

世新大學社會發展研究所—碩士學位論文

工業化後台灣農村的地方感：以高雄
鹿埔的民間宗教實作為例

Sense of Locality in Rural Taiwan in the Industrial
Era: Practices of Chinese Folk Religion in
Lupu, Kaohsiung.

指導教授：陳信行 教授

研究生：石雅文

中華民國 106 年 7 月

謝誌

大學畢業後來到社發所，最難適應的大概是台北難以揣測的天氣，還有每周啃不完的書吧！還好，感謝從大學到研究所都是學姊的雅評，陪伴我度過難熬的適應期，協助很多生活上或是學習上的困境。

很感謝指導老師—信行，當我無頭無腦的跟他說：「老師，我還沒有想好我要寫甚麼，但大概就是跟民間信仰、或是佛具有關的這樣。」他就笑著從書櫃裡拉了幾本書，順便說著當海軍時在船艙裡「早晚三枝香，拜媽祖」的故事。從此，開啟這條一去不回頭的航線。感謝這兩三年陪著我找到航線的信行老師，不厭其煩的指導一個反應不快，又不太會寫作的人，辛苦了。

很感謝願意擔任口試委員的台大人類系主任林瑋嬪老師，在民間信仰專業上有非常仔細的分析和指教，讓我在學習上有很大的前進。感謝培慧老師，協助我梳理一些農村經驗上的思考。也感謝受訪者，提供很多寶貴的經驗。

雖然有時候會迷航，有時候想靠岸休息，有時候好像油加的不夠多。還好，社發所這個大家庭，除了在課業上的協助外，總是有人細心問候，或是付出實際行動。感謝曉鵲老師、德北老師、政亮老師、小花、柏萱，不管是在學習或是學校事務上的協助。感謝一起組了論文讀書會的淑慧姊、子暉、崇真、小卓、Lamen，一起加油打氣的同學—廷豪、詩雯、佩怡、如綦、目尼、佳玲、炯廷、于德、福全、芳怡、正欣、亭喬、稚璽、裕翔…等，還有在我困難時後伸手拉住我的憶如學姊。還有在農陣認識的朋友們，常常給予心理上的支持，如果沒有大家的幫忙和鼓勵，這條航線可能還在重新定位吧。

另外，謝謝在台北認識的經絡班的老師、師兄姊、同學們。在身體與精神最疲憊的時候，總是有人推一把。協助梳理身體的沉重、心理的壓力。尤其是在最後這一年提供一個地方，讓我好好閉關的雅純。

最後，感謝爸媽在我們的教育上用心，還有上台北後在經濟上的支援，給我一個穿梭在各大佛具店的機會，讓我看到與別人很不一樣的世界。寫論文的过程，梳理了很多自己的經驗，像是一個重新檢視自己、家鄉這塊土地及自我認同的過程。感謝自己、感謝信仰。

摘要

本研究以高雄淺山地區的村落—田寮鹿埔，作為研究場域。以庄頭的民間信仰來理解地方社會在工業化下轉變的一個側面。

漢人移入後隨地形及水系所形成散村。地形崎嶇多屏障，泥岩地形不利於農作物生長。在國民政府來台，接收日本政府在台的工業產業及接受美援後，台灣開始「以農養工」逐漸進入工業化社會。

高雄的縣道 184 在工業發展下，成為迅速將山區的農村人口向都市區輸送的途徑。以提供工業生產所需的勞動人力，促使農村人口下降。1980 年代，農村原本以集體輪流祭祀的公共信仰，在人口嚴重外流下被迫瓦解，加上受到台灣社會民主化的影響，遂以「建廟」及「組織化」來因應村庄的公共祭祀。而在庄頭廟宇角頭廟定著於一地後，「中心／邊陲」的關係更明確，村庄的公共祭祀空間—「境」，也更加確立。

然而，農村內部人口與資源不斷流失，就隨著交通便利連接到縣道 184 沿線的交陪境。21 世紀更透過儀式的改變，擴大了跨區域的連結，形成區域再結構。因此，對於淺山地區而言，縣道 184 不止是農村內部資源向外移動的途徑，也是外部資源進入農村的主要媒介。

隨著工業化發展向外移動的鹿埔人、一直留在農村的人抑或是跨區域連結進到鹿埔的外庄人，在不同的時代、不同的身分及不同層次的參與在村庄的民間信仰中，創造了多元的地方感。

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起.....	1
(一)、 逃離？還是尋找自我認同？.....	1
(二)、 研究動機.....	3
第二節 問題意識.....	6
第三節 文獻回顧.....	8
(一)、 工業化促使城鄉遷徙.....	8
(二)、 漢人民間信仰.....	10
(三)、 何謂地方？何謂地方感？.....	12
(四)、 小結.....	13
第四節 研究方法.....	15
(一)、 研究範圍.....	15
(二)、 研究方法.....	15
第二章 鹿埔聚落的形成.....	16
第一節 「庄頭」在哪裡？.....	16
(一)、 鹿埔的地理與水系.....	18
(二)、 平埔部落到漢人聚落.....	19
(三)、 各姓氏漢人的移入.....	21
第二節 庄頭的民間信仰.....	24
(一)、 有「興(heng)」就一起拜.....	24
(二)、 境主—清水祖師的傳說與歷史.....	25
第三節 小結.....	28
第三章 戰後的鹿埔.....	29
第一節 光復後恢復日常祭祀.....	29
(一)、 一般家戶的祭祀（私領域）.....	29
(二)、 境主—清水祖師的主要祭祀.....	31
第二節 清水祖師分家.....	37
第三節 產業困境與人口外移.....	40

第四節 從輪祀到固定居所—清安宮、旨天宮	43
(一)、 庄頭廟—清安宮的建立	43
(二)、 管理委員會的成立	45
(三)、 旨天宮的設立	47
第五節 何謂「境」	49
(一)、 境內的私領域與庄境	49
(二)、 交陪境	50
(三)、 薄弱的信仰圈	51
第六節 小結	55
第四章 21世紀的鹿埔	57
第一節 日常祭祀隨著人口外移而改變	58
(一)、 家戶祭祀的改變	58
(二)、 公共祭祀的改變	58
(三)、 私佛建廟	63
第二節 擴大境外連結	65
(一)、 交陪境與友宮	65
(二)、 跨界的前導車	67
(三)、 「外庄人」的進入	69
第三節 看見大地方	72
(一)、 大陸進香	73
(二)、 闖進大觀園	74
(三)、 我看見的台北	77
第四節 小結	81
第五章 總結	83
第一節 鹿埔的地方感	83
第二節 與理論對話	86
第三節 從「鬥鬧熱」到「鬥相共」，感想與未來行動	88
第四節 未來研究建議	89
第六章 參考資料	90

圖表目錄

圖表 1 標示處為高雄市田寮區所在。	16
圖表 2 高雄市田寮區行政區域圖，鹿埔位於田寮東北邊。	17
圖表 3 鹿埔地形圖	18
圖表 4 下鹿埔石家鬮書	20
圖表 5 鹿埔各姓氏分布	22
圖表 6 刈香時間表(1995-1997).....	35
圖表 7 民國 36 年至民國 104 年鹿埔人口數曲線圖	42
圖表 8 庄頭廟宇角頭廟位置圖	48
圖表 9 鹿埔清安宮與古亭隆后宮位置	50
圖表 10 104 年 鹿埔人口比例曲線圖	57
圖表 11 刈香時間表(2000-2015).....	61
圖表 12 鹿埔公廟角頭廟及私壇分布	64
圖表 13 鹿埔境內宮廟、私佛分布及交陪境與友宮	66
圖表 14 台灣與中國大陸位置圖	72
圖表 15 受訪者與田野紀錄人物基本資料	95

第一章 緒論

第一節研究緣起

(一)、逃離？還是尋找自我認同？

「我家在田寮鹿埔，一個沒有 7-11 的鄉鎮，我是鄉下人。」在工業發展的年代，許多農村的年輕人外移到大都市謀生，工業發展影響著年輕人對於職業的選擇，以至於田寮地區人口老化嚴重。我父親從國中畢業就開始到台南打工，高職是半工半讀，後來因緣際會下到翻砂工廠當學徒，開始投入佛爐、銅器翻砂的生產工作，所以從他那一代開始我們成了住在農村的離農子弟。爸爸一路從學徒到自己創立翻砂廠，開始自己接單幫廠商代工，幾年後他成立自己的品牌，是那個年代常見的黑手變老闆的例子之一。

在我的成長過程中，我們沒有因為爸媽的工作而離開農村，而是跟阿公阿嬤一起住在三合院裡。雖然在家戶的收入來源已經與過去依賴農業的生產時有所不同，但小時候我常跟著阿嬤去竹林挖竹筍，騎著腳踏車跟阿嬤去芒果園套袋、去菜園翻土種菜、灑水。過了春季，蔬菜比較不容易種植，阿嬤會把收成後的蒜頭用篩子在「埕」曬乾，方便保存；跟著去雞寮餵雞，偶而看阿嬤殺雞、燙肉，準備拜拜用的牲禮。三不五時就有鄰居或親戚放一帶自家種的菜放在門口。因為住家離村子公廟很近，大大小小的事都會在這裡傳開來。晚上跟著大人到廟口聽長輩們聊天，說著村子裡的故事，有「賞兵」的時候，晚上就會在廟口看布袋戲，這些都是我生命經驗中很重要的記憶。

在我念小學時鹿埔就已經沒有學校了，所以我在阿蓮國小入學，國小二年級為了每天來回台南工作的媽媽方便接送，所以轉學到台南永康的大灣國小，就

此成為每天往返都市與鄉村之間的移動者。直到我高中開始外宿之後，漸漸地跟自己的家鄉有了距離。以前每天回家都可以知道村子裡發生甚麼事，每個月初一、十五，阿公總是叮嚀要燒香、敬茶，慢慢發現自己的生活作息和農村產生隔閡，那些時辰的意義漸漸地已經不在我的生活裡了。雖然如此，我還是可以每隔一兩周就回家一次，沒有與社區的網絡脫離太遠。

一直到上了台北念社發所，離開舒適圈的我，才發現這樣的都市空間對我來說很沒有安全感。因為沒有認識的親人在這裡，脫離了原本的社會網絡，人與人之間是疏離的。短暫的租屋很難與社區網絡產生連結，居住空間單純的只是居住空間而已，與自己在南部生活的狀態相差甚遠。每到節日我都會回家和家人一起過節，當村子裡的神明壽誕的時候，我就會回到村子裡參與。才開始體會到都市與農村生活的差異。

上台北兩個月後，爸爸希望我協助家裡鑄銅佛具事業其中的北部業務工作。面對才剛剛轉變的生活空間，銜接不上的課業，沒有受過商業的相關訓練的我需要開車面對這個不熟悉路況、擁擠的城市和各個身經百戰的店家老闆，身心都有非常大的挑戰和壓力。加上從小就在「家即工廠」的環境中成長，非常想逃離跟家庭有關的工作，爸媽又時常灌輸我們以後要去找一個「坐辦公桌的工作」讓我們對於大都市的嚮往遠多過於對於農村的認同。

一開始接觸客戶的時候，就遇到挑戰我的老闆對我說「你這麼年輕又是女生，做這個不適合啦！」曾因為這樣一句話，讓我開始懷疑自己是不是不適合這個工作？但爸媽認為這是磨練的機會，於是硬著頭皮繼續擔任這個職務。且所有的經濟來源都來自於父母（家戶經濟），沒有「辭職」的選項。但慢慢地去理解這句話背後的意思，「年輕的女性」這個身分似乎是相對應於父權社會的想像，還有對於民間信仰的框架，認為女性在這個產業裡是無法勝任的。

這三四年的工作經驗中面對許多客戶，有幾位年邁的老闆都在計畫退休生活，想把店收起來了，不然就是跟我說：

現在生意不好，店租又貴，我們不想囤貨，有多少賣多少就好了。

現在景氣不像以前那麼好了。

住大樓都不能燒紙錢拉，當然沒有人要買阿。

連行天宮都不拿香拜拜，天公爐都收起來了，越來越多人就都不拿香拜拜了。

我才慢慢地意識到都市的快速成長與變化，也逐漸的影響了民間信仰在都市空間中的面貌。

社發所的課程讓我重新的去理解，為什麼爸媽一直希望我們離開農村，抑或是一直有著「發展的幻想」，甚至希望我們離開生產工作，成為比較體面的腦力勞動者。我們離農、離開土地、離開社會網絡，在都市中成為勞動市場中的「勞動者」。在研究所二年級的實習課程中，我選擇到「台灣農村陣線」實習，到宜蘭的深溝村—吳佳玲學姊的「有田有米工作室」，參與農事、了解當地的生活…等。有田有米工作室的位置就在深溝村的公廟—三官宮前面，每天三官宮前都會有三五個阿公、阿嬤在閒話家常，這個景象讓我想起我的家和我的成長背景，信仰空間在農村裡是一個維繫社會網絡重要的場域。原本想以農業為題的論文開始有了動搖，對於來自農村的我一直覺得民間信仰與生活是息息相關的，且信仰代表著人與土地、生活空間的連結，有相互依賴的關係。

(二)、研究動機

2012年我上台北念書開始在大台北地區協助佛具業務工作，大部分的佛具店業主都曾提到在都市空間中的民間信仰逐漸式微。進一步了解台灣的經濟發展脈絡，1950年代後，工業化使得勞動人口從農村向都市移動，1990年代後集體

城鄉移民逐漸停滯，都市人口已經超過農村人口，當前「大舉進城」的榮景已經不再，個人的城鄉移動佔多數。都市市容對「環保」「乾淨」「整潔」的追求，政府是主要推手。於民國 57 年起頒布《改善民間祭典節約辦法》¹，就倡導民俗祭典應簡約舉行，節省焚燒金紙。另外，103 年台北行天宮宣布禁香令，不焚香、不設置香爐及供桌；104 年 6 月台北龍山寺也由七座香爐減少為三座，作為台北市兩大指標性的民間信仰中心，影響著大台北地區民間信仰的走向。另外，大台北地區在都市更新後的公寓式大樓，以《公寓大廈管理條例》²作為大樓管理的標準，強調個人空間及不互相干擾的住宅空間，也限縮了家戶祭祀空間的使用。以上兩者是在工作時最常被提起的議題，一是關於公共的祭祀空間，二則是家戶祭祀相關的住宅空間。遂引發我對於這些改變與流動的好奇。

我的家鄉—鹿埔的宮廟清安宮，主祀清水祖師，每年農曆元月初六是庄頭公廟—清水祖師爺的壽誕，因為與農曆春節接近，平時在外就學就業的遊子都會回鄉過年及參與祭典。其中，「博龜³」的儀式，也是過去展現地緣關係或親屬關係的過程，誰來博龜？是否與村庄的人有親屬關係？或是由誰介紹、引介來到村庄來的？是博龜的過程中很重要的事。而近年更是吸引非鹿埔人來到鹿埔的招牌之一。晚上的平安宴更是農村居民聚集很重要的場域，除了住在原鄉的居民與

¹《改善民間祭典節約辦法》為倡導民間祭典節約，革除社會風氣起見，由內政部頒布本辦法。於民國 82 年 11 月 19 日內政部廢止。網址：<http://glrs.moi.gov.tw/LawContent.aspx?id=FL019332>

²《公寓大廈管理條例》強調加強公寓大廈之管理維護，提昇居住品質，特制定本條例。主管機關：在中央為內政部，在直轄市為直轄市政府；在縣(市)為縣(市)政府。網址：http://www.cpami.gov.tw/chinese/index.php?option=com_content&view=article&id=10472&Itemid=100

³ 有些地方稱為「乞龜」。

外移的居民能在此時相聚之外，也是鄰近村落「交陪境」、「友宮」互相交流的場合。

另外，過去用以計算祭祀家戶的丁口制度，記載的人口數與目前實際上居住在農村的人口不一致。丁口是以家庭為單位⁴，家戶須繳交緣丁錢，共同支付公廟例行祭祀費用。過去(約 1990 年代)仍強調地緣性及親屬關係的地方祭祀，由參與在丁口簿名單及管委會組織可以看的出來大多都是村子內的人，或是從鹿埔外移的人口。但近年(2010 年後)有非本村落的人透過當地人的引介來到鹿埔，進而參與地方公廟的管理委員會，顯然地方公廟的管理已經打破地緣關係與親屬關係。

而我因為家人擔任委員會委員，進而有機會可以在神明壽誕祭典時協助收緣丁的工作。透過收緣丁的工作可以直接的接觸到村庄裡的人，有些是已經搬離開村庄很久的親戚，或是過去住在村庄裡的居民。因為工業化遷居到都市區，只有參與重要祭典和過節的時候才會回到村庄。從小就參與在這些祭祀裡，因此觀察到些許變化，不禁想問：促成這些變化的因素是什麼呢？

⁴丁口以家庭為單位，男性視為丁，女性則以口計算，丁口數顯示出家庭的性別比及人口數。

第二節 問題意識

台灣戰後，國民政府來台時承接了日本政府在台灣的工業資產，並且在美援時期開放外資投資設廠及設置加工出口區。1960年代驅使勞動力從農村遷移到都市。1980年代末期受全球化經濟影響，台灣政府從發展型國家轉向新自由主義，1990年代經濟轉型、大型的都市計劃，開啟了都市經濟與空間的再結構過程。(周素卿、吳幸玲、江尚書, 2009)1990年代之後，大量招工趨緩，都會區人口已超過農村人口。

關於台灣漢人民間信仰的研究，以往有許多著重於都市化、工業化進程中的研究，探討城鄉移民從農村到都市的重組，例如：張珣以遷居至基隆的城鄉移民祀奉大甲媽祖分香為案例，探討從原鄉遷徙出去的居民在都市中透過媽祖分香來維繫群體的認同(張珣, 《媽祖·信仰的追尋》, 2009)；陳杏枝則對台北加蚋社區的神壇研究，探討移民與神壇的關係，說明移民在都市空間中的重組，公廟已脫離地緣關係，則私廟扮演重新整合人群的功能(陳杏枝, 2003)；林瑋嬪探討桃園八德神壇，都市中的移民因宗教所發展出的新親屬關係(林瑋嬪, 2014)……等。上述關於都市民間信仰的研究，多半強調城鄉移民在民間信仰上與原鄉的地緣或親屬關係。讓我更了解目前在城鄉移動中民間信仰的發展。

戰後的台灣經濟發展，城鄉移民透過求學、就業離鄉在都市定居。這些新的都市移民大部分並未與原鄉脫離，而在都市生活中重構新的地方居民身份。然而，農村似乎也有這樣的流動現象。我試圖以自己的城鄉移動及在農村的觀察作為契機，透過民間宗教看到人與地方感的變化。

我以家鄉鹿埔的庄頭廟做為經驗材料，及部分擔任佛具業務的觀察。談工業化發展後，高雄淺山地區的農村，民間信仰有何變化？這些變化與工業化發展的

連結為何？在人口流動與社會關係不斷變動中，從民間信仰來談地方感的形塑。
以上作為理解台灣地方社會重要的一個側面。

第三節 文獻回顧

(一)、工業化促使城鄉遷徙

1. 1950-1990 年代

台灣戰後國民政府為安定民心推行土地改革，穩定戰後經濟，另一方面國民政府繼承日本政府在台灣的工業體系，並接受美援。劉進慶指出台灣土地改革後，農戶多半以家族勞動為主，則以實物地租強制稻穀繳納，加上肥料換穀、低糧價等政策形成國家剝削的基礎，榨取農村剩餘價值。1950 年代的美援不只是軍事支援，還有政治、經濟的介入，美援政策進而影響美國民間資本對於台灣經濟發展的走向，使台灣的經濟發展朝向自由主義經濟的契機。1960 年代國民政府更積極的引進外資投資，促使工業化的發展。(劉進慶, 2012)因此，1960 年代開始台灣經濟正式邁入工業化時期。陳玉璽也指出美國的經濟及技術援助，及國民政府在政策上以「雙重調動策略」榨取農村剩餘價值和農村的勞動力，促使台灣農村的人口投入工業化生產的行列。(陳玉璽, 1995)上述中兩者皆提到美援時期的政治經濟介入，加上國民政府在國家的經濟政策上走向自由主義，促使台灣在資本主義發展之下，透過剝削農村的剩餘價值，使得人與生產工具分離，迫使勞動力大量離開農村，進入工業化生產。

1960 年到 1980 年代正是台灣城鄉移民最盛時期，陳信行由美商通用器材公司在台北新店設廠的案例中，說明 1964 年台灣成立「全球裝配線」的加工工廠，1965 年成立加工出口區。從區域型招工到全國性的普遍性招工，引發台灣島內的城鄉遷徙，於是人們離開原本的家族鄰里鄉黨及人際網絡及在地經濟。(陳信行, 2008) 另外，柯志明以五分埔成衣製造業說明 1980 年代的城鄉移民，仍然承

襲了原有的社會關係，在經濟活動的穩定性和信賴程度仍然依賴舊有的親屬和地緣關係。(柯志明, 1993)在兩個案例中，理解台灣的城鄉移民的途徑大多是透過普遍性全國招工或是在小型製造業中呈現的親屬和地緣關係為基礎的經濟活動，集體向工業化城市移動。然而，1990 年代美國經濟走下坡，影響台灣的加工生產線，停止全國性的招工，台灣在經過二十年的城鄉移動後，都會區人口遠超過農村居民。(陳信行, 2008)

