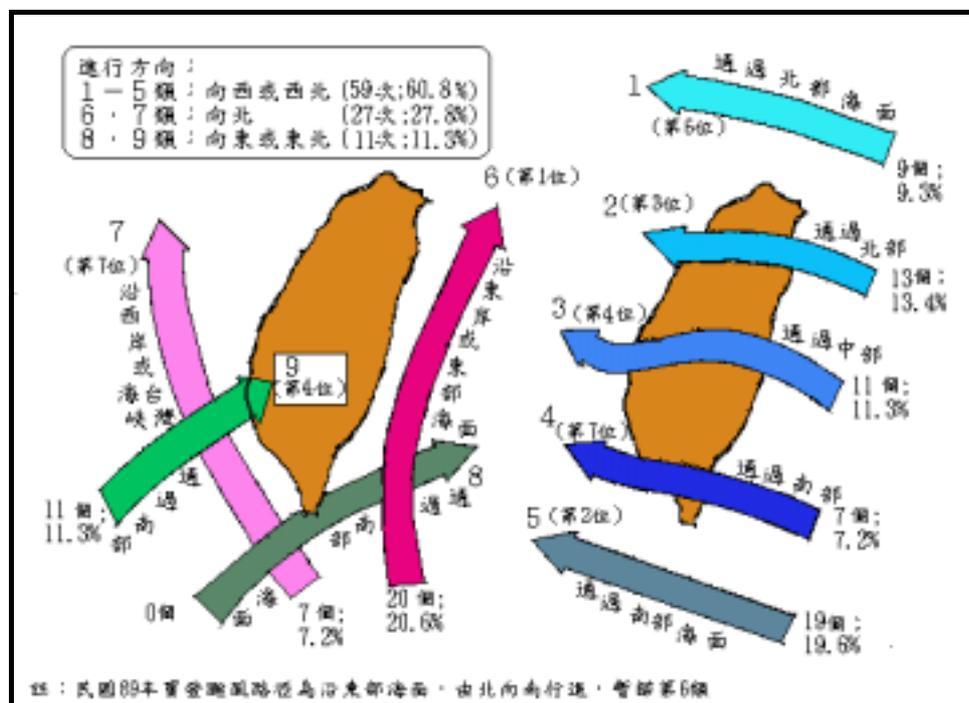


圖 2-1：近 30 年（1972-2001 年）侵臺颱風路徑分類圖

資料來源：<http://www.moi.gov.tw/w3/stat/topic/topic325.htm>（內政部統計處 91 年）

◎ 依孫元衡《赤坎集·颶風歌》所描素極天下之怪風：

九瀛怪事生微茫，瘴母含胎颶母長。虹篷出水勢傾墮（斷虹飲水，稱為破篷，主風），雲車翼日爭迴翔（雲如車輪，主風）。須彌山下風輪張。獐悍燥怒天為盲。瑜然於扶桑之木末，吞吐夫天池之巨洋。旬哮簸蕩鼓神力，不崇朝而周迴於裸人之絕國、黑齒之窮鄉。颶颶颶颶無不有，一一塚掘塵飛揚。突如神兵交萬馬，崩若秦家天地瓦。颶颶起中央，沙礫盡飄灑。鼉身鼉鬚拄坤軸，義轂軒軒欲回輓。怒鯨張齒鵬奮飛，涸鱗陸死鹽田肥。嗟哉！元龜入殼避武威，伏蟲盡蹂躪，植物將誰依，東門大鳥何時歸！我聞山頭磐石墜海水，夔鼓轟騰五百里。戰舸連檣吹上山，乖龍罔象迫遷徙，萬入牽之返於沚。嗚乎海田幻化良如此！

又有麒麟之颶火為妖，颶颶燐燐如焚燒。黃髮遺民一再見，闔門堅壁逃蒸熇。青青者黃、黃者黑，死海破塊山枯焦。飛廉狂癡肆其虐，祝融表裡夫誰要。帝天不下聽，仰首空雲霄；舉筆用紀其事為長謠。

昨者估客歸，為言落滌事（入溜為落滌）。遭此四面風，泐滌無由避。連山波合遠埋空，湧嶂劃開驚裂地。木龍冥鬱叫幽泉（海船下用直木稱為木龍，神實棲之，忽有異聲，則云木龍叫，主凶），桅不勝帆柁出位。閃閃異物來告凶，鬼蝶千群下窺伺。赤蛇逆浪掉兩頭，白鳥掠人鼓雙翅。天妃神杖椎老蛟，攘臂登檣叱魔祟（名馬祖棍，可驅水怪）。事急矣、划水求仙，披髮執箸虛搖船（法曰划水仙，頗驗）。牛馬其身蹄其手，口銜珠勒加鞍韉。雷霆一震黃麻宣（颶聞雷則止）金雞放赦天所憐。

扶歎盡仗六丁力，中原一髮投蒼烟。芒刺在背鉗在口，自量歸渡霜盈顛。為舉一杯酌南斗，胡為乎職司喉舌而箕張其口？聖人御極不鳴條，噫此厲氣焉能久！雄兮雌兮理則均，強為區別楚人狃。花信何妨廿有四，扶搖不礙萬盈九。動物神功齊雨暘，南風熏兮愠何有？願箕察所好，剛柔用其中，戢威自艾安爾宮，三年不

波，萬國來同；吾將查乘貫月，歷四荒八極、徜徉而東。³⁵

由上可知暴風雨之災，帶來嚴重的人員死傷、屋毀、田園流失等重大的傷害。人在驚險危難時，只有祈求媽祖、神仙保佑。以「伐水仙」度過危急，其方法是所有人齊聲作鈺鼓聲，人各挾一匕箸，假裝掉頭，人民深信此法可以避免船的翻覆。郁永河來臺採硫時，四月二十四日的《裨海紀遊》日記提到友人王君海上遭風浪，以「伐水仙」逃過一劫經過：

五鼓失碇，傳無繫，復出大洋。浪擊舵折，艙首佑裂，之不可為。舟師告曰：唯有伐水仙，求登岸免死耳。伐水仙者，眾口齊作鈺鼓聲，人各挾一匕箸，虛作棹船勢，如午日競渡狀，凡揚中危及不得近岸則為之。船果前進，浪拍即碎，王君與舟人皆入水，信善泗，得不溺…。³⁶

臺灣縣志外篇，水仙廟條下「今海船或遭狂飈，危不可保時，有伐水仙一法，靈感不可思議。其法在船，諸人各披髮蹲舷間，執食箸作撥棹勢，假口鈺鼓聲，如五月競渡狀，雖檣傾舵折，亦可破浪穿風疾飛倚岸，屢有徵驗」。³⁷臺灣因環境特殊對水神靈驗信仰深入民心。

三、瘟疫之災

臺灣高溫多濕，急熱性傳染病如鼠疫、霍亂、斑疹傷寒、瘧疾等瘟疫易發生，人民相信瘟疫流行，係瘟神（或疫鬼）法力所致，故有驅疫禳災之俗。依劉枝萬先生錄清淡水廳及臺灣大年表記載主要瘟疫發生年次如下：³⁸

³⁵ 孫元衡著者《赤崁集·颶風歌》（乙酉）臺灣銀行經濟研究室 1958 年 1 月 p21-22

³⁶ 郁永河著《裨海紀遊》臺灣文獻叢刊第 44 種 臺灣銀行經濟研究室 1959 年 4 月 p21

³⁷ 李添春纂修《臺灣省通志稿人民志宗教篇》臺灣省文獻委員會編 1956 年 6 月 p213

³⁸ 劉枝萬著《臺灣民間信仰論集》聯經出版事業公司 1995 年 12 月 p252-255

- 1820 年秋，疫。
- 1864 年戴（戴潮春）逆亂後，疫症盛發，人民死者甚多。
- 1866 年 4 月，大疫。
- 1874 年秋，疫。
- 1883 年夏 6 月，疫。
- 1885 年夏 4 月，大疫；中法戰後末，瘟疫流行，死亡相繼，臺北人民築壇致祭，連日驅厲，狀至慘淡。
- 1889 年冬 10 月，大疫。
- 1890 年六月，疫。
- 1890 年 3 月，日軍入侵澎湖，帶來霍亂病菌，6194 人中，病者 1945 人，死者 1247 人。
- 1898 年 3 月，鹿港鼠疫蔓延，病者 1016 人，死者 709 人。
- 1901 年 5 月，臺北市鼠疫流行，至 12 月病者 4496 人，死者 3619 人。臺北縣病者 1555 人，死者 1262 人。臺南縣病者 2765 人，死者 2140 人。
- 1902 年，霍亂，蔓延臺灣，全臺病者 761 人，死者 619 人。
- 1903 年，嘉義廳樸仔脚鼠疫流行，蔓延 16 年。
- 1904 年 4 月，鼠疫猖獗，至 12 月，病者竟達 4430 人，死者 3330 人。
- 1907 年，1 月至 4 月罹鼠疫，病者 1079 人。
- 1908 年 5 月，罹鼠疫者 1029 人，死者 828 人。
- 1919 年 7 月，澎湖廳霍亂，擴及全臺；臺北廳極甚，臺南廳次之，臺東廳最猖獗。統計全臺，病者 3836 人，死者 2693 人。
- 1920 年 4 月，霍亂病菌，復形肆虐，全臺病者 2670 人，死者 1675 人。

◎林占梅讀卓人孝廉「逐疫行」，走筆率成絕句³⁹

嗷嗷到處聽哀鴻，鴟血今尤匝地紅；召伯不來屠伯至，欲教浩劫徧瀛東？鼓吹聲高獨喜聞，朝朝挖眼復抽筋；最傷炮烙過鉗網，入甕何時請此君？人命庭前等草菅，可憐十室九沉痾；果然一笑方包老，不是朱提不解顏。太息睚眦並饕餮，擇肥而噬豈能逃！

³⁹ 林占梅著 《潛園琴餘草簡編》，臺灣省文獻委員會 1993 年 9 月 p161。

傷心最是行途者，胸次難平擬續騷。鬼才說鬼恰相宜，走出仙才腕更奇；一樹詩歌千變化，奸邪妖魅各支離。自古災祥感召多，蝗飛入境虎過河；釀成厲氣將何遣，逐疫還祈大吏儺⁴⁰！

◎依孫元衡《赤崁集·瘴氣山水歌》詠南路瘴氛：

瘴山苦霧結胚胎，窮陰淡墨堆枯煤。赤日沉為死灰色，勁風萬股無由開。下有長河名淡水，玉椀澄之清且旨。化為碧血與鳩漿，殺人不見潑濤起。山有飛禽河有魚，上原下隰黃茆居。島民生與瘴相習，諸蕃雜作古丘墟。墟中嫠婦能為鬼，婆娑其舞歌笑媿。舌語疑咒走疑癩，人瘴由來勝蛇虺。嗟我禦暴分邊城，掃除無力空含情。樵山飲水滋慙慙，仕宦五瘴良非輕。（原著：宋梅摯瘴說）⁴¹

何澂「臺陽雜詠」

閩人信鬼事無儻，臺郡巫風亦效尤；出海大儺剛仲夏，沿鄉普渡又出秋；婦男桎梏虔迎送，酒肉池林敬獻酬；調語客師能愈病，喧天鑼鼓妄祈求。

吳子光《肚皮集·淫祀說》

臺灣多楚俗，地不無野廟，時不無野祭；其中黠者，復援引神道設教之說，以愚一世。

由上可知臺灣瘟疫猖獗，人病死無數當生命受到極度威脅，在醫藥無法有效解救，人民自然趨向求神庇護及驅邪厭勝一途。

⁴⁰ 儺：為驅逐疫鬼之一種古老典禮，其遺俗至今仍浸潤於「送瘟」之儀式。

⁴¹ 孫元衡著《赤崁集·瘴氣山水歌》，臺灣文獻叢刊第10種，臺灣銀行經濟研究室1958年1月p74。

四、地震災害

表 2-5 地震災害

時間			震央	芮氏規模	死亡人數	受傷人數	房屋受損
年	月	日					
1904	11	6	嘉義附近	6.3	145	158	3840
1906	3	17	嘉義民雄	7.1	1258	2385	20987
1917	1	5	埔里附近	5.8	54	85	755
1935	4	21	新竹關刀山	7.1	3276	12053	54688
1935	7	17	後龍溪口	6.2	44	391	7621
1941	12	17	嘉義市中埔	7.1	358	733	15606
1946	12	5	臺南新化	6.3	74	482	4038
1951	10	22	花蓮東南東	7.3	68	856	2382
1951	11	25	臺東北方	7.3	17	326	1598
1964	1	18	臺南白河	6.5	106	653	40965
1999	9	21	南投集集	7.3	2412	11305	94061

註：集集大震資料為截至 88(1999)年 11 月 24 日內政部消防署統計資料

資料來源：中央氣象局

◎林占梅著《潛園琴餘草簡編·地震歌》

道光戊申仲冬，臺地大震；吾淡幸全。而嘉、彰一帶城屋傾圮，人畜喪斃至折肢破額者，又不可勝計矣。傷心慘目，殊難名狀。今歲暮春，復大震二次。驚悼之餘，乃成七古一篇，歌以當哭。時三月初八日未刻也。

天朗氣清日亭午，閒吟散食步廊廡；耳根彷彿隱雷鳴，又似波濤風激怒。濤聲乍過心猶疑，忽詫棟樑能動移；頃刻金甌相傾碎，霎時身體若籠篩。廐馬嘶蹶犬狂吠，智者猝然亦愚昧。悲風慘慘日無光，霎爾晴空成晝晦；扶老攜幼出門走，忙忙真似喪家狗。更有樓居最動搖，欲下不得心急焦；心急勢危肝膽碎，失足一墮

魂難招。蟻走熱鍋方寸亂，兩脚圈豚繩索絆；窘逼轉愁門戶狹，攀援不覺窗櫺斷。如逢虎狼如觸蝎，形神愴怳魂飛越；偷眼視之但冥茫，滿耳聲聞唯窸窣。千家萬家齊屏息，大兒小兒多避匿。少選聲停地始平，相顧人人成土色。地平踏穩相欣告，眾口一時同喧噪。老者無策少者疑，從此夜眠心不怡。東南雖缺地無縫，豈有妖物簧鼓之？自是乾坤氣吞吐，世人那得知其故。幸哉淡水尚安全，可憐嘉、彰成墟墓；試問既震何重輕？消息茫茫歸劫數。長歌賦罷心轉愁，驚魂未定筆亦柔；此情回首不堪憶，此身猶自隨沉浮。安得長房縮地法，居吾樂土免煩憂！⁴²

五、械鬥與民變

依陳孔立著《清代臺灣社會研究》將清代臺灣的社會結構，其社會的矛盾歸納為官府和平民的矛盾，不同祖籍移民之間的矛盾，地主和農民的矛盾，土著居民和漢族移民的矛盾等等，所謂『三年一小反，五年一大反』是移民社會矛盾的表現。⁴³而移墾社會中民間相信，古聖先賢利用天文現象解釋政事，相信自然界災變及各種神話的徵兆和異象，都是天象示警的徵兆。社會的變亂，人間的災難，都和自然界的異象有密切的關係。依《臺灣風俗誌》⁴⁴臚陳如下：

- 1、傳說鄭成功復臺時發生地震。鄭克塽降清時亦發生地震。
- 2、山鳴動時，即是發生變亂的前兆。從前諸羅山和傀儡山的巨石裂開宛如刀切，眾人以為兩山相戰，必有變亂；康熙六十年大雨不止，這時海中游來一隻巨水牛登陸到臺南。經過三鯤身，沿鎮城、大橋頭入海；荊桐在彰化附近路旁最多，每年都開著鮮紅色的花，如這年不開花時，相信會發生變亂。朱一貴起事這年跡象不斷。
- 3、道光四年五月打狗山鳴動。這年許尙、楊良斌起事；咸豐十一年嘉義大尖山鳴動崩壞；同治元年臺中四張犁莊有懂人語的牛。這隻牛說「有田播，無稻

⁴² 林占梅著者《潛園琴餘草簡編·地震歌》，臺灣省文獻委員會 1993 年 9 月 p8。

⁴³ 莊吉發 《世治聽人，世亂聽神—清代臺灣民變與民間信仰》臺灣文獻第五十二卷第二期 2001 年 6 月 p221。

⁴⁴ 片岡巖著 陳金田·馮作民合譯《臺灣風俗誌·第八集》大立出版社 1981 年 1 月 p20-44

收」就是種田也不能收穫之意。果然戴萬生起事；光緒十四年嘉義大尖山再鳴動崩壞時、濁水溪澄清半刻，施九緞起事。

- 4、濁水溪流很急，而且是濁水，河水絕少澄清，如澄清即是發生事變前兆。咸豐三年春河水澄清三日，則有林供、吳磋、林紋英起事。2000年春濁水溪清國民黨政權轉移民進黨。
- 5、彰化縣記載彰化出水莊後坑內坑仔內出水泉說：「出水莊泉清潔可愛，里人多汲焉，餘泉灌田數千畝，每泉大湧則時事有變，泉若驟枯則穀高貴，歷驗不爽」。
- 6、澎湖島志記載：萬軍井在澎湖。往昔清將施琅攻臺灣時，先克澎湖，並在這裡駐兵，惟一帶的水都含鹹分不能飲用。相傳這時施琅祈求天后神助獲得甘泉，兵將引泉水後士氣大振。

日據時期總督府社寺帳記載，由信仰可看出臺灣分類械鬥是由乾隆時代開始，道光、咸豐年間達到高潮，至光緒略近尾聲，日據時代終止，械鬥最出發端於爭土地田水穀之細利。⁴⁵後演變為各式各樣械鬥包括閩粵、漳泉、異性、同姓、同業等五大械鬥（如表 2-6）有記載者共計 125 次。清領期間，臺灣發生三次大亂為康熙六十年（1721）朱一貴之亂，乾隆午時一年（1786）林爽文之亂，及同治元年（1862）戴萬生（戴潮春）之亂。如朱一貴、林爽文之亂皆與媽祖顯聖有關，媽祖暗助國家除逆平臺亂此為官員之信仰。人民械鬥前，必先至廟宇請示神靈准許，有些廟宇則成為械鬥發號施令的總部、或形成聯繫人群的會館，械鬥後則建廟紀念，有些為了懼怕死者作祟而將械鬥死亡者合祀於廟宇，或另立祠祭祀形成「一廟一神」。⁴⁶

表 2-6 清代臺灣中部動亂(民變、械鬥)年表

年 代	發生地區	民 變	械 鬥	資料來源
康熙 60 年 (1721)	起於岡山，波及全臺	朱一貴作亂		臺灣府志
康熙 61 年 (1722)		朱一貴餘黨之亂	閩粵械鬥	鳳山縣志

⁴⁵ 李添春纂修《臺灣省通志稿 人民志宗教篇》臺灣省宗教委員會 1956 年 6 月 p191-199

⁴⁶ 張志成《臺灣早期民間信仰發展與廟宇建築型態的演變》史聯雜誌第三十四期 1999 年 6 月 p30-31

乾隆 51 年 (1786)	彰化，鳳山 彰化	林爽文，莊大田作亂		彰化縣志 彰化縣志
乾隆 52 年 (1787)	全臺 彰化	林爽文續亂	閩粵械鬥	彰化縣志 彰化縣志
乾隆 53 年 (1788)	全臺	林爽文亂平		彰化縣志
乾隆 60 年 (1795)	彰化	陳周全作亂		彰化縣志
嘉慶 11 年 (1806)		鳳山吳淮泗，彰化洪 四老響應蔡牽為亂		淡水廳志
	彰化		漳泉械鬥	彰化縣志
嘉慶 14 年 (1809)	彰化		漳泉械鬥	彰化縣志
道光 6 年 (1826)	彰化		閩粵械鬥	彰化縣志
道光 12 年 (1832)	嘉義等	嘉義張丙、鳳山許 成、彰化黃城作亂		伊能，上， 860-862
道光 24 年 (1844)	彰化		漳泉械鬥	淡水廳志
同治元年 (1862)	彰化，後全臺各地	戴萬生作亂		淡水廳志
同治 2 年 (1863)	彰化，後全臺各地	戴萬生續亂		淡水廳志
同治 3 年 (1864)	彰化，後全臺各地	戴萬生餘黨作亂		伊能，上，874
同治 6 年 (1867)	彰化縣下集集	陳心婦作亂		伊能，上，887
光緒 14 年 (1888)	彰化	施九段作亂		伊能，上，888

資料來源：陳紹馨纂修《臺灣省通志稿人民志人口篇》p191-193

六、小結

臺灣自清領至日據時期，正值土地開拓墾殖時期，以農業為主的庶民百姓，其謀生遵循的是一年二十四節氣，隨著氣候及時序遞增進行，春耕、夏耘、秋收、冬藏，為了不違農時「晴雨得時」，農夫在作物，成長過程中，對天候變化均持「戒慎恐懼」以求穀物豐收。

但臺灣地理形勢特殊，由上述可知風災、旱潦、瘟疫、地震、民變械鬥等災害是頻頻發生。平均四、五年就有一次顯著的旱災紀錄，發生時土地龜裂作物枯竭，百姓嗚呼老天，望霓穿眼而力疲，民消瘦如傴僂；反之霪雨，大雨則積日成潦，河川氾濫，橋毀圳崩，生命死傷時有聞、田園屋舍毀於一旦；洪水氾濫加上酷熱炎天，瘴氣瀰漫瘟疫時起，「人到即病，病輒死」⁴⁷；地震頻繁，山崩地裂死傷慘重；移民分類械鬥帶來社會經濟動盪不安……等紀實狀況。庶民百姓人人自危豈祇驚怕、落淚可言。瘟疫猖獗肆虐，醫藥不能有效解救。生命時時受威脅，敬畏祈求神靈庇護，驅邪厭勝，從感知實踐中求得生存與生活安頓，民間信仰理念由然而生，代代相續。

⁴⁷ 郁永河著《裨海紀遊》臺灣文獻叢刊第 44 種 臺灣銀行經濟研究室 1959 年 4 月 p21

第三節 地方上的民間信仰文化

一、生活文化

文化的意義琳瑯滿目，莫衷一是。沈清松定義文化為：「文化是一個歷史性的生活團體表現其創造力的歷程與結果，其中包含了終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統和行動系統。」文化不外乎生活，而生活亦以文化為核心。⁴⁸經由點點滴滴的生活行為中，（以持有者的眼界）找尋庶民百姓日常性、平庸性的生活，彰顯生活中既平凡又深奧的人文精神與哲理。因此人、事、物在不同的時空中各自蘊含著深淺繁複的論理與詮釋，在其複雜深奧的道理中也許經歷沉澱後，綿延不息的溶入於「生活世界」⁴⁹中。生活世界宛如禪境「見山是山，見水是水」，體驗的過程可能歷經「見山不是山，見水不是水」的感知，但最後終必回到「見山是山，見水是水」的實存境界。因此地方生活文化（以持有者的眼界視之）既是高遠的理想又是平常踏實的生活。⁵⁰

二、Geertz－文化象徵理論

人類行為和文化現象，無論是描寫還是分析，出發點、理論、操作等方面在淺度和深度方面有一系列層次深淺度不同的意義結構。因此 Geertz 指出文化現象是一種無窮盡的研究課題，要剖析文化現象需要有「深度描寫」及「地方知識」以「文化持有者」的認知概念及語言進行審查表述其文化。⁵¹因此他以「文化持有者的內部眼界」消解成自己的眼界，從 emic（文化承擔者本身的認知，代表內部的世界觀乃至超自然的感知方式，是內部知識體系的傳承者。可指陳地方生活文化環境中的人，

⁴⁸ 沈清松主編《文化的生活與生活的文化》立緒文化事業有限公司 1999 年 7 月 p3-21

⁴⁹ 生活世界：依林安梧詮釋「生」是貫通於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源。「活」是以其身體、心靈通而為一展開的實存活動。「世」是綿延不息的時間歷程。「界」是廣袤有邊的空間區隔。「生活」是由貫同於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源，落實於人這樣一個「活生生的實存而有」，以其身體、心靈通而為一，因之而展開的實存活動。「世界」是綿延不息的時間歷程與廣袤有邊的空間區隔。生活世界是天地人交與參贊而成，活生生的實存而有的世界，亦是真存實感的「存有」顯現。沈清松主編《文化的生活與生活的文化》立緒文化事業有限公司 1999 年 7 月 p300

⁵⁰ 沈清松主編《文化的生活與生活的文化》立緒文化事業有限公司 1999 年 7 月序 p3-4

⁵¹ Geertz 著王海龍 張家瑄譯《地方性知識》導讀二細說 Geertz P49

對本身具有的認識與了解。)和 *etic* (代表外來的、客觀的、科學的觀察，用外來的觀念認知、剖析異己的文化，指觀察者的認知。)的角度重新確立田野工作的認識價值；提倡重新認知對地方性知識的重視；確立「深度描寫」及顯微法的審查意義；對敘述學研究在方法論上的啓迪。⁵²

Geertz 認為宗教是一種「文化體系」，用以解釋人生與社會的概念。民間信仰的形成，都有其地方性的文化傳統與根源，顯示一個時代民心的需求。因此以地方生活史中人民的生活經驗及行爲觀察爲其範疇，探尋實際生存權的天性，感知人與人間、人與神間在地方場域中，經由意識激情的內在情感與外在行爲即時性的感知所有現象，共同建立歷時性的、合適的、秩序的獨立性生活信仰疆域。我們以文化持有者的觀念，再以信仰者的眼界來力圖依事物的原形來分析了解其民間信仰的實踐與場域分佈狀態。

三、民間信仰文化

文化落實在每個人的日常生活中，它是「日常性」與「平庸性」，包含有「共時性」與「歷（貫）時性」的信仰、認知、規範、表現、行爲等，規範日常生活的秩序與情感。⁵³

日常生活當代思潮中，除了海德格《存有與時間》的存在解析外，胡塞爾在《歐洲科學危機和超越現象學》一書中，提出「生活世界概念」，泛指「人的生活」先於概念、先於反省、科學的知覺生活，形成同時性的結構分析與歷時性的「目的論的歷史的解釋」。說明直觀不變形式（先驗的形式）的世界，「精確的規律性的規律」是按照自然（理型化自然）中所發生事件必定服從精確的規律。⁵⁴胡塞爾揭開新哲學思考，如何從理性的理想求一個絕對、完美的真理世界，而回返「生活世界」落實到真實相對的人類生活基礎面來反思。另法蘭克福學派哈柏瑪斯在「生活世界」中，對其理性思考是建立在「主體與主體」相互交流與理解而提出溝通行動理論。

⁵² Geertz 著王海龍 張家瑄譯《地方性知識》導讀一對闡釋人類學的闡釋 P15-17

⁵³ 沈清松著《臺灣精神與文化發展》臺灣商務印書館 2001 年 4 月 P157-159

⁵⁴ 胡塞爾著張慶能譯伍至學閱《歐洲科學危機與超越現象學》桂冠圖書股份有限公司 1994 年 4 月 p55-56

因此哈氏認為人的主體對客觀自然世界認知需考慮生活世界存在多種面向，了解生活世界中如道德規劃、宗教信仰、儀式行爲、神話、傳說故事等，型塑民間社會及社區「在地文化視野」的地方知識體系。

生活世界中就信仰文化體系而言，信仰是個人和社群對生活意義的一種心靈精神表徵。信仰是人類社會生活下的精神體系與價值觀念，讓人們獲得生活支柱與行動指南。⁵⁵民間信仰中的各種神明，承載著民間豐富靈感思維系統，是一套以靈感解釋宇宙與人生的思想，亦即是人們對其生存環境與生存方式的整體省思，故靈感與顯聖的神聖信仰功能，在實現人與宇宙一體化的信仰願望。換言之信仰本質在彰顯各神聖領域中民眾深層的靈感思維定勢與思想體系。藉由「顯聖」在世俗生活中提供日常生活中的社會生活價值與人生意義，產生個體生命安頓的意義與追尋。⁵⁶

⁵⁵ 鄭志明著《神明的由來-臺灣篇》南華管理學院出版 1998年.7月 p2

⁵⁶ 鄭志明主編《臺灣民間的宗教現象》大道文化事業有限公司 1996年.6月 p 276-284

第四節 地方信仰種類

臺灣移民渡過凶險黑水溝，與強悍的生番抵抗，加上天然災害的頻繁 瘟疫的流行，為驅逐邪靈和幽鬼等逃避一切災難，自行祈求家鄉奉祀而來的神佛或「香火」⁵⁷，以保佑生活安定能無災無難。當他們免於遭逢災難，或某種因素使大病痊癒，深信是神佛和香火的「顯聖」與「保佑」，則加深個人的信仰與傳遞。也因靈驗聖顯而為眾人所信奉，隨著社會的發展，按照多數信仰者的希望，分別興建奉祀自己所信仰神佛的寺廟。

本研究區信仰的種類，村落以天上聖母、王爺、土地公、開彰聖王為主，其中以王爺信仰戶數最多，天上聖母其次。家中供奉的神佛以觀世音菩薩、媽祖（天上聖母）、灶君、土地公的神明彩（神明匾、觀音彩仔）及祖先神位等。由信仰的類別可以看出該區對疾病的恐懼，王爺、媽祖在發展過程中，從單純的散布瘟神與航海守護神轉化成為具有治療疾病的地方守護神。

一、媽祖信仰

臺灣歷經清代二百年的移民開拓，日據五十年的異族抑制，光復初期的經濟蕭條，至今日民間信仰的復甦與抬頭，媽祖在民眾的心中係由早期航海守護神轉為法力無邊靈驗異常的神祇，在河港、農業地區，有無數媽祖信仰與傳說的故事，媽祖信仰至今遍及全臺。

（一）神蹟傳說

媽祖信仰集民間靈感經驗之大成，媽祖出生時祥光異香，紅光射室，幼而神靈，能言人禍福休咎，洞曉氣候變化，呼風喚雨。通悟秘法，治癒疾病、窺井得符、機上救親、化草為杉(救商)、菜甲天成、鐵馬渡海(江)、禱(祈)雨濟民、降伏二神(千里

⁵⁷ 香火：一般以香灰袋用紅布作成四角形，裡面裝的是家鄉神龕前的香灰，帶到臺灣當神佛供奉。

眼、順風耳)、龍王來朝、收伏晏公、靈符回生、伏高里鬼、奉旨鎖龍、斷橋觀風、收伏嘉應嘉祐、湄山飛昇等靈感事蹟傳說，建構媽祖信仰本質，凝聚民眾集體信仰的情感。

(二) 歷代敕封

自古有關論述生活中實用性的典禮意義和制禮精神，規範世人思想和行為，維護統治秩序的經典首推《禮記》，歷代制度依《禮記〈祭法、二十三〉》制訂祀典對象為：

聖王之制祭祀也，法施於民則祀之；以死勤事則祀之；以勞定國則祀之；能禦大菑則祀之；能捍大患則祀之。是故，厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀，夏之衰也，周弃繼之，故祀以為稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社。帝嚳能序星辰以著眾；堯能賞均刑法以義終；舜勤眾事而野死；絲郭鴻水而殛死；禹能脩絲之功；黃帝正名百物以明民共財，顓頊能脩之；契為司徒而民成；冥勤其官而水死；湯以寬治民而除其虐；文王以文治，武王以武功去民之菑；此皆有功烈於民者也。及夫日、月、星、辰，民所瞻仰也；山林、川谷、丘陵，民所取財用也，非此族也，不在祀典⁵⁸。

清朝時期祀神原則依嘉慶會典五個原則即：(1) 社稷神祇則以祀 (2) 崇功報德則以祀 (3) 護國佑民則以祀 (4) 忠義節孝則以祀 (5) 名宦鄉賢則以祀 故官廟之祀神，必具有以上五個原則之一。⁵⁹媽祖事蹟，威靈顯赫，神庥廣被，拯人危難，保護居家平安，是百姓日常生活瞻視仰賴的人，應為祭祀對象。故自宋、元、明、清歷代以來朝廷對媽祖有不同敕封⁶⁰如下：

⁵⁸ 王文錦譯解《禮記譯解(下)》北京：中華書局 2001年 p675

⁵⁹ 李添春著修《臺灣省通志稿、人民志宗教篇》臺灣省文獻委員會編纂組 1956年6月 p203

⁶⁰ 石萬壽《臺灣的媽祖信仰》臺泉出版社 2000年1月，p38-90 蔡相輝《以媽祖信仰為例論政府與民間信仰的關係》民間信仰與中國文化國際研討會論文集 漢學研究中心 1994年4月 p446-450

表 2-7 媽祖信仰的文化歷史脈絡

朝代	次數	年 代	封 號	原 因	出 處
宋代封號次數 計二十二次	1	紹興二十五年 (1155)	崇福夫人	不詳	《昭應錄》
	2	紹興二十六年 (1156)	靈惠夫人	郊典	丁伯桂<廟記>
	3	紹興三十年 (1160)	加封「昭應」	助禦海寇	程端學<靈濟廟記>
	4	乾道二年 (1166)	加封「崇福」	湧泉醫疫	《昭應錄》
	5	淳熙十年 (1183)	靈慈昭應崇 善福利夫人	溫臺剿寇	《昭應錄》
	6	淳熙十一年 (1184)	加封「善利」	助捕海寇	丁伯桂<廟記>
	7	淳熙十四年 (1187)		助解旱災	丁伯桂<廟記>
	8	紹熙元年 (1190)	靈惠妃	禦災捍患	《昭應錄》
	9	慶元四年 (1198)	加封「助順」	助風及捕海寇	丁伯桂<廟記>
	10	慶元六年 (1200)	追封一家	護國庇民	《昭應錄》
	11	開禧元年 (1205)		助禦金兵	《昭應錄》
	12	開禧二年 (1206)		助退淮甸金兵	丁伯桂<廟記>
	13	嘉定元年 (1208)	加封「顯衛」	(助退金兵平 賊寇)	丁伯桂<廟記>

	14	嘉定十年 (1217)	加封「英烈」	顯靈	丁伯桂<廟記>
	15	嘉熙三年 (1239)	靈惠助順顯 衛英烈嘉應 妃	阻錢塘堤決洪 水	程端學<靈濟廟記>
	16	寶祐元年 (1253)	加封「協正」	濟興泉饑	《昭應錄》
	17	寶祐二年 (1254)	靈惠助順嘉 應英烈協正 妃	旱禱助雨	程端學<靈濟廟記>
	18	寶祐三年 (1255)	加封「慈濟」	不詳	《昭應錄》
	19	寶祐四年 (1256)	靈惠協正嘉 應慈濟妃	不詳	程端學<靈濟廟記>
	20	寶祐四年 (1256)	靈惠協正嘉 應善慶妃	錢塘堤成有功	程端學<靈濟廟記>
	21	開慶元年 (1259)	進封「顯濟 妃」	火焚強寇	《昭應錄》
	22	景定三年 (1262)	靈惠顯濟嘉 應善慶妃	助捕海寇	程端學<靈濟廟記>
元代封號次數 計十次	23	至元十五年 (1278)	護國明著靈 惠協正善慶 顯濟妃		《元史》<世祖紀>
	24	至元十八年 (1281)	護國明著天 妃	庇護海道舟師 漕運	程端學<靈濟廟記>
	25	至元二十六年 (1289)	加封「顯佑」	庇護漕運	《昭應錄》
	26	大德三年 (1299)	護國庇民明 著天妃	漕運效靈	程端學<靈濟廟記>

	27	大德三年 (1299)	加封「輔聖庇民」	庇護漕運	《昭應錄》
	28	延佑元年 (1314)	加封「廣濟」	庇護東南漕運	程端學<靈濟廟記>
	29	天曆二年 (1329)	護國庇民廣濟福惠明著天妃	庇護漕舟	程端學<靈濟廟記>
	30	天曆二年 (1329)	護國輔聖庇民顯佑廣濟靈感助順福惠徽烈明著天妃	怒濤拯溺	《昭應錄》
	31	至正十年 (1350)	封父「種德積慶侯」母「育聖顯慶夫人」		《元史》<順帝紀>
	32	至正十四年 (1354)	輔國護聖庇民廣濟福惠明著天妃		《元史》<順帝紀>
明代封號次數 計二次	33	洪武五年 (1372)	昭孝純正孚濟感應聖妃	神功顯靈	《昭應錄》
	34	永樂七年 (1409)	護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃	屢有護助功	《昭應錄》
清代封號次數 計二十次	35	康熙十九年 (1680)	護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃	助克廈門	《大清會典》v.445
	36	康熙二十三年 (1684)	天后	助克澎湖	《大清會典》v.445
	37	康熙五十九年 (1720)	列入朝廷祀典	庇佑敕封琉球	《昭應錄》

38	雍正十一年 (1733)	令各省建祠 春秋致祭		《大清會典》v.445
39	乾隆二年 (1737)	護國庇民妙 靈昭應宏仁 普濟福佑羣 生天后	海上護佑官軍	《大清會典》v.445
40	乾隆二十二年 (1757)	加封「誠感咸 孚」	海上護佑琉球 冊使	《大清會典》v.445
41	乾隆五十三年 (1788)	加封「顯神贊 順」	助平林爽文	《大清會典》v.445
42	嘉慶五年 (1800)	加封「垂慈篤 祐」	鼓舞巡洋兵船	《大清會典》v.445
43	嘉慶六年 (1801)	加封父「積慶 公」母「積慶 公夫人」		《大清會典》v.445
44	道光六年 (1826)	加封「安瀾利 運」	助航有功	《大清會典》v.445
45	道光十九年 (1839)	加封「澤覃海 宇」	庇佑敕封琉球 正使	《大清會典》v.445
46	道光二十一年 (1841)	加封父「衍澤 積慶公」母 「積慶公夫 人」		《大清會典》v.445
47	道光二十八年 (1848)	加封「恬波宣 惠」	庇護海運順利	《大清會典》v.445
48	咸豐二年 (1852)	加封「導流行 慶」	助朝廷海運平 穩	《大清會典》v.445
49	咸豐三年 (1853)	加封「靖洋錫 祉」	庇護臺灣船隻 往反平穩	《大清會典》v.445

50	咸豐五年 (1855)	加封「恩周德溥」	佑江浙漕運至北京	《大清會典》v.445
51	咸豐五年 (1855)	加封「衛漕保泰」	保衛海運	《大清會典》v.445
52	咸豐七年 (1857)	加封「振武綏疆」	福建運京米石	《大清會典》v.445
53	同治八年 (1869)	加封左右二神為「金將軍」「柳將軍」	護運	《大清會典》v.446
54	同治十一年 (1872)	加封「嘉佑」並定以四十二字為限不得再增	護運	《大清會典》v.446
宋元明清敕封次數總計五十四次				

資料來源：1、石萬壽 臺灣的媽祖信仰

2、蔡相輝 以媽祖信仰為例論政府與民間信仰的關係

自宋宣和年間因媽祖神助出使高麗船隊，獲朝廷賜「順濟」廟額後，也因祈風求雨，護航顯靈，連連受封，元代功垂漕運，明代屢保冊使平安，於清代助益大清收復臺灣。一再顯示媽祖以神力幫助皇權，頻加賜封，並制定春秋兩季國家性祭典，皇帝尊重神靈，人民有求必應，由上而下、由下而上信仰者應運而生，這種受帝王尊崇，上行下效的結果，使媽祖的信仰圈子更為擴廣，造成更大香火氣象，而無人不知無人不曉的局面形成，實有賴於帝王帶動作用⁶¹。媽祖歷經宋、元、明、清的塑造成為一位重要的航海守護神，歷經千年不減其信仰力量，有新的詮釋、神話、傳說不斷的被創造，故迄今興盛不衰。

（三）信仰場域的傳播

媽祖信仰起源與海洋航運漕運，氏族遷移有關，人面對大洋驚濤駭浪，山區大

⁶¹ 林明裕《媽祖傳說》聯亞出版社，1980年 p160

河分佈，山洪爆發、颶風狂飆，河道曲折、暗礁密布等因素，隨時都可能危及生命，自然地把求生願望，寄託在超自然力的神明身上。降護航運漕運外，依黃四如《聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記》：有「所謂神者，以死生禍福驚動人，唯妃生人福人，未嘗以死與禍恐之，故人人事妃愛敬如母，中心鄉之，然後廟饗之。」⁶²似媽祖信仰深入內陸，為里民視為居家守護神祇理由。

臺灣海峽一直是閩粵人活動區域，郁永河《裨海紀遊·海上紀略》記載：

海神，為媽祖最靈，即古天妃神也。凡海舶危難，有禱必應，多有目共睹，神兵維持，或神親至救援者，靈異之蹟不可枚舉，洋中風雨晦暝，夜黑如墨，每於檣端現神燈示祐，又有船中，忽出燭火如燈光，升檣而滅者，舟師謂是媽祖火，去必遭覆敗，無不奇驗，船中例設媽祖棍，凡值大魚水怪遇近船，則以媽祖棍連擊船舷，即遁去，相傳神為浦邑湄州東螺村林氏女。⁶³

媽祖信仰隨著施琅率軍攻臺，「神兵維持」「神親至救援」是媽祖保佑，乃為中華民族海外發展一象徵。媽祖隨者移民散佈到臺灣、南洋各地，日據時期有「拜媽祖，懷故國」之語，深蘊民族思想。⁶⁴現在隨著臺灣新移民又傳到歐、美各地，臺灣媽祖廟每逢三月迎媽祖，各地都以「進香」、「交香」「謁祖」等為活動。

二、王爺信仰

臺灣孤懸海外，昔為荒服之域，蠻烟瘴雨，瘟疫蔓延，歲時所有。閩粵居民，遠涉重洋，相率覓食於臺灣，必遭瘴癘之氣，水土不服，求神呵護極熾，自然趨向於宗教信仰，國人相信瘟疫流行，關係瘟神（或疫鬼）法力所致。⁶⁵依劉枝萬《臺灣之瘟神信仰》及康豹《臺灣王爺信仰研究的回顧與展望》，發現許多王爺是宋朝時於東南沿海地區出現，到明末清初流傳到金門、澎湖、臺灣，分部於沿海偏陬僻壤之

⁶² 石萬壽《臺灣的媽祖信仰》臺泉出版社 2000 年 1 月，p123

⁶³ 郁永河著《裨海紀遊·海上紀略》臺灣銀行經濟研究室 1959 臺灣文獻叢刊第 44 種 p59-60

⁶⁴ 何聯奎纂修 臺灣省通志稿人民志禮俗篇第九冊 臺灣省文獻委員會主編 1999 年 9 月 p43-44

⁶⁵ 劉枝萬著《臺灣民間信仰論集》臺灣研究叢刊 1995 年 5 月 p225。

地。劉先生指出瘟神廟分布以澎湖、臺南沿海最稠密，嘉義、雲林、高雄次之，往彰化、臺中、屏東，再拖相南北漸稀；臺北、宜蘭、臺東最少，南投極微，花蓮皆無。分佈模式與閩籍漢人開拓墾殖一致，西部極多，東部極少，以開發較早之澎湖、臺南沿海至為稠密，亦即意味此一帶正是華南民間信仰與習俗，浸潤最深之地方，沿海多於內陸，乃與放王船之習俗有關。⁶⁶

臺灣的王爺和媽祖是全臺最受信徒膜拜的神明，廟宇總數僅次於土地公與有應公，王爺的數量多且身分複雜。王爺姓氏據日人之調查有一百三十二姓；劉枝萬調查有一百零六姓；奉祀頻率較多為池、李、朱、溫、蘇、吳等姓；以池姓最多，視為王爺代表。⁶⁷一般王爺只有姓而沒有名，廟宇對王爺有不同稱呼，如□府王爺、□府千歲、□大人、代天巡狩等。王爺信仰現況類型的特色依林美容《高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說》就學界的研究整理如下：

