

師大地理研究報告
第28期 民國87年5月
Geographical Research
No.28, May. 1998



EJ095199828013

臺灣關帝信仰的文教內涵： 以苗栗區域為例之詮釋*

The Cultural Content of Taiwan's
KuanTi Worship: An example
from the Miaoli Area

潘朝陽 **

Cho-yang, Pan

ABSTRACT

This article examines the significance and distribution of Taiwan's "KuanTi(關帝) Worship" in the Miaoli Area from the Ching Dynasty until present times.

KuanTi is a Chinese deity (originally mortal) revered by both officials and private citizens and employed over the past few hundred years to promote the precepts of Confucianism. Faith in KuanTi has an extremely deep influence over the soul, life and personal morals of the Chinese people. The conquest of Taiwan by Koxinga (國姓爺), unleashed a flood of Chinese immigration to Taiwan, bringing the "KuanTi" to Taiwan where it sank deep roots which only strengthened over time. Local Chinese never lost their faith in KuanTi, even during the severe cultural repression experienced during 51 years of Japanese occupation. The extremely deep influence KuanTi held over daily life, an influence that reinforced Confucian ideals with every

*本文為1998年3月21日在「認識台灣歷史學術研討會」上宣讀的論文，評論人為國立台灣師大歷史系副教授蔡淵梨。

**國立臺灣師範大學地理系副教授

***本文繪圖：地理系三年級趙俊期同學

visit to the KuanTi Temple, enabled locals to maintain their cultural identity. Without the influence of KuanTi, and the dedication of his earlier follows to establish his faith in Taiwan, Chinese culture would have been overwhelmed during the occupation and Taiwan would have been left a perpetual slave to Japan.

一、前言

清人趙翼《陔餘叢考》論關壯繆曰：

鬼神之享血食，其盛衰久暫，亦若有運數而不可預料者。凡人之歿而爲神，大概初歿之數百年，則靈著顯赫，久則漸替。獨關壯繆在三國六朝唐宋皆未有禋祀。考之史志，宋徽宗始封爲忠惠公；大觀二年，加封武安王；孝宗淳熙十四年，加英濟王。祭於荆門當陽縣之廟。元文宗天曆元年，加封顯靈威勇武安英濟王。明洪武中復侯原封。萬曆二十二年，因道士張通元之請，進爵爲帝，廟曰英烈。四十二年，又敕封「三界伏魔大帝神威遠震天尊關聖帝君」。[...]繼又崇爲武廟與孔廟並祀。本朝順治九年，加封「忠義神武關聖大帝」。今且南極嶺表、北極塞垣，凡兒童婦女無有不震其威靈者，香火之盛將與天地同不朽，何其寂寥於前而顯耀於後，豈鬼神之衰旺亦有數耶？【清·趙翼，頁400】

唐代之前，關雲長在中國神譜中地位不高，宋室方始尊崇，但僅屬王爺之流；至明萬曆年間則已升至國家祀典，尊封帝君。顧亭林《日知錄·卷三十·古今神祠》曰：

關壯繆之祠至遍於天下，封爲帝君。【明·顧炎武，頁375】

或由明中葉始而關帝信仰已甚普及。

清廷承明祚，順治元年，定每歲五月十三日致祭關帝；九年敕封爲「大帝」，其祭文曰：

惟帝純心取義，亮節成仁。允文允武，乃聖乃神。功高蓋世，德被生民。兩儀正氣，歷代明禋。英靈丕著，封號聿新。敬修歲事，顯佑千秋。【清·王必昌，頁168】

自順治始已將關帝崇拜定性爲尊隆極高的國家級聖神，功在護國佑民，其神格爲成仁取義、德被生民的儒家道德意義下的聖賢型神祇。

清朝的關帝崇拜有增無已；康熙時封「伏魔大帝」，乾隆三十三年加封「忠義神武靈佑關聖大帝」。道光間又加封「威顯」，咸豐間再加封「精誠」，旋又加「綏靖」，並御書「萬世人極」匾額，同治九年加封「翊贊」，光緒五年加封「宣德」，累至清季，關帝的廟號爲「忠義神武靈佑仁勇威顯護國保民精誠綏靖翊贊宣德關聖大帝」。【仇德哉，頁2】

滿清入主中土後，首建關帝廟於地安門外，乾隆六十年通令全國寺廟供奉關帝神位，自此之後，關帝廟遍天下【仇德哉，頁2】，上由帝王貴胄下及販夫走卒，周遍三教九流均無不崇奉關聖帝君。關帝信仰的普溥天下，究其原因，就統治者而言，關雲長忠勇神武，為國捐軀，應予國家祀典；宋人曾三異《同語錄》贊關帝曰：「《九歌·國殤》，非關雲長之輩不足以當之，所謂生為人傑，死為鬼雄也。」就庶民而言，有感於關公桃園三結義的義氣千雲、堅貞不二，故崇敬之而歷久不替【呂宗力、饒保群，頁668】。就儒生而言，關雲長奉大漢正朔，義討奸臣逆豎，一生忠義勇毅，死而後已，正合乎儒家嚴分忠臣烈士與乎亂臣賊子的春秋之教，故立神道設教之方以激勵鼓舞天下人心志。

閩粵漢人於明中葉之後漸次移墾臺灣，自明延平郡王鄭成功開臺，來臺漢人多將大陸原鄉神祇奉來臺灣崇祀，因此臺灣民間神祇之廟宇香火的展佈，實為漢文化在臺灣播種、生根、茁壯的象徵，而神格尊隆崇高的關聖帝君的祭祀，更代表了華夏文化傳統的主體在臺灣的落實與發揚。

二、臺灣關帝崇祀的中心意涵

關帝崇祀在臺甚早，明鄭已置關帝廟，清人陳文達《臺灣縣志》錄關帝廟曰：

在西定坊，大關帝廟，偽時建。康熙二十九年，臺廈道王效宗修。五十五年，臺廈道陳瑣重修。五十六年，里人鳩眾改建。 [...] 原寧靖王親書其匾，曰「古今一人」。小關帝廟，偽時建。五十八年，里人同修。在小關帝廟巷內。

在永康里，關帝廟，一在許厝甲，偽時建。係茅屋，開闢後易茅為瓦，鄉人同建。一在保舍甲，偽時建。臺廈道陳瑣匾曰「停駿默禱」。

在長興里，關帝廟，偽時建。五十九年，鄉人同修。

在新豐里，關帝廟，偽時建。【清·陳文達，頁209—213】

明鄭開臺，臺灣的關帝祭祀既興，寧靖王親書「古今一人」，足徵明鄭崇祀關帝典禮之隆。康熙二十二年清廷入主臺灣，仍明鄭祭祀關帝之舊，觀其廟宇湮頽破落，遂著力修之、整之；修整者有官有民，儒臣陳瑣特書「停駿默禱」，可見清廷初主臺灣，關帝崇祀不因政權替換而衰微，甚至更受到重視。

根據清代臺灣數部重要方志，約可一窺清代臺灣關帝崇祀。

蔣毓英《臺灣府志》修於康熙二十六年前後，亦即滿清入主臺灣之初，其〈廟宇〉條曰：

關帝廟三所，府治鎮北坊二所，鳳山縣治土壘保一所。【清·蔣毓英，頁123】

在其〈附澎湖廟宇〉條則曰：

關帝廟二所，一在吉貝嶼，一在瓦硐港。【頁126】

此五所關帝廟，理應明鄭時故物，亦即漢人來臺最早的文教見證。而修於康熙三十三年的高拱乾《臺灣府志》則在鳳山縣的〈關帝廟〉條中除了「--在土墼埕」外，增列了「在一安平鎮」；另外再加上諸羅縣的〈關帝廟〉條，指出其時善化里目加溜灣街上也有關帝廟。關帝崇祀在臺灣逐漸地增強。

周鍾瑄、陳夢林修於康熙五十六年的《諸羅縣志》曰：

關帝廟，一在縣內東北角，康熙五十二年，參將翁國楨建。五十四年，參將阮蔡文、守備游崇功成之。[...]一在善化里目加溜灣偽時馬兵營，吳大明募建，[...]康熙二十三年漳浦營千總陳某重修。五十年，監生林嘉樑同耆民重建。【清·周鍾瑄、陳夢林，頁282】

於此點出，清廷治臺初始，往往由官弁設置廟宇供奉關帝，但逐漸亦有儒生、耆老、鄉紳修建關帝廟、參與關帝崇祀之舉。官祀的味道漸淡而民祀的成份愈重。

謝金鑾於嘉慶年間修的《續修臺灣縣志》關於關帝廟的載記曰：

在鎮北坊，偽時建，廟有寧靖王匾。康熙二十九年，巡道王效宗始修；五十三年，巡道陳璿重修；五十六年，里人鳩眾改建；乾隆三年，巡道尹士俍倡修；三十一年，署巡道蔣允焄修，增建更衣廳於廟左；四十二年，知府蔣元樞修，五十四年，知府楊廷理修，於廟門外建戲臺焉。嘉慶十二年，知縣薛志亮捐俸倡修；紳士林朝英、吳春貴、陳啓良等司其事。【清·謝金鑾，頁63】

以臺南府城鎮北坊的大關帝廟為例，官民不斷地加以重修維護，或予以重建，規模逐漸擴增，且漸由主官轉變成由紳士董理其事；紳士也者即鄉紳士子，亦即地方領導階層。可見臺灣關帝崇祀隨著臺灣文教的發展及社會的成熟，而轉成社會團體參與、管理，而不僅僅是統治階層推展治權的工具而已。

隨著漢人在臺灣的開發，關帝崇祀也就逐漸在臺灣展開。道光初年，周璽《彰化縣志》曰：

關帝廟，一在縣治南門內，雍正十三年邑令秦士望捐建，乾隆二十四年，邑令張世珍修，嘉慶五年，邑令胡應魁移建南街同知署故址，道光九年，邑令李廷璧修。一在鹿港王宮邊，乾隆壬辰年南靖商民捐建。一在鹿港文昌祠邊，嘉慶十七年同知薛志亮捐俸倡建，紳士董雲從董其事。【清·周璽，頁153－154】

