

## 有關清代臺灣義民研究探析

孫連成\*

清代臺灣移墾社會的特質，以及清廷對臺控制的低效，造成變亂叢生，以泉州和客家爲主的義民團體乃應運而生，成爲民變和會黨的一大剋星，在歷次民變中扮演輔助性的平亂角色。

就性質而論，義民是對應民變而產生的民間自衛組織，是相應於異性結拜組織和會黨組織而產生的地域化社會共同體。

就動機而論，義民倡舉義旗，助官平亂，主要出於自保動機，而且大多是自動自發，但欣羨利益功名者及趁機遂行分類報復者也大有人在。

就成員階層結構而論，義民和發動民變的「亂民」組成份子皆以農民和游民爲主，雙方最大的差異主要在於領導階層，民變領導者多屬社會下層人物，而義民的領導者則爲屬社會領導階層的紳商。但不同的義民首之間仍須留意其時代與區域性之間的差異性。

就族群分布而論，清代臺灣協助官兵平定動亂，並得到「義民」稱號的，幾乎涵蓋漳、泉、粵、「番」所有的族群。在朱一貴事件時，閩客移民攜手平亂，說明廣東及客家族群和泉州籍族群在社區意識及維護社會秩序的激勵下，是可以合作的。在臺灣開發史上，義民並非客家族群所獨有，福佬族群與原住民亦有，義民爺信仰也並非客家獨有信仰，但歷史演變下，義民信仰卻成爲客家族群特定的族群標籤及圖騰，與乾隆朝的官方書寫以及褒封刻意將義民與客民完全等同有非常密切的關係。

---

\* 臺北市立景美女中歷史科教師、國立台灣師範大學歷史學系教學碩士班研究生。

## 一、前言

從歷史過程來看，「義民」一開始顯然並不限於特定族群，而是漳、泉、粵、「番」四種族群都有，但後來卻成為客家族群特定的族群標籤及圖騰，基本上和客家素習拳勇、驍勇善墾有關，<sup>1</sup>也是一個值得分析的歷史轉折。<sup>2</sup>也因為義民爺信仰涉及不少敏感議題（例如義民乃「不義之民」的指控以及義民爺是否為孤魂野鬼或專屬客家信仰的論爭），有關義民爺的詮釋，曾在十餘年前的國中教材編寫過程掀起一陣不小的波瀾，引發一場學界論戰。義民爺是何許人？民間異性結拜組織和義民組織呈現何種關係？義民的成員結構和地域背景？義民協助官府平定民變，背後動力為何？清朝政府以及民間社會以何種眼光看待義民？清代史料諸如地方志中的「義民」形象如何？延續二百多年的奉（孩）飯（奉饌）習俗，為何不用敬奉神明的「牲」，而用敬奉亡故親人的「飯」？臺灣第一部以全客語紀錄義民祭典的紀錄片「義民爺爺—in 風中出征」2005年於公視播出，從一張自清朝流傳下來的義民執照說起，試圖澄清不少人對義民爺本質上是無名無姓孤魂野鬼的刻板理解，在方法論上有無可檢討之處？有關義民爺及義民信仰的論著頗不在少，但其中仍存在進一步商榷釐清的空間以及待發之覆，透過質疑辯難，或許可

<sup>1</sup> 在首任巡臺御史黃叔瓚的筆下，「客民」平常就喜歡練武習拳，逞兇鬥毆。他曾說：「（粵人）習拳勇，喜格鬥，倚恃護符（以官府發給的符符作為護身符），以武斷於鄉曲。」清·黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行，1957），卷4，〈走嵌筆談〉，頁93。徐旭曾在〈豐湖雜記〉（收錄於羅香林編，《客家史料匯篇》，臺北：南天書局，1992）裡也說：「客人多精技擊，客人之技擊傳自少林真派」。羅香林亦指出：「客人好講武術，則是不可否認的事實」。羅香林，《客家研究導論》（臺北：南天書局，1992），頁183-184。

<sup>2</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編《義民信仰與客家社會》（臺北：南天書局，2006），頁109-157。

以讓某些問題得到多角度的反思，有助於問題的釐清以及更深入的探究。

本文主要探討義民產生的背景與原因、義民和義民首之構成分析、義民之行爲取向以及清廷對義民的利用防範、義民信仰的歷史詮釋問題，試圖釐清義民及義民信仰的歷史根由及背後意涵。本文指涉的義民包括爲首的士紳、鄉莊頭人，以及其所招募的鄉勇和官方所招募的鄉勇，也包括義「番」。例如林爽文、莊大田反清事件中，番社助清軍打仗搜山，貢獻良多，也有不少原住民首領靠助平亂飛黃騰達，如臺灣中部岸裡社巴則海族（Pazeh）阿莫（Amok）家族。<sup>3</sup>不過有關義「番」（包括生番）的研究，因牽涉面太廣，涉及「番」人的社會組織、經濟活動及政治各層面。此外，義「番」產生的背景以及清廷運用義「番」的態度和策略，都和義民大不相同，例如官方對平埔族熟番的徵調，由於朱一貴案之初的失敗經驗，<sup>4</sup>讓官方此後再重新啓用他們時，顯得格外謹慎。相對於義民的表現，番屯較爲起伏不定，功過並不一致，必須視個案評斷其歷史功過是非，如戴潮春案初期的安溪寮、斗六門戰役中，屯丁戰力無法發揮，甚至於還通敵變節。<sup>5</sup>惟義「番」議題受限於時間及能力，本文未處理此範疇。<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，《臺灣文獻》，51:2（臺北，2000.6），頁82-83。

<sup>4</sup> 亂初四大社熟番跟著鎮標右營游擊周應龍南下作戰，但因紀律不良反而誤事。四大社番竟趁機掠奪漢人聚落，報復宿怨，結果將受害的漢人庄民推向「叛軍」，以致官兵潰敗，府城淪陷。之後新港社熟番又趁亂在府城恣意劫掠，擾亂後方民心士氣。參閱許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會：以武力控制為核心的討論〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學研究所博士論文，2004），頁206。

<sup>5</sup> 參閱許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁245。

<sup>6</sup> 相關論文學界大者有黃煥堯，〈清代臺灣番人與地方治安之關係——義番與番事之研究〉，臺北：中國文化大學史學研究所碩士論文，1985；黃富三，〈岸裡社與漢人合作開發清代臺灣中部的歷史淵源〉，《漢學研究》，16:2，（臺北，1998.12），頁61-78。

## 二、義民產生的背景與原因

義民並非臺灣開發史上所獨有，但本文中之「義民」，指涉的是在清領時期協助清政府弭平變亂，維持地方秩序有功者。所謂「義民」，藍鼎元《東征集》曰：「有能糾集鄉壯，殺賊來歸，即為義民」。<sup>7</sup>簡言之，即從官殺賊，激於義為兵者。雖然「義」字是基於清官方的立場而言，但至遲在清中葉後，義民即已成為專有名詞，如乾隆朝林爽文抗清告示即有「其從前雖有被脅為義民，今既知悔歸順……」<sup>8</sup>等語。蔡采秀在〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉中，從歷史的動態變遷觀點出發，將義民的歷史意涵的演變畫分成三個階段，分別是康、乾年間的被動稱義，到乾隆末年轉變為主動稱義，同光年間（1862-1808）再轉變為急公好義，<sup>9</sup>頗有助於釐清義民在不同歷史背景下的歷史意涵，以及轉折背後往權力核心靠攏的現實利益考量傾向。不過該篇文本以「順民」及因應清廷官方利益來詮釋客家族群的義民之舉，也引發學界不同的聲音。<sup>10</sup>

由於義民乃是民變事件的應生團體，<sup>11</sup>所以義民的研究必須考

<sup>7</sup> 清·藍鼎元，《東征集》（臺北：臺灣銀行，1958），卷1〈檄臺灣民人〉，頁5。

<sup>8</sup> 《清史資料叢刊—天地會》（一）（北京：中國人民大學出版社，1980），〈順天大盟主林爽文告示〉，頁154-155。

<sup>9</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁109-157。

<sup>10</sup> 參閱李豐楙，《義民信仰與客家社會》，頁4；薛雲峰〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉（臺北：國立臺灣大學社會科學國家發展研究所博士論文，2009）。

<sup>11</sup> 見陸寶千，《論晚清兩廣的天地會政權》（南港：中央研究院近代史研究所，1975），頁233：「某團體當其活動時，影響所及，輒能產生另一團體。換言之，後一團體乃受前一團體之刺激而產生。吾人名前一團體曰：『原生團體』，後一團體曰：『應生團體』。」劉妮玲，《清代臺灣民變研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所專刊9，1983），頁318；丁光玲，《清代臺灣義民研究》（臺北：文史哲出版社，1994），頁37。也有研究者認為義民組織應是出現在民

慮臺灣移墾社會的特殊環境以及臺灣社會變亂結構，結合民變思考。例如在動機方面，根據劉妮玲等人的研究，民變並非以帶有民族色彩的「反清」為主要動力，<sup>12</sup>義民顯然也非以「擁清」為主要動力。就性質而論，由於民變者的分類意識頗濃，於是應生起而抵禦的義民自亦帶有分類傾向。<sup>13</sup>趙翼〈論臺灣要害〉：「是時賊方蜂起，漳人仗賊之勢，常凌泉人。及黃、任兩提督率兵至，賊稍斂，則泉人又仗官兵之勢凌漳人」。<sup>14</sup>《道光噶瑪蘭廳志》引用《問俗錄》，特別強調了當時地方動亂與不同義民群體之間的「分類意識」的微妙關係，在其筆下，義民在很大程度上出於「分類械鬥」的動機：

閩人為叛民，粵人即出為義民，保護官長，衛守城池。匪人又乘此假公濟私，肆橫報復。遇閩人不問其從賊與否，殺其人、焚其室、劫其財，曰：「予殺反賊，不計其為閩人也」。<sup>15</sup>

《問俗錄》的另一段則道出了閩粵矛盾的根源：「鳳山、淡南

---

變之前，並非因應「民變」而生的產物，但此說乏確鑿直接證據，且又云義民武裝團體乃創於朱一貴事件時的六堆客家莊，似難以自圓其說，故本文未採此說。參閱薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉。

<sup>12</sup> 另一派學者則認為「清代臺灣的抗官民變多具有以民族意識為動力之『易世』革命的封建特質」。大都如朱一貴之亂改元稱號外，而且一如當時的中國大陸，大都是屬於會黨之亂。李筱峰、林呈蓉《臺灣史》（臺北：華立圖書公司，2003），頁108；黃秀政、張勝彥、吳文星著，《臺灣史》（臺北：五南，2002），頁102-104；林再復，《臺灣開發史》（臺北：三民書局，1997），頁156-158。

<sup>13</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1994），頁38-44；林偉勝，〈清代臺灣分類械鬥之研究〉（臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，1988）也提及歷次民變中義民的分類械鬥行為。

<sup>14</sup> 清·趙翼，〈論臺灣要害〉，清·賀長齡輯，《皇朝經世文編》六（臺北：世界書局，1964），卷84，〈兵政〉，頁10。

<sup>15</sup> 清·陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行，1963），卷5，〈風俗上〉，頁194。

粵人眾，閩人寡；餘皆閩人眾，粵人寡。」<sup>16</sup>換言之，即使在十九世紀初期，除了鳳山、淡南外，閩南人居多數，客家人居少數。<sup>17</sup>粵人無論移民人數與區域都較閩人屈居劣勢，<sup>18</sup>屬於移民社會的弱勢族群，在我群意識及生存危機感之下，粵人爲維繫既有的開發成果，往往率先響應官府的勤王號召。<sup>19</sup>每當官兵要鎮壓地方的騷亂時，以義軍爲名出師的尤以粵民的起義最爲顯著。<sup>20</sup>隨著拓墾的展開，因爲爭奪生存空間及經濟利益（如爭奪灌溉水源及墳山墾地乃至地租、貿易利益等），造成閩粵雙方長期的分類械鬥，<sup>21</sup>使得兩籍的仇恨越積越深，以致粵民爲了報復分類仇恨，每每利用民變時，假借義民民色來迫害閩人。直到十九世紀二〇年代，臺灣貢生林師聖調查說到：「其禍自朱逆（按指朱一貴）叛亂以至於今，仇日似結，怨日已深，治時閩欺粵，亂時粵侮閩，率以爲常，冤冤相

<sup>16</sup> 清·陳盛韶著、劉卓英標點，《問俗錄》（北京：書目文獻出版社，1983），頁138。

<sup>17</sup> 莊吉發參閱檔案資料後，指出此說較福建總督高其倬所稱諸羅、鳳山、彰化三縣之人，閩粵參半的說法，其可信度較高。見莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，《義民信仰與客家社會》，頁16。

<sup>18</sup> 之所以如此，背後原因殊爲複雜。一方面是來自不同原鄉的移民先來後到的問題，一方面也是因爲臺灣府在行政區劃上隸屬於福建省，廣東移民渡臺限制較嚴。清領初期曾對粵民渡臺有所禁止，歷來學者多認爲係靖海將軍兼福建水師提督施琅對粵人的偏見所致，然而據尹章義等學者指出，朝廷禁止「隔省流寓」易生流民譁變的戶口政策，恐怕才是主因。參見尹章義，〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾個問題〉，《輔仁歷史學報》2（臺北，1990.8），頁84-86。

<sup>19</sup> 郭維雄，〈黃衰《邀功紀略》所載清代臺灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件始末探究〉，《義民信仰與客家社會》，頁75。戴炎輝也指出官兵鎮壓騷亂，每利用異籍爲義軍。戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（臺北：聯經，1979），頁311。

<sup>20</sup> 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，頁306-307。

<sup>21</sup> 伊能嘉矩提到「最初因墾田水利之爭而引起衝突」「起於生存競爭」，伊能嘉矩，《臺灣文化志》（南投：臺灣省文獻委員會，1985），頁517。戴炎輝亦提出「根本原因在於異類人爭奪經濟上之利益，尤其在清代農墾階段，以爭地搶水爲最」，戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，頁298。許達然也指出在十八世紀初的臺灣邊疆社會，爲了獲得土地和灌溉，移民者漸漸從「以目標爲主的競爭」轉變爲「以對手爲主的衝突」。許達然，〈械鬥和清朝臺灣社會〉，《臺灣社會研究季刊》，23（臺北，1996.7）。

報無已時。」<sup>22</sup>

翟灝的《臺陽筆記》有〈粵莊義民記〉，所記述的也是粵民以「倡義」為工具，處理「分類」問題的現象：

臺地素無土著，皆漳、泉、廣三郡之人徙居焉。地分南北，廣人實居其南，別以主客之名，而莊以立（漳泉人呼粵莊曰客莊）。此疆彼界，判然畛域。故往往有漳人作亂而泉人攻之者，泉人謀逆而漳人揭之者。若漳、泉合謀不軌，則粵民必倡義以誅之，未有不成功者。<sup>23</sup>

由於臺灣分類意識濃厚，所以藉機巧妙的運用分類仇恨，也是清廷為爭取義民協助平亂常用的策略之一。在林爽文事變中，南安教諭即曾獻策於福康安說：「臺灣閩粵居民互相殘殺，為日已久。今林逆挾漳民稱亂，泉、粵之民幾為所制，然心未嘗忘仇也。招其仇，以攻仇，旬月可定」。<sup>24</sup>乾隆六十年（1795）平定陳周全之亂後蠲免「義民」所住村莊錢糧的諭旨，其中有「所有義民首及義民等，查明廣東是何村莊？福建是何村莊？將本年應納錢糧，均著該督、撫詳查分晰住址，概予寬免」，<sup>25</sup>此處蠲免的其實是臺灣居住的村莊的錢糧，但在皇帝的觀念中，這些村莊的歸屬仍然是與移民的原鄉聯繫在一起的，清楚地反映了王朝下「籍貫」的意義以及「義民」和分類意識的密不可分。<sup>26</sup>

<sup>22</sup> 臺灣銀行經濟研究實編，《臺灣采訪冊》（臺北：臺灣銀行，1959），〈紀事〉，頁34-35。

<sup>23</sup> 清·翟灝，《臺陽筆記》（臺北：臺灣銀行，1958），〈粵莊義民記〉，頁3。

<sup>24</sup> 劉仲如、苗學孟編，《臺灣林爽文起義資料選編》（福州：福建人民出版社，1984），頁159。

<sup>25</sup> 《清實錄·高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷1476，頁725，乾隆六十年四月辛卯條。

<sup>26</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，《義民信仰與客家社會》，頁95-96。

臺灣義民興起的背景，實與臺灣多變亂的特性有直接的關聯。俗諺有云：「三年一小反，五年一大反」，<sup>27</sup>所謂「任反不成，任征不平」。<sup>28</sup>在清領臺灣的212年中，民變頻繁確有數字為證，惟各方統計結果不一。根據臺灣史研究者張莢的統計，有史料可循具有抗官造反意義的民變共116次；<sup>29</sup>許達然則認定共107次；<sup>30</sup>許雪姬統計共154次。<sup>31</sup>如果把同一事件的餘黨作亂或聞訊共襄盛舉的案件都算作同一件，那麼陳紹馨認為民變有43次，械鬥有24次；<sup>32</sup>翁佳音則總計抗官民變的有85次，械鬥有63次，原住民反抗的有37次；<sup>33</sup>劉妮玲在參考故宮檔案後認定有73次，其中47件在本質上屬社會性質的民變，<sup>34</sup>有政治野心者僅5件。<sup>35</sup>以上六種說法彼此差距甚大，乃因史料指涉範圍與判斷依據標準不同所致，其中劉說因考訂審慎資料實詳，採者較眾。再者，以上絕大部分是從漢人的作亂來統計，如果從原住民的角度出發，恐怕還要再加上至少209次的原住民治安（社番抗官）事件。<sup>36</sup>此外，頻率的多寡升降固應留心，<sup>37</sup>但

<sup>27</sup> 清·徐宗幹，《斯未信齋文編》（臺北：臺灣銀行，1960）〈請籌議備貯書〉，頁7。

<sup>28</sup> 清·吳子光，《臺灣紀事》（臺北：臺灣銀行，1959），卷1，〈紀諸山形勝〉，頁5。

<sup>29</sup> 張莢，〈臺灣反清事件的不同性質及其分類問題〉，《臺灣文獻》，26:2（臺北，1975），頁83。

<sup>30</sup> 許達然，〈清朝臺灣民變探討〉，收錄於臺灣歷史學會編輯委員會編，《史學與國民意識論文集》（臺北：稻鄉出版社，1999），頁41。

<sup>31</sup> 許雪姬，《清代臺灣的綠營》（臺北：中央研究院近代史研究所，1987），頁109。

<sup>32</sup> 陳紹馨，《臺灣的人口變遷與社會變遷》（臺北：聯經，2004），頁20。

<sup>33</sup> 翁佳音，《臺灣漢人武裝抗日史研究（一八九五—一九〇二）》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1986），頁43。

<sup>34</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁109。

<sup>35</sup> 這類型的民變有康熙三十五年(1696)的吳球事件、康熙四十年(1702)的劉卻事件、康熙六十年(1721)的朱一貴事件、嘉慶九年(1804)的蔡牽事件、咸豐十一年(1861)的戴潮春事件。

<sup>36</sup> 黃煥堯，〈清代臺灣番人與地方治安之關係——義番與番患之研究〉（臺北：中國文化大學史學研究所碩士論文，1985），頁33。

<sup>37</sup> 許達然指出民變頻率在1865年之後明顯降低，並認為這主要緣於平變有功的軍功團體強勢的控制。許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁120。



民變本身之性質及其在清代臺灣史上所代表的時代意義，尤值得措意。

變亂的背後大致上涉及臺灣移墾社會特質、邊疆情境以及清廷的治臺政策及吏治敗壞、班兵腐化等問題，彼此交互作用而衍生民變。誠如連雅堂在《臺灣通史》中所說：「夫臺灣之變，非民自變也，蓋有激之而變也」，<sup>38</sup>此意甚明，沒有「官逼」，自然就沒有「民反」。基本上清治臺灣三大民變均不脫「官逼民反」的本質，<sup>39</sup>抗官的意義往往在抗清之上，社會騷動的本質也遠在政治變亂性質之上。<sup>40</sup>論者指出臺灣移墾社會有如下特質：公權力薄弱，主要表現在吏治敗壞與班兵腐敗上、人口組織結構不正常（男女比例失衡、游民充斥、民風慍悍、缺乏宗族血緣聯繫造成地緣意識過強）、文治程度低、<sup>41</sup>根源問題在於清廷防範甚於經營的治臺政策失當。<sup>42</sup>再加上會黨與分類械鬥的助長刺激民變，這些因素的互相激盪，累積高度矛盾，導致變亂誘因無處不在，然而清代駐臺兵力薄弱，不足以救亂止鬥，民間自衛武裝組織遂應運而生，義民團體即在此環境及官府因勢利導下興起與發展，並在歷次民變中扮演輔助性的平亂角色，<sup>43</sup>與民變相始終。

在臺灣史上的重大民變，從康熙末年的朱一貴、乾隆末年的林爽文事件，乃至咸同年間的戴萬生（戴潮春）事件，義民從來都

<sup>38</sup> 連雅堂，《臺灣通史》，卷31，〈林爽文列傳〉，頁826。

<sup>39</sup> 許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁199-252；劉妮玲，〈臺灣的社會動亂——林爽文事件〉，頁67-103。

<sup>40</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁344。

<sup>41</sup> 清代末葉前，臺灣一直無獨立的科舉考試名額，以儒家為主的君臣倫理教化不甚流行，移墾農民被未被儒教帝國的政治意識形態馴化，故勇於和貪官污吏抗爭乃至宣戰。參閱翁仕杰，《臺灣民變的轉型》（臺北：自立晚報社文化出版部，1994），頁62-65。

<sup>42</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁33-108；謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁6-13。

<sup>43</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁92-95。

不會缺席過。尤其在亂事初期，清廷每每需要仰仗義民（包括義番）之力才能扼阻賊勢，且義民久居臺地，對臺灣的人情、地理山徑皆較清兵熟悉，擁有許多班兵欠缺的優點，甚且「助糧接濟官兵」，<sup>44</sup>以故深為清廷重視。

從行為動機來看，義民協助官府平定民變，背後的動機非常複雜，雖然由於官方的勸諭（威脅利誘）、召募而有許多義民因此產生，但大體上並不必然以「擁清」為主要動力。細加分析，有欣羨利益功名者，為了貪圖功名利祿獎賞才組織義民；有受到朝廷欽賜「褒忠」、「旌義」破格榮耀加於鄉里而精神倍加受鼓舞者，所謂「民以義稱，而千載下凜凜有生氣」<sup>45</sup>焉；也有不少人士是爲了趁機遂行分類報復才組織義民，甚至游離在義民與賊黨間；<sup>46</sup>也有依違於義民與民變之間，見官軍勢盛則爲義民，見民變勢盛則又轉向，所謂「賊勝皆爲賊黨，官勝皆爲好人」。如朱一貴事變，在清政府策反政策推行之後，原本參與叛亂的客莊選擇成爲義民，再如張丙事變時，有村莊「賊至則豎賊旂（旗），賊退則自稱義民」。<sup>47</sup>林恭事變時，臺灣縣與鳳山之間，沿途村莊原先盡爲賊莊，官兵前來後，則皆改樹義旗。<sup>48</sup>很明顯的，「義民」並非與生俱來的身份，它是地方住民在動亂擴散的過程中，判斷周邊情勢而做出選擇的結果。

