

立大清旗，奉萬歲牌： 朱一貴事件時的「皇上萬歲聖旨牌」與地方社會*

李文良**

摘 要

歷史文獻中曾一再被提及，南臺灣粵籍義民在康熙 60 年朱一貴事件之際，起事協助官府平亂時供奉的「萬歲牌」，應是指刻有「皇帝萬歲萬萬歲」字樣，以祈求皇帝長壽的木製牌位。高約 50 公分的長型牌位通常設有基座，平時可以安置於寺廟之內，與神像一起供人膜拜，也方便攜帶行走臨場供奉。鄉村社會中常被講成是來自於皇帝賞賜的龍牌，實際上往往是地方士紳或廟方自行仿製供奉，並非來自朝廷頒賜。萬歲牌一般並非獨立存在，而是附屬於某種宗教機構之中，主要在於表達該宗教機構以及地方社會，和王朝間的關係。

萬歲牌與地方社會的關係並沒有隨著動亂平定而結束。這一方面是因為粵民起事之際供奉的萬歲牌可能來自於閩籍移民大本營的萬丹上帝廟。該廟因為和粵民成為義民的歷史有著密切的關係，而在歷史時期充滿著複雜的歷史變化。此外，義民在清廷援軍入臺掃蕩之際，曾派遣高達三千的武裝人員，將萬歲牌迎至府城的萬壽亭安置，並在動亂結束後重新迎回家鄉，長期供奉在地方廟宇之中。供奉萬歲牌的忠義亭，也成為往後一整個清代南臺灣粵籍移民的重要象徵。一旦地方社會發生動亂，他們就聚集在忠義亭，誓師起義，募集武裝人員，分配軍餉，並指揮民兵作戰。直到今天，忠義亭、義民的歷史，還和客家的族群認同具有深厚的關連。

關鍵詞：客家、分類械鬥、寶卷、民間信仰、里社制度、義民

* 本文曾先後在臺灣大學歷史系主辦的「臺灣與海洋亞洲國際研討會」以及中央研究院臺灣史研究所、中央大學客家社會文化研究所、臺灣師範大學臺灣史研究所的演講會中發表，感謝歷次與會人士以及匿名審查者提供的諸多建設性意見。此外，拙著《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011）雖曾引用本文部分段落，惟資料以及論證此次均做了增修。

** 國立臺灣大學歷史學系教授

來稿日期：2011 年 10 月 31 日；通過刊登：2012 年 3 月 6 日。

- 一、前言
 - 二、所謂「皇上萬歲聖旨牌」
 - 三、萬丹上帝廟與萬泉寺
 - 四、萬壽亭與忠義亭
 - 五、結論
-

一、前言

康熙 60 年（1721）發生的朱一貴事件，是清領之後臺灣發生的第一場大規模社會動亂。起事群眾在旬日之間，即擊潰駐臺清軍、控制行政中心，稱帝並建立年號；倉惶失措的文武官員攜家帶眷，搭船逃往澎湖、廈門，驚動朝廷。儘管動亂在清軍支援部隊登陸後不久隨即獲得控制，但戰爭過程中的族群分類對立，卻對南臺灣的鄉村社會造成深遠的影響。如眾所周知，以廣東潮州府籍漢人移民為主而結合的社會集團，後來高舉大清旗幟，和福建籍移民為主的叛亂勢力對抗，事後並從官府手中接受義民、軍銜、銀米等賞賜。此舉提升了他們的政治和社會地位，也揭開了南臺灣閩粵族群長期對立的序幕。

作為廣東籍移民自我宣稱為義民象徵的，除了戰後來自官府的各種獎賞外，還有他們最初發起軍事行動時供奉的「皇上萬歲聖旨牌」。¹ 閩浙總督覺羅滿保在動亂獲得控制後不久進呈皇帝的報告中提及：南臺灣的義民在集結周邊鄉村民間武力，積極對抗朱一貴等抗清勢力時，曾在今屏東縣萬丹地區舉行誓師儀式後，才正式展開軍事布防行動，「於萬丹社，拜叩天地豎旗，立大清旗號，供奉皇上萬歲聖旨牌」。² 當時曾隨支援部隊來臺並擔任重要幕僚的藍鼎元，也在他

¹ 關於粵民社會在朱一貴事件前後的變化，可參見李文良，〈從「客仔」到「義民」：清初南臺灣的移民開發與社會動亂（1680-1790）〉，《歷史人類學學刊》5: 2（2007年10月），頁1-38。

² 王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2006；1762年原刊），下冊，頁486-489。

事後編輯出版的著作中兩度提及，義民奉「皇帝萬歲牌」、「大清皇帝萬歲牌」。³

（以下統一簡稱為「萬歲牌」）根據現存清代檔案資料可知，義民們除了在起事儀式中供奉萬歲牌外，還曾在清軍抵臺之後，派遣為數高達三千的義民部隊，護送萬歲牌前到府城，將之供奉在萬壽亭。戰爭結束之後，他們更在粵籍墾民核心地帶的忠義亭（今屏東縣竹田鄉忠義祠），長期供奉「皇上萬歲聖旨牌」。供奉萬歲牌的忠義亭，是清代南臺灣粵籍移民最為重要的宗教場所。每當社會動亂發生，他們就會聚集在忠義亭，協商組織地方武力，指揮作戰。忠義亭也成為跨村落的族群聯盟之重要象徵，在凝聚粵籍移民的認同上具有重要的作用。

南臺灣的義民領袖曾在動亂平定後不久進呈給地方官員的稟文中聲稱，他們起事之際供奉萬歲牌的場所是萬丹鄉上帝廟，他們也將官府為了獎勵他們助官平亂的稻穀用作整修上帝廟之經費。⁴ 這意味著義民供奉的萬歲牌，可能來自於下淡水閩籍住民核心地帶的萬丹上帝廟，而不是現在粵籍集中居住區的六堆。萬丹上帝廟因為在粵民成為義民的轉變過程中，扮演著關鍵角色，從此和南臺灣粵民社會具有一定的歷史關連。萬丹是下淡水溪以南最早開發的地方之一，早在十八世紀初就已經成為下淡水平原重要的交通和商貿據點。粵籍移民在朱一貴事件時，遠離本籍民聚居的近山地區，來到閩籍移民大本營的萬丹發起戰爭，應該是基於戰略等因素考量。隨著朱一貴事件結束而逐漸高漲起來，並在十九世紀達於顛峰的閩粵分類及其械鬥，讓位於閩民核心地帶、和粵民具有深厚歷史關連的上帝廟，在清代地方社會的發展過程中充滿著轉折與複雜的變化。

本文主要從以下基礎的疑問出發：義民在起事儀式中供奉的「皇上萬歲聖旨牌」，具體上究竟是怎樣的一種牌位？為何在十八世紀初當義民們覺得需要的時候，就可以隨手取得萬歲牌，而不是其他物品來加以供奉？供奉萬歲牌是從哪一個時候，透過怎樣的方式而在民間社會普及流行開來？經由上述問題的初步瞭解，本文也試圖將萬歲牌放回其原有的歷史時空，進一步從地方社會及其與國家互動的角度，來觀察地方的宗教信仰、群族關係以及社會演變。

³ 藍鼎元，《平臺紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第14種，1958；1723年原刊），頁20、63。此外，抄錄許多清代奏摺、諭示和稟文的《六堆忠義文獻》，也曾一再提及義民在起事之際立大清旗、奉聖旨牌。參見邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》（未刊抄本），頁34、40。

⁴ 邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，頁39-41。

二、所謂「皇上萬歲聖旨牌」

六堆忠義亭目前雖仍供奉不少各時代刻置的牌位，但並無一名為「皇上萬歲聖旨牌」者。⁵ 一般相信廟方原有的清代萬歲牌，在二十世紀初日本殖民統治時期因官方禁止而毀失。因此，我們只能從臺灣其他地方廟宇的現存古物，來瞭解清代萬歲牌的形像。臺南市善化區慶安宮留有一座「萬歲牌」，上書「皇帝萬歲萬萬歲」七字。從形制看來，應該和覺羅滿保所說的「皇上萬歲聖旨牌」相近。廟方表示，該牌係康熙年間遺物，原安置於鄰近的關帝廟內，後因關帝廟毀壞才移至慶安宮。就筆者管知，類似慶安宮的萬歲牌位，臺灣目前至少還有三座，分別典藏於新北市淡水區福祐宮、嘉義新港鄉水仙宮以及高雄大社區大覺寺。四座「萬歲牌」的型制約略相仿，目前也都還供奉在廟宇之中。廟方發行的宣傳手冊以及地方傳說，都將文物當成大清皇帝御賜之物來宣傳，甚至追溯到康熙皇帝親自頒賜。不過，我們也發現，大社區大覺寺的萬歲牌背後刻有「廩生錢元揚率領士紳拜賀」字樣。清代臺灣方志也記載，錢元揚為乾隆 37 年（1772）府學歲貢生，有觀音山寺等數首詩留存至今；大覺寺就位在觀音山麓，當地的翠屏夕照曾被列為鳳山八景之一，是清代臺灣文人遊玩休憩之所。⁶ 這些證據表明大覺寺的萬歲牌，應是地方士紳自行供奉，而非來自朝廷賞賜。

清代臺灣還有另一種寫著「聖旨」二字的「萬歲牌」。例如，新竹著名的新埔義民廟，在正殿神龕上方的眉樑上，而非正殿神龕（神龕內主祀「敕封粵東褒忠義民」牌位），安置著刻有「聖旨」二字的牌位。現在大家普遍認為該「聖旨」是十八世紀末林爽文事件後，皇帝為了感謝義民協助平亂所賜。實際上，官方文獻只記載皇帝賜匾給村莊，從來都沒有說要為陣亡義民設立廟宇並頒賜「褒忠」

⁵ 關於六堆忠義亭供奉之牌位，可參見鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》（屏東：常青出版社，1973），頁 112-113；松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》（臺北：盛文社，1935），頁 252-253、257-260；陳麗華，〈從忠義亭到忠義祠：臺灣六堆客家地域社會的演變〉，《歷史人類學學刊》6: 1/2（2008 年 10 月），頁 147-171。

