

# 國立交通大學

## 客家文化學院 客家社會與文化碩士在職專班

### 碩 士 論 文

美濃龍肚清水宮的福首與堂主

Leader of the Ritual and Master of the Temple in Chingsuei  
Temple at Longdu , Meinong

研 究 生：吳昭慧

指 導 教 授：羅烈師 教授

中 華 民 國 九 十 七 年 七 月

# 國立交通大學

## 客家文化學院 客家社會與文化碩士在職專班

### 碩 士 論 文

美濃龍肚清水宮的福首與堂主

Leader of the Ritual and Master of the Temple in Chingsuei  
Temple at Longdu , Meinong

研 究 生：吳昭慧

指 導 教 授：羅烈師 教授

中 華 民 國 九 十 七 年 七 月

美濃龍肚清水宮的福首與堂主

Leader of the Ritual and Master of the Temple in Chingsuei Temple  
at Longdu , Meinong

研究生：吳昭慧

Student : Chao-Hui Wu

指導教授：羅烈師

Advisor : Lieh-Shih Lo

國立交通大學  
客家社會與文化碩士在職專班  
碩士論文

A Thesis

Submitted to Degree Program of Hakka Society and Culture

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

In

Degree Program of Hakka Society and Culture

July 2008

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十七年七月

# 美濃龍肚清水宮的福首與堂主

學生：吳昭慧

教授：羅烈師教授

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班

## 摘 要

本研究以南台灣高雄縣美濃鎮龍肚清水宮的祭祀組織與廟務組織的福首與堂主，來強化目前學界對地方社會構成法則的論述。

清水宮一年有三次重要的祭典活動，分別為起福、完福與祖師爺誕辰祭典，而一年三次的祭典中，共有兩個崇拜的對象，一是天公，一是清水祖師。祭典最為特別的是儀式的進行內容與祭典的組織。清水宮的祭儀均是以三獻禮進行，其中祭典儀式的主持者，並非專業的儀式專家，而是社群中的個人，並且某種程度是社群中的菁英。在祭祀組織上，龍肚客家人以村民自願擔任的福首制度作為祭祀組織，而非結構性的由村庄居民義務輪值擔任祭祀組織，凸顯出龍肚在祭祀組織與儀式進行上，要靠更多地方頭人或是社群菁英的個人性才使「組織」成為可能，祭典活動也透過這些個人的人際網絡拉繫而得以完成。筆者研究的範圍內，廟宇的祭典與廟務卻並非依照此種輪庄制度運作。再者，漢人聚落常以爐主頭家作為祭祀組織中負責祭典經費出資者的頭銜，但是，此頭銜在筆者的研究範圍內卻是近年才使用的稱謂，在地方上仍不普遍。龍肚地方公廟的堂主一職，由龍肚地區三個里的居民當中，挑選出某位突出的個人擔任，不同於祭祀圈理論所描述，漢人社群組織是以制式化、均質的由社群、聚落村莊輪流擔任祭祀（廟務）組織人選，再由神意挑選決定。換言之，龍肚地方公廟的堂主一職，與堂主產生方式，某種程度強調了此地域組織由社群菁英來領導的個人化特質。

關鍵字：福首、堂主、龍肚、祭祀組織、廟務組織

Leader of the Ritual and Master of the Temple in Chingsuei Temple  
at Longdu , Meinong

Student : Chao-Hui Wu

Advisor : Dr.Lieh-Shih Lo

College of Hakka Studies Degree Program of Hakka Society and Culture  
National Chiao Tung University

ABSTRACT

This study Leader of Ritual and Master of the Temple in Chingsuei Tempel at Longdu, Meinong Strengthening a society where the rules on Temple Works Organization and Worship Organization. There were three important festival activities in Chingsuei Tempel. Respectively, from the blessing, End blessing ceremonies and the birth of Zushi Ye. Two of the targets of worship, First god, the second is Zushi Ye. Rituals are carried out by tri-present rite ritual. Who presided over the ceremony is not professional experts, but the community of individuals, and to a certain extent is the community of elite. Villagers Voluntary as leader of ritual for Worship Organization. Rather than structural residents from villages round rotating of worship Organization obligations. Show that ritual and ceremony organizations rely on local chiefs of the elite groups of individuals at Longdu. Festival activities through these individual network and be completed .

The master of the temple candidate from the residents in three villages, selected one of the prominent individuals. This is unlike ritual circle theory, from the community, the village villages rotation of the Organization candidates, and then selection decision by god's will. Therefore, the master of the temple in Longdu and the formation of the master show that community organizations is led by community elites.

Keywords : leader of ritual 、 master of the temple 、 Longdu 、 worship organization 、 temple works organization

## 誌 謝

終於到了書寫謝誌的時刻，儘管這一路像是爬坡行走，時而有及時且美麗的風景，時而喘息想要放棄，但還是走過了這一路的行旅。

2007 客家文化學院第一次田野實作課程，與同學們一起來美濃，幾天後，在龍肚師爺壇外等待學姐出借的一本庄誌，一場午後急雨，師爺壇成了我們幾位同學躲雨的地方，此後，改變了我的碩士論文田野地點與研究主題。

從新竹南下至美濃的視野，是另一個風景，我的田野地點從新竹芎林變成美濃龍肚，要感謝羅老師的鼓勵與支持，讓我從惶恐與迷惑中，漸漸在這條路上找到定向。感謝莊英章老師、林秀幸老師擔任論文口試委員，給予論文書寫建議，讓這本論文有更好的呈現。

感謝田野中許多美濃長者的協助，從未拒絕我這客語孱弱的研究生任何的訪談與觀察，包括了清水宮的幾位堂主，鍾榮興先生、鍾啓元先生、鍾沐卿、鍾紹祿先生賢伉儷，以及大爐主陳子文先生、登席辦桌的羅先生、提供禮儀手抄文本的陳招娣女士，還有杉林國中兩位鍾主任提供珍貴的口述資料，劉崇加老師幫忙尋覓提供報導人，特別感謝游承瑄、劉崇加夫婦，收容我在美濃田調的日子，你們大安居的客廳，讓我敲出一篇篇的田野筆記，才有這篇論文的產出。

美濃豔陽下田調的日子，我曾浪漫的想像成我的托斯卡尼生活，但其實，田調時的迷惘失落與激動興奮總是交織纏綿。感謝專班同學黃美珍，身為在地研究者，同時也給予我很多的協助，偶爾田調訪談後一起討論分享，更是激發思緒的火花。當田調結束回到新竹書寫論文的日期，感謝研究所同學鈺涵、星萍相互扶持與打氣，一路走來，幸好有你們！並感謝專班助教旻秀給予行政上協助，研究生生涯有你們同伴，很是幸運。

另外，要感謝相互牽引彼此人生的我的丈夫，江文雄先生，謝謝你，給予我你認為理所當然的支持與協助，無以回報但我明瞭如此的負荷是人生的珍貴。從新竹南下至美濃的視野，的確是另一個風景。

當 2007 年七月的清水宮鍾堂主對筆者觀察後，立刻於日曆紙便籤寫下一首關於筆者個性描述與未來預期的古詩呈現我眼前，讓我驚奇萬分的感動，開啓了我對美濃龍肚人群的探索，沒料想到，2008 秋季之後，我將離開新竹，我的生活與工作，會繼續在這個南台灣小鎮延續。這，又是人生的另一驚奇。

昭慧  
2008 盛夏·竹東

# 目錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
誌謝.....	iii
目錄.....	iv
表目錄.....	v
圖目錄.....	vi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 文獻回顧.....	2
第三節 研究對象、區域和研究方法.....	11
第二章 美濃鎮龍肚庄的概況與廟宇.....	16
第一節 美濃鎮的地理環境與所屬各庄的開發.....	16
第二節 美濃龍肚庄概況.....	24
第三章 龍肚清水宮的信仰與儀式.....	43
第一節 清水宮廟宇概況.....	43
第二節 清水宮的祭儀.....	47
第三節 龍肚清水宮祭典儀式的特性.....	65
第四章 從福首到爐主：祭祀組織及其變遷.....	68
第一節 龍肚地方公廟的傳統祭祀組織：福首.....	68
第二節 清水宮祭祀組織之變遷：爐主制度的施行.....	75
第三節 祭祀組織與人群整合.....	82
第五章 堂主：廟務組織的重心.....	90
第一節 清水宮的堂主.....	90
第二節 管理委員會.....	104
第三節 台灣漢人民間信仰的組織.....	106
第四節 廟務組織與社群聚落的關係.....	108
第六章 結論 個人化的凸顯：福首、堂主.....	110
參考書目.....	115
附錄一 美濃鎮寺廟資料.....	120
附錄二 龍肚地區歷屆里長.....	123

## 表目錄

表 1-1 民國八十七年褒忠義民節楊梅聯庄祭典的領調調金表.....	5
表 1-2 龍肚地區村里沿革表：.....	12
表 2-1 日治時期美濃地區隸屬變遷.....	19
表 2-2 美濃各寺廟興建年代.....	28
表 3-1 龍肚地區寺廟一覽.....	35
表 3-2 2007 年清水宮冬成福迎請庄內伯公一覽.....	50
表 4-1 新竹枋寮義民廟西元 1909 年調單職稱表.....	83
表 4-2 屏東佳冬昌隆地區起福祭典福首工作項目.....	74
表 4-3 清水宮目前爐主制度.....	76
表 4-4 清水宮歷任大爐主.....	76
表 5-1 清水宮歷任堂主.....	96
表 5-2 歷屆堂主居住里別.....	101



## 圖目錄

圖 1-1 高雄縣位置圖.....	12
圖 1-2 美濃鎮位置圖.....	12
圖 2-1 美濃鎮地圖.....	17
圖 2-2 《台灣縣縣志》彌濃庄附圖部分.....	18
圖 2-3 龍肚地區略圖.....	18
圖 2-4 廣善堂.....	33
圖 2-5 清水宮.....	33
圖 2-6 輔天五穀宮.....	33
圖 3-1 龍肚地區主要廟宇分布圖.....	36
圖 3-2 獅山里朝天五穀宮外觀.....	37
圖 3-3 廣化堂.....	38
圖 3-4 位於廣化堂右前方的惜字亭.....	38
圖 3-5 廣化堂九十七年恩主生福首.....	38
圖 3-6 南山宮九十七年冬成福祭祀組織.....	40
圖 3-9 清水宮起福天公祭壇.....	51
圖 3-10 繞境前堂主身著藍色長衫禮服.....	51
圖 3-11 清水宮繞境路線.....	52
圖 3-7 清水宮 2007 冬福成祭典迎請庄內十六座伯公.....	49
圖 3-8 清水宮廟方將所迎庄內伯公之順序紀錄.....	49
圖 3-12 龍肚、林仔頭、外六寮相對位置.....	63
圖 3-13 林仔頭清聖宮.....	63
圖 3-14 清聖宮祭祀組織.....	63
圖 3-15 外六寮清水祖師廟外觀.....	64
圖 3-16 外六寮清水祖師廟節慶犒賞日期.....	64
圖 3-17 各式禮儀細節手抄本.....	61
圖 4-1 著藍衫禮服出席儀式.....	72
圖 4-2 清水宮祖師爺誕辰登席宴客.....	73
圖 4-3 登席宴客繳交登席費.....	73
圖 4-4 清水宮登席廚師輪值表.....	80
圖 4-5 清水宮九十七年清水祖師爺誕辰自營登席之請帖.....	81

## 第一章 緒論

地方公廟一直以來被視為台灣漢人地方社會的礎石，而輪庄承辦祭典與管理廟務就是公廟的基本運作法則。然而，這一台灣漢人地方社會及人群連結機制的祭祀圈理論，已受到「後祭祀圈理論者們」討論與質疑，本研究亦贊同此質疑，但是認為尚須以更多的實例驗證，以明確地指出祭祀圈理論的貢獻與局限。因此，本研究以南台灣高雄縣美濃鎮龍肚清水宮的堂主與爐主制度，強化目前學界對地方社會構成法則的論述。

位於南台灣的龍肚客家社群，其地方公廟的祭祀組織運作中，並無輪庄、輪值爐主的祭祀組織現象，以龍肚庄清水宮為例，早期祭典的出資者是以自願的四位「福首」作為祭典組織，民國 92 年以後則稱為爐主，以相當個人化的、自願的方式出資祭典費用，完全相異於人類學者對公廟的祭祀圈描述。除了祭祀組織之外，此區域的廟務組織也殊異於台灣其他和聚落，美濃地區廟宇普遍都有「堂主」作為廟務管理人，具有被社群公眾信任的特質，被社群認為是一間廟宇的主持人。

龍肚地方公廟的福首與堂主兩者，呈現出此地區客家社群其地方公廟的祭典組織與廟務管理組織特色。然而美濃由私人發起的鸞堂其實極為蓬勃，而美濃多數地方公廟興起於日治時期以後，相較之下龍肚地區於移墾底定後就興建的清水宮，很早就成為龍肚地區的地方公廟。本研究藉由其祭典與廟務資料，試圖以寺廟民族誌的方式，回應台灣漢人地方社會構成法則之理論問題。

### 第一節 研究動機

祭祀圈理論有段時間一直被人為是是台灣漢人社會奠基的理論模型。除了祭祀範圍內村莊居民有義務性祭祀以及分擔祭典費用外，其中輪值爐主頭家的祭祀

組織與輪庄祭祀的情形，也被視為是台灣漢人移墾社會連結人群的機制。當然，祭祀圈理論在近年受到不少質疑。在北台灣客家聚落，祭祀組織的輪值被視為常態，然而在南台灣的客家聚落，屬於右堆的美濃地區，卻未見到祭祀組織的輪庄、輪值現象，引起筆者的好奇。美濃地區在台灣客家聚落實屬高知名度，不論對象是媒體傳播或是學者的研究，然而在各種以美濃地區為研究樣本、研究範圍的文章中，卻不見以美濃廟宇信仰為主題的研究。但是相對而言，美濃地區廟宇的數量與密度卻又高的令人注目。

民國九十六年七月，筆者參與交通大學客家文化學院在美濃地區舉辦為期一週的田野實習課程中，因緣際會和小組同學停留在龍肚的清水宮。清水宮主祀神明為清水祖師爺，在客家聚落中相當罕見。而客家社群與閩南社群的清水祖師爺信仰，在同樣的信仰主神上，但其祭典及儀式內容上，卻體現了文化及觀念的差異，其中客屬人群對天公的崇拜尤其明顯。而作為一間地方公廟的清水宮，其廟務運作更顛覆了我們對村庄公廟祭典組織與廟務組織的認知。龍肚清水宮傳統祭典組織不是爐主頭家的輪值，而是由四位福首象徵性的認領豬腳，以提豬腳作為下次祭典的主要出資者，並且要負責主辦登席宴客事務；其廟務組織除了現代的管理委員會之外，還有一位堂主，卻不完全同於傳統廟宇內的綜理庶務的香公。歷任堂主中，不少人在美濃地區公共事務中有突出的角色，包括鎮長、議員等、退休公職人員等，也是因其學識能力與背景經歷透過社群中人際網絡被找來擔任廟宇堂主。本研究便透過這個台灣南方客家社群中的地方公廟去理解廟宇祭祀組織與廟務組織的不同樣貌，並更進一步理解其人群連結的機制。

## 第二節 文獻回顧

本文從民間信仰的祭祀組織面向切入探討美濃地區廟宇組織，意欲分析美濃地區客屬人群在寺廟信仰面向中展現何種更深層的意義。筆者承襲祭祀圈理論描述的祭祀組織、以及醮儀組織的理論，並以此來認知、或對比龍肚清水宮爐主與

堂主的特別案例。

## 一、祭祀圈描述中的祭祀組織

在台灣漢人民間信仰的研究中，祭祀圈理論曾被當作一種模型去描述漢人聚落的祭祀組織。「祭祀圈」概念始於日本學者岡田謙，經施振民、許嘉民修飾與試測，以及林美容加以發展至極至。

林美容（1986）對草屯的祭祀圈做了非常全面而且細緻的調查，提出祭祀圈的指標，例如共同出資建廟或者修廟、收丁口錢，或者題緣金、演平安戲、輪頭家爐主、巡境、及其共同活動（如宴客）。在〈由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展〉一文中，更進一步探討「祭祀圈」以及「信仰圈」概念，比較說明兩者的差異與關係，並以彰化南瑤宮為例，認為南瑤宮媽祖超縣市及超族群的大型信仰圈可算是台灣地域性民間宗教信仰組織發展的極致。

祭祀圈指涉一定的地域範圍，以及同庄共居範圍內所有居民義務性共同的祭祀組織與祭祀活動，本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人群的方式。祭祀圈範圍內的居民有義務分擔祭祀費用；信仰圈則是以某一神明或其分身為中心，信徒所形成的志願性宗教組織，其範圍包容性大，超越鄉鎮界線（林美容，2006：29-37）。兩者相較，祭祀圈有一定地域範圍，並有較嚴謹組織，祭祀圈內成員有分攤祭祀費用的共同義務；信仰圈基本上為志願型的信仰組織，神明會為最常有的形式。祭祀圈的成員資格既為義務性與強迫性，基於同庄共居，或是所屬村庄加入某一廟宇有份，故所有庄民都必須共同參與該祭祀組織與祭祀活動。

美濃龍肚庄清水宮，從信徒居住範圍、神明巡境範圍、宴客、廟宇捐助等方面來歸納，可證明清水宮是龍肚庄居民共同參與祭祀活動的公廟，但是清水宮祭典活動的出資，例如平安戲，卻非龍肚庄居民義務性共同出資。早期是由四位「福首」來籌措祭典費用，而在民國九十二年後祭祀組織改為一位「大爐主」、副爐

主以及多位爐主。因此，以龍肚清水宮為中心的地方社會並無祭祀圈所描述的輪值的祭祀組織，顯然龍肚地方社會的人群連結與北台灣部客家聚落，例如以新埔枋寮義民廟為中心並由各庄輪值的祭祀組織，有著本質上得差異。

祭祀圈的理論有其限制之處，張珣提出台灣漢人的宗教研究應進入後祭祀圈時代。祭祀圈相關研究討論了祭祀組織而不究問組織與主神的相關性，但事實上，不同主神性格會致使其信仰的祭典組織有不同意義，著重於組織研究的祭祀圈概念無法說明其象徵意義，特別是關於媽祖的祭祀組織及祭祀行為，是以媽祖信仰的研究者敏銳的指出祭祀圈研究的侷限性。張珣提出祭祀圈符合日本村落概念，但是較之於台灣村廟，則無法達成共同體之功能，所以台灣宗教研究應重視其象徵體系，探討文化脈絡，與歷史的軌跡以及民間與官方、神與人的相關性，回歸本土性質。因此，台灣漢人宗教研究應進入「後祭祀圈研究」的新時代（張珣，2002b）。

關於清水宮的祭祀組織，筆者認為祭祀圈理論可以描述我們所熟知的公廟祭祀組織，卻不能描述一間廟宇如何變遷過渡到村庄公廟的動態過程。

## 二、地方公廟的運作組織：廟務組織與祭典組織

台灣漢人廟宇祭典組織在不同社區、不同社群各有其殊異，但又有類似之處。台灣廟宇的祭典組織通常可以分為醮壇（典）組織與醮局組織。醮壇組織主要負責祭典之祭祀工作，以及祭典所需費用；而醮局組織則為祭典中事務處理的分工。劉枝萬（1983）直接地將建醮祭典的組織分辨類別，指出醮壇組織乃祭祀組織，而醮局組織是事務系統，此兩種組織在寺廟醮典中並不互相牴觸。劉氏更說明出信徒所最關心的是前者，因為醮壇組織被相信與人民休咎有關。若以劉氏紀錄的桃園縣中壢市建醮祭典為例，其醮壇組織以斗燈柱首為主體，並且將各斗燈柱首的姓名印刷於大型紅紙，貼告於廟宇內外，俾信徒全體周知，以資鼓舞捐款輸誠。此紅紙稱為「柱首單」或「調單」。「柱」在閩南語或客語即發音成「調」

(羅烈師 2004： 25)。通常醮壇組織中最高職位設「總經理」一人，等於醮主；並設經理、爐主。其次為「主會」、「主醮」、「主壇」、「主普」即所謂「四大柱」，又分總、正、副等名目。四大柱通常是醮務組織的核心：主會是各壇的總監督；主醮則督導道士；主壇負責辦理祭壇的設置以及清除；主普則是負責普渡，辦理普施賑濟。四大柱之外，尚有其他斗燈首份，此編制加上五大壇即為醮壇組織。

一般斗燈首之「首份」名目，多採自神名或吉祥詞句。並且常見多人共用一「首」，例如中壢市建醮祭典中，「五穀首」有三百九十四人，「平安首」有二百二十七人次，「福德首」有一百六十五人。平安首即為吉祥詞句，福德首是指福德正神即土地公。中壢醮柱首單所列人名有一千多人，女性亦有一百一十多人名列其中。另外我們也可以在民國八十七年褒忠義民節楊梅聯庄祭典的領調「調金表」也可看出祭典組織的階序。

表 1- 1 民國八十七年褒忠義民節楊梅聯庄祭典的領調調金表

調別	調金	備註
總正爐主	60000	固定由陳泰春認領
總副爐主	50000	固定由彭泰和認領
正爐主	35000	全部由十三位祭典委員認領
副爐主	30000	全部由十四位祭典委員認領
總主會	20000	
總主醮	16000	
總主壇	12000	
總主普	10000	
總總理	8000	
總經理	6000	
經理	5000	

各斗燈首	3000	計玉皇首等十八種
------	------	----------

資料來源：褒忠義民節楊梅祭典會 1998「褒忠義民節輪值楊梅聯庄祭典調別調金表」，轉引自賴玉玲 2001:220，以及羅烈師 2004:26。

值得注意的是，醮壇組織中的調（柱）層級，在台灣地區的醮儀中，基本上仍然存在，但是地位有非常大的差別。將醮壇組織視為祭典的分工體系，有些地區依然是核心，而某些地區則轉化為地域性的輪值單位，甚至某些只是單純的斗燈首。某些地區調（柱）仍然具有重要地位，某些則已經邊緣化，甚至無關輕重（羅烈師 2004：25）。這正好符合了劉枝萬先生所言，台灣漢人之廟宇祭典組織在不同社區、不同社群各有其殊異，但又有類似之處。

以此來推論龍肚庄清水宮在民國九十二年以前的祭典組織的四位「福首」大約屬於四柱的層級，在祭典意義上確實也符合清水宮的醮儀核心地位。

雖然醮局與醮壇不是常設的組織，是地方公廟進行大型祭典或「作醮」時才有的，但是我們仍可以從中觀察祭典時的組織類別。筆者也認為這種非常設的組織與廟宇之「福首」等常設組織有其相似性。祭典（祭祀）組織中的「福首」一詞，最常出現在土地公信仰的祭祀組織中。台灣土地公信仰的祭祀組織，就是以福首來稱呼。台灣漢人聚落的文化景觀中，聚落四周常有大小形式不一的土地伯公廟，有所謂田頭田尾土地公，意味著居民希望受到土地伯公的庇祐，祈求四境平安，農作物豐收，因此在土地伯公的範圍內，即可視為漢人拓墾過程中，一個村莊的建立。而民間信仰的「起福」與「完福」之習俗，盛行於漢人聚落之中。依據《續修台灣府志》記載，台灣漢人的歲時活動「二月二日，各街社里逐戶鳩金演戲，為當境土地慶壽。張燈結綵，無處不然，名曰「春祈福」。中秋祭當境土地，張燈演戲，與二月二日同，春祈而秋報也」。《諸羅縣志》也記載「年中逢二月二日，街衢社里，斂錢演戲，賽當境之土神，蓋倣古春祈之意，中秋，祀當境土神，與二月二日同，倣秋報也；祀時歌吹相聞，為之社戲」。《重修鳳山

縣志》記載：「城市鄉村斂錢演劇，賽當境土神，即古春祈穀之意，盡越乃止」，「八月中秋，祭當境之土神，與二月二日同；春祈秋報也。」目前南部的客家人，依然保留「作福」的稱呼與習慣。北部客家族群，一般稱為「食福」，《淡水廳志》記載：「歲時祈報，里中鳩錢祭社，祭畢飲，謂之『食福』。」由歷史文獻顯示，春祈秋報，在台灣的客家聚落之中，非常盛行。

台灣南部六堆各庄聚落有「作福」與「完福」的祭典活動，多是求一村之主的福德正神保佑之行事。作福與完福的組織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，舉行三獻禮祈求今年村中老幼平安、風調雨順、五穀豐登，費用都由福首負擔。中午在福德祠前，宴請上壽老輩，同伸祝賀之意。目前在客家地區之中，尚保存著這種活動。作福與完福之儀式，其所指的是，在新的一年的起始裡，祈求未來，完福則是在冬季前，從廟中之神明，選擇吉日來舉行完福。歲末之時，客家地區皆舉行完福儀式；各地方習俗不同，連帶著儀式進行的方式也不同；猶如北部桃竹苗地區，在年尾時各地會上演平安戲，可以說是「春祈秋報」之意（戴正倫，2004）。而本研究的調查地點龍肚地區，福首制度不僅作為伯公信仰的祭祀組織，並且也延伸引用至廟宇信仰。但更為特殊的現象是，龍肚地區不論土地公信仰或廟宇信仰都不以「輪值」的方式產生福首。在此，福首的產生方式不以血緣、聚落地緣來輪值，多以自願或前任福首徵詢的方式產生。此挑戰了祭祀圈理論所描述的漢人地方社會的構成與人群的連結，須透過義務性的輪值祭祀來達成，但龍肚的例子卻凸顯了很大的自由性與個人性。因此筆者將研究調查重點放在龍肚廟宇祭祀組織的福首的產生方式以及社群面臨變遷所產生的新制度。

除了祭祀組織外，本文也將研究重心關注於維繫廟宇運作的廟務組織。美濃地區廟宇普遍上都有一位「堂主」，堂主不僅須負責祭典時的事務組織，在平時的廟務管理上也有其特殊的位置。然而堂主又不同於常人印象中負責廟內事務的「香公」或「廟公」。「堂主」一職，也與台灣民間信仰廟宇內的管理委員會不同，管理委員會為政府或國家統治者以法律制度介入地方廟宇運作的機制，而堂主則

為美濃地區的廟宇運作不可分割的一部分，此充分顯現出美濃地區民間信仰廟宇組織的特殊性。筆者預計以清水宮為切入點，探討其祭祀組織與廟務組織及其關係。

### 三、美濃地區民間信仰研究

關於美濃地區傳統信仰的研究中，與文字崇拜最顯著相關的就是敬字亭與聖蹟會的信仰活動。張二文指出在美濃鎮內獨立的敬字亭就有五座<sup>1</sup>，另外有一些附屬於廟祠內，目前有紀錄的總共 25 座（張二文，2005）。龍肚庄清水宮廟前右側就有聖亭一座，廟址附近尚有一座獨立的龍亭敬字亭。美濃敬字亭的信仰活動又與廣善堂成立的聖蹟會息息相關。美濃地區聖蹟會的活動主要以廣善堂為中心，聖蹟會成立於大正九年，成員遍及全鎮，由會員負責各庄聚落的字紙收集並送至敬字亭焚化，且定期集中字灰，在每年的農曆正月初九天公生日當天，由會員恭迎聖蹟，送到美濃河傾倒，在舉行誦經放生法會的儀式，傳達對文字的禮敬。近九十年來，會員採世襲制，傳承至今。然而廣善堂其實是美濃地區重要的鸞堂信仰廟宇，也是美濃四大善堂之一。<sup>2</sup>

所謂的鸞堂是指以扶鸞為主要活動的宗教結社，崇拜的主神多為恩主，有的學者因此稱之為「恩主公崇拜叢」（鄭志明 1988：92）。而日本警察的調查報告則稱其為「降筆會」。<sup>3</sup>

台灣的鸞堂信仰隨著漢人移民而來，在清朝末年台灣的鸞堂共同點是，大多由士子、讀書人創設組成，這批知識份子認為扶鸞活動是孔子聖道的表現，藉著鸞書，宣揚儒家倫理道德，以補宣講之不足。扶鸞活動可以說是儒家通俗化、宗教化的表徵（王見川 1996）。

扶鸞是指神靈透過人運用筆或桃枝在沙盤上寫字，後由一人唱出神意，另一

<sup>1</sup> 瀾濃庄敬字亭、金瓜寮、龍肚庄、上庄仔、下九寮等五座敬字亭（張志遠 2006）

<sup>2</sup> 美濃廣善堂、南隆輔天五穀宮、廣興善化堂、祿興里石橋仔善誘堂（美濃鎮誌 1996）。

<sup>3</sup> 恩主公信仰指崇拜主神為關聖帝君、孚佑帝君、司命真君。

人筆錄，整個過程叫做扶鸞，參與此活動的人稱為鸞生(王見川 1996)。扶鸞活動的降筆抓藥的醫療行爲，在清末日治初期甚至用來輔助戒煙，因此日治時代初期，鸞堂祈禱戒煙到處盛行(王世慶 1986)。台灣在日人統治下，民間藉著鸞堂作為漢學教育的場所以延續漢學知識。

現代學者在分析漢人宗教常用一種分類的概念，即「制度化宗教」和「普化的宗教」。所謂制度化宗教包含三要素：獨立的教義系統、獨立的崇拜形式和獨立的組織；而普化的宗教則是指宗教信仰與儀式，混合於生活習俗之中(Yang 1978:294-295，轉引自王見川 1996)。佛教、道教可說是制度化宗教；普化的宗教則近似民間信仰。鸞堂則是處於制度化宗教與普化宗教之間的一種宗教信仰，在漢人的宗教生活中扮演重要角色(王見川 1996)。宋光宇運用善書資料說明鸞生在清末台灣社會是推行基層教化工作的人，也是地方上的知識份子(宋光宇，1994)。因此，台灣早期鸞堂與地方仕紳關係密切。陳南要則指出，鸞堂的傳布主要是以鸞法的傳承有關，而所謂鸞法的傳承，是指正鸞的養成（陳南要，1974）。陳氏指出正鸞是鸞堂的靈魂人物，而成為正鸞的條件，除本身具備優秀的國學基礎、品行修養外，並要有定靜的功夫，始能扶鸞傳真神意（魏志仲，1977）。

由鸞堂信仰的文獻對照龍肚田野調查資料，大部分的歷任清水宮堂主，多符合或類似鸞生的某些特質，即有「國學基礎、品行修養」。但是清水宮崇拜的主神是清水祖師，並非狹義的鸞堂信仰，清水宮亦無扶鸞或降筆的活動。在龍肚，堂主除了漢學造詣和品行的要求外，還有一重大指標是，被社群所認可的「聲望」。此為與鸞生最為不同之處。然而龍肚庄內尚有一間符合狹義鸞堂信仰的廟宇，廣化堂（龍山寺），主祀三恩主。廣化堂於民國 40 年代尚有進行扶鸞著書，並印刷成小冊善書流傳於其他廟宇中。龍肚廣化堂的老鸞生至今依然服務著龍肚地區的地方公廟，即清水宮，為清水宮進行誦經與三獻禮等儀式的主持。在此我們可瞥見鸞堂信仰與地方公廟的結合。甚至挑戰了鸞堂信仰，其實不是單獨的存在於所謂的「鸞堂」這樣的廟宇中，而是鑲嵌在傳統的俗民社會中，體現了常民的知識系統以及宇宙觀。

此外，本研究的主要研究場域為南台灣的美農地區，以美濃地區為研究範圍的國內碩博士論文共有 76 篇，國外學者以美濃地區為田野場域的，有孔邁隆 (Myron Cohen)、巴伯頓 (Burton Pasternak) 等，孔邁隆關注的是關於嘗會、祖嘗、神明會等清末土地商品化的分析，其以美濃民間古文書 (包括地契、帳冊等) 中各種「土地轉移」的關係進行其商品交易現象的分析時，發現土地在清末時期彌濃社會已相當商品化，在臺灣漢人社會中的「租佃權」、「小租權」，以及「大租權」，孔邁隆將之視為土地商品化的特徵，提出土地的持有與持股的概念相近，孔邁隆以各種嘗會的運作予以解釋土地持分的經營管理，除了有上百個家族性的公嘗 (嘗會) 之外，廟宇也有所謂的祭祀公業，以及孔夫子嘗等神明會，可證在晚清時期美濃地區的嘗會運作就已經非常蓬勃，但在本文研究範圍內，廟宇信仰的神明會組織並不明顯 (Cohen, 2005)。巴伯頓 (Burton Pasternak) 則是以人口統計資料分析婚姻型態、婦女生育力、婦女勞動等，以統計資料做社會人類學的分析。

這些關於美濃的研究篇章中，目前針對傳統漢人民間信仰之主題的探討實屬少數，僅四篇，並且是以儀式、風水、土地公信仰、文字崇拜等主題來詮釋美濃漢人的宇宙觀。<sup>4</sup>然而這些主題卻都沒有注意到到美濃地區關於廟宇信仰，沒有輪庄的祭祀方式，並且無輪值爐主頭家來負責舉辦祭典的祭祀組織。若以祭祀圈理論判斷，莫非是美濃地區的廟宇信仰淡薄？或是美濃沒有地方公廟的信仰與組織。但整個美濃鎮廟宇的數量、密度卻相當傲人，而清水宮在龍肚更代表其社群的公共性或共有性。顯然人類學家以祭祀圈理論描述並解釋台灣漢人人群連結的方式，在美濃龍肚並非如此，那麼龍肚地區的人群又是如何連結便更引人好奇。

---

<sup>4</sup> 柯佩儀，《台灣南部美濃地區客家三獻禮之「儀式」與「音樂」》，台北：台北藝術大學音樂所碩士論文，2002。李允斐，《清末至日治時期美濃聚落人為環境之研究》，桃園：中原大學建築研究所碩士論文，1989。張二文，《美濃土地伯公之研究》，台南：台南師院鄉土文化研究所碩士論文，2001。蔡慧怡，《台灣惜字風俗之研究——以南部六堆客家村為例》，台南：台南師院鄉土文化研究所碩士論文，2002。

### 第三節 研究對象、區域和研究方法

#### 一、研究對象與區域

筆者以美濃的龍肚地區之廟宇信仰為主要研究對象，並以龍肚清水宮為中心，研究有關清水宮歷史、祭祀組織及其廟務組織。美濃鎮全鎮有六十九座寺廟，依照高雄縣民政局分類資料，一貫道寺廟兩座、佛教寺廟二十九座，而道教寺廟有三十八座。<sup>5</sup>其中佛教寺廟大多奉祀觀世音菩薩與釋迦牟尼佛；而道教寺廟中，祭祀媽祖的寺廟有五座，為數最多，但普遍而言，道教寺廟所奉祀之主神沒有集中於特定的神祇。但是政府以佛教、道教作為民間宗教信仰的分類方式，不見得符合實情。

