

### 第三章 苗栗市廟宇神祇信仰之內涵

人類學家認為宗教存在於人類社會具有生存、整合與認知的功能，「人類在求生存的過程中，面臨種種困難與挫折之時，宗教都能適時給予人類某種助力，使人類得以有信心奮鬥生存下去，這些可以說是宗教出現最早的根源，也就是產生使人類得以在技藝經驗不足的狀態下生存下去的功能。人類是社會動物，必須集群而居，宗教的存在發揮了整合群體，鞏固社會規範的功能，也是人類社會生活得以維持的相當要的一面。隨著人類社會文化的進步與知識的普遍，宗教的生存與整合的功能，逐漸減退其重要性；宗教的第三種功能，也就是作為完美目標的象徵，體認人生意義的憑藉才變為較重要」（李亦園，1983：33-35）。

清代閩粵地區的漢人東渡來台時，不僅有波濤洶湧的險阻，登上蠻荒瘴癘的異地，因天候水土的不服，疾病的威脅，且番害問題的充斥，生命面臨極大的威脅，因此移墾先民只好祈求神威顯赫的神明保佑與指點，以支持其生存；另一方面，在台灣早期移民的社會中，由於對土地、水源等生存資源的爭奪，往往產生不同人群間的械鬥或民變，使社會呈現動盪不安的情境，因此借由神明的供奉來團結、凝聚地方之認同感，以達到人群整合的目的，是在異地安身立命的方式，台灣先民在面對生存環境的種種的不確定性下，唯一的依賴只有昊昊蒼天和千神萬佛的垂憐庇護了（潘朝陽，1980：82）。在日常生活中困難時，固然會訴諸宗教信仰；在否極泰來或飛黃騰達時，也往往基於誠敬感恩之心，酬謝神明，甚至建廟、立壇、增雕神像，祈求日後的福蔭（高麗珍，1988：24）。換言之，台灣地區的民俗宗教本身亦具有生存、認知與整合的功能。

宗教生發於人類面對具體生存環境中所產生渾沌的不安體驗、恐懼心理與消災解厄等，並謀求解脫與重新定向而來。藉著宗教信仰的內涵與儀式，人類才能夠得到在世之安全感，也才能將文化群體抽象的宇宙觀或世界觀，具體的創塑於地表上，展現出獨有的文化景觀與生存空間（池永歆，1996：87-89）。閩粵移民來台拓墾，每當開墾成一個區域之後，為求生活安居樂業，必然會營建區域大廟供奉神祇，作為心靈慰藉的精神寄託。居有群共同營建區域大廟在於以其中心性來穩固、包容居民存在於世的安全感；而大廟信仰的區域獨特內涵則是他們詮釋其生活世界的主體性創造，是居有者固有的觀念系統、文化歷史背景、自然環境特色綜合型塑而成（黃素貞，1997：82）。

## 第一節 民間宗教之空間分佈意涵

文化現象的核心意義必須在區域的獨特性之脈絡中加以探索、解釋之後才可望掌握，宗教現象的掌握亦不外乎此，這意謂對某一地區的宗教現象，若不順由該地區的文化創造者的主體內涵以及其歷史來加以詮釋，便絕無可能獲致妥切正確的理解（潘朝陽，1986：147）。換言之，若欲詮釋宗教在區域內所具有的獨特性，就必須掌握該宗教信仰活動的文化創造主體的內涵和歷史背景，如此，才能彰顯、詮釋研究主體的內涵與意義。

任何一座寺廟，無論神格的高低、廟的地位與規模大小如何，每座廟都有屬於自己的文化內涵，由於每座廟扮演的角色不同，價值也就在這不同的角色之上（劉還月，1994：16）；因此，每一座廟宇背後的文化意涵上，皆隱含一個族群依其主體意志所創造、營建出的一種象徵（尤文良，2001：1-2），而此一象徵中的核心，即是各廟宇所供奉的神祇，換言之，不同廟宇所扮演的角色，是隨著不同的人群在不同的時空背景下，所反映出對神祇信仰的不同需求。

隨著歷史脈絡的推展，從清乾隆二年（1737）漢人開始入墾苗栗市，以客家人為主的移民社群，相繼地來到此地拓墾，並且在這個地域上建置一個個的街庄，當拓墾有成後，庄民也開始在此地創設許多的廟宇【表 3-1】，這些廟宇的創建，乃基於此地「居有群」共同的價值系統需求。

【表 3-1】苗栗市廟宇之基本資料表

寺廟名稱	創建年代	主祀神	地點	
			街莊名	現在地址
義民廟	乾隆 55 年（1790）	義民爺	中興庄	北苗里
天后宮	嘉慶 16 年（1811）	天上聖母	貓裏街	綠苗里
天雲廟	嘉慶 24 年（1819）	玄天上帝	貓裏街	高苗里
三山國王廟	道光 1 年（1821）	三山國王	貓裏街	高苗里
五穀宮	道光 9 年（1829）	神農大帝	嘉盛庄	嘉新里
東嶽府	同治 3 年（1864）	東嶽大帝	貓裏街	福麗里
文昌祠	光緒 11 年（1885）	文昌帝君	貓裏街	綠苗里
城隍廟	光緒 15 年（1889）	城隍爺	貓裏街	玉苗里

聖帝廟	光緒 18 年 (1892)	關聖帝君	西山庄	文山里
五文昌廟	光緒 30 年 (1904)	關聖帝君	嘉盛庄	嘉盛里
玉清宮	光緒 32 年 (1906)	關聖帝君	芒埔庄	玉清里
安瀾宮	民國 3 年 (1914)	天上聖母	大田庄	福星里
五福宮	民國 40 年 (1951)	關聖帝君	南勢坑庄	新川里

## 一、廟宇創設的時空特性

就苗栗市廟宇的創建年代而論，苗栗市的廟宇大多建於清朝時期，僅有二座廟宇：安瀾宮、五福宮創建於民國以後，但考究其廟宇沿革，實際上此二座廟宇早在清朝時期，即以鸞堂，或由私人供奉於民宅的形式出現，如五福宮，於光緒二十八年（1902），即以鸞堂----道善堂，出現在南勢坑庄；又如安瀾宮，更早在道光年間，即有所謂的「聖母祀」<sup>1</sup>，當時大田庄的望族羅家<sup>2</sup>，已有羅姓「聖母祀祭祀公嘗」的組織。因此，苗栗市的十三座廟宇，在清朝時期，即以各種形式具現在苗栗地區。

就廟宇的空間分佈而論，最初成立的廟宇多集中於苗栗街市----貓裏街，後期的廟宇則分佈於各村庄。大廟的創建需要大量的人力、物力，相對於村庄而言，市街地區的出現，代表著生產力的提高，經濟活動的發達，而且市街也是地方官治行政中心。因此，在地方官員及擁有財富巨資的地方領導階層的共同號召下，集聚人力、財貨，興建宏敞的大廟，此時，大廟自然多位於市街中，如天后宮、天雲廟、三山國廟、文昌祠等。緊接著，隨著地方行政區的建制，完成了漢人社會結構下的城，而市街即位於城內，因此隨著官署的設置，政教性質之廟宇亦出現於市街中，如城隍廟、文昌祠。因此，市街的大廟成立較早且呈現多核的神聖中心。另一方面，村庄地區在歷經長期拓墾後，社會經濟與文教水準也隨之提升，庄民在地方士紳的帶頭下，也開始立祠建廟，但相對而言，村庄地區從開墾至興建大廟需要歷經較長的時間。

## 二、廟宇的旁祀神

早期苗栗市的廟宇，因廟宇的空間格局較小，所以奉祀的神明種類大多較為單一。然而隨著民間經濟力量的提昇，許多傳統廟宇紛紛加以改建，廟宇的規模

<sup>1</sup>、在大田庄的北門阿彌陀寺東側，有一「修大田庄石路樂助芳名」的路碑，在石碑上刻有「羅姓聖母祀題銀二元」，由此可知，當時大田庄的庄民已經開始供奉媽祖。

<sup>2</sup>、羅家在大田庄是望族，有所謂「羅半庄」之稱，其先祖羅開千，於乾隆二年（1737）即入墾大田庄（苗栗市福星里）荒埔。

也增大，加上社會經濟的急遽轉型，人民的各種信仰需要也日增，一般信眾愈來愈不能滿足單一的信仰，因此許多廟宇為吸引信徒，滿足信眾們各式各樣的需求（劉還月，1994：69），於是紛紛將各種神明一起奉祀於廟宇中<sup>3</sup>【表 3-2】。

