

從小廟到大廟：埔里土地公的多重意象*

梅慧玉

國立暨南國際大學人類學研究所助理教授

摘要

土地公廟是台灣最普遍供奉的廟宇，因此常被用來探討與人群聚落相關的議題，土地公廟座落之處一般涉及人的生活與生計，乃至人群規模與組織，反映人們對所處地方的思考與回應。學者依據土地公廟現象所提出最為人熟知的觀點有二，一是土地公廟為聚落的指標，另一是土地公廟標示了台灣社會的發展階段。不過在對比草屯、竹山、美濃，以及台中……等處的土地公廟現象後，各地區個別的歷史文化脈絡挑戰了觀點的適切性，同時，現代化影響下的社會發展也使土地公現象更顯複雜，因而土地公廟所隱含的「地方」概念需要重新思考。

埔里土地公的整體意象必須從在地的「小廟土地公」與「大廟福神」二脈絡加以理解，在前者的脈絡中土地公所指涉的地方與我群範圍因盆地周邊與中心地區

*本文為國科會計畫「埔里宗教社會的儀式實踐與性別書寫」(NSC 100-2410-H-260_046)研究成果之一。本文承蒙兩位匿名審查者提供諸多寶貴的修改意見，特此致謝。



的差異而有別，而後者的脈絡下被稱為福神的土地公乃行善成神的最佳典範，可視為埔里宗教鸞堂化現象的註腳。再則，社區（聚落）的發展隨著人群活動而變化，興修／重建土地公廟展現了地方人的自主性，陳述著個體如何介入生產、再現與再生產社會活動，體現一種經由生活經驗與人群互動所培養出的地方性過程，此過程也反映出社區（聚落）認同連結到一個固定點上、特定時空下人們的地方感。鸞堂（化）儀式展演地方，參與者在體現地方性的同時也創造新的契機，成為支持地方性脈絡的一部分或者成為新脈絡的潛力，地方性的向度與脈絡因而並非一成不變，埔里土地公的意象不再只是「聚落指標」，而是地方性象徵。

關鍵詞：埔里、土地公、福神、鸞堂化、地方性



一、前言

民國 97 年 11 月間埔里舉辦逢子年的全鎮醮祭，在此次醮祭中，除了八成以上的鎮民繳交丁口錢外，另一讓人印象深刻的景象是全鎮兩百多間土地公廟成為掛布燈、勾勒醮祭境域的代表廟宇。土地公廟是埔里地區最普遍的公廟，雖然大部分土地公廟與聚落之間有著對應關係，但單以「聚落指標」此一特質描述，並無法完全表達埔里土地公廟的意象，而埔里土地公廟在發展上的分歧與變動卻常態性地存在，這類訊息在筆者進行埔里地區廟宇與宗教現象的調查時不斷地出現，意味著土地公廟與聚落關係的既有解釋，無法完全符合埔里的例子。

民國 101 年在筆者完成宮壇廟宇的普查工作，進一步掌握埔里土地公（廟）的地方性脈絡之後，開始意識到埔里土地公廟的整體意象不只是將其做為祭祀圈的空間或階序性組織，更需掌握其在埔里地方社會的脈絡化與關係性。筆者的調查研究顯示，埔里土地公的整體意象必須從在地的「小廟土地公」與「大廟福神」二脈絡加以理解，在前者的脈絡中土地公所指涉的地方與我群範圍因盆地周邊與中心地區的差異而有別，而後者的脈絡下被稱為福神的土地公乃行善成神的最佳典範，可視為埔里宗教鸞堂化現象的註腳。

再則，社區（聚落）的發展隨著人群活動而變化，興修／重建土地公廟展現了地方人的自主性，陳述著個體如何介入生產、再現與再生產社會活動，體現一種經由生活經驗與人群互動所培養出的地方性（Locality）過程，此過程也反映出社區（聚落）認同連結到一個固定點上人們對之所產生的地方感。鸞堂儀式展演地方，參與者在體現地方性的同時也創造新的契



機，成為支持地方性脈絡的一部分或者成為新脈絡的潛力，地方性的向度與脈絡因而並非一成不變，埔里土地公的意象不再只是「聚落指標」，而是地方性象徵。

二、研究視角

土地公廟是台灣最普遍供奉的廟宇，因此常被用來探討與人群聚落相關的議題，土地公廟座落之處一般涉及人的生活與生計，乃至人群規模與組織，反映人們對所處地方的思考與回應。學者依據土地公廟現象所提出最為人熟知的觀點有二：一是土地公廟為聚落的指標，另一是土地公廟標示了台灣社會的發展階段。不過在對比草屯、竹山、美濃，以及台中……等處的土地公廟現象後，各地區個別的歷史文化脈絡挑戰了觀點的適切性，同時，現代化影響下的社會發展也使土地公現象更顯複雜，因而土地公廟所隱含的「地方」概念需要重新思考。

有關土地公廟在台灣農村社會發展的重要意涵早在日本統治期間增田福太郎的著作《台灣の宗教》已提及，增田認為土地公廟的建立是台灣社會部落構成期的特色，土地公是耕種或使用土地者早晚必拜的神祇，可視為與部落居民共存榮的象徵，台灣中部也一直是奉祀土地公最多的地區。¹根據林美蓉的調查，民國 70 年代草屯鎮具有聚落性質的土地公廟規範了

¹ 土地公廟林立的「部落構成期」（第二期）乃介於移民攜帶香火渡海來台的「部落草創期」（第一期）與社會分層寺廟林立的「新社會成立期」（第三期）之間；昭和 9 年（1934）公布全台灣寺廟主神調查表中「台中州」的福德正神奉祀數目最多。參見江燦騰 2005，頁 102-109、281。



人們出資祭祀修繕以及擔任頭家爐主的資格；²另外民國 80 年代末竹山鎮的聚落都有地頭名且有對應的土地公廟，呈現與草屯的祭祀圈現象類似。³這兩處土地公廟聚落的地號名大致與日治時代小字相符，但廟身建立的時間除文獻上的零星記載外已不可考，無法藉此推測聚落形成的時間。傳統客家地區的土地公廟（慣稱「伯公廟」）則表現不同的特色。美濃的各墾區內都有「開基伯公廟」標示建庄的位置與時間，聚落內往往包含數個不同祭祀圈的伯公廟，管水口「里社真官」伯公的設置與美濃地區水利發展相關，類似基地的「露天伯公壇」則呈現風水思維的客家文化景觀。⁴這些特色也見於新竹北埔，⁵其中開基伯公在關西甚至已成為轄區內的「大伯公」，與其他土地公具有主從關係。⁶客家伯公的例子說明土地公廟建立與聚落產生的時間不但是可考的，聚落內的土地公之間有可能發展出一種階層關係，與草屯或竹山的情形剛好相反。

草屯、竹山或美濃地區的土地公廟所對應的聚落皆屬於移民開墾的自然村，凝聚一群人的在地認同，日本統治時期更依此劃分政治區域（大字或小字），但都市化的影響，土地公廟的發展往往因為國家力量的介入以及人口結構的改變而別於自然村的樣貌。有些地方因應農業人口的流失而合祀

² 林美容據此調查提出了「祭祀圈」的概念，主張從土地公管轄範圍、祭祀組織與活動、建造與維護來確定土地公廟的祭祀圈範圍，影響了後來研究者進行土地公廟研究時的方法與方向，參見林美容 1987。

³ 王志宇 2001；2008「表 2-1」，頁 40-46。

⁴ 張二文 2004，頁 37-45、59-76、97-102。

⁵ 吳聲淼 2009。

⁶ 杜立偉 2000，頁 267-290。



土地公、⁷有些土地公廟因而轉化成財神廟、⁸甚至以陪祀神的身份參與當地廟宇的遶境，打破了祂在自然村的慣例，⁹土地公的意象也在改變中，因而原本土地公廟在自然村的一些特質，例如聚落的範圍、信仰者的權利義務，乃至組織動員力等其適切性需要重新被檢驗，近來台中（東區與西區）的研究指出：新舊兩區土地公廟的比較結果呈現舊區庄頭土地公廟的界域逐漸以「里」的概念取代自然村，且祭祀圈現象不如自然村的綿密（例如無收丁口錢的作法），相對而言新區土地公廟則不再具有清楚的地理界域。¹⁰不過，都市化並未讓土地公基本的土地守護神意象被取代，台中里民欲興建代表該里的庄頭廟時，通常還是會選擇土地公，因此土地公廟仍有增加的趨勢。¹¹換言之，即便都市化的來臨，土地公仍無所不在。關於這個現象，戴德中（Alessandro Dell'Orto）根據台北大同區與南投水里永興村兩地人們對土地公的敘述以及如何敘述提出了解釋，他認為人們基本上同時歸屬並認同許多地方（從家、社區、地區到國家……等），因此使得與地方、地點、位置概念密切相關的土地公成為擁有最多日常生活故事的「人間神」，這些傳說與軼聞突顯了土地公多重地點（*multilocation*）與多重語彙（*multilocution*）的特質，以及人的地方情感與在地認同。¹²土地公成了人們把地方（*place*）成為在地（*local*）的媒介，

⁷ 簡榮聰 1994，頁 27-30。

⁸ 高賢治 1991a，頁 109-125；1991b，頁 97-109。

⁹ 吳仲一 2000。

¹⁰ 舒奎瀚 2006。

¹¹ 舒奎瀚 2006，頁 113。

¹² 戴德中（Alessandro Dell'Orto）2003，頁 39-41、77。



社區的認同藉此連接到一個固定的點上，人們的地方感也藉此表達。

綜合上述，土地公廟被認為是台灣社會發展的階段性代表，亦或土地公廟成為聚落的指標，應用這兩類論點在對現象的解釋效度乃隨著各地的社會歷史脈絡以及台灣整體的政治經濟發展而呈顯差異。土地公廟對應的「地方」或為強調地理界域的聚落、或為都市化地區的人際網絡，兩者顯示人們對其概念除了指涉具體的空間地點外，還包括了關係以及情感結構與認同。因而土地公廟的研究不能單純以聚落保護神考量，尚需注意脈絡化與關係性中所具有的多地點與多語彙特質，更意味著土地公崇拜是由地方的社會歷史條件以及地方人群的宗教展演經驗共構而成，本文將以埔里土地公現象陳述此重點。

埔里雖為南投縣境內的鄉鎮，但與竹山、草屯相比，漢人到此地開發的時間則要晚百年以上，¹³且大部分聚落的建立都與早期在此生活的平埔族群、眉社、埔社有關，當漢人社會與廟宇在南投縣隨著開墾路線歷經了「村莊基礎初奠」、「部落構成期」與「部落發展期」三階段的變化時，¹⁴埔里大部分廟宇的建立時間被歸類在第三階段，而且各類廟宇間鮮

¹³ 根據《南投縣志稿》(一)所載〈南投各鄉鎮之沿革〉，竹山開發自明鄭期間(1661-1683)，草屯開發在乾隆年間(1736-1795)，埔里則在同治十三年(1874)後才有大批漢移民進入。參見《南投縣志稿》(一)，頁346、348、349(《南投各鄉鎮之沿革》，頁2、4、5)。

¹⁴ 劉枝萬引用了增田福太郎的論點，以「村莊基礎初奠」、「部落構成期」與「部落發展期」三階段說明南投縣整體的社會發展與寺廟種類，參見《南投縣志稿》(八)，頁2551-2554(《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁3-6)。



少形成像竹山或草屯以時間積累為基礎、不同層級的祭祀圈關係，通常此脈絡中土地公廟是最底層的運作單位。埔里大大小小的土地公廟有 227 間之多（民國 101 年 7 月前統計），屬「保護定點人群」的土地公廟占八成以上，但定點的大小與人群的多寡不一，從山邊的 10 餘戶到 1 個里的範圍不等，使得土地公廟在公／私屬性的定位上有多重脈絡。此外，不少土地公廟處於「變動中」的發展過程，例如有的土地公廟尚不具保護定點人群卻有華麗的形制，有的從守山的功能因靈驗而轉向不分地區多人祭祀的屬性，也有大半居民已搬遷但仍輪流照料的土地公廟等。