根據筆者田野調查所得，美濃地區傳統民間信仰廟宇完全沒有輪庄、輪值祭祀的現象。在高雄縣民政局寺廟登記資料中，美濃鎮每間廟宇都依照寺廟登記規則設有負責人，負責人往往就是所謂的堂主。廟宇可能以堂主之名進行政府主管機關所要求的寺廟登記，或以堂主之名參加中國佛教會等宗教組織。在美濃，堂主被視為廟宇的負責人。目前堂主制度隨著管理委員會制度進入傳統廟宇內運作並產生影響，堂主在不同廟宇中以不同的方式與管理委員會制度作結合或分工。有些廟宇中，堂主身兼社團法人或財團法人的理事長、或堂主兼任管理委員會的主任委員，副堂主則為副理事長或副主任委員。關於新任堂主的選出，有的是由管理委員會推選出堂主；有些則是由舊任堂主與管理委員會找出幾位屬意的人選，再以擲筊的方式由神意選出聖筊最多的人選，為新任堂主。

在層次上，美濃的六十九間廟宇中有廟宇些類似於該聚落的保護神，相當於聚落的信仰中心，例如：廣善堂主祀三恩主為瀾濃庄信仰中心、清水宮主祀清水祖師為龍肚庄信仰中心、中壇的輔天五穀宮主祀神農大帝、興隆里的三山國王宮主祀三山國王。

本研究主要對象清水宮，其所在區域位於台灣高雄縣美濃鎮的龍肚地區（詳見圖 1- 1 高雄縣位置圖）。美濃位處於屏東平原之北部，是台灣南部的一個城鎮。

---

<sup>5</sup> 見附件一。

地形上為山區平原地形，東鄰高雄縣六龜鄉，東南鄰屏東縣高樹鄉，南鄰屏東縣里港鄉，西鄰旗山鄉，北鄰杉林鄉。全鎮水文系統豐富，有荖濃溪與其支流美濃溪貫穿全境。清代隸屬鳳山縣港西上里，至民國三十五年隸屬高雄縣美濃鎮。



圖 1- 1 高雄縣位置圖<sup>6</sup>

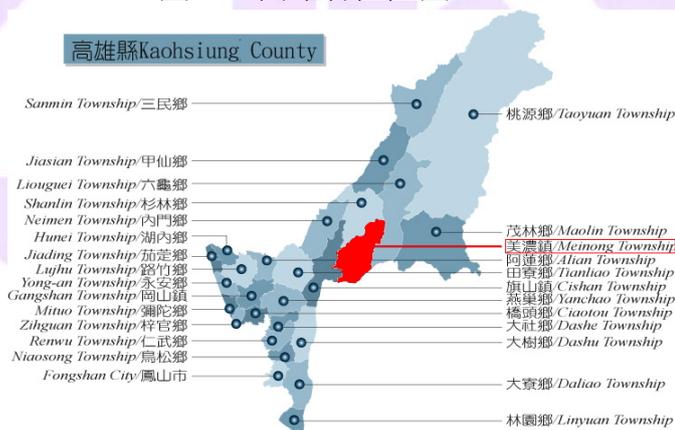


圖 1- 2 美濃鎮位置圖<sup>7</sup>

美濃地區若依照開墾時間不同可以區分成三大區塊，分別為美濃區、龍廣區、南隆區。清水宮位於龍廣區的龍肚地區，包含龍肚里、龍山里以及獅山里三里，在日治時期隸屬於高雄州旗山郡美濃街，此三里小字名分別為：龍肚、橫山尾、大崎下與河邊寮。大字名則均為龍肚。明治四十二年以前則隸屬於阿猴廳蕃薯寮支廳港西上里，街庄名稱龍肚庄。以下表 1- 2 整理龍肚地區三個村里沿革表：

光復後	明治 42 年～大正 9 年	日治初期	清代
高雄縣美濃	高雄州旗山郡龍肚庄	阿猴廳蕃	鳳山縣港西

<sup>6</sup>圖片來源：Tainwan Gazetteer(<http://gis210.sinica.edu.tw/placename/>)

<sup>7</sup>圖片來源：Tainwan Gazetteer(<http://gis210.sinica.edu.tw/placename/>)

鎮	(大正 9 年~光復，瀾濃改名美濃，原瀾濃、龍肚、中壇合併為美濃庄)		薯寮支廳 港西上里	里
里名	大字名	小字名	街庄名	街莊名
龍肚里	龍肚	龍肚	龍肚庄	龍渡庄
龍山里	龍肚	橫山尾	龍肚庄	橫山尾 龍肚庄
獅山里	龍肚	大崎下 河邊寮	龍肚庄	大崎下 河邊寮

資料來源：參考《重修台灣省通志》，卷三住民誌地名沿革篇，台灣省文獻會，1995，頁 993-994。

本文主要研究對象清水宮即位於美濃龍肚庄西角。龍肚處於美濃鎮之西南方，舊時稱為龍肚庄。龍肚庄的開墾始於清朝乾隆二年，由陳、羅、蕭等六姓二十餘人在龍肚庄進行的開墾工作，是美濃地區繼瀾濃庄開庄後的第二個漢人聚落。<sup>8</sup>

龍肚庄清水宮的主祀神為清水祖師。清水祖師爺在一般大眾印象中被認為是福建安溪人之守護神。清水祖師又名蓬萊祖師、普庵祖師等，也俗稱祖師公，在中國，原是宋代的一位僧人，死後成為中國閩南地區有較大影響力的佛教俗神之一。<sup>9</sup>隨著漢人移民的足跡，其所信仰的神明也隨著漢移民及拓墾的腳步傳播而至。龍肚的清水祖師信仰即與龍肚的開墾過程有關，並且是為漢移民至南台灣開墾後的二次移民。清代漢人的開墾腳步進入至荖濃溪沖積出的平原後，為了取得耕地以及族群的衝突等因素，又再從大路關等地遷徙至美濃地區。瀾濃開庄於清乾隆一年，而龍肚開庄於乾隆二年。漢人的開墾腳步走到龍肚地區，其前一站是屏東平原的武洛、里港土庫的林仔頭等處。清水祖師爺信仰在龍肚地區建立，便是因為荖濃溪的氾濫以及洪水的侵擾，使得位於土庫林仔頭的駐寮祖師爺廟被荖濃溪氾濫的洪水冲破後，其中幾個姓氏家族便將清水祖師爺從林仔頭攜帶著遷

<sup>8</sup> 美濃鎮公所，《美濃鎮誌》上冊，1997年，50頁。

<sup>9</sup> 中國福建地區的佛教俗神主要是由僧侶演變而來，福建地區有大影響力的佛教俗神除清水祖師外，尚有定光古佛、三平祖師及扣冰古佛。

移，進而北上前進至龍肚開庄定居，清水祖師爺信仰也在龍肚地方確立並具有地方性，成為台灣較屬罕見的客家人群的信仰神明。

現今龍肚清水宮的信眾大多為美濃龍肚庄地區龍肚里、龍山里、獅山里等三個里的居民，其中絕大多數為客屬族群。目前行政區劃的龍肚、龍山、獅山等三里約是清代龍肚庄範圍。龍肚清水宮每年例行祭祀慶典儀式有三次，分別是年初的起福、年尾的完福，以及每年正月初六祖師爺誕辰，為龍肚庄居民的重大慶典活動。

## 二、研究方法

本研究透過參與觀察法與口述訪談進入田野現場，從參與觀察中得到祭典儀式展演的過程與廟務組織、祭典組織運作的方式，以及祭典儀式中人與人的互動過程；而口述訪談則是對文獻中缺乏的地方公廟祭典組織與廟務組織的變遷過程做出紀錄。筆者的訪談對象可分成三部份，一為曾經擔任廟務組織的主導人「堂主」；二為祭祀組織的主導人「福首」；其三為龍肚當地屬於清水宮祭祀範圍內的居民。在此三條脈絡下，除了尋訪曾任堂主的男性進行非結構性的訪談，以瞭解其對自身擔任堂主的感想，以及其對於「堂主」的認知理解與觀念之外，也訪談擔任過福首的男性或女性居民，以瞭解福首的工作內容與目前變遷狀況，以及對於擔任福首的認知。並且訪談龍肚地區的社群居民對於祖師爺信仰的集體記憶，還有對於「堂主」、「福首」的認知理解。以錄音、筆記方式紀錄訪談內容，匯集為本文田野資料。

訪談對象為堂主的資料以 T 表示，並加以數字標示為訪談的第 n 位堂主，如 T1、T2 等。訪談對象為曾經擔任過福首、爐主的資料則以 L 表示，L<sub>m</sub> 為男性爐主或福首，L<sub>f</sub> 為女性爐主或福首，同樣加以數字標示為訪談的第 n 位福首。例如，L<sub>m1</sub> 男性福首或爐主的第一位訪談者。其他訪談對象，例如社群居民、祭典辦桌

廚師、誦經及主持行禮儀式的師父等，則以 C 表示，Cm 為男性居民或廚師，Cf 為女性居民或廚師，若此對象有兩次以上的訪談紀錄，則第一次訪談資料為 Cf1：01，第二次訪談資料則為 Cf1：02，以此類推。<sup>10</sup>

文獻研讀方面，本研究以美濃及龍肚地區的手抄文書、書信、照片、地圖、碑記、美濃地區性報紙一月光山雜誌及龍肚地方家族之族譜資料，配合地方志加以佐證。主要的口述及書信提供的報導人均為美濃、龍肚地區擔任過地方公廟祭祀組織的福首、堂主、管理委員人等，以及主持地方公廟祭典的行禮師父、誦經師父與居民、負責祭典登席宴會的辦桌廚師等。也透過這些訪談對象進入廟宇的祭典儀式展演中，以參與觀察方式進行祭典儀式的觀察、並紀錄其繞境路線，以及福首、爐主的工作內容。此外，透過訪談蒐集廟務組織與祭祀組織的變遷資料，尤其近十年美濃地區福首制度的式微與變革方式，試圖以此描繪出龍肚地方社會其人群關係的連結機制。

本文透過上述方法，意圖從美濃的廟宇概況對比龍肚清水宮的地域化，並從龍肚清水宮的祭典儀式、祭祀組織與廟務組織三個切面，拼圖出龍肚清水宮公共性的脈絡，以及美濃廟宇信仰所呈現的個人化特質。下一章我們先瞭解美濃廟宇概況，而要瞭解美濃的廟宇，便需從清代美濃地區的開墾與漢人聚落的形成談起。

---

<sup>10</sup> 龍肚祭典辦桌廚師誦經及主持行禮儀式的師父亦為聚落內之居民。

## 第二章 美濃鎮龍肚庄的概況與廟宇

美濃為台灣南部的客家聚落，相較於台灣南部其他地區，為較晚開發的區域。以下我們從美濃地理環境以及美濃的開發歷史的角度談美濃地方社會，而美濃各地廟宇的建立，其實與地域開發及各區域社群的發展有著密切的關係。

### 第一節 美濃鎮的地理環境與所屬各庄的開發

#### 一、美濃鎮的地理環境與行政域隸屬

美濃鎮位於高雄縣東北、屏東平原北部，形呈坐蛙狀。東以茶頂山與六龜鄉新寮村相鄰；東南邊沿至正南方是荖濃溪，東南隔岸相對屏東縣高樹鄉，南鄰屏東縣里港鄉；西至過溝溪與旗山鎮的旗尾相鄰；北以月光山、靈山與杉林鄉相鄰。境內蝕餘丘陵橫山山系將此區域劃分為瀾濃和龍肚兩大區，瀾濃河、羗子寮及竹子門溪分佈平原上，三條溪水在市區下庄的媽祖廟前會合成美濃溪，流經牛埔庄（福安），經過金瓜寮至手巾寮台糖農場內與楠仙溪相會，成為下淡水溪的一條支流，境內東南大半部（屬南隆地區）是屬於荖濃溪的沖積平原。南北長十五公里、東西寬九公里，全鎮面積約一二〇平方公里，擁有四千公頃良田，孕育出南台灣穀倉、菸葉王國（圖2-1）。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁32。



圖2- 1美濃鎮地圖<sup>12</sup>

「美濃」地名的起源，迄今仍未有定論。據美濃開庄碑記載，在清乾隆元年

<sup>12</sup>資料來源: 珊如圖書 (2004)。

間已有先民在此開墾，但在文獻上，直到清乾隆十七年重修的《台灣縣志》附圖上才出現「彌濃庄」(圖2-2)。清治時代的「美濃」屬於鳳山縣港西上里，範圍包括彌濃庄、龍肚庄、竹頭角、九芎林、中壇、金瓜寮、牛埔、埤頭下等各大小庄(圖2-3)。



圖2-2 《台灣縣志》彌濃庄附圖部分<sup>13</sup>



圖2-3 龍肚地區略圖<sup>14</sup>

日本自1895年開始治台，其間對台灣的行政區劃分有多次的變化，彌濃地區在歸屬上也有所變遷(表2-1)：

<sup>13</sup>王必昌，《重修臺灣縣志》(上)，臺北市：文建會，民94，頁52。

<sup>14</sup>八色鳥協會大家來寫龍肚庄誌編輯委員會，《大家來寫龍肚庄誌》，南投縣南投市：文建會中辦室，1999，頁13。

表 2-1 日治時期美濃地區隸屬變遷<sup>15</sup>

年代：西元／日本紀元	全台行政區分	瀾濃地區隸屬及名稱
1895／明治	三縣一廳	臺南縣- 鳳山支廳- 瀾濃庄
1897／明治	六縣三廳	鳳山縣-
1898／明治	三縣三廳	臺南縣- 阿猴辦務署- 瀾濃庄
1901／明治	二十廳	蕃薯寮廳- 瀾濃庄
1909／明治	十二廳	阿猴廳- 蕃薯寮支廳- 瀾濃區（設有役場）
1920／大正	五州二廳州- 郡（47個） 市（3個）- 街、庄	高雄州- 旗山郡- 美濃庄
1926／大正-1945	五州三廳	高雄州- 旗山郡- 美濃街

1920年將「瀾濃」改成今日之美濃，至昭和十八年（1943）再由美濃庄升格為美濃街。

日本第二次世界大戰戰敗後，國民政府接收台灣，其間將行政區改為八縣、九省轄市、二縣轄市，過去的「六堆」地方屬高雄縣，但分轄於旗山區、潮州區、屏東市，其中美濃隸屬於旗山區。民國三十八年國民政府來台，至民國三十九年九月，將原有行政區從新劃分為十六縣、五省轄市、一管理局、六縣轄市，美濃隸屬於高雄縣，而「六堆」其他各庄則隸屬屏東縣，美濃和其他各庄因行政區分隔，同群的意識也漸逐淡薄。<sup>16</sup>

## 二、美濃地區各庄的開發

美濃全區在客家人未入墾之前是屬番漢界線以外的地區，原住民在此出沒遊耕狩獵。據中研院歷史語言研究所考古發掘，此地有許多史前時期的聚落遺址，距今約三千至五百年前，顯示本區並非原始荒蕪之地，在此活動者是屬塔樓系的

<sup>15</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民 86，頁 92。

<sup>16</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民 86，頁 110。

平埔族。<sup>17</sup>

客家人入墾美濃之前，在此附近的荖濃溪、楠梓仙溪兩岸已有許多閩南人或客家人的村落，閩南人的村落如牛埔（今美濃鎮福安里）、旗尾、手巾寮（以上在今旗山鎮內）、彌勒肚、塔樓、土庫、三張廊、中萬甲、篤家（以上在今里港鄉境）；客家人的村落則僅武洛一個村庄（今里港鄉茄苳村武洛庄）。

客家人在台灣南部移墾的最早年代，各家說法不一，但建立穩固據點村落—濫濫庄（今屏東縣萬丹鄉四維村）則在清康熙三十五、六年（西元1696、1697年）以後，此時在濫濫庄西邊的下淡水溪以西已經全為閩南人所占據，下淡水溪以東閩南人亦建立了萬丹、新園、東港等村落。而除了這幾個村落之外，其餘地區則是以強悍著稱的平埔族鳳山八社分佈之地，客家人只好依附於閩南人的村落邊沿—萬丹街東北六里的河川地上奠基，再由此往東、往南、往北開拓發展，迄清康熙六十年，客家人在南台灣這個區域已建立了十三大庄、六十四小庄，其移民的原鄉則是廣東嘉應州的鎮平、平遠、興寧、長樂、梅縣等地。

六堆地區最北的據點就是隘寮溪畔的武洛庄，這裡本是鳳山八社平埔族的一支武洛社居留之地，客家先民中的林、邱、鍾、曾等姓人士至此向武洛社承租溪邊土地開墾，漸聚成庄，但這裡北邊有隘寮溪流過，且附近又臨隘寮溪與荖濃溪會合處，河水時常氾濫，生命、財產沒有保障，實非生根、發展的良好地方。清雍正十年（西元1732），鳳山縣民吳福生舉事，攻岡山、鳳山各地，戰場靠近客家聚落，此時「六堆」因前次的朱一貴事件而與閩南人有所隔閡結怨，為維護各部落的安全，團練組織始終不敢稍懈，因此由第二任總理侯心富等調派團練幫助清軍攻守，客家「六堆」團練除派兵助清軍之外，亦派兵至閩南人的各庄協助防禦，例如：劉伯成、鍾瓊祥、林石德等千餘人分別防禦篤佳、武洛、羅漢門各處，由此可見，在雍正末年，客家人已可自由出入荖濃溪與旗山間的閩南人村落，也熟悉月光山與靈山山麓這片土地了。吳福生事件平之後，「六堆」團練除得到清廷的賞賜嘉許，另一影響是：六堆最北部，也是最孤立的部落—「右堆」武

<sup>17</sup> 劉益昌，《高雄縣史前歷史與遺址》，高雄縣政府，1997，頁10。

洛庄的客家先民大量外徙，有的渡隘寮溪遷往今高樹鄉建立東振新庄及大路關等庄，而大部分則渡越荖濃溪到月光山、靈山腳山下建立瀾濃庄，這是美濃鎮開建的淵源。<sup>18</sup>

美濃地區的開拓可略分為五個區：1.瀾濃庄 2.龍肚庄 3.竹頭背、九芎林 4.中壇、金瓜寮地區 5.南隆地區。

#### （一）瀾濃庄

瀾濃庄是美濃地區最早建立的庄，位置南臨瀾濃河，背負月光山、雙峰山。羌子寮溪自月光山山麓發源後南流，從庄中切過與瀾濃河、竹子門溪會合於庄西南側，水源充足排水良好。

清乾隆元年（西元1736年）原居於武洛庄的六堆「右堆」總理林豐山、副總理林桂山昆仲鑑於武洛庄地區環境欠佳又孤立於閩南人的聚落包圍中，加上閩客之間的對立，實無發展的遠景，因此率眾假道土庫、手巾寮、牛埔等閩南人庄，入墾靈山、月光山、雙峰山山麓，建立開庄伯公壇（即土地公廟）於靈山山下，並將新開拓的這片土地定名瀾濃。不過當時此處活動的原住民勢力還很強大，至此開墾的先民顧慮安全不敢在此夜宿，只能清晨由武洛渡溪北上墾種，日落時返武洛，如此數年，開墾漸有成就，為求安定久居，遂選擇在瀾濃河北岸，竹子門溪，羌子寮溪會合處附近建立聚落。瀾濃庄的地名在清乾隆十七年已載入王必昌所修的「重修台灣縣志疆域圖」中。

#### （二）龍肚庄

此區的開發係當時一部分人隨右堆統領林豐山、林佳山往瀾濃墾拓發展，一部分則又渡越隘寮溪往高樹、大路關（今高樹鄉關福村，又名老大路關）發展。但是大路關地區平埔族勢力大，又有隘寮溪洪患，所以一部分的移墾民眾再度遷徙。據日據時期所編《美濃庄要覽》及《六堆鄉土誌》：乾隆二年（西元1737年）鎮平人涂百清等率二十餘人開拓龍肚庄，為繼瀾濃開庄之後，美濃地區第二個發展的聚落，當時最初的根據地是峽谷平原北端的「北上塘」，而非現在龍肚庄最

<sup>18</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁32-34。

熱鬧的地區。

最初隨涂百清、涂百洋兄弟來此的涂、鍾、朱、陳、羅、蕭六姓人氏在北上塘附近建立聚落，並住了一段時間。後來墾民逐漸向南開墾，並且他們發現峽谷西南邊的龍潭是造成他們和南方交通的主要障礙，也是附近田地常被浸泡的原因，因此他們設法將龍山截斷，使水向西宣洩，從此免除了水患，附近沼澤區的水也排除盡淨，並將它闢成良好的水田。墾民們也紛紛遷移下來在龍肚河的北岸建立聚落。<sup>19</sup>

### （三）竹頭背、九芎林

竹頭背又名竹頭角，與九芎林兩地原皆為原住民游獵的活動區，當客家人入墾此地時，原住民只好循雙溪溯溪而上，退入山區。清乾隆三年劉玉衡率領劉、何、黃、林、李、古、楊、張、吳等姓人氏一百五十多人溯羌仔寮溪、瀾濃溪而上，在瀾濃平原的東北角建立了二庄，他們開墾這附近的土地並建「開庄伯公壇」，開庄以後許多鄉親也聞風而至，人口漸增。<sup>20</sup>

### （四）中壇、金瓜寮

中壇地區的開拓可以說是瀾濃的延伸，乾隆十三年李九禮（又有稱為李加禮）與劉達峰從瀾濃庄帶部分家族至此開墾，因地廣人稀，移民紛紛湧入，李氏家族首占地利，建立夥房於庄的中心位置，開墾面積廣大，種植甘蔗，經營糖廊製糖，後來因龍肚水圳有餘水經由竹子門溪流下來，為掌握水源，在中壇東側建立一小庄稱為「上竹園」（或稱上竹圍），周圍種荊竹環繞成莊園，並且積極拓墾附近的土地。劉姓家族人數較多，他們創設「會屋」（會館）成立宗族組織，並且創立「劉開七嘗」的祭祀公業，回大陸原鄉勸募資金及族眾在此擴展，他們以宗族的力量在此發展，分建了許多夥房，又在庄的西側分族立業，建一小庄稱為「下竹

<sup>19</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民 86，頁 48-50。

<sup>20</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民 86，頁 55。

園」(又稱「下竹圍」)。劉氏宗族除向西擴充外又向南伸展，在充裕資金的支持下，大陸原鄉的族眾又紛紛遷移過來，他們向南順著荖濃溪北岸的支流，在「南頭河」畔併購原黃姓鄉親向塔樓社業主大邦雅所佃墾的土地，不斷延伸墾地，建立家園形成了「南頭河」庄，並且在清同治元年(西元1862年)由劉芹貴帶領八個族人入墾金瓜寮一帶。金瓜寮地區當時地廣人稀，大量的中壇、瀾濃、龍肚地區的移民又紛紛入墾，也形成了一個庄。<sup>21</sup>

#### (五) 南隆地區

南隆地區包括現今吉洋、吉東、吉和、清水四個里，以及獅山、龍山、德興、中壇等四個里的一部分，加上行政區隸屬於旗山的廣福里。瀾濃、龍肚、九芎林、竹頭背、中壇等庄在清治時期即有規模性的建庄，但中壇、龍肚以降的南方原野仍是一片石礫地，荖濃溪從大小龜山一帶竄流原野，夏季時雨水暴漲氾濫，無人居住亦無法耕作，只有在地勢較高的金瓜寮、手巾寮、和興庄、清水港、吉洋等地尚有零星住戶。日本治台的第二年(明治二十九年，西元1896年)，日本熊本縣人津田靜一依屯田兵方式取得土地的開墾許可，但因每年雨季荖濃溪洪水為患，耕地流失，再加上給水及排水設施欠缺，一直處於失利的狀態<sup>22</sup>。但自津田靜一申請開發瀾濃南方土地無功而返，至明治四十一年設置竹子門發電廠與規畫圳路以前，這十二年間，日人積極開發瀾濃平原的農作生產、改良新品種、改進耕作方式等等，使瀾濃平原人口逐漸增加，而耕地生產不足的農戶，紛紛自行入墾中壇以南平原。<sup>23</sup>

日本政府進駐瀾濃平原以後，發現荖濃溪河水豐沛，而南隆地區河床沖積地廣大，有開墾的價值。因此於明治四十一年(西元1908年)，設置竹子門發電廠，從現今的竹子門東部山腰鑿涵洞，引進荖濃溪河水，利用兩地的落差設置四組渦輪發電機發電，並將排放的河水規畫成獅子頭圳，同時亦修築龜山堤防。獅子頭

<sup>21</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌(上冊)》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁57。

<sup>22</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌(上冊)》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁60。

<sup>23</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌(上冊)》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁64。

圳於明治四十三年（西元1910年）完成，主圳由竹子門經河壩寮、十穴、而至九穴，支渠分別至龍肚、中壇、瀾濃、金瓜寮及南隆地區，成為美濃地區農業的源泉。<sup>24</sup>

南隆地區的開墾工作除了從瀾濃、龍肚、竹頭背、中壇等地區招佃農入墾以外，更遠赴新竹州（桃園、新竹、苗栗地區）招募客籍佃戶，另外有來自高樹、內埔、竹田的六堆客家人，以及岡山、田寮、旗山一帶的閩南人。<sup>25</sup>入墾的移民均以茅草搭蓋的草寮暫時棲身，因此各地聚集的墾戶所形成的部落多以「寮」字命名。南隆農場開墾招佃後，部落已有吉洋、上溪埔寮、中溪埔寮、下溪埔寮、外六寮、九寮、大頂寮、上九寮、內六寮、下九寮、二十一隻屋、四隻屋、和興庄、上清水、下清水、八隻寮、五隻寮、五穀廟、三降寮、十穴及屬旗山街管轄的手巾寮等地。<sup>26</sup>

在大批墾戶入佃南隆農場時，由於農戶來自各地，不同族群一時之間混雜居於一處，因原本各自有其文化、生活習慣之差異，導致日治時期彼此無法接納的情形。來自瀾濃、龍肚等本庄的客家移民掌握較多的資源，為最優勢的一群。而來自田寮、岡山、中寮、溪洲等地的福佬人處於更邊緣的地帶，由於清代閩、客所遺留的歷史仇恨仍在，福佬人的移民因此也集中在最南端的外六寮，而散居在南隆各小部落的福佬人勢單力薄、語言不通，為了取得生存的條件，風俗習慣也多受到客族影響。<sup>27</sup>

## 第二節 美濃龍肚庄概況

龍肚為美濃較早開墾的區域，自然條件優越，至今依然呈現僕實的農村景象。

<sup>24</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁97。

<sup>25</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁64。

<sup>26</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁67。

<sup>27</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁68-69。

## 一、地理環境

龍肚地區位在美濃鎮的東及東南部，包括今日美濃鎮的龍肚里、龍山里、獅山里。此區的地形是一個峽谷盆地附上一大片的沖積平原，峽谷盆地的盆底亦非全部平坦，有一些小丘和水塘分佈其間。峽谷北端自分水凹起向南延伸，至高雄縣道一八四旗山六龜公路止。自大崎下以南至荖濃溪岸則是沖積平原；峽谷東邊是茶頂山，呈南北走向，南北綿延六公里，北高而南低，最高處約四百六十公尺，南端抵荖濃溪岸，被稱作獅山及象山（又叫龜山），峽谷西邊是龍山，又稱橫山或蛇山，是個蝕餘的山地，分佈不規則，最高處一百五十六公尺，南北分佈長約四公里半。整個地勢上，峽谷北高南低，東半邊又較西半邊為高，在分水凹以北的水都向西流，北上塘以南則向南或向西流。在今竹子門溪穿過龍山之處，人們稱之為「龍關」，據《龍莊古紀》記載：兩邊的山嶺原本是連著的，中間只是一個小孔竅，東邊及北邊的流水皆匯集於此，形成一個深潭（人們稱之為「龍潭」），潭水由孔竅向西流去，若遇豪雨因排水不暢，附近皆成沼澤濕地，即後來的大份田。茶頂山的山麓形成許多山坳，今日龍肚地區的人們稱它們為「大坑里」、「上坑」、「慈礮坑」、「雞爪坑」、「牛欄窩」、「竹子門」等名稱，這些地方自成領域。<sup>28</sup>

龍肚原來名稱的寫法與傳說，根據耆老表示有三種，分別是「龍堵」、「龍渡」和龍山。其中「龍堵」和「龍渡」的客家發音與「龍肚」類似。龍堵一名的來由是因為龍山以東的河水被龍山所阻擋，無法順利東流，而「堵」為堵住之意，因此龍山以東之處泛指「龍堵」。而「龍渡」則是因為河水被龍山所阻，因而在山腳下聚集形成潭，居民往來經此必須渡船而過，因此稱此地為龍渡。而龍山則昔稱「蛇山」，因其形而命名的，但後來當地居民覺得蛇較不吉利，故改名為較吉利的象徵動物「龍」。<sup>29</sup>

<sup>28</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民86，頁48。

<sup>29</sup>八色鳥協會大家來寫龍肚庄誌編輯委員會，《大家來寫龍肚庄誌》，南投縣南投市：文建會中

## 二、龍肚的立庄與發展

龍肚被客家人移墾最初的根據地是峽谷平原的「北上塘」，他們在這裡的一座小丘上建有「龍肚開基伯公壇」，附近居民稱有「庄跡」及「學堂跡」。由這些資料可推測，在移墾之初，隨涂百清、涂百洋兄弟來此的涂、鍾、朱、陳、羅、蕭六姓人氏，已在北上塘附近建立聚落，還設立學堂讓子弟讀書，因此應該在此住了相當長的一段時間，並且生活已安定下來。

在這裡墾殖的先民逐步向南開墾，漸漸他們發現峽谷西南邊的龍潭是造成他們和南方交通的主要障礙，也是附近田地常被浸泡的原因。因此他們設法將龍山截斷，使水向西渲洩，從此免除了水患，附近沼澤的水也排除盡淨，並將它闢成良好的水田，墾民們也紛紛遷移下來在龍肚河的北岸建立聚落。各家族陸續建造夥房，形成光明街及龍蘭街兩條東西走向的街道，並在聚落的外圍遍植刺竹，設置三個柵門，建立防衛體系。建庄的成功，他們在西邊龍山（橫山）下建立「開庄伯公壇」拜祀並祈求護佑；也在龍關出口處設立一座守護神「里社」，神座面向東方的龍庄。

龍肚地區在清朝時期即為六堆各庄中著名的穀倉，尤其大份田更是有名的二穫區，其所以能如此，應歸功於龍肚水圳。龍肚移墾之初，墾民大多利用東西兩邊山澗溪水來灌溉，有時也將多餘的水利用人工築成陂塘儲存下來供旱季利用。這些的陂塘著名的如北上塘、柳樹塘等都是。建庄以後，為應付人口增多，墾地種植水稻的需求，加上良好的天然條件— 荖濃溪充沛的水量，所以有水圳的開鑿。

關於龍肚水圳開鑿始末，由龍肚仕紳鍾福清（1862-1919）手撰〈龍肚莊水圳事由紀〉約五百字，內容簡述了龍肚水圳之始末，後經由其公子鍾世充

（1900-1965）補記水圳紀略，再加入〈龍肚庄事由記略〉以及〈附錄龍肚各有之異事記〉七則。總計近三千字之手稿，由鍾世充題字《龍莊古紀》並收藏之。

現為鍾世充長子鍾沐卿珍藏，為龍肚歷史的重要文獻資料。<sup>30</sup> 依根據《龍莊古紀》記載，龍肚水圳始築於清乾隆三年，完成此一工程的推手為鍾丁伯，開鑿成功最遲是在乾隆二十六年以前，因為這年是龍肚庄人為了引老濃溪水與鹽樹腳、三張廊、卓佳等庄人爭水引起糾紛，台灣府鳳山縣特派官調停並勒石碑（「勘定塹界給示碑」，現存屏東縣里港鄉慈鳳宮內），碑文時間為乾隆二十六年九月二十日。水圳的水源是來自老濃溪，水口是在茶頂山尾端的獅山與象山交界，渠道是沿茶頂山西麓直抵龍肚庄，灌溉範圍是庄前的大份田、庄後的小份田，及河邊寮庄（在龍肚庄南邊，原為老濃溪洪水期的河道邊，為現今大崎下南邊地帶）、橫山莊（今龍關西邊的村落），其中最重要的是大份田。

因水圳之利，也促成龍肚庄以南的開墾工作。在大份田以南地區原是老濃溪的洪患區，墾民們首先在此掘一大排水溝—消水溝，在消水溝之南墾民們本來開闢了一大片田園—新庄仔田，但後來又被洪水沖毀，但墾民們並不屈服，繼續利用枯水期再墾出一大片田園，甚至他們相繼遷移至此結廬定居，不久大崎下庄、河邊寮庄、上河壩等聚落紛紛形成。水圳之水除了供應龍肚地區灌溉之外，也將多餘的水由龍關分圳西流供應中壇庄及柚仔林庄利用，這些受惠之田也得向龍肚庄人繳納水銀。龍肚水圳不僅使龍肚地區豐饒，也影響中壇、柚仔林地區的開發生產，其功能直至明治四十三年（西元1910年）日本人在這個地區另築成獅子頭大圳後，始被合併納入。

龍肚人對水圳的感念之心，可由庄民對「水利恩公」普遍祭祀獲知，他們在開庄伯公香座旁另立一個「水利三恩公」神位香座，在龍肚南方有座「水仙宮」祭拜「水利恩公」，同時在清水宮後殿「水利恩公」也享有功德祿位。這三恩公即對水圳開鑿有貢獻的三位先人：鍾丁伯，發起鑿圳的領導人，後來也為引水問題與鹽樹腳人興訟耗原鄉盤纏的人；涂百清，開庄的領導人，也是陂長及興訟時的法定代理人；蕭阿王，龍肚庄與鹽樹腳人興訟時，因忿鳳山縣令調解糾紛不正，

---

<sup>30</sup> 八色鳥協會大家來寫龍肚庄誌編輯委員會，《大家來寫龍肚庄誌》，南投縣南投市：文建會中辦室，1999，頁 52。

在龜山附近偷襲之，不成，因而犧牲生命的龍肚青年。<sup>31</sup>

### 三、美濃的廟宇概況

依照民國九十六年高雄縣民政局的寺廟登記資料而言，美濃鎮寺廟目前登記有六十九間。李允斐等曾對美濃鎮上三十五間廟宇的興建年代做初步調查（表 2-2），以歷史而言，在乾隆初年由原鄉入台拓墾的李姓庄民，帶來瘟神信仰的「劉王爺」香火，供奉在自家居室，此為美濃聚落在清代時期最早的私壇。<sup>32</sup>現中壇三山國王宮、茶頂山天雲宮也是在清朝由私家供奉，後來才擴大，而龍肚清水宮則是乾隆年間建立的。

日治時期陸續籌建廟宇，大致是沿美濃聚落外圍山腳下，計有明治年間六所，大正年間五所，昭和年間十一所，此二十二所是輔天五穀宮、廣善堂、朝天五穀宮、天后宮、崇光寺、清皇寺、清泉堂、觀音廟、福慧堂、朝元寺、朝天宮等（表 2-2），昭和年間因種植菸草，收益甚高，對經濟改善頗有助益，故有餘資大力興建廟宇<sup>33</sup>。