由上述看來，台灣的城鄉遷徙受到國家政策的控制，促使大批的農村的勞動力出走，形成集體的農村人口往工業化都市移動。國家在農業政策上推動賦稅機制，對於農產價格的干預，使農業受到擠壓。另一方面，政府積極引進外資及設立加工出口區，助長了城市工業的發展，提供大量的創業及工作機會，在產值不對等的狀況下，工業快速成長。

2. 1990 年代後

1990 年代出現亞洲經濟危機，夏鑄九、成露茜、楊友仁提出，在亞洲經濟危機中，由政府高層放話的所表現的國家隊通貨之政治干預方式，以及國家在都市所提出 1500 億振興建築投資方案政策，引發無殼蝸牛運動，暴露了台灣既有的國家機器結構性角色的尷尬處境。

周素卿、吳幸玲、江尚書指出 1990 年代後全球化經濟影響，同時台北都市區受到工業轉型的壓力與城市競爭，國家提出產業升級計畫、經濟轉型、大型的都市計畫，開啟了都市經濟與空間的再結構過程。(周素卿、吳幸玲、江尚書, 2009) 夏鑄九、成露茜、楊友仁提出在大型經濟都市計畫之下，其實是土地資本轉化為政治利益團體，由政府與地方勢力及大財團與政治聯盟及利益分享的過程。(夏鑄九、成露茜、楊友仁, 1999)1990 年代中期，台灣政治民主化，也使都市治理有

更多的延伸。王志弘提到由於文化是支配和抵抗的衝突性社會關係，隱含政治與權力的流動。(王志弘,〈台北文化治理的性質與轉變〉,2003)張立本指出集體消費的問題因地方政府直選使政商關係重組，對於「容忍違建」做為社會合法基礎的政策正當性，於是以城市美化為主導的意識形態逐漸形成。(張立本,2005)由上述可得知，政府匯集了資源，透過資源的掌控延伸政治治理。

另一方面，全球化的資本主義發展的情勢下，1998年台灣加入WTO，蔡培慧提到國家以補貼鼓勵農業休耕及減產，台灣農業的生產策略由生產走向市場導向。受制新自由主義開放市場的壓力，小農被迫離農。(蔡培慧,2009)不管事對國內的發展結構的控制，或是加入貿易組織，夏鑄九、成露茜表示在全球化的經濟壓力下，在領域治理體系⁵的制度性改革方面，中央政府集中了權力與資源，地方政府期許的改革並不一定能落實。(夏鑄九、成露茜、楊友仁,1999)

國家在政策上透過官僚治理延伸了對於都市空間的控制，除了針對都市展開新的治理計畫之外，整個國家經濟結構更走向新自由主義，資源的掌握落入少數人的手中。

(二)、漢人民間信仰

岡田謙(1937)最早在台北士林的研究中探討不同祖籍族群不同的祭祀方式，其祭祀範圍與通婚、市場交易的範圍有關，有小地方祭祀和大地方祭祀。(岡田謙著，陳乃馨譯,1960)施振民近一步指出「庄」的工作定義是「一個共同祭祀單

⁵治理體系(governance)之重要性因經濟全球化之後遺症而備受重視。治理體系並非單指政府，指由規則性架構，機構及既有的實踐，針對個人、組織與公司，建立限制與誘因。全球轉化過程中令譽治理體系的浮現可視為政府角色在市民社會之作用之下知某種轉變，政府不只是傳統政府之統治能力，而強調其與社會與企業組織間之協調性與組織性作用。引自：(夏鑄九、成露茜,1999)

位的聚落」祭祀圈是「以主神為經而以宗教活動為緯建立在地域組織上的模式。」(施振民, 1973)林美容定義祭祀圈是「為了共神信仰⁶而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。」(林美容, 1988)

David K. Jordan (焦大衛)以 1960 年代台灣西南部的農村為場域，說明漢人民間信仰中的社會體系與宗教之間的交互關係，以及在父系結構中提出「圓滿」的象徵。(Jordan, 2012)Arthur P. Wolf 認為漢人的民間信仰反映了中國帝制之下的行政科層體制，說明人與神是政治關係，人與祖先是親屬關係，而與鬼則是黑暗的象徵，由宗教反映了漢人的社會觀。(Wolf A. P., 1997)Robert P. Weller 以太平天國的例子，相對於三峽的「熱鬧」儀式，認為背後有著對於國家體制的反抗意識。

對於民間宗教的研究中，林美容以草屯為例，說明血緣聚落的發展與宗族的發展有密切的關係，透過收丁口錢、頭家爐主資格、及共同的祭祀活動，探討漢人社會藉由民間信仰來結合某一地域範圍的人群。(林美容, 2008)主要是以傳統農村來討論祭祀空間的地域範圍與社會網絡的關係，但我認為在工業化後，人口大量往都市移動，「真正的傳統農村」似乎已經有所動搖。

當農村的勞動力移動到都市之後，與農村的關係透過新的方式呈現。丁仁傑(2009)談到社會變遷中透過認同歸屬，形成社會再生產。(丁仁傑, 2009)他也以台南西港刈香的實例談「大型地方性」，說明民間信仰在現代社會中進入跨區域姓的連結。林瑋嬪(2005)在三寮灣東隆宮的案例中說明廟宇的修繕與重建中，旅外庄民除了在金錢上的貢獻外，也介入參與管理委員會。廢除丁口制度並以企

⁶ 共神信仰是指漢人共同祭拜天地鬼神的文化傳統。基本的土地公、次基本是三界公、再來是地方保護神，最後是孤魂野鬼。(林美容 1988)

業化方式管理，國家政策下商業化的發展促進了信仰圈的擴大，當地居民與信仰本身卻產生矛盾。(林瑋嬪, 2005)另外，呂玫媛在以白沙屯為例的研究中提到，管理委員會籌備進香活動並邀請貴賓參與。在精緻儀式的過程中，傳統的進香規則與禁忌不斷弱化，外來的資源與政治關係使社區對外的互動範圍逐漸擴大。(呂玫媛, 2015)

(三)、何謂地方？何謂地方感？

段義孚提到「如果我們將空間視為允許移動，那麼地方就是暫停；移動中的每個暫停，使得區為有可能轉變為地方」(段義孚 Tuan, 1998)Cresswell 提到「地方是『生活現實』在社會空間、權力脈絡中被賦予意義的空間，構成人類生活的基本座標。地方是由構成『社會』的人群造就的，但地方同時也是生產人際關係的關鍵。(Cresswell, 《地方：記憶、想像與認同》, 2006)Doreen Massey 在全球地方感的論文中提出「1.地方是過程 2.地方是由外界定義的 3.地方是多元認同與歷史的位址 4.地方的互動界定了地方的獨特性」(Cresswell, 《地方：記憶、想像與認同》, 2006)。另外，Harvey 提到，地方常被視為「集體記憶的所在」，透過連結一群人與過往的記憶建構來創造認同的場址。(Cresswell, 《地方：記憶、想像與認同》, 2006)

地方感是透過人的互動過程產生共同的記憶，是有意義的生活現實。人與地方的關係產生了「地方感」，段義孚將其定義為「生活環境及成長過程中的經驗累積，所產生的熟悉情境，使居民從中獲得安全感和歸屬感。(段義孚 Tuan, 1998)」阿格紐說「地方感是指人類對於地方有主觀和情感上的依附」

從段義孚對地方感的定義，可以看到強調生活經驗與成長經驗所累積的情境，是人們對於地方感的產生。而阿格紐的地方感是來自人對於地方有主觀和情感上的依附，並沒有特別強調生命經驗的累積。然而，對於地方感的改變會隨著每

個人的生命經驗或是對於地方的情感依附有所不同。Doreen Massey 提到尋求地方感的渴望，回應了這一切移動與變遷中，那種渴望穩定性和認同安全感的慾望。(Cresswell, 《地方：記憶、想像與認同》, 2006)

林瑋嬪(2008)在〈空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產〉一文中指出，移民與故鄉歸屬感在故鄉再造的過程中，產生的多重認同。(林瑋嬪, 2008)〈儀式象徵與地方感呈現－以溪州鄉成功村國姓宮關乩童儀式為例〉透過關乩童儀式讓社區居民對地方信仰找回認同與歸屬感(鄭雅心, 2004)〈旗津區廣濟宮之地方感建構〉從其他廟宇分靈組成：遷村後重新建廟，透過繞境儀式重新對於地方的詮釋。(莊仁誠, 2013)

黃應貴(2006)談到，台灣社會的多族群、多元文化與多元的政經力量，是促使地方文化創造與再造的特性。而區域體系的形成與再結構的過程有了文化創造與再造的現象。(黃應貴, 人類學的視野, 2006)他更進一步談到原有的地方社會在當代的政經條件下建構出多重且流動的空間。區域體的再結構必定結合文化的再創造，提供當地人對於新的地方社會的想像。(黃應貴, 2016)

呂玫媛(2016)在白沙屯的例子中以「儀式再結構」的概念，指出在進香中當代社會對於宗教信仰的想像，透過儀式的變遷與創新，跳脫了地方性信仰的層次。形成跨地域連結，擴大地理空間的延伸。(呂玫媛, 2016)

多層次的連結與多元的認同歸屬，創造出地方不同的認同與想像，從社會變遷與移動中，地方似乎不再是定著不動的想像，地方感則是一個多重的條件下所建構的地方認同。

(四)、小結

由上述文獻回顧，說明台灣戰後經濟發展的脈絡，國家政策與治理掌握了台

灣的發。而以民間信仰做為視角，從城鄉移動的關係，看到社會網絡多元的堆疊，呈現多元的面貌。

在社會化過程中，透過去地域化和多元的認同歸屬，產生社會再生產及文化再結構的過程，正是本研究更進一步探討地方社會的民間信仰形成地方感的基礎。

第四節 研究方法

(一)、 研究範圍

本研究以研究者本身所出生成長的農村—高雄市田寮區鹿埔里，由地方庄廟做為研究核心，勾勒出地方社會與地方民間信仰的發展。以佛具業者業務身分所及的範圍—廈門與台北為輔，作為本研究的研究範圍。

(二)、 研究方法

本研究透過「田野觀察記錄」與「深度訪談」。在協助廟務工作時，例如：清安宮及旨天宮服務台收緣丁與香油錢、協助清安宮的祭典攝影，用影像或是筆記書寫。加上擔任佛具業者業務身分時，在工作上的對話和觀察紀錄。

深度訪談鹿埔居民、目前擔任委員會要職的外地人及移居他地的鹿埔人。勾勒出鹿埔地方社會的樣貌。

第二章 鹿埔聚落的形成

第一節 「庄頭」在哪裡？

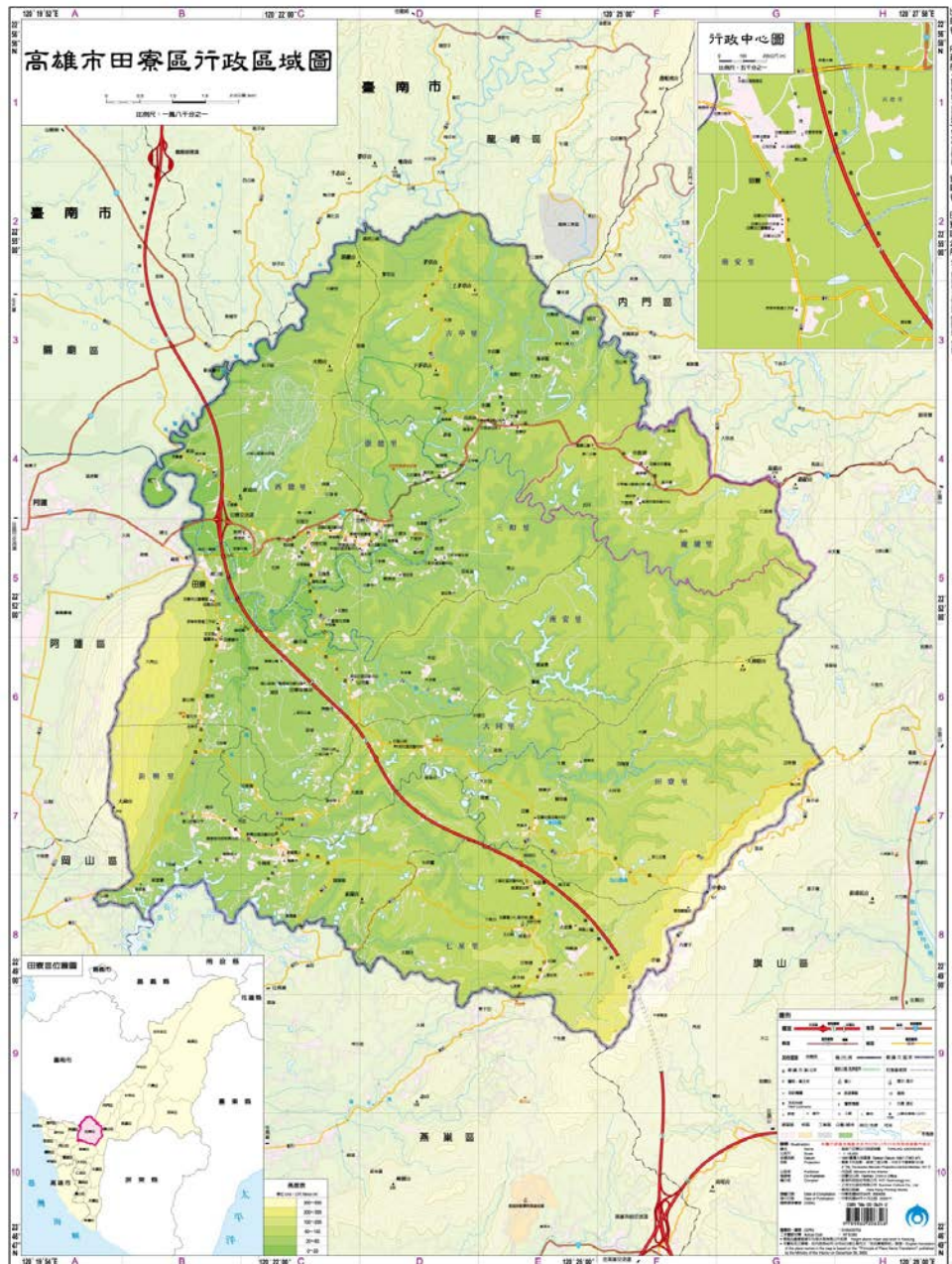
鹿埔舊地名稱之為「打鹿埔」，是早期平埔族打獵的獵場。位於高雄市西北部的田寮區東北側(如圖表 1、2)，是連接西部平原與高山地區之間的淺山地區。鹿埔里北鄰內門區，東鄰旗山區，而位於鹿埔東北側的「馬頭山⁷」是田寮、旗山、內門三個行政區的交界山。西北邊則於鴛鴦嶺連接田寮古亭里。1901 年時田寮地區屬蕃薯寮廳管轄。1909 年屬阿猴廳蕃薯寮支廳管轄，鹿埔則屬於嘉祥內里管轄。1920 年台灣地方改制，屬高雄州旗山郡田寮庄，當時鹿埔則被稱為「打鹿埔庄」。1932 年改隸屬岡山郡，戰後改為高雄縣田寮鄉「鹿埔村」。2010 年 12 月高雄縣市合併後，改為高雄市田寮區「鹿埔里」。



圖表 1 標示處為高雄市田寮區所在。⁸

⁷ 是田寮、內門、旗山的界山，因外型像是一個馬頭形狀而被稱為「馬頭山」。在地質學上叫「銀錠山」，是土黃色的砂岩地質，與旗山斷層帶及田寮泥岩地形有所不同。(沈同順, 2014 年)

⁸ 圖表 1 引自 google 地圖，由本研究者標示。搜尋日期：2017/07/18，網址：



圖表 2 高雄市田寮區行政區域圖，鹿埔位於田寮東北邊。⁹

<https://www.google.com.tw/maps/place/高雄市/@24.4425237,118.3485282,7z/data=!4m5!3m4!1s0x346e43517a7a741b:0x4826a24a54732a37!8m2!3d22.6272784!4d120.3014353?hl=zh-TW>

⁹ 圖表 2 引自高雄市政府民政局。搜尋日期：2017/07/18，網址：

<http://cabu.kcg.gov.tw/Web/MapDetail.aspx?districtId=1E94C7CE-4658-4A1A-A664-8945A7D69BFB>

(一)、鹿埔的地理與水系

鹿埔庄頭由北至南呈現高中低的地勢。北面最高，所以居民稱之為「頂鹿埔」，地處中段稱為「中鹿埔」，地勢最低且平坦的南面區域則稱為「下鹿埔」(沈同順總編, 2014)。許多鹿埔的村民習慣直接以「頂頭」稱呼頂鹿埔和中鹿埔。雖然頂鹿埔的地勢較高，但鹿埔水流的流向則是從地勢較低的下鹿埔流向頂鹿埔(由南向北流)。住宅沿著鹿埔溪的流域零星分布，呈現散村的聚落型態。



圖表 3 鹿埔地形圖¹⁰

鹿埔的水系則為二仁溪上游的支流鹿埔溪，與發源於內門區的支流在田寮區古亭里匯成主要流域。二仁溪上游流域沿岸多為泥岩地質，泥岩鹽分重、P H值高、透水性較差。因此在田寮地區有一諺語「出日砧、落雨黏」，形容泥岩地質惡劣，不利草木生長，對於農業的經營並不容易，而被稱為「惡地」(沈同順總編, 2014)。

鹿埔溪則是過去鹿埔居民重要的灌溉來源。訪談老人家時，萬叔公特別說道：「鹿埔的水是從下鹿埔流向頂鹿埔」。阿財叔公也說頂鹿埔的田區稱為「溪尾」。早期居民認為越接近上游的地方土地相對下游地區肥沃，也能取得較好的

¹⁰圖表 3 引自 google 地圖，搜尋日期：2017/08/11

水質，越下游處越貧瘠。則鹿埔溪夏季水量較多，冬季較少，多半作為灌溉使用，大部分居民會鑿井取得飲用水。爸爸曾說過：以前（約 1960 年-1970 年間）下鹿埔有個水閘門，是當時村子裡大家一起出錢做的。雨季的時候關下來儲水，作為灌溉使用。但後來種植水稻的人少了，對於灌溉水的需求也不大了，因此閘門壞了也沒人去修了。

(二)、平埔部落到漢人聚落

鄭成功來台時期帶來大批漢人，清領治台當局更招來一波波移民潮，造成原本在台南地區四大族群的人口壓力，莫使當時居住在濱海的四大族群向東部的山區遷徙。¹¹「新港社群」在台南東邊山區無法立足時，即往人口壓力較小的高雄內門及田寮移動。根據《台灣就慣習記事》的記載：「首先移居崇德東里嘉祥內里及羅漢內門從事開墾，漸次建立狗氤氳、古亭坑、水蛙潭、南安老、打鹿埔、舊木柵等部落。」說明新港社族人遷移至田寮及內門地區。（簡炯仁，2002）

根據鐘寶珍的研究，崇德東里與嘉祥內里於乾隆年間（1736-1795），開始有漢人移墾。二仁溪溪北崇德里分為東、西兩部，屬台灣縣管轄；以大崗山為界的嘉祥里分內、外嘉祥里，屬鳳山縣管轄。（鐘寶珍, 1992）本研究所設定的場域即舊名「打鹿埔」的鹿埔社區。隨著漢人的移入，透過「番墾漢典¹²」或「番墾漢

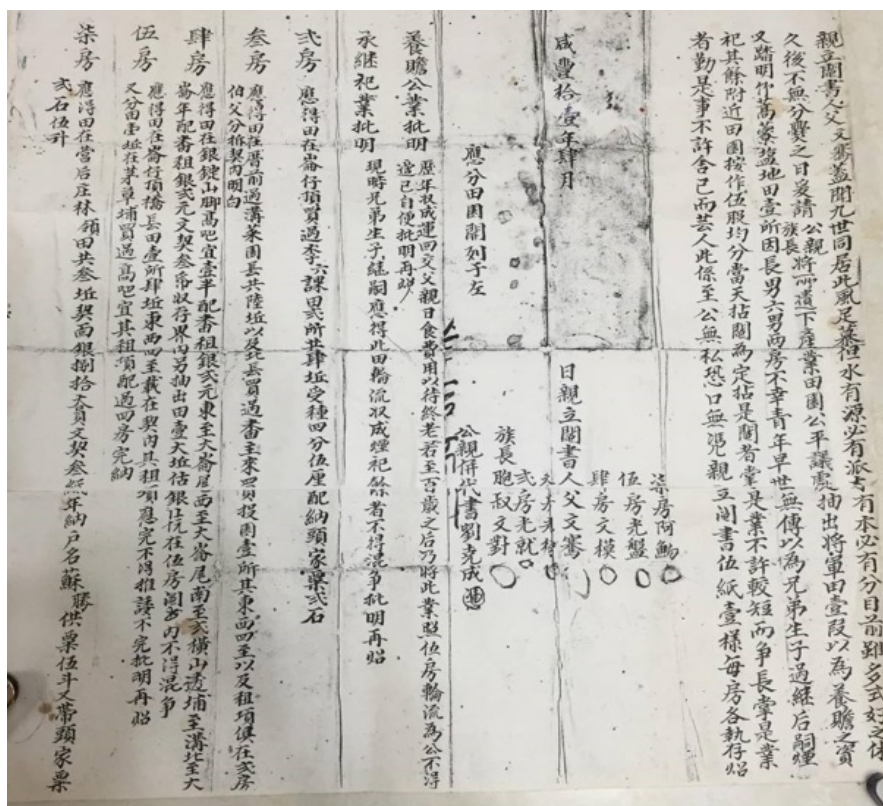
¹¹ 據郁永河所觀察：「新港、加溜灣、歐王、麻豆，於偽鄭時為四大社」。在永曆十八年(1664)台灣軍備圖中依然標示有「麻豆番社」、「霄龍番社」及「目加喇員番社」三個未被迫遷，但大部分平埔族人受和人屯墾壓力，不是受同化就是遷徙。而「新港社」則為「新港半番民」為漢、「埔」混居的聚落。