- 1、瘟神說：瘟神是行瘟、行疫之神，又是驅瘟逐疫之神。依《臺灣慣習記事》記載：一艘來自福建晉江聚津鋪富美境的王船，在苗栗縣一堡的外埔庄靠岸，係被當地人稱為王爺的瘟王，原是一種行疫神，為數有 360 之多，王船泊岸，被視為地方之吉，居民奉此代巡為驅除惡疫的鎮護神，擇地建廟。以王爺為瘟神的說法始自日本學者前島信次（前島信次 1938）。戰後劉枝萬先生再加論述，認為王爺信仰是由於開發之初，風土惡劣，充滿瘴厲之氣，動輒殞命，因此奉祀能驅逐瘟疫的瘟神，日治中期之後，瘟疫漸除，王爺逐漸發展為地方守護神。
- 2、厲鬼說：是由「三百六十進士死於非命」所發展出來的系統（劉枝萬 1983：227），亦有說是三十六進士。日治時期，曾景來曾對全島 500 多間王爺廟進行考察，最先提出王爺是人鬼、幽鬼、即冤靈所變而來（曾景來 1939：120）。康豹的研究力主王爺和瘟神的不同，亦指出臺灣大部分的王爺是由厲鬼變成的，而後演變成驅除疫鬼的神明，東港東隆宮的主神溫王爺即是一個典型的厲鬼（康豹 1991：112）。
- 3、功列英靈說：李豐楙對東港溫王爺的信仰源起提出與康豹不同的說法，指

⁶⁶ 劉枝萬著《臺灣民間信仰論集》臺灣研究叢刊 1995 年 5 月 p229。

⁶⁷ 劉枝萬著《臺灣民間信仰論集》臺灣研究叢刊 1995 年 5 月 p227。

其生前有功績，死後顯靈的正神，並非厲鬼（李豐楙 1998：42-43）。傳統上，成神的途徑有二，一是崇功報德的觀念下，對生前有功德的神靈之崇祀，二是不正常死亡引起死後為厲，民懼而祀之。

4、鄭國姓說：依據連橫《臺灣通史》對王爺的看法如下：⁶⁸

王爺之事，語頗鑿空，或曰：是澎湖將軍澳之神也。舊治謂神之姓名事蹟無考，豈隋開皇中虎賁陳稜略地至此，因祀之歟。又曰：府志載邑治東安坊，有開山王廟，今圯。按開山王廟所祀之神，為明招討大將軍延平郡王，即我開臺之烈祖也。乾隆間，邑人何燦鳩資重建，同治十三年冬十月，欽差大臣沈葆楨與總督李鶴年巡撫王凱泰將軍文煜合奏，改建專祠，春秋致祭，語在建國紀，是開山王廟固祀延平也。陳稜之廟在西定坊新街，面海，曰開山宮，為鄭氏所建，以稜有開臺之功也，而府志誤為吳真人，且言臺多漳泉人，以其神醫，建廟特盛。夫吳真人醫者爾，何得當此開山之號？固知所祀之神，必有大勳勞於臺灣也。為臺灣所祀之王爺，自都邑以至郊鄙，山瞰海滋，廟宇巍峨，水旱必告，歲時必禱，尊為一方之神。田夫牧豎，靡敢瀆謾，而其廟或曰王公，或曰大人，或曰千歲，神像俱雄而毅。其出遊也，則曰代天巡狩，而詰其姓名，莫有知者。

烏乎是果何神？而令臺人之崇祀至於此極耶？顧聞之故老，延平郡王入臺後，闢土田、興教養、存明朔、抗滿人，精忠大義，震曜古今，及亡，民間建廟以祀，而時以歸清，語多避忌，故閃爍其辭，而以王爺稱。此如花蕊夫人之祀其故君，而假為梓童之神也，亡國之痛可以見矣。其言代天巡狩者，以明室既滅，而王開府東都，禮樂征伐，代行天子之事，故王爺之廟，皆曰代天府，而尊之為大人、為千歲，未敢昌言之也。

由上可知連橫所指涉為明鄭王系統之王爺，蔡相輝由連橫之說加以發揚光大，結論為（1）將軍廟或大王廟主祀鄭成功（2）二王廟合祀鄭成功、鄭經武文二王（3）大人廟或三老爺廟則祀鄭成功、鄭經、鄭克塽祖孫三人。考其神像為：

◎池王爺—鄭成功，黝臉常鬚；「池」「鄭」權與同音。

◎朱王爺—鄭經，赭臉常鬚；朱為龔父之賜姓。

⁶⁸ 連橫《臺灣通史·卷二十二宗教志》眾文圖書股份有限公司 1979 年 5 月 p648-649。黃文博《臺灣民間信仰與儀式》常民文化出版 1997 年 11 月 p38-39

◎李王爺—鄭克塽，白臉無鬚李為克爽本姓。

- 5、演變說：劉枝萬認為瘟神有六階段的演變，先是死於瘟疫的厲鬼，在成取締疫鬼、除暴安良之瘟神，再演變為海神、醫神、保境安民之神，最後成為萬能之神（劉枝萬 1983：231-234）。演變說可視為王爺信仰的綜說，瘟神幾乎等同於王爺。王爺信仰演變說，臺灣王爺由漢人先民攜香火來台奉祀，先是隨家族在廳堂奉祀，建立庄廟時在入庄廟中，王爺由發展綜說，可能具有多種神性。
- 6、角頭說：王爺和其他地方守護神一樣，有鎮守地方的作用，但是王爺特別和最小層級的角頭單位有關，為最小單位的角頭神。顏芳姿最早提出王爺信仰與角頭的關係，她認為鹿港王爺信仰與儀式展現的是對最底層的地域單位—角頭的守護（顏芳姿 1994）。
- 7、庄頭說：王爺廟跟其他神廟一樣，大多屬於庄廟的性質。
- 8、區域說：王爺信仰有著重醮域組織（劉枝萬 1983）、交陪境（植野弘子 1988）、香庄（三尾裕子 1999）及分香子廟之分佈範圍，庄母廟與庄頭之互動（陳志榮 1996，1997）具有區域意涵的特色。

三、開漳聖王

農曆二月十五日開彰聖王誕辰，是漳州移民的守護神。依《開彰聖王武德真經》敘述祂的事蹟：

吾本穎川之裔，籍隸江南。諱德勇，別號元光。少時讀書，粗知文字，嫻習騎射，略解武功。椿萱早謝。丁年以後，棄文就武，投筆從戎，屢於邊境，平番破賊，立下不少汗馬微勳。后六年，擢封為御前護衛。…武后九年，閩酋倡亂，賊勢日熾，守將告急，廟議終日，無人請劍，為國擔憂。狄梁公入奏，保吾興兵討賊。詔下令吾統領雄師三萬，直由天都遠臨福建。…與賊開兵，未嘗不旗開得勝，馬到成功。…吾承梁公之教，讀孫武之書，深知用兵之道，寬猛並濟，威德雙施，軍中訂下七戒，輕者擬杖，重者議斬。…吾因住漳較久，軍務之餘，兼理民政，執法如山，逐

條不紊。漳民敬吾，如同敬父。無愛渾民，亦同赤子。…武后十六年，二月花朝日，竭誠報國，身沒王事。奉旨榮封開漳聖王，漳人為吾立廟，顏曰南山寺。⁶⁹

聖王經典，涵蓋掌管軍機運略要領，可治理萬機。聖王至福建七閩百粵交界處平定蠻獠嘯亂，開拓漳州，佈施德政，將中原文化移植漳州。漳州人崇敬與愛戴，晚年濱海發生悍盜滋擾事件，發兵聲討，中計死於安溪太原，葬於歿地。詔贈「豹尾衛鎮大將軍」，唐玄宗開元四年，徒州李澳川並詔告居民為陳元光立廟祭祀，並興建「聖德世紀」之牌坊。宋代初期，朝廷救命追封，為廣濟王、又封威惠王、威靈王，明代初期改封為昭烈侯等尊號。漳州人民感念開闢建設漳州奉為地方神，世人奉為「開漳聖王」。漳洲移民來臺之先人，多攜神尊以求平安，神迹頻傳，有求必應。⁷⁰二十一世紀全臺開漳聖王廟有百餘間，參加聯誼會的有八十八間，即廟宇間有相互交陪。

四、土地神（公）—福德正神

（一）地祈（土地神）的文化意涵

土地神信仰源於三千年前殷商民族，《史記·封禪書》記載：「自禹興而修社祀，…郊社所從來，尚埃？」，商周以下土地社神的祭禮，記載於禮經，《禮記·祭法》：「共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社」。《禮記·王制》：「天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禴。諸侯將出，宜乎社，造乎禴。…天子社稷皆大牢，諸侯社稷皆少牢。」；《白虎通義》中曰：「古者，自天子下至庶民，皆得封土立社，以祈福報社，其所祀之神，曰『社』；其祀神之所，亦曰『社』」。「社」依《說文解字》解釋：「社，地主也，从示土」。由上可知中國對土地的崇拜，以社稱之。「社神」即為中國的土地神。為天子一年中必要大祭之一，雖經朝代的更替，此例相沿不改。庶民百姓對社神的敬畏，祭祀大地（山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰）之神，感懷大自然蘊育萬物為生存之所在，信仰油然而生，演化為后土、土治神，再轉為村落、

⁶⁹ 新店市碧潭太平宮開漳聖王贈送《開漳聖王武德真經》今一彩色股份有限公司承印

⁷⁰ 劉還月 李登財合著《神佛正傳與祭拜須知（春之卷）》常民文化事業股份有限公司 2000年12月 P166-173

農田、家宅、墳塋商店的守護神。⁷¹

（二）社樹

論語宰我問社有「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗」，是社樹最早的記載。可推測周代以樹做社神，目前在田野調查中走過都市、鄉村發現許多土地公廟都在大榕樹下，顯現樹與社不可分開的遺跡。

（三）福德正神祭祀活動

1、食福

伊能嘉矩曰：

福德正神…蓋係屬於崇敬古息之后土具體化之土神，不只被公認其鎮護土地之靈威，並有對個人授與福運之神德，因而農工商賈之信仰尤厚，尤其在海外移民地之臺灣，其崇敬似極盛大，舉凡開拓荒蕪之埔地新置部落時，必率先建神廟為常。福德正神之名係出自其神德，…因為原來為土神，故通稱呼土地公，有者以…方言的敬稱「伯公」乎之。…福德正神之賽祭…自二月起至十二月止以每月出二日、十六日為期，農工商賈家家戶戶供牲禮祀之，稱曰迓福。…二月初二日，…為頭迓，十二月十六日…為尾迓，修儀相競獻慇勤為常。

《臺灣府志》記載：

二月二日或十六日，各街社里逐戶斂錢，宰牲演戲，賽當境土神，名曰「合福」。…中秋，祀當境土神，俗尚與二月同，蓋春祇秋報之意。

⁷¹ 王健旺著《臺灣的土地公》遠足文化事業有限公司 2003p3-13

《諸羅縣志》也記載：

年中二月、八月春祇秋報時，有斂錢演奏四境吹歌相聞的「社戲」，並且會引鄉里。

《鳳山縣志》說：

二月二日鄉閭居民仿古「春祇」，斂金宰牲，演戲祀神畢，群飲廟中，分胙而歸，未之「做福」…中秋，祭土地，鄉村里社悉演戲，為費甚奢，仿古「秋報」之意。

《淡水廳志》載：

歲時祇報，里中鳩錢祭社，祭畢飲，謂之「食福」。…二月二日，農工商賈皆祀福神，曰「頭牙」，…八月中秋節，月餅相遺，各演劇以祀福神。

2、安土地公拐

以務農為生的村民在其所種植的稻田旁隨時可見到另類『安土地公拐』⁷²立於田中守護著承載萬物的土地，依《臺灣省通治》說明安土地公金：「農家力田維生，其心理以為平日辛勤之所得，乃寄託於土地菩薩，於二月初二日，以紙錢（俗稱土地公金）繫竹枝，插立田間，奉獻土地神；中秋日亦如之，蓋古春祈秋報之遺意也」。「土地公拐」象徵土地公執「拐杖」巡視管轄區域田園，並以「土地公金」獻之，禁止邪魔妖道等進入，保護作物豐收。因此在廟宇、家中、墳墓等地方土地公的信仰習俗在人民眾神信仰中，可稱為祭拜最勤最深的社神信仰。人的一生，從生到死似乎都在它老人家的掌控中。由於常駐一方，土地公是地主神，正名為「福德正神」，無所謂巡境，但一般庄內神明出遊遶境或進香、刈香、參香回駕，均由該庄神尊福德正神接駕。

⁷² 土地公拐：以竹枝繫綁一只土地公金立於田埂旁，以祈農作物豐收。

臺灣隨著移民墾拓，早期先民胼手胝足，一鋤一犁滴滴血汗，將那獠狽未啓，荒煙遍地的原始瘴癘地逐步開墾，由於收成不易俗諺：「種番薯，收當歸；種甘蔗，收鑼鎚」，完全靠天吃飯，因此先民認為墾植農作物的豐收與否及畜禽的豢養，須仰賴土地公的庇祐，否則「得罪土地公飼無雞」，土地公顯靈則有「土地靈，虎豹不入境」。現今的良田沃野地景地物，建構人與土地的共生關係，數百年來人無形中依存著土地公信仰，土地公由自然界的地神演化成人格神，到掌管地方區域的地域神祇。形成了人與土地、土地與土地公、土地公與人，三者相生相輔關係。人、土地、土地公的密切關係，區域地景藉由土地公廟而揭示常民百姓的生活文化景觀。



圖 2-2：土地公拐

資料來源：研究者攝

第五節 地方信仰組織

臺灣西部地區社會及聚落發展，乾隆末期大部分平地已開墾畢，中部彰化縣在嘉慶時期脫離移墾社會。當移墾社會隨著日久共同生活經驗與歷史經驗，生活轉向定居化、土著化的形態，則以現居的聚落組織成爲生活單位。⁷³漢人傳統的社會組織基本上分爲兩類，一類是血緣組織，一類是地緣組織，地緣組織，是指某一地域範圍內人群的結合，基本是以部落爲最小單位，以神明信仰爲名義的社會組織，包括各種公廟（聚落廟、村廟、聯庄廟或大廟）組織，有一定地域範圍的神明會，以及各種大型的宗教活動（如迎媽祖、迎王爺、迎天公、迎城隍、普渡、建醮）之組織。

74

漢人社會逐漸以現居地爲認同對象，以神爲名義在宗教上結合地區的居民形成一個祭祀的共同體，共同祭拜天地神明，達成以現居住地爲範圍的祭祀組織。地方廟宇建立之初鳩集庄中鄉紳、頭人、居民有錢出錢、有力出力共同參與建造，廟宇一經建立入火安座後，便具有開放性。人人都可以到廟裡來求神拜拜，參與一些廟裡的活動以維繫地方組織的關係，如主祀神「聖誕」或稱「聖誕千秋」拜拜卜龜、卜餅，宴請親朋好友。廟裡有安光明燈、安太歲、安斗、給神作契子、添油香錢，謝戲酬神等等，都是在地居民及一般信徒常做的事。

依民間信仰習俗家內有「入厝」（搬新家）、娶新娘或祝壽、醫病等儀式時，會到廟裡請神明到家裡來坐鎮幾天或請回家裡供奉爲家神。神明爲該戶人家虔信靈驗的神祇即可，有時請的是村廟內的某一附祀神，有時會到外地去請靈驗之神。村庄有例行性的祭典或是大拜拜，則請上層的神祇來看戲，用曲館、陣頭把神明請來之後，與地方的保護神同在域內巡庄遶境、看戲，接受地方居民的祭拜，此稱爲迎神。⁷⁵請神、迎神是民間信仰的一種實踐行爲。

⁷³ 卓克華著《從寺廟發現歷史》揚智文化事業有限公司 2003年11月 p16-17

⁷⁴ 林美容著《彰化媽祖的信仰圈》<http://www.sinica.edu.tw/~tibe/1-culture/han/mazu/mainmazull.htm>

⁷⁵ 林美容著《彰化媽祖的信仰圈》<http://www.sinica.edu.tw/~tibe/1-culture/han/mazu/mainmazull.htm>

村落間有共同的活動，譬如大型的大甲媽祖進香活動、白沙屯的媽祖進香活動等，在哨腳吹起或鑼鼓陣响起時，儀式的進行通常都很有組織性，進香人員互相「相招」集結親朋好友來自各區域範圍內的信徒，參與民間傳統的宗教活動。民間各神明信仰活動依林美容詮釋進香活動略分為：刈香（個人乞求香火）或刈火（神與神間香火乞求亦稱掬火），即往香火的來源地之母廟進香；遊境⁷⁶，即本地的神明出外遊山玩水，拜訪其他神明，本地的信徒也跟著出去，參訪的廟宇可能很多，而且跟本地的廟宇沒有什麼關連，有傳統觀光旅遊的性質。神明入廟參訪道友，稱做參香；即往同一香火來源地的姐妹廟或兄弟廟相會，兩廟有較密切的情誼關係，但非母廟與子廟的關係。進香組織通常是臨時性的、任務性的組織，進香回來，組織即解散，進香的儀式性作用在增加進香之神祇的靈力，藉著往母廟刈火，參訪道友，或者姐妹相會來增加靈力。進香的過程中信徒津津樂道的是隨香神祇的靈異傳說及自己靈驗感應說，香客很多是來還願爲了父母、子女、關懷的人在人生歷程上發生的困厄或受庇祐，進香滿足信徒實現世俗的需求。

一、 聯庄組織—村際組織

漢民族遷移來臺過程包括渡海、開拓、定居與發展，早期移民隨船供奉與海洋有關的神如媽祖、玄天上帝等以求平安渡臺。到臺灣之初面臨瘴癘瘟疫肆虐，移民藉奉瘟神以安定恐懼心理。定居後防番害、爭土地、水利、械鬥的發生，因此以同鄉、同庄或共同祀奉得神祇爲生活共同體，來抵禦外來的衝擊與危險。⁷⁷社會穩定以後，單一村庄無法滿足居民全部生活所需，村庄與村庄間因爲生活的需求會相互聯繫，藉以滿足共同生活的需求。村庄隨著社會、政治、經濟、宗教的需求，呈現有機的分佈，人際關係網絡的建立，形成了聯庄組織或稱村際組織。

村庄的發展初期大多與溪流有關，沿著溪流發展的村庄，有些屬於河流的渡口，貨物集中地區。這些村庄發展成街市，爲區域的經濟、行政、宗教中心。以此爲中心串聯鄰近的村庄如大肚溪（烏溪）流域塗葛堀、大肚、半路店、大里杙等，惟在河川淤塞沒落後，尙保留宗教信仰中心；塗葛堀（水裡港）福順宮爲三府王爺進香

⁷⁶ 遊境：本村調查神明遊境時機，是依神的指示且都有任務，不是遊山玩水。

⁷⁷ 李亦園著《文化的圖像（下）》允晨文化實業有限公司 1999年3月 p119-122

中心，大里杙福興宮天上聖母為十八庄媽祖遶境之一。另大肚溪流域有東堡十八庄媽祖遶境及西堡二十庄迎媽祖活動，突顯村庄在開拓之初沿河岸發展同時建立地域性與區域性的信仰網絡。

二、神明會組織

神明會為一宗教團體，凡民眾組織之團體以崇奉神明為目的者，均得為神明會。在前清時期，凡民眾組織之團體，無論組織目的為何，均奉祀神明，為團結要素。神明會在臺灣盛行原因有二：⁷⁸

（一）歷史因素

四百年前大陸移民臺灣，需渡過險惡的黑水溝—臺灣海峽，期望航海安全，避免遭遇海盜襲擊，到達臺灣以後又要防禦先住民的襲擊及瘟疫流行、旱潦風雨之災，人處在自然環境的天災、人禍下艱苦奮鬥為了一口氣活命，在此不安的環境中，祈求靈驗神明保佑，信仰則綿延而不斷。

（二）社會經濟因素

先民渡臺之初，政治尚未穩固，地方治安尚未安寧，團體間分類械鬥，閩粵、漳泉、同姓、異姓間為了墾地、引水源、不同風俗、習慣、語言等而引起爭鬥俗稱「三年一小叛，五年一大叛」。為保衛生命及財產安全，以宗教信仰與組織團結互相為用。遇到利害衝突時，多由組織團體內部自行解決，宗教團體所以盛行。

組織神明會動機，依日據時代大正八年三月出版「臺灣宗教調查報告書」記載如下：⁷⁹

（一）為祈求平安或避免災難。

（二）渡臺之際，遭遇風浪，因免於沉船之厄，為感謝神恩。

⁷⁸ 孫森焱《臺灣民事習慣調查報告》法務通訊雜誌社印行 1993年4月 p611-612

⁷⁹ 孫森焱《臺灣民事習慣調查報告》法務通訊雜誌社印行 1993年4月 p621-622

- (三) 爲紀念道路埤圳橋樑等工程之落成。
- (四) 爲避某邪神之作祟。
- (五) 爲處分紛爭地或共有地或處理共同事業解散後之剩餘金。
- (六) 因神明夢告或團體進香媽祖途中遇奇瑞。
- (七) 因拾得漂流船隻上之王爺或洪水中漂流之神佛。
- (八) 因對私人祭神發生信仰。
- (九) 因變更父母會之組織者。

依當時調查所得資料，再總計五三四〇會中，爲祈求平安或避免災難者達三一四會之多，感謝神恩有二二二會，可窺見先民墾臺之初，生活艱難及祈求精神上解脫之迫切。

神明會是以崇奉特定神明信仰的組織，以地方村莊爲單位由村民所組織的團體如土地公會，另也有一區或跨區域的組織像媽祖會、太子爺會、觀音媽會、關帝爺會等。神明會的會員稱會友、會腳、爐下、社友、社內人、會內人、或祀內人，身分通常無任何限制，會員人數亦無一定限制，少者數人，多者數千人。⁸⁰如彰化南瑤宮，它的信徒很多，爲了到香火來源地笨港進香，從嘉慶十九（1814）年開始，便組織了媽祖會，到日據之前，已有十個媽祖會的組織，現在這十個媽祖會的組織都還相當嚴密，會員愈來愈多，每年定期舉辦活動。十個媽祖會分成：老大媽會、新大媽會、老二媽會、興二媽會、聖三媽會、新三媽會、老四媽會、聖四媽會、老五媽會、老六媽會。歷史悠久到現在還延續下來，延續的方式是採會員世襲制，每一個會裡都有總理、董事，董事通常是一個村庄一個或二個，紀律嚴謹。⁸¹

神明會組織執行會之事務分包辦制及分掌制，包辦制又分總理制及值年制。總理制：由會員公推聲望素孚且公正之會員爲總理，總理又稱主事，經理人或社長。人數爲一人或數人，並無一定，另推舉副總理一人以輔助總理。總理副總理任期通常無任何限制。值年制：乃以卜筮或拈鬮之方法定期順序，按序輪流執行會務之制。值年者稱爲爐主，值東或值年等，通常置頭家數人以輔佐爐主。分掌制置爐主及董

⁸⁰ 孫森焱《臺灣民事習慣調查報告》法務通訊雜誌社印行 1993年4月 p625

⁸¹ 林美容著《臺灣人的社會與信仰》自立晚報社文化出版 1993年1月 p181

事，爐主掌理祭祀事務，董事管理會財產，董事由會員推舉，爐主則每年以卜筮方法決定。頭家爐主及董事均為名譽職。⁸²神明會會員分布廣闊者，其祭典分「角頭」輪流辦理，神明會常有「吃會」或稱「福飲」的活動：在神明生日時舉行祭典，並選新爐主，祭拜結束後就舉行吃會，一同共宴並繳納費用共祭祀及聚餐諸費用。會員繳納費用常不敷支出，由爐主負責不足部分。

三、丁口組織

自古男人為「丁」，女人稱「口」，丁就是兵丁、壯丁的意思。因為以前沒有軍隊的鄉間，一但發生事故，都由壯丁出來解決。所以臺灣各地村莊的祭典，不論是捐款或其他公共事務，都是按著丁口的多寡來平均分擔。凡是男丁，不論大小一律出一份丁錢。至於女口，只有結婚的婦女，或已滿十六歲的媳婦仔（童養媳），才出一個人的口錢；未出嫁的姑娘，一律都視為未成年，免除一切費用。⁸³目前各村廟收「丁口錢」係案戶內人口計算之捐款，「一口算半丁」，故每一女性之捐款額為每丁一半，每一丁口應負擔之捐款係按當年祭典開支之費用由庄內人口比例計算。但晚近對於捐款數額漸趨男女平等，丁口負擔相同，基本上有採定額收丁口錢，按戶收取，一戶一百元或二百元不等；臺灣社會的轉型有些遷入新社區居戶不參與。地方公眾事務的支出由大家來負擔，除了公平外也是大家參與的一種方式。丁錢的收取是當作共同祭拜神明時的費用，如買牲禮、祭品、金紙、蠟燭，及平常廟裡的用電、用水花費，主祀神明聖誕或歲時節慶慶典拜神時的演戲花費，演戲的費用很大，歌仔戲一棚要一、二萬元、布袋戲要六千到萬元。一般廟宇所需開銷，錢的來源，即是向廟宇轄域的住民收「丁錢」或自由捐獻的「寄付」、添油香錢等。

丁口組織在平常我們好像看不到，可是它是存在的不論鄉村、都市，當廟會要收丁口錢時，即有所謂「題丁」，題丁收錢時不能報錯丁口數。農村社會由每年題丁，可以確實掌握村莊裡有多少人，這是丁口組織。民間信仰對所謂社會人的界定，什麼樣的人是社會人(social person)，在民間有其宗教儀式的界定，這對婦女雖有點不公，可是傳統社會對人的界定就是這樣。⁸⁴

⁸² 孫森焱《臺灣民事習慣調查報告》法務通訊雜誌社印行 1993年4月 p632

⁸³ 高賢治、馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》眾文圖書公司 1981年8月 p395

⁸⁴ 林美容著《臺灣人的社會與信仰》自立晚報社文化出版部 1993年1月 p178-179

四、共工(換工)團體

農村社會有農閒農忙時候，聚落內部居民在農忙時彼此互相「換工」「拌工」節省經費開銷，幫忙農事含一切農作物由種插秧到收割等各種農事及有關社區公共設施如築橋、修道路、清圳溝、農水路等，興建家屋、村廟等建築事務；婚喪喜慶時，自願的提供主家不足的人力、器具、物資，是一種隨機自發性的敦親睦鄰互助團體。聚落內的互助居民有些具有血緣關係、部分純粹是地緣關係，彼此透過共工的社會活動有了共同體驗與經驗，發展出一套價值體系來聯繫感情，代代相傳凝聚村庄生活共同體。農閒時有武館、曲館等強身娛樂體系，透過歲時節慶、神明聖誕千秋等信仰活動，地方的共工經過日常生活的實踐和體現增加區域的認同感。

第三章 東園村的生活史與信仰

第一節 東園村地理空間

地方人文景觀，可藉由地質構造及地形特徵等自然空間所呈顯的現象來闡述人存有的生活場域。

一、東園村地形景觀

臺灣以高峻山脈成名，中央山脈為臺灣島之脊梁，為本島東西兩群河系主分水嶺，西坡為中央粘板岩山地。而西部有沖積平原，其面延長入臺灣海峽內。沖積平原與西部衝山斷層山地間，或後者之中有陷落構造盆地。其最重要者有臺中斷層角盆地與臺北盆地等。⁸⁴

中壢期⁸⁵之末臺灣發生顯著地塊運動，影響臺灣地形甚鉅。中壢期為赭土緩起伏面，此期地形運動係一長穹窿形之褶皺運動。在大肚臺地、八卦臺地與竹山坪頂埔臺地均向東傾動，其東側形成斷層角滙地(Fault Angle Depression)，即為臺中盆地(如3-1圖)。⁸⁶烏日則位於臺中斷層角盆地。地塊運動，其中間之斷層角盆地常蓄水成湖。烏日即位於臺中斷層角盆地內蓋稱湖日似可穩合。

⁸⁴ 林朝棨纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 臺灣省文獻委員會 1957年6月 p5

⁸⁵ 中壢期：臺灣地形依富田芳郎將河岸與河間顯著之地形面分為高山平夷面、赭土緩起伏面、高位斷丘面、低位段丘與新沖積面五種，林朝棨綜合矢部長克與田山利三郎、早坂一郎、鹿野忠雄、牧山鶴彥等將臺灣地形劃分為雪山期以前、雪山期、瓢池期、頭料山期、巴尤炮期、林口期、中壢期、內柵期、最近期等九種。

⁸⁶ 林朝棨纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 臺灣省文獻委員會 1957年6月 p30

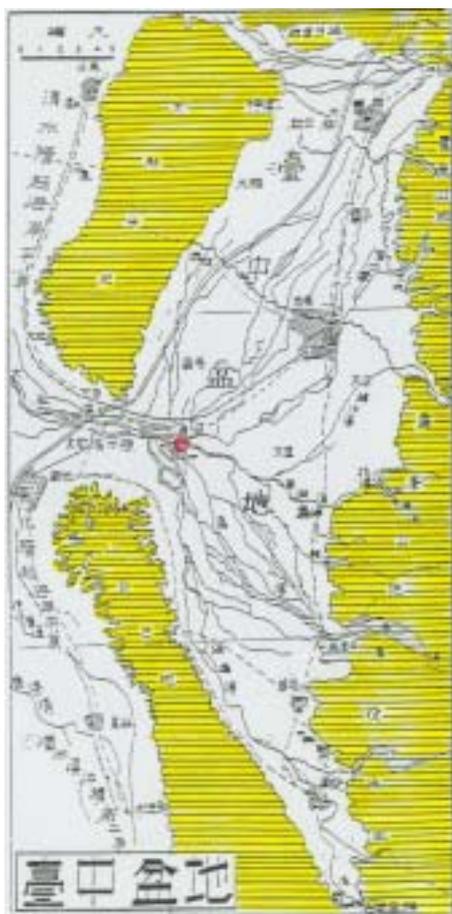


圖 3-1：臺中盆地

資料來源：臺中縣志卷一土地志 p96

臺灣河流呈顯東西不對稱，大肚溪河流似為積載河(Superposed river)或先行河(Antecedent river)，後因陸地穹起，河流切割原面；河蝕復活，河谷深入基盤岩層遂成今日格子狀河系，河谷到處呈穿入曲流或河岸段丘。⁸⁷大肚溪在臺中盆地則呈顯著之網狀流路，埋積作用特甚，形成一巨大之沖積扇「烏溪沖積扇」。⁸⁸

烏溪沖積扇係一左右不對稱偏形沖積扇，緣頂於烏溪公路鐵橋附近，左扇至霧峰喀哩附近，右扇與烏溪舊河床之北勢滷段丘面間有五公尺之段丘崖。烏溪本為東西流路，一出山地進入臺中盆地則向北西方間呈放射狀分流，與太平合成沖積扇之扇端湧泉為水源之許多小河流，盆地北部東緣附近旱溪，西緣筏子溪，盆地南部西緣之貓羅溪等大小河流匯集於大肚臺地與八卦臺地間之水隙部成為大肚溪，流入臺灣海峽。⁸⁹

⁸⁷ 林朝棨纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 臺灣省文獻委員會 1957年6月 p5

⁸⁸ 林朝棨纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 臺灣省文獻委員會 1957年6月 p80

⁸⁹ 林朝棨纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 臺灣省文獻委員會 1957年6月 p316

烏日在臺中縣西南隅，北依大肚山脈，南傍彰化八卦山位於臺中盆地之中央西緣，盆地出入口地帶，西沿貓羅溪、大肚溪與彰化縣境芬園鄉及彰化市隔溪相鄰。東與大里市、霧峰鄉鄰，北鄰臺中市距市區僅五公里，西北接大肚鄉，為臺中盆地的盆底，係各河流交匯處。面積有 43,4032 平方公里，中心位置東經 120.38 度，北緯 24.07 度地呈折狀之長條形，以大里溪為界（居民俗稱草湖溪）分成溪北與溪南。溪北為大肚臺地末端屬丘陵地形，溪南為臺中盆地之一部屬河川河道平原，地勢北高南低海拔介於 30-200 公尺間為太平合成沖積扇，該沖積扇係由大里溪、頭汴坑溪、草湖溪、乾溪之複合沖積扇。扇頂高度北部 60 公尺南部 100 公尺，扇端部分北部為 120 公尺南部 55 公尺扇端部分有 500 多處湧泉。

烏日鄉境內屬大肚河流域，上游發源於南投縣仁愛鄉境，經國姓鄉後，貫流臺中縣霧峰、烏日兩鄉之南，南投草屯鎮，彰化芬園鄉之北；再經臺中縣大肚鄉與彰化縣彰化市和美鎮後，經流龍井鄉與彰化縣伸港鄉界注入臺灣海峽。全長 113 公里，為臺灣地區第四大河，流域 20,072 平方公里。東園村係位於溪南大里溪、大肚溪交匯處。

由上可知東園村自然空間立基於臺中斷層角窪地的烏溪沖積扇上，其地形的特徵，受到大肚溪網狀流路自然力孕育的型塑，河川雖易犯濫成災，但自然空間尚適合農漁耕活動。近二十世紀以來臺灣土地大量開發，城市現代化河川嚴重污染已漸不宜漁業生活。

二、東園村地方的氣候特徵與自然生態景觀

〈彰化縣志〉卷一氣候，對該縣所轄空間的氣候描述：

邑治居臺灣之中，寒暖適均；與淡水之極北，而多寒，霜雪頻降者異矣。人居稠密，烟火萬家，零露既稀，瘴氣不入；與鳳山之極南，甫晡而露降，日出而霧消者又異矣。狂風雖作，一二日即休；與雞籠之北風盛發，累日不止者異矣。三月以後風多南，八

月以後風多北；與東港、瑯嶠等處，永年不聞朔風者又異矣。故夏暑而冬寒，秋暖而春和，此其氣候亦適中也。海風山嵐，交釀為露，值夜霏霏如霰，邨舍山林，咫尺莫辨，茅簷日高，尚溜餘滴。故冬春無雨，二麥瓜菜不以為病…。夏秋紅日當空，片雲乍起，傾盆立至…。

縣志對於該縣轄內氣候的說明是：「居臺灣之中，寒暖適均、夏暑而冬寒，秋暖而春和」的氣候型態；「冬春無雨」，雨量集中在夏秋兩季的午後熱對流雨。氣候屬亞熱帶季風氣候，年平均溫度約在攝氏 22.5。C 左右。由於位於臺地背風坡，因此雨量稍少，年平均雨量在 1600 公厘左右，雨量集中於夏 6~8 月，冬季乾旱。由於烏日鄉河川支流較多，因此於 6~8 月雨季豪雨時，河川附近之稻田，常受河水氾濫之影響，農作物屢遭受損失。

第二節 東園村地方人文歷史地理背景

一、地方開拓

(一) 荷據時期

西元一四九八年歐洲葡萄牙、西班牙及荷蘭等國家拓展海權國家的霸權，臺灣為其殖民地。「荷蘭在臺灣發展期間，曾至臺中⁹⁰地區開墾，當時持有的田，稱為『王田』此及仿自本國，『土地王有』的觀念⁹¹」。西元一六六一年鄭成功驅趕荷蘭人收復臺灣，將部分「荷蘭人所有的『王田』改為『官田』，然而現在烏日的『王田』乃被保留⁹²」。康熙年間文史記載「臺灣方志，是從清朝康熙二十二年（1668年）鄭克塽降清進入清領時代，其中的文史，以李麒光蓉城文稿中的〈臺灣志書前序〉及〈臺灣志序〉為最早」。⁹³當時臺灣在原住民分布的情況來看，主要是以高山族與平埔族為主。而早期在中部地區原住民主要的分布發展情況：「臺中縣是屬於平地、淺山形的地形，早期的居民以『拍瀑拉』族（PAPORA）、『巴宰海』族（PAZEH）兩平埔族為主，散居其間」。⁹⁴平埔族主要的分布場域於臺中的平地。

鄭成功到臺灣後，雖積極開墾建設，依臺灣省文獻委員會編《臺灣史》「清康熙三十六年時，臺中尚未開墾，鄭成功將荷蘭人趕走，雖有屯軍在大甲、大肚兩地，但仍一片荒蕪」，⁹⁵滿清收復臺灣後，「康熙五十五年（1716年），由岸里大社總土官『阿穆的』，向諸羅知縣請墾『貓霧寮』之野，得以開墾，並吸引大陸大批移民湧入。」⁹⁶，才有適當的發展。

⁹⁰ 臺中舊名「大墩」為平埔族貓霧寮族之地，清初劃歸諸羅縣，1723年（雍正一年）改隸彰化縣。1863年（同治一年）戴萬生與清軍激戰於邱厝溪（柳川），後來發生閩粵械鬥，一時荒廢。1887年臺灣建省，在臺中建臺灣府，下置臺灣縣。1896年日人改為臺中縣，屢經變革，1920年置臺中州，下設大屯、豐原、大甲、東勢四郡。1945年國府改州為縣，1950年臺中縣再化為臺中、彰化、南投三縣。（臺灣歷史辭典）

⁹¹ 方豪著《臺灣早期史綱》學生書局 1994年 p176

⁹² 黃秀政《臺灣史志論叢集》五南圖書出版公司 1999年 p12

⁹³ 陳捷先《清代臺灣方志研究》臺灣學生 1996年 p15

⁹⁴ 潘英《臺灣拓殖史及其族性分布研究》自立晚報 1992年 p303

⁹⁵ 臺灣省文獻委員會編《臺灣史》眾文 1977年 p304

⁹⁶ 臺灣省文獻委員會編《臺灣史》眾文 1977年 p305

（二）清朝時期—乾隆年間吳洛鑿壑—溪南

烏日鄉⁹⁷在臺中發展，因受到地形、河川流域有所限制。烏日地名考究「烏日之名，可能是平埔族的語譯音：或是地理上筏子溪形成向南凹之大曲流，向東注入旱溪，村落位於凹處，而烏日及是凹入之訛音，也是大肚溪航路的終點」⁹⁸，另一種說法是「烏日是指『湖日』之意，就是溪心壩，意思是溪流中心的土地，也就是大肚下堡烏日庄」⁹⁹，很可能是指現在的湖日村，由上可知烏日開發受到天然地形的限制。清朝隨施琅而來的人多為漳籍，臺中烏日是以漳州人為最，其中姓氏又以林、陳、吳、楊、魏居多。¹⁰⁰中部林爽文事件說明漳州人為主的原因，「林爽文出身福建漳州，幼年隨父來臺，在彰化大里杙庄（大里）從事農業，乾隆五十一年（1786年）官府到大里杙庄濫捕無辜，林乃率眾攻陷彰化，後為泉州民眾所平」¹⁰¹。由此可說明該地居民以漳州為主，此地開發也是康熙五十五年由「阿穆的」建議開墾。

另據彰化縣志卷二 157 頁記載：「萬斗六圳在貓羅堡引萬斗六埔水源，業戶吳伯榮灌田千餘甲」。吳洛於乾隆年間率大批佃農抵此，鑿圳開墾草湖溪以南的溪南地帶。吳洛以「吳伯榮」墾號從萬斗六經丁臺、柳樹浦、吳厝庄至本鄉之溪心壩（埧）庄自乾隆三十二年至四十三年（1767-1778年）墾成。溪心壩（埧）壩與埧同用，意未墾埔地，溪心壩庄，在清領時期隸屬貓羅堡，日據時期為臺中廳烏日區貓羅堡溪心壩庄，日據時代民國九年為臺中州大屯郡烏日庄，舊大字名溪心壩小字名分為二即番仔園與溪心壩。光復後民國 34 年 11 月改為鄉設村歸臺中縣大屯區管轄，39 年 10 月大屯區署，小字為番仔園（在溪心壩西北方曰七百公尺）及溪心壩，為今東園村及溪壩村。

⁹⁷ 烏日鄉依大肚山傍烏溪水係，河流渠道甚多，遠望如湖，開發初期稱「湖日」是拍瀑拉平埔族分佈地，清雍正年間有漢人劉、張、楊等人渡海到當地開墾，鄉內小港直通大海，彰化往返臺中需渡船至湖日。彰化縣渡過大肚溪北上，要到犁頭店（南屯）這裡恰好是中途站，商家於此開店做生意，故稱「半路店」。烏日另一說清光緒年間，甲午戰爭戰敗臺灣割讓日本，日人統治其間「湖日」之閩南語音與「烏日」略似，日人錯將「湖日」為「烏日」。隸屬臺中廳分社之大肚下堡，民國九年（1920年）行政區域改制隸屬臺中州大屯郡，並設「烏日庄役場」轄設十五堡。民國三十四年（1945年）臺灣光復改制為鄉，設烏日鄉公所，隸屬臺中縣大屯區烏日鄉，下轄烏日、湖日、東園、溪心壩等十六村。民國三十九年（1950年）撤廢區署，稱臺中縣烏日鄉至今。

⁹⁸ 臺中縣立文化中心《臺中縣文學發展史—田野調查報告》1993年 p125

⁹⁹ 安培明義《臺灣地名研究》武陵出版社 1987年 p146

¹⁰⁰ 臺灣省文獻委員會編《臺灣史》眾文 1977年 p307-421

¹⁰¹ 陳捷先《清代臺灣方志研究》臺灣學生 1996年 p57-58

「番仔園」則為現今的東園村，東園村的聚落又分為(1)番仔園(庄內，此區地勢較高開發較早聚落)；(2)下哩仔又稱下廊仔、高園眾溪流匯聚之處多湖池、荒埔地位於東園村西北角；(3)昭和庄原住在烏溪河中二、三戶姓黃人家，因河水氾濫，昭和年間(1926-1945年)遷移到東邊荒埔故稱昭和庄，日據皇民化的庄落，位於東園村西南角。(如3-2、3-3、3-4、3-5圖)



圖 3-2：乾隆輿圖

資料來源：洪英聖編著《畫說乾隆臺灣輿圖》1999年8月 p95

註 26 編號：番仔園庄

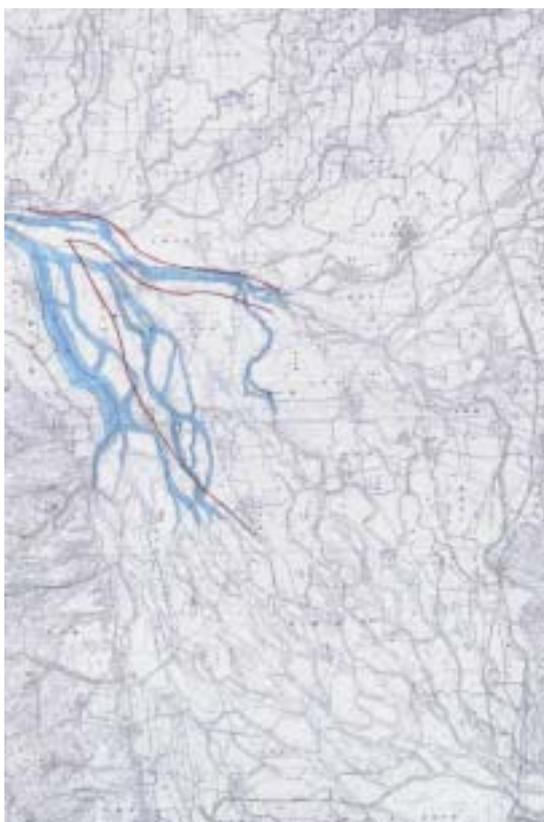


圖 3-3：1904 年日據時代臺灣堡圖
資料來源：1996 年遠流出版公司複製

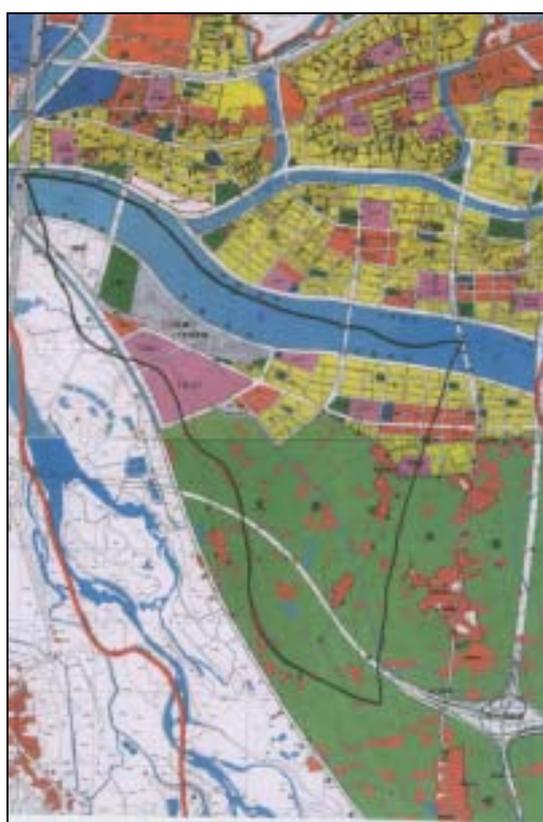


圖 3-4：東園村都市計畫圖
資料來源：烏日鄉公所



圖 3-5：1996 年五千分之一航照圖
資料來源：內政部「臺灣地區數值相片基本圖」

（三）日據時期－霧峰林家拓墾

依日據時代土地登記簿記載，本庄土地國庫地甚多，日後逐漸由福建漳州平和縣人，霧峰鄉林姓家族拓墾購置，林獻堂擁有大部分土地，昭和十七年（民國三十一年）部分土地轉型「三榮拓殖有限會社」經營，有些土地以租佃制度耕作，形成佃、雇農比率過高。一八六〇年代（民前五十二年）霧峰林家在溪心壩佔有百分之三十的土地（如 3-6 圖），林東為林獻堂佃農，耕種租賃土地「第二頭家」，並利用河川土地大量開墾。據當地何耆老（林東掌櫃後代）及林耆老（林鐵夫八七水災後遷入居住者）稱：林家望族有一棟近百年榮豐樓傳統正身、三護龍建築，門樓有兩處銃孔作為防衛之需。四周有土塊、磚塊混合之牆，進門有半樓其上題「榮豐樓」並有左右對聯，「榮華富貴勤營造 豐業隆基儉樸成」典型農家建築，屋頂建築為馬背式，門楣為書卷形圖案其上題有「和為貴」，可比霧峰林家花園景勳樓之美，可惜民國八十三年已拆除重建為三樓店舖住房。

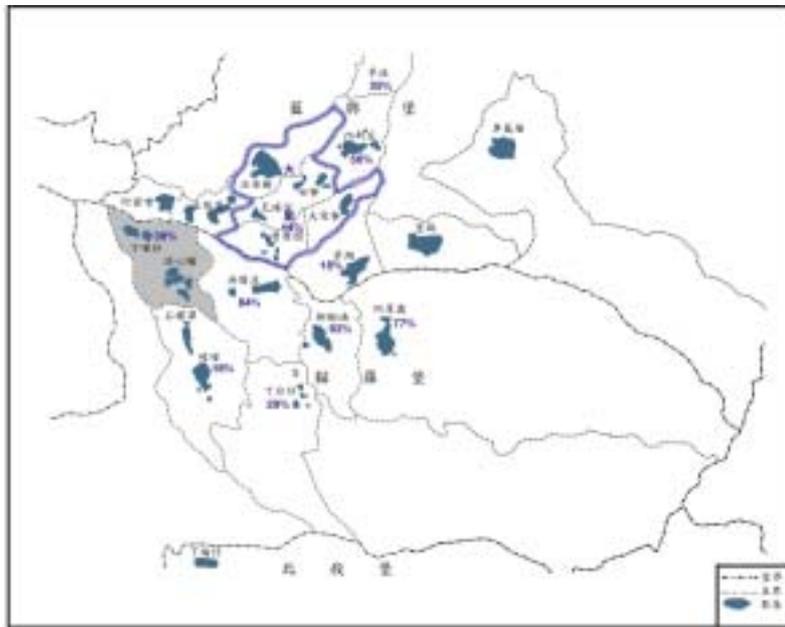


圖 3-6：1860 年代霧峰林家拓墾土地，林家在溪心壩的土地有百分之三十。

資料來源：1、Johana M.Meskill A Chinese Pioneer Family：The Lins of Wu-feng 1729-1895 Princeton University Press 1978 p141.

