物質文化與族群識別關係問題
—以鄞山寺八卦文鐵香爐為例

陳芳妹*

【摘要】鄞山寺建寺初期十九世紀初葉的【八卦文鐵香爐】，風格與當代台灣寺廟時尚香爐有別，而與中國早期香爐近似，但卻在復古中有所失誤，以及在寺中使用一百五十多年殘破後，雖遭棄置，其形象卻又經複製、改正及再使用。其伴隨著少數邊緣的，自稱為「我汀眾」的族群，在與其它大主流族群的移民競爭與信仰寺廟的競建中，存在至今。其與該廟同時代楹聯中罕見的「宋代」強調並存，以祭祀由北宋禪僧成神的遠在閩西特定信仰的定光古佛。其如何與在地時尚識別？與其它時空的形象傳統趨同？其為何樣的移民族群所使用？此族群在其他移民族群中的處境又如何？其如何被用？其遠溯，其失誤，正反映了小眾移民族群在建廟初期對原鄉寺廟用物的模糊記憶的捕捉與再造嗎？其近日的再複製及改正，正對過去的歷史記憶的再保存嗎？此香爐正涉及「物」與「人」的關係等複雜議題，本文將其放在奉獻者信仰對象、寺廟相關文物、奉獻群的地緣現象、社經地位、以及該寺廟所代表的台灣民間寺廟競建等時空情境等，加以審視，以試圖探索其所涉及的物質文化與族群識別關係的可能性與限度。

關鍵詞：八卦文　鄞山寺　族群識別　物質文化

台灣寺廟，近一、二十年來已成為台灣學界研究的範疇。其中，尤其以建築史及社會人類學者為最。已有相當的建築史學者，不只為寺廟作調查及測繪，並從建築史的觀點，對其空間佈局及建築元素多所研究。淡水鄞山寺（圖1）在民國七十七年(1988)已有建築史學者作詳細的調查、測繪，並對「寺史」、「平面格局」、「構造與形式」、「大木結構」、「裝飾與附屬文物」等議題作了建築史的論述①。雖然，大多數的寺廟，在歷經相當的時間後，因建材朽壞，往往經過難以避免的整修，甚或改建，使得原貌變樣，甚或消失。鄞山寺在1991年也經歷二十個月的整修，但由於有建築史家作事前的專業研究為基

＊國立臺灣大學藝術史研究所　教授

① 臺北縣政府委託，行政院文化建設委員會經費補助，李乾朗主持，林瑛瑛等測繪，《鄞山寺調查研究》（臺北市：李乾朗古建築研究室，1988）。

臺灣大學學術期刊資料庫

礎，以作為修建的參考與依據，又有整修過程的工程記錄②。同時，寺方不只自資，且在整修前，發起攝影比賽，留下整修前的照片，以資比對，並保存撤換的建材與文物等③。至於不朽的質材，如石雕、香爐等也多留下相當程度的自名時間及地緣關係的直接證據。因此在台灣寺廟中，鄞山寺相對地相當程度的保留了寺廟原貌，為十九世紀台灣寺廟的藝術史研究提供較多可信的參考資料。淡水鄞山寺，涉及閩西的定光信仰，宗教學者及社會人類學者，往往從宗教內涵、民間信仰的儀式與行為，以及移民、族群與民間信仰的關係等多所探討④。

唯宗教性的建築，如教堂，在西方藝術史中，舉足輕重；佛教與道教藝術，在中國藝術史上也占一席之地。反觀台灣寺廟，在台灣藝術發展史上的地位，仍有待進一步探索與建立。事實上，台灣寺廟，是台灣先民將木材、石材、泥、陶土或銅、鐵等自然資源，以複雜的技術及空間安排，轉化成人工藝術成品，以為其所信仰的神明所建構的神聖空間。其牽涉到藝術史中的藝術、質材及藝術家的關係，包括藝術傳統、區域風格與變遷等問題，更涉及藝術與宗教、經濟及社會的關係問題。從最基本的質材的獲取而論，已涉及搬運及運輸質材的人及組織，使質材成形的藝術家等，以及廟地的獲取與選擇等問題。這些方面，皆需要經濟力的支持，也就是藝術史所關心的藝術品的贊助者問題，亦即藝術與經濟的關係。但這些贊助者何以贊助？其選擇何樣的藝術形式與內涵？他們的經濟力量是否來自其社會地位或政治地位？他們來自何處？是台灣原住民抑或新移民？他們何以又如何建廟？他們如何選取寺廟儀式用物？此寺廟的興建與用物的組成，如何改變原環境的社會、政治、經濟與宗教情境？皆涉及

② 李乾朗研究主持；臺北縣政府委託，《淡水鄞山寺修護工程報告書》（臺北縣：臺北縣政府，1993）。

③ 感謝寺方徐守權等管理委員惠允資料目驗翻拍並比對。

④ 謝重光，〈客家人對閩西、閩西南邊緣地區的開發〉，載自「三明客家http://www.smhakka.com/wh1.asp?ID=140」（三明市客家聯誼會主辦，2004）。同氏，〈閩西客家定光佛信仰的形成與傳播〉，《第四屆國際客家學研討會論文集：宗教、語言與音樂》（臺北市：中央研究院民族研究所，2000），頁123；林國平，〈定光古佛探索〉，《圓光佛學學報》3（1999年2月），頁223-240。

臺灣藝術期刊資料庫

物質與宗教、社會、經濟、政治等層面的關係問題⑤。台灣寺廟因此更是反映台灣如何從原住民的原始社會，進入漢人大量加入的移民社會，更進而進入定居社會的歷程，台灣寺廟正是此三、四百年來，漢人移民來台的歷史社會進程的物質遺存，正是漳、泉州等閩南移民及汀洲府等閩西客家以及梅縣等粵東客家移民等在台灣尋找新的生存空間，因而改變了南島語系的原住民為主的人為空間環境(圖2⑥、圖3⑦)，反客為主，而在台灣留下的物質見證。漢人移民為爭取新移民地的生存資源，以建立其新的社會、政治及經濟地位，他們如何伴隨著原鄉信仰與地緣關係的支持，以面對新環境的挑戰，台灣寺廟可能反映了移民所可能帶來的原鄉的物質文化傳統或歷史記憶，更產生了反映新移民地台灣的移墾境遇、質材與技術的台灣藝術。台灣寺廟因此在台灣藝術發展史中舉足輕重，是台灣藝術發展史中反映台灣漢人移民藝術與台灣的社會與經濟關係的重要一環。

在進行淡水鄞山寺神聖空間的物質遺存的研究中，本文僅簡選該寺廟建寺初期十九世紀初葉的【八卦文鐵香爐】為重心，驚見其風格與當代台灣寺廟的時尚有別，而選擇與中國早期香爐相似的復古現象，但卻在復古中有所失誤，以及在寺中使用一百五十多年殘破後，雖遭棄置，其形象卻又經複製、改正及再使用。這種視覺形象，在台灣現存同時代一定數量的寺廟的時尚香爐中，實屬罕見。其與該廟同時代楹聯中罕見的「宋代」強調並存，以祭祀由北宋禪僧成神的遠在閩西特定信仰的定光古佛。此與在地時尚風格區別，而可能與原鄉相關的早期傳統藕斷絲連的現象，伴隨著少數邊緣的，自稱為「我汀眾」⑧（圖4-1）

---

⑤ 有關物質文化的研究請參考Claire L. Lyons and John K. Papadopoulos ed., *The Archaeology of Colonialism* (Los Angeles : Getty Research Institute, 2002); E.H. Gombrich ,"In search of cultural history," *The Essential Gombrich: Selected Writings on Art and Culture* (London : Phaidon Press, 1996), p. 396; Jacques Maquet,"Object as Instruments , Objects as Signs," in Steven Lubar and W. David Kingery ed., *History from Things: Essays on Material Culture* (Washington : Smithsonian Institution Press, 1993), pp.38-40.；黃應貴主編，《物與物質文化》（臺北：中央研究院民族研究所，2004），頁1-26。

⑥ 杜正勝，〈番社采風圖題解—以臺灣歷史初期平埔族之社會文化為中心〉，《番社采風圖》（臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1998），圖10。

⑦ 〈臺灣民番界址圖〉，1760年，中央研究院歷史語言研究所典藏。

⑧ 寺中龍邊同治年間碑文即出現此詞彙。

臺灣大學學術期刊資料庫

的族群，在與其它大主流族群的移民競爭與信仰寺廟的競建中，存在至今。此形象如何與在地時尚識別，如何與在地時尚之外的其他時空的形象傳統趨同？抑或認同的只是模糊的、不精確的文化記憶或想像的歷史符碼？其為何樣的移民族群所使用？此移民族群在其他移民族群中的處境又如何？是否可從物質文化與族群競爭及族群辨識的角度加以檢視呢？其如何被用？其與此小眾族群的關係如何？其遠溯，其失誤，正反映了小眾移民族群在建廟初期對原鄉寺廟用物的模糊記憶的捕捉與再造嗎？其近日的再複製及改正，正是對過去的歷史記憶的再保存嗎？鄞山寺（八卦文鐵香爐）正涉及此「物」與「人」的關係等複雜議題，本文擬將此香爐放在其信仰對象、寺廟其他相關文物、奉獻群的地緣現象、社經地位、以及該寺廟在台灣民間寺廟競建等時空情境中加以審視，以試圖探索其所涉及的物質文化與族群識別關係的可能性與限度。⑨

一、淡水鄞山寺的【八卦文鐵香爐】（圖5）

台灣淡水鄞山寺及福佑宮（圖1-1），分別存有兩件十九世紀前半葉的紀年香爐，時代相近，但風格迥異，質材與贊助者身份，對比更鮮明。依銘記，香爐所屬或所用的場所，明確記錄。一件屬鄞山寺，一件屬福佑宮。二爐雖一如銘記，在約一百五十年後的今日，仍存在原寺廟中，但前者因銹蝕破損，後者則因器耳殘斷，皆已遭棄置，而為新爐所取代。值得注意的是，二廟地點相距不到一千公尺（地圖1），皆同為背山面對淡水河出海口的廟宇，兩廟建廟時間則相距不到三十年，一在十九世紀初葉，一在十八世紀末葉；二件香爐的時代則在同時或建廟後的半世紀內已使用。二寺廟的主要祭祀對象雖不同，一為

⑨ 有關物與社會記憶的個案及理論性的研究，請參考James Fentress and Chris Wickham,*Social Memory, New Perspectives on the Past*（Oxford:Blackwell,1988）；胡家瑜，〈器物、視覺溝通與社會記憶—賽夏族儀式器物的初步分析〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》55（2002），頁113-139；Susanne Küchler,*Malanggan: Art, Memory and Sacrifice*（Oxford:Oxford International Publishers ltd.,2002）；Jean Debernardi,*Rites of Belonging Memory,Modernity,and Identity in a Malaysian Chinese Community*（Stanford:Stanford University Press, 2004）.

臺灣大學藝術期刊資料庫

定光古佛，一為媽祖，但兩者依文獻皆為北宋時人，並在南宋或之前已成神，同屬南方地方民間信仰系統。在十八世紀末十九世紀初葉，當淡水「滬尾港」取代「八里坌港」成為對外的通商口岸之際⑩，在贊助者自署以閩南、閩西等七邑的族群贊助下建立了神聖空間—「福佑宮」。不到三十年後，其中一邑的閩西客家族群，則由福佑宮淡出，而獨立贊助，建立了「鄞山寺」。二廟今各分別存有一件建廟初期風格迥異的香爐，正分別形塑了飄渺的「復古意象」及濃濃的台灣廟宇「時尚香爐圖像」，以分別祭祀兩位宋代神祇，以代表十九世紀中葉台灣滬尾漢人多元地緣的移民社會的宗教藝術特質於一二。

在時尚之外的風格特殊的八卦文鐵香爐，正放置在淡水鄞山寺的正殿右側銅鐘下，殘破，已廢置不用，高59公分、寬72公分。它有四特點如下：

第一、風格特色及材料顯示非時尚特點。圓形器腹，腹壁曲線近乎垂直呈筒狀，其上半部裝飾著淺浮雕的「八卦文」，下半部則為淺浮雕的「火焰文」⑪；該香爐圓腹下三足，與器腹相接的器足上部則裝飾著浮雕獸首。口

⑩ 1655年荷人曾紀錄其平底船 Pellikaan 號抵淡水時，因港道太淺而無法入港（江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌》第三冊（臺南市：臺南市政府，2003），頁581。感謝中央研究院史語所陳國棟研究員告知“Pellikaan”原本為一艘fluijt船，英文稱作flute船。“Fluijt”或“flute”即長笛；fluijt 船為圓底船，非平底船。參陳國棟，〈臺灣歷史上的貿易與船運〉，載邱文彥主編，《海洋與臺灣—過去、現在、未來》之一（臺北：朝代圖書，2003），頁1-29）。乾隆五十七年（1792）清廷是以八里坌與福州五虎門對渡（國立故宮博物院編，《宮中檔乾隆朝奏摺》059213號（臺北市：國立故宮博物院，1982），覺羅伍拉納等，「奏陳酌議淡水八里坌對渡五虎門設口章程」），此開放至鄞山寺建廟時期仍如此（清・姚瑩，《東槎紀畧》卷一，改配臺北班兵，頁11）；且以其水勢寬深，以對比道光二年（1822）已淤廢的鹿耳門（清・姚瑩，《東溟奏稿》卷之二，「會商臺灣夷務奏」，頁30)。到姚瑩作於道光九年（1829）的《東槎紀畧》卷二，「籌議噶瑪蘭定制」，頁46，已有「八里坌口登岸，其間有雞嶼、卯鼻兩處，港門淺狹」之說。丁紹儀於道光二十七年（1847）渡臺，寫《東瀛識畧》卷五，頁53，則記錄與五虎口對渡的為「滬尾」了。或引用福佑宮望高樓碑銘，以為嘉慶元年（1796）於滬尾蓋燈塔，可見滬尾在當時已開始作為港口（陳國棟，〈淡水聚落的歷史發展〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》2卷1期（1983），頁5-20）。

⑪ 李乾朗使用此紋飾詞彙並稱「此鼎，上有道光年銘記。…形成奇特，全國罕見，遍查中國古代鼎器圖錄亦未見之，相信是屬於一種形式較古遠的鼎，是鄞山寺最重要之文物。」李乾朗，《鄞山寺調查報告》（臺北縣：臺北縣政府，1988），頁62。

臺灣大學藝術期刊資料庫

沿則有寬12.5公分的唇緣，與器腹垂直而外侈。此風格特色及質材若放在當時時空下，則顯出非時尚特點，詳後論。

第二、銘文自證奉獻時間、使用地點及奉獻者地緣，但使用地點及奉獻群的地緣不一，呈現臺灣淡水與閩西永邑的山海懸隔現象。其寬而平的唇緣上，有淺浮雕銘文，字體大小不等，分三部分，計二十字（圖6）。這些字雖已銹蝕，猶依稀可辨，推測在香爐初置時，當明顯而重要。其中，「鄞山寺」（圖6-1）三字，最大而醒目，每字長寬約5公分。正充分說明，香爐雖可移動，但無論移到何處，必屬鄞山寺，為其所用，正是台灣清代香爐常以銘文提及寺廟名稱，以確保與使用地點相關連的慣有方式，或許也藉此突顯此香爐在廟中比其它無銘款香爐的重要地位。以此三大字為中心，左右分別為八字及九字，字的大小則為2.5×2.5公分，約為「鄞山寺」三字字體大小的一半。右邊銘鑄「道光四年桂月吉置」（圖6-2），即西元1824年，此香爐已在鄞山寺使用。依現存仍嵌刻在廟牆上的同治十二年（1873）鄞山寺石碑記⑫，及廟中所存楹聯等證據，鄞山寺建廟時間為道光三年（1823）。顯然此香爐在建廟的第二年已為該寺所擁有。銘文左邊則銘鑄九字：「永邑徐姓眾弟子仝叩」（圖6-3），以說明此爐贊助者的姓氏及地緣關係，是由來自「永邑」⑬的徐姓眾弟子集資所捐獻給鄞山寺的。值得注意的是，座落在台灣淡水鄞山寺香爐的奉獻者，在自述其地緣關係時，卻標示著遠在福建閩西山區的汀州府「永定」。

第三、紋飾內容呈現明顯的疏忽。細究腹部「八卦文」，則巽卦重覆，震卦從缺（圖6-4），此大而貴重鐵質的香爐竟如此！是奉獻者訂購提供圖稿時不甚瞭然的模糊印象？或是鑄作者無意的疏忽？已無從檢證。但可以確定的是，從其爐內烟燻殘留且保留至今看，該香爐的缺失，無論寺方當

⑫ 林文睿監修、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262。

⑬ 「永邑」之詞亦見於乾隆二十八年（1763）重修、同治九年（1870）補刊的《泉州府志》（黃任、郭賡武重修，章甫標等補刊，《泉州府志》卷56，「捍衛」、「國朝捍衛」，頁115），但正史如《明史》、《清史》等則稱「永定」，屬閩西汀州府（新校本《明史》卷45，志21，地理六，福建，汀州府，頁1127；新校本《清史稿》卷70，志45，地理十七，福建，汀州府，頁2245）。鄞山寺香爐稱「永邑」可能是清時期福建一帶對永定的地方性稱法。

臺灣博碩士學位論文 期刊資料庫

時是否察覺，事實上，已被寺方接受，並使用一百五十年以上。

第四、該香爐的視覺形象可能有其重要性，因此該寺廢棄後，再複製，在該寺繼續沿用，而原香爐八卦文的疏忽，已經修正。建廟初即出現的八卦文鐵香爐，雖因殘損而遭棄置，至今仍存放寺中，唯其意象已分別在己巳年（1989）（圖7）及辛未年（1991）（圖8）被仿造，而奉獻者則由徐姓改成江姓，分別置放在主殿與三川殿間的天井及會館與神殿間的天井，以作為盛放燒金紙的香爐。

鄞山寺的八卦文鐵香爐，形制紋飾等風格特徵，及其所用的質材特色，與相距近一千公尺的福佑宮，至今仍存有的最早的「道光庚子」（1840）銘（圖9-1）的石方爐形成對比。

二、淡水福佑宮的石方爐（圖9）及十九世紀初台灣寺廟的石方爐時尚

福佑宮香爐，長53.8公分，寬33公分，石質，方形腹，下有短四足，器腹兩邊側出雙耳，一邊與器腹做點狀接觸，另一邊則外張。器腹四面，有耳的兩窄面，飾浮雕獸首，橢圓形雙眼，豐滿的圓鼻翼，葉形雙耳。獸口下為器耳與腹部的接觸面所形成的長方形空白，應為脫落的器耳與器身的接觸點。獸耳邊則有三層捲毛似的半圓裝飾（圖9-2）。根據眼、鼻與毛等特徵，形似門口張大嘴的圓鼻巨目的獅子（圖9-3）。石方爐兩寬面的紋飾母題各不相同。沒有刻字的一面飾一菱形框，內飾折枝花（圖9）；口緣刻有文字的一面，則作減地高浮雕，為四人相向場景。以帶蓋的圓腹扁形三足爐為中心，兩邊各二人，兩兩相向。爐左側者，身穿長袍帶官帽，雙手相握，隱於袖中，注視著眼前的三足爐，而與迎面相向的二人，成打躬作揖狀。其後則尾隨一穿短褲，手握「扇」，面向前，似以形體小於前者，意涵為侍者（圖9-4）。越過三足爐，右邊迎面而來者，則為兩個手執蒜頭骨朵⑭、頭戴錐形帽、身穿短褲，短褲後隱約有似披披風者（圖9-5）。

⑭ 此一詞彙乃來自《古今圖書集成》，戎政典，頁2-291。

臺灣大學學術期刊資料庫

值得注意的是，此兩邊，兩兩相對三足爐的場景之上，即有一排陰刻銘文：「道光庚子年小八里坌社（圖9-6）福佑宮合成號（圖9-7）眾番丁弟子仝叩（圖9-8）」。從手執「蒜頭骨朵」的一邊，由右往左（圖9-5），計23字。須特別注意的是，「福佑宮」三字，特別以陰刻線框住，猶似中心，向左右各十字，顯示此石香爐為福佑宮所有，而福佑宮的部位正對著下面場景中的三足爐。向左，上銘為「道光庚子年小八里坌社」十字，紀年1840，比鄞山寺的八卦鐵香爐晚十七年；相對於鄞山寺鐵香爐的「永邑」，福佑宮的石方爐，奉獻者則來自「小八里坌社」「合成號」的「眾番丁」。當時清廷稱台灣「熟番」⑮的居住地為「社」，⑯以別於已為漢人成功移民的「庄」。

「小八里坌社」、「眾番丁」及「合成號」的性質及所屬族群的訊息，將有助於理解石方爐的奉獻群。相關訊息在有關臺灣的十八、九世紀的文獻記錄中，透露蛛絲馬跡，必要進一步分析。其中以「小八里坌社」較缺乏文獻的絕對證據，可能因為「小八里坌社」，屬小地方行政地名，因而罕見有關十八、九世紀的文獻提及。但這些文獻卻直接提到與其息息相關的三個名稱：「小八里坌庄」、「八里坌社」與「八里坌堡」。「小八里坌庄」與「小八里坌社」之別，表面上雖僅「庄」與「社」詞彙之辨，卻涉及十八、九世紀清廷行政區劃上用以管轄二種完全不同的族群，而其名稱的出現變更或取代關係，更反映「漢」「番」族群勢力在該區的消長。番人聚落，清廷稱之曰「社」；⑰相對於「番社」，漢人聚落則稱之曰「庄」。⑱「小八里坌庄」之詞，出現在光緒十八年（1892）成書的《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》中，清廷為配合台灣建

⑮「淡水廳番社…一在八里坌口」，《臺灣通史》卷20，糧運志，倉儲，頁554。

⑯ 道光二十七年（1874）渡海來臺的丁紹儀的《東瀛識畧》卷1，頁3；卷6，頁65；乾隆二十八年（1763）任鳳山教諭的《小琉球漫志》卷8，頁80；康熙六十一年（1722）首任巡臺御史黃叔璥《臺海使槎錄》卷5，頁94等。

⑰ 康熙六十一年（1722）首任巡臺御史黃叔敬《臺海使槎錄》卷5，頁94；乾隆二十八年（1763）任鳳山教諭的朱任珍《小琉球漫誌》卷8，頁80；道光二十七年（1874）渡海來臺的丁紹儀的《東瀛識略》卷1，頁3；卷6，頁65。皆記錄了十八、九世紀清廷在臺灣此行政區劃的實情。戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（臺北：聯經出版社，1979），頁7。

⑱ 道光九年至十年（1829-30）成書的周璽，《彰化縣志》（臺灣文獻叢刊156），頁39；戴炎輝，前引書，頁5-6。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

省，於光緒十一年（1885）實施里丈田畝，清查賦稅而作。「小八里坌庄」成為「八里坌堡」轄下一區。⑲「保」，即保甲之義。是漢人村莊日增，在「莊」之上的較大的漢人行政區劃名稱。⑳顯然，十九世紀末，漢移民已在八里坌一帶墾殖、建莊、建堡，而「小八里坌庄」正在「八里坌堡」轄下。但值得注意的是，在當時八里坌一帶仍有熟番番社，稱為「八里坌社」，但可能已微不足道，因此《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》以附錄的方式記錄該番社應繳稅糧。㉑事實上，早在范咸於乾隆十年（1745）任台灣巡檢成書的《重修台灣府志》中，不只引《裨海紀遊》論及「八里坌社」，仍舊在淡水港西南之長豆溪，荷蘭時，被殲之，幾無遺種，乃移社港在東北。㉒但在劉良璧任台灣分巡台灣道，於乾隆六年（1742）竣事的《重修福建台灣府志》中，淡水海防廳下仍見「八里坌社」名。㉓似乎八里坌一帶，乾隆年間，漢人移入日增，漢人「保」、「莊」已日多，促使八里坌社日趨式微。到道光二十一年間（1847），八里坌堡已有一萬一千五百七十四丁口，㉔相對的，番社社倉則三十四所，其中有「八里坌仔社」等，則稱「今俱廢」。㉕唯屯丁冊中，仍有「八里坌社」，屯丁五名，屬淡北武勝灣社屯管下的十九社之一，為屯丁較少者。㉖可見當時仍有原住民在八里坌社，唯該社已有漢人駐軍其中。福佑宮石方爐上銘文，出現道光庚子年時（1840）的「小八里坌社」，當屬原住民的「八里坌社」轄下，而與「八里坌莊」並存於八里坌吧？

值得注意的是，石方爐銘上框隔中的「福佑宮」之後，又有「合成號」「眾番丁」等。「眾番丁」，根據文獻稱「北投社眾番丁」㉗及「頭人攜率眾番丁

⑲〈八里坌堡圖〉，《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》（臺灣文獻叢刊197），頁14。

⑳「保，即保甲之義也，彰化草萊漸闢，村莊日增，原十三保半，一增為十六保。」周璽，《彰化縣志》，頁42；戴光輝，《清代臺灣之鄉治》，頁6。

㉑《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》，頁127-8。

㉒范咸，《重修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊105），頁454。

㉓劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺灣文獻叢刊74），卷5（臺北市：臺灣銀行，1961），頁82。

㉔陳培桂，《淡水廳志》（臺灣文獻叢刊172），卷4（南投市：臺灣省文獻委員會，1993），頁89。

㉕陳培桂，前引書，頁55。

㉖陳培桂，前引書，頁83。

㉗《臺灣私法人事編》第六章，頁813。

臺灣大學學術期刊資料庫

男女，陸續到營，乞降歸化。」㉘論，「眾番丁」可能是清代指稱「原住民群眾」的通用詞彙。其意涵與八里坌社的族群屬性是相當一致的。

至於「合成號」，出現在十八、九世紀有關台灣文獻中，時間從乾隆四十四年（1779）到光緒二十年（1894）等，超過一百年以上。從名稱出現，到所贊助的廟宇中，則多集中在南部。㉙但從乾隆四十四年起（1779）的「合成號」，則已出現在北部新莊媽祖信仰—〔慈祐宮〕的贊助群中，捐銀二元，該廟贊助者甚眾，款項由四百大元到一元皆錄；㉚與福佑宮石方爐奉獻時間只早十九年的道光九年（1829），「合成號」即贊助了艋舺的「龍山寺」，銀一大

