

臺灣寺廟碑碣與村莊社會（1683-1945）¹

王 志 宇*

摘 要

本文以臺灣寺廟碑記為對象，從寺廟碑碣的類型及內容進行分析，以此來觀察臺灣鄉村社會的權力運作情況。作者透過各類寺廟碑記內容的解讀，指出寺廟碑文所呈現的寺廟管理結構。此種管理結構除了由寺廟的總理、董事等進行支配管理之外，透過鄉村社會長期以來所發展出來具有歷史性及文化性的「社會文化空間」場域，鄉村居民對於寺廟所具有的公共事務性格已是一種共同認知，故寺廟與鄉村住民之間有著一種集體制約力量的存在，寺廟也成為各類碑文設置的處所。透過此種架構，筆者指出寺廟碑文的敘述內容及列明捐題人姓名都具有強烈的道德教化色彩，此種教化作用，乃因中國神祇的具有強烈道德實踐的封神觀，故寺廟碑文對於神明形象的塑造不僅有著教化的作用，官紳庶民的捐獻及捐題碑刻等，也形成一種具有教化意涵的氛圍，對鄉村社會有著潛移默化的作用。此外，碑碣在寺廟管理方面上也發揮其作用，透過寺廟碑碣的公開傳布性質，發揮了公眾的制裁力，也成為村莊社會內部運作的重要方式之一。

關鍵詞：臺灣、碑記、村莊社會、教化、權力、寺廟管理

¹ 本文是筆者所發表的〈信仰與教化－清代媽祖碑記的一種解讀〉一文加以擴大修改而來，原論文發表於逢甲大學歷史與文物研究所主辦，「媽祖國際學術研討會－媽祖、民間信仰與文物」，98年5月23-24日，並感謝評論人林正珍教授提供的寶貴意見。

* 逢甲大學歷史與文物管理研究所副教授兼所長。

Temple tablet inscription and village society (1683-1945)

Wang, chih-yu

Abstract

This paper is intended to study Taiwan's temple steles to observe political manipulation of Taiwan's village society. By interpreting contents of various steles, the author indicates managerial structure of temples which covers the management of temples, the involvement of members of the board of trustees. Traditionally, village dwellers have a consensus seeing temples a social and historical sphere characterized with public affairs. Consequently, there is a collective confining power between temples and village dwellers, and thus temples have become an appropriate place for steles. From this framework, the author points out that the contents of steles and inscribed donating names both carry some moral education purposes. This indoctrination has been influenced by traditional Chinese belief of deifying deities through strong moral actualization. The inscriptions on steles of describing deities as well as of naming donators from the gentry and the populace have also created an atmosphere with educational purposes. In addition, temples steles have been used to promulgate sanctions and have become one of the important interior arrangements for the village.

Keywords: Taiwan, Steles, Village Society, Indoctrination, Power,
Temple management

臺灣寺廟碑碣與村莊社會（1683-1945）

王 志 宇

壹、前言

清代臺灣是個移墾社會，受到移民開發的影響，移民聚居後，隨著開發的進程，往往建立寺廟，奉祀從原鄉帶來的神明，作為聚落的守護神，也使寺廟成為臺灣村落重要的地標，寺廟與聚落住民之間關係緊密。部分學者指出地方公廟與村落之間，不僅關係非常密切，甚至可以代表村莊，成為村莊的主體。²由於地方公廟具備處理地方公共事務的性質，故不僅常是莊內公約懲罰演戲的場所，³也常成為具有公告周知的碑碣所豎立的處所。過去有關臺灣碑碣的研究，在基礎研究上，如《臺灣中部碑文集成》⁴、《臺灣南部碑文集成》⁵、《臺灣北部碑文集成》⁶、《明清臺灣碑碣選集》⁷等的編輯及出版，對於臺灣碑文的整理，建立了基礎的研究資料。而在碑碣本身的探討上，已有若干重要的論述，⁸此外，如胡巨川〈從碑碣看清代臺灣之流民與乞丐〉；⁹曾國棟〈清代臺灣示禁碑之研究〉，¹⁰蔡志展以碑文資料探討鹿港地區的科名人物等，¹¹孟祥瀚以碑記討論台東地區經濟與

² 戴炎輝認為莊廟的組織就是莊，莊廟、莊會的職員就是莊的職員。見戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（台北：聯經出版事業公司，1979，1992三刷），頁165-166。

³ 如〈楓樹湖庄公議禁約碑記〉所載各項禁止行為，率多以罰戲一槓為處罰手段，這些罰戲通常皆演出於村莊公廟之前。見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌-臺北縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999），頁274。

⁴ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣中部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962）。

⁵ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966）。

⁶ 邱秀堂，《臺灣北部碑文集成》（臺北：臺北文獻委員會，1986）。

⁷ 黃耀東編，《明清臺灣碑碣選集》（臺中：臺灣省文獻委員會，1980）。

⁸ 此如盧嘉興，〈有關臺灣鹽業古碑考〉，《鹽業通訊》52（1955年12月），頁14-17；〈洲北場古碑考〉，《鹽業通訊》86（1958年10月），頁17-19。陳捷先，〈臺灣的滿文石碑〉，《臺灣人文》1（1977年10月），頁33-50。黃清良，《碑探—高雄市寺廟碑記研究》（高雄：復文書局，1983）。陳進傳，《清代噶瑪蘭古碑之研究》（彰化鹿港：左羊出版社，1989）。

⁹ 胡巨川，〈從碑碣看清代臺灣之流民與乞丐〉《史聯雜誌》20（1992年6月），頁175-181。

¹⁰ 曾國棟，〈清代臺灣示禁碑之研究〉（成功大學歷史語言研究所碩士論文，1996年1月）。

¹¹ 蔡志展，〈鹿港清代碑記及科名人物之研究〉，《社會科教育研究》1（1996年12月），頁53-86。

社會的發展，¹²簡炯仁由碑記討論清政府政策及族群關係等，¹³都是具有創意的研究。此外，過去大陸學者顏章炮已注意及此，利用臺灣的碑文，發表過幾篇臺灣寺廟碑文研究，對臺灣寺廟碑文的研究，有相當深入的探討；¹⁴另外，黃騰華等亦以臺灣媽祖廟碑文為對象，分析碑文的內容。¹⁵上述的研究都指出了碑文為史料之一種，可以傳達許多不同的訊息。

由於臺灣村莊公廟，往往是地方的信仰中心，寺廟的碑文本身不僅足以表達人對神祇的敬畏，透過各村莊的公廟及其碑碣，亦可看到官民如何透過碑記傳達何種訊息及達到何種目的。過去有關臺灣地方社會的研究，基本上都指出了仕紳利用碑記累積文化權力網絡（cultural nexus of power）¹⁶的研究取向，¹⁷筆者則透過村莊社會與寺廟所顯現的風水文化與村落與寺廟的對應空間等，以漢人在宗教文化中的思維，指出文化權力網絡等概念在漢人社會的宗教寺廟研究上的不周延。¹⁸由於地方寺廟在村莊裡的重要性，本文透過臺灣的寺廟碑記，試圖由功能

¹² 孟祥瀚，〈由「卑南天后宮置產碑記」論清末臺東社會與經濟的發展〉，《台東文獻》復刊 1（1997 年 5 月），頁 6-15。

¹³ 簡炯仁，〈屏東縣林邊鄉「忠福宮」「新建明貺廟記」的碑文到底告訴我們些什麼？--兼談清據初期南臺灣移墾社會的族群關係〉，《高縣文獻》14（1995 年 4 月），頁 57-74；簡炯仁，〈由屏東市天后宮珍藏--「義祠亭碑記」論清廷對屏東客家六堆態度的轉變〉，《臺灣風物》47:2（1997 年 6 月），頁 9-36。