【表 3-2】 苗栗市廟宇奉祀神祇表

廟宇名稱 主要奉祀神祇	義民廟	天后宮	天雲廟	三山國王廟	五穀宮	東嶽府	文昌祠	城隍廟	聖帝廟	五文昌廟	玉清宮	安瀾宮	五福宮
福德正神	▲	▲		▲	▲			▲		▲	▲		
神農大帝					*				▲	▲		▲	▲
三官大帝			▲								▲		▲
註生娘娘		▲			▲					▲			
財神爺			▲	▲									▲
三恩主 <sup>5</sup>					▲				*	*	*	▲	*
媽祖		*									▲	*	▲
玉皇大帝			▲								▲		
東嶽大帝						*							
十殿明王						▲							
池明教主						▲							
酆都大帝						▲							
哪吒			▲			▲						▲	
義民爺	*												

<sup>3</sup>、此種情形有人戲稱為「百貨公司式寺廟」或「寺廟的百貨公司化」。

<sup>4</sup>、此所指的神祇不包括配祀神，如主神的先鋒官或主神的部將，例如媽祖配祀的千里眼、順風耳；關聖帝君左右的周倉將軍與關平太子；司法神手下的牛頭、馬面、七爺、八爺等。

<sup>5</sup>、此所謂「三恩主」乃指「關聖帝君」、「孚佑帝君」、「司命真君」，其中以坐居主位忠義勇毅的「關聖帝君」為主。

高顯尊神	▲																			
太陽、太陰真君		▲																		
三山國王				*																
福德山神				▲																
七星娘娘					▲															
文昌帝君								*												
倉頡								▲												
韓愈								▲												
城隍爺									*	▲	▲	▲								
孔子								▲		▲										
大白仙翁													▲							
地母娘娘													▲							
玄天上帝			*															▲		
南北斗星君			▲																	
觀世音菩薩		▲			▲							▲	▲							
地藏王菩薩		▲																	▲	
目蓮尊者		▲																		

【註】 \*：主祀神；▲：旁祀神

### (一) 儒釋道相混的現象

中國的民間信仰是一種擴散式的宗教，與民眾的日常生活有密切的關係。不論在生活上有什麼疑難，都可以訴諸神明的庇佑與指點（瞿海源，1997：141）。多數廟宇都神佛共祀，可以集儒、釋、道於一堂，眾神平等，信眾也可各求所需。對神祇信仰，傳承了鄉土百姓的心靈世界，是由佛教、道教的神明，儒家倫理天道思想，祖先崇拜以及地方性巫術、泛靈信仰等交織融鑄而成的文化複合體（鄭志明，1984：18-19）。此反映了只要是適合社會群體的需求心理，都能兼容並蓄的融合在一體。這種民間信仰，認為神不僅是人的道德模範之外，還有監督世人的責任（黃鼎松，1998b：117），成為維護人間倫常秩序的重要力量。

台灣的漢人來自中國大陸，因此台灣地區所崇祀的神祇主要也是源自大陸原鄉，依其神祇的來源大致可分為以下四類<sup>6</sup>（劉仲宇，2003：34-38）：

- 1、從上古老的自然崇拜中繼承下來的各類物神乃至於妖精：如太陽星君、太陰星君、福德正神、福德山神等。

<sup>6</sup>、台灣民間諸神祇來源十分複雜，因此，學者對於神祇的分類也有不同的看法。如呂理政認為：「《周禮·春官·大宗伯下》云：「以冬日至，致天神人鬼，以夏日至，致地示物魅，以禴國之凶荒，民之札喪。」是將祭祀對象分為天神、地示（祇）、人鬼、物魅四類。這一分類方式說明了神靈的四種來源：一是天，指的是日月星辰等天象；二是地，指的是土地及山川河嶽；三是人，指的是鬼靈與祖先；四是物，指的是人以外的生物」（呂理政，《傳統信仰與現代社會》，稻鄉出版社，9-10，1992）。

- 2、從歷代皇朝的祀典中遺留下來的某些聖賢的祭祀和相應的神主、祠廟：如崇祀「孔子」、「關聖帝君」。
- 3、從制度化宗教，主要是佛教和道教中吸引來的菩薩和神仙：如佛教的觀世音菩薩、地藏王菩薩等；道教的玉皇大帝、孚佑帝君等。
- 4、老百姓以自己的想像不斷地製造著新的神靈，其中不乏從小說、戲文搬進神殿的：如三山國王、媽祖<sup>7</sup>、哪吒等。

## (二) 主要旁祀神之信仰內涵

### 1、農業神

#### (1) 福德正神

「福德正神」又稱為「土地公」或「伯公」(客家人稱土地公為「伯公」)，是中國所謂社稷之神中的社神，為傳統農業社會中被普遍尊奉的下層神祇(潘朝陽，1980：83)，掌管土地、農作物。先民對土地之神的崇拜，當在人類農業生產之文明創造伊始便告發生；「豐富的土地」以及「土地之能生」，就是土地崇拜的最初觀念，先民崇祀土地之神，其原始目的，主要即在於祈求豐收。亦即，祈求土地載物、生長和養育萬物、生產資源(潘朝陽，1994：234-235)，因此土地神具有「能載」、「能生」、「能養」特性的神靈，此信仰本質即是承繼對土地「承載萬物」、「養育生靈」之澤的崇拜傳統。

在土地能產生財富的傳統觀念之下，土地可以滋生萬物，也因此土地公象徵豐饒，崇拜土地公就是祈求豐饒，農人的豐饒是多產，商人的豐饒是多金，因此土地公既是土地神，又是財神(林美容，1989：62)。換言之，土地公已不止於農事春祈秋報而已，祂已成為多功能的神，受到社會各職業---農工商賈的崇祀(潘朝陽，1994：249)。因此，雖然目前苗栗市主要的經濟活動以工商業為主，但在十三座廟宇中，高達七座廟宇有崇祀福德正神，此反映出奉祀福德正神，不僅是祈求作為農業的維生方式，得到五穀豐登的生活保障；而且也是現代工商社會祈求財富的保障。

#### (2) 神農大帝

「神農大帝」，本為中國遠古圖騰氏族之神，傳說神農氏嚐百草，發明五穀及藥物，所以演變成農業的保護神，是農業社會的最主要守護神之一，亦是中國農村最重要的文化景觀。

---

<sup>7</sup>、雖然媽祖是在人們不斷的以各種神話及靈異事蹟的塑造下，轉而成為眾人崇敬的神明。但就其本質而言，崇奉媽祖乃是景仰其仁慈、捨己救人的高貴之人格精神。因此，就神祇的性質歸屬而言，媽祖應屬受儒家思想影響的「人文道德化神祇」。

崇祀「神農大帝」，意謂著民眾對土地及植物皆有深厚的親和之情，並且具備某種感恩圖報的心思，此神的崇祀，在以工商業為主要結構的苗栗市，是一種農業社會傳統心靈或價值理念的守恆式的自我展顯（潘朝陽，1986：175）。從【表 3-1】、【表 3-2】可知，這些供奉神農大帝的廟宇皆位在苗栗市郊的嘉盛庄、西山庄、大田庄、南勢坑庄，這些地區從清朝時期漢人入墾以來，一直就是以農業生產為主。雖然隨著都市的擴張，有些農地已成為住宅、工商用地，但直到今日，仍有大量土地依舊是維持農業的耕作。這反映出神農大帝為農業區域的一項指標，換言之，「神農大帝」的崇祀，也成為此等地區的宗教文化景觀。

### （3）三官大帝

三官大帝指的是天官、地官、水官。三官信仰係源自原始宗教中，對天、地、水的自然崇拜傳統，天、地、水的崇拜顯示出先民對未知自然環境的惶恐，乃因此三個要素，均與人類的生存息息相關，特別是在以水稻栽植維生的傳統農業社會中，天候、土地、水源是影響稻作農業發展不可或缺的因素。崇敬三官大帝乃是對維繫生計之守護神明的敬謝，居民藉由神靈之庇佑，以求自然環境的調和維持（朱毓慧，1998：74）。

另一方面，三官神在道教地位頗高，在民間也有較大的影響。三官神顯然不是日月星辰之神，東漢時早期道教吸收了傳統的民間信仰，奉天、地、水三官為主宰人間禍福的大神，進一步將天地水三官當為人格化的神祇。三官神的執掌，主要是掌握人間的禍福、鬼神遷轉（呂宗力等編，1991：71），與人們利害攸關，如欲求功名富貴、延年益壽，可拜天官賜福紫微帝君；如欲獲罪能得赦免，可拜地官赦罪清虛帝君；如欲消災免禍，可拜水官解厄洞陰帝君。如此，懷有不同欲望的人們，都可在三官神中找到精神寄託（馬書田，2001：72）。這當是苗栗市廟宇供奉之三官大帝，所具有的深刻義蘊。