㉘ 中央圖書館，《清季申報臺灣紀事輯錄》七月初八日，頁723。

㉙ 嘉慶、道光年間的碑記也有「合成號」，往往捐獻銀錢給廟方，唯所捐助的廟宇，地點多在臺南市或屏東市。如道光五年（1825）勒石的「嘉慶二十年（1815）重修大觀音亭廟□碑記」即記錄「合成號」捐銀二元，大觀音亭廟址在臺南（《臺灣南部碑文集成》（臺灣文獻叢刊218）嘉慶二十年，頁586）。嘉慶二十一年（1816）臺灣縣給發「佛頭港街」所立的「臺灣縣溫奉憲示禁碑」提到「合成號等各郊行鋪民，凡有貨物，悉聽貨主自行僱挑，不得分界混爭，以杜釁端」（黃典權，《臺灣南部碑文集成》2，示諭，頁446-7）。考證「溫」即臺灣縣知溫溶，於嘉慶二十年（1815）三月十六日署任，該碑原勒臺南水仙宮左近佛頭港，日治時期移存大南門碑林）。可見「合成號」作為郊行，性質及活動範圍，可能與臺南佛頭港的貿易有關。此外，「合成號」又出現在道光十五年（1835）臺南的「武廟禳熒祈安建醮牌記」以「竹仔街合成號」捐佛銀三大元，以「廟邊合成號」、「廟前合成號」及「合成號」捐銀一元（《臺灣南部碑文集成．丙》，其它，「武廟禳熒祈安建醮牌記」（道光十五年），頁606），可見臺南武廟附近，竹仔街有「合成號」與活躍於佛頭港的「合成號」及八里坌社「合成號」的關係皆待考。此外，道光二十年（1840）屏東「重修武廟捐緣碑」有「合成號捐銀七大員」（《臺灣南部碑文集成．丙》，其它，頁633），道光二十七年（1847）臺南「重修碑記」也出現「合成號」「捐大杉一枝」（《臺灣南部碑文集成》丙，其它，頁648）；同治二年（1863）「重修（臺南）崇福宮樂安橋碑記」也出現「杉行合成號」「各捐大杉一支」（《臺灣南部碑文集成．丙》，其它，頁684），此「杉行合成號」與上述「合成號」的關係皆有待進一步資料。唯福佑宮的「合成號」是否與捐獻建廟臺南的「合成號」相同，待考；另外，光緒十九年（1894）亦有「合成號」曾投資商船在中國廈門及臺灣之間貿易（《臺灣私法商事編》第六章，海商第十，賣船字，頁280；《臺灣文獻叢刊》91），以大龍銀五百七十圓賣船。此外，從同治三年（1864）到光緒二十年（1894）在《淡新檔案》中17411、13107、14312也出現了「合成號」初作為舖，在同治年間且作為腦戶，皆屬林姓，地點可能在新竹縣附近。這些「合成號」與小八里坌社「合成號」的關係皆有待更多資料考證。

㉚ 林文睿監修、何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北縣篇》，頁14。

臺灣大學學術期刊資料庫

員。㉛只晚八年的道光二十八年（1848），也有「合成號」以一中元捐獻給士林的福德廟。㉜晚二十年，同治八年（1868）新莊的武廟在重興時的開買記錄中，更明說武廟向「合成號」買一丈三的杉，支出銀柒員，可見北部可能有一個合成號為杉行，可能離新莊不會太遠，或是河運可達之處。總之，從上述資料看來，小八里坌社的合成號，或許是賣木頭的商行？或許是從乾隆到同治年間一直在新莊、士林、艋舺等淡水河流域向廟宇捐獻，金額在碑上的排行，雖總是在後面，但已名列在碑中，推論必也持續經營多時，小有成就。「小八里坌社」、「合成號」、「眾番丁」此地名、商號，所屬族群三者共同連言，以奉獻給福佑宮看，是否意謂著在小八里坌社的原住民住地中，正有合成號，可能經營有成的商號，而僱用原住民嗎？他們以石方爐進獻給滬尾莊的媽祖信仰的福佑宮，是否八里坌的漢移民日增中，正是小八里坌社原住民在信仰上的漢化過程及林業商業化的轉變歷程呢？當然，「小八里坌社」的「眾番丁」是否受僱於「合成號」，二者間的關係，以及「合成號」的性質等問題，仍須更具體的資料才能落實。唯石香爐上，「合成號」、「眾番丁」連稱，這種原住民青年與商號的可能關係，以及與「福佑宮」連稱，似乎皆隱含著原住民、商行與漢人廟宇間的關係網的建立，可能是與合成號有關係的原住民群成為媽祖信眾，對該廟所作的極重要的奉獻。由於香爐上複雜的四人情境描繪，在當時眾多廟宇中以「龍」等較為通行紋飾符號的潮流看，是罕見的。而以原住民之名作為捐獻者，也是罕有的。這些文字、內容與圖繪間的對應關係，雖仍難以完全釐清，但這種具有特殊身分的捐獻者，所使用的特殊圖像，兩者之間有其關係，也不是不可能。

值得進一步關注的是，福佑宮石方爐特有紋飾，由特有族群，對與原信仰無涉的，他族神祇所奉獻的香爐，其形制及質材，卻是嘉慶道光年間，從十八世紀末葉到十九世紀初葉，為台灣多數漢人廟宇，包括漳、泉、粵東客家等，所使用的香爐時尚。笨港水仙宮，祭祀夏禹王，即有笨港泉郊「金合順」及廈郊「金正順」奉獻的石香爐，高35公分，（帶耳寬75公分）寬56.6×36.5公分。其

㉛ 林文睿監修、何培夫主編，〈補置龍山寺大士香田勒名碑記（2）〉，《臺灣地區現存碑碣圖誌．桃園縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999），頁29。

㉜ 林文睿監修、何培夫主編，〈福德廟埕碑記〉，《臺灣地區現存碑碣圖誌．桃園縣篇》，前引書，頁105。

臺灣大學學術期刊資料庫

上紀年為「道光己酉」（1849），晚福佑宮香爐九年。其器耳、器腹及爐座等形制，與福佑宮者相近。紋飾則採用高浮雕，以龍首為中心，龍身及雲盤繞㉝（圖10），正是商號作為贊助者所推崇的時尚香爐。類似的形制（圖10-1），也在道光丁亥年（1827）為彰化的媽祖廟—南瑤宮所使用；㉞同類者，亦見於道光十二年（1832）（圖10-2），由漳州府海澄縣籍的郭禎祥及高清秀所奉獻給北港朝天宮所使用的，㉟該石香爐亦裝飾有高浮雕龍首。十九世紀初葉，南瀛鹽水大眾廟嘉慶六年（1801）紀年的石香爐，也有與器身極貼近的雙耳（圖10-3）。㊱台南三山國王廟的三山國王夫人石香爐（圖10-8.1）則為嘉慶辛未（1811）紀年的雙耳石香爐。事實上，台灣漢人廟宇使用雙耳石質方形香爐的時間，當可上推到更早的十八世紀下半葉，如台南府城隍廟乙己（1785）的紀年雙耳香爐（圖10-4）。

值得注意的是，更早的十八世紀中葉，臺灣廟宇已使用無耳石方爐。如麥寮拱範宮的媽祖廟存有康熙辛丑（1721）紀年的無耳石方爐（圖10-5），㊲新港奉天宮則有清乾隆甲辰年（乾隆四十九年，1784）的紀年無耳石方爐（圖10-6），㊳其淺浮雕的花葉紋飾及高浮雕的獸首紋飾並用。方形器腹下，有波狀邊緣器座，且由短曲的獸足支撐。無論無耳或雙耳，原來早在十八世紀下半葉已建立且並行。這種無耳類型的石香爐風格，不只見於台灣最普遍的媽祖信仰，且早在

㉝ 二商行與龍江郊「金晉順」自稱「三郊」，正是水仙宮廟中碑記所稱於道光戊申到庚戌（1848-1850）重修水仙宮的主事者，且在臺南大天后宮於咸豐六年重修時，即與糖郊金順興捐銀一百二十大員（〈天后宮鑄鐘起碑記〉，《臺灣南部碑文集成．甲記（下）》（臺灣文獻叢刊218），頁322）；在咸豐八年（1856）大天后宮鑄鐘時，又捐銀一百二十大員（〈天后宮捐題重修芳名碑記〉，《臺灣南部碑文集成．丙》（臺灣文獻叢刊218），頁671。臺灣省嘉義縣政府民政局、嘉義縣笨南港水仙宮輔助，李政隆建榮書事務所研究規劃，〈重修水仙宮碑記〉，《地天侔德—嘉義笨南港水仙宮修護計畫》（臺北市：大佳，1989），頁30-1）。二商號應為當時經商有成，因而對廟宇多所奉獻。

㉞ 國立彰化師範大學地理學系編，《彰化南瑤宮志》（彰化市：彰化市公所，1997），頁134。

㉟ 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：北港朝天宮，1995初版，2005再版），頁232圖1。

㊱ 陳丁林，《鹽水鎮大眾廟》（臺南：臺南縣政府，2004），頁216。

㊲ 拱範宮管理委員會主編，《拱範宮志》（雲林：雲林麥寮拱範宮第六屆管理委員會，2003），頁37。

㊳ 林德政，《新港奉天宮志》（嘉義：嘉義新港財團法人新港奉天宮董事會，1993），頁266。

臺灣大學學術期刊資料庫

十八世紀末、十九世紀初，也見於台南以粵東潮州客家為主的三山國王廟中，分別為嘉慶四年（1799）（圖10-7）及嘉慶十四年（1809）石方爐（圖10-8），且四面文飾皆為高浮雕的龍紋及獅紋，相當突出。㊴此外，如嘉義仁武宮的道光十五年（1835）石方爐（圖10-9），為保生大帝信仰。又新港奉天宮的媽祖信仰則有道光己亥年（道光十九年，1839）無耳石方爐，亦未見雙耳㊵。

十九世紀上半葉，如淡水福佑宮、笨港水仙宮、天后宮等的石香爐，則已多附相對明顯而外張的雙耳了。特別是福佑宮的石香爐，器耳與器腹接觸點明顯變小，而呈現較大程度的與器腹相離的外張特色，顯示技術上的更高度的克服。多了雙耳，當更耗財力及物力，石製如何成功地將附件與主體相連，在成形技法上，當形成挑戰。但在台灣卻已成為是十九世紀上半葉漢人移民民間信仰寺廟的一種新時尚。

這種波狀裝飾的方形圈足爐底座，及短曲獸足所支撐為形制特徵的雙耳石香爐，是十八到十九世紀上半葉的台灣漢人移民廟宇時尚，正用以支撐著長方形器腹的香爐主體，使祭祀者可以插香，以作為人祭祀廟宇主神的重要中介的通用器制，且多以折枝、獅、龍作為人們以香傳達對神禱告的最重要的動物紋飾。特別是石方爐的底層以獸足頂著方形圈足的特色，彷彿成為一種人向神奉獻的符號，不只見於具體的石製香爐，且見於十八、十九世紀台灣漢人移民廟宇的三川殿的石雕群的最底部，而在建築的著作中被通稱為「櫃台腳」。如淡水福佑宮，嘉慶二年（1797）由林富良所奉獻的群鹿堵（圖11）；武榮弟子洪茂文及蚶江弟子洪士的在三川殿兩側分別敬奉的左右邊的龍虎堵等的最底座。同樣形式的底座也見於嵌在牆上的嘉慶元年（1796）的望高樓碑誌的石碑（圖11-1）。此碑正紀錄著泉郊、廈郊出海的滬尾街的董事們集資建立望高樓的燈塔，以福佑宮住僧倩請守護，收入亦可供寺費，以利諸船涉事等㊶；由銀同弟子敬奉的供桌，長方形的桌面及垂直的裝飾木作下亦有獸足底座（圖11-2），其每格中垂直裝飾面的博古堵也有類似的櫃台腳。這些具有櫃台腳的石堵、石雕及木雕，一

㊴ 楊仁江，《臺南三山國王廟之調查研究及修復計畫》（臺南：臺南市政府，1992），頁79圖66。

㊵ 林德政，《新港奉天宮志》，前引書，頁267。

㊶ 林文睿監修、何培夫主編，〈望高樓碑誌〉，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北篇》，前引書，頁241-242。

臺灣大學學術期刊資料庫

如眾番丁捐獻的石方爐的方形櫃台腳的形制，像是石方爐的象徵符號，藉由這種符號，將這些精雕細琢的石雕及木雕所雕塑的題材及願望，以奉獻者之名，傳達奉獻者的祈求於主祠的神祇。

類似的方形櫃台腳亦見於鄧山寺的石雕及木作。三川殿的麒麟堵下有方形底座即在道光三年（1823）由永邑胡姓弟子所奉獻，石質高浮雕的回首麒麟（圖11-3）藉由此象徵符號，向主祠神祇傳達祈求。同樣的符號，亦見於道光二十三年（1843）由永邑弟子任大學侍讀張英才及其子鳴岡所敬奉的「八仙桌」㊷（圖11-4）。

這種由小八里坌社合成號眾番丁奉獻給福佑宮的雙耳石方爐，其以堅硬的石質，表出技術挑戰性甚強的相當外張的雙耳，及圓弧曲度波狀起伏的方形圈足底座，似乎成為十九世紀上半葉台灣民間廟宇的時尚，並顯示出與木質石方爐特色相近。這類木質方形香爐不只仍留存在台中媽祖信仰的樂成宮，紀年為道光柒年（1827）（圖12）；且見於紀年稍早的嘉慶庚午年（1810）的宜蘭媽祖信仰的昭應宮（圖12-1），㊸及彰化的定光信仰的定光佛廟中，紀年為嘉慶十九年（1814）（圖12-2）。㊹似乎以福佑宮石方爐為代表的風格特徵，正以堅硬的石質，挑戰著木質更易形成的風格質素，而成功地以石質成形。其石質經專家目驗可能為觀音山石㊺。

福佑宮石方爐的風格特質與木質方爐的形制特徵近似，卻與時代相近的青花瓷香爐系統大不相同。鹿港城隍廟有道光二十一年（1841）青花香爐，由晉邑蚶江弟子所奉獻的圓腹筒形無足青花香爐（圖12-3），上飾浮雕龍紋與雲紋，正中央則由蓮葉、蓮心上下框住，且有飄帶在左右下垂的長方形框，正用以書寫紀年、廟名、祭祀神祇及奉獻者的原鄉地緣與名字（圖8-13）。必須注意的是，這種青花瓷香爐亦見於泰國曼谷的大本頭公廟，有道光癸卯（1843）的紀

㊷ 林文睿監修，何培夫主編，〈重修慈祐宮碑記〉，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北縣篇》，前引書，頁23。

㊸ 臺中旱溪天后聖母廟（周璽，《彰化縣志》祀典志，卷5，頁154），今名「樂成宮」，也有道光七年（1827）紀年木方鼎（柯富章等，《臺中樂成宮》（臺中：財團法人臺灣省臺中樂成宮，2002再版），頁100。

㊹ 黃健倫，《定光佛與彰化定光佛廟》（彰化：定光佛廟，1996），頁45。

㊺ 感謝史語所、臺大地質研究所碩士林立偉先生目驗。

臺灣大學學術期刊資料庫

年（圖12-4），及順光宮，有道光己丑（1829）的紀年。㊻或許當時台灣鹿港晉邑蚶江弟子正與曼谷的洋頭保弟子等，對青花瓷香爐有著共通的品味與相當的經濟能力。㊼

值得進一步關注的是，石質香爐雖亦見於嘉慶紀年（十九世紀初葉）的福建同安朝元觀（圖12-5），㊽但無耳，且未強調波狀圈足座。除台南三山國王廟的主廟石方爐保留較多近似的特點外，顯然以淡水福佑宮所代表的石質方形香爐的形制風格的台灣十九世紀的民間廟宇時尚，已與之有所區隔，更與福州古田臨水宮的嘉慶二十年（1814）金屬方爐（圖12-6）類型不類。臨水宮金屬方爐在器腹與器足比例較近，器腹四角落有鼓突金勾的狀棱脊，說明著對宋代以來由三代鼎制演變成香爐時的仿鼎制傳統的遺留。淡水福佑宮所代表的台灣廟宇的石質香爐的時尚造形與澳門媽祖閣嘉慶二十年（1815）（圖12-7）的石方爐亦不類。後者方形已轉變成梯形，且紋飾出現台灣廟宇罕見的蝙蝠紋飾。

總之，透過對中國福建、香港、澳門等地廟宇現存香爐的田野調查比較，㊾小八里坌合成號眾番丁獻給福佑宮的石方爐，顯示出與當時台灣、泰國等皆有所贊助的青磁香爐大異其趣，也與中國尚存的時代相近的石方爐，以及澳門等的石方爐風格特徵有所區隔，而與十九世紀初葉台灣民間廟宇的石方爐，包括對雙耳外張及波狀爐座的強調等特質、時尚更接近。

三、鄞山寺八卦文鐵香爐與族群的「歷史記憶」？

相對於淡水福佑宮的石方爐，形制及質材所反映的台灣廟宇的時尚特點，淡水鄞山寺八卦文鐵香爐，形制、紋飾及質材顯然在時尚之外，呈現罕見風格。

就質材論，石與鐵較不易腐朽，但就台灣廟宇現存例證看，十九世紀初葉

㊻ 傅吾康主編、劉麗芳合編，《泰國華文銘刻彙編》（臺北：新文豐出版社，1998），頁8-15。

㊼ 近似的品味亦見於光緒紀年而使用在曼谷的祖師宮的清水大佛座前，由江南安徽皖郡同邑弟子奉獻（傅吾康主編、劉麗芳合編，《泰國華文銘刻彙編》，前引書，頁11）。

㊽ 除「嘉慶」外，年分由於石刻已漫漶不清，難以確定。

㊾ 以上乃是筆者對中國福建、香港、澳門諸廟宇的田野調查及參考傅吾康（Wolfgang Franke）在馬來西亞（傅吾康、陳鐵凡合編，《馬來西亞銘刻彙編》（吉隆坡：馬來西亞大學出版部，1985）、印尼（傅吾康主編，《印度尼西亞華文銘刻彙編》（臺北：新文豐出版社，1998））的田野調查。

臺灣大學藝術期刊資料庫

到中葉，石質香爐似乎比金屬香爐更普遍為各地民間廟宇所使用，金屬香爐，則相對罕見。豐原慈濟宮存有嘉慶元年（1801）的銅圓腹香爐，與鄞山寺鐵圓腹香爐形制甚相似，皆有平口式的寬唇緣（圖13）。此外，淡水龍山寺至今也仍存有光緒五年（1879）紀年的鐵香爐，則為方形（圖13-1）。台南元和宮亦存有光緒庚辰（1880）的鐵製方形香爐。值得進一步注意的是，鐵製方形香爐目前所存者，卻主要集中在官建、官方祀典[50]的台南大天后宮。除一件是乾隆四十一年（1776）由台灣知府蔣元樞敬獻者為銅質外，餘多為咸豐年間的鐵鑄方形香爐[51]。值得注意的是，蔣元樞獻給台南大天后宮的方形銅香爐（圖13-2），其近似商周源起而為宋以後所仿造的方鼎的高足形式及獸面紋的紋飾特點（圖13-3），與蔣元樞為台南孔廟祀典購置者相近（圖13-4）。有關台南孔廟祭器，蔣元樞曾清楚紀錄其購置原委與地點。自謂明代以來，台郡孔廟禮器「皆用鉛錫，已屬質陋」，因此他「自吳中選匠設局，購銅鼓鑄，備造禮樂各器，計用銅萬餘觔，運載來台，敬陳于廟」[52]。其特別強調以銅質器皿，以作為官方祭祀孔廟的重要性[53]。這種對質材的價值觀，很可能正反映了當時官方加入而與民間廟宇的競建中，在台灣的廟宇祭器中所形塑出質材的價值秩序：祀典孔廟以「銅」；祀典天后宮等亦以「銅」及「鐵」；而一般民間信仰則多以「石」、「木」或「瓷」質的可能性。值得注意的是，祀典天后宮除蔣元樞捐獻的罕見銅爐之外，還保存有多件咸豐年間的鐵香爐。淡水鄞山寺則在道光年間以「鐵」作為其建廟第二年所使用的香爐，其在地位上，試圖與大天后宮等級的廟宇互相認同，而與一

---

[50] 蔣元樞，乾隆三十年（1765），〈重修天后宮增建更衣亭碑記〉，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺南市》（上），前引書，頁220。

[51] 曾吉連，《祀典臺南大天后宮志》（臺南：祀典臺南大天后宮管理委員會，2001），頁178、180。

[52]「明禋崇聖典…，查臺郡孔廟禮器皆用鉛錫，已屬質陋，而豆籩簠簋，既非合度，且多未備。元樞謹按闕里制度，自吳中選匠設局，購銅鼓鑄，備造禮樂各器，計用銅萬餘觔，運載來臺，敬陳于廟」，見於蔣元樞，〈孔廟禮器圖說〉，《重修臺郡各建築圖說》（臺北：國立中央圖書館，1983），頁32-3。該書乃據臺灣國家圖書館代管北平圖書館所藏乾隆年間，臺灣知府蔣元樞進呈的紙本彩繪而成。

[53] 蔣元樞為江南蘇州府常熟縣人，乾隆己卯（1759）舉人，乾隆四十一年（1776）12月29日任職臺灣道憲，四十二年（1777）4月29日卸位（陳國瑛，〈臺灣道憲〉，《臺灣採訪冊》，頁79；道光九年至十年（1829-30）採自《臺灣文獻叢刊提要》，頁29；《福建通志臺灣府》職官，錄自《重纂福建通志》卷117，臺灣府知府，頁553）。

臺灣大學藝術期刊資料庫

般的民間信仰廟宇區別開來的企圖心，也不是不可能不存在的。

就形制論，其平口高足圓腹三足鼎，除了與豐原慈濟宮的鐵香爐形制近似外，也與蔣元樞為孔廟從吳中購置的另一圓腹平口銅香爐（圖13-5）形制特點相近。豐原慈濟宮及淡水鄞山寺所取法的對象，似乎共同彰顯了從乾隆、嘉慶到道光年間與石方爐等相當不同的另一種型態及質材的香爐。從現存的資料看，雖同是不朽質材，但相對地只為少數廟宇所使用。或許與銅、鐵可以再熔也不無關聯？唯形制雖近，質材卻有銅、鐵之別。這種質材的區別是否與「官方」或「民間」廟宇的屬性不同有關？以及更進而反映了當時的經濟力與價值觀之別？特別是牽涉到台灣在十九世初，是否有鑄鐵器如香爐，以及所涉及的鄞山寺鐵香爐是進口或是本地的問題。這些問題雖因缺乏直接的文獻證據而難以證實，但幾條相關的文獻資料似乎提供一些推測的線索。根據有關乾隆二年（1739）㊹及有關嘉慶十三年（1808）㊺的文獻記錄皆提到官方嚴禁福建鐵器下海，私通私運。這種官禁，民間是否完全遵循，不得而知。相對的，有些文獻則透露台灣在有清一代自鑄鐵器。連橫稱「台灣鑄造鐵器，前由地方官舉先，藩司給照。通台凡有二十七家，為之『鑄戶』」所鑄之器，多屬鍋、鼎、犛、鋤，正指出，同治十三年（1874）之前台灣自鑄戶自鑄鐵鼎的情形。㊻時代更早的，相傳荷蘭駐雞籠時，已用雞籠的煤炭煉鐵器。㊼鄞山寺的鐵香爐若在台灣鑄造的，而效法如台南大天后宮的銅香爐形制及材質也不是不可能的，總之，使用的是較珍貴的質材。

更特別的是鄞山寺鐵香爐，器腹上的八卦文與鼎制的結合，與鄞山寺同時代及其前後的台灣廟宇中，從現存的材料看，也顯得相當罕見。但卻在近期中

㊹「案於乾隆二年正月十二日，…浙江布政使張若震奏稱：沿海居民越海樵採煎鹽。其斧斤、鍋鋤，均屬鐵器，難容下海，請禁止，應如所請，奉旨依議，欽此等因，…但私越偷渡，及鐵器下海，久經嚴禁，凡水師口岸各汛，於出入船隻，逐日查驗，臣不時更加嚴察，…。」《臺案彙錄丁集》（臺灣文獻叢刊178），卷1，臺灣軍事行政（乾隆時期），頁3。

㊺「至近海口岸，責成文武官，凡有船隻儭貨，必須查明有無鐵器，按月將儭船出口數目具報，載明並無鐵觔出海字樣。此清近海地方之弊也。…。」《福建省例》鐵政例（二案），〈商民販運鐵觔章程〉（臺灣文獻叢刊199），頁600。

㊻連橫，《臺灣通史》（臺灣文獻叢刊128），卷26，工藝志，鑄造，頁643。

㊼《臺灣通志》（臺灣文獻叢刊130），物產，雜產類，頁219。

臺灣大學學術期刊資料庫

國的宋元考古發掘中，出現在瓷、石等質材的香爐中，在幾種使用脈絡中出現。如湖南常德黃土山宋少卿夫婦合葬墓中，八卦文石鼎，即出現在宋少卿墓中。石鼎（圖14）不大，口徑11公分，高10公分。器腹紋飾除上層陰刻海水文，下層浮雕火焰文外，中部即有一圈浮雕明顯的八卦文；墓中東室為妻子劉氏墓，墓志銘稱夫婦為同郡河南府永安人，隨南宋王朝南遷任官武陵，墓室的青磚，官府戳印記[58]，銘稱妻子劉氏死於南宋建炎三年（1129）。顯然南宋時，八卦文已作為裝飾石香爐的紋飾，為隨宋室南遷湖南的官宦人家使用，在祖先崇拜中，祭祀逝去的曾任官職的先人。

四川遂寧金魚村的窖藏中，也出土了南宋小型的青釉八卦文獸足爐（圖14-1），高7.2公分，口徑7.4公分[59]，成為遂寧金魚村的瓷、銅器群窖藏中的珍寶。此現象非孤例，四川重慶容昌宋窖藏瓷器群，赫然出現一較大型的高20公分的龍泉窯八卦文獸足爐（圖14-2），八卦文採高浮雕。顯然八卦文在南宋的四川也成為青瓷香爐的紋飾，並為人們所珍藏。或許亦可不時用在家庭式的祭典當中，而為所有者所珍視吧？這種八卦為文的三足鼎形式香爐，在宋元之間，更有海外的市場需求者。韓國全羅南道新安郡智島邑防築里道德島即發現載有宋元的瓷、銅遺物的新安海底沈船，有裝飾八卦文的青瓷香爐四件[60]（圖14-3），顯然八卦文香爐有一定的海外市場需求。這種與八卦文相結合的三足香爐，紋飾與鼎的搭配，可說是北宋始出現，南宋及元代仍見使用的新形式。[61]

