

後堆伯公信仰之調查研究－以義亭村為例

蔡明坤*、王淑慧**

摘要

本文以屏東縣內埔鄉所在的客家庄義亭村之伯公信仰為主軸，調查研究該村伯公信仰與祭祀活動所反映出的社會變遷。研究方法為蒐集整理文獻史料，再實際走訪義亭村各伯公廟，參與該村伯公祭祀活動，並訪問地方耆老和村長等人，進而剖析所有相關資料，以期耙梳素來被視為神格低、卻最基層的地方伯公信仰及其組織活動之特質。依據研究結果，義亭村伯公信仰的特性可歸納出以下三項：1、雙福橋伯公廟位在義亭與興南兩村的交界，於兩村各自辦理伯公祭祀活動時皆被迎請參加，享有兩村的香火，此係緣於義亭村在戰後從興南村劃分出來的歷史地理背景。2、義亭村雖是小村，迄今仍然維持一年兩次拜伯公的祭祀活動，而祈平安福時拜好兄弟的儀式，並未見於內埔其他客家村，加上完太平清福時的渡孤，在在顯示該村十分注重民間所謂的孤魂之祭拜，此舉可能與該村崇拜忠勇公的現象有關。3、義亭村藉由伯公祭祀活動的結壇處設在聖母廟、主辦單位祈福會復會之後的會員由聖母廟委員兼任、祈福會亦負責忠勇公的祭祀、聖母廟補助伯公與忠勇公的祭拜經費等方面的運作，將該村信仰神祇媽祖、伯公與忠勇公結合成一個緊密的民間信仰網絡，可視為義亭村因應台灣社會變遷，永續傳承地方信仰的變通方式。

關鍵詞：內埔鄉、義亭村、伯公信仰

*美和科技大學通識教育中心助理教授

**美和科技大學通識教育中心助理教授(通訊作者)

壹、前言

中國的土地信仰源自於古時社祭文化的延續，亦即對土地能「負載萬物，生養萬物」的酬謝傳統。《禮記月令篇》：「命民社」，註：「社，后地，使民祀焉。」又疏：「后土，即社神也。」《白虎通·社稷篇》：「王者所以有社稷何？為天下求福報功也。人非土不立，非穀不食，土地廣博，不可遍敬也，五穀眾多，不可一一祭也，故封土立社，示有土也。」所謂封土立社，檢閱《孝經經緯》：「社，土地之主也。土地潤不可盡敬，故封土為社，以報功也。」故社神即指土地公。又《淮南子·齊俗訓》：「有虞氏之祀，其社用土；夏后氏其社用松；殷人之禮，其社用石；周人之禮，其社用粟。」至明朝王穉登的《吳俗篇》更闡明社祭之意義：「里社之設，所以祈年穀，祓災祲，洽黨閭，樂太平而已。」（宋飛龍，1979：110）以上所引古籍皆說明中國自古以來土地祭祀與人類之關係密不可分。

一、研究動機

土地公是農業土地之神，廣布各地，以致台灣民間有「田頭田尾土地公」的形容。在台灣早期開墾史上，客家先民往往於墾殖之初，即立石為界，尊為伯公，並予祭拜，祈求開拓順利，家戶平安。久之，聚落形成，石頭伯公成為庄界明顯的標的，連同各角頭陸續供奉的各類型伯公，建構成庄民精神上護衛村庄之神聖防禦網絡。易言之，從內埔鄉客家村開基伯公廟或開庄伯公廟的所在，再配合村內其他伯公廟的分布，約略可推測今日各客家村落的大致範圍。又客家村庄的伯公廟形制儘管大同小異，究其實其空間分布上意涵著民間的風水考量，外觀變遷也與鄉村經濟發展脈動有密切關聯。故調查研究各村庄的伯公信仰，對一向史料缺乏、以往只憑地方口耳相傳的區域認知，實有補強之功效。

二、文獻回顧

國內關於土地公之研究著述，從早期零星之篇章，發展至近年，愈有雨後春筍之勢，議題多探討社稷起源、¹土地信仰之特性、²土地公廟的建築場域、³對聯意境與造型藝術之演變，⁴或論述土地公廟與地區開發之關聯，⁵尤以後者蔚為研

¹ 李玄伯，〈社祭演變考略—台灣土地廟的調查研究〉，《大陸雜誌》26：10，1963，頁1—5；高賢治，〈中國古代社祭之謎—土地公考源〉，《台北文獻》51，2005，頁345—372。

² 胡婷婷，〈台灣民間土地公信仰之研究〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2006。

³ 劉敏耀，〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《新竹文獻》29，2007，頁61—85；黃子芳，〈由犁頭店土地公廟理解地方與聚落場域〉，南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士論文，2009。魏愉真，〈雲林土地公廟構造類型研究—以山線、海線、客家地區為例〉，雲林科技大學空間設計系碩士論文，2006。

⁴ 李國綱，〈從土地公廟對聯來詮釋傳統漢文化建構的意圖—以苑裡為例〉，《苗栗文獻》16（30），2004，頁17—28；王健旺，〈台灣土地神信仰及其造像藝術〉（桃園：桃園縣立文化中心，1998）；邵于婷、林振陽，〈南台灣土地公神像帽冠造型研究〉，《南華大學美學與藝術管理研究所學刊》3，2007，頁95—113。

⁵ 高賢治，〈台北市區域的眾土地公廟—里莊社區的守護神福德爺〉，《民俗曲藝》101，1996，頁1—64；孫寅瑞等，〈庄頭庄尾土地公：土地伯公信仰到社區文化〉（桃園：桃園縣立文化中心，1999）；林美容，〈聚落的指標—土地公廟：以草屯鎮為例〉，氏著，《鄉土史與村庄史—人類學者看地方》（台北：臺原出版社，2000），頁89—120；王志宇，〈台灣的地頭土地公—以竹山地

究主流。

若再以六堆土地伯公信仰為研究範疇的著述，依其內涵，可歸納為（1）特殊景觀研究：例如廖倫光針對六堆客家伯公信仰中特殊的塚形制做議論發端，說明六堆塚土伯公形制的風水理論，以及客家人來台後，依據墾殖地之特性而做調整，自然環境中的地勢坡度也影響其形制發展；六堆客家的墳墓型伯公是古代塚信仰及其施作技術的展現，在風土中具體呈現其持續流傳與適地發展的文化意義。⁶（2）祭祀活動與祭品的研究：如賴旭貞以做福與完福為論述的切入點，研究六堆伯公祭祀活動，說明伯公祭典與村民之互動關係；林淑鈴等人著重論述伯公祭典中「物」的形式、內容與其儀式性的轉化過程，提出所謂的「物」有祭品、禮物以及食物等三種形式，伯公祭典以儀式的（再）安置，（再）生產祭祀者、祭品內容、祭拜對象以及祭品擺置，統整祭典中的人、事、物，從而形塑客家人、客家社會以及其與伯公等眾神之間的關係。⁷（3）區域性研究：如許秀霞認為美濃土地公廟以如同墳墓的露天造型呈現，檢視歷史證明，可遠溯至春秋戰國時代，又美濃特有的里社真官與土地龍神亦被稱為伯公，但是供奉位置卻與一般伯公不同；張二文的碩士論文實際訪查美濃地區三百七十九座伯公，分析伯公的區域分布、管轄範圍、祭祀組織與活動、造型建築演變、形制內涵、伯公會的運作等面向，進而探究土地伯公與美濃居民的互動情形，釐清社會變遷與伯公信仰的關聯性；賴旭貞則討論佳冬地區每年農曆十月十二日舉行的新春集福活動，發現六堆客家族群將祭祀伯公慶典與拜新丁結合的特性，今日佳冬統合村落的祭祀活動仍屬拜新丁新春集福慶典；另外，筆者亦曾考察研究內埔鄉美和等十個客家村庄的伯公信仰，比較其異同及內涵特質，並提出因社會變遷而具體改變的現象。⁸（4）田野調查成果：例如曾彩金總編纂的《六堆客家社會文化發展與變遷之研

區土地公廟為例》，《逢甲人文社會學報》2，2001，頁125－157；紀秀足，〈台灣土地信仰探究－以嘉義市土地公廟為例〉，國立中正大學台灣文學研究所碩士論文，2008；林怡資，〈埔里土地公信仰研究〉，暨南國際大學人類學研究所碩士論文，2008；李百勳，〈善化三福戶與六分寮的土地公信仰〉，《南瀛文獻》7，2008，頁252－255；吳仲一，〈土地公廟與板橋的開發〉，台北市立教育大學社會科教育學系碩士論文，2009。吳聲森，〈隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例〉，中央大學客家社會研究所碩士論文，2009。