### 2、生育神---註生娘娘

註生娘娘主司生育之神，也是保佑孕婦和嬰兒之神。在早期農業社會，先民們以其有限的知識，對於懷孕生子的現象很難理解，於是訴諸神靈的信仰，以保佑人命生育之順利。崇祀註生娘娘，在於祈求多孕生子、人丁興旺，即是合於傳統漢文化強調生生不息而繁衍生命的價值觀念（潘朝陽，1994：311）。

### 3、財神爺

一般人相信擁有財富，是達到富裕美滿生活的重要因素，於是，崇奉財神，期望財神能保佑發財，成為人們普遍的心理，因此財神成為社會各階層最普遍的

信仰對象之一。然而各個時代，各個地區，對財神的認識不完全一致，因此財神種類頗多（呂宗力等編，1991：725）。

苗栗市有供奉財神爺的廟宇共三座，這些財神爺都是最近幾年才開始供奉的，主要的原因是近年來經濟的不景氣、失業情形嚴重，信眾們面臨生活上的巨大經濟壓力，於是希望廟方能奉祀財神；另一方面，廟方也希望透過崇奉財神爺使廟宇香火更加鼎盛。其中天雲廟的「五路財神<sup>8</sup>」、三山國王廟的「武財神<sup>9</sup>」都是從大陸四川省峨嵋山九老洞的天峰寺恭請迎回，希望借助峨嵋山祖廟的財神爺神力能降臨至苗栗，庇祐苗栗信眾財源廣進。

#### 4、佛教神明---觀世音菩薩

苗栗市廟宇所供奉的佛教神祇以「觀世音菩薩」最具代表性。「觀世音菩薩」其淵源於佛教的教義傳統，以其大乘的菩薩精神來展現觀世音普渡救濟眾生。她會化身人間，在最危險的瞬間，大慈大悲、解救眾人苦難，慈悲，「觀世音菩薩」源自於佛教的教義傳統，是佛教的一種神聖信仰，以其大乘的菩薩精神來展現觀世音以其誓願來普渡救濟眾生，是一種慈悲的本體與超越的悟境。然而對民間加入了許多世俗性格，強調其救護眾生的靈驗事蹟，以「大慈大悲」、「救苦救難」的形象，為人類現實的存在提供了排解苦難的精神追求與生命的實現（鄭志明，1996：48-50），因此深受人們的膜拜。

民間崇拜觀音信仰，其最大的特徵就是將佛教的慈悲信仰觀念與傳統民間神明的靈感信仰觀念結合起來。以靈感為本，以慈悲為用，把觀世音菩薩塑造成一個「廣大靈感」的神明，傾聽世間苦惱眾生的求救音聲，轉而成為靈感示現的救世主（鄭志明，1996：56）。誠如「救苦救難觀世音菩薩」的稱號之所顯示，她正是濟渡苦海眾生的大慈大悲女神，人們敬慕之，稱之為「觀音媽」（劉枝萬，1989：105）。「觀世音菩薩」在民間宗教上，屬溫柔慈和的母性神，給予信徒們如母愛般的溫馨和救助；亦如慈母對於遊子之救苦救難，在人之「存在性憂患顛困」之際，適時給予溫暖安祥之宗教感情。

### 三、儒宗神教

---

<sup>8</sup>、所謂「五路財神」是指中路武財神趙公明真君、南路招財使者陳九公、北路利市仙官姚少司、東路招寶天尊蕭昇、西路納珍天尊曹寶，每的財神前面均置有金光閃閃的「聚寶盆」。五路財神的崇拜之基本想法是：財源滾進個人的荷包或銀行，不能單靠一方，這樣僅能發個小財而已，應該要東、西、南、北、中央五路俱至，才足以發大財為億兆富豪。

<sup>9</sup>、「武財神」俗稱為「玄壇爺」（趙公明），原來的職務是捍衛天庭北天門的一位天君，民間信其善於理財而奉他為「銀主」搭配（董芳苑，《探討台灣民間信仰》，常民，29，1996）。



從【表 3-1】、【表 3-2】可知，苗栗市有六座廟宇供奉「關聖帝君」，其中四座以關聖帝君為主神，這四座廟宇實為所謂的「恩主公崇拜叢」<sup>10</sup>，有時稱「三恩主」<sup>11</sup>，如玉清宮，五福宮、聖帝廟；而五文昌廟除了「三恩主」外，尚有「文聖孔子」、「文昌帝君」，即所謂的「兩聖三尊」，這些廟宇在成立的初期皆是以「鸞堂」宗教信仰的形式出現。

### （一）儒宗神教

所謂「鸞堂」，是指以扶鸞為主要活動的宗教結社。參與此一活動的人員稱為鸞生，崇拜的主神叫恩主公。有的學者稱之為「恩主公崇拜叢」，而日據時期警察的調查報告則稱其為「降筆會」（李世偉，1999：87）。其特色在於以扶鸞降筆作為主要宗教儀式，藉由文字宣揚道德教化，附加開藥方、解決信眾生活遭遇的問題等，以儒為宗、以神為教，故稱為「儒宗神教」（鄭志明，1993：97），是介於「制度式宗教」與「普化式宗教」<sup>12</sup>之間的宗教信仰。這種宗教信仰，從清末由大陸傳入台灣，即在漢人宗教生活中扮演重要角色（王見川，2000：35）。

扶鸞，又稱扶乩，原是中國古老的道術，明清時期成為士大夫文人之間的游藝活動，或用以猜科考題目，或用以斷訟、問事等。台灣的扶鸞活動在清代中葉開始出現，不過仍不脫土人游藝性質，清末之後才出現許多以扶鸞為主要儀式的宗教團體——鸞堂（李世偉，2000：96）。所謂的「扶鸞」意謂神靈透過人推動筆或桃枝於砂盤上寫字，後由一人唱出神意（字），另一人筆錄，這一整個過程叫作「扶鸞」。其中感受神靈推動乩筆的人叫作正鸞（乩），唱出正鸞所寫文字的叫「副鸞」或「唱乩」，筆錄者叫作「錄乩」。經由扶鸞活動寫下的文章叫「乩文」（鸞文），而這些鸞文經由「校正生」校正出版稱作「鸞書」（王見川，2000：36）。

一般而言，鸞堂主要具有三項重要功能：1、慈善救濟：鸞堂解決信眾切身的身體或心理痛苦；2、宣講勸善：宣講為中國傳統社會常用的俗民教化活動，地方

---

<sup>10</sup>、所謂「恩主公崇拜叢」稱它為崇拜叢有二層原因：其一是因為他們所崇拜的「恩主公」並非是單一的神，而是有時三個有時五個神所構成；其二是在組織上，崇拜恩主公的廟宇並不是像一貫道一樣形成有系統的組織，而是每一個廟宇自成一獨立單位，其信徒亦如一般俗廟的信徒一樣自來自往，並不需入教受戒的手續。換而言之，恩主公崇拜叢並不構成一個制度化的教派，而是由他們在崇拜儀式上的共同特色，所以合稱之為「恩主公崇拜叢」（李亦園，《文化與修養》，幼獅，220，1996）。

<sup>11</sup>、所說三恩主是指「南天文衡聖帝君關恩主」（關羽）、「南宮孚佑帝君呂恩主」（呂洞賓）、「九天司命真君張恩主」（灶君張單）等三神。

<sup>12</sup>、漢人宗教依性質可分「制度式宗教」及「普化式宗教」兩類，前者具有獨立的教義、經典、儀式、崇拜對象及教會組織，後者則不具這些因素，且因其宗教信仰與儀式與民眾日常生活的各個層面結合，自成一獨特體系，學者多以「民間宗教」或「民間信仰」稱之。

士紳與民間宗教團體以宣講的方式來進行社會教化，以期芸芸眾生「諸惡莫作，眾善奉行」。由於鸞堂本身就是為宣揚儒家聖道而設，因此宣講為重要的教化工作；3、鸞書著作：「鸞書」乃是鸞堂匯集本堂扶鸞所得之鸞文，另外再摘錄其他善書內的文章，加以編輯著作而成。其內容大致以提倡忠孝節義、三綱五常等儒家倫理道德為主，另外對於一般人世間的惡行如賭博、淫逸、械鬥、不孝等問題也痛加批判（李世偉，2000：100-107）。