2、研究者由烏日文史匯編（一）p18 轉錄各地區百分比，在套繪於臺灣堡圖。

林東自己開墾的土地加上林獻堂釋出的土地，在番仔園一帶的土地幾乎都是他所有，據稱有四百甲土地，日後政府實施農地政策部分耕地放領與佃農。當地有俗諺「眾鳥吃矮東（林東）稻（粟）」、「眾鳥飛不過矮東田」、「鳥兒飛不過林東先生的地」，可見望眼一看都是林東（鄉紳、大地主）土地，本村現住戶以林姓最多佔全村21.21%。何耆老稱林東兒子林春木在鄉長任內，政府推行鄉里改名政策，爲了紀念父親，取其名「東」與「番仔園」的「園」合稱『東園』是東園村的由來。

（四）國民政府時期

1、實施土地政策

國民政府遷臺後民國三十八年推行三七五減租，民國四十年辦理公地放領，民國四十二年實施耕者有其田。本區實施土地改革政策，執行如下：¹⁰²

- （1）農地三七五減租：以往大地主土地租率有「五五對分」、「業六佃四」、「七三分制」，租期不定、口頭契約、「磧地金」¹⁰³、鐵租、副產物租、預收地租、田寮租等，致佃農長期生活在貧困中。政府明定租額不得超過主要作物正產品全年收穫總量千分之三百七十五，原約定地租超過千分之三百七十五者，減爲千分之三百七十五，不及者不得增加。東園村現有（九十三年依地籍資料統計）三七五租約土地有三十九筆，面積七四七五七平方公尺。
- （2）公地放領、放租：臺灣接管前日本政府、會社（公司）所有即日人私有耕地，佔全省耕地五分之一強，一律收歸公有，除公營事業留用外，餘給農民放租、承領。本區部份土地有河川、廢溝、廢路等，占耕人如非基於公共之需對占耕土地經查明後，均依規辦理承租、放領。
- （3）耕者有其田：查明應予徵收及保留土地後，將地主耕地移轉爲佃農、雇農所有，由政府向地主徵收耕地，轉放給現耕農民。本區現有農戶早期大都爲佃農、雇農轉爲自耕農。

¹⁰² 江慶林發行：《臺灣土地改革紀實》臺灣省文獻委員會編印 1989 年 12 月 p1-144

¹⁰³ 磧地金：即佃農承租耕地時一次繳付保證金，金額普遍等於全年租額或高於一倍以上。

2、農地重劃與烏溪、大里溪堤防整治

(1) 農地重劃

東園村於民國七十三年辦理農地重劃將區域內的水路、農路整理改善，每坵塊耕地面積擴大與標準化，農戶耕地使用分散的集中，解決原地形、河川水位高低不一，排水設施不足，越坵灌溉爭水的糾紛，水患發生，改善生產環境促盡土地利用。

(2) 烏溪、大里溪堤防整治

本區域各河川，發源於山區地勢峻陡，河流端急，入平地後地勢轉緩，河道蜿蜒曲折，河幅寬狹不一，復受烏溪洪水之頂托，溪水流出生滯水作用，導致平地區域發生分歧亂流，每遇洪水必成災。

烏溪水係曾於光復前擬定治理（導）計畫，日據時代陸續築堤防。八七水災以後逐年計畫檢討，烏溪本流及支流治理計畫與現有堤防安全檢討等。大里溪各河川之治理，民國二十四年以保護農業觀點，興建部分堤防，因戰爭爆發未能持續，視災害擇要建堤，導致河川流路改道，以至糾紛迭起。七十九年以後陸續整治大里溪、烏溪流域；築烏日、東園、光明堤防及溪南橋的改善工程，確保地方安全。東園、光明堤防完成後，大里溪兩岸的阿密哩、同安厝、溪南增加浮覆新生地約 58.41 公頃。（如 3-7 圖）¹⁰⁴

¹⁰⁴ 臺灣省水利局《大里溪治理計畫第一期實施計畫執行報告》1996年12月 p45-56

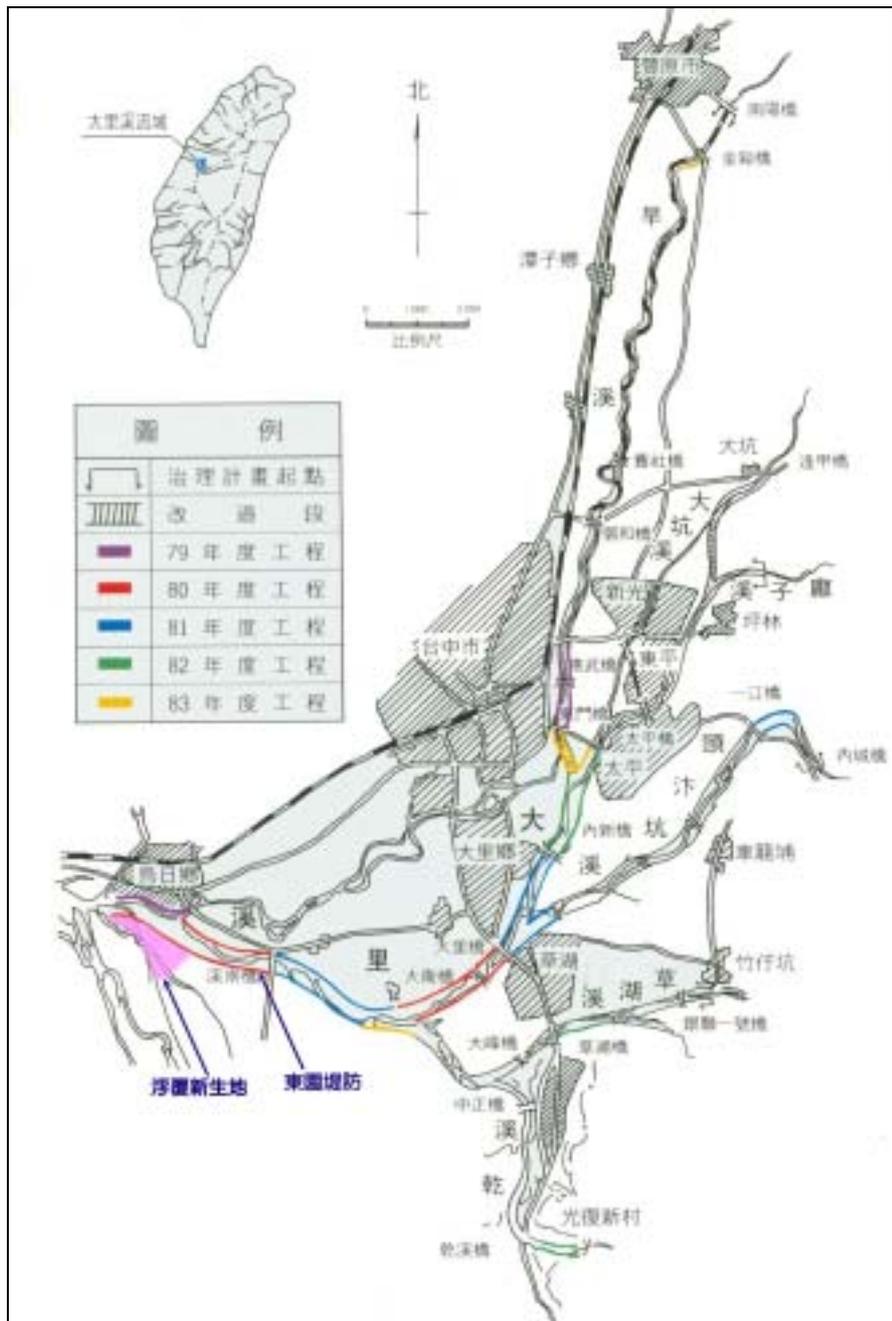


圖 3-7：大里溪整治、東園堤防興建、浮覆新生地

資料來源：臺灣省水利局《大里溪治理計劃第一期實施計劃》

二、地方行政空間變革¹⁰⁵

- (一) 西元 1661 年順治十八年鄭成功率軍克臺灣，立臺灣為東都，赤崁為承天府，置天興、萬年兩縣。烏日鄉屬天興縣管轄。
- (二) 西元 1664 年康熙三年，鄭經放棄金、廈。改東都為東寧，天興、萬年升州。烏日鄉隸屬天興州管轄。
- (三) 清康熙二十二年（1683）八月十三日施琅入臺，八月十八日鄭克塽投降，東寧滅朝。
- (四) 清康熙二十三年（1684）屬於福建省臺灣府諸羅縣（嘉義以北至基隆）。
- (五) 雍正元年（1723）屬於福建省臺灣府彰化縣（虎尾溪以北一至大甲溪以南）烏日鄉屬於半線堡、及貓霧堡管轄。
- (六) 乾隆年間隸彰化縣大肚堡及捩東下堡、貓羅堡之一部分。
- (七) 光緒元年（1875）屬彰化縣大肚下堡、藍興堡、捩東下堡、貓羅堡轄域。
- (八) 光緒十一年（1885）左宗棠奏設臺灣省，清廷命劉銘傳為首任臺灣巡撫。光緒十三年（1887）本鄉隸屬臺灣省臺灣府臺灣縣大肚下堡、捩東下堡、藍興堡、貓羅堡管轄。光緒十五年劉銘傳令在彰化縣藍興堡橋子頭庄建城垣，命臺灣縣知縣黃承乙監造，紳士吳鸞旂為總理，中路棟字統軍林朝棟督役軍築城垣。
- (九) 光緒廿一年（1895、明治廿八年）日本占據臺灣，改為臺灣民政支部管轄（後改為臺灣縣）。
- (十) 明治卅年（1897、光緒廿三年）改為臺中縣大肚下堡，包括現在的三和、榮泉、湖日、烏日等村；捩捩下堡包括現在的學田村；藍興堡包括現在的九德、仁德、前竹、五光等村；貓羅堡包括現在東園、溪壩、螺潭、南里、北里等村。
- (十一) 大正九年（1920、民國九年）實施地方行政大改革、烏日鄉改屬臺中州大屯郡烏日庄，設烏日庄役場（現在三民路 126 號公所舊址）
- (十二) 民國卅四年（1945）光復後，屬臺中縣大屯區烏日鄉。首任鄉長林春木先生。

¹⁰⁵ 陳鄭添瑞發行《烏日文史匯篇第二集》臺中縣烏日文史協會發行

(十三) 民國卅九年(1950)十月，臺灣省全省行政區域調整，廢大屯區署，烏日鄉仍屬臺中縣管轄。

表 3-1 臺中縣荷據以來隸屬行政區域變革

時 期	名 稱	署 址	創 立 或 演 變
荷據以前		大肚社、沙鹿社、牛罵社、大甲東、 大甲西社、水里社、岸里社	西元 1600 年以前
明鄭	天興縣	東都 今佳里鎮	永曆 15-18 年 西元 1661-1664 年
明鄭	天興州	東寧 今佳里鎮	永曆 18-37 年 西元 1664-1683 年
清代	諸羅縣	臺灣府 今嘉義市	康熙 23 年 西元 1684 年
清代	淡水廳(大甲溪 以北地區)彰化 縣(大甲溪以南 地區)	臺灣府 今彰化市	雍正元年 西元 1723 年
清代	彰化縣(大甲溪 以南地區)	臺灣府	光緒元年
清代	新竹縣(大甲溪 以北地區)	臺北府	光緒元年
清代	臺灣縣	今臺中市	光緒 13 年 西元 1887 年
清代	臺灣縣(大甲溪 以南地區) 苗栗縣(大甲溪 以北地區)	臺灣府 今臺中市	光緒 13 年 西元 1887 年
日據時期	臺灣縣		民元前 17 年 6 月 日本明治 28 年 6 月 西元 1895 年 6 月

日據時期	臺灣民政支部	今臺中市	民元前 17 年 8 月 日本明治 28 年 8 月 西元 1895 年 8 月
日據時期	臺中縣	今臺中市	民元前 16 年 日本明治 29 年 西元 1896 年
日據時期	臺中縣	今臺中市	民元前 11 年 日本明治 34 年 西元 1901 年
日據時期	臺中州	今臺中市	民國 9 年 日本大正 9 年 西元 1920 年
中華民國	臺中縣	今員林鎮	民國 34 年 12 月 西元 1945 年 12 月

資料來源：1、<http://home.kimo.com.tw/kyvstw/map07tch.htm>

2、王世慶纂修 臺灣省通志稿土地志地理篇第一冊 1953 年 11 月 p58

第三節 東園村地方的生活史

大肚溪 闊茫茫 水蠟燭 拜天公， 烏日庄 古早時 平埔番 地頭王。
清初時 一陣風 漢先民 入四方， 掘水路 控草莽 番仔園 未開荒。
溪心霸 見彩虹。

---烏日鄉地方念謠 林沉默

一、烏溪的生活

溪流何處到，一望浩無涯；浪急日光碎，雲飛天勢移。
茫茫迷蔗圃，淼淼失蘆陂；搖櫓從茲去，孤舟似箭馳。

—《陶村詩稿 烏日渡》 陳肇興¹⁰⁶

河川是孕育生命、涵養文化之源。「烏溪」記錄著先民筮路藍縷可歌可泣的拓荒歷史，這塊土地曾是原住民的家園，漢人移入後原住民退居埔里；鄭成功從安平地區移入彰化區屯田開發，林爽文事件後發生漳、泉集體械鬥，閩、粵械鬥，抗日時也當過戰場，也曾因水患「崩護岸」而氾濫成災，造成無數「無家可歸」及「家破人亡」的人間悲劇。「烏溪」哺育無數子民，滋養過這片美麗的大地，天災、人禍、河流的變遷也帶來無數的滄桑事件。東園村的居民刻骨銘心的記憶：

(一) 養鴨人家：住下哩仔徐阿坤先生於民國二十八年由龍井三塊厝沿大肚溪遷移到過溪仔來養鴨（現在下哩仔東園村 11 鄰），群鴨在烏溪至五張犁溪間之田野和河中放養，鴨群在河中戲水翻筋斗、拍拍翅膀水花四濺、嘰嘰喳喳的把扁平橙黃色的長嘴伸入河中食魚、螺、石壁小蟲，隻隻鴨肥大生的蛋，蛋殼青蛋黃紅，一家大小靠著養鴨過活，看的是「白毛分綠水，紅掌蕩青波」當時以自然方法飼養鴨仔。生活在鄉下以養牛養鴨為生有句俗語「三年牛，二年鴨，蒼（戶）」

¹⁰⁶ 陳肇興著《陶村詩稿 烏日渡》臺灣文獻叢刊第 144 種，臺灣銀行經濟研究室，1962 年 8 月 p8

蠅蚊仔無愛打（拍）」，意思說：養牛三年、養鴨兩年可以輕易致富，這種工作毫不費力，一般人不會輕易換職業。東園村經過農地重劃，河川整治改道形成現在的圳溝，目前改以種稻維生。何先生為東女慈聖宮四媽委員。

- (二) 養豬農家：何先生信奉王爺在番仔園養種豬及小豬過活，庄內均以農維生，農民不忍屠殺耕牛。因民生消費的需要，農家戶戶都會養豬貼補家用。以自己生產的甘藷及甘藷葉為主，碎米及大豆餅、米糠、餵食等為豬的食物。除非重要的拜拜或祭典，自己養豬，確很少自己宰殺豬隻、吃豬肉，生活可謂「食無油菜湯」。目前東園村內有幾處大型養豬場，已經企業化，住戶生活已改善。
- (三) 牛群野放：早期東女慈聖宮土地是一大水堀，旁邊溪河一望都是荒埔地，林鐵夫先生利用河川地養五、六十隻牛，有耕田的水牛及拉車的黃牛。八七水災時一隻黃牛及兩隻水牛栓在土角厝牛稠間，大水淹沒牛隻，拿著刀游過洪水將牛繩切斷，用盡全身力量將牛遷離時，土角厝轟然倒下。民國五十七年買一頭牛，年輕力壯的大黃牛八百公斤購買二十餘萬元，拖載百餘包稻穀再高的田埂都有力量拖過，一生為林家賺進數百萬元。民國七十年初早上耕作中午休息野放溪旁，一輛大卡車利用我中午回家休息時偷載我的大黃牛。我隨即到烏日派出所報案，聯絡臺灣各地的牛墟，到處找我的大黃牛，太太說我：「哭黃牛比哭母親死時更傷心」。到處問神卜卦，一路追找到臺灣東部花蓮，輾轉到臺北三重，最後於臺中大坑東山派出所周旋一整天，兒子在調查單位最後出面聯繫管區才領回大黃牛，否則不知道多久才能辦完手續呢？我原住家在下哩仔八七水災搬到番仔園林東「榮豐」門樓，該地改建搬到溪心壩社區。家裡供奉的是天上聖母媽祖。
- (四) 村中居民平常在溪河中抓魚、蝦、螃蟹、泥鰍、石螺是日常生活中不可少的活動（經濟能力好用電魚），尤其雨後或是大水過後所留下的小水堀，魚、蝦抓的滿籃筐，增添家人滋補的營養品。惟溪流水深、部分湍急處常會發生失足滅頂。有一次林家小姐，到河邊摸貝類，摸到枉亡人的衣服，那時戰亂摸到人過往的衣服，一時驚嚇三

魂七魄被纏住，回家後迫病被亡魂纏身。經過媽祖指導老轎生陳順一些符法，老轎生陳順拿七星劍扶乩起駕鬥法，最後由聖母收服，林小姐才平安。

- (五) 溪埔地、大水堀的開墾是看天吃飯，遇大雨作物流失又是白做工，碰到洪水時田地、房舍流失、生命受威脅。庄內耆老稱林東先生鄉紳深知水性，平常到溪埔地圈地劃定耕作範圍，只要他選定的地方遇雨過後則形成可耕地，庄民嘖嘖稱奇，嘆有移溪本領。
- (六) 烏溪水災過後常會發生瘟疫，人民生病、農作物無法收成，村庄會舉行迎媽祖、王爺祭儀等活動。
- (七) 臺灣乾旱久不雨是常有之事，早期本庄吃喝的是溪水、泉水、大水堀水，農田早晚要顧水灌溉。早期水運便利，利用河川地種植甘蔗，下廊仔地名由來與種蔗有關，日據時期烏日有東洋製糖工廠並有糖廠鐵道（五分車）經過高園（下廊仔）、同安厝、溪心壩等地。依一九一八～一九一九年的「臺灣糖業年鑑」載同安厝有兩處舊式糖廊，同安厝因烏溪整治為河川使用地，其糖廊址有待調查。

二、移溪事件

民國三十三年四月四日（農曆二月三十日），刈香回來時約早上二、三點，當時香是用米籬裝好幾擔。十八庄各地聖母來到頭莊（下廊仔），所有的「大轎」、「小轎」、「神轎」等全部到期，在橋頭（溪南橋）三叉路口會合，沿溪邊的小路走去，由法師帶領以勅「青竹符」、「犁頭」令等以火燒紅並貼上符，然後眾人對溪大叫三聲「過去」，將其插入溪底做標記，沿途香是一把一把的依神明走過路線插於溪底，黑暗中香火劃出一曲線的亮光謂為奇觀。當時有三頂轎子都衝入水中，法師不諳水性，但受神力引導完成任務，作為移溪的路徑指標。到了六、七月，大里溪大水來的時候，水沖到之處將原先是大水堀填滿，水是沿著先前所插香的位置而流竄，來年水流又是順著插香位置流動日久成一水道。換言之，溪水流向是順著當初插香範圍插到哪裡溪水便往那裡流，插香範圍是依聖母透過法師指示完成的。後來對岸光明村（阿密哩）寒單爺上天庭禦告，四媽因而犯罪受罰。（徐阿昆、林俊桐、林鐵夫、乩童口述）

因爲移溪是經過四媽與十八庄眾神聖，合力共移大里溪。移溪前玉皇上帝對四媽表達關切之意，曰：「今日此溪若無移成，來日庄民皆會遷去它地，汝庄中恐剩無幾。」在玉帝前，尙有寶藏寺觀世音菩薩及南瑤宮「老大媽」。一再爲四媽陳情懇請玉帝，稟道：「無論如何，也應讓伊在此地有所發揮。有朝一日，也讓伊來建宮。」四媽尙未建宮前，無固定駐地，可用兵馬少，加上移溪後陳家觀世音被禁三十九年，包府千歲被禁二十年，對四媽而言是一項挑戰。必要時四媽須向祖家南瑤宮及芬園寶藏寺借天兵天將。¹⁰⁷

三、盟軍轟炸、神明佑平安

民國三十四年，二次大戰末期，美空軍大舉轟炸本省各地，居民爲躲空襲各自祈求地方保護神，下廊仔求媽祖，番仔園求王爺，昭和庄禱王爺、飛天大聖。農曆四月初一，鄉公所響起水雷聲，空襲警報發出，群機凌空而過，目標大肚橋（公路、鐵路）炸彈直直而落下後，機關槍掃射家中竹編菜籃兩條鐵絲都被掃射斷裂，看了悚目驚心，飛機調頭一轉就向臺灣海峽去了，不會兒又來了，嚇的人民驚慌失措躲防空。另民國四十六、七年左右番仔園又中獎了，一駕飛機爆炸機頭直落掉下，插在林東老家附近田地，幸好有神明保佑，飛機翻了身掉落在農地上，避開庄內人口較多的番仔園聚落，番仔園的人感謝王爺保佑，下廊仔的人傳奇敘述觀音、媽祖顯聖。據聞飛行員一雙皮靴爲林梅松拾獲。

四、東園村臺籍日本兵

日本帝國主義向中國大陸發動侵略戰爭八年中，戰爭開始，日軍立即在臺灣徵集通譯、軍夫、特務、御用商人、軍人等等，本鄉子弟參加徵召的人不少，爲了保平安，必隨身攜帶庄內王爺或媽祖的護身符。下廊仔子弟林梅松參加「海軍志願軍屬第二期」，同期有廖己炎、胡土木、江華照、林判馳等，林梅松說出征頭銜是海軍軍屬「警察補」，是做軍人的任務。薪水高、偷偷去志願，到達海南島三年多（1942-1945年），主要工作築砲樓、開戰車壕、構築陣地，也監視「公工」。

¹⁰⁷ 魏光莒主編《烏日東女慈聖宮沿革》2001年9月 p22-24

1945年日本戰敗，海南的臺灣「兵警」集資買（租）船回臺，共三次於1946年因颱風船被吹破了，到香港避風兼修理，停了二十多天以上，洽臺灣同鄉會獲得v.06號「救濟船」送回臺灣高雄。輾轉回到烏日車站已是「翻點」當日夜宿魏柏苗¹⁰⁸家。隔天由魏柏苗陪同，由下街仔（湖日）的溪仔口涉水回到下廊仔「刺仔埔」¹⁰⁹。當時是七月初，雨水大、溪水大「厝口後」竹圍已流失，走到石頭灘溪埔等候「竹排仔」。對岸我「叔伯」「闊嘴仔」發現，呼家人來接我回家，以後重建家園一生務農。¹¹⁰

五、八二三砲戰

民國四十七年（一九五八年）八月二十三日「八二三砲戰」展開，林金樹說溪南地區於四十六年正月有一部遊覽車的人（年次從民國十九年到二十五年次），其中下哩仔、番仔園約十來人，被派遣前往金門戰地服兵役，遇上了八二三砲戰。我是「一兵」的步兵記得開戰時砲彈如雨淋而下，住的是地下碉堡，吃的是土豆、菜脯、豆乳。船運卸貨是步兵工作，有時從早上五、六點開始到下午三點，需注意潮汐。搶灘卸載砲聲震天動地拼命工作，無命令不得停止，危機四起勞動過度，現在心臟病與耳聾重聽應該是戰爭下的結果。記得一次站崗，空砲彈銑鐵片擊中頭盔「鏘」一聲火紅的掉落，還好性命還在，有一位戰友午飯間如廁當場屁股被炸掉而亡。戰爭期間天天求神保佑早日回家鄉，前往戰地者各自攜帶王爺、四媽香火且永不離身。戰爭結束攜帶香火者都平安地回來，家鄉的守護神隨時都在照顧自己的子弟兵，回來趕快向神明謝平安，到現在七十多歲了我還是隨身攜帶香火平安袋，並且領有榮民證，看病依榮民規定但未能享受榮民老年金（有點抱怨？），只因番仔園我有些農地，現在還要耕作。

¹⁰⁸ 魏柏苗：1942年出征海南島，東亞戰爭結束臺灣兵滯留海南，魏君機志靈巧，潛藏日軍遣返艦往日本轉歸臺灣故土，神奇經歷傳誦海南、臺灣。戰後曾任烏日鄉鄉民代表，為朝天宮創建者之一。

¹⁰⁹ 刺仔埔生長遍地的含羞草學名 *Mimosa Pudica* L. 俗名怕羞草、見笑花、怕癢花豆科植物。葉片以手碰觸會下垂。赤坎集形容：（葉生細齒，撓之則垂。如含羞之狀故名羞草）草木多情似有之，葉憎人處避人嗤。也知指佞曾無補，試問含羞却為誰？寸筵孤立勢亭亭，直似櫻欄有覆青。留得世間真面目，羞人豈獨勝娉婷。

¹¹⁰ 陳鄭添瑞發行《烏日文史匯編(二)》烏日文史協會編撰 2003年12月 p380-386

六、八七、八一水災：

臺灣根據過去紀錄每年大小水災平均約四次，多洪水主要是地形與氣候環境特殊，發生原因不外有三：(1) 颱風過境時所發生的暴雨 (2) 強盛西南季風所引起的豪雨 (3) 較長時期的連續性霪雨¹¹¹。

1959年8月7日臺灣中南部發生大水災則為上述第一、二種原因的聯合產品，臺中盆地內平地及低山區，均屬降雨中心區域，自8月7日21時至8日9時，12小時內盆地內各雨量均達500公厘以上。據測候所紀錄8日上午山洪爆發，烏溪水位已超過警戒線，烏溪中下游多處堤防被沖潰，鐵路、公路沖毀釀成空前嚴重水災。¹¹²據庄民稱當夜大雨傾盆而下，一片漆黑水快速竄流屋內人站立於桌上，雨未停水一直漲最後棄屋以竹筏快速離開以確保生命。

本區域房屋耆老稱日據時期以前，有少數房屋為竹管厝外，幾乎都是「土角厝」以土塊砌成房屋，光復初期亦同，直到八七水災，烏溪氾濫土角厝無法承受大水衝擊及數天之浸泡於水中，因而倒塌，存於今天的土角厝係位於地勢較高且基礎是用磚或石頭砌高之土角厝。八七水災以後隔年又發生八一水災居民受到嚴重的田園損失，以致部分居民遷往東勢園重建家園，留居本地者重新建造的房屋都改用磚塊或鋼筋水泥屋。

下廊仔居民生活在溪邊（大里溪、烏溪）並不「快活」平常遇雨就要「潦溪過水」無路可行，遇上大雨就怕堤防會不會「崩護岸」。洪水過後沿著河岸常有呼喚找尋失落的親人，在大刺竹叢腳（下）常發現有漂流屍體。生為二、三、四十年代烏溪兩岸的居民一談起「八七水災」、「八一水災」更是畢生難忘的災難。

庄民林耆老敘說：一九五九年「八七水災」時下廊仔沒有電火，居家使用電池的燈火，當天中午天象非常怪（另一何耆老稱他喜電魚，水災前魚兒聚集在岸邊迴遊，奇特現象）亦沒有下雨，到傍晚突然昏天暗地，打雷閃電，下起大雨；夜半十

¹¹¹ 陳正祥著《臺灣地誌 中冊》南天書局 1993年10月 p426

¹¹² 臺灣研究叢刊第九十一種《臺灣水災之研究》臺灣銀行經濟研究室編印

二點多時，水金來叫醒我，發現水已淹沒田園，驚慌失措連夜撤至高地，「土角厝」接連倒塌。隔年又發生「八一水災」兩次水災幸無人傷亡，房屋約五分鐘內倒了四、五十戶損失慘重人民苦不堪言。「八一水災」發生當晚，有「八七水災」經驗庄民請了四媽、觀世音菩薩、包府千歲，向天祈求讓庄民能平安渡過難關。經過大難以後，下廊仔庄民四處遷移，分散於溪霸、東勢園、烏日、臺中…等地。經過二十多年家園才修復，生活較安定，本庄弟子為酬謝神恩，請示四媽、觀音菩薩、包府千歲遊境三年。在商議建廟之事，由四媽指示廟地，該地是溪底地大水堀，後為林家土地，福德正神看顧三十年。

八七歷險：徐先生說我的家是「竹管厝」大水淹沒了家園，母親站在床上，小孩全部擠在母親的嫁妝—大衣櫃上，眼見大水滾滾的把東西一樣一樣的沖走，家裡祀奉的神明彩最後也被沖走。竹屋隨著水位漸漸漂浮而起，父親從厝腳處以鐵釘扳開一處逃生口，一個一個的拉出我們，一算還少個弟弟，驚惶的四處尋找看到倒塌竹屋下的弟弟，奮力一抓再經急救而拾得一條命；「八七水災」過後田地流失，有的地方覆蓋一層沙質土，有的田地「土肉」流失，只剩坎坎坷坷不平的鵝卵石，為要生活過日子，一擔一擔的挑土整地重新耕作。隔了一年又來一次「八一水災」老天啊！為何如此的對待；徐老太太說今天我膝蓋需要換人工關節，就是年輕時在這高低不平的田埂上上下下挑擔，時常由崁頂跌到崁腳，跌的「烏青瘀血」鄉下當時醫藥不方便，就自己拔一些青草敷一敷，嚴重就請四媽醫治，以前「賺吃」¹¹³困難，為了一家生活作過頭老了才會這麼多病痛。

話說媽祖移溪之後，八七水災之前，四媽曾經透過辦聖事，指示信眾平常多準備竹筏（竹排），鄉民無法理解四媽的用意，多未準備所幸兩次水災屋舍財產損失重大、人員未傷亡。自此一庄分兩庄部分弟子移居溪壩庄東勢園另成一聚落。

¹¹³「賺吃」係臺語發音即賺錢不容易

七、取（儲）水壓火災

本庄早期房屋大都是「竹管厝」，屋頂以茅草覆蓋，一到夏天天氣悶熱缺水，常常發生火災，當時有一種叫「取（儲）水壓火災」的習俗，就是用罐子或瓶子到溪（烏溪或昭和圳）裡裝水，經過儀式後供置家中神明桌，以備防火之需有驅邪的功能。此習俗信奉媽祖的下廊仔或王爺的番仔園都有流傳。

八、三三一大地震

民國九十一年三月三十一日大地震，由電視看到驚險一幕，說時遲利時快一部轎車緩緩的剛開出保養場，臺北市承德路三段一七八號一、二樓轟然下陷七人受困。好險轎車逃脫一厄，駕車主人正是東園村的村民，服務於臺北市政府。驚魂甫定回到東女慈聖宮拜拜，媽祖聖示此鄉親在臺北所發生的事，並指示這輛車留在廟埕三天，接受媽祖「祭改」才能開回去，神蹟庇祐護衛鄉民。

九、開辦聖事

東園村民間信仰不論聚落公廟或私人廟宇、私壇，每星期都有固定開辦聖事，不論村庄公共事務或一般私人的事務，都可請神明指示趨吉避凶消災除厄。一般活動舉行時間都在黃昏以後或晚上八點開始，可能與農業生活作息及「未」時神始出活動傳說有關。廟會活動如進香、刈火、安營、普渡、建廟、入火等等均由主事者請示神明，神明都「自動」指示祭典、儀式時間、方式或行止，讓信徒有所憑藉。¹¹⁴個人請示以消災、除病、驅邪、安宅第等無所不問。

開辦聖事使用的手轎（輦轎）分為兩種，東女慈聖宮手轎以木製，轎手、轎背均以龍為雕飾，左右輔以長竹作為人神溝通書寫工具，媽祖以左手書寫，儀式中有頭籤為乩童（打赤腳）、尾籤為一般常涉聖事之事務者、另有「桌頭」翻譯傳達神意。新龍宮三府王爺手轎與慈聖宮相似但以右手書寫。同興宮手轎是以白鐵製作，人員

¹¹⁴ 黃文博著《臺灣民間信仰與儀式》常民文化事業股份有限公司 1997 年 11 月 p194-195

分左右扶轎以右手書寫，另有一乩童腰繫紅帶，時而持七星寶劍或黑令旗於佈滿盤香粉桌上書寫「轎仔字」或「乩字」。開辦盛事其字形並非明確文字是劃圈圈、三角形、長方形、不規則、敲、打、點等各種圖像都有。桌頭即使不識字講的頭頭是道，句句擬是問者疑惑重點。「桌頭」自由心證的藉者乩童以手轎發輦書寫人神溝通的「轎仔字」，在神明前為信徒指點迷津、祈福消災，場合公開、儀式簡單的信仰文化。

由以上可感知東園村庄民日常生活中，神明有不為人知的付出與奮鬥、神界運作的秩序及神明之間的淵源、神與自然界的變遷關係，神與人密切的互動等，浮出一幅天地神人的「完形圖像」。民眾生活史由「神界的視點」觀照黎民百姓的基本生活，在真實生活場域中，還原我們的文化記憶，啓迪來者的『人文教化』。¹¹⁵

¹¹⁵ 魏光莒主編《烏日東女慈聖宮沿革》編輯前言 2001 年 9 月

第四節 東園村的民間信仰

東園村的聚落分爲番仔園（庄內）、下哩仔又稱下廊仔（西北角）、昭和庄（西南角）稱竹圍。其信仰下哩仔（西北角）屬於媽祖信仰地區以東女慈聖宮爲中心，包括現東園村十鄰、十一鄰計 70 戶；王爺信仰以番仔園（庄內）新龍宮三府王爺爲主祀神，包括現東園村四至九鄰計 326 戶；昭和庄（西南角）以順和宮供奉三府王爺及同興宮飛天大聖爲主，信仰範圍包括現東園村一至三鄰計 192 戶。

一、媽祖信仰

（一）下廊仔（下哩仔）東女慈聖宮

東女慈聖宮正殿主祀媽祖—四媽；附祀有：註生娘娘、土地公；後殿一樓有觀世音菩薩、文昌帝君、包府千歲，二樓供奉玉皇大帝。現址原爲烏溪舊溪底，地形爲一大水堀，屬五行八卦地靈，故收十三義女，及做了五支五營旗。宮中有訓練梵音人員由何錦江先生負責訓練，慶典服務人員需修心養性，十三義女需勤讀經典以勸化世人，藉由開辦「聖事」消災解圍止厄救助萬民，祇日後成爲渡化眾生道場。下廊仔居民一提及到四媽顯聖事跡，就有說不完的故事。

1、聖母四媽寄居各家情形：

依東女慈聖宮沿革記載：

清朝雍正元年（西元 1723 年）彰化設（舊名「半縣」）縣，逐漸成爲移民臺灣中部的開墾重心。彰化早期創建的媽祖廟南瑤宮，昔稱南門口媽，爲中臺灣信眾們的重鎮。清同治初年，下哩仔（下廊仔）庄（半路店仔尾）有林泉三兄弟，常至南瑤宮奉祀媽祖，自宮中請回天上聖母四媽的金尊，至家中供奉。四媽在庄中發跡，多顯聖威，成爲庄人共同信奉的守護神。

林梅松耆老稱：

林家祖先原居目前九張犁（九德村），清朝稱大竹圍。當時地方政府治理無力，土匪四起，家家戶戶均無法倖免於難；林家祖先被綁在樹上，家中無一物，舉家遷居於中庄仔，中庄仔即半路店仔尾（中彰快速道路所在地）。「半路店」現在隸屬湖日村，往昔彰化縣城渡過大肚溪北上，到「犁頭店」（南屯）中繼站。有一次中庄仔下大雨，烏溪氾濫成災，很多地方崩塌，林家輾轉遷移最後搬到下廊仔（高園），四媽最後也落腳供奉在高園「進興堂」，庄民遇到有疑難無法排解時則請四媽到家裡坐鎮幾天，四媽是經常在信徒家中。

2、包府千歲由來

我父親林溪木是由二林過來的，來到番仔園承包荒地開墾，當時番仔園地形大都為「大水堀」尤其高園地區是烏溪舊溪底，昔時烏溪叫「鑽地蛇」長滿樹及草。後來父親生病，看醫生都沒有起色，於是去問神，當時庄中有人去橋仔頭（臺中市南區橋仔頭）請一尊福德正神到下廊仔問事，筆生表示父親病危，可以到橋仔頭請「包公」來指示。包公屬於陰府第五殿神祀，其表示父親開墾的舊溪底，舊溪底是一些遊魂聚集之地，是祂們的所在，一但開發干擾其安寧。時而需普渡、做戲等，父親身體才漸漸轉好，開墾工作也完成。後來包公指示，父親善良且與祂有緣，父親恭請一尊回來祀奉。

依耆老及聖母四媽聖示：「民國初年烏溪要崩護岸，在螺潭所在，由螺潭村耆老拿著清香、長香來求，當時林火林老先生下了一個口願：『如果這個護岸不要去乎崩去，庄中人民百姓、財產不要損失，若可以這樣平安過去，我會交代子孫，有朝一日會做著很大的慶典答謝上蒼』差不多二十多年前，溪南五村聯合做一次大拜拜。咱庄中眾神聖所費心血很大，包府千歲護庄甘受天條被禁二十年。」

3、陳家觀音佛祖

東女慈聖宮觀世音菩薩，是由現任副主委陳炳南祖母陳楊查某由彰化芬園鄉寶藏寺請回下哩仔家中恭奉，距今約一百三十年。副主委父親陳順為神乩，是四媽第二代的轎生，家人稱陳順先祖「目前被東女慈聖宮媽祖收為中營將軍」。陳家觀音佛祖、四媽、林家包府千歲共同為下哩仔庄民消災解厄、排除萬難，早期庄中生活困苦，沒有人有讀很多字，看不來，寫不來。藉由轎生陳順等（第一代林源；第二代陳順、黃水城、林金城；第三代林文彬；第四代賴明堂）及請先生（老師識字者）來看服務，時時為村民解難。

依民國九十年五月二十日及六月十日晚間八時半天上聖母四媽第三、四次聖示紀錄：「八七水災發生前四媽曾經暗示眾弟子，交代大家盡量檢一些能浮水的竹回來放，有朝一日用得著。大家為生活奔波，交代相關事情都忘了，唯有陳順老弟子能了解，庄中眾人質疑竹子作用，絕沒有想到發生大水災，如果有三分的防備，不會發生著很大的損失。凡人心，可言事情沒來你面前，給你親眼看到，絕對不相信。」陳家觀音佛祖、四媽、林家包府千歲為護庄通力移溪干犯天規，代四媽接受天庭刑期軟禁達三十九年之久，回「紫竹林」面壁，不許再到本庄相助。於七十六年返回陳家時，全庄男女老幼皆於陳家大門設香案虔誠迎接，奇景令人鼻酸感動。民國八十七年本庄東女慈聖宮後殿及拜亭完成，陳家觀音佛祖在庄民迎送入座東女慈聖宮後殿。（陳炳南、陳秋霖口述）