<sup>44</sup> 常青、恒瑞同奏：「官兵前（在山豬毛）經被圍數月，並無糧餉，俱係廣東義民助糧接濟，實屬義民可嘉！」清高宗敕編，《欽定平定臺灣紀略》（臺北：臺灣銀行，1961），卷26，頁426，乾隆五十二年七月二十日條。

<sup>45</sup> 吳子光謂：「雖無位曰民，然民以義稱，而千載下凜凜有生氣矣」。清·沈茂蔭，《苗栗縣志》（臺北：臺灣銀行，1962），卷15，〈文藝志〉，頁220。

<sup>46</sup> 參閱謝宏武〈清代臺灣義民之研究〉，頁92-93；南兵和編著，《臺灣義民》（臺北：武陵出版社，1981），頁33-36。

<sup>47</sup> 清·周凱，《內自訟齋文選》（臺北：臺灣銀行，1960），〈記臺灣張丙之亂〉，頁39。

<sup>48</sup> 清·徐宗幹，《斯未信齋雜錄》（臺北：臺灣銀行，1960）〈癸丑日記〉，頁87。

在舉旗時，影響義民立場抉擇最關鍵的因素，有論者認為應是基於對社會穩定的訴求，不讓開墾成果毀於一旦，如劉妮玲即持此說，在其《清代臺灣民變研究》專著中指出：「他們不願見血汗換來的田園成爲蕪地，辛苦營建的廬舍化爲廢墟，乃挺身而出，……如果『亂民』是社會分裂的力量，那麼『義民』可以說是社會團結的力量」。<sup>49</sup>在另一專著《臺灣的社會動亂——林爽文事件》中，劉妮玲扼要從清代臺灣移墾社會特質及歷來民變的「社會治安」性質，來探討民變的根本原因，劉著認爲「義民」在動機上並非以「擁清」作動力，與各種「民族大義」的關係不大，而是「保鄉衛土」的鄉土情誼表現，也是恢復社會秩序的整合力量。<sup>50</sup>謝宏武《清代臺灣義民之研究》及簡炯仁的《臺灣開發與族群》亦採此說，認爲絕大多數民眾組織義民的主因乃在於生存（生命及財產產業）受迫脅以及公權力不彰下，所激發出的「愛鄉護土」的自保行爲，<sup>51</sup>它的任務就是保鄉衛梓。<sup>52</sup>這也是爲何乙未抗日義軍領袖之一的吳湯興云：「（義民）只可應敵，未能調防」，<sup>53</sup>畢竟義民最主要的動機乃在保衛自己的家園。謝宏武更進一步強調義民自衛的背後，乃是懼於民變的搶掠及分類迫害行爲。<sup>54</sup>陳運棟也認爲義民最根本的原動力便是對抗「亂民」所加諸當地社會的焚搶剽掠行爲，相聚保境實爲基本需求。<sup>55</sup>

<sup>49</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁346。

<sup>50</sup> 劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》（臺北：久大文化公司，1989），頁52-65，頁159-170。

<sup>51</sup> 簡炯仁，《臺灣開發與族群》（臺北：前衛出版社，1995），頁72-75。

<sup>52</sup> 謝宏武，《清代臺灣義民之研究》，頁52、127。

<sup>53</sup> 吳湯興，《義民統領吳湯興請求餉之稟文》，轉引自陳漢光，《臺灣抗日史》（臺北：海峽學術出版社，2000），頁59。

<sup>54</sup> 謝宏武，《清代臺灣義民之研究》，頁38-52。

<sup>55</sup> 陳運棟，《義民乎，不義之民乎：重探林爽文事件與「義民」之舉》，收錄於陳運棟等著《新介客家人》（臺北：臺原出版社，1995），頁110。

以乾隆年間的林爽文、莊大田事變為例，初起事時，共有數萬群眾加入民變行列攻殺官兵，<sup>56</sup>後因軍紀不良，出現搶掠民財的現象，<sup>57</sup>於是激出許多相抗的義民組織與之對抗，聲勢漸弱。再以道光年間（1821-1850）的張丙事變為例，張丙以殺滅穢官為口號，嘉義城各莊莊民原先看到告示寫著「不害鄉里、派飯封穀，買旗保莊」，<sup>58</sup>響應且聚眾來助者甚多，可是後來張丙逼索銀穀，騷擾民間，甚至縱容手下劫掠焚莊裹脅民眾，莊民才發覺上當，起義助官，張丙也就此註定敗亡的命運。在戴潮春事變中，也有不少擁眾數千乃至數萬的大股首，起初加入天地會，後因見會黨所行不義，只知燒殺劫掠，遂反正降官。

綜合而論，個體及以莊為單位的群體之生存利益，乃是「義民」奮起抗禦民變的主因。從朱一貴、吳福生、林爽文等事件的義民組織加以觀察，其義民的組成含有濃厚地緣結合的色彩，此外亦含有部份的血緣親戚成分。<sup>59</sup>甚至義民的由善為惡，或由惡而善，有時也受此種地域觀念影響。<sup>60</sup>

過去學界探討義民很容易陷在（反清起義vs.擁清義民）正統與忠奸論述的泥淖中，爭吵不休難有定論。劉妮玲可能是最早跳出政治論述泥淖，獨具隻眼從社會性質著眼民變及義民問題的研究者。<sup>61</sup>劉妮玲指出義民產生的三個先決條件是：（一）清廷政治權威尚未喪失、（二）班兵腐敗缺乏保安作用、（三）護衛鄰里與身家生命財產之心理，三者中尤其以「自衛」為最根本的動力，而非以

<sup>56</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《平臺紀事本末》（臺北：臺灣銀行，1958），頁8。

<sup>57</sup> 臺灣銀行經濟研究室編《平臺紀事本末》，頁13。

<sup>58</sup> 清·周凱，《內自訟齋文選》，〈記臺灣張丙之亂〉，頁38。

<sup>59</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁326-335。

<sup>60</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁333。

<sup>61</sup> 參見劉妮玲，《清代臺灣民變研究》。

「擁清」為動力。<sup>62</sup>蔡采秀也認為所謂的「義民」不能被理解為一群為忠於絕對國家效忠而犧牲奉獻的死難者，而應理解為「一群認同和維護本身族群利益而犧牲奉獻的人」，<sup>63</sup>這樣的認知幾乎已是目前臺灣史學界的普遍共識。不過根據《東征集》、《重修鳳山縣志》、《臺灣縣志》及《明清史料》戊編等文獻，在朱一貴及林爽文等事件中，義民均有豎「大清良民」之旗以及供奉皇上萬歲聖旨牌的鮮明「擁清」輸誠動作，用意恐怕不只是「在區分敵我而已」<sup>64</sup>，甚至亂平後撰寫《邀功紀略》等書以明護清有功的心跡，<sup>65</sup>似乎顯示義民即使非以「擁清」為主要動力，但義民協助官兵平定民變的自保背後，多少有「擁清」意識夾雜其中，有意識的積極與官方展開更密切的合作，趁機取得開墾及身分的合法性及優勢，非如林爽文事件時的「泉人不從亂」<sup>66</sup>而已。以致清廷和治臺官員借力使力，趁機使「義」意識強化為民間尤其客民維護國家秩序的「印象」，甚至遂行分化伎倆，這是統治機巧的一環。但歸結來講，擁清象徵動作的背後主因仍是為了維護自身利益及辛苦拓墾成果，而非立基於國家大義。

如上所云，臺灣史學者對義民定義眾說紛紜。歷來有源於連橫《臺灣通史》民族史觀的義民之義與不義討論，而有：「對應民變事件而產生的民間自衛組織，動機在對抗『亂民』加諸當地社會的焚搶劫掠行為」的論點；<sup>67</sup>又有義民乃是分類械鬥的對立團體的觀

<sup>62</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁345。

<sup>63</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁151。

<sup>64</sup> 薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁175。

<sup>65</sup> 《邀功紀略》一書由參與平定林爽文事件的臺灣南路六堆義軍領袖黃袞與廖芳合撰。參閱郭維雄，〈黃袞《邀功紀略》所載清代臺灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件始末探究〉，《義民信仰與客家社會》，頁39-79。

<sup>66</sup> 清·魏源，《聖武紀略·康熙戡定臺灣記》，《治臺必告錄》（臺北：臺灣銀行，1959），頁87。

<sup>67</sup> 參閱陳運棟，〈誰說褒忠義民廟為客家之恥〉，《客家風雲》，1（臺北，

點；<sup>68</sup>或是清代臺灣鄉勇、團練之類地方自治、自保武力的界定；<sup>69</sup>也有學者認為義民組織是相應於會黨而產生，用意是拒絕天地會的領導，以及爲了保境安民，抵抗會黨的焚搶客家莊，且義民的分類意識濃厚；<sup>70</sup>另有學者認為所謂的「義」字不應該被理解爲具有絕對效忠國家關係的忠義的義，而應該是國家在相對歷史時空中由於統治需要所授予的社會分類標籤。<sup>71</sup>不論是政治或社會因素所致，「義民」均採以統治者的角度出發所訂名。<sup>72</sup>近年已有研究者注意到清領統治時期，做爲身分象徵和信仰標誌的義民，其背後潛在的族群（或社群）以及個人現實利益與政治利害。<sup>73</sup>

從文獻史料的紀錄看來，「義」事實上表現以下幾個層面：第一，以「個人」爲單位，經造冊後不少人取得「義民」劄符。<sup>74</sup>

1987.10），頁58-61。

- <sup>68</sup> 參閱曾振名，〈枋寮義民廟的社會功能：從宗教組織看新竹客家人之都市化〉，《中國民族學通訊》，15（臺北，1977），頁18-19。
- <sup>69</sup> 參閱莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，《第二屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，1989），頁223-240；李豐懋，〈苗栗義民廟之形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉，《國立中央圖書館臺灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年論文集》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1993）；簡炯仁，〈清治初期清廷治臺政策的確立及臺灣民變的社會性格——朱一貴事件之初探〉，收錄於氏著，《臺灣開發與族群》，頁61-82；薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭爲例〉（國立臺灣大學社會科學國家發展研究所博士論文，2009）。
- <sup>70</sup> 莊吉發，〈清代臺灣會黨史研究〉（臺北：南天書局，1999），頁252；莊吉發，〈義民與會黨——新竹義民與林爽文之役〉，收錄於鍾仁嫻主編，《義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯》，（新竹：新竹縣文化局，2001），頁126-135；莊吉發，〈從資料檔案看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁13-39。
- <sup>71</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成爲義民的歷史過程〉，頁150。
- <sup>72</sup> 參閱丁光玲，〈清代臺灣義民研究〉，頁1-4。
- <sup>73</sup> 參閱謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁38-44；許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁57-133；陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究爲中心〉，頁57-133；蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成爲義民的歷史過程〉，《臺灣史研究》，11:1（臺北，2004），頁1-41；吳密察〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，臺北：行政院客家委員會95年度獎助客家學術研究計畫成果報告書，2006。
- <sup>74</sup> 據吳密察指出，雍正元年(1723)兵部尚書孫柱等人在給皇帝的報告中曾提及，

地方政府宣示免除「義民」的差徭負擔，也針對義民往來兩岸核發「義民照」，給予渡海優惠。第二，以村落為單位，由省級官員賞賜匾額懸掛。第三，修築義民廟，成為地域社會的正統象徵。<sup>75</sup>

對一般百姓及義民首而言，除自衛保鄉和向義之心外，伴隨「義民首」或「義民」而來的功名利祿及特權身分，也是一個相當大的誘因。對要擠進或穩住社會特殊階層的仕紳土豪而言，協助平亂不是無意義的經濟賭注，而是有報酬的權力投資。不少義民首不惜破產破家護鄉，背後原因不能令人無疑。思透過軍功或捐納而取得士紳頭銜乃至一官半職者應大有人在，<sup>76</sup>平定林爽文事變的福康安即曾提到頂戴職銜對臺灣人民的吸引力。<sup>77</sup>嘉慶十一年（1806）年德楞泰到臺灣攻剿蔡牽時就帶去花翎和藍翎各十枝，準備分發給有軍功的。<sup>78</sup>清代檔案文獻中有關因為充當「義民」助平民變而獲得官職（如知縣）或蔭庇子孫（如以知縣任用或給予歲貢生、廩生的身分）的記載舉不勝舉，成為科舉和捐納之外的另一條晉身之階。<sup>79</sup>在咸豐三年（1853）的林恭案中，也出現義民首為了封賞，

---

「報冊有名」的人，依照所立功勞之不同而分為「守土義民」、「引兵殺賊義民」、「拏獲賊首義民」、「陣亡之義民」以及「各項鄉民壯」等五種。立功有名者在官府的賞賜中，基本上分做「義民」和「鄉民壯」兩類。總人數高達15000人以上的報冊有名中，「義民」僅有221名，其他絕大部分都只是「鄉民壯」。吳密察〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁38-39。

<sup>75</sup> 吳密察〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁37。

<sup>76</sup> 一般取得士紳身分的方式分成正途與異途兩種。所謂「正途」是指經過科舉考試而成為士紳，「異途」則是透過捐納或軍功方式成為士紳。參閱張仲禮著，李榮昌譯，《中國紳士—關於其在十九世紀中國社會中作用的研究》（上海：上海社會科學院出版社，1991），頁1；蔡淵潔，〈清代臺灣社會上生流動的兩個個案〉，《臺灣風物》，30:2（臺北，1980），頁30。

<sup>77</sup> 《清史資料叢刊——天地會》（五），頁103-104，〈欽差協辦大學士福康安等奏清查臺灣積弊酌籌善後章程摺〉，乾隆五十三年六月初六日批。

<sup>78</sup> 《清宮諭旨檔臺灣史料》（臺北：國立故宮博物院，1996），頁2071。

<sup>79</sup> 清·范咸，《乾隆重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行，1961），卷11，〈武備三〉頁360-361；清·周璽，《道光彰化縣志》（臺北：臺灣銀行，1962），卷8，〈人

才願組織義民協助官軍平亂。<sup>80</sup>歷次民變，清廷皆能不惜重賞，來激勵義首。對平亂有功的義首，不但賞給職銜、翎頂（四品到八品不等），更破格賞給巴圖魯名號，且如果功勞很大，更不吝賞給實缺。也因此十八及十九世紀在臺灣助平民變儼然成爲提高社會地位最便捷的辦法，<sup>81</sup>義民組織也成爲臺灣人加官晉爵的特殊管道，粵人、原住民和福佬人都不例外。

當「義民」或「義民首」成爲一種特權的身份時，即使一張「劄付」（義民首證）也可以帶來許多實際的好處。基本上賞九品到六品銜的，雖然不能真正當官，但除了有特殊的頂戴外，還收到一張證書（劄付），寫著姓名、年齡、身體特徵、父親和祖父名字，讓三代都沾光。<sup>82</sup>這也可以解釋爲何民眾會將其視爲傳家之寶典藏，<sup>83</sup>或冒名頂替，<sup>84</sup>甚至還有人偽造義民劄付並出售牟利，每張偽劄得銀番銀四圓至三十圓不等，<sup>85</sup>可以想見其「行情」。畢竟獎賞不僅象徵某方面的功勞也是促成社會階層的一個重要因素。本來無功名的，有了身分；本來有功名無官銜的，也有機會藉此軍功而獲補實缺踏入仕途。

清廷既以利誘義民，也就無怪乎會有義首因賞薄怨對官府甚至坐地起價。在咸豐三年林恭事件爆發時，竟然發生「三世義首」的

---

物誌》，頁241-248；清·沈茂蔭《光緒苗栗縣志》，卷16，〈志餘〉，頁249-251。

<sup>80</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁54。

<sup>81</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁64。

<sup>82</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣關係文獻集零》（臺北：臺灣銀行，1972），〈職員執照〉，頁221。

<sup>83</sup> 黃典權在臺南師專（今國立臺南師範學院）講課時，曾從學生處借閱一件「義民首證」（即劄付）。黃典權，〈清林爽文之變中的義民首證〉，《臺南文化》9:3（臺南，1972），頁27-30。

<sup>84</sup> 乾隆十年（1945），「總督馬爾泰、巡撫周學健議准：剿捕匪犯吳福生等並北路兇番案內立功冊報有名之義民，……若有假冒頂替情弊，事發，依律治罪。」清·范咸，《乾隆重修臺灣府志》，卷11，〈武備三〉，頁2000-2002。

<sup>85</sup> 事見臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄》已集（臺北：臺灣銀行，1964），卷7，〈接准閩浙督臣伍拉納咨〉，頁355。



林萬掌因賞薄積怨心生不滿，拒絕「檄調入衛」的尷尬情事，<sup>86</sup>甚至轉與林恭合作，掩護林恭假扮為義民潛入鳳山城內為亂，導致鳳山縣知縣王廷幹被殺，故唐堦言：「此次實其倡言為亂者也」。<sup>87</sup>逮林恭兵敗，林萬掌在與鳳山候補知縣鄭元杰議商給賞後，方擒林恭來獻。<sup>88</sup>同治三年（1864）也發生一起原本是「義首」的張三顯，以械送戴潮春，獎賞太薄為由豎旗。<sup>89</sup>另外，也有義民因未獲實缺落魄失意以終的例子。洪廷貴本是澎湖烏坵人，來臺灣中路內山做貿易生理，咸豐三年林恭事件時充任義民，賞九品頂戴，同治元年（1862）戴潮春之役，他自費做官兵嚮導效力軍前，賞五品功牌，並立下不少軍功，事平，總兵曾玉明答應拔補他做大甲守備，但左右需索紅包無度，因家貧不能補實缺，只好向上自訟戰功，也未獲回應，遂落拓府城，鬱鬱以終。<sup>90</sup>傾家蕩產賣命平亂，卻落得落寞而死的下場。戴潮春案時，義民若斬反清者之首級獻給官府，每首級各賞銀二元，竟然出現義民重返戰場將賊屍斬首或溺水者皆取頭領賞的離譜情事。<sup>91</sup>大家都想靠民變升官發財，異想天開下，冒充義民領功者也所在多有。臺灣府幕友汪金聲和彰化縣幕友李垂

<sup>86</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行，1960），任部，〈兵事（上）〉，頁417-418。

<sup>87</sup> 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，頁417。

<sup>88</sup> 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，頁416。

<sup>89</sup> 清·吳德功，《戴施兩案紀略》（臺北：臺灣銀行，1959），卷中，頁50-51。一說戴潮春是被官軍在芋寮仔庄（今彰化縣社頭鄉）所活捉。戴潮春由張三顯執送官府之說，為林豪（《東瀛紀事》）與吳德功所言之民間說法；官府捕獲則是署水師提督曾元福、臺灣道丁曰健的官方說法，詳參黃富三，《霧峰林家的興起：渡海拓荒到封疆大吏（1729-1684）》（臺北：自立晚報社，1987），頁288-292。

<sup>90</sup> 清·林豪，《澎湖廳志》（南投：臺灣省文獻會，1993（1893）），卷7，〈人物〉，頁243-244；臺灣省文獻委員會編，《重修臺灣省通志》（南投：臺灣省文獻會，1998），卷9，〈人物志〉，頁442。

<sup>91</sup> 清·吳德功，《戴施兩案紀略》，卷上，頁21。

紳於道光十二年（1832）假充義勇邀功，本要以縣丞儘先選用，<sup>92</sup>東窗事發後都遭到革職的下場。

「義民」對於清代臺灣移民社會的意義除了護鄉衛土外，更重要的意義可能在於所有的族群都在利用「義民」這一特定的身份標誌和信仰象徵，在地域社會資源和權利的分配爭奪中角逐更大的利益，<sup>93</sup>促成或強化參與平變的仕紳土豪建立社會特殊地位團體（status groups）。大體上閩、客、番族群皆爭相藉社會動亂和義民稱號擴張勢力，穩固政治、社會地位和文化權力（如客民爭取擴增科舉學額）。<sup>94</sup>陳春聲認為「義民」這一符號之所以具有這樣的功能，乃是因為它在王朝的典章制度和意識形態之中具有合法（或「正統」）的地位。<sup>95</sup>清代臺灣的地方志，也用大量篇幅專門論述「義民」及其相關信仰在王朝「禮法」上的合法地位。甚至在乾隆朝基於統治考量，將義民與客民完全劃上等號。就朝廷的立場而言，清廷面對以移民社會結構為主體的臺灣，在統治措施上必須創造出更多價值理念，才能達成統治力量的穩定，維護國家社會「秩序」。對某些當時處於弱勢的族群而言，也可藉由戰爭或義民的歷史，來強化和王朝之間的聯繫以及土地開墾權的合法性。

### 三、義民和義民首之構成分析

義民的組成份子，就社會階層而論，主要首為地方百姓——即

<sup>92</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《道咸同光四朝奏議選輯》（臺北：臺灣銀行，1971），頁19，〈通籌臺灣利弊以靖海疆疏〉，道光十八年。

<sup>93</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁97。

<sup>94</sup> 清·余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行，1962），卷11，〈武備三〉，頁451；清·王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行，1962），卷6，〈學校志〉，頁178；卷10，〈人物志〉，頁258-259。

<sup>95</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁97。

農民。清雍正年間（1723-1735）閩浙總督德沛的〈題議敘義民疏〉有：「念各義民乃耕作之小民，自食其力，原與給餉之官兵有間，伊等能明大義，糾眾隨師，情實可嘉。」乾隆年間閩浙總督馬爾泰奏摺中曾言：「此等義民，大半俱係廣東惠、潮民人，從前置立庄產，來臺居處，均非無田可耕之輩」。<sup>96</sup>《噶瑪蘭廳志》：「遇地方有事，招募義勇，大率農佃居多」。<sup>97</sup>新竹枋寮義民廟正廳對聯也呼應此說：「本是負耒荷鋤已得嘉名榮一字，即此忠肝義膽方能血食耀千秋」。清代中期以後臺灣中北部之開墾多採用大租戶型態，佃戶往往以地主為中心形成聚落和環繞墾首、地主展開社會活動的擬宗族關係。佃戶加入義民行列除響應業主號召，也在捍衛自己安身立命的田園，擬宗族的租佃關係讓業佃利益結合，共同抗禦外來威脅，補國家武力之不足。<sup>98</sup>甚至由於佃戶分層化的結果，佃戶（如小租戶）也未嘗不可視為另一層意義的地主。<sup>99</sup>

此外，游民亦為義民構成份子重要來源之一，劉妮玲指出民變的參與者亦以游民為主。<sup>100</sup>《彰化縣志》云：「負販食力之輩，一旦地方有變，無他營生，其相率而為賊者此民，其向義而從軍者亦此民。」<sup>101</sup>游民對臺地移墾固然有貢獻，<sup>102</sup>但在無家累無恆產下，

<sup>96</sup> 《軍機處奏摺錄副》，閩督馬爾泰奏，乾隆十年九月初三日。

<sup>97</sup> 清·陳淑均，〈噶瑪蘭廳志〉，卷5上，〈風俗上〉，頁196。

<sup>98</sup> 參閱賴玉玲，〈臺灣義民信仰現象的歷史探討〉，新竹：第二屆臺灣客家研究國際研討會，2008。

<sup>99</sup> 參閱黃富三、翁佳音，〈清代臺灣漢人墾戶階層初論〉，《近代中國區域史研討會論文集》（上）（臺北：中央研究院近代史研究所，1986），頁117-149；尹章義，《臺灣開發史研究》（臺北：聯經，1989），頁65-67。

