

重修

屏東縣志

民間信仰



CONTENTS

縣長序——重修《屏東縣志》的使命與意義	008
前鍾理和文教基金會董事長序——傳承與開創	009
著者序——回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。	010
凡例	013
第一章 開啟導航——進入民間，走讀信仰。	015
第二章 萬廟歸一——臺灣民間信仰概述	021
第一節 臺灣寺廟之數量與發展	022
第二節 臺灣民間信仰的特性	025
一、與道教關係密切並雜揉了道教符籙派的道術	
二、民間信仰是一種泛神教信仰	
第三章 神力無邊——地方、族群與民間信仰	029
第一節 庄頭廟與地方大廟	030
一、以庄頭廟為主的村落社會	
二、大廟在地方社會的形成	
第二節 「地方神」信仰的發展	037
一、南靖縣移民的標誌——潮州民主千歲	
二、全國僅見的地方神	
三、外籍人士成為地方神	
第三節 民間信仰在閩客族群間的流動	049
一、九如與麟洛之間的神人姻緣	
二、海豐與九如兩地國王的恩怨情仇	
第四節 客家聚落防禦性的神尊——石獅神與天燈尊神	066
一、大路關石獅神	
二、竹葉庄古門樓石獅神	
三、天燈尊神	
第四章 迎來送往——迎王盛典及其民俗意涵	088
第一節 東港迎王平安祭典	091
一、儀式流程	
二、民俗信仰特色	
第二節 南州與小琉球的迎王祭典	105
一、南州迎王平安慶典	
二、小琉球迎王祭典	
第三節 其他迎王祭典	115
一、東港東隆宮體系	
二、獨立迎王體系	

第四節 屏東迎王祭典之民俗文化意涵	131
一、地方自主意識之興起	
二、多元迎王祭典文化的具體呈現	
三、富有區域性與在地性的特色	
四、在傳統中走出現實可行的新路	
第五章 承傳繼統——社會變遷下的客家信仰習俗	140
第一節 聖蹟敬祀與聖賢崇拜	142
一、敬惜字紙與聖蹟敬祀	
二、文運風水與文筆崇拜	
三、聖賢崇敬與儒學教化	
第二節 風水、土地與龍脈信仰	155
一、楊公仙師與楊公墩	
二、內有土地龍神，外有半月池、化胎	
三、從飲水思源到井神敬拜	
四、伯公、型制與風水	
第三節 年中例行的傳統生活祭俗	172
一、做福與還福	
二、拜新丁與老壽食福	
三、渡孤與還神	
四、天公龕與敬天信仰	
第四節 兩大民間信仰——三山國王與神農大帝	185
一、三山國王信仰	
二、神農大帝信仰	
第六章 遷徙之歌——大武山腳下的平埔祭儀	204
第一節 從「來此要安怎」到「歡喜來跳戲」	210
第二節 跳戲祭儀三大主軸——祭祖、擇婚與乞雨	213
一、聯合祭祖	
二、集體擇婚	
三、乞雨祭祀	
第三節 從鷹王到雨王——加蚋埔祭儀中雨王傳說解構	223
一、加蚋埔雨王傳說	
二、雨王傳說之解構	
三、雨王與熊鷹	
第四節 冬尾戲與馬卡道族人的信仰跡痕	241
一、仿民間廟會謝平安的冬尾戲	
二、從信仰遺俗追尋馬卡道族人的跡痕	
第七章 江河永流，擺渡人間。——民間信仰變遷的回顧	258
大事記	265
徵引書目	272
索引	297
著者簡介	299

CONTENTS

圖目錄

- 圖3-1 手持令旗、腳踩烏魚的鄔府將軍 040
- 圖3-2 潮州四塊厝三山國王廟1978年雕塑的雞爺金身 041
- 圖3-3 水利普龍殿最初是草茅代天府 042
- 圖3-4 經過彩繪的蓑衣與斗笠是五虎將的戰袍與頭盔 043
- 圖3-5 東港保篷大將軍小祠與防空洞口彩繪日本國旗 047
- 圖3-6 麟洛徐氏祠堂東海堂與九如國王廟乩童 054
- 圖3-7 東海堂旁的祖厝裡供奉著大王爺與王爺奶 054
- 圖3-8 徐氏後代子孫在祖厝前迎接王爺奶回娘家並進行祭拜儀式 054
- 圖3-9 開臺聖王廟後方50公尺溪邊相傳是嘉慶24年徐秀桃浣衣處 057
- 圖3-10 九如國王廟遵循古禮擔著十二轎等伴手禮回娘家 058
- 圖3-11 來到九如大橋往國王廟前進的麟洛福首、信眾、車隊與陣頭 059
- 圖3-12 從2012年起參與活動的村落遍及麟洛全鄉七村 060
- 圖3-13 從2012年起遶境遍及七村，此為南邊四村之一的田道村 060
- 圖3-14 2013年農曆1月7日曹啟鴻縣長參與王爺奶回娘家遶境活動 061
- 圖3-15 敬備香案恭迎王爺奶的田心村民與入境隨俗的外國人士 061
- 圖3-16 2012年起，王爺與王爺奶被安排安座在同一座廟裡 062
- 圖3-17 以紅棉線綁著鈔票掛在神尊身上的「結衫帶」禮俗 062
- 圖3-18 大路關第1尊開基石獅神 068
- 圖3-19 大路關第2尊石獅神眼神兇惡、屁股有一個凹洞 069
- 圖3-20 大路關第3尊石獅神憨厚可愛 069
- 圖3-21 麟洛開臺聖王廟前中央福德祠旁的「上天燈尊神」 078
- 圖3-22 內埔碾米工廠旁書刻「甲午季春重修天燈尊神香位」字樣的神明 080
- 圖3-23 內埔開基伯公廟是民國43年歲次甲午村民重修 081
- 圖3-24 內埔開基伯公廟石香爐落款年代是乾隆甲午年 081
- 圖3-25 甲子（1984）完工落成的佳冬國王廟與天燈尊神 082
- 圖3-26 1981年改建前佳冬國王廟前就已有天燈尊神存在 082
- 圖3-27 2007年設立於麟洛開臺聖王廟前的天燈尊神 083
- 圖3-28 佳冬三山國王廟設立五營的元帥姓氏與兵力數量 086
- 圖4-1 兩舷的旗魚、鮪魚是東港王船重要的彩繪藝術元素 095
- 圖4-2 東港碼頭「海之坵」鮪魚入港裝置藝術 095
- 圖4-3 龍頭雙龍搶珠處為請王後要書寫大千歲姓氏的預留位置 096

圖4-4	王船廠以太極金、粽子、五穀等物綁繫在中樑上，即完成上樑儀式。	097
圖4-5	以鐵網區隔王船與民眾，小艇是王船的救生艇，船頭前香案上供奉王船大爺。	097
圖4-6	2012年壬辰科請王、降筆與書寫值年大千歲姓氏	100
圖4-7	「五王火」鋪平於廣場中央準備過火	100
圖4-8	大總理跪著呈獻茶酒進行祀王儀式	101
圖4-9	以人力肩拉遷著王船前進的牽船遶境	102
圖4-10	升起第一面船帆準備送王出海、王船燒化後即表王爺出海離境	104
圖4-11	南州王船廠設於代天府虎邊	106
圖4-12	王船前供奉手持菸斗的王船公	106
圖4-13	添載完後先焚化王船以讓大千歲乘坐王船返回天庭述職	117
圖4-14	頭前溪鎮溪宮以漆紅色鐵桶王爐送王	117
圖4-15	放索普龍殿以竹子打造「三仙船」	126
圖4-16	八角頭佛山寺的特殊神將團六合尊將	127
圖4-17	八角頭佛山寺紙糊王船書有佛山號	128
圖4-18	八角頭佛山寺於肉粽節舉行迎王祭典	128
圖4-19	小學童隨著父母或親人參與遶境或擡轎活動	128
圖4-20	八角頭佛山寺和瘟押煞儀式	129
圖4-21	乙未科的東港王船造價與屏東縣政治人物為王船開光點睛位置圖	136
圖5-1	竹田美崙村福壇埔文筆亭	149
圖5-2	文房四寶齊備的竹田西勢村文筆亭	151
圖5-3	1984年由敬字亭改建而成的佳冬萬建村文筆亭	152
圖5-4	佳冬「堪輿大師」神位	159
圖5-5	佳冬楊氏宗祠內楊公墩之設置	159
圖5-6	安設在小高臺上的石碑型土地龍神香座位	160
圖5-7	神龕正下方凹入的空間裡張貼土地龍神香座位	160
圖5-8	「土中生白玉；地內出黃金」是土地龍神最常見的聯文	161
圖5-9	五溝水劉氏「進士第」、鍾氏宗祠與內埔李氏宗祠的五行石與化胎	162
圖5-10	佳冬楊氏宗祠的太極兩儀池是前水為鏡的佈局	163
圖5-11	五溝社區工作站後門以鐵件做為香腳來祭拜井神	165
圖5-12	五溝水和興鍾家夥房貼有「飲水思源」字樣的水井與井座龍神香位	166
圖5-13	一般竈神神位是獨立的，而佳冬蕭宅第三堂繼述堂井竈龍君卻是合祀的。	167

CONTENTS

圖5-14	內埔龍頸溪畔原石型伯公壇	169
圖5-15	竹田頓物庄風水型伯公壇加蓋後形成一座伯公亭	169
圖5-16	內埔內田村李氏宗祠前盔頂式的伯公祠	170
圖5-17	高樹榕堂福德「祠」是石碑與神像並存型伯公廟（亭）	170
圖5-18	石碑型神主的後上方直接供奉福德正神金身	171
圖5-19	客家聚落喜以盤花、金箔紙剪成「金花」供奉伯公	172
圖5-20	六根庄福廠架構圖	177
圖5-21	六根庄光緒4年（1878）福廠掛匾等古物	177
圖5-22	六根庄1971年的福廠與「新春集福」活動	178
圖5-23	禾坪左邊的天公龕、院牆上的天公龕、中軸線的天公龕	184
圖5-24	於室外二樓、三樓陽臺上或圍牆上置設天公龕漸漸普遍	185
圖6-1	平埔住家也有祭祀「土地龍神」之習俗	207
圖6-2	六堆客家習俗上一般側門會張貼3張或1張五福紙	208
圖6-3	赤山村潘姓住家門窗的「五福紙」與「榮陽堂」	208
圖6-4	林邊三合院的鄭家古厝大門與廳堂「榮」陽堂	209
圖6-5	崁頂鄉園寮村社尾祖家小屋與供桌上書有「佛」字的神位	214
圖6-6	加蚋埔中埔公界忠原廟供奉阿媽祖	221
圖6-7	加蚋埔公廨前的老刺桐樹	222
圖6-8	加蚋埔公廨旁奉有19塊「祖靈石」的小祠	224
圖6-9	加蚋埔公廨旁「溪頭兄」的乞雨石與其神位	224
圖6-10	加蚋埔公廨旁「土牛兄」的土石與其神位	224
圖6-11	1991年吳東南所繪「雨王」揣圖	227
圖6-12	2012年祭典後「雨王」奉祀於連續擲得9個聖杯的新爐主楊彩富家裡	227
圖6-13	公廨內「雨王」改以神位方式供奉	228
圖6-14	阿低細的羽毛一直是大武山上貴族和英雄的象徵	238
圖6-15	chinavu是排灣族人祭典節慶必備的祭品	240
圖6-16	新埤餉潭村的大廟北普宮	243
圖6-17	以潘姓族人為主的餉潭村村廟北普宮	244
圖6-18	2013年爐主以生豬肉浸泡於米酒裡的「肉酒」作為賞兵祭品之一	245
圖6-19	社邊北極殿內有潘文高等人長生祿位	248
圖6-20	北朝宮內所供奉的「詹四娘」可能是放索社尪姨	249

圖6-21	林邊國中校門旁的慈貞宮原稱番婆媽廟	249
圖6-22	社邊北極殿「祀烏」遺俗	250
圖6-23	老埤老祖祠外觀（右）與內部擺設	252
圖6-24	老埤老祖祠捐題姓氏中的潘姓	253
圖6-25	放索「安瀾宮」姥祖金身底座書有「老祖」字樣	254
圖6-26	崎峰老祖廟「慈惠堂」、手持龍頭拐的姥祖金身、牆角特大的龍頭拐	255
圖6-27	南平「文武碑」與書有「潘」蔭家千瑞、「文光」照百祥對聯的潘文光廟	256
圖6-28	墾丁「老祖宮」老祖娘娘	257

表目錄

表2-1	1990年臺灣省寺廟教會（堂）數量最多之前5縣市統計表	023
表3-1	屏東縣地方大廟一覽表	033
表3-2	屏東縣地方雙大廟一覽表	036
表4-1	2012年壬辰科東隆宮王船建造日課一覽表	096
表4-2	2012年壬辰科東隆宮王船建造尺寸（臺尺）一覽表	096
表4-3	2012年壬辰科溪州代天府迎王慶典日程表	109
表4-4	小琉球四大角頭一覽表	111
表4-5	2012年壬辰科小琉球三隆宮迎王慶典日程表	114
表4-6	2012年壬辰科楓港德隆宮迎王平安祭典日程表	121
表4-7	東港東隆宮體系下各廟迎王祭典一覽表	121
表4-8	獨立迎王體系各迎王祭典一覽表	131
表5-1	2007年屏東縣各行政區域之客家人口比例前12名排行表	141
表5-2	2012年止屏東縣敬字亭一覽表	144
表5-3	敬字亭與文筆亭比較一覽表	147
表5-4	2012年止屏東縣文筆亭基本資料一覽表	153
表5-5	2012年止屏東縣三山國王廟一覽表	191
表5-6	2012年止屏東縣神農廟一覽表	199
表6-1	2012年加蚋埔祭典流程一覽表	223

重修《屏東縣志》的使命與意義

有感於屏東先賢以及全國各界的期許，縣政府文化處與鍾理和文教基金會共同召集了關心屏東認同發展與文化傳承的各方精英，展開歷年來規模最大的「重修屏東縣志」計劃。本計劃歷時 5 年，期間進行大規模的田野調查、口述歷史與文獻回顧，延續屏東的歷史沿流及搜尋保留史料殘闕，並以新時代的觀點與定義提供一部具可讀性、豐富性的多元生活文化交流與傳承的平台，以便凝聚屏東人意識、反映集體歷史記憶，厚植民主體制，繼往開來。

屏東原本為多元南島語族與華夏文明傳承的生活文化交流處所。西力東漸讓原本錯綜複雜的區域交通網絡更形險惡；閩客移民的海洋絲路，以及多元南島民族遷徙的歷史進程交錯，啟發西潮與周邊地域富國強兵的渴望，也帶來新的、規模日趨擴大的衝突或是新的交流形勢。屏東也在台灣與東北亞、東南亞、中國乃至於西方列強的和解與衝突經歷中，經歷不同階段不同的移民潮。本縣為此成為區域交流的關鍵樞紐，也促使歷任縣長投身台灣民主轉型的過程中，塑造出能夠包容多元文化與族群差異的新認同。

戰後的屏東縣志最早於 1965 年在張豐緒任縣長時出版，記載 1960 年代以前的屏東歷史與社會。1993 年蘇貞昌縣長任內陸續重修出版文教志、人物志和政事志選舉篇。緣此，本次修志除延續傳統志書編修技能與思維之外，同時進行大規模鄉賢文史採訪與當代人文社會學科田野調查資料。新編志書首率地方志風氣之先，細膩地共同傳承南島語族、荷蘭文獻、閩客移民、東洋風情、戰後流亡潮、以及晚近諸多來自東南亞的新移民的生活文化；它們將為下一代保留豐富無形資產，後而以多元的台灣文化為基礎，塑造由下而上以屏東為主體的世界觀。

重修屏東縣志的出版為新一輪的修志開啟了厚植與豐富在地史料努力新頁。在此感謝由中央研究院、各知名大學、研究機構與在地文史團隊所組成編修與輔導團隊共同的努力。他(她)們由舊志新學與諸多跨國的檔案記錄中，勾勒出宏觀屏東的地理歷史發展圖像，並以跨領域合作的方式共同完成我們這個時代全方位的地緣人文產業生活紀錄。我們的努力將成為日後鄉鎮志、村落社區志、部落族群志、河流景觀志、家族人物志、水陸交通志、生態環境志、災難與復原志等等，多元志書發展的重大基礎。尋先民之足跡，窮天地之奧妙，訪賢達於田野，還權力於庶人。在此謝謝大家帶給啟鴻與未來世世代代的屏東人，攸關屏東認同與方志學說更豐富的想像。

屏東縣縣長

曹啟鴻

2014年10月

傳承與開創

鍾理和文教基金會於97年7月承接了《屏東縣志》的重修工作，當初除了地緣和信賴的因緣外，成立了24年的鍾理和基金會，也認知到應該承擔某些文化公共事務的責任，因此接下了這份具有挑戰性的重擔，只是想盡點力回饋社會。

《屏東縣志》每20年重修一次，這次修撰，是二戰後的第三次修撰。以二戰後的臺灣史來看，20年可以說是一個概念上的斷代，每次修撰雖必然承接了某些傳統，但在不同的斷代，歷史的真實和對歷史理解的真實往往不盡相符。

歷史對人的效應，不斷累積而形成了效應的歷史，進而影響和型塑人們的詮釋觀點；因此解嚴後的臺灣社會，在權力、生產方式、文化語言和傳媒等參照體系下，在民主化和自由化的後殖民社會狀態下，這次的修撰，必然要面對社會結構變動的理解和詮釋上的翻動，產生某些迥異以往的敘述和論述。

我想每一個篇章的撰述者，都是該領域的專業研究者或豐富學養者，他們除了在文獻學的整理歸納外，還必需腳踏實地的從事田調和訪談，加以參証，因此也承受了身心的壓力和工作的重擔，而能夠在各自的領域，完成具有高度水平的文本，確實讓基金會的同仁們甚感敬佩。

這部縣志得以完成，應感謝縣政府及文化處協助，他（她）們任勞任怨，只為了讓縣志歷史更接近真實的呈現給縣民。

我們也想對鍾理和文教基金會前執行長黃慧明、陳秋坤教授和鍾鐵民兄，以及所有參與這項投文化工程的人和評審委員，表達謝意，因為大家的努力，終於凝結成每個篇章的心血。

前鍾理和文教基金會董事長

曾貴海

2014年10月

著者序

——回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。

本計畫從2009年9月初開始執行，到2012年10月中旬結案，歷經3年餘才告完成，然而此次與過去個人撰寫志書經驗最大的不同在於，這次無論是撰文或是蒐集資料、田野調查工作完全由個人獨力完成，沒有任何專、兼任助理可以協助，加上屏東縣南北狹長、幅員廣大、山區遼闊、資料不全，因此花費在交通往返、田野調查的時間雖然不少，但實際獲得的調查資料或成果卻沒有想像中的豐碩，有時候經常為了弄清楚某一座廟宇的確切創建年代，或是某一寺院法師的生卒年代，必須臺南、屏東縣往返好幾趟，因為電話訪談訊息經常是不正確或是有疑慮的。這倒不是說本志若有不足之處應歸咎於資料的闕如，反而應該是說受囿於撰寫者個人研究能力與學識涵養。

經過多次挫折、沮喪、壓力，審查委員們六個階段（每6個月一次，不含與總召集人陳秋坤教授與各篇主撰者之間的內部會議）縝密周延的審查，彼此間的討論、商榷、答辯、建議、期許與回應，這期間除了讓審查委員們南北奔波外，也讓個人不成熟的撰文攤開在所有審查委員們銳眼之下，而委員們總不厭其煩地提供他們深思熟慮的看法與寶貴意見，讓本志的章節構思、組織架構、論述主軸等大方向得有稍趨清晰、圓滿成熟的輪廓。依約規定每篇須達12萬字以上，就字數而言，本篇完稿時原約達24萬字，當時委員們多數建議，將第二章「萬廟歸一——臺灣民間信仰概述」內容與屏東關係較不密切者刪去，該章共刪去約12,000字的篇幅，最後成書時是22萬8,800餘字。

通過審查雖然讓自己稍稍鬆了一口氣，但並不意味著個人對執行成果感到十分滿意，幸好文化處並不急於出版成果，本篇原預定2013年12月出版（後因廠商因素而延誤到2014年），讓通過審查到印刷成書之間有一段緩衝時間。而這將近一年的時間，對於筆者而言是十分關鍵與重要，因為有充裕的時間可以針對自己完成的撰文重新詳加審視，田野調查不夠細膩完整的部分可以再度到回到田野現場加以釐清，細節或內容可以重新增刪調整，新出版著作可以有參閱的機會，完成的篇章有足夠時間可以請其他學者或相關人員等過目指正，甚至連不滿意的照片都有機會可以重新拍攝（照片全數是筆者開車載著研究生到現場拍攝）。因此，這四年來除了課堂上教學之外，筆者大多的時間都用於本書內容撰述、潤飾、考證或田野現場，北從高樹，南到恆春，西起新園，東

達霧臺，跟隨過河洛人喧騰熱鬧、炮聲四起、煙霧迷漫、萬頭鑽動的迎王祭典，觀察過客家人住屋旁冷清瑟縮、毫不起眼的井神祭祀。

生命總是有一些驚奇！往年每學期至少兩次，我都會帶著一群研究生來屏東縣進行戶外教學，33個鄉鎮市與原住民部落都有我戶外教學的重點位置，甚至是橫跨屏東縣與臺東縣的阿朗壹古道、浸水營古道全程也在教學場域之內，涵蓋的族群除了河洛與客家之外，也有排灣、魯凱、馬卡道平埔、恆春阿美與大陳移民。而2012年3月我又來到了加納埔公廨，與18年（1996）前在祭典場合認識的當地村民公廨管理人施金瑞先生不期而遇，他還一眼就認出我來，令我訝異，因為後來我到泰山村的戶外教學都不是選在祭典（夜祭）期間，所以少有機會遇到他，他說我除了多了許多花白的頭髮之外沒多大改變，他認出我之後還主動帶我到前年新爐主家裏去拍攝「雨王」奉祀的情形。

四年下來，本書內容不知是否已經達到縣府所要求的——除了學術性之外，也能兼顧知識性與通俗性；與筆者個人當初設定的——即希望可以透過民間信仰來體現出屏東縣這塊土地鮮活的歷史、人民生活心靈層面的最終歸依、不同族群在民間信仰上的鮮明特質的雙重理想目標。若未達到這些期許，顯然是個人能力的問題；若是，這個成果當然得先歸功於審查委員們的絞盡腦力與費盡心思。委員們都是屏東縣出身或是對南臺灣區域研究素有專精的學界菁英，可以看出屏東縣政府文化處對於重修縣志的期許與重視。他們是中研院民族學研究所研究員暨考試院徐正光考試委員、中研院民族學研究所余安邦研究員、考試院巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）考試委員、臺灣大學人類學系前系主任童元昭教授、臺北醫學大學醫學人文研究所前所長蔡篤堅教授、中山醫學大學臺灣語文學系前主任廖瑞銘教授、嘉義大學史地學系阮忠仁教授、臺灣文學館首任館長暨成功大學歷史學系林瑞明教授、高雄師範大學客家文化研究所前所長林淑鈴教授、屏東縣政府文化處徐芬春處長。感謝您們，您們是本書催生的力量！

另外，遇到困惑、停頓時，有人提供文字資料、圖書、照片，有人接受訪談，有人幫忙閱稿，有人協助行政作業，他們是：新園熱愛廟會文化的陳志峰物理治療師、高樹加納埔中埔公廨前任主委汪忠進先生、現任主委田英明先生、公廨管理人施金瑞先生與

爐主楊彩富先生；屏東市光華里里長曾文章先生、內埔鄉內埔碾米工廠傅繼雍先生、竹田鄉美崙村長邱森玉先生、竹田鄉西勢村玉清宮覺善堂常務監事鄭正洪先生、萬巒鄉五溝水四合院和興夥房文化藝術驛站長鍾魁上先生；前中研院臺灣史研究所研究員暨屏東教育大學社會發展學系陳秋坤講座教授、暨南國際大學人類學研究所簡炯仁教授、南臺科技大學通識教育中心葉瓊霞教授、臺南市文化資產處無形文化組職員陳志昌先生、臺南市文化資產保護協會理事長曾國棟教授、南榮科技大學觀光系陳祈伍教授、高苑科技大學通識教育中心莊永清教授、義守大學休閒事業管理學系台邦·撒沙勒教授、三地門鄉賽嘉國小曾有欽校長；屏東縣政府文化處文化設施經營科許世文科長、圖書資料科張關評科長、屏東縣史館館員韓秀貞小姐、承辦人潘莉娟小姐與鍾理和文教基金會執行長黃慧明小姐；林邊鄉公所秘書室職員曹能得先生、社服課白明勝課長、承辦人黃錦娟小姐；以及在本書當中接受訪談的所有人。感謝您們情意的相挺！

「回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。」在人文研究領域裡，相對於古今書籍知識的汲取，我始終相信，回到庶民生活現場的田野工作更是一種生命歷程與人格涵養必要的淬煉。回顧學術研究走來的這一路上，確實歷經一番風風雨雨，然而這一切不過是過眼雲煙，而回歸到生活中原有的淡靜，或許是穿越時空藩籬、古今文人可以共尋的一種態度、思想與境界吧！

戴文鋒 謹誌

2014年10月

凡例

- 一、年代：依方志固有體例，以各朝代年號為主，年號之後括號註明西元紀年（省略年字），如康熙22年（1683）、道光20年（1840）、光緒21年（1895）、明治33年（19020）、大正9年（1920）、昭和20年（1945）。民國35年以後，所對應的西元紀年，大家普遍熟知，為省篇幅，並不註明西元紀年。當涉及西方宗教論述時，則尊重西方宗教之慣例，以西元紀年為主，其後括號註明年號，如1865年（同治4年）等，但1945年以後年代所對應的民國紀年，亦為大家普遍熟知，故亦不括號註明民國幾年。
- 二、數字：分成阿拉伯數字與中文數字兩種寫法。除引文、專有名詞或特定用語（如十三行、二贊行、五府千歲、八家將、十三太保、五溝水、鳳山八社）、描述用語（如不二法門、三大類別）、慣用語（如星期三）等外，正文一律以阿拉伯數字書寫，包括年代、編號序數、日期、電話、計量、數據等。
- 三、引文：一般直接接續於正文之後的引文，字體與正文相同，但以引號標示出所引用文字；但獨立引文（即段落重新開始）字體則採標楷粗體，以為區隔。獨立引文，各段文字一律向內縮減三字。
- 四、圖表：以1-1、2-2等「二碼阿拉伯數字」示之，第一碼阿拉伯數字表「章」、第二碼表該圖表出現於該章之序號。
- 五、標題：章、節標題，一律置中，其餘項、目標題及表格標題、圖片說明文字一律靠左。
- 六、註文：首列作者，次列篇名或書名，三列出版地、出版者及出版年代，最後列頁碼。出版地與出版者以冒號區隔，冒號前為出版地，後為出版者。出版地、出版者若為期刊、學報，則不書出刊地，而直書刊名、卷期數及出刊年（一律採西元，並省略「年」字），且以括號附加於篇名或書名之後。如戴文鋒〈《海關醫報》與清末臺灣開港地區的疾病〉（《思與言》33卷2期，1995），頁66~68。又如戴文鋒《萬年縣治所考辨》（臺南縣：臺南縣政府，2009），頁120。其中《》表學報、雜誌、期刊、報紙、書籍等之符號，〈〉表論文、報導等篇名之符號。~表從甲到乙，如2000年~2006年、頁50~58。
- 七、省略：述及現代人物姓名時，如無特殊需要，則一律省略醫師、教授、老師、先生、女士等敬稱。為免冗長，臺灣銀行經濟研究室排印出版的各類清朝臺灣文獻，於註腳一律簡稱為「臺銀」。而臺灣各大書局、出版社、圖書（股份有限）公司、文化事業（股份有限）公司等字樣，於註腳則一律省略，如南天書局、聯經出版社、東大圖書（股份有限）公司、遠足文化事業股份有限公司，一律寫成南天、

聯經、東大、遠足等。至於外國出版社，則仍保留出版社字樣。若出版者為政府機關，如行政院文化建設委員會、行政院客家委員會、行政院原住民族委員會、臺灣省文獻委員會、中央研究院，則一律寫成文建會、客委會、原民會、省文獻會、中研院。大學一律用簡稱，並省去國立、私立字樣，如國立臺灣大學、私立淡江大學，一律寫成臺大、淡大。某某（學）研究所，一律省略「研究」二字而略稱為某某（學）所，如歷史（學）研究所略稱為「歷史（學）所」。碩士論文、博士論文一律略稱為碩論、博論。

八、字體：一律採用繁體，如「台」作「臺」、「国」作「國」、「体」作「體」，惟係原始史料如清代方志、古契約文書之原文用字有採用簡體字、通用字、慣用字者，則依原文，不予更改，如二比甘「愿」（願）、「采」（採）訪冊、林金生「觀」（觀）等。

九、地名：村落庄頭，清代某某庄的「庄」字原始文獻寫法不一，庄、莊二種寫法都有，例如「萬金庄隘首潘德安」、「萬金莊良民」等，日治時期日人一律將「莊」寫成「庄」，本文除引文外，一律寫成「庄」。又清朝與日治時期，同一地名有許多不同寫法，則依當時原文或原作者之寫法而不加以統一，例如莽葛、蟒甲、文甲、蚊甲、艋舨，加臘埔、茄蚋埔、嘉獵埔、嘉獵埔，大響營、大餉營、大响營、大嚮營，嚮潭、餉潭，萬金、萬巾，阿猴、阿猴等。

重修

屏東縣志

民間信仰

第一章

開啟導航——進入民間，走讀信仰。



第一章

開啓導航——進入民間，走讀信仰。

屏方（縣）志，是反映一個特定區域（縣）內風俗民情的地方性志書，內容包含了地理、政治、經濟、建設、醫療、產業、文化、教育、宗教、人物、藝文與社會等各種面向的歷史發展與現貌，所以有人認為方志就是一個特定地方的百科全書。就作為一個地方的民間百科全書而言，它的內容就必須考慮到盡可能的詳盡周延，但若要顧及全面性的書寫，恐怕會衍生出三個問題：一是包山包海、照單全收；二是永無止盡、無止無休；三是喪失特色，模糊焦點。在此情形下，本志書並不打算以「詳盡周延」為書寫的出發點，而是以屏東「在地特色」為基本思考點，本縣與其他地方各縣市共通性、同質性高的民間信仰現象與議題，儘量略而不論；而聚焦在讓讀者一看到章節標題，就能悟知這些民間信仰議題與現象完全是屬於屏東縣在地的。

準此，在議題設定上最優先考慮處理的就是「三大迎王祭典」，因為三大迎王不但活動規模盛大，也擁有全國性的高知名度，其中小琉球三隆宮迎王平安祭典因具地方民俗特色，其宗教信仰對地方民眾亦具生活文化價值，且歷史悠久，已於2010年被縣政府公告登錄為「民俗及有關文物類」的一般文化資產；尤其是歷史最悠久的東港東隆宮迎王平安祭典，先是在2008年被縣政府公告登錄為「民俗及有關文物類」的一般文化資產，隨後於2010年更被文建會（今文化部）公告指定為「民俗及有關文物類」的重要文化資產。捨去迎王祭典不談，鏡頭下的屏東縣民間信仰必然失焦。

其次，在六堆客家聚落，除了有數量眾多與日常生活鏈結在一起的敬字亭、土地龍神、半月池、化胎、天公龕、伯公信仰之外，每年例行性舉行的做福、還福、渡孤、還神、拜新丁與老壽食福等儀式活動，也能觀察出客家人信仰上的在地性，凸顯出客家聚落與河洛聚落民間信仰的異質性，而傳統農業聚落裡的客家信仰習俗，與宗族血緣、聚落地緣、農業生活作息三者，更是緊密融為一體，此一特色是本書第二個設定要探論的議題。

與外來文化接觸之後，馬卡道族人的宗教信仰目前大概可分成三類：一是接受了漢人的民間信仰，建立起庄頭廟宇來奉祀神明，二是接受西方基督宗教，三是努力保有自己的平埔宗教祭儀與信仰。其中，平埔祭儀與信仰最能凸顯出馬卡道族人傳統信仰的文化特色。這些位在沿山地區的平埔聚落，目前尚保留著平埔祭儀的聚落還有哪些？其平埔祭儀的儀式內容與過程如何？生活空間被夾迫在山地與平原之間的沿山條狀區域內，他們的信仰受到漢人以及原住民的影響有多深？這是本書第三個設定到要討論的議題。以上述屏東縣「在地特色」的民間信仰議題為主軸，是本書書寫的第一個思考點。

每一族群民間信仰的特性是什麼？縣內所有各個族群的主流民間信仰是什麼？漢人是以廟宇為信仰的主核心，寺院為信仰的次核心。大體而言，廟宇就是民間信仰，而寺院就是教派宗教中的佛教，所以屏東縣民間信仰人口的大宗就是漢人，鮮少平埔族與原住民。漢人當中，河洛人的民間信仰活動規模更為盛大（特別是迎王祭典）、信仰形態更為多元、對於民間信仰的態度更為熱衷，河洛聚落的民間信仰全然是以廟宇為依歸；相對而言，客家人的民間信仰活動不如河洛人那麼興盛，信仰形態較為單純，對於民間信仰的態度較為樸實，除了常見的伯公信仰之外，客家聚落廟宇主要是以三山國王與神農大帝為祀神，客家人的民間信仰則較河洛人更強調宗族維繫與重視宗祠祭祀。而平埔族人與漢人接觸之後，宗教信仰觀念也深受漢人影響，因此多數人選擇在聚落建立起庄頭廟宇來奉祀漢人的神明，不過也有極少數公廨或平埔祭儀持續運作著，雖然僅存不多，但仍是平埔族人最為神聖的祭儀場域，而在公廨所進行的祭儀，是觀察平埔族目前所能保留與傳承自己族人的傳統信仰文化最重要的方式。如何呈現出屏東縣民間信仰在各族群性之間的差異性，是本書書寫的第二個思考點。

然而有些議題有人寫過、研究過、討論過，有些議題研究成果十分有限，有些議題甚至完全沒有任何學者涉及，在這樣的情形下，本書撰寫的策略與想法就是——詳人所略，略人所詳，這是本書書寫的第三個思考點。因此，在迎王祭典方面，除了陳述三大迎王祭典儀式流程與民俗信仰特色之外，屏東縣尚有許多規模較小的迎王祭典活動，迎王科年一到，大多數鏡頭都被三大迎王祭典活動吸引而去，儘管小型迎王祭典無論是活動實際參與者、宗教文化觀察者或民俗信仰研究者，都是屬於小眾，向來也為學界所忽略，但這些較不為人知的小型迎王祭典卻是饒富在地特色與地方性色彩，頗值探論。至於迎王祭典活動所呈現出來的民俗文化意涵為何？這類的論述並不多，所以也是本書會加以詳述的部分。

在客家信仰習俗方面，過去較受到學者關注的論述是：敬（惜）字亭、鸞堂、伯公、做福、還福、還神、渡孤、拜新丁，以及風水信仰如半月池、化胎、五行石、土地龍神等議題，這些客家聚落日常生活性的習俗信仰會納入本書論述之外；過去學者論述較少的部分，例如楊公仙（先）師信仰、大路關開基石獅神的創建背景及其確實年代、竹葉林庄古門樓石獅神、文筆亭與井神等信仰的敬拜文化，與過去完全未被提出來討論的「天燈尊神」信仰，都將是本書論述的重點。文筆亭及其信仰文化，因為過去學者大都把它當作是敬字亭的一種來討論，所以僅簡單三言兩語帶過，本書則著重在文筆亭的歷史考察，比較新興的文筆亭與傳統敬字亭異同之後，發現1950年代以後才興起的文筆亭是以文運風水為考量，與傳統敬字亭完全以敬惜文字與燒化字紙之目的所有不同。至於大路關石獅神、竹葉林庄古門樓石獅神的設置，與過去客家聚落面對族群衝突所產生的防衛性心理需求有關，天燈尊神不只是早期客家聚落開墾時單純照路之用，而是基於防禦性心理需求所產生的神明。井神信仰是早期農業社會「五祀」的信仰遺留，同時

也是客家人生活中重視飲水思源的觀念體現。這些將成為本書對客家信仰習俗的重點論述所在。

在平埔祭儀方面，過去學者對於馬卡道族人「跳戲」之討論，都圍繞在祭祖與乞雨兩大主題，本書則提出馬卡道族人「跳戲」三大主軸——聯合祭祖、集體擇婚與乞雨祭祀來分析，特別是高樹鄉加蚋埔（泰山村）的乞雨祭祀，過去的研究與論述只知乞雨祭祀時必須將「雨王」請到乞雨的溪邊，介紹乞雨儀式過程，至於雨王如何形成？雨王有無傳說故事？雨王傳說故事內容如何？雨王的羽毛以何種鳥類的羽毛最為重要？雨王與排灣族人或魯凱族人最尊崇的熊鷹有何關聯性？這些議題至今都仍是未開發的處女地，尚未有學術性的論述或探討，所以平埔祭儀中有關「加蚋埔祭儀中雨王傳說之解構」，將會是本書著墨的重點。

在章節結構安排的構思方面，概論性議題先行討論，專論性議題而後從之。首先，第一章「開啟導航——進入民間，走讀信仰」，就是針對本書的各章節所要探論的主題，做一導言式的介紹，並將各章前後順序安排的邏輯性做一扼要說明。第二章「萬廟歸一——臺灣民間信仰概述」，對於日治時期以來至今臺灣寺廟數量變化與發展情況，先做一輪廓性介紹，再對臺灣民間信仰與道教之異同做一辯證與釐清，並敘述臺灣民間信仰的主要特性。在臺灣村落、甚至城鎮，只要有漢人生活的地方，就會有祠廟，可以說是神祠遍佈，眾神天地，數以萬計。就個別縣市而言，截至2010年為止的統計，屏東縣廟宇有1,074間，僅次於臺南縣、高雄縣，位居第三。屏東縣內廟宇林立，這當中尚不包括縣內客家聚落許多大大小小的伯公祠（壇、亭）。就個別鄉鎮來看，僅東港一鎮就至少有54間（見《東港廟宇采風錄》），走在東港街面上，就會有三步一小祠、五步一大廟的感覺。這尚不包括未登記者，稱臺灣為「萬廟」之島並不為過，然而之所以說是「萬廟歸一」，正因這些林立的廟宇似乎總擺脫不了民間信仰的泛神觀與雜柔性。

第三章是「神力無邊——地方、族群與民間信仰」，相對於第四章河洛人的迎王祭典、第五章客家信仰習俗、第六章平埔祭儀等各族群的民間信仰專論，第三章則是屬於跨族群民間信仰的討論，筆者認為臺灣民間信仰除了經常顯示萬物有靈的概念外，另外一大特色就是「神力無邊」。「無邊」在此有二義：一是沒有邊界，神明是有能力可以跨邊越界的，可以從甲地跨越到乙地，而得到乙地人民的信仰，這是地域範疇；另一是沒有窮盡，可以神通廣大，這是能力範疇。我認為臺灣民間信仰裡的信眾對於神明的認知同時兼具這二義的特性。

對聚落居民而言，神明通常是聚落守護神，其守護的範圍是有邊界的，以五營為界定保護範圍內，所以各庄有各庄自己的庄頭廟，但透過各式各樣的儀式或現象，如分靈、靈驗、神蹟、顯靈、降乩、信仰圈或祭祀圈的逐漸擴大，都可以讓神明越過原有的邊界，在界外增加新信徒。而一開始神明通常也被認為只具有一某種神職能力，如龍王賜雨、保生醫藥、神農五穀、王爺抑瘟、文昌科考、媽祖安瀾等等，但隨著現代教育

的普及，各類大小不一的考試繁多，現在全臺各地許多地方的上帝爺廟、王爺廟、媽祖廟、關帝廟、觀音廟的供桌都擺有各種准考證，形成普遍現象。尤其是「天燈尊神」，原是客家人抵禦原住民所供奉的神祇，如今有的變成當地五營兵將裡的中營的「李府元帥」，以「神力無邊」為標題，是用以表示民間信仰的發展力量及其各種的可能性與變化性的無窮無盡。

本章主要議題設定在四個面向：一是「村落的庄頭廟與地方大廟」，用以考察平地25鄉鎮市與民間信仰的發展關係；二是「地方神」信仰的發展，即屏東縣內獨特的、其他縣市所罕見的地方（在地）神祇，以了解屏東縣民間信仰的在地性與獨特性；三是以三山國王信仰為對象，來考察民間信仰在閩客族群間的流動；四是以高樹特有的三尊石獅神信仰，與麟洛、內埔、佳冬特有的天燈尊神信仰為例，來論證在族群關係緊張下，客家族群開墾六堆時基於防衛性心理需求，一種新的防禦性民間信仰如何被創構形成。

民間信仰是臺灣漢人宗教信仰的大宗，而王爺又是南臺灣民間信仰的主流之一，以送瘟為取向的「王醮」早在康熙年間，即已見文獻記載。而流傳至今，三年一科的東港（8天）、南州（6天）、小琉球（7天）三大迎王祭典，各自發展出自己祭典的民俗文化特色，科年一到，特別是凌晨送王之時，數萬民眾、觀光客以及攝影人將東港鎮海里海灘擠得水洩不通，堪稱是南臺灣宗教一大盛事，所以第四章就以「**迎來送往——迎王盛典及其民俗意涵**」為標題，探討三大迎王祭典，並分析大型與小型迎王祭典之異同、沿海型與沿溪型迎王祭典之差別。

迎王祭典完全是屬於河洛人民間信仰裡的宗教大事，客家族群雖然沒有發展出迎王祭典，但卻是繼承了農業社會裡最為傳統的信仰行為與生活習俗。南部客家人尊重傳統、重視倫理、宗族性強、勤勞儉樸、重視教育等濃郁的保守性格，造成日常生活中不同於河洛族群的特殊信仰文化，例如惜字敬紙、聖蹟崇敬、講究文運風水、文筆崇拜、扶鸞勸化、強調風水龍脈、感恩井神、新丁傳承、尊敬耆老、崇祖敬天等生活信仰；而在民間信仰的祀神方面，相較於河洛庄頭多主祀媽祖、王爺而言，屏東客家聚落則多主祀三山國王與神農大帝。這些議題，將在第五章「**承傳繼統——社會變遷下的客家信仰習俗**」來論述。

平埔族人的宗教信仰，在長期與漢人接觸、混居之下，已有不少馬卡道族人失去了原有的祖靈信仰與宗教祭儀，融入了漢人民間信仰，建立起庄廟，例如新埤鄉餉潭雖然是一個馬卡道族、客家人與河洛人等3個族群混居的村落，但主祀玄天上帝的「北普宮」卻是由餉潭當地為數最多的潘姓馬卡道族人所建立，連帶著「北普宮」也仿漢人民間廟會的形式，每年歲末（農曆10月中旬）舉辦漢人村廟常見的冬尾戲，而在大武山腳下，祭品除了一般的牲禮外，更可以發現到俗稱為「肉酒」的祭品，就是將生豬肉浸泡於碗內米酒裡，這是族人過去傳統跳戲祭典中以「肉酒」祭祖習俗的遺留，可見穿上了民間信仰的外衣之後，卻仍可找到平埔族人的信仰遺留。

雖然現今大多數「公廨」已經不存，然而卻仍有極少數的馬卡道族人努力維繫著過去族人集會及宗教祭祀兼具的「公廨」傳統，例如高樹加納埔「中埔公界忠原廟」的「公廨」，雖然是1987年新建落成，但這象徵著族人想要「復原」自己宗教信仰文化的決心，避免淪為漢人民間信仰的庄頭廟祭祀方式，要將日治時期被禁止而中斷了的族人祭儀恢復，祭儀中更保留了獨特且完整的「雨王」信仰與傳說故事，這些正是平埔聚落信仰文化的瑰寶。第六章「**遷徙之歌——大武山腳下的平埔祭儀**」，就是以加納埔為核心的平埔祭儀論述。

以上各章所論述的是漢人的民間信仰或接近民間信仰性質的平埔祭儀，其他屬於教派宗教的佛教、基督教會、天主教會，因與民間信仰性質不同，將於另書討論處理。

第七章「**江河永流，擺渡人間。——民間信仰變遷的回顧**」，係針對去臺灣民間信仰發展歷程的回顧，與各族群面對民間信仰抉擇的反思。浮世間每一個人終究是要安身立命，使得生活有所著落、精神有所寄託，而民間信仰雖然不同於教派宗教那麼嚴謹、制度化，卻與佛教、基督教、天主教等臺灣任何教派宗教一樣，都是大自然分流下的不同江河，在人類生活中永遠常流，不曾停歇，所以宗教屬性雖有不同，但卻同樣都是扮演著人間「擺渡者」的角色，應作如是觀。章名「江河永流，擺渡人間」就是脫胎於這樣的想法而形成。

重修

屏東縣志

民間信仰

第二章

萬廟歸一——臺灣民間信仰概述



第二章 萬廟歸一——臺灣民間信仰概述

宗教信仰是人類自古以來所追尋的最深層的精神生活，它影響著一個國家文化的形成與發展，也與一般民眾日常生活息息相關，但學界對臺灣宗教信仰的研究卻是相當晚近的事情。宗教學一般指以研究各種宗教形成、發展、變化、成果、理論以及宗教與社會、文化、生命、政治關係的一門人文與社會科學。以下分別就過去內政部相關數據資料，針對國內寺廟之數量統計，來了解臺灣民間信仰發展情形。

第一節 臺灣寺廟之數量與發展

日治時期，對全臺寺廟與信徒開始有較為精細的調查數據。據明治43年（1910）底「全島宗教信徒數」的調查，神道（天理教、金光教、扶桑教）6,780人，佛教（曹洞宗、真言宗、真宗本派本願寺、真宗大谷派本願寺、日蓮宗、淨土宗、臨濟宗）31,694人，基督教19,870人¹。寺廟數量方面，據昭和7年（1932）統計，全臺寺廟有3,455間，分別是臺南州1,121間、臺中州814間、臺北州512間、高雄州（範圍即戰後的高、高、屏，今高雄市及屏東縣）447間、新竹州388間、澎湖廳151間、花蓮港廳13間、臺東廳9間。齋堂數量方面，總計227間，新竹州66間、臺中州52間、高雄州37間、臺北州35間、臺南州33間、澎湖廳3間、花蓮港廳1間、臺東廳2間²。

昭和11年（1936）統計，全臺寺廟有3,403間，齋堂有246間。至昭和17年（1942）統計，全臺寺廟有2,327間，齋堂有224間³。從昭和11年到昭和17年，寺廟突然銳減1,076間，這是因為日治晚期（昭和10年、1936）為了打破臺灣人的舊慣信仰，開始臺灣寺廟整理運動，針對民間信仰或道教的廟宇加以廢止，以排除皇民化運動的障礙，所以寺廟減少了將近1,100間。而齋堂因為都歸附在日本臨濟宗或日本其他佛教宗派之下，受到整理運動的波及較小。就高雄州寺廟而言，昭和7年（1932）、昭和11年（1936）統計都是447間，到了昭和20年（1945）就剩259間。就屏東縣寺廟而言，昭和11年屏東市16間、屏東郡23間、潮州郡88間、東港郡69間、恆春郡16間，合計212間，但至昭和20年時，屏東市2間、屏東郡12間、潮州郡74間、東港郡10間、恆春郡0間，剩存98間⁴，有54%寺廟因受寺廟整理運動波及而「蒸發」。

戰後，我國主管宗教信仰的中央單位是內政部，內政部將國人宗教信仰的空間場域分成寺廟與教會（堂）兩大類來統計，屬於本土宗教者一律稱寺廟，如佛教、道教（實為民間信仰，參見本章第二節）、理教、軒轅教、一貫道、天德教、天帝教等；屬於外

¹ 〈全島宗教信徒數〉，《漢文臺灣日日新報》，1911年5月27日。

² 鈴木清一郎《臺灣日慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁27。

³ 宮本延人《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良縣：天理教道友社，1988），頁87。

⁴ 宮本延人《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》，〈寺廟整理狀況調：高雄州〉，頁92。

來宗教者一律稱「教會（堂）」⁵，如基督教、天主教、回教、天理教、巴哈伊教（早期稱大同教）等。

據內政部統計處民國100年第25週「民國99年底宗教寺廟、教會（堂）概況」⁶之統計，截至2010年底止，我國登記有案之宗教類別計有27種，其中寺廟類以道教（民間信仰）、佛教為主，教會類以基督教、天主教為主。

茲依民國79年12月臺灣省（不包括臺北市、高雄市）各縣市寺廟教會數量之統計，將已登記的寺廟與成立財團法人的教會，數量最多的前5位整理如表2-1。以民國79年的統計來看，寺廟與教會數量總計有10,556間，其中寺廟類有8,145間，占77.16%；教會有2,411間，占22.84%。可見我國民眾的宗教信仰傾向，是以本土道教、佛教為大宗，而道教（民間信仰）信眾人數遠超過佛教；外來宗教是以基督教、天主教為大宗，而基督教教友人數遠超過天主教。

更令人注目的是，截至民國79年底時，屏東縣寺院宮廟共有900間，遠超過臺南縣837間、高雄縣830間、臺北縣630間、臺中縣576間，高居全國之冠（雖然臺北市、高雄市未列入統計，但北市、高市數量遠遠落後北縣、高縣），占全省8,145間的11.05%。就教會數量而言，屏東縣共有230間，也是遠超過臺北縣203間、高雄縣127間、臺中縣109間、臺南縣106間，占全省2,411間的9.5%。屏東縣寺廟與教堂計有1,130間，占全省10,556間的10.70%，無論寺廟或教會的數量，屏東縣在全國宗教信仰上都有很大的比重。

表2-1：1990年臺灣省寺廟教會（堂）數量最多之前5縣市統計表

	縣市別	屏東縣	高雄縣	臺南縣	臺北縣	臺中縣	臺灣省23縣市總計
寺廟	道教	777	620	734	464	460	6,518
	佛教	122	210	101	163	107	1,588
	理教	1				2	5
	軒轅教			1	1	1	6
	天帝教					1	1
	一貫道			1	2	5	26
	天德教						1
	小計	900	830	837	630	576	8,145
教堂	天主教	62	21	28	47	14	674
	基督教	168	116	77	155	94	1,721
	回教						2
	天理教			1	1	1	13
	大同教						1
	小計	230	127	106	203	109	2,411
總計	1,130	957	943	833	685	10,556	

資料來源：整理自「臺灣省各縣市寺廟教會（堂）數量統計表」，馬琰如等編《宗教簡介》（臺北市：內政部民政司印行，1991），頁563。

資料說明：該表原統計數字有誤，如寺廟小計臺南縣原為817，本表更正為837，寺廟小計臺北縣原為615，本表更正為630。

⁵ 內政部早期統計時稱為「教堂」，後來改稱「教會（堂）」。

⁶ 據民國100年6月18日，內政部統計處《內政統計通報》。

依寺廟登記規則第二條之規定，寺廟應每10年重新辦理總登記一次，最近一次總登記係於民國92至93年間辦理完成。93年底寺廟總登記完成之後，據民國94年第26週《內政統計通報》，國內登記有案之寺廟教會總計14,543間，其中寺廟類有11,384間，占78.28%；教會有3,159間，占21.72%。本土宗教中，以道教寺廟8,932間，占78.5%最多；佛教寺廟2,227間，占19.6%次多。外來宗教中，基督教2,412間，占76.35%最多；天主教715間，占22.63%。按縣市來看，南臺灣的寺廟數量尤其可觀，其中臺南縣1,140間，高雄縣1,113間，屏東縣1,061間，3縣合計占全國將近30%⁷。

又據「民國99年底宗教寺廟、教會（堂）概況」之統計，國內登記有案之寺廟與教會總計有15,211間，其中寺廟類有11,875間，占78.07%；教會有3,336間，占21.93%。本土宗教中，以道教寺廟有9,296間，占78.28%最多；佛教寺廟有2,333間，占19.65%次之。外來宗教中，基督教教會2,552間；占76.50%最多，天主教740間，占22.18%次之。各縣市數量中，以合併後的臺南市1,614間居首，合併後的高雄市1,456間次之，屏東縣1,074間位居第三⁸。3個縣市均超過1,000間以上，合計有4,144間，約占全國35%。可見屏東縣於臺灣民間信仰中，佔有一席之地，神祇種類亦相當多元。

就數量的消長來看，寺廟與教會之間的變化趨勢值得注意。民國79年，寺廟與教會兩者比例是77%：23%，93年比例是78%：22%，至99年時是78%：22%，經過20年，寺廟增加3,730間，教會增加925間。就量而言，寺廟比教會增加2,805間，但兩者比例而言，20餘年來都是一直維持著本土宗教占7成8，外來宗教占2成2的趨勢，幾乎未見波動，這個現象是否意味著臺灣在本土與外來宗教信仰的人口比例上，已經形成了一種穩定的狀態與結構，亦值得再長期追蹤觀察。

以民國99年來看，符合寺廟登記要件並依寺廟登記相關規定辦理「正式登記」之寺廟計有6,605間，占55.62%；未符合寺廟登記要件而基於行政管理上權宜措施，暫准以「補辦登記」名義辦理登記者5,270間，占44.38%。當然，不在正式或補辦登記之列的寺廟，也有一定的數量。就建別來看，一般信眾捐資募建者11,444間，占96.37%最多；由私資建立者422間，占3.55%次之；由政府機關或地方自治團體建立之寺廟僅9間，占0.08%。就組織型態來看，以財團法人登記者412間，未辦理財團法人登記者11,463間（管理人住持制5,804間，委員會制5,659間）。本土宗教中，道教9,296間，占78.28%；佛教2,333間，占19.65%次之；一貫道207間，占1.74%居第三；其餘寺廟39間，占0.33%。

寺廟數量，屏東縣雖以1,074間位居第三，但就人口與寺廟的比例而言，屏東縣民則以每807人就擁有一間寺廟（以民國100年8月屏東縣人口統計約86萬7,113人計算），遠遠超過高雄市民每1,905人才有一間寺廟（以民國100年7月高雄市人口統計約

⁷ 據民國94年6月30日，內政部統計處《內政統計通報》。

⁸ 據民國100年6月18日，內政部統計處《內政統計通報》。

277萬3,000人計算），也超過臺南市民每1,162位才有一間寺廟（以民國100年6月臺南市人口統計約187萬5,000人計算），占全國第一。

若再觀察臺灣寺廟數量歷時性的變化，從昭和7年（1932）統計的全臺寺廟有3,455間，至民國99年（2010）11,875間，78年來寺廟數量增加了8,420間，平均每一年增加108間，平均每3天就新建1間寺廟，增加之快速著實驚人。

第二節 臺灣民間信仰的特性

在內政部登記的宗教「教別」上，除了新興宗教外，本土的宗教早期主要是道教（或稱民間信仰，待後述）與佛教，至於臺灣一般庶民的宗教信仰雖性質上應視為民間信仰，但在內政部宗教「教別」欄位上因只有「道教」而無「民間信仰」可登記，所以本文內容會以民間信仰（道教）呈現，以示兩者互通兼容之意。

一、與道教關係密切並雜揉了道教符籙派的道術

臺灣民間信仰與各宗教之間關係最為密切者為道教，但臺灣民間信仰卻不能與道教畫上等號，因為民間信仰是雜揉儒、釋、道、術數各方面的信仰。

道教最高尊神稱是三清道祖，即玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊，儀式有齋醮、祈禱、誦經、禮懺，修煉法有導引、胎息、內丹、外丹、符籙、房中、辟穀（不食五穀雜糧）等術。經典有《正統道藏》、《萬曆續道藏》、《道藏輯要》等，代表性經典是《道德經》、《正一經》、《清靜經》、《靈飛經》⁹。

道教創始人是東漢張陵，創立五斗米道，雜揉神仙傳說、方土方術與陰陽五行思想發展而成。魏晉時期，張陵被尊為張天師，五斗米道也被稱為天師道。隋唐之時，更受到皇室的推崇。兩宋及元朝，道教形成了「全真道」（丹鼎派）與「正一道」（符籙派）兩大道派，由於「全真七子」的丘處機曾隨同成吉思汗西征，使得全真道在元朝得以壯大發展。「正一道」奉張天師為首，以《正一經》為經典，以畫符、唸咒、操演科儀為道術，並將符籙道法傳授於子。元朝大德8年（1304）第38代天師張與材，被封為「正一教主」，「天師道」也因此被稱「正一道」。元朝以後，正一道又分為上清派、靈寶派和天師道等派別。

明、清時期，道教不受朝廷重視，發展受挫。日治時期，臺灣道教及民間信仰亦受到臺灣總督府當局打壓，有所謂「廟神昇天」的毀廟燒神像措施。

民國38年，道教祖壇的江西龍虎山嗣漢天師府第63代天師張恩溥隨政府來臺，設立「嗣漢天師府駐臺辦事處」，41年以正一道士為基礎而成立「臺灣省道教會」，推

⁹ 張志哲主編《道教文化辭典》（江蘇古籍出版社，1994），頁18～19。

舉張恩溥為首任理事長，先後在 8 個縣市設分會。民國55年，立法委員姜伯彰、趙家焯、蔣肇及張恩溥、李玉階、陳仙洲等人於臺北市成立「中華民國道教會」，但與臺灣省道教會並未建立隸屬關係。56年臺北市升格為院轄市，同年臺北市分會易名為「臺北市道教會」。至此，臺灣省道教會、中華民國道教會、臺北市道教會鼎足而三。迨至 67年，臺灣省道教會第 7 屆理、監事任期屆滿，乃更名為「中華民國道教會臺灣省分會」，改選理、監事而改稱第一屆，至此道教組織統整完成。

臺灣的道教並沒有承襲自「全真道」的源流，完全是屬於以畫符、唸咒、操演科儀為主的「正一道」系統。明鄭、清朝時期，臺灣人的婚喪喜慶、廟會科儀活動，都禮請從福建與廣東來臺定居的道士，其淵源則來自江西龍虎山。

道士與法師在臺灣庶民生活之中一直扮演著重要的角色，特別是人生的幾個重要階段或關卡。這些階段或關卡稱為過渡（通過）禮儀（the rites of passage），儀式中絕對無法欠缺道士與道教科儀，如「栽花換斗」是針對不孕婦女，施以符咒科儀，進入「花園」，澆水護花，讓花叢得以入土生根的「栽花」；針對生不出男丁的婦女，施以芙蓉換蓮蕉、紅花（象徵女孩）換白花（象徵男孩）的「換斗」符咒科儀。已孕之後，有「安胎」儀式。長大成年禮「做十六歲」，結婚時有「拜天公」科儀。在公眾宗教領域上，如信眾的祭解、補運、神明的開光、點眼、安座、聖誕千秋、廟宇的慶成醮典等，都需要道士或法師的主持活動。

雖然臺灣漢人社會建立的宮廟雜揉了道教符籙派的道術科儀，但臺灣漢人傳統的宗教信仰與所建立的宮廟，究是屬於道教抑或民間信仰體系，學術界大致上認定是民間信仰。瞿海源就認為，臺灣地區的民眾有 2 / 3 是民間信仰者，而非道教信徒¹⁰。李豐楙指出，臺灣的諸多宗教中，道教確是比較不易定位的，或將道教的涵蓋範圍過度擴大，許多信仰習俗（如童乩）也歸於道教名下；也有的將道教又過度縮小，只視為民間信仰的一部分。臺灣漢人傳統的宗教信仰道教，同時具有「制度型」宗教性格與「普化」宗教現象的兩面性，因此將道教視為民間信仰亦無不可¹¹。鄭志明亦認為，臺灣社會對「宗教」的界定極為模糊，除了佛教與基督教有較明確的制度形式與內涵外，道教與民間信仰實際上是有著互為涵攝的關係，長期的糾葛很難明確的區隔，大多數的宮廟皆以道教自居，不明白什麼叫「民間信仰」。「民間信仰」是學界定義下的概念，但漢民族的語彙裡只有「儒釋道」等宗教概念，根本沒有「民間信仰」，不僅官方不承認「民間信仰」是一種宗教，連民眾在認知上也是混沌曖昧的¹²。

¹⁰ 瞿海源《臺灣宗教變遷的社會政治分析》（臺北市：桂冠，1997），頁140。

¹¹ 有關臺灣漢人的宗教信仰，是屬於道教抑或民間信仰的探討，可參閱李豐楙〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向——以臺灣中部道壇為例〉（張珣、葉春榮合編《臺灣本土宗教研究——結構與變異》，臺北市：南天，2006，頁234~285）。

¹² 鄭志明《臺灣全志·卷9社會志·宗教與社會篇》（南投市：國史館臺灣文獻館，2006），頁183。

二、民間信仰是一種泛神教信仰

日治時期臨時臺灣舊慣調查會編《臺灣私法》，以及宗教民俗研究者片岡巖、梶原通好等人把主祀三清道祖、玉皇上帝、三界公、李老君、張天師等五種神祇的宮廟稱為道教，其餘所有非佛教寺院的宮廟，全部列入儒教而非道教系統，如神農、孔子、文昌、關帝、媽祖、保生大帝、水仙尊王、臨水夫人、開漳聖王、田都元帥諸神，因其以古先聖王為教義，兼具宗教、道德、政治三種性質¹³。似乎把許多民間信仰的所有諸神都歸為儒教。

鈴木清一郎，也將臺灣的宗教與祠廟分成儒教、佛教、道教、齋教（並說明齋教是佛教的一派）¹⁴。曾景來則將臺灣「在來的寺廟」分成儒教、佛教、道教及不屬於這三教別的雜教四大類¹⁵。增田福太郎認為日本統治臺灣之前，臺灣固有的宗教教別有道教、儒教、民間信仰與佛教四大類，可見他主張民間信仰與道教並不相同¹⁶。他考察臺灣人的宗教信仰之後，認為是屬於自然崇拜，包括敬天思想與人格神（特別是祖先）尊崇的一種民間信仰，是一種泛神教¹⁷。

戰後，宮本延人於《日本統治時代臺灣寺廟整理問題》一書就指出：「在臺灣民間信仰，一般也稱為道教，是因為道教與民間信仰已無法區別。道教自古發源於中國的自然崇拜、神仙崇拜、老莊思想、祈求長生不老、施行巫術符咒、接受佛教思想與經典的影響。一般民眾所流傳的道教，於形態上可以說是一種民間信仰，因為它是道教混雜佛教、儒教，既沒有教義，也沒有佈教，大多數的經典都是俗典，及佛家所謂的偽經很多。¹⁸」可見信徒遍及臺灣主流人群的媽祖及媽祖廟雖被日人歸入儒教，但它實質上是儒、釋、道雜揉的一種民間信仰。

現今一般研究者或學界多將「人格神」信仰重新歸類，定位為「道教」或「民間信仰」或「民間宗教」¹⁹，而非「儒教」。日本學者大淵忍爾將中國人之宗教分成佛教、道教與民間信仰，古家信平則將臺灣漢人社會的宗教信仰稱為民間信仰²⁰。而在國內，有不少學者對於臺灣一般民眾的宗教信仰歸類為民間信仰、通俗信仰或民眾宗教，而非

¹³ 日治時期臨時臺灣舊慣調查會編《臺灣私法（2卷上）》（臨時臺灣舊慣調查會，1911），頁255～256。片岡巖《臺灣風俗誌》（臺北市：臺灣日日新報社，1921），第十集、第一章〈臺灣の儒教〉，頁1005～1053，第一章〈道教〉，頁1058。梶原通好《臺灣農民生活考》（臺北市：緒方武歲，1941），頁22～24。

¹⁴ 鈴木清一郎《臺灣日慣冠婚葬祭と年中行事》，頁27～37。

¹⁵ 曾景來《臺灣宗教と迷信陋習》（臺北市：臺灣宗教研究會，1938），頁3～9。

¹⁶ 增田福太郎《臺灣本島人の宗教》（東京：明治聖德記念會，1935），頁4～5。

¹⁷ 增田福太郎《臺灣の宗教》（東京：養賢堂，1939），頁187。

¹⁸ 宮本延人《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》，頁33～34。

¹⁹ 「民間宗教」如焦大衛（David K. Jordan）“Gods, Ghost, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village”一書，Kinko's Publishing Group of Santa Barbara, 1972；鄭志明《臺灣民間宗教論集》，臺北市：學生書局，1984；林榮澤《臺灣民間宗教研究論集》，臺北縣：一貫義理編輯館，2007。

²⁰ 大淵忍爾《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》，東京：福武書店，1983。古家信平《臺灣漢人社会における民間信仰の研究》，東京：東京堂，1999。

道教²¹。西班牙道明會玫瑰省會是山樂曼神父（1944～），在臺灣福傳多年，對於中國歷史、中西關係史及天主教在華傳教史研究頗深。他認為臺灣民間信仰沒有同一的教義和經典，不同於天主教有著嚴謹教義與神學思想，是集儒、釋、道三大信仰之大成，並結合成一連串約定成俗的宗教儀式。他甚至認為，臺灣民間信仰並不容易融入其他外來宗教當中，這一特點明顯不同於世界上其他宗教的演變與發展。儘管在臺灣仍然可以找到純粹的佛教或道教信仰，但全臺有90%的民眾都信奉民間信仰，因此在佛寺或道觀中，供奉著不同教派的神明是很常見的情形，例如臺北市龍山寺就可看到不同教派神明，共處於同一屋簷下²²。

內政部宗教司基於宗教能夠「制度化」的認知，讓民間信仰教別登記為道教雖然並無不妥，況且目前為止臺灣並未出現、也未登記過「民間信仰」的教別，但究其性質仍歸屬民間信仰（或稱通俗信仰）體系，而非道教體系。即寺廟之教別登記欄雖分類為佛教、道教，但其實登記為道教之一般宮廟，除了主祀三清、玉皇大帝、三界公等道觀之外，其他宮廟祀神多非道教神祇，而宮廟祭典、廟會儀式、信仰民俗活動，都非制度化的宗教所可比擬，只能算是一種「擴散式的宗教」（diffused religion），而登記為佛教之寺巖其實也有很大部分仍具有民間信仰性質。

²¹ 使用「民間信仰」一詞者最多，如江家錦《臺南縣志稿·卷2人民志·宗教篇》，臺南縣文獻委員會，1957；劉枝萬《中國民間信仰論集》，臺北市：聯經，1983；黃有興《澎湖的民間信仰》，臺北市：臺原，1992；董芳苑《探討臺灣民間信仰》，臺北市：常民文化，1996；吳永猛、謝聰輝《臺灣民間信仰》，臺北縣：空大，2005；王見川《漢人宗教、民間信仰與預言書的探究》，臺北縣：博揚，2008；李世偉《臺灣佛教、儒教與民間信仰》，臺北縣：博揚，2008；康豹《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》，臺北縣：博揚，2009；戴文鋒《永康的歷史遺跡與民間信仰文化》，臺南縣：永康市公所，2010；丁仁傑《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》，臺北市：聯經，2013。「通俗信仰」如李添春《臺灣省通志稿·卷2人民志·宗教篇》，臺北市：省文獻會，1956。「民眾宗教」如丁仁傑《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》，臺北市：聯經，2009。

²² 轉引山樂曼《美麗島：主的莊田》（臺南市：聞道，2013），頁45～46。

重修

屏東縣志

民間信仰

第三章

神力無邊——地方、族群與民間信仰



第三章

神力無邊——地方、族群與民間信仰

「地方」一詞，原是指中央以下各級行政區域的統稱，廣義的「地方」範圍可以大到一省，可以小到一村落，甚至村落裡的一個小角頭。我國「地方制度法」第三條即明載：「地方劃分為省、直轄市。省劃分為縣、市；縣劃分為鄉、鎮、縣轄市。直轄市及市均劃分為區。鄉以內之編組為村；鎮、縣轄市及區以內之編組為里。村、里以內之編組為鄰。」行政區域上的地方可從省（直轄市）、縣（市）、鄉、（鎮、縣轄市）、村（里）到鄰，而鄰就是村落的一個小角頭。

在某一意義上，「地方」它更強調的是地方性與在地性（locality），相對於全國、全省、全縣、全鄉的「全體」而言，「地方」就是「部分」或是「個體」。村（庄）是漢人社會自衛與自治組織的基層；而鄉鎮是漢人社會生活自給自足的最小單位，由於屏東縣內的族群分佈主要是以鄉鎮為界限，而不是以村庄為界限，為了釐清地方、族群與民間信仰三者間的關係，本文所言的「地方」是界定在鄉、鎮、（縣轄）市內的區域為範圍，而「地方信仰中心」就是指各鄉、鎮、（縣轄）市的地方大廟。

屏東縣共有33鄉鎮市，包括有 1 個縣轄市、 3 個鎮（潮州、東港、恆春）及29個鄉，為一河洛人、客家人、平埔族人、原住民、大陸省籍、外籍等各大族群聚居之地，每一族群各有其傳統信仰習俗。以地方、族群與民間信仰的關係來看，33鄉鎮市之中屬於山地鄉有 8 個（三地門、霧臺、瑪家、泰武、春日、來義、獅子、牡丹），漢人傳統的民間信仰幾乎並未滲入；25個平地鄉鎮中屬於客家鄉有 8 個（高樹、長治、麟洛、萬巒、內埔、竹田、新埤、佳冬），屬於河洛人的鄉鎮市有17個，民間信仰及廟會活動主要就是分佈在河洛與客家族群聚集的這25個平地區域內。本章即探討這25個地方的族群與民間信仰的關係。

第一節 庄頭廟與地方大廟

考察平地25鄉鎮與民間信仰的發展關係，可以發現屏東縣地方民間信仰出現了三種型態，第一種是一鄉鎮內並無地方大廟，各村落仍然維持各庄頭各自有自己的庄頭廟，庄頭廟祭祀圈尚未能跨越其他庄頭而形成地方大廟；第二種是鄉鎮內以一座大廟為主，即某一庄頭廟的祭祀圈已經跨越過其他庄頭，而形成鄉鎮內的地方大廟，且只有一座；第三種是鄉鎮內同時存在有兩座大廟，即某一庄頭廟的祭祀圈已跨越過其他庄頭，而形成鄉鎮內的地方大廟，且有兩座。

一、以庄頭廟為主的村落社會

在漢人傳統村落裡，神明的祭祀與神誕醮典、酬神演戲、神明遶境等廟會活動，都必須透過村庄共同的公廟來舉行。村落與廟宇關係密切，因此有「村村皆有廟，無廟不成村」、「無廟不成村，有廟必有會」、「有村必有廟，無廟不成村」、「無宮無廟不成村，有宮有廟才是村」或是「無廟不成村，無村沒有廟」之說¹。

臺灣漢人社會的民間信仰亦是如此，庄頭與廟宇有其對應關係，大多是一庄（頭）一庄（頭）廟型態。臺灣農村（漁村、山村）地區，至今仍將村落或聚落稱為庄，而庄也是一個居民所組成的共同祭祀單位，該聚落的共同祭祀中心就是庄廟。在庄內有時會有較小的部落，稱為「角頭」，這些角頭可能由一群同姓族人在此開墾定居而形成「角頭大姓」，角頭大姓在一定經濟能力與雙重的血緣認同、地緣共識之下，會建立起角頭內的共同廟宇，並要求將同姓族人的「私佛仔」捐出「落公」，以方便角頭內居民的奉拜，此即「角頭廟」²。當庄頭內有數座角頭廟時，便會形成所謂的一庄多廟的情形。

臺灣廟宇可分官設與民設兩種，官設廟宇係為國家祀典政務之目的而營建，此乃極少數，多數廟宇則為村庄人民所捐建。民設者又分少數人私有（如私佛仔）、同業者公有（如臺南三郊之有水仙宮）、同籍者公有（如艋舺三邑人之有龍山寺、廣東籍民之有三山國王廟、同安縣人之有保生大帝廟）、同村庄的地方人民公有等四類，這四類之中又以同村庄的地方人民公有數量最多，臺灣大部分廟宇多屬於此類，即同村庄的地方人民公有的公廟³。村庄雖有面積大小、人口多寡、坐落所在（丘陵的山村、海邊的漁村或平原的農村）之不同，但只要是同村庄的地方人民所公有的公廟，都可以稱之為「庄廟」或「庄頭廟」。

庄廟與村庄的關係密切到何種程度呢？戴炎輝研究指出，清代臺灣的庄及庄廟，就等同於同時期大陸各省的村及村廟。村庄與村庄公廟有密切關係，現示村庄廟（非廟宇而是廟之組織）就是村庄。村庄廟組織就是村庄的自治機關，村庄公所設在廟內，村庄廟與村庄公所或村庄公會之間，有密切的關係。村庄的立公約、行調處、定制裁，均在公廟內舉行⁴。因此「有庄頭必有庄頭廟」，可以說是臺灣漢人村庄社會發展過程中最適切的寫照。早期傳統聚落鄉鎮內並無跨越多數庄頭的大型信仰中心——地方大廟，各庄頭有各自的庄頭廟，每個庄頭廟的祭祀圈並未能跨越出自己的庄頭區域，漢人社會的庄廟與聚落的互動與存在，最為傳統、典型的就是一庄（頭）有一庄（頭）廟的對應關係，若庄沒有庄廟存在，即表示該聚落只是小庄，人口數與經濟力都尚無法支撐起一間

¹ 甘滿堂《村廟與社區公共生活》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁57。

² 戴文鋒《永康的歷史遺蹟與民間信仰文化》（臺南縣：永康市公所，2010），頁136~205。

³ 臨時臺灣舊慣調查會《臺灣私法（2卷上冊）》（東京：東洋印刷株式會社，1911），頁321~322。林美容曾調查高雄縣65座媽祖廟，屬於角頭廟、聯庄廟、街廟性質的各只有2座，屬於大廟有3座，而屬於庄廟性質的有56座，可見庄廟一直是臺灣民間廟宇中數量最多的（林美容〈媽祖信仰與地方社區——高雄縣媽祖廟的分析〉，《祭祀圈與地方社會》（臺北縣：博揚，2008），頁263。

⁴ 戴炎輝《清代臺灣之鄉治》（臺北市：聯經，1979），頁178~182。

公有的庄廟；或者是該庄已經敗庄，居民遷出，庄廟因而殘破倒塌未予重建。

在臺灣漢人社會廟宇建立的過程中，都是從庄廟開始，累積一定人數的跨庄信徒與廟宇自我經濟實力後，才逐漸脫離庄廟性質，變成鄉鎮地方共同的信仰中心——地方大廟。庄廟是漢人社會聚落中宗教生活最重要的「原型」，這也是為什麼庄廟至今仍然是臺灣廟宇裡數量最多、最為普遍的主要原因。以鹽埔鄉為例，在日治時期（大正9年、1920）鹽埔鄉只有三個「大字」，即鹽埔、新圍與彭厝三個庄頭。現今鄉內有三座較具代表性的廟宇，一是鹽北村朝鳳宮，一是新二村慈天宮，一是彭厝村建安宮。朝鳳宮的信徒雖包括鹽北、鹽中、鹽南等三村，但三村無論是日治或清朝時期，都同屬於鹽埔庄，戰後才分成三個行政村，所以鹽北村朝鳳宮就是鹽埔庄的庄廟。慈天宮的信徒雖包括新圍村、新二村，但兩村無論是日治或清朝時期，都同屬於新圍庄，戰後才分成兩個行政村，所以新二村慈天宮就是新圍庄的庄頭廟。建安宮的信徒來自彭厝村，而彭厝村就是日治或清朝時期的彭厝庄，所以彭厝村建安宮就是彭厝庄的庄廟。

二、大廟在地方社會的形成

大廟是指該廟宇是鄉、鎮（市）層級區域內最重要、信徒最多的一座廟宇，是全鄉、鎮（市）的信仰中心，其祭祀圈至少會跨越該鄉、鎮（市）多個村落或多個庄，臺灣民間習慣稱之為「大廟」，而學界多稱之為「地方宗教信仰中心」、「（地方）公廟」、「鄉廟」、「人群廟」或者「大廟」等⁵。

以合併前的高雄縣媽祖廟而言，林美容指出縣內有彌陀彌壽宮、角宿天后宮及鳳山雙慈亭三座媽祖廟，分別成為彌陀鄉、燕巢鄉與鳳山市的大廟。位在街市的古老廟宇，若其轄境有時亦包含鄰近的鄉庄，而成為全鄉或全鎮的信仰中心，便稱為大廟⁶。大廟它的規模通常比村廟大，屬於鄉鎮性的。當然，它的界限不一定要同行政的鄉鎮界限一樣，不過大致上和鄉鎮的範圍蠻符合的，常常是同鄉鎮的居民共同信仰的中心⁷。

臺灣民間慣用的「大廟」一詞，其使用早見於清代時期，如乾隆18年（1753）創建的鳳山「雙慈亭」，早被當地人稱為「大廟」，盧德嘉《鳳山縣采訪冊》載：「天后宮：額『雙慈亭』，後祀觀音，故名。俗呼大廟。⁸」可見清朝時期鳳山地方居民對於雙慈亭除了慣稱的「媽祖廟」外，更常以「大廟」稱之。雙慈亭就是鳳山地區內最重要、信徒最多的一座廟宇，也是鳳山地區居民的共同信仰中心。又如旗津地區的天后

⁵ 如慈濟宮為豐原地區的「大廟」，洪秋芬稱之為「地方宗教信仰中心」，見氏撰〈日治時期殖民政府和地方宗教信仰中心關係之探討——豐原慈濟宮的個案研究〉（《思與言》42卷2期，2004），頁1~41；湧蓮寺為蘆洲地方居民的信仰中心，朱展緯稱之為「地方公廟」，見氏撰〈寺廟與地方社會——以新北市蘆洲區湧蓮寺為中心（1729~2009）〉（中央歷史學所碩論，2011）；「鄉廟」一詞，見溫振華《蘆洲湧蓮寺——一座鄉廟的形成》（《北縣文化》50期，1996），頁15~23；「人群廟」一詞，見黃文博《臺灣民間信仰見聞錄》（臺南縣：縣立文化中心，1988），頁67，與吳明訓〈琉球鄉民的寺廟信仰類型探討〉（《屏東文獻》13，2009），頁46、76~77。

⁶ 林美容〈媽祖信仰與地方社區——高雄縣媽祖廟的分析〉，《祭祀圈與地方社會》，（臺北縣：博揚，2008），頁264。

⁷ 林美容《祭祀圈與地方社會》（臺北市：博揚，2008），頁21。

⁸（清）盧德嘉《鳳山縣采訪冊》（臺北市：臺銀，1960），丁部〈規制〉，頁167。

宮，也是當地居民所認知的「大廟」。《臺灣日日新報》載：

旗后街媽祖廟。原有舖戶鳩金。建置店屋幾座。每年收稅。積存為基本金。今因該地設立保甲。其所需用。無閒款可提。時捐派於人民舖戶。是以該市諸巨商等。招集協議。欲將大廟每月所收稅金。充為保局經費⁹。

報導所謂旗后街大廟就是旗津區媽祖廟，旗津天后宮在當地不僅建廟歷史悠久，且為當地住戶、商店與漁民的信仰中心，所以被稱為「大廟」。準此，以下針對縣內河洛族群17鄉鎮市、客家族群8鄉的地方大廟製如表3-1：

表3-1：屏東縣地方大廟一覽表（由北而南排列）

編號	行政區	廟宇名稱	主祀神明	所在村里	創設年代	西元
1	里港	雙慈宮	天上聖母	大平村	乾隆6年	1741
2	九如	三山國王廟	三山國王	九明村	乾隆43年	1778
3	屏東	慈鳳宮	天上聖母	崇禮里	乾隆41年	1776
4	麟洛	開臺聖王廟 (準大廟)	開臺聖王	麟頂村	光緒10年	1884
5	萬丹	萬惠宮	天上聖母	萬生村	乾隆21年	1756
6	新園	鯉魚山赤山巖	觀音菩薩	田洋村	康熙58年以前	1719以前
7	潮州	三山國王廟忠主宮	三山國王	同榮里	乾隆38年	1773
8	東港	東隆宮	溫府千歲	東隆里	乾隆年間 ¹⁰	1736~1795
9	南州	溪洲代天府	朱府千歲	溪州村	民國43年	1954
10	車城	福安宮	福德正神	福安村	康熙元年 ¹¹	1662
11	滿州	羅峰寺	觀音菩薩	永靖村	大正12年	1923

資料來源：筆者田調整理

以上這11座鄉、鎮（市）大廟的形成，並不是說它就是鄉、鎮（市）內唯一的庄廟，地方上各庄仍有屬於自己的庄廟，只是大廟的信徒來源已跨越到其他庄頭，甚或跨越其他鄉鎮（如新園赤山巖信徒跨萬丹、新園兩鄉民）、縣市（車城福安宮進香信徒來自全臺），成為鄉、鎮（市）地方最具代表性的一座廟宇。

據臺灣總督府寺廟臺帳登錄的寺廟主神來看，有佛尊、菩薩，有道教神仙，有儒教的聖賢，有身分不明的各類鬼神，種類超過1,000種以上。其中神明數量最多的是土地公，第二是王爺，第三是媽祖，第四是觀音¹²。然而福德正神雖是臺灣民間最為普遍的神明，但因其神格較低，所以多屬於村落小廟，很難晉升為庄廟，要成為鄉、鎮（市）地方的信仰中心或大廟更是難上加難，但車城福安宮卻是臺灣民間信仰發展史上的一個

⁹ 〈議立貯金〉，《臺灣日日新報》，1908年12月16日。

¹⁰ 據全國寺廟整編委員會《東港東隆宮沿革誌》（東港東隆宮，1992，頁9）所載，東隆宮創建於康熙45年（1694），是溫王顯靈指示在崙仔頂（今鎮海里）建廟，不過此說並未有任何文獻記載或歷史依據。

¹¹ 據車城福安宮管理委員會《車城福安宮沿革》（1993）所言，該宮創建於康熙壬寅年（1662），年代這麼早確實令人懷疑，但是清代文獻並沒有車城福安宮創建年代的相關記載，此處只好暫以該宮說法為據。

¹² 〈皇民化と在來宗教の革新〉（《南瀛佛教》17卷5號，1942），頁53。

特例，它和一般的土地公廟大不相同，其廟宇是採用中國北方宮殿形式構造，為三進六層樓的建築，外觀宏偉、金碧輝煌，不僅是目前全臺灣以及東南亞最大的土地公廟，每年農曆8月15日「土地公生」前後，更是吸引全臺各地的福德正神都要來此進香，進香客擠滿廟前廣場。

王爺廟在臺灣數量雖然遠超過媽祖廟、觀音廟，但大多數為庄頭廟，要形成地方大廟並不容易，必須要有非常盛大的迎王祭典，且要行之有年，如東港東隆宮、南州溪州代天府與小琉球三隆宮（與碧雲寺共為琉球地方大廟，待後述）。

觀音崇祀在臺灣民間，有些是在純粹佛寺裡供奉，有些則是在民間廟宇裡祭拜，在屏東縣以觀音為主祀神的大廟有新園鯉魚山赤山巖與滿州永靖羅峰寺。赤山巖位於新園鄉田洋村1號，是萬丹、新園兩鄉民信仰的寺廟，創立於康熙58年以前。康熙58年（1719）陳文達《鳳山縣志》載：「觀音宮：一在縣治龜山下、一在鳳山下莊、一在淡水新園、一在萬丹港街。¹³」可見赤山巖建立之初，稱為「觀音宮」，是一座民間信仰十分濃厚的觀音「宮廟」，清末才稱為「觀音寺」。光緒20年（1894）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》載：「觀音寺：一在兩魚山東北，（鳳山）縣東20里，屋11間，額『赤山巖』，同治3年（1864）黃正春董修，廟租25石。¹⁴」然而先前卻傳出廟方將把此廟的管理權交給屏東市某僧團，引起地方民眾及信徒的反彈，而有「還廟於民籌備會」的產生¹⁵。在地方強烈要求下，赤山巖廟方終於決定對萬丹、新園兩鄉開放信徒登記，可見當地信徒認為赤山巖是當地的一間傳統久遠的「地方公廟」。

羅峰寺位於滿州鄉永靖村庄內路18號，是大正12年（1923）地方善信集資創建而成。戰後，本寺加入佛教會，公推賴壬松先生為第一屆管理人，興建房舍3間。民國46年謝宋桂蘭繼任第二屆管理人，民國48年震災寺屋全毀，購地擴建寺院、塑佛像、創辦托兒所，悉於謝宋桂蘭任內完成¹⁶。雖然，羅峰寺加入了佛教會，但它並不是純粹的佛寺，而是具有的地方公廟性質的廟宇，此從每四年一科「五朝齋醮暨八保祭典」就是由滿州羅峰寺主導，可以得知（請參第四章〈迎來送往——迎王盛典及其民俗意涵〉，第三節〈其他迎王祭典〉）。

就族群與地方大廟的關係來看，河洛人的鄉、鎮（市）主要是以天上聖母與王爺信仰為主流，在屏東、里港與萬丹是信仰天上聖母，在東港與南州則是信仰王爺。以萬丹萬惠宮為例，雖然地方上（萬丹街）五個角頭都各有其公廟與祀神（萬生村農惠宮祀神農大帝、萬全村保全宮祀保生大帝、萬惠村竹惠宮祀五府千歲、萬後村大憲宮祀大使爺楊延平、寶厝村萬泉寺祀玄天上帝），但萬丹萬惠宮在每年元宵都會在五個角頭的範圍

¹³（清）陳文達《鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷10〈外志〉，頁162。

¹⁴（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），頁172。

¹⁵2000年4月住持李錫嘉邀集讀經班的成員議決，要把赤山巖的管理權交給屏東市某僧團，引起萬丹、新園兩鄉信徒的關切，5月5日齊聚在萬丹林枝讀服務處召開「還廟於民籌備會」，並提出健全赤山巖組織的五大要求。

¹⁶朱其昌《臺灣佛教寺院庵堂總錄》（高雄縣：佛光，1977），頁533。

內進行遶境，而「媽祖生」則是每三年一次進行萬丹全鄉與竹田鄉西邊村落的遶境，可見作為地方大廟的萬丹萬惠宮，其信仰圈早已跨越鄉域，所以36庄公廟的範圍就已超出萬丹鄉境而涵蓋部分竹田鄉境。

而在客家八個鄉域中，除了麟洛以開臺聖王廟為（準）地方大廟之外，幾乎仍是以庄廟為主的傳統村域社會，並沒有像河洛人所在的庄頭已有許多發展形成地方大廟。其實，與河洛人比起來，臺灣客家聚落對於延平郡王的奉祀並不常見，屏東縣內只有高樹長榮村延平郡王祠、內埔豐田村延平郡王廟與麟洛麟頂村開臺聖王廟三處而已，然而麟頂村開臺聖王廟卻已逐漸發展成為麟洛地區的「準地方大廟」，所謂的「準」即表示尚在發展階段，換言之，開臺聖王廟是麟洛本庄（麟頂、麟蹄、麟趾三村）的大廟，而其他各庄也有在地的庄廟，如老田尾（新田村）五穀宮、徑仔（田道村）國聖宮，過去麟洛人迎接「王爺奶回娘家」活動的遶境範圍只在麟洛本庄，然而自民國102年起，遶境範圍已經擴大到其他庄頭，其他各村不但樂意接受，也表示將來此活動的遶境範圍都應遍及全鄉各庄，這意味著開臺聖王廟的信仰圈也有逐漸擴大的趨勢。開臺聖王廟之所以可以逐漸晉升為「準地方大廟」，應與麟洛是全屏東縣唯一一個純客家為主的鄉域有關，麟洛七村全數是客家村，且鄉域面積狹小，庄廟的主流信仰容易擴散到其他次要庄頭，而屏東縣其他七個客家鄉域，多是客家、河洛各自成為聚落，例如內埔鄉有23個行政村，其中內埔、內田等14村是客家村落，隘寮、水門等9村是河洛村落，所以客家聚落以三山國王、神農大帝為主神的庄廟信仰，不容易打入河洛人的聚落，而河洛人以天上聖母、王爺為主神的庄廟信仰，也同樣很難進入客家聚落，難以凝聚形成地方共同的大廟，從族群與地方大廟的關係來看，頗能呈現出屏東縣民間信仰的地區性與族群性。

理論上，鄉域面積小者比面積大者，其村落主要信仰容易擴散到其他村落，但這並意味著必然會形成地方大廟。以枋山鄉而言，只轄有枋山、加祿、楓港、善餘四村，是全國各鄉鎮市中管轄村里數最少者，其主要廟宇德隆宮是楓港、善餘兩村的共同廟宇，雖然其祭祀圈含蓋了枋山鄉1/2的行政區域，但尚無法將之視為枋山的地方信仰中心——大廟，而只可視為一座庄（頭）廟。因為枋山鄉的三大聚落是加祿、枋山與楓港，1955年因人口增加，乃從楓港劃出善餘村。更何況加祿村仍是枋山鄉第一大村，人口2,400餘，與楓港、善餘兩村人口總額2,400餘相近，況且加祿、枋山也各自有自己的庄（頭）廟嘉和宮（主祀盧府千歲）、崇德宮（主祀李府先師）。

另外在河洛人為主的17個鄉鎮市中，有恆春、琉球、林邊三個鄉鎮形成了同時存在兩間大廟的現象，筆者稱為「雙元地方信仰中心」或「雙大廟」。雖沒有一個獨大的大廟，卻有兩個無論信眾人數多寡、知名度高低都不相上下的廟宇（參表3-2）。這三個鄉鎮形成了「雙元地方信仰中心」或「雙大廟」的過程與原因各不相同。

表3-2：屏東縣地方雙大廟一覽表

鄉鎮	大廟	主神	所在	信徒主要分布區域	創立年代	西元
恆春	高山巖 天后宮	福德正神 天上聖母	山海里 城西里	山海、大光、龍水、大光4里 城西、城北、城南3里	乾隆年間 光緒3年	1736以後 1877
琉球	碧雲寺 三隆宮	觀音菩薩 三府千歲	大福村 本福村	全鄉 8 村 (4 角頭)	乾隆元年 乾隆初年	1736 1736以後
林邊	忠福宮 慈濟宮	三山國王 天上聖母	林邊村 林邊村	林邊、光林、仁和、中林、 永樂5村	乾隆26年 咸豐11年	1761 1861

資料來源：筆者田調整理

恆春兩大信仰中心是山海里的高山巖與城西里的天后宮，前者建立於乾隆年間（確切年代不明），光緒20年（1894）檳榔坑的重要氏族尤炳文曾加以整修重建¹⁷，後者建立於光緒3年（1877）；前者以福德正神為主神，後者以天上聖母為主神；前者位居城外，後者位居城內；前者是恆春未建城之前漢人的信仰中心，後者是恆春築城後城內漢人的信仰中心。至今住於城鎮內的居民，就是以天后宮為信仰核心，住於城外的居民則是以高山巖為信仰核心。

琉球兩大信仰中心是大福村的碧雲寺與本福村的三隆宮。以觀音為主神的碧雲寺是琉球最早建立的廟宇，乾隆元年（1736）建立時名為觀音亭，乾隆59年（1794），草廟破損且地處低窪，庄民乃改建於澳山頂。光緒3年（1877），遷建於大福村和平路61號今址，改成瓦廟，名為「碧雲寺」¹⁸。碧雲寺可以說是琉球鄉民信仰中心，每年農曆2月19日觀音聖誕，廟方會按照「題丁」名冊擲筊決定出新爐主與新頭家，爐主有為鄉民供奉天公爐之義務。聖誕祭日起，由爐主負責安排野臺戲，連續演戲酬「神」數十天。三年一科迎王祭典時，碧雲寺觀音菩薩的「神」轎一抵達三隆宮，除該科「代天巡狩」大王爺之外，所有王爺神轎都必須出迎¹⁹。可見碧雲寺至今仍具有濃厚的地方大廟與公廟性質。

以王爺為主神的三隆宮建立年代稍晚，但亦在乾隆初年。早期琉球人只有一座大廟，就是碧雲寺，後來三隆宮在民國71年修建完成²⁰，該年是琉球人前往南鯤身進香的最後一科迎王祭典，74年三隆宮自造王船、舉辦屬於琉球人的迎王祭典，琉球八個村、四大角頭都被納入整個迎王遶境的範圍，此後琉球「雙大廟」的結構已經形成。而琉球迎王祭典活動特色之一的「環島海巡」，其用意是在代天巡狩王爺駕臨之前，先恭請島上雙大廟主神——觀音佛祖與王爺，聯袂綏靖全島一週。至今三隆宮迎王祭典，已成為是琉球地方最大的宗教盛事。

¹⁷ 郭漢辰《恆春檳榔坑傳奇》（屏東縣：文化局，2003），頁37～46。

¹⁸ 琉球庄役場《琉球庄管內狀況一覽》，1928。李宗信〈小琉球的社會與經濟變遷（1922～1945）〉（南師臺灣文化研究所碩論，2004），頁44～47。

¹⁹ 林澤田《琉球鄉志》（屏東縣：琉球鄉公所，2006），頁280。

²⁰ 據該宮宮志碑文所載，三隆宮初建草茅於乾隆初年，乾隆50年（1785）改建為瓦廟。同治7年（1868）、光緒17年（1891）、大正14年（1925）均有整修，民國37年擴建後將王爺廟改名為「三隆宮」。

林邊兩大信仰中心是忠福宮與慈濟宮，兩廟不僅屬於同一管理委員會，也都坐落在林邊鄉最早開發拓展之地、鄉公所所在地的林邊村。前者建立於乾隆26年間（1761），後者建立於咸豐11年（1861）；前者以三山國王為主神，後者以天上聖母為主神；前者每年於農曆2月23日、24日、25日會舉行三山國王聖誕千秋平安遶境大典，遶境範圍包括林邊、光林、仁和、中林、永樂等五村，而參與遶境的神轎，其廟宇除了來自前五村之外，竹林村的竹仔腳竹隆宮、官埔九州代天府、官埔三清寶德宮、水利村的放索普龍殿、田厝村神農宮也會派神轎參與²¹，可見忠福宮已是跨庄頭的廟宇；後者每年於農曆3月23日、24日會舉行天上聖母聖誕千秋平安遶境大典，晚於忠福宮約1個月，遶境範圍也包括林邊、光林、仁和、中林、永樂等五村，這五村在日治時期屬於林邊庄「林邊」大字第一保，戰後林仔邊被析分成五村，這五村都聚居在鄉公所所在地附近，當地人稱為「內五村」（林邊鄉其他五村則各分散在「內五村」之北邊、西邊，俗稱「外五村」），可見忠福宮與慈濟宮同為「林邊」大字第一保（內五村）的信仰中心，且早在日治時期以前就形成，而參與慈濟宮遶境的神轎也都與忠福宮如出一轍，可見慈濟宮也是一座跨庄頭的廟宇²²。

第二節 「地方神」信仰的發展

「地方神」這樣的神祇，在中國過去傳統地方史料上稱為「土神」。依照研究明清時期江南民間信仰的日本學者濱島敦俊的研究發現，江南當地除了有東嶽大帝、關聖帝君、天上聖母、玉皇大帝等聞名全國的神祇外，也有大量不太有名的神明，而且地方上的文獻與史料都把這些神明記述為「土神」。因此濱島氏為「土神」下了一個定義：「土神」是產生於某一地域，並有著該地特有的靈異傳說，因而在該地受到信仰的神。換言之，「土神」是指在某地形成，有當地相應的靈異傳說，並在當地獲得信仰的「地方神」，其對立的概念就是「全國神」。不過，「某地」的地域範圍有大有小，有村落層次的，有鄉鎮層次的，有縣級層次，甚至更廣闊的領域如江南三角洲全域的²³。

臺灣民間信仰的祀神，雖然大多為移民由原鄉移植而來，道教神明如三清道祖、三官大帝、五斗星君等；佛教如釋迦牟尼、觀音、文殊、普賢、地藏王等；民間信仰如九天玄女、清水祖師、廣澤尊王、開漳聖王、關聖帝君、天上聖母、臨水夫人、中壇元帥等，這一類自大陸引進的神明如稱為「中國神明」的話；那麼少數是在臺灣本土成聖成神者，如臺南小南城隍朱一貴、傳說捨身取義的嘉義「義人」吳鳳、鳳山治理水圳的曹瑾、彰化二水鄉林先生廟的林先生、八里義民祠的「義賊」廖添丁、新店區花園新城社

²¹ 2012年林邊忠福宮三山國王歲次壬辰年聖誕千秋平安繞境大典，筆者田調記錄整理。

²² 2012年林邊慈濟宮天上聖母歲次壬辰年聖誕千秋平安繞境大典，筆者田調記錄整理。

²³ 濱島敦俊《明清江南農村社會與民間信仰》（廈門：廈大出版社，2008），頁6~7。

區「無天禪寺」的「義盜」李師科、金門金寧鄉李光前將軍廟等²⁴，這些死後才在臺灣各地立祠蓋廟、成為祀神者，有民俗學者就稱之為「在地神明」²⁵。目前為止，學者對於臺灣國內地方神的研究或論述不多，這種僅見於縣市層級、鄉鎮市（縣轄市）甚或村落內，而罕見或是未見於國內其他縣市或鄉鎮的祀神信仰，其產生有一部分是外國人客死臺灣而被當地視為神明者，也有一些是僅存在某村落所產生的極少數人的祀神信仰。

在臺灣整個區域來看，關聖帝君、天上聖母、保生大帝、玄天上帝、神農大帝等神明，吾人可將之視為「全國性的神明」；而只產生於屏東縣境域內，或縣內某一鄉鎮或某一村落的神明信仰，吾人可以把它這一類的神明視為「地方神」。之所以不直接使用「土神」一詞，是為了避免與施工鑿地、修繕房屋、挖井掘池、起蓋房舍時可能動犯到土地的「土神」混為一談。此外，本文將採取較為寬鬆的定義，即「地方神」雖是產生於某一地域，並有著該地特有的靈異傳說，因而在該地受到信仰的神明；但所謂的「某一地域」，指的可以是當地，也可以是源自別地，但經過一段歲月流轉，最後卻成為當地獨有的特殊信仰。

屏東縣境內所發現這些地方（在地）神祇，雖不太知名、但卻十分獨特，這些「地方神」的信仰大多屬於鄉鎮層次或村里層次的，僅在某一特定區域或村庄範圍內，有其在地性。

一、南靖縣移民的標誌——潮州民主千歲

潮州「民主宮」，位於蓬萊里舊地名內水吼、打鐵店的聚落中（位於潮州後火車站），主祀神明為「民主千歲」。仇德哉《臺灣之寺廟與神明》說及，民主千歲又稱民主公王或民主公，全臺只有潮州一處²⁶。最早提及民主千歲來歷的是鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚葬祭與年中行事》記載：「淡水郡三芝庄新小基隆字新庄子190番地有一主祀民主公的民主公廟，相傳係祭拜乾隆八年（1743）來此（筆者案：今新北市三芝區新庄里）開墾的首批移民，當地百姓為感念其對鄉土開拓之功，乃建立四尺見方小廟祀之，名為『土地公廟』。至道光二年（1822），大陸有一位翰林巫宜福來臺，在此廟小憩，得知小廟所祀為當地一批開拓的先民，乃改名為『民主公王廟』。四月八日為其例祭日。²⁷」

民主公王之祀，在臺灣雖屬罕見，顯然潮州並非絕無僅有的獨例，嘉義溪口賴家、彰化社頭劉家都有奉祀。而新北市三芝區的「水口民主公王」，有謂係新庄子首先從事拓墾者，地方人士為感念其功德而建廟祭祀，或謂係由「圓窗」開基祖江由興由福建永

²⁴ 戴文鋒《永康的歷史遺跡與民間信仰文化》（臺南縣：永康市公所，2010），頁196～197。

²⁵ 黃文博《南瀛祀神故事誌》（臺南縣：臺南縣政府，2009），頁22。

²⁶ 仇德哉《臺灣之寺廟與神明（四）》（臺中市：省文獻會，1983），頁73～74。

²⁷ 鈴木清一郎《臺灣日慣冠婚葬祭與年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁381～382。

定故鄉迎遷來的守護神²⁸。北海岸的三芝、石門、萬里一帶，確實住著許多汀州客家後裔，因此若是源自福建永定縣，永定屬汀州府，操客語，則民主公王應為客家人移植臺灣的地方信仰。

但據《潮州鎮誌》記載，民主千歲不是源自永定縣，而是南靖縣書洋鎮石橋村。當地有奉祀「民主公王」，是清朝官員趙文振。打鐵店在日治時期就有民家私祀民主公王，二次大戰時設堂，民國74年改建為今貌²⁹。不管民主公王是否為清朝官員，亦不管其是否姓趙，若是源自福建南靖縣，南靖屬漳州府，大多操閩南語，少數講客語，則民主公王應為南靖縣內的河洛人或是客家人移植臺灣的地方信仰。

林文龍〈民主公王信仰之謎〉一文則認為，民主公王是漳州人的信仰，且與南靖劉姓有一定的關係，可能是開漳聖王陳元光某個劉姓部屬。他說在採集彰化縣的古匾中，意外在社頭鄉湳仔劉姓祖厝發現了「敕封光祿大夫民主公王神位」牌位。劉姓祖厝從祀民主公，一山之隔東埔臘（竹山鎮延平里）的劉姓聚落也拜民主公，所以林文龍推斷民主公與南靖劉姓一定關係密切，再加上民主公是一尊斷臂將軍的造型，所以可能是開漳聖王陳元光麾下某個劉姓部屬，一如輔順將軍、輔信將軍之類³⁰。

邱彥貴則指出，「民主公王是客家神明，祂是源自汀州府的射獵神或山神，流傳到隔鄰的漳州府南靖縣西部的客語區也有信徒。在臺灣，似乎僅見於臺北三芝江姓、彰化社頭的芳山堂劉姓、嘉義溪口的賴姓等家族奉祀民主公王。男性神祇稱公王在閩粵客屬間常見，但臺灣客家較少使用。³¹」

光緒元年（1875）吳子光《一肚皮集》提到「民主公王」云：「靖邑有稱民主公王者，按左傳隨季梁曰：『夫民，神之主也。³²』語似本此，然亦偶合暗合爾。……且不稱王公而稱公王，亦平準書所言武斷鄉曲者也。³³」不稱王公而稱公王，不管是否如《史記·平準書》言，是後人以威勢妄斷是非曲直而成，但仍可以了解民主公王與南靖（靖邑）居民的關係深遠。總之，臺灣民主公王之祀奉可分南、北兩脈絡移民，新北市三芝區江姓是屬汀州府永定縣籍；而屏東縣潮州鎮則是漳州府南靖縣籍移民所移植而來的地方神信仰。

二、全國僅見的地方神

（一）祈求漁獲豐收的投射——東港鄔府將軍

「東隆壇」俗稱「囡仔廟」，位於頂新里的頂頭角，是東港三年一科儀迎王平安祭

²⁸ 三芝鄉公所編《三芝鄉志》（臺北縣：三芝鄉公所，1994），頁216。

²⁹ 陳秋坤編纂《潮州鎮誌》（屏東縣：潮州鎮公所，1998），頁437。

³⁰ 林文龍〈民主公王信仰之謎〉，《臺灣文獻館電子報》70期，2011。

³¹ 邱彥貴、吳中杰《臺灣客家地圖》（臺北市：貓頭鷹，2001），頁103。

³² 「夫民，神之主也」一語，堪稱鬼神宗教人文化的表徵。季梁強調人民是鬼神的主人，認為古代聖王都是先造福於人民的生活，而後致力於對鬼神的祭祀。

³³ 吳子光《一肚皮集》（《臺灣先賢詩文集彙刊》第3輯，臺北縣：龍文，2001），頁95。

典中七角頭之一，依〈東隆壇沿革誌〉的說法，主祀神江府千歲俗名郭信豐，江蘇省江都縣江都堰人氏，隋朝武進士³⁴。而東隆壇就有一尊造型非常奇特的神祇，手持令旗，腳踩烏魚，稱為鄔府將軍（圖3-1），當地信眾稱祂「鄔主公」，農曆10月15日是其聖誕千秋日。每到了冬至左右的烏魚季節，信眾就會挑著牲禮到東隆壇來祭拜鄔府將軍，有些是祈求漁獲豐收；有些則是豐收後來答謝神恩。當地漁民相信，「鄔府將軍」就是烏魚群神秘迴游路線的「領航司令」，奉令於每年的11月、12月之間，引領著烏魚群來東港參拜溫王爺，為溫王爺祝壽。所以，烏魚也就被東港地區的漁民們，視為溫王爺特別為他們準備的「壓歲錢」³⁵。



圖3-1：手持令旗、腳踩烏魚的鄔府將軍

住在東隆壇對面的鄭明註先生說，以前高雄紅毛港漁民在抓烏魚之前都會提前來此向「鄔主公」祝壽，很多漁民都因此滿載而歸。其源起是民國70年左右，紅毛港漁民出海捕魚，漁獲一直不理想，而來到東港向東隆宮求助，但東隆宮並未設鸞乩，無法問事，廟方告知可來頂頭角東隆壇，東隆壇最後以三張紙符請漁民撒網下海前先燒化靈符，一次一張，結果連續三次撒網，三次都是滿載而歸。紅毛港漁民事後就到頂頭角東隆壇向眾王爺致謝，並再求靈符以供使用，惟千歲爺降乩指示，富貴在天，救急則可，強求則萬萬不可。後來紅毛港漁民家裡也有人開始奉祀「鄔主公」³⁶。

烏魚對一般人而言，有所謂「冬節食烏正當時」、「鹹水烏勝過雞肉箍」之諺語；但對東港捕烏魚的漁民而言，「烏魚是討海人的恩情人」，每年冬至是烏魚最佳的捕獲季節，如果收貨量不錯，漁民們就可以過一個好年，因為烏魚每年都如期洄游，好像言而有信一般，所以又稱為「信魚」。烏魚是底棲類洄游性魚類，而烏魚之所以每年都如期洄游來東港，漁民相信這是「鄔府將軍」的帶領，鄔府將軍信仰之形成正是東港漁民祈求漁獲豐收的心理投射，反映了東港漁民的生活、信仰與文化。

（二）潮州四春里三山國王廟雞爺

四春里（四塊厝）三山國王廟位於四春路與盛春路交叉路口，建立於乾隆59年

³⁴ 東隆壇重建委員會〈東隆壇沿革誌〉（該沿革志書刻於廟內龍邊牆堵），1992。然而，在臺灣供奉江府的廟宇只有東港東隆壇、高雄鼓山天南宮等處，何以江府千歲姓郭而不姓江？且其信仰如何由江蘇傳到福建再到臺灣？筆者這些存疑，至今尚找不到答案。

³⁵ 《東港采風》6期，東港鎮文史學會，2001。

³⁶ 2013年7月23日訪問鄭明註先生（1952年生）。

(1794)。臺灣南部民間廟宇常於神龕下方供奉虎爺，然而該廟卻是奉祀雞爺，簡炯仁認為四春里曾經是排灣族的地盤，後來又是力力社平埔族的地盤，當地漢人、排灣族、平埔族通婚混血相當頻仍，雞神的祭祀是深受排灣族及平埔族影響而形成的³⁷。

不管雞神信仰是否受排灣族或平埔族人影響形成，作為神祇奉祀的確是全臺寺廟少見。雞爺奉祀之原因如下：相傳三山國王廟原址在四塊厝的「下頭」，農業社會每逢黎明時分，有隻金雞從四塊厝的「下頭」沿路啼叫到「東門頭」，沿路居民總會聽到雞啼聲，似乎在叫醒居民天已亮該起床了。但是當居民起床後，卻只聞雞聲，不見雞隻身影，本庄信徒深信，此應為三山國王駕前神祇顯靈。另一傳聞，每逢庄中遇有災難，金雞總會由本庄「下頭」一直啼叫到「東門頭」，以告庄民，而經兩、三天後總會應驗發生。庄民感念，初以雞籠作為象徵性的祭拜物，民國67年廟宇重建時，才雕塑雞爺金身（圖3-2）祭祀³⁸。



圖3-2：潮州四塊厝三山國王廟1978年雕塑的雞爺金身

（三）設鸞堂濟世的潮州孔府尊守

潮州東皇宮創建於民國64年，是一間鸞堂，主祀孔府尊守，陪祀神之中有一尊「廣月禪師」。在臺灣民間鸞堂多主祀五恩主，即南天文衡聖帝關恩主、南宮孚佑帝君呂恩主、九天司命真君張恩主、先天豁落靈官王恩主、精忠武穆王岳恩主；或是三恩主，即關、呂、張三者。此外，有些鸞堂雖然也會供奉至聖先師孔老夫子之牌位，如臺東市博愛路177號「東凌宮」（原名覺善堂），但主祀孔府尊守的鸞堂，可以說是絕無僅有。據該宮宮志記載，孔府尊守名德全，字明子，公元前403年1月3日誕生於春秋時代的魯國，為孔子之後裔。孔府童年，秉性聰慧，知書達禮，事親至孝。年將弱冠，

³⁷ 簡炯仁〈萬巒鄉佳和村「佳和宮」香爐的秘密〉（收入氏著《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣：縣立文化中心，1999），頁172~173。

³⁸ 該管委會《潮州鎮四春里三山國王廟沿革》（三山國王廟管理委員會編印，2004），頁8~9。

飛昇歸仙，後為廣月禪師收為仙徒，潛修佛法，年屆廿四，修煉完成正果。閒暇，師徒遨遊三山五嶽。一朝，駕臨東港，參加東港東隆宮溫府千歲聖誕祝壽，受溫府千歲懇留東隆宮，協助救世，與溫府千歲深結兄弟之緣，爰於東港東修堂勸化眾生，救渡萬民，挽轉社會頹風。民國38年應潮州鎮眾信徒及地方人士之求，在潮州設堂救世。後信眾為感念孔府千歲聖德，乃於民國64年興造本宮，民國70年落成³⁹。

（四）兼具器物神崇拜的石磨公

林邊鄉水利村普龍殿創建於民國72年，開基之初，由於經費不足，以簡單茅草搭建而成，形成「草茅代天府」。民國77年動土，民國89年落成⁴⁰。主祀神池府千歲，原本是奉祀在水利村媽祖廟安瀾宮之內，相傳池府千歲爺的駕前五虎將，在凡間的身分是五名行俠仗義的乞丐，部份信徒於是效仿五虎將義行，穿著蓑衣、戴著斗笠一身破爛四處行乞，但行止卻不見容於廟方，認為有損媽祖廟形象，幾名千歲爺的虔誠信徒因此遭到排擠，雙方心結漸深，王爺派的人馬最後選擇離開媽祖廟自立門戶，而且就位在距離媽祖廟不到50公尺的地方創立現今所見的普龍殿，兩廟互別苗頭意味濃厚⁴¹。

普龍殿首任主委陳黨指出，池府千歲離開媽祖廟不久，便降神旨要信徒蒐集108座石磨，年代越久遠越好。經歷三個月石磨收集齊全後，又降旨示將石磨彩繪成天兵天將圖案（圖3-3），一石磨一香案，早晚二炷香，信徒初以水滸傳梁山108條好漢為彩繪對象，經請示神明後才知，原來千歲爺所要的圖案，是中國歷朝著名的帝王將相，所以彩繪成包公、關公、雷公、成吉思汗等神祇、歷史人物加以供奉，成為南臺灣宗教信仰上一大奇觀⁴²。

逢龍年（每12年一次）舉行池府千歲乘坐龍帳馬車與眾文武官差將軍披彩繪蓑衣遶境活動，稱為「大王年遶境」。廟內牆上掛著許多農業社會的傳統蓑衣及斗笠，經過彩繪之後，就成為廟方所認知的五虎將的戰袍及頭盔（圖3-4）。