¹⁴ 顏章炮分別發表了〈清代臺灣寺廟的特殊社會功用—臺灣清代寺廟碑文研究之一〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，1996 年 01 期，頁 98-103；〈清代臺灣官民建廟祀神之比較—臺灣清代寺廟碑文研究之二〉，《臺灣研究》，1996 年第 3 期；〈略談清代臺灣民間對寺廟的管理—臺灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，1996 年第 3 期，頁 53-59；〈清代之臺灣商人與寺廟—臺灣清代寺廟碑文研究之四〉，《中國社會經濟史研究》，1998 年第 1 期，頁 31-38。

¹⁵ 黃騰華、李小穩，〈清代臺灣地區的媽祖碑刻述論〉，《福建省社會主義學院學報》，2008 年第 1 期，頁 52-56、103。

¹⁶ 文化權力網絡是杜贊奇（Prasenjit Duara）理解晚清社會中國政權、紳士以及其他社會階層的相互關係所使用的概念，相關內容參見 Prasenjit Duara, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942*, (Sandford: Standford University Press, 1988), pp.24-25, 51-57, 87-91, 101-103, 119-120, 119-128, 146-147, 156-157. 另見杜贊奇著，王福明譯，《文化、權力與國家：1900-1942 的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1994），頁 20-23，45-49，82-85，92-94，112-127，133，141。文化權力網絡概念的形成與西方對公共領域、市民社會的探討有關，相關學術脈絡的發展可參見陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》54（2006 年 12 月），頁 129-168。

¹⁷ 如康豹、陳世榮、賴玉玲等都討論了寺廟與臺灣地方社會的關係，有關臺灣學者在此方面的相關論述可參見王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》（台北：文津出版社，2008），頁 260-267。

¹⁸ 參見王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，頁 268-278。

面上的思考，指出寺廟碑記在村莊社會¹⁹所扮演的公眾管理及教化的角色，以解釋寺廟為何常是臺灣碑記所建置的處所，以及碑記在鄉村社會所扮演的角色，藉此呈現地方公廟作為地方社會信仰中心的政治與社會意涵，以及其所呈現的村莊社會的運作及其問題。

貳、清代臺灣寺廟的碑記類型

有關臺灣的村莊寺廟，如同戴炎輝所指出，起初是同籍人在臺灣的新庄，聚居一地既久，成莊之後，則建造莊廟。莊廟即村廟，也是村人共有的公廟。²⁰由於清代的台灣是個移民社會，早期的移民在入墾臺灣之時，往往帶來原鄉的神明，媽祖在明末清初時不僅是全國性的神祇，也因為其護佑航海平安的功能，受到入台移民的青睞，往往帶入其神像或香火；又清將臺灣納入版圖之後，在台灣以官方力量推動媽祖信仰，使媽祖成為臺灣相當普遍性的神祇，信仰昌盛，許多村莊的信仰中心都是媽祖廟。²¹由於許多媽祖廟都是村莊的信仰中心，因此官紳為了達到宣傳或警示的目的，其所頒佈的碑諭，往往就設立在媽祖廟中。²²這種情況相當的多，如道光十三年（1833）噶瑪蘭廳所示諭的〈嚴禁越界侵削社番暨抗欠番租碑記〉，乃給宜蘭天后宮，通知曉諭，告示寔貼；²³又如嘉慶二十一年（1816）所給之〈嚴禁胥吏苛索船戶陋規碑記〉乃立示在臺北新庄天后宮前。²⁴各地媽祖廟所設立的碑記，種類繁多，不勝枚舉。

寺廟有各種的碑記，以媽祖信仰而論，針對媽祖信仰所撰刻的碑記主要是因應媽祖廟的興修或捐置香火等等因素，信徒有所捐貲，故通常會豎立碑碣以說明興修過程及捐貲的金額及情況。過去部分學者曾指出臺灣媽祖碑刻的主要內容有三：一為記述媽祖護國庇民的神蹟；二為詳述媽祖建築的修建；三為鐫刻媽祖宮

¹⁹ 本文所使用村莊社會一詞乃為與地方社會、地域社會有所區隔，前者的學術脈絡多與市民社會、象徵資本、文化權力網絡等概念相結合，後者則是日人森正夫、岸本美緒、山田賢等所討論的學術概念，兩者所指的場域雖然接近，但從學術脈絡及方法上而言，實有所不同。本文為顯示其區隔，使用村莊社會一詞，偏向從漢人的文化與思維著手，來看待漢人的村莊活動情況。

²⁰ 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，頁 112-113。

²¹ 有關臺灣媽祖與村庄聚落之關係，參見溫振華，〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉《史聯雜誌》1：1（1980 年 12 月），頁 91-107；溫振華，〈北港媽祖信仰大中心形成試探〉《史聯雜誌》4（1984 年 1 月），頁 10-20；王志宇，〈清代臺灣彰南地區的媽祖信仰--以東螺街及悅興街的發展為中心〉，《逢甲人文社會學報》15（2007 年 12 月），頁 143-163。

²² 顏章炮，〈清代臺灣寺廟的特殊社會功用——臺灣清代寺廟碑文研究之一〉，《廈門大學學報（哲社版）》，1996 年第 1 期，頁 101-102。

²³ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—宜蘭縣、基隆市篇》，頁 3。

²⁴ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—宜蘭縣、基隆市篇》，頁 38。

廟的財產和捐贈。²⁵這三大內容可說已經點出了媽祖碑記的主要特點，不過從碑文寫作者的角度出發，筆者以何培夫主編的《臺灣地區現存碑碣圖誌》所記載的媽祖碑碣為例，²⁶認為或應用神蹟感應、修建沿革、捐題記錄、開支記錄、喜捨香田（租）及其他等六項分類來討論，或許更能呈現此類碑文的特點。²⁷媽祖廟碑文的特性與臺灣各地寺廟碑文的特性並無二致，應可呈現出臺灣寺廟碑記的通性，茲按此六項分類分項略作討論。

一、神蹟感應

在寺廟神祇的碑記裡，有關神蹟感應的敘述，是相當常見的內容，但有者傾向歌功頌德，如里港雙慈宮之碑文有言：「遐邇我媽祖之靈感，奉旨敕封『天后』、『聖母』，由來久矣。是故聲名洋溢中國，施及蠻貊；不特慈帆海島，而且庇護城郊，不誠赫濯哉！」²⁸亦有強調媽祖的恩澤護佑，如澎湖水師等為天后宮捐置香燈費用，〈天后宮捐置香燈碑記〉載：「天后娘娘為水師福曜，凡操舟楫者莫不受其德澤。」²⁹這類碑文因述及媽祖廟的沿革，故述及主神媽祖的事蹟，強化媽祖護國佑民的形象，此與由官紳個人所撰寫的神蹟感應內容，應略有區隔。神明之傳播有賴其靈驗性，而官紳個人因遇險獲救，而歸功於神祇者，往往以此靈驗性，而對某神祇虔信不移。此種信仰有其文化背景，不能與一般歌功詠德的文章視為一體，因此種虔信具有宗教的神聖性，或許不能如過去以象徵資本概念討論臺灣寺廟的說法，認為是地方頭人累積象徵資本、拓展人際網絡的一種方式，³⁰而可視為個人宗教信仰的真實反映。這方面的碑記如王廷珪³¹所撰之〈蓬山慈和宮碑記〉，敘述辛卯（即乾隆三十六年，1771）三月，他從廈門隨宋學灝赴淡水

