

# 南桃園客庄保生大帝信仰的語言意識與族群邊界\*

陳筱琪\*\*

## 摘 要

語言是族群的外顯標誌，亦是民間信仰中形構社群邊界的重要依據。本文從族群語言意識的視角，探討「語言差異」與「雙語能力」如何影響信仰實踐與祭祀組織。我們藉由分析南桃園客庄保生大帝信仰活動中的閩客語言背景，具體說明該信仰的語言特徵、信眾語群分布、語言邊界的地理位置，以及族群認同的形塑過程。在民間宗教場域中，語言標記使族群邊界時而清晰、時而鬆動。觀音、新屋通行海陸腔客語，構成區別於新屋南端與北桃園閩南聚落的語言地景，因信眾間「語言純客」與「語言半閩半客」的差異，祭祀圈內分化為兩個小群體。地方的語言使用與語言意識有助於凝聚信眾，亦可能使祭祀圈出現因語言差異所驅動的次群體分化，尤以閩客長期互動地區為甚。

**關鍵詞：**語言意識，族群邊界，閩客語言接觸，保生大帝信仰，海陸腔客語分布，信仰群體形成

---

\* 本文為國科會專題研究計畫「語言態度、族群變遷與醫藥神選擇：桃、竹、苗地區閩客族群的語言地景與藥籤文化的分析、保存及當代演變趨勢」(NSTC 113-2410-H-003-153-MY3) 的階段性研究成果，文中圖四、圖六由研究助理楊巽彰博士生協助繪製。內文使用之新屋蚵間福興宮藥籤為桃竹苗文史工作者趙彥奇先生所贈送，趙先生亦協助本計畫至永安保生宮確認缺失的藥籤。稿投本刊後，承審查人中肯的審查意見，使本文臻於完善，在此謹致謝忱。本文初稿曾於臺灣人類學與民族學學會主辦之「2024 臺灣人類學與民族學學會年會：慢……人類學」（臺東：2024 年 9 月 28-29 日）上宣讀，與會學者給予諸多寶貴建議，亦順表謝忱。文責筆者自負。

\*\* 國立臺灣師範大學國文學系副教授，電子郵件信箱：hcchen@ntnu.edu.tw

## 一、前言

保生大帝信仰出自福建泉、漳地區，隨清代閩南移民傳入臺灣。依據近期的統計資料，臺灣有高達三百座以上的保生大帝宮廟，且絕大多數位於閩南聚落。<sup>1</sup> 南桃園沿海的觀音區保生里之溥濟宮，以及新屋區永安里之永安保生宮是臺灣罕見以客家族群為主要祭祀者之保生大帝宮廟。觀音溥濟宮建於清嘉慶十二年（1807），新屋永安保生宮則晚至民國五十三年才動土興建，民國六十一年建醮定名。<sup>2</sup> 溥濟宮與永安保生宮距離相近，歷史上也頗多淵源，大多數的觀音、新屋在地耆老認為永安保生宮是出自溥濟宮的後蓋「新廟」。

這兩座保生宮都十分強調「客家」的文化符號。依據我們近期的田野觀察，溥濟宮與永安保生宮廟內信眾主要通行海陸腔客語，且廟內顯眼處四處張貼客委會核發之「客語友善環境標章」，如「厝講客」。特別的是，男女廁之標示符號，觀音溥濟宮使用海陸腔客語「細俵仔 seˋ laiˋ erˋ」、「細妹仔 seˋ moiˋ erˋ」之標誌，而新屋永安保生宮使用四縣腔客語「細俵仔 se lai eˋ」、「細妹仔 se moi eˋ」之標誌。<sup>3</sup> 但依據當代臺灣語言地圖的調查研究，南桃園客庄的觀音、新屋地區應同屬於「桃竹海陸腔客語優勢區」，以海陸腔客語為優勢語種，僅新屋東側較靠近楊梅的後湖里、新屋里、清華里、九斗里等地雜有零星以四縣腔為主的小聚落。<sup>4</sup>

大致來說，桃園縣轄區內流行三種方言，分別是閩南語、客語和泰雅語。桃園

<sup>1</sup> 福建泉州、漳州是保生大帝信仰的核心區。泉屬之晉江有 285 座、惠安有 172 座、南安有 120 座；漳屬之龍海有 276 座、南靖有 195 座、漳州有 167 座、長泰有 148 座、平和有 114 座；顯見保生大帝信仰在泉、漳地區的普遍與興盛。參見范正義，《保生大帝信仰與閩臺社會》（福州：福建人民出版社，2006），頁 84。隨著閩南地區的商人與移民，保生大帝信仰也傳入臺灣、新加坡、印尼、馬來西亞、菲律賓及香港等地區，臺灣之保生大帝宮廟更高達三百座以上。參見謝貴文，〈從清代臺灣的保生大帝信仰看國家與地方社會的互動關係〉，《臺灣文獻》，62.3（南投：2011），頁 191-225。

<sup>2</sup> 參見觀音溥濟宮、新屋永安保生宮內之建廟沿革。田野調查時間為 2023 年 7 月。

<sup>3</sup> 永安保生宮表示，廁所張貼之客語標誌為區公所人員提供，廟方認為只要是客語的標誌即可，其他腔調大家也看得懂。區公所客家事務科人員表示，特定腔調的客語標誌數量不足時，也會先以其他腔調的標誌來替代使用。田野調查時間為 2025 年 1 月。

<sup>4</sup> 洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，《臺灣社會語言地理學研究》第 2 冊（臺北：前衛出版社，2019），頁 83。地圖中使用桃園縣 2014 年改制為直轄市前的舊行政區劃方式，本文一律改為 2014 年後使用的行政劃分，包括原縣轄「鄉鎮市」改為「區」、「村」改為「里」。除非特別說明，否則下文原則皆同。

市、大溪鎮、蘆竹鄉、大園鄉、龜山鄉、八德市等六鄉鎮市流行閩南語；楊梅鎮、龍潭鄉、平鎮市、新屋鄉等四鄉鎮市流行客語；中壢市和觀音鄉兩鄉鎮市，習用閩南語者約佔三分之一，習用客語者約佔三分之二；復興鄉大多為泰雅族。其中，中壢市、平鎮市、龍潭鄉多說四縣腔客語，觀音鄉、新屋鄉、楊梅鎮多說海陸腔客語。<sup>5</sup> 現行行政區「觀音區」之下又細分為觀音、草漯、新坡三個地理區，本文討論之觀音區指傳統概念之觀音地理區。

新屋沿海聚落的語言地景較為特殊，<sup>6</sup> 新屋的永安里、永興里是閩客「雙語」區，<sup>7</sup> 原先是閩南語被海陸腔客語包圍的「方言島」，<sup>8</sup> 後逐漸發展為閩客雙語社區。如永興里一帶的舊地名是「大牛欄」，又被當地人稱為「大牛稠」，<sup>9</sup> 「欄」、「稠」是圈、欄，指圈養牲畜的欄舍。「欄」是客家式的地名用詞，「稠」則是閩南式的地名用詞，「欄」／「稠」是一對有效區分客、閩的地名特徵詞。<sup>10</sup>

新屋的永安里、永興里以偏漳腔閩南語為「底」，疊上在新屋佔優勢的海陸腔客語，形成臺灣少見的以客語為優勢語之閩客雙語區。<sup>11</sup> 新屋沿海的偏漳腔閩南語又細分為「漳山腔」和「粵漳腔」兩種口音。「漳山腔」來自福建漳州市區、華

<sup>5</sup> 郭薰風主修，《桃園縣志·卷二·人民志》（桃園：桃園縣文獻委員會，1964），頁 72。上引內容中之行政區劃為舊制。

<sup>6</sup> 審查人指出，觀音地理區與新屋社子溪以北的區域同屬清代的大溪墘庄，兩地之世居宗族閩客比例相近，各由廣東海陸閩籍及廣東海陸客籍的家族組成，閩客籍數量不分上下。但目前觀音地理區內以海陸腔客語為優勢語，其下沒有以閩南語為優勢語的小聚落，而新屋社子溪以北的地區則語言地景複雜，閩客互動較多。

<sup>7</sup> 「雙語」指兼通兩種語言的現象。雙語現象 (bilingualism) 在臺灣相當普遍，當兩個語言相互接觸後，便會發生競爭、產生高低階之分。雙語現象通常發生在低階語言上，低階語言是弱勢族群的語言，高階語言是強勢族群的語言。通常弱勢族群為了和強勢族群溝通，會學習高階語言，進而成為雙語人口，而強勢族群不須學習低階語言便可達到溝通目的。雙語現象大多出現在語言混雜或語言邊界區。參見洪惟仁，《臺灣語言的分類與分區：理論與方法》，《臺灣社會語言地理學研究》第 1 冊，頁 182。

<sup>8</sup> 「方言島」(dialect island) 指被同語種語言包圍的異質方言聚落，如海中孤島。參見同前引，頁 195。閩南語、客語在語種分類上同屬於漢語系統，彼此的音系、語法對應關係明確，故此處稱新屋的永安里、永興里為「方言島」，不稱為「語言島」(language island)。

<sup>9</sup> 「大牛稠」是臺灣桃園市大園區的傳統地域名稱，一般依照日治時期的行政名稱寫作「大牛欄」。

<sup>10</sup> 韋煙灶，《韋煙灶臺灣史研究名家論集》（臺北：蘭臺出版社，2016），韋煙灶、曹治中〈以閩、客式地名來重建臺灣閩、客族群原鄉之歷史方言界線〉，頁 36。

<sup>11</sup> 臺灣閩籍人口將近八成，客籍人口未達兩成，故臺灣各地大多呈現閩南語勢力勝於客語的態勢。如中部雲彰地區的閩客雙語聚落以閩南語為優勢語、客語為弱勢語，在部分區域中客語已幾近消亡。

安一帶；「粵漳腔」則來自廣東汕尾海豐、陸豐的閩南聚落。永安里、永興里一旁的下埔里目前是以海陸腔客語為多數的閩客混雜區。<sup>12</sup>

臺灣的客庄保生大帝信仰多可追尋出閩南關聯或閩客雙語社群，如新北淡水、三芝的保生大帝信仰有一支客裔信眾，祖籍為閩西汀州府永定縣。<sup>13</sup> 這批來自閩西的客裔宗族遷入臺灣後，一般使用偏漳腔閩南語，僅部分長者提及幼時曾聽過祖父母使用客語，但當時的家庭語言是閩南語而非客語。1930 年代，淡水、三芝這些永定客裔能使用客語者寥寥可數，1980 年代多已喪失客語能力。淡水、三芝客裔宗族有 90% 原鄉出自永定的古竹、高頭、湖坑，這些鄉鎮鄰接漳州府南靖縣、平和縣之閩南庄，地處閩西的閩客交界帶之上。依據近年的田野資料，永定閩客交界處的聚落，不少家庭混用客語和閩南語，是「閩客雙語家庭」。<sup>14</sup> 我們推測閩南語能力以及對閩南信仰文化的熟悉感，是閩西永定客裔宗族入臺定居淡水、三芝後加入當地保生大帝信仰的重要背景。

保生大帝為閩臺兩地重要的民間信仰之一，兩岸有不少學者投入研究。根據謝貴文的分析，兩岸的保生大帝信仰研究，大陸地區著重於歷史學的研究，藉由文獻史料的分析，或從傳統史學的角度，論證吳本 (979-1036) 的生平及其信仰的形成、發展與傳播；或從社會史的角度，探討信仰發展的社經背景及各階層組織的互動關係。臺灣地區則以人類學研究為主，透過實地的田野調查，考察個別宮廟或地區的信仰現象、祭祀圈、祭典活動等。<sup>15</sup> 保生大帝的研究一般都聚焦在閩南社區，過去較少從閩客語言和族群差異的視角切入。客庄保生大帝信仰的研究甚少，呂玫媛〈南桃園客家保生大帝信仰初探：兼談閩客關係與族群認同〉一文甚有啟發。<sup>16</sup>

語言是族群識別的外顯標誌，本文著重討論社區住民的語言使用、語言意識與南桃園客庄民間信仰的相關性，藉由分析南桃園觀音溥濟宮、新屋永安保生宮近代宗教活動進行時的語言使用背景，以瞭解南桃園客庄保生大帝信仰的歷史發展、信

<sup>12</sup> 洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，頁 83、243-244。

<sup>13</sup> 戴寶村，〈淡水、三芝地區的大道公信仰〉，《台北縣立文化中心季刊》，59（新北：1999），頁 21。

<sup>14</sup> 韋煙灶，《韋煙灶臺灣史研究名家論集》，〈清代汀州府永定客家移民在新北三芝的分布及其空間意涵〉，頁 131-133。

<sup>15</sup> 謝貴文，〈保生大帝信仰研究的回顧與分析〉，《世界宗教學刊》，16（嘉義：2010），頁 95。

<sup>16</sup> 呂玫媛，〈南桃園客家保生大帝信仰初探：兼談閩客關係與族群認同〉，收入臺北縣政府文化局、臺北縣客家文化園區編，《臺灣客家民間信仰研討會論文彙編》（新北：臺北縣政府文化局，2006），頁 67-94。

眾語群、語言邊界地理位置及族群認同。藥籤是保生大帝信仰的重要環節，亦是代表庶民文化的書寫資料。目前觀音、新屋的保生大帝宮廟都遷於正殿顯眼處陳設藥籤桶、藥籤櫃、藥籤紙。通過比對南桃園客庄宮廟及桃園其他幾處具代表性之宮廟的藥籤文字特徵及藥方特點，可更進一步瞭解南桃園客庄民間信仰的活動地理網絡及背後的族群語言和閩客互動狀況。

## 二、南桃園客庄保生大帝信仰的活動及語言背景

南桃園客庄保生大帝信仰以觀音溥濟宮與新屋永安保生宮為主體。觀音溥濟宮創建於嘉慶十二年，主祀吳本（保生大帝），配祀孫思邈（孫真人，?-682）、許遜（許真人，239-374）兩位醫藥性神祇，合併於正殿祭祀。臺灣保生大帝信仰常見三神合祀，民間也流傳三位醫神於天庭結義為兄弟的說法。目前溥濟宮分別舉行三位神祇之聖誕儀式，<sup>17</sup> 不過僅於保生大帝誕辰時舉行「點心藥宴」，為大規模慶典，當日並發放平安餐。<sup>18</sup>

新屋永安保生宮建廟時間較晚，於民國五十三年才動土興建，地方耆老一般都稱觀音溥濟宮為「老廟」、新屋永安保生宮為「新廟」。觀音溥濟宮信眾多認為新屋的永安保生宮是座「閩南廟」，這個印象來自永安保生宮祭祀聚落具有「閩底」的語言特徵。永興里舊地名「大牛欄」在當地又稱為「大牛稠」，如前所述，「稠」是閩南式地名的特徵詞，對應客式地名的「欄」。以下分別說明兩座廟宇的信仰活動和語言背景。

### （一）觀音溥濟宮

溥濟宮採「管理人制」，不設立管理委員會。溥濟宮一直為廖氏宗族管理，該宗族分支自武威堂廖氏，為陸豐客裔。武威堂廖氏開臺祖廖世崇（1691-1760）祖籍

<sup>17</sup> 孫真人聖誕為農曆正月初四，保生大帝聖誕為農曆3月15日，許真人聖誕為農曆10月25日。

<sup>18</sup> 廟方2022年之文宣紀錄如下：「保生溥濟宮保生大帝農曆三月十五日聖誕千秋。本宮當日敬備點心藥宴。藥宴是為保生大帝祝壽安排之宴會（因保生大帝是藥師神醫）。宴會開始請保生大帝加持，來參加各界神佛加持完畢。廟方會在廟門外煙供儀式，把藥宴之藥材放入煙供爐對外養，把一年一〔中〕不好的運氣，不如意事一起化為吉祥。讓一年一次的壽宴圓圓滿滿大吉禎祥。」  
「觀音保生大帝溥濟宮」臉書粉絲專頁（<https://reurl.cc/dq0EY2>，2024年8月24日瀏覽），「保生溥濟宮保生大帝農曆三月十五日聖誕千秋」，<https://reurl.cc/EQOqZa>。

