



高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

「2021 寫高雄——屬於你我的高雄歷史」

出版文史調查獎助計畫

研究成果報告書



高雄市立歷史博物館

計畫案名

清代南臺灣沿山邊區的天后信仰，以旗山天后宮為例

執行單位

王和安

結案日期

2022 年 12 月

（研究成果報告書僅供參考，未經作者同意請勿引用）

清代南臺灣沿山邊區的天后信仰：以旗山天后宮為例

王和安

一、前言

李文環曾討論旗山天后宮在清朝嘉道年間的創建源由，與官方希望藉由民間信仰來凝聚各方共識、消融族群和階層對立有關。¹ 清代臺灣的移民社會，在人口數目不及閩粵兩省多的情形下，其所建媽祖廟數目仍高於閩粵兩地，可見媽祖信仰在臺灣之盛行。

2

旗山天后宮（1817年興建、1824年建成）的創建時間與內埔天后宮（1803年倡建）的建成，可說是同一時期。單就清代邊區社會的民間信仰而言，天后信仰在沿山地區的落地生根似乎與「防番」沒有太大的關連性；那麼在靠近山區一帶的區域，信仰海神天后的意義為何？實耐人尋味。因此，南臺灣沿山邊區社會的信仰文化，可能與以往所理解清代漢人社會的發展中，在聚落逐漸興盛後，原鄉神明的供奉逐漸成為拓墾社會的地方守護神的模式有所差異。

清代臺灣沿山邊區的人群活動與原漢關係，為學界所討論之焦點，論述「番界」的漢人拓墾、族群關係和經貿活動等議題；諸如邵式柏、³施添福、⁴柯志明、⁵洪麗完等。⁶首先，有研究指出清代臺灣沿山地帶的民間信仰，具有「防番」性質與功能；如洪麗

¹ 李文環，《空間與歷史：旗山文化資產之歷史論述》（高雄：麗文文化，2012），頁 66-67。

² 張珣，〈分香與進香——媽祖信仰與人群整合〉，《思與言》33 卷 4 期（1995.12），頁 98。

³ Shepherd, John R.（邵式柏），*Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1993. 中譯本：邵式柏（John R. Shepherd）著、林偉盛等譯，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》上下（臺北：臺大出版中心，2016）。

⁴ 施添福，《清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》（臺北：臺灣師範大學地理學系，1987）。施添福，《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》（新竹，新竹縣文化局，2001）。施添福，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制--以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8 卷 1 期（2001.10），頁 1-39。施添福，〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001），頁 33-112。

⁵ 柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》（臺北：中央研究院社會學研究所，2001）。柯志明，〈清代臺灣三層式族群空間體制的形構與轉化：紫線界前後的比較〉，《臺灣史研究》22 卷 2 期（2015.06），頁 45-110。

⁶ 洪麗完，〈清代楠仔仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係(1760-1888)：以「撫番租」為中心〉，《臺灣

完、⁷康豹、⁸鄭瑩憶等，⁹曾藉由宗教信仰層面討論邊區社會的百姓，在面對與山區原住民之間的競合關係與過程，詮釋出民間信仰在沿山邊區的特殊性。因此，基於上述研究成果的學術脈絡，本計畫由清代邊區社會與天后信仰為觀察視角，探究南臺灣沿山地區人群與信仰的關係。

筆者曾以 19 世紀初建廟的屏東內埔天后宮為例，¹⁰討論清代南臺灣沿山邊區的人群活動與社會網絡，以釐清屏東平原沿山邊區特殊性，並討論媽祖信仰在六堆客家地區所扮演之角色，乃至於在屏東平原人群整合及族群融合上之歷史意義。若要維持屏東平原與大武山山脈的邊區社會秩序之穩定性，可能是官府跟地方頭人都必須思考的問題。

¹¹那麼，地理位置在屏東平原上方的旗山沿山邊區社會，又是一個怎樣的存在呢？李文環的研究提到一個很重要的可能性，即是地方社會希望透過天后信仰來消融族群與階層對立。¹²

筆者認為李氏論點值得更加深入討論，理由在於時代變化！19 世紀正值西方殖民勢力陸續東來的年代，列強挾帶船堅砲利的優勢入侵東亞，甚至不惜以武力打開中國門戶。如果臺灣島內族群對立、分類械鬥，造成社會秩序不穩定，是很難面對西方勢力的入侵。也因此，有識之士希望藉由信仰文化能夠消弭族群之間的隔閡，以達社會秩序之穩定，不過，幾百年來的對立與衝突一時之間要化解，談何容易。

史研究》14 卷 3 期（2007.09），頁 1-71。洪麗完，〈國家制度與熟番社會關係（1790-1900）：以番屯組織為例〉，收於洪麗完主編，《國家與原住民：亞太地區族群史研究》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2009），頁 3-69。洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，《臺灣史研究》18 卷 1 期（2011.03），頁 41-102。洪麗完，〈嘉南平原沿山熟番移住社會之形成暨其社會生活考察（1740-1945）：以大武壠派社為例〉，《歷史人類學刊》10 卷 1 期（2012.04），頁 31-86。洪麗完，〈清代台灣邊區社會秩序之考察——以濁水溪、烏溪中游之「亢五租」為中心〉，《臺灣史研究》20 卷 4 期（2013.12），頁 1-50。洪麗完，〈臺灣邊區族群交流圖像：以萬霧流域域大埔聚落熟番婚姻關係為例（1834-1946）〉，《東海歷史研究集刊》3 期（2017.9），頁 109-174。洪麗完，〈移民與邊區社會適應：以 19 世紀末埔里盆地客家聚落割牛坑為中心〉，收於莊英章、黃宣衛主編，《客家移民與在地發展》（臺北：中研院民族所，2018），頁 117-164。

⁷ 洪麗完，〈移民與邊區社會適應：以 19 世紀末埔里盆地客家聚落割牛坑為中心〉，頁 137-164。

⁸ 康豹，〈鸞堂與近代臺灣的地方社群 -- 埔里的個案研究〉，收於黎志添編，《十九世紀以來中國地方道教的變遷》（香港：三聯書店，2013），頁 1-70。

⁹ 鄭瑩憶，〈通事制度、信仰與沿山邊區社會：清代吳鳳信仰的形成〉，《歷史人類學刊》12 卷 2 期（2014.10），頁 51-84。

¹⁰ 王和安、賴郁如，〈清代沿山邊區的媽祖信仰：以屏東內埔六堆天后宮為例〉，頁 137-158。發表於「2019 年臺南學與區域研究學術研討會」，主辦單位：國立臺南大學文化與自然資源學系、臺南學研究中心，2019 年 5 月 25-26 日。本文已投稿《民俗曲藝》（送審中）。

¹¹ 王和安、賴郁如，〈清代沿山邊區的媽祖信仰：以屏東內埔六堆天后宮為例〉，頁 140-141。

¹² 李文環，〈空間與歷史：旗山文化資產之歷史論述〉，頁 67。

二、邊區社會的族群關係

在理解清代旗山天后宮信仰背後是否與「防番」具有密切關連時，要先了解清代蕃薯寮地區的族群關係，漢人、熟番與生番之間彼此之間的互動過程為何？

（一）19 世紀蕃薯寮番界周邊的族群關係

1865 年秋，必麒麟與馬雅各，他們在臺南新港社的頭目家過夜，準備前往崗仔林、芎蕉腳和荖濃時，新港社頭目，曾告誡必麒麟一行人：

第一夜，我們一夥人在新港社頭目家留宿，他還是一樣殷勤好客，不過有些反悔，他曾經鼓勵這次遠征。他再三強調山地原住民極為野蠻，十分熱衷獵取人頭，雖然我們共同的親戚「平埔族」人會盡一切所能來款待我們，這段旅程仍是危險重重。但我主意堅定，他只好派一名嚮導，護送我們到下一個目的地——「崗仔林」。

13 這段對話的時間為清代同治 4 年，距離天后宮建立已有 40 年左右。¹⁴ 我們必須先理解，假設清代旗山天后宮的建立信仰跟所謂的「防番」是否有關，必須要先滿足此說基本條件是，此地區一帶必須是「原漢關係」緊張的過程。必麒麟與馬雅各他們所要前往的地區，其實就是蕃薯寮的界外地區。新港社頭目一再警告必麒麟他們，「他再三強調山地原住民極為野蠻，十分熱衷獵取人頭」。

後來，必麒麟一行人到了界外山區的芎蕉腳，也就是今天的甲仙區大田里田寮仔時，平埔族人「一聽到我們探訪山地的計畫，眾人紛紛卻我們不要冒險，否則後果不設想。」

¹⁵ 換句話說，必麒麟一行人基本上已經越界，去探索所謂「化外之地」的世界。必麒麟他們在屏東平原探訪萬金天主堂的平埔部落時，西班牙道明會的神父曾告誡他們一行人，要訪問山上原住民的困難與危險性，必麒麟記載道：