²⁵ 黃騰華、李小穩，〈清代臺灣地區的媽祖碑刻述論〉，《福建省社會主義學院學報》，2008年第1期，頁53-55。

²⁶ 何培夫所輯之《臺灣地區現存碑碣圖誌》以現存碑碣為對象，故真偽碑碣一同收錄，部分碑碣如新港奉天宮的〈新建奉天宮碑記〉，據蔡相輝教授之研究，應是偽碑，故不列入討論。有關蔡教授之論述，詳見蔡相輝，〈南瑤宮笨港進香考釋〉，收入彰化縣文化局編印，《2008年彰化研究學術研討會—媽祖信仰國際研究論文集》（彰化市：彰化縣文化局，2008），頁118-121。

²⁷ 參見王志宇，〈信仰與教化—清代媽祖碑記的一種解讀〉，頁3-7。發表於逢甲大學歷史與文物研究所主辦，「媽祖國際學術研討會—媽祖、民間信仰與文物」，98年5月23-24日。

²⁸ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1995），頁58。

²⁹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—澎湖縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1993），頁5。

³⁰ 詳細的討論，參見王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》（台北：文津出版社，2008），頁256-278。

³¹ 碑記內載為鄉進士揀選縣正堂霞漳弟子王廷珪。

防任，欲颶風飄至惠州，受媽祖保佑，船遂能靠岸一事。³²臺灣縣知縣陳炳極感念媽祖神恩，免其於海難，故於天后宮後建報恩閣，以尊奉祀。³³這都是親身經歷災難而歸功於媽祖顯聖救護的例子，有相當強烈的信仰靈應取向。

二、修建沿革

沿革碑記大致都因應寺廟的新建或重修，撰述該廟的沿革碑文，以說明寺廟的建立緣起及興修過程。這類的沿革如前所述往往因所述神祇主體的不同，而對該神祇的神蹟有所著墨，但大多僅是歌詠功德，而非述及某些靈驗案例。此類碑文甚多，如彰化鹿港〈天后宮重修廟宇碑記〉載：「天上聖母赫濯聲靈，功德遍乎寰區，而於海隅尤昭著焉。溯自乾隆丙午冬，逆爽倡亂，公中堂福統師進剿；凡兵艦往來、餉艘絡繹，莫不曰履險如夷，非神庥不至此！」³⁴又新莊〈重修慈祐宮碑記〉載：「蓋聞神靈赫奕，千秋崇祀之典；廟貌巍峨一方，藉永安之慶。凡小大市鎮必建廟宇，以隆祀事也。？天后聖母慈靈福庇，見滄海之間者厥工匪少，尤不可不恢擴其廟宇焉。」³⁵大致皆為此種情況下，官紳文士所描繪的媽祖形象。

三、捐題記錄

寺廟於興修過程中，信徒往往捐贈若干的貲財以協助完成興修的工作，此種寺廟捐貲從宗教信仰的功德觀念觀之，實帶有強烈的神聖性目的，信徒亦以福報之故，希求能列明姓名；³⁶而從寺廟的收支上而言，為防弊端，這些捐貲也都需一一記錄，故有專為記錄這些捐貲情況的寺廟捐題或捐置廟產碑記的產生。以何培夫所主編的《臺灣地區現存碑碣圖誌》而言，媽祖碑記 70 篇中，以「捐題」為碑名的碑記就有 7 篇。此如台北北投關渡宮的〈天后宮重建捐題碑記〉、苗栗〈天后宮建造捐題碑記〉、〈天后宮修建捐題碑記〉、台東市〈新建埤南天后宮高

³² 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1998），頁 87。

³³ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺南市（上）篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992），頁 371。

³⁴ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1997），頁 185。

³⁵ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺北縣篇》，頁 11。

³⁶ 王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，頁 220-225。

山平埔各社捐題碑記〉等，³⁷此外，大部分的寺廟沿革碑記等，其後亦多附有捐題者姓名。

四、開支記錄

有關寺廟修建等支出費用，許多寺廟都會列明各項開銷，以昭信用。此如光緒 8 年（1882）台北芝蘭保淇里岸街庄（今北投區）由董事林大記將重修慈生宮所支出有關媽祖開粧、土工、木工、挑石砂、關渡宮緣銀、擇日、打石碑與什費等費用開明，刻石〈慈生宮重興開支碑記〉，以昭信用。³⁸此種作法在台灣各地寺廟相當常見，如高雄大樹鄉主祀廣澤尊王的鳳安宮，其同治十年（1871）的〈新建鳳安宮捐題碑記〉，即載明各善信的捐款明細，以及各項開銷的費用。³⁹

五、香燈田業（租）

對寺廟捐獻被視為是行善的一種，⁴⁰故各類廟記中有許多的碑記載明有關廟產、或信眾捐獻田地、田租等作為香燈費用者，如桃園〈福仁宮田業碑記〉、新竹〈長和宮祀田示告碑記〉、大里〈新興宮公置祀田碑記〉、員林〈捐置天上聖母祀田碑記〉、北斗〈里人貢生胡君元章喜充香資齋糧碑記〉、燕巢〈龍角寺購置香田碑記〉、〈埤南天后宮置產碑記〉等皆是。⁴¹此類碑文充分顯示寺廟立碑是借用村莊的公眾力量，監督管理寺廟財產的一種方式。如新營通濟宮透過樂捐及原來所存的公款，購買租業，「第恐年湮，或有貪夫者出，私相盜賣，不得不防微杜

³⁷ 分見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北市、桃園縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999），頁 151-152；《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》，頁 2-3；《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣篇》，頁 246。

³⁸ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北市、桃園縣篇》，頁 142。

³⁹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1995），頁 144。

⁴⁰ 台北士林區〈芝山合約碑記〉（道光 29 年）提及「茲黃承帶等再回確查，此山果已當時施捨歸眾，此乃善果勝因，所當繼志述事。」，可見喜捐田園給寺廟是種「善果勝因」，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北市、桃園縣篇》，頁 109；相關論點另參見王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，頁 215-227。

⁴¹ 分見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北市、桃園縣篇》，頁 201；何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—新竹縣市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1998），頁 184；何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台中縣市、花蓮縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1997），頁 131；何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，頁 229、287；何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 106；何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣》，頁 248-252。

漸」，⁴²是以將所買租園條段及樂施姓名，刻石立碑，以垂久遠。又據屏東里港天慈宮碑記所載：「誠恐後來僧俗賢愚不一，私相授受，致失香燈；茲鳩眾勒石禁誡，庶弊端永杜，天燈永耀。」⁴³都是此種情況。

六、其他

除上列相當常見的類型之外，寺廟碑記還有幾種特別情況的記載，這些事項或與祭祀有關，或與廟產的變化有關，但是又不是上列單純的廟產變動項目，故列於其他項目。前者如後壁三十六庄弟子爲其媽祖廟--泰安宮的設醮事宜，特別立碑載明主會、主壇、主普依序每年輪流主事辦理醮祭。⁴⁴在香田（租）的喜捨部分，雖是香燈田業的範疇，但是部分案例還涉及未來自己的身後事，如該寺信徒江蕉娘喜捨田地一所，充爲該廟天上聖母重神明油香，並約定廟東一角作爲江氏年老後神位，年節配祀。⁴⁵這種喜捨大致因爲無嗣或諸種因素，而懼其去世後，無人奉祀，故喜捨田園並約定廟內需提供其去世後奉祀的場所。此種情況並不限於媽祖廟，其他各地廟宇亦有類似的狀況，如高雄燕巢三坪宮有李穆清以年老無有嗣息，因而喜捨田埤於中庄祖師公、元帥爺廟中，並留廟東一角，作爲百歲之後的煙祀之所。⁴⁶這些例子或許可以反映清代臺灣社會單身無嗣者的某些狀況。