為清代「廣東省惠州府陸豐縣吉康郡吉溪鄉興寧排」，<sup>19</sup> 依照當前的行政區劃，此地為廣東省汕尾市陸河縣水唇鎮，<sup>20</sup> 是汕尾的純客住地。廖家管理人於溥濟宮內設置起居住所及小廚房，歷代管理者大多常駐於廟宇之內。<sup>21</sup>

溥濟宮之「祭祀圈」<sup>22</sup> 包含觀音區的廣興里、白玉里、大潭里、武威里、金湖里、坑尾里、保生里、觀音里、三和里、新興里，以及新屋區的石牌里，共 11 處，主要在觀音區境內，與觀音里的甘泉寺祭祀圈大致重疊。<sup>23</sup> 溥濟宮與甘泉寺共同舉行普渡儀式，兩廟之花費合併計算，由當年輪值之村里負擔所有開銷。參與中元普渡輪值的地區有：廣興里、白玉里、大潭里、武威里、金湖里、坑尾里、保生里、觀音里、三和里／新興里，九年輪值一次。中元普渡的輪值區域不包含新屋石牌里，由此可見新屋石牌里雖參與觀音溥濟宮的祭祀，但整體的祭祀文化與觀音區不完全相同。<sup>24</sup> 溥濟宮及祭祀圈之地理位置請參見圖一。

新屋永安保生宮鄰近溥濟宮，永安保生宮的傳統祭祀圈是新屋區的永安里、永興里、下埔里、石牌里及觀音區的保生里，主要在新屋境內。觀音保生里、新屋石牌里較特殊，是同時祭祀兩座保生宮廟的區域。<sup>25</sup> 溥濟宮、永安保生宮的相對位置及祭祀圈如圖一所示：

<sup>19</sup> 廖秋娥，〈觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式〉，《臺灣文獻》，42.2（南投：1991），頁 121。

<sup>20</sup> 林雅婷，〈桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係〉（臺北：國立臺灣師範大學地理學系碩士論文，2012），頁 35-37。

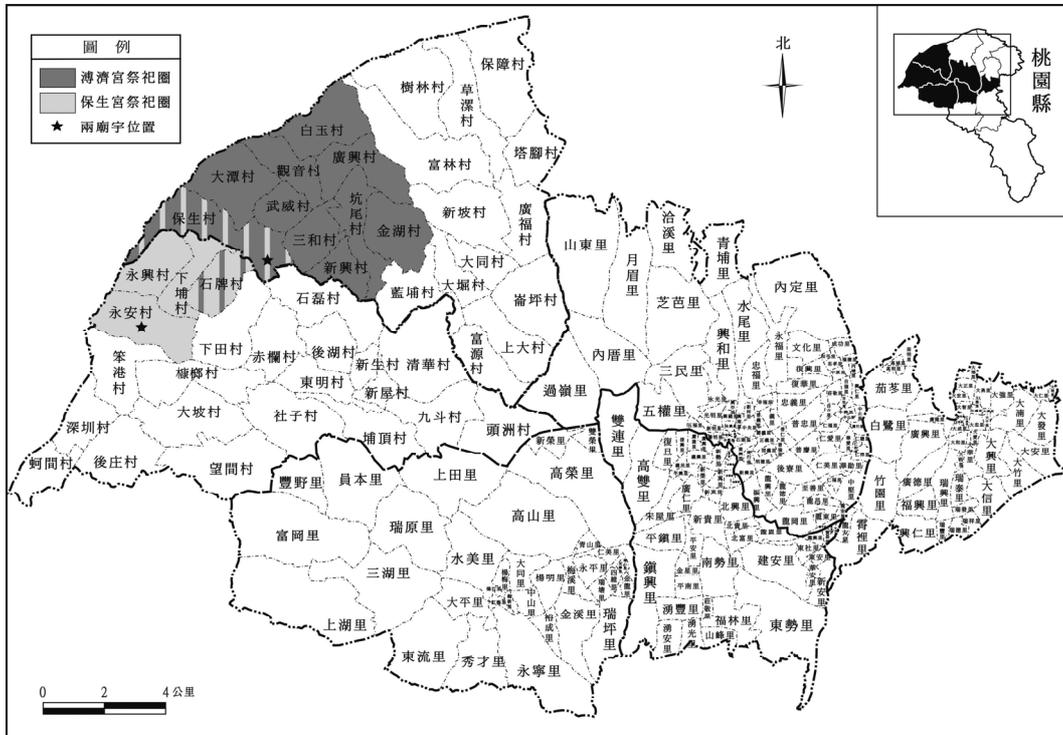
<sup>21</sup> 第四代廖氏管理者曾任村長，為地區仕紳。近期訪談透露後代接掌廟務意願低，若有外姓家族願意管理廟務，亦可轉讓管理權。田野調查時間為 2024 年 8 月。

<sup>22</sup> 依據林美容的研究，「祭祀圈」是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來組織地方人群的方式，不論祭祀圈結合的是哪一種人群，其範圍都有一定的清楚界線，界線之內的居民有義務參與祭祀。祭祀圈依其範圍大小，有部落性、村落性、超村落性與全鎮性等不同層次，它與漢人的庄組織與村庄聯盟有密不可分的關係。「信仰圈」是另一個相似的名詞，與「祭祀圈」的概念不同。祭祀圈是地方社區性的多神祭祀，社區居民有義務共同參與；信仰圈是區域性的一神信仰，由信徒自願組織而成。信仰圈集結的是區域性的人群，組織的是區域性的活動，可以鄉鎮作為社區性與區域性的分界，範圍大於鄉鎮的一神信仰才有信仰圈可言。林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展〉，《歷史月刊》，9（臺北：1988），頁 59-63。

<sup>23</sup> 廖秋娥，〈觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式〉，頁 126。

<sup>24</sup> 溥濟宮廟方告訴我們目前很少和新屋的永安保生宮一同舉辦活動。

<sup>25</sup> 廖秋娥，〈觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式〉，頁 126；林雅婷，〈桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係〉，頁 76。



圖一：溥濟宮、永安保生宮的相對位置及傳統祭祀圈<sup>26</sup>

依據我們近期的田野調查，目前永安保生宮的祭祀圈除上述新屋區的永安里、永興里、下埔里、石碑里外，新增下田里，而觀音保生里已不太參加永安保生宮的祭祀活動。

觀音地區的保生大帝除醫藥神的神性之外，還流傳著賜雨解旱的傳說，這個特徵罕見於臺灣其他地區的保生大帝信仰中。溥濟宮內所刻之〈溥濟宮沿革誌〉有以下描述：

溥濟宮奉祀保生大帝始於前清嘉慶十二年以來，既逾百有餘年之悠久歷史，香煙鼎盛、神靈赫耀。素以仁術濟世、常施禱雨解災，恩披百姓，德惠萬民，各處欽頌，到地咸仰。

然因宮宇陳舊、久受風霜，以致屋漏牆斜、壁頹樑朽，無法修復。恰於

<sup>26</sup> 林雅婷，《桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係》，頁 76。圖一採舊制名稱。除圖一、圖三外，本文各圖在電子版以彩色呈現，在紙本則採黑白印刷。

民國五十二年夏秋之間臺省苦受旱魃，凡有農作植物皆已枯萎，面臨不救慘狀，是時觀音、新屋暨其他鄉村眾信齊集大帝神前禱告求雨解災，同時恭向大帝叩許重建廟宇大願，越日果蒙降下傾盆甘霖，萬象甦生。眾信加額慶幸感戴神恩懇切，遂提建廟之議，嗣由各村眾信士發起修建會議，召開信徒大會。

眾推鄉紳梁乾旺為修建委員會主任委員，黃阿水、朱泉為副主任委員，又得全體委員踴躍參加協助，並承眾信士慷慨樂捐鉅額，遂於民國五十三年甲辰年著手興工。<sup>27</sup>

上文將乾旱一自然現象理解為「旱魃」禍害，須由神尊以神力制伏才能緩解，保生大帝於是由醫藥神轉變為地方的生計守護神。依照廟宇重建名錄，民國五十三年溥濟宮修建工程由廖氏、黃氏宗族主導。<sup>28</sup>

耆老記憶中，溥濟宮共有七次祈雨靈驗的紀錄，如民國三十七年、四十二年、五十二年、六十九年等。民國五十二年大旱，觀音、新屋眾多住民至溥濟宮向保生大帝祈雨。過去觀音、新屋居民大多務農為業，水源是桃園開墾的關鍵，故祈雨有求必應使得保生大帝信仰與當地生活更為緊密。村民流傳「溥濟」二字均為水字旁，是取「水帶財」之意，意味著生活中的錢財、經濟倚靠保生大帝庇佑。<sup>29</sup>

民國一〇七年起，溥濟宮信眾可向保生大帝求取「橫財」回家擺放於財位上，祈求財源廣進，此「橫財」為一短木塊。溥濟宮「橫財」有金元寶的特徵，可見目前溥濟宮的保生大帝信仰已發展出財神廟的功能，這與過去保生大帝賜雨助生計的信仰脈絡直接相關；因當代社會變遷，農業不再是南桃園居民唯一的職業選擇，故保生大帝助生計的信仰文化變形為賜「橫財」助信眾事業亨通的形式。溥濟宮正殿擺放之「橫財架」及「求橫材步驟」同時寫作「橫財」／「橫材」，屬語音雙關，因客語、華語、閩南語裡「財」、「材」都是同音字。不過客語與華語的「財」、「材」讀送氣聲母 ts<sup>h</sup>-，閩南語讀不送氣聲母 ts-。請見圖二：

<sup>27</sup> 宮廟內之〈溥濟宮沿革誌〉未加標點符號。以上斷句、粗體設定為筆者添加。田野調查時間為2023年7月。

<sup>28</sup> 宮廟內之〈溥濟宮沿革誌〉記錄當時甲組事務部共12位委員，其中廖氏有五人擔任委員，黃氏有兩人擔任委員，其餘家族至多一人擔任委員，故推測當時由廖氏、黃氏主導修建。廖氏祖籍是廣東陸河水唇鎮，黃氏祖籍則是廣東陸豐大安鎮。參見林雅婷，《桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係》，頁126、129。陸河與陸豐相鄰，但陸河是純客區，陸豐大安鎮是閩南語優勢區。

<sup>29</sup> 呂孜媛，〈南桃園客家保生大帝信仰初探〉，頁75-76。



圖二：溥濟宮保生大帝賜「橫財」<sup>30</sup>

溥濟宮最重要的大規模活動是農曆 3 月 11、12 日前往北港朝天宮進香，進香結束回返後，緊接著舉辦 3 月 15 日的保生大帝聖誕慶典。臺灣許多客庄於農曆正月前往北港進香，從北港迎一尊媽祖神像回村供村民參拜，並請戲班來村演劇酬神，俗稱「做媽婆（祖）戲」，之後再於正月底將媽祖神像恭送回北港。<sup>31</sup> 客庄有時稱媽祖為「媽子婆」或「媽祖婆」，「媽子」一詞有母親的意思，故又稱作「媽子戲」或「媽祖戲」。北港迎媽祖與年尾的平安戲同屬重要的客家信仰習俗，客庄媽祖戲是客庄唯一同時「進香」、「繞境」且臺上大戲、街上小戲一同舉行的活動，形式活潑，伴隨以街、村為區域的比賽。這類儀式本身是向閩南庄學習來的。<sup>32</sup>

當代因多數客庄廟宇都已有自己的媽祖神像，故部分廟宇減省從北港迎「作客媽祖」回村再送回北港的流程，但仍保有正月前往北港朝天宮進香的文化。目前溥濟宮及永安保生宮都有自己的媽祖神像供奉於殿內，永安保生宮仍有迎北港作客媽祖回村的流程，至農曆 3 月保生大帝聖誕慶典結束後，才由重要廟務幹部以專車將

<sup>30</sup> 田野調查時間為 2023 年 10 月 9 日。

<sup>31</sup> 范明煥，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002），頁 102-103、142。

<sup>32</sup> 林秀幸，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉，收入羅烈師主編，《客家民間信仰》（新竹：國立交通大學出版社，2019），頁 267-268。

作客媽祖送還北港。

南桃園客庄的保生大帝信眾，因受到保生大帝信仰文化的影響，更動了一般客庄於農曆正月前往北港進香的慣例，改為在保生大帝聖誕慶典前舉行，這是閩客文化互動後造成的信仰變化。另一種客庄保生大帝宮廟信眾的作法是一樣在農曆正月前往北港進香，並迎媽祖神像回村內，但於農曆 3 月保生大帝壽慶活動結束之後才送媽祖回北港，媽祖駐駕作客庄內的時間長達三個月之久，如新竹縣大崎保生宮。<sup>33</sup>

溥濟宮南下北港進香途中，也順道參訪幾座友好宮廟。早期進香途中經過的宮廟是：新屋笨港天后宮、新屋深圳玄天宮、新豐溪南福龍宮、彰化市南瑤宮、新港奉天宮，再至北港朝天宮。<sup>34</sup> 深圳玄天宮主祀玄天上帝，溪南福龍宮主祀神農大帝，其餘三座宮廟主祀媽祖。由這些宮廟的所在地看來，新屋笨港天后宮、新豐溪南福龍宮以海陸腔客語為優勢，與溥濟宮語群、腔調屬性完全相同；新屋深圳玄天宮、<sup>35</sup> 彰化市南瑤宮、北港朝天宮則以偏泉腔閩南語為優勢，新港奉天宮以偏漳腔閩南語為優勢，後四座宮廟的語群屬性和溥濟宮不同。<sup>36</sup> 整體看來，若包含北港朝天宮，早期溥濟宮北港進香途經之客語、閩南語宮廟的比例是 1：2。

近年溥濟宮北港進香沿途參拜的宮廟更多元，路線亦有異動，途經之宮廟仍然是閩南語優勢區之宮廟為多，客語優勢區之宮廟較少。2023 年溥濟宮北港進香參拜的路線為：

首日：

觀音溥濟宮→新屋長祥宮→臺中元保宮→彰化市南瑤宮→新港大興宮→北港朝天宮

次日：

北港朝天宮→新港奉天宮→和美保安宮→竹南龍鳳宮→觀音溥濟宮<sup>37</sup>

上述宮廟中，臺中元保宮、新港大興宮、和美保安宮主祀保生大帝，竹南龍鳳宮主祀媽祖，新屋長祥宮主祀神農大帝。近年途經之宮廟改以中南部廟宇（尤其是

<sup>33</sup> 主要田野調查時間為 2022 年 10 月及 2024 年 7 月。大崎保生宮的官方名稱是「寶山鄉保生宮」，本文依照新竹縣文史工作者的慣用法稱之為「大崎保生宮」。大崎保生宮所在土地因新竹科學園區擴建而被徵收，目前大崎村民多數已遷離，但仍每月回舊廟聚會。

<sup>34</sup> 呂玫鏗，〈南桃園客家保生大帝信仰初探〉，頁 73。

<sup>35</sup> 桃園海濱的新屋區深圳、蚵間，和新竹縣新豐鄉海濱的坡頭、埔和、新豐、鳳坑等村里為偏泉腔閩南語優勢區。參見洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，頁 83。

<sup>36</sup> 彰化市、雲嘉地區的語言狀況分別參見同前引，頁 111、117-118。

<sup>37</sup> 兩日路線資料參考自「觀音保生大帝溥濟宮」臉書粉絲專頁，「溥濟宮 112 年度北港進香行程」，<https://reurl.cc/mYWlrl>。

