

第一章 妈祖与信仰圈*

第一节 由祭祀圈到信仰圈—— 台湾民间社会的地域构成与发展

有关台湾地域性民间信仰的研究，或是由地域性民间信仰的活动，来探讨台湾汉人社会组织的研究中，“祭祀圈”是一个大家耳熟能详的概念。“祭祀圈”一词的使用，几乎囊括所有不同大小范围的地域性民间信仰的组织与活动。事实上，祭祀圈只是地域性民间宗教组织的一种，还有另外一种地域性的民间宗教组织，其性质与祭祀圈有所区别，笔者名之曰“信仰圈”。本文即在探讨祭祀圈与信仰圈之概念的不同，并以实例来说明由祭祀圈到信仰圈的发展过程中，台湾民间社会发展的本质。

“祭祀圈”一词在台湾本地学者及日本研究台湾的学者的著作中，颇为常见，但除了少数学者将之概念化，把它当做一个概

本章初稿承祖运辉先生过目指正，大幅重写而有此稿。本稿承评论人章英华先生提供诸多意见，同事张恭启先生亦多所赐教，均有助本文之修正完稿，笔者衷心铭感。

念来处理之外（施振民 1975, 许嘉明 1978, 林美容 1987）,大部分的学者把它当做一个毋须定义而自明的现象,指涉某一庙宇或某一神明的祭祀范围。也因此,有些著作的行文中,将祭祀圈与其他的名词如信仰范围、信仰区域、信仰社区、信仰圈、信仰区等,互相混用。

另一方面,“祭祀圈”一词的使用也并非那么普遍,尤其很多涉及社区性或地域性民间信仰研究的美国学者,从未使用“祭祀圈”一词,他们用其他的词汇来描述“祭祀圈”相同或相似有关的内含,如庙宇社区 (temple community)、区域性的庙宇联合体 (regional confederation of temples)、地域性祭典 (territorial cults)、近邻祭典组织 (neighborhood cult association), 或近邻祭典、村庄祭典 (village cults)、多村庄祭典 (multivillage cults)、庆典组织 (festival organization)、庆典区域 (festival area) 等等 (Diamond 1969, Feuchtwang 1974, Schipper 1977, Litzinger 1983, Sangren 1985, Jordan 1986)。

此外,台湾本地学者的研究中,也有不用“祭祀圈”一词,但其所描述的社区性或地域性的宗教活动,可用祭祀圈的概念来含盖,例如乌日乡的宗教组织 (温振华 1980),新竹地区的公众崇拜 (李亦园 1987),中部地区的群体性宗教活动,尤其是有关千秋祭典的部分 (刘汝锡 1986)。

地域性的民间宗教组织是汉人移民台湾的一个独特的发展,它固然与汉人传统村庄组织及村庄联盟有密切的关系,却也是汉人在台湾特殊的社会与历史条件下之发展的结果。地域性民间宗教组织除了地方性之祭祀圈的发展之外,也有区域性的信仰圈的发展,两者均显示汉人以宗教的形式来表达社会联结性 (social solidarity) 的传统。

地域性民间宗教组织对于了解汉人移民在台湾社会的发展既然如此重要,我们须有一套清楚确切的概念性的工具,作为探讨

地域性民间宗教组织的依据。前人已经提出“祭祀圈”这一概念，而且有很多的探讨，但是这一概念的应用如前所述显然还有混淆、不足的地方，而“信仰圈”正是一个可以清除混淆、弥补“祭祀圈”之不足的概念。本文首先将综合评述前人提出的祭祀圈概念，再提出信仰圈的概念，将两者加以对照区别，藉以确立地域性民间宗教组织的两个类型。这两个概念可以使我们对台湾民间宗教信仰的社会本质，有更清楚的了解。最后本文还要举出一个实例，说明祭祀圈如何可能发展成信仰圈，藉以阐明台湾民间信仰之发展的社会与历史脉络。

标题中的“民间社会”（folk society）必须先说明一下。本文所处理的是群体性、有组织性的民间信仰，而这样的民间信仰的活动中所运用的社会组织的原则才是本文关怀的重心。采用“民间社会”一词，一则可以突显台湾民间信仰的“社会”本质，而不致被认为迷信、功利（多只是基于对个体性民间信仰的主观观察），一则也可以突显台湾“民间”宗教发展的自主性，它完全是汉人在台湾社会与历史的特殊脉络下，依据几种不同的地域人群之结合原则而产生，与官方宗教无涉。