埔里人對保護定點人群的土地公暱稱為「*lán ê Thóo-tī-kong*」（我們的土地公），同時也以「*sió-biō*」（小廟）稱呼土地公廟，¹⁵別於「*tuā-biō*」（大廟）。¹⁶前一稱呼反映了居民對土地公（廟）的認同情感，後者乃以廟身大小指稱埔里兩類公共性廟宇，這兩類廟宇在 12 年一次的全鎮醮祭中都掛上布燈參與活動，共同展現境域的概念。¹⁷當大廟具有庄頭廟的功能時，往往可藉此連結庄內不同土地公廟的聚落人群參與公共事務。但整體而言，不同於竹山與草屯的發展，埔里大廟與小廟間不必然具有層級性的祭祀圈關係，反而更多時候二者存在著一種互助的網絡聯繫：土地公廟變得與大廟一樣，有廟名與對聯的設置；同時，土地公廟的重建借助了大廟的人力支援，這些大廟不一定來自同一地緣關係的社區，

¹⁵ 小廟的總類也包括「陰公廟」，但在總數上以土地公廟居多。

¹⁶ 此處斜體字為台灣閩語拼音，拼音法參考自「教育部台灣閩南語常用辭典」網（http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html）。

¹⁷ 梅慧玉 2009，頁 22-27。



有時是因人際網絡而來的跨區協助。換言之，在埔里，土地公廟是別於大廟的另一種公廟類屬，在人群組織上與大廟之間保持著網絡聯誼的關係。

當埔里的大廟自身在經過一段鸞堂化的發展後，土地公廟也自然而然受其影響而開始有廟名與對聯的設置。同時，大廟鸞堂化的過程也使得埔里土地公出現了第二種樣貌——祂不再只是小廟的主神，同時也是大廟與城隍並列陪祀的福神。當小廟土地公被認為是保佑定點聚落的人群時，大廟福神代表的卻是人們行善成神的最佳典範，福神證道的各類個案成為埔里鸞書中重要的文本，勉勵人們從日常生活中實踐鸞堂價值。

本論文以埔里地區土地公廟為研究主題，文分六節，除「前言」與「結論」外，首先從「研究視角（第二節）」進行與本文相關的文獻回顧並陳述埔里土地公現象，藉此說明本研究的切點；其次以「埔里地方社會（第三節）」簡述埔里的拓墾歷史與土地公廟「聚落指標」的在地樣貌，以此呈現過去與現在若隱若現的牽連，與埔里土地公廟發展在定位上的分歧與變動；接著在「大廟福神（第四節）」一節中以埔里鸞堂出版品的 586 則福神個案闡釋鸞堂土地公的職守與證道特質，陳述埔里土地公的另一在地樣貌；而「重建鎮南宮修功果（第五節）」則說明鸞堂價值觀，例如合作、建廟修功果、著述得善功……等如何透過土地公廟修建事件而被在地人具體實踐，廟宇的拆建、安座與著述過程同時也體現了人們對於地方的認同情感，進而成為支持與維繫地方性的新契機與新脈絡。



三、埔里地方社會

位居台灣心臟地帶的埔里，因群山環繞的盆地地形而有「山城」、「綠湖」之稱，境內被眉溪與南港溪貫穿。面積 162 平方公里的埔里鎮隸屬南投縣，鄰近仁愛、國姓、魚池 3 鄉，轄內 33 里，84051 人（民國 102 年 8 月統計），¹⁸目前是一座以閩客方言居民為主體的中型農業鄉鎮（見下頁圖一）。

日本治台初期的調查說明漢人人口在明治 38 年（1905）約佔人口數的六成，到了大正 14 年（1925）漢居民更接近八成，這個比例一直維持到日本政權結束。¹⁹

（一）漢人入墾

其實漢人在清代政令尚未解禁前就多次進入埔里盜墾，武力失敗後改以商販、僱工、贅婿的方式進入，並且在咸豐年間形成了漢人的商街。²⁰

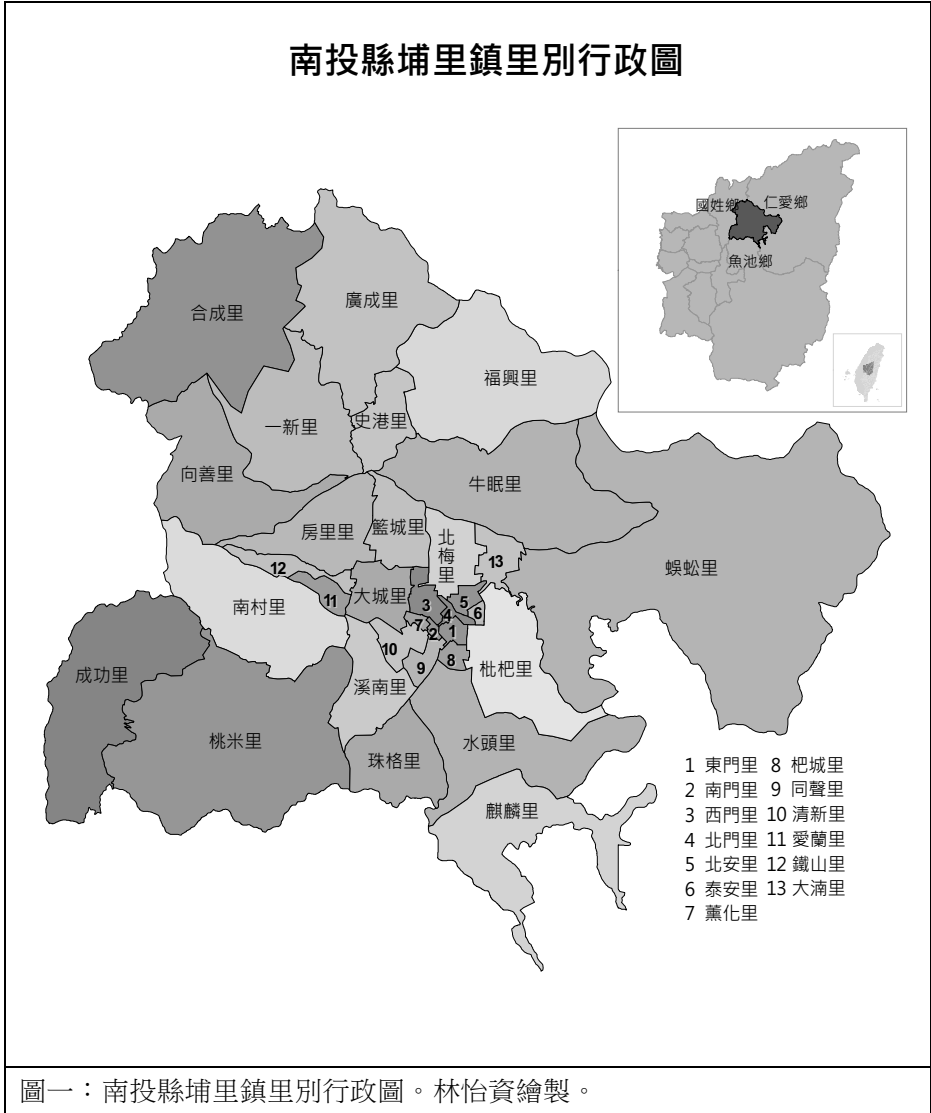
¹⁸ 根據「南投縣埔里鎮戶政事務所人口統計」網站資料（http://pulihr.nantou.gov.tw/CustomerSet/032_population/u_population_v.asp?id={E4586F08-029B-42F3-8FB9-E569D8BFBAC6}）。

¹⁹ 夏獻綸在光緒 3 年（1877）12 月到埔里勘查時，漢人不及平埔人口數的一半（夏獻綸 1969[1877]，頁 14-15），但根據日本人在台灣所進行幾次的戶口普查，埔里的漢人人口在中日戰爭前已接近八成（簡史郎 2012，頁 384-389）。

²⁰ 漢人武力盜墾埔里最有名的個案為嘉慶 20 年（1815）的「郭百年事件」，之後漢人改變策略，以商業貿易與平埔族群往來，咸豐年間（1850s）鄭勒先在埔里經商成功，遂形成集市，甚至在盆地北路口形成了聚落，參見《南投縣志稿》（一），頁 139、208-209（《南投縣沿革志開發篇稿》，頁 131、200-201）。



南投縣埔里鎮里別行政圖



圖一：南投縣埔里鎮里別行政圖。林怡資繪製。



開禁後（光緒元年）埔里也隨之成立行政機構「埔里社廳」，光緒 4 年（1878）埔里建「大埔城」，以商街為基礎擴展而設東西南北四城門；在這同時，專門管理中番政的「中路撫民理番同知」也進駐埔里，致使原來「總通事」一職廢除，並將埔里（大埔城除外）分成東西南北四角各設總理、各部落增設社長，協助廳社事務。²¹

廳社的設立與理番同知的進駐使埔里正式成為國家階層制度運作中的一環，在地人群與聚落乃以大埔城為中心，分為城內商業區、城外平埔各庄，以及漢人新移民的沿山丘陵三大區塊，城內商業區多閩人，沿山新移民則多客人。²²閩客籍漢人進入埔里所採的路線與策略不同。閩南人從竹山、集集經水里、魚池至埔里南邊進入，他們或投資水利建設或經商；客家人則從東勢、卓蘭至埔里西北進入，他們務農或擔任腦丁、隘勇。²³而日本統治時期的各類國家建設（道路、電力、製糖、水利等）也招來不少漢人進入埔里，並因而定居此地。

日本統治期間對台灣所進行的六次人口普查（1905-1935）清楚呈現了當時埔里社會的人群比例與分佈趨勢，²⁴

²¹ 《南投縣志稿》（一），頁 233、242（《南投縣沿革志開發篇稿》，頁 225、232）。

²² 簡史朗 2012，頁 379。

²³ 《南投縣志稿》（七），頁 2368-2373、2381（《住民志平埔族篇》，頁 33-39、49）。

²⁴ 人口普查共 6 次，分別為明治 38 年（1905）與大正 4 年（1915）的 2 次臨時台灣戶口調查，以及大正 9 年（1920）、大正 14 年（1925）、昭和 5 年（1930）與昭和 10 年（1935）的 4 次國勢調查。此處據以分析的統計資料乃參考簡史朗 2012「表 1-9」，頁 386-389。有關街庄與現今里別對照表參見邱政略 2007「表 1-2」，頁 39-40。



除了前已述及漢人從日治初期的六成比例快速增長至日治末期的近八成外，閩籍在人口總數上一直維持比客籍多兩千餘人的狀態，漢人居住分佈有「北客南閩」的趨勢。日治時期超過半數以上的閩籍人口居住在政經中心點「埔里社街」（現今的東門、西門、南門、北門、北梅、同聲、清新、薰化 8 里），²⁵其次為鄰近的「大肚城庄」與「枇杷城庄」（現今的大城、籃城、枇杷、杷城 4 里）兩處；客籍人口則平均分佈於「埔里社街」，以及「水尾庄」、「小埔社庄」（現今的一新、向善、廣成、合成 4 里）共 3 處。

平埔族群除了「埔里社街」外，明顯的分佈在 5 個庄，他們不同於漢人，居住在各庄的人口多於居住在「埔里社街」的人口，這 5 個庄除了「大肚城庄」外，還包括「烏牛欄庄」、「房里庄」、「牛眠山庄」與「大湍庄」（現今的愛蘭、鐵山、房里、牛眠、大湍、蜈蚣六里），大正 4 年（1915）漢人在「大肚城庄」調查統計已居多數，隔不久，大正 9 年（1920）「牛眠山庄」與「大湍庄」的資料也顯示漢的人數超過平埔，日治結束前僅剩「房里庄」內的平埔人口是漢的兩倍。日治時期平埔與漢的人口增長率並不對等，平埔族群人數增加緩慢，漢人則快速成長，其中閩籍尤為顯著，不但成為三大平埔主庄中的多數，也促使南邊的「水頭庄」（現今水頭里）在日治結束前躍居埔里第四大庄，人數僅少於排名第三的「水尾庄」30 人。²⁶

²⁵ 埔里在日治初期的行政名稱爲「埔里社堡」，後改爲「埔里街」（1920），因此當時的政經中心也隨之有名稱上的變化，分別爲「埔里社街」與「埔里」。兩次臨時戶口調查時用前稱，四次國勢調查用後稱，本段爲了避免混淆，僅以「埔里社街」指稱之。

