

清末臺灣新竹城隍廟的中元祭儀 反映的社會動員與地方認同

林欣宜

臺灣師範大學歷史學系

摘要

本文討論以中元祭儀為主要年度行事的新竹城隍廟，自19世紀中葉起成為地方重要政治象徵及活動場域的歷史。由新竹城隍廟祭儀之歷史來看，不難發現自建廟百餘年後的1850年代起，民眾參與增加及地方士紳藉以號召的痕跡。這一變化的社會脈絡，是在地方不安和戴潮春事件等影響下，地方重要士紳家族在地方武裝化的氛圍下用以動員的一種表現。但光是地方大事或經濟發展，並不足以解釋為何是城隍廟，而非其它受歡迎廟宇。地方社會至19世紀中期的發展，及重要士紳間建構影響力的方式，讓他們以新竹城隍在地方行政體系代表的正統性為訴求，也就是運用新竹本地社會發展脈絡，產生地方獨有的認同，並隨着此地政治與經濟地位在19世紀末日益邊緣化而愈發顯著。城隍廟中元祭儀發展的歷史，是清代國家符碼化影響地方社會長期以來形塑地方認同的一個例證。

關鍵詞：新竹城隍廟、中元祭儀、官廟、香火廟、社會動員、地方認同

林欣宜，臺灣師範大學歷史學系，臺灣臺北市和平東路一段162號，電郵：linxinyi@ntnu.edu.tw。

本文是2019年謝國興教授主持之中央研究院主題研究與人才培育專題研究計劃「臺灣民間信仰影音數位平臺計劃（第三年）」（計劃編號：AS-ASCDC-108-301）部份研究成果，由筆者負責撰寫而成。感謝二位匿名審稿人悉心審閱並惠賜建設性意見，讓文章更加完整。另外，承蒙王李子峯、王李中泰先生鼎力協助並給予寶貴資料，以及東吳大學歷史學系鄭螢憶助理教授提點，僅致謝忱。文中若有任何訛誤，當由筆者自負。

一、前言

漢人社會如何在生活中透過儀式處理神、鬼、祖先的關係，向來是傳統宗教與民間信仰的重點。儀式的象徵意義、儀式文本與專家的作用、信仰的傳播與擴散等，則是尤為常見的研究議題。^① 觀察臺灣地方信仰在過去百餘年來的長期變化，便不難發現民間信仰是臺灣社會重要文化現象，儀式為其媒介，對認同之形塑有重要意義。^② 在包羅廣泛的臺灣民間信仰之中，城隍信仰因與官方行政的密切關係，異於其他類型的臺灣民間信仰。本文意在說明新竹城隍廟如何在19世紀中葉起透過中元祭儀，變成地方社會重要的動員符號，凝聚地方百姓認同的過程。

對於城隍廟與城隍神，現行研究經常討論由管理城池之神轉化為與地方官吏分理陰陽的陰間司法神的歷史，着重起源、傳播與變遷，或神明位階、抑或宗教上與帝國隱喻相對性之探討。長久以來以「神道設教」解釋統治者利用宗教祭祀強化對臣民思想之控制，成為獲撥穩定祭拜經費的官方祀典之一，因而得以長期維持，但成效也被認為難以評估。^③ 但官祀亦非一成不變，以祭厲禮儀為例，劉永華發現明代開始往鄉村發展，隨着相應各級行政級別建立都城、省、府、至州、縣、里等級的禮儀秩序；原先里級祭祀進入鄉村後，被地方人士取代主祭，清代「分壇」的出現則使祭厲在鄉村中更普遍，反而失去原先的層級關係。^④

① 見多位作者對臺灣漢人民間信仰研究的回顧及評介：丁仁傑，〈譯者導言〉，載焦大衛（David K. Jordan）著、丁仁傑譯，《神・鬼・祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012），頁xix-lxvi；張珣，〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉，載黃富三、古偉瀛、蔡採秀主編，《臺灣史研究一百年：回顧與研究》（臺北：中研院臺灣史研究所籌備處，1997），頁215-255；鄭志明，〈民國百年民間宗教與新興宗教研究回顧〉，《成大宗教與文化學報》，第18期（2012年7月），頁1-44。

② 見康豹對此議題所做的回顧討論。Paul R. Katz, “Chapter 6 Identity Politics and the Study of Popular Religion in Postwar Taiwan,” in *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, eds. Paul R. Katz and Murray Rubinstein (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 157, 161-162.

③ 蕭公權著，張皓、張升譯，《中國鄉村：論19世紀的帝國控制》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014），頁259-264。

④ 劉永華，〈從鄉厲到無祀：基於閩西四保的考察〉，《民俗研究》，2015年，第6期，頁68；亦載氏著，《禮儀下鄉：明代以降閩西四保的禮儀變革與社會轉型》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2019）第8章中對明代以降鄉厲壇的討論，頁252-260。

民間信仰與帝國政治權威的相對關係，使區分此一關係的等級階序，成為近年來研究者重視的議題，引領出陰陽兩個平行世界交互作用及其意義的討論。巫仁恕以明清江南的例子說明城隍神在儀式、神格和廟宇的變化下，民眾積極利用城隍廟等地方公議場所，以城隍神的司法權威，進行「告陰狀」或「放告」的告訴儀式，反映民間對司法體系失去信心。^⑤ 康豹用城隍廟砍雞頭和扮犯人的儀式，展示在這類場所實踐「報應」的神判，強化漢人社會的地獄司法審判文化。在寺廟和廟會展現的公共空間，和現世的社會問題有着密切關聯，時至今日依然是民間盛行的儀式，顯已構成司法系統運作的一部份。^⑥ 城隍神燮理陰陽幽冥體系，乃對死後審判、神判司法及專屬神將等「帝國隱喻」表象的轉化與實踐，在王斯福(Stephan Feuchtwang)的討論中，國家宗教(state religion)是中心化、等級化和排斥性的，像城隍廟這類場所，對民間宗教具有意識形態控制的作用，但跨越不同政權的神明權威卻能制衡國家權威，則有賴廟會組織、慶典、遊行、戲曲等百姓自我表達及團結的表現，也使官民和非官方得以各自獲得合法性基礎。^⑦ 在國家影響之外，濱島敦俊的研究指出城隍信仰下擴到地方層級，有其重要發展背景，明初城隍制度作為禮制改革的一環而生，而明末清初以降的發展，則由於地方商業化與都市化對城隍廟的「宗教」與「信仰」產生具體影響，產生了諸如清代鎮城隍之類異於明初確立的城隍禮制在地方上的變異。^⑧ 上述討論都指出城隍信仰有其官方背景，但同樣也揭示了擴散到民間的重大現象。

隨着17世紀末起臺灣各地的開發，除了15座縣級以上官祀城隍廟外，也有6座以上民祀城隍廟，謝貴文認為此乃清代以來國家藉城隍信仰貫徹統治權力，控制地方官員與人民。^⑨ 江志宏則以臺灣社會中的「明幽二元思維」，說明在臺灣長期墾拓歷史中，地方官府對城隍祭厲相當重視，但由於

- ⑤ 巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第34期（2000年12月），頁176-177。
- ⑥ 康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期（1999年6月），頁173-202。
- ⑦ 王斯福(Stephan Feuchtwang)著，楊春宇、胡鴻保譯，〈附錄三三個政權之下的臺北城市寺廟〉（原出版於1974），載王斯福著，趙旭東譯，《帝國的隱喻：中國民間宗教》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁347-388。
- ⑧ 濱島敦俊著，沈中琦譯，〈明清江南城隍考——商品經濟的發達與農民信仰〉，《中國社會經濟史研究》，1991年，第1期，頁39-48。
- ⑨ 謝貴文，〈論清代臺灣的城隍信仰〉，《高應科大人文社會科學學報》，第8卷，第1期（2011年7月），頁2、6-7。

在臺城隍廟的祭厲儀式往往與民間普渡活動緊密結合，導致城隍信仰世俗化與人間化的現象極為明顯。民間七月普渡活動往往在官方祭厲活動之外舉行佈施、祭拜等儀式，換取參與百姓内心之安寧，平息一般人對幽冥世界的恐懼。^⑩ 結合普渡的城隍廟中元祭儀是臺灣諸多城隍廟的重要特色，也可以說明民間熱烈參與的一個原因。

日本統治臺灣時期（1895-1945）的宗教調查官員增田福太郎，曾於1929-1936年間親自調查11座臺灣的城隍廟。他註明其中只有宜蘭城隍廟、新竹城隍廟和臺北的霞海城隍廟，地方百姓信仰虔誠，而新竹城隍廟「廟內清掃潔淨，前往參拜者極多」。^⑪ 到了1996年李亦園對新竹市共296座寺廟進行大規模調查的報告中，將新竹城隍廟與另三座土地廟、北門天后宮、西門天后宮及武廟並列於「香火廟」（指不限定信徒、地域範圍廣泛、神格通常較高且香火收入多之廟宇），其餘四個類目則是土地廟、陰廟、佛寺齋堂和私壇，可以說明自日治時期起百姓熱烈參拜的現象仍然持續。報告指出，新竹市香火廟建廟時期有兩個高峰：一是1733年築竹城到1829年築磚城期間，二是1965至1984年間；城隍廟等屬於前者。對香火廟集中在第一個階段的「有趣現象」，報告解釋：「香火廟大多在社會較為安定繁榮的情況下出現……要到築城形成街市之後，民間與官方的共同合作，才有香火廟的逐漸出現與普遍」。^⑫ 此一解釋顯然扣合濱島敦俊所說社會經濟發展促成城隍廟在城市中扮演重要角色的看法，但卻異於前述江志宏的看法，江認為臺灣各地城隍廟舉行中元祭典的歷史，是傳統習俗結合墾拓文化的具體表現。^⑬ 亦即，李、江兩人認為城隍信仰在宗教與政治上有其功能性，促成與民間結合的現象，但江強調此現象配合移民拓墾的歷史，非一蹴可及，更非在建廟當時造成，或是等到社會穩定、官民合作成熟後才出現。增田的調查說明了城隍這類寺廟的香火鼎盛並非理所當然，但無法解釋為何是城隍廟，而非其他廟宇成為地方政治核心。考究城隍信仰如何走進民間、被解釋、被挪用，關鍵應

^⑩ 江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普度、祭厲與善書》（臺北：稻鄉出版社，2005），頁154、185、188、211-213。