上列項目之一及二，屬於闡述神蹟與寺廟沿革的碑記，此二項目在碑文的寫作中，常結合爲一體，在敘述寺廟沿革碑記之中，往往依所述神祇的不同，而有不同的神蹟與神祇形象方面的陳述。在第三、四、五項中，捐題、開支、香燈田業等都涉及各廟廟產的變化，以媽祖廟的捐題而言，許多媽祖碑記的名稱雖不以捐題爲名，事實上，在媽祖廟沿革及媽祖神蹟的敘述之後，常亦將捐題者姓名列出，⁴⁷此種作法與寺廟新建或重修的立碑，將開支項目列明；或是信眾捐置的香燈田業等，立碑說明「永垂久遠」的用意相同，一方面寺廟捐貲者捐款（或田、租等）給予寺廟，這種行爲本身就是一種善行，立碑留名也是彰顯這類善行的一種方式；另一方面，寺廟有了這些捐貲，如何透明化的運用這些款項，而不招來

⁴² 〈通濟宮置租立業碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994），頁 35。

⁴³ 〈雙慈宮天燈永耀碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣篇》，頁 58。

⁴⁴ 〈泰安宮設醮輪流主事碑〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南縣篇》，頁 3。

⁴⁵ 〈喜捨香田碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 98。

⁴⁶ 〈李穆清喜捨田租奉爲祖師公元帥爺香燈碑記〉，何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—補遺篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999），頁 88。

⁴⁷ 此類碑文極多，如新莊乾隆 44 年〈重修慈祐宮碑記〉、乾隆 38 年〈蓬山慈和宮碑記〉皆是，分見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北縣篇》，頁 11；《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》，頁 86-90。

非議，立碑載明捐款明細不失為一種以昭公信的作法，也可避免寺廟管理人員對此善款有所覬覦。上列的這種分類，或許更容易由碑記的內容來瞭解寺廟碑記所反映出來的寺廟公眾管理模式。

參、臺灣寺廟碑碣的教化功能與村莊社會

寺廟既為村落的代表，寺廟在村莊內部的運作上，便有其意義，尤其村莊公廟透過宗教神明與居民的祭拜活動，與村落居民緊密聯繫，構成其祭祀圈。⁴⁸透過寺廟及其祭祀圈，村莊社會凝聚成為一個整體。在此一實體中，紳士及頭人等地方領導菁英，對於寺廟的運作有其影響力，⁴⁹透過文士所寫的碑記，在某個程度上也就受到此輩領導菁英的影響。此外，透過村庄風水與村庄的禍福關係的關連，以及風水觀念和災異思想結合，對漢代以來的知識菁英而言，是由天災地變所代表的政事變動的意涵，對庶民階層而論，此一邏輯推演之後，成為福地福人居，積德之人才能佔有寶地，此一具有宗教意涵的觀念。當行善積德觀念成為一種普遍標準之後，此一觀念便成為一種文化制約的機制，庶民大眾透過對寺廟神祇的崇奉祈求保佑，並透過對寺廟的捐助、禮拜等累積其功果，因而寺廟、村落住民、文化行為等連結成為一種結合有具體空間及社會、文化觀念的結構，也成為村落社區分本地、外地的一個認同標準。⁵⁰也由於地方領導菁英和村落住民處於此一社會文化空間之中，是以有一共通的文化觀念，對於地方公共事務的處理也就能在「公的」⁵¹基礎上加以演繹，碑文告示之能發揮作用便是在此一寺廟與

⁴⁸ 林美容曾整理歸納祭祀圈的概念，認為祭祀圈是為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。共神信仰指漢人共同祭拜天地神鬼的文化傳統，最基本的是土地公，次者為三界公，再來是地方的保護神，最後則是孤魂野鬼。一個祭祀圈所涵蓋的範圍，或是一個村莊或是數個村莊，或是一鄉一鎮，基本上以村庄為最小的運作單位，而以鄉鎮為最大的範圍。林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，參見張炎憲主編，《中國海洋發展史論文集（第三輯）》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988），頁 97-99。

⁴⁹ 此如 Paul R. Katz, "Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society", in Shi-Yeoung Tang, ed., *The Seventh Conference on Chinese Maritime History, Vol.7*, (NanKang: Sun Yat-sen Institute of Social Sciences, 1999), pp.735-798; 陳世榮，〈清代北桃園的地方菁英及「公共空間」〉，《國立政治大學歷史學報》18（2001 年 5 月），頁 203-242; 陳世榮，〈近代大料崁的菁英家族與地方公廟：以李家與福仁宮為中心〉，《民俗曲藝》138（2002 年 12 月），頁 239-278; 陳志豪，〈寺廟與地方社會之研究——以關西太和宮為例〉，《民俗曲藝》147（2005 年 3 月），頁 201-259; 陳建宏的大溪普濟堂研究，見氏著，〈寺廟與地方菁英——以大溪普濟堂的興起為例（1902-1908）〉，《兩岸發展史研究》1（2006 年 8 月），頁 209-255。上列各文都是很好的例子。

⁵⁰ 王志宇，《寺廟與村落——臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，頁 286。

⁵¹ 此為陳弱水所定義「公」的第五個類型，以共同、重人為基本涵義，指涉政治、宗族、社會生活等場域的集體事務與行動。見陳弱水，《公共意識與中國文化》（北京：新星出版社，2006），頁 99-100。

村落的性質⁵²為基礎而加以發展。

歷代官民之間對於複雜的信仰神祇體系，各有其詮釋之道。官方將合於其價值體系的神祇納入祀典之中，而對於不合其祀典價值的神祇視為淫祀。過去學界對於宋代以來的正祀與淫祀頗多論述，⁵³部分研究也指出正祀與淫祀之外，還有民間信仰神祇的發展空間，有視之為私祀者。如羅冬陽以明代的祀典為例，指出國家的祀典體系並不是一個封閉僵化的體系，而是一個開放發展的體系，此亦是中國古代祀典體系的共同特徵。按照神的起源，明代祀典諸神可分為自然諸神，如天地風雲雷雨山川諸神；另外則是人鬼諸神，如先師、功臣、孝子等。未列入祀典的諸神，通過一定的歷史過程和申報程序，可以獲得朝廷賞賜的廟額、封號，載入祀典，成為國家祀典體系中的神明。⁵⁴祀典和淫祠神祇之外，還有著私祀的神祇，而且在一定程度上得到了士大夫的認同與官方的默許。⁵⁵是以從寺廟碑記而言，也可以看到這樣的情況，官方對祀典神祇，在相關的碑文之中，強化了國家的價值，而某些私祀神祇，官員或仕紳有時也為其撰寫碑文，流露對此類神祇支持的態度。如來歷不是很清楚的王爺信仰，鹿港遊擊劉光彩為鹿港金門館所祀蘇王爺撰寫碑記，強調「神聰明正直，惟人是依」，又曰其「實欲以誌明神之赫濯，常垂於不朽云爾」。⁵⁶又中埔保安宮的碑文內容，對於該宮所奉祀的池府王爺強調「聲靈赫濯，惠及四方」⁵⁷，大致都是此種情況。

以上列屬於官祀範疇的媽祖廟碑文而言，我們可以發現官員對於寺廟碑文的寫作，或是出於寺廟所屬區域之行政長官，或是受到廟方管事所託，不管是那一種型態，媽祖信仰對於官員而言，是屬於正祀的一種，官員不僅態度上與此信仰有所呼應，甚至祀典寺廟的興修還被視為政績之一。也由於建造祀典內之神祠為官員之政績，故如文武各廟的興建，率由官員撰序，如高雄苓雅區的武廟，咸豐