⁶ 廖倫光，〈六堆塚土伯公形制與塚信仰初探〉，《客家文化研究通訊》3，2000，頁97－117；廖倫光、黃俊銘，〈六堆客家的塚信仰構築與地景圖式〉，高雄師範大學客家研究所主編，《2007客家社會與文化學術研討會論文集》（台北：文津出版社，2008），頁279－295。

⁷ 賴旭貞，〈春祈秋報：客家六堆的做福與完福祭祀之研究〉（臺北：行政院客家委員會97年度獎助客家學術研究計畫報告，2008）；林淑鈴、黃瑞芳、邱靜慧、林淑瑛、賴郁如，〈伯公祭典中「物」的形式、內容及其儀式性的轉化：美濃、萬巒與竹田地區的初探〉，高雄師範大學客家研究所主編，《2007客家社會與文化學術研討會論文集》（台北：文津出版社，2008），頁225－278。李瑞聲，〈六堆地區二崙庄伯公廟客家祭儀之研究〉，屏東教育大學文化創意產業學系碩士論文，2011。

⁸ 許秀霞，〈美濃土地公信仰初探〉，《臺灣文獻》48（1），1997，頁141－154；張二文，〈美濃土地伯公之研究〉，臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002；張二文，〈美濃土地伯公的祭祀與聚落的互動（上）〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》8（4），2002，頁63－81；張二文，〈美濃土地伯公的祭祀與聚落的互動（下）〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》9（1），2003，頁99－110；賴旭貞，〈佳冬之祭祀與村落組織〉，收錄於曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究 宗教與禮俗篇》（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001），頁313－329；蔡明坤、王淑慧，《六堆內埔客家聚落伯公廟 美和、和興、內埔、內田與興南村為例》（台北：

究》套書，其中的宗教與禮俗篇，係由六堆文化教育基金會動員學者和各級學校老師等人協助參與調查六堆民間信仰，部分內容簡要說明六堆各庄伯公廟的祭祀情形，可做為研究時的參考。

上述各類土地伯公信仰之論著或調查成果斐然，相關的研究應可再延續深入。以後堆內埔客家村莊而言，伯公廟做為地方公廟者非常少，卻是庄內最多最普遍存在的宗教建築，也是與鄰近聚落人群最親近的神祇，然而各庄之伯公廟及其顯現的信仰特質是否皆雷同？若有變遷，會呈現那些新的風貌？因此，繼續探查研究客家村莊之伯公信仰即屬需要。

三、研究目的與方法

清領時期，客家人入墾屏東平原的早期，內埔即發展為屏東客家聚落之文化與商業中心，也是康熙 60 年（1721）朱一貴事件發生後，六堆義民組織中的「後堆」所在，至清末已墾成十三庄。日治時期內埔曾隸屬高雄州潮州郡內埔庄，戰後劃歸屏東縣內埔鄉，行政區目前分為二十三個村，客家村落就有十四個之多，民國 89 年內埔鄉居民總數六萬兩千六百二十一人，客家人即佔總人口的百分之六十三。（施添福，2001：575）義亭村舊名檳榔林，是今日內埔鄉客家庄之一。

本文即以義亭村為論述區域，探討該村普遍的伯公信仰，對象以公眾性的土地伯公廟為主，不涉及私人供奉的伯公。研究方法為先蒐集有關文獻，涵括鄉誌、族譜、地方廟宇沿革及對聯等，逐一查勘整理，並實際調查義亭村各間伯公廟，拍照登錄，進而參與該村一年兩次的伯公祭祀活動，詳加記錄過程，留意村民供奉的祭品與祭儀等事項，請教地方耆老和村長等人。再對照比較分析，一方面說明義亭村伯公信仰所呈現的樣貌，另一方面探究規模小的客家村是如何經由每一年祭祀禮儀不間斷的展演，有效維繫傳統的伯公信仰，以此印證客家人傳統禮敬天地之深層信念。

貳、義亭村的移墾開發

康熙年間客家人在下淡水地區的墾殖，有北、中、南三種拓墾方向，自濫濫庄向外移墾的客家移民初以東港溪沿岸為主，中路在港西下里墾成今內埔、竹田二鄉，在港東上里墾成今萬巒鄉。約與此同時或稍晚，客家人復往北墾殖港西中、上里（長治、麟洛），南下墾殖港東中、下里（佳冬、新埤）。其中位於東港溪北岸近山一帶的客家聚落（今內埔鄉境），相傳最初係由二溝水庄的林姓向北進墾，在近溪之地墾成下樹山庄，隨後有賴、李、馮、鍾、利、黃、曾等姓進入內埔溪流域開墾，先建內埔庄，後以此為據點，向外墾成羅經圈、茄荖樹下、牛埔下、竹山溝、泥埤仔、上樹山、老東勢、新東勢、番仔埔、早仔角、檳榔林等庄，為日後六堆中後堆所屬聚落。（林正慧，2008：84、87）

康熙 60 年（1721），檳榔林因為朱一貴事件中另一重要人物杜君英而備受矚

行政院客家委員會、南天書局有限公司，2005）；蔡明坤、王淑慧，《內埔客家地區土地伯公信仰探究—以富田、振豐、豐田、東寧、上樹村為例》（屏東：睿煜出版社，2011）。

目：

「……3月間，南路賊匪吳外、翁飛虎等十六人，在檳榔林因唱戲，遂結拜；粵匪杜君英、陳福壽主之，詭稱一貴在其家。遠近喧傳，盟黨響應……」（王瑛曾，1993：272）

「……21日，杜君英夥內楊來、顏子京執旗二竿，來向我說：檳榔林管施仁舍莊屯廣東之杜君英在南路淡水會了他們一處種地傭工人等，要打搶台灣倉庫，在檳榔林地方聚集，……」（台灣銀行經濟研究室，1997：3）

又閩浙總督覺羅滿保於「題義民效力議敘疏」中，亦提及「……60年4月22日，賊犯杜君英等在南路淡水檳榔林招夥豎旗搶劫新園，……」（王瑛曾，1993：343）事平之後，隨清軍來台的藍鼎元在「覆制軍經理臺疆書」裡，談到：

「檳榔林在平原曠土之中，杜君英出沒莊屋久被焚毀；附近村舍人烟稠密，星羅密布，離下淡水營內埔莊汛防不遠，無庸更議。」（藍鼎元，1997：34）

可知檳榔林庄因杜君英抗官之故而遭波及，與鄰近內埔庄之繁榮景象恰成對比。

朱一貴事件發生後，餘黨往琅嶠一帶逃竄，時琅嶠尚屬未開發、原住民所在地，為避免引起漢番衝突，以及防止山區易藏奸宄之弊端，清廷對此問題之處理方法，於黃叔瓚《臺海使槎錄》〈番界〉中曾提及：

「康熙61年，官斯土者議：凡逼近生番處所，相去數十里或十餘里，豎石以限之，越入者有禁。鳳山八社皆通傀儡生番，放索社外之大武、力力、枋寮口、埔薑林、六根，茄藤社外之龔箕湖、東岸莊，力力社外之崙仔頂、四塊厝、加泵社口，下淡水社外之檳榔林莊、新東勢莊，上淡水社外之新檳榔林莊、柚仔林，阿猴社外之揭陽崙、柯柯林，搭樓社外之大武崙、內卓佳莊，武洛社外之大澤機溪口，俱立石為界。……」（黃叔瓚，1983：167）

此即清初為隔離漢番所實施的劃界政策。⁹故清廷下令在逼近生番處所立石設限，嚴禁漢人越入，以啟畔端，而後堆所屬聚落中的新東勢庄、檳榔林庄既是康熙61年（1722）清廷立界劃限的地點，可知當時客家人的墾殖已逼近番界。其中新東勢最靠近番界，設有隘寮，檳榔林則設置望樓（參見圖1），因此後堆對於生番的防禦是在東北方向。（夏雯雯，1995：56）再檢視乾隆年間所繪的台灣輿圖（參見圖2），亦清楚標示出鄰近番界的檳榔林庄之所在位置。

由上述可知，清康熙61年（1722）官府於下淡水社外的檳榔林庄設立漢番界址，說明了本庄開發之早。（黃叔瓚，1983：167）日治大正9年（1920）以後，義亭村隸屬內埔大字的一部份（參見表1）。戰後屬於興南村，民國40年2月18日再劃分為興南村與義亭村。（內埔鄉公所，1973：4）民國102年11月該村戶數兩百三十四戶，六百八十人，因為是小村，沒有角頭聚落。