表 2-2 美濃各寺廟興建年代<sup>34</sup>

時間 寺廟	明鄭- 清前期 1661-1795	清朝中期 1796-1850	清朝晚期 1851-1894	日據時期 1895-1945	光復以後
中壇三山國王宮		V			
廣興三山國王宮			V		
中壇崇雲宮			V		
輔天五穀宮				V	
天雲宮			V		
清水宮			V		

<sup>31</sup>美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上冊）》，高雄：美濃鎮公所，民 86，頁 52-54。

<sup>32</sup>李允斐 1989:61

<sup>33</sup>李允斐 1989:66

<sup>34</sup>李允斐等著，《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣鳳山市：高雄縣政府，民 86，頁 212。

廣善堂				V	
朝天五穀宮				V	
天后宮				V	
天明寺					V
西竹堂					V
崇光寺				V	
清泉寺				V	
清泉堂				V	
紫林寺					V
紫林宮					V
觀音廟				V	
善化堂					V
善誘堂	不詳				
朝元寺				V	
朝天宮				V	
無為堂					V
聖化宮	不詳				
慈惠指南宮					V
慈靈宮	不詳				
福安天后宮				V	
福慧堂				V	
劉公聖君	V				
廣興慈聖宮					V
德興宮	不詳				
天極宮					V
南天宮					V
靈山雷音禪寺			V		
文昌宮					V
救世堂					V

這些廟宇歷經多年發展，規模程度不一，現今被居民認為較具有聚落代表性，甚至可稱為該聚落的信仰中心者為瀾濃廣善堂、龍肚清水宮、南隆輔天五穀宮。

(一) 瀾濃廣善堂

廣善堂成立於日治時期，為台灣鸞堂最興盛的時期，廣善堂即為鸞堂。鸞堂係儒宗神教，其倡立者多為地方儒士，他們出身傳統漢學教育，因此鸞堂不能單純視為提供信眾祈福求方之處，它更是一個宣揚儒教，提倡漢文的文化場所。

日治時期，整個美濃地區鸞堂信仰可以劃分為兩大支系，日治前期以杉林月眉樂善堂為起點，傳到廣善堂後，短短十年間，在美濃地區廣為信奉，相繼成立了六個鸞堂（美濃廣善堂、龍肚廣化堂、新威勸善堂、廣興善化堂、九芎林宣化堂、石橋善誘堂），這些鸞堂所有的禮儀、儀式的進行，均參照廣善堂。<sup>35</sup>

大正四年，瀾濃庄耆宿古阿珍先生，首倡善行聖教，糾集志同道合信士邱丁富、鍾玉振、吳阿達、古細番、古振珍、邱興那、劉順源、梁定妹、劉阿滿、王假黎妹、張貴妹、劉四妹十二同仁，在古細番先生住宅（現今俗名牛皮寮下），先行奉祀由杉林鳥仔坑三聖茅蘆請傳的三聖神牌香火。大正六年，尋訪壇所覓得現在堂址，開荒整地設草堂，並於大正七年冬命名堂號為「廣善堂」。廣善堂初創時期，供奉三恩主公，隨著堂宇的擴建，陸續供奉了玉皇大帝、三寶佛、文昌帝君等，涵蓋了儒、釋、道道，是有「三教合一」的稱呼，也因陸續增建成為美濃地區規模最宏偉的廟宇。廣善堂每年以玉皇大帝、孚佑帝君、關聖帝君、司命真君聖誕及農曆十一月初八玉清宮落成紀念日為祭典日，各排定福首主持祭祀，庄民亦準備牲禮參與祭典，歷年的全鎮祈安建醮，亦都是由廣善堂主辦。廣善堂和眾人的生活產生密不可分的現象，築屋問卜都登堂問事，連庄中土地伯公的興築改建都得問過恩主。廣善堂的祭祀圈範圍，包括泰安里、瀾濃里、中圳里、東門里、福安里、合和里、祿興里、廣德里。<sup>36</sup>

## （二）龍肚清水宮

清水宮，位於美濃鎮龍肚庄西角，祀奉清水祖師，為美濃鎮各庄信徒膜拜的信仰中心之一，鄰舍鄉親多喜稱清水宮為「師爺壇」，主要的祭祀圈以龍肚、龍

<sup>35</sup> 張二文，〈儒宗神教的發跡-廣善堂尋根之旅〉，高雄縣：高雄縣美濃廣善堂，頁 1-13。

<sup>36</sup> 李允斐等著，《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣鳳山市：高雄縣政府，民 86，頁 216。

山、獅山爲主。清乾隆三年，龍肚開庄第二年，龍肚庄人巫、涂、劉姓之來台祖，從福建省汀州府長汀縣迎請來台安奉，其中有清水祖師、普庵祖師、廣清祖師三尊。起初安奉在林仔頭庄（今屏東縣里港鄉土庫村林子頭）。後來當地被荖濃溪洪水沖毀，巫萬興等人之祖先便遷徙到龍肚庄定居；並在馮金麟帶領下，在庄中管事陳運德家中安奉膜拜。不久之後又移駕神明至巫萬興及陳家屋蹟，初建清水宮。經過數十年，原初廟宇年久失修，相當破舊，損壞嚴重，日據時（西元1936年）重新動工興建，廟宇用地由陳逢安、巫富興、巫德興等三人提供，由第四屆堂主陳逢安、常務委員朱鼎傳、陳寶壽、劉進生、蕭玄四等人，加上龍肚庄及各庄頭的信徒出錢出力，完成了前殿。<sup>37</sup>此一前殿具有傳統建築步入近代所呈現轉變與混和的風格，爲今日龍肚庄大部分成年人的共同記憶，經過六十餘年歲月，於民國八十八年，在歷經保存修整與拆除重建兩方爭議下，以「僅保留前殿立面，其餘全部拆除」作終結，再次改建。

### （三）南隆輔天五穀宮

輔天五穀宮創壇初期的主祀神明應爲三恩主。日治時期初，因爲流行病猖獗，美濃各地盛行三恩祖壓制流行病毒，原居苗栗大湖的羅阿東，因三五公司南隆農場招墾而來到了六寮，自庚申年二月起奉祀紙畫的三恩祖像。<sup>38</sup>當時居民羅正保爲流行病所困，就在羅阿東家日夜伺奉三恩祖服食仙丹痊癒。

南隆地區原爲未開墾之河床砂石地帶，開墾之住民爲圖謀耕種漸開墾成水田或旱田，種植稻米或蕃薯過日。此地區包括龜山、十穴、九穴、五隻寮、溪埔寮、外六寮、內六寮、三降寮、九寮、上清水、下清水、和興庄、吉洋、金瓜寮、水巾寮一帶，無一間廟宇滿足民間的精神信仰，又逢流行病之侵襲，於是志者共同商議，決意興建五穀廟，祀奉三恩主與神農大帝。大正十二年六月二十四日，五穀廟開光登位，公推羅阿東爲堂主，羅正保爲司香，每逢初一、十五南隆地區

<sup>37</sup>八色鳥協會大家來寫龍肚庄誌編輯委員會，《大家來寫龍肚庄誌》，南投縣南投市：文建會中辦室，1999，頁 86-89。

<sup>38</sup>

各聚落信徒即來該所參香禮拜。

南龍地區當時由日人的三五公司經營南隆農場，耕作農民多數為南隆農場之佃農，擅自覓地興建廟宇於農場主不容，於是成立建廟委員會，委員有徐阿辛、鍾添德、吳河逢、吳天龍、劉辛增、林海昌、涂鼎安、邱得勝二、羅正保、郭加禮、羅阿木、吳金龍、鍾喜盛、楊雙昌、李庚河，並推舉李庚河、徐阿辛二位前往南隆農場商請撥地建廟。農場主白石喜代洽撥出現廟址為建廟用地，並附加廟前田地約一甲三分，建廟土地遂順利解決。大正十三年在劉辛增住處召開建廟委員會，隔年五穀爺寶像登位。大正十五年連續三年在五穀廟建醮，熱鬧無比。

二次世界大戰時，日人在美濃曾下令燒神像，警察人員搜查各戶，如果發現民間奉祀的各種神像則飭令其交出，並強令改換奉祀日皇的祖先天照太神（太麻）。當時美濃各聚落民間信仰的神像難免受殃，當時五穀廟在旗山太平寺日本淨土真宗佈教師杜多碩照的庇護下，幸得保存，而當時附近的神像得寄存在五穀廟中而免遭殃。戰後由吳金鳳等發起，大興廟堂。輔天五穀宮的祭祀範圍以中壇里、清水里、吉東里、吉洋里、吉和里、龍山里為主。<sup>39</sup>

此三間廟宇為目前被美濃地區居民認為是較具代表性的三大廟宇，三間廟宇中，除了龍肚清水宮為清代就已經興建的廟宇之外，其餘兩間均為日治時期所建。日治時期所興建的廣善堂與輔天五穀宮，都屬於鸞堂信仰，三恩主是其重要主神之一，清水宮則無三恩主信仰。此外，彌濃廣善堂以及南隆的輔天五穀宮都曾舉行美濃全區性的建醮祭典活動，可證廣善堂以及輔天五穀宮在美濃地區的代表性更為全面。相較之下，龍肚清水宮的信仰活動就明顯的僅在龍肚地區進行。以下將對龍肚地區的信仰活動做進一步的介紹。

---

<sup>39</sup>李允斐等著，《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣鳳山市：高雄縣政府，民 86，頁 217。



圖2- 4 廣善堂（吳昭慧攝）



圖2- 5 清水宮（吳昭慧攝）



圖2- 6 輔天五穀宮（吳昭慧攝）

#### 四、龍肚地區村庄公廟

在龍肚，以家戶中的個人而言，祖先崇拜最爲重要且具有核心地位，祖先被認爲是個人自身生命的賦予者，是生命延續的因果關係。其次是土地伯公信仰，伯公的建立常與夥房聚落的建立相關聯，因此伯公信仰也被認爲與安身立命的土地相關。而人們對土地伯公所祈求的內容，多生活中各式各樣的瑣碎事務。以此來看，土地伯公信仰所具有的具體性，除了「土地」之外，還有人們對伯公祈求事務的具體性。在實際調查個案中，不少夥房家戶中的年長者每日例行的拈香祭拜行爲，均符合先祖先後伯公的階序原則。例如，清晨至夥房正廳拈香祭拜祖先，接著至夥房附近的伯公祭拜。至於廟宇信仰，在訪查中，龍肚地區不少長者認爲「(廟宇)信仰是個人的行爲」(T1:01、T2:01)。亦即，廟宇信仰在此傳統社區中，不被當地認爲有任何的義務性或強迫性。因此，廟宇信仰活動屬於信仰階序的末端。而此地區的廟宇祭祀活動也不見如台灣北部客家聚落有輪庄祭祀的方式。美濃地區在宗教信仰方面的表現，以土地公信仰最爲明顯，每一個聚落都可以看到大小不一的土地公壇建築，美濃人將之暱稱爲伯公壇，早期的伯公壇幾乎全都是與大地貼近的墓塚式建築，近年才逐漸改爲廟宇式建築。(張二文，2002)龍肚人對土地伯公的祭祀，與美濃其他聚落相似，並且也會將土地伯公如同祖先般早晚祭拜。

我們從祖先、伯公、以及廟宇的信仰與祭祀相關活動中，可以明顯的看出，在龍肚，夥房中的祖先信仰聯繫著夥房家族血緣屬性的人際關係，土地伯公信仰維繫著小聚落人群的地緣關係，而具有全龍肚代表性廟宇信仰或廟會活動可以看成是個人與整個龍肚地區其他個人的人際聯繫，甚至可視爲整個龍肚的人際整合。這整合的方式，或說人群連結的方式，並不是靠著義務性的輪值祭祀組織，或是繳交丁口錢的義務，而是透過廟宇祭典的登席活動，宴請區域內的居民，而參與登席宴會的居民，則繳交「登席費」，作爲分攤祭典費用的方式，因此區域內的居民透過登席活動完成了區域內的整合。整個美濃大區域的整合則是多年才

舉辦一次的「打醮」，此只有在農作物連年歉收、天災或者人禍等，被整個美濃區域的居民認為不平安的紛擾情境，才會舉辦建醮活動，即所謂「打醮」。「打醮」整合了美濃鎮所有公眾性質的廟宇，並且會以美濃鎮瀨濃里的廣善堂，或南隆輔天五穀宮為打醮的中心。<sup>40</sup>

龍肚地區在語言習慣上，慣稱廟宇為「壇」，除了土地公稱為「伯公壇」外，其他公眾性廟宇也被稱為「壇」，例如：龍肚的清水宮稱為「師爺壇」，龍山里的南山宮稱為「帝爺壇」，僅有廣化堂，被稱為「善堂」而非慣用的「壇」。

龍肚地區各廟宇的廟會費用並不以收「丁口錢」作為經費來源，而是從社群居民中找出幾位負責的「福首」，由福首的人際關係拉繫社區居民來參與廟會祭典最末的「登席」活動，出席登席活動的社區居民則會給予廟方登席費。「登席」是美濃地區各廟宇或土地公之神明誕辰或慶典時，由「福首」或「管理委員會」發送請帖邀集其祭祀範圍內的居民參與午宴，參與者所包禮金即登席費，不但維持小社群對廟宇的向心力，也維持廟宇經費的收入（李允斐等，1997）。關於福首與登席，本文於第四章在做討論。

龍肚地區的廟宇在性質上屬於小社群共同祭祀的公廟有主祀清水祖師的清水宮（師爺壇）、以及主祀三恩主與釋迦牟尼的廣化堂（又稱善堂，亦有居民稱廣善堂或龍山寺）、主祀玄天上帝的南山宮（帝爺壇），主祀三恩主以及神農大帝的朝天五穀宮、還有聖母宮、天雲宮共六間。若以現行的行政區域劃分來看，則南山宮位於龍山里，廣化堂位於龍肚里，五穀宮位於獅山里，而建廟歷史最為悠久的清水宮其位址雖屬於龍山里，但較為靠近龍肚里，也就是聚落最為密集處，被稱為「庄內」，清水宮在祭祀範圍、登席宴客的涵蓋範圍也最為廣泛，可函括整個龍肚地區三個里（表 3-1）。

表 3-1 龍肚地區寺廟一覽：

<sup>40</sup> 美濃地區最近一次的「打醮」是在民國八十多年，至今已有十多年。

寺廟	廟地所在村里	登席範圍
清水宮	龍山里 (近庄內)	龍肚里、龍山里、獅山里
廣化堂	龍肚里	龍肚里、龍山里、廣林里
朝天五穀宮	獅山里	獅山里、龍山里
南山宮	龍山里	龍山里
天雲宮	龍肚里	龍肚里
聖母宮	龍肚里	龍肚里

資料來源：筆者依照田野調查所得整理

龍肚地區的三個里，以龍肚里的廟宇數量最多，計有廣化堂、聖母宮、天雲宮三間。本節先介紹龍肚地區清水宮以外的角頭廟宇，包含了位於獅山里的五穀宮、龍山里南山宮、龍肚里的廣化堂、龍肚里的聖母廟、茶頂山的天雲宮。此五間廟宇的信仰活動，都具有小聚落內人際連結的社群公共性，只是人際連結的範圍大小不同。第二節再詳述清水宮。清水宮在龍肚地區祭祀範圍最廣，也擁有繞境三個村里的權力。祭祀範圍居於第二的為獅山里的朝天五穀宮，而五穀宮與清水宮的祭祀範圍隱約以線道 184 為分界，以北的居民以清水宮為主要祭祀寺廟，以南的居民則多以五穀宮為重心，但清水宮登席時全區域的三個村里居民都會參加。



圖 3-1 龍肚地區主要廟宇分布圖

(一) 獅山里朝天五穀宮

朝天五穀宮，供奉三恩主、五穀神農大帝、觀世音菩薩、地藏菩薩、城隍爺、地母娘娘等眾神位，位於海拔三百公尺處的龜山獅形頂。

日治末期（1945）朝天五穀宮仍是以竹籬搭蓋的茅舍，西元 1945 年的二月分，龜山遭到美軍空襲，受轟炸波及的住戶蕭金德，因家戶炸毀而暫住五穀宮的竹舍內，其後蕭金德與陳榮順合購廢菸寮，並協力搭起竹屋廟宇，將空襲後所剩的一尊神農大帝安置其中，並於民國三十七（1946）年正殿建築（茅屋三間）完工時，演大戲邀請地方士紳前來慶祝。朝天五穀宮的祭祀範圍以龍山、獅山兩里為主，若以參與登席活動的人群來劃分，約以縣道 184 為界線，縣道 184 以南的居民住戶會參與朝天五穀宮的祭祀活動與登席，這樣的祭祀範圍是民國三十七年建廟完成後才大致形成底定。民國四十二年，獅山、龍山兩里信徒又發起廟宇重建，將朝天五穀宮改建為磚造瓦頂的宮殿形制，民國四十三年正式登記為「朝天五穀宮」，並參加中國佛教會成為團體會員。

社區居民表示，朝天五穀宮初始只有獅山里的人會去祭拜，居住在其他里的龍肚人除非有田地在此才會去祭拜，因此朝天五穀宮主要祭祀範圍為獅山里 (Cm3:01、T5:02)。



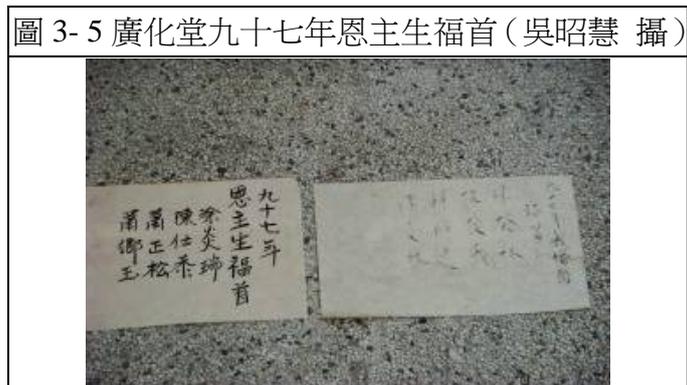
圖 3-2 獅山里朝天五穀宮外觀（吳昭慧 攝）

## （二）龍肚里廣化堂

廣化堂位在龍肚庄內最東邊山腰處，為龍肚東角邱姓人家先祖捐出土地所建立的廟宇。龍肚居民又稱其為「龍山寺」或「善堂」，亦有居民稱其為廣善堂。廟宇的前堂，主祀三恩主（關聖帝君、孚佑帝君、司命真君），陪祀神有地藏王菩薩、註生娘娘、觀世音菩薩。後堂（即二樓）為佛寺「龍山寺」，主祀釋迦摩尼，陪祀文殊菩薩、普賢菩薩。前往廣化堂祭拜者主要為龍肚里東邊的人群所祭祀，並非龍肚里全部區域的居民。



廣化堂的重要祭典為農曆二月十九日觀世音聖誕、四月六日佛誕日、六月二十四日關聖帝君聖誕、四月十四日孚佑帝君聖誕、八月三日司命真君聖誕。廣化堂的祭祀組織目前為福首制度，期間福首制度一度無法繼續，改由廟方自營登席宴會，直到近年才又開放由社區居民認領祭典時的豬腳，擔任「福首」辦理登席。廣化堂主要祭祀範圍為龍肚里、龍山里、廣林里。



廣化堂的興建，緣起於日治大正十一年（1922）鍾才用帶動龍肚庄各士紳在龍肚庄東邊山腰建土磚廟宇安奉三恩主神明，廟地來源則為邱增幅、邱慶蘭、邱慶成、邱慶祥（邱阿飛先生之父）四兄弟，各取七分地以外之地，共約一甲半，贈出作為廟宇建地。鍾才用先生被推舉為第一任堂主，自己也捐出四分田作為廣化堂財產。據說三恩主香火為新竹飛鳳山楊福來先生處奉來的文武三聖香火。

昭和十二年（1937）中日戰爭爆發，日本政府命令各地廢中國式廟宇與土地伯公壇，當時鍾才用先生請日人佛教臨濟宗海嚴法師前來開設戒壇，安奉佛祖，成為佛寺，名為龍山寺，因而保存了廟宇。鍾才用即皈依三寶授戒，法名「崇道」，稱為「崇道法師」（八色鳥協會編，1999）。

是故，廣化堂一樓屬於信奉三恩主的鸞堂，二樓則屬於佛寺。邱阿飛先生為目前僅存的廣化堂鸞生，平日除在廣化堂誦經之外，也為龍肚庄地方公廟服務誦經與主持三獻禮。廣化堂的堂主等同是此間廟宇的廟務管理者，或說廟宇主持人，堂主邱阿飛先生生於日治大正十年，受日本公學校教育畢業，從二十歲開始向廣化堂第一任堂主學經才通曉中文，此後便義務性參與各式誦經活動，舉凡婚喪喜慶、神明生日、起福、完福、伯公壇落成等，都以義務方式幫忙，至今已「唸經」五十八年，若受服務的廟方給予紅包表示謝意，邱阿飛也將之捐給自己終身服務的廣化堂。<sup>41</sup>

邱阿飛早期曾參與廣化堂的扶鸞儀式，幫忙抓扶沙盤。扶鸞儀式進行時極為莊嚴神聖，女子不被准許進入。廣化堂的扶乩（扶鸞）活動多半在晚餐飯後時間進行，廣化堂舉行扶乩時，常常吸引庄內人潮。廣化堂的扶鸞活動，在民國四十年代尚有扶鸞著書，並且印製成小冊在美濃地區流傳，但民國四十年代以後，因為正鸞與法師的過世，並未將方法傳給後人，鸞法也因此失傳，而隨著社會變遷居民也不再依靠扶鸞問事、問藥劑處方。

目前邱姓父子兩人每年去各惜字亭收金香灰。邱阿飛先生長年義務性的幫忙

<sup>41</sup> 「唸經」的經文非常廣泛，包括婚喪喜慶、諸神迎請、神明誕辰祭典的經文，邱阿飛目前保留著一本每晚念讀的經文，內容為當時廣化堂第一任堂主手抄，內容涵蓋各式婚喪喜慶、眾神祭典，甚至有請玉皇大帝驅蟲、請清水祖師求雨的經文。

龍肚廟宇、伯公壇、或聚落人家婚喪喜慶主持祭典的儀式或誦經，是為「行禮的師父」或被稱為「先生」。近年甚至肩負清水宮祭典的行禮師父工作，以及初一、十五晚上、師爺生、普渡等，至清水宮誦經，也就是所謂的禮生。包括了清水宮的新年福、祖師爺生日、迎伯公、元宵時送回及繞境遊行的祭儀。堂主此一特殊的廟務主持人身份，與其並非執業的儀式專家但卻為社區廟宇服務的角色，本文將於下兩章祭祀組織與廟務組織時，再加詳談。

### （三）龍山里南山宮

南山宮位在龍山里，舊地名為橫山尾，主祀玄天上帝，陪祀康元帥、趙元帥、三太子、觀世音菩薩、福德正神、註生娘娘。據聞龍肚開庄初期庄民在現址（橫山尾）建廟供奉玄天上帝；日治昭和十一年（1936）廟宇倒塌，庄民鍾貴春乃將神祇請回自宅供奉，至民國三十五年（1946）在原址展開重建工程，其後因年久失修，屋瓦破碎，又於民國八十五年由朱金祥等人組成重建委員會，籌募資金展開重建，於民國八十七年十月落成。目前廟宇為三開間建築，左右有鼓樓、鐘樓，廟的左側並有龍山社區活動中心（曾彩金編，2001）。



圖 3- 6 南山宮九十七年冬成福祭祀組織（吳昭慧 攝）

### （四）龍肚里聖母宮

龍肚庄民在開庄初期從里港聖母宮迎回小尊媽祖神像，輪流在林家、朱家、

徐家、蕭家、張家、黃家奉祀，光復後由鍾姓庄民發起建廟，蓋成簡陋廟宇奉祀媽祖。後來年久失修，於民國八十一年（1992）發動重建廟宇工程，民國八十三年新廟落成，外觀與一般民宅無異。民國八十九年新建金亭及圍牆，屋頂改建為目前三川式燕尾飛脊的形式。聖母宮信徒僅龍肚里與龍山里一部分居民，祭祀範圍約為龍肚庄內（曾彩金編，2001）。

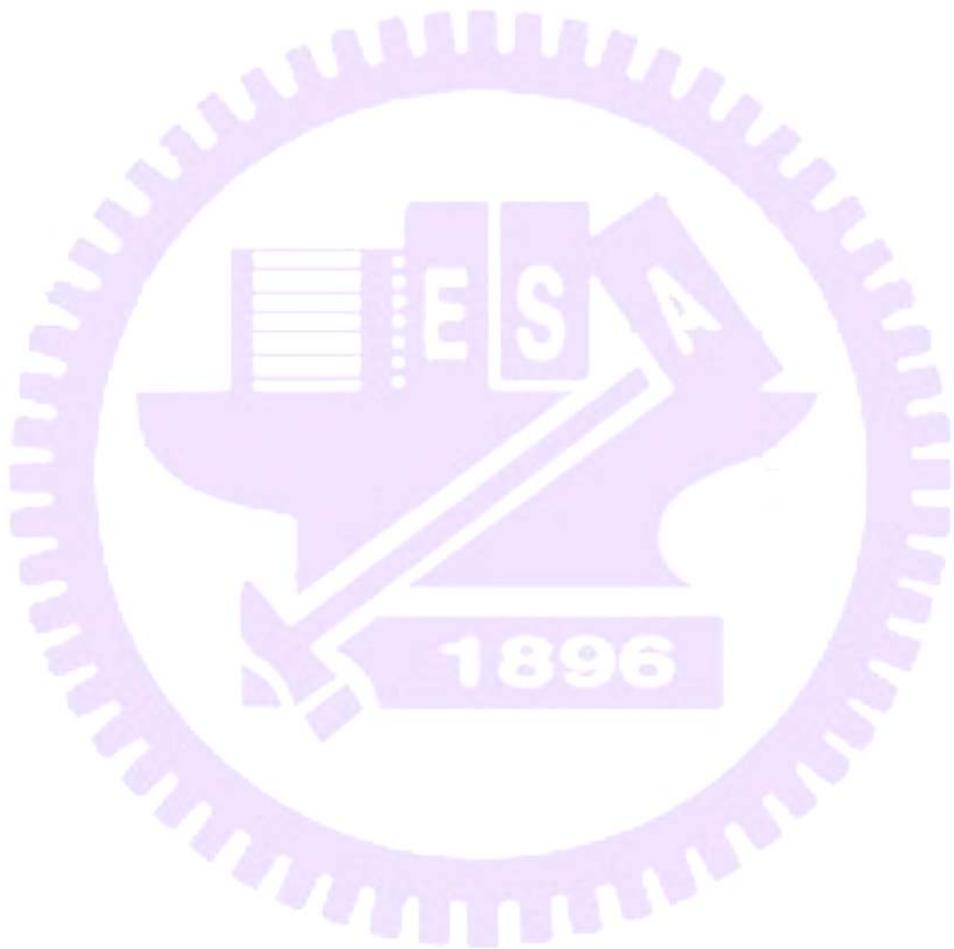
#### （五）龍肚里天雲宮

天雲宮位在海拔二百七十五公尺的茶頂山上，俯望地面，竹門發電廠、外六寮、甚至里港、屏東盡入眼底。天雲宮主祀觀世音菩薩，因其位於茶頂山山頂部位，因此龍肚人稱其為「上壇」。而茶頂山山腳尚有一處清泉宮，則被稱為「下壇」。上壇為清光緒八年（1882），朱鼎昌、邱阿冉創建，當時廟壇為一茅舍建築。大正10年（1921）四月改建為石壁建材廟宇三間，大正十二年年底落成，神像陞座，廟名為「天雲宮」。民國三十六年因屋頂損壞改建，至民國五十六年屋頂因白蟻蛀蝕，再度翻新改成鋼筋水泥建材，上覆琉璃瓦；民國七十八年正殿牆壁破裂，由信徒捐資修繕，始成今日廟貌。祭祀範圍及於龍肚里（曾彩金編，2001）。

本章說明美濃鎮以及龍肚地區的廟宇概況，很明顯的，龍肚清水宮的建廟時間相較美濃全鎮而言，是屬較為早期所成立的廟宇。美濃鎮不少廟宇具有鸞堂信仰的色彩，即使廟名為主祀神農大地的五穀宮，但其信仰內容與儀式依然不脫三恩主與扶鸞著書及宣講，而廟務的主持人也多為鸞生。至於龍肚地區具有鸞堂信仰性質的廟宇則為位於獅山里的朝天五穀宮，以及位於龍肚里的廣善堂。而下章要詳談的清水宮為清代所建立的廟宇，其鸞堂色彩則不明顯。

本節所談的五間廟其所在區位，基本上都建立在聚落的邊緣，僅有清水宮的所在地點為聚落最為密集之處。而此五間廟宇的成立時間，大致上也都晚清水宮。此外，這五間廟宇登席宴客參加的居民，其人數與居住範圍，也都不及清水宮。以廟宇登席宴客的角度切入，清水宮的登席宴客範圍遍及龍肚、龍山、獅山三個里，其地位可謂龍肚地區的信仰中心，並且也只有清水宮可以繞境龍肚全境

三個里。故清水宮可說是龍肚權力最大的地方公廟。本文於下章詳談清水宮的歷史與其祭儀。



### 第三章 龍肚清水宮的信仰與儀式

清水宮為龍肚地區歷史最為悠久的廟宇，在龍肚地區具有代表性，其主祀神明為清水祖師爺，為龍肚地區的信仰中心。其具有代表性的原因除了與清代龍肚庄的開庄歷史息息相關之外，也可以從幾方面看出清水宮的信仰中心地位：舉行祭典儀式前需迎請區域內二十多座土地公、祭典最末會邀請區域內三個里的居民參加登席、在起福祭典時有權舉行繞境龍肚三里的活動，這些都顯見清水宮在龍肚地區的代表性。清水宮一年有三次重要的祭典活動，分別為起福、完福與祖師爺誕辰祭典，而一年三次的祭典中，共有兩個崇拜的對象，一是天公，一是清水祖師。祭典最為特別的是儀式的進行內容與祭典的組織。清水宮的祭儀均是以三獻禮進行，其中祭典儀式的主持者，並非專業的儀式專家，而是社群中的個人，並且某種程度是社群中的菁英。在祭祀組織上，龍肚客家人以村民自願擔任的福首制度作為祭祀組織，而非結構性的由村庄居民義務輪值擔任祭祀組織，凸顯出龍肚在祭祀組織與儀式進行上，要靠更多地方頭人或是社群菁英的個人性才使「組織」成為可能。

#### 第一節 清水宮廟宇概況

龍肚清水宮位於龍肚庄內西角，現行的行政區域被劃分為龍山里，龍肚庄人習慣以客語「師爺壇」稱之。清水宮的主祀神明為清水祖師爺，此廟緣起於清代龍肚庄開庄之後，開墾的居民將神像託放於當時的龍肚庄管事家中。清水宮現存的廟宇立面興建於日治昭和十一年，而廟宇目前的主體建築則為民國八十八年改建完成。清水宮的祭祀圈涵蓋整個龍肚地區，為龍肚地區的信仰中心。

##### 一、清水宮沿革

龍肚清水宮主祀清水祖師，清水祖師原為中國福建地區的佛教俗神，俗姓

陳，福建永春縣人，法號為普足，又稱蓬萊祖師、烏面祖師、落鼻祖師，通稱為祖師公或祖師爺，為中國福建安溪縣的守護神。福建安溪素以產茶聞名，明朝末年，因當地家族支持滿清，在政治立場上與鄭成功相反，故其居民來台較漳、泉所屬沿海諸縣晚。<sup>42</sup> 北台灣各地的清水祖師廟在移墾社會初期，可謂福建安溪籍的漢移民之鄉土保護神，目前此鄉土保護神的特性則已漸失（蔡相輝等，2001）。

談美濃龍肚清水宮便不得不從龍肚的開發談起。龍肚庄於乾隆三年（1737）開庄，起初的開墾工作是藉著河運從屏東里港鄉土庫村的林仔頭聚落朝來暮返。乾隆三年巫姓、涂姓、劉姓等三姓人家的來台祖先來自福建汀州，來台時迎請清水祖師、普庵祖師、廣清祖師三尊神像到里港的林仔頭庄移墾、定居，並將三尊神像安置在土庫林仔頭駐寮供奉。然而土庫的林仔頭聚落位置屬於荖濃溪河床地，當時無建置堤防，常有洪水之災，甚至被洪水冲破。隨著龍肚的開墾工作底定，於是三姓人家便攜三尊神像遷移至龍肚定居，並且將三尊神像託放於當時龍肚庄管事陳運德家中，供庄人祭拜。約於清末由陳、巫兩家提供屋蹟，庄民共同出資搭蓋草寮建築「清水宮」以奉祀神像，此時劉傳發為第一任堂主。昭和十一年(1936)，廟宇經數十年風霜洗禮，傾頹不堪，第四任堂主陳逢安發起重建廟宇之議，遂由陳逢安、巫富興、巫德清三人提供建廟用地，信徒居民捐資重建，完成前殿，此前殿建築以當時初引入台灣的混凝土建材完成。

民國六十五年（1976）開始興建後殿一樓，完成後奉祀註生娘娘、地藏王菩薩、水利三恩公。民國七十二年（1982）再建後殿二樓，供奉三尊佛祖，稱大雄寶殿。民國八十三年又在清水宮廟地興建龍肚社區活動中心。民國八十八年廟方管理委員會欲拆除重建前殿，但也有居民欲捍衛此日治時期留下的歷史建築，此段社區爭論，最後結論為僅留下前殿立面，其餘全部拆除重建，包括了前殿屋頂，

---

<sup>42</sup> 李光地家族。李光地（1642年—1718年），字晉卿，號厚庵，又號榕村，福建泉州安溪湖頭人。清聖祖康熙九年（1670年）登進士第五名，官至直隸巡撫、吏部尚書、文淵閣大學士。1681年李保薦施琅領軍，收復台灣；是清初著名的政治人物與理學家。同時代的學者尊稱為「安溪先生」，或「安溪李相國」。

同年新廟完成（曾彩金編，2001）。

而位於里港土庫的林仔頭聚落，在多次遭受荖濃溪潰堤沖毀後，將聚落稍作遷移，但依然保有一座主祀清水祖師的廟宇，廟名為「清聖宮」。直至今日，龍肚清水宮在祖師爺聖誕祭典時，每隔兩年會至里港林仔頭進香，回程並且舉行龍肚三里的繞境活動。

## 二、清水宮的廟宇空間

龍肚清水宮目前平面格局為前殿、後殿、左右護龍、中央天井、左右鐘鼓樓形式，廟右即為龍肚社區活動中心，廟前為廣場、廣場前邊有一固定戲台，入廟有山門。山門牌樓上有對聯：