⁵² 亦有學者提出「村廟信仰共同體」的概念，村廟信仰共同體的構成有三個要素：（1）村廟信仰共同體由村廟所在的社會居民組成；（2）經常性地參加村廟個體或集體性的信仰活動；（3）經常性地為村廟的修建、集體性信仰活動捐資。此三要素需同時具備，其行程的前提是血緣、地緣關係，村廟信仰的神緣關係不過是加強了人們之間已有的血緣與地緣關係。見甘滿堂，《村廟與社區公共生活》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁 268-269。

⁵³ 相關研究可參見蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》8:2（1997年6月），頁 187-220。

⁵⁴ 羅冬陽，〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，《求是學刊》33：1（2006年1月），頁 133。

⁵⁵ 見王健，〈祀典、私祀與淫祀：明清以來蘇州地區民間信仰考察〉，《史林》，2003年第1期，頁 52-53。此外，趙世瑜也曾指出部分明代地方志的編纂者將此區域內的某些祠廟，歸納為正祀放在「祀典志」中，或將部分祠廟視為「淫祀」置於「雜祀」之中。雖然這個標準仍有些模糊，除了少數理學家和整頓民俗者之外，並沒有對正祀、淫祀作出十分嚴格的區分。見趙世瑜，《狂歡與日常—明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店，2002），頁 26-27。

⁵⁶ 〈重建浯江館碑記〉，何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌-彰化縣篇》，頁 153。

⁵⁷ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌-嘉義縣市篇》，頁 96。

九年（1859）的〈重修武廟碑記〉即由署臺灣南路營參將陞任臺灣北路協標中營副將曾元福所撰，並捐銀一千元。⁵⁸又如城隍信仰為官方正祀，董其事者大致為官員紳士，如澎湖馬公光緒十二年（1886）間城隍廟的重修，董事者為舉人郭鶚翔、生員黃濟時、徐癸山、蔡玉成、許晉纓、許廷芳等。⁵⁹

官員紳士撰寫寺廟碑文有其立場，尤其是強調宗教信仰的教化功能，是以鳳山知縣羅憲章在〈重修城隍祠碑記〉中指出：「余謂惠迪從逆之應，古今如斯。試觀三年以來，兇頑之徒，以次伏誅，是即作惡降殃之旨也；而忠義之士，生膺顯擢，歿受褒崇，是即作善降祥之驗也。善惡之報，如以類應，冥冥中時有陰有主宰者；而城隍神之靈爽，於是乎在……庶先王神道設教之旨，昭垂於天下後世云。」⁶⁰又如苗栗知縣林桂芬所言：「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？」⁶¹強調城隍對於善惡之報的靈驗性，為冥冥中之主宰，以此警惡揚善，以收輔民為善之目的。不同的神祇也有其不同形象的陳述，如元保宮的碑文便具有彰顯三官大帝、保生大帝神格的特色，故言「蓋地方有正神坐鎮其間，則百疫不敢侵犯，遇難可以成祥，逢凶亦能化吉」。⁶²

媽祖碑文亦有如此功用，我們可以從部分碑文對於媽祖形象的形塑，瞭解官員紳士對此類碑文的立場。如嘉慶年間任臺灣北路防務的曹汝霖以媽祖「威靈普施，以濟兆民」；⁶³舉人王廷珪強調「商賈往來皆賴天后聖母之靈……其靈顯昭昭在人耳目也」；⁶⁴嘉慶年間臺灣北路理番同知汪楠撰新祖宮重修碑記，強調「溯自乾隆丙午年冬，逆爽倡亂，公中堂福統師進剿；凡兵艦往來、餉艘絡繹，莫不曰履險如夷，非神庥不至此！」⁶⁵〈敕建天后宮碑記〉裡，強調林爽文等逆匪「突聞貔貅數萬、鎗重千艘如期並集，群醜寒心，知有神助；故軍威大振，所向披靡」。⁶⁶上列諸碑文皆強調媽祖之靈驗，尤其是助官軍平亂，將媽祖之形象與官府連結，進而信媽祖即是官府順民，即是擁護朝廷正統。而在台的媽祖傳說也帶有教化及救濟急難、護佑眾生的仁愛精神。⁶⁷這都易於形塑媽祖護國佑民，為朝廷正

⁵⁸ 〈重修武廟碑記〉，何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 267。

⁵⁹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—澎湖縣》，頁 75。

⁶⁰ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 6。

⁶¹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》，頁 7。

⁶² 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台中縣市、花蓮縣篇》，頁 205。

⁶³ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺北縣篇》，頁 17。

⁶⁴ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》，頁 87。

⁶⁵ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，頁 185。

⁶⁶ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，頁 189。

⁶⁷ 張珣從媽祖信仰的救難敘述裡考察，指出媽祖信仰的傳說意義，在入世部分乃要求信徒遵守道德規範，做一個社會人；在出世部分則要求人人可成神或仙，要求信徒學習媽祖也可成仙佛，參見氏著，〈從媽祖的救難敘述看媽祖信仰的變遷〉，收入林美容、張珣、蔡相輝主編，《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》（台北：臺灣宗教學會，2003），頁 189。

統的形象。

官員紳士不僅為寺廟撰寫碑記，在上述許多的捐題碑記中，也有非常多的官員紳士捐獻貲財，為何如此？卜正民（Timothy Brook）研究明末士紳捐贈佛教寺院，認為士紳會捐贈佛教寺院並不是完全無私的，有著要求回報的種種複雜因素，其中有著宗教性的吸引力，如因果報應觀念；也有社會性的吸引力，如捐贈寺院有助於社會的穩定，在士紳對穩定社會秩序的迫切需求下，而有此種捐贈的可能性。此外，還有文化性的吸引力，如寺院的風水以及其建築及風景，甚至連寺院與其歷史人物的關連，都被士紳所注意，而願意捐獻修建寺院。⁶⁸趙世瑜更指出不僅士紳，連平民都樂於捐獻寺廟，他透過北京寺廟碑文，研究民間祭祀活動中的善會，指出行善積功是一般的知識或思想，得到了不同社會群體的支持，對知識菁英而言，民眾的行善積功相當於社會的道德自救運動。在此意義上，「普通民眾的善會也可以和達官貴人的善會同樣在東嶽廟這個國家正祀的場所登堂入室，這些由於社會地位造成的分歧有可能得到某種調和，祭神儀式在行善積功的前提下得到皇帝或者是大夫的默許，而寺廟則在同樣的前提下可能成為皇帝或士大夫的另一種申明亭或鄉約所，於是大家『雙贏』。」⁶⁹

從官紳所撰寫的神祇碑文中，有關祀典神祇甚或部分私祀神祇形象的形塑，我們可以看到教化功能在其中所扮演的重要性，而教化對官員紳士而言，背後又有儒家傳統傳道、授業等正統概念在內。過去李世偉研究日治時代臺灣的儒教運動，他將文社、施設以及大正、昭和年間出現的儒教團體稱為顯性儒教。又將善社及鸞堂稱為隱性儒教。⁷⁰也就是儒家文士透過宗教進行教化，可視為隱性儒教，具有儒家大傳統的教化力量。雖然這樣的教化，不見得能完全掌握民間對宗教信仰的詮釋。梁景之便指出官方試圖利用寺廟傳布正統觀念，但是仍然無法完全掌握寺廟信仰在民間的發展，因為皇帝與王法在民眾的心目中雖有其神聖性與崇高的地位，但是仍然沒有諸仙聖佛的接近和真實，民眾對於皇帝與王法的認識是根據自己的生活經驗與利益來作詮釋和解讀，使王法在鄉村基層社會的滲透有其侷限性。⁷¹官紳所撰述的寺廟神祇碑文所呈現的正統形象，或許可以從此角度來理解。以各類祀典神祇或私祀神祇在民間深入的情況，這些為民間所接受的神