⁶ 陳國瑛等採集、王志楨點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《臺灣採訪冊》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007；1830 年原刊），頁 296；盧德嘉纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《鳳山縣採訪冊》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007；1894 年原刊），下冊，頁 516、538、562。

或「聖旨」等匾額懸掛。類似新埔義民廟的萬歲牌，還有今屏東縣萬巒鄉萬金村在十九世紀下半葉興建的天主教堂（聖母堂）。該教堂在建築物的正中央也安置著刻有「聖旨」二字的石碑。教堂文獻也聲稱係由清朝皇帝賞賜，但我們同樣也找不到相關的官方文獻來證明這件事。與其視之為清代存在著兩種不同的萬歲牌制度，倒不如將之看成為民間對「皇上萬歲聖旨牌」的不同想像。更有意思的是，萬歲牌普遍是和清代宗教設施有關。⁷

宗教機構內供奉萬歲牌普遍存在明清中國各地，並非清代臺灣的特殊案例。位於青海省樂都縣的瞿曇寺，直到今天還在隆國殿的玉石蓮台上，供奉著明代刻置的萬歲牌。高達六尺的萬歲牌，正面用梵、漢、藏三種文字寫上「皇帝萬萬歲」，牌陰則刻有「大明宣德二年二月初九日御用太監孟繼尚義、陳享、袁琦建立」字樣，表明是由明朝宮廷太監在十五世紀（1427）時所供置。根據寺方保存的檔冊和碑文，明永樂、洪熙、宣德年間，皇帝確曾先後派遣包括孟繼在內的幾位太監，前來青海監修瞿曇寺。⁸ 瞿曇寺是明王朝極力扶持的一所寺院，從明太祖的時代開始，朝廷就不斷透過賜匾、敕諭等方式，和寺方建立關係，也敕封寺院高僧，承認其勢力範圍。明朝滅亡後，瞿曇寺也在順治 10 年（1653）派遣使節向清廷進貢，繳回明朝「所給誥敕印札」，並獲得清廷重新換發的誥命、敕諭以及印鑑。⁹ 西藏布達拉宮紅宮最高殿堂的殊勝三界殿（薩松朗杰），是七世達賴喇嘛的寢殿。殿內供奉一座用藏、漢、滿、蒙四種文字書寫的「當今皇帝萬歲萬萬歲」牌位。據《布達拉宮聖跡志》的記載：萬歲牌是康熙 59 年（1720），皇帝派遣宗室平逆將軍護送至拉薩，賞賜給七世達賴喇嘛。牌位上方所供為清乾隆皇帝肖像唐卡，周圍有金剛持、宗喀巴等塑像，以及十三世達賴喇嘛用萬兩白銀鑄造的十一面觀世音像。殊勝三界殿是紅宮最為重要的佛殿之一，許多重大活動都在此殿舉行。每逢藏曆年初一和皇帝生誕，達賴喇嘛都要率領西藏百官來此向中央政府朝拜。¹⁰ 布

⁷ 今日臺灣寺廟中還有另一種萬歲牌，是日本時代為了祝奉天皇萬壽而供奉，上刻「今上天皇陛下聖壽萬歲」等字樣。陳麗華，〈從忠義亭到忠義祠：臺灣六堆客家地域社會的演變〉，頁 157-159；周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉（桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008），頁 40。

⁸ 謝佐，〈瞿曇寺〉（西寧：青海人民出版社，1998），頁 87-108。

⁹ 伊桑阿等纂修，〈大清會典·康熙朝〉（臺北：文海出版社，1993），卷 73 禮部／主客司／朝貢二／西番各寺，頁 3752。

¹⁰ 扎西次仁，〈康熙萬歲牌和乾隆皇帝像供奉布達拉宮考〉，《中國西藏（中文版）》1997: 4，頁 56-57。按：中國大陸的期刊無卷期而以年份標示者，不另列出版年，以下同。

達拉宮和瞿曇寺都是擁有眾多寺僧、土地和信眾的佛寺，比較像是擁有領地的封建諸侯。他們和明清王朝之間維持著結盟關係。

佛教寺院和統治政權間具有密切的關連，至少可以追溯到南北朝時期。現在還有不少南北朝時期百姓供奉、刻有祈求皇帝萬歲字樣的佛像，流傳下來。¹¹ 唐朝時，寺院慶祝皇帝生日，並為已逝的皇帝舉行法會，已經是普遍存在的習慣。¹² 儘管如此，寺廟內供奉萬歲牌，似乎是從明代才開始出現並逐漸普及於各式宗教機構。¹³ 明清時代曾訪問中國的日本僧侶，也觀察到上述的特殊社會現象。廣為世人熟知的魯迅小說《阿 Q 正傳》，就曾出現這份牌位。小說中，趙秀才聽到革命份子進城後，就把辮子盤在頂上，去尋訪革命伙伴。他們為了展現身為革命份子的進步態度，後來跑到鄰近一座名為靜修庵的廟裡，將象徵帝制傳統的「皇帝萬歲萬萬歲」「龍牌」給擣碎了。¹⁴ 魯迅在回覆日本友人的信中，進一步說明小說中的「龍牌」形制：「以木板製成，四邊刻有龍的飾紋，供於佛前，高一尺五寸。」¹⁵ 這表示「寺廟中供奉龍牌」不是魯迅憑空想像，而是他在現實日常生活中熟悉的場景。魯迅小說中的「龍牌」，看來和清代文獻的萬歲牌屬於同類的物品。如前所述，宗教機構中供奉的萬歲牌，雖然有些可能來自於朝廷賞賜或官方刻置，但有更多應是出自廟方或地方士紳供奉。誠如魯迅小說所示，到了二十世紀初，萬歲牌已經成為封建的重要象徵。一想到要創造打倒「封建」的歷史場景，不但立刻就聯想到「萬歲牌」，而且還可以很快地在鄰近寺廟中找到牌位。

除了宗教機構外，我們還可以在鄉村更為日常性的宗教活動中，看到萬歲牌

¹¹ 有研究指出，寫有「皇帝萬歲」銘文的瓷器從北宋時代就已經出現，但明末清初時，則僅在佛寺用器上有出現「皇帝萬歲」銘文的瓷器。參見劉濤，〈「皇帝萬歲」銘瓷器與中國佛教〉，《中原文物》2001:1，頁76-78。

¹² 崔瑞德、牟復禮編，張書生等譯，謝亮生校，《劍橋中國明代史》（北京：中國社會科學出版社，2006），下卷，頁888-889。

¹³ 明洪武元年曾發布禁令：「正旦、冬至及壽日，各衙門不許於寺觀行香，其萬歲牌不許復設。」這表示當時有官員在寺廟設置萬歲牌，為皇帝祝壽。這項規定或許是來自於明太祖早年在安徽皇覺寺的生活經驗。清雍正皇帝至少也有三次申令官員不得在寺廟設立經壇祝壽。李東陽等撰、申時行等奉敕重修，《大明會典（萬曆）》（揚州：廣陵書社，2007），卷43禮部，頁809；允祿等監修，《大清會典·雍正朝》（臺北：文海出版社，1995），卷57禮部一，頁3526、3528、3534；崔瑞德、牟復禮編，張書生等譯，謝亮生校，《劍橋中國明代史》，下卷，頁869-880。

¹⁴ 魯迅，〈阿 Q 正傳〉，收於人民文學出版社編，《魯迅全集》（臺北：該出版社，1981），第1卷，頁514。

¹⁵ 魯迅，〈致山上正義〉，收於人民文學出版社編，《魯迅全集》，第13卷，頁467。

的身影。有一種被通稱為「寶卷」、流傳於明清民間社會的宗教經卷，也常在卷首印有萬歲牌位。¹⁶（圖一）目前一般認為，寶卷作為一種宗教經典，其出現受到了佛教變文的影響，是佛教世俗化的現象。從宋代開始，鄉民模仿佛教寺院的俗講，在家聚會宣讀寶卷。¹⁷ 儘管如此，從現存資料看來，在寶卷上印製萬歲牌，應該是從明代開始。¹⁸ 現存明清寶卷在正文展開之前，通常會有佛說法像以及三塊龍牌。雖然文字以及擺置的順序多少會有差異，但三塊龍牌大致如下：第一塊龍牌，上書「皇圖永固、帝道遐昌、佛日增輝、法輪常轉」。第二塊上書「皇帝萬歲萬萬歲」或「皇帝萬歲萬歲萬萬歲」、「當今皇上萬歲」。第三塊為寫有「六合清寧、七政順序、雨陽時若、萬物阜封、億兆康和、九幽融朗、均躋壽域、溥種福田、上善攸臻、障礙消釋、家崇忠孝、人樂慈良、官清政平、訟簡刑措、化行俗美、泰道咸亨、凡厥有生，俱成佛果」字句，據稱係明永樂皇帝為北藏的題詞，故一般寫有「御製」兩字，亦稱御制經贊。¹⁹



圖一 民間寶卷之萬歲牌

資料來源：不著撰人，《正信除疑無修證自在寶卷（明刻本）》，收於濮文起主編，《民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005），第1冊，頁374。

¹⁶ Daniel L. Overmyer, "Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44: 2 (Dec. 1984), pp. 347-379.

¹⁷ 李豫，〈元代的寶卷〉，《殷都學刊》2002: 4，頁60-65。關於寶卷起源及其社會意義，可參見沢田瑞穗，《增補寶卷の研究》（東京：國書刊行會，1975）；David Johnson, "Mu-lien in Pao-chüan: The Performance Context and Religious Meaning of the Yu-ming pao-ch'uan," in David Johnson, ed., *Ritual and Sculpture in Chinese Popular Religion: Five Studies* (Berkeley, Calif.: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp. 55-103; Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1999)。李世瑜，《寶卷論集》（臺北：蘭臺出版社，2007），頁48、59、208。

¹⁹ 不著撰人，《正信除疑無修證自在寶卷（明刻本）》，收於濮文起主編，《民間寶卷》，第1冊，頁374。Daniel L. Overmyer的觀察指出：雖然並非所有寶卷都繪有這些龍牌，但至少在1523年至1714年間的寶卷常見此固定格式。Daniel L. Overmyer, "Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan*," p. 358.