¹³ 必麒麟著（W.A. Pickering），陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》（臺北：前衛出版社，2010），頁 155-157。

¹⁴ 天后宮落成年代為 1824 年（道光 4 年），知縣薛志亮倡建年代為 1816 年（嘉慶 21 年）。

¹⁵ 必麒麟又提到：「崗仔林頭目笑著對他們說道，連那些滿清官吏都怕『紅毛番』，所以我們到山地原住民的部落也不會有危險的。」詳見：必麒麟著（W.A. Pickering），陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》，頁 158-159。

神父們表示遠訪原住民的計畫很難實現，我們絕不可能活著到達原住民住的區域，這計畫太不明智了。在高山腳下的廣大帝區，人煙稀少，各族間之都有宿仇，沒有人能預測什麼時候原住民會跑下山來，從事獵取人頭的遠征。¹⁶

藉由 1860 年代的記錄，回溯 1820 年代旗山天后宮建廟之際，新港社頭目的看法顯然是一個長時間對於「山地原住民」的印象，「他再三強調山地原住民極為野蠻，十分熱衷獵取人頭」。換言之，族群間雖然沒有大規模衝突發生，但彼此能保持高度戒備，維持著一個巧妙性的平衡狀態，甚至「熟番」與「生番」同為原住民，但屬於不同部落族群，仍處於一種警戒狀態，也難怪頭目會認為「仍是危險重重」。

雖然，新港社位於臺南地區，但是頭目知道必麒麟一行人，將前往荖濃，往荖濃的路上，勢必要經過內門、旗山一帶，在越界進入六龜的荖濃。萬金天主堂的神父所描述的原住民，則應指涉排灣族。我們可以理解，在 1860 年開港通商後才來到臺灣的西班牙教士，對於界外原住民的事情也是略知一二，「各族間之都有宿仇」，也清楚表達南部山區的族群關係。



高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

（二）邊區社會的歷史特性

明鄭以前，旗山地區主要為原住民的狩獵地帶；明鄭時，原居於路竹、大湖一帶的平埔族大傑顛社逐漸遷徙至此；清雍正以後，漢人逐漸入墾旗山地區。¹⁷ 清代羅漢外門的漢人開墾，是依附在大傑顛社和塔樓社的領域展開，向大傑顛社承墾土地的漢人，分散至山下各河階開墾，漢人以漳、泉人士為主。¹⁸

「南北二路生番，自古僻處山谷，聲教未通」¹⁹ 清代旗山位在界內一帶，此一地區的界外之地，就是今日山區的甲仙、六龜，及更往上玉山山脈的那瑪夏與桃源區。

閩浙總督覺羅滿保在 1716 年（康熙 55 年時），曾在「題報生番歸化疏」提到：

¹⁶ 必麒麟著（W.A. Pickering），陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》，頁 138。

¹⁷ 蔡正松總編纂，《旗山鎮志》第二冊（高雄：旗山鎮公所，2006），頁 609。

¹⁸ 許淑娟，〈國家與地方：旗山鄉街的時空發展過程（1700s-1945）〉（臺北：國立臺灣師範大學地理研究所博士論文，2004），頁 54。

¹⁹ （清）王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 341。

南北二路生番，向與鳳、諸二邑熟番接界。今據慕義輸誠，實由聖德咸孚所致。查其地土毗連，各有土官統攝，醇樸馴良；應循習俗，令其照居舊處，仍用本社土官管束，無庸另設滋擾。其汛守防範，原有鳳屬南路一營之淡水汛、諸屬北路營之半線汛，相去匪遙；飭令照舊防範，用資彈壓，並令文員加意撫恤。除熟番聽其照常貿易外，內地兵民毋許擅入番界生事及藉巡查擾累。所報丁口，附入版圖，勿事編查；順其不識不知之性，使之共樂堯天。²⁰

在康熙年間主張劃定界碑時，是依照地方官員所認識的「生番」群體的交界帶劃定界線，不過，真正推動番界從界碑走向實體化的關鍵，卻來自清廷頒佈番界禁例的影響。²¹ 乾隆初年，閩浙總督郝玉麟就曾主張嚴設番界，以杜絕漢人入山。²²

雍正元年（1723），清廷在沿山地帶設立生番界碑後，「番界」成為一條可辨識的劃定界線，形塑「界外」成為官方禁止漢人入內的實體空間，地方官員立基於地方秩序考量，認為界外空間並不是「歸化生番」、「生番」所共享，所以其主導的邊界劃定，即圍繞在帝國管轄之外的生番所居生活地域而成。²³

乾隆 25 年（1760）時，臺灣知縣曾勘查旗尾山一帶，番界內外埔地，並勒石嚴禁民番越界：

臺灣縣正堂章，為懇（墾）飭埔界等事。乾隆二十年四月二十四日，蒙本府憲鍾信牌飭知，奉蒙藩憲德、巡撫部院鍾、總督部堂略批：本縣勘詳東方木燒木□庚寮一帶，與內門之頭、二、三重埔及龍潭口、金□□交椅等處埔地，一體禁墾。仍於外門大崎腳莊之北六張犁山頂並蕃薯莊之附近淡水溪，與鳳邑之旗尾山禁地相對處所，及內門新興莊之北，與頭重埔接壤地方補立界石，永遠重禁。界外之地，毋許民番偷越私墾；界內餘埔，仍聽熟番墾耕，亦不許奸民私墾越墾；如違，照例治罪，特示。

乾隆二十年五月 日勒石。²⁴

²⁰ (清)王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 342。

²¹ 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，《國史館館刊》60 期 2019 .06)，頁 9。

²² 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，頁 10。

²³ 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，頁 8-9。

²⁴ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法物權編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 1398。

何以清代臺灣官員如此在意是否越界的問題，是因為與邊界發生高山原住民殺人事件的審查、主管官員的懲處攸關，若是「熟番」傷人，則應按照大清律法，交由縣衙等司法體系處置，若是「生番」入界殺人或是民人私出界外被傷，其處理情況則不相同。²⁵

這邊的問題是必須探究 19 世紀的臺灣，清廷是以怎樣的態度來面對沿山邊區社會，南北部的差異為何？也就是嘉慶朝時期是否針對乾隆時期的政策或心態有所轉變？從一些案例來看，嘉慶朝的邊區社會充滿著不確定性，與不穩定性。鄭瑩憶的研究曾指出 19 世紀臺灣沿山邊區社會的歷史特性，他提到：

19 世紀開始，臺灣沿山邊區社會的住民，無論是熟番或漢人，開始不同以往僅追求界外進行土地私墾，也試圖運用自身的政商關係，希冀對廣大的界外埔地，能夠「合法」的持有。他們利用的辦法除使用番屯制度外，另一個可能是積極推動清帝國版圖的擴張。²⁶

其實，沿山番界做為「邊區社會」的研究概念時，也可以從鄭瑩憶的研究歸納出一些特性：

乾隆朝地方官員們的番人分類觀，因稅務行政而產生的「生、化、熟」觀念，某種程度被延續且強化分類的穩定性；另一方面，站在番界政策的考量下，所形成的「生、熟」番人分類觀，也因「實體、空間性」的番界，明確限制番人身分的類屬與流動，因而深植在地方官員的內心。……但此種型態，並非持續不變，進入 19 世紀後，地方官員們重啟「演化式」的番人身分觀，試圖以番人繳稅歸化，說服清廷同意版圖擴張，……「生、熟」番作為清帝國實質控制邊區的人群分類、身分劃定與變遷，實則反映帝國番地政策從封禁轉向開放的歷時化過程。²⁷

清代雖然到了 19 世紀，經由上述介紹，蕃薯寮地區的所謂「漢番關係」或「原漢關係」，其實仍處於一種雙方具有敵意的緊張狀態。但是，這時期所倡建建立的天后信仰，似乎與「防番」並未有太大的關連性。

²⁵ 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，頁 12。

²⁶ 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，頁 22。

²⁷ 鄭瑩憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，頁 36-37。

三、旗山天后宮

（一）清代天后信仰的發展

在宋朝時，自宣和年間宋徽宗御賜廟額「順濟」，迄南宋之亡，宋廷褒封媽祖 14 次，迭加封號至八字；元時蒙古以草原游牧異族入主中國，曾 5 次冊封「泉州神女」，除晉「天妃」外，封號迭加至 20 字。使莆田民間崇奉之媽祖，漸轉為國家祀典，進而成為朝廷認可的獨尊海神。²⁸ 陳春聲曾針對清廷何時加封「天后」尊號，做過詳細論證，陳氏就《欽定大清會典事例》記載為康熙 23 年，與《皇朝文獻通考》記載為乾隆 2 年，兩者年代之不同，陳氏比對琉球王國的檔案彙編《歷代寶鈔》後提出，至遲在雍正年間「天后」的稱號已經被廣泛使用。²⁹