4、神力共移大里溪

大里溪河道是嬗變的，它侵蝕了溪南「下廊」有限的田地，四媽原定日後建宮的廟地，也遭淹沒。四媽和本庄的包府千歲及陳家觀世音菩薩合作，施展神力，進行移溪。第一次移溪，在民國二十八年（烏溪築護堤），並未成功。當時有一位寒單爺及永興宮輔順將軍¹¹⁶，鎮守對岸溪北（大里溪以北）現光明村各自護守自己庄頭。

¹¹⁶ 永興宮輔順將軍略歷：馬舍公姓馬名殷宋朝景德年間生於福建同安縣馬欄地方，宋仁宗年代為左翼鎮殿大將軍，護朝為國立德建功，堪宣稱王陪楊文廣元帥當任先鋒官，征代南蠻十八洞勇威異常，連破十八洞在攻打十八洞時不幸戰死馬上，仍然端坐馬上行進把敵軍嚇跑後一命歸天。焦廷貴將馬公屍體工運回營，楊文廣厚葬。於討平十八洞後殷師回朝，向宋仁宗奏明英勇戰績，封為

事後，南瑤宮祖家「老大媽」主意：待時機，藉「十八庄」眾媽祖齊到本庄時，由四媽與眾神聖再移溪。直到三十三年，時機成熟才進行第二次移溪。對岸神聖至天庭提告訴長達七年，本庄土地因移溪多了田地可耕作，廟地也保存下來。觀世音菩薩替代四媽接受天庭刑罰，被軟禁長達三十九年，回「紫竹林」面壁，不許再到本庄相助。¹¹⁷

5、八七、八一水災護庄

依據東女慈聖宮記載：¹¹⁸

民國三十九年，天庭有預報：中部將出現大洪水，屬於區域性的。負責中部「十八庄」天上聖母、南瑤宮天上聖母、芬園寶藏寺眾神聖，要接受考驗了！玉皇上帝有令，本庄人口要失落十五名。

聽天令後，四媽與本庄包府千歲對此憂心忡忡。按天朝條例而行，本廟地周圍將成為一條大溪，成為無人居住地方。四媽到天庭一再談判，也向玉皇上帝爭取。直到民國四十八年，仍然無可奈何的爆發洪泛。

四媽曾求道：『本庄人口，吾絕不忍心失掉一名，不忍心就是了』，玉皇上帝道：『此乃天意也！』但是，四媽仍然再辯，不願放棄。最後，本庄包府千歲站了出來，御稟玉帝，問道：『若是為著本庄人口，難道已無其他辦法？』，四媽及祂的眾姊妹們，也從旁懇求著玉帝。玉皇上帝言：『不然這樣，汝眾神聖中，若有敢出面被禁二十年者，即可換這十五條人命。』包府千歲即道：『可以！吾願接受天曹之處罰』。

八七水災是臺灣歷年所受颱風災害損失最嚴重一次，造成 667 人死亡、408 人失蹤、942 人受傷，政府收容災民高達 30 萬人，房屋全倒 27466 間，半倒 18303 間。農地損失總面積高達 136542 公頃。鐵路受災 297 處，公路 476 處。損失據官方統計

輔順將軍。另一說馬公爺姓馬名仁唐朝中宗年間，官司開漳聖王陳元光先鋒官，文武全才精通醫理，輔助陳聖王平定漳州之亂。時逢地方瘟疫，馬仁發揮仁得醫術，普渡眾生，宋高宗皇帝追封輔順將軍，建廟榮位主神安座，恭奉參拜保國佑民。

¹¹⁷ 魏光莒主編《烏日東女慈聖宮沿革》2001年9月 p13-15

¹¹⁸ 魏光莒主編《烏日東女慈聖宮沿革》2001年9月 p16-18

達三十五億元以上。¹¹⁹連續降雨達十二小時，是臺灣六十年所未有的豪雨，造成河川暴漲。本庄淹沒於大水中，屋舍財物遭重創，人口無失落。四媽對此甚感安慰，此事最大功勞者，即包府千歲、「十八庄」媽祖、祖家南瑤宮眾神聖、本庄眾神聖與五營將軍的扶持，才得渡過。八七水災後政府在當年十二日下令全省禁屠八天，以後每週二、五兩日禁屠，直到今天禁屠仍在實施。

6、擇地建廟

姚先生說我是彰化人到這裡種蘆筍，那年二月接近清明時一直無法離開此地，到這裡第七天，見一神明顯化成女子，左手拄拐杖。有一晚我的魂魄被帶出去，半夜見一女子開門站在我面前，約四尺六左右，著古裝、青衣手腕處有五顆布鈕。我的魂魄隨其後，夢一女子回答「過期了」，左手的拐杖赫然變一支毛筆更改再送。事後請教鄰長，告解本地媽祖是用左手寫字。自此十二年間，一提及要離開此地，就不舒服、生病、生活不順以致無法離開此地。直到聖母六十甲子那年，連續遶境三年，信眾年年增加，累積了五十餘萬，第三年商議建廟。此時下廊仔原住戶大都已遷離，人口稀少。聖母四媽原看中我的一分多地與林家的土地，最後聖母指示，大家才決定由林家捐獻。建廟初期意見分歧，請教四媽如何建廟，第三次問事後「起轎」寫字，右手執筆眾人錯愕，因四媽是左手執筆，後才知是北極玄天上帝降臨寫下：「四媽要建廟，天下眾神皆知。」才平息眾人意見。

另一說，林俊桐先生表示有一年三月一日辦「聖會」筆生（桌頭）何敏昌（阿魯）筭杯，媽祖顯示站杯（立杯），鄉民百般不解。當年林先生父親夢到媽祖托夢建宮廟，地點為林先生家門前，第二次托夢為現址。現址當初為一大水堀，建廟似乎不可能，由林家祖先林樹叢、林樹枝兄弟捐地興建，現任主委林金池及各委員力排萬難，請教媽祖依指示去完成，建廟時經費不足，到民國七十八年（觀世音菩薩被禁三十九年期滿）落成入火安座轉而弭平，並指派五名委員須向天公祈求平安，待往後需做醮以酬謝神明，必要時聖母會有聖示。而其名號由來因本庄係屬東堡十八庄媽祖，故稱東女慈聖宮。

¹¹⁹ 陳鄭添瑞發行《烏日文史匯編第二集》轉載 戴寶村《臺灣史上的八七水災》臺中縣鄉烏日文史協會 2003 年 12 月 p51

（二）東堡十八庄迎媽祖

據聞此十八庄迎媽祖之緣起有幾種說法：

- 1、百年前大屯區是水田耕種區域，每年農曆三、四月常乾旱缺水，大地呈現草乾樹枯，庄民請媽祖庇祐解決旱象，媽祖所到地方則降雨，於是各地每年舉辦迎媽祖活動。地方上有不少民謠，反映當年迎媽祖的傳說：「土城黑，草湖雨，霧峰爛糊糊...」，先民亦常說，早上到五張犁水田鋤草，再到阿密哩旱田施肥，晚上到番仔園吃拜拜...等名諺。
- 2、漢人到屯區開墾，漢番爭議，有番害出草獵人頭祭神之俗，漢人生命受威脅，為壯大聲勢與赫阻番人侵襲，各地聯合舉辦宗教活動，以各種陣頭、隊伍顯示強大的力量。
- 3、傳道光（一八二一至一八五〇）初年南屯、西屯、至烏日、霧峰一帶的稻田，發生嚴重「烏龜」¹²⁰病蟲害，蔓延情形嚴重，農民身以為苦，恭請彰化老五媽遊境、出巡，媽祖所到之處，突然大雨滂沱，蟲害即消失。

東堡十八庄迎媽祖之後，蟲被趕到沿海地區，故接著四月初一開始西堡廿庄的迎媽祖活動。（如 3-8 圖）但據「臺中樂成宮簡介」（1983）驅趕蟲害是為「旱溪媽」。十八庄居民說，昔有水患，但迎十八庄媽祖時，陣頭行過溪底路，香插到那裡，大水就跟著到那裡，成為溪路，不會淹到村庄，此稱為「抓水路」。因有此靈驗事跡，十八庄的迎媽祖活動迄今不墜。

¹²⁰ 「烏龜」為臺語黑甲蟲，居民形容黑色蟲子，身上有角，身體比黑螞蟻大，成群結隊吃稻子。比對文獻，此蟲係「鐵甲蟲」（*hispa armigeia* 01.）盧守耕《稻作學》正中書局 1958 年 p401

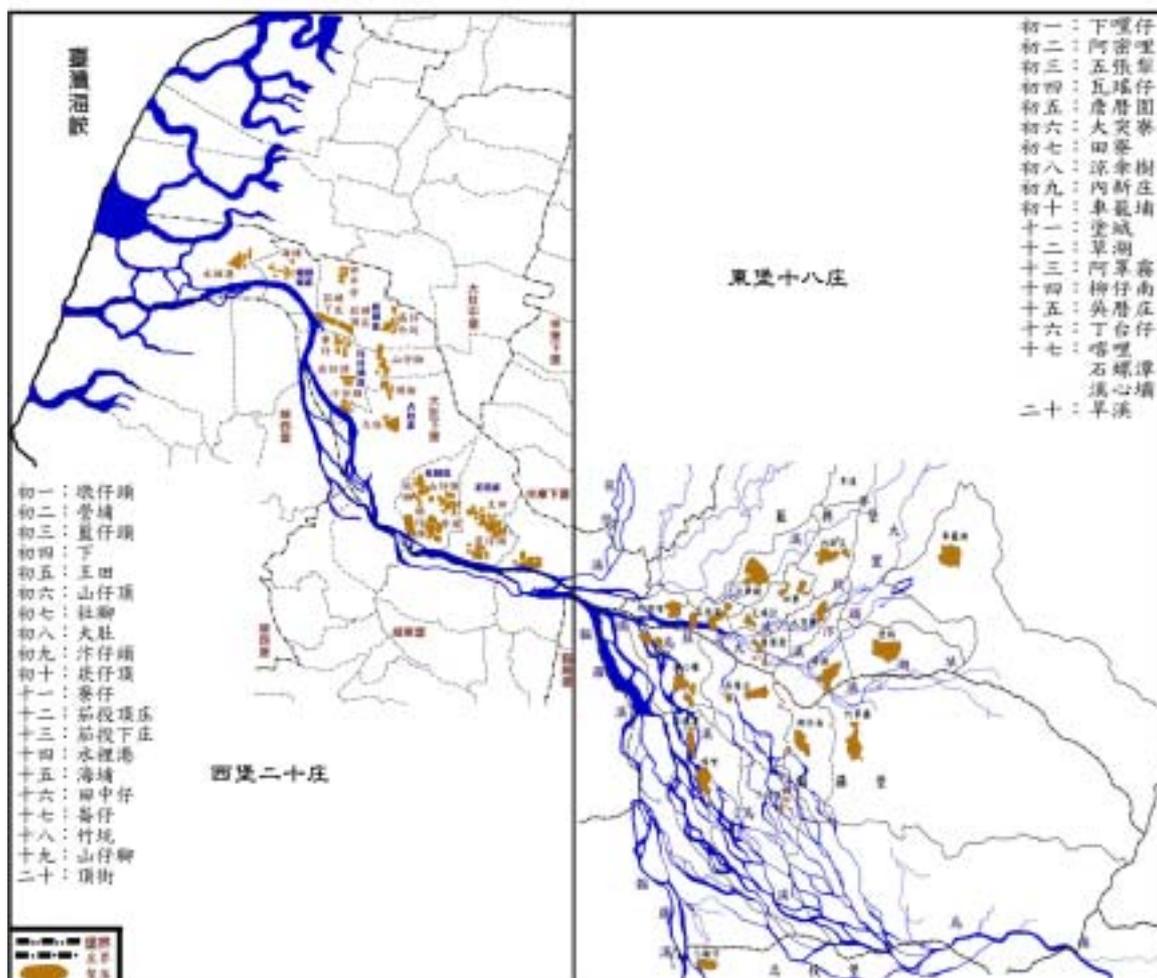


圖 3-8：西堡二十庄及東堡十八庄位置圖

資料來源：1996 年遠流出版公司複製 1904 年臺灣堡圖 研究者及賴慧霖套繪

1、排大旗活動

此活動又稱「迎十八庄媽」，據「臺中樂成宮簡介」及「烏日東女慈聖宮沿革記載」，此活動始於道光初年，迄今年（2004 年）已有 184 年的歷史，早年地方人士為了舉辦迎媽祖，制定了「排大旗」制度，即由每一庄輪流作東，在媽祖聖駕行至庄中時，接待其他工作人員。目前尚保存著同治十年（1871）歲次辛未花月吉置的大旗。所見的證物是年代最早的一支，保存於下哩仔〔東園村東女慈聖宮〕的頭旗，居民稱為「十八庄媽頭旗」（如 3-9 圖），民國九十年（歲次辛巳年梅月）旱溪樂成宮依慈聖宮舊旗重新複製十八支大旗分送各庄。



圖 3-9：十八庄僅存的遶境頭旗

資料來源：臺中樂成宮

依「臺中樂成宮簡介」民間有一則俗諺：「旱溪媽祖大旗腳」（臺語），在媽祖出巡時都有「大旗」的陣頭，遠遠望去媽祖正好在大旗之下，故有此說法。另樂成宮董事陳文雨先生及東園村黃村長耆老指出，當時遶境地區，都有大旗的團體謂之「彩旗鼓」，由六人組成鑼鼓陣，最前一人舉大旗，另指鼓一人，打鑼、鼓各一人，打鈸二人。遶境隊伍有「大旗」，所謂「大旗」就是由每八人組成的樂隊共打一面旗¹²¹，參加媽祖巡視行列大旗有百餘面，且陣頭有獅陣、採茶歌、牛犁仔陣、騎布馬、公指婆…等陣頭參加到各庄巡境，所到之處則宴請「大旗」成員及親朋好友。早期人民生活艱苦省吃節用、輸人不輸陣、竭盡所能唯恐疏失怠慢客人。經濟較差者常典當家中可用之物如棉被、農具、或賒貸穀物以宴請客人，故庄民常有流傳手中夾鴨肉請「大旗」成員及親友，口中卻說著：「人客棉背夾去配」（臺語）聊以自我解嘲。

122

¹²¹ 鈴木青一郎著 高賢治·馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》眾文圖書公司 1981 年 8 月 p390

¹²² 柯富章總編《臺中樂成宮、傳統建築之美》財團法人臺灣省臺中樂成宮 2001 年 6 月 p14-15

早期下廊仔（下哩仔）和阿密哩（頂哩仔）等小村落，由於住戶少不能招待，所以照例這兩個村落都沒有大旗參加，巡視地區都要供牲醴、演戲、上香燒金舉行大祭拜，負責演戲的戲班子，從繞境開始一直演到完，隨著繞境行列邊走邊演，下廊仔信徒從前是要捐出兩元演出費，其他村落照例要負擔全部費用。¹²³十八庄迎媽祖開始的時間由清末起，日據時期活動屢被日本官方注意但未曾間斷，迄今仍於每年三月初一至二十日之間舉行。

2、日據時期活動

民國二十六年（1937）日人所謂事變（七七事變）發生後，深恐臺人作亂，全面干涉民間信仰，強制實施「皇民化運動」¹²⁴，禁止各種歲時或神誕的寺廟祭典，並且拆毀廟宇，焚化神像，名為「諸神昇天」；並迫使民眾在家中設置神龕，以伊勢大神神宮的大麻（神符）奉祀取代祖先祭祀；推行神社崇拜，各地修建神社，強制參拜，建立神道的信仰。¹²⁵同時廢除臺灣傳統的節日，如春節、中元節等，並禁演傳統的戲劇，以日式的生活方式取代臺人原有的生活，消滅民間的宗教。1904年臺灣奉祀數目五千多，1926年一萬零三百，於1932年由臺灣神職會頒布，並委託各地神社、郡公所代為頒布與勸導奉祀，到1936年強制後增為二十三萬五千五百尊，1937年增為五十六萬，1941年更達一百零七萬多尊。引起臺人強烈的反對與生活不安，¹²⁶乃有「除神煞尾」（意即除神日本亡國之意）之謠諺。直到長谷川清任臺灣總督後，改變前述禁止政策，以「不違反統治的主旨範圍內」容忍臺人的宗教與文化。¹²⁷這是任何異族所不能消滅的臺灣文化。

¹²³ 鈴木青一郎著 高賢治·馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》眾文圖書公司1981年8月 p390

¹²⁴ 皇民化運動：就是「八紘一宇」的團體精神，對新附領土臺灣的居民，從物與新兩方面，徹底去除從前的思想、信仰、物資等狀態，而成為完完全全的皇國土地與居民。具體行動有1.國民精神研修所之興建。2.強制家家戶戶奉祀「神宮大麻」，作為皇民之義務。3.寺廟整理之推行。

¹²⁵ 關於神宮大麻再臺灣奉祀與分廢參看蔡錦堂《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》東京：同成社1994年 p172-201

¹²⁶ 陳玲蓉《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》自立晚報1992年 p232

¹²⁷ 黃昭堂《臺灣總督府》p171、177。陳玲蓉《日據時期神道統治下的臺灣宗教政策》自立晚報文化出版部1992年 p277-278

日本政府唯恐人民藉著十八庄迎媽祖慶典活動，以舉辦迎神賽會之名義來造反，禁止百姓舉辦慶典活動。依 2001 年 5 月 6 日東女慈聖宮媽祖聖示紀錄：「

媽祖靈驗信仰日本官方不信，神聖視為胡言亂說！今日你們地方人士領了眾命來，不能讓你們沒面子，我開一條件，如果可以達成，我們日本官方絕對無條件讓你們繼續舉辦這個慶典。」當時日本官方開出的條件，是什麼條件呢？他們說，「如果你們要再迎，如果你們所言的聖母有這麼大的神威，那這樣——在當時，日本統治之時，彰化就是其最大的管轄區——那這樣，如果你們認為有如此大的神通，在彰化南瑤宮，讓你們上香去秉明，日子、時間由你們自己去選，我到時準備兩塊琉璃盤，在你們的媽祖面前，拋向空中，待它掉下地面。如果(落地)未破，從此之後你們就可以繼續迎，如果破了，就不可再迎。」所以，當時咱南瑤宮老大媽，接到了咱們眾弟子的懇求，祂想，「好！如果你們不信，時間到了吾就讓你們了解一下。」所以，當時日本官方派了咱彰化的官方人員，到了南瑤宮，親自將這琉璃盤當作聖茭，拋向空中，讓其掉落地面，結果兩塊盤完然、未破。所以，日本人就這樣不敢再干涉咱十八庄迎媽祖之事。他們從此之後，心服口服，所以這個事情，經過了很大的風雨呀！

3、十八庄遶境

十八庄實際參與的村庄並不只十八個，其活動順序如下：初一下哩仔，初二阿密哩，初三五張犁（以上屬烏日鄉），初四瓦瑤仔，初五詹厝園，初六大突寮，初七埔仔，初八涼傘樹，初九內新庄（以上大里市），初十車籠埔（太平市），十一塗城，十二草湖（以上大里市），十三霧峰，十四柳樹湳，十五吳厝庄、四塊厝、舊社、萬豐，十六丁臺（以上霧峰鄉），十七喀哩、溪心壩、石螺潭（以上烏日鄉），十八、十九兩日空檔，二十日媽祖經烏日鄉前竹村、九德村、仁德村、臺中市樹義里、樹德里、麻糬埔、南屯、田心、土庫、公館等村庄遶境，回駕臺中市萬春宮及早溪樂成宮。十八庄各有自己的角頭，沒有共同的廟，但有共同的「十八庄媽」。另有些庄

頭有自己庄頭宮廟，有的地方（角頭）則沒有自己媽祖廟。（如表 3-2 及 3-10、3-11 圖）

活動開始時，前一天先到南瑤宮去請老五媽，居民稱為彰化媽或南門媽（因南瑤宮在昔日之南門外），以及到芬園鄉寶藏寺去請媽祖。來東女慈聖宮坐鎮，當天居民準備鮮花、五果、黃昏則需「犒將」等祭祀儀禮。首日（三月一日）則由「頭庄」下哩仔居民到鄰近的臺中市旱溪樂成宮，臺中市萬春宮，以及域內的大里市內新庄新興宮、大里福興宮，喀哩新南宮及番仔寮（仁化）振坤宮去請媽祖（九十三年大突寮聖明堂有參與）。隨即開始村內遶境，所到地方各戶人家準備祭品迎媽祖以佑平安，晚上各地媽祖與香爐供奉在當地廟宇隔夜，第二天再由第二庄媽祖、陣頭、鑼鼓陣、北管、藝閣等來迎接各媽祖離開，依序至各庄遶境。除了萬春宮臺中媽第二天連其神轎（九十三年未見參加）一併送回外，其餘媽祖都參與十八庄的遶境活動，從第一天到最後一天為止。十八庄迎媽祖這個活動整體來說是「十八庄媽」會同彰化媽、臺中媽、旱溪媽、內新媽、大里媽、番仔寮媽在十八庄內遶境遊庄，一天一個村庄（十五日與十七日是數個村庄合併舉行）。當天各庄自行擲「十八庄媽爐」。

表 3-2 東堡十八庄迎媽祖各村資料表

時間	角頭	所屬行政區	所屬會媽會	宮廟	主神
初一	下哩仔	烏日鄉東園村之一部份	老五媽	慈聖宮	媽祖
初二	阿密哩	烏日鄉光明村	老五媽	永興宮	馬舍公
初三	五張犁	烏日鄉五光村	老五媽	無	土地公
初四	瓦瑤仔	大里市大里里	老五媽	無	
初五	詹厝園	大里市夏田里	老五媽	無	媽祖
初六	大突寮	大里市大元里	無	聖明堂	媽祖
初七	田寮仔 (埔仔)	大里市新里里	無	三興宮	
初八	涼傘樹	大里市樹王里	老五媽	萬安宮	玄天上帝
初九	內新庄	大里市內新里、日新里、東昇里、西榮里	老六媽	新興宮	媽祖
初十	車籠埔	太平市光隆里、興隆里、德隆里	老六媽	廣興宮	三府王爺
十一	番仔寮	大里市仁化里	老六媽	振坤宮	媽祖
十一	塗城	大里市塗城里、瑞城里、金城	老六媽	聖明宮	三府王爺、瑞和宮
十一	十九甲	大里市新仁里	老六媽	奉聖宮	
十二	草湖	大里市西湖里、東湖里	老五媽	太子宮	太子爺
十三	霧峰	霧峰鄉萊園村、吉峰村、桐林村	老五媽	南天宮	媽祖、靈聖宮、福天宮
十三	坑口	霧峰鄉坑口村	老五媽	無	
十四	柳樹湳	霧峰鄉北柳村、南柳村	老五媽	新柳宮	媽祖、北柳宮
十四	乾溪	霧峰鄉峰谷村	老五媽	無	
十五	吳厝	霧峰鄉五福村	老五媽	福成宮	神農大帝

十五	四塊厝	霧峰鄉四德村	聖三媽、老五媽	新德宮 太子爺
十五	萬斗六	霧峰鄉萬豐村	老五媽	土地公廟 土地公
十五	舊社	霧峰鄉舊正村	老五媽	萬慶宮 城隍
十六	丁臺	霧峰鄉丁臺村	聖三媽	新登宮 媽祖
十七	喀哩	烏日鄉北里村、南里村	聖三媽	新南宮 媽祖
十七	石螺潭	烏日鄉螺潭村	興二媽、聖三媽、老五媽	順天宮 三府王爺
十七	溪心壩	烏日鄉溪壩村	聖三媽老五媽	南興宮 三官大帝
二十	烏日	烏日鄉前竹村、仁德村、九德村	老五媽	仁德宮
二十	樹仔腳	臺中市南區樹義里	老五媽老二媽	無
二十	麻糬埔	臺中市南屯區豐樂里	老五媽興二媽	無
二十	南屯	臺中市南屯區南屯里、田心里、大同里	老五媽	無
二十	土庫	臺中市西區安龍里、吉龍里	老五媽	德順宮
二十	半平厝	臺中市南區西川里	老五媽	無
二三	大里	臺中縣大里市新里里	老五媽	福興宮 媽祖
二三	旱溪	臺中市東區旱溪、祖聖、泉源、東門、樂成、十甲等東區六里	老六媽	樂成宮 媽祖

資料來源：依林美容彰化媽祖的信仰圈及筆者（91-93年）田野調查再補充整理

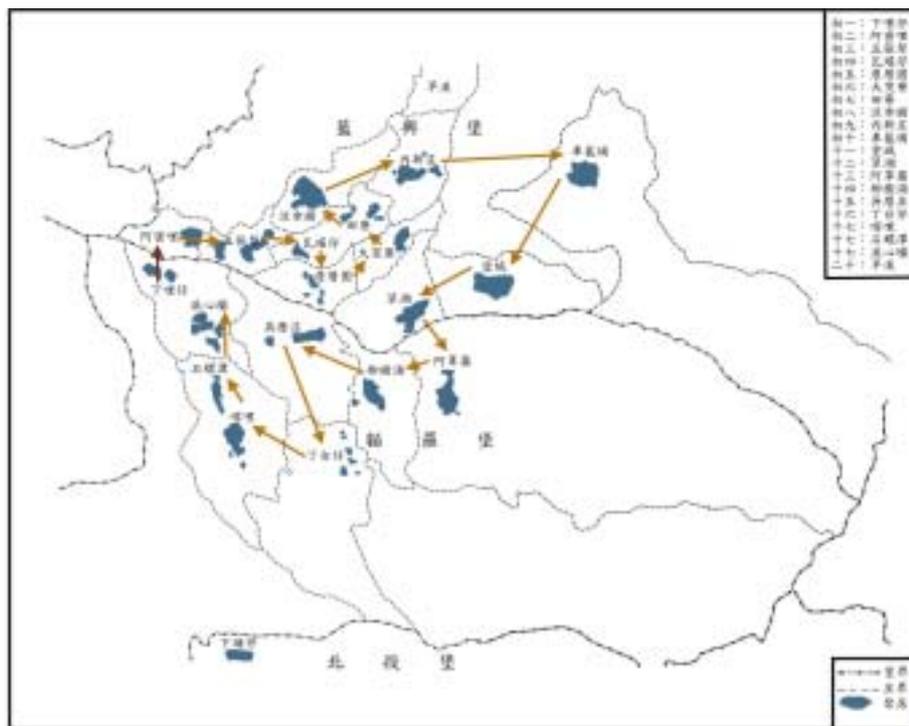


圖 3-10：東堡十八庄地圖（一）

資料來源：1996 年遠流出版公司複製 1904 年臺灣堡圖 研究者及賴慧霖套繪

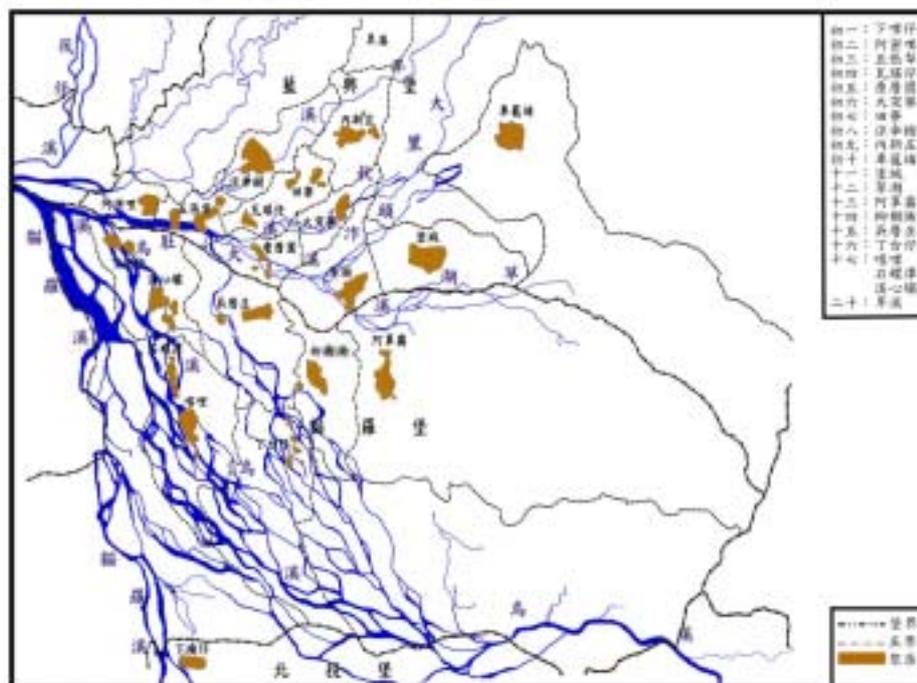


圖 3-11：東堡十八庄水系地圖（二）

資料來源：1996 年遠流出版公司複製 1904 年臺灣堡圖 研究者及賴慧霖套繪

(三) 神明會組織—老五媽會、興二媽會、聖三媽會

東園村神明會組織是隸屬南瑤宮十個「會媽會」中的老五媽會、興二媽會、聖三媽會，南瑤宮香火依彰化南瑤宮志記載：「在清雍正時，由窯工楊謙自笨港攜來，奉祀在隔鄰福德廟內，乾隆三年（一七三八）建廟；嘉慶七年（一八〇二）彰化紳董聯絡縣下信徒倡議重建，廟成後香火興盛，聖母神駕每年往發源地笨港進香，隨駕香丁往返均步行。嘉慶十九年（一八一四）隨駕香丁四十二人，商議每人出銀壹元，存為公銀，共肆拾貳元，所收利息為聖母聖誕之用；嘉慶二十一年（一八一六）推舉誠實忠厚一人出任總理管理收放公銀；此為南瑤宮最早成立媽祖會組織。其後往笨港進香隨駕香丁，常擁十餘萬。彰化縣下民眾倡議組織鑿班會、興前會，進香時護衛聖駕，輪辦進香供奉人員即今『媽祖會』，各媽祖會有所屬分尊媽祖，稱『會媽』，會員組織稱『會媽會』；分別為老大媽會、新大媽會、老二媽會、興二媽會、聖三媽會、新三媽會、老四媽會、老五媽會及老六媽會，共十個會媽會。」¹²⁸據統計十個會媽會人數約四萬人，分布於大甲溪以南與濁水溪以北的內陸地帶，行政區域跨越臺灣中部四個縣市，即臺中縣、臺中市、南投縣與彰化縣，範圍涵蓋二十七個鄉鎮市及一個省轄市，各媽會分布鄉鎮有重疊情形。以烏日鄉而言轄區內會媽會有老大媽會、興二媽會、聖三媽會、老五媽會、老六媽會，東園村居民有老五媽會、興二媽會、聖三媽會。南瑤宮媽祖信仰，集結彰、泉州與福佬客等方言群，是超縣市、超族群的地域性民間宗教組織，信徒遍及全臺。

1、老五媽會

老五媽會成立依日據時代「臺中州大屯郡宗教團體臺帳」紀錄，南屯庄水碓仔地區信徒於光緒五年（西元一八七九）成立小地區五媽會，加入原已存在五媽會組織，成立至今（西元二〇〇四）至少有一百二十五年以上。此媽會原有十二角現改為十一角（如 3-3 表及圖 3-12），會員八千餘人，十人一擔（組）選出組長及各角董事，成立董事會推選歷代總理、副總理，東園村係屬第三角別喀哩角中番仔園，九十二年會員有一百零五人，分為 11 擔，下哩仔二擔、昭和庄二擔、番仔園庄七擔（九十二年大總理番仔園林允敏先生、董事為林火爐先生、總幹事陳木己先生），其會員

¹²⁸ 葉滿盈發行《彰化南瑤宮志》國立彰化師範大學地理學系編纂 1997 年 9 月 P279

代代相承，代表家戶，或是家族；其中林姓會員有三十九戶、何姓十二戶、黃姓十一戶顯示地方上以林姓為大姓與一八六〇年代林家開墾有關。老五媽目前有三座公廟，分別為北屯上天宮、頭家厝德安宮、三分埔松聖宮。¹²⁹

老五媽會每年農曆三月二十九日在南瑤宮舉行媽祖聖誕祭典，由當年值年爐主負責處理，並捧杯卜出明年度值年角爐主。每年四月間由值年爐主擇日，向南瑤宮請大爐鑾駕爐主家宅安爐—請爐（過爐），爐主需到南瑤宮請老五媽正尊押爐至爐主家，總理負責安爐。次年農曆三月二十三日媽祖聖誕日前送鑾南瑤宮，接受聖誕祭典及信徒膜拜。請爐當天有「吃會」十人為一擔（一組），因昔日交通不便，以十人為一擔大籠，籠內置組員衣服日用品，挑至值年角所在地公館夜宿，翌日在返鄉。七十三年起不在夜宿自行返鄉。¹³⁰東園村廖氏共有三十三戶依宗譜分別記載為漳州府詔安縣人，十三世漢公派渡臺豐原者遷移番仔園，十四世勤直公派遷臺西屯者輾轉遷移昭和庄，所屬會媽會為老五媽會。

表 3-3 天上聖母 老五媽會各角庄名

第一角	霧峰、坑口、乾溪、六股、舊社、萬斗六
第二角	柳樹湳、新厝、吳厝庄
第三角	喀哩、石螺潭、溪心壩、下同安厝、番仔園、阿密哩、五張犁
第四角	大里、詹厝園、草湖、番仔寮、竹仔坑
第五角	樹仔腳、永興里、福興里、和平里、頂橋仔、城隍里、頂峰里
第六角	北屯、軍功、番仔路、十甲里
第七角	新田、潭子、三份埔、二份埔、頭家厝
第八角	南屯、半平厝、土庫、田心仔、麻糲埔、鎮平 水碓
第九角	牛埔仔、烏日、學田、頂同安厝、九張犁、頭前厝、涼傘樹、東勢尾
第十角	中寮、茄苳腳、新竹圍、茂盛厝、新庄仔、詔安厝、過溝仔
第十一角	大崙、茄苳林、加錫、菜寮、港後、下崙、金陵

資料來源：92 年彰化南瑤宮天上聖母老五媽會董事暨會員名冊

¹²⁹ 葉滿盈發行《彰化南瑤宮志》國立彰化師範大學地理學系編纂 1997 年 9 月 p312

¹³⁰ 葉鑫銅編撰《彰化南瑤宮老五媽會沿革簡介》南瑤宮天上聖母老五媽聖會發行 1995 年 11 月 p73 - 75

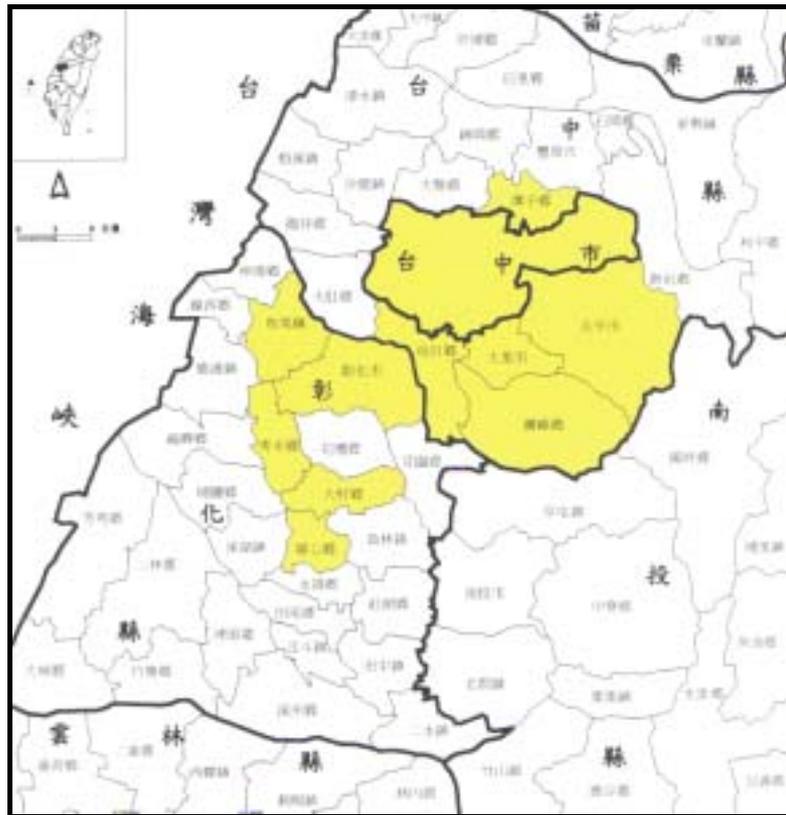


圖 3-12：彰化南瑤宮老五媽會會員分佈圖

資料來源：彰化南瑤宮志 1997 年 9 月彰化市公所印行 p331

2、興二媽會

依彰化南瑤宮志記載：「興二媽會擁有一尊同治十年（一八六九）鑄造香爐，依據『台中州豐原郡宗教團體台帳』所載，同治十年神岡庄大社成立興二媽會，距今有一百三十多年。早期每逢吉慶大典，經常發生爭奪聖母駐駕紛爭，臺中西屯廖氏頭人招募會員，雕製媽祖金身，供會員迎駕之用。會員有三千多人，分屬十大角，主要分布在臺中市西屯、南屯、北屯及臺中縣潭子、大雅、神岡、豐原、大肚、烏日」。興二媽會每年農曆三月二十五日在南瑤宮舉行祭典「作會」召開董事會，四月舉行「過爐」，爐主由各角董事擲筊，以「聖杯」最高當選，次高為副爐主；值年依序由十角輪替。過爐前一日由正副爐主、正副總理及值角頭董事親自前往南瑤宮「請爐」，「安爐」於爐主家中。媽祖金身移駕於公地，供民眾祭拜。過爐日邀會員「吃會」；次年三月二十日前爐主將香爐送回南瑤宮稱「送爐」。¹³¹依興二媽會於九十三

¹³¹ 葉滿盈發行《彰化市南瑤宮志》國立彰化師範大學地理學系編纂 1997 年 9 月 P292-294

年三月底在東園村張貼南瑤宮天上聖母興二媽香條告示，擇於國曆五月三十日農曆四月十二日駕往何厝庄（第七角）過大爐，本庄興二媽會員歸屬第三角烏日角依張炳煌董事資料記載該區計有十五份¹³²，興二媽會員集中於東園村下哩仔，部分會員遷移至他處定居。

表 3-4 天上聖母 興二媽會各角庄名

角別	角頭名稱	主要分佈鄉鎮
第一角	八張犁、林厝、四塊厝角	臺中市西屯區、臺中縣大雅鄉
第二角	港尾、橫山角	臺中市西屯區、臺中縣大雅鄉
第三角	、王田、烏日、福山角	臺中縣大肚鄉、烏日鄉
第四角	大雅、楓樹腳角	臺中縣大雅鄉、潭子鄉
第五角	員寶庄角	臺中市西屯區、臺中縣潭子鄉、神岡鄉
第六角	瓦磘角	臺中市北屯區、臺中縣豐原市、神岡鄉
第七角	何厝庄、上、下石碑角	臺中市西屯區
第八角	西屯、惠來、潮馬角	臺中市西屯區
第九角	下七張犁、水堀頭、知高庄角	臺中市西屯區、南屯區
第十角	南屯、公館角	臺中市南屯區、西區

資料來源：1、89年彰化南瑤宮天上聖母興二媽會組織章程

2、彰化南瑤宮志 1997年9月彰化市公所印行 p293-294

¹³² 興二媽烏日角會員：張炳煌、涂榮德、涂勇一、涂德順、涂銀柱、徐古、莊銘宗、張富川、林坤枝、蔡庚、楊來福、林文地（林瑞洲、林文彬）、何明輝、魏秋露、卓宴華十五份（資料來源：張炳煌董事）

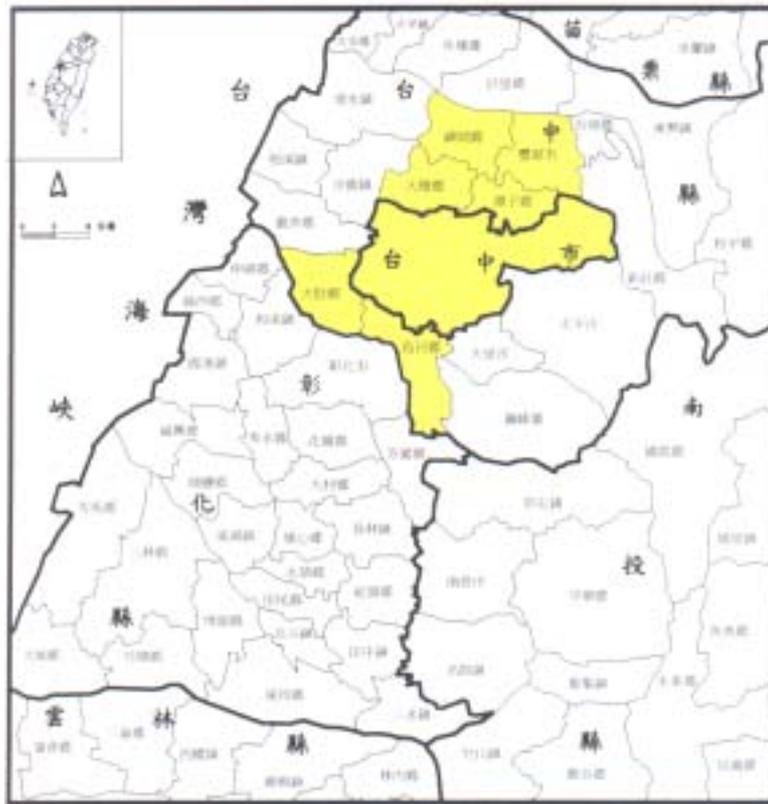


圖 3-13：彰化南瑤宮興二媽會會員分布圖

資料來源：彰化南瑤宮志 1997 年 9 月彰化市公所印行 p326

3、聖三媽會

依彰化南瑤宮志記載：「聖三媽會最晚清同治八年以前成立，依先輩圖及耆老、會員口傳：清朝時彰化市南門口、大竹、番社口、牛埔仔、外快官、田中央、柴坑仔、渡船頭、山寮子、芬園鄉下茄荖、烏日溪尾寮、同安厝、喀哩、霧峰鄉南勢、丁台、四德、大雅鄉楓樹角、神岡鄉圳堵、北庄等發起組織『南瑤宮聖三媽會』，會員組織分十二大角，下設小角。民國五十三年歷代總理由董事投票選舉（原各角董事推舉）增加副總理、監事，六十九年制定組織章程，七十年選舉首任總理。」¹³³聖三媽每年農曆三月二十六日在南瑤宮「作會」，農曆八月為過爐月份。過爐日聖三媽神轎在角頭遶境巡行保佑「合境平安」，並交流吃會。螺潭村同安厝同興宮亦供奉聖三媽係由南瑤宮分靈，居民因烏溪水患堤防修護而遷移，會員部份遷至東園村昭和