---

[58] 常德市博物館，〈常德黃土山宋墓〉，《湖南考古2002》（下）（長沙市：岳麓書社，2004），頁434-447。

[59] 遂寧市博物館（莊文彬），〈四川遂寧金魚村南宋窖藏〉，《文物》1994年4期，頁2-28；李偉綱、何瀛中，《宋瓷精華—金魚村窖藏》（成都：四川美術出版社，2001），頁40圖8。

[60] 文化公報部文化財管理局編，《新安海底遺物．資料篇Ⅰ》（首爾特別市：同和，1981），頁49-50圖版37:52；圖版38:53、54；圖版127:180。

[61] 相對於此，就形制論，在宋以前，所使用的香爐多見於方便手握的長柄小香爐（龜井明德，〈隋唐．奈良期におしる香爐の研究〉，《亞洲古陶瓷研究》I（2004）；冉萬里，〈唐代金屬香爐研究〉，《文博》2000年2期，頁13-30）。如敦煌莫高窟第217窟北東壁北側屬五代的供奉比丘所手握的（圖15），或者不是人手握的而是靜立型態的五足香爐。如法門寺（圖16）地宮所發掘者，其上往往有蓋、有鏤孔，作為薰爐之用（陝西法門寺考古隊，〈扶風法門寺唐代地宮發掘簡報〉，《文物》1988年10期，頁1-26。以上請參陳芳妹，〈追三代於鼎彝之間—宋代從「考古」到「玩古」的轉變〉，《故宮學術季刊》23卷1期（2005），頁293-4）。

臺灣人文藝術期刊資料庫

以三代三足鼎的形制做為香爐，可能與北宋士大夫及皇家所帶動的對三代銅器的古器物學的興起，對三代古物新價值觀所引起的收藏古銅器有關。[62]成就影響後世極大的《重修宣和博古圖》，並仿作三代銅器，試圖為國家祀典建立於典有據的器制。該書不僅由古物試圖理解其在三代的意涵，且加上當代新解，建立了宋代了解三代古銅器的新典範。其中「鼎」不止放在各種類別之首，且結合新的紋飾及形制，賦以當代新意涵。雖然三代銅器罕見有鼎等器制飾以八卦文者，《重修宣和博古圖》所集錄者，也沒有鼎飾八卦文的例證，[63]但《重修宣和博古圖》的鼎總說，卻為「八卦」—這種三代罕見於鼎的新圖案與鼎相結合的現象，做了極有力的新詮釋。開宗明義即是「周易六十四卦，莫不有象，而獨於鼎言象者，聖人蓋有以見天下之賾，而擬諸形容」。宋人不只在鼎總說將《周易》上的八卦作與鼎的形制相結合的論述，認為可以「仰以觀於天，俯以察於地，擬而象之，自物咸備」，可以「通神明之德」，可以「類萬物之情」。並進一步將鼎形制背後意涵與人世間的政治階梯的官位相連。所謂「圓以象乎陽，方以象乎陰，三足以象三公，四足以象四輔」[64]。這種將三代的鼎，以周易的八卦與世間官位相連的新解釋，成為宋皇室為聖人所出時代的三代器制所豎立的典範及說詞。這種現象與三代的圓鼎形制（圖17）[65]與方鼎形制（圖18）[66]，在儒釋道的脈絡中，取代了宋以前香爐所沿用的外來形制，成為香爐的主要器形，成為人與神溝通的新媒介與符號。這種遠古器制，從宋代皇室及士大夫的與仕宦之途相連結的說詞，找到流向民間的普及化的可能性，成

---

[62] 北宋一朝士大夫與宮廷的「再現三代」，實反映了儒家地位的受到再度重視與宋代新儒學的產生相輔相成。這種「再現三代」是由士大夫與宮廷一起產生的復古運動，在野與在朝的相互激盪，具體落實在以士大夫為主，而朝廷也相繼參與的「古器物學」的建立，以及宮廷為隆禮作樂所鑄的仿古宋器。當時劉敞、歐陽修、李公麟及蘇軾等皆紛紛投入搜、收藏或為之著書立說、或入詩之列（參陳芳妹，〈宋古器物的興起與宋仿古器物〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》10（2001），頁37-160）。當士大夫對三代銅器的收藏達到了高潮之際，更激勵徽宗時皇家以各種方法收集坊間、民間的古器物，並為之著書立說。

[63] 雖然《重修宣和博古圖》卷30集錄有八方唐鏡上飾八卦文。

[64] 王黼，《重修宣和博古圖》卷1，頁3，戴《四庫全書》，子部，譜錄類。

[65] 王黼，《重修宣和博古圖》卷1，頁33，前引書。

[66] 王黼，《重修宣和博古圖》卷1，頁23，前引書。

臺灣大學學術期刊資料庫

為民間庶民向其心目中的神表達仕途等願望焚香祈禱的主要器制，宋代的考古發掘及宗教圖像正顯示此變化趨勢。⑰

這種以鼎式圓腹香爐祭拜的現象，在南宋，更出現在民間祭拜中。⑱這些被《宣和博古圖》解釋成象徵「三公」的圓鼎，及象徵「四輔」的方鼎皆在南宋已被用在民間宗教場域中。而飾有八卦文的鼎式香爐，出現在湖南常德黃土山宋少卿夫婦合葬墓，四川遂寧金魚村窖藏及四川重慶容昌窖藏，更出現在元代新安海底沉船中。正說明這種宋代新興源起的八卦文鼎式爐，在南宋及元代，正因應江南及海外市場需求而流傳的現象。

此外，八卦文更是明代銅陶瓷器所引用的紋飾。飾有八卦文的銅鏡出現在湖南津市新洲鎮的明墓⑲；在四川平武縣古城鄉小坪山的明王璽家族墓群中也出現飾有八卦紋的陶瓶，王祥夫婦墓中的東側儒人趙氏墓11及墓3王璽石賣地卷中；⑳八卦紋在嘉靖年間（1522—1566）亦出現在青花官窯中，

---

⑰ 這種趨勢，事實上在北宋初期左右已顯端倪（中央研究院歷史語言研究所發掘的隋代墓243出土一白瓷香爐，形制與鼎相似，看來三代鼎制在隋代的河南一帶並不陌生。石璋如，《小屯・遺址的發現與發掘・兩編附錄一・隋唐墓葬》（下）（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005））。五代到北宋初的河北正定舍利寺塔基地宮出土有三彩陶爐（圖17-1）（樊端華、郭玲娣，〈河北正定舍利寺塔基地宮清理簡報〉，《文物》1999年4期，頁38-43）。正說明圓鼎形制已用在佛教的脈絡中。

⑱ 四川廣元宋墓墓室東壁的石浮雕圖像，一幅被稱為「焚香圖」（圖17-2）的，雕刻著三足圓腹口沿有二立耳的鼎式圓香爐，右邊有人對之作彎腰膜拜狀（四川省博物館、廣元縣文管所，〈四川廣元石刻宋墓清理簡報〉，《文物》1982年6期，頁53-61）。這類鼎式香爐並在民間流傳的天竺靈籤中出現（圖17-3）（〈天竺靈籤〉經羅振玉比對其收藏的洪武刊本等，將其訂為嘉定間刊本，主要從風格判定，並沒有確切的記年根據（羅振玉，〈天竺靈籤跋〉，《中國古代版畫叢刊》3（上海：上海古籍出版社，1988），頁301-306；周心慧亦從其說，《新編中國版畫史圖錄第一冊・唐宋元版畫》（北京：學苑出版社，2000），頁34。本文以其版畫風格與廣元石刻近，似近宋代及民間作風）。至於方形的鼎，也在四川大足石刻中，出現在大佛灣第七號妙智寶塔龕前，被使用在可能是道教甚或密教的場域中，它們的年代大多斷在南宋（黎方銀、王熙祥，〈大足北山佛教灣石窟的分期〉，《文物》1988年8期，頁31-45；陳明光，〈寶頂山石窟概論—中國古代石窟藝術史上的最後一個殿堂〉，《大足石刻雕塑全集・寶頂石窟卷（上）》，頁1-16圖版25）。

⑲ 津市文物管理所，〈湖南津市新洲鎮發縣一座明墓〉，《考古》1994年7期，頁971。

⑳ 四川省文管會，綿陽市文化局，平武縣文保所，〈四川平武明王璽家族墓〉，《文物》1981年1期，頁1-41。

臺灣大學學術期刊資料庫

⑦①且成為明代江西景德鎮大量製造青花瓷中的重要紋飾。⑦②顯然，除了八卦文鼎式香爐此與宋代源起有關的形象在宋、元流傳外，八卦文在明代且在陶瓷的多種器制中流傳，特別在江西一帶。

從八卦文及鼎的關聯，以及鼎的形制與官位的關聯的觀念在《重修宣和博古圖》中被強調，及《重修宣和博古圖》在紹興十三年（1143）的重頒，皆是文獻有所明證的。而從今日考古證明，⑦③八卦文鼎式香爐的視覺形象真正形成於宋代，且在南方，包括四川、湖南等地的民間信仰中流傳看，南宋在閩西所建立的與定光信仰有關的祭祀空間如「定光庵」、「伏虎庵」等⑦④使用的香爐，有類似風格的可能性也不是不存在的。再者，從八卦文鼎式香爐在元代新安海底沉船中出現，及八卦文在明代陶瓷器的受到垂青看，「八卦文鼎式香爐」的視覺形象，在明清民間廟宇中繼續流傳的可能性也不是不可能的。

總之，永邑徐姓眾弟子建廟第二年，1824年，奉獻給鄞山寺的八卦文鐵香爐，其鼎式爐與八卦文結合的特有風格的選擇，其質材—鐵的選用，在當時的台灣是經官方禁止入口的，其尺寸的高大，顯然非如一般石、瓷、木香爐的尺寸所擅長呈現的，也不宜放在當時廟宇常見的八仙桌或供桌上。此爐可能放在地上，在廟宇中占有大的醒目的空間，而其質材大小等必然所費不貲，因此不像寺中其他大多數的奉獻物，是一人或少數親人等聯名銘刻奉獻，而是集體的姓氏—徐姓。這種所費不貲的重要奉獻物，很可能經過慎重選樣，並選擇訂購的地點或鑄工，可惜目前已不存在任何直接的文獻記錄，而在汀州有關定光信仰廟宇的實際的田野調查中，由於在文革後，從宋到清的文物及建築遺存，已如鳳毛鱗角。唯這些不是直接的，不一定完全沒有關連的近代考古發掘及文獻記錄，雖有相當的機遇性，在資料殘缺的斷簡殘篇中，似乎也傳達了蛛絲馬跡，透漏出永邑徐姓眾家弟子所捕捉或追尋的，恐怕是模糊的或想像的屬於族群的

---

⑦① Maggie C.K. Wan, "Motifs with an Intention：Reading the Eight Trigrams on Official Porcelain of the Giaging Period（1522-1566）," *Artibus Asiae,* vol.LXII, no.2（2003）,pp.191-221. 感謝故宮施靜菲博士提供。

⑦② 王宗沐，《江西省大志》卷7，頁40-41。（明）萬曆年十五年刊，日本內閣文庫藏，感謝臺灣大學藝術史研究所謝明良教授提供。

⑦③ 王應麟，《玉海》卷56，頁32；翟耆年，《籀史》，頁1。

⑦④ 胡太初，〈臨汀志〉，馬融等點校，《永樂大典方志輯佚》第2冊（北京：中華書局，2004），頁1290、1302。

臺灣大學學術期刊資料庫

過去經驗中的「歷史記憶」也不無可能。

汀州移民是在新的移民地所建構的與原鄉有關的定光信仰中，在新故鄉所使用的，在時尚香爐外，追尋原鄉的香爐形象的歷史記憶嗎？這種形象所需要的知識記憶及歷史記憶是有些清晰有些模糊的嗎？致使此所費不貲的大鐵鼎的八卦文卻巽卦重複而震卦從缺？是使用者或購買者的記憶模糊？而對香爐原意象的不完全所知，不甚了然？或是鑄者的疏忽？但所費不貲，鑄工可能疏忽嗎？皆因缺乏直接證據而難以完全確定。唯一可以肯定的是，此八卦文鐵香爐的風格與宋代源起而在宋元間民間使用的八卦文香爐的形象有著藕斷絲連，似有似無的相似性。但如何延續到明清的閩西的繫連的具體軌跡，卻因現存資料斷簡殘篇而無法追索。唯這種近似處，卻使得鄞山寺八卦文香爐的風格與當代台灣廟宇中的石方爐在質材、文飾及大小上顯示區別，也是可以肯定的。這種區別，這種與當代以前及本地以外關係較深而與當代風尚顯示區別的現象，豈是在鄰廟福佑宮建廟三十年後的鄞山寺中，永邑徐姓汀人獻祭給家鄉之神—定光佛的族群使用歷史記憶的模糊形象，以作為族群辨識的符碼之一嗎？

鄞山寺八卦文鐵香爐，其識別現象性質的解讀，若放在鄞山寺與福佑宮的比較脈絡中，探索經過歷代整修後所殘留的其他斷簡殘篇的廟宇初期的資料，仍可歸納出其他三個凸顯的，平行的識別現象。第一，寺中定光信仰之皇室的加封只見宋代，以及媽祖加封及於明清，且與台灣有關，這種有關信仰性質的識別現象。這是來自奉獻者對祭祀對象可能強調的面向。第二，包括寺中的楹聯內容的「宋代」強調，以有別於鄰廟福佑宮。這是同廟宇的其他奉獻者用以奉獻信仰對象的文字語言；以及第三，寺中贊助群的地緣及宗族現象，之有別於福佑宮等，此涉及奉獻者身分等社會性質。或許鄞山寺鐵香爐與時尚石方爐風格及質材上的區別現象與這三種現象並觀，可使此香爐從相關文物、物的信仰對象與奉獻者的三角關係中，在更廣的社會基礎下，進一步檢視此物質文化與族群識別現象的關係問題。

四、香爐的祭祀對象：北宋定光信仰的源起與朝廷加封的只見宋代

臺灣大學學術期刊資料庫

八卦文鐵香爐自銘用在鄞山寺，鄞山寺所主祀的，正是寺中奉獻者所稱為「定光古佛」者（圖19），寺中右壁上嵌有現存最早同治十二年（1873）紀年的碑文，即自稱鄞山寺供奉「定光古佛」（圖19-1；19.1）。事實上，建廟初，道光三年（1823）紀年的三川殿中門兩邊楹聯，已將主佛之名應用在對聯第一字。所謂「定之方中，古貌古心留勝蹟，光被四表，佛緣佛法布鴻庥」（圖19-2、3），即以「定光」古佛之名而作，皆說明建寺初即與定光古佛信仰密切相關。有關「定光」如何由人成佛的生平事蹟的記錄，及其由何類人士加以記錄，其出現在何時，皆指向北宋源起，南宋蔓延的現象，值得關注。

學界或以南宋周必大（1126—1204）〈汀州定光庵記〉[75]為有關定光生平的最早記錄[76]；或以南宋王象之《輿地紀勝》[77]，及《永樂大典》[78]所錄由汀洲太守胡太初主修、州學教授趙與沐於開慶元年（1259）主纂的《臨汀志》為最古老[79]。事實上，三者時代皆已晚至南宋，卻忽視了早在北宋十一世紀末，錢塘人沈遼（1032—1085）已有紀錄。沈遼時代距定光寂滅最長約七十年，即以八百字的〈南巖導師贊〉，記錄定光事蹟、生卒年，及其逝時「上達京闕公卿士夫」悼，以及耆耋咸來致禮的盛況。這是生卒年最為明確、且是最早的北宋紀錄，可見定光事蹟及其聲名，在北宋已確立，而不待南宋。但無論如何，有宋一代，諸多士大夫對定光事蹟的記錄，實反映定光事蹟的傳播及親訪該區的士大

---

[75]「定光，泉州人，姓鄭，名自嚴，年十七為僧。以乾德二年（964）駐錫武平縣之南安岩。攘凶產祥，鄉人信服。共創舍，賜額均慶。淳化二年（991）距岩十里，別立草庵居之。景德初（1004-）又遷南康郡之盤古山。祥符四年（1011）汀守趙遂良機緣相契，即州宅，創後庵，延師往來，至八年（1015）終於舊巖。…至元祐（1086-1093）中守曾孝宗始增葺後庵，正名『定光』。淳熙二年（1175）守呂翼之遂迎定光真身於南安岩而為主…」，周必大，〈汀州定光庵記〉，《文忠集》卷80，頁13。

[76] 林國平，《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993），頁281；同氏，〈定光古佛探索〉，《圓光佛學學報》3（1999年2月），頁223-240。

[77]「定光，泉州人，姓鄭，名自嚴，乾德二年（964）駐錫武平縣之南安巖。淳化二年（991）別立草庵居之。景德初（1004-）遷南康郡盤古山。祥符四年（1011）汀守趙遂良即州宅創後庵。延師，至八年（1015）終於舊巖。」見王象之，《輿地紀勝》卷132，福建路汀州人物定光，頁6，粵雅堂開雕。

[78]《永樂大典》卷7892，頁10-12；卷7895，頁2-4。

[79] 謝重光，〈閩西客家定光佛信仰的形成與傳播〉，前引書，頁120。

臺灣大學學術期刊資料庫

夫無法保持沉默，而他們的記錄，也助長定光信仰傳播，二者之間有著互為因果的關係。

北宋沈遼稱定光「大中乙卯（1015）正月六日，正其生時，稽首辭訣，八十有二[80]」，可見其生，正是五代至宋真宗祥符八年[81]，即西元934—1015年。定光逝後十七年，沈遼出世，定光事蹟在北宋顯然已流傳，而始得為當時如沈遼仕宦、而後退隱的士大夫所記錄[82]。沈遼且言及使定光成為信仰對象的「神蹟」所涉及的地點，包括「西峯」、「黃梅」、「武平南巖」、「南康盤山」等，正是閩西贛南交界的山區，定光信仰正以此區為其信仰核心，在宋元明清散佈開來。鄞山寺楹聯石雕等奉獻群正主要來自此地區。這些定光所顯各類神蹟及在禪修等地的活動期間，也正是「贛閩粵邊大量接受南遷移民醞釀形成客家民系的關鍵時期」[83]，其活動之區「山多田少，土瘠民貧」[84]，也是閩西客家及當地土著—畲族的散佈區[85]。定光在進入山多田少的閩西禪修行善之前，周必大（1126—1204）於嘉泰三年（1203），及南宋汀州太守胡太初在開

---

[80] 沈遼，〈南嚴導師贊〉，《雲巢編》卷6，載《四庫全書》集部，別集類，頁22。

[81] 這種最早而又清楚的記錄，當使生卒年記錄不夠完整或明確而較晚記錄如周必大及《臨汀志》記錄的只及年份「八年」，未明確說明年號，但行文之前有「祥符四年」因而學者援引，推論為「祥符八年」。但到康熙十一年（1672）連武平知縣劉畛修，三十八年(1699)連城知縣趙良生續修的《武平縣志》(《武平縣志》，民國六十九年（1980）重刊，臺北市福建省武平縣同鄉會印贈，頁269）則明定為「淳化八年」。按淳化只有五年，此年號間的不確定性所引起的學界間有所杆隔的推論，因沈遼的記錄，得到確証（謝重光及林國平（前引文）皆已提及此杆隔，並從較晚的周必大及《臨汀志》的記錄，推測出與沈遼記錄相同的結果，唯二者並未引用北宋時人沈遼的明確記錄）。

[82] 沈遼為翰林學士沈遘之弟，當過崑山令，受知王安石，當過安石當國時的「審官西院主簿」，後不合，後攝華亭縣，流永州，徙池中，後杜門隱幾間，作文章，與曾鞏、蘇軾、黃庭堅唱酬（王鏊，《姑蘇志》，載《四庫全書》，史部，地理類三；新校本《宋史》列傳，卷331，列傳90，頁10653），是仕宦於江南包括江蘇湖南安徽一帶，而又不順的才氣文人士大夫者流。

[83] 謝重光，〈閩西客家定光佛信仰的形成與傳播〉，前引書，頁123。

[84] 胡太初，〈臨汀志〉，馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》第二冊（北京：中華書局，2004），頁1227。

[85] 楊彥杰，〈閩西客家地區的畲族—以上杭官莊藍姓為例〉，《閩西客家宗族社會研究》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1996），頁274-304。

臺灣大學學術期刊資料庫

慶元年（1259）的記錄，皆記其17歲在泉州同安落髮為僧，及赴江西盧陵禪修。宋代泉州、盧陵等正是宋代禪宗發展史上的重鎮[86]。定光信仰在閩西的流布，正反映了宋代江南禪宗的發展，及禪僧為山多田少的閩西山區客家移民及土著畲族共同在困頓的自然環境中，爭取生存空間的競爭中，除虎、河患等，而成為信仰對象，展現由佛教結合道教過渡到民間信仰的轉化歷程。雖然朱熹（1130—1200）在定光圓寂後的100—150年間，曾視當時「汀民事定光王佛」為之運土石、立新廟的盛況為「愚民」[87]，但大多數如北宋錢塘人沈遼、江西修水人黃庭堅（1045—1105）[88]、南宋程俱（1078—1144）[89]、僧惠洪[90]、福建蒲田黃公度（1109—1156）[91]、邵武人李呂（1122—1198）[92]、洪邁（1123—1202）[93]、江西盧陵人歐陽守道（1209—?）[94]、樓鑰（1137—1213）[95]、福建蒲田人黃仲元（1231—1312）[96]等文人士大夫，多為科舉仕宦或可為文的知識份子，其中尤其是任職汀州的太守，如胡太初等[97]。這些士大夫者流，或為福建、江西等地人，或曾在閩西或附近任官，或曾到閩西一遊，拜訪過與定光信仰有關的勝蹟，包括定光遊歷顯神蹟的相關地點；這些地點正隨著定光信仰的展開，而成為人們瞻仰的勝地。《臨汀志》記錄尤詳，包括汀州武平的「南安巖」，定光

---

[86] 牧田諦亮，《中國佛教史研究》3，頁109-116；謝重光，〈閩西客家定光佛信仰的形成與傳播〉，前引書，頁127。在福建，據筆者田野調查如蒲田廣化寺至今仍存有淳熙己巳（1185）的紀年佛塔及石雕等，包括羅漢等。感謝田野調查期間廈門大學吳春明教授、柯鳳梅教授等的協助。

[87] 黎靖德編，《朱子語類》卷一百六，頁12，載《四庫全書》，子部，儒家類。

[88] 黃庭堅，《山谷集》卷14，頁21；此文在胡太初《臨汀志》曾引，但名列於「東坡蘇軾」（頁1445）。

[89] 程俱，《北山集》卷18，頁5，載《四庫全書》，集部，別集類。

[90] 僧會洪，《石門文字禪》卷17，頁17，載《四庫全書》，集部，別集類。

[91] 黃公度，《知稼翁集》卷上，頁34，載《四庫全書》，集部，別集類。

[92] 李呂，《澹軒集》卷2，頁6，載《四庫全書》，集部，別集類。

[93] 洪邁，《夷堅志》夷堅甲志，卷94，事宗本，頁68。

[94] 歐陽守道，《巽齋文集》卷17，頁1-2，載《四庫全書》，集部，別集類。

[95] 樓鑰，《攻媿集》卷81，頁7，載《四庫全書》，集部，別集類。

[96] 黃仲元，《四如集》卷2，頁33，載《四庫全書》，集部，別集類。

[97] 胡太初，《臨汀志》，前引書。

臺灣大學學術期刊資料庫

佛曾在該處禪修，「龍泉井」、汀州州治正北的「定光院」、[98]「定光堂」、「伏虎庵」、蓮城的「定光庵」等等[99]。這些文人士大夫往往賦詩禮讚，收在各自的文集中，或也與定光信仰的展開互為因果，使得在唐代始建州、山多田少的汀州府治，建有「定光院」等。更是宋代歷任太守在自然人為的天災、水災、虎災、盜匪仍不時出現的汀州州治武平一地，為定光佛塑像、建廟、迎真身等。嘉泰年間(1207—1204)，郡守陳公暮更在祁雨間，自謂「佛」與「守」「分治汀民」[100]，指的正是定光古佛。顯示南宋江南山區在政治與宗教相互為用中，促成此民間信仰發展的動力來源。地方官在利用地方信仰，幫助解決地方難題時，向朝廷建請加封，如定光從俗名鄭自嚴，此由人變神的歷程中，因受到官方加封，由生前的「定光佛」[101]到死後崇寧三年（1104）的「定光圓應佛普通慈濟」[102]、到紹興三年（1133）的「定光圓應普慈通聖」[103]等來自朝廷的榮耀，皆來自宋代，但也只見於宋代。雖然，定光信仰在宋以後的元明清在閩西、贛南及粵東山區，仍在民間信仰中佔有一定的地位，[104]卻不再有朝廷的賜封了。

相對的，鄰廟福佑宮信仰著來自泉州府湄洲的海上女神「媽祖」，雖也可能是北宋人，且在宋代，經歷了由人變神的民間信仰神祇的轉變模式，從北宋到南宋已蔚為不可忽視的現象。但其朝廷加封的榮耀，卻不只及於宋代，且特別在清代，因在台灣的與移民間的種種事蹟而在與朝廷的官位加封上，步步高昇到清代臻至高峰。媽祖信仰從北宋到南宋，正由南北宋之際，南方的開發與南方士大夫的興起，而為士大夫所關注，因此普遍見於南宋及以後文人文集及歷

---

[98] 據筆者田野調查，文革後已改為戲院。

[99] 胡太初，《臨汀志》，前引書，頁1263、1265、1286、1302。以上各景在（明）黃仲昭的《八閩通志》（福州：福建人民，1989），卷78，頁835-6皆仍見錄，該書修於成化乙巳（1485），刊行於弘治庚戌(1490)。

[100] 胡太初，《臨汀志》，頁1286，前引書。西山先生真文忠公曾有朝散大夫知常德府鮑公寫墓誌銘時，言及鮑公調訂上杭令，「邑有旱溢，公禱於定光佛祠，輒應」之語，可見宋代汀州定光佛信仰的盛行，致使縣令為之共治地方問題（真德秀，《西山文集》卷46，頁27，文淵閣四庫集部，別集）。