媽祖未婚無子嗣，但她在海中拯救父兄的大孝，在海中保佑朝廷外使船隻的大忠，而能屢受歷代皇帝敕封，並且光宗耀祖，包含媽祖的父母也受到封賜，在清時被封為「天上聖母」之最高榮譽。³⁰ 石萬壽曾認為清初滿清入關後至康熙 19 年這段期間，清廷並未對媽祖重新封諡，可能與滿清以騎射入主中原，對航海守護神媽祖不甚注意有關，也因此康熙中期實施對明鄭的海禁政策時，摧毀東南沿海一帶的媽祖廟。³¹

然而，清廷領臺後，康熙 59 年（1720），媽祖信仰被列入國家春秋致祭祀典，在道光 19 年（1839）時，更封天后為「天上聖母」，敕封達於頂峰，不過清廷之晉封天后僅有 8 次，不能與宋代之崇隆程度相比。³² 媽祖升格為「天后」，與清代臺灣的幾次征戰有關，而皇帝與要臣在其間起了主導性的作用，媽祖信仰得以在清朝發展到前所未有的高峰，官方的推波助瀾是不可忽略的。³³ 然而，天后信仰卻因閩粵移民的關係，在清代臺灣成為普遍的主要民間信仰。

²⁸ 李東華，〈從媽祖信仰與鄭和遠航看海洋文化的發展〉，《海洋文化學刊》1 期（2005.12），頁 16。

²⁹ 陳春聲，〈媽祖信仰與清代潮人海上活動——《歷代寶鈔》的研究為中心〉，收於氏著，《信仰與秩序：明清粵東與臺灣民間神明崇拜研究》（北京：中華書局，2019），頁 122-125。

³⁰ 張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中研院民族所集刊》79 期（1996.12），頁 194-195。

³¹ 石萬壽，《台灣的媽祖信仰》（臺北：臺原出版社，2000），頁 67。清初實施海禁與在臺灣的明鄭對峙，清廷摧毀沿海一帶的媽祖廟，可能與其游牧民族性格不甚重視海神信仰有關外。「廟宇」一般而言，是市集與人群聚集、經貿往來的重要指標。另一可能性為，滿清毀壞據點可以打擊明鄭的物品補給網絡，削弱其抗清實力有關。

³² 李東華，〈從媽祖信仰與鄭和遠航看海洋文化的發展〉，頁 20。

³³ 李世偉，〈「媽祖加封天后」新探〉，《海洋文化學刊》1 期（2005.12），頁 22。

（二）旗山天后宮興建與重修

旗山天后宮正殿懸掛「坤德配天」匾額，落款年代為道光二年（1822）。「坤德」即婦德，尤指后妃之德。漢·李尤〈漏刻銘〉：「昔在先聖，配天垂則。仰釐七曜，俯順坤德。」³⁴



圖 1：清道光貳年（1822）所立之「坤德配天」之匾額。

資料來源：王和安拍攝（2017.10.10）

說明：此匾額懸掛於天后宮正殿供奉主神天后神像之上方。此匾額也是天后宮現存歷史最悠久的匾額。

³⁴ 教育部，教育百科：<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=%E5%9D%A4%E5%BE%B7>。

根據現存於旗山天后宮道光 4 年（1824）的「興建天后宮碑誌」，其碑文內容：

嘉慶二十一年丙子陽月捐題緣金：

賜進士知臺灣縣薛捐俸一百員。羅漢門分司吳、陳、李合捐銀五十一員。羅漢門汛官張捐銀十員。黃群生助廟前埕地一所。郭協記號捐銀一百五十員。蔡同源號捐銀一〔百〕二十八員。吳四美號捐銀一百十四員。林日成捐銀一百十大員。林文□捐銀一百零六員。王協順號捐銀一百零五員。陳仰觀捐銀一百零二員。德興號捐銀一百大員。陳瑞源號捐銀一百大員。榮記號捐銀一百大員。貢生游化共捐銀一百大員。新源利號捐銀八十四員。協振號捐銀七十大員。吳萬源號捐銀七十大員。□□林振德觀捐銀六十三員。金協榮號捐銀六十大員。張天降觀捐銀六十大員。益源號捐銀五十六大員。郭協裕捐銀五十大員。順源號捐銀五十大員。陳海觀捐銀五十大員。洪景觀捐銀五十大員。陳泉盛捐銀四十大員。崑泰號捐銀四十大員。蔡來金捐銀四十大員。嚴烏番捐銀四十大員。莊祐觀捐銀四十大員。柯連觀捐銀四十大員。陳兌觀捐銀四十大員。□□天后老祀典捐銀三十大員。舉人陳克家捐銀三十大員。監生何東振捐銀三十大員。振利號捐銀三十大員。吳文觀捐銀三十大員。張荐賢捐銀三十大員。林澤觀捐銀三十大員。莊利記捐銀二十八員。劉合吉捐銀二十八員。泉發號捐銀二十八員。何義興捐銀二十六員。呂尚觀捐銀二十四員。葉顯觀捐銀十四員。姚田觀捐銀二十四員。文成號捐銀二十大員。協源號捐銀二十大員。雙興號捐銀二十大員。怡順號捐銀二十大員。奕羸號捐銀二十大員。許興觀捐銀二十大員。□秀□捐銀二十大員。吳□□捐銀二十大員。潘□□捐銀二十大員。呂祖觀捐銀二十大員。貢生林彩□捐銀二十大員。監生黃秀淑捐銀二十大員。劉京魁捐銀二十大員。郭卿觀捐銀二十大員。劉雲觀捐銀十八員。游振□號銀十六員。陳順美號銀十五員。源記號捐銀十五員。林日乾捐銀十五大員。陳高立捐銀十五大員。黃正鴻捐銀十三大員。張開生、天后□□典、吳仕洲、唐德□、郭□□、□□觀、□□□、□□□、□元□、（下缺人名十五，約四十五字）潘臣德、生員劉應詮、謝信成、□春□、（下缺人名二十，約六十餘字）陳祥觀、黃□□公□、（下俱缺）

道光四年甲申花月穀旦，公同立碑。³⁵

³⁵ 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），頁 583-585。

另外，天后宮於道光 24 年（1846）又進行重修工程，根據「重修天后宮碑記」記有：

□□□□□□□□天后宮□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
而告之曰：□□也，□□□□□□□□□□□□外門
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
祀典因□□為里人□□□□□□□□□□冬十月告
成□□□□□□因風雨□□道光甲辰歲，里人倡議捐貲□□□土木之□金碧輝煌，
視前為壯□□□□□□□□□□□□□□□□神光□□感通而保護之。□□□□□崇德報
功，宜與斯役□□□也。今將捐□芳名，勒之於石，以垂永久。

石福陞、施振葵同助石柱坯三對。林崑源號捐銀六十六元。監生柳振春捐銀六十元。張大□□□銀五十元。陳協吉號捐銀五十元。李湧源號捐銀五十元。郭□□號捐銀四十元。蔡□□號捐銀□□元。□□呂□受觀捐銀□□元。張振□號捐銀二十□元。□□□□捐銀二十元。劉仁□□捐銀十五元。林□□□捐銀十五元。吳□□□捐銀十五元。□□□□捐銀十五元。□□□□捐銀十五元。□□□□捐銀十五元。

☐☐☐捐銀十☐☐元。☐☐☐☐捐銀十☐☐元。☐☐☐捐銀☐☐☐☐元。☐☐堂捐銀十☐☐元。陳榮豐號捐銀十元。生員蔡志禧捐銀十元。豐源號捐銀十元。監生林振德捐銀十元。復發號捐銀十元。張勝記捐銀十元。楊葵觀捐銀十元。黃包觀捐十元。許媽文觀捐銀十元。☐☐觀捐銀十元。☐☐記捐銀十元。³⁶

有關重修的碑文缺字過多，實難單純透過碑文了解此次修重之原因及過程。不過，由碑文的內容比例來看，似乎重點不在重修源由，而是捐款人士與商號，顯示出天后宮的組織運作，地方仕紳與商號的主導的色彩明顯。

³⁶ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集成》，頁274-275。

四、邊區社會的天后信仰

（一）旗山天后宮建廟源由探討

本文第二段落曾討論了，清代蕃薯寮番界內外的族群關係，其實處於緊張與警戒之狀態，而界內的住民仍有面臨山區原住民「出草」的風險存在。不過，19 世紀初由知縣薛志亮所倡建建立的天后宮，經由相關史料與文物記載，與藉由信仰來「防番」並沒有直接的關係。因此，本文前言曾有的一個假設，官府倡建旗山天后宮的主要目的，是為了化解族群間的對立。不過，清代臺灣閩粵族群所累積的宿怨，有可能因為官府與地方仕紳支持建立一座天后宮，就能夠消弭了嗎？本文初步認為就算，旗山地區一帶的族群關係，就算不能完全消弭，這至少也是一個開始。