^⑪ 增田福太郎著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1999），頁55-61；同書收錄〈附錄三臺灣寺廟探訪記〉，記錄作者曾於1929和1933年兩度前往新竹城隍廟調查，頁259。增田原書為《東亞法秩序論說——民族信仰を中心として》（東京：ダイヤモンド社，1942）。

^⑫ 李亦園，〈民間寺廟的轉型與蛻變——臺灣新竹市民間信仰的田野調查研究〉，《中國社會科學季刊（香港）》，總第14期（1996年2月），頁15。

^⑬ 江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普度、祭厲與善書》，頁141-160。

在其與民間關係成立的時間點及社會脈絡之變化。

如城隍廟一般執行國家祭儀的官廟，如何轉變為民間信仰與政治的中心，即為本文希望探討的問題。18世紀上半葉清政府在古稱「竹塹」的新竹，建立綜理臺灣北部地方行政的淡水廳，地方行政開始不久便建立的城隍廟，在地方社會的重要性要到了1850年代中期才開始提升，該時段是地方動亂頻仍、攸關地方認同建立的關鍵時刻。本文將首先對新竹城隍廟最重要的年度中元祭儀與地方傳說進行考察，繼而討論地方社會變化的脈絡，特別是19世紀中期以後的地方動員，藉以理解新竹這個地方如何透過城隍廟表達認同，使得存在已久的官祀廟宇成為地方政治的中心。

二、新竹城隍廟的中元祭儀與地方傳說

新竹城隍廟以每年農曆七月的中元普渡為最重要之寺廟行事，以下討論即依筆者前些年的田野觀察討論起。^⑩據城隍廟內張貼「新竹都城隍廟農曆七月份記事表」所示，中元普渡與一般民眾最為相關的主要儀式活動有三：一是農曆七月初一日的「脫枷消業植福法會」，二是七月十五中元節當日城隍爺「奉旨賑孤魂境」，三是七月十九日舉行的普渡法會。

首先，農曆七月一日的脫枷消業儀式，報名信眾在當日下午向廟方領取填上信眾資料的疏文與符令，經過多位頭戴黑帽的道士在廟殿對信徒逐一宣讀求枷祈安文疏，象徵向城隍神稟報後，戴上印有「城隍爺公印」的三角紙枷，列隊跟隨城隍爺手下六司之一、主管獎善罰惡的陰陽司公，徒步遊行到廟外約一公里的北壇，即厲壇。行進時，廟方有號角隊在前導帶領，然後是分枷隊伍，接着是城隍廟的六將，最後是陰陽司公輿轎。在遊行過程會停留幾處，最後到北壇，經道士宣誦後脫枷，信眾將紙枷拿到壇外焚化爐銷燬後結束。在這個儀式中，陰陽司公帶領廟內神將到北壇駐紮，乃城隍廟中元普渡的序曲。陰陽司公出龕到城北厲壇坐鎮，象徵代理城隍爺受理案件。廟方的公開說明並沒有解釋陰陽司公為何可以代理城隍神、又要辦何案，但可以猜測大概是受理信眾申訴冤屈。到十五日城隍遶境回殿後，陰陽司公也一起跟隨回廟，才算結束。

^⑩ 筆者在2010至2012年間曾參與新竹城隍廟七月儀式的田野考察，比對江怡歲在2009至2011年間的田野記錄，以及近幾年新竹城隍廟每年公佈行事來看，儀式大致相同，但本文描述以記錄較詳、且留下較多照片的2010年筆記為主。另可參考江怡歲，《新竹市城隍信仰與六將會》（臺北：臺灣政治大學宗教所未刊碩士論文，2010），頁88-108。

就城隍廟中元普渡儀式的完整性而言，脫枷消業儀式並非不可或缺，但對地方信眾來說，卻更加重要。之所以為信眾信服，康豹〈斬雞頭〉一文很清楚的說明是因為城隍具有神判的權威。人們相信，城隍的陰判可以使陽世間的冤曲和不公義得到矯正。信徒透過象徵受苦的夯枷遊行，藉以表達懺悔誠心，藉城隍神力消除罪孽。廟方也理解這個儀式對於吸引信徒及維繫廟內香火的重要性，因而巧妙地將此附加在陰陽司公駐蹕北壇的活動之中。這也是為何前述廟方公告的七月行事曆中，七月初一日只寫了脫枷消業儀式，而沒有註明「陰陽司公駐蹕北壇」，後者顯然源自原先祭厲儀式之轉化。

中元節當天遶境的重點，在於城隍爺「奉旨」巡境。此乃與城隍作為官廟的本質有關，因此，至今仍然保持地方行政官員在遶境前到城隍廟祭拜上香的儀式。下午一點，城隍爺率領廟內范、謝兩將軍及六將，加上來自各地陣頭，一起在城內幾處廟宇的範圍遶境。遶境的高潮是返廟前的最後一站，稱為「鄭家貢燕」，由城隍爺率領屬下將領，來到位於北壇斜對角的鄭氏家廟，在此接受鄭氏後代「擦臉、奉茶」後回廟。鄭氏家廟是由清代新竹最重要士紳之一的鄭用錫（1788-1858）於1853年所建。鄭用錫在1823年考中進士之後，便在本地教讀，熱心公益義舉並經營家族事業，^⑮ 對於此後地方社會的發展，扮演舉足輕重的角色。

城隍廟遶境祭典的經費來源，據廟內張貼致謝紅條所示，大多來自信徒及機關的小額捐款與實物贊助。另外，紙枷也是一個重要的收入來源。據筆者詢問某位信徒回答：「一個要五百，要戴三年才有效」。許多信徒都戴有一個以上的紙枷。至於人數，據報刊媒體之記載，幾年前才每年約有200人報名參加，自2010年起開始大增，約有830名信徒參加，2017年有1,800餘名，2018年則有超過2,000名信眾。城隍廟總幹事受訪提到，此儀式始於1853年鄭用錫奉旨賑孤，而遶境則是1855年起繞行東西南北門，兼受他人奉茶送禮，後簡化只到鄭家。^⑯

^⑮ 鄭枝田，〈作者序〉，《竹塹鄭氏家廟》（新竹：新竹市文化局，2008），頁6。

^⑯ 2010年記錄來自現場參與廟方隨行人員統計；2017年記錄取自：〈有事就找城隍爺報案！鄭耕亞：自殺比沒死還痛苦，只能在陽間繞〉，2017年9月9日。<https://www.ettoday.net/news/20170909/1002718.htm#ixzz6KExvsY4u>；2018年記錄來自〈竹塹中元城隍祭「揪團夯枷」遊行〉，2018年8月11日，<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2516369>。近年來參與城隍廟夯枷儀式人數增加，顯見與地方文化局合作推廣新竹市唯一的民俗類無形文化資產「竹塹中元城隍祭」成效顯著。見黃運喜，〈從文化行銷觀點看新竹都城隍廟「城隍祭」活動〉，《宗教哲學》，第52期（2010年），頁123-136。

最後是七月十九日的普渡法會。附圖1是當天在廟外張貼的榜文，敘述普渡的緣由及進行的儀式，是理解城隍廟中元普渡的重要文獻：七月十五當日是地官赦罪之期，「都城隍公爺」奉旨賑孤，接着舉辦「慶讚中元祈安植福」法會，有「黃籙普度懺會一筵」與「宣誦三官感應妙經」等儀式。榜文未署名舉辦儀式者為「奉行科事柯」，所奉為「祖師扶教三天大法天師張」之命，以便「幽顯週知」。這說明城隍廟的中元普渡法會，是廣義的正一派傳統，由正一派道士柯奉張天師之命主持普渡。

這張榜文透露出城隍廟舉辦的普渡法會，乃道教始祖漢代張道陵傳承的流派，主持的柯先生，據廟內公告，應為廟內輪值之約聘道士。人類學家蘇海涵(Michael Saso)在1970年代初對新竹市道教儀式的田野調查指出，新竹重要士紳林占梅家族積極培養道教正一派道士，並與城隍廟有密切相關。蘇海涵對受訪道士家傳科儀文獻《莊林續道藏》的研究顯示，這一套道教正一派的科儀，歷史至少可追溯到1820年代，以新竹林家為代表的士紳不但建立了幾代的道士傳承、前後幾任當家也十分熱衷於推廣正統道教。^⑯但比對現有各種相關歷史文獻記錄，並無可以驗證1820年代以來新竹士紳家族介入城隍廟祭儀的證據，或可以說明蘇海涵追蹤的林家道統和現行城隍廟內的道士流派直接相關。

當代城隍廟的中元普渡儀式，有附在祭厲儀式上轉化的脫枷消業儀式、象徵官員巡境的遶境、以及正一派道士的普渡法會，種種作法都突顯民間參與後的轉變。然而，民間參與挑戰原先城隍廟體制與等級，並非理所當然。早在19世紀中葉新竹的地方社會就已將祭厲官祀轉化成對城隍的信仰，並與民間原本即已盛行的中元普渡結合，然而在1862年當時臺灣道徐宗幹眼中，此舉被視為浪費而怪誕，而且不符祀典。^⑰蔡志祥的研究認為，城隍廟因為是代理國家主持祭厲儀式的代表，是官僚體系的一環，廟方舉辦民間普渡時，往往採用「慶讚中元」、「祈安植福」的法會形式，為的便是規避僭越之責。在法律的間縫中，具有儀式行為的節日的目的，是國家容許的「報

^⑯ Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Cheung* (New Haven and London: Yale University Press, 1978).