圖3-3：水利普龍殿最初是草茅代天府

³⁹ 王靜梅主編《臺灣寺廟誌（第5輯）》（臺北市：清流，1988），頁153。

⁴⁰ 〈林邊普龍殿創建沿革〉，《林邊普龍殿101年農民曆》，林邊普龍殿，2012。

⁴¹ 李立法〈天降神兵／造就石磨公傳奇〉，《自由時報》電子新聞網，2005年2月7日。

⁴² 1995年3月4日訪談首任主委陳黨先生於水利村普龍殿，筆者整理。



圖3-4：經過彩繪的蓑衣與斗笠是五虎將的戰袍與頭盔

這108座石磨，象徵三十六天罡、七十二地煞，彩繪神像之後稱為「石磨公」，此種民間信仰地方性色彩十分鮮明。從民間信仰角度而言，石磨公它並不屬於臺灣民間「石頭神」崇拜的一種，與傳統民間信仰的石頭公、石將軍信仰不同。石頭公、石將軍信仰所祀石頭大多是巨石且是自然成型之石頭，石磨公則既非巨石，也非自然成型之石，而是傳統農業經過人為雕琢而成作為磨米、麥等農作物的石磨器物，其性質較接近器物崇拜的一種。

（五）客家聚落的日本伯公

麟洛鄉新田村新進巷（民族路尾旁），有一座「福神宮」，奉祀著客家人的伯公，這是一座樟樹伯公。此伯公曾向當地居民顯現神蹟，說祂是日本德川幕府時代的一位將軍，得道歸天後被派到此地坐鎮。經由卜問之後，才知將軍已經有200多歲，此處原為私人土地，地主得知日本將軍依附在此樟樹上成為伯公後，即把土地捐出而設立「福神宮」。麟洛鄉之外，也常有外地信徒來此尋求伯公協助，伯公於每周一、二、五晚間進行扶鸞來解答信眾的疑惑，扶鸞者二人扶住一小轎，神桌上平鋪檀香灰，起乩後神明便利用神轎扶手在香灰上書文，問事者要拿號碼牌照著號碼輪流著問事⁴³。

是否因為俘虜收容所的關連，而使日本軍人成為麟洛客家人伯公的一個神奇傳說，已難稽考。昭和16年（1941）大東亞戰爭時，日本軍方把在南洋地區擄獲的戰俘，輾轉送到臺灣的俘虜收容所來集中管理，其中麟洛的俘虜收容所就在新田隘寮農場附近，這裡原本是糖廠的寮房，被日軍徵用為戰俘營，全名是「臺灣俘虜收容所第3分所」，是東南亞最大俘虜營之一⁴⁴。二次大戰期間，日本南洋地區所俘獲盟軍戰俘，大部份皆先送至麟洛俘虜收容所集中管理，再轉送至臺灣各地戰俘營工作。而麟洛收容戰俘大多被派擔任採砂及搬運貨物的工作，由於醫藥物資缺乏，加上營裡瘧疾、赤痢流行，因此

⁴³ 賴郁如〈麟洛的日本伯公〉（《六堆風雲》127期，2008），頁49。

⁴⁴ 當時日本軍方所設俘虜營在臺灣有5處分所，臺北松山第1分所、臺南白河第2分所、屏東麟洛第3分所、臺北瑞芳金瓜石第4分所、花蓮港第5分所。有關戰時臺灣俘虜收容所，可參鍾淑敏〈俘虜收容所——近代臺灣史的一段悲歌〉，收於《曹永和先生八十壽慶論文集》（臺北市：樂學書局，2001），頁261～288。

死在收容所的戰俘不少。1945年2月，美國軍機投下1,000發15噸炸藥，300發擊中收容所，造成20名俘虜慘死⁴⁵。

現在伯公樹上圍著一紅布上方掛著伯公燈，懸掛一面八仙彩，小祠前方有鐵鑄天公爐、石香爐。附近居民早晚祭拜，農曆初一、十五晚間會以水果賞兵。

（六）獵府千歲

萬巒鄉佳佐村辦公室東側，有一座面積約與一般土地公廟大小差不多的廟宇，稱為「三寶宮」，此宮主祀的王爺姓「獵」，獵府千歲成為臺灣王爺信仰中十分特殊的姓氏。相傳庄民認為王爺姓「獵」，因此出門打獵前均會來此祭拜，以求獵物豐收⁴⁶。又說，此處原為排灣族獵場附近，而排灣族人外出打獵前均會在此施行儀式。農曆12月6日為其例祭日，獵府千歲是否與排灣族人的巫師或者祭師的信仰祭儀有關，已難稽考。

三、外籍人士成為地方神

屏東縣外國亡靈成為地方神的，以國籍來看有日本人與西洋人兩種；以身分來看日本人全數是軍人且為男性，而洋人則被當地人認為是荷蘭公主；以死因來看，日本軍人是亡於戰爭，洋人則是船觸礁遭原住民殺害。雖然國籍、身分、性別、死因有別，但成為地方神的過程則很一致，如遺骨（或亡靈牌位）被發現、亡靈託夢或透過乩童指示要被供奉或立廟。茲依建廟年代先後分述之。

（一）「番女」成為地方神

位於墾丁海邊的一堆枯骨，昭和6年（1931）被人發現後裝入骨灰罈，並將骨灰罈安置於墾丁萬應公廟內。原以為這是一般無主孤魂，後來乩童指示這不是一般孤魂，而是數百年前被殺的紅毛番公主，所以要獨立蓋一間小祠來祭祀。民國50年，就在萬應公祠旁另外起建一間小祠「八寶宮」（另一邊建土地公小祠），來供奉紅毛番公主，而稱之為「八寶公主」。關於紅毛番於墾丁遇害一事，唯一的史料記載就是屠繼善《恆春縣志》：

同治初年，有外國番船一隻，遭風飄至鵝鑾一帶，被龜仔角番戕殺多命。內有番女一名，其上下牙齒，不分顆數，各連一排。龜仔角番見而異之，懸首示人。嗣該船逃回本國，興師復仇，至鵝鑾鼻、大坂埕一帶，荊棘滿山，四無人踪。一日，聞雞鳴聲，遂發兵通道，尋聲而進。得龜仔角社，戮番人，無噍類。走脫孕婦一人，延續至今，亦僅三、四十番。故社中，禁不畜雞。相傳被殺番女，為該國公主云云⁴⁷。

⁴⁵ 鍾淑敏〈二戰時期臺灣的盟軍戰俘〉（《臺灣學通訊》76期，2013），頁14~15。

⁴⁶ 潘孟鈴〈屏東萬巒開發之研究〉（成大歷史所碩論，2000），頁56。

⁴⁷（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷13〈碑碣〉，頁234~235。

龜仔角就是今墾丁社頂部落，所載的外國番船遭害是在同治年間。但江海《悠悠蒼天——荷蘭公主玉殞墾丁記》一書卻提出，此被殺番女就是荷蘭公主瑪格麗特。1641年7月從荷蘭出發，同年12月抵達臺灣，18歲的瑪格麗特此行主要目的是要與情人威雪林會面，但在船隻到達臺灣之前，其情人已遭卑南大巴六九社殺害。1642年1月，荷蘭長官特勞牛斯親率353名士兵分乘3船向卑南大巴六九社興師問罪，隨行的瑪格麗特所乘坐的烏特勒支號（Utrecht）於墾丁觸礁，67名船員與公主全數遇害，特勞牛斯即展開報復，但在征討過程中在山區裡迷失，後來因循著雞啼叫聲，才找到了部落所在，這就是龜仔角的原住民發誓從此不再養雞、不吃雞肉的原因⁴⁸。

同治5年（1866）至同治6年（1867）間，英艦杜柏號（Doob）、席薇亞號（Sylvia）與美艦羅發號（Rover）、高飛號（High Flyer），同樣在此海岸遇難，總兵劉明燈派兵500人進剿，查知：「內山地方共有十八番社，其負隅恃險以龜仔角為最，而兇惡殘忍亦以龜仔角為尤。……若不懾以兵威，不足以做兇頑。」當拔營進紮龜鼻山，距龜仔角番巢不遠。劉明燈等正擬分路並擊，卻得到一個意外的轉變。當面與番議和：「嗣後船上設旗為憑，勿論中外商船，遇有遭風到彼，該番妥為救護，送交閩粵頭人，轉送地方官配船內渡；倘若再被生番殺害，閩粵頭人轉為幫拏兇番，解官從重究治。並且贖回女洋人（Hunt夫人）頭顱和『照影鏡』一具。李領事願與「生番」和解，代請撤兵，免予深究。⁴⁹」如此才平息國際爭端。

「八寶」一詞的由來，傳說就是「番女」當時的頭巾、耳墜、項鍊、戒指、梳妝鏡、皮箱、筆紙、鞋子等八樣寶物。現「八寶宮」小祠除了供奉荷蘭公主塑像外，供桌後方牆上掛亦有荷蘭公主畫像。但《恆春縣志》所記載地「番女」，只說是「相傳為該國公主」，「番女」是否為美商Hunt夫人，還是荷蘭公主瑪格麗特，抑或是其他人，除非有足夠確鑿史料出現，否則恐怕無法斷定，加上這些事件同質性太高，使得「番女」遇難事件、同治年間的船難與「八寶公主」三者間已經被混為一談。

（二）日本軍人成為地方神

日本軍人成為屏東縣的地方神共有海軍上等機關兵曹樋口勝見、三船太郎將軍、田中綱常大元帥、保箆大將軍與山田飛行員等五位，茲分述如下。

1、枋寮龍安寺先鋒祠樋口勝見

枋寮先鋒祠位於枋寮鄉隆山村中正大路66-1號的龍安寺前，主神是身穿軍服、戴軍帽、右手持軍劍的日本士兵樋口勝見，神像樣貌十分年輕，旁供奉有「昭和58年（1983）12月故海軍上等機關兵曹樋口勝見之靈」的牌位。民國81年7月，鄉民張溪

⁴⁸ 江海《悠悠蒼天——荷蘭公主玉殞墾丁記》（屏東縣政府文化局，2002），頁8~36。

⁴⁹ 李讓禮（李仙得、C.W.Le Gendre）《臺灣番事物產與商務》（臺北市：臺銀，1960），頁4、頁92。

發夜裡到屏東縣枋寮海邊打撈紅蟳苗，第一天下網撈到樋口勝見的神主牌位，嚇得立即扔回海裡；第二天又是撈到牌位，再扔掉；第三天依然撈到牌位。他請教過長輩後，決定不再丟掉，並擲筊問樋口本人意願，筊杯顯示樋口想留在臺灣，經協調，獲得龍安寺同意，將樋口牌位供奉在該寺前新建的先鋒祠內。張溪發後來調查到死者是日本福岡縣人，於昭和19年（1944）戰死，當時才29歲，昭和60年（1985）他的遺族在一場聯合海祭中，將他的神主牌丟入海中，經過七年，至民國81年才漂流到臺灣，被張溪發在枋寮撈起⁵⁰。

2、東港靈聖堂三船太郎將軍

東港大鵬灣是日治晚期日軍的南進基地，靈聖堂位於東港鎮船頭里船頭路國宅巷 5 之 1 號，該廟位於火葬場，民國86年一位自稱三船太郎的日本將軍顯靈託夢，說他與 300 餘名士兵以及山下敏郎大使搭乘的驅逐艦，在鵝鑾鼻外海被美軍擊沉，船上官兵遺體被送至此火葬場火化，希望地方為他們建廟收容亡魂。於是地方人士先搭建一間臨時的鐵皮屋廟壇，雕塑將軍與大使金身祭祀，並照將軍指示在廟前開闢廣場，供部隊操練之用。後因颱風淹水，民國94年 7 月 30 日（農曆 6 月 25 日）集資重建⁵¹。

祀神除了三船將軍與山下大使外，還有山下大使女兒、三船將軍未婚妻山下久美。例行祭典是農曆 6 月 25 日普渡，民國94年重建落成時的普渡規模很大，有 500 桌供品與 6 艘驅逐艦模型的冥艦，可是後來將軍指示說不要太浪費，因此民國95年普渡規模較小，但是還是有 120 桌供品。普渡的供品，除了一般臺灣常見的供品外，還有生魚片、壽司等，而冥艦是讓士兵搭乘返鄉探親的交通工具。另外，在年底法會時會特地為日本軍人特地準備 30 桌的供品，有日本人喜歡的香蕉、清酒、燒酒、納豆、醃菜、菊花等⁵²。

3、枋寮東龍宮田中綱常大元帥

東龍宮址在枋寮鄉隆山村僑德路 208 號，位於僑德國小前，依照〈東龍宮田中將軍沿革由來〉記載：「田中將軍為清朝時代人氏，住日本神戶，姓田中名滬都，當時為日本軍事單位特員，官階與現任少將同等階級。……同治 13 年（1874）日本當局為了解臺灣之局勢與情形，特派田中滬都先生領帶特員共 23 名，從日本至瑯嶼，由射寮（今車城鄉射寮村）登陸，暗中勘察。田中一行人掌握了正確情事之後，消息傳回日本，日本當局認為時機成熟，任陸軍中將西鄉從道為臺灣番地事務都督，陸軍少將谷干城、海軍少將赤松則良為參軍，陸軍少佐左久間佐馬太、海軍少佐福島九城為參謀，大藏卿大隈重信為臺灣番地事務局局長，大隊軍兵由田中一行人作為接應，再次由日本至車城登陸，正式入臺討番。田中被任為引路先鋒，田中先生也不幸死在枋寮，在田中將軍神威顯靈指示之下，李一貴、石界好夫婦於民國85年2月買下現今這塊地動土建廟，87年11

⁵⁰ 見該寺所書〈故日本帝國海軍機關兵曹樋口勝見佛緣因由〉，2001，該〈因由〉以毛筆書寫，張貼於先鋒祠內。

⁵¹ 李立法〈軍艦6艘／送給日軍亡靈〉，《自由時報》，2005年7月31日。

⁵² 尾原仁美〈臺灣民間信仰裡對日本人神明的祭祀及其意義〉（政大民族學系碩論，2007），頁122。

月落成。⁵³」

同治13年（1874），日本遣陸軍中將西鄉從道率兵，發動「臺灣征討」（清朝稱「牡丹社事件」），所派將軍西鄉從道、谷干城、赤松則良、左久間佐馬太、福島九城、大隈重信等人於史有據，唯獨田中瀨都之名遍查史籍，卻難以考知。筆者曾於民國89年訪談石界好（現改名石羅介）女宮主，石宮主說是死者託夢給她，夢裡死者帶著一個翻譯官，然後說他名叫田中瀨都⁵⁴。但是現今主神已從田中將軍改稱田中大元帥，姓名也從田中瀨都改為田中綱常，陪祀神名字雖未變，有乃木希典、川山賜川、中山奇美、良山秋子等，但其中兩位女性的身分則有改變，中山過去說是文官、良山過去說是武將，現則說兩位是看護婦（護士）身分⁵⁵。

4、東港保箠大將軍小祠

東港鎮共和里共和街87-2號是羅媽媽生前的住處，這裡蓋了一間祭祀日本軍人的小祠，小祠沒有名稱，建年也不詳（推測當在民國90年之後），筆者依供桌上主祀者為保箠大將軍牌位，而名為保箠大將軍小祠。牌位旁尚有二戰時期日軍零式戰鬥機的模型，小祠後面是日治時期的防空壕入口，供桌底下有防空壕的另一入口，已以水泥封口並塗上黃色水泥漆，中間彩繪一面日本太陽旗。

為何在外省人所居住的眷村社區會設立供奉日本軍人的小祠呢？原來共和新村的前身就是日治時期大鵬灣水上機場東港海軍航空隊軍官宿舍群，昭和13年（1938）日軍進入之後，為使臺灣成為南進基地，建蓋了水上機場，乃疏濬抽取大鵬灣的淤沙，以牛車運回泥沙，填補東港市區預定的新社區，建造成為日本軍人宿舍聚落⁵⁶。二戰末期美軍轟炸頻繁，有些日本軍官因此身亡。



圖3-5：東港保箠大將軍小祠與防空洞口彩繪日本國旗

⁵³ 石界好〈東龍宮田中將軍沿革由來〉，1998，此記述碑文書刻於龍邊牆堵。

⁵⁴ 2000年5月15日，筆者訪問宮主石界好於枋寮東龍宮所做田野筆記。

⁵⁵ 尾原仁美〈臺灣各地的日本人神明〉，《民俗與文化》4期，2007，頁177~181。

⁵⁶ 鄭世賢、洪佳正、蘇盛彪〈東港的眷村〉（《屏東縣東港鎮文史學會創立10週年專刊》屏東縣：東港鎮文史學會（2009）頁90。

戰後，此處成為空軍幼校等單位眷屬的居住地，本省籍的羅媽媽嫁給湖北籍的海軍老兵，她在共和里住家前設立「無極慈母宮」的私壇，並在慈母宮左側院蓋了一間小土地廟，土地廟正好位於日治時期防空壕前方，不久有亡靈托夢給羅媽媽，而且羅媽媽認為亡靈的聲音是從防空洞傳出來的，該亡靈並表示不願離開臺灣，於是由無極慈母宮主神敕封為「保箆大將軍」，並在防空洞口畫上日本國旗（圖3-5）。

5、屏東鎮安宮山府千歲

鎮安宮位於屏東市潭墘（里），離屏東機場不遠，主祀山府千歲（山田元帥），依照2002年鎮安宮書刻〈山府千歲歷史〉所言，山田是日治時期屏東機場的飛行指揮官，生於大阪，昭和17年（1942）一次飛行中飛機失事，為了不讓飛機撞到人多的地方，把飛機開到空地後才墜毀，當時才34歲。山田死後，南鯤鯓的范府王爺南巡得知此事，提拔山府千歲出來救世，領旨鎮守於屏東機場。屏東鎮安宮與臺南市安南區「鎮安堂」主祀的都是日本飛行員，被奉祀的原因也都是不讓飛機墜毀於民宅。

以上這些地方神的民間信仰有幾個重要現象，值得注意。

第一、相對於「全國神」而言，其信仰的形成年代較晚，如八寶公主信仰形成於民國50年、孔府尊守信仰形成於民國64年、雞爺信仰形成於民國67年、石磨公信仰形成於民國72年、先鋒祠樋口勝見信仰成立於民國81年、三船太郎將軍信仰形成於民國86年、田中綱常大元帥信仰形成於民國87年、保箆大將軍、山田元帥信仰約形成於民國90年之後。

第二、因為亡靈託夢或顯靈的年代都屬晚近，故「封神」年代亦相對較晚。屏東縣內成為地方神的外國神明，其亡靈大多是相隔近半世紀之後才透過託夢或顯靈的方式，讓地方人士「感應」到而加以「封神」，如樋口勝見逝於1944年，1992年才顯靈「封神」；三船太郎逝於1945年，1997年才託夢「封神」；保箆大將軍逝於1945年，民國90年之後才託夢「封神」；田中滬都逝於1874年（田中綱常逝於1903年），1998年才託夢「封神」；八寶公主逝於1642年或同治初年（1862左右），1961年才顯靈「封神」，更是超過100年，甚或300年以上。比起臺灣民間唯一的日本王爺——嘉義縣東石鄉副瀨村富安宮的義愛公森川清次郎巡查，逝於1903（明治36）年，20年後的1923（大正12）年就託夢「封神」；臺南市安南區鎮安堂的飛虎將軍——杉浦茂峰飛行官逝於1944（昭和19）年，27年後的1971年就顯靈「封神」，時間上要晚了許久⁵⁷。

第三、祠廟規模甚小，信徒人數亦少，信徒多分布於在地村落，除了枋寮東龍宮在基隆市信義區深溪路36巷48號1樓有一座分壇之外，其他地方神並沒有任何分靈廟宇⁵⁸。

⁵⁷ 請參戴文鋒〈臺灣唯一的日本王爺——東石鄉副瀨村富安宮的故事〉（文建會《文學講古——鄉鎮的故事》臺北市：文建會，2001），頁370～373；戴文鋒〈神様になった日本人〉（東アジア文史哲ネットワーク編《小林よしのり「臺灣論」を超えて——臺灣への新しい視座》，東京：株式会社作品社，2001），頁83～92。

⁵⁸ 外國人成為地方神，目前有分靈廟宇而且數量眾多的是主祀森川清次郎的「副瀨富安宮」，其分靈廟宇包括嘉義市小副瀨富安宮、富義宮、富南宮、西安宮、嘉義縣中埔鄉富南宮、水上鄉義仁宮、朴子市天旨堂、新北市新莊北巡聖安宮，這些分靈廟大多形成於民國60年左右（請參黃國哲〈日本巡查，臺灣神明——「義愛公」的田野調查〉，《民俗與文化》4期，2007，頁197～198）。

第四、除了潮州民主千歲是隨著移民渡臺而移植之外，其餘都是在臺灣本土產生的民間信仰，如鄔府將軍產生於東港，石磨公產生於林邊放索，雞爺產生於潮州四塊厝。

第三節 民間信仰在閩客族群間的流動

清代臺灣移民主要是來自閩、粵二省，閩省又以漳州府、泉州府為主，所以臺灣的民間信仰也就隨著這些移民而移植來臺。依據清代來臺文人吳子光（原籍廣東嘉應州，1819～1883）對於當時臺灣民間信仰的看法是，漳、泉、潮各府有各自的主要民間信仰，《臺灣紀事》載：

閩、粵各有土俗，自寓臺後又別成異俗。各立私廟，如漳有開漳聖王、泉有龍山寺、潮有三山國王之類⁵⁹。

過去學者對於臺灣民間信仰的研究也比較強調，不同祖籍間有各自的民間信仰，如泉州人以清水祖師、廣澤尊王、靈安尊王、觀音菩薩、保儀尊王為主，漳州人以開漳聖王、輔順將軍（馬公爺）、敵天大帝（孔子入門弟子林放，俗稱大帝爺，漳州林姓族人多奉之）為主，客家人以三山國王、神農大帝（五穀王）為主。然而經過長期混居、遷徙、婚娶，不同族群間的民間信仰也會隨之流動而產生互滲情形。例如在屏東的九如鄉九明村與林邊鄉林邊村都有三山國王廟，這兩間廟宇不只是九明村與林邊村當地的村廟，更是兩鄉的最重要的地方大廟。然而這兩村甚至這兩鄉現在都是以河洛人為主的聚落，卻是拜粵籍人的三山國王，這是因為九塊厝（鄰近客家人仍稱九間屋）初墾時期至乾隆43年（1778）建廟時，原是一個閩粵混居的聚落，嘉慶年間以後才逐漸轉為河洛人為主的聚落，而林仔邊在乾隆26年建廟時，是由「閩粵善信捐資」而成，也是一個閩粵混居的聚落⁶⁰。可見民間信仰在族群之間流動時會產生彼此互滲的現象。

九如三山國王廟是一座至今仍舊保存著傳統建築格局的廟宇，早期是由客家人從原鄉所帶來的守護神，也由客家人奉祀，後來當地客家族群被大量河洛人移民所同化、稀釋，如今已成為九如河洛人的信仰中心⁶¹。這座廟宇現今雖然是九如河洛人的主要信仰，但它與南邊的客家聚落麟洛在信仰活動上有十分密切的往來與互動，而這種信仰上的互滲與流動則是由一段神人姻緣的傳說所串起。

一、九如與麟洛之間的神人姻緣

九塊厝國王廟位於九如鄉九明村仁愛街174號，2004年5月27日屏東縣政府依據文化資產法規定，將之列為縣定古蹟。廟方官網據《（重修）臺灣省通志》與盧清雄《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》的記載，認為該廟創建於明永曆年間（推測建廟

⁵⁹（清）吳子光《臺灣紀事》（臺北市：臺銀，1959），臺俗，頁98。

⁶⁰簡炯仁《屏東平原先人的開發》（屏東縣：縣政府文化局，2006），頁155～156。

⁶¹林怡如《全臺獨有元宵節習俗——王爺奶奶迎男孫燈》（《源》雜誌87期，2011年5月），頁71。

- 一在加走莊（港東），縣東四十里，屋二間，同治十二年張嘉禮募建。
- 一在新置莊（港東），縣東四十里，屋一間，咸豐九年陳豐傳建。
- 一在荖藤林莊（港東），縣東四十一里，屋二間，道光十年李孟涼募建。
- 一在下林仔邊街（港東），縣東四十里，屋二間，同治五年黃長記募建。
- 一在海豐莊（港西），縣東二十三里，屋八間，同治四年歲貢生鄭元奎募建。
- 一在九塊厝莊（港西），縣東北三十里，屋十一間，乾隆四十三年陳慶祥募建。⁶⁶

乾隆43年廟宇有11間屋的規模，應是乾隆39年購地完成時地坪就已經達到11間屋的規模，而不是邊買地、邊建廟、邊擴充才建蓋完成。

廟內目前存有「威震海東」與「慧光南海」兩方清朝古匾，前者為「乾隆戊戌年（乾隆43年）葭月（11月）穀旦」由「眾庄弟子仝敬立」，置於正殿神龕上方，此匾同樣也可以印證盧德嘉《鳳山縣採訪冊》記載此廟建於乾隆43年無誤；後者為嘉慶庚申年（嘉慶5年、1800）由「眾弟子仝叩獻」，置於主祀觀音佛祖的後殿。另外，正殿神龕前還有一只花崗石材質的石香爐，長約80cm、寬約50cm、高約50cm，上面書刻「淡水營目兵郭助恩答謝、嘉慶丁卯年桂月吉置立」字樣，丁卯年為嘉慶12年（1807）。至於郭助恩與國王廟的關係、因受到甚麼樣的神恩要來答謝國王，目前並無任何資料得以判明。

（二）九塊厝國王廟與客家聚落之關係

民國69年秋，里港鄉載興村民林壹安先生在武洛溪尾採砂時，偶然挖掘出土一塊的嘉慶元年（1796）眾信59人所共立的〈捐置田業永為香燈碑記〉，同年年底運回九如三山國王廟正殿左側外牆壁面。原碑無題額，花崗岩材質，內容係讚頌三山國王神蹟聖德，以及信徒捐置田業以作為每年慶祝祀典之用、香田位置與租稅情形、題列捐款者姓名與金額。碑文節略如下：

謹將田租姓氏開列于左：一買大吧□庄李聯彩田捌分，一買埤仔頭過澗葉仁祿田捌分，一買埤仔頭庄角陳光賞田參分。其大租參處，俱耕田人供納；其廟內香燈，每年撥銀貳兩。監生賴安仲、賴宗臣、陳官鳳、馮子善、馮振欽，職員賴輝臣、賴思恭、馮輝章、賴國球，生員賴國琇，信士李伯麟……、強永傑。

嘉慶元年夏月吉日眾信立。

嘉慶元年（1796）信徒釀資捐置田業，共有三塊，即大吧□（筆者案：疑為「六」字）庄李聯彩田8分、埤仔頭（過澗）葉仁祿田8分、埤仔頭（庄角）陳光賞田3分，農地總面積1甲9分，以其田租收入作為國王廟每年聖誕千秋祀典之用。其中（大）吧六庄原是馬卡道平埔族人稱為「（大）巴六」的地方，「（大）巴六」馬卡道族語是

⁶⁶ 盧德嘉《鳳山縣採訪冊》，頁177。

「鍋子」的意思⁶⁷。因此武洛溪清朝臺灣文獻亦名巴六溪，《重修臺灣府志》載：

巴六溪：在（鳳山縣）縣治東南五十里，源發於山豬毛後山，其下為淡水溪。淡水溪：在縣治東南三十里，源從巴六溪來，過大澤機社、搭樓社、阿猴社、受巴六溪之水，西出而為西溪⁶⁸。

漢人入墾以後，漸成為以漢人為主的「（大）巴六庄」，2009年九如鄉公所於臺三線旁前菸酒公賣局菸葉試驗所屏東改良場舊址興建「巴轆公園」，「巴轆」就是清代「巴六」、「吧六」的同音異寫地名，當地人認為此地過去是平埔族巴轆社住地，而遷建的九如國小就是位於巴轆公園後方。除了公園之外，「巴轆橋」也於2014年3月25日舉辦通車啟用典禮。

在〈捐置田業永為香燈碑記〉59位捐題名單中，共有賴、馮、宋、古、曾、邱、劉、黃、李、張、蔡、藍、林、盧、陳、鄭、吳、葉、強19個姓氏，從姓氏來判斷，賴、馮、宋、古、曾、劉、黃等都是六堆客家地區常見的姓氏，可見客家人佔有相當大的比例。19個姓氏中僅賴氏一姓就占13人，為全部59人的22%，賴氏家族在廟產捐置上佔有一定的主導地位可想而知。59人中有史料可稽者只有監生賴安仲與職員賴輝臣，可想而知兩人在清朝臺灣具有一定的社會地位，而這兩位都是客家仕紳，其中名為首位的監生賴安仲更具有主導地位。

查職員賴輝臣是嘉應龍牙人（筆者案：屬於程鄉縣）⁶⁹，屏東縣以宅第類列名古蹟的佳冬蕭家宅邸，就是原籍廣東省嘉應州程鄉縣（今梅縣）石寮都龍牙鄉（今隆文鎮）的客家移民。後因龍牙讀書人多，至嘉慶13年（1808）時嘉應州知州才將「龍牙」改為「隆文」，寓有隆興文化之意。

監生賴安仲是捐置田業給九塊厝國王廟當作廟產的靈魂人物，乾隆20年（1755）時，他就曾將總督覺羅滿保於康熙60年（1721）為粵莊義民所建的「西勢莊忠義亭」，加以重新整修⁷⁰，此即今竹田鄉西勢村忠義亭；也於乾隆24年與鍾永祥、賴攀雲、曾應臣、戴鳳光等義民暨懷忠里等客家聚落一同泐名於〈義渡碑記〉（原碑無題，砂岩材質，碑現存於里港鄉大平村大平路雙慈宮左壁，高140cm、寬68cm）。所謂的懷忠里就是朱一貴事件時，「粵人李三直等糾義民拒賊，號為懷忠里（筆者案：現在內埔鄉豐田村還留有懷忠門），建忠義亭表其功。⁷¹」嘉慶8年（1803）內埔天后宮建造時，賴安仲也因捐款而名列於於船肚莊、十張犁莊之下。

⁶⁷ 黃叔璥《臺海使槎錄》（臺北市：臺銀，1957），卷7〈番俗六考〉，頁146載：「鍋曰巴六。」

⁶⁸ 范咸《重修臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），卷1〈封域〉，頁15。

⁶⁹ 黃典權《臺灣南部碑文集》（臺北市：臺銀，1966），〈文宣王祀典引〉，頁248。

⁷⁰ 王瑛曾《重修鳳山縣志》，卷11〈雜志〉，頁267載：「忠義亭，在港西里西勢莊。康熙60年，總督覺羅滿保為粵莊義民建。凡有公事，會議斯亭。雍正11年，御史柏修、高山重修。乾隆20年，監生黃共興、何昌藩、賴安仲等相繼修。」

⁷¹ 佚名《平臺紀事本末》（臺北市：臺銀，1958），頁25。對於「起義」諸民，總督覺羅滿保拔擢李直三、侯觀德、邱永月、劉庚輔、陳展裕、鍾沐華、鍾沐純等人為千總，賞銀950兩、米300石、綵段100疋（參見盧德嘉《鳳山縣采訪冊》，臺北市：臺銀，1960，庚部〈列傳〉，頁269）。

船肚庄又稱船斗庄，位於高樹鄉東振村，是由廣東嘉應州鎮平縣（今蕉嶺縣）渡臺所拓墾的客家聚落，他們初居於里港武洛，後遷至此地落腳⁷²。朱一貴事件前，里港武洛是右堆中唯一的客家聚落，事件後開始向東邊大路關、向東北邊高樹、向北邊美濃等地開發。十張犁是位於高樹鄉大埔村，是由廣東潮州府大埔縣渡臺而形成的客家聚落。所以不管賴安仲是船肚庄還是十張犁庄人，總之他是落腳於高樹的客家人，而與內埔、二崙、南岸、建功、沙崙、老陂、新潭頭、老潭頭、長興、崙上、德協、武洛、大路關、新威寮、凌洛（今麟洛）、五溝水、糴糴、老東勢、中心崙、頭溝水、萬蠻（今萬蠻）、四溝水、檳榔林等庄的各堆客家人，共同捐銀而名列於〈建造天后宮碑記〉⁷³，該碑係花岡岩，現存內埔鄉內埔村廣濟路天后宮，由於捐款的客家聚落甚多，所以分成5塊石碑鐫刻而成。

九塊厝庄國王廟與客家的濃密關係，不只由嘉慶元年（1796）眾信59人所共立的〈捐置田業永為香燈碑記〉可以找到確實答案，在廟內同治5年（1866）12月所立的〈重修國王廟樂緣芳名碑〉（砂岩，高145cm、寬70cm，國立臺灣圖書館藏〔原國立中央圖書館臺灣分館〕有碑碣拓片），由捐款者所居住的庄頭也進一步可以發現，這些捐款人有不少是來自客家聚落。

以捐款人所居住的聚落別來看，共有大路關、東振新庄、阿里港、下武洛、凌洛（麟洛）、上冷水（又作頂冷水⁷⁴）、下冷水、頂林仔、林仔庄、港仔墘、埤仔頭（今九如鄉東寧村，埤仔頭客家人後遭洪水毀庄而遷移到鹽埔鄉洛陽村半分仔）、埤城、后庄、過田庄、王厝廊、本庄（九塊厝）等16庄，其中現今仍為客家聚落者有大路關、東振新庄、下武洛、凌洛等庄。

神明會祭祀組織捐款者有凌洛大王娘典、凌洛國王典、口林仔國王典、東振新庄新國王典、東振新庄老國王典、東振新庄上帝典、凌洛庄聖母典、下武洛福德典、埤仔頭國王典、加冬腳國王典等，這些也都是出自客家聚落。可見九塊厝庄國王廟的興建、捐款、修繕等與來自客家聚落者有關，它與原籍廣東嘉應州人士有關，與來臺拓墾的里港（武洛）、高樹（船肚庄、大路關、東振新庄）、麟洛（凌洛）客家聚落有關，也與六堆粵莊義民有關。

無論從嘉慶元年（1796）〈捐置田業永為香燈碑記〉捐款人，還是同治5年（1866）九塊厝國王廟重修時捐款的16個聚落來看，九塊厝國王廟都不是單純由河洛人或客家人的聚落來主導，國王廟的宗教活動與信仰圈已經跨越了族群藩籬，並在閩客各聚落之間形成互動良好的社交網絡。

⁷² 道光10年（1830），有一些從福建來的河洛人也落腳在船肚庄，而與當地客籍庄民因水權而發生糾紛，故客籍的劉連奎遂帶領著劉姓居民往北遷居現今的菜寮村，之後居住在菜寮西北方舊寮村的客籍移民賴、廖兩姓人家，及原居於舊大埔地區之部分居民也常各因閩客族群間的水權糾紛及水災侵襲，而搬遷至菜寮村定居（請參楊若梅〈屏東縣高樹鄉菜寮村福佬化之研究——以語言使用及族群認同為例〉，高師大客家文化研究所碩論，2011）。

⁷³ 黃典權《臺灣南部碑文集》（臺北市：臺銀，1966），〈建造天后宮碑記〉，頁173。

⁷⁴ 盧德嘉《鳳山縣采訪冊》（臺北市：臺銀，1958），〈重修三山國王碑記〉，頁122。

（三）神人姻緣的傳說

「王爺奶」是河洛人對國王夫人的習慣稱呼。在屏東縣九如鄉的三山國王廟，當地人稱國王夫人為「王爺奶」，在嘉義縣太保市的魚寮三山國王廟，當地人也稱國王夫人為「王爺奶」。九如有一尊，是大王夫人的「王爺奶」，而太保則有三尊，是大、二、三王的「王爺奶」。雖然許多報導、論述會將「王爺奶」稱為「王爺奶奶」，但本文除了引用原文之外，一律採行當地人慣用的稱呼「王爺奶」。

橫跨九如與麟洛等鄉域「王爺奶回娘家」宗教民俗活動，其緣起是由一段在嘉慶24年（1819）「九如大王爺娶麟洛徐氏女」的傳說故事而逐漸形成。而在朱一貴事件不久之後的乾隆、嘉慶期間，正是閩、客族群在開墾屏東平原時，關係極為不穩定的時期，例如內埔老埤村五穀宮前原有一方「奉憲封禁古令埔碑」，該碑今已移到內埔六堆天后宮前殿，而現今五穀宮前之「奉憲封禁古令埔碑」則為後來重新刻立者。古令埔就是老埤東邊的萬安溪（東港溪支流）與牛角灣匯流處以東一帶，嘉慶20年（1815），河洛人楊茂以「伍和裕」墾號的名義向官府申請開墾老埤地方，而與內埔地區擁有五品職銜的鍾麟江等客家人產生糾紛，楊茂雇工從事開墾的草寮被客家人燒毀，憤而向臺灣知府汪楠提告，最後官府裁定的結果是：「古令埔係無主荒地，不准閒人開墾，應聽熟番自行墾耕。該處荒埔斷歸該番耕種，不許圍庄，閩、粵人不得佔墾。⁷⁵」因此，大王爺與徐氏女的傳說故事不僅是神人姻緣，更象徵著閩、客族群和諧、族群聯姻的意義。

現今徐氏後代子孫就居住在麟洛開臺聖王廟附近（成功路181號），由開臺聖王廟虎邊的一條小巷子進去約50公尺，就可看到徐氏祠堂東海堂（堂字置中，圖3-6），旁有一間的祖厝供奉有大王爺與王爺奶神像（圖3-7），這一對國王夫婦神像，依照1905年《臺灣日日新報》一則〈偶像娶婦之誌奇〉的報導（見下引文），是徐氏女死後徐家就開始奉祀了。每次王爺奶回娘家一定要來巡會東海堂與祖厝，而徐氏的後代子孫也會從全國各地回到祖厝，站在祖厝門口前迎接王爺奶回娘家，並進行祭拜儀式（圖3-8）。



圖3-6：麟洛徐氏祠堂東海堂與九如國王廟乩童



圖3-7：東海堂旁的祖厝供奉著大王爺與王爺奶



圖3-8：徐氏後代子孫在祖厝前迎接王爺奶回娘家並進行祭拜儀式

⁷⁵ 黃典權《臺灣南部碑文集》（臺北市：臺銀，1966），頁445~446。

至於這一則在九如與麟洛兩鄉間家喻戶曉的人神姻緣故事，曾刊載於民國62年鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》一書，內容如下：

相傳距今約一百六十年前（約1813年，筆者案：《六堆客家鄉土誌》成書於1973年，依此推算），麟洛有一位篤實農家徐老四先生。他有孝女名玉妹（即今徐新春之老祖姑婆）。是時閩庄（似是潮汕地方搬來的粵庄）九如的三山國王聖像到麟洛河雙溪水開光。路過麟洛時，徐玉妹在小溪流浣衣，她看大王聖像，心想倘他日出閣，能嫁得像大王這樣的斯文清秀就心滿意足了。就在此時，她偶然看到該大王把一隻金釵放在竹壳上，順水流下到了她的面前停止不動，她即拾起攜回家之後，從此竟臥床不起。救急無方，家人著急起來，便去求神問卜。乩童乩筆的結果：九如大王看中了她，要娶她為妻，她的壽年已到了。九如大王回宮後，以乩筆告示庄民云：「我大王開光，過境麟洛時，與徐家女訂婚，有金釵為信物。」消息傳到徐家，物證相符，事已成真。

不久，該女離世，彌留時告其父母說：「不孝女命該如此，請兩位大人節哀。死後既不宜土葬，可置屍大甕，暫停放家園僻處。」該大王亦擇得吉日，來到徐家迎取女魂，認親回宮。

一年後，女魂身孕，臨產前由夫婿伴同回娘家待產。據說大王的大轎來到老潭頭時，急速直入徐家門內。當時大門不過二尺餘，大轎卻是三尺多寬，如非神力，如何能進得門內？大王把妻子送回了娘家，大顯神威，住了幾天便先行回九如。回到九如據說曾交代九如庄民迅置一尊王爺抱子神像供人膜拜。

當王娘滿月時，麟洛鄉人合辦了禮物雞酒，浩浩蕩蕩前往九如王爺宮賀喜。此後兩庄往來甚密，儼如親家。是時九如人個個稱喚麟洛人為阿舅。麟洛至九如原有河川橫隔，須坐竹筏。兩庄人來往既密，度筏人只要一聲麟洛來即免收筏費。所以招得各方來人都說是麟洛來者。

日後，兩庄王爺的千秋聖誕時，雙方都互辦禮物道賀，此一風俗繼續了一段很長的時期（徐連登提供）⁷⁶。

提供這則傳說故事的徐連登先生是麟洛人，日治時期曾經擔任過麟洛公學校、屏東女子公學校（1923年原為屏東公學校第一分教室，1924年改為屏東女子公學校，1937年改名為屏東大宮公學校、戰後改為屏東市仁愛國小）的「訓導」⁷⁷，戰後擔任屏東市公館國小首任校長、屏東縣教育局督學，其家族為麟洛的書香世家，都服務在教育界。

一如徐連登的講述，九如人稱麟洛男人為阿舅，稱麟洛女人為舅母，過去無橋可行的年代，麟洛人坐渡船到九如是免費的，這是早期許多麟洛人共同的說法⁷⁸。然而九如國王迎娶麟洛客家女的傳說，有文字記載可稽循者，最早見於日治初期，1905年《臺

⁷⁶ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：常青，1973），頁348～349。

⁷⁷ 臺灣總督府所編《臺灣總督府職員錄》（臺北市：臺灣日日新報社，1927～1941），頁434、461、485、505、532、543、543、564、579、602、635、677、721、776、621、674。

⁷⁸ 鍾志生〈麟洛鄉的古蹟與傳說〉（《六堆風雲》87期，2001），頁32。

灣日日新報》有如下—則〈偶像娶婦之誌奇〉報導：

阿緱廳管內。麟洛庄。粵人部落也。相傳同庄九塊厝庄。迎參山國王。神過其地。神有大貳參之別。大王溫文閑雅。丰采甚郁。有徐姓女。見而羨之。以為得婿如此。於願斯足。壹日臨流浣衣。有紅裹物。順流達女前。女拾視之。釵環數事。蓋訂婚儀物也。攜歸告母。其母以為近村人所遺。將訪物主還之。翌日女忽告母曰。九塊厝庄大王爺。將冊兒為妃。昨日釵環。即王委禽也。某日即是花灼之期。母以為病。醫巫併至。卒無少效。女惟日臥室中。不飲不食。時啜清茶少許而已。如此月餘。枯瘠如柴。壹日忽謂母曰。吉期至矣。儀仗來迎。兒請就此別。如相憶。可至九塊厝廟壹晤。言已瞑目。女母以其言異。遣人赴九塊厝偵之。則是日該廟方塑妃像。開光尚未竟也。蓋九塊厝庄人。夢神告以納妃事。囑為塑像。庄人素奉神謹。得夢後。即如命於殿后增設王妃壹座。女家查事既確。葬女后。亦塑像祀之。珠冠琇袞。儼然貴嬪。每歲仍備袍服。送赴九塊厝廟。以作王妃奩具。近其家式微。不復爾矣。聞數十年前。該廟住持僧圭甲。戲以王像移殿后。與妃像同座。頗涉褻玩。數日僧遽委化。或謂神責其慢。故嚴譴之。其然豈其然乎。⁷⁹

1905年這則〈偶像娶婦之誌奇〉最早的報導，與鍾壬壽採錄與後人採集的版本大同小異，但也有幾點明顯不同之處。（一）故事年代：徐連登說是嘉慶18年（1813），有人說是在嘉慶24年（1819）⁸⁰，有說是在道光年間（1821~1850）⁸¹，而《臺灣日日新報》並沒有說明確實年代。（二）女主角姓名：徐連登的版本說是「徐玉妹」，也就是「徐秀桃」，玉妹是本名，秀桃是嫁給王爺後所改的名字，而《臺灣日日新報》只說徐姓女子。（三）女主角父親：徐連登的版本說是徐老四，而《臺灣日日新報》並未提及。

比九塊厝國王廟稍晚（乾隆59年）建立的潮州四塊厝（四春里）國王廟也有娶鄰近客家庄女子為妻的傳說：「相傳四春里國王廟的三山國王為三位青年，其中有一位娶萬巒女子為妻，又當時山胞下來竊取農作物，三山國王均打前陣，受村民擁戴而建廟。⁸²」

而神人姻緣傳說並不是九如三山國王的個別特例，實是其來有自。在中國大陸原鄉的三山國王廟，就是傳說著大王夫人係因見到大王英俊挺拔而自願嫁給大王的⁸³，與

⁷⁹ 〈阿緱通信／偶像娶婦之誌奇〉，《臺灣日日新報》，1905年9月3日。

⁸⁰ 嘉慶24年之說如溫蘭英〈臺灣真奇廟：三山大國王／有王爺奶奶〉，《聯合報》1997年5月1日；高丙任〈臺灣真奇廟：三山國王娶親／真人真事〉，《聯合報》1998年11月23日；黃福鎮〈鄉野奇譚：麟洛王爺奶奶／流傳中國式希臘神話〉，《聯合報》2000年1月12日。蔡順和〈王爺奶奶回娘家典故〉（九如鄉九塊厝三山國王廟管理委員會編印，2005），頁4。

⁸¹ 清道光年間（1821~1850）之說，為〈敘說王爺奶奶回娘家〉，見客委會數位臺灣客家庄。

⁸² 蕭銘祥《屏東縣鄉土史料》（南投縣：省文獻會，1996），頁410。

⁸³ 屏東縣議員尤慶賀，遠赴中國大陸尋根，專程到廣東省揭陽市河婆鎮霖田村，了解神人聯姻之典故，依當地之說，係夫人見到大王英俊挺拔自願嫁給大王，可見兩地典故均有同巧之妙。見簡政昌〈議員尤慶賀尋根兩地／三山國王傳說同妙之巧〉，《壹凸新聞》，2011年2月16日。

麟洛庄民女徐秀桃於溪邊（圖3-9）浣衣見英俊文雅的大王爺而許願締結姻緣的傳說極為雷同。除了九如國王廟的大王爺外，在鹿港「洽義堂」蘇王爺亦有類似故事流傳。即清末時期，芳苑鄉永興村年僅18歲的康家小姐，曾向家人說要嫁鹿港過溝仔泊仔寮蘇姓人家，不久後的農曆2月27日康小姐就突然往生。當天，蘇府王爺也降乩說要去迎接夫人，康家人亦到泊仔寮替女兒尋找姓蘇的夫婿，遍尋不著有蘇姓者，消息傳開，大家才驚覺康家人的「女婿」是蘇府王爺。至今「洽義堂」尚供有蘇王爺及「夫人媽」康小姐的神尊，康家後頭茨（娘家）的後人認為祖先成神，是件很光榮的事，所以每年農曆2月夫人媽誕辰時，就會到洽義堂祭拜。而信徒們相信夫人媽是專門「顧囡仔」的神明，常被信徒請去照顧愛哭、不好帶的小孩，也有人自小就是夫人媽的契子⁸⁴。



圖3-9：開臺聖王廟後方50公尺溪邊相傳是嘉慶24年徐秀桃浣衣處

徐家表示，徐玉妹過世時將身軀放置金甕內，後來金甕就埋在祖祠後方楊桃樹下，自此之後都有信眾來上香，尤其是過年時香火更盛。而每逢農曆2月25日大王聖誕時，住在麟洛鄭成功廟附近東海堂的徐家後代子孫，都會來九塊厝向王爺公祝壽⁸⁵。

（四）「王爺奶回娘家」宗教民俗活動

國王廟廟方傳說，大王爺與王爺奶前世是夫妻，嘉慶年間大王爺出巡麟洛地區時，才發現轉世到民間的王爺奶，於是將徐秀桃渡化成神，現九如三山國王廟的後殿供奉著一尊王爺奶的神尊，配祀於後殿（主祀觀音）之右側（另一配祀為左側註生娘娘），據說就是當時麟洛徐氏女之金身。廟前三川門還存有昭和4年（1929）所書刻的「績著三山，在昔潮嘉叨鎮定；廟興九塊，於今閩粵慶落成」的木製對聯，與昭和4年「正直靈神」的匾額，對聯、匾額同時書刻敬獻者為「麟洛五保眾士庶同叩」字樣。現今國王廟的主體，就是昭和4年所修建的樣貌。而所謂「閩粵慶落成」是指昭和4年本廟修建落成時，九塊庄的閩籍與麟洛庄的粵籍共同慶賀，可見九塊庄與麟洛庄的深厚情誼。所謂「麟洛五保」就日治時期麟洛地區所劃成的五保，即今麟頂村、麟蹄村的「上天燈」（又稱庄頭）為第一保，麟趾村的「下天燈」（又稱庄尾，請參本章第四節「客家聚落

⁸⁴ 林宛諭〈王爺娶親／罕見人神聯姻〉、〈夫人媽後代／年年來祭拜〉，《聯合報》，2009年8月3日。

⁸⁵ 高丙任〈臺灣真奇廟：三山國王娶親／真人真事〉，《聯合報》1998年11月23日。

防禦性的神尊——石獅神與天燈尊神」)為第二保，新田村(新庄仔、新圍庄、潭底、老田尾)為第三保，田中村(上竹架、下竹架)為第四保，田道村(徑仔)、田心村為第五保。可見早在日治以前整個麟洛地區就與九如國王廟一直保持著互動密切、情誼良好的關係。

九如鄉三山國王廟與麟洛鄉民年度盛事「王爺奶回娘家」活動，於哪一年起開始舉辦，已不可考，但是至遲不會晚於1983年，現廟內尚懸掛有民國72年「王爺奶奶回娘家接駕回廟留念」的匾額，這是邱連輝任縣長時(1981~1985)所獻。邱連輝從27歲的中學教師當選麟洛鄉長後，即展開他的政治生涯，歷任縣議員、省議員、縣長、立委到總統府資政。民國91年11月20日，陳水扁總統至國王廟參香，聽聞後認為可藉由宗教活動達到文化傳承及族群融合意義，地方於是決定翌年擴大舉行⁸⁶。

民國92年擴大舉辦的盛況，據報載兩鄉共出動近30頂神轎、陣頭3,000多人，國王廟副主委林家雄指出，農曆1月12日下午麟洛的神轎隊伍來迎接王爺與王爺奶，而九如廟方也出動金獅陣、香擔、花籃班出來迎接，並遵循古禮擔著十二槓(早期婚姻喜慶用來裝十二禮的紅色



圖3-10：九如國王廟遵循古禮擔著十二槓等伴手禮回娘家

木盒子，圖3-10)、水果、平安糖等伴手禮回娘家。主委蔡順和表示，15日三山國廟神轎、陣頭前往麟洛迎接回駕，隊伍沿長治、屏東、圳寮(今屬玉泉村)、玉泉、東寧回駕到大廟，當晚舉行「鑽轎腳」活動⁸⁷。

之後，民國93年與94年也連續兩年擴大舉辦，不過後來因為經費短缺，就只辦「九如巡男燈」活動，僅在九如鄉內遶境，返回麟洛娘家的活動停辦了六年，直到民國101年，再度恢復舉辦。屏東縣文化處徐芬春處長就表示：「縣政府認為王爺奶回娘家的活動應朝向跟十二大節慶的客庄活動一起結合，然後能夠把這個活動持續跟擴大辦理的規模。⁸⁸」客委會基於至少每月一大節慶的原則，於民國97年一共選出16項的「客庄十二大節慶」，其中農曆元宵節前後的節慶，目前有苗栗市公所「苗栗撈龍」與臺中縣政府「東勢元宵新丁板節」，然而屏東縣王爺奶回娘家活動，卻因停辦而未被列入「客

⁸⁶ 蔡順和《王爺奶奶回娘家典故》(屏東縣：九塊厝三山國王廟管理委員會，2005)，頁29。

⁸⁷ 陳體沛〈王爺奶奶回娘家／屏北文化季開鑼〉，《NOWnews》今日新聞網，2003年2月11日。

⁸⁸ 陳文霖〈王爺奶奶回娘家／停辦8年復辦〉，2012年2月6日客家電視臺，屏東九如報導。

庄十二大節慶」，筆者認為實有遺珠之憾，此一節慶不但富含地方傳奇色彩，更是全臺唯一一個跨越河洛、客家兩大族群的宗教民俗文化活動。因此屏東縣政府有意向客委會申請列入客庄十二大節慶之一，是正確的文化政策，而客委會則應更加重視與落實這一個全臺唯一且富含族群和諧意義的節慶文化活動。

王爺奶回娘家（轉後頭茨）的廟會活動，過去大多以農曆元月12日（有時會提前至10日）開始，其過程是麟洛福首、信眾、車隊、陣頭會請神轎前往九如國王廟迎接大王爺與王爺奶（圖3-11），九如人則以盛大的金獅陣，到九如大橋迎接麟洛要來接駕的神轎及隊伍，這是九如廟方對麟洛人一種禮數的表示。在完成祭祀後，大王爺與王爺奶上轎於當天傍晚來到麟洛境內，王爺即在麟頂村開臺聖王廟「開明堂」內安座，王爺奶則於麟趾村主祀天上聖母的「福聖宮」內安座，分別接受信徒們膜拜，這種夫妻分開安座的方式是民國92年、民國93年與94年的慣例。



圖3-11：來到九如大橋往國王廟前進的麟洛福首、信眾、車隊與陣頭

民國95年到100年之間，中斷舉辦回娘家六年，到民國101年開始復辦，101年、102年這兩次活動，參與村落已有擴大成全鄉的趨勢（圖3-12），過去是以麟頂、麟蹄、麟趾等三村（庄頭、庄尾，即傳統的麟洛庄）為主辦重心，田道、田中、田心、新田等四村並未主辦或參與。隨著參與村落的增加，在遶境上也有很大的突破，從過去只遶行麟頂、麟蹄、麟趾等三村，改變成遶行全鄉七村（圖3-13）。

民國101年農曆正月13日、14日舉行兩天的遶境，就是全鄉遶境。主辦單位為福聖宮媽祖廟，以省道為界，第一天遶境範圍為省道北邊三村（麟頂、麟蹄、新田），晚上大王爺與王爺奶一起安座於開明堂鄭成功廟。第二天繞行省道南邊四村（麟趾、田中、田道、田心），晚上大王爺與王爺奶一起安座於福聖宮。這是首次改變以往王爺奶與大王爺分開安座的慣例。

民國102年的王爺奶回娘家活動，又有新構思與新突破，就是與過去固定於農曆元月12日舉行不同，這次選擇農曆元月2日，以配合農曆年大年初二民間嫁出去的女兒回



圖3-12：從2012年起參與活動的村落遍及麟洛全鄉七村



圖3-13：從2012年起遶境遍及七村，此為南邊四村之一的田道村。

娘家習俗。全鄉遶境也提早於農曆元月7日（六）、8日（日）舉行兩天，曹啟鴻縣長親自參與第一天的遶境活動（圖3-14）。主辦單位換成開明堂，遶境行程與前一年正好相反，第一天的範圍為省道南邊四村，第二天繞行省道北邊三村。晚上安座則是依循民國101年之首例，讓大王爺與王爺奶一起安座於同一座廟。開明堂廟方表示，主辦單位的遴選是由麟洛鄉各村庄共同開會推選，有些村庄也表示未來希望能夠負責主辦王爺奶全鄉遶境活動。王爺與王爺奶的神尊與神轎在麟洛境內各神明與神轎的陪同下，開始遶境，沿路九如信眾將置於傳統婚禮木盒的喜糖分送給村民，讓村民沾染喜氣保平安，而村民則於供桌上敬備鮮花、水果、清茶、香燭（圖3-15），以恭迎王爺奶神尊與神轎。



圖3-14：2013年農曆1月7日曹啟鴻縣長參與王爺奶回娘家遶境活動



圖3-15：敬備香案恭迎王爺奶的田心村民與入境隨俗的外國人士

民國101年起，在麟洛兩天的遶境結束後，王爺與王爺奶當天回到開臺聖王廟開明堂或福聖宮後，或許考慮到夫妻不應分居安座於兩廟，所以就被安排一起安座在同一座廟內（圖3-16），接受信眾以清香、盤花祭拜。有些信眾為了感謝王爺及王爺奶的神恩，甚至會打造金牌，或以紅棉線繫綁鈔票，掛在神尊身上，俗稱為「結衫帶」（圖3-17）。結衫帶數量很多，幾乎已把王爺及王爺奶的衣物給完全遮蔽⁸⁹。「結衫帶」的習俗是源自嫁出去的女兒要於大年初二回娘家「做客」，此時女兒要準備「等路」（伴手禮），娘家也會回禮，通常是外婆回贈給外孫一個紅包，這一個紅包是用紅棉線繫上（過去繫上古錢）而套掛在外孫脖子上。

元宵節當日，是王爺奶回九如國王廟的日子，九塊厝信徒會扛著二王爺、三王爺的神轎前往麟洛鄉，代替大王爺（兄長）恭請大嫂回駕，「敬大哥如父、大嫂如母，兄弟情長，嫂叔義篤，地方傳為美談。⁹⁰」坊間俗稱「小叔迎請兄嫂回家」，頗能彰顯兄弟

⁸⁹ 林怡如〈全臺獨有元宵節習俗——王爺奶奶迎男孫燈〉（《源》雜誌87期，2011年），頁77。

⁹⁰ 王岸榮〈三山國王神人姻親故事〉，《臺灣新聞報》，2004年2月5日。



圖3-16：2012年起，王爺與王爺奶被安排安座在同一座廟裡。



圖3-17：以紅棉線綁著鈔票掛在神尊身上的「結衫帶」禮俗

間情誼和倫理。先到開臺聖王廟「開明堂」上香，再到王爺奶的娘家「東海堂」祭祖，之後一起返抵九如三山國王廟。

翌日農曆元月16日，是王爺奶的生日，會進行一項「巡男燈（丁）」（亦稱「迎男燈」）的傳統巡行遶境祈福活動，這是「王爺奶回娘家」一系列廟會信仰活動的壓軸。此時從去年農曆元月16日之後至今年農曆元月15日之前出生男丁之家裡，各戶會先將寫有自家姓氏的「男燈」吊掛在三山國王廟內，當天王爺奶由二王爺、三王爺全程陪同，坊間俗稱「小叔陪同兄嫂出巡」，其背後隱含著傳統家庭倫理尊敬兄嫂的意涵。而吊掛在三山國王廟內的「男燈」必須提到廟外，陪隨王爺奶在鄉境內的九明、九塊、九清、東寧等四村一起參與巡行遶境，一方面接受村民祈福祝賀，一方面分享「添燈」（添丁）喜氣給村民，稱為「巡男燈」。於是王爺奶於元宵前回娘家，出巡麟洛；元宵當天返回九如，翌日於九如等四村進行「巡男燈」活動，福佑九如男丁子孫，每年如此穿梭於閩客兩地村落，更是閩客族群和諧的具體呈現。

早期傳統習俗，巡男燈時要由母親背著新生男嬰，手提「男燈」的燈籠，隨香於王爺奶轎後面跟隨巡行遶境。而前一年農曆16日王爺奶出巡完回廟後，頭一位誕生男嬰——「男丁頭」要雇請一陣鼓吹樂隊當為酬謝禮，現在已經改以錄音機播放八音，男丁頭不必負擔樂隊費用，「男燈」也不必由男嬰的母親持提，而是統一改吊掛在車上，隨著王爺奶轎後遶境。

六堆三山國王廟大多有農曆正月15日、16日「巡男燈」的習俗，但卻只有九如國王廟因為流傳了大王爺娶妻的傳說，因而產生「王爺奶回娘家」的宗教民俗活動，成為全臺國王廟唯一的特例。巡男燈是客家三山國王廟的傳統民俗活動，九塊厝雖然現在已經是一個以河洛人為主的聚落，但卻保留著巡男燈的客家傳統民俗活動，這正印證了九塊厝拓墾時最初是客家人聚落，而九塊厝三山國王廟最初也是由客家人主導建廟的一段歷史。

從前回娘家都是乘坐大王爺神轎出巡遶境的王爺奶，自民國100年起，信徒集資70萬元，替王爺奶打造一座精美的轎，讓王爺奶「轉後頭茨」時有自己專屬的轎。回顧歷年王爺奶回娘家的廟會民俗活動，總在善男信女的簇擁下，九如、麟洛鄉民擺設香案恭迎，鑼鼓喧天，往返途中陣頭、花車、神轎伴隨著王爺奶的轎一路隨行，十分熱鬧。目前此一活動，已經成為屏北地區最富盛名、更兼具家庭倫理與族群和諧意義的宗教民俗活動了。

二、海豐與九如兩地國王的恩怨情仇

九如雖然與南邊的麟洛之間還隔著長治與屏東，但是農曆過年期間（過去是農曆元月10日至12日間，民國102年起是擇農曆元月2日），九如三山國王廟進行「王爺奶回娘家」（轉後頭茨）的廟會活動，可以看出長期以來九如、麟洛彼此在民間信仰上良好而密切的互動關係。而與九如相鄰的屏東市客家聚落海豐，也有一座三山國王廟，但九如與海豐兩座三山國王廟卻有數不清的恩怨情仇。九如與麟洛兩地之間的往來是閩庄與客庄的互動，而九如與海豐兩地之間的往來雖同樣是閩庄與客庄的互動，但兩者卻發展出不同的結果。依據黃文車採錄屏東市海豐三山國王廟鄭龍雄主委的口述（民國97年10月16日）說：

從前有一棵大樹，從山地門沿著隘寮溪漂流下來，當年廟祝得到王爺公託夢，前往守候，果然檢到一塊木頭，就雕塑成海豐三山國王廟的三座王爺金身，雕剩的木頭又放回溪中繼續漂流到九如，九如三山國王廟用剩餘的木頭去雕刻他們的三山國王。海豐三山國王是樹頭雕塑而成，九如三山國王是樹尾雕塑而成⁹¹。

九如三山國王廟與海豐三山國王廟雖然都是信仰三山國王，但地方傳說中兩地國王曾經因為九如王爺取妻之事而鬧得不可開交、甚至大打出手。海豐與九如兩地的三山國王聖

⁹¹ 黃文車採錄、鄭龍雄主委的口述（2008年11月18日），黃文車總編輯《屏東縣閩南語傳說故事集（一）》（屏東市：屏東縣文化基金會，2010），頁61。

像金身，相傳是當年分採同一木頭的前、後段雕製而成，而後九如王爺先海豐王爺迎娶俗世妻子徐秀桃，就傳出兄弟鬩牆的插曲。影響所及，早期海豐老一輩都訓誡海豐子弟不能娶九如女子，兩地民眾因而有禁止聯姻之俗。現在由於資訊發達，觀念開放，大家對此也不太計較了。

海豐當地耆老傳述，在九如三山國王尚未迎娶麟洛民女徐秀桃魂魄之前，海豐王爺與九如王爺情同手足，百餘年前九如王爺完成這段「神人聯姻」後，致使兄弟失和，雙方情感開始出現嫌隙，爭端開啟⁹²。根據這一段傳說，表面上是神明之間的失和衝突，造成了信奉相同神明的不同地區居民之間產生矛盾糾葛，也使得九如、海豐兩地民眾曾有禁止聯姻的不成文規定。實質上，九如、海豐兩地與其說是國王兄弟不和，倒不如說是藉信仰來反映族群意識的問題。因為三山國王信仰移植來臺，一開始就是客家人的主流信仰，但經過二百多年來族群遷移、混居、通婚，已變成有一些非客家聚落的地區也有國王信仰。這樣的情況可約略分成北、中、南三種型態，北部型態以宜蘭縣為多，其特色是三山國王被視為防禦原住民的山神；中部以彰、雲二縣為多，其特色是許多信仰三山國王的聚落已經河洛化，而當地居民也變成「河洛客」了；南部以高、屏二縣為主，其特色是絕大多數的國王廟仍然存在於六堆地區，保留客家信仰特色，只有極少數國王廟的所在地，隨著河洛人大量移入之後而成為河洛人的信仰，如九如鄉、林邊鄉的這兩座國王廟所在地。

河洛人之所以能接受客家人的神明，有人認為是因為三山國王已逐漸被河洛人視為是王爺信仰的一種，因為王爺信仰在河洛族群中是一種普遍的民間信仰。一般民眾為自身需要，將驅逐瘟疫功能的王爺視為醫神，再成為保境安民之神，最後成為萬能之神。民眾將三山國王「王爺化」，認為大王巾山擅長岐黃醫理，二王明山擅長地理風水，三王獨山擅長驅邪鎮煞。另有一說，大王公是地理師，二王公是藥師，三王公具陰陽面經常到地府走動，可以圓滿解決人間與地府的業障糾纏，三山國王因具有上述河洛族群認定的王爺神靈而被河洛族群所接受⁹³。也有人認為客家族群為祈祐平安，奉三山國王為守護神，在客家莊建廟供拜，後因閩粵雜處，時有語言隔閡及拓墾之衝突，客籍居民集體遷徙者頗多，俗話說「跑得了和尚跑不了廟」，漳州人亦祭祀如儀，或在廟中安置其他神祇，所以三山國王廟為數眾多，這種現象可以說明三山國王並非客屬專有之信仰⁹⁴。

河洛族群是否因把客家人所信仰的國王當作王爺來崇拜，才接受三山國王信仰，恐難論斷，但九塊厝最初應有武洛庄客家人遷移過來，是一個閩客混居的聚落，而後河洛人大量移入之後才成為河洛庄頭則可推知。筆者認為，這就是為何後來海豐地區一直流傳著，兩地國王的神尊是源自同一根木材而取材，前一段雕成海豐國王，後一段雕成

⁹² 《屏東市月刊》285期。

⁹³ 邱榮裕〈論述客家三山國王民間信仰之變遷——以臺灣宜蘭地區為例〉（《贛南師範學院學報》29卷2期，2008），頁9～13。

⁹⁴ 張智欽〈宜蘭地區三山國王信仰之調查研究〉（客委會獎助客家學術研究，2004），頁16～17。

九如國王，兩地神明原是兄弟。此傳說即暗喻著兩地開墾之初最早同是客家庄，故具有兄弟之義、手足之情，海豐三山國王廟建立於乾隆16年（1751），成立客庄時間較早，身分上宜稱兄，所以取木材之前一段（樹頭）；而九如三山國王廟建立於乾隆43年（1778），成立客庄時間較晚，身分上宜稱弟，所以取木材之後一段（樹尾）。然而，後來人數占優勢的河洛人來到九如「鳩佔鵲巢」，使九如變成了河洛庄，導致兩庄同樣都是供奉著三山國王，但兩地居民卻關係不睦、互不嫁娶，並成為由來已久的習俗。

在臺灣民間信仰裡，許多供奉相同主神的廟宇裡都有類似的傳說，即這些廟宇的主神都是由同一根木材分段雕刻而成的，用以表示這些廟宇之間彼此關係密切、情誼深厚。屏東縣的媽祖廟就有如斯傳說：

傳說雕刻萬惠宮媽祖的木料是漂到岸上的，這塊木料足以雕出三座神像，所以屏東市、新園鄉和萬丹鄉的媽祖雕像出自同一塊木料，而成為三姊妹。不論這種說法是否屬實，它可以解釋屏東市、萬丹鄉和新園鄉的人民之間密切的關係，這三個地方的西邊都面向一條寬闊的河流，東邊與客家人為鄰，而且都有廟宇凝聚祭祀圈內的人民，透過媽祖的姊妹關係，這三個祭祀圈合而為一⁹⁵。

屏東、萬丹與新園這三間媽祖廟的媽祖神像，是取自同一根木材雕刻而成的，此一傳說其真實性如何，恐難確言，畢竟臺灣民間信仰裡所謂多尊神像取材自同一根木材的說法，這是全臺各處皆有盛傳的一種地方傳說，不必過於在意其真實性。應思考的是屏東、萬丹與新園這三地媽祖雕像出自同一塊木料，看似這是神明之間自然的姊妹情誼，然而這傳說背後所隱喻的是阿緱、萬丹和新園這三個分別在下淡水溪的北、中、南所建立的河洛庄，彼此之間關係和諧、庄民互動良好而密切。而海豐、九如同樣也有取自同一根木材（原同是客庄、兄弟關係）的傳說，但後來居上的河洛人讓九如由客庄變成河洛庄，使得原本往來密切的兩地關係生變，所以海豐人不得不把造成兩地不合的主因，歸咎在九如國王迎娶麟洛客家民女的問題上吧？

簡炯仁認為，九如三山國王廟之所以會奉祀這位「王爺奶」，顯然是河洛人的習俗，應該是當地變成河洛人佔優勢之後才信奉出來的神祇⁹⁶。至於創建於乾隆43年（1778）的九如三山國王廟，從何時開始轉變為河洛庄的三山國王廟，即河洛人大量移入的優勢何時大到足以「鳩佔鵲巢」，歷史文獻雖無記載，但是從傳說中九國王如迎娶麟洛徐秀桃年代是嘉慶18年（1813年，據《六堆客家鄉土誌》，另一說嘉慶24年、1819）來推敲，嘉慶年間或許可作為一個可能的年代界線。

每一則傳說的背後，往往有其真實的社會現象。這一則「王爺奶」的民間傳說，一定也有其特別的意思。根據民俗學者的說法，早期九塊厝的墾民可能是來自麟洛的客家人，建國王廟奉祀。嘉慶以後大量河洛人移入，成為當地優勢族群，河洛人除了奉祀三山國王之外，

⁹⁵ 林舟《屏東縣萬丹鄉萬惠宮》（屏東縣：縣立文化中心，1999），頁54。

⁹⁶ 簡炯仁〈由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如鄉九如聚落的發展〉（《臺灣史料研究》11期，1998），頁121。

又奉祀一位客家婦女為「王爺奶」，藉以溯本追源，並有加強與客家族群和平共處的意義⁹⁷。

換言之，可能從嘉慶年間開始，九如大量河洛人移入，讓海豐人切身感受到族群的緊張關係，這也許就是後來海豐國王廟主委胡萬來先生所言，海豐王爺性格剛烈，在九如王爺娶了麟洛客家女之後，相傳神明兄弟為此爭執不休，幾度大打出手，目前九如三山國王廟王爺手執兵戟出現明顯缺口可為明證。還有一說是，九如王爺乩身經常在為信眾「辦事」時手握腿部，頻喊腳痛，緣自於當時與海豐王爺爭鬥中負傷所致。海豐三山國王廟是由鄭媽求捐地興建，其後代現擔任廟方管理委員、十幾代世居海豐地區屏東市民代表鄭賜川表示，鄭家是由廣東省惠州府海豐縣移民而來，故名「海豐」以紀念家鄉⁹⁸。他說老一輩長者一直強調海豐與九如兩地的三山國王實為兄弟關係，相傳聖像金身當年分別採用木頭前、後段雕製而成，具有手足之情，兄弟之義。當年海豐廟祝得到王爺托夢，在隘寮溪守候，果然撿到一段樹木，雕成海豐國王神像之後再把木頭放回溪流，被九如撿到而雕成九如國王金身。此後，海豐三山國王廟「巡男丁」是在農曆元月15日元宵節，而九如三山國王廟則是在元月16日，兩方故意錯開。而長治的婦女每逢海豐國王廟舉行平安祭典，都會結伴前來拜拜，說是「要去拜三王姑丈」，就是這個緣由⁹⁹。

九如王爺這段「神人聯姻」的故事，造成兄弟鬩牆，早期九如、海豐兩地子女互不嫁娶由來已久，如今，民智大開，往事歷歷，留給世人無限的感嘆與回憶¹⁰⁰。如此兩地三山國王神明大打出手的傳說，或許可以視為早期兩地居民，因為族群關係緊張或衝突而曾經大打出手的一種暗喻吧！在族群關係應該和諧的共識之下，近年來九如王爺奶回娘家的宗教活動中，過去與九如國王情同手足的海豐國王，在王爺奶回娘家作客途經海豐三山國王廟時，廟方主事者頗能釋出善意，出動祭出盛大陣頭、神轎迎駕，這正是透過宗教活動與社區互動往來，達到一種文化傳承、族群和諧的正向目的。

第四節 客家聚落防禦性的神尊——石獅神與天燈尊神

客家先民入墾六堆地區，這些地方清朝初期是平埔族與原住民的傳統領域，由於不同族群的接觸、摩擦與衝突，所以種種與「番害」有關事件頻仍，不斷流傳於民間。屏東客家聚落因為「番害」事件而興建塑造的防禦性神祇，有石獅神與天燈尊神兩種信仰。石獅神主要設置地點有二，一位在大路關（高樹鄉，有三尊），一位在竹葉庄（長治鄉）。天燈尊神的信仰在屏東客家聚落至少有五處，即麟洛麟頂村中央福德祠前的「上天燈尊神」、麟洛麟趾村福聖宮右斜對面的「下天燈尊神」、麟洛麟頂村開臺聖王廟的「天燈尊神」（一對兩支）、內埔鄉內埔村開基伯公廟旁的「天燈尊神」、佳冬鄉佳冬村三山國王廟前的「天燈尊神」。

⁹⁷ 黃福鎮〈鄉野奇譚：麟洛王爺奶奶／流傳中國式希臘神話〉，《聯合報》，2000年1月12日

⁹⁸ 文星廣報事業社《屏東市采風錄》（屏東縣：屏東市公所，2002），頁79。

⁹⁹ 文星廣報事業社《屏東市采風錄》（屏東縣：屏東市公所，2002），頁139～140。

¹⁰⁰ 黃映謙〈神人聯姻／海豐、九如三山國王恩怨情仇〉，《NOWnews》今日新聞網，2003年2月5日。

一、大路關石獅神

大路關位於屏東縣沿山公路最北邊的高樹鄉，今為廣福村與廣興村，屬於六堆的右堆部分。清朝時期居民自廣東梅縣移入，最初於里港武洛（現茄苳村）拓墾，後來遷至鹽埔，再由鹽埔輾轉遷至大路關。日治時代大路關歸鹽埔庄（今高樹鄉南鄰的鹽埔鄉）管轄，因為隘寮溪河水阻礙，交通不便，經居民鍾貴和等人陳情，民國39年才改隸高樹鄉。原先以「關福」為村名，意為大路「關」之「福」，民國72年時，由於村民認為「關福」有「關住福氣」之意，乃將「關」字改成「廣」字，成為今名「廣福村」。

廣福村於清代時期除稱為大路關庄之外，也稱作「廣福庄」，因此也有人對大路關庄是純客家人開墾而成的村落提出質疑，認為它是「廣」、「福」兩族群共同拓墾的庄頭¹⁰¹。不過，自有六堆以來，大路關庄一直都是右堆27庄之一¹⁰²。因此，廣福庄的「廣」確實是指來自廣東的客家聚落，但廣福庄的「福」則是指「福分」而非「福建」。

相對於今日稱為「廣興村」的「新大路關」，清代早已出現的聚落「大路關（庄）」又被稱為「舊大路關」。大路關庄清代又稱「大道關庄」，大路關庄民以鍾姓的客家人居多，此一聚落，因清朝咸豐7年（1857）武洛溪（亦稱口社溪）河水氾濫，使原本在加納埔（今泰山村，南鄰大路關庄）與大路關之間的河道南移改變，直接流經大路關聚落，造成大路關庄一分而成為兩個聚落。大路關一部分居民移居溪北，即今「廣福村」，亦稱「舊大路關」；一部分由鍾恩郎率領13戶居民移居溪南，即今「廣興村」，亦稱「新大路關」。新、舊大路關現今都以鍾姓客籍居民為主。

舊大路關庄廟「順天宮」主祀媽祖，為光緒10年（1884）鍾委董所建¹⁰³。值得一提的是，順天宮在每年農曆7月15日中元節普渡這天，下午5點左右，廟前廣場會舉辦全村的大普渡（客家人稱渡孤），當地有一個特殊的「搶孤」習俗，即搶食擺在地上祭拜四方孤魂後之祭品，稱為「四孤搶飯」，象徵「四方孤魂」搶食紅飯，十分具有早期農業社會搶孤習俗的傳統性。

至於順天宮媽祖金身由來，當地流傳的說法是，清朝時期北港媽祖廟的三媽，被燕巢角宿迎請去保佑該村居民平安，後來又被里港過江村打鐵店居民迎請去，在迎請途中神像不慎掉落，大路關民眾路過打鐵店時剛好牛車車輪被神像卡住，就拾回家裏奉祀，而後媽祖神像才「落公」由鍾委董建立順天宮供奉¹⁰⁴。其實，大路關庄清朝原是主祀三山國王，咸豐7年（1857）武洛溪水氾濫，造成大路關分庄，國王神像即隨著南下而被迎請至新大路關庄，在庄民家中祭拜，至民國58年廣興村民才興建三山國王廟供奉，

¹⁰¹ 簡炯仁認為，道光年間，竹塹有個「金廣福」，是清代合夥的拓殖組織，「金」字代表清治臺官方勢力，「廣」字代表當地客家資本，而「福」字則代表當地河洛人資本。準此，他提出「廣福庄」是「廣」、「福」兩族群共同拓墾而成的看法（《屏東平原先人的開發》，屏東縣政府文化局，2006，頁189~198）。但筆者認為，此「福」是福分而非福建。

¹⁰² 松崎仁三郎編《嗚呼忠義亭》（臺北市：盛文社，1935），頁5。

¹⁰³（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），丁部〈規制〉，頁170。

¹⁰⁴ 莊青祥〈屏東高樹大路關地區之拓墾與聚落發展之研究〉（高師大客家研究所碩論，2008），118。

而沒有神像祭拜的舊大路關居民於光緒10年（1884）建立順天宮，改以媽祖為祀神。

廣福村往廣興村路旁，地當清代山豬毛社入口要衝，雍正11年（1733）¹⁰⁵，設有南路營都司營盤之地，環植刺竹；並於南、北二門設立砲臺兩座，駐兵300人。大路關從清代客家人開闢形成聚落之後，歷經日治時期，直迄於今，政權轉換三次，不同政權時期分別建立了三尊石獅神。每逢農曆2月29日為石獅神聖誕，村民以豬、雞、鴨等生肉為祭品來祭拜。

第一尊開基石獅神，位於廣福村，位於廣福路主祀媽祖的「順天宮」廟口左前方（圖3-18）。高1丈，石獅頸部繫上一條紅色綵帶，左前腳直立，右前腳彎曲，踩著直徑約一尺餘的石球，後腳蹲踞，嘴巴微張，獠牙尖銳暴露，兩眼渾圓威怒，頭頸毛往後披，基座高約



圖3-18：大路關第1尊開基石獅神

1公尺，上擺設一只石香爐，蹲坐在這只石香爐後面的石獅神顯格外高大，基座刻有「威振神通」橫批，與「神獅昇座陽臺日，廣福村民展旺時」的聯文。基座前有一張水泥砌成大理石桌面的供桌，書有「合境平安」字樣，高度約與基座同高（1公尺左右），供桌上供有鮮花、素果。由於石獅神位於順天宮廟口，所以順天宮信徒亦會順便祭拜石獅神。

第二尊石獅神，位於廣福路巷子內，在「大路關柴燒老麵店」旁。基座高約1.2公尺，座上擺設一只繫上紅綵帶的香爐。石獅高約1.2丈，頸部繫上一條紅色綵帶，前腳直立，後腳蹲踞，眼神兇惡（圖3-19）。由於經年風吹雨蝕，以溪石、泥沙與磚塊填充堆疊而砌成的石獅神與其基座現在已經暴露出來，所以近年來已在頂部加蓋採光罩，以避免風吹日曬、持續剝落。斑駁瘡痍的外貌，一如其微弱的香火，很明顯地其香火不如開基石獅神與第三尊石獅神。但比較這三尊石獅神，就面目表情而言，卻以第二尊最為猙獰凶猛而有神威。

¹⁰⁵ 文獻上對於「南路營都司」設立年代有雍正10年、11年兩種記載。范咸《重修臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），卷10〈武備〉，頁333載：「南路營都司，雍正10年新設，駐筭山豬毛口。」同書卷9〈武備〉，頁295載：「南路營：參將一員（駐防鳳山）、都司一員（雍正11年添設，分防下淡水，駐筭山豬毛口，堵截生番兼防阿里港等汛。）」王瑛曾《重修鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷7〈兵防志〉，頁192載：「南路營都司署：在縣治東南下淡水山豬毛隘口。有營盤，環植刺竹；南、北二門設砲臺2座。雍正11年發帑建，歷任武職捐俸重修。」查南路營都司之設為雍正11年福建總督郝玉麟等會奏，故應以11年為是。

石獅尾巴靠近屁股的部分有一個很明顯的凹洞，洞口直徑約有近10公分的寬度，這應是人為故意的穿鑿與破壞（圖3-19）。傳說這一凹洞的形成，與日治時期閩客間的族群衝突及灌溉水源的爭奪有關（詳待後述）。



圖3-19：大路關第2尊石獅神眼神兇惡、屁股有一個凹洞

第三尊石獅神，與第二尊的距離很近，坐落在第二隻前面約10餘公尺的位置。高近1丈，造型較現代化、憨厚可愛，極像舞獅的獅頭造型，或許在民國54年雕塑第三尊石獅神時，原住民對大路關居民的威脅感已經不存在或是不再有那樣嚴重的族群緊張關係。加上經過後來的彩繪，樣貌更加逗趣，眉毛與腮鬚為藍色，胸部紅色，爪子白色，其餘全身與石球都是黃色，與前二尊的



圖3-20：大路關第3尊石獅神憨厚可愛

古樸、兇惡的造型全然不同，臉型稍呈方形，兩眉之間有一「王」字（圖3-20）。左前腳彎曲，踩著石球，右前腳直立，後腳蹲踞。獅身與獅腳連成一體，作蹲踞狀。基座高約130公分，基座前有一張水泥、磁磚砌成大理石桌面的供桌，高度約1公尺左右，上置有石香爐。

這三尊巨大的石獅，大路關當地人奉為神明，將之神格化，並尊稱為「石獅公」。至於這三尊石獅神的由來，民國73年戴閩所撰刻〈廣福神獅記〉（位於「順天宮」左前方）有云：

獅者，祥瑞之徵也。我先祖於乾隆二年（1737），自廣東梅縣來臺，披荊斬棘，肇基於此，建村廣福。當是時也，山蟲野野（筆者案：應為「獸」字誤刻）侵我，土著欺我，無時無刻不為生存而奮鬥，故籌議建獅以鎮之。獅成，土著敬畏，蟲獸漸斂，故先民敬獅如神。

民前五十六年（筆者案：咸豐6年、1856），山洪爆發，水毀吾庄，獅遭土掩。迨甲午戰後日人據臺（1895），鄉賢耆宿傷山河變色，念故舊文物，故再議

新建神獅，越三月而成，鄉民奉而祀之，意在念本，其乃我民族特質者歟！

乙酉（1945年）光復，人神共欣，為開基老獅仍沉土中，再建之獅又斑駁瘡痕，咸議應再修建，乃集資三建神獅，以示慶賀。

民國七十三年九月七日，有鳳山市余國源先生來此遊歷，耳聞此事，關心至極，經鍾村提議，同年九月二十五日村民大會，鍾洪南等附議，村民一致決議，同心協力，以及陳振業之吊車協助，始將石獅重見天日，顯赫靈威，將神獅遷至本村順天宮庭前安座，永照村民，以供十方大德瞻仰，遂於十月十九日齋戒沐浴，恭徙神獅矣。

敬獅為神，歷兩百餘年矣。傳云報災示警、祈福賜安，歷歷不爽，父以教子，子以傳孫，深植民心，凝聚民意，斯所謂信仰者乎？某也不文，唯恐年代久遠，傳說無考，真跡湮沒，敢以為記而存其真也。

可知大路關石獅之置設，主要原因是當時居民認為巨大石獅具有神力，可以藉著祭拜石獅神，以達到禦制「生番」、鎮壓蛇獸之目的。第一尊開基石獅神由於被泥沙長久深埋，直到民國73年才被挖掘出土、重見天日，並將受損部分加以修復，此一經過，莊青祥〈大路關石獅公的歷史與傳說〉一文，有詳細的記述：

民國三十九年，村民江順霖先生為池塘養魚，無意間挖到遭沙泥掩埋近百年之石獅公頭部，因而停止挖掘，大部分仍沉埋於土中。

民國七十三年，鳳山堪輿師余國源先生到大路關遊歷，得知開基石獅公仍深埋土裡，非常關心，經與村長鍾傳壽先生及村民協議後，於十月初，請到曾在河壩施工時，看到神獅顯靈並受到庇佑之陳振萊先生熱心贊助，駕駛自有吊車，在村民同心協力下，將淹沒於沙泥中之石獅公挖出、吊起，安座於「順天宮」旁由陳永仁先生與李玉蘭女士夫婦合築之座檯，並經陳永和先生工藝巧手，修復神獅受損部分；至此，這座大路關開基石獅公才重見天日。¹⁰⁶

至於三尊石獅神建置的確實年代，〈廣福神獅記〉並未言明，僅說第一尊開基石獅神於乾隆2年（1737）梅縣人來臺開墾建村之後所建，第二尊石獅神建於日治初期，第三尊建於光復初期的民國34年。但有關第一尊開基石獅神建置年代，可以說是眾說紛紜，包括乾隆年間（年代不可考）、乾隆2年、乾隆中葉、乾隆38年、乾隆42年等說。鍾壬壽認為，大路關石獅始建於乾隆時代，確切年代無法可考¹⁰⁷。六堆風雲雜誌資料室〈神獅——大路關的老古董，盼政府重視保護〉一文指出：

廣福村的這三座石獅，最老的一座，目前被安置在該村順天宮旁。這座石獅建於清朝乾隆二年（1737年），已有253年的歷史。

據神獅石碑記載，乾隆二年，廣東梅縣的先民渡海來臺，到廣福這個地方來開

¹⁰⁶ 莊青祥〈大路關石獅公的歷史與傳說〉（《六堆雜誌》133期，2009），頁37。

¹⁰⁷ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：常青，1973），頁331。

墾，當時常有野獸侵襲出沒，也有山地土著欺負，於是先民就籌建了大石獅來鎮壓，等到石獅落成之後，果真土著敬畏，野獸也收斂多了，於是先民把石獅奉為神明奉祀，尊稱為「神獅」。民國五十六年（筆者案：應為民前56年之誤植），大路關因山洪爆發，村庄幾乎全遭洪水侵毀，神獅也遭到沙泥掩埋。等到日本占據臺灣後，曾多次試圖挖起被埋的神獅，但屢遭失敗，於是村民乃計議籌建第二座石獅，目前「老二」被安置於尚和路西側果園。¹⁰⁸

上文雖說第一尊開基石獅神是建於乾隆 2 年（1737年），但其所據資料其實就是戴閩所撰刻〈廣福神獅記〉，而〈廣福神獅記〉只言乾隆 2 年為梅縣人渡海來臺的年代，而大路關聚落形成當然是在乾隆 2 年之後，所以石獅公的設置也一定在乾隆 2 年之後。不應將梅縣人渡海來臺開墾大路關聚落的年代，視為是石獅公的設置年代。

對於大路關第一尊開基石獅神的建造年代的乾隆 2 年之說，簡炯仁〈高樹鄉廣福村的三尊石獅〉一文認為：「客家人開發大路關，絕對不可能提早到乾隆二年，應該與河洛人拓墾加蚋埔大約同時，亦即乾隆十八年左右。客家人大規模佔墾廣福庄的活動，立即挑起口社社的反抗，客家人於是在拓墾區的前哨地，砌造一尊石獅，以嚇阻鄰近的排灣族。照此推算，該石獅的建造時間應該是在乾隆中葉。¹⁰⁹」〈高樹鄉鎮鄉之寶——威風石獅公重新出土〉一文則是說：「石獅公旁的土地廟，香爐上刻的年代是乾隆三十八年，鍾傳壽村長說，石獅公也是那時候塑造的。¹¹⁰」鍾傳壽村長的說法，應只是一種臆測，土地廟內乾隆38年的香爐，與開基石獅神全然無關。另外，陳永茂〈大路關石獅公〉一文，有如下推論說：

據大路關耆老口耳相傳，清乾隆元年(1736年)或稱乾隆二年(1737年)，廣東梅縣、蕉嶺一帶的先民渡海來臺，輾轉到大路關開墾，當年每逢稻穀收割季節，就有來自口社山谷之強風(俗稱：西斜風)作祟，造成先民莊稼作物莫大的損失，於是先民就籌建大石獅來鎮壓，這座石獅於乾隆四十二年(1777年)歲次丁酉年落成；之後，由於山谷強風收斂，轉為有利於莊稼作物的和風，於是先民把石獅奉為神明般之神獅奉祀，尊稱為「石獅公」。

清咸豐七年（1857年）歲次丁巳，武洛溪（又稱口社溪）山洪暴發，將大路關分成舊大路關（溪北之廣福村）與新大路關（溪南之廣興村）。……據大路關順天宮管理委員會主任委員劉貴福先生轉述，其尊堂劉鍾慶妹女士在世時曾一再表示，先人口耳相傳，大路關開基石獅公從落成到被洪泥掩埋，剛剛好八十年。故從歷史記錄已知的大路關第一次水打庄發生於一八五七年，往前推算八十年，即知開基石獅公落成於一七七七年。¹¹¹

¹⁰⁸ 六堆風雲雜誌資料室〈大路關的古董——神獅〉（《六堆風雲》19，1990），頁32~33。

¹⁰⁹ 簡炯仁〈高樹鄉廣福村的三尊石獅〉（收入氏著《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣：縣立文化中心，1999），頁186。

¹¹⁰ 〈高樹鄉鎮鄉之寶——威風石獅公重新出土〉（《六堆雜誌》6期，1986），頁11。

¹¹¹ 〈大路關石獅公〉一文，共3頁，未發表，是世居當地的陳永茂先生採訪耆老考證後於民國95年3月19日撰成。

由於當地傳說，開基石獅公從落成到被洪泥掩埋，剛剛好80年，所以陳永茂以發生水患的1857年往前推算，認為第一尊石獅神應建於乾隆42年（1777）。不過，這只是地方上「口耳相傳」的傳言，並非文獻記載。

有關舊大路關石獅神的最早文獻，為昭和12年（1937）〈鹽埔庄（筆者案：日治時期大路關屬於鹽埔庄）舊蹟〉一文，該文記載第一尊開基石獅神建造的真正年代是道光2年（1822），而不是乾隆42年（1777）。設置原因與年代如下：

在往舊大路關的聚落，疫癘猖獗，加以蕃害、水患不絕，居民苦不堪言。傳說人民為了避禍除患，乃於此建造石獅。另有一說，猛烈東風對當地農作物危害甚大，乃於此建造石獅作為鎮風之神。舊石獅像大約一百一十五年前（道光2年、1822年¹¹²）建立，後來被洪水淹毀埋入土中，大正七年（1918）再建造新石獅像，一直至今。高一丈，寬五尺，十分巨大，面相猙獰凶猛，頗有傲睨一切之勢。¹¹³

據此可知，乾隆2年（1737）來廣東梅縣客家人來臺開墾，在此建村形成大路關聚落之後，直到道光2年（1822）才建造第一尊石獅神。昭和18年（1943）日人福原頑椿就採集了一則〈鹽埔的神獸〉的傳說，當地居民也說神獸石像建造於道光初年¹¹⁴。

建造主要是原因鎮除了「番害」、「水患」之外，尚有對付「疫癘」、「強風」之目的。古少騏就指出，大路關拓墾之初，一片原始山野，客家先民由於不堪原住民屢屢滋擾，加上來自對面口社山谷的強風，於是村民便在庄頭打造一尊正對山谷的大型石獅。除了鎮煞避邪驅風，同時也有「嚇番」的作用¹¹⁵。石獅神具有鎮遏強風之神力，此一信俗頗類似風獅爺在金門民間信仰的作用。「每逢稻穀收割季節，就有來自口社山谷，本地人稱為西斜風的強風作祟，造成莊稼作物莫大損失，村民苦不堪言，於是才打造石獅，藉以鎮壓阻遏。¹¹⁶」關於石獅神可遏止「西斜風」之說，該庄耆老陳貴祥（1933年生）有如下口述：

大路關先民由廣東梅縣蕉嶺一帶客家人渡海來臺，再輾轉到大路關開墾，每到稻穀抽穗後結實前，即客家諺語：「八月半，禾打扮；九月半，禾變飯」之間，就會有來自口社山谷吹來強勁的落山風，一般稱為「西斜風」。西斜風獨為禍廣福村，為廣福村所獨有，出了廣福村就逐漸變小而成和風。¹¹⁷

第二尊石獅神建造確實年代為大正7年（1918）。建造原因是因為第一尊石獅神已遭土石掩沒，乃造新像取代舊像。新像高約1丈2尺，連同基座，將近二層樓高，十分高大。

¹¹² 以《屏東郡要覽》成書的昭和12年（1937）為基準計算，115年前應為1822年，即道光2年。

¹¹³ 屏東郡役所《屏東郡要覽》（屏東郡役所，1937），頁74。

¹¹⁴ 福原頑椿〈鹽埔の神獸〉，《臺灣地方傳說集》（臺北市：臺灣藝術社，1943），頁149～152。

¹¹⁵ 古少騏（即古秀如）〈鎮守大路關的救命神獅〉（《看懂六堆客家庄》，新竹縣：客委會臺灣客家文化中心籌備處，2009），頁47。

¹¹⁶ 黃瑞芳等《地圖上找不到的客家桃花源——六堆》（臺北縣：野人文化，2007），頁202。

¹¹⁷ 轉引自張亮光〈六堆客家地區舞獅之研究〉（南大臺灣文化研究所碩論，2008），頁26。

但作為大路關居民守護神的第二尊石獅神，如前所述，屁股有一個被穿鑿的凹洞，這個凹洞的形成牽扯到口社溪的水患問題，與大路關與左鄰的聚落舊南勢之間的族群關係。

原來當時位於大路關西鄰的舊南勢（今高樹鄉南華村），是河洛人拓墾的聚落，更早之前舊南勢為平埔部落，清代時期福建省泉州府永春縣陳姓家族（今以陳、辛兩姓為大姓）首先遷入從事種植，與東鄰的大路關客家聚落時有械鬥發生，歷時甚久。大路關文史工作者溫世和說：

舊南勢與大路關常為水權，時有爭執，喋喋不息，兩地人士間隙已久。昭和九年（1934），口社溪再度氾濫，舊南勢災情甚重，在地神明起乩直指大路關石獅顯神威，將洪水分流至使洪害嚴重；新仇加舊恨，心生報復，又獲神明指點，擇日派人趁夜，用鋼釘將獅老二屁股打洞，破其神力，當下石獅公痛楚不已，淒鳴三天三夜不停，一怒下呼風喚雨，頓時風沙走石，舊南勢屋倒人傷，倖餘者部分遷至新南勢，從此獅老二神威不再，黯然至今¹¹⁸。

昭和年間的這一次水患當中，舊南勢水圳被大水破壞，圳路改變，無水可灌溉，居民請示神明，得知是舊大路關石獅神作怪，而使得舊大路關水圳的水流不到舊南勢來，於是居民照媽祖指示找幾名肖龍的男丁，將石獅身上淋灑黑狗血，再加以鑿洞，以使石獅神失去神力。大路關第二隻石獅神被釘鑿屁股，據說當地村民都聽到了石獅的哀號聲。而這一段傳說，正是過去臺灣史上常見的閩客間族群為了水圳的灌溉用水，所引發族群關係緊繃的另一種寫照。

第三尊石獅神建造原因，如〈廣福神獅記〉所言，乃第一尊石獅神仍沉埋於泥土之中，第二尊石獅神已斑駁瘡痍，故新建第三尊石獅神。但建造年代並非〈廣福神獅記〉所言為1945年，而是1965年¹¹⁹。由鍾騰輝先生擔任重建發起人，村中泥塑師陳有祥起建於1964年，萬巒李達松作修飾，完竣於1965年。1984年加以重修，乃依原貌予以油漆粉刷。

民國97年11月12日，「大路關石獅公信仰」與「東港迎王平安祭典」被屏東縣政府公告，登錄為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。大路關石獅公信仰與一般風獅爺的信仰不同，除了藉以鎮壓強風之外，「番害」、「水患」與「疫癘」的抑制更是石獅公砌造的主要目的。其中，「番害」關係尤大，隨著內地渡臺人數逐漸增加，漢人與原住民不免發生衝突，於是「番害」時有發生，「番界」屢經變更。由於「大路關為山豬毛生番出沒之所」¹²⁰，「大路關、犁頭鏢（筆者案：今內埔鄉黎明村）各莊，俱逼近

¹¹⁸ 溫世和〈大路關傳奇——渡孤、四孤搶板〉，《蘭陽博物》97期，2013年2月。溫世和即大路關柴燒麵店老闆，2013年4月、6月筆者帶領研究生至大路關校外教學，7月再到大路關，筆者3次拜訪溫老闆，並訪談第2隻石獅神被釘鑿的說法。

¹¹⁹ 康義勇《高樹鄉志》（屏東縣：高樹鄉公所，1981），頁20載：「廣福往廣興路旁，曾經建立石獅；身高連座臺約1丈6尺，身長約相同。後來迭遭洪水，已為沙土掩沒，只露出頭部一點痕跡。甲午戰爭之後，當地居民為號召發揚民族精神，乃發起重修石獅兩座，一座在前，採立姿迎人，村民設供桌祭祀；一座在後，被林蔭遮蔽，狀若伏獅。兩座石獅，皆以石頭摻泥砌成。」鄉志認為，第2尊與第3尊都是「甲午戰爭之後」時「重修」，年代有誤。

¹²⁰ 《福建通志臺灣府》（錄自陳壽祺《重纂福建通志》），卷85〈鳳山縣〉，頁341。

傀儡番界」，故清代設有望樓¹²¹，以觀察「生番」出沒。

任職臺灣府知府的蔣元樞，就觀察到：「南路之傀儡生番，最稱兇狠，且沿山居民逼近番界¹²²」，致使漢「番」關係十分緊張，故乾隆42年（1777），知府蔣元樞、理番同知鄔維肅，「於北坪下蔗園後荒埔設隘寮，保護大路關等莊。¹²³」邱春美〈高樹大路關的石獅〉一文，就提及建造三尊石獅神的主要用意如下：

石獅有三尊，各高約一層樓，所造的時間先後不一。據說當年客家先民以石獅以西之地，即今口社溪乾涸的河庄為據點，拓墾廣福庄。但時常與「口社社」的排灣族人起紛爭，漢人為身家安全，除以武力防禦外，也以最凶猛的獅子為避邪的圖騰，進而在拓墾區的前哨地，砌造石獅，以阻鄰近的排灣族，這就是建造石獅的緣由。咸豐三年（1853）當地發生一場閩客械鬥，對當地造成相當大損失。據說當地人怪罪這石獅沒保佑庄民免於人禍，待咸豐四年大水災埋獅毀庄時，便順勢將之廢棄不拜了¹²⁴。

可見族群衝突頻繁、族群關係之緊張，才是大路關石獅神建造的主因。而且三座石獅神建造年代一在清朝、一在日治時期、一在光復之後，年代有先後不同，但獅頭都是面向東邊，廣福村東邊對岸的口社溪河谷，就是「口社社」，即進入排灣族部落的入口，因為大路關的災害都是來自東邊的三地門，所以村民早期就設置用來「鎮番」¹²⁵。

昭和18年（1943）日人福原頑椿就採集了一則〈鹽埔的神獸〉的傳說：「大路關現在雖是平和的地方，但它曾是瘴疫瀰漫之境，惡疫、水患、風災不絕，山上的住民揮舞山刀取下首級，大路關的人民每日生活在被死神包圍之中。山刀依然銳利，有人說，除了藉神獸之神力來驅除以外，已無他法。這時突然猛烈東風吹起，家屋被吹拋在空中，柱子連根拔起，稻穗被吹落。大路關居民相信除了神獸以外，沒有任何神力可以驅除惡魔。居民表示要建造巨大的神獸石像，這是道光初年的時候。石獸像獅子的樣子，但又不是獅子。奇特的是任何人看到神獸就會產生一股恐懼感，憤怒的表情、暴露的獠牙，就像是朝著人飛躍過來般的栩栩如生，讓山上的住民十分懼怕。從此，天災、疫病、山上的住民來襲之事均不再發生。後來，因受洪水沖擊，幾萬斤重的神獸遂遭沉埋泥土之中。現在的神獸是大正七年重建者，高一丈，寬五尺。¹²⁶」此則日人採集的傳說，不但說明了大路關曾是瘴疫、水患、風災不絕之地，山刀出鞘更是居民生命的一大威脅；同時也印證了開基石獅神建造的確切年代是道光初年，而非乾隆年間。

有關大路關族群之間的緊張與衝突，於昭和10年（1935）內埔公學校校長松崎仁三郎編《嗚呼忠義亭》記載了鍾景祈當時詳實的調查：「咸豐庚申年（1860），大路

¹²¹ 蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》，〈建設鳳邑望樓圖說〉，頁27。

¹²² 蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》，〈鼎建傀儡生番隘寮圖說〉，頁35。

¹²³ 《福建通志臺灣府》，卷85〈臺灣縣〉，頁340。

¹²⁴ 六堆客家鄉土誌編纂委員會編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·第8篇藝文篇（上）》（屏東市：六堆文化教育基金會，2001），頁76。

¹²⁵ 陳文祺〈大路關石獅——面向東方：鎮番〉（《屏東四季遊》，臺北市：愛書人雜誌，2004），頁121。

¹²⁶ 福原頑椿〈鹽埔的神獸〉，《臺灣地方傳說集》（臺北市：臺灣藝術社，1943），頁149～152。

關客家人因與福建人不睦，外出十分危險，正值播種期間，又必須到上庄（高樹、美濃）及下庄（內埔、萬巒）取得秧苗。去下庄途中，遇到高朗朗（筆者案：今鹽埔鄉高朗村）的福建人襲擊，大路關人也在高朗朗攻擊福建人。舊曆九月二十一日，高朗朗人求援於其他福建人部落，以番仔寮的陳琴為首，率領七十二部落的福建人大舉包圍大路關，大路關人無法突破比他們多出數十倍的敵人包圍，到了第四天夜晚，大路關勇士楊快盛乘黑夜脫困逃出包圍，到美濃求援，以林乾義為首邀集了六百名義民來救助，還有萬巒以林錦祥為首邀集了五百名義民來救助，至二十八日才解圍，繼續向大路關北方的加蚋埔（筆者案：今高樹鄉泰山村）攻擊。此次激戰，美濃、萬巒來援者戰死二十八名，大路關庄民戰死五名，計三十三名。大路關庄民為慰藉戰死勇士之英靈，並永記其恩，乃由鍾阿丁的祖父主導建廟事宜，此即大路關恩公廟。每年以九月二十八日為恩公例祭日。¹²⁷」高朗朗庄與其他聚落的河洛人，到底有多少人戰死，雖然不得而知，但人數應在數十人以上，推想而知族群衝突應是大路關石獅神設置的重要原因。

由於大路關地區的地理環境特殊，早期便是客家人拓墾的最前線，其於周遭的族群有河洛人、武洛社平埔族及高山族，長期以來便處於族群緊張的狀態，到了日治時期，閩粵械鬥及原住民出草的情形已經大幅減少，族群關係在政府的強力介入之下，雖說已有改善，但仍是小衝突不斷發生¹²⁸。研究臺灣客家民間傳說的范姜烜欽就指出，大路關石獅蘊含客家人與原住民的互動關係，也蘊含客家人與河洛人的互動關係¹²⁹。

設隘寮、置望樓、紮營盤、駐兵員，都是清代官方防禦「番害」的實質作為，但就大路關客家居民的心靈信仰層面而言，設置石獅神，透過祈求、祭拜與信仰，或許可以獲致心靈上的慰藉。對於原住民而言，巨大而威怒的石獅神似乎也讓他們感受到莫名的畏懼，世居三地門口社村的排灣族原住民曾有欽校長就深感石獅神具有強大的嚇阻作用。他說：「小時候不聽話，媽媽就會用廣福村的石獅公來嚇唬我，我家有一塊田地，在石獅公附近，每次要去田裡都得經過石獅公，當我們經過石獅公時都不敢出聲地快速通過，深怕石獅公會降禍給我們。而且聽族人說，石獅公曾經帶給我們族人災禍。尤其小時候，房子少且低矮，土地空曠，在山上遠遠的就可以清楚地看到石獅公，而且臉部朝向我們，尤其是第二隻特別高大，表情兇悍無比，讓我們深感敬畏與恐懼。¹³⁰」

二、竹葉庄古門樓石獅神

竹葉庄又稱竹葉林庄，盧德嘉《鳳山縣採訪冊》載有「竹葉莊」庄名¹³¹。先民引隘寮溪水，由大坑關（今內埔鄉水門村）開鑿圳溝至竹葉林，本庄在昔時一片廣闊原野而

¹²⁷ 松崎仁三郎編《嗚呼忠義亭》（臺北市：盛文社，1935），頁170～174。

¹²⁸ 莊青祥〈屏東高樹大路關地區之拓墾與聚落發展之研究〉（《2007年客家社會與文化學術研討會論文集》，臺北市：文津，2008），頁147。

¹²⁹ 范姜烜欽《臺灣客家民間傳說之研究》（臺北市：文津，2005），頁61。

¹³⁰ 2008年10月6日訪談曾有欽。1959年次的曾有欽，南大臺灣文化研究所碩士畢業，現就讀臺師大臺灣語文學系博士班，歷任口社、青葉國小校長，現任賽嘉國小校長。

¹³¹（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），甲部〈地輿〉，疆域條，頁13，載有「竹葉莊」庄名。

天然竹林茂密之處，故名「竹葉庄」。戰後，以臺24線為界，分為德協、德成二村。

竹葉庄古門樓位於德榮村德協街尾附近，兩面的門額書刻有「竹葉庄古門樓」、「鎮興臺」等字樣，門樓上設置一尊石獅神，為過去客家聚落與原住民族群關係緊繃下的產物。據牌樓旁所立的〈長治鄉竹葉庄古門樓復建沿革〉記載：

奉本庄三山國王獨山示意，將原日治時代廢除之門樓古蹟復健，以保護竹葉庄全體庄民事業發展，身體平安，繁榮本庄而復建之。緣由發起人李輝祥、楊水發、古和飛、陳火祥、李鳳英等熱心公益，與社區理事長曾炳丁商議，村長並召集社區理事及地方熱心人士，發動竹葉庄庄民自由樂捐。於是在民國七十八年（1989）農曆五月十日破土，同年八月十八日竣工¹³²。

建於清朝的古門樓於日治時期被拆毀，民國78年奉神明指示要重建，於是老一輩的長者就依其記憶，照以前的樣式重建，完成現今古門樓。而清朝建立的確實年代文獻並無記載，已不可考。如果當地老一輩的長者記憶無誤，顯然清朝門樓建立時就已有石獅神的存在了。

當地人大多認為，門樓與石獅神的設立是因為客家族群與河洛人、原住民經常因水源、地盤之爭發生衝突，於是以門樓作為瞭望敵情的一個防禦工事，門樓一方面可觀察河洛村落動態，一方面可觀察原住民部落情形，而石獅面對原住民部落的方向，亦具鎮嚇作用。

客家人入墾屏東六堆之初，原、客之間衝突不斷，尤其是長治客家人侵入三地門引取水灌溉農田，致使排灣族人出草報復¹³³。乾隆時期，就是採取「以番制番」的策略，將馬卡道、西拉雅平埔族人遷徙到大武山下沿線屯墾，建立了加臘埔隘（轄武洛社）、雙溪口隘、杜君英隘（轄上淡社）、新東老埤隘（轄下淡社）四隘，以防堵生番出沒¹³⁴。

門樓頂上一隻石獅盤踞其上，據說是因為當時客家人與原住民經常發生爭執械鬥，原住民會無聲無息下來「出草」，相傳客家人有些庄頭也會將獵殺到的「番人」烹煮分食洩恨。清朝時期，漢人烹食「生番」人肉的事情，除了見於被稱為「臺灣烏龍茶之父」的清末北臺灣外商（蘇格蘭人）領袖約翰陶德（John Dodd）的文字記載外，也見於光緒18年（1892）來臺的漢人官員胡鐵花的日記筆錄¹³⁵。因此，竹葉庄民在風水師

¹³² 曾炳丁〈長治鄉竹葉庄古門樓復建沿革〉，1989，鑲刻於門樓內面牆壁。

¹³³ 邱彥貴、吳中杰《臺灣客家地圖》（臺北市：貓頭鷹，2001），頁86。

¹³⁴（清）陳壽祺《重纂福建通志》（臺北市：臺銀，1958），卷85〈鳳山縣〉，頁341。

¹³⁵ 同治12年閏6月1日〈東洋請討臺灣生番論〉（《清季申報臺灣紀事輯錄》，臺北市：臺銀，1968，頁38）載：「夫臺灣之番，向分生、熟二種。熟番久已臣服，已有登仕籍、列庠序者；生番至今未服王化，自為種類。……今之烹食人者，必係生番無疑。若熟番，則斷無是事。」光緒3年1月17日〈論服生番事〉（《清季申報臺灣紀事輯錄》，頁658）載：「生番種類尚多，其凶暴直與虎狼相等；故性皆喜食人。」所言係「生番」烹食人肉，然則臺灣「漢人」烹食「生番」人肉也見於文獻。根據約翰陶德（1860年首次抵達臺灣，1864年再度抵臺，考察樟腦與茶葉市場，在臺生活近30年，對臺有深入觀察）著、陳政三譯《北臺封鎖記：茶商陶德筆下的清法戰爭》，臺北：原民文化，2002，頁168的記載，或出於恐懼、嘗鮮或壯陽的心理，原住民的肉或內臟部位也被清代臺灣漢人拿來食用。而胡鐵花來臺時，也發現這樣的情況，他說：「民殺番，即屠而賣其肉；每肉一兩值錢20文，買者爭先恐後，頃刻而盡；煎熬其骨為膏，謂之『番膏』，價極貴。官示禁，而民亦不從也。」（胡傳《臺灣日記與稟啟》，卷一〈日記〉，光緒18年5月17日迄24日，頁31~32。）

的指示下，選定此一地點，集資興建一座頂樓矗立一隻石獅神的特殊門樓，獅頭面向原住民所住的方向，取名「鎮興臺」，藉以鎮嚇原住民¹³⁶，應是族群緊張關係下的產物。

古門樓石獅神的產生是因為族群紛爭而設立，殆無爭議，不過防禦對象到底是何族群，竹葉庄當地人有不同的說法，即石獅神防禦對象並非原住民，而是附近的河洛人。例如德協村村長李輝祥表示，竹葉庄是客家人，而番仔寮庄（筆者案：番仔寮庄先民於乾隆、嘉慶年間，由福建省漳州、泉州移民來臺，該庄戰後行政區劃分為長治鄉繁華、繁榮、繁隆、繁昌四村）為河洛人，閩客本就不相往來，再加上供水問題，位居上游的番仔寮庄多攔取溪水，放流少量給竹葉庄，竹葉庄民聯合附近客家庄民，準備攻打番仔寮，然而竹葉庄三山國王突然示意，要庄民在古門樓頂安置一尊石獅神加以祭拜即可，結果供水問題不僅迎刃而解，兩庄庄民也開始通婚¹³⁷。不過，如果真是竹葉庄三山國王突然示意，那麼石獅當於昭和7年（1932）後才設置，因昭和7年是竹葉庄國王廟（1932）創建年代。

不管如何，屏東平原在漢人入墾之後，土地和水源成為農業社會的珍貴資源，除了地權爭奪外，水權之爭亦隨之而起，尤其是冬季乾旱季節，因客家比河洛人稍早進入屏東平原，將沖積扇端水源最充足之處悉數佔領，位居下游的河洛人於乾季常用不到水，故有「客仔猴，佔水頭」的諺語¹³⁸。不管誰攔佔溪水，供水的取得與爭奪一向是農業生產最核心的問題。

竹葉庄古門樓的石獅神到底是為了防禦原住民而設？還是為了解決閩客族群衝突問題而置？鍾壬壽認為，六堆客家因為雜居於原住民系的中間，言語風俗不同，等於四面受敵，未免發生衝突，時刻都要自衛，並於常遭外敵襲擊之處，派人在該處「守崗」。萬一有事時，速報鄉中長老調集青年防敵。水源來自他鄉境界者，為防敵方斷水，乃派「把水」防守¹³⁹。而這種位於通衢要道的門樓，其設置之實質意義為登高望遠，其作用如同「望樓」，以嚴密守望、觀察四周敵情動態，正與「大路關、犁頭鏢（筆者案：今內埔鄉黎明村）各莊，俱逼近傀儡番界，乃設望樓」之目的如出一轍。且竹葉庄客家人身處在鄰近河洛人聚落的番仔寮庄與三地門排灣族之間，故其用意絕非是僅針對原住民或河洛人的某單一族群，而是在客閩、客原的族群接觸與衝突中，為了察看敵情、預作武力防備的一種登高望遠的守衛性建築，故應兼有防禦原住民、閩南人等非客家庄民的用意。