清範古今尊佑民護國顯赫神威安社稷  
水綠幽淨境畫棟雕甍交輝宮闕壯山河

前殿門口有一對圓雕洗石子獅子，造型靈活可愛，門對是：

清聲揚海外  
水澤遍寰中

楹聯則是：

降雨興雲眾物咸濡功德水  
民安國泰群黎同表佛禪恩

後殿殿廊有龍柱兩根，圍以鐵柵欄，門上對聯為：

清泉晉四海  
水德佈三分

殿中楹聯則為：

清正心田皈覺路  
水平性直定禪機

清水宮廟內側廂掛有信徒照片，左廂為男性信徒，右廂為女性信徒照片，其為清水宮重建時捐贈大筆金額的信徒。

龍肚清水宮的清水祖師神明塑像有三尊，即清水祖師、普庵祖師、蓬萊祖師。龍肚地區居民則慣稱「祖師爺」或「師爺」。<sup>43</sup>

### 三、居民與清水宮的互動

清水宮每年的重要祭典有起福、完福、清水祖師誕辰，祭祀範圍遍及整個龍肚地區，主要有龍肚里、龍山里、獅山里。三里的居民與清水宮最為密切的互動，以及互動規模最大的時際有二，一是祭典最後的登席宴客，另一則是農曆元宵的清水宮繞境。登席因為在廟前辦理，因此居民會前往清水宮參加筵席，至於元宵繞境時，居民則在自家門前設香案祭祀。

除了祭典的登席活動與元宵繞境活動之外，一般居民通常也會在大年初一前往清水宮拜拜，並且繳交去年度的還福金、登記新一年度的起福，或安太歲等。另外，居民也會去清水宮「問事」，龍肚清水宮有提供乩童問事的服務。美濃地區提供問事的廟宇，多為兩種方式，一為以乩筆為信徒扶鸞問事，另一種方法則以乩童感應來服務問事。目前清水宮問事的方式為乩童靈通感應，較為特別的是，現任堂主也會提供此服務。

當然，也有些居民可能一整年都沒有前去廟內祭祀，但是祖師爺誕辰時卻一定會去登席，即使沒有進入廟裡進行拜拜的行為，但是每年起福、完福仍會在家門口或祖堂前設案拜天公，或是等待祖師爺繞境的隊伍經過向神明致意，或給隊伍紅包（Cf3:01、Cm5:02）。居民所謂的「心中有神，即使不常去拜」（Cf3:01）這句話，對照日日必躬拜的祖先與土地伯公，我們可以明白廟宇信仰或神明信仰在龍肚地區居民的精神位置為何。居民關於清水宮信仰行為的認知隱約透露出一件事，居民對廟宇信仰除了包含對主祀神明的信仰之外，還有天公信仰。

龍肚居民對龍肚清水祖師的歷史記憶，多集中在祈雨驅蟲及當兵祈求平安兩件事。居民多數會提到六十多年前，農藥尚未普及時，某年蟲害極為嚴重，為了

---

<sup>43</sup> 廟方稱清水祖師的三種名稱分別為祖師爺三種不同時期。在台灣，清水祖師普遍被簡化認為是福建安溪縣人的守護神。

驅蟲請清水祖師降雨的祈雨儀式，居民當時跪在廟埕祈求降雨，由行禮師父誦唸祈雨驅蟲的經文，結果後來降下大雨，蟲害一掃而盡，此事亦銘記在清水宮川門旁的解說牌（Cf4:02、T3:02）。另外，家中有即將服兵役的男子，也會至清水宮求平安符。有位清水宮管理委員曾敘述，其年輕時被日本政府派到南洋當兵伕，同行有戴著祖師爺香袋者都平安回來(Cm7:01)。以上是居民有關清水宮的記憶與認知，從訪談與觀察中得知，目前居民與清水宮的互動，多是在清水宮舉行重要祭典時發生，下一節將詳述清水宮的重要祭儀。

## 第二節 清水宮的祭儀

清水宮一年有三次主要祭典，分別為起福、完福、祖師爺誕辰祭典。起福舉行的時間是農曆元月十五日元宵節，完福為冬至過後擇期舉行，祖師爺誕辰則為農曆月初六。清水宮一年三次的例行祭典，舉行時間其實相當接近，歲近年尾冬至時，舉行完福後，新年到來，逢初六即是祖師爺誕辰，元宵起福並舉行繞境。對龍肚庄內的居民而言，自年底冬至前的完福起，便是龍肚清水宮的慶典旺季開始，接著度過過年期間的年初六祖師爺生，最後到農曆正月十五起福完畢，其順序變成：完福祭典、祖師爺誕辰、起福祭典。

一般而言，起福與完福的祭典就如同常人的許願與還願，是一個完整的循環。起福與完福在表文中以許福、還福出現，而且「許」、「還」在客語發音上，與「起」、「完」剛好同音。<sup>44</sup>在表文中也可窺知，許願與還願的對象其實是天公。清水宮的三次祭典顯示了一間廟宇結合了對天公、對主祀神明兩種信仰內容。清水宮在主要儀式完結後的當晚，輪值此次辦桌的廚師會將儀式所獻祭的豬羊內臟與米一起煮成下水粥煮，所有主祭者以及誦經成員、行禮師父、與前來幫忙的居民一起圍坐圓桌食用下水粥，配菜佐酒果腹，眾人一邊享用，一邊閒聊也作為祭典結束後成員間的情感交流。食用完下水粥後，眾人才離開村廟回至家中，準

<sup>44</sup> 關於起或許的用字問題，各地並不一致，也有部份客家聚落寫成「祈福」。

備參加隔日的登席活動。一年三次的登席活動以祖師爺誕辰的登席最為盛大。

## 一、起福與完福的祭儀

起福祭典，在龍肚也被稱為祈福或「新年福」，舉辦時間為農曆一月十五日，即漢人習俗的元宵節。元宵節也被認為是「過年」的最末一天，因此清水宮的起福祭典作為一年初始同時也是龍肚庄年節最末的祭典活動。完福祭典則在每年立冬之後，冬至之前舉行，因此又稱為冬成福。起福在祭典儀式的表文文本上稱為「許福」，完福祭典在表文文本上則稱為「還福」，起福與完福因此可視為聚落居民向祈求對象許願與還願的祭典儀式。起福與完福祭典所進行的儀式內容非常接近，都是以三獻禮進行儀式，並且行禮的對象皆為天公，因此本段將起福與完福儀式一同敘述。

起福祭典固定在元宵節舉辦，元宵節當日傍晚有清水宮的繞境活動，繞境隊伍浩大的繞行龍肚全區的三個里，居民會在自家設香案祭拜天公，並待繞境隊伍經過家門前施放炮竹、給神轎隊伍紅包。隊伍繞境結束回到清水宮後，便於廟埕祭壇進行起福儀式，誦經後以三獻禮祭天公，誦唸起福表文、信徒名單、送神，接著在進入廟內進行祭師爺的三獻禮才算完畢。

完福又稱冬成福之外，在表文的文本中被稱為「還福」，故也稱為「還冬福」；另就舉行時間而言，冬成福在年底的冬至前舉辦祭典，也因此被居民稱為「年尾福」，但並不固定舉行日期，清水宮會以廣播車告知各聚落住戶今年度冬成福的時間。冬成福祭典舉行當天早上，各家戶會在家裏祭拜祖先。下午廟方於廟埕舉行普渡誦經儀式，晚上舉行拜天公及祭師爺。居民則於冬成福祭典儀式的隔日中午參加登席。

起福、完福祭典進行的階段分為準備階段與儀式階段。原則上，祭典前天開始準備階段，迎請境內土地伯公香座位至廟內，並於廟埕搭設臨時祭壇。重頭戲的祭儀階段則於祭典當日傍晚開始，並且是以三獻禮進行。此外，清水宮於元宵

起福祭典時，會先舉行盛大的繞境活動後，才開始進行祭儀。

### (一) 請伯公

起福祭典於元宵舉行，完福祭典則是於接近年尾的冬至前舉辦酬謝神明的祭典，又稱「還神」，完福每年舉行的時間並不固定，多在農作收成後的立冬之後，冬至之前又稱為「冬成福」，另外還有年初六的祖師爺生，一年共三次祭典。照理習慣上三次祭典前均應迎請庄內伯公至廟內，祭典完畢後便將各伯公送回。然而龍肚清水宮因一年三次祭典頗為密集的辦理，故從前清水宮習慣上於完福祭典前迎請伯公，完福祭典結束後便將伯公送回，直至入年假（農曆十二月二十五日）再將聚落內的伯公迎請至清水宮內過年，並且於廟內度過年初六的祖師爺誕辰，並至元宵起福祭典完畢後才將伯公送回。如此，清水宮三次例行祭典舉行時，廟內都有以竹牌包覆紅紙書寫伯公壇名稱的土地公香座位，但迎請伯公儀式僅進行兩次。但祭典活動密集的在三個月內依序舉辦完福（冬成福）、祖師爺聖誕與起福祭典，清水宮祭典前迎伯公的儀式最近也開始更趨簡化，近來甚至於冬成福祭典迎請庄內伯公後，伯公香座位便在廟內停留至元宵起福祭典舉辦完畢才一舉將伯公送回。因此請伯公儀式簡化變為只在完福（冬成福）祭典前進行，元宵時的起福祭典後送回。<sup>45</sup>



圖 3- 7 清水宮 2007 冬成福祭典迎請庄內十六座伯公（吳昭慧 攝）

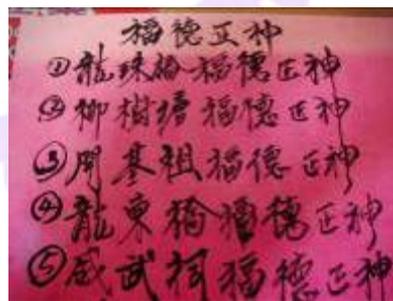


圖 3- 8 清水宮廟方將所迎庄內伯公之順序紀錄（吳昭慧 攝）

<sup>45</sup> 往年清水宮冬成福所迎請的庄內伯公會於祭典結束後送回，但筆者調查當年（2008）清水宮並未將各伯公送回，而是簡化過程，將伯公留在廟內直到元宵的新年福結束後才將一起伯公送回。

清水宮堂主以及爐主表示所迎請的伯公均為龍肚三個里區域內的伯公。筆者調查當年冬福成祭典共迎請十六座庄內伯公（圖 3-7、表 3-2），此可視為清水宮祭祀範圍的聚落範圍指標，也可見清水宮作為龍肚地區公廟的性質。

表 3-2 2007 年清水宮冬成福迎請庄內伯公一覽

伯公香座位名稱		所在村里	伯公香座位名稱		所在村里
1	龍珠橋福德正神	龍肚里	9	十穴橋福德正神	龍山里
2	柳樹塘福德正神	龍肚里	10	永樂橋福德正神	不詳
3	開基祖福德正神	龍肚里	11	龍山里福德正神	龍山里
4	龍東橋福德正神	龍肚里	12	官真龍庄福德正神	龍山里
5	威武祠福德正神	龍肚里	13	龍西橋福德正神	龍肚里
6	竹仔門開基福德正神	獅山里	14	龍肚開庄福德正神	龍肚里
7	竹山亭福德正神	獅山里	15	龍肚水德星君福德正神	獅山里
8	東山橋福德正神	不詳	16	大崎下福德正神	獅山里

資料來源：整理自田野調查 20080216。

## （二）搭祭壇

起福與完福的祭典都必須事先於廟埕搭設臨時祭壇，此祭壇並非面向清水宮廟內，而是面向廟外，祭壇兩旁豎立起帶葉的紅甘蔗。起福祭典會在繞境之後的夜間才開始於臨時祭壇進行祭典儀式，完福祭典則在下午有渡孤的普渡儀式，夜間則為拜天公的完神儀式。起福、完福兩者於臨時祭壇的儀式完畢後，最後再於廟內進行祭師爺儀式完成便告所有儀式完畢，並於次日舉行登席宴客。

祭壇祭桌墊高相當於兩張桌疊起的高度，分為上座下座，於上座擺放天公的神牌座位（圖 3-9）。由此觀察得知，起福與完福儀式的行禮對象為天公。



圖 3- 9 清水宮起福天公祭壇（吳昭慧 攝）



圖 3- 10 起福繞境前於廟內準備，堂主身著藍色長衫禮服

### （三）元宵起福繞境

我們可以由起福祭典的繞境活動，看出清水宮在龍肚地區的信仰中心地位。起福祭典當日，首先開始的活動為傍晚舉行的繞境活動，廟方將祖師爺神像、香旗、玉皇大帝神牌、土地伯公神牌放入神轎中，外出繞境前，堂主向廟內的祖師爺焚香祭拜禱告，然後才開始外出繞境。以筆者田野調查當年（2008 年）為例，繞境隊伍共有五台小貨車的車隊，以及一個載有令旗由人力抬轎的小竹轎。<sup>46</sup>但在民國六十年代以前，清水宮繞境活動為人力抬轎步行繞行整個龍肚地區三個里，從傍晚五點到晚上子時約十一點前回到清水宮結束。繞境活動以車隊方式進行後，繞行速度較快，隊伍約由七點半至晚上九點半即可繞完全境回到廟內。隊伍的繞行範圍為龍肚、龍山、獅山三個里，路線從清水宮起始，經龍山、獅山、龍肚庄內、北上塘、柳樹塘，然後便回壇（見下圖）。回到廟內後，廟方便開始準備祭天公起福儀式。<sup>47</sup>

<sup>46</sup>以筆者田野調查當年（2008）為例，清水宮繞境隊伍有擺放五個令旗的竹製小轎，由兩位龍肚庄內青年以人力抬轎，其餘有花鼓（以貨車載運）、神轎兩台（以兩台貨車載運）、施放鞭炮煙火一台車、音樂擴音一台車，總共五台貨車。

<sup>47</sup> 回到廟內後，廟方便清點繞境時所收受到的紅包。

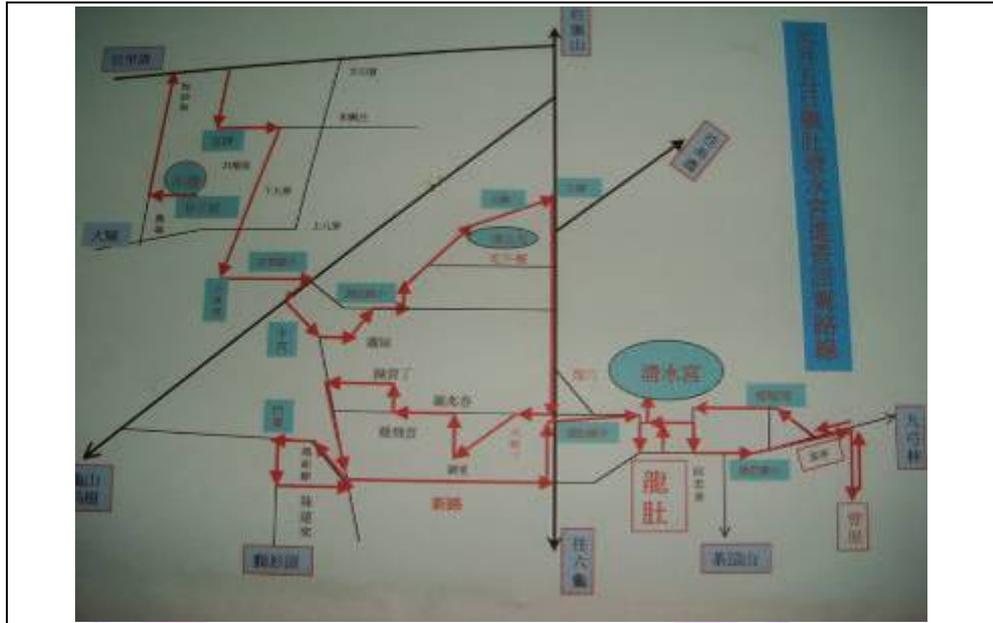


圖 3- 11 清水宮繞境路線（翻攝於清水宮）此路線為 2007 年清水宮至里港林仔頭庄清聖宮進香回程之繞境路線，而清水宮「起福」繞境路線為：清水宮—龍山—獅山—龍肚—北上塘—柳樹塘—回壇

繞境途經龍肚地區各小聚落，有的家戶會在門前擺設供桌以及祭品祭拜。<sup>48</sup> 繞境隊伍經過有設案祭拜的家戶時，可說是繞境活動的高潮。車隊經過設案祭拜的家戶時會施放鞭炮，家戶內的成員則持香或徒手祭拜，隨即焚燒金紙。家戶會準備紅包將之放在祖師爺神轎上，但近年則改為由神轎旁的專人收受。繞境隊伍則將清水宮平安符予家戶成員，有的家戶會隨即火化，有的則保留。此外由人力拱抬的令旗竹轎，則會進到家戶門前用力搖晃，甚至進到家戶門內，而家戶成員會將紅包放入掛在拱抬竹轎成員脖子上的袋子內。即使沒有設香案祭拜的家戶，也會在隊伍經過時站在門外以徒手祭拜方式向神轎致意，甚至也放紅包於神轎上。整個繞境活動結束、神轎歸回廟內後，便開始於廟埕臨時搭起的祭壇舉行起福儀式。

元宵的繞境，即是一明顯的領域告知，象徵著宣示地域性的保護或潔淨。從繞境範圍我們可證明清水宮在龍肚地區的信仰中心地位，而此地位的穩固性至今依然未動搖。即使光復之後，龍肚地區的三個里陸續建立了不少廟宇，卻依然不

<sup>48</sup> 各家戶門前的祭品為鮮花及素果，無葷食。

能被同意參與每年此例行性的全庄繞境活動。<sup>49</sup>龍肚三個里的眾廟宇曾表示希望能夠十年一次讓三里所有的小廟一起跟隨清水宮參與元宵起福繞境活動，但此意見最後未被採納。

起福繞境活動時，有些家戶會在家門前設案擺放鮮花、水果祭拜，在繞境隊伍到來前祭拜天公，直到神轎隊伍經過便對著神轎的神明或令旗行禮祭拜。即使家中沒有設置香案、祭品祭拜的家戶，也會帶著家人齊至路邊徒手拜拜向神轎表示敬意。隊伍經過各家戶時，有些人會放紅包在神轎上，甚至給拱抬令旗竹轎進入家戶的轎員紅包。經過傳統夥房的合院建築時，整個夥房內的家族一齊設案祭拜天公，等待清水宮繞境隊伍的情景，在黑夜籠罩的元宵夜，繞境神轎的到來更顯熱鬧。

#### （四）起福（完福）的三獻禮儀式

當起福繞境結束，回到廟內後，約在晚上十點於廟埕祭壇開始起福的三獻禮儀式。若為完福祭典的三獻禮儀式則在夜間七點以後開始。此臨時搭起的祭壇面向外，有朝天祭拜之意。祭壇被墊高並且有兩層，即上座與下座，上座擺放玉皇大帝諸神座位。

首先由主持儀式的行禮師父身著黑色禮服焚香祭拜，便開始誦經念唱，內容為請三萬六千神，之後才開始進行三獻禮儀式，進行三獻禮時則改著藍色長衫禮服。三獻禮即為獻禮三次，故分成三個段落進行，每一段落結束休息片段後才繼續進行。主持儀式的行禮師父為「通」，也是主要誦經的唱念者，「通」穿著藍色長衫禮服。助手為「引」，穿著黑色長衫禮服，主要引領主祭者進行儀式。司樂者則僅著便服，並且簡化由一位長者以錄音帶擴音放送。三獻禮儀式，首先重點為請神，在行初獻禮之後，由主持儀典的禮生「通」誦念起福或完福的表文（祝文）。接著進行亞獻及三獻禮。第三次獻禮過則進行辭神，也就是送神儀式。最

---

<sup>49</sup>龍肚地區廟宇，例如龍山里的南山宮、龍肚里的媽祖廟、獅山里的朝天宮均是在光復後才建立，更有不少私人建立的廟宇，例如龍肚里的玉龍宮慈母殿等。

末以燒化捲成筒狀的金紙作為「完神」。完神後，便將臨時搭起的神壇及神牌從廟埕搬送回廟內，準備第二階段在廟內進行的祭典儀式「祭師爺」。祭師爺，也稱為「祭聖」，內容與祖師爺生日時的三獻禮相同，儀式在廟內進行。最末清水宮堂主與其他主祭者（福首或爐主）將一共登記有三百多戶的「起福（完福）信徒名單」逐一誦唸後火化，即告完成。完成所有祭儀後，輪值辦理此次祭典的廚師，須將獻祭的豬羊內臟煮成下水粥及其他菜色，慰勞相關祭典工作人員，酒食宵夜完畢後，才算結束。

以下為三獻禮儀式範本<sup>50</sup>：

#### 吉禮三獻禮

通讚 擊鼓三通（司樂者）。鳴金三點。連三元。奏小樂。執事者各司其事。主祭者就位。與祭者亦就位。恭神鞠躬跪。叩首。再叩首。三叩首。起。跪、叩首、再叩首、六叩首。起。跪、叩首、再叩首、九叩首。起。盥洗。引讚 詣于盥洗所、盥洗。復位。通唱 降神。引曰 詣于降神所、降神。復位。通曰 執事者焚香禮酒，行香席禮。引曰 詣于香席前跪。上香。再上香。三上香。灑酒。叩首。再叩首。三叩首。起。通唱 執事者，酌酒奉饌。初獻禮。引曰 詣于○○之神位前跪。進爵、進祿、叩首。再叩首。三叩首。起平身復位。通唱 讀祝文 引曰 詣于讀祝文所，跪。讀祝文。讀畢 叩首。再叩首。三叩首。起。平身復位通唱執事者，執爵、捧祿、興亞獻禮。引曰詣于○○之神位前跪。進爵、進祿、叩首。再叩首。三叩首。起。平身復位。通唱 執事者酌酒，奉饌、行三獻禮。引曰 詣于○○之神位前跪。進爵、進祿。叩首、再叩首。三叩首。起，復位。通唱 主祭者容身暫退。與祭者分獻。畢 通唱 主祭者，復位。加爵祿。獻帛。司祝者執祝。司帛者執帛。化財望燎。引曰 詣于望燎所望燎 畢後 一揖。再揖。三揖。復位。通唱 辭神鞠躬跪。叩首（及第）再叩首（再及第）三叩首（三及第）起跪，叩首（及第）再叩首（再及第）三叩首（三及第）起跪，叩首（及第）再叩首（聯科及第）三叩首（三元及第高陞）起跪，起禮禮畢 徹饌

舉行三獻禮儀式中段之時，行禮師父所誦唸的起福與完福表文內容範本如下

51：

<sup>50</sup> 由陳招娣女士提供。

<sup>51</sup> 關於起福、完福或建醮太平福等儀式疏文、表文之內容範本，於龍肚家戶間存有許多所謂類似「具家必備禮儀大全」手抄本，內容包括家戶內的婚喪喜慶表文、帖文，聚落內的請送神表文、三獻禮...等。此為日治時期，龍肚人謝紹金先生留下的手抄本。故內文出現有高雄州旗山郡龍肚村居住粵籍蟻民，蟻民則指聚落居民相對天公而言，。

新春福酌神 表文

伏以

帝德巍峨四海荷幘幪之福

皇恩浩盪萬民沾化育之仁

本正直而通天庭，有求必應，叩帝 闕而陳情，無禱不靈

今據 台灣島高雄州旗山郡 龍肚村居住粵籍蟻民值

年新春福首○○○率福員○○○統合村人等

即日誠惶誠恐稽首頓首為報答鴻恩事緣因去歲新春福

畢在中天斗下叩許合村人等人民平安六畜群生年豐歲稔

物阜民康福願果蒙庇佑宜當報答爰諏吉日茲值新歲年宵

之期愧無以報爰集村民誠心淨意上潔高臺香燭濃茶齋蔬

菓品長錢萬貫表文一套中界虔具剛鬃柔毛熟席一筵

伏乞 日值功曹使者 傳奏于

九天王府東厨司命定福真君之前 代民申奏于

昊天金闕玉皇太天尊陛下暨列週天星君聖佛仙真寶座前

南無太慈大悲觀世音菩薩蓮下暨列眾尊神香座前

伏 冀

聖駕遙臨旌旗橫空而下降神靈有赫菓品清液而來嘗薦

梨花之春酒藝寶鼎之茗香茲逢 聖神下降 恭迎到

座鑒臨而薦馨香予等家家種平安之竹戶戶開富貴之花

年豐人壽物阜民康四時集福八節添祥予等不勝瞻恩仰

德激切之至 謹 拜 表 恭 進 以

聞

天運 年 月 日

1896 上申

完冬成福 表文

伏冀

上帝垂憐諸神下降 馨香上升神保是格

上帝居歆 既臨下之有赫宜惠我之無疆從茲年豐人壽物

阜民康士農工賈四時集福八節添祥財源廣進沛大吉祥

予等不勝 激切之至謹 疏 上

聞

天運 年 月 日

上申

此兩份表文內容，為龍肚居民以手抄保存並且流傳的範本之一，尤其新春福酌神此份範本將許願與還願並置於表文中，有可能為錯置並誤傳，也有可能是因為龍肚清水宮起福與完福祭典時序太過接近，因而並置或不完全。完冬成福表文範本也太過簡略，僅著文後半結語部份。

完福，在表文中稱為完冬成福，是感激天公（玉皇大帝）保佑而還願的祭儀。龍肚地區的盛大廟宇慶典活動就在清水宮的起福到完福之間，完成一個年度的循環，期間還有主祀神的聖誕慶典活動，但細看三次慶典的時序，其實集中在一年的收成季後，從年底跨到新一年的年初。尤其清水宮完福與起福舉行的時間相當接近，完福約在冬至前完成，起福則在元宵舉行，即龍肚清水宮在連續的三個月內，密集的完成了重要的祭典活動。

在這些儀式展演的過程之中，有幾位重要的個人，包括主持儀式的禮生、身為主祭者的堂主、福首或爐主。其中，身為主祭者的福首，可從上述表文內容中可窺得，起福為全聚落居民由「福首」作為帶頭向天公玉皇大帝祈福，因此福首之意，可說是全聚落向天公祈福的帶領者，故謂「首」。福首在龍肚清水宮為四人一組，是為祭典的祭祀組織。若觀察整個儀式，可推論出，起福與完福其實是對天公的祭拜或祈求，並於年初的元宵許下祈求的願望，於年尾的冬至前還願。雖然表文的書寫內容出現有其他神明（司命真君、佛祖），但從表文的文本中可見到書寫玉皇大帝的該段落，有明顯的單抬現象，可見天公的位階依然最為崇高。

## 二、祖師爺誕辰

祖師爺誕辰祭典是清水宮一年三次祭典當中相當隆重的慶典活動，其登席宴客的桌數甚至多於起福、完福祭典的登席宴客桌數，關於登席的細節於第四章詳談。祖師爺誕辰時間為大年初六，並且每兩年（即每次間隔一年），清水宮會於大年初五（清水祖師誕辰前一日）至里港林仔頭進香，回程順道於龍肚三里進行

繞境後才返回清水宮。年初五晚上子時開始主要的祭典儀式，又稱為「祭聖」也就是「祭師爺」。但廟方近年簡化祭儀，提早於初五晚上九點半開始，至晚上十一點結束。整個祭聖儀式亦是以三獻禮進行。但與起福、完福不同，起福與完福祭典是於廟埕搭設臨時祭壇舉行三獻禮，而祖師爺誕辰的三獻禮儀式則在廟內神龕前進行，可見行禮的對象為主祀神清水祖師。

整個祖師爺聖誕祭典分為兩階段進行，第一階段為誦經儀式，第二階段為行禮，行禮就是對祖師爺行三獻禮，也稱為「祭聖」。誦經與行禮儀式皆由龍肚地區中具有此知識、能力的非專業性居民所組成的小團體來進行。誦經時的「主誦」同時也就是行禮儀式的三獻禮主持人「通」，除了行三獻禮的儀式必須由男性進行外，誦唸經文的成員則可為婦女。<sup>52</sup>居民慣稱此幫忙村廟舉行祭典儀式與誦經的團體為「誦經團」。

#### （一）誦經儀式儀程

年初五的晚上九點開始進行祖師爺誕辰的祭典儀式，但在晚上七點三十分左右，五人一組的誦經團成員開始穿著黑色長袍準備第一階段的誦經儀式，誦經成員由兩位男性，三位女性，皆為居民。當年新任的福首（爐主）身著藍色長袍為主祭者，誦經團誦唸經文時，主祭者在誦經團成員後排站立行禮，主祭者之一會持香行禮。誦經儀式於晚上八點開始，分成兩個段落。第一階段於清水宮一樓對主祀神水祖師誦唸經文，主唱（主誦）為誦唸經文的領唱者，並且負責擊鉢，誦唸結束後，進入第二階段，誦經成員與主祭者一同列隊行進至清水宮二樓祀奉釋迦牟尼處，進行第二段落的誦經。約在八點三十分，全部誦經儀式完畢。誦經儀式結束後，女性誦經者便先行離去，僅留下男性誦經成員繼續準備下階段的三獻禮祭聖儀式，廟方則以紅包作為誦經團的酬謝。<sup>53</sup>

#### （二）祭聖儀式儀程

誦經儀式結束稍做休息後，於晚上九點三十分進行祭聖儀式。負責主持三獻

<sup>52</sup> 所誦唸之經文包含佛教、道教的經文，亦有從台灣其他道教廟宇帶回的經文，例如：清水祖師經。

<sup>53</sup> 但誦經團成員往往將廟方酬謝的紅包又捐獻給廟方。

禮的行禮師父，即為前段誦經儀式的主誦，但此時行禮師父換穿藍色長衫擔任三獻禮中的「通」，領著一位男性副手為「引」，引領主祭者進行儀式，除「通」、「引」之外，另外有一位男性負責祭典音樂播放，隨著三獻禮的不同節段播放相對應的八音樂曲。<sup>54</sup>祭聖儀式以三獻禮進行，與起福、完福的祭師爺儀程略同。三獻禮的第一段為請神，請神完成後，「通」始念誦唸清水祖師聖誕祝文，接著由主祭者（堂主、福首或爐主）「唸名」，誦唸聚落內有捐獻起福金的居民名單。唸名後，將信徒（居民）名單與祝文火化，儀式到此段落全員稍做休息，之後才繼續進行亞獻禮與三獻禮。最後以完神作結，表示行禮完畢。整個行禮儀式通常在晚上十一點前結束，因十一點過後的時辰為子時，等於是下一日的開始，因此整個祭聖儀式是在清水祖師爺誕辰之前就舉行完畢。直到儀式結束後，所有人員再一起食用獻祭豬羊內臟所煮成的下水粥後，眾人才離開村廟回至家中，準備參加隔日登席活動。一年三次的登席活動以祖師爺誕辰的登席最為盛大。

### 三、祭儀人員與祭儀知識

龍肚清水宮的祭祀儀典並非由道教的道士或是和尚來主持祭儀，而是由學習過誦經的禮生來主持儀典，也被居民稱為「行禮的師父」，或「行禮的先生」。龍肚地區廟宇祭祀儀典的主持與誦經都是由行禮的師父及其他學習過誦經的禮生來進行，並且大多不以金錢聘請專業誦經團來主持，也不會向外面村莊徵求請求行禮的師父或禮生。亦即在村莊內，就有主持祭典儀式、誦經、行禮、祭聖等能力的禮生，這些行禮師父與誦經的婦女都非以此執業，其本身都有一項本業，可能務農、或廚師等。居民並且認為不同聚落會訓練組織自己的誦經團成員。通常誦經團至少五人才能進行所有儀式，成員都為聚落內居民。因此我們在龍肚清水宮的祭典儀式上彷彿看到某種個人性，這些儀式主持者、儀式進行者，都為龍肚本地人，他們並非儀式專家，是社群中的一員。

<sup>54</sup> 即大樂、小樂，但清水宮以拷貝的錄音帶、隨身聽（walkman）連接擴音器播放。

主持祭典儀式不是一人即可完成的工作。祭儀、誦經等工作需要至少五人以上為基本的工作單位。因此誦經的「團隊」會在村莊中尋找有意願學習誦經的庄民，也包括了婦女。參與誦經的庄民除了服務廟宇之外，也認為學習「誦經」或幫忙廟裡祭典儀式的誦唸經文有助於自身心神健康、家庭和諧，甚至是寄託人生順遂或平安。參與誦經的學習沒有性別限制，但以婦女居多。然而，主持廟宇祭典的行禮以及祭聖工作的禮生則須由男性擔任。在主持時，會穿上行禮用的禮服，為藍色長衫，誦經者則多為黑色長衫。

近兩年清水宮行禮的師父為邱阿飛先生，其出生於大正十年，第九屆龍肚公學校畢業，務農為職，扶養了六個孩子（五男一女）。位在龍肚東角邱氏家屋旁的廣化堂，即邱家捐贈土地所建立的廟宇。廣化堂也稱恩主廟，一樓主祀三恩主，有關聖帝君、孚佑帝君、司命真君，可歸類為台灣傳統恩主公信仰的鸞堂廟宇，二樓則稱為龍山寺，主祀釋迦摩尼、文殊菩薩與普賢菩薩。邱阿飛當時因向廣化堂第一任堂主鍾才用，即崇道法師學習誦經，才因此知曉漢文，邱阿飛同時也是目前廣化堂的堂主。

邱阿飛至清水宮幫忙祭典行禮、祭聖及誦經等工作，是最近兩、三年才開始，此肇因於清水宮新任堂主與當時誦經的經生理念不和，新任堂主於是尋求邱阿飛幫忙，邱便帶領著副手及兩三位對誦經有興趣的庄內婦人義務幫忙清水宮的誦經工作，每次誦經或祭典主持至少要五人為工作單位。邱阿飛目前每月農曆初一、十五，便帶領此義務性的誦經團至清水宮拈香、誦經。而清水宮的普渡及祖師爺聖誕等重要祭典活動，亦是義務性幫忙主持行禮。邱阿飛先生原本主要的誦經服務對象是廣化堂，並沒有到別的村莊拓展誦經服務範圍，一直以來將誦經為義務性的服務，不收取費用。但通常受服務的廟方會予行禮師父及誦經義工紅包，以表示感謝之意。

龍肚地區不少老人與廟宇的堂主，以自學方式學習請神、送神、三獻禮、起福、完福等疏文與經文的誦唸與儀式，其中也包含了各式婚喪喜慶的儀禮。甚至還有家戶保留日治時期手抄本的禮儀大全，其抄本被命名為「俱家必備講義大