彰化地區的關帝崇祀隨時間發展，也是由官至民逐漸變動，特別是商紳的參與，顯出鹿港商務繁榮，而關帝的信義正是商人貿遷最需遵循的道德法則。

成書於道光末年的陳淑均《噶瑪蘭廳志》點出關帝崇祀的基本文化意識；其引錄清廷祭祀關帝的祝辭，其辭曰：

維某年月日，某官某致祭於忠義神武靈佑仁勇威顯關聖大帝之神，曰：「惟帝浩氣凌霄，丹心貫日。扶正統而彰信義，威震九州；完大節以篤忠貞，名高三國。神明如在，遍祠宇於寰區；靈應丕照，薦馨香於歷代。屢徵異蹟，顯佑群生。恭值仲春(秋)嘉辰，遵行祀典。筵陳籩豆，几奠牲醪。尚饗。」【清·陳淑均，頁109】

祭文的中心意旨在於「扶正統而彰信義、完大節以篤忠貞」。由於關雲長人格之合乎忠貞信義的大節，故能成神成聖。就這點而言，實符應了儒家春秋大義，故為儒教的楷模；而「神明如在，靈應丕照」，且「屢徵異蹟，顯佑群生」，此則為宗教上的神道之事，在上層者可藉之而推展普溥文教綱常於民間。同一志載記清代宜蘭地方關帝廟曰：

關帝廟在廳治西、文昌宮前殿，南向。嘉慶十三年，居民原祀在米字街。二十三年，文昌廟落成之日，通判高大鏞移奉同在前殿。至道光五年，陞倅呂志恆改以前殿奉神像，而移文昌神像於殿後。 [...] 署通判李廷璧額曰：「浩氣凌雲」，楹聯即用京都正陽門廟神所自作之句：「數定三分，扶炎漢削魏伐吳，辛苦備嘗，未了生平事業。志存一統，佐熙朝盪魔伏寇，威靈丕振，祇完當日忠貞」

【清·陳淑均，頁117】

三國時代，全心一志扶炎漢存正統而削魏伐吳，最終殉死難完大節的關雲長，傳統儒生與官宦均認定其有凌雲的浩然正氣，是忠貞威靈的模範，不論在朝在野，必一心崇效關雲長而盡其生平志業，莫敢一絲毫虧損了節操，特別是在炎漢的正統觀及盪滅魔寇以顯忠貞的追求華夏一統觀方面，在在深入國人之心。此種文化意識正是儒家的春秋教，也是崇祀關帝的宗教核心。數百年來臺灣關帝崇祀隆盛如恆，日據時期亦蓬勃發展無有稍衰，關帝信仰中的春秋大義，不容否認抹殺也。

關帝崇祀中的儒教倫常，臺灣儒臣賢吏多有深論。最能以明鄭在臺灣延續正統之義而接上關帝春秋大節的是臺灣府鳳山知縣王瑛曾；王氏重建鳳山縣武廟，撰《重建武廟碑記》，有曰：

神之志在《春秋》，功在名教，凡忠義志節之鄉，尤心嚮往之。臺雖荒服，考自寧靖王竄跡以來，剩水殘山，崎嶇死所，幾視田橫義島而上之，亦名教地也！
《春秋》傳曰：「神所憑依，將在德矣」。毋亦是饗而是宜乎？【清·王瑛曾，頁59】

王氏藉關帝武聖之廟重建立碑為記的機會，指出臺灣雖屬荒服，卻因明鄭奉春秋正朔，寧死不向滿清屈膝苟活而成爲一個儒家綱常之島，臺灣之崇祀關帝的深義實即於茲。王氏以「田橫義島、名教之地」指目臺灣，即所以特別重建武廟而高標《春秋》深微大義之所在；整建關廟、崇祀關帝，其目的就在於標揚明鄭在臺灣的田橫名教精神。

雍正十三年，彰化知縣秦士望撰《關帝廟碑記》曰：

關帝者漢壽亭侯， [...] 因漢室陵替，一片赤心，寢食不寧； [...] 帝喜讀《春秋》，梗亮有雄氣。 [...] 天不祚漢，帝殉大節，而英靈之丕顯，萬古凜如一日； [...] 夫自古忠臣義士，生爲正人，沒爲神明，皆足以奠俎豆、享血食；然或祀隆於一代，或廟建於一方，求其比戶尸祝，海隅禋祀，自漢迄今，日新月盛，惟帝一人。論者謂：「其德配尼山，聖分文武，忠同日月，氣塞天地」。【清·秦士望，頁1—2】

臺灣儒臣儼然以春秋大義的實踐者視關帝，且認為關帝德配孔子，一為文聖，一為武聖，樹日月乾坤並建之德；傳統儒生或儒臣確是以文武二聖之乾坤並建形式來樹造文教綱常。所以秦氏的後任者彰化知縣張世珍在其《重修關帝廟碑記》一開始便點明：

孔子作《春秋》者也，褒以華袞、貶以斧鉞，作焉而不以為罪，聖人之微權也。關帝讀《春秋》者也，日在天上，心在身中，讀焉而能見諸行，聖人之大節也。作者謂聖，述者謂明，其道同，其心一也。我朝崇功報德，榮及前代，故祀關帝者稱武廟，與尼山俎豆，並分日月之光。蓋其大節凜凜，經百折而不回，亦歷千秋而不泯，有如斯也。【清·張世珍，彰化縣志，頁452】

臺灣關帝信仰的中心意義正是如上所言以關帝為實踐孔門常道慧命之標竿，因此以關帝作為臺灣教化綱常之楷模，恰如臺灣知府蔣允焄指出：

國家崇德報功，享祀不忒；神勇關帝廟迄今稱武廟，與文廟埒，品用太牢，月望展謁，禮極崇隆。 [...] 臺雖荒服，沐浴王化幾及百年，於文廟以習其禮樂冠裳之盛，於武廟以作其忠誠義勇之氣， [...] 忠信節義，當有油然而興者矣。【清·蔣允焄，增建武廟官廳碑記，頁817—818】

忠信節義的儒家綱常文教，透過關帝崇祀而在臺灣社會廣為宣揚；特別是具有儒家思想素養的官吏，面臨初闢待治的臺灣，非常寄望以關帝的忠義大節神道設教，庶幾乎臺灣社會可達至文教風行之境。譬如彰化縣令秦士望曰：

我彰邑荒昧初開，民番雜錯，沐聖朝雍熙之化，漸知服教畏法；若更感之以帝德、懾之以帝威，則其鼓舞益神。【清·秦士望，彰化縣志，頁451】

又如臺灣知府蔣元樞曰：

郡城關帝廟凡數區，建西定坊者，為秩祀所在， [...] 余以守土主祀事，於秩祀所在， [...] 益憬然於忠義之為神不可磨滅，而忠義之感人確有明驗也。《中庸》謂：「凡有血氣者，莫不尊親」；而極其辭曰「至誠如神」。至誠者何？忠義而已矣。蓋盡心所事謂之忠；而孤忠所結，自能伸大義於千古。斯固凡為人臣者作之鵠，勿謂郡處僻遠，仰止神明，用鼓其忠誠義烈之氣，而潛化其恣睢囂競之風；習俗轉移，不當在是耶？斯又余所兢兢自惕，而更為此邦氓庶共相淬礪也夫。【清·蔣元樞，重修關帝廟碑記，頁109—110】

蔣氏明白清楚道出：臺灣大吏深冀透過對關帝忠義精神的崇仰和表彰而能轉移臺灣社會恣睢鬪競的惡習粗風。而究其實，這實在是深受儒家綱常教化的儒吏在臺灣藉關帝以神道設教推展儒教的一種化民成俗之政。

地方主學政之儒吏和地方領導階層合作而共同展佈地方文教，因此共與了文武廟的修建及運作；嘉慶二十四年鹿港仕紳同修文武兩祠，由彰化儒學正堂鄭重撰文，而由衆紳共同勒石的碑記曰：

國家臚陳祀典，自都城以及各府州縣，莫不建祠奉文昌帝君、關聖大帝者，所以振揚文教、扶植綱常也。 [...] 司馬薛公諱志亮自題廉俸，以蘇雲從為董事，並建武祠，春秋享祀，稱不忝焉。 [...] 儒雅之風，蒸蒸日上；忠義之心，油油然生。凡諸采芹香、攀桂馥，較之昔日而尤盛者可知矣。 [...] 後之君子，心存好義有加無已，俾輪奐長美於千秋萬世也。【清·鄭重，頁25—26】

主官薛志亮領頭發起修祠，由鄉紳蘇雲從董其事，而由儒學正堂鄭重撰文紀念，於此顯示鹿港地方官民一致參與關帝崇祀，共同願望鹿港地方能上升為文教社會，期其民風儒雅、人心忠義，且更期待地方秀才文士盛起，使鹿港一地成為君子之鄉千秋萬世而不替。

其實，臺灣的關帝崇祀，已然屬於全民的或社會的文化活動，不必非有官吏與會不可；譬如臺南麻豆虞朝莊關帝廟的重修，就僅是地方儒士及鄉紳耆老共同主其事，而無官宦參與，其紀念碑文曰：

我虞朝之有關帝廟也，起於雍正甲寅年國學生吳諱仕光集眾鼎建。迨乾隆戊子歲，地震，幾傾。越甲午，鄉賓黃諱清芳、優庠吳諱時舉、時興議新首倡。董其事者，耆老陳諱志光、柯諱濬哲。閱四五月而告竣，費用白金一千有奇。

自此神靈赫濯，文衡佐司，何但饗序蜚聲、雍辟馳譽已哉！【清·重新虞朝莊關帝廟碑記】

碑文中記錄參與修關帝廟者有國學生、鄉賓、優庠、耆老等地方領導階層，他們一致期望在文衡關帝神靈赫濯的庇佑下，麻豆虞朝莊不但「饗序蜚聲、雍辟馳譽」，更有超越莊子弟科舉功名者，此即整個文教綱常在莊中的呈現踐履。