民間宣講寶卷時，通常會先在經桌上供奉龍牌。雖然鄉村識字的人不多，但因社會普遍存在著講經宗教活動的需求，所以也出現了職業的宣講藝人。²⁰ 民間寶卷通常演繹佛教經義、報應輪迴、勸人為善故事，以勸人持齋念佛。對於宣講者或參與儀式的鄉民來說，雖然萬歲牌位不見得有什麼實際意義，甚至有人根本就看不懂牌位上寫了什麼字。但是，萬歲牌的存在，肯定有助於模仿一般佛寺講經儀式而來的宗教活動，宣示其儀式的合法或正統性，特別是在政府高壓取締民間宗教結社活動的時代。著名的民間寶卷研究者車錫倫認為：明正德年間（1506-1521）以後，寶卷從佛教進一步擴展到民間各種宗教，蓬勃發展；到了清初，宣卷作會活動已深入各地民間社會，成為百姓的信仰、教化和娛樂活動。²¹ 清代臺灣義民供奉萬歲牌的康熙 60 年，萬歲牌應已經普遍存於中國社會各種的宗教機構以及民間社會。

從萬歲牌的外觀形制看來，大覺寺與慶安宮的萬歲牌似乎差異頗大。（圖二）實際上，現場仔細觀察兩座牌位可以發現，臺南慶安宮現存的萬歲牌，應是脫落了基座與周邊的龍紋飾板，僅殘存書寫「皇帝萬歲萬萬歲」之文字的主體部分所致，兩者原本的外觀形制應該一樣。現存較為完整的大覺寺萬歲牌，也比較接近民間寶卷以及魯迅給友人信中說明的萬歲牌形制，三者是屬於同

一類型的牌位。值得注意的是，這類型的萬歲牌卻和西藏布達拉宮、青海瞿曇寺保存的萬歲牌形制有著明顯的差異。這些和明清王朝維持著結盟關係的寺廟所供奉的萬歲牌，一般較為大型且常有數種文字對照，周邊卻反而沒有繁複華麗的龍



圖二 大覺寺與慶安宮的萬歲牌

資料來源：李文良攝

說明：左圖為大覺寺的萬歲牌，右圖則為慶安宮的萬歲牌。

²⁰ 車錫倫，《信仰、教化、娛樂：中國寶卷研究及其他》（臺北：臺灣學生書局，2002）。根據寶卷、小說以及研究者的描述，民間的「念卷」的儀式看來似乎是學習大型佛寺的講經儀式而來。

²¹ 車錫倫，《信仰、教化、娛樂：中國寶卷研究及其他》，頁 1-2。

紋飾板。我們想說的是，清代臺灣民間宗教機構供奉萬歲牌，應該是來自於民間佛教宣講寶卷的傳統。

三、萬丹上帝廟與萬泉寺

閩浙總督覺羅滿保在事件平定後不久進呈給皇帝的報告中提及，粵籍義民誓師起義的地點是「萬丹社」。由於「社」在清代臺灣是用以指稱非漢民的原住民部落，幾乎可以說是臺灣學界的基本常識。我們在清代文獻中讀到「萬丹社」的地名，因而很容易聯想到熟番部落，推測當地曾經歷從番社到漢莊的族群變化過程。然而，清代的下淡水平原雖有被稱為「鳳山八社」的熟番村落，卻無一名為「萬丹社」者。因此，我們不得不重新考慮「萬丹社」並非指番人聚落的可能性。

康熙 35 年（1696）出版的《臺灣府志》提及，當時的下淡水平原以東港溪為界，劃分為淡水港東里和淡水港西里，每里各編有 18 甲；看來似乎已經有不少的漢人居住在這裡。然而，方志的本文內，在里之下的街、莊、社，卻依然僅有熟番部落，並沒有漢莊和市街。不過，施添福卻從該府志的「臺灣府總圖」內指出了「萬丹民社」的村落名稱，推測其為當時下淡水平原唯一的漢莊。²² 從後來康熙 60 年閩浙總督覺羅滿保寫給皇帝的報告，還明確提及下淡水義民起事的地點是「萬丹社」，我們也可以瞭解《臺灣府志》將地名寫為「萬丹民社」應該不是單純的誤寫，民間社會實際上還是有「萬丹民社」或「萬丹社」的說法存在，而且不是用來指稱熟番部落。

我個人以為，在地名之後加上一個「社」字以表示漢人聚落，可能跟明鄭的統治遺留有關。鄭振滿研究明清福建里社組織的演變時指出：明朝中央政府「為了把各種宗教活動納入官方的統一規範，以限制民間集會結社的自由」，而推行了里社制度，規定每個里都必須設立「里社」，定期舉行社祭儀式；里社制度因

²² 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 68；高拱乾纂輯、周元文增修、張光前點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《臺灣府志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2004；1696 年原刊），頁 50、113。

此不僅是一種宗教的制度，同時也與里甲體制相適應的社會制度。²³ 清初撰寫有關明鄭歷史的一部名著《臺灣外誌》提及：鄭成功入臺初期推行軍屯制度時，沿用「社」作為屯墾村落名，「其鄉仍曰社，不必易；其畝亦曰甲，以便耕」。²⁴ 地理學者施雅軒，最近就從一份雍正年間繪製的臺灣輿圖，指出了「後勁社」和「左營社」兩個帶有「社」字，看來與番社無關卻和明鄭之開發經營有關的地名。²⁵ 國立中央圖書館臺灣分館藏有一份被推測是描繪明鄭臺灣的軍備圖，該地圖分別用「番社」和「民社」來標示番漢聚落所在，當時至少已有 12 個「民社」。²⁶ 明鄭時期曾統治經營的澎湖地區，也是普遍使用「社」來指稱漢人聚落。²⁷ 上述文獻顯示明鄭統治臺灣期間，曾以「社」作為漢人村落之名稱。據此我們也可以瞭解，明鄭的臺灣歷史後來被厚重且正統的清朝統治所覆蓋，而變得極為隱晦。我們必須小心謹慎面對歷史的重層構造，才能把已經被重製、平面化的歷史再次立體開來，看清楚其間的連續以及變化關係。清初文獻中的「萬丹社」或「萬丹民社」，主要並不是紀錄當地在開發過程中和熟番的族群關係，而是反映了當地早在明鄭時期開發的歷史痕跡。

康熙 60 年時，下淡水粵籍義民在給地方官員的一份稟文中，比較精確地提到他們最初發起武裝軍事行動的地點是萬丹上帝廟，「齊〔起〕義時，有〔由〕萬丹上帝廟，叩立聖牌行令」。²⁸ 前引鄭振滿有關明清福建里社制度的研究指出：明中葉以後，福建的里社祭祀活動已經逐漸為迎神賽會所取代，里社也隨之變成了神廟，「社實際上也就是廟」；²⁹ 盧嘉興曾仔細區辨明清臺灣的民間信仰，他認為：臺灣許多的媽祖廟都將廟的歷史回溯到明鄭時代，其實是後來攀附的結果，明鄭時期的臺灣並沒有修建媽祖廟的紀錄，媽祖信仰應該是清領之後才在臺灣社

²³ 鄭振滿，〈明清福建里社組織的演變〉，收於鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，2003），頁 336。

²⁴ 江日昇撰、劉文泰等點校，《臺灣外誌》（濟南：齊魯書社，2004），頁 175。

²⁵ 施雅軒，〈真是不囤不要錢的後勁社與左營社〉，下載日期：2010 年 12 月 10 日，網址：<http://www.wretch.cc/blog/analy92/30730718>；國立故宮博物院藏，〈臺灣圖附澎湖群島圖〉。

²⁶ 陳漢光、賴永祥編，《北臺古輿圖集》（臺北：臺北市文獻委員會，1957），頁 5。承蒙中央研究院臺灣史研究所洪麗完教授提示該地圖中有民社之記載，謹此致謝。

²⁷ 林會承，〈澎湖社里的領域〉，《中央研究院民族學研究所集刊》87（1999 年春季號），頁 41-96。

²⁸ 邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，頁 40。

²⁹ 鄭振滿，〈明清福建里社組織的演變〉，頁 338-339。

會普及開來；明鄭官方扶持的祀神主要是關公以及玄天上帝。³⁰ 上述的研究成果提醒我們，萬丹民社、上帝廟以及明鄭統治之間，可能具有一定的內在關連，但比較可惜的是，我們目前沒有資料可以進一步具體討論明鄭在臺灣的鄉村統治以及社會實態。不管如何，我們現在大概有把握可以說，萬丹這個地方在下淡水平原之漢人開發史上具有特殊的位置，應該早在明鄭時期就已經有人從事拓墾開發、形成村落的一個地點。

儘管現存文獻一直都沒有講清楚，義民在康熙 60 年舉行誓師儀式時，到底是把他們自己的萬歲牌拿到上帝廟來拜，還是直接用了上帝廟的萬歲牌，但上述的討論還是讓我們傾向於做出以下的結論：義民最初供奉的萬歲牌很有可能是來自於萬丹上帝廟。³¹ 從義民們在動亂平定後，特地將總督捐賞的 1,300 石穀（約為 160 甲良好水田一年的大租收入）用作上帝廟的整修以及祭祀經費，可以看出他們對於上帝廟的感念。³² 而這也進一步意味著，位於閩籍移民核心地帶的萬丹上帝廟，和南臺灣的粵籍移民後來成為義民具有重要的歷史關連，值得我們進一步考察。

有趣的是，現在的萬丹地區並沒有一座名為「上帝廟」的廟宇，一般普遍認為位於今市郊的萬泉寺，就是上帝廟在嘉慶年間改名而來。³³ 然而，十九世紀末由閩人主導編修的《鳳山縣採訪冊》，卻說明了這兩座廟的特殊關係。《鳳山縣採訪冊》在「真武廟」（玄天上帝）和「觀音寺」的類別中，分別記錄兩座寺廟，但特別強調主祀玄天上帝的真武廟「即萬泉寺前殿」，該廟「前祀真武，後祀觀音」。³⁴ 這樣的外觀以及祭祀格局，也一直維持到今天。這意味著，最晚在十九世紀末時，在建築外觀和名稱上是一座廟的「萬泉寺」，感覺上還是兩座廟，各