張珣從 1980 年代起就開始進行媽祖信仰研究，在 1990 年代陸續發表不少論文，直至今日，對於媽祖信仰，已有數十年之功。張珣曾就媽祖信仰的層面，比較臺灣各祖籍人群信仰行為的發展，她認為：

臺灣媽祖廟的建立先是在海口或河口地區，其次再往內陸進展，就全島位置來說，由南往中，往北而次第建立，恰是與閩粵漢人開發臺灣的路線一致，而媽祖廟又可做為大陸來墾不同祖籍移民辨識的指標之一。粵人多奉祀三山國王，閩人中又分安溪人拜清水祖師，同安人拜保儀大夫，晉江及南安人拜廣澤尊王，但只要有兩群人聯合共祀一神以求地方平安時則多祀媽祖，媽祖可說是凡福建移民，超地方鄉里可共祀之神。³⁷

張珣的研究，大致符合清代臺灣初期至中期漢人的移墾歷史，張珣認為「媽祖廟又可做為大陸來墾不同祖籍移民辨識的指標之一」，也確實可以做為識別臺灣各祖籍人群分佈的指標之一。清領臺灣共 212 年，清初移民渡臺將原鄉神明之香火帶來臺灣，在臺灣落地生根，拓墾有成後，便建廟奉祀，「祖籍神成為地方守護神」，此說早已被學術界所公認。也因此，在 19 世紀上半葉，旗山地區自清初以來，其實早已發展許久，如果依照「祖籍神成為地方守護神」的論述模式，建廟時間似乎稍晚，所以，如上述李文環

³⁷ 張珣，〈分香與進香——媽祖信仰與人群整合〉，頁 99。

的研究提到，旗山天后宮建廟與蕃薯寮地區漢人土地拓墾的關連性似乎不大，而是與時任鳳山知縣薛志亮的倡建，有很大的關係。

（二）「悟真社」與「宣講聖諭」

根據文化部文化資產局所登錄旗山天后宮作為文化資產之說明，天后宮外觀特徵為磚木混合構造二進式傳統建築，磚牆採用罕見的美式砌法，空間樑柱框架則為疊斗式木構架。中軸空間配置自前而後為牌樓、廟埕、三川殿、天井、正殿。三川殿二側有左右天井及廂房，正殿二側設有過水廊、左右後天井及左右耳房。天后宮內部使用情況紛雜，依左、中、右三區區分，左廂房至左耳房現為廟祝生活空間，原左廂房係「悟真社」宣講堂，留存一「宣講聖諭」牌及「大成至聖先師、倉頡制字先師、五文昌帝君」神位，左耳房原為鳳吟聲南樂社的「曲館」。³⁸

地方通常定期於每月朔望宣講聖諭及教諭百姓法律所禁止的行為。³⁹《臺灣省通志稿卷三政事志社會篇》，記載「旗山悟真社」為昭和2年（1927）年，由陳啟雲設置，以遵行儒教，善導社會為目的。⁴⁰不過，從「宣講聖諭」的牌位來看，「宣講聖諭牌位」及其篆刻的字體為清代的產物，亦有可能會後代仿清成品複製。不過，「宣講聖諭」是明清時期朝廷教化地方百姓常見之方式。值得注意的是宣講聖諭牌位及「大成至聖先師」牌位上方裝飾木雕皆有署名「悟真社」，實著耐人尋味。

兩塊屬於清代常見的牌位同有署名「悟真社」；而按照較有明確時段的史料記載，卻說「悟真社」成立於日治時期。假使「宣講聖諭」牌位及「大成至聖先師」牌位，是建廟時期即已一同存在，如同《旗山鎮志》的記載，旗山天后宮在1816年建立後，不僅是旗山的宗教信仰中心，也是旗山教育文化中心，兩個牌位是屬於旗山天后宮內附「孔子廟」之一部分，⁴¹由此可判斷「悟真社」應該在清代時就已存在，或許為旗山地區的文人詩社，負責每月望朔的宣講教化事宜，進行清代蕃薯寮市街子弟的社會教育工作。

³⁸ 國家文化資產網，「旗山天后宮」，文化部文化資產局建置，網址：

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/monument/20201123000009>（2022年5月28日查詢）

³⁹ 許慈佑，〈塔頂的法律——從清朝中央法司的法律文本論帝制中國的權力運作〉（臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，2012），頁65。

⁴⁰ 何建民，《臺灣省通志稿·卷三政事志社會篇》（臺北：成文印行，1983），頁260。

⁴¹ 蔡正松總編纂，《旗山鎮志》第二冊，頁1022。

而到了日治時期時，可能因應殖民地政策而登記為「社會團體」，從事社會事業。

關於「悟真社」的由來，許淑娟的研究提到，1927 年（昭和 2 年）由聖人會成員盧進桂發起設立悟真社，其目的在於社會善導、窮民救助等社會事業，以聖人會成員為募款對象，聚資購買土地生息作為會務運作的基金，悟真社的辦公地點仍設在天后宮。⁴²也就是說「悟真社」的前身為「聖人會」。聖人會為日治時期旗山街重要的社會慈善團體的前身。⁴³

清代的聖人會組織，以供奉倉頡為主神，並以天后宮作為活動場所，利用神明聖誕時擲筊卜爐主、辦桌吃拜拜的方式進行人際聯繫，會員可以向神明會借貸資金作為周轉之用，是一個具有教育、社會、經濟功能的團體。⁴⁴倘若，兩個牌位不是清代的產物，而是後來才製作的話，會有一個矛盾產生。就是旗山仕紳在日治時期成立悟真社來宣揚「本土語言」，製作「大成至聖先師」牌位供奉作為「教育的象徵」，此點或許可以理解。但是，應該沒有必要製作蘊含清代國家社會教化象徵的「宣講聖諭」牌位，而特別強調清代國家常用來對於教化地方社會，並且署名「悟真社」，讓殖民當局有藉口來找麻煩。



⁴² 許淑娟，〈國家與地方：旗山鄉街的時空發展過程（1700s-1945）〉，頁 221。

⁴³ 許淑娟，〈國家與地方：旗山鄉街的時空發展過程（1700s-1945）〉，頁 142。

⁴⁴ 許淑娟，〈國家與地方：旗山鄉街的時空發展過程（1700s-1945）〉，頁 221。



高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

圖 2：旗山天后宮文昌殿內供奉「宣講聖諭」牌位 王和安拍攝（2013.09.15）

說明：筆者 2013 年 9 月曾隨中研院台史所「番界紫線圖考察團隊」至旗山天后宮踏查，「宣講聖諭」牌位即以供奉在文昌殿中，牌位中間上方記有「悟真社」。

五、旗山天后宮與社會教化

（一）宣講聖諭

前清時期，清廷來台官員多認為臺地文風不盛，而致使民眾好勇鬥狠，若能廣設義學，振興文教，「使知孝弟忠信，即可以造於聖賢。」⁴⁵ 康熙親政後，在 1670 年（康熙 9 年）頒佈「聖諭」十六條，通行全國，使庶民日常誦記，士子考試，必須默寫；1724 年（雍正 2 年），雍正皇帝又逐條細加身解，定名為《聖諭廣訓》，嗣即推廣全國，成為清代民間銷行最廣之書，下至之書之士，上自地方高官，均須親身倡率宣講。⁴⁶ 傳統鄉村社會的各種公共事務，包括衛生、慈善、教育、水利、訴訟或調解、道路修築、鄉村規劃、處理村際關係等等，都是依靠村落內部的鄉紳階層、家族和信仰組織，以及風俗習慣等來維持。⁴⁷

18 世紀 20 年代的朱一貴事件前後，藍鼎元在「與吳觀察論治臺灣事宜書」曾充分表達了充滿國家思維的聖諭宣講內容：

臺邑、鳳山、諸羅、彰化、淡水各設義學，凡有志讀書者皆入焉。學行進益者，升之書院為上舍生。則觀感奮興，人文自必日盛。

臺民未知教化，口不道忠信之言，耳不聞孝弟之行，宜設立講約，朔望集紳衿耆庶於公所，宣講聖諭廣訓、萬言書及古今善惡故事，以警動顛蒙之知覺。臺屬四縣及淡水等市鎮村莊多人之處，多設講約，著實開導，無徒視為具文。使愚夫愚婦，皆知為善之樂，則風俗自化矣。講生就本地選取貢監生員。或村莊無有，則就其鄉之秀者，聲音洪亮，善能講說，便使為之。官待以優禮，察其勤惰，分別獎勵。⁴⁸

另外，王瑛曾的《重修鳳山縣志》也提到，「雍正元年，欽命「聖諭廣訓」十六章(共計萬言)。刊刻頒行府州縣鄉村，令生童誦讀。每月朔望，地方官聚集公所，逐條宣講。」

⁴⁵ (清)藍鼎元，《平臺紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 52。

⁴⁶ 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《近代史研究所集刊》22 期（1993.06），頁 255。