²⁶ 參見簡史朗 2012「表 8」，頁 389。



（二）平埔族群與土地公廟的生成

人口普查的統計數字顯示漢人在日治時期已經成為埔里地方社會的主流代表，此類調查的精準度雖因無法反映「平埔入籍漢民」的現象而頗受質疑，但仍可藉之推測「平埔漢化」程度相對加劇，這個過程其實在道光年間進入埔里之前的西部平原就已開始，早期的文獻隱約透露著來到埔里的平埔族群經歷一定程度的漢化，或藉由漢人的器物概念來展現，以其在宗教行為的表現上來說，例如某平埔契約書中載明「納租粟五斗給關帝祝壽」之用的規定；有平埔族人奉祀拾獲的漂流媽祖木雕像進而蓋廟；²⁷也有因灌溉用水匱乏的問題到彰化南瑤宮請媽祖來埔里巡境後發展成年度儀式等。²⁸民國 60 年左右的調查研究指出當時平埔之一的巴宰族（*Pazeh*）幾種祭祀活動已趨與漢人相同，包括祭天、祭祖、土地公生日、7 月普渡、9 月媽祖遶境與過年等，並透過巴宰人主觀的認識說明此文化融合的自然而然趨勢。²⁹當時土地公廟為巴宰境域內最普遍的廟宇，建立在每個聚落的交通要道旁，成為人群往來必經之處。

²⁷ 前者的規定見於「分墾蛤美蘭鬮分名次總簿」，後者為生番空興安宮建廟的由來，參見《南投縣志稿》（一），頁 211（《南投縣沿革志開發篇稿》，頁 203）。

²⁸ 此事發生於 1881 年東螺族（居籃城里）李姓頭日向某漢人請教欲解決稻作歉收的狀況，參見謝繼昌 1973，頁 70。

²⁹ 民國 58 至 60 年間中央研究院的衛惠林帶領團隊到埔里（鐵山、愛蘭、牛眠、大湍、蜈蚣崙五里）進行巴宰族的田野調查，完成三篇相關論文以及一本調查報告。參見洪秀桂 1973；劉斌雄 1973；衛惠林 1974、1981。有關巴宰信仰與漢人相似處，詳見洪秀桂 1973，頁 487-492；衛惠林 1981，頁 127-130。其中洪文著墨最多，洪文以宗教綜攝（*syncretism*）觀點檢視巴宰人宗教信仰的



衛惠林認為社神土地公為漢人進入巴宰聚落的信仰依靠與對抗異族的平衡點，同時由於土地公奉祀之處與巴宰族的會所「公廨」類似，因而被巴宰人採借沿用。³⁰巴宰的土地公廟現象是否意味著漢人進入巴宰定居落戶的開始仍待釐清，生計生活的改變讓巴宰人奉祀土地公的推測或許更接近發展的狀態，³¹在西部平原早已施行農耕的巴宰族人進入埔里後不久，同治 7 年（1868）即因祈求平安與豐收，號召鄰近道卡斯族（*Taokas*）人集資建造土地公廟「福德爺廟」，並且在日治初期組織福德會時有閩籍漢人加入。³²埔里或許有為數不少的土地公廟建自平埔人之手，而農業的生計生活也讓土地公廟的存在具有一定的普遍性，但詳細的狀況恐將因歷史文獻闕如而無解。

（三）小廟土地公³³

埔里大部分土地公廟的建立時間已不可考，兩百多間土地公廟在《南投縣志稿》記載了較具規模者僅 5 間，除了上述愛蘭里的「福德爺廟」外，其餘皆位於市區一帶，分別座

變化，認為這是巴宰人將他們原有的神祇與漢人的融合所形成的一種調適。

³⁰ 參見衛惠林 1981，頁 128。

³¹ 漢人進入的說法參見衛惠林 1981，頁 129；農業生計的影響參見洪秀桂 1973，頁 503。

³² 這是由巴宰烏牛欄社民莫武葛提倡，除本族的烏牛欄與鐵砧山庄民響應外，房里八股庄民亦參與，詳見《南投縣志稿》（八），頁 2674（《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁 126）；《南投縣志稿》（七），頁 2492（《住民志平埔族篇》，頁 26）。

³³ 本小節土地公廟的資料乃依據筆者 2011-2012 年埔里廟壇普查與林怡資的研究成果歸納而成，參見梅慧玉 2012、林怡資 2009。



落於現今的杷城里、南門里、同聲里與北門里境內，其中南門里的「彩靈堂」是現今最為人知、年代古老的土地公廟，乃清代理番機構設於埔里時駐軍所建。³⁴ 埔里的市中心區乃清代漢人的政經中心（大埔城），後經日治時期的沿用與發展（埔里社街），到今日依然保有繁榮的鬧區意象，此意象影響在地人習慣將 33 里區分為「*tshī-lāi-lí*」（市內里）與「*tsng-kha-lí*」（庄腳里），除了醮祭時在組織動員方面發揮作用外，³⁵埔里土地公廟的發展趨勢大致也依市內里／庄腳里的差別而呈現明顯對比。

埔里人早期以地面上立起三塊石片的方式奉祀土地公，有了具體的雕像後改為神龕或小廟型制（圖二、圖三），神龕的規模人身無法進入，小廟的空間則可容納 3-4 人甚至 10 餘人不等，而埔里目前大部分的土地公廟已是小廟的型制，土地公廟在型制上顯著的改變約自民國 60 年代開始，每 10 年至少有 30 間土地公廟宇進行翻修，至今大部分的土地公廟已重建過 1 次，重建 2 次以上者約佔三成，而全鎮境內神龕與小廟型制的土地公廟數量高達 225 間，三塊石片僅剩 2 處。³⁶

³⁴ 《南投縣志稿》（八），頁 2674、2677、2681-2682（《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁 126、129、133-134）。

³⁵ 埔里每 12 年舉行一次的醮祭醮壇分四處（東壇、南壇、西壇、北壇），每一處皆包括市內里與庄腳里，各有其參與的權利義務。「市內里」所指為東門、杷城、同聲、南門、清新、薰化、西門、北門、北安、北梅、泰安共 11 里；「庄腳里」則包括水頭、枇杷、麒麟、溪南、珠格、南村、桃米、成功、大城、籃城、愛蘭、鐵山、房里、向善、大湍、蜈蚣、牛眠、史港、福興、一新、廣成、合成共 22 里。

³⁶ 本小節相關統計數字參見林怡資 2009「附錄二、三、四」，頁 111-130。





圖二：土地公神龕舉例。作者拍攝。



圖三：土地公小廟舉例。作者拍攝。

現今埔里土地公廟也已不再是文獻記載的「無廟名小祠」，八成以上都具有廟名，廟名最常出現的一組字為「福」與「德」，其次為與地號名相關的字，再依序為「安」、「興」、「鎮」、「明」，反映埔里人認為土地公歸屬並保佑一定的境域，發揮「保民平安」、「興旺地方」、「鎮守四方」與「昭明無私」的意象。

人口密度、商業化程度與農地分布狀況等因素影響土地公廟在各里的數目與座落的位置（參見表一）：位於行政與商業活動區所在地的里別（例如東門里、西門里、南門里、北門里、北安里、泰安里等），境內土地公廟數目僅 1-2 間左右，而擁有廣大農業腹地的里別（例如廣成里、蜈蚣里、水頭里、桃米里等），範圍內土地公廟的數量往往超過 15 間以上，這些土地公廟分別依循著人群居住點而分布。埔里八成以上的土地公廟屬於聚落廟性質，由居民負責奉祀，暱稱土地公為「我們的土地公」（*lán ê Thóo-tī-kong*）。



表一：埔里土地公廟統計³⁷

里名 (土地公廟數)	里名 (土地公廟數)	里名 (土地公廟數)	里名 (土地公廟數)
東門里 (2)	成功里 (6)	枇杷里 (13)	合成里 (8)
西門里 (1)	桃米里 (16)	蜈蚣里 (15)	一新里 (13)
南門里 (1)	南村里 (10)	大湍里 (3)	向善里 (9)
北門里 (1)	溪南里 (6)	北梅里 (4)	房里里 (10)
北安里 (1)	珠格里 (7)	牛眠里 (11)	籃城里 (2)
泰安里 (1)	水頭里 (16)	福興里 (10)	鐵山里 (4)
薰化里 (1)	麒麟里 (11)	史港里 (6)	愛蘭里 (4)
同聲里 (4)	杷城里 (2)	廣成里 (17)	大城里 (9)
清新里 (3)	合計：33 里、227 處土地公廟 (含 2 處三片石型制)		

土地公廟所代表的聚落都有對應的地號名 (參見附表)，其中近半數 (91 間) 沿用日本時代的小字行政名，其餘則為現今的里鄰名或是某些指標性居住地的稱呼。大部分的土地公廟與聚落之間形成一對一的對應關係，少數因歷史因素，形成一對多的局面，無論變化如何，可以肯定的是這些聚落土地公廟對應了一定地理界域的聚落人群，反映了居民對居

³⁷ 2012 年調查資料，作者整理。



住地的認同情感，這在地廣人稀的庄腳里表現得特別明顯。分析捐款者與儀式參與者的類別，鎮中心交通便利人口密集的市內里土地公廟所傳達的地緣意識鬆散，境內只有 1 間土地公廟的里別，廟宇組織與宗教活動參與者早已打破里的界線，其規模與大廟無異，土地公所守護的境域也從傳統的地理空間意涵轉向偏重社會關係網絡的建構。

非聚落性質的土地公廟則較偏重傳達功能性的印象，有的與埔里人的農事生活息息相關，成為守山、守田、守水（圳、井、湖泊）的作用，有的反映埔里人與外族接觸的經驗：例如埔里南部麒麟里的 1 間土地公廟座落於漢人與布農族村落交界處，乃因阻止來自該村傳播的瘟疫而建立；埔里西北邊向善里的 1 間土地公廟則為防止原住民殺害該地漢人所設立。近年來土地公守財的意象被強化，因而出現了專門賜財的土地公廟供人膜拜，具有財神色彩的土地公甚至成為新建土地公廟的選項，例如位於市區的薰化里至民國 94 年才有里的公共土地公廟（福德宮），神尊乃分靈自屏東車城福安宮的財神土地公。另外，南村里的鎮山宮原本為看守某家戶田園的土地公立石，後來因幾則求財的靈驗事蹟傳播，聞風祈求者絡繹不絕，某間廟宇的神尊透過乩童指示改建為奉祀雕像的小廟，土地公增加了手持奏板別於一般的造型，據說官職大到可以直接晉見玉帝，負責看管埔里盆地的財庫，這間土地公廟廟務規模大到成立管理委員會。不過，上述的例子畢竟屬於特殊個案，埔里大部分的土地公廟因為廟事單純並無委員會的設置，而是由聚落居民透過協商達成輪流照料的共識。土地公廟的祭儀比大廟單純，居民每天早晚祀以清香，每月的初一、十五或初二、十六以鮮花水果供奉，年度祭儀則大部分安排在二月初二或八月十



五，由爐主統籌活動、居民奉祀牲禮拜拜並飽餐（吃福）一頓為主，有的還安排康樂或戲劇表演。

這個基本的土地公廟祭祀模式遍佈庄腳里，但對座落於市內里的土地公廟而言則嫌不足，因而祭儀活動更加擴大。市中心的土地公廟因為往來的香客眾多，除了爐主負責年度祭儀，平日需要專人照料廟事；主事者在祭儀風格上為求突破，往往沿用大廟的作法，聘請誦經團進行簡單的科儀；為支付水電與慶典宗教專業人員的費用，聚餐被策略性地擴大、強化人際關係網絡，藉此募得年度所需。此外，庄腳里的土地公廟往往成為參與地方大廟或全鎮宗教活動，例如神明聖誕、7 月普渡、9 月媽祖紀念日以及 12 年一次醮祭的支援單位。

綜合上述，埔里的土地公廟以聚落廟性質居多，典型的代表分布於鄉下的各里，市中心的土地公廟雖仍維繫著地緣上的對應關係，但宗教活動參與者早已打破里別的界線。庄腳里的聚落土地公守護的是居住在一定境域內的一群人，地理空間明確，彼此的關係清楚；而市內里土地公廟的地緣意涵較屬象徵性，祭拜的信徒來自四面八方，彼此並不一定認識，因而廟務的人際運作更須依賴個人的社會關係網絡才能開展，其中執事者的背景在里別上並未設限，福餐聚會更是廣邀親朋好友參與，累積廟宇的經費。鄉下的部分土地公廟透過參與庄頭大廟的年度祭儀或支援全鎮的宗教活動，強化聚落認同情感、發揮一定的人力動員效果，並企圖發展更大的關係網絡。反觀位於市區的土地公廟地緣結構被打破，人群的凝聚與認同的對象多半被鄰近大廟所取代，廟宇的聲名透過舉辦聲勢浩大的聚餐而傳播，年度祭儀則因增加與大廟相同的誦經團科儀而朝精緻化的方向發展。