主祀保生大帝的宮廟)為主,進香目的除參拜北港媽祖外,亦帶有保生大帝宮廟聯誼的效果。新屋地區參訪之宮廟改為長祥宮。<sup>38</sup>

從語言脈絡分析,近年溥濟宮南下北港順途參訪之宮廟,更集中在閩南語優勢區內。臺中元保宮、新港大興宮、新港奉天宮位於偏漳腔閩南語優勢區,彰化市南瑤宮、和美保安宮、北港朝天宮位於偏泉腔閩南語優勢區,竹南龍鳳宮則位於閩南泉漳混合腔優勢區。<sup>39</sup> 上述宮廟中,僅新屋九斗里的長祥宮位於海陸腔客語優勢區,和溥濟宮同語群且同腔調,其餘宮廟都是不同語群(屬閩南語群)的宮廟。溥濟宮新進香路線之客語、閩南語宮廟數的差距從早期的1:2擴大到1:7,途經之參拜路線明顯增加了更多的閩南語宮廟。

最特別的是,途中經過諸多閩南語宮廟,卻全未經過以四縣腔客語為優勢語的廟宇。<sup>40</sup> 南桃園桃東以四縣腔客語為優勢語,桃西以海陸腔客語為優勢語,海陸腔、四縣腔客語通話無礙,但在民間信仰行為上,海陸、四縣的腔調差異似乎仍然具有族群邊界的效應,桃東客庄宮廟之藥籤譜也和桃西客庄不同,詳見第三節分析。

## (二)新屋永安保生宮

關於永安保生宮的建立,廟內〈保生宮沿革誌〉有以下紀錄:

本宮距永安漁港約一公里,主祀保生大帝,源前清,先祖來台闢拓時,為求渡海遷徙旅途平安,又初至蠻荒,茅草初草,足慰依藉,求安保福,故由大陸家鄉敦請來台供奉自宅,晨夕膜拜,虔誠有加。嘉慶年間,有官方徵租者郭龍明,至本庄佃徵收農租,佃戶紛紛完納,唯吳姓佃戶,因農物欠收,無力完納付糧,經辦事郭龍明察查,憫其處境,乃以家中供奉神尊抵納,郭君遂請神尊返自宅奉厝恭祀。

適逢大旱,五穀欠收,民不聊生,苦不堪言,村眾遂至郭府祈神降潤,以解民疾。翌日普降甘霖,兆象顯兆,嘉惠萬民,感皆額首稱虔,虔感神恩,爾後帝名聲遠播,遐邇皆知,善信日廣,黎眾沐神恩,參香頂

<sup>38</sup> 長祥宮祭祀圈內的世居宗族與溥濟宮祭祀圈的宗族關係密切,詳見下文討論。

<sup>39</sup> 洪惟仁,《臺灣語言地圖集》,頁110、118、111、117、107。

<sup>40</sup> 四縣腔客語與海陸腔客語最主要是聲調不同,部分基礎詞彙有異,但彼此通話沒有困難。苗栗是四縣腔客語的主要分布縣市,溥濟宮途經苗栗竹南的閩南庄宮廟,卻未前往四縣腔客庄之宮廟。

禮，膜拜者絡繹不絕，家廟地隘遂不敷所用。

有志者郭朝念、劉吉、葉明露、葉記昌、陳玉才、黃禮醮、葉祖乾、葉成、黃金田、歐龍輝等發起建廟，信眾踴躍輸誠，熱烈響應，不遺餘力，於民國五十三年興工動土。<sup>41</sup>

溥濟宮廟內所刻之建廟沿革並未明確記載本庄供奉保生大帝的始末，僅描述該廟宇興建於清嘉慶十二年；永安保生宮廟內之建廟沿革提及清嘉慶年間郭龍明收佃租事蹟，並提及保生大帝神性包含賜雨解旱，但一直到民國五十三年（約一百六十年後）才建廟，這和一般民間庄頭廟建廟的歷程大不相同。新屋永安保生宮與觀音溥濟宮原先應是一個祭祀圈，信仰起源自清嘉慶年間。永安保生宮建廟沿革所說明之建廟遠因，為清嘉慶年間郭龍明以保生大帝神像抵納貧苦佃農稅租之事，當是把溥濟宮建廟緣由直接加在民國時期才建廟的永安保生宮之上。<sup>42</sup>

據耆老訪談所言，永安保生宮建廟與民國五十三年溥濟宮的修建有關。據說溥濟宮原擬遷廟至新屋的界域，方便下佃村民祭祀，不過因土地使用問題，最後仍在觀音原址重建，故當時新屋永安村有另建廟宇的主張。有一說是永安郭氏原來放在溥濟宮的保生大帝神像被偷了，故永安村人想蓋一座「自己的」保生宮廟。還有一說是永安郭氏從溥濟宮取回神像，預計在永安供奉故另建廟宇。<sup>43</sup> 上述說法都含有永安的保生大帝信眾欲脫離溥濟宮另建「自己的」廟的想法，且永安郭氏宗族當是影響永安保生宮建廟的關鍵。

永安郭氏宗族是清代南桃園沿海開墾的重要家族。根據文獻紀錄，雍正十三年（1735）郭振岳、姜勝本向南崁社土官老密氏等購買土地招佃開墾；乾隆九年（1744）郭振岳、姜勝本對平均分土地，郭氏取得大溪墘西畔土地，姜勝本墾號則取得大溪墘東畔土地。郭振岳原名郭振掬（1687-?），為新屋鄉永安村郭氏渡臺始祖，祖籍為福建漳州府龍溪縣昇平堡上坪鄉都岱山社（今福建漳州市華安縣沙建鎮上坪村昇平樓）。姜姓宗族來自廣東惠州府陸豐縣大安墟鹽墩鄉（今廣東汕尾市陸豐市大安鎮翰田村<sup>44</sup> 鹽墩老鄉），約於雍正十三年、乾隆元年間渡海來臺。另據《范姜姓族譜》記載，范姜殿高及其族人約於乾隆元年至二十三年間陸續由祖籍地廣東惠州府海豐縣公平墟渡臺，抵達大溪墘庄拓墾。就族群而言，郭姓宗族代表漳

<sup>41</sup> 筆者對原文略作減省。田野調查時間為 2023 年 7 月。

<sup>42</sup> 呂政鏗，〈南桃園客家保生大帝信仰初探〉，頁 75-76。

<sup>43</sup> 同前引，頁 73。

<sup>44</sup> 審查人提供鎮名之下更詳細的村落所在地資訊。翰田村原名旱田村，依據審查意見增補。



員是大牛欄葉氏宗族，管委會成員也多來自葉氏。大牛欄葉氏祖籍為陸河縣新田鎮橫隴寮前村，該處緊鄰陸河、陸豐的交界處，位於粵東客語、閩南語的邊界，目前陸河新田鎮居民多數為閩客雙語者。大牛欄葉氏宗族遷居陸河縣新田鎮之前，居住地是福建泉州府同安縣佛子岡下（今福建廈門市同安區大同街道振岳口村），<sup>49</sup>可見大牛欄葉氏宗族具福建閩南淵源，但遷入廣東、又遷入臺灣之後，逐漸「客家化」。<sup>50</sup>

目前新屋永安里（舊崁頭厝一帶）、永興里（舊大牛欄一帶）以偏漳腔閩南語為「底」，表層疊上在新屋佔優勢的海陸腔客語，形成臺灣相當少見的以客語為優勢語之閩客雙語區。更精確地說，永安里的偏漳腔來自福建漳州（「漳山腔」），永興里的偏漳腔來自廣東陸豐（「粵漳腔」）。清代以來，新屋的海陸閩籍移民人數和海陸客籍相當，但若總計新屋各類客籍人數則多於閩籍的總和，最後海陸腔客語在當地的語言競爭中勝出，這是歷史過程中語言競合的結果。<sup>51</sup>

根據我們 2023 至 2024 年的田野觀察，永安保生宮信眾之間大多說海陸腔客語，該宮廟的建廟沿革也提及當地居民有 87% 為客籍，顯見當代新屋永興里、永安里慣用客語，閩南語則屬隱性使用。田野訪查發現，該廟信眾與家人之間的溝通使用大牛欄腔調之閩南語，<sup>52</sup>但在受訪時認同自己是客家人。儘管如此，新屋永興里、永安里的閩南印象仍未在地方上消失。在語言上已接近「純客化」的觀音溥濟宮信眾看來，新屋永興里、永安里是閩南庄而非客家庄，彼此的差異存在於家庭場域中說閩南語還是客語。

南桃園的保生大帝信眾實際上細分為「語言純客」、「語言半閩半客」兩種群體，這裡的「純客」是從當前的語言使用狀況來說的。語言純客區裡的世居宗族並非皆來自廣東純客地區，如前所述，溥濟宮的信眾也多有來自廣東陸豐大安鎮等海陸閩籍的宗族。目前語言純客信眾多前往觀音溥濟宮祭拜，語言半閩半客信眾則前

<sup>49</sup> 審查人提供縣名之下更詳細的村落所在地資訊，依審查意見增補。

<sup>50</sup> 張智欽、韋煙灶、林雅婷，〈方言群的空間分布特性與歷史地理區域形塑之關聯性探討：以楊梅及新屋地區為例〉，收入徐正光、陳板主編，《客家聚落與地方社會》（新竹：國立交通大學出版社，2019），頁 89；林雅婷，《桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係》，頁 61、110。

<sup>51</sup> 張智欽等，〈方言群的空間分布特性與歷史地理區域形塑之關聯性探討〉，頁 82-92。

<sup>52</sup> 大牛欄閩南語和北桃園腔調不同，如「香」、「羊」、「唱」等字，大牛欄讀 -iō 韻母，北桃園讀 -iū 韻母。參見洪惟仁，〈桃園大牛欄方言的形成與發展——發祥地的追溯與語言層次、共時演變的分析〉，《臺灣語文研究》，1.1（臺北：2003），頁 44-45。大牛欄閩南語的讀音近似廣東陸豐。參見陳筱琪，《廣東陸豐閩南方音韻研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2008），頁 13-14。

往新屋永安保生宮祭拜。

當前南桃園沿海客庄的閩客界線雖因社會發展及身分認同偏向客家而趨於模糊，但大牛欄地區的閩南符號仍然存在。「閩客雙語」、「僅說客語」是地方社群區分「我群」與「他者」的主要判斷依據。對語言純客的觀音溥濟宮信眾來說，僅說客語者屬於「我群」，而在家中說閩南語、出外說客語的閩客雙語者為「他者」。這些「他者」居住於新屋永興里、永安里，近代逐步形成內部穩固的群體意識，區別於語言純客聚落，且顯現在祭祀圈的分裂上。原先同一個保生大帝祭祀圈慢慢演變為觀音、新屋兩座宮廟，兩個祭祀圈各自祭祀，罕見兩廟共辦活動。新屋永安保生宮的興建代表語言半閩半客者凝聚了新的族群意識，區別於語言純客者，故最終在新屋永安另建「自己的」保生大帝宮廟。

廣東陸豐本有主祀保生大帝之寺廟，當地稱為「真君宮」。陸豐真君宮位於碣石鎮清平門大帝君巷。依照清代《陸豐縣志》，陸豐也流行孫思邈信仰，寺廟名稱為「醫靈廟」，陸豐東海鎮醫靈廟建於清康熙七年（1668），<sup>53</sup> 陸豐的海城東門、龍津溪也有祭祀孫思邈的醫靈廟。<sup>54</sup> 陸豐真君宮與醫靈廟都位於閩南語區內，故南桃園的粵東閩籍或閩客交界地帶的宗族入臺後繼續祭祀保生大帝也順理成章。值得特別注意的是，為何後來海陸客籍也加入祭祀保生大帝？來自武威的廖氏宗族甚至成為該廟百年以上的管理家族？

清代保生大帝信仰能在民間不斷發展的關鍵是社會菁英的推崇。社會菁英指經官方承認、表彰的特殊身分者，也包括「官方在地方上的鄉治代理人」。「官方在地方上的鄉治代理人」如官設對保差役、各類屯弁、官隘首等，以及經官方「驗充」的地方菁英，如墾首、業戶、總理、董事、保正、管事、職員。這些社會菁英介於國家與地方社會之間，既是國家權力的代理人，也是地方社會的領導者。<sup>55</sup> 清代大溪墘庄郭氏家族是地方重要仕紳，也代表政府處理稅收，保生大帝原先供奉於郭氏家廟中，這使得掌管該處保生大帝祭祀活動者具有地方菁英的形象；客籍廖氏宗族加入溥濟宮之管理，應有成為鄉治代理人之期望。目前溥濟宮第四代管理者曾任村長，與我們上述推測相當。

地方信仰中心的村廟常有神明祛除天災、平息人禍的顯靈傳說，被塑造成地方的保護神。這些保護地方的神祇，在某種程度上扮演著社會菁英的角色，民間對社

<sup>53</sup> 王之正修，沈展才等纂，《陸豐縣志》，《中國方志叢書》第 11 號（臺北：成文出版社，1966，清乾隆十年（1745）刊本），卷 3，〈建置志〉，頁 36。

<sup>54</sup> 汕尾市地方志編纂委員會編，《汕尾市志》下冊（北京：方志出版社，2013），頁 1143。

<sup>55</sup> 謝貴文，〈從清代臺灣的保生大帝信仰看國家與地方社會的互動關係〉，頁 209-210。

會菁英的期待，也投射在信仰的神祇身上。南桃園流傳郭龍明憐憫佃農處境故改以保生大帝神像抵租的傳說，郭龍明應為「鄉推一人理賦稅差役，官就而責成之」的管事，屬於「官方在地方上的鄉治代理人」類之社會菁英。在地方百姓的心目中，郭龍明體恤貧農、保生大帝降雨除旱都是愛民的表現，鄉民崇拜保生大帝，也隱含著對地方菁英的期許。<sup>56</sup> 南桃園保生大帝特殊的降雨除旱性格，源於當地社區對社會菁英的想像，也因此打破保生大帝的閩南祖籍神形象，吸引了閩南以外之族群加入祭祀。

閩客等不同語群加入地方宮廟管理後成為主要管理者的情況，又如臺中沙鹿保安宮。沙鹿保安宮主祀三山國王，原先由客籍（汀州府祖籍）<sup>57</sup> 建立，後因三山國王「顯靈」平定當地水患，沙鹿泉裔閩籍也加入祭祀三山國王。起先客籍不欲閩籍進入保安宮內祭拜，閩籍因此另立新廟（今俗稱「天公廟」）；其後閩粵持續械鬥，客籍離開沙鹿前往東勢，該廟約自清末開始由閩籍接管。<sup>58</sup>

沙鹿保安宮三山國王信仰擴展至泉裔閩籍的原因、過程，與南桃園保生大帝信仰擴展至客籍的發展過程有不少相似處：跨越閩客語群的信仰意願都來自平定區域性的乾旱、水災等自然界的異常現象，並且當地廣泛流傳神尊「靈驗」的說法，且也都曾因語群差異而另建新廟。由此可見，神尊靈驗平災是地方信仰跨越閩客語群的關鍵，但因閩客語群差異凸顯的族群界線不易完全弭平，當有利益衝突時，同一信仰下又緣於閩客語群差異再次標定族群界線，區分「我群」和「他者」，甚至到他處另立「自己的」新廟。

新屋永安保生宮在建立後，一直維持著自己才是「正宗祖廟」的說法。若以清代大溪墘庄郭氏世居崁頭厝及當地保生大帝神像出自郭氏家廟的歷史脈絡來說，永安保生宮認為自己是祖廟也是合理的想法，故南桃園一直流傳保生廟「鬧雙包」的民間傳言。溥濟宮、永安保生宮的對立象徵著語言純客、語言半閩半客的分界並未因為南桃園海陸腔客語優勢而消失。這個分界也體現在近代溥濟宮的祭祀圈與觀音里甘泉寺逐漸重疊，但永安保生宮卻自成一派，不和甘泉寺等桃園西部客家廟宇共辦祭祀活動的差異上。