^⑰ 徐宗幹，〈中元約〉(約1862)，《斯未信齋文集》，載丁曰健輯，《治臺必告錄》(臺北：臺灣銀行，1959)卷5，頁369-370。

賽」。^⑯可以說，脫枷消業儀式和普渡法會進行的方式，對我們理解文後所述地方社會與城隍廟連繫起來的方式十分關鍵。

上述新竹城隍廟中元祭儀活動中，讀者不難留意到的幾處「疑點」，正是在19世紀中期以後的發展：北壇祭厲、都城隍公爺奉旨賑孤、脫枷遊行、鄭家貢燕、及張天師主持普渡，在地方傳說的「解釋」反映了地方的變化。對新竹來說，1850年代顯然是發生轉變的時間點。約在1920年代寫成的地方軼聞《百年見聞肚皮集》留下了追索的線索。作者恆我氏記載數十年來聽聞之民間故事，提到1853年鄭家北郭園落成後，鄭用錫及家人、門客等，有鑑於家族連年大工程後不少骸罐、棺材被挖起、散置堆疊而感到不安，因而決定上奏朝廷獲准設置「厲壇」。^⑰但筆者查閱咸豐年間（1851-1862）臺灣上奏及皇帝硃批諭旨、實錄等資料，並無相關記錄。即使鄭用錫具有「禮部鑄印局員外郎兼儀制司事務」之四品銜低階京官身分^⑱，也不具上奏權利。更

^⑯ 蔡志祥，〈城隍、厲鬼與明清國家規範〉，載林緯毅主編，《城隍信仰》（新加坡：新加坡榮芭城隍廟，2008），頁49-63。

^⑰ 恒我氏著，林美容點校，《百年見聞肚皮集》（新竹：新竹市立文化中心，1996），頁42。「恆」為「怪」之異體字。據林美容考證，原書出自新竹縣文獻會1952年入藏手抄本，本書作者恆我氏，自述其父生於1846年左右，則其約生於同治年間（1861-1873），成書或在日本統治（1895-1945）初期，作者自述家族耕作鄭家公田，極可能為鄭家後人，見上書，頁16-17。本書共有五篇故事，各寫於不同時間，前後相差約40年。此處所引出自第一篇〈社亭公逸事〉，由內容及用語來看，有不少錯置之處，也有諸多清代咸同年間用語，因而至少成書於日本統治時期；再者，由於日本時代記者及社會運動家、戰後擔任新竹文獻會主任委員、編纂《臺灣省新竹縣志》的黃旺成（1888-1978）在其〈文獻〉〔載畢慶昌等，《新竹新志》（臺北：中華叢書委員會，1958），頁294〕中曾明言恆我氏為「新竹鄭天鑑」，則此書可能寫於日本統治中期大正年間（1912-1925），因《臺灣日日新報》中多處可見其參與地方燈謎、文教等活動，鄭天鑑活躍於1920年代應無疑義。見《臺灣日日新報》相關報導中最早一例出現於1916年2月24日第6版〈乾元燈謎誌盛〉；最晚一例為1927年2月15日 n04版〈本源嵩記燈謎 自元宵至十七夜〉。但鄭家族譜中記載咸同年間出生約第七至八世子孫中，並未存此名；由代數來看，約與鄭家清末家長鄭如蘭（1853-1911）之子、第七世的拱辰（1860-1923）和神寶（1880-1941）同輩。林衡道編，鄭鵬雲輯纂，《影本浯江鄭氏家乘》（臺中：臺灣省文獻委員會，1978年影印1913年手抄本），頁130。

^⑱ 鄭用錫自述自1835至1839四年間在北京。見其詩作〈汪韻舟少尉（昱）閩游詩草序〉，載鄭用錫，《北郭園詩鈔》（臺北：臺灣銀行，1959），附錄一，頁85-86；附錄二朱材哲所著鄭用錫墓誌銘之生平描述（頁87-89），提到鄭用錫於1834年入京在兵部武選司行走，1835年補授禮部鑄印局員外郎兼儀制司事務，郊壇祭祀即其業務。1837年春歸故里。正四品相當於臺灣道，從四品則相當於臺灣知府銜。見波越重之、宋建和譯，《新竹廳志》（新竹：新竹縣文化局，2014年影印光緒三十三年（1907）本），頁86。

何況臺灣當時尚為福建一府，若錯寫直隸（如下引文）而實為福建之省例，1873至1874年間福建省分刊之地方行政法規《福建省例》亦無相關祭厲之敘述。²²但下文更詳細之描寫，可以再深入追索：

福州省督傳遞部敕，准鄭用錫奏請淡水廳依直隸州例，許設厲壇，用祀無主孤魂，訂每年七月十五日中元節，值地官赦罪，著淡水廳同知府事知事，奉旨特祀厲壇，賑祭孤魂之特典。……外設總局在城隍廟內，開紳商鋪戶會議，議訂用明、幽兩祭式。明祭請廳知事主之，幽祭迎城隍爺至北壇，賑濟孤魂。先派陰陽司率六將爺，三日前設行臺於水田福地土地祠前，張布帆日覆，藉資鎮壓厲鬼。籌備一切儀式儀節所有經費，本年度擬由永承、永裕、吉利、恆昇四號負擔，將來用度擬招賣紙枷收入，及有志自發喜捐之項充之。議定，由總局發出告示，使廳下五十三莊善信人士周知，屆期喜助樂隊、鑼鼓、陣頭，到廟齊備，恭候城隍公爺奉旨賑孤。其有善信人士或祈願消災解厄，可向局內掛號，領牒買紙枷，隨公爺駕前，到北壇開放，依願赦罪消災解厄。至於請廳知事各儀節，依衙門公出行事，就此永著為例。²³

上文中有幾個重點，鄭用錫是否奉旨建壇已如前述沒有證據，但地方傳說表明此乃鄭用錫及其家族之功，也包括其在城隍廟內設立「總局」，「明」邀廳主主持、「幽」則迎城隍至北壇賑孤；主持及資助總局工作者的四個商號都來自鄭家事業，後續儀式的舉辦則將仰賴百姓捐輸及紙枷賣售收入等。恆我氏暗示鄭用錫監建城工、設厲壇、賣紙枷等博名致富之舉，乃「語雖近毀貶」，顯為受人詬病之舉。²⁴姑且不論該作者經常有時代錯置的問題，更值得關注的是現行儀式至少在日治以前已有，鄭家種種利用城隍廟的舉動，在當時似已招非議。至於骸骨由何而來，方志指明竹塹城各地義塚多在廳城東南緣，1812年建立的南壇大眾廟及1816年的東壇大眾廟，皆在此

²² 臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》（臺北：臺灣銀行，1964）。此書收錄1752-1872年間成例之案。

²³ 恒我氏著，林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁43-44。

²⁴ 恒我氏著，林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁65。

脈絡下所立。²⁵ 鄭氏家族墓園在「後壠底尖山仔山葬地」，而1901年北門一帶的土地申告書也幾無申告為墳地者。²⁶ 如此一來，「奉旨」祭厲及地點反映的地方實情，便是一大問題。

至於一介縣城隍如何變成代表京師的「都城隍」，還能奉旨賑孤，地方傳說則更加玄妙。據說是因為1890年全臺官民在新竹城隍廟舉辦了一次護國佑民、祛除災厄的「全國性」祈醮法會，因此新竹城隍被晉封為「都城隍」。廟方強調，新竹城隍沒有僭越體制，因為是被勅封的。²⁷ 地方多種細節不同但情節相近的傳說，大致表達出，法會舉行者乃新竹另一仕紳家族林占梅家的林汝梅（1834-1894，占梅之弟，排行第五，俗稱五老爺），他於1887年倡議重修城隍廟，在竣工後遠渡重洋到江西龍虎山求見第六十一代張天師，為避災求得神敕靈符懸於城隍廟，懸符則可避禍，否則將有五十年厄運（指被日本統治），但之後符雖仍懸，卻被野狗爭鬥所破。²⁸ 相較於1875年嘉義城隍神獲封「綏靖」，由縣級「顯知伯」晉升為州級「綏靖侯」，和澎湖馬公城隍廟於1885年被敕封為「福建臺灣澎湖靈應城隍之神」確有記載²⁹，目前沒有可靠證據足以證實確有此法會，或其他可以解釋新竹城隍使用府城隍或都城隍稱號的線索。據傳林汝梅到江西龍虎山求見張天師後，帶回豐富科儀典藏，建立的道教正一嗣壇在其死後逐漸沉寂，直到日治中期城隍廟管理人始正式由鄭家擔任。³⁰ 迄今共計有五代鄭家人擔任世襲管理人及

²⁵ 波越重之，宋建和譯，《新竹廳志》，頁80-84。新竹城東南側一帶義塚墳地開發的歷史變遷可見林欣宜，〈二十世紀中期以前新竹市東南金山面地區的土地利用與社會發展〉，《竹塹文獻》，第51期（2012年3月），頁10-33。

²⁶ 林衡道編，鄭鵬雲輯纂，《影本浯江鄭氏家乘》，頁32；〈新竹廳竹北一堡新竹街土地申告書〉（1901-01-01），《臺灣總督府檔案臨時臺灣土地調查局公文類纂》，國史館臺灣文獻館藏，典藏號00011589001。

²⁷ 洪惠冠、鄭耕亞總編輯，《老城隍·新新竹：新竹都城隍廟建基二百五十週年系列活動成果專輯》（新竹：新竹市文化中心，1999），頁10。

²⁸ 陳福全，〈第十三輯補遺·潛園憶梅〉，載張谷城，《新竹叢誌》（新竹市：新竹市立文化中心，1996再版），頁461。

²⁹ 臺灣銀行經濟研究室編，《清會典臺灣事例》（臺北：臺灣銀行，1966），〈禮部·群祀·直省祭厲壇〉（引自光緒朝「欽定大清會典事例」卷444），頁102。

³⁰ 顏芳姿，〈評介 *The Teachings of Taoist Master Chuang*——兼論林家的道教事業〉，《竹塹文獻》，第5期（1997年），頁94-100。

總幹事，處理廟務。^⑩據云雖有信徒代表，但無實質功能。^⑪

綜上，對於城隍廟現行中元祭儀中北壇祭厲、都城隍公爺奉旨賑孤、脫枷遊行、鄭家貢燕、及張天師主持普渡等，在地方傳說中的解釋都指向新竹社會在19世紀末以前鄭林兩大家族對城隍廟的影響。

三、城隍廟的社會基礎：祭厲儀式的挪用

目前並無長期、內部的資料可供說明新竹城隍廟的管理及祭儀的經營，因此以下僅能以外部資料，由地方社會發展的脈絡來加以推敲。新竹最早的地方志——1834年鄭用錫的《淡水廳志稿》——只簡單記載城隍廟為1738年由淡水廳同知所建，其後陸續經過幾任淡水同知重修；而厲壇「在北門外水田街」，1804年淡水廳同知建、1829年重修，無儀典之說明。^⑫廟中僅有兩方1937年所立大型碑記，一為〈重修新竹城隍廟碑記〉，敘明自1828年以來的七次重修，皆由鄭家總其事；二乃捐題碑記，記載捐金者姓名。^⑬建廟以來百餘年，相關儀式或活動在歷史文獻中皆無提及，即使在新竹地區的地方官衙檔案《淡新檔案》中，具體提到「城隍」之記錄，最早也只止於1866