日據時期，有一大批士紳文人大量的投入鸞堂教化工作，他們一方面將儒家思想作創造性的詮釋，賦予宗教性的色彩，而開出此一儒宗神教；一方面又努力於宣講勸善、鸞書著作、慈善救濟等教化工作，將儒家倫理道德理念廣佈到民間社會，藉以教化庶民。特別是在日本當局雷厲風行的同化政策下，意圖將台灣改變成日本社會，故對傳播漢文化的組織有很多打壓，鸞堂仍不改其志，遍佈臺灣各地的鸞堂便成為一處處傳播漢學與宣揚儒教的據點。因此，鸞堂不只是為提供信徒祈福求方之所在，它更是一個宣揚儒教、維護漢文化傳統的場所（李世偉，2000：112），亦即作為儒宗神教的鸞堂，在宗教崇拜儀式形式中，尚蘊含傳統漢文化道德倫常的傳播功用，以儒家之聖道來啓迪人心。

## 二) 苗栗市「儒宗神教」的傳統與內涵

目前苗栗市這四座廟宇其內涵已不是鸞堂的形式，只能透過廟宇沿革及耆老口述來探尋其「儒宗神教」的遺跡。

聖帝廟創始於清光緒十八年（1892），西山尾的士紳謝進興，前往新竹縣芎林鄉飛鳳山奉請關聖帝君香火，奉祀「騰鳳山昭明宮」。關聖帝君之神靈顯赫，在建廟之初期，即編成「一葉慈航」及其他善書數冊，並蒙玉皇大帝降玉旨為印證。

五文昌廟廟名「五文昌廟保靈宮濟善堂」。光緒二十六年（1900）信婦蔡寶妹，安奉之靈符，忽有顯靈，在其神桌下砂土，不斷浮出雞腳樣字跡，此乃恩主尊神顯靈，慈悲普渡眾生。至宣統二年（1910）八月一日子時，恩主天降諭旨，眾信排起香案，跪地伏首，迎接玉旨，一時祥風大作、光華萬道，頃刻間，但見神案上，赫然顯見諭旨一封，同時乩筆，不扶自動，書語砂盤，此乃今日諭旨的由來。本廟設有開堂，施方濟世，每逢聖誕祝日期，朔望之日及三、六、九日均有開堂濟世，由林阿麟任正乩生，謝添財任記錄生。

五福宮原名道善堂，堂主劉阿葉為感念關聖帝君忠心昭日月，義氣貫乾坤，威靈顯赫，而奉祀關聖帝君、孚佑帝君、司命真君，於民前十年（1902）在三厝屋請准玉旨，開期扶鸞，著有「警心玉鑑」一書，勸善信士代天宣化。

玉清宮創建於民前六年（1906）。東廚司命真君奉玉旨 臨凡代天宣化，胡衡輔為正信生宣講廣受信徒尊崇。

從上述的各廟宇沿革中可知，庄民有感於關聖帝君之忠義精神及威靈顯赫，因此崇拜關聖帝君，以扶鸞所得的鸞文宣示「帝君」的教諭，並編輯著作善書，以宣揚仁義忠誠等傳統的倫常價值規範，正如五福宮廟聯所示：「恩造勻敷山明水秀人才廣，主持宣化道氣文風聖教興」。隨著鸞生的凋零而後繼無人，加上一般民眾文教的提升等，因此這些廟宇開堂闡教，以宣揚傳統儒家倫常道德的宗教活動已不復見，只剩下鸞堂施方濟世、民眾問事消災的殘跡。目前這四座廟宇仍設有藥籤及藥方，甚至提供香灰給信眾服用；另一方面也幫民眾擇日、解運、收驚等，即是從身與心兩方面，來解救民眾在人生中所面臨的各種生老病死的現象與境遇，這些儀式呈現出民間信仰滿足功利主義的儀式型態（李亦園，1985：83-84）。

日本據臺，在殖民高壓統治下，臺民的華夏主體性一時被迫斷絕或歸於潛隱，宣講中國大道的書院，遭日本殖民政府打壓，因而以民間宗教為外衣的鸞堂反而在臺灣蓬勃發展，表層是為臺民戒除煙毒而起，而深層則是透過鸞堂的扶鸞教化以傳揚儒門慧命常道，使華夏命脈得以延續於臺灣（潘朝陽，1998：31）。清光緒二十一年（1895），台灣割讓給日本，四年後，五文昌廟（五文昌廟保靈宮濟善堂）創立；八年後，五福宮（道善堂）創立；十二年後，玉清宮創立，這些都是主祀關聖帝君（三恩主），為儒宗神教鸞堂系統之民間宗教。在日本異族統治之下，崇拜「心存漢室、興漢滅曹」的關聖帝君（三恩主），建成鸞堂型的大廟，為庄中的神聖中心，而以這樣的高度民族血忱為，作為漢人社群之文化意識凝聚劑，其「春秋大義」十分鮮明（潘朝陽，1994：299）。

## 第二節 廟宇主祀神祇之內涵

大廟作為整個地區具體的中心依繫，其中奉祀之神祇具有對於整個地區居民

的存在意義，表達了居民生活世界中的人文需求（黃素真，1997：90）。換言之，廟宇所供奉的主祀神最能反映出當地居有群對宗教信仰體系中最具體的表徵。依據【表 3-1】中所列出的主祀神祇，再就宗教神祇的性質加以細分。客家語系民眾祭祀的神祇，為「客家人神祇」。由先民對自然物的恐懼敬畏而轉變生出的神祇，為「自然神」。崇祀靈魂，為「靈魂型神祇」。因敬仰緬懷聖賢英雄豪傑烈士，以及歷史文化之成就等，而轉變生出的神祇，為「人文道德化神祇」（潘朝陽，1981：40）。有些神祇因一身同具上述某幾種性質，因此在分類之歸屬中會有重疊現象【表 3-3】。可知苗栗市所佔比例最高的神祇，為「人文道德化神祇」---其中以關聖帝君、天上聖母為主；而「自然型神祇」所佔比例次之，但其中的城隍爺、東嶽大帝，是具有司法神的職能；而苗栗市的居民主要是客家人，因此有「客家人神祇」---三山國王、義民爺，實屬必然。以下就這些廟宇神祇，分別論述其在苗栗市之中心意涵。

【表 3-3】苗栗市主祀神祇類別表

神祇名 類別	關聖帝君	天上聖母	文昌帝君	神農大帝	玄天上帝	東嶽大帝	三山國王	城隍爺	義民爺	總數	%	廟宇加權 %
客家人神祇							▲		▲	2	22.22	15.38
自然型神祇					▲	▲	▲	▲		4	44.44	30.76
靈魂型神祇									▲	1	11.11	7.69
人文道德化神祇	▲ (4)	▲ (2)	▲	▲						4	44.44	61.53

## 一、人文道德化神祇

### (一) 關聖帝君

#### 1、關聖帝君信仰內涵

關聖帝君，即是三國時代蜀漢的大將關羽，字雲長，能征善戰，允文允武，亦忠亦義，具有高尚的品德，集「仁、義、禮、智、信」<sup>13</sup>於一身。自宋代，臧否人物，特重德行，關羽之興漢滅曹的忠義，以及他的勇冠三軍，因此受到宋代帝王的大力推崇，以表彰其護國佑民的功德；明神宗萬曆年間進爵為帝，敕封為「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君」（蔡相輝，1989：110）。

<sup>13</sup>、三國演義描述關羽千里尋兄曰「仁」，華陽放曹曰「義」，保嫂秉燭達旦曰「禮」，水淹七軍曰

清室入關，以神多陰佑，亦祠之，並視之為清廷守護神（蔡相輝，1989：110）。順治元年，定每歲五月十三日致祭關帝；九年敕封為「忠義神武關聖大帝」。祭文曰：

惟帝純心取義，亮節成仁。允文允武，乃聖乃神。功高當世，德被生民。兩儀正氣，歷代明禋。英靈丕著，封號聿新。敬修歲事，顯佑千春（轉引自潘朝陽，1998：14）。

由於帝王的尊崇，關羽的地位無比顯赫，不僅成為民間供奉的神明，也成為國家祭祀的「全國性崇祀」的聖神，功在護國佑民，其神格成仁取義、德被生民的儒家道德意義下的聖賢型神祇（潘朝陽，1998：14）。