¹³³ 葉滿盈發行《彰化南瑤宮志》國立彰化師範大學地理學系編纂 1997 年 9 月 P295-299

庄待調查。

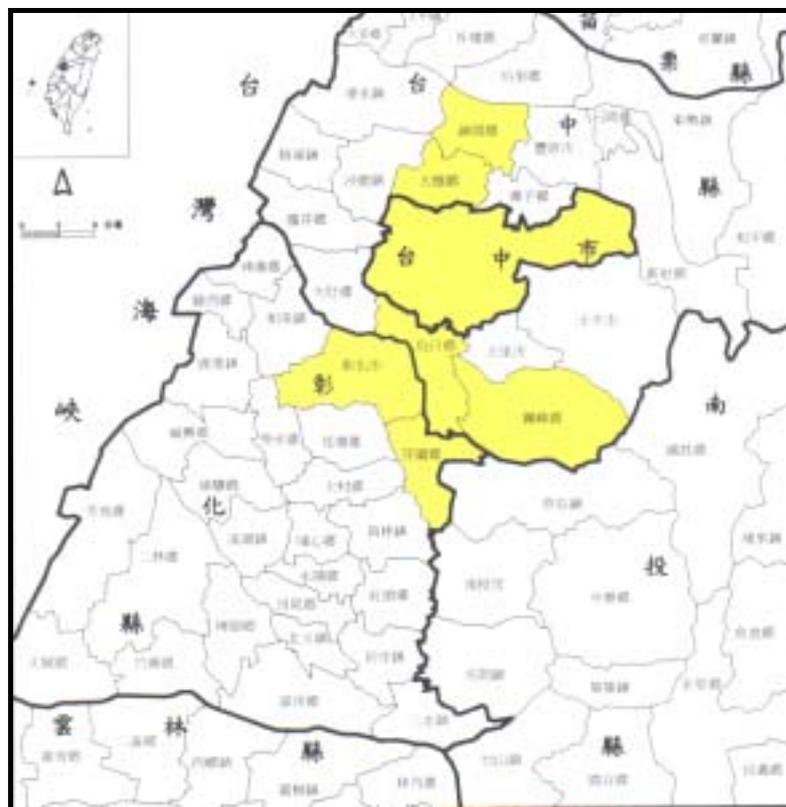


圖 3-14：彰化南瑤宮聖三媽會會員分布圖

資料來源：彰化南瑤宮志 1997 年 9 月彰化市公所印行 p327

神明會組織是因信仰而組合的共祭團體，主要任務是參與媽祖巡行遶境活動，以各種陣頭、藝閣、有錢出錢、有力出力的方式隨媽祖遶行。其次神明會的過爐與吃會，爐主產生由卜筮最多者擔任，即爐主是由神明自行選定，採輪流共治精神。東園村居民參加中部四縣市南瑤宮神明會組織已有百年歷史。

二、王爺信仰

（一）番仔園的新龍宮

番仔園新龍宮供奉三府王爺，據耆老稱係於一百多年前由塗葛堀（水裡港）福順宮三府王爺分靈。水裡港福順宮（位於龍井鄉麗水村舊稱塗葛堀港）三府王爺神像，依福順宮沿革記載：

係來自福建省漳州府漳浦縣城南門外京仔社，明朝天啟三年，商人「呂順道」運鹽及貨物到大員（臺灣）售賣，海上不靖，遭海寇及風浪打擊，請王爺登船保佑。清朝治管臺灣漢人移民，康熙四十年間（一七〇一年）漳州人移民臺灣開墾，大多從鹿港起岸到爰北，其中張、陳兩姓及族人恭請三府王爺隨船庇祐沿大肚溪口登岸從大肚向東開拓。鄉民感念三府王爺靈感，乾隆元年（1736年）集資建廟，迄今三百餘年。咸豐八年（公元一八五八）重修。香火鼎盛，神威廣被，四境平安，顯化助人或助軍旅平亂，學仕者求得光明中舉人，農漁牧民眾求拜萬事吉，時常為民驅邪治病至為靈感，出海漁民遇有海難，急呼王爺加庇得神助平安而返。

福順宮王爺廟位居中部王爺廟之首，為中部各地王爺廟進香、刈香、謁祖之地。

番仔園位於烏溪、大里溪、貓羅溪、筏子溪等眾水匯流處，眾溪至本庄匯流至大肚溪流入臺灣海峽，每年夏季是中部災情慘重的洪水、河水氾濫之區，因系水患區清領時期、日據時代庄民在網狀般的烏溪溪心道間荒埔地開墾、搭建草寮建庄（草寮常被水患沖失），大肚溪早期河運暢通，其王爺信仰隨者墾拓者沿大肚溪溯河而上，於同治三年（一八六四年）番仔園始有新龍宮¹³⁴，主祀龍井水裡港分香的三府王爺。早期聚落沿著大肚溪兩岸移民拓墾，呈顯廟宇多重性與信仰的多元化，大肚溪沿岸有無數座王爺廟是否由福順宮分靈有待後續調查。（如圖 3-15）

¹³⁴ 陳鄭添瑞發行《烏日文史匯編（一）》臺中縣烏日文史協會發行 2002 年 1 月 p14

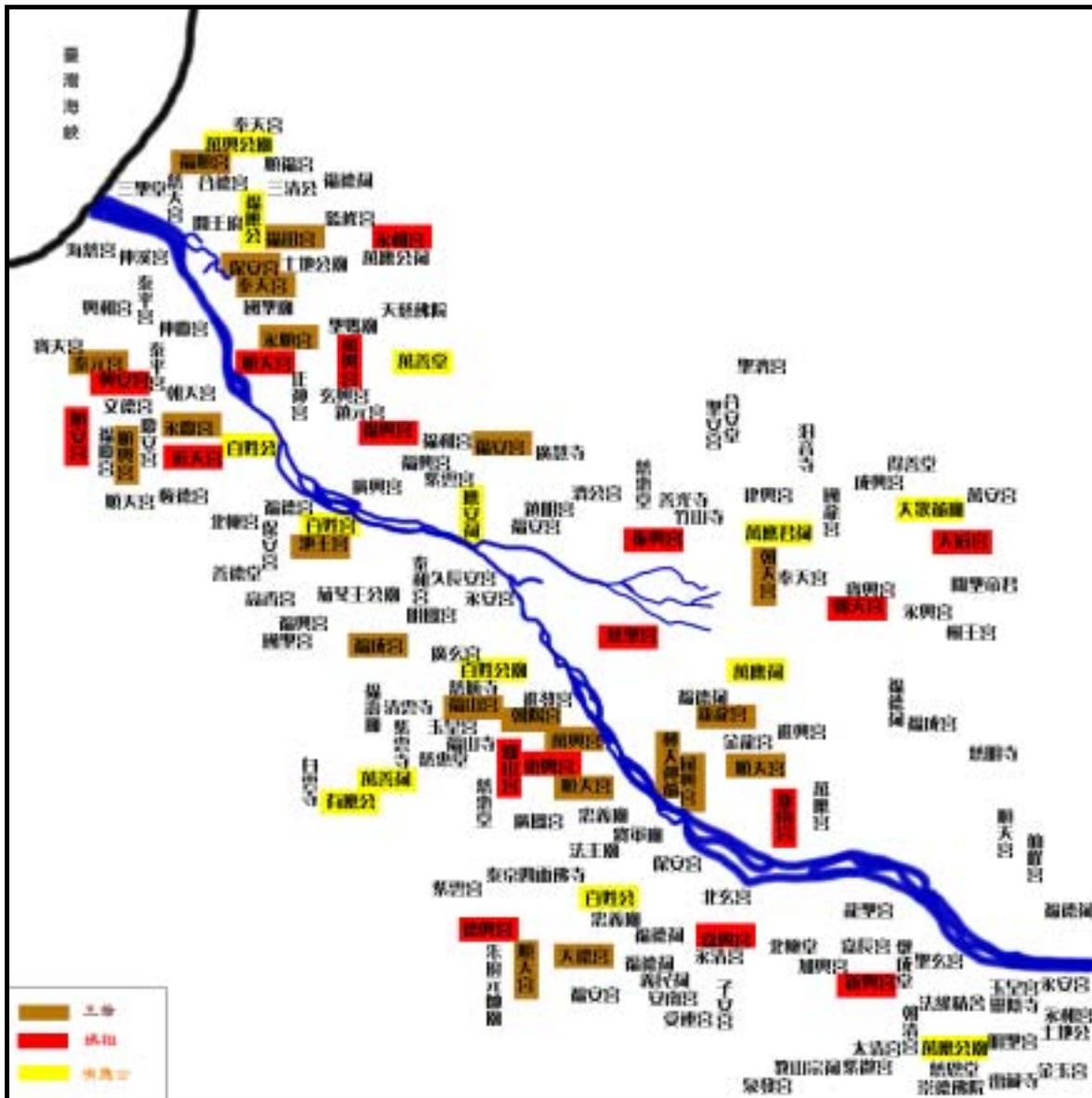


圖 3-15：烏溪中游及大肚河流域信仰略圖

資料來源：研究者調查及賴慧霖套繪

番仔園新龍宮歷史顯靈事蹟多，另有耆老劉先生稱三府王爺朱王爺一大王係由臺西崙豐進安府請神，聖誕祝祭日農曆十月三日，職責管轄番仔園庄內、外政事務，舉凡有關村內居民平安、入厝等事宜皆由其執掌；李王爺為二王麻豆代天府元神，聖誕祝祭日農曆八月十六日，本庄居民外出皆祈求保身符，隨身攜帶保平安，如早期外島服役、八二三砲戰配戴李王爺保身符者均無失落，八七水災本庄人民也無死亡；池王爺稱三王，由水裡港福順宮請金身，聖誕祝祭日農曆六月十八日，一副怒

氣沖沖圓睛、面部肌肉堅實威凜造型、黑面、長鬚其鬚鬚廣被民眾視為藥引醫治疑難病症，現鬚鬚稀少管理者加以保護。目前新龍宮均於各王爺聖誕日誦經、祭祀，另農曆六月十八日及十月十五日祚平安戲¹³⁵。

耆老稱早期進香是沿著大肚溪，晚間步行到福順宮子時交香後，連夜回到番仔園。近年則依王爺指示是否要進香，民國九十二年九月七日（農曆八月十一日）十五輛遊覽車，前往臺西進安府及水裡港福順宮參香回庄後遶境。

王爺有時不出去進香，但是遇到村莊中有不平靜時，則會在村內繞境以求平安。最近兩次為溪南路通車後車禍連連，於是在八十七年二月舉行過一次大規模的繞庄活動。另一次則本年（九十三年）於農曆正月十七日經王爺指示於農曆四月三日遶境東園村，此次範圍涵蓋下廊仔庄、昭和庄、番仔園所有區域範圍，並擴及到番仔園搬遷戶移居聚集所在地的溪心壩溪南路（參考圖 4-8）。由於本年人丁不順，連續走了（往生）五位老人家，年冬不好為保佑村莊平安，透過「桌頭」降示遶境。遶境時豪大的雨傾盆而下不停，王爺冒著大雨還是挨家挨戶的總巡，所到之處各戶都準備豐富祭品並且戶戶包紅包，一共收了五百多個紅包，俟巡境完畢回到宮廟雨停天晴。王爺出巡念茲村民為村莊洗塵，除掉村中晦氣、穢氣，賦予村莊一片新的氣象。

番仔園三府王爺，長期以來以爐主方式供奉，遍及溪心壩、喀哩（南、北村）、石螺潭四村，早期應各地信徒需求，王爺靈聖均到家信仰服務，遍佈於現大臺中各地，原王爺供奉於番仔園公地的竹廣（管）厝（祠）。後庄民於民國十四年經賴榮、王俊、何定水、林龍等倡義集資興建，一股每人十元、十股計一百元不足。並請林海木、林東鄉民士紳集資共同建造，適林海木子林新鋒（臺中縣議員）幼病置於牛稠房奄奄一息，若得王爺醫治（求得青草藥）定出資，隔日病有起色出資五十元，計一百五十元，提供土地建造公祠於民宅，即現廟址地。王爺廟有四大輦轎生第一代為詹錦樹服務時期為民國四十八年以前，第二代為四十八年至七十九年有陳明

¹³⁵ 平安戲：農民在秋天收成後，感謝神明一年來的庇佑，在廟前為酬神所上演的野臺戲。以收丁口方式籌募經費，爐主負責平安戲一切事務。演平安戲在農業社會時各家各戶都會宴客，出外工作的人及鄰近親朋好友都會共聚一堂，具有聯絡情誼與互相交流的作用。目前社會轉型為工商化大肆宴客較少，且演平安大戲（歌仔戲）也漸漸由布袋戲所取代。

福、洪火木、陳銀岸、黃添丁，第三代七十九年以後至今為何能嚴、黃國欽、林清榮、李百齡等辦理聖事事宜。

「新龍宮」為番仔園村民信仰中心，是信徒自動捐款所建，內有神像—朱、李、池王爺、將軍爺、石頭公、開基土地公；神案、籤筒、五寶、太歲斗、光明燈以及「威靈顯赫」、「神恩廣被」等匾額。門柱有嵌字對聯：

「新府輝煌俎豆千秋隆祀典 龍門高大帡幪萬戶沐恩澤」

廟埕龍邊置有黑令旗、牧草；廟埕前有水泥高座戲臺，名曰「群樂臺」，柱聯左右分別為：

「神聽和平歌餘介福綏仁里 韻諧風雅曲罷遊人醉閩仙」

新龍宮現廟址狹小老舊，九十二年在廟右後方購置約八百七十坪土地，於農曆六月十七日九點恭迎三府王爺駕臨新建寺廟預定地，廟宇新建主體及坐落位置，透過王爺圈定後定案。

（二）昭和庄順和宮

昭和庄原居民信仰東園村番仔園新龍宮三府王爺（朱、李、池王爺）及螺潭村同安厝同興宮飛天大聖。同安厝及昭和庄原是烏溪河流間荒埔地、牛埔地，烏溪同安厝堤防興建，該庄地理形勢才穩定不受烏溪網目狀水係影響。七十三年政府辦理農地重劃昭和庄內的農地重新規劃整地，自此提供一完整的生活空間。順和宮成立於張金豐村長任內，據稱係政治因素及廟宇管理上問題才由新龍宮分出。王爺金尊於民國 84 年由水裡港福順宮請回分靈，首先王爺金尊每年以庄內（東園村一、二、三鄰）全部戶主（約一百多戶）擲筊聖杯最多者為「爐主」，輪流供奉於爐主家中。興農巷 30 號施先生於七、八年內擲「爐主」輪三次，當新居落成時具備較寬場的居所，經請示王爺允諾後施先生提供現址安奉王爺，供昭和庄內人民膜拜往後不在輪奉於「爐主」家中。門柱有嵌字對聯：

「順天巡狩威武鎮乾坤 和慈神光普照通天地」

順和宮第一任爐主廖進昌、第二任施瑞源、三任吳朝評、第四任呂金得、第五任黃清潭、第六任蕭六合、第七、八任施瑞源。

(三) 五營信仰

「五營」神兵系臺灣民間王爺信仰的一環，分為內、外五營。五營分別為東營，東方，青旗，九夷軍。南營，南方，紅旗，八蠻軍。西營，西方，白旗，六戎軍。北營，北方，黑旗，五狄軍。中營，中央，黃旗，三秦軍。代表五營番號的旗幟，皆為三角形，旗色完全依五行五色而來，數據九八六五三，是民間禮制極數，軍隊番號採「東夷」、「南蠻」、「西戎」、「北狄」、「中秦」之說，多少反映漢人本位主義的一統觀念。「外營」其營寨克難簡陋、造型單調，分別坐落於路旁或住家附近的神龕小祠。在村落中安五營的概念與功能是鎮守押煞，「五營神兵在此，邪魔歪道莫入」。¹³⁶顧守村庄安全的設施，因此有各種象徵儀式過程。王爺信仰中則以送王船及安營儀式較為普遍，本村田野調查中以番仔園新龍宮有聚落四方舉行安營儀式，下哩仔慈聖宮興建入火以後，於廟中安置內營五營旗及廟宇龍邊前方置五營將寮，並種植牧草以備兵馬戍守之需，不在聚落四周另安營。

1、五營選址

五營設置以王爺廟為中心，分佈於庄頭（番仔園）五方，依五行方位而設兵營。由東園村番仔園庄調查中發現「內營」以五營旗（分別為青、紅、白、黑、黃旗）為象徵，置於廟內供桌上，晨昏點香，視為神體奉祀。五營旗幟，皆為三角形，旗色依五行五色而來。「外營」設置地點、坐向、形式、尺寸、日期等均由神明指示決定，通常經由乩童、手轎¹³⁷起乩，透過桌頭翻譯神明所指示的事項處理。廟方主事

¹³⁶ 黃文博著《臺灣民間信仰與儀式》常民文化出版社 1997 年 11 月 p71-80

¹³⁷ 轎，初期流行於仕宦階層，達官貴族藉官轎顯要其身分地位，之後，流傳到民間成為富紳士豪的代步工具，與市民階層出嫁迎娶的「新娘轎」，最後，輾轉成為今天神明的專屬坐轎。轎子在臺灣已不為人們使用，但是卻為神明出巡、遶境的主要工具。神轎大致分為三種：大轎、四轎、和

人員經過人、神溝通以後依照神的旨意建造，其地點的設置大約在主要路旁、溝渠旁、牆腳等用地上。「五營」位置因而含有東、西、南、北的空間指稱，中營一般安置於廟內，亦是聚落的中心，庄內指涉範圍因五營而界定。順和宮未設置外五營，於宮內供桌上置五營旗及廟左前方以竹符懸掛三角形黑色令旗。

2、「安營」儀式

安置五營的儀式稱為「安營」（放營、放軍），東園村信仰唯有新龍宮王爺有安外五營儀式，每年均有特定性（神明指示日期，民國九十二年二月二十一日為指定日期）的安營儀式，首先準備「安營」用品：儀式由乩童、桌頭、轎手、村長、廟中主委、耆老、村民等一行數十人，首先在廟裡焚香稟告由乩童起乩，奉請五營將軍令牌（尖頂的長方形紅色木牌，書寫主帥將軍）進行安營儀式。首先由鑼鼓音樂、攆轎、五營將軍¹³⁸、隨行隊伍等從庄內王爺廟出發依循東、西、南、北、四方開始安置「東營」張將軍（張基青）、「西營」劉將軍（劉武秀）、「南營」蕭將軍（蕭其明或蕭其良）、「北營」連將軍（連忠宮）、最後繞行道王爺廟安置「中營」中壇元帥李將軍（李哪吒）是五營的「首席元帥」。

隨行隊伍有抬手轎、放鞭炮、燒金紙、鑼鼓音樂、毗鄰住戶於各自家所屬營地之地點，準備貢品等象徵物以祭拜，佑我全家及田宅豐收平安。安營之後，不可觸摸或移動，免於冒瀆神明，每日晨昏清香一炷、逢農曆初二、十六（初一、十五）或主神誕辰日的傍晚由庄民挑擔（提）放祭品的牲禮籃備牲禮、菜餚至廟、營前「犒軍」即犒賞王爺及五營神兵，一炷香後燒金銀紙而後結束。至年終「收營」（收軍）

手轎。大轎最為笨重，往往需要八個人以上的扛扶（近年已大多裝有輪子），稱「八助」，是神明遊行時的「流動房子」。「四轎」由四個人扛抬，也叫「四人轎」，也稱「四輪」，高約兩尺半，抬起之後，大致在轎伕（俗稱「轎仔腳」）的上半身部位。四轎的扛抬，分為「硬貫」、「軟貫」兩種，「硬貫」是利用轎子左右兩支九尺長的扛木（俗稱「轎貫」），作為扛抬，轎夫較為吃力；「軟貫」則在扛木間，前後各以麻繩或鐵絲系上一支平行長約五尺半的「籤木」（俗稱「貫仔」），較前的稱「頭籤木」，轎後的是「尾籤木」，如此一來，四個轎夫形成一條線，而左右扛木也就變成他們的扶手，在行止、跳動、或是「出字」，都比較輕鬆。手轎由兩個人攙扶即可，只有「抬」一種方法。轎高約一尺三，嬌小玲瓏，有人稱「神的小椅子」，與四轎一般合稱為「輦轎」。黃文博著《臺灣民間信仰與儀式》常民文化出版社 1997 年 11 月 p190-191

¹³⁸ 五營神將有兩說：一是中營為中壇元帥、東營羅昆、西營羅燦、南營文良、北營招賢；一說東營張公、西營劉公、南營蕭公、北營連公。鈴木青一著《臺灣舊慣習俗信仰》高賢治 馮作民編譯 眾文圖書公司 1981 年 p27

重整營寨，而於次年在擇日重新安營而換新符令。九十二年請示王爺「年冬不平靜」暫不收營。

此次 2003 年 2 月 21 日（農曆）新龍宮安營活動遶（巡）境中其參與者均為男性，除了營地提供貢品祭拜參與者部分為女性外，未見女性參加遶行（為便於田調紀錄只有我一位女性參與）。女性未參與是否與傳統有視女性為「不潔」觀念有關？抑是大將率兵馬保護家園自古是男兒之責？

由上可知五營創設了一個神聖空間，在神聖空間四方有界域，它有一個神聖中心，因此中心點加四方，基本上和中國傳統宇宙觀的五方、五行觀念結合，透過神聖中心和四方界域，藉由儀式行為體現出神聖空間的整體結構，將邪煞驅逐於神聖空間外。每年「擇吉日、時」重新安營活動，更新人與神、或人與鬼靈之共同的契約，人與人間透過拜拜、神明遶境等活動，分割出地方場域（境¹³⁹）的範圍、界域，取得人、神、鬼靈三界的和諧。說明了神明象徵性行為對於某個場域的範圍建構一個神聖空間。¹⁴⁰另擇吉日、時是民間信仰儀式中不可少的神聖事件，一般由曆師、地理師、或神祇附身的乩童、或擲筊請示神明擇定，選擇良辰吉日數術，彰顯主事者、行事項目、行事時間所擬構時間秩序的神聖力量，透過儀式在地方場域聖化中實踐。

三、聚落中的土地公廟

東園村聚落空間土地公廟分佈，依照日據時代散村（庄）分別位於（1）東園村西南方昭和庄二鄰所在的土地公廟（無神尊以一石頭象徵）其廟址為中興大學畜牧地，屬一、二、三鄰的守護神，九二一後重建，基址不變。最近在本庄烏溪覓一碑石立廟旁刻有「應對我生財」及「泰山石敢當」象徵村庄界域庄民團結、趨吉避凶、人人發財。（2）昭和庄三鄰與螺潭村交界處（東園村西方）一株大榕樹下原立

¹³⁹「境」是中國未引進「空間」觀念前的傳統用語，「境」可衍伸「境界」、「境域」、「環境」等，「境」其基本概念有空間間隔、界限、可以是整體的、整個區域的。在宗教儀式，寺廟祭典中常出現「合境平安」它代表某一區域、界限內，又是整個境域、全體。郭肇立主編《聚落與社會》中李豐楙〈道、法信仰習俗與臺灣傳統建築〉田園城市文化事業有限公司 1998 年 6 月 p112

¹⁴⁰ 郭肇立主編《聚落與社會》中陳其彭〈臺灣傳統聚落文化的表徵〉田園城市文化事業有限公司 1998 年 6 月 p156-161

一石，九十二年底一購地者稱夢中所屬意之地，立刻鳩資於大榕樹下新建一土地公廟，為三鄰住戶供奉，形成昭和庄有兩處土地公廟。(3) 位於庄內番仔園的土地公廟則有庄頭庄尾二處分別把守聚落，一處在東園國小西側旁，另一處位於庄尾，隸屬東園村四、五、六、七、八、九鄰的守護神。(4) 東園村西北角下哩（廊）仔土地公廟則為、十、十一鄰係屬把水尾的土地公廟。(5) 另一處則位於第四公墓旁守護人、鬼界限，保護兩界安靈的后土，村內四周土地公廟依其空間位置，皆代表守護各庄頭象徵意涵（如圖 3-16）。



圖 3-16：東園村土地公位置圖

本庄內土地公廟均佇立於大榕樹下，並加蓋遮風避雨的屋頂，其廟匾上題為「福德正神」門聯分別為「福厚泰民天萬載 德高興國地千秋」、「福壽雙全中至正 德蔭黎民謂聖神」其對聯是每年更新，門聯象徵土地公神力的護持，黎民的生活世界受福德庇蔭千秋萬載福壽雙全。每日早、晚及每月初一、十五或初二、十六都會有庄民到自己所屬的土地廟燒香膜拜，「福德正神」演化為聚落守護神、境界神。

下哩仔及番仔園每年二月初二為土地公生，俗稱頭牙及八月十五日，依民間習俗祭拜土地公並演布袋戲，而番仔園二處土地公各自組成土地公會並有「吃福」。

四、私廟、私壇

私廟、私壇是一種個體性的民間信仰，為著滿足個人需求而出現的崇拜場所，大部分宮主有神佛附身經驗，認為自己帶有天命，必須開宮濟世。著重於解決個人特定與疑難問題上，其活動有演戲、法會、進香、安光明燈、安斗等。進香活動普遍舉行有超地域性的行為，企圖擴充廟宇信徒範圍、及廟宇聲望的提昇。信仰組織又可分為有組織性的及無組織性的，有組織制性的以會員制、管理制為主有爐主頭家以卜筮選任，無組織性的則以開設宮壇的宮主掌控行事。私壇私廟辦聖事和信眾結緣，大部分是身體、婚姻、事業的事，且大都是外地人當其靈驗實踐而感受到神佛眷顧時，願意常常來參與有時成為組織的會員。

東園村有十二處私廟及私壇，下哩仔、昭和庄各一處，番仔園有十處（如圖 3-17）：

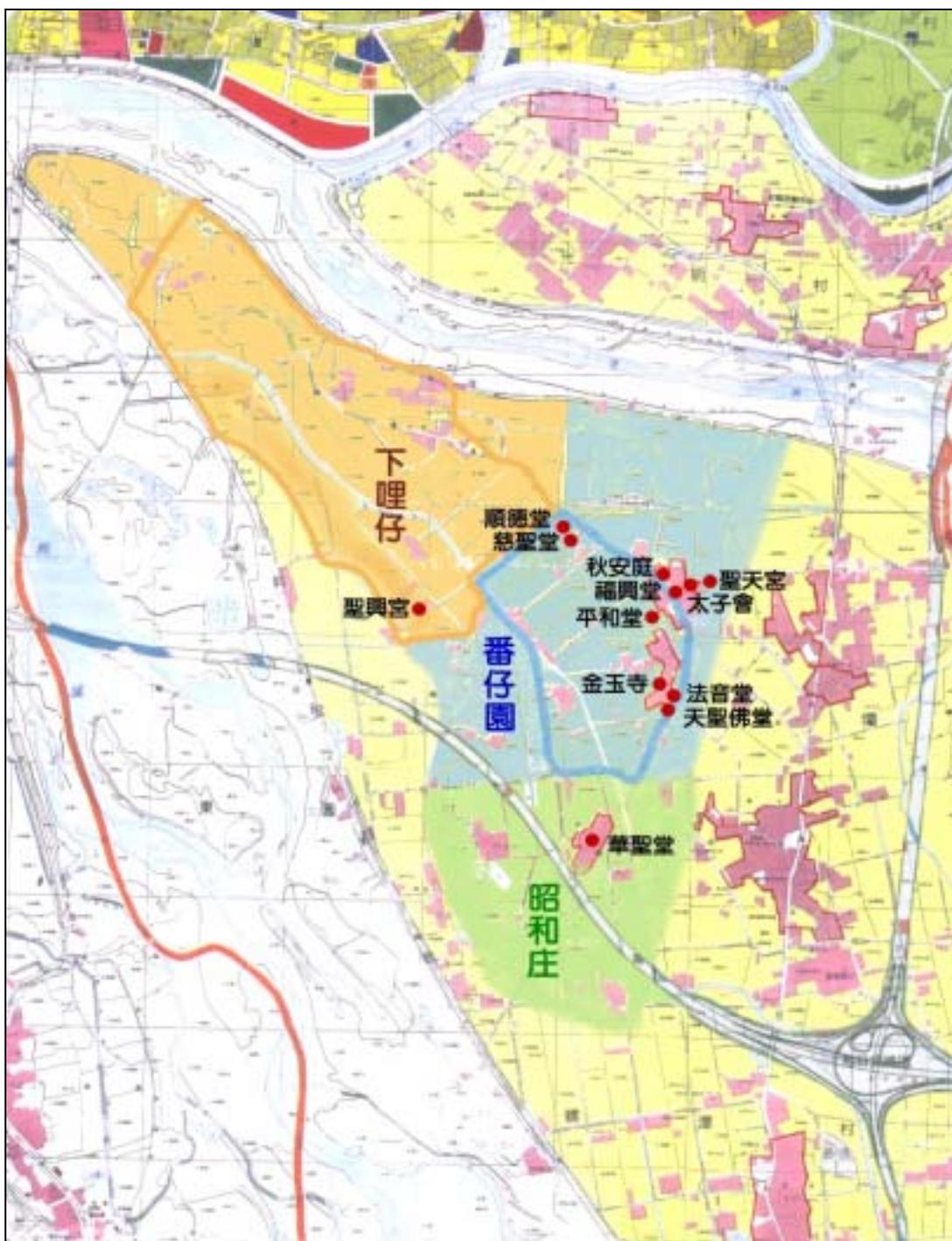


圖 3-17：東園村私廟、私壇位置圖

（一）聖興宮：開漳聖王

聖興宮原在護岸（烏溪堤防）外，屢受烏溪水災之患，政府徵收土地興建堤防後，遷移至東園村十一鄰一百三十一號，涂氏家族話說在自家廳中供奉開漳聖王原由：先祖自福建省詔安縣漳州府渡臺，為十六世。早期供奉聖王以剪紙「神像」膜拜，後臺中墩仔腳大地震屋倒改以竹、土自行再製雕塑神像，最後才雕塑金身神像。由無廟、家中供奉直到九十二年一月四日卯吉時動工奠基，九十二年十一月二十日（農曆）入火安座，供奉於家中歷經數代，九十二年底供奉於莊嚴的新建廟宇。據稱一百多年來聖王神威顯赫，解決民間無數疑難問題，係屬私人廟宇，每星期三、六日晚上及星期日下午有辦理「聖事」，問事的信徒來自各地，外地來問事的人因感受到聖王公眷顧，而願意常來，與傳統立基於地緣關係的庄廟有所差別。

九十二年興建聖興宮其神明圖配置：供桌頂層中間奉祀開彰聖王、左馬仁先鋒將為輔順上將軍、右為李伯瑤先鋒將為輔勝上將軍又稱輔信王公，第二層供奉包公（包府千歲）聖王二尊，方桌上供奉三太子（大聖、二聖、三聖）、李靖千歲、聖王公、五爺虎令，桌下有虎爺。柱聯有：「聖德浩蕩功參天地齊萬物 王恩偉崇勳表日月定江山」、「聖尊開漳威靈顯普賜吉慶 興稱聖王昭化育永獲盈豐」，門柱聯：「聖王恩澤文治武功彰萬物 興定繁榮福祐鄉梓揚世澤」、「聖靈寶島化育黎民稱開漳興拓樂土神威顯赫尊聖王」。龍邊供奉天上聖母，有「聖恩慈庇眾生渡苦海 母儀德祐鄉里萬家春」、「聖德配天福庇烏日慈航濟 興威尊后神祐東園保黎民」之對聯。虎邊祀奉土地公（福德正神），有「福配天地律序惟守正 德被日月春秋合稱神」、「聖運長發誠求必應撥烏日 興道永存物阜民豐映東園」、「賜福人間士農工商皆興旺 虔心誠求鄉梓黎民永順發」、巡游民間六畜興旺等。並於龍邊前方設置將寮供奉五營旗、五營頭、另置黑令旗。

聖興宮主祀開漳聖王，臺灣開闢洪荒斬棘披荆謳聖力，漳泉感應安民護國頌神功。民間相信聖王之聖力與神功，目前民間組織有「臺灣區開漳聖王廟團聯誼會」，聖興宮九十二年火安座大典時，來自全省八十八座主祀開漳聖王廟宇參加。本宮目前組織屬委員制，有主委、副主委、總理、副總理、總務等宗理宮務業務。民國九十三年農曆三月二十四日隆重盛典，迎接大陸福建省漳州威惠廟開漳聖王四百多年

神尊金身駐駕聖興宮一日，依序在到臺灣各地開漳聖王廟。

（二）慈聖堂：天上聖母

慈聖堂主祀天上聖母，由大甲鎮瀾宮分靈，位於東園村九鄰興農巷 105-3 號，信仰緣起，早期於大甲媽學打坐，何太太起乩領旨，七十六年分靈的聖母先寄附於彰化，俟家屋建照完成，兄弟各自香火分爨後於民國 84 年創堂。慈聖堂附祀觀世音菩薩、中壇元帥、土地公、濟公活佛等每星期六舉辦聖事，平常日都由中壇元帥主事，特別日期則聖母親自辦聖事。九十三年五月三十日八部遊覽車前往新營太子宮及麻豆太子宮（二元帥祖廟）、鹿耳門天后宮南巡參香。

（三）順德堂：三府王爺

位於東園村九鄰興農巷 107 號，民國 90 年成立，供奉三府王爺由水裡港福順宮分靈。門柱嵌對聯：「順冠雨儀光騰紫府參天地 德尊三界神威顯赫貫古今」對王爺顯聖感恩請金身於家中供奉。

（四）平和堂：太子元帥

平和堂主祀太子元帥，門匾有「平和濟眾」為宗旨，位於東園村九鄰興農巷 89 號，民國前來自福建省漳州府平和縣，移民臺灣開墾時之保護神一家神。俟後供奉三官大帝、太子元帥、聖母、八極玄天上帝於長方形中案神明桌，下層八仙桌供奉朱、李、池王爺、包府千歲、華陀、帝爺（康元帥、趙元帥）、福德正神等。於中案桌後又吊掛一神明彩。另於案桌龍邊（平）設置太歲爐、虎邊（平）設置祖先牌位，平和堂據主事者稱成立一百多年。平和堂於七十年代以前約十多人以兄弟會組織，相互扶持參與神明事務，並有刈香，輦轎等替信徒排除疑難問題，七十五年以後漸漸又轉型沒落，主事者年歲漸高現已不在辦理聖事。門柱有嵌字對聯：

「聖德參天地靈人傑通古今 神功暉日物阜民康達瑞年」

（五）東園太子元帥會：太子元帥

位於東園村九鄰興農巷 92-8 號，民國 75 年成立，由平和堂分香供奉太子元帥。其組織章程第二條宗旨：「本會以正人心，勉人遷善，祈求國泰民安，維護中華文化，增進社會福利，宏揚道教教義，易俗救世，並配合政府政策，端正禮俗為宗旨…」。每年農曆九月初九日祝壽慶典，並擲筊產生爐主。每星期六晚上八時，開辦聖事，由元帥降乩為善男信女排解各項疑難事情。東園太子元帥會目前尚未有固定會址，九十三年三月遷至創會長林勇超先生住家東園村 7 鄰 68-2 號。以太子元帥寫一對聯：

「太乙道統顯乾元 子弟尊崇展聖帥」

東園太子元帥會為會員制，年滿十八歲者可至元帥御前擲筊成正式會員，並於翌年農曆九月初九日祝壽慶典時辦理宣誓儀式。其設置祭典、小輦、武轎、神轎等小組，負責年度慶典即對友宮所有一切祭典禮節事情。

民國九十二年九月二十一日（農曆八月二十五日），東方漸露魚肚白時，東園堤防內、第四號公墓旁的一戶林姓家族及何永池會長等各會員已經忙裡忙外的在招呼，今天是東園太子元帥會舉辦臺南麻豆太子宮、嘉義保德宮進香活動。遊覽車十二輛陸陸續續的駛進庄內，此時廣播車沿著鄉村小路（農路）通知信徒搭車進香時間。七點半在先鋒車引導下有雅虹電子琴、小輪、戰鼓車、武轎車、北管陣頭（大里福星軒北管）、神轎車（太子元帥、黑令、龍虎旗、涼傘、五寶車等）、祭典車、廣播車、聯絡車、香客車（十二輛）、隨香車（慈聖堂）、工作車、交通指揮車等魚貫而行，載滿信徒虔誠的心到臺南、嘉義進香。一日活動回到烏日已是黃昏，在溪南國中重新整隊，成豐巷口藝閣車數輛，燈光閃爍熱鬧非凡，接駕恭迎太子元帥回駕，路旁香案不絕香客隨香遶行，回到東園太子元帥會用平安餐。

（六）福興堂：池府王爺

位於東園村八鄰興農巷 74-1 號，民國 75 年由番仔園三府王爺分靈，供奉池王爺於 85 年前往水裡港福順宮進香遊境，神轎、北管引領一百多人信徒參香，今年（93

年) 5月16日再前往水裡港福順宮進香也是一百多人參加。

據福興堂主人何先生稱，八七水災時田園、住家遭洪水流失，田園有的形成一大窟窿，有的泥沙堆積如山，水災過後歷經數年重建家園才整地完成可耕地。於生活安定後，感謝神明庇祐，順事平安前往庄中新龍宮恭請池王爺金身回家供奉。

(七) 聖天宮：天上聖母

位於東園村七鄰興農巷 66-1 號，民國三十幾年成立，聖天宮主祀天上聖母由北港分靈，供奉中壇元帥、土地公、濟公活佛、朱、李、池三府王爺、虎爺等。陳宮主稱年輕時來到番仔園賴家當長工後招婿，生活非常困苦，後再自立。因聖母顯靈數次解救困厄，車禍中得以脫險，生活中神明處處予以庇祐，一家大小平安。

(八) 法音堂：千手觀音

位於東園村四鄰興農巷 53-3 號，外地人士遷入本村，近幾年成立，據傳專辦紅白科儀制，遠聞本庄有兩戶人家辦一場喪葬儀式達六十萬，開的是賓士車。

(九) 金玉寺：西方三聖、三寶佛

位於東園村四鄰興農巷 55-1 號，民國 89 年成立，中間供奉三寶佛，左邊供奉觀世音菩薩、濟公禪師、彌樂佛等，右邊供奉地藏王菩薩及神主牌等，為自家修。

(十) 天聖佛堂：觀世音菩薩

位於東園村四鄰興農巷 43-6 號，民國 80 年由臺中縣太平鄉遷回家鄉服務鄉民，供奉觀世音菩薩、媽祖、濟公活佛、太子元帥、玄天上帝、保生大帝、池王爺、青山王、西方三聖、三寶佛等，張先生稱自己帶有天命，觀世音顯聖事蹟、聖火靈異不斷，星期六、日或平常日需問事者電話預約，以米掛占卜問事，問事信眾大部分是外地來。

（十一）秋安庭：三界公

秋安庭主祀三界公於民國三十幾年成立，由陳平庄紫微宮¹⁴¹分靈，設立較早，隨著主事者年事已高，小孩不以此為業，逐漸沒落。

（十二）華聖堂：觀世音菩薩

位於東園村二鄰興農巷 19-3 號，民國六十五年創堂救世，其堂號係七十二年由濟公禪師賜名華聖堂。堂主五十年次自稱不識字，考駕照十幾次目前還是無照駕駛。其父即將往生時告知身世因逃兵至此地匿姓名謀生，現在的姓不是本姓，昭和庄早期為牛埔地所有溪南地區牛隻生老病亡均埋葬於此，早期農民不忍食一輩子為自家辛勞的耕牛。據傳剛掩埋的牛隻常於夜半就被挖走當食物，可知當時生活之窮困。兄弟二人自小在螺潭村同興宮飛天大聖學乩，其兄於螺潭村創東南宮。同興宮規定宮中乩童必須是該庄庄民，因此十來歲就自行分基立堂。

華聖堂主祀觀世音菩薩，並供奉八極玄天上帝（帝爺公）、華陀、張府天師、濟公禪師、蘇府王爺、太子元帥、福德正神、虎爺、五營旗神兵將。門柱有對聯：「華光配地莊嚴乾坤大 聖德參天神威日月長」。六十五年開始舉辦聖事，臺灣大家樂風行時，信徒絡繹不絕現在信徒要問則不再辦理。本宮華陀主政最靈驗是癌症藥方，張府天師對犯沖陰煞、身體不好最能解危，濟公禪師對風水、醫身體、收小孩做契子最行，目前每星期三、六都有在辦「聖事」。

五、萬應祠

「萬山毓秀神靈赫 應佑庶民護安寧」這是東園村番仔園庄聚落界域外，矗立於第四公墓旁的萬應祠門柱對聯。顯示萬應公（媽）的神澤，萬應祠供奉萬應公、萬應媽立有神像與香爐。臺灣受移民社會影響與開發的特性，族群、語言、風俗習慣不同，早期往往利害關係引起械鬥，死於非命的人很多。人普遍相信有陰間、陽

¹⁴¹ 紫微宮：清雍正年間先民陳平由福建福州恭請三官大地神像來臺，孫陳元謀乾隆六年帶領族人由臺南縣入墾稱陳平庄，同治九年建廟曰紫微亭，民國七十三年改為紫微宮，迄今（2004年）有二百五十年。

間之分，生活在陰間的靈魂俗稱鬼，有人奉祀的，稱為「有緣鬼魂」，沒人奉祀的稱為「無緣鬼魂」或稱為「孤魂」。鬼魂無人奉祀會成為「厲鬼」，使人生活不安，甚至害病而死。民間將無主枯骨集堆成塚，立祠祭祀，拜的是集體無嗣魂靈。並有各種不同稱呼，萬應公即有應公¹⁴²。（如圖 3-18）

臺灣俗語：「少年若無一遍愁，路邊那有有應公？」，說明了有應公在臺灣各處都可見。民間畏懼鬼魂危害採取「敬而遠之」，也為了行善作功德即「崇德報功」教化影響，免屍體四處暴露影響環境衛生，集中收埋祭孤建祠奉祀，祠廟規模約短小簡陋。人們為追求生存的和諧，為平鬼怨，防制鬼煞保平安，用懷柔方式維繫人鬼間的和諧，與鬼靈進行交往方式有消極性的行為禁忌與積極性的制鬼儀式。禁忌來自於人對鬼靈的畏避心理與自我淨化儀式，為避開各種不潔鬼靈的報復行為，民間有超度及制煞的「普度」文化。¹⁴³

萬應祠在東園村有專人點香祭拜香火清淡，歲時於清明節、端午節、七月半中元節、重陽節時有祭拜，有時會演戲、扮仙等，早期（民國七十四年至七十八年）大家樂興盛時香火不斷求問「二字」者絡繹於途。向鬼靈燒香膜拜求籤詩、籤符、求數字、祈禱許願，看沙盤、香灰、蠟燭油側流形狀體悟臆測數字，簽賭大家樂號碼。卜卦問鬼神也可以轉禍得福，獲得靈驗，但必須還願答謝，否則會遭受到鬼靈作祟，民眾經由示好的活動，達到消災解厄與祇求賜福驅邪的信仰。生活中人對鬼的恐懼感有各種祇邪去災對應方法，信仰體系中將「鬼」從「凡」提升到「聖」，成為一種守護人們存在秩序的神聖力量。鬼神信仰是民眾現實生活中攸關性命的精神文化系統，確立生命存在的目的與意義，表現人們當下尊敬、恐懼與崇拜等感情，建立一套宇宙意識與生存意識的深層文化觀念¹⁴⁴

¹⁴² 依仇德哉認為：「有應公又稱有英公、百姓公、金斗公、恩公、萬善同歸、無祀陰光、萬恩主、萬恩公、萬善諸公、萬應公、萬善爺、聖公諸稱。有應者，取其有求必應之意，鄉愚迷信，於人力無能為之情況下，動輒求諸鬼神，咸認有求必應。其構成者，亦無子無主之孤魂，屬厲之範疇。」仇德哉編著《臺灣之寺廟與神明（四）》臺灣省文獻委員會 1983 年 p390

¹⁴³ 鄭志明著《臺灣民間的宗教現象》大道文化事業有限公司 1996 年 5 月 p122-123

¹⁴⁴ 鄭志明著《神明的由來—臺灣篇》南華管理學院出版 1998 年 7 月 p374-397



圖 3-18：萬應祠

第四章 東園村信仰場域的實質構成

第一節 地方生活場域的詮釋

場域的定義：Elspeth Probyn 曾針對「場域」(locale)、「在地的地點」(local)、和「定位」(location)三者加以區分，將地點定義為特定時間內的地方，定位則是將地點連貫成一系統，場域則更廣泛地代表地方與事件的綜合，既隱含外在定位，又代表欲望場所 (site of desires) (177-178)。