民國 80 年代以後重建土地公廟宇流行附上沿革碑文，留下 22 則廟宇簡史，內容泰半敘述土地公廟的廟身破舊或尋地建廟的經過，以及建廟有功者、捐款者的名單。數間廟宇的沿革透露著修建是由大廟神尊交代辦理而成，大廟的影響力也反映在高比例的廟名（183 間）、對聯（163 間）與儀式精緻化上。埔里的大廟有 57 間之多，³⁸部分具有庄頭廟的色彩，特別反映在庄腳里；相對而言，市內里幾間大廟的距離都不遠，彼此因特色而被區辨，與土地公廟之間並無層級式的祭祀圈關係。

大廟當中有一批鸞堂廟宇的發展深刻的影響了埔里的宗教社會氛圍，這幾間鸞堂分別是日治時期建立的「蟠龍殿龍鳳閣懷善堂城隍廟」（簡稱「懷善堂」，1901）、「真元宮參贊堂」（簡稱「參贊堂」，1902）、「醒靈寺」（1906）、「通天堂」（1909）、「昭平宮育化堂」（簡稱「育化堂」，1912）與「文華堂」（1935），光復後不久數年之內建立的「宣平宮醒覺堂」（簡稱「醒覺堂」，1946）、「恆山宮衍化堂」（簡稱「衍化堂」，1950）、「麒麟閣導化堂」（簡稱「導化堂」，1951）與「序平宮昭德堂」（簡稱「昭德堂」，1951），以及民國 60 年代以後才建立的「玉清宮良顯堂」（簡稱「良顯堂」，1974），共計 11 間。³⁹這些鸞堂各有特色，其中參贊堂、衍化堂、昭德堂、導化堂與醒覺堂屬於明顯的庄頭大廟，通天堂、育化堂、醒靈寺與良顯堂則因位於（或靠

³⁸ 參見梅慧玉 2012「附表一」，頁 18-19。

³⁹ 此處並未列入計算曾一度舉行扶鸞「天地堂地母廟」（簡稱「地母廟」，1947）。有關鸞堂的介紹請參見康豹、邱正略 2012，頁 424-456。



近)市中心而成為跨地區的廟宇。民國 50 年(1961)由育化堂、懷善堂與醒靈寺 3 間鸞堂共同發起,透過聯誼性組織(昔稱「廟宇聯誼會」,今稱「埔里區寺廟弘道協會」)定期開會,推動會員間彼此的廟務、儀式交流,幾乎所有的在地大廟都參與了這個組織,它是廟際人力支援的平台,鸞堂的儀式因此交流傳佈,延續至今,會員約維持在 43 間左右。⁴⁰今日藍色的鸞生服已成為此地宗教場合通用的禮服,鸞堂的請神(請誥)、敬神(三獻禮),乃至數十週年的慶祝(典禮)被非鸞堂廟宇採借,以乩生「扶鸞出詩」進行人神溝通的模式也讓埔里部分乩童在展演風格上納入出詩或說吉祥句的元素,同時鸞堂更以此媒介定期產出廣為流傳的鸞書著作,匡世濟世教化人心,條件許可的鸞堂甚至聘請專才開設吟詩、書法、國樂、儒學班等,樹立文風。

埔里有些土地公小廟在此氛圍中受到鸞堂大廟神明的賜詩與賜名,修建與重建後的安座方式也頗多鸞堂祭儀的色彩。不僅如此,「安、興、鎮、明」的土地公更增添了「鸞堂福神」的脈絡與意象,福神除了提醒鸞生禮節的供役神祇外,更是善行實踐的證道典範,這些證道的例子往往成為鸞書內容的一部分,給予信仰者行善成神的希望。因此,埔里土地公不單保佑地方,更是作為人們體現鸞堂價值觀最好的引子。下一節將以埔里各鸞堂大廟出版品的福神記錄,進一步分析福神在鸞堂體系下的職守與證道的特質。

⁴⁰ 在民國 60 年代的廟宇會員數只有 20 多間,民國 80 年代已擴展近 50 間,近十年的會員數約在 43 間上下,有關埔里廟宇鸞堂化的討論,參見梅慧玉 2012。



四、大廟福神

在埔里鸞堂被稱作「福神」的土地公一般供奉在廟宇虎邊的位置，搭配龍邊的城隍形成地方大廟最常見的配祀神組合；當廟宇依據咒本進行請神儀式（「請誥」）時土地公往往列為必請的神祇。鸞堂的出版品中更有不少關於福神的記載，清楚展現祂在鸞堂的職守。本節所據以分析的福神記錄共計 586 則（表二），整理自 3 類鸞堂大廟的出版品。第一類為期限內所完成的善書，包括《懷心警世金篇》（1902）、《醒悟金篇》（1903）、《破迷針》（1947）、《引悟線》（1949）與《打痴鞭》（1950）等。第二類為精選的扶鸞記錄，包括《滄海遺珠》（1968、1996、1997）、《醒靈集錦》（1978、2009）、《衍化鸞音》（2010）、《昭德詩藻》（2011）、《覺醒鸞聲》（2006）、《頌春仙藻》（2006）、《昭平宮育化堂辛巳年鍛鍊辛丑專輯》（2001）、《醒靈寺壬午年鍛鍊甲乙組新丑專輯》（2002）與《昭德堂丙戌年鍛鍊新丑專輯》（2007）等。第三類為廟誌，包括《參贊碎錦集》（1972、1984、2002）、《衍化堂誌》（2000）、《宣平宮醒覺堂誌》（2004）、《寶湖瓊章》（2004）與《埔里孔子廟誌》（2011）等。⁴¹

⁴¹ 此處僅列上有福神記錄的出版品。其中懷善堂出版的《懷心警世金篇》（1902）與《醒悟金篇》（1903）於 1972 年重刊合成《懷善》再度流傳，此處不重複計算；《寶湖瓊章》為地母廟的廟誌，這間廟曾為鸞堂，因廟誌中仍保留扶鸞的詩句而列入計算。



表二：埔里大廟福神記錄數量統計⁴²

善書、扶鸞記錄或廟誌	數量	福神屬性（則）
懷善堂《懷心警世金篇（1902）	59 則	本廟（33）、埔里（15）、 外地（11）
懷善堂《醒悟金篇》（1903）	59 則	本廟（33）、埔里（15）、 外地（8）、其他（4） ⁴³
育化堂《破迷針》（1947）	14 則	本廟（4）、埔里（4）、 外地（1）、其他（5）
育化堂《引悟線》（1949）	12 則	本廟（2）、埔里（4）、 其他（4）、天界（1）
懷善堂《打痴鞭》（1950）	14 則	本廟（2）、埔里（8）、 外地（3）、其他（1）
育化堂《滄海遺珠第一集》 （1968）	30 則	本廟（13）、埔里（13）、 外地（2）、天界（2）
參贊堂《參贊碎錦集》（1972）	32 則	本廟（30）、埔里（1）、 外地（1）
醒靈寺《醒靈集錦》（1978） （上中下）	17 則	本廟（9）、埔里（5）、 外地（2）、天界（1）
參贊堂《參贊碎錦續集》 （1984）	14 則	本廟（14）

⁴² 作者整理。

⁴³ 涉及福神議題但由其他神尊提出者歸納為「其他」類。



育化堂《滄海遺珠第二集》 (1996)	21 則	本廟 (16)、埔里 (2)、 其他 (1)、天界 (2)
育化堂《滄海遺珠第三集》 (1997)	122 則	本廟 (120)、其他 (2)
衍化堂《衍化堂誌》(2000)	2 則	埔里 (2)
育化堂《昭平宮育化堂辛巳年鍛 鍊辛丑專輯》(2001)	2 則	本廟 (2)
參贊堂《參贊碎錦第三集》 (2002)	67 則	本廟 (67)
醒靈寺《財團法人臺灣省埔里鎮 醒靈寺壬午年鍛鍊甲乙組新丑專 輯》(2002)	2 則	本廟 (2)
地母廟《寶湖瓊章》(2004)	2 則	埔里 (2)
醒覺堂《宣平宮醒覺堂誌》 [2004] (2009)	10 則	本廟 (4)、埔里 (4)、 其他 (2)
醒覺堂《覺醒鸞聲》(2006)	15 則	本廟 (11)、埔里 (4)
育化堂《頌春仙藻》(2006)	2 則	本廟 (2)
昭德堂《埔里昭德堂丙戌年鍛鍊 新丑專輯》(2007)	1 則	本廟 (1)
醒靈寺《醒靈集錦》(上中下) (2009)	18 則	本廟 (15)、埔里 (2)、 外地 (1)
衍化堂《衍化鸞音》(2010)	40 則	本廟 (39)、埔里 (1)



育化堂《埔里孔子廟誌》 (2011)	5 則	本廟 (2)、埔里 (2)、 天界 (1)
昭德堂《昭德詩藻》(2011)	26 則	本廟 (26)
合計	586 則	

這些出版品雖然來自不同的廟宇，但是卻透過廟宇聯誼組織常態性地流通於會員當中，因此在地人對其內容並不陌生。出版品所載的福神類別除了來自本廟外，還包括了來自天界、埔里境內，以及外地共 4 類。本廟的福神一般以「本堂福神」相稱，來自天界的福神稱「南天門福神」，其他福神則冠以地號名或廟名，例如「水尾福神」、「彰化縣福神」、「山東福神」、「保安宮福神」、「懷善堂福神」等。整體而言，出版品中的各類福神以「本堂福神」的出現比例居冠，超過七成六（447／586 則）；而外地福神（33 則）遠不及埔里境內福神（85 則）出現的次數，祂們多半為了參與扶鸞的著書立論而降臨；至於天界福神更少，只見於育化堂（6 則）與醒靈寺（1 則）的記錄中。本節將從官職升遷、鸞務分工，以及福神證道三方面針對福神內容，特別是育化堂有名的北關使者個案進行分析，鸞堂福神的階序特質及其所代表的生活實踐價值將清楚呈現。

（一）官職升遷

在 586 則福神個案中有 23 則提及官職升遷的原委（見表三），一方面呈現福神晉級的管道，另一方面鋪陳出「中央—地方」的階層架構。福神的晉級管道有二，一



是轉任其他官職，例如城隍（9 則）、玄天上帝（3 則）、祖師（3 則），甚至司命真君（1 則），另一途徑為調任至其他地區擔任福神（7 則）。⁴⁴這意味著「升任城隍或平行改派他處福神」是福神升遷的主要模式。福神若平行調任則大多調至別區，出版品中列舉了幾則派至埔里的大廟、庄頭土地公廟，甚至聚落土地公廟的個案（5 則），⁴⁵牠們分別來自中國或台灣其他各地；若平行調任至同區域的福神則從聚落廟福神升遷至庄頭廟福神（2 則）。⁴⁶除了地方級的升遷管道外，《引悟線》書中「虎溪福神」一例說明了邁向天界官職的中央級升遷管道，虎溪福神後來因功晉升為另一位神祇「北闕使者」，並且以此官職多次出現於育化堂扶鸞的場域參與廟務。⁴⁷

表三：福神職稱升遷異動⁴⁸

個案出處	升遷前職稱	升遷後職稱
《懷心警世金篇》(1902)	1. 潮州福神（中國）	懷善堂福神（埔里）
	2. 林杞埔福神 （南投竹山）	懷善堂外掌執福神（埔里）

⁴⁴ 參見表三城隍個案 4、5、13、15、16、17、20、21、23；玄天上帝個案 8、11、14；祖師個案 7、9、19；司命真君個案 18；福神個案 1、2、3、6、10、12、22。