永安保生宮的主要活動與溥濟宮相似，最重要的活動是農曆 3 月北港朝天宮進香及保生大帝壽慶。配合保生大帝 3 月壽慶，北港進香的活動章程同樣不依照一般

<sup>56</sup> 同前引，頁 213-215。

<sup>57</sup> 審查人提供建廟客籍宗族之祖籍區域，依據審查意見增補。

<sup>58</sup> 洪麗完，〈清代臺中地方福客關係初探：兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉，收入謝世忠主編，《客家族群關係》（新竹：國立交通大學出版社，2019），頁 63-69。

客庄於正月前往北港的傳統進行，但進香日期不同於溥濟宮，永安保生宮一般於農曆 2 月下旬的週末前往北港。

過去永安保生宮的北港進香路線途經：鹿港天后宮、新港奉天宮、草屯龍德廟、新埔義民廟、新屋長祥宮。<sup>59</sup> 鹿港天后宮、新港奉天宮主祀媽祖，草屯龍德廟主祀保生大帝，新埔義民廟主祀義民爺，新屋長祥宮主祀神農大帝。從語言脈絡觀察，鹿港天后宮和進香目的地北港朝天宮位於偏泉腔閩南語優勢區，新港奉天宮、草屯龍德廟位於偏漳腔閩南語優勢區，新埔義民廟、新屋長祥宮位於海陸腔客語優勢區。<sup>60</sup> 永安保生宮進香舊路線途經之客語、閩南語宮廟比例是 1：2，與溥濟宮的進香舊路線之客語、閩南語宮廟比例相同。

2024 年永安保生宮於農曆 2 月 21、22 日至北港進香，沿途經過的宮廟是：

首日：

新屋永安保生宮→新豐普元佛道院→新竹市鎮安宮→草屯龍德廟→北港朝天宮<sup>61</sup>

次日：

北港朝天宮→北港武德宮→新港大興宮→斗南順安宮→新竹縣大崎保生宮→新屋永安保生宮<sup>62</sup>

新豐普元佛道院主祀清府王爺，新竹市鎮安宮、草屯龍德廟、新港大興宮、新竹縣大崎保生宮主祀保生大帝，北港武德宮主祀財神爺，斗南順安宮主祀媽祖。兩天的路線裡，包含北港朝天宮，總共前往八座宮廟，其中有四座保生大帝宮廟、兩座媽祖宮廟，北港進香目的帶有保生大帝信仰聯誼之效，與溥濟宮相似。<sup>63</sup> 不

<sup>59</sup> 呂玫媛，〈南桃園客家保生大帝信仰初探〉，頁 74。

<sup>60</sup> 洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，頁 111、117、118、113、83。

<sup>61</sup> 除永安保生宮外，首日經過的宮廟依序參考自「桃園新屋／保生宮／保生大帝／永安漁港／」臉書社團 (<https://reurl.cc/xKZnxb>，2024 年 8 月 24 日瀏覽)，「20240330 永安保生宮南巡進香第一站 #普元佛道院」，<https://reurl.cc/1Ong0G>；「20240330 永安保生宮南巡進香第二站 #新竹鎮安宮」，<https://reurl.cc/ZNRQXQ>；「20240330 永安保生宮南巡進香第三站 #南投草屯龍德廟」，<https://reurl.cc/vLy50A>；「20240330 永安保生宮南巡進香最終站 #北港朝天宮」，<https://reurl.cc/ek09MM>。

<sup>62</sup> 除永安保生宮外，次日經過的宮廟依序參考自同前引，「20240331 永安保生宮南巡進香回駕出火 #北港朝天宮」，<https://reurl.cc/VWG3YA>；「20240331 永安保生宮南巡進香回駕第一站 #北港武德宮」，<https://reurl.cc/6qpyqd>；「20240331 永安保生宮南巡進香回駕第二站 #新港大興宮」，<https://reurl.cc/WOeEOZ>；「20240331 永安保生宮南巡進香回駕第三站 #斗南順安宮」，<https://reurl.cc/Qa14Zp>；「20240331 永安保生宮南巡進香回駕最終站 #寶山保生宮」，<https://reurl.cc/nYQ7L1>。

<sup>63</sup> 我們推測南桃園溥濟宮、永安保生宮近年減少北港進香途經之媽祖廟的數量，不是受到媽祖與保生大帝不合的民間傳言影響。雖然民間傳言「保生大帝追求媽祖被拒」導致兩神關係不佳、不能

過，永安保生宮南下北港順途參拜交誼之宮廟和溥濟宮都不同，這說明永安保生宮、溥濟宮雖有歷史淵源，但當代更趨向各自發展。

再從語言脈絡觀察，永安保生宮參拜之八座宮廟僅新竹縣寶山鄉的大崎保生宮位於海陸腔客語優勢區，其餘七座宮廟皆位於閩南語優勢區。新豐普元佛道院位於新竹縣新豐鄉的海濱，屬偏泉腔閩南語優勢區，新竹市鎮安宮、北港朝天宮、北港武德宮也位於偏泉腔閩南語優勢區，而草屯龍德廟、新港大興宮、斗南順安宮位於偏漳腔閩南語優勢區。<sup>64</sup>

永安保生宮北港進香路線中之客語、閩南語宮廟數的差距從 1:2 擴大到 1:7，大量增加沿途參拜之閩南語宮廟。近年永安保生宮進香路線的客語、閩南語宮廟比例和溥濟宮相似，大量增加閩南語宮廟，由此可推知當代南桃園保生大帝信仰朝著閩南性格面發展，但宮廟同時又強調自身的客語符號，具有高度的閩客互動、文化接觸的傾向。

2024 年的北港進香，永安保生宮維持請北港朝天宮媽祖回村駐駕的客庄傳統，至 3 月中旬保生大帝聖誕祭典活動結束後再送回北港。2024 年農曆 3 月 13 日舉行保生大帝、媽祖神尊聯合之「遊庄」、「繞境」祈福活動。路線如下：

上午：

新屋永安保生宮→笨港天后宮→深圳玄天宮→蚵間福興宮→蚵間昭靈宮→大坡三和宮→九斗長祥宮

下午：

赤欄→石碑→觀音溥濟宮→下埔→新屋永興→石碑→下田→永安→永安保生宮<sup>65</sup>

上午「遊庄」路線是鄰近友好宮廟之參訪，這些宮廟大多位於南新屋。笨港天后宮主祀媽祖，深圳玄天宮、大坡三和宮主祀玄天上帝，蚵間福興宮、蚵間昭靈宮主祀七位夫人及七位王爺，九斗長祥宮主祀神農大帝。下午「繞境」活動途經保生大帝主要信眾居住區，由長祥宮出發，一路向西行，至觀音溥濟宮參拜，最後再回到新屋的永安保生宮。

將永安保生宮上述活動路線標示於前文所提之南桃園保生大帝傳統祭祀圈（圖

---

相見，但民間另有一傳說版本是保生大帝與媽祖關係密切。不少保生大帝宮廟陪祀媽祖，如南桃園及新竹縣寶山鄉的客庄保生大帝宮廟都有媽祖陪祀，這些廟宇都沒有保生大帝與媽祖關係不佳的傳言。永安保生宮於農曆 3 月舉行之保生大帝聖誕繞境活動亦與媽祖神像聯席出巡，詳見下文。

<sup>64</sup> 洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，頁 105、117、113、118。

<sup>65</sup> 當日路線參考自「桃園新屋／保生宮／保生大帝／永安漁港／」臉書社團，「4/21 繞境祈福活動」，<https://reurl.cc/GNzeay>。



宮，更接近「分香祖廟」的概念。雖然永安保生宮、溥濟宮有祖廟地位之爭，但兩廟都認同過去南桃園沿海是一個保生大帝祭祀區。下午繞境賜福路線由九斗里一路往西至赤欄里、石牌里，再北上至觀音溥濟宮，之後才再往南回到新屋的祭祀圈內。新屋的赤欄里、下田里等處，在清代屬於廣東姜勝本墾區，位於大溪墘庄東側，本不屬於保生大帝祭祀圈，但當代永安保生宮農曆 3 月的繞境賜福路線卻途經該處，可知此區有為數不少的永安保生宮信眾。這顯示南桃園保生大帝信仰跨越了清代福建閩籍墾戶郭氏家族的影響範圍，向東側客庄延伸，信仰具有閩客接觸的特點。

總結來說，上、下午路線橫跨了社子溪的溪北和溪南，笨港里、糠榔里、社子里及以南鄰里屬溪南，而永安里、下田里、赤欄里、東明里、頂埔里及以北鄰里則屬溪北。南桃園的開墾與水利設施高度相關，水圳是南桃園聚落分布的軸線，舊時道路或夥房多沿著水圳的路徑錯落分布，故雖然整體呈現散村的型態，卻有帶狀的發展脈絡。水源是南桃園社群有形的邊界及人群的鏈結，因南桃園各溪流多屬旱溪，水源不穩定，故灌溉水路的共有成為影響當地居民生活互動的關鍵。同一條水圳的人群彼此鏈結共同守護水源，而不同水圳系統的切割，則成為有形的地方人群界線。<sup>67</sup> 新屋永安保生宮的活動橫跨了社子溪南和溪北兩區，頗有跨社群結盟的文化特徵。

社子溪以北是清代的大溪墘庄，以姜勝本墾號為中心，世居宗族祖籍地多為閩客過渡區，具有「半閩半客」特徵，此區以長祥宮祭祀圈來組織溪北地域意識。社子溪以南屬清代的萃豐庄，以徐家為中心，除蚵間、深圳等泉裔閩籍分布地外，其餘各村的世居宗族多是陸豐客籍，此區以楊梅伯公岡集義祠及新豐中崙的三元宮來凝聚向心力。溪南和溪北又以八本簿的三官大帝輪祀組織總括廣東陸豐籍的地域意識。這些家族依照空間秩序選擇居地，按祖籍以及原鄉方言分群。<sup>68</sup> 長祥宮祭祀宗族原鄉為閩客過渡區，和南桃園保生大帝祭祀圈的宗族特徵近似，故兩祭祀圈內之信眾多有來往。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 傅寶玉，《古圳：南桃園水圳空間與文化》（新竹：行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處，2007），頁 27-29。

<sup>68</sup> 張智欽等，〈方言群的空間分布特性與歷史地理區域形塑之關聯性探討〉，頁 92。

<sup>69</sup> 依照我們的田野調查，南桃園保生大帝祭祀圈不屬於社子溪八本簿三官大帝輪值範圍，此處另有自己的三官大帝輪值方式。目前永安保生宮廟內有三官大帝香爐，於每年農曆 8 月舉行平安戲、擲筊選出三官大帝爐主。參與擲筊的村里為：新屋永安里、永興里、下埔里、石牌里，及觀音保生里，合稱為「六本簿三官大帝輪值區」（永安里人多，分為兩本簿，故上述五村里總共有六本簿）。近年三官大帝香爐大多供奉於永安保生宮內，但爐主亦可迎回自宅正廳供奉，原則上保生

### 三、南桃園保生大帝藥籤信仰的族群及語言背景

藥籤文化是保生大帝信仰的重要環節，目前可於觀音溥濟宮及新屋永安保生宮正殿顯眼處看見藥籤桶、藥籤櫃、藥籤紙。廟方及附近中藥房表示，近期仍有信眾抽取藥籤，以在地長者為多，但取藥籤的頻率已不如過往盛行。溥濟宮及永安保生宮之藥籤紙條約為五十到六十年前最後一次複印，迄今尚未用罄。從藥籤籤文內容看來，溥濟宮及永安保生宮之藥籤譜同出一源，但內容略有調整。依據近期觀音、新屋之田野訪談資料，南桃園保生大帝藥籤原先應有 100 首，不過目前南桃園的兩座保生宮廟都僅存有 60 首。<sup>70</sup>

溥濟宮管理者宗親開設之老中藥房內存有舊時溥濟宮藥籤之手抄本，中藥房手抄本存有第 61 首至第 101 首籤文，<sup>71</sup> 證實南桃園保生大帝藥籤原先有百首之說。永安保生宮也表示，廟宇翻修時遺失後半 40 首藥籤紙條，該廟之藥籤櫃共設置 100 個籤格，但第 61 格至第 100 格內無籤紙。這種情況說明過去當有百首藥籤，否則不需要設置 100 個籤格。

底下分別從南桃園保生大帝藥籤信眾的次族群分界、藥籤譜的風格、藥籤譜的流通區域，說明南桃園客庄藥籤信仰的族群及語言背景。

#### (一)南桃園保生大帝藥籤信眾的次族群分界

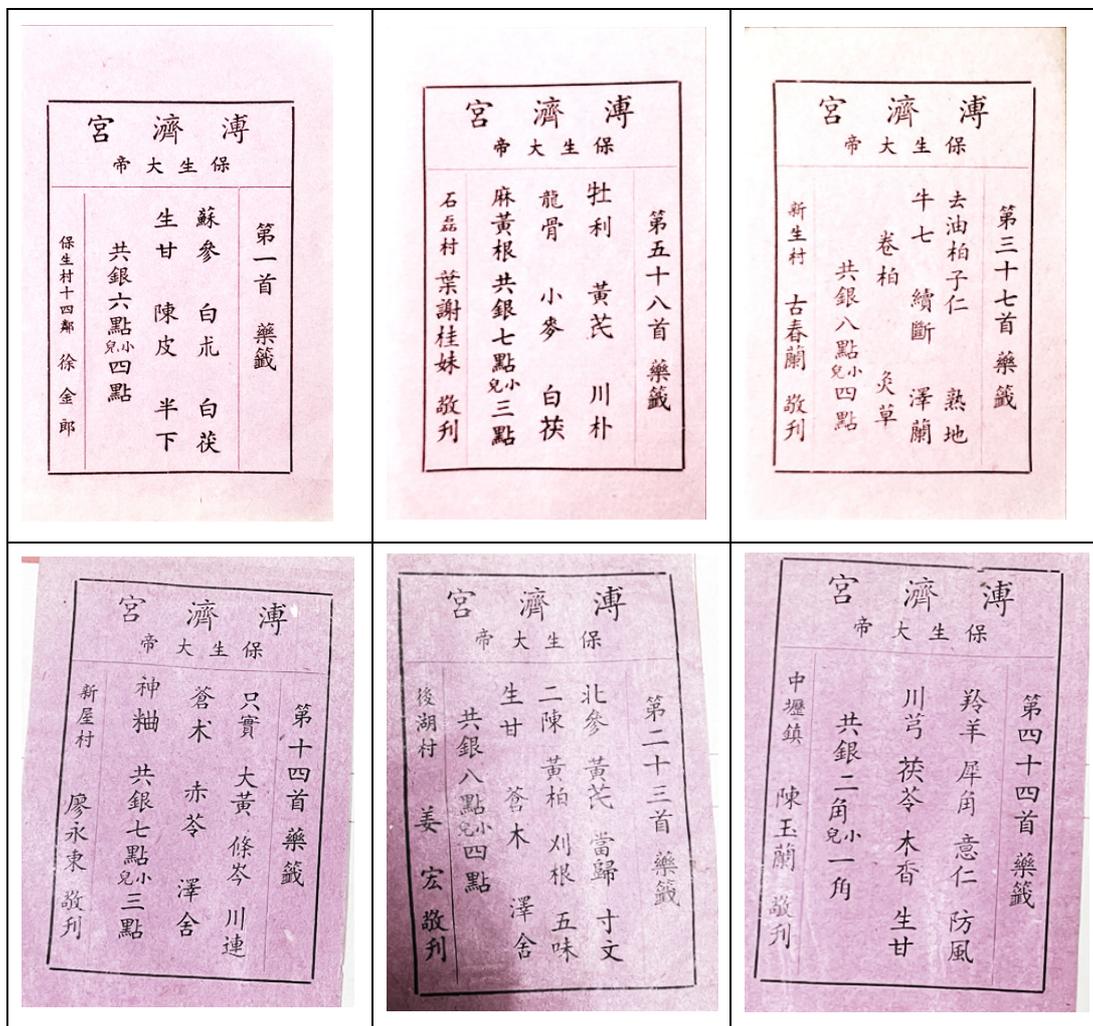
觀音溥濟宮內的現存藥籤記錄了過去捐贈助印藥籤之信眾的居住地，捐贈者並不限於目前溥濟宮祭祀圈內的住民，還有當時來自新屋石磊村、新生村、新屋村、後湖村以及中壢鎮的捐贈者，如圖五所示。當前新屋新生里的幾處老字號中藥房都還留存溥濟宮的藥籤譜，方便該村里的信眾從觀音溥濟宮求到藥籤後回新屋取藥，且目前都還有信眾持藥籤前來中藥房配藥，此信仰行為依然存在。