連橫認為漢人安置石獅本就具有「抵災禦患」之意¹⁴⁰，竹葉庄石獅神安置於古門樓的二樓，門樓前設置石供桌、香爐，以供庄民信眾擺設供品、焚香祭拜。可見當地人將

¹³⁶ 古少騏〈竹葉林庄古門樓／風水門樓保平安〉（《看懂六堆客家庄》，新竹縣：客委會臺灣客家文化中心籌備處，2009），頁66。

¹³⁷ 轉引張亮光〈六堆客家地區舞獅之研究〉（南大臺灣文化所碩論，2008），頁35。

¹³⁸ 邱彥貴、吳中杰《臺灣客家地圖》（臺北市：貓頭鷹，2001），頁74。

¹³⁹ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：常青，1973），頁274～275。

¹⁴⁰ 連橫《雅言》（臺北市：臺銀，1963），頁72。

古門樓石獅奉為神明，早已將之神格化。

三、天燈尊神

屏東縣境內置有「天燈尊神」祭拜處至少有五處，即麟洛鄉麟頂村中央福德祠前「上天燈尊神」、麟洛鄉麟趾村福聖宮右斜對面「下天燈尊神」、麟洛鄉麟頂村開臺聖王廟「天燈尊神」（一對）、內埔鄉內埔村開基伯公廟旁「天燈尊神」、佳冬鄉佳冬村六根三山國王廟前「天燈尊神」。其中麟洛「下天燈尊神」已經於日治時期拆除，故目前僅存四處。這五處天燈尊神最早建立於清朝康熙47年（1708），與麟洛庄客家聚落形成大約同時間，最晚是民國96年，前後相差300年，但都有一個共同處，就是所立之處都在廟前或廟旁。

（一）天燈尊神的置設

1、麟洛庄頭上天燈尊神

麟洛鄉是屏東縣面積最小的客家鄉鎮，由北到南分別為新田、麟頂、麟蹄、麟趾、田中、田心及田道等七村。清朝時期，麟洛庄包括庄頭與庄尾，庄頭含蓋今麟頂村與麟蹄村，又稱為上天燈，日治時期編為第一保；庄尾即今麟趾村，又稱下天燈，日治時期編為第二保。庄頭、庄尾以橫巷仔（今省道）為界。

「上天燈」與「下天燈」聚落名稱的由來，就與「天燈尊神」的置設有關係。位於麟頂村與麟蹄村的交界處，址在麟頂村成功路170號開臺聖王廟對面的中央福德祠旁，目前尚保有「上天燈尊神」的燈座、燈柱與燈火（圖3-21）。清代時期天燈都是利用粗大的竹子為燈柱，以煤油燈為燈火，將竹子頂端切開成分叉狀以利放置並夾住煤油燈而構成，立竹竿、燃煤油就成了村落早期的夜間景象。



圖3-21：麟洛開臺聖王廟前中央福德祠旁的「上天燈尊神」

因為竹子幾經風吹雨淋，容易腐壞摧折，更換頻仍，電燈泡逐漸取代傳統煤油燈，而水泥燈柱也取代傳統竹竿燈柱。現在五角形的燈罩照明「燈火」就是民國84年所更換而成的，水泥基座，洗石子外觀。其發展歷程，民國84年麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會所書「上天燈」沿革碑文曰：

上天燈——落日照大地，天上有明燈。

清康熙三十年（1691）先人移居本地，華路藍縷，慘淡經營。地肥土沃，山川秀麗，風水幽美，有龜，且有麒麟，而麒麟常出沒其間，相互嬉戲，安祥和諧，怡然自樂，因此遂命名為「麟樂庄」。嗣後，人丁興旺，麒麟於不知不覺之中，失落無踪影，故更其名為「麟落」，又因「落」字，其義不雅，始定其名為「麟洛庄」，此即庄名由來。

先代移民，遍地荊榛，一片荒蕪，實難覓棲宿之地，乃立天燈臺，分為上天燈、下天燈，各豎立竹竿臺，日間升「鄭」字黃旗，黃昏時分，升起燈火，以為黑夜迷途或歸宿者尋覓方向之指標，功德無量，寓意深遠。

上天燈（代表麟洛庄頭）即今之麟頂、麟蹄兩村，下天燈（代表庄尾）即今之麟趾村。縱貫公路南面，原於蔣家三角地帶設置天燈臺，日據時代遭部落改善，認為有礙交通，道路開闢，因而廢除。因此僅留下此唯一天燈臺。白雲千載空悠悠，迄今已有三百零三年之歲月矣。……但願上天燈的精神靈氣，降福人間，像是一盞永不熄滅的明燈，永遠照亮麟洛鄉內每一角落，庇佑後代子孫，祈求風調雨順，以期國泰民安，特立此碑為誌。

麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會

中華民國八十四年歲次乙亥端月立

麟洛庄清朝時期稱為「玲珞莊」，其庄名由來與麒麟在當地出沒且怡然自樂而稱「麟樂」，或麒麟後來失落無踪而名為「麟落」的說法，並無任何關係，此一麒麟趣聞，只是「玲珞莊」諧音所造成的地方性傳說。

2、麟洛庄尾下天燈尊神

庄尾（麟趾村）的「下天燈」，位於省道臺1線南面，緊鄰主祀媽祖的福聖宮，日治時期道路開闢，礙於交通，因而廢除，所以目前已經不存。其位置就在中華路與仁愛街交叉口處，福聖宮右斜對面，蔣宅對面尖角的地方，相傳「下天燈」區域就是早期鄉內設集會所、服務辦公的地方，所以村民將此區域為稱「公館」，公館涵蓋的範圍大約是麟趾村麟洛國小附近。因位於道路規劃路線中，日治時期遭到拆除¹⁴¹。

¹⁴¹ 洪瑞福《麟洛采風錄》（屏東縣：麟洛鄉公所，2005），頁184。

3、內埔開基伯公旁天燈尊神

內埔鄉內埔村東成路26號「內埔碾米工廠」旁、內埔開基伯公斜對面，有一座供奉「天燈尊神」的鐵皮小祠，小祠的寬、高各約 1 公尺，位於高度約1.2公尺由水泥砌成的基座上方，小祠前方設有香爐，供人焚香祀拜，小祠後方、基座上方處豎立著一支水泥燈柱，燈柱頂端有一盞路燈。天燈尊神並未雕塑神像，而是以寬約20公分、高約30公分青斗石的碑石供奉，中央書刻有「天燈尊神香位」字樣，上款書刻年代「甲午季春重修」（圖3-22），下款並沒有書刻「重修者姓名」。而甲午年有可能是民國43年（1954），或是光緒20年（1894）、道光14年（1834）、乾隆39年（1774），或者更早。但是一般而言，清代臺灣的石碑或是匾額，只要是以天干地支紀年，一定會有皇帝年號，所以如果是光緒20年一定會寫成「光緒甲午季春重修」，道光14年則會寫成「道光甲午季春重修」，乾隆39年則會寫成「乾隆甲午季春重修」，所以可以判知「甲午季春重修」應該不是清代時所重修，而是民國43年重修。



圖3-22：內埔碾米工廠旁書刻「甲午季春重修天燈尊神香位」字樣的神明

又，筆者調查發現，與天燈尊神小祠相距只有10公尺的開基伯公廟，此廟廟額書刻著「民國四十三甲午新建」字樣（圖3-23），與天燈尊神石碑重修年代都正好是歲次「甲午」。現在廟內還有一座十分古樸精緻的石香爐，其落款年代也正好是「甲午」，但年代是為清乾隆時期的「乾隆甲午」年（圖3-24），供桌下也有一粒原石。因此，筆者直覺天燈尊神「甲午季春重修」的年代應該與開基伯公有所關聯，但連續幾年訪問當地住家、文史工作室與導覽員，一直無法得到證實¹⁴²。

¹⁴² 2010、2011、2012、2013連續4年筆者前往田調時，也帶著研究生進行校外教學，訪問當地的文史工作室與導覽員，甚至當地的順源堂（順源酒釀）耆老90幾歲女主人，女主人雖精通英日客臺4種語言，但也無法提供「天燈尊神」供奉年代，每年在濟陽路、東成路等巷路沿路訪問附近人家，問起「天燈尊神」的年代，大家都不知道，甚至很多人不知道內埔村內有「天燈尊神」，更不用說「天燈尊神」是甚麼樣的神明？2013年7月12日，訪問內埔碾米工廠的女主人也得不到答案。



圖3-23：內埔開基伯公廟是民國43年歲次甲午村民重修



圖3-24：內埔開基伯公廟石香爐落款年代是乾隆甲午年

直到2013年7月13日，筆者才從內埔碾米工廠傅繼雍先生訪談得知，天燈尊神神位甲午重修的年代雖是民國43年，但天燈尊神的供奉則是更早，他說：

天燈尊神神位甲午季春重修的年代是民國四十三年，而天燈尊神最早供奉的年代是乾隆甲午年，與相鄰的內埔開基伯公同一年代，內埔開基伯公也是創立於乾隆甲午年，當初伯公是以一顆石頭與一座石香爐的形式供奉，並沒有蓋廟，一直到民國四十三年甲午年，才改建成小廟，並新塑雕像供奉伯公金身，而最初的原石伯公現今仍供奉於放置石香爐的供桌下方，而改建伯公廟的同一年也就一起重修天燈尊神神位，所以天燈尊神才有「甲午季春重修」字樣¹⁴³。

由此可知，天燈尊神神位雖然重修的年代是民國43年，但天燈尊神的供奉則與開基伯公同年，都是乾隆甲午年（乾隆39年、1774）。依照內埔碾米工廠主人與當地人的講法，「天燈」是早期夜間照明路人往來與方向指引的燈火設置，由於風雨無休，功德無量，故被尊稱「天燈尊神」，加以焚香祀拜。

4、佳冬（六根）三山國王廟前天燈尊神

依據〈六根莊玉封千山公侯沿革〉記載：「康熙40年（1701）林、蕭、羅三姓於茄苳腳莊落腳墾荒，三山國王廟同年肇建，次建於道光、同治年間，爾後多次修葺，民國70年改建，73年9月落成¹⁴⁴。」目前三山國王廟前有一座非常高大、超過五層樓以上高度的天燈尊神。據現任管理人賴榮華的說法，目前所見天燈尊神是民國73年改建國王廟時才豎立的（圖3-25），主要原因是廟旁住家高度超越廟宇，廟宇才會豎立天燈尊神來加以破解¹⁴⁵。但是筆者找到了民國60年的照片中已有天燈尊神（圖3-26），可見天燈尊神並不是等到民國73年才首次出現，而訪問到當地90幾歲的長者，至少有五、六位都說他們小時候就豎立於廟前了，據此可以得知的是至少在日治時期、甚至清

¹⁴³ 2013年7月13日（週六），這天正好第7號颱風蘇力來襲，但南部沒太大影響，於是前往內埔，訪談內埔碾米工廠男主人傅繼雍先生（1952年生），才對「天燈尊神」供奉年代與來龍去脈有清楚的了解，而解開「天燈尊神」供奉年代之謎。

¹⁴⁴ 該廟管委會《六根三山國王廟》（佳冬三山國王廟管委會編印，1997），頁1~3。

¹⁴⁵ 2013年7月24日訪問六根三山國王廟管理人賴榮華先生（1949年生）。

朝時期國王廟天燈尊神即已存在，只是苦於無文字記載，無法確定年代。

雖然茄荳腳庄聚落形成於康熙40年，但康熙40年肇建國王廟之說，並未見清代臺灣相關文獻的記載，也沒有任何文獻資料作為證據，且以清代臺灣相關文獻之記載，全臺最早的三山國王廟應是雍正7年（1729）臺南三山國王廟¹⁴⁶。而且依照盧清雄《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》的說法，佳冬國王廟是從九塊厝國王廟分靈出去的¹⁴⁷，然而九塊厝國王廟創建於乾隆43年（1778），佳冬國王廟應建於乾隆43年之後，故筆者認為「次建於道光年間（1821~1850）」有可能是該廟「首建」年代。準此，筆者推測佳冬六根國王廟天燈尊神可能也是建立於道光年間。



圖3-25：甲子（1984）完工落成的佳冬國王廟與天燈尊神



圖3-26：1981年改建前佳冬國王廟前就已有天燈尊神存在

¹⁴⁶ 參見戴文鋒〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》43卷2期，2005。

¹⁴⁷ 盧清雄《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》（屏東縣：九塊厝三山國王廟管理委員會，2002），頁16。

5、麟洛開臺聖王廟前天燈尊神

在麟頂村成功路170號開臺聖王廟前，也有兩座六角形燈座的天燈尊神，左側（龍邊）燈座書刻：「天道遵行冥作善」；右側（虎邊）燈座書刻：「燈光映射暗中明」，即以「天燈」二字作為聯文的起首（圖3-27）。燈座上方置設香爐，以供信眾焚香祭拜天燈尊神。落款年代為「歲次丁亥年12月」，即2007年，是屏東縣域內五處天燈尊神中最晚設立者，也是唯一一處成對出現者。



圖3-27：2007年設立於麟洛開臺聖王廟前的天燈尊神

（二）神力無邊的天燈尊神——從禦「番」到統帥五營兵馬

天燈燈油來源，早期大多是使用「土豆油」作為燃油。清朝新竹城隍廟有「伙食油、點火油每月按二砵，全年生油二十四砵¹⁴⁸」的記載，而生油即落花生油，除作為食用油之外，更是重要的燈油。周璽《彰化縣志》有一題為〈生油〉之詩云：

接陌連阡看落花，油車賴此利生涯；調羹普濟通商旅，燈火輝煌照萬家¹⁴⁹。

花生作為食用並不普遍，主要用途是榨油，清代臺灣土豆油雖也用於料理食用，但大多作為「燈火輝煌照萬家」的點燈燃料。林豪《澎湖廳志》更說明榨取過油料的花生，稱為「油粕」，因其重量勝過海沙，故商舶多購以作為壓艙之用：

番荳生來勝地瓜，油粃（音辛，油渣也。俗讀如枯）碗碗出油車；糞田內地人爭重，壓載強於載海沙（花生可為油，其渣可以糞田，曰油粃。性重，商舶購以壓載）¹⁵⁰。

¹⁴⁸ 不著撰人《新竹縣制度考》（臺北市：臺銀，1961），城隍廟出息條款，頁108。

¹⁴⁹（清）周璽《彰化縣志》（臺北市：臺銀，1957），卷12〈藝文志〉，詩，生油，頁492。

¹⁵⁰（清）林豪《澎湖廳志》（臺北市：臺銀，1963），卷14〈藝文〉，詩，澎湖雜詠，頁502。

清朝時期臺灣各地都有與「油車」相關之地名，如油車、油車口、油車瀝、油車窩、油車港、油車寮等，也有專業榨油技師，稱為「油車司阜」。《安平縣雜記》載：「油車司阜：碾花生及烏蔴、白蔴為油，以資人食及點燈火用。¹⁵¹」

後來燈油才改使用進口「煤油」。至光緒13年（1887年），巡撫劉銘傳方設煤油局，由官方開採臺灣煤油。連橫《臺灣通史》載：「煤油或稱石油，其利溥，而前人未知也。臺人燃燈多用豆油，及西人發見煤油以來，運入臺，其始僅見於城市，不十數年遍村野，以其價廉而光倍也。煤油之用，以美國彗星標者為最多，次為俄奧（筆者案：今俄、澳）之產，歲率數十萬圓。然臺自有煤油，而未知採法，為足惜爾。……光緒十三年，巡撫劉銘傳乃設煤油局，委棟軍統領林朝棟兼辦。¹⁵²」連橫所言臺人燃燈多用「豆油」，即指花生油，又稱「火油」。

雖然現代的天燈，已經使用電力與燈炮，取代了清朝的花生油與煤油，但其作為客家庄民所敬拜的神明地位並未改變。天燈尊神究竟是何種性質的神明？依鍾志生的看法，早年麟洛天燈之架設，主要是方便長工及村民從田裡工作回家之照明與指示方向之用。早期以竹竿為燈柱，後改木柱，今用水泥柱，改用電燈，已不是為長工夜歸作指示，而是對先民的一種懷念¹⁵³。的確，每當昏黃暗夜，燈火燃起，黑夜之中誠可讓迷途或歸宿者得知指引方向。就如昔時官衙堂前或寺廟埕口，都會豎立天燈，以作為夜間的照明設施。屠繼善《恒春縣志》載：

署中大堂天燈，關繫合邑風水。其柱年久而朽，換其柱者，必有陞遷喜事：蔡令之調彰化、宋令之調臺東，其響如應¹⁵⁴。

早期燈柱多以竹、木為之，年久必朽，故逾年或數年必須更換，以防倒塌。民間相信，一但衙門官署要換燈柱之時，必然會有官員升遷喜事發生。清朝時期臺南府城北門外的地藏庵前也曾豎立天燈，除了作為一般的夜間燃照之用外，也兼具有指引海洋船隻的燈塔功能。蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》載：

北壇，在郡治北門外較場之西北隅。其地有地藏菴，祀孤之典，於此舉行；地勢極高。菴前向立天燈，終夜燃照；海艘在洋遙見燈光，知將進口，以此為準——如標的然¹⁵⁵。

與一般衙署寺廟前的「天燈」或路燈不同的是，客家聚落的天燈尊神不只是「功在照明」而已，從史料記載來判斷，筆者認為也與早期客家來此開墾時的防禦盜匪或抵禦外族有關，此可以由麟洛天燈尊神置設的目的而推知。

天燈除了是作為燈火照明指引夜歸者外，更重要的是祂在客家庄民信仰上的特殊地位，清代時期祂被客家聚落視為一位重要神祇，所以除了常見的三山國王會、福德會之

¹⁵¹（清）不著輯人《安平縣雜記》（臺北市：臺銀，1959），工業，頁83。

¹⁵²連橫《臺灣通史》（臺北市：臺銀，1962），卷18〈權賣志〉，頁503。

¹⁵³鍾志生〈麟洛鄉的古蹟與傳說〉（《六堆風雲》87期，2001），頁33。

¹⁵⁴（清）屠繼善《恒春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷22〈雜志〉，頁301。

¹⁵⁵（清）蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》（臺北市：臺銀，1960），捐建北門兵丁義塚圖說，頁71。

外，也有「天燈會」的民間神明會組織¹⁵⁶。由於客庄相傳天燈尊神可以禦虎，而屏東縣客庄大都位於沿山區域，其東側正是「傀儡山番界」，客民認為傀儡山番猛如虎，故特別豎立天燈尊神，以防禦「虎患」。日治時期《臺灣日日新報》有一則〈島俗沿革〉，報導了麟洛天燈尊神「防蕃之甚於防虎」沿革如下：

麟洛、係阿緱廳管轄。聞前時開墾此庄。係廣東省。加應洲（筆者案：應為嘉應州）鎮□縣徐飛龍、徐慶軒。竝臺南市南勢街郭青雲等。到此開闢田園者。自康熙四十七年至今約有二百六十餘年。現在人煙稠密。戶口繁盛。計有一百六十戶。一千餘人。至於該庄創設賽神會。名目不一。有曰義渡會。有曰天燈會。繼而有福德正神會、溪橋會、父母會。此會社之起點也。……至於天燈會。相傳天燈尊神。能禦虎患。生蕃猶虎也。前父老縷述其事甚悉。是以建壇於庄首。夜中燈光輝映庄人載星而出。抱月而歸。若黑夜遙認燈光一點。方不失歸路。此防蕃之甚於防虎也。其沿革有如此¹⁵⁷。

所謂「父老縷述其事甚悉」，實因該報紙報導年代1907年，離嘉慶16年（1811年）林毓麟所記〈神明會之規約書〉還不到100年，所以當地耆老對於建立天燈尊神的真正目的實為「能禦虎患」（生番猶虎）知之甚詳，林毓麟〈神明會之規約書〉有云：

賞觀一鄉一社之間，有田廬居民之處必有神焉！以主其地必有人焉！以著其地。神佑人，人祀神，依古然矣！我莊之有天燈尊神、福德正神，由來久矣！聞知先父老云：福德神壇開墾時已合建於莊首西北埔中，初設時即來靈龜，直到座前甚馴，莊之命名原本於此。後天復建天燈尊神壇於莊首北柵中，蓋莊墾於康熙四十七年，東邊沿山莊少，常有生番之患；生番猶虎也，相傳天燈尊神能禦虎患。前父老縷述其事甚悉，是以建壇於莊首，早夜燈光輝映，莊人星出月歸，晏如也。厥後莊墾成，林莽去，畝楸彰，國賦供，人樂其業，神享其祀，相安幾數十年矣！乾隆十九年，山水驟漲，莊之西邊沖陷成河，福德壇前崩壞，莊人移入巫家園內，由是未復建其壇矣！莊人歲時有事，及吉慶祈禱，則以天燈座前一同奉祀福德尊神，以是而相安又數十年矣！迨乾隆五十四年大亂平，建醮後始議建福德壇於天燈座左，就巫家園內迎出原福德神爐主祀，至今二壇前後相輝，依然共享春秋之祀，莊人沐神惠者百年如一日，亦共見共聞，無庸贅矣！

嘉慶十六年端月 日雲林毓麟記

道光二十七年中秋節藻生氏徐鑑瀛抄¹⁵⁸

¹⁵⁶ 《臺灣私法人事編》（臺北市：臺銀，1961），第三款〈宗教〉，第三「神明會及父母會」，（一）神明會股份之闡分，頁260載：「三山國王會壹份，上天燈會壹份，上天燈右邊福德會壹份，有應公會貳份，看天田會壹份，玄天上帝會壹份，新北港聖母會壹份，田尾福德會壹份，三永橋會壹份、七份聖母會壹份貳厘正，義渡會壹份。」

¹⁵⁷ 〈島俗沿革／麟洛舊時代〉，《臺灣日日新報》，1907年6月29日。

¹⁵⁸ 臨時臺灣舊慣調查會《臺灣私法人事編》（臺北市：臺銀，1961），第三款〈宗教〉，第三「神明會及父母會」，（二）神明會之規約書，頁266～267。

麟洛庄開墾於康熙47年（1708年），當時東邊沿山少有漢人聚落，常有「生番」之患，故豎立「天燈尊神」神座，除讓早出晚歸者有燈光映照之便外，更重要的是祈望能藉由天燈尊神之神靈威赫，以禦「虎」（生番）患。由此可以推知，客家聚落「天燈」之置設，並非現今客庄當地居民所認為的只是單純照明指引，在過去祂也是客庄居民歲時吉慶時，與福德尊神一起奉祀祈禱祭拜的神明，早期更是前堆（麟洛）、後堆（內埔）、左堆（佳冬）拓墾過程中，與原住民之間一段緊張族群關係史的具體寫照，「天燈」之所以冠上「尊神」稱號，就是認為祂一位聚落防禦的守護神。

內埔天燈尊神創設於乾隆39年（1774），比麟洛上、下天燈尊神創設康熙47年（1708年），晚66年，然而內埔庄位置更接近東邊沿山，所以禦「虎」（生番）患的心理需求恐怕比麟洛庄有過之而無不及，因此清朝時期各庄所設立的天燈尊神應該都與「虎」患有關。至於佳冬三山國王廟前的天燈尊神，其設置年代雖然沒有文字記載，但若以內埔開基伯公與天燈尊神同時立於乾隆39年的先例來看，筆者認為佳冬國王廟與廟前天燈尊神很可能也是同年創立，即清朝道光年間（1821~1850）。而創立天燈尊神的原因，筆者推測應該也是為了禦「虎」，清朝時期茄苳腳莊為了防範原住民，就曾派人駐守在望更樓（現在消防隊後方有一福德祠，就稱為望更樓福德正神），來觀察原住民的出沒與動靜，而望更樓的駐守人員也曾被原住民獵過人頭¹⁵⁹。

隨著族群關係的和緩，現在訪查當中，佳冬人幾乎已經沒有人了解天燈尊神過去作為禦「虎」神尊的由來，反而隨著佳冬人的河洛化，重建完成後的佳冬三山國王廟，也在廟宇周遭開始設立五營。不過與一般常見的張、蕭、劉、連、李（東南西北中）五營元帥系統不同，佳冬的五營是張、康、馬、趙、李（東南西北中）五營元帥系統（圖3-28）。其中張、康、馬、趙四元帥的四營分別在廟的四周，唯獨李府元帥的中營遍

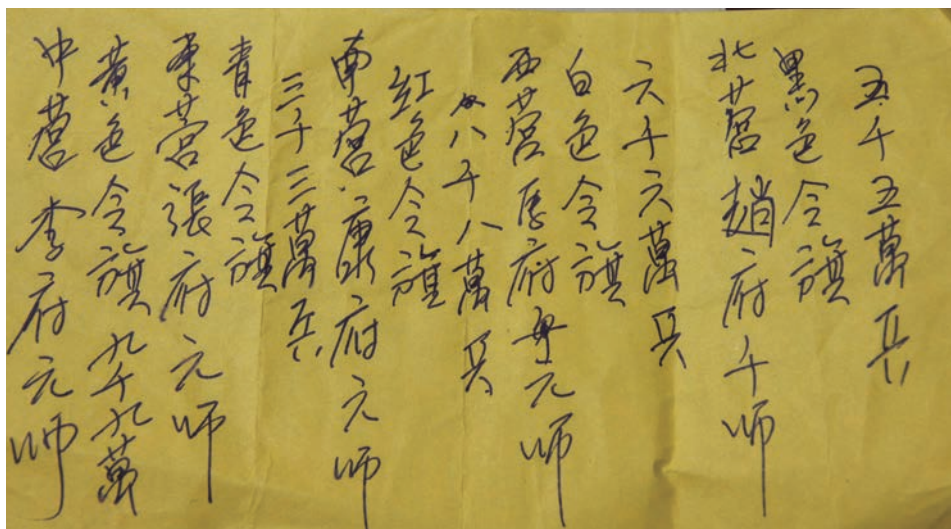


圖3-28：佳冬三山國王廟設立五營的元帥姓氏與兵力數量

¹⁵⁹ 2012年7月23日訪問佳冬三山國廟前「金隆興商店」羅老闆（1948年生）。

尋不到，原來當初李府元帥中營營寨之建立，就是與「天燈尊神」設於同一處。所以「天燈尊神」燈柱上方不只設有路燈，最頂端處還設置一座五營斗，五營斗上方插著代表五營的五營旗。至今，天燈尊神已經被轉化成統御五營兵馬的李府大元帥。

民間信仰除了經常顯示萬物有靈的概念外，筆者認為「神力無邊」更是民間信仰的一大特色，「無邊」在此有二義：一是沒有邊界，這是地理範疇，另一是沒有窮盡，這是能力範疇，我認為民間信仰裡的信眾對於神明的認知同時兼具這兩項特性。

一般而言，神明通常是聚落守護神，其守護的範圍是有邊界的，一般是以五營或庄頭內為界定護衛範圍，所以各庄有各庄自己的庄頭廟，但透過各式各樣的儀式或現象，如分靈、靈驗、神蹟、顯靈、降乩、信仰圈或祭祀圈的逐漸擴大，都可以讓神明穿越原有的邊界。而神明通常也被認為只具某種單一的神職能力，如龍王雨神、保生醫神、五穀王農神、王爺瘟神、文昌科考神等等，但隨著現代各類大小不一的考試繁多，全臺各地許多地方的上帝爺廟、王爺廟、媽祖廟、觀音廟、五穀王廟都有擺有各種准考證，神祇擁有多種神職能力已形成普遍現象。「天燈尊神」原是客家人抵禦原住民所供奉的神祇，如今有的轉變成當地五營兵將裡的中營李府元帥，這就是民間信仰與教派宗教的最大不同——多樣性、可變性與可能性。

重修

屏東縣志

民間信仰

第四章

迎來送往——迎王盛典及其民俗意涵



第四章

迎來送往——迎王盛典及其民俗意涵

王爺信仰源自大陸東南沿海，臺灣民間信仰之中，自漢人渡臺開墾以來，瘟神廟即隨之不斷增加，日治時期甚至光復之後，環境衛生雖已大見改善，瘟疫漸絕，但此類廟宇反有增無減，高居全臺各類廟宇之首位¹。這應與臺灣早年疫癘猖獗，移民來臺之後為疫癘流傳所苦，而產生瘟疫神祭拜的信仰習俗有關。在「送瘟」王醮活動中，流傳著製造王船並將之送流出海或者燒化的習俗。

福建地區的瘟神信仰與「送瘟」之俗，最遲到了明代已有明確記載，謝肇淛（1567～1624）《五雜俎》云：「閩俗最可恨者，瘟疫之疾一起，即請邪神，香火奉祀於庭，惴惴然朝夕拜禮許賽不已。一切醫藥，付之罔聞。不知此病原鬱熱所致，……即幸而病癒，又令巫作法事，以紙糊船，送之水際。此船每以夜出，居人皆閉戶避之。」²此與今日臺灣東港送王總是在深更夜半之俗一樣。

「王醮」一詞也早見於清朝臺灣文獻記載，康熙58年（1719）周鍾瑄《諸羅縣志》載：「斂金造船，器用幣帛服食悉備；召巫設壇，名曰王醮。三歲一舉，以送瘟王。醮畢，盛席演戲，執事儼恪踞進酒食；既畢，乃送船入水，順流揚帆以去。或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。……近年有輿船而焚諸水次者。」³康熙59年（1720）陳文達《臺灣縣志》載：「臺尚王醮，三年一舉，取送瘟之義也。附郭鄉村皆然。境內之人，鳩金造舟，設瘟王三座，紙為之。延道士設醮，或二日夜、三日夜不等，總以末日盛設筵席演戲，名曰請王（筆者案：此「請」實為「宴請」而不是「迎請」之意，今則稱為「宴王」）；進酒上菜，擇一人曉事者，跪而致之。酒畢，將瘟王置船上，凡百食物、器用、財寶，無一不具。十餘年以前，船皆製造，風篷、桅、舵畢備。醮畢，送至大海，然後駕小船回來。近年易木以竹，用紙製成，物用皆同。醮畢，至水涯焚焉。凡設一醮，動費數百金。」⁴由以上二條清代臺灣史料可歸納出下列各要點：

- 一、王醮隨著漢人移民渡臺，至遲於清康熙年間臺灣已有王醮活動。
- 二、臺灣民間王醮以「三年一科」為常態。
- 三、醮畢，瘟王置船上送流出海，是謂「送瘟王」或「送王」⁵，如光緒19年（1893）林豪《澎湖廳志》所言：「建醮演戲，設席祀王，……祀畢仍送之遊海，或即焚化，亦維神所命云。」

¹ 劉枝萬《臺灣之瘟神廟》（氏著《臺灣民間信仰論集》，臺北市：聯經，1983），頁280。

² （明）謝肇淛《五雜俎》（上海：中華書局，1959），卷6，頁178～179。

³ （清）周鍾瑄《諸羅縣志》（臺北市：臺銀，1958），卷8〈風俗志〉，頁60～61。

⁴ （清）陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷1〈輿地志〉，頁150～151。

⁵ 連橫《臺灣通史》（臺北市：臺銀，1962），卷22〈宗教志〉頁571謂：「以紙糊一舟，大二丈，奉各紙像置船中，凡百器用、財賄、兵械，均以紙綢為之，大小靡不具。愚民爭投告牒，資柴米，舁舟至海隅火之，謂之『送王』。」

竊謂造船送王，亦古者逐疫之意。⁶」可見自古以來，王醮祭典活動的最大目的就是「送（走）瘟（疫）」。

四、王船建造，十分講究，風篷、桅、舵一應俱全。

五、王醮舉行「送瘟」儀式有二，一是送船入水，順流出海；一是將王船擡至海邊或河流附近焚化。早期應是採「送瘟出海」的方式，但因王船一送出海，可能飄流至其他海邊，「送船出海，任風飄流，間有王船停滯他莊海岸，則該莊亦要禳醮。不然，該莊民人定罹災禍。此有明驗也。⁷」會造成別處沿海聚落之恐慌，此即所謂的「或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之」之由來，故有改採燒化者，以期一勞永逸，此即林豪《澎湖廳志》所言：「（王船）造畢，或擇日付之一炬，謂之遊天河；或派數人駕船遊海上，謂之遊地河。⁸」

六、王船上凡百食物、器用、財寶，無一不具。可見燒化王船之前，必先進行「添載」活動，即在王船上所需要的日常生活用品，一一裝載在船艙。

七、今日盛行的迎王祭典儀式過程與過去文獻所載十分雷同，有演戲酬神、設壇祭神等活動，亦有造船、請王、宴王、送王等儀式流程。

八、王醮所費不貲，朱景英《海東札記》云：「王醮設壇，造舟送迎，儼恪糜費，尤屬不貲。⁹」雖然如此，但「窮村僻壤，罔敢吝惜，以為禍福立至。¹⁰」

在王醮科儀中，通常以「送王船」來象徵請王爺帶走瘟疫災害、驅逐瘟疫厲鬼，而盛行於臺灣西南沿海一帶「燒王船」祭典，就是透過灰燼升天的「遊天河」方式來達到祈求地方安靖、合境平安的目的。至今疫情緩和，驅瘟送疫的色彩雖已不如移民社會時期之濃郁，然而王醮祭典活動場面卻是更為盛大、壯觀，成為臺灣民間信仰的一大特色。

依黃文博的分類，臺灣的王船祭典至少可分六大系統，即朴子溪流域、八掌溪流域、曾文溪流域、二仁溪流域、東港溪流域的臺灣本島五大系統，再加上澎湖群島地區系統¹¹。當然這只是以溪流來劃分的粗略分類，其實臺灣本島仍有多處迎王祭典並不在這五條流域的範疇之內，如二仁溪流域下游的臺南市灣裡、喜樹、高雄市茄萣可歸為「二仁溪流域系統」，但臺南市新豐地區南關線的關廟山西宮、歸仁仁壽宮、歸仁保西代天府、歸仁歸南北極殿、仁德大甲萬龍宮、仁德太子廟明直宮的王醮祭典信仰性質，與「二仁溪流域系統」仍有不同，將之獨立視為「南關線地區（或新豐地區）」系統亦無不可¹²。又屏北地區不靠海，因此迎王祭典選擇於河流溪畔舉行，如鄰近下淡水溪的六塊厝、頭前溪、大溪洲，與隘寮溪流域的番仔寮、犁頭鏢、仕絨、彭厝、新圍等地，與屏南地區如東港、小琉球、楓港、北勢寮多面向海洋，迎、送王爺皆於海邊舉行，兩

⁶（清）林豪《澎湖廳志》（臺北市：臺銀，1963），卷9〈風俗〉，頁325。

⁷ 不著輯人《安平縣雜記》（臺北市：臺銀，1959），〈風俗現況〉，頁14。

⁸（清）林豪《澎湖廳志》（臺北市：臺銀，1963），卷9〈風俗〉，頁325。

⁹（清）朱景英《海東札記》（臺北市：臺銀，1958），卷3〈記氣習〉，頁29。

¹⁰（清）王必昌《重修臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷6〈祠宇志〉，頁182。

¹¹ 黃文博《南瀛王船誌》（臺南縣：縣文化局編印，2000），頁24~37。

¹² 有關臺南市新豐地區南關線的王醮，請參黃文皇〈臺南市新豐地區南關線王醮祭典之探究〉南大臺灣文化所碩論，2012。

者型態也明顯不同，故很難將屏東縣內的所有迎王祭典都歸納在「東港河流域」系統。

屏東地區近年有舉行迎王祭典的地方，依筆者調查至少有21處，分布於屏東平原、小琉球及恆春半島閩南籍居民為主的聚落。除了盛名遠播的東港、南州、小琉球三大迎王祭典外，尚有屬於東港東隆宮體系九處（參表4-7），以及屬於獨立迎王體系九處（參表4-8）。

俗信代天巡狩是從海上而來，因此舉行請王（請水）或送王儀式的地點，大都在海邊或河岸溪邊，甚至是溝渠大排，王爺所乘坐的無形王船，才能依循著水路靠岸停泊。緣於此一信仰認知，王俊凱〈屏東地區迎王祭典之研究〉一文，將屏東縣的迎王祭典分成屏北與屏南兩大區域，屏北因不靠海，其迎王擇於高屏溪畔舉行，所以可稱為「溪畔型迎王」，如鄰近下淡水溪的六塊厝、頭前溪、大溪洲等三地，而番仔寮、犁頭鏢與仕絨、彭厝、新圍則以隘寮河流域為主；屏南地理位置上多面向海洋，故迎、送王皆於海邊舉行，如東港、小琉球、楓港、北勢寮等地，甚至是不靠海的南州，於請王、送王時仍至林邊鄉崎仔頭海邊來舉行，可稱為「沿海型迎王」¹³。

沿海型的迎王祭典，本來是以東港為主要核心，但民國53年南州鄉由溪州代天府主導，結合鄉內各庄廟，自辦迎王祭典而脫離東港；民國74年琉球三隆宮也自造王船、自辦迎王祭典活動，此後系出東港的南州、小琉球兩地迎王祭典，也達到一定的規模，形成屏東縣內最重要且最廣為人知的三大迎王慶典。

因縣境內已經發展出規模較大、各具特色的三大迎王祭典，故本章不分屏北、屏南，亦不分溪畔型、沿海型，而是將三大迎王祭典於前兩節優先論述，至於各地中、小規模迎王，則集中於第三節「其他迎王祭典」加以論述。

第一節 東港迎王平安祭典

東港位於東港溪入海處南岸，瀕臨臺灣海峽，荷治時期曾為商港，大船可停泊靠岸，與旗津同為南部重要商港，和廈門、巴達維亞都有商船往來。至雍正時期（1723～1735），舟船輻輳，已成為臺灣南部米、糖等農產品之轉口貿易大港，當時繁華程度超越打狗港（高雄港），並為海防軍事要地。

日治時期東港因東港溪河口泥沙淤積、水災頻仍，多次改變海道致使港務衰落，加上高雄港興建，使東港退為漁港¹⁴。總之，在高雄港未興起之前，東港帆船頻繁地往來於兩岸，港務興盛，為臺灣南部大門戶港¹⁵。雖然滄海桑田，商港地位被高雄港取代，但東港仍為南臺灣最重要的漁港，與宜蘭南方澳漁港、基隆漁港並列為臺灣三大漁港，

¹³ 王俊凱〈屏東地區迎王祭典之研究——以下淡水溪和隘寮河流域為主〉（北大民俗藝術所碩論，2009），頁88～90、102。

¹⁴ 廖財聰《重修臺灣省通志·卷2土地志·勝蹟篇》（南投縣：省文獻會，1996），頁179。蔡文彩《重修臺灣省通志·卷3住民志·聚落篇》（南投縣：省文獻會，1997），頁492。

¹⁵ 洪敏麟《重修臺灣省通志·卷3住民志·地名沿革篇》（南投縣：省文獻會，1995），頁427。

漁獲量居全國第二¹⁶。東港漁民認為，迎王與否關係著漁獲量的豐歉，《臺灣日日新報》明治40年（1907）12月11日報導：

阿緱廳下東港。本年九月十月。捕魚之少數。蓋因天氣溫暖。魚不傍岸。而諸業漁者。則以為溫王未迎。固爾為害。果然於迎王之後。獲魚大有。是適以中愚人之臆說。為一層之迷信焉。不知日前之不多獲魚者。海岸一帶皆然。自打狗以下迄枋寮。無非如是。謂必是王神未迎之故。則他方之同此苦況者。咎將歸焉。即其謗神也明矣。王神有聞。諒呼冤屈¹⁷。

至今東港漁戶依舊出海捕魚，依舊朝向港內的東隆宮祭拜，依舊祈求王爺保佑漁船平安歸航，依舊相信舉辦迎王祭典能讓漁獲滿載。

東隆宮主祀溫府千歲，其三年一科的迎王平安祭典的起始年代不詳，不過據大正14年（1925）《臺南新報》一則東港迎王祭典的報導：

東港每三年一舉迎王盛典，百餘年來，沿俗成例，夙稱熱鬧。今茲會逢其期，間定自五月十日至十二日，凡三日間。各商圈及漁業團，目下多方準備，以期必勝，屆時定有可觀，非僅有其名已也¹⁸。

《臺南新報》的報導年代為1925年，往前推百年，則至晚在道光5年（1825）之前東港迎王祭典已經形成。而東港自從清朝漢人大量入墾開發以來，即為重要的進出口集散地，為一商業中心，日治時期東港迎王祭典時不但吸引各地民眾紛紛前來參與熱鬧，也引起媒體注目，《臺灣日日新報》即曾多次報導東港迎王相關事務，諸如明治40年（1907）7月21日報導：

東港每隔三年至六月間。例應迎王。其熱鬧誠南部之冠。今年又值其時。目下十分準備。聞該處區役場出為阻擋。謂必延至八、九月方可舉行。蓋因六月暑氣薰蒸。恐有意外之虞云云¹⁹。

《臺灣日日新報》明治40年（1907）12月1日報導：

迎王及期。阿緱廳下東港。今秋又值迎王時節。目下十分準備。欲於舊曆十月二十一日起。至二十三日止。遶其境內。此神為溫姓王爺。三年一迎。不越定例。所費數萬圓。實南部惟一之熱鬧也。而向年例皆三月舉行。獨本年延至十月。蓋以氣候和勻。而天時晴朗故也²⁰。

大正14年（1925）5月3日報導：

東港迎神續聞。高雄州東港街。來五月十一日。即古曆四月十九日。恭迎王爺遶境一節。經登前報。近日由諸關係者。極力鼓吹。各角頭莫不爭奇鬪巧。以期盛況。聞頂中街合頂頭角。及下中街。各有準備龍鳳閣。下頭角將請臺南八家將。

¹⁶ 劉還月《王爺庇佑的子民——1997東港文史導覽手冊》（屏東縣：東港東隆宮，1997），頁9。

¹⁷ 〈東港一束〉，《臺灣日日新報》，1907年12月11日，第5版。

¹⁸ 《臺南新報》，大正14年（1925）4月24日。

¹⁹ 〈東港短札〉，《臺灣日日新報》，1907年12月1日，第4版。

²⁰ 〈潮州片信／迎王及期〉，《臺灣日日新報》，1907年12月1日，第4版。

肉商團請林邊庄之子弟戲。其外如福州團。泉州團。澎湖團。臺南團。溪洲之錦榮豐。金協利。安成。日新。復榮。諸製米工廠。俱皆胸有成竹。熱心準備。種種故典。詩意。藝閣。暨諸般陣頭以博一時之勝。甚呈忙碌。屆時定呈意外盛況云²¹。

可見東港迎王祭典在日治時期已極其熱鬧，堪稱「南部之冠」。藝閣、八家將、子弟戲、文武陣頭齊出，人潮洶湧，場面盛大，其盛況堪稱是臺灣規模最為盛大的迎王祭典，自然吸引各界的關注。

由上述報導可知，明治40年（1907）以前，迎王祭典慣例是在農曆3月舉行，明治40年（1907）以後，則擇農曆6月舉行，但因6月酷熱，時有延期至農曆8、9、10月才舉行。至大正年間（1912～1925），東港迎王祭典都訂在農曆4月份舉行，天數都在3天至4天之間。可是到了昭和9年（1934）甲戌科，又改回傳統的農曆3月舉行，農曆3月是媽祖生，迎媽祖之重要慶典活動就在此月舉行。根據昭和年間宮本延人的調查，東港東隆宮（當時稱王爺廟）曾於光緒3年（1877）被洪水沖毀，後來溫王爺的金身被臨時寄祀在東港溪左岸的媽祖廟（今朝隆宮），經過8年，在地方士紳陳赤孫、邱金貴、洪朝輝等人募得10,000圓的寄附金後，才發起重建。而明治30年（1897）12月臺灣總督府公文類纂〈元鳳山縣管內社寺廟宇並教務所等之員數及布教之狀況等取調書〉亦明載，東隆宮興建於光緒11年（1885），此年正好是東隆宮被沖毀的8年後。因為王爺寄祀於媽祖廟8年，為節省祭典開銷，所以才利用農曆3月順勢與媽祖遶境一起舉行，如昭和9年（1934）甲戌科就是媽祖遶境後緊接著舉行迎王祭典；昭和12年（1937）丁丑科則於農曆3月21日（陽曆4月25日）舉行迎王²²。

迨至日治晚期，因皇民化政策而使臺灣民間信仰遭到禁止，迎王活動因而停辦；直至民國41年壬辰科始恢復舉辦²³，此後三年一科的定期活動延續舉辦，至民國101年壬辰科正好是一甲子。

東隆宮舉行祭典「大科年」是逢丑（牛）、辰（龍）、未（羊）、戌（犬）之年，最近幾科大多於農曆8、9月份舉行，確切日期由當年董事會以擲筊請示王爺的方式來決定，天數為8天，當地民眾與廟方都將此一盛大的祭典民俗活動稱為「東港迎王平安祭典」，俗稱「迎王」。至今東港迎王祭典活動，不只是東港地區的地方盛事，更是臺灣迎王祭典民俗宗教活動中的一宗大事。

祭典係由東隆宮董事長和地方「七角頭」所組成的「東隆宮祭典委員會」來主導。七角頭及其角頭廟分別是：崙仔頂（鎮海里）主祀七府千歲的「鎮海宮」、頂中街（頂中里、部分頂新里）主祀金府千歲的「進水宮」、埔仔角（新勝里）主祀關聖帝君、李府千歲的「鎮靈宮」、頂頭角（東和里、部分頂新里）主祀江府千歲的「東隆壇」、下

²¹ 《臺南新報》，大正14年（1925）5月3日。

²² 李宗信〈小琉球的社會與經濟變遷（1622～1945）〉（南師臺灣文化所碩論，2004），頁112。

²³ 康豹《臺灣的王爺信仰》（臺北市：商鼎，1997），頁117～121。

中街（中興里、興臺里、部分朝安里）主祀天上聖母的「朝隆宮」、下頭角（豐漁里、盛漁里、興漁里）主祀城隍爺的「東福宮」、安海街（東隆里、八德里、部分朝安里）主祀福德正神的「福安宮」。

負責大千歲的角頭稱為「大總理」，其餘六角頭皆稱「副總理」。各角頭總理是由公開招標的制度來產生，由投標金額最高者得標，歷科大總理得標金以民國86年丁丑科新臺幣888萬元的金額為最高²⁴，代表該角頭擔任迎王、敬王、祀王之任務。得標金額要捐獻給角頭廟，以擔負遶境、祭典費用。而欲參加大總理投標者，有一不成文規定，即要具備財、子、壽三全的資格，財是指有能力花錢捐獻迎王祭典，子是指要有兒子或孫子，壽是指祖父輩。所以擔任大總理除了考慮到經濟能力之外（要捐獻給角頭廟之外，也要捐獻該科迎王祭典的費用）；同時也預想到擔任主祭官的大總理於祭典期間若體力不堪負荷時（8天7夜要頻繁進出王府），也可由兒子或孫子輩來替代²⁵。

東港迎王祭典時間前後長達8天，而迎王遶境共有4天，分別遶行北、南、中、農四區。迎王分內、外境，內境為東港街面，外境則含鎮安、車路墘、社邊、濫頭、牛埔、巷仔內、溪洲、番仔厝、三西和、海坪、內關帝等地。民國77年，東港農線里庄頭廟大潭「保安宮」、下廊「建安宮」、三西和「三隆宮」、海坪「九龍宮」等因經濟因素一度退出了東港迎王，直至民國80年以後才再加入²⁶。

一、儀式流程

東港迎王平安祭典過程，大致可分為造船→進表→安代天府→請王→過火、安座與發榜→查夜→敬王祀王→出巡遶境→牽船遶境→點艙添載→和瘟押煞→宴王→放告→送王等14個儀式流程。

（一）造船

東隆宮的王船早期是杉木小船，後改竹紮紙船。紙船約在迎王的兩個月前開始製作，船艙及外殼都糊以牛皮紙，外殼與甲板另外用白布包裹，之後才用色紙剪裁圖案作裝飾，大小約現在木造王船的1/4或1/5。及至民國62年癸丑科，紙船改為原木，結合精湛造船技藝、細膩雕刻工藝、華麗彩繪藝術，使東港王船之盛名傳播全臺。彩繪主題有：龍頭、鳳尾、壽子財三星、八仙、天官賜福、雙鯉、雙蝠（雙福）、雙鳳、牡丹、捲草、旗球戟磬（祈求吉慶）、魚（旗魚、鮪魚，圖4-1，與東港碼頭地標日本設計大師福田繁雄「海之坵」（圖4-2）鮪魚造型裝置藝術頗能互相呼應）、蟹與民間

²⁴ 葉震寰〈三年一度南臺灣最轟動民俗祭典／888萬贏來／東港迎王祭〉，《中國時報》，1996年8月16日。

²⁵ 王士柏〈東港廟宇的祭祀活動與迎王祭典之研究〉（南大臺灣文化所碩論，2010），頁142。

²⁶ 東港鎮一般分為市內與市外，市內為以從事商業、漁業為主，市外則為務農的農村聚落，與住在市內的鎮民在經濟能力上有一段差距。農線大潭、下廊、三西和、海坪等四里，就是位在市外。由於東港大廟東隆宮要求大潭、下廊、三西和、海坪等四里庄頭廟要共同負擔120萬元（每庄頭廟約30萬元）的迎王慶典資金，導致四里庄頭廟認為不公（每庄頭戶數不一）而退出，後來改採自由認捐的方式，農線四里才又恢復參加。

故事等。其中龍頭是繪雙龍搶珠，請王之後大千歲姓氏的書寫位置就在此「珠」處（圖4-3）。



圖4-1：兩舷的旗魚、鮪魚是東港王船重要的彩繪藝術元素



圖4-2：東港碼頭「海之坵」鮪魚入港裝置藝術



圖4-3：龍頭雙龍搶珠處為請王後要書寫大千歲姓氏的預留位置

木造王船原本是迎王前一年開始建造，而後各科的王船規模愈造愈大，工期愈拉愈長，所以近幾科王船通常在前兩年就已進行，成員都是東港、小琉球造船界的專業匠師，人數將近百人。以2012年壬辰科為例，迎王平安祭典為農曆8月29日（國曆10月14日、星期日）至農曆9月7日（國曆10月21日、星期日），而王船開斧日期為2010年農曆10月20日（國曆11月25日），大約於迎王祭典的1年10個月前就已經進行王船開斧了（表4-1）。動用造船師傅92人，總工作天數為636天（表4-2）。

表4-1：2012年壬辰科東隆宮王船建造日課一覽表

農曆日期	國曆日期	時刻	儀式
2010年10月20日	2010年11月25日	11：15	開斧
2010年10月29日	2010年12月4日	10：15	立(舟參)
2011年1月7日	2011年2月9日	05：45	安龍眼
2011年4月6日	2011年5月8日	10：00	開光點眼

資料來源：東隆宮提供，筆者田調整理

表4-2：2012年壬辰科東隆宮王船建造尺寸（臺尺）一覽表

各部位長高度	總長度	龍骨長度	船身寬度	船身深度	前營深度	後塞深度	中桅長度	前桅長度	後桅長度	總高中心位置	龍頭前面總高	鳳尾後面總高
尺寸	45尺 6寸	20尺 7寸 2分	12尺 6分	5尺 8寸	7尺 8寸	8尺 2寸	31尺 9寸 6寸 8分	24尺 6寸 6分 5寸 6分	20尺 3寸 8分 5寸 4分	8尺 6寸	13尺 6寸	14尺 2寸
造價	新臺幣700萬元											
人數	92人											
天數	636天											

資料來源：東隆宮提供，筆者整理。

資料說明：中桅6寸8分、前桅5寸6分、後桅5寸4分是指三支船桅的寬度（粗細度）。

王船建造的程序為：向溫府千歲請示王船尺寸→安船廠（上樑儀式）→開斧→安中軍府→安龍骨→安龍眼→開光點眼。

以往建造王船是在宮前廣場臨時搭一「王船寮」的工寮當王船廠，2001年以後已有固定場所，造船地點在「王船廠」內。據民國90年〈東港王船廠碑記〉（書刻於王船廠內籠邊牆賭）所載：「由於王船寮有礙觀瞻，董監事聯席會議乃通過購買民地，並以新臺幣肆百玖拾陸萬元整的工程費完成。」廠內安設中軍府，中軍爺是代天巡狩千歲爺的前鋒，輔佐王爺辦事、傳遞聖令，並督造王船工程。王船廠建造時必須舉行「上樑儀式」（臺語稱為「就樑」），即以太極金、粽子、五穀等物，綁繫在中樑上，即完成上樑儀式²⁷（圖4-4）。而東港王船廠的中樑，還特別彩繪旗魚、鮪魚、螃蟹、海蝦等海洋生物，似乎祈願著討海人出航的每個航次都能魚蝦滿載。在民間習俗上，營造建築物的擇吉就樑是一個不可或缺的儀式與里程的象徵。就樑是指安置建築物最高的一支中樑，它代表建築物的安祥，所以中樑經常會彩繪八卦、太極、兩儀四象等圖案，以趨吉避凶，藉著就樑儀式，建構屋主與建築物、神靈之間的和諧關係。

王船完成後會在其四周以鐵網圍繞，禁止進入，特別是婦人、不潔者或帶孝更是忌諱，以維持王船的神聖性。以朱筆點龍眼的開光點眼儀式完成後，代表王船已具神聖靈力，王船大爺（王船公）也要開光，以賦予其靈力，並將王船大爺供奉在船頭香案之上（圖4-5），進行三獻祭禮。



圖4-4：王船廠以太極金、粽子、五穀等物綁繫在中樑上，即完成上樑儀式。



圖4-5：以鐵網區隔王船與民眾，小艇是王船的救生艇，船頭前香案上供奉王船大爺。

²⁷ 陳進成〈迎王、平安、王船祭〉（《歷史月刊》135期，1999），頁15～22。

王船仿照古代泉州式三桅帆船打造，中桅最長（約32尺），前桅次之（約25尺），後桅最短（約20尺），船頭是方形開口，王船造型、材質裝飾，與傳統泉州三桅帆船極相似，泉州三桅帆船也稱「福（建）船」，其特色是除了三桅之外，主要就是低舷尖底，重心沉穩，因中國東南沿海多係岩岸，澳廣水深，「福船」低舷尖底越洋之適航性更佳²⁸。結合了東港造船工藝及彩繪，船型優美，雕工精巧細膩，堪稱全國王船之冠，東港因而有「王船故鄉」的美譽²⁹。雖然王船最終要燒化送往天際，但東港王船的最大特色是其製作過程包括木工、雕刻、油漆、按金、彩繪與裝飾等步驟，十分講究，設施包括王船甲板前面設5肚、後面設2肚、中央五王室、王船公室1間、廚房1間、浴室1間、廁所1間、小艇2艘、羅庚1只、月眉斧1支、前錨1付2門、後錨1付2門、甲板5舍（馬舍、羊舍、雞舍、犬舍、豬舍）、船帆3領、繩梯2付、長短銃槍數支。王船必會附帶製作小艇2隻，作為王船的救生艇。

如同宮廟一樣，王船兩側有各式各類「儀仗」，儀仗為帝制時期帝王、官員出巡地方的一種威權與排場³⁰，而船上神駕儀仗設置之目的主要是為了表現代天巡狩王爺的威儀與陣容³¹。儀仗器物有船頭涼傘6支、上書刻風調雨順、國泰民安、代天巡狩、回避、肅靜等字樣的「執事牌」與瓜杖、槌杖（以上錘打型）、大刀杖、斧鉞杖（以上長刃型）、劍杖、鎗杖、戟杖、叉杖（以上扎刺型）、拳杖、指仗、掌仗（以上手形）等「兵仗」器物，另有舵手36尊，船尾後方插上5枝三角形五方五色（青、赤、黃、白、黑）旗，材質則為越南檜木、楠木、柳安木、樟木等，王船之雕刻、彩繪與裝飾並不因為要燒化而有所馬虎。

（二）進表

進表科儀是道教齋醮中一種重要儀式。表是指由道士書寫風調雨順、國泰民安之類的祈願文，通過進表科儀，道士將書寫信眾心願的文書送達天庭。進表時間是大多在迎王祭典的一個月前，由主事者向溫府千歲擲筊確定時辰，但若遇農曆7月則必須避開，提早為兩個月前。以民國98年己丑科而言，迎王活動於農曆8月22～29日（國曆10月10～17日）舉行，進表科儀擇於農曆6月14日（國曆8月4日）舉行，約於迎王祭典

²⁸ 成大公共事務研究中心《臺灣船復原：再現鄭氏王朝的海洋文化——船舶文飾與文化交流研究》（臺南市政府文化局委託研究計畫案報告書，2007），頁31。

²⁹ 黃丁盛《臺灣民俗廟會》（臺北市：作者印行，1996），頁107。

³⁰（清）蔡振豐《苑裏志》（臺北市：臺銀，1959），下卷〈典禮志〉，頁57載：「詔書至，文武至城外恭接齋送官，先叩聖安。具龍亭，置詔書於其上，綵輿、儀仗、鼓樂前導；迎至公所。」（清）高拱乾《臺灣府志》（臺北市：臺銀，1960），卷7〈風土志〉，頁190載：「立春前一日，有司迎春，儀仗、彩棚、優伶前導。」可見儀仗、綵輿、鼓樂都是帝制時期帝王、官員出巡地方的一種威權與排場。又儀仗器物是指寺廟內各類杖、牌、扇、燈、旗、傘六大類器物。在臺灣許多地方其稱呼並不相同，有「黑白牌」、「排班喝路」、「進士牌」（其實為民間對「執事牌」的音訛）、「執事牌」、「鑾駕」、「旗牌」（稱持儀仗器物者為「旗牌官」）、「大牌」、「長腳牌」、「長短腳牌」、「兵寶鎮」、「牌仔」、「令牌」、「頭牌」、「陣牌」、「傢司」等民間俗稱（參蘇峰楠〈臺南地區寺廟儀仗器物之研究〉，南大臺灣文化所碩論，2007），頁18、頁92～112。

³¹ 邱美仁〈屏東東港東隆宮王船造船藝術研究〉（成大藝術所碩論，2005），頁71。

的前兩個月，若於前一個月舉行進表，正遇農曆 7 月鬼月；若過了鬼月再行進表，則因距迎王祭典日期太近，僅剩 22 天，恐有「通知」過於急迫之嫌。進表時會在廟前擺設香案、牲禮、鮮果及糕點，由大總理率領各角頭副總和轎班爐主代表全鎮人民，跪呈宣讀表文，恭請代天巡狩千歲王駕蒞臨遶境平安事宜³²。

（三）安代天府

進表科儀完後進行安代天府。通常會在請王前一星期內舉行，如民國 98 年，安代天府的「上樑儀式」就擇於農曆 8 月 18 日（國曆 10 月 6 日），即農曆 8 月 22 日（國曆 10 月 10 日）請王前 4 天舉行。由於代天府為千歲爺臨時駐蹕之處，安設之後正門、龍門與虎門就以「板杯」交叉置設於門口，以表閒雜人等不許進入。而安置代天府過程中，必須舉行「上樑儀式」³³，以太極金、紅布、鐵釘、銅錢、生炭、五穀、肉粽等物吊掛在代天府正中間鐵架中樑上，象徵祈求平安、添丁、發財、豐收之意。代天府內殿掛著「代天巡狩」的金黃色綾幔，並設有案桌、香爐、花瓶、五王椅、文房四寶、水籤筒、火籤筒、手銬、象徵巡狩權力的手令及帥印，以供千歲爺辦案之用³⁴。

代天府安置完成後，此時的「東隆宮」的宮額已經改稱為「代天府」，這表示東隆宮的溫王爺必須讓出正殿，作為代天巡狩王爺臨時駐蹕之處，等到祭典結束後，才能拆卸「代天府」的匾額，回復「東隆宮」的原貌。

（四）請王

請王亦稱請水，於鎮海里崙仔頂海邊進行。每科所迎請王爺雖有大、二、三、四、五千歲之別，但只有大千歲才具有代天巡狩資格。王令為千歲爺之象徵，以顏色來區別，大千歲金黃、二千歲淺紅、三千歲黑色、四千歲淺綠、五千歲淺花³⁵。

請王前一晚，大總理、董事長等先擲筊並寫下大千歲姓氏裝入紅布袋內。請王當日早上，七角頭紛紛將神轎扛至代天府前集合，王令上轎後即前往鎮海公園海灘，神轎列在「請王臺」兩側，萬頭鑽動，人潮洶湧。午時（11 時至 13 時間）一到，請王令到「請王臺」開光點眼，大總理、副總理焚香恭請千歲爺駕臨，神轎頭筆（又稱頭籤、轎

³² 丙戌科（2006 年）表文如下：「上言右表 / 恭請天河宮代天巡狩五府千歲王駕光臨、遶境平安事宜 / 茲據中華民國臺灣省屏東縣東港鎮全體庶民勳行三年一度平安祭典 / 主辦大總理某某、副總理某某、內外總理某某、代表全鎮庶民 / 誠惶誠恐 / 稽首焚香九叩 / 欣逢丙戌科大典 / 惟感尊神俯念塵寰疾苦、疹疫妖災 / 全鎮內外庶民有望厚惠 / 錫福無涯 / 蓋仰明神正直無私 / 體念上帝好生之德 / 宏庥浩蕩 / 威德雙輝 / 三年一度 / 例定蒞臨 / 尊奉鎮境溫府千歲擇定某年某月某日午時 / 恭備鑾駕於本鎮西南海邊 / 恭迎代天巡狩五府千歲王駕光臨 / 全鎮庶民恭設香案 / 沿途奉迎 / 竭心誠敬瞻仰 / 神靈光飄日月 / 燦爛輝騰 / 由古傳今 / 實我東港之榮幸 / 夫以神武英姿 / 威震環島 / 神勳偉烈 / 德潤四海群生 / 風雨時兆 / 年豐全歲 / 穿窬匿跡 / 魍魎潛形 / 合境康泰 / 萬類康寧 / 農業豐收 / 商業繁榮 / 漁業順利 / 是故至誠至感 / 兆民慶幸 / 伏望聖慈俯垂昭鑒 / 道曆 4958 年己酉月庚申日 / 大總理某某稽首 / 頓首百拜」。

³³ 「進表」是溫王爺代表全體鎮民邀請在天庭的千歲爺下來駐蹕，而上樑儀式由溫府千歲與中軍爺共同主持，因為安置代天府的監督工作是屬於中軍爺的任務。

³⁴ 陳進成〈東港迎王祭典程序〉，《東港采風》4 期，2000；林茂賢《臺灣民俗采風》（臺中市：文建會文化資產總管理處籌備處，2010），頁 26。

³⁵ 劉選月《王爺庇佑的子民——1997 東港文史導覽手冊》（屏東縣：東港東隆宮，1997），頁 19。

籤)則在「請王臺」上降駕書寫大千歲「姓」氏,若符合時,即燃放鞭炮,並將值年大千歲姓氏寫在兩張帥旗上,小帥旗拿到東隆宮前升起,昭告信眾;大帥旗則隨大千歲神轎後出巡。若不符,即退駕,再降駕書寫,直到符合為止。2012年代天巡狩大千歲姓耿(圖4-6)。



圖4-6：2012年壬辰科請王、降筆與書寫值年大千歲姓氏

(五) 過火、安座與發榜

大千歲降駕之後,由溫府王爺、中軍爺帶領,傍晚於代天府前舉行「過火除穢」儀式。東隆宮廟埕已堆好五堆木材,點燃五堆「五王火」,木材燒畢,即鋪平於廣場中央(圖4-7)。道長以鹽米撒向炭火,溫府千歲、大、二、三、四、五千歲、中軍爺,依序過火。三次過火除穢儀式完成後,才迎請千歲爺王令下轎「入府安座」。安座之後,即行「發榜示事」,榜文略言:

查察下界人間發榜示事 / 欽奉萬天聖主金闕至尊玉皇大天尊玄穹高上帝玉陛下提點 / ○○正科 / 代天巡狩由二甲進士出身欽加王爵 / 頒示 / 由因世人 / 愚昧不醒 / 不遵國法 / 不尊長上 / ……本藩感念 / 上天有好生之德 / 一視同仁 / 既往不咎 / 如有執迷不悟 / 定遭天譴 / 爰是剴切曉諭示知 / ……宜其靜聽示言 / 戒哉 / 凜遵無違 / 特此施行發府前曉諭 / 代天

巡狩大千歲○ / 天運中華民國○○年歲次○○年○月○○日

榜文共有五張,一張張貼於東隆宮前廟前,四張張貼在東港街市四方,分別是崙仔頂、東港國中、新基高中與進德大橋,以告眾民。



圖4-7：「五王火」燒成炭火後鋪平於廣場中央準備過火

（六）查夜

從迎王到送王期間，每天夜晚打完更鼓後，就開始進行查夜工作。查夜除有捉拿夜間惡鬼的用意外，也具有查哨性質，即查巡五營兵馬是否各盡職守。查夜時要先恭請大千歲「手令」，以示查夜是大千歲所下的指令。兩盞「班頭燈」列在隊伍前頭，接著是溫王爺的轎班持「爐主燈」、大班頭持「查夜燈」及「大班頭燈」、內書持「查夜燈」與大千歲「手令」。

（七）祀王敬王

每日早晚都要進行祀王儀式，此即「晨昏祀王」（圖4-8）。因為有五位千歲爺，所以每種祭獻物品皆是一式五份。祀王完後，再移到中軍府敬祀中軍爺，最後再到廟埕溫王府進獻³⁶。

早上祀王為卯時（約為5時），晚上祀王則視大千歲安座時間而定，一般是在安座半個小時後舉行。祀王地點則有四處，依序為：代天府正殿、龍邊偏殿中軍府、虎邊偏殿溫王壇以及王船廠。祭拜者為大總理、各副總理及內外總理，程序簡單，祭品較少，多為果品、茶水、糕點類，不用葷食。

敬王即敬獻祭品、牲禮、茶酒，葷素不居。從請王當晚起，每晚祀王結束後進行敬王，首敬是大總理，第二天以後則由團體組織或轎班敬王。



圖4-8：大總理跪著呈獻茶酒進行祀王儀式

（八）出巡遶境

第二天起舉行一連四天的出巡遶境與辦桌宴客。出巡期間，三川門必須張貼封條，晚間回駕後才可撕掉。每天早上由大總理、副總理恭請王令上轎，鳴炮出發。前兩天遶行南區（下頭、崙仔頂、後塢及汕尾）、北區（新街、內關帝及部分市中心），每科南區、北區對調；後兩天則是固定遶行中區（船仔頭及部分市中心）、農區（三西和、海坪、新庄、下廊）。

東港迎王祭典的一項特色，就是各廟宇會籌組神將陣頭來參與迎王，場面熱絡，頗有相互較勁意味，數量之多致使東港有「神將窟」之稱，這些陣頭都是民間自發性而非

³⁶ 李豐楙《東港王船祭》（屏東縣：屏東縣政府，1993），頁109。

職業陣頭，附屬在各廟宇。依東港文史工作者陳進成的研究，從民國41年東隆宮恢復祭典起，平均每一科就有一新的陣頭成立³⁷。

東港早期家將團雖自臺南傳入，如頂中里共善堂「福州白龍庵五福大帝駕前什家將」為東港最早成立家將團，乃大正13年（1924）臺南市石春白共善堂爐下的高獻圖攜帶邢府千歲金身，遷居東港，翌年即成立東港共善堂³⁸。時東港迎王並無家將團，高獻圖乃請曾在白龍庵扮演家將的郭榮耀南下教導陣型步法，東港共善堂因而成為邢府王爺的再發源地；而興漁里共心堂也是臺南市石春白共善堂分支，創立於昭和11年（1936），至於共心堂「福州白龍庵五福大帝駕前什家將」則創立於民國43年，都是淵源自臺南市白龍庵。時日一久，東港當地也發展出自己在地的獨特陣頭，如五毒大神、十三太保、境主尊神二十四司、姚府四千歲駕前十二家司、朝隆聖堂家將和十三金甲戰帥，都是其他民俗祭典難得一見。其中又以船頭里共和堂欽點五毒大帝陣（昭和9年、1934創立）、盛漁里共明堂欽點五毒大帝陣（民國74年成立）、八德里香吉堂五靈神將陣、盛漁里東福宮的二十四司（民國44年創立）等最為突出³⁹。

五毒大帝陣是東港所獨有，一位文差、兩位武差，加上五毒（身穿綠、紅、白、黑、黃五方之色）大帝共八位，全由兒童扮演。二十四司是仿城隍廟之配祀神二十四司之編制發展而成，除二十四司外，成員上有持鉢生二人、范謝將軍二人、刑具爺一人，每次出陣至少動員29人，為目前東港人數最多的神將團。

（九）牽船遶境

牽船遶境前，先以淨爐在船頭、船尾淨穢，後用水擦拭船身，各角頭總理代表舉行三獻禮。道士團主持「開水路」⁴⁰，大總理在前以鋤頭邊走邊鋤地，表示挖出溝渠；副總理在後以水桶或水壺邊走邊灑水，象徵河道通行無阻。送王前一天中午12時過後，七角頭分工以人力肩拉遷著王船的前進遶境（圖4-9）。



圖4-9：以人力肩拉遷著王船前進的牽船遶境

³⁷ 陳進成〈不淨之淨、安鄉護民——東港神將〉（《屏東文獻》3期，2001），頁93。

³⁸ 戴瑋志〈臺灣邢府千歲信仰之研究——以臺南、高雄、屏東、臺東為範圍〉（南大臺灣文化所碩論，2007）頁92-93。

³⁹ 陳文洲〈臺灣家將陣頭之研究——以東港迎王平安祭典為例〉（南大臺灣文化所碩論，2007），頁103~144。

⁴⁰ 由於王船是海上交通載具，而「牽船遶境」是「陸上行舟」，所以行舟前必須替王船舉行「開水路」的開道儀式。而「開水路」的開道儀式各地不一，東港是以鋤頭挖掘河道，以水桶或水壺灑水，象徵河道水流通行無阻。有的地方只以水桶或水壺灑水，象徵河道通行無阻。

主要路線在市區，必須經過七角頭。大街沿途民宅、商店前會擺設香案，以牲醴、茶酒、金紙及馬草水，以犒賞千歲爺兵馬；並備菜碗、銀紙、替身（紙製人形）、經衣等，當王船經過時即進行祭解儀式，以求消災解厄，隨即將「替身」送往東隆宮，待送王時隨王船燒化，表示厄運遠離⁴¹。

（十）點艙添載

牽船遶境完後約晚上18時、19時入廟安座，然後開始「點艙」、「添載」。為了讓千歲爺在航行中百物齊備、衣食無缺，也為了避免遺漏，一般添載物品都會事先詳列於簿冊內，加以清點，稱做點艙。隨後將千歲爺於王船上所需各種物品裝載上船，是為添載。

（十一）和瘟押煞

和瘟押煞是凌晨送王前一晚道士最重要的一場軟硬兼施、剛柔並濟的必要儀式。和瘟是文場，由道士唸誦經文，奉請仙界高真勸請各瘟煞疫鬼，隨著千歲爺一同搭乘王船離去。押煞則是武場，廣場上擺設了二張長板凳，板凳上放置八卦米篩，板凳前後各置放一個火爐與油鼎，道士們以掃帚、草龍（草蓆）、鼎蓋、五色旗、七星劍、龍角（亦稱牛角或牛角鼓）等為法器，施演科儀，以示將鬼魅押解至船上。

（十二）宴王

宴王約於晚間11時，王府內擺置佳餚，由大總理一一呈獻給千歲享用。宴王意在餞別，並向千歲爺表達謝意。大總理為主祭，恭讀祝文，副總理、各內外總理等為陪祭。

（十三）放告

放告時辰為子時，即深夜23時至凌晨1時之間，內司把寫有「放告」二字的放告牌置於府門的地方，以前州縣衙門前會定期掛上「放告」牌，准予民眾告狀。在千歲爺離開前，要升堂審理案件，接受各方冤魂陳述冤情，冤情屬實者則予釋出，否則當場立即緝捕，這是仿倣古時「衙門」受理案件的做法。

（十四）送王

送王時間都在凌晨1時過後，在班頭的護衛下，千歲爺與中軍府的王令，由大總理及副總理迎請上轎，恭送到海邊送王。王船到達後，恭請千歲爺登船，道士點火燒化王船，恭送王爺離境（圖4-10）。

⁴¹ 黃文博〈東港地區的王船信仰〉（《城鄉生活雜誌》45期，1997），頁39~50。



圖4-10：升起第一面船帆準備送王出海、王船燒化後即表王爺出海離境

二、民俗信仰特色

臺灣迎王信仰活動素有「南東港，北西港」之說，東港迎王平安祭典是東港溪流域王船信仰的核心，也是整個屏東縣境內規模最大的迎王祭典活動，歷史悠久，儀式隆重，迎王祭典中的下水請王、頭筆報姓、過五王火、武陣出巡、牽船遶境、替身祭解、和瘟押煞、宴王送王等儀程，不但已形成東港迎王的特色與傳統，也深深影響了縣境內各地迎王儀式的發展，特別是南州與小琉球兩地。東港迎王平安祭典展現出下述三項特色：

- (一) 反映了東港的海洋文化，凸顯了漁港沿海人民生活特色。其歷史傳承悠久，規模亦大，在東港開發史上，早已成為東港歷史中不可或缺的一部分，而且在當前及未來東港人的生活中，仍為全鎮居民精神信仰之寄託所在，具有整合社群、凝聚人心的社會功能與意義⁴²。
- (二) 迎王祭典之王船建造，所費不貲，船型巨大、外觀華麗，舉凡木工、雕刻、彩繪、裝飾等均力求精緻，十分講究工藝之美，深受矚目。特別是彩繪方面，除了常見的雙龍、鳳凰之外，最富特色的是船頭左舷的旗魚、右舷的鮪魚，色澤鮮活，尺寸大小如同真魚，為東港最重要漁獲與漁民最誠心期望的真實寫照，深具地方特色。另外，陣頭數量眾多，部分陣頭完全是東港在地發展出來的，其組織和陣法、甚至表演方式皆有自己的特色，頗能彰顯在地陣頭表演藝術之美。
- (三) 迎王、送王程序與過程均由民間自發性參與，七角頭及角頭廟一直扮演迎王活動重要角色，王爺神轎與王船船具就是由七角頭及其轎班負責，而祭典重要儀式如請王、過火、牽船、祀王、敬王、宴王等也多由七角頭成員負責，可視為東港迎王的主力軍，轎班人員因其辛勞付出，因而特別獲准進入王府。

民國97年11月12日屏東縣政府公告登錄為「民俗及有關文物」類之一般文化資產，民國99年6月18日文建會公告指定為「民俗及有關文物」類之重要文化資產，即是肯定其民俗文化價值。

⁴² 李豐楙《東港王船祭》（屏東縣：屏東縣政府，1993），頁8。

第二節 南州與小琉球的迎王祭典

南州溪州代天府與小琉球三隆宮，原本都參與東港迎王祭典，民國53年溪州代天府另建獨立的遶境組織，民國74年三隆宮自造王船，此後兩者各自獨立舉行規模盛大的迎王祭典，屏東縣三大迎王祭典於焉形成。

一、南州迎王平安慶典

丑、辰、未、戌「王科年」中秋過後，三大迎王祭典即告展開，農曆8月下旬或9月上旬是東港、農曆9月下旬是小琉球、農曆10月中旬（固定於13日～18日）是南州。活動天數分別是8、7、6天。

溪州村代天府是南州鄉最大的一座寺廟，由柯文財等人獻地400餘坪，興建於民國36年，至43年落成，74年再購地300餘坪，79年重新擴建，民國82年竣工，始為今日規模。主祀朱府千歲，為鄉民信仰中心，廟左是南州基督長老教會（大正13年建），廟右是南州國小。相傳朱府千歲是福建省瑞清縣溪口人，故名「瑞清宮」（現廟仍保留有「瑞清宮」之宮額），以示不忘本。然而，福建並無瑞清縣，只有閩清縣，清代時期屬於福州府。

「瑞清宮」原本參加東港東隆宮迎王祭典，在民國50年祭典過程中，瑞清宮乩童洪安允起乩，起駕後欲進入東隆宮祭壇，被祭壇班役阻止而發生糾紛，值年余府大千歲乃奉玉旨敕「瑞清宮」為「溪州代天府」⁴³。民國53年起，溪州代天府即聚集周圍寺廟，另建獨立的遶境組織，三年一科自辦迎王慶典。首科主任委員為譚英俊，迎王日期為農曆10月13日，乩童起乩宣稱王爺降旨：歲後各科祭典均以10月13日為請王之日，而於10月13日至18日舉行，不另擇日⁴⁴。

過程為：請旨→中軍爺安座→造船→籌組總理團→搭建王府→請王→過火安座→出巡遶境→牽船遶境→添載→和瘟押煞→中軍爺辦案→宴王→送王等流程。

（一）儀式過程

1、請旨

南州人認為舉辦迎王慶典一定要先向玉皇大帝「請旨」，玉皇大帝才會派遣王爺來民間執行「代天巡狩」任務。因為民國50年（辛丑），值年余府大千歲曾奉玉旨晉封「瑞清宮」為「代天府」，此後「請旨」就成為南州迎王慶典的一項慣例，在大千歲神轎後面的帥旗也會書寫「奉玉旨代天巡狩○王駕」字樣。

⁴³ 張丁旺《屏東縣南州鄉鄉誌》（屏東縣：南州鄉公所，1996），頁23～24。

⁴⁴ 溪州代天府管理委員會撰〈溪州代天府沿革碑記〉，1993。該碑記書刻於廟內龍邊牆堵上。

2、中軍爺安座

中軍爺為代天巡狩千歲爺的前鋒，在代天府內設有「中軍府」，通常會在科年的前一年安奉中軍爺神位。以2012年壬辰科而言，於2011年農曆6月16日（國曆7月16日）辰時（上午7時至9時）於廟中舉行中軍爺安座，以祭拜過的雞冠血為中軍爺開光。

3、造船

王船廠於王科年搭建於代天府虎邊（圖4-11），王船乃聘請東港造船師傅以實木打造，繪圖也經東港彩繪師巧手，除了龍頭、鳳尾之外，還有神仙人物及各種海底魚類如鮪魚、旗魚、海豚、鯊魚、章魚與蝦類，外型與東港王船無異，尺寸較小。王船前供奉手持菸斗的王船公，但王船並沒有以繩索或鐵網圍繞來區隔信眾（圖4-12）。



圖4-11：南州王船廠設於代天府虎邊

4、籌組總理團

總理職位可區分為大、先鋒、副、內、外總理五種，通常鄉民擔任意願較高的是大總理、先鋒總理，若登記超過二人以上時就以擲筊決定人選。2000年第13科時，由於總理人數登記不足，經請示王爺後也開放女性任職，但祇限副、



圖4-12：王船前供奉手持菸斗的王船公

內、外總理，大總理與身揹雙劍的先鋒總理仍只限男性。迎王慶典過去有一不成文規定，即有意角逐大總理與先鋒總理者，其戶籍需設在南州鄉市中心的溪州、溪南、仁里三村內，否則起碼總理壇也須設在三村內。至2006年第15科起，因經濟因素考量而撤除戶籍限制，蓋若僅限於三村村民，恐有難產之虞，所以該科大總理與先鋒總理均係萬華村人擔任。

「迎王慶典總理團」雖是由廟宇的董事長、主委與大、先鋒、副、內、外總理共

同組成，但每一科的總理團總人數並不固定，因為除董事長、主委、大總理、先鋒總理各是1名之外，其餘副、內、外總理的人數都是不固定的。歷科的總理團成員最少是15名（1964、2006、2012這三科），最多是34名（1976、1979、1982、1985、1988、1991、1994、1997這8科）⁴⁵。以2012年壬辰科為例，總理的人數是13名，包括董事長1名、主委1名、大總理1名（壽元村林清心，總理壇設於壽元村）、先鋒總理1名（溪北村曾草山）、副總理6名（其中吳麗雪是女性）、內總理2名（許楊蜜、陳羅金蕊兩位均為女性）、外總理1名。各職位繳交費用不一，大總理50萬元，先鋒總理36萬元，副總理16萬元，內總理10萬元，外總理10萬元⁴⁶。其組織與東港相較，南州多出「先鋒總理」一職，位在大總理之下，副總理、內外總理之上。

5、搭建臨時王府

為了迎接代天巡狩到來，廟前會以牌樓形式搭起臨時王府，以作為王爺駐蹕時安座及辦案處所，由於溪州瑞清宮在民國50年已奉玉旨升格為「代天府」，所以不會出現東港迎王期間必須以「代天府」的匾額將「東隆宮」遮住，待迎王慶典結束後再拆卸「代天府」匾額的情形。

6、請王

南州鄉本身因不靠海，農曆10月13日請王，總理團及執事人員由先鋒轎帶領步行至崎峰村海邊。轄境各廟宇宮壇諸家乩童或仙姑手持五寶、轎籤、香爐、令旗等，腳踩七星步、手轉蓮花指，邁向大海踏浪而去，以感應值年千歲爺降臨否。午時（11時）過後，乩童在「請王臺」上「報銜頭」，以手指書寫出大千歲的姓氏。若符合即表大千歲已降駕，「請王臺」後方就會燃放鞭炮，一方面即將王令安座於神轎，王印綁繫在王馬上，沿崎峰、林邊、鎮安回南州代天府，一方面於海邊將大千歲的姓氏書寫在預先印好的黃色旗幟上。旗幟高約2公尺，寬約60公分，上方橫印「壬辰正科」「代天巡狩」、兩側直印「南州鄉溪州代天府」「迎王祭典委員會製」、中央直印「王駕」等紅色字樣，這些字體都是預先印的。只有「王駕」上方所書「吳」字才是請王當天書寫上去的，「吳王駕」三個字字體特別加大，幾乎占滿布面。近年來更盛行將此一面黃色帥幟綁在遙控飛機上，升空以昭告信眾。

7、過火安座

返回代天府之後，由先鋒轎帶領中軍爺與五位千歲過火，以示除穢淨域，在主要街道簡單遶境後，即進入王府安座。

⁴⁵ 根據溪州代天府所提供「溪州代天府歷科迎王慶典總理團」的名單統計所得。

⁴⁶ 此價碼是溪州代天府所提供，這是近幾科如2006、2009、2012年的行情，早期價碼不同。

8、出巡遶境

請王、過火、安座翌日起一連三天，即14、15、16日三天出巡遶境，範圍包含林邊鄉崎峰村、鎮安村、南州鄉全境（壽元村除外）、崁頂鄉園寮村南望安、越溪村油車庄等聚落。隊伍有先鋒陣、主神陣與熱鬧陣；先鋒轎與如意宮神轎、南意宮神轎負責為代天巡狩開路，掃除沿途的魑魅魍魎、瘟毒疫鬼，更有「先鋒總理」手拿代天巡狩令旗，背揹先斬後奏的先鋒劍，驅除邪祟⁴⁷。

9、牽船遶境

10月17日的牽船遶境是在溪州、溪南、仁里等三村陸上行舟，由指揮車與先鋒轎作前導，總理團及班役跟隨在後，王船押後。牽船遶境具有押煞逐疫的意涵，王船所經店宅、住家皆在屋前擺設香案，備妥三牲、酒醴、金紙及馬草，以犒賞千歲爺的兵馬。居民另備簡單菜飯、銀紙、經衣及紙製人形「替身」，祈求王船將一切厄運載走。迨王船經過之後，替身會送至代天府暫放，等到送王時與王船一起燒化。

10、添載與和瘟押煞

牽船遶境結束後，晚間即刻進行添載與和瘟押煞。與其他處的王船一樣，添載物以金紙數量所佔最多，另有文房四寶、衣服、食物、米糧、餐具、炊具、日用品等，以供千歲爺及舵手所需。與此同時，道士會在廟前進行「和瘟押煞」儀式，以柔性勸導的誦經及高壓演法的武場，將瘟煞、疫鬼、邪魅等押解上船，送王時隨船燒化而離開本境。

11、中軍爺辦案

代天巡狩出巡遶境時，一到子夜，大千歲駕前的先鋒轎與身揹雙劍的先鋒總理⁴⁸，均會率衙役外出夜巡，沿途緝拿遊魂厲鬼，於送王前夕帶到中軍府進行審判，無罪者當場釋放，焚化紙錢作為路上盤纏，並為其施法超渡，以使能早日投胎；罪輕者由班役以「板杯」杖打後飭回，罪重者則將之置於滾沸油鍋，執行炸油鼎酷刑。民間信仰認為人若作惡多端、犯了滔天大罪，下地獄後就要受下油鍋等各種刑罰。中軍爺執行炸油鼎刑罰，堪稱南州與眾不同的一項特殊習俗。

12、宴王

宴王選在亥時（21時～23時）進行，當晚由大總理與代天府董事長、主任委員主祭，先鋒總理、副總理、內外總理陪祭，是餞別千歲爺的饗宴。

⁴⁷ 廖冠富〈中華民俗體育之研究——以屏東縣南州鄉迎王慶典為例〉（文大運動教練所碩論，2008），頁45～75。

⁴⁸ 南州迎王與東港不同，南州有「先鋒總理」之職，騎馬出巡，手持代天巡狩令旗，背後揹著可先斬後奏的先鋒劍，令旗和先鋒劍在送王時需繳旨。

13、送王

10月18日凌晨24時過後，王船在眾人合力牽引下，從代天府出發往崎峰村海邊，沿途鞭炮聲隆隆向王爺辭行。五位千歲神位恭請上王船，凌晨3時以後以金紙引燃燒化，象徵王船載走大千歲回天庭繳旨⁴⁹，也象徵一切邪煞、疫鬼及厄運全部被代天巡狩帶走（表4-3）。

表4-3：2012年壬辰科溪州代天府迎王慶典日程表

農曆日期	國曆日期	星期	時間	慶典內容與路關
10月13日	11月26日	一	07:00 13:00 18:00 全日	出發（經七塊村、萬華村、林邊鎮安村、台17線） 至林邊崎峰村海邊請王 王駕遶境林邊崎仔頭 過火、入府安座 五朝王醮法會至17日止
10月14日	11月27日	二	07:00	遶境（溪州市區→溪南村→仁里村→溪北村→崁頂鄉園寮村→南望安→油車庄→羅家庄→番仔厝）
10月15日	11月28日	三	07:00	遶境（米崙村→南安村→同安村→壽元村）
10月16日	11月29日	四	07:00	遶境（大埔→萬華村→鎮安村→萬華村→七塊村）
10月17日	11月30日	五	16:15 20:00	牽船遶境（人和路→三民路→仁里路→南州火車站轉返三民路→代天府廣場） 王船添載、祈安法會、宴王大典、中軍府夜審
10月18日	12月1日	六	24:00	恭送王駕、燒化王船（林邊崎仔頭海邊）

資料來源：筆者田調整理

（二）民俗信仰特色

南州迎王慶典源自東港迎王系統，獨立自辦之後，由於本身不靠海，但請王又得於海邊舉行，於是發展出迎王、送王儀式，均在鄉外舉行，雖然特殊，亦屬合理。因為日治時期南州鄉與林邊鄉都同樣是劃歸在「林邊庄」，而戰後直到1950年之前，南州還是稱為「林邊鄉」，1951年才從林邊鄉劃分出來，初稱「溪州鄉」，1956年為與彰化縣溪州鄉區別，才改名南州，可見1951年南州算是屬於有靠海的鄉境。又南州透過遶境（壽元村除外的南州鄉全境九村、崁頂鄉園寮村南望安與越溪村油車庄、林邊鄉崎峰村與鎮安村）將林邊鄉、崁頂鄉等村莊連結成一關係緊密的社群，強化地方凝聚力及認同感，例如南州鄉番仔厝與羅家庄，原本參加東港東隆宮迎王遶境，近幾科退出東港轉而加入南州慶典的遶境集團，即省去長途奔波，也加深了地方的自我認同感。

南州迎王慶典的另一項特色是日期固定，皆在10月13日至18日這六天舉行，且從民國53年甲辰科以來一直維繫著這項傳統。出巡時，南州並不關閉廟門，與東港廟門須貼封封條不同；查夜時，南州是由先鋒轎負責，與東港是由溫府千歲負責不同；五位巡狩安座時，南州是另建「千歲殿」作為處所，與東港是請溫王爺移駕於水仙尊王殿、將

⁴⁹ 潘欣中〈南州燒王船／迎王祭落幕〉，《聯合報》，2012年12月2日。

正殿讓出作為處所不同；值科王爺的產生，南州是由中軍爺至大千歲依序到請王臺以手指書寫方式報出，與東港是由擔任輪值大千歲的角頭至請王臺降筆報寫值科姓氏不同；開路先鋒南州是先鋒總理與先鋒轎（轎內乘坐池府千歲、中壇元帥），東港是報馬仔與溫府千歲。

二、小琉球迎王祭典

小琉球自清朝以來即與東港往來密切，大多數居民以漁撈為業，並以東港為出入口，現今東港埔仔角仍有不少小琉球移民。小琉球迎王祭典原本屬於東港迎王系統，在咸豐3年（1853）即屬東港東隆宮七角頭（頂頭角、下頭角、頂中街、下中街、安海街、崙仔頂與小琉球）之一，每科迎王小琉球人恭請三隆宮三府王爺金身，搭著漁船前往東港參與迎王。琉球人何年退出東港迎王，依當地文史工作者陳進成的看法應是大正14年（1925），因為埔仔角開基轎班爐，上書「歲次乙丑年、東隆宮溫府千歲」字樣，乙丑年即1925年，由於小琉球放棄參與東港迎王，埔仔角人士陳助得知，立即自頂中街獨立出來，另成立祭祀角頭參與祭典，並請在地製錫師傅打製這座香爐。這是很具有說服力的論點，因為文獻清楚記載，昭和6年（1931）參與辛未科東港迎王後，因為種種原因⁵⁰，最遲至昭和9年（1934）甲戌科小琉球人就退出了七角頭之一，並由埔仔角取代。昭和9年《臺南新報》載：

東港郡下小琉球的島民三百名。分乘裝飾華麗的發動船十五艘。前往位在北門郡的南鯤鯓廟迎請該廟主神——三府千歲。到了十五日上午十點左右。在北門港入港。爆竹及銅鑼的聲音實在是相當氣魄。樂隊則一齊奏樂。五花十色的色彩與數百面的神旗。幾乎將天空遮蔽。的確是北門港前所未有的盛況⁵¹。

這是小琉球人選擇脫離東港迎王，轉向前往北門郡的「南鯤鯓」⁵²進香的開端。

早期漁福村「池隆宮」、本福村「水仙宮」與大福村「華山代天宮」雖都供有王船，但這些廟宇僅屬於庄廟而非公廟性質，且只祀王船而不送王船。即早期島上的祭典只是單純的王爺出巡遶境活動，並沒有送王船遊天河的習俗，所以未能形成大規模的迎王祭典活動。民國71年，本福村「三隆宮」⁵³修建完成，廟貌巍峨，該年壬戌科小琉球人仍然前往南鯤鯓進香。民國74年乙丑科，三隆宮自造王船，自辦迎王祭典活動從此科開始。

⁵⁰ 一是小琉球窮困，被東港人瞧不起，故東隆宮提供給三隆宮王爺的輦轎十分破舊，引起小琉球不滿；二是交通不便；三是寄附金或是迎王經費的負擔，雙方無共識；四是日治時期小琉球「地域社會」與「地域認同」逐漸形成（參李宗信〈小琉球的社會與經濟變遷（1622~1945）〉，南師臺灣文化所碩論，2004，頁115~124）。

⁵¹ 《臺南新報》昭和9年（1934）5月15日。

⁵² 「鯤身」的寫法，現今大多被誤寫成「鯤鯓」，且成為主流寫法，例如臺南市將軍區「鯤鯓國小」、「南鯤鯓代天府」。不過筆者認為「鯤身」才是正確寫法，因為「鯤」是指大魚，《莊子·逍遙遊》載：「北海有魚，其名為鯤，鯤之大，其背不知其幾千里也。」而在臺灣西南沿海有許多圍繞著潟湖、內海仔外的沙洲，即濱外沙洲（也可略稱為沙汕地形，或簡稱汕），這些沙洲外型遠望就像海中大魚（即鯨魚）的身體（背部），所以過去的人就稱沙洲為「鯤身」，清代臺灣文獻就記有一鯤身至七鯤身的地名。而「鯓」若從字面看，應是指某種魚類，但辭典上並沒有一種稱為「鯓」這樣的魚，所以本文一律將「鯤鯓」改寫成「鯤身」。

⁵³ 據該宮宮志碑文所載，三隆宮初建草茅於乾隆初年，乾隆50年（1785）改建為瓦廟。同治7年（1868）、光緒17年（1891）、大正14年（1925）均有整修，民國37年擴建後將王爺廟改名為「三隆宮」。

民國70年，杉福村民發現臺南縣無極混元玄樞院建造的「混元法舟」⁵⁴，漂流到本鄉，經地方民眾商議後，三隆宮主事即恭請吳、池、朱等三府千歲前往迎接，並供奉在廟中。後來法舟指示三隆宮必須自造王船，因此乙丑科成為琉球「獨立迎王」的首科。日期擇於東港之後（東港為農曆8月下旬或9月上旬）兩星期左右舉行，也就是農曆9月中旬或下旬。

（一）儀式流程

小琉球迎王平安祭典日期是介在東港之後、南州之前，規模雖比不上東港，但因位處離島，已發展獨自特色，其中「環島海巡」堪稱全臺獨有，全島性動員、全鄉性參與也是琉球迎王活動的一項特色。

琉球共有八個村、四大角頭，迎王祭典以三隆宮為主體，由白沙尾角、大寮角、天臺角、杉板路角⁵⁵這四大角頭及其角頭廟共同配合組成（參表4-4）。這四大角頭廟在臺灣民間信仰中雖只是神格不高的土地公廟，但在小琉球四大角頭廟的信仰群眾人數遠遠超越過其他庄頭廟，所以即使庄頭廟所奉祀的主神是王爺，也無法與四大角頭廟相提並論。要言之，四大角頭廟擁有僅次於全島性公廟碧雲寺與三隆宮的地位，是各個角頭最重要的人群廟，其神格也被提升到「地方總管神」的地位，且都搭配著一座大眾廟，共同組成管理委員會，一起演戲酬神，一起收丁口錢，形成「文角頭」的土地公與「武角頭」的大眾爺互相搭配的特殊型態⁵⁶。而在迎王祭典期間，四大角頭廟同時也是為張貼迎王榜文之四個處所。

表4-4：小琉球四大角頭一覽表

角頭名稱	出巡遶境	方位	行政村	角頭廟	主神	創立年代
大寮角	第1天	東南	大福村	大寮福安宮	福德正神	同治4年 ⁵⁷ （1865）
天臺角	第2天	西南	天福村 南福村	天南福安宮	福德正神	同治元年（1862）
杉板路角	第3天	西北	上福村 杉福村	上杉福安宮	福德正神	光緒21年（1895）
白沙尾角	第4天	東北	本福村 中福村 漁福村	白沙尾福泉宮	福德正神	嘉慶2年（1797）

資料來源：筆者田調整理

⁵⁴ 這艘小型神船是原臺南縣關廟鄉深坑村無極混元玄樞院為檄書上蒼，特於民國70年端午節隔天在今高雄市林園區中芸漁港外海所施放的法船，號稱「無極混元法舟」。

⁵⁵ 昔時庄民乘竹筏出海捕撈，歸返時將竹筏停擺於路上，竹筏俗稱「舢舨」，因而有「舢舨路」之稱，後因筆劃較多，「舢舨」乃改寫成「杉板」。

⁵⁶ 吳明訓〈琉球鄉民的寺廟信仰類型探討〉（《屏東文獻》13期，2009），頁46、76~77。

⁵⁷ 據林澤田總纂《琉球鄉志》（屏東：屏東縣琉球鄉公所，2006）頁287所載，福安宮建於民國30年（1941）；但昭和3年（1928）《琉球庄管內狀況一覽》載建廟年代為同治4年（1865）。

科年年初即進入籌備階段，由四大角頭耆老擲筊選出大總理，總攬其事，與八位村長、各寺廟負責人、地方士紳等共同組成祭典委員會，負責祭典相關事務。其流程有：中軍爺安座→造船→進表→王醮法會→環島海巡→請王→過火安座→祀王→王駕出巡→牽船遶境→宴王→送王→平安宴等13個儀程。

1、中軍爺安座

中軍爺為代天巡狩千歲爺的前鋒或先遣特使，其安座儀式亦代表已進入祭典的準備期。以往值科中軍爺降臨後才可造王船，近幾科為了提早造船，乃變通先恭請值年中軍爺安座，以便督視王船的建造。

2、造船

在科年的農曆過年後到農曆3、4月之前完成。王船船體不大，約一丈長，船體以魚蝦彩繪為題材，寓有祈求魚產豐收之意。竣工後的王船安置於「王船寮」（一般稱為王船廠），並奉請王船公（王船大爺）坐鎮，讓人參拜。直至迎王最後一日清晨，王船才牽出「王船寮」安座於三隆宮王府內。

3、進表

約於迎王祭典前一個月舉行，進表祭告上蒼，請眾神蒞臨醮壇。其過程可分啟壇、請聖和拜表三階段。法師、執事等入壇燒香、跪奏祝告，是謂啟壇。安奉五方天神、於各天尊像前拈香，恭祝聖壽，步罡踏斗，奉請三師相助，降臨壇場，是謂請聖。虛畫符文於表上以示封緘，焚化表文，以示稟告上蒼，是謂拜表。

4、王醮法會

東港流域的王船信仰，以往較不重視醮祭，所以小琉球初期僅於請王前作一天醮，從民國83年甲戌科起，增為「三朝王醮法會」，為三府王爺建醮暖壽，且必在請王前一日結束。

5、環島海巡

王醮法會後的翌日，即正式進入王船祭典，首先登場著者就是「環島海巡」，早上7時出發，中午12時以前結束，依順時鐘方向由白沙尾觀光港進出，在代天巡狩駕臨前，先由千歲爺、佛祖乘船環島海巡一週，綏靖全島，為本島各個海域的所有港口及漁船驅煞除邪，以護佑漁船航行平安、漁獲滿載。

2012年，海巡隊伍更由47艘漁船組成，分批搭載著神轎、信徒，浩浩蕩蕩從白沙灣出港繞行全島四個角頭一周，在蔚藍海面排成船隊，沿途鞭炮、鑼鼓聲不斷，與島上

信徒相呼應⁵⁸。

6、請王

小琉球請王方式是源自東港，而與西港慶安宮不同，西港值年大千歲的姓氏，是按照排序公佈周知的，而以擲筊來確認千歲爺駕臨否；而小琉球大千歲姓氏是秘密的，迎王前一個晚上，只有大總理、主任委員與祭典科長三人在廟裡，跪在王爺面前發誓絕不洩漏天機，然後再擲出這科大千歲姓氏，並以紅紙袋包著⁵⁹。請王時由頭筆報寫姓氏，如符合姓氏，則燃放鞭炮以示大千歲降駕。2012年，大千歲姓鄭。

7、過火安座

代天巡狩王爺駕臨後，立即迎請回三隆宮，18時30分左右進行除穢潔淨的過火儀式，約20時30分恭請代天巡狩入府安座。

8、祀王

當王駕蒞境駐蹕安座後，早晚皆以素筵祀王一次，直到送王之日為止，是所謂的「晨昏祀王」。祀王所進獻供品有糕品、茶、水果、水煙、檳榔等。供品由大總理一一進獻，莊嚴恭敬。

9、王駕出巡

王駕出巡前後共有四天，第一天大寮角、第二天天臺角、第三天杉板路角、第四天白沙尾角，分別巡狩四大角頭。大約 7 時30分出發，17時回廟。出巡時碧雲寺與四大角頭土地公廟是當然參加的寺廟，其餘庄廟則採報名制，約有30餘座廟宇參加。特殊陣頭有三隆宮的頭筆隊、宋江陣、幸山寺的十三太保陣、水仙宮的五毒大神陣、靈山寺的八家將與十八班頭，以及瑤池宮的獅陣和朝天宮的大鼓陣等⁶⁰。值得一提的是，所有出巡神轎中只有代天巡狩、碧雲寺佛祖和大媽出發後就不得落地，必須由扛轎人員輪班全程肩扛。

10、牽船遶境

王駕出巡結束翌日早上 7 時30分，進行牽船遶境，除了押煞逐疫的用意外，當王船巡經港口時，港內大小漁船必掀開艙門灑酒，且燃炮歡迎，王船過後，立刻蓋艙關門，藉以祈求王爺可以讓魚獲滿艙。

⁵⁸ 葉永鶯〈琉球瘋迎王／近50漁船／今遶島「遶港腳」〉，《自由時報》，2012年11月2日。張進安〈遶港腳／琉球47漁船迎王／三隆宮請王揭序幕／船隊繞島／場面壯闊／沿途備點心飲料／免費供應轎班、香客〉，《聯合報》，2012年11月3日。

⁵⁹ 黃文三、陳國彥〈98琉球鄉討海子民信仰暨王船祭研究、公廟信仰研究成果報告〉，頁95（原文「大總理」寫作「大中立」），2010年。

⁶⁰ 林澤田總纂《琉球鄉志》（屏東：屏東縣琉球鄉公所，2006），頁272～277。

11、宴王

送王之前先行宴王，府內陳列菜餚，由內司將菜餚一一轉遞給大總理跪進酒食，呈請千歲享筵，藉以餞別。王船燒化前必行「拍船醮」⁶¹科儀。

12、送王

大約是夜間12時以後，由道士團舉行拍船醮科儀，為王船潔淨，出發直抵白沙尾中澳海灘，恭迎王爺登船，焚船送王。

13、平安宴

送王結束當日中午舉行平安宴，一則慶賀祭典功德圓滿，再則慰勞鄉民。

2012年小琉球三年一科的迎王祭典，於農曆9月19日（11月2日、週五）展開，農曆9月25日（11月8日、週四）結束，前後共7天（參表4-5）。

表4-5：2012年壬辰科小琉球三隆宮迎王慶典日程表

農曆日期	國曆日期	星期	時間	祭典內容
9月19日	11月2日	五	07:00 13:00 18:30 20:30	王爺與觀音佛祖環島海巡一周（12:00前結束） 請王 過火 安座
9月20日	11月3日	六	07:15	遶境大寮角（大福村）
9月21日	11月4日	日	07:15	遶境天臺角（天福村、南福村）
9月22日	11月5日	一	07:15	遶境杉板路角（杉福村、上福村）
9月23日	11月6日	二	07:15	白沙尾角（本福村、中福村、漁福村）
9月24日	11月7日	三	07:30 17:00	牽船遶境全島 王船入廟安座添載、和瘟押煞、祭船三獻、宴王。
9月25日	11月8日	四	00:30	凌晨送王駕、燒王船

資料來源：筆者田調整理

（二）民俗信仰特色

迎王祭典的意義在於藉著王爺出巡轄域來達到綏靖地方的目的，而三隆宮迎王不是角頭性的，而是全島性、全民性的。不只全鄉八個村、四大角頭、51間庄頭廟參與，旅居在外的鄉親們也會在三年一科的祭典活動上返鄉共襄盛舉，琉球作家黃慶祥就統計出民國83年祭典，「光是名冊上列名的神轎就有61頂之多，而各轎班及遊行隊伍人數總計有6,775人，其他幕後工作、在家幫忙、隨香的，不知還有多少。但琉球人口才一萬多，平常多只有老人、婦女和小孩留在島上，臨時要多出這麼多人出來，靠的就是琉球人心靈的歸屬。因此可以說迎王一到，全琉球山的人都到。」「迎王期間，本地中小學

⁶¹「拍船醮」亦寫成「打船醮」，是臺灣南部靈寶道派在王醮活動演出中的一項重要祭船科儀，具有將王船洗滌潔淨、並期盼瘟疫能夠隨王船離駛本境的祈福之意涵（有關南臺灣靈寶道派的拍船醮科儀，可參姜守誠〈打船醮——南臺灣靈寶道派王醮科儀研究〉，《世界宗教學刊》18，2011，頁1~58）。

一般都是放假的，老師、主任、校長也會投入迎王行列，不是轎班就是負則廟宇祭典事務。⁶²」

這樣全鄉總動員的場景，只要觀察迎王祭典前後的差異性就可以充分了解。迎王祭典前，從東港往琉球的交通船，班班客滿，空船回到東港；迎王祭典後，交通船班班載滿要到東港的琉球人，空船返回琉球。琉球又歸於平靜，小島上又只剩老、婦、少、小。琉球迎王活動由個人的家族團聚到庄頭聯誼，漁船遶境海巡也發展成深具在地特色的民俗信仰。

從小琉球迎王祭典的發展歷程來觀察，昭和 9 年（1934）小琉球退出東港祭典後，最初只前往南鯤身進行為期兩天進香，民國74年改為四天（四角頭各一天）的迎王祭典，至今已擴展並定型為七天。祭典最初是單純的王爺出巡遶境，至民國74年後發展成遊天河的迎王祭典。

小琉球迎王日期的形成，過去是以科年農曆 2 月 19 日觀音菩薩聖誕日開始扶輦，求請「王爺公」聖駕登鑾，欽定迎王遶境大典吉日，後來改農曆 1 月 15 日天官聖誕千秋日，設香案三日後的農曆 1 月 18 日開始扶輦，向「三府千歲」請命迎王吉日⁶³。至民國 95 年丙戌科，扶輦方式改為擲筊方式決定。

第三節 其他迎王祭典

除了三大迎王祭典外，本縣尚有許多天數少、人數少、船形小等規模較小、知名度較低，但卻饒富地方特色的迎王祭典活動，這些小型迎王祭典可分成兩大體系，一是受東隆宮影響或仿倣東隆宮祭典模式者，可歸類為東港東隆宮體系；一是未受到東隆宮影響或自成體系者，可歸類為獨立迎王體系。

一、東港東隆宮體系

屬於東港東隆宮體系的迎王祭典共有九處，其中有五處在屏北，全部集中在屏東市，因此屏東市可說是屏東縣內迎王祭典的重要「產地」，依迎王祭典日期先後依序是：六塊厝長安宮、頭前溪鎮溪宮、大溪洲超峰寺、大埔東隆宮、番仔埔東隆宮。屏南有四處，由北而南依序是：南州社邊北極殿、東港大潭保安宮、枋寮北勢寮隆山宮、枋山楓港德隆宮。

（一）屏東六塊厝長安宮迎王祭典

六塊厝長安宮建於同治 9 年（1870），主祀觀音，最初建在溪埔（今凌雲、田中

⁶² 黃慶祥《小琉球手記一九七〇》（屏東縣：縣文化局，2001），頁34~38。

⁶³ 李天富〈小琉球宗教文化現況〉（《屏東文獻》5期，2002），頁97~112。

一帶)，並延續三年一科恭迎代天巡狩千歲爺蒞境保佑萬民之傳統。當時下淡水溪堤防未造，年年遭受水患，於是遷至六塊厝車站南北兩側。大正3年（1914），再遷至現址⁶⁴。

每逢丑、辰、未、戌年舉行迎王，日期為佛祖聖誕農曆2月19日前後，即2月16日至20日共5天，是下淡水河流域中最早舉行迎王者，故六塊厝長安宮也被稱為「迎頭王」；而東港東隆宮最晚，故也被稱為「迎尾王」⁶⁵。

代天巡狩大千歲六塊厝人俗稱為「王公」。16日請王，17日出巡遶境，18日拜王，19日觀音佛祖聖誕，20日送王。當地信徒認為上天派遣的「王公」會先駐駕東隆宮，所以請王地點是在東港東隆宮，乩童在供桌書寫代天巡狩姓氏後，大總理再以擲筊方式來判斷大千歲是否駕臨，駕臨後就將姓氏書寫於黃色令旗上，並恭請王令上轎回駕六塊厝，庄民於庄口「接王」，而後入廟安座。2012年壬辰科大千歲姓洪，與前一科相同。

17日上午7時出巡遶境，上午是田中巷、六塊厝福德祠及林仔內、大埔等外圍或鄰庄，下午遶行竹圍仔（竹圍巷）與六塊厝本庄。

20日上午送王，先恭請大千歲登轎，紅色油漆鐵桶製的「王爐」繫於轎前，以長板凳將王轎墊高以方便庄民鑽轎底「辭王」後，前往高屏溪河濱公園送王。王爐代表王船，也要放入米包、糖包、鹽包、豆包等添載物，王令、帥旗與開光的符鏡、硃筆等物也一同放入王爐，置於一塊厚約20公分、100公分見方大小的保麗龍上，保麗龍上以紅色紙張覆蓋，推著保麗龍到流溪中恭送千歲爺啟航。規模雖小，庄民信仰虔誠，儀式莊嚴⁶⁶。

（二）屏東頭前溪鎮溪宮代天巡狩千歲爺暨觀世音菩薩平安遶境

據1985年〈鎮溪宮沿革誌〉記載，鎮溪宮約創建於70餘年前（筆者案：大正初年，1912年左右），主祀福德正神，故稱土地公廟，爾後改奉觀音佛祖，並於昭和10年（1935）由保正蘇嘉欽、王錫庚、顏昭放募款改建為磚廟，並命名為鎮溪宮。民國70年成立重建委員會，民國73年重建落成⁶⁷。

頭前溪鎮溪宮緊臨高屏大橋，祭典稱為「代天巡狩千歲爺暨觀世音菩薩平安遶境」，於農曆3月舉行，2006年丙戌科為3月11日～13日，值科是張府大千歲，2012年壬辰科為3月24日～26日（週六～週一），值科是魏府大千歲。

與六塊厝長安宮一樣，請王地點在東港東隆宮，而庄民於庄口迎接王爺入庄。迎王後第二日即進行遶境活動，遶境時千歲爺王令則繫置於王馬上，東隆宮溫府千歲王令與佛祖則恭請入轎，一同騎馬、坐轎出巡。

⁶⁴ 長安宮管理委員會〈六塊厝長安宮沿革史〉，書刻於廟內，2000年。

⁶⁵ 文星廣報事業社《屏東市采風錄》（屏東縣：屏東市公所，2002），頁148。

⁶⁶ 2009年己丑科、2012年壬辰科六塊厝長安宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

⁶⁷ 第一屆主任委員顏昭放〈鎮溪宮沿革誌〉，書刻於廟壁，1985。

第三日早上送王，恭請主神觀音佛祖、王令（二支，一支值科魏府、一支溫府）以及王爐入轎，王船由貨車載往下淡水溪。信眾添載完後先焚化王船，讓大千歲乘坐王船返回天庭述職（圖4-13）；王令、令旗置於王爐內，王爐放在一塊厚約12公分、100公分見方的保麗龍上（以前各科王爐直接放入水中，以竹竿推送王爐出溪流，但漂浮力不強，2009年以後改將王爐放在保麗龍上），白色保麗龍、漆紅色鐵桶王爐、黃色王令與令旗，色彩對比鮮明，再以馬達膠筏載出去放流，象徵恭送溫府千歲回到東港⁶⁸。



圖4-13：添載完後先焚化王船以讓大千歲乘坐王船返回天庭述職

2006丙戌科、2009年己丑科、2012年壬辰科頭前溪鎮溪宮祭典，筆者田野調查時訪問主委洪雍軻先生（1959年生）、洪主委父親洪義賽，他們表示鎮溪宮與長安宮迎王儀式很接近，所聘法師、轎班以及送王地點都一樣，都是將王令置放於王爐中流放溪流送王（圖4-14）。筆者認為，以王爐送王應是六塊厝長安宮、頭前溪鎮溪宮、大溪洲超峰寺這三間屏東廟宇祭典共同之處，除王爐外也有燒化紙糊王船，則是鎮溪宮與大溪洲超峰寺共通之處。