⁴⁵ 表三個案 1、2、3、6、10。

⁴⁶ 表三個案 12、22。

⁴⁷ 表三個案 19。

⁴⁸ 作者整理。



	3. 土地公鞍福神 (南投魚池)	埔社雙寮庄福神(埔里)
	4. 嘉義城內福神(嘉義)	惠州府城隍(中國)
《醒悟金篇》 (1903)	5. 嘉義縣福神(嘉義)	惠州城隍(中國)
	6. 漳州府福神(中國)	白葉坑福神(埔里)
	7. 江南省福神(中國)	大里坑清水祖師(台中)
	8. 台南府福神(台南)	五城堡頭股庄玄天上帝 (南投魚池)
	9. 福州福神(中國)	司馬鞍庄祖師(南投魚池)
《破迷針》 (1947)	10. 東石郡白水湖福神 (台南)	武界保安堂福神(埔里)
	11. 大林圳頭福神 (南投魚池)	金天堂玄天上帝 (南投魚池)
	12. 五里鞍福神 (南投魚池)	前任文武廟內堂福神後轉代 化堂城隍(南投魚池)
	13. 集集福神(南投集集)	廣盛宮城隍(南投集集)
	14. 潮州福神(中國)	北門陳家玄天上帝(埔里)
	15. 福神(未言明)	前任城隍後轉育化堂孚佑帝 君(埔里)
《引悟線》 (1949)	16. 湖水坑福神(埔里)	善天堂城隍(埔里)



《引悟線》 (1949) 《打痴鞭》 (1950)	17. 清水福神 (台中)	先任育化堂城隍後升孚佑帝君 (埔里)
	18. 杭州福神 (中國)	育化堂司命真君 (埔里)
	19. 虎溪福神 (位置不詳)	先任澎湖祖師後轉任福建城隍再轉任育化堂神農大帝而升北關使者 (埔里)
	20. 下茄荖福神 (位置不詳)	崇德堂城隍 (位置不詳)
《滄海遺珠》I (1968)	21. 育化堂供役福神 (埔里)	天地堂城隍尊神 (埔里)
《滄海遺珠》I (1968)	22. 村鄉福神 (魚池)	先任文武廟內殿福神後轉天地堂城隍 (埔里)
《宣平宮醒覺 堂誌》 (2009[2004])	23. 水尾福神 (埔里)	本境城隍 (埔里)

《引悟線》是 1949 年育化堂神祇奉玉帝旨意以 90 天的時間著書立論的成果，該書不但首次記載了天界福神（稱「南天門福神」）的降臨，⁴⁹也記錄了北關使者的詩與述。其中南天門福神以詩文參與《引悟線》的著書，共襄盛舉，並在之後育化

⁴⁹ 《引悟線》頁 112-114。



堂扶鸞時偶爾到訪，⁵⁰北闕使者則因原先擔任育化堂主席（神農大帝）一職而在升遷後經常到訪，⁵¹祂除了參與《滄海遺珠》第一冊的序文撰寫外，更替西門里的土地公廟取名「鎮安宮」以及為北門里土地公廟作對聯詩句等。⁵²北闕使者的官職歷練豐富，祂在行述中曾提到因生前善行可嘉首先被三官大帝舉薦為虎溪福神數 10 年，後調任澎湖擔任祖師 7 年，再至福建省擔任城隍 12 年，接著才升任為育化堂神農大帝，到 1948 年榮調至天庭擔任北闕使者。⁵³南天福神的偶爾到訪與北闕使者（經歷祖師、城隍、神農大帝）冗長的晉職歷程反映了從地方到中央的階層架構與天界官職的優越性。

天界神明體系的相關描述在台中聖賢堂出版的鸞書《天界傳真》中多有記載，根據學者的研究，此書在鸞堂界發揮一定的影響力。⁵⁴根據《天界傳真》，「南天」是全天界的行政區域，以八部六府的組織架構辦理三界十方一切行政，包括各天的表奏、眾神的升降派任與考績，以及稽查所有天上與人間是非善惡等任務，此外廟宇扶鸞事務，以及聖經、佛經、各類書籍與鸞書的生產與流通亦皆歸南天管理。至於「北天」則負責鎮壓褻儀、消除劫厄，凡人的生死、善惡賞罰的超生或墮地獄，乃至善德功果的趨吉

⁵⁰ 天界福神的紀錄參見《醒靈集錦》（1978）、《滄海遺珠》（1996）與《埔里孔子廟誌》（2011）。

⁵¹ 育化堂的出版品中有關北闕使者的扶鸞記錄共計 19 則，參見《引悟線》（3 則）、《打痴鞭》（1 則）、《滄海遺珠》第一冊（5 則）、《滄海遺珠》第二冊（7 則）與《滄海遺珠》第三冊（3 則）。

⁵² 相關扶鸞記錄詳見《滄海遺珠》第二集、第三集。

⁵³ 《引悟線》，頁 455-456。

⁵⁴ 有關此書的影響力，參見王志宇 1996。



避凶等皆與之相關。南天的主管是文衡帝君，而天界孚佑帝君的居所（南宮孚佑宮）亦設於此，「南天門」則是凡塵通往天界唯一的通道；北天的主管為紫微大帝，而東嶽大帝、南北斗星君的居所亦設於此。雖然在《天界傳真》中未提及埔里鸞堂出版品中的北闕使者、玉京使者、南宮使者或南天使者個別神祇，但「南天」代表著天界的特殊性對實踐者而言應是不言自明的。⁵⁵

綜和上述，福神的官職升遷原則乃依循「中央—地方」的階層架構而來，福神是官職的最低階，其次為城隍，再次為其他神祇，而天界的官職比諸地方有其優越性。鸞堂福神的功能與角色異於一般所認知的財神、聚落土地神的意象，必須從匡時濟世的鸞務分工脈絡來理解其意涵，以下續以育化堂北闕使者相關的一幕加以說明。

（二）鸞務分工

育化堂主席神農大帝榮升北闕使者一事在 1948 年的乩日進行了接旨的一幕，⁵⁶當晚因為上天使者李長庚即將前來頒佈玉帝嘉勳神農大帝勞績的升等旨令，育化堂主神關聖帝君特別交代廟內神祇與鸞生排班迎接：

本堂關聖帝君（10月29日）話：

鸞下生一起停誦經文，準備衣冠，中殿左右排班，內外中門具開，準備奉接天使，急行莫遲

⁵⁵ 參見《天界傳真》，頁 34-54；63-67。

⁵⁶ 參見《埔里孔子廟誌》，頁 124。



為要，整備完時，吾親自一巡。又自此發令，供役福神出迎三里，城隍出迎二里。關太子、周將軍，各出迎一里，孚佑帝君、司命真君，中殿候接，某伴孔夫子與主席，內殿參接。各宜聽令，凜遵勿忽。又內鸞執事外，堂主、副堂主，內鸞左右候接。正副鸞生分對，在中殿左右候接。掃砂登錄次之，一般效勞生復次之，女鸞更後次之。自此安排，待吾一檢。又鐘鼓生就位，吾自此欲退筆候駕。

接迎的神祇在範疇上可分為主神、護衛神與供役神三類，祂們在育化堂的位階也反映在隊伍的排列順序：主神類的二位主神孔子、（三恩主之一的）關聖帝君與廟的主席神農大帝位階最高，三恩主之二的另外兩尊神祇（孚佑帝君與司命真君）次之；緊接著為三恩主的護衛神（關平與周倉將軍），最後才是廟的陪祀神城隍與福神。鸞堂主席與主神的位階不相上下，共同負責推動鸞務的決策，而福神的位階最低，常與與城隍恭迎外神，部分鸞堂對福神職務劃分更精緻，例如懷善堂的福神細分為「中堂福神」、「外堂福神」與「掌醫務福神」，而育化堂尚有「守爐福神」。

負責司禮迎送的福神在著述善書期間也與其他神祇同樣出詩句匡時濟世。福神的詩句內容可歸納出若干類別，其中大部份詩句勸勉世人修德善行積功，建議並鼓勵平日協助鸞務、誦經、研習經文、守倫常、曉人情等，回應鸞堂扶鸞的主旨；詩句中描述福神送迎以及對於鸞堂禮儀的



提醒則強化人們對祂職務的印象。而福神對於正在進行的任務（例如著書、煉乩、煉丹）會適時提醒重點，少數例子顯示福神能看病開藥方、賜詩與預測等。除此之外，福神幾乎獨一無二的成為證道的最佳典範。

（三）福神證道

育化堂著述善書《破迷針》（1948）中記載了北關使者媿媿道來的行述：⁵⁷

余乃天津城外人士。姓史名冠雲。父史天來。母木金蘭。父母結髮單生余一人。生僅六月。父背而逝。……上無伯叔。下鮮昆仲。孤苦零丁。……幸祖母織蓆賣履營生。育我僥倖成人。……祖母隨染恙久臥……不得已賣身葬祖母。……未幾身帶黃疸。能食而不能事。……有一青年生得堂皇慈貌。由路經過。見我面白。……招余到其家。出資延醫療治。……初為行販。信用嚴守。薄利多賣。日有見益。資金日富。……則告老歸鄉。……為乏宗教教育。……在此郊外建築梵刹。廣募善男信女。振興宗教。實現當年抱負。……建造寶靈寺。……人人漸知因果善惡報應之條。……乃於郊外更建築學堂。聘賢師開義校。……於是不惜物資。解囊賑

⁵⁷ 北關使者的詩句為行述內容的濃縮：「斯堂懸旨勸黎民，源著新篇產世因；孤苦零丁多疾病，門衰祚薄少知親；庭闈瞻顧竹林杳，撫育維持祖母恩；慚愧奇功還未建，湯銘作戒守清真」。行述全文參見《埔里孔子廟誌》，頁 124-126。



濟。施藥助錢。……不幾日病勢轉重。遂至絕息。魂歸冥府。參觀冥王。王喜我堅心宗教。築廟建校。廣施功德。孝友均全……。恩荐為虎溪福神。……去年冬即陞任現職（北闕使者）。知修善行。神界陞身。留永遠無瑕之魂魄於極樂。享無量之香煙於凡界。願世人守中庸。勤善舉。衣食住既足。宜修善果蔭來生。留福與兒孫方可焉……。

此行述內容與格式為善書中證道的典型範例——講述者說明自己如何因德性與善功（例如築廟建校、濟貧施方、孝友均全）而被荐舉為福神，了脫生死。

出版品中與此類似的證道個案記載了人死後成神的事蹟，其中大部分成為福神，或者由福神晉升為其他神祇的過程，共計 112 則（參見下頁表四）。祂們在乩日降臨鸞堂，大部分以「行述」或「話」描述自己生前的作為與死後成神的關聯性，少部分以「陰陽會」與家庭成員或友人敘述別後心情以及成神原委。善書所蒐集的證道個案數最多（88／112 則），有很多來自四面八方的神祇參與並留下了相關的紀錄，與大量的警世文、地府閻王判官的惡果報應案例（像是謀財害命案、悖理慘報案、貪淫好賭慘報案、毒死親父手足案等），這些構成善書的主體，內容栩栩如生。近年來埔里鸞堂雖無警世專書的撰著，但證道個案仍不時產出，在扶鸞記錄（15／112 則）與廟誌（9／112 則）皆有記載。

醒覺堂的廟誌細緻地以 4 單元（「歷年證道鸞生」、「歷年證道鸞生回堂降筆實錄」、「本堂鸞生之先人在聚善所鍛鍊神



道」與「登鸞會」) 呈現個案的修道過程。他們除了因自身的善行而成神外，子孫暨後人的努力也扮演了關鍵性的角色。

表四：福神證道個案統計⁵⁸

出版品	證道		埔里個案
	行述／話	陰陽會	
《懷心警世金篇》(1902)	59	0	0
《醒悟金篇》(1903)	9	0	0
《破迷針》(1947)	8	0	0
《引悟線》(1949)	5	0	0
《打痴鞭》(1950)	6	1	4
《滄海遺珠》I (1968)	0	8	7
《醒靈集錦》(1978)	0	5	0
《滄海遺珠》II (1996)	2	0	2
《衍化堂誌》(2000)	1	0	1
《宣平宮醒覺堂誌》 (2009[2004])	0	5	5
《埔里孔子廟誌》(2011)	3	0	3
統計	112 則		

⁵⁸ 作者整理。



例如陳金章之所以能夠擔任水尾福神乃因祂的兒孫皆在醒覺堂服務，兒子且為現任主委所累積的善功迴向成果；黃富生前為乩生，孫子目前也擔任此職；劉阿悟除了建造了一座埔里家喻戶曉的「隆生橋」外，其孫目前為廟的執事人員（常務委員）；胡阿發在生前參與建廟且多義行，雖無子孫在廟中服務，但因後人行善迴向而被派任庄頭的總轄福神。而醒覺堂的廟誌也記載了廟內鸞生的祖先在南天神職府「聚善所」修道情形。根據《天界傳真》所載，世人因行善、忠孝、造功立果者在過世後都會先到此修業，獲得文憑才具派任資格。⁵⁹