地方生活場域引用英國人類學者 Anthony Cohen 對英國本土以及泛文化的不同社區深入研究其象徵、組成及界域等主題，本文引用對社區的定義想法而對地方場域引(借)用社區的定義：(1) 代表居住在一定場域內的人們，共有一些相同的經驗和事務。(2) 與場域內的人們相比，有明顯的差異與區隔。因此地方生活場域內的人有共同的記憶經驗所在，同時也與場域外的人有所區隔。地方場域不僅代表了一個實存的地理自然空間與社會人文空間，也可代表法律實施的範圍，行政管轄的區域等。另場域內與場域外的差異與認同則代表了象徵界域，如信仰圈、祭祀圈等存在著一種共同信仰、認同等建立了隱形界域。由於現代社會的快速變遷，原來地方性的差異，也因現代化而逐漸形成寰宇性的普世原則，使得各地方場域呈現同質化的現象，並影響到信仰界域模糊。¹³⁹

(一) 存在空間理論

人文主義地理學強調人文精神「主體性」所創造空間、區域即人—自然—景觀間互動的內涵、生活世界、時間、地理等。如段義浮所言「自我中心空間」，其強調「主體性空間」的「存在空間」。因此「存在空間」須由「內在」的「主體」來貞定、展顯其內蘊。如海德格所言「存在空間」是一種「存有」之在世界的展現，是積極展開「目的性」之人文創造和建構其結果是具有俱像、可視的文化景觀並且承載、

¹³⁹ 陳其澎《臺灣傳統社區中象徵界域之建構》中原學報 1995 年 10 月 p41

滿盈著「意義」。所以「存在空間」是由人之主體存有性價值的意義活動創造而形塑建構，有其「神聖向度」。¹⁴⁰也即詮釋了「在世之人」或「人之在世」通過存在現象學觀照人在實存世界中，以人的經驗作用於大地所形成的具體親切的關係。我們必須通過我們及身的感覺、知覺以及概念之作用，方能認識世界。因此段義浮指出：具體經驗空間是以「我之存有於空間之中」(my being in space)，此空間是著重人的直接經驗，是日常生活的空間性，常受其生命經驗及生活歷程積累的文化和社會傳統約制。¹⁴¹

存在空間的尺度可大可小從家屋的小單元到天下宇宙結構觀，「在世存有」開顯主體空間性，其主體價值落實於大地上又再「返回」到主體人的心靈時，存有空間彰顯其神聖性，亦帶有其神秘性，如中國宇宙空間圖示以陰陽五行哲學表象五行五方的宇宙空間圖示，以人為中心，四個方位均賦予象徵性的符號內涵，且與中心的人產生意義的關聯性。又如「家屋」家是人存有和意義凝聚的主要空間中心，是一個獨特的地方。西蒙指出居家經驗是建立在「著根」(rootedness)、「歸屬」(appropriation)、「更新」(regeneration)、「輕鬆」(at-ease-ness)、「溫馨」(warmth)等五樣屬性上。家在空間上提共一個存有活動的中心點，人立足擁有自己存有舒適及熟悉的家，就可避免無家可歸浪跡漂泊天涯之苦。

「存在空間」是人在地表上創造適合自己居住時主體上認定的「居住性空間」其空間因人的存有意義獲得彰顯，因此帶有神聖性質。傳統的村落就是人創造屬於自己可以安身立命的生存與生活場所，因此「安居」之營造實為人合於生存或存在之目的性。因此人營造了形而下的表層居住空間及形而上的神聖性建築物或場所，表徵了形體與心靈在此之安居。關於此，海德格 (M Heidegger, 1889—1976) 說：¹⁴²

地點通過將場地納入空間的方式，使天與地、神與人的渾然統一
體進駐場地。地點為四位一體提供空間之雙重意義，地點「讓進」
(admit) 並「安置」(install) 四位一體。 地點是四位一體的

¹⁴⁰ 潘朝陽《存在空間的一個詮釋》建築現象學導論 季鐵男編 桂冠圖書公司 1992年10月 p331-335

¹⁴¹ 潘朝陽《空間・地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋》空間、地域與文化專輯(上) p175-176

¹⁴² 潘朝陽《「中心一四方」空間形式及其宇宙論結構》師大地理研究報告第23期 1995年3月 p84-86

庇護所。

海德格立論創見是將「居住」視為人存在本質，人透過定居行為來彰顯本性。居住是爲了保育生活世界中渾然一體的四重奏—大地（山川植物、生命的承載）、穹蒼（雲際風雲、天體流行）、神靈（未知的力量）、生命體（人與動物）。居住就是救贖大地（saving the earth）、接納穹蒼（receiving the sky）、靜待神靈（awaiting the divinities）、開啓生命（initiating the mortals）的一種作用。¹⁴³

村（聚）落正是海氏所言，是爲了庇護安居而發生的「建造」；有了建造，才提供了安頓「天、地、神、人」四位一體的場所。村落作爲人類群體創建的「存在空間」，是自然—人文、形上—形下雙重和合爲一的安身立命之地方場域；因此當自然—人文、形上—形下獲致如一的安置，則說明了人之生活世界具有俗世的空間與神聖空間。換言之村民在建造家時爲了安頓「天、地、神、人」之場所，則自行將家區分了俗世的起居空間與神聖的正廳神明空間（儀式空間），同理聚落形成時又劃分了村民建造自己的家係屬於私自生活空間及地方村民共同信仰建造村落廟宇的神聖空間。

（二）艾良德（伊利亞德）Mircea Eliade 的一神聖空間理論

按艾良德對「神聖空間」的說法，當人們心理極爲不安時，是處於「混沌」的危機。而人們逃脫「混沌」危機的最好方法，便是在宇宙間尋求「定位」，塑造一個「神聖空間」。「神聖空間」建構完成後具有幾項特質：

神聖空間可以在同質化的空間中產生一個突破點象徵由某個界域通往不同界域的通道開口（由天界到地界，或由地界到陰界）。與不同界域的溝通是神聖中心來達成。圍繞著這個中心的，便是我們的生活界域，因此這個神聖中心軸，是地球的中軸，也是世界中心。

¹⁴³ 魏光苜《海德格的居住哲學》中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會 p209-210

神聖空間具有神明、鬼靈世界溝通的特性，中心是神的居所是人神交流的場所，因此人創造適合自己可以安身立命的居住存在場，所以神聖感受揭露一個絕對的「定點」與一個「中心」。換言之人爲了能活在世界中，就必須建立自己的住所定居在「世界的中心」¹⁴⁴。所以在我們傳統聚落中，根據 Eliade 的觀念有一個神聖中心，神聖空間四方有界域，中心點加四方，和中國傳統宇宙觀的五方、五行觀念是結合在一起的，透過神聖中心和四方界域，共同營造一個超自然的防衛圈¹⁴⁵，所以在東園村田野調查中有五營、土地公廟（祠），環繞於各庄形成防衛圈，表現神聖空間的整體結構。另傳統家戶中大部分都於廳堂處設置八仙桌供奉神明扁（神明彩、觀音媽聯）或神明金身與祖先牌位，確立了家屋神聖與世俗的空間。

地方信仰空間領域有「神聖空間」與「世俗空間」之分。另依黃瑜《滬汪庄祭祀領域空間性之研究》將地方信仰空間分爲三重領域層級，第一重是以民宅中香火爐爲中心，透過祭祀儀式將人納入神明的庇佑與管轄；第二是利用避邪與厭勝物，將鬼及煞驅離於村落中來保護村落中居民的平安；第三重領域的構成則是在神明與鬼煞之間以遶境的儀式，來得到去災求福的效果。¹⁴⁶臺灣民眾在家屋中有自己的神明信仰中心，在聚落或社區中有共同的廟宇，作爲村民共同信仰及生活活動區。村落中廟宇經由分香刈火或神明互訪進香、參香等活動，建立超村落的社會關係網絡。

由上可知地方生活場域，是人日常生活的居住空間，其空間有共同經驗記憶所在，是人賴以安身立命的生活場所。當人營造了表層居住空間及形而上的神聖性廟宇或建築物，即建構了「日常生活」及「信仰生活」的空間。以下探討東園村地方信仰場域的構成，由居民日常生活的「居住性空間」家屋與傳統村落間人所營造的宮廟信仰活動情形，敘明聚落空間信仰與地方場域之構成關係。

¹⁴⁴ 伊利亞德著 楊素娥譯《聖與俗－宗教的本質》桂冠圖書公司 2001 年 p72

¹⁴⁵ 郭肇立主編《聚落與社會》中（臺灣傳統聚落文化的表徵－陳其彭著）田園城市文化事業有限公司 1998 年 p156

¹⁴⁶ 黃瑜著《歐汪庄祭祀領域空間性之研究》成功大學建築研究所碩士論文 2000 年 p129

第二節 日常生活中的家屋

《黃帝宅經》說「夫宅者，乃是陰陽之樞紐，人倫之軌模。」、「人以宅為家，居若安，即家代昌吉；若不安，即門族衰微。」、「宅，擇也，擇吉處而營之也」宅是其所營建的家，家屋的營建接合形上的道體與形下之人世間的地方，居存者若能獲致安居，家業興隆，漢人在長久的生活實踐中為了獲致人類在世界中居住之安全感，創發了空間觀念系統。以覓求天地神人間的和諧與圓滿渾一。¹⁴⁷

在自然地理空間中人為安身立命、繁衍後代覓求居之安穩，選擇與經營人類生活世界最重要的地方(place)，擇一處人與自然的理想地理空間，建構發展人存在的空間性。在家屋居存空間的營建中，漢人擇吉處建宅時深信宅向、擇日與各元素間的空間佈局及擇時興建等因素，均攸關家族的禍福興衰，因此依照中國陰陽五行風水觀建構一套時間-空間的生活規範與民間信仰秩序系統。家是一物質的存在者，是文化群體以其感知、思想具體地烙印而成的地方(place)，彰顯人居存在世界之中，營造自己文化體系下的生活方式與生活世界，開展文化傳承的使命。呈顯文化群體是為安頓天地神人四重體所營建的存在空間，揭示「自然-人文」與「形上-形下」相契合的空間場域。¹⁴⁸

東園村住家建築形式分為院落式和連棟式兩種，院落有一字型、凹字型 and 口字型三種（如圖 4-1、4-2、4-3），結構完整的有外垣牆、設外門及埕，住家周圍均以臺灣特產的荊竹¹⁴⁹叢環圍，俗稱竹圍¹⁵⁰主要係防衛設施，東園村有頂竹圍、中竹圍、下竹圍。連棟住宅有共鄰牆壁，戶戶相連有別墅式及店舖式，店舖式有「停仔腳」。早期院落式的家屋，大多以竹木為柱，土角為壁（土鑿壁如圖 4-4）¹⁵¹亦有用茅草圍壁

¹⁴⁷ 池永歆著《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》臺灣師範大學地理學系第八屆博士論文 2000 年 6 月 p169

¹⁴⁸ 池永歆著《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》臺灣師範大學地理學系第八屆博士論文 2000 年 6 月 p217-218

¹⁴⁹ 荊竹：竹高四五丈，節有刺如鷹爪，質堅難朽，鄉村皆環植之，險不可越，以為防衛。郁永河竹枝詞云：惡竹參差透碧霄，叢生如棘任風搖，那堪節節都生刺，把臂林間血已漂。

¹⁵⁰ 竹圍：臺灣村落住宅多半用竹叢作為牆稱這種牆叫竹圍，有防風、防盜和夏日納涼等功用，可以生產竹材和竹筍。

¹⁵¹ 土鑿：做法係在農閒時利用空閒的田地，將田地高的地方削去，然後將他弄成圓形注水進去、用

蓋屋頂，屋頂分兩種有瓦屋頂和草屋頂，瓦屋頂覆蓋以上下覆槽式排序，瓦片易碎容易屋內漏水。草屋頂以茅、蒿、和甘蔗葉，重疊以兩根竹蔑上下撲平壓緊排列構成土鑿厝。以厝正中面作廳堂，兩側有伸手的護龍，正廳與護龍間有埕。

東園村傳統院落居住空間，呈現漢人「差序格局」¹⁵²的空間佈局。以正廳為核心，近正廳者為尊、遠者為卑；距正廳中軸線之近者、左側者為尊，遠者、右側者為卑，傳承左尊右卑、左昭右穆的倫常空間觀。家屋居存空間的正廳，或稱神明廳、公廳與祖先廳。神明信仰與祖先崇拜，為漢人的基本家族倫理的文化傳統，由此鞏固與延續家族與宗族的基礎。¹⁵³ 目前新建透天二、三樓房屋格局與傳統有別，其正廳選擇以頂樓或第二樓清淨之處設置神明廳。



圖 4-1：凹字型(一)

鋤活的同時在用腳採；這是將土粒弄碎簡易方法。注入適當的水分後，泥土變軟摻入稻穀和稻梗（切成五寸長）。充分混和後倒在土鑿印上（沒有底），取出放在田裡或農家前庭、道路上曝曬。注水後加一些石灰會更加堅硬。土鑿壁的厚度等於一個土鑿的長度，土鑿長三十五哩、寬二十一、二哩。國分直一著：民俗臺灣 林川夫主編 第六集 武陵出版社 1990年6月 p53

¹⁵² 差序格局：中國傳統社會的基本組成架構，其論述參見費孝通《鄉土中國》上海觀察社 1948年

¹⁵³ 池永歆著《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》臺灣師範大學地理學系第八屆博士論文 2000年6月 p219-223



圖 4-2：凹字型(二)



圖 4-3：口字型



圖 4-4：土鑿壁

一、正廳空間的配置

廳堂在家屋正中，為正式儀式及接待賓客場所。正廳兼作神佛壇，正中安置神明彩或稱觀音媽聯、佛祖彩等（如圖 4-5），其內涵的神明，稱謂、材質、色彩等會隨時代、地域而異，但圖框尺寸大小需合乎尺寸是不變的，由田野調查及到佛具店所見者其呈顯分為觀音媽（菩薩、佛祖）居上位，善才（男/陽）居其左，良女（女/陰）居其右。觀音菩薩手中執有淨瓶與楊枝，淨瓶與楊枝表示菩薩普救世間的大悲行。以瓶中的甘露水遍灑人間，一切有情獲得清涼，熄滅內心貪嗔痴的煩惱。愚痴、多病、貧賤眾生，虔誠多禮念觀音可獲救增智慧健康。在《普門品》中有言：人在任何危難中，無論是風災、水災、火難等天然災害或意外，人為的加害甚至戰爭、幽冥的冤報、冤獄訴訟、求法或求財的路上遇到困難險阻，一心稱念觀世音菩薩名號，能立即消災解難；媽祖婆或關公居中位，關公（左祀關平太子，右為周倉將軍）居左，媽祖（千里眼居左順風耳居右）居右；下層其左下為灶王公，其右為土地公。其神尊一般上位觀音媽（菩薩）有坐姿、立姿兩種，陪侍神為站姿，土地公、灶王公沒有陪侍神（如圖 4-6）。田調中神明彩有關公者大多為彰州人，其神明種類及尊

數有所不同會呈現奇數（陽）/偶數（陰）恒定性。

神明彩置掛於實牆上，其下有合乎尺寸的長方形中案神明桌，通稱「紅隔桌」，桌上有供奉神明佛祖金尊、香爐及公媽¹⁵⁴（祖先牌位—神主）並配置燭臺、花瓶等祭儀物中案桌前置八仙桌，上面靠內放置几桌及宣爐等，節慶時正廳上方結八仙彩、八仙桌圍桌裙、廳中吊彩燈，廳旁左右掛條聯匾額及放置茶几交椅接待客人。漳籍人傳統的家屋正廳燈樑中央懸掛有「三界公爐」以三條鐵絲懸掛，而泉籍人則多為「天公爐」（以四條鐵絲懸掛）爐位於匾的正前方空中。其家中供奉神、祖先牌位等神聖物存在對居位者來說是護衛家人的安全，不隨意變動以防冒瀆之罪。



圖 4-5：神明彩

資料來源：佛仔店

¹⁵⁴ 公媽：人死而作鬼，俗稱魂。依臺俗「對年」之後神主牌燒化，將姓名「牒」入公媽牌與祖先同祀，稱為「公媽」不為鬼。

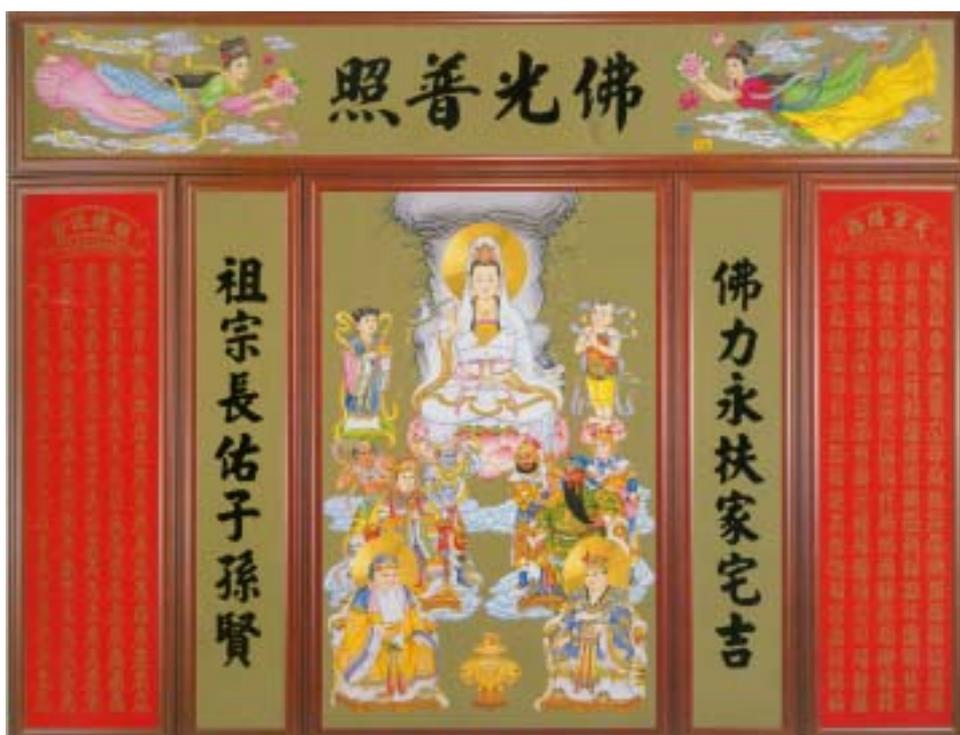


圖 4-6：神明彩—關公

資料來源：佛仔店

二、正廳空間性的祭儀活動

庄民在日常生活世界中，連家屋活動方式都有一定的時空路徑，慣性的存在，以家中有神明廳者為例，其祭儀活動都有一定的路徑與方向約可分為如下：

(一) 晨昏奉祀祭儀：

一般是每日早晨主婦或主人起床梳洗後，就先奉茶、燒香禮拜家中的神祇與公媽，再吃早餐，出外工作。傍晚返家六、七點，再燒香禮拜家中的神明及公媽後用晚餐。其拜拜順序有二，其一先點香面向神明彩及神桌上的神明拜，再向外拜天公、三官大帝，後再返回拜公媽。另一種則是先向外拜天公、三官大帝再向屋內拜神明及祖先。

(二) 犒軍、做牙（迓）及歲時祭儀：

一般家庭除了每天朝夕燒香膜拜之外，初一、十五也都「犒軍」或稱「犒將」，商家或工廠在每月初二和十六兩天「做牙」。遇神明、佛誕日、歲時節日家中也奉貢品或前往附近廟宇慶祝聖誕日祭儀。

民間歲時祭儀較特俗有祭天儀式拜天公（玉皇大帝），早期三、四十年代家家戶戶在門外空地上或正廳前面向外擺設祭壇，以長板凳上駕八仙桌（四方桌）供奉五牲、五果六齋、麵線、鮮花、天公金等，廟宇則以三層桌築高臺稱天臺，以示對天公尊崇並奉為崇高的至上神。農業社會祭拜當天為表崇敬大小便器、內衣物不得曝曬於屋外，舉凡污穢之事均迴避。

(三) 祭祖活動：

『敬天法祖』、『慎終追遠』存在於中國數千年『敬祖』、『祭祖』文化中，『祖靈崇拜』生前要孝順父母，身後祭之以禮，論語八佾篇孔子說「祭如在，祭神如神在」，祭拜先人，先人精神與你長相左右。一年二十四節氣中如春分、清明、端午、秋分、重陽過年等年節及先祖祭祀日都會備有香燭、祭品牲禮（客家）；飯、菜（閩族），以祭拜儀式表達孝敬父母及生命的內涵。

(四) 婚喪儀式：

1、婚嫁儀式：

由「訂盟」「納采」「請期」「親迎」等程序「訂盟」在正廳中舉行，女方要上香向神佛及祖宗祭拜，外面要燒金鳴放炮竹，準備酒筵，招待媒人筵請親友。「親迎」男方要祭告祖先行拜禮，父母站在左右，兒子站中央面向祖宗靈位而跪，父親舉起酒杯做一個揖，三度灑酒以祭天，後轉身面向祖先斟滿酒交給兒子。對兒子說：「今天娶妻吉日，從此要上承宗祠，下惠家政，望你好自為之！」兒子接酒回答：「是的，一切照辦，豈敢違命。」酒喝下後拜叩，上車迎親。女方向祖先稟報女兒出嫁儀式

與男方相同，父母訓示拜神佛後代男方娶親。¹⁵⁵現代化以來許多儀式都簡略，父母如此的再三叮嚀、訓示已不多見。

2、喪祭儀式：

人病危時，將病人從寢室移到正廳，因正廳為一家最神聖的地方，在這裡嚙氣也就最光榮最幸福，絕不能死在寢室。假如在搬舖之前不幸死在寢室時，死者靈魂就會留在床上，無法立刻轉世。臺灣人搬舖，男人搬到正廳的右側，女人為左側。等有關風俗習性等均在此正廳空間完成。

三、地基主祭儀

每一家住戶都有一個最早開拓者開基祖，臺灣人特稱為「地基主」。開基祖在開拓建設住宅後，有不幸被其他移民侵略霸占，有的某種因素轉讓他人，認為地基主怨靈必陰魂不散，如果不加以祭祀就會作怪。¹⁵⁶「地基主」又稱「境主公」被認為是宅地擁有權利的古人，或宅地的先住者，或以前擁有宅地權力的「靈魂」。¹⁵⁷一般居住者在新居或遷移時與年中農曆二月二日（土地公生）、端午節、中元節、冬至、除夕等歲時祭拜。其場所在家屋中後廳或廚房，放置長條椅或矮桌非日常使用餐桌，供品以日常食用的菜、飯及冥界使用的金、銀紙，在下午至晚飯前之間向屋外（調查中有些向屋內）燒香祭拜後插立於飯中，不另備香爐。（有的以簡易的杯子、罐子替代香爐插香）

地基主呈顯的文化景觀是對「他者」永恆境域的「再現」，亦即是對過去者讓「不在場者之在場」，在信仰世界中形成了「我」與「他者」的生活空間，揭示人與地關係，產生對地方性持續的認同與歸屬。

由上可知家中供奉神祇裏外都要拜，家屋場所彰顯正廳的神聖空間性與神聖定向及路徑的儀式活動。居住者持續在正廳行儀式活動，營建了一實存在空間，深具

¹⁵⁵ 鈴木青一郎著 高賢治·馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》眾文圖書公司 1981年8月 p173-181

¹⁵⁶ 鈴木青一郎著 高賢治·馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》眾文圖書公司 1981年8月 p24

¹⁵⁷ 陳文尚著《大厝宅地基主祭儀的當代詮釋》史聯雜誌第26期 1995年11月 p103

漢人文化意義的存在空間，因空間的實踐而產生神聖地方。

表 4-1 家屋中的神聖空間祭儀

節日祭儀	祭拜對象	內涵	時間、時辰(陰曆)		空間、地方		方向
開正	神明	疊柑塔、各式年糕、清茶、甜菜、雞、豬、魚、肉	1.1	29 暝	正廳	神明彩前	向內
天公生	公媽	飯菜 客籍牲禮		正午	正廳	公媽牌前	向內
	天公 (玉皇大帝)	五果六齋、紫紅麵線、清茶三杯、紅龜粿類、天公金、灯座、頂下桌、鞭炮	1.9	凌晨至天亮	埕 正廳	埕的中央 廳前	向外
元宵 (上元)	天官大帝 (三界公)	五牲、果品、酒菜、金紙、鞭炮	1.15	黃昏	正廳	神明彩前	向內
土地公生	土地公 地基主	牲醴、香燭 菜、飯、金、銀紙	2.2	黃昏	正廳 後廳	門口 灶腳或後門	向外 (春祈)
三日【月】 節	公媽	鼠麴粿、春捲	3.3	晨 (漳州人)	正廳	公媽牌前	
清明節	公媽	鼠麴粿、春捲		冬至算起 106 日	正廳 郊野	公媽牌前 祖墳(培墓)	向內
五日【月】 節	公媽 地基主	懸掛菖蒲艾草 榕葉於門上、粽子、牲醴、雄黃酒、香紙	5.5	正午	正廳	神明彩前 公媽牌前 屋簷下或後門	向內 向內
半年節(六 月節)一年 之一半	神明 公媽	以湯圓、祭祖拜神(泉州人不拜)。	6.15	正午	正廳	神明彩前 公媽牌前	向內

中元節(普渡)	孤魂野鬼 (好兄弟) 地官大帝 公媽 地基主	普渡置豐盛食物、盤菜上插一支香	7.15	下午	埕	門口	向外
				正午	正廳	公媽牌前	向內
中秋節	土地公 月娘	柚子、月餅、插土地公拐	8.15	正午或 傍晚	正廳	神明彩前	向內 (秋報)
冬(至)節	公媽 地基主	湯圓	8.15	夜	埕	埕頭	向外
		湯圓、五味碗	12.21 或 22	清晨	正廳	公媽牌前	向內
送神	百神、灶王 公	四果、牲禮、壽金、甲馬、鞭炮	12.24 或 23	清晨	灶腳間	灶頭	向內
過年	神明；公媽；地基主	辦年貨、貼春聯 結彩、圍爐等	12.29 或 30	黃昏	正廳及家屋各個地方神祇		

資料來源：參考陳文尙大厝宅的祭儀時間、空間常規及筆者田野調查訪問

四、小結

家屋是既存場所的一立足點，人爲了生存擇處定居。家在空間上提共一個存有活動的中心點，人立足擁有自己存有舒適及熟悉的家，在此人們凝聚呈現其個人世界的記憶與認同，就可避免無家可歸浪跡漂泊天涯之苦。生活世界中家特徵是「避難所」，藉由慣性的生活時空路徑與信仰實踐，經驗到生活場所的意義，進而呈顯地方場所的精神。

第三節 地方信仰場域的構成

烏日鄉東園村位於臺中盆地¹⁵⁸缺口處，盆地內的主要河川有筏子溪、大里溪（含草湖溪、乾溪、頭汴溪、旱溪、綠川、柳川）、麻園頭溪（含梅川）南、北港溪、烏溪、貓蘿溪等均匯聚於此稱大肚溪，西流入臺灣海峽。構成東園村地方信仰場域主因，是一群在大肚溪、烏溪、大里河流域內的人民，爲了求生存、過日子，在自然地理空間下遇到大、豪雨、堤防潰堤時如千軍萬馬奔騰傾洩而下，溪流的生活形成人與自然交錯的關係，人依附土地凝聚相同經驗與記憶，自然與人關係在土地上顯現神聖。換言之，日常生活的空間性，在生命經驗與生活歷程中，積累了生活文化與傳統的制約，人的心靈因存有空間而彰顯其神聖性與神秘性。人在生活世界中爲了庇護和安居而發生建造，提供安頓「天、地、神、人」四位一體的場所，建構了俗世與神聖空間。

東園村地方場域依照聚落形成區分爲三個區域下哩仔、番仔園、昭和庄，聚落範圍分別爲一、西北角的下哩仔，行政區域包括東園村十至十一鄰七十戶；二、番仔園範圍爲四至九鄰有三百二十六戶係東園村最早拓墾聚落區；三、東園村南部的昭和庄於昭和年間由同安厝遷移建庄，範圍係東園村一至三鄰一百九十二戶。各聚落信仰的實踐在生活場域上依序可分屬不同地域層級的信仰：（一）家戶信仰（二）駐守聚落境內的土地公廟（三）各自隸屬角頭的宮廟、五營的建造（四）庄落中的私壇（五）境域外的萬應祠（六）聚落中宮廟香火來源與境外廟宇主從關係。

地方信仰場域在聚落中形成境內與境外之場域，境域內部視爲可居住潔淨的地方和外部不潔淨的區隔。聚落中的宮廟透過神聖中心和四方界域的五營與庄頭庄尾的土地公廟，將鬼及煞驅離村落以保護村民的合境平安，共同營造一個超自然的防衛圈。並經由信仰儀式活動，舉行神明遶境清掃驅逐境內鬼魅遠離境界，聚落四方五營神兵神將的佈防警告（知）鬼魅這是管轄界限，不得越境侵擾。每月初一、十五或初二、十六都有「犒軍」儀式反映民間現實生活信仰的本質，達到辟邪鎮魔壓

¹⁵⁸ 臺中盆地：臺中盆地形成，係受到臺灣長穹窿形褶皺地形運動影響，位於大肚臺地、八卦臺地與竹山坪頂埔臺地間所形成斷層角漥地。

煞去災求福的效果。神兵神將護守生活場域，村落因此而潔淨，建構「人—神—地」的「有形地域與無形信仰意識」共存的信仰場域。

本節信仰與地方場域構成之研究分四部分說明：地方信仰場域構成分析，主要以東園村現住戶依戶政事務所戶籍資料記載之戶數為計算單位；一、家戶神明信仰的實踐：調查分析各家戶神明信仰供奉情形；二、地方信仰場域實踐：以東園村下哩仔、番仔園、昭和庄三個庄落，各家戶參與聚落中廟宇進香、參香、刈香、捐獻等活動為主要變項，分析家戶在庄落中信仰分佈狀態；三、共同信仰儀式：以日常生活中家戶普遍實踐的精神信仰習俗，如安斗、安光明燈、安太歲、平安袋保身符為主；四、信仰組織：聚落中信仰組織以神明會收丁口錢、爐主產生、頭家的成立。以下分四部分探討信仰在地方生活場域的實踐。

一、家戶神明信仰場域的實踐

（一）神明彩配置圖

民間信仰的崇拜體—神明，反映漢人移民的「神明觀」，家屋供奉神明彩與神明金身，各有淵源，不一而足。生活傳承中神明彩種類眾多，在經驗認知上所建構的「神明觀」組合，以觀世音菩薩、媽祖、灶神、土地公、關聖帝君等為多重性組合，顯示家中多神信仰，且是『佛道融合』的信仰體系，天公爐三耳、四耳象徵著漳州人與泉州人之別。神明彩配置有「佛光普照」、「佛力永扶家宅吉 祖宗長佑子孫賢」、「天官賜福」、「祖德流芳」匾聯等文化景觀，對居有者之「存在空間」承載、滿盈著神聖向度的「意義」。

觀世音菩薩是世俗化極深的佛教民間至上神，民眾遵奉為佛祖，南海普陀山淨土的教主。¹⁵⁹觀音誓願救渡眾生有「大慈大悲」及「救苦救難」的菩提境界，如心經云：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」觀音以其願力協助人間苦難災厄，聞聲救難。普門品如云：「若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。」、「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男。」

¹⁵⁹ 鄭志明著《臺灣民間信仰的多重至上神觀》宗教哲學第二卷第二期 1996年4月 p138

等，生活世界中觀音現世聞苦救難、消災解厄，滿足世俗「顯聖」需求，獲得生活安頓，觀音信仰成爲民間信仰的主神。

媽祖在民間「顯聖」神蹟，常出現在各種災難的場所，以無邊神力幫助人民除疫、消災、禱雨、求子等，能渡一切災難苦厄、護佑眾生形成一種萬能神。傳說媽祖乃觀音所賜，媽祖與觀音合祀呈顯在寺廟、神明彩上；土地公掌管土地性的神務，與臺灣墾拓有深厚關係，是農民必奉祀的神，當移墾社會漸漸土著化，土地公則演變爲賜人福德之財神，爲地方守護神。

灶神即東廚司命定福灶君，俗稱灶君、灶王、灶王爺。《禮記·祭法》稱「王爲群姓立七祀」七祀中一祀就是灶祀，依《抱朴子內篇》記載，灶神平時監察人間罪惡，掌握一家壽夭禍福的職能。清代《敬灶全書》則稱，灶軍受一家香火，保一家康泰。察一家善惡，奏一家功過。每逢庚申日，上奏玉帝，終月則算。功多者，三年之後，天必降之福壽，過多者，三年之後，天必降之災殃。¹⁶⁰民間臘月二十四日一大早備牲禮、糖元寶、花生糖、甜圓、焚甲馬、壽金等恭送灶神及眾神佛升乘煙火早到上天，後在舉行大掃除俗稱「清甗」，此時需用新的抹布和乾淨的水，將平時不可輕易移動的神案、神明彩、神佛像、公媽牌清理乾淨，使廳堂煥然一新。俗語說：「清厝，才會富」。初四再行接神之禮。

關聖帝君原名關羽，民間俗稱關公或關帝爺，是儒、釋、道均尊崇的神祇，儒家稱文衡帝君、關西夫子；佛徒以其顯聖玉泉山，皈依佛教稱伽藍神、蓋天古佛、護法菩薩；道家謂關帝受命於玉皇大帝，把守南天門稱爲崇富真君。商賈以爲帳簿爲其首創，奉爲守護神。臺地奉祀關公，始於明鄭時代對關公稱謂多，稱恩主公、三界伏魔大帝、協天大帝、翔漢天神、武安尊王、崇富兵君等¹⁶¹。

關羽一生忠烈，視富貴如浮雲，不貪圖高官厚祿，不畏危難，忠於桃園誓盟的高風亮節，猶如青松傲雪，皓月當空，令人千秋敬仰！據傳明朝初年，帝君降筆人間，勸諭世人修善戒淫，而且云：「吾已歸觀音大士，與韋馱尊天，同護正法（即伽

¹⁶⁰ <http://www.Taoism.org.hk/taoist-immortal/spirits-of-the-soil&local-protector-spirits/pg3-5-4.htm> 民間崇道習俗—灶神

¹⁶¹ 仇德哉著《臺灣之寺廟與神明（三）》臺灣省文獻委員會編印 1983年6月 p2-3

藍菩薩)，祀吾者勿以葷酒。」可知關聖帝君為觀音菩薩的護法—伽藍菩薩，由是遠近傳播，各寺廟塑關聖帝君供奉，扶持正法，顯靈民間，庇祐百姓。¹⁶²

（二）祖先崇拜意涵

孔子說：「慎終追遠，民德歸厚矣！」民間信仰深具教化功能。祖先牌位都定位在每一家的大廳正堂，報本反始在家居日常生活中，給予人存在的基源，透過慎終追遠的共同祭祖儀式，祖先成為家庭延續與宗族團結的象徵。

祖先崇拜，既是鞏固和延續家族及宗族的基石，祖先有子孫供奉才能繼續存在，子孫因祖靈而保障人間福祉。古人透過象徵性的行為，將往生者的靈魂點一塊木牌（木牌神聖化）上（神主牌或公媽牌），使之存有存在，並置廳堂上與生人常相左右。神主牌或公媽牌及香爐，在祖先崇拜中為香火承傳的象徵，歲時祭拜也成為人與祖先溝通，建立關係網絡的主要方式。¹⁶³換言之，祭者（祭祀主體）通過被祭者（客體對象），正是通過自身對象化形式（對象意識）實現了自己（主體）與對象（客體）的神聖化溝通。¹⁶⁴以神權力量維持家族平安和諧，反映敬天尊祖文化心靈。¹⁶⁵

（三）信仰場域分佈狀態

由民間供奉神明彩及祖先牌位，可知民間信仰的神明是多元組合與諸神間的和諧共處，呈顯在日常生活中。各神明在民間顯聖傳說，是文化歷史發展過程所形成的思想、理念、情感、價值與宇宙觀的文化現象。

東園村家中有供奉祖先牌位及有神明彩者，占全村 58.84%，下哩仔聚落占 50%、番仔園占 62.88%、昭和庄占 55.21%。家中供奉神明金身 14.28%，其中有供奉土地公金身者則為工廠及商家占 4.08%。未供奉神明彩者其因可分為：（1）信仰不同如一貫道供奉彌勒佛、佛教供奉三聖或三寶佛，村中未發現有基督或天主教戶（家

¹⁶² <http://www.chinamorality.org.hk/ch/publication/longevity/chapter6.htm> 關聖帝君略傳。

¹⁶³ 呂理政《傳統信仰與現代社會》稻鄉出版社 1992 年 12 月 p1-14

¹⁶⁴ 王祥齡著《中國古代崇祖敬天思想》臺灣學生書局 1992 年 2 月 p215

¹⁶⁵ 鄭志明著《神明的由來-臺灣篇》南華管理學院出版 1998 年 7 月 p75

戶中少數幾人不代表家戶)。(2) 家中分爨另立新戶，其神明彩及祖先牌位尚未分香新立，祭典儀式在老家舉行。(3) 設籍本村但未居住庄內(空戶)。(4) 新建社區，外地遷入的新住戶，暫未供奉神明彩及祖先牌位，逢節回老家祭拜。家戶信仰分佈情形如表：

表 4-2 東園村家戶信仰：供奉神明彩及神明金身情形

庄名	鄰別	戶數	神明彩	關公	媽祖	觀世音	太子元帥	王爺	土地公
		百分比							
	總計	588	346	11	10	19	11	9	24
		百分比	58.84%	1.87%	1.70%	3.23%	1.87%	1.53%	4.08%
昭和庄	小計	192	106	5	0	1	4	1	7
		百分比	55.21%	2.60%	0.00%	0.52%	2.08%	0.52%	3.65%
番仔園	小計	326	205	5	7	16	7	8	10
		百分比	62.88%	1.53%	2.15%	4.91%	2.15%	2.45%	3.07%
下哩仔	小計	70	35	1	3	2	0	0	7
		百分比	50.00%	1.43%	4.29%	2.86%	0.00%	0.00%	10.00%

資料來源：研究者調查統計

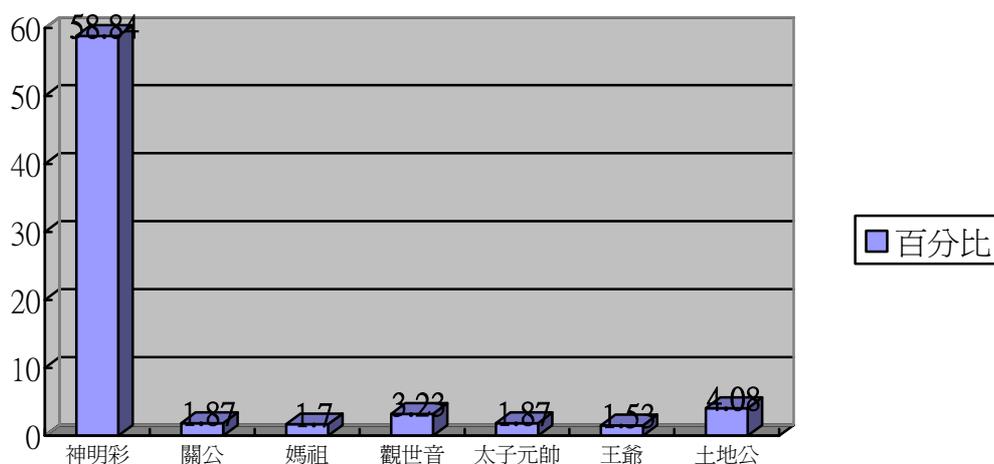


圖 4-7：全村家戶信仰分佈比例圖

二、地方信仰場域實踐

東園村地方生活場域實踐，受制於自然地理空間，溪流的生活形成人與自然交錯的人文環境，人依附土地形成豐富傳承神話與儀式，信仰在生活場域中解決村民生存與秩序的危機。東園村信仰場域依照聚落形成區分為三個區域（如圖 4-8、4-9）下哩仔(10-11 鄰)、番仔園(4-9 鄰)、昭和庄(1-3 鄰)，聚落形成以番仔園拓墾最早，下哩仔受天然災害最嚴重，故有半數家戶遷出溪心壩東勢園，昭和庄為日據時代皇民化後的新庄落。

信仰在地方場域的佈置，可區分為有駐守聚落境內的土地公廟、各自隸屬庄頭的角頭宮廟、各自護守庄頭的五營建造及五營旗、庄落中的私壇、境域外的萬應祠及公墓、聚落中宮廟各自聯庄組織、廟宇香火來源與境外廟宇主從關係。信仰場域佈置營造一個自然防衛圈，透過儀式活動，神明遶境及定期的初一、十五或初二、十六的「犒軍、將」儀式，民眾在生活場域中，將鬼及煞驅離以保村庄家戶的合境平安。

本節信仰的實踐以各戶參與聚落中廟宇進香、參香、刈香、捐獻等活動為主要調查項目，來說明現代民眾自覺以科學、理性化的概念，認為以「人為中心主體」可主宰一切自然，且不斷的進步。但反觀宗教發展趨勢不因科學、理性化而處於社會邊緣。相反的，民眾反映在日常生活不缺，但對未來卻有不確定與生活的空虛疏離感。欲求心靈的安頓寄託，經由宗教發展與活動興盛，重新思考人與地、人與自然共生的鄉土文化與地方傳統。