台灣地區對關聖帝君的崇祀，隨著閩粵漢人漸次移墾台灣，而展佈於台灣各地。《臺灣省通志》謂：「國人祀關公為武廟。臺灣之奉祀關公，始於鄭成功，繼而各地皆有關公之廟祀。自明清以迄於今，關公廟，約有一百四十餘座。臺民對關公之信仰，實以關公忠義之氣，蘊之於人心，擴而充之，以啟發其民族意識，而激勵其忠愛國家之精神，蓋有足多者」（臺灣省文獻委員會，1972：91）。因此，在民間對關壯繆桃園三結義的崇敬以及清廷官方推崇下，關聖帝君成為台灣地區最具普遍性的神祇之一<sup>14</sup>。換言之，關聖帝君是官方推展下，而成為「全國性神祇」，具有鮮明的神道設教的色彩，亦是道德教化型神祇。

李國祁認為：「關帝在中國傳統的觀念上，是被視為義與信的象徵。台灣居民對關聖帝之崇敬，主要用意在於借其威猛神勇，以建立一個民生樂利，有人倫道德的社會。文治及經濟愈發達，關帝廟建立亦愈普及。關帝原是中國宗教信仰中最具普遍性的神祇之一，其所具有的意義，是儒家人倫道德觀念的表彰。故台灣社會普遍尊奉關帝，並非僅意味著宗教觀念的統一性增強，實亦表示出中華文化的在臺普及與成長」（李國祁，1978：142）。換言之，台灣關帝崇祀的普及意味著台灣已從移墾年代而逐漸臻於文治社會，因此關帝廟的建立往往與該地的商業興盛、市鎮興起或文治發達有關；另一方面，也證明了由儒家思想奠定的傳統華夏文教綱常已然深植於台灣（潘朝陽，1980：83、1998：20）。

---

「智」，單刀赴會曰「信」。

<sup>14</sup>、根據學者的研究，台灣崇祀「關帝」的原因有下列幾點：1、中國的歷史傳統，崇祀關公目的在於激揚武德。2、清朝在台統治時的政治性鼓吹，其因有二，一是八旗兵在關外壯大時以三國演義為兵法，尊崇神武的關羽；一則是推崇關羽以黜岳飛，因為後者易激發漢人驅逐異族的意識。3、桃園三結義的風範受台灣民間推尊。4、移墾時代拓荒抗番，因此祭祀武聖關公。（潘朝陽，〈台灣民俗宗教分布的意義〉，《台灣師大地理研究報告》12：166，1986）。

## 2、苗栗市關帝信仰的中心意義

在苗栗市以關聖帝君為主神的廟宇共有四座，所佔比例排名第一。從【表 3-1】可知，以苗栗市而言，這四座廟宇其創建的年代都相當晚。從清乾隆二年（1737），漢人開始大規模進入苗栗市拓墾，經過一百多年後，直到光緒十八年（1892），才開始有以關聖帝君為主神的西山聖帝廟的建立，此時的苗栗市早已不是初期拓荒抗番的移墾年代；另一方面，從光緒十一年（1885），文昌祠的創設，而後光緒十五年（1889），苗栗地區正式設縣派官治理，其縣治的所在地即是今苗栗市，由此可知，苗栗市已是文治發達之地，關帝廟的建立反映出，民眾希望藉由關聖帝君崇拜，以追求更高層次的儒家文教綱常之教化。

值得注意的是光緒二十一年（1895）日本據臺以後，有三座崇祀關帝的廟宇產生，分別是五文昌廟、玉清宮、五福宮<sup>15</sup>，雖然在日本殖民者的高壓統治下，苗栗市的關帝信仰仍以各種形式強盛地發展，並未因而消滅或衰頹。由其不斷新增關帝崇祀的廟宇以觀，顯示出在日據時期華夏文教存亡之際，苗栗市漢人以關雲長之忠貞浩然的正氣來抗拒時政，同時也對異族日本帝國殖民者宣告台灣不容泯滅的華夏文教綱常的主體性（潘朝陽，1998：29）。此種文化意識正是儒家的春秋之教，也是崇祀關帝的宗教核心。從廟宇的對聯中，亦可顯示出日據時代關帝崇祀的春秋名教。

如玉清宮的對聯：

「玉律金科聖訓煌煌頌赤子，清風亮節丹心耿耿對蒼天。」

「玉燭照春秋義貫青天豪氣魄，清心昭日月忠扶大漢舊江山。」

如五文昌廟的對聯：

「神靈有赫沖天大義壯乾坤，聖德無忘扶漢丹心昭日月。」

如五福宮的對聯：

「聖德永宏敷扶漢忠心昭日月，帝恩長浩漾吞吳豪氣壯山河。」

以「忠扶大漢舊江山」、「扶漢丹心昭日月」、「扶漢忠心昭日月」來表明三國時代關雲長全心一志扶炎漢存正統而削魏伐吳之忠義精神，其深層之意義，乃在於透過關帝崇祀的展佈及其實踐，使儒門剛健之德教傳揚延展（潘朝陽，1998：

---

<sup>15</sup>、雖然五福宮是在民國四十年建立，但根據其沿革，早在民國前十年（1902）即以鸞堂的形式道善堂在三厝屋奉祀關聖帝君。

29)。亦即，在日本異族的統治之下，苗栗市的漢人透過關帝崇祀，表彰其忠義之精神，使華夏傳統的文教綱常得以延續與發揚。

## （二）媽祖

### 1、媽祖信仰的內涵

媽祖本屬保佑航海平安的女神，是福建沿海地區民眾的守護神，早期漢人渡海來台時，多以「媽祖」隨行以祈求渡海的平安順利。當閩粵移民安抵台灣後，為了感念媽祖隨行的庇佑，於是誠心的供奉媽祖，因此台灣民間對媽祖信仰崇敬熱烈普遍，是台灣最受崇拜的女神。

「媽祖」乃北宋初年生於福建莆田湄州嶼具有通賢靈女，自幼聰穎學習佛道，常施法救護鄉人，至二十八歲時昇化為神。媽祖昇天以後，不時傳出屢顯靈威，救助世人的種種神蹟。因為媽祖極為靈驗，又經常顯神功，自宋代以來，歷代皇帝陸續敕封為「天妃」，更自有清以來，因為媽祖護佑施琅順利渡台平台有功的傳說<sup>16</sup>，加上獲得朝廷敕封「天后」與贈匾題額，也因官方政治力的大力推動（李秀娥，2002：190），而成為全國性神明。亦即，「媽祖」這位流傳千年、「香火」不衰的女神，從一個小鄉里地方性的「通賢靈女」，歷經各時代的衍變和地域化的過程，以及朝廷、官方的提倡褒封，她的形象、地位及儀式，已富有相當多樣的象徵意義（黃美英，1995：540）。

在台灣地區，由於神蹟式的神明傳說的支持，使媽祖從原本被視為地方性的海神，而躍升為全國性的萬能的女神，可庇護信眾生活各層面，亦即媽祖由地方性的女巫演變成全國性的天后，就是靠著官方政治力量的大力推動及靈驗的傳說發展而成，且隨著神明傳說內容的擴大，其神力足以護國安民消災降福（鄭志明，1996：105-106），例如：有許多媽祖救難顯神威幫助朝廷之記載，以及流傳著全省各地媽祖廟救助當地民眾的傳說。大抵上這些神蹟都是媽祖幫助國家軍隊登陸台灣，或幫助朝廷官員治理地方民政、蟲災、旱災造福民生，或擊退番害、兵亂、匪害恢復地方秩序。亦即媽祖、國家與民眾三者禍害與共，禍福相關，立場一致（張珣，2003：184-185）。在移墾先民來台拓墾之初，媽祖靈力顯化的傳說伴隨著先民走過一段艱困而漫長的歲月，克服當時移民所面臨的生存危機，如助除番害與賜藥治病等。在此過程中，媽祖被塑造成具有著化解各種災難的神祇。換句話說，媽祖的顯靈降福，使得百姓在生存上的各種問題得到解決；因此，媽祖成為

---

<sup>16</sup>、媽祖的崇拜在台灣普及，當然與清朝入主台灣時神道推行統治有關，據史載：清兵攻澎湖、台南以及平定林爽文之變，均大力鼓吹乃受媽祖帥天兵之助，並大家宣揚媽祖的靈驗。然而，今日媽祖崇祀之盛，唯有在人心求道德情操的加被上解釋才能合乎情理，與政治因素無關（潘朝陽，〈台灣民俗宗教分布的意義〉，《台灣師大地理研究報告》12：166，1986）。