³⁰ 盧嘉興整理舊籍紀錄的明鄭廟宇共有 44 座，以主祀神來區分，前 5 位及其數量如下：關帝廟 9、上帝廟 8、觀音宮 7、保生大帝廟 6、太子宮 4。盧嘉興，〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，《臺灣研究彙集》24（1984 年 4 月），頁 4-37。

³¹ 萬泉寺的住持間有一則傳說是，「刻有萬泉寺的大古鐘、彌勒佛像」，在閩粵械鬥時被劫往內埔。參見李明進，《萬丹鄉采風錄》（屏東：屏東縣萬丹鄉采風社，2004），頁 44。

³² 義民將官府捐賞的銀穀用作整修萬壽亭和上帝廟。參見邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，頁 39-41。

³³ 李明進，《萬丹鄉采風錄》，頁 34。

³⁴ 盧德嘉纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《鳳山縣採訪冊》，上冊，頁 217、219。

自有獨立完整的空間。³⁵ 因為我們都知道，一座廟內有數個拜殿、供奉多位神明，是臺灣寺廟常見的現象，但卻很少有像萬泉寺那樣，在方志中被分開歸類、敘述。我們也可以瞭解，《六堆忠義文獻》使用的「上帝廟」一詞，比較接近方志的「真武廟」、「觀音寺」、「觀音宮」或「媽祖廟」，是依據主祀神而定的一種分類、泛稱，並非專屬廟名。

當我們初步瞭解萬泉寺（觀音）和上帝廟（玄天上帝）的關係，可能並非如目前通說所示，是同一座廟在十九世紀初改名而來，而是清代早期萬丹地區的兩座寺廟後，我們可以重新來解讀清代的方志等文獻。康熙 57 年（1718）開始編修的《鳳山縣志》，雖然同時列有「元天上帝廟」（真武廟、玄天上帝）和「觀音宮」兩類寺廟，但萬丹街只有一座觀音宮，沒有元天上帝廟。³⁶ 乾隆 27 年（1762）刊刻的《重修鳳山縣志》之「典禮志」分為「公式」、「壇廟」兩項，「壇廟」之下的「真武廟」類內記載，港西里萬丹街有一座真武廟。所謂「典禮志」即官方祀典之意，收錄清廷規定地方官須按期祭祀的寺廟等設施。所以，「典禮志」在列舉每類寺廟設施之後都有一段附錄，詳細說明該類寺廟被載入官方祀典的歷史過程和規定。此外，《重修鳳山縣志》於「雜誌」附錄「寺觀」的項目中，在介紹主祀觀音的興隆寺時，順便提及港西里萬丹街也有一所主祀觀音的寺觀，但沒有說該寺觀名為「萬泉寺」。³⁷ 根據上述方志記載，我們可以推測：萬丹地區最早的寺廟應是主祀觀音的「萬泉寺」（當時可能還沒有萬泉寺的名稱，以下為了敘述方便，先以「萬泉寺」稱之），隨後在康熙末年時才出現主祀玄天上帝的「上帝廟」。至少在十八世紀的時候，「萬泉寺」和「上帝廟」還是兩間不同的寺廟。更重要的是，兩間寺廟在地方官府的觀感中並不一樣。「萬泉寺」雖然成立較早，

³⁵ 陳秋坤引用日治時期的土地臺帳指出：最晚至 1920 年代為止，萬泉寺和上帝廟的廟產，仍維持各自獨立登記的樣態。陳秋坤，〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900：以萬丹李家古文書為中心〉，《臺灣史研究》17: 3（2010 年 9 月），頁 20。

³⁶ 《鳳山縣志》原作「觀音宮……一在萬丹港街」。然，查核方志記載新園、萬丹街等地名順序，並比對《重修鳳山縣志》的觀音宮座落後，可以確定「萬丹港街」應係「萬丹街」之誤。萬丹港約為今左營。李丕煜主修、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《鳳山縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005；1720 年原刊），頁 90、228；王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，下冊，頁 366；簡炯仁，《屏東平原先人的開發》（屏東：屏東縣立文化中心，2006），頁 129-143。

³⁷ 王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，上冊，頁 225、366。

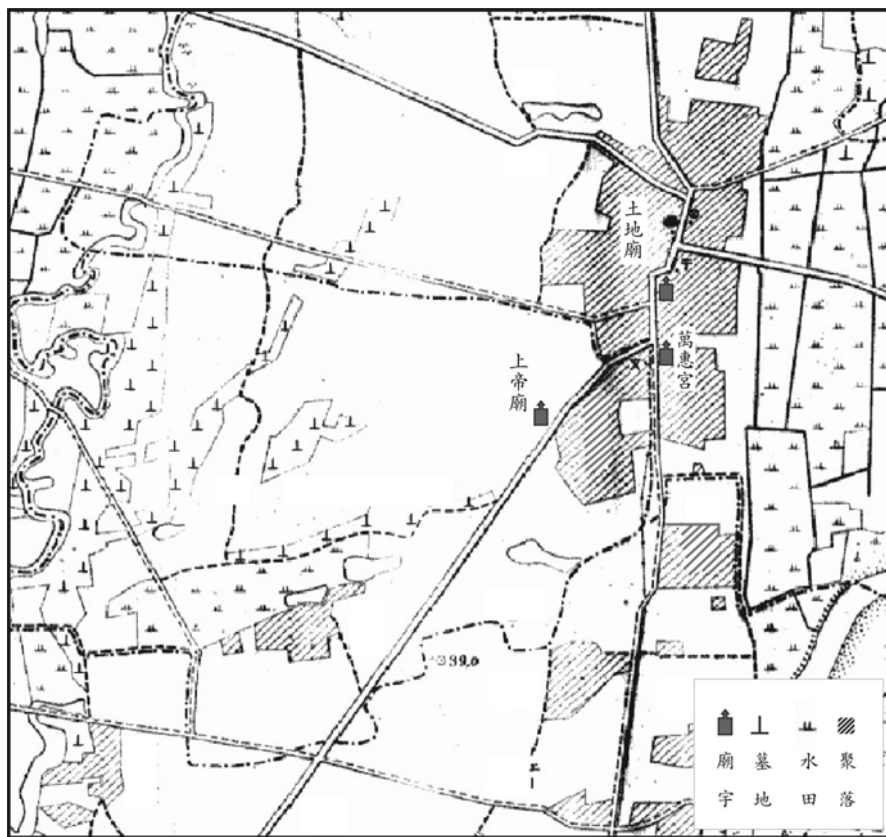
但「上帝廟」因為主祀神的關係而被正式列入官方祀典。這也可以說明，何以清初臺灣的觀音菩薩總是被奉祀在後殿或側殿，而非正殿；同樣的道理也是，觀音宮要成為官方祀典，可以在前殿祭祀媽祖、玄天上帝等被列入祀典的神明。³⁸

乾隆 27 年出版的《重修鳳山縣志》是一部很特別的地方志。該志在「人物志」中列有「義民」項目，是現存清代眾多地方志中，唯一給予「義民」正面評價和記錄的方志。我們現在所知的義民檔案資料，包括覺羅滿保的〈題義民效力議效疏〉、德沛〈題議敘義民疏〉以及協助平定雍正 10 年（1732）中部民番變亂事件的受獎義民清單，都是來自於《重修鳳山縣志》。其中，被標明為總督德沛所題的〈題議敘義民疏〉，看來應該是一份帶有禮部批文的簡單摘要，並非奏摺全文。類似〈題議敘義民疏〉摻雜有奏摺及批文的文獻，通常來自於民間抄傳的官方檔案而來。這表示《重修鳳山縣志》編修時，曾經調查和蒐集義民相關檔案資料，甚至直接從粵籍士紳那裡傳抄了部分文件。也可能是有粵籍人士曾參與《重修鳳山縣志》的編修工作。³⁹ 如此，《重修鳳山縣志》特別將和義民具有歷史關連的上帝廟列入官方祀典，應該是一種有意識的行為。地方編修《重修鳳山縣志》的十八世紀中葉，粵籍移民在地方上具有相當的勢力，也獲得地方官府的正面評價。

我們還可以從萬泉寺目前保存的二組清代石碑，觀察到一些歷史訊息。最早的一座碑是由萬丹街民李振利代表街眾耆老署名，在乾隆 39 年（1774）豎立。碑文主要是記載：兩位從華南來到萬丹經商置產的單身移民，將房、田產捐贈給「上帝廟」，並由廟方在施主忌日備牲祭拜。當時代表萬丹街民出面為他們安排後事的李振利，也藉此機會共襄盛舉，將他位於上帝廟前的一塊旱田一併捐給廟方管理。題為「新建上帝廟祠祀碑記」的碑名顯示，這是該廟成立逾半世紀以來首次獲贈廟產。從碑文提到兩位施主的旱田和墳墓緊鄰廟宇可以推知，上帝廟當時

³⁸ 根據季麒光的說法，清初的臺南大天后宮（當時稱為「天妃宮」）「前祀海神聖母，後奉觀音大士」，由臨濟宗僧人寄漚主持。參見季麒光撰、李祖基點校，《蒼洲詩文稿選輯·東寧政事集》（香港：香港人民出版社，2006），頁 128、130。

³⁹ 方志上列了三位參與編修工作的地方士紳：柯廷第、林夢麟、張源義。其中，柯廷第在乾隆 27 年由俊秀捐得例貢生銜，曾擔任管事為閩籍業主管理粵佃，是當時頗為活躍的地方文人。中央研究院歷史語言研究所藏，〈吏部遵旨議覆福建巡撫余文儀奏廣東民人劉麟遊等在臺冒考入學一案題本（乾隆 37 年 10 月）〉，《內閣大庫檔》，第 065720 號；王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，上冊，頁 330。