全」。

由報導人提供的抄本附有完整目錄，內容包括：九族稱呼、外戚妻族稱呼、迎婚嫁女壽誕送往全帖或單帖、迎婚嫁娶儀式始末、迎婚各種對聯、吉禮三獻、完天公請神、迎婚歲暮新居天災等表文、建醮請酒表文、新婚祭祖祝文、建醮祭眾神祝文、宮廟陞樑文、祭伯公、祭三山國王文、祭祖祝文、福神壇落成祝文、祭北港聖母文、祖祠對聯各種對、喪事禮各種法則、行孝子孝族六親禮、祭父哀章、本族奠章等共十七章節（圖 3-12）。<sup>55</sup>其內容大約分成兩類：一是家庭內的親屬與婚喪喜慶儀式表文；二是有關天、地神明的迎送表文。也就是除了婚喪喜慶等「家禮」類的儀式表文外，還包括聚落內的土地公神明、廟宇神明等做福請神、完神等儀式。從龍肚廟宇例行性儀式的舉行可以發現，龍肚客家人對於廟宇神明的信仰，不論其廟宇的主祀神明為何，例行的祭典儀式都有起福與完福，而起福、完福的祭壇與儀式中觀察，其實祭拜的對象都是天公。

---

<sup>55</sup> 龍肚里陳招娣女士提供其公公謝紹金遺留下之手抄本。

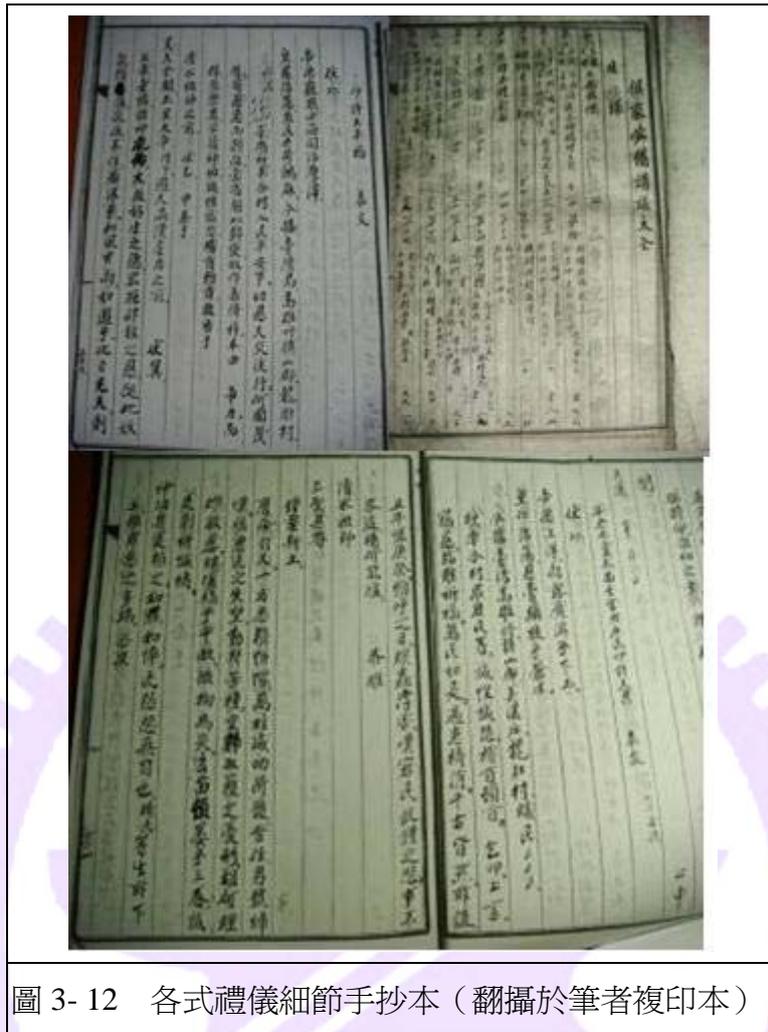


圖 3- 12 各式禮儀細節手抄本（翻攝於筆者複印本）

除了儀式主持者之外，另一個在祭典上突出的個人就是祭典主祭者，擔任主祭者的居民為當年度的福首以及堂主，清水宮改以爐主方式作為祭祀組織後，主祭者則為大爐主以及當年度副爐主、爐主，其中有些成員本身亦為廟方管理委員會的成員，主祭者在認知上，認為自己是祭典上的主角。<sup>56</sup>關於福首與爐主等清水宮的祭祀組織，本文於第四章再詳談。

#### 四、同樣的主祀神明，不同的儀式方式：附近區域的清水祖師爺信仰

除了位於龍肚西角的清水祖師爺信仰之外，筆者研究地點的附近區域亦有兩間以清水祖師爺為主祀神明的廟宇。分別為於行政區劃屬屏東縣里港鄉土庫村林

<sup>56</sup> 民國 92 年以前主祭者為為四位福首。

仔頭聚落的清聖宮，以及美濃鎮外六寮的清水祖師廟。外六寮與林仔頭此兩聚落相距僅約一公里(見聚落位置示意圖)，兩個聚落內皆有一座祀奉清水祖師爺為主神的小型廟宇，但林仔頭與外六寮的居民在語言使用上多數為閩南語，而龍肚則以客家族群為多數。可見荖濃溪沿岸區域的清水祖師爺信仰有其分佈性，即使其信仰的語言群有其殊異性。

筆者實際調查此區域主祀清水祖師爺的廟宇，均分佈在荖濃溪北岸，共有三間。最為南端的是土庫林仔頭「清聖宮」、其次美濃外六寮「清水祖師廟」，最北的是龍肚西角「清水宮」。

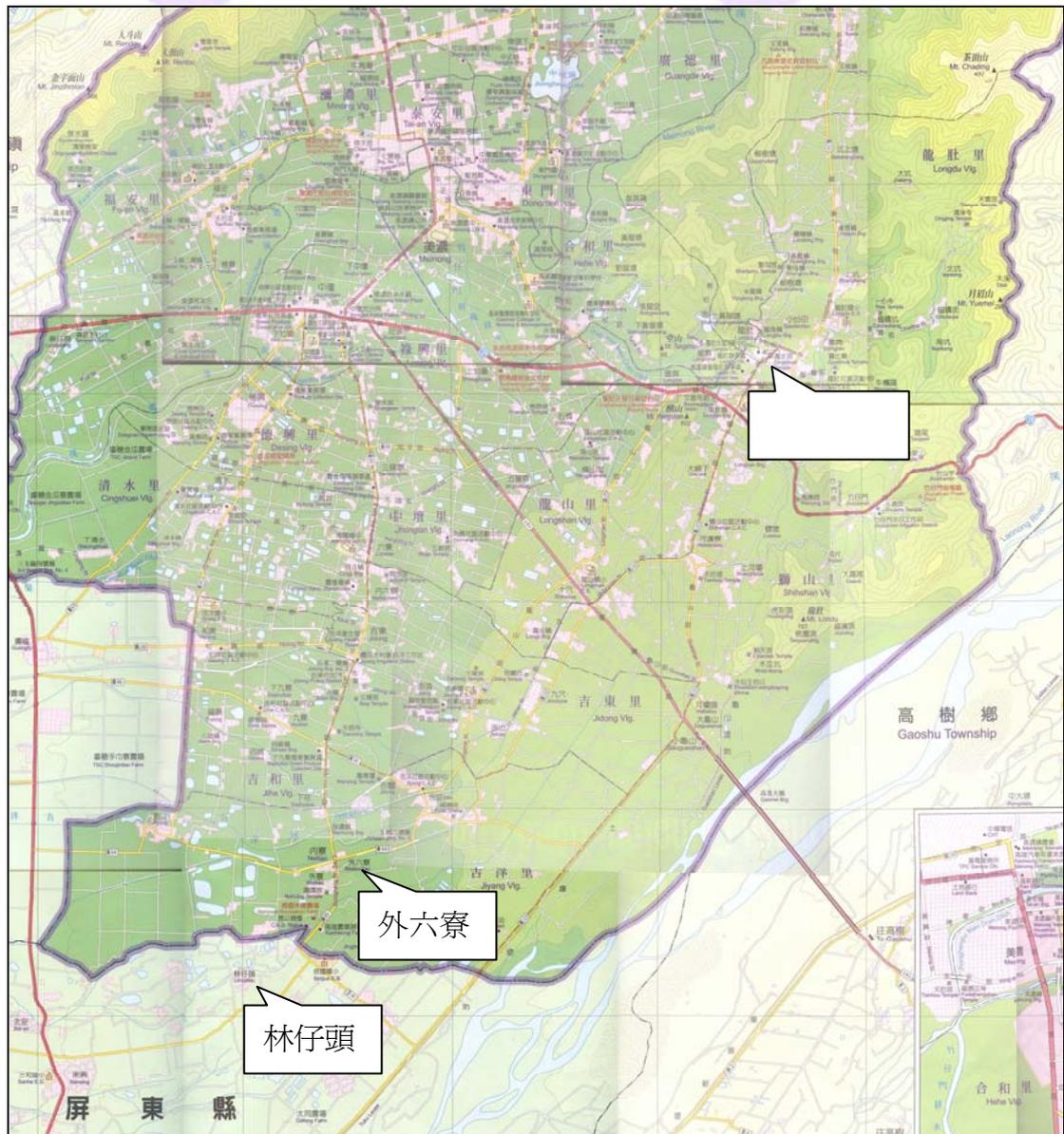


圖 3-13 聚落位置示意圖：龍肚、林仔頭、外六寮相對位置。

改繪自《高雄縣美濃鎮行政區域圖》，內政部，2005。

(一) 里港鄉土庫村林仔頭聚落

林仔頭聚落的人群在語言群上屬於閩南族群，林仔頭聚落的村庄位置位於荖濃溪河床邊，因溪水氾濫沖毀村庄便遷移至現在位址，村莊遷移也將祀奉清水祖師爺的小廟遷移。龍肚清水宮的清水祖師爺便是從此廟分香，並且每隔兩年至林仔頭進香一次。林仔頭的清水祖師爺廟宇廟名為「清聖宮」，廟體建築空間約十來坪的小型廟宇。祭祀組織以輪爐主頭家制度來主辦廟會祭典，並且在祖師爺誕辰時舉行犒賞的儀式，明顯與位於龍肚客語族群祭祀清水祖師爺的方式不同。



圖 3-14 林仔頭清聖宮（吳昭慧 攝）

圖 3-15 清聖宮祭祀組織（吳昭慧 攝）

犒賞是台灣民間信仰中，神明統轄有各部兵將，尤其閩南族群的聚落會有負責鎮守角頭四方與中心的五營，而各項聚落上的重大祭典，如出巡、進香前都必須全部召回兵將加以犒賞，這就是俗稱的「犒將」儀式。「犒將」又稱「賞兵」，平日的初一、十五及重大祭典舉行，中午由爐主及民眾準備供品在天台桌前祭拜隨「欽差」前來的「天兵天將」；下午則在廟前擺設供品，由法師執行「吊營」、「犒賞」儀式，以慰勞眾神手下兵將，並為神明出巡做準備。林仔頭與外六寮的

清水祖師爺信仰內容，明顯的與龍肚客家人不同。

## (二) 美濃鎮外六寮

外六寮為美濃鎮唯一的閩南聚落，位於美濃鎮南方的吉洋里。外六寮距離里港林仔頭聚落約一公里左右。居民在「癸酉年」(民國八十一年)才新建清水祖師爺的廟宇。在未建成廟宇前，信仰活動是以附近居民輪祀神像的方式祭祀，輪到的家戶就要負責祀奉神像一整年。直到民國八十年左右，聚落居民提議建立廟宇省去輪祀的麻煩，便由陳姓居民捐地集資建廟。外六寮的清水祖師信仰並非從一公里外的林仔頭分香，而是附近陳姓居民祖先於來台開墾時，便從中國福建攜帶而來。外六寮清水祖師廟祭祀組織為輪爐主、頭家，神明誕辰日亦有犒賞儀式的舉行。



圖 3-16 外六寮清水祖師廟外觀，為單間建築。  
(吳昭慧 攝)

圖 3-17 外六寮清水祖師廟節慶犒賞日期(吳昭慧 攝)

其實林仔頭與外六寮是非常相近的兩個聚落。雖然林仔頭聚落經過幾番遷徙，本來的庄頭在現址附近，後因水患才遷至現址。龍肚清水宮幾乎每年祖師爺生日都會來林仔頭的清聖宮掛香，每兩年還會在掛香之後，於回程龍肚時進行繞境。林仔頭與外六寮兩個聚落的人群，目前主要使用的語言均為福佬語，兩間主祀清水祖爺的寺廟，其祭祀組織為常見的輪值爐主頭家，也都有犒賞的祭祀方式。

同樣是清水祖師信仰，但其他聚落的祖師廟與龍肚清水宮相較，顯現了儀式上與組織上的差異。其他祖師廟在主神聖誕時舉行犒賞儀式；而龍肚客家人在主

祀神聖誕時則對主神行三獻禮，並且另有對天公的起福與完福儀式。在祭祀組織上，其他祖師廟以祭祀範圍內的居民輪值爐主、頭家的方式，輪流舉辦祭典；而龍肚清水宮舊時祭祀組織由祭祀範圍內自願性的個人擔任福首，舉辦祭典與號召居民參加登席，更凸顯了祭祀組織在龍肚是要靠較多的個人性才組織的起來<sup>57</sup>。

### 第三節 龍肚清水宮祭典儀式的特性

從龍肚與美濃外六寮、里港林仔頭的清水祖師信仰內容看來，除了信仰人群的語言族群不同之外，尚有兩項差異，一為儀式上的差異，一是組織上的差異。在儀式上，龍肚客家人以三獻禮儀式進行清水祖師爺誕辰祭典，而外六寮與林仔頭的閩南族群則以犒賞儀式進行。在組織上，外六寮與林仔頭是由村民一同輪值一個結構性的祭祀組織，也就是輪爐主、頭家；而龍肚則以由村民自願擔任福首的福首制度作為祭祀組織，凸顯出龍肚在祭祀組織上，要靠更多的個人性才使「組織」成為可能。

#### 一、儀式中顯現的崇拜對象

觀察龍肚清水宮的祭典，我們可以看出儀式中所崇拜的對象為有二：天公與清水祖師。清水宮一年三次的重要祭典分別為起福、完福與祖師爺誕辰，起福與完福的儀式，就是對天公行三獻禮，並且在表文文本中得出是於年初對天公的許福、年尾對天公還福。在筆者研究區域內，比較閩南族群與客家族群的清水祖師爺信仰，有許多不同點，客家族群除了對主神的信仰外，還多了對天公的信仰，甚至祭祀組織也使用對天公的祭祀組織：福首。龍肚客加在清水宮對天公的祭典有起福與完福，而代表整個聚落居民對天公進行許福與還福的頭人，就是所為的福首。

<sup>57</sup> 舊時為祭祀組織為福首，現今則為爐主。

## 二、儀式中顯現的地域化

清水宮與土地伯公的關係，也顯示清水宮在龍肚地區的地位，祭典前迎請伯公的儀式即呈現了地域化的特性。清水宮在習慣上會迎請龍肚地區二十多座伯公，雖然筆者調查當年僅迎請十六座伯公，顯示在迎請伯公的儀式上有愈趨簡化的趨勢，但是這些伯公的所在仍然可以被視為清水宮祭祀範圍的指標，也可見清水宮作為龍肚地區公廟的性質。

此外，我們也可以從信仰空間的建立，亦即廟壇的建立，來觀察關於人群結社的地域性。龍肚地區於開墾初期便建立了「開庄伯公」，隨後聚落底定，不再需要朝來暮返從事開墾，於是就在最早建立的北上塘聚落，建成了「開基伯公壇」。而各家族的夥房陸續建立後，幾戶夥房群聚又形成了更小的聚落社群，各小聚落（或說各小群）也建立了各小群位於其家戶附近的「伯公壇」。而作為整個龍肚地區信仰中心的清水宮，在尚未建廟之前的開墾初期，僅是在庄中管事家中託放的三尊神像，其後才由各姓捐地集資建廟。

龍肚地區的信仰正好呈現了群性的範圍。祖先崇拜是在一個夥房家戶或家族內，其群性的範圍最小，僅止於夥房家族內因為血緣關係的結合與人際交往。接著第二個位階是伯公信仰，幾戶夥房形成一個小聚落，其群性範圍稍擴大成日常生活眼見所及的聚落範圍，人際的交往也正是這個範圍，是地緣關係。最後，信仰的第三位階是以清水宮為中心的廟宇信仰，藉著一年三次的登席宴客與祭典儀式，連結了大範圍的龍肚地區，包含了三個里的人群，是龍肚最為社會性、人際交往範圍最大的信仰。但居民日必躬親的是祖先與土地伯公，居民有所謂的「心中有神，即使不常去拜」這句話，對照廟宇信仰與土地公信仰的差異，我們除了可以明白廟宇信仰在龍肚居民的精神位置為何之外，更可以從廟宇祭典前必須迎請土地伯公的儀式中看到清水宮地域化的脈絡，換句話說，將居民日必躬親的土地公迎請來到清水宮，顯然實踐了清水宮的地域化。

清水宮的祭典儀式中看見的地域性，一是倚靠著迎請三個里的土地公香座位至廟內，這顯現了神的範圍；二是從登席中，可看出人的範圍。參加清水宮登席者，為龍肚地區三個里內的居民，而號召居民參加登席的重要媒介，便是祭典儀式中的主祭者「福首」。登席靠著福首號召、拉繫聚落的其他個人，福首往往是有名望的地方頭人，這也顯現了儀式中凸顯的個人性。

### 三、儀式中顯現的個人性

龍肚廟宇信仰的地域化形成，與人際網絡有很大的關聯，例如，清水宮祭典儀式的展演過程中，凸顯了某些個人性，包括儀式的主持人與主祭者。儀式的主持人，並非專業的儀式專家，而是社群中的一份子，是聚落內的居民。居民透過人際網絡被找來練習三獻禮的行禮儀式與誦經，成為聚落公廟的「誦經團」。祭典的主祭者包涵了福首與堂主。堂主是一間廟宇的負責人，需要綜理廟務大小事務，屬廟務組織，堂主人選從聚落中找出一位被社群所信任且具有聲望的人士。福首則為祭祀組織，在祭典中負責祭典費用籌措，並且需要號召居民參加登席以分攤祭典費用。這些個人不但在祭典儀式中有其重要性，祭典活動也透過這些個人的人際網絡拉繫而得以完成。因此不論在廟務組織或祭祀組織中，我們都看到個人在此被凸顯。我們於下章仔細端詳龍肚地區廟宇信仰的祭祀活動的組織方式與內容，即所謂的祭祀組織，或說人群連結的方式。

## 第四章 從福首到爐主：祭祀組織及其變遷

台灣的地方公廟，其祭典與廟務運作是由區域內各聚落輪庄承辦祭典與廟務經理制度；然而在筆者研究的範圍內，廟宇的祭典與廟務卻並非依照此種輪庄制度運作。再者，漢人聚落常以爐主頭家作為祭祀組織中負責祭典經費出資者的頭銜，但是，此頭銜在筆者的研究範圍內卻是近年才使用的稱謂，在地方上仍不普遍。但，無論如何，整個地方祭典費用的分擔依然有其必要性，那麼，究竟是透過何種機制運作連結？甚至最後形塑出何種樣貌的社群關係？筆者試圖藉由龍肚地區地方公廟的祭祀組織運作方式，探討此區域社群的人群連結樣貌，並且意圖詮釋其內涵的象徵意義。

### 第一節 龍肚地方公廟的傳統祭祀組織：福首

「福首」作為祭祀組織的名稱，常被使用於土地公信仰的祭祀組織。然而，在台灣南部客家聚落內，地方信仰的村庄公廟，也常使用「福首」一詞作為祭祀組織的稱呼。龍肚地區具有公共性質的角頭廟宇，主要有第三章所述的清水宮、廣化堂、朝天五穀宮、天雲宮、媽祖廟、南山宮等，傳統習慣以「福首」作為祭典出資者的頭銜，並以祭典中獻祭全豬的豬腳作為擔任福首的象徵。福首有時也被社群人們暱稱為登席的椿腳。

#### 一、清水宮的福首及福首的運作方式

台灣地區客家聚落社群的土地公信仰的祭典組織從前多以「福首」稱之。其中最顯著的就是伯公信仰的二月戲祭典。張二文（2003）在〈美濃土地伯公的祭祀與聚落的互動〉一文中指出，永安庄伯公二月祭的福首主要工作為募捐戲金，並曾找出土地伯公祭典歷年福首的名冊及開銷紀錄以為佐證。而福首的產生，以美濃永安庄伯公為例，新任福首是由舊福首以徵詢的方式產生接棒人，而近年永

安庄伯公壇也因居民擔任福首的意願較低，大都由里長自己連任，里長再另找一人搭檔協助。

除土地公信仰外，台灣南部的六堆客家聚落中，不少村廟也以「福首」為其祭祀組織名稱。美濃地區不只土地伯公祭典以「福首」稱呼祭典出資者，美濃各聚落的地方公廟也以「福首」來稱呼廟宇祭典的出資者。

### （一）清水宮的福首

許多六堆客家聚落廟宇使用「福首」作為祭祀組織的稱呼。清水宮祭祀組織，在民國九十二年以前為福首制度，「福首」為此次或此年度祭祀活動的主角，須負責出資或籌措祭典費用，並且辦理廟會的登席宴客，原則上福首為四人，並且以豬的四隻豬腳為擔任福首的象徵。福首出面承擔祭典費用，並於祭典後舉辦登席，擔負著萬一登席費收入不足導致虧損的風險，因此是自願且有能力的人來承擔，福首產生時須提起祭典上的豬腳，表示願意出資明年度的祭典費用，這是有福之人、有福之家，故稱為「福首」（Cm6:01、T2:01）。

然而，福首的名稱由來，也可以從起福、完福祭典的儀式疏文中窺知。我們從第三章廟宇祭典儀式的內容中，可發現起福、完福祭典的對象是天公，而「福首」即代表聚落居民祭祀天公，辦理起福、完福等儀式，因而稱為福首。更進一步推論，福首等於是聚落內祭拜天公的祭祀組織，但也被沿用在廟宇信仰中的其他祭典，例如，主祀神的誕辰祭典。清水宮的每歲例行祭典為春元福、冬成福、清水祖師爺誕辰祭典。春元福又稱為祈福或起福，在每年農曆元月十五；冬成福又稱完福，完福祭典辦理的時間不會固定，約在冬至過後，舉行日期是由廟方協調，或是以擲筊決定完福日期。起福與完福為清水宮每年春秋二次平安祭典，加上盛大的清水祖師爺誕辰祭典，每年共有三次祭典活動，每次祭儀的隔天中午，福首須在廟埕舉辦登席，邀請所有社群居民參加，而參與清水宮祭祀活動、登席宴客的信徒多為目前美濃鎮龍肚里、獅山里、龍山里三個村里的居民，此三里即是舊稱「龍肚庄」的範圍。

## （二）清水宮福首的運作方式

清水宮在民國九十二年以前的祭祀組織都是「福首」制，福首原則上為四人一組，其運作方式為祭祀範圍內的居民自願協調產生，而非由聚落內居民輪值，故沒有依神意擲筊決定的儀式。新任福首在每年冬成福祭典中選出，冬成福祭典隔天中午的登席宴會上，祭儀時所用的獻祭牲禮之中全豬的四隻豬腳，會作為下一任新福首的識別象徵，有意願擔任新任福首的居民，在此提起豬腳，以示願意擔任新一年的福首，恰巧全豬共有四隻豬腳，正好成為四個福首的象徵。只要是龍肚地區居民，有誠意、有經濟能力，願意擔任福首為祭典出資，就可在祭典中「提豬腳」為證。祭典完成之後，豬腳就會慎重的伴以唢呐樂隊一路吹奏至新任福首家中廳堂祭拜，並且在新任福首家中貼出紅告示。在此儀式過程中可以發現，擔任福首是種家族的榮耀，表示有足夠能力，並且也願意付出熱心為社群公眾服務。

擔任福首是種家族的榮耀，非僅家族中男性可擔任，從前清水宮祭典的福首制度亦有由女性擔任的紀錄。女性亦可以擔任福首，更加凸顯其祭祀組織的個人性。民國五十年左右，龍肚庄民陳新金之妻黃仁妹，出面擔任福首，甚至還提了兩隻豬腳，意指需要出資兩份祭典經費。因此清水宮該年祭典共有三位福首，另兩位福首亦是女性，分別為劉蓮妹與陳招鳳。由於廟方對歷年的福首未留下文字記錄資料，多由訪談蒐錄。以下有關清水宮當年女性福首訪談資料，受訪者為陳子文，是民國九十六年度的大爐主，他回憶母親當時擔任福首的情形：

『大約在民國五十左右，我的母親黃仁妹（生肖屬豬），當時大概四十幾歲，我自己大約國小一、二年級，我的外公（黃祥二）黃家在美濃做貨運的企業，我們家（陳家）家境也不錯，家裏也同意由母親出面擔任福首，當時我母親相當有膽識，敢承擔兩份，也就是提了兩隻豬腳，於是就要出資兩份的祭典費用。』從報導人的敘述當中，可以證實擔任福首的確是種能力的表示，充分顯示其個人性，也代表家族的榮譽。

此外，擔任福首者除了被認知為一種榮譽之外，也有為自己及家族帶來平安好運的象徵。(Lf1:03) 福首必須出資廟宇的祭典費用，作為一種經濟上的奉獻，並且也要負責登席宴客的邀請事宜，所以也是一種人力上的奉獻，而這些奉獻也被當事人認為會為自己及家族帶來平安、順利的好運氣或好福氣。

這些都不同於林美容標示出祭祀圈的輪頭家爐主，龍肚庄清水宮是以有能力、有意願的居民自願出任福首作為社區公廟的祭祀組織，而非結構性的由村莊居民輪值擔任祭祀組織，相當程度凸顯了個人性。

## 二、福首的工作內容

藉著龍肚地方公廟的祭祀組織，我們可以看到龍肚地方社會透過福首等地方精英或是地方頭人的人際關係，拉繫出一個穩定的祭祀圈。這種型態的組織是一個較為自願性的祭祀範圍且較為鬆散的祭祀組織，不同於祭祀圈理論所描述義務性的祭祀組織。既然祭祀組織中的福首牽連出龍肚地區的社會性，本節我們將端詳福首作為祭祀組織的工作內容為何。

### (一) 出席儀式與籌備儀式所需

龍肚地方公廟的福首除了主要負責祭典的出資之外，在起福、完福、神明誕辰的祭儀中均須出席。以清水宮為例，儀式前福首需迎請庄內各伯公至清水宮，祭典進行時，福首們通常穿著藍色長衫禮服，隨著主持儀典的行禮師父指示進行三獻禮儀式，整個儀式在子時之前辦理完畢。而辦理此次登席的廚師會將豬、羊等牲禮的內臟炊煮成下水粥，待所有三獻禮或祭聖儀式完畢，讓參與儀式及幫忙的居民圍著圓桌共食後才算結束，並離開廟堂返家。

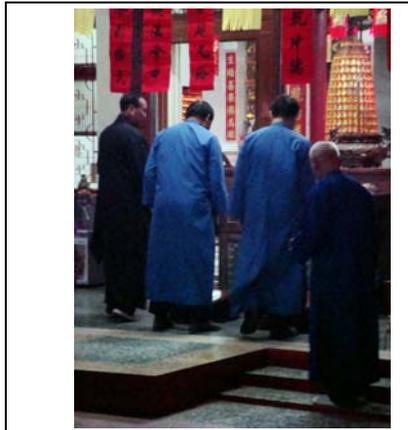


圖 4- 1 著藍衫禮服出席儀式

儀式所需除了包含所有儀式需要的費用之外，還有祭儀所需要的全豬、全羊、三牲、新丁板...等等，這些在祭典儀式舉行時所必須的獻祭牲禮都由福首準備。<sup>58</sup>

## （二）辦理登席

龍肚清水宮的登席均在祭典隔日中午辦理筵席，中午於廟埕與活動中心的室內空間舉行登席宴客，以筆者紀錄的民國九十七年度祖師爺誕辰為例，清水宮登席宴客席開七十多桌。<sup>59</sup>龍肚地區有參與此次登席的居民便會派員前來，並繳交登席費給廟方，參與登席的居民為福首號召，發放請帖邀請居民前來參加登席，相對於丁口錢而言，繳交登席費用顯得較為自由而不具義務性或強制性。清水宮一年三次祭典的登席活動，以年初六祖師爺誕辰的登席最為盛大。因祖師爺誕辰為年初六恰逢年假期間，故參與祖師爺誕辰登席的居民為三次登席中最多者。聚落內的一般居民也在這時與廟宇的慶典活動產生連結，前去參與的居民則繳交登席費，當然，也會打包豐盛的筵席食物回家。一般的居民雖然可能一整年都沒有前去廟內祭祀，但是祖師爺誕辰時一定會去登席。福首辦理登席的工作內容有：

<sup>58</sup> 在龍肚，新丁板僅在掃墓時作為祭品時才具有家族有產「新丁」的意義，在美濃一般伯公祭典、廟宇祭典上出現的新丁板，為福首必須準備的祭品，但不代表其家族有新添成員。

<sup>59</sup> 因本年度年初六的祖師爺生日已經超過過年假期的範圍內，外地工作的居民已返回工作地，因此開席桌數減少，廟方表示，往年若年初六尚在年節假期內，筵席甚至可以席開一百多桌。

## 1、發帖邀請

起福、完福、神明誕辰的祭儀三獻禮及祭聖儀式過後的次日中午，福首要準備登席宴客活動，來參加的居民在事前會收到福首發放的請帖，收到請帖的居民即可視為祭祀範圍的成員。值得注意的是請帖最末的邀請者頭銜通常為堂主、福首、以及廟宇的管理委員會。參加登席的居民須繳交登席費，每戶約為三百到六百元不等，故在登席當日為宴客搭設的棚架旁，會設桌收取居民的登席費，並且給予居民收據（圖 4-2）。



圖 4- 2 清水宮祖師爺誕辰，於廟埕舉辦登席宴客（2008.02.12 吳昭慧攝）



圖 4- 3 清水宮祖師爺誕辰之登席宴客，居民於一旁繳交登席費（2008.02.12 吳昭慧攝）

因此福首的要務除了負責祭典費用外，尚須負責登席宴客。發放登席請帖的工作必須最早進行，但甚常福首並非親自發放登席請帖，而是由福首另請別人發放，這也可從福首的家庭背景看出端倪，福首通常是較具經濟能力的地方精英，或地方頭人，因此通常很少親自發放請帖，而是聘請眾人幫忙為之。

## 2、問名

福首必須負責辦理登席宴客，有時甚至需要確定出席人數，以避免發生福首自己虧損的狀況。近年有些龍肚地區廟宇的福首在辦理登席時，爲了要確認居民是否有意願出席登席，會以口頭、或是以十元硬幣當作確認參加的意思表示，此即問名。

也有某些廟宇的福首會在事先分配好每位福首要負責邀請的宴客桌數或人數，若有表示確定要參與登席活動，但最後又沒有出席者，則福首就需要替其負擔登席費。居民因此會將福首暱稱為登席的樁腳。<sup>60</sup>

### 3、地域性的差異

福首的工作內容在不同聚落廟宇，仍有些微差異，是謂大同小異。然而清水宮目前的祭祀組織已不再使用從前的福首制度，而改為爐主制度，因此我們無法觀察到完整的福首工作內容，但我們從左堆屏東佳冬的昌隆地區每年春秋祭儀配合其拜新丁的週期性祭儀的福首制度亦可看出相似性，戴正倫(2006)的調查研究曾整理出春季祈福的福首工作內容：

表 4-1 屏東佳冬昌隆地區起福祭典福首工作項目

日期（農曆）	福首工作事項
一月十三	1. 搭場 2. 佈置場內擺設 3. 請伯公
一月十四	1. 整理場內大小事宜 2. 晚上舉行祈福儀式
一月十五	1. 早上舉行拜新丁儀式 2. 準備中午食福（登席）活動
一月十六	1. 拆場 2. 送伯公

資料來源：依據戴正倫（2006：63）改製。

左堆佳冬昌隆地區的福首，在接近完福祭典之前，有一工作要務，即要在其祭祀範圍內，一家一戶的去收取丁口錢，其收取的丁口錢（丁仔錢）是作為年尾的完福及年初起福儀式的支出（戴正倫 2006:64）。收取丁口錢是表示居民有共同義務，必須一起負擔村廟的祭祀費用，繳交丁口錢的家戶範圍，即是祭祀圈典型的指標。但是筆者所調查的龍肚地區卻沒有出現「丁口錢」的收取情形，而是居

<sup>60</sup> 有報導人以台語的「柱仔腳」來形容福首為廟會登席的樁腳，倒也非常貼切。

民在登席宴客時繳交登席費，因而美濃龍肚地區廟宇信仰之人群組織顯得較為自願性，或較為鬆散。

此外，左堆屏東佳冬昌隆地區的福首制度有其輪值及抽籤的方式，而屬於右堆的美濃龍肚則為每年以徵詢或推舉的方式產生福首，並且多以徵詢為主。由以上兩點歸結：龍肚的祭祀組織沒有輪值的情形，並且不向居民收丁口錢，而是由福首發請帖邀請登席，這些在在都凸顯出龍肚在祭祀組織方面，並未存在義務性的祭祀組織，而是較為自願或說較為鬆散的祭祀組織。

然而龍肚地區的福首制度因為無強制性或義務性的「輪值」方式，並且多年來擔任福首者在登席宴客結束後結算金額時，常常會發生虧損的情形，因此面臨無人願意出任福首的狀況，所以近年福首制度有漸漸式微的現象，福首制度的延續就出現了危機。因此不少廟宇或伯公的祭祀組織也產生變遷，以因應福首制度的式微。

## 第二節 清水宮祭祀組織之變遷：爐主制度的施行

隨著社會變遷與龍肚地區青壯人口的外流，美濃地區福首的產生常常面臨難產，包括土地公與地方公廟都同樣面臨此問題。多數擔任過福首者認為承辦祭典虧損太多，令後者對於福首工作興趣缺缺。地方公廟及各聚落的角頭廟宇因此對於祭祀組織產生應變方式。清水宮在民國九十二年時，發生居民無人願意承擔下任福首工作的冷清狀況，亦即在冬成福（完福）祭典上，豬的四隻豬腳無人認提，因而無法產生新的福首。當時的堂主便決定改變方式，以因應這樣的狀況。

### 一、爐主制度：清水宮祭祀組織變遷後的方式

清水宮作為龍肚地區三個村里的地方公廟，其祭祀組織的產生方式也經歷變

遷。在民國九十二年以前，清水宮的祭祀組織為四位福首，目前則改為爐主制度，其組織成員的出任方式為有誠意者至廟中簽名，眾簽名者再一同至廟中擲筊，以此選出一位新的大爐主。擲到最多的聖筊次數者，就可擔任下屆大爐主。清水宮大爐主的選出時間定為每年農曆 12 月 15 日左右，通常堂主及管理委員會先行徵詢，甚至尋覓有意願、有能力擔任爐主的人選，有意願者向堂主或管理委員簽名表示意願後，於農曆 12 月 15 日當天午飯後至廟中擲筊，由神意決定大爐主的人選。最後依照擲筊的結果，聖筊次數最多者出任下年度大爐主，其次者擔任副爐主，爐主則不必擲筊，有至廟中簽名表示意願者即可擔任爐主，每位爐主需贊助五千元祭典資金。清水宮目前的祭祀組織如下表：