<sup>100</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁266-295。

<sup>101</sup> 清·周璽，《彰化縣志》，卷8，〈人物志〉，頁262。

<sup>102</sup> 《噶瑪蘭廳志》言：「然臺中而盡無此輩（羅漢腳），土地又何以日闢耶？平心而論，功過正適相半。」清·陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，頁230。

易挺而走險，「乘機求食」，<sup>103</sup>也是民變出現搶掠行爲的主因。<sup>104</sup>基本上游民、無恆產者追求的是小集團的利益，所謂「一遇打仗，不思殺敵以報國，第思搶奪以肥身」<sup>105</sup>，具有將區域性問題擴大的趨勢，因此易受不同境遇人民的反制。

從組成結構上看，民變之「亂民」與義民的構成份子相差無多，主要皆爲農民與游民。<sup>106</sup>兩者結構上主要的差別在於領導者，根據劉妮玲所整理的民變以及義民領導者出身分類統計表可看出，<sup>107</sup>臺灣民變事件的領導者多爲惡霸強樑，<sup>108</sup>屬社會下層人物，而義民的領導者則爲富商與擁有功名之士紳，屬社會領導階層。一爲社會安寧與秩序之破壞者，一爲安定社會秩序與推動進步之引導者，二者形成一明顯之對比。

義民所需糧餉乃至武器，「或係義民首捐貲備辦，或係官爲給發，各有不同」<sup>109</sup>，是以有自備口糧義民及食糧義民之別。《安平縣雜記》載：

義民每月餉費不過六八銀<sup>110</sup>三元，由官籌給，並畀火槍、

<sup>103</sup> 清·姚瑩，《中復堂選集》（臺北：臺灣銀行，1960），〈上孔兵備論辦賊事宜書〉，頁14。

<sup>104</sup> 參閱劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁77-94、266-292。

<sup>105</sup> 清·陳壽祺，《福建通志臺灣府》（臺北：臺灣銀行，1960），〈兵制〉，頁318。

<sup>106</sup> 丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁43。

<sup>107</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁294、320-324。

<sup>108</sup> 由劉妮玲所做民變領導者出身分類統計，盜賊與前科犯占42.4%，土豪惡勢力占8.5%，好事輕生之平民占27.1%，共計78%。劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁294。陳孔立云：「起義的領導者主要是農民……所以林爽文起義是由農民階級領導的典型農民起義。」恐不確。陳孔立，《臺灣歷史綱要》（臺北：人間，1996），頁182。

<sup>109</sup> 「軍機處檔摺件」，038737號，〈奏報酌減義民口糧並查銷器械情形〉，乾隆五十二年十二月十三日。

<sup>110</sup> 清中末葉以後至割臺為止，臺灣北部大多通用佛銀，佛銀與清代官鑄紋銀的官定折率爲1元折6錢9分對紋銀1兩，俗稱六九銀，惟各地折率並不一致，亦有因折率而稱六八銀或七二銀。

戰器、棚帳等物，隨大軍而剿賊。……亦有地方紳富自己招募義勇從大軍以殺賊，不費公帑，僅官給旂號戮論者。<sup>111</sup>

在郭廷筠的「平臺剿匪」策中有言：「今聞給此義民日不過百文以下，現在米價湧貴，每升近四十文，所領不夠給一身一日之用，何以資其室家，而欲其效死出力，勢亦難矣」。<sup>112</sup>礙於餉械限制，義民往往自保重於攻略。<sup>113</sup>對朝廷而言，平亂過程中，「亟增義民，厚其糧餉」乃不得不然之舉，但也不免加重清廷的負擔。是以一旦某地亂事剛平，馬上大加裁減食糧義民以省煩費。此外，或許是囿於經費考量，赴官府應募者必須身強力壯、孔武有力，才能夠充當，並領有腰牌以為識別。閩浙總督常青奉命渡臺進剿林爽文後，臺灣良民惟恐將來因亂民貽累，於是爭相進呈實係良民，請求賞給義民腰牌，以為識別。其中鳳山縣竿林等庄及粵籍客家移民共一萬餘人到臺灣府城遞呈，常青都發給腰牌，令其回庄安業。<sup>114</sup>

從乾隆年間疑似參與林爽文起事的案犯廖東審訊供詞來看，這個「義民」腰牌儼如護身符，起碼可以讓自身的安全多一份保障，不致被誤當「賊黨」捉拿，甚至於有助於原來具有非法身分的天地會分子取得「合法」的「義民」名分。在此案中，曾經奉官府之命

<sup>111</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》（臺北：臺灣銀行，1959），〈團練〉，頁103。

<sup>112</sup> 清·陳壽祺，《重纂福建通志》（臺北：華文書局，中國省志彙編之九，1968），卷84，〈國朝兵制〉，頁12b-14a，總頁1678-1679，郭廷筠上福中堂平剿臺匪節略。

<sup>113</sup> 如雍正十年（1732）吳福生事變時，侯心富率領的六堆義民軍在部署上即以防守為主。嘉慶五年（1800）蔡牽、朱潰事件，六堆的義民軍基本上亦採守勢。參閱劉正一，〈臺灣南部六堆客家發展史〉，收錄於徐正光等編，《客家文化研討會論文集》（臺北：客家雜誌社，1994），頁446。

<sup>114</sup> 《清宮諭旨檔臺灣史料》（臺北：國立故宮博物院，1995），頁597，乾隆五十二年十一月初一日，寄信上諭。

要捉拿天地會反賊的「書辦衙役」，反過來被這些「義民」捉拿，變成了朝廷要犯，儘管大呼冤枉，仍被和珅等人請旨即行處斬。<sup>115</sup>正因爲腰牌和平亂後發給義民的「劄付」可以帶來許多實際的好處，所以也出現了「偽造義民劄付」並出售牟利的案件。<sup>116</sup>甚至地方社會也出現許多假借「義民」名分，欺壓別人的行爲。<sup>117</sup>這些恐怕是藉發給劄付企圖攏絡義民及義民首的清廷所始料未及的。施九緞事件時，竟有彰化縣衙門丁向領取良民旗的二十四莊紳董索賄每旗百金的咄咄怪事，卒至無人願領。<sup>118</sup>

在義民的組成方面，主要有民間士紳富豪號召，以及官府招募兩大類。<sup>119</sup>《欽定平定臺灣紀略》中曰：「臺灣各處義民，多係紳衿舖戶等招集，亦有由地方官衙門招募充當者」。<sup>120</sup>不論是民間自組或官方招募，在剿平臺灣變亂中，均發揮莫大功效。尤其當官吏面對盜匪而畏葸不前時，便是義民挺身而出之時。陳壽祺在〈與程梓庭制府書〉中云：

往者臺灣有變，率於彼中招募義民禦賊。富者保護身家，貧者希圖財賄，或以義首管領，或以將弁督率，必能同心協力，戰守有資，勝於官兵之畏葸。<sup>121</sup>

以下試舉兩例佐證陳壽祺的講法。從《明清史料》中的相關奏摺來看，在林爽文事件諸羅之役中，義民的陣亡人數甚至超過官

<sup>115</sup> 《清史資料叢刊——天地會》（三），頁3-8、367-371。

<sup>116</sup> 事見臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄》已集，卷7，頁355。

<sup>117</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》庚部，〈義民〉，頁274。

<sup>118</sup> 清·吳德功，《戴施兩案紀略》。

<sup>119</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁318-319。

<sup>120</sup> 「軍機處檔摺件」，038737號，〈奏報酌減義民口糧並查銷器械情形〉，乾隆五十二年十二月十三日。

<sup>121</sup> 清·陳壽祺，〈與程梓庭制府書〉，《清經世文編選錄》（臺北：臺灣銀行，1966），頁22。

兵。<sup>122</sup>再如乾隆六十年的陳周全案中「陳案從起事到陳周全被捕，前後約半個月，事實上官兵抵抗的時間不及五天，鹿港、彰化在官兵手中瞬息即失，諷刺的是卻皆由義民收復，陳周全也由民眾逮獲，平亂之事，營兵反若置身事外」。<sup>123</sup>

如上所云，臺灣義民組織就組成方式而言，有民間自組和官方招募兩種方式。不管是哪一類的義民組織都須有較具定見及財力的頭人，在民變時起而號召、組織義民方能成事，也就是文獻中的「義民首」。義民首的身分究竟為平民或士紳等地方菁英，攸關義民在平亂中的表現，也可藉以觀察臺灣是否已從初期移墾社會向文治化過渡。臺灣早期移墾社會由於較缺乏宗族血緣的凝聚力，乃由鄉莊頭人以地緣的凝聚力取而代之，<sup>124</sup>為義民的產生奠下基礎，因為民眾必須透過領導者加以組織，才有足夠的力量來對抗民變。義民首通常為地方上之富戶，因為組織義民除須具備高度的動員能力外，還須兼具膽識與謀略，更重要的是還要提供口糧甚至武器等後勤補給，也因此必須有強大的經濟實力作為後盾。<sup>125</sup>每次的平亂活動，都可能造成義民首家族財產的嚴重失血。<sup>126</sup>《安平縣雜記》謂：「舊制：凡嘉、彰著名紳富，均為義民首」，<sup>127</sup>又謂：「大抵自林爽文至咸豐三年林弓（恭）、李石之變，閩粵紳富之仗義急功

<sup>122</sup> 《明清史料》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1972），戊編第3本，頁243-247，〈刑部「為內閣抄出調任閩浙總督常青等奏」移會〉；頁247，〈刑部「為內閣抄出福建臺灣鎮總柴大紀奏」移會〉，乾隆五十二年五月二十六日。

<sup>123</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁204。

<sup>124</sup> 蔡淵聚，《清代臺灣社會的領導階層》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1980）；戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》；謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁17。

<sup>125</sup> 參見謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁17-29。

<sup>126</sup> 同治元年（1862）戴潮春之亂，林占梅「毀家抒難」，傾家蕩產辦團練，前後支出數十萬金，「產幾破」，翌年雖賞加布政使銜，但徒有虛銜卻落得一身空，是十九世紀下半葉壓制民變的士紳家族中境遇較不順暢的。參閱黃朝進，《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40。

<sup>127</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》，〈團練〉，頁104。

者，均以義民旗著名。」<sup>128</sup>謝宏武透過歷次民變義首的列傳抽樣分析，證實這些帶領義民舉義的義首確實多為鄉莊領導人，<sup>129</sup>其中又以士紳為主要成員。本來有責任和社會壓力維護地方安全的他們不僅較容易而且較快速動員鄉民防禦，而且打退起事者後，他們的地位也更加穩固。<sup>130</sup>如論者所云，許多土豪士紳出錢出力打擊民變，要維持的不只是城鄉秩序更是既得利益，甚至藉機增強家族權勢，提高社會地位。<sup>131</sup>如王得祿家族、霧峰林家、板橋林家、鹿港林振嵩和楊振文家族、張士箱家族等皆是顯著的例子。<sup>132</sup>

劉妮玲曾對乾隆、嘉慶、道光、同治四朝所發生之林爽文、蔡牽、張丙、戴潮春四大變亂之義民首出身，加以抽樣統計，分析結果平均有百分之六十左右義首出身於士紳階層，百分之四十左右出身平民，後者有不少是殷實商戶（工商業者）與墾戶。<sup>133</sup>林玉茹在深入分析清代竹塹政商網絡後指出，領導（竹塹）地方民眾參與每一次禦敵平亂活動者，都出身上層紳商家族。<sup>134</sup>謝宏武本想透過臺灣民變檔案，全盤耙梳義民首的身份加以分析，藉著觀察士紳的比例，以驗證臺灣由移墾社會逐步邁向文治化的歷史現象其實際情狀，也可彌補過去統計，多只依據方志以致分析對象太少的缺點。只可惜史料殘缺，能夠蒐集到的義民首名單極其有限，而且身分記載模糊，以致全面採樣和分析皆感困難只好放棄，但仍將整理出的義民首表格置於附錄中，冀後來者可以在此基礎上，突破義首身分不明之限制，做出更精確的義民首身分分析。<sup>135</sup>在史料闕漏的限

<sup>128</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》，〈團練〉，頁104。

<sup>129</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁21-23。

<sup>130</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁81。

<sup>131</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁116。

<sup>132</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁74-116。

<sup>133</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁320-324。

<sup>134</sup> 林玉茹，《清代竹塹地區在地商人的活動與網絡》（臺北：聯經，2000），頁298。

<sup>135</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁27-29。



制下，如何藉助其它旁證及縝密推論配合豐厚的歷史知識，在某些問題點上做出臨門一腳的突破，對研究者誠然是一大挑戰，以此標準檢視，劉著在分析義民首的出身上，雖說僅採擇四大變亂抽樣統計，但確有奠基之功。

義民首除士紳外，郊商也佔了很重要的比例。商人有錢更容易募勇，郊商在十九世紀中葉以前都協助平亂，<sup>136</sup>所謂「臺澎一鎮十六營，有事還藉三郊兵」。<sup>137</sup>不過論者也指出郊商有的對出資募集義民平亂較積極，有的則持較消極冷漠態度。<sup>138</sup>如臺南三郊在林爽文事變與蔡牽朱潰擾亂之時，都踴躍出資募集義民平匪治亂，並且出現三郊武裝勢力「三郊旗」。相對來說，塹郊對於民變乃至外侮，卻從未以郊的名義整合群眾。同治元年戴潮春之亂蔓延到竹塹城時，雖有若干紳商如林占梅等出面領導義民保衛地方，<sup>139</sup>但畢竟只是以個人身份，而非以郊的名義來組織群眾。除了反映其財力不足、組織在地方上的社會地位仍屈居紳商之下外，也隱含著該組織功能的單一化，亦即重視經濟事務經營，而政治與社會功能則較為薄弱，同治末年以降這種現象日趨明顯，這也隱含地方權力結構的再度轉型，即在地紳商的社會參與和地位已凌駕塹郊之上。<sup>140</sup>

義民首組織義民協助官軍平亂，其短時間動員能力殊為可觀，在義民首號召下往往能動員招募到千人甚至萬人之勢。<sup>141</sup>伊能嘉矩

<sup>136</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁120。

<sup>137</sup> 清·劉家謀，《觀海集》（南投：臺灣省文獻委員會，1997），頁24。

<sup>138</sup> 林玉茹，〈清代竹塹地區在地商人的活動與網絡〉，頁219-226；曾立維，〈「行郊」與「郊商」對地方社會事業的參予—以清代竹塹地區為例〉，《新竹文獻雜誌》，27（新竹，2003.8），頁8-32。

<sup>139</sup> 清·蔡青筠，《戴案紀略》（臺北：臺灣銀行，1964），頁13。

<sup>140</sup> 林玉茹，〈清代竹塹地區在地商人的活動與網絡〉，頁219-226。

<sup>141</sup> 如朱一貴起事後，下淡水粵莊的民眾在李直三等人領導下，招集了一萬兩千多人，打著大清義民的旗號。清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，庚部，〈義民〉，頁269。

因此認為「義民乃團練之先聲」。<sup>142</sup>當民變平定之後，清廷每賞給義民首翎頂職銜以資鼓勵，而為了杜絕頂冒，則給予職員執照、頒給印札，造具花名清冊，送部存案。據乾隆中葉編修的《重修鳳山縣志》記載，朱一貴案結束後朝廷從優議敘，賞給守土義民劄付115張，<sup>143</sup>引兵殺賊義民劄付36張，擒賊劄付23張，共發出174張義民劄付。<sup>144</sup>雍正十年（1732）南北番亂民變（吳福生案），頒發劄付354張，<sup>145</sup>另一說為369人或370餘人，<sup>146</sup>事後又有福建布政使高山於乾隆十年（1745）向朝廷奏請補敘「義民張毓良等七百九十餘名」，<sup>147</sup>但因地方督撫主張從嚴審查以防弊端，以致最後獲得獎賞的人數和名單，並無史料可稽。林爽文案的義首至少有622名以上。<sup>148</sup>嘉慶年間（1796-1820）蔡牽案的義首，據《明清史料戊編》記載，至少有643名以上。道光年間張丙案的義首，據瑚松額的奏摺，「不下數百名」。<sup>149</sup>同治年間（1862-1874）戴潮春案的義首，根據相關史料，至少有529人以上。<sup>150</sup>除少數有功名及職銜者外，相關史料對義民首的身分記載頗為模糊，因此很難進一步對義民首作

<sup>142</sup> 伊能嘉矩，《臺灣文化志》，頁893。

<sup>143</sup> 吳密察所引的一份奏摺，和此略有出入，作116人。吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁39。

<sup>144</sup> 清·王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷10，〈義民〉，頁353；清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，〈義民〉，頁269；清·王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1961），卷15，〈雜紀〉，頁559-560；伊能嘉矩，《臺灣文化志》，頁424。

<sup>145</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，庚部，〈義民〉，頁270。

<sup>146</sup> 吳密察根據《重修鳳山縣志》統計得出，參見吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁43、44。

<sup>147</sup> 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷249，頁216，乾隆十年九月下戊戌條。

<sup>148</sup> 「軍機處檔摺件」，066517號，〈奏報查明臺匪滋事案內出力義首懇請獎勵事〉，道光十三年五月二十一日。

<sup>149</sup> 《軍機處奏摺錄副》，66517號。轉引自謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁28。

<sup>150</sup> 謝宏武根據《戴施兩案紀略》、《治臺必告錄》、《東瀛紀事》、《軍機處奏摺錄副》、《苑裡志》、平山勳《臺灣作擾史總論》等史料及專書統計得出，參見謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁155-182。

身份分析。<sup>151</sup>

現存的「劄付」清楚地記錄了持有人的姓名、年齡、祖籍、和個人特徵，這顯然是爲了杜絕文件遭違法冒用。有研究者將持有「劄付」者一律以義民首看待分析，<sup>152</sup>然而從「劄付」內容來看，有的「劄付」清楚載明義首某某，有的「劄付」則僅是寫義民某某（也有將義首寫爲義民的，如莊湊<sup>153</sup>），似乎領有「劄付」者並不限於義首，也包括一般有功義民。不過從朱一貴和吳福生事件後的獎懲記錄看來，真正從朝廷獲得「義民」劄付的人並不多，大部分的人都只是有功的「鄉民壯」，僅獲得地方軍事官員公募賞賜的米、銀等實物。<sup>154</sup>由於「義民」是比照「部冊有名外委」<sup>155</sup>記功，這讓已經獲得義民劄符的人可以藉此軍功而獲補實缺。此外，從「劄付」出現偽造並出售牟利以及官方的嚴防假冒來看，其可以提升身分地位殆無疑義。就朝廷的立場而言，透過對義民及義民首的從優議敘及發給劄付，達到了收編民人武力爲己用的目的。也由於抗清事件落幕後，義民們或受賞銀兩，或受賜頭銜官職，有學者便稱其爲「軍功團體」，也是「社會特殊地位團體」（status groups），在獲得軍功獎賞後，進而運用其權勢施行社會控制，鞏固其上層地位。<sup>156</sup>也由於軍功出身之士紳越來越多，使得清代臺灣各地士紳日增，逐漸取代大部分的豪強型領導人物，成爲領導社會的主力。就械鬥民變而言，清代臺灣士紳確實發揮不少弭亂止鬥的社會政治安定功能。<sup>157</sup>

<sup>151</sup> 有關義民首的身分分析，可參閱謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁130-182。

<sup>152</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁25-29。

<sup>153</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，庚部，〈義民〉，頁274。

<sup>154</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁47。

<sup>155</sup> 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷33，頁647，乾隆元年十二月下戊寅條。

<sup>156</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁61、116。

<sup>157</sup> 蔡淵聚，〈清代社會領導階層性質之演變〉，《史聯雜誌》，3（臺北，1983.6），頁35-63。

義民首外，義民首之妻甚至「賊首」之妻的英勇表現亦不讓鬚眉。或許因承襲部分平埔族文化，能力田（採樵、種蔬、汲水），較開放，加上臺灣移墾社會治安不靖及強悍風氣影響，在數起戰鬥的個案中，義民首或「賊首」之妻通常也能號令部眾。例如戴潮春事件時，其餘部王新婦之母豎旗之初，竟然向義首陳大戇之妻蔡圓下戰帖。<sup>158</sup>蔡氏有「女飛將」之稱，且雙方皆以善舞長刀著稱，若二女真臨陣廝殺，可能在私家記述上會更精彩，惜官軍不允。

另一粵籍義首羅冠英在小埔心（今彰化埔心鄉）圍剿賊首之一的陳弄時，久攻不下，主要是因為陳弄的妻子（粵籍人）以勇猛悍惡著稱，「每出陣在軍前指揮」，<sup>159</sup>並力阻陳弄投降，最後竟以粵語假意詐降，羅冠英一時鬆懈不察，竟意外遭陳弄之妻放冷槍打死，吳德功在評論被其譽為「百戰百勝之士」的羅冠英不幸殞身也直呼「惜哉」。大股首呂梓之妻「素親臨陣鏖戰，勇悍過男子」；嚴辦之妻也類似，有「百折不撓之慨」，「每遇敗陣，必親統死士殿後」；「保駕將軍」鄭大柴陣亡，其妻謝秀娘「為夫報仇，屢攻寶斗街」。<sup>160</sup>林日成的妻子蕭氏，在官兵前來圍捕之前，以火藥桶環圍門口，待官兵到達時，親自將火把擲入火藥桶內，壯烈犧牲……，這類事蹟在戴案的史料中屢見不鮮，是臺灣眾多民變中一個相當特殊的現象。這些英勇衝鋒陷陣及臨敵冷靜指揮的表現，已超越林爽文事件時莊大田陣營中的兩位「番婦」所扮演的女巫師角色，也映現清代臺灣移墾社會婦女的另類風貌，似與文治社會婦女有別。

義民的來源就地緣分類而論，並不限於客家族群，泉州庄中

<sup>158</sup> 清·蔡青筠，《戴案記略》，頁58。

<sup>159</sup> 吳德功，《戴施兩案紀略》，頁52。

<sup>160</sup> 清·林豪，《東瀛紀事》（臺北：臺灣銀行，1957），卷下，〈餘匪〉，頁49。

充當義民者尤夥。<sup>161</sup>而義民組織在性質上屬於保境安民的一種自衛性鄉團組織，是相應於異性結拜組織和會黨組織而產生的地域化社會共同體。<sup>162</sup>陳其南認為這種自衛性鄉團組織（如六堆義民組織）的出現與臺灣社會結構之關係，所呈現的變遷性正在於其基於方言群、祖籍地緣以及移植性宗族作為族群認同的標準，完全不同於稍後因各種分類械鬥而出現的武力組織，反映臺灣漢人已逐漸從「移民社會」（immigrant society）轉型成為「土著社會」（native society）。<sup>163</sup>

就領導階層而言，義民群體以知識（士紳）階層為領導者，<sup>164</sup>與會黨在低下社會階層裡擴大傳播的形式不同（知識分子或仕紳階層參與會黨抗官者絕少<sup>165</sup>），於此產生的行為範式便有極大差異。前者是堅持正道絕難變節，後者則是利之所趨為共趨之所，往往容易受到誘惑而放棄原則。<sup>166</sup>

有清一代，「義民」一詞首先見諸於《清史稿》中是在乾隆五十二年（1787）林爽文之亂以後。不過根據文獻及既有的研究，臺灣史上第一次義民之出現，在康熙六十年（1721）平定朱一貴事件時，下淡水粵莊的六堆客家人為求自保首創義民武裝團體，<sup>167</sup>不但是清代最先常軌化的義民組織，也是臺灣鄉團組織正式成型之關