此碑顯示完全由民間社區主導自己社區的關帝崇祀，其意義即是臺灣社會文化力已經開始穩固運作，而不必事事必由政治力介入。當一個臺灣村莊的關帝崇祀已由地方秀才主其事時，就已證明關帝崇祀在臺灣民間的深入性。復次，此碑文之後附錄捐款芳名，這些捐款者頭銜有鄉賓、生員、商賈等，更重要的在於其最末段刻有：

通事米涼出銀二十元，耆番公出銀十二元，石涼六元，加弄四員，米劉四員，沙來四員，大芮二員，知甲一員，卓干二員，土目等充銀二十員。【清·重新虞朝莊關帝廟碑記，頁115】

此段所錄無論通事、耆番公、土目，以及他們一千人的名字，在在指出不惟漢人，連麻豆社西拉雅族人也參與了當地的關帝崇祀，顯示臺灣原住民的漢化，於此亦可見關帝精神在臺灣的影響。

三、日據時代臺灣關帝崇祀的區域性詮釋：以苗栗地區為例

如上所述，臺灣始自明鄭，且歷清一代，除了以國家祀典崇隆關帝之外，臺民亦十分尊崇關帝，除了大陸上的所有尊號之外，臺民也稱關帝為「恩主公」、「恩主爺」、「伽藍爺」等。面積不大的臺灣，關帝廟卻所在多有【馬書田，1993，頁147】。【圖一】即臺灣關帝廟的分佈形勢，除了中央山地之外，大致上由南至北、不論閩客區或城鄉區，多有關帝廟的建置，有崇祀關帝之香火。除了媽祖崇祀之外，在臺灣甚難有他神之普及性超越關帝【潘朝陽，1986】。史家李國祁甚至認為臺灣關帝崇祀的普及可視為臺灣經由漢人開發而逐漸臻於文治社會的明證，李氏特稱此過程為「內地化」【李國祁，1982】。其實關帝之在臺灣的普受崇祀，不僅僅表徵了所謂「內地化」，其同時也證明了由儒家思想奠定的傳統華夏文教綱常已然深植於臺灣。

關帝廟普及分佈於臺灣，廣受臺民崇祀，早已奠定了深厚的文教綱常的根基。一八九五年日本據臺，只有在據臺初期為求安撫臺民抗日情緒而對臺灣漢人傳統宗教假意尊重其自由；到據臺中期，日本則有意利用臺民祭祀賽會舖張奢侈的缺點以壓抑臺民傳統文教綱常的提升和維繫，藉之方便日本在臺的殖民統治，故對臺灣漢人宗教之迷信部份特別加以虛矯的籠絡和表揚；日據後期，日本殖民統治者在臺漸次推展日本神道，並且有計劃地開始迫害破壞臺灣漢人傳統的大小寺廟，鎮壓臺民華夏文化意識下的宗教信仰【陳玲蓉，頁84－99，1992】。臺灣漢文化傳統以及漢文化意識下的臺灣民間宗教，雖然受到日本殖民統治的打壓摧殘，但毫不屈服，也從未死絕；臺民的關帝崇拜仍然方興未艾、蓬勃發展；甚至成為臺民延續華夏文化綱常傳統於不墜的重要根據。

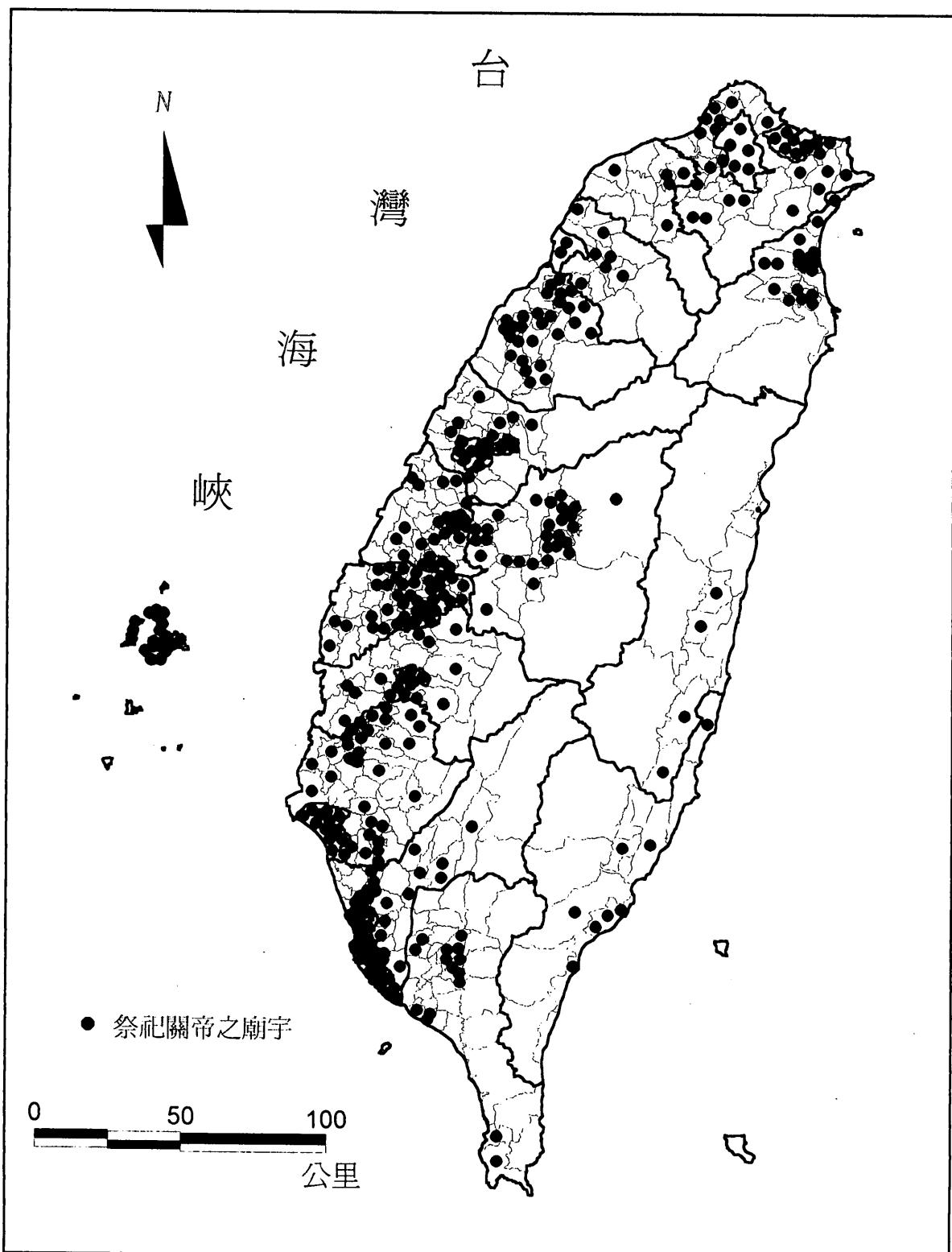
茲以苗栗區域的關帝崇祀詮釋臺灣華夏文化傳統。

(一)苗栗區域關帝崇祀空間分佈的意義

苗栗以行政區而言可劃成十八個鄉鎮【圖二】，其中泰安鄉為原住民泰雅族的生活世界，漢式宗教向來無有顯著的存在，另外十七個鄉鎮均為漢人墾闢區域，早成漢文化區，漢人傳統宗教亦隨漢文化的展佈而在這些區域落實呈現，而對於苗栗漢人民間的文教綱常的教化及維繫方面，擔負了相當重要的角色。

清朝時期漢人已在苗栗區域建立關帝廟。《苗栗縣志》曰：

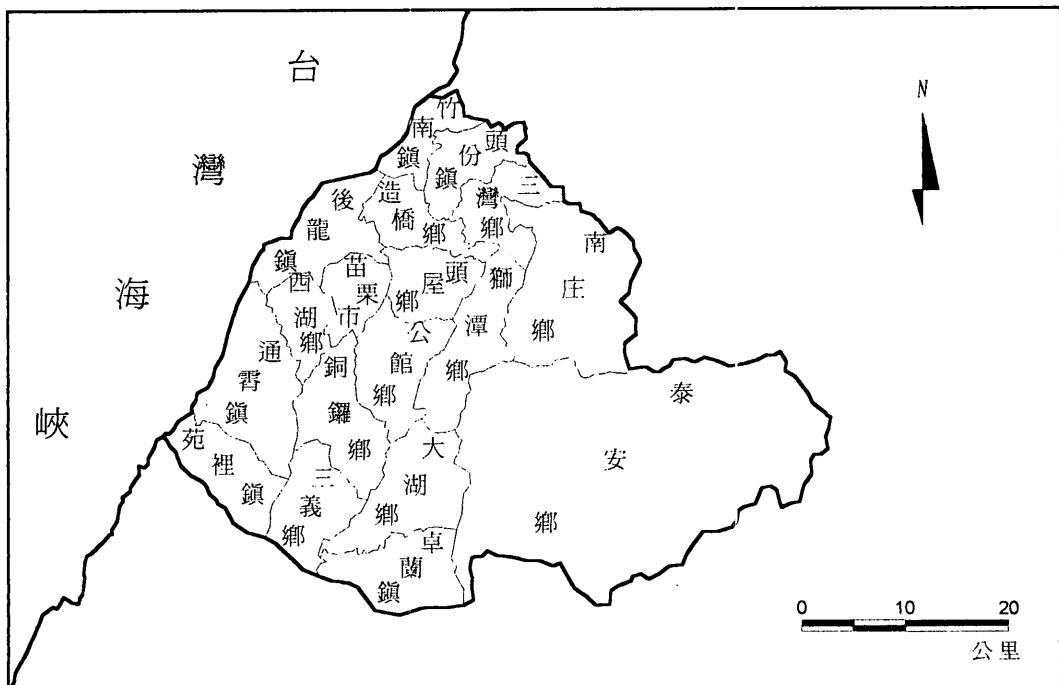
關帝廟，一在銅鑼灣街，光緒十六年，生員邱國霖、吳湯興等倡建建造。一



圖一 台灣關帝廟宇分佈圖

在石圍牆莊，嘉慶二十四年，墾戶吳琳芳倡建建造；同治十四年，吳立才等倡捐重修；光緒十三年，吳定綱等倡捐復修。一在員潭子莊，嘉慶九年，陳國興等倡捐建造。一在大湖八份街，光緒十四年，統領林朝棟建。墾戶吳定連年捐香祀穀一十石；又將八份街地租銀年捐出一半，作廟內香油之費。【清·沈茂蔭，頁159—160】