名 稱	負 責 事 務
大爐主	主要祭典出資者
副爐主	次要祭典出資者
爐主	每位爐主贊助祭典五千元

資料來源：依據筆者田野調查所得

廟方會將所有出資者（大爐主、副爐主、爐主等人）的姓名個別寫在紅燈籠上，直接懸掛於廟內川堂兩旁，並不會將燈籠交予爐主們攜回家中懸掛。正、副大爐主的燈籠體積最大，其餘爐主燈籠則體積稍小。以下為清水宮截至目前為止的歷任大爐主：

年度	大爐主姓名
民國 92 年以前無爐主	福首（共有四人，提豬腳者

	需出資祭典金錢)
民國 93 年	邱丁運
民國 94 年	鍾而水
民國 95 年	陳子文
民國 96 年	陳子文
民國 97 年	陳子文

資料來源：依據 2007、2008 年田野調查整理所得

## 二、爐主制度與福首制度的異同

福首制度作為清水宮舊的祭祀組織，其組織成員原則上為四位居民；然而新的爐主制度則化約成一位大爐主，此位大爐主須負責所有祭典經費的出資，副爐主出資的金額較少，而爐主則固定每位出資五千元。福首制度以認領豬腳作為祭典資金籌募，此方式類似於領調制度，對資金的募集而言理應非常快速有效。然而清水宮作為龍肚地區層級的地方公廟，其祭典區域規模與北台灣由數個聯庄來輪值祭典形成的大型組織與地域社會相較，規模大小相當殊異。自願性的資金籌募，在小型地域較容易出現窘迫的狀況。爐主制度正好擺脫了以認領方式籌募祭典資金，也解決了無人願意領豬腳的窘迫狀態。

首先，龍肚地區並未形成輪庄祭祀的制度與組織，原來每年的福首都是由全區三個村里的四位居民出任，他們作為社群代表，負責承擔所有祭典費用的盈虧，當這三個里的小社群面臨人口外流時，便相當敏感地反應在祭祀組織的變化上，即沒有居民願意出任下年度的福首。

當清水宮面臨無人願意提豬腳承擔福首工作時，便由堂主及管理委員會出面找尋居民贊助祭典資金，再由眾多有意願者，以神意擲筊決定大爐主，從此清水宮祭祀組織改行爐主制度，由大爐主負起祭典經費最大的責任，此制度從

民國九十二年施行至今。此外，福首制度本是緣於聚落居民以福首為代表，對天公起福、完福的祭祀組織，由神意選出的爐主在名稱上則喪失了這層代表居民對天公起福、完福的意義。但是不論福首或爐主，祭儀式內容大致上依然相同。改行爐主制度後，雖無如同豬腳的象徵物，但大爐主須由神意決定，擲筊得中者才能擔任，因此居民在認知上，擔任爐主與舊時的福首相同，均被認為是一種榮譽。

爐主與福首在工作內容上，皆須負責祭典經費的出資、祭儀所需的祭品牲禮，以及祭典儀式的出席。福首與爐主在祭典儀式的展演上，都是祀典祭神之人。清水宮的祭祀組織為福首時，出席祭典祭神者即為四位福首及其家屬，祭祀組織改為爐主制度時，出席祭典的祭神者則為所有爐主，但是以大爐主為主角。

然而福首與爐主在工作內容上最大的差異在於，爐主不須負責主辦登席。登席活動改由廟方「自營」，意指隨著福首制度的式微或消失，原本福首工作中具有人際連結整合的登席活動的辦理方式，也逐漸產生改變。

### 三、登席的變遷：辦桌業者擔任福首或廟方自營

在整個美濃地區，不論土地公信仰或是廟宇信仰的祭祀組織都面臨了逐漸式微的狀況。福首制度在變遷以前維繫祭祀組織的方式並非以強制性的輪值展開，此無強制性的自願式組織，在面臨社會變遷及人口外流情況下，產生形式上的改變。

#### （一）福首主辦的登席

龍肚地區第一個以辦桌為職業的廚師出現之後，辦桌業者與廟宇登席宴會產生了互動，也使福首工作內容產生性質上的變化。

在辦桌行業的「廚師」出現以前，廟會活動中的登席，必需要靠著家戶之間的合作才得以完成。以美濃相鄰鄉鎮為例，一位報導人表示，從前右堆地區的杉

林鄉大坪村的村廟舉行祭典活動時，福首必須負責祭典活動的出資與登席活動的邀請工作，然而登席宴客的煮食事務則由大坪村各鄰輪流分組派人煮食，這是一種事務性分組，不負責經費的出資，只負責出力烹煮登席食物。福首出資準備祭儀所需的費用及祭儀所需的牲禮，還有登席所需的費用，輪到主辦登席的該鄰的家戶，必須集結並分工，付出人力幫忙煮食登席菜色，甚至輪值的該鄰的家戶要準備登席所需的桌椅、碗盤。顯然，祭祀組織雖無輪值，但登席的煮食工作曾經以輪值的方式進行。這時，廟宇的執事，「堂主」就須出面負責統籌分配各家戶工作，以準備好登席辦桌需要的鍋碗瓢盆等用具，以及筵席的桌椅，並且在登席結束後，這些器具也需要人力分工來歸還。因此杉林鄉大坪村的各鄰在輪值登席工作時，也產生了某種競爭關係，各鄰之間會比較今年負責煮食的該鄰所呈現的烹飪功力如何，那一年、那一鄰輪值的登席菜色比較好吃美味。

當然，當村廟的經費逐漸充裕之後，廟方會添購歷年登席廟會慣例所需的用具，使之成為廟產，例如鍋碗瓢盆與桌椅，於是，辦理登席就不再需要由輪值煮食的該鄰家戶提供登席用具，輪值的該鄰家戶就只須負責煮食工作，此時各鄰競爭關係依舊存在。

但是當聚落出現了「辦桌」行業之後，登席宴客的煮食工作，就變成以外包方式給專業辦桌的廚師完成。然而近年美濃地區福首制度愈趨式微，愈來愈沒有居民願意擔任福首，甚至不少的廟宇或土地公的例行性祭典，出現了由辦桌業者擔任福首的現象。

張二文曾指出，在美濃各庄頭的例行性土地公祭典，初期各庄頭的福首不乏地方士紳或是有名望的人士擔任，行之多年之後，漸漸的擔任福首的意願趨低，有的庄頭就以里長或鄰長為福首的當然人選，更有庄頭庄由中有辦理外燴者輪流擔任福首辦理登席（張二文，2001:p133-134）。

## （二）廟方自營舉辦登席

清水宮不再由福首辦理祭典後，登席也改由廟方自營。廟方自行尋找庄中有

辦理外燴者辦理登席，當庄中的辦桌業者愈來愈多，就形成聚落內辦桌廚師的競爭狀態。

龍肚清水宮(辦席輪流表)

新年福	冬成福	師爺聖誕
92年 1 松韻、榮妹	92年 2 進開、元桂	93年 3 進安、招鋪
93年 3 進安、招鋪	93年 1 松韻、榮妹	94年 2 進開、元桂
94年 2 進開、元桂	94年 3 進安、招鋪	95年 1 松韻、榮妹
95年 1 松韻、榮妹	95年 2 進開、元桂	96年 3 進安、招鋪
96年 3 進安、招鋪	96年 1 松韻、榮妹	97年 2 進開、元桂
97年 2 進開、元桂	97年 3 進安、招鋪	98年 1 松韻、榮妹

圖 4-4 清水宮登席廚師輪值表（翻攝於清水宮）

龍肚清水宮甚至製作了登席辦桌廚師的輪值表（圖 4-3），將龍肚地區有意願辦理清水宮登席的廚師分組後加以輪流。為了公平起見，將三次例行祭典：新年福（起福）、冬成福（完福）、祖師爺誕辰等，安排輪流的順序，將聚落內有意承辦清水宮登席的廚師分成三組，輪到哪一組廚師就由其負責該次祭典的登席辦桌工作。

登席的辦理方式，隨著清水宮的祭祀組織由福首制度改變成爐主制度，登席也變成由廟方「自營」，我們在登席的請帖上也可以看出不同，廟方會在登席請帖上加註「自營」二字（圖 4-5），亦即登席並非由福首主辦，而是廟方主辦。龍肚清水宮自從由廟方自營辦理登席之後，登席請帖的邀請人以堂主為首，但也逐年地以管理委員會為首。除了因為登席經費由管理委員會成員出資之外，堂主的遴選也是由管理委員會投票選舉產生，可見現代廟宇的管理委員會之權力也漸漸凌駕於堂主之上。換言之，從前由福首辦理登席時，福首與堂主的地位最高，但當登

席改為自營之後，堂主地位凌駕爐主，最後，隨著現代管理委員會制度的確立，使得管理委員會的地位又再高於堂主之上。

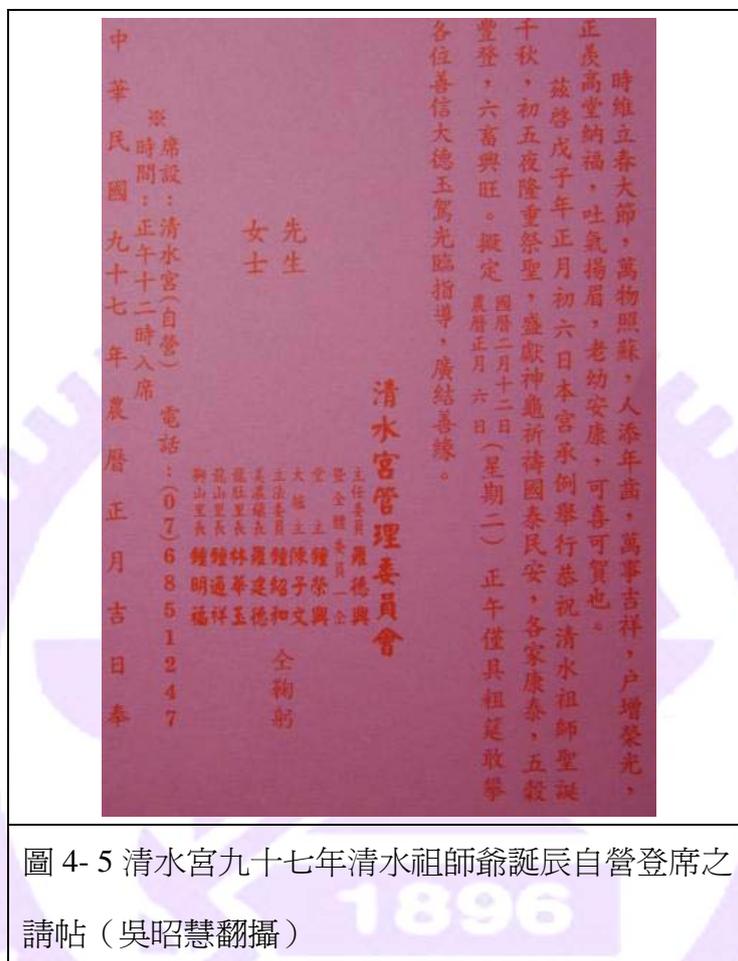


圖 4- 5 清水宮九十七年清水祖師爺誕辰自營登席之請帖 (吳昭慧翻攝)

廟方自營登席的現象，我們可以解釋為，此後，福首成為「廟方」，或說廟方自己就是福首，登席活動不再倚靠福首主辦。廟方藉著有意願擔任爐主的多位居民出資祭典費用，並且再由諸位爐主於神明面前擲筊，以神意選出一位大爐主，此位大爐主便須負擔所有祭典經費的最大責任。

然而，當登席不再由福首辦理，意味著祭祀組織改變。首先，福首制度取消，改為爐主制度，爐主只須負責出資祭典費用及祭典儀式的出席，而登席則由廟方自營辦理，意指登席的邀請是由廟方出面邀請祭祀範圍內的居民，此又意味著，龍肚地方人群連結的主要機制不再是具有地方頭人、地方菁英性質的

福首，而是廟方，那麼廟方指涉的又是什麼人物或是什麼組織呢？若將所謂的「廟方」理解成「廟務組織」，清水宮的廟務組織有兩個很重要的部份：堂主及管理委員會。關於清水宮的廟務組織，我們下章再詳談，但一個很明顯的改變是一人群整合機制的重心，由祭典組織移往廟務組織。

### 第三節 祭祀組織與人群整合

我們可將廟宇視為民間信仰的核心，特別是地方公廟，可說是傳統社區的社會文化中心。所謂公廟是相對於私廟與神壇而言，公廟屬於全體村民，其運作也是由全體村民共同決定，私廟則是個人財產，兩者在性質上有所不同。也可認定為非由社群村民經理的廟產就不算公廟（羅烈師 2007）。地方公廟向來被視為台灣漢人地方社會的礎石，而輪庄承辦祭典與管理廟務就是公廟的基本運作法則。在台灣漢人民間信仰的研究中，祭祀圈理論曾被當作一種模型去描述漢人聚落的祭祀組織。但美濃地區卻未出現以聚落為單位，各聚落依序輪流負責祭祀工作的「輪庄祭祀」或祭祀組織「輪值」的制度。因此，若依照祭祀圈之祭祀組織其人群連結的方式來推論美濃地區的廟宇信仰，我們可見到美濃地區並沒有義務性或強制性的人群連結，龍肚地方公廟的祭祀組織是自願性的「福首」制度，即為顯著的例子。

#### 一、福首制度與領調制度的比較

清水宮的福首，是四位以提豬腳為象徵物的祭祀組織，若對比台灣各聚落宗教祭祀組織或醮儀組織，遂發現以豬腳為象徵的四位福首，在祭典組織的階層上相近於所謂的四大柱。

台灣各地地方公廟的祭典多由各庄爐主輪值辦理。一般而言，地方公廟的爐主人選是依照神意，以擲筊方式決定人選。爐主再透過各庄首事或頭家的協助，

收受丁口錢，以籌集經費辦理年度祭典。左堆屏東佳冬地區的福首制度也類似此方式，由福首負責收受丁口錢，以籌資聚辦祭典。丁口錢固然是平均攤派經費的傳統方法，但是更有效的資金籌集術是領調制度(羅烈師 2007)。

「領調」是指由人認捐祭典之贊助經費，「調單」則是參與祭典人員的名單，即贊助祭典經費者的名單。此情形於台灣北部客家聚落相當常見，尤其是北台灣義民廟的中元祭典。調單原係義民爺信仰中，慶讚中元祭典的主事人員分工表。目前義民信仰尚存最早的調單為明治四十二年(1909)枋寮褒忠亭值年的坪林石崗仔聯庄為「褒忠亭慶讚中元」祭典，所印製的調單(劉澤民 2003、羅烈師 2007)。調單上包含了 34 個頭銜，232 個名字。這 34 個頭銜，可以區分成 3 個層級，即爐主、調與緣首(表 4-1)。

層級	類別	頭銜
一	爐主	總正爐主、總副爐主、爐主
二	調	總主會、總主醮、總主壇、總主普、總總理、總經理
		正主會、正主醮、正主壇、正主普、正總理、正經理
		副主會、副主醮、副主壇、副主普、副總理、副經理
三	緣首	總緣首、五谷首、大士首、司命首、城隍首、三官首、福德首、觀音首、褒忠首、水燈首、協讚首、燈篙首、都副首

資料來源：摘錄自劉澤民 2003:249

爐主是祭典的負責人；調是事務性分組；緣首即斗燈首，也就是斗燈的贊助者。這樣的祭典分工體系並不是北台灣客家聚落義民信仰的特例，而是台灣廟宇建醮或稱打醮的廟會儀式中，大同小異的分工模式。<sup>61</sup>

<sup>61</sup>台灣有些廟宇的建醮活動為一年一度，有些則是地區有重大事物發生，例如廟宇重建，或是農

調的頭銜有主會、主醮、主壇、主普，在閩南地區稱為四大柱(劉枝萬 1983)。四大柱本應是醮務的核心(羅烈師 2007)，主會是各壇的總監督；主醮是督導道士，負責祭典科儀者；主壇是負責祭壇的設立與清除工作；主普則是負責普渡，辦理普施賑濟。在各地醮典的四大柱中，有時還會再分化為兩層，甚至三層，例如 1909 年調單的「總、正、副」三個層級。

總之，調單上的頭銜必須透過樂捐方能取得，因此領調制度可以視為是一種籌金制度(羅烈師 2007)。一般而言，爐主首事作為祭祀組織的意義，在於收受丁口錢，籌集經費，辦理年度祭典。然而領調制度此一籌金制度，比起收受丁口錢以平均攤派經費的傳統方法，的確是一種更為有效的資金籌集術。換言之，對新竹枋寮義民廟而言，爐主作為祭祀組織的意義，已經遠不如負責經理廟務財產與管理的廟務組織。

然而美濃龍肚清水宮的舊時福首制度，由居民認領豬的四隻豬腳，產生四位福首作為清水宮年度祭祀組織，負責出資祭典經費。在意義上領豬腳(提豬腳)相當類似於領調制度，而認領四隻豬腳的象徵，也非常類似所謂的「四柱」。同時，福首雖然不須負責收受丁口錢，但須辦理登席並邀請祭祀範圍內居民參加，參加登席者則繳交登席費。登席費的繳交，在意義上其實也相當類似由居民平均攤派祭典費用的丁口錢，然而丁錢之收受以簿冊完成，往往還有政府的地方鄉治行政組織協助，如村、里、鄰長的協助收丁錢，但龍肚地方公廟的福首則是透過登席宴客的方式，參與登席的居民繳交登席費後，便平均分攤的福首事先出資的祭典費用。對居民而言，參加登席宴會與繳交登席費，表面上雖是一種交換，但透過共享食物的登席，也多了居民情感交流與社群整合的意義，並且沒有強調祭祀範圍內居民的義務性。亦即，登席制度不僅有聚餐共食的整合功能，也是一種祭典的募款制度。因此美濃地區福首作為祭祀組織的意義，比起一般爐主頭家的輪值而言，除了確保祭典資金的足夠外，也透過辦理登席，分攤了祭典費用，並且整合了社群居民。

---

作歉收等被居民認為聚落的不平安，則會舉行打醮。

## 二、福首與獻祭牲禮的意涵及登席的功能

擔任福首者，必須準備祭典儀式中所須獻祭的豬、羊牲禮。約夜晚子時，所有的祭典行禮全數舉行完畢後，豬、羊的內臟就會被料理成美味的「下水粥」，所有至廟內參與儀式的福首、堂主、出人出力的居民一起共食下水粥，食用完畢，才算真正結束。

豬腳則是新任福首的象徵，提取豬腳表示願意擔任下任福首，祭典結束後，豬腳會被移至新任福首家中正廳祭拜祖先。清水宮的福首共有四人，剛好符合一隻獻祭全豬的四隻豬腳。新、舊福首透過獻祭的豬完成了接續。新任福首在下一年度的祭典當中，也必須要準備全豬、全羊的牲禮以完成祭儀。

祭典儀式結束的隔天，是最後的登席宴客活動，負責煮食的廚師會將豬羊等牲禮全部料理成登席時的宴客菜餚，當然，作為登席宴客的菜餚不只僅以祭典時的獻祭牲禮作為食物材料，還有其他各式宴客菜色。受邀前來參與登席的居民，會在入席前繳交登席費予廟方，然後居民一同共食、一同欣賞戲曲表演，除了情感的交流，同時也分攤了廟宇的祭祀費用。共食，也是分食，居民一同分食這些獻祭用的牲禮的同時，也在進行一種社群中個人的連結，將個人整合在一個群體中，這些整合最後是以共食共享完成。整合同時也是透過了某些物事達成：首先由福首出資提供的祭儀用的牲禮，接著這些牲禮透過起福、或完福的祭天公儀式，或是神明誕辰的祭聖儀式之後，再進一步轉化成登席宴客辦桌上的菜餚，最後，參與登席的居民繳交登席費分攤了祭典費用，並且以共食完成了整合。福首等於事先負擔了祭典及登席的費用，透過參與登席的居民所繳交的登席費用，再平均分攤了這些費用。

因此，福首作為清水宮的祭祀組織，透過出資祭典費用與舉辦登席，整合、拉繫了龍肚地區的人群。然而這樣的祭祀組織與我們所常見的，以輪庄、輪值方式舉辦祭典的祭祀組織有著極大的不同，但祭典費用的籌資由某人自願認領承擔的方式，又與北台灣一些客家聚落傳統廟宇中的領調制度有某種程度的相似性。

### 三、福首：人際關係的維繫與整合

擔任福首需要負責祭典的出資，因此多為地方上經濟狀況較為寬裕的地方頭人或地方菁英的家族成員。清水宮的福首是四人一組，也因此連結了各家族之間的相互關係。龍肚地方公廟並未收取「丁口錢」以作為維持廟宇收支或費用分攤之方法，而是以類似吃會的「登席宴客」來分擔祭典費用。此顯現了相當的自願性與個人性。而福首的產生與編組，也是出於自願去認領豬腳，由有意願、有能力者自願出任，而且並非由一人負擔起全局，而是藉由豬的四隻豬腳形成一個編組，統籌負起祭典資金的籌措及登席的籌備。

雖然居民沒有強制性、義務性的以「丁口錢」一起撐起一間廟宇的祭祀活動，但藉著福首的聲望以及人際關係，發放廟會登席的請帖，邀請祭祀範圍的居民參與登席宴會，拉繫起居民的人際連帶。而前來參與登席的居民所繳交的登席費，等於一起分攤了廟會及祭典的費用。這樣透過福首等地方精英或是地方頭人的人際關係，拉繫出了一個穩定的祭祀圈。但是這是一個較為自願性的祭祀範圍，不同於義務性的祭祀組織，也可以看成是較為鬆散的祭祀組織。若該年福首成員與祭祀範圍內的居民有良好的人際關係，那麼祭典的出資就不會出現危機，而且只要參與登席宴客的居民夠多，福首便不會有所虧損。由此我們也可以視為聚落範圍內的地方社會整合良好。然而，若無人願意提起完福祭典時的豬腳擔任下任福首，不但下年度的祭典經費可能無人出資，登席宴客也會出現危機。如此，則可視為聚落出現了整合危機。當然也有可能是因為天災、人禍或人口外流等其他自然或人為因素，使得聚落社群出現較為衰弱的狀態，這些變遷也直接影響到祭祀組織，因此福首的工作內容也產生了變化，甚至使福首制度改變為爐主制度。總之，龍肚地方公廟的實例呈現了一個較為鬆散、非義務性的祭祀組織，與台灣人類學界的祭祀圈理論有相當程度的差異。

#### 四、祭祀圈理論與實際

祭祀圈概念首由日本學者岡田謙（1937）提出，施振民（1973）依據岡田謙的祭祀圈定義「共同祀奉一個主祀神的民眾所居之地」出發並強調祭祀活動與祭祀組織本身。許嘉明（1978）則以主祀神明的名下財產的所有權，強調祭祀圈成員資格與祭祀圈地域的關係，並且認為村莊公廟不僅是村落或社區的宗教社會活動中心，也是實際治理及防衛的樞紐，相較於施振民，許嘉明研究切面較貼近於岡田謙。而隨後人類學者林美容（1986、1997、2002）又以較近於施振民的研究路線，提出劃分祭祀圈的指標，甚至具體描繪了其研究田野的各層級祭祀圈。依照林美容的理路，我們也可將龍肚地區祭祀圈區劃出不同層級，最底層的小聚落社群層級的祭祀圈為各小社群的伯公信仰，此層級以上為跨出小社群的地方公廟，其主神有清水祖師、三恩主、五穀神農、玄天上帝、觀世音菩薩、媽祖等，其中主祀清水祖師的清水宮的祭祀圈為跨村里最大範圍，但範圍也僅維持在龍肚地區，並未跨出龍肚地區或自身鄉鎮的範圍。

林美容對草屯的祭祀圈做了非常全面而且細緻的調查，甚至釐清出祭祀圈標準，例如共同出資建廟或修廟、收丁口錢，或者題緣金、演平安戲、輪頭家爐主、巡境、及其共同活動（如宴客）。尤其所謂義務性的「丁口錢」收取，更將廟宇與各家戶做了緊密的連結。然而最為特殊的是，龍肚地區的各地方公廟並未出現以「丁口錢」收取的方式，作為其祭祀圈成員維持廟宇收支或費用分攤之方法，而是以類似吃會的「登席宴客」來分擔祭典費用。此顯現了相當的自願性與個人性，然而，即便是以如此自願性的方式，大多數的居民依然願意參與登席宴客、繳交登席費的原因為何？或許就與其祭祀組織「福首制度」有關，藉著福首的聲望與人際關係，拉繫起居民的人際連帶。這樣透過福首等地方菁英或是地方頭人的人際關係，拉繫出了一個穩定的祭祀圈或祭祀範圍。

祭祀圈指涉一定的地域範圍，以及同庄共居範圍內所有居民義務性共同的祭祀組織與祭祀活動，本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組

織地方人群的方式。祭祀圈範圍內的居民有義務分擔祭祀費用，但這樣的「義務性」或「強制性」如何形成在祭祀圈模型內未被探究，祭祀圈的理論有其限制之處，而台灣此一移民社會中要形塑出如此具有強制性的祭祀組織，其強制力的形成因素必有其聚落人群互動的歷史因緣，況且台灣尚有不少社群聚落的地方公廟之祭祀組織並不凸顯其「義務性」或「強制性」，那麼所謂「祭祀圈」或說地方公廟的祭祀範圍的形成是靠著何種人群力量在維繫就更令人好奇。我們可以發現，祭祀圈模型所描述的人群連結的義務性與強制性並非必然與絕對，它是個描述台灣漢人人群連結的工具，但並非定論，龍肚地區廟宇信仰的祭祀組織即是一例。

台灣尚有不少社群聚落的地方公廟之祭祀組織並不凸顯其「義務性」或「強制性」。從祭祀組織的角度看龍肚社群中的個人顯得更為自由。龍肚廟宇的祭祀活動的組織方式與內容，主要靠著舉辦登席達成祭典活動收支的平衡，因此每個居民不會被按照丁口收錢，而是以一個家庭為單位繳交登席費，並且盈虧的重責大任在出面提豬腳承擔費用福首身上。

在祭典活動中，參與祭典儀式者，僅屬社群中的少數居民成員，除了爐主或福首外，尚有管理委員會成員、廟宇所在附近來幫忙的居民、誦經的師父等。社群中大部份的成員是在所有祭典活動結束後的隔日中午，才參與其中，並且是以社群成員聚集共食的方式達成即「登席」。參與者繳交登席費用可以分擔祭典的費用，因此登席制度也可視為一種募款制度，同時透過共享食物，也達成了一種經濟上的分配，並且一年三次週期性地凝聚社群成員的關係。雖然人際關係的連結會隨著物換星移或人與人之間的利益糾葛而改變或轉淡，但在週期性的慶典共食中，為著起福、完福、神明生日等這些祭典，人們又再一次地聚在一桌共食，增強彼此的連帶，或者在這裡共享一次整個社群內公領域的集會。

從清水宮繞境範圍與參與登席者的居住分佈範圍來看，繞境範圍為龍肚地區的三個村里，而參與登席者的居住分佈也在這三個村里的範圍，我們可以將清水宮的慶典活動認為是跨村庄、跨聚落的慶典活動，而清水宮則成為龍肚的信仰中

心廟宇，是一個有區域中心地位的公共空間。透過福首號召登席宴客的方式分攤祭典的費用，其最終目的與向各家戶收取「丁口錢」可謂殊途同歸。然而，丁口錢的作法為於依照每一個家戶有多少「丁」則收取多少費用，有較高的強制性，凡身為社區內的社群成員即具有繳交「丁口錢」的義務；反觀龍肚的「登席費」作為一種祭典費用的募款制度，卻是由福首先出資，再以宴會聚食的方式，邀請區域內三聚落的居民參與聚食，前來參與者繳交登席費，社群成員透過繳交登席費一起共食，分攤了祭典費用，也達成了社群的公共性，也顯現其中的個人性與自願性，而無強調義務性。

但隨著社會的變遷，對祭祀組織的制度也產生相當的影響。尤其，當登席不再由福首辦理，便意味著祭祀組織發生了改變。登席的辦理改由廟方自營，意指由廟方出面邀請祭祀範圍內的居民，於是，社群中的人群連結主要機制變成廟方。若我們將廟方理解成廟務組織，則清水宮的廟務組織有兩個很重要的部份：堂主及管理委員會。管理委員會是政府的統治與管理介入地方社會所形成的制度，而「堂主」則是整個美濃地區較為地域化的機制。下一章我們將談清水宮廟務組織。

## 第五章 堂主：廟務組織的重心

當我們敘述一間廟宇為「公廟」之時，意指其屬於全體社群，其運作也是由全體社群共同決定。例如：村廟屬於全體村民，而私廟則是個人財產。至於佛寺道觀雖不屬於私人，但亦係教產，非由村民經理，故也不算村廟。因此，是否為地方公廟，重點在於廟產是否由村民經理。而地方公廟的運作依靠兩種組織，即廟務組織與祭典組織（羅烈師，2007）。若「福首」為美濃地區祭典組織的特色，則「堂主」為美濃地區廟務組織的特色。爐主（或福首）與堂主，兩者呈現美濃地區祭典組織與廟務管理組織的特色，本章側重廟務組織資料。美濃地區地方公廟的興起實屬較晚近之事，然而作為龍肚地方公廟或地方信仰中心的清水宮，於清代末年即已興建，很早就成為龍肚地區的地方公廟。<sup>62</sup>因此，清水宮與龍肚地區的地域化更為突出。上一章節我們從祭祀組織看龍肚地區的地域化，本章我們探討清水宮的廟務組織，即從建廟開始便延續至今的堂主制度，以及近代法律介入廟宇之後而出現的管理委員會制度。

### 第一節 清水宮的堂主

#### 一、概述：何謂堂主與堂主的特質

堂主，一間廟宇的主人（C4:01、T4:01）。

美濃鎮於高雄縣政府登記有案的廟宇有六十九間之多，其中的每間廟宇均有一位負責人，美濃人稱其為「堂主」，可謂每一間廟宇都設有堂主這一職位，堂主除了是廟宇負責人之外，尚有其他社會意義。

美濃地區的廟宇普遍都設有「堂主」此一職務，並且通常是義工性質的工作，

<sup>62</sup> 美濃地區目前較具規模的角頭廟，多在日治時期成立。詳見第二章。

為無給薪的職位。堂主除了是廟宇的負責人之外，在居民的比喻中，如同一「家」之主的家長，必須是個有擔當、有號召能力的人，尤其廟宇屬性為村庄中具社群公眾性的傳統廟宇，更被認為要由年長的男性來擔任，男性因為沒有週期性的經血，傳統上被漢人認為較為潔淨（C2:01）。當然，這也可能是漢人社會中，父系社會下父權高張的詮釋。

公廟性質的堂主多被社群描述為一間廟宇的執事，他必須將廟務事項作妥善的安排與處理，甚至祭典運作時細節工作的分配，若遇到廟宇改建等需要大筆經費的工程事項時，還要負責帶頭處理募款工作。因此堂主被認為需要由「具有說服力」、「有號召力」、「明事理」這樣性格特質的人來擔任。<sup>63</sup>堂主須綜理廟務運作，堂主的工作內容中不乏廟內經費的經理，例如香油錢，這些金錢明細需要被清楚交代與記錄。因此在人格特質方面堂主被社群認為必須是個相當「正」的人，也就是要具備正直、有德行、服眾望的特質，才能得到社群公眾的信任，而正直也被社群認為是擔任堂主最重要的特質。

至於堂主的產生方式，則隨著歷史的時間軸與社會變遷而有所改變，並且在不同聚落、不同廟宇，其規模不同，產生方式也有其差異。廟務組織中，有些將堂主與管理委員會結合，由管理委員會選出堂主，堂主並且兼任管理委員會的主任委員。但也有不少廟宇將傳統的「堂主」與現代組織的「管理委員會」分開，各有其分。堂主的工作內容等同主持一間廟宇，是廟務運作的領導者，常是由年齡高的長者擔任，堂主年齡常為六十歲以上，超過八十歲者亦不少，甚至不少堂主任職到生命終了。堂主人選在目前實際運作上，常推舉從工作崗位退休後的男性來擔任。

## 二、清水宮歷屆堂主與清水宮的發展

清水宮目前廟地所在為西元 1936 由第四屆堂主陳逢安等人倡建，但清水宮

<sup>63</sup> 根據筆者田野資料 C1、C2、T1、T2、T3、T4。

在西元 1936 之前，即已存在。若將清水宮的廟宇歷史與歷任堂主結合，可發現隨著時間進程，歷任堂主的延續，以及不同堂主的作為，也影響著清水宮的發展脈絡。本段除訪談報導人之外，佐以蒐集到的清水宮堂主的家族族譜作為清水宮堂主的歷史資料，分成三個時期：陳巫屋蹟時期、新建時期、改建後期，將清水宮的歷史與其所經歷的歷屆堂主之背景配合成一脈絡，以理解清水宮的發展。

### （一）陳、巫屋蹟時期的堂主

在《龍肚庄誌》的記載中，清水宮第一屆堂主為劉傳發，亦為清末時期清水宮初建廟宇的發起人之一。<sup>64</sup>清水宮的建立，與龍肚的開庄息息相關，在清乾隆二年，龍肚開庄底定，乾隆三年於龍肚開墾的巫、涂、劉姓家族，「巫萬福、涂豬麻、劉傳發等人的來台祖」自福建長汀迎請清水祖師爺來台，起初將神明放置在林仔頭聚落駐蹕，其後因為林仔頭聚落遭洪水沖毀，巫、涂、劉的後代便將攜來的清水祖師神像攜來龍肚庄定居，並在馮金麟帶領下，拜訪當時龍肚庄管事陳運德，於是獲准託放於龍肚庄管事陳運德家中，並且供龍肚庄人膜拜，其所在大約為現今廟址。從此時期開始，清水祖師爺信仰在龍肚地區的公共性便已漸漸建立。不久後又移駕神明至巫家及陳家屋蹟，其後初建「清水宮」始有清水宮之廟宇成立，為草寮之簡易建築，此時大約為清末光緒初年（李允斐等，1997）。此草寮建築的清水宮，共經歷三屆堂主執事，並且跨越到第四屆。

第二屆堂主朱日成，其家族為龍肚的龍山里龜山街 48 號朱文玉派下夥房成員，朱日成為派下第二十四世後代，朱家原本居住在師爺壇（清水宮）建地上，目前清水宮的後堂，即是其祖堂舊時位置。廟地成為清水宮建地後，朱家南遷往上河壩定居，即目前獅山里（黃森松 2006）。