一、祭祀圈的概念

基本上，祭祀圈指涉一定的地域范围，以及这个范围内所有居民义务性的共同祭祀组织与祭祀活动（参阅施 1975：201）。

最早给祭祀圈下定义的是日本学者冈田谦，他说祭祀圈是“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”（冈田 1938）。接着给祭祀圈重新下定义的是许嘉明，他说祭祀圈是指“以一个主祭神为中心，信徒共同举行祭祀所属的地域单位。其成员则以主祭神名义下之财产所属的地域范围内之住民为限”（许 1978：62）。

许嘉明的定义除了特别指陈主祭神名义下有财产，而暗示其法人性格之外，与冈田谦的定义并无多大差异。这两个定义的真

接指涉都是一定的地域范围，而间接指涉是这个范围内的居民必须有共同的祭祀活动。这两个定义均以神明为中心来定义祭祀圈。以神明为中心来定义祭祀圈可以含盖有神无庙的公众祭祀，这也是笔者在研究草屯镇的祭祀圈时所采取的定义（林 1987：58-68）不过，许嘉明的定义看起来是以神明为中心，事实上他对祭祀圈的探讨偏重以村庙为中心，故他说祭祀圈研究的具体对象是村庙（许 1978：62）。

无论是以神明或是以庙宇为中心来定义祭祀圈，都会产生一个问题，即在一定的地域范围内可能有两个互相重合的祭祀圈，参与共同祭祀的却是同一群人。笔者在草屯镇的研究即发现不少这样的例子，即一个地方又有土地公庙又有村庙，可能还有三界公的共同祭祀（林 1987：92-93）。因此本文重新定义祭祀圈如下，祭祀圈是“为了共神信仰而共同举行祭祀的居民所属的地域单位”。以下分成共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织、共同祭祀经费这几部分来说明祭祀圈的内含。

所谓共神信仰是指汉人共同祭拜天地神鬼的文化传统。最基本的是土地公，次基本的是三界公，再来是地方的保护神，最后是孤魂野鬼。汉人自古即有社祀，社祀即是土地公，每个地方都会有个土地公，土地公是地方神，非拜不可。三界公即天官、地官、水官，合称三官大帝，俗称天公，是掌管天界、阴界、人界的神祇；地方通常在年头向天公祈福（即上元节），年中普度，也是地官生日（即中元节），年尾谢平安演戏酬神（即下元节），都与三界公的信仰有关。地方保护神即地方公庙中所供奉的神祇，不一定只有一个，但通常有一个主神，是地方居民最敬奉的神祇，也是地方的象征，代表一个地方与其他地方发生关联，很多村际活动中常常名义上是村庙主神之间的往来酬酢，即是明证。孤魂野鬼是指无人奉祀的游魂，或惨死的，或无嗣的，台湾各地有很多万应公祠、百姓公庙、大象祠、义民祠，都是祭祀

主的孤魂野鬼；此外神庙也常有普度、普庙口，建醮的活动中也
有普施亡魂的仪式，均可见对孤魂野鬼的共同祭祀。

这四类神灵的共同祭祀，以土地公及地方保护神之立庙最为
常见，三界公庙则是很少见，万应公虽然有庙，却绝少以之作为
地方社区的象征。如果一个地方同时有土地公庙与神庙，神庙主
神就成为社区的象征，若只有土地公庙，则土地公便是社区的象
征。土地公和地方保护神都有一定的辖区，三界公则是一个遍在
的神灵，不因地方不同而不同，故没有辖区的意含，但是其祭祀
仍有地域范围的界限。并非土地公、三界公、地方保护神、孤魂
野鬼的共同祭祀都要齐备，才算有祭祀圈，只要有一种共同祭祀
表示一个各别的地域单位（a discrete territorial unit）即有祭祀圈
可言。

一个祭祀圈所含盖的范围，或是一个村庄，或是数个村庄，
或是一乡一镇，基本上它以部落（hamlet）为最小的运作单位
（林 1987: 104），而以乡镇为最大的范围（许嘉明 1978: 62）。其
范围大小有层级的不同，可分为部落性的祭祀圈，村落性的祭祀
圈，超村落的祭祀圈与全镇性的祭祀圈（温 1980，林 1987，San-
gren 1987），不同层级的祭祀圈之间通常有包含（embedding）的
关系，即大祭祀圈包含小祭祀圈的情形（林 1987: 81~93）。