台灣的主要神明信仰，人們相信以媽祖神通廣大的法力，足以照顧人間風調雨順與國泰民安（鄭志明，1996：106）。

天妃、天后是為人妻之封號，聖母是為人母的封號，強調其為人妻為人母之角色。她成為地方守護神，將如母親般照顧地方子民，受民間崇拜，香火延續不斷，所以皇帝敕封其為「天上聖母」（張珣，2003：229），以彰顯其護佑眾生、萬靈之母的特性。經由官方的賜封與民間崇拜，「天上聖母」已是天上最高的女神（鄭志明，1996：38），不論是她的封號「聖母」，或是她的俗稱「媽祖」給人的印象都是充滿著宛似母愛的無限溫柔仁慈（劉枝萬，1989：105），給予信徒們如母愛般的溫暖和庇護，因此天上聖母也就成為救苦救難與大慈大悲的萬能女神<sup>17</sup>。

## 2、苗栗市媽祖信仰的中心意義

在苗栗市以媽祖為主神的廟宇有兩座，一座位於大田莊的安瀾宮，另一座位在苗栗街區的「天后宮」，此廟乃是屬於清官方時官方祀典的廟宇。根據天后宮的沿革記載：

本宮初建於清嘉慶十六年（1811），街民感念「媽祖」庇佑先祖平安渡過黑水溝，安抵台灣，為叩謝天恩，有志之士林璇璣等捐建、及江株雲、何肇谷等人發起募捐，苗栗、大湖二郡善男信女竭誠捐輸，共集資二仟大圓，聘請大陸名匠興建……清光緒十一年（1885）例貢生劉鼎鋼等倡捐重修。

貓裏街的居民為了感念媽祖庇祐先祖，平安渡過黑水溝，安抵台灣，因此為了叩謝媽祖神恩浩蕩，於是當拓墾有成後，眾人集資建廟，供奉媽祖。另一方面，潘朝陽以天后宮的古物嘉慶時期的石柱對聯以及光緒年間的麒麟壁，進一步的詮釋天后宮在貓裏地區所象徵族群和好之意義：

古石柱，其對聯曰：  
普濟蒼生湄島當年昭聖蹟，聿崇新宇貓街千載沐天恩；  
秀毓湄洲丕振聲靈光海國，禋崇貓裏重新宮殿壯礪溪。  
嘉慶歲次丁丑年桐月吉旦  
沐恩金浦信士鄭良叩奉

<sup>17</sup>、李豐楙指出：「媽祖信仰是典型的從地域性祠廟信仰轉變為較大地區的公眾信仰形式。在此轉變的過程中，媽祖從一地方性的巫覡，經由儒家官僚體制的「正祀化」過程，媽祖屢受歷代皇帝的敕封，逐漸成為一個重要的女神。另一方面，在不同時空中，由於不同居民的選擇與雕琢，不斷增加新的形象，道教化、佛教化乃至於成為具有多功能的神格。」（李豐楙，〈媽祖與儒、釋、道三教〉，《歷史月刊》63：34-42，1993b）。



捐柱題聯者為「沐恩金浦信士鄭良營」，「金浦」者，福建漳州漳浦也，所以，這位捐柱題聯的沐恩信士鄭良營，明非客屬人士而是閩籍漳人，一位閩籍漳州人士能捐巨資為客屬貓裏街的天后宮奉獻一對石柱，若非兩籍人士之情感和洽，似乎殆無可能。

天后宮三川門外兩面麒麟壁，一題「嘉慶丁丑年，嘉邑信士宋利和敬奉」，另一題「大清嘉慶丁丑年蒲月穀旦，銀同信士郭懷立薰沐敬奉」。前者住居嘉義城，而後者祖籍閩南泉州同安（「銀同」即同安），均閩人也。閩人捐壁給貓裏客家人的天后宮，十足顯示兩籍群體之和好（潘朝陽，1994：158）。

此顯示出不論是閩客兩籍，均為天后庇佑之子民，亦即，媽祖就如同慈悲仁和的母親，給予所有的信徒們溫柔慈愛，當然也期望其所庇祐子民都能和平融洽，就如同廟聯所示「聖澤無涯眾庶輸誠霑后德，母麻長蔭群生託命感娘恩。」。因此，媽祖是全民所共祀的神祇，她的神性，一如「觀音娘娘」，反映著慈悲和祥的女性、母性之德，給人一種和平安寧融洽諧和的象徵。因此奉祀媽祖也可視為族群融洽和諧，消除台灣移民原籍地域觀念的一個象徵<sup>18</sup>。

另一以媽祖為主祀神祇的安瀾宮，其廟宇沿革記載：

本宮恭奉的天上聖母是前輩來台在此地定居時所安奉，……以本庄的前輩想本庄人少地廣，為求地方寧靜，人民平安，誠心到大陸福建湄洲祖廟恭請聖母娘娘來安奉，那時就在後壠港口，遇到福建漁船的漁民談起事由，漁民聽到後就說他剛好要回去，並說他船上的媽祖金身是由祖廟請來的答應讓本庄林姓等前輩請回。

可知大田庄的庄民，因移墾初期人少地廣、地方不寧，因此奉祀媽祖祈求地方平安，媽祖亦如母親般的守護庄民，如廟聯「聖德宏施鄉里眾信霑厚澤，母恩慈悲兆民有賴沐鴻庥。」守護這個家——大田庄。

由上述可知，媽祖對苗栗市的居民而言，已不再具有海神性質，而是視媽祖為

<sup>18</sup>、李國祁認為：「尊奉媽祖為共同神明的形成，可視為台灣社會消除舊有的移墾原籍地域觀念的一個重要里程碑」（李國祁，〈清代台清社會的轉型〉，《中華學報》5（2）：141，1978）。

慈祥的母親，以溫柔悲懷之仁心來護佑眾生。因此，崇敬媽祖，即意味鄉民向母親式的慈悲仁和之高貴人格的致敬和依靠的象徵（潘朝陽，1986：166）。

## 二、行政司法神---城隍爺

在民間信仰中，視城隍爺為司法之神，掌理陰間、考校人間善惡。司法神是指專職司理律法的神祇，他們所司理律法的範圍，包括神界及陰間兩界，以彌補陽間律法之不足，以提醒人們死後還要接受審判，在世時應隨時行善而不得為惡（劉還月，1994：52）。

### （一）城隍信仰的源起

城隍信仰淵源於古代對於「城池」的庶物崇拜，是由人為建築物「城池」所演變而來的城市守護神。「隍」，指沒有水的護城壕。城隍的名稱最早見於《易·泰》：「城復於隍」。古人造城是為保護城裡人的安全（馬書田，2001：176），有了「城郭溝池」的保護，居住在城市聚落的人民才能夠安居樂業，人們為了答謝城隍保護的功勞，因此開始崇祀城隍神。《禮記·郊特牲》：「天子大蠟八。（鄭玄：所祭有八神也。水庸七）祭坊與水庸，事也。（鄭注：水庸，溝也）」（呂宗力等編，1991：226）。其意指古時天子在每年歲末，要向八位神明獻祭，其中排名第七的水庸，就是城隍。城池既是保護城市官民，甚至是維護政權的重要建築設施，因此對於城池的崇拜，也就被當政者所注重，因此城隍信仰從古代開始即具有濃厚的官方色彩（謝宗榮，2002：60）。

城隍神本是自然神，但從隋唐以降，逐漸形成正人直臣死後成為城隍神的觀念，因此城隍乃演變成人格神，除職掌守護城池、保障治安之外，也須管轄當地的水旱吉凶、冥間事物。至宋代士人的科名桂籍也歸其掌轄，城隍於是成為管理一地之最高神明。明太祖利用此民間信仰鞏固政治（呂宗力等編，1991：238-239），大封城隍，賜封爵號，認為城隍是陰世的地方官，如同陽世的地方官，有官職、轄區、等級<sup>19</sup>（許維民，2003：99），詔令天下，各府州縣必須建造城隍廟，供奉城隍神；在洪武二十年（1387），京師城隍廟改建時，下詔曰：「朕設京師城隍，俾統各府、州、縣之神，以鑒察民之善惡而禍福之，俾幽明舉，不得倖免。」此為政府運用城隍治民工具之始（蔡相輝，1989：126）。清代也沿襲明制，對城隍信仰崇敬有加，除了通令各府州縣廳建造城隍廟，並將祭城隍列為國家祀典，歲增春秋二祭。而城隍似乎成為地方官的上級，地方官上任要前前往城隍廟舉行就

<sup>19</sup>、《明史·卷四十九·志第二十五·禮三》載：「京都為承天鑿國司民昇福明靈王，開封、臨濠、太平、和州、滁州皆封為王。其餘府為鑿察司民城隍威靈公，秩正二品。州為鑿察司民城隍靈佑侯，秩三品。縣為鑿察司民城隍顯佑伯，秩四品。」（張廷玉，《明史》，鼎文書局，1286，1991）。