¹² 「番墾漢典」指平埔族人將自己開墾的田園出典給漢人，但平埔族人需與漢人訂定契約，徵收名為埔底租。

耕¹³」向當地平埔族人取得墾地。

《下鹿埔石家鬮書》(如圖)記載：

咸豐十一年，…參房 應得田在厝前過溝菜園頭共陸坵，以及北投買過番煮來買投園壹所。肆房 應得田在銀錠山腳，高吧宜壹半，配番租銀貳元，東至大崙尾，西至大崙尾，南至二橫山透埔至溝，北至大崙，年配番租銀貳元。伍房 分田一所在茅草埔，買過高吧宜，其租項配過肆房完納……。



圖表 4 下鹿埔石家鬮書

由文中的「番煮來」、「高吧宜」、「番租」看出下鹿埔石家分配耕地時與平埔族的買賣、租賃關係，其中「應得田在銀錠山腳」也說明目前隸屬旗山區三協里

¹³ 「番驟漢耕」指將平埔族人所擁有的田園給予漢人佃耕，徵收租金。

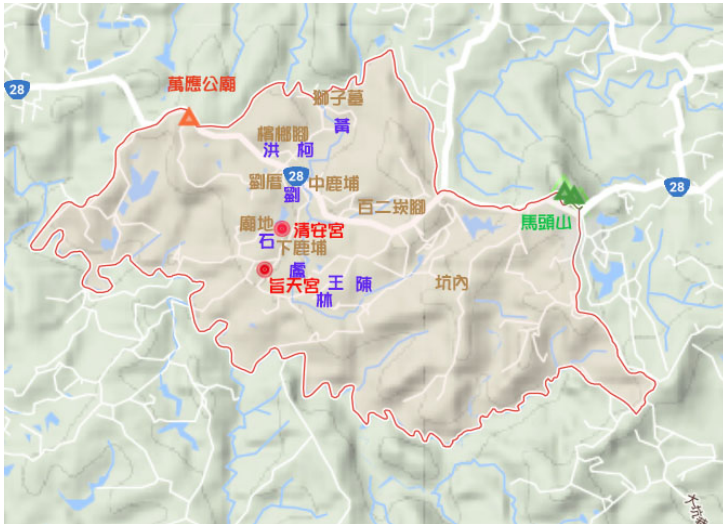
管轄的馬頭山下，部分石姓居民由打鹿埔移墾。隨著平埔族人受漢化及耕地流失，大部分的平埔族部落逐漸形成漢人聚落。

清代著名的朱一貴事件（1721年）與林爽文事件（1786年），皆在內門、田寮、岡山一帶起義。一方面是此區擁有特殊的封閉地形，山脈間有許多山谷地帶，有山凹處作為屏障，相較於平原地區更容易躲避官兵圍剿。另一方面，當時移居淺山地區的漢人，多半不是官吏顯赫的軍隊將領，大多是一般軍隊的士兵或是逃兵。在脫離軍隊之後進到淺山地區開墾。並未像平原地區的軍隊會先集中紮營後進行屯墾，而是隨著山溝的走向及水源的流向散落而居。

（三）、各姓氏漢人的移入

在鐘寶珍的研究中，各村落開發系譜中記載打鹿埔在乾隆年間至光緒年間陸續有漢人入墾。最早的是乾隆時期就移墾的下鹿埔石姓家族；咸豐年間來到頂鹿埔的柯姓家族；同治時期中鹿埔百二崁腳的黃姓家族及劉厝的劉姓家族；光緒年間移入下鹿埔的盧姓家族和中鹿埔的洪姓家族；另外下鹿埔的陳姓家族未標明移入時期。（鐘寶珍, 1992）後來我在田野與訪談時，也會聽到村民說有姓林和姓王的村民，但確切移入的時間並不清楚。這幾個姓氏家族的移入後，打鹿埔庄逐漸形成漢人為主的聚落。（如下圖）¹⁴

¹⁴ 此地圖由本研究者以（鐘寶珍, 1992）及（沈同順總編, 2014）還有田野、訪談時的觀察綜合繪製。



圖表 5 鹿埔各姓氏分布

談起石姓家族在鹿埔的發展時，身為石姓家族一員的阿財叔公說：

以前人家說最興旺、最有錢那時候是在『大樹下¹⁵』，原姓石的發源地就是在那，說蓋三落(三落護龍)說百二個門，光門就一百二十個門喔。(訪談：2017/05/09)

阿財叔公所說雖屬無文字根據的傳言，特別以漢人的家屋建築，三合院共有一百二十個門來強調家族人口眾多。阿財叔公所指出的位置就是鹿埔溪上游地帶，說明石姓先民是最早期進入此聚落的第一批移民。目前仍有許多石姓家族的後代子孫居住於鹿埔庄境內，隨著人口繁衍後分家，按土地分配後有些沿著鹿埔溪往中鹿埔和頂鹿埔居住，也有部分家族成員被分配至馬頭山下，今旗山區三協里。

大部分從福建跟隨鄭成功軍隊渡海來台的各姓先民，大多隨身攜帶著在大陸故鄉的守護神像，來到台灣落地生根後，慢慢成為各姓家族的私佛或是由私轉為

¹⁵ 大約位在目前下鹿埔靠近鹿南巷 1 號的位置，接近往「坑內」的地方。但年代多久已經不可考。

公家祭祀的地方庄境主要神祉。阿財叔公曾說：「現在的境主清水祖師以前就是姓劉的（家族的佛），旨天宮的媽祖是姓林的，頂鹿埔玄天上帝是姓黃的，池府王爺是姓石的…。（田野：2015/4/26）」說明過去鹿埔各姓家族大部分都有自己主祀的族姓私佛，分散在鹿埔各家戶中。逐漸形成漢人聚落後，由其中一個族姓私佛轉為村庄內的主神。

第二節 庄頭的民間信仰

(一)、有「興(heng)」就一起拜

鹿埔聚落有好幾個不同姓氏的漢人陸續移入，各帶著原祖籍的守護神渡海來台。當時在鹿埔有石姓先民帶來的池府王爺、劉姓先民帶來的清水祖師、林姓先民帶來的媽祖、黃姓先民帶來的玄天上帝…等。

其中，最早由私佛轉為公共祭祀的是由劉姓先民—劉嶺，從福建隨身攜帶渡台的清水祖師爺。阿好伯說：

那時候就是姓劉的祖先—劉嶺，劉嶺那時候就是鄭成功的兵，他帶來的。清水祖師早期是七吋而已。七吋的那時候大家就說有「興」、有神喔，就公家拜啊。(訪談：2017/05/09)

劉姓先民在拓墾時來到鹿埔後落腳在中鹿埔，當時只有劉姓先民在拜清水祖師，各家有各家的私佛。後來村民認為清水祖師神威顯赫，就成為整個鹿埔村輪祀的公家神明。由整個鹿埔庄頭：上鹿埔、中鹿埔、百二崁腳及下鹿埔共同祭祀。清水祖師被居民稱之為「境主」，成為鹿埔庄境之主，作為清水祖師副手的則是中壇元帥（三太子）。早期都是每年從緣丁名冊中博出每年的爐主，每年請到不同爐主家中輪祀。有一個共同祭祀的空間，當地人稱為「廟地」。

另一個由私佛轉為公共祭祀的還有由林姓先民隨身渡台的天上聖母。原本只是林姓宗親祭祀，後來其他村民認為有受天上聖母庇佑，因此，由大部分的下鹿埔庄民共同祭祀，與清水祖師一樣每年輪祀。其他私佛則由各姓家族維持各家族自己的祭祀。

(二)、境主—清水祖師的傳說與歷史

1. 火燒草寮和飛越馬頭山

清水祖師是由整個鹿埔庄頭輪祀，每年輪到哪個爐主就由爐主負責每天的早晚奉香、敬茶。平常都在爐主家中由爐主早晚奉香，只有在重要的壽誕祭典和年尾賞兵將的時候才會到「廟地」搭建臨時草廟。阿好伯說：

以前猶未(iáu-buē)起廟，博得爐主的人，神明就是請去他們家啊。要做生日的時陣再請來這(廟地)，普通時賞兵就擔(tann)去他們(爐主)家，排在爐主的門口埕。來這(廟地)做戲就初六祀的生日，還有十月十三做平安戲，搭壇請來，那時陣搭壇搭在這邊(現在清安宮的虎邊)，戲棚搭在那邊(現在清安宮的龍邊)。有一次也是蓋了草廟在這裡(廟地)要拜拜，半夜就火燒草廟，草很快就燒光光了，就祖師公的金樽跟太子的金樽卻找不到，不知道去哪裡了，那個金樽不能可燒掉啊，那個講起來就是人家偷請走了，被放火燒了。
(訪談：2017/05/09)

阿財叔公則這樣說：

別人就是聽說鹿埔ê祖師公真扭掠(liú-liah)真興啦，別人就想空想縫(siünn-khang-siünn-phāng)要來請啦。原始的那個(金身)都被請走了，但是他的神說又回來，這又攔「裝¹⁶」的。(訪談：2017/05/09)

雖然火燒草寮、神像被偷走這個傳說似乎很多長輩都知道，但是每次講這件事，他們的音量或是速度都會放慢，似乎是表示庄頭被外人入侵的不光榮事件。

但是，談到清水祖師要開光時，大家又興沖沖的說起我從小到大最常聽到廟

¹⁶ 重新入神、裝新神尊

口的長輩議論的傳說—「飛越馬頭山」。像是阿好伯說：

那時要裝這尊的時陣，就是去馬頭山那個馬頭開光的。去馬頭頂面開光，扛一個八仙桌上去，說上面剛好有一個坪仔（平台），放上去差不多剛剛好啦，還有四駕（輦轎仔）在這邊觀(kuan)¹⁷啦。他們講說那個八仙桌放下去，人如果要走這邊要走過來這裡，要閃過去啦。以前序大(sī-tuā)講的，就是觀發，要用飛的，飛到這（廟地）就要隨時起廟了。結果還沒飛到，飛到百二崁坡頭那邊，一個查某，到底是嘸乾淨的款，把祂指一下就跌下來了。轎槓(kiō-kng)就斷了啊，才就沒有起啦。力就失了啊。（訪談：2017/05/09）

但是，阿財叔公的說法又不一樣，他說：

那不知道將近幾百代了俺嘛毋知，嘸說在馬頭山要飛回來（廟地），毋知誰有參與到，嘛無人知啊。就說有人測到，跋一個下來啊。（訪談：2017/05/09）

在這個飛越傳說中，似乎都有一個同樣的地點—馬頭山和廟地。要從馬頭山飛回廟地。會有一個轉折是被「不潔淨的女性¹⁸」所指，就失去神力，建廟建不成。傳說中明確的地點—廟地，鹿埔的公共祭祀空間儼然已經存在。而馬頭山作為三個行政區的界山，從馬頭山飛回廟地這個傳說似乎也是在宣示鹿埔境主—清水祖師的領域主權。確立「境」的空間概念。

2. 日治時期逃過一劫

日治時期到了 1937 年，七七事變，日本與中國的關係越為緊張。而台灣漢人的民間信仰與中國又有密切關係。因此，在施行「皇民化」政策時，殖民當局

¹⁷ 扛轎子等待神明「發」（降乩）時的準備動作，稱為「觀」。

¹⁸ 對於女性生理期或是懷孕時的歧視。

禁止各種祭祀、神誕的祭典，拆除燒毀廟宇和神像。雖然當時清安宮尚未建立，免於燒毀，但輪祀的清水祖師也免不了被搜查的命運。當時擔任保正職務的黃姓村民，在神明堆中搶救了清水祖師的金尊一事也在村子裡廣為流傳。阿好伯講：

本來已經拿去在古亭派出所那裡了啦，丟作伙要燒了啦，黃00就當保正，去就說：這個我拿回去給我孫子玩。伊(警察)說好而已(niâ)，伊(保正)就趕快拿了就回來了。土角壁弄一個洞，放進去擱抹抹è。(訪談：2017/05/09)

2015年，一位黃姓村民博得爐主時說：

我是頂鹿埔人，我從很年輕就搬到外地了，比較少見到我。但是以前清水祖師在日治時期的時候就是在我們頂鹿埔，藏在黃家的土角厝。我們舊厝就在那裡。(田野 2015/02/23)

日治時期傳統信仰受到壓迫，只有少數佛寺倖存。而田寮淺山地區許多「藏佛」的歷史傳說，這與地形有隔絕和屏障功能有關，散村的特色也使佛像有藏匿之處。直到光復之後才恢復祭祀，包含日常祭祀、賞兵儀式、壽誕儀式及繳交緣丁錢等。

第三節 小結

鹿埔因為所在的特殊地理環境—泥岩地質，農業產量相較平原地區來的少。過去聚落分布於山谷之中，隨著水流而居住，呈現散村的村落型態。擁有天然的地形作為屏障。同時阻隔了鄰近村落之間的連結，因此，在交通不便利的年代，村落與村落之間的連結相對較少。

而鹿埔的移民都分別在不同時間來到此定居，而最先被庄頭認定為「公佛」的並非是由最先來到鹿埔的漢人石姓私佛—池府王爺，而是劉姓家族的清水祖師。透過每年博爐主的方式每年輪祀於不同的爐主家中。雖然擁有公共的祭祀空間「廟地」，除了主要祭祀時成為公共空間之外，其餘的時候「中心與邊陲」的界定並沒有那麼顯著。從飛越馬頭山的傳說及「境主」的稱呼中推測，在漢人移入鹿埔後似乎已經逐漸建立起「境」的祭祀空間概念。

第三章 戰後的鹿埔

1945 年後，國民政府接收了日本殖民時期日人在台灣的產業，接收了日本殖民政府所擁有的公有產業，以及日本人私有財產的接管。包含金融與工業生產的企業。因此，國民政府開始了一連串的土地改革，將土地資金轉為工業發展使用，進行「以農養工」的政策推行。

日治時期受到皇民化政策的影響，對於傳統信仰與文化的壓迫，在光復之後逐漸復興。而在復興之後鹿埔的日常生活與生產和信仰間的關係為何呢？經濟發展的政策對於鹿埔的影響為何呢？

第一節 光復後恢復日常祭祀

(一)、一般家戶的祭祀（私領域）

個別家戶的祭祀就以我自己家裡的祭祀為例：過去在農務時期，一般家戶都會隨著「日出而作、日落而息」的生活習慣，到廳堂上香向廳堂神明與祖先祈求平安與感謝。過去農業生產的年代，「田頭田尾土地公」是一般農家最主要與土地的連結，也能從田頭或田尾了解灌溉水域的流向。過去農村社會各家戶在農作前後會在耕地旁準備一些作物、酒及金香來祭拜土地公。乞求土地公保佑在播種後能順利收成，收成時也要敬謝土地神的守護。

除了這些與日常生活、生產中的祭祀外，每年固定的家戶祭祀有除夕、春分、三月節、端午節、中元節、秋分和中秋節。這些節日（節氣）需要準備除了香和茶之外的供品，像是三牲、水果等，祭祀廳堂的神明和祖先。比較特殊的還有「拜天公」，一般民間信仰（道教）中認為玉皇上帝是最高神祇，準備的供品要比

一般祭祀時還要豐盛。

主要的三大節，除夕前各家戶要清掃家屋，在除夕當天更換上新的門聯，代表新的一年即將到來。午時以前開始拜拜，一般「**「 𠵼架桌」(ang-kè-toh)**¹⁹」的正中間是家內神，像是菩薩、佛祖、土地公…等畫像。準備三牲、四果、酒、茶、粿，金紙的話是用壽金、九金。拜完廳堂神明後，將八仙桌移到祖先牌位前面，會加上飯、菜、湯…等家常菜。拜祖先所準備的金紙是九金、銀紙。端午節與中秋節的祭祀流程也是如此，端午節時供品多了粽子，中秋節時多了月餅。

春分、三月節、秋分，這是三個是鹿埔較傳統的祭祖時節，春分與秋分是農作時稻子第一季和第二季插秧之後的節氣，這時會準備飯菜祭祖。而農曆三月三日的三月節，有古清明之稱。三月節是主要傳統祭祖的時節，除了拜祖先準備的食材外，還會加上潤餅。因此，我們家清明節的時候沒有在家內祭祖，只會準備鮮花水果到靈骨塔祭拜較近親的親人²⁰。但如果當年家中有生男丁和迎娶新娘時，就要在三月節或清明節之間去祖先的墓地或是靈骨塔掃墓，因為「娶妻」、「添丁」在漢人的父權社會中展現了「香火」傳承的重要指標，需要向祖先稟報。(田野：2016/04/09)

農曆七月時，通常整個月份都可以擇一日來祭拜好兄弟。家家戶戶會將八仙桌拿到戶外，準備供品祭拜好兄弟和普渡公。七月祭拜好兄弟時會在八仙桌旁放置臉盆水和一條毛巾，示意讓好兄弟和普渡公洗手洗臉，得以享用佳餚。媽媽說：「七月普渡公最大」，所以拜完外面的好兄弟後，才向廳堂內的祖先祭拜。(田野：

¹⁹ 安神位後固定在靠牆壁的桌子，不能隨意移動。下面有一個可以活動的放供品的八仙桌。兩個一起稱「頂下桌」(tíng-ē toh)。

²⁰ 清明節掃墓是隨自己意願沒有一定要去。

2017/06/04)

「拜天公」有別於以上其他在白天舉行的儀式，農曆正月初八晚上到了十一點，就是時辰中的「子時」就可以拜天公。農曆正月初九是玉皇上帝的生日，在這一添家家戶戶都會準備豐盛的佳餚來祭拜玉皇上帝。將八仙桌搬到戶外來擺設供品，桌腳還會用金紙墊高。以表示玉皇上帝更高於一般神祇的階層。通常在拜拜前要先沐浴，換上乾淨的衣著、鞋子，全家大小一起祭拜。使用的供品也與平時較不一樣，像是：五果茶、麵線撒上糖粉、十二碗糖和乾貨…等。用的金紙會有天公金²¹、還有一些平時較少用到的金紙，凸顯玉皇上帝的特殊性。拜好博杯有聖杯的話要鳴炮表示圓滿。

(二)、境主—清水祖師的主要祭祀

1. 日常祭祀

村子裡的長輩說在還沒有建廟之前，境主—清水祖師每年農曆正月十三在廟地蓋一個臨時的草寮舉行壽誕。壽誕時會透過博杯的方式，從緣丁簿中搏出當年的爐主。緣丁是由每個家戶依照家戶的人口來繳交緣丁錢，這些經費就是支應共同祭祀的神明在祭祀上的花費。而這個緣丁簿的名冊就共同祭祀的家戶名冊，通常以家中最年長的長輩或是男性作為代表。這些所有受到庇佑的人會稱為「爐下弟子」。

每年博得爐主的人就要將境主—清水祖師和香爐一起請回自己家中的神明廳。每天的日常祭祀都是由當年的爐主來主責，必須負責境主每天早晚的奉香、敬茶。

²¹ 天金、大壽金。金紙的一種，專門燒給玉皇大帝的金紙，是金紙中最大張的。

2. 做生日（壽誕）

還沒有建廟之前，每年農曆正月十三日境主清水祖師舉辦壽誕祭典，前一天晚上子時一到便開始「敬上人」，也就是俗稱「拜天公」。三張八仙桌以金紙墊桌腳，以高中低的位置呈現三界公三個階層。過去農村社會，敬上人都要殺豬宰羊，以全豬全羊作為祭祀貢品，表示對玉皇上帝的敬意。

由道士擔任主要科儀的領導角色，爐主在最中間的位置帶領所有的信徒團拜。團拜後就由爐主代表全體信徒跪拜，道士會誦唸爐下信徒的各家丁口，稟報給玉皇上帝。此時廟前的布袋戲或是歌仔戲也會開始「辦仙」，恭祝清水祖師聖誕。而主要敬獻的對象是玉皇上帝、三官大帝（天官、水官、地官）再來是向主祀的清水祖師祝壽。道士誦念經文完成後，由爐主博出聖杯才算圓滿。而拜完後的豬隻、羊隻就由各家戶分回家食用。因為鹿埔早期交通不便，要到市集採購並不容易，因此這些供品提供了家戶蛋白質的攝取。

在舉行壽誕的這天也會讓信眾來「博龜」，將平安龜帶回家。「龜」與「歸」同讀音，因此有將平安帶回家的意涵。過去的平安龜主要是農作物的加工品製成。會用米、麵粉或粿做成，重量和大小不大。

清安宮的「龜」有五穀龜²²（有人稱平安龜）、金龜還有近年出現的金錢龜，「龜」有長壽的象徵，也與「歸」同音，因此博得平安歸、金歸有納財納福之意。想要得到平安龜的信眾就向神明乞求，以博杯的方式確認是否能得到平安龜（或金龜）。不管是博得平安龜或是金龜，隔年要增加重量歸還或是添油香錢，作為感謝神明的敬意。