祭祀圈本质上是一种地方组织，表现出汉人以神明信仰来结
合与组织地方人群的方式。其组织的人群或是村庄的人群，或是
同姓聚落区内的人群，或是同一水利灌溉系统的人群（林 1987:
99~103），或是同祖籍的人群（许 1975: 174）；不过也有可能是
结合不同姓氏的人群（林 1987: 90, 103），或是结合不同祖籍的
人群（王世庆 1972）。不论祭祀圈结合的是那一种人群，其范围
都有一定的清楚的界线，界线之内的居民就有义务参与共同的祭
祀。

共同的祭祀活动主要是神祇的千秋祭典，神诞常常配合民俗

节庆，^① 如此可以节省开支，譬如天官的生日是元宵节，玄天上帝的生日也是扫墓时节，地官生日和万应公生日是中元节，土地公生日是中秋节，太子爷生日是重阳节。神诞时要由炉主代表上供祭拜，居民也要拿祭品到公庙或公众的祭祀场所去拜。祭祀当天通常有演戏，开戏之前有“扮仙”，表示仙人向神祇祝寿之意，并祈祝辖区内的居民平安和顺。有些小部落庆祝土地公生日，居民共宴，称为“吃福”或“吃福头”或“吃土地公福”。神明的千秋祭典当天，尤其是主祭神的生日或是作年尾戏的时候，也常常大“拜拜”，宴请从外地来的亲友。祭典完后的当天或第二天，也常举行“新交旧”，即现任的头家炉主与新产生的头家炉主交接，并举行共宴。一年中较大的祭典，也常伴随着神明的巡境，神明在其辖区内绕境巡行，所过之处，居民设香案祭品敬拜。

至于共同的祭拜组织，以头家炉主的形式为最常见，每年在固定的时间，于神明前掷筊，“圣筊”的次数最多者为炉主。有时另设副炉主及头家若干名。炉主是代表域内全体居民祭祀神祇，需准备祭品，安排祭祀事宜；头家则是帮忙炉主性质，如收丁钱、搭戏棚等。卜头家炉主时，或卜出一组头家炉主，由他们负责一年内所有的祭祀，或卜数组头家炉主，每次祭典由一组负责。卜头家炉主的方式通常是由域内全体居民中卜出，有时也采用分区或分邻或分班轮流的方式，将居民分成若干组，每年由一组居民负责祭祀；轮值之组，在组内收丁钱，并卜头家炉主。有些人口少、凝聚力强的部落，居民必须每日分户或每月分班轮流负责庙内的打扫烧香。

事实上，民间也常利用民俗节日的时候祭祀祖先，一年有所谓“七节”，即元宵节、清明节、端午节、中元节、中秋节、重阳节、冬节（冬至），都是祭拜祖先的节日。

举行共同祭祀的居民通常有义务共同分担祭祀费用。祭祀费用包括例行祭典的祭品、道士礼、演戏等费用，及平日烧香、点灯的开支，庙宇的建置、修护、改建、增建等费用。平时的祭祀费用大部分以收丁钱的方式取得，即在域内按男丁人数，或丁口数（通常口钱为丁钱之半），或按人数，或按户平均收费。此外通常由地方居民共同捐献、筹措。除了庙宇、庙地，常常另有田园、水池、山林等庙产，这些多是早期居民募资购置，名义上是神明所有，实为居民共有。庙产之孳息所得，除充作祭祀费用之外，也可用作维修之资，但若庙宇要重修或改建，常需另行募款。

由以上所述可见，祭祀圈是一种地方性的民间宗教组织，居民因居住关系有义务参与地方性的共同祭祀，其祭祀对象涵盖天地神鬼等多种神灵，但有一个主祭神；祭祀圈有一定的范围，依其范围大小，有部落性、村落性、超村落性与全镇性等不同层次，它与汉人的庄组织与村庄联盟有密不可分的关系。

二、信仰圈的概念

所谓信仰圈，是以某一神明或（和）其分身之信仰为中心，其信徒所形成的志愿性宗教组织，信徒的分布有一定的范围，通常必须超越地方社区的范围，才有信仰圈可言。以下分成一神信仰、信仰范围、信徒组织与集体性宗教活动来说明信仰圈之概念的内容。