<sup>161</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁27。

<sup>162</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁28。

<sup>163</sup> 陳其南，〈社會分類意識與土著化〉，收錄於氏著，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化，1987），頁91-126。

<sup>164</sup> 黃典權云：「要（是）沒有屬於士大夫流品的士紳去領導，那龐大的（義民）力量是無法團結起來的」。陳慧兒（黃典權），〈林爽文事變中之義民〉，《臺南文化》，4：1（臺南，1954.9），頁4。

<sup>165</sup> 參閱劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》，頁143。

<sup>166</sup> 郭維雄，〈黃衰《邀功紀略》所載清代臺灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件始末探究〉，頁77-78。

<sup>167</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁318。

鍵。<sup>168</sup>余文儀《續修臺灣府志》曰：

康熙辛丑朱一貴為亂，始事謀自南路粵莊中。繼我師破安平，甫渡府治，南路粵莊則帥眾先迎，稱為義民。<sup>169</sup>

清廷內地援兵再加上六堆義民的協助，<sup>170</sup>卒平定亂事。以後百餘年間，在以吳福生、林爽文、陳周全、蔡牽、張丙、戴潮春等為首的一系列動亂中，各地義民在義民首的召集領導下助官平亂，出力甚大。<sup>171</sup>莊吉發認為義民是先自稱，然後因戰功再受朝廷敕封。從朱一貴民變事件，可以觀察到民間異姓結拜組織和義民組織的互相排斥關係。<sup>172</sup>康熙六十年朱一貴起事後，粵籍客家莊的義民組織與以漳州籍朱一貴為首的異姓結拜集團，勢不兩立，義民與官兵聯手，給予致命打擊，加速朱一貴敗亡。除客家義民防禦鄉里、豎旗對抗林爽文等民變外，彰化鹿仔港（鹿港）的閩客移民攜手平亂，<sup>173</sup>說明廣東及客家族群和泉州籍族群在社區意識及維護

<sup>168</sup> 郭維雄，〈黃裳《邀功紀略》所載清代臺灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件始末探究〉，頁74-75。

<sup>169</sup> 清·余文儀，《續修臺灣府志》，卷11，〈武備三〉，頁452。

<sup>170</sup> 「六堆」最早的形成，可追溯自康熙六十年(1721)朱一貴事件，臺灣南路粵庄的客家先民，為因應民變保衛家鄉而依照地形地勢組成的鄉團組織，惟當時文獻記載以「七營」稱之：前營、中營、後營、左營、右營、先鋒營及巡查營。七營大約橫跨今高屏地區，面對下淡水溪列陣，故與現今地圖方位認知不同。其中巡查營於亂平後即行解散，是則負責特定區域防衛的共有六營。文獻記載最早出現「六堆」一詞，是在乾隆五十一年(1786)林爽文事件時，當時共分為前、中、後、左、右及前敵六堆。每堆設有總理、副理之職，由各堆中推選產生。擔任作戰的成員稱為旗丁，由當地莊丁中選拔出，每五十名編為一旗，一堆由六旗組成。「六堆」真正形成特定的地域意識，是在林爽文事件時才固定下來。乙未抗日堆軍傷亡極其慘重，往後即不再聞有組軍出堆之事。參閱伊能嘉矩，《臺灣文化志》，頁273。

<sup>171</sup> 參見丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁71-108。

<sup>172</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁28。

<sup>173</sup> 《高宗純皇帝實錄》卷1272載：「（乾隆五十二年春正月初七日）連日接據蚶江通判陳惇、廈門同知劉嘉會等稟報：『鹿仔港一帶現有泉州、興化、廣東客民各書義民字樣，共相守護。』」謝國興指出「乾隆五十一年十二月十二日，鹿仔港守備陳邦光與義民首李安善、林湊等召集義民，趁起軍事分兵往攻諸羅、淡水，

社會秩序的激勵下，是可以合作的，<sup>174</sup>並不必然如福康安所云，義民間「各分畛域，互相猜嫌」。<sup>175</sup>劉妮玲也以林爽文案為例指出，林爽文陣營的領導階層大多籍隸漳州府，但泉州人至少佔四分之一以上，林案時義民雖以泉人為主，但是著名的義首王松卻是漳州人；<sup>176</sup>再者，林軍內部有不少客家子弟兵，部份且為大將，而與清政府共同平亂者，也是閩客雜處，<sup>177</sup>可見「分類意識對為義為亂的影響，是程度上的區別，而非陣營上的壁壘分明」。<sup>178</sup>

根據既有的田野調查及研究成果來看，「義民廟」漳泉地區亦有，絕非客家地區特有的產物，「義民爺」也並非客家人獨有的信仰。在林爽文及戴潮春事件時，與清軍合作者實則閩、客俱有褒忠、旌義之例。現今猶存的雲林北港「義民廟」（旌義亭<sup>179</sup>）所奉祀的即是殉難於林爽文、戴潮春事件的漳泉籍「義民」。連橫在《臺灣通史》中介紹新竹新埔枋寮「褒忠廟」（「義民亭」）時也提到：「先是（在此之前），朱一貴、吳福生等役，各縣俱建義民祠，春秋致祭。」<sup>180</sup>由此可見，清代在戰亂之後，立「義民祠」以奉祀犧牲的「義民」，事實上遍及各縣，而不只是存在於客籍移民聚居之地。

在清代多次的民變事件中，協助清廷「平亂」或抵抗「亂黨」

---

彰化僅有起事軍數百人之際，克復縣城。林湊是泉州人，他挑起昔日漳泉械鬥的餘波，於是原來附合林爽文的泉州人紛紛奔向鹿港當充義民。」謝國興，《官逼民反：清代臺灣三大民變》（臺北：自立晚報，1993）。

<sup>174</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁31-33。

<sup>175</sup> 《清史資料叢刊——天地會》（四），頁137。

<sup>176</sup> 劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》，頁165。

<sup>177</sup> 鍾肇政，〈發揚新義民精神〉，載於臺灣客家公共事務協會主編，《臺灣客家人新論》（臺北：台原出版社，1993），頁27。

<sup>178</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁334；劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》，頁165。

<sup>179</sup> 「亭」與「祠」有別，前者多為紀念性空間，後者則主要供作祭祀空間，但至清末則已有通用的現象。

<sup>180</sup> 連橫，《臺灣通史》，卷22，〈宗教志〉，頁595。

而殉難的「義民」並不僅限於客家人士，漳、泉籍人士乃至原住民投效官方協助平亂者也稱為「義民」。在林爽文之亂的整個過程中，潮洲和泉州的「義民」協助官軍，發揮了重要的作用。《清高宗實錄》中保留了大量的相關記載。在平定叛亂的過程中，乾隆皇帝就已經專門下詔褒獎潮州、泉州「義民」。<sup>181</sup>到了乾隆五十三年（1788）事件平息後，乾隆又對協助「平亂」有功之粵、漳、泉籍村落與番社賜匾，各頒予「褒忠」、「旌義」、「思義」及「效順」等匾額，<sup>182</sup>及概免徵輸全臺兩年賦稅，<sup>183</sup>藉由對粵、漳、泉、番各籍義民的褒獎冀望人民咸知感激，加以籠絡，欽頒之匾額，滿足虛榮之表象。在整個過程中，不難看出，清代臺灣協助官兵平定動亂，並得到「義民」稱號的，涵蓋漳、泉、粵、「番」所有的族群（含不同祖籍和方言的人群），某種程度上也一體同享官方分配各種資源或權力。

義民的地域及族群分布，大致上涵蓋北中南各族群。據謝宏武的研究指出，歷次民變，義民最興盛的地方，大概以淡水、鹿港、下淡水和嘉義縣城、臺南府城為最。<sup>184</sup>根據昭和三年（1928）臺灣總督官房調查課編的《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》，淡水、鹿港以泉人居多，下淡水則以粵人居多，嘉義縣、臺灣府城以閩人居多，而其中漳、泉大約各佔其半。<sup>185</sup>

從實證觀點而論，義民雖首創於臺灣客家庄，但「義民」的

<sup>181</sup> 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷1292，頁329，乾隆五十二年十一月甲子條。

<sup>182</sup> 乾隆上諭云：「至臺灣義民甚多，而廣東、泉州二處民人，尤為急公，隨同官兵打仗殺賊，屢經出力。」。《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷1300，頁475，乾隆五十三年春三月癸亥條。

<sup>183</sup> 清高宗敕編，《欽定平定臺灣紀略》，卷首，〈降旨豁免臺灣應徵兵穀，詩以誌事〉，頁22。

<sup>184</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁46。

<sup>185</sup> 臺灣總督官房調查課，《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》（臺北：臺灣時報發行所，1928），頁20-22。



定義不能被窄化為「粵籍客家人士」至為明顯。此外，某些地方的「義民廟」所奉祀的則是各式各樣的「分類械鬥」或族群衝突（閩粵、漳泉、漢番）下的亡魂，或是「抗日」的義士，<sup>186</sup>甚至抗西、荷（郭懷一事件）之義民。<sup>187</sup>例如據仇德哉《臺灣之寺廟與神明》一書的記載，臺中縣大安鄉的崇善祠祭祀的義民爺就叫「泉州公」。<sup>188</sup>今彰化與雲嘉南地區往昔共有10座義民廟（塚），其中除缺文獻可考者，皆為閩屬義民。<sup>189</sup>分香廟遍佈全臺的新竹義民廟，其奉祀的神明除了客家臺灣人的先烈之外，還有漳州人、泉州人及平埔族人的後裔的英靈。<sup>190</sup>種種證據顯示，「義民爺」的身分、族群屬性，以及被人奉祀的原因，其實是多元而不是單一的。

儘管義民並非只存在於客家族群，但卻逐漸成為該族群之特有標籤，其緣由除了與抗清者多為閩籍有關，<sup>191</sup>更有論者認為這是因清廷官方為了利用客民協助開墾，以及抗清事件時的分化利用，故在方志等文獻中特意加強此類論述；而粵民為了爭取與鞏固社會資源、經濟利益與權力分配，也樂於與清廷官方合作，於是以乾隆朝為分界，透過官方色彩文本的書寫詮釋，刻意將義民與客民劃上等號，客民也由「被動稱義」轉變為「主動稱義」，<sup>192</sup>這種轉變也

<sup>186</sup> 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》（四）（南投：臺灣省文獻委員會，1983）；阮昌銳，〈義民爺的崇拜及其功能〉，收入氏著，《中國民間宗教之研究》（臺北：臺灣省立博物館，1990），頁261-288。

<sup>187</sup> 董芳苑，《臺灣人的神明》（臺北：前衛出版社，2008），頁231。

<sup>188</sup> 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》（四），頁383。

<sup>189</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉（臺中：中興大學歷史所碩士論文，2008），頁94。

<sup>190</sup> 范振乾，《存在才有希望—臺灣族群生態客家篇》（臺北：前衛出版社，2002），頁69。

<sup>191</sup> 曾於1833年及1837年兩次奉旨前往臺灣，擔任按察使銜分巡臺灣兵備道的周凱云：「臺灣一郡……閩、粵門則泉、漳合，泉、漳門則粵即伺勝敗以乘其後。民情浮而易動。自康熙二十二年入版圖，於今已百五十餘年矣；亂者凡一十有五，皆閩人也。」周凱，〈記臺灣張丙之亂〉，《台臺必告錄》，頁123。

<sup>192</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁

凸顯中央皇權高漲的結果。這樣的現象，也同樣表現在義民爺的信仰上，閩籍的義民廟屬民建又能自清代延續至今者，僅有北港義民廟與佳里義民亭兩座，其中又僅有北港義民廟為獨立不附祀於其他大廟者，但粵屬義民爺廟卻有聯庄祭祀與分香建廟，迄今仍香火鼎盛。因此有論者認為對於義民爺信仰的虔誠奉祀及歷久不衰，應也是造成「義民」與「客民」畫上等號的因素之一。<sup>193</sup>

何以同樣是參與平亂、成為義民、建亭紀念，後來卻只有「粵民」較為持續義民的信仰？何以會出現如此不同的態度？有論者從「義民」身分與權利進行論證，指出義民信仰的差異可能和屏東平原的「客」缺乏定居權有關連。<sup>194</sup>一方面可能是由於不同族群的義民在國家定位下的身份正統性有所差異，這種差異導致了他們在成為義民後，對於「義」這種身分的不同態度。另一方面可能是和屏東平原的「客」，缺乏定居權有所關連。因為他們在當地定居的過程缺乏墾照，而必須強化和國家正統之間的關連，以建立身分和土地的正當性及合法性。如朱一貴事件前客民的越界侵墾行為通過義民平亂故事獲清廷應允而被合理化。<sup>195</sup>也因此他們對於「忠義亭」的建設和維護，跨越了時間的限制，一直維持下來。<sup>196</sup>

另有論者認為客家人對義民祭典特別尊崇慎重的原因之一應是客家的義民大多是自己的親友的緣故，故倍覺親近和殊榮，不似福

---

133-135。

<sup>193</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉，頁94。

<sup>194</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁6；李文良，〈從「客仔」到「義民」——清初南臺灣的移民開發和社會動亂（1680-1740）〉，《歷史人類學學刊》，5:2（香港，2007），頁21-33。

<sup>195</sup> 李文良，〈從「客仔」到「義民」——清初南臺灣的移民開發和社會動亂（1680-1740）〉，頁11。

<sup>196</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁34-36。

佬庄如府城、鹿港的義民，不少都是臨時召募的游民羅漢腳。<sup>197</sup>黃卓權也認為，福佬庄的義民也透過工商業團體召募做工人參戰，但與客家庄地主與佃農之間長時期凝聚的情感關係相較之下，兩者對義民的親疏感上有很大的差別。<sup>198</sup>

此外，何以南部六堆義民信仰朝向忠烈祠性質發展，北部義民信仰則朝向多功能的守護神發展，有論者認為這和南北地域社會的不同發展有關。<sup>199</sup>乾隆四十八年（1783）以後，北部的客家人由於樟腦和茶葉的新利源的開發，許多客家人遷徙到丘陵淺山地區，基於強化宗族意識和建構認同考量，以「義民」信仰作為認同對象以圖自保。<sup>200</sup>面對樟腦開採所帶來的與原住民激烈衝突、瘟疫侵襲等險惡環境的對抗，在血緣（以擬親屬關係看待義民）、業緣、地緣等多重因素交織下，逐漸發展出十五大庄輪值的祭祀圈，<sup>201</sup>也隨著客家族群不斷的二次移墾甚至三次移墾，<sup>202</sup>義民信仰逐漸傳播開來，義民爺性質也逐漸從強化和國家正統關聯的忠烈祠性質轉換為強調調護佑功能和凝聚族群意識的守護神。<sup>203</sup>

值得玩味的是康熙五十年代方志中呈現的負面客家形像（好

<sup>197</sup> 薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁192。

<sup>198</sup> 薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁281-287。

<sup>199</sup> 賴玉玲，〈臺灣義民信仰現象的歷史探討〉，頁5。

<sup>200</sup> 尹章義，〈臺灣客家史研究〉（臺北：臺北市客委會，2003），頁297。

<sup>201</sup> 所謂祭祀圈係指對一神明有義務性共同參與祭祀的居民之地域範圍。參閱林美蓉，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收錄於《臺灣史論文精選》（臺北：玉山社，1996），頁289-316。最早提出祭祀圈概念解釋漢人社群宗教活動的，可能是日本學者岡田謙。參閱岡田謙，陳永寬譯，〈村落與家族——臺灣北部的村落生活〉，原載於《日本社會學年報》第五輯春季號，1937。

<sup>202</sup> 參閱黃清漢，〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉（臺北：文大地學研究所地理碩士論文，1987），頁46-55；劉選月《臺灣客家族群史移墾篇——臺灣客家的初墾與二次移民：臺灣客家的初墾與二次移民》（南投：臺灣省文獻委員會，2001）。

<sup>203</sup> 參閱賴玉玲，〈臺灣義民信仰現象的歷史探討〉，第二屆臺灣客家研究國際研討會，2008。

事輕生、健訟樂鬥），<sup>204</sup>基本上乃是以村落作為單位，成為「客庄」，<sup>205</sup>民變動亂結束之後，也是以村落為單位從清政府手中獲得效忠朝廷的匾額，這意味著「村落」整體身份的變化。<sup>206</sup>這種變化的背後很明顯可以看出官方介入乃至操控的痕跡。

清代客民形象及評價的轉變乃是一饒富興味的議題。清代臺灣的客家人在清領初期的官員公文及方志等歷史文本中，同時被描述成「好訟樂鬥」的刁民和「急公好義」的義民，<sup>207</sup>反映清領初期臺灣地方官或封疆大吏對客家移民的褒貶語境並不一致，視書寫者的個人好惡決定其論述立場。但在基於統治需要的乾隆朝官方「話語」介入後，客家族群被刻意褒揚為「急公好義」的「義民」，證諸方志等歷史文本對客民評價的改變，確有脈絡可循。<sup>208</sup>乾隆二十九年（1764）由王瑛曾所纂修的《臺灣鳳山縣志》卷十「義民」已將粵籍客民完全等同於義民。道光年間編纂的《噶瑪蘭廳志》云：「閩人蠢而戾，羅漢腳逞志生事……粵人明於利害，不拒捕，不戕官；閩人為叛民，粵人即出為義民」，<sup>209</sup>這段記述更是明顯的把「義民」等同客家人（粵籍），閩人則被他者化、汙名化。而客家族群也樂得順水推舟，藉「義民」重塑族群歷史記憶，主動與官方取得更密切的合作，以確保族群地位及政經利益。

充當「義民」本身原本並非某一族群的特定標誌，原本懷忠、

<sup>204</sup> 因為文獻中的「客」被賦予了相當負面的形象，且被指涉為社會動亂的隱憂。所以吾人可以合理推論，這些「客」的歷史書寫應是出自於非「客」之手。參見李文良，〈清初臺灣方志的「客家」書寫與社會相〉，《臺大歷史學報》，31（臺北，2003），頁141-168。

<sup>205</sup> 康熙年間文獻上所描述的客莊，常常是數百至千人的集村聚落。

<sup>206</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁43、44。

<sup>207</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁83-106。

<sup>208</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉一文對清代臺灣客家族群與官方互動關係的歷史轉變輾痕，有相當深入透闢的剖析。

<sup>209</sup> 清·陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，卷5，〈風俗上〉，頁194。

褒忠匾額頒賜的對象也並未區分閩客，但在乾隆年間卻逐漸將義民轉變為族群的標誌。主要原因就在移民分布及其比例上，客籍大多萃居於六堆或桃竹苗近山地區，較諸閩籍的漳泉移民，相對居於弱勢，清廷洞悉此一形勢，巧於頒授「義民」稱號，在「分化」行動中獲取及鞏固統治利益。<sup>210</sup>若從帝國邊疆政策的角度思考，居住在近山地帶且擁有武裝傳統的粵人，不只是朝廷平定動亂可靠的地方武力、平衡地方漢人勢力的棋子，他們也是十八世紀上半葉地方政府倚為防備生番威脅的對象。<sup>211</sup>清廷刻意籠絡客民的本意昭然若揭，背後動機並不單純，主要應是著眼於藉由閩、客、番各方勢力的相互牽制，以達制衡、防變之效，鞏固其統治利益。

#### 四、義民的行為取向——清廷對義民的認識與防範

清代臺灣義民之興起，乃受臺地多變亂與官方武力薄弱之刺激而產生，其成立之主要動機在於自衛，維護本莊的生命財產安全。「誓不從賊」和「連營固守」，<sup>212</sup>乃是整個清代臺灣義民行動的主要特點。閩浙總督覺羅滿保在〈題義民效力議敘疏〉中言及：

義民，誓心效力，倡帥義旗；或聚眾守土以拒賊，或結隊嚮道而剿戰，或質家口從間道以引王師，或設奇謀糾眾力而擒賊目。<sup>213</sup>

當民變的規模愈大，義民的表現也愈傑出，其所展現的正面功

<sup>210</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁83-106。

<sup>211</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁65-66。

<sup>212</sup> 清·范咸，《乾隆重修臺灣府志》，卷11，〈武備三〉，頁1998-2000。

<sup>213</sup> 清·王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷12，〈藝文志〉，頁343。

能也愈凸顯，從其中可看出義民的地位與影響力不斷上升。歷次平定臺灣民變的過程中，在內地援軍尚未抵達之前，在臺清軍能否守住縣城或汛防要地，穩住陣腳，實與有無義民舉義幫助官軍大有關係。丁光玲根據歷次民變的官方檔案、方志及私人文集，整理出義民在抑制民變上共具有七項正面功能，分別是防守與乞援、救援與圍剿、收復城池失地、捐糧助餉募民助義、嚮導與密探、設奇謀離間賊黨擒獻賊目、招撫村莊民人等。<sup>214</sup>莊吉發也指出清代臺灣客家義民在漳泉分類械鬥中曾扮演息事寧人的重要角色，有助於社會秩序的恢復及穩定。<sup>215</sup>

義民在平定臺灣變亂事件中雖有其正面評價，但同時相對地，亦產生不少負面作用，如趁亂劫掠等。黃叔瓚在《臺海使槎錄》中即曾慨言，為義民典範之粵莊，「能為功首，亦為罪魁」，<sup>216</sup>正說明了義民可善亦可為惡的雙重行為取向及兩面形象和評價。義民之所以會出現負面行為，主要有兩個原因，一是與成員複雜有關，另一個原因則是與臺灣移墾社會濃厚的分類習氣有關。

在歷次民變時，義民的諸多惡舉中，要算其對異籍無辜者的分類仇殺最為嚴重，此舉不但阻礙民變的成功，也嚴重影響及社會民生，加深地域分類觀念，常使得變亂局勢因此而惡化。義民在平亂過程的負面行為，如焚燒、搶掠、仇殺、誣陷、公報私仇、不服官勸、公然抗官等等，都帶有濃厚的分類械鬥味道，實與分類之爭互為因果，<sup>217</sup>其對社會造成的破壞作用有時甚至在「亂民」之上，

<sup>214</sup> 丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁110-129。

<sup>215</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁33-34。

<sup>216</sup> 清·黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷4，〈赤崁筆談·朱逆附略〉，頁92。關於黃叔瓚以及《臺海使槎錄》一書，可參閱林淑慧，《臺灣文化采風：黃叔瓚及其臺海使槎錄研究》（臺北：萬卷樓圖書，2004）。

<sup>217</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁38-52、95-98；丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁136-140。

甚至有論者認為「義民」大多是狐假虎威而公報私仇，甚至於肆意殺戮放火或脅迫、搶奪……等，無惡不作者。<sup>218</sup>所以《彰化縣志》言及義民「若制之無法，則欲禦亂而反以召亂」。<sup>219</sup>如林爽文事件時，義民為惡的紀錄可謂與建功相等。<sup>220</sup>

在康熙六十年朱一貴事變時，竟爾激盪出臺灣最早的族群械鬥。<sup>221</sup>當朱一貴豎旗起事，放火焚搶出首人等及不附從各莊，<sup>222</sup>其出首者當為粵籍或泉州之人，分類械鬥的痕跡斑斑。另一粵人領袖杜君英<sup>223</sup>因利益和領導權的衝突，反目成仇，主動攻擊閩人，根據《重修臺灣縣志》記載，「諸泉、漳多舉家被殺、被辱」，<sup>224</sup>造成彼此報復，本來是被統治者和統治者間政治衝突的民變演變為閩粵社會衝突，種下閩粵分類的禍根。粵莊義民雖屢建奇功，一方面卻又打著大清義民旗號，殘殺漳、泉民人，為禍閩人，<sup>225</sup>加深閩粵之間的不和。但事平之後，惟獨死難的粵民（無論是良民或是匪類）因清廷的褒揚而成為「忠義之士」，而閩人則被官方認為是「死有餘辜」。