據此可知苗栗區域的關帝廟在清初的嘉慶年間已始建造，而苗栗的開發始於乾隆之初【潘朝陽，1994】，換言之，約兩代人之數十年時間內，苗栗已展開了關帝崇祀。至清季的同光時期，依然有關帝廟的建立或重修，顯示關帝崇祀在清代臺灣的小區域裏持續著其傳統和成長。



圖二 苗栗縣行政區圖

《苗栗縣志》所載較有限，根據《苗栗縣寺廟文化之研究》的調查統計，以關帝為主祀神的廟宇之空間分佈見【圖三】，在此圖中顯示苗栗縣內除了泰安山地鄉除外，十七個鄉鎮中，只有靠海四鄉鎮(竹南、造橋、後龍、苑裡)無關帝廟，內陸的鄉鎮幾乎都有兩座以上的關帝廟存在；特別是頭屋、苗栗、西湖、銅鑼連成一個關帝廟的密集區；另外由頭份始，經三灣、南莊、獅潭而至大湖的內山地帶亦有顯著的關帝崇祀；苗栗關帝廟的分佈態勢明顯顯示了主祀關帝的空間區位實以客家人集聚的丘陵臺地及山間河谷

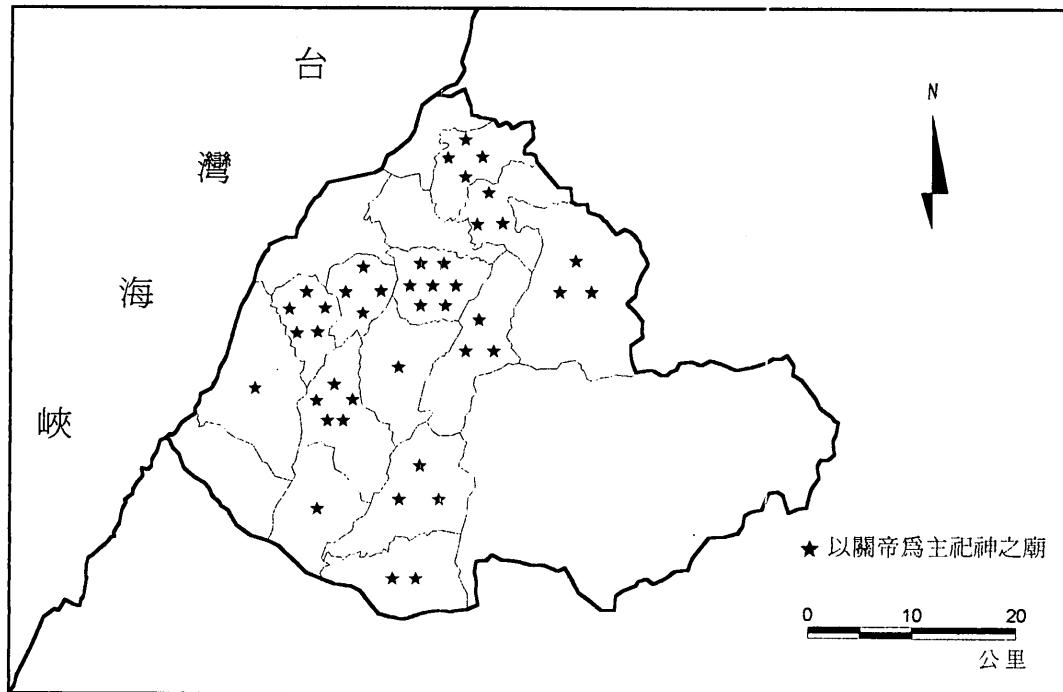
區為主。如果由廟宇的陪祀神來看，則苗栗區域有以關帝陪祀的廟宇，除了山地鄉泰安之外，只有靠海的苑裡鎮無關帝陪祀之廟宇，從【圖四】清楚看出關帝崇祀縱然只居陪祀地位，其空間分佈亦十分普遍，可見其重要性。若將上面兩張圖加以合併成為【圖五】，立刻顯出關帝崇祀在苗栗區域的普及性。關帝崇祀的中心精神如前所述，實為華夏文化的儒家春秋大節、忠義綱常的精神楷模；善男信女進關帝廟燒香，仰視端嚴赫凜、不怒而威的關聖帝君，常是心懷敬惕莊重之情的，往往使頑夫廉而鄙夫有以立志。因此關帝廟的普遍，表徵了忠信節義的文教綱常的教化之普及；其實這也就是儒教常道藉關帝神威的影響而有效地傳播於臺灣鄉土中的一項明證。

觀諸史料，苗栗關帝廟固然早自清嘉慶年間已開始建置，其陸續的修建則一直延續下來，【圖六】是清代苗栗崇祀關帝（包括主祀與陪祀）的廟宇分佈，其分佈態勢甚平均，除了苑裡、造橋、三義、泰安之外，均有關帝崇祀，其數目則有三十三座之多；【圖七】則是日據時期才產生的關帝崇祀，由圖中看出關帝信仰在異族高壓統治下，仍然強盛地發展，並未因為日本殖民者的壓迫而消滅或衰頹，其數目亦多達三十三座；在十七個漢人鄉鎮裏面，高達十二個鄉鎮在日據時期新增了關帝崇祀的廟宇，而且其中公館鄉新增五座，通霄鎮、頭屋鄉新增四座，三灣鄉、銅鑼鄉、大湖鄉則新增三座；由其不斷新增關帝崇祀的廟宇以及其普及性以觀，苗栗區域的漢人是明明白白地對異族日本帝國殖民者宣告臺灣不容泯滅的華夏主體性。復次，日據時期苗栗區域的關帝崇祀乃是累積清朝和日據兩個時期的關帝崇祀，因此應將上面兩圖合成【圖八】，這個關帝崇祀才是日據時期在苗栗區域的空間分佈態勢，假設當年日本殖民統治者能夠看見這張苗栗地區關帝崇祀的空間分佈圖，豈不憂心苦惱不已？因為它正是臺灣華夏文教綱常永不滅亡的最有力證明！

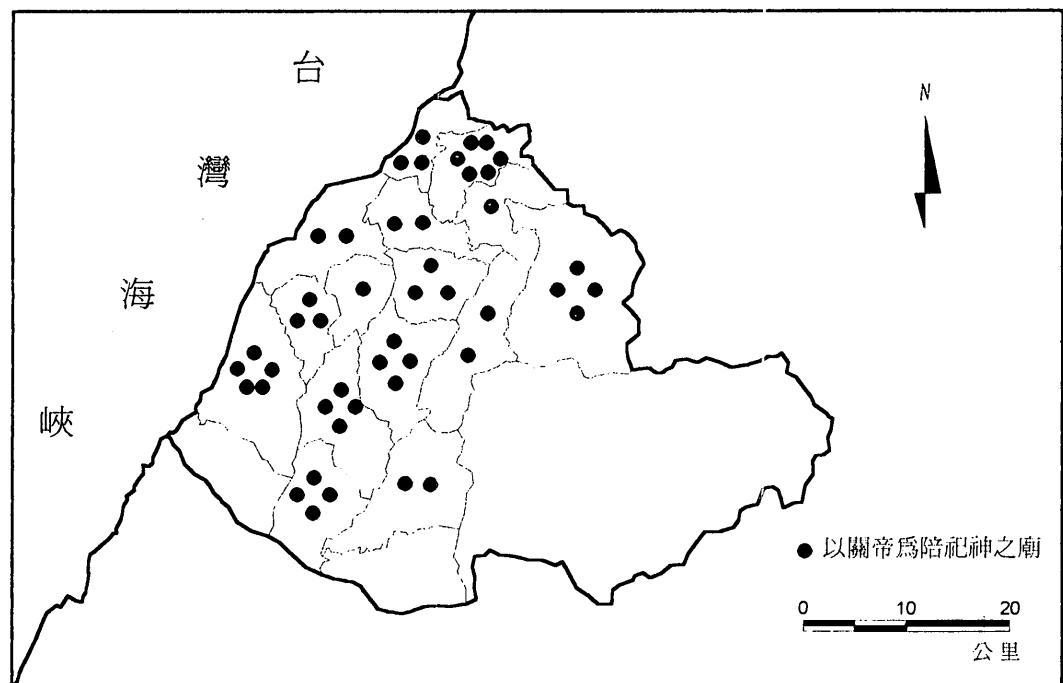
（二）關帝崇祀對臺灣儒士的意義 - - 以銅鑼灣儒士吳湯興為例

對於臺灣儒士而言，關帝崇祀內在的剛健之德及其儒門春秋大義，具有極深刻的影響，可云為誠敬於心中而必見諸行事；苗栗區域關帝崇祀與抗日英雄烈士吳湯興有著水乳融溶的關係，上引《苗栗縣志》所述銅鑼灣街關帝廟的創建者為「生員吳湯興與邱國霖」，其時在光緒十六年，離臺灣被日本搶奪而去的光緒二十一年，僅僅五年。銅鑼灣街的大廟不止關帝廟，生員吳湯興和邱國霖不去創建媽祖廟、中壇元帥府、玄天上帝廟或任何其它民間宗教神祇之廟宇，而偏偏只一心建置關帝廟而對武聖崇祀有加，即可了然於苗栗儒士的浩然正氣之大丈夫本色；這腔子浩然正氣以及大丈夫本色，豈是日本侵略兇寇可得而輕侮？連雅堂《臺灣通史》曰：