信仰圈是以一神之信仰为中心，通常历史悠久的庙宇，其主神较有可能发展出信仰圈。不过信仰圈的主神也可能是没有庙宇的。⁽¹⁾ 信仰圈即是以一神为中心，其信仰的对象就只包括该神及

例如分布于草屯镇、彰化市、和美镇的“林姓二十四庄私妈祖会”系由 24 个林姓聚落组成，其所祀妈祖即无庙宇（林 1987：90~91）。

其分身，若该神是某一庙的主神，信徒的祭祀并不包括庙宇中其他的配祀神、从祀神等，因为这些神祇的祭祀是地方居民的义务，属于祭祀圈的活动。

信仰圈含盖一定的地域范围，且其范围通常超越最大的地方社区的范围，即超越乡镇的界线。一般说来，台湾的神明信仰具有开放性，庙宇之兴建与祭祀之维持固是社区居民的责任与义务，一旦建立庙宇，并不排除外地来的香客，因为香客多表示香火盛，就会引来更多香客，增加庙宇之油香钱的收入。也因此，能够形成信仰圈的神祇常常有所谓“荫外方”的传说；这是吸引外地信徒，形成信仰圈的过程中不可少的步骤。不过，本文所指的信仰圈并非是随意的、没有组织、没有一定界线的香客或信徒之分布范围^①，而是有一定界限、有组织的地域性民间宗教活动的范围。

信仰圈具有形式化的信徒组织或祭典组织，以神明会和香庄组织最为常见，以神明会而言并非一般村庄性或数庄联合之神明会就说是信仰圈，而必须是跨乡镇的神明会。信徒之入会完全是志愿性的，而非强迫性。神明会创立时，有些是“招会份”，即招收个人为会员，有些是“招庄头”，即以村庄为单位，加入为会员，因此全体村民都是会员，即使在这种情况下，因为村庄之加入亦是“村民全体”之共同意志，可说是村庄志愿参加，故基本上信仰圈是一个志愿性的宗教组织。虽然神明会的会员资格是可以继承的，即父死由一子继承为会员。现今的会员很多是继承而来，但以会份”而言，开始时是志愿取得，因此，无疑的，信仰圈的成员资格是志愿性的。

^① 师大地理学研究所高丽珍的硕士论文以“朝拜场”(pilgrimage field)的概念来描述到松柏岭受天宮去进香及分火者的分布范围(高 1988: 70)。此一概念应更能切合没有清楚界限、没有固定之组织的信仰范围

信仰圈基本上是一种区域性的信徒组织或祭典组织，它与庙宇的管理组织以及庙宇的祭祀组织并不一致，是互相分离的。

因为信仰圈是以对某一神明的信仰为主，其活动也就限于对该神的祭祀。该神的千秋祭典，虽然地方社区居民会举行，而信徒必然也要另行举行。此外，为了增加该神的灵力，信徒往往组织轿班会或进香团到其香火的起源地进香。为了加强信徒与该神的仪式性关系，常常信徒所属的地方社区，在其祭祀圈的活动中，会请该神来参与巡境、看戏等；甚至有些地方的信徒自该神分香，在地方上建立庙宇，成为该神的分香子庙，如此，地方信徒每隔一段时间就会前往刈火，与信仰圈之主神的关系就更为密切。而为了表彰信仰圈主神对其信徒所属的地方社区之仪式上的统属关系，每年会有过炉仪式，轮流到各角头巡境，供民众祭拜。在农业地区，过炉常常成为社区性的活动，而不只是会员的活动，会员拜，非会员也拜，会员举办“吃会”联谊，非会员也设宴款待亲友。

以下分成几点约略阐述信仰圈在概念上的不同：

1. 信仰圈以一神信仰为中心，祭祀圈则祭祀多神。汉人的信仰体系里，有共同祭拜天地鬼神的信仰需求，这是祭祀圈所必需满足的，一个部落也许只有一个土地公庙，但除了土地公祭典之外，可能也作平安戏谢天公；能力许可的也许同时有三界与其他神明的祭典；要不然可能就参加村落性或超村落性的祭祀圈，与其他的部落或村落共祀神明、三界公或孤魂野鬼。信仰圈则不然，除了主神之外，并无祭祀其他种灵的义务。信仰圈的主神通常是历史悠久的庙宇主神，一般认为较具有灵力的神，故其发展是条件式的。祭祀圈则是必需的，有村庄就有祭祀圈，如果村庄内不能满足某种信仰需求，就必须加入更高层次的祭祀圈。