圖三 二十世紀初萬丹地區的人文景觀

資料來源：臺灣日日新報社，《臺灣堡圖》（臺北：該社，1906），「萬丹」（局部）。三座廟宇名稱、座落以及右下方的圖例係作者添繪。

應該位在萬丹街外、地勢稍高之處，離市街和民居有些距離。二十世紀初測繪的《臺灣堡圖》也顯示，萬丹市街西側仍是一片廣大的旱田、荒野和墓園，萬泉寺正好位於市街和荒野的交界地帶。根據經驗判斷，上帝廟應該不是萬丹街民主要的信仰中心，規模也不大。理由是，村民通常不會把保佑莊民的村廟蓋在聚落外面，而且當時的萬丹街上至少還有主祀媽祖的萬惠宮以及土地廟。⁴⁰（圖三）

⁴⁰ 村廟及其祭祀圈的研究，可參見戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1979），頁127-202；林美容，《祭祀圈與地方社會》（臺北：博揚文化事業有限公司，2008）。此外，Joseph Bosco 以及陳秋坤有關萬丹地區的研究，也有助於我們瞭解當地的社會變遷與宗教信仰。Joseph Bosco, "Rural Industrialization in a Taiwanese Township: Social and Economic Organization and Change" (Ph.D. diss., Columbia University, 1989)；陳秋坤，〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900：以萬丹李家古文書為中心〉，頁1-37。

我們也可以瞭解，粵籍義民在康熙 60 年起事抵抗叛匪勢力時，雖從東邊的近山地區遠來閩籍大本營的萬丹，但他們沒有進入市街內，而是在郊外的上帝廟舉行祭祀儀式，他們可能也將上帝廟作為戰時的前線軍事指揮所。⁴¹ 從下淡水平原的自然環境看來，粵民大本營（現在的六堆）內縮在東側沿山地區，萬丹則位於平原核心地帶，西以下淡水溪為界和當時政經中心的嘉南、高雄平原相鄰，寬闊的下淡水溪無疑是防止敵人攻入平原的天然屏障。義民們不是在自己的本據，而是往西來到萬丹發起戰事，應該是基於戰略和整體佈防的考量。包括後來在十八世紀末發生的林爽文事件，下淡水義民主要防守的戰線都在南北向的下淡水溪一線。⁴² 萬丹之所以能成為下淡水平原內陸部最早的商業市街，主要就是基於優越的地理位置。朱一貴事件前不久編修的《鳳山縣志》提到，萬丹和稍微南邊的新園，是平原內陸部最早出現的兩個商業市街，這表示萬丹位處交通孔道、商貿發達，易於獲得資金和物資的補給。⁴³

率先捐產給上帝廟的兩位施主之祖籍，分別是福建省福州府以及福建漳州府南靖縣。⁴⁴ 碑文中說：他們隻身來臺做生意，賺了些錢，就在萬丹街上最熱鬧的中街購置店舖；因為終身未曾娶妻生子，死後乏人祭祀，而將店舖捐給上帝廟出贖收租，以便廟僧在忌日備牲祭拜。兩位施主的捐產行為顯得很奇特，他們特別將房產捐贈給郊外的上帝廟，而不是同樣位於中街的萬惠宮和土地廟。（圖三）因為漢人移民將田產捐贈給寺廟，再由廟方供奉長生祿位、按時舉行祭祀，是清代臺灣社會普遍可見的現象；⁴⁵ 目前沒有資料顯示，奉祀媽祖的萬惠宮以及福德正神的土地廟，特別排斥信眾捐產、安置祿位。碑文也曾兩度提及其中一位施主

⁴¹ 康豹教授曾提示作者一項非常有意思的看法：粵籍義民發起軍事行動時選擇上帝廟舉行儀式，可能和主祀神玄天上帝的武將性格有關。

⁴² 施雅軒重繪的戰爭地圖，清楚呈現了義民的戰線防守規劃。施雅軒，〈客家戰場空間的歷史建構：以十八世紀屏東平原為例〉，發表於國立高雄師範大學文學院主辦，「高中人文學科教學研討會」，2007年5月7日。

⁴³ 李丕煜主修、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《鳳山縣志》，頁90；陳秋坤，〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900：以萬丹李家古文書為中心〉，頁2-3。

⁴⁴ 碑文原作「三山人」、「南靖人」。福州舊稱三山，典籍常用三山人來稱福州府人。簡炯仁，〈屏東平原先人的開發〉，頁136；梁克家修纂、福州市地方志編纂委員會整理，《三山志》（福州：海風出版社，2000）。

⁴⁵ 今萬泉寺後殿（觀音）雖供有眾多長生祿位，但並無兩人（林君燦、李水淑）名字，他們的忌日（6月6日、10月20日）亦無舉行祭拜。

的店面，就緊鄰著中街的土地廟。如果不是有特別的考量，他們選擇捐贈對象的行為就顯得不盡合理，難免有捨近求遠之嫌。我們希望將來可以有更多的資料來說明這個問題。兩位施主的經歷也意味著，十八世紀中葉時，有許多單身移民在萬丹市街經商為生，甚至還在街上購置產業。他們和市街的商紳們有著一定的活動往來，累積了情誼，所以地方商紳樂意出面協助處理後事。我們也可以看得出來，萬丹街民和位處郊外的上帝廟有著密切的關連，市街的商紳代表主導廟務。

「新建上帝廟祠祀碑記」也影響後人對萬泉寺起源的認識。目前一般都將萬泉寺的始修年代追溯到乾隆 39 年。這個說法的源頭是清末盧德嘉編修《鳳山縣采訪冊》時的記載：「萬泉寺……乾隆三十九年，李振利募建。」⁴⁶ 然而，盧德嘉定位萬泉寺倡建者及其年代根據，明顯是來自於前述由李振利具名、在乾隆 39 年豎立的「新建上帝廟祠祀碑記」。問題是，該座石碑並不是因為新建上帝廟所立，而是為了紀念已經存在的上帝廟有了新的廟產。根據碑文，我們應該做的合理推測反而是，將萬丹上帝廟的歷史溯及乾隆 39 年以前。前引《六堆忠義文獻》的客民稟文可以證明，上帝廟至少在康熙 60 年時已經存在。假使康熙 57 年始修的《鳳山縣志》沒有漏列萬丹上帝廟的話，那麼，上帝廟應是始創於康熙 57 至 60 年之間。⁴⁷

萬泉寺保存的第二組古碑一共三塊，是道光 2 年（1822）為了紀念寺廟重修落成所置。碑的序文一開始就說，主祀觀音菩薩的萬泉寺非常靈驗，「求福得福，祈祥降祥」，然因創建有年已飄搖損壞，地方紳衿在嘉慶 22 年（1817）時決議重修。這次的重建工作是由廟僧應璋負責，前後耗時五年，費銀 4,300 餘元。⁴⁸ 重建經費的三分之二是由萬丹街的商號、紳民捐獻，其餘則由鄰近三十幾個閩庄百姓題捐。這顯現了主祀觀音的萬泉寺，在萬丹街以及鄰近閩庄信仰上的地位。由於石碑的題名以及長約四千字的內文都明確提到「萬泉寺」，卻完全沒有提到玄天上帝或上帝廟。因此，一般據此推測，原本的上帝廟最晚在十九世紀初改名為

⁴⁶ 盧德嘉纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《鳳山縣采訪冊》，頁 217。

⁴⁷ 簡炯仁也對《鳳山采訪冊》的紀錄多所質疑，並據《鳳山縣志》推斷上帝廟應創始於康熙 58 年以前。簡炯仁，《屏東平原先人的開發》，頁 137。

⁴⁸ 這是一筆龐大的資金，相當於重蓋一座大廟所需經費。六堆天后宮在嘉慶 8 年創建時，募資 4,411 元；咸豐 2 年重修用洋銀 3,250 餘元。劉正一主編，《六堆內埔天后宮沿革誌》（屏東：六堆內埔天后宮、昌黎祠管理委員會，2002），頁 11、16。

「萬泉寺」。由於相關文獻頗為殘缺，我們無法完全否定改名的可能性，但侷限在廟宇改名說可能會相對忽略複雜的地方歷史過程。

儘管十八世紀的文獻資料傾向於說明，萬泉寺和上帝廟是兩座廟，但這並不表示兩座寺廟之間沒有關連。我個人認為，這兩座寺廟很可能就在鄰近，或者最早是一間主祀觀音的佛寺，後來在十八世紀變成主祀玄天上帝廟的廟宇。⁴⁹ 但不管如何，主持寺廟的人應該屬於同一批佛僧系統的人。⁵⁰ 做這樣的推測主要是因為，萬泉寺座落在萬丹街外、周邊都是旱田和墓園，卻又和街民、商舖息息相關。這種特殊的位址使我們懷疑，萬泉寺最早是作為市街住民喪葬活動的場所而興起。對於漢人社會來說，生前和死後的住所必須分開，陽宅和陰宅位處於不同的空間。萬丹街民的喪葬活動是從南門經過萬泉寺，而前往西郊的墓園（圖三）。⁵¹ 有了萬泉寺，在莊外因戰爭等意外而死亡的街民，也可以在鄰近市街和墓園的場所處理喪事，不必再進入村落內部來。佛寺和村廟最大的差別即在於：村廟通常就蓋在村內，以保佑村民日常生活平安為主，有固定的信眾和管轄空間範圍；佛寺則常備有納骨塔，無固定的管轄範圍，可位於郊外甚至風景優美的山區。⁵² 觀音具有超渡陰靈、普渡眾生的力量，佛教思想和經典提供了喪葬法會重要的工具。想來，即使後來變成了上帝廟，周邊住民還是有辦理喪事和法會的需要。佛僧因應這樣的社會需求而得以長期存在，他們才是廟宇經常收入的主要來源。仔細觀察萬泉寺現存的清代古物可以發現，即使是完全沒有提到萬泉寺的乾隆 39 年「新建上帝廟祠祀碑記」，在說明負責廟務和宗教活動時，還是一再使用「僧」人的詞彙，「付僧收稅奉祀」、「僧家備祭」、「費用俱出自僧家」；⁵³ 石碑的基座上也刻了佛教象徵的——卍——萬字符號，和廟方現存其他兩件十九世紀（道光年