⁹ 孫清玲的研究亦指出：清領初期就有劃界之舉，主要是在生番境外堆築土牛，官府選用紅線在輿圖上表示出來，並借用自然山川地形為界，於界外立石，然當時民番衝突並不嚴重，紅線土牛形同虛設。至朱一貴事件發生後，重新劃界立石，禁止人民出入番界。參見孫清玲，〈試述清前期台灣番界的設防措施〉，《福建師範大學福清分校學報》1，2007，頁19-20。

表 1
內埔鄉義亭村沿革表

民國時期			日治時期			清領時期								
屏東縣內埔鄉 (民國 89 年)			高雄州潮州郡內埔庄 (大正 9 年後)			阿猴廳內埔支廳 (明治 37 年)			阿猴廳內埔支廳 (明治 34 年)			鳳山縣 (光緒 18 年)		
村名	小地名	大字	小地名	里名	庄名	小地名	里名	庄名	里名	庄名				
義亭村	義亭村 (檳榔林)	內埔	檳榔林	港西 下里	內埔	檳榔林	港西 下里	檳榔林 溪寮	港西 下里	檳榔林				

資料來源：施添福總纂，《台灣地名辭書卷四：屏東縣》（南投：台灣省文獻委員會，2001），頁 582。

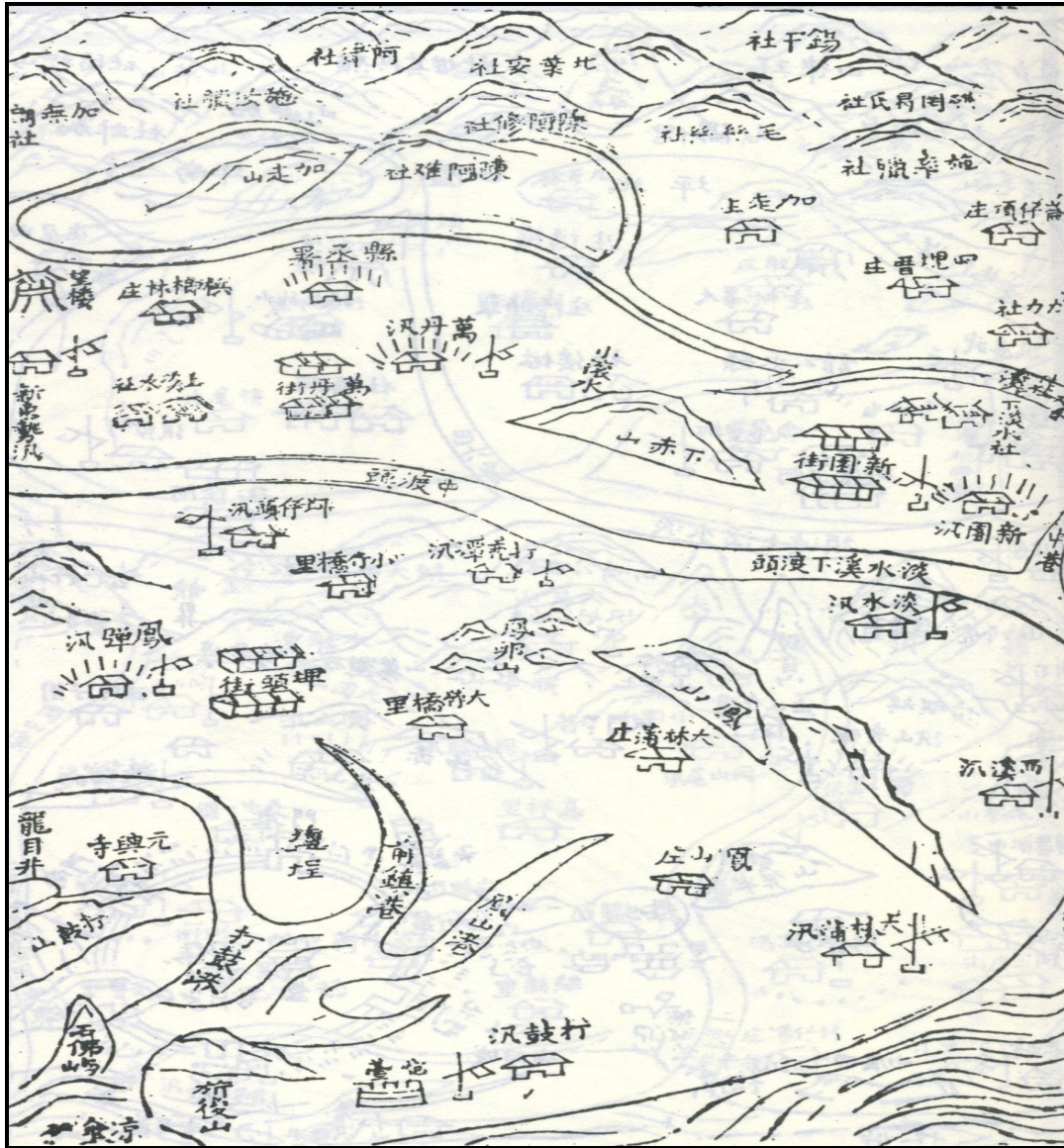


圖 1 鳳山縣全圖

資料來源：王瑛曾，《重修鳳山縣志》（南投：台灣省文獻委員會，1993），頁 5。



圖2 乾隆台灣輿圖

資料來源：洪英聖編著，《畫說乾隆台灣輿圖》(台北：聯經出版事業公司，2002)，頁 171。

義亭村東隔東港溪與萬巒鄉成德村相鄰，西南接興南村，北與東勢、東片村接壤，東鄰老埤村（參見圖 3）。舊名檳榔林，據係緣於早期平埔族分布於義亭村及舊稱番仔埔的興南村，以狩獵游耕維生，因喜食檳榔，在部落周遭廣為種植，故名之為檳榔林；清領時期，李、邱、賴等姓氏客家人相繼入墾，導致族人東移老埤與中林村，而成為客家聚落。（曾彩金，2001a：66）