[101] 沈遼，〈南巖導師贊〉，《雲巢集》卷六，頁19-20。

[102] 周必大，〈汀州定光庵記〉，《文忠集》卷八十，頁12-4。

[103] 胡太初，〈臨汀志〉，《永樂大典》卷7892，頁10-2；卷7895，頁2-4。

[104] 參林國平，〈定光古佛探索〉，《圓光佛學學報》3（1999），頁223-440。

臺灣大學學術期刊資料庫

史等文獻記錄中。特別是南方如福建或在福建任官、或造訪過福建者。包括當過紹興十二年（1142）進士的福建仙游人寥鵬飛，於紹興二十年（1150）的〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉[105]；紹興八年（1138）進士的莆田人黃公度（1109—1156）的〈題順濟廟〉[106]；江西鄱陽人洪邁（1123—1202）的〈林夫人廟〉及〈浮曦妃祠〉[107]；福建莆田人累官值祕閣陳宓的〈白湖順濟廟重建寢〉殿上梁文[108]；嘉定十年（1217）進士的福建莆田人李俊甫的〈神女擭使〉[109]；浙江錢塘人，吳自牧的〈外郡行祠〉中提及的[110]；嘉定十年（1217）進士的莆田人丁伯桂的〈順濟聖妃廟記〉[111]；慶元進士福建浦城人的真德秀（1178—1235）的〈聖妃宮祝文〉、〈聖妃祝文〉、〈惠安縣管下聖妃宮祁雨祝文〉、〈惠安縣龍宮山聖妃祠等再祁雨祝文〉[112]；福建莆田人，官至龍圖閣學士的劉克莊（1178—1260）〈聖妃廟〉[113]；端平二年（1235）進士的福建莆田人李丑父的〈靈惠妃廟記〉[114]等等。不只是當官的士大夫的文集，更包括正史如陳垣的《宋會要》，也反映了宋朝廷在地方開發與外患更迭間，如何助長地方神祇力量以安定民間，充分顯示媽祖在地方神化過程中，宋廷扮演的角色。如徽宗在宣和五年（1123）賜匾「順濟」；高宗紹興二十六年（1156）封「靈惠夫人」；三十年（1160）封「靈會昭應夫人」；孝宗乾道三年（1167）加封「靈惠昭應崇福夫人」[115]。

但儘管媽祖與定光古佛，同樣由北宋到南宋由人變神的過程中，歷經朝廷加封，在相輔相成中帶來一定的信眾及地理分布，媽祖與定光古佛在信仰圈的

---

[105]〈白塘李氏族譜〉忠部，蔣維錟編校，《媽祖文獻資料》(福州：福建人民出版社，1990)，頁1-3。

[106] 黃公度，《知稼翁集》卷上，頁57。

[107] 洪邁，《夷堅志》丙，卷9，頁5；戊，卷1，頁9。

[108] 陳宓，《復齋先生龍圖陳公文集》(上海：上海古籍出版社，2002)，卷19，頁511。

[109] 李俊甫，〈神女擭史〉白湖廟碑，載王德毅主編，《莆陽比事》(叢書集成三編82；臺北：新文豐出版社，1997)，卷7，頁11-12。

[110] 吳自牧，《夢粱錄》，卷14，頁14。

[111] 潛說友，《咸淳臨安志》，卷73，志58，祠祀3，外郡行祠，頁7-9。

[112] 真德秀，《西山文集》，卷54，頁5；16；7；8。

[113] 劉克莊，《后村集》，卷36，頁14。

[114]《至順鎮江志》(宛委別藏046；臺北：臺灣商務出版社，1981)，卷8，頁11-12。

[115] 清・徐松原輯、陳援庵等編，《宋會要輯稿》(國立北平圖書館印行本影印)，禮20之61，卷1233，頁5；禮21之31，卷17150，頁4。

臺灣大學學術期刊資料庫

擴散與傳播間，相當不同的是，定光古佛的榮耀幾乎是全屬於宋代的，也是與閩西及汀州人緊密連結的；但媽祖得自朝廷的榮耀卻以在台灣為高峰，而其信眾的地緣關係，像福佑宮則更吸收了台灣的自署「眾番丁」的原住民。

有清一代，媽祖得自清廷的加封，特別是由「天妃」成為「天后」[116]，基本上與清廷在台灣的統治地位密切相關。特別是清廷把「自古不屬中國」的台灣[117]變成中國的版圖，即施琅征服台灣之役，施琅自稱受媽祖之助[118]，在康熙二十三年（1684）台灣底定，在府治捐俸鼎建「天妃宮」[119]，敦請朝廷給予加封[120]。事實上，從宋以後至清，媽祖的地位，在朝廷的更新的加封中，至清初[121]在台灣達到最高峰。媽祖的榮耀，不只屬於其始興的宋代、在其原鄉及其分佈範圍，其高峰更與清代及新移民地—台灣息息相關。其不特別以「宋代」突顯地位，固有其因。

從鄞山寺及福佑宮信仰對象在宋代的源起及明清流傳過程中的不同際遇，及與新移民地台灣的不同關係，不只提供了瞭解鄞山寺八卦文鐵香爐風格的識別現象的另一角度，也說明了寺中其他文物如楹聯等的以涉及信仰對象以識別的現象。這些楹聯的內容，流露出寺中其他奉獻者，以文字對信仰對象的理解、強調，所形成的頌詞及祈禱。

---

[116]《大清會典》，卷445，頁31-1。

[117] 丁日健，〈康熙重定臺灣記〉，《治臺必告錄》（臺灣文獻叢刊17），卷1，頁80，清同治六年（1867）鐫梓。

[118] 施琅，《靖海記事》（臺灣文獻叢刊13）上卷，師泉井記，頁20；附錄，欽定八旗通志名臣列傳，頁85。

[119] 高拱乾，《臺灣府志》（臺灣文獻叢刊65），卷9（康熙三十五年，1696付刊），外志，寺觀（附宮廟），頁219。

[120] 康熙二十三年八月二十二日內閣關於康熙帝令遣官致祭天妃之神的記注，有福建水師提督施琅請封天妃之神，但「禮部議不准行，但令致祭」之檔案。但在雍正三年九月九日(1725.10.14)的巡視臺灣監察御史禪濟布等為請賜天后祠匾額事奏摺，則提到「施琅恭疏具題，聖祖仁皇帝…，隨又加封天后」事（中國第一歷史檔案館等合編，《清代媽祖檔案史料匯編》(北京：中國檔案出版社，2003），頁1-9）；乾隆五十三年（1788）五月十五日福康安奏摺（故宮博物院圖書文獻處文獻科，《宮中檔乾隆朝奏摺》（臺北市：國立故宮博物院，1982））亦提及此事。

[121]《天妃顯聖錄》、《天后顯聖錄》及乾隆戊戌年(1788)的《敕封天后志》皆顯示清初流傳的著錄對此事的關注，參石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》（臺北：臺原出版社，2000）；蔡相輝，《北港朝天宮志》，前引書，頁17-22。

臺灣人文藝術期刊資料庫

五、寺中其他相關文物的識別現象：楹聯的「宋代」強調

鄞山寺永邑徐氏眾弟子以鼎式八卦文鐵香爐，與當代廟宇石香爐時尚的識別現象，也出現在寺中楹聯的內容中，而以「宋代」強調與鄰廟形成鮮明對比。鄞山寺楹聯文句中高達六對，幾近一半，計42%，強調「宋代」，在台灣漢人移民廟宇中罕見、顯眼。透露台灣早期移民中正有一群特殊地緣關係的信眾，如何以其原鄉信仰神明所興起的時代，而成為其認同及識別的主要方向之一。強調信仰神祇「豐功偉業」的「宋代」，成就偉業的地點—閩西山區的「汀州」，並祈禱其對當代移民—清代及新移民地—泛稱「淡北」、「台疆」、「東寧」、「八荒」等，同顯神光的心境。這種原鄉地名與新移民地地名，正透過特有的地緣人群的特有信仰，在原鄉與新移民地的不同時空的轉換間，成為鄞山寺楹聯上下聯對仗的主要內容。

如三川殿後點金柱，上款奉獻年代「道光三年」（1823），正是廟宇始建之際，下款即是與鐵香爐徐氏奉獻群同鄉「永邑」的「江思長」。內容為「功昭宋代，巍巍廟貌尊千古；澤及盛朝，燦燦金身顯八荒」（圖19-4、5）。江思長正以捐獻者所處的「盛朝」與定光所來自的「宋代」相對，而捐獻者自署專名之上，原鄉地名也同時被強調，也許此地名也正是祭祀對象所熟悉的吧？另外，同為建廟之年，同樣強調來自永邑的江姓江承喜、江承長、江高長三人，奉獻三川殿後付點柱。上聯言「宋代豐功傳北闕」（圖19-6），下聯則稱「清時勝蹟建東寧」（圖19-7）。此外，同樣來自「永邑」的總理「張鳴岡」，與鐵香爐同在建廟的第二年，即道光四年（1824），以正殿後付點木聯奉獻。內容為「捍患禦災，功昭宋代；庇民護國，法顯皇朝」（圖19-8、9）。另外，同為道光四年（1824），由粵東弟子所捐獻的正殿後點金柱上的木聯，也寫著「古貌古心祥興宋代；即空即色法曜台疆」（圖19-10、11）。此言必稱「宋代」的奉獻心態，在建廟二十年後，可能正逢寺廟以石柱替換木柱之際，仍再經強調，而繼續躍然於新的石柱之上。正殿的三對石柱中，即有二對，皆稱「宋代」，一對是由永邑江臨坤於道光癸卯年（1843）所奉獻的正殿付點柱，上言「古蹟起江南，妙化妙法彰宋代；神靈昭淡北，佛力佛恩震雲岩」（圖19-12、13）；同年，一對由武邑鍊龍貴所奉獻的正殿前點金柱的「宋代寵恩綸，錫福與天地而悠久；岩前昭佛法，波光並日月以齊輝」（圖19-14、15）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種對「宋代」的強調，不只以42%的高比例呈現在鄞山寺，且多在正殿、三川殿等重要明顯處。這類傾向的贊助者，亦以來自永邑者較多，包括徐姓、江姓、張姓以及武邑的鍊姓等。在地緣上則由永邑贊助者為主，並及於武邑及粵東。其他占58%的八對楹聯，則來自永邑者六對，另一則來自江西龍岡的江東清。其中有一則，則時代晚至咸豐八年（1858）。最值得注意的是，建廟35年之後，此寺中紀年楹聯中最晚的一則，終於出現了贊助群不再冠以原鄉地名，而是以台灣在地的地名—錫口[122]，江姓（或許與建廟時的江姓家族有關？），顯示十九世紀中葉鄞山寺贊助群強調由原生地轉而認同台灣本地的地名，而其楹聯沒有「宋代」，所祭祀的對象是最須與土地認同的土地神—「福德正神」。咸豐八年，錫口贊助者在鄞山寺選定福德正神作為定光佛的陪侍，其楹聯正以「福德」作為對聯的起點，鄞山寺所座落的台灣地名— 「滬土」則成為上聯，以對應下聯的原鄉地名—「鄞江」。所謂「福無疆安定滬土；德聖大永佑鄞江」（圖19-16）。而與初建廟時，贊助者往往以「宋代」及原鄉地名為上聯，而「清代」及與滬尾有關地名為下聯者，在心態上已大不同。顯然，鄞山寺初建時，對「宋代」及「復古意象」的強調，與移民初期奉獻者強調原鄉及信仰對象源起的時代的心態，可能有相當的關聯。

鄞山寺【八卦文鐵香爐】風格的識別現象與楹聯等對「宋代」的強調，皆明顯地來自建廟初期，即十九世紀上半葉寺中的贊助者，似乎透露了初期奉獻者的心態，成為該寺極特殊的現象，而與近在咫尺、早三十年建立的福佑宮有所區隔。特別是同是來自汀州武邑的鄞山寺贊助者鍊龍貴，在道光23年（1843）奉獻給鄞山寺的正殿前點金柱的強調「宋代」，但在此之前三年，鍊龍貴也在道光庚子年（1840）奉獻兩廊明間前柱於福佑宮主祀的媽祖，媽祖雖也活動於宋代[123]，但鍊龍貴的獻辭則是「福海慈航以利濟赤子；佑峰普濟而威震蛟龍」（圖19-18；19-19），未言宋代，與其在鄞山寺的捐獻獻詞形成對比。更必須注意的是，福佑宮26對石柱對聯中，竟沒有一對提及宋代[124]。鄞山寺八卦文鐵香爐的奉獻群，永邑徐姓眾弟子，與其他以對聯上的文字，強調對神祇源起的時代記憶的同鄉們，或許也相互認識。[125]作為同鄉的一分子，此鄉又曾是定光佛活動

[122]「由艋舺以上，乃東北行十里，錫口有街市，五里，南港」。姚瑩，〈台北道里記〉，戴鄭鵬雲，《新竹縣志初稿》（台灣文獻叢刊61），卷六（臺北市：臺灣銀行，1959），頁243。

臺灣大學圖書館 臺灣大學學術期刊資料庫

的地點，當他們以香爐的視覺形象奉獻時，是否在定購中，也選擇了別於時尚而與同鄉們過去共同記憶可能有關的八卦文香爐呢？

六、奉獻群的社會身分與地緣關係

鄞山寺奉獻群的社會身分與地緣關係，也顯示與鄰廟福佑宮的識別現象。鄞山寺的奉獻群，以汀州移民為主。[126]在獻神自述贊助，提及所屬地名時，往往標示與原鄉的地緣關係、姓氏及名字，這種不以移民地地名，而自署原鄉地名，以向原鄉移植到新故鄉神祇祈福的現象，充分顯示了十九世紀初的臺灣移民心態。與近在咫尺，早其三十年前建廟的福佑宮的奉獻群相近，但福佑宮的地緣現象則以泉漳移民為主。

鄞山寺奉獻群與鄰廟不只地緣有別，且及於社會身分。鄞山寺奉獻群中，有幾個則特別附有官銜，相當醒目，與福佑宮的罕見官銜對比鮮明。其中，有些官銜特長，但可能對贊助者表明身份相當重要，縱使在只容四大字，有一定大小的匾額的署名之上，也一一詳引。最引人關注的是，建廟第二年，道光四年（1824）奉獻正殿「是登彼岸」的贊助者，是來自永定的巫宜福及巫宜禊。巫

---

[123] 有關媽祖事蹟的記錄，以紹興二十年（1150）廖鵬飛撰寫的〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉（〈白塘李氏族譜〉忠部；引自蔣維錟編校，《媽祖文獻資料》（福州：福建人民出版社，1990），頁1-3）為最早，記其事蹟，有紀年者始於元祐丙寅（1086）。又見於宋人如黃公度（1109-1156）的〈題順濟廟〉（《知稼翁集》卷上，載《四庫全書》集部．別集類，頁57）；洪邁（1123-1202）的〈浮曦妃祠〉（《夷堅志》戊卷1，載《四庫全書》子部．小說家類，異聞之屬，頁9，潛說友《咸熙（1265-1274）臨安志》卷73，志58，祭祀3外郡行祠，頁1，引丁伯桂，〈順濟聖妃廟記〉等皆有記錄其活動時間可能在北宋。

[124] 其捐獻的時代以二個時段為主，一為建廟初的嘉慶二年（1796）及三年（1797）者有三對，二為整修的道光己亥、庚子年的1893年及1840年者有十四對，餘者年份未清楚標識。

[125] 根據筆者訪談廟中管理委員之一，祖籍來自永邑現年86歲的江天慶老先生（名字出現在民國八十六年（1997）的虎邊壁碑中），其太祖為江超（名字出現在寺過水龍邊，同治十二年（1873）的壁碑中），其稱建廟初以永邑汀人為主，贊助者幾乎都為認識的同鄉、朋友、有相當的血緣、宗族與地緣基礎。感謝江老先生接受訪談，並惠允拍照影印家譜。

[126] 據寺中目前留在楹聯匾額中的贊助群而提及地名的並有個人專名的，「永邑」計二十八人；「武邑」三人；「龍岡」一人；粵東則一對聯稱眾弟子。「永邑」、「武邑」在清代皆屬汀州，永邑約佔全寺地緣人口的93%以上。

臺灣大學藝術期刊資料庫

宜福在匾額上的頭銜為「賜進士出身翰林院編修・國史館編修・實錄纂修」，長達二十字。巫宜禊則為「賜進士出身禮部主事・前翰林院庶士」，計十五字（圖20）。匾額上並以「巫宜福偕弟…巫宜禊」明言兄弟關係。二位事誼，正史亦明錄。皆通過進士科，並任職翰林院。巫宜福任翰林院編修，[127]有其歷程。嘉慶二十四年（1819）新科進士，[128]嘉慶二十五年（1820）編修，[129]至道光二年（1822）仍任該職，[130]道光四年其獻匾於鄞山寺時仍以編修為銜，贊助建寺。道光十四年（1834），他又奉獻一副木對聯「活百萬生靈，蹟託鄞江留一夢；覷三千世界，汗揮線地有全人」給彰化定光庵及匾額。且在較早的道光六年（1826）造訪曾玉音時，[131]亦曾奉獻木對聯「立天立地立人，古有通才，不外孝友為本；曰選曰俊曰造，實惟司命，此中尺寸無差」給台中文昌公廟。可見他當時應在台灣。而同年，道光十四年（1834）時，永定奎聚土樓樓主林奎揚與巫宜福是結拜兄弟，該樓則為巫官福根據虎形設計的。[132]道光二十九年（1849）並曾以賓州營外委奉派至廣西勦捕匪徒，得到賜血刀[133]。後來在光緒六年（1880）可能在台灣已成為土地貴族，而留下以「總社長」身份向原住民「埔眉化番」收租合約記錄[134]，以及以巫宜福簽名的議定收租合約[135]。可見巫宜福晚年可能已在臺灣成為向化番取租的總社長之一[136]。至於巫宜福弟巫宜禊，則從嘉慶二十二年（1817）當新科進士[137]起，二十四年（1819）即為科教館人員部署[138]，到道

---

[127]《清實錄》,〈仁宗睿皇帝實錄〉首卷四，修纂官，纂修官，頁45。

[128]《清實錄》,〈仁宗睿皇帝實錄〉(五) 卷357，嘉慶二十四年閏四月，頁708。

[129]《清實錄》,〈仁宗睿皇帝實錄〉(五) 卷396，嘉慶二十五年四，頁882-1。

[130]《清實錄》,〈宣宗成皇帝實錄〉(一) 卷36，道光二年五月下，頁645-2。

[131] 周璽，《彰化縣志》卷88，人物志，行誼，頁242。

[132]〈洪坑村中看土樓〉,《旅遊城市指南》, 參見
http://211.147.34/gate/big5/www.fjta.com/fjlongyau/yongging/jin_l.htm

[133]《清實錄》,〈宣宗成皇帝實錄〉(七) 卷474，頁964-2。

[134] 同立議定收租合約字總社長余清源、巫宜福…今有埔眉化番望麒麟，…光緒元年」《清代臺灣大租調查書》(臺灣文獻叢刊152) 第三章番大租、第七節草地租及亢五租，頁628。

[135]《臺灣私法物權編》, 第一項 田園之業主權，第109議定收租合約字。

[136] 蔣師轍於光緒十八年（1892）記錄：「其戶籍可稽者，曰『化番』，向居六社，歸化者，今僅二百餘戶；曰『屯番』, 道光間徙入埔眉二社者，今有六千餘人。」見其《臺游日記》（臺灣文獻叢刊152）卷3，頁103。

[137]《清實錄》,〈仁宗睿皇帝實錄〉(一), 卷330，嘉慶二十二年五月，頁345-1。

臺灣大學學術期刊資料庫

光二年（1822）已任御史[139]，道光十九年轉任給事中，[140]因維護同鄉吸食鴉片不陳奏之由，被降三級。[141]從其在清廷任官的經歷看，他為同鄉吸鴉片而護短的情況推測，其與兄以永定人當官身分，在道光四年，自然贊助到台移民的永定人所建的鄞山寺立匾。巫宜禊以其當時任「御史」，卻自稱「前翰林院庶吉士」，似乎他更願意以其兄同類官職的職稱由地方而經過科舉任職中央官員的榮耀，向遠在台灣的移民神祇及同鄉展示，因而奉獻「是登彼岸」匾額，更可突顯福佑宮奉獻群中缺乏顯赫官銜現象。[142]

道光四年（1824）自署永邑的江尚猷，即以由州縣選拔成貢生的榮耀，以突顯自己在台灣淡水對地方定光信仰的贊助，而奉獻中龕的石柱。表達出一方面對定光信仰在故鄉「法著汀南安境域」的推崇，另一方面，又希望此信仰的靈光能遠佈到新故鄉，而有「靈棲淡北渡艨艟」。他以「貢生」（圖20-2）為名奉獻鄞山寺前，或許尚未有功名，但可能已有相當的經濟力，因此分別在嘉慶十三年（1808）及十六年（1811），以無官銜的個人名義分別捐獻重修板橋福德祠及五股西雲岩銀四元及十二元。[143]

另在台灣任官的「世襲雲騎尉知」台灣艋舺營參將軍江鶴，也於道光四年（1824）奉獻有「香拾靈臺」匾（圖20-1）；在此之前後，江鶴皆以仕宦之身分對文教建廟多所捐助。如乾隆三年（1766），在澎湖文石書院自為主講，以修金充工資；在嘉慶二十三年（1818），以「遊擊」身分，捐修澎湖真武廟，[144]江鶴為漳州詔安客家人。[145]

此外，無官銜者中，也多見自稱「汀州」的「永邑」、「武邑」的奉獻者，在台灣土地開發中，則成為土地權貴之流的情事。如道光三年（1823）奉獻入

---

[138]《清實錄》，〈仁宗睿皇帝實錄〉（五），卷357，嘉慶二十四年閏十二月，頁710-1。

[139]《清實錄》，〈仁宗成皇帝實錄〉（一），卷36，道光二年五月下，頁645-2；〈宣宗成皇帝實錄〉（五），卷299，道光十七年七月，頁650-1。

[140]《清實錄》〈宣宗成皇帝實錄〉（五），卷314，道光十八年九月，頁889-2。

[141]《清實錄》〈宣宗成皇帝實錄〉（五），卷320，道光十九年參月，頁1010-2。

[142] 這種以顯赫官銜出現在匾額上以凸顯的現象，亦見於彰化定光庵。參註44。

[143]〈福德祠重修碑記〉，〈重修西雲岩捐題碑記〉，林文睿監修，何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北縣篇》，前引書，頁75、175。

[144] 林豪，《澎湖廳志》，卷四，文事、書院，頁110。

[145] 林豪，《澎湖廳志》，卷二，規制、祠廟，頁67；卷六，職官、名將傳，頁230。

臺灣大學學術期刊資料庫

口左右抱鼓石的武邑弟子饒金生、饒酉生，雖沒有自署官銜，但文獻資料顯示，饒金生不只在道光七年（1827）鍾康福兄弟土地轉讓中，以親人作為「知見」⑭⑥。且在同年為有名的淡水廳築城中題捐城工銀八十兩。⑭⑦竹塹築城垣，以捐款在三十兩以上，至三百兩以下中，始見名錄。饒金生的捐款，不是最多的，但名列在「紳民」中，以八十兩之資，當也是地方上引人矚目的「富紳」。道光四年（1824）奉獻正殿木聯言稱「宋代」的張鳴岡，身分自稱「總理」，⑭⑧也在三年後淡水廳築城中，以「州同」頭銜捐城工銀一百兩，而立於另一「監生」捐一百兩名後⑭⑨。「州同」為官銜，但可捐官得之。⑮⓪張鳴岡子，張英才在道光二十四年（1844），更以大學身分（圖20-4）父子聯名，以供桌繼續奉獻鄞山寺。

鄞山寺奉獻群與台灣開墾土地中所反映的原住民地權租權等的轉移有關。不只如前所提及的當過中央官員的巫福宜，及沒有官銜的饒金生，同為永邑人的江臨坤，在道光二十三年（1843）奉獻正殿的付點柱，也言稱「宋代」，期望故鄉的妙法即所謂「古蹟起江南，妙化妙法彰宋代」，得以在其新故鄉彰顯，所謂「神靈昭淡北，佛力佛恩震雲岩」。他在嘉慶二十年（1815）的泰山移民

---

⑭⑥《清代臺灣大租調查書》（臺灣文獻叢刊152），卷13，隆恩租，頁996。

⑭⑦《淡水廳築城案卷》（臺灣文獻叢刊171），淡水同知造送捐建各紳民銀數遞給區式花紅姓名冊稿，頁106。

⑭⑧「總理」不一定是地方官，但為地方鄉紳，地方官給戳記，在家門口可懸燈寫出官銜以突顯身分。光緒十七年（1871）唐贊袞《臺陽見聞錄》對地方上的「總理」有所說明：「鄉約名『總理』，地方官給戳記，門首懸大鐙，亦書『總理』銜」（唐贊袞，《臺陽見聞錄》（臺灣文獻叢刊30）卷下，頁143）。

⑭⑨《淡水廳築城案卷》，淡水同枝造送捐建各紳民銀數遞給區式花紅姓名冊稿，頁107。

⑮⓪在清代臺灣的文職系統中，光緒二十三年（1897）脫稿、胡傳纂輯的《臺東州采訪冊》中稱「州同」俸銀六十兩，養廉銀二百兩等（胡傳，《臺東州采訪冊》（臺灣文獻叢刊81），職官，文職，頁12）。雖也有任州同，而當道重其學問者，如張宣、林焜熿纂集、子豪續修，《金門志》（臺灣文獻叢刊80），卷8，選舉表、明選舉，頁194；但是「州同」可透過捐官而來的例證屢見於文獻，早在雍正二年（1724）林芳德即為「捐職州同」（《福建通志臺灣府》（臺灣文獻叢刊84）卷240，頁848），康熙年間有開錢鋪的蔡萃吉者「誑報偽監軍副使」而以「州同」用之（市村讚次郎，《鄭氏關係文書》（臺灣文獻叢刊69）；南安縣生員黃元龍，頁20；嘉慶十五年（1810）有以優行貢太學，官至「州同」者（連橫，《臺灣詩乘》（臺灣文獻叢刊64），卷3，頁142）。

臺灣大百科 期刊資料庫

墾地中，為灌溉鑿築的泰山口埤擁有三份股份。[151]

再者，於道光三年（1823）奉獻石柱的永邑人，胡鼎昌、胡耀宗，其中胡耀宗即曾在南港仔有承自祖父兄耕地耕種權，由於遷移他處，於道光二十九年（1842）立約退耕歸管他人，[152]可見其在作為鄞山寺的奉獻者時，應已是在台灣參與了南港仔耕地的開墾世代了。另外，在長生祿位牌上所錄列的建廟時的有功奉獻者，即有徐捷興，遠在鄞山寺建立前的嘉慶十五年（1810），已擔任「糧差」。[153]「糧差」雖為衙署中的「賤役」[154]，但從一無所有的移民，成為與糧食有關的衙門基層官吏，當有其自存之道，並能成為建廟中的重要的原始捐獻者，固有其因。其在嘉慶十五年（1810）即捲入徐南星掩案瞞請墾植混號的提塘港開墾台灣府嘉義縣土地等失額供穀案，被控二人「串通」。[155]徐捷興在鄞山寺初建後三年，即道光六年（1826），在嘉義縣的土地轉讓買賣中，再度成為中間人，而名見於「杜絕賣盡根契字」中[156]。 其在收糧中，在土地地權轉讓間，扮演角色，可能成為其立足台灣之道。[157]