²² 用米、麵、糖包裝成烏龜造型。

3. 賞兵

除了每年一次的壽誕祭典，還有固定的賞兵儀式。在民間信仰中，無形的兵將就像是神明的部屬。鎮守村境疆界，庇佑村境的村民能平安。犒賞兵將是在民間信仰中極為重要的儀式。各家戶會準備豐盛的食材來犒賞兵將。過去還沒有建廟以前，到了舉辦賞兵儀式時，村民就會用扁擔（pín-tann）挑著供品到爐主家進行賞兵儀式。

阿好伯說：普通時候賞兵就擔去爐主家。

記孀婆：排在爐主的門口埕啊。

阿好伯：對對，來這裡做戲就他（清水祖師）的生日，還有十月十三日做平安戲，七月普渡拉。這裡會搭壇請神明來，那時候搭壇搭載這邊（虎邊），戲棚搭在那邊（龍邊）（訪談 2017/05/09）

賞兵儀式中所指的五營範圍即是整個村境的五個方位²³，五營兵將平時駐守在村落疆界，預防村境之外的無形進入村內攪擾村民。清水祖師的誕辰日當天下午會舉行年度第一次的賞兵，犒賞安守村庄五營疆界的兵將。在清安宮一年賞兵六次，分別是壽誕當天，農曆四月十五、六月十五、七月普渡（通常會在周末）、九月初九、十月十三（又稱年尾賞）。

但問起長輩們五營在村子的哪裡？大部分的人並不知道，也沒有指出明確的地理位置。雖然都知道有五營的概念，廟地的所在地就是中營，一般居民知道的概念僅限如此。五營的不明確似乎與聚落形成有關，因為鹿埔與台灣西部平原那些由軍隊紮營後形成的聚落較不相同。散村的聚落型態，對於五營的實際空間並

²³ 五營：分別為東、西、南、北、中，五個方位。

沒有集村聚落來的強烈。

4. 刈香

在漢人民間信仰中，「賞兵」和「刈香」都是跟守護村境五營的「兵將」有關。「刈香」除了境內、境外的神明連結之外，人與人之間的凝聚和緊密的分工也從儀式中體現。更透過「請水」、「請火」這種有形的儀式將外面的無形轉化為庄內的兵將。外面的「孤魂野鬼」轉化為神明的「兵將」，成為守護村境的守護者。

「刈香 (kuah-hiunn)」這個儀式是為神明招募兵馬，通常由神明指定地點。「請水」、「請火」之後，將香爐放在香擔內，這時就需要眾多的神明護駕。乩童都隨伺在旁，通常在這個時候要避免被外來無形的攔截，乩童會「發」的最激烈，有時候是使用「刺球」，有時候是使用「七星劍」…等不同的法器。我從小到大所聽到長輩們的說法是：「操²⁴」到流血有嚇阻外來無形的作用。回駕入廟前，由宋江陣和沒有出境的神尊以輦轎接駕，並會在空曠的地方準備「過火」²⁵儀式。最後將請回的香火放入殿內的內爐，神尊安座即算圓滿。據鹿埔村民表示，如果有去刈香，則在滿一個月的時候要舉行「滿月賞」，表示請回的無形正式成為地方鎮守五營的兵將。(田野 2017/05)

鹿埔境主—清水祖師前往刈香的地點有山區、海邊或是溪邊，「請水」或「請火」這個動作就是將外面的孤魂野鬼收為神明的兵將。大家普遍稱到海邊、溪邊叫「請水」，到山區、山邊叫「請山香」或「請火」。這種超乎平時的賞兵、作生日等日常祭祀的刈香，是庄頭裡的大事，需要動員較多的村民參與。家家戶戶的

²⁴ 乩童用法器往自己的身上揮舞，使血流出。

²⁵ 過火是一種除穢去厄的潔淨儀式。

成員都會一起出動，像是：抬轎子、敲鑼打鼓…等。女性大部分是拿香跟著拜的角色。「刈香」是較為隆重的儀式，會邀請境內其他的神尊（角頭廟）、前來伴駕（phuānn-kà），例如：下鹿埔共同祭祀的天上聖母、石姓家族的池府王爺…。

長輩們說以前交通不便時，都是以步行的方式進行刈香。1994 年改組後，連續三年相繼到茄萣及台南黃金海岸刈香（kuah-hiunn）。以下是根據阿好伯口述²⁶繪製從改組後的刈香時間表（訪談 2017/05/09）：



圖表 6 刈香時間表(1995-1997)

雖然在訪談中，阿好伯及其他長輩都說這些刈香的地點是「神明決定的」，而前往海邊刈香除了宗教上有收「兵將」的需求之外，我認為這些地點的選擇與鹿埔的交通有很大的關係。縣道 184²⁷從六龜接連到西部海岸的湖內，能連接到台 17 縣（西濱公路），於是從刈香的地點來看大多是在台 17 沿線的地方。另一

²⁶ 阿好伯說通常刈香完或是交接完就會把之前的資料丟了，沒有紙本或是過往的資料可以參考。因此透過口述方式呈現。

²⁷ 縣道 184(1961 年至 2004 年)，從高雄西部湖內連接東部山區的六龜（湖內一路竹—阿蓮—田寮—旗山—美濃—六龜），是北高雄重要的交通要道。2004 年為因應國道 3 號田寮交流道通車後的車潮，拓寬後升為省道台 28 線。

方面，對於過去住在淺山地區的鹿埔居民而言，「海邊」是個非常遙遠的距離，透過這樣的刈香儀式能「逗熱鬧」，順道搭車到海邊一遊，也是很新奇的事。

第二節清水祖師分家

今年初五（2017年）跟著現在公廟的主委到頂鹿埔清水宮請神明時，主委念念有詞的：二祖師啊，你足久無共恁大兄開講了，今仔日好好講一下。（Jī Tsóo-su--ah, lí tsiok kú bô kā lín tuā-hiann khai- --ah, kin-á-jit hó-hó káng tsit-ē）（田野：2017/02/01）

這句話的背後大有來歷。過去鹿埔只有境主一尊清水祖師，尚未建廟前以輪祀方式祭拜，曾有一次賞兵拜拜時吵架，於是有了鹿埔境內清水祖師分香的衍生。我問阿好伯和記嬭婆現在的清水宮祖師是多久前分香的？他們說：

阿好伯：應該是七十多年、七八十年而已啦。

記嬭婆：應該是說恁祖啊捏（阿好伯的曾祖父）。

阿好伯：那時候人家講的我不知道是不是這樣啦，那說阮祖啊（曾祖父）得爐主啦，說要賞兵拉，說要賞兵說大約兩點半說神明他們請上去還沒要請來拉，就開始罵了啦。說全打鹿埔最兇的就是阮祖啊。還沒有請來的時候就在罵了啊，可能請來的時候見到面就真罵了啊。可能罵到他們不高興，說招一招（家族的人）說包香火來拜。（訪談：2017/05/09）

因為拜拜時雙方發生口角，劉家人找了家族的人一起包了香火去拜，一開始只是拜香火，後來才有金尊。當我問起從拜香火到安金身的過程時，阿好伯與記嬭婆這樣說：

記嬭婆：會裝（安金身）是那時候說煮薑黃的時陣。

我：煮薑黃？

記孀婆：說若讓他薑黃有賺錢，要幫祂裝啊，雕金身啦，結果有賺錢卻冷冷，就討了啦。

阿好伯：討了啊，就激恬恬(kik-tiām-tiām，悶不吭聲。)(訪談：2017/05/09)

據兩位長輩所言，當時從香火要安金身時，是遠到同樣是主祀清水祖師的屏東崁頂的力社北院廟²⁸，包香火回來入神。

記孀婆：去力社包火回來做。他最一開始是從這裡包上去的捏。

長：以前就走路走去旗山坐，再從旗山坐車坐去屏東，再又叫三輪車去力社。

我：為什麼要去力社包香火？

阿好伯：本來是從這裡包上去拜，要裝金身的時候，再去包回來做，包香火回來入神啊。祂指定要去è。(訪談：2017/05/09)

於是，在正式入神成為具象的神像之後，鹿埔庄民普遍都稱祂為「新祖師」(或是二祖師)與境主「老祖師」作區別。「新祖師」當時也是以輪祀方式祭拜，記孀婆提到過去祭典時說：

那時候如果七月在普渡啊，老祖這邊如果在下鹿埔，博到誰？他們新祖師公那邊，那邊也有爐主，來的時候就說他要排跟老的一起捏，你桌上要準備好，要留一個位置給他排。(訪談：2017/05/09)

分香到頂鹿埔的清水祖師，由「拜香火」到「入金身」的過程，即林瑋嬪所談的賦予形體(embodiment)，在入神、開光點眼等儀式後，是神像具體化的象徵過程(林瑋嬪, 2003)。而透過翻山越嶺包來的香火，裝了新的金身。似乎也從

²⁸ 屏東崁頂鄉力社北院廟是較古老的清水祖師廟。

原本「公家」的集體意識中，劃出另外一條新的路。這個新集體是由原本共同祭祀的其中一群人所獨立出來的。

第三節 產業困境與人口外移

鹿埔因為地理環境與地質並不利於耕作，主要都是以旱作為主，加上「以農養工」的政策，在這種地理環境中維持生計並不容易。所以鹿埔有許多人在縣道184 開通後（1960 年代）搬到鄰近的阿蓮和旗山地區，屬於集村的聚落型態。這兩個地區較有活絡的商業區，也靠近市集的中心。地質環境也較肥沃，種植收成較好，而當時在旗山有糖廠，也較有工作的機會。

訪談阿財叔公時，他說起過去鹿埔普遍農作的狀況：

那時候有插甘蔗，後來甘蔗打起來就插樹薯啦，我現在種香蕉那裡就種花生啦。種稻子的不多啦，自己吃不然就賣阿。彼時候就是阮爸種香蕉有賺到錢，那時候香蕉外銷日本有賺到錢，播稻和種番薯、番薯都自己吃的而已啦，種香蕉才有賺到錢啦。兼撒菜豆餵豬啦。（訪談 2017/05/09）

搬到旗山超過五十年的萬叔公祖則說：「那時候（約 1960 年代）鹿埔比較難種作，就來旗尾，小孩也都來這裡讀書。那時候來這裡種作、養豬。（訪談 2017/04/18）」

離鹿埔最近的市集是當時稱為「蕃薯寮」的旗山，在交通工具還不普遍時，大部分的村民都是人力擔著農作物到蕃薯寮做交易。1960-1970 年代，台灣青果合作社將台灣香蕉外銷到日本，蕃薯寮就是當時台灣青果合作社的集貨地，因此一部分的鹿埔居民也受到香蕉外銷的影響，也開始加入種香蕉的行列。而從上述萬叔公祖的談話中發現，小孩讀書似乎也是其中一個離開鹿埔的原因。鹿埔曾經只有過一所小學校—古亭國小鹿埔分校，爸爸和姑姑們都說：以前國小一到三年級在鹿埔念，四年級就要走路去古亭讀書。大約在 1980 年代，鹿埔學生人數減少就廢校了，鹿埔的學童被併校到古亭國小。

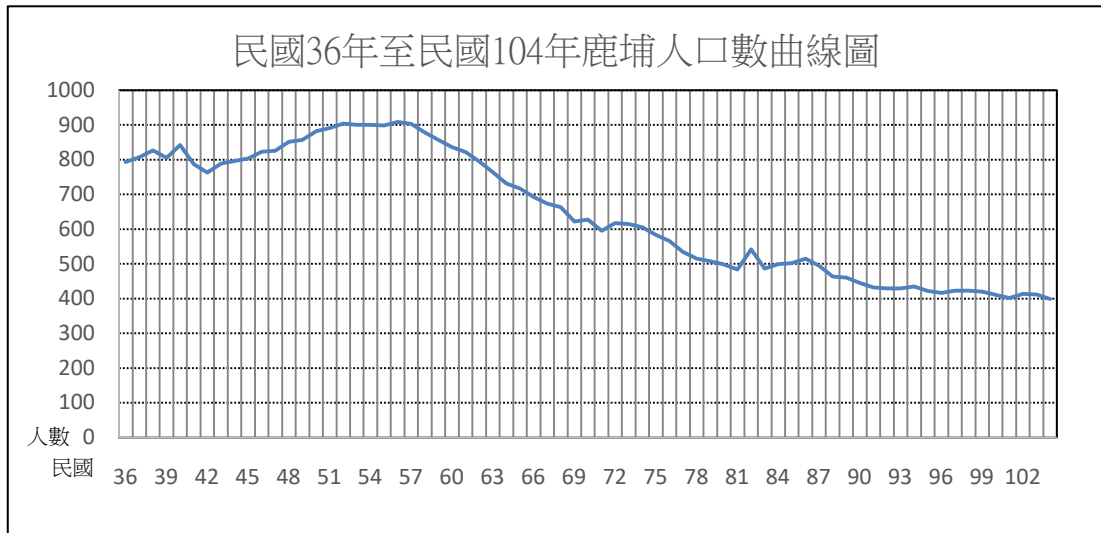
村子裡還有一些飼養豬、羊的家戶，大部分的豬、羊養到成豬、成羊時賣掉增加家戶收入。因為鹿埔地區的地質對於農作物生長較為不利，畜牧業則是較能維持生計的出路。萬叔公祖說：

那時候（約 1967 年）搬到旗山租厝，因為鹿埔歹種作。阮就來買地，來這裡種作。在厝邊養豬，小豬養到大的時候就送回鹿埔，再由鹿埔的家人養到成豬，才賣掉。（訪談 2017/04/18）」

後來因為台灣畜牧業的發展，鹿埔許多家戶則開始靠養豬維生。

1970 年代，除了少部分仍維持農作和畜牧飼養之外，大部分的鹿埔人都到外地工作，或是已經搬離開鹿埔。今年（2017 年）協助清安宮服務台收香油錢時，與盛伯聊到他從甚麼時候搬離鹿埔，他說他大概一歲左右（1965 年）就離開鹿埔了，他的爸爸將鹿埔的地賣掉後去買阿蓮的農地，後來又換到較為空曠面積較大的屏東高樹鄉（田野 2017/02/01）。

鹿埔地形崎嶇，與其他鄰近聚落隔絕，交通不便，1960 年代以前，村民要到市集或是學童上學，都需要步行走上一段路。1961 年後，開始興建高雄縣 184 縣道，縣道 184 是一條從山區的六龜地區連接西部大湖濱海平原地區的交通幹道。隨著交通工具的普遍化，縣道 184 成為鹿埔居民主要的聯外道路。



圖表 7 民國 36 年至民國 104 年鹿埔人口數曲線圖

而從統計資料²⁹來看，鹿埔人口數原本就不多，在台灣進入高速工業發展後，鹿埔人口也隨著縣道 184 的輸送，促成更大的人口外移。第一批的外移人口大部分仍以農業生產為主，例如：阿蓮、旗山，都是為了取得更肥沃的土地進行農業生產。然而，縣道 184 連結了路竹、大湖地區，沿著現在台 1 線及台 17 線能通往台南和高雄。高雄的加工出口區、工業區等，台南逐漸發展的小型企業，例如：二仁溪下游的廢五金工廠、小型的加工廠等，都需要勞動力的投入。因此，在交通運輸發展較完善後，部分外移人口也逐漸往工業發展較快速的都市區移動。

²⁹ 014 年 3 月 1 日起，田寮區戶政事務所廢止，整併為「高雄市阿蓮戶政事務所」，原「田寮區戶政事務所」改稱「田寮辦公處」。民國 36 年至民國 104 年鹿埔人口數曲線圖，參考《續修田寮鄉誌》頁 168、169 人口統計表，及阿蓮區戶政事務所，田寮區 100 年到 104 年戶政資料，查詢日 2016 年 12 月。

(<http://alianhouse.kcg.gov.tw/?Page=Files&Guid=bcbdde09-156b-3804-b1b2-423ce2fc57a9>)

第四節 從輪祀到固定居所—清安宮、旨天宮

(一)、庄頭廟—清安宮的建立

境主清水祖師一直以來都是由鹿埔的爐下弟子輪祀祭拜，1982年時清水祖師降乩於洪姓乩身，示意建廟—清安宮。興建相較於其他地區的庄頭廟更晚。在建廟之前即便廟地已是公共的祭祀空間，但主祀清水祖師及副祀中壇元帥仍是以博爐主輪祀。

清水祖師降乩指示建廟後，同年由當時的黃姓村長籌備建廟委員會，並擔任主任委員一職。在召開信徒大會規劃建廟事宜後，1983年擇定現址動土興建，1988年三月清安宮竣工。主祀清水祖師、副祀中壇元帥、龍邊³⁰註生娘娘、虎邊福德正神，正殿下方是虎爺。

清安宮所在的位置正是整個鹿埔庄頭的中心，村民普遍稱此處為「廟地」。詢問幾位長輩他們這樣說：

阿財叔公（約1960-1970年代）：以前廟地就是一個草埔，牛在洗浴(sé-ik)攏鑽田蛤仔(tshân-kap-á)鑽四跤仔(sì-kha-á)。(訪談2017/05/09)。

或是其他人說：「在還沒有建廟以前就已經叫做『廟地』，已經很久了。過去每到壽誕祭典時，就在這裡搭臨時草寮將清水祖師請到這裡拜。(田野2017/04/15)」在建廟之後，更是庄頭固定的祭祀中心了。

清安宮興建完工後，廟地這個地方也不再只有特定節慶時才使用。而是一種常民生活的公共空間，有來廟口泡茶聊天的、從外地回來拜拜的…等。清水祖師

³⁰ 「左青龍、有白虎」，此處龍邊是背對正殿的左側，虎邊是背對正殿的右側。

有固定祭祀的地方後，不再像過去隨著爐主輪祀而移動。但爐主這個職位依然存在，每年作生日的時候仍會從信徒名單中博新年度的爐主，延續爐主這個祭祀中主要的角色。

鹿埔庄境的公廟—清安宮，興建完成後，我認為較接近林瑋嬪所談的「定著一地 (localization)」的概念，建廟之後將具像化的神明安座在聚落的宮廟之中，與聚落的五營概念結合，將神明定著在聚落中心 (林瑋嬪, 2003)。雖然尚未建廟前已是公家祭祀的狀態，但「定著一地」後與聚落密不可分的關係仍與過去移動式的家戶輪祀有所區別。

鹿埔的社區發展協會建設活動中心在清安宮廟埕後 (1990 年)，整個廟地除了是庄頭的祭祀中心外，也是重要的行政中心。所有的社區會議、社區重要決策、投票、社區活動或衛教宣導…等都在這裡發生。廟地不再只是祭祀空間，也確實是各種公共活動所使用的場地。清安宮前的廟埕除了祭祀時使用之外，村民日常生活中的公共區域，例如：喜宴需要較大的場地時也會借用此地，村子裡的小孩玩耍的空地、附近的居民飯後散步的地方。

隨著縣道 184 的建立，農村的人口不斷地向外輸送。鹿埔居住的人口越來越少，以輪祀維持公共祭祀的方式似乎已經無法繼續。人口移出後各家戶內可能沒有人能執行每天日常的早晚上香、敬茶，或是只剩下老人家無法張羅舉辦儀式的勞力活。於是「建廟」成為為輪祀瓦解的解套。也因為大部分的村民開始進入工業生產，慢慢有些積蓄，在建廟時這些出外打拼的移民以經濟支持回饋鄉里。猶如搬離鹿埔五十餘年的萬叔公祖想起剛剛建廟時說：

廟起好時沒甚麼錢，那時候峰主任就四處招鹿埔外出的人回來繳緣丁。原本只剩下七八十戶，後來招到一百七、一百八的戶數，搬出去後兄弟分家後就各算一戶。清水祖師是俺鹿埔的祖佛，不管怎樣，還是要回去鬥相共

(tàu-sann-k ā ng)。(訪談：2017/04/18)

從一歲就隨著父親搬離開鹿埔的盛伯也說：「雖然離開鹿埔很久了，但現在每到節日或是祭典都會回來鹿埔拜拜、鬥相共。(田野 2017/02/01)」

(二)、管理委員會的成立

1. 村長兼任主委時期

據建廟的沿革所記載，建廟委員會是由當時的鹿埔村長敬伯公擔任。萬叔公說：「他擔任村長要兼廟的事，可以建這間廟也不簡單，無錢啊。第一屆主任委員就是敬伯公，副主委是其伯公。」阿好伯說：「早期廟的管理都是村長在管啦，兼任的而已啦。(訪談：2017/05)」據兩位長輩所言，過去擔任鹿埔村村長的人，就必須擔任清安宮(境主清水祖師)的管理職務，爐主負責祭祀事宜，村長兼任清安宮(清水祖師)的行政管理，從尚未建廟前就是如此。這是似乎是過去農村裡地方頭人、耆老來決定庄頭大事的常態。

記嬭婆則說：「以前都是鄰長要一戶一戶收緣丁，現在都是到廟裡繳了。(田野：2017/05/09)」記嬭婆說過去鄰長需要協助收緣丁費用的工作，鄰長較像是隸屬在村長之下的行政人員。以前鄰長是沒有支薪的志工，大部分都是地方的耆老。我在農曆正月初六協助收取緣丁費用時發現有些人會講「幾丁幾口」，這個「丁」代表男丁，「口」代表家中的女性，丁加上口的人數即為家戶人口數。(田野 2016/2/13)