^⑩ 清代道光年間鄭用錫主導城隍廟修葺，長子鄭如松接續，其後鄭家人擔任城隍廟管理人者有鄭拱辰、鄭肇基（1923年，拱辰長子）、鄭鴻源（1937年，肇基長子）、鄭宏郎（1982年，鴻源長子），見林佳儀，〈新竹北門鄭氏家族與地方音樂戲曲活動考察〉，《臺灣音樂研究》，第26期（2018年5月），頁46-47。在鄭振辰開始擔任城隍廟管理人之前，則有鄒海澄擔任管理人的記錄，見1901年新竹廳竹北一堡新竹街（土名西門）的土地申告書11584冊「城隍廟後街第三百五十五番地」及11583冊「太爺街二百二十九番戶」的土地申告書及理由書。且鄒海澄在鄰近地區同時兼任內天后宮管理人和新竹林占梅家號林恆茂之管理人，見《臺灣總督府檔案臨時臺灣土地調查局公文類纂》，國史館臺灣文獻館藏，典藏號00011583、00011584、00011590。

^⑪ 現任城隍廟總幹事鄭耕亞，自1996年起接任至今，見江怡葳，〈新竹市城隍信仰與六將會〉，頁31、59。但林佳儀2017年口訪鄭耕亞則提到始於1998年，見林佳儀，〈新竹北門鄭氏家族與地方音樂戲曲活動考察〉，頁47，註10。由於無法判定年代，在此姑存兩說。

^⑫ 鄭用錫，《淡水廳志稿》（臺北：文建會，2006年影印道光十四年（1834）本），卷2，頁90-91。

^⑬ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖志·新竹縣市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1997），頁185-193。

年。^⑤顯然新竹城隍廟在19世紀中期以前，與地方社會的發展沒有太大牽連。

到了同治十年（1871）同知陳培桂所修的《淡水廳志》，除抄錄上述記錄外，始有關於儀式的記載。「厲祭」部份註明：

直省府、州、縣歲三月寒食節、七月望日、十月朔日，祭厲壇於城北郊。前期守土官飭所司具香燭，公服詣神祇壇，以祭厲告本境城隍之位。至日，奉請城隍神位，入壇設於正中。守土官行禮畢，仍奉城隍位，還神祇壇，退。（淡水惟七月祭）。^⑥

這段記錄雖未說明厲祭儀式始於何時，但大致可知厲祭儀式原應年行三次，但淡水廳只在每年七月十五日舉辦，地點在城外北方的厲壇，由地方官員親臨獻祭，由城隍神監臨。若要有厲壇才能祭厲，則應當在1804年以後，也就是建廟70年後。考慮到設於1723年的淡水廳同知，也是要1756年才到竹塹辦公，廳署更是到1792年才建立，似乎也不難理解。^⑦

《淡水廳志》指「祭厲壇於城北郊」的地點「北壇」，現為水田福德宮（見附圖2，該廟匾額上方的小字註明「北壇」）。1834年及1871年兩本方志都顯示在北門外水田街既有厲壇、也有水田福德宮，位置應十分相近。^⑧近年有記載北壇為：「鄭氏家廟及現保齡球館之間地也，已毀；原有骨罇存放南壇（按：即竹蓮街大眾廟），現移至明湖路大眾廟一併祭祀，亦曰北門外厲壇」。^⑨究竟厲壇何時毀損，使水田福德宮開始以北壇為名代行祀事，目前並不清楚。1894年另一本地方志清楚描述厲壇的建築形制：「在縣城北門

^⑤ 筆者使用國立臺灣大學「臺灣歷史數位圖書館」（THDL）查詢《淡新檔案》中「城隍」之記錄，最早的是16404案第1件中在「城隍廟」邊一名佃人欠納租谷的記載，http://doi.org/10.6681/NTURCDH.DB_THDL/ntul-od-th16404_001.jpg。

^⑥ 楊浚撰，陳培桂纂輯，《淡水廳志》（臺北市：文建會，2006年影印同治十年（1871）本），卷6，頁233。此段引文標點有誤，依審查人意見改正。

^⑦ 楊浚撰，陳培桂纂輯，《淡水廳志》，卷3，頁132。

^⑧ 鄭用錫，《淡水廳志稿》，卷2，頁91；楊浚撰，陳培桂纂輯，《淡水廳志》，卷6，頁236、241。

^⑨ 吳俊雄，〈附錄竹塹城之沿革考〉（原出版於1995年），載張谷城，《新竹叢誌》，頁490-491。

外水田街。壘石為壇，高廣如制。前陛三級，餘無階，繚以垣。」^⑩ 壇體是為了「設城隍位於壇上……設無祀鬼神壇於壇下左右」。^⑪ 1903年新竹廳會進行官廟調查，說明厲壇為「周圍高約三尺石積成之高地」，大小約十坪，為民業地，無財產。^⑫ 上文顯示此壇面積既小、只有露天祭壇形制，既不如新竹其他廟宇被日方徵用，也不像其他官廟有被徵收為官有地之價值，直到日本統治時期，在此極有可能仍有祭壇的建築遺跡存在，但已無具體作用，也不如其他興盛廟宇有各種信徒捐獻財產。有鑑於城隍廟與新竹在地士紳家族的關係愈形密切，從鄭氏家族積極參與城隍廟與水田福德宮的經營的時間來推斷，厲壇很有可能在清末便已被水田福德宮取代。

至於常被稱為「水田福地」的水田福德宮，情況就大不相同。鄭用錫自述此地乃其年少之時和弟用鑑讀書處，因漸廢圮，遂命其子重修。^⑬ 1894年地方志記載「在縣城北門外水田街。……嘉慶間水田街紳民捐建，業戶王世傑捐充後街子地基，年收租錢一十三千文，以供香燭之用。咸豐六年（1856），紳士鄭用錫重修。光緒十三年（1887），紳士鄭如坤、鄭重捐修。」^⑭ 也就是說，這座水田福德宮雖然在1800年代已經存在，但鄭氏家族約在1850年代中到1880年代末間主持過兩次重修，說明鄭家大概是19世紀中葉以後此廟最重要的支持者及管理者。再從建築群時間來看，此地就位於1853年興建的鄭氏家廟和1850年購地起建的北郭園中間，卓克華考證此地建築群（1838年建進士第、1844-1851年吉利第、1852年春官第、1853年鄭氏家廟）乃鄭家於1807年遷居水田街購屋居住後陸續所建。^⑮ 可以推測水田福德宮在1850年代以後便是城外北門鄭氏家族聚落所在最重要的地方信仰中心。

^⑩ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），卷4，頁199。

^⑪ 劉良璧，《重修福建臺灣府志》（下）（臺北：文建會，2005），卷9，〈祭厲壇禮〉，頁463。

^⑫ 〈社寺廟宇ニシテ從來ヨリ官廟ニ屬スル分調查提出方ニ付各廳長へ照會ノ件〉，《明治三十六年臺灣總督府公文類纂十五年保存第二十二卷社寺》，《臺灣總督府檔案總督府公文類纂》，國史館臺灣文獻館藏，典藏號000-04742，頁61。

^⑬ 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，卷2，頁24。

^⑭ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷4，頁210。

^⑮ 卓克華，〈北門進士第、春官第、吉利第的歷史研究〉，載閻亞寧主持，《國定古蹟進士第暨其古蹟保存區域調查研究暨修復再利用計畫》（新竹：新竹市文化局，2010），頁11-12、頁6圖1-1年代及頁20-22建築群興建年代之考證。卓克華亦提及水田福地約建於1748年左右，但未知所本何處。北郭園購地起建年代見鄭用錫，《北郭園詩鈔》，附錄一，〈北郭園記〉，頁83-84。

據土地申告書記載，該廟坐落在新竹街土名北門外北門街，1901年7月5日申告為「祠廟敷地」，當時管理人為鄭世丞，收受鄰近水田前後街多塊土地地基租。^⑯但同地並無以「厲壇」或「北壇」名目申告之地。

文獻中最早有地方人士參與城隍廟活動的記錄皆在1850年代以後。鄭用錫在1852年敬獻的「理陰贊陽」匾，是城隍廟中首面非由地方官員落款之匾。^⑰鄭用錫賦詩兩首，足以顯示當時竹塹與中元普渡相關狀況：一是〈中元觀城隍賑孤〉，提到：「神輦扶來鹵簿譁，滿街香火迓爺爺，不知男女緣何事，為解凶災共荷枷。」^⑱鄭用錫提及中元節城隍賑孤盛況目的，是為了諷刺當時民間供奉鋪張，不顧當時米價昂貴、民不聊生而作。另一首〈塹垣普施極奢觀者如堵感賦〉則說：「勝會盂蘭簇一場，南壇跪拜去來忙；殼堆珍錯羅山海，飯貯筐罄稻梁」。^⑲兩首詩著作年代或先後順序雖然不明，然而，因為鄭用錫於1858年逝世，必然著於此前。我們至少可知在1850年代便已有信徒充枷之舉，但當時是和城隍神輦出龕遶境連在一起，乃中元節當日之事，而非我們今日所見在七月初一與陰陽司公駐蹕北壇的儀式結合在一起；而且，就中元普渡盛況而言，城隍廟不如南壇。此外，由內容可以推測，鄭用錫對普渡奢華、喧賓奪主頗有微詞，因而希望重申城隍神「燮理陰陽」之責。

到了1859年，林占梅的詩〈俗訛嘆〉記載了一對母子誤會城隍神在林占梅家的故事。故事中該母子被盜，欲請城隍廟內六司之一的速報司上報，以便求城隍爺神助獲盜。^⑳這則故事雖難免有林占梅藉以附會城隍神尊之嫌，然而，更重要的是顯示出至少在此時期城隍神已經轉化成受人信仰的神尊，不再是與一般民生無涉、對祭祀對象有所限制的官方祀典神。甚至，當時有文人記載相傳淡水同知曹士桂（1800-1848，雲南出身舉人，1847年任淡水同

^⑯ 〈新竹廳竹北一堡新竹街土地申告書〉（1901-01-01），《臺灣總督府檔案臨時臺灣土地調查局公文類纂》，國史館臺灣文獻館藏，典藏號00011589001，頁196。

^⑰ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷6，頁321。

^⑱ 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，卷4，頁71-72。

^⑲ 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，卷3，頁38。此詩有另一殘本之版本，文字頗有出入，但與內容要旨無涉。見黃美娥解說，〈人物簡介——鄭用錫〉（2008），國家臺灣文學館，全臺詩智慧型全臺詩知識庫，<http://xdem.nmtl.gov.tw/twp/b/b01.htm>。