⁴⁷ 陳春聲，《信仰與秩序：明清粵東與臺灣民間神明崇拜研究》，頁 7。

⁴⁸ (清)藍鼎元，《平臺紀略》，頁 52。

⁴⁹ 張家麟曾討論明清兩朝臺地官民為媽祖立廟的原因，他歸納出以下幾種原因：一、原鄉守護神之外；二、信仰海神與感恩心理；三、朝廷肯定媽祖顯靈護衛；四、功德觀與積累社會聲望心理；五、分香等。⁵⁰ 知縣薛志亮很可能在傳統王朝這樣一個思維下，藉由倡建天后宮，宣講聖諭的過程，來達到社會整合，穩定社會秩序的目的。

由旗山福德祠與旗山天后宮，各有一塊「立禁惡習碑」，依照李文環的調查，兩塊碑文內大大致相同，天后宮的為後來重刻。⁵¹ 旗山地區兩塊「立禁惡習碑」的歷史意義在於，蕃薯寮街之重心由福德祠轉向天后宮。所以我們可以合理推測，如果旗山地區的仕紳百姓有遵照朝廷旨意，定期於每月宣講聖諭的話，那麼當時講宣的公所，應該就是在「旗山福德祠」；天后宮建立之後，就成為新的宣講聖諭場所，取代了原先的福德祠。

1834 年（道光 14 年），大學士曹振鏞等的「會議臺灣善後事宜疏」：

一、原奏內稱禁搬徙以免窺伺等語。臣等伏查臺灣人情浮動，而又屢遭不靖，悉屬驚弓之鳥，奸徒憑空造謠，或稱閩粵分類，或稱匪徒豎旗，聞者紛紛遷避，閩粵既各懷疑懼，棍徒即乘機搆煽，此實致亂之由也。前年逆匪竊伺笨港鎮，該處總理林西泰等，聯約各莊，不准妄動，三戰三捷，嘉義境內惟該處最為完善。應如所奏，嗣後如有聞謠遷徙之事，先將該總理枷號示眾，再嚴拏造謠之人，照例治罪，庶幾人無釁焉，妖不自作矣。

一、原奏內稱實力化導以挽頹風等語。臣等伏查臺灣之俗，嗜利尚氣，而鮮仁讓之風。百數十年來，教養涵濡，讀書明理者，固不乏人，而鄉曲愚民，不知擇師，故訟師奸棍，即藉訓蒙以為搆煽。此次逆案內之偽軍師等，大半皆蒙師也，應如所奏，嗣後責令臺灣鎮道府廳縣及駐防鄉鎮之縣丞巡檢等官，每逢朔望，傳集衿耆，敬謹宣講聖諭廣訓，講明父子、君臣、長幼之道，身心性命之理，使知孝弟忠信，即可以造於聖賢，並責成各學教官，於農隙時周歷稽查，訓蒙之人是否皆堪為後生矜式，明示獎罰，如有奸匪溷蹟及荒謬怪癖之徒，即送縣訊辦，道府廳縣教官，每遇聽訟課士，或因公下鄉與民接見，隨時訓導，務令正學明而人心定，

⁴⁹ (清)王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 139。

⁵⁰ 張家麟，〈論神祇信仰傳播的動力：誰為媽祖立廟？〉，《宗教哲學》90 期（2019.12），頁 76-80。

⁵¹ 李文環，《空間與歷史：旗山文化資產之歷史論述》，頁 40-45。

俾愚夫愚婦，皆知為善之樂，則風俗自化矣。⁵²

又，1840 年（道光 20 年）4 月，朝廷抄出祁寯藻等奏漳泉械鬥情形：

祁寯藻、臣黃爵滋、臣鄧廷楨跪奏為漳泉械鬥情形、今昔互異、會議查禁章程、恭摺具奏、仰祈聖鑒事：

宜正倫紀以崇教化也。漳泉各屬，異族有大姓、小姓之分，同族有強房、弱房之別。推原其故，多係購買異姓幼子為子，有一人買十餘子至數十子者。平時則令其販洋，牟利行險，遇有械鬥，即□持械先驅。驅出則迫令頂兇，死則藉屍訛詐，名為父子，視若寇仇，惡習相沿，恬不為怪。應令地方官傳集各鄉紳衿、耆老，諭以禮法，正其宗支，俾其父子相親，倫紀整飭。並勸建義學，擇師教導，多一識字讀書之士，即少一好勇鬥狠之人。現經撫臣吳文鎔撰成戒械鬥韵文，刊發各縣，令其散給各鄉士民，廣為勸諭。臣等更擬將學政臣吳鍾駿遵旨恭書聖諭廣訓，刊發生童之□，務令各縣照刷多本，於朔望宣講時一體頒給鄉耆族長，俾令子弟敬謹誦讀，逐條解釋。並令各縣於下鄉之便，向伊考校。庶家喻戶曉，頑梗悉化，而爭端可息。⁵³

旗山天后宮建立之後，由「嚴禁惡習的示禁碑」，以及其供奉的牌位可知，天后宮為這是蕃薯寮地區宣講聖諭的最佳場所。如果許淑娟的研究無誤的話，那麼天后宮建廟後，旗山聖人會在地方的社會教化工作上，應該是扮演著重要角色。而清廷的統治思維邏輯是，若能強化社會教化，宣揚儒家思想，定期宣講聖諭，有助於社會秩序之穩定與和諧。

也就是說在 1824 年天后宮建成以來，地方官員強調希望藉由天后信仰，來強化地方社會秩序的穩定，也可能希望透過信仰來化解臺灣族群對立這是一個方式，這或許是有可能成為族群間願意對話與合作的空間或開始。我們可以想像，在 19 世紀時，薛志亮的時代，他應該是認為蕃薯寮的市鎮發展已經具有相當規模，如果再以旗山福德祠作為「公所」宣講聖諭，似乎略微不足，或者鑑於此，而有興建天后宮並附設書院，兼顧此區商貿、信仰、人群與朝廷教化百姓的折衷之道。

⁵² 台灣銀行經濟研究室編，《道咸同光四朝奏議選輯》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971），頁 5-6。

⁵³ 臺灣銀行經濟研究室，《臺案彙錄已集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 399-400。

在康熙之際藍鼎元來台以前，臺灣宣講之風，大多形同具文。可能藍鼎元有鑑於此，將朝廷宣講教化融入學校教育之中，⁵⁴ 藍鼎元的嘗試，不能不說是為了改善臺灣文教風氣。但是臺灣漢人移墾社會之風氣，也似乎讓藍鼎元的措施沒有收到太大效果。也因此，在嘉道時期的薛志亮，採用宣講與朝廷、民間都崇祀媽祖信仰，在廟宇廂房設立「孔子廟」，結合信仰與宣講，將其具體化，這樣的規劃讓後來的蕃薯寮地方官，繼續執行並且實踐！不失為了解臺灣民間社會風氣的務實性作法。

過去君主政治，朝廷為了統治、凝聚百姓共識及認同，常運用其政治力為神祇立廟、壇。⁵⁵ 在清朝除了官方為媽祖立廟、修廟、主持祭祀外，尚有一股「郊商」與「鄉紳」的經濟、社會階級力量，他們扮演為媽祖立廟的重要角色。有時候，他們獨立運作；有時候，則與官方共同合作承擔立廟、修廟的工作。⁵⁶ 我們可以說，旗山天后宮在 1820 年代建廟以後，每一次的重修或立碑，其背後的意涵所代表的是此區社會人群的再次整合，以及天后宮作為社會秩序穩定與維持的象徵。

高雄市立歷史博物館 (二) 天后宮與漢人社會 KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

在臺灣歷史學術的研究上，在 1980 年代後期，有關清代臺灣漢人社會的主體論述，曾有「內地化」與「土著化」的典範論述之爭，即是李國祁強調的臺灣漢人社會朝向中國內地化發展；與陳其南認為的臺灣漢人社會有自己特性而朝向土著化。李國祁曾認為清代臺灣地方官與中國內地地方官政策有所不同，「地方官施政的重心在於推廣教化與撫番，亦即加深內地化，故與內地吏治重心亦有不同」。⁵⁷