在清安宮的組織裡，「繳緣丁」是成為信徒的標準之一，擔任現任(2017年)主委的阿統叔說：

加入信徒要繳兩次緣丁啦，就是要繳一年。就是正式的信徒，這個「正式」也是要經過信徒大會，像他去年有繳嘛，今年八月嘛(信徒大會)就...比如

說有加十個，加十個看信徒有沒有那個？如果沒有甚麼意見、甚麼看法(信徒們)就拍手通過。(訪談：2017/04/19)

所以透過招開信徒大會，信徒有「誰能參與進來」的決策權利。討論關於公共事務時，信徒有權利決定公共事務。

清安宮管理委員會的形成是由目前已經是信徒的人，隨自己意願登記參加名單。透過博杯由清水祖師爺的杯數決定，誰能擔任管理委員會職務。最高杯數者擔任主任委員，第二高則是副主任委員，任期為期四年。根據組織章程，分為總務、建設、祭典及會計四個組別。

雖然農村的人口因工業化而流失，但建廟後又將過去從鹿埔外移的人口找回來繳緣丁的過程。一方面增加了庄廟的收入，一方面也讓這些外移的人口能重新透過「繳緣丁」，建立與鹿埔庄頭的連結。即便生活與生產已經離開鹿埔，但「繳緣丁」的過程取得「我是鹿埔人」的認同。參與緣丁的戶數增加、信徒人口增加，加上 1993 年政府積極推動由下至上的社區總體營造，藉著社區總體營造的理念推動社區居民積極參與地方公共事務。似乎也間接促成了廟務管理委員會的誕生。

2. 改組後的公共參與

阿好伯說：

在民國 83 年(1994 年)以前都是那時候的村長，都是村長在當主任委員，在管廟、兼的而已啦，那時候都村長在管理啦。從 83 年的八月十五中秋節那年正式改組。(訪談：2017/05/09)

在民國 83 年(1994 年)農曆八月十五日中秋節當天招開信徒大會，重新改組鹿埔清安宮管理委員會。每年農曆八月十五日固定招開信徒大會，所有信徒都有

公共參與的機會，也是清安宮管理委員會正式組織化、民主化的開始。

即便這些離開鹿埔外出工作的人，生活與生產空間已經不在鹿埔，但隨著公廟的建立，外出的移民與原鄉的信仰成為一種心理的連帶關係。例如：當公廟要拜拜的時候會回來、回來擔任清安宮管理委員會的委員，或是當公廟需要我出錢出力的時候我來幫忙。

而這種固定的祭祀空間和組織化的管理，恰好解決了農村人口外移的困境。由管理委員會聘雇「廟祝」來執行日常的早晚上香、敬茶、更換鮮花水果、整理廟務整潔等。而其他的固定賞兵和刈香就由管理委員會來主責。

(三)、 旨天宮的設立

涵蓋在清安宮境內的鹿埔旨天宮，原是林姓家族私佛，後來由林姓宗親開始向外擴大，變成下鹿埔居民共同祭祀。循著境主—清水祖師一樣建廟的路徑，在1994年從輪祀轉為定著一地。主要由下鹿埔庄民共同祭祀。從我在這兩年協助旨天宮服務台收取緣丁費用（丁口錢）的經驗中，繳交緣丁家戶所分布的範圍，加上阿財叔公口述：

旨天宮以前都是私人轉公的，祖師公也是私人的啊，他們姓劉的，發揮起來才轉公的啊，但是媽祖是下鹿埔有公而已啊，頂頭（頂鹿埔）沒有跟你們公啊。

（田野 2017/04/15）

我們大致可以推斷只有下鹿埔居民共同祭祀的旨天宮，應為下鹿埔角頭廟。旨天宮建廟後也成立自己的廟務管理委員會，由管理委員會主責所有廟務行政工作與決策。



圖表 8 庄頭廟宇角頭廟位置圖

從地理位置上看，下鹿埔的角頭廟—旨天宮和庄頭廟—清安宮，因為地理重疊，位置距離相近。加上參與在兩間廟宇的管理委員會成員，有一些是重複的人員。因此，兩廟宇間常扮演互助互惠的角色。

第五節 何謂「境」

(一)、境內的私領域與庄境

我今年（2017年）協助記錄清水祖師壽誕祭典的攝影工作時，有較多與其他長輩談話的機會。其中一位從事建造的長輩說，現在清安宮後方的石姓大宅³¹就是他蓋的，當時要在這裡蓋房子前，房子的主人有向清水祖師請示：

這裡算是廟地，要在廟地後面蓋房子，當初來請示清水祖師，說如果願意讓他蓋房子，未來建廟後會早晚向清水祖師奉香。（田野 2017/02/04）

我向石姓家族的長輩詢問，他說：「厝地是祖師公踏(tāh-e)，要蓋這樣、要向（座向）這樣都是祖師公主意的。（訪談：2017/05/09）」雖然原本在廟地後方就是私人所有的農耕地，是經濟生產的來源。但要轉換為家戶空間時，土地所有人還是要取得廟地主人—境主清水祖師的同意，甚至請他來主張房子的坐向，這種人與神的互相協調而達到共識的過程，也是「私領域」和「公領域」重要的連帶關係。

而鹿埔村境的範圍看來，庄頭廟—清安宮正處於較中心的位置，西邊連接古亭的交界有座萬應公廟，是屬無主鬼魂、屍骨的安置所。最西邊是連接旗山和內門區的馬頭山。北邊是到頂鹿埔，南面直到坑內。

與清安宮副祀中壇元帥的乩身—阿財叔公聊天時，他說自己剛當乩童的時候大概才十幾歲，談到建廟與「境」的時候，他說起過去的夢境：

剛剛在起廟（清安宮）的時陣，（太子爺）逐晚都來找我出門，逐晚都巡庄頭。

³¹ 大約建於 1978-1980 年左右

景叔那邊你知道嗎？坑內啊。外面溪尾我的田那邊你知不知道？北極宮那。剛剛廟開始動土在挖地基的時候，每晚都巡庄頭，都整庄巡透透才有回來。巡他的境內，每晚都巡，像在「顧更」這樣。怕外面的來攪擾，為了要庄頭平安，每晚都巡庄頭。(訪 2017/05/09)

從家戶對於「起厝」這種私領域的確立，及阿財叔公所闡述的村境範圍，我逐漸清晰了所謂的「公」與「私」分別在「香境」這個脈絡中的意義。

(二)、交陪境

因為田寮區地形崎嶇，村莊之間受山脈阻隔，尚未有縣道 184 以前，鹿埔與其他村落的連結並不高。鄰近的村落也大多是散村，與集村的聯合防禦的功能與合作的狀態不同。縣道 184 開通後成為鹿埔主要的聯外道路。貫穿中鹿埔，向東連接馬頭山，進入內門和旗山區，向西連接古亭里、崇德里、西德里，以連接阿蓮區。

過去交通不便的年代都各自庄頭自己舉辦自己的祭典，較少有互相連結的機會。隨著縣道 184 的開通，除了使鹿埔人口向外移動之外，在信仰上也促成了鹿埔庄頭與其他在縣道沿線的庄頭形成連結。像是過去大部分的鹿埔居民與古亭隆后宮較常往來。隨著交通逐漸便利，交陪境也逐漸向外延伸。



圖表 9 鹿埔清安宮與古亭隆后宮位置

(三)、薄弱的信仰圈

林美容(1988)所提出的「信仰圈」的概念，或許適合用來理解圍繞著鹿埔的較大地理區域中的祭祀活動。林美容認為

信仰圈是以某一神明或(和)其分身之信仰為中心，信徒所形成的志願性宗教組織，信徒的分佈有一定的規範，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。(林美容, 1988, p101)

她明確定義出祭祀圈與信仰圈概念的不同：

(1) 信仰圈以一神信仰為中心，祭祀圈則祭拜多神；(2) 信仰圈的成員資格是自願的，祭祀圈的成員資格則為義務性強迫性；(3) 信仰圈是區域性的，祭祀圈是地方性的；(4) 信仰圈的活動是非節日性的，祭祀圈的活動是節日性的。(林美容, 1988, p103-106)

高雄二仁溪上游的燕巢、內門、旗山、田寮一帶因青灰岩地質作物生長不易常被稱為「惡地」，在此所談的「淺山」是與研究場域—鹿埔的地理環境較為接近的高雄淺山地區(燕巢、內門)。試圖與台灣其他西部平原地區的信仰圈區隔，我以燕巢角宿天后宮與內門紫竹寺兩座大廟來談與鹿埔可能有關的信仰圈。

1. 角宿天后宮

角宿位於今日的高雄市燕巢區角宿里，原為「尖山仔社」的墾地，明鄭時期大量漢人隨著鄭成功部隊進到此區並設立三個營鎮，分別為援剿中鎮、援剿右鎮及角宿鎮。鄭成功部分軍隊以中國古代的「二十八星宿³²」命名，「角宿」為鄭

³²中國古代星宿：以東、南、西、北四象及七曜(木、金、土、日、月、火、水)相配而得二十八宿。

氏部隊番號。為解決軍糧問題而施行軍屯田制度，角宿庄由當時角宿鎮所屯墾，屯墾鎮營的名號逐漸成為墾地的地名。(簡炯仁, 2002)與鹿埔的距離大約有三十三公里之遠。

角宿媽祖俗稱「南路媽」，天后宮古稱「龍角寺」，據《鳳山縣采訪冊》記載創建於乾隆三十八年（1773年），當時為「十三庄」之公廟，以後來的聚落單位計算，超過四十庄。(林美容, 1997)林美容在〈媽祖信仰與地方社會—高雄縣媽祖廟的分析〉一文中，將角宿天后宮歸類為「大廟」，其轄境包含鄰近的鄉庄，是全鄉或全鎮的信仰中心。(林美容, 1997)角宿天后宮除了在燕巢地區的分香子廟外，還有跨鄉鎮分香的宮廟，依林東賢的研究顯示，角宿天后宮分香子廟為地方公廟及私壇遍及高屏地區，其中前往角宿天后宮進香的名單中紀錄了鹿埔旨天宮與鹿埔天后宮³³。(林東賢, 2005)

問起庄頭的長輩，角宿媽祖廟與鹿埔的關係時，阿財叔公說：「角宿天后宮是鹿埔旨天宮的外家（guā-ke）。³⁴（田野：2017/04/15）」，在這之前似乎也有其他長輩這樣說過。但根據《田寮鄉誌》記載鹿埔旨天宮是由鹿埔林氏家族由福建一同渡海來台，曾依神旨意前往燕巢天后宮謁祖進香。我詢問了林氏家族的記嬭婆，她說：

旨天宮的媽祖是以前從大陸來的，只是去角宿天后宮包香火回來做爐³⁵（kap-lô），是認的（jīn-ê）不是從角宿分香的。鹿埔天后宮後來分出去才是去角

³³ 林東賢根據《角宿天后宮進香登記簿》從1984年到2004年整理出前來進香的團體，其中鹿埔旨天宮與鹿埔天后宮標示為私壇，但旨天宮應為角頭廟，在下面內文會詳述。

³⁴ 外家（guā-ke）：娘家的意思。

³⁵ 將香火合併在同一個香爐，以示香火的延續。

宿分香的。(訪談：2017/05/09)

依照林美容的分析，「謁祖」所謂的祖廟，不一定具有確實可考的香火傳承的關係，只是經過人為認定。(林美容, 1997)因此有人稱角宿天后宮為旨天宮的外家(guā-ke)，可能是因為謁祖進香的儀式，使其有「認定」外家(guā-ke)的產生。

以鹿埔旨天宮為例，除了 1996 年及 1998 年前往燕巢天后宮謁祖進香之外，其他祭典或一般「神明生」時並沒有以「分香子廟」的身分出席燕巢天后宮的祭典儀式。雖然有人認為燕巢天后宮是旨天宮的外家(guā-ke)，一般的居民對於角宿天后宮為區域性的信仰圈認定上似乎沒有強烈的連結。

2. 內門紫竹寺

「阮欲去內門佛祖媽遐拜拜(guán beh khì Lāi-mîng Pùt-tsóo-má hia pài-pài)。」這句話在鹿埔時常聽到，尤其大年初一的時候，許多返鄉的遊子除了回到庄頭廟拜拜之外，必定前往距離鹿埔大約六公里外的「內門紫竹寺」參拜。

根據高雄縣文獻叢書系列《高雄縣土地開墾史》(溫振華, 1997)記載，今日(2017年)高雄市内門區，都涵蓋在清末時期的羅漢內門里範圍內，漢人入墾前為大傑巔社及新港社的墾地。內門與田寮同為二仁溪上游，兩岸山勢險峻，也是屬惡地地質。依照高雄縣文獻叢書系列《高雄縣民間信仰》(林美容, 1997)記載，內門紫竹寺創建於雍正十二年(1743年)，1968年因地方派系問題分香至新廟—南海紫竹寺，因此內門紫竹寺也俗稱「舊廟」，是鄉鎮層級的大廟。平時多半是外地來進香的香客，未到外地進香。從 1987 年起，三年舉辦一次「佛祖出巡」，以巡庄、遶境祈求平安，每個聚落擺上「敬桌」以祭祀供品接迎觀音佛祖，也是凝聚地方的重要慶典(林美容, 1997)。但是隔了一座山的鹿埔，並不是「佛祖巡庄」的遶境範圍。

其中，紫竹寺受理「收契」的服務，透過「拜契」³⁶讓信眾當神明的「契囝（khè-kiánn）」以祈求佛祖的庇佑。我與弟弟妹妹們小時候常半夜哭鬧、身體不好照料，經父親的朋友（旗山人）提議，我與弟弟妹妹三人在年幼時都曾經歷過「拜契」的儀式。而我曾問過父親，「為什麼目錄背面要放內門紫竹寺的照片？」他說：「在我創業時，佛祖媽幫助我很多，那時候有發願，要印在目錄上，幫祂廣告。（田野：2017/05/08）」可見內門紫竹寺對鄰近鄉鎮的居民而言，是極為重要的信仰中心。

高雄淺山地區因地質與地形的屏障，各聚落連結不易，角宿天后宮因為媽祖分香子廟很多，透過進香或是分香的紀錄能推論出信仰圈的界定。而內門紫竹寺的經驗，我只能以田野觀察與訪談中的案例說明。鹿埔與燕巢角宿天后宮透過分香的關係成為信仰圈中的一角；然內門紫竹寺與鹿埔在地理位置上較接近，且與當地居民的日常信仰有較深的連結，使「去內門佛祖媽遐拜拜（khi Lāi-mîg Pùt-tsóo-má hia pài-pài）」這樣自願性且跨鄉鎮的一神信仰形成區域性的信仰圈。

在田野時，詢問了鹿埔人，每個人對鹿埔屬於哪個「大廟」、哪個信仰圈的回應都不同，也有人認為不屬於任一個信仰圈。曾被歸在燕巢角宿天后宮的信仰圈，只是分香的緣故。並非有其他連結。因此，我認為在信仰圈的概念中，鹿埔似乎不是那麼明確是屬於哪個信仰圈的範疇。

³⁶拜契：請示神明同意，讓廟中神明收信徒當義子、乾兒子。經由拜認而非親生的小孩。

第六節小結

光復初期，鹿埔地區因地勢屏障，仍是相對封閉的村落。而國民政府接收日本殖民當局的公有和私有產業後，開始一連串「以農養工」。原本就在地理環境相較貧瘠的鹿埔，在縣道 184 開通之後，開始面臨人口外移的狀況。

起初的移民多半移居相對肥沃的平地，繼續維持農業生產。交通逐漸便利，加上台灣整體發展走向工業化，緊接著農村的勞動人口便開始往工業化的城市移動。縣道 184 向西連接現在的台 1 線和台 17 線，提供農村人口向台南及高雄市區移動的選擇。

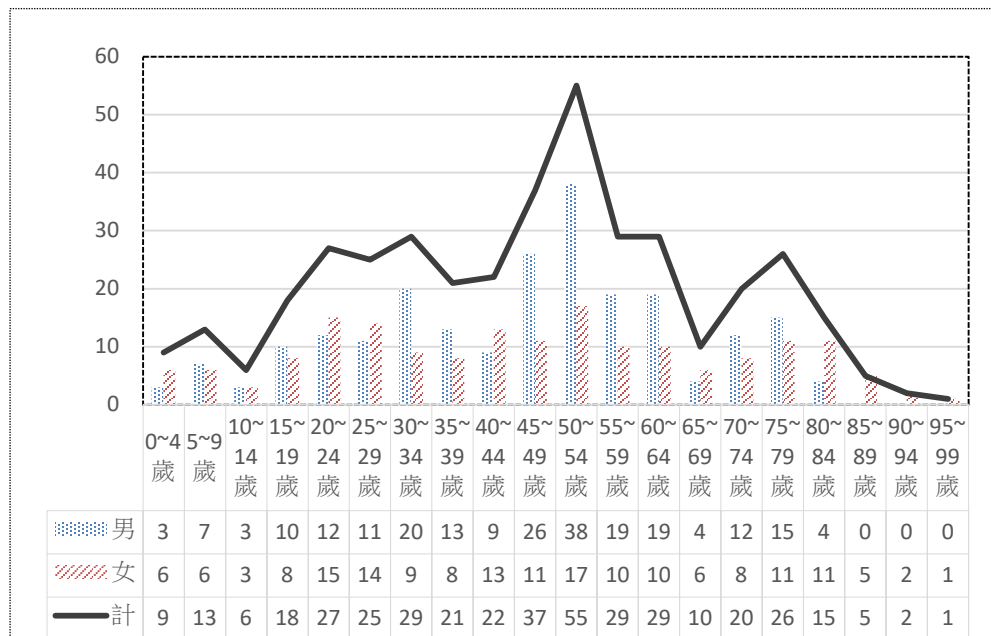
1980 年代後期，鹿埔的家戶人口已明顯下降，原本依賴家戶輪祀的公共祭祀，面臨輪祀的困境。因此，在整個台灣城鄉移民的後期（1980）年代，鹿埔才建立庄頭廟。清安宮與旨天宮建廟之後，整個庄頭的祭祀中心在地理上的位置更加確立了。這些外移的移民透過經濟支助、回饋「祖佛」的方式，或參與廟務管理委員會，重新與鹿埔取得連結。「我庄」的意識，漸漸透過參與庄頭的信仰儀式或是廟務組織，來維繫與鹿埔這個村庄的心理連結。

黃應貴表示：若從社會文化的主觀立場而言，只要社會文化存在，便有主體性 (黃應貴, 2006)。從「中心／邊陲」的結構中，進一步探討從我參與在清安宮的祭祀經驗中，理解的「公領域」和「私領域」的關係。似乎也在地方社會結構中看到了所謂中心／邊陲的關係。鹿埔庄頭的公共空間—廟地，鹿埔所有公共性都在中心發生，慢慢透過集體決策、投票或是公共祭祀的實作而體現。廟地這個實體空間建廟以前，未必有「中心」的地位。相對之下，負責輪祀清水祖師的家戶神明廳，也未必像「邊陲」。家戶、私佛…等相對於公廟的空間，在公廟取得中心的位置的過程中，成了「邊陲」。

由祭祀圈衍生的「交陪境」，過去受地形屏障，並未形成強烈的連結。縣道 184 除了扮演將農村人口向外輸送之外，也提供了原本受地形屏障的村庄，透過宗教儀式，有更多連結縣道 184 沿線村庄成為「交陪境」的可能性。然而，高雄淺山地區過去因地質與地形的屏障，各聚落連結不易。以鹿埔的位置來看高雄淺山的信仰圈，角宿天后宮的「分香」和內門紫竹寺的「收契子」確立了跨區域的信仰圈。但鹿埔清安宮在祭祀上並未與兩者有所連結。鹿埔地區對於信仰圈的形成或是範圍並沒有很明確的界定，較偏向個人對於單一信仰的選擇，集體的概念較不明顯。這似乎是在田寮這一帶的淺山地區較為普遍的現象。

第四章 21世紀的鹿埔

1998年國道三號及1999年國道十號陸續通車之後，交通要道更完善且便利，2004年原本的縣道184為了解決更大的車潮改為台28線。然而，淺山地區的人口外移也有增無減，原本鹿埔的小學校廢校後，學童都要併校到古亭國小。後來，古亭國小的人數也不足，就被併校到崇德國小。青壯年人口外移到都市區，留在農村大部分只剩下老年人。從104年12月的戶政統計資料³⁷看來，老年人口就佔總人口數的27%。顯示鹿埔人口老化的現狀。



圖表 10 104年 鹿埔人口比例曲線圖

³⁷ 〈104年 鹿埔人口比例曲線圖〉，參考阿蓮區戶政事務所提供〈高雄市田寮區104年12月按性別及年齡層分之人口統計〉繪製。查詢日：2016年11月

<http://alianhouse.kcg.gov.tw/?Page=Files&Guid=68536e6b-94dc-4ebc-9daa-1681d332ca6b>

第一節日常祭祀隨著人口外移而改變

(一)、家戶祭祀的改變

在這種大部分的青壯年人口已經進入工業生產，不以務農維生的現況中。有些家戶也逐漸改變了「早晚三支香」的日常祭祀。簡化為「初一、十五」的上香、敬茶。但如果家中的長輩還有從事農務勞動，大部分還是會維持早晚上香與敬茶的日常祭祀。過去農務時期大部分的人在耕作前後都會祭拜「田頭田尾土地公」，但是，記嫗婆說：「現在依賴農作維生的人少了，田頭田尾土地公已經很少人在拜了。」(田野：2016/04/08)