任奉告典禮，而後才視事；此外「每月朔望，守土官詣廟行香，行二跪六叩禮，遇暘雨愆期，則禱於廟。」（轉引自許維民，2003：32），可知清代對城隍信仰極為重視，只要是地方官署之所在，必定建有城隍廟。

清代台灣城隍信仰的蓬勃發展，多緣於政治力量的推動所致，因為台灣新附且孤懸海外，人心較為浮動（黃鼎松，1998：189），被視為難治之區，因此，清廷以政治力量來強化庶民對城隍爺的敬畏，藉由城隍爺的威靈來馴服民心，鞏固政權，以補治化之不足。換言之，清末以前，地方官員祭祀城隍，乃是希望透過具有「陰官」性質的城隍，以輔佐地方官員治理轄境內陰陽兩界司法的事務。

## （二）苗栗城隍廟之意涵

光緒十五年（1889），清廷將新竹界內中港渡以南之地增設苗栗縣，其縣治設於貓裏街北之夢花庄（舊名黃芒埔），並指派林桂芬為首任縣令，當時縣政百事待舉，首先著手興建官府衙門，繼之興辦書院以提升文教之風，而後為了使民眾知所畏敬恐懼，於是創議興建城隍廟，於清光緒十五年（1889）十二月廿六日興工，林桂芬諭飭舉人謝維岳等人董理建廟事宜，林知縣恭請城隍老爺登寵奉祀。並親撰之〈建造城隍廟碑記〉，一文以誌其事（黃鼎松，1998：189）。

蓋聞天開日月，幽明無不照之光；地闢山川，寒暑有自然之氣。陰陽一貫，畛域分宜；此固理之所必然者。台灣自隸我朝版圖，置郡設官，文武分治，迄今二百餘年。地以南北界、山以內外限、民以閩粵分、番以生熟別，背出面海，橫互千里；誠為東南之半壁，閩粵之藩籬也。近則地益闢、民益繁、番益馴、海舶日多，洋商雲集。歲丁亥，大府以遙制有「鞭長莫及」之慮，議改建行省如兩江例；入告報可，乃命福建巡撫移駐台灣，即在中路彰化縣界東大墩地方建置省會，分疆畫界，改置三府；爰有南北二郡，移台灣府為首府。平賦稅、均幅員，乃有析縣之舉。議割台北府之新竹縣西南隅土地、人民，添設一縣曰苗栗，改屬首府；舊之所謂貓裏社者，即今為苗栗縣城也。

己丑冬，余捧檄權宰斯邑。下車伊始，假文昌祠為栖止之所。衙垣壇廟，一一待舉，經之營之，創建不易。於是分別緩急，首建衙門為撫字、催科之地，繼興書院為觀風問俗之區。陽綱既立，陰律宜修，爰謀諸縉紳而語之曰：『神之載在祀典者，枚不勝舉，其為護國佑民、驅除災害，鎮壓乖戾不時之氣與夫福善禍淫、鑒觀不爽者，其惟城隍尊神乎？夫郡邑之有城隍，

昉於漢代；其神漸著顯靈，載在祀典。今雖草創之初，種竹為城而有官守，則陰陽一體，城隍尊神安可闕如！宜建廟宇，春秋崇祀，使民咸知畏敬恐懼』。僉曰：『然』。余遂捐廉為倡，繼之以紳富無不踴躍輸將，相與有成。首塑神像，賁民舍而供奉之；繼卜地立廟，鳩資庀材，蠲吉興工。其制：前大門而後後殿，居中央者為正殿。計三進，各三楹，左右廊廡悉備。左後築精舍數椽，為董事辦公所；右後建平屋數間，司香火者居之。周繚以桓，全甃皆甃。計費金錢六千圓有奇；肇工於己丑年十有二月二十六日，落成於庚寅十一月二十日。監工委員何二尹廷楨、董其事者謝茂才維岳，劉中翰宣才；若捐募經費，則有例貢主劉君聯科、職員徐君炳文分任之。

功既告成，升神於座，諸紳請余為記，乃敷陳大概勒諸貞珉；以誌始末。其捐貲芳名，另鐫一石，共垂不朽云。

光緒十六年庚寅十一月吉日立，苗栗知縣林桂芬撰。（沈茂蔭，1962：231-232）

由上述可知，雖然在光緒十五年（1889），苗栗設縣正式納入清廷統治的官僚體系中，但地方上的政治首長林桂芬，仍透過以「神道設教」的方式，集合民人，祭以城隍，希望藉助城隍爺具有「陰官」性質之神力，協治理轄境，使官民遵從法令知所敬戒，達到地方政治清明、社會安寧之境。誠如廟中對聯所示：「協參太造燮理陰陽赫臨縣治，輔佐興朝分明賞罰電鑿苗疆。」。換言之，傳統政權藉由官廟性質之城隍以其全能、管控全方域的權柄，以陰助地方治安教化的體系（潘朝陽，1994：260），來達到提撕凝聚民心、教化人民的目的，其「神道設教」的用意可謂昭然若揭。

城隍廟中的對聯，清楚的揭露官民祭城隍爺的內涵：「舉念奸邪，任汝燒香亦無益；存心正直，見吾不拜又何妨」、「城鞏苗疆神靈法正燮理陰陽安萬戶，隍環粟里物阜民殷獎懲善惡顯千秋」。城隍爺的「贊陽理幽」、「嚴懲除奸」、「獎懲善惡」的形象，一方面深入民心，使民眾有所敬畏恐懼，不敢為非作歹，具有勸善懲惡的社會教育功用；另一方面其「燮理陰陽」、「明察秋毫」的形象，也為傳統地方官衙所倚重，以利地方治安的維護及政策的推行。因此，傳統政權透過「神道設教」的方式，在地區的行政文化中心的苗栗市，建廟崇祀陰曹的司法神----「城隍爺」，乃實屬必然，由此可見宗教發展與政治實息息相關。

### 三、客家人神祇

### (一) 義民爺信仰之內涵

苗栗市「義民廟」供奉的義民爺，乃是指因對抗林爽文部眾而壯烈犧牲的客屬地方民團。根據《清修苗栗縣志》的記載：「義民祀，在縣治北門外半里社寮岡莊。乾隆五十年<sup>20</sup>，謝鳳藩等倡捐建造。……祀粵之陣亡義民」（沈茂蔭，1962：161）。亂事平息後，苗栗士紳謝鳳藩等人，對於客家義民為國為家殉難之大德，殊感敬佩，於是捐地募款，於乾隆五十五年（1790）興建義民祠，安奉義民之神位，供鄉人對先民忠魂義魄的崇拜。

清乾隆五十一年（1786）冬十一月二十七日，林爽文起事於清彰化縣大里杙莊（今台中大里），隨及彰化縣城被攻陷，知府孫景燧等人相繼遇害。至十二月庚子朔，亂事已擴及至北台地區，林爽文繼陷淡水後，又進逼竹塹（新竹），竹塹也隨之淪陷，護淡水同知臺灣縣知縣程峻自殺，竹塹巡檢張芝馨陣亡，一時林爽文之聲勢猖獗，造成人心惶恐不安，因而民眾相繼奔逃。根據《清修彰化縣志》的記載：「賊陷淡水，……賊黨盤山踰嶺而入，糾結月眉莊李同、貓裏社黃阿寧、何添等，直至新莊，所過附眾者甚眾」（周璽，1962：365）。由此可知，當時苗栗地區亦有貓裏社黃阿寧、何添等，依附林爽文，並在當地鬧事作亂。因此貓裏地區也受到林爽文之亂的波及，民眾之生命財產也面臨極大的威脅，此時住在貓裏蛤仔市（公館）七十份莊（銅鑼鄉中平村）的鍾瑞生、劉維紀、謝尙杞，均鎮平之客籍人士，奉巡檢李生椿，知縣孫讓會之命，「招集後壠一十八莊<sup>21</sup>、義民二千五百人」（陳培桂，1963：275），申明大義，呼籲眾人應起來為捍衛鄉土全面抗戰到底，旋即佈防於公館鄉南、北河，以防林爽文部眾從今之銅鑼鄉繞苗栗市之後背的偷襲；另一方面，也佈防於苗栗市西山，直接與林爽文部眾交鋒，以抵禦其進犯貓裏地區。因此，他們不僅只是被動地守禦貓裏，更主動地出擊並攻潰了後壠的林爽文部眾，截擊擒殺林爽文之部將邱圭、黃寧等人（黃鼎松，1998：255-256；潘朝陽，1994：156），甚至「截途搜緝，破大甲賊巢、平塹南」（陳培桂，1963：275）。