---

宮不介入三官大帝祭祀事項。較特殊的是，目前屬於永安保生宮祭祀圈的新屋下田里，在三官大帝祭祀上仍歸屬於社子溪八本簿輪值區，並未改歸入六本簿之下。田野調查時間為 2025 年 1 月。

<sup>70</sup> 田野調查時間為 2024 年 8 月。

<sup>71</sup> 手抄本藥籤譜現存於內壢廖安生中藥房。田野調查時間為 2024 年 8 月。



圖五：溥濟宮藥籤之捐贈者住地不限於祭祀圈內<sup>72</sup>

中壠的行政區劃為「鎮」是 1967 年前之事。1966 年中壠鎮人口超過十萬人，達到升格為縣轄市的標準，因此 1967 年升格為中壠市。<sup>73</sup> 由此可知，上述藥籤至少盛行於 1967 年前後。而目前的新屋石磊里、新生里、新屋里、後湖里等地，屬於過去清代大溪墘庄東側的姜勝本墾區，此處也正是 2024 年農曆 3 月新屋永安保

<sup>72</sup> 第 1、58、37 首為溥濟宮內現存之藥籤紙條，而第 14、23、44 首為新屋東源中藥房保留之版本。溥濟宮內現存之第 14、23、44 首藥籤沒有捐贈者資訊，東源中藥房保留之藥籤是更早版本的藥籤紙條。溥濟宮廟內藥籤蒐集時間和東源中藥房田野調查時間為 2024 年 8 月。

<sup>73</sup> 賴澤涵總編纂，《新修桃園縣志（志首）》（桃園：桃園縣政府，2010），頁 44。

生宮舉行保生大帝繞境活動時「不」經過的區域。這些區域的保生大帝信眾選擇祭拜觀音的溥濟宮，不選同在新屋界地的永安保生宮，故永安保生宮的繞境賜福路線不需經過新屋的石磊里、新生里、新屋里、後湖里等地。

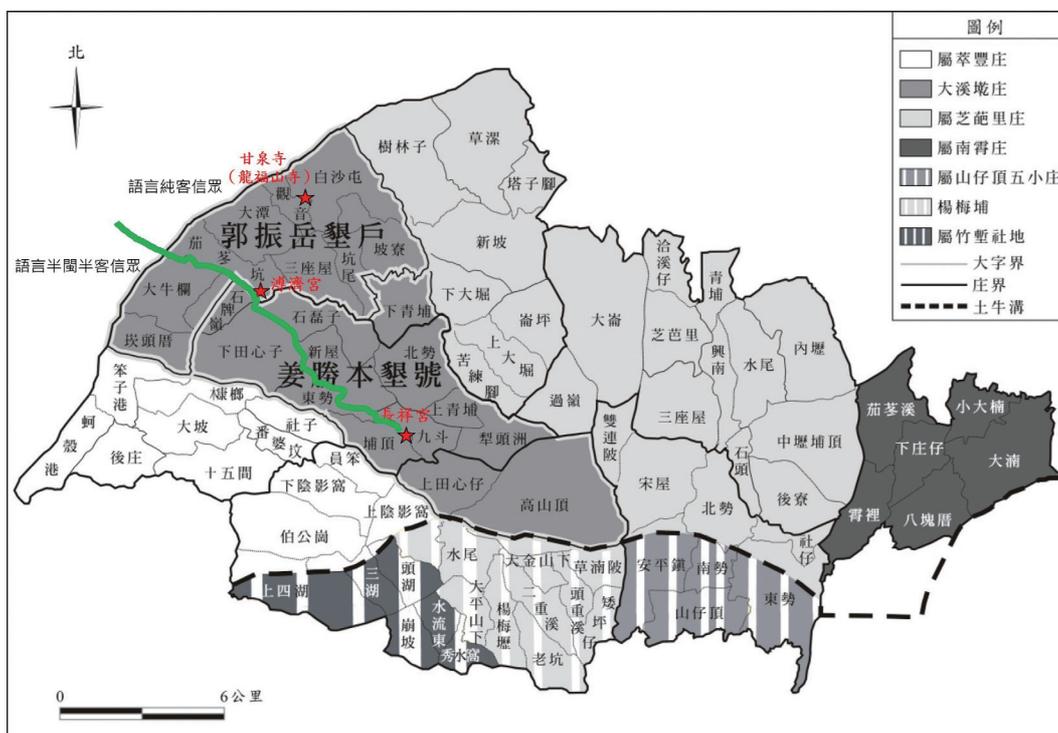
觀音溥濟宮近年舉辦按月布施扶助弱勢家庭的善心活動。依照 2024 年捐贈之善眾的來源地區統計，<sup>74</sup> 按月捐贈的善眾最主要來自觀音保生里（約佔 17.22%），新屋石磊里其次（約佔 9.9%），新屋新生里第三（約佔 2.6%）。新屋的石磊里及新生里雖不屬於觀音區，但從舊時捐贈助印溥濟宮藥籤到 2024 年的愛心布施，新屋石磊里及新生里的信眾都有相當高的參與比例，可見新屋石磊里、新生里實為觀音溥濟宮的祭祀範圍。就當代的語言屬性而言，新屋石磊里、新生里是海陸腔客語優勢區，而新屋永安里、永興里是閩客雙語區，二者有區別。

如前文所討論，南桃園保生大帝的信眾群內有一條存在已久的次族群界線，區分「語言純客」信眾及「語言半閩半客」信眾。綜觀溥濟宮、永安保生宮神尊聖誕活動及藥籤信仰的地理資訊，可推知此次族群界線約當為觀音溥濟宮與新屋長祥宮廟地位置的直線連接。

線以北的新屋村里如石磊、新屋、新生、後湖、清華等地與觀音溥濟宮關係友好，線以南的新屋村里如下田、赤欄、東明、埔頂等地則與新屋永安保生宮關係友好。線以北多是語言純客宗族，線以南多為語言半閩半客宗族。這條界線並非現行觀音、新屋的行政劃界，也不等於清代大溪墘庄郭氏、姜氏的墾區分界線。推估當前新屋靠近社子溪北的下田、赤欄、東明、埔頂等村里，語言半閩半客的宗族較多，因而與新屋永安保生宮的關係較好；而靠近新屋溪的石磊、新屋、新生、後湖、清華等村里，語言純客的宗族較多，故與觀音溥濟宮關係較好。這個信眾次族群分界也是新屋永安另建保生大帝廟宇的遠因，目前永安保生宮的主要管理宗族大牛欄葉氏便為語言半閩半客的代表家族。

<sup>74</sup> 該統計出自廟宇的臉書 (Facebook) 官方專頁公開資料。這份資料上，觀音、新屋地區都依照「里」來統計，其餘地區則依照行政「區」如中壢區、楊梅區、平鎮區、桃園區來統計。整份資料裡，最主要的愛心捐贈者出自觀音保生里，共 73 筆（總共 424 筆，約佔 17.2%）。參見「觀音保生大帝溥濟宮」臉書粉絲專頁，「桃園市觀音區保生溥濟宮：113 年 1 月份愛心物資」，<https://reurl.cc/mYWINA>；「桃園市觀音區保生溥濟宮 113 年 2 月份愛心物資」，<https://reurl.cc/RkKvQ9>；「保生溥濟宮三月份的愛心物資」，<https://reurl.cc/LnvNZ7>；「保生溥濟宮 113 年 6 月份的愛心物資」，<https://reurl.cc/A3EdDE>；「保生溥濟宮 113 年 7 月份的愛心物資」，<https://reurl.cc/pYqLXe>；「保生溥濟宮九月份愛心物資」，<https://reurl.cc/Nx5qDx>；「保生溥濟宮 113 年 10 月份愛心物資」，<https://reurl.cc/9ndVyV>；「保生溥濟宮 11 月份愛心物資」，<https://reurl.cc/WOeDWL>；「保生溥濟宮 113 年度 12 月份愛心布施」，<https://reurl.cc/1OneMV>。

以上論述之地理位置如圖六（改繪自圖三）所示：



圖六：語言純客、語言半閩半客信眾之地理分界線

## (二)南桃園保生大帝藥籤譜的風格

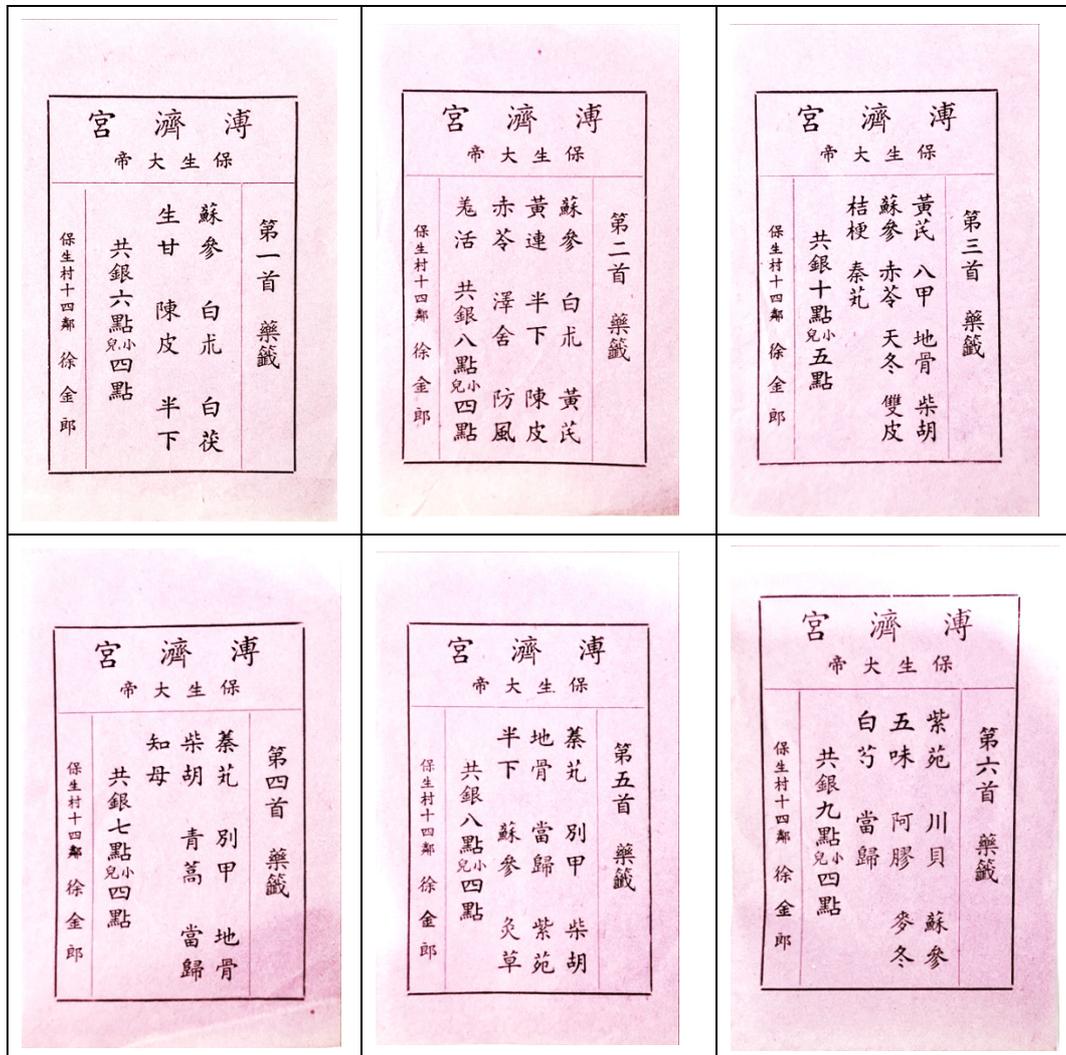
由廟宇正式出版之保生大帝藥籤譜目前有：《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》、《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》。<sup>75</sup> 南桃園保生大帝藥籤與這兩份保生大帝藥籤譜不同，差異表現在書寫風格及用藥特性上。

大體來說，南桃園保生大帝藥籤具有以下三項特徵：一、就格式而言：(1) 不另外分出科別，藥量減半供小兒使用；(2) 不寫出藥材的所需劑量，改以藥方總價格統攝藥方裡各味藥材的大致劑量，由中藥房人員依個別情況調配；(3) 藥方價格的貨幣單位特殊，使用舊時的「角」、「點」等單位，這個用法保留在觀音溥濟宮

<sup>75</sup> 魯兆麟編著，《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》（臺北：臺北保安宮，1998）；邱年永、張永勳，《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》（臺南：學甲慈濟宮，1999）。近年還有高國欽中醫師出版《保生大帝藥籤再解》，依據臺南興濟宮之藥籤譜分析各籤之藥理。高國欽編著，《保生大帝藥籤再解》（臺北：知音出版社，2022）。

現存藥籤上。二、就藥方而言：(1) 藥籤藥方自成一格，與大龍峒保安宮、學甲慈濟宮之藥籤譜不同；(2) 經常用黨蔘，但書寫為「蘇參」；(3) 藥方多使用正規的中藥或民間草藥，少見添加食物的食療或藥膳類的藥方，也沒有符咒或勸世行善類的藥方。三、就書寫特性而言：未見民間方言詞彙，書寫風格大異於大龍峒保安宮、學甲慈濟宮之藥籤。大龍峒保安宮、學甲慈濟宮之藥籤上有豐富的閩南方言詞。