值得一提的是，出現在「昔日功勳長生祿位」牌上，與「張鳴岡」並列的「胡焯燏」，即是永定人。文獻稱其為汀州永定縣貢生。[158]事實上是以「生員」納捐例貢的。[159]由於胡焯燏功績突出，連橫傳其發跡及義行，使鄞山寺奉獻者發跡過程有可尋之跡。其在乾隆（1736-95）初，即十八世紀後半葉，已由永定來台，定居新莊。時新莊興直堡一帶多未闢，胡焯燏赴淡水廳請墾，出資募佃，

---

[151]《臺灣私法物權編》（臺灣文獻叢刊150），卷3，物權之特別物體，第七節埤圳。

[152]《臺灣私法物權編》，第一項田園之業主權，第四五退耕歸管字，頁255-6。

[153]《臺灣私法物權編》卷3，物權之特別物體，第七節，頁1216。

[154]「凡衙署應役之阜隸，…糧差及…皆賤役」，《新校本清史稿》志，卷120，志95，食貨戶口，頁3481。

[155]《臺灣私法物權編》卷3，物權之特別物體，第七節，頁1216-17。

[156]《臺灣私法物權編》卷3，物權之特別物體，第七節，頁1221-3。

[157] 感謝現今鄞山寺管理委員會徐守權先生慷慨惠示家族族譜，知徐捷興先生一家來自廣東梅縣蕉嶺，地近閩西。徐家由徐捷興先生來臺至今已廿世，前行政副院長徐慶鐘先生(1906-1996)亦屬此系，為十八世。

[158]《臺灣教育碑記》（臺灣文獻叢刊54），附錄明志書院案底，夏分府詳文，頁63。

[159] 連橫，《臺灣通史》下，列傳三，林胡張郭列傳，頁811，高賢志編，《臺灣方志集成》清代篇40（臺北：宗青圖書出版社）。

臺灣大學學術期刊資料庫

建村落，築灌溉的陂圳，不下數十年，成為「起田數千里，歲入租穀數萬石」的「一方之豪」。乾隆二十五年（1760）在新莊街建「武聖宮」祀關羽，並在觀音山建「凌雲禪寺」[160]祭祀觀音；二十八年（1763）更捨宅捐租建明志書院。[161]乾隆初年由汀州永定來台的胡焯熖，到道光三年（1823）鄞山寺建立時，已是在台定居約八十歲以上的老者了，當獲悉汀人為其汀州特有的定光信仰蓋寺時，必然成為當然的奉獻者。

雖然，現存有關鄞山寺主要二十八位可知姓名的奉獻者的社會經濟地位相關資料，仍不夠全面，奉獻者的資料多已罕見留傳。但從目前可收集者論，這是一群地緣上以汀州，特別是永定九姓（江、孔、胡、蘇、張、李、羅、徐、謝）（圖20-5；6-3）為主的奉獻群，基本上透過移墾，或相關生業，在台立足，在鄞山寺建廟奉獻時，可能已建立相當的社會經濟地位；有些則參加科舉當官，或在仕宦邊緣；有些甚至成為社會公益事業的重要奉獻者。他們移民來台，從一無所有到有一定的政治或社經地位，為其原鄉信仰，建立來台同鄉的宗教與文化認同的廟宇，以及作為接待同鄉來台的會館。這種在台僅見的二間廟宇的信仰之一的鄞山寺，是在近一千公尺代表台灣移民的大主流的媽祖信仰下外移，以祖述其信仰所源生的時代，並使用非時尚的八卦文鐵香爐，豈是為其信仰神明及由人變神的各種神蹟，和連帶而來的自宋代皇室所得到的榮耀，為其所來自的時代或地點，溯其所模糊的，或不甚了了的歷史記憶嗎？對其認同？以彰顯對其信仰神祇的尊崇與祈求？這一群帶有科舉仕宦性質的少數人等，豈是以擁有的歷史知識與模糊的記憶之士大夫式的復古習氣，以作為對已在其三十年前建好的鄰近的廟宇的信仰的告別[162]與區隔，以及作為小眾及非主流信仰圈以復古認同、以自我提升與肯定？

相對於鄞山寺贊助群的社會政治地位，福佑宮奉獻群落款中罕見官銜，身分則以亦漁亦商的船戶為主[163]。福佑宮的贊助群主要分成二個時段，即十八世

[160] 連橫，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊208），卷2，書啟，募建觀音山凌雲禪寺啟，頁124。

[161] 《續修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊121），卷22，藝文（三）記，明志書院碑記，楊延璋，頁815；《臺灣教育碑記》（臺灣文獻叢刊54），附錄明志書院案底，府正堂核議，頁68-70。

[162] 王見川、李世偉，《臺灣媽祖廟閱覽》（台北：博揚文化，2000），頁83，稱永定人雖建鄞山寺，但至日據中期仍積極參與廟務，爾後不知何故，便逐漸淡出。

臺灣大學藝術期刊資料庫

紀末的1796、1797以及十九世紀初、中葉的1839、1840。贊助者群的地緣分佈則除十八世紀末一對來自粵東，及在十九世紀初、中葉除各有一對來自閩西、汀府的武邑、永邑外，其餘二十三對主要來自閩南的永春州、興化府，尤其主要集中於泉州、漳州等沿海地區為主。在1796、1797年階段，泉州則主要集中在泉蚶、惠邑、銀同、晉水；漳州則為霞漳。到1839、1840年階段，泉州則為清溪、武榮、晉水、螺陽、漳州的霞漳、南靖。漳、泉州及永春州、興化府等閩南之外，最

---

⑯③ 福佑宮的眾多贊助者中，從其在匾額及楹聯所表示的，殊少有官銜，更不用說像鄞山寺有長達二十字以上如「巫宜福」的官銜了。其中只有三川殿龍邊門柱及門楹的贊助者翁有來、翁有麟，自稱是「清溪科榜弟子」，但是通過科榜的確切身份則沒有言明。是因為身份不高，而只中性地提及，亦或是在福佑宮贊助群有不強調頭銜的風氣呢？值得注意的是翁有來、翁有麟於1839年以「清溪科榜弟子」奉獻福佑宮，在二十年前的嘉慶二十二年（1817），則以「總理」身份奉獻艋舺清水祖師廟（參李乾朗，《艋舺清水巖調查研究》（臺北市：臺北市政府，1994），頁92；同氏，《淡水福佑宮之調查研究》，前引書，頁27）。顯然在二十年中，翁有來、翁有麟的身份有所改變。但是並不像巫宜福及巫宜禊，不只在臺灣文獻叢刊等臺灣相關文獻有所記載，並在官修的《清實錄》亦佔一席之地，顯然他們可能是超越永定等地方性，而是中央級的官員之故。相對於翁有來、翁有麟，則雖通過科榜，仍未見於上述「經傳」之中，或許通過而未任官也不無可能。

福佑宮另外有二位在楹聯題名中不提官銜，雖不見於《清實錄》的中央級相關的文獻中，卻在臺灣文獻叢刊中出現。道光己亥（1839）正殿前點金柱的奉獻者之一，錦江歐陽捷（《廈門志》（臺灣文獻叢刊95），卷10，國朝職官（二）武秩，前後營游擊守備，乾隆朝），於乾隆十一年（1746）任職前後營游擊守備，於乾隆二十年（1755）透過「難廕」任職「臺灣水師協標右營遊擊」（《續修臺灣縣志》（臺灣文獻叢刊140）卷4，軍志、軍官、臺協，右營游擊守備，頁285）。若非同名，而是同一人，則當任官四十年後，歐陽捷奉獻福佑宮的1839年時，或許已不任官，而不提官銜了？否則也可以如巫宜禊的冠以「前」來展現曾有的官銜，抑或因為歐陽捷的奉獻是與其邑錦江林姓同鄉林全世、林彩質、林正石、林士蒲、林義得等人獻，他們似無官銜，因此也就不提？事實上，這種歐陽氏與林氏的結合於錦江的同鄉名下，在福佑宮的奉獻群其來有自。在福佑宮初建的嘉慶元年（1796）及歐陽士居及林連格、林廷禎、林士騧等，歐陽及林二姓即在「泉蚶」名下奉獻三川殿的前巖附壁柱。錦江俗稱蚶江，看來錦江歐陽及林二姓聯名贊助福佑宮有其傳統。無論如何，展現在楹聯上的，「沒有官銜」則是事實。

福佑宮贊助群中另一個可能與官銜有關的是「林章興」。「林章興」亦是錦江人，於道光己亥（1839）與同鄉林長或林士滈在「錦江」名下共同奉獻正殿後點金柱。五十二年後，林章興曾在光緒十七年（1891）代理澎湖水師中軍左營游擊（《臺灣通志》（臺灣文獻叢刊130）職官，武職，澎湖水師中軍左營游擊，頁337）；《澎湖廳志》（臺灣文獻叢刊164）卷六，職官，武職表（續錄）游擊中軍左營，頁220）。也許也只是代理，而且事發在贊助

臺灣大學藝術期刊資料庫

福佑宮之後，因此也在與其他同鄉聯名下，皆隸屬於同鄉地名之下，而未見官銜。

福佑宮的贊助群中，也有佃戶，但見於著錄者，比船戶的例證少。其中以自稱武邑弟子於道光庚子（1840）奉獻墀頭一對小石獅的「吳復興」最突出。在成為福佑宮的贊助者時間前後，吳復興之名已出現在南部廟宇的奉獻群中，見其以經濟力量贊助廟宇建築的熱心。遠在嘉慶二十三年（1818）臺南的開基武廟重建時，吳復興以任其「首事」（〈重興開基武廟碑記（乙）〉，《臺灣南部碑文集成，丙、其他（上）》（臺灣文獻叢刊218），頁573-4）。在咸豐二年（1852）屏東粵莊內埔的天后宮重修時，凌洛莊的吳復興也奉獻一元（〈捐修天后官芳名碑記（咸豐二年）〉，《臺灣南部碑文集成，甲記（下）》，頁294）。是否即是福佑宮的吳復興，抑或只是同名？雖無更詳細資料確證，但吳復興可能是熱心廟寺公益，足可以肯定。此外，在嘉義建城中（〈捐題城工碑記（道光十六年）〉，《臺灣南部碑文集成，丙、其他（上）》，頁619），雖不比鄞山寺贊助者在淡水築城時捐獻的一百元、八十元等，他也於道光十六年（1836）捐四十元，被稱為「殷戶」，可見是有過不少資產之戶。此外，光緒二十一年（1895）吳復興更成為北勢一帶漢番交界的「佃戶」，出現在隘務公約中（《臺灣私法物權編》第一項〈田園之業主權〉第187隘務，頁476-7），支持吳復興捐助廟物及其他公益的經濟來源，恐怕是來自土地的承租而累積的吧？

此外，道光庚子（1840）武榮翁山弟子洪天賜，伴隨其他同鄉洪慶新、洪江海奉獻福佑宮的兩廊次間的前附壁柱。他自己於道光二年（1822）也奉獻銀一元給臺南縣仁德鄉，一甲村的忠義宮，以重建關帝廟（〈重建關帝廟碑記〉，《臺灣南部碑文集成，甲（中）》（臺灣文獻叢刊218）頁219-220）。光緒二十一年（1895）有「洪天賜嫂」為中人，因張氏乏銀費用，將田業胎借銀的紀錄（〈胎借銀字〉，《臺灣私法物權編》，卷四，物權之特別主體，第六節，第五七，頁1634-36）。若洪天賜嫂不是同名，則洪天賜或也是有田業的人，以作為其經濟力的重要來源吧！（《臺灣私法人事編》（台灣文獻叢刊117），第六章相續，頁812）。

另一與洪天賜同為武榮弟子，與洪天賜聯名奉獻兩廊次間的前附壁柱的「洪江海」之名，也出現在光緒十年（1884）的有關家族多房產業及租佃間的金錢往來有關的「書門規約字人」文書中，其或為與土地租佃有所關係吧（《臺灣私法人事編》（臺灣文獻叢刊117），第六章相續，頁812）?

再者，道光己亥年（1839）奉獻福佑宮兩廊次間後柱的興郡弟子群，伴隨者嚴正明、嚴脩、林泉、翁益建中的陳振英，於嘉慶四年（1799）以「董事生員」的頭銜捐獻50元，出現在現存高雄左營舊城國小內的「新舊捐銀襄事姓名碑」中，碑文只存捐獻者名，為何而捐則未言及，錄列碑文學者下按語謂：篆額有「皇清」，此碑為吳玉麟所撰「新砌泮池碑記」之副碑，所錄鳳山縣人物之盛，為他碑少見（《臺灣南部碑文集成，丙、其他（上）》，頁548-9）。考諸該碑記乃鳳山學教諭吳玉麟於同年（1799）為鳳山城學宮新砌泮池而立碑（〈新砌泮池碑記〉，《臺灣教育碑記》（臺灣文獻叢刊54），頁30-31）。此外，陳振英也在光緒五年（1879）為在彰化濁水溪兩地，即一在名間鄉的媽祖廟的福興宮，一在竹山鎮社寮福德祠的紫南宮為永濟義渡而立的碑，為「濁水之勢與黃河等」的義渡而捐款25元（〈永濟義渡碑記〉，《臺灣中部碑文集成，甲記》（臺灣文獻叢刊151），頁54-57）。支持陳振英贊助社會公義的經濟來源，由於現存資料的缺乏，無法確知。

臺灣人文藝術期刊資料庫

值得注意的是，在1796年的奉獻，基本上，把鄞山寺的閩西客家的地緣分佈區也包括在其中。閩西及粵東客家族群在眾多的奉獻群中雖是少數，但其與1840年的石香爐由八里坌社眾番丁所奉獻者，共同證明了福佑宮在1840年前後奉獻群的地緣現象的擴大及包容性的廣度，不只由漳泉的閩南族群，擴及於閩西的客家族群，且出現了台灣的原住民族的參與。

最值得注意的是，福佑宮最醒目而鄞山寺較罕見的，應推「船戶」。福佑宮初建的嘉慶二年（1797），即有七個在「晉水」地名之下，自稱「船戶」者，聯名奉獻，書寫在紀年的「福佑宮」宮名匾額上。他們是「金永利」、「金榮興」、「金裕興」、「金裕泰」、「合順發」、「永長峪」、「新達發」（圖21），說明了「船戶」在福佑宮初建時，在贊助群中的重要身份。

其中，「金榮興」且在同治四年（1865）捐銀四員，為台南鹽水的護庇宮的重建而出現在「重興護庇宮」碑中[164]。而「金裕泰」的作為船戶亦是海埔新生地的墾戶，墾植小北門為武定里鹽水溪墘溫埔[165]。「金裕興」則在同治八年（1868）奉獻燈檯一對，來銀參員給新莊武廟[166]。

此外，道光己亥（1839）與錦江同鄉林章興、林士滈一齊奉獻正殿後點金柱的「林長成」，為台南普濟殿重建，也名列「泉郊三船戶」名下，捐銀四大元[167]，可見是與泉州貿易的船戶。

奉獻龍邊次間神龕的張德寶亦作為艋舺龍山寺的後殿石堵及兩廊石雕窗刻的捐獻者[168]，在道光年間，是艋舺三巨富中的第一好，事實上是商號起家，即由張秉鵬開始，是由船頭行起家，自稱「靠航運為生」的人，由之致富創業的[169]。

必須注意的是，「福佑宮」的贊助群，不只在建廟之初，即以船戶與商號的名稱，成為主力，且在嘉慶元年（1796）碑文自稱由泉廈郊出海、戶尾街董

---

[164]《臺灣南部碑文集成，甲記（下）》（臺灣文獻叢刊218），頁338。

[165]《清代臺灣大租調查書》，第十八章海埔租，頁1115；〈賣杜絕盡根契字〉，《臺灣私法物權編》卷三，物體之特別體，第二節魚塭，第八，頁956。

[166]《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北縣篇》，前引書，頁52-3。

[167]〈普濟殿重興碑記〉，《臺灣南部碑文集成，丙、其他（下）》，頁670。

[168]李乾朗，《淡水福佑宮調查研究》，前引書，頁27。

[169]吳逸生，〈艋舺三巨富起家談〉，《臺北文物》8卷1期，頁91。

臺灣大學學術期刊資料庫

事等，邀同「船戶相議捐資」，建在福佑宮附近的，即「淡江港口」的燈塔—望高樓，碑銘⑰⓪中提到部分贊助者，也是福佑宮的贊助者，證明著福佑宮奉獻群中的船戶身分比宮名匾額所示的七個更多。如三川殿石雕的贊助者蚶江「洪士的」的名字即以「洪的觀」出現在〈望高樓碑誌〉中，其為船戶或是與船戶有關的泉廈郊行等船商的可能性是很大的。嘉慶元年（1796）奉獻三川殿前簷柱，自稱泉州弟子的「歐陽士居」、「林道格」、「林廷禎」，也是出現在〈望高樓碑誌〉的「歐居觀」、「林格觀」、「林禎觀」（圖21，21-1）⑰⓵，他們皆很可能是船戶，為了航行安全而同時贊助著望高樓及福佑宮。此外，捐助正殿後點金柱的錦江「林長成」，在贊助福佑宮署名時，雖未自署船戶，但在咸豐五年（1855）〈普濟殿重興碑記〉中，則羅列在「泉郊小船戶」的眾商號群中⑰⓶。

---

⑰⓪《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北縣篇》，前引書，頁241-2。

⑰⓵ 在福建，如同安真君廟於雍正己酉（1729）的「募建真君廟後殿碑記」中，贊助者的第三字亦多為「觀」字，只一人為「郎」；康熙三十年（1691）的「吧國緣主碑記」贊助者的第三字也多以「官」字（（中）鄭振滿，（美）丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編．泉州府分冊（下冊）》（福州：福建人民出版社，2003），頁1044、1025）。嘉慶二十四年（1819）廈門普光寺立的「普光寺碑記」亦有多名信士的第三字為「觀」（何丙仲編著，《廈門碑誌彙編》（北京：中國廣播電視，2004），頁236）。顯然十七世紀末到十九世紀初，福建泉州一帶，有以「觀」、「官」、「郎」等稱長者及年輕人的習慣。陳國棟引梁嘉彬（《廣東十三行考：鴉片戰前廣東國際貿易交通史考》（臺中市：東海大學，1960），頁32）的說法，認為「明清時，閩、廣的海商及船戶皆稱呼為某某官」（〈淡水聚落的歷史發展〉，頁8），可見該習慣應用的身分階層。陳育崧進一步指出該習慣亦見於新加坡，如嘉慶六年（1801）馬六甲「重興青雲亭碑記」人名第三字全作「觀」字，乾隆六十年（1795）「建造寺壇碑記」則皆稱「官」；且提出施鴻保《閩雜記》卷六所指：「興、泉、漳、永等處凡紳富皆稱為觀，蓋官字之訛也。」（陳荊和、陳育崧，《新加坡華文碑銘集錄》（香港：香港中文大學，1970），頁23-25）；查施鴻保(1804-1871)為十九世紀人，該書可謂對贊助者稱「觀」、「官」為閩地的清代習俗作總指。唯李乾朗則注意到「望高樓碑記」與福佑宮贊助者關係（李乾朗，《淡水福佑宮調查研究》，前引書，頁36）。

⑰⓶〈普濟殿重興碑記〉，《臺灣南部碑文集成，丙，其他（下）》，頁670。

臺灣大學學術期刊資料庫

餘論：十九世紀初閩西客家移民台灣的定光信仰中的物質文化與族群識別關係問題

台灣淡水「鄞山寺」及「福佑宮」分別存有兩件十九世紀前半葉的紀年香爐。時代相近，但風格迥異，質材與贊助者身分等對比鮮明。鄞山寺以八卦文鐵香爐，此和當代時尚有所區隔的復古的視覺形象，自署閩西山區汀州為主的「永邑徐姓」的贊助群，在與高比例的強調「宋代」的楹聯及大小官銜的其他汀眾姓氏、姓名，以供奉著在閩西客家山區的由宋人成神、且經宋廷加封的定光古佛。該寺旁並有護龍，特別設計專為汀人來台暫住的「汀州會館」，以向在台及內地汀眾展示。「福佑宮」則以當代台灣民間廟宇時尚的石質方爐，由淡水附近的台灣平埔族原住民自署「八里坌社眾番丁」所奉獻，以供奉在福建海島湄州，亦由宋人成神、並經宋廷加封的「媽祖」。但此廟楹聯卻不見「宋代」被強調，贊助群的自署地名，則由中國福建沿海，不只泉州、漳州，並包括閩西汀州，共計七邑，甚至還包括台灣淡水八里坌社的原住民。其中贊助群汀州人在「福佑宮」建廟（嘉慶元年，1796）不到三十年後（道光三年，1823），則移出在近不到一千公尺的，但在淡水城鎮發展史上的較邊緣地帶自建「鄞山寺」，並作為「汀州會館」。而「福佑宮」主祀的媽祖，則是在清廷征服台灣之役中被稱有功，而經加封為「天后」，而「媽祖」相貌及衣冠的形塑上也有相當的變遷。

淡水鄞山寺香爐，伴隨著汀人，以在閩西客家山區的祠堂意象[173]，於道光三年（1823）在滬尾為其原鄉信仰建立鄞山寺。但當時閩西客家，如汀州人，來臺的處境，與在閩西已相當不同。就在閩西培田吳家、塔下張家等單姓家族聚族而居中，世代中漸有通過科舉取得功名的士宦脫穎而出，在建立宅第及家祠成為其身分的重要指標之際，一些無法在閩西家族保護傘下，以擁有較好的生存條件的世代，則在有限的生存條件下，離開了閩西山區，往外移民或至台

[173] 陳芳妹，〈臺灣廟宇的社會藝術史研究試探—以淡水鄞山寺為例〉，《八十二週年校慶暨第十三屆三軍官校基礎學術研討會》（2006），頁6。

臺灣大學學術期刊資料庫

灣，或至東南亞，成為重要的華僑之鄉。[174]

與漳泉州移民不同，漳泉比閩西更近海洋，移民較方便，閩西遠在山區，當較不易。汀人來台在移民群中應屬小眾。回顧清初早期汀州移民在台灣的處境，在康熙六十一年（1722）任職台灣巡台御史的黃叔璥寫下的《台海使槎錄》特別記載，提及康熙四十二年（1703）「台諸民人招汀州屬縣民墾治」[175]，當時的墾治情境是，汀人在台的「耕種採樵，每被土番鏢殺、或放火燒死，割去頭顱，官弁詰捕」[176]。雖然汀州移民來台，在與原住民的生存競爭中，從漢人的眼光所記錄的是，汀人為原住民殺害的一面。但無可置疑的，這類情境並未嚇阻閩西山區汀人移民台灣，以尋找生存新天地的渴望，而原住民的地權也在漢人移民中逐漸轉移，因此黃叔璥稱自康熙年間招募汀人以來，「自後往來漸眾」[177]。

到嘉慶、道光初年的十八世紀末葉，汀人移民台灣當中，已有相當的人數，且部分在原住民的地權承租轉移中，擁有地權，如羅可斌、胡焯焜等。但從胡焯焜在新莊，曾在鄞山寺建寺之前所贊助的廟宇看，是以觀音信仰及關公信仰為主[178]。二者皆屬超越地方信仰的神祇。而新莊另有一汀人，自稱來自永邑金

---

[174] 塔下張家子孫從明末，即向外遷徙，或隨軍、逃荒，或去經商…，特別是乾隆初，塔下連年災荒，張氏十三世石敢當為十二氏張太和之子即遷往臺灣，後來在臺成為望族，在臺南建了「德遠堂」(《福建日報》2005年11月21日；謝重光，〈客家人對閩西、閩西南邊緣地區的開發〉，載自「三明客家http://www.smhakka.com /wh1.asp?ID=140」(三明市客家聯誼會主辦，2004))；楊彥杰，〈閩西客家與南洋的關係—以永定湖坑李氏為例〉，《客家文化研究通訊》5 (2003年2月)。歐陽麗娟，《塔下地區人類學調查報告；社會文化部份》廈門大學人類學系學士論文，1988級；鄭振滿、張侃，《培田》(北京：三聯，2005)，頁160-78。

[175] 黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺灣文獻叢刊4）卷5，番俗六考，北路諸羅番四（臺北市：臺灣銀行，1957)，頁112。

[176] 同上註。

[177] 黃叔璥，《臺海使槎錄》卷5，頁112；藍鼎元（《平臺紀畧》(臺灣文獻叢刊14種)，雍正元年（1725)，頁30）也記錄了十八世紀初葉來臺移民的處境：「前此臺灣，止府治百餘里，鳳山、諸羅皆毒惡瘴地，令其邑者尚不敢至；今則南盡郎嬌，北窮淡水、雞籠以上千五百里，人民趨若鶩矣」。

[178] 連橫，《臺灣通史》宗教篇，頁592；《雅堂文集》卷2，書啟，募建觀音山凌雲禪寺啟，頁124。

臺灣大學學術期刊資料庫

豐的江月暄，也為新莊的慈祐宮於乾隆十六年（1752）奉獻供桌[179]。慈祐宮為媽祖信仰廟宇，亦屬超越地方性的信仰。此外，另一自署永邑的李煥揚也在乾隆三十年（1773）奉獻供桌給台北劍潭寺[180]。因此，很可能到乾隆末年十八世紀中葉，汀人在台北盆地[181]，仍無力為其地方特有的信仰—定光古佛在北部建立一神聖空間[182]。當時以汀人為名的廟宇奉獻者顯然多以個人名義依附奉獻在其它跨地方的信仰中，直至道光三年鄞山寺的建廟時，在乾隆初已來台並已成為富豪的胡焯猷恐怕已垂垂老矣，但仍來得及贊助一臂之力。

鄞山寺是在道光三年（1823），在滬尾，為其地方信仰—定光古佛在淡水河口的滬尾所營造的神聖空間。道光三年，正是以汀人在台灣北部移民，從被原住民所殺，由少數到成功的轉移地權及租權，主要由九姓汀人集資為社會經濟基礎的。與乾隆年間在彰化建的定光庵，成為至今閩西汀州移民在台的唯有的兩間定光信仰的廟宇。根據日人領台1926年的普查，全台汀州府移民來台的已有42500人，台北有17400人，淡水有3400人[183]。鄞山寺初建，正是1926年的一百〇三年之前，汀人比3400人必然少極多。而為其地方神祇定光古佛在台所蓋的廟宇，至今只有兩間，比起附近福佑宮的媽祖信仰，至同治十年（1871），只淡水一廳，已建有天后宮十六座[184]。鄞山寺所代表的定光信仰的廟宇數目，正與由漳泉人為主所贊助天后宮的增加形成強烈的對比。