這些日常的祭祀年復一年、日復一日循環著，但也隨著時代變遷在日常祭祀上開始有些變化。例如：有些家戶日常祭祀逐漸簡化，也不一定按照傳統的祭祀時間。像是過去祭祖日是三月節，但如果不是假日的一清明節。也有些家戶會在初五參與境主—清水祖師（清安宮）的「敬上人」儀式，或是參與自己私姓佛的「敬上人」儀式一起舉辦。因此取消在自己家裡「拜天公」，將供品與金香合併到宮廟共同敬拜。雖然簡化或改變形式，但心理對於信仰儀式的連結並沒有改變。而立春和立秋這兩個祭祖的節氣與過去的農業生產有關，但現今維持這個時間祭祖的家戶並不多了。

(二)、公共祭祀的改變

1. 日常祭祀

在清安宮和旨天宮建廟之後，日常的祭祀都由廟祝來執行。而廟祝是受雇於管理委員會，現在是雇用村子裡的長者或是沒有固定工作的人。協助宮廟的清潔工作和日常的祭祀需要，例如：早晚上香、暮鼓晨鐘、敬茶、清點香金紙…等。

受到外來資訊的影響，清安宮也設了「鐘」、「鼓」，每天早晚上香的時間會有「暮鼓晨鐘」。其他的日常祭祀較少有特殊改變。

2. 敬上人

然而，在敬上人的儀式上，隨著時代變遷，各家戶較豐衣足食，不缺慶典時才有的肉蛋白。現在的管委會主委阿統叔說大約 2007 年的那一屆委員會決定，決定開始以素食的紅片豬或麵粉酥作為祭祀貢品。他甚至說：

以前鹿埔跟他買豬那個，已經癌症過往了。這其實有原因捏，他都殺豬嘛，淋巴癌在脖子上，沒多久就走了。萬叔公祖那時候也說啊，如果我們改就不要再度殺生了啦。（訪談 2017/04/19）

這個做法似乎是類似台北宮廟禁香火改革措施，只是不以現代環保論斷，而是因果業報之類的傳統論述。

3. 祝壽

每年農曆初六是清水祖師的壽誕，初五下午就會開始準備晚上要敬上人和祝壽的事宜。也會先到角頭廟及主要來往的宮廟請神明來「看戲」。

初六清水祖師的壽誕當天下午，會有一年中第一次的賞兵，將食材準備好端上桌來犒賞兵將。此時由新的爐主作為主要祭祀的代表。賞兵完成後，就將這些供品煮成晚上的平安宴。這個平安宴也是大約 2010 年左右才開始舉辦，為了讓分散在外地的信徒能在此時有個與清安宮連結的機會，也透過這個平安宴連結其他交陪境。所以平安宴時是鹿埔清安宮同時聚集最多人的時候。像是交陪境、友宮、境內外各信徒以及地方上的政商人士…等，都在此時聚集到鹿埔清安宮廟埕享用平安宴。除了讓移居外地的信徒有一個「回家吃飯」的心理連結外，也透過平安宴連結其他庄境的宮廟以擴大對外連結。

在清水祖師壽誕的時候「博龜」回去吃平安，是早期普遍各家戶都可以來博的。因為早期的平安龜並不大，幾乎是每家戶都可以還得起的。「博龜」的本意並非一種競爭或是一種展現自己經濟地位的過程。

大約在十多年前（2005 年左右），有信徒乞回大約六十斤的平安龜，要還龜前得到一筆橫財，為感謝神明還願一百倍，成為六千斤的五穀龜王。從那時候開始，每年博得五穀龜王的得主隔年就又增加重量歸還，一直持續下來今年（2017 年）五穀龜王已經重達兩萬零六十六斤，成為田寮地區第二大的五穀龜王³⁸。

過去只有農曆正月初六清水祖師聖誕當天才博龜，這兩年因為香客從大年初一就陸續到來，五穀龜王就從初一開始憑杯³⁹到初六晚上八點。其他平安龜仍維持初六當天以一杯決定和誰結緣。博龜也一直到初六晚上八點鐘截止，如果有一樣杯數，會在八點進行博杯 P K，最高杯數者勝出。

農曆正月初六（2017 年）平安宴之後，五穀龜王得主向清水祖師請示：從清安宮拖行到得主家中的日期、時辰，有哪幾尊神尊要陪同前往？（以決定需不需要動用大轎），五穀龜王到定點後的坐向？放生⁴⁰的日期、時辰、從哪個部位起手…等事宜。這些事情確定完成後才算圓滿。

4. 賞兵儀式

過去賞兵儀式每個家戶都會準備豐盛的供品來拜拜，但隨著農村人口流失，許多家戶都只剩下老人家，或是已經搬離鹿埔。要各家戶在賞兵儀式時，準備供

³⁸ 目前田寮地區五穀龜王第一大是大南天福德祠。

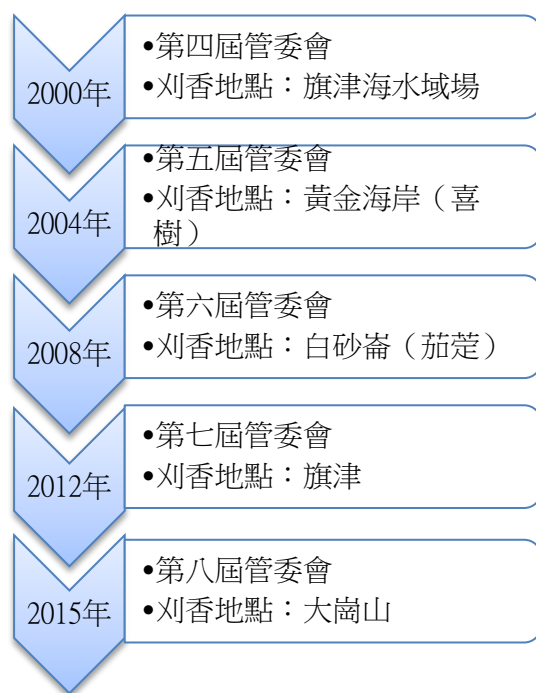
³⁹ 憑杯像是一種競賽，到截止時間，最高杯數的人即為得主。

⁴⁰ 鹿埔當地稱「分解」為放生，就是將五穀龜王拆解的意思。

品來拜拜似乎越來越困難。因此，自 2003-2006 年間開始，賞兵時由管委會請廚師來準備十桌賞兵的食材，賞兵結束後再將這些食材煮成簡便的晚餐供村民享用。

但這樣的形式最近似乎也被重新討論，這幾年來村民認為賞兵有管委會出十桌時，就減少了大家款來拜拜的意願，現在(2017 年)的主委阿統叔說：還是希望大家款來拜，像過去一樣。這樣不用請廚師來煮，大家也比較有參與的機會。(訪談 2017/04/19)

5. 刈香



圖表 11 刈香時間表(2000-2015)

上表透過阿好伯口述繪製，阿好伯說管委會改選之後有連續三年的刈香，後來就每一任管委會會刈香一次，一直到今年(2017 年)都維持固定每四年刈香一次。

在人口外移的農村，每次刈香都需要出動許多人力與金錢，所以後來固定四年一次的刈香，似乎也是與境主溝通後達成的共識。然而，我從刈香的地點中，發現了有趣的變化。包含 2000 年以前，大部分的刈香地點都在接近二仁溪出海口的高雄茄萣、台南喜樹一帶。而從 2000 年開始出現了第一次前往旗津進香的紀錄。這似乎與當時國道十號(1999 年)通車有關，過去的鹿埔與高雄市區的交通便利性較低，而在國道十號開通之後，從旗山通往左營，讓鹿埔前往高雄的交通更便利。因此，刈香的地點除了台 28 線能抵達的地方之外，也有了新的選擇。

而這幾年(2000 年後)，隨著農村人口外流與人口老化，能在村莊裡協助刈香儀式的人手越來越不足。有些人力需要透過雇傭關係替代，像是過去抬轎的人員都是村子裡的青壯年，但現在青壯年大部分外出工作，不見得能回來幫忙。

隨著交通逐漸便利，使得台 28 線沿線的村庄在信仰儀式上有更多互相協助、「相挺」的可能。除此之外，我認為農村人口的流失也是促成「相挺」的因素，因為各村庄的人口都在減少，當面臨需要刈香、進香這種較大的儀式時，就需要有人來「逗熱鬧」。這些「交陪境」就成了浩大聲勢的來源之一。

6. 緣丁

過去繳緣丁是各家戶有多少人口就繳多少緣丁錢，緣丁的名冊大多以家戶為單位，以鄰作為分組。繳交緣丁是指家中有多少人接受此神祇的庇祐，而除了繳交共同祭祀的費用外，另一方面也是掌握村莊人口數的一個途徑。而當外移人口數量增加後，鄰長的職務也逐漸削弱，要收取緣丁費用更不容易了。

記嬸婆說過去都是鄰長在幫忙收各戶的緣丁前，但現在鄰長已經沒有兼任收取緣丁的工作，是直接在農曆正月初六壽誕祭典和七月普渡時到清安宮繳交。這個家戶人數通常與戶政登記的資料不見得相符。過去緣丁有規定金額，但當農村人口外流後，有些留在農村的老人家不一定能支付這些費用，因此，現在改為由

各家戶自己斟酌繳交。

另外，因為農村人口外移嚴重，在緣丁名冊裡的家戶不見得都會穩定繳交緣丁錢。因此，這幾年開始開放給與鹿埔沒有血緣和地緣關係的外地人加入。一方面增加宮廟收入，一方面試圖創造更多對外的連結。

(三)、私佛建廟

2017年2月1日，農曆正月初五，午時。清安宮主委呼喚我和我弟，說：「要去請佛。」弟弟開著車，我立刻背上相機，跟上準備去請神明的車隊。我、弟弟、主委和另一位委員負責其中一路。首先到百二崁腳的三媽壇（鹿埔天上聖母壇）請媽祖到清安宮，每尊神明到達時，廟殿上的鐘鼓會響起，有人放鞭炮表示歡迎之意，在下車處燒些金紙，另一人拿黑傘為下車的神尊遮日，請神尊的人跨過燃燒中的金紙後就算進廟。再次出發到中鹿埔清水宮恭請清水祖師。休息片刻後，前往頂鹿埔北極宮恭請玄天上帝，身為下鹿埔人的我對於頂鹿埔的記憶一直很模糊，而北極宮是近年才建廟完成，也是我第一次來。請玄天上帝回清安宮後又到私人宮壇的鹿埔發天宮，請封府千歲到清安宮。（田野 2017/02/01）

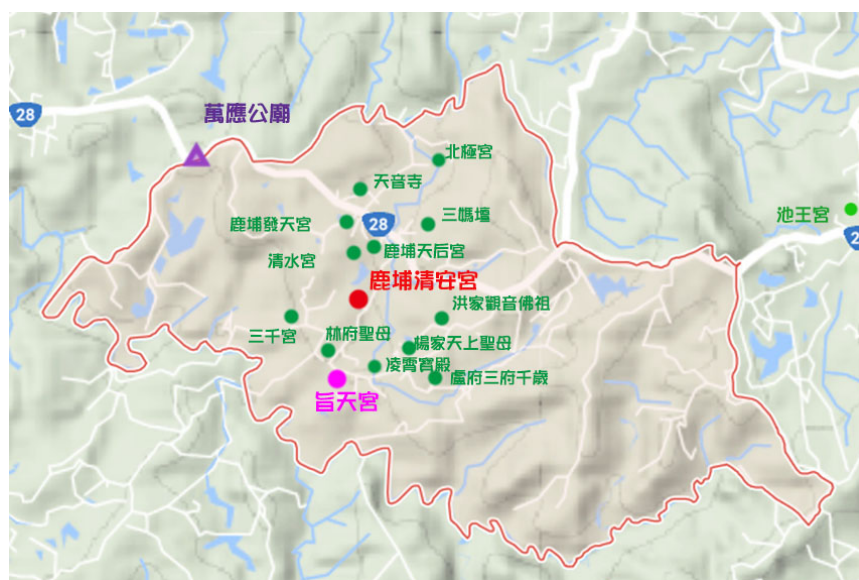
北極宮、三千宮則是近年（約 2012-2017 年間）由私姓祖佛成立的宮廟。鹿埔天音寺、鹿埔發天宮、鹿埔天上聖母壇及凌霄寶殿為私宮、私壇，透過為信眾辦事或是個人的人際網絡維持運作。清水宮和鹿埔天后宮分別是過去從清安宮與旨天宮分家出去的宮廟。則其他神尊為個別家戶的私家佛。

上一章提及清水祖師分香，在清安宮建廟初期並未設「二祖師」的神像，當時將二祖師的位置要留給分香出去的新祖師。但是共同祭祀新祖師的家戶有人並不同意讓祂到清安宮。於是清安宮在於是一直到了 2004 年，才安「二祖師」金身。頂鹿埔清水宮則是由分香出去的清水祖師為主祀的新廟，近年（約 2012-2017 年間）開始興建。

另外，位於旗山區三協里的池王宮，是最早移居鹿埔的漢人一石姓家族的私姓祖佛。同樣受到農村人口外移、輪祀不易的狀況，在 2010 年左右建廟於馬頭山下。阿財叔公說：以前村子裡沒有這麼多廟，很多都是後來從私人姓氏的佛建廟的或是分家出去的。隨著農村人口的外移，透過輪祀來維持共同祭祀的私姓祖佛，也漸漸難以透過輪祀來維持運作。

今年（2017 年）邀請所有境內各私壇、私人神尊以及境外交陪境來到清安宮。境內從頂鹿埔北極宮玄天上帝、天音寺觀音佛祖、鹿埔發天宮封府千歲；中鹿埔清水宮清水祖師、鹿埔天后宮天上聖母、百二崁腳鹿埔天上聖母壇；下鹿埔旨天宮天上聖母、三千宮福德正神、林府天上聖母、凌霄寶殿玉皇大帝、盧府三府千歲、楊家天上聖母、洪家觀音佛祖，境內共計邀請十三尊神像。（田野 2017/02/01）

將私家的神尊集合到公家的宮廟這個過程，似乎不只是神尊本身的移動，也是民間信仰中「私領域」與「公領域」的連結。在工業化後，這些「私」與「公」的連結透過儀式重新形成密切的網絡，並勾勒出 21 世紀「鹿埔庄境」的模型。



圖表 12 鹿埔公廟角頭廟及私壇分布

第二節 擴大境外連結

線道 184 身格為台 28 線，國道 3 號與國道 10 號的開通，對鹿埔而言相較於過去受限於地形的時候更為開放了。

(一)、交陪境與友宮

過去一兩年(2015、2016 年)在協助清安宮服務台收取緣丁和香油錢的時候，也時常會聽到「交陪境」和「友宮」的用詞，但是並未能理解這兩個詞所代表的意義有何不同。

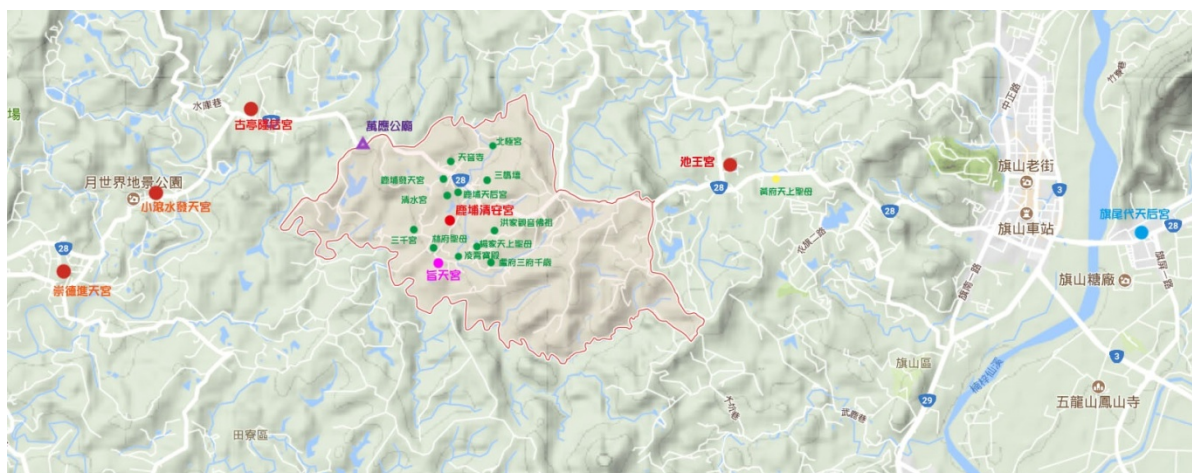
直到今年(2017 年)初五參與請神明的過程中，除了境內的神明外，清安宮的委員們也邀請「交陪境」的小滾水發天宮天上聖母、崇德進天宮天上聖母以及池王宮池府王爺。崇德里境內的進天宮、小滾水發天宮，近年都與清安宮維持友好關係，訪談時與主委問到香境的時候，他提到：「若是建醮，境界就是從崇德開始到池王宮那裡。(訪談：2017/04/19)」

池王宮的池府王爺，原本是鹿埔石姓家族的私佛，在幾年前建廟於馬頭山下隸屬旗山區的三協里。石姓家族為鹿埔主要姓氏家族之一，池府千歲一直都與清安宮保持密切來往。我從小到大的經驗中，只要清水祖師要出門進香、刈香，除了旨天宮的天上聖母外，池府千歲通常也是清水祖師重要的伴駕(phu ā nn-kà)⁴¹。

另外，我們還請了旗尾代天后宮的李府千歲與天上聖母。我問了在清安宮當委員的萬叔公祖，為什麼要來旗尾請佛？他說：「因為我這嘛擔任旗尾代天后宮的主委，想邀請媽祖、王爺作伙來鹿埔看戲。」(田野 2017/02/01) 因此，我按

⁴¹ 伴駕：陪同、伴隨。

照 2017 年 2 月 1 日（農曆正月初五）「請神明」的參與，繪製了鹿埔境內宮廟及私佛和交陪境、友宮的分布。



圖表 13 鹿埔境內宮廟、私佛分布及交陪境與友宮⁴²

從今年農曆正月初五（2017/02/01）參與在邀請境內神明及「交陪境」神明來清安宮作客的過程，以及訪談時，我與主委談論香境，他具體的指出香境範圍。說明淺山地區受地形和交通的限制並非鄰庄就是「交陪境」的範圍。由台 28 線（縣道 184）將沿線的庄境與鹿埔庄境連結，這種透過交通串成的地緣關係，我們稱為「交陪境」。若是因為人際關係所衍生出宮廟與宮廟間的連結，我們則稱為「友宮」。但是，除了在壽誕或刈香時互相伴駕之外，並沒有在儀式上很強的連結。然而，與交陪境的連結與互動也必須建立在管理委員會的人際關係上，並非在地理上、儀式上原本就存在的互動。未能成為「聯庄」的群體概念。

⁴² 截圖至 google 地圖，由本研究標註。

(二)、跨界的前導車

阿爸說：博龜從很久以前就有了，不是近幾年才開始，只是（龜）沒有像現在這麼大、這麼多。為什麼近幾年「博龜」幾乎成為鹿埔清安宮聖誕祭典中最重要的事之一呢？

過去的平安龜都是給庄民博回去吃平安的，十多年前有位信徒在歸還平安龜前得了一筆橫財，於是以一百倍歸還，當時重量是六千斤。然而年復一年的增重歸還，讓五穀龜王越來越大。今年(2017年)已經重達兩萬零六十六斤。近幾年慕名而來的外來客也日益增加。有人是為了一睹巨大五穀龜王的風采，有些人則是為了來試試手氣，看能不能把五穀龜王的福氣請回家。讓更多非鹿埔人或是外客陸續來到鹿埔清安宮。

這一兩年（2015、2016年）在協助服務台工作時，偶而會聽到有些人「聽說五穀龜王很靈驗」慕名而來。有人想求生意興隆、賺大錢，有人則是身體微恙，想起求五穀龜王保佑身體安康。2013年的得主就是聽說五穀龜王可以保佑身體安康，才來博杯（田野 2014/2/3）。而今年（2017）五穀龜王完工點燈的時候，我在廟口與住在旗山的去年(2016)得主阿琴嬭聊天，她說：

俺e腳跟一般人已經不共款啦，因為有長過腫瘤。切片說沒有很理想要截肢，俺就說俺不要截肢啊。彼時陣又去找別間，伊叫俺閣再安排住院。要請五穀龜王回去的時陣就要安排住院啦，彼時陣主委說無要緊，就照這樣做。我去的時陣辦無病房，我就回來後五穀龜王有給俺指點，後來又去檢查照X光，都沒有甚麼問題啊。（田野 2017/01）

阿琴嬭說他們原本就有來清安宮繳緣丁，但是從沒有博龜回去。今年因為生病，先生帶她來拜拜，想乞求安康，就去博五穀龜王。她認為五穀龜王和清水祖師的協助讓她免於截肢的手術。

而在湖內經營運輸事業的福老闆，曾連續三年博得五穀龜王的紀錄，讓他成為鹿埔人人皆知的外地人。福老闆拿出博得五穀龜王的照片一邊說著：

那一年是民國 99 年那天剛好是公司開工阿，那時候剛好一個司機是鹿埔人，他跟我說這有一隻龜王說要帶我來看看。我 45 歲以前沒有來過鹿埔，也不知道這裡有這間廟。我連續 99 年、100 年、101 年三年博得五穀龜王。中間隔了一年 102 年沒有博得，103 年又博得一次，五穀龜王跟了我四次。