⁴⁹ 南臺灣或者是說明鄭時期的主要統治區域，有被稱為「巖仔」、以祀觀音為主的傳統。林美容，《臺灣的齋堂與巖仔》（臺北：臺灣書房出版有限公司，2008）。

⁵⁰ 陳清香指出：清代臺灣有許多的媽祖廟是由僧侶擔任住持，他們會在偏殿供奉觀音。陳清香，〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《臺灣文獻》59:1（2008年3月），頁49-81。

⁵¹ 李明進訪得萬丹城門舊址：「東城門位於萬丹橫街尾，近臺二七線旁，小東門位於萬丹通往潮州路口，西城門位於鼎昌大樓附近，北城門剛好在竹篙濼保全宮附近，南城門位於保長厝信義教會附近。」李明進，《萬丹鄉采風錄》，頁59。

⁵² 萬丹、新園地區另一座著名的早期佛寺赤山巖，同樣也位在郊外、鄰近墓地之所。

⁵³ 清代臺灣廟宇亦由僧人擔任住持，可能是個普遍現象。李明進，《萬丹鄉采風錄》，頁34；陳哲三，〈竹山媽祖宮歷史的研究：以僧人住持與地方官對地方公廟的貢獻為中心〉，《逢甲人文社會學報》6（2003年5月），頁155-182。

間)製作、明確寫有萬泉寺字樣的石碑和香爐上的符號相當類似。這些痕跡顯示了「上帝廟」和「萬泉寺」的內在關連。

如果是這樣的話，寺廟名稱在十九世紀的變化，與其說是一種單純的改名或合併，倒不如說是恢復了原本以觀音信仰為主的佛寺，背後涉及了民間宗教信仰、政治環境以及地方社會的整體變化。我們注意到了，萬泉寺從嘉慶 22 年到道光 2 年的重修工程，雖有眾多地方人士捐款，但主導工程與負責募款工作的人，並不是地方士紳，而是萬泉寺的住持廟僧應璋。寺方為了紀念此次重修而立的三座石碑，都以應璋之名而立，這跟一般的廟宇興修工程是由地方士紳主導且在碑文中領銜署名的型態，有著顯著的不同。應璋看來應該是一位能力出眾的僧人，但比較可惜的是，我們目前還找不到任何有關應璋的資料可以協助釐清這些問題。我們將來也有興趣進一步知道：相對於十八世紀來說，臺灣的觀音信仰在十九世紀是否處於積極復興的活躍狀態，從而也獲得了官府的正面對待？

回到本文關注的主題脈絡來，萬泉寺得以在十九世紀初重新恢復的原因，除了可能跟應璋個人的魅力以及民間宗教信仰的變化有關之外，環繞在群族關係的社會變遷應該也是重要的因素之一。我們也不要忘了，位於閩籍移民核心地帶的上帝廟，從十八世紀初開始就和粵人成為義民有密切的歷史關連，以上帝廟為名的文獻都跟粵民有所關連。問題是，和粵民成為義民之歷史發展同時強大的是，閩粵的分類和對立。特別是，十九世紀的下淡水平原又發生了兩場重大閩粵械鬥。⁵⁴ 我們也不能忽略，械鬥激化了閩粵分類，以致於影響了和粵民有著深厚歷史淵源的上帝廟，在十九世紀萬丹地區的發展和命運。同樣也是在十九世紀的時候，下淡水平原粵籍移民核心地帶的內埔地方，也由六堆粵庄共同出資興建屬於六堆、主祀媽祖的天后宮。倡建於嘉慶 8 年（1803）的天后宮，其實是建立在下淡水商貿發展之上，它本身就是一個市場的產物；緊鄰商業中心天后宮的是，同樣在十九世紀後興盛起來的文教中心韓文公祠（昌黎祠）。這意味著六堆粵民地區建立起自己的商貿文教體系。我們只要仔細閱讀萬泉寺和六堆天后宮現存十九世紀初、刻有一長串捐款名單的石碑，就可以充分感受到，閩粵彼此之間界線涇渭分明，但各自地域內部卻又存在著跨村落之區域整合的特殊現象。

⁵⁴ 咸豐年間的張丙事件，以及道光 12-13 年的許成、李受事件，請參見菊池秀明，《清代中国南部の社会変容と太平天国》（東京：汲古書院，2008），第 2 章；林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008），頁 261-266。

四、萬壽亭與忠義亭

閩浙總督覺羅滿保在亂事平定後給皇帝的報告中提及：義民起事之際，除了豎立大清旗號外，還供奉了「皇上萬歲聖旨牌」，並在叛亂初步獲得控制後，由兩位義民領袖率領三千名的部眾，護送萬歲牌到臺灣府城的「萬壽亭」供奉。⁵⁵ 這段紀錄的重點並不在於說明，義民對於萬歲牌的崇敬，以致於需要派遣總數高達三千名的民兵，以盛大排場來加以護送。而是在於顯現，由地方百姓組成、不屬於政府正規軍編制的義民，如何手持槍械並以類似軍隊的模式，跨出所處的地域，協同官軍進行掃蕩。特別是在清初朝廷猜疑臺灣可能發生動亂，曾極力管控武器的時代背景中。利用反映皇帝身分的萬歲牌作為前導，可以自我宣示他們並非叛軍匪徒。

萬壽亭是康熙 50 年（1711）時，臺廈道陳瓚為了慶賀二年後的皇帝六十大壽而倡建；六年後，臺廈道梁文科又以「規制弗完，恐褻君恩」，會商地方文武共同捐資擴建，「於午門之外，闢東闕、西闕廊房，左右建朝房兩班，共十四間；周圍環壁，四顧井然。東樹敷文門、西樹振武門，南面高築寬臺，以肅巨觀。於龍亭之後，又建祝聖殿一座，阿護帝廷。東西配殿增營十一間，兩旁僧舍四間。」萬壽亭也成為十八世紀上半葉臺灣地方文武官員舉行朝賀儀式之所。⁵⁶ 《臺灣府志》載：凡遇皇帝生日以及元旦、冬至，文武各官在前一天就要沐浴齋戒，率領屬員到府學的明倫堂排練禮儀。儀式舉行當天，四鼓時穿好正式朝服，一齊到萬壽亭集合。由海防同知擔任「糾儀官」；文武分列東西，行三跪九叩禮。皇帝聖

⁵⁵ 王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，下冊，頁 498-499。明末地方起兵抗清時，也有拜明朝皇帝龍牌的記載，可參見李天根，《燭火錄》（文叢第 177 種，1963；1748 年原刊），頁 628；楊士聰，《研堂見聞雜記》（文叢第 254 種，1968），頁 1。

⁵⁶ 萬壽亭是康熙 50 年至乾隆 16 年間，臺灣地方官員舉行慶賀禮之場所。康熙 50 年以前，慶賀禮在郡學明倫堂舉行。乾隆 16 年，臺灣知縣魯鼎梅詳准改回城內明倫堂舉行；萬壽亭也改稱為「萬壽寺」。乾隆 30 年，臺灣知府蔣允焄又在城內東安坊縣學東邊的校士院舊址重修萬壽宮，為慶賀之所。丁宗洛，《陳清端公年譜》（文叢第 207 種，1964；1826 年原刊），頁 65；梁文科，〈重修萬壽亭碑記〉，收於王禮主修、王志楨點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005；1720 年原刊），頁 317-318；王必昌總輯、王志楨點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005；1752 年原刊），頁 287；蔣元樞，《重修臺郡各建築圖說》（臺北：國立故宮博物院，2007），頁 3-4。此外，康熙 60 年大壽曾舉行大規模的慶儀，編有《萬壽盛典初集》。王原祁等奉敕纂修，《萬壽盛典初集》（合肥：安徽美術出版社，2002；1717 年原刊）。

壽前後三天，文武各官都要穿戴整齊的朝服，五鼓到萬壽亭坐班。⁵⁷ 我們可以看出得來，位於府城的萬壽亭，等於清朝皇帝的化身，駐臺文武官員於每年固定時節聚集在此朝拜。⁵⁸ 康熙 60 年朱一貴事件時，義民們供奉「皇上萬歲聖旨牌」一路往府城前進，最後將萬歲牌安置在萬壽亭，看來是相當合理的舉動，因為萬壽亭是臺灣當時最符合皇帝身分的地方。⁵⁹

地方文武官員在任所集會慶祝皇帝誕辰，是來自於朝廷規範的禮儀。光緒《續修大清會典》載有「各省三大節朝賀之禮」，規定：各省地方官凡逢元旦、萬壽聖節、冬日三大節，必須「拜龍牌而慶賀」：

省會及各府、州、縣，豫於公所正中，恭設皇帝萬歲萬萬歲龍牌於亭，南嚮。設香案於亭之南。是日五鼓，有司設燎於庭，設鐙於門廡。省用道員或府同知一人，府用同知或通判，如無同知、通判，用教官一人，州縣均用教官一人，糾儀。學生員二人通贊，二人引班。省會班次，將軍、總督、加將軍銜提督為一班……漢官文東武西立位……各行三跪九叩，禮畢，引退。府不附省，縣不附府者，文武官於公所，按班行禮，均如省會儀。⁶⁰

臺灣方志所載文武官員在萬壽聖節舉行的慶賀之禮，大致上符合會典的規定，唯一沒有清楚說明的是，儀式舉行前要「恭設皇帝萬歲萬萬歲龍牌於亭」。《大清會典》中的「亭」，應該是指萬壽亭這個建築群（設施）內的龍亭。康熙末年出版的《臺灣縣志》之萬壽亭建築配置圖，即繪有龍亭的獨立建築。⁶¹ 「龍亭」在地方官和皇帝權力接觸的場合，時常會出現。例如，《臺灣府志》也記載所謂「接詔禮」：當運載皇帝詔書的船隻抵達府城外的鹿耳門時，各文武官員要準備「龍亭、綵輿、儀仗、鼓樂」等，到西門外的接官亭迎接。將詔書移奉「龍亭」，座北朝南，而文武官員穿著朝服，北向跪迎。隨後在鼓樂的前導下，進入明倫堂。展讀官在地方官員行三跪九叩禮後，從龍亭中請出詔書，當著跪在地上的官員面

⁵⁷ 劉良璧纂輯、楊永彬點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修福建臺灣府志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005；1742年原刊），頁393-394。