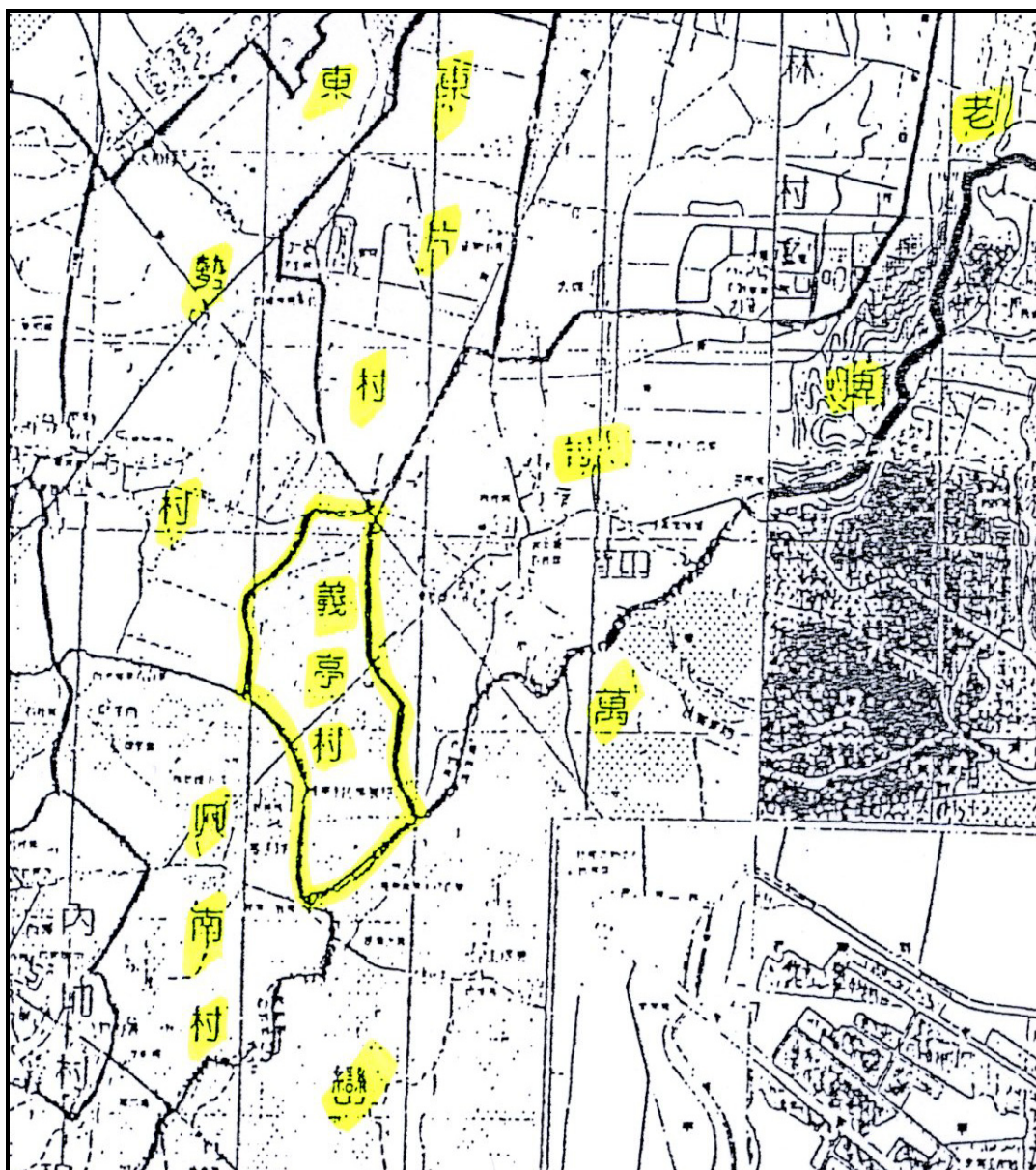


圖3 內埔鄉義亭村行政區域圖

資料來源：吳振邦先生提供的「屏東縣內埔鄉行政區域圖」。

至於檳榔林庄的客家住民，除前述李、邱、賴三姓外，經查閱清領時期與日治時期的碑文資料，顯示另有鍾、利、溫、涂、林、劉、馮、宋等姓氏。¹⁰而嘉慶 8 年（1803）內埔天后宮興建，以及咸豐 2 年（1852）9 月因廟堂傾頹，由鍾桂齡發起整修時，六堆客庄民眾踴躍捐輸，後堆的檳榔林庄亦各題銀「壹百二十元」、「叁拾壹元」，（何培夫，1995：150、163）一方面可見該庄人士對媽祖信仰之虔誠及對建廟事務之熱忱，另一方面也意涵內埔媽祖廟實為六堆客家移民信仰

¹⁰ 上述姓氏係參照嘉慶 8 年〈建造天后宮碑記〉、咸豐 2 年〈建修天后宮芳名碑記〉、昭和 2 年（1927）〈內埔萬丹間通路築橋碑記 甲〉中的檳榔林庄捐獻名單，整理而成。此三塊碑記內容詳見何培夫所編《台灣地區現存碑碣圖誌 屏東縣台東縣篇》（台北：國立中央圖書館台灣分館，1995），頁 137、150、163。

的中心。

鍾姓先民原居萬巒鄉成德村安平莊，因人口繁多，生活艱困，又遭逢東港溪上游溪水沖刷，導致崩庄，先民咸認此地風水地理不佳，遂遷徙至檳榔林庄定居。

¹¹李姓村民在十九世祖李學仁時自廣東蕉嶺許竹村來台，後裔成立有二十世祖李光武祭祀公業。¹²利姓、溫姓先民則來自廣東梅縣。¹³

義亭村涂氏第十四世祖涂顯堯與振豐村第十六世祖涂瑞仁，大約在清乾隆中葉由廣東省嘉應州鎮平縣興福鎮黃沙壩來台，涂顯堯初來台時定居今東寧村，後嗣再搬遷至義亭村。為凝聚兩房宗親的力量，大正 15 年（1926）涂氏子孫於義亭村興建宗祠。又成立有「涂守宗五代公嘗」，原先公嘗地約六甲多，土地放領後僅存三甲；以往每年 4 月 5 日清明節時，兩房派下子孫齊聚義亭村涂氏宗祠祭拜並會餐的舊習，在台灣社會變遷潮流的影響下，加上子孫分散各地，集合不易，於今也僅祭祖不再會餐。¹⁴（曾彩金，2001b：221）

參、義亭村伯公廟的變遷及對聯意涵

六堆客家地區分布著數間土地伯公廟是常見的現象，村民聚族而居的情形也反映在廟宇歷年興修樂捐的記錄上。而伯公祭祀活動迄今依舊為聚落中的大事，除了農曆初一、十五與逢年過節例行性的祭拜外，另有較大規模的年初祈福及年終前完太平福，少數客家聚落尚舉辦秋季作福，此乃昔日「春祈秋報」舊有習俗之遺風，顯示伯公雖然神格低，卻是傳統農業社會時代中，與民眾日常生活關係最密切之神明。

根據義亭村於每年伯公祭祀活動時，請出的木製檳榔林莊神牌上所刻印的神明名稱：「泉水圳、蔴園角、濫坡塘、大坡塘、雙福橋、福星橋、溝墘、老埤塘、清水圳、園潭仔、東方、下濫仔、芎蕉角、安平鎮福德正神、文昌帝君」來看，顯見該庄極盛時期曾經供奉為數眾多的伯公。然而今日實際可見到的伯公廟僅存六間，依次為開基伯公廟、雙福橋伯公廟、後（下）園伯公廟、福星橋伯公廟、東方伯公廟、濫坡塘伯公廟，以及今日已為私人供奉的大坡塘伯公（參見圖 4），其餘伯公廟因廢圳和流失等緣故已無蹤跡。

¹¹ 鍾德榮先生口述，民國 93 年 11 月 27 日，李芸鳳、賴采蓉採錄。

¹² 李耀堂編撰，〈楓林戶系統〉，昭和 17 年（1942）；李慶松先生口述，民國 96 年 4 月 5 日，王淑慧採錄。

¹³ 利燕俠先生、溫蘭英女士提供。

¹⁴ 依據義亭村涂立鈞先生的說法，義亭村涂氏宗祠迄今已有 90 年的歷史，五世祖五個兄弟來台，兩個留在原鄉。入台後，其中兩個人至今日內埔鄉發展，卜居振豐村的是長房，東寧村是二房，義亭村涂氏乃自東寧村遷移來的二房。涂立鈞先生口述，民國 96 年 5 月 7 日，蔡明坤、王淑慧採錄。另外根據吳煬和、陳麗娜的採錄，指出台灣南部涂氏有四房後裔，即第一、第二、第三與第七房，後兩房未建造祠堂，多分布於內埔、萬巒、竹田等地區。大房宗祠在新北勢（今振豐村），二房傳至十九世時，向全台涂氏宗親募款，大正 15 年（1926）動工興建義亭村的宗祠，17 年正式落成。參見柳秀英、陳麗娜，〈內埔美和、豐田、振豐及義亭村宗祠訪查紀錄〉，《六堆客家田野資料集 內埔篇》（屏東：美和技術學院通識教育中心，2003），頁 191－192。