潘朝陽認為：「此次的分籍流血鬥爭，是北台地區首次發生的祖籍群體之矛盾武裝衝突。由於客莊之及時組民團設堆自衛，並趁勢化被動為主動，攻擊後壠林爽文部眾，故貓裏區域完全未受暴亂波及，或為暴風圈邊緣寧靜和平的「淨土」。

<sup>20</sup>、按林爽文事變發生於乾隆五十一年（1786）冬十一月二十七日丁酉夜。上引文言貓裏「義民祀」成立於乾隆五十年（1785），應當是編修者一時的筆誤。

<sup>21</sup>、《淡水廳志》論及「七十分莊」及「一十八莊義民」時，用「後壠」一辭，實乃修史者之失誤。鍾瑞生、劉維紀、謝尙杞，均鎮平之客籍人士，其聚集民團，當然在貓裏區域招集客籍勇者而為民團（潘朝陽，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性——以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》，台灣師大地研所博士論文，156，1994）。

此役，貓裏區域的客屬群體付出了犧牲流血的沈重代價來換取了自己居住地方之和平安全，因此，促使了他們首度警覺到相對於「由外面入侵」之漳人之為「非我群體」，而貓裏即為客屬人士的「我群地方」，換言之，因為林爽文之變而爆發的漳粵流血鬥爭，使致貓裏區域客屬人士自我武裝以向外抗拒「他群」，此舉是貓裏「我群地方」意識的開端」（潘朝陽，1994：156）。也就是說，為抵抗林爽文部眾所犧牲的客屬人士，乃是以死護衛自己的鄉土---苗栗，而壯烈犧牲的忠魂、忠烈。當時移墾苗栗的客籍先民有感於捐軀衛鄉的義民，都是自己村庄的鄉勇、壯丁，於是在乾隆五十五年（1790），謝鳳藩捐贈中興庄的貳分餘土地，作為建廟基地，並向附近村庄募款，於是建成「義民祠」。

義民祠建於貓裏六大庄的「中興庄」（即社寮岡庄），即象徵著客家人粵籍移民意識的廟宇，換言之，此一文化景觀---義民祠，表徵著貓裏是屬於「客家人」生活領域。另一方面，透過每一年定期舉行的「義民爺祀典」就是凝聚強化貓裏客屬群體的「我群地方」意識的宗教文化活動；表徵貓裏區域客屬移民的「我群意識」。貓裏區域的客屬群體以義民之祀典而樹立了「我群中心主義」的「存在空間」之標竿（潘朝陽，1994：157）。

## （二）客家社群的鄉土神---三山國王信仰之內涵

傳統中國移民社會中，對原鄉的地方性神祇的信仰常常成為一種以祖籍認同為基礎的地緣關係的象徵。清代臺灣亦是如此，原籍福建漳州的移民大多信奉開漳聖王；來自泉州的人群中，三邑（晉江、南安、惠安）人多拜祭觀音佛祖，同安人多奉祀保生大帝，安溪人則以崇拜清水祖師者為多；而三山國王則是來自廣東的客家人祭祀的神明（陳春聲，1995：61）；亦即，這些祖籍神的供奉係源自清代來台拓墾各籍人士自原鄉帶入台灣之神明，為清代拓墾時期各籍人士之守護神，隨著台灣移墾先民拓墾有成後，紛紛建廟供奉。因此原籍鄉土神具有地域色彩，非當地籍民後代大多不加以祭祀（蔡相輝，1989：131）。

當粵東客人士梯山航海到台灣開拓新天地時，必然是以最具有鄉土獨特性格的三山國王作為新移居地的守護神，使他們在開拓新域時能隨時隨地賜予庇佑。

三山國王為廣東省揭陽縣阿婆墟之明山、巾山、獨山等三山之山神總稱。……因揭陽縣於明、清時屬潮州府，……潮屬之饒平、惠來、大埔、澄海、普寧、揭陽、潮陽、豐順、海陽等九縣皆立祠奉祀。粵東民眾移臺，多奉香火同渡，祈佑平安，奉為守護神，於粵莊建廟供拜，後閩粵雜處，時有語言隔閡及拓

墾之爭議，粵籍居民集體遷徙頗多，……閩籍居民亦照祀如儀，迄今不衰（仇德哉，1983：29-30）。

三山國王是經過知識份子有意識的造神運動而後逐漸轉化型塑的粵東三州獨特性的鄉土守護神。三山國王崇拜，以其造神運動而言，從粵東潮州府三座神秘性的山峰開始，其神性源自神山的宗教環境識。然後，逐漸依據人文化的特型，由美的對象轉變成道德的對象，再質變為鄉土守護神（潘朝陽，1993：32-33）。對移墾時期，來台的粵東客籍先民而言，供奉原鄉守護神三山國王於台灣這塊新鄉，即是祈求原鄉神明能如常地庇佑自己，同時也藉由墾民之原鄉共同信仰來達到凝聚人群的目的，也成為來台客籍人士突顯「我群」意識的象徵。因此，對早期來台的移民而言，三山國王信仰帶有明顯的「祖籍認同」的象徵意義（陳春聲，1995：93）。

潘朝陽認為：「對於清代貓裏區域「我群地方」意識的具現，歸於道光元年（1821）貓裏街三山國王廟的建置，其歷史背景在於康熙末年以降，特別是嘉、道兩朝激烈頻繁且逼近的閩客分籍械鬥，對於貓裏區域的客屬群體而言，不能不說是一種非常沈重的壓力。因此，造就了一個大環境促使貓裏街三山國王廟成為貓裏區域客屬群體「存在空間」的「神聖中心」（潘朝陽，1994：173-175）。根據《清修苗栗縣志》的記載：

國王廟，在縣治南門外距城半里苗栗街。道光元年，劉蘭斯倡捐建造。共六間。祀三山國王。三山者，即廣東潮州之明山、巾山、獨山也（沈茂蔭，1962：161）。

道光元年（1821），貓裏區域領袖型耆老劉蘭斯以其社會、經濟、文教領袖的身份地位，返回粵東原鄉迎來了神功彪炳的鄉土守護神三山國王，在貓裏街建廟宇供奉，透過創建區域中心大廟——「三山國王廟」，而成為貓裏平原上色彩鮮明之客籍群體的「我群地方」的「神聖中心」（潘朝陽，1994：173-175）。亦即，透過崇祀原鄉守護神三山國王，不僅成為貓裏平原上客籍人士的新鄉守護神，同時也突顯、強化了「我群意識」，使貓裏平原成為「我群地方」。

#### 四、小結

苗栗市廟宇的主祀神祇，反映了在不同的時空條件背景下，「居有群」對神祇信仰的不同需求，而呈顯了不同的時空意義：(1)傳統儒家忠義道德教化的思想<sup>22</sup>----

<sup>22</sup>、在儒家的教化下，人們以為「生為正人，死為正神」，即要有正人的修持，才能成神。所謂正

關聖帝君（三恩主），顯示出此地已漸成爲人倫道德、經濟發達的社會，也呈現了傳統中華儒家文化在此區的生根和延展。（2）以傳統維生方式之農業文化的區域形態 ---神農大帝，民眾對土地及植物皆有深厚的親和之情，並且具備某種感恩圖報的心思，「神農大帝」的崇祀，表徵了此地區農業的標誌，五穀宮即是農業文化空間的宗教景觀。（3）政治文教相當穩固深入的文化空間---城隍爺、東嶽大帝、文昌帝君（潘朝陽，1980：87-88），這些由官方支持的神祇，往往要在政治和文教的力量，達到相當程度之後，才會出現，意味著由粗魯不文的社會風氣將轉型爲文治社會。像城隍廟、東嶽府、文昌祠，座落在官治所在的苗栗市，由此可見這些神祇的「政教」味道是十分明顯的，顯示出此區域漢人社會力量的穩定成熟，亦即，此區域已漸轉型爲中華文化的區域。（4）客家社群的居存空間---義民爺、三山國王，崇奉客家先民因保家衛國而壯烈犧牲之忠魂，以及客家人的鄉土守護神，表徵了此地爲客家人之生存空間，也成爲移墾時期凝聚客籍社群意識的象徵。

---

人，是指具有良好道德的人，一般是要仁義雙全，如關公、岳飛等人的神明傳說有相當濃厚儒家意識形態（鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》，大道文化，99，1996）。