這種基於平素的分類仇恨而舉義者，以下淡水粵莊六堆最為明顯，<sup>226</sup>六堆對閩人屠戮相當嚴重，甚者不問良民或朱（一貴）陣營一概殺之，並燒其家掠其財。<sup>227</sup>嘉慶年間海盜蔡牽襲擊臺灣，下

<sup>218</sup> 史明，《臺灣人四百年史》（臺北：草根文化，1998），頁222。

<sup>219</sup> 清·周璽，《彰化縣志》，卷8，〈人物志〉，頁262。

<sup>220</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁330-331。

<sup>221</sup> 許達然，〈械鬥和清朝臺灣社會〉，頁14。

<sup>222</sup> 《宮中檔雍正朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1979），第19輯，頁852，〈奏報審辦臺灣鳳山糾重不法之兇番事〉，雍正十年閏五月初十日。

<sup>223</sup> 史載杜君英是「粵客人也」。清·劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺北：臺灣銀行，1961），卷19，〈雜紀〉，頁475。

<sup>224</sup> 清·王必昌，《重修臺灣縣志》，卷15，〈雜紀〉，頁558。

<sup>225</sup> 清·謝金鑾，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1962），卷5，〈外編〉，頁370；王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁128。

<sup>226</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁40-44。

<sup>227</sup> 許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁204。

淡水客莊藉義民名目，焚攻附近福佬莊田，府城舉人有詩云：「閩豈盡賊粵豈義？傷心免爰雉離羅」。<sup>228</sup>另如乾隆三十三年（1768）的黃教事變、道光十二年（1832）的張丙事件及咸豐三年的林恭事變，也都發生粵莊義民打著義民旗號藉口保莊護衛財產「懷挾私嫌，擅攻閩莊，焚搶擄殺」<sup>229</sup>的現象，甚至指控所掠的閩莊為賊，<sup>230</sup>以致清季鳳山縣當地居民每被詢及張丙及林恭事件時之粵莊義民，「無不切齒痛罵，謂其民為義民，實則甚於賊」。<sup>231</sup>

義民的正負面表現，如果放在清廷對義民的運用策略（利用與防範）的架構下來思考，對義民的內在本質及外顯行為也許會有更深一層的認識。清廷雖然極為重視義民這股平亂力量，但根據謝宏武的研究，清廷也認識到平定臺灣民變，究非官兵之力不能為功，義民只能作為輔助之用。原因在於義民未經行伍訓練且糧餉兵器不足又純以自衛本莊著眼，調度上究竟不如官軍來得靈便，甚至在張丙案時竟有粵莊義首拒不赴援府城的情形，因此謝宏武認為歷次臺灣民變得以平定，主要仍是依賴內地援軍之力。<sup>232</sup>此外清廷也認識到義民中不盡良善之輩，有些義民的舉動，不但對平亂工作毫無助益，甚且有所妨礙。這背後涉及義民的成員混雜以及延續分類械鬥的分類報復行為。

義民成員混雜，有殷實百姓，也有游手之徒或負販食力之輩，易於「一遇打仗，不思殺敵以報國，第思搶奪以肥身，即閒暇無事，亦思生出事端，往外搶掠」。<sup>233</sup>再者，臺灣社會充滿濃厚的分

<sup>228</sup> 清·謝金鑾，《續修臺灣縣志》，卷8，〈藝文〉，頁624。

<sup>229</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，庚部，〈義民〉，頁275。

<sup>230</sup> 指控所掠的閩莊為賊，乃是客家族群在清代常用的「故智」。參見戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，頁307。

<sup>231</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，庚部，〈義民〉，頁276。

<sup>232</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁92-95。

<sup>233</sup> 清·陳壽祺，《福建通志臺灣府》，〈兵制〉，頁318。



類習氣，漳、泉、閩、粵原即隱然不和，時有械鬥情事發生。在地緣分類觀念影響以及成員混雜不少游民下，義民可能隨時變成亂黨燒殺擄掠，亂黨也隨時可能見風轉舵成爲義民，一切唯地緣與分類是賴，於是造成事變過程中，參與角色的互相流動，義民與亂民之分際有時也難以判然釐清，<sup>234</sup>甚至有論者認爲尤其在福佬庄爲然，<sup>235</sup>有別於客家庄以自有武力保鄉衛梓的義民組織。<sup>236</sup>福康安在針對林爽文事件的奏語中對如斯情況有生動扼要的描述：

雖漳民中未嘗無向義之人，而泉州、廣東各庄附賊者，亦復不少。除山豬毛、蕭壠、學稼等處，始終通庄拒賊外，其餘一庄之中，或充義民，或爲賊黨，有父兄現係義民，子弟復去而從賊；奸良相雜，實屬不齊。即如諸羅受困時，……義民被賊裹去者，又復中道從賊。<sup>237</sup>

戴潮春事件時，一般百姓爲求自保，亦有「賊給紅旗，賊來樹之，賊退官到，又揭白旗」<sup>238</sup>的現象。其中最爲顯著者，就是游民。

在林爽文案中，清廷利用「食糧充伍」的辦法來吸納賊黨中的游手之徒，和給予官職的辦法來招降賊目，使得民變軍份子中，不少甘於受撫搖身化爲義民；再加上後期情勢已有所轉變，那就是官

<sup>234</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁329-335。

<sup>235</sup> 如道光四年（1824）許尚、楊良斌事件，即凸顯了福佬庄的「義民」與「亂民」可相互轉換的事實。

<sup>236</sup> 薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁185。黃榮洛甚至認爲福佬人會成義民軍的，多是無業土匪！而客家人的義民軍都是良家子弟。參閱薛雲峰，〈臺灣客家史觀：從義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁279。但筆者認爲這只是相對及程度輕重的差別，畢竟在清代歷次民變中，客家庄義民組織儘管一直守護著家園及倉廩，但藉機遂行分類報復作亂的情形也所在多有，甚至妨及社會秩序的穩定，加深閩粵不和。

<sup>237</sup> 《清代臺灣檔案史料全編》（北京：學苑出版社，1999），第8冊，頁1640，〈清廷命福康安等應乘勝速擒林爽文〉，乾隆五十三年正月初九日。

<sup>238</sup> 清·蔡青筠，《戴案紀略》，頁6。

軍勝多敗少，民變軍份子不少人見風轉舵搖身化為義民，<sup>239</sup>因此林（爽文）、莊（大田）陣營兵源不斷流失，確實收到了解散脅從，離間賊黨的功能。<sup>240</sup>林爽文事件畢竟是臺灣規模最大的民變，根據檔案顯示，地方政府共計招募47,903個義民兵勇，其中包括5,000名游民及200名造反者，大約後來一半留營。<sup>241</sup>在戴潮春事件中，招撫仍是分化敵營極有效的策略，雖然事後也出現招撫過於浮濫的檢討聲浪，但在救亂的過程中，還是省去臨陣之勞，至少表面上減低游民搗亂的可能性，後遺症則是綏靖需耗費較多時日。

道光年間由周璽編纂的《彰化縣志》即認為義民和賊黨只相隔一線間，兩者呈現相互流動，而非固定不變，所謂「臺地五方雜處，游手之徒，本非良善，……，其相率而為賊者此民，其向義而從軍者亦此民。」<sup>242</sup>。對游民問題有深入觀察的姚瑩也提出相似的觀點：「（游民）賊招之則為亂民，官用之則為義勇，此皆可良可賊，視能食之者，則從之耳」。<sup>243</sup>是以官府和仕紳為防游民從賊為惡，皆願「厚其糧餉」招為義民，以之平亂，「今有口糧，則其心定矣」，<sup>244</sup>不失為一絕佳良策。

欽差大臣福康安曰：「義民，從前因賊勢鴟張，不得不多為招集。多增一千鄉勇，即減去一千賊夥，是以（義民）人數眾多，不能逐一揀擇。」<sup>245</sup>也因此對付賊黨的上策莫如「募鄉勇以收游民，

<sup>239</sup> 許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁233。

<sup>240</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁57、92；許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁233。

<sup>241</sup> 許達然，〈十八及十九世紀臺灣民變和社會結構〉，頁660。

<sup>242</sup> 清·周璽，《彰化縣志》，卷8，〈人物志〉，頁262。

<sup>243</sup> 清·姚瑩，《東溟文後集》（臺北：文海出版社，1974），頁3。

<sup>244</sup> 清·姚瑩，《中復堂選集》，〈上孔兵備論辦賊事宜書〉，頁14。

<sup>245</sup> 「軍機處檔摺件」，038737號，〈奏報酌減義民口糧並查銷器械情形〉，乾隆五十二年十二月十三日。

無使助賊」，<sup>246</sup>削弱對方兵力而壯大官兵聲勢，蓋此實力長則彼勢力消，「我軍多一義民，即賊人少一夥黨，其互為消長者，必然之勢也。」然而若約束不當，則很容易造成搶掠與械鬥的反效果，「欲禦亂，而反以召亂，……故曰：義民者，不得已而用之也。」<sup>247</sup>寥寥幾筆道盡官方眼中對義民的疑慮和利弊得失權衡下不得已給予旗號「用之」的無奈及猜忌心態，並非毫無保留的信任。大抵上清廷並不信任臺灣人當兵的忠誠，一再警告「不可不留心，其中有家屬尚在內地，及隨營打仗一二次，察其情形實能出力者方可信用」。<sup>248</sup>寥寥數語，將清朝政府治臺政策的防範心態流露無遺。

除了分類械鬥外，會黨與民變的關係也非常密切。<sup>249</sup>豎旗民變不管是不是由會黨所發動，內部均有序齒的祕密結社現象，因此，武力分類屬於拜盟式則無疑問。<sup>250</sup>林爽文、陳周全、戴潮春等事變，多具有敵血結盟、拜把結會的性質。根據莊吉發的考證，所謂義民鄉勇，絕大多數是平日與會黨勢不兩立的械鬥團體，雙方旗幟鮮明，<sup>251</sup>清朝政府只要稍加利用，就會給反清起義帶來重挫。歷次臺灣民變，清廷官方莫不以所謂「義民」的民壯動員以彌補官軍作戰不力之弱點。某些論者遂根據《高宗純皇帝實錄》等材料提出「分化說」，強調清廷對待義民採取的是「分化利用」的態度。<sup>252</sup>

<sup>246</sup> 清·姚瑩，《東槎紀略》（臺北：臺灣銀行，1958），卷1，〈平定許楊二逆〉，頁3。

<sup>247</sup> 清·周璽，《彰化縣志》，卷8，〈人物志〉，頁262。

<sup>248</sup> 清高宗敕編，《欽定平定臺灣紀略》，卷25，〈七月十三日至十六日〉，頁417。

<sup>249</sup> 丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁2-3；莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁13-38。

<sup>250</sup> 參見許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會〉，頁118-128、199-252；劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁300-313。

<sup>251</sup> 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁28-31。

<sup>252</sup> 主張此說的論者頗不在少，如張莢，《清代臺灣民變史研究》（臺北：臺灣銀行，1970），頁45-46、147；南兵和編著，《臺灣義民》，（臺北：編者，1981），頁18-32；黃秀政，《臺灣史研究》（臺北：臺灣學生書局，1995），頁32；史明，《臺灣人四百年史》，頁222；林桂玲，《家族與寺廟：以竹

分化說的前提是閩客漳泉畛域分明，分化有利於分而治之，削弱反抗勢力。清廷善於利用矛盾借力使力，最明顯的是在乾隆五十一年（1786）林爽文事變時，林爽文所號召加入的大都是與他自己同籍的漳州人，而清廷在平亂之時，招募的則是泉州與粵籍人士，以不同籍的人互相牽制之意，相當明顯，「漳、泉兩籍從此壁壘分明，為清廷所操縱。」<sup>253</sup>乾隆五十二年乾隆皇帝批示給閩督常青上諭有：「無論何處民人，其從賊者即係伙黨（賊黨）；……若漳、泉民人鄉勇，果能應募拒賊，……不應豫存歧視，稍露形跡，轉致漳民心生惶懼，別滋事端。」<sup>254</sup>同年，另一份福康安所上奏摺硃批云：「既是漳民，撫後仍應留心」<sup>255</sup>等語，恰可反證清廷確有歧視提防漳人的預存立場甚至政策，乃矚其不露形跡，應加留心云云。在同年的上諭也明白提到：「即以臺灣之人攻臺灣之賊已屬事半功倍」。乾隆六十年陳周全事件時，朝廷明下政策「臺灣民情聽其自然，以期互相牽制」，乾隆皇帝給哈當阿傳諭臺灣道楊廷理的此份上諭說的相當露骨：

漳泉民人素分氣類，從前林爽文滋事之時，該犯籍隸漳州，是以泉州人充當義民。此次陳周全籍隸泉州，漳州人充當義民，以為口實等語。漳、泉民風最為刁悍，屢經大加嚴懲，尚不知悔改。……況臺灣地方向分漳、泉、粵三庄，伊等類聚群分，遇有事端，彼此轉為互相牽制。……是該處民情不睦，亦只可聽其自然。<sup>256</sup>

---

北林家與枋寮義民廟為例（1749-1895）》（臺北：新竹縣文化局，2005），頁114-115；吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁6。

<sup>253</sup> 黃秀政，《臺灣史研究》，頁35。

<sup>254</sup> 清高宗敕編，《欽定平定臺灣紀略》，卷1，〈乾隆五十一年十一月至五十二年正月初三日〉，頁110。

<sup>255</sup> 《清史資料叢刊——天地會》（四），頁137。

<sup>256</sup> 《清史資料叢刊——天地會》（六），〈論哈當阿等臺灣民情聽其自然以期互相

好一個「只可聽其自然」！所謂人必盡其當然，乃可聽其自然，問題是清廷對閩粵漳泉「素分氣類」果真有用心調解乎？從清廷歷來處理臺灣民變及械鬥的態度，不能令人無疑。持「分化說」的論者即指出，在歷來民變中，招募異籍之勇來平亂，是清廷常用的策略。清代臺灣粵籍義民的長期存在，有一部份原因是政府基於地方控制的戰略考量，這點恐怕是不容否認的事實。地域內部的族群分化和對立，可以讓民變侷限於一隅，不致於快速擴散全臺，一方面可以降低官員因轄區發生叛亂事件，遭受朝廷處分的風險，另一方面也正好成爲一種地方社會長期穩定的機制。即使在承平時期，閩粵的對立情緒、勢力均衡，仍有利於國家的地方控制。<sup>257</sup>黃秀政也指出內地至臺之移民，雖有漳、泉、粵各籍之分，其爲漢人則一。漢人互鬥則力分，其於清廷統治權之鞏固自屬有利，故清廷則於民間之分類械鬥，並無積極防止之意圖，非常明顯。<sup>258</sup>

提出分化說最主要的是張莢，張莢認爲臺灣械鬥頻繁的主因是清廷刻意分化政策所造成，<sup>259</sup>並指出清廷在朱一貴事件後，發現粵莊義民在作戰上基於讎怨及自保，比起綠營賣命的多，再加上吸收朱一貴事變的經驗，深諳分類矛盾有利清軍作戰，利用「義民」對付「亂民」是極有效並且極省力的妙著，遂先以粵制閩，後再分化漳泉，將雙方矛盾加以擴大，因勢利導地遂行其分化政策，日後的林爽文及戴潮春事件的平亂過程，清廷在分化政策的運用上更加純熟成功，張莢並認爲清廷分化漳泉政策確立於林案之時。<sup>260</sup>如乾隆

---

牽制》，頁36。

<sup>257</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁6、67。

<sup>258</sup> 黃秀政，《臺灣史研究》，頁71。

<sup>259</sup> 張莢，〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉，《臺灣風物》，24:4（臺北，1974.12），頁75-85。

<sup>260</sup> 張莢，〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉，頁75-85。張莢，《清代臺灣民變史研究》（臺北：臺灣銀行，1970），頁35、37、45-46。

皇帝上諭所云，林爽文之役時，以漳籍人為抗清主體，結果泉籍人反成為清政府的「義民」主力；陳周全抗清時，反抗軍主要是泉州籍，而漳州籍則協助清軍鎮壓。<sup>261</sup>福康安於平定林爽文之亂時，曾結合平埔族，後來亂事平定後，便以平埔族人設圍，顯示清廷善用臺灣的族群關係，以維持中央政府的統治地位。

咸豐三年林恭事件時，臺灣道徐宗幹在分化上頗見細膩，支持官方的則要求團結，辦理聯莊以作圍捕；反清的則設法加深其漳、泉裂痕，予以分化招降。這套政治手腕也確實收到很好的效果，起先附從林恭而豎旗的各莊，乃多改建所謂「義民」旗。<sup>262</sup>

據蔡采秀等人的研究，乾隆朝的楊廷理（先後任職臺灣知府及臺灣道）即熟諳「分化」策略以鞏固朝廷利益，很有意的區隔漳人和泉粵兩籍人民。<sup>263</sup>雍正十年來臺擔任臺灣道的張嗣昌也認為南部粵籍義民勢盛構成治理上一大隱患，「所幸者與泉、漳之人不睦耳」。<sup>264</sup>謝宏武也指出由於臺灣分類意識濃厚，所以借機巧妙的運用分類仇恨，「可能」也是清廷為爭取義民協助平亂常用的手段之一，並引用了兩則史料加以佐證。<sup>265</sup>

問題在於分化策略是否是乾隆本意以及清廷治臺的一貫政策，或者只是部分治臺地方官員（如巡臺御史黃叔璥、臺灣道張嗣昌、楊廷理、徐宗幹等）的社會控制手段。大致而言，清廷對於社會

<sup>261</sup> 不過劉妮玲指出此種閩粵、漳泉地緣分類的對抗情形有時也不是完全絕對的，雖然一般的說法認為，分類的兩方中有一方反清，另一方必充當義民，事實上並不盡然。劉妮玲並舉出不少實例做為佐證。參閱劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁334；劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》，頁165。

<sup>262</sup> 徐宗幹，《斯未信齋雜錄》，頁87；張莢，《清代臺灣民變史研究》，頁147。

<sup>263</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁140-142。

<sup>264</sup> 清·張嗣昌，《巡臺錄》（上海：上海古籍出版社，1997），頁14。

<sup>265</sup> 其一為林爽文案中，南安教諭郭廷筠對福康安的獻策；其二為嘉慶年間閩浙總督方維甸的奏摺云：「遇莠民滋事，其異籍之人必為義民，與之樹敵。自康熙年間至今悉皆如此，今藉此互為鈐制」。謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁56。

分籍與政治分類的相關原則，從奏摺檔案及地方志來看，似乎並無絕對成法。<sup>266</sup>劉妮玲認為「分化政策」言之太過，清廷經常利用閩粵漳泉的既存矛盾，使兩方力量互相抵消，迅速弭平亂事，這是「不戰而屈人之兵」的上策，似非刻意製造矛盾的分化政策。<sup>267</sup>至於清廷在朱一貴事件後每多袒粵，乃是由於漳泉多作亂，粵人則少倡亂者。<sup>268</sup>林偉盛則指出閩粵漳泉早於朱一貴、林爽文案前已有分類械鬥，何需清廷來分化。<sup>269</sup>並認為「這純是視敵人為血仇團體，……他們只對自己的團體效忠，而非針對政府的分化政策」。<sup>270</sup>以下淡水粵庄為例，粵堆是在朱一貴、杜君英反目後，才聚眾自保與閩庄互鬥，在事件之先，閩粵分類已然存在，並非清廷分化的結果。<sup>271</sup>再者，許多民變事發倉促，臺灣地方官往往被殺得措手不及，倉促間又要如何確實掌握敵我狀況予以有效分化？何況奏摺寄關山萬里往返費時。即使果有此政策，其政策形成過程（哪些官員主導或建議，實施的時間點、實施對象）、背後考量因素、政策細節及落實程度、如何進行分化（其間的機巧、策略）以及成效如何，在史料細膩度及論證基礎上猶有進一步探究的空間。

陳孔立根據清廷在林爽文事件後對粵、泉、漳各庄一體加恩避免予各庄有歧視之感，以及道光年間閩浙總督孫爾準採取「令閩人捕閩，粵人捕粵，化其分類之見」，說明清廷沒有採分化政策，並認為清朝當局其實只是在鎮壓起義過程中，利用不同祖籍居民之間

<sup>266</sup> 郭維雄，〈黃衰《邀功紀略》所載清代臺灣南路六堆義軍參與平定林爽文事件始末探究〉，頁78-79。

<sup>267</sup> 劉妮玲，〈清代臺灣民變研究〉，頁105。

<sup>268</sup> 劉妮玲，〈清代臺灣民變研究〉，頁108。

<sup>269</sup> 林偉盛，〈羅漢腳：清代臺灣社會與分類械鬥〉（臺北：自立晚報，1993），頁68。

<sup>270</sup> 林偉盛，〈羅漢腳：清代臺灣社會與分類械鬥〉，頁68。

<sup>271</sup> 參閱林偉盛，〈清代臺灣分類械鬥發生的原因〉，收錄於《臺灣史論文精選》，頁263-283。

的矛盾，而不是「爲防止民變」而一貫採用分化政策。<sup>272</sup>不過筆者對此則史料有不同的解讀，筆者認爲孫爾準的做法，一則反映前後治臺大員對分化政策的立場並不一致，似可佐證分化政策非清廷治臺的一貫政策；再則也可能反映分化政策在道光年間出現轉向，不過後者可能性較小。以道光十二年冬張丙、許成事件爲例，由於六堆副總理李受趁機大肆攻擊閩莊，將原本平亂演變爲分類械鬥，結果官方迴護閩人而處罰粵民，以致犧牲不少六堆人士。在六堆爲爭奪資源不時與閩籍人士發生摩擦衝突的情況下，官方面對六堆日益強大的勢力，爲了預作防範不得不採取分而治之。林偉盛認爲從歷次民變及械鬥清廷的處理態度觀察，張莢分化說確有道理，張莢沒講清楚的是，分類現象乃是臺灣社會自身發展而成，清廷在明確掌握臺灣的分類狀況後，再加以分化，利用臺灣人民分類仇視的觀念來處理民變問題，製造有利局面，而非因清廷的分化利用，臺灣才有分類械鬥。<sup>273</sup>

清廷利用泉州庄、廣東客家庄移民的義民組織反制會黨和民變亂民，並給予優賞嘉獎，如渡海給（義民）照、蠲免賦稅差徭、賞銀米綵緞、賞沒收「叛產」（如抄封的田地）、酌賞職銜、詔封「忠義」、「懷忠」、「嘉義」地名、頒賜御書「褒忠」<sup>274</sup>或「義

<sup>272</sup> 陳孔立，〈清代臺灣分類械鬥的若干問題〉，收入氏著，《清代臺灣移民社會研究》（廈門：廈門大學，1990）。

<sup>273</sup> 林偉盛，〈清代臺灣分類械鬥發生的原因〉，頁263-283。

<sup>274</sup> 褒忠是清廷在乾隆末年林爽文事件後，才由朝廷賞賜給義民的詞彙。不乏學者認爲「褒忠」一詞，實際上是清乾隆用來繼續分化臺灣閩粵後裔的統治伎倆。如范振乾，〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉，《義民信仰與客家社會》，頁400。張世賢也指出「乾隆的廉價『褒忠』，似乎已使臺灣客家背負沉重的『原罪』，世世代代承受了不平的罵名。」，並進一步指出義民在本質上乃是自力救濟的行為，無關民族大義。張世賢，〈褒獎何事？忠於何人？從乾隆頒發的高帽談今後臺灣客家自處之道〉，收錄於《客家發展研討會議論文集》（臺北：臺北市政府民政局，1997），頁101-119。