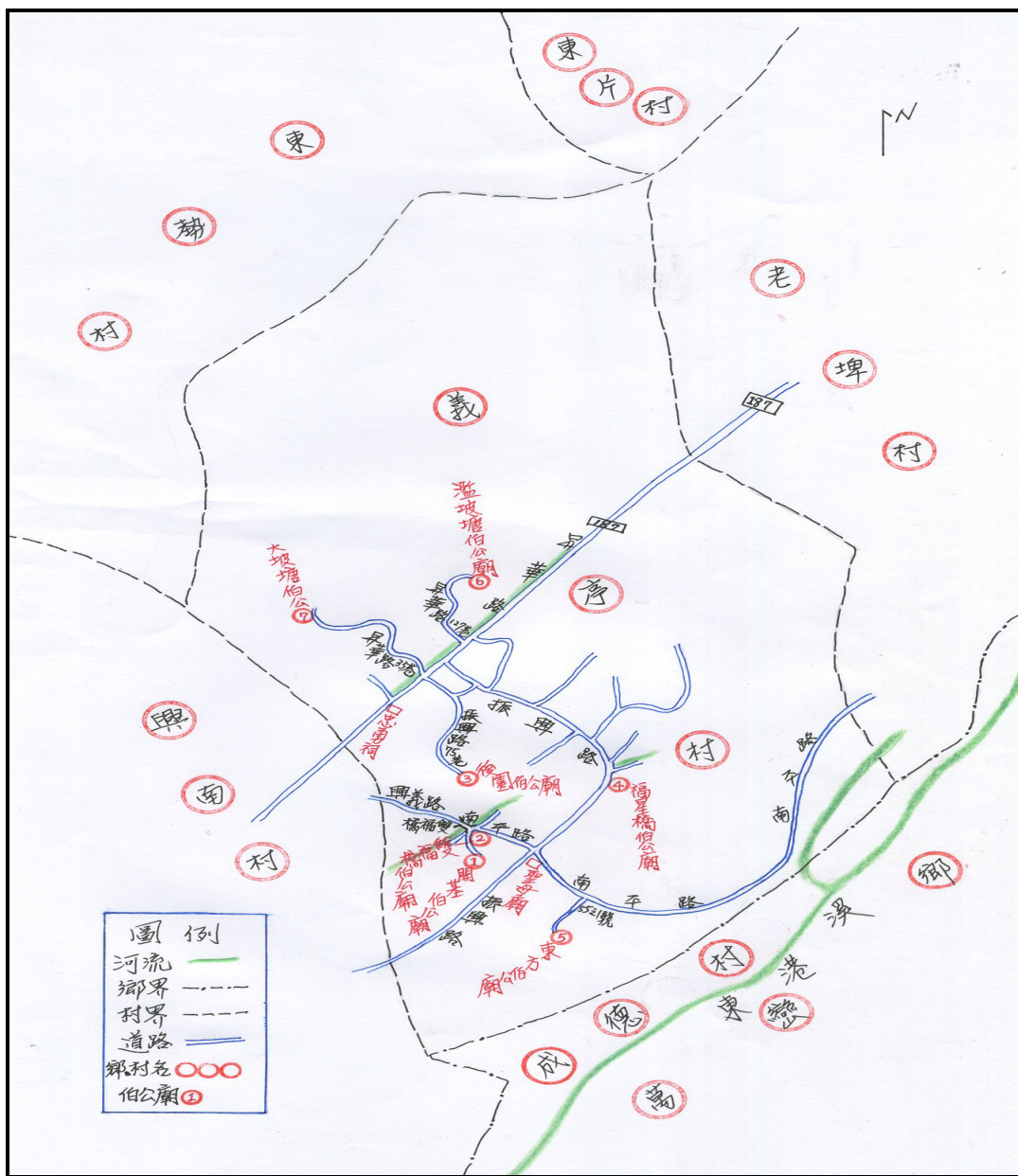


圖 4 義亭村伯公廟分布圖

資料來源：筆者田野實查繪製

早年為了祈求風調雨順，在和興南村交界處設立的開基伯公廟，是該村最早的伯公，已遷移至義亭村活動中心旁，可惜有關的建置日期及沿革等資料，因時間久遠，無從查考。(曾彩金，2001a：66) 民國 43 年，經村民擲筊的結果，設立後（下）園伯公石碑，70 年涂秀霖倡議建廟，位置在涂氏宗祠附近，又稱作「庄尾」伯公；據聞當初立伯公，係因該處較為昏暗陰森，在風水上來說是不祥之地，需設伯公來鎮煞。¹⁵ 福星橋伯公廟的由來，是鄰近的李姓人士為紀念日治

¹⁵ 鍾德榮先生口述，民國 93 年 12 月 25 日，李芸鳳、賴采蓉採錄；涂立鈇先生口述，民國 96 年 5 月 7 日，蔡明坤、王淑慧採錄。

時代於閩客族群衝突中，因保衛本庄而犧牲的民眾所建置的。¹⁶

雙福橋伯公廟位在義亭與興南兩村交界處，於兩村分別舉行伯公祭祀活動時，皆被迎請至各自的結壇處參與盛典；¹⁷至於安置雙福橋伯公的因素，有一說為：

「因為客家人對教育的注重，進而尊崇孔子及倉頡，雙福橋伯公廟旁有供奉文昌帝君的敬字亭，因為敬字亭的緣故，而立伯公來看顧敬字亭，其目的一則保平安，二則看顧敬字亭，三則是注重學童的教化。」¹⁸

不過，比對咸豐 2 年（1852）〈建修天后宮芳名碑記〉的資料，檳榔林庄捐修名單下出現的是「雙福橋」，（何培夫，1995：163）非「雙福橋伯公」，顧名思義，此應指該庄之橋會組織。簡炯仁以為六堆地區少有跨庄、跨聚落的民間信仰，各庄、各聚落皆各自奉祀由原鄉帶來的神明，因此不同姓氏的庄民，常就祭祀某一神明為目的而組成神明會，有些地區更有因地區性的義渡，或車路，或築橋的目的而成立橋會等組織，以上這些公共事業大多購置有水田，作為共同基金來運用。（簡炯仁，2000：41）因此，咸豐 2 年出現的雙福橋橋會組織，證明雙福橋早已存在，是清領時期連絡檳榔林庄及番仔埔兩地交通往來之重要孔道，故當初雙福橋伯公設置的目的，係為保護過橋來往行人之安全。而敬字亭多分布在廟宇及村庄周邊地區，為中國人敬重文字愛惜字紙觀念的具體表現，尤其是客家村庄的分布密度遠超過其他族群。（吳煬和，2003：217）出現在伯公廟旁的比例也高，依據筆者的調查，例如內埔鄉興南村開基伯公、上樹村三圳口伯公廟與細圳伯公廟、振豐村埤塘伯公廟等，均建置有敬字亭。

東方伯公原在東港溪旁，後因河水氾濫而流失，今日所見的東方伯公廟是後來興建的。濫坡塘伯公則因為神蹟顯赫，經由利燕俠的父親倡議建廟，並出錢出力，民國 40 幾年伯公廟落成。¹⁹大坡塘伯公的形制為兩顆石頭，其中之一遭河流改道被沖走，僅存的石頭伯公在邱賢福的田裡，之後曾遷移到籬笆邊，但仍不免日曬雨淋，民國 60 幾年，邱賢福新購一尊石雕的伯公神像取代伯公原石，供奉在自家的工寮內。²⁰此外，村中人士亦提及不在神牌名單內的中央伯公，以往中央伯公所在地，即今日的聖母廟，大約一百多年前旁邊還種植榕樹，伯公為墳墓形制，石材來自原鄉，現在的中央伯公已是神像形制，安置在聖母廟內。²¹

至於義亭村各伯公的職掌，對照簡炯仁考證光緒 20 年（1894）盧德嘉編纂的《鳳山縣采訪冊》內容，指出清領時期流經檳榔林庄的水圳有：

1、隘寮溪，在港西里，縣東北四十七里，源由壟空口分支，長十四里。

¹⁶ 鍾德榮先生口述，民國 93 年 12 月 25 日，李芸鳳、賴采蓉採錄。

¹⁷ 今內埔鄉興南村涵括番仔埔與早子角兩個聚落，此處指的是前者。番仔埔聚落在每年三次的伯公祭祀活動（農曆正月、八月、十月中旬），迎請雙福橋伯公至該聚落公廟勸化堂共襄盛舉。參見蔡明坤、王淑慧，《六堆內埔客家聚落伯公廟——美和、和興、內埔、內田與興南村為例》（台北：行政院客家委員會、南天書局有限公司，2005），頁 116。

¹⁸ 邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

¹⁹ 利燕俠先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

²⁰ 邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日、100 年 2 月 23 日，蔡明坤採錄。

²¹ 邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

2、東溪，在港東、西二里交界，縣東二十四里，源由嘉早山泉，分支西南行。本支遞納四溪（番仔埔、頭溝水、西勢、九甲），以迄東港，乃歸於海。

3、頭溝水溪，在港東里，縣東三十五里，源由浮圳鹿山泉分支西行二十里，本支下注東溪。（簡炯仁，1997：367）

再比對木製檳榔林莊神牌上所刻印的十四個伯公來分析，明確職掌農事水源的有「泉水圳、濫坡塘、大坡塘、溝墘、老埤塘、清水圳」伯公，再加上職掌交通要道同時兼負把水口功能的雙福橋和福星橋伯公，總共八個，幾乎佔了該庄所有伯公數量的一半。此現象一方面適足以說明義亭村傳統的經濟型態是以農業為主，另一方面亦顯示村民為確保水源無虞及財富不外流之考量，遍設伯公於埤圳流經之處。然而水能載舟，也能覆舟，以往東港溪、隘寮溪氾濫嚴重，鄰近的伯公及其他小廟被沖刷一空，造成庄民必需得另外覓地重建之困擾。

依前述，今日義亭村伯公大致都分布在村內，且已改建成伯公廟，奉祀伯公神像，僅少數是石碑神牌式的神主，部份伯公廟外設有「天官賜福香座位」或稱「賜福天官神位」，加上環繞伯公廟後面，表示風水觀念，意涵「地勢至此，變化有胎息」而隆起之化胎，以及廟旁種植的榕樹，共同建構成義亭村伯公信仰中崇祀伯公之神聖空間樣貌（參見表 2）。