圖4-14：頭前溪鎮溪宮以漆紅色鐵桶王爐送王

⁶⁸ 2006丙戌科頭前溪鎮溪宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

（三）屏東大溪洲超峰寺迎王祭典

大溪洲超峰寺位於屏東市大洲里61-1號，主祀觀音，同祀周府千歲。大溪洲迎王，據傳始於日治時期，原於科年的農曆3月份擇日舉行，日期稍晚於頭前溪，後來為減輕庄民負擔，乃將迎王日期延至周府千歲聖誕時（農曆5月16日⁶⁹）一同舉行，而形成今日所謂的大溪洲超峰寺周府千歲聖誕迎王祭典。

科年為牛、龍、羊、狗年，日期固定為農曆5月15至17日，即周府千歲聖誕前，舉行3天。第一日至東港請王令，回庄出巡遶境；第二日恭祝周府千歲聖誕，並恭迎千歲爺蒞境，舉行祭祀活動，下午犒賞兵馬；第三日上午送王。

大溪洲代天巡狩大千歲姓氏，是由乩童起乩指示，5月15日先至東港東隆宮過爐請王，之後將代天巡狩王令安座於馬匹上，溫府千歲王令安奉於大轎迎請回駕，即展開迎王遶境，全庄遶畢，入夜後回廟安座。

5月17日上午送王，大轎、王令、王船載往下淡水溪。溪畔搭起神壇，敬備牲禮、水果，將王令、王爐請至壇上，焚香祭拜。最後恭請大千歲王令上船後焚化，溫府千歲王令置於王爐內隨溪水流去。

（四）屏東大埔東隆宮迎王祭典

民國40年，東港溫府王爺特遣姜府千歲（紅面翹腳）於屏東市大埔松仔腳濟世，設立大埔東隆宮，尊奉溫府千歲為主神，民國63年廟宇落成，兩年後舉行慶成清醮。民國82年仿效祖廟東隆宮，舉行首科迎王平安祭典，並以子、卯、午、酉年為科年，較祖廟迎王祭典早一年。大埔東隆宮首科請王，是到東港鎮海里海邊舉行，但民國85年次科起就改於下淡水溪畔。儀式與祖廟東港東隆宮相似性頗高，只是大埔王船與祭典活動規模較小而已。

祭典於科年年底擇日舉行5日，以民國100年辛卯科而言，舉行日期為農曆10月3日～10月7日（週六～週三）。請王在下淡水溪畔，以乩童降乩「報頭銜」產生，但無固定乩身，從上午開始到下午、偶而到晚上，才能請到千歲爺駕臨⁷⁰。

第二天，卯時（05：00～07：00）敬王；辰時（07：00～09：00）於六塊厝及林仔內遶境，下午於大埔本庄遶境，並由先鋒總理與姜府千歲及其駕前五毒大神擔任開路先鋒。戌時（19：00～21：00）入廟安座；亥時（21：00～23：00）祀王。第三天，卯時敬王；亥時祀王。第四天，卯時敬王；午時（11：00～13：00）王船法會，進行和瘟押煞科儀；酉時（17：00～19：00）祀王；戌時王船祭。第五天，卯時出發往下淡水溪畔高屏大橋下，辰時以吊車將王船就定位，豎桅張帆，千歲爺、中軍爺下轎登船，鳴炮送王⁷¹。

⁶⁹ 臺灣各地廟宇的周府千歲聖誕日期頗為分歧，如麻豆西廊永安宮是農曆5月4日，東港嘉蓮宮是3月19日，馬公市安宅里周王廟是10月7日，嘉義縣六腳鄉三義村永安宮是6月18日。

⁷⁰ 2005年（乙酉科），一直到晚上10點千歲爺才降駕，可能是全臺歷時最久（長達12小時）的降駕記錄。

⁷¹ 2011年辛卯科大埔東隆宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

（五）屏東番仔埔東隆宮迎王祭典

番仔埔東隆宮位於萬年溪中段的光華里（俗稱番仔埔），址在福光街62號，此處是日治時期製糖會社的勞工們聚集而成的一個聚落，東隆宮即為這些糖業移民所建。昭和18年（1943）林炳祥到東港東隆宮請令，在番仔埔設立北壇溫王府。至民國60年12月1日才在現址動土建廟。

民國84年乙亥科首次啟建五朝王醮大典，日期是農曆11月4日、5日共2天，但也是目前唯一一次的廟宇迎王活動，因為以後就停辦，而改參加祖廟東港東隆宮的迎王，而且只有去一天，即參加第一天請王當天的活動⁷²。

（六）南州社邊北極殿迎王祭典

社邊北極殿主祀玄天上帝，雖屬南州鄉，但並不參與南州迎王，而是自行舉辦迎王。日治時期溪州（戰後改稱南州）也為東港迎王的香境之一，目前南州迎王隊伍也會經過社邊，北極殿則會出轎相迎。最初社邊迎王也為三年一科，廟內存有民國53年迎王時新造神轎的照片，後因轄境僅為南安村8至10鄰，庄小人少，難以支付三年一科祭典的龐大負擔而中斷，最近一次的迎王為民國92年，日期是農曆5月2日至5日，共4天，代天巡狩為薛府大千歲⁷³。

社邊請王、送王皆於庄邊農地，王船由新園鄉鹽埔仔糊紙製作，祭典儀式與東港、南州相近，迎請五位千歲爺，同樣需要「報銜頭」來確定大千歲姓氏。迎王期間則會延請道士舉行醮儀⁷⁴。

（七）東港大潭保安宮迎王祭典

大潭位東港鎮郊區，保安宮主祀保生大帝，同祀池府千歲。此廟年年都有廟會活動：逢子、卯、午、酉年舉行保生大帝巡庄遶境祭典，逢丑、辰、未、戌年參加東港迎王祭典，逢寅、巳、申、亥年舉行迎王祭典。

6月18日是池府千歲聖誕。從6月12日起至18日送王止，大潭全境必須持齋7日，家戶備香案敬神，廟前豎立燈篙，高掛七星燈，並有造橋過限儀式，為庄民消災解厄。2010年庚寅科，有別於東隆宮之處主要有二：一是6月17日（國曆7月28日）下午，由池府千歲擔任先鋒，至大潭庄外的林邊抽水站請王，而東隆宮是在鎮海公園請王；二是由女乩來「報銜頭」，也與東隆宮男乩不同。

6月18日上午代天巡狩黃色令旗與池府千歲黑色令旗一同出巡遶境，下午進行關五雷神燈、和瘟押煞儀式，子時（23時）在林邊抽水站開水路，迎請千歲爺登上紙糊王船並插上帥旗，燒化王船，完成送王⁷⁵。

⁷² 2012年6月6日筆者訪談光華里里長曾文章先生。

⁷³ 2012年6月16日，訪問社邊北極殿主任委員廖安靜先生（1944年生，社邊人）。

⁷⁴ 王俊凱〈屏東地區迎王祭典之研究——以下淡水溪和隘寮河流域為主〉，頁101。

⁷⁵ 2010年庚寅科東港大潭保安宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

（八）枋寮北勢寮隆山宮迎王祭典

北勢寮隆山宮位隆山路234號。日治時期因牛瘟發生而奉請東港東隆宮溫府千歲來此除瘟，村人感念溫府千歲而於民國49年設立隆山宮（初名隆山堂）。民國93年舉辦首次迎王祭典，日期是農曆11月25日請王、26日遶境、27日送王⁷⁶。後雖有六年一科的想法，但至2014年仍未付諸行動。

甲申科（2004年）北勢寮所迎請的千歲爺為三位，與屏東地區多以迎請五位或一位不同，請王與東港一樣是「報銜頭」方式，僅大千歲報姓氏，並從請王臺處鋪一張長條型紅布條直通海邊，用以歡迎千歲爺自海上蒞臨，並豎起燈篙，指引王駕。請王後王令開光，升起帥燈、帥旗，以示千歲降駕。

廟中則啟建王醮法會，廟前也豎立燈篙三支，分別繫上玉皇燈、帥燈與七星平安燈。而首日發表、請神、醮壇奏樂、誦經；翌日上午啟白、豎旗告盟三界、午供等，下午則進行關五雷神燈、和瘟押煞、祭船科儀。第二天迎王遶境，由隆山宮中軍爺擔任先鋒，參與遶境的廟宇達30多座，整個北勢寮熱鬧非凡，晚上回到隆山宮已22時30分，由大總理、副總理、內務總理分別恭請三位千歲爺王令入廟安座。夜晚於海邊送王，並於燈篙處犒賞兵馬，祭畢謝燈篙，接著請王登船，燃火燒化王船，恭送千歲爺返回天庭⁷⁷。

（九）枋山楓港德隆宮迎王祭典

枋山鄉只有枋山、加祿、楓港、善餘四村，德隆宮是為楓港、善餘二村的庄廟，主祀李、池、吳、范、溫五府千歲，草創年代不詳，光緒20年屠繼善《恆春縣志》已見楓港王爺廟的記載⁷⁸，昭和元年（1926）及民國44年均有重建。

傳說大正3年（1914）漢人與原住民發生衝突，楓港遭到攻擊，幸王爺顯靈嚇退原住民，讓村莊平安無事，並與原住民和解，村民為感謝王爺才舉行三年一科的迎王大拜拜⁷⁹。以往東港迎王時都會扛著神轎參與，於民國56年開始自行舉行迎王，並民國77年起停止參加東港迎王。德隆宮在舉行迎王慶典前5至10天，會於請王地豎起5支燈篙，2012年壬辰科中央燈篙較高，為19.7尺；兩旁（各2支）稍低，為18.3尺，並繫上燈籠，以為迎請五王王駕的指引明燈，當燈篙豎起就可得知楓港迎王要揭開序幕。

祭典一般多在農曆3、4月間，以2012年而言，擇於3月30日、4月1日、4月2日舉行。第一天請王，法師先進行召營、王令開光，由大總理擲出三個聖筊表示千歲爺駕臨，然後於岸邊燒化5隻白色紙鶴，以示白鶴至外海迎接千歲爺（2012年姓吳）上岸，之後由乩童「報銜頭」，並將千歲爺姓氏書寫於帥旗上，而五位千歲的王令也都寫上姓氏，然後恭請王令登轎，回廟過火、安座。第二、三天迎王遶境，遶境時大總理、副

⁷⁶ 2012年6月14日，訪問枋寮北勢寮隆山宮管理人楊清海先生（1949年生）。

⁷⁷ 王俊凱〈屏東地區迎王祭典之研究——以下淡水溪和隘寮河流域為主〉，頁100～101。

⁷⁸（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷11〈祠廟〉，頁224。

⁷⁹ 曾喜城《枋山鄉志》（屏東縣：枋山鄉公所，2009），頁302。

大總理依例是坐轎，後因過於悶熱，往往汗流浹背，故2009年己丑科已改乘坐馬車⁸⁰。第三天夜晚送王，王船漆上大紅色，置於裝有輪子高約2.5尺的鐵架上，方便當地民眾鑽王船祈求消災賜福⁸¹。鑽王船的方式也呈現在地特色，信眾（長者、婦人為主，打赤腳居多）人人手持三支香、一疊金紙、一張廟方的平安符以及一個紅包。紅包是廟方賜予的，象徵祝福，而香及金紙則是信眾要給王船添載的，而無法親臨者家屬會將其衣服摺好放置於盤子上，捧著端跪等待鑽轎腳。22時，王船牽拉至海灘，由於王船屬於尖底，要以金紙鋪底固定才能平放不倒，子時（23時）王船焚送天際（表4-6）。

表4-6：2012年壬辰科楓港德隆宮迎王平安祭典日程表

農曆日期	國曆日期	星期	時間	祭典內容
2月18日	3月10日	六	午時	王令開斧
3月23日	4月13日	五	午時	王令赴南鯤身代天府朝令、中軍府令開光
3月24日	4月14日	六	午時	豎立燈篙
3月27日	4月17日	二	午時；未時	主事壇開壇；安營（13：00～15：00）
3月30日	4月20日	五	13：00； 18：30；20：30	請王（午後） 過火；安座
4月1日	4月21日	六	07：30	迎王出巡遶境
4月2日	4月22日	日	子時	22：00送王至海邊；23：00焚化王船。

資料來源：筆者田調整理

以上屬於東隆宮體系或受其影響的各宮廟迎王祭典共有九處，最早形成的是1851年東港大潭保安宮，最晚形成的是2004年枋寮北勢寮隆山宮。其形成迎王祭典的年代多在1990年之後，如大埔東隆宮於1993年、光華東隆宮於1995年，這些宮廟迎王祭典的歷史大多只有20年而已，十分年輕，尚未完全定型化，未來發展變化仍有待持續觀察。例如請王地點改變，大埔東隆宮民國82年首科請王，是效法祖廟到東港鎮海里海邊舉行，但85年次科起就改於下淡水溪畔。就地域性而言，這九間宮廟中，屏東市有五間，南州、東港、枋寮、枋山各一間，他們迎王祭典的形成與東隆宮有直接而密切的關係，有的是東隆宮子廟（分靈廟），有的是過去有必須至東隆宮請王的傳統習俗，有的過去曾經是東隆宮迎王的香境，有的曾經參與東隆宮迎王而後獨立舉行迎王（表4-7）。

表4-7：東港東隆宮體系下各廟迎王祭典一覽表（由屏北到屏南排列）

編號	宮廟名稱 / 主神	區域	與東隆宮關係	首科	農曆日期	舉行天數	降駕確認	材質	特色或補充說明
1	六塊厝長安宮 / 觀音佛祖	屏東	至東隆宮請王	1870	2 / 16～20	5天	報銜頭	鐵桶	迎頭王以王爐送王
2	頭前溪鎮溪宮 / 觀音佛祖	屏東	至東隆宮請王	不詳	3月	3天	擲筊	紙船	以王爐與紙船送王

⁸⁰ 曾喜城《枋山鄉志》（屏東縣：枋山鄉公所，2009），頁291。

⁸¹ 2012年壬辰科楓港德隆宮迎王慶典，筆者田野調查整理。此科友宮慶贊者將近30間廟宇，而車城福安宮被安排隊伍最後，傳說福安宮土地公祖跟楓港王爺交情匪淺，所以楓港科年遶境，福安宮總是派開基土地公坐鎮相挺。

編號	宮廟名稱 / 主神	區域	與東隆 宮關係	首科	農曆日期	舉行 天數	降駕 確認	材質	特色或補 充說明
3	大溪洲超峰寺 / 觀音佛祖	屏東	至東隆 宮請王	相傳始 於日治 時期	5 / 15~17	3 天	擲筊	紙船	以王爐與 紙船送王
4	大埔東隆宮 / 溫府千歲	屏東	東隆宮子廟	1993	10 / 3~7	5 天	報銜頭	木船	年底神明 擇日請王 費時冗長
5	番仔埔東隆宮 / 溫府薛千歲	屏東	東隆宮子廟	1995	11 / 4~5	2 天	報銜頭	木船	1995 年是 目前唯一 的一科
6	社邊北極殿 / 玄天上帝	南州	曾為東隆宮 迎王的香境	1964 ⁸²	5 / 2~5	4 天	報銜頭	紙船	在農地請 王、送王
7	大潭保安宮 / 保生大帝	東港	參加東隆宮 外也自行迎 王	1851	6 / 17~18	2 天	報銜頭	紙船	全境持齋 7 日、女乩 報銜頭
8	北勢寮隆山宮 / 溫府千歲	枋寮	東隆宮子廟	2004	11 / 25~27	3 天	報銜頭	木船	年底神明 擇日迎請3 位千歲爺
9	楓港德隆宮 / 五府千歲	枋山	曾參加東隆 宮迎王	1967	3 / 30~ 4 / 2	3 天	報銜頭	木船	燒化 5 隻紙 鶴請王、鑽 船腳

資料來源：筆者田調整理

二、獨立迎王體系

屬於獨立體系的迎王祭典亦有九處，其中有五處在屏北地區，鄉域由北而南依序是：鹽埔彭厝建安宮、鹽埔新圍慈天宮、鹽埔仕絨三聖宮、長治番仔寮惠迪宮、內埔犁頭鏢玄武宮。這五處有兩大共同點：一是祭典都於農曆 3 月舉行，二是都屬紙製王船。其中彭厝建安宮、新圍慈天宮、仕絨三聖宮這三間鹽埔鄉的迎王祭典儀式相似度更高。另有四處在屏南地區，鄉域由北而南至東依序是：林邊放索普龍殿、林邊八角頭佛山寺、恆春水泉南宮、滿州永靖羅峰寺。除了滿州永靖羅峰寺是四年一科、林邊放索普龍殿因 2012 年是首科，目前尚未定型（主委表示將來是五年一科⁸³）之外，其餘都是三年一科（丑、辰、未、戌）。

（一）鹽埔彭厝建安宮迎王祭典

鹽埔鄉彭厝建安宮主祀謝府元帥，創建年代不詳，明治 43 年（1910）草廟改為土石建築，民國 58 年重建，64 年重建落成，所以最遲於民國 65 年丑年就已進行首科迎王

⁸² 1964 年舉辦首科迎王，直到 2003 年最近一科舉辦完後，就中斷三年一科的傳統迎王慶典。

⁸³ 據普龍殿現任主任委員吳金城先生表示，將來是五年一科，而且會固定舉辦，若是則最快是 2018 年舉行（2013 年 7 月 23 日於林邊普龍殿訪問主委吳金城先生）。

祭典，但有可能更早⁸⁴。其後逢丑、辰、未、戌年農曆3月中旬舉行迎王祭典，確切日期由神明降壇指示，如2009己丑年為15、16日，2012年壬辰科為17、18日（國曆4月7、8日；都利用週六、日）。先是科年3月初擇日，前往臺南市下營區茅港尾主祀謝府元帥正安宮進香，當日回駕。

第一天上午請王，2012年此科迎請到的值科是「田府大千歲」，請王時間與地點由乩童降乩指示，且經常改變請王地點⁸⁵。下午遶境，晚上爐主及廟方人員舉行上香「拜王」儀式，並擲出下一科爐主。第二天上午送王，溪畔設祭壇、供三牲祭品，六人將紙糊王船擡起，越過溪流到中間一處高起的沙灘上，放置於以木竹作成的架臺上，兩旁再用竹竿撐架著，從河岸上看，王船就像是行駛在河面之中，四周有宋江陣圍繞護駕，避免信眾靠近，點火燒化王船⁸⁶。

（二）鹽埔新圍慈天宮迎王祭典

鹽埔鄉新圍（新庄仔）慈天宮，主祀媽祖，同祀觀音、上帝爺、李府千歲。民國56年重建完成，所以最遲於民國56年即已舉行迎王祭典，但有可能更早⁸⁷。

迎王前依慣例會先到四個地點進香：一是媽祖前往燕巢角宿天后宮⁸⁸，二是觀音佛祖前往大崗山超峰寺，三是上帝爺前往旗山三角堀鶴山北辰宮，四是李府千歲前往小琉球。2012年壬辰科是3月17、18日舉行，值科是朱府大千歲，牌樓書有「恭迎歲次壬辰科朱府千歲蒞境、恭祝慈天宮天上聖母聖誕千秋大遶境平安」字樣，可見慈天宮的迎王祭典是與主神天上聖母聖誕一同舉行的。

17日上午請王是在九如鄉東寧村的武洛溪畔請王，在法師召請五營、參拜與王令、王印開光後，以紅布條將王令、王印繫置於王馬上回駕，遶境後入廟安座。18日上午送王，庄民將王船搬到溪邊，信徒焚香祭拜，金紙添載於王船上焚化，恭送王爺⁸⁹。

（三）鹽埔仕絨三聖宮迎王祭典

鹽埔鄉仕絨三聖宮主祀玄天上帝、觀音佛祖與溫府千歲，民國38年創建。民國57年改建，民國60年完工，所以最遲於民國62年就已舉行首科迎王祭典，但有可能更早⁹⁰。因地緣關係，鹽埔這三間廟宇的迎王祭典相十分相似：都於丑、辰、未、戌年農曆3月

⁸⁴ 彭厝建安宮首科迎王祭典最遲於民國65年舉行，請王雖曾在凌晨3、4點，但大都擇於凌晨5點。2012年6月12日訪問彭厝村19屆陳慶記村長（1965年生）。

⁸⁵ 地點有時因受溪流水量少或神明指示等因素影響，早期與新圍（新庄仔）慈天宮請王位置相近，多選在九如鄉武洛溪一帶，後來曾改至高屏溪、里港鄉荖濃溪、二重溪。

⁸⁶ 2012年壬辰科鹽埔彭厝建安宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

⁸⁷ 新庄仔慈天宮首科迎王祭典最遲於民國59年就已舉行。2012年6月12日訪問新圍村陳國基村長（1955年生）。

⁸⁸ 據新圍慈天宮重建委員會〈慈天宮簡歷〉（書刻於廟內籠邊牆堵，1972年）記載：「本莊慈天宮天上聖母娘娘，昔來自高雄縣角宿，盛駕降臨本莊慈天宮住殿，迄今有351年之久。」雖然以1973年往前推351年是1621年，這時荷蘭人還沒有治理臺灣，慈天宮是否已經建廟，確實令人質疑，倒是其媽祖係從燕巢角宿分靈而來，應是可信。

⁸⁹ 2012年壬辰科鹽埔新圍慈天宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

⁹⁰ 仕絨三聖宮首科迎王祭典最遲於民國62年就已舉行。2012年6月12日訪問仕絨村19屆村長黃智麟先生（1979年生）。

中、下旬舉行，祭典為期三天，日期由神明降乩指示且都利用週六、日（2012年都在3月17、18日）。首科最晚在民國60年代即有，甚或更早。迎王前都會先到外地祖廟進香。三聖宮三尊主神分別前往南投松柏嶺受天宮、大崗山超峰寺、東港東隆宮等三間宮廟。

第一天上午，在斜張橋下「高屏溪自然生態園區」請王，爐主以水桶舀起溪水上岸，表示代天巡狩駕臨。2012年壬辰科值科是吳府大千歲，將大千歲姓氏書寫於王令、令旗上，以硃筆替王令開光，回駕遶境結束後入廟安座。第二天上午送王，庄民將王船搬到溪邊，添載、焚香祭拜、陣頭參禮後，王船焚化⁹¹。

（四）長治番仔寮惠迪宮迎王祭典

番仔寮係今長治鄉繁華、繁榮、繁隆、繁昌四村，庄內大廟惠迪宮主祀玄天上帝，創建於清嘉慶、道光年間，民國64年廟宇重建，民國69年完竣。據主任委員吳昭坤先生表示，由於清朝時期番仔寮當地經常有水患，所以道光年間建廟之後即向玄天上帝祈求，果然水患鎮除，之後居民乃三年一科（丑、辰、未、戌年）於農曆3月3日上帝爺聖誕前舉行迎王祭典至今⁹²。依例於2月底的例假日，上午往北港朝天宮再折返至臺南市中和境北極殿（民權路大上帝廟）進香，下午回駕，於義勇恩公廟前所有陣頭、神轎、香客皆下車，步行回惠迪宮。牌樓上書有「歲次壬辰年北極玄天上帝聖誕萬壽暨代天巡狩平安遶境」字樣，可見惠迪宮的迎王祭典是與主神玄天上帝聖誕一同舉行的。

2012年壬辰科，3月1日上午，前往內埔鄉水門村與三地門鄉交界的隘寮溪請王。焚香拜溪後，大總理舀取溪水上岸，以示代天巡狩王爺駕臨，將「郭府大千歲」姓氏書寫於王令、帥旗上，王令開光後回駕。到番仔寮庄口，神轎、陣頭下車，步行回到惠迪宮，入廟安座。

在請王當日上午11時，廟前廣場兩側的棚架內有一項「點王豬」的特殊儀式。乩童一手以令旗向王豬揮舞，一手以七星劍點拍打王豬之背部，廟方人員在旁邊以沾有紅色印泥的帥印蓋在豬身上，表示豬隻已受到王爺點收加持，食用者可受庇祐、保平安。

3月2日上午8時巡遶外境，約17時回廟安座。3月3日上午7時，代天巡狩與上帝爺公一同出巡遶境，約至20時、21時入廟安座。3月4日上午7時送王，王船被載到已擺設香案祭品的隘寮溪畔，焚化紙船，信眾跪送王爺離境⁹³。

（五）內埔犁頭鏢玄武宮王科慶典

舊名「犁頭鏢」的黎明村位居內埔鄉北方，係河洛族群的聚落，庄內主要信仰中心是「玄武宮」，據〈玄武宮誌〉記載，該廟原稱「北極殿」，創建於清乾隆41年（1776），原位於高樹鄉鹽樹村，清咸豐7年（1857）因隘寮溪（又稱武洛溪、口社

⁹¹ 2012年壬辰科鹽埔仕絨三聖宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

⁹² 2012年6月20日訪問長治番仔寮惠迪宮主任委員吳坤昭（1953年生）先生。

⁹³ 2012年壬辰科長治番仔寮惠迪宮迎王祭典，筆者田野調查整理。

溪) 氾濫之故，居民乃遷居於現處，現玄武宮內還保留著一座刻有「福建省漳州中營弟子楊有祥敬獻」字樣的「犁頭鏢玄天上帝」香爐。昭和3年(1928)在現址新建廟堂，更名為「玄武廟」，民國68年改稱「玄武宮」。

玄武宮自68年新建廟宇竣工後，犁頭鏢於民國71年開始糊製王船，舉行三年一科的首科迎王活動，出巡遶境時玄天上帝與值科王爺坐在同一頂轎子內，與別處的主神、代天巡狩分坐兩轎不同。

農曆2月29日上午，先鋒鼓開路，各陣頭與信眾出發前往黎明國小，將王船迎回廟埕開光、點眼、安座後，供信眾參拜。3月1日，同祀神媽祖、觀音佛祖各自返回北港朝天宮、大崗山超峰寺謁祖進香。3月2日，上帝爺公會返回高樹鄉鹽樹村玄武宮祖廟請火，回來後巡遶村庄到傍晚7點多，並舉行過火儀式。3月3日上帝爺公生，到麟洛溪請王，回來也是全村遶境到傍晚7點多，開始過火。村境內大開流水席，宴請賓客。3月4日上午，麟洛溪小溝渠上架起鐵架，安置王船，添載完畢，信眾持香跪送王爺「遊天河」返回天庭述職⁹⁴。

信眾相信經過這一連串虔誠的宗教儀式後，所有鬼魅、災難都將遠離，合境平安。據法師劉壽春先生敘述，近百年來玄武宮請王、送王地點，都是依著玄天上帝的旨意在麟洛庄附近的麟洛溪畔，值年王爺寶號都要等駕臨後才會得知。曾經有村內長老提議變更請王、送王地點，但皆被玄天上帝神意否決，地方民眾咸信是麟洛溪「長年湧泉，地理靈驗」之故⁹⁵。

(六) 林邊放索普龍殿恭迎仙帝慶典

林邊放索普龍殿位於水利村豐作路71之1號，主祀池府千歲，同祀五虎將與石磨公，草創於民國72年，原為一間以草茅搭建的「草茅代天府」。民國77年動土興建，89年竣工，名為「普龍殿」。民國101年壬辰科，普龍殿建殿12週年，舉行首次慶典，共有21間廟宇派神轎參與，除了當地與鄰近的友宮外，臺南市四聯境普濟殿亦南下參與慶贊。

先是民國100年，池府王爺降乩指示要以竹子打造「三仙船」(圖4-15)，整艘船隻長達6.6公尺，完全以麻竹純手工打造，由於麻竹南部已難一見，必須遠赴南投竹山尋求竹材，竹材造船師傅更是難尋，沒有藍圖，造船師傅絞盡腦汁，邊想邊做，特別是船底龍骨更是費工耗時，費時兩年，成為目前全臺唯一竹製的彩繪王船，烤竹、彎竹、埋沙、沙裡取竹再烤，也讓此項失傳50餘年的竹船製作工法得以藉由傳說嘗試成功。曹啟鴻縣長於民國100年2月18日(週五，農曆1月16日)主持開光點睛儀式，稱許竹船十分符合環保減碳概念，值得推廣。

⁹⁴ 2012年壬辰科內埔犁頭鏢玄武宮王科慶典，筆者田野調查整理。

⁹⁵ 王繼平〈在麟洛溪畔迎王——屏東縣內埔鄉黎明村玄武宮王科慶典觀察紀實〉(《屏東文獻》13期，2009)，頁111~133。

壬辰科農曆 1 月 11 日（週四），上午 7 時恭迎仙帝，但恭迎的並不是一般王醮的千歲爺，而是池府千歲大主公軒轅黃帝師尊「仙帝」，「仙帝」所乘坐船隻不是一般所稱的「王船」，而是稱為「三仙船」。12 日，上午 7 時開始遶境，從普龍殿出發，行經水利村、崎峰村；中午在水利國小休息用餐，下午 13 時從水利國小出發，遶行光林村、仁和村、中林村。13



圖4-15：放索普龍殿以竹子打造「三仙船」日，牽船遶境後進行添載。14 日（週日），子時（23 時）以後，恭送仙帝⁹⁶。

（七）林邊八角頭佛山寺迎神送王船祈福消災法會

八角頭「佛山寺」最初原稱「佛山寺靈山堂」，本是一間鸞堂，並曾扶鸞著書。「八角頭」原名「庄頭角」，庄名更改的原因是日治初期「佛山寺靈山堂」神明指示。據該堂清水祖師扶鸞降筆云：「論本庄之大厄者，日治初期日本人放火燒林邊全境，吾即令庄民於本角巷口插一木牌，寫著八角頭而得保全安寧。其後本境名稱號為八角頭（原號庄頭角）也。⁹⁷」

林邊鄉有內五村、外五村之分，八角頭就是現今永樂村，而永樂村就是內五村中面積最大、戶口最多的一村（2012 年時約 4,400 人），以種植蓮霧為主。位於永樂村榮農路 5 巷 40 號的佛山寺，原先主祀許府千歲，現今改祀清水祖師，同祀媽祖與許府千歲。農曆 5 月 5 日端午節，正好為許府千歲聖誕千秋，當地俗稱「肉粽王生」，佛山寺依例會舉行一場為期一天的「迎神送王船祈福消災法會」祭典活動，堪稱全臺最迷你。

端午肉粽節祭典當天，當地就流傳著：「庄頭肉粽王生，內、外鼓，牲禮家治（自己）歐（挖）」的歇後語⁹⁸。永樂村長蔡玉心表示，庄內耆老曾流傳一段永樂當地「庄頭肉粽王」的故事：早期拜拜花費很大，庄民無法負荷，佛山寺許府千歲體恤庄民負擔，所以別處神明聖誕或迎王慶典時，庄民皆會在自己家裡辦桌宴請客人，但本庄庄民並沒有宴客的習俗，只在家中以家裡的肉粽簡單招待客人。當時庄裡有一戶人家，突有十餘位客人來訪，主人家便請其內人準備一顆肉粽要招待這十幾位客人，這十幾位客人心裡不免感到一陣疑惑，一顆肉粽怎夠這麼多人吃？等到這一顆肉粽端出來之後，大到

⁹⁶ 2012 年壬辰科林邊放索普龍殿迎仙帝慶典，筆者田野調查整理。

⁹⁷ 〈奉旨佛山寺靈山堂主席佛化光佛清水祖師（甲寅年七月初四日降筆）〉，《顯靈妙言》，林邊佛山寺靈山堂，1973。

⁹⁸ 吳美錦〈「八角頭」記事一二〉，《林仔邊》71 期，2003 年 7 月。

竟然可以讓這十幾個來訪的客人怎麼吃都吃不完，這便是「庄頭肉粽王」的由來⁹⁹。至於「內、外鼓，牲禮家治（自己）歐（挖）」，意思是說，慶典時廟裡內外都有熱鬧的鼓聲、樂器演奏慶祝著，庄民幫神明慶生滿桌的牲禮，庄民各自帶回家，由於當地沒有宴客的習俗，所以外地來的客人就無法享用這些牲禮。

八角頭佛山寺的祭典有幾個特色，第一、它的神將團很特殊，稱為「六合尊將」，包括主帥一位、護法神一位、金剛神四位與先鋒三位，成員有托塔天王（主帥）、孫臧真人（護法神）、尉遲將軍（金剛神）、二郎神（金剛神）、陰陽



圖4-16：八角頭佛山寺的特殊神將團六合尊將

使者（金剛神）、金面羅漢（金剛神）、霹靂神（二部先鋒）、霹靂神（二部先鋒）、齊天大聖（前部先鋒）等九位，全臺罕見（圖4-16）¹⁰⁰。第二、其紙糊王船，書有「佛山號」字樣是全屏東縣內最輕盈者之一（圖4-17），只要四人即可擡起，信眾相信鑽過船下可消災祈福，所以當地有「鑽船腳」之俗。第三、它是全臺唯一迎王祭典與肉粽節結合為一體的祭典活動（圖4-18）。蔡玉心村長表示，迎王祭典主要是驅逐瘟疫，而端午正是瘟疫盛行的季節，所以佛山寺從前就是在端午節舉行迎王¹⁰¹。從午時（11時）開始，前往林邊溪畔請王，並取午時水，隨後請清水祖師與媽祖上轎，由主祀神清水祖師坐大位，午後即展開了庄內的遶境。由於端午節當天是國定例假日，學生不必到校上課，因此每年遶境隊伍中都可看到學童參與遶境或擡轎活動（圖4-19）。第四、它的祭典儀式很迷你，從王船開光、請王、安營、遶境、和瘟押煞（圖4-20）到送王儀式，是屏東縣唯一一處能在一日之內完成者。第五、它是屏東縣唯一每年舉行迎王祭典者。

⁹⁹ 由於八角頭庄（永樂社區）流傳著「庄頭肉粽王」的故事，2008年端午節前一天，社區就號召200餘位居民，包了三粒大肉粽及5,000粒一般粽子，其中最大一粒足足有42臺斤重，要讓當地居民及低收入戶分享，一起「食平安」（葉永燾〈永樂社區慶端午／包42臺斤大肉粽〉，《自由時報》電子報，2008年6月7日）。

¹⁰⁰ 2012年壬辰科林邊八角頭佛山寺迎神送王船祈福消災法會，筆者田野調查整理。

¹⁰¹ 2012年壬辰科，訪問永樂社區第2屆理事長暨永樂村蔡玉心村長。



圖4-17：八角頭佛山寺紙糊王船書有佛山號



圖4-18：八角頭佛山寺於肉粽節舉行迎王祭典



圖4-19：小學童隨著父母或親人參與遶境或擡轎活動



圖4-20：八角頭佛山寺和瘟押煞儀式

（八）恆春水泉泉南宮迎王祭典

泉南宮創建於民國39年，主祀李府千歲，民國76年首次舉行迎王祭典，近年幾科的迎王活動以5天（農曆2月16日至20日）居多。

首日下午，至水泉里白砂灣海灘請王，由乩童指示時辰一到，即面向太陽，打開玉旨，恭讀今科駕臨的代天巡狩姓氏，迎請千歲爺更多達11位，與一般五位千歲爺不同。次日起，開始一連三天的迎王遶境，遶行範圍廣大且聚落小而分散，包括本鎮水泉、大光、龍水、山海、德和、四溝、頭溝、茄湖等八里，及車城鄉後灣、射寮、埔墘三村，共計十一村里，跨越兩個鄉鎮，這些村里都是靠近臺灣海峽的地方。

遶境兩晚皆在外地廟宇駐駕，首夜射寮，次夜草潭，而在外過夜的迎王遶境，在屏東地區、甚或臺灣各地較為罕見。最後一天下午，回到最初請王的白砂灣海灘，舉行燒化王船的送王儀式¹⁰²。

（九）滿州羅峰寺「五朝齋醮暨八保祭典」

滿州有兩間公廟，一是滿州村主祀王爺的照靈宮，一是永靖村主祀觀音的羅峰寺。照靈宮主神為李、池、吳、朱、范五府千歲，並以李府為大王，聖誕為農曆4月26日，五府千歲原為「私佛仔」，民國36年落公建廟稱「照靈宮」¹⁰³。民國80年重建為目前規模。

¹⁰² 劉興盛《王爺信仰——屏東走一回》（屏東縣：縣立文化中心，1993），頁83~92。

¹⁰³ 王靜梅主編《臺灣寺廟誌（第5輯）》（臺北市：清流，1988），頁231。

滿州的迎王活動頗為特殊，稱為「八保祭典」，保是日治時期的行政區域，滿州於日治時期分為七保，戰後保改稱為村。民國62年，港仔從九棚村獨立出來，新劃出「港仔村」，七村變八村，不過它是源於日治時期「七保祭典」，所以大家習慣持續沿用稱「保」，而不改稱「八村祭典」。昭和16年（1941）起，每四年舉行一次七保迎神賽會¹⁰⁴。七保是指射麻裡（今永靖村）、港口（今港口村）、蚊蟀（今滿州村）、豬塹束（今里德村）、響林（今響林村）、九厝（今長樂村，戰後原稱九厝村，因與「狗厝」諧音，民國42年改名）、九棚（今九棚村）。

照靈宮主祀五府千歲，理論上與迎王祭典有最直接關係，但是照靈宮並未獨立舉行祭典，也未在祭典中取得主導地位，而是參加八村共同聯合祭典，成為祭典一員，主因照靈宮是民國36年才落公建廟，而七保祭典早在昭和16年（1941）就開始舉行，且由全鄉主要信仰中心主祀觀音佛祖的「羅峰寺」來主導。

八保祭典的特色除了是八村動員外，八村也各有一間主要廟宇來參與，且四年一科成為定制，雖有提早或延後舉辦的情形，但並沒有中斷過，直到民國88年因總壇設置地點之爭議，停辦一次¹⁰⁵。過去祭典都在農曆8月、9月間，擇吉舉行5至7天，期間鄉民茹素。民國95年（丙戌）舉辦五朝齋醮及八保祭典，日期是9月13日～17日。民國99年原應舉行，但正值虎年有人認為不適，乃延至龍年（民國101年），日期也不是8、9月，而是農曆11月17日至21日。

迎王祭典組織是由八村的庄頭廟所共同組成，王船建造完成後供奉在羅峰寺。第一天各村廟神轎會到寺前會合，下午14時到港口村海邊請王。滿州迎王每科值科都固定是李、池、吳、朱、范這五位千歲，而不是一般常見的由不同姓氏王爺降駕值年。第二天起，靈照宮廟前廣場演戲酬神，王爺出巡遶境三天，有大鼓陣、八音、宋江陣隨行。第五天，上午進行登刀梯與平安法會，地點在羅峰寺外，下午17時左右擲筊決定晚上燒王船的時辰¹⁰⁶。王船添載除了常見的金銀紙、柴、米、油、鹽外，最為特殊的就是當地知名特產港口茶（又稱縣令茶），王船於佳樂水海域、港口或九棚海邊燒化時，烈焰升天中還不時飄散出茶香氣味，茶香四溢¹⁰⁷。

以上屬於獨立迎王體系的各宮廟迎王祭典共有九處，其地域遼闊，北起鹽埔，南至恆春、冬至滿州，縣境從屏北到恆春半島，海域從臺灣海峽到太平洋。可約略分成屏北、屏南、半島三個支系，屏北支系有彭厝建安宮、新圍慈天宮、仕絨三聖宮、番仔寮惠迪宮與犁頭鏢玄武宮，屏南支系有林邊放索普龍殿、林邊八角頭佛山寺，半島支系有恆春水泉泉南宮、滿州八保祭典。屏北支系屬於溪畔型的迎王，其送王多在下淡水溪或隘寮溪；屏南支系與半島支系屬於沿海型的迎王，但卻各自發展出特色，如放索普龍殿的竹製三仙船、

¹⁰⁴ 中華綜合發展研究院應用史學研究所《滿州鄉志》（屏東縣：滿州鄉公所，1999），頁330。

¹⁰⁵ 黃文華《丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》，滿州鄉羅峰寺，2008。

¹⁰⁶ 劉興盛《王爺信仰——屏東走一回》（屏東縣：縣立文化中心，1993），頁74。

¹⁰⁷ 郭芳綺〈滿州送王船／千人爭睹〉，《自由時報》，2006年11月8日。

八角頭佛山寺的一天迎王、水泉泉南宮遶境夜晚在外地廟宇駐駕、滿州八保祭典以港口茶為添載物品。另外，屏北的迎王活動屬小型（2~3天）、中型（4~5天），屏南除八角頭佛山寺為1天的迷你型外，多為中型（5天）。而獨立迎王體系各迎王祭典還有一項重要的特色，即王船至今仍以傳統竹編支架的紙糊船隻為主（參表4-8）。

表4-8：獨立迎王體系各迎王祭典一覽表（由北而南排列）

編號	宮廟名稱／主神	區域	農曆日期	首科	舉行天數	送王地點	王船材質	特色或補充說明
1	彭厝建安宮／謝府元帥	鹽埔	3 / 17~18	1976以前	2天	不定	紙	凌晨5時請王
2	新庄仔慈天宮／天上聖母	鹽埔	3 / 17~18	1967以前	2天	武洛溪畔	紙	擇於3月中、下旬
3	仕絨三聖宮／三聖	鹽埔	3月17~18	1973以前	2天	下淡水溪畔	紙	王船置於竹筏入溪燒化
4	番仔寮惠迪宮／玄天上帝	長治	3 / 1~4	道光（1821~50）年間	4天	隘寮溪畔	紙	點王豬祭儀
5	犁頭鏢玄武宮／玄天上帝	內埔	2 / 29~3 / 4	1982	5天	麟洛溪畔	紙	上帝爺與值科王爺同坐一轎巡境
6	林邊放索普龍殿／池府千歲	林邊	1月11~14日	2012	4天	林邊海邊	竹	竹製三仙船、迎仙帝
7	林邊八角頭佛山寺／清水祖師	林邊	5月5日	1894以前 ¹⁰⁸	1天	林邊溪畔	紙	鑽船腳每一年一科
8	水泉泉南宮／李府千歲	恆春	2月16~20日	1987	5天	白砂灣海灘	無	王爺數量不定出巡駐駕外地
9	八保祭典／觀音佛祖	滿州	8、9月擇吉	1941	5天	港口啞口海岸或九棚海邊	木	王船為快艇造型王船有兩艘

資料來源：筆者整理

第四節 屏東迎王祭典之民俗文化意涵

「王醮」是對瘟神的祭祀，源於北宋時人「祀瘟神」的傳統。科儀通常以焚送王船為全部儀式的高潮和結束，其原型可以追溯到宋明時期的送瘟船習俗，而它們的核心理念均源自民眾對於瘟疫等惡性傳染疾病的恐懼與禳除。大陸學者姜守誠認為，北宋以降「祀瘟神」與「送瘟船」的科儀活動，在今天臺灣地區得到完整地保留與體現¹⁰⁹。特別

¹⁰⁸ 2012年6月10日訪談廟方乩子黃平順先生。黃平順1946年生，八角頭人，小學畢業後13歲開始在廟裡服務，早上敬茶，晚上灑掃，17歲時被清水祖師抓為乩子，以後吃長齋，19歲成為鸞乩，佛山寺設有鸞堂。據黃先生所言，佛山寺一年一科的迎王祭典至少可追溯到清朝光緒年間，因為黃先生的祖父時代（生於光緒年間）就已有此項習俗。

¹⁰⁹ 姜守誠〈「祀瘟神」與「送瘟船」——中國古代瘟疫醮之緣起〉（《漢學研究集刊》11期，2010），頁125。

是在臺灣南部沿海區域，從過去三朝醮、五朝醮¹¹⁰已發展到當今七朝醮、九朝醮，一方面顯示出現今經濟能力的提升，一方面也可以看出當今迎王祭典場面更為浩大。

當今屏東縣內的迎王祭典活動至少有21處，這21處的祭典科儀有簡有繁，短則一天，長則八天，其流程如籌備、造船、進表、安（代天）府、請王、過火、安座、發榜、敬王、祀王、出巡遶境、牽船遶境、點艙添載、和瘟押煞、宴王、送王等雖大抵相近，卻又不盡相同，如東港放告與杖責、南州的先鋒總理制度與中軍爺辦案炸油鼎、小琉球環島海巡、屏東（六塊厝長安宮、頭前溪鎮溪宮、大溪洲超峰寺）三廟以王爐送王、大潭保安宮女乩報銜頭、社邊北極殿在農地請王送王、楓港德隆宮請王時燒化白鶴迎接五府千歲上岸、犁頭鏢玄武宮上帝爺與值科王爺同坐一轎巡境、林邊普龍殿竹製三仙船、長治番仔寮惠迪宮點王豬、恆春水泉南宮迎請11位王爺、林邊八角頭佛山寺迎王祭典與肉粽節結合為一體、滿州羅峰寺以港口茶作為添載物品，這些微妙的差異凸顯出各地的區域性特色。有些地方至今仍堅持墨守傳統想法與思維，有些地方為了現實考量，也做了必要的調整與突破，如南州的女性總理制度，也些地方則勇於創新，如滿州王船是酷炫的快艇造型。總之，屏東迎王祭典文化之多元面貌，正可視為臺灣迎王祭典民俗文化的重要寶庫。

一、地方自主意識之興起

南州、小琉球、崁頂、林邊等鄉在過去都是在東港祭典的區域範圍，因著社會變遷、人口增加、地方經濟情況改善，逐漸退出東港的迎王團隊，而獨自建立起自己的祭典品牌。當其社會條件成熟時，亦即經濟來源較為充裕時，庄頭廟自辦迎王祭典才有成功的可能¹¹¹。南州與小琉球是兩個成功的例子，至今也漸漸發展出具地方特色的祭典活動，例如小琉球的環島海巡。

南州與小琉球能夠脫離東港而獨立舉辦迎王祭典，除了經濟來源較為充裕的社會條件成熟之外，事實上也與地方意識的興起有絕大關係。南州位於東港之東，在日治時期並不是一個獨立的行政區，在大正9年（1920）「街庄制度」實施時並未產生「溪州庄」，而是劃分在其南邊的「林邊庄」內，由東港郡管轄。戰後，仍歸高雄縣林邊鄉的一部份。民國40年，才從林邊鄉劃分出來，獨立成「溪州鄉」。民國45年，因臺灣各地「溪州」地名很多，再改名「南州」。民國53年，南州代天府另行獨立的迎王活動，唯一的困難就是，從林邊鄉劃分出來的「南州鄉」，從此不靠海，必須向林邊借地，才能在海邊請王、送王。

¹¹⁰（清）不著輯人《安平縣雜記》（臺北市：臺銀，1959），頁14載：「市街延請道士禳醮，三年一次，有曰『三條醮』，有曰『五條醮』。」「三條醮」、「五條醮」的「條」即「朝」閩南語同音的訛寫。所載「三年一次」，即謂三年一科，而王醮有三朝醮、五朝醮之分。

¹¹¹ 陳志榮〈屏東東港鎮東隆宮與其信仰圈內庄頭廟及角頭廟的互動關係〉（國科會87年度研究成果報告書，計畫87-2412-H-156-001），頁4、14。

小琉球在日治時期是「琉球庄」，昭和6年（1931）退出東港迎王的七角頭之一，實有兩大條件：一是經濟條件，日治時期漁業快速發展，使得琉球漁民在經濟上有結構性的轉變。除經濟條件外，另一就是地域認同（地方意識）的產生，即在日治時期殖民統治過程中，庄役場、各種漁業組合、公學校等的設立，讓琉球人對於琉球漸漸產生一體感的凝聚力¹¹²。由於經濟條件日漸成熟，加上地方自主意識興起，原本參加東港迎王祭典的南州與小琉球分別自民國53年、74年舉行首科迎王，三年一科，未曾中斷，各具特色，發展至今屏東縣內三大迎王祭典儼然成型。

二、多元迎王祭典文化的具體呈現

屏東縣內21處迎王的廟宇及其迎王祭典活動，發展至今至少呈現出下列多種不同的民俗文化風貌。

（一）迎王祭典並非王爺廟所專有

過去清代臺灣文獻所載，王醮舉行與王船製造大都與王爺廟有關，但現今迎王祭典似乎有拓展到各類廟宇的現象，例如澎湖地區主神非王爺的廟宇對於王爺也同樣有迎來送往的請王、送王祭典活動，即使完全沒有王爺廟的七美島上，也有多次迎送王爺的記錄¹¹³。又如高雄市茄荳區金鑾宮主祀天上聖母，2012年壬辰科舉行五朝王醮。最為特殊的是即使連有應公升格為神明的有應公廟仔，也有迎王祭典的產生，像是位於臺南市灣裡的「水林宮」原是一間奉祀水流公的有應公廟，直至2006年信徒為其雕刻神像，並往臺南開基玉皇宮向玉帝領旨封神，而成為「玉敕水林宮」。水流公因此轉化成為「水府千歲」的正神，2008年水林宮舉行了迎王祭典，恭迎代天巡狩十二行瘟王張府大千歲，並舉行牽船遶境，經灣裡街道，似乎宣告著水林宮已不再是陰廟了。

屏東地區的迎王祭典，不管是眾所周知的三大迎王祭典，還是其他廟宇的迎王活動，實質上也可看做整個臺灣民間迎王祭典文化的一個縮影。以主神來看，屏東地區至少有王爺、觀音、媽祖、玄天上帝、保生大帝、清水祖師等，尤其是觀音本屬佛教，但頭前溪鎮溪宮、大溪洲超峰寺、六塊厝長安宮在當地反而是屬於地方庄廟，民間信仰濃厚，不是純粹的佛教寺院，觀音佛祖是庄頭祀神，因此才有迎王活動之產生。

（二）節期朝向多元發展、形成從年頭到年尾都有迎王祭典活動

清代福建迎王舉行節期多以農曆5月、6月為主，施鴻保《閩雜記》載：「出海，驅遣瘟疫也。福州俗，每年五、六月中，各社釀錢扎竹為船，糊以五色綾紙，內設神座

¹¹² 李宗信〈小琉球的社會與經濟變遷（1622~1945）〉（南師臺灣文化所碩論，2004），頁116~124。

¹¹³ 余光弘、黃有興《續修澎湖縣志·卷12宗教志》（澎湖縣政府，2005），頁16。

及儀眾供具等，……至海邊放之。¹¹⁴」而依據清代臺灣文獻所載，臺灣以前迎王舉行節期也是以農曆 5 月、6 月為主，所謂：「儺出海在五月，義取逐疫，造木舟以五彩紙為瘟神像，禮醮演戲畢，舁（筆者案：原文作「昇」，昇意為給與，舁為兩人共擡一物）像舟中，鼓吹儀像，送船入海。¹¹⁵」「歲以六月出巡，謂之『逐疫』。……紙糊一舟，大二丈，奉各紙像置船中，……舁舟至海隅火之，謂之『送王』。¹¹⁶」不只臺灣，中國大陸各地迎王亦是以農曆 5 月、6 月為主，可能與此時季節正處酷暑、夏雨多溼、疫病好發有關¹¹⁷。如今屏東大溪洲超峰寺於 5 月 15～17 日、東港大潭保安宮 6 月 17～18 日、林邊八角頭佛山寺於 5 月 5 日舉行，貼近歷史文獻記載。餘多數在農曆 2、3、4 月為主，而三大迎王則受東港東隆宮影響，其舉行多在農曆 8 月底之後（以 9、10 月居多，亦有年底擇日），三種不同迎王舉行節期型態，形成除了農曆正月春節與農曆 7 月鬼月普渡之外，迎王祭典幾乎成為縣內全年無休的廟會活動。

（三）規模有逐漸擴大的趨勢

清代臺灣王醮活動規模，據文獻記載：「延道士禮醮，二日夜或三日夜。¹¹⁸」「延道士設醮，或二日夜、三日夜不等。¹¹⁹」現今屏東縣迎王活動之規模可分成四種：1 天者可歸為迷你型；2～3 天者可歸為小型；4～5 天者可視為中型；6 天以上者則屬於大型。大型者為三大迎王祭典，分別是東港 8 天、小琉球 7 天、南州 6 天，這當然是後來經濟發展與社會條件逐漸成熟的結果。直到日治時期，東港迎王活動仍只有 3 天，如在大正 14 年（1925）時，舉行日期為 5 月 10 日至 12 日，凡 3 日。到民國 56 年東港迎王開始擴大為 5 天，民國 65 年擴大為 6 天，民國 71 年擴大為 7 天，民國 77 年起擴大為 8 天至今。與過去各科相較，三大迎王祭典舉行天數有逐漸擴大的趨勢。

除了活動天數有擴大的趨勢外，祭典所花費的金額更是一科比一科來得多。以東港東隆宮而言，歷科大總理的得標金以民國 86 年丁丑科新臺幣 888 萬元為最高。東隆宮 2006 年丙戌科，收入新臺幣 16,985,608 元，支出 17,255,232 元，而當時王船建造費 975,830 元。2009 年己丑科，收入 24,146,365 元，支出 24,757,198 元，王船建造費 2,308,495 元¹²⁰。2012 年東隆宮的王船建造費是 700 萬元，比前兩科的 100 萬元（約

¹¹⁴（清）施鴻保《閩雜記》（福建人民出版社，1985），無頁碼。

¹¹⁵（清）唐贊袞《臺灣見聞錄》（臺北市：臺銀，1958），卷下〈風俗〉，頁 144。

¹¹⁶連橫《臺灣通史》（臺北市：臺銀，1961），卷 22〈宗教志〉，頁 571。

¹¹⁷筆者曾以 1871～1874 年《海關醫報》（Medical Reports）為統計，發現清代臺灣罹患瘧疾人數最多的月份為 6 月、7 月，即農曆 5 月、6 月，請參拙文〈《海關醫報》與清末臺灣開港地區的疾病〉，《思與言》33 卷 2 期，1995），頁 174。

¹¹⁸（清）丁紹儀《東瀛識略》（臺北市：臺銀，1957），卷 3〈學校〉，頁 35。

¹¹⁹（清）陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷 1〈輿地志〉，頁 60。

¹²⁰根據東港東隆宮 2006 年 12 月 22 日〈東港東隆宮丙戌正科迎王祭典收入、支出明細表〉、2009 年 11 月 27 日〈東港東隆宮己丑正科迎王祭典收入、支出明細表〉兩張公告得知，支出方面，最多的是祭典費 10,529,651 元，其次依序是雜費 3,966,920 元、交際招待費 2,413,146 元、王船費 2,308,495 元、廣告費 2,109,870 元、什役工資 1,429,150 元、工程款 767,550 元、文具印刷費 520,416 元、戲代費 518,000 元、道士費 194,000 元。

數)、230萬元(約數)多出許多,所以其全部總支出想必也非常可觀。這些費用尚不包括其他參與迎王的小廟或角頭廟,他們在祭典期間自己也有一筆開銷,如內關帝廟的保安寺,2009年己丑科遶境時的飲料、伙食、鞭炮、牌樓歡迎門、演戲等雜支也花費215,000元¹²¹。

(四) 迎王活動兼具進香謁祖意涵

迎王、出巡遶境與送王是所有迎王祭典共同的活動模式,而屏東地區部分廟宇迎王活動中有所謂的「進香謁祖」行程。如主祀王爺的小琉球三隆宮前往臺南南鯤身、主祀謝府元帥的鹽埔彭厝建安宮前往臺南市下營區茅港尾正安宮,而進香路線更是多線並進,如主祀玄天上帝的內埔犁頭鏢玄武宮,一條是前往高樹鄉鹽樹村玄武宮祖廟,一條是前往北港朝天宮,一條是前往阿蓮大崗山超峰寺;主祀媽祖的鹽埔新圍慈天宮,一條是前往燕巢角宿天后宮,一條是前往大崗山超峰寺,一條是前往旗山三角堀鶴山北辰宮;主祀玄天上帝的長治番仔寮惠迪宮,一條是前往臺南市中和境北極殿,一條是前往北港朝天宮;主祀玄天上帝、觀音佛祖與溫府千歲的鹽埔仕絨三聖宮,一條是前往南投松柏嶺受天宮,一條是前往大崗山超峰寺,一條是前往東港東隆宮。其中,小琉球三隆宮前往南鯤身進香的歷史,於民國74年自造王船、自行迎王後終結,不再到南鯤身進香。

(五) 王船啟造朝向精緻化、藝術化

不管是紙糊或木造,王船啟造已朝向精緻化與藝術化發展,明顯指標有:船體變大、造價更貴、工期更長、造船匠師人次增加、船廠從臨時搭建的工寮改為有固定場所王船廠。最明顯的是東港近三科(2006年、2009年、2012年)王船造價分別是98萬、230萬、700萬元,造價倍數增加。2015年乙未科的東港王船也已於2014年農曆6月16日造好,與前一科造價相同,也是700萬元,當天並邀請屏東縣曹啟鴻縣長、蘇清泉、潘孟安立法委員、東港王憲昭鎮長等政治人物共同來為王船開光點睛(圖4-21)。而2012年南州王船(連同供品)造價也高達420萬元¹²²。21處迎王祭典中,大多數廟宇迎王活動只有二、三天,故王船仍然保留著過去竹架紙糊的傳統,而近來迎王祭典發展演變的結果,如是中型、大型的迎王祭典,則木造取代紙製王船已成趨勢。

¹²¹ 王士柏〈東港廟宇的祭祀活動與迎王祭典之研究〉(南大臺灣文化所碩論,2010),頁160。

¹²² 潘欣中〈王船連供品/總價420萬/今請水王/屏東迎王祭掀高潮〉,《聯合報》2012年11月26日。

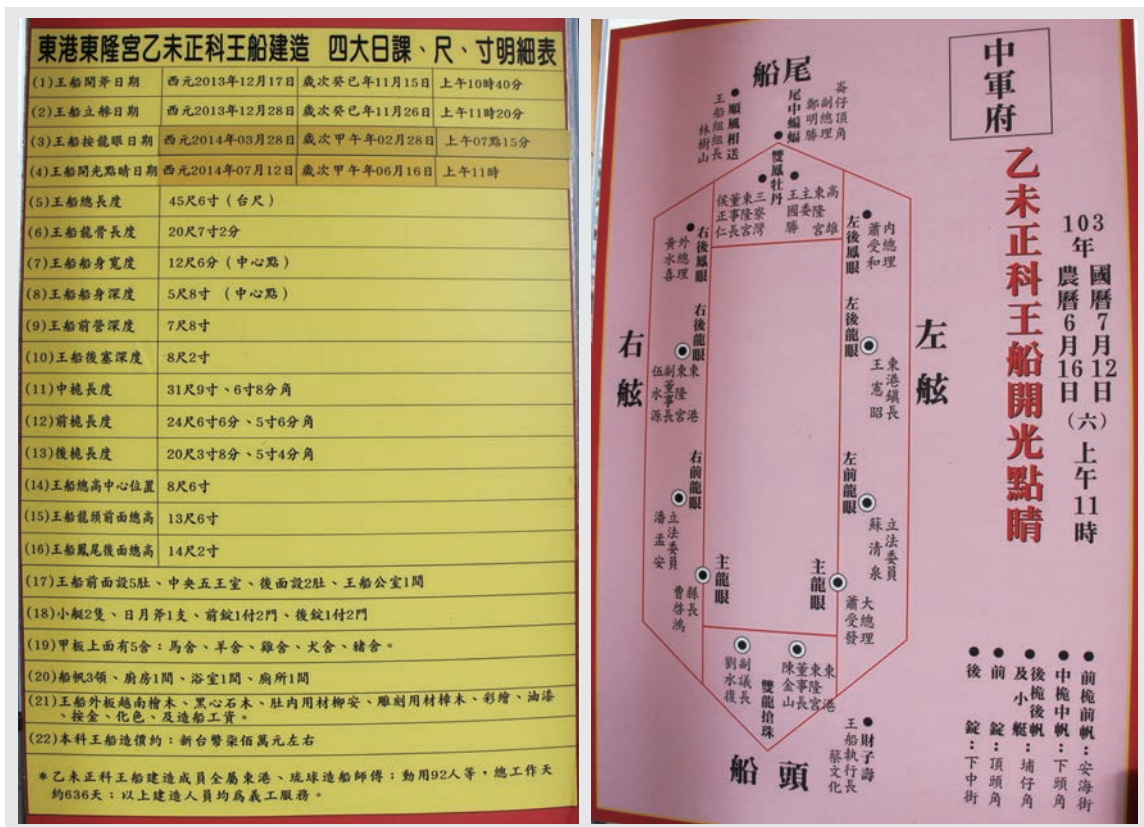


圖4-21：乙未科的東港王船造價與屏東縣政治人物為王船開光點睛位置圖

三、富有區域性與在地性的特色

(一) 犁頭鏢玄武宮開火門過火儀式

相較於其他大規模的迎王祭典，犁頭鏢玄武宮在歷科的王科慶典中，堅持只有自己廟裡的神轎與陣頭才可以參與遶境的傳統。此外，主神轎在遶境過程中，必須全程以人力扛轎而不用推輪，出巡遶境時犁頭鏢玄天上帝是與值科王爺坐同一頂轎，與別處主神、代天巡狩分坐二轎不同。而連續兩天過火儀式，亦屬罕見，據說過火時，法師不灑鹽、米降溫，而是仰仗神力施咒「開火門」降溫後，由王爺神轎帶領陣頭、神轎及壯丁踏過火堆。火堆是堆放了3,600斤的相思木，午時於廟埕點燃，一直燃燒到晚上變成灰燼後再鋪平過火。

(二) 南州溪州代天府炸油鼎

民間傳說的十八層地獄的第九層就是「油鍋地獄」。炸油鼎是令厲鬼聞之股慄膽顫的刑罰，在滾燙的油鍋裡不斷翻炸，此即為針對「壞東西」或「阿飄」在無法驅趕「請」走的狀況下，只好使用「炸油鼎」的嚴厲手段來強制執行的一種酷刑，傳說被炸之後的厲鬼將會永不得超生。

(三) 東港東隆宮放告與杖責

東港在宴王結束之後、送王之前，會進行放告，時辰為子時，即深夜23時至凌晨 1

時之間，內司把寫有「放告」二字的放告牌置於府門地方，准予民眾告狀陳冤。清朝規定要在「放告日」才允許起訴，清初一般是每月逢三、六、九日允許起訴，稱「三六九放告」。清末更減少至逢三、八日允許起訴，稱「三八放告」，且要求州縣地方官必須躬親六事之一，即「放告之期，必須親自收狀」¹²³。而在代天巡狩離開東港之前，千歲爺必須要升堂審理案件，接受各方冤魂來此陳述冤情，這就是仿倣古時「衙門」受理案件的做法。

東隆宮最為人稱奇的「免費服務」就是，廟前有身著古裝者替自覺厄運纏身者改運，輕者只要揮舞令旗過香即可，重者則須請示王爺後，以男女有別の木杖杖打、馬鞭鞭答求助者，傳言可逢凶化吉¹²⁴。這就是東隆宮的「杖責改運」。

「杖責」又可稱「責杖」，謂以杖刑責罰犯罪者。《禪真後史》第14回：「老何並為從人犯，俱責杖枷號示眾。」清朝有「生員偶有過愆只應戒飭者，地方官不得擅行杖責¹²⁵」之律法規定。東港東隆宮「責杖改運」遠近馳名，許多人選在春節期間入廟挨打，由廟方振武堂耆老的班頭人員於廟前（中軍府）用大板責打該信眾，謂可驅邪改運。實沿自王醮祭典「披枷帶鎖」之古俗。

王醮祭典時期，荷枷、帶鎖參與遶境本為庶民祈求消災解厄儀式實踐的一部分，所以文獻曰：「禮醮演戲畢，舁像舟中，鼓吹儀像，送船入海。出會之日（筆者案：即送王之日），婦女荷枷、帶鎖、赭衣遍路。¹²⁶」詩有文云：「婦男桎梏虔迎送（出會之日，赭衣遍路；閨閣婦女，亦荷枷、帶鎖跪迎道左）¹²⁷。」「神輦扶來鹵簿譁，滿街首火迓爺爺。不知男女緣何事，為解凶災共荷枷¹²⁸。」「婦女有禱祈消災解厄者，均荷紙枷¹²⁹。」荷枷之俗現仍存於臺南西港慶安宮王醮中，民眾自發性地戴枷自囚出遊，以求解厄。笞、杖、枷本屬古代刑法，在祭典中希望透過身體的自我贖罪方式，以達淨化的祈求。「西港荷枷、東港杖責」都是古俗之遺，也是臺灣王醮祭典活動中的兩大傳統。

（四）王爐、竹船、快艇王船的出現

屏東六塊厝長安宮送王當天不燒化王船，而是將王令、添載物放置「王爐」內，流放於高屏溪中，成為一個沒有製造王船、燒化王船的迎王送王儀式。

林邊水利村放索普龍殿的迎王祭典，恭迎的並不是一般王醮的千歲爺，而是池府千歲

¹²³ 《福建省例》（臺北市：臺銀，1964），刑法例下〈清訟事宜八條〉，頁1034~1035載：「州縣須躬親六事，不得盡信幕友丁書：……有六事宜親者：放告之期，必須親自收狀；能斷者立予斷結，不能斷者交幕友擬批，必須親自細校，分別准駁、准理者；差票傳人，必須親自刪減；命盜案件，以初起供招為重，必親自勘驗，愈速愈妙；承審限期何日解勘，何日詳結，必須親自計算；監禁管押之犯，常往看視，每日牌示頭門，每月冊報上司，必須親手經理。六者皆能，則聽訟之道失者寡矣。本部院歷任以來，從不用簽押門丁料理稿案，事事皆係親辦。」

¹²⁴ 張瓊慧《閱讀屏東》（屏東縣：縣文化局，2001），頁32。

¹²⁵ （清）李桓《清耆獻類徵選編》（臺銀從原書《國朝耆獻類徵初編》所輯，是一部大型清代人物傳記資料，臺北市：臺銀，1957），卷9〈王士任〉，頁781。

¹²⁶ （清）唐贊袞《臺陽見聞錄》（臺北市：臺銀，1958），卷下〈風俗〉，頁144。

¹²⁷ （清）何澂《臺陽雜詠合刻》（臺北市：臺銀，1958），頁67。

¹²⁸ （清）鄭用錫《北郭園詩鈔》（臺北市：臺銀，1959），卷5〈七言絕句七十九首〉，頁71。

¹²⁹ （清）鄭鵬雲、曾逢辰《新竹縣志初稿》（臺北市：臺銀，1959），卷6〈文徵〉，頁256。

大主公軒轅黃帝師尊「仙帝」，其船隻也不是值科王爺乘坐的王船，而是「仙帝」所乘坐的「三仙船」，整艘船隻完全以麻竹打造，成為目前全臺獨一無二竹製的彩繪王船。

縣內21處祭典中唯一在東海岸太平洋海邊，而不是西海岸的臺灣海峽或溪畔迎王送王的是滿州，2012年滿州的木造王船更是別出心裁，是一艘寫上「建滿壹號」的快艇，船上的紙人也很現代，穿著POLO衫¹³⁰。

（五）鑽船腳習俗與請吃肉粽替代辦桌宴客習俗

臺灣民間習俗認為鑽轎腳可以消災解厄並帶來福氣，信眾看到鑾轎經過時，會自然地虔誠趴跪在地上，讓鑾轎從自己的頭上及身體經過，對信眾而言這意味著神力的加持與降福。而枋山楓港德隆宮迎王祭典與林邊八角頭佛山寺就發展出鑽船腳的習俗，前者為木造，後者為紙糊（僅需四人即可擡起）。楓港德隆宮鑽船腳時，信眾人人手持三支香、一疊金紙、一張廟方的平安符以及一個紅包。紅包是給廟方的，以示祝福，而香及金紙則是信眾要添載給王船的。

四、在傳統中走出現實可行的新路

（一）女性總理的出現

南州溪州代天府祭典從大總理、先鋒總理、副總理、內總理和外總理等職位都必需繳交費用，從50萬元至10萬元不等，經濟上也是一大負擔，2000年第13科時，由於總理人數登記不足，經向王爺指示後，允許開放女性擔任總理，但只限於副、內、外總理，大總理與身揹雙劍的先鋒總理仍只限男性。大總理與先鋒總理仍只限男性，正是意味著某種傳統的堅持，因為過去臺灣民間廟事與祭典重要組織成員全部都是男性才能參與，而開放女性擔任副總理、內總理和外總理，則是意味著在經濟現實考量下要維持祭典的繼續運作，必須折衝出一條可行的新路。琉球三隆宮王府以前也是不准女性入殿，近幾科琉球迎王已開放女性入殿演奏，總理參事也有女性擔任。

（二）從遊地河到遊天河

臺灣迎王祭典從過去「遊地河」的放流方式，逐漸演變成今日「遊天河」燒化為主的方式，過去「遊地河」的祭儀文化多已被「遊天河」所取代，所以現今從「燒王船」的祭典很難想像過去「遊地河」的祭儀文化與當今「遊天河」有何異同？有何轉化？

明治36年（1903）8月11日，苗栗外埔庄民在修理漁具時，看到接近岸邊的海面上，有一艘船體有彩繪裝飾的船漂抵岸邊，乃向當地派出所報案，經日本人調查之後，才證實這是一艘沒有搭載任何船員與乘客而名為「金慶順號」的戎客船（三支檣），這一艘被當時苗栗外埔庄民稱為「神船」的船隻，就是臺灣西南沿海民間所慣稱的「王

¹³⁰ 2012壬辰年滿州鄉八保祭典，筆者田野調查整理。

船」，且是一艘「遊地河」的王船，讓吾人對傳統「遊地河」的祭儀文化多一分體會。

船頭左右兩側，書有「福建泉州府晉江縣聚洋（筆者案：實為「聚津」）舖富美境新任大總理池、金、形¹³¹、雷、荻、韓、章七王府彩船」字樣，甲板中央及船尾各有三個及四個神龕，供奉七尊神像與供物，並加以釘死。經外埔耆老解說，得知在晉江縣聚洋舖及石頭港，於惡疫流行之際，有如下習俗，即以地方善男信女之施捨，購買一艘船，加以彩飾，祭祀各種神明與供物，然後放行出海，以消除該惡疫，此船稱為神船。船內張貼如下兩張文書：

謹啟者 / 茲奉福建省泉州府晉江縣南門外富美福神蕭太傅大人 / 建造新任大總巡池、金、邢、韓、雷、荻、章七王府彩船 / 于此六月十三日詣祥芝澳 / 揚帆駕放出洋 / 巡遊四方 / 該船如到貴處 / 希懇貴鄉諸善信 / 即將該船遊泊何埠 / 竝何時日 / 仰乞代復一緘 / 以慰敝鄉紳董之遙盼也 / 竝付筆資銀四角到所 / 收入順揮來慰 / 則獲福無窮 / 而諸善均沾神庇也 / 此托 / 泉州晉江縣南門外富美宮紳董公啟靈寶大法司 / 為護船照事 / 照得大清國福建省屬下泉州府晉江縣南門外三十五都聚津舖鰲旋富美境合信眾等 / 遵奉富美蕭王府新任大總巡敕諭 / 擇于五月十七設平安清醮 / 購造彩船一隻 / 棕頭壹丈伍尺 / 龍骨貳丈壹尺肆寸 / 及杉板一隻 / 裝載冥銀金帛 / 代人奉送 / 瘟部及值年行災使者神祇 / 保護閩郡老少平安 / 合要牌示仰本船官員舵工水手夥長目哨人等知悉 / 務要小心遠送諸項鬼祟及疾癘疫癘等速歸東海 / 勿致疏忽 / 毋違 / 凡過關津隘口到放 / 不得阻滯取咎 / 須至牌者 / 右仰押船官員等眾 / 准此 / 天運癸卯年五月十七日 壇司給¹³²

前一張是致抵達地請通知其抵達狀況的信函，後一張則是航行諭令書，表示這是富美宮建醮時所購買用以送瘟王的王船，所有船員舵工務必速送瘟王歸於東海，本王船所過任何關津均不得加以阻礙。實際上，船員舵工都是塑像，是虛擬而非真船員。這樣的航行諭令書顯然是從清朝舟船的「船牌」模擬而來。

臺灣西南沿海對於送瘟的王船，從過去傳統「遊地河」祭儀，逐漸演變成今日以「遊天河」的燒化方式為主流，並非是境內缺乏合適水域或放流場所，反而是顧忌到王船放流之後，可能殃及他處，焚化是為了將承載瘟煞諸多不祥的「瘟船」徹底消滅¹³³。在「傳統」與「現實」之間折衝的王船文化，歷經300多年的祭儀發展，在不願意殃及他處的現實考量中，臺灣王船逐漸擺脫原鄉「遊地河」祭儀傳統，朝著「遊天河」王船祭儀文化而發展。

¹³¹ 依戴璋志〈王爺、神將與鸞堂——邢府千歲信仰在東港〉（《屏東文獻》13期，2009，頁192~205）一文的研究，有關邢府千歲的身分來歷至少有邢鵬、邢昺、邢蒯贖與邢明德等四種說法。筆者認為「形」應是「邢」的誤寫，在臺灣民間信仰中「邢」府亦經常被誤寫成「刑」府。而泉州富美宮的邢府千歲是邢明德，臺灣民間邢府千歲信仰的主要區域是在臺南、高雄、東港與臺東。

¹³² 〈泉州地區的神船〉（《臺灣慣習記事》3卷9號，1903年9月），頁67~78；〈神船之解〉（《臺灣慣習記事》3卷10號，1903年10月），頁65~67。

¹³³ 姜守誠〈「祀瘟神」與「送瘟船」——中國古代瘟疫醮之緣起〉（《漢學研究集刊》11期，2010），頁115。

重修

屏東縣志

民間信仰

第五章

承傳繼統——社會變遷下的客家信仰習俗



第五章 承傳繼統

——社會變遷下的客家信仰習俗

屏東縣客家地區由北而南是指高樹、長治、內埔、麟洛、竹田、萬巒、新埤、佳冬八個鄉，這八個鄉客籍人士約占屏東縣總人口數的2 / 10強，而河洛人占屏東縣總人口數的7 / 10弱¹。屏東縣內客家人口占該行政區域總人口比例最高的前八名，就是這八個客家鄉，依序是麟洛（87%）、竹田（81%）、內埔（57%）、高樹（56%）、佳冬（53%）、新埤（53%）、長治（52%）、萬巒（38%），除了萬巒之外，其餘七個鄉客家人口比例都超過5成以上，而竹田、麟洛更高達8成、9成。此外，屏東市、潮州鎮、滿州鄉、車城鄉，這四個行政區也都各有近3成的客家人口（表5-1）。

相對於善於貿易的河洛²人而言，客家人自古以來毋寧是一個更典型的農耕民族，耕讀傳家一向是客家人最嚮往的「幸福家庭」的典型。因為這種農耕勞動者的個性，它的文化便呈現出農耕民族典型的保守特性，再加上客家人東渡臺灣稍遲於河洛人，因此客家村落多僻處山林之地，地理上的封閉更加深了客家人的保守性³。

表5-1：2007年屏東縣各行政區域之客家人口比例前12名排行表

排名	行政區	總人口（萬）	客家人口（萬）	客家人口比例
1	麟洛鄉	1.2	1.0	87.2%
2	竹田鄉	1.9	1.5	81.0%
3	內埔鄉	6.1	3.5	57.0%
4	高樹鄉	2.9	1.6	55.8%
5	佳冬鄉	2.3	1.2	53.2%
6	新埤鄉	1.2	0.6	52.9%
7	長治鄉	3.1	1.6	51.8%
8	萬巒鄉	2.4	0.9	38.3%
9	屏東市	21.7	6.4	29.3%
10	潮州鎮	5.8	1.6	28.5%
11	滿州鄉	0.9	0.2	28.4%
12	車城鄉	1.1	0.3	27.4%

資料來源：曾純純〈「客」隱於市：屏東市的客家移民與社會〉，客委會獎助客家學術研究計畫，頁1，2007。

¹ 蕭新煌、黃世明〈臺灣地方社會與客家政治力——客家族群派系的類型、發展及限制〉（徐正光主編《歷史與社會經濟：第4屆國際客家學研討會論文集》，中研院民族學所，2000），頁157。

² 「河洛」也有人寫成「福佬」、「歐駱」、「貉寮」、「鶴佬」或「學老」，其所對應的漢字寫法仍未統一、尚有爭議，本文採用河洛人，並認為其原籍在中原黃「河」和「洛」水間一帶。

³ 張維安、黃毅志〈臺灣客家族群的社會與經濟分析〉（同前書），頁196。

雖然，保守性格濃厚是一般討論臺灣客家人特性的一個普遍印象，但相對地尊重傳統、重視倫理、宗族性強、勤勞儉樸、重視教育也是許多人對客家族群特性一些常見的描述。正因這樣的特性，屏東客家地區的信仰行為與生活習俗仍十分具有傳統性，包括惜字敬紙、聖蹟崇拜、重視文運風水、文筆崇拜、扶鸞勸化、土地伯公信仰、強調風水龍脈、敬拜井神、做福還福、強化新丁祭典、舉行敬老長壽宴、渡孤還神、敬天信仰等融入生活作息；而在民間信仰方面，相較河洛人多主祀媽祖、王爺而言，以三山國王與神農大帝為祀神就成為屏東客家聚落主流的民間信仰。

第一節 聖蹟敬祀與聖賢崇拜

客家人素有「晴耕雨讀」、「耕讀傳家」之傳統觀念，門楣常見「出耕」、「入讀」字樣，強調「朝出耕、暮入讀」的生活哲學，也常以「一等人，忠臣孝子；二件事，讀書耕田」之語⁴，勉勵後人能成為一位忠臣孝子、以耕讀生活為價值取向的讀書人，並作為後世子孫立身處世之金科玉律。

亦耕亦讀，耕讀傳家，這是客家人的基本生產生活方式。之所以選擇這樣的方式，贛南師範學院客家研究院羅勇認為原因有二：一是沿襲了中原的傳統，客家先民來自中原，勢必把中原儒家講究重農抑商、崇德尚學的傳統帶入客家地區；二是客家人所處贛、閩、粵邊區均屬山區地域，自然環境惡劣，山多田少，交通不便，商業在這裡難以找到滋生發展的土壤，客家人世代經營著簡單粗放型的山地農業。長期的生產生活實踐，使他們認識到：要生存，只有勤於耕稼；要發展，只有讀書仕進，捨此別無他途。於是，崇文重教、耕讀傳家的傳統在客家人中代代相傳，成為客家人的傳家寶⁵。

客家諺語有云：「寧賣祖宗田，不忘祖宗言；寧賣祖宗坑，莫忘祖宗聲。」⁶是說客家人寧可賣掉祖先遺留之田產，也不可忘記祖先的家訓，諺又云：「富人莫斷書，窮人莫斷豬。」⁷意思是說，有錢的人，也不可以因此而不讀書；窮困的人，家裡必須養豬，等小豬養大養肥時賣出，就可得到一筆不錯的收入。從「積金千兩，不如明解經書」、「男子不讀書，家計無出路」、「後生不肯學，老來無安樂」、「天光唔起誤一日，少年唔學誤一生」、「目不識丁，枉費一生」、「耕田要養豬，養子要讀書」、「子弟唔讀書，好比冇眼珠」、「生子唔讀書，不如養頭豬」、「唔識字，一隻豬」、「唔識

⁴ 有人認為此文是客家人的「祖訓」，但其實聯文與客家「祖訓」無關。也有人認為它係出自乾隆時期大學士紀曉嵐所書，但一般認為可能更早，係出自明朝首輔張居正。但不管如何，後來客家人加以引借，用來表示對家風的期許與對後代子孫做人做事的勉勵，如興建於同治3年（1864）的萬巒五溝水「劉氏宗祠」，大門門樓兩旁的彩繪牆壁上就有書有此聯。

⁵ 羅勇〈略談客家人“耕讀傳家”的文化傳統〉，贛南師範學院客家研究院網頁，2008年10月10日。

⁶ 臺南市新營區民權路的「客家文化會館」，迎面掛著前臺南縣長蘇煥智贈送的「客家精神」匾額，匾額下面張貼一張客家人口分布圖，上面書有客家諺語：「一等人，忠臣孝子，寧賣祖宗田，不忘祖宗言；二件事，耕田讀書，寧賣祖宗坑，莫忘祖宗聲。」

⁷ 徐運德編《客家諺語》（苗栗市：中原週刊社，1993），頁184。

字，蚯蚓一糞箕」、「唔識詩書，有目無珠」、「教子兩行正路，惟讀、惟耕」等俚諺中，不難想見客家人對於讀書一事有多麼看重，並認為讀書才是男子唯一的出路。

一、敬惜字紙與聖蹟敬祀

客家人不只注重讀書，對於書本與載印文字的字紙亦倍加敬重，並將之視為一種「聖賢至教」的「聖蹟」，不敢隨意棄置。正如光緒 8 年（1882）〈恭迎聖蹟小啟〉所言：「龍章鳥跡，皆彝鼎以齊珍，一字一珠，荷聖賢之至教；萬言萬選，皆經傳之洪謨，故國家治世不離文字，而吾人進身亦重詩書。士、農、工、商，無一時不用字，亦無一時不藉字。⁸」認為字紙上的一字一語，均有聖賢教化、經世治國的重要道理，無論士、農、工、商都離不開文字。受到敬惜字紙、尊崇聖賢事蹟的思想影響，敬字亭（惜字亭、聖蹟亭、字爐）在屏東客家聚落裡，也已經形成一個普遍且具代表性的聚落建築景觀。

外觀上，敬字亭與一般寺廟的金爐十分相似，多為六角形塔亭式樣，但不同者，一般寺廟的金爐多為二層或三層，而敬字亭則有二層、三層，甚或四層、五層，其中以三層最為常見。造型除常見的六角形塔亭式樣外，亦有呈八角形式樣者。不同於金爐是專門用來燒化拜拜的金紙，敬字亭則是專門用來燒化寫有文章、字跡或圖案的字紙，故亦被稱為「字爐」。敬字亭除了是燒化字紙的敬字場域外，也是供奉文筆神奎星、制字神倉頡神位的神聖空間⁹。

根據吳煬和2010年的調查研究指出，全臺現存敬字亭至少有120座，而六堆地區即佔有73座。六堆地區敬字亭多分佈於村莊外圍或廟宇中，廟宇分佈最多者為民間信仰的鸞堂體系，土地伯公亦可見其存在，佛道教寺廟未見。可見六堆地區的敬字風俗的普遍發展，與鸞堂信仰有密不可分的关系¹⁰。又據謝乾桶2012年的碩士論文指出，全臺現存敬字亭依現有資料，共計103座，座落於客家庄有72座¹¹。

據筆者調查，屏東縣內目前現存的敬字亭至少應有40座（參表5-2），這40座當中尚不包括也被認為是敬字亭的8座文筆亭，可以說是全臺數量最多、分佈最為密集的縣市。

⁸（清）林百川、林學源《樹杞林志》（臺北市：臺銀，1960），文徵，〈恭迎聖蹟小啟〉，頁117。

⁹（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），壬部，藝文，〈敬字亭木碑〉，頁345。道光3年（1823）〈敬字亭木碑〉載：「敬字亭之設，始於嘉慶庚申歲（5年）奮社諸同人醴金倡建。每歲備工檢拾字紙，量化於爐。正月之吉，乃送而投諸海焉。維時恭祀奎星、倉聖神位，尚未有祠以妥之。越甲戌（嘉慶19年），廷欽承明府樸 吳公創建書院爰是並建文昌祠，即以二神合祀，而復造敬字亭於講堂之左。既歲事，遂泐石以志之。」是說敬字亭燒化完字紙之後，要將字紙灰爐投注於江海之中，此時應恭祀文筆神「奎星」、制字神「倉頡」二神神位。

¹⁰吳煬和〈文教、信仰與文化建構——臺灣六堆敬字風俗研究〉（東華民間文學所博論，2010），頁43~44。

¹¹謝乾桶〈客家敬字亭文化與運作——以新竹縣新豐扶雲社為例〉（央大客家所碩論，2012），頁34、頁41。

表5-2：2012年止屏東縣敬字亭一覽表（由北而南排列）

編號	鄉鎮市別	名稱	創建年代	主祀	位置	型制 ¹²	備註
01	高樹	慈雲宮敬字亭	不詳	無	高樹村南興村47號，位於慈雲宮牌樓左側。	三層	13
02	里港	雪峰書院敬聖亭	1877	無	過江里港國小內	四層	14
03	里港	福安宮敬字亭	不詳	無	武洛村社區活動中心	二層	15
04	長治	德協庄敬字亭	不詳	無	德協村中興路551號	三層	16
05	麟洛	麟洛庄敬聖亭	1875~1899間	文昌	麟趾村中正路小份巷36號	四層	17
06	麟洛	開臺聖王廟字爐	不詳	無	麟頂村成功路170號	三層	18
07	竹田	二崙敬聖亭	約1900 (日治初)	無	二崙村忠義路17巷5之10號前檳榔園	四層	19
08	竹田	太子宮字爐	不詳	無	西勢村光明路101號太子宮旁	三層	20
09	竹田	糶糶敬字亭	約1900 (日治初)	福德正神 觀音佛祖	三和路昌安橋前左轉堤防的龍頸溪水門旁	三層	21
10	竹田	文筆亭字爐	不詳	無	竹南路福聖宮斜對面	二層	22
11	內埔	六堆天后宮敬字亭	不詳	無	內田村廣濟路164號天后宮旁	三層	23
12	內埔	三山國王廟字爐	1990年	無	內埔村崇聖路8號旁	二層	24
13	內埔	振豐敬字亭	約1900 (日治初)	魁星	新東路172之1號對面公園福德祠廟埕內	三層	25
14	內埔	福善堂字爐	1992	無	振豐村瀧觀巷657號	三層	
15	內埔	慈善堂字亭	1978 重建	魁星	振豐村瀧觀巷661號	三層	
16	內埔	延平郡王祠字爐	1969	魁星	豐田村延平路2號	三層	26
17	內埔	慈濟宮字爐	1980	魁星	豐田村竹南路27號	三層	

¹² 敬字亭是由臺基、亭身與亭頂三部分構成，而六堆各地敬字亭的型制可分單、二、三、四、五層，其中以三層數量最多。

¹³ 1972年重建，位於廟埕龍邊，琉璃瓦、泥塑與剪粘，現已停用，虎邊為金爐。第二層聯文有4對，分別為：莊嚴亭景化紅塵；火焰濃煙降聖神。入室升堂師指訓；村城社鼓重彝倫。道德文章冠古今；三綱八目聖賢心。鴻儒繼往儒風範；萬世人間萬世欽。

¹⁴ 書院於明治33年（1900）改為阿里港公學校。

¹⁵ 臺基與亭身為六角形柱體，亭頂為六角形錐體，為洗石子材質。

¹⁶ 德協國小外，左側公墓旁。

¹⁷ 泥塑、彩繪、磚雕櫃檯腳。聯文：「敬奉金香火；聖神庇萬民。」

¹⁸ 1989年重建。廟埕有二座外觀一模一樣的塔型建物，一為金爐，一為字爐。

¹⁹ 目前建物嚴重（約10~15度）傾斜。

²⁰ 1988年重建。聯文：「字可通神三界重；爐藏聖蹟達諸天。」

²¹ 一層為爐口，二、三層供福德正神、觀音佛祖神位，聯文為：「佛法無邊佑；敬誠字紙功。」

²² 文筆亭1986年重建，字爐建年不詳。六角形亭身，為洗石子材質，上層為金爐，下層為字爐。

²³ 1947年重建，在內埔天后宮虎邊牆外。

²⁴ 第二層為焚化字紙的爐口，額題「字爐」，聯文：「字蹟三界重；爐中聖道遵。」

²⁵ 第三層魁星閣，供奉神祇為魁斗星君。中層為焚化字紙的爐口，設有小香爐以供插香之用。聯文：「敬呈文字亭中化；聖制規模世上傳。」

²⁶ 第三層供奉魁斗星君之神位，額題「文筆亭」，聯文：「敬字魁科甲；崇文必題名。」第二層為焚化字紙的爐口，上方題「字爐」二字，聯文：「敬聖深明珍字蹟；亭樓廣峻有文英。」

編號	鄉鎮市別	名稱	創建年代	主祀	位置	型制	備註
18	內埔	東勢文星閣	1970 重建	魁星	東勢村南興福德祠旁	三層	27
19	內埔	福泉堂字爐	1982	無	東勢村大同路三段福泉巷23號	二層	28
20	內埔	興南敬聖亭	1950	魁星	興南村昌宏路79巷開庄伯公旁	三層	29
21	內埔	勸化堂字爐	1982	文昌	興南村昌宏路65號	三層	30
22	內埔	中壇元帥廟字爐	1967	無	興南村廣田路36號	三層	31
23	內埔	樂善宮字亭	1966	無	竹圍村竹西巷37號	單層	32
24	內埔	妙善宮字爐	1980 重建	無	東寧村民善路1號	三層	
25	內埔	玄女廟字爐	不詳	無	東寧村自強路303號	三層	33
26	內埔	和興頓水亭	1957	文昌、 關聖孚佑	學人路92巷底檳榔園	三層	34
27	內埔	義亭敬字亭	不詳	文昌	南平路雙福橋頭北柵伯公旁	三層	35
28	萬巒	萬巒庄敬聖亭	1789	無	萬巒村中正路137-5號	四層	
29	萬巒	佳和敬字亭	1922	無	佳和村小型工業區後方檳榔園	單層	36
30	萬巒	鹿寮敬字亭	1960	無	鹿寮村永康路131號前福德祠	五層	
31	萬巒	慈雲堂字爐	1970	無	五溝村25號	二層	37
32	萬巒	廣泉堂文筆亭	1949	無	五溝村東興路34號	三層	
33	新埤	建功村聖亭	1971	倉頡、孔 子文昌、 魁星	建功村庄頭新建路上	四層	38
34	南州	永安宮紙爐	1979	無	糖廠內	二層	

²⁷ 第三層額題「文星閣」，聯文上為：「文化崇高昭聖德」，下聯文字已脫落。

²⁸ 廟宇左側設毛筆型「字爐」，乃是六堆地區罕見之造型，爐口對聯書：「字蹟三界重；爐中聖道尊。」此毛筆型「字爐」下為圓柱體，上為筆尖形，1982年新建時雖然有意做成毛筆的筆尖造型，但整體造型卻看似子彈。

²⁹ 第三層額題「文星閣」，聯文：「文運興隆昭聖德；星輝南極仗神靈。」第二層聯文：「字化亭中隆聖蹟；珍傳世上行人文。」

³⁰ 第三層額題「文昌祠」，第二層額題「字爐」。

³¹ 獸蹄形檯腳，磚砌洗石子，泥塑水草。

³² 單層圓錐形洗石子，左右各一座。

³³ 獸蹄形檯腳，馬賽克磁磚，花草剪粘。

³⁴ 為八卦形建物。聯文：「魁罡燦爛人文蔚起；斗柄輝煌世代興隆。」、「頓起丹心循大道；水盈綠野護良田。」

³⁵ 第三層額書「文昌祠」，聯文：「文章通宇宙；昌言化古今。」第二層額書「敬字亭」，聯文：「敬字人間重；亭中聖道尊。」

³⁶ 本敬字亭造型頗特殊，為單層型制，與一般三層型制不同，且為八卦形，與一般六角形不同。亭頂形狀類似保齡球的球瓶，並安設有銅鏡。

³⁷ 矮檯腳形檯腳。

³⁸ 新埤原有2座敬字亭，一座在建功村，另一座在打鐵村。打鐵村敬字亭位在打鐵村活動中心後水門旁，民國56年拆除，民國89年重建為供奉「文」昌帝君與「財」帛星君的「文財宮」。

編號	鄉鎮市別	名稱	創建年代	主祀	位置	型制	備註
35	佳冬	蕭宅旁聖亭	1850	倉頡、文昌魁星	佳冬村溝渚路1號對面	四層	39
36	佳冬	賴家敬聖亭	約1900 (日治初)	魁星、文昌	賴家村大平路38號附近田裡	三層	40
37	佳冬	昌隆村聖亭	1877	文昌、關聖	昌隆村中正路1號	三層	41
38	枋寮	石頭營聖蹟亭	1875年	無	玉泉村大餉營段玉泉路與青山路交叉口	三層	42
39	枋寮	水底寮敬字亭	1970 重建	文昌	水底寮中華路24號之1號對面芒果園內	四層	43
40	滿州	敬聖亭	1904	無	屏200縣道12公里處	三層	44

資料來源：筆者田調整理

以坐落鄉鎮的分佈而言，除了里港有 2 座、南州 1 座、枋寮 2 座、滿州 1 座，這 6 座是坐落在河洛鄉鎮（里港以河洛人為主，但里港的武洛是客家聚落）外，其餘 34 座全都坐落在客家聚落，其中為數最多者為內埔，共有 17 座，占客家聚落的 50%；其次是萬巒有 5 座；再次是竹田有 4 座；佳冬 3 座；麟洛 2 座；高樹、長治、新埤各有 1 座。

以建立年代而言，除了年代不詳者外，以萬巒村敬字亭興建於乾隆 54 年（1789）為最早。這一座敬字亭是八面亭，與一般六面敬字亭不同。大多數敬字亭多於清末時期所建，也有一部分是日治時期甚至是戰後才興建，可見在書院教育、科舉制度停廢之後，六堆客家人並沒有因此而停止興建敬字亭。因為敬字亭除了具有傳統敬惜字紙、崇敬聖人的意義之外，隨著新式教育的興起，敬字亭也能代表六堆客家人強調教育、重視文風的一種表徵。

二、文運風水與文筆崇拜

一般研究臺灣客家敬字風俗之學者，多將近年來（1956 年以後）新興的「文筆亭」與清代傳統的敬字亭、惜字亭、敬聖亭、聖蹟亭、字爐等，都歸屬在「敬字風俗」下的建物。如張志遠《臺灣的敬字亭》一書，就將屏東縣竹田鄉南勢村「文筆亭」歸類為「字爐」⁴⁵。劉還月《臺灣客家族群史·民俗篇》一書也說，屏東縣竹田鄉南勢村「文筆亭」是一座磚造的「惜字亭」⁴⁶。而韓興興、謝六雪《歷史建築屏東縣滿州鄉敬

³⁹ 亭頂為歇山重簷式的燕尾脊。

⁴⁰ 砌有「禧」字。

⁴¹ 1988 年重建。獅子櫃檯腳，龍柱花草剪粘。

⁴² 臺灣唯一設於軍營內的敬字亭，亭頂為燕尾式門樓造型。

⁴³ 亭頂為廟宇式造型，中脊上方有七層寶塔。

⁴⁴ 原祀至聖先師孔子，2003 年被盜。

⁴⁵ 張志遠《臺灣的敬字亭》（臺北市：遠足，2004），頁 141。

⁴⁶ 劉還月《臺灣客家族群史·民俗篇》（南投縣：省文獻會，2001），頁 14。

聖亭調查研究規劃計畫》，則認為「敬聖亭」是專門用來焚化寫有文字的書紙，其名稱有各種不同的說法：計有敬字亭、聖蹟亭、惜字亭、敬聖亭、字紙亭等是通俗的說法，但一些不常見的稱呼，如「文筆亭」、「文星閣」和「字爐」等也屬於「敬聖亭」的一種⁴⁷。因此他統計屏東地區內敬聖亭的名稱共有11種之多，其中以字爐最常見，共13處，敬字亭12處，敬聖亭7處，文筆亭4處，聖亭3處，敬聖亭、紙爐、文筆閣、文星閣、頓水亭、紙爐各為1處⁴⁸。不過，也有持不同看法者，如屏東縣南方客文史導覽協會的宋鎮熬就認為，仿惜字亭而建造的稍微大型的塔廟稱為「文筆亭」，不只表示敬字惜紙之精神，更顯示出對於文儒崇敬的層次更加提昇。⁴⁹

其實，清初臺灣最早建立的敬字亭，就稱為「敬聖樓」，是雍正4年（1726）鳳山縣拔貢生施世榜建於郡治（府城）南門外，以拾字紙，並奉祀文昌帝君而設⁵⁰。雖然有些文筆亭是從敬字亭改建而來，也有些文筆亭兼具敬字亭焚化字紙的功用，但清治時期或日治時期臺灣並未曾建過文筆亭，文筆亭的確是戰後的產物，首先建造於六堆的中堆。從建造年代、建造區域、與書院關係、亭頂造型、建造目的、神位有無、神像有無與主祀神明等項目來看（參表5-3），筆者都不認為文筆亭是敬字亭的另一種不同名稱，反而應該視文筆亭為戰後六堆的中堆地區一種特殊的、新興的文筆崇拜。

至於是字爐或是文筆亭的判別標準有二：第一、以亭頂上的造型象徵意義為主。如在萬巒五溝社區活動中心旁的鸞堂廣泉堂（東興路34號），其堂前龍邊是一座金爐，虎邊是一座外貌與金爐沒有兩樣的敬字亭，雖然亭身上書刻著「文筆亭」字樣，但亭頂並非文筆而是葫蘆造型，且其目的是為了燒化字紙而非為了文運風水，所以應歸納為字爐而非文筆亭。第二、以其實際作用為判別依據。如內埔鄉福泉堂是一座鸞堂，昭和4年（1929）鄉紳劉鳳章倡設，福泉堂前設有額題為「字爐」的敬字亭，亭身為圓柱體、亭頂為毛筆造型。毛筆造型是民國71年時才以水泥將傳統六角形的寶塔狀改砌而成，目前仍作為燒化字紙之用，所以應歸納為燒化字紙之而不能歸類為文筆亭。

表5-3：敬字亭與文筆亭比較一覽表

	敬字亭	說明	文筆亭	說明
分布區域	全臺各地	客家聚落較河洛人聚落普遍	竹田、內埔、佳冬	竹田6座、內埔1座、佳冬1座
建造目的	燒化字紙	單純的字紙爐，門額多題字爐、字亭、聖亭字樣。藉敬惜字紙，祈福祿壽全。	祈求文運	有者兼具字爐功能
亭頂造型意象	葫蘆 燕尾脊	福之象徵（敬惜字紙的回報） 權位之象徵	毛筆	文筆、文運之象徵

⁴⁷ 韓興與、謝六雪《歷史建築屏東縣滿州鄉敬聖亭調查研究規劃計畫》（屏東縣：滿州鄉公所，2009），頁3-1。

⁴⁸ 韓興與、謝六雪《歷史建築屏東縣滿州鄉敬聖亭調查研究規劃計畫》，頁3~24。

⁴⁹ 宋鎮熬〈竹田鄉土情采風錄〉（《屏東文獻》7期，2003），頁120~121。

⁵⁰ （清）劉良璧《重修福建臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），卷9〈典禮〉，頁308。

	敬字亭	說明	文筆亭	說明
最早建造年代	雍正4年 (1726)	施世榜建於府城南門外	民國45年 (1956)	竹田鄉美崙村福壇埔文筆閣
與書院關係	非常密切	澎湖文石書院建有惜字亭 鳳山鳳儀書願建有敬字亭 里港雪峰書院敬聖亭	無關	反而與大學聯考或其他考試 祈能金榜題名有關
與文昌閣關係	非常密切	如宜蘭於文昌宮左築有敬字亭	無關	文昌宮旁未曾出現過文筆亭
神位有無	或有或無	如字爐大多無神位	有	書某某神明香座位
主祀神明	有	孔子、魁星、倉頡、文昌（少數祀福德、觀音、關聖）	有	孔子、魁星、關聖、觀音
互相改建案例	無	沒有由文筆亭改建為敬字亭的案例	有	8座文筆亭有西勢村、豐田村、萬建村3座是由敬字亭改建為文筆亭

資料來源：筆者田調整理

筆架山、尖筆山在臺灣所在多有，然而建造「文筆亭」、「文筆塔」的例證卻是十分稀少，直到1956年屏東縣竹田鄉一帶最先興起此種建築型制，這種屬於早期文筆崇拜的建築復興，也成為當地的地方特色。竹田鄉共建有六座文筆亭（閣），內埔鄉一座文筆亭，佳冬鄉有一座文筆亭（是民國73年敬字亭重建時，改建亭頂為毛筆造型的文筆亭），以上共有八座，屏東縣這種文筆亭的建物目前成為全臺獨一無二的特色。

（一）竹田地區文筆亭

竹田鄉共建有六座文筆亭，依建造年代先後分別是美崙村文筆亭、西勢村文筆亭、西勢村玉清宮覺善堂文筆閣、南勢村伯公壇文筆亭、竹南村文筆亭與履豐村文筆亭。

1、美崙村福壇埔文筆亭（1956～）

竹田鄉美崙村文筆亭，位於通明路上，主要因為當地居民見鄰近的二崙村蓋了敬字亭後，人才輩出，而美崙村卻一直沒有人能考取大學，乃於民國45年集資興建文筆亭，其後果然文運昌盛，大學生、人才輩出。民國62年曾經整建一次。亭為六角形三層寶塔型結構，亭身為洗石子，亭頂為一葫蘆造型裝飾，但此亭不是單純敬字惜紙之用意，亦兼具文筆風水的目的（圖5-1）。美崙村長邱森玉先生談論起邱來發前村長倡議興建文筆亭的經過說：「民國44年時，村中漢文學者劉彩祥先生常在鄉賢邱來發先生家講述《三國演義》，鄰近的二崙村人才輩出，美崙村卻一直沒有人能考取大學，某日邱來發突然有感而發的向眾人提議說要興建文筆亭。同年，邱來發當選美崙村長，即刻向村人募款，民國45年並找來地理師鄭鸞鳳先生探勘風水，選定在本村南邊福壇埔福德祠旁興建一座文筆亭，委由富田村泥水師傅曾耀興先生完成工程。⁵¹」

⁵¹ 2012年6月20日於福壇埔文筆亭訪談美崙村村長邱森玉先生（1942生），邱村長除熱心提供福壇埔文筆亭沿革資料外，也樂於客家文化的推廣與保存工作。

第一層為基座，第二層供奉爐口，爐口有橫批曰：「敬惜字紙」，旁有對聯二幅，一曰：「惜字功歸中美崙；敬文德蔭舉村民。」一曰：「魁光集瑞泰兆中美人文蔚起；斗柄聯輝祥徵村里富貴雲蒸。」第三層原先供奉魁斗星君牌位，現已經將牌位出口封住。聯曰：「文氣呵時驚天動地；筆花開處舞鳳飛龍。」



圖5-1：竹田美崙村福壇埔文筆亭

2、西勢村覺善堂文筆閣（1968～）

竹田西勢村「玉清宮覺善堂」與六堆忠義祠相鄰，址在西勢村龍門路26號。其創建歷史沿革如下：「辛未年（筆者案：昭和6年、1931），西勢仕紳吳才華、方再添、鍾蘊心、鍾蘊雲、陳佑生、陳添成、曾德華（筆者案：竹田首任鄉長）等草創『法師公祠』，奉祀張、蕭、劉、連等四位聖君，並遠涉內埔東勢福泉堂、美濃廣泉堂尋師訪道，研習科儀。癸酉年（筆者案：昭和8年、1933）二月二十六日亥時開鸞，乩手練習柳筆（筆者案：沙盤為紙，柳木為筆），玉帝玉旨下降諭名曰『覺善堂』，並著善書《覺化良箴》一部。⁵²」

玉清宮覺善堂歷經日治時期與戰後之修繕、擴大，始成今日規模，為當地最大的廟宇。目前劃分為正殿和左、右兩殿，正殿「凌霄寶殿」主祀玉皇大帝與張、蕭、劉、連四聖君，陪祀神祇眾多，包括儒、釋、道之神尊。左殿是「仙鳳宮」，而右殿為「紫雲宮」。

覺善堂裡有一座六角形四層型制的文筆閣，建於民國57年。

3、南勢村伯公壇文筆亭（1969～）

竹田鄉南勢村文筆亭，位於屏50公路上，在頭崙村與南勢村交界處。南勢村長謝安香指出，民國年58年，南勢村為增加村子裡的文風，設置文筆亭，此後不久村子裡果真出了好幾位校長。目前謝安香村長仍保留一張當時文筆亭建好不久的照片⁵³。民國81年重建，是一結合文筆亭與敬字亭的建物。與一般六角形三層寶塔型結構不同，它是八角形（八卦）結構，獨樹一格。三層並非均等分配，而是中層刻意拉長，約為上層與

⁵² 陳貞貴《覺善堂玉清宮暨文筆亭沿革誌》，手寫本，未編頁碼，2003。

⁵³ 2012年6月1日訪談竹田南勢村長謝安香先生（1947生）。

底層之三倍，所以外觀特別高大。亭頂上方是一支毛筆造型，但第二層（中層）爐口卻書刻「字爐」二字，並書聯文曰：「敬惜字紙；善功莫大。」所以此座八卦形文筆亭，同時也是一座敬字亭。中層對聯有三，一書：「披鶴羽，巡三界，大展經中妙法；坐丹墀，鑿九霄，宏施宇宙精華。」二書：「聖地永鐘靈丁口；亭臺長毓秀文風。」三書：「頻添人皆俊傑，大振士盡樑材。」第三層供觀音菩薩，聯文曰：「西方紫竹千年翠，南海蓮花九品香。」

4、西勢村文筆亭（1980～）

客家聚落依其相關位置分別有（新、老）東勢（內埔）、西勢（竹田）、南勢（竹田）、（新、老）北勢（內埔）。客家精神象徵的六堆忠義祠（原名「西勢忠義亭」）就在西勢庄。

竹田鄉西勢村文筆亭，位於西勢村與六巷村交界，即太平路、龍門路與文筆路的丁字路口，立於西龍福德祠旁，是在西勢「覺善堂」神明的乩筆訓示下，由堪輿師擇地興建。其創建歷史沿革如下：

辛未年（筆者案：昭和6年、1931），西勢仕紳吳才華、方再添、鍾蘊心、鍾蘊雲、陳佑生、陳添成、曾德華（筆者案：竹田首任鄉長）等草創「法師公祠」，奉祀張、蕭、劉、連四位聖君，並遠涉內埔東勢福泉堂、美濃廣泉堂尋師訪道，研習科儀。癸酉年（筆者案：昭和8年、1933）二月二十六日亥時開鸞，乩手練習柳筆，玉帝玉旨下降諭名曰「覺善堂」，並著善書《覺化良箴》一部。民國三十五年，文昌帝君暨四聖君飛鸞降乩訓曰：「作文制字之星，普天下同沾其化，其利人也，字字如珠。……字乃聖賢之面目，見字紙免入竈門，勿遍地而踐踏，勿置污穢之所。……」於是指派本村漢學者宿陳松榮先生募建「敬字亭」一座，設於本村龍尾，即現址。時有陳進來等數位耆老，每日捐挑紙簍於附近鄉鎮及本村，穿梭大街小巷，撿拾字紙，焚於敬字亭中。後因地形似一座大硯臺，故而更名「文筆亭」⁵⁴。

可見西勢村民國35年初建時為一座敬字亭，是文昌帝君暨四聖君飛鸞降乩指示要建造的。後來因焚燒字紙風俗大不如前，以及當地文運風水考量，民國69年重建之時將敬字亭改成文筆亭。當時興建時刻意以水泥將臺基升高四尺，與前方方形池塘形成高低明顯的落差，以凸顯文筆亭氣勢。此座六角形三層型制寶塔型建築，亭頂上方是一支毛筆造型（圖5-2）。據陳貞貴《覺善堂玉清宮暨文筆亭沿革誌》記載：「民國六十九年重建文筆亭及西龍伯公壇，文筆亭主殿外觀形似一支毛筆。頂端是筆尖，上層供奉先天總管天下文魁、武魁之星的魁斗星君。前方是水池，即硯臺之水，其含意是有筆有硯，祈能

⁵⁴ 陳貞貴《覺善堂玉清宮暨文筆亭沿革誌》，手寫本，未編頁碼，2003。

保佑十方學子課業進步，考試都能金榜題名也。右邊另建有金爐及字紙爐，是焚燒字紙之用，是鼓勵大家惜字，重視文化。⁵⁵」依堪輿師說法，文筆亭本身造型如筆，亭爐內灰燼象徵墨，前方遼闊大地是開展的紙張，亭前蓮花池與左方平面道路構成一只硯臺，顯示是經過風水佈局，寓有筆、墨、紙、硯文房四寶齊備之義⁵⁶。



圖5-2：文房四寶齊備的竹田西勢村文筆亭

西勢村文筆亭，第一層供奉文武星君（關聖帝君），門聯文曰：「春秋大義忠臣概，文武全才國士勳。」神龕聯文曰：「武冠古今扶漢室，德溥天下福人群。」第二層供奉至聖先師孔子，門聯文曰：「德參造化千秋祀，道冠古今萬世尊。」神龕聯文曰：「聖如日月紀春秋，道若江河成洙西（筆者按：應為泗之筆誤）。」第三層供奉魁斗星君，門聯文曰：「文光射斗文才展；筆獻春亭筆法生。」神龕聯文曰：「點筆青雲光世界；輝生紫極照人間。」

由西勢村文筆亭於民國35年初建時稱「敬字亭」，到民國69年重建後改稱「文筆亭」，可以看出其名稱、功用、造型完全俱變，可見當地人認為敬字亭是不能等同於文筆亭的。

5、竹南村文筆亭（1986～）

竹田鄉竹南村文筆亭為六角形三層型制，位於竹南路24號「福聖宮」斜對面，建

⁵⁵ 陳貞貴《覺善堂玉清宮暨文筆亭沿革誌》，手寫本，未編頁碼，2003。

⁵⁶ 臺灣藍色東港溪保育協會《客庄祭事——屏東縣竹田鄉祭祀文化》（臺北市：客委會，2009），頁118。

立於民國75年。設置原因有二：一是風水考量，文筆亭所在位置為一路沖，故建塔廟以鎮煞避邪；二是當年大學錄取率低，故建文筆亭以讓本地弟子求取考運。第一層供奉關聖帝君，橫披「文筆亭」，聯書：「文光射斗文才展；筆獻春亭筆法生。」第二層供奉至聖先師孔子，橫披「孔聖先師」，聯書：「德參造化千秋祀；道冠古今萬世尊。」第三層供奉觀音菩薩，橫披「觀音殿」，聯書：「香煙輕鎖瓶中柳；燈影紅浮座上蓮。」

6、履豐村文筆亭（1988～）

履豐村文筆亭，為民國77年村民為求子弟們學業精進而興建，在豐興路75號產業道路旁，旁邊有水圳，距開基伯公約100多公尺。第一層供奉關聖帝君，門聯書：「武冠古今扶漢室，德溥天下福人群。」第二層供奉至聖先師，門聯書：「德參造化千秋祀，道冠古今萬世尊。」第三層供奉文昌帝君，門聯書：「文育英才昭聖德，筆輝宇宙仰神恩。」是唯一沒有兼具或附設「字爐」的文筆亭。

（二）內埔豐田村文筆亭（1969～）

豐田文筆亭位在豐田村延平路2號延平郡王祠新化堂前。明治36年（1903）新化堂創建，同時也在兩側分別建造了敬字亭（左側）與金爐（右側）。民國58年重建時，金爐已改奉「財帛星君香座位」。敬字亭頂雖然仍保留葫蘆造型，而未改成毛筆筆尖造型，但其用途實質上已改為敬字、文筆兼具的亭塔。以紅磚砌成三層六角形式，第二層爐口書「字爐」，第三層神龕門額書「文筆亭」，供奉「魁斗星君香座位」，對聯書：「敬字魁科甲；重文必顯名。」而圍牆對聯書：「聖人留字跡，神鬼必尊欽。」每月初一、十五堂內備有鮮花素果祭拜，每天早晚亦有專人上香。

（三）佳冬萬建村文筆亭（1984～）

萬建村大同路686號對面的萬建村文筆亭，原先是一座典型的敬字亭，民國73年重建時⁵⁷，才改建成文筆亭（圖5-3）。重建後的文筆亭為五層型制，主祀倉頡、文昌、魁星，亭頂上方是一支毛筆造型。第五層對聯曰：「崇互連北斗；文運啟南天。」第二層橫額曰：「天開文運。」對聯曰：「聖蹟成灰崇聖蹟；雲烟落紙化雲烟。」