同時，在鄞山寺建廟的1832年前後，原住民及一波波的新移民同在爭取生存資源的競爭中，全台正經歷著一次又一次的「盜」與族群間的「分類械鬥」。

---

[179] 楊仁江，《新莊慈祐宮調查研究與修護》（臺北縣：新莊慈祐宮管理委員會，1994），頁35。

[180] 鄭碧英，《臺灣傳統寺廟宗祠供桌之研究》（中壢市：私立中原大學建築研究所碩士論文，2005），頁2-1。該寺供奉觀音。

[181] 有關汀人等客家人在臺北盆地的活動，尹章義亦多所論述，見其《臺灣客家史研究》（臺北市：行政院客委會，2003），頁55-217。

[182] 雖然在彰化，汀人特別是永定縣士民已於乾隆二十六年（1761）鳩金建了「定光庵」。成書於道光九、十年間的周璽，《彰化縣志》（臺灣文獻叢刊156），卷五，祀典志，祠廟（寺觀附），頁156，稱「定光庵：在縣志內西北，乾隆二十六年永定縣士民鳩金公建，道光十年貢生呂彰定等捐修，祀定光古佛」。

[183] 陳正祥、段紀憲，《臺灣之人口》（臺北市：臺灣銀行，1951），頁1220。

[184] 陳培桂，《淡水廳志》（臺灣文獻叢刊172），頁149-150。

臺灣大學學術期刊資料庫

如乾隆五十二年的林爽文抗清廷，是當漳泉二府人械鬥之後[185]。又如被清廷稱為「洋盜」的同安人蔡牽，在嘉慶年間「出沒海上十餘年，遂成巨寇」，嘉慶十年（1805）且在淡水滬尾登陸[186]。同年，漳、粵與泉州人也有分類械鬥。道光六年（1826），鳳山有閩、粵分類械鬥，十四年（1834）則有漳、粵被迫分類械鬥。十六年（1836）淡北高夔抗清政府[187]，這種移民的以原鄉作為區分的概念，所作的械鬥之慘烈，所謂「淡北自丁巳、戊午（1857-58）間，連年分類械鬥，死者以萬計」[188]。所謂「閩、粵分類之禍，起於匪人。其始小有不平，一閩人出，眾閩人從之；一粵人出，眾粵人和之；不過交界慮擄禁爭狠…，於是台南械鬥，傳聞淡北，遂有一日千里之勢」[189]。

淡水鄞山寺的八卦文鐵香爐，伴隨著汀人，見證了台灣由原始社會到移民社會到定居社會過程中，小眾汀民，在與原住民及漳、泉、粵民的生存競爭中，在台灣北部立足的歷程。這些漢人移民及先前的西班牙、荷蘭的移民等，使得1654年由荷蘭人所描繪的，以平埔族聚落為主的淡水地景（圖22）[190]，進入漢人多量進駐建廟的移民社會地景。如1796年建福佑宮、1823年建鄞山寺等；如八卦文鐵香爐等視覺形象，以對比鄰廟及同時代民間廟宇的石方爐時尚。鄞山寺奉獻群或許不一定知悉八卦文鐵香爐的形象源起，事實上是與其信仰神祇的源起時代相一致的，這類有關藝術史形象流傳現象的來龍去脈，而從鄞山寺八卦文鐵香爐的八卦文缺失看，更顯出奉獻群或鑄工對此形象是一種漂渺模糊，甚至有所失誤的過去記憶印象，或許正是與汀人永邑徐姓等族群對過去的歷史記

---

[185] 清．英桂等著，《福建通志臺灣府》錄自《重纂福建通志》（臺灣文獻叢刊84），卷267，頁1010。

[186] 丁紹儀，《東瀛識畧》（臺灣文獻叢刊2），卷7，奇異 兵燹，頁90；《臺案彙錄辛集》（臺灣文獻叢刊205），選錄《明清史料戊編》，卷2、15，兵部「為內閣抄出臺灣總兵愛新泰等奏」移會（閏六月十一日），頁49。

[187] 鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》（臺灣文獻叢刊61），卷5，考三、兵燹，頁210。

[188] 《臺灣詩鈔》（臺灣文獻叢刊280），卷5，頁91，林豪，招魂曲。

[189] 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（臺灣文獻叢刊160），卷5（上），風俗（上），民風，附考，頁194。

[190] 格斯．冉福立（Kees Zandvliet）著、江樹生譯，《十七世紀荷蘭人繪製的臺灣老地圖》上冊（臺北市：漢聲雜誌，1997），頁137-9；翁佳音，《大臺北古地圖考釋》（臺北縣：臺北縣文化中心，1998）。

臺灣藝術 期刊資料庫

憶的複製，以成為有關的地緣性的族群認同，及與他群的族群識別現象吧？鄞山寺的鐵香爐例證，似乎反映了有關集體的歷史記憶的研究，顯示出其根源追溯及記憶本身不明確性的性質傾向。[191]這是出自汀人「有意」抑或「無意識」地流露的文化鄉愁，想像的具有族群的關連性的歷史經驗嗎？這是像華人到馬來西亞移民建立華人廟宇強調祭祀儀式，而從過去汲取建構同鄉移民群在新移民地認同的材料？是試圖從過去歷史傳統得到合法的基礎般的心境嗎？[192]八卦文鐵香爐及楹聯的宋代強調，是否幫助了那些同時也強調世宦關係的「來台營生，仗神呵護」的小眾汀民？在嚴峻的族群競爭中，在自立門戶之際，在新移民地，對內既用以凝聚同鄉的族群意識，對外又可使他們身份突出，而「與眾不同」呢？在比鄞山寺早建三十年，近在咫尺的，也是部分汀人曾贊助，但終究仍移出，且規模較大的福佑宮，福佑宮以原籍來自漳泉的船戶商人為主的贊助群中，是否知道「宋代」是什麼？八卦文鐵香爐又意謂著什麼？他們或許也會對超越其知識或經驗的非當代詞彙及意象—此鄰居小眾在自立中所呈現的視覺語言及強調的文字語言，給予適度的尊敬嗎？它是否在此區別福佑宮，認同於可能原鄉歷史記憶有關的形象間，也展示給「內地汀眾」[193]到滬尾的汀州會館時一個似曾相識的形象呢？由於原鄉的歷史情境已遭破壞，新近的考古情境所提供的也只是斷簡殘篇，會觀其他相關文物，文本及其他文明的田野調查及研究個案，或許在失去的線索中提供檢證的可能性及限度吧！而八卦文鐵香爐殘破後，又經複製大小二個，八卦文原始疏忽已經改正，並繼續沿用在寺中。雖然，寺中已無人知悉其始用的可能原委，但似乎已成為寺中從建廟至今仍維持的傳統意象，就如同管理委員會至今仍維持建廟初期的汀人為主且及於粵東贛南的主要姓氏，代代[194]相傳般地形成該寺長於累積過去傳統的特質了。學者研究台灣賽夏族，屬人口稀少的弱勢族群，有強烈的異族與我族的區分意識，並以傳統的儀式器物，使用在儀式情境中，轉換為意義分享的共通基礎，為族群記憶建

[191] James Fentress and Chris Wichham,*Social Memory, New Perspectives on the Past,* pp.6-7.

[192] Jean Debernardi,*Rite of Belonging*, pp.4-5.

[193] 寺中同治年間的碑文出現此詞彙。

[194] 筆者曾作過管理委員會的訪談及家譜調查。

臺灣大學學術期刊資料庫

立媒介的現象。[195]此外，有關移民如猶太、非洲黑人及美籍亞裔等移民與文化認同的議題也成為學界關注的焦點。[196]這些視覺形象、集體文化記憶與族群認同的關係，以及類似的強調，是否往往出現在地理性或文化性的相對於核心的邊緣地帶，出現在比較受壓迫的或政治與文化相對自卑的族群？[197] 皆值得累積更多的個案探索。

不同時空、不同性質、不同階層的移民，為台灣的移民社會，帶來了不同性質的「物」，也在台灣形塑出不同風格的不同地方信仰的神聖空間，他們各有其立足新移民地的視覺形象、身分表徵及日後的流變。民國三十八年（1949），國民政府以中國中央統治者的姿態，為台灣帶來的，不只真正的宋徽宗送給童貫用於家廟的「宋鼎」仿三代所開創的典範，且帶來了宋鼎典範所推崇的「三代典範」，更帶來了真正的宋畫。而與早期的地方性民間移民的清代香爐，其所隱含的流傳於民間的汀州族群的歷史記憶及文字上的「宋代強調」大不相同。它們也不再是僅僅存在於民間信仰的廟宇中，而是為官建的「故宮博物院」所珍藏，他們為台灣帶來了大不同的視覺形象，以表徵這波移民是相當不同的政治社會經濟階層。在一波波不同族群與身分的移民中，在不同的時空下，帶來不同的「物」及傳統中，台灣由原住民的社會，進入更多元文化、多元視覺形象所形塑的移民社會及定居社會，淡水鄞山寺的八卦文鐵香爐與楹聯的「宋代強調」正見證了此轉型歷程，也為物質文化、歷史記憶、族群識別與移民間的可能存在的複雜關係及限度，提供檢證的具體個案。

（責任編輯：黃琪惠、廖佐惠）

---

[195] 胡家瑜，〈器物、視覺溝通與社會記憶—賽夏族儀式器物的初步分析〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》55（2000），頁115-116；130-35。

[196] Stuart Hall,"Cultural Identity and Diaspora"in Jana Evans Braz and Anita Mannur eds.,*Theorizing Diaspora: a Reader*（Malden,Mass.Blackwell Pub.,2003）pp.233-246. 感謝臺大人類學研究所陳柏禎博士提供。

[197] Oskar Bätschmann,"Art History, Its Method and Problem of National Art,"後由黃景暉譯，花亦芬、蘇意茹、曾曬淑校定，〈藝術史，其方法與國族藝術之問題〉曾曬淑主編，《藝術與認同》（臺北：南天，2006），頁48。感謝曾曬淑教授徵求作者同意，提供原文參考。

臺灣大學藝術期刊資料庫

（本文田野調查期間承鄞山寺徐守權、江天慶先生，福佑宮林老師及相關寺廟管理委員會人員幫忙出示資料、協助拍照、接受口頭訪問；中國福建、香港澳門相關廟宇廟方、廈門大學吳春明教授、柯鳳梅教授、林果先生、香港中文大學蘇芳淑教授師生等的幫助，中興大學林仁政林學博士、台大地質研究所林立偉碩士及台大藝術史研究所學生張俁霖、朱家瑩、吳瑞真、林以珞、林毓勝、助理鄭靚勤、游政韋等的協助拍攝照片；在寫作期間，引用臺灣文獻叢刊，淡新檔案及四庫全書等資料庫又承中研院史語所石守謙、陳國棟、台大藝史所謝明良等教授提供意見，特此致謝。本文乃國科會NSC94-2411-H-002-026-、NSC95-2411-H-002-089- 的研究成果。本文付梓前夕，發現臺中萬和宮亦存有一件銘鑄「道光十五年」（1835）（比本件晚十一年），由「犁頭店街家弟子同置」，以祭萬和宮觀音佛祖的八卦文香爐。汀州亦為該寺信眾的地緣來源之一，且據稱該曾陪祀定光古佛（廖財聰主編，《萬和宮志》（臺中：萬和宮，2004），頁315、233-4；感謝廟方惠允目念拍照）。此香爐風格質材及其與萬和宮陪祀信仰族群的關係現象，擬另文討論。）

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

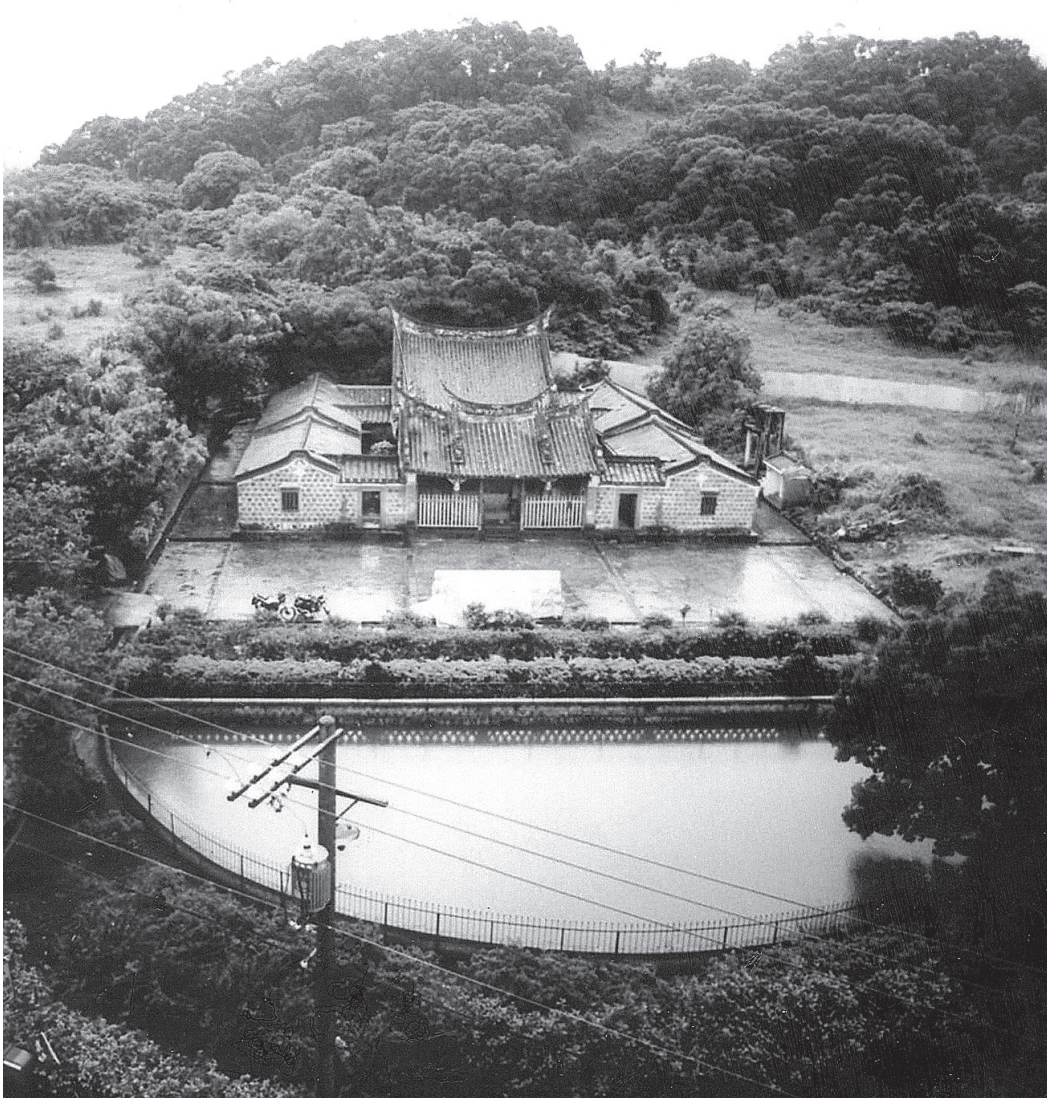


圖1　淡水鄞山寺 建於1823年 台灣淡水（鄞山寺提供　1991年整修前全景）

臺灣大學學術期刊資料庫



地圖1　鄧山寺與福佑宮的直線距離：875 公尺
　　最近行車路徑：1100 公尺（Garmin GPS 電子地圖）



圖1-1　淡水福佑宮（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖2　番社采風圖・乘屋1745年 中央研究院歷史語言研究所典藏（《番社采風圖》，圖10）
(http://saturn.ihp.sinica.edu.tw/~wenwu/taiwan/index.htm)

臺灣大學學術期刊資料庫

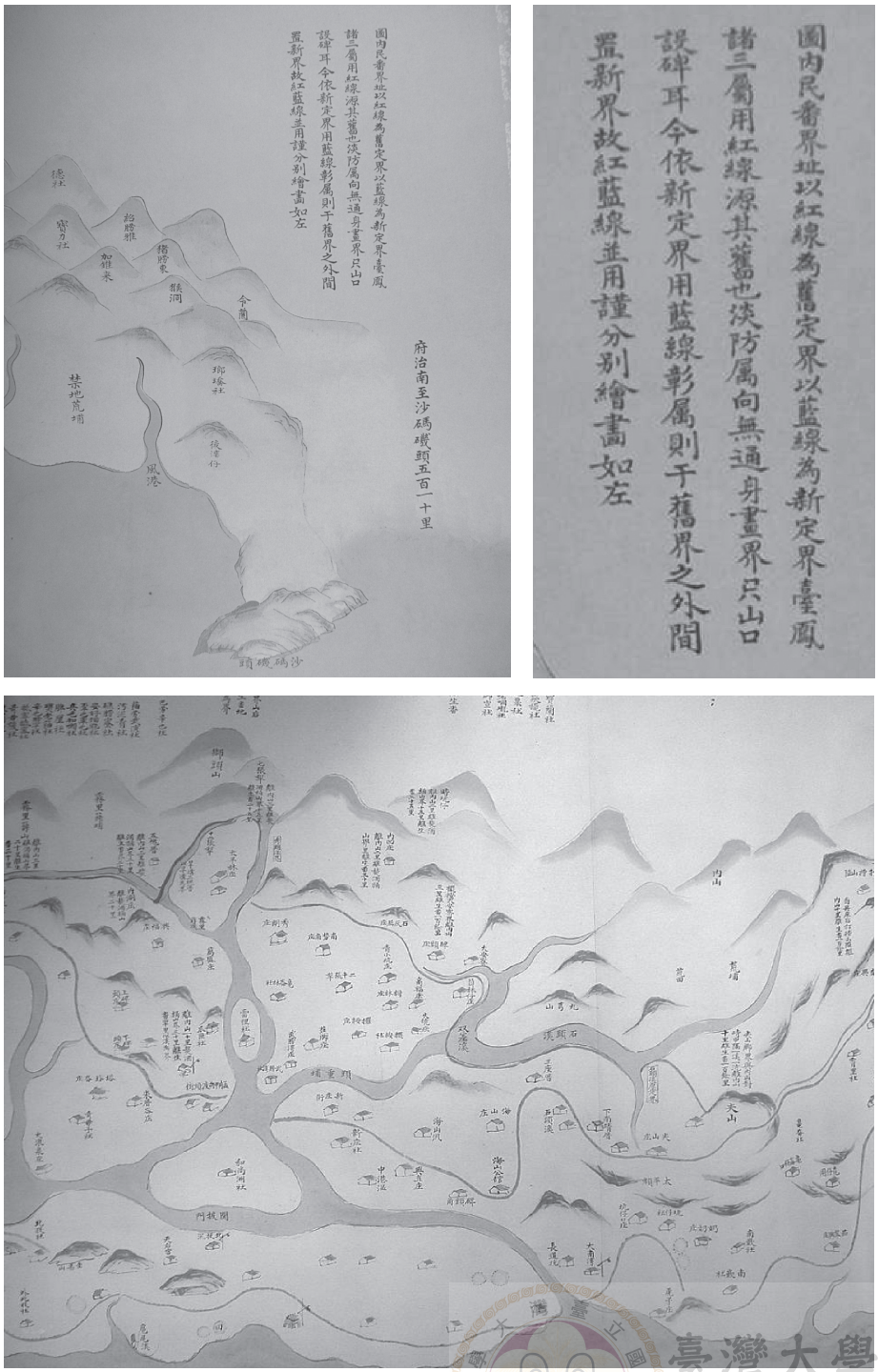


圖3 台灣民番界址圖 1760年 中央研究院歷史語言研究所典藏

臺灣大學學術期刊資料庫

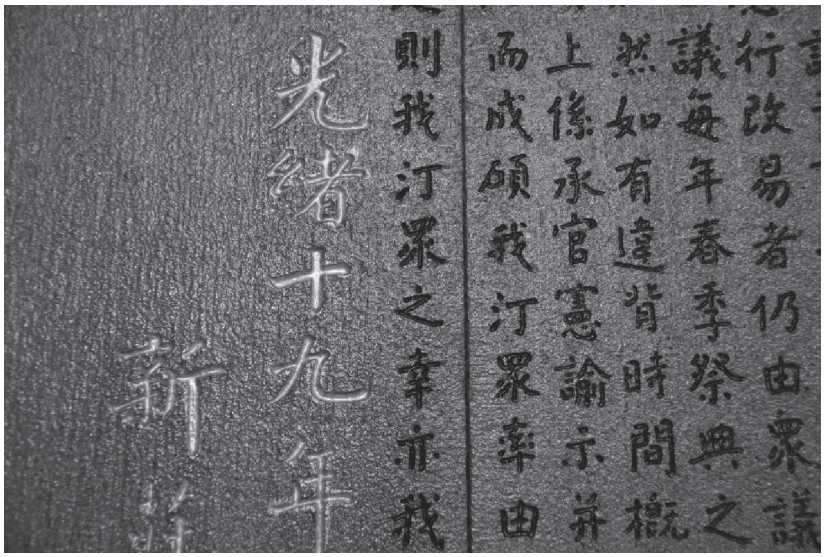


圖4　「我汀眾」（光緒十九年，1894）



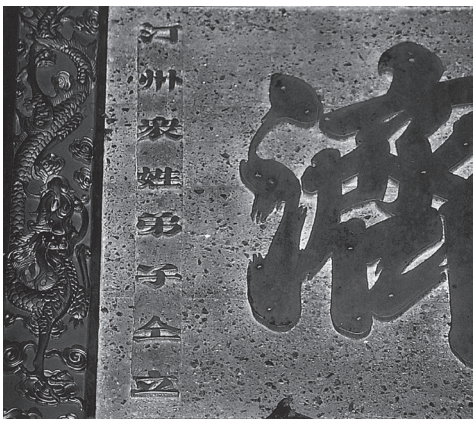




圖4.1 「汀州眾姓」（道光四年，1824）

期刊資料庫



圖5 淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐 道光四年（1824） 59×72公分 台灣淡水（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫

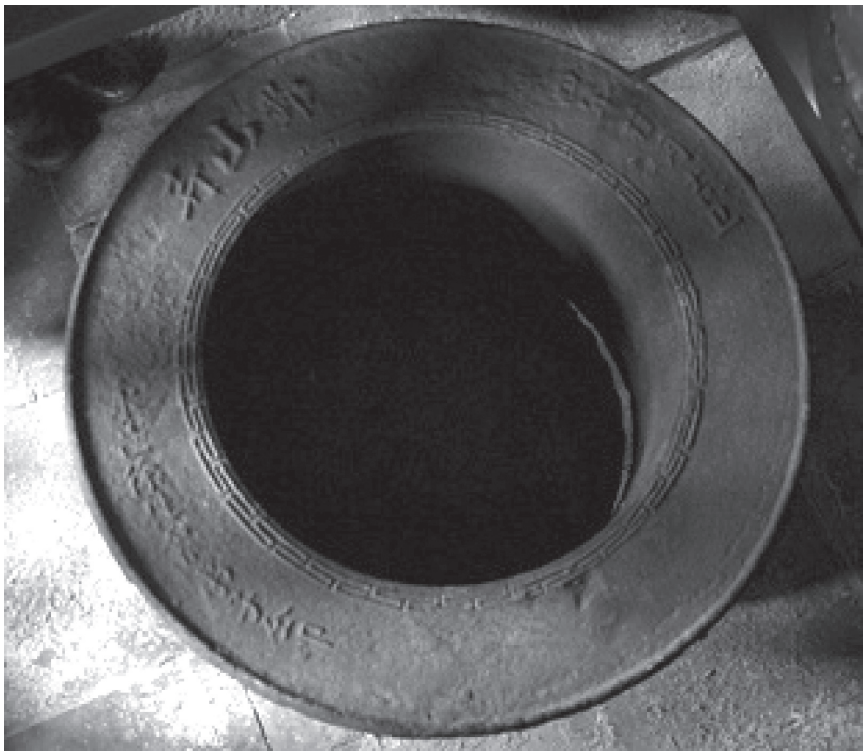


圖6　淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐（游政韋攝）

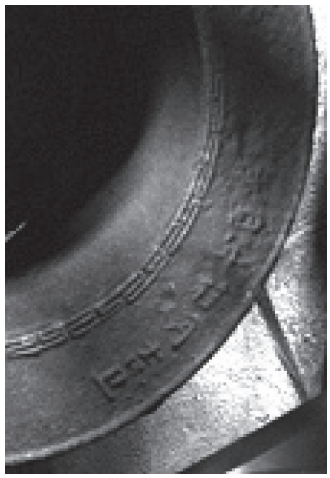


圖6-1　淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐 口緣銘文「鄞山寺」（字）5x5公分（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫

「道光四年」（右圖之局部）





「道光四年桂月吉置」

圖6-2 淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐 口緣銘文（游政韋攝）

「永邑徐姓眾弟子仝叩」



圖6-3 淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐 口緣銘文（字）2.5×2.5公分（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