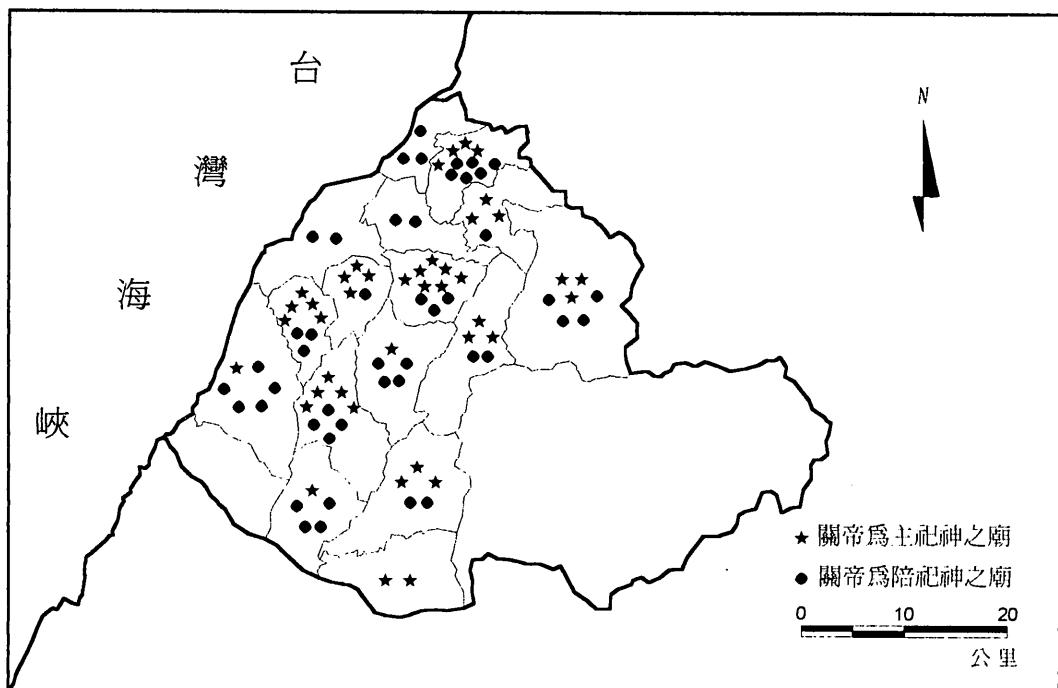
吳湯興，粵族也，家於苗栗，為諸生。粵人之居臺者，多讀書力田，負堅毅之氣，冒危難，不稍顧。而湯興亦習武，以義俠聞里中。



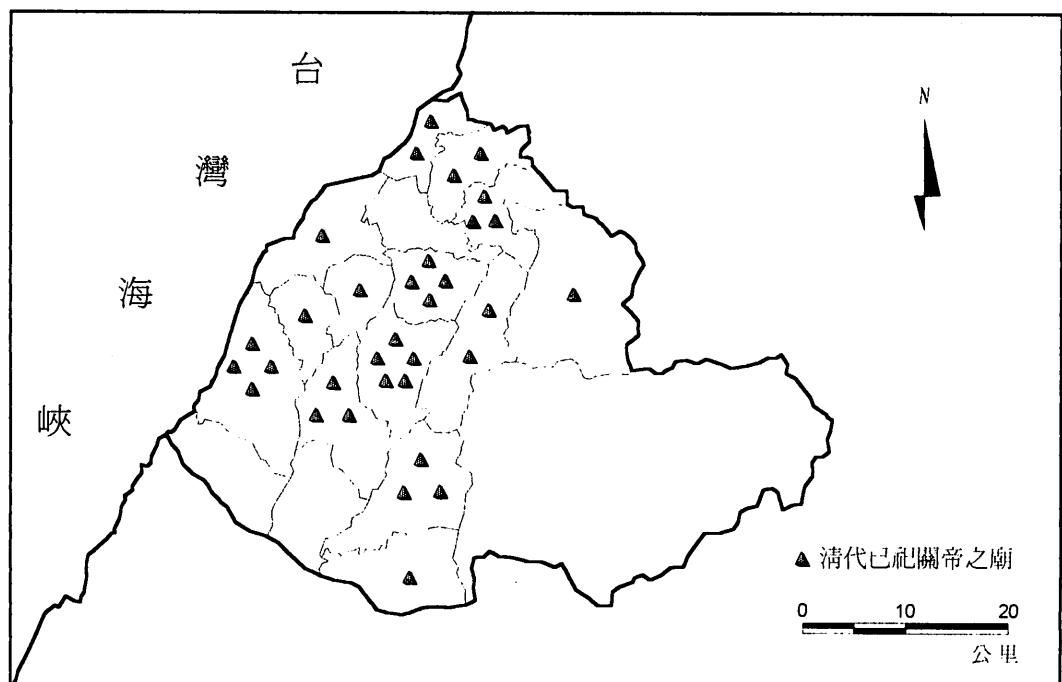
圖三 苗栗區域主祀關帝之廟宇分佈圖



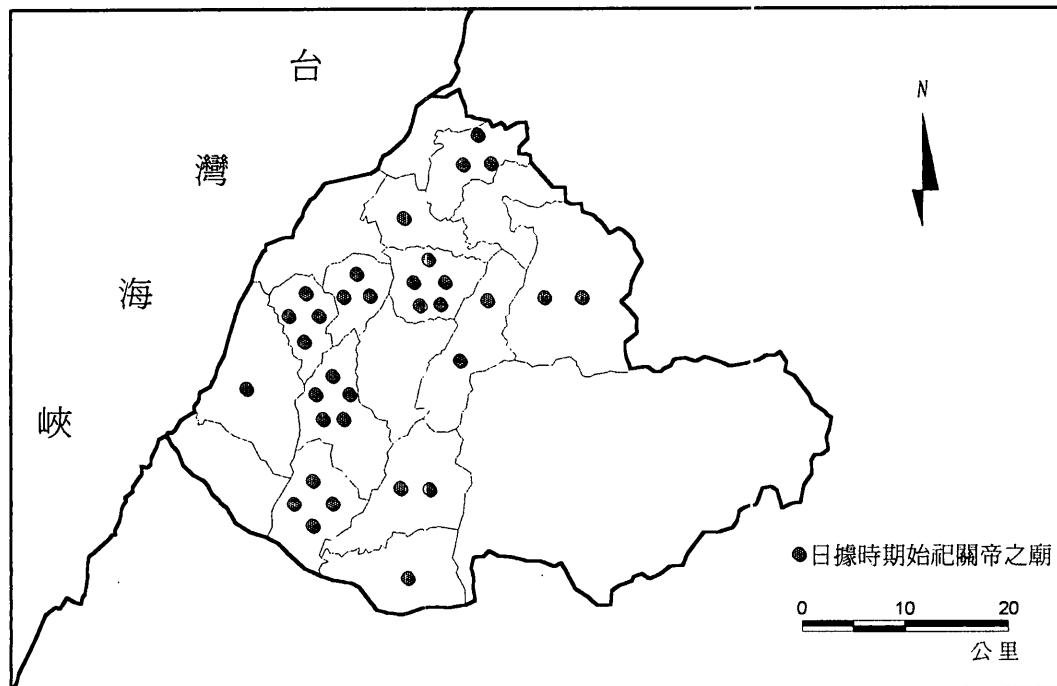
圖四 苗栗區域陪祀關帝之廟宇分佈圖



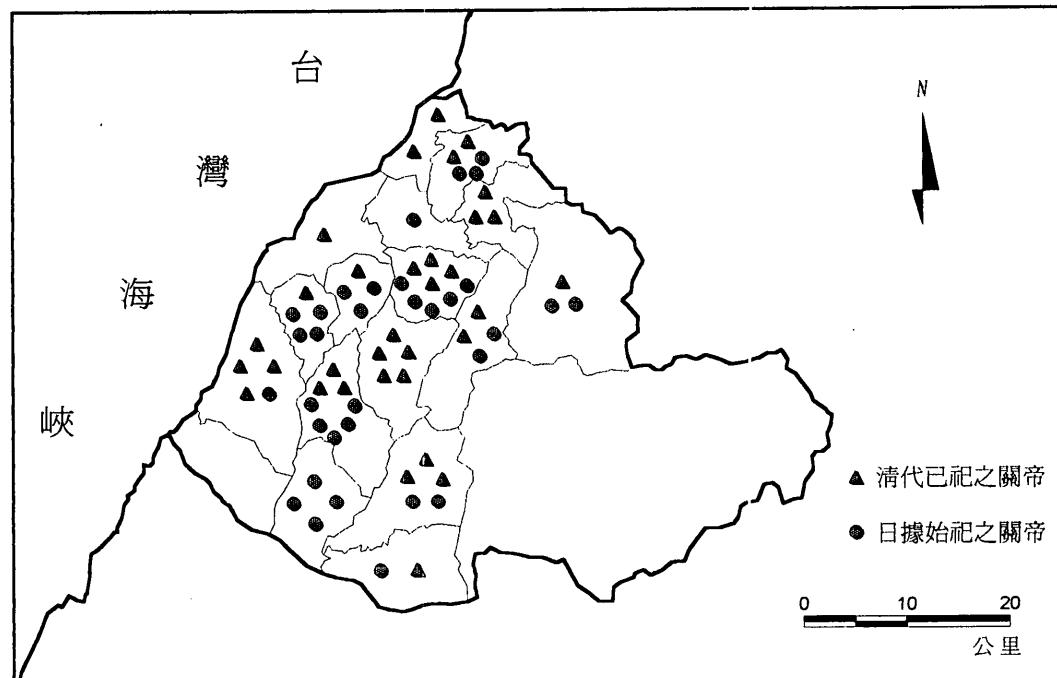
圖五 苗栗區域祭祀關帝之廟宇分佈圖



圖六 苗栗區域清代祭祀關帝之廟宇分佈圖



圖七 苗栗區域日據時期祭祀關帝之廟宇分佈圖



圖八 苗栗區域清代與日據時期祭祀關帝之廟宇分佈圖

乙未之役，臺灣自主，各鄉皆起兵自衛。湯興集健兒，籌守禦。及聞臺北破，官軍潰，禡旗糾旅，望北而誓曰：「是吾等效命之秋也！眾皆起」。遂與生員邱國霖、吳鎮洮等，募勇數營，就地取糧，富家多助餉。架一櫓，置大鼓其上，有事擊之以聞，立法嚴明。當是時，徐驥起於苗栗，姜紹祖起於北埔，簡精華起於雲林，所部或數百人、數千人，湯興皆馳書合之。」【連橫，頁1034】