2. 信仰圈的成员资格是志愿性的，祭祀圈的成员资格则为义务性强迫性的。信仰圈的成员是基于对主神的信仰，由志愿为

其祭祀出钱出力者所组成，而祭祀圈则是基于同庄共居，或是所属村庄加入某一庙宇有份，故所有庄民都必须共同参与其祭祀组织与祭祀活动。信仰圈的成员资格以加入为神明会的会员最为常见，起始时，会员资格虽是志愿性的，但是以后往往父子相承，后续会员未必真有虔信；或是因神明会已经累积了财产，不愿太多人分享权益，会员资格的取得就会有限制。至于祭祀圈则没有原始成员与后续成员的问题，根本就是没有成员之征集的问题，因为居住关系，某一地域范围内的居民就“自动”成为某一祭祀圈的成员。^①

3. 信仰圈是区域性的，祭祀圈是地方性的。信仰圈集结的是区域性的人群，组织的是区域性的活动。其形式虽以神明会为主，但并非所有的神明会都构成信仰圈，很多神明会是附属于庙宇的，只有地方的居民才可以加入，有些甚至限制地方内某一祖籍或者某一姓氏的居民才可以参加，如此的神明会绝对没有信仰圈可言。在台湾，很多的庄未建庙之前，常常以神明会的形式共祀某一神祇，建庙之后可能神明会就解散了也有些庙宇则是在建庙之后才成立神明会，其任务有些是为主神抬轿；有些凝聚力较弱、经济条件较差的地方，为了使庙宇的祭祀活动能够热络些，热心的居民便组织神明会。这样的神明会是附属于庙宇的，只能算是祭祀圈内部分居民的活动。

到底什么是区域性，什么是地方性，其界线在那里？笔者同意许嘉明所说，乡镇是汉人社会生活自给自足的最小的单位（许 1978: 59）。以汉人之共同祭祀的社会生活而言，乡镇范围的祭

^① 因居住关系而成为某一祭祀圈的成员，这只是概括的说法，事实上居住可分本居与迁居两种，也就是福佬话听说的“在庄的”和“外来的”两种，前者是祭祀圈的当然成员，对外地来的新移民是否为祭祀圈的成员，即是否向他们收丁口钱，他们是否可卜头家炉主，每个地方的处置不同，有些是住满12年才算，有些是随其意愿，缴了钱者，即可卜头家炉主

祀圈可能与经济有关，如大溪普济堂的公众祭祀可看出集镇区（marketing community）的重要性（Sangren 1979: 444）；也可能与社会治安有关，如草屯镇朝阳宫昔日为镇内洪、李、林、简四大姓为了和谐自治的需要而产生（林 1987: 103）；也可能只是仪式上的需要，例如很多乡镇性之建醮活动（参阅刘枝万 1972），与孤魂野鬼的共同祭祀有关，是汉人之宇宙观，尤其是人所居处的环境与超自然界之关系的宗教理念下，社区性需求的表征。因此，本文以乡镇为地方性与区域性的分界，范围大于乡镇的才有信仰圈可言。不过地方性与区域性的差别，不仅在于范围大小而已，而且地方性的公众祭祀具有排他性，非地方社区居民不能参加，而区域性的民间宗教组织却有包容性，其主神之庙宇所在的地方以外的信徒，都可以加入，此亦为祭祀圈与信仰圈的重大差别。

因为区域性与地方性的差别，信仰圈的组织形态与祭祀圈亦有所不同。基本上，信仰圈只是一种信徒组织，它与庙宇组织所含盖的管理组织及祭祀组织是分化的，不相关的。但在祭祀圈的概念下，庙宇属于地方所有，其管理组织与祭祀组织由地方居民构成，一般而言，地方“头人”构成管理组织，因为他们（或是其祖先）是建庙时出钱最多的，祭祀组织多采头家炉主制，自全体居民中出卜，代表全体居民执行祭祀事宜。但是有些地方小、人数少、香火不盛的庙宇，可能就没有管理组织与祭祀组织的差别，甚至管理组织、祭祀组织与信徒组织合而为一，没有分化的现象。

4. 信仰圈的活动是非节日性的，祭祀圈的活动是节日性的（calendrical）。信仰圈的活动包括主神的千秋祭典、显示主神之辖域的过炉活动、增加主神灵力的进香活动，以及表示与主神之仪式上的连带之刈火或迎神活动，时间较不一定，有些甚至不是每年举行的。祭祀圈的活动具有节日性，如上元节拜天公，中元