^⑳ 林占梅，《潛園琴餘草簡編》（臺北：臺灣銀行，1964），頁109-110。詩成於1851-1867年間。

知)為「竹塹城隍」，乃為了紀念其任上積勞而卒。⁵¹可見，城隍廟的重要性在19世紀中期的新竹地區顯然已經大幅上升，城隍神的人格化和陰判想法下負枷贖罪、為百姓洗冤、求報應等作為，在此時都已成明顯現象。因而我們可以見到1862年臺中地區發生戴潮春事件時，林占梅便率領團練在城隍廟誓師，率軍南下討伐戴潮春。⁵²大約在此時，城隍廟不僅已經是信仰重地，同時也是新竹城內重要的聚眾地點。

到了1894年，陳朝龍的《新竹縣採訪冊》則提到更多城隍廟中元祭典在一般風俗民情上的變化：

(七月)十五日，城莊陳金鼓、旗幟，迎城隍神遶境，男女素有祈禱者，荷紙枷隨之，其病重祈禱者或以刀劍枷荷之身，著黑衣白裙，散髮隨行，甚者或加以鎖鍊。是日將晚，迎城隍神詣厲壇，在城文武地方官畢集行禮致祭，謂之厲祭。俗傳七月一日為開地獄，三十日為閉地獄，各城莊鳩資為會，延僧登壇演放焰口以祭無祀之鬼，謂之普度，即盂蘭盆也。遞年例設爐主、頭家為之經理，先期數日，或十數日，豎竹為竿，高數丈，挂幡懸燈於上，謂之豎燈篙。先一夜，各結小燈，編姓為隊，金鼓喧填，燭光如晝，爐主、頭家各製四方紙燈一，上形如屋脊，下鋪木板，旁書爐主、頭家姓名，謂之水燈頭，送至大溪或海口，浮於水面謂之放水燈。至期，爐主、頭家宰牲具葷素殼饌、餅餠、果品、裸糉、飯、楮錢之屬，畢集一所，燃燈結綵演劇，延僧施食，編竹如塔形，上尖而下廣，裸糉、果品、楮錢或雞鴨豬肉之類，週圍懸挂其上，其名曰淺，家出飯一筐，送至其處，謂之孤飯，搭木板為架，置飯其上，謂之孤杆，夜半撤〔筆者按：原文如此，應為撤〕饌，謂之收孤。⁵³

陳朝龍的記錄仔細地鋪陳了19世紀末城隍廟中元祭厲儀式進行的步驟。至少在當時，還可以看到中元節當日白天是城隍神遶境以及夯枷（視所求有

⁵¹ 林豪著，郭哲銘注釋，〈淡水迎神曲並序〉，國立編譯館主編，《誦清堂詩集注釋》（上）（臺灣書房，2008），頁392。林豪（1831-1918）為金門籍舉人，1859年中舉，1862-1868年間來臺，其間大多住在竹塹（1862-1865），為林占梅潛園的賓客。見上書，郭哲銘纂輯，〈林次逋先生年譜〉，頁13-17。

⁵² 林豪，〈東瀛紀事〉（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），卷上，頁17。

⁵³ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷7，頁376。

紙枷及刀劍枷形式)儀式，到了傍晚，才是城隍神與地方官員親抵厲壇致祭。與此同時，則是整個農曆七月的中元普渡法會，由各城莊鳩資，設爐主、頭家經理。比對現今的儀式，最明顯的變化，自然是現今中元節城隍的出巡遶境，將北壇祭厲儀式轉化成此前無任何記載的「陰陽司公代理駐紮北壇」附在夯枷儀式中。其次，今日的儀式經費已不像1894年的記載，有來自「各城莊」的資金以及每家出孤飯的習慣，而大抵是自由捐款贊助和枷錢。再者，延僧登壇做施焰口儀式，及豎燈篙、放水燈等等，也與今日中元普渡法會強調道教正一流派有所不同。最後，今日城隍廟祭典的組織也不見有爐主頭人主持，而主要是管理委員會的主任委員負責。這幾個清末到現今的變化，一方面可能是地方上對普渡要求競合的結果，另一方面可能是進入日治時代以後官方政策對於宗教寺廟管理的法令要求更加制度化所致⁵⁴。如上所述，新竹城隍自建廟至今，其中元祭儀最重要之歷史變化應該是1850年代中至1890年代中期之間，民間介入城隍廟祭儀的變化顯著。

回到地方士紳介入寺廟經營的討論，我們也可以觀察到城隍廟收入增加的現象。據1894年《新竹縣採訪冊》的記載，城隍廟的「香燈祀租」主要來自店租，另有一筆在義渡租項下，每月由縣署給領香燈銀。⁵⁵ 也就是說，除了城隍廟名下租谷外，還有來自官府挪用以贊助之資，二者共同構成城隍廟祭祀經費主要來源。1895年的《新竹縣制度考》記載城隍廟的收支項目更為清楚。該志是日本統治後對地方的調查，以供地方施政參考之目的而做成，具有相當精確可信度。城隍廟收入第一項就是枷錢，折算為165元。後面還列有來自五項店租的收入、以及兩項租谷的收入，這些店租及租谷折銀加起來大概有210元，比枷錢要多一點。⁵⁶ 正因為城隍廟的香燈祀租主要來自店租，那麼枷錢對於城隍廟中元祭典的意義為何便十分引人疑竇。下一則記載可以讓我們更清楚這筆收入對城隍廟的意義。

日本時代初期《臺灣日日新報》於1899年錄有一則〈中元舊俗〉的記事：

⁵⁴ 進入日本統治後，日本政府以法令要求廟產之經理需制度化，並登記管理人，對清代以來傳統廟務經營與人事有影響。Hsin-yi Lin, “Temple Property Management in Colonial Taiwan: The Case of the Yimin Temple of Xinzhu County,” in *Colonial Administration and Land Reform in East Asia*, ed. Sui-wai Cheung (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2017), 72-85.

⁵⁵ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷4，頁201。

⁵⁶ 不著撰者，《新竹縣制度考》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁106-107。

舊曆七月十五日新竹城隍尊神向有迎出北壇賑卹孤魂之例，其由來已非一日矣。自十二、三遠近男婦老幼紛紛到廟購買紙枷，○日屆期有荷在頸項，如罪人然，隨城隍尊神赴北壇，將枷楮以鋸化之，為應地官赦罪故事，故一年城隍廟博得此等枷錢六七百串，設在地紳商秉公留存，則城隍廟已富甲一邑矣。⁵⁷

當時已是日本統治第四年，根據這則記載，城隍廟還是繼續在賣紙枷，而且到了20世紀初仍是和中元節當天城隍到北壇賑孤的儀式一起。更重要的是，記者暗示枷錢的收入被「在地紳商」中飽私囊，而且數目不少。

今日我們在城隍廟內的牆上看到幾塊告示板，寫着當日廟內輪值道士姓名、服務項目、廟方與道士如何拆帳的收費標準以及警戒外來道士承攬法事的公告等等，顯示當代的信徒到城隍廟祭拜，除了懇求城隍爺庇護或求取神判立誓外，還有廟裡的道士提供制改、超度、補財庫等等服務。但是，這些並非今日的發明，早在清末也有類似的記錄。1894年方志在風俗項下的祈禳就提到：

俗尚鬼神，家家廳堂供奉神像，常以數千計，每病則祈禱之，或禱於各祠廟，病愈則以五牲、酒醴、香楮詢廟謝之。或延道士，詣城隍廟誦咒、焚金楮，謂之進錢補運（言命運遭厄，以金楮彌補之也。）……謝神、謝天者，又總名謂之還願，間有富豪巨神〔筆者按：應為紳之筆誤〕遇疾病，邀集紳耆數十人同詢城隍廟，設壇鳴鐘鼓，為之禱天，次禱城隍廟。……⁵⁸

此處值得注意的是，城隍廟乃地方士紳集體延請道士祈天禱病的場所，這些地方士紳富豪，無疑是影響城隍廟由執行國家儀式的官廟變成世俗化香火廟最重要的關鍵。

上述討論意在指出，新竹地區這間重要廟宇，雖然建立的時間在18世紀，但在19世紀中葉以後發生了重要的變化，變成地方上活動與信仰的中心。我們今日所見城隍廟祭儀，還能回推到1850年代左右地方開始加以挪用的源頭。此後的發展，是地方士紳怎麼去介入並掌握廟宇的文化解釋權，利

⁵⁷ 〈中元舊俗〉，《臺灣日日新報》，1899年8月22日，第4版。

⁵⁸ 陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷7，頁381-382。

用廟宇作為控制地方及動員群眾的符碼力就變成了19世紀後半期爭奪地方資源的一項重要關鍵。

四、社會動員與地方認同

上述討論指出新竹地方社會自18世紀末、19世紀初開始有了明顯變化。城隍廟祭儀的變化其實反映了地方社會發展的程度。林玉茹討論新竹地區自18世紀初起作為一個傳統地區性市場圈的發展，到了19世紀初嘉慶至同光年間，在地商人本地資本的積累已十分顯著，展現在地化與士紳化的過程。嶄露頭角的商人家族，朝向商、紳、地主一體的紳商望族，彼此緊密相連，也與地方官府利益趨近，主導了地方的社會、經濟及政治活動。^{⑤9} 黃朝進則以新竹最重要的鄭林兩家，討論他們分別在林紹賢（1761-1829）及鄭崇和（1756-1827）於19世紀初發跡、致富，並透過參與捐建文廟、城垣等地方公務，開始建立地方社會領導權力的過程。但隨着雙方家族勢力之消長、經營策略之不同，到了第二、三代領導者之時，1860年代起開始有互控的緊張關係。^{⑥0}

本地鄭林兩姓家族士紳化的發展，也受到1840年代開始中國東南陸續被鴉片戰爭及太平天國大軍席捲後的影響。兩家族除參與土地經營投資與商業貿易，也透過掌握武力增強實力。鴉片戰爭時，臺灣開始出現大量團練。當時淡水同知於1842年要求在轄境沿海各處設立團練。^{⑥1} 鄭用錫與林占梅家族的林祥雲（林占梅之叔），皆在此時以團練壯勇有功獲得軍功頭銜。^{⑥2} 而林占梅本人也在此時嶄露頭角，以貢生身份捐資八千兩銀協助海防。^{⑥3}