此之後，吳湯興結合同志在桃竹苗臺地丘陵區展開阻擊侵臺日寇之役，由北而南；英雄烈士前仆後繼犧牲慘烈，第一位蒙難殉死之姜紹祖，年方二十！而楊紫雲、賴永興、徐驥、吳彭年等豪傑亦皆死於保鄉護土之難【黃鼎松，我們的家鄉．史地篇，頁110－113】。連雅堂記曰：

永福命幕僚吳彭年率黑旗兵七百名，副將李維義佐之。 [...] 維義援頭份，而彭年亦趨赴苗栗。 [...] 日軍攻苗栗，苗栗無城，不足守。黑旗管帶袁錦清、幫帶林鴻貴皆戰沒。彭年收餘兵，退大甲。湯興、徐驥俱入彰化。

[...] 日軍復至，臺中遂破。初七日，彭年誓師，分署各隊，以湯興、徐驥合守八卦山。 [...] 日軍攻山，別以一隊撲黑旗營。湯興拒戰，徐驥亦奮鬥，而砲火甚烈，不能支。湯興陣沒；其妻聞報，亦投水死。徐驥奔臺南；彭年戰死山麓，黑旗將士多殲焉。【連橫，頁1036】

少年書生英烈吳湯興在八卦山上壯烈赴難捐軀，其妻義不獨存，亦投水偕夫君共赴死難，一門忠烈，天地同悲。若非儒家春秋教的生命實踐，必不可能也。陳昭瑛選注的《臺灣詩選注》特選一首吳湯興遺詩，詩名〈聞道〉【陳昭瑛，頁137】：

聞道神龍片甲殘，海天北望淚潸潸。
書生殺敵渾無事，再與倭兒戰一番。

陳昭瑛於詩後論評曰：

此詩當作於吳湯興北望誓師之後。用詞淺顯，而慷慨激昂。 [...] 湯興所關心者非僅臺灣一島之安危，尤在於全中國之存亡， [...] 書生憂國之情躍然紙上。第三句一轉，突然擺脫悲傷，化為殺敵之力，「書生殺敵渾無事」是何等從容！「再與倭兒戰一番」又是何等豪邁！這兩句看似簡單輕鬆，然而證諸吳湯興事蹟，真是字字血淚！【陳昭瑛，頁138】

此論評中肯獨到，確然字字血淚。湯興以一介書生，僅能張空拳挺身軀守鄉土護邦家，死而後已。其了無假借，只憑著一腔子的華夏血脈及正氣而已。書生烈士的心志豈能與其家鄉的關聖帝君無關？豈能無關乎？故實應贊英雄烈士儒者吳湯興：真正是文聖的好門生、武聖的好子弟也。

(三) 關帝崇祀的華夏主體性

關帝崇祀的文教綱常之效應，非止於個別人物而然，在苗栗區域，亦可見諸家族教化或村社教化；家族或村社依關帝崇祀的推行，可使臺灣的華夏主體於日據異族統治時代免於滅絕，其潛默運作之功不可謂小。苗栗西湖鄉四湖村劉氏家族早於清乾隆來此開闢，家道興旺，建有家族學堂，奉宣聖，教化族中子弟，時在道光二十年，學堂名「雲梯書院」。至日據之初，劉家為避日人壓迫華夏主體性意識，並增強儒宗的武毅精神，遂改書院為修身堂，除了孔子之外，又奉三恩主，開堂濟世、編造善書、延續文教【潘朝陽，1996】。此堂至今仍存，其在日據時代的基本精神，其主持人依然十分明白，在《苗栗縣寺廟文化之研究》中，其列有下列數端置廟堂、奉兩聖的微言大義【苗栗縣寺廟文化之研究，頁481】：

- 1) 奉祀孔聖，宏揚遵師重道古訓。
- 2) 廣興文教、崇振儒風，寄民族思想於私學。
- 3) 乙未之役割臺議成，臺胞淪入異族，教授大漢語文，肩負祖國教育、延續中華文化。
- 4) 奉祀武聖關公，教忠教義，崇揚忠孝節義，熱愛國家民族之精神。

這四點微言大義正是日據時代關帝崇祀的春秋名教；實踐了上言「四句教」，就可堂堂正正在臺灣做一個華夏人，而不會是無祖無宗的亡國奴，更不會是背祖忘宗的日本殖民帝國的劣等順民。

與此四句教的精神相同的關帝崇祀的聯對，在日據時代的關帝廟中，甚為常見，譬如苗栗頭屋鄉外獅潭地方的「五聖宮」主祀關聖帝君，原為鸞堂「警醒堂」，建於光緒元年，其對聯曰：

扶漢膽心忠，偃月青龍騰浩氣；繞宮風景麗，西山丹鳳舞朝陽。

青龍經百練，丹心常護漢山河；至聖仰千秋，文教遠傳周禮樂。

此兩幅對聯顯示的正是華夏文教綱常的延續與發揚。又頭屋鄉曲洞地方的「曲洞宮」主祀三恩主，亦是鸞堂，名「曾善堂」，建於民國九年。其對聯曰：

曲洞建神宮，顯赫長昭唐社稷；沙河揚聖德，雷威永護漢山河。

此對聯提出漢唐的社稷山河，且明言長昭永護，在日據時代，其華夏主體意識不言可喻。又苗栗獅潭鄉竹木村的「南衡宮」亦主祀關帝，建於光緒十一年。其對聯有曰：

樂斯道之大成曰文曰武，秉兩間之正氣惟孝惟忠。

正氣堂堂，代天行道咸推聖；精忠耿耿，遍地蒙庥共仰神。

玉宇凌雲，護國護民顯神赫；衡門啓瑞，薦蘋薦藻聖威靈。

聖德輝乾坤，浩氣忠心扶大漢；神光昭宇宙，遠山靈塔繡斜陽。

南北會山河，道通天地；衡文光日月，志在春秋。

如上引四句對聯，也充份表達了關帝崇祀的「四句教」。儒家文教綱常的教化義蘊均於此顯露無餘。在日本異族統治下，而臺灣人民透過關帝崇祀終不忘繼承傳續華夏傳統，此在關帝廟宇的對聯中顯其深微之意。又譬如苗栗大湖鄉栗林地方的「聖衡宮」原為鸞堂「宣化堂」，主祀關帝、三恩主，其建廟緣由為：

本宮原名為「宣化堂」，創設於民國二十一年二月一日夜，堂主邱阿德突然看見一道紅火，後始知關聖帝君命靈官王天君臨凡創設鸞堂勸世間百姓男女遵從宗教歷史，行守國法尊師重道，敦親睦鄰，宏揚中華文化。【苗栗縣寺廟文化之研究，頁452】

關帝降鸞創設鸞堂於日據時代的臺灣，其目的不就是要求臺民「遵從宗教歷史」？也即是遵從關聖帝君關雲長之成聖成神的宗教歷史，這樣的遵從亦即是真確地在異族壓制下不忘實踐儒門春秋教，如此即其所云之「行守國法尊師重道、敦親睦鄰、宏揚中華文化」之真意，而這也就是臺民於社會生活上澈底回歸華夏主體的文教綱常。又臺民之建置關帝廟，亦有可能遭受日本統治者禁止，譬如苗栗南庄鄉員林小南埔地方有「崇聖宮」，該宮不知建於何時，清光緒二十八年，因三恩主指示擇地改建，乃由張澄水捐地五分重建廟宇於小南埔現址，民國二十四年三月大地震將此廟宇震毀，地方人士擬集資重建，卻橫遭日本殖民統治者禁止，只好一直等到臺灣光復後的民國三十五年重建。縱許如此，崇聖宮仍然一秉關帝崇祀的基本文教意識，其對聯曰：

義氣配山河，盜寇除凶安國社；民模昭日月，匡皇護赤靖臺疆。

義昭青史光天地，民仰丹心壯山河。

這樣的對聯之華夏文教綱常已經十分清楚，其反日的春秋意志，可說是昭昭然如日月之明。在日本異族統治下，先嚴華夏夷狄之分界，再依儒家慧命常道以教化臺民，因為傳統書院往往受日本直接壓制，故常以神道設教方式掩人耳目而推行華夏主體性教化，關帝崇祀的展佈及其實踐，即是其最主要的形式。最能透過關帝崇祀，而在廟中含藏文武二聖之祭禮，使儒門剛健之德教傳揚延展的佳例，可舉苗栗公館鄉石圍牆莊；該莊早於嘉慶二十二年建成，而在莊公館正堂築龕合祀文武兩聖，成為莊的中心。至光緒丁未年，莊的領導階層更將公館改建成關爺廟，仍奉文武兩聖，其名取「揆一樓」；此「揆一」之廟名更動於臺灣陷入日寇之初，其義深矣微矣，蓋「揆一」之義乃引發自孟子也，孟子曰：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里。世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節；先聖後聖，其揆一也。【孟子·離婁·第29】

在孟子而言，舜或文王，無論東夷、西夷，入中國則中國之也；亦不論今人、古人，其

心同、其理同，即同乎聖人仁義之道，石圍牆莊的領導群以「揆一」名主廟之名，其義一則強調並凸顯中國華夏之文化道統大義，另一則表彰孔聖與關聖乾坤並建之德教，於日據之初，就有此文化主體性意識，可謂其等真是真學孟子。此亦顯示自明鄭開臺數百年來，臺灣的華夏文教綱常已然根深柢固、枝繁葉茂的事實。因此「揆一樓」的對聯即明曉通暢地在日本統治者面前表彰著儒家的慧命常道：