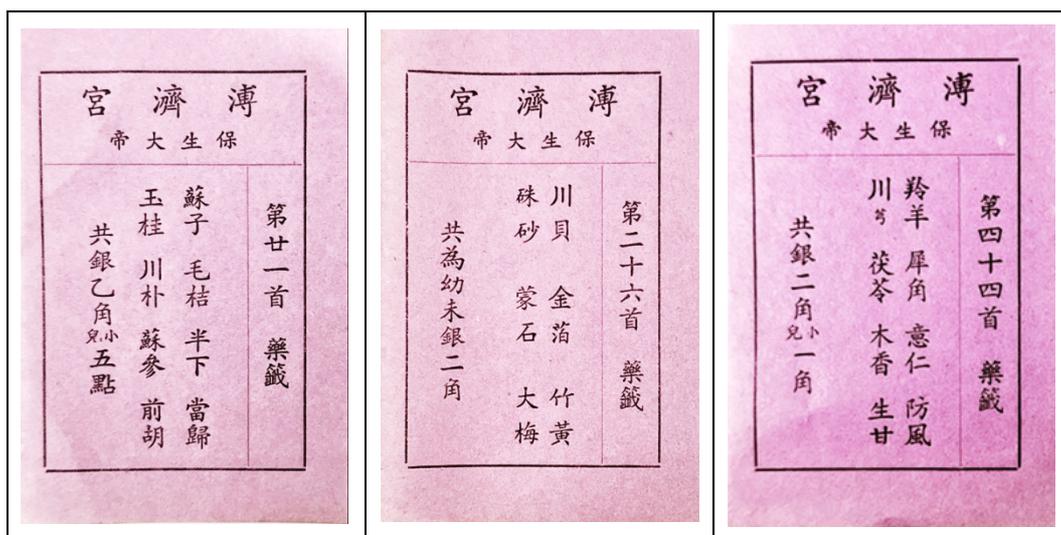
圖七列舉溥濟宮藥籤第 1 首至第 6 首：



圖七：溥濟宮藥籤第 1 首至第 6 首

溥濟宮藥籤每首籤文末句交代該帖藥之價格，分量減半供小兒使用，不另立小兒科。「共銀 X 元 X 角 X 點 X 分」為清中葉以後常見的銀貨記錄方式，如清同治十二年 (1873)〈重修慈祐宮碑記(丁)〉記錄購買修繕及祭祀用品：「買蔣茶二次鐵器共三十二担銀四元二角四點、買徐根發鐵釘一單共銀一元二角三點，買張世司銅鑊二付、門鎖八付共銀三元，買王水銅鑊二付共銀一元」。<sup>76</sup> 由前後文可知「共銀」是總共花費多少錢之意，「銀」並非「研磨」或「水銀」。這種貨幣單位在臺灣日治時代仍然沿用。<sup>77</sup>

使用「角」為價格單位之藥籤如圖八的第 26、44 首籤方。第 21 首籤方的成人分量一角、小兒分量五點，亦證明藥籤上的「角」、「點」確實為貨幣單位。「角」屬於價格較高之籤方，大多數的溥濟宮藥籤都是以「點」計價。藥籤籤文如圖八所示：



圖八：溥濟宮以「角」計價之藥籤

舊時南桃園提供藥籤配藥服務之中藥房與保生大帝宮廟的關係應相當緊密，故藥籤上不需要註明各類藥物之實際重量，僅需告知保生大帝信眾整份藥方之價格，

<sup>76</sup> 〈重修慈祐宮碑記(丁)〉 (<https://reurl.cc/NbLz5m>, 2024 年 8 月 24 日瀏覽)。

<sup>77</sup> 日治時期一元等於十角，一角等於十點，一點等於十錢，一錢等於十分，一分等於十釐，一釐等於十毫，一毫等於十絲。參見片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》(臺北：眾文圖書，1990)，頁 222。

讓信眾求藥籤時略有概念即可。<sup>78</sup> 雖然現代之藥材價格早已不能與藥籤上所標示之「角」、「點」等價格單位相符，但當地的老中藥房都知道各類藥物於一首籤方上該配置多少劑量。一帖藥籤藥材之價格，約當目前之五十元左右。<sup>79</sup> 不註明藥材劑量的書寫特性，也顯示此份藥籤譜相當仰賴配藥之中藥房的專業能力與按藥籤配藥的經驗。<sup>80</sup>

新屋永安保生宮現存藥籤沒有價格之說明，應是更晚近的版本。圖九列舉永安保生宮藥籤第 1 首至第 6 首，對照前文圖七，可見永安保生宮之藥籤內容與溥濟宮藥籤相當接近，但每籤上之用字與使用的藥材，兩廟宇之藥籤並不完全相同。永安保生宮在 1960 年代建廟之後，藥籤譜應傳抄自溥濟宮，但曾進行細微改動，新屋的中藥房一般也都認為溥濟宮和永安保生宮的藥籤是完全相同的。永安保生宮之藥籤請見圖九。

再參照《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》及《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，大龍峒保安宮流傳之藥籤共分內科 120 首、小兒科 36 首、外科 36 首，學甲慈濟宮流傳之藥籤則分有內科 120 首、小兒科 60 首。大龍峒保安宮和學甲慈濟宮流傳之藥籤文字風格相近，藥方也多有重疊。

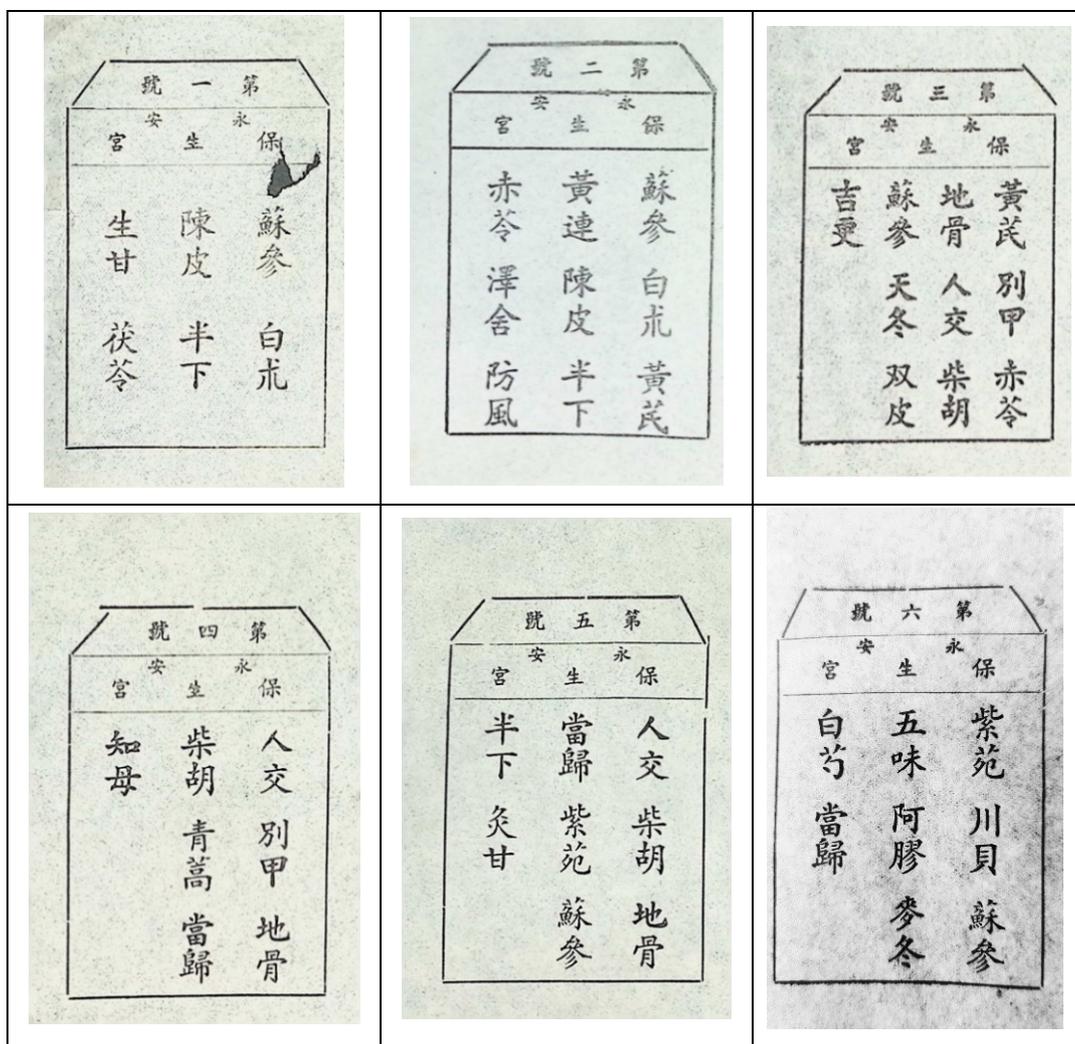
大龍峒保安宮和學甲慈濟宮內科第 1 首至第 6 首籤方相同，依序為：第 1 首「灶心土<sub>三員</sub>、鳳凰退<sub>一錢</sub>、風蔥<sub>一支</sub>、燈心<sub>七節</sub>、水<sub>一碗</sub>，煎五分」，第 2 首「白朮<sub>一錢</sub>、赤茯苓<sub>一錢</sub>、淮山<sub>一錢</sub>、白菊花<sub>四分</sub>、水<sub>一碗</sub>，煎四分」，第 3 首「蓮子<sub>一錢半</sub>、赤茯苓<sub>一錢</sub>、淮山<sub>一錢</sub>、金英<sub>一錢</sub>、水<sub>一碗</sub>，煎四分」，第 4 首「馬尾鬚<sub>一錢</sub>、白麩<sub>一錢</sub>、金英<sub>五分</sub>、淮七<sub>五分</sub>、水<sub>一碗</sub>，煎四分」，第 5 首「木通<sub>一錢</sub>、炙草<sub>一錢</sub>、淮七<sub>一錢</sub>、水<sub>一碗</sub>，煎四分」，第 6 首「煨鱉甲<sub>一錢</sub>、公石松<sub>一錢</sub>、鳳凰退<sub>一錢</sub>、水<sub>八分</sub>，煎三分」。<sup>81</sup> 簡單對比即可知，大龍峒保安宮和學甲慈濟宮等閩庄保生大帝宮廟的藥籤，在藥方和藥籤譜之文字風格上，都和南桃園客庄之保生大帝藥籤不同。

<sup>78</sup> 不書寫藥材重量而以「共銀 X 點」來指示藥材劑量的寫法，亦可見於澎湖白沙鄉鳥嶼福德宮後殿之保生大帝藥籤，這種寫法與澎湖主要流通之藥籤並不相同。澎湖縣內更偏遠之小離島的藥籤與南桃園客庄藥籤的關係還有待後續深入探究。

<sup>79</sup> 主要訪談的中藥房為新屋新生里之東源中藥房。田野調查時間為 2024 年 8 月。

<sup>80</sup> 過去曾配置過藥籤的外縣市老中藥房，如新竹市城隍廟附近的杏春中藥房表示，雖然南桃園流行的藥籤未標示明確劑量，但可依照經驗，推敲配置出該藥籤各味藥材之劑量。田野調查時間為 2024 年 8 月。

<sup>81</sup> 魯兆麟編著，《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》，頁 1-6；邱年永、張永勳，《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，頁 1-6。以下藥籤引文之標點為筆者所添加。



圖九：永安保生宮藥籤第 1 首至第 6 首<sup>82</sup>

南桃園藥籤經常使用「蘇參」這一味藥材，現存的 60 首籤方裡，「蘇參」共出現 16 次，是使用頻率相當高的藥物。<sup>83</sup> 與南桃園老字號中藥房進行田野訪談後，可確認舊時藥籤上之「蘇參」確實指蘇黨蔘，但南桃園藥籤一般將蘇黨蔘寫作「蘇參」，「蘇」字的由來待後續考證，中藥房認為「蘇」字或許和黨蔘的產地有關。黨蔘一般是經濟條件不佳時作為人蔘、洋蔘的替代品，大龍峒保安宮、學甲慈

<sup>82</sup> 永安保生宮廟內藥籤蒐集時間為 2024 年 8 月。

<sup>83</sup> 出現頻率最高的藥材是「甘草」，共 28 次，分別是「甘草」3 次、「生甘」20 次、「灸甘」5 次。

濟宮內科藥籤較常使用人蔘、洋蔘，很少使用黨蔘。

大龍峒保安宮和學甲慈濟宮藥籤常見食療性經驗方，食療藥方多使用民間容易取得之食材，如前引內科第 1 首「灶心土三員、鳳凰退一錢、風蔥一支、燈心七節、水一碗，煎五分」所用之「風蔥」便是「蔥」，是民間日常飲食必備之食物。食療藥方更大的特徵是以具蛋白質的食材入藥，如學甲慈濟宮藥籤內科第 67 首：「不見水豬肺一個、帶根風蔥一支、白胡椒七粒 入在肺內，燉一支香久，服。」本籤方以民間常用食物豬肺、蔥、白胡椒組成，全無中草藥，是標準的食療性藥方。根據《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，本方為經驗方，三食材共用可對治肺虛久咳有痰及咳血症，有補肺化痰之功。<sup>84</sup> 這類以日常食材入藥的作法未見於南桃園的保生大帝藥籤譜，南桃園保生大帝藥籤多使用正規之中藥或民間草藥。

書寫特徵上，南桃園保生大帝藥籤罕見民間方言詞，與臺灣最常見的保生大帝藥籤有明顯差異。田野訪查發現，臺灣民間宮廟現存之藥籤大多接近大龍峒保安宮、學甲慈濟宮之藥籤風格，每方上之藥材都交代明確劑量，末行又以小字說明該藥方的熬煮或使用細節，且常見民間食材入藥。這類型的藥籤普遍都有書寫閩南方言詞彙的現象。大龍峒保安宮、學甲慈濟宮藥籤雖經過規範化的正體字整理和改寫，但還可見到少量的閩南方言轉寫詞，如內科第 76 首：「牛乳一研 泡滾水調酒服，鹽少許。」「研」字指瓶，是量詞，為閩南語 kan<sup>55</sup> 的轉寫。根據《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，此方牛乳性味甘平，可以補虛損、益脾胃、生津潤腸，適用於虛弱勞損、反胃嘔噦、便秘滋渴之人。<sup>85</sup>

南桃園客庄流行之藥籤譜上不僅沒有閩南語詞彙，也未見客語的書寫痕跡。這或許和臺灣客庄藥籤文化相對後起，以及客庄重視正體字書寫的族群文化傳統有關，客庄之「敬字亭」便表現出對國家正體字的重視。我們訪談之南桃園中藥房，其自行前往廟宇內抄寫的藥籤譜多為端正之毛筆楷書，亦是相似的敬字體現。

### (三)南桃園保生大帝藥籤譜的流通區域

與南桃園保生大帝宮廟相同風格的藥籤譜還流傳於觀音甘泉寺、新屋長祥宮。湧濟宮、長祥宮、甘泉寺（舊稱「龍福山寺」）分別建於清嘉慶至咸豐、同治年

<sup>84</sup> 邱年永、張永勳，《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，頁 67。

<sup>85</sup> 魯兆麟編著，《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》，頁 76；邱年永、張永勳，《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》，頁 76。有關「研」與 kan<sup>55</sup> 的字詞對應關係，參見《教育部臺灣閩南語常用詞辭典》（<https://reurl.cc/K9yxkM>，2024 年 8 月 24 日檢索），「研（替）」。

間，是清代大溪墘庄的重要信仰中心。溥濟宮、甘泉寺原先以天干地支為藥籤排序，後續才改以阿拉伯數字排序。溥濟宮內之現存藥籤共有 60 首，在民間中藥房可見過去抄錄的第 61 首至第 101 首籤文，民間抄本採用天干地支編號。甘泉寺內目前已無藥籤，但可在民間中藥房找到舊時抄錄的甘泉寺藥籤共 60 首，不過耆老流傳著過去甘泉寺有百首藥籤的說法。長祥宮內現存藥籤殘本共 38 首，也可在民間中藥房找到舊時抄錄的長祥宮藥籤譜共 101 首籤文。<sup>86</sup>