节普度，中秋节土地公生日，下元节作平安戏，尾牙又拜土地公；村庙神的生日常常与民俗节庆一致。每年按照一定的时间顺序，一一举行多种祭典。因此，碰到固定的节日当天称作“大日”，请戏来酬神的话就比较贵；“大日”之前称作“节前”，“大日”之后称作“节后”，戏金就比较便宜。

虽然祭祀圈与信仰圈的概念上有如上的差别，但是很多学者并未在概念上作如是的区分，他们以“祭祀圈”一词来通称两者，他们所认为的祭祀圈就是有一定地域范围的宗教组织或活动，例如，新埔义民庙的“祭祀圈”（庄英章 1986，黄清汉 1987）西港庆安宫王醮的“祭祀圈”（植野弘子 1988）、南鲲身代天府的“祭祀圈”^①等。如果用本文的祭祀圈与信仰圈的概念加以检定的话，可能会发现以这些庙宇为中心的宗教组织及活动，有祭祀圈与信仰圈的差别。对于学者偏好“祭祀圈”一词，以之同时指涉地方性公众祭祀与区域性的神明信仰，笔者是颇能释然的，因为这是语言学有关语言使用的一个普遍现象，即以一個表示基本的（primary）、原型的（proto-type）意义范畴之词汇，来同时指涉次要的、延展的意义范畴，此即语言学上之“显著”（markedness）的现象。祭祀圈当然是比较基本的，因为有“地方”就有祭祀圈，祭祀圈可说是汉人之群体祭祀的原型。

三、由祭祀圈到信仰圈的发展

由上两节所述，可见祭祀圈与信仰圈是两种不同的概念，用以描述两种不同的地域性民间宗教组织形态，一种是社区性的多

^① 刘枝万（1966）区分代天府的“祭祀圈”为三个层次，第一圈是核心圈，是信徒的主要分布地区，可能比较近于本文所谓的祭祀圈；第二圈是与代天府有分香关系者，可用本文所谓的信仰圈来涵盖；第三圈是外围圈，与代天府无什渊源，须视其组织与活动的性质，及是否有明显的界限，才能判定是否为信仰圈。

神祭祀，社区居民有义务共同参与；一种是区域性的一神信仰，由信徒志愿组织而成。我们可以想见信仰圈内可以含盖许多层次大小不同的祭祀圈，祭祀圈则不能含盖任一信仰圈。一个祭祀圈可发展为信仰圈，但并非所有的祭祀圈都可发展为信仰圈。祭祀圈与信仰圈之间有发展的序列关系，而到底为什么有些祭祀圈可以发展成信仰圈，有些则不能？是什么因素限制信仰圈的发展？而什么条件促成信仰圈的发展呢？本节拟以一实例来说明由祭祀圈到信仰圈的发展，或者可以提供上述诸问题的可能答案。

位于彰化市南瑶路的南瑶宫，其沿革始自清朝彰化县建城时，有一陶工杨谦前来应聘，将自家奉祀之笨港天后宫天上圣母之香火携来，筑城完毕，并未带回，在工寮内不时发毫光，为居民发现，暂置于附近土地公庙。乾隆三年，瓦在陈姓居民捐献土地，建一小祠，名“妈祖宫”，妈祖移驻于此。同年十一月地方人士发起募资建筑本殿，正式定名南瑶宫。乾隆十四年增建后殿，乾隆二十九年增建左廊及禄位祠。道光及同治年间又屡次增建，于同治十一年完成全庙之建设，同治十二年举行盛大隆重之祭典。道光年间编纂的彰化县志，即记录南瑶宫“岁往笨港进香，男女塞道，屡着灵验”。为了往笨港进香，南瑶宫各地信徒纷纷成立轿班会，以护卫圣驾。根据现有文书，最早成立的是老大妈会，系成立于嘉庆十九年，有些则至光绪年间才成立，例如老四妈会、圣四妈会等。共有十个妈祖会轮流举办往笨港之近香（详下）。

日据时期，南瑶宫因香火鼎盛，庙宇太小，每有祭典，香烟弥漫，地方人士倡议改建，大正元年成立改筑会，由吴汝祥、杨吉臣、吴德功、林烈堂、李崇礼等台中州内士绅董其事。因工程不顺，大正九年改由老二妈会总理林金柱、副总理林泉州两人掌其事，继续募款改建。中间老五妈会大总理林海木、圣四妈会副总理陈庆根亦曾主事，至昭和七年由老二妈会林昌续董其事，改