⁶⁸ 有關晚明士紳捐助佛教寺院的原因分析，見 Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, (Cambridge Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993), pp.196-213; 另見卜正民著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》（南京：江蘇人民出版社，2005），頁 194-209。

⁶⁹ 趙世瑜，〈一般的思想及其背後：廟會中的行善積功——以明清京師泰山信仰的碑刻資料為中心〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2003 年第 2 期，頁 73。

⁷⁰ 李世偉，〈日治時期臺灣的儒教運動（上）〉，《臺北文獻》直字 120（1987 年 6 月），頁 95。

⁷¹ 梁景之，《清代民間宗教與鄉土社會》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁 326。

祇信仰，在官員仕紳應用其文字力量加以強化，透過寺廟碑文載記著正統價值的教化內容，發揮著潛移默化的效用，得以穩定村莊社會的秩序。

肆、臺灣寺廟碑記的公眾性質與其管理功能

寺廟碑文的寫作，大致是由能文善寫的紳士階層所書寫，但是其中又可分為三大類：一是寺廟修建時，任職於該廟所歸屬行政區的官員，故受邀撰寫碑文；二是紳士受託為該廟撰文；三則是寺廟董事等所寫作的碑文，但此類碑文大多簡短，甚或僅是將捐題人名列上而已。此三類中，前二者過去已受到研究者相當的注意，且有相當的論述發表，但對於這些碑文受託撰文的官員或紳士究竟對神祇信仰的態度為何？或許可以從其對寺廟碑文的書寫內容，得以瞭解。此外，透過寺廟碑記的內容及立碑人資料，又可以進一步瞭解寺廟的管理系統及結構。

大致而言，代表正統價值的祀典神明，在歷代的官方政策中，大多有所規範。瞿海源由明鄭及清代的宗教政策，觀察寺廟的建立，指出《禮記》的規範，祀神原則有：一、法師於民則祀之；二、以死勤事則祀之；三、以勞定國則祀之；四、能扞大患則祀之。又清代《嘉慶會典》的規範為：一、社稷神祇則以祀；二、崇功報德則以祀；三、護國佑民則以祀；四、忠義節孝則以祀；五、名宦鄉賢則以祀。官廟之祀神需有上列原則之一始可奉祀。且在京師之祀典中，分為大祀、中祀及群祀，屬大祀者有圓丘、方澤、雩祀、太廟、社稷。屬於中祀者則日、月、先王、先師、先農、先蠶、天神、地祇、太歲等諸神。屬於群祀者則有先醫祭、關帝祭、文昌星祭、北極佑聖真君祭、司火神祭、礮神祭、都城隍祭、東嶽神祭、黑龍潭龍神祭等 31 位神靈。媽祖天后、關聖、文昌諸神為「群祀」的範疇。⁷²故乾隆十五年（1750）間，澎湖的官員乃為上述諸廟同時興修。⁷³從地方住民看來，修建廟宇亦是一件大事。鳳山縣居民因鳳山知縣譚垣戮力從公，紳民為其所感動，故立碑紀念，其中有「改建天后宮」一事，⁷⁴顯然改建天后宮亦為重要政績。

由於祀典神祇廟宇的興修為官員的政績之一，故寺廟落成時官員亦常為該廟撰寫碑文，以說明其政績，如關帝廟、孔廟等的修建，都由當地知縣撰寫碑文，故彰化關帝廟創建，其碑記即由彰化知縣秦士望撰書，重修時之碑記由彰化知縣張世珍撰寫。⁷⁵乾隆四十二年（1777）前後，臺灣知府蔣元樞其在任期間便修建

⁷² 參見瞿海源，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1992），頁 985-1010。

⁷³ 〈媽宮諸宮廟同時興修碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌-澎湖縣》，頁 7。

⁷⁴ 〈大邑侯譚公德政碑文〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 179。

⁷⁵ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，頁 29、31。

了府城隍廟、風神廟、關帝廟、天后宮、海安宮、馬王廟等，⁷⁶乾隆四十三年（1778）將元樞所撰之台南〈重修天后宮碑記〉言：「郡城西定坊有天后宮，蓋即著之祀典者也，凡春秋致祭暨航海往來，祈報無虛日。過其前者，恆肅容屏氣，若勿敢稍褻。□□余既興役於郡中各祠廟，顧瞻斯宮，尤關宏鉅；則修葺曷容少緩？」⁷⁷媽祖廟顯然是官員積極修葺的對象之一。

此外，寺廟的管理階層亦可能透過某些途徑，請求紳士或地方文士等撰寫碑文，此如道光年間台南的銀同祖廟落成，透過李澄清（皎亭）邀舉人陳貽蘭撰文。⁷⁸嘉慶 21 年（1816）鹿港天后宮重修完成，〈重脩鹿溪聖母宮碑記〉由舉人鄭捧日撰寫，⁷⁹都是其中的一些例子。

透過官員紳士撰寫的碑文以及立碑者的資料，我們卻可以發現寺廟與村落之間的另一層互動關係。前述六種類型的碑文不管其類型為何，臺灣寺廟的立碑最主要在發佈官府的示諭，其基本類型為：一解決民間糾紛的示諭；二是有關社會治安的示諭；三是嚴禁吏役勒索百姓的禁令；四是作為對一般具有約束力的禁令。⁸⁰如果寺廟的管理階層，如爐主、頭家、總理、董事等，⁸¹對於寺廟的管理而言是一種顯性因素，有著積極管理的作用，則碑文告示的作用可視為隱性因素，發揮公共大眾的集體制約力量。寺廟的總理、董事等，平日處理寺廟的祭祀及相關事務，然而如遇到難解的糾紛，或者有霸佔廟產，或侵佔公款等民事案件，總理、董事等可以呈告官府，透過官府的調解系統，解決爭端，此種方式，官府常藉由頒佈示禁碑來解決爭執。此誠如大陸學者顏章炮所指出，臺灣寺廟的管理模式，寺廟乃透過總理、董事、總事、協事等管理人，負責寺廟的管理。臺灣的寺廟在管理和制裁方面，主要有二個方式，一是由寺廟的總理、董事或鄉紳主持，公眾討論，制訂條規，刻碑立石，對民眾加以約束。其制裁則為罰款、罰演戲。第二種是呈請官府發布告示、規章，特別是涉及棘手問題，總不免借助官府的權威。而從臺灣的官府頻頻頒發示諭過問寺廟的秩序、環境和土地、房產的管理等事，說明了官府的政權力量滲入民間的寺廟管理之中。⁸²前者有如淡水〈鄞山寺石碑記〉所載淡水縣令之批示，曰：「鄞山寺係崇拜神祇，凡寺內所存寺產公項，

⁷⁶ 見謝金鑾，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1962），頁 61-65。

⁷⁷ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南市（上）篇》，頁 222。

⁷⁸ 〈台郡銀同祖廟記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南市（上）篇》，頁 151。

⁷⁹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，頁 132-133。

⁸⁰ 顏章炮，〈清代臺灣寺廟的特殊社會功能—臺灣清代寺廟碑文研究之一〉，頁 100-102。

⁸¹ 爐主、頭家為神明會的管理方式，又有包辦制：分總理制及值年制，以及分掌制：置有爐主及董事。見臨時舊慣調查會編，陳金田譯，《臺灣私法（第二卷）》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 206、208；周宗賢，〈臺灣的神明會—傳統中國的民間組織之一〉，《幼獅學誌》16：1（1980 年 6 月），頁 145-146。

⁸² 參見顏章炮，〈略談清代臺灣民間對寺廟的管理—臺灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，1996 年第 3 期，頁 53-59。