到了1853年臺灣南部發生林恭之亂時，鄭用錫和林占梅兩人的聲望更加提升。當時他們連同臺北板橋林家的林國華，和臺南舉人施瓊芳共四人，被

^{⑤9} 林玉茹，《清代竹塹地區的在地商人及其商業網絡》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2000），頁343-348。

^{⑥0} 黃朝進，《清代竹塹地區的家族與地域社會：以鄭、林兩家為中心》（臺北：國史館，1995），頁18-19、68-72、132、156-163。

^{⑥1} 福建師範大學歷史系、福建地方史研究室編，《鴉片戰爭在閩、臺史料選編》（福州：福建人民出版社，1982），頁4、201-213；陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷9，頁465。

^{⑥2} 中國第一歷史檔案館編，《嘉慶道光兩朝上諭檔》（桂林：廣西師範大學出版社，2000），第47冊，頁334。

^{⑥3} 中國第一歷史檔案館編，《嘉慶道光兩朝上諭檔》，第47冊，頁211。

指名「均堪辦理團練勸捐事宜」，咸豐皇帝諭令其或捐資助餉、或出力督團，協助平亂。^⑪此次指名是來自一名熟悉福建事務的御史的建議，但考慮此次亂事發生在現今臺灣南部的高雄縣，而四人之中有三人都在臺灣北部，顯然不是因地緣關係被指派，反而，大概是因為鄭用錫和林占梅都已經累積相當財富與實力的關係。這一次的事變，具體顯現出新竹出身的兩人，影響力已經跨出自身所在地域。同時，我們也可以想到，當時這四人之中職稱最高的是鄭用錫的「在籍前任禮部員外郎」，他的任命很有可能是遵循了同年稍早為了因應太平軍蜂起而在大陸各省陸續設立的「團練大臣」，其中最有名的就是曾國藩。^⑫此一任命的目的，便如前述勸捐辦團諭令提到的：「總之以本地之捐項作本地之軍需，以本地之義勇，捕本地之盜賊」。^⑬考慮平亂的成本，並對已經握有武力的地方士紳的權力增長有所戒備，也因而使得團練大臣中有不少人為「在籍」，象徵皇帝交付任務給暫時因故不在京的京官親信下屬，為因應「本地」軍需的「本地」捐項，顯然就遠在北京的皇帝來看，並不特別覺得臺灣的一南一北距離有多遙遠。

鄭用錫和林占梅無疑都是在地方武裝化的浪潮中被推向社會地位的高峰。同年，鄭用錫寫了有名的〈勸和論〉，勸告百姓要警戒閩粵、漳泉等分類意識造成的危害。^⑭雖然一篇文章能發揮的作用有限，但此舉卻展現了他成為全臺領袖的格局。跨越舊有活動勢力範圍，是地方武裝化後地方士紳兼軍事領袖的一大特色。北臺灣的社會不安狀態大概已經持續一段時間，從1836年淡水同知婁雲的「莊規禁約」開始辦理團練冬防，到1853年鄭用錫〈勸和論〉，再到1860年林占梅提到「淡北連年鬥殺」，都已顯示該地閩粵

⑪ 中國第一歷史檔案館編，《咸豐同治兩朝上諭檔》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），第3冊，頁268。

⑫ Frederic Wakeman 和 Philip Kuhn 都提到為了對抗太平軍及節制地方士紳的軍事力量，咸豐皇帝藉由任命省級以上在籍京官作團練大臣以為對應之道。Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861* (Berkeley: University of California Press, 1966), 150; Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980), 144-145.

⑬ 福建師範大學歷史系、福建地方史研究室編，《鴉片戰爭在閩、臺史料選編》（福州：福建人民出版社，1982），頁4、201-213；陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷9，頁465。

⑭ 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，附錄一，頁83-84。

械鬥、分類盛行。^⑯

但從接下來討論的戴潮春事件中，我們更可以發現來自新竹士紳的熱烈響應，以及對新竹社會產生的重大影響。戴潮春事件（1862-1865）被視為次於1721年朱一貴事件及1787-1788林爽文事件後，清代臺灣第三大亂事。來自金門的林豪於1862至1868年來臺期間，留下了最接近當下的詳細記錄。^⑰據其1870年《東瀛紀事》之記載，戴案發生在臺灣中部的彰化，但事件波及廣泛長達三年。據說戴潮春來自富裕之家，在彰化從事北路協稿識的軍事文書職，但因不滿上司索賄，遂招集其兄八卦會舊黨為天地會，並假冒團練向縣令請戳，最終因不能節制會黨而一發不可收拾。^⑱清廷十分重視此次亂事，一方面是太平天國之亂已到尾聲，臺灣的亂事又傳與秘密結社有關，因此一開始便頗受關注，第二是因為亂事進展十分快速，1862年亂事開始不久便攻佔了彰化縣治，隨即往南圍攻臺南的府城。^⑲在此途中，包括臺灣道、臺灣陸路提督、前曾擔任彰化知縣的當任淡水同知秋曰觀等重要的臺灣地方文武官員，都因而殉難。^⑳

新竹在戴潮春事件中不能說具有重要性，因其未受亂事波及。然而，以林占梅為首的新竹士紳非常熱切地參與，他們積極與官軍結盟的舉動十分耐人尋味。林占梅在歷史上搏得「毀家紓難」之美名，^㉑也為其帶來相應榮耀，在凱旋回鄉時，他描述鄉親列隊夾道歡迎、歌舞昂揚的盛況，想必備極尊榮。^㉒

林豪記錄林占梅與戴潮春事件的始末，說其偵知戴潮春組織秘密結社後，隨即在1862年3月在竹塹成立「保安總局」，理由是為了避免亂事向北波及淡水廳。次月，當臺灣道孔昭慈命淡水廳同知秋曰觀前往彰化助戰，林占

^⑯ 楊浚擇，陳培桂纂輯，《淡水廳志》，卷15上，頁511-514；林占梅，〈除日感述〉，《潛園琴餘草簡編》，頁124。

^⑰ 林豪也陸續參與了1871年《淡水廳志》、1882年的《金門志》及1893年《澎湖廳志》等多本方志的修纂工作。李宗翰，〈清代地方志的知識性質——以光緒《金門志》為例〉，《漢學研究》，第33卷，第3期（2015年9月），頁264。

^㉑ 林豪，《東瀛紀事》，卷上，頁1-2。

^㉒ 《清穆宗實錄》（北京：中華書局，1987影印《清實錄》本）卷33，頁902；卷48，頁1296。

^㉓ 《清穆宗實錄》，卷42，頁1127；卷53，頁1451。

^㉔ 此一美名實來自林占梅自己詩中「有感」（1863）中的用語「為國釋嫌唯蘭子，毀家紓難只於菟」，見林占梅，《潛園琴餘草簡編》，頁136-137。

^㉕ 林占梅，〈回軍將入竹塹城作〉（1863），《潛園琴餘草簡編》，頁143。

梅隨即「出貨備器械，積鉛藥，修城濠，募勇士」，並請「生員鄭秉經、貢生陳緝熙、職員翁林萃董其事，聯絡鄉民，訓練鄉勇」。林占梅並在淡水同知離開的期間，派「勇首」總帶練勇，防守城外要害。在得知秋曰觀遇難後，隨即推舉權代同知之人選，稱為與他人「共推」，並「使竹塹巡檢就秋司馬眷屬索其關防」，之後才向巡撫徐宗幹請示。^⑯以上記錄顯示林占梅在戴潮春事件發生初期，藉非常時期為由，侵蝕了原本淡水同知的權限，不難發現其名為保護地方，實則為控制地方。林占梅因而提到他「為當事者掣撓」^⑰，大概顯示其遭到有心人舉報。林占梅之所以敢大膽行事，背後可能就有來自徐宗幹的支持，這是因為林占梅不時在其詩文中以師相稱。^⑱這種「師徒關係」是19世紀中期以來清帝國各處普遍地方武裝化的一種庇蔭網絡的特徵。林占梅的大膽行事，固然讓他贏得後世讚賞，但與此同時也由於籌辦軍餉激化了地方社會的衝突。

林占梅「師出有名」是在1862年4月間誓師進攻大甲，林豪描述林占梅此時獲得「總辦臺北軍務」頭銜，並說明是由福建省藩司所發印記，也就是福建巡撫徐宗幹所給。^⑲恆我氏的〈清江舍附戴萬生〉寫成時代較晚，但有非常近似之描述。他明白地說當時竹塹紳商「公舉林占梅為議長，鄭如棟副之，設保良局，開公安局，擔任保衛安民一切事宜。……開張臨時政廳，飭捕快捉拿哥老會。」且招募壯丁團勇，林占梅募鄉勇五百人，號先募營；鄭如棟亦募壯強五百眾，號前募營。決定出征彰化前，則在「城隍廟總局」神隍爺神座前宣誓。同知秋曰觀死後，以一城不能無主，公推其幕賓張師爺設假廳事（此顯為日治用語，假為準之意）於北門外水仙王宮後殿，充當衙門。^⑳地方傳說也突顯在此時林占梅邀召竹塹紳商鋪戶及官民同赴城隍廟默禱祈神，並抽出「直遇清江貴公子，一生活計始安全」籤詩，合理化了其出兵之舉。^㉑

然而，林豪與其他地方志也記錄了在1862年農曆四月時有一位1860年被

^⑯ 林豪，《東瀛紀事》，卷上，頁16-17。

^⑰ 林占梅，〈感懷〉（1863），《潛園琴餘草簡編》，頁137。

^⑱ 林占梅，《潛園琴餘草簡編》，頁49-50、167。

^⑲ 林豪，《東瀛紀事》，卷上，頁17；卷下，頁39。

^㉑ 恒我氏著，林美容點校，見《百年見聞肚皮集》，頁118-120。

^㉒ 陳福全，〈第十三輯補遺·潛園憶梅〉，載張谷城，《新竹叢誌》，頁460-461。

派來臺處理淡水海關事宜的候補道區天民，被任命為「督辦北路軍務」。^⑪林豪等人並未解釋這兩個相似的頭銜究竟怎麼回事，但是，從兩者各自軍令系統及追隨者的成分來看，我們不難發現新竹的地方社會實際上已經分裂。林豪提到督辦北路軍務的區天民「飭令就地捐輸為軍費」，並指名淡水舉人陳維英與紳士鄭如梁鳩資接濟。^⑫這兩位之中，鄭如梁是鄭用錫次子，同時也是林占梅妹夫。^⑬鄭用錫在戴潮春事件爆發前，已於1858年逝世，但在他生前寫的一首「感事（為鶴山〔按：即占梅字〕作）」之詩，即以其好大喜功、巨欠招議而為之悲歎。^⑭鄭如梁此時是鄭家實際的領導者，這顯示在戴案前，兩家雖為世家姻親之好，事件發生之後，林家和鄭家已經嚴重不合。