巽　巽

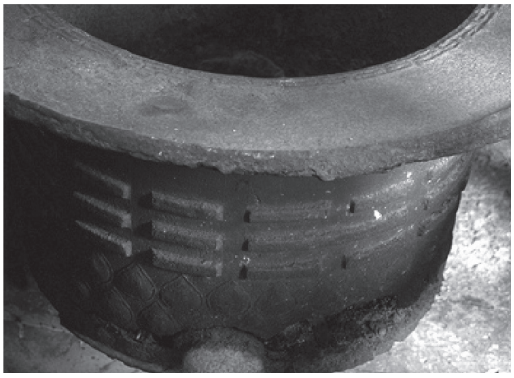
震掛從缺（巽卦重覆）



艮　離



乾　兌



坤　坎

圖6-4　淡水鄞山寺 八卦文鐵香爐之八卦紋飾（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫

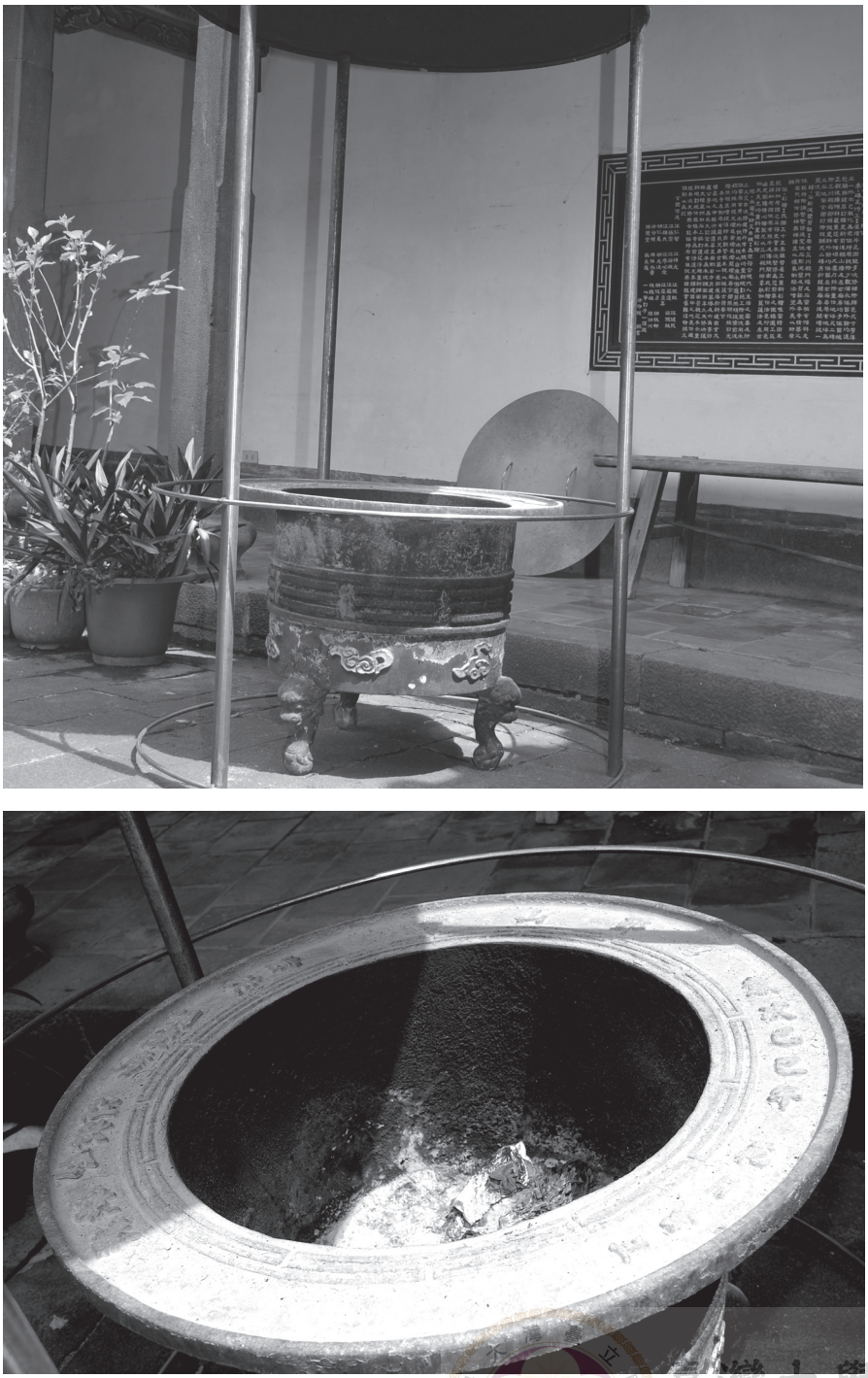
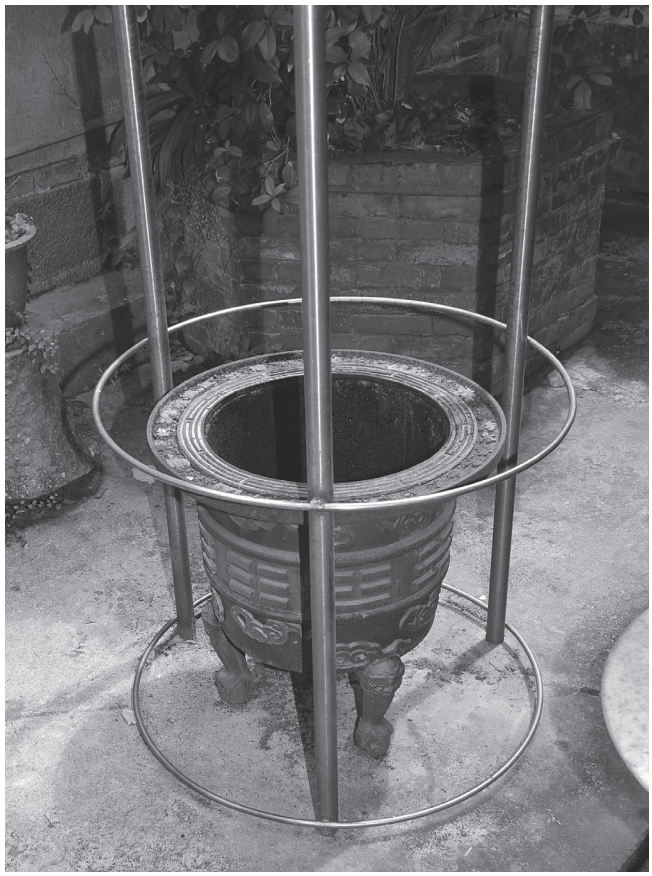


圖 7　淡水鄞山寺 己巳年（1989）複製之八卦文鐵香爐，震卦不再從缺，汀州後裔於2006年 春祭定光古佛時仍使用 台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



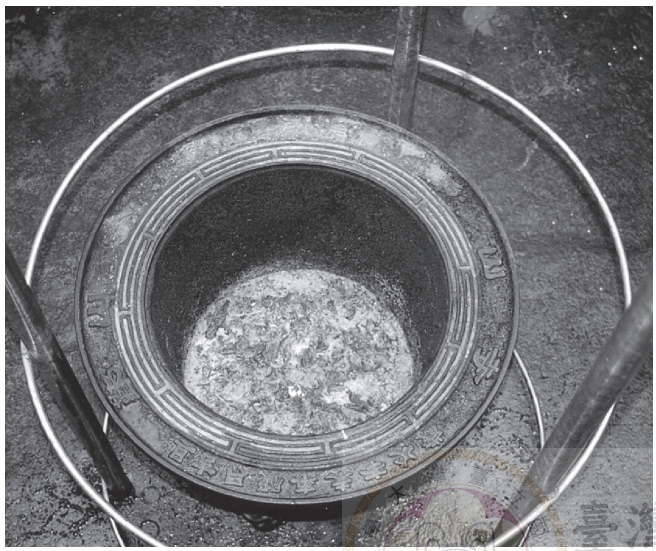


圖8　淡水鄞山寺 辛未年（1991）複製之八卦文鐵香爐，震卦不再從缺（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖9 淡水福佑宮 石方爐 道光庚子（1840）53.8×33×36公分 台灣淡水（游政韋攝）



圖9-1 淡水福佑宮 石方爐「道光庚子」銘 台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖9-2 淡水福佑宮 石方爐 台灣淡水（作者自攝）



圖9-3 淡水福佑宮 石方爐 局部 台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖9-4 淡水福佑宮 石方爐 局部 台灣淡水（作者自攝）



圖9-5 淡水福佑宮 石方爐 局部 台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫

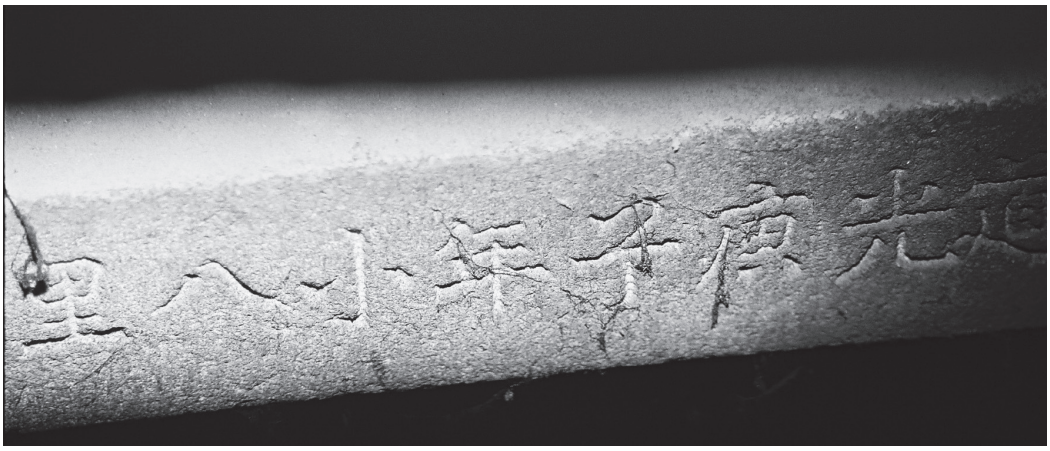


圖9-6　淡水福佑宮 石方爐 口緣銘文「道光庚子年小八里坌社」台灣淡水（作者自攝）

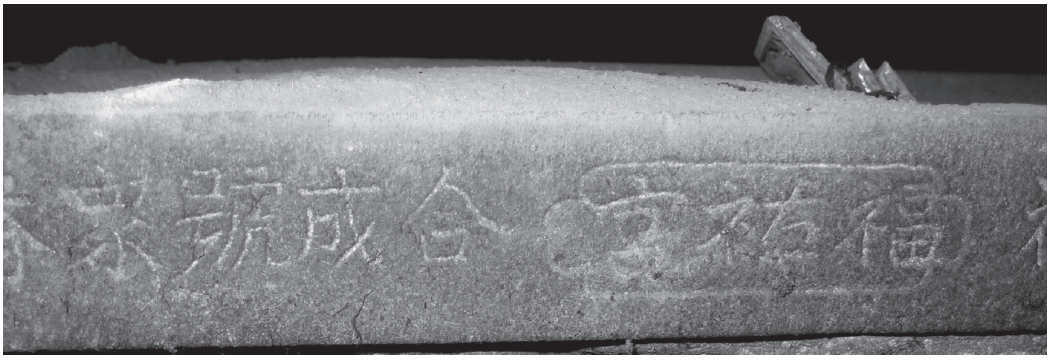


圖9-7　淡水福佑宮 石方爐 口緣銘文「福佑宮合成號」台灣淡水（作者自攝）

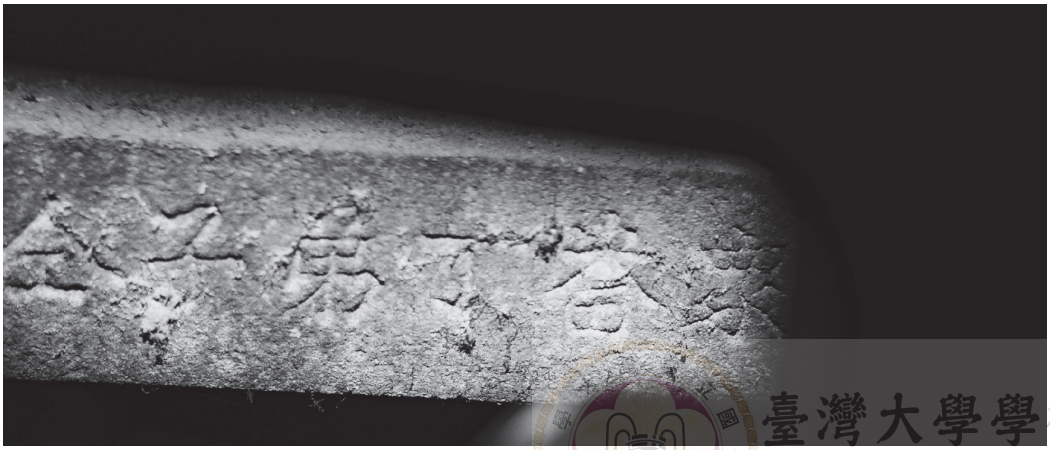


圖9-8　淡水福佑宮 石方爐 口緣銘文「眾番丁弟子仝叩」台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖10　笨南港水仙宮 石方爐 道光己酉（1849）台灣嘉義（作者自攝）



圖10-1　彰化南瑤宮 石方爐 道光丁亥（1827）台灣彰化（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖10-2　北港朝天宮 石方爐 道光十二年（1832）紀年 台灣雲林（《北港朝天宮志》頁203之6）



圖10-3　南瀛鹽水大眾廟 石香爐 嘉慶六年(1801)台灣台南（《鹽水鎮大眾廟》，頁216）



圖10-4　台南府城城隍廟 雙耳香爐 嘉慶 乙己（1785）台灣台南（張侯霖攝）

臺灣古籍學術期刊資料庫



圖10-5 麥寮拱範宮 無耳石方爐 康熙辛丑（1721） 台灣雲林(《拱範宮誌》頁37)



圖10-6 新港奉天宮 石香爐 乾隆甲辰（1784） 嘉義新港 (《嘉義新奉天宮港簡介》)



圖10-7 台南三山國王廟 石方爐 嘉慶四年（1799） 台灣台南(http://kpower.cy.edu.tw/scripts/ShowObject.dll?OID=89093&dbName=GKS&View=1)

臺灣大學藝術期刊資料庫





圖10-8　台南三山國王廟 石方爐 嘉慶己巳年（1809） 台灣台南（陳文隆攝）

臺灣大學學術期刊資料庫





圖10-8.1 台南三山國王夫人 石方爐 嘉慶辛未年（1811） 台灣台南（陳文隆攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖10-9 嘉義仁武宮 石方爐 道光十五年（1835） 台灣嘉義



圖11 淡水福佑宮 群鹿堵 嘉慶二年（1797） 林富良奉獻（作者自攝）



圖11-1 望高樓碑誌 嘉慶元年（1796）（作者自攝）

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫



圖11-2 淡水福佑宮 供桌 銀同弟子敬奉（作者自攝）



圖11-3 淡水鄞山寺 三川殿的麒麟堵 道光三年（1823）永邑胡 姓弟子奉獻（作者自攝）



圖11-4 淡水鄞山寺 供桌 道光二十三年（1843）張英才、張鳴岡敬奉（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫




圖12　台中樂成宮 道光七年（1827）（林毓勝攝）

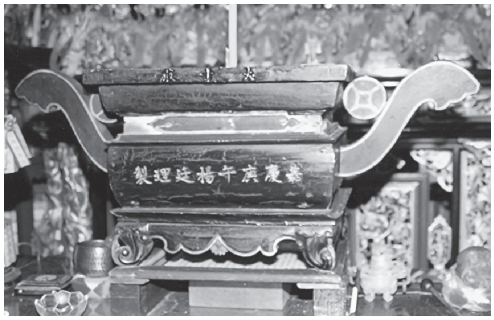


圖12-1　宜蘭昭應 宮嘉慶庚午（1810）（作者自攝）

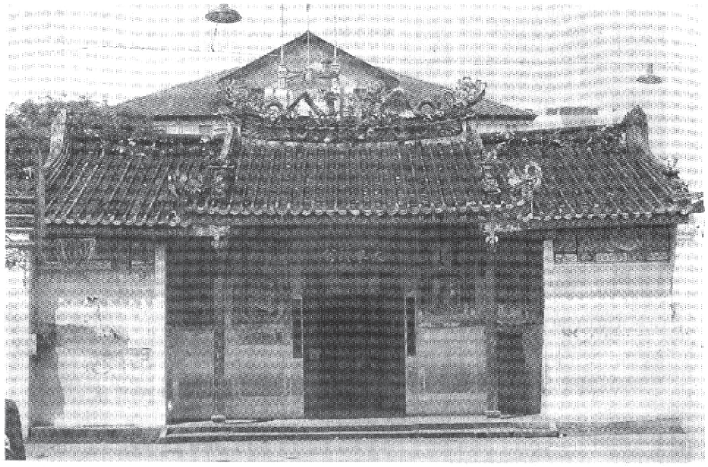


圖12-2　彰化定光佛廟　木雕香爐 嘉慶十九年（1814）（林仁政攝）



圖12-3　鹿港城隍廟 道光二十一年 (1841) 台灣鹿港（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



Before restoration 重修前廟貌

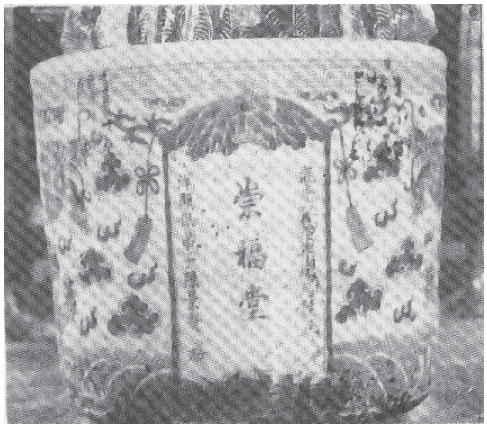


圖12-4　泰國曼谷大本頭公廟 道光癸卯（1843）
（《泰國》華文銘刻彙編，1998）



圖12-5　中國 福建同安朝元觀 嘉慶紀年
（作者自攝）



圖12-6　中國 福建 福州古田 臨水宮 嘉慶申戌年（1814）（作者自攝）

臺灣大學圖書館期刊資料庫



圖12-7 中國 澳門媽祖閣 嘉慶二十年（1815） (作者自攝)



圖13 豐原慈濟宮 銅圓腹香爐 嘉慶元年 (1801) 台灣台中 (張俁霖攝)

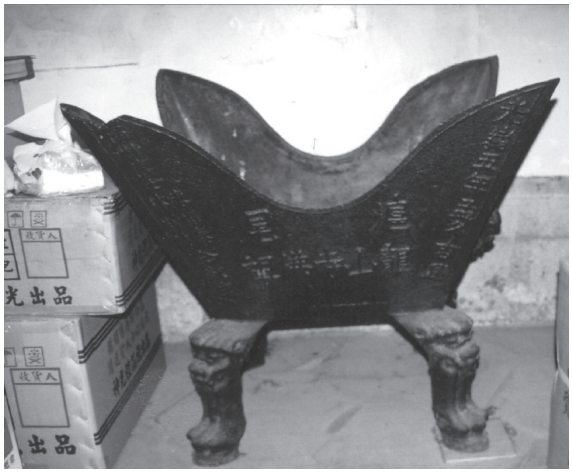


圖13-1 淡水龍山寺 鐵香爐 光緒五年(1879) (作者自攝)

臺灣大學學術期刊資料庫



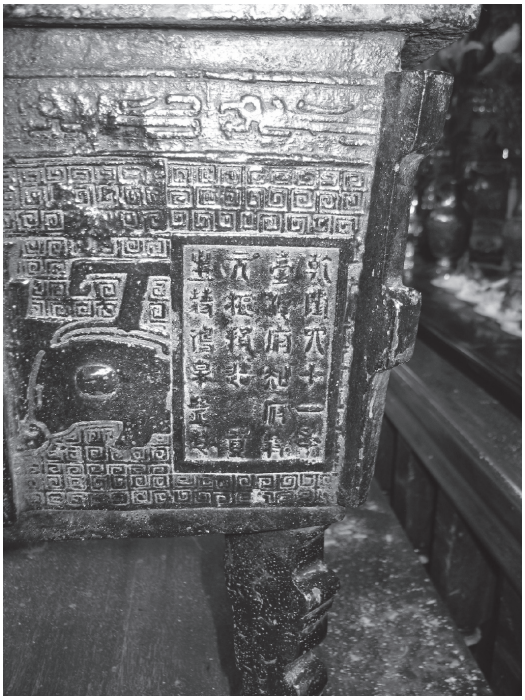


圖13-2 台南大天后宮 方形銅香爐 乾隆四十一年（1776）台灣知府蔣元樞敬獻（張俁霖攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖13-3 西周方鼎（《中國青銅器全集》五，圖11）

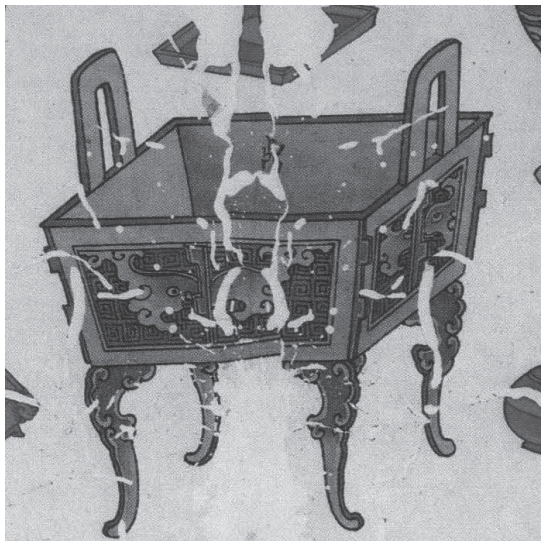


圖13-4 方形銅香爐 蔣元樞為台南孔廟祀典購置（《重修台郡各建築圖說》，頁32）



圖13-5 圓腹平口銅香爐 蔣元樞為孔廟購置（《重修台郡各建築圖說》，頁32）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖14 宋少卿夫婦合葬墓八卦紋石鼎 高10公分 口徑11公分南宋湖南常德黃土山（《湖南考古》2002（下）圖）



圖14-1 青釉八卦紋獸足爐 南宋 四川遂寧金魚村窖藏《宋瓷精華—金魚村窖藏》

臺灣人文藝術期刊資料庫

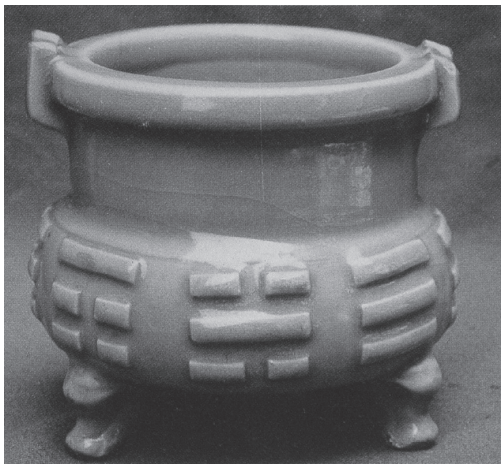


圖14-2　龍泉　八卦紋獸足爐 南宋 高20cm 四川重慶容昌縣（《四川考古報告集》（1998），彩版肆:6）



圖14-3　青釉八卦紋香爐 元（《新安海底遺物》，頁49，圖52）



圖15　供養比丘手握小香爐 敦煌莫高窟217窟 五代 (《敦煌莫高窟・五》，圖版80）



圖16　五足銀香爐 唐 法門寺地宮 (《法門寺》，頁120）

臺灣大學藝術期刊資料庫



圖17 圓鼎 (《重修宣和博古圖》卷1，頁29)



圖17-1 三彩陶爐 五代至北宋初 河北正定舍利塔基地宮（《文物》1999年4期，頁38圖2）

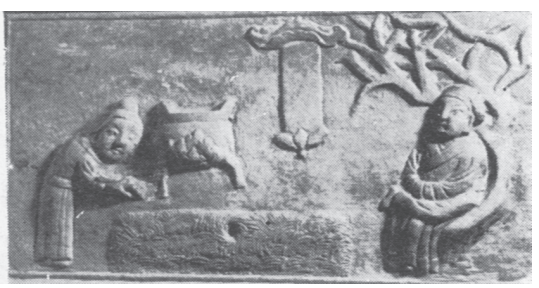


圖17-2 焚香圖 宋 四川廣元（《文物》1982年6期，圖版柒之7）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖17-3　天竺靈籤第十九（《中國古代版畫叢書》1，頁282）

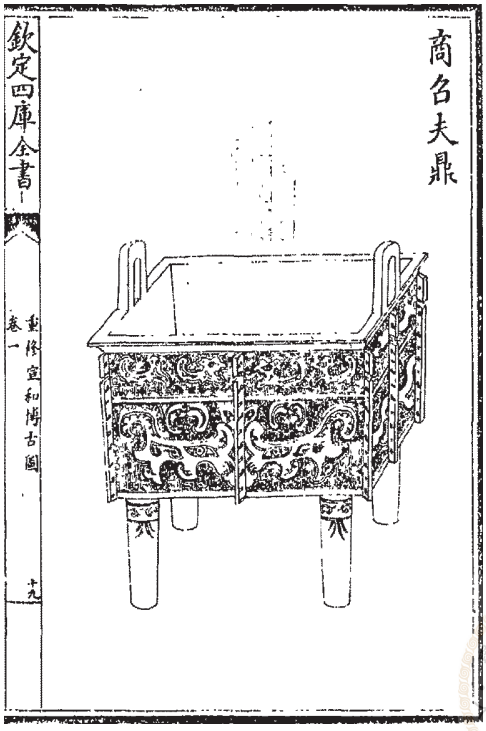


圖18　方鼎（《重修宣和博古圖》卷1，頁19）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖19 淡水鄞山寺 主祀「定光古佛」（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖19.1　淡水鄞山寺 正殿全景 台灣淡水（鄞山寺提供）

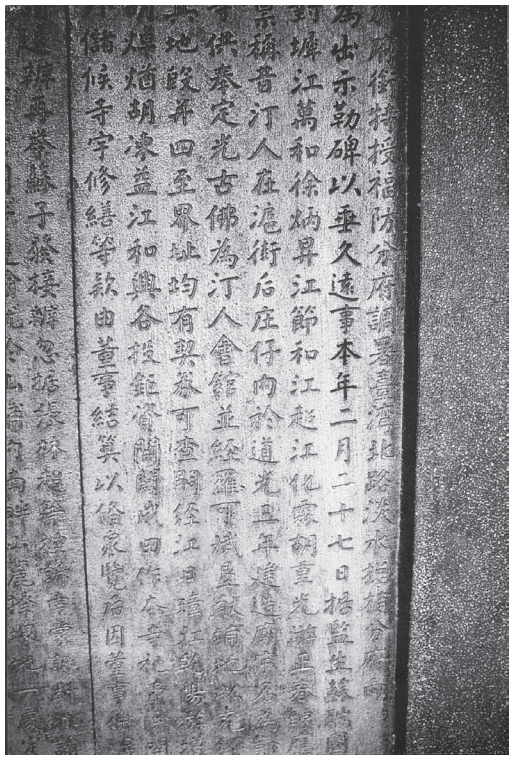


圖19-1　淡水鄞山寺碑文 同治十二年（1873）台灣淡水（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖19-3 「光被四表，佛緣佛法布鴻庥」龍岡江東清（作者自攝）