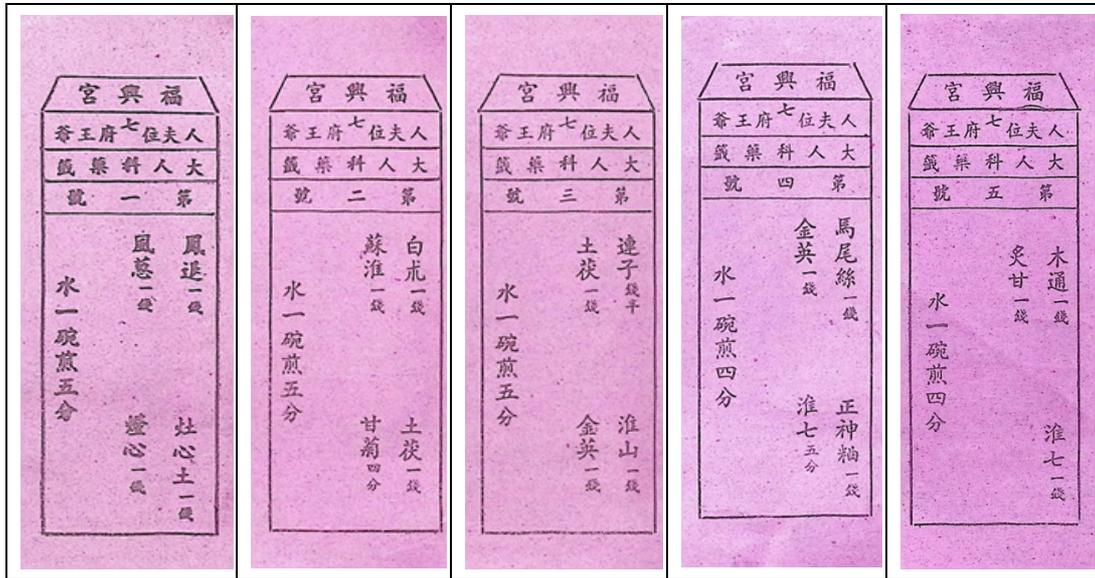
對比溥濟宮、甘泉寺、長祥宮第 1 首藥籤之醫方：溥濟宮藥籤第 1 首「蘇參、白朮、白朮、生甘、陳皮、半夏」，甘泉寺藥籤第 1 首「蘇參、白朮、茯苓、炙甘」，長祥宮藥籤第 1 首「蘇參、白朮、茯苓、白芍、半夏、甘草」，為同一主藥方之斟酌調整方，<sup>87</sup> 可見三廟宇之藥籤譜有相同淵源。溥濟宮、甘泉寺、長祥宮的藥籤風格相當接近，同具有不註明藥材之劑量、不另立小兒科、常用「蘇參」、不用食療或勸世藥方、書寫上未見民間方言詞等特性，不同於閩庄內保生大帝宮廟之藥籤。

這類藥籤譜流通於南桃園西側的海陸腔客語優勢區內，大約是清代大溪墘庄範疇。新屋西南端沿海的蚵間福興宮也還保留藥籤，蚵間為偏泉腔閩南語優勢區。蚵間福興宮的藥籤譜與南桃園海陸腔客語優勢區流行的藥籤譜不同，很接近大龍峒保安宮、學甲慈濟宮等閩庄保生大帝宮廟的藥籤譜，也和北港朝天宮媽祖藥籤譜類同，但卻和地理相近的南桃園海陸客庄宮廟的藥籤譜明顯有別。由此可知，南桃園西側海陸客庄藥籤譜的流通和影響範圍未及新屋南端的閩南庄。近年有不少客籍移入新屋蚵間，該地有發展為閩客混雜區的趨勢。

圖十、圖十一為蚵間福興宮藥籤第 1 首至第 5 首以及相關廟宇藥籤第 1 首（大人科）的比較：

<sup>86</sup> 溥濟宮廟方廖氏族人所開設的老字號中藥房抄有甘泉寺、溥濟宮及新竹市城隍廟之藥籤譜，目前保存於內壠之廖安生中藥房；新屋新生里之東源中藥房抄有溥濟宮、甘泉寺、長祥宮／奉天宮之藥籤譜，長祥宮與鄰近之奉天宮（主祀三恩主公）使用同一套藥籤譜。中藥房大多抄有該處居民常來拿的廟宇藥籤方以便營生。

<sup>87</sup> 東源中藥房經營者說明此藥方應是以「四君子湯」為基調的加減方，主要用於治療消化不良、食慾不振、疲倦乏力、腹脹腹瀉等情況。田野調查時間為 2024 年 8 月。



圖十：蚵間福興宮藥籤第1首至第5首<sup>88</sup>

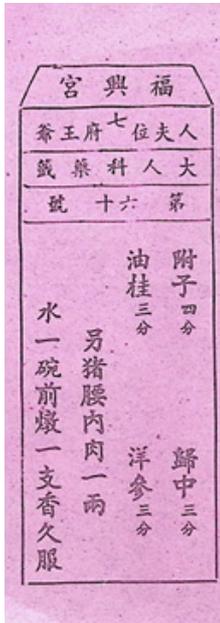
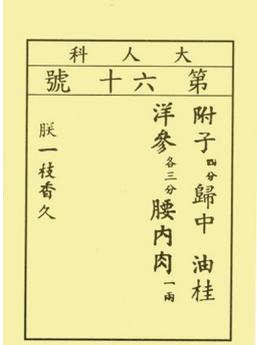
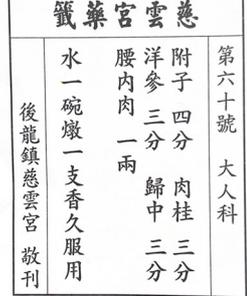
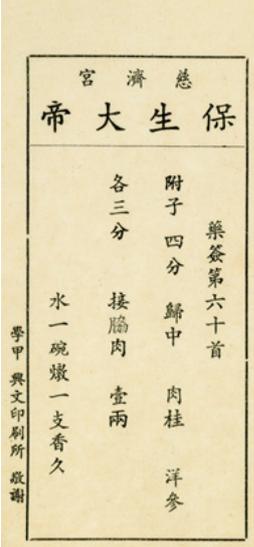


圖十一：相關廟宇藥籤第1首（大人科）之比較<sup>89</sup>

<sup>88</sup> 蚵間福興宮廟內藥籤為桃竹苗文史工作者趙彥奇先生所贈送，取得時間為2024年2月。

<sup>89</sup> 學甲慈濟宮、北港朝天宮藥籤分別出自「學甲慈濟宮保生大帝藥籤第一首」（<https://reurl.cc/>

相較於南桃園海陸客庄藥籤上沒有民間方言詞，新屋蚵間的藥籤有明確的閩南方言詞，如蚵間福興宮藥籤第 60 首為「附子<sub>四分</sub>、歸中<sub>三分</sub>、油桂<sub>三分</sub>、洋參<sub>三分</sub>。另豬腰內肉一兩，水一碗前燉一支香久服」，當中「腰內肉」(io<sup>55-33</sup> lai<sup>33-11</sup> baŋ<sup>32</sup>) 是閩南語詞彙，指小里肌肉，這個部位的肉常用來燉煮中藥。<sup>90</sup> 閩南語優勢區的宮廟藥籤常見「腰內肉」寫法，保生大帝宮廟藥籤亦有寫為「接脇肉」的情況。客語裡，小里肌肉不稱「腰內肉」，而是稱為「胸條肉」（海陸腔客語：moi<sup>55</sup> t<sup>h</sup>iau<sup>55</sup> ŋiuk<sup>55</sup>）。<sup>91</sup> 請見圖十二藥籤文字比較：

 <p>福興宮 夫人七位玉斧 大人科藥籤 第十六號</p> <p>附子<sub>四分</sub> 油桂<sub>三分</sub> 另豬腰內肉一兩 水一碗前燉一支香久服</p> <p>歸中<sub>三分</sub> 洋參<sub>三分</sub></p>	 <p>大人科 第十六號</p> <p>附子<sub>四分</sub> 歸中 洋參<sub>各三分</sub> 腰內肉<sub>一兩</sub> 油桂</p> <p>朕一枝香久</p> <p>*北港朝天宮藥籤</p>	 <p>慈雲宮藥籤 第六十號 大人科</p> <p>附子<sub>四分</sub> 肉桂<sub>三分</sub> 洋參<sub>三分</sub> 歸中<sub>三分</sub> 腰內肉<sub>一兩</sub> 水一碗燉一支香久服用</p> <p>後龍鎮慈雲宮 敬刊</p>	 <p>慈濟宮 保生大帝</p> <p>藥籤第六十首</p> <p>附子<sub>四分</sub> 歸中 肉桂 洋參 各三分 接脇肉 壹兩</p> <p>水一碗燉一支香久</p> <p>學甲興文印刷所 敬謝</p>
<p>宮廟所在地：新屋蚵間里 優勢語言：偏泉腔閩南語</p>	<p>宮廟所在地：北港光民里 優勢語言：偏泉腔閩南語</p>	<p>宮廟所在地：後龍中龍里 優勢語言：泉漳混合腔閩南語</p>	<p>宮廟所在地：學甲慈福里 優勢語言：偏漳腔閩南語</p>

圖十二：閩南庄藥籤「腰內肉」寫法之比較<sup>92</sup>

1X5bnm, 2025 年 1 月 9 日下載)；「雲林北港朝天宮大人科第一號」(<https://reurl.cc/kMzM5L>, 2025 年 1 月 9 日下載)。

<sup>90</sup> 參見《教育部臺灣閩南語常用詞辭典》，「腰內肉」。

<sup>91</sup> 參見《教育部臺灣客語辭典》(<https://reurl.cc/Y3MW1l>, 2025 年 1 月 9 日檢索)，「胸條肉」。

<sup>92</sup> 北港朝天宮、學甲慈濟宮藥籤分別出自「雲林北港朝天宮大人科第六〇號」(<https://reurl.cc/>

藥籤的傳承以信仰群聚為依據，醫藥神多為依托之名。籤方內容的變化，以廟宇的信仰傳承、廟宇管理、傳抄或印製、地方懂得醫藥的人士參與為影響因素。<sup>93</sup>我們認為民間宮廟在挑選藥籤譜時，傾向選擇相同語言區內有交誼來往之宮廟藥籤譜作為自己宮廟的藥籤底本，因為語言是族群文化的標誌，同語言區的宮廟藥籤譜更能帶來醫療信賴感。信眾在廟宇內求完藥籤後，也多至相同族群、相同母語者開設之中藥房配藥。

不同藥籤譜在地方社區型宮廟傳播時，具有以信眾語言為分界線的特徵，不同語言區往往流行不同的藥籤譜。語言特徵是外顯的族群標誌，在過去藥籤盛行時，閩客語言或腔調差異影響藥籤譜的流播範圍。整體來說，臺灣各區多以閩南語為優勢語，這也使得帶有閩南文化特徵的閩庄宮廟藥籤譜在臺灣更有影響力。

同語群之下的次方言差異在民間信仰裡也有劃分邊界的力量，海陸腔、四縣腔客語之間通話無礙，卻有明顯的腔調差異，在民間宮廟藥籤譜的流通上，也呈現出語言差異影響信仰文化的特性。龍潭龍元宮（主祀神農大帝）位於南桃園東側的四縣腔客語優勢區，<sup>94</sup>其藥籤和南桃園西側的觀音、新屋等海陸客庄的藥籤譜不一樣，<sup>95</sup>屬有別於桃園海陸客庄的藥籤譜體系。

#### 四、結語

本文著重討論社區住民的語言使用、語言意識與南桃園客庄民間信仰的相關性。我們藉由分析南桃園客庄保生大帝信仰活動進行時的閩客語言背景，具體說明當地保生大帝信仰的文化特徵、信眾語群、語言邊界地理位置及族群認同問題。

如果居住地原來有閩南、客家兩種語族，在長期共同生活之後，可能會互相學習並使用對方的語言。從血統因素考量，姓氏是維持血統純正的象徵，通婚卻常是血統互相交流的基礎，這樣的親屬關係是族群、家族、村落、語言等交錯的複雜動

---

868kMb, 2025 年 1 月 9 日下載)；「學甲慈濟宮保生大帝藥籤第六十首」(<https://reurl.cc/L5qEr9>, 2025 年 1 月 9 日下載)。慈雲宮藥籤出自 2025 年 1 月的田野採集。

<sup>93</sup> 顏美智、蘇奕彰，〈臺灣廟宇藥籤之中醫文獻初探〉，《中醫藥雜誌》，25.S（臺北：2014），頁 280。

<sup>94</sup> 洪惟仁，《臺灣語言地圖集》，頁 83。

<sup>95</sup> 〈藥籤醫心·解藥籤 - 曾金鵬 | 2021 桃園客家百工百業紀錄片：工法自然〉(<https://reurl.cc/RLmAeg>, 2024 年 8 月 24 日瀏覽)。

態過程，族群邊界有時被凸顯、有時又鬆動。<sup>96</sup> 就語言因素來考量，閩客族群在通婚後，親屬關係可能模糊了閩客認同、語言、地區、血統的界線，如臺灣客庄祭祀公業派下員在婚喪等生命儀式場合使用閩南語或華語，<sup>97</sup> 但語言所凸顯的族群屬性以及語言邊界地理位置對區域族群意識劃分造成的「分群作用」並不會完全消失，民間信仰上仍可見這個隱微的界線在社群裡有劃分族群的作用。

觀音、新屋原先有不少來自粵東閩系及漳州閩系的世居宗族，這些宗族入臺後放棄閩南語，改說海陸腔客語，身分認同也改為客家。不過從溥濟宮、永安保生宮的信仰活動與周圍廟宇之關係來分析，南桃園保生大帝信眾分為「語言純客」、「語言半閩半客」兩類族群，彼此的次族群意識及「我群」界線並未隨著頻繁的閩客互動而消融。但南桃園兩座保生大帝宮廟共享同一套藥籤譜，於農曆3月保生大帝聖誕慶典時有密切往來，又共同強調客家、客語的特徵，這些特點又顯示兩座廟宇之信眾次族群分界線變得模糊。南桃園保生大帝信仰是族群邊界模糊卻又偶而被凸顯出來的例子，信眾的語言屬性及語言使用狀況仍是地方社群分辨「我群」範圍的主要依據。

「通行海陸腔客語」在觀音、新屋地區上先標示出南桃園客庄信眾的主要族群類別，區別於新屋西南端的蚵間和北桃園的草漯、大園等閩南聚落。之後，因新屋永安、永興一帶「閩客雙語使用」、「語言半閩半客」，並非「語言純客」之表現，故對觀音和新屋東側石磊、新生、新屋、後湖等村里的語言純客者來說，永安、永興是閩南庄，屬於「他者」，並非「我群」，即使永安、永興世居宗族的身分認同大多偏向客家亦然。

後立之永安保生宮即便在廟宇內張貼客語友善環境標章，但仍被觀音和新屋的語言純客者視為「閩南廟」。溥濟宮與永安保生宮的信仰活動和兩廟交際網絡的差異，也在在顯示南桃園客庄保生大帝信仰裡存有「語言純客」及「語言半閩半客」的次族群區別。

南桃園沿海的宮廟藥籤文化正好顯示了該處閩客語言勢力的分布。地理上，觀音溥濟宮、永安保生宮、蚵間福興宮由北向南排列；語言上，這三座廟宇的所在地分別是「語言純客」、「語言半閩半客」、「語言純閩」區的代表，南桃園沿海客家色彩及客語勢力由北而南逐漸轉弱。

<sup>96</sup> 簡美玲，〈語言、姓氏與族群界線：閩西南山區閩客方言社群的親屬與婚姻初探〉，收入張維安主編，《客家與周邊族群關係》（新竹：國立陽明交通大學出版社，2022），頁127-150。

<sup>97</sup> 王保鍵，〈客庄祭祀公業派下員之語言使用〉，收入張維安主編，《客家與周邊族群關係》，頁99-125。

南端「語言純閩」的蚵間福興宮藥籤文詞上帶有閩南語特徵，如前文所述之「腰內肉」一詞便是閩南語詞彙。北端「語言純客」的溥濟宮藥籤上沒有閩南語詞彙，藥籤風格與藥方內容都大異於閩庄宮廟藥籤。地處中部「語言半閩半客」區的永安保生宮，藥籤上雖沒有閩南語詞彙，藥籤內文和溥濟宮藥籤也大致相同，但永安的藥籤信仰裡頗有閩客族群接觸的特徵。永安保生宮旁的老字號中藥房常見閩、客語交替使用的狀況，依照信眾的語言需求，中藥房人員選擇說閩南語或客語，這種現象很少出現在語言純客區的中藥房內。<sup>98</sup>