以上八座文筆亭中，有西勢村、豐田村、萬建村等三座是由敬字亭改建為文筆亭者。西勢村敬字亭創建於1946年，1980年改建為文筆亭；豐



圖5-3：1984年由敬字亭改建而成的佳冬萬建村文筆亭

⁵⁷ 見黎朝通〈萬建村敬字亭改建於民國73年歲次甲子11月竣工落成紀念〉，1984，書刻於文筆亭第一層。

田村敬字亭創建於1902年，1969年改建為文筆亭；萬建村敬字亭創建年代不詳，1984年改建為文筆亭。有三座是由覺善堂與新化堂二間鸞堂所建（參表5-4）。

表5-4：2012年止屏東縣文筆亭基本資料一覽表

名稱	創建年代	有無毛筆造型	對聯或橫披有無「文筆」字樣	與鸞堂有無關係／鸞堂名稱	是否由敬字亭改建而成	敬字亭原建年代／文筆亭改建年代
美崙村福壇埔文筆亭	1956	□	■	□	□	
西勢村覺善堂文筆閣	1968	□	■	■／覺善堂	□	
南勢村文筆亭	1969	■	■	□	□	
西勢村文筆閣	1980	■	■	■／覺善堂	■	1946／1980
竹南村文筆亭	1986	□	■	□	□	
履豐村文筆亭	1988	□	■	□	□	
豐田村文筆亭	1969	□	■	■／新化堂	■	1903／1969
萬建村文筆亭	1984	■	■	□	■	不詳／1984

資料來源：筆者整理

文筆亭所奉祀神祇與敬字亭有異有同，異者為敬字亭所祀的倉頡先師、文昌帝君與福德正神三位神祇的神位，是文筆亭所未見者。特別是倉頡神位在八座文筆亭均未見，可見文筆亭有時雖附設一個「字爐」口，但這只是附帶性質，並不特別強調倉頡祭拜。而敬字亭之所以會祭拜倉頡是有其淵源與歷史的，倉頡是傳說中的制字先師，雖然「倉頡造字」的神話並不等於是歷史，神話只是間接地與歷史事實有關，但是這個神話性傳說所揚起的文化張力卻是很大，就是這神話已使倉頡成為漢字的擬人化代表，成為中華文化的標誌與符號，也可以說漢字就是中華文化最核心的部分⁵⁸。文昌帝君是主管考試與人間功名利祿，福德正神則為漢人社會最基層、最普遍的民間信仰。

文筆亭與敬字亭兩者所供奉神祇相同的則有孔子、魁星與觀音、關聖帝君等。前兩者是文教崇拜，後兩者是臺灣民間信仰。其中，魁星更是文昌帝君以外另一位文運之神，生辰為農曆7月7日，其造型與文昌大大不同，樣貌奇醜。把「魁」字拆解，便是「鬼」和「斗」二字，故此民間工匠雕塑或繪畫魁星時，刻意塑造成面目猙獰的樣貌。魁斗星君簡稱魁星，亦稱文魁夫子、綠衣帝君、大魁夫子、大魁星君、魁星爺，為讀書人的守護神。

與強調敬惜字紙、燒化字紙的敬字亭意義不同，文筆亭即使設有燒化字紙的字爐口，但也只是附設性質，故有的文筆亭會特別在其旁另外再建立字紙亭或字爐，以供焚燒字紙之用。可見文筆亭為一種新興形式「文筆崇拜」的專屬建物。

⁵⁸ 黨懷興〈倉頡造字與漢字崇拜文化〉（《周秦漢唐文化研究》40卷5期，2011），頁57。

三、聖賢崇敬與儒學教化

聖賢崇敬是民間信仰對過去聖賢人物的供奉與敬拜，一般民間通過祭祀來表達對聖賢的感恩與尊敬，民間信仰對於聖賢崇拜，是以儒家思想為指導，以地方仕紳為首倡，以興建鸞堂為標誌。屏東縣客家地區的聖賢崇敬主要是以孔子、關聖帝君為對象，以鸞堂作為崇拜空間，而以扶鸞著書勸化為信仰載體。

至聖孔子的崇敬，一般都是由官方建立孔廟（文廟）加以奉祀，祀其牌位而非聖像。孔子敬拜其信仰一部分見於客家鸞堂裡，一部分見於客家宮廟。鸞堂如內埔東勢村「福泉堂」（昭和4年、1929建），故老相傳，康熙末年村民即先在此地供奉伯公，堂內奉祀關聖帝君、孚佑帝君、文昌帝君三恩主外，也奉祀孔子、孟子、曾子等神祇。內埔豐田村「新化堂」（延平郡王祠內，明治36年、1903建），除了奉祀關聖帝君、孚佑帝君、司命真君三恩主外，也供奉孔子、曾子、孟子等神祇。萬巒五溝村東興路34號（五溝社區活動中心旁）的「廣泉堂」，民國38年開堂闡教，主祀恩主公（關聖帝君），目前男女鸞生90人，民國65年完成大殿與拜亭時，同祀「孔夫聖人」神像⁵⁹。

宮廟通常是附屬性質，而非主祀神，如萬巒泗溝村三山國王宮，有供奉至聖先師牌位的「至聖祠」。牌位為1972年設，故該祠門楣上方懸掛書有「歲次壬子年仲秋月」敬獻的「至聖祠」匾額。內埔老埤村「老埤社區活動中心」旁有一座主祀五穀先帝的「五穀宮」，宮內也同祀有孔子聖像。新埤鄉南豐村南和路46號「三聖宮」，清朝時期原名「景福宮」，主祀三太子。民國70年在現址新建廟宇，77年落成時以倉頡、孔子、孟子三位聖者為主祀神尊，乃改名為「三聖宮」⁶⁰。現今其二樓主祀中壇元帥，一樓稱為「聖文殿」，神龕供奉三聖，制字先師倉頡居正位，至聖先師孔子居龍位，亞聖先師孟子居虎位。

臺灣鸞堂的興起，依據竹越與三郎《臺灣統治志》的調查，臺灣的飛鸞降筆會是一種較為晚近的新興信仰。起源於廣東地方，清末時期由澎湖傳入臺灣本島，當時臺灣巡撫恐此一信仰危害民心，曾下令禁止，但卻無法禁之。降筆會的主神是關羽，以扶鸞降筆方式，藉著神明天降筆、以桃支在沙盤上書寫文字，聲稱可以戒除鴉片煙癮⁶¹。

屏東縣客家聚落對於關聖帝君（恩主公）的奉祀，主要還是與標榜「代天宣化」的鸞堂設立有關。依張二文〈從世俗到神聖——六堆客家鸞堂鸞生養成傳承之研究〉之調查，六堆客家聚落裡的鸞堂共有27間，其中以坐落在屏東縣客家地區者有15間，這些鸞堂大多是在日治中期以後建立，也大多數曾扶鸞著書，鸞堂內並提供有所謂的「文衡聖帝靈籤」的籤詩或藥籤⁶²。

⁵⁹ 宋廣松〈廣泉堂由來簡述〉，為現任堂主（第一任主劉登元先生辭世後，經恩主公欽點，以聖筊為憑，民國95年5月20日宋廣松繼任第二任）宋廣松所書，為一張A4打字稿，另2012年8月12日筆者於廣泉堂採錄堂主宋廣松口述。

⁶⁰ 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁347。

⁶¹ 竹越與三郎《臺灣統治志》（東京市：博文館，1905），頁491。

⁶² 張二文〈從世俗到神聖——六堆客家鸞堂鸞生養成傳承之研究〉（臺北市：客委會獎助客家學術研究計畫論文，2009），頁18～27。

韓愈奉祀的祠廟在臺灣至少有六處，即臺南三山國王廟、嘉義廣寧宮、雲林大埤三山國王廟、彰化三山國王廟、苗栗文昌祠與內埔昌黎祠。前四處是奉祀在三山國王廟內，一處是奉祀在文昌祠內，一處是在昌黎祠內，而內埔昌黎祠正是全臺唯一主祀韓愈的專祠。道光7年（1827）⁶³內埔昌黎祠建立，可視為南部客家崇敬先賢與重視文教的一個重要標誌。昌黎祠建成後，特聘名師駐祠講學，如舉人鍾桂齡、歲進士邱贊臣（國楨）、進士江昶榮、紳耆劉金安都曾經在此講課授徒，培育了許多優秀的客家子弟。由於先賢熱心推動，六堆文風蔚起，林衡道就注意到六堆一向是文風鼎盛的教化之地。他說：

六堆在清代屬於鳳山縣，清代治理臺灣二百一十二年之中，鳳山縣屬的舉人二十八人中，六堆佔了二十人，進士四人中，六堆佔了三人，其中以瀾濃出生的黃驥雲最有名。此一現象所顯示的就是客家人耕讀的成就輝煌⁶⁴。

其實，鳳山縣籍進士前後一共有五位，分別是鳳山縣籍的開臺進士莊文進（乾隆31、1766年正科）、六堆首位進士黃驥雲（道光9、1829年正科，原居美濃竹頭角地區，後遷淡水中港頭份莊）、張維垣（同治10、1871年正科，原居長興莊，即今長治鄉，而於道光26、1846年遷到苗栗縣）、江昶榮（光緒9、1883年正科，居於竹圍莊，即今內埔鄉竹圍村）、蕭逢源（光緒18、1992年正科，居於燕巢鄉安招村），其中黃驥雲、張維垣、江昶榮三位為六堆地區出身，可見六堆在儒學教化與文風教育方面的表現著實令人驚艷。

第二節 風水、土地與龍脈信仰

一命、二運、三風水、四積德、五讀書，為大家耳熟能詳的民間諺語⁶⁵。然而一般人也認為命運是先天註定的，故有「落土時、八字命」、「命運天註定」、「一人一款命，好壞天註定」等諺語，唯有風水、積德、讀書可影響並改變人生。

當然，有人認為風水之說是迷信，但也有人相信，並認為風水是人類長期累積適應環境的生存經驗，而後悟出周遭環境條件存活下去的居住法則。風水說可以點燃族人將會得到功名富貴的希望，鼓舞族人奮發，得到讓宗族真的興盛起來的結果⁶⁶。與河洛人相較，客家人除了勤於耕讀之外，對於風水術數也顯得格外重視與強調。民居建築是體察客家文化特質的重要視角之一，也是了解客家人實踐風水觀念的主要場域。南部客家

⁶³ 依民國88年鍾國珍〈內埔昌黎祠重建記〉（位於龍邊壁堵）撰云：「康熙、乾隆年間，嶺南人士移植臺灣，繁衍餘下淡水六堆地區，為興學育才計，特於嘉慶8年（1803）由昭武都尉鍾麟江發起，建昌黎祠於內埔。」但此說並不可據，因為原始史料盧德嘉《鳳山縣採訪冊》明載：「韓文公祠，……一在內埔莊街（港西），與天后宮比鄰，縣東10里，屋6間，道光7年（筆者案：1827）武生李孟樹倡建，咸豐12年（筆者案：應是同治元年，1862）舉人余春錦募修，光緒17年（筆者案：1891）例貢生李向清重修。」然而鍾麟江倡建的是「內埔天后宮」，「內埔昌黎祠」倡建者是李孟樹，因此鍾國珍〈內埔昌黎祠重建記〉之文，不僅將年代提早了24年，也將真正的倡建者混淆了。

⁶⁴ 林衡道《鯤島探源：臺灣各鄉鎮區的歷史與民俗（六）》（臺北縣：稻田，1996），頁1163。

⁶⁵ 此說首見於清朝小說，文康所撰的《兒女英雄傳》。

⁶⁶ 吳賢俊〈宗族的生存與希望——論風水的存在價值〉（《臺灣源流》50、51，2010），頁7。

人對風水術數大師楊公仙師的崇拜與風水信仰的實踐，日常生活中主要表現在兩方面：一是對家族居住環境刻意鋪排，此種刻意鋪排在祠堂（客語稱為「廳下」）、夥房⁶⁷等祭祀與居住空間，由堂內楊公墩、土地龍神的安設，到堂外前半月池、後化胎及五行石（砌入化胎）的營造與井神祭祀；二是伯公與聚落生活的關係。聚落的所有重要據點都有許多伯公的設置，而且伯公最初都採原始風水式的造型。

一、楊公仙師與楊公墩

位於內埔興南村的「勸化堂」，有以毛筆字寫成〈供奉諸神簡歷表〉。表云：「楊救貧先師，又名楊公先師，平生學藝，地理精巧，能擇地形吉兆，慈心之念，時常以地理潤澤庇護忠臣孝子，慣蔭出人頭地，如此善念慈心，得感上蒼好感，得昇天界，封為救貧先師，名垂宇宙，地理先明師，追隨三尊下凡闡教，到處揮鸞世人欽仰。九月初一日聖誕日。⁶⁸」這是內埔客家人對楊公仙師的初步理解。事實上，歷史上楊公仙師確有其人。

楊公仙師（834~900年），名益，字叔茂，號筠松，唐朝山東竇州人，被後世的地理術數、堪輿學家視為祖師而祭拜⁶⁹。據明董天錫《贛州府志》記載：「竇州楊筠松，僖宗朝，官至金紫光祿大夫，掌靈臺地理事。黃巢破京城，乃斷髮入崑崙山。過虔州（筆者案：今江西贛州），以地理術授曾乃迪、劉江東。卒於虔，葬雩都藥口墳。」《南安府志》載：「楊筠松，世稱救貧仙人是也。」

以堪輿術行世，為時人所尊的「救貧先生」聖誕日除了農曆9月1日之外，在臺灣還有許多是以9月7日或3月8日為其聖誕者⁷⁰。而神稱除了楊公「仙」師、楊公「先」師之外，臺灣亦有稱為楊公「祖」師、楊府真人或直接稱為「堪輿祖師」者。與魯班在臺灣民間信仰裡被寫成巧聖「仙」師及巧聖「先」師、荷葉「仙」師又寫作荷葉「先」師（泥水匠師）、爐公「仙」師（燒窯、打鐵鑄造）又寫作爐公「先」師一樣，「楊公仙師」亦有寫作「楊公先師」者。從字義來解讀，二者均可，「仙」是指其已成為後人崇拜的「神祇」，而「先」則是指其已成為該行業崇拜的「祖師爺」。由於後世稱楊筠松為救貧「仙」人，而且在江西省興國縣梅窖鎮三僚村有祭拜楊筠松神像的楊公祠，臺灣也有主祀楊府「真人」的廟宇，所以不是從事堪輿業的一般人可稱他為「仙」

⁶⁷ 「夥」是指一群人，「房」是指大房、二房……，故「夥房」是指同一祖先派下有著血緣關係的族人所住在一起的傳統紅磚瓦的三合院，由堂號可辨識出此一夥房的姓氏。其格局有一堂雙橫（屋）（河洛人稱橫屋為伸手或護龍）、一堂四橫、雙堂二橫、三堂雙橫、或雙堂雙橫一枕屋的圍龍屋。

⁶⁸ 「屏東縣內埔鄉興南村五穀宮關帝廟供奉諸神簡歷表」張貼於該宮廟內。

⁶⁹ 楊筠松雖留下許多重要堪輿著作，但有關他的生年、卒年、葬處，至今仍眾說紛紜，有謂814~884年，王學偉〈關於楊救貧〉（《於都文史資料》第5輯，1994，頁101）；有謂841~907年，如李靈〈楊救貧的傳說〉（《於都文史資料》第5輯，1994，頁53~54），與李炅《風水地理祖師——楊救貧傳奇》（臺北：武陵，1997）；但據三僚曾、廖二姓家譜，救貧生於834年3月8日，生年雖可稽考，但卒年卻難以考證，而有884、900、903、906、907、909等年之說。

⁷⁰ 追雲燕《臺灣民間信仰諸神傳》（彰化縣：逸群，1993），頁111。

師。又由於楊筠松是地理術數、堪輿的祖師爺，所以從事堪輿業者亦可稱他為「先」師或「祖」師。

大陸學者羅勇指出，在大陸客家地區蓋房子舉行「動土」儀式時，風水先生也會把他們的祖師爺唐代著名堪輿家「救貧先生」楊筠松擺到了土地神中一起祭祀，所以風水祖師楊筠松後來就演變成土地神之一——楊大伯公，受到客家人的崇信與祭祀⁷¹。依照房學嘉對粵東梅州地區圍龍屋建築特徵的調查研究得知，該處建築特徵之一就是有所謂的「仙師」崇拜，在祖靈神龕後面靠牆角的地方，那裡建有仙師仙壇（有些圍屋則用陶盆代替），上立三根方木，方木上方用紅布包捆，分別為廖公仙師、曾公仙師、楊公仙師，傳均為建築該大圍屋之木匠師傅、泥水師傅、風水師傅⁷²。他在屏東內埔徐氏（徐傍興）祠堂也同樣發現，神桌上有祖宗神龕，神桌下有土地龍神，而神龕旁亦有三根木頭用紅紙包著，房學嘉認為三根木頭分別是代表著楊公仙師（風水）、廖公仙師（木匠）、曾公仙師（泥水匠）⁷³。

然而不管是粵東梅州或是屏東六堆地區，楊公仙師確實是風水大師，應無問題，但把廖公仙師、曾公仙師稱為木匠師傅、泥水師傅，則顯然是一種民間錯誤的流傳或學術判讀上的誤解。因為楊公（834～900年）、廖公（廖瑀，943～1018年）、曾公（曾文遄，854～916年）與賴公（賴文俊，1101～1126年）四位仙師，都是堪輿界的翹楚，號稱是贛南四大堪輿宗師⁷⁴。

楊筠松是楊派堪輿學的開山祖，此派又可稱江西派、巒頭派、形勢派，是以楊筠松（救貧）、曾文遄、廖瑀（金精）、賴文俊（布衣）四位仙師為基礎的風水門派，它的核心理論是講究「龍、穴、水、砂、向」形勢五訣。龍是山形、砂是左右相護、水要有水系、穴是佳穴（吉地）、向是選地朝向，即所謂「覓龍、察砂、觀水、點穴、立向」為重點。祖師爺楊筠松道術高深、救貧無數，因而受到重視風水佈局的客家人供奉。屏東縣客家地區風水文化的形成，與風水祖師爺楊筠松的理論有很大關係。

楊公仙師崇拜是臺灣較為罕見的一種民間信仰，是客家聚落特有的，目前在河洛聚落並未發現。屏東縣客家居宅立仙師牌位，以示造屋時，擇址、坐向及上樑等都是遵照堪輿大師楊公仙師之法。全臺各地客家聚落對楊公仙師信仰所呈現方式並不一致：北部是建立廟宇、奉為主祀神或同祀神；中部是被當作避邪鎮煞物，作用與石敢當一樣；南部則多在住屋、宗祠裡設立仙師神位、楊公墩等小壇加以祭拜，少數則成為廟宇的同祀神。

臺灣民間以楊公仙師為主祀神的廟宇並不多，只有三間，全數集中在新竹市、新竹縣的客家聚落。一為新竹市三民里14鄰民族路193巷16號的「寧興宮」，二為新竹市水

⁷¹ 羅勇〈客家語風水術〉（《客家研究輯刊》2期，1999），頁127。

⁷² 房學嘉〈從高屏六堆民居看客家建築文化的傳衍與變異——以為龍屋建構為重點分析〉（《臺灣研究集刊》84期，2004），頁75。

⁷³ 張添雄〈臺灣客家的民俗信仰——以六堆地區為例〉（《屏東文獻》13，2009），頁106。

⁷⁴ 請參張玉正《風水祖師楊救貧堪輿實證》，臺北市：益群，2008。

源里14鄰溪州路59巷22號的「指源宮」，這二間主祀神均稱為楊府真人，三為新竹縣峨眉鄉富興村9鄰23-1號的「楊公廟」⁷⁵，主祀神稱為楊公先師。主祀之外，苗栗縣客家聚落一些廟宇則是以配祀或同祀方式來供奉先師。如後龍鎮南港里14鄰114-1號主祀天上聖母的「清海宮」，配祀楊公先師於虎邊小港次間；獅潭鄉竹木村5鄰北庄28號主祀三恩主的「南衡宮」，也於大正元年（1912）安奉楊公先師神尊⁷⁶；西湖鄉三湖村店仔街4號主祀天上聖母的「五龍宮」（位店仔街北，因其背後山稜形如五條飛龍，庄人稱為五龍山，宮因名為五龍宮），除了同祀楊公先師外，也將曾公先師、廖公先師安奉於同祀之列。

雲林縣西螺鎮埤頭里的張崇岳（日治時期從事化學肥料買賣而致富）古厝，埤院外右前方設立有「楊公先師神位」花崗石材質石碑一座。基座有二層，下大上小，均為八卦造型，由水泥砌成。日治時期南邊下埤頭的大戶人家，先在村莊北邊樹立了一座「泰山石敢當」，面對著北邊的頂埤頭，庄人商討後就請竹山范姓風水師安置了這一「楊公先師神位」石碑，以破解石敢當的煞氣。

屏東縣客家地區亦可以見到楊公仙師神像，但都不是廟裡的主祀神。高樹鄉廣福村「順天宮」主祀媽祖，同祀楊公先師、關聖帝君、鄭成功、神農大帝；位於萬巒鄉萬全村和平路48-1號的鸞堂「廣善堂」，原主祀關聖帝君、文昌帝君、孚佑帝君三恩主，後來加入司命真君成為四恩主，同祀趙大元帥、楊公先師、天上聖母、城隍爺、福德正神等神祇。鸞堂初建於清光緒5年（1879），由廣東省蕉嶺縣露嶺村貢生鍾子華將三聖香火攜來此地，奉祀於信徒黃運長家裡廳堂，後來由地方仕紳鍾成添、林登祥、林秀增、黃運長等發起募捐，興建鸞堂，扶鸞著作善書闡教。民國61年組織管理委員會，68年重建，70年底落成。這是南部客家以楊公仙師為廟宇同祀神的兩個例子。

萬巒鍾氏祖堂雖然供奉有「楊公仙師」神位，但是當地人卻表示那是楊尊、廖尊仙師。據董天錫《贛州府志》記載，廖、曾兩姓都從寧都徙居興國三僚（江西省興國縣梅窖鎮三僚村），「蓋兩家冢宅，皆筠松所卜。」據說曾文迪是楊救貧的首座弟子，也是三僚曾氏的開基祖先。廖瑀字伯禹，相傳曾入山學道，長居虔化州（古甯都）翠微峰金精洞，自號「金精山人」，後世稱廖金精，是三僚廖姓開基祖先。父親廖三傳擅長堪輿，廖瑀自幼耳濡目染，故亦擅長堪輿，後來得到楊公親傳秘笈。其後，贛南堪輿學派繼承了楊救貧重形勢、重龍脈的理論精髓，在贛南世代相傳，楊筠松被尊稱為開山祖師。

由於贛南是客家人南遷的第一個聚居地，許多客家文化的起源地就在贛南，客家建築風水亦不例外，楊救貧在贛州的堪輿活動，使堪輿文化在贛南迅速傳播，隨著客家人在贛南聚居和搬遷過程中大量的建築實踐，楊救貧的堪輿術進而影響到福建、廣東、廣

⁷⁵ 「楊公廟」為一私祀廟宇，為堪輿師羅仕璿先生為紀念風水地理祖師而於民國59年籌建，至民國73年落成才供奉，神誕為農曆3月8日（楊白梅編《財團法人道教發展基金會成立10周年特刊》，財團法人道教發展基金會，2007，頁60）。

⁷⁶ 陳嘉惠〈後龍溪上游地域社會之形成：以獅潭鄉竹木村南衡宮為核心之研究〉（交大客家社會與文化所在職專班碩論，2010），頁54。

西等地。風水信仰與客家民系的形成與發展休戚相關，在贛、閩、粵客家地區，自楊筠松在唐末開創了「形勢派」風水理論以後，這裡不但風水術士名流輩出，而且有的聞達於京師。風水信仰在贛、閩、粵客家地區之所以能夠歷久不衰，贛南師範學院客家研究中心王院成認為，一方面是因當時的歷史條件，風水能夠解決贛、閩、粵客家傳統社會世俗民眾的選宅、擇居等實際生活需要，另一方面風水對於困苦勞頓的贛、閩、粵客家傳統社會世俗民眾，實具有類似於宗教性質的人文主義關懷功能⁷⁷。

由以上溯源可知，「楊公仙師」之所以被萬巒鍾氏視為「楊尊、廖尊仙師」其實亦是其來有自。因為萬巒鍾氏所祭拜的是楊筠松與其弟子廖瑀這兩位堪輿大師，但因廖尊仙師在堪輿界的知名度與影響力均遠不及其師楊筠松，所以屏東縣客家聚落還是以「楊公仙師」為風水大師。在佳冬地區有者甚至直接書刻「堪輿大師」神位（圖5-4）來祭拜，這位「堪輿大師」當然就是指「楊公仙師」，故其建築強調「楊公墩（柱）」之設置。廣義的楊公墩包括基座本身的「墩」，以及豎立在墩上的「楊公（木）柱」（圖5-5），還有貼在柱上的「楊公符」。楊公墩安設位置通常是在祠堂（廳下）左側（龍邊）或土地龍神之左側（龍邊），此為六堆客家祠堂建築風水實踐之一大特色。



圖5-4：佳冬「堪輿大師」神位



圖5-5：佳冬楊氏宗祠內楊公墩之設置

由於祠堂、廳堂是一個宗族、房系的標誌，也是宗族、房系精神文化的象徵，所以人們常常把祠堂、廳堂風水的好壞看作是宗族、房系興衰的關鍵。因此，客家人對於祠堂、廳堂風水的重視遠勝於村落的風水⁷⁸。根據劉秀美對六堆地區楊公墩的調查研究，在屏東縣內共有11座，包括佳冬 4 座、萬巒 3 座、竹田 2 座與內埔、新埤各 1 座。安設在夥房者有 7 處：即竹田福田曾宅、竹田西勢李宅、萬巒硫磺林宅、萬巒萬和鍾宅、新埤打鐵李宅、佳冬昌隆戴宅與佳冬六根羅宅。安設在宗祠者有 4 處：即內埔徐氏宗

⁷⁷ 王院成〈贛閩粵客家傳統社會風水信仰民俗的心理解讀〉（《歷史月刊》244期，2008），頁65~69。

⁷⁸ 劉大可〈風水與傳統客家村落社會——閩西西北村落的調查研究〉（《客家文化研究通訊》8期，2006），頁52。

祠、萬巒鍾氏宗祠、佳冬戴氏宗祠與楊氏宗祠（內有全國僅有的太極兩儀池⁷⁹）。顯見楊公墩之置設多出現在宗族向心力的代表性建物宗祠或建物較完整的夥房。這些墩的類型有三：一是以磚塊堆疊或水泥砌成一個基座與容器，內置軟土，以利楊公柱之豎立及炷香之插置；二是直接以地面泥土當作一個基座與容器，而將楊公柱及炷香插置地面上；三是以香爐當作一個基座與容器，而將楊公柱及炷香插置香爐上⁸⁰。

二、內有土地龍神，外有半月池、化胎

龍神又稱土地龍神，有人認為土地龍神是客家伯公的一種或是自家的伯公⁸¹，但祂其實不是土地公，也不是地基主。其實，土地龍神與風水有關，與土地神不同，沒有生日與姓名，所以也沒有特定的祭拜日，通常是祭拜祖先或其他神明的時候，順便拜拜。但插香時，要先插上土地龍神的香爐，因為土地龍神是龍氣聚集之處，然後再插祖先牌位的香爐⁸²。風水之說認為，如果能在「龍穴」建造房屋、宗祠、廟宇，可帶給家族子孫興旺，而安設土地龍神就代表此一建築的中軸位在「龍穴」上⁸³。

龍神其實就是「龍脈之神」的略稱，為客家建築風水的一種信俗，廟宇、宗祠或宅邸等建物中軸線的神龕或公媽龕正下方，通常都有安設一座小高臺，以放置「土地龍神香（座）位」的神位（圖5-6），讓外面龍脈的氣都能聚集到這個地方，不過大多數是設計成一方凹入的橢圓型（類似虎爺在神龕底下的位置）或長方形的空間，裡面豎立一方寬約1尺或1尺多、高約1.5尺或2尺的石碑，並書刻「土地龍神香（座）位」字樣，或者將書寫「土地龍神香（座）位」的紅紙張貼在牆面，代表其神位，神位前放置香爐一座、清茶一杯、燭臺兩座（圖5-7）。有的會在「土地龍神香（座）位」兩側書寫上下聯文，如萬巒五溝水「和興鍾家夥房」（觀海山



圖5-6：安設在小高臺上的石碑型土地龍神香座位



圖5-7：神龕正下方凹入的空間裡張貼土地龍神香座位

⁷⁹ 坐落於六根村西柵門西北，楊氏後代為表彰祖先創業垂後之德，籌組「楊雲岫公嘗」，大正8年（1919）建，大正12年完竣，以紅磚砌出太極陰陽兩儀，象徵萬物和諧。

⁸⁰ 劉秀美《六堆客家地區五星石與楊公墩》（臺北市：南天，2005），頁62~78、頁234~260。

⁸¹ 許秀霞〈自家的伯公——土地龍神〉（《客家》75期，1996），頁62~63。

⁸² 鍾肇文〈談奉公王、奉阿公、拜阿公婆、拜祖先等過年祭祀活動〉（《六堆風雲》125期，2007），頁26。

⁸³ 漣德忠著、巫凡哲編譯《道教諸神說》（臺北市：益群，1995），頁266。

房旁），其土地龍神香位兩側書寫的聯文是：「土中生白玉；地內出黃金。」（圖5-8）筆者調查，最常見的聯文內容有「福與土並厚；德配地無疆」、「金枝初發葉；銀樹正開花」與「土中生白玉；地內出黃金」三種。有的較不講究，並沒有凹入的設計，而是直接在公



圖5-8：「土中生白玉；地內出黃金」是土地龍神最常見的聯文

媽龕正下方的壁面張貼「土地龍神香（座）位」的紅紙，早晚上香祭拜。而在廟宇、宗祠、住宅等建物的建構、翻修過程當中，也必須舉行「安龍奠土」儀式，以避免修築、挖地、填土、鑿溝或開路時，擾動土地龍神，觸犯神煞，破壞土地龍脈。

黃蘭翔認為客家人住家環境是客家人風水觀的實踐，風水觀貫穿客家人的自然與人造的生活環境，兩者之間可由祖先牌位下的「龍神」來加以聯繫，並將「龍神」稱為客家住宅中「天人交界」之處⁸⁴。許書怡、莊英章訪談新竹客家地區報導人的說法，認為龍神的作用是安頓家中屋宅的龍脈，在新屋落成的時候，請紅頭道士來安龍⁸⁵。房子蓋完後要安龍謝土，徐明福、張珪壽在新埔客家民宅訪談了當地匠師的說法，過程是用米堆成龍形，以銀錢為鱗，五個蛋放龍尾代表招財進寶，珍珠、瑪瑙、琥珀、珊瑚放龍爪的位置，另取兩蛋為眼，要念《龍神經》。在分金線上挖一龍井，將龍頭、龍尾、龍爪、六盞燈置於陶鍋內，最好由肖龍者將陶鍋放入龍井⁸⁶。

夥房公廳安設土地龍神香位的意義，是為了將龍脈、龍氣引入公廳與祖先牌位連貫，祈求歷代祖先讓家道興旺、五穀豐登、子孫繁茂。所以土地龍神香位是必須經過請龍、牽龍、安龍的完整過程，才能請入家宅安置的。原則上客家聚落鄰近必有山，有山就有所謂龍脈，所以有請龍、牽龍、安龍儀式。就是請道士或堪輿業者在自己房屋後方山丘尋找到龍脈，將龍神從山裡牽引到自家安置的儀式。其過程如下：備妥「米龍」與「紙龍」各一條，「米龍」以白米鋪飾而成，必須五官俱全，以鴨蛋為龍眼、碗為龍嘴、線香為龍鬚、108枚錢幣為龍鱗等，置於公廳神桌前的地面；「紙龍」以紙紮龍頭、龍尾即可，龍身以兩條紅絲線為代表。道士帶領家族中屬龍的男丁到屋後的山丘尋找龍脈，然後道士將龍神幻化到紙龍上，眾人牽著紙龍回家，道士再將紙龍與米龍的

⁸⁴ 黃蘭翔〈以「風水」觀點論客家人的住家環境〉（徐正光主編《聚落、宗族與族群關係：第4屆國際客家學研討會論文集》，臺北市：中研院民族所，2000），頁174、頁181。

⁸⁵ 許書怡、莊英章〈新竹客家地區的龍神崇拜〉（《臺灣風物》45卷1期，1995），頁168。

⁸⁶ 徐明福、張珪壽〈新埔地方傳統匠師計劃民宅的程序與方法之研究〉（《建築學報》1期，1990），頁1~32；徐明福《臺灣傳統民宅及其地方性史料之研究》（臺北市：胡氏圖書，1990），頁123。

五官火化，灰燼置於陶罐內，在屋後中軸線的化胎上處挖出一個稱為「龍井」的淺洞，再將陶罐埋入龍井內，完成化胎的安置。在風水上化胎有安穩屋宅的功能，同時也代表傳宗接代「有後」，祈福後代萬世昌隆之意⁸⁷。土地龍神可以視為客家夥房、宗祠風水格局的出發點，龍神安好之後，有些客家夥房或祖堂會在龍井前面放置五個石頭，代表木、火、土、金、水五方的神位，稱為「五行石」，例如五溝水劉氏「進士第」⁸⁸、鍾氏宗祠與內埔李氏宗祠即有五行石與化胎（圖5-9）。



圖5-9：五溝水劉氏「進士第」、鍾氏宗祠與內埔李氏宗祠的五行石與化胎

當聚落如遇有諸事不順遂、人丁不興旺等事產生，客家人會認為是因為「龍脈」不連貫所引起，他們相信可以藉由「牽龍」儀式，導引天地山川的靈氣前來鎮守聚落與家屋。1908年《臺灣日日新報》報導：

阿緞廳港東上里四溝水庄。於本月十日有牽龍之舉。每戶各提一燈。其紳董及庄人皆往山麓致祭山神。祭畢。將燈燃光。引龍歸庄。云龍脈不貫。庄運不興故也。庄有伯公壇一座。將龍神引於座位。座後以數十石玄米裝成一龍。以草為頭。以錢為麟。受庄民之參拜。是日熱鬧非常。有演劇諸餘興。各戶賓客俱滿。查此事於四十年前（筆者案：同治7年、1868年）。潮州庄亦曾行之。然反以為災。該主辨及諸幹事。相繼淪亡。其迷信者且為之說曰。其時所牽非龍。蓋牛也。牛性善觸。彼為觸死耳。噫幸而牽者得牛。設牽者得蛟。其慘不知伊于胡底⁸⁹。

⁸⁷ 聞健〈客家夥房的土地龍神〉，《臺灣》月刊電子報，2009年2月號。

⁸⁸ 五溝水當地稱為「進士第」的劉氏祖房，堂前門楣高掛「進士」匾，但他們不是「進士」身分，因為「進士」旁有「恩歲」二字，所以是「歲進士」，而非實質經過殿試而錄取的進士，「歲進士」是「歲貢生」的一種別稱，其身分只是貢生。歲貢生宅第有「歲進士」之匾，經常被誤解讀為「進士」，五溝水劉氏宗族因有一門三貢生的成就，才受贈「歲進士」之匾。

⁸⁹ 〈龍可牽耶〉，《臺灣日日新報》，1908年6月17日。

由上述舉行「牽龍」活動得知，民眾必須到山裡先祭拜山神、尋龍脈、請龍神，然後才將龍神牽引回庄頭，安座在伯公壇以草為頭、以錢為身的米龍上。目的是讓「龍脈」綿連貫串而不中斷，「龍脈」如能綿連貫串，則聚落自然能夠平安順遂、五穀豐登、人丁興旺。

屋宅內必須安設土地龍神，屋宅外則半月池與化胎的營造亦不可缺。半月池又稱「門口塘」、「風水塘」，然而民間卻習慣稱半月池為「魚池（仔）」。

半月池源自先秦時期，當時天子辟雍為圓形水池，諸侯則用半圓形水池，後引伸將讀書之所稱為「泮宮」。

化胎其原始意義為孕育萬物，亦是客家傳統家宅最重要的區域，是位於宗祠正後面隆起的土胚，以土填高的半月形土堆名為「化胎」。化胎施作的目的，匠師多指出在使宅屋後背有靠山，如人坐椅，後背有靠則可坐得較穩固⁹⁰。在風水上其有安穩的象徵，化胎主管人丁，是宗族生育聚氣之處，代表「有後」、「化育萬物」，就是祈求子孫綿延不斷。化胎與堂屋正身之間會以排水溝隔開，就實際生活功能而言，化胎具有擋土牆的作用，以減緩順向坡泥土隨著雨水沖刷下來；就象徵意義上，化胎實具繁衍子孫的神聖性，因此禁止故意踩踏。

健雲〈太極兩儀生生不息的前陰後陽——客家夥房的半月池〉一文指出，風水師將半月池與化胎結合，並比擬為太極之陰陽兩儀，半月池屬陰，化胎屬陽，兩相結合如同陰陽交錯而滋生萬物生生不息，這種觀點特別符合早期農業時代客家族群希望子孫滿堂、家族興旺的心理，而予採納為家宅興建時的主要風水參考。客家傳統合院式民居門前的半月池、家宅後方的化胎，則與楊筠松為代表的重形勢、重龍脈的風水學說有關，即講究建築應具備「背山面水」的格局，也就是「前水為鏡，後山為屏」（圖5-10）之說，這種格局在客家夥房建築之中特別明顯。客家族群根據形家風水，在選擇興建家宅地點時，原則上背後須有山丘高地，前方需有蜿蜒水流。同時，在科舉時代，求取功名為民間大眾所盼，為了祈求能夠如願，術數者乃將屋宅建築的風水結構與功名求取之間做一連結，將良好的住宅格局比擬為前方有當作桌子的案頭（案山、朝山），後有當做太師椅（或做官者的官帽椅）的椅背（家宅背後須有山丘高地），這樣的格局就彷彿一個當官的人高坐於太師椅上，前方有案頭可以辦公，隱喻著希望自家子弟能高中科甲入泮為官的意思。而所謂家宅前方需有蜿蜒的水流，若



圖5-10：佳冬楊氏宗祠的太極兩儀池是前水為鏡的佈局

⁹⁰ 曾純純〈後堆文化之調查與研究〉（客委會補助大學校院發展客家學術機構成果報告書，2004），頁382。

找不到天然溪流為門前的風水寶地，退而求其次以人工挖掘一座半圓形水池，亦可完成「背山面水」的格局。且挖掘半月池之後，多餘的土方，可用來燒製磚瓦，或搬移至家宅後方營造為土堆型的化胎⁹¹。

傳統認為「前水為鏡，後山為屏」的格局是吉祥風水，前水象徵聚財，後山象徵有後、子孫得以繁衍不絕，此即是受「山管人丁水管財」之說影響。不過，亦有人認為，半月池真正在風水上的意義不是因為「水管財」而挖鑿，而是為了堵住龍氣，因怕龍氣前行不止，乃以半月池之水蓄而阻止之。因為氣遇水則聚，氣遇風則散，所以居址地勢的選擇應前低後高，前方開闊面水，後方背山為屏，最好左右兩側有小丘，如此環抱護衛才能聚氣，氣聚則家興。若在平地，則前方鑿池，後方種植樹叢、竹林或興築坡坎來代替。這種配置的視野、採光及通風俱佳，前方的水亦可取用及調節氣溫，背後的樹叢更有防禦作用。中國人認為好的風水吉地即為藏風聚氣，後有山勢圍繞，前有明鏡、朝案，外有山脈護衛，方為一好風水之地的基本代表。環抱護衛為風水最好的代表典型，其在意境上心理的感覺為有如母親的雙手懷抱，給人安穩安心的感覺⁹²。

從實際生活功能而言，半月池亦可調節暑熱、蓄水以備乾旱之需、平時家居用水、畜養魚蝦鴨鵝或是提供防火救災之用。而從環境景觀而言，坐落在青山綠水的建築物，在視覺上格外令人賞心悅目。

相較於河洛民宅建築，屏東六堆客家傳統民宅更強調的是，整體的建築格局（如一字型之祖堂、一堂一橫、一堂二橫、二堂二橫）、門樓、土地龍神、半月池、化胎、五行石、堂眼（鳳眼）、瓦溝（轉溝）、燈樑（正廳中用以懸掛有姓氏燈與新娘燈之樑，為重視男丁之傳統習俗）、燈對（燈樑下兩側牆堵之對聯文字，內容通常為勉勵子孫之語）、堂號、棟對（棟樑下兩側牆堵之對聯文字）、天公爐等幾個重要部份，背後蘊含著深刻的人文思維與風水考量，特別是祖堂後之化胎、祖堂前之半月池，此即為「前水後山」風水理論之實踐，而「楊公墩（柱）」之設置更為屏東六堆客家建築「風水」實踐之一大特色。

三、從飲水思源到井神敬拜

井神崇拜起源甚早，是中國傳說的重要神靈之一。根據《白虎通·五祀》記載：「五祀者，謂之門、戶、井、竈、土。」所以在很早以前，井神就是五祀之一，祭祀井神等五種「家神」是家家戶戶的傳統習俗。另外《禮記·月令》也記載：「天子命有司，祈祀四海、大川、名源、淵澤、井泉。」可見祀井之俗，不只市井小民，即使貴為一國之尊者，亦將之視為國之大事而亦不能免其俗。

飲水思源的想法讓客家人至今仍然對於井神祭拜習俗持續不墜，新竹縣湖口鄉的謝

⁹¹ 健雲〈太極兩儀生生不息的前陰後陽——客家夥房的半月池〉，《臺灣》月刊電子報，2009年4月號。

⁹² 請參方雅豪〈高雄半屏山對周遭聚落的風水關聯與演變之研究——以傳統建築座落方位來探討〉，中原建築所碩論，2009。

乾桶就回憶說：「還記得小時候，過年時，先父會拿著三支香和一疊金紙，到相思樹下的飲水井祭拜，如今想來應是飲水思源吧！因而仍能維持一種必然的倫理關係，然客家人敬奉自然之神，大都懷抱著敬畏之心，並不會特別迷信這些神祇，更不會向這些自然之神求靈問事之現象。⁹³」何以過去的人對於水井如此依賴與崇敬呢？胡健偉《澎湖紀略》曰：「饑而食、渴而飲，人之性也。……以故遊海曲者，必載水而行；入島嶼者，必問水泉所在。誠以赤鹵之區，甘泉為重，謀之不豫，何嗟及矣！⁹⁴」可見井是作為人們生存最基本條件的飲用水源之一而受到重視。

在中國各地祭拜井神的習俗十分類似，一般是農曆除夕封井，春節後第一次挑水時要焚香燒紙祭井，每逢節日要在井邊準備供品、祭拜井神，以求井水清甜無毒、水源充足⁹⁵。而在臺灣早期民間社會拜井之俗，除於平時早、晚或初一、十五舉行之外，最重要的日期莫過於元旦過年時，家家戶戶要「祀井」⁹⁶。住在新埤鄉建功村的曾昭球曾寫過一篇〈井的傳奇〉，回憶起他小時候落井而被「井神」救起的神奇經過：

有一次，我和小朋友玩皮球，球掉進井中，我沿著石隙而下，拾取皮球，井水見底，清澈如鏡，幾朵飄來的雲彩飛逝而過，一尾尺大的錦鯉優游水中，我看呆了，一不小心掉進水裡，但幸虧又浮上來，我趕緊攀住石隙爬了上來，差點掉了小命。父親說，那條鯉魚是井神，沒有祂，我也沒命了。我幼小的心靈，也這樣深信不疑。因為誰也沒有放魚在井中，誰也沒有看過那麼大又漂亮的魚；我慶幸每月初一、十五做著父母交待拜拜井神的事⁹⁷。

不獨民間祀井，軍旅亦然，史載康熙21年（1682）10月施琅率兵奉命攻臺，大師先屯於平海，而「平海一澳土地荒蕪，所有井泉俱被沖壞；惟剩一井，又淤淺鹽澀，兵士雲集，取水惟艱。琅思昔日耿恭拜井，尚得甘泉。今我奉天子命平海，以救生靈，當效恭禱告。琅遂虔誠禱祝畢，令軍士將井淘淨，而泉水突湧。嘗之，其味清甘。日夜挑汲不竭，三軍是賴。遂勒石，名其井曰『師泉』（贊曰：海島已無泉，三軍幾斷煙！貞誠虔拜禱，汲引任回旋）。⁹⁸」

由於井神一般而言是不雕塑神像、不建造廟宇的，所以屏東客家人對於井神信仰如同早期的伯公信仰一樣，是不供奉神像，而僅以「香



圖5-11：五溝社區工作站後門以鐵件做為香腳來祭拜井神

⁹³ 謝乾桶〈客家敬字亭文化與運作——以新竹縣新豐扶雲社為例〉（央大客家研究所碩論，2012），頁30。

⁹⁴ （清）胡健偉《澎湖紀略》（臺北市：臺銀，1961），卷之2〈地理紀〉，頁46。

⁹⁵ 馬書田《華夏諸神·俗神卷》（臺北市：雲龍，1993），頁129。

⁹⁶ 連橫《臺灣通史》（臺北市：臺銀，1962），卷23〈風俗志〉，頁598。

⁹⁷ 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁586。

⁹⁸ （清）江日昇《臺灣外記》（臺北市：臺銀，1960），卷9（康熙辛酉年至康熙癸亥年共3年），頁404。

（座）位」代表神明。為了感謝神明提供井水，不必再到遠處的水圳、埤塘挑水，人們就在水井身上貼上一張書有「井水龍神香（座）位」、「井座龍神香（座）位」或「井神香（座）位」等字樣的紅紙，以示神明所在之處加以祭拜。有的甚至連香（座）位的形制或字樣也沒有，就直接將線香插立於井旁的泥土地上，有的井旁設立簡單水泥香座，有的以鐵件釘牢於井壁作為小型簡易香爐，以便祭拜井神後可插立香腳之用（圖5-11）。

萬巒五溝水「觀海山房」旁的「和興鍾家夥房」，門楣上書有「和興」字樣，位於西盛路30號，外觀看不出禾坪空間，不僅為五溝社區保存最為完整的圍屋式傳統夥房，也是南部客家地區罕見目前仍然保存有形制完整的「井神香（座）位」的住屋。香（座）位是石碑材質，長約45公分，寬約25公分，書刻有「井座龍神香位」字樣，但後來字跡逐漸模糊，鍾家於是在石碑上張貼紅紙，書有三行字，中間一行書「井座龍神香位」，兩側書「家興泉治水」、「地望水藏盈」字樣。神位前放置茶一杯、燭臺兩座，沒有置放香爐，點燃後的線香是直接插立在磚塊隙縫上（圖5-12）。萬巒鄉五溝水四合院和興夥房文化藝術驛站長鍾魁上先生告訴筆者，和興夥房不僅六堆客家地區保存最完好的井神神位，而且他每月逢農曆初一、十五必定會祭拜井神，以表感恩、飲水思源之意。



圖5-12：五溝水和興鍾家夥房貼有「飲水思源」字樣的水井與井座龍神香位

佳冬蕭宅是屏東縣唯一以宅第類列名為古蹟的客家宅邸，在其第三堂「繼述堂」就供奉著一方邊框雕以枝葉鳥禽的木質位牌，上書刻「天地君親師（中）、井竈龍君（左）、福德正神（右）神位」字樣，雖然井、竈同為五祀之一，「井竈」一詞也是慣用語，如「執粗井竈」是指操持家務，比喻為人婦。「井竈」於中醫是指人的兩鼻孔之穴位，以蔥薑湯擦洗鼻孔及周圍以治感冒的推拿法就稱為「洗井竈」。《宅經》風水學上也有所謂「井竈不處」之語，是指井和竈的位置安設不當。然而一般而言，井神與竈神之神位是分開個別祭祀的，此種將井神與竈神之神位合併為一來供奉的形式在臺灣卻

是十分罕見（圖5-13）。



圖5-13：一般龍神神位是獨立的，而佳冬蕭宅第三堂繼述堂井龍龍君卻是合祀的。

水井既然有井神，坐在井邊上就成為冒犯神明的一種禁忌，被認為會招來厄運。井神之敬拜，多半是每天早、晚上香，但有些種田人很早就出門耕作，沒有足夠時間天天敬拜井神，就會在農曆每月初一、十五，點香奉茶，敬拜井神。過年時，要更換貼上新的「井神香（座）位」等字樣的紅紙。有關六堆客家地區井神信仰的意義與此信俗之隨著水井不再使用而褪逝，許瑞君、徐家莉〈飲水思源的井神信仰〉一文有深刻描繪：

早年興盛期時，竹田各村落中幾乎都擁有二十至三十口，時至今日，原本隨處可見的井神信仰，則已隨著水井荒廢與封起而消逝，極少數不再使用的古井，維持了祭拜井神的信仰，如履豐村的邱家夥房尚保留早晚祭拜的信仰習慣。而尚未消失的古井，則較能在美崙村、履豐村、頭崙村、二崙村的夥房旁見到蹤跡。井神信仰代表著六堆客家人飲水思源的重要精神，祭拜井神不只代表客家人感恩的心，也是祈求水源不斷的一種信仰。竹田鄉頭崙村的耆老李庚表示：「早期供奉給井神的茶水，祭拜後要把茶水倒入在井中，代表井神有喝到茶水，這樣井裡的井水才不會乾枯，才會一直有水。」⁹⁹

過去在沒有自來水和機械挖掘的水井之前，日常用水都得靠人工挖掘的水井，所以有「改邑不改井」之說，意思是指聚落可能隨著村民遷移而變動，但水井位置卻無法

⁹⁹ 許瑞君、徐家莉〈飲水思源的井神信仰〉（臺灣藍色東港溪保育協會《發現竹田水鄉的滄桑與契機》，臺北市：客委會，2007），頁132~133。簡榮聰〈臺灣民間器物崇拜（4）井神、倉神與廁神〉，《道教月刊》9期，2006。

變動。因為日常生活離不開井與竈，井用以供水，竈用以炊事。現今社會隨著瓦斯、天然氣的普及化與方便性，使得現代人使用竈的情況減少許多，因此竈神在臺灣民間信仰也有褪逝的趨勢，但井神信仰似乎是褪逝更加快速而明顯。簡榮聰就指出，過去臺灣民間在無自來水設置以前，街坊鄉里，大多有井；即使住在溪邊人家，因怕溪水不潔或有毒，亦多鑿井；鑿井在傳統的社會有專門挖井的行業，能覘測地下水脈、挖多深有水。挖井之前，擇地燒香奠祭，井挖好砌好之後，也要祭拜；以後，每年冬至，要燒香祭拜，並黏貼紅色的圓仔（米丸），以為「餉耗」，這就是自古遺傳的井神信仰¹⁰⁰。

有些客家聚落則是利用除夕之日，在向眾神辭歲之際，特別準備簡單素果到井邊祭拜井神。井為飲水之源，過去對井神非常敬重，可是隨著水井愈來愈少，井神的崇祀也只有少數廟宇旁附設的大井中才可看到¹⁰¹。在過去以井水為水源的時代，井是生活中最為重要的一項設施，所以儘管平時忙碌而疏於祭拜，但是每當過年時，來到井邊取水，總會不忘先燃香祭拜水井，以感謝井神一年來湧賜甘泉，並祈求將來井水能夠繼續取之不盡、用之不竭。所以祭拜井神不只代表庶民感恩的心，也是祈求水源不斷的一種信仰。

四、伯公、型制與風水

「伯公」是客家人對福德正神的暱稱，也是客家人最為普遍的神明信仰。從建築外觀來看，福德正神在臺灣民間信仰上可分成兩大系統，即客家人系統與河洛人系統，客家人稱福德正神為伯公，河洛人稱福德正神為土地公。南部客家人伯公祭拜的建築外觀，在早期（1980年代以前）未改建之前多屬露天式的伯公壇造型，而河洛人則多屬小祠廟造型。典型露天式的伯公壇，沒有廟宇建築體的空間形式，也沒有神明塑像，更沒有虎爺坐騎，形制類似河洛人的「墓塚」，伯公神位以石材書刻，大小樣式亦類似「墓碑」，故此種露天式造型的伯公信仰，學者對其稱謂的命名多與墳、墓、塚等字眼有關。林美容稱為「墓型土地公廟」，邱永章稱為「石碑墓型伯公祠」，陳板與李允斐稱為「墳墓型伯公壇」，池永欽稱為「墳墓型土地公廟」，鍾永豐與李允斐稱為「原型土地公」，吳奕德稱為「墓塚式伯公」、廖倫光稱為「冢土伯公」，張二文稱為「露天式伯公壇」，蔡明坤、王淑慧稱為「風水型伯公」¹⁰²。筆者則長期慣用「風水型伯公壇」名稱，因為筆者認為墳、墓、塚等字眼的命名完全是河洛人的觀點，就客家人而言

¹⁰⁰ 簡榮聰〈臺灣民間器物崇拜鉤析〉（《文化資產保存學刊》16期，2011），頁20。

¹⁰¹ 劉還月《臺灣客家風土誌》（臺北市：常民，1999），頁145～146。

¹⁰² 「墓型土地公廟」見林美容〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉（《臺灣風物》37卷1期，1987），頁53～81；「石碑墓型伯公祠」見邱永章〈五溝水：一個六堆客家聚落實質環境之研究〉（東海建築所碩論，1989）；「墳墓型伯公壇」見陳板、李允斐〈日久他鄉是故鄉——臺灣客家建築初探〉，收入徐正光主編《徘徊於族群和現實之間——客家社會與文化》（臺北市：正中，1991），頁30～47；「墳墓型土地公廟」見池永欽〈嘉義「內埔仔」客家文化區域的構成及其墳墓型土地公廟的詮釋〉（《臺師大地理教育》22期，1996），頁63～72，及池永欽〈臺灣傳統漢文化區域的構成與內涵——以嘉義沿山聚落「內埔仔十三庄頭」為例〉（《臺灣人文》創刊號，臺師大人文教育研究中心，1997），頁219～220；「原型土地公」見鍾永豐、李允斐《高雄縣客家社會與文化（高雄縣文獻叢書系列9）》（高雄縣：高雄縣政府），1997；「墓塚式伯公」見吳奕德〈高屏地區客家村落墓塚式伯公之建築型態〉，客家民俗文化研討會，1998；「冢土伯公」見廖倫光〈六堆冢土伯公形制與塚信仰初探〉（《客家文化研究通訊》3期，2000），頁97～117，與《塚·冢土伯公之美學凝視——測繪暨調查研究》（臺北市：國家文化藝術基金會，2000）；「露天式的伯公壇」見張二文《土地之歌——美濃土地伯公的故事》（臺南市：翰林，2004），頁96；「風水型伯公」見蔡明坤、王淑慧《六堆內埔客家聚落伯公廟》（臺北市：南天，2005），頁3。

伯公壇的造型與墳、墓或塚等概念或象徵沒有任何關係，而且這種露天式伯公壇的造型本身，其實可視為一種風水觀念的體現與實踐。如同前文所強調的，客家祠堂（廳堂）風水置設的主軸就是土地龍神，而客家村落風水置設的要點正是伯公壇，所以伯公壇造型本身也必須具前低後高、兩側環抱護衛的風水象徵意義。

屏東縣客家聚落常見的伯公信仰，以建物外型分類而言，可分為伯公壇與伯公廟二類，前者為露天式，後者為祠廟式。伯公壇又可分為原石型伯公壇、石碑（風水）型伯公壇二種；伯公祠又可分為石碑型伯公祠、神像型伯公祠、石碑與神像並存型伯公祠三種。筆者將它歸納為下列五種型態：

（一）原石型伯公壇

伯公壇直接以一塊圓形的原石作為代表或象徵，例如內埔老街（東成路巷子裡）伯公，建於光緒年間（1875～1894），由於原石型伯公壇沒有廟舍，無法遮掩風雨，村民於民國75年改建成鐵皮伯公祠。另外在內埔鄉內田村沿著龍頸溪畔就有好幾座不同類型的伯公壇，然而這種原石伯公（圖5-14）隨著重修、改建，明顯地數量已經越來越少。



圖5-14：內埔龍頸溪畔原石型伯公壇

（二）石碑（風水）型伯公壇

石碑（風水）型伯公壇建物大小與一門墳墓相近，其石碑也與一般墓碑大小相仿，這種以一定大小的石碑作為神主的載體，也可稱為「風水型伯公壇」。碑文常見的書刻有：福德正神香座位、福德香座位、福德正神座位、福德正神香位、福德正神（神）位、福德爺（神位）等字樣。這種石碑型伯公壇近來有的會加蓋通風採光的六角形涼亭，以避免風吹雨淋日曬，一方面方便民眾祭祀，一方面也可保護伯公壇避免受到直接地曝曬雨淋。例如竹田頓物庄風水型伯公壇，在伯公壇本體上方加蓋了一座六角亭，而成為一座名為福德亭的伯公亭（圖5-15）。



圖5-15：竹田頓物庄風水型伯公壇加蓋後形成一座伯公亭

（三）石碑型伯公祠

就數量而言，客家聚落伯公信仰原先是以風水型伯公壇為主，當然後來受到河洛人的影響，有的伯公壇改築成有廟體的伯公祠型制，這種將壇改築成祠的現象有日益增加的趨勢，而原有伯公壇的石碑型神主則供奉於新建的伯公祠內。其中，廟體造型最為特殊的是內埔鄉內田村李氏宗祠斜對面一座盔頂式伯公祠（圖5-16），屋頂為六角形，屋坡成反曲線，形如頭盔或轎子頂，所以稱「盔頂」或「轎頂」式，全臺僅有，實可列入古蹟。

此座盔頂式伯公祠依其設計外型、建材與洗石子的工法判斷，筆者應與李氏宗祠屬同一時期，大約建造於昭和3年（1928）。此祠為六角形造型，但與頓物「伯公亭」最大的不同，「亭」的亭體六面全部採光通風，只加蓋亭頂；而「祠」則是小祠廟，常見的祠（廟）體是四面，三面密閉，一面（入口門前）採光，而內田李氏伯公祠則是六角形，屬於「半祠半亭體」，半祠是指半密閉式，半亭是指半採光，即三面密閉、三面（入口門前及其左右兩側）採光。



圖5-16：內埔內田村李氏宗祠前盔頂式的伯公祠

（四）神像型伯公祠

原先的石碑型神主已被具像化神像所取代，神主已雕塑成神像造型，即所謂的「金身」，材質以木材最為普遍，少數為石雕、泥塑或金屬材料。

（五）石碑與神像並存型伯公祠（壇）

伯公祠（壇）內雖然已新雕塑伯公神像，但原有的石碑型神主也未被新祠捨棄，兩者同時供奉於伯公祠（壇）內，其擺設方式通常是石碑型神主鑲於供桌後方的牆壁上，而神主前面放置伯公神像。但就石碑神主與新雕神像所供奉的位置，有時也會因地制宜，例如高樹榕堂「福德祠」（其實是伯公「壇」或稱伯公「亭」，圖5-17），現在仍



圖5-17：高樹榕堂福德「祠」是石碑與神像並存型伯公廟（亭）

維持以前露天式「壇」的樣貌，是在石碑型神主的後上方，直接供奉一尊超大尊（比石碑神主大許多）的福德正神金身（圖5-18），而後改稱福德「祠」，這是六堆地區十分罕見的特例。雖然加蓋了遮陽避雨的屋頂，但是周圍並沒有壁面，所以稱為伯公「亭」比福德「祠」更加名符其實。其半圓形的土壇與石碑型神主、神像被以鐵柵欄圍起來，這



圖5-18：石碑型神主的後上方直接供奉福德正神金身是故意將此空間與信眾區隔開來加以保護的做法，柵欄門前張貼了五張五福紙。

另外有三種是屏東客家聚落所未見者，即（一）文字型神主伯公祠：河洛聚落直接在供桌上方的壁面書寫「福德正神」，或於紅紙上書寫「福德正神」，再張貼於供桌後上方的壁面；而客家聚落除了紅紙上書寫「福德正神」外，也有只寫一「福」字張貼者，此類筆者稱之為「文字型」神主。另外，新竹縣竹北市六家地區許多新建的伯公祠多放置伯公神像，而其神桌後方壁面通常會有一對聯，中間寫一個「福」字¹⁰³。此種祠廟雖屬於「神像型神主」，但「文字型神主」仍然遺留而未被取代。（二）香牌型神主伯公祠：以一定大小（與一般神主牌位大小相仿或更小）的木牌為載體，上書「福德正神」或是「福德正神香牌」字樣，此類無論是河洛或是客家聚落目前保留最少，難得一見¹⁰⁴。（三）圖像型神主伯公祠：將神主圖像化，於石碑上或其它材質上雕刻福德正神圖像。

屏東客家聚落，庄民喜以「盤花」與「金花」（圖5-19）供奉伯公，形成一種相當特殊的祭拜特色。盤花的花材多取用於庄民屋前屋後所種植之花草，如玉蘭花、新丁花（仙丹花）、芙蓉、樹蘭、菊花、夜合、含笑等¹⁰⁵。祭拜過的盤花，被認為是經過神明加持的，用來洗澡淨身可保平安。供奉伯公的「金花」不是真的植物，而是用紙剪裁而成的花。「金花」這種祭祀品，在屏東只有客家廟宇神祀才會使用，除了以金箔紙剪成閩南人「春仔花」（除夕到過年期間插在春飯、發糶上有花形葉片的紅色剪紙）的法器形式外，也有在金花上面直接貼著樊梨花女子面孔的式樣，象徵獻上金花可以增加伯公之神力¹⁰⁶。而以「盤花」與「金花」祭拜神明，正是六堆地區祭祀神明的一大特色。

¹⁰³ 劉敏耀〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉（《中原設計學報》2卷1期，1999年），頁103。

¹⁰⁴ 筆者目前僅在臺南市東山區看過。請參戴文鋒《東山鄉志》（臺南縣：東山鄉公所，2010），頁491。

¹⁰⁵ 為緬懷六堆客家抗日忠孝節義精神，並紀念國父誕辰（植樹節），2006年麟洛鄉與屏東縣政府客家事務局，致力推廣客家五花的種植，所謂客家五花即夜合、含笑、新丁花、桂花、樹蘭。另外六堆客家尚有「六堆客家九香」之說，桂花、絲仔花、含笑、七里香、夜合、玉蘭、黃梔仔、雞冠花、山馬茶及新丁花（仙丹）等南臺灣熱帶花卉。

¹⁰⁶ 劉怡琴〈六堆地區做福還福之研究〉（南大臺灣文化所碩論，2012），頁32。



圖5-19：客家聚落喜以盤花、金箔紙剪成「金花」供奉伯公

屏東客家聚落對於伯公敬祀十分虔誠與頻繁，除了與河洛人一樣在初一、十五、伯公生、除夕、春節等固定日期外，舉凡結婚、添丁、收成（祭拜田頭、田尾伯公）、任官、任職、還願、赴考等都會到伯公壇前敬拜，甚至每天晨、昏都有專人前去打掃、上香、奉茶。

第三節 年中例行的傳統生活祭俗

屏東地區客家聚落目前仍然保存幾種年中例行的傳統生活祭俗，包括做福與還福、拜新丁與長壽食福（請上壽）、渡孤與還神、設天公龕與敬天信仰等，其特色就是強調宗族人倫關係、保持農業社會生活傳統、敬祖與祭神並重。

一、做福與還福

「做福」一詞，清初臺灣文獻已見記載，康熙58年（1719）陳文達《鳳山縣志》云：「二月二日，鄉閭居民仿古『春祈』，斂金宰牲、演戲祀神畢，群飲廟中，分胙而歸，謂之『做福』。¹⁰⁷」這種備辦祭品祭祀土地福神的「做福」儀式，一年至有兩次，即農曆2月2日與8月15日，是為「春祈秋報」。春祈是指春耕之時向土地神明求禱，春耕時風調雨順；秋報則是秋穫之時向土地神明報恩祭祀，所以春祈秋報就是春秋兩季祭祀土地神明。

清初臺灣文獻「做福」也稱為「食福」或是「祈福」。鄭鵬雲、曾逢辰《新竹縣志初稿》載：「歲時祈報，里中鳩資祭社（土神）；祭畢會飲，俗呼食福（春二月二日、秋八月十五日）。¹⁰⁸」蔡振豐《苑裏志》載：「或於春二月、秋八月農家賽會宴飲，

¹⁰⁷（清）陳文達《鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷之7〈風土志〉，頁86。

¹⁰⁸（清）鄭鵬雲、曾逢辰《新竹縣志初稿》（臺北市：臺銀，1959），卷5〈風俗〉，頁175~176。

名曰食福。食福者，以所祀土地神之酒醴，遍飲會內之人而名也（土地神，一曰福德神）。甚有四季皆賽會，名曰『四季福』。¹⁰⁹高拱乾《臺灣府志》載：「二月二日，各街社里逐戶斂錢宰牲演戲，賽當境土神；名曰春祈福。¹¹⁰」

「春祈秋報」是過去臺灣漢人農業社會的傳統祭俗，不只在客家聚落，河洛庄頭亦很盛行。《安平縣雜記》載：「八月十五日，祭當土地福神。由首事鳩金備辦祭品，……與二月初二同；春祈而秋報也。¹¹¹」只是現在河洛庄頭大多直接將2月2日、8月15日稱為「土地公生」，當日祭拜土地公、演戲酬神。日治時期《臺灣日日新報》有以下兩則報導：

陰曆中秋。相傳為福神誕生日。新竹街各處福德祠。皆有演劇祝賀¹¹²。

臺北各村農民。多於舊曆八、九月。恭錄福神。近如下陂頭庄及下塔攸莊。皆酒醴果品。

雜陳祭獻。村夫村婦。盛臨拜祝。大有昇平樂堯天之光景云¹¹³。

可見對於土地福神的敬拜，不只是農曆2月2日，在中秋農曆8月15日土地公生時，祭典亦是熱鬧非凡。

然而不管是春祈，還是秋報，清朝臺灣文獻都是稱為「做福」、「食福」、「祈福」，前者是「做春福」、「春祈福」，後者是「做秋福」、「秋祈福」。可是演變至今，只有春祈才被稱為「做福」，至於秋報已不稱為「做福」，而是稱為「還福」或「禾福」（「禾福」的稱法，筆者目前僅見於六根庄三山國王廟）。而「還福」有人寫成「完福」¹¹⁴。

「春祈秋報」每年兩次「做福」是對土地福神感謝致意的最基本祭祀，但如蔡振豐《苑裏志》所言，清朝臺灣亦有每年舉行四次「做福」的情況，名為「四季福」¹¹⁵。另外據鈴木清一郎的調查，臺灣人對土地福神的致祭稱為「造福」，一般每年至少會舉行四次。《臺灣舊慣冠婚葬祭與年中行事》載：

二月二日夜晚，店主以祭拜土地公的牲醴招待親友、店員，稱為「造福」。商家每月二日與十六日舉行牙祭，一般人每年於二月二日、七月二日、八月十六日、十二月十六日舉行四次盛大祭典¹¹⁶。

鈴木清一郎調查的臺灣人對土地祭祀所稱的「造福」，應該就是「做福」的同音異寫。而至今屏東縣客家人，依然保留「做福」的稱呼與習慣。北部客家族群，一般習慣將

¹⁰⁹（清）蔡振豐《苑裏志》（臺北市：臺銀，1959），下卷〈典禮志〉，頁62。

¹¹⁰（清）高拱乾《臺灣府志》（臺北市：臺銀，1960），卷7〈風土志〉，頁191。

¹¹¹（清）不著輯人《安平縣雜記》（臺北市：臺銀，1959），頁6。

¹¹²〈種福祈福〉，《臺灣日日新報》，1910年9月22日。

¹¹³〈村庄賽會〉，《臺灣日日新報》，1908年10月4日。

¹¹⁴番古伯〈還福？完福？〉（《六堆風雲》86期，2000，頁36）一文認為：「年初是祈願，所以是祈福；年終是還願，應稱還福，但『還』與『完』客家話共音，祈福是『前金』，還福是『後謝』，因此還福比完福要好一些。」

¹¹⁵（清）蔡振豐《苑裏志》（臺北市：臺銀，1959），下卷〈典禮志〉，頁62。

¹¹⁶鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁313。

「做福」稱為「食福」。

先談還福。「還福」有的地方稱為「還平安福」或「還太平福」，日期也與過去農曆8月15日「秋報」不同，現在多在為冬季年底前農曆10月、11月份舉行，以感謝神明過去一年之保佑，使得聚落平安順利，農作豐收。農曆10月者如長治竹葉林（德協村、德成村）15日、佳冬茄苳腳（佳冬村）15日、萬巒五溝水（五溝村）16日、竹田南勢（南勢村）26日、與內埔忠心崙、羅經圈（美和村）10月不定期（依鄉公所公告舉辦完福）。農曆11月者如高樹南郡（長榮村）11日、麟洛上天燈（麟頂村、麟蹄村）、下天燈（麟趾村）13日或15日。唯一例外者是萬巒鄉萬巒（萬巒村、萬和村、萬全村），它不是以農曆擇日，而是訂於國曆12月31日，以農曆推算應也在11月下旬或12月上旬¹¹⁷。

「做福」也稱「起福」，有些地方稱為「做太平福」，就是「祈福」之意，祈求諸神護佑老幼平安、風調雨順、五穀豐收，大多數客庄的大廟或「主伯公」雖都會舉辦做福祭儀，但現在日期卻期大多訂在元月15日元宵前後，與過去在2月2日「頭牙」時不同。做福原先意義是為福神慶生、祭祀、祈福，但後來受到拜新丁習俗的影響，經過人為選擇與改變，除了竹田鄉竹南村頓物潭仍然維持傳統在農曆2月2日舉行外，其餘客家聚落已不在福神聖誕千秋日做福了，而是將「做福」與「拜新丁」兩種不同習俗活動結合為一。日期則提早了二至三星期，如新埤南岸、永興（以上南豐村）元月9日（六堆最早做福者）、新埤建功、沙崙（建功村）、佳冬下埔頭（賴家村）元月10日、萬巒大林（五溝村）、佳冬茄苳腳、六根庄（佳冬村、六根村）12日、萬巒13日、內埔新屋下、老東勢、塘肚（以上東寧村）14日、新埤打鐵（打鐵村）、新埤（新埤村）、萬巒五溝水（五溝村）、內埔上樹山（上樹村）15日、佳冬半見（萬建村）16日（六堆最晚做福者）舉行。

由於「做福」與「拜新丁」兩種不同習俗活動被結合為一，因此「做福」時所搭的「福廠」，現在也被稱為「新丁廠」。福廠本為做福的祭祀空間，而新丁廠照字面意義本是拜新丁的祭祀空間，但因兩習俗結合的結果，使得生下男丁的家庭，必須製作新丁板以及各項祭品，前來福廠向神明祈福答謝。例如目前屏東縣內規模最大的做福活動是在佳冬鄉六根庄（為佳冬鄉最大的客家聚落，包括佳冬村、六根村），每年元月12日固定舉行「做福拜新丁」或稱「新春集福」活動，福廠會提前於元月10日搭建完成，元月11日由大爐主帶領八音團，以伯公神轎到這兩村「四樣角頭」伯公壇請神，將庄內各伯公請到「福廠」來享宴¹¹⁸。元月12日，帶新丁至福廠拜伯公，而後宴請賓客，接著「挾爐主」，並到新爐主家祝賀，最後送伯公，才算完成整個活動。

¹¹⁷ 萬巒（萬巒、萬和、萬全三村）是每年國曆12月31日舉行完福，地點亦是在福德祠。至於何以會選擇國曆而非傳統慣用的農曆，乃是出自當地人認為出外的人可以利用在國定假期前回鄉參加完福的考慮。請參徐主驊〈從地景觀點探討萬巒居民的地方認同〉（中央客家社會文化所碩論，2010），頁93。

¹¹⁸ 鍾逸竹〈作福·拜新丁〉（《六堆風雲》121期，2007），頁34。

此活動就完全將「做福」與「拜新丁」兩項祭俗結合在一起，所以當天除了要祭拜佳冬、六根二村的17處伯公外，三山國王及媽祖等神明也會到場接受生下男丁的信徒祭拜，祈求神明保佑小孩平安、健康長大。

然而在河洛人聚落，做福與拜新丁兩項習俗至今還是分開進行的，農曆2月2日祭典，雖不稱為「做福」，但仍會於土地公生日舉行祭祀、共食祭品、演戲慶祝等「食福」等活動。臺南永康有一「福份會」組織，其參加資格限已婚男性，從結婚當年起每年要繳交一定費用，而「添新丁」的信徒，則在該庄頭廟宇主神聖誕時，製作紅龜或水（果）餅到廟宇還願謝神，然後將祭祀過後的紅龜或水餅分送給加入廟宇「福份會」者。參加者至60歲以後就稱為「老大」，可以不用再繳交費用，成為「老大」之前所分到的餅稱為「福份餅」，之後所得的餅稱為「老大餅」¹¹⁹。

南投縣竹山鎮社寮紫南宮，除了農曆2月2日土地公生日有金雞祝壽的活動外，也有一項類似「拜新丁」的活動，即於農曆元月16日舉辦「吃丁酒」傳統民俗活動。前一年元宵節後到今年元宵節前的一年當中，社寮紫南宮轄區內所有生男丁者，元宵節當天必須獻上至少一隻以上的整隻閩雞來祭拜土地公，16日上午廟祝會將雞頭及尾椎部份切下，由「出丁」的人帶回，其餘雞肉仍留在廟裡煮成雞酒，以供社寮信徒分享喜氣。可見在河洛人庄頭雖然不如客家聚落盛行，但也有拜新丁之習俗，例如萬巒的佳和村、佳佐村村民，會於農曆元月15日舉行拜新丁儀式，即將去年出生的男嬰抱到「佳和宮」前向神明祭拜，祈求嬰兒平安長大，出丁的家裡必須準備一擔約60隻的小型「丁龜」，及麵製的大型龜頭一對，送至佳和宮祭神酬戲，然後將祭拜完的小丁龜送給村民分享，龜頭一對由廟方迎回出丁的家裡，以示祝賀¹²⁰。

六堆大多數地區，隨著新丁受到社會的重視，「拜新丁」祭俗逐漸被強化，例如六堆攝影家李秀雲（竹田人，1919～2001）有一張1960年代李屋夥房拜新丁的照片，即李秀雲夥房裡有人出新丁，於是先在國王廟前拜完伯公後，再回家祭祖。但強化「拜新丁」的結果，使得過年後的「做福」提前到元宵「燈」（丁）節這一天，新丁板、新丁花成了做福不可或缺的祭品，所以「做福」也被稱為「做新丁福」，此時添新丁的喜悅，似乎是凌駕於初春祈求風調雨順、五穀豐收的祈願了¹²¹。不過，現今在竹田卻是一個重新回復到維繫傳統的特例，有意淡化拜新丁對做福的影響，不論是2月2日的春祈福，還是8月2日的秋祈福，並未見拜新丁成為重點祭俗，讓做福祭典純粹化，新丁福的影響逐漸消逝，相較於佳冬地區，竹田祭祀供桌上必然會有「福首餅」的敬供來看，現今土地福神才是竹田做福祭祀的主軸。

每年於新春或孟冬之際所舉行做福與還福祭祀活動，儘管各聚落存在著些微差異，有

¹¹⁹ 戴文鋒《在地的瑰寶——永康的民俗祭儀與文化資產》（臺南縣：永康市公所，2010），頁94～115。

¹²⁰ 戴文鋒《95年度屏東縣寺廟信仰及有關祭祀文物普查計畫：以南屏11鄉鎮為調查對象》（屏東縣：縣政府文化局，2006），頁53。

¹²¹ 古秀妃、古秀如《六堆顯影李秀雲》（臺北市：客委會客家發展中心，2012），頁102。

的注重做福，有的重視還福，但其祭祀慣習仍舊維繫著清朝時期農業社會春祈秋報的傳統思維，換言之做福還福祭儀習俗早已融入屏東縣各客家聚落居民們的生活作息中。另外，客家聚落的做福、完福往往刻意與相鄰村莊的時間錯開，以便可以宴請鄰村親朋好友。

二、拜新丁與老壽食福

元宵節前後除了舉行拜新丁的祭俗外，也會請年高的長者「登席」食福。一般人參加食福可稱為「伯公宴」或「食伯公福」，但年長者登席參加伯公宴席則稱「長壽宴」、「請老壽」或「老壽食福」。拜新丁是指家中有添新丁者必須製作「新丁板」前往「福廠」謝神；而老壽食福則是邀請男性年長者免費參加食福盛宴。拜新丁祭俗與老壽食福兩者看似一少一老的不同活動，其實兩者不但息息相關，而且都是從「做福」祭祀活動中衍生而來、串聯起來。

（一）拜新丁

由於元宵是燈節，「燈」與「丁」諧音，故漢人早有元宵求丁之俗，清代臺灣文獻記載：「元宵，各家先於十三夜起，門首掛燈，廳中張燈結彩。至十五夜，各家俱備牲醴碗菜，供奉三界，闔家燕飲，鳴鑼擊鼓，極為熱鬧。間亦有裝扮故事，往別澳遊玩者。各廟中張燈，男女出遊看燈，廟中札有花卉、人物，男婦有求嗣者，在神前祈杯，求得花一枝，或麵龜一個，回家供奉。如果添丁，則明年元宵時，倍數酬謝。¹²²」這是元宵燈節，到廟裡求丁之俗，如果添丁，則到廟裡還願。陳朝龍〈竹塹竹枝詞〉詩云：「鐙市煌煌一道開，遊人多處玉成堆；就中無數嬌癡女，為祝添丁逐隊來。」詩後註曰：「上元夜，婦女向神前求乞香花燈果，以卜宜男；得如願者，來歲各如所乞加倍酬神。¹²³」

臺灣添丁謝神之俗在客家聚落，則有一個較具規模的年中例行祭俗活動，稱為「拜新丁」，其舉行日期都在元宵前後。即在「新春集福」期間，添新丁的家裡會準備「新丁盆」，一個盆就代表一個新丁，盆內放置米製的「新丁板」（客家話又稱「紅板」或「龜板」，類似河洛人的「紅龜粿」）作為祭拜品，集中於福廠中祭拜。這類祭典在全臺各地客家地區均可見到，有的稱為「新打丁」，例如苗栗縣獅潭鄉（新店村、永興村、和興村）；有的稱為「拜新丁」，例如臺中縣東勢鎮、高雄市美濃區（相對於農曆年尾還福的「滿年福」，美濃地區稱年初做福稱為「新年福」，亦稱「正月福」或「太平福」，然而其主要儀式與祭祀內容與新丁有關，故亦稱「拜新丁」）、屏東縣屏東市海豐地區、內埔鄉、萬巒鄉、佳冬鄉昌隆、豐隆、賴家、佳冬、萬建、六根、新埤鄉、車城鄉保力村（鄉內唯一客家聚落）等¹²⁴。

元宵節六堆客家人並無重要行事，但如遇有添新丁，則一定會隆重舉行祭祀。鍾壬

¹²²（清）林豪《澎湖廳志》（臺北市：臺銀，1963）卷9〈風俗〉，頁316。

¹²³（清）鄭鵬雲、曾逢辰《新竹縣志初稿》（臺北市：臺銀，1959），卷6〈文徵〉，頁255。

¹²⁴ 戴正倫〈儀式中身份的轉化——以客家拜新丁為例〉（中央客家文化所碩論，2006），頁4~5；魏瑞伸〈客家民俗節慶的蛻變——以臺中東勢新丁板節為例〉（中央客家文化所碩論，2011），頁24~31。

壽《六堆客家鄉土誌》載：

正月十五元宵的行事，在六堆客家庄並不時興。惟有添丁人家，辦牲醴到神廟或祠堂告祭一番，還要做新丁板（龜板）分贈鄰居親戚，同慶添丁之喜。就在元宵前後，六堆各庄有「作福」，是求一村之主福德正神保佑之行事。由數名公舉或輪流擔任的「福首」主其事，以豚羊五牲隆重祭祀，祈求今年村中老幼平安，風調雨順，五谷豐收，盛大些的，還要演布袋戲或紙影戲，費用都由福首負擔¹²⁵。

屏東客家地區拜新丁最著名的聚落是六根庄，春節期間舉辦「新春集福」活動，從農曆元月10日起開始「搭廠」¹²⁶作為祭祀空間，此廠稱為「福廠」，亦稱「新丁廠」。所謂的「福廠」就是祈福用的祭祀空間（圖5-20），六根庄每年做福會在三山國王廟前搭福廠，福廠的木柱、掛匾是光緒4年（1878）訂製的，一直延用到現今，是地方重要的文化資產（圖5-21）。

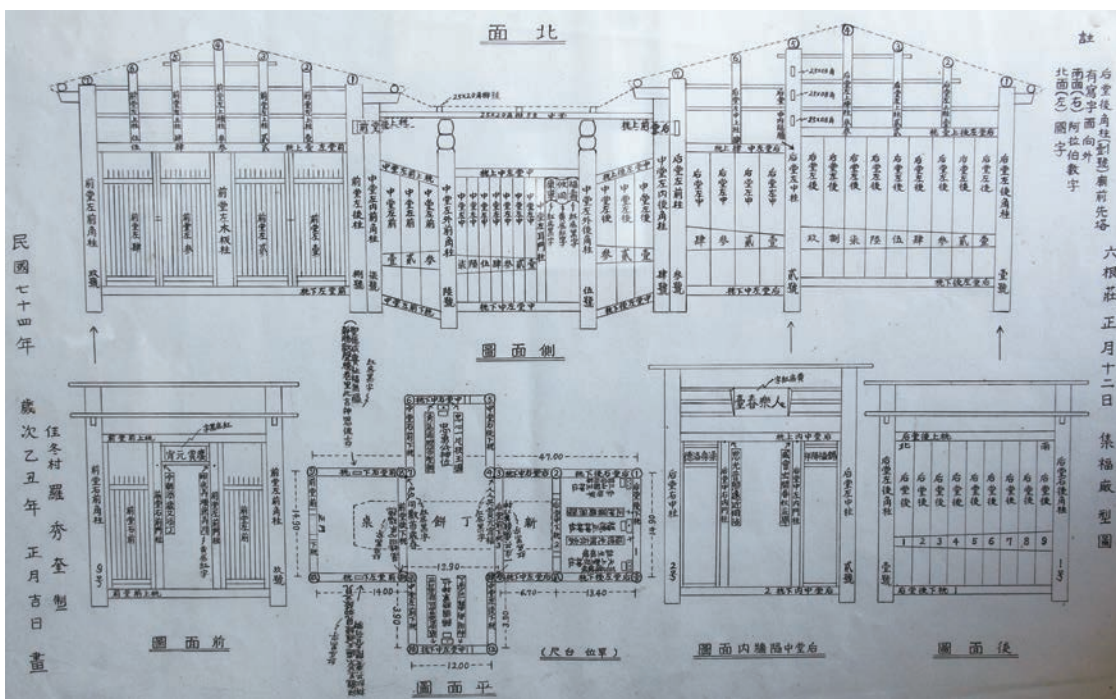


圖5-20：六根庄福廠架構圖



圖5-21：六根庄光緒4年（1878）福廠掛匾等古物

¹²⁵ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：長青，1973），頁317。

¹²⁶ 所謂「搭廠」，是指過去於路旁或農田中搭建暫時草屋，作為簡單祭祀空間；而近年來塑膠帆布製品取得容易，「搭廠」材料也多以組合鐵架作為支架，結合塑膠布或帆布而成，十分方便、省力、快速。雖然「搭廠」也稱為「搭棚」，但作為露天擺設酒席的場地只可稱「搭棚」，而不能稱為「搭廠」；而作為神明暫時安奉的空間，既可稱為「搭廠」也可稱為「搭棚」（參戴文鋒《東山鄉志》，臺南縣：東山鄉公所，2010，頁635）。

佳冬福廠十分講究傳統，並沒有近年各地常見的以鐵架作為支架，結合塑膠布或帆布搭建而成，而是以福杉作為樑柱支架，以大小長短不一的樑柱與木板編號搭建（圖5-22）。



圖5-22：六根庄1971年的福廠與「新春集福」活動

福廠完成後會於堂前門口張貼門聯，上書：「昨夜弄燈兼弄月；今朝添歲又添丁。」可見搭建「福

廠」最初原是為了祈福用的祭祀空間，至今反而已變成拜新丁祭儀不可或缺的主要場域。堂前門口並供有豬羊牲禮，左豬右羊（龍邊豬、虎邊羊）。元月11日請神、舉辦祈福儀式，元月12日舉辦拜新丁祭典，在「人樂春臺」匾額下，新丁板上插滿鮮花，由新丁盆的盆數就可以知曉今年新丁人數的數量，並在此日擲筊擲出明年的新丁爐主，活動持續至元月13日送神完才結束。〈六根庄拜新丁之由來〉云：

林爽文之亂，客家人平亂有功，「三賜褒忠」後只准男丁當兵來臺，……客家人在缺少女人祖婆的環境下，對新生代，尤其是對男丁（新丁）是多麼寶貝啊！在乾隆先後，祖先筭路藍縷，未有家廟（宗祠），又未揹祖先之遺骸過來，莊民無法將「新丁板」奉敬祖先墳墓，商議在元宵佳節正月十二日新春集福之期，在三王爺廟前廣場搭棚請「六根莊福德正神」（眾土地伯公）作主，祈求註生娘娘、三山國王（千山功侯），保佑男丁順利長大繼承家業，並能保家衛土安社稷。在當時墾殖農業社會重男輕女觀念下，六根莊在清朝時期組織了「新丁會」，光緒四年訂置「福廠」，沿用至今，可稱最古董級的六根文物。廠內有：

后堂中聯：福德光被有象，正神寵錫無疆。后堂中殿有神牌座位如下：

左營福德正神、水涵頭福德正神（港口埤西雙叉路邊大伯公）

港口莊福德正神（已廢庄在茅園邊）、榕樹坪福德正神（佳冬舊農會北）

鎮山樓福德正神（北柵蕭家開庄伯公）、溝仔唇福德正神（萬建西柳樹溝）

望更樓福德正神（消防隊後）

六根莊福德正神香座位（西邊大伯公壇，乾隆四十一年建）

長橋頭福德正神（圳水邊）

過路埤福德正神（圳水邊）

南門首福德正神 四角埤福德正神（圳水邊）

建醮福德正神（慈恩寺前）、下崙仔福德正神（五條圳賴崇文家附近）

水關頭福德正神、四座屋福德正神（四塊厝庄東北）¹²⁷

¹²⁷ 該會《六根莊三山國廟》（佳冬鄉六根莊三山國王廟千山功侯管理委員會，1997），頁10。

據佳冬地區耆老的回憶，昔日家有出新丁者，會製作米製板食，祭奉於祖先墳墓前，故此板亦稱新丁板。現在因由聚落民眾搭建福廠合祭，故攜帶新丁板祭祖儀式，已經消失¹²⁸。

新丁板原本是祭祀祖墳的祭品，所以是具有「墓糶」的意涵，但在祖墳未遷來臺、各姓宗祠尚未建立的情形下，作為掃墓祭祖、宗祠祭祖的祭品新丁板，後來就轉而成為公廟前臨時搭建的福廠拜神供品，用以祈求眾伯公、三山國王諸神護佑新丁平安長大成人，清朝時期成立的「新丁會」就成為「祀神」而非「祭祖」的祭祀組織。六根庄現今不僅是全臺各地客家聚落拜新丁最為隆重盛大的地區，其做福與拜新丁兩項祭俗也已經完全結合在一起，所以當天村落裡17處伯公神位會被請到全臺有文獻可稽最早的福廠。

六堆在上元時節，各村落會輪流舉辦「拜新丁」祭典，日期不一，祭祀日期有元月9日、10日、12日、15日、16日等，都集中在元宵節前後，是故有「慶賞元宵、添燈又添丁」之說。新丁板數量通常一戶是24個或36個，板上會插上仙丹花。六堆客家人習慣稱仙丹花為新丁花，出丁的家裡有人會放著新丁花，表示家裡有男丁出生、家族又多了一個支系。拿到廟宇拜神還願的新丁板，也會以紅紙書著：「沐恩信士弟子○○○長（次）男／孫○○○新丁敬奉」字樣。

車城鄉保力村凡生男丁之家，也於元宵節酬神還願，當地人稱為「出新丁」，地方長老並籌組「新丁會」，每年擲筊決定人選，來負責籌備「拜新丁」事宜¹²⁹。萬巒鄉佳和、佳佐二村去年出生的男嬰，必須於今年農曆元月15日元宵節舉行「拜新丁」儀式，即家人以一擔丁龜（小隻60隻）及麵製龜頭（大隻）一對，到佳和村「佳和宮」前祭拜神明，祈求男嬰平安長大。

與「拜新丁」意義相似的儀式，尚有屏東市海豐三山國王廟正月15日元宵節當天晚上「巡男燈」（又名迎男燈）的盛大遶境活動。當年度添丁的人家，都會到海豐國王廟點燈慶祝，昭告「添丁」，並且祈求國王庇佑新丁平安長大。王爺神轎上掛滿了各家姓氏的燈籠，燈上都寫上添新丁家族的姓氏，廟方說以前添新丁多的時候，廟方還得抽籤並限定第一胎男丁才能「出燈」，稱為「巡頭燈」。2000年以後，由於每年回報的添丁人數越來越少，所以只好取消「巡頭燈」而改為「巡男燈」。而農曆初一到初三期間，去年農曆1月到12月出丁的家戶要向廟方登記，俗稱「報燈」，並且要準備兩箱橘子，分給去年度新婚夫妻各兩粒橘子，祈求早日添丁。吉時一到，出境遊巡，陣頭、舞龍、舞獅隨行，鑼鼓喧天，是海豐當地熱鬧歡喜的年中例行祭俗。

不過，隨著農村人口外流、少子化問題出現、重男輕女觀念逐漸淡薄、男女平權興起，以及女性在社會上的角色與能力獲得肯定，當代對於「丁」的概念也有不同的思維與詮釋。例如臺中市東勢區客家人稱生男為「全丁」，稱生女為「半丁」；添「全丁」

¹²⁸ 賴旭貞〈佳冬之祭祀與村落組織〉，曾彩金主編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：宗教與禮俗篇》（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001），頁323。

¹²⁹ 張添金《琅嶠客：保力村誌》（屏東縣：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁98。

以「新丁板」謝神，添「半丁」則以「桃板」（桃子形）祭神。臺中市客委會規劃暨推廣組長魏瑞伸指出：「東勢客家庄開始接受桃板謝伯公的年代已不可考，只要居民加入伯公廟新丁會，當並在前後兩年元宵節期間，家有新婚、添兒生女等喜事，即製作米板到廟內酬神，並送板給廟內會員食用，分享喜悅¹³⁰。」

2009年起，萬巒社區發展協會將拜「新丁」傳統更改成拜「新丁、新枝」來舉辦活動，也就是從女性同樣能為家族開枝散葉的思維出發，將「丁」的概念重新定位。過去同為萬巒庄的萬巒村、萬全村、萬和村三村，於農曆元月14日做福，上午8時30分，參加拜新丁、新枝的小孩子由家人帶領，齊聚萬巒庄福德祠前，向伯公上香祈求平安，小男生戴上新丁帽，小女生戴上新枝帽，每人還有紅包、平安符、紀念品。

和過去一樣，拜新丁時會在新丁板上插上仙丹花，而拜新枝則為創新的思維，即在新丁板上插上春仔花，以春仔花象徵新枝。而「拜新丁、新枝」的思維也是「新」的，因為「新丁」與「新枝」的「新」字，也被賦予新的意義，即廣義的解釋為「未參加過的小朋友」，而不是限於去年出生未滿週歲的新生兒，所以參加「拜新丁、新枝」也出現二、三歲的小朋友。

客家族群是一個高度父權的社會，由氏族對祠堂的重視，可窺知祖先對客家族群的重要性，對新丁祭俗的強調，亦顯示出客家強調香火傳承的觀念。但隨著農業社會轉型到現代社會，少子化時代來臨，勢必不斷地衝擊著客家傳統拜新丁的年中祭俗，「桃板」與「新枝」祭俗的產生，確實意味著客家聚落從傳統農業社會邁向當代社會已經注入一些新思維。

筆者認為，「祭祖」是以新丁板為祭品，而在公廟祀神拜新丁也是以新丁板為供品，但六堆客家人從「祭祖」到「祀神」拜新丁，其習俗演變很可能經歷過一段重大的歷史轉折。就祭祀時間點而言，只要出丁，原本就是可於每年掃墓或者隨時，於祖墳或家中祠堂，向列祖列宗祭告家中出丁喜事，並求祖先護佑新丁平安長大。由於每一家族出丁的日期不同，所以各家族祭祖拜新丁的日期當然也是不一，如今卻演變成一致性固定在每年元宵前後。就祭祀地點而言，原本是在自家宗祠或祖墳的私人場域，如今卻演變成在村莊公廟的公共場域。就參與規模而言，原本屬於家族性的、個體戶的「祭祖」行為，如今卻演變成一個聚落性的、龐大的、集體性「拜新丁」儀式活動。而這樣的歷史轉折，從六根庄福廠在光緒4年（1878）以前就已經設立來看，至遲在清朝末年時這種在公廟場合、於固定日期舉辦的集體性、聚落性拜新丁風俗已經形成，「新丁會」組織正可反映出聚落性集體拜新丁祭俗至遲於清末已經形成。當然也很可能就如〈六根庄拜新丁之由來〉所言，早在乾隆年間「新春集福」的拜新丁祭俗已經形成。至於清朝客家聚落「新丁會」組織的形成，則除了反映出傳統農業社會重視男丁的觀念外，可能也與客家聚落開墾過程中面對族群關係緊張、自我防衛的集體性要求有關。

¹³⁰ 梁貽婷〈男女平等／客家添女做桃板〉，《中國時報》，2012年2月6日。

（二）老壽食福

臺灣漢人的日常生活中，早已利用傳統「食福」活動創造出「安老迎福」的飲食文化，此一「安老迎福」的飲食文化俗稱「長壽宴」、「請上壽」或「老壽食福」。而至今屏東縣客家聚落仍保有此一敬老之飲食文化，鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》載：

就在元宵前後，六堆各庄有「作福」，是求一村之主的福德正神保佑之行事。……中午宴請上壽的老輩，在福德祠前同申慶賀¹³¹。

鍾壬壽指出受邀請參加「長壽宴」的對象是「上壽」者，所以此一活動也稱為「請上壽」。上壽、中壽與下壽是古時合稱為「三老」，《左傳·昭公三年》孔穎達疏云：「上壽百年以上，中壽九十以上，下壽八十以上。」《莊子·盜跖》云：「人上壽百歲，中壽八十，下壽六十。」上壽自古是「三壽」之上者，是指百歲以上的長者。而當今「請上壽」受邀並不限於百歲人瑞，而是一般長壽者。至於年紀多大才算長壽，其實也沒有一定的標準，因地而異，60歲、70歲、80歲都可。

「食福」為臺灣農業社會一項淵源已久的傳統祭祀宴飲活動，故清代臺灣方志云：「春二月、秋八月農家賽會宴飲，名曰食福。」當天會員們群聚祭祀、宴飲、分胙（筆者案：分享祭祀完畢之肉）、看戲，陳文達《鳳山縣志》載：「二月二日，鄉閭居民仿古春祈，斂金宰牲、演戲祀神畢，群飲廟中，分胙而歸，謂之做福。¹³²」在特別重視伯公信仰的客家聚落，庄民認為食福可以分得到伯公帶來的福份。

做福時祭拜伯公的少牢（豬、羊）成為食福最重要的食材，早期福首還會到會員家中收取白米，以作為食福中的米飯，如竹田竹南聚落。六堆客家人把食福與敬老觀念結合在一起，除了邀請一般村民、福首「登席」外，也會邀請該聚落的男性長者「登席」，且不用負擔費用。然而隨著老壽平均壽命延長，若仍維持60歲為「老壽」標準，恐造成經費吃緊，於是有些聚落以提高到65歲、70歲甚或80歲的標準。例如新埤鄉打鐵村，於元宵當天舉辦拜新丁儀式，午間則由福首主辦壽宴，宴請村中年滿65歲的男女長者，以示敬老¹³³。

客家在男尊女卑、重男輕女觀念下，大部份地區仍然維持傳統的拜新丁祭俗，少數地區如萬巒則將傳統的拜新丁改成「拜新丁、新枝」儀式，頗有男女平權的思維。同樣的，過去「老壽食福」宴請對象只限男性，如今也有些地區已開始邀集女性，以示男女平權。例如新埤鄉新埤村，於元宵當天舉辦拜新丁儀式，除將新丁板發給民分享外，午間則由福首主辦壽宴，慣例是宴請村中年滿60歲的男性，現今年滿60歲的女性也在受邀之列，經費則是村民共同分擔，以戶為單位，每丁收150元（當年度開會確定金額）¹³⁴。

¹³¹ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：長青，1973），頁317。

¹³²（清）陳文達《鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷7〈風土志〉，頁86。

¹³³ 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁528。

¹³⁴ 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁500。

萬巒中午宴請「老壽食福」，邀請鄉內70歲以上的長輩，約有三、四百人參加。新埤地區，早期也是以70歲以上的長輩為「請上壽」的邀請對象。佳冬鄉六根村人於拜新丁前一天晚上，宴請六根村年滿70歲之男性，於三山國王廟前廣場「吃長壽宴」¹³⁵。

三、渡孤與還神

渡孤是指超渡幽冥，還神是指對天公的感謝而舉行拜天公儀式，兩者雖非客家聚落所獨有的習俗，但其舉行的時間點與河洛人有明顯差異性，有其獨特性。客家渡孤除在中元舉行之外，在春祈秋報的社祭——做福、還福時也會舉行，還神的拜天公儀式更是在做福、還福、除夕、伯公或者其他神明聖誕都會舉行。

（一）渡孤

客家話渡孤是指超渡幽冥、普渡孤魂野鬼。講到渡孤一般人都會聯想到中元節鬼月的普渡，但客家的渡孤與河洛人所認知的普渡還是有所不同。屏東縣籍客家學者曾喜城就指出，客家庄不僅七月半要渡孤，村庄大廟新春祭天的做福、秋季祭天的還福，以及庄民代代流傳的習俗都要渡孤。做福、還福及中元節都是村庄祭典的大事，下午3點，家家戶戶準備好了祭品，打點好紙錢，在村庄大廟前的村街上，排放了100多公尺的供桌與祭品、鮮花素果。在觀世音菩薩、地藏王菩薩的福祐之下，孤魂可以處處享用家家戶戶準備的豐盛祭品¹³⁶。渡孤進行的時間點除了與河洛人一樣的農曆7月以外，在春祈秋報的做福、還福祭典也是重要的時間點。儘管也有人認為渡孤儀式是還福祭典的要項之一，而不在做福祭典之列¹³⁷，但祭祀伯公眾神的做福、還福與普渡幽冥的渡孤，都是祈求全庄平安的祭典，只不過渡孤是小祭典，有時被視為做福、還福大祭典的一部分。

（二）還神

客家還神就是河洛人所謂的拜天公，只不過河洛人拜天公固定的年中例祭是在農曆1月9日天公生之時，與婚禮中的結婚前一天「長子拜天公」；而在屏東客家地區「還神」多與做福、完福等例行祭典結合。不過，如同「還福」有人寫成「完福」一樣，「還神」也有人寫成「完神」。簡而言之，還神就是為表示對玉皇上帝的感謝而舉行拜天公及三獻禮的祭儀。

除夕當天，客家人在凌晨都得先設高臺拜天公，天亮以後，還得分頭到村莊各處的角頭廟中敬神，稱為「完神」，意指感謝眾神在過去一年的保佑¹³⁸。而在婚禮中亦有還

¹³⁵ 戴文鋒《95年度屏東縣寺廟信仰及有關祭祀文物普查計畫：以南屏11鄉鎮為調查對象》（屏東縣：縣政府文化局，2006），頁75。

¹³⁶ 曾喜城〈小莊事情〉，《臺灣時報》第24版／副刊／藝文，2010年7月23日。

¹³⁷ 賴旭貞〈春祈秋報——客家六堆的做福與完福祭祀之研究〉（客委會客家學術研究獎助論文，2008），頁49。

¹³⁸ 林金作〈生命禮俗〉，曾彩金主編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：宗教與禮俗篇》（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001），頁258～259。

神習俗，陳運棟《臺灣的客家禮俗》載：「南部六堆客家人有的人在同日深夜，另準備牲禮祭拜天公眾神，俗稱『完神』；所謂完神是由起神而來，而起神則是向天公諸神祈福許願，所必須完成的祭祀，若無起神則無須完神。¹³⁹」客家人這種結婚前一天夜晚還神，與河洛人結婚前一天夜拜天公，兩者儀式過程雖有些差異，客家人的還神儀式由禮生來主導，進行三跪九叩禮；河洛人的拜天公則由道士主導，且多了一般酬神較為罕見的嘉禮戲（傀儡戲）演出¹⁴⁰，但意義與目的卻是相同的，都是為了向玉皇上帝表達感謝而舉行儀式。

還神祭儀可分三階段，一是結壇，即是用長條椅將八仙桌墊高，以不同高度區分出神明階序，搭設起頂桌、下桌（或頂桌、中桌、下桌）供桌，以象徵神明位階有上、（中）、下的不同。二是拜天公。三是三獻禮。

結壇時，頂桌桌腳下必須墊著壽金，以示神聖與世俗區隔。供桌的擺設，屏東縣內河洛人地區只有頂、下桌之分，因河洛人認為頂桌是供奉位階最高神明天公，下桌則是供奉位階低於天公等神祇；而客家地區大多數也是與河洛人一樣只有頂、下桌之分，不過少數地區還神時則分頂、中、下桌，頂桌是供位階最高的神明天公、中桌是供觀音菩薩等中階神明，下桌則供伯公等下階神明。頂桌只供鮮花、蠟燭、清茶、糕餅、米粿、果品、乾料等齋品，下桌為葷食供品，包括全豬、全羊、全雞、魚、魷魚等五牲，還有紅龜、糕餅、甜點等。各地頂、下桌供品大致相同，少數客家聚落有些不同，如竹田竹南聚落頂桌會供「山珍海味」，即鹽、糖、薑、豆類等物。

在還神的頂桌供品中，客家與河洛人最為不同的一項供品就是「齋米」，這是客家特有的一種供品。所謂齋米就是甜的糯米飯糰，因為客家聚落不像河洛人習慣擺放「菜碗」，而是以齋米代替，具有吉祥的意義在裡頭¹⁴¹。

頂桌桌前繫有吉祥圖案的「桌裙」（也稱「桌圍」），置設有紅、黃、青三色燈座，神桌兩側各繫上一支帶頭帶尾、留有蔗葉的甘蔗，兩支甘蔗尾端再以紅線綁在一起，形成一拱形，並懸掛一對高錢（也稱長錢或長錢紙），中間綁著一支撐開的黑傘，象徵給予神明出巡時遮陽用。

四、天公龕與敬天信仰

客家俗語有云：「年頭做福，年尾還神。」祭祀祖先與天公、祈求祖先與天公保佑是漢人生活中最重要的宗教觀念，舉凡婚喪喜慶、逢年過節，都必須祀祖祭天。客家村落最

¹³⁹ 陳運棟《臺灣的客家禮俗》（臺北市：臺原，1999），頁41。

¹⁴⁰ 臺灣的傀儡屬於懸絲傀儡，傀儡戲臺語稱為「嘉禮戲」，傀儡戲與一般廟會酬神的民間戲曲不同，它是以除煞禳災為主，是故更添加神秘詭異的色彩。傀儡戲表演的場合主要是在「拜天公」和「謝土」儀式，「謝土」如新廟、新居、新聚落、新戲臺（院）完成時驅除邪崇土神；而結婚前一晚拜天公儀式，大多為夜子時（23時）起開始，流程依序為鬧廳、敬拜天公、誦讀經文、決定戲齣、淨臺請神、演出（玉皇上帝）、敬拜三界公與南北斗星君、誦讀經文、決定戲齣、演出（三界公、南北斗星君）、奏請諸神、演出（諸神）、壓棚。

¹⁴¹ 劉怡琴〈六堆地區做福還福之研究〉（南大臺灣文化所碩論，2012），頁81。

為普遍的傳統生活習俗就是「祀祖祭天」，家家戶戶都於大廳設祖先牌位，大廳前的禾埕必設有天公神位。天公即玉皇大帝，是每個家裡除了祖先之外必定祭拜的神明，由於其神格極高，所以正廳不可置設神像供奉，河洛人會在正廳的燈樑中央懸掛一個金屬小香爐天公爐¹⁴²。燈樑斷面通常是六角形，以表宇宙六合。所在位置為前樑的第二支，以避免大門開關時掛燈被擦撞到。而客家人的天公龕必須見天，所以不設立在正廳內，通常於院牆上靠禾坪之左邊（亦有在右邊或正中間），設立天公龕一座，以祭祀玉皇大帝（圖5-23）。

健雲〈玉皇大帝才是「天公」——客家夥房的天公爐〉一文指出，客家人認為廣闊無邊的浩瀚蒼穹即代表玉皇大帝，既然是拜天公，就應該到室外參拜，天公爐要擺在室外，因此客家夥房的公廳大多數依照傳統，將天公爐安置在靠近大門內側的左邊（龍邊）牆面中間（或牆柱）的凹槽內，但臺灣因地區不同，也

有放在不同位置的天公爐神位。客家天公爐完全採露天見光型態，陳設特殊，很有「拜天空」的意味，但只有香爐一座，及紅紙書寫的神明神位和清茶。有的寫「玉皇大帝神位」，有的寫「天官（筆者案：應是民間誤將「天官」等同於「天公」所產生的認知混淆所造成）賜福香位」，也有的以鑄刻「天官賜福香位」字樣的銅鑄香爐放在牆頭上等，是獨特的客家信仰型態。南部六堆地區的天公爐，俗稱「天公塔」，又有一點與北部、中部不一樣的地方，南部六堆夥房不論是將天公塔放在禾埕的正中間，或在牆頭上，其位置一



圖5-23：禾坪左邊的天公龕、院牆上的天公龕、中軸線的天公龕

¹⁴² 天公爐以垂鍊四條象徵四御，三界公爐則以垂鍊三條象徵天、地、水三界。

律與公廳內的祖宗牌位成一直線遙遙相對；北部、中部的天公爐則未見與公廳祖宗牌位成直線相對的情形¹⁴³。曾純純對於後堆（內埔鄉內埔村等14個客家村）進行之調查與研究亦指出，客家天公（天神）皆祀於祠堂簷頭下正中央，禾坪（禾埕）靠近祠堂處，或祠堂正中央的外緣，且多半設於中軸線上¹⁴⁴。

天公龕是客家人住宅圍牆上或禾坪前必設的神位，近年來由於傳統客家住宅多已翻修，或未再設圍牆，或改建成樓房，所以香爐架置於室外空地或者是二樓、三樓陽臺上置設天公龕，作為祭祀活動的現象與場域也漸漸普遍（圖5-24）。



圖5-24：於室外二樓、三樓陽臺上或圍牆上置設天公龕漸漸普遍

第四節 兩大民間信仰——三山國王與神農大帝

在臺灣客家地區的民間信仰，除了觀音菩薩、天上聖母、關聖帝君等神祇是與河洛族群一樣者之外，屬於客家族群較常見的祀神可分北部與南部兩區域，北部桃竹苗地區是以義民爺、三山國王與神農大帝的奉祀為大宗，而南部六堆客家地區的義民爺廟相對性的少見，且廟宇建築規模與祭祀規模都相對性的較小，其奉祀主神以三山國王與神農大帝居多。

交通大學客家文化學院教授羅烈師的研究指出，臺灣客家人的民間信仰與河洛人並無本質上的區別，但仍可發現媽祖、王爺、開漳聖王、清水祖師、保生大帝與觀音菩

¹⁴³ 健雲〈玉皇大帝才是「天公」——客家夥房的天公爐〉，《臺灣》月刊電子報，2008年12月號。

¹⁴⁴ 曾純純〈後堆文化之調查與研究〉（客委會補助大學校院發展客家學術機構成果報告書，2004），頁36。

薩，在河洛人聚落影響力較大，而三山國王、神農大帝與三官大帝在客家地區有較高的影響力¹⁴⁵。臺灣客家民間信仰的主神中，確實比較常見的是三山國王、三官大帝、神農、觀音及義民爺（北部客家，六堆客家較少）。另依范勝雄1997年的調查研究，屏東縣客家聚落的寺廟主要以竹田、內埔、萬巒等三鄉分佈最多，高樹、長治、麟洛、佳冬、新埤等五鄉則相對的較少。主祀神有釋迦牟尼、觀音菩薩、三寶佛、藥師、玉皇上帝、瑤池金母、九天玄女、註生娘娘、中壇元帥、福德正神、王爺、元帥爺、玄天上帝、水德星君、神農大帝、關帝、韓文公、天上聖母、鄭成功、義民、清水祖師、三山國王、法主公等23種，只占臺灣寺廟主神247種的9.3%，足見客家人對傳統信仰的執著與保守性。客家寺廟祀奉前十名的主神依序是觀音菩薩、天上聖母、釋迦牟尼佛、中壇元帥、三山國王、神農大帝、關帝、福德正神、玄天上帝、三寶佛，除天上聖母、三山國王之外，其他八種都是中國全國性的神明，顯示客家傳統信仰具有保存中原文化的遺風¹⁴⁶。

位居前四名的觀音菩薩、天上聖母、釋迦牟尼佛、中壇元帥是閩客族群的共同信仰，而第五位三山國王則是客家聚落的主要信仰，第六位神農大帝雖不是客家聚落獨有的信仰，但客家聚落供奉神農大帝的相對性比例卻是高出河洛人聚落甚多。以1959年的統計來看，全臺祀奉神農大帝的廟宇共有80間，其中屏東縣、臺南縣、苗栗縣各有12間，並列第一位，高雄縣7間居第二位¹⁴⁷。可見神農大帝信仰與客家聚落或以農業為主的農業縣有密切的關係。

徐貴榮的研究也指出，以客家人口較集中的桃、竹、苗、屏等四縣的民間信仰來看，除了媽祖、土地公（伯公）、萬善爺等較多的共同主神信仰之外，桃園縣主要是三官大帝，其次是神農大帝；新竹縣是三官大帝與三山國王平分秋色，苗栗縣是神農大帝與關聖帝君（三恩主）不相上下，其次是三山國王；屏東六堆地區則是三山國王和神農大帝¹⁴⁸。羅烈師、范勝雄、徐貴榮的論點與筆者對屏東客家聚落廟宇的調查十分吻合，故筆者認為三山國王和神農大帝可以視為是屏東客家族群的兩大民間信仰。

一、三山國王信仰

學界對於三山國王信仰的研究早已注意到三山國王是客家人的守護神，在臺灣有三山國王廟的地方，必然是客家人的居住地、或曾經居住過的地方，這是早期學界的普遍見解。三山國王廟之於客家人，與開漳聖王之於漳州府人、清水祖師之於安溪縣人、保生大帝之於同安縣人、廣澤尊王之於南安縣人，是相等同的，都是族群所信仰的鄉土守護神¹⁴⁹。

¹⁴⁵ 參羅烈師〈宗教信仰篇〉，徐正光主編《臺灣客家研究概論》，臺北市：行政院客委會，2007。

¹⁴⁶ 范勝雄〈六堆客家的傳統信仰初探〉（《臺灣南部寺廟調查暨研究報告》，成大歷史系，未出版，1997），頁57～59。

¹⁴⁷ 蔡相輝《臺灣的祠祀與宗教》（臺北市：臺原，1989），頁43。

¹⁴⁸ 徐貴榮〈臺灣民間信仰與族群語言〉（徐貴榮主編《客家墾殖開發與信仰論集》，桃園縣社會教育協進會，2010），頁124。

¹⁴⁹ 曾慶國《彰化縣三山國王廟——客家與福佬客的故事》（臺北市：臺灣書房，2011），頁4～5。

有些學者則持不同見解，認為三山國王廟不能當作客家聚落的指標，例如邱彥貴檢視粵東一帶的地方誌之後指出，粵東的三山國王不是客家專屬的信仰，因為粵東除了嘉應本州和所屬興寧縣以及潮州府屬的豐順、大埔兩縣是純粹客縣之外，其餘的潮州府各縣和惠州府之陸豐縣，皆屬潮汕語系福佬人居多的地域。不管是在廣東原鄉或在臺灣新故鄉，三山國王和客家人兩者之間實際上並沒有完全絕對的相關性，換言之，大陸粵東地區「三山國王」的分佈，就不是只有客家人所屬¹⁵⁰。而李國銘〈三山國王與甌駱人〉一文亦指出，三山國王不是客家人特有的文化胎記，尤其是自從開放臺灣居民赴中國大陸觀光、探親之後，到粵東旅遊的人士很快就會發現：原來並不是只有客家人才拜三山國王，把三山國王和客家人劃上等號只是過去海峽阻隔的情況下所產生的誤解。三山國王是粵東地方的守護神，崇拜三山國王的信徒是跨族群、跨方言界限的。至少有三種人崇拜三山國王：一是當地的少數民族，也就是一般通稱的「畚族」；第二是潮汕福佬語系的「潮州人」；第三是客家人¹⁵¹。