筑终于完成，庙貌焕然一新

第二次世界大战期间，南瑶宫由日本政府接管，战后由地方管理约十年左右，至 1955 年由彰化市公所接管迄今。

南瑶宫现有规模颇大，大殿祀主神妈祖，除开基三妈之外，另有各会妈会之分尊，两厢有福德正神及五谷王，中殿祀观音佛祖，后殿为三层楼建筑，三楼祀玉皇大帝，二楼祀三界公，一楼祀广泽尊王，后殿两旁另有香客大楼彰化市公所寺庙课派有人员在庙内处理日常的庙务，不过每年例行的祭典则由南瑶宫附近的南瑶里全部居民（共 27 邻）及成功里的部分居民（1-5 邻除外，共 13 邻）共同负责。此范围即日据时代彰化街之第 40 保，亦即清朝彰化县下线东堡大埔庄之一部分，原称妈祖宫庄。此即南瑶宫之祭祀圈的范围

这 40 邻的居民，每年卜六个炉主，分别负责庙内神祇妈祖、三界公、福德正神、观音、国圣公、五谷王的千秋祭典。除主神妈祖之香炉称为大炉之外，其余神祇之香炉称为小炉。为求简便，现在炉主并非由 40 邻内各户之户长中卜出，而是由邻长代表，卜到之邻长当炉主。因南瑶宫之财产及香火之收入颇丰，故未向居民收丁钱，而由庙方（即市公所）补助大炉炉主稻谷四石二斗（以时价计），小炉炉主一石二斗，供其备办牲礼。此外，每年七月十五日中元普度，亦由庙方补助四十邻，每邻二千元，以备办牲礼等祭品，到庙里来共同祭拜

南瑶宫的信徒并不仅是南瑶里与成功里的居民，另有会妈会的组织为其信徒组织。所谓会妈是指南瑶宫妈祖各个分身，各有一妈祖会，故称之。会妈的神明会组织即称为会妈会，共有十个，即老大妈会、新大妈会、老二妈会、兴二妈会、圣三妈会、新三妈会、老四妈会、圣四妈会、老五妈会与老六妈会。这十会妈会之会员分布的范围约在大甲溪与浊水溪两岸包夹的内陆地带，排除沿海的泉州人分布地区，而包含漳州人与福佬客占居的

大部分地区，^①范围跨越彰化县、台中县、台中市、南投县等中部四县市（见图一）

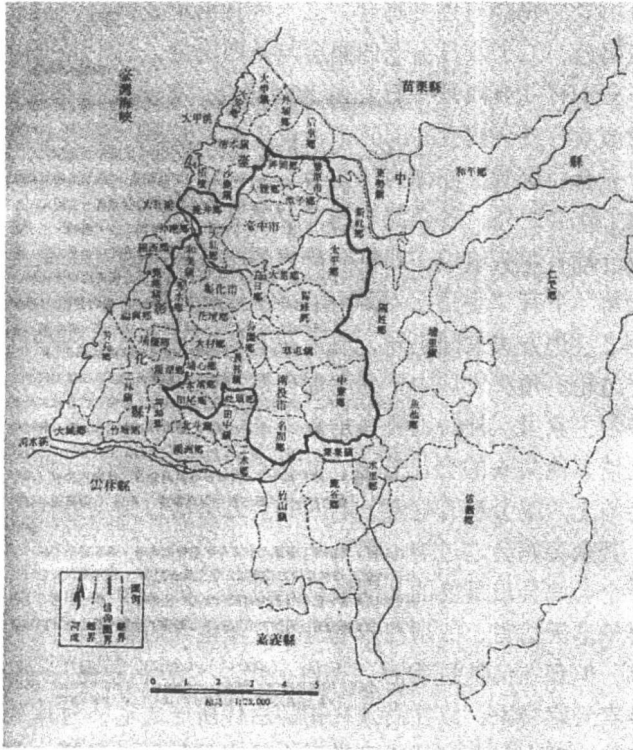


图1 彰化南瑶宫会妈会之会员分布图

亦有少数泉州籍的村庄在会妈会的分布范围内，如花坛乡湾雅口、三家春、桥仔头（属老大妈会）以及秀水乡下仑村、金陵村（属老五妈会）等。

这十个会妈会每年参与南瑶宫妈祖之千秋祭典，除三月二十三日的祭典由地方（也就是南瑶里与成功里 40 邻）负责外，三月二十二日由新大妈会行三献礼，三月二十四日由老大妈会，二十五日由老二妈会与兴二妈会，二十六日由圣三妈会，二十七日由新三妈会，二十八日由老四妈会与圣四妈会，二十九日由老五妈会，三十日（或四月一日）由老六妈会，各会轮流举行祭典，并酬神演戏，各会妈会并同时举行董事会，总理、董事与值年炉主等开完会后聚餐，亦称为“作会”。