歷史學者李國祁在《中國現代化的區域研究閩浙臺地區，1860-1916》提到：

臺灣因清廷自雍正以後多方面推行內地化政策，故及十九世紀中期，其西部已開發各州縣內地化基礎良好。地方官大多科舉出身，社會領導階層逐漸開始由豪強

⁵⁴ 李奉儒纂修、林明地分修，《嘉義縣志·卷八·教育志》（嘉義：嘉義縣政府，2009），頁 411。

⁵⁵ 張家麟，〈論神祇信仰傳播的動力：誰為媽祖立廟？〉，《宗教哲學》90 期（2019.12），頁 60。

⁵⁶ 張家麟，〈論神祇信仰傳播的動力：誰為媽祖立廟？〉，頁 73。

⁵⁷ 李國祁，《中國現代化的區域研究閩浙臺地區，1860-1916》（臺北：中研院近史所，1982），頁 13。

之士轉變為仕紳階級。民間價值判斷與社會習俗亦均以儒家道德標準為重。⁵⁸

又，李國祁對於其觀點又有說明：

臺灣無論在政軍各方面其情形均與內地有異，此種差異正表示出清廷在早期不把臺灣視為與內地同等的，而臺灣政軍各項的努力目標則在如何促進其內地化，亦即使臺灣徹底漢化，成為真正的中國領土的一部分。大體而言，就地方官素質的提高而言，至道光年間，由進士出任地方官人數急增來看，是已有相當的成就的。

59

人類學家陳其南以宗族形成方面，觀察清代臺灣漢人移民在臺灣重建其宗族組織的過程，顯示他們已經決定把臺灣當作永久之故鄉，在 1860 年代時期，臺灣鄉村社會組織形態在此階段從移民社會轉成「土著社會」。⁶⁰ 陳其南也說明「土著化理論」，以「土著化前的臺灣社會在心態上仍認同於內地祖籍，而為內地社會的連續或延伸」。⁶¹

陳其南之「土著化」所探討的是，來自中國大陸的漢人如何在一個新的移民環境中，重建其傳統社會的過程，所謂的「傳統」是指中國本土社會，尤其事宜民原居地的華南所固有的社會階層化現象及和血緣組織而言。⁶² 陳氏對於臺灣漢人社會的土著化之研究概念，他更進一步解釋說：

這裡所提出的一個概念就是把初期的臺灣漢人移民社會當做是中國大陸傳統社會的連續或延伸，移民社會的性質就是原傳統社會移殖或重建的過程。但移民社會在經過一段時間之後即經土著化過程轉化為土著社會。而土著社會的表徵則表現在移民本身對於臺灣本土的認同感，不在一味地以大陸祖籍為指涉標準。⁶³

如果從旗山天后宮發展的歷史脈絡來看，祂的發展情形符合李國祁所謂的「內地化」；

⁵⁸ 李國祁，《中國現代化的區域研究閩浙臺地區，1860-1916》，頁 168。

⁵⁹ 李國祁曾說明：「由道光元年至 23 年臺灣知府先後 8 人，其中進士出身者有 5 人，佔 62.5%，反而高於內地標準甚多。可知臺灣地方官在學歷上的提高，與其內地化的成功。」李國祁，《中國現代化的區域研究閩浙臺地區，1860-1916》，頁 17-18、168。

⁶⁰ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化，1987），頁 25、141。

⁶¹ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 158。

⁶² 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 159。

⁶³ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 159-160。

若就建廟源由與人群整合部分而言，亦可用陳其南的「土著化」來解釋。從邊區社會的角度來說，也就是就清代臺灣沿山民間信仰發展的演變來看，17-18 世紀在沿山發展的民間信仰，部分區域與「防番」有關，反映族群衝突的對立面；而 19 世紀部分南臺灣沿山民間信仰的興盛卻與強調「族群融合」有關，並且是由官方所提倡。其實，社會秩序的穩定也代表的族群之間衝突與摩擦減少，也反映出族群融合的另一面向。

旗山天后宮建立之後的信仰與文化、書院與教育功能，在某些程度上，符合了李國祁所謂臺灣歷史的「內地化」；而結合天后信仰在臺灣的發展歷程，又有部分符合陳其南的「土著化」論述，雖然李國祁與陳其南大致認為 1860 年代是清代臺灣漢人社會轉型的分野，不過，藉由旗山天后宮的例子，可以窺見其實在 19 世紀前半期，臺灣的漢人社會發展也逐漸走出符合臺灣歷史發展特色的形式。

譚德貴的研究曾認為在中國傳統社會中，由於佛教、道教佔據了宗教信仰的正統與主流，而一般的民間信仰如果能夠被更廣大的信眾所崇奉，歸於佛道是一種現實的選擇，宋朝時媽祖信仰便與正統道教聯繫起來，成為道教神譜之中的女神；元代時，亦有媽祖為觀音菩薩的諸多化身之一的說法，爾後在諸多傳說中，媽祖以往的種種善行也就也就逐漸的與佛教慈悲主張相聯繫，最終成為民眾心目中代理佛菩薩救度眾生的行為。完成了轉變的媽祖就成為了代佛菩薩行善救人的「代理神」。⁶⁴ 當然，旗山天后宮一例，也反映出清代地方社會之廟宇並非單純的信仰中心，尚具有社會、教育、文化傳遞、社會教化、人群整合與穩定社會秩序等功能。

（三）信仰文化與人群整合

誠如鄭瑩憶研究提出 18 世紀南部沿山邊區社會信仰的特性，吳鳳信仰具有防番性質。到了 19 世紀，某些信仰在沿山的發展卻帶有「族群融合」或強調族群整合的性質，如普渡眾生，跨越祖籍人群的天后信仰。

薛志亮在抵禦蔡牽的過程中，得知閩粵合作禦敵效果顯著。鄭兼才之「愈瘡集卷一/紀禦海寇蔡牽事」：記載：

⁶⁴ 譚德貴，〈論媽祖信仰的演化動因及演變過程〉，《宗教哲學》90 期（2019.12），頁 51-53。

臺灣令薛志亮乃屏輿從自海口步入武館街，開誠申大義勸眾；歲貢生韓必昌、陳廷璧等首率眾領義旗於令，計得義首二百五十人、義民逾萬。巡道先遣歲貢生游化往東路，和閩、粵莊再於海口添建木城，起小西門、越大西門、迨小北門，計千二百丈，成以三日夜，費白金六千有奇；從三郊總義首布政司經歷銜陳啟良請也。⁶⁵

按照前述李文環研究點出，推動興修旗山天后宮的臺灣知縣薛志亮，其目的為若能藉由民間信仰來凝聚各方共識，作為消融族群和階層對立的良方，甚至於重要時刻可成為社會動員的基地。⁶⁶那麼，在 1840 年代鴉片戰爭姚瑩所立的「同心赴義」中，特別強調「閩粵番三籍大和」，宣示著蕃薯寮地區的各族群，在存亡危急時刻共同抵抗外侮，旗山天后宮創建後的 20 年左右，或許有達到或實現薛志亮的期望。

李文環認為薛志亮期望旗山天后宮可以達到社會整合動員的目的，可能與薛志亮在嘉慶 10 年抵禦蔡牽有關，當時臺郡兵力單薄，且南北奔波，恐不敵蔡軍，志亮「奉觀察命，傳集紳士，議守禦策。城市居民，素感善政，咸皆踴躍，盡舉義旗。頃刻間，城廂內外，得鄉勇數千，日則隨軍擊賊，夜則登城戍守。」⁶⁷

我們可以想像，臨時招募數千鄉勇，這樣的社會動員能力，必須要有相當的一個程度才能做到，這樣的動員結果，讓「府城」能以保存，免受蔡牽之擾。而在事件結束後，薛志亮了解了臺灣民間社會力量整合的效果。也因此蔡牽事件之後，成為薛志亮想要好好運用這股力量的可能原因。要如何整合這個力量，首先，要消弭閩粵之紛爭，不過清初以來的閩客宿怨，要如何解決可能讓薛知縣絞盡腦汁。先不說消弭部分，至少要先做到閩粵不要對立，於是透過信仰層面著手，

所以，經由上述幾個跡象顯示，問題的核心可以導向薛志亮為何認為，興建一個天后宮就可以達到整合地方社會的效果。如果只是受到六堆客家鍾麟江與六堆天后宮的情形，認為因為有六堆天后宮，所以六堆的動員與整合是薛志亮所羨慕的。六堆的軍事動

⁶⁵ (清)鄭兼才，《六亭文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 58。

⁶⁶ 李文環，《空間與歷史：旗山文化資產之歷史論述》，頁 67。

⁶⁷ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 112。

員組織，早在朱一貴事件時就形成所謂的七營，到了林爽文事件後，六堆正式成為官方所認可存在的社會組織。相信薛志亮不會不清楚這一點。也因此，要討論薛志亮的動機，在這邊所要問的問題，就是天后信仰對於當時臺灣社會有怎樣的影響力，甚至我們可以說就官方的立場出發，「推廣或提倡天后的信仰具有怎樣的效果？」強調天后信仰是否可以達到官方所想要，或是所期望的目的性。

六、「同心赴義」：「閩、粵、番三籍大和」

（一）臺灣道姚瑩與「同心赴義」碑

今日之旗山公園，日治時期為稱為鼓山公園，在公園往旗山神社舊址方向之一處，還保有清道光 21 年（1841），時任按察使臺灣道姚瑩所立之「同心赴義」石額，該石額為橫式長方形狀，共有正反兩面，兩面皆刻有相同文字，中間為「同心赴義」四大字，四大字右邊為呼籲「閩粵番三籍大和」，左邊文字則為姚瑩署名。其四大字左右文為：