表 2

義亭村伯公廟一覽表

村落名	伯公廟序號及名稱	伯公廟及伯公形制	設立年代	建廟年代	重修年代	類別
義亭	①開基伯公廟	小廟、伯公神像、 天官賜福香座位 、化胎	--	--	民國 69 年	拓殖開發
義亭	②雙福橋伯公廟	小廟、伯公神像、 賜福天官神位 、化胎	清領時期	民國 70 年	--	交通要道
義亭	③後園伯公廟	小廟、伯公神像、 賜福天官神位 、化胎	民國 43 年	民國 70 年	--	除煞鎮邪
義亭	④福星橋伯公廟	小廟、石碑	--	昭和 17 年	民國 69 年	交通要道
義亭	⑤東方伯公廟	小廟、伯公神像、石碑、化胎	--	民國 58 年	民國 75 年	庄界領域
義亭	⑥濫坡塘伯公廟	小廟、伯公神像、 天官賜福香座位	--	民國 40 年	--	農事水源
義亭	⑦大坡塘伯公	石頭、伯公神像	--	--	--	農事水源

資料來源：筆者田野調查的整理。

說明：大坡塘伯公已為私人供奉。

其次，伯公廟對聯（楹聯）屬文化景觀，述說在地庶民之普遍生活願景與期望，表達對其所崇拜的伯公的動機、認知與價值觀等，因此分析對聯能將伯公廟

形塑造出的神聖氛圍，進一步詮釋出深蘊的內涵。(李國綱 2004：17-18) 經由實地田野調查，義亭村六座伯公廟共計十二則對聯，其中一則對聯的有一座；二則對聯的有四座；三則對聯的有一座(參見表3)。

就各伯公廟對聯的內容涵義分析，可區分為三類：(1) 表達信眾期望伯公庇佑鄉里，進而安國護民關懷社稷的願景，如「開闢功成叨福德 / 莊民安泰賴尊神」、「福德蔭村民以仁以智 / 星橋導士庶依義依禮」、「後福大矣千家有慶 / 園中高坐萬古常尊」(2) 彰顯伯公之豐偉功蹟，如「雙方有德因緣正 / 福慧無虧堪作神」、「庶民思報德築壇敬祀表誠心 / 眾信感神麻正直威靈昭聖澤」(3) 祈求水源無虞，如「濫圳源流庇眾庶 / 埤塘清水蔭民康」。

再統計義亭村伯公廟的對聯分類內涵數據，得知：(1) 期望伯公庇佑鄉里，進而安國護民關懷社稷者佔 50%，居多數。(2) 彰顯伯公之豐偉功蹟者為 42% (3) 祈求水源無虞的僅 8%。從以上伯公廟的對聯意涵分析來看，幾乎已涵蓋信眾對伯公之認知及價值觀。由此立論亦可擴大解讀成後堆客家住民之集體意識展現，祈願觀仍以合境安泰為主流，人神之間的依存關係深厚，「表達一利生的土地與地方智慧，以達存在安居的生活願景。」(李國綱 2004：27) 正是最佳寫照。

表 3

義亭村伯公廟對聯分類一覽表

村落名稱	伯公名稱	對聯類別		
		①庇佑鄉里關懷社稷	②彰顯伯公之豐偉功蹟	③祈求水源無虞
義亭	①開基伯公廟	開闢功成叨福德 / 莊民安泰賴尊神 (內聯) 藉福澤而庇乎萬姓 / 仗神威以護此一方 (中聯)	庶民思報德築壇敬祀表誠心 / 眾信感神麻正直威靈昭聖澤 (外聯)	
義亭	②雙福橋伯公廟		福高昭日月 / 德大壯山河 (中聯) 雙方有德因緣正 / 福慧無虧堪作神 (外聯)	
義亭	③後園伯公廟	後福大矣千家有慶 / 園中高坐萬古常尊 (外聯)	後果修成稱福德 / 園環眾信仰尊神 (中聯)	
義亭	④福星橋伯公廟	福德蔭村民以仁以智 / 星橋導士庶依義依禮 (外聯) 福高庇萬姓 / 德大保通莊 (內聯)		
義亭	⑤東方伯公廟	福德權司土 / 正神職保方 (外聯)		
義亭	⑥濫坡塘伯公廟		福德千秋在 / 正神萬古尊 (內聯)	濫圳源流庇眾庶 / 埤塘清水蔭民康 (外聯)
小計及百分比		6 則 (50%)	5 則 (42%)	1 則 (8%)

資料來源：作者田野調查整理。

台灣俗諺「田頭田尾土地公」說明農業社會時期，農民以土地伯公做為守護田園的心靈寄託，尤其是執掌攸關作物收成的水源伯公，在村莊中的數量最多，伯公廟對聯亦清楚的傳達農家渴望水源充足物阜民豐之嚮往，內埔鄉義亭村即為典型例子。然而歷經東港溪等水患的沖刷，以及台灣社會變遷等因素的影響，傳統稻作田地銳減，村民改植檳榔等經濟作物，以往的水圳或埤塘亦因村民改抽地下水而廢棄，或成為小水溝。昔日農事灌溉水源的功能已失，水源伯公的重要性不再彰顯，久之，亦為村民所遺忘，進而不見蹤跡。因此，要對照今昔各伯公所在是較為困難的。今日義亭村尚存的伯公廟，其興建與重建時間多數在民國 70 年代，正是台灣經濟起飛的時候，但是傳統形制的伯公神主石碑，敵不過時代潮流趨勢的衝擊，紛紛改成伯公神像，或神像與石碑並立。上述情形說明了建置在傳統農業基礎下的伯公廟，因應社會經濟環境的轉變，而產生的改變現象。

肆、義亭村的伯公祭祀組織與活動

台灣民眾普遍於每個月農曆的初一、十五備妥鮮花素果至鄰近的土地公廟祭拜，或者逢年過節亦會祭祀，尤其是土地公聖誕時，則以牲禮祝壽，其熱鬧情形曾記載在清領時期的地方志書中，例如：

「二月二日，各街社里逐戶斂錢宰牲演戲，賽當境土神；名曰『春祈福』。……中秋，祀當境土神。蓋古者祭祀之禮，與二月二日同；春祈而秋報也。……山橋野店，歌吹相聞；謂之『社戲』。」（高拱乾，1960：191—192）

「二月二日，鄉閭居民仿古春祈，斂金宰牲、演戲祀神畢，群飲廟中，分胙而歸，謂之做福。中秋，祭土地。鄉村里社悉演戲，為費甚夥；倣古秋報之義也。」（陳文達，1993：86—87）

不過，六堆客家庄的伯公祭祀日期及活動內容，因應各聚落的生活習性，明顯有差異。

以辦理伯公祭祀活動的組織來看，清領時期檳榔林庄的神明會清楚可知已有福德祀典、元宵典與福德典（何培夫，1995：150、163），因此為祭祀伯公而成立的組織早已產生，然礙於時日久遠，實際運作情形已無人知曉。就義亭村而言，目前專責伯公祭祀相關事宜的組織為祈福會，民國 30 幾年成立，庄民入會要交一百斤穀子，也可折算現金繳交，祈福會再將所得的經費轉貸給需要的信眾或存入銀行，收取利息，做為辦理一年之中伯公及忠勇公祭祀活動的經費。由此可見，祈福會一方面具有互助合作的功能，另一方面伯公祭祀經費亦有來源。民國 50 年祈福會因故解散，至 85 年才恢復（參見表 4）。²²

表 4

義亭村祈福會演變表

項目\時間	民國 30 幾年	民國 85 年	備註
祈福會員	繳入會費的庄民	聖母廟委員	
經費來源	每人繳交一百斤穀子	香油錢	
辦理事項	伯公與忠勇公祭祀	伯公與忠勇公祭祀	

²² 邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

資料來源：邱賢福先生口述，筆者整理。

再度成立後的祈福會，會員由義亭村的公廟（聖母廟）委員兼任（參見表 5），但是兩邊的經費則分開處理。祈福會經費來源改以信眾樂捐的香油錢為主，交由總幹事保管運用，會長及村長兩人負責採買伯公祭祀時所需物品。會長由會員推薦表決選出，無任期的限制，負責召開會員大會、籌辦該村每年祭祀伯公與忠勇公的活動，而會員的職責為在召開會員大會時能提供意見，並參與決議，以及協助辦理伯公和忠勇公的祭祀事宜。²³