除了作会之外，各会妈会每年必有的活动是“过炉”。通常各会妈会都有角头组织，即将会员之分布范围分成几个角头，通常“大角”下有“小角”，每年由一个大角头轮流举行过炉。各会妈会之过炉方式大同小异，通常在农历四月或八月间举行，各会妈会之轮值角头之炉主要到南瑶宫请其会妈香炉及金身，香炉要放在炉主家里，神轿则要在角头内绕境。当天轮值之角头内的会员要请其他角头的会员餐宴，称为“吃会”。除兴三妈会、圣四妈会与老六妈会没有吃会，老四妈会之会宴仅由会员代表参加之外，其余会妈会之过炉，都有吃会。

十个会妈会最重要的共同活动是进香，因为南瑶宫妈祖之香火来自笨港天后宫，故须往笨港进香。笨港天后宫早已因水灾流失不存，但现在信徒进香时，香旗上仍写“笨港进香”，实则多至新港奉天宫交香，以往尚须往杨谦后代所居之宅，为其奉祀妈祖换龙袍，现在换龙袍仪式已换至水仙宫举行。按古例，十个会妈会除新大妈会外，分成三组，及老大妈会、老四妈会、圣四妈会合为一组，老二妈会、兴二妈会、老五妈会合为一组，圣三妈会、新三妈会、老六妈会合为一组，三组轮流，每次由一组举办进香。而新大妈会则负责于每次进香回来时，妈祖一过浊水溪，就去接妈祖回庙。通常连续进香三年后，停 12 年，再依上述顺序，各会妈会轮流进香。但 1979 年以后，进香频仍，除 1983

年、1984 年与 1988 年未去进香之外，几乎每年都有进香。

南瑶宫十个会妈会的会员组织各自分开，会务各自独立，各会也多多少少各有些财产。各会的会员分布范围大小有别，会员人数最少的是新大妈会，只有一百多人，主要分布在彰化市内，会员人数最多的是老二妈会，现在七千多人，范围含盖彰化市、台中市、员林镇、草屯镇、南投县与中寮乡。各会妈会不论人数多少，通常都分成几个角头，每一个角头又分成数个小角，小角内视人数多寡，设董事一至数人。董事之外，“大公”（即会妈会）另设有理监事，由总理综理会务，有些亦设副总理。会妈会内亦设有总干事、秘书、书记或会计等工作人员。上述均为会妈会的管理组织。

不少会妈会有财产，其来源或是创会之始，会员共同出资购得的土地及历年来的孳息所得，或是长久以来会员的捐输、酬赠之累积。这些财产主要由总理负责管理，用以补贴作会、过炉、进香时的各项支出。

南瑶宫由小小之“妈祖宫庄”的庄庙，发展到现在组织庞大无比之跨县市信仰圈，和下列之因素有莫大的关系：

1. 进香活动的举办使会妈会先后成立。南瑶宫于乾隆年间建庙以后，为了往香火起源地的笨港刈香，信徒纷纷成立轿班会。虽不知南瑶宫往笨港进香最早始于何时，但根据一份嘉庆二十一年的旧契（李俊雄 1988: 16），嘉庆十九年即有 42 人共同出资，每人一元，以利息所得供作三月二十三出妈祖千秋祭典之用，并愿为往笨港进香随驾之人，此为老大妈会成立之始。此后各会妈即纷纷成立。日本据台前，十个会妈会即告完全成立，故日据时期南瑶宫的香火达于极盛，据闻当时每次进香都有一二十万人。会妈会的成立，使南瑶宫之信徒扩大到彰化市以外的其他地区，以集体的进香活动带动彰化、南投、台中地区之妈祖信仰的热忱。一般的寺庙往母庙刈火的活动，一般仅限于社区的信徒