福老闆說，他 45 歲以前從沒有來過鹿埔，更不知道這裡有一間廟。透過身為鹿埔人的員工引介才來到鹿埔。福老闆博得五穀龜王隔天帶爸爸來到清安宮的時候，他的爸爸跟清水祖師許願，因為他們作運輸業，往後五穀龜王的拖板和車頭，都由福老闆的公司負責。因此為清安宮省下了每年五穀龜王的拖板車費用及運輸費。

住在燕巢的阿統叔則說：

13 年前（2004 年）是跟我朋友來的，他跟我說：這裡有一隻五穀龜王，叫我來看看。他是從鹿埔搬出去的人，我們在高雄認識的。那時陣五穀龜王八千多斤，我有跟他博一次（博得後平分）。後來九千多斤的時陣，又跟萬叔公祖的兒子一起博一次（博得後平分）。

我也發現大部分的得主都是在台 28 線沿線，每次歡送五穀龜王到得主家的過程都會引來沿線居民的好奇與圍觀。通常歡送五穀龜王的儀式比較多是鹿埔人來「鬥相共」和「鬥熱鬧」，車隊和陣頭不像刈香時隆重，跟隨著五穀龜王到新主人家分享福氣的意味較濃厚。近年五穀龜王所到的村庄，都會在當地村庄的廟宇參拜，也會引起當地人的關注。五穀龜王到達定位且神尊都安座完成後，主委及得主領導團拜後，即為圓滿。（田野 2017/02/05）

日益增長的「五穀龜王」成為鹿埔庄內及台 28 線沿線最話題的主角。五穀龜王的移動，不管是路經之地或是五穀龜王得主所在的村莊。似乎都在創造一個地方與地方的新連結。五穀龜王成為連結村庄與村庄的新媒介。然而，重量年年增長的五穀龜王，「誰有能力博得五穀龜王？有能力還得起？」也是鹿埔今年最常被討論的事。

(三)、「外庄人」的進入

今年（2017 年）農曆正月初六清水祖師聖誕時，我在協助攝影紀錄的同時，遇到一家人（非鹿埔人）每年都來到鹿埔為清水祖師祝壽。范太太說大概十年前因為朋友是鹿埔人就跟著祖師去刈水香。一直到現在十多年，每年都來為祖師祝壽。她每年都會「博龜」回去，隔年就來「還龜」，於是「博龜—還龜」這樣的循環，讓他們一家人每年農曆初六都必定來鹿埔為清水祖師祝壽（田野：2017/02/02）。

鹿埔這個人口外移嚴重的村庄，要加入信徒的途徑並沒有限定血緣或是地緣關係的人。因此有許多透過朋友介紹或是外來的信眾都能透過「繳緣丁」後，經信徒大會決策通過後成為清安宮的信徒。因此，這些透過博龜來到鹿埔的人如果有意願就能繳緣丁後加入信徒。在湖內經營運輸事業的福老闔和住燕巢的阿統叔兩位外地人都是透過鹿埔人引介，來清安宮「博龜」而與鹿埔結緣。隨後透過「繳緣丁」成為信徒。

清安宮管理委員會的形成是由目前已經是信徒的人，隨自己意願登記參加名單。透過博杯由清水祖師爺的杯數決定，誰能擔任管理委員會職務。最高杯數者擔任主任委員，第二高則是副主任委員，任期為期四年。目前大部分的委員都是已經搬離鹿埔的外移人口，透過參與管理委員會的方式又再次與家相連結。

經營運輸公司的福老闔因為連續幾年成為五穀龜王的主，且每年都會贊助

清安宮五穀龜王的拖板車和運送。因此，大部分的鹿埔人普遍都認識他，透過鹿埔人的推薦他參與了第八屆委員會的登記。住燕巢的阿統叔原本只是跟朋友來拜拜，在第六屆時開始加入信徒。一位長期關心廟務的長輩，認為他熱心，就推薦他開始參與委員會。因此，阿統叔第七屆擔任委員及第八屆當選主任委員。成為鹿埔第一個由「非鹿埔人」擔任庄廟主任委員的紀錄。

2016年2月12日（農曆正月初五）下午，我在清安宮服務台幫忙時，看到有廠商來搭「宴王桌（點心宴）」，在廟殿門口擺設鮮花、水果、茶、酒及三十六道點心，是俗稱宴請神明的山珍海味。在做生日時，除了主要的祝壽、賞兵外，擺上宴王桌是隨時宴請各路神明的意思，但相較於「作醮」的宴王規模更簡易些。這是以前拜拜的時候不會出現的東西，盛伯也說這樣看起來很熱鬧，比較體面。（田野：2016/2/12）直到2017年，訪談主委阿統叔的時候，他說他擔任主委有三個任務，第一個任務：「我就是先創新啦，我創新就是我先用宴王桌啦。」

2016年2月13日上午（農曆正月初六），清安宮為新安的六尊清水祖師金身舉行「過火」儀式。我問阿爸為什麼有新的神尊，阿爸說那是要讓人博回去拜的。我問了主委，他說這就像是要讓別人來分香的。（田野：2016/02/13）2017年農曆春節期間廟埕還出現了十二生肖的花燈。（田野：2017/1/28）

從2015年開始，我觀察到自從阿統叔擔任主委之後，許多過去在鹿埔祭祀中不會出現地陸續出現，像是他說的宴王，這樣的擺設在過去清安宮的祭祀中並不會出現。也沒有這種類似於台灣西部地區，媽祖分香的分靈神尊供人分香。

另外，訪談福老闆的時候，他說：「我博到五穀龜王時，我有用錢水，放在我的公司⁴³。所以像現在（2016、2017年）金錢龜和五穀龜王的乞錢水（不須歸還）、

⁴³銅板泡在水裡，稱為「錢水」。福老闆認為五穀龜王的錢水能帶來財氣。

發財金(600 元)，就是我提議的。(訪談：2017/05/07)」信徒向五穀龜王乞求發財金，隔年在依個人意願增額歸還。則金錢龜有別於五穀龜和金錢龜，博到後以現金買斷，隔年不需歸還。這種過去只會在「向土地公求財」的發財金，也是過去沒有在鹿埔的祭祀中出現的。

台 28 線、國道三號及國道十號的通車，除了鹿埔的人口外移速度增加之外，也是讓外地人更容易進入鹿埔的途徑。「逗熱鬧」在民間信仰上是很普遍且相對開放的，因此，也讓更多的外地人透過參與地方的民間信仰的儀式進到鹿埔。甚至，更進一步的將外的地儀式和祭祀方式帶進鹿埔。

第三節 看見大地方

在 21 世紀的鹿埔，除了交通便利之後，鹿埔本身與鄰近區域地連結增加之外。也受到政治經濟的影響，開始跨越台灣與中國大陸連結。像是前往大陸進香這種跨國的謁祖進香。然而，我也透過我身為佛具業務的角色，有機會看到廈門與台北都市區的現況。



圖表 14 台灣與中國大陸位置圖⁴⁴

⁴⁴ 搜尋自 google 地圖，本研究標示(福建安溪清水岩、湄洲島天后宮、泉州天后宮、廈門國際會展中心)

(一)、大陸進香

隨著全球化的資本注意發展，1990年代後台灣提出產業升級和經濟轉型，資本開始流向低工資的他國經濟特區，1991年台灣開放台商前往大陸投資後，與台灣有地利之便、語言與文化較相近的廈門，成為台商投資的跳板。傳統漢人社會的民間宗教，也隨著改革開放及經濟發展，藉由過去移居他地的華僑在資本流動下再來到中國大陸。

跟著這樣的腳步，許多台灣人都紛紛至大陸設廠投資。而鹿埔也有庄民搭上這股流動，去了大陸工作。而這些旅外的庄民賺了錢回台後，多半會在經濟上回饋給地方公廟。當時(約1990-2000年)台灣各地正掀起「大陸謁祖」的進香活動。也因此，鹿埔搭上這股流動，2003年10月，鹿埔清安宮會同鹿埔旨天宮，前往福建安溪清水岩及湄洲島媽祖廟「謁祖」。

這種跨海「謁祖」的進香行程在當時的鹿埔造成一股轟動。許多鹿埔人人生第一次出國就是跟著神明去大陸「謁祖」。當時清安宮的清水祖師及旨天宮的天上聖母到大陸的時候，有幾位在大陸經商的鹿埔人或其友人為遠道而來的鹿埔村民贊助餐食。(田野：2017/05/09)這個進香活動的形成，似乎顯示出冷戰之後台灣人對於大陸有著神祕的窺探心態。也讓這些大半輩子沒有踏出台灣的鹿埔人開啟了一段跨海進香的旅程，順便達成觀光的目的。似乎也有人想透過這樣的進香，試圖找到投資的新選擇。因此，這樣的大陸謁祖，事實上參雜信仰、觀光、經濟…等不一樣的目的地。

另外，一同前往的鹿埔旨天宮，其中一位信徒在湄洲島請了一尊新的媽祖神像回來，此舉也在下鹿埔造成一陣騷動。從祖廟直接迎請的神尊，像是確認與祖廟的直屬關係。照道理應該位階較高，類似北港朝天宮。但旨天宮目前是下鹿埔的角頭廟，與高雄淺山地區的「角宿媽」這種作為跨鄉鎮媽祖信仰中心的角色和

位階不同。鹿埔這個小地方，並沒有因為「大陸媽」的到來，而轉變成為類似朝天宮這類型的跨區域信仰中心。

原本旨天宮內就已經有主要的媽祖神像及位階，迎請「大陸媽」後，應該在旨天宮封祀什麼位階？也是當時大家議論的事。而大陸媽與台灣媽在形象上有所不同，大陸媽看起來較年輕，因此在鹿埔庄頭也曾有大陸媽與台灣媽不合一說。有人認為，將大陸媽請回旨天宮一事，較像是個人決定而非集體決定的事，旨天宮為下鹿埔角頭廟，屬於下鹿埔居民認定的公廟。應該由旨天宮信徒決定。但已經將祀迎請回來了，大家也就將祀納為旨天宮神尊中的一員。

台灣經歷了日本殖民時期與國民政府來台時，兩岸關係緊張。中國大陸改革開放加上台灣開放向大陸投資後，台灣與中國大陸在政治與經濟關係上逐漸轉變。透過這種漢人的追根溯源的習性開啟了「謁祖」的旅程，不管是從中結識政商關係的連結、還是將「謁祖」視為一種觀光行程，抑或是將大陸媽祖請回鹿埔。都是在創造這個小地方與中國大陸這個大地方的跨區域連結。在中國大陸改革開放後，這種台海兩岸進香模式，隨著經濟發展而增加，台灣每年都有大量地進香團前往大陸謁祖。即便如此，從 2003 年至今(2017 年)即便經過十餘年，鹿埔當地人仍對於當時大陸「謁祖」真正的目的有所議論。

(二)、闖進大觀園

因為身為佛具業務的身分，我有機會在台北的佛具店穿梭。也在 2013、2014 年去了廈門、泉州。台北的佛具店老闆們偶而會問起：「恁有去大陸嗎？(Lín Ū khi tāi-liók bô)」，大家似乎都在觀望與探聽「中國市場」，有些人已經在大陸經商多年，有些人則是近幾年才跟上腳步。為什麼大家對「中國」這麼在意呢？

1. 廈門—中國廈門國際佛事用品展覽會

2013年及2014年10月，我踏上「中國」的土地，小三通之後民眾能以半小時的航程從金門入境廈門，跟隨這個路徑我來到廈門。廈門街道上隨處可見有著「台灣」字樣的招牌、小吃店、按摩店、佛具店……等。

2013年第一次進到「中國廈門國際佛事用品展覽會」，廈門國際會展中心位於俗稱的廈門島外，面積大約占地三萬坪之大，來自華人地區（台灣、香港、中國、新加坡…）各式各樣的佛事用品林立，還有素食、茶葉聯合展覽。在展會中看的到巨大的佛像、木雕品、銅器、絲綢、沉香、手珠……琳瑯滿目，猶如逛大觀園般的眼花撩亂。最常見的是來自中國各省分及華人地區（台灣、香港、新加坡、東南亞…）從事佛事用品買賣的批發客，雖然大多數的人同樣說著「白話文」，偶而會出現各地方言。再來最多常見到的就是各寺院的出家眾和在家修行的師父們，較有經驗的長輩跟我說：「你看那些師父旁邊跟著一兩個人，那就是來付錢的，師父喜歡的他們買單就是所謂的『供養』。」因此，在眾多台商之間流傳著：「做決定的不付錢，付錢的不做決定。」（田野：2013/10/13）也有些師父完全顛覆我對出家眾的印象。他們會透過法會、替信眾超渡收取費用，有些出家眾身價不凡，真是讓我這個「台灣俗」大開眼界。

展會期間偶然與一兩位散客對話，太太說：「以前桌上放的是毛主席的照片阿，現在買新房要換新東西了。」對於沒有經過文革歷史經驗的我來說，並沒有將文革與自己的生命經驗連結，長期在閩南沿海經商的台商賀老闆說：「以前文革時期，很多宗教文化都被禁止，改革開放之後才開始拜拜。」（田野：2013/10/13）

中國文化大革命從1966年至1976年，期間對於中國的宗教文化的禁止與破壞。文革時期對於宗教儀式的禁令，文化物產也在「破四舊⁴⁵」的口號下被紅衛

⁴⁵ 「破四舊」：破除舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣。

兵銷毀，讓許多祭儀專家(風水師、地理師、命理師…等)遭受迫害。與日常生活息息相關的風俗習慣、宗教文化都消除殆盡，只留下少數佛教寺廟。

因此，在文革解除後，佛教寺廟登記為合法宗教中心。出家眾及少數在家修行的師父就成為一般民眾的祭儀專家，為民眾解決宗教信仰的問題。一般的風水、地理、命理…等專業，在台灣開始到大陸投資之後(1991年後)，逐漸從台灣傳回中國。從事與民間宗教商品、禮儀有關的台灣廠商和風水地理師，紛紛向大陸市場靠攏。如張詢所言：過去宗教文化遭受破壞，儀式被禁止，在閩粵地區因港台通商而使民間信仰透過這些僑胞的進入而回流，建立大陸與其他華人地區(港、台、東南亞)的連結。(張詢, 2014)

廈門因為地理位置與台灣相近，從清代就是對台主要的口岸，1980年廈門成為最早開放的經濟特區之一，因地利之便在1991年台灣開放大陸投資後更是最具台灣特色的重要經濟特區。除了政治、經濟發展外，宗教文化也隨著兩岸交流頻繁得以復甦。(張文玉、林瑋嬪, 2015)廈門猶如台商打進中國「宗教市場」的第一個跳板，號稱「全球第一大佛事用品展」的廈門國際佛事用品展覽會更是各同業角逐的舞台。隨著廈門佛事用品展的名聲大噪，其他省分的會展中心也陸續開始舉辦佛事用品展。廈門這個台灣與大陸連接的跳板，不只是經濟特區帶來的經濟跳板，似乎也是宗教信仰上的跳板之一。

2. 湄洲島天后宮與泉州天后宮

2014年結束佛事用品展後，我們租車前往莆田文甲港口，在搭往湄洲島的渡輪前，有位女子一直向我們推銷「行程」，原來是島上的交通車業者，以景點接駁的方式帶我們拜訪媽祖各景點。湄洲島的媽祖廟建在山坡上，需要爬幾層的階梯，是個面海的閩式建築。外表看起來不是歷史悠久的建築，因為文化大革命

的毀壞，在改革開放後才重建。湄洲島相傳是媽祖出生與「羽化成仙」⁴⁶之地。每年都有大量朝聖的遊客、進香團來到此地。湄洲島的媽祖廟、媽祖文化園與漁村旁的天妃故里公園形成所謂「媽祖文化朝聖中心」迎接來自各地的觀光客。(田野：2014/10/21)

隔天，我們來到泉州市區。車子靠近舊城區時有如置身「鹿港」的錯覺，紅磚牆的樓房豎立在街道兩邊，莫名的熟悉感。過去泉州作為晉江船舶聚集地，由莆田傳入的海神—媽祖信仰受來往船隻的敬重，於是演變到現今的泉州天后宮。(陳名實, 2012)即便街道與鹿港相似，但泉州天后宮並不像鹿港天后宮般人聲鼎沸，非常悠靜，除了我們一行人以外，似乎沒有其他香客了。走近一看，竟發現店內四尊媽祖神像都來自台灣。湄洲島媽祖廟的石獅和泉州天后宮的山門都計載著「台灣捐贈」的字樣。(田野：2014/10)而這種「台灣捐贈」似乎在宣示著誰已經取得與祖廟連結的優先權，除了信仰上的認定之外，可能也是政治經濟上的宣示。

(三)、我看見的台北

台北行天宮在 2014 年宣布撤掉香爐與供桌，龍山寺則以循序漸進的方式減香，這些政策與行動與台北地區的民間信仰有甚麼相關呢？回顧 2012 年至今 (2017 年)，以佛具業者業務的身分，在台北地區穿梭在各佛具店的經驗中，佛具店老闆們常常與我討論在台北地區的祭祀狀態，這些佛具店老闆有些兼具風水地理師、命理師的身分，我將這幾年田野中的發現，以「公」、「私」兩個領域分別來說明我所看到的台北。

1. 公共領域的減香令

⁴⁶ 引自：湄洲島天妃故里公園，青年媽祖銅像簡介。湄洲島媽祖祖廟董事會，2014/09 立。

台北市區兩個較具指標性的大廟—行天宮與龍山寺。是大台北地區重要的民間信仰中心，2014年8月，行天宮宣布撤香爐與供桌，引起支持與反對方兩極化的評論。而從撤香爐與供桌後時常能聽到佛具店的老闆們說：「行天宮撤香爐後，大家都想效仿祂，越來越多人覺得不用拿香拜拜。」(田野：2014/12)」而在龍山寺旁的西園路是台北市佛具店的主要聚集區，在龍山寺宣布減香後佛具店老闆娘說：

以前大家來龍山寺拜拜完都會來看東西，現在越來越少了，龍山寺又減香，大家都對宗教信仰的東西越來越不重視了。(田野：2016/01)

除了主要兩大信仰中心外，都市區裡有著大大小小的私壇、宮廟，位於新北市的佛具店老闆又氣又無奈地告訴我：

規个新北市抄光光，袂當燒金，連私壇攞罰錢 (kui-ê Sin-pak-tshī tshau-liáu-liáu, bē-tàng sio-kim, liân su tuân long huát-tsînm m。整個新北市被抄光，不能燒金紙，私壇都被罰錢)(田野：2016/12)

在環保署從2016年開始，以空汙為由針對民間宗教信仰中心推動減香運動後，台北地區的信仰儀式逐漸受到限制與簡化。

在環保意識中，有人將行天宮的香火改革視為宗教文化與環境教育概念的結合(羅翔瀚, 2015)，但我更認為像是文化治理的前導車，如民間信仰祭祀這樣的文化經濟成為當代文化治理的主要目標，被賦予「無煙囪汙染」和「進步」的意象且具正當性(王志弘, 2011)。在一連串的禁香、減香令之下，似乎透過文化治理作為政治操作的行動策略，在現代化的都市發展中試圖創造「乾淨、無汙染」的都市意象。

2. 私領域的家戶祭祀

根據《住展》雜誌統計，今年截至 11 月為止，台北市新建案平均公設比拉高到 34.5%，新北市則比去年微降，平均 31.5%。——2016/11/18 自由時報⁴⁷

都市區「居大不易」，上述報導中公設比例一年年增加、地價與房租高漲，居住空間縮減。因此家戶的祭祀空間也逐漸受到壓縮，而公共領域中對於民間宗教的簡化，似乎也間接影響了家戶祭祀。有佛具店老闆這樣說：

行天宮沒拿香之後，越來越多人不拿香了，現在大家住大樓也不會燒香拜拜了。他一年收入那麼多，他不怕倒啊。但是厝內的不一樣啊。(田野：2015/01)

在新北市從業超過三十年的老闆說：

現在新北市新蓋的房子有些一坪就要七十萬起跳，公設又占很高的比例，人住都不夠了，怎麼分給『神位 (sîn-uī)⁴⁸』住？而且裝潢的漂亮，誰想燻的黑黑的。住大樓燒香拜拜有時候會被抗議啦，所以很多人越拜越少，越都市區的地方越是。(田野：2015/03/17)

在樹林的菜市場巷弄裡開店的老闆娘說：

現在『退神』⁴⁹ (thè-sîn) 的也滿多的，不然我們怎麼會回收這些用過的爐。我早上在門口賣麵線，不然靠這個(佛具生意)也是不好維持。(田野：2014/12)

從住宅空間來看，都市區的住宅空間成本很高，密集的居住空間對於家戶祭

⁴⁷ 2016/11/18，自由時報〈降價買虛坪？北市新案公設比 34.5% 平歷史高點〉記者朱語蕎，<http://estate.ltn.com.tw/article/1956> 2017/05 查閱

⁴⁸ 神位：安置佛像或祖先牌位的地方。

⁴⁹ 「開光入神」是指將原本無神靈依附的神像，借儀式將神或靈給請進神像內進駐。而「退神」卻是相反的要將神給請出該神像，使不再依附在該神像中。

祀似乎也帶來壓迫。

為了因應居住空間對家戶祭祀的壓迫，開始有了新的祭祀空間產生一塔的衍生，原本我以為「塔」是像南部的靈骨塔，大部分只放置骨灰，但幾位佛具店老闆的解釋：

靈骨塔不只放骨灰，很多人現在連神主牌都請去塔放，因為家裡空間小、沒有神龕、沒有安神位了，放在塔就省空間。現在年輕人也嫌麻煩，就把神主牌請去塔裡放，省得麻煩。(田野：2015/05/04)