1871年淡水同知陳培桂參與纂修的《淡水廳志》卻留下了一句伏筆，可供我們追索實際發生狀況。該志說林占梅「……保守大甲，克復彰城，功加布政使銜。卒以集資被控，且叩闈。同治七年（1868）身死，家稍中落。士論惜之。」^⑮身為林占梅摯友的林豪在《淡水廳志》刊刻後加以反駁，說：「占梅被控，乃因粵民挾恨相攻殺，為林南山所累，豈盡關集餉之故耶？」^⑯當時臺灣道吳大廷的日記則透露出林占梅在1868年死前最後的記錄。據吳大廷記，二月「又有淡水廳在籍布政使銜捐職道員林占梅再四求見，緣伊有重案懸擱數年，抱病來城，力求昭雪；不料余即交卸，聞耗神魂俱喪。」^⑰至此，我們大致可以得知林占梅在戴潮春事件後陷入重案官司之累，雖曾親赴府城屢屢向臺灣道求情，但顯然無功而返。而他的官司，如下

^⑪ 林豪，《東瀛紀事》，卷上，頁17；卷下，頁39。另外，陳朝龍也有同樣記錄，見陳朝龍著，林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷6，頁340。

^⑫ 林豪，《東瀛紀事》，卷上，頁18。

^⑬ 見林占梅賦於1854年之詩，《潛園琴餘草簡編》，頁62；亦可見《影本浯江鄭氏家乘》，頁219-220。

^⑭ 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，卷4，頁57。

^⑮ 楊浚撰，陳培桂纂輯，《淡水廳志》，卷16，頁547。

^⑯ 吳大廷，《淡水廳志訂謬》，成書時間未註明，但以序文描述意在訂正1871年刊刻之《淡水廳志》種種謬誤，成書時間應該在1871年或之後未久。此文一併收入楊浚撰，陳培桂纂輯，《淡水廳志》，頁601。

^⑰ 吳大廷，《小酉腴山館主人自著年譜》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971），〈1824-1877年紀事〉，卷1，頁49。

所述，一與籌餉有關，二與粵民反抗有關。^⑧

幸運的是，林豪提到的「林南山」致使粵民挾怨，留下了具體的線索，我們因而得以找到以下三宗相關官司記錄，釐清案情原委。首先是一宗在《淡新檔案》記錄1865年中新竹鄭用錫家族成員控告一幫林姓匪徒搶租的案件。案件開始是新竹鄭家的家族商號郊戶鄭恆升具控林阿文糾黨，到今新竹、苗栗交界的閩莊中港搶收其佃戶所收小租220石。當時的淡水廳同知在訴狀上批示：「上年林南山、林阿文等糾眾擋阻，致斃多命，該犯漏網尙未弋獲。此次復致列械，希圖搶運該郊戶租粟，實屬愍不畏法，抗頑已極。」^⑨隨即在差役前往調查的回報中提到了原因：「查其畷由，係因林阿文等欲向鄭家較討勇銀，向佃擋租各情事」。^⑩顯然，類似的搶租案在當時屢屢發生，而且，本案被告乃與林南山同夥，為淡水廳的著名匪徒，而搶租的原因則是要籌勇銀，推測大概就是林占梅屬下團練費用。本案一直到次年都懸而未決，被控嫌犯也依然逍遙法外。

第二宗官司則更清楚地提到林占梅如何濫用其權力。這是軍機處檔案軍機錄副奏摺中收集的一宗京控案，內容僅有兩件。^⑪首先是1867年十月間由都察院六位大臣署名向皇帝請示的奏摺，第二件則是隨都察院奏稿上呈的訴狀，由一名叫「陳林安」的人派遣抱告所提，即以代理人提告。由於沒有後續說明，我們不知道皇帝看到後有如何指示。不管如何，訴狀中控訴「在籍豪紳道職」林占梅如何制官殃民：

私設公堂，擅受民勇呈稟，出入礮鐸，立幕友……以為黨羽，並藉練勇數千，欺壓官民。凡有拂觸，即將憲給木鈐印發示諭，主黨股首林南山……等糾匪黨千餘攻家殺劫，控案疊山，地方官畏勢阿附，不擊不詳。〔筆者註：中略者為人名〕

^⑧ 惟我氏的〈清江舍附戴萬生〉所描述戴潮春事件後的版本有所不同。據其所述，在淡水同知秋曰覲死後，林占梅及左近僭權擅用官印等情節嚴重，到福州市城由督撫定奪，林占梅先已使林覺、呂世宜、謝瑄樵等先前往「運動」（即遊說或賄賂），懇請寬免，因而從寬獲免，反獲加官晉爵，致鄭如棟妒之，後尤因兩家佃人不合導致二家積怨，甚成械鬥，鄭家佃人因林家佃人致死13人，遂成兩家長年訴訟，即地方俗諺「銀牛相觸角」由來。見《百年見聞肚皮集》，頁126、131-132。

^⑨ 《淡新檔案》第33205案，第1件。

^⑩ 《淡新檔案》第33205案，第4件。

^⑪ 本件為北京第一歷史檔案館整理製作，軍機錄副奏摺，微捲編號為全宗3，目錄89，卷025，號8、9。本資料為中研院臺灣史研究所研究員林玉茹博士慷慨提供，特此致謝。

兩造的嫌隙是在1864年八月間戴案已結束後。據陳林安述，乃林占梅「平空擅印示諭」，主使股首林南山等人糾黨執械攻搶、佔紮陳林安等人房屋財物、姦淫擄掠，親友兩人因而喪命。陳林安曾經向淡水廳提出控告，但未被受理。文中曾提及林南山等人前曾向鄭家較討勇銀，但因為鄭家不付，林南山等遂轉而向鄭家佃戶——也就是陳林安等人——搶租。這宗案件和上一宗雖然極為相似，但他們發生在不同的地點，也就是說，林占梅下屬向鄭家討錢的行動是全面性的。而鄭家各分支、商號等等，也必然一致地反抗林占梅的需索。而且，我們由此大概可以清楚地確認幾件事，首先，《淡水廳志》提到的叩閭，大概指的是這個案件。其次，林南山就是林占梅的重要部屬，利用手下的團練向百姓派捐。第三，林占梅與鄭家的全面決裂。

第三宗記錄對於後續發展留下一些線索。這一批記錄是可能得自代筆訟師子孫所保留迄今的擬稿，包括三張訴狀，分屬兩宗具狀控告林占梅及其親信強索劫殺之官司。^② 雖然都無具體署名及日期，但第一張訴狀可能是1868年寫成，因為它提及前述陳林安的京控案。文中提到林姓匪徒在1866年五月間搶了二重埔一帶的村莊，這一帶是客家人居多的地區。原告的父親在地方上領有一支鄉勇，地方官在此時命其父協同緝匪，結果，原告的房子也被攻搶，造成原告母親在內共八人喪亡。訴狀提到，曾有兩名匪徒被捕，但隨後在林占梅協助下脫逃，原告因而越級到省城提告。然而，福建巡撫指示本案應與陳林安控案併案，發回由臺灣道審辦。原告提到，他在省城等候月餘，卻毫無動靜，因此轉而向「欽憲」申訴。

我們很快可以在接下來1868年與1869年兩張訴狀中發現「欽憲」身份的線索。雖然原告的名字在狀中沒有披露，但從內容來看，無疑就是前述提出京控案的「陳林安」。他提到，因為從省以下層級都收受林占梅的賄賂，他只好一路上控到京城去，他也提到北京派了一名「欽憲」來臺查案，但沒有結果，因為林占梅買通臺灣知府，讓他被捕的手下在從新竹移監到臺南府城的過程中脫逃。他還提到，林占梅每日付給「欽憲」四元以為封口費。我們現在之所以還能看到這些訴狀，就是因為它們根本沒有被送出去，因為最後一張訴狀上的註記：「案至御控發回督撫研訊，本廳衙門實無呈可入，今觀此呈，明褒暗貶，反覆辯論，實當世之英雄也，老爾乃膽小之人，必不敢用，祈存在家，以傳後世。」寫者不知何人，但據其語意所示，原稿非其所

^② 林文龍，〈淡水廳林占梅被控傳說與新史料〉，《臺北文獻》，第105期（1993年9月），頁83-85。

寫，有可能已經歷多手，最後的這一位大概也是地方代筆訟師。

上述這宗控案，提到林占梅搶租的範圍不只在新竹地區而已，甚至到了更北的臺北，以及稍南的苗栗等地。顯然，在林占梅失勢之前，其勢力大到可以在前述京控案中被稱為「海外霸王」。其次，林占梅搶租的地方，並不見有針對閩南或客家村莊的差別，連其姻親新竹鄭用錫家族的田地也在搶租範圍內。陳林安很有可能是客家人，其父也是擁有團練的地方領導者。到了1860年代中期以後的新竹，擁有與維持團練，顯見已相當普遍，組織者大概也不必然是士紳層級的地方領袖。若再進一步追問，鄉村佃戶之後的陳林安何以能有能力一路上控到京城，不難發現，民間流傳鄭林交惡故事有其合理性，他們的地主鄭家更有可能是幕後的藏鏡人，是陳林安的法律顧問與資助者。而新竹地區因為林占梅徵收勇銀而引起的一系列地方鬥爭，並不是一開始如林豪所說「粵民挾怨」報復所致，毋寧說，在地方士紳維持團練武力而進行籌餉及吸引人力資源的地方動員種種辦法中，閩粵的衝突是作為結果之一的現象。在林豪以後的敘述中，卻被表面化成為原因。另外，林占梅1868年之死，也被傳說附會為因與鄭家訟案必難獲伸而吞金自殺。^③