邱坤玉的研究也指出，清代來臺的粵人並不代表全部都是「客家人」，但是，來自廣東饒平的住民往往被誤以為全部都是客家人，潮州舊府屬的饒平亦如是。其實粵人除了有客家人外，還有操持潮汕腔的住民，並非全是客家人。操持「潮汕話」的「潮州人」，他們信仰潮州神祇三山國王是很普遍的事實。所以，三山國王信仰在臺灣就不能統一視為客家人的神祇了¹⁵²。房學嘉也有相同的看法，他說在大陸的三山國王廟不僅客家地區有，潮汕地區也有，最初主要為客家人崇拜，後來潮汕民間也崇拜。

林正慧也不同意過去學界以省界為分類標準，而提出所謂的閩、粵與福佬、客家其實分屬省籍與語系兩個不同的分類範疇，並強調清代屏東平原的分類衝突，省籍並不是人群分類的界定標準，也就是說，當時屏東平原漢人的族群關係，與其說是依分籍對立，毋寧說是依語言分類（與筆者認為正相反，待後述）。在瞭解廣東省與福建省民系或語系的分布後，她認為應將語群分界納入考量，藉由省籍與語言界線所穿插出來的四個區塊，可以更清楚地瞭解清代來臺漢移民間結合的情形。不過，最終她還是歸納出這樣「閩、粵似乎可以等於福佬、客家」的結論說：「四個區塊中，清代來臺移民中，粵省以客家人占多數，閩省以福佬人占多數，閩省客家、粵省潮州福佬，由於來臺人數不多，常被淡化忽略，這也是如今大部分人對清代漢人會產生粵＝客、閩＝福佬印象的原因之一¹⁵³。」

潮州人不完全是客家人，特別是講潮州話的潮州人，清代分類械鬥時期他們在臺灣有時會站在「閩」這一邊，而不是「粵」站在這一邊，許多學者最常引用的證據就是姚

¹⁵⁰ 邱彥貴〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？——粵東移民原居地文獻考察的檢討〉（《中央研究院臺灣史田野研究通訊》23期，1992），頁66～68。

¹⁵¹ 李國銘〈三山國王與甌駱人〉（《族群、歷史與祭儀》，臺北縣：稻鄉，2004），頁321～322。

¹⁵² 邱坤玉〈屏東縣萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究：以陳超家族為例〉（高師大客家文化所碩論，2009），頁89、頁145。

¹⁵³ 林正慧〈閩粵？福客？清代臺灣漢人族群關係新探——以屏東平原為起點〉，《國史館學術集刊》6期，2004），頁52～53。

瑩〈答李信齋論臺灣治事書〉所說的：「臺之民不以族分，而以府為氣類；漳人黨漳，泉人黨泉，粵人黨粵，潮雖粵而亦黨漳。¹⁵⁴」但是潮州畢竟是屬粵不屬閩，所以他們在清代時期還是被認定且歸類在「粵」這一邊的。此即光緒20年（1894）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》修志時，在〈附修志事宜十四條〉第一條就開宗明義的提出：「臺灣本無土著，生番即其土著。然自閩之漳泉、粵之惠潮嘉，自內地徙居，歷年已久，悉成土著。而臺地所稱客莊者，乃指粵人所居而言。¹⁵⁵」更何況惠（州府）、潮（州府）、嘉（應直隸州）等地區，在清代廣東是劃分在同一道，稱為「惠潮嘉道」。惠、潮、嘉籍的粵人，在清代臺灣移民過程中就成為閩籍移民所認知的「客」人。而回歸清代臺灣移民時期，當時官無論官方或民間對於「客」的認知就是粵人，若以今日的認知與理解來論斷當時的認知是錯誤的，恐將喪失意義。

以今日的認知而言，粵人或粵東潮州府當然是不能完全等同於客家人，粵東也有潮汕語系的河洛人，但問題是，就清朝移民時期的臺灣社會而言，無論官方或是民間對於閩、粵移民實質上的劃分與認知就是：粵人就是等同於客家人（然實質上亦有河洛人），閩人就是非客家人的河洛人（然實質上亦有少數是客家人），而粵東的潮州府在劃分與認知上當然也是屬於客家人，沒有例外，因為「來自何方」（區域）、而非「使用何語」，這才是當時族群「區」分重點。

汪義夫對此有深刻的認知，他明白指出過去閩南人與客家人的關係往往表現為「閩人」與「粵人」的關係，粵東移民裡的客家人與閩南人（福佬人）都被統稱為「粵人」，粵人來臺聚居之地被稱為「客莊」，這才是認定的標準所在¹⁵⁶。所以陳文達《臺灣縣志》才說：「客莊，潮人所居之莊也。北路自諸羅山以上、南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故莊亦稱客莊。¹⁵⁷」可見早在康熙年間，官方的認定中潮州人就是客家人。

康熙60年（1721）發生朱一貴事件時，閩浙總督德沛〈題議敘義民疏〉的奏疏即說：「臺灣一郡，為閩省海疆重地，番黎雜集，奸良不一。惟粵、潮客民往臺耕讀。¹⁵⁸」就是視以「耕讀」傳家生活的粵、潮之民為「客民」。而藍鼎元〈閩粵相仇論〉也說：「汝等漳、泉百姓，但知漳、泉是親；客莊居民，又但知客民是親。……汝等客民與漳、泉各處之人，同自內地出來。¹⁵⁹」藍鼎元所提到的「客民」並不是「客居臺灣之民」¹⁶⁰，而是與漳、泉之民相對的「客莊居民」（今河洛語稱客人）。屠繼善《恆春

¹⁵⁴（清）姚瑩《東槎紀略》（臺北市：臺銀，1957），頁111。

¹⁵⁵（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），〈附修志事宜十四條〉，頁13。

¹⁵⁶汪毅夫《客家民間信仰》（臺北市：水牛，2006），頁137。

¹⁵⁷（清）陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷1〈輿地志〉，頁57。

¹⁵⁸（清）王瑛曾《重修鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷12〈藝文志（上）〉，頁353。

¹⁵⁹（清）王瑛曾《重修鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷12〈藝文志（上）〉，頁353。

¹⁶⁰清朝臺灣「客民」一詞有二義，一是指與漳泉不同籍的粵籍客家人，一是指來自內地而客居於臺灣（即非土著）之民，如「臺灣古稱荒服，土著者少，內地客民驚利而來，其客死無依者，纍纍相望也。」（清、余文儀《續修臺灣府志》，臺北市：臺銀，1962，頁115）、「初臺地多客民，死者寓槥南北壇。」（清、蔣師轍、薛紹元《臺灣通志》，臺北市：臺銀，1961，頁436。）「臺東本番地，土著皆番人；以居平地，稱『平埔番』，客民則閩、粵人。」（不著撰人《臺東州採訪冊》，臺北市：臺銀，1958，頁49。）

縣志》也說：「民居曰莊，番居曰社。有所謂客莊；客人者，皆粵人也，莊如西門外之保力、統埔、四重溪、內埔等及城內之客人街是。又有客、番雜居者，如東門外之射麻里、文率、响林、……其閩籍者，則不繫以客，亦不與番同處。¹⁶¹」是說車城鄉的保力、統埔、四重溪與恆春城內的客人街都是客家人的聚落，而恆春東門外滿州鄉的射麻里（永靖村）、文率（滿州村）、响林（響林村）等則是客家人與原住民雜處的聚落，當時所謂的客家人就是粵人。若以今日的認知來看，保力、統埔、四重溪等地完全已是操河洛語而不是客語區，所以回歸清代當時的認知與劃分法是非常重要的一个大前提。

清代臺灣各地所建立的三山國王廟，文獻均是記明為「粵人」公建或捐建，或是「粵籍客民」、「粵民」所建，如屠繼善《恆春縣志》載：「三山國王廟，在猴洞山北麓。北向。就巖穴作殿一間。光緒五年，粵籍客民捐建。一在保力莊，前後兩間，亦粵民建。……祖師公廟，在潭仔莊。……光緒元年，潮州客民建。¹⁶²」這就是說，清朝移民社會時期官方所認定的「粵人」、「粵籍客民」、「粵民」都是指客家人，而潮州府屬於粵東，當然也被官方認定是「潮州客民」（客家人）。黃叔璥《臺海使槎錄》就說：「（下）澹水以南，悉為潮州客莊。¹⁶³」就是認為臺灣下淡水溪（今高屏溪）以南的潮州移民所形成的聚落就是「客莊」。至於閩籍移民也同樣認定粵籍移民就是客家人，來自潮州府當然包括在內，因此有來臺閩人就稱呼來臺粵人為「客仔」的情形，如周鍾瑄《諸羅縣志》載：「各莊佣丁，山客十居七、八，靡有室家；漳、泉人稱之曰客仔。¹⁶⁴」盧德嘉《鳳山縣採訪冊》亦載：「臺地所稱客莊者，乃指粵人所居而言，是閩又以粵為客矣。¹⁶⁵」

李文良曾歸納出清廷領臺之後，在康熙50年代中期首次且幾乎是同時由府城地方官紳參與編修的三本地方志，亦即《諸羅縣志》、《臺灣縣志》、《鳳山縣志》，不但都注意到了當時有一群被稱為「客」或「客仔」的人在屏東平原地區墾殖、活動，對於這群所謂的「客」之共同特質，也有相當一致的描述：（1）祖籍：廣東省潮州府，特別是大埔、鎮平、程鄉等縣；（2）維生方式：佃耕、傭工；（3）文化形態：聚居、好事輕生、健訟樂鬥¹⁶⁶。其中很明顯，廣東省潮州府人，不論所操語言為何，完全是被歸類在「客」屬。既然清朝臺灣社會所指的「粵人」、「粵籍客民」與「粵民」都是指客家人，而他們所形成的聚落就被稱為「客莊」，故史載：「南路淡水三十三莊，皆粵民墾耕，辛丑變後，客民（閩人呼粵人曰「客仔」）與閩人不相和協。¹⁶⁷」就是說下淡水溪的高屏地區有33個客家聚落，在朱一貴事件之後與閩人不和。此外，閩人也稱呼粵

¹⁶¹（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷1〈疆域〉，頁9。

¹⁶²（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷11〈祠廟〉，頁224。

¹⁶³（清）黃叔璥《臺海使槎錄》（臺北市：臺銀，1957），卷3〈赤坎筆談〉，頁53。

¹⁶⁴（清）周鍾瑄《諸羅縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷8〈風俗志〉，頁148。

¹⁶⁵（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》，〈附修志事宜十四條〉，頁13。

¹⁶⁶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卷2期，2007），頁3。

¹⁶⁷（清）劉良璧《重修福建臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），卷19〈雜記〉，頁498。

人所居住的庄頭為「客仔庄」或「客仔厝庄」，巡臺御史夏之芳有詩云：「閩人輕惰粵人勤，墾置田園內外分；占籍莫嫌多客仔，曾殲朱祖作前軍。」詩後並註解云：「臺皆閩、粵人錯處，凡粵人莊田，指曰『客仔莊』，又曰『內莊』；與閩人氣味各別。辛丑之變，兩不相容。朱一貴原名朱祖，其前軍為粵人所覆。¹⁶⁸」

臺灣三山國王信仰畢竟是來自粵東移民，是粵籍的鄉土守護神。連雅堂曾說：「宗教之事，各地俱有，所處不同，即所祀之神亦異。……夫臺灣之人，閩、粵之人也，而又有漳、泉之分也。粵人所至之地，多祀三山國王，而漳人則祀開漳聖王，泉人則祀保生大帝，是皆其鄉之神，所以介福禳禍也。¹⁶⁹」這裡所說的三山國王的祀奉者是「粵人」，即廣東省人，當然包括潮州府人，潮州府人信仰潮州神祇「三山國王」是很普遍的事實，而潮州府下各縣並非全部都屬純粹客縣也是事實，例如海陽、潮陽、揭陽、普寧、惠來、饒平，都不是純客家族群所居住的縣¹⁷⁰。更何況清朝方志或官方對於臺灣移民的來源，通常只以省籍作區別，頂多是談到府籍，因此只要是來自潮州就不管是來自哪一個縣籍，通通視為潮州人，而潮州通常是被理解為「粵」人。

自潮州人移民海外之後，海外各地對於潮州人也各有不同的認知與理解。在香港，今天港人認為潮州人就是不含客家人的潮汕人（包含汕尾）。在臺灣，清朝時期臺灣官民所提到的潮州人就是指客家人，因為移民因素及與來自漳、泉二府的區別，自清代以來移臺的潮州人就被認定為是客家人一直至今。更不用說，潮州府轄下早就有一些地區的客家人，因通婚關係或經過數代之後而不會操客家話，這就是所謂的「潮州人，客家祖」的現象。

清朝時期臺灣社會把閩、粵移民視為河洛、客家兩大族群，兩大族群之紛爭不只經濟力的土地、水源爭奪而已，連取得政治力與社會地位的重要管道——科舉考試學額，也在雙方的角力範圍之內。乾隆 4 年（1739），粵籍縉紳利用山西籍巡臺御史兼理臺灣學政楊二酉來臺主持歲科考試的機會，向御史控訴，使得乾隆 6 年朝廷做出以下決定，原有臺灣學額歸給閩籍，另外增加 8 位生員名額給在臺粵籍人士。此後，臺灣的學額，依祖籍分為閩、粵兩籍，直到 19 世紀末日本治臺為止。這可以說是閩、粵分類的結果，同時強化了日後臺灣漢人社會長期維持閩、粵祖籍各自認同的基礎¹⁷¹。

不只清朝時期臺灣社會是以閩、粵作為河洛人與客家人的區分；而在日治時期也是以「福（建）」、「廣（東）」作為河洛人與客家人的區分。雖然此一劃分以今日而言並不是十分準確，而且也有一些人從來不知自己是「潮州籍」民，只因自己操河洛話就在日人普查時主動填寫成「福」籍。不管如何，在明清移墾時期，對於從中國移入臺灣的人群而言，以「省籍」而非「方言」是當時一種族群認定上的普遍劃分。

¹⁶⁸（清）諸家《臺灣詩鈔》（臺北市：臺銀，1970），卷2〈夏之芳〉，臺灣雜詠百韻，頁31。

¹⁶⁹連橫《臺灣通史》（臺北市：臺銀，1962），卷22〈宗教志〉，頁583~584。

¹⁷⁰邱彥貴等《彰化縣客家族群調查》（彰化縣：縣文化局，2005），頁18~19。

¹⁷¹李文良《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680~1790）》（臺大出版中心，2011），頁229。

就因清代臺灣三山國王廟全是粵籍人士所建，而粵籍在清代臺灣社會又被視為「客仔」，無怪乎三山國王廟會被作為客家（粵籍）族群的一種識別標誌。這種以三山國王廟作為客家族群的識別標誌，不僅在全臺祀奉三山國王居冠的宜蘭縣（共有40間）如此，位居第二的彰化縣（共有38間¹⁷²）亦如此，所以大村、員林、埔心、永靖、田尾、社頭、竹塘與溪州等鄉鎮，有許多祖先是客家人，他們就是所謂的「福佬為表，客家為底」（客底）的居民¹⁷³，在彰化縣客家人與三山國王廟兩者之間的相互關係是，大部分重疊，包括彰化、花壇、員林、永靖、田尾、社頭、埔心、竹塘與溪州是三山國王信仰圈與客裔集中的鄉鎮市¹⁷⁴；位居第三、共有36座（參表5-5）的屏東縣亦然。換言之，在屏東縣境內雖然有客家聚落的地方不一定就找得到三山國王廟，但只要是有三山國王廟的地方就一定存在過「粵籍」而不是「客語」聚落，儘管這個聚落現在已不是「客語」聚落，但至少它在過去「歷史」認知上是「粵籍」的「客家」聚落。

表5-5：2012年止屏東縣三山國王廟一覽表

編號	區域	廟宇名稱	族群	例祭	地址	創廟年代	西元
1	屏東	海豐 ¹⁷⁵ 三山國王廟	客（惠州府海豐縣）	2/25	三山里海豐街28號	乾隆16年	1751
2	〃	崇蘭昌黎殿	客（惠州府陸豐縣 ¹⁷⁶ ）	2/25	崇蘭里崇蘭路15號	昭和3年	1928
3	〃	林仔內三山古廟	客（潮州府揭陽縣 ¹⁷⁷ ）	2/25	永光里衡陽街43-4號	民國51年	1962
4	潮州	四塊厝三山國王廟	客（潮州府饒平縣）	2/25	四春里四春路24號	乾隆59年	1794
5	〃	潮州忠主宮	客（潮州府）	2/25	同榮里西市路33號	嘉慶元年	1796
6	〃	內庄仔三山宮	客（潮州府）	2/24	三星里三星路38-6號	民國77年	1988
7	恆春	廣寧宮	客（粵籍）	2/25	城西里中山路181號	光緒5年	1879

¹⁷² 這38間廟宇目前已組成「三山國王聯誼會」，年年舉辦「客家文化節」活動。

¹⁷³ 邱彥貴等《彰化縣客家族群調查》（彰化縣：縣文化局，2005），頁7~8。

¹⁷⁴ 曾慶國等《彰化縣客家族群調查》（彰化縣：縣文化局，2005），頁162。

¹⁷⁵ 在屏東縣各鄉鎮市以河洛人為主的地區，仍然穿插著一些客家聚落，如屏東市的海豐、崇蘭、田寮、公館（大埔角），鹽埔鄉的洛陽、七份、圳寮，里港鄉的武洛，九如鄉的玉泉、中庄，萬丹的客厝、濫濫庄等。

¹⁷⁶ 屏東市崇蘭里蕭氏是來自臺廣東省惠州府陸豐縣城尾墟社，開基祖蕭維天，康熙54年（西元1715年）生，乾隆年間來臺。

¹⁷⁷ 林仔內三山國王廟，目前仍保有全臺唯一的「竹竿炮」客家民俗特色。每年元宵，會迎請王爺遶境出巡各村莊，當天下午（2013年是14：00）燈首會擲筊詢問三山國王何時出發遶境，遶境前廟方會擺放1公里長先鋒炮，先鋒炮炮聲響起時，就代表三山國王出發，而王爺所到之處村民都以牲禮迎拜，重頭戲是以威力強大的竹竿炮（長竹竿上纏繞細綁著成串的鞭炮）來衝炸王爺神像、神轎及扛神轎者（有的打赤膊），藉著接連不斷的鞭炮聲來趨吉避凶，稱為「舉老爺」。例如2013年黃色遶境香條上就寫著：「屏東市林仔內三山國王廟／三山國王聖駕／擇於癸巳年／國曆二月廿四日／農曆正月十五日／元宵／歡喜舉老爺平安遶境。」此俗其來有自，據廟方表示，這是源自廣東省潮州府揭陽縣河婆鎮地區，有近40戶河婆鎮客家人於民國35年至38年期間落腳在屏東市林仔內，後來集資建立三山國王廟，為了延續原鄉習俗而舉辦此活動。

編號	區域	廟宇名稱	族群	例祭	地址	創廟年代	西元
8	長治	竹葉林國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	德成村中興路654號	昭和7年	1932
9	〃	三座屋國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	新潭村仁義巷33號	民國60年	1971
10	麟洛	徑仔國聖宮	客(嘉應州鎮平縣 ¹⁷⁸)	2/25	田道村中華路302號	民國37年	1948
11	九如	九塊厝三山國王廟	原客(嘉應州程鄉、鎮平縣 ¹⁷⁹)	2/25	九明村仁愛街174號	乾隆43年	1778
12	〃	新庄 ¹⁸⁰ 三山宮	今河	2/25	東寧村新庄路112號	民國79年	1990
13	〃	後庄清聖宮 ¹⁸¹	今河	2/25	後庄村後庄路159號	民國56年	1967
14	高樹	大埔三山國王廟	客（潮州府大埔縣）	2/25	大埔村永豐巷12號	乾隆55年	1790
15	〃	菜寮三山國王廟	客(劉、賴、廖姓粵籍為主 ¹⁸²)	2/25	菜寮村大平路9號	大正3年	1914
16	〃	新大路關三山國王廟	客(嘉應州程鄉縣 ¹⁸³)	2/25	廣興村中正路19-1號	民國58年	1969
17	萬巒	老藤林三山宮	客（潮州府饒平、海陽縣）	2/25	新置村	道光10年	1830
18	〃	新置國王廟	客（潮州府饒平、海陽縣）	2/25	新置村	咸豐9年	1859

¹⁷⁸ 〈島俗沿革／麟洛舊時代〉（《臺灣日日新報》，1907年6月29日）載：「麟洛、係阿緞廳管轄。聞前時開墾此庄。係廣東省。加應洲（筆者案：應為嘉應州）鎮口縣（筆者案：應為鎮平縣）徐飛龍、徐慶軒。竝臺南市南勢街郭青雲等。到此開闢田園者。」

¹⁷⁹ 廟內有一塊嘉慶元年（1796）眾信59人所共立的〈捐置田業永為香燈碑記〉，59人當中以監生賴安仲為首位，且有史料可稽也只有監生賴安仲與職員賴輝臣，賴安仲是蕉嶺人（清朝舊稱鎮平縣），賴輝臣是梅縣人（清朝舊稱程鄉縣），都是來自嘉應州，因此九塊厝開墾初期應有嘉應州人。請參見第三章〈神力無邊——地方、族群與民間信仰〉，第三節〈民間信仰在閩客族群間的流動〉。

¹⁸⁰ 東寧村新庄是昭和10年、11年（1935、1936）所建立的3個日本移民村（依序是日出、常盤、千歲）之一，這3個移民村村民於九塊庄新園溪廢川敷地從事煙草耕作，共計190戶，而有「煙草移民村」之稱。常盤村有65戶，在今鹽埔仕絨村、里港載興村、九如怡興村，以四國香川縣移民為主。千歲村有100戶，在今里港土庫村、中和村，以九州鹿兒島縣移民為主。日出村有25戶，在今九如東寧村（新庄），以熊本縣移民為主。日出村於戰後初期成為九如合作農場，後來農場廢除，房屋為住戶所有，耕地亦分配各戶自耕，改名為新庄，現在總戶數已達130幾戶，今惠農國小前身就是當時的「日出尋常小學校」。這百餘戶居民大多數是戰後從九塊厝搬來，連神明也是從九塊厝三山國王廟分靈而來。「新庄三山宮」建立於民國79年，現三年一科回祖廟進香遶境，九如王爺奶奶回娘家活動中曾駐駕於此。

¹⁸¹ 奉祀三山國王、神農大帝雙主神。

¹⁸² 道光10年（1830）由大陸移民的船肚庄（又稱為船斗庄）閩客雜居，因水權、語言不通等因素時而發生糾紛，客籍劉連奎遂帶領著劉姓居民往北遷居現今菜寮村，之後居住在菜寮西北方舊寮村的客籍移民賴、廖兩姓人家，及原居於舊大埔地區之部分居民也常各因閩客族群間的水權糾紛及水災侵襲，而搬遷至菜寮村定居，經過100多年後的現在，這群客家後代因受到河洛人的影響，老中青三個年齡層皆逐漸在福佬化，年輕一輩尤其嚴重，幾乎都使用福佬語，客語已不會說（請參楊若梅〈屏東縣高樹鄉菜寮村福佬化之研究：以語言使用和族群認同為例〉，高師大客家文化所碩論，2011）。

¹⁸³ 居民自廣東嘉應州梅縣（即程鄉縣）移入，最初於里港武洛（現茄苳村）拓墾，後來遷至鹽埔，再由鹽埔輾轉遷至大路關。咸豐7年（1857）武洛溪（亦稱口社溪）河水氾濫，使原本在加蚋埔（今泰山村，南鄰大路關庄）與大路關之間的河道改變，直接流經大路關聚落，造成大路關庄一分而成為2個聚落，大路關一部分居民移居溪北，即今「廣福村」，亦稱「舊大路關」；一部分由鍾恩郎率領13戶居民移居溪南，即今「廣興村」，亦稱「新大路關」（請參第三章〈神力無邊——地方、族群與民間信仰〉，第四節〈客家聚落防禦性的神尊——石獅神與天燈尊神〉）。

編號	區域	廟宇名稱	族群	例祭	地址	創廟年代	西元
19	〃	泗溝水三山國王廟	客（嘉應州鎮平縣）	2/25	泗溝村永平路97號	光緒5年	1879
20	〃	萬巒國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	萬巒村中正路18號	昭和14年	1939
21	〃	鹿寮國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	鹿寮村永康路37號	民國38年	1949
22	內埔	新北勢國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/23 ¹⁸⁴	豐田村 ¹⁸⁵ 新中路86號	道光30年	1850
23	〃	內埔庄國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	內埔村崇聖路627號 ¹⁸⁶	同治5年	1866
24	〃	四十份國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	竹圍村四十份聚落福壽路130號	光緒年間	1894前
25	〃	老北勢 ¹⁸⁷ 國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/25	富田村里仁路153號	民國35年	1946
26	竹田	頭崙國王宮	客（嘉應州程鄉、鎮平縣）	2/15	頭崙村三山路75號	大正10年	1921
27	新埤	新埤三山國王廟	客（嘉應州鎮平縣）	2/25	新埤村新華路49號	同治6年	1867
28	〃	建功三山國王廟	客（嘉應州鎮平縣）	2/25	建功村建功路30號	大正14年改建	1925
29	林邊	林仔邊忠福宮	河客（閩粵善信及惠州府 ¹⁸⁸ ）	2/25	林邊村忠孝路6號	乾隆26年	1761
30	〃	林仔邊靈善堂	今河	2/25	光林村信義路10號	民國45年	1956
31	〃	林仔邊旨興宮	今河	9/25	鎮安村中山路516號-1	民國53年 ¹⁸⁹	1974
32	佳冬	六根三山國王廟	客（嘉應州鎮平縣）	2/25	佳冬村啟南路57號	道光年間 ¹⁹⁰	1821

¹⁸⁴ 新北勢國王宮居中位的主神是三王「獨山」，其例祭日卻與一般三王在農曆9月25日或11月25日不同，而是2月23日。

¹⁸⁵ 由於此廟正好位於振豐村與豐田村交界，故有許多人將位在新中路86號的新北勢三山國王廟的廟址，誤以為是振豐村。其實振豐村是從豐田村分出來，豐田（舊稱新北勢庄）老街就位於新中路上，街上仍存有幾棟仿巴洛克建築，如坤協盛雜貨店、鴻雲祥雜貨店、榮勝吳服商店等，均為大正9至13年（1920~1924）所建，可以想知街上曾繁華一時。

¹⁸⁶ 舊址原在濟陽路上，民國59年道路拓寬時遷移至現址。新廟於民國65年落成。

¹⁸⁷ 當初老北勢開庄時，潮州鎮泗林一帶許多客家人，遷居老北勢（今富田村），並帶著二王爺神位供奉在茅屋中。民國35年，老北勢興建國王宮，入火安座之日，送二王爺神像回到潮州老家，並迎請大王爺、三王爺一起過來老北勢一起接受善信的香火。所以老北勢的三山國王廟是以二王居中，就是因位二王是開庄之神。

¹⁸⁸ 宮內有乾隆26年（1761）〈新建明祝廟記〉，有「閩粵善信捐資」、「惠陸弟子趙正佳敬撰」字樣，惠陸就是惠州府陸豐縣，陸豐縣本屬於海豐縣，雍正9年（1731）以後從海豐縣析出而獨立成陸豐縣（今稱陸河縣）。

¹⁸⁹ 林仔邊旨興宮所在位置附近住戶甚少，亦無沿革，筆者問起建廟年代，廟公與鎮安村長都說是記不起來，只知是賽洛瑪颱風前3年，賽洛瑪颱風為1977年，依此應是1974年建。又旨興宮奉祀的是三王獨山喬俊國王，所以才以農曆9月25日為廟宇例祭慶典。

¹⁹⁰ 據民國86年六根庄三山國王廟千山功侯管理委員會撰文：「本廟肇建於前清康熙40年，次建於道光、同治年間。」但康熙40年之說，並未見清代臺灣相關文獻的記載，也沒有任何文獻資料作為證據，且以清代臺灣相關文獻之記載，全臺最早的三山國王廟應是雍正7年（1729）創建的臺南三山國王廟（見戴文鋒〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》43卷2期，2005），故此年代暫以「（次）建於道光」之說為依據。

編號	區域	廟宇名稱	族群	例祭	地址	創廟年代	西元
33	〃	下埔頭國王宮	客（嘉應州鎮平縣）	2/25	賴家村大平路21號	大正14年	1925
34	〃	武丁潭三山國王宮	客（嘉應州鎮平、長樂縣）	2/25	豐隆村大東路20-3號	昭和7年	1932
35	〃	石光見廣惠宮	原客（惠州府海豐縣 ¹⁹¹ ）	2/25	玉光村中山路121號	昭和9年前 ¹⁹²	1934前
36	車城	保力保安宮	客（粵籍）	2/25	保力村褒忠路38號	光緒年間 ¹⁹³	1875後

資料說明：（一）本表的「河」、「客」是遵照清朝時期臺灣社會對這兩大移民族群之間區分的慣例，以閩、粵為河、客的前提下做劃分，而非以語言為前提的劃分。

（二）「原客」是原為建廟時期原屬客家（粵籍）聚落，但河洛人移入後，由河洛人取得多數優勢的村落。

（三）程鄉縣與鎮平縣為清朝舊稱，前者於1912年改稱梅縣，後者於1914年改稱蕉嶺縣。

（四）以上各廟不包括有同祀或陪祀三山國王的廟宇，如橋仔墘「福德宮」（潮州鎮三星里10號，主祀福德正神）、佳和「佳和宮」（萬巒鄉佳和村佳和路34號，主祀李府千歲）、佳佐「佳興宮」（萬巒鄉佳佐村，主祀李府千歲）。

資料來源：筆者田調，並參閱下列資料整理而成（作者、出版者、出版年請參徵引書目）。

《鳳山縣采訪冊》、《全國寺廟名冊》、《臺灣地名辭書·卷4屏東縣》、《臺灣客家與三山國王信仰——族群、歷史與民俗文化變遷》、《第一屆屏東研究研討論文集I》、《潮州鎮志》、《恆春鎮志》、《長治鄉志》、《麟洛采風錄》、《高樹鄉志》、《萬巒鄉志》、《內埔鄉誌》、《竹田鄉史誌》、《新埤鄉志》、《林邊鄉志》、《六根莊三山國王廟》、《車城鄉志》、《琅嶠客：保力村誌》、《菜寮三山國王廟沿革志》、《六根莊三山國王廟沿革》、《長治三山國王廟盛大慶典》、《佳冬三山國王廟》、《新埤村三山國王廟碑記》、《屏東縣高樹鄉聚落發展與地名探源》、《竹葉林三山國王文化祭》、《佳冬三山國王廟千秋》、《屏東長治鄉德協村的國王宮》、《恆春客家地區：保力聚落三山國王信仰的研究》、《林仔內三山國王廟史誌》、《內埔客家村落廟宇建築形式之研究》、《內埔鄉客家地區媽祖信仰之研究》、《內埔地區的三山國王廟——一個社會宗教史的考察》。

有學者研究指出，客家族群分佈在丘陵或沿山地帶，而三山國王的本質是山神，二者皆與山有關，而且三山國王廟的起源地，與客家族群的分佈有密切關係，因此在臺灣只要有三山國王廟的地方，就一定有客家人的足跡，這樣的推論應是可以成立，反之不必然¹⁹⁴。然而，事實上「昌黎祠」與「三山國王廟」並不是廣東籍客語地區的專有文化符號，廣東籍河洛話地區也同樣存在著這樣的文化符號。所以筆者認為，強把「客家」與「三山」畫上等號，這樣的論點雖不能說過於武斷，但可能也有說服力不足的問題。因為如果要說在臺灣只要有三山國王廟的地方，就一定有客家人的足跡，那麼應該說明清楚「客家」的具體意涵：過去清朝臺灣移民史上的「客家」其實指的是「地域群體」，而不是指「方言群體」；是以「粵籍」為區域者，而不是以「客語」為方言者。

¹⁹¹ 據鍾瑾霖〈林邊溪中游的拓墾與聚落發展〉一文研究（臺師大地理所碩論，1998，頁52），茄苳腳主要姓氏林、羅、楊、蕭、賴來自鎮平縣，下埔頭賴家村也是來自鎮平縣，石光見曾姓來自海豐縣。

¹⁹² 石光見廣惠宮創建年代不詳，但從現有的文物來看，最晚不會遲於昭和9年（1934），該宮尚存一塊「福德正神香位」石碑神位，上書刻有「昭和九年」年代字樣。

¹⁹³（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷11〈祠廟〉，頁224載：「三山國王廟，在猴洞山北麓，北向，就巖穴作殿一間，光緒5年，粵籍客民捐建。一在保力莊，前後兩間，亦粵民建。」由此得知恆春廣寧宮建於光緒5年（1879），而保力莊三山國王廟於光緒20年成書的《恆春縣志》已見記載。

¹⁹⁴ 張智欽〈宜蘭地區三山國王信仰與族群互動〉（客委會獎助客家學術研究，2004），頁16~17。

因為「省域」或者「地域」而非「語言」才是清朝移民社會當時族群區分的基準。

閩客之分是一種「地域」而非「方言」的分類概念，此概念在渡臺之後的今日社會仍然一樣，這也就是六堆所在各堆除麟洛為完全客家聚落外（七個村都是客家人為主，全鄉客家人占將近90%），餘如長治、高樹、內埔、萬巒、新埤、佳冬、竹田都有不少使用河洛話的河洛聚落，萬巒的客家人甚至只占全鄉38%，但是至今萬巒仍是大家所認知的客家鄉域而非河洛人鄉域，六堆至今仍成為南臺灣客家的代名詞，這並不是因為六堆區域所使用的「方言」全是客家話。例如六堆客家精神象徵的「六堆忠義祠」（原名西勢忠義亭）位於竹田鄉人口最多的西勢村，與客家文物館、當地的大鸞堂「覺善堂玉清宮」相鄰，忠義亭前堂大門對聯上寫著：「忠昭日月、義壯山河」，即強調六堆客家人對清朝政府的忠義精神。西勢村是由西勢庄與過溝仔組成，西勢庄是客家庄，而過溝仔是河洛庄，所以西勢村雖然大多數是客家人，但也有部分河洛人，然而一般人仍然會認為西勢村是客家村落，這是因為我們是以竹田西勢的「地域」而非「語言」所產生的認知，何況語言可以學習，過溝仔的河洛人都會講客家話¹⁹⁵。

專研客家的日本學者瀨川昌久認為，屏東縣客家意識的形成是1721年朱一貴事件時與在臺閩南人的對立激化，客家人為了集團自衛而組成「六堆」組織，根據日治時期的人口調查與鹿野忠雄的調查發現，「六堆」的原鄉是來自嘉應州（梅縣周邊地域）、潮州等「祖籍地」所構成，屏東地區也因此是今日臺灣客家意識最強的地域¹⁹⁶。筆者認為「六堆」是一種符號，由朱一貴事件過程中所形成的臺灣南部客家族群的一種特殊符號。此符號由三個要素構成：粵籍、新地理區域、戰鬥組織。「六堆」它是潮州府、惠州府與嘉應州等粵籍移民，來臺聚集之後所在聚落跨越了高屏溪而形成「新地理區域」，它同時更是一種為了防禦或作戰需要而存在的戰鬥組織。因為潮州府、惠州府與嘉應州在大陸分屬不同行政區域，但在臺灣朱一貴事件後為了生存，他們團結成一個自衛團體，藍鼎元就觀察到：「辛丑朱一貴作亂，南路客子團結鄉社，奉大清皇帝萬歲牌與賊拒戰。¹⁹⁷」分「堆」就定位，各在自己的戰鬥位置，若遇分類械鬥時，為了生存彼此就會找鄰近各堆來奧援。例如咸豐10年（1860），高樹大路關客家人與鄰近的鹽埔高朗朗河洛人發生衝突械鬥，就向北找美濃、往南找萬巒的六堆人來奧援。此次激戰，美濃、萬巒來援者戰死28名，大路關庄民戰死5名，計33名。大路關庄民為慰藉戰死勇士之英靈，並永記其恩，乃建大路關恩公廟。每年以9月28日為恩公例祭日¹⁹⁸。

再查看清代臺灣文獻，一旦提及分類械鬥，就不是以方言為分類，而是以地域為分類，丁紹儀《東瀛識略》就說：「臺民皆徙自閩之漳州、泉州、粵之潮州、嘉應

¹⁹⁵ 2013年5月30日筆者於六堆忠義祠訪談黃滿蘭前村長。曾連任過3屆西勢村長的黃滿蘭女士，1954年生，是住在過溝仔的河洛人，很會講客家話。

¹⁹⁶ 瀨川昌久《客家——華南漢族のエスニシテイーとその境界》（東京：風響社，1993），頁94。

¹⁹⁷（清）藍鼎元《平臺紀略》（臺北市：臺銀，1958），頁63。

¹⁹⁸ 松崎仁三郎編《嗚呼忠義亭》（臺北市：盛文社，1935），頁170～174。

州。……不合輒鬥，甚則械鬥，更甚則分類：或閩與粵分，或泉與漳分。¹⁹⁹漳、泉同是使用河洛語，但仍然分類，其之所以「不合」，正因來臺移民者所分實為「地域」而非「方言」也。林豪《東瀛紀事》亦言：「泉人倡亂，則漳屬起而攻泉；漳人倡亂，則泉屬起而拒漳，粵之於泉、漳也亦然。蓋三屬素不相能，往往分類械鬥。²⁰⁰」可見泉、漳、粵三屬不能相容，主要還是「地域」而非「方言」。王石鵬（1877～1942年）於1900年所撰、以臺灣史地為內容、被譽為「臺灣小百科全書」的《臺灣三字經》就說：

閩廣人，繼接踵；喜分類，相逞勇（其後閩省及廣東人相接踵而來，故閩人稱本島廣東人曰客子，又呼為客郎，始與生蕃爭地，田土愈廣，然性喜爭鬥；乾隆四十七年，泉、漳人分類械鬥；五十二年，閩、粵人分類械鬥；嘉慶十一年，泉、漳人分類械鬥；十四年亦然；道光六年，閩、粵人械鬥；十四年亦然；二十四年，漳、泉人械鬥；咸豐三年亦然；四年，閩、粵人又械鬥）²⁰¹。

而在清代移民社會的臺灣，分類械鬥時的泉、漳分類事件並不比閩、粵分類事件少，只是當泉、漳之間彼此有了共同的對象時，特別是在六堆地區，他們才會從泉州人、漳州人變成為「閩」人，而形成閩、粵分類。

了解「地域」而非「語言」才是清朝臺灣移民社會族群區分的基準之後，針對現今諸多的族群分類上的存疑就可以釋疑，例如如屏東市崇蘭蕭家一直認為祖先沒有使用過客語的痕跡，加上在清代臺灣方志的記載中也都透露出，他們家族的族群關係網絡，包括往來的仕紳、兒女嫁娶對象都是閩人，因此他們家族在清代的社會生活與認同上，已經日漸向河洛人靠攏²⁰²。以語言使用上來看，蕭家應是「河洛語群體」，但在清代蕭家祖先卻有「廣東義首」之稱，正因為蕭家是來自廣東惠州府陸豐縣（林邊三山國王廟忠福宮也有陸豐縣移民捐資），因此在清代臺灣社會的族群認知上，惠州府就是「粵」籍的「客家人」。

總之，屏東縣36座三山國王廟，除了九如與林邊現今是屬於河洛庄頭外，其餘全數坐落在客家或原客家聚落。三山國王在中國原鄉地區並未受到粵東以外地區廣泛的信仰，但在臺灣民間信仰卻是十分風行，主要是因為移民臺灣的客家人，為了維繫原鄉情感且作為團結認同的指標²⁰³。由這36座廟宇的分佈情形，可以看出客家聚落在屏東縣內的大概分佈狀況。

然而有些地區，曾被懷疑是否為客家聚落，如九如與林邊都有三山國王廟，這兩間廟宇不只是九明村與林邊村當地的村廟，更是兩鄉的最重要的地方大廟，而這兩村、甚至這兩鄉現在都是河洛人為主，卻有三山國王廟存在，這是因為初墾時期九塊厝（鄰近

¹⁹⁹（清）丁紹儀《東瀛識略》（臺北市：臺銀，1957），頁32。

²⁰⁰（清）林豪《東瀛紀事》（臺北市：臺銀，1957），卷上〈鹿港防勦始末〉，頁32。

²⁰¹王石鵬《臺灣三字經》（臺北市：臺銀，1962），頁17。

²⁰²陳麗華〈消失的族群？臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同〉（《臺灣史研究》20卷1期，2013），頁175。

²⁰³張智欽〈宜蘭地區三山國王信仰之調查研究〉，客委會獎助客家學術研究論文。

客家人仍稱九間屋）原是粵籍客家人為主的聚落，至乾隆43年（1778）建廟、甚或更晚在嘉慶年間才逐轉為河洛人為主的聚落，而林仔邊在乾隆26年建廟時，是由「閩粵善信捐資」，也是一個閩粵混居的聚落（請參第三章、第三節「民間信仰在閩客族群間的流動」）。而位於中山路上恆春西門旁的恆春「廣寧宮」，雖然現今廟宇附近居民已使用河洛語，但是至今仍然留有「客人街」的小地名，「客人街」約位於今文化路、中山路、南門路一帶，就是恆春初開墾之時，粵籍客人聚居的證據，但後來閩籍移民勢力漸增長之後，已遷往各溪水源頭²⁰⁴。恆春有粵籍客民聚居的事實，證據十分明顯，（清）屠繼善《恆春縣志》載：「蘭軍楚勇義塚，在東門城外，數百塚合葬一處。光緒五年，總帶楊軍門開友捐洋一百一十元，客民黃增福、鄭萬達等十七家各捐洋一元，合置南門內客人街。²⁰⁵」此處所言的客民就是客家居民，而「客人街」就是清代恆春已形成的客家聚落的地名。而屠繼善《恆春縣志》（卷11〈祠廟〉，頁224）更直接記載：「三山國王廟，在猴洞山北麓，北向，就巖穴作殿一間，光緒五年，粵籍客民捐建。」由此得知，恆春廣寧宮是粵籍客家人於光緒5年（1879）所建²⁰⁶。

屏東海豐三山國王廟是海豐人建立的，清朝時期海豐縣屬於廣東省惠州府，雖然海豐人有一部分是從閩南移入，不過與潮州府人一樣，在清朝的臺灣移民社會都被認定是客家人，「自鄭氏挈內地數萬人以來，迄今閩之漳泉、粵之潮惠相攜負耒，率參錯寄居」²⁰⁷。移入臺灣的潮、惠之民與漳、泉之民，各自形成聚落。藍鼎元《平臺紀略》明言：「廣東潮、惠人民，在臺種地傭工，謂之客子。所居莊曰客莊。人眾不下數十萬，皆無妻孥，時聞強悍。然其志在力田謀生，不敢稍萌異念。往年渡禁稍寬，皆于歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。辛丑朱一貴作亂，南路客子團結鄉社，奉大清皇帝萬歲牌與賊拒戰。²⁰⁸」換言之，屏東六堆地區，不管來自何縣，只要是潮州、惠州二府，都是清朝時期所認定的「客子（仔）」，而其所聚居的莊頭也都被視為「客莊」。大正12年（1923）〈海豐三山國王廟記〉²⁰⁹更是直接記載，此廟是「本庄鄭媽求自『潮州』明況廟恭佩二王金身到海豐」所建。

對於臺灣這種「（現為）閩人聚落客家廟」的奇特現象，大陸學者謝重光就提出這樣的見解說：「三山國王信仰原是粵東客、福二系民眾共同信仰的地方保護神，後來隨著粵東百姓的遷臺，三山國王信仰也傳播到臺灣，但依然保持著粵東客、福二系民眾

²⁰⁴ 黃瓊慧、鄭全玄等《臺灣地名辭書·卷4·屏東縣》（南投縣：省文獻會，2001），頁185。

²⁰⁵ （清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷21〈義塚〉，頁299。

²⁰⁶ 不過，恆春廣寧宮主委暨縣議員林亞相卻表示，三山國王廟在光緒元年（1875）就已建立，是清朝將軍梁燕所建，當時從唐山請來建古城的土水師傅中，有許多客家人飄洋過海來到恆春參與建城（郭孟聰〈恆春廣寧宮整修擴建／引起信徒不滿〉，《壹凸新聞》，2013年5月5日）。主委所說年代比《恆春縣志》記載的年代雖然早了4年，但仍可能是範圍，因為有時廟宇從建廟到竣工落成，經常會時建時停，跨越數載，而且梁燕歷史上確有其人，據盧德嘉《鳳山縣採訪冊》，戊部〈職官〉（頁215、頁222）記載，梁燕曾任職鳳山縣典史（光緒4年3月7日～7月1日），亦擔任過淡水巡檢，光緒4年6月26日署，9月25日病故。

²⁰⁷ （清）范咸《重修臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），卷13〈風俗〉，頁397。

²⁰⁸ （清）藍鼎元《平臺紀略》（臺北市：臺銀，1958），頁63。

²⁰⁹ 何培夫《臺灣地區現存碑碣圖誌：屏東縣、臺東縣篇》（臺北市：中央圖書館臺灣分館，1995），頁40。

共同信仰的特點。因此，若是潮汕福佬移民的聚落有三山國王廟，並不能認定其地就是歷史上原屬客家聚落後來被福佬人占領的情況，但若是漳、泉福佬系移民的聚落而信奉三山國王，那就多半可判定其地是客家聚落被閩人侵占者²¹⁰。」這樣的論點同樣也可適用於屏東地區。因此，屏東縣內的三山國王廟幾乎都是由粵東移民來臺所建，只有極為少數現今坐落在河洛人為主的聚落。這是因為後來居上的河洛人在人數成為絕對優勢的情況下，使三山國王廟所在村落轉由客家（或閩客混居）聚居轉而成為河洛人庄頭，九如、林邊就是這樣的例證。

二、神農大帝信仰

神農大帝現今民間稱謂甚多，有以「神農」名之者，如神農皇帝、神農先帝；有以「五穀（谷）」名之者，如五穀先（仙）帝、五穀大帝或五穀王，亦有以「藥」名之者，如藥王、藥神、藥仙、藥王大帝²¹¹。這些是河洛、客家共有的稱謂，而河洛人另有開天炎帝、先帝公，客家人則稱為「先帝（阿）爺」，這是河洛、客家對神農大帝不同的稱謂。清朝臺灣文獻則多以「田祖」稱之。至於奉祀神農大帝的專廟，早在鄭氏時期就已創設。陳文達《臺灣縣志》載：「（廣儲西里）田祖廟，偽時（筆者案：鄭氏時期）建。（康熙）五十四年，鄉人易茅以瓦。²¹²」臺廈道梁文科〈新建田祖廟碑記〉云：

粵稽洪荒之世，茹毛飲血；至神農氏，始為耒耜教民，而稼穡之事興焉。唐、虞之交，稷教播種，示民五穀，要皆本神農之法以推之。三代立社報功，而以句龍配之。田祖之廟，由來舊矣。今國家軫念民瘼，教農桑、務耕織，以復先代雍熙之化；至於田祖之廟，祀典攸隆，蓋欲民知所自也²¹³。

由於神農教民播種，歷代為感念神農之功，故官方有先農之祀。到了清朝更有規定了官方「先農壇」的祭祀制度：

先農壇：在東郊外長興里。（……國朝雍正四年，覆准令各省、府、州、縣擇地，照九卿所耕藉田四畝九分之數，設先農壇，率屬員、耆老、農夫恭祭畢，行九推之禮。五年，題准藉田壇位規制頒行）。雍正五年，知縣張廷琰奉旨建（邑附郭，不別為壇）。制高二尺一寸、方廣二丈五尺，坐北向南，四出陛各三級。壇前藉田四畝九分，壇後立廟，奉先農之神，神牌高二尺四寸、廣六寸，趺高五寸、廣九寸五分，紅質金字。左右夾室，左貯祭器、農具；右貯藉田所收米粟，以供各祭祀粢盛²¹⁴。

雍正 4 年（1726），官方制定了「先農壇」的祭祀制度，先農牌位及其底座的寬度、高度各有定制。此外，每年還要舉行主祭官巡臺御史暨各官俱穿朝服行禮致祭，與知縣播種、耆老牽牛、農夫扶犁、九推九返的「耕藉禮」：

²¹⁰ 謝重光《海峽兩岸的客家人》（臺北市：幼獅，1999），頁174。

²¹¹ 戴文鋒《東山鄉志·第陸篇·宗教篇》（臺南縣：東山鄉公所，2010），頁412。

²¹²（清）陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1961），〈雜記志〉9，頁213。

²¹³（清）謝金鑾《續修臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷7〈藝文〉，頁485。

²¹⁴（清）王必昌《重修臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷6〈祠宇志〉，頁165。

耕耨禮：雍正四年，覆准於雍正五年為始，各省督撫及府州縣率屬員、耆老、農夫、恭祭先農之神，照九卿耕耨例行九推之禮。……屆期，本府主祭官巡臺御史暨各官俱穿朝服，齊集先農壇行禮；一切禮儀，悉照春秋祭社稷之例。祭畢，各官俱換蟒袍補服；知府秉耒，海防同知執青箱，知縣播種，耆老一人牽牛，農夫二人扶犁，九推九返，農夫終畝。耕畢，各官率耆老、農夫望闕三跪九叩首，禮成，各退²¹⁵。

雍正4年，詔准各地府州縣擇地設立先農壇，壇後立廟，并規定以紅底金字神牌作成先帝神位，命令地方官每年率老農致祭，神農大帝備受官民尊崇由此可見。

日治以後，官方的「先農壇」與「耕耨禮」隨著清朝治權的結束而消失，神農信仰只存留於臺灣民間社會生活之中。神農廟據清朝時文獻紀錄只有12座，日治時期的調查也只增加到66座。1993年時，王世禎《細說臺灣民間信仰》一書所載：「臺灣主祀神農大帝的寺廟有一百一十二座，屏東縣二十一座最多，其次是高雄縣十三座。²¹⁶」這樣的數字當然並不是普查所得，遺漏不少，與實際的數量仍有一段差距。雖然目前臺灣民間主祀神農大帝的寺廟數量並沒有一個確定的普查數字，不過可以斷定的是至今臺灣神農廟宇數量早已突破200座以上。

2008年施保夙整理劉枝萬〈臺灣省寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉、仇德哉《臺灣廟神傳》與《臺灣之寺廟與神明（二）》、黃麗馨編《全國寺廟名冊》，以及中華神農大帝協進會印《全國奉祀神農大帝宮、廟、殿、堂、壇通訊錄》，得知全國共有198座，前三名分別是臺南縣31座、屏東縣與高雄縣各22座、苗栗縣與臺北縣各18座²¹⁷。不過，屏東縣與高雄縣各22座的數字，是據《全國寺廟名冊》與《全國奉祀神農大帝宮、廟、殿、堂、壇通訊錄》的資料而來，並非普查，若是展開全面田野調查，實際數目一定是有過之而無不及，例如根據余文慧〈高雄縣神農大帝信仰之研究〉一文的調查，高雄縣神農廟宇共有24間²¹⁸。另據筆者的調查，屏東縣的神農廟宇至少有33座（參表5-6），可能位居縣市未合併前全國首位。

表5-6：2012年止屏東縣神農廟一覽表

編號	區域	廟宇名稱	主神稱謂	族群	聖誕	地址	創廟年代/西元
1	潮州	神農宮	神農大帝	河	4/26	三和里中興路57號	民國36年/1947
2	東港	神農宮 ²¹⁹	神農大帝	河	4/26	新勝里新基街61號	乾隆7年/1742

²¹⁵ (清)王必昌《重修臺灣縣志》(臺北市：臺銀，1962)，卷7〈禮儀志〉，頁208。

²¹⁶ 飛雲居士(王世禎)《細說臺灣民間信仰》(臺北市：益群，1993)，頁121。

²¹⁷ 施保夙〈臺灣神農信仰研究〉(南大國語文學所碩論，2008)，頁48~49。

²¹⁸ 余文慧〈高雄縣神農大帝信仰之研究〉(南大臺灣文化所碩論，2010)，頁6。

²¹⁹ 東港神農宮主祀「三皇大帝」，即伏羲氏(日月天皇，手持日月而有此稱，但因避開日本天皇而不敢張揚)、神農氏、燧人氏，初建於乾隆7年(1742)，1926年重建，1930年重建落成(陳進成《東港廟宇采風錄》，大鵬灣文化產業觀光促進會，2007，頁172~173)。

編號	區域	廟宇名稱	主神稱謂	族群	聖誕	地址	創廟年代/西元
3	萬丹	崙仔頂神農壇	神農大帝	河	4/26	崙頂村庄尾崙頂路上	民國46年/1957 ²²⁰
4	〃	農惠宮	神農大帝	河	4/26	萬生村成功街一段46巷32號	昭和12年/1937
5	麟洛	老田尾五穀宮	老先生	客(鎮平縣)	4/26	新田村民生路130號	民國36年/1947
6	九如	後庄清聖宮	五穀先帝	河	4/26	後庄村後庄路159號	民國56年/1967
7	萬巒	萬全先帝廟	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	4/26	萬全村褒忠路60號	咸豐年間/1851~1861
8	〃	萬金三皇宮	神農大帝	平	9/26	萬金村萬興路67-2號	清朝/1895前
9	〃	加走三和宮先農廟	神農大帝	原平、後客 ²²¹ 、今河	10/18	佳佐村聚落北側	光緒元年前/1875前
10	〃	加匏朗先帝廟	五穀先帝	平	10/15 ²²²	新厝村新生路	光緒4年前/1878前
11	〃	五溝神農宮	老先生	客(程鄉、鎮平)	4/28	五溝村大林路31-1號	昭和12年/1937
12	〃	新厝新和宮		河	10/12	新厝村新平路31號	昭和18年前/1943前
13	〃	神農宮	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	4/26	成德村鼎興路2號	不詳
14	內埔	老埤五穀宮	神農大帝	原平今河	10/15	老埤村南山路13號	民國62年/1973
15	〃	興南五谷宮關帝廟勸化堂	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	8/16 ²²³	興南村昌宏路65號	昭和10年/1935
16	〃	富田五穀宮	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	4/26	富田村23鄰里仁路4號	不詳/1984年重建
17	〃	忠心崙先農廟	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	4/26	美和村忠心崙南柵庄主伯公旁	大正11年/1922
18	〃	羅經圈五穀宮	五穀先帝	客(程鄉、鎮平)	4/26	美和村四維路23號	民國47年/1958

²²⁰ 2012年7月5日，筆者訪問崙頂村崙仔頂社區發展協會前理事長簡天屏先生（1960年生），7月8日再訪居民柳再興先生（1939年生）。柳先生說建廟時他正好搬來此地，當時18歲。

²²¹ 目前佳佐地區還有不少客家人，例如住在佳和村派出所附近的宋氏家族、劉氏家族。

²²² 一般五穀王的神明生是農曆4月26日，但加走三和宮先農廟卻是10月18日、加匏朗先帝廟是10月15日，簡炯仁的看法應這神明例祭日的選擇與平埔族有關，但邱坤玉〈屏東縣萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究：以陳超家族為例〉（頁131）則提出不同看法，他認為萬巒加走地區的漢移民吳陳家族是來自廣東饒平，其始祖素樸公本姓吳，是源自饒平縣高堂鄉吳姓，而《高堂鄉志》第八章第二節新舊傳統紀念節日內載明：「農曆十月十五日，俗稱十月半，拜五谷母。」所以10月中旬為神農例祭，應是原鄉風俗習慣的保留。

²²³ 五谷王的千秋日一般為農曆4月26日，本堂卻是8月16日，據吳煬和的採訪，乃是本堂的五谷先帝原由高雄美濃朝天五谷宮供奉之，因6、70年前山洪爆發，此尊神像隨波逐流至本村河霸（現今東港溪之成德橋附近），被本庄村民發現後供奉於本堂，時節大概是農曆8月桂花飄香時，又逢本庄秋福祈福之時，所以謹訂8月16日為五谷先帝佳期祝壽（吳煬和〈子計畫一：內埔地區鸞堂信仰之研究—以儒宗神教為中心〉，頁37，曾純純〈屏東縣內埔地區的區域開發、信仰及宗族發展之探討〉，客委會補助大專校院發展客家學術機構成果報告書，2005）。

編號	區域	廟宇名稱	主神稱謂	族群	聖誕	地址	創廟年代/西元
19	〃	八壽埤先農宮	五穀先帝	客（程鄉、鎮平）	4/26	竹圍村福壽路557號	民國43年/1954
20	〃	下大新青龍宮	五穀先帝	河	4/26	大新村9鄰中央巷1號	昭和3年/1928
21	竹田	南勢先農宮	五穀先帝	客（程鄉、鎮平）	8/25	南勢村南昌路20號	大正元年/1912
22	〃	西勢農帝宮	五穀先帝	客（程鄉、鎮平）	4/26	西勢村光明路121巷39號	民國58年/1969
23	〃	竹田神農宮	老先生	客（程鄉、鎮平）	4/26	竹田村中正路20號	同治11年/1872
24	〃	福田神農宮	五穀神農皇帝	客（程鄉、鎮平）	4/26	福田村和平路4號	明治30年/1897
25	〃	永豐法師公壇	五穀神農皇帝	客（程鄉、鎮平）	4/26	永豐村永豐路64號	昭和18年/1943
26	新園	仙隆宮	神農大帝	河	4/26	仙吉村仙隆路51號	乾隆45年 ²²⁴ /1780
27	林邊	塹岸頭神農宮	神農大帝	河	4/26	光林村仁愛路2巷14號	民國82年/1993
28	〃	田厝神農宮	神農大帝	河	2/16 ²²⁵	田厝村成功路2巷7號	民國40年/1951
29	南州	南安神農宮	神農大帝	河	4/26	南安村神農路79號	民國52年/1963
30	佳冬	萬建神農宮	五穀先帝	客（鎮平縣）	4/26	萬建村忠義街207號	明治33年/1900
31	〃	昌隆神農宮	老先生	客（鎮平縣）	4/28	昌隆村佳和路64號	民國35年/1946
32	枋寮	內寮神農殿	五穀先帝	河	10/16	內寮村內寮路1號	不詳
33	〃	水底寮神農宮	先帝爺祖	河	4/26	人和村建興路111號	不詳/1967年重建

資料說明：（一）本表的「平」、「河」、「客」是平埔族、河洛人與客家的略稱，「河」、「客」劃分是以清朝時期臺灣社會把閩、粵移民視為河洛、客家兩大族群的前提為標準。

（二）萬金三皇宮原位於萬德路29號，皇民化時期遭拆毀，戰後重建於萬興路，故推測應於日治以前即已創建。

（三）新厝新和宮建廟年代不詳，昭和18年改建，故可知該廟創設於1943年以前。

（四）佳佐三和宮建廟年代不詳，光緒元年徐寬裕整修過，故可知創設於1875年以前。該地原為客家聚落，道光12年（1832）鳳山許成之役後，客家人退出。

（五）萬建村神農宮創建年代，係據「護國佑民」匾額作為推論依據，該匾上款書「恭祝神農宮五穀仙帝聖誕千秋暨安基一百周年誌慶」，下款書「佳冬鄉長陳啟炳、秘書余神居敬賀、民國89年5月吉旦」。

²²⁴ 雖然仙隆宮主任委員林順興表示，根據歷史記載仙隆宮建於明朝天啟年間，神農大帝在新園鄉仙隆宮開基建廟390年，因此民國100年擴大舉辦炎帝神農氏文化祭暨全國宮廟大會師，馬英九將到該廟參拜（〈神農大帝文化祭／仙隆宮今開鑼〉，《人間福報》，2011年11月2日）。不過，根據盧德嘉《鳳山縣採訪冊》，丁部〈規制〉（頁165）記載：「仙公廟莊（港西），縣東20里，屋8間（額「仙隆宮」），乾隆45年監生高肇輝建，同治10年鄭維新重修。」仙隆宮至今應有230年的歷史。

²²⁵ 一般神農大帝都以4月26日為聖誕例祭日，但本宮卻是2月16日，何以如此，管理人林先生也不知原因。

資料來源：筆者田調，並參閱下列資料整理而成（作者、出版者、出版年請參徵引書目）。

《鳳山縣採訪冊》、《臺灣地名辭書·卷4屏東縣》、《全國寺廟名冊》、《潮州鎮志》、《麟洛采風錄》、《萬巒鄉志》、《內埔鄉誌》、《竹田鄉史誌》、《新埤鄉志》、《林邊鄉志》、《東港廟宇采風錄》〈萬巒先帝廟祭祀圈與周邊神農信仰〉、〈內埔客家村落廟宇建築形式之研究〉、〈內埔鄉客家地區媽祖信仰之研究〉、萬建村神農宮「護國佑民」匾額。

由臺灣神農廟宇分布來看，全臺神農廟宇多集中在二處，一是南部的南、高、屏等農業大縣，這與神農是主掌稼穡之事的神職有關；二是客家地區，北部以客家聚落最多、最集中的苗栗縣為主，南部六堆地區為主。此現象與客家聚落多位在山區丘陵地區並強調耕讀傳家的思想有關。屏東縣正好是臺灣南部的農業大縣，又是六堆客家聚落主要的所在地，因此神農廟宇的數量在臺灣也佔有一席之地。除了數量多之外，屏東縣客家聚落神農信仰也有幾項地方特色。

（一）有以「老先生」暱稱神農大帝

神農大帝一般臺灣各地信眾稱為五穀先（仙）帝或五穀王，而屏東縣有幾個客家聚落則暱稱祂為「老先生」，然而福德正神被暱為「伯公」是具有普遍性，全臺南北各地客家聚落皆然，可是老先生的暱稱只存在於部分屏東客家聚落，如麟洛老田尾（新田村）五穀宮、萬巒大林庄（五溝村）神農宮、竹田（竹田村）神農宮、佳冬（昌隆村）神農宮。對於這些少數客家聚落而言，老先生與伯公一樣，宛如鄰居熟識的長者般讓人覺得親切自然，日常生活中無論是生病求藥、疑惑問事或祈求五穀豐收，都得依賴「老先生」來幫忙。

（二）神農信仰與龍王信仰的結合

竹田鄉南勢村村民捐資83萬元，開挖人工景觀水池，並依照龍的圖騰，於2012年打造了一條「五穀天龍」，這條天龍身長約30公尺，矗立在水池水平面，呈現翻滾奔騰狀，宛如水中蛟龍出水般，村長謝安香說村民曾向他反應，在夢境中夢到天龍受困水潭沙洲，亟待拯救脫身，於是打造天龍。地方傳說這裡是「龍穴」，因為現在已開挖的人工景觀水池所在地，在早期農業社會時原本是一處大水潭，傳說地理風水上為「龍穴」寶地，且該村的宗教信仰中心——先農宮，供奉的主神神農大帝，傳說就是乘坐一條天龍下凡的²²⁶。

龍王為四瀆之神，為祈禱甘霖之徵，故清代臺灣各地都建廟崇祀。在職掌五穀作物豐登的神農大帝之處，配合能興雲布雨的龍王打造，對於以農為生的居民而言，無疑是具有加乘的象徵意義。

（三）神農信仰與拜半年板的習俗

民俗學家朱鋒〈臺南年中行事記〉一文提到：「六月十五日，祭半年。很快的半個

²²⁶ 張丞仁〈竹田南勢天龍王／現身南勢村〉，《臺灣時報》2012年7月28日。

年頭已經過去了，為了祈祝這半年之間平安無事，製作圓仔向神明及公媽祭拜。這就是所謂的祭半年，這種圓仔就是所謂的半年圓。²²⁷ 然而「拜半年」於清初陳文達《臺灣縣志》已見記載：「六月一日，漳人磨米粉為丸，名曰半年丸；非泉人之俗也。²²⁸」半年節是在祖廳祭祀祖先的年俗，清初是以6月1日為主，至日治時期時早已普遍改到6月15日²²⁹。又根據清代臺灣方志及日治時期《民俗臺灣》的記載，都說「拜半年」不是河洛、客家共有的習俗，而是漳州人特有的習俗，舊曆6月15日，稱為半年，漳州人在這一天有作半年圓仔以供奉家神的風俗²³⁰。

然而麟洛鄉新田村田尾街的徐屋夥房，現仍留有在每年的農曆6月15日拜半年版的習俗，因而有「老田尾拜半年」之諺。讓人對「拜半年」是漳州人特有的習俗產生質疑，或許有人會推想是否麟洛客家人受到漳州人習俗的影響，但陳運棟《客家人》一書卻說：「六月一日，年已過半，民間往往以粿丸祀神，叫做半年丸，只是現在已不多見，有逐漸失傳之勢。²³¹」如果陳運棟的講法無誤，那麼客家人似乎也有「拜半年」之習俗，只是沒那麼普遍罷了。

清早5、6點時，老田尾地區約有十幾戶人家，會將煮好紅白小圓粿，以提鍋送到老田尾五穀宮，分裝成五小碗作為「老先生」的供品，連天公爐也供上三小碗的圓粿。燒香向「老先生」敬拜完後，再向附近伯公祭拜，然後折返回來燒金，敬謝「老先生」的祭拜才告結束。最後將祀完神的圓粿帶回家祭祀祖先和竈神，老田尾人稱為「做年半」。

（四）神農信仰轉化成勸化的鸞堂

根據內埔興南村昌宏路65號〈勸化堂沿革紀略碑誌〉記載：「民國二十四年（筆者案：應為昭和10年、1935）因村中無廟立祀，每年春秋二祭均感不便，因此有志之士如賴永傳……倡首，興工建築，民國三十年（筆者案：應為昭和16年、1941）告竣，名為五谷廟。巧值翌年中日發生事變，繼之東亞戰爭，日政府誠恐人心思漢，肆行破壞宗教，毀拆神壇廟宇，際此甫行告成之五谷宮廟宇一部份亦遭浩劫。光復後重新整建時賴永傳等倡議開設鸞堂，……戊子年（筆者案：1948）中秋之月，請旨著書。²³²」自此「五谷宮」改為「勸化堂」，主祀神也由老先生（五谷先帝）轉換為關聖帝君、孚佑帝君、司命真君三恩主。該堂重要祭典為農曆5月13日關聖帝君誕辰。每年春、秋二季時，舉行做福、還福祭典，禮請附近伯公、興南村敬字亭倉頡星君到堂裡，一起接受民眾三獻禮祭拜。每年扶鸞的開筆儀式，除了內埔鄉豐田新化堂（延平郡王祠內）、萬巒鄉廣善堂、高樹鄉感化堂等鸞堂尚保有之外，在六堆地區已經十分罕見。

²²⁷ 朱鋒〈臺南年中行事記（中）〉（《民俗臺灣》2卷7號，1942），頁36。

²²⁸ 陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1961），卷1〈輿地志〉，頁63。

²²⁹ 半年節的年俗，清初是6月1日，至日治時期時早已普遍改到6月15日，請參閱戴文鋒〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗學——以《民俗臺灣》為分析場域〉（中正歷史所博論，1999），頁238～246。

²³⁰ 〈臺灣歲時曆〉（《民俗臺灣》6號，1941），頁34。

²³¹ 陳運棟《客家人》（臺北市：東門，1978），頁375。

²³² 勸化堂堂主林煥松、副堂主賴錦傳〈勸化堂沿革紀略碑誌〉，該誌鑲於廟壁，1989年。

重修

屏東縣志

民間信仰

第六章

遷徙之歌——大武山腳下的平埔祭儀



第六章

遷徙之歌——大武山腳下的平埔祭儀

屏東縣內的平埔族人是以清代臺灣文獻所記載的鳳山八社為居住地，包括力力社（崁頂鄉力社村）、茄藤社（南州鄉萬華村車路墘）、放索社（林邊鄉水利村放索）、下淡水社（萬丹鄉香社村）、上淡水社（萬丹鄉社皮村、社口村、社中村、社上村）、阿猴社（屏東市）、塔樓社（里港鄉塔樓村、潮厝村）、武洛社（里港鄉茄苳村）。

當然，在更早之前鳳山八社的社地應在高雄市（合併前的高雄縣）內，後來才跨越高屏溪而遷入屏東縣內。清代時期臺灣漢人只會用「社」來認知識別原住民，到了日治時期日人學者對臺灣原住民開始進一步以人類學的方法「族」來區分他們。先是明治37年（1904）日本學者伊能嘉矩（1867～1925年）將鳳山八社的平埔族人稱為馬卡道，並將它劃分為與西拉雅不同的一個獨立族群。到了昭和19年（1944），南島語言研究先驅小川尚義（1869～1947年）依其語言的類同性，將馬卡道看作是西拉雅族的分支。

不管馬卡道族是否為西拉雅族的分支，可以判之的是，至少在清初之時鳳山八社已經完全搬離高雄而南遷進入屏東縣內定居。同樣的，漢人也在康熙年間跟隨其後進入屏東平原，由鳳山地方越過下淡水溪（今高屏溪），並驅逐先住的平埔族。康熙42年（1703）時，更大規模招佃開墾成漢人的聚落，此即屏東市歸來、崇蘭、大湖、公館、阿猴等庄。漢人進入屏東平原開發，當然嚴重威脅到鳳山八社族人與「傀儡生番」的生活空間，因此才有康熙61年（1722）官方在社外之地，也就是在佳平與赤山交界處豎石劃界，希望能夠藉著這一條「楚河番界」來禁止漢人越界佔墾。范咸《重修臺灣府志》載：「康熙六十一年，官斯土者議：凡逼近生番處所，相去數十里或十餘里，豎石以限之；越入者有禁。鳳山八社皆通傀儡生番，放索社外之大武（筆者案：佳冬鄉豐隆村，以下括號內文字為筆者所案）、力力（春日鄉力里村）、枋寮口（枋寮鄉枋寮村）、埔薑林（枋山鄉枋山村）、六根（佳冬鄉佳冬村、六根村），茄藤社外之糞箕湖（新埤鄉箕湖村）、東岸莊（潮州鎮崙東里），力力社外之崙仔頂（潮州鎮崙東里）、四塊厝（潮州鎮四春里）、加泵社口（排灣族加泵社，即今泰武鄉佳平社），下淡水社外之舊檳榔林莊（內埔鄉義亭村）、新東勢莊（內埔鄉東勢村），上淡水社外之新檳榔林莊（內埔鄉義亭村）、柚仔林（待考），阿猴社外之揭陽崙（長治鄉德協村）、柯柯林（鹽埔鄉彭厝村），塔樓社外之大武崙（九如鄉後庄村）、內卓佳莊（里港鄉三廊村），武洛社外之大澤機溪口（武洛溪口），俱立石為界。自加六堂（枋山鄉加祿村）以上至瑯嶠（恆春），亦為嚴禁。¹」可見當時八社族人住居地分佈甚廣，從屏北到恆

¹（清）范咸《重修臺灣府志》（臺北市：臺銀，1961），頁479～480。

春半島都有，遍及屏東、潮州、長治、內埔、萬巒、新埤、佳冬、枋寮、恆春，有些八社的住處已逼近「傀儡生番」。

臺灣現今平埔族的人口數到底有多少？當然是不可能回答出一個精確的數字，而只能推估一個約數而已。因為日治時期平埔族有身分登記，有登記為「熟（蕃）」的戶口調查，而民國34年之後，除了民國35年平埔族的人口數有最後一次紀錄是62,119人之外，以後就停止登記。民族學者林修澈教授依據62,119人此一數字，以及1943~2000年原住民平均年成長率千分之16.21、全國人口的自然增加率來推估，2000年時全國平埔人口應在15萬人至20萬人之間²。同樣的，當今屏東縣內的平埔族人口數到底有多少？由於目前不論官方或民間都沒有一個確切的調查或統計數據，所以這樣的問題恐怕很難回覆。不過，依據日治時期的戶口登記資料之統計得知，散居在屏東平原山腳下一帶的「熟（番）」尚有40個村庄、2,145戶，人口數總共為12,733人³。

若依民國45年9月的統計，屏東縣內的原住民（魯凱族與排灣族）有9,506人，而平埔族後裔大概還有10,000人左右，是比縣內原住民人數稍多的，占總人口的1.8%。就各縣市而言，屏東縣內的平埔族人數僅次於臺南縣的11,000人，其中以萬巒地區（17.4%）為最多，新埤（8%）次之，再來依序是潮州（5.5%）、南州（2.8%）、內埔（2.7%）、枋寮（1.9%）、屏東、恆春、萬丹、高樹等地⁴。

要了解屏東縣內的平埔族後裔，除了從體型、輪廓、膚色等體質特徵來判斷之外，也可以從祖靈信仰痕跡的宗教現象來追尋，另外從姓氏也是觀察與參考的一個重點。平埔族人雖有名字卻無姓氏，後來清政府才賜予漢姓，根據伊能嘉矩《臺灣文化志》所列，主要姓氏有：机、羅、李、卯、標、卓、顏、王、萬、戴、鄭、倚、余、穆、寧、來、毒、孽、朱、乃、兵、竭、白、北、鄂、劉、岳、雙、賴、尤、溫、昂、鬱、大、蚋、郭、月、落、璞、力、錢、宜、高一字者。有道泌、埤弄、目加、舊來、之机、仔蚋、合萬、羅皆、羅訖、池皆、加惹二字者。有弟其力、加博厘、呂猫落、嘮啣角三字者。不過這些姓並非由賜姓而來，而是藉由「番語家名」羅馬拼音的漢譯而來。乾隆23年（1758年），諭令歸化平埔熟番應雜髮結辮，並賜與潘、蠻、陳、劉、戴、李、王、錢、斛、林、黃、江、張、穆、莊、鄂、來、印（筆者案：應為「卯」之誤植）、力、鍾、蕭、盧、楊、朱、趙、孫、金、賴、羅、東、余、巫、莫、文、米、葉、衛、吳、黎等姓，其中以潘姓最多⁵。不過依筆者的田野調查與翻閱日治時期戶政資料，臺灣南部的平埔族群的特殊姓氏，至少尚有乳、車、買、籃（藍）、軟、段、向、駱、毛、康、鬆、佟、邦、同（仝）、秘、哀、茅、姬、加、葛等姓。

² 林修澈《平埔族的分布與人口》（臺北市：行政院原民會，2001），頁3、頁156~160。

³ 這些登記為「熟（番）」的居民有些是乾隆20年代至50年以來，陸續接受政府徵召，奉命遷離祖社，前來駐守隘寮的熟番屯地。有關日治時期大武山腳下的平埔族人分布與人口的論述，可參陳秋坤、利天龍、曾坤木、莊天賜《屏東地域的人群分類與聚落街庄發展（1623~1930）》，第四章〈土著地權流失與半軍事化的番屯組織〉與第八章〈近代國家勢力下的族群再分類〉。

⁴ 潘英《臺灣平埔族史》（臺北市：南天，1996），頁387~388。

⁵ 伊能嘉矩《臺灣文化誌（下卷）》（東京：刀江書院，1928），頁652~659。

根據潘英的研究指出，全臺共可找到255個平埔族姓氏，其中潘姓最多，占39.1%⁶。全臺平埔族人潘姓者之所以占了平埔族所有姓氏將近四成之多，主要是因為清朝時期的准予平埔族人參加科舉考試與賜姓政策所造成。「熟番歸化後，每社設有番學；社師悉內地人，以各學訓導督其事。……初，熟番有名無姓，既准與試，以無姓不可列榜；某巡臺掌學政，就番字加水三點為潘字，命姓潘。故諸番多潘姓。⁷」不只熟「番」，生「番」亦有主動歸化而姓潘氏者，如「乾隆年間，有生番歸順潘姓，在打貓街西門外為社，約有百餘戶。⁸」屏東縣的平埔族後裔，大概共有79個不同姓氏，其中潘姓占其總人口數的40.2%⁹，較臺灣各地平埔族潘姓者平均的39.1%稍高。可以這麼說，屏東縣內的馬卡道族人以潘姓為主，10個馬卡道族人有4個姓潘，因此在屏東縣要訪查馬卡道族人的足跡，潘姓就是一條最重要而具體的線索。

另外，平埔族與漢人接觸後，其住屋的習俗文化也可以明顯看到漢化的現象。例如萬巒赤山村是一個以潘姓為主的平埔聚落，但卻可以看到家家戶戶的門窗都會貼上紅色的「五福紙」，住在東山路19號的潘姓人家，就是在春聯橫批下方張貼上書印「五福臨門」、「金玉滿堂」或「天官賜福」等字樣、並印有福祿壽或天官賜福等神仙圖案的紅色剪紙五張（其中一張已經脫落），神仙圖案下方是鏤空雕刻成八卦或其他吉祥圖紋。禾坪空間也放置了一座鐵製的紅色天公爐，這種鐵製的紅色天公爐在一般客家住家或廟宇到處都看得到，而且在六堆客家人的市街上也買得到。案桌底下雖未書寫「土地龍神」字樣，但在其位置卻有張貼一張五福紙，並插香祭拜，可見儘管沒有「土地龍神」之名，卻有祭祀「土地龍神」之實（圖6-1）。



圖6-1：平埔住家也有祭祀「土地龍神」之習俗

一般而言，六堆客家習俗上通常是大門張貼5張、一般門3張或1張（圖6-2）、室內門及窗、柱各1張；而河洛人只在大門張貼5張，其他門、窗、柱都不張貼五福紙。五福紙在民間習俗的使用上，客家人要比河洛人更為廣泛，例如祖宗牌位下方的「土地龍神」的小小香位上，通常會披覆著3張五福紙。過去六堆地區掃墓祭祖時，亦有掛「雞血紙」（將滴有雞血的黃墓紙垂掛在墓碑上）的習俗，現今多以五福紙代替

⁶ 潘英《臺灣平埔族史》（臺北市：南天，1996），頁473~474。

⁷ （清）唐贊袞《臺陽見聞錄》（臺北市：臺銀，1958），卷下〈番部〉，頁185。

⁸ 不詳《嘉義管內採訪冊》（臺北市：臺銀，1958），〈打貓南堡〉，番社，頁30。

⁹ 潘英《臺灣平埔族史》（臺北市：南天，1996），頁388。

雞血紙¹⁰。

赤山村落五福紙的張貼，乍看之下像是漢人聚落的住屋，往禾坪（門口埕）一看，禾坪空間也放置了天公爐，這也是客家人敬天習俗的做法，而不是仿效河洛人將天公爐吊掛在大廳裡面。但一到屋宅廳堂或者是萬金墳園墓碑，察其堂號，卻發現潘姓的平埔族人經常將其堂號寫成「榮」陽堂（數百枚墓碑中九成以上寫「榮」），或者是仿效客家人的習慣將「堂」字擺中間，由左至右而寫成「陽堂榮」¹¹，甚至門聯會有「榮昭世第須積德，陽振家聲必讀書」字樣（圖6-3）。「堂」字置中，這更是六堆客家人重



圖6-2：六堆客家習俗上一般側門會張貼3張或1張五福紙



圖6-3：赤山村潘姓住家門窗的「五福紙」與「榮陽堂」

要的習俗，這應該是赤山受到鄰近客家聚落習俗影響所致，同時也可能是馬卡道族人有意降低外界對其平埔族群的敏感度所形成。然而，「榮」陽堂的正确寫法應該是「榮」陽堂，「榮陽」是漢人鄭、潘兩氏的郡望，其來源就是戰國時期河南省滎陽邑，秦漢時置滎陽縣，三國時稱滎陽郡，今改稱滎陽市。這也是另一個可以觀察的重點。

理論上平埔族人是應該有「郡望」的，即使有也不可能源自大陸。潘姓平埔族人之所以將「榮」陽堂寫成「榮」陽堂，簡炯仁認為這是平埔族受賜漢姓之後，不願與漢人

¹⁰ 有關近來六堆客家人改以五福紙代替雞血紙的掛紙習俗，請參劉美芝〈六堆地區客家掛紙文化之研究〉，屏科大客家文化產業研究所碩論，2010。

¹¹ 在臺灣堂號頗能呈現河洛與客家兩大族群習俗的不同，河洛人堂號是由右向左書寫，「堂」為門楣之最末一字，「堂」字置中者雖然有之，但在縣內只是少數幾家特例，如鹽埔黃氏「夏堂江」、里港塔樓楊氏「農堂弘」、九如林氏「河堂西」、九如後庄陳氏「川堂穎」。而客家聚落則依各地或匠師習慣而有不同，依筆者觀察，美濃地區是所有六堆地區裡最常見把「堂」字置中者，罕見例外。甚至連廟宇亦有此種習慣，例如廣善堂就寫成「善堂廣」，當然並不是所有廟宇皆然，例如「五穀宮」就是由右向左書寫成「宮穀五」，「宮」字並未置中。或許是考慮到五穀宮是「宮」字而不是「堂」字也說不定；至於其他六堆地區，由右向左書寫，「堂」字置末，或「堂」字置中，兩種情形都有。

用共用相同的堂號，而刻意將「榮」陽堂改為「榮」陽堂，以與漢人作為區別所造成。聰明的平埔族祖先留下了「榮陽堂」的堂號，讓後代子孫有一條可以尋根的蛛絲馬跡。這講法或許不能說沒有可能，不過筆者認為「榮」陽堂的形成，有可能早期匠師書刻堂號時筆誤，或是早期平埔族人並不知「榮」字才正確，將「榮」字誤以為「榮」字，而要求匠師寫成「榮陽堂」，這樣的可能性也應存在。因為「榮」與「榮」字體甚像，遠望時更是無法確實分辨「榮」與「榮」，久而久之，大家積非成是，也就習以為常了。況且清代流移臺灣之民多屬目不識丁者，所以不只潘姓平埔族人有「榮」陽堂的堂號，在臺灣連河洛人或客家人的民宅廳堂也有「榮」陽堂的堂號，例如彰化縣歷史建築二水鄉合興村英義路的鄭家古厝的廳堂就寫成「榮」陽堂，埔里鎮向善里觀音路12號的客家三合院也寫成「榮」陽堂，位於林邊長老教會旁的林邊鄭家古厝（也稱福記古厝，福記為鄭家店舖商號，1899年建¹²）的三合院圍牆大門門樓入口處與廳堂都寫成「榮」陽堂（圖6-4）。另外，在臺灣也有鄭氏族譜寫成《榮陽堂族譜》，這類誤寫不勝枚舉，只是比例上較潘姓平埔族人少而已。事實上，潘姓平埔族人其堂號也有「正確」（臺灣潘姓平埔族人與大陸本無淵源，郡望堂號或許就無所謂正確與否了吧？）寫成「榮」陽堂者，例如筆者在萬金聖母聖殿聖山（天主教公墓）觀察到，雖大多數潘姓族人的墓碑都書刻成「榮」陽，但也有刻寫成「榮」陽者，只是比例上相對的較少而已¹³。



圖6-4：林邊三合院的鄭家古厝大門與廳堂「榮」陽堂

¹² 有關福記古厝建造年代有明治32年（1899）、明治34年（1901）二說，本文年代據郭漢辰、翁禎霞《流金歲月——悠閒漫步在老厝邊》一書（屏東縣：文化局，2005），頁80。

¹³ 就如同「穎」川堂的堂號一樣，在臺灣也常看到「穎」川堂、「穎」川堂的另類寫法。有人就認為「穎」川堂是鍾姓的堂號、「穎」川堂是陳姓的堂號、「穎」川堂是賴姓的堂號，但其實「穎」與「穎」都是「穎」字的誤寫。穎川是河南省的一個古郡名，當地有一條河川稱為「穎水」，是以河川為郡名，鍾、陳、賴、趙等姓的堂號即發源於此。而匠師一不注意，誤寫的機率相當高。甚至筆者觀察到在六堆地區有同一家族，其夥房祖先牌位堂號寫的是穎川堂，但其廳下門楣寫的堂號則寫成穎川堂或穎川堂。也有祖先牌位堂號是寫的是 川堂，但其廳下大門寫的是穎川堂或穎川堂。

第一節 從「來此要安怎」到「歡喜來跳戲」

在漢人未入墾之前，世世代代已定居在下淡水溪畔數百年、甚至數千年的馬卡道平埔族人，在清朝政府與漢人移民的雙重壓力下，逐漸喪失先人留下的土地，遷徙流移至各地。有些人沿著荖濃溪北上，有些人往恆春半島南下，有些人與西拉雅族人一樣，從臺灣西部平原翻山越嶺到東臺灣去¹⁴。不過，屏東縣內大多數馬卡道平埔族人仍然選擇留在屏東平原，只是從平原西邊下淡水溪、東港溪、林邊溪畔，遷往平原東邊的大武山腳下，在山腳下貧瘠的近山埔地上建立新家園，每年年度祭儀時總是吟唱著遷徙之歌。

然而遷徙到大武山腳下的馬卡道族人，所住地區多是接近客家聚落，遠離河洛人庄頭，但其習俗、語言反而是河洛化，而非客家化，其原因前清朝生員、日治時期《臺南新報》記者、兼傳統漢詩詩人蔡佩香有如下的訪談與理解：

自南部而論。南至恒春。及至龜仔角，直抵鷺鷥鼻。北至蕃薯寮廳管轄內沙梳匏。山下一帶平埔。……祀神則舊歷十月十五日。臨時建壇。壇中則具品物。供十二品鮮花。獻一壺米酒。舉庄男女。盡行到壇。焚香禱祝。作番戲唱番歌。……最不可解者。各處平埔。每與粵庄相比連。而其習俗。略似閩人。試聽語計。則與閩人相通。奈何近舍粵語。而遠學閩語耶。余怪而問之。據云。臺灣前時代。設有屯政。自乾隆五十三年。大學士福康安。平林爽文而後。奏准募集熟番四千名。設南北路大小二屯。其所給荒埔五千零六十九甲。令各屯番自行開墾。免其納賦。所給之地。禁止典賣。而臺地熟番。計有九十三社。無給屯糧者有之。間有奸民通事。串通粵人典買屯業。繼而粵人越分霸佔。前時代常有械鬥之端。故平埔不喜粵人。而樂閩人者。以為閩人多係漳泉二府之人。深知禮法。有鄒魯風。而平埔番民。每奉此以為准繩。是則是効。抑亦稍知人理者。孰謂番人無人性哉¹⁵。

由於客家人的拓墾每每危及大武山腳下馬卡道族人的生活空間，故客家人與馬卡道族人之間屢有械鬥之事發生，而造成「平埔不喜粵人」。這群平埔族人，沒有遊手好閒之徒，努力勤奮，習性質樸。蔡佩香又描述臺灣南部的平埔族人說：

蕃婦蕃男。同力而耕。不辭勞苦。男無煙癮賭癖之憂。女無倚門賣笑之賤。不事聲歌。不施脂粉。民不流丐。俗無游民。皞皞熙熙。竊謂三代直道之民。亦不過如此¹⁶。

「男無煙癮賭癖之憂，女無倚門賣笑之賤」，將天性質樸的馬卡道族人比喻為可以直道而行的夏商周三代之人民。

¹⁴ 李國銘〈下淡水往事追憶〉（《屏東文獻》2期，2000），頁101。

¹⁵ 珮香述（筆者案：即蔡佩香）〈南部平埔番部落不同〉，《臺灣日日新報》，1906年1月18日。

¹⁶ 南樵（筆者案：蔡佩香，字夢蘭，號南樵，臺灣臺南人，安平縣生員）〈南部熟番沿革（上）〉，《臺灣日日新報》，1907年10月28日。

馬卡道族人的質樸個性不只表現在生活，在祭儀上也同樣表現出「本質性樂觀」（dispositionally optimistic），總是一致性地表現出對生命的正向態度。平埔祭儀在清朝臺灣文獻上稱為「番戲」，這當然是以漢人思維而給予的稱呼，（清）董誥《清職貢圖選》載：「鳳山縣放索等社熟番，……遇吉慶，輒豔服，簪野花，連臂踏歌，名曰『番戲』。¹⁷」范咸〈茄藤社觀番戲二絕句〉有詩云：「連臂相看笑踏歌，陳詞道是感恩多；劇憐不似弓鞋影，一曲春風奈若何！」「妙相天魔學舞成，垂肩瓔珞太憨生；分明即是西番曲，齊唱多羅作梵聲。¹⁸」並註明「唱曲者皆番婦」。現今「連臂踏歌」的「番戲」在臺南地區的西拉雅族叫做「牽曲」，中部道卡斯族叫做「牽田」，而屏東縣馬卡道族則稱為「跳戲」。李國銘《族群、歷史與祭儀》將「跳戲」寫作「tio5-戲」¹⁹。

「跳戲」一詞於清末臺灣文獻即已見之，而且是受到漢化影響所用的詞語。光緒年間來臺協助撰寫《恆春縣志》的廣東籍秀才康作銘，其〈游恆春竹枝詞〉有云：「眼見山番跳戲奇，婆娑謾舞作嬌癡；排成雁陣頻招手，甜酒教儂飲一卮。²⁰」而「跳戲」馬卡道族語稱為「嗚咭」（o-lau）或「嗎嗚咭」（鳥居龍藏把它稱ma-olau），依研究平埔族音樂的學者林清財的調查，「跳喔嘮」一詞，流通於屏東平原、瑯嶠、及海岸山脈區，概指農曆正月15、16日或10月15日「老祖娘娘（簡稱老祖）」生日時所舉行的歌舞形式。而筆者田野調查時發現，跳戲、o-lau、跳o-lau這些稱呼至今仍然通行並用，「番戲」、「跳番戲」的詞彙只有漢人才使用，平埔族人當然不會把自己的祭儀稱為「番」戲。一般平埔祭儀都在夜間進行，故也被稱為「夜祭」。

日治時期，來到萬巒赤山部落採訪當地平埔族人「跳番戲」祭儀的戴炎輝，寫下這一段珍貴的採訪記錄：

每年的農曆正月三日，在社尾（新園庄崁頂的小部落）會舉行跳番戲。就是男女分別，大家手牽手圍成圓圈，邊唱歌邊跳舞。歌詞是用臺灣話而不是平埔語，歌唱方式是採唱和式，即一人先唱前一句，其他人和唱後一句。歌詞內容如下之例：牛車雞流眉 / 跳戲大家來 / 月也月鞍鞍 / 來此要安恁 / 龜里過竹刺 / 歡喜來跳戲²¹。

與現今屏東地區平埔族祭儀一樣，歌唱方式是採邊唱歌邊跳舞與唱和式，此即黃叔瓚《臺海使槎錄》所言：「興酣則起而歌而舞，一人歌，群拍手而和。²²」王瑛曾《重修鳳山縣志》亦言：「八社番曲，雖紀歌詞，其實無常調。每一人歌，群拍手而和。²³」現今由尪姨、向頭帶領眾人在公廨中唱的歌，多屬此類，即領唱者唱一段，眾人應和唱

¹⁷（清）董誥等撰《清職貢圖選》（臺北市：臺銀，1963），〈鳳山縣放索等社熟番及番婦〉，頁16。

¹⁸（清）王瑛曾《重修鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷12〈藝文志〉，頁484。

¹⁹李國銘《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北縣：稻鄉，2004），頁219。

²⁰（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷14〈藝文〉，頁247。

²¹戴炎輝〈赤山地方の平埔族（3）〉（《民俗臺灣》1卷3號，1941），頁11。

²²（清）黃叔瓚《臺海使槎錄》（臺北市：臺銀，1957），卷7〈番俗六考〉，南路鳳山番，頁144。

²³（清）王瑛曾《重修鳳山縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷3〈風土志〉，頁89。

一句。這種唱和式的唱法在臺灣原住民歌謠中相當普遍，這也是尪姨、向頭一死，儀式很難再舉行的原因²⁴。

歌詞中「來此要安怎」，似乎透露出從屏東平原西邊下淡水溪畔被迫遷徙到大武山下，不知如何是好的無奈心緒與歷史事實陳述。不過馬卡道族人天性樂觀，所以在這首遷徙之歌的最後，也唱出了「歡喜來跳戲」的歡愉心情。

餉潭於清代時期就是屏東重要的平埔部落之一，餉潭社並設有「番社學」，是當時「鳳山縣」所設八處番社學之一²⁵。依簡惠珠的調查，在新埤鄉餉潭地區馬卡道平埔族人跳戲時所吟唱歌曲，曲調哀傷、辛酸，歌詞：「前山毋是崎，毋知後山較崎壁，大姨啊後擺（下次）汝若擱來，番薯葉灑灑（汨燙）咧罔食。」跳戲時男女各自圍成一圈，女在內圈，男在外圈，這與戴炎輝在日治時期調查時所見的「男女分別，大家手牽手圍成圓圈」是一樣的，後來才改成男女共同圍成一圈，交叉圈手，邊唱邊跳邊喝酒，直到天亮，地點在餉潭村仁德路的空地²⁶。筆者在新埤鄉餉潭訪談中發現，民國40年以前出生的村人，大多數人在孩童時期都曾看過平埔族的「夜祭」。

依據調查顯示，日治時期跳戲祭典的舉行日期為農曆元月3日，然而戰後至今各地不一，有元月2日、元月3日與元月15日三種日期，例如新埤鄉餉潭為元月2日或是元月3日；而萬巒鄉新置村加匏朗「仙姑祖廟」祭儀是在元月15日。李國銘的紀錄是元月3日與元月15日，他指出元月3日的ma-olau是聯庄祭典，由平埔12社輪流舉行，元月15日則是各自在自己部落舉辦祭典²⁷。但是實質上聯庄祭典並不一定是輪流舉行，而是受到漢化的影響以擲筊方式決定。

o-lau儀式中，餉潭地區會進行一項附帶的「刺球」活動，就是以椰子葉作成球體而拋向空中，與會者用竹子綁尖刀的長柄輪流刺球，刺中椰球則表示該人有福氣，此活動有種象徵祈福的意義。此一「刺球」活動，排灣族人稱為五年祭（Maljeveq），為排灣族重要祭典之一，又稱竹竿祭，也有學者稱為人神盟約祭，至今僅存於屏東來義鄉古樓部落與臺東達仁鄉土坂部落。主祭中的刺球儀式為祭典過程中之重頭戲，這也是竹竿祭一詞的由來。刺球儀式是由祭司向空中用力拋擲祭球，圍成一圈的每一位族人代表，各自持著10多公尺長之專用竹竿，朝祭球爭相刺去，刺中祭球之勇士，接受大家的喝采外，排灣族人仍深信每顆球帶來的吉或凶，都會影響刺球者與其家族五年之運勢²⁸。

餉潭地區平埔族人的「刺球」活動，有人推測是受到排灣族五年祭典文化的影響，這樣的推測應是合理的，而且這種影響早於清初就已形成。黃叔璥《臺海使槎錄》對於「南路鳳山傀儡番」的五年祭有如下記載：

²⁴ 見林清財〈從歌謠看西拉雅族聚落與族群〉一文，收入氏著《歌謠、聚落與族群——論臺灣西拉雅族的歌謠》，臺北市：東江，2000。

²⁵（清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），丁部〈規制〉，頁164。

²⁶ 簡惠珠〈屏東縣新埤鄉餉潭地區平埔族信仰之探究〉（南大臺灣文化所碩論，2009），頁76～77。

²⁷ 李國銘《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北縣：稻鄉，2004），頁219～220。

²⁸ 莎伊維克·給沙沙〈五年祭的祭球〉（《原住民族文獻》2期，2012），頁38～39。

山前、山後諸社，例於五年，土官暨眾番百十圍繞，各執長竹竿，一人以藤毬上擲，競以長竿刺之，中者為勝；番眾捧酒為賀，名曰託高會²⁹。

而對於臺灣平埔族風俗特別留心的巡臺御史六十七（滿人），所著《番社采風圖考》就曾提及「戲球」說：「番以藤絲編製為毬，大如瓜、輕如綿，畫以五彩。每風日清朗，會社眾為蹋鞠之戲。先以手送於空中，眾番各執長竿以尖托之；落而復起，如弄丸戲彈。以失墜者為負，罰以酒。男女堵觀，以為歡娛。³⁰」潘英海認為平埔族戲球之習俗，是獵頭祭儀演變而成者，卑南、排灣、魯凱等族間，曾慣行將敵首納入籠中，投上祭屋屋頂，俟其滾落時，以槍刺之。卑南族之少年於稻播種時，將猴子當人頭刺殺之，係獵人頭之模仿儀禮。平埔族漢化後，既廢除獵首慣習，當以藤絲編製之球，以代人頭，似可視為獵頭祭之痕跡也³¹。

第二節 跳戲祭儀三大主軸——祭祖、擇婚與乞雨

與臺灣所有平埔族人一樣，屏東馬卡道族人的祭儀，除要表達對祖靈的尊崇與感謝外，祭儀的進行還有擇婚與乞雨兩大主軸。馬卡道族人對祖靈尊崇與感謝的祭儀，漢人稱為「祭祖」或「祖靈崇拜」。

一、聯合祭祖

平埔族人的祖靈信仰與祭儀，以漢人的觀念來看就如同祭祖，著名法律（史）學者戴炎輝（1909～1992），曾於昭和15年（1940）至赤山部落採訪潘添登、潘寬忠、潘賀、潘答等四位馬卡道族耆老，提及有關「番戲」的問題時，就採錄到每年農曆元月3日是馬卡道族人的「祭祖日」：

原住於社尾（新園庄炭頂的小部落）的平埔族，遷移至各地，包括萬巒庄赤山、潮州街樣仔腳小部落崙仔、九塊厝；新埤庄冀箕湖、餉潭、巒龍；枋寮庄新開、大响營、中庄；佳冬庄石光見附近的隘寮。昭和五年（1930），上述各地平埔族集合在社尾的祖家祭祖³²。在社尾有稱為祖家的小祠，祠內奉置香爐，以為祖先的象徵，稱為神位。每年以農曆正月三日為期，在祖家相會³³。

社尾是指力力社之尾端，現隸屬炭頂鄉園寮村，該村是由瓦瑤溝、田寮、南望安（原叫荔枝園）、社皮、社尾等五個庄頭組成。而今炭頂鄉力社村，為昔時鳳山八社之一力力社的舊址，由於各地馬卡道族人是由力力社遷移出去的，所以才會流傳著農曆元月3日

²⁹（清）黃叔瓚《臺海使槎錄》（臺北市：臺銀，1957），卷7〈番俗六考〉，頁154。

³⁰（清）六十七《番社采風圖考》（臺北市：臺銀，1960），頁9～10。

³¹潘英海《重修臺灣省通志·卷3住民志·同青篇》（南投縣：省文獻會，1995），頁1288。

³²戴炎輝〈赤山地方の平埔族（1）〉（《民俗臺灣》1卷1號，1941），頁16。

³³戴炎輝〈赤山地方の平埔族（3）〉（《民俗臺灣》1卷3號，1941），頁11。

回社尾「祖家」祭祖的習俗。社尾「祖家」位於園寮村社尾路18號宅前路旁一角，從主祀玄天上帝的社尾北安宮正對面的一條小巷子進入約50公尺，是一間由斑駁古老的磚塊與溪石混合砌成的小屋。供桌正面牆上書有「佛」字，供桌上僅簡單置放花瓶及一尊福德正神而被視為「老祖」的金身，而輪祀的祖爐如今已不見蹤影（圖6-5）。



圖6-5：崁頂鄉園寮村社尾祖家小屋與供桌上面書有「佛」字的神位

另依照戴炎輝的記錄，隘寮是在佳冬鄉石光見附近，這講法雖不能說有錯，但是語意卻有些模糊不清，正確的講法應說在今枋寮鄉太源村北邊附近。昭和19年（1944）因戰事準備，隘寮庄附近的陸軍飛行場要擴建，故隘寮庄民被迫遷村於新大餉營聚落的南邊，由政府提供原屬製糖會社的土地供其落腳，並補助其遷移經費，今隘寮與新大餉營兩庄合併而成為太源村³⁴。而戴炎輝所記錄的屏東縣內各地平埔族集合在「社尾」的祖家祭祖，其實這只是昭和15年（1940）的情形，並非每一年都固定在此地，而是採取輪值祭祀的方式。有關於馬卡道族人依照輪值方式，每年聚集在一起歌唱跳戲祭祖的情形，日治時期宮本延人有一段記載更為細膩：

潮州山麓之瑪家塔奧族（筆者案：即馬卡道族）有與青瓷一樣的香爐，這種香爐被視為共同的寶物。此族的祭禮輪流舉行於各社之間，祭日全族包括餉潭、獅頭、糞箕湖、新開、隘寮、大響營、赤山、九塊厝、槎仔腳、萬瀧、社尾、中庄等十二社之社民均聚集在輪值的一社。該祭禮最重要的物品就是香爐，這香爐安置在輪值之一社的祭司家中，不讓香火中絕³⁵。

據此可以推知，日治時期屏東縣內每年參加共同跳戲祭祖的馬卡道族人至少有12個部落，包括餉潭（新埤鄉餉潭村）、獅頭（新埤鄉箕湖村獅頭）、糞箕湖（新埤鄉箕湖村糞箕湖）、萬瀧（新埤鄉萬隆村萬安）新開（枋寮鄉新開村）、中庄（枋寮鄉新開村）、隘寮（枋寮鄉太源村）、大餉營（枋寮鄉玉泉村）、赤山（現今萬巒鄉赤山村、萬金村）、九塊厝（潮州鎮九塊里）、槎仔腳（潮州鎮槎仔里、九塊里、興美里）、社尾（崁頂鄉園寮

³⁴ 鍾瑾霖〈林邊溪中游的拓墾與聚落發展〉（臺師大地理學所碩論，1998），頁31。

³⁵ 宮本延人1932年撰、李根源譯〈關於臺灣原始陶器的信仰〉，《公論報》130期「臺灣風土」專欄，1951年3月9日。

村)。這些大多是茄藤社、力力社、放索社這三社社民遷徙移居的村落。

最早對屏東馬卡道族做調查的是日治時期著名人類學者鳥居龍藏，明治33年（1900）年2月3日他踏查了新置社（今萬巒新置村）與響潭社（今新埤餉潭村）。當他來到餉潭時剛好遇到平埔族部落的祭祖，在《東京人類學會雜誌》他寫道：「響潭社是個平埔族部落，今天（筆者案：農曆1月5日）算是他們祖先的生日（祭祖的日子），社內很熱鬧，族人開始跳舞，由於響潭社位於這一帶平埔十二社的中心，各社都派社蕃來參加跳舞，歌詞是平埔語。祭祀活動中婦女穿著傳統服飾，也留著傳統髮式，蕃女用椰子製成的杓子舀酒給客人。這種杓子附有樹枝一般的把柄，柄上插滿羽毛以象徵樹葉，看起很有趣。³⁶」內附有一張響潭糞箕湖婦女手中拿著椰子杓的照片。其實，馬卡道族祭祖並不是每一年都在鳥居龍藏所謂的12社中心地的餉潭社舉行，而是採輪值祭祀的方式，因此昭和15年（1940）戴炎輝調查時地點才會變動為在社尾（崁頂鄉園寮村）舉行。

昭和10年（1935），移川子之藏、馬淵東一等人觀察到屏東內埔老埤及各部落族人的「祖靈祭典」，其說明如下：

老埤（筆者案：今內埔鄉老埤村）部落在山腳下的平地地方，與赤山、响潭、萬巒、加飽朗等部落一樣，都是馬卡道平埔族。……馬卡道平埔族所稱的Aurao祭典，可以看得出來這是一種祖靈祭，在老埤每年舊曆十月十五日或是十六日舉行。源自同一祖先的赤山、萬金、加飽朗、舊九塊厝、崙仔、萬巒、响潭、獅子頭、糞箕湖、大响營，甚至更為南邊的枋寮庄所轄的新開庄、中庄、上營（筆者案：應寫成「頂營」）等部落，會聚集於同一處所，以酒甕為中心，以竹杯、連杯（與排灣族所使用的連杯相同）來喝酒，跳著俗稱「生蕃舞」的舞蹈來相互慶賀。萬巒庄赤山部落是舊例一月三日舉行，新開、响潭是在新曆七月舉行，各部落舉行祭典的日期並不相同，今年以某一部落為中心進行聯合祭典，明年則輪流到別的部落舉辦³⁷。

遷徙到靠近大武山山腳下討生活的馬卡道族人，由於受到漢人過農曆年的影響，其跳戲是以農曆年正月初三為各部落祭祖日，祭祖方式是採聯合祭祖。當日分散於各地的族人會聚集在當年輪值到該部落的祖家祭祖，祖家小祠內放置香爐以象徵祖先神位，而老埤並未參加聯合祭祖活動，而是自己獨自於舊曆10月15日舉行。也由於受到排灣族祭典文化的影響，聯合祭典會以連杯作為飲酒器。此外，在高樹鄉大埔村的園潭仔、泰山村的加蚋埔、內埔鄉中林村的中林、新埤鄉萬隆村的萬安、枋寮鄉的內寮村的內寮、匏仔園、蜈蚣溝、太原村的太原等地，雖然鳥居龍藏、移川子之藏、馬淵東一、宮本延人、戴炎輝等學者並沒記錄到他們是否也會到祖家祭祖，不過這些聚落就筆者踏查所知，過

³⁶ 鳥居龍藏著、楊南群譯《探險臺灣》（臺北市：遠流，1996），頁310。

³⁷ 移川子之藏、馬淵東一《臺灣高砂族系統所屬的研究》（臺北帝國大學土俗人種學研究室，1935），頁271。

去也是平埔部落，且至今仍有許多潘姓的馬卡道族人在當地生活³⁸。

屏東縣馬卡道平埔族人，傳統舉行跳戲的時間農曆10月15日，至於日治時期所見到以農曆元月3日或元月15日為跳戲者，應是受到漢人過農曆年祭祖習俗的影響，所以才有所謂的12社「聯合祭祖」。經過乾隆時期，准募集熟番屯墾的結果，造成屏東馬卡道族人由海邊平原遷徙至山腳下，而形成「各處平埔每與粵庄相比連」的「山下一帶平埔」情形，此即沿山地區與客家地區之間一條細長帶狀的夾縫線——潮州斷層，成為現今馬卡道族人主要分布區域的原因。

二、集體擇婚

除了祭祖的用意之外，馬卡道人於農曆過年期間（元月3日）舉行「跳戲」祭儀的慶賀活動，其實也有為了適婚年齡的族中青年男女舉行「擇婚」的一種公開「相親」活動之目的，由於祭儀中此一「擇婚」的主軸至今已經消失，故雖然歷史上曾經存在過，但並沒有被學界注意到，也不曾被學者提出來討論。明治39年（1906）《臺灣日日新報》有一則馬卡道人〈跳戲定婚〉的報導說：

人類不齊。風俗適別。處處皆然。我臺開闢而後。閩粵之人族居於此。復有屯蕃生蕃。不一而足。屯蕃者何。平埔是也。阿緱廳下港東上里。力社庄。埤內庄。及港東中里。放索庄一帶。元係屯蕃雜處之地。昔力社莊稱為頂屯。埤內莊謂之中屯。放索莊則號謂下屯。近因閩人多聚於此。遂致鵲巢鳩居。風俗亦因而異。惟埤內莊。迄今尚在。舊歷一月三日。有屯蕃頭目。折東相招。舉凡蕃族男婦老幼。聯袂赴會跳戲。其地點乃港東中里大响營莊。聞是舉為擇婚而設。是日也。屯蕃畢至。會場設有神座。香花茶菓。醴酒具陳。先則男女拈香。狀似賽願。繼而舉手拍肩。酬歌互答。放浪形骸。惟意所適。擇婚者選擇既定。則自央媒說合。雖父母亦無閒言。聞該會主事。係歷年輪班。開用巨款。即照人口分攤。毫無異議。是日來會者。約貳百餘名。按屯蕃以跳戲為慶賀。可謂奇矣。錄之以為茗談壹助焉³⁹。

這一次跳戲祭儀沒有聯合祭祖，而是1906年大响營部落自己舉辦的跳戲。大响營清代臺灣文獻以及現在地名都寫成「大餉營」。清代有「大餉營社」的平埔部落，並設有「番社學」，是當時「鳳山縣」所設八處番社學之一⁴⁰，部落位於今枋寮鄉玉泉村與太源村一帶，舉行日期是農曆元月3日，參加人數有200餘人，規模頗大，可以說是大餉營該部落馬卡道族人的年度盛會。當青年男女在此年度祭儀盛會中，飲酒作樂，唱歌跳

³⁸ 最常見的是新聞報導，如屏東縣59歲潘姓男子，在枋寮鄉內寮村瓦瑤二路水溝旁，架設鳥仔踏，獵捕紅色伯勞鳥，抓伯勞鳥人被警抓。屏東縣71歲潘姓男子，在屏東縣枋寮鄉內寮村飽仔園土地公廟前荔枝園內架設鳥仔踏。查獲潘姓嫌疑人架設捕鳥器之「鳥踏仔」非法獵捕保育類動物「紅尾伯勞鳥」，潘姓嫌疑人43年次、住屏東縣枋寮鄉新開村等新聞。

³⁹ 〈跳戲定婚〉，《臺灣日日新報》，1906年2月17日。

⁴⁰ （清）盧德嘉《鳳山縣采訪冊》（臺北市：臺銀，1960），丁部〈規制〉，頁164。

舞，「男嬉女笑出真樂，此風直在羲皇前；邇來熟番變唐化，每歲歌舞猶相沿。⁴¹」若彼此情投意合、兩心相悅，就會聘請媒人說合。

三、乞雨祭祀

在跳戲當中，由尪姨帶領族人向神明「乞求」或「祈求」降雨的儀式，稱為「乞雨」（kig-ho），雖然大多數學者都將它寫成「祈雨」，不過本文除了引用他人之文外，還是依照當地慣用的kig-ho詞彙，稱為「乞雨」。

「乞雨」祭儀的產生，簡炯仁認為是馬卡道族人遷徙到沿山公路的潮州斷層之後，因為當地缺乏水源，作物都以旱作為主，長久不雨的結果，必須由尪姨在郊外施行乞雨儀式⁴²。但是筆者認為，乞雨祭儀是原住民各族或漢族都非常重視的祭儀，因此在未遷徙到大武山腳下之前應該即已經存在，而來到山腳下後更成為馬卡道族人跳戲祭典活動中一項不可或缺的儀式。

雖然日治時期12社跳戲的聯合祭典規模盛大，跳戲祭儀的主要意涵是12社輪值主辦聯合祭祖、青年男女擇婚與乞雨儀式，但日治時期戴炎輝、宮本延人等人對於跳戲的描述，僅有聯合祭祖、青年男女擇婚二項，至於乞雨儀式並沒有著墨。加上戰後12社跳戲的聯合祭典已經停辦，青年男女擇婚活動也終止，存留至今的屏東縣馬卡道族人祭儀保存較為完整者只有兩地，一是萬巒鄉新厝村的加匏朗，一是高樹鄉泰山村的加蚋埔。這些祭典都是在各自部落舉辦的。

（一）加匏朗乞雨祭儀

「加匏朗」一詞甚早出現在清代臺灣的輿圖方志中，原是指歸化生番的社名；然而到了同治年間，加匏朗與萬金（當時寫作萬巾）、赤山這三個「番社」，已成為村莊⁴³。加匏朗庄就是現今萬巒鄉新厝村。