道光三年「定之方中，古貌古心留勝蹟」（作者自攝）



圖19-2 淡水鄞山寺（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



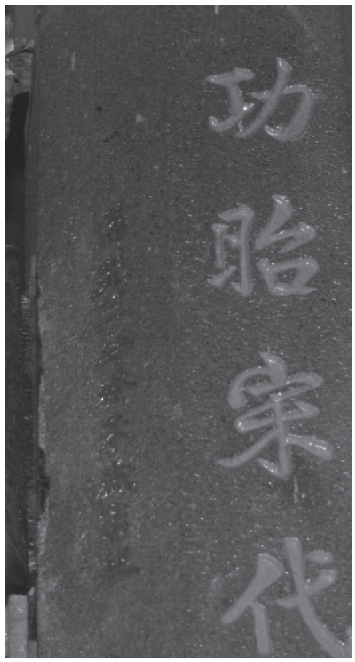


圖19-4　「功昭宋代，巍巍廟貌尊千古」　道光三年（1823）（游政韋攝）



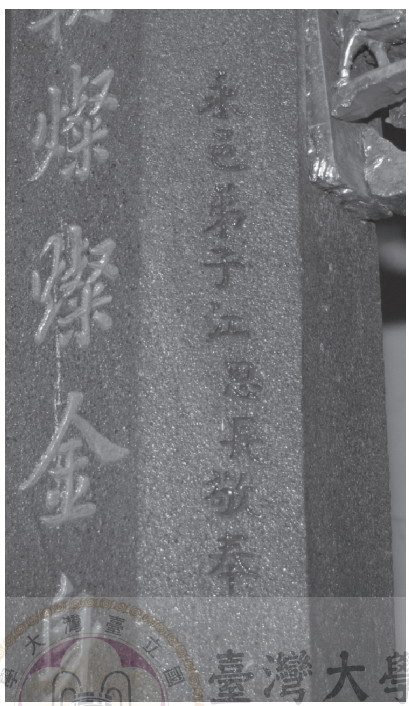


圖19-5　「澤及盛朝，燦燦金身顯八荒」　永邑 江思長（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



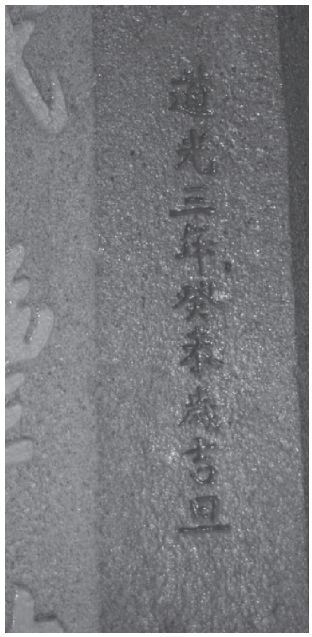


圖19-6 「宋代豐功傳北闕」 道光三年（1823）（游政韋攝）





圖19-7 「清時勝蹟建東寧」 永邑 江承喜 高長 成長（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖19-8　「捍患禦災，功昭宋代」（游政韋攝）　道光四年（1834）



圖19-9　「庇民護國，法顯皇朝」（游政韋攝）　總理張鳴岡

臺灣大學學術期刊資料庫

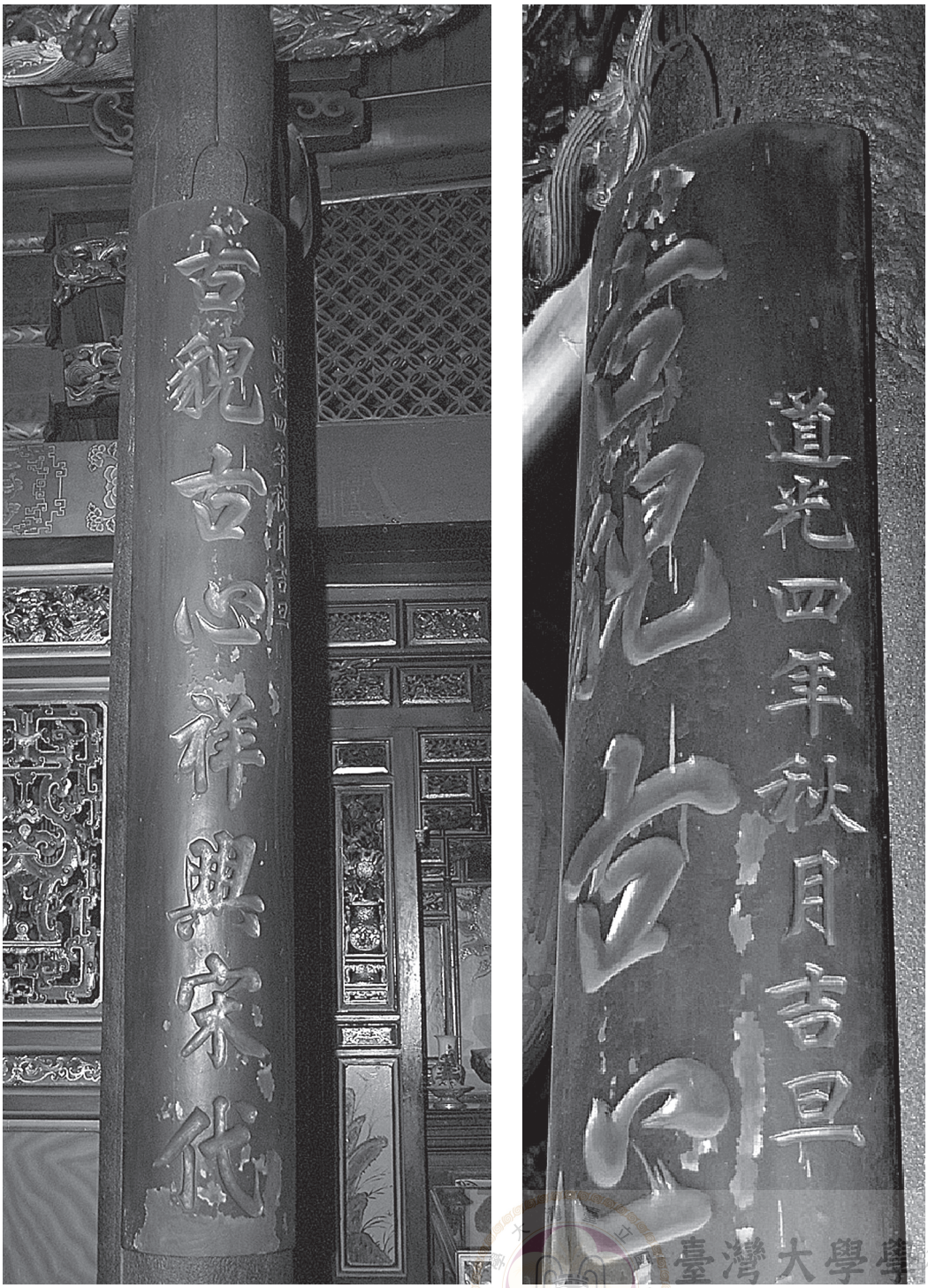


圖19-10 「古貌古心祥興宋代」（游政韋攝） 道光四年（1824）

臺灣大學學術期刊資料庫





圖19-11　「即空即色法曜台疆」（游政韋攝）　粵東眾弟子

臺灣大學學術期刊資料庫





圖19-12 「古蹟起江南，妙化妙法彰宋代」 道光癸卯（1843）（游政韋攝）

臺灣大學藝術期刊資料庫



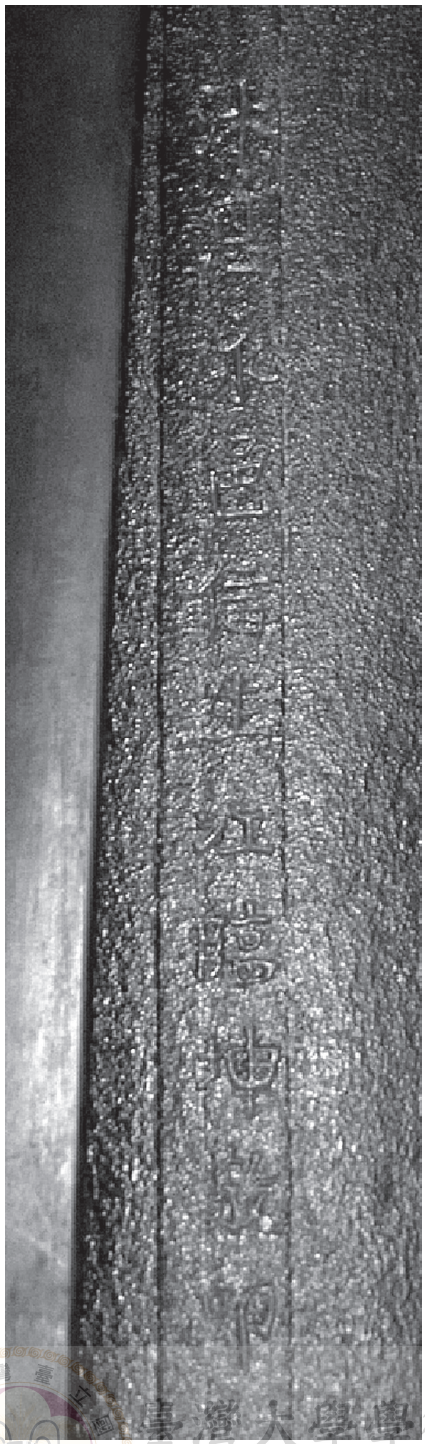


圖19-13　「神靈昭淡北，佛力佛恩震雲岩」　　永邑江臨坤（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫





圖19-14 「宋代寵恩綸，錫福與天地而悠久」 道光庚子（1840）（游政韋攝）

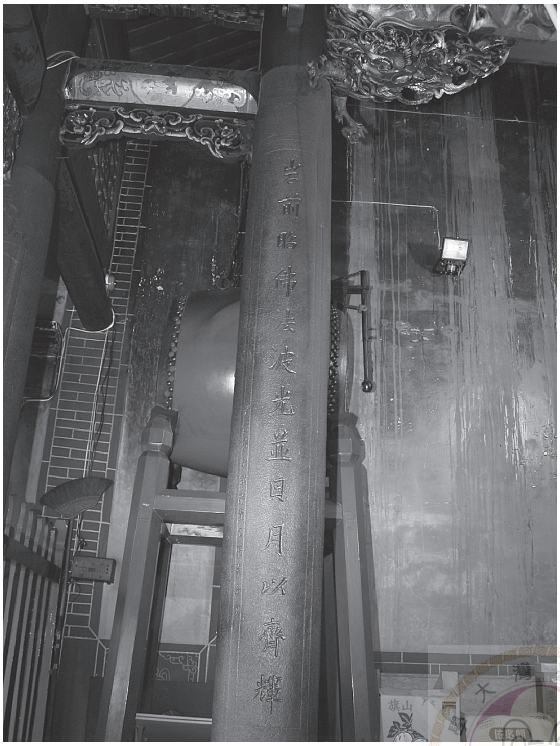




圖19-15「岩前昭佛法，波光並日月以齊輝」 武邑鍊龍貴（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫

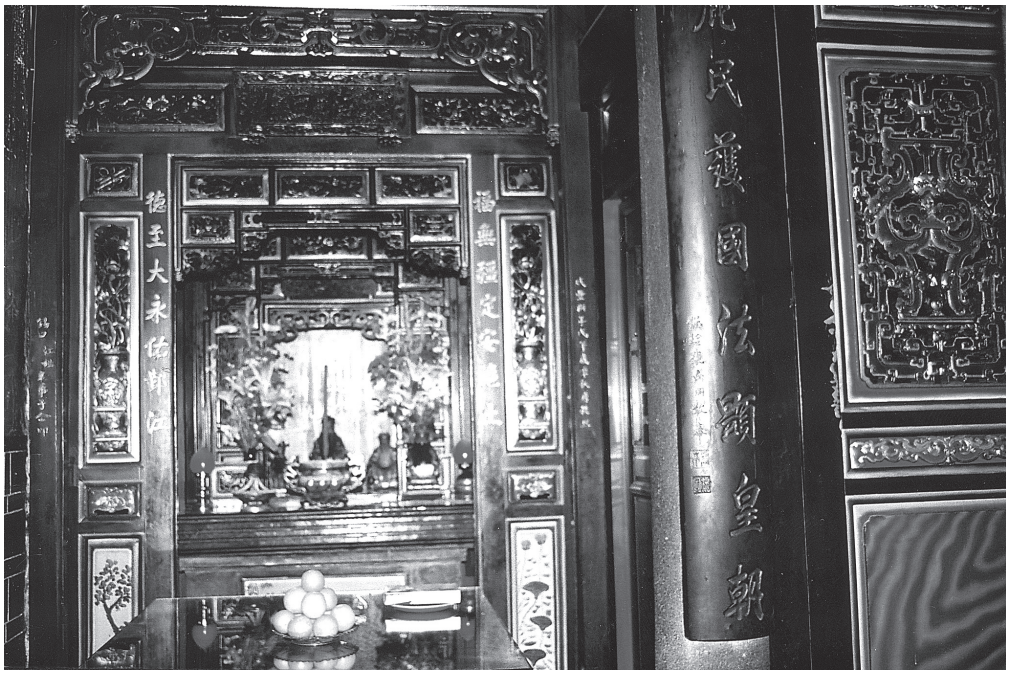


圖19-16「福無疆安定滬土，德聖大永佑鄞江」（作者自攝）



圖19-17.1　「錫口」江姓眾弟子仝叩



圖19-17 咸豐八年（游政韋攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖19-18 佑峯普濟而威鎮蛟龍 武邑錬龍貴
（淡水福佑宮）



圖19-19 福海慈航以利濟赤子
道光庚子（1840）（淡水福佑宮）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖20　是登彼岸

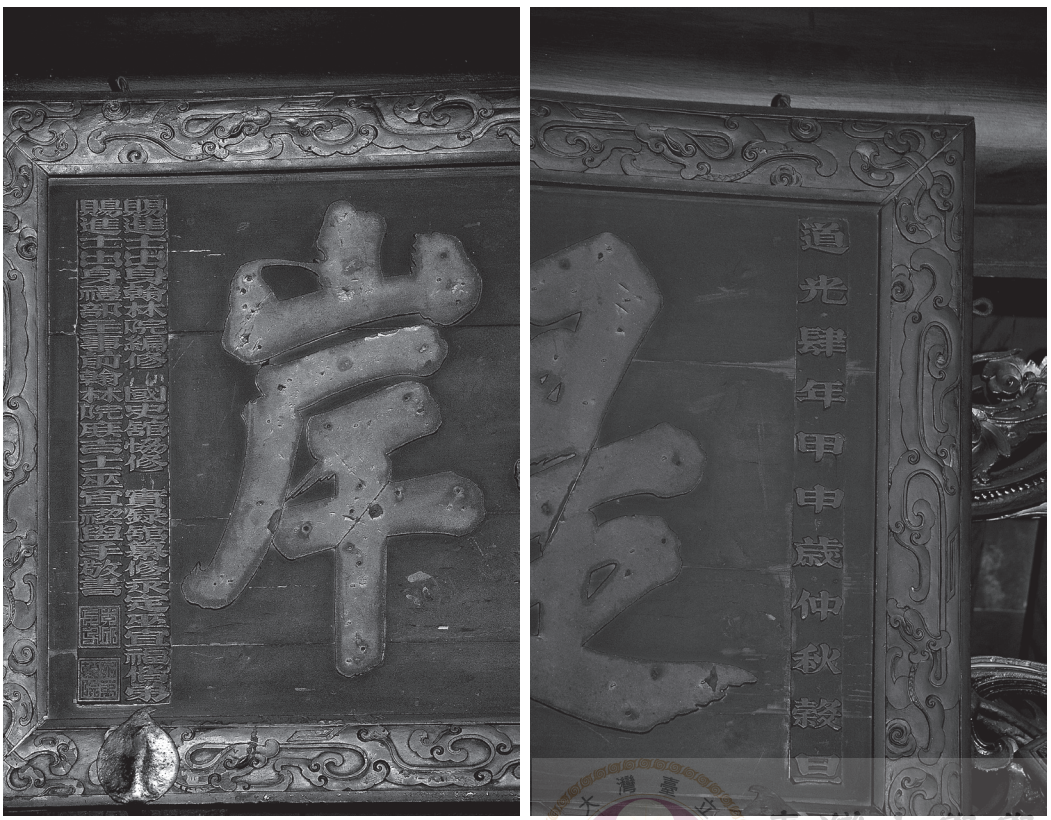


圖20　賜進士出身翰林院編修國史館編修實錄纂修永定　巫宜福偕弟賜進士出身禮部主事前翰林院庶士巫宜禊道光四‥‥‥年（1824）

臺灣大學藝術期刊資料庫



圖20-1 香捨靈臺（作者自攝）

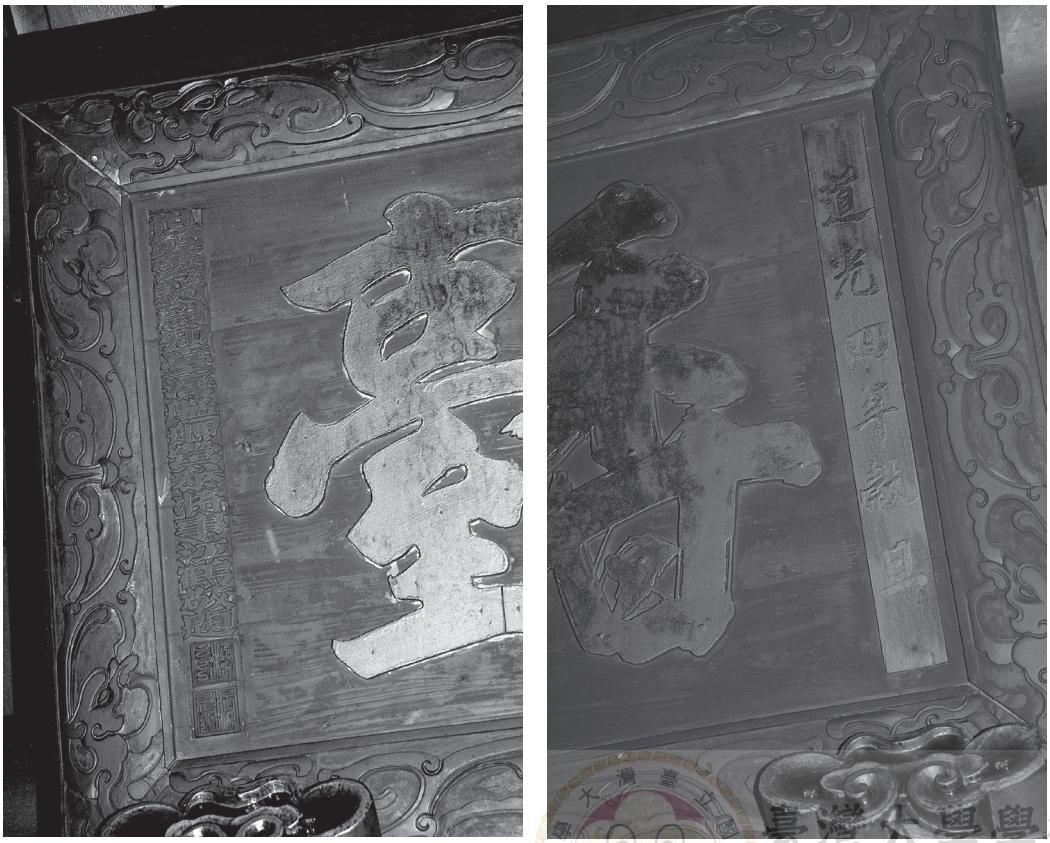


圖20-1 世襲雲騎尉知　臺灣艋舺營參將軍　江鶴　道光四年（1824）

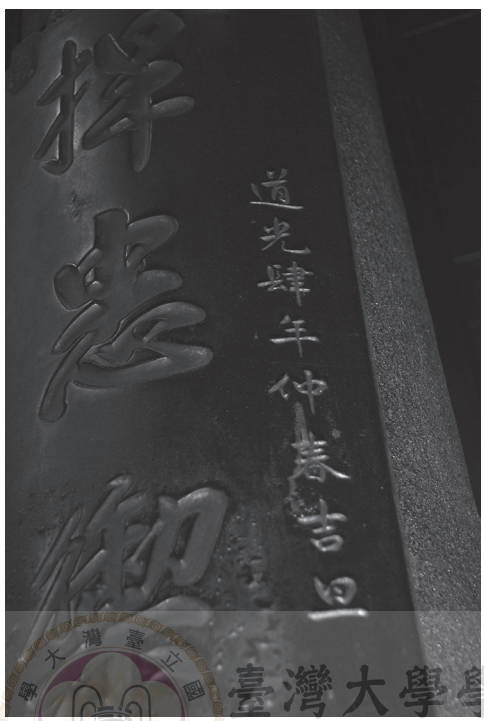
臺灣大學學術期刊資料庫



圖20-2 永邑貢生 江尚猷（作者自攝）



圖20-3 總理張鳴岡（作者自攝）



道光四年（1824）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖20-4 大學張英才



道光二十三年（1843）（作者自攝）



圖20-5 建廟初期的永邑九姓 道光四年（1824）

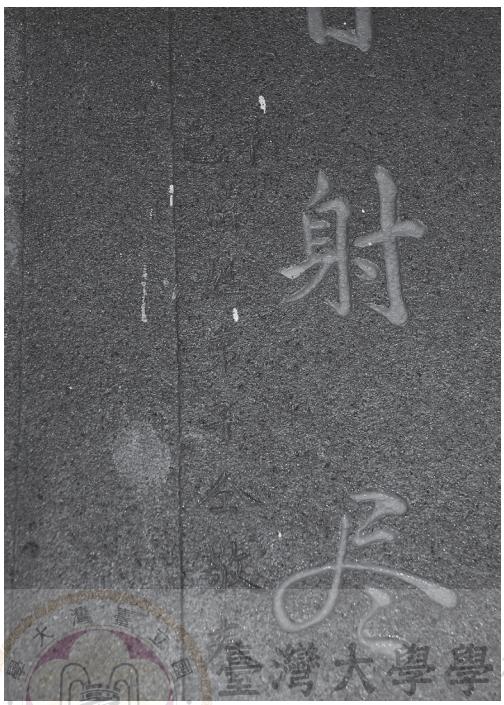


圖20-5 永邑蘇姓（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖20-5 道光三年（1823）



圖20-5 永邑孔、張



圖20-5 道光三年（1823）



圖20-5 永邑胡姓

臺灣大學學術期刊資料庫



圖20-5 道光三年（1823）

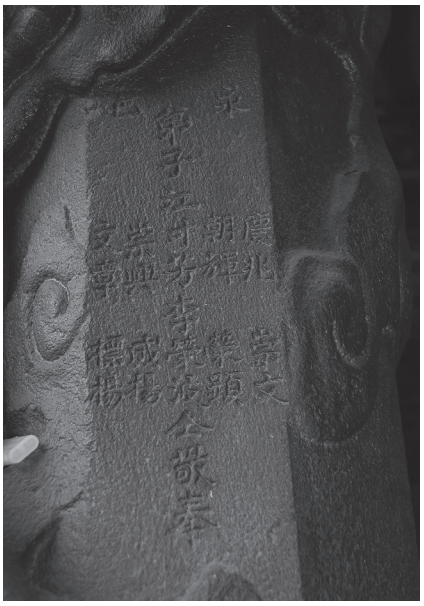


圖20-5 永邑江、李



圖20-5 道光三年（1823）

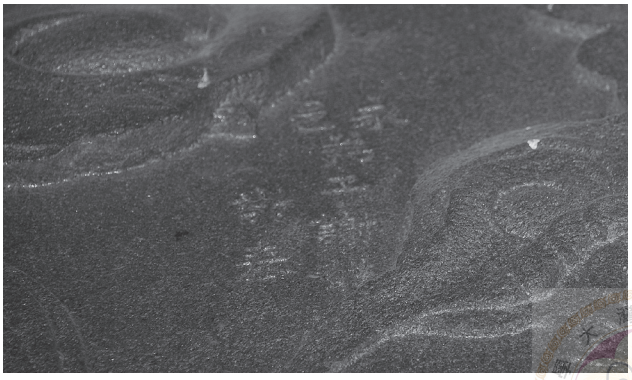


圖20-5 永邑謝姓



圖20-5 道光壬辰（1832）永邑羅姓

臺灣大學學術期刊資料庫



圖21　泉蚶弟子歐陽士居、林道格、林延禎、林士駙（淡水福佑宮前簷附壁社）（作者自攝）



福佑宮廟區由眾船戶奉於嘉慶二年（1797）奉獻

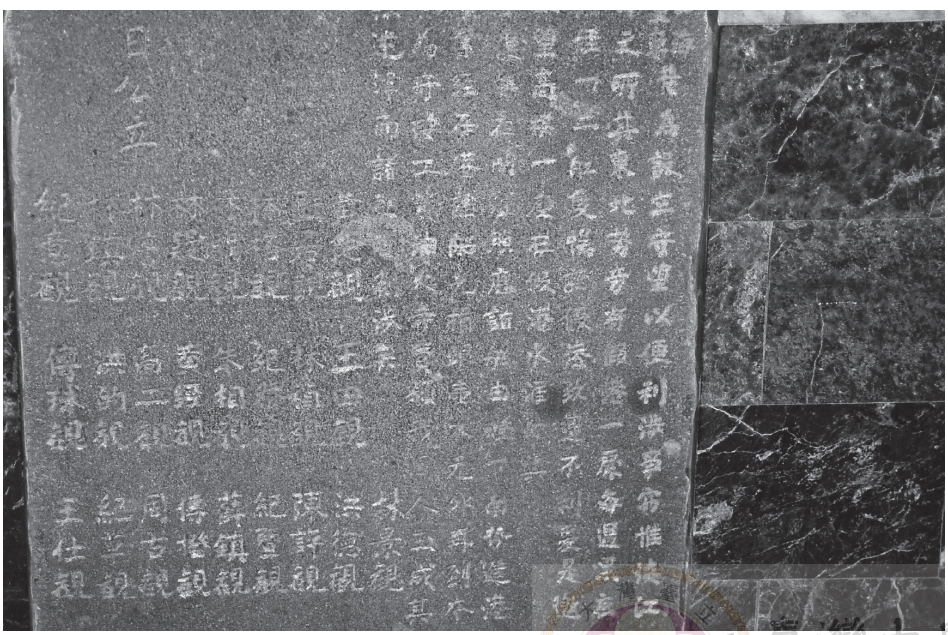


圖21-1 嘉慶元年（1796）福佑宮三川殿右壁望高樓碑誌記歐居觀（即圖21歐陽士居）及林格觀（即圖21林道格）等船戶捐資而設（作者自攝）

臺灣大學學術期刊資料庫



圖22 淡水及其鄰近村落以及雞籠地圖 Johan Nessel 約1654年 荷蘭 海牙國家檔案館藏（《福爾摩沙》，頁34-5）

臺灣大學學術期刊資料庫