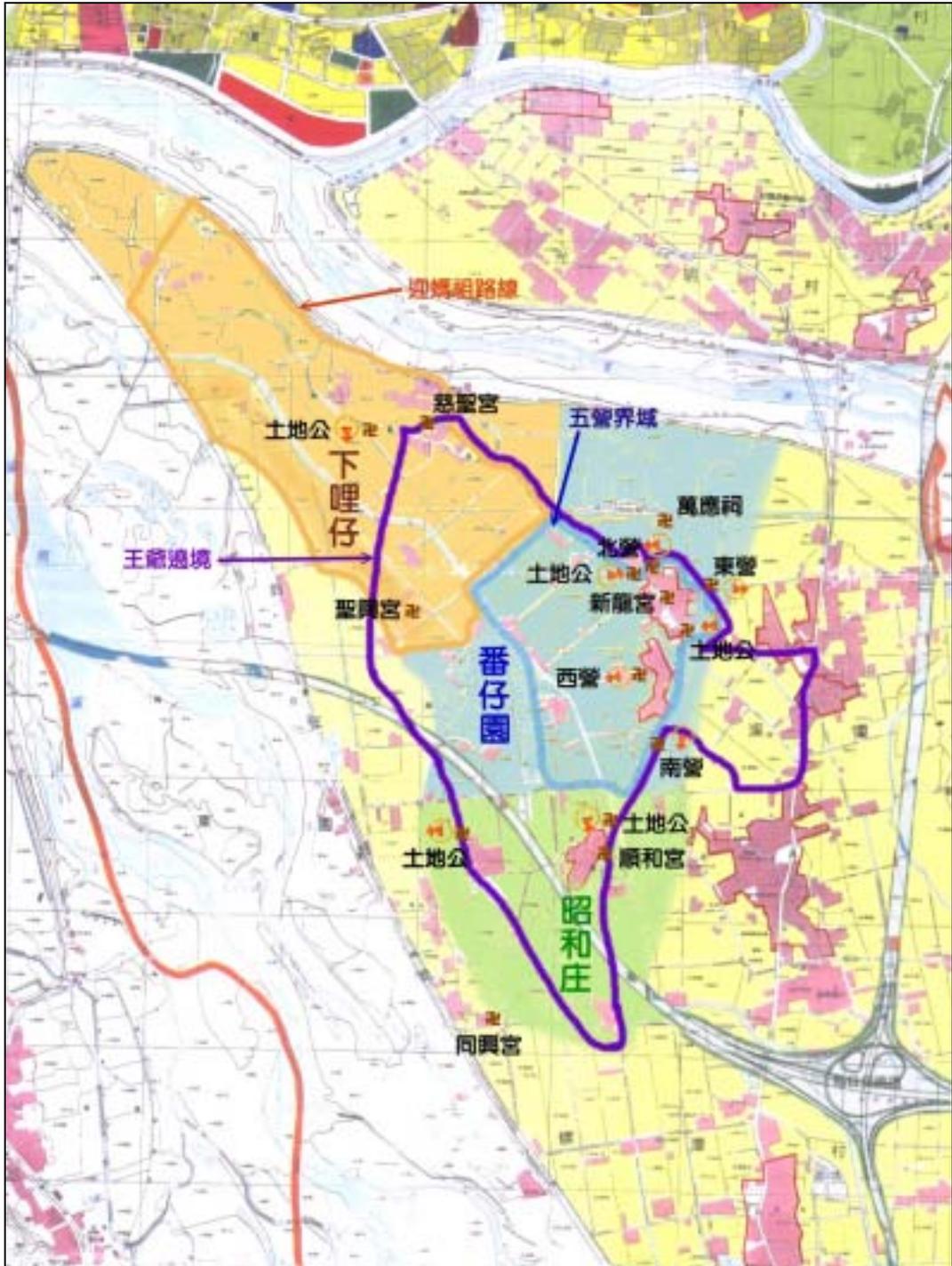


圖 4-8：東園村信仰場域分佈

資料來源：研究者調查、賴慧霖繪製

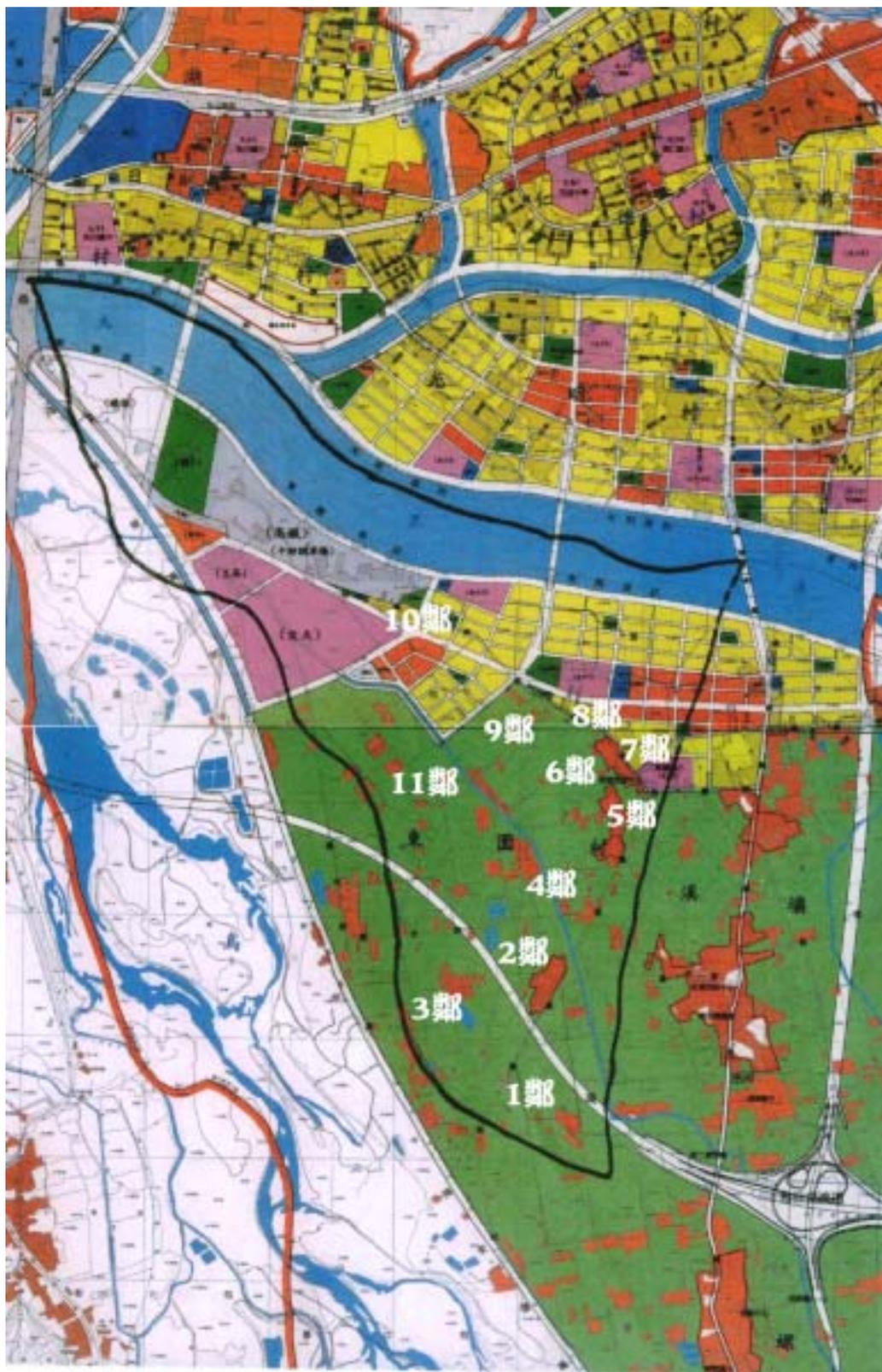


圖 4-9：東園村行政區鄰分佈圖

資料來源：研究者調查、賴慧霖繪製

（一）下哩仔的信仰場域

下哩仔聚落為烏溪舊溪底，早期稱「鑽地蛇」長滿樹及草處處「大水堀」，居民居住地則稱「高園」¹⁶⁶，高園開拓應有一百三十四年，早期住民來此烏溪開墾，墾地所在為溪心，國民政府遷臺以後於民國七十多年開始土地地籍整理、整界、重劃以利耕種，整界後聚落位於現在的大里溪與烏溪間的三角地區。日據時代本區域居民是生活在溪河低窪地，堤防未興建前是看天吃飯，生活不穩定；後有土堤興建則時有潰堤發生，生命財產倍受威脅；民國八十年以後河道整治堤防興建，生活較穩定。

下哩仔居民在生活穩定以後，原供奉於林家進興堂的家神—四媽，在本庄逐漸發跡、多顯聖威，成為庄人信奉的守護神。於民國七十九年元月二十九日入火安座建宮稱東女慈聖宮；把守水尾、庄尾的土地公廟是本庄境域內最早的地方守護神，其旁社樹是由東女慈聖宮第二代轎生陳順於一百三十四年所種植，本庄土地公廟擇於民國九十三年五月再重新興建；同安厝聚落有一涂姓原居住烏溪堤防外，家中供奉的家神為開漳聖王，原以剪紙供奉「聖王」像，墩仔腳大地震後改以竹、土雕塑神像，最後再以金身在自家廳堂供奉「聖王公」。因烏溪堤防整治興建，舉家遷入下哩仔在自家土地上興建一平房稱「聖興宮」供奉開漳聖王，民國九十二年改建一巍峨莊嚴地宮廟，其宮廟與臺灣各地主祀開漳聖王廟八十八家互相聯誼往來，其信仰場域除了本聚落外擴充到臺灣省各地，屬於一種超地域性行為。

本庄信仰中心為東女慈聖宮，主祀媽祖，配祀有千里眼、順風耳，案桌前有中壇元帥，龍邊（平）註生娘娘，虎邊（平）土地公。後殿觀世音菩薩，配祀龍邊文昌帝君，虎邊包府千歲，二樓供奉玉皇大帝，大帝前有天官、地官、水官在前有兩尊尺寸較小玉皇大帝。玉皇大帝乃宇宙中統攝萬有的神靈，掌理三界最高統治者，宮中神明秩序文化景觀呈顯民間信仰多元化與包容性。媽祖聖母及觀音佛祖有分身—大聖、二聖、三聖等每年農曆三月二十二日，設天臺三層桌、誦經、演布袋戲等，

¹⁶⁶ 高園：依日據時代 1904 年臺灣堡圖顯示高園位於溪心壩庄番仔園的西北角，追溯康熙輿圖與乾隆輿圖則未顯示高園地理位置，只有溪心壩庄及番仔園庄的紀錄，依地方耆老所述及地圖紀錄高園聚落推定於清末民初，住民由彰化、臺中、霧峰等地陸續進入本區開拓距今一百三、四十年。本地區高園又稱下哩仔、下廊仔，下廊仔由地名及耆老口述知道本地日據時代種植甘蔗。

恭請聖母及觀音佛祖金身回宮祝壽，民國九十三年計有三十尊聖母著新裝回宮參加聖誕，並於當晚由乩童起乩舉行聖母十三義女五行八卦測試。慈聖宮內設置安斗、光明燈、安太歲等民間信仰共同儀式及保身符供信徒取用。

東女慈聖宮配合信仰、儀式、神話的要求，每年都訂定業務計畫，於農曆各神明聖誕日¹⁶⁷舉行誦經、演布袋戲恭賀。九十三年媽祖聖誕自三月二十三日起至四月五日止，信徒酬謝媽祖連續演布袋戲十三天；每年於年初在聖母前擲筊求籤預示當年年運，依人口、五谷、六畜、生意（俗稱生理）出示年籤稱「天上聖母年運聖籤」（如圖），另擇日舉行春季安斗大法會（宮中各殿設置斗首其象徵物為涼傘、日、月扇、秤、七星劍、尺、鏡、七星燈、剪刀），年尾辦理冬季謝斗大法會，每年一月十五日上元天官聖誕擲龜，三月一日擲十八庄媽爐及迎媽祖。迎媽祖路線涵蓋下哩仔聚落由東女慈聖宮出發，由廟東北方沿大里溪東園堤防至西北方大里溪與烏溪交界同安厝堤防，進入同安厝與下哩仔聚落交界往南遶庄一圈回到廟裡，所到之處均設香案。三月二十日天上聖母遶庄活動、三月二十三日擲四媽爐，八月十五日擲土地公爐、十月十五日擲三界公爐，並於九月舉行義診活動，十月秋高氣爽擇日前往寶藏寺、南瑤宮進香謁祖，進行「神與神」往來。並於每月初一、十五誦經，舉行平安消災法會，祈求風調雨順國泰民安。藉由神祇前的祭祀、禱求、誦經…等儀式而獲得「人與神」間溝通。每兩個月召開管理委員會，每四個月召開監察委員會，以利廟務發展，促進「人與人」相互間協調。每天清晨七時開廟門打掃廟內，晚上十時由玉皇殿開始關廟大門。建構了「神與神」、「人與神」、「人與人」間完形圖像。

¹⁶⁷ 神明聖誕日：元月八日包府千歲、九日玉皇天公萬壽、十五日上元天官聖誕聖誕，二月二日福德正神千秋、三日文昌帝君聖誕、十九日觀音菩薩誕辰、二十日註生娘娘誕辰、二十三日聖母誕辰，六月十九觀音菩薩得道紀念日，七月中元普渡、十五日中元地官聖誕，九月九日中壇元帥聖誕、十九日觀音菩薩出家紀念日，十月十五日下午元水官聖誕。

人 口	五 谷	六 畜	生 理

圖 4-10：九十二(癸未)年天上聖母年運聖籤

資料來源：東女慈聖宮

人 口	五 谷	六 畜	生 理

圖 4-11：九十三(甲申)年天上聖母年運聖籤

資料來源：東女慈聖宮

東女慈聖宮主祀天上聖母，由廟宇中對聯知聖母深受民間虔敬：「東女妙慧澤被黎庶配天地 慈聖玄靈恩沾社稷貫古今」、「龍游大海騰雲有道展善志 鳳振高崗妙玉無瑕修佛心」、「天人合一護國衛民行政道 上下齊心濟世惠德見光明 聖德輝煌功跡巍峨昭日月 母儀足式典範長存並乾坤」、「母德恢弘神威耀古今 聖化大千慈輝被黎庶」等。對註生娘娘的期許能保佑得貴子聰賢如「註定良時有貴子 生辰澤日得聰賢」，土地公福德正神則以「福天萬世尊為正 德澤而名位吉神」。

後殿一樓供奉觀世音菩薩、文昌帝君、包府千歲，二樓為玉皇大帝其分別讚嘆如下：

觀世音菩薩：「香傳神通紫竹萬點祥光輝宇宙 湮滅怪惠蒼生一團瑞氣繞塵寰」、「佛殿莊嚴廣被仁風敷萬姓 祖恩浩蕩宏宣貝葉化群黎」、「觀世音慈航普渡眾生皆離苦海 菩薩愿慧日光照萬物均庇鈞天」、「觀音惟願蒼生離苦海 菩薩聲傳庶子登慈航」、「西方勝景綠竹并翠 南海寶座蓮花九品香」、「觀照眾生本性無罣礙 音色根塵佛心即如來」、「我佛見一切善男信女皆當歡喜 眾生參禪小乘大乘何等莊嚴」。

文昌帝君：「文光射斗學者憑有德 昌聖權衡翰墨振詩章」、「文學淵源世頌千公揚禮樂 昌明聖德民歌揖讓振綱常」、「法力無邊慈悲普化參禪登彼岸界中有佛妙相莊嚴頂禮保平安」。

包府千歲：「包府察善惡威震東瀛 千歲施聖恩慈惠濟世」、「包容萬類法律森嚴毋枉縱 府內無私事評月旦最公平」、「救人水火覺路宏開禪心承驚嶺世道崎嶇迷津普濟佛法自蓬萊」。

玉皇大帝：後殿二樓為玉皇大殿供奉玉皇大帝、三官大帝，玉皇大帝乃宇宙中統攝萬有的神靈，掌理三界最高統治者。由對聯可知：「三官天賜福合境呈祥大帝施聖恩平安吉慶」、「帝德巍峨廣傳仁風在 皇恩浩蕩頻施惠澤長」、「玉皇慈悲下界化育群生統萬靈 大帝變理權衡洪恩救劫賜寶經」、「聖德配乾坤滋生萬物民安國泰 帝恩同日月普照靈光海宴河清」、「統諸天總握權衡位尊九五 安萬類咸歸主宰德敷三千」、「玉闕巍峨統理乾坤香煙騰紫府 皇恩浩大常施雨露德澤潤蒼生」、「凌聳皇宮造化無私天地泰 霄輝保殿循環有眾歲時安」、「召三界理陰陽廟殿莊嚴崇寶島 謁萬靈分善惡神光普照護良民」。

東女慈聖宮神明配置圖呈現儒、釋、道並存民間信仰的面目，說明民間信仰的包容性與多重性。並以神聖莊嚴化的文字景觀，凝聚本庄「存在空間」的文化精神。早期庄民生活受到風土險惡洪水氾濫及天旱之際、民間械鬥及盜賊之災、疾病流行醫藥不發達時，求助神明。媽祖、觀音信仰形成除疫、消災、加福、求子的萬能神。包府千歲於八七、八一水災護庄，免村庄內人口失落被受禁天庭二十年，察善惡救人水火，生活中秩序、規範與律法的謹守受庄民崇仰，觀世音菩薩被禁三十九年，

神界為民間付出守護鄉土、庇祐群黎不為人知。玉皇大帝位尊九五，化育群生統萬靈，本宮在領有玉皇大帝旨下，經聖母、觀世音菩薩、包千歲、福德正神、五營將軍等眾神聖保護下，考驗到臺灣受創死傷最嚴重的一次大水災（八七水災），本庄八七水災雖然田園、厝流失，所幸人員無傷亡。

民國四十八年八七水災及隔年八一水災，形成本庄人口外移到溪霸庄東勢園。本庄範圍以東園村 10-11 鄰為主，目前有七十戶。遷移戶隨時都會回到本庄參與媽祖聖會，亦即信仰範圍隨人口遷移而擴充。目前本庄媽祖信仰戶不包括搬遷戶占 50%，王爺信仰戶有 35.71%，開漳聖王信仰戶 21.43%，其他信仰有 7.15%，多重信仰占 35.71%，不表示意見 31.43%。該區域自九十二年受到高鐵調度場建設及焚化爐運轉，人口、信仰變動還待觀察。

表 4-3 下哩仔地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主)統計表

庄名	鄰別	戶數	王爺	媽祖	開漳聖王	太子元帥	飛天大聖	多重信仰	不表意見
		百分比							
下哩仔	10 鄰	15	9	10	6	0	0	9	5
		百分比	60.00%	66.67%	40.00%	0.00%	0.00%	60.00%	33.33%
	11 鄰	55	16	25	9	3	2	16	17
		百分比	29.09%	45.45%	16.36%	5.45%	3.64%	29.09%	30.91%
	小計	70	25	35	15	3	2	25	22
		百分比	35.71%	50.00%	21.43%	4.29%	2.86%	35.71%	31.43%

資料來源：研究者調查統計

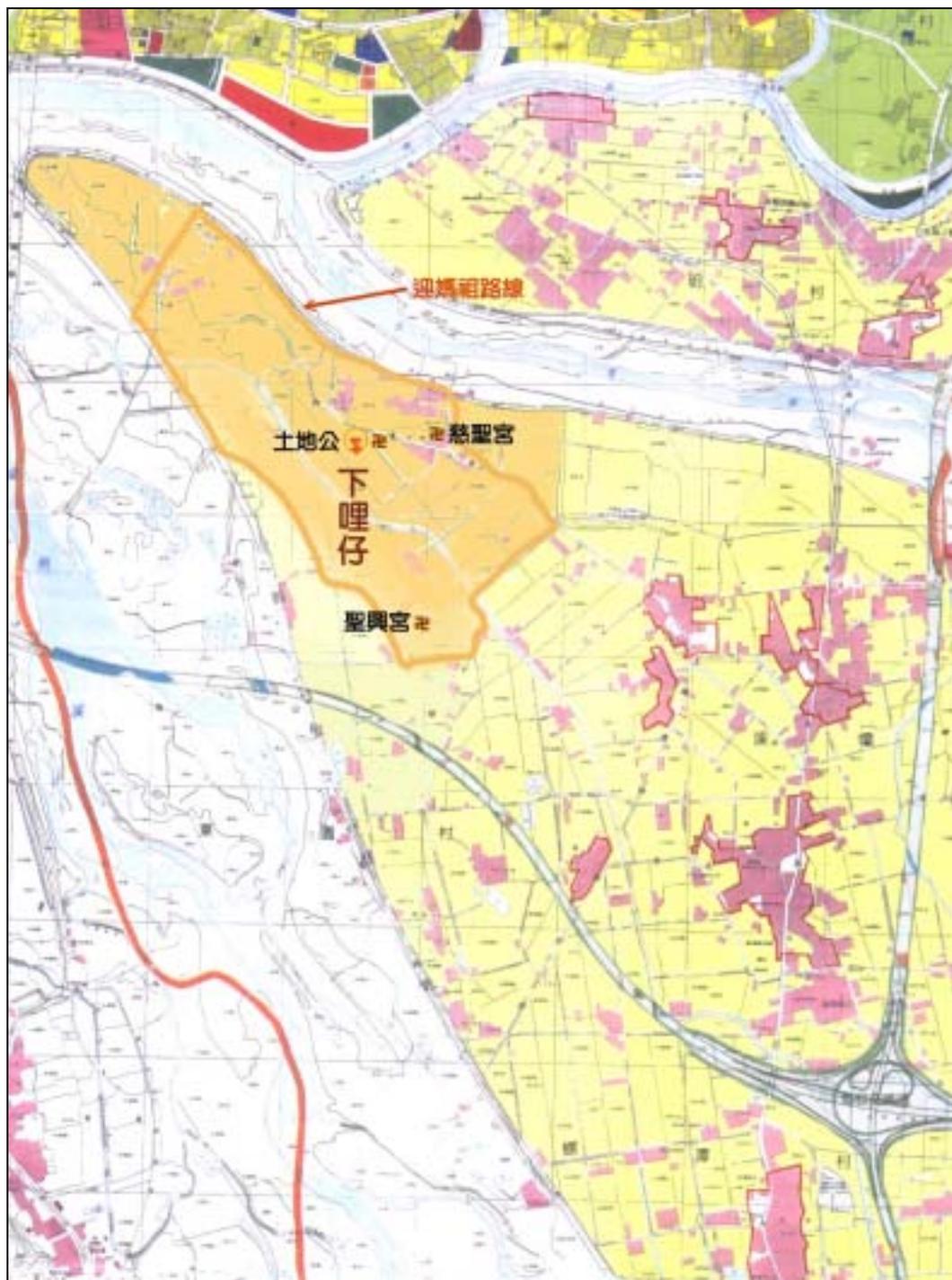


圖 4-12：下哩仔信仰場域（慈聖宮、聖興宮、土地公位置圖、迎媽祖路線界域範圍）

資料來源：研究者調查、賴慧霖繪製

（二）番仔園的信仰場域

番仔園庄清領時期隸屬貓羅堡，日據時代為貓羅堡溪心壩庄，番仔園在溪心壩西北方約七百公尺。霧峰林家一八六〇年代在溪心壩有百分之三十土地，於東園村聚落中番仔園興建一棟傳統正身、三護龍的榮豐樓建築，顯見本區屬於較早開墾之地、人口聚集俗稱庄內、庄頭。聚落形成有了內、外之分，庄內為適宜居住之所，庄外為未墾險惡之河川埔地，視為不潔之處。人為求生存在日常生活中透過思想、信仰體系，建構人與自然和諧共處的各種活動與事件，共同建立村落中的生活方式與場域。

番仔園信仰中心係位於庄落人口聚集中心點為新龍宮三府王爺，考之史書，歷代帝王對靈驗顯著的神明，無論天神、地祇、人鬼、輒封之為「王」。「王」可稱封號，是民間表示尊崇而封的號；「爺」、「公」是對於「王」的尊稱，民間對「王爺」信仰是：保境安民，司人間禍福吉凶。「王爺對於善人賜以福祿，對惡人降以災禍。王爺神通廣大，威力無邊，對於消災化禍，驅邪治病最有靈。」¹⁶⁸。王爺下轄三十六天罡、七十二地煞及五營神兵（東、西、南、北、中五營，各營都有主帥），五營神將分掌境內五方，中營中壇元帥居中策應。

東園村五營安置（外五營）以番仔園為主，與界域外的第四公墓及萬應祠隔離。土地公則把守庄頭庄尾，新龍宮立於聚落中心，五營位於四方。村民生活空間以新龍宮為中心點，五營、土地公護衛著番仔園四方及庄頭庄尾。五營安置活動及王爺境內遊境、出巡遶境、跨地域進香、參香，是一項神聖化存在空間的儀式活動，其功能保護廟宇、信眾居家生活境內能夠合境平安，建立神明護衛大地，呈現民間在世存有的力量。新龍宮在空間配置上，具有「中心—四方」的結構。

新龍宮主祀朱、李、池三王爺，是番仔園居民求財、祈福、消災解厄的祈求對象。舉凡婚姻、搬家、疾病、建築、失物、尋人、墳墓地點、土地買賣與否一切事務均可請王爺指示。王爺每週定期辦「聖事」由「乩童、筆生」司其事。所示為人生一切生老病死諸現象與境遇說明和解厄，居民視為無所不能、無所不包的「福神」。

¹⁶⁸ 石弘毅《王爺信仰的歷史意義》歷史月刊 1995 年 4 月 p6

中心主廟較狹小簡陋，愧對神祇，九十二年已購置八百七十坪土地，由村長陳天生及新龍宮主委及各委員、庄民出錢出力籌募基金建造自己的村廟，務使廟貌堂皇莊嚴，並規劃廟的內外部空間，提供為老人活動聚集之所，作為「超凡」與「世俗」活動之用，作為居民生活世界的核心。建構番仔園神聖空間，在神聖化下成為庄中的文化構築和精神象徵。

番仔園範圍包括東園村 4-9 鄰，目前共有三百二十六戶，四鄰有六十八戶俗稱中竹圍，王爺信仰占 41.18%，媽祖信仰占 23.53% 調查中不表示意見者有二八戶占 41.18% 為社區改建後，外地遷入的新住戶。五鄰俗稱頂竹圍有六十四戶王爺信仰有三十一戶占 41.18%，媽祖信仰占 20.31%，該鄰榮豐樓¹⁶⁹改建均外地人購置參與村莊活動較不熱絡。六、七鄰住戶王爺信仰達到 72% 以上，八、九鄰住戶信仰王爺達 60% 以上，媽祖信仰在番仔園以六、七、九鄰占 31.91% 至 44.44%。由以上統計番仔園信仰戶歸納為：媽祖信仰戶占 30.37%，王爺信仰戶有 59.20%，其他信仰有 15.64%，多重信仰占 31.90%，不表示意見 20.55%。顯見該區以王爺信仰為主。

由上可知番仔園信仰場域構成，係由聚落中心的新龍宮、五營（東、西、南、北、中營）及把守庄頭、庄尾（水頭、水尾）的土地公共同護衛著聚落的四方，隔離聚落外的第四公墓與萬應祠，形成第一層五營界域範圍。新龍宮王爺遇有庄中諸事不順、或不正常、不潔事情（如死亡）發生時，第二層防衛圈則經由王爺指示對境內舉行巡庄遶境儀式活動（包括東園村全部及溪霸村一部分），將鬼及煞清掃驅離庄落，達到避邪鎮魔壓煞去災求福的效能，以建構共存的信仰場域確保村民合境平安。第三層地域性信仰活動，則是前往祖廟謁祖進香或者是到有名氣的廟宇進香、參香回來在庄內舉行遶境，各戶均設香案以沾香火。

¹⁶⁹ 榮豐樓為番仔園歷史建築，富門豪宅婢女侍者多，過往者就地埋葬。原基地拆除新建一社區約五十戶，均為外地人購買其中五分之二戶數未參與本莊信仰相關活動。

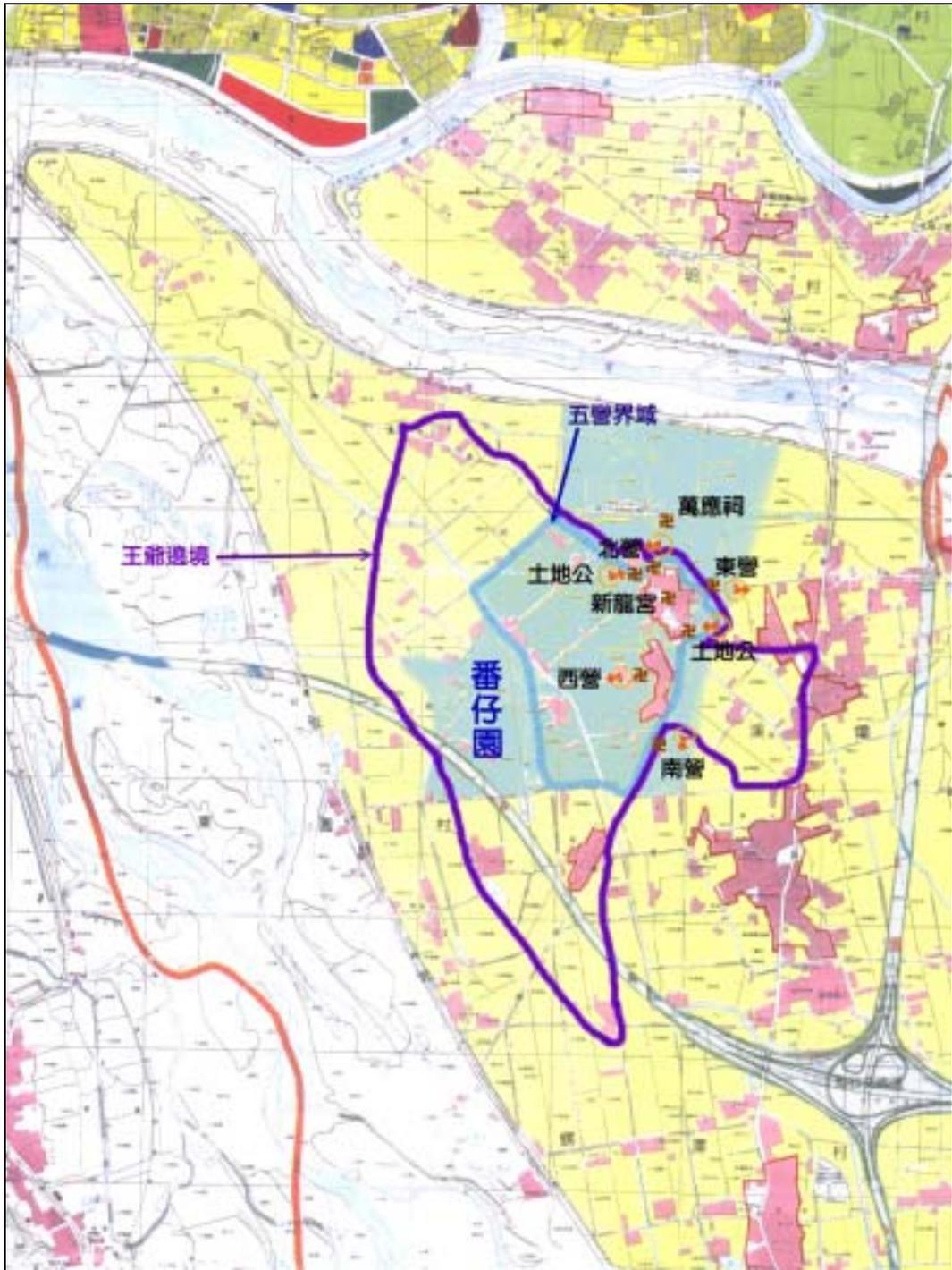


圖 4-13：番仔園信仰場域（新龍宮、五營位置及界域、王爺遶境）

資料來源：研究者調查、賴慧霖繪製

表 4-4 番仔園地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主)

庄名	鄰別	戶數	王爺	媽祖	開漳聖王	太子元帥	飛天大聖	多重信仰	不表意見
		百分比							
番仔園	4 鄰	68	28	16	2	0	1	18	28
		百分比	41.18%	23.53%	2.94%	0.00%	1.47%	26.47%	41.18%
	5 鄰	64	31	13	0	3	1	11	6
		百分比	48.44%	20.31%	0.00%	4.69%	1.56%	17.19%	9.38%
	6 鄰	59	42	25	6	7	1	27	11
		百分比	71.19%	42.37%	10.17%	11.86%	1.69%	45.76%	18.64%
	7 鄰	47	36	15	1	9	0	17	4
		百分比	76.60%	31.91%	2.13%	19.15%	0.00%	36.17%	8.51%
	8 鄰	43	26	10	1	4	0	10	10
		百分比	60.47%	23.26%	2.33%	9.30%	0.00%	23.26%	23.26%
	9 鄰	45	30	20	5	8	2	21	8
		百分比	66.67%	44.44%	11.11%	17.78%	4.44%	46.67%	17.78%
	小計	326	193	99	15	31	5	104	67
		百分比	59.20%	30.37%	4.60%	9.51%	1.53%	31.90%	20.55%

資料來源：研究者調查統計

(三) 昭和庄的信仰場域

昭和庄與石螺潭、同安厝原都是烏溪流域的河床草(荒)埔地，為牛埔及屠宰區，當時居民一鄰約二、三戶，二鄰約十來戶，三鄰地勢位置較高戶數也不多，顯示該區荒埔地尚未大量開發，人口戶數都不多，俗稱竹圍。該區同安厝居民受烏溪、貓羅溪河川氾濫、水潦、瘟疫之苦，於昭和年間遷移至現址(東園村二鄰)聚落漸漸形成故稱昭和庄，八七水災本區全面淹水，浪濤滾滾水深及於一人高以上。本區信仰以昭和庄三府王爺及螺潭村同興宮飛天大聖為主。

同興宮矗立於烏溪旁慶光路 81 號行政劃分屬於烏日鄉螺潭村，螺潭村(1-3 鄰)、同安厝、昭和庄同位於烏溪溪心壩間，溪埔地耕作生活方式是共同生活經驗。惟行政區分別隸屬螺潭村與東園村。同興宮建於咸豐三年（1853），已有一百五十年，主祭飛天大聖（宋朝義士李袞—水滸傳地走星）。宮中神明圖配置：中間供奉主神飛天大聖、（下方神龕有一石碑左右刻「芴同 良地」中間刻「飛天大聖」四字，大水災時流失後被挖土機挖到送還）、左右護法、下方有虎爺（日據時代民國二十八年六月三日中南部大水災舊廟全被沖走，僅老大聖留存、虎爺則流落在太平），龍邊有註生娘娘、保生大帝、三清道祖（飛天大聖之師），虎邊老大媽、聖三媽、恩主陳猛、福德正神，龍邊牆壁有財神爺、光明燈，虎邊牆壁文昌帝君光明燈，並於宮中廟內外石壁（牆堵）有水滸傳一百零八神身供認捐等。右廂供奉朱、李、池三府王爺，每星期六、日晚上九點及每月十六日「犒將」後有開辦「聖事」解決民眾疑難事件。

聖公沿革：

飛天大聖姓張名聖者，生於宋朝年代農曆九月一日，相傳泉州安溪大坪村人，其父廖本人，母徐氏月古，善信稱飛天大聖，慣以「聖者公或聖公」稱之。

聖公原為福建同安縣之主簿，為感佩神醫吳本「保生大帝」救人濟世義舉，棄官習醫，學能三五飛步之術，授得斬妖伏魔之法，身懷二十四支穿天箭，斬妖，伏魔救世人。神醫吳本為宋仁宗皇帝母后治病時，聖公採送藥物騰雲駕霧，疾走如飛榮敕賜「飛天大聖」之封號。

雍正年間，由陳猛等先民護駕聖公來臺，由臺南府城上岸經七次顛沛流離，終於因緣際會奠基烏日同安厝。因醫道精明，法力無邊，博通天文地理，濟世醫病，護國安民，威靈顯赫，深為善信銘心愛戴欽仰之。

陳猛於四百年前護駕「飛天大聖」來臺供奉經七次顛沛流離，供奉於烏溪頭山間，因洪水爆發，致金身漂流至烏溪下游同安厝，由先賢陳心德拾獲建一小廟供於上同安厝（溪尾村與丁臺村間）。後烏溪洪水又氾濫，聖公廟沖失，幸聖公當時被請

至居民家中膜拜，而未失落，後於賴陽宅西邊刺竹下建一廟供奉。烏溪水流嬗變河東河西流向，神界、人界共治移溪事件不斷。築烏溪堤防以確保人民生命不能在延遲，於民國二十七年輾轉遷移至目前地點，三十四年再度籌建，三十六年增建拜亭，當時籌建有陳王、蔡水枝、吳木王、黃火成、林木火、陳源發等發起，是五角、一元大家出錢出力，以義工方式，一磚一瓦積纍而成的小廟。¹⁷⁰聖公顯聖靈驗是方里居民精神寄託、也是居民病痛時在世華陀，日常生活中人民不能沒有聖公。民國八十一年九月二十六日（農曆九月一日聖公千秋日）重建，八十五年安座入火斥資數千萬元莊嚴雄偉的廟宇，對庄民而言人有了固定居所，對護佑烏溪河百姓的聖公更需要一神聖空間，到八十五年聖公終有長安久居之所。

昭和庄信仰場域以同興宮飛天大聖及順和宮（民國 84 年由番仔園三府王爺分香）三府王爺為主，場域內東西方向各有一土地公護守聚落。昭和庄信仰主要分布於東園村 1-3 鄰，目前有一百九十二戶，一鄰信仰戶飛天大聖有 40.00%，王爺信仰戶有 35.00% 多重信仰有 30.00%，不表示意見 32.50%；二鄰信仰戶飛天大聖有 54.17%，王爺信仰戶有 25.00% 多重信仰有 30.21%，不表示意見 21.88%；三鄰信仰戶飛天大聖有 30.36%，王爺信仰戶有 14.29%，多重信仰有 14.29%，不表示意見 25.00%。昭和庄全部戶數媽祖信仰戶占 20.83%，王爺信仰戶有 23.96%，飛天大聖有 44.27%，其他信仰有 4.69%，多重信仰占 25.52%，不表示意見 25.00%，顯示本庄信仰以飛天大聖為主王爺次之。本庄行政區隸屬東園村，信仰螺潭村的飛天大聖戶數約占全村一半，係緣於居民部分來自信仰飛天大聖的螺潭村有地域關係。

本庄原地處低漥河川貫穿區內，承受貓羅溪、烏溪等諸溪之水，遇大雨氾濫成災，山洪必帶來該區人與神界生存的危機，如何與自然共處找尋共同居住所在，是居民共同的議題。居民自認能在惡劣不安的環境中，得到居家生活的平安與精神慰藉，是顯聖靈驗的神明保佑。存在空間中有了共同神明護佑，經由生活的實踐及崇拜儀式活動，安頓精神需求與存在價值，信仰則綿延不斷。顯示信仰的界域，代表一群人居住在地方場域內，有共同的象徵神明、生活經驗與事務。換言之，生活場域及信仰場域形成不因行政區域不同而受限，它是開放亦是跨地域性。

¹⁷⁰ 林憲權發行《聖公季刊》聖宮雜誌社發行 1993 年 3 月 p5

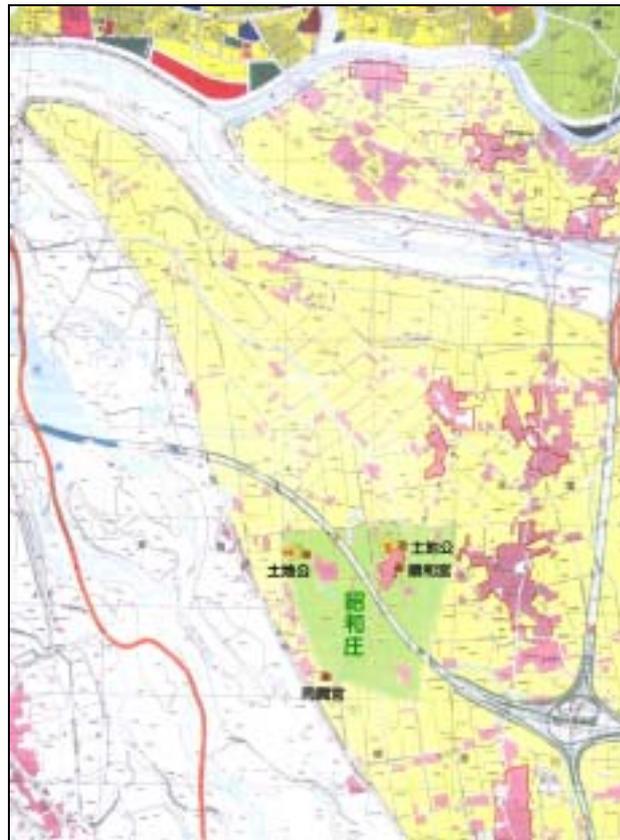


圖 4-14：昭和平信場域（順和宮、土地公、同興宮）

資料來源：研究者調查、賴慧霖繪製

表 4-5 昭和平地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主)

庄名	鄰別	戶數	王爺	媽祖	開漳聖王	太子元帥	飛天大聖	多重信仰	不表意見
		百分比							
昭和平	1 鄰	40	14	7	0	1	16	12	13
		百分比	35.00%	17.50%	0.00%	2.50%	40.00%	30.00%	32.50%
	2 鄰	96	24	22	1	6	52	29	21
		百分比	25.00%	22.92%	1.04%	6.25%	54.17%	30.21%	21.88%
	3 鄰	56	8	11	0	1	17	8	14
		百分比	14.29%	19.64%	0.00%	1.79%	30.36%	14.29%	25.00%
小計	192	46	40	1	8	85	49	48	
	百分比	23.96%	20.83%	0.52%	4.17%	44.27%	25.52%	25.00%	

資料來源：研究者調查統計

三、共同信仰儀式

信仰是一個地區住民，因應自然、地理及人文環境，經過長時間的轉化，所形成的生活行為模式，反應文化深層的宇宙觀與生命觀。臺灣社會發展由大陸移民承襲「內地化」信仰習俗，經歷日據「皇民化」，再逐漸演變今日「在地化」的特色。文化歷經時空斷裂與原鄉生活信仰的異質性，呈顯在生活空間中。

東園村民間信仰儀式與民間生活息息相關的分為 1、儀式服務 2、例行祭儀活動或歲時節慶 3、非年例行性活動。儀式行為中有個體性的也有群體性的活動，群體性祭祀活動透過儀式展現聚落聯結。

（一）儀式服務

住民的生活經驗法則是凡事避免沖犯，有犯宜避，生活習俗有戴平安符、安太歲、點光明燈、收驚、安斗、擇日、陰、陽宅風水、祖先祭拜等等習慣。一般人相信一個人禍福，某種程度受到無形界的影響，祈神賜福，事前防範勝於事後補救，大多數人相信神力與自力間，燒香拜佛向神祈求安心、平安，是滿足自我實踐的心理需求。

（1）安太歲：俗諺：「太歲當頭座，無喜恐有禍。」每逢新春時，本命年沖犯太歲人，不管正沖或偏沖（年沖或對沖），爲了趨吉避凶都會想到廟裡「安太歲」，寫上姓名、年歲及香火錢；或索取一張太歲符，張貼在家中神案早晚點香膜拜；最早期家戶安太歲的方法，在年初時以平常使用盛米的米筒圍上紅色片做爐，供在神案上土地公神的旁邊，並在爐後方的神明彩或稱「觀音媽聯」上貼一張紅紙，寫上「太歲星君到此」六字，每日焚香供奉。待十二月二十四日，恭送天神返回天庭後，才撤去紅紙，完成供奉太歲儀式。¹⁷¹

安太歲祈求日安，防範未然的方法。時代進步自行在家中安奉者漸少，由於宮廟都有提供此服務，年初元宵節前至廟安太歲、點光明燈、安斗，是一種比較積極掌握自己命運的神明觀，年尾再謝平安，服務一年費用不多。

¹⁷¹ 賴世烈發行《臺灣民間祭祀禮儀》臺灣省立新竹社會教育館印行 p153

太歲信仰是星辰信仰，與生肖結合。遇本命元辰與當值元辰年沖、對沖，視為命運不順易生災禍。有沖犯需避開，防範生存與秩序的危機，基於個體生命與宇宙的感應，保持本命與宇宙的均衡和諧。

- (2) 點光明燈：點本命元辰燈，點亮本命燈前途光明如意。
- (3) 平安袋：依神明聖意，祈求隨身香袋保平安、行車平安、兵役平安、契子（女）平安等。
- (4) 收驚：《抱朴子·論仙篇》：「魂魄分去則人病，盡去則人死。」，魂魄被驚嚇以收驚安頓魂魄，在民間行之已久。有病治病，無病保平安。收驚方法：將本人衣服「魂衣」及少許米「魂米」及金紙置於盤中放置神明前燒香稟告，衣服象徵本人靈魂狀態，經由「魂米」象徵呈現，依據身神歸位說與邪氣煞氣沖犯說，經由魂衣魂米使異常的身心得以回復正常。收驚是經由象徵符號重建身心內外的整體秩序，是感應論的具體實踐。¹⁷²