勇」、「懷忠」匾額<sup>275</sup>優恤義民親人家屬等，以激勵人民「共慕忠義之風，各懷激勸之意」。<sup>276</sup>但民變失敗後，義民隨即遭受官方的壓抑和裁撤，甚至義民有時候也是官方想要「剷除」的對象，這就涉及清廷對待義民的另一態度，即「既利用又防範」。<sup>277</sup>

例如《鳳山縣采訪冊》收錄多起粵民冒充「義民」作亂的例子，作者並說道：「緣此次采訪，每詢及粵莊義民，無不切齒痛罵，謂其名爲義民，而實則甚於賊」。<sup>278</sup>劉家謀（咸豐初年的臺灣府學訓導）提到府城五大姓（林爽文之亂時的義民）時也說他們：「并強悍不馴，各據一街，自爲雄長」。<sup>279</sup>類似情況還有很多，《臺灣采訪冊》也寫道：「每叛亂，……粵人每據上游，藉義肆毒生靈，甚於叛賊」。<sup>280</sup>由此可見，官方對「義民」的態度也是愛恨交織。<sup>281</sup>

義民原爲一臨時性的組織，<sup>282</sup>乃民變事件的應生團體，動亂

<sup>275</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄》（臺北：臺灣銀行，1964），庚集，「乾隆五十三年三月十二日上諭」，頁793-794；謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁80-81。其中「褒忠」匾由乾隆親筆書寫，令大學士福康安遵照鈎摹，遍行頒賜，如新埔義民廟「褒忠」匾額就是大學士福康安按照御書鈎摹的匾額；乾隆最初頒下的「義勇」匾則懸於員林小埔心庄的義民廟；「懷忠」奉置於苗栗社寮岡義民廟；而漳州義民獲頒「思義」；泉州庄義民獲頒「旌義」；熟番給予「效順」匾額。康熙六十一年（1722）朱一貴事件時賞給淡水粵庄的「懷忠里」匾額，只是總督覺羅滿保賞給而非皇帝。

<sup>276</sup> 清·王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁343-346；臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄》，庚集，頁617。

<sup>277</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁96-101。

<sup>278</sup> 清·盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，庚部，〈義民〉，頁276。

<sup>279</sup> 伊能嘉矩，《臺灣文化志》。

<sup>280</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣采訪冊》，〈紀事〉，頁35。

<sup>281</sup> 滿清為了「輔治」而非非常重視方志的修纂，在輔治的前提下，方志中記載事件的角度和觀點不免或多或少帶有「官方」色彩。官方或半官方文本背後也往往挾帶有政治的意圖。

<sup>282</sup> 有論者認為，客家庄的義民和其它地區的義民存在顯著的差異，其中最明顯的區別就是客家義民軍是長期常備的區域性組織，例如清初立莊的六堆客家庄、竹塹客家庄或清中葉以後的北埔姜家，以及雲林詔安客家庄、台中東勢的大埔客家庄等等。相較之下，福佬莊的義民多半以臨時招募的游民散勇為多。參閱薛雲峰，

結束後，原生團體既然消失，應生團體已無存在必要，義民各安生業，陸續歸莊。基於社會的整體利益，解散義民，就成為清廷重要的善後措施。<sup>283</sup>亂平後，官府不但將軍器收回，嚴禁擁有、私造，並限以三個月之內繳清，逾期不繳，義民首被革究，抗繳之義民照例治罪，並追查從前所與口糧；<sup>284</sup>除兵器外，即連義民旗亦要收繳，<sup>285</sup>生怕哪天義民有人藉以號召滋事，可見清廷對漢人處處防範之不信任心態。以林恭事件為例，清軍掃平反清者以後，因六堆義民尚四處伏殺福佬，即派守備湯得陞等人分頭彈壓，令粵堆撤營，「粵人不惟屢次不遵，尚且逆言欲俟紅頂大憲到地，方肯罷息，……即督同兵勇極力向前押退，該粵人膽敢擅將穿山龍九節連環（粵莊大砲，日本人名之曰「機關炮」）施放（攻擊官兵）」，<sup>286</sup>直到臺灣道徐宗幹帶兵到內埔駐紮，令粵人撤堆，閩粵難民才陸續歸莊。<sup>287</sup>此外，為了減低義民在臺灣社會中的力量，地方官員通常也建議政府應將這些義民補以實缺，調離臺灣。<sup>288</sup>從解

---

〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁187、191。筆者對此說持保留態度，在1721年朱一貴事變時，下淡水粵莊義首李直三等制定的六堆章程序文明言：「及太平無事之日，俱各散回歸田，議定規約，永遠遵行。」，顯然客家義民軍乃仿古時寓兵於農之制，針對民變騷擾而設，雖有持久性，但與團練或常備軍畢竟有別，不宜混為一談。參閱謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁115-122。

<sup>283</sup> 莊吉發，〈清代臺灣秘密會黨的發展與社會控制〉，《人文及社會科學集刊》，5:1（臺北，1992），頁22。

<sup>284</sup> 《明清史料》，戊編，第4本，頁309-310，〈大學士公阿桂等奏摺〉，頁327，〈刑部「為內閣抄出福建巡撫徐嗣曾奏」移會〉。

<sup>285</sup> 乾隆五十三年（1788）六月初六日，欽差協辦大學士福康安等奏清查臺灣積弊酌籌善後章程摺：「……臣等於平定賊匪後，即將義民旗收繳，嗣後若再有私造旗幟者，俱造軍器一體治罪。」《清史資料叢刊——天地會》（五），頁99，〈欽差協辦大學士福康安等奏請清查臺灣積弊酌籌善後章程摺〉，乾隆五十三年六月初六日批。

<sup>286</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣採訪冊》，湯得陞稟臬道憲徐公。

<sup>287</sup> 清·徐宗幹，《斯未信齋雜錄》，「癸丑日記」。

<sup>288</sup> 吳密察，〈從清代臺灣文獻中的「客」到二十世紀的「臺灣客家」〉，頁60-61。

散義民的過程加以觀察，可以看出清廷對臺灣的社會控制，主要是在防範地方勢力的過度膨脹，或地方主義的興起，所謂「殺其勢」<sup>289</sup>也，但對義民廟的修建及義民爺的崇拜，卻採取寬容甚至鼓勵的態度，<sup>290</sup>企圖藉此整肅民風，與整頓臺灣吏治互為補充。清廷之諳於「棒子與蘿蔔」統治技巧箇中三昧，手段之富於靈活彈性，此又其一例也。

清代義民真正走入歷史，則肇因於移墾社會風貌的轉變。以民變而言，在歷次臺灣民變事件中，游民一直扮演十分重要的角色，可是由於移墾日久，文教漸興，游民勢力大減。劉妮玲指出，咸同年間（1851-1874）游民地位已漸為土豪劣紳取代。光緒以後，強宗巨族與地方惡勢力人物常成為民變的重要支配力量，游民的影像已經越來越模糊。光緒年間（1875-1908）的施九緞事件已看不見代表性的游民參與，這正宣告臺灣民變史上的游民時代已經結束。<sup>291</sup>以分類械鬥而言，隨著移墾定居，家族勢力漸興，導致以姓氏為主的宗族械鬥在同光年間有逐漸成長趨勢。<sup>292</sup>在外部因素方面，隨著同光年間外力衝擊侵擾有增無已，內地支援緩不濟急，清廷不得不放棄對臺人的防範心態，將臺灣歷次民變的自衛義民，改組為團練，以應付接踵不斷的外力入侵，於是義民的地位漸為團練鄉勇所取代。<sup>293</sup>

綜觀義民之行為雖有正面與負面的二元角色，然就整體而論，

<sup>289</sup> 清·黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁93。

<sup>290</sup> 莊吉發，《清史講義》（臺北：實學社，2002），頁193-228；林富士，〈臺灣的「義民廟」與「義民爺」〉，收入氏著《小歷史——歷史的邊陲》（臺北：三民書局，2000），頁112-127。

<sup>291</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁289-290。

<sup>292</sup> 林偉盛，〈清代臺灣分類械鬥之研究〉，頁109。

<sup>293</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁128-129；劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁319；林聖芬，〈清代臺灣之團練制度〉（臺北：臺大歷史所碩士論文，1978）。

誠以正面功能居多。丁光玲歸納出三點原因，一為「向義之心」所使然，其二為源於自衛保鄉觀念，其三清廷給予政治利益（實質或精神賞賜）相誘。<sup>294</sup>雖然有些「義民」不「義」，倒行逆施，影響整體「義民」聲譽，但總歸而言，瑕不掩瑜，過不及功，多數義民仍是安分守法，為對抗破壞社會秩序而努力。<sup>295</sup>不過也有論者指出功名利祿這種檯面下的誘因對義民及義民首產生的影響非常深遠。<sup>296</sup>何以義民從康乾年間的被動稱義，轉變為乾隆末年的主動稱義，再轉變為同光年間的急公好義，與政治箝制與經濟利益的巨大誘因實有密切關係。<sup>297</sup>義民之助官抗禦民變，最初或激於義憤向義之心，或出自分類報復，或為自衛身家性命及辛苦墾殖家業，然清廷的賞賜及「褒忠」也給予義民之正向行為極大的推動力，或為感念聖恩，或為一己之私，願意竭力圖效保鄉衛土，只是這種功名利祿及心理層面的動機不會搬上檯面，所以要掌握具體確鑿證據有其困難度。

有關「義民」的歷史地位和評價不僅是信仰問題，還涉及不同時代、族群之間，以及統治者與被統治者之間，對於同一歷史現象的論述立場差異，導致不同解釋。當然也與書寫者本身所處的特定歷史、文化與個人身分位置有關。誠如張維安所說：

「歷史」不是「單一」存在的實體，只是人們書寫記載的社會軌跡，依賴書寫者的思維模式與心態架構所支撐，相

<sup>294</sup> 丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁140-142。

<sup>295</sup> 丁光玲，《清代臺灣義民研究》，頁149。

<sup>296</sup> 謝宏武，〈清代臺灣義民之研究〉，頁52-58；南兵和，《臺灣義民》，頁33-36；陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁83-108；蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁108-157。

<sup>297</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁109-157。

同的證據會產生不同的論述，這與書寫者的立場和社會處境有密切的關聯性。<sup>298</sup>

歷史，從來就不只是事實的還原，而是對已發生事實的一種詮釋觀點，而這觀點的取捨，往往映射了當下的政治意圖，於是隨著時間、相對權力的推移，詮釋觀點也將出現位移。透過不同觀點的反覆辯證，有助於我們進一步掌握清代義民問題的複雜面貌。

就清廷的立場而言，義民協助官軍平亂，實有功於社稷，故給予正面肯定及籠絡，就朝廷的角度而言，「義民」無疑是一個和國家正統有關的名詞和身份，具有合法的地位，並可以成為提升社會地位的方式。<sup>299</sup>可是就民變參與者及同情者的角度而言，義民反成為起事的阻撓者，故每每稱義民為匪徒、惡徒乃至「不義之民」。<sup>300</sup>例如戴潮春事件的東勢「義首」羅冠英在中部替官府出力甚多，最後還犧牲在沙場，但日治大正時期在中部所收集到的〈辛酉一歌詩〉對他是以「羅仔賊」稱呼；另一篇於大正四年（1815）重抄的〈新編戴萬生作反歌〉，其內容觀點即與前者大異其趣，最大的差別是站在客家義民立場，對義首羅冠英著墨甚多，並摻入鄉民英雄崇拜，<sup>301</sup>較偏向統治論述，<sup>302</sup>可見民間看法兩極。

<sup>298</sup> 張維安、張翰璧，〈誰的記憶？誰的神？義民在臺灣客家族群論述中的角色〉，收錄於李焯然、熊秉真主編，《轉變中的文化記憶》（香港：香港教育圖書公司，2008），頁380-409。

<sup>299</sup> 請參閱陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁83-106。

<sup>300</sup> 此論點肇始於連雅堂《臺灣通史》所標示之民族史觀，參閱陳運棟，〈義民乎，不義之民乎：重探林爽文事件與「義民」之舉〉，頁102。

<sup>301</sup> 連慧珠，〈「萬生反」——十九世紀後期臺灣民間文化之歷史觀察〉，（東海大學歷史研究所碩士論文，1995），頁68。

<sup>302</sup> 丁鳳珍，〈用誰的語言？解釋啥人的歷史？——「臺灣歌仔」與臺灣知識份子對「戴潮春抗清事件」論述的比較〉，臺東：臺東大學語文教育系「語言人權與語言復振學術研討會」，2004；丁鳳珍，〈臺語文學參與臺灣歷史解說的重要性：以《相龍年一歌詩》kap《辛酉一歌詩》的研究為例〉，收錄於吳達芸、方耀乾編主編，《臺語文學學術研討會論文集》（臺南：國家臺灣文學館籌備處，

再如林爽文陣營的第二號頭目王芬，在（清朝）官方的史料記載中，是被義民所執而殺害，但在丁朝雄於1974年撰就的〈福靈宮沿革〉記載中，<sup>303</sup>則是將史料、官方記錄中牛罵頭一帶的泉、粵「義民」改稱為「奸民」，這明顯是站在王芬的立場角度替他抱屈，反轉了原先「豎旗謀反者」的負面形象，與官方文獻統治論述相去甚遠。<sup>304</sup>且王芬死後分別於沙鹿、清水與鹿港各有廟宇奉其為主神，<sup>305</sup>神像甚至手持「關刀」，可見信徒刻意營造其武勇的形象，<sup>306</sup>相當程度反映民間與（清朝）官方的看法不盡相同，也凸顯歷史解釋的相對性。

時下官方文獻《臺灣省通志》卷九〈革命志拒清篇〉更明指吳球、劉卻、朱一貴、林爽文及戴潮春等為抗清之民族英雄，<sup>307</sup>「無一不以拒清復明為前提及號召」，<sup>308</sup>此種民族革命史觀，明顯承襲連橫《臺灣通史》，<sup>309</sup>若遽然據此而論，則義民爺豈非變成和清廷同流合汙的民族罪人？也因此不乏論者批評義民爺何義之有，只不過是清代殖民政府炮製出來的英雄而已。甚至將矛頭直指「客家人是『鎮壓革命的清朝的義民』、是『依附政權的工具』」等，將臺

---

2005），頁1-43。

<sup>303</sup> 丁朝雄，〈福靈宮沿革〉，1974年撰，未刊，參見許雪姬，〈誤讀乾隆、誤解清制——王芬的官家記載與民間傳說〉，《故宮學術季刊》，21:1（臺北，2003），頁190。

<sup>304</sup> 吳青霞，〈臺灣三大民變書寫研究——以古典詩文為主〉（臺南：國立成功大學臺灣文學系碩士論文，2006），頁140-141。

<sup>305</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉，頁44-49。

<sup>306</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉，頁85。

<sup>307</sup> 《臺灣省通志》由臺灣省文獻委員會編纂，1968起陸續出版。內容主要襲自《臺灣省通志稿》（亦由臺灣省文獻委員會編纂，1950-1965先後付梓）。後者因出版前未送內政部審查，未獲准核定，故名為《臺灣省通志稿》。

<sup>308</sup> 臺灣省文獻委員會主編，《臺灣省通志稿》（臺北：捷幼出版社，1999），卷9，〈革命志拒清篇〉，頁145。這種論述立場明顯受連橫「民族史觀」的影響，更關鍵的因素，乃在國民黨極權統治臺灣時期，只是把歷史當作政治宣傳的工具。

<sup>309</sup> 參閱劉妮玲，《臺灣的社會動亂——林爽文事件》，頁7-15。

灣客家污名化，無情的傷害臺灣客家人的尊嚴。<sup>310</sup>

但就義民本身而言，則主要應是出於「保鄉衛梓」的動機，所謂「護土救亡圖存竟功」，<sup>311</sup>而且其中實含有相當社會正義行為的成分，<sup>312</sup>當然也部份夾雜分類報復或圖取功名利祿的動機。即以東勢客家義首羅冠英而論，其連結翁仔社等莊響應官兵，防守、救援、復地所向有功，獲賞五品翎頂，然其帶鄉勇攻入戴潮春老家四張犁時，掘毀戴的祖墳，<sup>313</sup>亦有分類械鬥之象（戴潮春為漳州人）。甚至有義民首張三顯將戴潮春執送官府，於是夜「迫淫其妻女，盡略所有（財物）」。<sup>314</sup>同治三年林文察攫取、強買參與戴潮春民變的海海瑞（曾為林文察效力）的田產，殺其子姦其女。除了奪取不動產外，林文明（文察弟）還佔起事者親族林應時的寡嫂作妾。<sup>315</sup>此等行徑實有愧義民稱號，也反映義民首人品參差不齊。然就整體義民的表現來看，多數義民仍是安分守法，為對抗破壞社會秩序而努力，是清代臺灣土地開發、經濟發展的最大功臣。相對於清廷吏治班兵的腐化及民變動輒焚搶劫掠行為，義民挺身保鄉衛土以及捨身全義，在臺灣開墾史上，具有安定及推動發展之功。

「義民」的正當性以及神鬼概念的界定，從史料的解讀到事件的批判，都涉及族群、宗教與移民社會相互之間錯綜複雜的問題，

<sup>310</sup> 徐正光，《徘徊於族群和現實之間》（臺北：正中書局，1991），頁8。

<sup>311</sup> 林光華，〈把歷史的還給歷史〉，收錄於褒忠義民廟創建兩百周年紀念慶典籌備委員會編印，《褒忠義民廟創建兩百周年紀念特刊》（新竹：褒忠義民廟創建兩百周年紀念慶典籌備委員會，1989）。陳運棟先生也曾在《客家風雲雜誌》創刊號撰寫一篇〈誰說褒忠義民是客家之恥？〉的長文，批駁對義民信仰的種種質疑與謬誤。

<sup>312</sup> 劉妮玲，《清代臺灣民變研究》，頁325。

<sup>313</sup> 清·林豪，《東瀛紀事》，頁44。

<sup>314</sup> 清·林豪，《東瀛紀事》，頁45-46。吳德功對張三顯評語非常差，認為張是「陰險之徒」，在戴勢盛時則「逢迎之」，勢衰則「從而魚肉之」。吳德功，《戴案紀略》，頁51。

<sup>315</sup> 「軍機處檔摺件」，123917號，〈奏報審辦福建省林戴氏京控案〉，光緒八年五月二十八日。

某種程度上取決於評斷者的身分和立場以及關懷面向和學術認知角度的不同。所謂亂民與義民作亂，其實充份顯示出了臺灣開墾時期的民風剽悍、未儒教化以及嚴重治安問題，<sup>316</sup>而不能以單一觀點論說。

## 五、義民爺信仰的歷史詮釋問題

義民爺崇祀由來，緣於族群認同與歷史文化成因。臺灣的義民多為死於朱一貴、林爽文、吳福生、戴潮春等民變事件者。<sup>317</sup>自康熙六十年朱一貴事件後，閩浙總督覺羅滿保倡建屏東六堆忠義亭（祠），褒揚下淡水義民的事蹟，成為臺灣義民廟之始。<sup>318</sup>義民信仰的緣起與臺灣歷史上三次重要的民變有相當密切關係，以新埔義民廟為例，廟後的義民塚安葬的乃是林爽文事件之義民，附塚安葬的則是戴潮春事件之義民。

臺灣的義民爺信仰，以屏東縣竹田鄉的西勢忠義祠及新埔褒忠義民廟及為南北兩大中心。<sup>319</sup>義民祠雖遍布全臺，福佬、客家和原住民都有，但一般而言，多分布於客家區域。根據林衡道的看法，臺灣義民廟「大多分布於客家語的地區，供奉該地區的客屬義民，只有少數建在閩南語地區，供奉閩屬義民」。<sup>320</sup>以分佈地點而言，則

<sup>316</sup> 陳運棟，〈義民乎，不義之民乎：重探林爽文事件與「義民」之舉〉，頁116。

<sup>317</sup> 楊鏡汀，〈客家的宗教信仰〉，載於徐正光主編，《徘徊於族群與現實之間》（臺北：正中書局，1991），頁104。

<sup>318</sup> 黃清漢，〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉，頁5。江金瑞，〈清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動〉（臺中：國立中興大學歷史研究所碩士論文，1998），頁76-77。

<sup>319</sup> 劉還月，《臺灣民間信仰小百科（廟祀篇）》（臺北：臺原出版社，1994），頁56。

<sup>320</sup> 林衡道，《臺灣勝蹟採訪冊第二輯》（南投：臺灣省文獻委員會，1978），頁143。



以今桃竹苗一帶共有10座為最多，且全屬粵籍義民爺，並多建於清領後期，與新埔枋寮義民廟有分香關係。其次，在今彰化與雲嘉南地區往昔同樣也共有10座義民廟（塚），其中除缺文獻可考者，皆為閩屬義民，且多附墳塚，彼此間並無分香關係；而造成此區域密集分佈的主因，據陳立武指出，蓋民變起事者多出身中南部，而臺南為府城所在，雲嘉地區則是諸羅城攻防要地，因此戰況最為慘烈。<sup>321</sup>

另根據江金瑞的統計，臺灣地區供奉義民爺的廟宇不下63座，其中源起歷次民變的本廟約佔一半，與新竹新埔枋寮義民廟有關的分香廟也佔一半。<sup>322</sup>63座義民廟中，大約有30座以義民爺為主神。漳、泉、粵三籍先民均有義民事蹟，理當三籍均有其義民廟，但據其調查，只見泉籍、粵籍義民爺的廟宇。<sup>323</sup>北部義民廟自乾隆末年開始，發展出類似一般民間信仰的「分香」，甚至有神像金身及固定的祭典儀式，乃至遇事即求義民爺降駕扶乩，逐漸轉化為民間信仰的廟宇。這也是南部地方所少見的。此種現象顯示義民信仰圈已隨著客家「二次移民」擴展，<sup>324</sup>受到更多人的愛戴。而這些分香廟每年還得回本廟，通過過爐、掬火等行為以確保其靈氣。<sup>325</sup>歷年義民爺祭典，全國各地的枋寮分香廟在開始當地的祭拜前，通常會先回新埔主廟讓黑令旗過了主廟的香爐後，再回當地舉行祭典。<sup>326</sup>

<sup>321</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉，頁93-94。

<sup>322</sup> 江金瑞，〈清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動〉，頁171。

<sup>323</sup> 江金瑞，〈清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動〉，頁158。

<sup>324</sup> 根據江金瑞研究，臺灣區義民爺分火廟（桃、竹、苗、南投、花蓮、嘉義、高雄）皆屬客家人的廟宇，而且都和客家人在島內「二次移民」移墾有關。分香時間散佈各時期，但多與近山地區拓墾、樟腦開採而遭遇疫病和原住民衝突有關。參閱江金瑞，〈清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動〉。邱彥貴、吳中杰，《臺灣客家地圖》（臺北：貓頭鷹，2001），頁136。