南桃園客庄保生大帝信仰發展的例子，說明地方社會的語言使用和語言意識在民間信仰發展時，具有凝聚信眾、標示族群邊界的作用。語言使用、語言意識是地方社會判斷族群屬性及標示「我群」範圍的重要依據，祭祀圈內若存有語言使用情況不同的信眾群體，有可能進一步分裂為兩個次級祭祀圈，這種現象在閩客高度互動的地區更為顯著。

---

<sup>98</sup> 永安保生宮旁的龍安中藥房可流利使用閩南語、客語，但藥房家族的家庭語言是海陸腔客語，藥房內預設與顧客使用的第一語言是客語。田野調查時間為 2025 年 1 月。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

王之正 Wang Zhizheng 修，沈展才 Shen Zhancai 等纂，《陸豐縣志》*Lufengxian zhi*，《中國方志叢書》*Zhongguo fangzhi congshu* 第 11 號，臺北 Taipei：成文出版社 Chengwen chubanshe，1966，清乾隆十年 (1745) 刊本 Qing Qianlong shi nian (1745) kanben。

### 二、近人論著

- 〈重修慈祐宮碑記（丁）〉“Chongxiu Ciyougong beiji (ding)”，<https://reurl.cc/NbLz5m>，2024 年 8 月 24 日瀏覽。
- 「桃園新屋／保生宮／保生大帝／永安漁港／」臉書社團“Taoyuan Xinwu/Baoshengong/ Baosheng dadi/ Yong'an yugang” Lianshu shetuan，<https://reurl.cc/xKZnxb>，2024 年 8 月 24 日瀏覽。
- 《教育部臺灣客語辭典》*Jiaoyubu Taiwan Keyu cidian*，<https://reurl.cc/Y3MW11>，2025 年 1 月 9 日檢索。
- 《教育部臺灣閩南語常用詞辭典》*Jiaoyubu Taiwan Minnanyu changyongci cidian*，<https://reurl.cc/K9yxkM>，2024 年 8 月 24 日檢索。（教育部於 2024 年 8 月 26 日將《教育部臺灣閩南語常用詞辭典》改為《教育部臺灣台語常用詞辭典》。）
- 「雲林北港朝天宮大人科第一號」“Yunlin Beigang Chaotiangong darenke di yi hao”，<https://reurl.cc/kMzM5L>，2025 年 1 月 9 日下載。
- 「雲林北港朝天宮大人科第六〇號」“Yunlin Beigang Chaotiangong darenke di liushi hao”，<https://reurl.cc/868kMb>，2025 年 1 月 9 日下載。
- 「學甲慈濟宮保生大帝藥籤第一首」“Xuejia Cijigong Baosheng dadi yaoqian di yi shou”，<https://reurl.cc/1X5bnm>，2025 年 1 月 9 日下載。
- 「學甲慈濟宮保生大帝藥籤第六十首」“Xuejia Cijigong Baosheng dadi yaoqian di liushi shou”，<https://reurl.cc/L5qEr9>，2025 年 1 月 9 日下載。
- 〈藥籤醫心·解藥籤 - 曾金鵬 | 2021 桃園客家百工百業紀錄片：工法自然〉“Yaoqian yixin, jie yaoqian - Zeng Jinpeng—2021 Taoyuan Kejia bai gong bai ye jilupian: gong fa ziran”，<https://reurl.cc/RLmAeg>，2024 年 8 月 24 日瀏覽。
- 「觀音保生大帝溥濟宮」臉書粉絲專頁“Guanyin Baosheng dadi Pujigong” Lianshu fensi zhuan ye，<https://reurl.cc/dq0EY2>，2024 年 8 月 24 日瀏覽。

- 片岡巖 Kataoka Iwao 著，陳金田 Chen Jin-tian 譯，《臺灣風俗誌》*Taiwan fengsuzhi*，臺北 Taipei：眾文圖書 Zhongwen tushu，1990。
- 王保鍵 Wang Pao-chien，〈客庄祭祀公業派下員之語言使用〉“Kezhuang jisi gongye paixiyuan zhi yuyan shiyong”，收入張維安 Chang Wei-an 主編，《客家與周邊族群關係》*Kejia yu zhoubian zuqun guanxi*，新竹 Hsinchu：國立陽明交通大學出版社 Guoli yangming jiaotong daxue chubanshe，2022，頁 99-125。
- 汕尾市地方志編纂委員會 Shanweishi difangzhi bianzuan weiyuanhui 編，《汕尾市志》*Shanweishi zhi* 下冊，北京 Beijing：方志出版社 Fangzhi chubanshe，2013。
- 呂玫媛 Lu Mei-huan，〈南桃園客家保生大帝信仰初探：兼談閩客關係與族群認同〉“Nan Taoyuan Kejia Baosheng dadi xinyang chutan: jian tan Min Ke guanxi yu zuqun rentong”，收入臺北縣政府文化局 Taibeixian zhengfu wenhuaju、臺北縣客家文化園區 Taibeixian Kejia wenhua yuanqu 編，《臺灣客家民間信仰研討會論文集編》*Taiwan Kejia minjian xinyang yantaohui lunwen huibian*，新北 New Taipei：臺北縣政府文化局 Taibeixian zhengfu wenhuaju，2006，頁 67-94。
- 林秀幸 Lin Hsiu-hsin，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉“Jiexian, rentong he zhongshixing: jinxiang, yi ge Kejia difang shequn lijie he renzhi tazhe de shehui guocheng”，收入羅烈師 Lo Lieh-shih 主編，《客家民間信仰》*Kejia minjian xinyang*，新竹 Hsinchu：國立交通大學出版社 Guoli jiaotong daxue chubanshe，2019，頁 253-307。
- 林美容 Lin Mei-rong，〈由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展〉“You jisiquan dao xinyangquan: Taiwan minjian shehui de diyu goucheng yu fazhan”，《歷史月刊》*Lishi yuekan*，9，臺北 Taipei：1988，頁 59-63。
- 林雅婷 Lin Ya-ting，〈桃園閩客交界地帶的族群空間分布特色與族群互動關係〉*Taoyuan Min Ke jiaojie didai de zuqun kongjian fenbu tese yu zuqun hudong guanxi*，臺北 Taipei：國立臺灣師範大學地理學系碩士論文 Guoli Taiwan shifan daxue dili xuexi shuoshi lunwen，2012。
- 邱年永 Chiu Nien-yung、張永勳 Chang Yuan-shiun，《學甲慈濟宮保生大帝藥籤解》*Xuejia Cijigong Baosheng dadi yaoqian jie*，臺南 Tainan：學甲慈濟宮 Xuejia Cijigong，1999。
- 洪惟仁 Ang Uijin，〈桃園大牛欄方言的形成與發展——發祥地的追溯與語言層次、共時演變的分析〉“Taoyuan Daniuchou fangyan de xingcheng yu fazhan: faxiangdi de zhuaisu yu yuyan cengci, gongshi yanbian de fenxi”，《臺灣語文研究》*Taiwan yuwen yanjiu*，1.1，臺北 Taipei：2003，頁 25-68。doi: 10.6710/JTLL.200301\_(1).0003

- \_\_\_\_\_，〈《臺灣語言地圖集》*Taiwan yuyan ditu ji*〉，《臺灣社會語言地理學研究》*Taiwan shehui yuyan dilixue yanjiu* 第 2 冊，臺北 Taipei：前衛出版社 Qianwei chubanshe，2019。
- \_\_\_\_\_，〈《臺灣語言的分類與分區：理論與方法》*Taiwan yuyan de fenlei yu fenqu: lilun yu fangfa*〉，《臺灣社會語言地理學研究》*Taiwan shehui yuyan dilixue yanjiu* 第 1 冊，臺北 Taipei：前衛出版社 Qianwei chubanshe，2019。
- 洪麗完 Hung Li-wan，〈清代臺中地方福客關係初探：兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉“Qingdai Taizhong difang Fu Ke guanxi chutan: jian yi Qingshui pingyuan Sanshan guowang miao zhi xingshuai wei li”，收入謝世忠 Hsieh Shih-chung 主編，〈《客家族群關係》*Kejia zuqun guanxi*〉，新竹 Hsinchu：國立交通大學出版社 Guoli jiaotong daxue chubanshe，2019，頁 33-82。
- 范正義 Fan Zhengyi，〈《保生大帝信仰與閩臺社會》*Baosheng dadi xinyang yu Min Tai shehui*〉，福州 Fuzhou：福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe，2006。
- 范明煥 Fan Ming-huan，〈《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》*Xinzhū dìqū Kejiaren Mazu xinyang zhi yanjiu*〉，桃園 Taoyuan：國立中央大學歷史研究所碩士論文 Guoli zhongyang daxue lishi yanjiusuo shuoshi lunwen，2002。
- 韋煙灶 Wei Yen-tsao，〈《韋煙灶臺灣史研究名家論集》*Wei Yanzao Taiwanshi yanjiu mingjia lunji*〉，臺北 Taipei：蘭臺出版社 Lantai chubanshe，2016。
- 韋煙灶 Wei Yen-tsao、林雅婷 Lin Ya-ting，〈清代大溪墘庄閩、客宗族互動關係之探討：以姜、范姜、郭三姓為例〉“Qingdai Daxiqianzhuang Min, Ke zongzu hudong guanxi zhi tantao: yi Jiang, Fanjiang, Guo san xing wei li”，《地理研究》*Dili yanjiu*，58，臺北 Taipei：2013，頁 33-74。doi: 10.6234/JGR.2013.58.03
- 高國欽 Gao Guo-qin 編著，〈《保生大帝藥籤再解》*Baosheng dadi yaoqian zaijie*〉，臺北 Taipei：知音出版社 Zhiyin chubanshe，2022。
- 張智欽 Chang Chih-chin、韋煙灶 Wei Yen-tsao、林雅婷 Lin Ya-ting，〈方言群的空間分布特性與歷史地理區域形塑之關聯性探討：以楊梅及新屋地區為例〉“Fangyanqun de kongjian fenbu texing yu lishi dili quyu xingsu zhi guanlianxing tantao: yi Yangmei ji Xinwu diqu wei li”，收入徐正光 Hsu Cheng-kuang、陳板 Chern Ban 主編，〈《客家聚落與地方社會》*Kejia juluo yu difang shehui*〉，新竹 Hsinchu：國立交通大學出版社 Guoli jiaotong daxue chubanshe，2019，頁 71-112。
- 郭薰風 Guo Xun-feng 主修，〈《桃園縣志·卷二·人民志》*Taoyuanxian zhi, juan er, renminzhi*〉，桃園 Taoyuan：桃園縣文獻委員會 Taoyuanxian wenxian weiyuanhui，1964。

- 陳筱琪 Chen Hsiao-chi, 《廣東陸豐閩南方言音韻研究》 *Guangdong Lufeng Minnan fangyan yinyun yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學中國文學系碩士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxue xi shuoshi lunwen, 2008。doi: 10.6342/NTU.2008.00661
- 傅寶玉 Fu Bao-yu, 《古圳：南桃園水圳空間與文化》 *Guzun: nan Taoyuan shuizun kongjian yu wenhua*, 新竹 Hsinchu: 行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處 Xingzhengyuan Kejia weiyuanhui Taiwan Kejia wenhua zhongxin choubu, 2007。
- 廖秋娥 Liao Chiow-er, 〈觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式〉“Guanyinxiang Min Ke cunluo de zongzu zuzhi yu shenghuo fangshi”, 《臺灣文獻》 *Taiwan wenxian*, 42.2, 南投 Nantou: 1991, 頁 117-207。
- 魯兆麟 Lu Zhaolin 編著, 《大龍峒保安宮保生大帝藥籤解》 *Dalongdong Bao'angong Baosheng dadi yaoqian jie*, 臺北 Taipei: 臺北保安宮 Taibei Bao'angong, 1998。
- 賴澤涵 Lai Jeh-hang 總編纂, 《新修桃園縣志(志首)》 *Xinxiu Taoyuanxian zhi (zhishou)*, 桃園 Taoyuan: 桃園縣政府 Taoyuanxian zhengfu, 2010。
- 戴寶村 Tai Pao-tsun, 〈淡水、三芝地區的大道公信仰〉“Danshui, Sanzhi diqu de Dadaogong xinyang”, 《台北縣立文化中心季刊》 *Taibeixian li wenhua zhongxin jikan*, 59, 新北 New Taipei: 1999, 頁 18-31。
- 謝貴文 Hsieh Kuei-wen, 〈保生大帝信仰研究的回顧與分析〉“Baosheng dadi xinyang yanjiu de huigu yu fenxi”, 《世界宗教學刊》 *Shijie zongjiao xuekan*, 16, 嘉義 Chiayi: 2010, 頁 95-124。
- , 〈從清代臺灣的保生大帝信仰看國家與地方社會的互動關係〉“Cong Qingdai Taiwan de Baosheng dadi xinyang kan guojia yu difang shehui de hudong guanxi”, 《臺灣文獻》 *Taiwan wenxian*, 62.3, 南投 Nantou: 2011, 頁 191-225。
- 簡美玲 Chien Mei-ling, 〈語言、姓氏與族群界線：閩西南山區閩客方言社群的親屬與婚姻初探〉“Yuyan, xingshi yu zuqun jiexian: Minxinan shanqu Min Ke fangyan shequn de qinshu yu hunyin chutan”, 收入張維安 Chang Wei-an 主編, 《客家與周邊族群關係》 *Kejia yu zhoubian zuqun guanxi*, 新竹 Hsinchu: 國立陽明交通大學出版社 Guoli yangming jiaotong daxue chubanshe, 2022, 頁 127-150。
- 顏美智 Yen Mei-chih、蘇奕彰 Su Yi-chang, 〈臺灣廟宇藥籤之中醫文獻初探〉“Taiwan miaoyu yaoqian zhi Zhongyi wenxian chutan”, 《中醫藥雜誌》 *Zhongyiyao zazhi*, 25.S, 臺北 Taipei: 2014, 頁 275-293。doi: 10.3966/101764462014122502015

## Language Awareness and Ethnic Boundaries in the Baosheng Dadi Cult of Southern Taoyuan Hakka Communities

Chen Hsiao-chi\*

### ABSTRACT

Language serves as a visible marker of ethnicity and a key element in constructing communal boundaries within folk belief systems. This study investigates how linguistic differences and bilingual competence influence religious practices and the organization of ritual communities from the perspective of ethnic language awareness. By examining the Hokkien-Hakka linguistic backgrounds present in the Baosheng dadi 保生大帝 cult and the divinatory slip (*yaoqian* 藥籤) culture in southern Taoyuan's Hakka villages, this paper elucidates the linguistic characteristics of their belief, the distribution of language groups among devotees, the spatial configuration of language boundaries, and the shaping of ethnic identity. In folk religious settings, language markers can render ethnic boundaries either distinct or flexible. For instance, the use of Hailu 海陸 Hakka in Guanyin 觀音 and Xinwu 新屋 distinguishes these areas from southern Xinwu and northern Taoyuan's Hoklo-speaking settlements. Furthermore, differences between “pure Hakka speakers” and “mixed Hokkien-Hakka speakers” among worshippers have led to a division into two subgroups of the Baosheng dadi faith community. Local language use and awareness not only foster communal cohesion but can also drive subgroup differentiation within ritual circles—especially in regions characterized by long-standing Hokkien-Hakka contact.

**Keywords:** language awareness, ethnic boundaries, Hokkien-Hakka language contact, Baosheng dadi 保生大帝 cult, distribution of Hailu 海陸 Hakka, formation of faith communities

(收稿日期：2024. 11. 5；修正稿日期：2025. 5. 15；通過刊登日期：2025. 5. 29)

---

\* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University, email address: hcchen@ntnu.edu.tw