如前所述，埔里這幾年廟誌所載成福神的個案多為埔里人的例子，他們的社會階層不一，但皆可憑藉自己的努力與子孫的迴向晉升神職。有關子孫迴向「陰陽報應」本是鸞堂的傳統思維，《打痴鞭》與《引悟線》皆有個案反映此概念，⁶⁰因此醒覺堂將先人在聚善所修煉情形列入廟誌記載可視為對此概念的回應，陰陽報應的想法也促使子孫透過不斷參與鸞務，累積功果迴向給自己的祖先。醒覺堂有廟務執事因此記錄自己祖先修德成神的進展，例如隆生橋建造者劉阿悟的後代在族譜中除了記載劉阿悟的祖籍、來台原因與生卒年外，也記下了他過世後（1943）先擔任隆生宮福神、（1946）調升福建省福州北門城隍，與後來

⁵⁹ 參見《天界傳真》之〈南天〉，頁 34-54。

⁶⁰ 《打痴鞭》（頁 110）中記載埔里牛眠庄的地方名人雖因造福鄉里有功為福神，但因陽世後代未積德導致祂的官職遲遲無法晉升；《引悟線》（頁 108-112）有一清末員林郡埔鹽庄農民，因子孫積善功而從湖水坑福神晉升至善天堂城隍。



(1981) 擔任導化堂副主席的事蹟。⁶¹ 對後代子孫而言，福神不再是小廟的神祇或大廟的陪祀，而是祖先功德圓滿的肯定與了脫生死的希望。土地公是在地人修德成神故事的最佳典範，這些述說透過口傳與文字記載，強化了整個埔里地區積功行善的價值觀。

本節依據鸞堂出版品的福神記錄，從「官職升遷」、「鸞務分工」，以及「福神證道」三方面呈現埔里鸞堂脈絡中土地公的特質及其階序位置。在鸞堂「中央—地方」的神明階層架構下，福神乃最基層的地方性官職，進階為城隍，福神的升遷往往以「升任城隍或平行改派他處福神」為主要模式。鸞堂主席與主神共同負責推動鸞務的決策，福神則負責扶鸞時司禮、迎送來訪神祇的職務，雖然官職不大，但鸞生的敬神禮儀卻常依賴其提點。再則，福神不但與其他神祇同樣出詩句匡時濟世，是行善成神最普遍的證道典範，更是子孫與祖先陰陽報應的註腳，土地公是在地人修德成神的故事，體現鸞堂價值觀的最佳管道，形塑埔里地區土地公的意象作為社區共同體的意識型態。育化堂鸞書《破迷針》中記載北闕使者的行述列舉了祂因幾項人生行善的大功事蹟而成神，其中包括了建廟。土地公廟的興修／重建不僅是人生行善的大功績，亦是地方主體性的表現。埔里的土地公廟自民國 60 年代開始陸續翻新與擴建，其中不少尋求大廟協助者，民國 97 年（2008）白鶴坑聚落的土地公廟鎮南宮重建即為一例。下一節將闡釋此例，呈現埔里土地公廟鸞堂化的地方性特色，以及在地人鸞堂價值體系的生活實踐。

⁶¹ 參考自劉佳政所提供之《劉氏族譜》。



五、重建鎮南宮修功果

鎮南宮是一間位於埔里南邊的土地公廟，最初是為了保護磚窯廠人員工作安全而設置，後來發展成白鶴坑的聚落土地公廟，是整個珠仔山庄頭 13 間同性質小廟之一。⁶²民國 61 年（1972）在地方大廟醒覺堂關聖帝君指示下鎮南宮遷移至現址，經由里長與地方頭人協助促成，他們都是醒覺堂的鸞生。民國 88 年（1999）九二一地震後鎮南宮廟身受損，終於在民國 97 年（2008）完成重建並落成啟用，過程中，舉凡廟宇座向、拆建動土時間乃至落成的啟用儀式等皆由醒覺堂的聖神與人員安排完成。事實上，整個珠仔山的 13 間土地公小廟除了 2 間形制尚為神龕外，其餘 11 間的重建與翻修事務皆經由醒覺堂大廟協助處理，也因此這些土地公廟陸續有了廟名與對聯。

鎮南宮的管理由 23 位在地委員負責，每半年輪一次爐主負責照料廟務與籌辦福宴。另外，不同於埔里其他土地公廟的做法，鎮南宮備有土地公金與公德金，前者為神明提供的借款，後者是廟方公德會用於急難救助的捐款。民國 80 年間公德金由幾位成員（同時也是醒覺堂鸞生）發起成立公德會而招募慈善基金，目前用於補助本庄（溪南）國小清寒學生的營養午餐費。大體而言，鎮南宮管理組織架構與廟務皆不複雜，不需要也無專屬的宗教儀式專家，因此若遇廟身修建或重建這類大事

⁶² 「珠仔山」為昔日的地號名，包括現今行政單位的珠格里與溪南里。珠格里的土地公廟共 7 間，分別為福田宮、福安宮、興涌宮、福興宮、福洞宮、福珠宮與南福宮；溪南里的土地公廟共 6 間，包括鎮南宮、生德宮、福墻宮、隆生宮，與兩間無廟名的土地公廟。



往往得對外尋求協助，醒覺堂成了庄頭內外援對象的首選，除了因為它是珠子山的地方公廟外，也因醒覺堂同樣座落於白鶴坑，雙方廟務執事人員頗多交集，人際網絡亦有重疊，達成共識不難，這使得醒覺堂在決策鎮南宮重建事務時具有正當性。同時，醒覺堂在體現善行的鸞堂價值觀推動上也顯得積極，（前節曾述及）執事人員甚至在廟誌中細緻地以單元介紹呈現廟內鸞生的先人修道狀態，作為子孫努力的目標，幾則庄民成福神的例子普遍被鸞生們認為是行善功果的回應，這點影響著人員主動參與廟宇重建的態度。於是，在庄頭大廟醒覺堂人員的積極主導下，庄民以鸞堂的行事風格，經歷了「拆建」、「安座」與「著述」三階段處理鎮南宮建廟。

「拆建」至為關鍵，參與者合作的態度與投入的決心決定結果。此階段 4 個多月的時間涵蓋兩類主題的發展，一方庄民逐步請示神明有關拆除、動土乃至落成的時間、方位等技術上的議題，另一方神明不斷提醒建廟的造功立果之效，並且在建廟事成後立即賜詩獎勵，特別表揚捐廟地的子孫。在拆建之前庄民為此陸續召開 4 次會溝通討論，決定後才到醒覺堂扶鸞請示，神祇「司命真君」透過兩位乩生手持桃枝在沙盤上寫字（扶鸞）指示眾人在舉薦或自願參與下組成 20 人的鎮南宮重建委員會，委員中醒覺堂的執事佔了 13 位之多，其餘的 7 位為鎮南宮委員與捐廟的地主代表，這群人的組合當中有的同時在兩間廟擔任執事，有的互為親戚、鄰居或工作伙伴，他們視此自願性服務為累積功果的機會，這點從司命真君訓勉眾人的話中可看出：⁶³

⁶³ 參見醒覺堂《97 年扶鸞記錄》農曆 4 月 27 日記錄。



戊子年四月廿七日 本堂司命真君 降

詩：鎮南重建賴諸生 座向維持莫變更 格局依
資金配合 委員籌組利推行

話：鎮南宮重建、前聖已示，要事先籌組重建
委員會，以利相關工作進行。至於人選、由各
生配合地方相關人士組成可。聖希你自己先籌
組也，聖選不如爾等自願功果大矣，為何爾等
要放棄此良機？

（一）拆建

重建委員組成後旋即進行了第二場的扶鸞，司命真君再度降臨，指示舊廟拆除的動土時間、廟宇座向不變但硬體設施應將日後道路拓寬的發展納入考量，並鼓勵眾人齊心合作、出資出力種福田。⁶⁴新廟的建造只花了 4 個多月的時間，重建小組在這段期間除了會同建廟師傅四處參觀取得合意的設計外，更負責收集與整理庄中耆老對這間土地公廟的口述歷史，以及留下拆建過程的影像記錄，做為廟宇碑文以及鎮南宮廟誌內容的撰寫素材。

⁶⁴ 第二次請示在農曆 5 月 8 日，司命真君降詩兩首，其一為「鎮南重建示生知，丙戌日逢甲午時；動土良機祥瑞聚，神靈顯赫定堪期」；其二為「神宮整建豈尋常，有賴群民志共襄；出力捐資福田種，覃恩社稷永隆昌」。降詩過後神祇提醒眾人的話為：「關於鎮南宮座向莫變，但宜思考他時道路拓寬時不影響，向內移適當距離也。不足也，你有否看方前所示，希各生集思廣益也」。



醒覺堂主席在鎮南宮即將落成前依照往例扶鸞中作了 3 幅廟宇對聯，每句聯的第一字合成「溪南鎮南福神」有意義的組合，揭示這間廟的神明、廟名與地名：⁶⁵

溪匯清流閭閻永沐無疆福，南興靈廟日月長懸不
夜燈。(外聯)

鎮護山川白鶴幽坑繁草木，南安社稷紅塵麗境煥
人文。(中聯)

福賜群黎千秋資化育，神庥合境萬類賴滋培。
(宮門聯)

到了農曆 9 月 22 日，鎮南宮啟用前兩星期，重建委員再度前往醒覺堂請示下一階段的行事重點。司命真君在扶鸞的話中指示了安座與普施的良機，同時肯定醒覺堂鸞生以及庄民誠心努力的結果，祂特別在詩中提到了廖家獻地蓋廟的豐功，並要委員將此詩納入廟的碑文標榜此類善行。⁶⁶

⁶⁵ 節錄自醒覺堂《97 年扶鸞記錄》農曆八月初二扶鸞記錄。

⁶⁶ 當晚與鎮南宮落成有關的詩為：「重建鎮南宮告成，堪歌眾子秉心誠；廖家獻地豐功在，黎庶捐資碩果呈；福澤悠悠蘇萬類，神靈赫赫護群生；一溪水秀春長駐，物阜民康國泰平」。落成的時間指示在話中：「鎮南福神宮今將告竣，在各生及莊民同心協力下，本莊得獲天庥民安境泰，但尚須各生同莊民把握良機，擇 10 月 5 日卯時升座安香，是日下午申時同時普施謝恩可」。雖然神明有交代，鎮南宮的碑文中並未納入此詩的全文，但有清楚地記載捐地者的姓名。



此外，司命真君當晚也各別賜詩給捐地的廖家兄弟，與鎮南宮廟聯的組成原則相同，以他們的姓名作為每句詩的第一字，構成有意義的組合並彰顯其特殊性。賜與廖明道的詩句其首字組合為「廖明道恩」：

廖家獻地建神宮，明哲惠民仁澤豐；道義遵行
天鑑賞，恩覃合境永昌隆。

另一人廖明敏因為擔任里長且服務於醒覺堂良久，神祇特別賜一首詩與一對聯獎勵，首字組合分別為「詩賜廖生明敏惠民」以及「明敏」：

詩：詩歌佈澤出門庭，賜于溪山景物青；廖子施恩
仁里著，生黎受益福田寧；明倫達德遵天道，敏事
修心啟性靈；惠及鎮南宮告竣，民時得獲利無形。

聯：明心見性根，立乾坤、修功果；敏德為行本，
師聖佛、惠福田。

這件事讓當事人異常歡喜，因為神明降鸞賜詩的舉動雖高度被評價但並不經常發生，個人往往需要經過許久的努力才得到此殊榮，代表對廟事服務的肯定，因此眾人道賀時他說出了「做鸞生許久終於等到賜詩」的感想。

鎮南宮拆建階段在神祇賜詩的熱鬧中邁入了廟宇正式啟用的階段，依照地方慣例，廟宇啟用的入火安座除了擇吉時



開廟門與安奉神像外，通常會順便舉行普施，超渡有情眾生，普施可搭配其他科儀而形成規模較大的法會型式，大廟的安座一般採此法，小廟的型式一般從簡，甚至因為經費拮据而省略了普渡。鎮南宮的安座流程在醒覺堂神祇的安排下包括了開廟門與小規模的普施，重建委員則自行增加了酬神的禮儀與表演，以及感謝眾人協助的聚餐。