道光二十一年，籌備防夷。閩、粵、番三籍大和，共矢一心、捍禦外侮，深堪嘉尚！乃建坊，以垂久遠！按察使銜臺灣道姚瑩立。⁶⁸

按文意可知，在鴉片戰爭期間，姚瑩為感閩粵番三籍大和，共抗英人，在戰後興建牌坊作為紀念。根據 1990 年 2 月王家儉、陳奠銓在今石額下方所撰寫「姚瑩先生（一七八五—一八四一）事略」碑文提到，同心赴義牌坊毀於日治時期。⁶⁹根據旗山奇曾茂源的調查，「同心赴義」石額寬 57 公分，高 121 公分，此石額為 1904 年日人興建鼓山公園完成後，將石額移入公園。⁷⁰石額所提到的「閩、粵、番三籍大和」，閩粵兩籍比較容易理解為閩南與客家，「番」應係指「熟番」，主因為在姚瑩所處的年代，清廷尚未廢除「番界」，不可能調動「生番」前來抗英。要等到番界廢除，將生番納入版圖統治，已經是 30 年後，同治 13 年以後的事情了。姚瑩提到的「熟番」，若從地理區域來看的話，位於旗山地區的熟番主要以「大傑顛社」為主。

⁶⁸ 文句之句讀為筆者所斷句。

⁶⁹ 王家儉敬撰、陳奠銓敬書，「姚瑩先生（一七八五—一八四一）事略」碑，中華民國七十九年二月穀旦。

⁷⁰ 曾茂源，「同心赴義碑」遺跡解說牌。此解說牌立於同心赴義碑旁邊。

值得探究的是，十九世紀姚瑩所立的「同心赴義」有何目的？，其二，姚瑩顯然不是單純表示「慶祝」閩粵番三籍大和，而立同心赴義！其三，目前文獻只知在 1905 年左右「同心赴義」石額即已經存在於旗山地區，那麼，姚瑩最早所建之同心赴義牌坊位於何處？要回答第一個疑問，必須先針對第二與第三個假設進行討論，方能了解時任臺灣道的姚瑩設立同心赴義牌坊的真正目的。

我們設身處地的想像一下，百餘年來閩粵的衝突與心結已久，不太可能因為姚瑩所立一個牌坊就說完全不對立，但是至少這可以是閩粵合作開始的表示。臺灣方面成功抵禦英軍入侵，確實與閩粵合作共抗外侮，有密切關係。也可以合理推斷，姚瑩藉由這次機會宣揚閩粵番三籍必須要各自放下成見，因為將來的敵人會越來越多，且越來越強！如果島內社會治安不穩，很容易受到洋人蠱惑而被利用。(補洋人滲透史料)至於姚瑩這樣的用意是否有達到實際成效，這又是另外一個問題了。

不少知識份子已經針對閩粵分類對立一事，提出警告。道光 9 年（1829）十一月初十日恩貢生林師聖曾提到：「其禍自朱逆叛亂以至於今，仇日以結，怨日以深，治時閩欺粵，亂時粵侮閩，率以為常，冤冤相報無已時。可勝道哉！甚冀當事者，留心調劑，防患未然，庶幾無貽後禍耳！」⁷¹

姚瑩對於臺灣之族群關係在《東槎紀略》卷四「答李信齋論臺灣治事書」記有：

臺人固兼有之，然而臺之地，一府、五廳、四縣，南北二千里，有泉人焉，有漳人焉，有粵人焉，有潮人焉，有番眾焉。合漳、泉、潮、粵、番、漢之民而聚處之，則民難乎其為民。……內地之民，聚族而居，眾者萬丁已耳，彼此相仇，牽於私鬥，無敢倡為亂異者。臺之民不以族分，而以府為氣類；漳人黨漳，泉人黨泉，粵人黨粵，潮雖粵而亦黨漳，眾輒數十萬計。匪類相聚，至千百人，則足以為亂。朱一貴、黃教、林爽文、陳錫宗、陳周全、蔡牽諸逆，後先倡亂，相距或三十年，或十餘歲，雖不旋踵而滅，然戕官陷城，生民塗炭，兵火之慘，談者寒心。糜國家數十百萬之金錢，勞將帥累月經年之戰討，而後歲事。人心浮動，風

⁷¹ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 35。

謠易起，變亂之萌，不知何時；其難在守常而知變。⁷²

姚瑩對於臺灣各祖籍人群的觀察，不得不說洞若觀火，也點出了各族群的民風與特色。因此，注重防微杜漸，「匪類相聚，至千百人，則足以為亂」，以免人群零星之衝突演變成分類械鬥，甚至釀成民變。



圖 3：道光二十一年「同心赴義」碑正面 資料來源：王和安拍攝（2017.10.10）

⁷² (清)姚瑩，《東槎紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 110-111。



圖 4：道光二十一年「同心赴義」碑正面 資料來源：王和安拍攝（2017.10.10）

高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

在邊區社會的歷史脈絡下，必須先討論「羅漢門巡檢」的重要性，以便釐清旗山地區的地理環境特色，方能探究天后信仰在邊區社會的特色。

雖然在清代對於地方官員的政績考察，興建「天后宮」成為考核地方官員的績效之一。如果把姚瑩的「閩粵番三籍大和當成一個現象討論」，似乎是官方初期提倡，而後在地方仕紳的努力下，在 1822 年興建的天后宮，經過 20 年後，真的造成了「族群融合」的效果。不過，這樣的推論與歷史歸因，確實太過簡化。就一般旗山地區有明文記載的械鬥比例，似乎沒那麼頻繁，因此，就不能不去探討天后信仰是否有助於族群融合的功效？

（二）社會秩序穩定之驗證

1860 年代，必麒麟也提到他滯台期間，對於臺灣社會秩序的觀察：

沿海一帶，處處是海盜和打劫船難的流氓，而所謂的「父母官」充耳不聞，讓老實的漁夫何商人生活在恐懼之中。在陸地上，成群的強盜及宗族間的激烈爭鬥常使道路無法通行，山地的原住民也經常出沒，殺人越貨。⁷³

林美容在〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉曾描述「媽祖信仰」具有整合人群、聚落的特色，其敘述為：

台灣之區域性的宗教組織來看，大多是以媽祖的信仰為中心而展開的，這些區域性宗教組織的發展雖然有台灣漢人社會之聚落發展與族群關係發展的社會基礎，但維持這些組織及其活動不墜的緣故可能與媽祖作為女神的特殊屬性有密切的關係，她的蔭外鄉的傳說可以吸引超地方性的信徒，她的轉外家、會香等相關儀式可以把信徒組織起來完成回娘家的儀式性任務，這種回娘家、作客性質的活動不只表示兩個廟宇之間的儀式性關係，也表示聯盟網終(alliance network)的建立與擴張，活動中因共同的地或性媽祖(彰化媽、大甲媽、西港媽、頂街媽、枋橋頭媽、中港媽等)而集結起來的信徒，以村庄為單位，形成區域性聯盟。⁷⁴

另外，張珣的〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉一文中，亦針對林美容之論述進行深度探究，並特別強調：

從媽祖歷代封號來說，她的神格很高可用來結合相互對立的人群。在信仰層面上有矛盾，媽祖作為一個神不可能有回娘家的儀式或信仰。但在神像與神像之間，或某廟與某廟之間，或信徒與信徒之間卻可以。亦即不在神學信仰上討論，而在社會組織運作上討論則可以。⁷⁵

綜上所述上田信也曾對於臺灣媽祖信仰的發展，提出他的觀察，「乾隆末年臺灣發生叛亂時，清朝軍隊也號稱受到媽祖保佑，媽祖信仰有了官員的支持，拓展到臺灣全島」。

⁷³ 必麒麟著 (W.A. Pickering)，陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》，頁 124-125。

⁷⁴ 林美容，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》2 期 (1990.10)，頁 360。

⁷⁵ 張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，頁 195。

⁷⁶ 無論是前清時期或著現代社會，天后信仰具有人群整合、社會整合，穩定社會秩序之功能，應屬於無庸置疑。所以，現在的重點是，從天后宮在薛志亮時代提倡，到道光年間正式建廟以後，是否真正發揮了社會整合以及穩定社會秩序之功能。

如果單就 1840 年代姚瑩的「同心赴義」來看，似乎真的起到了閩粵番三籍前嫌冰釋的作用。那麼社會秩序之穩定呢？其實，就地方社會的歷史而言，要驗證天后宮在社會秩序穩定上的功用，必須要從清代臺灣歷史的整體發展脈絡，才能有更明確的觀察視野。