自應為寺內祭祀香燈及修理寺宇一切公用……此當由汝等自行籌議，或於寺中妥立條規以昭信守，無待地方官憲預伸禁約。著即知照，勿違！奉憲示禁。」而相關執事即以此諭示商訂公議善後章程等立石為昭。⁸³亦如台南鹽水護庇宮的〈重興護庇宮碑記〉於列明各捐題人姓名後，即將首事李瑞馨、李國章、陳士清等人之姓名列上，⁸⁴此即寺廟領導階層透過碑記進行寺廟管理之一例。後者則如台南市〈天后宮廟庭禁築草寮碑〉，乃台南三郊蘇萬利、金永順、李勝興等呈告蔡塩擅自在臺灣府城天后宮廟庭右側佔築草寮，臺灣知縣沈受謙所給立之告示。⁸⁵又〈銀同祖廟碑記〉亦由臺灣縣知縣閻所給示，禁止閒人混雜，無論軍、民、士、庶，永遠不許向該廟借住作寓，以求銀同祖廟潔淨莊肅。⁸⁶寺廟的領導階層遇到部分桀驁不馴之徒，最後的一道防線仍是官府的授權與支持。

然而除了上述的顯性因素，寺廟透過總理、董事等人的管理之外，對於寺廟管理系統的隱性因素也不可以漠視，此種隱性因素主要指碑文的制約能力。臺灣的寺廟透過其祭拜及儀式等種種活動，與地方居民本維持著一種透過信仰型態的交流關係，此一關係透過神祇的教化、儒家思想的宗教化以及參雜儒家天人觀念的風水思想等，構成寺廟與村落住民之間一種「社會文化空間」，也強化村落住民與寺廟之間的關係。在此空間內，村莊公廟不僅具有公共的性質，村莊住民也透過寺廟及相關文化凝聚成一整體，居民之間因此整體性及公共性，而形成一種權利義務關係。⁸⁷是以透過立碑公告，可以收到居民之間對於此類公共事務，彼此有所制約的目的。如前述後壁鄉三十六庄弟子共同立碑說明泰安宮的設醮事宜，或是南投竹山社寮里開漳聖王廟以當地保甲名號及所屬人員名義列出捐款明細，⁸⁸都可視為其中的顯例。在地方村莊及其住民對其居住區域在社會文化及環境的制約下，對於村莊社會有著共同的認同感及集體的運作模式，村廟或聯村公廟才能集合集體力量，以豎立碑示的方式，記錄某類情事或以警頑劣的功能才得以成立。由於村莊公廟被視為是村莊的公共事務處理中心，是以可以透過村莊的公眾力量來遏止盜賣廟產情事的發生，從上列各項類型碑記的說明裡，可以清楚的看得出來。甚至某些碑記還顯示村莊紳眾利用神祇的力量，解決村莊的爭端。

⁸³ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺北縣篇》，頁 265。

⁸⁴ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺南縣篇》，頁 48。

⁸⁵ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南市（上）篇》，頁 78、283。

⁸⁶ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南市（上）篇》，頁 149、294。

⁸⁷ 有關社會文化空間的討論，參見王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，頁 268-278。

⁸⁸ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—雲林縣、南投縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1996），頁 154。

台南縣佳里鎮振興宮光緒十四年（1888）的〈禁截水路碑記〉是最典型的例子，該碑記載：

全立禁約：佳里興庄紳董莊左源、王棟樑、曾克仁……暨埤頭庄陳祥雲、陳祥鴻、陳祥光等，為勒石嚴禁以垂永遠事。

原本庄中水路通流西港……又本庄外東畔水路一條，直流東北……邇來雍塞不通，蒙本振興宮李府千歲暨列位尊神乩指，著將兩港疏通源流，於是鳩工開築，闊限一丈，不許堆土壅蔽，並不許截流而漁。倘敢故違，共疎不有，各宜凜遵。毋違！特約。⁸⁹

這種以神祇乩示來解決村莊爭端的方式，更說明了村莊公廟在村莊裡的公共性質，以及此類公廟藉由公眾力量，維繫寺廟運作的情況。這一類例子甚多，尤其如喜捨香田或香租，往往載明喜捨人姓名，所喜捐田園並寫明其界址。高雄燕巢鄉的龍角寺，信徒購置香田充為聖母聖誕諸費，即述明其四至界址。⁹⁰另外主祀玄天上帝的威靈寺，由庄中信徒購買佃租額份，充為香租，並由值年爐主及頭家收租納課，故註明租額及田地所在位置。⁹¹在這一類的寺廟碑文中，道光 5 年（1825）屏東市慈鳳宮的立碑是一個很好的例子，可以說明地方公廟管理的情況。慈鳳宮以立石及大簿分由當地紳士保管的方式管理信眾捐置的香田。碑文載：「故將捐題良項，以及建置租額，共玖拾玖石一斗正，計共文□九畝，交付值年爐輪流；又置大簿三本登記一樣，全立石。一本在阿候街監生王嘉輝收存，一本在廣安庄武舉劉瑞麟收存，一本在龜屯庄許天助收存。」⁹²各地聯村公廟之所以有那麼多各類的碑刻，寺廟本身所具有的處理村庄公共事務的中心，以及寺廟在村庄裡的公共性質，這都造成了為達告知目的的碑記，以寺廟作為立碑之地的原因。

伍、結論

清代的臺灣寺廟碑記從其種類大致可以看出碑記的重點在呈現神祇的神蹟、寺廟的修建沿革、寺廟財產的變化等，但是在這些碑記之中，仍有相當特殊的捐獻祀田以換取未來捐獻人身亡後，得以在廟內受奉祀的權利等結合捐祀與身後事的特殊項目。從文中寺廟碑文的內容，我們可以看到常見的寺廟碑文，大致都以神蹟感應、修建沿革、捐題記錄、開支記錄、喜捨香田（租）等五項形式為

⁸⁹ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南縣篇》，頁 115。

⁹⁰ 〈龍角寺購置香田碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 106。

⁹¹ 〈威靈寺購置香田碑記〉，見何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，頁 100。

⁹² 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣》，頁 5。

常見，另有其他一項則討論特殊的情況。而前述五大碑文形式以及其他一類都有其深層的意義，前者涉及神祇信仰的問題，次者則是對寺廟歷史的交代，而後三者都涉及寺廟的財產，這類財產的增減，為何需要立碑說明，關係著臺灣村落的凝聚性與公共權力的行使。由於臺灣的村庄公廟對外代表村庄，對內又是村庄內部意見交流中心，也是村庄社會凝聚力的中心，其運作不僅需要公開化，也需要透明化，藉此才能取得村民的信任與維繫莊內的和諧。從宗教意義上來看，村民對寺廟的捐貲，亦代表一種佈施的行為，是宗教界所談的內功外果的一種。最後一種則有各種附帶的約定，但或多或少都與寺廟的財產有關。六項分類裡，以寺廟本體而言，可以看出各類碑記背後有相當強烈的村眾集體運作的意涵。

在各類的寺廟碑記裡，我們可以看到村莊的紳士以及寺廟的總管、董事等，都是寺廟運作的顯性因素，媽祖碑記裡，各類型的碑文，寺廟的總理、董事等常是公告碑文的運作核心，故都列明碑文之中，以此達到村莊中集體領導的目的。