（二）例行祭儀活動或歲時祭典

本村以農為主，民間信仰依循二十四節氣，在日常生活中家裡遇到節日依習俗祭拜在村落宮廟有共同祭祀活動。分為新春開正、天公生、元宵（上元）、土地公生、三日節或清明節、五日節（端午節）、半年節、中元普渡、中秋節、冬（至）節、送神、過年等節日及各戶信仰神明的千秋聖誕慶典，依地方習俗準備各式供品祭拜，儀式行為於家屋居存空間或村落信仰中心的廟宇，建立一套生活規範及信仰秩序系統，安頓天地神人四重體的生活場域。換言之，家庭的儀式空間與宮廟儀式空間相類似，揭示存有空間中的「定點」與「中心」位置的實存空間。

（三）非年例行性活動

東園村宮廟神明出巡、進香、刈香、參香、遊境等係依神明有指示時或重要慶典時再舉辦，據稱該項費用所費不貲，因此在人口不多的小聚落則適時舉行。早期進香以徒步方式，信仰媽祖者沿著烏溪前往寶藏寺及南瑤宮，王爺信仰者沿大肚溪到龍井鄉塗葛堀福順宮，近年來部分改以遊覽車方式。進香活動組成以該廟宇信徒

¹⁷² 謝聰輝《臺灣信仰習俗中的歲時節慶與生命禮儀》光武技術學院通識教育中心網站

爲主，加上邀集親戚朋友，形成隨香的香客，在神轎、北管、大鼓陣、藝閣車、誦經團等陣頭引領下浩浩蕩蕩的進香。（耆老稱最多時遊覽車二、三十輛以上，近兩年進香約十五輛左右，人數稍微控制）。

神明到達進香目的地廟宇後，入廟參拜，等待交香、刈火，增強神力更新自己廟宇香火，進香儀式具有提高神明力量，祛除邪魔的功能。回鄉以後在轄區村庄（境內）遶境，各家戶設香案夾道歡迎。由於進香時香擔及香爐的香火，經過交香更新，象徵香火旺盛。於境內遶境時隨即將香火交換予民均霑，其目的是爲了戶戶平安家家香火旺盛。人類學家李亦園教授，曾就進香行爲與西方朝聖做比較，認爲進香活動本身是個有機體，可探究 1、進香與社會組織、地域發展的互動關係；2、進香過程中人與人、人與神、神與神之間的溝通交流；3、香客投入進香過程中的「交融」及「超越」的狀態，所蘊含的象徵意義。¹⁷³村庄亦藉著神明信仰活動的參與，集結村落群體性的凝聚力。

東園村共同信仰儀式，其中有關家戶例行祭儀及歲時祭典與進香活動分佈統計，參考地方信仰場域分佈與家戶信仰統計表。此處以安斗、光明燈、太歲、保身符信仰爲主，調查發現昭和庄由於順和宮九十三年未提供庄民安斗、光明燈等信仰服務，信仰王爺者大部分都到番仔園新龍宮；飛天大聖信仰者前往同興宮；媽祖信仰者至東女慈聖宮安置安斗、光明燈、太歲及聖請保身符。多重信仰者則以最信仰的主神或自己所屬宮廟信仰中心的主神爲主。共同信仰儀式統計如下：昭和庄有 83 戶占 43.23%，番仔園有 189 戶占 57.98%，下哩仔 39 戶占 55.71%。全村有安斗、光明燈、太歲、取保身符等共同信仰戶爲 52.89%（如表 4-6 圖 4-15）。

¹⁷³ 劉還月著《臺灣人的祀神與祭禮》常民文化事業股份有限公司 p310

表 4-6 東園村共同信仰儀式分佈統計表

庄名	鄰別	戶數	安斗/光明燈/太歲/ 保身符
		百分比	
	總計	588	311
		百分比	52.89%
昭和庄	小計	192	83
		百分比	43.23%
番仔園	小計	326	189
		百分比	57.98%
下哩仔	小計	70	39
		百分比	55.71%

資料來源：研究者調查統計

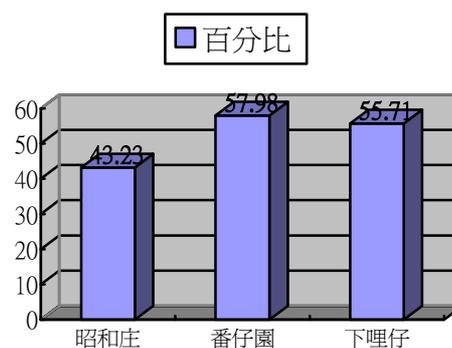


圖 4-15：全村共同信仰儀式分佈比例圖

四、信仰組織

(一) 聯庄組織—老五媽會、興二媽、聖三媽

東園村信仰聯庄組織以參加南瑤宮老五媽會（區域性神明會）最久，東園村會員隸屬老五媽第三角喀哩角，其中第三角又分七個庄頭，本庄隸屬番仔園角而會員依庄（聚）落又分十一擔，昭和庄兩擔、番仔園庄七擔、下哩仔兩擔，每擔約十戶，會員代代相承。為維護會組織的活絡，每年都舉行「吃會」，藉以聯絡會員感情，早期有全庄性宴客，現在較少，目前吃會有兄弟輪流參加。九十三年四月十九日輪到第十角中寮、茄荖腳、新竹圍、茂盛厝、新庄仔、韶安厝、過溝仔請爐，東園村備遊覽車兩輛於慈聖宮集合供會員前往。

本村依東女慈聖宮張貼南瑤宮會媽會香條，表示本村尚有聖三媽會與興二媽會人員。興二媽會分佈於下哩仔有十五份，部分人員已遷出待再深入調查其組織戶數，聖三媽最晚在同治八年以前成立，烏日溪尾寮、同安厝、喀哩等角參與發起組織「南瑤宮聖三媽會」。該區居民部分遷移東園村，及部分同安厝土地隸屬東園村，會員深入村中待詳細調查。

（二）地域性組織—丁口組織

丁口組織以昭和庄順和宮(1-3 鄰)、番仔園新龍宮(4-9 鄰)、下哩仔慈聖宮(10-11 鄰)三聚落公廟信仰為中心，由鄰長負責收納丁口錢，目前家戶丁口人數收取無差別性，因為社會轉型農業生產不夠生活，部分家戶需外出工作收丁口錢費時費事，部分收丁錢習俗漸漸由信徒自由樂捐油香錢。丁口組織屬於地域性的群體組織，是一種義務性的組織。老五媽神明會則屬大區域性群體組織，是自願性的組織，參與南瑤宮老五媽會員同時是聚落中天上聖母四媽、王爺或飛天大聖的信仰者。換言之，察其信仰參與不論地域性的組織與區域性的組織，呈顯則是多重性的不是單一性。

本村尚有隸屬神明會之土地公會及太子會，土地公會以番仔園兩處土地公為主，每組約十多人來自東園村各聚落組成不同土地公會，於每年二月二日土地公生及八月十五日舉行「吃福」，成員大多為老人。太子會為會員制，年滿十八歲可至元帥御前擲筊成正式會員，其會員不限於東園村居民。土地公會及太子會有待在調查研究。

（三）誦經團

東園村誦經團即梵音團有二，分為下哩仔東女慈聖宮及番仔園新龍宮，遇到初一、十五及廟宇節慶、神明聖誕、安（謝）斗時都以誦經慶賀。其經典隨節慶不同有別，分為金剛科儀卷、藥師寶懺、五斗、八斗經、普門品、午供、八十八佛洪名寶懺、金光明齊天科儀、甘露施食、水懺、彌陀經、天上聖母經等運用，誦經團服務於本庄。

東女慈聖宮建宮安座，七十九年農曆二月十八日晚上觀世音菩薩祝壽，當時無誦經團（梵音團）眾弟子列隊拜拜，當時起輦指派何錦江弟子，負責訓練一團梵音團指明需十二、三人，何先生隨即招募團員參與不熱絡招不到一半人員，請團員再行介紹人員加入並請老師訓練譜、經典，歷經數年人員來來去去，目前何先生以電子琴配樂、梵音人員有二十二、三人，現在人員訓練以本梵音人員師徒相承。

表 4-7 東園村信仰組織分佈統計表

庄名	鄰別	戶數	爐主	丁口錢	神明會
		百分比			
	總計	588	30	406	102
		百分比	5.10%	69.05%	17.35%
昭和庄	小計	192	8	139	14
		百分比	4.17%	72.40%	7.29%
番仔園	小計	326	7	228	77
		百分比	2.15%	69.94%	23.62%
下哩仔	小計	70	15	39	11
		百分比	21.43%	55.71%	15.71%

註：1、昭和庄、番仔園爐主以本戶籍為主，下哩仔無限制。

- 2、爐主近十年統計數字
- 3、研究者調查統計

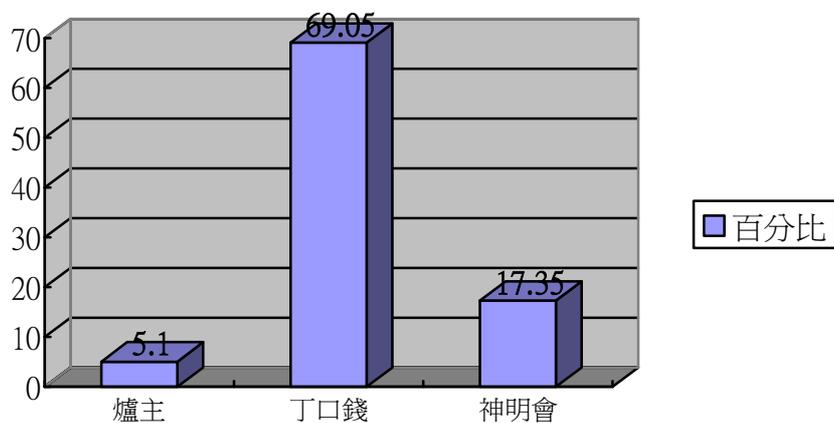


圖 4-16：全村信仰組織分佈比例圖

東園村信仰雖有隸屬各個角頭庄廟與不同主神信仰，但參與信仰組織則以南瑤宮會媽會為主，它是跨區域性的、多重性的組織是自發性、代代相傳的組織。

第五章 結論

信仰與地方場域之研究在說明臺灣百年來開拓受到大自然災害影響，以最基層的、甚為普通的村落，從人文與自然的關照來說明信仰的「場域性」及「地方場域」的「信仰」結構。由於東園村文獻資料上的侷限，本文採用野外訪查以村落中全部戶數五百八十八戶（至九十三年四月止）為單位，全面普查、深談掌握第一手基本資料及數據，並透過文獻的收集建立第二手資料。在研究方法上以東園村每個家戶作為「信仰者」，實質研究家戶「信仰的實踐」來檢驗「信仰」在「生活場域」上的「實質分佈狀況」。雖然受文獻資料不足的影響，而無法將整個村庄發展的歷史巨細靡遺呈顯出來。但聚落民眾在生活場域中，具體的信仰實踐模式與行為表徵，足以闡釋人與自然共生的鄉土文化與地方傳統，深藏著豐富的民間文化。信仰建構了地方性，塑造聚落的場域感。

東園村地理位置受制於烏溪、大里溪等天然災害影響，對開拓移民生活者來說，為了求生存對自然環境的馴服，反映在日常生活空間中。是經由「主體創造性」的活動在此特定生活場域中，塑造了安身立命的地方場所，界定了人在天地間自我的定位，提供安頓「天、地、神、人」的場所。信仰與地方場域的建構，存在於人類的基本生活需求，在實踐過程中對超自然力量的信仰，有各種風俗習慣提供人們對宇宙、人生的解釋。東園村聚落信仰與地方的關係以「信仰者」即「文化持有者的內部眼界」先敘述東園村地方的生活史與信仰，再做「地方生活場域」與「信仰分佈」的實質調查，經由日常生活中的家屋到地方聚落信仰場域構成關係，可總結以下幾項：

- 一、疾病與自然天災是位於該區域居民，深受體驗的經常性生存壓力及外部刺激，由於消災解厄的經常性需要，促成該區域信仰系統及信仰意識產生，它是建立在「生」與「活」而需擇居的存有觀，是人與地關係、人與宇宙關係。換言之，民間信仰文化與日常生活是密切性、重要性的，在所處地域環境中衍生其民間日用而不自知，常自覺或不自覺得遵循生活中共有的信仰習俗。生命歷程中更為求生存而想離苦得安逸之生活，產生生命共同體相互關懷與信仰。代代相傳的信仰儀式與活動，流傳在庶民生活中，成為生活遵循的準據，形成文化的認

同。

二、自然地理空間中，為安身立命需擇吉處而居，營建家屋。家是人類最重要的地方，他存在人的感知與思想，營造自己的生活方式與生活世界，並且安頓了天、地、神、人四位一體的場所。傳統家屋中正廳呈顯信仰的空間所在，正廳「差序格局」的空間佈局及神明彩圖配置，顯現漢人倫理文化傳統。人在家屋中有存在著一定的時空路徑，在日常性、親密性、敬畏性的祭儀活動中，賦予正廳自我的存在與他者的存在意象。神人共構充滿家屋真實生活的意義，說明信仰就在我們生活中不斷被實踐。調查中發現傳統的家戶都有神明彩，都積極參與聚落中宮廟信仰活動。

三、東園村行政區域由三個聚落下哩仔、番仔園、昭和庄集結而成。依乾隆輿圖中記載番仔園庄與同安厝庄在貓羅溪與大肚溪間，隔溪與溪心壩庄相望，屬貓霧棟社。日據時期 1904 年臺灣堡圖記載為貓羅堡溪心壩庄有番子園、高園、同安厝庄等，圖面顯示該庄都在大肚溪、烏溪、貓羅溪間。由溪心壩庄地名印証該區位於溪流河道間，番仔園地勢較高有田地散戶聚落發展較密集；高園（下哩仔）地勢較低溼且位於旱溪、筏子溪、大里溪、烏溪交會三角地帶，處處大水堀呈顯極小聚落八七、八一水災房屋倒塌流失，一半以上居民遷出於溪壩村東勢園；昭和庄早期是烏溪荒埔地，1904 年臺灣堡圖尚未出現聚落，昭和年間由同安厝遷移建庄。

四、東園村神聖性場域構成以媽祖、王爺、飛天大聖、各庄頭土地公、五營將軍為主，信仰中心則以聚落中心廟宇為主。廟宇不論公廟、私壇，供奉神像種類是多元化，「靈驗顯聖」是區域內人民經由「感知」經驗提出對地方場域「生動又逼真的描述」。地域性（區域性）信徒很自然的藉著種種象徵，以神聖空間信仰的祭祀廟宇、區域範圍、神明會組織、儀式活動等建構信仰的界域。換言之，信仰與地方場域，是由神聖性的領域、範圍、組織構成的，神聖性的領域反映真正「地方場域」內部意義及傳統的場域感。

東園村居民生活空間大都位於溪流交會浮覆地處，日據時代規劃興築土堤防，國民政府以後陸續河川整治修築水泥堤防。堤防的興修下哩仔、同安厝庄田宅部分臨界行水區劃為河床用地，居民住家遷移至堤防內，田地則堤防內外均有（堤防外係行水區不宜耕作）。河川整地後浮腹地增加，政府陸續辦理公地放領、放租、農地重劃等土地規劃工作，自此東園村居住生活空間受到人為改變更新。

在傳統聚落中的「家屋」、「庄神」、「庄廟」、「營頭」、「私壇」、「私廟」等世俗空間與神聖空間，隨著烏溪水患、堤防崩護、村落遷移等而發生變動。受到歷時性與共時性的環境變遷及人為規劃設計因素，地方場域歷經時空的斷裂變革，此時螺潭村的同興宮、下哩仔東女慈聖宮由家神、公廳、小祠、公廟逐漸演變成大廟更加華麗莊嚴輝煌。另有私壇因遷移而沒落，消失在烏溪中。東園村聚落依生活場域形成三個不同信仰區域，生活場域中因往來形成區域間有相互多重信仰者占 30.27%，即近三成戶數有共同多重信仰。

（一）下哩仔信仰與地方場域

下哩仔信仰以媽祖（天上聖母）為中心，媽祖最初是林家私人自彰化南瑤宮請回供奉的家神，輾轉遷移落腳高園進興堂。在庄中發跡多顯聖威，成為庄人共同信奉的守護神，於七十九年正式建宮立殿天上聖母及眾神聖的金尊入火安座，至八十七年玉皇殿與觀音殿落成（陳家觀世音菩薩及林家包府千歲等）眾金尊陸續入火安座，創建完成宏偉莊嚴的東女慈聖宮。

媽祖來自祖廟南瑤宮，每年參加大屯十八庄迎媽祖遶境活動，本庄為頭庄，信仰場域遍及烏日鄉、大里市、霧峰鄉、太平市、臺中市等臺中縣市。並參與南瑤宮會媽會一老五媽會，會員除了臺中縣市外更擴及到彰化縣市，每年四月間由值年角爐主向南瑤宮「請爐」並「吃會」。換言之，下哩仔媽祖信仰由家神發跡顯聖成為聚落中保護神，又參與大屯十八庄遶境活動與南瑤宮神明會組織，地方性場域因信仰擴及到臺中縣市及彰化縣市，建立更廣闊的社會網絡。

九十二年底本庄私壇聖興宮開漳聖王入火安座創建完成，規模已脫離家祠，且與全省八十八家（全省有一百零八家）主祀開漳聖王廟組成全省聯誼會有交陪，廟宇間相互參與進香、刈香、參香等活動，具有地域性的結合。九十三年福建省漳州威惠廟開漳聖王神尊駐駕本宮，信仰往來的接觸更進一步，地域性場域擴展到兩岸。

（二）番仔園信仰與地方場域

番仔園是東園村聚落的中心地帶，最早拓墾區人口聚集，聚落中家戶占全村百分之五十五。生活場域中村民在信仰界域內共同建造一處公廟新龍宮，二處土地公廟及五營中東、西、南、北營，界域外有一處人身後所在之處第四公墓及萬應祠。村庄四方界域的貞定可由聚落中心設置新龍宮、庄頭庄尾立土地公廟、四方佈置五營神兵神將，建立村落內部的神聖空間。「中心與四方」呈顯村庄「場所性」，構成聚落基本的神聖性場域。換言之，新龍宮中心廟宇、四方將寮、土地公廟，護佑庄頭，庄民能有存在於世的安全感，並藉由信仰文化活動遶境、刈香、遊境、安營、犒軍、千秋聖誕慶祝活動等賦予新龍宮、四方將寮、土地公廟意義。貞定人在聚落中的生活場域，在神祇護持的神聖空間中發展共同生活秩序規範。神聖的文化經驗與景觀，傳承創造是庄民日常生活中約定俗成的的活動，傳達和諧生存的理想。

番仔園生活空間中有三百二十六戶，成立私壇有十戶，私壇林立是居有者主體自行建構出的「感知」經驗場域，能對民眾世俗生活的存在困境，給予穩定的精神支撐。神明的靈驗，聖事服務的實踐，經過「神」與「人」精神上的溝通交流，達到消災解厄與祈福禳禱。民眾在生活中有方向可尋，透過自然力的溝通及精神生活上實踐，滿足崇拜神明的功利性心理需求，追尋在世存在的安全感，獲得心靈上的滿足，擴充信仰實踐的模式與場所。私壇是一種個體性的民間信仰，純粹是為著滿足個人需求的崇拜場所，因此為了要擴充信徒範圍，提升知名度，其活動行為是超地域性。

新龍宮是番仔園聚落公領域的信仰中心，位居聚落核心與五方（東、西、南、北、中—新龍宮），反映古代天圓地方的宇宙圖示。居民在此行歲時祭儀、儀式化、象徵化的行為，年年重複創造活動。採取丁口、頭家、爐主、神明會等組織，聚落家家戶戶都平等的參與各項活動、組織。神人共鑒的信仰習俗，呈現公共事務是開

放的且人人都是可以參與。廟宇成爲聖域中心點，建立村落中人際網絡、生活秩序與宇宙秩序，神聖性的領域反映居民生活場域感。

（三）昭和庄信仰與地方場域

昭和庄居民生活在烏溪溪心壩中，以主體的經驗通過現象學觀照人在實存世界中，以身體的感覺、知覺來認識創造屬於自己可以安身立命的「居住性空間」。昭和庄行政區域劃分與實際生活場所信仰的界域有別，人存在本質透過承載開啓生命的大里溪、烏溪、神靈，揭露一個能活在世界中之「定點」與「中心」。廟宇與家的建造，依海德格居住概念，是爲了保育生活世界中渾然一體的四重奏，居住就如海德格所言是「救贖大地」、「接納穹蒼」、「靜待神靈」、「開啓生命」的作用，確保「天、地、神、人」四位一體，安然顯現各得其所，各歸其位。

昭和庄人早期居民住於螺潭村同安厝（烏溪水域內），烏溪水患、堤防修築後居民遷移，人與自然共處產生一套生活方式，庄民有共同的生活秩序規範與信仰意識。信仰以同安厝堤防下同興宮的飛天大聖爲主，距今一百五十餘年，大聖有三五飛步之術，身懷二十四支穿天箭，斬妖、伏魔救世人，醫道精明、法力無邊、博通天文地理、濟世醫病、深爲善信愛戴欽仰。昭和庄順和宮由番仔園三府王爺分靈，成立於民國八十四年。至今部分居民仍然以番仔園三府王爺爲供奉主體，但是組織丁口錢則以一、二鄰住戶爲主，三鄰的人參與日漸減少。九十二年三鄰興建一土地公祠，自成一祭祀範圍。

民間信仰是爲了擺脫對環境恐懼，生命挫折的心靈寄託，並依人類社群生存的需求，經由信仰找尋生活意義與思想的取向。地方場域中有總體的信仰與個體的信仰區別，信仰者在區域中呈顯多元且多重性崇拜。信仰文化爲了安頓現實生活，是由多種深層文化心理交織而成的活文化。

地方場域經由日常生活中個體家戶信仰到聚落公廟信仰及私壇的設立，營建一實存空間，滿足各個層級的生活需求。信仰，在生活場域中被實踐，有各自的場域範圍及空間特徵。信仰，建構社群生活秩序的基本模式，構成地方神聖文化景觀。人透過生活基本秩序及意義體系，形構當地人所認知的「地方場域」，豐富地方場域

的深刻經驗也就是一種信仰的經驗。地方場域構成是信仰的一種分佈與實踐。

附錄二

東園村信仰分佈統計表

		家戶信仰：供奉神明金身情形							地方信仰：場域分佈(以進香刈香捐獻等活動為主)							共同信仰儀式	信仰組織			
庄名	鄉別	戶數	神明彩	關公	媽祖	觀世音	太子元帥	王爺	土地公	王爺	媽祖	開漳聖王	太子元帥	飛天大聖	多重信仰	不表意見	安斗/光明燈/ 太歲/保身府	爐主	丁口錢	神明會
		百分比																		
	總計	588	346	11	10	19	11	9	24	264	174	31	42	92	178	137	311	30	406	102
		百分比	58.84%	1.87%	1.70%	3.23%	1.87%	1.53%	4.08%	44.90%	29.59%	5.27%	7.14%	15.65%	30.27%	23.30%	52.89%	5.10%	69.05%	17.35%
昭和庄	1 鄰	40	26	0	0	1	0	0	0	14	7	0	1	16	12	13	16	1	37	6
		百分比	65.00%	0.00%	0.00%	2.50%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	35.00%	17.50%	0.00%	2.50%	40.00%	30.00%	32.50%	40.00%	2.50%	92.50%
	2 鄰	96	65	5	0	0	4	1	3	24	22	1	6	52	29	21	54	6	85	7
		百分比	67.71%	5.21%	0.00%	0.00%	4.17%	1.04%	3.13%	25.00%	22.92%	1.04%	6.25%	54.17%	30.21%	21.88%	56.25%	6.25%	88.54%	7.29%
	3 鄰	56	15	0	0	0	0	0	4	8	11	0	1	17	8	14	13	1	17	1
		百分比	26.79%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	7.14%	14.29%	19.64%	0.00%	1.79%	30.36%	14.29%	25.00%	23.21%	1.79%	30.36%	1.79%
小計	192	106	5	0	1	4	1	7	46	40	1	8	85	49	48	83	8	139	14	
	百分比	55.21%	2.60%	0.00%	0.52%	2.08%	0.52%	3.65%	23.96%	20.83%	0.52%	4.17%	44.27%	25.52%	25.00%	43.23%	4.17%	72.40%	7.29%	
番仔園	4 鄰	68	42	1	2	5	2	0	0	28	16	2	0	1	18	28	44	1	39	2
		百分比	61.76%	1.47%	2.94%	7.35%	2.94%	0.00%	0.00%	41.18%	23.53%	2.94%	0.00%	1.47%	26.47%	41.18%	64.71%	1.47%	57.35%	2.94%
	5 鄰	64	36	2	2	5	1	1	4	31	13	0	3	1	11	6	33	1	50	10
		百分比	56.25%	3.13%	3.13%	7.81%	1.56%	1.56%	6.25%	48.44%	20.31%	0.00%	4.69%	1.56%	17.19%	9.38%	51.56%	1.56%	78.13%	15.63%
	6 鄰	59	39	0	0	2	0	1	2	42	25	6	7	1	27	11	37	2	42	19
		百分比	66.10%	0.00%	0.00%	3.39%	0.00%	1.69%	3.39%	71.19%	42.37%	10.17%	11.86%	1.69%	45.76%	18.64%	62.71%	3.39%	71.19%	32.20%
	7 鄰	47	38	0	1	0	1	3	2	36	15	1	9	0	17	4	28	1	40	16
		百分比	80.85%	0.00%	2.13%	0.00%	2.13%	6.38%	4.26%	76.60%	31.91%	2.13%	19.15%	0.00%	36.17%	8.51%	59.57%	2.13%	85.11%	34.04%
	8 鄰	43	25	1	0	0	0	2	0	26	10	1	4	0	10	10	25	1	29	14
		百分比	58.14%	2.33%	0.00%	0.00%	0.00%	4.65%	0.00%	60.47%	23.26%	2.33%	9.30%	0.00%	23.26%	23.26%	58.14%	2.33%	67.44%	32.56%
	9 鄰	45	25	1	2	4	3	1	2	30	20	5	8	2	21	8	22	1	28	16
		百分比	55.56%	2.22%	4.44%	8.89%	6.67%	2.22%	4.44%	66.67%	44.44%	11.11%	17.78%	4.44%	46.67%	17.78%	48.89%	2.22%	62.22%	35.56%
	小計	326	205	5	7	16	7	8	10	193	99	15	31	5	104	67	189	7	228	77
		百分比	62.88%	1.53%	2.15%	4.91%	2.15%	2.45%	3.07%	59.20%	30.37%	4.60%	9.51%	1.53%	31.90%	20.55%	57.98%	2.15%	69.94%	23.62%
下哩仔	10 鄰	15	10	0	0	0	0	0	0	9	10	6	0	0	9	5	10	3	10	4
		百分比	66.67%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	60.00%	66.67%	40.00%	0.00%	0.00%	60.00%	33.33%	66.67%	20.00%	66.67%	26.67%
	11 鄰	55	25	1	3	2	0	0	7	16	25	9	3	2	16	17	29	12	29	7
		百分比	45.45%	1.82%	5.45%	3.64%	0.00%	0.00%	12.73%	29.09%	45.45%	16.36%	5.45%	3.64%	29.09%	30.91%	52.73%	21.82%	52.73%	12.73%
小計	70	35	1	3	2	0	0	7	25	35	15	3	2	25	22	39	15	39	11	
	百分比	50.00%	1.43%	4.29%	2.86%	0.00%	0.00%	10.00%	35.71%	50.00%	21.43%	4.29%	2.86%	35.71%	31.43%	55.71%	21.43%	55.71%	15.71%	



東女慈聖宮(一)



東女慈聖宮(二)



東女慈聖宮將寮及馬草



芬園寶藏寺



寶藏寺參香



水裡港福順宮



王爺福順宮進香(一)



王爺福順宮進香(一)



王爺進安府進香



同興宮



同興宮手轎



同興宮辦聖事(一)



同興宮辦聖事(二)



同興宮辦聖事(三)



同興宮黃昏時辦聖事(三)



福新宮



2004年新龍宮興建圖



新龍宮



新龍宮王爺聖誕



新龍宮王爺將軍



新龍宮手轎



永興宮輔順廟



永興宮五營將寮



萬應祠



土地公拐



下哩仔土地公



番仔園土地公(一)



番仔園土地公(二)



昭和庄土地公



昭和庄石敢當(一)



昭和庄石敢當(二)



私壇-平和堂



天聖佛堂



聖興宮



聖興宮五營將寮



五營旗



五營頭



番仔園五營-東營



番仔園五營-西營



番仔園五營-南營



新龍宮（中營）犒軍備水馬草



番仔園五營-北營犒軍



南瑤宮謁祖



南瑤宮進香(一)



南瑤宮進香(二)



南瑤宮天上聖母興二媽、老五媽香條



迎媽祖(一)



迎媽祖(二)



迎媽祖(三)



清晨出發進香(一)



清晨出發進香(二)



清晨出發進香(三)



中壇元帥



慈聖宮手轎



參香(一)



參香(二)



參香(三)



參香陣頭(四)



參香陣頭(五)



參香陣頭(六)



參香(七)



回鑾 (八)



回鑾後關廟門 (九)



回鑾



犒軍(一)



犒軍(二)



天公爐



香壇、交香



進香



進香旗



藝閣(一)



藝閣(二)



太子元帥供品



梵音團



安光明燈



安斗



收驚



大轎(一)



大轎(二)



香火



下廊仔林泉 林鐵夫提供



80 祝壽拜天公 林鐵夫提供



下廊仔蔗農生活 林鐵夫提供



下廊仔黑水牛生白水牛(一) 林鐵夫提供



下廊仔生活大黃牛(二) 林鐵夫提供



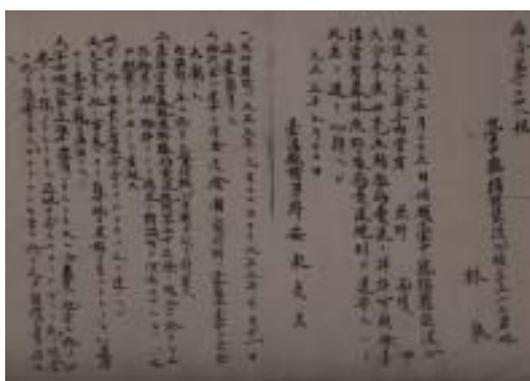
榮豐樓門楣 林鐵夫提供



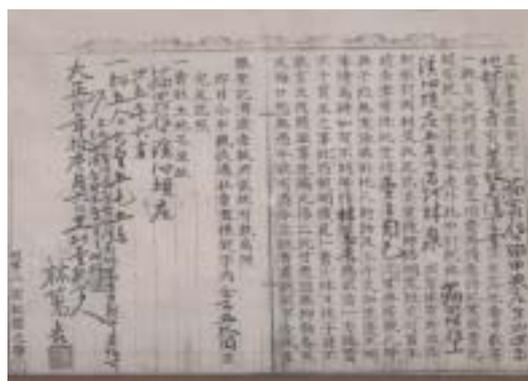
含羞草來源：<http://www.nmns.edu.tw>



含羞草來源：<http://www.nmns.edu.tw>



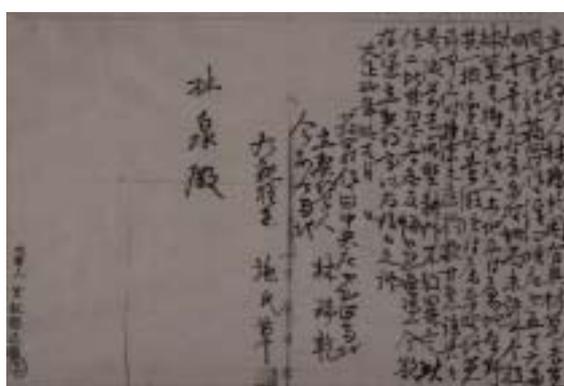
官有森林原野豫約賣渡林鐵夫提供



林鐵夫提供



王爺進香



林鐵夫提供



王爺香火



梵音文件



進香曲館



參考文獻(依姓氏比劃排列)

Geertz 著

王海龍 張家瑄譯《地方性知識》導讀二細說，頁 49

王海龍 張家瑄譯《地方性知識》導讀一對闡釋人類學的闡釋，頁 15-17。

Johana M.Meskill

A Chinese Pioneer Family : The Lins of Wu-feng 1729-1895 Princeton University Press 1978，頁 141。

仇德哉編著

1983 《臺灣之寺廟與神明（四）》，頁 390。臺灣省文獻委員會。

方豪著

1994 《臺灣早期史綱》，頁 176。學生書局。

片岡巖著

1981 《臺灣風俗誌·第八集》，陳金田·馮作民合譯，頁 14-15、20-44。
大立出版社。

王文錦譯解

2001 《禮記譯解(下)》，頁 675。北京：中華書局。

王世慶纂修

1953 臺灣省通志稿土地志地理篇，第一冊，頁 58。

王健旺著

2003 《臺灣的土地公》，頁 3-13。遠足文化事業有限公司。

王祥齡著

1992 《中國古代崇祖敬天思想》，頁 215。臺灣學生書局。

石弘毅

1995 《王爺信仰的歷史意義》，頁 6。歷史月刊。

石萬壽

2000 《臺灣的媽祖信仰》，頁 38-90、123。臺泉出版社。

伊利亞德著

2001 《聖與俗－宗教的本質》，楊素娥譯，頁 72。桂冠圖書公司。

安培明義

1987 《臺灣地名研究》，頁 146。武陵出版社。

江慶林發行

1989 《臺灣土地改革紀實》，頁 1-144。臺灣省文獻委員會編印。

池永歆

2000 《空間、地方、鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，頁 8-10、169、217-218、219-223。臺灣師範大學地理學系第八屆博士論文。

何聯奎纂修

1999 臺灣省通志稿人民志禮俗篇，第九冊，頁 43-44。臺灣省文獻委員會主編。

呂理政

1992 《傳統信仰與現代社會》，頁 1-14。稻鄉出版社。

李亦園著

1999 《文化的圖像—下》，頁 80-90、119-122。允晨文化實業有限公司。

李添春著修

1956 《臺灣省通志稿 人民志宗教篇》，頁 191-199、203、213。臺灣省宗教委員會。

李豐楙、朱容貴主編

1996 《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》，頁 14。中央研究院.中國文哲研究所籌備處。

沈清松主編

1999 《文化的生活與生活的文化》，頁 3-4。立緒文化事業有限公司。

2001 《臺灣精神與文化發展》，頁 157-159。臺灣商務印書館。

卓克華著

2003 《從寺廟發現歷史》，頁 16-17。揚智文化事業有限公司。

林占梅著

1993 《潛園琴餘草簡編》，頁 4、8、161。臺灣文獻叢刊第二百零二種。臺灣省文獻委員會。

林明裕

1980 《媽祖傳說》，頁 160。聯亞出版社。

林美容著

1993 《臺灣人的社會與信仰》，頁 178-179、p181。自立晚報社文化出版。

《彰化媽祖的信仰圈》

<http://www.sinica.edu.tw/~tibe/1-culture/han/mazu/mainmazull.htm>

林朝棨纂修

1957 臺灣省通志稿土地志地理篇，第一冊，頁 5、30、80、316。臺灣省文獻委員會。

林憲權發行

1993 《聖公季刊》，頁 5。聖宮雜誌社發行。

柯富章總編

2001 《臺中樂成宮、傳統建築之美》，頁 14-15。財團法人臺灣省臺中樂成宮。

洪英聖編著

1999 《畫說乾隆臺灣輿圖》，頁 95。

胡塞爾著

1994 《歐洲科學危機與超越現象學》，張慶能譯伍至學閱，頁 55-56。桂冠圖書股份有限公司。

郁永河著

1959 《裨海紀遊》，頁 21；《裨海紀遊·海上紀略》，頁 59-60。臺灣文獻叢刊第四十四種。臺灣銀行經濟研究室。

孫元衡著

- 1958 《赤崁集·瘴氣山水歌》，頁 74；《赤崁集·颶風歌》（乙酉），頁 21-22。臺灣文獻叢刊第十種。臺灣銀行經濟研究室。

孫森焱

- 1993 《臺灣民事習慣調查報告》，頁 611-612、621-622、632。法務通訊雜誌社印行。

徐泓

- 1983 〈清代臺灣旱災史料〉，《清代臺灣天然災害史料彙編》，頁 25-34。行政院國家防災科技研究報告。

高賢治.馮作民編譯

- 1981 《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 395。眾文圖書公司。

國分直一著

- 1990 民俗臺灣，第六集，林川夫主編，頁 53。武陵出版社。

張志成

- 1999 《臺灣早期民間信仰發展與廟宇建築型態的演變》，頁 30-31。史聯雜誌第三十四期。

曹永和著

- 2000 《臺灣早期歷史研究》，頁 1-24、22-73、422-423。聯經出版事業公司。

莊吉發

- 2001 《世治聽人，世亂聽神—清代臺灣民變與民間信仰》，頁 221。臺灣文獻第五十二卷第二期。

連橫

- 1979 《臺灣通史·卷二十二宗教志》，頁 648-649。眾文圖書股份有限公司。

郭肇立主編

- 1998 《聚落與社會》中李豐楙〈道、法信仰習俗與臺灣傳統建築〉，頁 112；陳其彭〈臺灣傳統聚落文化的表徵〉，頁 156-161。田園城市文化事業有限公司。

陳文尙著

- 1995 《大厝宅地基主祭儀的當代詮釋》，頁 103。史聯雜誌第 26 期。

陳正祥著

- 1993 《臺灣地誌 中冊》，頁 426。南天書局。

陳正祥纂修

- 1955 臺灣省通志稿土地志氣候篇，頁 51、86-87。臺灣省文獻委員會編。

陳其南著

- 1990 《家族與社會》，頁 57。聯經出版事業公司。

陳其澎

- 1995 《臺灣傳統社區中象徵界域之建構》，頁 41。中原學報。

陳秉璋、陳信木

- 1998 《邁向現代化》，頁 13。桂冠公司。

陳玲蓉

- 1992 《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 232、277-278。自立晚報文化出版部。

陳捷先

- 1996 《清代臺灣方志研究》，頁 15、57-58。臺灣學生。

陳紹馨纂修

- 《臺灣省通志稿人民志人口篇》，頁 191-193。

陳肇興著者

- 1962 《陶村詩稿·大水行》(乙卯)，頁 23；《陶村詩稿·揀中大風雨歌》(丙辰)，頁 33-34；《陶村詩稿·烏日渡》，頁 8。臺灣文獻叢刊第一百四十四種。臺灣銀行經濟研究室。

陳鄭添瑞發行

- 2002 《烏日文史匯編(一)》，頁 14。臺中縣烏日文史協會發行。
2003 《烏日文史匯編(二)》，頁 380-386。烏日文史協會編撰。
《烏日文史匯編第二集》轉載，《臺灣史上的八七水災》，戴寶村，頁 51。臺中縣烏日鄉文史協會。

傅錫祺

- 1992 《鶴亭詩集》，先賢詩文集第二輯 10-11 冊，頁 163。臺北市：龍文出版社。

項退結著

- 1989 《海德格》，頁 75-93。東大圖書公司。

黃文博

- 1997 《臺灣民間信仰與儀式》，頁 7-8、38-39、71-80、190-191、194-195。

常民文化出版。

黃秀政

1999 《臺灣史志論叢集》，頁 12。五南圖書出版公司。

黃昭堂

《臺灣總督府》，頁 171、177。

黃瑜著

2000 《歐汪庄祭祀領域空間性之研究》，頁 129。成功大學建築研究所碩士論文。

楊翎撰

2002 《臺灣民俗醫療－漢人信仰篇》，頁 22。國立自然科學博物館。

葉鑫銅編撰

1995 《彰化南瑤宮老五媽會沿革簡介》，頁 73-75。南瑤宮天上聖母老五媽聖會發行。

鈴木青一郎著

1981 《臺灣舊慣習俗信仰》，高賢治·馮作民編譯，頁 24、27、390、173-181。眾文圖書公司。

雷毅著

2001 《深層生態學思想研究》，頁 15-18、22-34、101。清華大學出版社。

彰化南瑤宮志

1997 彰化南瑤宮志，頁 279、292-298、311-314、326-327、331。彰化市公所印行。

臺中縣立文化中心

- 1993 《臺中縣文學發展史—田野調查報告》，頁 125。臺中縣立文化中心。

臺灣省水利局

- 1996 《大里溪治理計畫第一期實施計畫執行報告》，頁 45-56。

臺灣省文獻委員會

- 1994 《臺中縣鄉土史料》，頁 102-103。臺灣省政府。
1977 《臺灣史》，頁 304-305、307-421。眾文。

臺灣研究叢刊

- 《臺灣水災之研究》，第九十一種。臺灣銀行經濟研究室編印。

臺灣慣習研究會

- 《臺灣慣習記事》，頁 60。臺灣總督府民政部法務課。

褚瑞基著

- 1999 《人與自然》，頁 147。田園城市文化事業有限公司。

劉枝萬著

- 1995 《臺灣民間信仰論集》，頁 225、227、229、252-255。聯經出版事業公司。

劉秋固

- 《莊子的神話思維與自我超越的文化心理極其民俗信仰》，頁 179-184。中央研究院民族學研究所集刊第 85 期。

劉還月著

2000 《臺灣人的祀神與祭禮》，頁 310。常民文化事業股份有限公司。

劉還月、李登財合著

2000 《神佛正傳與祭拜須知(春之卷)》，頁 166-173。常民文化事業股份有限公司。

潘英

1992 《臺灣拓殖史及其族性分布研究》，頁 303。自立晚報。

潘朝陽

2000 《空間・地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋》，空間、地域與文化專輯（上），頁 175-176。中國文哲研究通訊第十卷第三期

1992 《存在空間的一個詮釋》，建築現象學導論，季鐵男編，頁 331-335。桂冠圖書公司。

1994 《臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性》，頁 15。臺灣師範大學地理研究所博士論文。

1995 《「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構》，頁 84-86。師大地理研究報告第 23 期。

1996 《大湖地方性的構成：歷史向度的地理詮釋》，頁 1-42。臺灣師範大學地理研究報告第 25 期。

蔡相輝

1994 《以媽祖信仰為例論政府與民間信仰的關係》，頁 446-450。民間信仰與中國文化國際研討會論文集，漢學研究中心。

蔡錦堂

- 1994 《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》，頁 172-201。東京：同成社。

鄭志明著

- 1996 《臺灣民間的宗教儀式》，頁 3。臺灣宗教文化工作室發行。
《臺灣民間信仰的多重至上神觀》，頁 138。宗教哲學第二卷第二期。
《臺灣民間的宗教現象》，頁 122-123、276-284。大道文化事業有限公司。
- 1998 《神明的由來－臺灣篇》，頁 2、75、374-397。南華管理學院出版。
- 1999 《臺灣宗教學會通訊》，頁 54。
- 2001 《華人宗教的文化意識第一卷》，頁 30-31、45-51、55。中華大道文化事業有限公司。

賴世烈發行

- 《臺灣民間祭祀禮儀》，頁 153。臺灣省立新竹社會教育館印行。

謝聰輝

- 《臺灣信仰習俗中的歲時節慶與生命禮儀》，光武技術學院通識教育中心網站。

魏光莒

- 1998 《海德格的居住哲學》，頁 209-210。中華民國建築學會建築研究成果發表會。
- 2001 《烏日東女慈聖宮沿革》，頁 13-15、16-18、22-24。

關聖帝君略傳

- <http://www.chinamorality.org.hk/ch/publication/longevity/chapter6.htm>