表 5

民國 99 年義亭村聖母廟委員會（祈福會）委員名單

職稱	姓名	備註
主任委員	涂金郎	聖母廟主任委員為 4 年一任
總幹事	邱賢福	
會計兼出納	邱昭光	祈福會的會計兼出納，則由村長兼任。
常務監事	李文財	
監事	李鉅展、溫芹福	99 年祈福會會長為李鉅展
委員	利燕俠、李永興、李文仲、李銀德、李添松、 邱世雲、鍾滿妹、邱貴榮、涂振喜、李謹康、 利見輝、劉貴華、賴光榮、黃文龍、溫金財、 吳家生、梁受才、利秀男、陳貴妹、鍾景光	
名譽主任委員	李慶松	
顧問	鍾景田、梁祿謙、邱玉華	

資料來源：邱賢福先生提供。

該村聖母廟的由來，係因日治時期邱郎古的父親自北港朝天宮分靈至自家祖堂供奉，十分靈驗，昭和 14 年（1939）遷往農事實行組合倉庫中奉祀，民國 61 年由堂主李鳳鄰發起建廟，民國 66 年再遷建於中央伯公所在地。²⁴（曾彩金，2001b：89；白雅蘋，2008：94）經費來源也是以信眾樂捐的香油錢為主，其次是過年時村民至聖母廟點光明燈所收取的費用，以及農曆三月二十二日慶祝聖母壽誕舉辦的宴席收入。做為義亭村的公廟，實質回饋村里的表現，即該廟委員會一年固定贊助地方祭祀活動經費：1、一年兩次的伯公祭祀活動，一次一萬元；2、忠勇公的祭祀活動一萬元。

忠勇祠原先位在大坡塘伯公附近，其來源據說是民國 35 至 40 年左右，村民挖出多具無主的骨骸，一致認為係護衛家園而犧牲的客家先民，鑒於這些義士並非神明，故稱之為「忠勇烈士」，連同「津欽元宵會牌位」，一併立廟供奉。嗣後，

²³ 邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

²⁴ 邱賢福先生口述，民國 100 年 2 月 23 日，蔡明坤採錄。

因為廟地鄰近隘寮溪而慘遭沖毀，牌位乃暫時寄放在聖母廟，另擇現址興建新廟。²⁵義亭村於每年的清明節舉行忠勇公祭祀活動，全村老少皆參加，祭祀費用來源為善男信女樂捐三百、五百或一千元不等，加上聖母廟和祈福會贊助的經費，全部交付村長管理運用。關於義亭村的「忠勇烈士」，究竟指的是因何事件死難的客家義民，該村民眾認為是與原住民衝突中捐軀的先民，但根據江金瑞和沈佳怡的研究指出：義亭村忠勇祠奉祀道光 12 年（1832）許成之亂時犧牲的客籍義民，此事件肇因於閩、粵之間的糾紛嫌隙，六堆客庄出堆協助官方平定亂事，却也引起官府對其組織的日益壯大有所不滿，導致六堆客家人與官府之間的關係日漸惡化。²⁶（江金瑞，2007：174；沈佳怡，2010：78）

前述聖母廟媽祖聖誕時，由廟方辦理祭祀並筵席宴客，以及忠勇祠於清明節祭祀的禮俗已成為義亭村村民之例行公事，不過祭祀次數多，且需迎請境內眾神共襄盛舉的則是伯公祭拜活動。查閱曾彩金、張春菊編撰的《六堆客家地區祭拜入門》一書，提及農曆正月十五日舉辦的伯公祭典稱「新春集福，或作新年福、祈春福拜新丁」，農曆二月二日「伯公生，作新丁福」，農曆八月二日為感恩酬神「作伯公福」，農曆十月十五日叩謝上天及眾神的護佑需「完福，或稱完滿年福、完太平清福、冬尾福。」（曾彩金、張春菊，2004：11、12、15）義亭村每年則舉辦兩次伯公祭典：一次在農曆二月二日伯公生，稱為「祈平安福」，一次在農曆十月份的「完太平清福」。以下即分別簡要說明：

一、農曆二月二日祈平安福

農曆二月一日上午，村長、聖母廟主任委員及禮生三人先在聖母廟內請示聖母恩准迎請境內各方伯公，並庇佑本村平安。約八點半迎神隊伍步行出發，請神順序依次為開基伯公廟→雙福橋伯公廟→敬字亭文昌祠→後（下）園伯公廟→福星橋伯公廟。請神儀式均先替伯公神像或石碑、神牌更換嶄新的紅西洋，上香後，禮生拿回一支香放入神轎香爐中，此香即代表所請的伯公。雙福橋伯公廟請神儀式雷同，亦祭拜敬字亭上方文昌祠內供奉的文昌帝君。回聖母廟後，必須在路邊迎請四方伯公。東方伯公廟路途較遠，不利步行，故由村長與主任委員騎車去上香。

下午四點二十分開始祭祀好兄弟，村長透過廣播通知村民們參加。地點在聖母廟前，廟方備妥的祭品種類繁多，例如五牲（魷魚、冬粉、雞、豬肉、豆干）、粿、糖果、餅乾、水果、發糕、紅圓、茶、酒等，儀式中請出聖母寶劍與五營令旗壓陣，並犒賞五營兵將，至五點二十分結束。

晚間九點十分先於聖母廟前結壇拜天公，天公壇分上下界，上桌備素宴，下桌為葷食，分別祭祀宴饗天公與眾神。十點四十分祭伯公，需行三獻禮，由村長、

²⁵ 利燕俠先生及邱賢福先生口述，民國 99 年 12 月 25 日，蔡明坤採錄。

²⁶ 正式名稱應為張丙、許成事件。道光 12 年 10 月，嘉義縣張丙等聚眾滋事，南路鳳山縣觀音山人許成亦於 10 月 13 日以剿滅粵人為由，豎旗響應。下淡水內埔庄粵籍監生李受不滿許成偽示中的滅粵字樣，邀舉人曾偉中為總理，自為副總理，起而號令粵人立營保庄，卻藉機搶略閩庄，釀成嚴重的閩粵拼殺。12 月，清兵始擒獲許成，再誘捕李受歸案。參見伊能嘉矩，《台灣文化志上卷》（南投：台灣省文獻委員會編印，1985），頁 482—484。

聖母廟主任委員擔任主祭與陪祭，祭拜結束後，參與眾人同享平安粥。

隔日下午約三點送神，順序同請神。家中有新生男丁的村民，在祈平安福活動中製作新丁板至聖母廟祭拜，廟方則發放兩百元紅包。

二、農曆十月份完太平清福

義亭村完太平清福日期係依據內埔鄉公所公告辦理。第一天上午先行出發請神。下午兩點四十分舉行渡孤（普渡），聖母廟前已擺放多張桌子，參與的村民陸續擺上祭品。聖母廟的香爐上插上七星劍和五營旗，該廟主委、禮生、村長及其他委員們並排站立，正式宣告渡孤開始。晚上拜天公，祭伯公，隔日下午送神，儀式如同祈平安福。

考量村內人口少，請客不敷成本，義亭村祈平安福與完太平清福皆不登席，祈平安福送神後的當天晚上，由村長出面邀宴協助幫忙的委員們與禮生，完太平福時則是村民自行宴請親友。該村共十一鄰，十幾年前有三、四戶閩南人入住，並未參與村裡的伯公祭祀活動。

伍、結論

義亭村位於內埔鄉東南邊，舊稱檳榔林，康熙 61 年清廷在下淡水社外的檳榔林庄設立漢番界址，客家人進墾後，原居地的平埔族人即退居今日的老埤村與中林村等地，而成為客家庄。至此移墾的客家先民，為來自廣東蕉嶺或梅縣的李、溫、利、涂等姓氏，鍾姓則自鄰近的萬巒鄉移入，晚近才有少部分閩南人入住，改變了義亭村的人口結構。

義亭村為單純的小農村，人口數少，主要的信仰為媽祖、忠勇公與伯公。地方公廟是崇奉媽祖的聖母廟，而忠勇祠奉祀滿清中葉因張丙、許成事件犧牲之客家義民。義亭村伯公極盛時有十四個之多，從其名稱分辨，以職掌水源的伯公佔多數，益證明傳統農業社會時代水利措施對六堆農村之重要性，「開埤作圳，人人有份」亦成為六堆農村的寫照。之後，在洪水氾濫與時代潮流趨勢等因素影響下，今日義亭村僅存六間伯公廟，大坡塘伯公形制則從原石改成神像，由私人供奉。該村伯公廟內未見任何配祀或挾侍神明，部分廟外設置天官賜福香座位，連同廟後的化胎，廟旁的社樹，共同建構成伯公廟的神聖空間，而各伯公廟的對聯文字亦反映出信眾希望伯公德澤蒼生護國佑民的深層期待。