如果就媽祖信仰在臺灣發展的歷史脈絡來看，上田信在「媽祖與明清歷史」一文中提到他個人的親身經歷，並且反思歷史問題；2003 年 3 月，他在雲南昆明候機時，遇到來自臺灣的旅客正在護送媽祖。他提到：「同行護送神像的信徒告訴我，這尊媽祖是從臺灣東岸的港都花蓮到福建，走訪過女神的故鄉之後，到雲南著名的觀光景點麗江一遊。為什麼在臺灣信仰的海上女神會出現在中國內陸雲南呢？綜觀這五百年來的東歐亞歷史時，總算能理解這段歷史背景。」⁷⁷



高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY

筆者從事南臺灣的山區研究以來，長年往來於甲仙、六龜、杉林、那瑪夏、桃源等地進行田調，而必經之地為旗山，上述等地的歷史發展，無一不與旗山有密切關連；在從事沿山邊區社會的研究歷程中，亦常思索過往邊區社會的人們常遭遇哪些問題，而他們又是如何來解決這些問題。

沿山一詞，可為地理環境之論述，其意為山區周圍之區域。因為臺灣南部地形環境地貌甚為明顯，由西往東，則由平原、而為山區，山與平原的界線分明。清代臺灣沿山邊區的人群活動與原漢關係，為學界所討論之焦點。本文藉由從清代蕃薯寮地區與界外原住民的關係做切入。首先，討論道光年間建立的天后宮是否與以往學界所討論沿山地區的信仰，有其密切關係。就現有的史料、文物、碑刻來看，似乎無直接關係。其次，從曾任臺灣縣知縣的薛志亮，在當初倡建旗山建立天后宮的背後動機其目

⁷⁶ 上田信著、葉韋利譯，《海與帝國明清時代》（臺北：臺灣商務印書局，2017），頁 25。

⁷⁷ 上田信著、葉韋利譯，《海與帝國明清時代》，頁 457。

的，進行更深入之討論，並與天后信仰的特色作連結，而有冀望消弭此區長久以來的閩粵對峙，以達社會秩序穩定之功效。

再者，臺灣道姚瑩在同心赴義碑，提到閩粵番三籍大和，令人好奇的是他這裡的「番」，可能有二意，其一為是指臺灣的「番」，其二為旗山羅漢門地區的「番」。旗山的歷史，除了與高雄地區一併討論外，另有關其歷史過程，應該與屏東平原的人群網絡一併討論，尤其是屏北地區。李文良曾描述清代時，「內門丘陵因為地形複雜、鄰近府城且居嘉南、屏東兩平原的交通往來樞紐，常是清代臺灣社會動亂的發源地，成為官府司欲控制之所」。⁷⁸

如由上述延伸李文良對於 17-18 世紀南臺灣的觀察，從歷史時序來看，19 世紀南臺灣的沿山邊區社會，單就東港的運米至府城，還是有其風險存在，如果東港一旦出問題無法如期運米，那麼府城的缺米問題立即浮現；所以，必須有另一條備用路線，那麼這條備用路線，就非常重要，那麼屏北平原的米穀就可以透過旗山的路線送往府城。因此，旗山天后宮的建立若可以整合此區人群與穩定社會秩序，至少旗山的閩客商紳們，應該不希望長久以來的閩客問題，影響到了整個米穀的運送貿易。這一部份為筆者的大膽假設。因為擔心動亂會影響到米穀運送府城的路線，經由兩次事件（朱一貴事件、林爽文事件）的經驗，所以商人們一來希望有備用路線，二來更希望動亂不要發生，所以會強調族群融合，而官府也不希望一天到晚有動亂，而動亂的根源其實就是閩客的對立與械鬥。藉此也可回應李文環對於旗山天后宮在的創建源由，官方希望藉由天后信仰來凝聚共識、消融族群和階層對立的觀察。

因此，要強調族群融合的實際積極作為，就是宣揚天后信仰，一來天后信仰是跨祖籍人群的信仰，二來天后的海神性格，也可以保佑米穀運送至大陸的海運安全，以及運送安全。以旗山跟內埔的天后宮創建年代來做考量，正好是林爽文事件以後，有可能官紳希望能夠化解族群對立衝突，以天后信仰來作為一個開端。反應 19 世紀有識之士已經認識到「世界」的局勢變化，也見於過往閩粵械鬥實在是太過對立，而有所提倡。當然，雖然官方提倡「閩粵番大和」，但是地方社會是否響應，那又是另外一個問題了。不過，藉由清代旗山天后宮在傳統王朝以「宣講聖諭」做為社會教化，藉以穩定地方社

⁷⁸ 李文良，《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680~1790）》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 204。

會秩序的措施，在此背景下，清代蕃薯寮仕紳的聖人會，到了日治時期，轉化成為「悟真社」，從事旗山地區的社會教育與社會事業。

參考書目

一、史料

- (清)鄭兼才，《六亭文選》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- (清)姚瑩，《東槎紀略》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- (清)王瑛曾，《重修鳳山縣志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
- (清)藍鼎元，《平臺紀略》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
- 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。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法物權編》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣采訪冊》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《道咸同光四朝奏議選輯》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971。
- 臺灣銀行經濟研究室，《臺案彙錄已集》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964。
- 何建民，《臺灣省通志稿·卷三政事志社會篇》，臺北：成文印行，1983。
- 必麒麟著 (W.A. Pickering)，陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》，臺北：前衛出版社，2010。

二、近人專作

- 上田信著、葉韋利譯，《海與帝國明清時代》，臺北：臺灣商務印書局，2017。
- 石萬壽，《台灣的媽祖信仰》，臺北：臺原出版社，2000。
- 李文環，《空間與歷史：旗山文化資產之歷史論述》，高雄：麗文文化，2012。
- 李奉儒纂修、林明地分修，《嘉義縣志·卷八·教育志》，嘉義：嘉義縣政府，2009。
- 李國祁，《中國現代化的區域研究閩浙臺地區，1860-1916》，臺北：中研院近史所，1982。
- 邵式柏 (John R. Shepherd) 著、林偉盛等譯，《臺灣邊疆的治理與政治經濟 (1600-1800)》

上下（臺北：臺大出版中心，2016）。

施添福，《清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》，臺北：臺灣師範大學地理學系，1987。

施添福，《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》，新竹，新竹縣文化局，2001。

柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，臺北：中央研究院社會學研究所，2001。

陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，臺北：允晨文化，1987。

陳春聲，《信仰與秩序：明清粵東與臺灣民間神明崇拜研究》，北京：中華書局，2019。

蔡正松總編纂，《旗山鎮志》，高雄：旗山鎮公所，2006。

三、論文

王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《近代史研究所集刊》22 期（1993.06），頁 255-278。

李世偉，〈「媽祖加封天后」新探〉，《海洋文化學刊》1 期（2005.12），頁 21-36。

李東華，〈從媽祖信仰與鄭和遠航看海洋文化的發展〉，《海洋文化學刊》1 期（2005.12），頁 13-20。

林美容，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》2 期（1990.10），頁 345-364。

施添福，〈日治時代臺灣地域社會的空間結構及其發展機制--以民雄地方為例〉，《臺灣史研究》8 卷 1 期（2001.10），頁 1-39。

施添福，〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001），頁 33-112。

柯志明，〈清代臺灣三層式族群空間體制的形構與轉化：紫線界前後的比較〉，《臺灣史研究》22 卷 2 期（2015.06），頁 45-110。

張家麟，〈論神祇信仰傳播的動力：誰為媽祖立廟？〉，《宗教哲學》90 期（2019.12），頁 59-89。

張珣，〈分香與進香——媽祖信仰與人群整合〉，《思與言》33 卷 4 期（1995.12），頁 83-106。

張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中研院民族所集刊》79 期（1996.12），頁

185-206。

張珣，〈從天妃的朝封與道封思考國家與道教對於地方宗教的一陽一陰的雙重治理〉，《華人宗教研究》14 期 (2019.07)，頁 1-22。

張珣，〈道教與地方信仰的競合關係—以媽祖信仰為例〉，收於柯若樸、高萬桑、謝世維編者，《道教與地方宗教—典範的重思國際研討會論文集》，臺北：國家圖書館漢學研究中心，2020，頁 167-194。

許淑娟，〈國家與地方：旗山鄉街的時空發展過程（1700s-1945）〉，臺北：國立臺灣師範大學地理研究所博士論文，2004。

許慈佑，〈塔頂的法律——從清朝中央法司的法律文本論帝制中國的權力運作〉，臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，2012。

鄭螢憶，〈清代臺灣官員「番界」認識與番人分類的演變〉，《國史館館刊》60 期 (2019.06)，頁 1-41。

譚德貴，〈論媽祖信仰的演化動因及演變過程〉，《宗教哲學》90 期 (2019.12)，頁 47-58。



高雄市立歷史博物館
KAOHSIUNG MUSEUM OF HISTORY