（二）安座

司命真君選定了安座與普渡的吉時後，第二天晚上重建委員們就與庄民約在醒覺堂召開準備事項的會議。會中宣佈了安座當日的流程：前一晚「封廟門」（22:00）、當日「開廟門」（5:00）、「神像安座」（6:00 前），以及「普施」（15:00）等。醒覺堂執事人員並且決議增加敬神的大禮「午供」（10:00-12:00）與「國樂演奏」（19:00），以及第二日中午舉辦答謝參與者的「感恩聚餐」（12:00-13:00）。庄民需要在凌晨四點半之前抵達鎮南宮等待開廟門安座，並提供普渡祭品；醒覺堂的鸞生則需全程參與，以分工合作的方式完成上述神聖類與世俗類的活動。由於廟宇落成為地方大事，因此有些習慣性的做法在開會時被提出叮嚀，例如當日避免白色服裝（以紅色為佳）、以單牲祭拜土地公（意味吉利與初始），以及衣袋內記得放些零錢（祈求土地公帶來財富）等。

醒覺堂負責儀式操演的團隊有二，一是以乩生為首的扶鸞團隊，包括吟唱生、砂生與記錄生約 6-8 人的組合；另一為負責做佛讚、午供與普渡的誦經團，成員約 40 人左右。鎮南宮從（前一晚）封廟門到（第二日）開廟門、神



像安座的儀式流程主要由扶鸞團隊執行，而午供與普渡的部份則由誦經團負責。埔里地區鸞堂式的安座一般進行得十分素樸，⁶⁷通常在前一日關廟門封符條，避免外邪進入；第二天一大早由手持七星劍的乩生在喃喃咒語聲中劃破封條開廟門進入（見下頁圖四、圖五），隨行隊伍有人放鞭炮，有人以掃把、草蓆拍打廟內四境除煞，有人負責以珠筆對金爐與壁畫上的鳥獸開光；接著使用淨符過後，土地公金身被迎請入廟，定位後眾人一起持香祭拜，安座結束。

接下來由誦經團負責午供與普渡（見下頁圖六、圖七）。一般土地公廟的安座並不一定需要舉行午供與普渡，這樣的安排讓鎮南宮的落成方式更加周到與細緻，一方面藉著午供向神明表達虔誠的心意，另一方面透過施食與誦經迴向無主孤魂，使其得以早日超生，脫離六道輪迴，這點十分符合鸞堂修功德的價值觀。醒覺堂的誦經團是在 2006 年組成，當時是為了因應第 60 週年堂慶法會的需要，廟方聘請專家積極訓練一支能夠執行午供與普渡科儀的誦經團隊。雖然埔里地區廟宇間向來有誦經的傳統，但把人員聚集起來學習與之相關的儀式需要機緣，一旦練成有助於對廟務的推動，近年來，大排場的午供漸成廟際聯誼時頗受歡迎的祝賀方式，醒覺堂誦經團的午供人數共計 28 位參與，是一般規格的四倍。

⁶⁷ 筆者參考過民國 80 年代珠仔山私壇慈濟堂啟用的影像記錄，以及民國 100 年（2011）參與觀察福興里史興宮土地公廟的安座，兩者在做法上與鎮南宮的版本大同小異。





圖四：新廟。林怡資拍攝。



圖五：安座開廟門。林怡資拍攝。



圖六：安座午供。林怡資拍攝。



圖七：安座普渡。林怡資拍攝。

鎮南宮的落成啟用在感恩聚餐結束後畫下句點。整個過程除了依照埔里地方傳統的作法外，重建委員另行增加了在安座當日以牲品敬獻土地公的禮儀「午供」，同時晚上以庄民所組國樂團的表演取代了傳統的酬神戲，如此一來，大部分白鶴坑的庄民自然而然緣著一個介面，無論是神聖的或世俗的面向，參與了庄頭土地公廟當日的重建落成活動，體現他們對鎮南宮的地方認同情感。更特別的是這個展演一直延續到一星期後醒



覺堂堂慶的實踐場域，透過堂慶的詩詞大會以及該大會詩作成果所編的廟誌《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》，白鶴坑的居民，特別是參與醒覺堂的這群人，實踐操演了鸞堂式著書立論的行為與價值觀，土地公廟並不只反映聚落的樣貌或台灣的社會狀態，土地公廟也呈現了人們主動書寫我群記憶主體性的一面。

（三）著述

鎮南宮安座的議題在一個星期後醒覺堂堂慶時被用來作為寫詩的即席創作題目。當日醒覺堂因堂慶而舉辦中部地區（中彰投）古典詩詞聯吟大會，特別用「鎮南宮土地公廟落成誌慶」為詩作比賽的主題，廟方的漢學老師（同時也是扶鸞的正乩）簡單介紹了鎮南宮的歷史作為參賽者詩作內容的依據。當日 71 首詩作中，入選前三名與佳作共 40 首，13 首出自埔里。全數收錄於《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》的「徵詩作品」中。⁶⁸詞宗黃冠雲當天的擬作也編入此單元：⁶⁹

獻地懷春貴，鎮南崇福神；昭彰安社稷，赫濁護黎民；穴吉靈氣聚，心誠德澤臻；委員憐劫創，重建慶宮興。

黃冠雲的詩作可說是全部作品中醒目的 1 首，他本身擔任育化堂的廟務負責人（董事長）多年，因為是友堂的關係，對於醒覺堂的人事並不陌生，因此才能夠將捐廟地的廖家祖先（廖春

⁶⁸ 參見《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》頁 36-46。

⁶⁹ 參見《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》頁 36。



貴)寫入詩句「獻地懷春貴」之中。獻廟地議題並非當天參賽者詩作的重點，諸多詩作中僅 4 首提及(廖家誠獻地、廖家獻地功、廖家功果碩、獻地廖家榮)，更加突顯了這個行為的鸞堂式思維，而大部分的內容則以廟名(鎮南宮)、神名(福德、福神、土地公)、地名(綠湖、白鶴坑、埔里)與事件(重建、入火、落成、翻新、升座)的組合傳達神威顯赫、廟運昌隆的意象為主。第一名作品是典型的範例：⁷⁰

鎮南宮闕壯，重建慶竣工；入火神威赫，安香
聖德崇；綠湖山爛熳，白鶴景玲瓏；世外桃源
地，全年物產豐。

鎮南宮重建過程中醒覺堂以詩句為主體的扶鸞紀錄，以及後來堂慶所舉辦的詩作比賽這兩類文本分別以「醒覺堂扶鸞記錄「徵詩作品」收入《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》，成為廟誌文本，編者期待詩選與扶鸞記錄成為鎮南宮傳世的文獻。⁷¹

醒覺堂堂慶後的首次扶鸞乩日「鎮南宮福神」蒞堂出詩，⁷²祂以「鎮南宮福德正神詩」表明身分，書寫在詩句中：

⁷⁰ 參見《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》頁 36-37。

⁷¹ 參見《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》頁 36。

⁷² 整理自醒覺堂《97 年扶鸞記錄》農曆 10 月 12 日扶鸞記錄。



鎮守鶴坑邊，南金擁護虔；宮興安社稷，福報感人天；德業欣延續，正堂歡告竣；神祇同致謝，詩頌澤綿綿。

接著祂表達了對醒覺堂協助重建的深切謝意與祝福：

各生近幾月為重建鎮南宮日夜奔波辛苦矣！在貴堂神聖鼎力扶助下，如今方能達到願望，在此謹表深深謝意。並祝醒覺——堂運長興盛，各生道果常妍，吾退。

土地公廟重建一事在鎮南宮福神蒞醒覺堂致謝後畫下句點。

鎮南宮重建個案是個典型土地公廟鸞堂化的例子，無論從廟名、廟的對聯，以及重建到落成的過程，在地大廟的影響力隨處可見，從末了鎮南宮福神蒞臨醒覺堂致謝的詞句中得知，大廟與土地公廟之間存在著一種彼此對等不互相干涉的聯誼關係，因此鎮南宮重建以一種鸞堂方式進行的在地觀點，應視為白鶴坑庄民選擇的結果，其原因除了人際的因素外，相信建廟的功果對個人與家族的影響也是個關鍵的因素。鎮南宮重建相關的扶鸞記錄中「功果、福田、福報」的概念一直被強調，神祇以此勉勵執事們在過程中妥善處理重建，並回溯與獎勵民國 61 年廖家捐地之功，廖明敏的聯句「修功果、惠福田」，以及年度祭儀的詞宗擬作其中一句「獻地懷春貴」都是相關連的回應。這套價值觀開啟了醒覺堂人員投入重建鎮南宮土地公



廟，因而歷經拆建、安座與著述三階段。地方人用他們熟悉的宗教語彙——鸞堂的方式進行，透過扶鸞請示了建廟的注意事項，並選擇了良辰吉時以鸞堂的科儀進行土地公廟的安座與啟用，最後沿續鸞堂著述立論的風格舉辦了土地公廟落成為題的聯吟大會與詩選，並將結果編入《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》廟誌成為醒覺堂出版品之一，累積著述的善功，體現鸞堂的思維模式，再度形塑了地方性。鎮南宮重建個案不只是土地公廟鸞堂化的例子，更是地方主體性展現的過程。

六、結論

本論文從「小廟土地公」與「大廟福神」二脈絡解讀當代埔里土地公信仰的內涵，前者為台灣漢人移民社會發展的常態性脈絡，後者為埔里宗教社會的在地化歷程，兩者交錯形塑了埔里土地公信仰的地方特色。此外，本文更以一則土地公廟重建過程為例說明土地公廟並不只反映聚落的樣貌或台灣的社會狀態，土地公廟也呈現了人們主動書寫地方、記憶我群的一面。聚落的參與者在體現地方性的同時也創造新的契機，成為支持地方性脈絡的一部分或者成為新脈絡的潛力，地方性的向度與脈絡因而並非一成不變，埔里土地公信仰的意涵不再只是聚落的指標，而是地方性的象徵。

埔里 200 多間「小廟土地公」常被在地人以「*lán ê Thóo-tī-kong*」形容，反映特定人群對特定土地公廟的認同情感。別於草屯、竹山或美濃的土地公廟現象，這些地區土地公的祭祀圈與地緣關係對應，或者進一步發展出分層結構，埔里土地公小廟組織



人群現況乃以地緣與人際網絡兩類並行，因此在定位上呈現一種變動的狀態，這是土地公廟發展更真實的樣貌，亦或與埔里族群歷史的特殊性有關仍待考，目前僅得知早於漢人入墾埔里的平埔巴宰在進入不久即因祈求平安與豐收，號召鄰近族人集資建造最早的土地公廟，埔里有為數不少的土地公廟建自平埔人之手，而農業的生計生活也讓土地公廟的存在具有一定的普遍性，根據普查可以確知的部分是，埔里人透過土地公廟表達對地方的認同情感，土地公廟因地方大廟組織鸞堂化的歷史因素而有了新的展演，帶來了埔里地方性的新向度。

埔里土地公「大廟福神」的意象除了作為廟宇的基本陪祀神，扶鸞時擔任司禮、供役與迎送外，最獨特處為行善成神的典範。福神證道體現鸞堂功果的價值觀，傳達個體通過己身努力了脫生死輪迴的機會與希望，是子孫與祖先陰陽報應的註腳。埔里鸞書中記載的福神以「行述」、「話」或「陰陽會」的型式講述自己如何因德性與善功（例如築廟建校、濟貧施方、孝友均全）而被荐舉為福神，了脫生死，育化堂主席神農大帝榮升北闕使者的個案反映了這個重點。而福神所屬的「地方」乃帝國隱喻式「中央—地方」的思維，地方福神的官職最低階，其次為城隍，再次為其他神祇，而天界的官職比諸地方有其優越性。此脈絡下地方的分層關係往往是跨越具體地理界域且與現世的行政分層不盡相符，各地方的福神代表善功的升遷結果，別於小廟土地公「安、興、鎮、明」的聚落守護神意象。

埔里這幾年鸞堂廟宇產出的幾本廟誌所載福神個案多為埔里人的例子，他們的社會階層不一，但皆可憑藉自己的努力與子孫的迴向晉升神職，其中醒覺堂的廟務執事因此在族譜中記錄自己