文啓尼山，魯雨鄒風傳萬古；武揚漢室，忠魂義氣壯雙峰。

文聖仰宗師，子弟登堂尊至德；武聖騎赤兔，江山扶漢盡精忠。

至正至剛，臨大節而不可奪也；能文能武，非聖人豈能若是乎。

先武穆而神，大漢千古大宋千古；後文宣而聖，山東一人山西一人。

揆千秋再千秋亦後先道脈，一萬世兩萬世也今古人心。

這些對聯出自石圍牆莊日據故儒陳漢初先生，由上述對聯而觀，先生以尼山風範與關聖人格存在於日據的臺灣，以活生生的儒門君子之行證明了臺灣的華夏精神。

四、日據時代鸞堂雲洞宮施勸堂的存在意義

「鸞堂」是臺灣關帝崇拜的一種重要類型，若上推其源始，可追溯至清初；王志宇引述陳文達《鳳山縣志》所載「仙堂，在長治里前阿社內。鄉人何侃鳩衆所建，祀五文昌，能降乩。[...]近復合祀東王公、西王母於內」，以之證明康熙五十八年之前臺灣屏東地區早有扶鸞活動【王志宇，頁31，1997】。此鸞堂主祀的五文昌即是以關帝為主神，臺灣清初已有關帝崇拜的鸞堂殆無疑義。然而其有規模計劃的發展，應該在咸豐、同治、光緒三朝之後，以至於日據，在特殊的政治環境中，更形發展，終於形成臺灣重要的民間宗教結社。【王世慶，頁415 – 474，1994；王見川，125 – 156，1996；王志宇，157 – 178，1996】

鸞堂原本的性質乃地方儒士耆老為勸導地方善良生活習慣而藉神道設教形成，譬如咸豐三年澎湖媽宮(馬公)成立「普勸社」，主祀南天文衡聖帝(即關聖帝君)，在光緒十一年因故暫停，於十三年正月改稱「一新社」，而於光緒十四年由生員許夢等向廳憲呈稟獲准宣講，廳憲公告之曉喻充份顯出清代地方儒生藉關帝崇拜神道設教以推行文教綱常的苦心；此曉喻曰：

即補清軍府署臺南澎湖海防糧補分府龍為出示曉喻事。本年(光緒十四年戊子)二月二十六日，據生員許夢、黃濟時、林維藩(介仁)、鄭祖年、郭丕謨、高攀等稟稱：[...]有政不可無教，[...]諸士子設立「普勸社」，勸捐資費，採擇地方公正樂善之人，於晴天月夜，無論市鎮鄉村，均就神廟潔淨之處，周流講解聖諭及勸善諸書，以冀挽回習俗於萬一。見夫讀法紀於周官，辰告垂諸風雅，則勸

勉之條，誠有司之不可缺者也。 [...] 許等身列膠庠，頗知見義勇為，不忍坐視頽廢。乃 [...] 廉資重整社中。談用取《尚書》「舊染污俗，咸與維新」之意，更「普勸」曰「一新社」。且遴選樂善不倦，兼以口才素裕，可作講生者。如八品頂戴林陞及童生郭鶴志 [...] 數人者，俱有心向善，殊堪勝任愉快。庶乎數十年之美舉，得勃然興矣。 [...] 為此，示仰闇澎衿者士庶人等知悉，爾等須知宣講聖諭，解析善書，均係勸人為善，有益身家，務須環聚恭聽，謹奉力行。 [...] 【王世慶，頁432】

以澎湖一新社為例，可得悉清季地方儒士宣揚關帝崇祀，且透過崇祀進行的社會文化工作，基本上是勸民為善、提升心志之文教綱常的教育。光緒十七年地方儒士再組「樂善堂」，奉文衡聖帝、慈濟真君，專門從事地方慈善及公益事業，至日據時期，由於日本放任臺民吸食鴉片煙的惡風日甚嚴重，由此而引發的社會文教的頽廢狀況，令有志之士憂心不已，是以鸞堂的工作除宣揚聖教及慈善公益事業外，也以助民戒除煙毒為主。

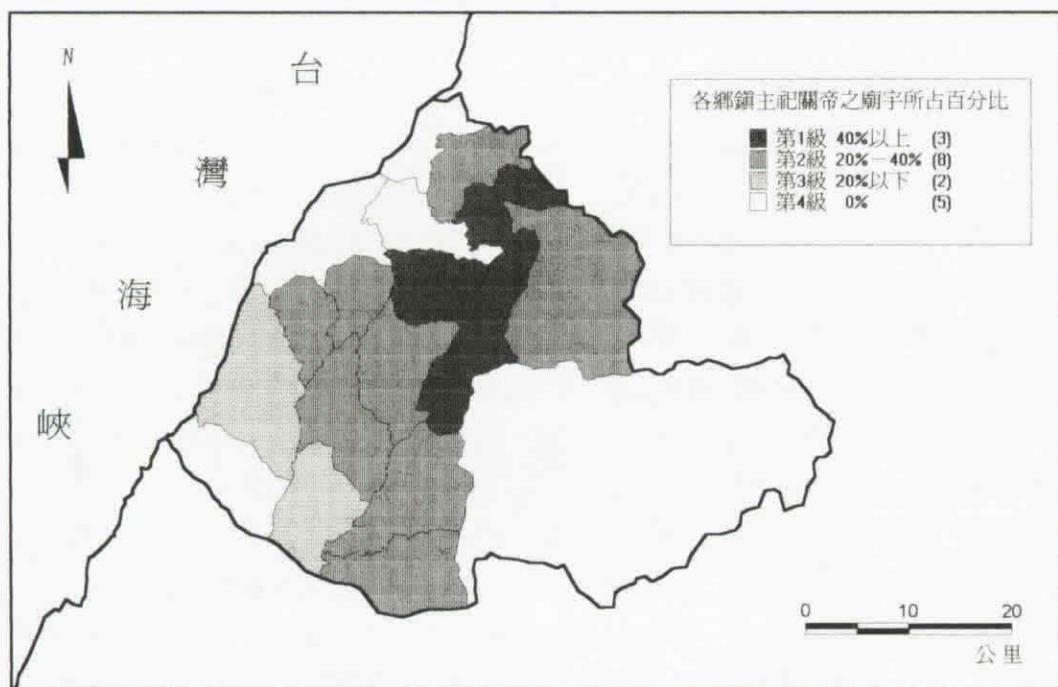
【余光弘，頁117－119，1988】

日本據臺，在殖民高壓統治下，臺民的華夏主體性一時被迫斷絕或歸於潛隱，宣講中國大道的書院，遭日本殖民政府打壓，因而以民間宗教為外衣的鸞堂在臺灣反而蓬勃發展，表層是為臺民戒除煙毒而起，而深層則是透過鸞堂的扶鸞教化以傳揚儒門慧命常道，使華夏命脈得以延續於臺灣；此亦即透過關帝崇祀醫治臺民免遭日本鼓勵的鴉片煙膏毒害肉體，同時亦透過關帝崇祀的教誨而一日不忘自己炎黃華胄的身份。鸞堂的日排日、反日，王世慶言之甚詳：

日本據臺之初， [...] 將製鹽業、樟腦業、鴉片業等最有利益之事業，俱收歸為官營之專賣，因此 [...] 民間之各種營業均逐日衰退，加之各種稅捐逐年增加，人民生活陷於塗炭之苦，人民之利益與清代相比有雲泥之差。故如北部滬尾、宜蘭、新竹、臺中等處降筆會之重要成員，乃與抗日義民相謀，以鼓吹排日為急務，亦以此為神仙之宣託加以弘揚擴大戒煙運動，抵制日本之鴉片政策。利用宣講仁義之道，收覽民心，團結臺胞，俟機起義抗日，以期促進民族運動，並以將臺灣復歸中國為目的。當光緒二十七年春，臺灣西部各地方紛紛設立鸞堂，勸鴉片癮者舉行扶鸞祈禱降筆戒煙之際，臺灣總督府於四月及七月間，二次提高鴉片煙膏價格，更使臺胞反感。參加鸞堂降筆戒煙行動。【王世慶，頁445】

因此，戒煙、反日以及遵行華夏文教綱常，此三件事遂揉合成為鸞堂一體多面的功德。由於鸞堂的逐漸興盛，就苗栗區域而言，光緒二十六年八月，由樹杞林人彭殿華傳授給苗栗一堡沙坪莊的富戶黃紫雲；黃氏在沙坪莊觀音佛堂奉祀關聖帝君及觀音佛祖等神祇，自任堂主，於是發揮了苗栗區域關帝崇祀下極大的社會文教綱常的影響，為其吸引而藉神力戒除煙毒者數百人之多，這些信眾來自後街、頭屋莊、公館莊、西山莊、福

興莊、獅潭莊以及苗栗街等地，煙毒既戒，當然也就服膺關帝的道德訓誡以及實踐其忠信節義。除了黃氏之外，田寮莊、苗栗街、九湖莊、四湖莊等地也紛紛成立關帝(三恩主)崇拜的鸞堂【王世慶，頁430】。沙坪莊在頭屋鄉內老田寮附近，由於源發的影響，促使苗栗區域關帝崇拜的地區比重有如【圖九】所示，第1級的地區在頭屋、獅潭、三灣一帶；第2級則在第一級外圍的鄉鎮區，而第3級已近海，第4級則屬沿海鄉鎮。前云黃紫雲由樹杞林將鸞堂南傳，此樹杞林即新竹竹東鎮，由彼地傳入苗栗，當然是順山線往南傳，一則為區位之便，二則同屬客家人區，三則多屬丘陵山地區，較可避人耳目也。



圖九 苗栗區域主祀關帝之廟宇與他神廟宇比較之比重圖

日本殖民統治者顯然注意到臺民關帝崇拜的華夏主體性意識，因而展開壓制取締，光緒二十七年四月二十日至五月三日，約談了苗栗區域數名重要堂主，包括黃紫雲、李緝菴等人。其目的即是在於消滅臺民的關帝崇拜中的華夏綱常之教。但日本殖民統治者畢竟無法禁絕鸞堂的設立，苗栗頭屋鄉雲洞宮扶鸞所造善書《玉鑑龜齡》錄「南宮孚佑帝君」之言曰：