回到19世紀中葉以後城隍廟在新竹地方社會發展上扮演的角色，在上述社會武裝化的影響下，城隍廟不但在空間上變成「誓師」、「號召」社會動員的角色，在象徵意義上，也有借助城隍神凝聚動員群眾的舉措。無論是說在此祈雨靈驗、議事，或以「城隍廟總局」暗示林占梅借用神聖場合大行僭越縣憲之事，^④ 這座廟宇在之後的1870到1890年代，對照前述1894年方志描述的信仰與儀式的複雜化與普遍化來看，既有往下滲透的力道，也有百姓自發由下而上參與的現象，顯見城隍廟祭儀也變成用以動員百姓的一種方式。至此，應該很清楚的是，城隍廟在1850年代以後從官廟向香火廟的轉變，與地方社會的人群動員有關，反映出地方士紳如何介入經營與宣傳。

可以用來說明新竹士紳努力的，是關於新竹城隍「神格」的辯論。時至今日，在新竹城隍廟門外，廟方立了一塊告示板告訴信眾這是「全國位階最高的城隍尊神」。眾所周知，城隍的神格應與其所在行政組織的等級相符，但在新竹，地方人士爭取城隍神格上升的努力，則明顯掙脫了與行政架構對應的限制。新竹的城隍廟，現在被稱為「新竹都城隍廟」，原先是1748年由

^③ 竹人，〈林鶴山憤死顛末〉，《新竹文獻會通訊》，第3號（1953年6月），頁8。

^④ 林豪，《臺灣詩鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970），卷5，頁102；蔡青筠，〈戴案紀略〉（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），1862年條，頁12。

當時的淡水同知曾日瑛所創建。淡水廳的廳城在新竹，因此淡水廳城隍的轄境自然涵括了整個北臺灣在內的淡水廳轄境。到了1875年設置臺北府後，新竹變成臺北府屬三縣之一的新竹縣縣治，原來的淡水廳被撤廢。在臺北府公署完工之前，府治曾先暫厝在新竹原來的淡水廳署，因此之故，地方傳說，原來的城隍因而被宣稱升為府城隍，封號為威靈公。但1888年《實錄》記載「臺灣新竹縣城隍廟」以神靈顯應獲頒「金門保障」匾額，^⑤顯見此時「縣城隍」乃是官方對新竹城隍神的認識。我們可以在《淡新檔案》內一宗關於鄭、林兩家後代在內的八位地方士紳聯名簽署呈請城隍神監醮的案子中獲得印證。此案第一件即1889年新竹都城隍監醮的告示，署名者為「威靈公」，用印為「新竹縣城隍印」。^⑥也就是說，地方士紳明知它是縣城隍，但在文件中的稱呼已經使用府級尊號的「晉封威靈公」。^⑦雖然理由不明，但到了1890年以後，同一宗案件裡的文件就開始改用「都城隍行」的字眼了。^⑧而且，鄭林兩家至此似也已弭平不和。

到了1906年，《臺灣日日新報》報導說新竹城隍「獨於全臺」，關鍵就在其「厲壇賑孤」。顯然這半世紀以來的努力已經獲得豐碩成果。該報導強調，新竹城隍信奉者有數十萬人之多，參與夯枷遶境者，不只新竹人，自基隆、深坑、桃園，到苗栗、臺中、斗六都有人參加，由「邑臣紳鄭香谷（即鄭如蘭）氏為主祭」。^⑨作者大概不明白，厲壇賑孤是自明清以來即有的儀式傳統，真正特別的，應該是夯枷消業，這才是讓新竹城隍的獨特性得以突顯的關鍵。但也已很清楚的是，除了夯枷消業一直到今日都還在舉行，鄭家在經過1860年代以來的地方動蕩不安，至日本統治初期也已與城隍廟的祭儀緊密連繫在一起。

城隍廟的重要性上升，與它在地方社會中扮演的角色，以及地方人際關係網絡如何對此經營有密切關係。經濟上，這類的組織通常都有極大的利益，寺廟收入及財產的爭奪常被隱藏在神明權威與儀式神聖性背後；從廟的組織及經營模式來看，信仰的強度是隨着經營的過程增加的。因此，誰在管理廟、怎麼管理廟，才是信仰能不能開展的關鍵。塹城士紳在裡面要傳達的訊息是新竹城隍的正統性、傳統性等文化特色，時代愈往後，我們愈可以從

^⑤ 《清德宗實錄》（北京：中華書局，1987影印《清實錄》本），卷258，頁465。

^⑥ 《淡新檔案》，第11107案，第1件。

^⑦ 《淡新檔案》，第11107案，第3件。

^⑧ 《淡新檔案》，第11107案，第11件。

^⑨ 〈竹塹郵筒/厲壇賑孤〉，《臺灣日日新報》，1906年9月7日，第4版。

對神格轉變的討論中見到，推舉神格所反映城隍轄區的擴大，其實剛好反映出他們對新竹作為行政中心所代表的行政單位轄區萎縮的抵抗。拙文的討論顯示，清末塹城士紳的政治及經濟實力，在1860年代臺灣開港及1875年臺北府設立之後，並不是沒有遭受衝擊。^{⑩0} 臺北重要性的崛起，可以說是他們利用新竹城隍廟，要傳達這是連結着過去淡水廳的歷史、涵蓋了整個北臺灣轄境的範圍、和最具傳統與正統性的城隍爺的說法，可以說是士紳所找的出口之一。從這點我們也可以看到，竹塹城士紳想的對照組，可能不是如鄉間客家人的義民廟背後的村莊聯盟，因為，他們也在同一個城隍爺的神力庇佑下，他們想的可能是更廣的臺灣全島範圍，或至少是北臺灣。

五、結論

特定家族等地方勢力在歷史上主導廟宇以便主導地方事務，在臺灣歷史上屢見不鮮，然而本文的例子歷時之久、主張之特性，卻非放諸四海皆準。在觀察城隍廟轉變的過程中，仍有其地方社會脈絡需要考慮。

回到當代的祭儀，我們發現「祭厲」儀式不見了，取而代之的是一直就有的脫枷消罪，強調其仍與北壇祭厲相關，名為「奉旨賑孤」的遶境，用以突顯過往歷史上正統性授予的合法性，足以界定轄境範圍。這些改變，表面上反映的是城隍爺一如往昔對所屬轄境的巡視，但內面的範圍及停留點則都關乎幾個重要家族之外還有百姓的參與及納入。

城隍廟在19世紀中葉以來變化的發展，需要考慮地方武裝的普遍化，城隍廟訴求的是正統的文化象徵，展現的是國家意識背書的正統性。透過地方知識菁英階級的主導，運用國家的「官廟」，對其象徵所屬地方行政範圍內的群眾動員，不在挑戰國家的權威，而在「想像」的「地方」如何建構此地特有的地方性認同，牢牢掌握詮釋權。鄭振滿對臺南水仙宮的例子便可以清楚說明，地方郊商與家族發展如何滲入祀典天后宮的過程。^{⑩1} 也就是說，本文希望呈現的，不是單面地由官到民，而是當地方士紳開始強調本地的值得驕傲的文化特色、儀式專家的正統訓練、地方城隍的神格，顯然便是地方認

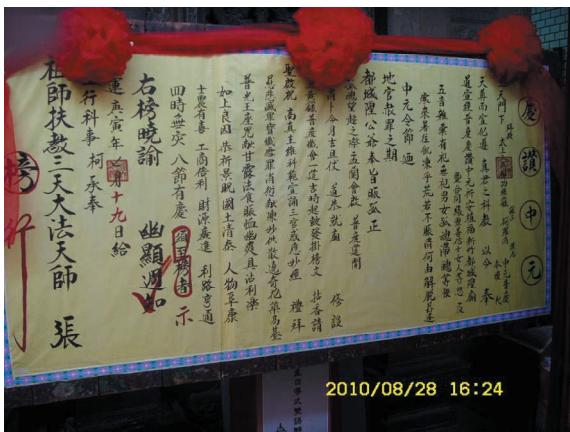
^{⑩0} 林欣宜，〈十九世紀下半葉竹塹地區商人面臨的挑戰〉，《臺灣史研究》，第20卷，第1期（2013年3月），頁47-78。

^{⑩1} 鄭振滿，〈民間信仰與祀典制度：清代臺灣的水仙尊王崇拜〉，載國立成功大學歷史學系編著，《海洋古都：府城文明之形塑學術論文集》（新北：稻鄉出版社，2012），頁45-81。

同的展現。在領導士紳增加自身團練勢力與武力的同時，也爭取對地方百姓的動員能力，一來是為了支持團練開銷，二來自是擴大自身影響範圍。我們可以看到19世紀中葉幾位重要士紳對城隍廟與義民廟的經營與努力，都脫不了這個脈絡。在社會動員的鬥爭中，劃定勢力範圍的界線自然是重要之事，正是在這個過程中，城隍廟以正統、歷史為籌碼的文化象徵，變成動員的訴求手段。城隍廟並非為此目的而生，但它在此時提供了最顯著的象徵符號，被「國家」所支撐的正統與權威，即使日後衍生出其他表現形式，城隍廟裡的城隍爺仍會繼續影響地方社會。這樣看起來，國家無疑是最為深入人心的信仰之一，亦為清代國家影響地方社會如何形塑其認同發展的一個例證。

(責任編輯：馮慧鑫)

附圖1：農曆七月十九日新竹城隍廟普渡法會廟外張貼榜文



圖片來源：筆者2010年8月28日攝於新竹城隍廟。

附圖2：水田福德宮匾額



圖片來源：筆者2010年8月10日攝於水田福德宮。

Social Mobilization and the Formation of the Local Identity: The Sacrifice Rituals of the Temple of City God in Hsinchu of Taiwan in the Late Qing Dynasty

Hsin-yi LIN

Department of History

Taiwan Normal University

Abstract

The Temple of City God in Hsinchu, famous for its annual rituals for ghost festival, since the 1850s experienced a transition from an official temple to a popular temple. The historical change in its rituals reflects active participation from the local people and gentry families in the context of the growth of the local economy, a rise of regional militarization, and a resulting phenomenon of social mobilization. Yet, the development did not occur with a gradual departure from state authority. Quite the contrary, the local elite continued to utilize the orthodoxy and official control that the City God could exert from old times to promote the City God as a symbol of Hsinchu to this date. The gradual marginalization of Hsinchu in its dwindling of the administrative sphere, and its decreasing political and economic significance overshadowed by Taipei in the last decades of the nineteenth century, led to the growth of a local identity exclusively to people of Hsinchu.

Keywords: Temple of City God in Hsinchu, official temple, popular temple, social mobilization, local identity

Hsin-yi LIN, Department of History Taiwan Normal University, Taipei. E-mail: linxinyi@ntnu.edu.tw.