⁵⁸ 丁宗洛，《陳清端公年譜》，頁65。

⁵⁹ 征臺將領藍廷珍在收復府城之後，即駐紮在萬壽亭。藍鼎元，《平臺紀略》，頁16。

⁶⁰ 昆岡等續修，《清會典》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷30禮部／儀制清吏司四，頁322。

⁶¹ 梁文科，〈重修萬壽亭碑記〉，頁317-318。

前宣讀詔書。讀完之後，再將詔書捧置於龍亭。⁶² 這裡的龍亭看來並不是類似萬壽亭的建築，而是一種木造、可移動的器具，有點類似神龕或轎子；裡面供奉皇上萬歲牌位。⁶³ 從這些跡象看來，康熙 50 年代為了慶祝皇帝萬壽而修建的萬壽亭，在龍亭之內原本應該也有安置萬歲牌。乾隆 16 年（1751），臺灣知縣魯鼎梅以萬壽亭位於城外、行禮不便，詳請將地方三節慶賀禮改在府城明倫堂舉行時，曾說：「郡庠明倫堂業經更新鼎建，規制寬敞，內庭有奎光閣，峻聳輝煌，堪以安奉龍牌」，說明原先慶賀的場所最重要的就是擺置龍牌。⁶⁴

南臺灣粵民和萬歲牌的關係，並沒有隨著康熙 60 年萬歲牌供奉在府城萬壽亭而結束。目前至少有三份分別寫於十八、十九世紀末的文獻曾提到，他們在地方一座名為忠義亭的廟宇內供奉著萬歲聖旨牌。⁶⁵ 我們也推測，原先被義民供奉在萬壽亭的萬歲牌，在朱一貴事件平定之後曾被迎回下淡水平原的粵籍村落內長期供奉。這個過程使得粵民供奉的萬歲牌，看來有點類似現今廟宇進香的意味，是經過府城正統萬壽亭的奉祀加持之後，才回到鄉村來。

忠義亭普遍被認為是朱一貴事件後，由總督覺羅滿保「為粵庄義民建」。然而，這個說法源自於乾隆中葉編修的《重修鳳山縣志》；⁶⁶ 康雍年間的各種檔案文獻，包括詳細記載朱一貴事件後義民和官府往來文書的《六堆忠義文獻》，都沒有提到總督捐建忠義亭，或者當時他們的村落內已有一座名為「忠義亭」的廟宇。⁶⁷ 因此，與其將事情的過程單純想成是，義民在朱一貴事件之後，為了供奉

⁶² 明代已有這套接詔禮儀。劉良璧纂輯、楊永彬點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修福建臺灣府志》，頁 392-393；李東陽等撰、申時行等奉敕重修，《大明會典（萬曆）》，卷 56／王國禮二／迎詔，頁 970-971。

⁶³ 王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，上冊，頁 199；陳淑均總纂、張光前點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《噶瑪蘭廳志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2006；1852 年原刊），頁 169-170、197。

⁶⁴ 河南開封在康熙 31 年修建萬壽亭，作為地方官員在皇帝聖壽等重要節慶朝拜之所，亭內也擺有「皇帝萬歲牌」。雍正 9 年，皇帝指派左都御史史貽直等人，前往陝、甘二省展開「宣諭化導」工作。據報官員抵達之後便「搭建一個龍亭和講台。龍亭內供奉雍正帝的長生牌位，供設香案，首先召集紳衿與廣大士庶，焚香頂祝雍正帝萬歲，然後進行宣講」。王必昌總輯、王志楨點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修臺灣縣志》，頁 287；史金生，〈史貽直與雍正年間的宣諭化導〉，《歷史檔案》2010：1，頁 37。

⁶⁵ 黃袞、廖芳，〈邀功紀略〉，收於曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》（屏東：六堆文化教育基金會，2001），第一篇：歷史源流篇，頁 105；邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，頁 96；國史館臺灣文獻館藏，〈北村屬託外一名六堆地方視察復命ノ件〉，《臺灣總督府及其附屬機構公文類纂》，第 09774 冊第 10 案。

⁶⁶ 王瑛曾編纂、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《重修鳳山縣志》，下冊，頁 365。

⁶⁷ 民間也有稱之為「義民亭」，參見中央研究院臺灣史研究所檔案館藏，〈新園港公莊黃茂等立杜絕賣田園契（道光 17 年 10 月）〉，T0455D0374-0139。

萬歲牌而特意興建一座名為忠義亭的廟宇；倒不如藉此而推測粵籍移民將村落內早已存在著一座的廟宇，用來供奉萬歲牌，並改為忠義亭。我們也注意到了，朱一貴事件後為清廷特別揀選來臺復任的臺灣知縣周鍾瑄，為了彰顯亂事期間捐軀赴難的 12 名將官，曾在雍正元年鳩資重修縣學時，於大成門之左設立了「忠義祠」。周鍾瑄之所以如此大費周章，是因為當時學宮內既有的祭祀空間難以擺置臺變死難官兵，「蓋欲概數公於名宦，則其節弗彰，復不可以入於忠義孝悌之祠，以與本邑之士夫為比，故別題曰忠義」。⁶⁸ 此後，鳳山、諸羅兩縣也都設立了忠義祠。南臺灣六堆民間忠義亭的成立契機，可能源自於臺灣地方官府在動亂平定後的雍正年間表彰忠義的行動。

更核心的問題是，粵籍移民在地方上供奉萬歲聖旨牌，對於地方社會來說到底有怎樣的具體作用呢？我們可以從十八世紀末發生的林爽文事件，看到一些端倪。當時，乾隆皇帝曾派遣心腹大臣福康安率軍抵臺鎮壓。福康安前往南部恒春掃蕩殘匪的回程中，曾經親自來到供奉萬歲聖旨牌的忠義亭。據義民側留存的資料表示，福康安入門後「先謁萬歲牌位」。⁶⁹ 從福康安的舉動我們可以瞭解，「萬歲牌位」無疑等於皇帝的化身。滿人出身的福康安或許對於臺灣鄉村的漢人廟宇沒有太大的興趣，但他卻不能忽視廟宇中供奉的「萬歲牌」。清軍征臺最高軍事指揮官親臨忠義亭並謁拜萬歲牌，肯定也提升了忠義亭在地域社會的地位。我們可以從社會動亂中，看到萬歲牌為地域社會所帶來的威力。

五、結論

歷史文獻中曾一再被提及，南臺灣義民在康熙 60 年朱一貴事件之際，起事協助官府平定動亂時供奉的「萬歲牌」，應是指刻有「當今皇帝萬歲」、「皇帝萬歲萬萬歲」或「皇帝萬歲萬歲萬萬歲」等文字，以祈求皇帝長生的木製牌位。因

⁶⁸ 謝金鑾、鄭兼才總纂，黃美娥點校，臺灣史料集成編委員會編，《續修臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007；1807年原刊），上冊，頁 251。

⁶⁹ 黃衰、廖芳，〈邀功紀略〉，頁 105。福康安訪問六堆也有官方紀錄可查。福康安，〈奏報查辦臺灣南北情形等事（乾隆 53 年 2 月 19 日）〉，收於國立故宮博物院編輯，《宮中檔乾隆朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1987），第 67 輯，頁 366-369。

為木牌周邊飾有雕繪帝王象徵的龍紋，故亦有稱之為「龍牌」或「萬歲聖旨牌」者。高約 50 公分的長方型牌位通常設有基座，平時可以安置於寺廟之內，與神像一起供人膜拜，必要的時候也方便攜帶行走，隨時在臨時搭建的場所供奉。鄉村社會中常被講成是來自於皇帝賞賜的龍牌，實際上往往是地方士紳或廟方自行仿製供奉，並非來自朝廷頒賜。萬歲牌通常並非獨立存在，而是附屬於某種宗教機構之中，主要在於表達該宗教機構以及信徒（鄉村社會），和王朝間（皇帝）的關係。從現有資料看來，寺院等宗教機構祈求皇室成員平安雖然可以追溯到南北朝時代以前，但在宗教機構豎立萬歲牌應該是從明代才開始，並且隨著寶卷宣講而逐漸向民間社會滲透普及開來。到了清代，萬歲牌已經普遍存在於寺廟等各種宗教機構和經典文獻之中了。

萬歲牌並不純粹只是民間社會與宗教的產物。康熙年間，因為空間距離與身分而無法覲見皇帝的臺灣地方官員，為了慶賀皇帝生日，在府城建立了萬壽亭，擺置萬歲牌，聚集地方文武，齋戒沐浴，共同祈求皇帝聖壽。除了每年在固定場所舉行的例行儀式之外，為了便於接受皇帝詔書，地方衙門也備有移動性的龍亭，以便於可以隨時隨地舉行儀式。對於位處海外邊疆的臺灣官民來說，萬歲牌無異就是皇帝的化身。康熙 60 年朱一貴事件時，南臺灣的粵民之所以能在起事協助官兵恢復秩序之際，取得萬歲牌供奉並舉行誓師儀式。主要是因為當時的社會裡已經有這樣的牌位存在，官府也有現成的儀式可以仿效。供奉萬歲牌及其誓師儀式，並不是南臺灣的粵民在康熙 60 年時的獨特發明。

萬歲牌與地方社會的關係並沒有隨著動亂平定而結束。這一方面是因為粵民起事之際供奉的萬歲牌可能來自於閩籍移民大本營的萬丹上帝廟。該廟因為和粵民成為義民的歷史有著密切的關係，而在歷史時期充滿著複雜的歷史變化。此外，義民在清廷援軍入臺掃蕩之際曾派遣高達三千的武裝人員，將萬歲牌迎至府城的萬壽亭安置，並在動亂結束後重新迎回家鄉，長期供奉在地方廟宇之中。供奉萬歲牌的忠義亭，也成為往後一整個清代南臺灣粵籍移民的重要象徵。一旦地方社會發生動亂，他們就聚集在忠義亭，誓師起義，募集武裝人員，分配軍餉，並指揮民兵作戰。直到今天，忠義亭、義民的歷史，還和客家的族群認同具有深厚的關連。