時維辛丑，節屆清和。二三子耳聞鸞堂之設，上下盛行，不禁中心向往，因以權借書屋，暫作鸞臺，特標堂名曰「施勸」。從此開方問課，夜夜飛鸞，迄無虛日，不覺遠近聞風，接踵而至，內外鸞下，計有數十餘人。僉云此堂狹隘，難

以容眾。思欲建一廟亭，爲我諸聖神駐蹕之所。吾儕由是遍察山川形勢，見此處山高水清，地僻市遠，無惡聲之亂耳，無俗味之逼人，且常有白雲封銷於其際。細玩此地，頗覺相宜，乃指點諸子，鳩工卜居，未幾落成。因名其宮曰「雲洞宮」。【玉鑑龜齡，頁24】

又錄「主壇開臺聖王」之言曰：

今夫玉鑑龜齡一書，因何而作也？蓋以辛丑之歲，時維梅月，雲洞諸子，耳聞上下鸞臺之盛，不禁心焉慕之。因借學館權作鸞臺，一時鄉里聚會、多士濟濟，計有數十生焉。俱各心堅如石，日夜扶鸞，不厭不倦。數月間聲聞于外，四方男女，接踵登堂。或問課、或求方，無不各遂其願。諸生見此情形，興思久遠，因創建一廟，頗壯大觀，名之曰「雲洞宮」。厥後宮成，細想有廟無書，無以誌當時之盛事，亦無以啓發我後人。所以黃生色雲，協同雲諸子，連名進表，上叩帝闕，幸而天心喜悅，旨准開期著書，於是 [...] 累造一部玉鑑龜齡，其述證詩詞、歌文論策，[...] 可以警惡、可以勸善。 [...] 【玉鑑龜齡，頁25】

由此兩段降鸞之文得知，辛丑年的光緒二十七年，在日本殖民統治者找黃紫雲、李緝菴等堂主麻煩的時候，黃紫雲的兄弟色雲無視於日譬如鷹犬一般的監察，而竟然也在頭屋鄉鳴鳳村山中設鸞傳道，可見縱許日本殖民統治者已展開壓迫，但臺民關帝崇拜的文化主體力量實已沛然難禦；依上文所說，其鸞堂實由書房轉型而成，此正是臺民借神道以避日人眼目來傳揚華夏文教綱常的一個佳證。其成效是深遠的，在甚短時間內，窄狹的書房空間已不足容納數十位儒生的宣道活動，故才有建廟之舉，而且爲應廣大信衆之需，所以在極短時間內編造出善書《玉鑑龜齡》。

雲洞宮施勸堂主祀三恩主，以關聖帝君(文衡聖帝)爲主神，其設堂施方闡教之宗旨何在？《玉鑑龜齡》載「南天文衡聖帝」之序言曰：

竊思二帝之休風莫睹，三王之盛治難追。溯厥由來，皆因人心不古，惟利是圖，上下交征，仁義弗講。故卒至父子君臣典禮湮沒，兄弟夫婦規法淪亡，良可嘆也。又況友道日非，交情愈薄；陽敦管鮑之誼，陰效孫龐之尤，吾也目擊心傷。【玉鑑龜齡，頁19】

據此可知雲洞宮施勸堂的諸儒士，假借關帝的神諭而對於清末日初紛亂不定的臺灣社會人心浮囂狀態之憂慮，而思運用神道設教之方有以救之。又，「雲洞宮主席真君」亦降鸞而有序，其序曰：

自楊墨之道不息，孔子之道不著，一時上下四方，皆放於利而行。而綱常名教之經，遂日即於泯滅。父不言慈、子不言孝，兄弟絕少友恭、朋友不講信義。至於夫婦一倫，尤屬可嘆，夫也不以婦爲室、婦也不以夫爲家；非配偶而相從，棄倫常而不顧；苟合苟離，任施行其不範；無廉無恥，異禽哭於幾希。他如臨財

苟得，見利忘義，陰圖肥己，暗計害人，種種惡端，難以悉數，故邇年來，刀兵四起，水火為災。【玉鑑龜齡，頁20】

此段序文分明就是孟子斥責戰國亂世的口吻，所謂五倫的君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，居昏亂之時世，在在均成為罪惡之淵藪，這乃是日本殖民帝國侵據臺灣，因臺灣天地沈淪劇變而引起的社會人心之昏昧與囂亂，深受傳統華夏綱常之教的地方儒士是深為擔憂悲喪的，甚至認為此與日寇侵臺之役有著互為因果的關聯。

面對亂局的臺灣，地方儒士崇祀關帝、設鸞施教之目的正是「豁落靈官王天君」所說：

三代以前，道在君相；三代以後，道在師儒。今日者上帝朝廷，堯舜禹皇不復作；下而草野，孔孟程朱不再生。此我夫子，不得不以神道設教，以維道統於廢墜之秋，所以處處開堂，方方宣化。著書不嫌萬卷，大抵無非彰善瘅惡，欲使人倫之克明於天下也。【玉鑑龜齡，頁22】

於此已十分明白指出臺灣沈淪，落入異族統治，即已成為「堯舜禹皇不復作、孔孟程朱不再生」的非華夏的夷狄世界了。面臨華夏道統的淪亡，臺灣儒生的心痛神傷，是逾恆難表的，但神龍雖潛隱，卻絕不令其斷喪，此全在於「人能弘道、非道弘人」的儒家剛健克難之德操，盡己一心以行之，因而儒士們透過剛健之德的關帝之號召，期能喚醒日本夷狄統治下的臺民之華夏心魂。這才是他們此處所言「彰善瘅惡、使人倫克明於天下」的真實大義。

五、結論

數百年來，關帝崇祀是中國人國家與民間兩層以神道設教的方式推展普溥儒家文教綱常的最主要形式，其深入國人之心靈、生活及基本立身處世之道，可謂極深遠篤厚矣。華夏之民追隨延平郡王鄭成功開臺的腳印，如長江巨河般移居臺灣，臺灣亦隨之成為關帝崇祀的土地，華夏文教綱常也就在臺逐日根深、枝盛、葉茂。日人侵據臺灣垂五十一年，臺民在異族高壓統治下，一日不忘自己華夏文化的主體性，此亦拜關聖帝君之賜；當臺民入關帝廟馨香默禱之際，儒宗春秋節操自然深透於臺民之心靈深處；若非關帝以其崇高武德實踐孔門忠信節義之德，臺民或將被日寇夷狄迷其心神。其幾若是之危也，若無臺灣先儒的虔其心誠其志，戮力宣揚傳續關帝崇祀中的華夏文教與綱常，臺灣或將百世萬代為日本殖民帝國的順民或奴隸。

徵引書目

- 明，顧炎武，《日知錄》，明倫出版社。
- 清，趙翼，《陔餘叢考》，華世出版社。
- 清，王必昌，《重修臺灣縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第二輯)，31號，臺北大通書局。
- 清，陳文達，《臺灣縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第二輯)，30號。
- 清，蔣毓英，《臺灣府志》，北京中華書局。
- 清，周鍾瑄，《諸羅縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，12號。
- 清，謝金鑾，《續修臺灣縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第二輯)，32號。
- 清，周璽，《彰化縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，16號。
- 清，陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，17號。
- 清，王瑛曾，收於《臺灣南部碑文集成》(上)，臺灣文獻史料叢刊(第九輯)，173號。
- 清，秦士望，收於《臺灣中部碑文集成》，臺灣文獻史料叢刊(第九輯)，175號。
- 清，蔣允焄，收於余文儀《續修臺灣府志》(下)，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，6號。
- 清，蔣元樞，收於《臺灣南部碑文集成》(上)。
- 清，鄭重，收於《臺灣中部碑文集成》。
- 清，〈虞朝莊關帝廟碑文〉，收於《臺灣南部碑文集成》(上)。
- 清，沈茂蔭，《苗栗縣志》，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，14號。
- 連橫，《臺灣通史》(下)，臺灣文獻史料叢刊(第一輯)，20號。
- 馬書田(1993)，《華夏諸神·道教卷》，雲龍出版社。
- 潘朝陽(1986)，〈臺灣民俗宗教分佈的意義〉，《師大地理研究報告》12期。
- (1994)，〈臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性〉，臺灣師大地理系博論。
- (1996)，〈地方儒士興學設教的傳統及其意義〉，《鵝湖學誌》十七期。
- 李國祁(1982)，《中國現代化的區域研究－(1869－1916)，閩浙臺地區》，中研院近史所。
- 仇德哉(1983)，《臺灣的寺廟與神明》(三)，臺灣省文獻會。
- 余光弘(1988)，《媽宮的寺廟》，中研院民族學研究所。
- 李阿成、陳運棟、彭富欽(1988)，《苗栗縣寺廟文化之研究》，苗栗縣政府·文復會苗栗總支會。
- 呂宗力、欒保群(1991)，《中國民間諸神》(下冊)，臺灣學生書局。
- 陳玲蓉(1992)，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，自立晚報社。
- 黃鼎松、曾桂龍、徐禮雲(1993)，《我們的家鄉苗栗——史地篇》，苗栗縣政府。
- 王世慶(1994)，《清代臺灣社會經濟》，聯經出版事業公司。

陳昭瑛(1996)，《臺灣詩選注》，正中書局。

王見川(1996)，〈臺灣鸞堂的起源及其開展——兼論儒宗神教的形成〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》(李豐楙、朱榮貴主編)，中研院中國文哲研究所。

王志宇(1996)，〈從鸞堂到儒宗神教——論鸞堂在臺之發展與傳布〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》。

(1997)，《臺灣的恩主公信仰》，文津出版社。

《玉鑑龜齡》(清。光緒二十七年)，苗栗頭屋雲洞宮施勸堂。

《孟子》。

87年4月7日 收稿

87年5月19日 修正

87年5月21日 接受