第三屆堂主羅滄清先生約在日治初期開始主持清水宮廟務。為龍肚庄西角羅屋羅發來派下第十七世後代。<sup>65</sup>龍肚西角羅屋人員相當浩大，其來台祖共有三

<sup>64</sup> 但是否於當時就被以「堂主」之名稱呼，則不可考。

<sup>65</sup> 為羅夢達-羅朝玉-羅發來派下第 17 世。其來台祖共有三位，其一孟瑞公為麻衣相師，文筆字

位，其中孟瑞公為麻衣相師，文筆字墨甚深，他先行來台，再帶兩位弟弟定居龍肚西角開基。

在第一時期的三位堂主執事期間，清水祖師爺尚在陳家、巫家的屋蹟中以簡單泥磚材料搭蓋廟體，供庄人膜拜，庄人慣稱其師爺壇，算是初建清水宮的時期。此時期的堂主沒有任期限制，除非堂主年事已高或生病、過世等，不能在繼續處理廟務，才會尋覓下一位堂主人選。

附帶一提與清水宮高度相關的龍肚巫家。巫氏族人進入美濃以後，雖然兩派四房族眾不多，卻在龍肚庄歷史上留下兩個史蹟：清水祖師爺，及竹扶人祠的主祀神威武將軍。位在龍蘭街（牛欄窩）的竹扶人祠內的主祀神祇威武將軍，很可能是巫屋寧化始祖「威武侯」巫羅俊的化身，但或許需更進一步的歷史考證（黃森松 2006：p115-116）。目前清水宮廟內亦有威武將軍的陪祀。第四任堂主陳逢安執事時期，清水宮因外觀漸漸老舊傾頹，因此決定發起重建，此時，清水宮建立新的獨立廟宇，進入下一時期。

## （二）新建時期的堂主

清水宮此時期的堂主從第四屆到第十五屆，共歷經十二任。第四任堂主陳逢安先生於日治中後期開始擔任清水宮堂主職務，執事時期，因清水公廟體建築已傾頹老舊，便倡議重建，昭和十一年（1936）由堂主陳逢安、巫富興、巫德清等三人提供建地，重建清水宮，目前的前殿建築立面就是在當時完成，其建築材料使用剛引進台灣的混凝土建材，也恰好反應了傳統建築以當時的新建材所表現的樣貌。清水宮新建的所在位置即為現今位址，雖然在行政區劃上被劃入龍山里，但居民普遍認為廟體所在地屬聚落最為密集的庄內。<sup>66</sup>

第七屆堂主羅二春，為目前美濃鎮長之祖父，是龍肚西角羅家羅孟達、羅發

---

墨甚深，他先行來台，在帶兩位弟弟定居龍肚西角開基，因此龍肚西角的羅屋有三為來台祖：孟瑞、孟桂、孟達。

<sup>66</sup> 雖然整個龍肚庄，包含了龍肚里、獅山里、龍山里，但居民會狹義的認為，所謂的庄內，應該屬龍肚里的範圍，亦即聚落最密集之處，然而清水宮在美濃鎮的行政區被劃屬龍山里，但居民認為其範圍還事屬於庄內。此可謂龍肚地區「庄內」居民的社群邊界。

魁派下第十七世後代。

第十屆堂主劉友來與第十五屆堂主劉誌來，除了同為獅山里大崎下獅山街 31 號劉廷鳳派下第二十一世後代之外，劉友來曾為獅山里里長、劉誌來曾為縣議員。

十一屆堂主陳春和及十二屆堂主陳玉祥祖堂均為龍肚里龍肚街 32 號，是陳國俊派下第二十三世、二十五世之後代。陳春和擔任堂主時同時兼主任委員，陳春和是在民國六十九年時擔任堂主，主持廟務二年後因中風，便將堂主的廟務工作交給其弟陳玉祥，而陳玉祥為龍肚里里長兼任堂主，並且連續擔任兩任一共八年，直至過世，被社群讚道為人正直。<sup>67</sup>陳玉祥任職堂主期間，廟宇正在擴建後殿二樓，此任堂主開始設置會計，出納的職務，動用廟內金錢時，需要有堂主、會計、出納三人的印章。

第十四屆堂主鍾啓元為美濃鎮第一、二屆民選鎮長，曾擔任美濃鎮農會總幹事、縣議員、調解委員會主席、愛心慈善會等公共或慈善服務成員。<sup>68</sup>鍾也是位柔道高手。其家族來台祖為十九世鍾光道，至二十一世鍾連福（鍾啓元祖父）時已經在龍肚廣置產業，鍾連福為人慷慨，在日治時期當過龍肚區長，鍾啓元父親（二十二世）之職業為代書。鍾啓元是第二十三世，出生於大正四年（1915），龍肚公學校畢業後就讀旗山農校第一屆畢業，年方十四歲赴日本就學，至日本補習一年後，插班考試進入日本法政大學高中部，其後大學部就讀一年後因戰事發生旋即返台。返台後至龍肚公學校教書三年，期間因緣際會認識美濃公學校的日籍教師久我小姐，並且結為連理。<sup>69</sup>之後離開龍肚公學校結束教職工作後，與友人合股開設宏東公司，經營貨運、磚窯、林木業及山產等業務，同時家族也擁有一些土地收取租賃之租金。民國四十年時，鍾啓元以年僅三十歲之青年，參加鎮

---

<sup>67</sup> 當時的管理委員會並未正式登記，是非正式的運作。到十一屆堂主時，有出納、會計等有帳務工作部份在運作。

<sup>68</sup> 美濃鎮愛心慈善會成立於民國 71 年，創始會員有 37 人，目前會員約有 700 多人，鍾啓元即為創始會員之一。

<sup>69</sup> 鍾啓元之妻為日人久我福大郎之獨生女，久我福大郎為當時台灣總督府之金融司專員，久我福大郎退休後由日本政府派遣到美濃負責酒類批發業務，因此其女至美濃公學校任教。鍾啓元因為在龍肚公學校任教，因此與九我女士相識於美濃地區的公學校運動會。

長選舉，並當選第一、二屆鎮長。<sup>70</sup>鎮長公職結束後，又出任鎮民代表及農會理事、農會總幹事。並以其農校所習之經驗，經營精米廠及畜牧、香蕉等農牧業，也是在此時擔任清水宮堂主，為期六年。鍾啓元後期因為中風而身體不適、行動不便，於是開始尋找下一任新堂主，當時的副堂主鍾沐卿先生便是其中人選。<sup>71</sup>

第十五屆堂主之一鍾沐卿先生，祖堂位於龍肚東角。其家族自清代始，在龍肚開設漢學私塾，並且替人堪輿。其祖父鍾福清，生於清同治二年，曾是清朝時的秀才，當過龍肚庄長，在家中開設私塾，除了自家子弟外，庄內子弟甚至外地人也會來此求學。<sup>72</sup>鍾福清精通詩詞文章，但因當時家境不佳，故留在龍肚家鄉開設學堂，教授漢學。鍾福清擔任漢學私塾教師數十年之外，也精通堪輿及風水。鍾沐卿之父鍾阿充（鍾世充），生於明治三十二年（1900），受日文教育從瀾濃公學校畢業，同時也接受自家開設的私塾學習漢學，繼承父業擔任私塾漢學教師及堪輿師。鍾世充在日治時期擔任保正，保正為無給職，當時政府大多找地方上有名望的頭人來擔任保正，不外乎就是借用家族在地方上的影響力。鍾世充家經濟來源主要是兩甲多的水稻、與菸葉。鍾沐卿本人生於昭和十六年，龍肚公學校畢業後至台北中學就讀。<sup>73</sup>鍾沐卿因太平洋戰事爆發回到龍肚，光復後在龍肚國小擔任教職，六十二歲時從龍肚國小退休，退休後七十多歲才到清水宮擔任堂主，但也是龍肚清水宮任期最短的堂主。當時鍾沐卿擔任清水宮副堂主，但被因病準備退下的堂主鍾啓元徵詢擔任新任福首的意願，同時也有另外兩位被徵詢的人選，三人在神明前擲聖筊以神意決定，鍾沐卿先生得了三次聖筊，於是擔任清水宮第十四屆的堂主。當時鍾沐卿同時也是社區發展協會理事長，他提起自己在擔任堂主的一年多，認為建設不少，包括清水宮後方的花園、槌球場、健康步道、

<sup>70</sup> 民國四十年台灣初實施地方自治，民選鎮長任期為一任兩年。

<sup>71</sup> 截至 2008 年田野調查結束，鍾啓元先生已是 94 歲之高齡，雖然因中風導致的行動不便，但是依然耳聰目明與筆者及交大客研所黃美珍同學會面訪談。當清水宮於元宵節舉行起福繞境的隊伍行經鍾啓元先生祖堂時，鍾與家人在祖堂前設香案拜天公，繞境隊伍中的居民向這位長者致敬的景況，讓筆者印象深刻。

<sup>72</sup> 遠及月眉、新威、高樹都有學生來龍肚學堂求學

<sup>73</sup> 日治時期台北高中設有國語部及師範部，主要為公務員及教師的養成，是現今台灣師範大學的前身。

擋土牆等，但也因為當時擋土牆補強工程事宜，清水宮會計、出納因意見反覆，最後鍾沐卿先生自己付了工程款，便辭去堂主工作。清水宮第十五屆堂主一共經歷了三位執事主持，之後清水宮也經歷了重大的變化，包括堂主的選出方式改為管理委員會投票，以及管理委員會與堂主決議將日治時期興建的清水宮前殿拆除，這也引起了社群重大的討論與議論。拆除後管理委員會正式向縣政府民政局登記成立，此後清水宮必須依照組織章程召開信徒大會選舉管理委員，管理委員再選舉堂主。

第十五屆的第二任堂主劉誌來為獅山里人，生於明治四十三年（1910），曾任高雄縣議員三屆，高雄農田水利會代表，也曾任獅山里社區發展協進會理事長，並經營土木承包工程，當時為縣議員兼任清水宮堂主，與第十屆劉友來同為獅山里大崎下獅山街 31 號劉廷鳳派下夥房後代，劉氏夫婦熱衷公益事務回饋獅山里社區。<sup>74</sup>

民國八十八年清水宮於昭和年間興建的前殿建築走入歷史。這段混凝土與洗石子建築時期的清水宮，前後加總共經歷了十二任的堂主。

截至民國九十七年為止，清水宮的堂主前後共延續了十七任，並且在清水宮的辦公室牆上掛有歷屆堂主的紀錄，茲整理成下表：

表 5-1 清水宮歷任堂主

屆期	任期時間	堂主	備註
第一屆	清末	劉傳發	清水宮此時為草寮
第二屆	清末日治初	朱日成	朱家本居住在清水宮現址
第三屆	日治初至昭和 11 年	羅滄清	
第四屆	日治昭和 11 年開始至光復	陳逢安	與 11.12 屆堂主同家族

<sup>74</sup>在《美濃鎮誌》的〈人民團體篇〉中，介紹劉誌來夫婦自費出資，在獅山里成立了獅山社區學生暑期輔導班，在暑期聘請師資指導小學生客家語文、國語文及其他才藝等。

第五屆	民 38~不詳	江發潤	台灣光復後第一任
第六屆	不詳	羅德金	
第七屆	不詳	羅二春 (香)	現任鎮長祖父
第八屆	不詳	鍾貴榮	
第九屆	民 61-64	江洪興	曾任里長
第十屆	民 65-68	劉友來	曾任獅山里里長
第十一屆	民 69-70	陳春和	堂主兼主任委員
第十二屆	民 71-74	陳玉祥	里長兼任，至過世。
第十三屆	民 75-78	陳玉祥	連續兩任，直至過世。共八年。
第十四屆	民 79-84	鍾啓元	被里長指定擔任，美濃第一屆鎮長退下後擔任，擔任六年。
第十五屆	民 85-89	鍾沐卿、劉誌來、羅勝興	鍾為龍肚國小教師退休。擔任一年多。 劉擔任縣議員兼任堂主。 羅任堂主一年多，又卸職，當時由會計鍾紹祿暫代。
第十六屆	民 90-93	鍾紹祿	軍人退役，擔任四年。
第十七屆	民 94-97	鍾榮興	警官退休，現任堂主。

資料來源：整理自田野調查及美濃八色鳥協會主編（1999）

《大家來寫龍肚庄誌》。

### （三）改建爭議期的堂主

民國八十八年提議拆除清水宮前殿時，關於拆除舊廟新建或將舊式建築保留的紛爭就此產生。當時一些美濃在地社團、知識份子，倡議龍肚應留下具有時代意義的建築，例如美濃愛鄉協進會等，同時美濃在學術界一直是個著名的田野調

查地區，因此不少國內外學者曾至龍肚清水宮參觀，並認為其建築頗具保存價值。然而當時的管理委員會及當時堂主力主新建，最後以管理委員會投票方式決議，將前殿建築主體拆除新建，僅留下前殿立面。<sup>75</sup>此時期清水宮堂主歷經第十五屆第三任、及第十六屆。清水宮的改建在龍肚地區造成不少爭議，第十五屆的堂主人選不斷的更換，甚至最後難產，最後由當時幫忙廟務的會計暫代堂主，甚至繼續接任下一任正式堂主。清水宮改建完畢之後，因為改建爭議使得無居民願意出面提豬腳擔任民國九十二年度的福首，因無人辦理祭典與登席，也使清水宮對祭祀組織的運作從福首改變為爐主，登席也改為廟方自營。

#### （四）登席自營時期的堂主

第十六屆堂主鍾紹祿，昭和九年（1934）出生，獅山里人，民國四十二年入伍，在軍隊中曾擔任部隊福利社的工作，從而接觸帳目工作，熟悉三個月一次的製作帳目工作，因此退伍後被找去擔任清水宮的會計工作。之後因為該屆堂主同屆換了三人之後，屆期未滿之時，堂主不願繼續為之，因此管理委員會便找鍾紹祿暫代擔任第十五屆堂主至屆滿。管理委員會開始尋覓第十六屆堂主人選時，便希望找一位獅山里的人擔任，於是說服本是管理委員會會計的鍾紹祿接續，最後管理委員會開會選舉，鍾紹祿當選第十六屆堂主。初擔任堂主時因擔心不熟悉廟務，而清水宮所存留下的廟務資料文件又不多，鍾時而會打退堂鼓，但老人常鼓勵他不懂就問人，大家都願意幫忙。

隨著各家族人口至外地工作的社會環境變遷，美濃及龍肚地區的居民，對廟宇或土地伯公擔任祭祀組織福首工作的意願日趨淡薄，加上清水宮的改建爭議也衝擊著清水宮與社群居民的關係。民國九十二年，鍾紹祿擔任堂主的第三年，無人願意擔任福首工作，也就是無人願意出面提豬腳並辦理登席。此等同於明年度三次的登席宴客，無人願意辦理。於是清水宮只好自行尋找聚落內的廚師來辦理登席，等於是清水宮廟方自己擔任福首舉辦登席，從此清水宮的登席便進入了「自

<sup>75</sup> 當時管理委員會尚未正式向縣整府登記成立。當時堂主為第十五屆的羅勝興。

營」時期，祭祀組織的成員也改爲一位大爐主、多人爲爐主的組織方式。

現任第十七屆堂主鍾榮興，昭和六年（1931）出生，龍肚里人，漢學素養良好，會堪輿看地理，甚至會通靈看病，並且研究佛法。年輕時擔任警官工作，曾擔任警務處的祕書工作，退休後之後回到龍肚，當時其小學同學羅德原先生爲管理委員會的文書，知悉其退休因此找來廟裡幫忙事務，甚至在堂主改選時，被推舉出來選舉堂主。<sup>76</sup>然而，因其長年的警官工作在外地居住，龍肚里居民對其感到相當陌生，因此一開始不被居民所信任認同，然而管理委員會因爲接觸而理解進而認同，故在管理委員投票全數通過後，擔任第十七屆堂主至今。

### 三、堂主背景與特質及其對社群的影響

#### （一）身份背景：公職與個人能力

清水宮歷屆堂主中不乏里長兼任、退休鎮長、退休教師、警官等在美濃或龍肚地區曾任公職的人物，或是由里長指定合適的人選。<sup>77</sup>從資料看來，其中有一位堂主爲里長、一位鎮長、一位議員、一位教師退休、一位軍人退休、一位警官退休。無擔任公職者，有些則被視爲有對公共事務有影響力，或是被社群眾人熟知的公共人物。總體而言，能否做爲堂主、是否爲堂主的合適人選，有一個很重要的指標，就是這個人的公眾性，或說是必須被公眾所認識的人物，這與堂主需要有號召力有關，因堂主必須運作、處理各式廟務，而運作的順利與否、是否被公眾認可，與其人際網絡、人際關係相關。

此外，訪談曾經擔任過堂主的報導人，普遍上除了曾具有公眾性的經歷之外，許多堂主尚具有很好的漢學能力，例如對詩詞或實用性對聯有不錯的造詣（T1:01、T2:01）。甚至某些龍肚地區其他廟宇的堂主，具有會「行禮」主持家禮儀式、神明迎送疏文、主持三獻禮的能力（T4:01、T5:01），或是對「行禮」能力保持高度興趣，目前正在學習。

<sup>76</sup> 羅德原先生龍肚國小教師退休，目前也是管理委員之一。

<sup>77</sup> 龍肚地區三個里的歷屆里長中，不乏兼任清水宮堂主者，龍肚歷屆里長詳見附錄二。

不少堂主都認為，擔任堂主者最需要具備正直的人格，並且認為擔任堂主者，都應是積善之家，因為必須有許多付出，包括了出力與出錢（T3:01）。並且也須經常參與美濃地區的慈善公益活動，或者參與某些美濃鎮活躍的公益性社團，例如，愛心慈善會等。從這一方面我們可以看出，擔任堂主這一廟務組織的職務，與祭祀組織的福首都有類似的特質，即家族（家庭）背景，尤其指的是其家族的「經濟能力」，同時也要願意為地方付出。但是堂主更多了社群對他的交付--廟產。因為需要得到社群的信任與認同，故正直成為社群所期待的堂主特質，也因此當執事的堂主沒有得到社群認同或信任時，便產生了社群的輿論。

## （二）社群的議論與輿論

清水宮從清朝到日治，再到光復初期，所有廟務運作僅由堂主自己一人主持，沒有所謂的會計、出納，甚至管理委員會，並且堂主任期通常是終身，除非年事太高，因疾病或死亡，才會尋覓下任堂主。

從堂主的特質來看，清代以來，堂主是被社群居民信任而必須主持廟宇事務，因而不被監督，也沒有監督的機制。然而實際上，也可能被居民懷疑其有私併廟產的情形。例如，居民認為有位私併廟產的堂主，其後代大約於三十幾歲壯年時際，就出現身體不好，或發生不幸的事故。居民對於處理廟產不公的廟宇執事者，會出現禍害報應的因果推論。尤其在光復初期，當時廟務運作尚只有堂主一人主持，沒有管理委員會的出納、會計的監督，因此就有一些關於廟產不清或處理不公，甚至是堂主將廟產變成私產的傳聞與議論（T2:02、Cf6:04）。然而清水宮的廟務工作人員都為義工，除了每天清掃工作的職務有給薪之外，其餘都算是義工性質。曾擔任堂主的報導人之一便認為：「美濃的堂主都是無給職，要非常有耐心，因為廟務人人意見很多，堂主要有名望、要堂堂正正的人擔任。」（T2:02）。

公廟的廟產其實都是三里社群居民的血汗錢，堂主若將社群的公費變成私產，便會招致社群輿論上的議論紛紛。例如居民會以口耳流傳，其家族後代常壯年夭折，或其家族的中年人折損等故事，這些口耳相傳及茶餘飯後的打嘴鼓故

事，被居民認為其貪污廟產的因果事證(T4:01、T5:02、Cf6:03)。因此，一個明事理的堂主會被居民認可，或被述說成「很正(直)」的堂主。例如第十二屆堂主陳玉祥任內，將廟務另設會計、出納的職務，當要廟務運作需支用金錢時，必須會計、出納、堂主三人蓋印鑑同意，始得支用經費。有些堂主被社群信任，這些被社群認為具有聲望又正直的堂主，也連續擔任了兩任，其中不少是由里長兼任的堂主。我們也可以看出一個社群對於主持公共事務之人的要求或期待，符合或不符合社群期待，也會實際反應在社群的輿論之中(T5:01、Cf5:02、Cf6:04)。

從社群居民的觀感或議論中，不難看出清水宮在龍肚社群居民的份量，及其代表龍肚三個里的公共性。也因為它代表三個里，居民在口耳相談的輿論間，無形中匯集了不成文的共識：堂主人選盡可能讓三個里輪流(表 5-2)。

表 5-2 歷屆堂主居住里別

屆	堂主里別	屆	堂主里別	屆	堂主里別
1	龍肚里	7	龍山里	13	龍肚里
2	不詳	8	龍肚里	14	龍山里
3	獅山里	9	龍肚里	15	龍肚、獅山
4	龍肚里	10	獅山里	16	獅山里
5	龍山里	11	獅山里	17	龍肚里
6	不詳	12	龍肚里		

資料來源：田野調查訪談整理

若是該任堂主愈不符合社群的期待或不被信任，則三里輪流的希冀就更大，也就是更希冀換人執事。這樣的認知，非常接近於由三里的居民輪流擔任堂主，類似於祭祀圈輪值的概念，但輪值的並非祭祀組織，而是經理廟務的廟務組織。並且，在民國八十八以前，前任堂主找出願意擔任堂主的人選後，尚要經過擲筊以神意決定。然而，此「三里輪流擔任堂主」的認知，是部分居民的共識，但並非固定、一定的制度，從表 5-2 得知，並非每屆堂主都是依照三里順序輪流。

#### 四、清水宮堂主制度的變遷

##### (一) 清水宮堂主過去產生的方式

清水宮原本在民國八十八年要成立管理委員會，但爲了配合堂主選舉及送件於縣政府的行政作業，故管理委員會延至於民國八十九正式成立。清水宮尚未設立管理委員會之前，由堂主一人綜攬廟務，中後期增設了出納、會計作爲廟務管理的輔助，廟產經營始較爲透明公開，也較約束牽制原本一人獨大的堂主。廟務組織正式成立管理委員會之後，動用任何經費都需要堂主、會計、出納三人的印章方可行事。起初堂主的推舉並非透過管理委員會舉辦，而是由祭祀範圍內三個里的里長或是有名望的地方人士指定人選，被指定的人選也多是具有名望的地方頭人，並爲社群所熟識且信任者。清水宮也常會由上一任的堂主尋覓其認爲合適的人選，舊任堂主透過自己的人際網絡尋找龍肚地區三個里內具備名望、正直等特質的人選，找到一至多位人選後，再擇時至廟內擲筊，以擲筊得到聖筊次數最多的人當選新任堂主（T3:01）。廟務組織尚未正式成立管理委員會前，堂主職務大致上都是終身擔任的，除非年事太高或者身體不適等因素，導致無法再繼續執事才會更換。關於任期終身，其中也因爲堂主的選出，必須經過擲筊由神意決定，而產生了某種神意的權威。

管理委員會成立後，因要配合委員四年一次的改選，因此堂主職位改爲四年一任並且可以連任一次。起初四年的任期僅只是默契，大致上四年任期到達時，舊任堂主必須再一次於神明面前擲筊，由神意決定是否繼續擔任下一個四年的任期。但當管理委員會正式向高雄縣政府民政局登記成立後，管理委員會必須依照組織章程來行事，組成信徒大會選出管理委員，管理委員再選出堂主，堂主產生方式因而產生重大的變遷，同時龍肚地區居民正面臨清水宮的改建爭議，最後清水宮依然是以拆除重新改建坐收，但不久後清水宮連福首制度也一同走向沒落。

##### (二) 目前清水宮堂主產生方式

自從管理委員會正式向縣政府登記成立之後，清水宮堂主職位於第十六屆開始，不再由舊任堂主、或地方頭人尋覓指派並擲筊讓神意確定或選出，而改由管理委員會以選舉方式產生新堂主。

事實上，龍肚清水宮管理委員會在尚未正式登記前，就已經開始存在運作。並且漸漸主導廟務的權力。民國八十八年，當地社群面對清水宮是否將日治時期完成的前殿建築改建或存留的爭議，最後決議將之拆除僅留下前殿立面，便是由當時的管理委員會及堂主表決做出的決議。由此可見，管理委員會的權力漸漸高漲。

另一個事件也能凸顯管理委員會的重要性。龍肚清水宮自從第十五屆的第一任堂主發生屆期未滿便中途卸任的狀況後，接續第十五屆的堂主人選，就開始改由管理委員會以選舉的方式選出新堂主。當時由管理委員尋覓堂主人選，由堂主徵詢人選意願後，再由管理委員會投票選出。當選的新任堂主，其任期開始配合管理委員會的任期，皆為四年一任。

目前龍肚清水宮於每隔四年的農曆九月選出新任堂主，管理委員會在農曆八月份開始準備下屆堂主的選舉事宜。當徵詢人選確認後，由管理委員會的主任委員詢問各委員可以出席開會、選舉的時間。確定選舉日期後，由單數十幾位的管理委員擔任投票人，投票選出新任堂主。管理委員會在選舉堂主的實務運作上，多是以委員個人的人際網絡來推薦其認為合適的人選，人選的挑選重點是「合適」，並沒有強制性的以文字或硬性歸定要由那一區域、那一里的人出任。但在訪談過程中，居民卻呈現一種不成文的默契，認為龍肚清水宮每屆堂主人選，應要盡可能由三個里的人輪流擔任，以顯示公平性。顯然，在一個看來已是小社群的龍肚地區，又被居民分成三個小社群，龍肚、龍山、獅山。行政區劃的村里界線是以清水宮為中心分界，村莊東邊為龍肚里，村莊西邊為龍山里，但在聚落的歷史發展上，整個聚落最密集的部份，都被居民認為是「庄內」。清水宮在行政區畫上屬於龍山里，龍山里的此部份屬於聚落最密集的龍肚街區中，因此也被居民認為屬於庄內。在居民言談中，會出現「龍山里靠近庄內的部份」，可見隱約

中，龍山里社群隨著生活或人際範圍又區分成兩個部份。但不論社群之間人們如何界定彼此或是畫出界線，對於龍肚清水宮堂主須由三里人士輪流出任的態度，讓我們更確定清水宮在龍肚地區的公共性。

## 第二節 管理委員會

地方公廟的運作依靠兩種組織：廟務組織與祭祀組織。一般而言，祭祀組織是由祭祀圈內各庄輪值擔任爐主與首事或頭家，以承辦祭典；廟務組織則是指目前我們熟知的管理委員會。管理委員會是日治時期沿用至今的組織概念，管理委員會的前身是清代廟產的經理制度。羅烈師（2006）研究北台灣新埔枋寮義民廟的廟務經理制度的遞嬗，也是廟務組織隨著政府統治以法律制度介入而產生變化的例證。

明治三十二年（1899）至三十八年（1905）日本政府先後公佈「依舊慣之社寺廟宇建立廢合辦法」及「神社寺院及依照本島舊慣寺廟之所屬財產處分辦法」。日本政府以行政法規要求台灣各地方廟宇成立協議會，以管理廟產，於是地方公廟進入管理委員會的時代。管理委員會的組織延續至今，也因為其中有民國十八年（1929）國民政府在中國公佈的《監督寺廟條例》，其內容即在定義寺廟及廟宇，並要求中國各地廟宇需向地方政府定期申報廟產。其後，又於民國二十五年（1936）公佈了一道行政命令《寺廟登記規則》，要求不論是公廟、私廟均需辦理寺廟登記，寺廟登記包括人口登記、財產登記、法物登記等，《監督寺廟條例》及《寺廟登記規則》公佈時，台灣尚為日本總督府統治，但臺灣光復後，國民政府延續當時在中國公佈的法令規章使用於台灣，並且延用至今。寺廟登記規定：寺廟之登記，由住持聲請之，無住持者，由管理人聲請之。<sup>78</sup>法律並無公廟之概念，然而，龍肚清水宮的寺廟登記，到目前為止都是由堂主辦理聲請之。堂主也

---

<sup>78</sup>寺廟登記之舉辦，分總登記及變動登記二種，總登記每十年舉行一次，變動登記每年舉行一次，新成立之寺廟，應於成立時聲請登記，其登記手續與總登記同。

相當於美濃廟宇的負責人或管理人。

龍肚清水宮在進入管理委員會年代以前，由堂主一人綜理所有廟務，所有的廟務經費支出、收入都由堂主自己一人經手。至第十一屆堂主陳玉祥開始設置出納、會計，對清水宮而言是管理委員會正式登記成立運作的前身，但當時的出納、會計是由堂主自行尋找人選擔任。

龍肚清水宮從民國八十九年開始正式進入了所謂的「管理委員會」時代。從此，廟務運作基本上依照「高雄縣美濃龍肚清水宮管理委員會組織章程」進行。所謂的正式運作，是指正式向高雄縣政府民政局辦理登記。並配合堂主的選舉，每四年改選一次管理委員會的成員。清水宮作為一社團法人，信徒大會下設管理委員會及監察委員會，管理委員會之下再視實際需要，設置各工作組別。龍肚清水宮正式向縣政府民政科登記管理委員會以前，其實曾經組織過非正式形式的管理委員會，但即使成立組織，並無實際有效地運作，例如沒有召開信徒大會等，在正式登記管理委員會以前，廟務運作主要是由堂主持。

龍肚清水宮目前管理委員會委員有十九名，管理委員會內各里委員互選常務委員各一人；三位常務委員再互選一人為主任委員。監察委員方面，由各里信徒所選舉的一名監察委員所組成，監察委員再互選一人為常務監察委員。管理委員會並且因應實際需要設置各工作組別，目前設有會計、出納、文書等。除了每日負責清掃工作的清潔工作人員之外，基本上所有管理委員的工作都是不支薪的義工性職務，同時，擔任管理委員者，多數為已經從工作崗位退休的年長者。

在未成立管理委員會以前(不論是正式的向縣政府登記或未辦理登記的自行組織)，所有事務性的廟務均是由堂主負責，也包括廟產的經理。成立管理委員會以後，管理委員會的出納與會計，每季固定公開財務的收支報告。遇祭典活動時，管理委員會成員也常是當然的義工，或擔任祭典之爐主作為贊助祭典經費等。例如民國九十七年的祖師爺誕辰及元宵節起福祭典，管理委員會的主任委員同時也擔任本年度的爐主之一，在祭典儀式舉行時也是主祭者之一。目前清水宮

管理委員會每四年選舉一次，現任主任委員為羅德興先生。<sup>79</sup>清水宮管理委員會除了經理廟務工作之外，尚有一重大工作即是選舉新任堂主，新任堂主必須經過管理委員會成員投票通過。

清水宮在改建爭議之後確定拆除改建，同時成立管理委員會，堂主選出方式改為委員會選舉。之後又經歷了祭祀組織的改變，登席變為廟方自營之後，清水宮漸漸走向以管理委員會主導的趨勢，尤其在對外的作業與召集。堂主的任務開始傾向於對廟內事務的執行。這方面，我們從清水宮每年三次登席宴客的請帖上尤可明顯看出，請帖上首位邀請人的署名是管理委員會的主任委員。但是，不論是廟方的管理委員會或是居民，對內而言，堂主都被認為是廟的主人，畢竟管理委員會成立是為了因應政府的規定。在美濃鎮上不少傳統廟宇也會登記為中國佛教會之會員，並且都以堂主之名申請入會。所以，龍肚清水宮任何的團體登記或政府登記，都是以堂主為負責人或管理人，而非管理委員會的主任委員。

### 第三節 台灣漢人民間信仰的組織

全世界人類宗教，因著其組織型態與性質不同，常被區分為「制度化宗教」和「普化宗教」兩大類（Yang C.K, 1970）。所謂的制度化宗教，是指其宗教有系統化的教義與經典，以及有組織制度的教會或教堂，而其宗教活動與常人的日常生活有相當程度的隔開，例如：基督教、天主教、回教、佛教、一貫道及某一程度的儒教和道教，均屬於制度化宗教。所謂普化宗教，又稱為擴散的宗教，指其宗教的信仰、儀式、宗教活動都和日常生活密切混和，宗教已擴散成日常生活的一部分，但若相較於制度化宗教，普化宗教也因之缺乏經典和組織。台灣漢人的民間信仰即是普化宗教的典型例子（宋光宇 1995）。我們從上一章節廟宇信仰的祭祀組織中便可看出此所謂「擴散」的意義。

關於組織方面，民間信仰並非沒有組織，而是其神職人員之宗教身分僅是暫

---

<sup>79</sup> 羅德清先生現年八十二歲，1926年生，從前於龍肚的獅山里開設雜貨店。前任主任委員為李金生先生，現年七十六歲，1932年生，在龍肚經營茶葉買賣。

時的。但制度化宗教的神職人員的身份是終身的，兩者之間存在著在家與出家的差別（羅烈師，2007）。制度化信仰的神職人員必須出家脫離世俗，也擁有陣容龐大的出家神職人員，而民間信仰沒有這樣的現象。然而實際上，民間信仰雖然欠缺出世的神職人員組織，卻是由世俗身份的常民組織組成明確而有系統的信仰組織，例如我們上一章談的祭祀組織，福首或爐主；與本章要談的廟務組織--堂主與管理委員會。甚至在信仰的儀式上，負責主持祭典儀式的禮生，其所需熟知的知識體系均為此現象，也就是信仰與常民生活的密切結合。故民間信仰組織其實十分明確，並且通常能長期而穩定的運作。我們因此也可將如此普化、擴散性的民間信仰組織，視為其聚落或人群的社會組織一環。

漢人廟宇信仰的組織除了作為祭典主角的祭祀組織之外，尚有常態性的廟務組織。通常，我們對廟務組織的理解不外乎廟宇的管理人、住持、管理委員會等。許多私廟或鸞堂會有位主持廟宇事務的執事，稱為堂主。美濃地區由私人發起的鸞堂信仰極為蓬勃，除了以三恩主為主祀神的狹義鸞堂信仰之外，美濃以其他神明為主祀神的廟宇中，三恩主也常以陪祀神明出現。因此若以廣義的鸞堂信仰而言，美濃地區的三恩主信仰以文乩或乩筆為術的鸞堂信仰非常普及。若將世界宗教以制度化宗教與普化宗教來二分，鸞堂信仰可說是介於制度化宗教和普化宗教之間的宗教信仰。美濃地區的廟宇，普遍來說都有位「堂主」作為廟務管理人，乍看之下與鸞堂信仰呈現高度相關，也很有可能是受鸞堂信仰的影響。尤其，大致而言，美濃廟宇的堂主具有高度文字運用能力，相較於台灣其他地區實屬殊異。

然而，狹義的鸞堂信仰蓬勃地在台灣各處發展，始於日治時期，並且鸞堂信仰的傳播與扶鸞戒菸運動相關。美濃地區著名的鸞堂，如廣善堂，便是建成於日治時期。「堂主」之名稱的出現，與美濃第一間號召眾人出資成立的鸞堂誰先誰後，目前尚無法得知，但堂主之職卻一直傳承延續在美濃的各廟宇中，並且不論該廟宇是否為廣義或狹義的鸞堂信仰。換言之，在美濃地區凡廟宇必有堂主，廟宇中的堂主，絕非僅止於灑掃應對等瑣碎工作，堂主需要是地方上有知識與聲望的人士，並且奇人需要人品正直、有擔當。其中堂主需要是位「有知識」的地方