1990年，吳東南採錄一段當年84歲的加匏朗婦人潘金蓮的口述歷史如下：加匏朗居民是從力社遷來的，因此常至力社「刈香」，而農曆元月15日「仙姑祖」生日舉行「跳戲」時，赤山、萬金附近的人都會來看，很熱鬧。前一天（14日）要將家裡的「老君斫」（花瓶）請出來集中在一起祭拜，地上放置酒甕，以埔薑心、榕樹葉灑水敬神，用手拿菜、糰（仙蛋）來吃，用椰子杓汲酒，以雙連杯喝酒。16日，進行「送花」，把「仙姑祖」送回，再將「老君斫」拿回各家奉祀。各家牆角擺有綁有紅布條的竹枝、豬頭殼、裝有清水的甕仔、插有埔羌心的花斫。尪姨在「乞雨」儀式中，會使用龍頭簪（插在頭髮、會有鈴響）、黑布旗、二顆「仙蛋」（仙姑傳下來的）等配件⁴⁴。

⁴¹（清）陳肇興《陶村詩稿》（臺北市：臺銀，1962），卷3〈戊午〉，番社過年歌，頁46。

⁴²簡炯仁《屏東平原平埔族之研究》（臺北縣：稻鄉，2006），頁452。

⁴³（清）唐贊袞《臺陽見聞錄》（臺北市：臺銀，1958），卷上〈洋務〉，頁50載：「同治五年，……有萬巾、赤山、加匏朗三莊社番，約男婦二百餘人聽其所惑。每日在堂念經，名為禮拜。」

⁴⁴吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉（《民族學研究所資料彙編》10期，1995），頁151～152。

2004年許懿萱調查加匏朗跳戲祭儀，記載更加詳細，從中也可發現祭儀變化不大。其過程如下：

男女頭戴樟樹枝葉編織而成的頭冠，不拘順序手牽手圍成一圈，中央地上擺著「番酒」、「向水」（蒲薑葉泡入水中）、「仙蛋」（糯米飯糰），眾人聽從一位被稱為「仙姑祖」的女性尪姨指示，以逆時針方式踏步跳舞，眾人跟著「曲頭」所唱的o-lou，接續其後哼唱。同時，圈子逐漸從一圈漸漸分成內、外兩圈唱歌跳舞，最後仙姑祖將「番酒」倒入「向水」，再由村廟主事者以稱為「奇麟」的勺子（以椰子殼為容器、以竹管為把柄，上插著羽毛做成），舀給跳戲者邊歌舞邊飲用。內圈有兩位被稱為「仙女」的少女，捧著木雕雙連杯，請參與祭典的族人一起飲酒⁴⁵。

筆者曾在1994年至2004年間，到加匏朗觀察過數次，發現「向水」（蒲薑葉水）的概念、頭戴枝葉花冠、牽手圍圈踏步跳舞牽曲，這些祭儀與西拉雅平埔聚落大同小異。至今對於加匏朗祭儀印象仍深刻鮮明者有三：第一是各地平埔祭儀罕見的木雕雙連杯酒器（加蚋埔祭儀也有）；第二是當地有兩間廟宇，一間近似漢人民間信仰，一間則有尪姨崇拜遺跡。前者是奉祀神農大帝的「先帝廟」，後者是奉祀「仙姑祖」的「仙姑祖廟」，兩間小廟是新厝村平埔族人兩大信仰中心。三是「仙姑祖」與「仙蛋」的傳說。

每年農曆正月15日的元宵節是「仙姑祖」生日，村人會以糰、米酒、花果為祭品進行祭拜，會另外舉行漢人稱「跳戲」的「嗎嗚啞」（ma-olau）的歌舞儀式活動。據當地人的說法，「跳戲」在日治末期遭禁止而停辦，戰後曾舉辦過兩次，戰後或因經濟因素或因主持儀式的尪姨過世而時常停辦。就個人現今觀察到跳戲祭儀中，筆者認為部分儀式似乎是受到排灣族人影響，例如兩位被「仙姑祖」指定充當「仙女」的少女，要捧著木雕雙連杯，請參與祭典的族人一起飲酒。然而雙連杯應係排灣族所特有，每逢喜宴或是祭儀等熱鬧慶典時，上至酋長下至族人，皆輪流兩兩共飲。雖然泰雅族、賽夏族、鄒族，也有兩人共飲的習慣，但卻不使用連杯這樣的器物，而是兩人共飲一個杯子。

在先帝廟，過去曾經舉行過乞雨活動，並有祭祖、跳o-lau。過去加匏朗族人乞雨，必須到崁頂鄉力社的北院廟附近溪埔舉行，後來才改在武潭部落附近，網仔山內側的「猴洞」舉行⁴⁶。在仙姑祖廟，族人們傳說著仙姑祖是由一粒蛋孵化出來的仙女，旱災時族人會到仙姑祖廟乞雨。

關於「仙蛋」與「仙女」有這麼一段傳說故事：一對夫婦撿到一顆蛋，將它放棉被裡，竟然孵出一個小女嬰。小女孩漸漸長大成少女，喜歡歌唱，多數唱悲曲，等到女孩長到16歲時，忽然風起雲湧，被風捲起，緩緩升空，父母急忙拉住她，在半空中的少女

⁴⁵ 許懿萱〈新酒裝舊瓶——屏東加匏朗Ma-olau的人群想像〉（《臺灣平埔族群學術論文研討會——平埔在臺灣》，2004），頁36。

⁴⁶ 簡炯仁〈由一個「仙蛋」論力社在加匏朗地區的因應之道〉，收入氏著《屏東平原平埔族之研究》（臺北縣：稻鄉，2006），頁379。

就向父母說她其實是「仙女」，因犯了天條，被罰下降凡間，現在已受完懲罰，要返回天庭。夫婦二人聽完甚感傷心，少女於是從頭上取下一根「龍頭簪」送給父母，並說拿著龍頭簪、唱著她的歌，她就會保佑父母⁴⁷。後來，這根龍頭簪就成為尪姨乞雨的重要法器。每當旱災，尪姨就會拿著龍頭簪到山邊乞雨。

其實，仙蛋與仙女雖只是傳說故事，但「仙姑」一詞卻是清朝臺灣漢人對平埔尪姨（女祭司）稱呼的沿用，指的就是下淡水一帶懂得咒術的平埔「番婦」。清朝文獻就記錄了林爽文事件中，有一位名叫金娘的「下淡水番婦，習符咒，為人治病。莊錫舍攻鳳山時，請為軍師，臨陣令其誦符咒、祈神祐，軍中皆稱曰『仙姑』。鳳山破，皆推仙姑之功。林爽文偽封一品柱國夫人。⁴⁸」由此可以推知，仙姑祖廟所祭拜的仙姑祖，就應是馬卡道族人祭典中主持乞雨儀式的尪姨。

2004年許懿萱亦曾訪問加匏朗耆老，發現當地耆老對於力力社（崁頂鄉力社村）懷有祖源記憶：即有人提到曾見親人變賣在力力社的地契，有人提到以往要到力力社參與宗教活動（祭祖、乞雨）。有人提到當地的神明仙姑祖，對於仙姑祖在乞雨方面的靈驗總是津津樂道，有人還聽長輩說過在日治末期，加匏朗尪姨帶領著全體庄民到力力社去參加乞雨祭典，回程時即沿途下雨，讓庄民感到無比靈驗⁴⁹。而仙姑之所以有乞雨的靈力，筆者推測應該是與仙姑是由鳥蛋孵化而成的傳說有關，至於「鳥」的傳說與平埔族乞雨祭儀的關聯性，將於第三節〈從鷹王到雨王——加蚋埔祭儀中雨王傳說解構〉詳述。

馬卡道族人大多務農維生，對於農人來說，雨水是不可或缺的，久旱不雨，農作物歉收，族人就會在尪姨的帶領下進行乞雨儀式，尪姨在乞雨時最重要法器就是龍頭簪。乞雨祭儀在南部平埔族公眾祭典是頻繁出現的主題，雖然加匏朗乞雨儀式並非年年舉行，也未必在ma-olau祭典時舉行。

馬卡道族人乞雨祭儀有兩種類型，一是尪姨以龍頭簪帶領族人乞雨，另一是尪姨將「雨王」帶到溪流中或河床地帶領族人乞雨。李國銘指出，「龍頭簪祈雨」可能是屏東平原平埔族祈雨最普遍的典型，而加蚋埔「雨王祈雨」反而在屏東屬於罕見的祈雨類型⁵⁰。這是因為雨王祈雨祭儀目前只留存於加蚋埔一處，十分特殊。

（二）刺桐樹下的加蚋埔祭儀

加蚋埔位於高樹鄉泰山村，據《高樹鄉治》之說法，高樹鄉泰山村舊名「打獵

⁴⁷ 潘謙銘〈赤山萬金庄的代誌〉（《屏東文獻》2期，2000），頁110~111。李國銘〈屏東平原東港溪南岸山腳下的ma-olau祭拜〉，發表於2000年《第一屆屏東研究研討會》，收入李國銘《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北縣：稻鄉，2004），頁236。簡炯仁認為「仙蛋」內容是傳承自排灣族，係轉化自排灣族「太陽神賜蛋」的神話，而「仙女下凡」內容則傳承自漢人。傳承於漢人的龍頭簪就成為尪姨「祈雨」的法器，亦為尪姨的權威標誌。「仙蛋」為「仙姑祖」祭典必備之物，為臺灣習俗之唯一（見簡炯仁〈由一個「仙蛋」論力力社在加匏朗地區的因應之道〉，收入氏著《屏東平原平埔族之研究》，臺北縣：稻鄉，2006，頁420）。

⁴⁸（清）不著撰人《平臺紀事本末》（臺北市：臺銀，1958），頁35。

⁴⁹ 許懿萱〈傳統的再現與再造——以屏東加匏朗聚落的仙姑祖祭儀為例〉（清大人類學所碩論，2004），頁22、頁33。

⁵⁰ 李國銘〈屏東平原東港溪南岸山腳下的ma-olau祭拜〉，發表於2000年《第一屆屏東研究研討會》，收入李國銘《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北縣：稻鄉，2004），頁237。

村」，原為平埔族地，舊時其地缺水，一年只能收穫一次，居民多從事打獵活動，遂有此名。光復後，鄉長溫慕春命名為泰山村，取東嶽泰山之意⁵¹。目前約有2/3的村民為平埔族，主要是馬卡道族，少數是西拉雅族，另也有一部分從山上下來的排灣族人。泰山村舊名「打獵」，其地是否因居民多從事打獵活動而命名，難以證實，恐有爭議，因為清代臺灣文獻早已出現「加臘埔」⁵²、「茄蚋埔」⁵³、「嘉獵埔」⁵⁴或「嘉獵埔莊」⁵⁵的地名或聚落，這些地名都是「同音異寫」，與「加」、「茄」或「嘉」的字義無關，也與「臘」、「蚋」或「獵」字義無涉，指涉範圍為今之高樹鄉泰山村，殆無疑義。且「加蚋」一詞應是平埔族語，清代臺灣平埔族就有名為「加蚋」的人⁵⁶。因此，泰山舊名「打獵」，應為「加蚋」之音相近訛傳所致。

「加蚋埔」在康熙61年（1722）時還是在「番界」之內，為排灣族人的傳統領域。雍正年間，阿猴地區河洛人往北、六堆地區客家人往西北，前進阿里港移墾，阿里港地區「武洛社」（即大澤機社）及「塔樓社」的平埔族人被迫往東移住，佔墾「番界」內的加蚋埔。「乾隆四十二年（1777）知府蔣元樞與理番同知鄔維肅設隘寮，著武洛莊通事撥壯番帶眷居住堵禦（生番）。⁵⁷」乾隆年間，建立了加臘埔隘（轄武洛社）、雙溪口隘、杜君英隘（轄上淡社）、新東老埤隘（轄下淡社）四隘，以防堵生番出沒⁵⁸。乾隆55年（1790），新港社人（西拉雅族人）也被遷移到此地，協防生番⁵⁹。換言之，加蚋埔地區於康熙末年原為「番界」之內，屬排灣族人的傳統領域，雍正時期武洛社、塔樓社兩部落的馬卡道族人因受漢人壓迫而遷移至此，與乾隆晚期為防範排灣族人而被清政府遷移至此擔任隘勇的新港社人合流，共同形成了現今加蚋埔的平埔族人。

至日治初期，加蚋埔地區與排灣族人之間關係仍然十分緊張，必須面對「出草」的危險。1905年5月5日報紙報導：「加蚋埔莊有潘乞食、姚番、潛氏回、鄭氏生、鄭氏學、潘氏金及同庄移住蕃人李萬之七名，同在加蚋埔之東方約隔一里於口社溪端之處，正在從事耕作之際，至午後六時頃，見在口社溪之入口處，有蕃人九名出草，徘徊其間，直加射擊之，而蕃人亦暫時應射。此銃聲聞及附近其時山腳警戒中之壯丁，及加蚋埔派出所員遂即來援，蕃人眾寡不敵，各狼狽向口社方面逃走云。⁶⁰」也因此，馬卡

⁵¹ 康義勇《高樹鄉治》（屏東縣：高樹鄉公所，1981年），頁9。

⁵² 「加臘埔」見〈鼎建傀儡生番隘寮圖說〉，該圖說載有：「其山豬毛隘移建於雙溪口、武洛隘移建於加臘埔、枋寮隘移建於毛獅獅。」（（清）蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》，臺北市：臺銀，1977，頁35。）

⁵³ 「茄蚋埔」見〈沈葆楨又奏〉，奏載：「總兵在大路關招撫諸番，託莊民邱貴才帶往，適總兵已赴內埔，不及謁見，歸途突被茄蚋埔屯番槍傷左邊胳膊，現將平復是實。」（《同治甲戌日兵侵臺始末》，卷3，頁170，臺北市：臺銀，1959。）

⁵⁴ （清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1960），甲部〈地輿〉，頁12。

⁵⁵ （清）盧德嘉《鳳山縣採訪冊》，丁部〈規制〉，頁161載：「番社義學，一在港西里嘉獵埔莊。」

⁵⁶ 《清代臺灣大租調查書》（臺北市：臺銀，1963），第三章〈番大租〉，第十節〈典賣字〉，頁676～677載：「同立杜賣盡根大租契字人半線保阿東社番加蚋，有承祖父田業租粟，……口恐無憑，合立盡根契字一紙，付執為照。同立盡根字番加蚋。」

⁵⁷ （清）陳壽祺《重纂福建通志》（臺北市：臺銀，1958），卷85〈臺灣縣〉，頁340。

⁵⁸ （清）陳壽祺《重纂福建通志》（臺北市：臺銀，1958），卷85〈鳳山縣〉，頁341。

⁵⁹ 黃瓊慧〈屏東北部地區行政區的形成與演變——兼論長興地區的聚落型態、維生活動與社會組織〉（《臺灣文獻》49卷4期，1998）頁223～226。

⁶⁰ 〈加蚋埔之蕃情〉，《臺灣日日新報》，1906年5月15日。

道各社在祭祖、擇婚與乞雨時會舉行「跳戲」之外，在加蚋埔地區由於與排灣族人之間關係緊張，所以根據當地人的講法，在清朝時期，如果有剝到「傀儡」的人頭時，也會舉行「跳戲」慶賀⁶¹。

加蚋埔公廨位於山村丘陵地，以前叫做「中埔阿姆（a-mu）寮」，背面是中央山脈南段的大母山，旁邊是隘寮溪，丘陵地目前是一望無際的鳳梨園。主祀對象稱為

阿姆祖（居中）、篤加阿立祖（龍邊）、尪姨七姊妹（虎邊），以三塊石頭及三支花瓶作為祀神，石頭與花瓶各以紅布裹覆，石頭與神桌間墊著金紙，花瓶插著竹葉青（圖6-6）。祭壇後方牆上掛著紅布條，布條書有「篤加阿立祖、阿姆祖、尪姨七姊妹」字樣，



圖6-6：加蚋埔中埔公界忠原廟供奉阿姆祖

公廨前有兩支彎成拱型的細竹枝，上面綁著一塊生豬肉，是為「肉酒」祭儀的痕跡⁶²。加蚋埔的平埔祭典，因日治時期禁止而中斷了很長的一段時間，直到民國76年，由洪銀獅、洪華宗捐獻土地，新公廨落成，中埔公廨忠原廟重建委員會才將「公廨」取名為「中埔公界（筆者案：「界」應作「廨」，雖河洛話一樣）忠原廟」⁶³，並請來臺南大內頭社乩童前來主持祭典以及牽曲活動，族人才從活動中去回憶、拼湊、建構出屬於加蚋埔人的祭儀⁶⁴。除了大內頭社之外，加蚋埔與臺南官田番仔田復興宮阿立祖也有一些互動，例如民國86年、民國89年農曆11月15日的兩次祭典，番仔田復興宮就曾進行「認親之旅」，來加蚋埔參加其祭典⁶⁵。

重建後的加蚋埔公廨，外型是複製臺南大內頭社「太上龍頭忠義廟」，而重建後每年農曆11月15日、16日的祭典，被視為是泰山村的一大盛事。依筆者的觀察，1996年是恢復祭典後最盛大的一次年度祭儀。15日早上，在口社溪上游進行乞雨祭典，乞雨完後返回村莊途中，將水桶所盛回來的水，沿途往住家的屋頂潑灑，目前加蚋埔尚保

⁶¹ 吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉（《民族學研究所資料彙編》10期，1995），頁146。

⁶² 呂春振〈臺灣西拉雅族群文化變遷之探討〉（南大臺灣文化所碩論，2006），頁239。

⁶³ 中埔公界忠原廟的「公界」應寫成「公廨」，新公廨落成後就獻有「中埔公廨忠原廟重建委員會」匾額一方，懸掛在忠原廟內。改建以前稱「中埔阿姆寮」，新公廨落成稱「中埔公界忠原廟」，而「公界」後面加上「忠原廟」，這樣的命名實有重疊之嫌，因為「公廨」與「廟」都是指祭祀空間。

⁶⁴ 顏美娟〈記憶、拼湊與重構——談屏東加蚋埔的平埔歌謠〉（《屏東文獻》9期，2005），頁5~8。

⁶⁵ 陳榮輝〈番仔田阿立祖信仰文化的衝突與融合〉（南師鄉土文化所碩論，2002），頁128~130。

留這樣一項特殊的習俗⁶⁶。乞雨時，尪姨與祭司還會配戴「烏王」的羽毛，上傳族人乞雨的心聲，晚上則聚集於公廨前，圍繞著刺桐樹舉行「跳戲」的歌舞儀式。11月15日晚上，全村男女會整潔牛車，載運長老們前往公廨參加祭典，浩浩蕩蕩10幾或20幾輛牛車列隊而行，至「中埔公廨寮」過夜（睡在牛車下），並舉行「跳戲」祭典⁶⁷。值得注意的是，數百年前文獻所載平埔族人以牛車「遊社」的習俗，其他平埔人聚落已流失不復見，而加納埔是唯一恢復舊有「遊社」風俗者，堪稱彌足珍貴。不過在歷史的濤流下，現今牛車「遊社」也不再舉行。

公廨前有三棵百年以上的老刺桐樹（圖6-7），加納埔是目前全臺唯一在刺桐樹下舉行的平埔祭儀。清代文獻記載，每當刺桐花盛開時，即被視為新歲的開始，此時平埔男人整潔牛車，女人梳洗盛妝，穿戴紗頭箍、瑪瑙珠，以示豔麗，男人執鞭驅趕牛車，女人盛粧登車前往鄰社遊觀，這一年一度的出遊盛會史上稱為「遊社」。六十七《番社采風圖考》載：「遊社：番無年歲，不辨四時。每當刺桐花開，整潔牛車，番女盛粧飾，番童執鞭為之御；遍遊鄰社，親戚招邀，謂之『遊社』。⁶⁸」董天工《臺海見聞錄》載：「番以刺桐花開為年。每當花紅草綠之時，



圖6-7：加納埔公廨前的老刺桐樹

整潔牛車，番女盛粧出遊，所戴紗頭箍名『答答悠』，瑪瑙珠名『賓也珠』。」張巡方（筆者案：即張湄）有詩：『包練衣衫最麗都，換年風景野花敷；金藤耀首新粧裏，答答偏宜賓也珠。』⁶⁹即描寫「遊社」之景。

這三棵百年以上的老刺桐樹如今也已經被族人們神聖化了，稱他們為「頭兄」、「二兄」、「三兄」來加以祭拜，老刺桐樹的祭品與公廨內的阿姆祖一樣，有香菸、檳榔、酒、番薯、芋頭、傀儡粿等，土牛兄的祭品為牧草；土狗的祭品為番薯⁷⁰；「總

⁶⁶ 簡炯仁《屏東平原平埔族之研究》（臺北縣：稻鄉，2006），頁453。

⁶⁷ 劉還月《馬卡道民族誌》（屏東縣：縣立文化中心，1996），頁72。

⁶⁸（清）六十七《番社采風圖考》（臺北市：臺銀，1960），頁85。

⁶⁹（清）董天工《臺海見聞錄》（臺北市：臺銀，1961），卷2〈番俗〉，頁38。

⁷⁰ 土狗神是以前加納埔馬卡道族人打獵生活以狗幫忙追捕獵物習俗的殘留，為表示對獵狗的尊敬與感謝，祭拜時除了甘薯或芋頭為祭品外，還要以甘薯或芋頭象徵性地餵食。

管」(地基主)的祭品為香煙、酒、番薯、傀儡粿、芋頭⁷¹。刺桐花開過去是族人「遊社」的開始，也是族人辨別四季的重要指標，更是族人大家手牽手一起圍著進行跳戲的年度祭儀聚集的季節。

每年祭儀都是於15日晚間18時以後、19時之前開始，儀式有開向水、點獻豬、開曲向、敬阿姆祖、祭土狗(祭請土狗吃番薯)、祭土牛兄(祭請土牛兄吃甘蔗，土牛兄傳說是祭拜當地過去漢人與馬卡道族人之間的一條土牛溝)、跳戲(以刺桐樹為中心，男女手牽手圍成一圈，踏步唱歌跳舞)。翌日下午結束。歷年儀式順序雖曾做過若干調整，有時是先進行開曲向、跳戲、典獻豬，有時則先祭土狗、祭土牛，但祭儀內容大同小異。茲將2012年農曆11月15日至16日(國曆12月27、28日)祭典流程列如下表，以供參考。

表6-1：2012年加蚋埔祭典流程一覽表

農曆日期	時間	儀式	地點
11月15日	18：45	1、敬拜祖先 2、祭拜狗靈(祭土狗)	禮儀區祖先桌 禮儀區
	18：55	土牛祭	公廨右側土牛兄小祠
	19：20	開曲向	禮儀區
	19：30	跳戲	禮儀區
	19：45	點獻豬	獻豬區
	19：55	開水向	公廨內
	20：30	敬天公	獻豬區
	21：40	轉豬	獻豬區
	21：55	敬阿姆祖	公廨內
	22：30	敬阿姆祖跳戲	禮儀區
11月16日	09：00	敬演酬神戲	戲棚區
	09：00	敬阿姆祖跳戲	禮儀區
	12：00	平安宴暨同享傳統飲食	禮儀區
	13：30	擲杯選下一屆頭家爐主	公廨內
	14：30	祭典完成	

資料來源：2012年筆者田調整理

第三節 從鷹王到雨王——加蚋埔祭儀中雨王傳說解構

「中埔公界忠原廟」的公廨外面還有三座沒有名稱的小祠，一座供奉有19塊「祖靈石」(圖6-8)，一座供奉「溪頭兄」石頭與神位(圖6-9)，一座供奉「土牛兄」土石與神位(圖6-10)，這些石頭全部以紅布條覆蓋或繫綁。「祖靈石」當然與祖靈崇拜有關，「溪頭兄」石頭與「土牛兄」土石旁設有其神位，材質是黑色大理石，

⁷¹ 簡文敏〈游移、接軌與重構——小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演現象探討〉(《臺灣風物》51卷2期，2001)頁181。

尺寸為長約30cm、寬約10cm、厚約1.5cm，「溪頭兄」以紅字書寫，「土牛兄」以金箔色書寫，另有「犁頭」。「溪頭兄」看起來是一塊長、寬各20餘cm的石頭，它正是以前加納埔馬卡道族人到口社溪上游溪邊，進行乞雨的一塊靈石，這塊靈石也被當地人敬稱為「溪頭公」或「溪頭兄」，所以「溪頭兄」也就是「乞雨石」。

一、加納埔雨王傳說

屏東平原的平埔族人早已是一個稻作農耕的族群，當被迫遷移到潮州斷層沿山公路沿線時，當地屬於礫石層的沖積扇，其地面景觀呈現出礫石遍地、芒草叢生的風貌，土地乾燥、保水力弱，地下水位又低，水源儲存不易，水利灌溉極為困難，於是乞雨儀式對當地的看天田而言，就變成相當重要的祭祀儀式了⁷²。最為特殊的是，加納埔乞雨祭

儀並不是一般所見的由尪姨以龍頭簪的方式，而是由尪姨（族人稱為「阿姆」）將「雨王」帶到溪流河床地進行乞雨。



圖6-8：加納埔公廨旁奉有19塊「祖靈石」的小祠



圖6-9：加納埔公廨旁「溪頭兄」的乞雨石與其神位



圖6-10：加納埔公廨旁「土牛兄」的土石與其神位

⁷² 簡炯仁〈屏東縣潮州斷層「神農大帝」千秋日之謎？〉，收入《屏東平原平埔族之研究》（臺北縣：稻鄉，2006），頁375。

民國85年，在當時加納埔公廨主委汪進忠（現任公廨管理人施金瑞的舅舅）透過田野調查工作，與族人耆老所知與回憶之下，把停擺失傳60多年（日治時期中斷）的「雨王乞雨」祭祀，重現在祭典裡，吸引大批媒體、報章等的相爭報導，筆者與民俗學者黃文博、劉還月都在現場觀察記錄。然而有關馬卡道族人乞雨祭儀中的主神——「雨王」，到底是什麼樣性質的神明，過去並沒有受到注意，也缺乏相關的研究，只有簡炯仁約略地提及「祈雨」是馬卡道族人相當重要的祭祀儀式與文化。他說：

筆者在沿山公路沿線兩側平埔聚落作田調時，常會採集到當地「祈雨」的習俗；其中最顯著的是屏東縣高樹鄉泰山村加納埔的「雨王」，以及沿山公路沿線力力社後裔，如萬金、赤山及加匏朗到新埤鄉餉潭一帶，族人遇到苦旱現象，必須長途跋涉，返回崁頂鄉力社「北院廟」舉行祈雨及「搶孤」等活動。崁頂鄉力社「北院廟」，不僅是該族的祖靈地，也象徵著該族的「水源之地」。乾隆末葉，鳳山八社在當局「關隘」、「番屯田」政策驅使下，被迫離開居住地往東遷移到沖積扇一帶，當地為礫石層沖積扇的生態環境，於是他們又被迫採取採集漁獵兼燒墾游耕的生活方式，進而發展出沿山公路沿線平埔聚落令聞者動容的「祈雨文化」⁷³。

雖然已經強調了「祈雨」是馬卡道族人相當重要的祭祀儀式，然而「雨王」之謎還是未能解開。而在1996年當時，加納埔為了「恢復」雨王祈雨祭典，還特地重新製作了一隻新的「雨王」。黃文博將所觀察到的「雨王」描述如下：

祈雨祭是加納埔祭儀的一大特色，也是馬卡道族人相當重要的傳統巫術，遇到久旱不雨或春耕時期需用水之際，就會由「乩花」（筆者案：馬卡道族人稱為「阿姆」，即西拉雅族所稱的尪姨）帶著村人和「雨王」（用老鷹的毛編成扇子形狀，中間用椰子殼或其他材料製成臉譜狀），面對「祈雨石」來祈雨⁷⁴。

劉還月對於「雨王」所述也大略相同：

「乩花」選好日期之後，帶著村人一同去祈雨，由「乩花」手持「雨王」為前導，中午抵達祈雨地點，「乩花」先請神降臨後，把用老鷹的毛編成扇子形狀，兩邊綴有鈴鐺，中間用椰子殼或其他材料製成臉譜狀的「雨王」放在地上，奉上糴、酒、檳榔，面對「祈雨石」祈雨。「乩花」唱起祈雨祭歌，族人隨之附和，唱完後盛起一桶水，沿路歌唱回公廨，並把水桶的水潑灑在村落周遭，然後在廣場一起跳戲，等待雨的降臨⁷⁵。

2002年陳益裕〈屏東加納埔·祈雨祭〉一文對於「雨王」描述如下：

雨王人身（身披蓑衣）而鳥形，是用鷹、鷲等猛禽及120種鳥類的羽毛編製成扇子形狀的臉譜，兩邊綴有鈴鐺，中間用椰子殼或其他材料製成臉譜狀，有眼、

⁷³ 簡炯仁〈「鳳山八社」與屏東平原稻作農耕之發展〉，收入氏著《屏東平原平埔族之研究》（臺北縣：稻鄉，2006），頁186。

⁷⁴ 黃文博《臺灣民俗田野現場實務》（臺北市：常民，1999），頁106。

⁷⁵ 劉還月《田野工作實務手冊》（臺北市：常民，1996），頁328。

口、鼻、耳，栩栩如生。儀式前將「雨王」放在地上，面對著祈雨石，由乩花將雨王開光點眼，社人奉上糴、酒、檳榔、芋頭、番薯、傀儡粿等代表性祭品，開始祈雨⁷⁶。

這些文章似乎都在強調「雨王」是用老鷹的羽毛編成扇子形狀，兩邊綴有鈴鐺，中間用椰子殼或其他材料製成臉譜狀的一種「人身鳥臉」祈雨聖物，並沒有處理到核心問題——何以「雨王」是「鳥臉」？鷹、鷲等猛禽與「雨王」之間有何關聯？其實，第一位提及「雨王」的學者是吳東南，他於民國79年來加蚋埔進行調查時，分別採訪當時76歲的施清龍、90歲王新丁及當地居民，就提到：

這裡每年三月，會有兩個人背著兩隻「雨王」（一公一母），帶領全莊人至溪埔口舉行「乞雨」；「雨王」進入水中，用刀側擊白雞使牠咯咯叫，最後再將雞冠割掉，然後放在水中讓牠跑掉，當帶來的兩隻青蛙也開始叫時，大家開始興奮，因為表示天將下雨了，這時就互相潑水，也向「雨王」潑水。「乞雨」時，要唱「乞雨歌」（很悲哀），並且「跳戲」，大家一起吃糴，煮溪中抓來的螃蟹一起吃。里港人罵「乞雨」的人番婆，泰山人在下雨時遇到里港人，戴斗笠的就把它丟掉⁷⁷。

由此線索，可以得知日治時期「乞雨」儀式是在每年農曆3月進行，1996年才改在農曆11月15日祭典當日上午。日治時期「雨王」原先有一公、一母，是兩隻，至1996年「雨王」祈雨祭典「恢復」時，才由兩隻變成一隻，而且是新製的，因為原先的「雨王」已經毀壞了。

「雨王」是由百種以上的鳥類羽毛裝飾而成，故也稱「百鳥毛」，特別是高海拔的鷹、鷲等猛禽類，其羽毛更是一羽難求。1996年「恢復」的雨王祈雨祭典，依筆者觀察所見，元月15日上午約11時左右，在口社溪水源處進行「請溪頭兄」儀式，族人傳說「溪頭兄」就住在溪頭。將所帶來的兩隻雞與兩隻青蛙帶到溪流中放生，以繩索把雞綁在竹筏上，拉著繩索涉水送到對岸，解開雞隻放生獻給山神，青蛙則於溪流中放生獻給水神。11時30分進行「乞雨」儀式。族人傳說祖先遷徙到加蚋埔後，遇到旱災而使得作物枯萎，面臨饑荒，乃以糴、酒、芋頭、番薯、檳榔等祭品到口社溪旁，唱著悲傷的乞雨歌進行「乞雨」儀式，最後上蒼受到感動而降下大雨。從此以後，乞雨儀式就成為每年加蚋埔跳戲不可或缺的祭儀。

然而1996年的乞雨祭儀，新製作完成的「雨王」並沒有進入水中，而是以三、四顆溪石壓住「雨王」的竹桿，將之豎立於溪河旁的河床，所以也沒有向「雨王」潑水的動作⁷⁸。可見「恢復」必然含有當下某種情形下的適時調整，而不是完全依循過去之傳統加以複製。

⁷⁶ 陳益裕〈屏東加蚋埔·祈雨祭〉（《臺灣文獻別冊》2期，2002），頁20。

⁷⁷ 吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉（《民族學研究所資料彙編》10期，1995），頁145～148。

⁷⁸ 1996年農曆11月15日，筆者於加蚋埔跳戲時所採錄與田野調查筆記。

1991年吳東南再度到加納埔進行採集，由潘添德（過去「雨王」寄主）、潘木坤（平埔歌謠收集家）等人的口述中，以筆繪出「雨王」揣圖（圖6-11），並將所得知「雨王」情形紀錄如下：

以前「中埔公廨寮」很簡陋，是土角草房，後由於「大家樂」許願，才仿照臺南縣大內鄉頭社的公廨，改建成現貌：過去中埔寮內有數個斫仔、甕仔、兩隻「雨王」、「向箎」（或稱龍頭拐）、竹枝、豬頭殼。「雨王」又稱「百鳥毛」，全村共有兩隻，公較大，母較小，以前都放在公廨裡，後來移轉到私宅，輾轉數手，日據時代因屬違法，藏來藏去，光復後再出現，目前已損毀了。它裝有眼睛、耳朵，高約一公尺，由一百二十種鳥毛組成，有黑、白、褐三色，其中「鹿文」（一種腳上長有長

毛的大型鷹）鳥毛最長，插在最外面。乞雨時，兩隻「雨王」分由二位好命的青少年（屬龍、屬虎）綁在背上，每隻都有二至三人替換，光復後曾在居家廣場舉行，不再跑到溪埔邊了，等下了雨後，才把「雨王」收回屋內。儀式中，大家跳戲，吃糰，用「雙槽」（連杯）敬酒，一直跳到下雨為止⁷⁹。

至此，「雨王」形象稍稍明朗，它是由120種鳥毛為裝飾、用來祈雨的有五官臉型的一種鳥臉人身的聖物，其中為重要的就百鳥之王——鹿文的羽毛。由於過去放置於公廨內的人型竹桿「雨王」光復後就已經毀壞了，1996年以後加納埔所恢復的「雨王」雖已重新再製完成，但並沒有放回公廨內，而是仿效漢人民間信仰常見的祭祀方式，採取每年輪祀



圖6-11：1991年吳東南所繪「雨王」揣圖



圖6-12：2012年祭典後「雨王」奉祀於連續擲得9個聖杯的新爐主楊彩富家裡

⁷⁹ 吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉（《民族學研究所資料彙編》10期，1995），頁147。

的方式，在祭典結束後擲出新爐主，改供奉在爐主家裡（圖6-12）。如今平常時期公廨內的「雨王」，改以長約30cm、寬約10cm、厚約1.5cm的黑色大理石神位來供奉，神位上書刻金箔色的「雨王」二字，置放於供桌上，但神位底部、背部以金紙墊著，將神位與供桌、牆壁隔開，以示神位的神聖性，如此作法同樣也是受到漢人民間信仰的影響（圖6-13）⁸⁰。

其實，所謂的「雨王」就是「鷹王」，馬卡道族人認為鷹王的叫聲是下雨的徵兆，所以族人把牠當作雨王。關於雨王的傳說故事，最早的文字採集與紀錄是民國88年，潘貞光、林時聰在高樹鄉泰山村所採錄，由潘茂華小時候聽泰山村親人、村人所講述。



圖6-13：公廨內「雨王」改以神位方式供奉

〈雨王由來的傳說〉是這樣流傳著：

有一位婦人生活非常窮困，單獨撫養一對兄妹，她將兄妹帶到外面去，途中經過一條溪，涉過溪水以後，她讓孩子在野外睡著，然後把孩子放在那兒而跟男朋友遠走高飛。後來天下起大雨，溪水暴漲，兄妹無法回家，他們異想天開，把自己身穿的衣服撕下來，綁在手上，學著鳥飛的動作，試圖飛回家去。手搨著搨著，竟然飛向天上去了，最後變成了鳥，而且無法變回人，這種鳥的學名叫做「大冠蒼鷹」，我們這裡的人稱牠為「鹿文」。由於兄妹受到無情的對待，變成蒼鷹後也十分兇猛而排斥愛情，牠們喜攻擊的都是成雙成對的鳥類。牠們原先因為被暴漲的溪水阻隔而不能回家，所以牠們很怨恨溪流，絕對不喝溪水。鷹王的命運太悲慘了，所以只要牠們一哭叫，上天就會因為同情牠們而下雨來。牠們不吃地上的水，只吃雨後留在樹上的水。在所有的鳥裡面，不吃地上水的，只有鷹王而已⁸¹。

這則傳說，正可以印證「雨王」何以會有兩隻，一隻公的、一隻母的，正因為這兩隻「雨王」是由兩兄妹所變成的。

在鳥類的世界裡，鷹科叫聲尖銳響亮，凌空翱翔，氣勢雄偉，會捕食其他鳥類或動物，而被稱為鳥中猛者、禽中之王⁸²。上嘴喙緣鋒利，先端鉤曲，適於扯食，翼強善飛⁸³。翱翔時翅膀會展開水平伸直，其最大特點是捕食獵物速度非常之快，每秒可達

⁸⁰ 一般神尊底下墊壽金或是坐墊龍椅等，除了有神聖意涵以外，亦是取其「高度」符合文公尺的吉祥數字，稍將中央主神墊高做區分所用。

⁸¹ 潘貞光、林時聰採錄〈雨王由來的傳說〉（原文無標題，標題為筆者所下）、潘茂華（潘貞光之父，高樹鄉泰山村人，口述當年48歲）講述，1999年1月。上網日期2011年2月6日，網址為kinmem.myweb.hinet.net/tai/14.htm，加納埔的故事。

⁸² 張萬福《臺灣的陸鳥》（臺中市：中臺科學出版社，1993），頁73。

⁸³ 常家傳、馬金生、魯長虎《鳥類學》（臺中市：中臺科學出版社，1995），頁57。

22.5公尺，是一般鳥類的二至三倍快。強勁有力的利爪，快、狠、猛、準，對於獵物有很大的殺傷力，所以被視為猛禽。而這一段被母親拋棄的平埔兄妹最後變成了鷹王的故事，雖然只是加納埔馬卡道族人流傳的一種傳說，但族人對於鷹鷲科鳥類能夠「服執眾鳥」、是百鳥之王的觀察，實屬細膩。（清）陳文達《臺灣縣志》載：「鷹：蒼黑色，嘴勾爪曲，能捕禽攫兔。李善曰：『鷲擊之鳥。』《廣雅》：『鷲，執也。』取其能服執眾鳥也。⁸⁴」

加納埔的馬卡道族人把他們視為「兩王」或「鷹王」的鳥叫做「鹿文」，然而「鹿文」一詞並不是漢語，因為漢字的鷹、鶚、鷲、鵬、鷲、鳶、鷂等只要是鳥類，都有鳥字旁；所以筆者推測「鹿文」應該是從馬卡道族語音譯而來。然而（清）薛紹元《臺灣通志》云：「番語無正字也。⁸⁵」正因為是出自「番語」，清代臺灣方志才會有「落聞」、「鹿聞」等同音異字的不同寫法。至於（清）屠繼善《恆春縣志》云：「落聞：黑色，似鳶稍大，羽有白斑；以其好居大山也，或名山口。又好隨鹿而飛，獵者尾以捕鹿，亦名『鹿聞』。按禮鳴鳶疏云：『鳴也。鳶鳴則將風，古皆為鷲鳥，性好攫雞，而落聞則否。』⁸⁶」此說顯然是「望文生義」。「鹿聞」是「音」譯，是「落聞」、「鹿文」的同音異寫，而非「義」譯，當然與「鹿」無關。（清）丁紹儀《東瀛識略》早已明言：「蓋番語無定字，閩音相近致訛。⁸⁷」由「番語」譯成漢音，本來就無固定的用字，取閩音相近者即可，若強以「字義」解，恐必致訛。

至於「鹿聞」到底是何種猛禽？「鹿聞」似鳶稍大，不喜抓雞為食，所以絕不是性好攫雞俗稱「老鷹」的「鳶」。老鷹全長約55cm，河洛話叫做「鸚鷂」、「覓鷂」或「厲翼」，為華南俗名。民國58年《臺灣鳥類名錄》稱鸚鷂為老鷹，民國84年，中華民國野鳥學會在《臺灣鳥類名錄》將「老鷹」修訂為「黑鳶」，乃從英文black Kite翻譯而來⁸⁸。而上述族人認為「鹿聞」就是學名「大冠蒼鷹」的猛禽，但事實上並沒有「大冠蒼鷹」的鳥類，只有「大冠鷲」與「（鳳頭）蒼鷹」。鳳頭蒼鷹河洛話稱「粉鳥鷹」或「打鳥鷹」，在臺灣大抵分布於中、低海拔山區，捕食蛙類、蜥蜴或小型鳥類，有時亦捕食較大型的烏鴉、啼雞，甚至赤腹鷹、領角鴞等猛禽，是家禽粉鳥的剋星。雖然鳳頭蒼鷹性極兇猛，但全長只有約41 cm，與蛇鵰（大冠鷲）71~75cm相比，體型相對弱小⁸⁹。

「鹿聞」不是體型稍小的鳳頭蒼鷹，而是翼廣且長、體型碩大的鵰類——蛇鵰。而這種猛禽是蛇類的剋星，所以也稱蛇鷹，又因頭部有羽冠所以也被稱為大冠鷲（實容易與鷲類混淆，故本文直接稱為蛇鵰）。周鎮《臺灣鄉土鳥誌》一書就將「鹿聞」寫成「鹿紋」，並指出「鹿紋」就是蛇類剋星「蛇鵰」：

⁸⁴（清）陳文達《臺灣縣志》（臺北市：臺銀，1961），〈輿地志一〉，頁36。

⁸⁵（清）薛紹元《臺灣通志》（臺北市：臺銀，1961），頁106。

⁸⁶（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷9〈物產〉，禽之屬，頁174。

⁸⁷（清）丁紹儀《東瀛識略》（臺北市：臺銀，1957），卷1〈建置〉，頁4。

⁸⁸周鎮《臺灣鄉土鳥誌》（南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園，1998），頁60。

⁸⁹周鎮《臺灣鳥圖鑑（第1卷）》（南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園，1995），頁44、頁52。

蛇鵂，好吃蛇類，以蛇類為主食，為蛇類剋星，因而在鄉野有蛇鵂或蛇鷹之名。《臺灣鳥類名錄》（1969年）稱之為大冠鷲，乃據其後頭部有羽冠，因而得名。獵人稱之為「鹿紋」，乃據其胸、腹部羽紋，好似梅花鹿背、腹部之白色斑點紋，因而得名。惟此「鹿紋」之名，似乎為1960年代前後狩獵盛行時由獵人之命名。……蛇鵂，在臺灣廣泛分布於全島的中、低海拔山區，雖在鄉野亦稱之蛇鷹，卻為典型的鵂類，體型大，翼面廣大且長，尾羽展開時呈扇形。通常仰賴氣流，長時間不用拍翼，盤繞飄翔於山區上空，一、二隻，偶而三、五隻成群飛翔；在山區常見之猛禽⁹⁰。

但是「鹿紋」一詞，與鹿文、落聞、鹿聞一樣，都是同音異寫的詞彙，指的就是蛇鵂。至於它是否由獵人加以命名雖然不得而知，但絕對不是1960年代前後才出現的稱呼，因為清代《恆春縣志》早已有「鹿聞」的記載。

蛇鵂，中國古文獻稱為鳩或鳩鳥，中國嶺南多蛇，鳩鳥就以這些陰冷的蛇類為食。蛇鵂也是臺灣南部山區常見的猛禽，所以成為馬卡道族人崇拜的對象，稱牠為「鷹王」或「鳥王」，同時認為這種鳥鳴叫之時即天候將要降雨的徵兆，所以也稱牠為「雨王」，並成為他們「乞雨」祭儀中崇敬的一位雨神。

二、雨王傳說之解構

由人（小孩）變成鷹鷲等猛禽的傳說，不只有馬卡道平埔族人，臺灣大部分的原住民族群都有類似傳說，日治時期佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》，就採集了原住民有關各種鳥的傳說故事25則，包括鳩、鷲、鷹、鳶、鶻等，以及小孩變成鳥的各種傳說⁹¹。日治時期有關日人所採錄的各類原住民族「人變鳥」傳說，其主要故事如下。

（一）大正9年（1920）臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會採錄到一則流傳於排灣族 kuvulj 番內文社的〈兄弟變成鳥〉傳說如下：

以前某處有親子四人，母親憎惡弟弟，經常不給予哺乳，讓弟弟餓肚子，弟弟肚子餓了，從早上一直哭，哥哥於是請母親哺乳，母親說正在煮芋頭，必須等芋頭熟才能哺乳，要哥哥先揹著弟弟在外遊玩；煮熟之後，哥哥要求母親哺乳，母又說現正要帶芋頭給在旱田工作的父親當中飯，必須等她回來；等到黃昏母親歸來後，哥哥請母親哺乳，但母親只顧著自己吃芋頭，說必須等我吃完，而不顧兄弟孩飢餓。於是兄悲憤而泣說：「我母無情，不給你奶，不分我食，只顧一人飽食。我們與其在這裡飢餓痛苦，不如變成鳥類，自由覓食到吃飽為止。」弟說：「我也想如此。」兄將衣服撕成兩片，一片給弟弟，一片給自己，作為翅膀，向

⁹⁰ 周鎮《臺灣鄉土鳥誌》（南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園，1998），頁72。

⁹¹ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》（臺北市：杉田重藏書店，1923），頁389～421。

深山飛去。父親知道此事之後，以熱水向母親潑灑，母親就變成一隻老鼠驚慌逃到洞裡去⁹²。

(二) 大正 9 年 (1920) 臨時臺灣舊慣調查會採集到另一則排灣族〈兄弟變成鳥〉傳說如下：

以前某處有親子四人，父親出去打獵，母親帶了兄弟二人外出挖番薯，並將挖出的番薯綁在樹上，就自己一個人回家，而兄弟二人看到母親沒有回來，就在後面追著母親，到了一條溪流母親就跑到溪裡撒尿，河水就變成滾燙的熱水，小孩無法渡過，對於母親的無情，孩子感到無法原諒，一心想變成鳥自由覓食，兄弟二人終於變成鳥飛向天空去⁹³。

(三) 大正 12 年 (1923) 佐山融吉、大西吉壽採集到排灣族カラポル社一則〈姊妹變成鳥〉的傳說如下：

以前某處有親子四人，父親出去打獵，母親帶了姊妹外出挖芋頭，到了芋田妹妹餓了哭了起來，姊姊揹著她還請母親餵奶，但母親只顧著挖芋頭而置之不理。挖完芋頭，再請母親餵奶，母親開始煮芋頭，還是置之不理。煮好之後，母親爬到樹上吃著芋頭，並將芋皮丟在地上，姊姊哭著撿起芋皮餵妹吃。吃飽的母親趁姊妹不注意溜回家，姊姊心想變成鳥反而可以自由覓食，於是撕開衣服做成翅膀，終於變成鳥。父親知道此事之後，以熱水向母親潑灑，母親就變成一隻老鼠驚慌逃走。此後老鼠就咬壞人類的東西加以報復⁹⁴。

(四) 昭和 5 年 (1930) 藤崎濟之助採集到排灣族一則〈關於鷹的傳說〉如下：

以前有一個女孩，受到繼母虐待，她就削竹子做成翅膀的形狀，並將竹翅膀往自己的兩脇插進去，朋友來訪時她就將受虐之事告訴他們，並哭著向她們道別說：「我決心要變成鳥，以後如果想見我，就抬頭向天空仰望。」朋友們感到很悲傷，想阻止她，但女孩不聽，終於變成一隻鷹。另有傳說，有一少年，某日雙親不家，取出一枚珠裙，將珠裙丟入井裡攪拌，讓井水變得非常混濁而無法飲用。剛好雙親回來，看到此景，就非常嚴厲的斥責，並舉手要打他，少年驚嚇就望天上飛去，而變成鷹⁹⁵。

(五) 大正 12 年 (1923) 佐山融吉、大西吉壽採集到泰雅族北勢蕃一則〈關於鷹的傳說〉如下：

某處住著母子二人，某日母親要兒子打掃住處周遭，但小孩在打掃時感到肚子餓而怠惰打掃，向母親要飯吃時遭到斥責，雖然再度出去打掃，馬上又回家向母親

⁹² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會《臨時臺灣舊慣調查會第一部蕃族調查報告書(排灣族·獅設族)》(臺北市：南天，1983影印)，頁313。

⁹³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會《臨時臺灣舊慣調查會第一部蕃族調查報告書(排灣族·獅設族)》(臺北市：南天，1983影印)，頁352。

⁹⁴ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》(臺北市：杉田重藏書店，1923)，頁413~414。

⁹⁵ 藤崎濟之助《臺灣の蕃族》(東京：國史刊行會，1930)，頁367~368。

要飯吃，再度遭到斥責。他就外出撿了許多羽毛插在身上，許久未歸，母親正要外出找他，正好看見全身插著羽毛的孩子向她說：「現在就是今生的最後一面，再見！」就扶搖直上變成一隻大鳥向天空飛去，這就是鷹的祖先⁹⁶。

(六) 大正12年(1923)佐山融吉、大西吉壽採集到泰雅族カラパイ蕃一則〈關於鷹的傳說〉如下：

以前有一位美麗的女孩，母親說她若完成挑水、打掃、挖芋頭等工作，就要給她首飾。女孩如小鳥般唱著歌到溪河邊把水挑回家，打掃乾淨，並到田裡把芋頭背回家，母親並沒有讚美她反而嘲笑說是開玩笑的，女孩悲傷哭泣，忽然震動身體變成老鷹飛翔而去⁹⁷。

(七) 大正12年(1923)佐山融吉、大西吉壽採集到賽夏族大隘社一則〈關於鷹的傳說〉如下：

有一少年，某日雙親不家，取出一枚珠裙，將珠裙丟入井裡攪拌，讓井水變得非常混濁而無法飲用。剛好雙親回來，看到此景，就非常嚴厲的斥責，並舉手要打他，少年驚嚇就望天上飛去，而變成鷹⁹⁸。

(八) 昭和10年(1935)臺北帝國大學言語學研究室教授小川尚義所採集賽夏族大隘社〈チュグルウ鳥とガーガイ鳥〉傳說如下：

以前有母子三人，母親去挖番薯，哥哥揹著還是個小嬰兒的弟弟。不久小嬰兒哭了，哥哥就揹著弟弟去找母親，並請母親餵食弟弟。母親忙著挖芋頭，不餵食弟弟，中午自己吃飯，不餵食弟弟，讓他一直哭，哥哥就將揹巾撕開，做羽毛模仿鳥飛的樣子，母親見狀就斥責他們，他們變成鳥往山裡飛走了。弟弟的往西邊飛，哥哥往東邊飛，等他們再度相會，這兩隻鳥都已白髮，互相啼叫著チュグルウ與とガーガイ的聲音，這就是チュグルウ鳥與ガーガイ鳥⁹⁹。

(九) 大正12年(1923)佐山融吉、大西吉壽採集到中部平埔族巴則海族(パゼツヘ)一則〈關於鷹的傳說〉如下：

以前有一個女孩，受到繼母虐待，她就削竹子做成翅膀的形狀，並將竹翅膀往自己的兩腋插進去，朋友來訪時她就將受虐之事告訴他們，並哭著向她們道別說：「我決心要變成鳥，以後如果想見我，就抬頭向天空仰望。」朋友們感到很悲傷，想阻止她，但女孩不聽，終於變成一隻鷹¹⁰⁰。

對於原住民傳說故事採集整理的學者，戰後主要有金榮華與林道生兩位。民國76年金榮華在知本天主堂曾建次神父的安排下，進行臺東原住民口傳文學的採錄工作，民國90

⁹⁶ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》(臺北市：杉田重藏書店，1923)，頁409。

⁹⁷ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》(臺北市：杉田重藏書店，1923)，頁410~411。

⁹⁸ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》(臺北市：杉田重藏書店，1923)，頁408。

⁹⁹ 小川尚義《原語による臺灣高砂族傳說集》(臺北市：臺北帝國大學言語學研究室，1935)，頁123~125。

¹⁰⁰ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》(臺北市：杉田重藏書店，1923)，頁408。

年林道生將他多年來採集的原住民神話、故事，編成《原住民神話、故事全集（1）～（5）》，兩人採錄成果頗豐，其中也有數則有關「人變鳥」傳說。主要故事如下。

（一）民國76年金榮華在臺東卑南鄉，採集到卑南族〈姊妹鳥〉的傳說如下：

爸爸上山去打獵，媽媽則在山裡挖芋頭，媽媽總是把煮好的芋頭放在讓小孩子拿不到的櫥櫃上面，當小女孩向媽媽要芋頭時，媽媽就把芋頭皮丟到地上讓孩子撿來吃，受虐兩姊妹就離家出走，看到天上的鳥能自由在地尋找食物，感到十分羨慕，於是就把揷巾撕開，一半當尾巴，一半當翅膀，不斷練習飛，終於向天空飛去。姐姐飛的時候叫「都咕嚕——」，妹妹叫「安安依——」。爸爸知道兩女兒變成鳥之後，非常傷心，就以熱水燙媽媽，媽媽就變成一隻老鼠¹⁰¹。

（二）民國76年金榮華在臺東卑南鄉，採集到卑南族〈兄弟鳥〉的傳說如下：

爸爸上山去打獵，媽媽則在山裡挖芋頭，媽媽總是把煮好的芋頭放在讓小孩子拿不到的櫥櫃上面，受虐兩兄弟就離家出走，看到天上的鳥能自由在地尋找食物，感到十分羨慕，於是就把揷巾撕開，一半當尾巴，一半當翅膀，不斷練習飛，終於向天空飛去。哥哥變成山鳥，弟弟變成平地鳥。牠們只在秋末黃昏彼此相遇時才啼叫¹⁰²。

（三）民國77年金榮華在臺東卑南鄉大南村（此部落是魯凱族），採集到魯凱族〈兄妹鳥〉：

以前一家四人，爸爸去打獵，媽媽去挖地瓜，兄妹二人在工寮裡玩。中午，媽媽回工寮煮地瓜，妹妹餓哭了，哥哥請媽媽餵奶，媽媽卻不理。地瓜煮熟後，媽媽把地瓜拿到樹上吃，樹有刺，兄妹無法爬上去。哥哥一直懇求媽媽，媽媽終於丟下一塊她吃剩下的地瓜皮，哥哥只好把地瓜皮給妹妹吃。到了黃昏，媽媽要兄妹在工寮等她回來，到了第二天早上，媽媽還是沒回來，哥哥就說我們變成鳥吧。於是哥哥唸完了咒語之後，兩人就變成了鳥，哥哥說妳向熱帶飛，我向寒帶飛，每年冬天在這裡會面，分開時我們說「拿哈」、「多巴嚕」互相打招呼¹⁰³。

（四）民國90年林道生採錄了魯凱族下三社群、茂林社〈兄弟化作鳥〉的傳說如下：

丈夫去打獵，妻子帶著兩小孩去田裡挖地瓜，中午母親烤好地瓜自己爬上樹上吃，孩子餓哭了，母親就丟了一些地瓜皮和吃剩的地瓜下來，哥哥撿起來餵弟弟，然後母親說要帶地瓜回家，要兄弟倆在樹下等她，但都等不到母親回來接他們，他們就撕開衣服作為翅膀。父親看到自己孩子變成鳥停在樹上叫他，就要他們下來並且帶它們回家，而且燒開一鍋熱水燙死妻子，丟到山裡¹⁰⁴。

¹⁰¹ 金榮華《臺東卑南族口傳文學選》（臺北市：文大中文研究所，1995），頁117～120。

¹⁰² 金榮華《臺東卑南族口傳文學選》（臺北市：文大中文研究所，1995），頁117～120。

¹⁰³ 金榮華《臺東大南村魯凱族口傳文學》（臺北市：文大中文研究所，1995），頁47～53。

¹⁰⁴ 林道生《原住民神話、故事全集（4）》（臺北市：漢藝色研，2001），頁115～116。

(五) 民國90年林道生採錄了布農族丹大社〈苦哇鳥〉的傳說如下：

有位小孩，父親再娶，但是後母經常虐待他。有一次小孩餓了，向後母要鍋巴，卻遭受百般刁難，心灰意冷的小孩於是削剪笨籬（水中撈物的竹器），然後插在腋下當成翅膀，又把掃帚當作尾巴，「母親太壞了，苦哇！苦哇！」啼叫著飛走了，變成一隻kohav（苦哇鳥）。父親也割下自己的頭，向祖先謝罪¹⁰⁵。

透過日治時期一直到戰後各種「人變鳥」傳說的蒐集、整理與比對，我們得知原住民以受虐待的人物（兄弟、兄妹、姊弟、姊妹或一個男孩、一個女孩）變成了鳥的傳說故事版本有很多。也有傳說是撕毀（哥哥揹著弟弟的）揹帶或布帶，或是以竹片等物插在腋下，例如邵族就流傳：「有一位孩童非常的懶惰，每次他的母親在織布的時候，這個小孩從來不幫忙，生氣的母親狠狠的責罵了小孩一頓，氣惱的小孩子於是爬到了屋頂，把竹子編製而成的圓扁形畚箕剖成了兩半，插在腋下，變成了一隻老鷹，含淚向空中展翅飛去。從此以後，邵族人相信，天上高飛的老鷹是族中小孩子的化身，因此，他們打獵的時候往往不會傷害老鷹。¹⁰⁶」而這種「孩子鳥」或「兄弟鳥」、「姊妹鳥」、「兄妹鳥」、「姊弟鳥」類型的傳說，其故事情節具有很強的一致性：主角是受虐或責罵的小孩（一位小女孩、一位少年、一位頭目家的長子、一對兄弟、一對姊妹、一對兄妹或一對姊弟），受母親或後母責罵或虐待之後變成鳥；至於母親的結局，有的故事有變成老鼠的情節，有的故事則沒有。而加納埔馬卡道族人雨王故事中的「兄妹鳥」，正是臺灣所有原住民族群中「人變鳥」傳說故事的類型之一。

事實上，人變鳥的故事，世界各地都有，如美洲印第安人、非洲土著、大洋洲玻里尼西亞人及鄰近的菲律賓、印尼與馬來西亞等地都有類似故事。阮昌銳認為，這類神話是出自於人類的求知慾，想了解自然，所以當他們聽到某些鳥類特殊的叫聲，如同小孩哭聲，就聯想到這種鳥類是由小孩所變的。在變成鳥的過程中，漢人的神話故事所表現的是要人死之後才能變成鳥，這大概是受了靈魂轉生宗教思想的影響，人要死後其靈魂才能轉移到個別人體、動物或植物；但原住民的宗教尚保存著人類原始的泛靈信仰特徵，認為世界上各種物類是平等的，所以人可以不用經過死亡階段，就可直接變成鳥¹⁰⁷。

三、雨王與熊鷹

「人變鳥」的傳說，筆者認為至少反映出原住民的生活習俗或想法有三個層面。第一是嚮往生活中能自由自在：例如在賽夏族有小男孩變成鳥ブガヲ鳥的故事如下：「從前部有位男孩愛吹笛，不工作，受到母親責備，他想能變成鳥，自由自在吹自己的笛子那該有多好！於是他點火草，隨著煙上升天空時，他變成一隻鳥¹⁰⁸。」第二是對於

¹⁰⁵ 林道生《原住民神話、故事全集（4）》（臺北市：漢藝色研，2001），頁69～70。

¹⁰⁶ 臺大考古人類學刊編輯委員會《日月潭邵族調查報告》（臺北市：南天，1996），頁114～115。

¹⁰⁷ 阮昌銳《植物動物與民俗》（臺北市：國立臺灣博物館，1999），頁337～339。

¹⁰⁸ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》（臺北市：杉田重藏書店，1923），頁400～401。太魯閣族也有相同的傳說故事，見林道生《原住民神話、故事全集（5）》（臺北市：漢藝色研，2001），頁37。

會偷吃地瓜或芋頭等糧食的老鼠感到十分厭惡：傳說中有兩種人變成動物了，除小孩變成自由翱翔的鳥之外，有些故事是以母親變成老鼠作為終結。而虐待小孩或私會情夫的母親就只顧自私地吃著地瓜或芋頭，全然不管小孩死活，這樣負面形象的母親就如同令人厭惡的老鼠。第三是宋龍生認為，可能與原住民狩獵習俗或禁忌有關，例如邵族人認為老鷹是小孩所變成的，所以他們打獵的時候往往不會傷害老鷹；又如卑南族〈變為鳥的人〉解釋狩獵禁食民俗的由來，故事敘述父親去打獵，母親卻私會情夫，不給孩子食物，二姊弟將布帶撕開當作翅膀和尾巴而變成鳥。因此卑南族在每年 8 月開始割稻的時候，要舉行聯合狩獵，狩獵時壯丁要禁食 7 日，其家族也要一同禁食成為習慣，即使是檳榔也不能食用。這一習慣，據說是起於這個傳說中的姊弟之挨餓和父親狩獵的事蹟¹⁰⁹。

由此可以推知，從平原西邊下淡水溪畔遷往平原東邊的大武山腳下「守隘」的馬卡道族人，由於生活空間上過去是排灣族人的傳統生活領域，受到山上排灣族很大威脅的同時，卻在祭儀文化上吸收了排灣族祭儀的儀式、傳說某些養分。例如餉潭地區的祭儀會進行一項附帶的「刺球」活動，就是受排灣族五年祭（Maljeveq）文化影響而來；加匏朗「仙姑祖」祭儀中「仙女」使用木雕雙連杯為酒器，加蚋埔馬卡道族人在跳戲時以「雙槽」（雙連杯）來敬酒以及雨王傳說，也應是源自排灣族的「酒器」與「人變鳥」的傳說。至於「兄弟鳥」傳說尚有另一種版本，即「哥哥變成山鳥，弟弟變成平地鳥」，此傳說除在臺東卑南族流傳之外，也在布農族流傳，這種烏布農族稱為リナス鳥¹¹⁰。而這則傳說是否意味著山上的原住民與山下的平埔族人原是同一祖先呢？

雖然「人變鳥」故事在魯凱族、排灣族的傳說中有些版本上的小差異，但都是由受虐待的小孩所變成的故事主軸卻是不變的，而「人變鳥」究竟是變成什麼鳥呢？也有各種不同的說法，其中江海《漂泊兩千年》一書談到屏東來義鄉排灣族邏發尼耀族（來義村與望嘉村的高姓頭目家族）家史，有一則遠古時代某頭目家裡的一位小男孩變成「熊鷹」的傳說：

邏發尼耀族把熊鷹當成百步蛇的化身，只緣熊鷹的羽翅上也有如同百步蛇一般的花紋。傳說中，熊鷹也是頭目變的，那是遠古時，有一戶頭目家的長子，父母已喪亡，族人却惡待他，不給他食物，小男孩相當悲傷，有一天獨自跑到山上哭泣，不知不覺中竟然長出翅膀，變成一隻熊鷹，並且以酷似小孩子的哭聲在高空中喊叫，族人根據它羽毛上的花紋，認出是頭目家的男孩。老人家便說：「頭目家的孩子在向我們哭訴！」從此，頭目的羽冠就以鷹羽象徵，黑白相間的節愈多、插的數量愈多，便是身份地位愈高的象徵¹¹¹。

這一則「頭目之子變成熊鷹」的傳說，可以看出排灣族人對猛禽的觀察與崇拜。猛禽在

¹⁰⁹ 宋龍生《臺灣原住民史料彙編（6）卑南族神話傳說故事集：南王祖先的話》（南投縣：省文獻會，1998），頁149。

¹¹⁰ 佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》（臺北市：杉田重藏書店，1923），頁417。

¹¹¹ 江海《漂泊兩千年——邏發尼耀族（Ruvaneyeav）家史》（屏東縣：縣立文化中心，2000），頁7。

分類上屬於鷹形目（Accipitriformes）與隼形目（Falconiformes）兩目的成員，前者體型較大，約有250個物種；後者體型較小，約有60個物種¹¹²。這一類猛禽鳥類中，包括了漢語中的鷹、隼、鶚、鷲、鵟、鷂、鷓等，牠們都是肉食性的鳥類。「頭目之子變成熊鷹」傳說，更可以解釋「熊鷹」與「頭目」一樣，在排灣族社會被視為尊崇的象徵。由於熊鷹是黑白相間的百步蛇「羽化」而成，所以也一樣被視為頭目家族的起源。翱翔天空的眾鳥之王——熊鷹，爬行地上的蛇類之王——百步蛇，部落權力之王的統治者——頭目，透過傳說而呈現在生活習俗的實踐上，熊鷹、百步蛇、頭目是守護神與守護者，是權力地位的象徵，不論是圖騰、服飾或是祭典，鷹、蛇、頭目總是三位一體。

人變鷹的傳說，與原住民對於猛禽鷹鷂的崇拜敬畏的信俗有關，而南臺灣深山的排灣族人與魯凱族人就是以熊鷹為心目中的聖鳥，排灣族、魯凱族頭目所配戴的羽飾正是熊鷹的飛羽。由於熊鷹飛羽上有長串三角型的斑紋，與百步蛇身的三角形圖案相似，在遵奉百步蛇為祖靈或祖先守護神的排灣族人及魯凱族人眼中，熊鷹就被賦予了相當多樣的神話及傳說¹¹³。

熊鷹羽毛是魯凱族與排灣族頭目在傳統頭飾上的重要標記，亦是貴族頭目婚姻上重要的聘禮，一般人要有殺敵獵首之戰績，才能有機會插戴熊鷹羽飾，不過其所插位置、方向與頭目並不相同¹¹⁴。熊鷹與蛇鵟（大冠鷲）外型上最大的差異，就是熊鷹成鳥有8道黑白斑相間的羽紋，因與百步蛇三角形黑白相間的紋路幾乎雷同，故有百步蛇年老之後蛻變成熊鷹的傳說。

熊鷹在中國大陸稱牠為「鷹鵟」，是指牠是一隻似鷹的鵟，臺灣山地獵戶則稱牠為「白色的毛腳鷹」或簡稱「白鷹」，在辨識上許多觀鷹人有時會將蛇鵟誤為熊鷹¹¹⁵。在臺灣留鳥之中，熊鷹是最為雄壯的鷹，頭後有角狀冠羽，又名「赫氏（Hodgson）角鷹」或「南方角鷹」。清代臺灣方志就將熊鷹寫成「爽鳩」、「板雄」或「角鷹」。周鍾瑄《諸羅縣志》載：

鷹：一名爽鳩。《禮記》：「仲春之月，鷹乃學習；孟秋之月，鷹乃祭鳥。」孔群曰：「雖陽和布氣，鷹化為鳩。至於識者，猶憎其眼。雄形小，雌體大。」《禽經》：「鷹不擊伏、鵟不擊妊，蓋義性如此。」北路有極大者，名曰板雄¹¹⁶。

周璽《彰化縣志》載：

鷹，一名爽鳩，一名角鷹。《禮記》：「仲春之月，鷹乃學習；孟秋之月，鷹乃祭鳥。」其眼圓，其性猛，雄者形小，雌者體大¹¹⁷。

¹¹² Stephen Moss著、陳姿言譯《鳥類私生活》（臺中市：晨星，2007），頁87~88。

¹¹³ 楊宗璋〈羽毛的榮耀與哀愁〉，《發現》，史前館電子報25期，2003。

¹¹⁴ 黃世民〈魯凱族隘寮群頭目文化變遷之研究〉（成大歷史研究所碩論，2004），頁24。

¹¹⁵ 林文宏《猛禽觀察圖鑑》（臺北市：遠流，2006），頁79。

¹¹⁶（清）周鍾瑄《諸羅縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷10〈物產志〉，頁233。

¹¹⁷（清）周璽《彰化縣志》（臺北市：臺銀，1962），卷10〈物產志〉，頁346。

《禮記·月令》曰：「（孟秋之月）涼風至，白露降，寒蟬鳴，鷹乃祭鳥，用始行戮。」是說農曆七月初秋到來，鷹殺死鳥類而不立即食之，與人類殺牲祭神時一樣。鄭玄注：「鷹祭鳥者，將食之示有先也。既祭之后不必盡食。」孔穎達疏云：「謂鷹欲食鳥之時，先殺鳥而不食，與人之祭食相似。」

角鷹，民國58年《臺灣鳥類名錄》稱之為「南方角鷹」，廣泛分布於喜馬拉雅山至中南半島、臺灣，南達蘇門答臘、爪哇等東南亞一帶，因而得名。日語將角鷹稱為クマタカ，13世紀中期日本古籍《古今著聞集》以同音寫成「熊鷹」（くまたか），後人解釋為「強有力的鷹」。民國84年時，「角鷹」已被中華民國野鳥學會在《臺灣鳥類名錄》修訂為「熊鷹」，與日文一樣。當今隨著也野鹿、野兔數量銳減，在臺灣熊鷹已成為稀有的猛禽留鳥，只偶而在原始深山野外出現¹¹⁸。

熊鷹，與林鵬、蛇鵬（大冠鷲）、黑鳶、鳳頭蒼鷹、臺灣松雀鷹，合稱為臺灣本土六種猛禽，其中以熊鷹外型壯碩、性威猛，長年棲息於中、高海拔之原始森林中，與大武山原住民傳統文化有密切關係，隨著原始森林的破壞，如今要看到牠飛行的身影越來越難¹¹⁹。也因熊鷹難得一見，這種看似不起眼的熊鷹羽毛，每根叫價竟然高達1、2萬元¹²⁰。

鳥類之王熊鷹是英勇或勇士的象徵，排灣族人就流傳著這麼一則故事：有一位名叫普努鳩家努（プヌジュジャヌ）的青年，把從樹上掉落下來的雛鷹養大之後，一個人單刀赴會，乘坐著飛鷹到平地敵人的村莊去獵首，雖然勇士奮戰，殺敵無數，但寡不敵眾，正在被圍殺之際，停在大樹上的飛鷹直撲而下，將牠叼起，飛向天際。飛得很高，村人用弓箭射根本射不到。此後，他經常獨自一人去敵村獵首，平安凱旋而歸，所以大家叫他ラカツ（勇士），頭目准許他紋身、在刀鞘雕刻ブーロン（百步蛇）圖案、在服飾上繡上圖騰，並被任命為獵首隊長，每戰必勝，未嘗敗績¹²¹。

與排灣族人一樣，百步蛇一直是魯凱族人所認同的祖靈圖騰，所以魯凱族人也傳說著熊鷹是百步蛇的化身。熊鷹，魯凱族語稱為「阿低細」（Adrisi，圖6-14），1945年出生於舊好茶的奧威尼·卡露斯盎（漢名邱金士）就記錄了這則傳說：「百步蛇年長到（或老到）一定的時間，牠會慢慢進化到愈來愈短，然後生出羽毛，最後長成會飛行的禽類，因此，牠身上的羽毛上的8個斑點，原來是百步蛇所形成的斑點。阿低細的羽毛，一直是大武山上貴族和英雄的象徵。貴族的血液如果沒有瑕疵，在婚姻上從來沒有與平民通婚過，就可在重要慶典上戴上阿低細的羽毛。平民身份的人，則必須因為族群的需要而報仇殺人成為英雄者，才有資格戴上；否則想要取得這份榮耀的艱難度，猶如阿低細飛行在3,000公尺的高空，想要捉牠是一種夢想吧！¹²²」

¹¹⁸ 周鎮《臺灣鄉土鳥誌》（南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園，1998），頁76~77。

¹¹⁹ 鍾金男〈原住民的圖騰與猛禽：敬愛Adisi，關懷熊鷹〉，《鳥語雜誌》245期，2001，高雄市野鳥學會。

¹²⁰ 陳景寶〈貴族象徵／熊鷹羽毛1根萬元起跳〉，《聯合報》，2007年1月2日。

¹²¹ 小林保祥《パイワン傳説集》（臺北市：南天，1998），頁77~79。

¹²² 奧威尼·卡露斯盎《雲豹的傳人》（臺中市：晨星，1996），頁110~111。



圖6-14：阿低細的羽毛一直是大武山上貴族和英雄的象徵

對於鳥類，排灣族人也認為真正鷹王是數量更少的熊鷹，且把熊鷹當成頭目權力的象徵，蛇鵰飛羽雖然有人插戴，但插戴者的權力、身分、地位都不能與插戴熊鷹飛羽者相提並論¹²³。馬卡道族人崇拜的鷹王是「鹿文」，且把鷹王當成乞雨之神——雨王。

馬卡道族人則把鷹王當成乞雨之神——雨王，其「兄妹鳥」故事與排灣族的「人變鳥」如出一轍，是各種「人變鳥」的版本之一。雖然無論排灣族或魯凱族都沒有「鷹王」變「雨王」的傳說，但賽夏族有一則〈鷓鷹〉的傳說，其故事卻點出了「鷹王」如何變成「雨王」的關聯性：

很久以前，空中鷓鷹是小孩變成的。有一少年，某日拜託父親替他做一把弓，父親沒答應，失望的兒子再度要求：「不答應的話，我就變成鷓鷹，帶走我的珠裙飛上天去。」說著真的就帶走了十條珠裙飛上了天變成一隻鷓鷹，並對父親說：「我要帶著珠裙飛到河的那一邊，當我啼叫就會下雨，如雨下太多，就去找朱姓家收集稻穀，搗穀做成餅，連同珠裙向天祈求，我會在山的那一邊啼叫，天氣就會放晴，你們就可以工作了。開墾地的雜木等曬乾了再點火燃燒。」鷓鷹所說的話，絲毫不變的一代代傳續到今天，現在仍然如此。¹²⁴

由上引文得知，「鳥」不只被臺灣原住民視為預兆動物，以「鳥占」引導族人於生活中趨吉避凶；以鳥的飛羽做為頭飾，識別身分地位之外¹²⁵；鷓鷹的啼叫更被賽夏族人視為下雨的徵兆。

馬卡道族人則把牠當成乞雨之神——雨王，是因為以鷹類鳴叫聲來占測天候晴雨，原本就是臺灣原住民的傳統信俗，這種占測信俗早已見於清朝文獻。唐贊袞《臺陽見聞錄》記載：「臺地自九月至三、四月，雨甚稀少，至五、六、七、八月，始有大雨。有

¹²³ 2012年9月20日訪談排灣族賽嘉國小曾有欽校長之口述。

¹²⁴ 小川尚義《原語による臺灣高砂族傳説集》（臺北市：臺北帝國大學言語學研究室，1935），頁123～125。

¹²⁵ 參陳美慧〈鳥與人變鳥——臺灣原住民口傳故事析論〉，興大中文所碩論，2007。

時自五月綿延至七、八月，罕有晴日。土人占云：鳶飛鳴則風，鳶宿鳴則雨。¹²⁶」屠繼善《恆春縣志》亦載：「鷹，鷲殺之鳥也。《格物總論》曰：『鷹，鷲鳥；金眼鉤嘴、鐵爪劍翮，善攫搏。』按：此鳥飛鳴則風，坐鳴則雨。¹²⁷」這也就是被視為猛禽的自然界飛羽——鷹王，何以被想像轉化成為超自然的神祇——雨王的原因。

大武山下馬卡道族人「雨王」的傳說故事，既然是來自大武山上的排灣族人「人變鳥」的傳說故事，但馬卡道族人「雨王」何以不是排灣族人勇士、頭目或祖先守護神的象徵——熊鷹，而是馬卡道族語稱為「鹿文」的蛇鵂？這個答案可能得從鳥類棲息、族群生活、地理環境三者的關係來思考。

在鳥類中，鷹形目（Falconiformes，舊稱鷲鷹目）的鷲鷹科（Accipitridae）最為英猛，但在臺灣天空的鷲鷹科中，符合體型暨大且又是「留鳥」（resident，一年四季都在同一個地方生活的鳥類）二大條件的猛禽，就只有熊鷹與蛇鵂而已。禿鷹全長105cm、白尾海鵂（舊稱白尾鷲）85cm、白肩皂鷲77cm、褐肩皂鷲（舊名花鵂）68cm，這些鳥類體型亦不算小，但牠們都不是留鳥，而是「迷鳥」，是常受颱風等因素影響而迷失方向、偏離遷移路線才會飛到臺灣本地的鳥，在臺灣出現的紀錄相當稀少。

蜂鷹過去是過境鳥，現在已有少量留鳥發現，已公告為珍貴稀有保育類野生動物，臺灣的東方蜂鷹同時有留鳥與候鳥族群，全長59cm。灰面鷲43cm，也不是留鳥，而是過境鳥，秋冬時才會過境臺灣暫停 2~3 星期，然後再向南移棲度冬。澤鵂54cm、灰澤鵂50cm、雀鷹34cm、赤腹鷹28cm、松雀鷹27cm，都在27~54cm範圍內，體型更小，且澤鵂、灰澤鵂、赤腹鷹也都不是留鳥，而是隨著季節變化而南北遷移的「候鳥」（migrant）；其餘真正屬於臺灣留鳥的僅存42cm的鳳頭蒼鷹、55cm的蒼鷹與55cm性好攫雞俗稱「老鷹」的「鳶」類，但這三種留鳥體型較小，實在無法與全長71~75cm的蛇鵂、全長75cm熊鷹相比擬¹²⁸。

在屏東縣內，生活領域與山地自然環境有最直接關係的就是魯凱族與排灣族，魯凱族生活領域大部分在海拔1,000m以上的高山地區，排灣族昔日的生活領域大部分在海拔500~1,500m的淺山地區¹²⁹。魯凱（rekai）一語原意是指來自高冷地方的人，同時海拔超過1,500m的高山地區也稱為rekai。由於魯凱族、排灣族長期有與鷲鷹科接觸或觀察的生活經驗累積，因此才會將空中留鳥之王的猛禽與人類部落社會的權力、階級、地位與英勇等象徵串聯在一起，而產生鷲鷹科與頭目等貴族家族或勇士騎鷹殺敵等有關的傳說。而在加納埔與其他沿山地區的馬卡道族人，在傳說與祭儀最大的不同處就是雨王，「雨王」是加納埔唯獨僅有的，其他沿山地區的馬卡道族人並未見此傳說與祭儀，主要

¹²⁶（清）唐贊袞《臺陽見聞錄》（臺北市：臺銀，1958），卷下〈天文〉，雨晴，頁152。

¹²⁷（清）屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷9〈物產〉，禽之屬，頁171。

¹²⁸ 以上鷲鷹科各種鳥類的體型長度請參楊仕俊等《重修臺灣省通志·卷2土地志·博物篇·動物章》（南投縣：省文獻，1998），頁560~573。

¹²⁹ 郭東雄〈臺灣原住民排灣族行路文化研究〉（《臺灣文化研究所學報》2期，2005），頁172。

是因為遷徙到大武山腳下之後馬卡道族人（後來有一部分是漢人與山上排灣族原住民通婚後定居於此，並融入加納埔當地的生活習俗中，成為馬卡道族人），他們一方面遭受到原住民生活領域靠近的壓力，但另一方面與大武山區的排灣族原住民之間也有密切互動、甚至往來通婚的情形¹³⁰，所以直接受到排灣族人宗教文化的影響很大。依筆者的觀察，最明顯的有三項：

（一）木雕雙連杯酒器

雖然臺灣的排灣、魯凱與卑南三個原住民族群，都有使用連杯的習俗，但有研究指出，連杯的製作應該是出自排灣族人的創意；魯凱族與卑南族的連杯，則是受到排灣文化影響¹³¹。使用的場合，依田哲益的研究有四：一是婚禮中，新郎、新娘用它來喝酒，表示夫妻同心。二是打獵，獵人準備出獵，出發前用連杯來喝酒，表示合作無間。三是與敵人復合，並立約同心。四是喜宴或是祭儀時尊重貴賓，向賓客致上最高敬意，表示友誼¹³²。受此影響，加納埔與加匏朗祭儀才使用排灣族人的連杯作為飲酒的酒器。

（二）傀儡粿祭品

以芋葉包裹著糯米、肉或花生炊熟，綁成長條狀的食物，加納埔當地人拿「傀儡粿」當祭品，來拜祖靈阿姆祖與百年神樹刺桐樹。然而傀儡粿就是仿自原住民的食物，只是把內餡之一的小米改成糯米而已，排灣族人稱它為 chinavu（奇那富，圖6-15），是排灣族人祭典、節慶、喜宴、生育、遠行等重要活動時不可或缺的祭品與食物，chinavu排灣族語就是「用葉子包裹的食物」，這種葉子排灣族語叫做 lhabulu，lhabulu可以連同內餡一起食用。



圖6-15：chinavu是排灣族人祭典節慶必備的祭品

¹³⁰ 例如加納埔公廨現任管理人泰山村的施金瑞先生（1951年生），他說他們自鹿港遷徙而來，來此已有五代，其父親施清標有7個兄弟：清進、清財、清榮、清標、清富、清雄、清讚，排灣族歌手施孝榮（1959年生，成名曲為〈歸人沙城〉、〈拜訪春天〉）的父親是施清富，所以施孝榮是他的堂弟。身上流著排灣族的血、生長在魯凱族環境的施孝榮，生於泰武鄉佳平村，2歲時任職鄉公所的父亲調職，舉家因此搬到霧臺鄉並定居於此。施孝榮說自己祖父是漢人，祖母是排灣族人，母親也是排灣族人，後來以「世界杯國術錦標賽」冠軍保送師大體育系，畢業後任教臺北縣五股國中。2013年6月22日訪談施金瑞先生於加納埔公廨。

¹³¹ 郭伯佾〈連杯的文化意義與藝術表現〉（《國教之友》58卷2期，2006），頁33。

¹³² 田哲益《臺灣的原住民排灣族》（臺北市：臺原，2002），頁276。

（三）雨王傳說故事

加蚋埔當地產生的雨王傳說故事，這也是受到排灣族人「人變鳥」傳說的直接影響，但加蚋埔雨王卻不是熊鷹，反而是蛇鵬。筆者推測這應當與當地生活的地理環境有關，因為熊鷹是臺灣非常稀少的留鳥，棲息於海拔800~2,500m的山區森林中，是屬於中、高海拔的鳥類，馬卡道族人能有機會接觸、觀察與取得的生活經驗十分稀少；而蛇鵬是臺灣較為普遍的留鳥，棲息於海拔300~1,200m的低、中海拔山區森林中，在南臺灣山區森林及恆春半島常見，相對地馬卡道族人接觸、觀察與取得的機會與生活經驗較多。

總而言之，西拉雅、馬卡道等平埔族群雖然普遍都有乞雨祭儀，然而就如李國銘所觀察到的推論，「龍頭簪」祈雨是屏東平原平埔族祈雨最普遍的典型，而加蚋埔「雨王」乞雨在屏東反而是屬於罕見的祈雨類型。其在平埔族群裡之所以罕見，主要是因為雨王傳說是來自大武山上。

總之，至今能實質保留相當獨特且完整的雨王信仰、雨王傳說故事與乞雨歌謠者，只有高樹鄉泰山村加蚋埔的馬卡道族人，透過雨王信仰、雨王傳說故事，我們從不完整且模糊的畫面中，終於拼湊出來到加蚋埔的馬卡道族人如何從鳥類的世界去想像，找到百鳥之王，再以鷹羽為飾，使鷹王幻化而成其乞雨祭典儀式中的雨王。讓祂從空中鳥類的制空者，變成一位能讓族人免於飢荒的神奇賜予者——擁有超自然界神秘力量的永遠王者。

第四節 冬尾戲與馬卡道族人的信仰跡痕

馬卡道族人因為過去歷史上的族群遷徙，如今雖然已被打散於屏東縣內各地，如沿山地區、恆春半島甚至後山，不像清初生活領域大抵在屏東平原沿海地區為主的鳳山八社範圍內，但是透過信仰祭典的追尋，仍可找到過去或現在族人生活過的跡痕。

一、仿民間廟會謝平安的冬尾戲

山腳下，冬尾時會於村廟舉行謝神演戲拜拜，以前學者通常稱之為「年尾戲」，例如劉還月就指出餉潭「北普宮」的「年尾戲」是由謝神、演戲、犒軍三種儀式或活動所構成¹³³。而2000年李國銘在「平埔族群與臺灣社會國際學術研討會」中，發表〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉一文說：「1991年夏天，一位從山腳下搬到潮州鎮上的戶政事務所職員潘先生，告訴我說大武山腳下的故鄉與外面的世界風俗文化最為突出的是『年尾節』，這是外面所沒有的。¹³⁴」李國銘所使用「年尾節」一詞，不知是潘先生的直接寫法，還是潘先生講出「年尾祭」的語音而由李國銘寫成「年尾節」一詞，因為筆

¹³³ 劉還月《馬卡道民族誌》（屏東縣：縣立文化中心，1996），頁138。

¹³⁴ 李國銘〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉（《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》，臺北縣：稻鄉，2004），頁249。

者採訪調查中也有人稱它為「冬／年尾祭」，不過更多的當地人稱為「冬／年尾戲」。而後來的研究者大都是依據李國銘的寫法，寫成「年尾節」。

李國銘之所以稱之為「年尾節」，就是認為年尾戲是一種節慶；然而事實上與五日節、中元節、冬節不同，與其說它是一種節慶，毋寧說它是一種在農曆年冬尾時村廟所舉行謝神演戲的大拜拜，是一種傳統廟會祭典，所以筆者認為還是以「冬尾戲」的稱呼較為符合傳統用法。因為「冬尾戲」狹義而言是指冬尾酬神聘演的野臺戲，廣義來說則是包含謝神、演戲、犒軍以及期間所進行的各項祭典活動，因此稱之為「冬尾戲」或「冬尾祭」或許更為適當。筆者採訪新埤餉潭及新埤鄉其他的平埔聚落，許多人至今仍然稱為「冬尾戲」。「節」與「祭」河洛話讀音雖然接近，但是字義並不相同，故以下除引原文外，一律採用漢人民間社會慣用的「冬尾戲」一詞。

李國銘認為，「年尾節」雖然是山腳下獨特的節慶，但節慶的形式並非源自鳳山八社的傳統文化。就祭典過程所呈現的形式要素來看，山腳下的年尾節與一般河洛村庄的年度祭典差異不大。較為獨特之處是年尾節並不是集中在10月15日這一天，而是從9月9日到10月底，陸續都有個別村庄在舉行，故意錯開，節慶時會宴請別莊的山腳下居民，而達到社會連結的意義，這和傳統ma-olau祭典透過各村庄輪值舉辦跳戲而達到相互連結的作用，有著異曲同工之妙。在這個層面上，年尾節可說是今天山腳下社會的連結樞紐，而稱它為「和跳戲一樣重要的年尾節」¹³⁵。

過透日治時期文獻記載，吾人得知屏東縣內的平埔族在日治時期還舉行著12社聯合祭典，然而至今這個傳統已經斷絕，萬巒加匏朗與高樹加蚋埔兩地雖然不是12社聯合祭典的部落成員之一，但在其他各聚落跳戲祭儀都已停辦之際，加匏朗與加蚋埔單獨舉行跳戲祭儀，格外令人注目。當然，跳戲祭儀之外，在宗教信仰上另一個可以找得到馬卡道族跡證的就是「冬尾戲」。山腳下村落的冬尾戲，雖然沒有跳戲活動，但每年的冬尾戲對於山腳下的居民而言，卻是最熱鬧、最盛大的慶典活動。

當月序進入農曆10月之後，就已逐漸邁向一年的尾聲了，每年到了10月中旬，臺灣漢人社會就有所謂的「十月半，冬尾戲，收丁錢」或「十月半，謝平安」的習俗。這在一般臺灣傳統農村的漢人村廟常見，通常會在農曆10月15日下元節這一天做冬尾戲酬神，向神明表達一年來保佑平安之謝意。

做冬尾戲主要目的是感謝神明保佑地方平安，所以冬尾戲也稱平安戲。先由地方擲筊選出頭家，再由各個頭家擲筊選出一位爐主，透過頭家、爐主來集資、安排與執行，經費來源主要是「撿」丁口錢，由各頭家依照丁口名冊挨家挨戶去收錢¹³⁶。除了丁口錢外，就是俗稱「捐題緣金」，由爐主派人按戶勸募，或是個人主動「寄付」（即自由捐獻）。「年尾戲」河洛話稱為「冬尾戲」，《嘉義管內採訪冊》載：

¹³⁵ 李國銘〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉，頁250、頁254、頁285。

¹³⁶ 謝國雄《茶鄉（筆者案：坪林鄉）社會誌——工資、政府與整體社會範疇》（臺北市：中研院社會學所，2003），頁206～208。

（農曆）十一月，莊社農家收冬明白，殺雞為黍，演戲酬神，曰「作冬尾戲」，又曰『謝平安』¹³⁷。

漢人傳統農業社會做冬尾戲的時間點是在「冬尾」，地點是在庄廟廟口埕，主要活動有二：一是殺雞拜拜敬神，二是演戲酬神。所謂冬尾，就是指從農曆10月起至12月年底以前。倪贊元《雲林縣採訪冊》載：

冬至前後自（農曆）十月至十一、十二月，村莊皆演劇酬神，曰謝平安。¹³⁸

可見山腳下居民的冬尾戲並非馬卡道族人原有的祭典傳統，而是源自臺灣漢人農業社會「冬尾戲、謝平安」的傳統拜拜。或許正因為與漢人社會的謝平安傳統祭俗沒有多大的差異性，山腳下冬尾戲過去始終沒有引起學者太大的注意。

以下以筆者所觀察的新埤鄉三個行政村——餉潭村、箕湖村、萬隆村；四個平埔聚落——餉潭村的餉潭、箕湖村的獅頭、箕湖村的糞箕湖、萬隆村的萬安；五座廟宇——餉潭北普宮、獅頭坤元宮、糞箕湖太子宮、萬安慈善宮、萬隆昭天宮為例，來說明山腳下平埔居民的冬尾戲活動情形。而餉潭、獅頭、糞箕湖、萬隆這四個聚落是「鳳山八社」的「茄藤社」後裔，也是日治時期聯合祭祖的12社之一。

餉潭、獅頭、糞箕湖和萬隆地區，雖早有漢人入住，但至今一直都是以平埔族居民為主體，當地流行一句俗話說：「陳無親，林無義，姓潘的娶家己，姓簡的沒做忌。」其中「陳無親，林無義」和過去的分類械鬥有關，陳、林是臺灣社會漢人的前兩大姓，而有「陳林滿（半）天下」的說法，以陳姓、林姓作為漢人代表，說明漢人分類械鬥之後雙方會結下深仇大恨。姓簡的無做忌，說的是「客底」漢人的特殊風俗，簡姓客家人的後裔沒有為亡者做忌日的習俗。姓潘的娶家己，是說被賜漢姓為「潘」的平埔族人，仍然維持彼此互相嫁娶、少與漢人通婚的情形。

餉潭是日治時期新埤庄六個「大字」（大聚落）之一，大正4年（1915）餉潭（當時餉潭大字包括箕湖村的獅頭）的戶口調查，平埔男性有368人，平埔女性有383人，可見餉潭是新埤最主要的平埔聚落。餉潭村的村廟是供奉玄天上帝的北普宮（圖6-16），址在餉潭村龍潭路63號，主祀神玄天上帝雖是河洛人信仰的神祇，可是北普宮宮內建廟重



圖6-16：新埤餉潭村的大廟北普宮

¹³⁷（清）不詳《嘉義管內採訪冊》（臺北市：臺銀，1958），頁40。

¹³⁸（清）倪贊元《雲林縣採訪冊》（臺北市：臺銀，1959），頁27。



圖6-17：以潘姓族人為主的餉潭村村廟北普宮

建委員大多數姓潘（圖6-17），筆者推估現今餉潭村平埔族人至少占70%以上¹³⁹。

目前餉潭村雖有少數客家人（主要姓詹，另外北普宮巨大的牌樓外有一小伯公祠）、河洛人混居其中，然而村落居民主要還是馬卡道族人為主。當地語言雖已全然被河洛話所取代，但顴骨高寬、體型壯碩與肌膚黝黑，似乎與潘姓一樣留下明顯的印記。

¹³⁹ 筆者依民國73年〈餉潭北普宮重建沿革碑誌〉（書刻於宮內龍邊牆賭），所附「北普宮重建籌備委員」名單加以統計，從主任委員、副主任委員、總幹事、總務組、會計組、監察組、採購組、策劃組、委員、撰文到顧問的總人數，一共有152人，潘姓者有111人，其他姓氏有41人，因此可以推知，馬卡道族人至少占73%以上。

冬尾戲就在北普宮前廣大的廟埕舉行，日期是農曆10月14日。下午14時左右，村民紛至沓來，桌子上擺放著三牲、五果、粿品等祭品，而廟方則備妥頂桌、中桌、下桌三層供桌，頂桌擺放鮮花、清茶、水果、齋品、天公座（拜天公的紙糊燈座，俗稱燈座）與天公爐，爐之兩旁擺有燭臺、花瓶。

天公爐也稱為「爐主爐」，因為平時供奉於爐主家中，每年隨著爐主的更換而異動。只有到冬尾戲時才會擺出來，讓村民來上香，祭典結束後就隨著新爐主被迎請回家中供奉。天公爐從爐主家中被迎請到廟前，或從廟前被迎請回新爐主家中時，沿路都有人敲鑼打鼓，伴隨而行，以示慎重其事。至於爐主的產生是由各鄰來輪流，輪到該鄰時，該鄰的戶長出來擲筊，最多聖杯者為爐主，主要任務是平時初二、十六準備牲禮以及5碗稱為「肉酒」（圖6-18）¹⁴⁰的祭品，到廟裡祭拜神明；冬尾戲時必須準備36碗「肉酒」以及負責冬尾戲的祭祀祭儀。



圖6-18：2013年爐主以生豬肉浸泡於米酒裡的「肉酒」作為賞兵祭品之一

中桌也是以素食祭品為主，下桌則是牲禮、葷食、菜碗等。

拜拜一直持續到下午17時左右結束。下午18時開始，家家戶戶所宴請的賓客陸續到達，開始以流水席宴客。法師則在廟埕恭讀疏文，疏文中會將今年有贊助冬尾戲、捐丁口錢的戶長名字一一唱唸出來，並唸出該家有多少丁口，隨著布袋戲開演酬神娛人，「吃桌」也同時進行，直到21時左右賓客散去，冬尾戲也告結束。不過，布袋戲有時會演戲酬神二至三天。

獅頭社區在日治時代隸屬「餉潭」大字，戰後獅頭從人口較多的餉潭村劃出去，與人口較少的「糞箕湖」（日治時期，糞箕湖為平埔聚落，平埔男性有192人，平埔女性有195人，約為餉潭人數的一半）合併，劃歸為箕湖村。其位置與林邊溪支流力力溪比

¹⁴⁰ 在馬卡道族人傳統跳戲祭典中，有以「肉酒」祭祖的習俗，所謂「肉酒」就是將生豬肉浸泡於碗內的米酒裡，有些地方因怕漢人異樣的眼光，改以「麻油雞」祭祖，但其名不稱「麻油雞」而仍稱「肉酒」。

鄰，過去因村莊被水包圍，常受水患之苦，為了解決存在已久的問題，當地居民就地取材，以遍佈河床石頭阻水、建造河堤，並於2000年以石頭、風車為造景巧思，建造了獨樹一格的獅頭河堤公園。

獅頭社區現有一座文史館，是2004年11月25日落成啟用，陳列展示馬卡道平埔族舊文物，包括老照片、古農具、捕獵器具及寢飾物品、神桌等合計約200多件。獅頭社區理事長暨箕湖村村長潘春雄表示，希望藉此讓老一代發思古幽情，並讓後代子孫緬懷祖先筭路藍縷的辛苦歲月。

坤元宮位於箕湖村進化路122號，它是獅頭社區發展協會之所在，主祀玄天上帝，陪祀觀音佛祖、神農大帝、風雨大將軍、太子爺，配祀註生娘娘、福德正神。1992年筆者田調時，還是一座鐵皮屋所搭建的小廟宇，1998年社區活動中心新建完成，即著手坤元宮的重建，工程費用龐大，因經費籌措困難，所以一直延宕至2008年才完工落成，現在已經是一座富麗堂皇的大廟宇。

冬尾戲與餉潭一樣，本來是在每年農曆10月14日舉行。該日原本是獅頭最大的節慶日，全村村民都會到坤元宮參拜，盛大場面，但是2008年擇於農曆10月12日新廟落成，舉行入火安座、開廟門儀式後，為了配合「開廟門日」的慶典，冬尾戲就改於10月12日舉行。冬尾戲當天上午，工作人員先在廟埕搭起拜拜遮陽用的棚架，主委則透過廣播通知社區居民備妥桌椅、祭品準備下午的拜拜。下午14時起，村民紛紛將三牲、五果、粿品等祭品擺放在供桌上，17時祭拜完後，晚上宴客，演戲酬神。布袋戲有時也會上演二至三天，與餉潭社區沒甚麼兩樣，最大不同就是「安（五）營」儀式。餉潭北普宮是每三年舉行一次建醮活動，建醮時請水、遶境以及安營儀式也都是三年一次；而獅頭坤元宮也是每三年舉行一次建醮活動，請水、遶境例行的三年一次，唯獨安營儀式則是每年舉行，時間點就是做冬尾戲時。安營時北普宮是以肉酒與牲禮獻祭東、南、西、北、中五營，每營兵將各獻上5碗肉酒，而坤元宮則是東、南、西、北四營兵將各獻上5碗，獨尊中營元帥，獻上36碗肉酒。

箕湖村居民中有65%姓潘，其他姓氏約占30餘%，各姓中又以王姓居多，約佔20%¹⁴¹。糞箕湖的角頭廟是太子宮，當地的冬尾戲本來也在農曆10月中旬舉行，後來為配合主神太子爺聖誕，改在農曆9月9日為冬尾戲之祭期。

萬隆村的萬安社區，日治時期12社聯合祭祖時寫成「萬瀧」，其居民原本居住在餉潭大橋附近，後因洪水氾濫而遷往餉潭，一部分遷居此地。角頭廟為位於萬安路47號的「慈善宮」，該宮原是主祀神農大帝的神農宮，日治時期欲毀廟燒神像，忽傳觀音顯靈，施惠日人，於是改主祀觀音，同祀神農大帝、媽祖。當地的冬尾戲本來也在農曆10月中旬舉行，後來為配合主神觀音出家日，改在農曆9月19日（2月19日聖誕、6月19日成道日）。萬隆村的村廟是昭天宮，建於民國65年，主祀池府千歲，而位在新開

¹⁴¹ 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁644。

寮、萬隆間的海風寮村廟，於每年農曆10月16日做冬尾戲。

「遷徙到東邊山腳下，住在餉潭村與箕湖村操閩南語的馬卡道族人，他們面對生存壓力，東邊山上有排灣族原住民出沒，西邊有新埤頭客家人出沒，在雙重包夾下，為了求生存及繁衍後代子孫，每當雨季河水氾濫成災，力力溪或林邊溪河床改道，舊地流失，（埔、客）雙方人馬為了爭奪河床新地，或者撿拾山上漂流下來的浮木（即客家話稱為大水柴，用來煮食的木柴），於是發生鬥毆衝突、犧牲生命，層出不窮¹⁴²。」這一段話，正是描述新埤鄉的馬卡道族人被包夾在排灣族原住民與新埤客家人之間，奮力求生存的艱辛歷程。

在宗教信仰上，馬卡道族人總是刻意保持低調，盡量模糊自己鮮明的宗教色彩。以平埔族群為主的山腳社會裡，河洛、客家族群雖然只佔少數而混居其中，但漢人民間信仰的力量卻迅速而有力地穿透了平埔祖靈信仰的傳統，村廟成為當地村落的信仰中心。於是這些平埔聚落每年透過村廟舉辦的冬尾戲——收丁口錢、擲爐主、拜拜謝平安、演戲酬神、辦桌宴客、出巡遶境、陣頭出陣、安五營、犒賞兵將等活動，都可看出他們有意脫去祖靈信仰的服飾，而改穿漢人民間信仰式的廟會祭祀外衣。這些以河洛、客家族群為鄰、甚至與他們混居的平埔聚落，如今既找不到公廨與平埔祭儀，反而在村落聯外道路的出入口上建立起高大壯觀的牌樓，村內蓋起金碧輝煌的「大廟」，冬尾時有著一個非常盛大看似的漢人廟會形式的酬神大拜拜。這現象你可以說是他們最後選擇了漢人強勢的民間信仰，但我毋寧將其宗教信仰變遷，視為一種被迫淡化自己族群意識的結果。

二、從信仰遺俗追尋馬卡道族人的跡痕

以地域性來看，目前屏東縣馬卡道族人的分布可分沿山地帶、沿海地帶與恆春半島三個較集中的地域，特別是沿山地帶更是三個地域最為集中之處，有時候沿山地區幾乎就是屏東縣馬卡道族人聚落的另一種稱呼。沿山地帶包括高樹（加蚋埔）內埔（老埤）、萬巒（萬金、赤山、加匏朗）、新埤（餉潭、獅頭、糞箕湖）、枋寮（新開、隘寮、大餉營）；沿海地帶包括崁頂、東港、南州、林邊；恆春半島包括車城（射寮、後灣、海口）、恆春（沿海的山海、大光、水泉、龍泉等里與中央山脈尾端的網紗里、山腳里、墾丁里）、滿州（射麻里，現永靖村）等地區，多多少少都可以追尋到馬卡道族人的跡痕。

若從信仰遺俗來看，可分為與龍頭簪（尪姨）崇拜有關、與雞鳥崇拜有關、與祖靈崇拜有關三大類，這三類之中前兩類的遺俗流傳至今者最少，第三類與祖靈崇拜有關的遺俗流傳至今者最多、分布最廣，其分布區域涵蓋沿山地帶、沿海地帶與恆春半島三大地域。

（一）與龍頭拐（尪姨拐）崇拜有關的遺俗

「龍頭拐」即西拉雅族人所稱的「尪姨拐」或「尪祖拐」，是女祭司權杖的象徵。

¹⁴² 林雲榮等《新埤鄉志》（屏東縣：新埤鄉公所，2008），頁503。

與龍頭拐（乸姨拐）崇拜有關的遺俗，目前至少發現四處：一在萬巒新置村加匏朗，二在南州南安村社邊，三在林邊鄉光林村放索，四在林邊鄉崎峰村崎仔頭。加匏朗仙姑廟的仙姑是有龍頭簪（即龍頭拐）的傳說與乞雨祭儀，前面已經敘述過，此不再贅文。而林邊鄉崎峰村崎仔頭的龍頭拐崇拜另在與祖靈崇拜有關的遺俗「姥祖廟」論述。

1、手持龍頭拐的詹四娘

南州鄉南安村社邊路有一座北極殿，是社邊庄的庄廟，主祀玄天上帝，原先坐落於鐵路西側的社口庄，社口廢庄後遷至現址。殿內有一塊道光11年（1831）書刻的〈北極殿租記碑〉記載：「蔣芳登喜捨水田壹甲貳分，坐在本廟後，年納膏伙貳碩五斗。潘文高、礁修、清蓮、乾生、加貓、耀宗、福生喜捨大租粟貳拾碩，運到廟交納道柁」字樣。廟內左廂更供奉「蔣芳登及潘文高、礁修、清蓮、乾生、加貓、耀宗、福生」等兩塊長生祿位牌（圖6-19）。潘文高的「潘」姓為清廷賜予平埔族的漢姓之一，而礁修、加貓等人則為平埔人的名字。可見在道光11年（1831）時，南州鄉南安村當地仍有許多馬卡道族人在此地生活。



圖6-19：社邊北極殿內有潘文高等人長生祿位

早期放索社應位於社口庄西邊瀉湖區的涵子口庄（今名鎮安庄），其對外交通即經由社口庄。過去，北極殿正殿神龕左側，供奉一尊高約一尺多，右手握著一根「龍頭拐」的「詹四娘」金身。如前所言，馬卡道平埔族的「仙姑」曾以龍頭拐作為乞雨的法器以及身份的象徵，所以「詹四娘」很可能是放索社的尪姨，往生之後被尊崇為神者。

現在「詹四娘」神尊已經搬移，改祀於距社邊北極殿只有50公尺的「北朝宮」。主祀萬善爺的北朝宮也是由社邊大廟北極殿管委會來管理，詹四娘成為陪祀神（圖6-20）。神像除了底座刻有「詹四娘」字樣外，已看不到手握著「龍頭拐」的姿態。



圖6-20：北朝宮內所供奉的「詹四娘」可能是放索社尪姨

2、手握龍頭拐的潘姑娘

林邊腳光林村林邊國中校門西側的小廟，正門門額以壓克力板額題：「玉敕慈貞宮潘姑娘」，柱聯是以主神「潘府姑娘」為首字，曰：「潘府神威佑眾香煙繚；姑娘聖蹟安民俎豆馨。」（圖6-21）

雖然當地居民有人傳說潘姑娘是一位荷蘭的基督徒，在放索社傳教，擁有西方醫療知識，救人無數，死後被供奉為神。然而筆者認為，荷蘭女基督徒來到放索傳教醫療顯然是不合史實，且由於光林村、水利村過去就是放索社的所在地，所以潘姑娘應是馬卡道族的女性族人。



圖6-21：林邊國中校門旁的慈貞宮原稱番婆媽廟

尪姨崇拜是平埔族人在漢化過程中不經意留下來的信仰跡痕。據遊龍〈林邊奇廟——潘姑娘廟〉一文所言：「小時候，我家田園在林邊國中操場現址，田園旁邊有一座不起眼的小廟，我們通稱它為『番婆媽廟』，後來改為十分文雅的『潘姑娘廟』。相傳潘姑娘隨鄭成功來臺，習醫精湛，後來定居現址，藉其精明醫術，解除民疾，先人感念她之恩澤，便將骨灰安奉其住處。¹⁴³」然而清代臺灣史上所言的「番婆」指的就是女性原住民，所以跟隨鄭成功來臺的傳說也是不可盡信，例如朱一貴事件時，其手下盧珠被逮捕後供稱：「父親名盧德，娶母親是番婆。¹⁴⁴」胡徵〈恆春竹枝詞〉詩曰：「縣城西去是柴城（即車城），村婦番婆結伴行；多少山花偏不戴，昂頭任重步輕盈。¹⁴⁵」潘姑娘既然是一位通曉醫術的婦女，反而是以善於巫術的「潘姓」尪姨更為可能，而且最早未改名為「潘姑娘」之前的「番婆媽」稱呼，至少可斷定是當時的原住民婦女。

1990年吳東南訪問當年90歲的當地居民蔡阿丁的說法，潘姑娘廟裡的「潘姑娘」曾經有手握「龍頭拐」顯靈¹⁴⁶。據此再可以進一步指出，這位「潘姓」的「番婆（媽）」絕不只是一般原住民婦女，而應該就是一位尪姨。

（二）與雞、鳥崇拜有關的遺俗

萬巒鄉面向大武山的「佳和宮」，是佳佐村、佳和村二村的共同大廟，創建於清朝乾隆年間，民國53年重建。二村過去是平埔族人的居住地，清朝時期稱為「加走莊」¹⁴⁷。漢人移住之後，河洛人的李府千歲成為主祀神，客家人的三山國王成為陪祀神。宮內有一個高8寸、寬約1尺多的青斗石香爐，



圖6-22：社邊北極殿「祀鳥」遺俗

上刻有「光緒三年李府王爺三山國王」字樣，左方刻著麒麟、右方刻著一對翅膀與一個雞頭的圖案。簡炯仁認為「翅膀與雞頭」的雕飾，可能與排灣族人、馬卡道族人「番俗多不食雞」、「以為神」的遺俗信仰有關。目前「崙仔頂」公墓（崙仔頂埔為佳佐國小後門對過的墓地）內還散佈著許多「潘姓」的祖墳，因此佳佐村早期應是河洛人、客家人、平埔族人混居的聚落¹⁴⁸。

¹⁴³ 遊龍〈林邊奇廟——潘姑娘廟〉，《中鋼半月刊》，第13版，2003年112月16日。

¹⁴⁴ 《臺案彙錄己集》（臺北市：臺銀，1964），卷1〈朱一貴謀反殘件〉，頁13。

¹⁴⁵ 屠繼善《恆春縣志》（臺北市：臺銀，1960），卷14〈藝文〉，頁249。

¹⁴⁶ 吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉（《民族學研究所資料彙編》10期，1995），頁156～157。

¹⁴⁷ （清）盧德嘉《鳳山縣采訪冊》（臺北市：臺銀，1960），丁部〈規制〉，頁182。

¹⁴⁸ 簡炯仁〈萬巒鄉佳和村〈佳和宮〉香爐的秘密〉（收入氏著《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣：縣立文化中心，1999），頁160～173。

社邊為南州鄉南安村的一個庄頭，因在車路墘一帶馬卡道族「茄藤社」之邊緣，故名社邊。庄頭廟北極殿正殿神龕神桌上，供奉了一隻展開雙翼的鳥（圖6-22）。從民間信仰的常態來看，漢人雖有動物崇拜，但罕見以鳥為祀神，祀鳥行為可能是平埔族人留下來的遺俗。

（三）與祖靈崇拜有關的遺俗

平埔族的祖靈崇拜在經過與漢人的民間信仰接觸後，祖靈也開始有各式漢式的稱呼，如阿立祖、阿姆祖、太祖、太祖媽、阿立太祖、老祖、姥祖、尪祖、老君、李老君、太上老君、太祖老君、壁腳佛、矸仔佛等。

1、老君

與「老君」有關的祖靈信仰，其名稱繁多，常見者有老君、李老君、太上老君、太上道祖等。祭祀空間規模比較大的有兩處，一是泗溝水「太上老君祠」，一是萬金「三皇宮」。

（1）泗溝水「太上老君祠」太上老君

泗溝水為萬巒鄉泗溝村的一個客家聚落，但在萬巒經屏111縣道往泗溝水的橋樑轉灣處，就有一座「太上老君祠」，刻有聯文曰：「太上老君千秋在，彌陀庇佑民安健。」祠內並沒有供奉任何神像，而是供奉兩塊石碑，各書刻「太上老君香座」、「彌陀佛香座」。「香座（位）」就是客家人對於神明神位供奉常使用的名稱，然而不管是客家人或河洛人現所住聚落，如有「太上老君祠」或「老君祠」，都應是屬於平埔族人所奉祀的老祖。

據日治時期戶籍謄本的統計，老君祠所在地的泗溝水客家地區，總計有14戶潘姓的平埔族人落腳於此¹⁴⁹。

（2）萬金「三皇宮」太上老君

萬巒萬金村萬興路上「三皇宮」，現在該宮主祀神雖為漢人的神農大帝，但在當地非天主教徒心中，卻是象徵平埔族人信仰的「老祖廟」，裡面還供奉矸仔神、太上老君、開基祖。據聞民國60年代左右，廟內還供奉有豬頭殼，後來還安裝金身，但豬頭殼與老君矸則由「童乩菊」（即潘秋菊）請至家中供奉¹⁵⁰。

據劉還月的訪查記錄，早期赤山、萬金家家戶戶都奉有一只瓶子，稱為「老君矸」，也有人拜豬頭殼或是阿媽媽（A Mu Mu），後來信天主教的人就把阿媽媽廢掉；而沒信天主教的人就留存著，但因常被譏笑為「番仔神」，才改成神像，就是太上老君。而「三皇宮」前的廟埕，早期就是平埔族人傳統「跳戲」的地方。在當地耆老的憶

¹⁴⁹ 尹章義《萬巒鄉志》（屏東縣：萬巒鄉公所，2008），頁396。

¹⁵⁰ 尹章義《萬巒鄉志》（屏東縣：萬巒鄉公所，2008），頁401。

述中，萬金、赤山和內埔老埤等三個部落，都維持著傳統的「跳戲」儀式，並由這三個部落於元宵或中秋夜輪流主辦，其餘兩個部落均前往參與，直到天明方休¹⁵¹。

2、老祖（姥祖）

以「老祖」或「太祖」為名的祖靈信仰，其名稱有老祖、老祖娘娘、太上道祖、太祖老君等，比較著名者有內埔鄉老埤村「老埤老祖祠」、林邊鄉水利村「放索安瀾宮」、林邊鄉崎峰村「崎仔頭姥祖廟」三處。