負責義亭村伯公祭祀活動的組織為祈福會，原先入會的庄民需繳交穀子，祈福會可借給急需的村民，其間祈福會曾解散，恢復後改成聖母廟委員兼任會員，經費則來自香油錢，從祈福會的發展演變更能見證台灣社會經濟的變遷。義亭村伯公祭典一年兩次，分別為農曆二月二日的祈平安福與農曆十月份完太平清福，前者迎神當天下午準備五牲等祭品拜好兄弟，參與人數不多。結壇處都在聖母廟，聖母廟贊助兩次伯公祭祀的經費，亦資助忠勇祠。義亭村伯公祭祀圈以當地客家村民為主，少數閩南村民並未融入於內。

總之，義亭村伯公信仰的特性可依次歸納出以下三項：1、伯公依舊為該村

普遍崇奉的神明，戰後義亭村從興南村劃分出來，雙福橋伯公廟即位在兩村村界，於兩村各自辦理伯公祭祀活動時皆被迎請，因而此伯公係受兩村村民所共同奉祀；2、義亭村雖是小村，至今維持一年兩次拜伯公的祭典，祈平安福時拜好兄弟，完太平清福時渡孤，在在顯示該村亦十分注重民間所謂的孤魂之祭拜，此可能與該村拜忠勇公的現象有關；3、在臺灣社會變遷農村人口外流的影響下，義亭村藉由伯公祭祀活動在聖母廟前舉行、今日祈福會會員即聖母廟委員、祈福會亦負責義亭村忠勇公的祭祀、聖母廟補助伯公與忠勇公的祭祀經費等四方面的運作連結，巧妙的將該村媽祖、伯公與忠勇公祭祀圈結合成一個緊密的信仰網絡，依此模式，傳承且維繫該村之主要信仰。

參考文獻

- 內埔鄉公所編（1973）。*內埔鄉誌*。屏東：內埔鄉公所。
- 王瑛曾（1993）。*重修鳳山縣志*。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣銀行經濟研究室編輯（1997）。*台案彙錄己集*。南投：台灣省文獻委員會。
- 白雅蘋（2008）。*內埔鄉客家地區媽祖信仰之研究*。未出版之碩士論文。高雄師範大學客家研究所，高雄。
- 伊能嘉矩（1985）。*台灣文化志*（中譯本上卷）。南投：台灣省文獻委員會。
- 江金瑞（2007）。清代下淡水六堆移墾與義民爺信仰。載於國立屏東科技大學客家文化產業研究所主編，*六堆歷史文化與前瞻學術研討會*（頁 152－175）。屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所。
- 何培夫主編（1995）。*台灣地區現存碑碣圖誌 屏東縣台東縣篇*。台北：國立中央圖書館台灣分館。
- 利燕俠先生口述。2010 年 12 月 25 日採訪。採錄者：蔡明坤。
- 吳煬和（2003）。美濃地區客家敬字亭研究。載於美和技術學院通識教育中心主編，*第二屆客家學術研討會成果報告書*（頁 217－238）。屏東：美和技術學院通識教育中心。
- 宋飛龍（1979）。社祭之源·里社之神－從「福德正神」土地公談起。*藝術家雜誌* 48，108－122。
- 李國綱（2004）。從土地公廟對聯來詮釋傳統漢文化建構的意圖－以苑裡為例。*苗栗文獻* 16（30），17－28。
- 李慶松先生口述。2007 年 4 月 5 日採訪。採錄者：王淑慧。
- 李耀堂編撰（1942）。*楓林戶系統*。自印本。
- 沈佳怡（2010）。*客家傳統宗教信仰中的演變－以屏東內埔為例*。未出版之碩士論文。東海大學歷史研究所，台中。
- 林正慧（2008）。*六堆客家與清代屏東平原*。台北：遠流。
- 邱賢福先生口述。2010 年 12 月 25 日、2011 年 2 月 23 日採訪。採錄者：蔡明坤。
- 施添福總纂（2001）。*台灣地名辭書卷四：屏東縣*。南投：台灣省文獻委員會。
- 柳秀英、陳麗娜（2003）。內埔美和、豐田、振豐及義亭村宗祠訪查紀錄。載於美和技術學院通識教育中心主編，*六堆客家田野資料集 內埔篇*（頁 105－218）。屏東：美和技術學院通識教育中心。
- 洪英聖編著（2002）。*畫說乾隆台灣輿圖*。台北：聯經。
- 夏雯雯（1995）。從「政治領域」來論十八至十九世紀間後堆地方傳統聚落的空間結構。*文化與建築研究集刊* 5，45－69。
- 孫清玲（2007）。試述清前期台灣番界的設防措施。*福建師範大學福清分校學報*，1，19－22。
- 涂立燦先生口述。2007 年 5 月 7 日採訪。採錄者：蔡明坤、王淑慧。

- 涂開烈編輯（1983）。*涂氏族譜（上、下冊）*。涂氏宗親會。
- 高拱乾（1960）。*台灣府志*。台北：台灣銀行經濟研究室。
- 陳文達（1993）。*鳳山縣志*。南投：台灣省文獻委員會。
- 曾彩金（2001a）。*六堆客家社會文化發展與變遷之研究 六堆各鄉鎮市概況篇*。屏東：財團法人六堆文化教育基金會。
- 曾彩金（2001b）。*六堆客家社會文化發展與變遷之研究 宗教與禮俗篇*。屏東：財團法人六堆文化教育基金會。
- 曾彩金、張春菊編撰（2004）。*六堆客家地區祭拜入門*。屏東：六堆文化研究學會。
- 黃叔瓚（1983）。*臺海使槎錄*。台北：成文。
- 蔡明坤、王淑慧（2005）。*六堆內埔客家聚落伯公廟 美和、和興、內埔、內田與興南村為例*。台北：行政院客家委員會、南天。
- 鍾王壽（1973）。*六堆客家鄉土誌*。屏東：常青。
- 鍾德榮先生口述。2004年11月27日、12月25日採訪。採錄者：李芸鳳、賴采蓉。
- 簡炯仁（1997）。*台灣開發與族群*。台北：前衛。
- 簡炯仁（2000）。屏東平原客家「六堆」聚落的形成及其社會變遷。載於中央研究院民族學研究所主編，*第四屆客家學術研討會論文集 聚落、宗族與族群關係*（頁1-66）。台北：中央研究院民族學研究所。
- 藍鼎元（1997）。*東征集*。南投：台灣省文獻委員會。

Research on the Bag Gung Religion in Neipu Township-Take Yiting Village as an Example

Ming-Kun Tsai *, Shu-Hui Wang **

Abstract

This study focuses on how the Bag Gung religion and its worshipping events reflect the social changes in the Yiting Hakka Village, located at Neipu Township, Pingtung County. The research methods used in this study are firstly to research and find out relevant documents and archives. Secondly, visit each Bag Gung temple in person and participate the worshipping events in Yiting Village. Lastly, interview some local seniors and the mayor to justify the relevant data. This study aims at clarifying the local Bag Gung religion, which is usually regarded as the fundamental genealogy of the gods with a low position, as well as the features of its organization. According to the result, the features of the Bag Gung religion in Yiting Village can be classified into three parts: (1) The Bag Gung temple near the Shuang-fu Bridge which is at the middle of Yiting Village and Xingna Village. Whenever which of the village holds a worshipping event, the Bag Gung will be invited and worshipped by both villagers. After the war, Yiting was separated from Xingna. This division is related to the historical and geographical background. (2) Though Yiting is a small village, it still holds the traditional events worshipping the Bag Gung twice a year. It is especially unique that Yiting Village worships the ghosts at the same time, which is not seen in other Hakka Villages in Neipu. In addition, Yiting Village will celebrate Ghost Day Festival right after the ceremony of showing the gratitude to the God. These evidences show that Yiting Village puts a great emphasis on worshipping the ghosts, which might result from their admiring to Zhong-Yong Gong (a symbol of those who died in the wars loyally and bravely). (3) Yiting Village integrates Goddess Mazu, the Bag Gung and Zhong-Yong Gong together into a close folk religious networking because the worship stand is set in the Mazu temple; the members of the host worshipping organization are also the commissioners in the Mazu temple and the Bag Gung and Zhong-Yong Gong as well. These evidences can be viewed as an alternative for Yiting Village to pass down their local religion to their offspring.

Keywords: Neipu Township, Yiting Village, Bag Gung religion

* Assistant Professor, General Education Center, Mei-Ho University.

** Assistant Professor, General Education Center, Mei-Ho University. (corresponding author)