家戶祭祀空間的限制，或是年輕一輩不再遵循過去的祭儀，使得商品化的塔位成為都市人的新選擇，將原本應該祀奉在家中的祖先牌位移到「塔」位存放。

除了從家裡移到靈骨塔存放的例子外，也有將神主牌從靈骨塔請回家中的案例，有位佛具店老闆娘說：

如果請去塔放家運不好，或是家裡有人生病、出意外，就會去問神明或請老師看，確定是家裡祖先的問題就會從塔移回家中供奉。我是都勸他們祖先還是自己拜比較好啦。(田野：2015/03/17)

如 Arthur P. Wolf 提到漢人的社會觀裡，人與祖先是親屬關係，因此對祖先的祭祀是一種權利義務。(Wolf & 張珣, 1997) 因為都市空間的限制將祖先牌位移動到「家外」的靈骨塔存放，當經歷家庭問題時又「從外移到內」，體現在民間習俗中祖先與在世的子孫的密切關係。

從 2012 年末至今，經手了五間佛具店面臨失傳、吹熄燈號的收店作業。逐漸感受到，台灣在政策的推動下，都市裡公共領域的祭祀空間受到文化治理的壓迫，家戶祭祀也受到都市居住空間而壓縮。

第四節 小結

本章談到 21 世紀後的鹿埔，在交通、經濟發展之下，民間信仰的變化。在國道三號、國道十號及縣道 184 升格為台 28 線之後。交通對於鹿埔而言不只是鹿埔向外連結的主要道路，也是外部進到鹿埔的途徑。

過去受地形影響，村落之間少有連結的田寮淺山地區。隨著交通便利及人口外移後，農村在民間信仰上對於互相幫忙、相互支持的需求增加。因而擴大了庄境間的連結，交通發展開拓了連結內外的可能性。清安宮的「五穀龜王」演成成為創造一個地方與地方的新連結的新媒介。然而，近年來似乎也逐漸成為信徒們互相角逐競爭與展現個人經濟地位的舞台。

1990 年台灣受全球化經濟發展的影響，提出產業升級、經濟轉型的政策，在經濟發展的政策下資本向發展中國家移動。1991 年開放台商至大陸投資後資本大量向中國大陸移動。然而，1979 年改革開放後加上經濟特區引來大量的閩粵華人，得以重建文化大革命時期遭受打壓的民間信仰。

當我到過廈門的佛事用品展和湄洲島、泉州天后宮之後，我似乎逐漸理解鹿埔清安宮與旨天宮一同到大陸謁祖的用意。當時(2003 年)文化大革命後的宗教信仰重建才剛啟動，許多台灣的宮廟透過「謁祖」搶得與大陸祖廟連結的優先權。似乎在宣告此宮廟有「跨界」的能力，間接地強調此宮廟所代表的地方，擁有大陸的政商能力。我認為文革之後在宗教信仰上，大陸與台灣是互相依賴的關係。大陸的廟宇在文革後的毀壞，當時受到台資很大的幫助；而台灣的宮廟則透過「謁祖」取得與祖廟的直屬關係，如強大了自己的位階般。如同林瑋嬪（2009）談馬祖進香的例子，與兩岸政經局勢的想像，透過進香來理解居民對社會變遷的想像。(林瑋嬪, 2009) 這種想透過兩岸進香的方式，試圖創造新的跨地域政經連結；透

過謁祖來更新清水祖師的靈氣，並創造一個跨時代的新局面，但事實似乎沒有為鹿埔帶來新的改變。

工業化後台灣農村的人口減少與老化，促使日常的祭祀逐漸轉變、簡化。抑或在外部資訊地進入後，農村開始也對於祭祀方法有所轉變，例如：以素食供品取代殺生、透過分香形成更大的跨界連結。相對於人口密集度高的台北都市區，政府以文化治理的手段，卻減縮民間信仰在都市區的發展。

第五章 總結

第一節鹿埔的地方感

本研究以「工業化後台灣農村的的地方感：以高雄鹿埔的民間宗教實作為例」為題，以研究者從小生長的農村—高雄市田寮區鹿埔里為主要的研究場域。鹿埔位在二仁溪上游，地質為泥岩地形，地形多山溝，屏障較多的淺山地區。

從漢人遷移的歷史來看，鹿埔聚落的形成是分別在不同時期的漢人移入所形成的。移入鹿埔的漢人，隨著溪水流域居住，形成散村。而各姓氏移入的漢人都有自己從中國大陸隨身來台的守護神。

鹿埔最先被視為公共祭祀的是由劉姓家族的清水祖師。庄名稱這個最原始的神尊為「境主」，每個家戶需要繳交「緣丁」來確立自己是清水祖師的爐下弟子，受境主的庇佑。每年由繳交緣丁錢的家戶輪流擔任爐主，執行境主—清水祖師的祭祀。

台灣戰後國民政府來台後接收了日本殖民當局在台灣の公有、私有產業，因此，開始了「以農養工」的政策。開始修築道路，將山區的農村人口輸送到西部地區的工業區。而縣道 184 就是其中一條將高雄山區將農村勞動人口輸送至西部沿海都市區的道路，則鹿埔就位於縣道 184 中段。鹿埔本身的地質就不利於耕作，加上沒有妥善的水利設施，農作的經濟效益並不大。於是，在縣道 184 建築完成後，農村的人口逐漸向外移動。

而原本以家戶作為單位輪祀的祭祀方式，也在人口大量外移之後開始出現輪祀的困難，無法延續輪祀的祭祀方式。因此，在工業化後城鄉移民的後期(1980

年代)，才建立公廟，作為鹿埔庄境主要的祭祀中心。也從地方耆老、頭人的協助，改由建立組織化的管理委員會來管理廟務。隨後，角頭廟—旨天宮，和近年(2010年後)各姓私佛也逐漸建立起宮廟，且依循著組織化的管理方式。人口外移後的農村，隨著輪祀的瓦解。從最早的庄頭廟、角頭廟，最後各姓氏祖佛陸續建立起定著於一地的宮廟。從整個庄頭的公共祭祀，到庄頭裡的其中一個小地方，最後才是家族，似乎看到了漢人對於信仰的階層概念。

在國道三號和國道十號開通之後，縣道 184 也從縣道升格為台 18 線。交通的便利促使農村的人口更快速的外移，也讓外地來的人更容易進入農村。在交通便利與人口外移的同時，鹿埔及鄰近村莊的庄頭廟也逐漸開始擴大鄰庄宮廟的連結，在民間信仰上形成互助的角色。在鹿埔清安宮，又加上「五穀龜王」作為連結鹿埔與其他地方的媒介，因此，創造了更多新的跨界、跨區域的連結。甚至，由外庄人進入地方庄頭廟的管理委員會。

鹿埔聚落的形成，並不是非常聚集、團結性很強的聚落。與台灣西部平原地區隨鄭氏來台的軍隊營區轉變的屯墾聚落有所不同。鹿埔人口大量外移後，作為村庄的公廟要維持相當不容易。這些外部資源的進入，能在經濟上或是人力資源上給予公廟支持，大部分的人會給予較大的接納空間。

廈門與台灣在 1990 年代起，因為經濟發展的政策下成為最密切的經濟夥伴，從廈門作為一個資本前進發展中國家的跳板。除了資本的流動外，仍帶動了華人民間信仰的流動。在經濟政策開始往開發中國家移動後，民間宗教也開始有了新的移動。像是台商赴大陸設廠投資，也讓台灣民間宗教掀起一陣「大陸謁祖」的風潮。鹿埔似乎也跟著這樣的腳步踏上大陸。透過直接與祖廟的連結，顯示信仰上的直接關係。在我去了廈門和泉州後，似乎逐漸理解。這樣的謁祖、進香並非只是信仰意義而已，似乎也宣示鹿埔在大陸的政經關係不落人後，想透過這樣的

關係創造更大的跨界連結。然而，這種一次性的謁祖並未對鹿埔帶來政治經濟的改變。

最後，這個研究中，我看見了鹿埔聚落的形成和流動，在工業化後如何被塑造。這些從鹿埔移出的人、住在鹿埔的人或是從外地來的人，透過參與儀式或祭祀來建立與鹿埔清安宮最基礎的連結，例如：參與刈香、賞兵、博龜…等。「繳緣丁」則是作為爐下弟子、作為享有權利義務的基準。最高的參與就是參與管理委員會，委員會能主導廟務的發展。經由交通連結的交陪境、友宮或是透過「五穀龜王」，而形成跨越地方社會的連結。而這些不同層次的參與和連結，都創造了不同世代、不同身分的心理認同，即地方感。

第二節與理論對話

台灣戰後國民政府推行土地改革，承接日本殖民政府在台灣的工業體系，並接受美援。土地改革時期榨取農村剩餘，接受美援後美國民間資本進入台灣，使台灣經濟朝向自由主義發展。1960年代開始台灣經濟開始進入工業化時期，加上剝削農村剩餘價值，使大量農村勞動人口離開農村，進入工業生產。

台灣的經濟發展促使交通建設，除了將農村人口輸送至工業發展的沿海地區之外，相對也讓原本相對封閉的農村對外開放。在鹿埔的案例中，維繫常民生活與地方社會的民間信仰，在人口外移後從輪祀轉為固定祭祀。庄境內部的「中心/邊陲」隨著公共祭祀定著於一地，而更加確立。為因應內部人口及資源流失，開始向外拓展連結。甚至，隨著台灣經濟政策向外部發展，有了跨國的連結。

而鹿埔在民間宗教做為媒介之下，透過像刈香、五穀龜王、大陸進香等儀式，讓地方社會逐漸跳脫血緣與地緣關係的限制，形成更多個人流動與擴大地方連結的機會。加上新的儀式、祭祀方式的傳入，似乎創造了更多跨界連結的可能。猶如呂玫媛(2016)談到，「儀式再結構」造成地方社會的去地域化與跨地域連結(呂玫媛, 2016)

瑪西(Doreen Massey)於1991年發表〈全球地方感〉，文中提到「經濟、政治與文化的社會關係，每一種都蘊含了權力，也有支配與從屬的內在結構，在每個不同層次上擴延整個星球，包含家戶、地區和國際。(Cresswell, 2006)」從鹿埔的案例中，看見了民間宗教在每個時代的轉變都與經濟、政治有密切的關係。在不同層次上影響了家戶祭祀、家族祭祀、公共祭祀與國際關係。

如黃應貴(2006、2016)談到，台灣社會的多族群、多元文化與多元的政經力量，是促使地方文化創造與再造的特性。而區域體系的形成與再結構的過程有

了文化創造與再造的現象。區域體的再結構必定結合文化的再創造，提供當地人對於新的地方社會的想像。(黃應貴, 2006)(黃應貴, 2016)

Doreen Massey 所說「1.地方是過程 2.地方是由外界定義的 3.地方是多元認同與歷史的位址 4.地方的互動界定了地方的獨特性」(Cresswell, 2006) 於是，地方的流動性與多元認同，在地方的特殊性不斷被再生產之下，形成多層次的認同歸屬。

第三節從「鬥鬧熱」到「鬥相共」，感想與未來行動

將自己從小到大生長的地方做為田野觀察的場域，似乎是將自己的生命歷程又回顧一次，過去都是跟著家裡的大人、長輩，他們說拜拜就拜拜，他們說去刈香就跟著去刈香。尤其在漢人的民間祭祀中，女性通常是「拿香跟拜」的角色，主要掌握祭祀全力的大部分是男性。而這種「鬥熱鬧」的日常，從小到大沒有改變過。

2016年10月，開始協助鹿埔庄頭廟的臉書粉絲專頁的設立與管理，才慢慢感受到自己的身分在過程中改變了。即便長時間身在台北的我，卻成了握有資源的人。慢慢的從「鬥鬧熱」到「鬥相共」的角色。

從參與「請神明」的儀式中，我逐漸理解農村因著交通便利使得人口不斷外移，在因應內部資源不足的困境中，試圖創造更多的內部的活絡和跨區域的外部連結。

而村庄的青年人大部分都在外地工作、就學，逐漸脫離農村的日常生活、民間信仰的儀式。青年回來「鬥相共」的可能與機會並不多，要重新建立起這些日常祭祀或是互助互惠的型態是很不容易的。

我藉由這個「鬥相共」的機會，更深入的觀察這個我習以為常的鹿埔，漸漸觀察鹿埔這個地方在民間信仰上的變化。重新梳理這些轉變後，也看見經濟政治與文化間的密切關係。

地方如何被塑造似乎與民間信仰息息相關。如果我已經擁有參與的第一步，也掌握了科技與外界連結的能力。我認為持續的關注與紀錄民間信仰的發展是重要的。

第四節未來研究建議

在 2016 年為新設的清水祖師分靈神尊過火後，似乎也宣告一種新的祭祀方式的產生。目前仍還沒有被請走分靈的故事，或許在未來能透過清水祖師分靈的去向，做為未來研究觀察的現象。

另外，身為紫竹寺佛祖媽的契子，我以前似乎從沒想到「觀音佛祖」出生佛家為何會「收契子」？因此，覺得紫竹寺的「佛祖媽收契子」也是很有意思的事。

第六章參考資料

- CresswellTim. (2006). 《地方：記憶、想像與認同》.(徐苔玲、王志弘, 譯者) 台北: 群學.
- CresswellTim. (2006). 地方：記憶、想像與認同.(徐苔玲、王志弘, 譯者) 台北: 群學出版有限公司.
- JordanK.David. (2012). 《神·鬼·祖先－一個台灣鄉村的民間信仰》.(丁仁傑, 譯者) 台北: 聯經.
- WellerP.Robert. (1994). Resistance,Chaos and Control in China. Great Britain: The Macmillan Press Ltd.
- WolfP.Arthur. (1997年9月). 〈神·鬼和祖先〉.(張珣, 編輯)《思與言》, 頁 233-292.
- WolfP Arthur, & 張珣. (1997年9月). 神·鬼和祖先. 思與言, 頁 233-292.
- 丁仁傑. (2009). 《當代漢人民眾宗教研究 論述、認同與社會再生產》. 台北: 聯經.
- 王志弘. (2003年12月). 〈台北文化治理的性質與轉變〉.《台灣社會研究季刊》.
- 王志弘. (2011). 文化治理與空間政治. 台北市: 群學.
- 呂玫媛. (2015). 〈當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例〉. 於 黃應貴主編,《日常生活中的當代宗教》(頁 79-148). 台北: 群學.
- 呂玫媛. (2016). 想像、體驗、與儀式再結構中的地方社會. 於 黃應貴、陳文德 (編輯), 21世紀的地方社會多重地方認同下的社群性與社會想像 (頁 177-233). 台北: 群學.

- 沈同順. (2014 年). 《續修田寮鄉誌》. 高雄縣: 高雄縣田寮鄉公所.
- 沈同順總編. (2014). 續修田寮鄉誌. 高雄縣: 田寮鄉公所.
- 周素卿、吳幸玲、江尚書. (2009). 〈後工業化台北與新自由主義都市政治〉. 《中國地理學會會刊》, 第 43 期, 頁 15-32.
- 岡田謙著, 陳乃馨譯. (1960 年 12 月). 台灣北部村落之祭祀範圍. 台北文物, 9 (4).
- 林東賢. (2005). 高雄燕巢鄉角宿天后宮祭祀圈與信仰圈之研究. 台北: 國立台北大學民俗藝術研究所碩士.
- 林美容. (2008). 《祭祀圈與地方社會》. 台北: 博揚.
- 林美容. (1988). 由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展. 第三屆中國海洋發展史研討會論文集 (頁 95-125). 台北: 中央研究院三民主義研究所.
- 林美容. (1997). 高雄縣民間信仰. 高雄: 高雄縣政府.
- 林美容. (1997). 媽祖信仰與地方社區—高雄縣媽祖廟的分析. 媽祖信仰國際學術研討會論文集 (頁 p91-109). 南投: 台灣省文獻.
- 林瑋嬪. (2014). 〈「比兄弟姊妹咯卡親」: 移民、都市神壇與新類型的家〉. 於 黃應貴主編, 《21 世紀的家臺灣的家何去何從?》. 新北市: 群學.
- 林瑋嬪. (2005 年 2 月). 〈台灣廟宇的發展: 從一個地方庄廟的神明信仰, 企業化經營及國家文化政策的影響談起〉. 考古人類學刊.
- 林瑋嬪. (2015). 〈都市神壇與乩童靈力: 桃園八德的例子〉. 於 黃應貴主編, 日常生活中的當代宗教 (頁 187-233). 台北: 群學.

- 林瑋嬪. (2008). 「風水寶地」的出現—移民與地方在造.
- 林瑋嬪. (2003). 台灣漢人的神像：談神如何具象. 台灣人類學刊, 頁 115-147.
- 林瑋嬪. (2009). 邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討. 考古人類學勘 (71), 頁 71-91.
- 邱郁芬. (2014). 〈東港迎王妻角頭轎夫之地方感與地方認同〉. 國立高雄大學, 地理學系.
- 施振民. (1973). 祭祀圈與社會組織. 中央研究院民族學研究所集刊 (36), 頁 191-206.
- 柯志明. (1993). 《台灣都市小型製造業的創業、經營與生產組織—以五分埔成衣製造業為案例的分析》. 台北: 中央研究院民族學研究所.
- 段義孚 Tuan-Yi-Fu. (1998). 《經驗透視中的空間和地方》. 台北: 國立編譯館.
- 夏鑄九、成露茜. (1999年3月). 〈歷史之債？：台灣的領域治理與跨領域之社會〉. 《城市與設計學報》, 頁 57-91.
- 夏鑄九、成露茜、楊友仁. (1999年9月). 〈經濟危機，國家與都市運動：台灣對亞洲經濟危機之都市回應〉. 《城市與設計學報》.
- 張文玉、林瑋嬪. (2015年6月). 仙姑、台商與廟宇經理人：新時代的廈門土地公廟. 考古人類學刊, 頁 27-60.
- 張立本. (2005). 〈魔 戒 一九九〇年代以降臺北市空間生產與都市社會運動：寶藏巖聚落反拆遷運動的文化策略〉. 世新大學社會發展研究所.
- 張珣. (2009). 《媽祖・信仰的追尋》. 台北: 博揚.

- 張珣. (2014 年 3 月). 中國大陸民間信仰的變遷與轉型：以媽祖信仰為例. 人文與社會科學簡訊, 頁 15 卷 2 期.
- 張珣. (2009). 媽祖信仰的追尋：張珣自選集. 台北：博揚.
- 莊仁誠. (2013). 〈旗津區廣濟宮之地方感建構〉. 國立高雄師範大學，台灣歷史文化與語言研究所.
- 陳玉璽. (1995). 《台灣的依附型發展—依附型發展及其社會政治後果：台灣個案研究》. 台北：聯經.
- 陳名實. (2012 年 9 月). 從泉州天后宮看民間宗教的和諧發展. 泉州師範學院學報, 頁 第 30 卷第 5 期.
- 陳杏枝. (2003). 〈台北市加蚋地區的官廟神壇〉. 《台灣社會學刊》，第 31 期, 頁 93-153.
- 陳信行. (2008). 〈打造第一個全球裝配線：台灣通用器材公司與城鄉移民，1964-1990〉. 於 夏曉鵬、陳信行、黃德北編，《跨界流離 全球化下的移民與移工 上冊》 (頁 49-86). 台北：台灣社會研究雜誌.
- 黃應貴. (2006). 人類學的視野. 台北：群學.
- 黃應貴. (2016). 導論：多重地方認同下的社群性及社會想像. 於 黃應貴、陳文德 (編輯), 21 世紀的地方社會 (頁 1-45). 台北：群學.
- 黃禮強. (2008 年). 〈宗教聖地地方感之研究—以苗栗獅頭山為例〉. 台灣大學，地理環境資源學研究所.
- 黃靜儀. (2016). 台灣內門紫竹寺信仰研究. 台北：臺北市立大學歷史與地理學系社會科教學碩士學位班.

- 溫振華. (1997). 高雄縣土地開墾史. 高雄縣: 高雄縣府.
- 劉進慶. (2012). 《台灣戰後經濟分析 修訂版》. 台北: 人間.
- 蔡培慧. (2009). 〈農業結構轉型下的農民分化 (1980-2005)〉. 國立台灣大學生農學院生物產業傳播暨發展學系.
- 鄭雅心. (2004). 〈儀式象徵與地方感呈現 - 以溪州鄉成功村國姓宮關乩童儀式為例〉. 國立雲林科技大學, 文化資產維護研究所.
- 簡炯仁. (2002). 《高雄縣岡山地區的開發與族群關係》. 台北市: 文建會.
- 羅翔瀚. (2015). 民間信仰祭祀文化中友善行動之個案研究—以行天宮香火改制為例. 台北: 臺北市立大學地球環境暨生物資源學系含環境教育與資源碩士班.
- 鐘寶珍. (1992). 〈惡地上的人與地—田寮鄉民生活方式的形成與內涵〉. 國立臺灣師範大學地理研究所.

附錄一

圖表 15 受訪者與田野紀錄人物基本資料

化名	性別	年齡
阿財叔公	男	約 56 歲
阿好伯	男	約 63 歲
福老闆	男	約 52 歲
記孀婆	女	約 70 歲
萬叔公祖	男	約 82 歲
阿統叔	男	約 45 歲
敬伯公	男	已過往
峰主任	男	已過往
盛伯	男	約 52 歲
阿琴孀	女	約 53 歲
范太太	女	約 56 歲