從官紳撰寫的碑文中，我們可以看到這些官員紳士對於各類神祇碑文中有關神祇形象的形塑是非常重視的，祀典神祇甚或私祀神祇在此輩筆下，都被塑造成具有聰明正直、保護官民、災害救護等等正面價值的形象，這些形象都是具有社會正統價值的色彩。此種正統色彩正是官紳透過宗教信仰教育民眾所欲達到穩定社會的目的。也是許多官員紳士在各類廟宇修建時，大力捐輸，不落人後的原因之一。捐獻寺廟或宗教教化本身具有道德實踐的意味，行善積德不分官民既已是中國社會的處事標準之一，官員透過宗教所欲達到的教化目的，似乎己身也處在其中，已是長期以來儒家宗教化的結果。在台灣的寺廟碑記中，不僅可以看到碑文所反映的寺廟管理狀況，更可看到官員紳士透過碑文所欲強化的教化功能。這種教化功能及公眾管理功能之所以能成立及運作，都反映了漢人社會中宗教信仰的重要性，不論是官紳或民眾都受到了這一套宗教信仰的深入影響，它成為官民價值體系中的一環，左右漢人在日常生活中的思維。寺廟碑記之所以能發揮其作用，也是在漢人這樣的社會文化中，才能保有其功能。

參考書目

一、專書

王志宇，《寺廟與村落—臺灣漢人社會的歷史文化觀察》，台北：文津出版社，2008。

甘滿堂，《村廟與社區公共生活》，北京：社會科學文獻出版社，2007。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台中縣市、花蓮縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1997。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台北市、桃園縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—台南縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—宜蘭縣、基隆市篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—屏東縣、台東縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1995。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—苗栗縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1998。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—高雄市、高雄縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1995。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—雲林縣、南投縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1996。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—新竹縣市篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1998。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—補遺篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—嘉義縣市篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—彰化縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1997。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺北縣篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌—臺南市（上）篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992。

邱秀堂，《臺灣北部碑文集成》，台北市：台北市文獻委員會，1986。

梁景之，《清代民間宗教與鄉土社會》，北京：社會科學文獻出版社，2004。

陳弱水，《公共意識與中國文化》，北京：新星出版社，2006。

陳進傳，《清代噶瑪蘭古碑之研究》，彰化鹿港：左羊出版社，1989。

黃典權編，《臺灣南部碑文集成》，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1966。

黃清良，《碑探—高雄市寺廟碑記研究》，高雄市：復文書局，1983。

黃耀東，《明清臺灣碑碣選集》，臺中：臺灣省文獻委員會，1980。

趙世瑜，《狂歡與日常—明清以來的廟會與民間社會》，北京：三聯書店，2002。

劉枝萬編，《臺灣中部碑文集成》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。

戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，台北：聯經出版事業公司，1979，1992 三刷。

謝金鑾，《續修臺灣縣志》，臺北：臺灣銀行，1962。

瞿海源，《重修臺灣省通志·卷三住民志宗教篇》，南投：臺灣省文獻委員會，1992。

二、論文

王志宇，〈清代臺灣彰南地區的媽祖信仰--以東螺街及悅興街的發展為中心〉，《逢甲人文社會學報》15（2007年12月），頁143-163。

王健，〈祀典、私祀與淫祀：明清以來蘇州地區民間信仰考察〉，《史林》，2003年第1期，頁50-56+29。

何培夫，〈臺灣清代義塚碑碣：並記嘉義被忽略的「崇靈堂碑記」〉，《嘉義市文獻》17（2003年10月），頁35-44。

- 李世偉，〈日治時期臺灣的儒教運動（上）〉，《臺北文獻直字》120（1987年6月），頁93-131。
- 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲主編，《中國海洋發展史論文集（第三輯）》，臺北：中央研究院三民主義研究所，1988，頁95-125。
- 周宗賢，〈臺灣的神明會—傳統中國的民間組織之一〉，《幼獅學誌》16：1（1980年6月），頁133-152。
- 孟祥瀚，〈由「卑南天后宮置產碑記」論清末臺東社會與經濟的發展〉，《台東文獻》復刊1（1997年5月），頁6-15。
- 胡巨川，〈從碑碣看清代臺灣之流民與乞丐〉，《史聯雜誌》20（1992年6月），頁175-181。
- 張 珣，〈從媽祖的救難敘述看媽祖信仰的變遷〉，收入林美容、張珣、蔡相輝主編，《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，台北：臺灣宗教學會，2003，頁169-192。
- 陳捷先，〈臺灣的滿文石碑〉，《臺灣人文》1（1977年10月），頁33-50。
- 陳世榮，〈清代北桃園的地方菁英及「公共空間」〉，《國立政治大學歷史學報》18（2001年5月），頁203-242。
- 陳世榮，〈近代大料坎的菁英家族與地方公廟：以李家與福仁宮為中心〉，《民俗曲藝》138（2002年12月），頁239-278。
- 陳志豪，〈寺廟與地方社會之研究—以關西太和宮為例〉，《民俗曲藝》147（2005年3月），頁201-259。
- 陳建宏，〈寺廟與地方菁英—以大溪普濟堂的興起為例（1902-1908）〉，《兩岸發展史研究》1（2006年8月），頁209-255。
- 曾國棟，〈清代臺灣示禁碑之研究〉，成功大學歷史語言研究所碩士論文，1996年1月。
- 黃騰華、李小穩，〈清代臺灣地區的媽祖碑刻述論〉，《福建省社會主義學院學報》，2008年第1期，頁52-56、103。
- 溫振華，〈北港媽祖信仰大中心形成試探〉，《史聯雜誌》4（1984年1月），頁10-20。

- 溫振華，〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉《史聯雜誌》1：1（1980 年 12 月），頁 91-107。
- 蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》8:2（1997 年 6 月），頁 187-220。
- 趙世瑜，〈一般的思想及其背後：廟會中的行善積功—以明清京師泰山信仰的碑刻資料為中心〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2003 年第 2 期，頁 62-74。
- 蔡志展，〈鹿港清代碑記及科名人物之研究〉，《社會科教育研究》1（1996 年 12 月），頁 53-86。
- 蔡相輝，〈南瑤宮笨港進香考釋〉，收入彰化縣文化局編印，《2008 年彰化研究學術研討會—媽祖信仰國際研究論文集》，彰化市：彰化縣文化局，2008，頁 105-124。
- 盧嘉興，〈有關臺灣鹽業古碑考〉，《鹽業通訊》52（1955 年 12 月），頁 14-17。
- 盧嘉興，〈洲北場古碑考〉，《鹽業通訊》86（1958 年 10 月），頁 17-19。
- 簡炯仁，〈由屏東市天后宮珍藏--「義祠亭碑記」論清廷對屏東客家六堆態度的轉變〉，《臺灣風物》47:2（1997 年 6 月），頁 9-36。
- 簡炯仁，〈屏東縣林邊鄉「忠福宮」「新建明貺廟記」的碑文到底告訴我們些什麼？兼談清據初期南臺灣移墾社會的族群關係〉，《高縣文獻》14（1995 年 4 月），頁 57-74。
- 顏章炮，〈清代之臺灣商人與寺廟—臺灣清代寺廟碑文研究之四〉，《中國社會經濟史研究》，1998 年第 1 期，頁 31-38。
- 顏章炮，〈清代臺灣寺廟的特殊社會功用—臺灣清代寺廟碑文研究之一〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，1996 年 01 期，頁 98-103。
- 顏章炮，〈略談清代臺灣民間對寺廟的管理—臺灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，1996 年第 3 期，頁 53-59。
- 羅冬陽，〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，《求是學刊》33：1（2006 年 1 月），頁 131-138。

三、英文

Brook, Timothy , *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Cambridge Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993

Katz, Paul R. “Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society”, in Shi-Yeoung Tang, ed., *The Seventh Conference on Chinese Maritime History*, Vol.7,(NanKang: Sun Yat-sen Institute of Social Sciences, 1999), pp.735-798.

四、譯著

卜正民著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005。

臨時舊慣調查會編，陳金田譯，《臺灣私法（第二卷）》，南投：臺灣省文獻委員會，1993。