人士，明顯的與文字應用能力或漢文能力相關。

堂主在廟務組織的位置上，類似我們所熟悉的廟公或是香公，綜理村莊公廟的庶務。但是美濃地區廟宇的堂主卻不僅於此，堂主除在祭典時與祭祀組織共列主祭者之外，擔任堂主且還須要某些特質或條件，這些特質是被公眾、社群所認可的個人特質，例如知識或教育背景、家庭背景、個人聲望、品行正直。若「堂主」為美濃地區廟宇的普遍現象，則顯示美濃社會對文字運用能力的高度重視，「堂主」甚至可視為美濃文字崇拜信仰的一環節。

#### 第四節 廟務組織與社群聚落的關係

在龍肚，地方公廟作為社群信仰中心，相較於祭祀組織而言，作為一間廟宇主人的堂主，顯然是個相當重要的核心。堂主作為一間地方公廟的主人，主持一間社群所共有的廟宇、經理社群共有的廟產，這些都牽涉著這些社群的公共事務被一個由社群認可的人來擔當，處理某種形式的公共事務—傳統宗教信仰。

清水宮為龍肚地區的信仰中心，它的公共性可以從祭典之前迎請村莊各伯公的儀式得出清水宮的祭祀範圍或社群範圍，這個迎請的動作就可以視為展演公共性的範圍與意義。除了儀式之外，由祭祀組織與廟務組織中也看出端倪，即便清水宮（或美濃地區其他的傳統廟宇）在廟務組織與祭祀組織上與我們熟悉的輪庄經理制度、輪庄舉辦祭典的輪值爐主頭家制度有些許相異之處，其實卻說明了台灣各地域聚落的發展有其地域性的歷史因緣，綜覽之下各地顯得大同小異。

拜天公的起福繞境、登席共食等，這是一種個人關於「社群」成為「群」體的體驗與理解。促成這些體驗、交流、公共性的推手，就是所謂的祭祀組織，從前的龍肚，就是由有能力提豬腳的家族成員，負擔起祭典經費、承擔舉辦登席短缺費用的四位福首，這些有能力的家族成員完成了社群的公共性、整合性質的展演，如果登席舉辦成功，參與人數眾多，表示此家族（此福首）社群的連結與整

合成功，這個成功的結果不但使福首不會虧損，甚至還有結餘給予廟宇，公廟的經費就會更多，也表示聚落可能處於興盛的狀態。公共性的祭祀活動連結了社群中的每個個人，個人在其中交流，同時體驗了這樣的公共性。這樣的祭祀組織如同食物鍊般的拉繫起整個社群的整合與興榮，相反則沒落凋萎。祭祀組織的凋萎反應了聚落的沒落，必須變遷以適應情勢，故龍肚清水宮改以爐主制度籌措祭典費用，而登席的主辦則讓渡與廟務組織，由廟方自營。廟方自營依然可以繼續維持社群的整合，其原因就是廟務組織的堂主也具有這樣的整合能力，來自他特殊的背景，或有號召力的人際網絡。

廟務組織中，堂主挾著其士紳、鄉紳家族身份或家庭背景，以及其個人具有教師、鎮長、里長、議員等帶有遼闊人際關係的公眾性身份，還具有漢學、文學能力，有學養或熟悉家禮儀式疏文、表文、帖文書寫，會「行禮」主持各式家禮、請、送神儀式、行三獻禮等個人特質或專長，而被聚落社群的人認為是「有能力」、「有聲望」、「有素養」，同時也是上了年紀，在社群中有歲月經歷的長者。龍肚地方公廟的堂主一職，由龍肚地區三個里的居民當中，挑選出某位突出的個人擔任，不同於祭祀圈理論所描述，漢人社群組織是以制式化、均質的由社群、聚落村莊輪流擔任祭祀（廟務）組織人選，再由神意挑選決定。換言之，龍肚地方公廟的堂主一職，與堂主產生方式，某種程度強調了此地域組織的由社群菁英來領導的個人化特質，。

## 第六章 結論 個人化的凸顯：福首、堂主

本文從美濃的廟宇概況對比龍肚清水宮的地域化，再從龍肚清水宮的祭典儀式、祭祀組織與廟務組織三個切面，拼圖出一個關於地方社會的信仰與地方社會的組成內涵。

美濃鎮廟宇的數量、密度相當傲人，一個 120 平方公里的小鎮，在高雄縣政府共登記了 69 間廟宇。除廟宇數量高之外，每間廟宇都有位負責主持廟務的堂主，在台灣漢人社會中相當罕見。傳統漢人社區的祭祀組織以輪庄祭祀或輪值爐主頭家的方式，是以義務性的出資來攤分祭典的經費。而龍肚地方信仰的祭祀組織是以自願的方式產生，由祭典上自願提豬腳者，擔任下一任新福首，並由福首負責出資以及辦理登席。龍肚地方信仰呈現的祭祀組織相形之下顯得非常鬆散，並且義務性薄弱，那麼地方信仰廟宇的公共性又是如何形成，地方「公」廟，如何成為可能？區域內的人群又是如何整合？根據本文研究資料顯示，龍肚地區的廟宇信仰觀念與認知顯然與台灣其他漢人聚落也是有所差異的。這個南台灣客家聚落對於廟宇信仰的認知與展現的樣貌給了我們什麼樣的啟發呢？

### 一、研究發現

有關人類學對祭祀圈理論的描述，提示了我們漢人在移墾社會中，人群如何連結並組織人群，但祭祀圈理論並無法完整解釋美濃漢人人群連結的方式。本文以龍肚作為研究地點探討其地方信仰發現：龍肚地區信仰的階序性正好呈現了群性的範圍。祖先崇拜是在一個夥房家戶或家族內，其群性的範圍最小，僅止於夥房家族內因為血緣關係的結合與人際交往，其人際交往的群性範圍也最小。接著第二個位階是伯公信仰，幾戶夥房形成一個小聚落，其群性範圍稍擴大成日常生活幾乎可以是眼見所及的聚落範圍，人際的交往也正是這個範圍，是地緣關係。最後，信仰的第三位階是以清水宮為中心的廟宇信仰，藉著一年之中三次的

登席宴客與祭典儀式，連結了大範圍的龍肚地區，這包含了龍肚、龍山、獅山等三個里的人群，是龍肚最為社會性、人際交往範圍最大的信仰。維繫這個大範圍社會性的龍肚清水宮，從其信仰的儀式、祭祀組織與廟務組織的形式及內容，呈現下列四項特質：

(一) 儀式中龍肚客家人的宇宙觀與信仰的地域化

起福、完福等對於天公的崇拜，與土地伯公信仰對於家戶夥房延伸到土地聚落，天、地兩者剛好形成了完整的信仰觀。

龍肚地區在光復後，三個里陸續建立其所在的廟宇，而各廟宇舉行登席宴會時，多數僅能邀請到各里自己的居民，因此廟宇的公共性範圍限於一個里內，也只能整合或連結一個里內的社群。僅有龍肚清水宮能在登席時邀請三個里的居民前來參加，同時也只有它在龍肚地區有繞境三里的權力。這繞境的權力代表了龍肚地域化的確定，意即龍肚清水宮的祭祀圈。這區域性的形成來自福首與堂主個人的人際網絡所連結。

(二) 鬆散的祭祀組織：福首的號召與共食的整合

祭祀圈理論中，強調地方信仰的祭祀組織源於以地緣關係為主的人群連結，並且因為義務性的輪值舉辦祭典，結構出一個地方性。然而龍肚地方公廟的祭祀組織並非由祭祀範圍內的村莊來輪值爐主頭家，並舉辦祭典活動。

龍肚清水宮的傳統祭祀組織為四人一組的福首組織，福首組織作為龍肚地方公廟的祭祀組織，並非由聚落、村莊「輪值」方式產生，而是透過有意願的個人的人際網絡達成。美濃龍肚的福首組織由有意願者發起，透過其個人在區域內的人際網絡關係，尋找、徵詢共同有意願擔任福首之人，並且在祭典中提起獻祭全豬的豬腳，以示擔任下年度的福首工作，且需出資祭典費用與舉辦登席。

祭祀圈理論認為以地緣關係形成輪祀的祭祀組織是台灣漢人的人群連結形式，然而龍肚地方社會卻是以個人的人際網絡關係為連結形式。單是倚靠地緣，無法構成義務性的祭祀組織，義務性在龍肚地方信仰也從來不被凸顯。換句話說，既然無輪值祭祀組織的義務性，龍肚地方信仰切面呈現出的龍肚地方社會，

就不是以結構凸顯地緣關係來維繫人群的連結，而是個人的人際網絡關係。

龍肚的祭祀範圍並非由範圍內的各村莊輪值主辦祭典，可以說明龍肚清水宮祭祀範圍的形成，並不是成就於祭祀圈內的村莊居民義務性的輪值祭祀組織，而是由自願性的「福首」與福首的人際網絡連結形塑而成。透過福首號召龍肚地區三個里的居民參與登席，這個祭祀範圍才被我們看見。

漢人民間信仰雖然欠缺出世的神職人員組織，但卻是由世俗身份的常民組織組成明確而有系統的信仰組織。例如，爐主、頭家，或是美濃龍肚的福首。但相較其他由村莊輪值祭祀組織的聚落社群，龍肚地區的祭祀組織則需要倚靠更多的個人性方能達成。龍肚地方公廟的祭祀組織顯的較為自願性，也是較為鬆散的祭祀組織。

### （三）登席作為祭典資金的分攤制度

龍肚地方公廟表面上由福首出面承擔祭典費用，福首肩負著登席費收入不足將導致虧損的風險，故清水宮從前是由有意願、有能力的居民來擔任福首，有意願擔任福首者，出面提起祭祀牲禮中的四隻豬腳，表示須承擔明年度的祭典費用以及舉辦祭典的登席活動。實際上則是透過福首的號召社群中的居民參與登席，居民參加祭典的登席活動，並且繳交登席費，三個村裡的居民共以繳交登席費的方式，一同分擔祭祀的費用，同時也在共食之中，完成了三個村里人群的整合。

從這登席費這一點看來，清水宮祭祀範圍之內的居民，並沒有分擔祭典費用的義務性，也沒有由爐主、頭家輪流值年擔任祭祀組織並且向祭祀圈內居民收取丁口錢，因此龍肚社群中的個人相較之下顯得更為自由。

負責該年舉辦登席的福首，必須要負起邀請居民參加登席的責任，這些福首挾著其家族力量資助祭典經費外，也以其在地方社群的影響力、號召力、公眾人物的聲望魅力來邀請地方居民參與登席，使得由社群共同分攤祭典費用成為可能。登席費的意義與丁口錢有著明顯的不同，龍肚客家人的祭祀組織靠著舉辦登席達成廟宇祭典收支的平衡，因此區域內的家戶並不會被按照丁口被收取丁口費，而是由福首號召、邀請居民參加廟宇祭典的登席，並以一個家庭為單位繳交

登席費。丁口錢的意義在於依照每一個家戶有多少「丁」則收取多少費用，有較高的強制性，凡身為社區內的社群成員即具有繳交「丁口錢」的義務。然而龍肚的「登席費」卻以宴會聚食的方式，邀請祭祀範圍內三個里的居民參與聚食，參與者繳交登席費，社群成員透過繳交登席費一起共食，達成祭典費用的分攤，同時也完成社群的整合與公共性。

#### （四）廟務組織：由被社群信任的菁英主持地方公廟

除了祭典組織之外，廟務組織中的堂主，也顯現了龍肚地方社會對於清水宮這一公共性廟宇的執事的要求與需求。一間廟宇必須要有堂主來主持，而身為公廟執事、主持廟宇的堂主，必須要有聲望、有正直的人格，以得到社群的信任。同時堂主也具有廣泛的人際網絡，並且通常受過良好教育、有不錯的漢學素養，綜合這些特質，唯有地方的士紳家族、地方菁英或地方頭人這些家族背景，才能成就這些特殊特質的個人，某種程度在廟務組織中也顯現了美濃地方社會重視文教的傳統。在龍肚或美濃，在屬於社群的地方公廟內，必須有位有能力整合社群的廟宇主持人。以上關於龍肚清水宮如何成為一間具有公共性、屬於社群共有的廟宇的脈絡，其實指涉著龍肚地方社會人群文化的內涵。同時，廟宇祭典儀式並不外求職業性的道士，而是社群中具有能執行儀式能力的人。堂主這個身份，往往也被期待能夠具有此能力，顯現對個人性的要求。

一間地方公廟的的福首與堂主以，肩負著整個社群的整合，甚至是社群整合的機制。社群的整合與生活在社區內的每個個人息息相關，良好的社群的整合，可以讓自願性的祭祀組織繼續運作，並維繫地方信仰組織的存有與繼續公廟的公共性；反之則會出現危機，除了危及地方公廟的存有外，也危及地方社會的人群整合。龍肚的地方社會在廟宇信仰的組織中，呈現了個人化的特質，透過福首、堂主的號召，引出社群內的個人參與，個人因之連結，「群」才可能成為「群」。

## 二、研究發展與限制

綜合本文研究資料提出三點關於傳統社會地方信仰祭祀圈的形成與客家人

群廟宇信仰的質疑與，與可以繼續研究的展望：

第一，龍肚客家人地方公廟的祭祀組織，並沒有義務性的輪值祭祀組織的工作，我們可以更進一步懷疑，台灣其他閩、客漢人聚落其地方信仰義務性輪值祭祀組織是否有其他更強而有力的運作機制在影響而使之促成。例如，商業交換貿易形成的商街聚落、官方以廟宇為賦稅徵收場所，或是其聚落拓墾時強而有力的家族，招佃入墾其地，甚至可能在當地為官方代表，因此被稱為頭家。

第二，龍肚客家社群與美濃其他地區相同，都以「福首」作為祭祀組織稱呼廟宇信仰的祭祀組織，雖然土地公信仰的祭祀組織在此區域最為凸顯，相較之下，廟宇信仰則顯得淡薄；然而在祭典儀式的表文文本中，我們卻可以發現，不論是土地公信仰或廟宇信仰，其儀式行禮的對象不全是主神，還有對天公的許願、還願，而代表社群或聚落來對天公許願、還願的代表者，即為「首」，故稱為福首。這些蛛絲馬跡呈現龍肚客家人的終極信仰，很可能就是對於天公的崇敬。然而，這些還有待來人對客家族群地方信仰的投入、理解，以及詮釋，需要更多聚落、社群、地方信仰的樣本，才能更完整的理解不同語言群漢人的信仰內容。

第三，本研究在觀察龍肚社群的祭儀時，發現龍肚地方社會的廟務組織與祭祀組織是透過社群菁英組織人群。回顧清代六堆社會的歷史發展，康熙六十年（1721）的朱一貴事件後，除了挑起南台灣閩客的嚴重衝突，且將「十三大庄、六十四小庄」的聚落雛型催化而成「六堆軍事戰鬥集團」，這樣的軍事戰鬥體經過社會變遷的推衍後，轉化成六堆聚落，這一由地方菁英領導的軍事組織，是由各堆公推總理、副總理、再推舉全堆的大總理、大副總理來領導。從六堆社會的歷史脈絡來看龍肚社群的祭祀組織，可以發現這種具有個人性的地方知識菁英都在組織中佔有重要性。可見六堆社會的歷史發展中，地方知識菁英對地方社會與人群連結，具有相當大的影響力。筆者認為這一主題值得蒐集相關資料，繼續深入研究。

## 參考書目

不著撰人

1995 《重修台灣省通志》，台灣省文獻會：頁 993-994。

王世慶

1986 〈日據初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》37:4，台中：台灣文獻會。

王見川

1996 《台灣的齋教與鸞堂》。台北：南天。

王志宇

1997 《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》。台北：文津。

石萬壽

1986 〈乾隆以前台灣南不克家人的墾殖〉，《台灣文獻》37(4):69-90。

宋光宇

1994 〈清代台灣的善書與善堂〉，漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁 79-93。

李世偉

2002 《台灣宗教閱覽》。台北：博揚文化。

李亦園

1978 《信仰與文化》。台北：巨流。

李允斐

1989 《清末至日治時期美濃聚落人為環境之研究》，中原大學建築研究所碩士論文。

徐正光 編

1997 《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣文叢刊 9，高雄縣政府。

李添春

1955 《台灣省通志稿人民志宗教篇》。台北：台灣省文獻委員會。

何培夫

1995 《台灣地區現存碑圖誌高雄市高雄縣篇》，國立中央圖書館台灣分館。

吳文星

- 1992 《日據時期台灣社會領導階層之研究》，台北：正中書局。
- 吳學明
- 2001 〈現世功利—從歷史觀點看傳統民間宗教信仰〉，《南瀛文化叢書 111 點燃人生希望》，台南縣文化局。
- 岡田謙著，陳乃彥譯
- 1960[1938] 〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《台北文物》9.4：14-29。
- 林美容
- 1986 〈由祭祀圈看草屯鎮的地方組織〉，中央研究院民族學研究所集刊 62:53-114。
- 1992 〈彰化媽祖的信仰圈〉，台北：中央研究院民族學研究所集刊 68:41。
- 1988 〈由祭祀圈到信仰圈〉，《中國海洋發展史論文集第三輯》，中研院三民主義研究所。
- 韋伯 著、簡美慧 譯
- 1996 《中國的宗教：儒教與道教》。台北：遠流。
- 柯佩儀
- 2002 《台灣南部美濃地區客家三獻禮之「儀式」與「音樂」》，台北：台北藝術大學音樂所碩士論文。
- 施添福
- 1987 《清代在台漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》，台北：國立臺灣師範大學地理研究叢書。
- 范勝雄
- 1997 〈六堆客家的傳統信仰初探〉，《台灣南部寺廟調查暨研究報告》，國立成功大學歷史學系台灣南部寺廟調查小組。
- 美濃庄役場
- 1938 《美濃庄要覽》，美濃庄役場編。
- 美濃鎮誌編纂委員會
- 1997 《美濃鎮誌》上、下冊。美濃鎮公所。
- 美濃八色鳥協會主編
- 1999 《大家來寫龍肚庄誌》。行政院文建會中部辦公室出版。
- 洪馨蘭
- 1998 《菸草美濃：美濃地區客家文化與菸作經濟》。清華大學人類學研究所碩士論文。
- 陳南要
- 1974 《儒宗神教的考證》。台中：鸞友雜誌社。
- 張珣
- 2001 〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉，收錄在張珣、張燦騰合編《當代台灣本土宗教研究導論》，台北市：南天。
- 2002 〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《國立台灣大學考古人

類學刊》58:78-111。

2003 〈打破圈圈：從「祭祀圈」到「後祭祀圈」〉，頁 63-108，收錄於張珣等編《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》。台北：南天。

2003 〈台灣媽祖研究新思維：文化媽祖研究的新取向〉，頁 109-142，收錄於張珣等編《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》。台北：南天。

2003 〈變異、變遷與認同：近年台灣民間宗教英文研究趨勢〉，頁 62-84，收錄於張珣、葉春榮合編《台灣本土宗教研究：結構與變遷》。台北：南天。

張二文

2001 《美濃土地伯公信仰之研究》，台南：台南師院鄉土文化研究所碩士論文。

2003 〈美濃土地伯公的祭祀與聚落的互動（上）〉，國立中央圖書館台灣分館館刊，第八卷第四期。台北：國立中央圖書館台灣分館。

2005 〈敬字崇文：美濃敬字亭與聖蹟會〉，《台灣圖書館管理季刊》。第一卷第三期。

張志遠

2006 《台灣的敬字亭》，台北新店：遠足文化。

曾彩金

2001 《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，屏東：六堆文教基金會。

黃森松

2006 《美濃鎮百家姓》，高雄：今日美濃社。

鄭志明

1988 〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，收入 1984 鄭志明著，《台灣民間宗教論集》，頁 91-150，台北：學生書局，1988 重印。

劉益昌

1997 《高雄縣史前歷史與遺址》，高雄：高雄縣政府。

劉枝萬

1983 《台灣民間信仰論集》，台北：聯經。

劉澤民

2003 《關西坪林范家古文書集》，南投：台灣文獻館。

潘朝陽

1994 《台灣傳統和文化區域構成及其空間性-以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》，台灣師範大學弟里研究所碩士論文。

蔡錦堂

1992 〈日據時期台灣之宗教政策〉，《台灣風物》42(4):107-135。

蔡慧怡

2002 《台灣惜字風俗之研究--以南部六堆客家村為例》，台南：台南師院鄉土文化研究所碩士論文。

賴玉玲

- 2005 《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》，新竹縣：新竹縣文化局。
- 戴炎輝  
1979 《清代台灣之鄉治》，台北：聯經。
- 戴正倫  
2004 〈作福與完福〉，《客家學院電子報》，桃園：中央大學。  
2006 《儀式中身份的轉化：以客家拜新丁為例》，中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 謝國雄  
2003 《茶鄉社會誌》，台北：中央研究院社會學研究所。
- 羅烈師  
2006 《台灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》，清大人類學研究所博士論文。  
2006 〈台灣枋寮義民廟階序體系的形成〉，《客家研究》，創刊號：97-145。  
2007 〈宗教信仰篇〉，徐正光主編，《台灣客家研究概論》，行政院客委會、台灣客家研究學會聯合出版。頁 179-201。
- 魏志仲  
1977 《台疆儒宗神轎法門著造善書經懺史鑑》，台北：清正堂。
- 鍾壬壽  
1973 《六堆客家鄉土誌》，屏東：常青。
- 鍾華操  
1988 《台灣地區神明的由來》，台灣省文獻會。
- 簡炯仁  
1999 《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣立文化中心。
- Burton Pasternak  
1983 Guests in the Dragon : Social Demography of a Chinese District  
1895-1946,Columbia University.
- Myron L. Cohen  
2005 Kinship, Contract, Community, And State : Anthropological Perspectives On  
China.pp223-303 Stanford:Stanford U. Press.
- Durkheim,Emile

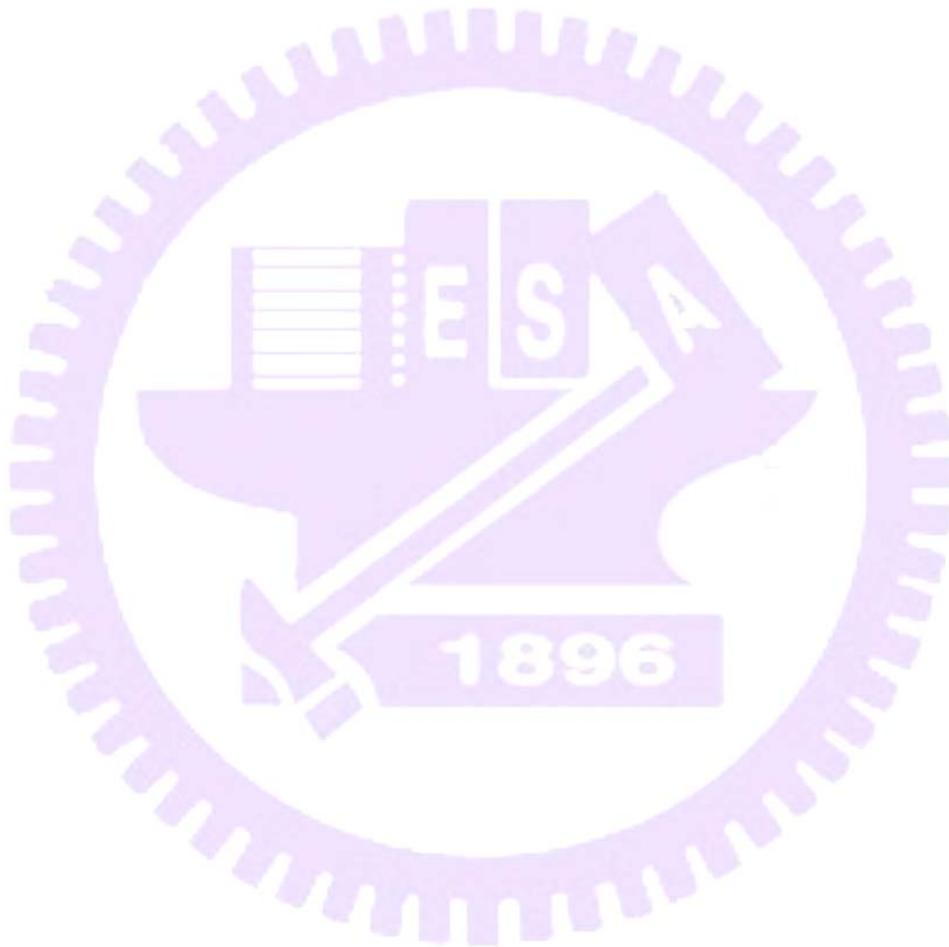
1915/1965

The Elementary Forms of the Religion Life.

Translated by Joseph Ward Swain. New York: The Free Press.

Yang C.K

1970 Religion in Chinese Society, University of California Press, Berkeley,  
PP.81-193.



## 附錄一 美濃鎮寺廟資料

	寺廟名稱	教別	主祀神	負責人	地址
1	慈母堂	道教	西王金母	劉世裕	美濃鎮中壇里忠孝路一二三巷三六之一號
2	無極天元佛母宮	道教	觀世音菩薩	黃美金	美濃鎮福安里福安街 41 巷 10 號之 1
3	寶蓮禪寺	佛教	觀世音菩薩	黃鳳儀	美濃鎮圓山街三十之六號
4	美濃佛教蓮社	佛教	觀世音菩薩	陳永順 (釋融宗)	美濃鎮福美路一〇〇號
5	三聖宮	道教	觀音大士	劉捷逢	美濃鎮獅山里獅山街七三之十號
6	慈惠鳳凰宮	道教	瑤池金母	林月美	美濃鎮中圳里圓山街十四號
7	南天太子宮	道教	關聖帝君	劉成滄	美濃鎮廣林里廣九街一九五巷三八號
8	般若寺	佛教	觀世音菩薩	蘇振生 (釋無知)	美濃鎮福安里二三鄰福美路五五八號
9	至上道院	道教	觀世音菩薩	許芳榮	美濃鎮福安里十五鄰福美路五八二巷六號
10	朝明宮	道教	王母娘娘	許素瑟	美濃鎮福安里一三鄰福義路二十之三號
11	息塵寺	佛教	釋迦牟尼佛	釋聖蓮	美濃鎮茶頂街一七之六號
12	龍肚慈靈宮	道教	觀音大士	林素鑾	美濃鎮獅山里獅山街五四之一號
13	王爺廟	道教	三山國王	吳朝生	美濃鎮中壇里中興路一段五八七號
14	玉龍宮	道教	西王金母	黃戀琪	美濃鎮龍肚里柳樹塘二之一號
15	三道太子宮	道教	中壇元帥	宋高美人	美濃鎮獅山里龜山街太子巷十號
16	蓮花山彌陀寺	佛教	釋迦牟尼佛	楊春福 (釋達法)	美濃鎮合和里泰和路七之五號
17	慈仙佛堂	一貫道	彌勒佛	傅連貴	美濃鎮祿興里新興街二六巷一〇五號
18	蜜硤蘭若	佛教	釋迦牟尼佛	陳永順	美濃鎮圓山街 56 號
19	大同聖堂	一貫道	明明上帝	童秀美	美濃鎮廣德里 13 鄰民族路 54 之 8 號
20	聖君廟	道教	張公聖君	宋飛耀 (暫代)	美濃鎮合禾里成功路 380 巷 21 號
21	一心寺	佛教	王寶佛	丁愛婷 (暫代)	美濃鎮龍肚里茶頂街 16 之 6 號
22	聖天宮	道教	張公聖君	謝連福	美濃鎮德興里中正路二段 431 巷 1 之 3 號
23	無為堂	佛教	觀音菩薩	楊再坤	美濃鎮獅山里竹門一七號

24	<u>獅山天后宮</u>	道教	天上聖母	邱丁運	美濃鎮獅山里龜山街四一號
25	<u>湧峰堂</u>	道教	觀世音菩薩	黃玉蘭	美濃鎮興隆里興隆街一七一號
26	<u>慈惠指南宮</u>	佛教	瑤池金母娘娘	林月美	美濃鎮廣林里雙溪 116 號
27	<u>慈靈宮</u>	道教	天上聖母	林連福 (暫代)	美濃鎮吉東里吉山 12 號
28	<u>文昌宮</u>	道教	文昌帝君	鍾炳文 (暫代)	美濃鎮龍肚段四二四八號
29	<u>水德福神壇</u>	道教	水德星君	陳福祥 (暫代)	美濃鎮吉洋里吉安四八號
30	<u>聖妙宮</u>	道教	觀世音菩薩	陳貴昌 (暫代)	美濃鎮中正路三段四巷一五號
31	<u>救世宮</u>	道教	濟公菩薩	劉添發	美濃鎮吉東里六寮一一號
32	<u>南清宮</u>	道教	朱府千歲	劉明達	美濃鎮吉洋里外六寮五〇號
33	<u>紫雲宮</u>	佛教	觀音佛祖	李振生	美濃鎮清水里忠孝路二段 3 號
34	<u>開源寺</u>	佛教	三寶佛	劉清洪	美濃鎮德興里 12 鄰上興街 14 巷 17 號
35	<u>天明寺</u>	佛教	釋迦佛	顏秋月	美濃鎮吉東里中正路三段 595 號
36	<u>崇雲宮</u>	佛教	觀音佛祖	呂正美	美濃鎮中壇里中興路一段七九三號
37	<u>朝元寺</u>	佛教	釋迦牟尼佛	曾美英 (釋融誠)	美濃鎮廣林里朝元九〇號
38	<u>聖化宮</u>	佛教	觀音菩薩	吳添鴻	美濃鎮廣林里廣福街一五三號
39	<u>慈聖宮</u>	道教	天上聖母	黃連妹	美濃鎮廣德里廣興街一號
40	<u>千佛山福慧寺</u>	佛教	觀音菩薩	管理人戴 錦已、主 持戴錦芳	美濃鎮興隆里興隆三街一五〇巷二六號
41	<u>三山國王宮</u>	道教	三山國王	鍾能靜	美濃鎮興隆里廣興街一四八號
42	<u>善化堂</u>	道教	關雲長	鍾銀真	美濃鎮興隆里興隆街三五號
43	<u>南山宮</u>	道教	玄天上帝	江震昌	美濃鎮龍山里龍山街三七號
44	<u>清水宮</u>	道教	清水祖師	鍾紹祿 (暫代)	美濃鎮龍山里文化街六巷二〇號
45	<u>代天水德宮</u>	道教	水德聖君	張宴騰	美濃鎮獅山里竹子門
46	<u>朝天五穀宮</u>	道教	五穀神農大帝	陳貴?	美濃鎮獅山里十四鄰龜山一八號
47	<u>聖母宮</u>	道教	媽祖	蕭善東	美濃鎮龍肚里柳樹塘八之一號
48	<u>清泉寺</u>	佛教	觀音佛祖	翁秀娥 (釋心戒)	美濃鎮龍肚里茶頂街四號

49	<u>天雲宮</u>	佛教	觀音佛祖	朱發生 (暫代)	美濃鎮龍肚里茶頂街二號
50	<u>廣化廟</u>	佛教	釋迦牟尼佛	朱德濱 (暫代)	美濃鎮龍肚里龍蘭街九號
51	<u>北極宮</u>	道教	玄天上帝	朱金祿 (暫代)	美濃鎮吉東里上九寮四之二號
52	<u>輔天五穀宮</u>	道教	三穀神農大帝	邱勤松	美濃鎮中壇里十九鄰五穀街三二號
53	<u>靈雲寺</u>	道教	三寶佛像	劉寶蓮 (釋宗惟)	美濃鎮德興里永華街六〇號
54	<u>德興宮</u>	佛教	觀世音菩薩	劉朱美珍 (暫代)	美濃鎮德興里光明路七八號
55	<u>善誘堂</u>	道教	關聖帝君	鄭兆春	美濃鎮祿興里石橋六號
56	<u>清泉堂</u>	佛教	觀音菩薩	曹淑芬 (釋見堅)	美濃鎮福安里福美路六二〇巷一〇號
57	<u>雷音寺</u>	佛教	釋迦牟尼佛	曾成妹	美濃鎮福安里福美路四九六巷二六號
58	<u>福安天后祠</u>	道教	天上聖母	陳武夫 (暫代)	美濃鎮福安里福安街二一號
59	<u>聖君廟</u>	道教	觀音佛祖	宋飛耀	美濃鎮合和里成功路三八〇巷二十一號
60	<u>紫林宮</u>	佛教	觀音佛祖	曾真平	美濃鎮合和里中正路一段一六七巷一二號
61	<u>福德祠</u>	道教	福德正神	邱添潤 (暫代)	美濃鎮合和里中正路一段一六七巷一號
62	<u>天后宮</u>	道教	天上聖母	林永才 (暫代)	美濃鎮瀾濃里永安路二六九巷一號
63	<u>紫林寺</u>	佛教	觀音佛祖	楊德妹	美濃鎮瀾濃里福美路二〇八號
64	<u>廣善堂</u>	佛教	玉皇上帝	古信發	美濃鎮瀾濃里福美路二八一號
65	<u>淨慈院</u>	佛教	觀世音菩薩	劉慧定 (釋慧定)	美濃鎮泰安里泰安路一七六號
66	<u>劉公聖君宮</u>	道教	劉公聖君	徐椅停	美濃鎮東門里永安路一九巷三七號
67	<u>觀音廟</u>	佛教	觀音菩薩	鍾玉春 (釋紫蓮)	美濃鎮中圳里圓山街四七號
68	<u>崇光寺</u>	佛教	三寶佛	黃妹妹	美濃鎮中圳里圓山街四九號
69	<u>西竹堂</u>	佛教	觀音菩薩	劉瑞光 (暫代)	美濃鎮中圳里圓山街四八號

## 附錄二 龍肚地區歷屆里長

龍肚地區 1-14 屆里長一覽表

	龍山里	獅山里	龍肚里
1	蕭玄四	朱鼎傳	邱昌英
2	蕭玄四	陳新聞	邱昌英
3	蕭庚仔	鍾旺興	朱富登
4	黃福榮	鍾旺興	陳安元
5	黃福榮	鍾冉喜	陳安元
6	黃福榮	鍾旺全	鍾壬生
7	蕭新雲	劉友來	鍾壬生
8	蕭新雲	劉友來	江洪興
9	蕭新雲	劉友來 羅雲興	陳玉祥
10	蕭新雲	羅雲興	陳玉祥
11	鍾炳文	李金生	陳玉祥
12	鍾炳文	陳貴丁	鍾源泉
13	黃松盛	許麒全	朱賢富
14	鍾炳文	陳貴丁	鍾源泉

資料來源：整理自《美濃鎮誌》，1997。