（1）老埤「老祖祠」老祖

日治時期，伊能嘉矩曾以雙腳走進內埔鄉老埤村進行田野踏查，發現老埤村90%為平埔族的馬卡道人¹⁵²。老埤村口有兩間相鄰的小祠，一間是客家人的伯公祠，對聯書：

「藉福澤以惠賜方；仗神威而保萬姓。」牆面的石碑神位寫著「福德正神香座位」。一間是平埔族人的「老祖祠」，老祖居住的廟祠如同一般小屋，有窗戶、門楣不高，門聯以「老」、「祖」為首字，書：「老古南荷化；祖今慶餘神。」左、右窗戶上方橫書：「感化」、「萬民」。地土與牆角接合處有竹竿掛著紅布與小竹筒、花研，有祀壺的現象，供桌上方書：「無極太上



圖6-23：老埤老祖祠外觀（上）與內部擺設

道祖香位」（圖6-23），牆上懸掛有民國93年10月18日「太上道祖老祖祠重修樂捐芳名」。從捐題姓氏中可以發現有不少（將近半數）「潘」姓者（圖6-24），可見當地仍有住著不少馬卡道族人。

¹⁵¹ 劉選月《馬卡道民族誌》（屏東縣：縣立文化中心，1996），頁91~101。

¹⁵² 曾喜城〈老埤阿立祖祠〉，《臺灣時報》24版，副刊，2011年1月6日。



圖6-24：老埤老祖祠捐題姓氏中的潘姓

老埤村角頭廟為「五穀宮」，位於老埤社區活動中心旁，係客家人所建，主祀五穀先帝，其進香的「香條」就書有「太上老君」神號。另外，「五穀宮」五穀先帝的聖誕千秋日不是常見的農曆4月26日，而是與「老祖」相同的農曆10月15日，亦即馬卡道族人傳統跳戲的祭日。

另據簡炯仁調查顯示，老埤「老祖祠」的老祖最早也是奉祀在「五穀宮」內，後來才遷建出去成立的¹⁵³。可見老埤現今雖是客家人的聚落，但「五穀宮」卻曾是平埔族人老「祖」與漢人「神農大帝」共祀的廟宇，而且至今仍然遺留下「馬」卡道族人傳統祖靈信仰的蜘蛛「馬」跡。而在亞麻灣溪南保安林境內原有一方「奉憲封禁古令埔碑」，日治時期移到老埤村五穀宮前，後來又移到內埔六堆天后宮前殿，而現今五穀宮前之「奉憲封禁古令埔碑」則為後來重新刻立者。古令埔就隱藏著一段漢埔爭地的故事。嘉慶20年（1815），河洛人楊茂以「伍和裕」墾號的名義向官府申請開墾老埤地方，而與內埔地區鍾麟江等客家人產生糾紛，楊茂雇工從事開墾的草寮被客家人燒毀，憤而向臺灣知府汪楠提告。最後官府裁定的結果是：「古令埔（筆者案：老埤東邊萬安溪與牛角灣匯流處以東一帶）係無主荒地，不准閒人開墾，應聽熟番自行墾耕。……該處荒埔斷歸該番耕種。……不許圍庄，閩、粵人不得佔墾。¹⁵⁴」可見在嘉慶年間，老埤東邊附近荒地雖有漢人想要入墾，但該地方還是屬於馬卡道族人傳統的生活領域，因此是「封禁」的，也就是不准漢人違法進入佔墾。

（2）放索「安瀾宮」老祖（姥祖）

根據伊能嘉矩《臺灣文化誌》載：「放索社，港東中里田墾厝庄放索。¹⁵⁵」即位在今天林邊鄉水利村、田厝村、光林村一帶。放索是林邊鄉水利村的兩個庄頭之一，另一個是蘆竹塢。放索在西，蘆竹塢在東。放索約佔全村面積的 2 / 3，境內就有一

¹⁵³ 簡炯仁〈由一張地契論屏東縣竹田鄉的淡水社〉（《屏東平原平埔族之研究》，臺北縣：稻鄉，2006），頁203。

¹⁵⁴ 黃典權《臺灣南部碑文集》（臺北市：臺銀，1966），頁445~446。

¹⁵⁵ 伊能嘉矩《臺灣文化誌（下卷）》（東京：刀江書院，1928），頁594。

座「安瀾宮」，位於水利村豐作路91號，主祀天上聖母。雖然其歷史沿革清楚記載：「清康熙四十六年，媽祖來到此境，接老祖草廟，做護國佑民工作。¹⁵⁶」但是康熙46年（1707）漢人的庄廟「安瀾宮」是否已經建立，這個年代漢人是否已大量入侵到放索社，而形成漢人聚落，以歷史記載來看這當然是不可能的。因為雍正10年（1732）發生吳福生反清事件時，「萬丹街、放索社、茄藤社則林宣拔、何紹季、張日純、曾啟越等統眾四千餘人守之¹⁵⁷」，可見這時放索社、茄藤社都還屬於鳳山八社的平埔族部落，因此族人離開放索社最早的時間點也應是乾隆年間以後。況且從平埔族人的部落「放索社」變成漢人村落「放索庄」，建立媽祖廟是在咸豐2年（1852），史載：「天后宮一在放索莊（港東），（鳳山）縣東南四十一里，屋三間，咸豐二年董事蘇習募緣建造。¹⁵⁸」可見放索社人離開部落應在乾隆以後、道光以前。不管如何，後來漢人強勢佔據了放索社的社地，卻是不爭的事實，於是放索社人有的往南到現今滿州鄉，有的沿著潮州斷層到萬巒鄉赤山、萬金，有的走浸水營古道到後山。

安瀾宮的廟祝鄭財先生（1931年生）這麼訴說著：有一天滿州鄉長樂村的老祖（姥祖）說要回來放索進香，當地信徒遍尋臺灣各地卻找不到「放索」在何處，最後終於才在一位檳榔農身上問到放索是在林邊鄉的水利村。於是一群滿州鄉人就到放索來進香，但「安瀾宮」拜的是媽祖，滿州老祖來安瀾宮媽祖廟進香總是怪怪的，於是不久之後「安瀾宮」也仿滿州老祖金身雕刻了一尊金身供奉在廟內（圖6-25）¹⁵⁹。「安瀾宮」有了老祖金身之後兩地才開始有互動，長樂老祖到祖居地放索進香，放索老祖從祖居地到長樂南巡。馬卡道族人南遷滿州之後，戰後這一趟回到祖居地尋根之旅，才使得老祖在已經完全是河洛人的放索庄頭的媽祖廟中能夠再度重現身影。



圖6-25：放索「安瀾宮」姥祖金身底座書有「老祖」字樣

¹⁵⁶ 該廟宇沿革在二樓虎邊牆上，以大理石書刻。

¹⁵⁷ 盧德嘉《鳳山縣采訪冊》（臺北市：臺銀，1960），庚部〈列傳〉，義民，頁270。

¹⁵⁸ 盧德嘉《鳳山縣采訪冊》丁部〈規制〉，祠廟，頁169。

¹⁵⁹ 滿州老祖來安瀾宮媽祖廟進香始於何年，廟方並無文字紀錄，2012年4月10日筆者訪談林邊水利村安瀾宮的廟祝鄭財先生（1931年生），最近進香的一年是2011年10月。

(3) 崎仔頭「姥祖廟」姥祖娘娘

崎仔頭為現今林邊鄉崎峰村，位於崎峰國小後方、公墓北面有一座水泥砌成的小祠，神龕上就供奉有一尊「姥祖娘娘」的神像，小祠沒有廟額，當地人稱它為「姥祖廟」。2009年歷經八八風災後，沒有廟額的小祠已經改建成一間稍具規模的廟宇，廟額「慈惠堂」。「慈惠堂」裡不是祭拜漢人的王母娘娘，而是祭拜平埔族的姥祖娘娘（圖6-26）。門聯書：「慈航普渡貫乾坤甘露水潤崎姥，惠賜蓮心清陰陽太極圖安道祖。」即以「姥」、「祖」為聯文末字。廟內右牆民國101年3月所書刻〈崎峰村慈惠堂（姥祖娘娘）緣起文〉記載：「崎峰姥祖娘娘原是平埔族的信仰。林邊的平埔族屬於西拉雅族的後裔，當時的聚落人數可達三千人之多，就是所謂的放索社。……崎峰老祖廟是延續放索安瀾宮姥祖。民國七十幾年崎峰老祖廟重修，借魚塢的機房暫放金身，因為機房發生火災致老祖娘娘金身也遭祝融焚毀，信徒又重塑金身回原路旁小廟。民國九十幾年籌組重建委員會，經歷八八風災，老祖娘娘終能入主慈惠堂。」



圖6-26：崎峰老祖廟「慈惠堂」、手持龍頭拐的姥祖金身、牆角特大的龍頭拐

崎峰村民大多知悉，姥祖娘娘本來是馬卡道族人的祖靈信仰，而祖靈信仰原本應是沒有神像的，但受到漢化的影響，平埔族人開始仿製漢人的神明，將祖靈雕刻成「金身」來祭拜。神尊手上還拿者即尪姨權杖的象徵「龍頭拐」（又稱「尪姨拐」或「尪祖拐」）。

至於姥祖娘娘何以會落腳崎仔頭？是何時何人所發現？誰為祂建築簡陋之草廟？這尊是否是上述原在放索草堂之姥祖，被驅趕出來之後駐留於崎仔頭的？還是另外一尊與放索草堂無關的新雕刻姥祖娘娘？雖然慈惠堂廟方的說法是崎仔頭老祖廟是延續放索安瀾宮姥祖，但據當地文史工作者陳竹元的調查認為，目前為止，耆老們都無法得知其來

源。現在的崎峰村民認為，崎仔頭的姥祖娘娘是由放索來的也好，或者是另一位新雕刻姥祖娘娘亦罷，祂應是與過去馬卡道族人的祖靈信仰有關¹⁶⁰。

依潘英海對於東港與林邊地區的平埔族調查與研究認為，在東港的南平（筆者案：南平里當地人俗稱的「文武碑」旁¹⁶¹）、林邊的崎峰與水利一帶的潘文光（圖6-27）、潘信士、潘姑娘、姥祖娘娘等信仰的形成，都與東港溪以南的平埔族社群有關¹⁶²。



圖6-27：南平「文武碑」與書有「潘」蔭家千瑞、「文光」照百祥對聯的潘文光廟

（4）墾丁「老祖宮」老祖娘娘

另外，位於墾丁路和平巷79號的老祖宮，於1998年改建完成，新建外貌與漢人宮廟無異，神龕有一對聯書曰：「老母開元日月天地明，祖始根基兩儀乾坤定。」即以「老祖」二字為聯首。「母」字轉90度平躺，與一貫道的「明明上帝」（無生老母）相同。

供桌上的白色壓克力板寫有「主神老祖娘娘」的紅色字樣，由此可知「老祖宮」是主祀平埔族人的老祖娘娘。然而老祖娘娘的金身不是神像，而是包裹著紅布的芙蓉花，老祖娘娘的印信不是書刻「老祖娘娘」，而是書刻「太上老君」字樣（圖6-28）。據管理者吳水吉先生表示，老祖娘娘神威顯赫，靈驗無比，有許多外地人曾經來此向老祖娘娘求籤問事，日治時期其祖母是該宮的尪姨，所以該宮在墾丁至少日治時期就已存在¹⁶³。

¹⁶⁰ 〈崎仔頭姥祖（廟）之探討〉，陳竹元（社區願景工作坊文史工作組組長）等編《崎仔頭的故事》（屏東縣：林邊鄉崎峰社區發展協會，2008），頁18~22。

¹⁶¹ 乾隆26年（1761）〈大潭壩界碑記〉與〈嚴禁越壩採捕示告碑〉二碑，前者為鳳山縣知縣王瑛曾所立，後者為福建臺灣水師副總兵官裴鏡所立，一文官一武官，當地人稱為文武碑，並在花崗岩的碑體上繫上紅布條，把石碑當作神明來祭祀。

¹⁶² 潘英海〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，《平埔族群的區域研究論文集》，1998。

¹⁶³ 2012年7月12日訪問老祖宮管理者吳水吉先生（1962年生）。



圖6-28：墾丁「老祖宮」老祖娘娘

3、斫仔佛

恆春半島的馬卡道族人，也有稱之為「琅嶠平埔」者，所祀「斫仔佛」此一名稱常見於恆春半島。斫仔被視為老祖的化身，斫仔包上紅布，瓶口環節處綁上紅線，沿海者於瓶口插上海芙蓉，依山者插上圓仔花或萬壽菊，早期「斫仔佛」在恆春半島十分普遍。由於受漢化會影響，大多已與漢人的神祇合祀或改成神像。所謂「斫仔佛」就是以花斫或酒瓶作為祖靈的一種祀體，這種祀體是平埔族早期較為原始或保留較多傳統的原貌，例如恆春以東中央山脈尾端至墾丁里靠山一帶的網紗里網沙路石光巷23號、山腳里山腳路62號龍泉壇（已替老祖裝金身）、山腳里陳添發家裡、墾丁里吳天生家裡。由於受到民間信仰的影響，有些沿海地區就放棄了傳統的祀體，而是替老祖裝金身取代「斫仔佛」來祭拜，例如四溝里太平頂302號林萬春私壇、山海里萬里桐山海路7號及55號、水泉里白沙路30號張秋風家裡、大光里大光路143號（以7碗肉酒祭拜老祖）¹⁶⁴。

車城鄉保力村竹社路，舊地名厚殼仔，約有近20戶住民祭拜「斫仔佛」，元月15日舉辦祭典活動。車城地區另有三處保留平埔祖靈祭祀：一是射寮村射寮路9號，祭祀斫仔佛；二是射寮村射寮路145號，供奉老祖金身；三是後灣村後灣路39號的「二玄壇」，供奉老祖金身，由射寮分靈而來¹⁶⁵。

整體而言，恆春半島的平埔祭儀因受漢化影響，出現斫仔佛與漢人神明祭祀相交混的文化融合現象。

¹⁶⁴ 林桶法《恆春鎮志》（屏東縣：恆春鎮公所，1999），頁5—147～5—148。

¹⁶⁵ 中華綜合發展研究院應用史學所《車城鄉志》（屏東縣：車城鄉公所，2004），頁342～344。

重修

屏東縣志

民間信仰

第七章

江河永流，擺渡人間。

——民間信仰變遷的回顧



第七章

江河永流，擺渡人間。——民間信仰變遷的回顧

就建築形式而言，臺灣民間信仰從清朝臺灣移墾時期漢人聚落所建立的草寮、公厝，發展至今幾乎完全被廟宇建築所取代，公厝已難得一見。就性質而言，臺灣民間信仰基本上仍是通俗的、民俗的、庶民的、生活的、習性的，雖然有人認為臺灣民間信仰亦帶「迷信」色彩，但是21世紀的臺灣民間信仰仍有持續蓬勃發展的趨勢，有幾個十分凸顯的特色。一是寺廟林立：以民國99年底的統計，國內登記有案之寺廟與教會（堂）總計有15,211間，其中寺廟類有11,875間，屏東縣1,074間，位居第三，僅次合併後的臺南市1,614間與合併後的高雄市1,456間，如果包含所有未登記的寺廟，數量將更為可觀。二是神明種類龐雜：僅是昭和5年（1930）日本人調查的結果就羅列出175種，民國64年所統計有257種¹，而民國68年仇德哉《臺灣廟神傳》一書所列更達300多種²，而且這還不包括廟宇的同祀神與配祀神。三是宗教活動盛大：最典型的是各廟的建醮活動、普渡活動、媽祖遶境進香活動與迎王祭典活動。四是宗教信仰活動頻繁：年初到年尾都有神明聖誕千秋與祝壽活動，大出陣仗、鑼鼓喧天、炮聲連連、煙霧迷漫，已成為大家對廟會既定的印象。

屏東縣內河洛庄頭中，常見漢人社會「一庄頭一間廟」的關連性，庄頭的公共事務與庄民的互動往來，經常是在庄頭廟裡面進行。庄頭廟廟會遶境的區域範圍，往往呈現出該廟宇的祭祀圈或信仰圈的範圍；而分靈子廟回謁祖廟或者庄頭廟前往人群廟進香，則呈現出奉祀相同主神的不同廟宇間的互動與階序關係。而庄頭廟通常也會安設五營，以示神明已派遣兵力駐紮，可以護衛庄頭，阻擋邪煞入侵，為對神兵表示酬謝，因此農曆每月初一、十五或初二、十六會進行例行性的犒軍賞兵。然而六堆客家聚落「一庄頭一間廟」的關連性，似乎不像河洛庄頭那麼強，雖然河洛庄頭影響了六堆客家人，使極少數客家聚落的廟宇也可見到五營的安設，但客家聚落還是罕見犒軍賞兵的祭祀行為。

1966年至1968年居住在臺灣西南沿海西港鄉、進行漢人民間信仰調查研究，並觀察「西港仔刈香」的人類學者焦大衛（David K.Jordan）曾經說過，臺灣人的生活方式充滿著宗教意味，在臺灣，這些宗教信仰與實踐幫助臺灣人安居於此³。我想，「生活方式充滿著宗教意味」這一個註解，十分適用於居住在屏東平原及沿海地區的河洛人，特別是屏東縣極為興盛的王爺信仰，廟會經常結合王船醮儀舉行。清朝、日治時期迎王祭典原本是屬於「東港」一枝獨秀的局面，發展至民國74年以後已形成了「三大迎王祭典」三足鼎立的盛況。而迎王祭典從迎王、遶境到送王，科儀繁複卻謹慎，場面熱鬧

¹ 瞿海源《重修臺灣省通志·卷3住民志·宗教篇》（南投縣：省文獻會，1992），頁1059。

² 仇德哉《臺灣廟神傳》，雲林縣：信通，1979。

³ David K.Jordan著、丁仁傑譯《神鬼祖先——一個臺灣鄉村的民間信仰》（臺北市：聯經，2012），中文譯本序言。

兼隆重，也更可看出同樣是民間信仰，但河洛族群則在信仰上所表現的宗教行為與活動更為盛大凸顯，例如廟會中道士、法師以身體與聲音演繹著各項祭典、科儀，法器、符咒的大量使用、廟會活動的頻繁度（做醮、神明生、進香、刈香）、廟宇之間的互動交陪、各式各樣的文武陣頭（為了吸睛，近年來除了電音三太子團之外，更興起了一股所謂「辣妹團」或「正妹辣舞團」），相對而言，這些都客家地區的廟會所不能比擬的。

對於外來的西方基督宗教接受度不如原住民、河洛人，對於本土的民間信仰盛行度與熱衷度也不如河洛人，但重視倫理、宗族性強（祠堂與嘗會非常發達）、性格保守的客家族群，其宗教信仰往往表現出對傳統思維的堅持，與對生活住居環境理念的實踐。從風水的注重與營造、重視文風、惜字敬紙、崇敬聖賢、扶鸞勸化、敬天崇祖、敬拜井神、做福還福、渡孤還神、強化新丁祭典、舉行敬老長壽宴等，都可看出其信仰行為十分具有農業社會的生活習性與儒家規範的傳統性。特別是強調儒學勸化的鸞堂信仰，在客家聚落無論是數量上或是規模上確實是佔有一席之地，例如麟洛鄭成功廟開明堂、內埔興南村勸化堂、東勢村福泉堂、上樹村宣化堂、豐田村新化堂、振豐村福善堂、萬巒萬全村廣善堂、五溝村慈雲堂、高樹長榮村感化堂、竹田西勢村覺善堂等。

此外，河洛人的民間信仰祭拜對象主要都是神明，但在客家聚落最重要的是以家族為主體所衍生的各項信仰與祭祀行為⁴。臺灣漢人中的河洛、客家與外省三個族群在宗教信仰類別的差異上，外省族群在基督教與天主教高出河洛、客家族群，河洛、客家這兩個族群都是以民間信仰為主，但河洛族群則在民間信仰上的表現行為較為突出、熱衷⁵。有許多學者都指出：客家人的民間信仰較為實在而缺乏創造力，信仰的神祇較少而單純，對於神明與祖先區分得相當清楚，神明供奉在廟中，家中廳堂只供奉歷代祖先牌位，這就是客家人所謂「祖在堂、神在廟」的規範⁶。相對於河洛人庄頭所在的開闊性而言，客家聚落所在的地理位置較為封閉，加上對傳統思維的堅持，屏東客家聚落所奉祀的神明種類也明顯比河洛人少了很多，主要神明有三官大帝、伯公、神農大帝、關聖帝君、三山國王等。除了三山國王是山神崇拜之外，其餘神明信仰則涵蓋了客家人敬天、謝地、重農、崇聖的傳統社會思維。另外，石獅神、天燈尊神等防禦性神明並不是來自大陸原鄉，而是來到臺灣之後面對族群衝突下的新生產物，石獅神、天燈尊神不但在屏東客家地區十分罕見，連在全臺各地客家地區也難得一見。

馬卡道族是縣內遷徙最遙遠（有的遷徙到後山並沿著東海岸北上定居加走灣，成為加走灣的先鋒拓荒者⁷）、分佈最零散、人口數最少的一個族群。從海邊到大武山腳下，北從高樹、內埔、萬巒，經新埤、枋寮，南至滿州、恆春，從屏東縣的最北到最南都有馬卡道族人落腳處，大多數族人混居在河洛人與客家人的聚落裡，早已喪失母語，族群的我群意識逐漸淡薄，其宗教信仰現況可分為下列三類：

⁴ 劉選月《臺灣客家族群史·民俗篇》（南投縣：省文獻會，2001），頁9。

⁵ 參劉秋姮〈臺灣各族群宗教信仰態度與行為之研究〉，聯大經濟與社會所碩論，2011。

⁶ 劉選月〈自傲的血統，自卑的民族——臺灣客家族群與信仰的弱小情結〉（臺灣客家公共事務協會《臺灣客家人新論》，臺北市：臺原，1993），頁56~57。

⁷ 對於這支東遷後山的馬卡道族群的遷移史，可參張振岳《後山西拉雅人物誌》，臺北市：常民文化，1996。

（一）民間信仰：1894年李嘉祿神父對於臺灣南部平埔族宗教信仰的觀察是：「土番與野番都是源自臺灣，他們是當地土生土長的原住民。土番接受漢人的民間信仰的時間已經超過100多年，不過他們對民間信仰仍感到排斥，即使到現在，還不是那麼虔誠，例如他們不常舉行民間信仰盛行的遶境遊行，對於儀式中常見的牌位、神祇和香爐等宗教器具也不熟練。不過我還是認識一些具有民間信仰的土番。⁸」從1894年至現在的2014年又經過120年，現今對於大多數放棄祖靈信仰的平埔族人而言，民間信仰既不再陌生，也不再感到排斥。建立起巨大的牌樓與巍峨公廟，祭拜漢人神明，並隨著廟宇舉行神明祝壽、遶境、普渡、賞兵、安營、祭解、過限、冬尾戲、擲爐主等活動，與漢人庄頭完全沒有兩樣，新埤鄉餉潭村由潘姓族人所建立主祀玄天上帝的大廟——北普宮，就是一個最為典型的案例。

（二）基督宗教：少數族人則改奉基督宗教，其中以在萬金、赤山的族人信仰天主的人數最多，最為人矚目，萬金村幾近「全村歸主」。經過天主教長期洗禮之後，萬金村民於當地所孕育出來的天主教文化，使得這個純樸的山腳下村落有許多令人著迷之處。萬金村從2003年起，就開始被賦予「天主教村」或「教友村」的稱謂。其主要特色包括：教友比例全國最高、擁有全國最多座的聖母亭、是全國「出產」神父最多的村落（村民以子女從事神職為榮）、為臺灣聖母最重要朝聖地、最富有聖誕氛圍的村落、天主教信仰與教友的日常生活緊密結合成為一體等。除在諸多天主教信仰文化中佔有全國龍頭地位外，萬金聖母遊行習俗，更是流傳甚久，早從1870年就已舉行⁹。而赤山村雖然大多數人信仰天主，但當地與新埤餉潭也有幾分神似，因為赤山當地也有一座民間信仰的公廟，就是主祀天上聖母的慈濟宮¹⁰，依廟內重建捐款名單來看，可知這是一座由絕大多數潘姓馬卡道人所建立的廟宇，所以赤山也有一些平埔族人雖放棄了老祖但並沒有改奉天主，而是成為媽祖的信徒。

（三）祖靈祭儀：為數更少的族人，仍然努力地保存原始平埔祭儀的香火，主要是加蚋埔（高樹鄉泰山村）與加匏朗（萬巒鄉新厝村）二處，加蚋埔有公廨，而加匏朗沒有公廨，但兩者同樣傳承著族人的平埔祭儀，特別是日治時期12社聯合祭祖「跳戲」的傳統祭儀至今已經消逝，使得加蚋埔與加匏朗這二處的平埔祭儀顯得格外珍貴。

相對於12社聯合祭祖，在恆春半島還有一群受到忽視的馬卡道族人，如果說加蚋埔、加匏朗、赤山、萬金、餉潭、糞箕湖這些居住著數十戶、甚或數百戶族人的村落，算是馬卡道族人的集村或「顯性村」的話，那麼恆春半島的聚落就是族人分散的散戶或「隱性村」，包括恆春鎮山腳里一帶、車城鄉溫泉村（道光15年、1835年有20餘名萬金庄族人遷徙到今車城鄉溫泉村開墾）與滿州鄉各村。其中以滿州面積廣大，族群最為

⁸ 轉引山樂曼《美麗島：主的莊田》（臺南市：聞道，2013），頁32。

⁹ 戴文鋒〈一個天主教村落的形成——萬金與聖母聖殿的天主教文化〉，《屏東文獻》17，2003，頁91~134。

¹⁰ 該廟建於大正初年，於民國79年重建成今外觀，當時主任委員為平埔族人潘清鴻先生。

複雜，涵蓋河洛、客家、馬卡道、排灣、阿美、斯卡羅等族群。滿洲鄉舊名「射麻里」的永靖村，有一處名為「加都魯」的小聚落，也有幾戶潘姓人家。里德村欖仁溪舊名欖仁坑，因欖仁樹遍佈溪畔而得名，也有幾戶自萬金遷移而來的潘姓住戶。舊名大魯公的長樂村，也有幾戶家裡有祀壺信仰。港子村也有老祖信仰，九棚村還有一個名為「片埔」（又寫作「平埔」）的小聚落。劉還月曾經以〈回不去的山後鳥——散落在滿州地區的平埔族群〉為標題，寫出如下的反思：「殘留在社會上的老祖崇祀或祀壺信仰，代表的又是什麼？是表示他們還沒有消失？還是最後的圖騰？甚至是被併吞之後無言的抗議？」¹¹

隨著原住民運動的興起，「番人」、「高砂族」、「高山族」與「山胞」等詞彙於1994年時已經成為過去式，取而代之的是「原住民」的新詞彙。1994年4月10日，時任總統的李登輝，於出席文建會（現文化部）在屏東三地門舉辦的原住民文化會議中，首度以「原住民」一詞取代官方過去的「山胞」稱法。同年8月1日，「原住民」被正式公布於憲法增修條文中。這是1984年12月29日臺灣原住民權利促進會（原權會）成立之後，經過10年不斷的運動爭取，才使得他們回復到這塊土地上的主人的歷史身分。其實在1994年之前，學術界仍有一些人主張使用「先住民」或「早住民」一詞，而不是「原汁原味」的「原住民」。

2001年，受到原住民運動激勵的400多位平埔族人，前往立法院召開公聽會，要求回歸原住民身份。此後，邵族（原被歸類於鄒族中的平地原住民）、噶瑪蘭族（原被歸類於阿美族）、太魯閣族（原被歸類於泰雅族的亞族）分別在2001年、2002年、2004年受到政府正式認定，成為第10、11、12族。撒奇萊雅族（原被歸類於阿美族）於2007年、賽德克族（原被歸類於泰雅族的亞族）於2008年也分別被政府認定為第13、14族。而位在高雄市桃源區的拉阿魯哇族、那瑪夏區的卡那卡那富族，於2014年6月26日已獲得政府承認，從原被歸類的鄒族獨立出來，成為第15族和第16族。2014年8月1日，臺灣原住民正名已走過20周年，原住民也由過去的9族增加到2014年現今的16族。

2005年行政院訂定每年8月1日為「原住民族日」。同年11月23日，蘇煥智縣長宣布成立「臺南縣西拉雅原住民事務委員會」，西拉雅族也成為臺灣史上第一個由地方政府所承認的「縣定原住民族」（今為市定原住民族）。2009年1月至4月，臺南縣政府受理日治時期戶口登記為「熟」的縣民後代，可以申請補登記為「平地原住民」，結果總計資格符合人數高達11,685人，反映出西拉雅族人對於自我族群的高度認同¹²。同年，平埔族代表齊聚原民會，抗議政府漠視平埔族身分，要求法律認定為原住民，並以燃放傳統竹炮方式，表達不滿。2010年，平埔族代表為爭取原住民身分認定，向聯合國遞控訴書，控告馬英九總統、吳敦義行政院長、原民會章仁香、孫大川二位前、後

¹¹ 劉還月《尋訪臺灣平埔族》（臺北市：常民文化，1995），頁99。

¹² 段洪坤〈西拉雅平埔運動的回顧與展望〉（謝仕洲等編《西拉雅行腳》，臺南市：臺史博，2011），頁61。

任主委。原民會對該運動的解讀竟為：平埔族是為了共享原住民政策的資源才自稱「原住民」，令人唏噓！平埔族的正名運動雖然走上了積極的路線，但換來的卻是上層的曲解與羞辱，至今正名運動流速依然緩慢。隨著臺南西拉雅族之後，2011年屏東縣馬卡道族也開始爭取正名。

隨著拉阿魯哇族、卡那卡那富族被政府承認為原住民之後，更凸顯了平埔族人的正名運動歷程的挫敗且無奈感，因為原民會曾發聲明，表示平埔族已經「漢化」，與原住民族分屬兩個不同的團體。2014年7月14日，平埔權益促進會會長巴宰族（Pazeh）的潘紀揚、凱達格蘭族後裔潘慧安在立法院舉行記者會，要求原民會、總統馬英九、行政院長江宜樺承認平埔族的原住民地位。潘紀揚強調，正名並非是原民會說的要瓜分原住民資源。臺聯立委周倪安表示，平埔族是「被迫漢化」，如果要保有原住民的政經地位和社會文化發展，正名是第一步，但連正名都無法完成，等於是剝奪平埔族的原住民身分。且平埔族已受聯合國認可，但中華民國在聯合國裡卻沒有半個名字。一味打壓平埔正名運動，不僅已經違反《聯合國原住民宣言》，更踐踏基本人權¹³。

1996年加納埔重新恢復了中斷60多年的「祈雨」祭典，潘朝成認為這是一個馬卡道族群對自我族群產生認同的祭典。他觀察完之後寫下這一段發人深省的感言：「加納埔人能夠在漢化已深的大環境裏突破困難而重新展現原本屬於祖先的祭儀——『祈雨祭』，令人敬佩。其實它對社會教育、自己祖先過去的文化集體記憶、族群的認同與團結等，的確有一個重要的意義。但更重要的是，一個『斷簡殘編』祭儀的『復活』，是證明臺灣又多一個角落又有一群平埔族人走出『自卑』的陰影勇敢的站出來。因此從長遠來看，平埔族將會是一個不可忽視的族群意識，這個族群意識不但是平埔族人自己來決定，同時也是我們整個臺灣社會來決定，這對我們認同與了解臺灣本土必會有深遠長久的影響¹⁴。」

我想包括原民會的任何一個人，沒有人可以否定這塊土地上的平埔族人，而當今大武山腳下的平埔祭儀及其信仰文化仍舊沒有停止呼吸，就如同南臺灣加納埔的刺桐花每年依然盛開著。過去日本人統治臺灣期間，禁止原住民族人進行傳統的文化祭儀，對於平埔族群的馬卡道族人傳統祭典也加以禁止，當時馬卡道族人想辦法偷偷舉辦祭典，並尋找藏匿祭祀用品的地點，最後找到在大武山腳下的一處巨石，馬卡道族人稱它為天石山，當作藏匿祭祀用品的地點。馬卡道族人過去藏匿祭祀用品的地方，其實對於當地的排灣族人而言，也有特殊的意義，因為這裡曾經是泰武鄉佳興部落家族耆老居住的地方¹⁵。

1980年代後期，加納埔、加飽朗的馬卡道族人重新「恢復」傳統祭儀，積極成功地復育自己祭儀文化，並傳承下來。尤其是重新恢復的乞雨祭儀，鮮活地呈現出馬卡道

¹³ 吳曼洲〈平埔族憂種族滅絕／要求正名原住民〉，《大紀元電子日報》，2014年7月15日。劉宛琳〈「被迫漢化」平埔族爭正名〉，《蘋果日報》，2014年7月15日。

¹⁴ 潘朝成〈馬卡道族的認同之祭——記屏東加納埔平埔族「祈雨祭」〉，《臺灣時報》，1996年10月29日。

¹⁵ 記者Abas／巴浩〈馬卡道祭祀品藏天石山〉，原民臺新聞，2010年3月5日。

族人被迫遷徙到沿山公路的潮州斷層之後，因為當地缺乏水源，作物都以旱作為主，長久不雨的結果，使得乞雨祭儀成為大武山腳下的族人跳戲祭典活動中一項不可或缺的儀式。而「雨王」的傳說故事更是說明了，大武山下的一個少數族群與大武山上的排灣族互動往來、通婚後，受到「人變鳥」傳說的直接影響，使排灣貴族象徵的鷹王變成族人乞雨祭儀中的「雨王」。

作為人類文化一環的宗教信仰，如同世界各民族或臺灣各族群一樣，只有語言、風貌、膚色之不同，而沒有優劣之分，這是我深信不疑的。因為不管任何宗教、任何信仰，都是讓人有機會從自私者、掠奪者、高傲者變成無私的犧牲者、奉獻者、謙卑者；都是要讓人類面對高山、面對大海、面對生死、面對無常、面對一切有形無形的事物，了解自己的渺小無能，懂得更加謙卑，懂得更加仰賴人類之外的所有力量。

臺灣是一個宗教多元且自由的國度，宗教信仰絕對是個人的自由意志與選擇，個人有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由，就如同人民有決定住居所及加以變更的自由——居住遷徙自由（憲法第十條）一樣。在信仰絕對自由的前提下，我們發現臺灣人的宗教信仰卻有一個明顯特色，那就是宗教信仰往往具有族群的集體性，它既是單純個人的宗教信仰，又常常更是整個家庭、整個家族、整個村莊、整個部落、甚至整個族群的集體行為，萬金村馬卡道族人與萬金聖母的關係就是一個典型。又如民間信仰雖然隨著漢人移植傳入臺灣已有三百多年，但是我們卻很難找到魯凱族或排灣族原住民的身影，而屬於教派宗教的佛教也是一樣，我們也很難發現原住民皈依三寶的個例。無論是魯凱族或排灣族，除了少數長者仍然懷抱祖靈信仰的傳統外，他們大多數是接受西方宗教信仰的洗禮。換言之，在教派宗教裡，我們也看到宗教信仰的族群集體性。漢人（客家族群與河洛族群）是佛教教徒的大宗，原住民（魯凱族或排灣族）是西方宗教（天主教與基督教）教徒的大宗。這種壁壘分明的宗教信仰現象，我們將另闢專書探討。

在臺灣民間信仰探究中，我看到了族群文化的互動、往來、滲透與影響；也發現了族群對我群傳統信仰的質疑、改變、堅持與落實。然而無論何種宗教或信仰，屬性雖有不同，但都是大自然分流下的不同江河，在人類生活中永遠常流，不曾停歇，同樣都是扮演著人間「擺渡者」的角色。其目的就是要幫助臺灣人民於此地安身立命！我深信世界上任何一個國家、任何一個族群都不應該有沙文主義（chauvinism），國家如此，族群如此，宗教信仰也是如此，不應該存在著沙文主義。正因如此，只要是共同生活在這一塊孕育各個族群的母土上，我相信任何一個族群或個人都應該學習謙卑並且認知：我們是島上的生命共同體，我們必須一起來反思、對話、想像與面對，一切已經發生的以及尚未發生的歷史——過去、現在與未來！

大事記

1708（康熙47）年

- 麟洛庄建立天燈尊神壇。

1736（乾隆元）年

- 琉球碧雲寺創建，主祀觀音，為琉球人的地方大廟。

1741（乾隆6）年

- 里港大廟雙慈宮創建，主祀媽祖與觀音。

1751（乾隆16）年

- 海豐三山國王廟創建。

1755（乾隆20）年

- 內埔國王宮創建。

1756（乾隆21）年

- 萬丹大廟萬惠宮創建，主祀媽祖。

1761（乾隆26）年

- 林仔邊忠福宮（三山國王廟）創建。

1773（乾隆38）年

- 潮州三山國王廟忠主宮創建。

1774（乾隆39）年

- 以原石形式公俸的內埔開基伯公壇創立。
- 內埔天燈尊神設立。

1776（乾隆41）年

- 阿猴大廟慈鳳宮創建，主祀媽祖。
- 內埔犁頭鏢玄武宮創建（初稱北極殿）。

1778（乾隆43）年

- 九塊厝三山國王廟創建。

1790（乾隆55）年

- 高樹大埔三山國王廟創建。

1794（乾隆59）年

- 潮州四塊厝三山國王廟創建。

1796（嘉慶元）年

- 潮州忠主宮（三山國王廟）創建。

1819（嘉慶24）年

- 九塊厝三山國王廟的大王爺與麟洛庄民女徐秀桃（玉妹）神人聯姻。

1821（道光元）年

- 六根三山國王廟道光年間創建。

1822（道光2）年

- 舊大路關第一尊開基石獅神起建。
- 新埤天后宮創建。
- 萬巒竹雲庵創建，最初只有3、4坪，初名為「觀音廟」或「觀音亭」。

1825（道光5）年

- 根據《臺南新報》的報導，東港迎王祭典至晚在此年之前已經形成。

1827（道光7）年

- 內埔昌黎祠創建。

1830（道光10）年

- 萬巒老藤林三山宮創建。

1850（道光30）年

- 內埔新北勢國王宮創建。
- 萬巒新置國王廟創建。

1861（咸豐11）年

- 林邊慈濟宮創建，主祀媽祖。

1867（同治6）年

- 新埤三山國王廟創建。

1868（同治7）年

- 據《臺灣日日新報》報導，潮州庄有牽龍之舉。

1870（同治9）年

- 屏東六塊厝長安宮建於同治9年（1870），主祀觀音。

1872（同治11）年

- 竹田神農宮創建。

1874（同治13）年

- 同治頒賜「奉旨」碑刻予萬金天主堂。

1875（光緒元）年

- 車城保力保安宮（三山國王廟）光緒年間創建。

1877（光緒3）年

- 恆春天后宮創建。

1878（光緒4）年

- 六根庄三山國王廟每年「做福」前會「搭福廠」，福廠木柱是1878年訂製的，一直延用到現今，是地方重要的文化資產。

1879（光緒5）年

- 恆春廣寧宮（三山國王廟）創建。
- 萬巒泗溝水三山國王廟創建。

1884（光緒10）年

- 大路關庄廟「順天宮」由鍾委董創建，主祀媽祖。
- 高樹慈雲寺創建，主祀觀音。
- 麟洛開臺聖王廟創建，主祀鄭成功。

1897（明治30）年

- 竹田福田神農宮創建。

1900（明治33）年

- 佳冬萬建神農宮創建。
- 2月3日，烏居龍藏到新置社（今萬巒新置村）與響潭社（今新埤餉潭村）觀察馬卡道族部落祭祖。

1907（明治40）年

- 此年以前，東港迎王祭典慣例是在農曆3月舉行。以後，則擇農曆6月舉行，但因6月酷熱，時有延期至農曆8、9、10月才舉行。

1908（明治41）年

- 據《臺灣日日新報》報導，6月10日阿緱廳港東上里泗溝水庄（今泗溝水）有牽龍之舉。

1912（大正元）年

- 屏東頭前溪鎮溪宮創建，主祀觀音。
- 竹田南勢先農宮創建。

1914（大正3）年

- 屏東六塊厝長安宮遷至現址，主祀觀音。
- 高樹菜寮三山國王廟創建。

1918（大正7）年

- 舊大路關第二尊石獅神起建。

1921（大正10）年

- 竹田頭崙國王宮創建。

1923（大正12）年

- 滿州羅峰寺創建，主祀觀音。

1925（大正14）年

- 根據《臺南新報》的報導，東港迎王祭典於5月10日至12日舉行，凡3日。

1928（昭和3）年

- 屏東市崇蘭昌黎殿創建。

1932（昭和7）年

- 長治竹葉林國王宮創建。
- 佳冬武丁潭三山國王宮創建。

1934（昭和9）年

- 東港船頭里共和堂的「欽點五毒大帝陣」創立。

1937（昭和12）年

- 萬巒五溝神農宮創建。

1939（昭和14）年

- 萬巒國王宮創建。

1941（昭和16）年

- 滿州地區第一次每四年舉行一次七保迎神賽會，即今「八保祭典」的由來。
- 佳冬下埔頭國王宮創建。

1943（昭和18）年

- 竹田永豐法師公壇（五穀廟）創建。

1947（民國36）年

- 潮州神農宮創建。

1948（民國37）年

- 麟洛徑仔國聖宮（三山國王廟）創建。

1949（民國38）年

- 鹽埔鄉仕絨三聖宮創建，主祀玄天上帝、觀音佛祖與溫府千歲。
- 萬巒鹿寮國王宮創建。

1950（民國39）年

- 恆春水泉泉南宮創建，主祀李府千歲。

1952（民國41）年

- 東港迎王祭典於戰後首次始恢復舉辦。

1954（民國43）年

- 南州溪州代天府創建。
- 內埔開基伯公壇改建成小廟並新塑雕像供奉伯公金身，而最初的原石伯公現今仍供奉在供桌下方。

1956（民國45）年

- 臺灣史上第一座以「文筆」為名的美崙村福壇埔文筆亭興建完成，位於竹田鄉美崙村通明路上，主要因為當地居民見鄰近的二崙村蓋了敬字亭後，人才輩出，而美崙村卻一直沒有人能考取大學，乃集資興建，其後果然文運昌盛。

1960（民國49）年

- 枋寮北勢寮隆山宮（初名隆山堂）創建。

1961（民國50）年

- 逝於1642年的荷蘭公主瑪格麗特顯靈「封神」，恆春「八寶宮」建立。
- 佳冬石光見廣惠宮（三山國王廟）創建。

1962（民國51）年

- 屏東市永光里林仔內三山古廟創建。

1964（民國53）年

- 南州溪洲代天府脫離東港迎王祭典組織，另建獨立的迎王遶境活動。
- 南州溪洲代天府首科於農曆10月13日至18日舉行，至今迎王祭典日期未曾更改過。

1965（民國54）年

- 舊大路關第三尊石獅神起建。

1966（民國55）年

- 麟洛老田尾五穀宮創建。

1969（民國58）年

- 竹田西勢農帝宮創建。

1971（民國60）年

- 屏東番仔埔東隆宮創建。
- 長治三座屋國王宮創建。
- 新埤建功五穀宮創建。

1978（民國67）年

- 潮州四春里三山國王廟重建，雕塑雞爺金身（取代雞籠）作為祭拜對象。

1980（民國69）年

- 里港鄉載興村民林壹安先生在武洛溪尾採砂時，發現嘉慶元年（1796）眾信59人所共立的九塊厝三山國王廟〈捐置田業永為香燈碑記〉。

1983（民國72）年

- 林邊水利村（放索）普龍殿創建，主祀池府千歲。

1985（民國74）年

- 乙丑科，琉球三隆宮脫離東港迎王祭典組織，建立了屬於自己的迎王祭典活動。
- 東港盛漁里共明堂「欽點五毒大帝陣」成立。

1987（民國76）年

- 主祀李府千歲的恆春水泉泉南宮舉行首科迎王祭典。

1989（民國78）年

- 加納埔公廨重建落成，取名「中埔公界忠原廟」。

1992（民國81）年

- 逝於1944年的樋口勝見顯靈「封神」，枋寮建立龍山寺先鋒祠。

1993（民國82）年

- 屏東大埔東隆宮仿效祖廟東港東隆宮，舉行首科迎王平安祭典。

1995（民國84）年

- 乙亥科，屏東番仔埔光華東隆宮舉辦首次迎王祭典。

1996（民國85）年

- 加納埔公廨主委汪進忠把停擺失傳60多年的「雨王祈雨」祭典再次重現。

1997（民國86）年

- 逝於1945年的三船太郎託夢「封神」，東港建立靈聖堂。
- 丁丑科迎王祭典，東港東隆宮以新臺幣888萬元得標金標下大總理一職，為歷科最高。

1998（民國87）年

- 逝於1903年的田中綱常託夢「封神」，枋寮建立東龍宮。

2000（民國89）年

- 南州第13科迎王祭典時，由於總理人數登記不足，經王爺指示後也開放女性擔任總理，但祇限副總理、內總理和外總理，大總理與身揆雙劍的先鋒總理仍只限男性。

2001（民國90）年

- 逝於1945年的保箎大將軍託夢「封神」，東港建立保箎大將軍小祠。

2002（民國91）年

- 11月20日，陳水扁總統至九如三山國王廟參香，聽聞九如國王與麟洛民女事蹟後，認為可藉由宗教活動達到文化傳承及族群和諧意義，地方於是決定翌年擴大舉行「王爺奶奶回娘」活動。

2003（民國92）年

- 2月，九如麟洛舉辦「王爺奶奶回娘家」活動。

2004（民國93）年

- 2月，九如麟洛舉辦「王爺奶奶回娘家」活動。
- 枋寮北勢寮隆山宮舉辦首次的迎王平安祭典。

2005（民國94）年

- 2月，九如麟洛舉辦「王爺奶奶回娘家」活動。

2006（民國95）年

- 南州第15科迎王祭典時，將有意擔任大總理與先鋒總理者，必須設籍在南州鄉市中心的溪洲、溪南、仁里3村的規定取消，全面開放予各村村民。

2007（民國96）年

- 麟洛麟頂村開臺聖王廟前新建二座六角形燈座的天燈尊神。

2008 (民國97) 年

- 11月12日，縣政府公告登錄東港迎王平安祭典為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 11月12日，縣政府公告登錄大路關石獅公信仰為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 11月12日，縣政府公告登錄恆春搶孤及爬孤棚為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。

2009 (民國98) 年

- 萬巒社區發展協會將傳統的「拜新丁」改成「拜新丁、新枝」儀式，也就是從女性同樣能為家族開枝散葉的思維出發，對「丁」的概念重新定位。

2010 (民國99) 年

- 5月6日，縣政府公告登錄小琉球三隆宮迎王平安祭典為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 6月18日，文建會（今文化部）公告指定東港迎王平安祭典為「民俗及有關文物類」的重要文化資產。
- 12月，國內登記有案之寺廟與教會（堂）總計有15,211間，其中寺廟類有11,875間，屏東縣1,074間，位居第三，僅次合併後的臺南市1,614間與合併後的高雄市1,456間。

2011 (民國100) 年

- 1月24日，縣政府公告登錄萬巒加匏朗平埔夜祭跳戲為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 2月18日，林邊鄉水利村普龍殿打造一艘全臺獨一無二的竹製王船，上午在普龍殿穿蓑衣彩繪成戰甲的五虎將護衛下，曹啟鴻縣長為該王船舉行開光點睛儀式。
- 信徒集資70萬元，替王爺奶奶打造一座精美輝煌的鑾轎，九如王爺奶奶「轉後頭茨」終於有自己專屬的鑾轎了。

2012 (民國101) 年

- 2月1日（農曆1月10日），舉行九如王爺奶奶回娘家的宗教民俗活動。
- 2月4日、5日（農曆1月13日、14日），舉行九如王爺奶奶回娘家麟洛全鄉遶境。
- 2月6日、7日（農曆1月15日、16日），舉行恭送王爺及王爺奶奶回鑾的活動，車巡九如十三庄與九塊厝巡男丁。
- 4月26日，縣政府公告登錄加蚋埔坪埔夜祭為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 4月26日，縣政府公告登錄萬金聖母遊行為「民俗及有關文物」類之一般文化資產。
- 壬辰科，林邊放索普龍殿建殿12週年，舉行首次慶典。
- 內政部所登記的國內宗教共有27類的教別。

2013 (民國102) 年

- 2月11日（農曆1月2日），舉行九如王爺奶奶回娘家的宗教民俗活動。
- 2月16日、17日（農曆1月7日、8日），舉行九如王爺奶奶回娘家麟洛全鄉遶境。曹啟鴻縣長參與首日遶境。
- 2月23日（農曆1月14日），舉行恭送王爺及王爺奶奶回鑾的活動。

徵引書目

一、史籍與史料

1616（萬曆44年）

謝肇淛《五雜俎》，上海：中華書局，1959。

1696（康熙35年）

高拱乾《臺灣府志》，臺北市：臺銀，1960。

1704（康熙43年）

江日昇《臺灣外記》，臺北市：臺銀，1960。

1719（康熙58年）

陳文達《鳳山縣志》，臺北市：臺銀，1961。

周鍾瑄《諸羅縣志》，臺北市：臺銀，1958。

1720（康熙59年）

陳文達《臺灣縣志》，臺北市：臺銀，1961。

1732（雍正10年）

藍鼎元《平臺紀略》，臺北市：臺銀，1958。

1736（乾隆元年）

黃叔璥《臺海使槎錄》，臺北市：臺銀，1957。

1741（乾隆6年）

劉良璧《重修福建臺灣府志》，臺北市：臺銀，1961。

1747（乾隆12年）

六十七《番社采風圖考》，臺北市：臺銀，1960。

范咸《重修臺灣府志》，臺北市：臺銀，1961。

1752（乾隆17年）

王必昌《重修臺灣縣志》，臺北市：臺銀，1962。

1753（乾隆18年）

董天工《臺海見聞錄》，臺北市：臺銀，1961。

1760（乾隆25年）

余文儀《續修臺灣府志》，臺北市：臺銀，1962。

1764（乾隆29年）

王瑛曾《重修鳳山縣志》，臺北市：臺銀，1962。

1771（乾隆36年）

胡健偉《澎湖紀略》，臺北市：臺銀，1961。

1773（乾隆38年）

朱景英《海東札記》，臺北市：臺銀，1958。

1778（乾隆43年）

蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》，臺北市：臺銀，1960。

1788（乾隆53年）

不著撰人《平臺紀事本末》，臺北市：臺銀，1958。

1795以前（乾隆年間）

董誥等撰《清職貢圖選》，臺北市：臺銀，1963。

1821（道光元年）

姚瑩《東槎紀略》，臺北市：臺銀，1957。

謝金鑾《續修臺灣縣志》，臺北市：臺銀，1962。

1826（道光6年）

周璽《彰化縣志》，臺北市：臺銀，1957。

1839（道光19年）

陳壽祺《福建通志臺灣府》（錄自《重纂福建通志》），臺北市：臺銀，1960。

1855（咸豐5年）

劉家謀《海音詩》，臺北市：臺銀，1958。

施鴻保《閩雜記》，福建人民出版社，1985。

1863（同治2年）

陳肇興《陶村詩稿》，臺北市：臺銀，1962。

1870（同治9年）

林豪《東瀛紀事》，臺北市：臺銀，1957。

鄭用錫《北郭園詩鈔》，臺北市：臺銀，1959。

1871（同治10年）

陳培桂《淡水廳志》，臺北市：臺銀，1963。

1873（同治12年）

丁紹儀《東瀛識略》，臺北市：臺銀，1957。

1874（同治13年）

《同治甲戌日兵侵臺始末》，臺北市：臺銀，1959。

福建藩臺《福建省例》，臺北市：臺銀，1964。

1875以後（光緒初年）

吳子光《臺灣紀事》，臺北市：臺銀，1959。

1881（光緒7年）

何澂《臺陽雜詠合刻》，臺北市：臺銀，1958。

1883（光緒9年）

《清季申報臺灣紀事輯錄》，臺北市：臺銀，1968。

1889（光緒15年）

李桓《清耆獻類徵選編》，1957臺銀從原書《國朝耆獻類徵初編》所輯。

19世紀中晚期（確切年代不詳）

吳子光《一肚皮集》（《臺灣先賢詩文集彙刊》第3輯），臺北縣：龍文，2001。

1891（光緒17年）

唐贊袞《臺陽見聞錄》，臺北市：臺銀，1958。

1892（光緒18年）

胡傳《臺灣日記與稟啟》，臺北市：臺銀，1960。

1893（光緒19年）

林豪《澎湖廳志》，臺北市：臺銀，1963。

1894（光緒20年）

不著撰人《臺東州采訪冊》，臺北市：臺銀，1958。

吳德功《戴施兩案紀略》，臺北市：臺銀，1959。

倪贊元《雲林縣采訪冊》，臺北市：臺銀，1959。

盧德嘉《鳳山縣采訪冊》，臺北市：臺銀，1960。

薛紹元《臺灣通志》，臺北市：臺銀，1961。

屠繼善《恆春縣志》，臺北市：臺銀，1960。

諸家《臺灣詩鈔》，臺北市：臺銀，1970。

臨時臺灣舊慣調查會《臺灣私法人事編》，臺北市：臺銀，1961。

1895（光緒21年）

不著輯人《安平縣雜記》，臺北市：臺銀，1959。

1895以後（日治初期）

不詳《嘉義管內采訪冊》，臺北市：臺銀，1958。

不著撰人《新竹縣制度考》，臺北市：臺銀，1961。

林百川、林學源《樹杞林志》，臺北市：臺銀，1960。

佐倉孫三《臺風雜記》，臺北市：臺銀，1961。

1897（明治30年）

蔡振豐《苑裏志》，臺北市：臺銀，1959。

1898（明治31年）

鄭鵬雲、曾逢辰《新竹縣志初稿》，臺北市：臺銀，1959。

1900（明治33年）

王石鵬《臺灣三字經》，臺北市：臺銀，1962。

1905（明治38年）

竹越與三郎《臺灣統治志》，東京：博文館。

1911（明治44年）

日治時期臨時臺灣舊慣調查會編《臺灣私法（第2卷上）》，臨時臺灣舊慣調查會。

臨時臺灣舊慣調查會《臺灣私法（第2卷上冊）》，東京：東洋印刷株式會社。

1921（大正10年）

片岡巖《臺灣風俗誌》，臺北市：臺灣日日新報社。

連橫《臺灣通史》，臺北市：臺銀，1961。

佐山融吉《蕃族調查報告書——排灣族、獅設族》，臺北市：臨時臺灣舊慣調查會。

1923（大正12年）

佐山融吉、大西吉壽《臺灣生蕃集》，臺北市：杉田重藏書店。

1926～1941（大正15年～昭和16年）

臺灣總督府所編《臺灣總督府職員錄》，臺北市：臺灣日日新報社。

1928（昭和3年）

伊能嘉矩《臺灣文化誌（上卷）、（中卷）、（下卷）》，東京：刀江書院。

琉球庄役場《琉球庄管內狀況一覽》。

1930（昭和5年）

藤崎濟之助《臺灣の蕃族》，東京：國史刊行會。

1933（昭和8年）

連橫《雅言》，臺北市：臺銀，1963。

1934（昭和9年）

鈴木清一郎《臺灣旧慣冠婚葬祭と年中行事》，臺北市：臺灣日日新報社。

1935（昭和10年）

小川尚義《原語による臺灣高砂族傳説集》，臺北市：臺北帝國大學言語學研究室。

松崎仁三郎編《嗚呼忠義亭》，臺北市：盛文社。

增田福太郎《臺灣本島人の宗教》，東京：明治聖德記念會。

移川子之藏、馬淵東一《臺灣高砂族系統所屬の研究》，臺北帝國大學土俗人種學研究室。

1937（昭和12年）

屏東郡役所《屏東郡要覽》，屏東郡役所。

1938（昭和13年）

曾景來《臺灣宗教と迷信陋習》，臺北市：臺灣宗教研究會。

1939（昭和14年）

增田福太郎《臺灣の宗教》，東京：養賢堂。

1941（昭和16年）

梶原通好《臺灣農民生活考》，臺北市：緒方武歲。

1960

李讓禮（李仙得、C.W.Le Gendre）《臺灣番事物產與商務》，臺北市：臺銀。

1963

臺銀編《清代臺灣大租調查書》，臺北市：臺銀。

1964

《臺案彙錄己集》，臺北市：臺銀。

1966

黃典權《臺灣南部碑文集成》，臺北市：臺銀。

1983

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會《臨時臺灣舊慣調查會第一部蕃族調查報告書（排灣族・獅設族）》臺北市：南天影印。

1988

宮本延人《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》，奈良縣：天理教道友社。

1995

何培夫《臺灣地區現存碑碣圖誌：屏東縣、臺東縣篇》，臺北市：中央圖書館臺灣分館。

1996

蕭銘祥《屏東縣鄉土史料》，南投縣：省文獻會。

1998

小林保祥《パイワン傳説集》，臺北市：南天。

2003

陳貞貴《覺善堂玉清宮暨文筆亭沿革誌》，手寫本，未編頁碼。

2005

蔡順和《王爺奶奶回娘家典故》，屏東縣：九塊厝三山國王廟管理委員會。

2009

東港東隆宮《己丑正科東港東隆宮平安祭典專輯》，屏東縣：東港東隆宮祭典委員會。

二、舊慣調查與報紙

1903年09月，〈泉州地區的神船〉，《臺灣慣習記事》3卷9號。

1903年10月，〈神船之解〉，《臺灣慣習記事》3卷10號。

1906年01月18日，蔡珮香〈南部平埔番部落不同〉，《臺灣日日新報》。

1906年02月17日，〈跳戲定婚〉，《臺灣日日新報》。

1906年05月15日，〈加蚋埔之蕃情〉，《臺灣日日新報》。

1907年06月29日，〈島俗沿革／麟洛舊時代〉，《臺灣日日新報》。

1907年07月21日，〈東港短札〉，《臺灣日日新報》。

1907年10月28日，南樵〈南部熟蕃沿革（上）〉，《臺灣日日新報》。

- 1907年12月01日，〈潮州片信／迎王及期〉，《臺灣日日新報》。
- 1908年06月17日，〈龍可牽耶〉，《臺灣日日新報》。
- 1908年10月04日，〈村庄賽會〉，《臺灣日日新報》。
- 1908年12月16日，〈議立貯金〉，《臺灣日日新報》。
- 1910年09月22日，〈種福祈福〉，《臺灣日日新報》。
- 1911年05月27日，〈全島宗教信徒數〉，《漢文臺灣日日新報》。
- 1925年04月24日，《臺南新報》。
- 1925年05月03日，《臺南新報》。
- 1934年05月15日，《臺南新報》。
- 1996年08月16日，葉震寰〈三年一度南臺灣最轟動民俗祭典／888萬贏來／東港迎王祭〉，《中國時報》。
- 1997年05月01日，溫蘭英〈臺灣真奇廟：三山大國王／有王爺奶奶〉，《聯合報》。
- 1998年11月23日，高丙任〈臺灣真奇廟：三山國王娶親／真人真事〉，《聯合報》。
- 2000年01月12日，黃福鎮〈鄉野奇譚：麟洛王爺奶奶／流傳中國式希臘神話〉，《聯合報》。
- 2003年02月05日，黃映謙〈神人聯姻／海豐、九如三山國王恩怨情仇〉，《NOWnews今日新聞網》。
- 2003年02月05日，黃映謙〈王爺奶奶回娘家／九如三山國王廟逢盛事〉，《NOWnews今日新聞網》。
- 2003年02月11日，陳體沛〈王爺奶奶回娘家／屏北文化季開鑼〉，《NOWnews今日新聞網》。
- 2004年02月05日，王岸榮〈三山國王神人姻親故事〉，《臺灣新聞報》。
- 2005年02月07日，李立法〈天降神兵／造就石磨公傳奇〉，《自由時報》電子報。
- 2005年07月31日，李立法〈軍艦6艘／送給日軍亡靈〉，《自由時報》。
- 2006年11月08日，郭芳綺〈滿州送王船／千人爭睹〉，《自由時報》。
- 2007年01月02日，陳景寶〈貴族象徵／熊鷹羽毛1根萬元起跳〉，《聯合報》。
- 2007年08月07日，社論〈部落文化遭侵／還我巴冷傳說〉，《聯合報》。
- 2007年09月25日，高有智〈鬼湖戀解密／巴冷vs.黎慕阿莎〉，《中國時報》。
- 2007年09月25日，高有智〈學界：文史調查弭爭議〉，《中國時報》。
- 2007年09月25日，高有智〈青葉部落堅持是正宗／人蛇戀版家族：藏有公主聘禮〉，《中國時報》。
- 2008年06月07日，葉永騫〈永樂社區慶端午／包42臺斤大肉粽〉，《自由時報》電子報。
- 2009年08月03日，林宛諭〈王爺娶親／罕見人神聯姻〉，《聯合報》。
- 2009年08月03日，林宛諭〈夫人媽後代／年年來祭拜〉，《聯合報》。
- 2010年03月05日，記者Abas/巴浩〈馬卡道祭祀品藏天石山〉，原民臺新聞。
- 2010年07月23日，曾喜城〈小莊事情〉，《臺灣時報》第24版副刊／藝文。

- 2011年01月06日，曾喜城〈老埤阿立祖祠〉，《臺灣時報》24版副刊。
- 2011年02月16日，簡政昌〈議員尤慶賀尋根兩地／三山國王傳說同妙之巧〉，《壹凸新聞》。
- 2011年11月02日，〈神農大帝文化祭／仙隆宮今開鑼〉，《人間福報》。
- 2012年02月06日，梁貽婷〈男女平等／客家添女做桃板〉，《中國時報》。
- 2012年07月28日，張丞仁〈竹田南勢天龍王／現身南勢村〉，《臺灣時報》。
- 2012年11月02日，葉永騫〈琉球瘋迎王／近50漁船／今遶島「遶港腳」〉，《自由時報》。
- 2012年11月03日，張進安〈遶港腳／琉球47漁船迎王／三隆宮請王揭序幕／船隊繞島／場面壯闊／沿途備點心飲料／免費供應轎班、香客〉，《聯合報》。
- 2012年11月26日，潘欣中〈王船連供品／總價420萬／今請水王／屏東迎王祭掀高潮〉，《聯合報》。
- 2012年12月02日，潘欣中〈南州燒王船迎王／祭落幕〉，《聯合報》。
- 2013年05月05日，郭孟聰〈恆春廣寧宮整修擴建／引起信徒不滿〉，《壹凸新聞》。
- 2014年07月15日，吳旻洲〈平埔族憂種族滅絕／要求正名原住民〉，《大紀元電子日報》。
- 2014年07月15日，劉宛琳〈「被迫漢化」平埔族爭正名〉，《蘋果日報》。

三、戰後志書

1956

李添春《臺灣省通志稿·卷2人民志·宗教篇》，臺北市：省文獻會。

1957

江家錦《臺南縣志稿·卷2人民志·宗教篇》，臺南縣文獻委員會。

1973

鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》，屏東縣：常青。

鍾定邦《內埔鄉誌》，屏東縣：內埔鄉公所。

1981

康義勇《高樹鄉志》，屏東縣：高樹鄉公所。

1985

戴憲政《林邊鄉志》屏東縣：林邊鄉公所。

1990

劉正一《長治鄉志》，屏東縣：長治鄉公所。

1992

瞿海源《重修臺灣省通志·卷3住民志·宗教篇》，南投縣：省文獻會。

1994

該公所編《三芝鄉志》，臺北縣：三芝鄉公所。

1995

洪敏麟《重修臺灣省通志·卷3住民志·地名沿革篇》，南投縣：省文獻會。

潘英海《重修臺灣省通志·卷3住民志·同冑篇》，南投縣：省文獻會。

1996

張丁旺《屏東縣南州鄉鄉誌》，屏東縣：南州鄉公所。

廖財聰《重修臺灣省通志·卷2土地志·勝蹟篇》，南投縣：省文獻會。

1997

蔡文彩《重修臺灣省通志·卷3住民志·聚落篇》，南投縣：省文獻會。

1998

陳秋坤《潮州鎮誌》，屏東縣：潮州鎮公所。

楊仕俊等《重修臺灣省通志·卷2土地志·博物篇》，南投縣：省文獻會。

1999

林桶法等《恆春鎮志》，屏東縣：恆春鎮公所。

滿州鄉志編纂委員會《滿州鄉志》，屏東縣：滿州鄉公所。

2001

張添金《琅嶠客：保力村誌》，屏東縣：車城鄉保力社區發展協會。

李明恭《竹田鄉史志》，屏東縣：竹田鄉公所。

2004

中華綜合發展研究院應用史學研究所《車城鄉志》，屏東縣：車城鄉公所。

2005

余光弘、黃有興《續修澎湖縣志·卷12宗教志》，澎湖縣：澎湖縣政府。

陳秋坤《里港鄉志》，屏東縣：里港鄉公所。

2006

林澤田《琉球鄉志》，屏東縣：琉球鄉公所。

2008

尹章義《萬巒鄉志》，屏東縣：萬巒鄉公所。

林雲榮等《新埤鄉志》，屏東縣：新埤鄉公所。

2009

曾喜城《枋山鄉志》，屏東縣：枋山鄉公所。

2010

江國樑《續修恆春鎮志》，屏東縣：恆春鎮公所。

戴文鋒《東山鄉志》，臺南縣：東山鄉公所。

四、廟志與碑刻（含書刻於廟堂而未印刷或未出版者）

1954

〈碧雲寺源史〉，此碑存於杉板路田姓家廟內。

1973

《顯靈妙言》，林邊佛山寺靈山堂。

1984

潘順白、潘鐘塔〈餉潭北普宮重建沿革碑誌〉，書刻於龍邊牆堵。

黎朝通〈萬建村敬字亭改建於歲次甲子11月竣工落成紀念〉，書刻於文筆亭第一層。

1985

（第一屆主任委員）顏昭放〈鎮溪宮沿革誌〉，書刻於廟壁。

1988

〈林仔內三山國王廟史誌引〉。

1989

曾炳丁〈長治鄉竹葉庄古門樓復建沿革〉，立於竹葉庄古門樓。

勸化堂堂主林煥松、副堂主賴錦傳〈勸化堂沿革紀略碑誌〉，鑲於廟壁。

1992

〈東隆壇沿革誌〉，東隆壇重建委員會。

1993

溪洲代天府管理委員會撰〈溪洲代天府沿革碑記〉，書刻於龍邊牆堵。

1995

麟洛鄉開臺聖王廟管理委員〈上天燈（碑記）——落日照大地，天上有明燈〉。

1996

黃耀和、葉吉光撰〈新埤村三山國王廟碑記〉，書刻於龍邊牆堵。

1997

該廟管委會《六根莊三山國王廟》，佳冬三山國王廟管委會編印。

1998

石界好〈東龍宮田中將軍沿革由來〉，書刻於龍邊牆堵。

1999

鍾國珍〈內埔昌黎祠重建記〉。

2000

長安宮管理委員會〈六塊厝長安宮沿革史〉，書刻於廟內。

2001

〈故日本帝國海軍機關兵曹樋口勝見佛緣因由〉，以毛筆書寫張貼於先鋒祠內。

2002

盧清雄《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》，屏東縣：九塊厝三山國王廟管委會。

2004

該管委會編印《潮州鎮四春里三山國王廟沿革》，潮州三山國王廟管理委員會。

2006

菜寮三山國王廟重建委員會撰〈菜寮三山國王廟沿革志〉。

2012

〈林邊普龍殿創建沿革〉，《林邊普龍殿101年農民曆》，林邊普龍殿。

未書年代

〈靈心佛堂沿革〉，書刻於2樓龍邊牆堵上。

〈東港鎮明德堂碑記〉，樹立於書刻「明德佛堂」山門內虎邊的茄苳樹旁。

〈安瀾宮宮史沿革〉，書刻於該廟2樓虎邊牆上大理石。

五、專書

1978

陳運棟《客家人》，臺北市：東門。

1979

仇德哉《臺灣廟神傳》，雲林縣：信通。

戴炎輝《清代臺灣之鄉治》，臺北市：聯經。

1983

仇德哉《臺灣之寺廟與神明》，臺中市：省文獻會。

劉枝萬《中國民間信仰論集》，臺北市：聯經。

大淵忍爾《中國人の宗教儀禮：佛教・道教・民間信仰》，東京：福武書店。

1984

鄭志明《臺灣民間宗教論集》，臺北市：學生書局。

1988

王靜梅主編《臺灣寺廟誌（第5輯）》，臺北市：清流。

黃文博《臺灣民間信仰見聞錄》，臺南縣：縣立文化中心。

1989

蔡相輝《臺灣的祠祀與宗教》，臺北市：臺原。

1990

徐明福《臺灣傳統民宅及其地方性史料之研究》，臺北市：胡氏圖書。

1991

馬琰如等編《宗教簡介》，臺北市：內政部。

劉還月《臺灣的歲節祭祀》，臺北市：自立晚報社。

1992

全國寺廟整編委員會《東港東隆宮沿革誌》，屏東縣：東港東隆宮。

黃有興《澎湖的民間信仰》，臺北市：臺原。

1993

- 王世禎（飛雲居士）《細說臺灣民間信仰》，臺北市：益群。
- 李豐楙《東港王船祭》，屏東縣：屏東縣政府。
- 徐運德編《客家諺語》，苗栗市：中原週刊社。
- 馬書田《華夏諸神·俗神卷》，臺北市：雲龍。
- 追雲燕《臺灣民間信仰諸神傳》，彰化縣：逸群。
- 張萬福《臺灣的陸鳥》，臺中市：中臺科學出版社。
- 臺灣客家公共事務協會《臺灣客家人新論》，臺北市：臺原。
- 劉興盛《王爺信仰——屏東走一回》，屏東縣：縣立文化中心。
- 瀨川昌久《客家——華南漢族のエスニシテイーとその境界》，東京：風響社。

1994

- 張志哲主編《道教文化辭典》，江蘇古籍出版社。

1995

- 金榮華《臺東卑南族口傳文學選》，臺北市：文大中文所。
- 金榮華《臺東大南村魯凱族口傳文學》，臺北市：文大中文所。
- 周鎮《臺灣鳥圖鑑（第1卷）》，南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園。
- 常家傳、馬金生、魯長虎《鳥類學》，臺中市：中臺科學出版社。
- 劉還月《尋訪臺灣平埔族》，臺北市：常民。

1996

- 花松村《臺灣鄉土全誌（第9冊）》，臺北市：中一。
- 奧威尼·卡露斯盎（漢名邱金士）《雲豹的傳人》，臺中市：晨星。
- 林衡道《鯤島探源：臺灣各鄉鎮區的歷史與民俗（6）》，臺北縣：稻田。
- 黃丁盛《臺灣民俗廟會》，臺北市，作者印行。
- 張振岳《後山西拉雅人物誌》，臺北市：常民文化。
- 董芳苑《探討臺灣民間信仰》，臺北市：常民文化。
- 臺大考古人類學刊編輯委員會《日月潭邵族調查報告》，臺北市：南天。
- 潘英《臺灣平埔族史》，臺北市：南天。
- 劉還月《馬卡道民族誌》，屏東縣：縣立文化中心。
- 劉還月《田野工作實務手冊》，臺北市：常民文化。
- 烏居龍藏著、楊南群譯《探險臺灣》，臺北市：遠流。
- 房學嘉《客家源流深奧》，臺北市：武陵。

1997

- 李炘《風水地理祖師——楊救貧傳奇》，臺北市：武陵。
- 余雙芹《佳冬鄉情》，屏東縣：佳冬鄉公所。

張振香《六根莊三山國廟》，佳冬鄉六根莊三山國王廟千山功侯管理委員會。

康豹《臺灣的王爺信仰》，臺北市：商鼎文化。

瞿海源《臺灣宗教變遷的社會政治分析》，臺北市：桂冠。

劉還月《王爺庇佑的子民——1997東港文史導覽手冊》，屏東縣：東港東隆宮。

蘇全福《屏東縣鄉賢略傳》，屏東縣：縣立文化中心。

鍾永豐、李允斐《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣：高雄縣政府。

1998

小林保祥《パイワン傳説集》，臺北市：南天。

宋龍生《臺灣原住民史料彙編（6）卑南族神話傳説故事集：南王祖先的話》，南投縣：省文獻會。

李明進《萬丹鄉采風錄》，屏東縣：縣立文化中心。

周鎮《臺灣鄉土鳥誌》，南投縣：臺灣省立鳳凰谷鳥園。

1999

阮昌銳《植物動物與民俗》，臺北市：國立臺灣博物館。

林舟《屏東縣萬丹鄉萬惠宮》，屏東縣：縣立文化中心。

陳運棟《臺灣的客家禮俗》，臺北市：臺原。

黃文博《臺灣民俗田野現場實務》，臺北市：常民。

簡炯仁《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣：縣立文化中心。

劉還月《臺灣客家風土誌》，臺北市：常民。

謝重光《海峽兩岸的客家人》，臺北市：幼獅。

古家信平《臺灣漢人社会における民間信仰の研究》，東京：東京堂。

2000

江海《漂泊兩千年——邏發尼耀族（Ruvaneyev）家史》，屏東縣：縣立文化中心。

林清財《歌謠、聚落與族群——論臺灣西拉雅族的歌謠》，臺北市：東江圖書。

林修澈《平埔族的分布與人口》，臺北市：行政院原民會。

黃文博《南瀛王船誌》，臺南縣：縣政府文化局。

廖倫光《塚·冢土伯公之美學凝視——測繪暨調查研究》，臺北市：國家藝術基金會。

2001

六堆客家鄉土誌編委會編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·第15篇六堆各鄉鎮市概況篇》，屏東縣：財團法人六堆文教基金會。

六堆客家鄉土誌編委會編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·第8篇藝文篇》，屏東縣：六堆文化教育基金會。

林道生《原住民神話、故事全集（4）》，臺北市：漢藝色研。

林道生《原住民神話、故事全集（5）》，臺北市：漢藝色研。

邱彥貴、吳中杰《臺灣客家地圖》，臺北市：貓頭鷹。

黃慶祥《小琉球手記一九七〇》，屏東縣：縣政府文化局。

張瓊慧《閱讀屏東》，屏東縣：縣政府文化局。

黃瓊慧、鄭全玄等《臺灣地名辭書·卷4屏東縣》，南投縣：省文獻會。

劉還月《臺灣客家族群史·民俗篇》，南投縣：省文獻會。

2002

江海《悠悠蒼天——荷蘭公主玉殞墾丁記》，屏東縣：縣政府文化局。

田哲益《臺灣的原住民排灣族》，臺北市：臺原。

文星廣報事業社《屏東市采風錄》，屏東縣：屏東市公所。

戴文鋒《萬世傳香火，世代沐法華》，臺北市：萬華社大。

2003

內政部《宗教簡介》，臺北市：內政部印行。

王淑慧《美和村民寫歷史》，屏東縣：屏東平原鄉土文化協會。

郭漢辰《恆春檳榔坑傳奇》，屏東縣：文化局。

謝國雄《茶鄉社會誌——工資、政府與整體社會範疇》，臺北市：中研院社會學所。

2004

作者不詳《內埔鄉民寫歷史》，無頁碼，未出版。

李國銘《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》，臺北縣：稻鄉。

張志遠《臺灣的敬字亭》，臺北市：遠足。

張二文《土地之歌：美濃土地伯公的故事》，臺南市：翰林。

黃麗馨《全國寺廟名冊》，臺北市：內政部。

2005

吳永猛、謝聰輝《臺灣民間信仰》，臺北縣：空大。

洪瑞福《麟洛采風錄》，屏東縣：麟洛鄉公所。

范姜烜欽《臺灣客家民間傳說之研究》，臺北市：文津。

邱彥貴、曾慶國等《彰化縣客家族群調查》，彰化縣：縣政府文化局。

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》，臺北縣：客家臺灣文史工作室。

郭漢辰等《流金歲月——悠閒漫步在老厝邊》，屏東縣：縣文化局。

該管委會《王爺奶奶回娘家典故》，九如鄉九塊厝三山國王廟管理委員會編印。

劉秀美《六堆客家地區五星石與楊公墩》，臺北市：南天。

蔡明坤、王淑慧《六堆內埔客家聚落伯公廟》，臺北市：南天。

2006

汪毅夫《客家民間信仰》，臺北市：水牛。

林文宏《猛禽觀察圖鑑》，臺北市：遠流。

陳緯一、劉澤民《力力社古文書契抄選輯——屏東崁頂力社村陳家古文書》，國史館臺灣文獻館、屏東縣政府。

鄭志明《臺灣全志·卷9社會志·宗教與社會篇》，南投市：國史館臺灣文獻館。

簡炯仁《屏東平原先人的開發》，屏東縣：縣政府文化局。

簡炯仁《屏東平原平埔族之研究》，臺北縣：稻鄉。

2007

史蒂芬·摩斯（Stephen Moss）著、陳姿言譯《鳥類私生活》，臺中市：晨星。

甘滿堂《村廟與社區公共生活》，北京：社會科學文獻出版社。

林榮澤《臺灣民間宗教研究論集》，臺北縣：一貫義理編輯苑。

黃瑞芳等《地圖上找不到的客家桃花源——六堆》，臺北縣：野人文化。

陳進成《東港廟宇采風錄》，屏東縣：大鵬灣文化產業觀光促進會。

楊白梅編《財團法人道教發展基金會成立10周年特刊》，財團法人道教發展基金會。

臺灣藍色東港溪保育協會《發現竹田水鄉的滄桑與契機》，臺北市：客委會。

2008

王見川《漢人宗教、民間信仰與預言書的探究》，臺北縣：博揚。

李世偉《臺灣佛教、儒教與民間信仰》，臺北縣：博揚。

林美容《祭祀圈與地方社會》，臺北縣：博揚。

張玉正《風水祖師楊救貧堪輿實證》，臺北市：益群。

陳竹元等編《崎仔頭的故事》，屏東縣：林邊鄉崎峰社區發展協會。

黃文華《丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》，滿州鄉羅峰寺。

濱島敦俊《明清江南農村社會與民間信仰》，廈門：廈大出版社。

2009

丁仁傑《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會在生產》，臺北市：聯經。

東港鎮文史學會《屏東縣東港鎮文史學會創立10週年專刊》，屏東縣：東港鎮文史學會。

黃文博《南瀛祀神故事誌》，臺南縣：臺南縣政府。

康豹《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》，臺北縣：博揚。

臺灣藍色東港溪保育協會《客庄祭事——屏東縣竹田鄉祭祀文化》，臺北市：客委會。

2010

林茂賢《臺灣民俗采風》，臺中市：文建會文化資產總管理處籌備處。

徐貴榮主編《客家墾殖開發與信仰論集》，桃園縣社會教育協進會。

黃文車編《屏東縣閩南語傳說故事集》，屏東縣：屏東縣文化基金會。

戴文鋒《永康的歷史遺蹟與民間信仰文化》，臺南縣：永康市公所。

戴文鋒《在地的瑰寶——永康的民俗祭儀與文化資產》，臺南縣：永康市公所。

2011

李文良《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680～1790）》，臺大出版中心。

曾慶國《彰化縣三山國廟——客家與福佬客的故事》，臺北市：臺灣書房。

2012

古秀妃、古秀如《六堆顯影李秀雲》，臺北市：客委會客家發展中心。

焦大衛（David K.Jordan）著、丁仁傑譯《神鬼祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》，臺北市：聯經。

2013

山樂曼《美麗島：主的莊田》，臺南市：聞道。

丁仁傑《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》，臺北市：聯經。

六、專書論文

1943

福原頑椿〈鹽埔の神獸〉，《臺灣地方傳説集》，臺北市：臺灣藝術社。

1991

陳板、李允翡〈日久他鄉是故鄉——臺灣客家建築初探〉，徐正光編《徘徊於族群和現實之間——客家社會與文化》，臺北市：正中。

楊鏡汀〈客家人的宗教信仰〉，徐正光編《徘徊於族群與現實之間——客家社會與文化》。

1994

王學偉〈關於楊救貧〉，《於都文史資料》第5輯。

李靈〈楊救貧的傳説〉，《於都文史資料》第5輯。

2000

張維安、黃毅志〈臺灣客家族群的社會與經濟分析〉，徐正光主編《歷史與社會經濟：第4屆國際客家學研討會論文集》，中研院民族學所。

蕭新煌、黃世明〈臺灣地方社會與客家政治力——客家族群派系的類型、發展及限制〉，同前書。

黃蘭翔〈以「風水」觀點論客家人的住家環境〉，徐正光主編《聚落、宗族與族群關係——第4屆國際客家學研討會論文集》，臺北市：中研院民族所。

2001

鍾淑敏〈俘虜收容所——近代臺灣史的一段悲歌〉，收於《曹永和先生八十壽慶論文集》，臺北市：樂學書局。

戴文鋒〈臺灣唯一的日本王爺——東石鄉副瀨村富安宮的故事〉，文建會編《文學講古——鄉鎮的故事》，臺北市：文建會。

戴文鋒〈神様になった日本人〉，東アジア文史哲ネットワーク編《小林よしのり「臺灣論」を超えて——臺灣への新しい視座》，東京：株式会社作品社。

2004

陳文祺〈大路關石獅——面向東方：鎮番〉，《屏東四季遊》，臺北市：愛書人雜誌。

2006

李豐楙〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向——以臺灣中部道壇為例〉，張珣、葉春榮合編《臺灣本土宗教研究：結構與變異》，臺北市：南天。

2008

邱瓊蒂、黃瑞芳〈萬巒先帝廟祭祀圈與周邊神農信仰〉，《2007年客家社會與文化學術研討會論文集》，臺北市：文津。

莊青祥〈屏東高樹大路關地區之拓墾與聚落發展之研究〉，同前書。

2009

古少騏（即古秀如）〈竹葉林庄古門樓／風水門樓保平安〉，《看懂六堆客家庄》，新竹縣：客委會臺灣客家文化中心籌備處。

古少騏〈鎮守大路關的救命神獅〉，《看懂六堆客家庄》。

2011

段洪坤〈西拉雅平埔運動的回顧與展望〉，謝仕淵等編《西拉雅行腳》，臺南市：臺史博。

七、期刊論文

1941

戴炎輝〈赤山地方の平埔族（1）～（5）〉，《民俗臺灣》1卷1號～1卷5號。

該刊物〈寫真説明：赤山の天主公會堂〉，《民俗臺灣》1卷2號。

該刊物〈臺灣歲時曆〉，《民俗臺灣》1卷6號。

1942

朱鋒〈臺南年中行事記（中）〉，《民俗臺灣》2卷7號。

該刊物〈皇民化と在來宗教の革新〉，《南瀛佛教》17卷5號。

戴炎輝〈赤山地方の平埔族（6）〉，《民俗臺灣》2卷2號。

戴炎輝〈赤山地方の平埔族補訂其他〉，《民俗臺灣》2卷3號。

1951

宮本延人著、李根源譯〈關於臺灣原始陶器的信仰〉，《公論報》130期。

1986

該雜誌〈高樹鄉鎮鄉之寶——威風石獅公重新出土〉，《六堆雜誌》6期。

1987

林美容〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《臺灣風物》37卷1期。

1990

六堆風雲雜誌資料室〈大路關的古董——神獅〉，《六堆風雲》19期。

徐明福、張珠壽〈新埔地方傳統匠師計劃民宅的程序與方法之研究〉，《建築學報》1期。

楊旺達、鍾誠寬〈六根莊三山國王廟沿革〉，《六堆雜誌》革新18期。

1991

李幸祥〈全省最大的神農廟〉，《六堆風雲》30期。

吳癸英〈長治三山國王廟盛大慶典〉，《六堆雜誌》革新24期。

1992

邱彥貴〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？——粵東移民原居地文獻考察的檢討〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》23期。

1993

邱彥貴〈粵東三山國王信仰的分布與信仰的族群——從三山國王是臺灣客屬的特有信仰論起〉，《東方宗教研究》3期。

1994

涂英祥〈佳冬三山國王廟〉，《六堆雜誌》革新44期。

1995

吳東南〈高、屏先民信仰之口述記錄〉，《民族學研究所資料彙編》10期。

許書怡、莊英章〈新竹客家地區的龍神崇拜〉，《臺灣風物》45卷1期。

戴文鋒〈《海關醫報》與清末臺灣開港地區的疾病〉，《思與言》33卷2期。

1996

池永歆〈嘉義「內埔仔」客家文化區域的構成及其墳墓型土地公廟的詮釋〉，《臺師大地理教育》22期。

溫振華〈蘆洲湧蓮寺——一座鄉廟的形成〉，《北縣文化》50期。

許秀霞〈自家的伯公——土地龍神〉，《客家》75期。

陳春聲〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中研院民族學研究所集刊》80期。

1997

池永歆〈臺灣傳統漢文化區域的構成與內涵——以嘉義沿山聚落「內埔仔十三庄頭」為例〉，《臺灣人文》創刊號，臺師大人文教育研究中心。

黃文博〈東港地區的王船信仰〉，《城鄉生活雜誌》45期。

1998

黃瓊慧〈屏東北部地區行政區的形成與演變——兼論長興地區的聚落型態、維生活動與社會組織〉，《臺灣文獻》49卷4期。

1999

陳進成〈迎王、平安、王船祭〉，《歷史月刊》135期。

劉敏耀〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《中原設計學報》2卷1期。

羅勇〈客家與風水術〉，《客家研究輯刊》2期。

2000

李國銘〈三山國王與甌駱人〉，《屏東文獻》1期。

李國銘〈下淡水往事追憶〉，《屏東文獻》2期。

黃瓊慧〈屏東縣高樹鄉聚落發展與地名探源〉，《屏東文獻》2期。

陳進成〈東港迎王祭典程序〉，《東港采風》4期。

番古伯〈還福？完福？〉，《六堆風雲》86期。

廖倫光〈六堆冢土伯公形制與塚信仰初探〉，《客家文化研究通訊》3期。

2001

陳進成〈不淨之淨、安鄉護民——東港神將〉，《屏東文獻》3期。

鍾志生〈麟洛鄉的古蹟與傳說〉，《六堆風雲》87期。

鍾金男〈原住民的圖騰與猛禽——敬愛Adisi，關懷熊鷹〉，《鳥語雜誌》245期。

簡文敏〈游移、接軌與重構——小林與加納埔平埔夜祭文化展演現象探討〉，《臺灣風物》51卷2期。

2002

李天富〈小琉球宗教文化現況〉，《屏東文獻》5期。

呂仁偉、洪櫻芬〈從社會與文化面向看民間信仰——以內埔地區的三山國王廟為例〉，《屏東文獻》6期。

呂仁偉〈內埔地區的三山國王廟——一個社會宗教史的考察〉，《永達學報》3卷2期。

陳益裕〈屏東加納埔·祈雨祭〉，《臺灣文獻別冊》2期。

2003

六堆風雲雜誌資料室〈竹葉林三山國王文化祭〉，《六堆風雲》100期。

邱彥貴〈臺灣三山國王信仰異見〉，《客家文化季刊》3期。

吳美錦〈「八角頭」記事一二〉，《林仔邊》71期。

宋鎮熬〈竹田鄉土情采風錄〉，《屏東文獻》7期。

楊宗璋〈羽毛的榮耀與哀愁〉，《發現》史前館電子報25期。

2004

林正慧〈閩粵？福客？清代臺灣漢人族群關係新探——以屏東平原為起點〉，《國史館學術集刊》6期。

洪秋芬〈日治時期殖民政府和地方宗教信仰中心關係之探討——豐原慈濟宮個案研究〉，《思與言》42卷2期。

房學嘉〈從高屏六堆民居看客家建築文化的傳衍與變異——以為龍屋建構為重點分析〉，《臺灣研究集刊》84期。

張英傑〈神農五谷先帝顯靈記〉，《六堆風雲》109期。

黃輝陽〈臺灣三山國王信仰之研究——以屏東縣九如鄉三山國王廟為例〉，《中國歷史學會史學集刊》35期。

2005

郭東雄〈臺灣原住民排灣族行路文化研究〉，《臺灣文化研究所學報》2期。

顏美娟〈記憶、拼湊與重構——談屏東加蚋埔的平埔歌謠〉，《屏東文獻》9期。

戴文鋒〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》43卷2期。

2006

易木〈佳冬三山國王廟千秋〉，《六堆雜誌》117期。

郭伯佾〈連杯的文化意義與藝術表現〉，《國教之友》58卷2期。

劉大可〈風水與傳統客家村落社會——閩西武北村落的調查研究〉，《客家文化研究通訊》8期。

簡榮聰〈臺灣民間器物崇拜（4）——井神、倉神與廁神〉，《道教月刊》9期。

2007

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卷2期。

尾原仁美〈臺灣各地的日本人神明〉，《民俗與文化》4期。

黃國哲〈日本巡查，臺灣神明——「義愛公」的田野調查〉，《民俗與文化》4期。

鍾逸竹〈作福·拜新丁〉，《六堆風雲》121期。

鍾肇文〈談奉公王、奉阿公、拜阿公婆、拜祖先等過年祭祀活動〉，《六堆風雲》125期。

2008

王院成〈贛閩粵客家傳統社會風水信仰民俗的心理理解讀〉，《歷史月刊》244期。

杜立偉〈臺灣三山國王信仰研究述評〉，《臺灣文獻》59卷3期。

邱榮裕〈論述客家"三山國王"民間信仰之變遷——以臺灣宜蘭地區為例〉，《贛南師範學院學報》29卷2期。

邱春美〈屏東長治鄉德協村的國王宮〉，《臺灣文獻》別冊27期。

曹曉佩〈從三山國王信仰看潮汕歷史上的族群關係〉，《臺灣源流》44期。

賴郁如〈麟洛的日本伯公〉，《六堆風雲》127期。

健雲〈玉皇大帝才是「天公」——客家夥房的天公爐〉，《臺灣》月刊電子報12月號。

羅煥光〈臺灣民間信仰——神農大帝〉，《國立歷史博物館館刊》18卷10期。

2009

王繼平〈在麟洛溪畔迎王——屏東縣內埔鄉黎明村玄武宮王科慶典觀察紀實〉，《屏東文獻》13期。

- 吳明訓〈琉球鄉民的寺廟信仰類型探討〉，《屏東文獻》13期。
- 莊青祥〈大路關石獅公的歷史與傳說〉，《六堆雜誌》133期。
- 張添雄〈臺灣客家的民俗信仰——以六堆地區為例〉，《屏東文獻》13期。
- 黃啟仁〈恆春客家地區：保力聚落三山國王信仰的研究〉，《屏東文獻》13期。
- 戴璋志〈王爺、神將與鸞堂——邢府千歲信仰在東港〉，《屏東文獻》13期。
- 聞健〈客家夥房的土地龍神〉，《臺灣》月刊電子報2月號。
- 健雲〈太極兩儀生生不息的前陰後陽——客家夥房的半月池〉，《臺灣》月刊電子報4月號。

2010

- 吳賢俊〈宗族的生存與希望——論風水的存在價值〉，《臺灣源流》50、51期。
- 姜守誠〈「祀瘟神」與「送瘟船」——中國古代瘟疫醮之緣起〉，《漢學研究集刊》11期。

2011

- 林怡如〈全臺獨有元宵節習俗——王爺奶奶迎男孫燈〉，《源》雜誌87期。
- 林文龍〈民主公王信仰之謎〉，《臺灣文獻館電子報》70期。
- 姜守誠〈打船醮——南臺灣靈寶道派王醮科儀研究〉，《世界宗教學刊》18期。
- 簡榮聰〈臺灣民間器物崇拜鉤析〉，《文化資產保存學刊》16期。
- 黨懷興〈倉頡造字與漢字崇拜文化〉，《周秦漢唐文化研究》40卷5期。

2012

- 莎伊維克·給沙沙〈五年祭的祭球〉，《原住民族文獻》2期。

2013

- 陳麗華〈消失的族群？臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同〉，《臺灣史研究》20卷1期。
- 溫世和〈大路關傳奇——渡孤、四孤搶板〉，《蘭陽博物》97期。
- 鍾淑敏〈二戰時期臺灣的盟軍戰俘〉，《臺灣學通訊》76期。
- 戴文鋒〈一個天主教村落的形成——萬金與聖母聖殿的天主教文化〉，《屏東文獻》17期。

八、學位論文

1989

- 邱永章〈五溝水——一個六堆客家聚落實質環境之研究〉，東海建築所碩論。

1998

- 鍾瑾霖〈林邊溪中游的拓墾與聚落發展〉，臺師大地理所碩論。

1999

- 戴文鋒〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗學——以《民俗臺灣》為分析場域〉，中正歷史所博論。

2000

潘孟鈴〈屏東萬巒開發之研究〉，成大歷史所碩論。

2002

陳榮輝〈番仔田阿立祖信仰文化的衝突與融合〉，南師鄉土文化所碩論。

2004

李宗信〈小琉球的社會與經濟變遷（1922~1945）〉，南師臺灣文化所碩論。

許懿萱〈傳統的再現與再造——以屏東加匏朗聚落的仙姑祖祭儀為例〉，清大人類學所碩論。

2005

李慧君〈內埔客家村落廟宇建築形式之研究〉，樹德科大建築與古蹟維護系碩論。

邱美仁〈屏東東港東隆宮王傳造船藝術研究〉，成大藝術所碩論。

陳泉甫〈清代屏東平原番漢關係之研究〉，政大民族所碩論。

2006

呂春振〈臺灣西拉雅族群文化變遷之探討〉，南大臺灣文化所碩論。

戴正倫〈儀式中身份的轉化——以客家拜新丁為例〉，中央客家文化所碩論。

2007

陳文洲〈臺灣家將陣頭之研究——以東港迎王平安祭典為例〉，南大臺灣文化所碩論。

陳美慧〈鳥與人變鳥——臺灣原住民口傳故事析論〉，興大中文所碩論。

尾原仁美〈臺灣民間信仰裡對日本人神明的祭祀及其意義〉，政大民族所碩論。

戴璋志〈臺灣邢府千歲信仰之研究——以臺南、高雄、屏東、臺東為範圍〉，南大臺灣文化所碩論。

蘇峰楠〈臺南地區寺廟儀仗器物之研究〉，南大臺灣文化所碩論。

2008

白雅蘋〈內埔鄉客家地區媽祖信仰之研究〉，高師大客家所碩論。

施保夙〈臺灣神農信仰研究〉，南大國語文學所碩論。

張亮光〈六堆客家地區舞獅之研究〉，南大臺灣文化所碩論。

廖冠富〈中華民俗體育之研究——以屏東縣南州鄉迎王慶典為例〉，文大運動教練所碩論。

莊青祥〈屏東高樹大路關地區之拓墾與聚落發展之研究〉，高師大客家所碩論。

2009

方雍豪〈高雄半屏山對周遭聚落的風水關聯與演變之研究——以傳統建築座落方位來探討〉，中原建築所碩論。

王俊凱〈屏東地區迎王祭典之研究——以下淡水溪和隘寮溪流域為主〉，北大民俗藝術所碩論。

簡惠珠〈屏東縣新埤鄉餉潭地區平埔族信仰之探究〉，南大臺灣文化所碩論。

2010

余文慧〈高雄縣神農大帝信仰之研究〉，南大臺灣文化所碩論。

吳煬和〈文教、信仰與文化建構——臺灣六堆敬字風俗研究〉，東華民間文學所博論。

徐主驊〈從地景觀點探討萬巒居民的地方認同〉，央大客家社會文化所碩論。

劉美芝〈六堆地區客家掛紙文化之研究〉，屏科大客家文化產業所碩論。

2011

朱展緯〈寺廟與地方社會——以新北市蘆洲區湧蓮寺為中心（1729～2009）〉，央大歷史學所碩論。

楊若梅〈屏東縣高樹鄉菜寮村福佬化之研究——以語言使用及族群認同為例〉，高師大客家文化所碩論。

魏瑞伸〈客家民俗節慶的蛻變——以臺中東勢新丁板節為例〉，中央客家文化所碩論。

2012

黃文皇〈臺南市新豐地區南關線王醮祭典之探究〉，南大臺灣文化所碩論。

劉怡琴〈六堆地區做福還福之研究〉，南大臺灣文化所碩論。

謝乾桶〈客家敬字亭文化與運作——以新竹縣新豐扶雲社為例〉，央大客家所碩論。

九、研究計畫報告書與其他論文

1995

劉還月〈平埔信仰漢人貌——漢人文化「背書」下的平埔族祭典〉，《第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集：下冊》，臺北市：臺師大。

1997

范勝雄〈六堆客家的傳統信仰初探〉，《臺灣南部寺廟調查暨研究報告》，成大歷史系。

1998

吳奕德〈高屏地區客家村落墓塚式伯公之建築型態〉，客家民俗文化研討會論文集。

陳志榮〈屏東東港鎮東隆宮與其信仰圈內庄頭廟及角頭廟的互動關係〉，國科會87年度究成果報告書，計畫編號87-2412-H-156-001。

潘英海〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」——有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，《平埔族群的區域研究論文集》。

2001

施添福〈清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係〉，詹素娟、潘英海《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，臺北市：中研院臺史所籌備處。

盧建銘〈屏東地區三山國王廟分布及建築型態〉，《「第二屆屏東研究研討會」——產業、生態、建築V.S鄉土論文集》。

2004

張智欽〈宜蘭地區三山國王信仰之調查研究〉，客委會獎助客家學術研究論文。

曾純純〈後堆文化之調查與研究〉，客委會補助大學校院發展客家學術機構成果報告書。

許懿萱〈新酒裝舊瓶——屏東家飽朗Ma-olau的人群想像〉，《臺灣平埔族群學術論文研討會——平埔在臺灣》。

2005

曾純純〈屏東縣內埔地區的區域開發、信仰及宗族發展之探討〉，客家委員會補助大學校院發展客家學術機構成果報告書。

2006

陳永茂〈大路關石獅公〉，未發表。

戴文鋒《95年度屏東縣寺廟信仰及有關祭祀文物普查計畫——以南屏11鄉鎮為調查對象》，屏東縣：屏東縣政府文化局。

2007

成大公共事務研究中心《臺灣船復原：再現鄭氏王朝的海洋文化——船舶文飾與文化交流研究》，臺南市政府文化局委託研究計畫案報告書。

2008

賴旭貞〈春祈秋報——客家六堆的做福與完福祭祀之研究〉，客委會客家學術研究獎助論文。

2009

張二文〈從世俗到神聖——六堆客家鸞堂鸞生養成傳承之研究〉，臺北市：客委會獎助客家學術研究計畫論文。

韓興興、謝六雪《歷史建築屏東縣滿州鄉敬聖亭調查研究規劃計畫》，滿州鄉公所。

十、訪談記錄、網站與其他

（一）田野訪談記錄

1995年03月04日

訪問首任主委陳黨先生於水利村普龍殿，筆者田野筆記。

1996年11月15日（農曆）

加蚋埔跳戲，筆者田野調查筆記。

2000年05月15日

訪問宮主石界好於枋寮東龍宮，筆者田野筆記。

2008年10月06日

訪談排灣族人（曾任口社、青葉國小校長，現任賽嘉國小）曾有欽校長。

2009

己丑科六塊厝長安宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

己丑科屏東頭前溪鎮溪宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

2010

庚寅科東港大潭保安宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

2011

辛卯科大埔東隆宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

2012

04月10日，訪談林邊水利村安瀾宮的廟祝鄭財先生（1931年生）。

05月30日，於竹田六堆忠義祠訪談曾連任過3屆西勢村長的黃滿蘭女士（1954年生）。

06月01日，訪談竹田南勢村長謝安香先生（1947年生）。

06月10日，訪談林邊八角頭（永樂村）佛山寺乩子黃平順先生（1946年生）。

06月12日，訪談鹽埔彭厝村19屆陳慶記村長（1965年生）。

06月12日，訪談鹽埔新圍村陳國基村長（1955年生）。

06月12日，訪談鹽埔仕絨村19屆村長黃智麟先生（1979年生）。

06月14日，訪問枋寮北勢寮隆山宮管理人楊清海先生（1949年生）。

06月16日，訪問南州社邊北極殿主任委員廖安靜先生（1944年生）。

06月20日，訪問長治番仔寮惠迪宮主任委員吳坤昭（1953年生）先生。

07月05日，訪問萬丹崙頂村崙仔頂社區發展協會前理事長簡天屏先生（1960年生）。

07月08日，訪問萬丹崙頂村崙仔頂居民柳再興先生（1939年生）。

07月23日，訪問佳冬三山國廟前「金隆興商店」羅老闆（1948年生）。

09月20日，訪談排灣族人賽嘉國小曾有欽校長。

壬辰科六塊厝長安宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰科屏東頭前溪鎮溪宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰年林邊忠福宮三山國王聖誕千秋平安繞境大典，筆者田野調查筆記。

壬辰年林邊慈濟宮天上聖母聖誕千秋平安繞境大典，筆者田野調查筆記。

壬辰科鹽埔彭厝建安宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰科鹽埔新圍慈天宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰科鹽埔仕絨三聖宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰科長治番仔寮惠迪宮迎王祭典，筆者田野調查筆記。

壬辰科內埔犁頭鏢玄武宮王科慶典，筆者田野調查筆記。

壬辰科林邊八角頭佛山寺迎神送王船祈福消災法會，筆者田野調查筆記。

壬辰科林邊放索普龍殿迎仙帝慶典，筆者田野調查筆記。

壬辰科楓港德隆宮迎王慶典，筆者田野調查筆記。

2013

06月22日，訪談加蚋埔公廨現任管理人泰山村的施金瑞先生（1951年生）。

07月01日，訪問林邊永樂村蔡玉心村長。

07月13日，訪談內埔碾米工廠男主人傅繼雍先生。

07月22日，於臺南大學臺灣文化研究所訪談魯凱族學者臺邦·沙撒勒教授。

07月23日，訪問林邊普龍殿主委員吳金城先生。

07月23日，訪問東港東隆壇鄭明註先生。

07月24日，訪問六根三山國王廟管理人賴榮華先生。

（二）網頁資料

2008

10月10日檢索，羅勇〈略談客家人耕讀傳家的文化傳統〉，贛南師範學院客家研究院網頁。

（三）其他

1999

01月，潘貞光、林時聰採錄〈雨王由來的傳說〉（原文無標題，標題為筆者所下）、潘茂華（潘貞光之父，高樹鄉泰山村人，口述當年48歲）講述。

2000

萬建村神農宮「護國佑民」匾額

2005

06月30日，內政部統計處《內政統計通報》。

2011

06月18日，內政部統計處《內政統計通報》。

索引

二畫

八寶公主 044, 045, 048
 人變鳥 230, 233, 234, 235, 238, 239, 241,
 264

三畫

大廟 018, 019, 030, 031, 032, 033, 034, 035,
 036, 049, 058, 124, 174, 182, 196, 246,
 247, 249, 250, 261
 三仙船 125, 126, 130, 132, 138
 三船太郎將軍 045, 046, 048
 山田元帥 048
 三大迎王祭典 016, 017, 019, 091, 105, 115,
 133, 134, 259
 小琉球迎王平安祭典 111
 土地龍神 016, 017, 156, 157, 159, 160, 161,
 162, 163, 164, 169, 207
 上天燈 057, 066, 078, 079, 174
 下天燈 057, 066, 078, 079, 088, 174
 乞雨 018, 213, 217, 218, 219, 221, 222, 224,
 225, 226, 227, 230, 238, 241, 248, 263,
 264

四畫

文筆亭 017, 143, 146, 147, 148, 149, 150,
 151, 152, 153
 日本伯公 043
 井神 017, 019, 142, 156, 164, 165, 166, 167,
 168, 260
 王爺奶回娘家 035, 054, 057, 058, 059,
 062, 063, 066
 天燈尊神 017, 019, 058, 066, 078, 079, 080,
 081, 082, 083, 084, 085, 086, 087,
 260

化胎 016, 017, 156, 160, 162, 163, 164, 187
 天公龕 016, 172, 183, 184, 185
 公廨 017, 020, 211, 221, 222, 223, 225, 227,
 228, 247, 261
 五福紙 171, 207, 208
 太上老君 251, 253, 256
 內埔開基伯公 080, 081, 088

五畫

民主千歲（民主公王、民主公） 038, 039, 049
 石磨公 042, 043, 048, 049, 125
 石獅神 017, 019, 058, 066, 067, 068, 069,
 070, 071, 072, 073, 074, 075, 076,
 077, 260
 田中將軍 046, 047
 半月池 016, 017, 156, 160, 163, 164
 平埔祭儀 016, 017, 018, 020, 205, 211, 218,
 222, 247, 257, 261, 263
 仙姑祖 212, 217, 218, 219, 235
 冬尾戲 019, 241, 242, 243, 245, 246, 247,
 261

六畫

庄頭廟 016, 017, 018, 019, 020, 030, 031,
 032, 034, 087, 094, 111, 114, 130,
 132, 175, 251, 259
 地方神 019, 037, 038, 039, 044, 045, 048
 老壽食福 016, 176, 181, 182
 老先生（神農大帝） 017, 019, 034, 035, 038,
 049, 142, 158, 185, 186,
 198, 199, 202, 203, 218,
 246, 251, 253, 260
 肉酒 019, 221, 245, 246, 257
 老祖 055, 211, 214, 251, 252, 253, 254, 255,
 256, 257, 261, 262

七畫

- 巡男丁 066
 伯公 016, 017, 018, 043, 044, 066, 078, 080,
 081, 086, 142, 143, 148, 149, 150, 152,
 154, 156, 157, 160, 162, 163, 165, 168,
 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 178,
 179, 181, 182, 183, 186, 202, 203, 244,
 252, 260
 研仔佛 251, 257

八畫

- 保箠大將軍 045, 047, 048
 東港迎王平安祭典 073, 091, 093, 094, 104
 金花 171
 雨王 018, 020, 219, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 229, 230, 234, 235, 238, 239, 241,
 264
 姥祖娘娘 255, 256

九畫

- 南州迎王平安慶典 105
 拜新丁 016, 017, 172, 174, 175, 176, 177,
 178, 179, 180, 181, 182
 拜半年板 202, 203
 祖靈崇拜 213, 223, 247, 248, 251

十畫

- 馬卡道族 016, 018, 019, 020, 051, 205, 207,
 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
 216, 217, 219, 220, 223, 224, 225,
 228, 229, 230, 234, 235, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248,
 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
 256, 257, 260, 261, 263, 264
 鄔府將軍 039, 040, 049

十一畫

- 槌口勝見 045, 046, 048
 做福 016, 017, 142, 172, 173, 174, 175, 176,
 177, 179, 180, 181, 182, 183, 203, 260

十二畫

- 渡狐 016, 017, 067, 142, 172, 182, 260
 番戲 210, 211, 213
 鹿文 227, 228, 229, 230, 238, 239

十三畫

- 敬字亭 016, 017, 143, 146, 147, 148, 149,
 150, 151, 152, 153, 203
 楊公仙師 156, 157, 158, 159
 楊公墩 156, 157, 159, 160, 164
 跳戲 018, 019, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
 216, 217, 218, 221, 222, 223, 225, 226,
 227, 235, 242, 251, 252, 253, 261, 264

十五畫

- 盤花 061, 171

十七畫

- 還福 016, 017, 142, 172, 173, 174, 175, 176,
 182, 203, 260
 還神 016, 017, 142, 172, 182, 183, 260
 龍頭簪 217, 219, 224, 241, 247, 248

十八畫

- 雞爺 040, 041, 048, 049

著者簡介

戴文鋒，1961年生，臺南人，臺灣大學歷史學學士、成功大學歷史語言研究所碩士、中正大學歷史研究所博士，日本國立一橋大學言語社會研究科客員研究員（1999～2000），現任國立臺南大學臺灣文化研究所教授兼所長。曾任臺南大學臺灣文化研究所所長（2004～2007）、臺南市（合併前）文獻委員會文獻委員、臺南市社區文化營造推動小組委員、臺南縣傳統藝術民俗及有關文物審議委員、臺南縣南瀛學推動小組委員暨學術講座組副召集人、全國高中臺灣人文獎評審委員；現為行政院文化部傳統藝術民俗及有關文物審議委員、南瀛國際人文研究中心研究員、臺南市文獻委員會文獻委員、臺南市傳統藝術民俗及有關文物審議委員、《臺南文獻》編輯委員、臺南市南瀛文化資產保護協會顧問、臺南市萬皇宮文化顧問、高雄市立歷史博物館典藏委員、高雄市傳統藝術民俗及有關文物審議委員、高雄市古物審議委員、《高雄文獻》編輯委員、屏東縣傳統藝術民俗及有關文物審議委員。

擅長學術領域為臺灣史、臺灣民俗、臺灣民間信仰、臺灣文化資產，重要專著有十餘冊，包括《府城媽祖行腳》（臺南市文化資產保護協會，2002）、《萬年傳香火、世代沐法華——萬華寺廟導覽》（萬華社區大學，2002）、《萬華觀光案內》（原書名：《萬家燈火輝煌；臺北古早繁華》，中譯日，與葉蓁蓁合譯，2004）、《走過·歷史·記憶——鏡頭下的永康》（永康市公所，2008）、《萬年縣治所考辨》（臺南縣政府，2009）、《東山鄉志》（東山鄉公所，2010）、《在地的瑰寶——永康的民俗祭儀與文化資產》（永康市公所，2010）、《永康的歷史遺跡與民間信仰文化》（永康市公所，2010）、《跨越族群藩籬與閩客聚落社交網絡的形成——王爺奶奶回娘家傳統民俗活動之研究》（屏東縣政府，2013）、《重修屏東縣志——民間信仰》（屏東縣政府，2014）、《重修屏東縣志——教派宗教》（屏東縣政府，2014）等書。

主編各類文史學術專書，達二十餘冊，包括《葉笛全集·新詩卷（一）、（二）》、《葉笛全集·散文卷（一）》、《葉笛全集·評論卷（一）～（四）》、《葉笛全集·翻譯卷（一）～（九）》、《葉笛全集·資料卷（一）、（二）》（計18冊，國立臺灣文學館，2007）、《葉笛文學學術研討會論文集》（國立臺灣文學館，2007）、《七股篤加地區與邱姓宗族學術研討會論文集》（臺南縣七股篤加社區發展協會，2009）、《南瀛歷史、社會與文化（二）》（臺南縣政府，2010）等書。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

重修屏東縣志：民間信仰 / 戴文鋒著. -- 屏東市
：屏縣府, 民103.11
面；21X29.7公分
ISBN 978-986-03-9741-3(平裝附光碟片)
ISBN 978-986-03-9742-0(精裝附光碟片)
1.方志 2.屏東縣

733.9/135.1

102026375

重修 屏東縣志
民間信仰

發行人：曹啟鴻

著者：戴文鋒

審查委員：余安邦、阮忠仁、林淑鈴、徐正光、徐芬春、浦忠成、童元昭、楊翠、廖瑞銘、蔡篤堅、
鄭先祐（依姓氏筆畫排序）

出版機關：屏東縣政府

地址：90001屏東市自由路527號

編印單位：屏東縣政府文化處

地址：90054屏東市大連路69號

電話：08 - 7360330

出版日期：民國103年11月

企劃執行：邱永順

美術監製：林顯彰

設計編輯：許淑菁、李冠融、楊惠芳、莊一弘、游文宏、林詩儒、陳維珊、黃雅純

排版監製：博麗彩色印刷股份有限公司

地址：高雄市三民區鼎仁街8號

電話：(07) 3423800

傳真：(07) 3474417

平裝定價：450元

精裝定價：500元

展售處：五南文化廣場（全省五南文化廣場）<http://www.wunanbooks.com.tw>

國家書店（松江門市）<http://www.govbooks.com.tw>

版權所有·翻印必究

平裝 GPN：1010301936 ISBN 978-986-03-9741-3

精裝 GPN：1010301955 ISBN 978-986-03-9742-0

著作權管理訊息

著作財產權人：屏東縣政府文化處

本書保留所有權利，欲利用本書全部或部分內容者，須徵求著作財產權人同意或書面授權

請洽屏東縣政府文化處（電話：08-7360330）