引用書目

- 〈新園港公莊黃茂等立杜絕賣田園契（道光 17 年 10 月）〉，T0455D0374-0139。臺北：中央研究院臺灣史研究所檔案館藏。
- 〈臺灣圖附澎湖群島圖〉。臺北：國立故宮博物院藏。
- 《內閣大庫檔》，第 065720 號。臺北：中央研究院歷史語言研究所藏。
- 《臺灣總督府及其附屬機構公文類纂》，第 09774 冊第 10 案。南投：國史館臺灣文獻館藏。
- 施雅軒，〈真是不罔不要錢的後勁社與左營社〉，網址：<http://www.wretch.cc/blog/analy92/30730718>。
- 邱維藩彙集、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》（未刊抄本）。
- 不著撰人
- 2005 《正信除疑無修證自在寶卷（明刻本）》，收於濮文起主編，《民間寶卷》，第 1 冊。合肥：黃山書社。
- 人民文學出版社（編）
- 1981 《魯迅全集》。北京：人民文學出版社。
- 丁宗洛
- 1964(1826) 《陳清端公年譜》，臺灣文獻叢刊第 207 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 允祿等（監修）
- 1995 《大清會典·雍正朝》。臺北：文海出版社。
- 扎西次仁
- 1997 〈康熙萬歲牌和乾隆皇帝像供奉布達拉宮考〉，《中國西藏（中文版）》1997(4): 56-57。
- 王必昌（總輯）、王志楮（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）
- 2005(1752) 《重修臺灣縣志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 王瑛曾（編纂）、詹雅能（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）
- 2006(1762) 《重修鳳山縣志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 王原祁等（奉敕纂修）
- 2002(1717) 《萬壽盛典初集》。合肥：安徽美術出版社。
- 史金生
- 2010 〈史貽直與雍正年間的宣諭化導〉，《歷史檔案》2010(1): 35-41。
- 伊桑阿等（纂修）
- 1993 《大清會典·康熙朝》。臺北：文海出版社。
- 江日昇（撰）、劉文泰等（點校）
- 2004 《臺灣外誌》。濟南：齊魯書社。
- 李天根
- 1963(1748) 《燭火錄》，臺灣文獻叢刊第 177 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

李文良

2007 〈從「客仔」到「義民」：清初南臺灣的移民開發與社會動亂（1680-1790）〉，《歷史人類學學刊》5(2): 1-38。

2011 《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

李丕煜（主修）、詹雅能（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）

2005(1720) 《鳳山縣志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

李世瑜

2007 《寶卷論集》。臺北：蘭臺出版社。

李明進

2004 《萬丹鄉采風錄》。屏東：屏東萬丹采風社。

李東陽等（撰）、申時行等（奉敕重修）

2007 《大明會典（萬曆）》。揚州：廣陵書社。

李 豫

2002 〈元代的寶卷〉，《殷都學刊》2002(4): 60-65。

沢田瑞穂

1975 《增補寶卷の研究》。東京：国書刊行会。

車錫倫

2002 《信仰、教化、娛樂：中國寶卷研究及其他》。臺北：臺灣學生書局。

周怡然

2008 〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

季麒光（撰）、李祖基（點校）

2006 《荅洲詩文稿選輯·東寧政事集》。香港：香港人民出版社。

昆岡等（續修）

1968 《清會典》。臺北：臺灣商務印書館。

松崎仁三郎

1935 《嗚呼忠義亭》。臺北：盛文社。

林正慧

2008 《六堆客家與清代屏東平原》。臺北：遠流出版事業股份有限公司。

林美容

2008 《臺灣的齋堂與巖仔》。臺北：臺灣書房出版有限公司。

2008 《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚文化事業有限公司。

林會承

1999 〈澎湖社里的領域〉，《中央研究院民族學研究所集刊》87: 41-96。

菊池秀明

2008 《清代中国南部の社会変容と太平天国》。東京：汲古書院。

施添福

2001 〈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》，頁 33-112。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

施雅軒

2007 〈客家戰場空間的歷史建構：以十八世紀屏東平原為例〉，發表於國立高雄師範大學文學院主辦，「高中人文學科教學研討會」，2007年5月7日。

高拱乾（纂輯）、周元文（增修）、張光前（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）

2004(1696) 《臺灣府志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

崔瑞德、牟復禮（編），張書生等（譯），謝亮生（校）

2006 《劍橋中國明代史》，下卷。北京：中國社會科學出版社。

梁文科

2005(1720) 〈重修萬壽亭碑記〉，收於王禮主修、王志楣點校、臺灣史料集成編輯委員會編，《臺灣縣志》，頁317-318。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

梁克家（修纂）、福州市地方志編纂委員會（整理）

2000 《三山志》。福州：海風出版社。

陳哲三

2003 〈竹山媽祖宮歷史的研究：以僧人住持與地方官對地方公廟的貢獻為中心〉，《逢甲人文社會學報》6: 155-182。

陳國瑛等（採集）、王志楣（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）

2007(1830) 《臺灣采訪冊》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

陳淑均（總纂）、張光前（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）

2006(1852) 《噶瑪蘭廳志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

陳清香

2008 〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《臺灣文獻》59(1): 49-81。

陳漢光、賴永祥（編）

1957 《北臺古輿圖集》。臺北：臺北市文獻委員會。

陳秋坤

2010 〈清代萬丹地域的地主、神明信仰與下淡水社人的離散，1720-1900：以萬丹李家古文書為中心〉，《臺灣史研究》17(3): 1-37。

陳麗華

2008 〈從忠義亭到忠義祠：臺灣六堆客家地域社會的演變〉，《歷史人類學學刊》6(1/2): 147-171。

黃袞、廖芳

2001 〈邀功紀略〉，收於曾彩金總編輯，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，第一篇：歷史源流篇，頁92-106。屏東：六堆文化教育基金會。

楊士聰

1968 《研堂見聞雜記》，臺灣文獻叢刊第254種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

福康安

1987 〈奏報查辦臺灣南北情形事（乾隆53年2月19日）〉，收於國立故宮博物院編輯，《宮中檔乾隆朝奏摺》，第67輯，頁366-369。臺北：國立故宮博物院。

劉正一（主編）

2002 《六堆內埔天后宮沿革誌》。屏東：六堆內埔天后宮、昌黎祠管理委員會。

- 劉良璧（纂輯）、楊永彬（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）
2005(1742) 《重修福建臺灣府志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 劉 濤
2001 〈「皇帝萬歲」銘瓷器與中國佛教〉，《中原文物》2001(1): 76-78。
- 蔣元樞
2007 《重修臺郡各建築圖說》。臺北：國立故宮博物院。
- 鄭振滿
2003 〈明清福建里社組織的演變〉，收於鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》，頁 335-353。
福州：福建人民出版社。
- 臺灣日日新報社
1906 《臺灣堡圖》。臺北：臺灣日日新報社。
- 盧德嘉（纂輯）、詹雅能（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編）
2007(1894) 《鳳山縣採訪冊》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 盧嘉興
1984 〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，《臺灣研究彙集》24: 4-37。
- 謝金鑾、鄭兼才（總纂），黃美娥（點校），臺灣史料集成編輯委員會（編）
2007(1807) 《續修臺灣縣志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 謝 佐
1998 《瞿曇寺》。西寧：青海人民出版社。
- 鍾壬壽
1973 《六堆客家鄉土誌》。屏東：常青出版社。
- 簡炯仁
2006 《屏東平原先人的開發》。屏東：屏東縣立文化中心。
- 戴炎輝
1979 《清代臺灣之鄉治》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 藍鼎元
1958(1723) 《平臺紀略》，臺灣文獻叢刊第 14 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- Bosco, Joseph 林舟
1989 “Rural Industrialization in a Taiwanese Township: Social and Economic Organization and Change.”
Ph.D. diss., Columbia University.
- Johnson, David
1995 “Mu-lien in Pao-chjian: The Performance Context and Religious Meaning of the Yu-ming pao-ch'uan.”
In David Johnson, ed., *Ritual and Sculpture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, pp. 55-103.
Berkeley, Calif.: Chinese Popular Culture Project.
- Overmyer, Daniel L. 歐大年
1984 “Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan*.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44(2): 347-379.
1999 *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.

Local Society and “Tablet for the Lord of Ten Thousand Years” during Zhu Yigui Incident

Wen-liang Lee

ABSTRACT

It has been frequently mentioned in historical literature that a wooden tablet for the Lord of Ten Thousand Years had been consecrated by yimin, literally “righteous people” and to whom this title was awarded by the Qing state in honor of their effort, in southern Taiwan during the Zhu Yiqui Uprising of 1721. The extant tablets of about 50 centimeters high are all installed on pedestals in different temples together with other deities for worship by believers. Local people call these tablets “Dragon Tablets,” signifying their imperial origin as bestowed by the emperor. Nevertheless, in reality, these tablets are often replica either produced by the local gentry or the temples. The fact that the tablets were usually affiliated to religious institutions manifests the close relation between religious institutions, the local society and the state.

Even after the Uprising, the tablets for the Lord of Ten Thousand Years continued to play a role in bridging the local society with the state. The tablets were enshrined by yimin, the majority of who were of Guangdong ancestry. Yet, it came originally from a temple located in a village of Fujian immigrants. The temple had great significance in the transitional process during which Guangdong immigrants finally became the dominant group among yimin. Moreover, when the yimin collaborated with the Qing army to suppress the Uprising, more than three thousand military yimin had escorted the tablet to the prefectural city and enshrined it in the Pavilion of Long Longevity. After the turmoil was over, yimin welcomed the tablet back home and placed it in a local temple hereafter. The consecration of the tablet by the Pavilion of Loyalty and Righteousness henceforth made the temple the most significant symbol for the solidarity of Guangdong immigrants in southern Taiwan throughout the Qing rule. Whenever communal feuds or local disturbance arose, they gathered in the Pavilion, took oaths, recruited military men, allotted rations, and commanded mercenaries. Up to the present day, both the Pavilion of

Loyalty and Righteousness and yimin are still closely related to the making of Hakka ethnic identity and both have been essential to understanding the long history of Guangdong immigrants in southern Taiwan.

Keywords: Hakka, Communal Feuds, Precious Volumes, Folk Religion, Lishe System, Yimin