<sup>325</sup> 王嵩山，〈香火、廟宇與進香〉，收入氏著《集體知識、信仰與工藝》（臺北：稻鄉出版社，1999），頁107。

<sup>326</sup> 參閱邱彥貴，〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰〉，頁156。據顏尚文指出，新埔枋寮義民廟的分香廟，在每年七月時，除了財力人力較為不足的廟宇之外，大都會前往本廟進香。顏尚文，〈嘉義褒忠義民廟研究計畫〉（行政院客委會獎助客

即使同屬粵籍枋寮義民廟的分香廟，在信仰文化上也呈現程度不一的多元現象，顯示客家二次移民在信仰文化上出現若干變遷現象。例如分香廟的義民爺或為主神或為陪祀；大部份義民廟以牌位祭祀，惟亦有部分義民廟雕塑神像；不少分香廟的信眾也早已超越族群的藩籬，<sup>327</sup>出現閩客不同文化的激盪混融乃至襲奪；地方人士對義民爺神格的認知也隨著廟宇屬性而有所差異，<sup>328</sup>有視為正神者，有視為陰神者，也有視為好兄弟者。

此外，林柔辰透過紀錄片《義民禮讚—竹田的故事》以及跟隨指導教授吳學明實際田野調查（以竹田義民亭為主）發現，不少枋寮義民廟的分香廟出現倚仗乩童彰顯神威、雕刻義民爺金身以及陣頭義民組參與媽祖遶境（竹田義民亭）等有別於本廟的信仰多元化現象。就信仰傳播而言，義民爺信仰擴張似乎呈現兩種模式，一種是透過家族參與、十五大庄輪值祭典、傳說將義民爺神格化，從而擴大祭祀圈的枋寮本廟模式；另一種則是透過乩童顯靈替人消災解厄，融入地方，形成跨村落之祭祀網絡（ritual network）的分身廟模式。也佐證義民爺信仰在不同的聚落及人文空間中，隨著時代變遷，呈現豐富的動態發展面貌。<sup>329</sup>

就民俗而言，神蹟不靈的廟是沒有人要拜的，民間信仰唯有擺在文化脈絡中才能彰顯其意義，信仰場域本身即是公共範疇，社會關係交織的權力網絡影響神祇的象徵意義詮釋與神格的轉換。<sup>330</sup>分

---

家學術研究，2003），頁12-13。

<sup>327</sup> 不過據顏尚文觀察嘉義褒忠義民廟中不同族群的信徒，發現仍以客家人較為虔誠，並認為或許福佬人難以深層的融入以客家人為組成主體的義民廟是一項主要原因。顏尚文，〈嘉義褒忠義民廟研究計畫〉，頁12-13。

<sup>328</sup> 林本炫，〈臺灣客家民間信仰之特色——以苗栗縣義民爺信仰為例〉，《贛南師範學院學報》，29:1（贛州，2008.2），頁23。

<sup>329</sup> 林柔辰，〈義民爺信仰的多元面向：乩童、義民組與義民爺金身〉，「大眾史學與音像紀錄學術研討會」，臺北：臺北市立教育大學歷史與地理學系等，2010。

<sup>330</sup> 戚長慧，〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探

香廟透過乩童彰顯神威，藉由靈驗、法力，讓人們產生信心，形成社會認可，建立與信徒間的互依關係等曲折的轉化，使義民爺信仰從私人神壇進而成爲角頭廟，具體而微地呈現出臺灣民間信仰活潑的創造力與生命力。

臺灣義民爺信仰的研究目前已成爲學術界的顯學，但大多以歷史的縱向軸線爲研究基礎，全面性的橫斷面調查資料較爲闕如。若能對各地義民廟展開全面整合性的文獻蒐集及田野調查訪談，探究其組織、祭典儀式、建築藝術、神聖空間及祭祀圈與信仰圈的演變，應有助於開拓我們對義民信仰研究的視野及其深層意涵。

就義民廟倡建者的身分、建廟經費而言，可分爲官建以及民建兩種類型，不過大多數都是民建的義民廟。屏東縣的忠義亭、臺南市義民祠是官建義民廟的代表，北港義民廟、新竹新埔義民廟、彰化埔心忠義廟則是民建義民廟的代表。<sup>331</sup>

值得玩味的是，在移墾社會的發展過程中，義民信仰爲何取代三山國王成爲客家人的主要信仰，乃至成爲客家族群特定的族群標籤及「臺灣全體客屬的圖騰」，<sup>332</sup>其形成的歷史背景及轉折，不同領域學者從人群、區域、神明屬性、結構功能、祭典等不同面向進行的研究已經累積相當成果。

例如莊英章透過古文書資料，由祖籍認同和區域拓墾的觀點分析義民崇拜的現象，從經濟、文教、防禦及社會四個面向，探討義民廟對於客家社會的整合功能，<sup>333</sup>論點大致上是傳統社會學功能主義的結晶；黃清漢以「祭祀圈」概念理解義民廟祭祀區的變化，並

---

討》，收錄於李豐楙、朱榮貴，《性別、神格與臺灣宗教論述》（臺北：中研院文哲所，1997），頁169-187。

<sup>331</sup> 蘇俊良、龔青佩，〈臺灣地區義民信仰的探討〉，《臺灣源流》，40（臺中，2007），頁147-148。

<sup>332</sup> 邱彥貴、吳中杰，《臺灣客家地圖》，頁98。

<sup>333</sup> 莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，頁223-240。

注意區域開墾、語言和婚姻與祭祀形成的關係；<sup>334</sup>江瑞昌從政治、經濟、社會及族群文化等四個面向剖析臺灣客家族群臺灣客家族群產生義民爺民間信仰之原因，並認為義民廟之所以取代三山國王廟乃因能發揮較大凝聚功能，同時也反映臺灣移民社會地緣認同意識中祖籍觀念的淡化與昇華；<sup>335</sup>另一說（姑名之曰「敕封說」）謂義民爺地位提升的關鍵在於林爽文事件後，清政府敕封粵籍義民，此後義民爺逐漸取代三山國王，成為粵籍移民的地方守護神；<sup>336</sup>邱彥貴及賴玉玲則分別從人類學儀式及社會學組織的觀點切入，不約而同的指出，宗族之類的親屬關係，乃是義民信仰的關鍵；<sup>337</sup>賴玉玲在另篇論文中則指出義民信仰的南北差異，與南北地域社會的不同發展有關；<sup>338</sup>羅烈師則從社會結構的面向，剖析義民信仰在客家社會形成的過程後，提出臺灣客家地方社會結構的共振假設。<sup>339</sup>這個假設說明了宗族、村落廟會與聯庄廟會三個層級的社會結構，在同一時間內相互影響的過程。

乙未抗日客家「義民」族群作戰最力，<sup>340</sup>憑認同鄉土保鄉衛梓的理念初衷與執著，浴血奮戰展現硬頸風骨。電影《一八九五》雖然主題鮮明硬朗，少了咀嚼餘韻，但還是讓人感受到客家精神與愛鄉的熱血情懷。<sup>341</sup>客家歌手謝宇威在2007年受邀臺北市義民祭典20

<sup>334</sup> 黃清漢，〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉。

<sup>335</sup> 江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉（臺北：國立臺灣大學國家發展研究所碩士論文，2005）。

<sup>336</sup> 張勝彥等，〈臺灣開發史〉（臺北：國立空中大學，1996），頁141-142。

<sup>337</sup> 邱彥貴，〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰：以枋寮褒忠亭丁丑年湖口聯庄值年中元為例〉，頁150-183。賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展：以楊梅地區為例〉（桃園：中央大學歷史所碩士論文，2001），頁232。

<sup>338</sup> 賴玉玲，〈臺灣義民信仰現象的歷史探討〉，頁1-10。

<sup>339</sup> 羅烈師，〈客家族群與客家社會：臺灣竹塹地區客家社會之形成〉，收入徐正光主編，〈聚落、宗族與族群關係〉（臺北：中央研究院民族學研究所，2001），頁115-152。

<sup>340</sup> 參閱薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉。

<sup>341</sup> 《一八九五》改編自客語作家李喬作品《情歸大地》。《情歸大地》描述抗日義

週年寫下〈千秋義民〉歌謠，結合吉他、鋼琴、嗩吶、二胡，呈現義民慷慨赴義的大勇與大悲，令人低迴。十九世紀以來，義民爺神格地位不斷上升，<sup>342</sup>香火早已凌駕拓荒時期兼有會館、山神、武神三種角色的的守護神三山國王，<sup>343</sup>不少枋寮義民廟的分香廟甚至出現雕刻義民爺金身之舉。除了南北各地形成了各個以「庄」或「大庄」為祭祀單位的義民爺祭祀圈外，<sup>344</sup>自願性的團體「義民嘗」也不在少數，<sup>345</sup>各家宅或宗祠中紛見象徵義民爺的黑令旗供奉。<sup>346</sup>

士吳湯興捍衛家鄉而殉難、其妻黃賢妹為夫殉節，大愛同歸斯土的故事，重現客家兒女愛鄉護土、不畏強權的硬頸精神；而《1895》則以日本文學家森鷗外（當時臺灣總督府陸軍局軍醫部長）的日記為敘事經緯，以多重語彙交織，置焦點於乙未年的接收與反抗，以一個國族史大敘事的角度來重構這個故事並鋪陳竹苗三秀才吳湯興、姜紹興、徐驥等義軍的抗日情操。

<sup>342</sup> 關於此點，江瑞昌有不同的看法。江瑞昌認為由於義民爺一開始就是乾隆皇帝敕封的祀典功烈，定位為儒教中的神明，因此，義民爺不可能是神格經過提昇的神明，而是一開始就具有高位神格的神明。見江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉，頁131。

<sup>343</sup> 綜合學者研究，客家先民攜原鄉守護神「三山國王」神像或香火來台，有如下背景：其一，神威顯赫說：祈求庇佑墾殖平安、百病不生；其二，山神說：試圖以「山神」壓制「山番」；其三，武神說；其四，會館說：兼安慰思鄉之情。參閱江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉，頁59-63；黃子堯，〈臺灣客家與三山國王信仰——族群、歷史與民俗文化變遷〉（臺北：客家臺灣文史工作室，2005），頁30-33。

<sup>344</sup> 江瑞昌認為其間關鍵在於清光緒十五年（1899）立「敕封粵東義民祀典簿」廟產交值年經理管理，輪值祭典形式開始出現，此種大改變使得義民祭典逐步由家族祭祀發展為跨村庄廟宇，進而全面發展成為全臺灣客家族群最重要的民間信仰。（江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉，頁96）。

<sup>345</sup> 百餘年來，這種義民嘗的信仰活動相當普遍。由於時空改變，義民嘗已經解體，至今，仍然在運作的僅有竹東鎮的「義勝嘗」。（楊鏡汀，〈義民嘗的祭祀與運作——竹東地區的義民祭祀另類模式〉，頁161，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，〈義民信仰與客家社會〉（臺北：南天，2006）。

<sup>346</sup> 所謂黑令旗象徵義民神靈，一說黑色旗幟是當年義軍出征時的行軍旌旗，今延為黑令旗，供信徒分香祈福；另一說謂當初戰亂時，義民在手臂綁短黑布，以辨敵我，之後民眾祭拜時便以黑令旗代之。參閱邱彥貴，〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰〉，頁156。在臺灣許多客家家庭的大廳堂中，便奉有義民廟分火的黑令旗，供在神桌右側，並有香爐。每逢慶典進香，信徒便攜令旗回廟參與，這是其他宗廟祭典所少見。

十九世紀以來客家祭祀圈競逐過程（尤其臺灣北部）也意味著對客家族群而言，捍衛鄉土的土著化意識已凌駕甚至取代原鄉意識，<sup>347</sup>以致捍衛鄉土有功的義民爺神格不斷上升，祭典規模也越來越大，信仰圈也不斷擴大。以枋寮義民廟為例，從最初的值年經理制、業戶輪值經理，演變為四大庄輪值獻祭，再擴大為十五大庄聯庄輪祀，<sup>348</sup>這種輪值區不斷擴大的歷史事實，使得枋寮義民廟擁有一項與眾不同的特色，那就是從最初基於血緣（親屬）或業緣（主佃）關係的集體祭祀活動，逐漸擴大參與者的地緣關係。<sup>349</sup>輪值區不斷擴大的背後與族群內部團結需求及分類械鬥有關，<sup>350</sup>也標誌著臺灣已由移民社會（immigrant society）走向「土著化」，逐漸轉型成為土著社會（native society）。<sup>351</sup>至於新埔枋寮義民廟如何使該廟成為地區的信仰中心，羅烈師從家族參與的擴大及「奉飯」制度的實施，提出「庄際共振」現象來解釋新埔義民廟不論是在象徵意義、族群關係和經濟發展上，都具有地方社會核心優勢，遂逐漸成為竹塹乃至北臺灣地區客家信仰的中心。<sup>352</sup>

有關義民爺的詮釋，曾在十餘年前的國中教科書編寫掀起一陣不小的波瀾。許多客家人士對於《認識臺灣（社會篇）》從草稿隻

<sup>347</sup> 近年來許多關於義民信仰的研究，都強調此一信仰方式主要來源於臺灣本土，劉還月的《臺灣的客家族群與信仰》（臺北：常民文化公司，1999）一書就說明「客家人在臺灣擁有的最特殊的信仰，則是義民爺」，他認為義民爺是「只出現在臺灣的客家信仰主神」。

<sup>348</sup> 羅烈師依照義民祀典的承辦方式，將新埔枋寮義民廟的發展過程分為四期，分別為草創經理期、新埔業戶輪值經理期、四庄輪值經理期，管理委員會期。羅烈師，〈竹塹客家地方社會結構的拱頂石——義民廟〉，《義民心鄉土情——褒忠義民廟文史專輯》，頁137-148。

<sup>349</sup> 薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與1895乙未抗日戰爭為例〉，頁194。

<sup>350</sup> 顏尚文，〈嘉義褒忠義民廟研究計畫〉，頁12-13。

<sup>351</sup> 陳其南，〈土著化與內地化：論清代臺灣漢人社會的發展模式〉，收錄於中央研究院三民主義研究所編，《中國海洋發展史論文集》（臺北市：中央研究院三民主義研究所，1984），頁337。

<sup>352</sup> 羅烈師，〈竹塹客家地方社會結構的拱頂石——義民廟〉，頁136-149。

字未提「義民廟」、「義民爺」到1997年試用本以「供奉的大多是無主無名的孤魂」解釋「客家人的義民廟」，<sup>353</sup>不斷抗議和批評，要求教育部和國立編譯館修改內容，從而引發一場論戰。1998年版《認識臺灣（社會篇）》的「編審委員會」遂將有關「義民廟」和「義民爺」的敘述修訂為：「彰顯慈悲與包容的『有應公』和『萬善爺』，激勵忠義和英勇的『義民爺』，都是埋骨於（臺灣）這塊土地上的神明」，<sup>354</sup>有關義民爺屬性問題的爭議，至少表面暫告落幕，<sup>355</sup>但「義民」及義民爺信仰的本質與評價在詮釋上的仁智互見仍餘波盪漾。

筆者認為義民爺屬性問題，不能只考量其源起，還必須考量其信仰發展變遷過程以及所彰顯的時代特殊意涵，落實在歷史的脈絡中來理解，方不致徒留爭議話柄。以媽祖信仰為例，原本只是漳泉地方一般的神女崇祀，因每禱必應轉變為女神，再轉化為地方海神，漸次升格為全國乃至東亞、東南亞華人圈海洋社會信仰，並逐漸強化為具有多功能的神祇，旱澇、生育、生產、驅疫、戰爭等，幾乎無所不司，成為臺灣民間救苦救難最親密可靠的保護神，藉由

<sup>353</sup> 參閱國立編譯館主編，《認識臺灣（社會篇）》（臺北：國立編譯館，1997.8），頁29-30：「散布在山邊、海角路旁的『有應公廟』或『萬善祠』，以及客家人地區的『義民廟』所供奉的大多是無主無名的孤魂，表現臺灣人慈悲的胸懷。」林富士在另篇短文中謂：「這樣的處置，並不是純粹從學術研究的角度出發，而是為了表示對客家族群的尊重。」參閱林富士，〈臺灣的「義民廟」與「義民爺」〉，頁112-114。只是客家人士似乎並不領情，筆者也認為「孤魂說」存在相當的爭議，也並未形成學界共識或定論，並不適合放入教科書中。筆者在另文中嘗謂：「歷史學者參與歷史教科書的撰寫，即參與甚至壟斷歷史知識的解釋權，不論課綱或教材的敘事視角還是詮釋觀點」，都很難擺脫政治干預或學者個人門派畛域或書寫視野立場限制，所謂「學術客觀中立」幾乎是一遙不可及的夢想。參閱孫連成，〈清代史料史實辨析舉隅〉，《景女學報》，9（臺北，2009），頁186。

<sup>354</sup> 國立編譯館主編，《認識臺灣（社會篇）》（臺北：國立編譯館，1998.8），頁23。

<sup>355</sup> 參見林富士，〈臺灣的「義民廟」與「義民爺」〉，頁112-127。

人民的崇祀與官方的敕封，昇格為天上聖母（天后）。若仍以原先的「漁村少女」或「女巫」視之，豈非失之子羽？

臺灣大部分義民廟以牌位祭祀，惟亦有部分義民廟雕塑神像，祭拜形式涉及臺灣民間社會對神與鬼的區別，<sup>356</sup>義民爺究竟是祖先、神明還是無祀鬼厲？一派學者主張，義民爺與有應公、大眾爺同屬無緣鬼魂，<sup>357</sup>為漢人厲鬼崇拜之傳統下的產物，本質上是「無名無主的孤魂」，「唯前者（義民爺）基於義，後者死於非命居多」。<sup>358</sup>林富士並整理其與有應公信仰的相似處共有六點。<sup>359</sup>此說雖獲得某些研究者的呼應，<sup>360</sup>但也遭來另一派學者的抨擊，例如客家文史工作者黃榮洛發表同名文章駁斥林富士和仇德哉論點，黃榮洛認為義民之行誼既受到皇帝褒獎，必然有對象與功勳事蹟，即使部分被祀者之姓名不可考，亦不致因此淪為孤魂野鬼。此外，當時戰死的義民，遺體會讓家屬領回，也有為他們召魂，做齋，也會寫入「阿公婆牌」等等，何來孤魂野鬼之說！<sup>361</sup>

尹章義也認為義民和無主孤魂二者的神性、神格和祭祀都截然不同，義民爺有名、有主、有繼承香火的子孫，義民爺之所以集

<sup>356</sup> 臺灣民間社會普遍依照神像的有無判斷祭祀對象為神或鬼，李亦園對此解釋云：「成為神者就必須塑成偶像而供奉之，所以稱為『神像』。而祖先只是鬼的一種，因此不能塑像，只能製成牌位供奉。」李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化，1998），頁182。

<sup>357</sup> 姜義鎮，《臺灣的鄉土神明》（臺北：臺原出版社，1995），頁228。

<sup>358</sup> 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》，頁382。

<sup>359</sup> 林富士指出：「除了非自然、不正常的死亡方式外，『義民爺』和『有應公』、『萬善爺』還有其他的相似之處：第一，通常都是集體死亡、無名無姓（或無法辨識）；第二，通常都是先建墓以收聚屍骸，然後在墓前或墓旁立廟；第三，廟中通常只供奉神明的牌位、香爐，而沒有神像；第四，主要的祭典通常都是在農曆七月；第五，他們都具有轉化或提升神格的潛能，有時還會出現「分廟」（分香廟）。」林富士，〈清代的「義民廟」與「義民爺」〉，頁119-120。

<sup>360</sup> 陳立武，〈從「罪人」到「義神」——臺灣民間對抗清領袖的崇祀〉，頁？。

<sup>361</sup> 黃榮洛，〈清代的義民廟與義民爺〉，《客家雜誌》，130（臺北，2001），頁39-43。



葬，是由於戰歿之後，屍體腐爛不易辨識，並非無名無主。<sup>362</sup>福康安奏語謂：「義民本屬編氓，因值逆匪滋擾各村庄，自為聚集，藉以保衛鄉閭」，<sup>363</sup>也佐證義民生前乃是有名籍的編戶齊民。劉還月認為從嚴格的态度來看義民爺的神格，應屬有應公之類的戰死孤魂，在福佬地區，蓋個規模稍具的小祠供奉算是不錯了，但是客家人非但不肯承認義民爺的神格類于有應公，還不斷地刻意提升，其中尤以1987年的九獻大禮最為特殊。<sup>364</sup>用意應是企圖透過傳統用來祭天的肅穆隆重且高規格的祭典，以提昇義民爺的神格，成為諸天神佛之一。當然，這個行爲的背後，多少含有一些特殊的情感以及至今仍無法釋懷的對抗福佬心態。依照《客家風雲雜誌》的說法，經過「九獻祭祀大禮之後，義民爺是正神、陽神，不再是陰神了！」陳運棟認為福佬人雖亦崇祀義民爺，但是並未將之視為正神，而是模擬為有應公與大眾爺一般，只有客家人特別崇祀，常定期舉行公祭，衍化出客家人獨有的「義民節」（農曆七月二十日）。<sup>365</sup>嘉義褒忠義民廟的爐主張永和則認為，義民爺與有應公其實在性質上有點類似，都屬孤魂野鬼的信仰，不過義民爺曾受皇帝冊封，這就與有應公的神格大為不同了。<sup>366</sup>

前者（孤魂說）論證看似繇密，但並非毫無破綻。例如林富士指出所謂「厲」或「孤魂」，按照中國傳統的「祀典」，其古典含義是泛指那些「無後」、「乏祀」、「凶死」、「橫死」、「冤

<sup>362</sup> 尹章義，〈「神豬」考釋——肥豬變神仙的故事〉，《2004動物保護公共論壇論文集》（臺北：社團法人中華民國保護動物協會，2004），頁36。

<sup>363</sup> 《宮中檔乾隆朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1987），第67輯，頁708，〈奏為酌籌臺灣營制仍舊例換防緣由〉，乾隆五十三年四月初三日。

<sup>364</sup> 劉還月，〈移植的經驗，獨立的信仰——臺灣客家信仰的特色與自主性格〉。

<sup>365</sup> 陳運棟，〈從歷史與族群觀點看義民爺信仰〉，收入徐正光等編，《客家文化研討會論文集》。

<sup>366</sup> 陳至德採訪整理，〈嘉義褒忠義民廟爐主張永和先生訪問記錄〉，2003年8月10日，轉引自顏尚文，〈嘉義褒忠義民廟研究計畫〉，頁64。

死」、「兵死」（死於戰亂刀兵之災）的鬼魂。<sup>367</sup>若依此定義，孤魂說顯然必須合乎三個要件，即無後、乏祀以及非自然死亡。然而僅就「乏祀」此點而論，孤魂說恐怕就站不住腳。十九世紀以來，義民爺祭祀除了南北各地形成了各個以「庄」或「大庄」為祭祀單位的義民爺祭典區外，各家宅或宗祠中更是紛見象徵義民爺的黑令旗供奉。祭祀的普遍性（遍及許多家宅及宗祠，枋寮義民廟甚至擁有20餘座分香廟遍及全台）、日常性（如奉飯）<sup>368</sup>以及祭祀組織的制度化（聯莊、公號）和祭典規模的盛大程度，迥非「有應公」、「萬善爺」、「大眾爺」所能比擬，即使後者不乏香火鼎盛的大廟。此外，在義民信仰的祭祀活動中，也出現「爐主」必須以「公號」代稱之的規定。在北部客家地區「公號」往往是客家同一房之家族間房號，或是同一宗族的名號。<sup>369</sup>若謂「無後」、「乏祀」，又怎會出現多個在地方有影響力的家族或是宗族，採用公號的方式，代表不同的客家區域輪流來興辦義民爺的祭祀活動？更何況孤魂說明顯忽略義民爺信仰神格不斷提升的動態發展事實，失之僵化的考古標本觀。基本上文化是流動的，可被建構，更非一成不變，義民爺的屬性亦可作如是觀。

至於後者（非孤魂說）留下的罅隙則在於若義民爺果真有名有主，何至於「（林爽文事件之竹塹義民）骨駭暴露兩載，乏地安葬」？<sup>370</sup>若非竹塹當地數位地方領袖林先坤、王廷昌等熱心奔

<sup>367</sup> 林富士，〈清代的「義民廟」與「義民爺」〉，頁124。

<sup>368</sup> 臺灣少數義民廟目前仍由信眾輪流每日奉飯，如富里鄉竹田義民亭。

<sup>369</sup> 參閱賴玉玲，〈新埔枋寮義民廟的客家公號〉，「客家文化史系列研討會」，新竹：新竹縣立文化中心，1998年12月。

<sup>370</sup> 乾隆五十三年十一月由粵東總理林先坤、姜安，首事梁元魁、鍾金烙、賴元麟、徐英鵬、林興等，所議定的合議字訂定。

走「自備銀項，各處收骸」<sup>371</sup>甚至建廟立祀，<sup>372</sup>這些義民英靈豈非「淒青靈於墨夜，暴白骨於黃沙」，<sup>373</sup>遑論俎豆享祭千秋。

楊鏡汀等學者則從祭祀觀點認為本質上，普渡孤魂與祭義民爺有極明顯的分別。<sup>374</sup>且南北義民爺在客家人心中亦神亦祖，成為信仰中心，神格不斷提昇，乾隆五十六年（1791）便脫離有應公色彩，成為客家人最崇祀，最重要的信仰主神。<sup>375</sup>一般咸認乾隆五十三年，清高宗乾隆帝為褒揚義民忠義所頒御筆「褒忠」敕旨，是日後義民逐漸神格化的主因之一。此後，竹塹義民又經歷同光年間巡撫徐宗幹、劉銘傳贈匾，<sup>376</sup>日本拓務大臣秋田清、臺灣總督長谷川清嘉獎，「義民爺」漸由原屬地方祭拜，隨忠義事蹟流傳、官方獎勵，以及祭祀輪值區擴大，成為凝聚客家人群的信仰。義民祭典的祭祀性質與規模，也從早期的「類宗族祖先」的春秋兩祭，到現今結合中元節普渡，「神、祖、鬼一同受饗」的七月中元義民節，其中的質變與量變實不可謂不大。<sup>377</sup>

臺灣第一部以全客語紀錄義民祭典的紀錄片「義民爺爺——在風中出征」2005年於公視播出，導演羅盛達在拍攝過程中，曾在新竹縣戴家覓獲全臺「唯一」還保存的義民執照（劄付），<sup>378</sup>證明

<sup>371</sup> 參閱陳運棟編，《枋寮褒忠亭六家聯庄義民節祭典專輯》，「枋寮褒忠義民廟之創建」一節中所引用的六家林氏所藏古文書「託孤字」。牛車運載骸骨、蟻群銜土築墳之傳說，與史料所載有相當差距，恐不宜輕信。

<sup>372</sup> 枋寮由大窩口戴氏兄弟（里成、才成、拔成）以父親戴元玖名義，捐獻枋寮庄新社土地建塚安葬；並由林先坤等地方士紳集議建廟崇祀。參閱鍾仁嫻，〈褒忠義民廟歷史初探〉，《義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯》，頁57-60。

<sup>373</sup> 鍾仁嫻，〈褒忠義民廟初探〉，頁57-60。

<sup>374</sup> 楊鏡汀，〈客家的宗教信仰〉，頁104。

<sup>375</sup> 劉還月，〈臺灣民間信仰小百科（廟祀篇）〉，頁56。

<sup>376</sup> 陳朝龍，〈合校足本新竹縣採訪冊〉（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁339-340。

<sup>377</sup> 黃永達，〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關連性轉化之初探〉，《義民信仰與客家社會》，頁218-219。

<sup>378</sup> 《義民爺爺》2005年於公視播出，導演羅盛達是公共電視客家新聞雜誌的攝影記

戴家祖先曾經在清朝參與平定兩次民變。全片從一張自清朝流傳下來的義民執照說起，試圖澄清一般人對義民爺是孤魂野鬼的刻板理解，力圖平反義民爺在本質上為「無主無祀的孤魂」的「誤解」，用心可佩，但在方法論上不免存在「孤證」的風險，在邏輯上也犯了以偏概全的謬誤，在概念的界定上也有將義民及義民爺二者混同的疑慮，領有劄付的義民也有可能是在舉家殉難後成為無主孤魂，這也是為何國外籌拍紀錄片甚至史詩影片通常會邀請歷史等相關學者擔任顧問參與製片過程的原因。

就義民爺崇祀的科儀內容來看，大部分與「賑恤普渡」有關，<sup>379</sup>科儀內容中深具對無主或無子嗣義魂及一般孤魂的悲憫。<sup>380</sup>然而經歷兩百餘年的漫長時日，義民祭典已從無子嗣義民亡魂的悲憫祭祀，到游移於神鬼間的義民爺宗教性崇拜。鄭志明也認為義民爺大多從鬼的性質走向神的性質，<sup>381</sup>並指出：「義民廟的祭典是從鬼祭出發，以神祭結束」。<sup>382</sup>而祭典的安排，乃是企圖從鬼祭轉向神祭，最明顯的是神豬神羊的競祭，延續了古代殺牲禮敬天地神

者。

<sup>379</sup> 以新竹義民廟而言，比較重要的祭典有挑擔奉飯、豎燈篙、安大士爺、放水燈、普渡一神豬、神羊賽會等。參見林秀昭，〈北客南遷高雄地區的開發與義民爺信仰之研究〉（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁33-36。義民節的活動序幕從豎燈篙開始，所豎燈篙有三根，即七層幡（天竿）、幡頭（地竿）、黑布（人竿）。再來則是「安大士爺」，關於大士爺，歷來有四種說法，一云普渡公（林秀昭持此說）；或云古代神將（道教靈寶派持此說）；但由於紙糊的大士爺神像頭上長角青面獠牙面貌兇惡，而且手持令旗，因此一般認為大士爺是「鬼王」，主要工作為掌管眾鬼，公平分配普渡的祭品；也有人認為是觀世音菩薩（觀音大士）的化身。放水燈的目的在為水路孤魂照路，邀請其上岸共享普渡，祭典高潮則是以神豬神羊普渡義民爺，其中神豬比重量、神羊比角長。

<sup>380</sup> 黃永達，〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關連性轉化之初探〉，頁206。

<sup>381</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，《義民信仰與客家社會》，頁422-423。

<sup>382</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，頁426。

祇的宗教行爲。<sup>383</sup>日本靜岡大學教授高木桂藏著有《日本人筆下的客家》專書，即稱義民爺是客家人所信仰的神，是祭祀在臺灣因戰亂而死亡的客家人士。<sup>384</sup>但從聯庄祭典的「奉（搯）飯」<sup>385</sup>儀式來看，未敬奉神明享用的「牲」，而用敬奉亡故親人的「飯」，應該是延續祖先崇拜而來，<sup>386</sup>劉煥雲也認為，義民爺集體為保衛鄉土而犧牲，因此臺灣客家人對義民爺的崇拜，隱含著族群認同與祖先崇祀的意涵。<sup>387</sup>在客家子弟心目中，義民爺不僅僅是神，甚至是血脈相通的祖先，這就是義民爺堅定不移信仰的特色——亦祖亦神。有論者進而主張義民爺的神格內涵，同時具有鬼、祖先（親人）、神等多重身份。<sup>388</sup>

日本學者渡邊欣雄針對漢人宗教觀提出一套鬼的動態變化說，頗有助於解釋義民爺的神格變化。此說謂人死為鬼，但有子孫祭祀者即成為祖先，如果其生前作為有助社會秩序的穩定而得到子孫以

<sup>383</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，頁428。

<sup>384</sup> 高木桂藏著，關屋牧譯，《日本人筆下的客家》（臺北：譯者發行，1991），頁171。

<sup>385</sup> 奉飯在文獻中名為「奉饌」，即對義民爺呈奉飯菜，此習俗相傳起源於清朝時，義民爺出征前和征戰途中，鄉民會主動挑擔供應酒食，相沿成為今日客家義民祭典中「挑擔奉飯」的習俗，至今已延續二百多年。也有學者認為奉飯儀式的由來，與客家人將義民爺視為自己的先人有關，所以待之以家族之禮，乃是一項最基本的日常性宗教行為。一說謂單身在臺的義民在壯烈成仁埋葬後，並沒有經過「撿骨」並與祖先牌位「合火」的機會，所以得一直以飯菜供祭，可能因此演變成對義民爺「奉飯」的風俗。有別於閩南人的犒軍是向外拜，客家庄的奉飯是向義民爺的黑令旗行禮。

<sup>386</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，頁411-431。邱彥貴也有類似的看法，邱彥貴認為「奉飯儀式可能是觀察信徒態度，或是討論義民神格的一個關鍵之處。在義民信仰中，信徒對其所尊崇的義民爺行奉飯之儀，事實上是一種最基本、日常性的宗教行為。」，見邱彥貴，〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰〉。

<sup>387</sup> 劉煥雲，〈臺灣客家義民廟節慶文化意涵之研究〉，《身體文化學報》，5（臺北，2007.12），頁1-26。

<sup>388</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，頁422-423、426-427。

外的人的祭拜，便會成爲神明。<sup>389</sup>沿用此套邏輯可以相當程度地說明義民爺的神格變化，義民爺雖是在動亂中橫死，兼可能無後，但因有令人感佩的貢獻功勳，又有皇帝的冊封，因此，在鬼的動態變化邏輯下，他們已經提升到神明位階。<sup>390</sup>這當中有宗教文化的內在邏輯，也有政治力的介入在內，猶如媽祖信仰與關聖帝君信仰的提升和普及，皆與朝廷提倡有關。<sup>391</sup>

義民信仰與祭典基本上反映了漢人對生命的人文關懷，希望經由人間的煙火與血食，從不確定的鬼魂提升到底佑子孫的祖靈，進而成爲保境安民的神祇。<sup>392</sup>有論者認爲，在客家人的信仰觀念中，祖靈信仰是大於神靈信仰的。<sup>393</sup>邱彥貴也從枋寮義民廟的祭典發現常民的奉飯儀式係將義民視爲親屬或擬親屬；而儀式專家則視義民爲神祇。邱彥貴認爲兩者並不衝突，因爲義民信仰對客家人而言，本質上是一種宗族類集體性的親屬或擬親屬之追悼行爲，每年的義民的祭典都是在重演十八世紀末基於親屬關係的集體大葬，祭祀的同時往上崇祀所有敬愛的神祇，並延伸關懷至無依孤魂。<sup>394</sup>透過義民節祭典，回到初始義民先烈的時代氛圍，感受先民拓墾的艱辛與護鄉衛土的壯烈情懷，「這就是宗教人最深度的渴望；對神聖的渴望、對存在的『鄉愁』」<sup>395</sup>藉著義民爺在節慶中的感應而強化信心並凝聚族群認同，化解客家自悲情結。賴玉玲〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展：以楊梅地區爲例〉則從祭祀組織的觀點，得

<sup>389</sup> 渡邊欣雄著，周星譯，《漢族的民俗宗教》（臺北：地景出版社，2000）。

<sup>390</sup> 林本炫，〈臺灣客家民間信仰之特色——以苗栗縣義民爺信仰爲例〉，頁22-23。

<sup>391</sup> 林本炫，〈臺灣客家民間信仰之特色——以苗栗縣義民爺信仰爲例〉，頁23。

<sup>392</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，頁430。

<sup>393</sup> 劉還月，〈臺灣客家風土誌〉（臺北：常民文化公司，2002），頁180。

<sup>394</sup> 邱彥貴，〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰〉，頁150-185；許雪姬，〈誤讀乾隆、誤解清制——王芬的官家記載與民間傳說〉，頁201。

<sup>395</sup> 依利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2000），頁40。

到與邱彥貴十分相近的結論：宗族之類的親屬關係，是義民信仰的關鍵。<sup>396</sup>有助於解答「義民信仰何以能夠成為北臺灣客家最具代表性的信仰」。

時至今日，義民信仰已成為客家人在臺灣的在地化特徵，也是臺灣的客家人和臺灣以外其他地區的客家人在文化上最顯著的差異。<sup>397</sup>對臺灣宗教和民間信仰有深入研究的李豐楙教授也認為義民爺取代原鄉神祇成為客家信仰主因在於其屬於廣納四鄉的開拓象徵及鄉團圖存行動，在性質上與一地、一廟所祀的原鄉、祖籍神不同，故一旦建廟之後，也就易於整合形成當地同籍移民的生活共同體的表徵。<sup>398</sup>由於義民爺信仰幾乎涵蓋臺灣客家聚落範圍，客家人逐漸將大陸原鄉攜來的祖籍神明當成地方性神明（如三山國王廟、觀音娘等），而將義民爺變成聯繫不同祖籍與不同語系（如四縣、海陸、饒平、詔安等）客家莊的共同信仰。著名的宗教人類學家史拜洛教授（Melford Spiro）曾說人類的宗教信仰大致有三項重要的功能，那就是：（一）生存的功能（adaptive function）；（二）整合的功能（interaction function）；（三）認知的功能（cognitive function）。<sup>399</sup>義民爺信仰就凝聚全臺客屬社會族群認同此點而言，較符合史拜洛教授所謂的宗教「整合的功能」。<sup>400</sup>

<sup>396</sup> 賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展：以楊梅地區為例〉，頁1-10。

<sup>397</sup> 范振乾，〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉，頁389。

<sup>398</sup> 李豐楙，〈苗栗義民廟信仰的形成演變與客家社會：一個中國式信仰的個案研究〉，國立中央圖書館臺灣分館推廣組編，《國立中央圖書館建館七十八周年暨改隸中央二十週年紀念論文集》（臺北：中央圖書館臺灣分館，1993），頁100。

<sup>399</sup> Melford Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation," in: Kilborne B. & L.L. Langness, ed. *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford Spiro*, (Chicago: Univ of Chicago Press, 1987). 轉引自江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉，頁127。

<sup>400</sup> 參閱江瑞昌，〈臺灣客家族群民間信仰之研究——以新竹縣新埔鎮枋寮義民廟為中心〉，頁129-130。

此外，義民爺信仰的背後似乎也涉及集體的歷史記憶是否是選擇性的型塑的問題。從義民爺「忠義」的正面形象論述在客家族群不斷被重新建構乃至強化突顯這點來觀察，答案已經呼之欲出，也某種程度呼應民族或族群乃是「想像的共同體」之說。一方面「傳統」依賴「創造」而再生，另一方面「創造」卻又需要「傳統」的啓發；「傳統」與「創造」之間呈現互動的涵攝關係，這是「歷史意識」與「現實意識」呈現辯證關係的明證。<sup>401</sup>劉還月認為客家人提升義民爺的地位，是弱勢族群自卑情結的作祟，反映了客家人在臺灣社會中，懷持的特異心態與永遠解不開的心結。<sup>402</sup>鄭志明批判這種說法過於偏激，太著重於閩客長期以來的生存對抗，以致認為客家人受盡委屈，缺乏自信，而企圖以乾隆御筆的「褒忠」聖旨，來當作勝利的標本。鄭志明認為應跳脫不愉快的歷史經驗與族群迫害情結，回到漢文化整體的文化脈絡與信仰傳統來理解義民信仰的深層觀念系統。<sup>403</sup>

此外，筆者也發現以義民爺信仰為中心的客家族群認同意識，有時甚至凌駕國族意識之上。范振乾〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉一文描述1989年12月28日「還我客語」運動云：「新竹縣客家隊伍行經臺北市忠孝東路四段大陸大樓前，在義民爺的黑色令旗之後才是孫中山的遺照」，<sup>404</sup>作者認為這樣的安排順序頗有意思，顯示「義民爺神明的份量，在客家臺灣人的心中，要高於政治人物孫中山」。<sup>405</sup>不過筆者認為若考慮當時甫解嚴而且仍是黨國威

<sup>401</sup> 參閱霍布斯邦等著，陳思仁等譯，《被發明的傳統》（臺北：貓頭鷹出版社，2002）。

<sup>402</sup> 劉還月，〈自傲的血統，自卑的民族：臺灣客家族群與信仰的弱小情結〉，《臺灣客家人新論》（臺北：臺原出版社，1993），頁55。

<sup>403</sup> 鄭志明，〈北臺灣客家社會主義民信仰與祭典的文化特色〉，頁411-431。

<sup>404</sup> 范振乾，〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉，頁382。

<sup>405</sup> 范振乾，〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉，頁382。



權體制、政黨尚未輪替、仍奉孫中山為國父的時空背景下，似乎還可以另外一層解讀，即對1980年代的新竹客家人而言，以義民爺信仰為中心的族群圖騰，甚至已凌駕國族意識之上。人的產物中，符號有其主觀主宰作用，客家族群透過義民爺信仰媒介，在集體活動中，內化身分認同、族群認同。

有學者認為義民行為和義民信仰在在訴說著「國家意識」在移民社會根深蒂固地普遍存在的事實，<sup>406</sup>甚者有政治人物在義民祭典上從「褒忠」一詞上任意演繹，衍生出「義民爺精神就是地方擁護中央」的濃厚政治論調，<sup>407</sup>這種種論斷基本上是出自當今時代情境的投射，從單方面的官方立場與權力關係著眼，恐有過度解釋及「時代錯置」的嫌疑，頗有探討商榷空間。

史家常易受「事後聰明」(anachronism)的干擾，導致意識上的時代錯誤。至少在朱一貴之亂時，臺灣社會對清代政權並不具有那麼強烈的國家認同，許多制度和社會價值觀還是延續明代的規模。<sup>408</sup>以客家義民為例，乾隆時期及其後的客家義民基於政治箝制力量和本身經濟利益的考量，選擇和官方合作「相聚保境」，乃是一種集體求生存的務實選擇，和國家意識或國家認同之間並不必然有相應的關係。即使其中少數出任官職的義民首可能有國家意識(如祖籍漳州的林文察<sup>409</sup>)，但不宜擴大解釋。此外，民變和義民兩股相對勢力同時橫互於清代臺灣社會相始終，也某種程度反

<sup>406</sup> 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，頁83-106。作者為廣州中山大學歷史系教授，歷史人類學研究中心研究員。

<sup>407</sup> 參閱范振乾，〈義民爺信仰與臺灣客家文化社會運動〉，頁397-399；范振乾，〈在國父紀念館舉行義民祭典：兼論客家先民的自力救濟行為〉，《客家雜誌》，76(臺北，1996.10)，頁41-44。

<sup>408</sup> 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，頁122。

<sup>409</sup> 據《臺灣霧峰林氏族譜》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971)，頁107，清代著名臺籍將領林文察在同治三年被太平軍包圍戰死前，曾有「吾為國家大將，義當死」之語。

映清代的臺灣社會國家認同意識渙散的事實。中國學者的歷史研究似乎有一個通病，史料工夫雖然細膩紮實，但解釋框架往往受到特定理論或意識型態教條的拘限（如以階級矛盾農民革命論來詮釋民變），動輒出現背後動機並不單純的「服務論述」（service discourse）取向。若一味在政治論述上打轉，容易忽略更深層的社會、經濟、文化脈絡等其他因素地內在聯繫。

## 六、結論

清代臺灣移墾社會的特質，以及清廷對臺控制的低效，造成變亂叢生，以泉州和客家為主的義民團體乃應運而生，成為民變和會黨的一大剋星，在歷次民變中扮演輔助性的平亂角色。

就性質而論，義民是對應民變而產生的民間自衛組織，是相應於異性結拜組織和會黨組織而產生的地域化社會共同體，扮演補國家武力不足、維持社會秩序的輔助作用。

就動機而論，義民倡舉義旗，助官平亂，主要出於保衛鄉土動機，而且大多是自動自發，當然也不排除企圖藉由戰爭及義民的歷史，來強化和王朝之間的聯繫以及定地權的合法性，此外，欣羨功名利祿、榮耀鄉里及趁機遂行分類報復者也大有人在，背後有多重心理因素。

就成員階層結構而論，義民和發動民變的「亂民」組成份子皆以農民和游民為主，雙方最大的差異主要在於領導階層，民變領導者多屬社會下層人物，而義民的領導者則為屬社會領導階層的紳商，是安定社會秩序與促進文化發展的

主要力量。但不同的義民首之間仍須留意其時代與區域性之間的差異性。

就族群分布而論，清代臺灣協助官兵平定動亂，並得到「義

民」稱號的，幾乎涵蓋漳、泉、粵、「番」所有的族群。在朱一貴事件時，閩客移民攜手平亂，說明廣東及客家族群和泉州籍族群在社區意識及維護社會秩序的激勵下，是可以合作的。在臺灣開發史上，義民並非客家族群所獨有，福佬族群與原住民亦有，義民爺信仰也並非客家獨有信仰，但歷史演變下，義民信仰卻成為客家族群特定的族群標籤及圖騰，與乾隆朝的官方書寫以及褒封刻意將義民與客民完全等同有非常密切的關係。

就義民的行為取向而論，整體而論，誠以正面功能居多，但也不應忽略義民的負面行為所造成的社會破壞作用。黃叔璥在《臺海使槎錄》中曾慨言，為義民典範之粵莊，「能為功首，亦為罪魁」。義民的不少負面行為與其成員中充斥游民及臺灣分類械鬥習性有關，此外，義民和亂民彼此間乃是流動的，前一刻舉旗響應起事的亂民也可能是下一刻舉著大清旗號的義民，而非固定不變，否則〈戶部題本〉也就不會動輒感嘆「奸良混雜」，必須藉助隊旗、腰牌、坎肩、黑布等來識別了。朱一貴事變時，粵莊義民雖屢建奇功，一方面卻又打著大清義民旗號，殘殺漳、泉民人，為禍閩人，也加深了閩粵之間的不和。也因此清廷對義民的態度基本上乃是愛恨交織「既利用又防範」。

不少學者根據《清高宗純皇帝實錄》等材料提出「分化說」，強調清廷對待義民的採取的是「分化利用」的態度，有意的區隔漳人和泉粵兩籍人民。此說的可信性如何，是否禁得起史料的檢驗，在史料細膩度及論證基礎上似乎猶有進一步探究的空間。

十九世紀以來，義民爺神格地位不斷上升，香火甚至已凌駕拓荒時期的原鄉守護神三山國王。客家祭祀圈轉換過程（尤其臺灣北部）本身似乎透露了對客家族群而言，捍衛鄉土的土著化意識已凌駕甚至取代原鄉意識，以致捍衛鄉土有功的義民爺神格不斷上升，聯庄祭典規模也越來越大，隨著政經社會變遷而原本日漸疏

離的客庄社區意識及宗族意識也重新被喚起及強化。此外，義民信仰的「忠義」正面論述不斷被重構及強化、凝塑成爲義民精神（客家精神）的背後似乎也突顯集體的歷史記憶乃是選擇性的型塑或再建構，在某種程度上呼應民族或族群乃是「想像的共同體」（Imagined Communities）之說。

（責任編輯：林益德 校對：劉世珣、劉瑤君）