祖先修德成神的進展，這些事蹟透過口傳與文字記載，強化了整個埔里地區行善積功果的價值觀，同時凝聚了廟宇的向心力並有利於人力動員，積極投入鎮南宮的修建。土地公廟修建呈現地方人如何以鸞堂的宗教語彙介入此社會活動，體現地方性。整個過程除了依照埔里地方傳統的作法外，重建委員另行增加了敬神的科儀（午供）以及酬神戲的型式，而大部分庄民緣著神聖的或世俗的面向，參與了庄頭土地公廟當日的重建落成活動，體現他們對鎮南宮的地方認同情感，此展演一直延續到 1 星期後透過堂慶的詩詞大會以及該大會詩作成果所編的廟誌《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》。庄民，特別是參與醒覺堂的這群人，實踐操演了鸞堂式著書立論的行為與價值觀，土地公廟並不只反映聚落的樣貌或台灣的社會狀態，土地公廟也呈現了人們主動書寫我群記憶主體性的一面。

為拆建的扶鸞請示以及鸞堂化儀式的安座皆顯示該次參與的人們如何生產與再現此類社會活動，地方主體依循鸞堂功果的價值觀而啟動了土地公廟的修建，最後以詩作與廟誌累積著述善功，成為支持地方性脈絡的一部分。這本記錄性質濃厚的鎮南宮廟誌成為醒覺堂諸多出版品之一，並在廟宇聯誼會的廟宇間流傳，成為日後他處或原地重建土地公廟的重要參考，聚落的參與者在體現地方性的同時也創造新的契機，成為支持地方性脈絡的一部分或者成為新脈絡的潛力，地方性的向度與脈絡因而並非一成不變，埔里土地公信仰的意涵不再只是聚落的指標，而是地方性的象徵。



附錄：埔里土地公廟里別分佈表（至 2012.07.31 止）⁷³

里	廟名	祭祀範圍
東門里	照明宮	東門里
	福昌宮	宏仁國中附近生意人
南門里	彩靈堂	南門里
西門里	鎮安宮	西門里
北門里	福德宮	北門里
北安里	福德宮	北安里
泰安里	泰安宮	泰安里
北梅里	梅興宮	部分頂梅仔腳
	森梅宮	下梅仔腳
	善安宮	部分頂梅仔腳
	梅竹宮	四角竹圍
薰化里	福德宮	薰化里
同聲里	興南宮	頂茄荖腳
	同興宮	22 鄰
	福隆宮	溪底
	無廟名	私人拜（黃家土地）
清新里	保安宮	下茄荖腳
	長安宮	溪底
	無廟名	私人拜（溪底大樹下）
大城里	懷惇宮	恒吉城
	福城宮	水裡城
	大進宮	大肚城

⁷³ 林怡資、梅慧玉田野調查整理。



里	廟名	祭祀範圍
	吉安宮（守水井）	恒吉城
	福德龍神 （守水井）	大肚城
	恒福宮	崎下生意人
	自吉宮	信義路與光明巷交界附近居民
	照城宮	大路店仔
	大福宮	埔里酒廠與附近居民
籃城里	天福宮	林仔城
	廣文宮	林仔城
房里里	日南宮	日南
	協慶宮	部分雙寮
	八德宮	部分八股
	鎮西宮	紅瓦厝
	興寮宮	部分雙寮
	無廟名	部分八股（八股田邊）
	無廟名	公田溝（現任里長家附近）
	福泉宮	廟的附近農戶（位公田溝）
	無廟名	交流道下 1 附近住戶
	無廟名	交流道下 2 附近住戶
愛蘭里	五福宮	梅村
	福壽宮	新村
	福德宮	醒靈寺旁居民
	無廟名	私人拜（張家所屬）
鐵山里	受按宮	阿里史



里	廟名	祭祀範圍
	鎮山宮	部分 5 鄰、6 鄰
	福安宮	愛蘭里 1 鄰、鐵山里 1 鄰、2 鄰、部分 3 鄰
	福山宮	上庄（部分 3 鄰、4 鄰、部分 5 鄰）
南村里	清福宮	牛相觸
	南興宮	坪仔頂
	保源宮	11 鄰
	清德宮	部分蜈蚣坑
	順逢宮	部分蜈蚣坑
	福成宮	南坪山
	安福宮	私人拜
	南福宮	私人拜
	鎮山宮	跨地區
	無廟名	私人拜（牛耳石雕公園內）
成功里	無廟名	種瓜坑（廣福宮旁）
	無廟名	1 鄰（隨緣山莊旁）
	無廟名	附近住戶（玉門關瀑布旁）
	惠福宮	現任里長家附近
	無廟名	私人拜（柵門旁）
	無廟名	私人拜（上種瓜坑大樹下）
桃米里	南天武宮	3、4、5 鄰
	照明宮	上城
	壽福宮	茅埔坑
	福德宮	林頭坑



里	廟名	祭祀範圍
	無廟名	私人拜（羅姓家戶前）
	桃天宮	私人拜
	桃源宮	十份仔
	明德宮	部分 7、8 鄰
	無廟名	私人拜（水上瀑布附近）
	無廟名	私人拜（水上瀑布與顏氏牧場間）
	無廟名	私人拜（顏氏牧場內）
	福安宮	9 鄰、他處信徒
	無廟名	10 鄰（草湳溼地旁）
	無廟名	私人拜（日月大道院內）
	頂福宮	私人拜
	保民宮	12 鄰
溪南里	鎮南宮	白鶴坑
	生德宮	生番空
	福墻宮	水墻
	隆生宮	新村
	無廟名	陳姓家族（蜈蚣坑內）
	無廟名	私人拜（蜈蚣坑內靠山邊）
珠格里	福珠宮	珠子山
	福興宮	牛洞
	興湳宮	上湳仔
	福安宮	十三份仔
	福洞宮	與水頭里交界附近居民
	南福宮	下湳仔



里	廟名	祭祀範圍
	福田宮	田央仔
麒麟里	照山宮	內底林
	無廟名	圳頭附近居民（內底林圳頭）
	福興宮	中坑
	廣福宮	北坑
	紫雲宮	紅仙水
	峰安宮	過坑
	無廟名	入山工作者（往武界路上）
	無廟名	私人拜（大瀑布旁）
	無廟名	私人拜（中坑瀑布旁）
	無廟名	私人拜（往大瀑布路上）
	崇福宮	與過坑交界附近居民拜
枇杷里	保民宮	梨頭尖
	昭福宮	舂米間
	福民宮	文頭股
	保城宮	枇杷城
	忠厚宮	中心仔
	德正宮	五港泉
	犁德宮	新村
	黎福宮	1、2 鄰
	福城宮	私人拜
	昭明宮	25、26、27、28、36 鄰
	慈福宮	慈恩社區
	同福宮	寶湖街 71 號附近居民



里	廟名	祭祀範圍
	福同宮	大埤
杷城里	同福宮	鹽塗仔
	大興宮	杷城社區
水頭里	大福宮	部分水頭（1 鄰）
	福神宮	部分水頭（2 鄰）
	興吉宮	部分十一份（7 鄰）
	無廟名	部分十一份（8 鄰）
	福份宮	部分十一份（6 鄰）
	長興宮	大自然社區
	東福宮	24 鄰
	福麟宮	9 鄰、10 鄰
	正福宮	水廓
	福興宮	12 鄰（昔日覆鼎金在此）
	護德宮	跨區少數人拜（魚池鄉守水）
	福麟宮	私人拜
	景山宮	私人拜
	無廟名	私人拜（東埔陳姓家戶前）
	無廟名	私人拜（深埔坑內）
無廟名	私人拜（工廠前）	
大湍里	靈寶宮	大湍
	昭德宮	虎仔耳
	鎮福宮	虎仔耳山附近生意人
牛眠里	慶安宮	牛眠山
牛眠里	福德宮	四角城



里	廟名	祭祀範圍
蜈蚣里	鎮城宮	守城
	福德宮	部分內埔
	宏福宮	部分內埔
	無廟名	部分守城（守城的山邊）
	守德宮	部分守城
	角德宮	溪頭（位四角城）
	顧龍宮	牛尾
	公明宮	部分田螺窟（18 鄰）
	廣明宮	部分田螺窟（24 鄰）
	鎮福宮	蜈蚣崙
蜈蚣里 福興里	鎮鯉宮	鯉魚潭附近居民
	振興宮	果子林
	興福宮	九芎林
	福聖宮	1 鄰
	廣福宮	4 鄰
	合和宮	5 鄰
	鎮林宮	竹仔林
	觀福宮	獅子頭
	東海宮	私人拜
	永安宮	墘溪
	信安宮	榮民醫院後面居民
	福本宮	本部溪
	墘興宮	石墩坑、跨地區
無廟名	私人拜（墘溪路旁）	



里	廟名	祭祀範圍
	福安宮	2、3 鄰
福興里 史港里	青山宮	1 鄰
	福隆宮	4 鄰
	鎮守宮	5 鄰
	昭和宮	6 鄰
	猷鴻宮	7、8 鄰
	醒修宮	9 鄰
	福受宮	10 鄰
	史興宮	頂史港坑
	無廟名	跨區少數人拜（山洞旁）
	黎福宮	獅子頭
史港里 廣成里	建極宮	部分水蛙窟
	福城安	部分史港坑
	港福宮	部分史港坑
	無廟名	私人拜（河邊）
	衍慶堂	下史港坑
	水福宮	部分水蛙窟（廣成里部分 1 鄰、史港里 10 鄰）
廣成里 合成里	紫雲宮	8、12、13 鄰
	朝極宮	三條崙（部分 3 鄰）
	豐湖宮	部分燈心湖（部分 2 鄰）
	鎮元宮	部分 1 鄰、部分 2 鄰、部分 5 鄰
	中豐宮	部分 3 鄰
	廣昌宮	4 鄰



里	廟名	祭祀範圍
	福靈宮	5 鄰
	廣安宮	東角底 (7 鄰)
	冬靈宮	部分 8 鄰
	覆金宮	福鼎金 (部分 8 鄰)
	中成宮	9 鄰
	德雲宮	10、11 鄰
	鎮雲宮	食水坑
	廣源宮	14 鄰
	福安宮	私人拜
	無廟名	私人拜 (3 鄰內)
	協成宮	大坪頂
合成里 一新里	清安宮	水流東下庄
	無廟名	水流東上庄
	福壽宮	新村
	明善宮	北寮
	靈安宮	滴水
	無廟名	三塊厝 (太平國小附近)
	無廟名	私人拜 (百香果樹下)
	永興宮	1-7 鄰
一新里 向善里	醒明宮	部分燈心湖
	五福宮	五股
	景福宮	部分 2 鄰
	鎮湖宮	3 鄰
	開明宮	部分煙寮坑



里	廟名	祭祀範圍
	泰福宮	部分煙寮坑
	福靈宮	5 鄰
	彰新宮	蜈蚣窟
	無廟名	昔日居民（樟湖內）
	唐山宮	何、黃姓家族
	福田宮	田寮仔
	無廟名	私人拜（精舍前）
	德和宮	觀音山
向善里	崁興宮	部分赤崁腳
	善興宮	部分赤崁腳
	向德宮	水尾
	積慶宮	部分坑內
	至善宮	部分坑內
	無廟名	6 鄰（門門棍內）
	善慶宮	7 鄰
	龍德宮	跨區域少數人



參考文獻

一、文獻史料

〈台灣府轉行臬道夏獻綸查勘埔里各社情形〉。1969[1877]。夏獻綸。《劉銘傳撫台前後檔案》(「台灣文獻叢刊」276)頁14-15。台北：台灣銀行經濟研究室。

《住民志平埔族篇》。1983[1975]。洪敏麟。南投文獻叢輯第21輯。《南投縣志稿》(七)，頁2335-2412。劉枝萬、石璋如等纂。台北：成文出版社。

《南投各鄉鎮之沿革》。1983[1978]。不著撰人。南投文獻叢輯第26輯。《南投縣志稿》(一)，頁345-358。劉枝萬、石璋如等纂。台北：成文出版社。

《南投縣沿革志開發篇》。1983[1958]。劉枝萬。南投文獻叢輯第6輯。《南投縣志稿》(一)，頁3-332。劉枝萬、石璋如等纂。台北：成文出版社。

《南投縣風俗志宗教篇稿》。1983[1961]。劉枝萬。南投文獻叢輯第9輯。《南投縣志稿》(八)，頁2513-2814。劉枝萬、石璋如等纂。台北：成文出版社。

二、鸞書廟誌族譜

《97年扶鸞記錄》。2008。不著撰人。醒覺堂管理委員會存藏，未出版。

《天界傳真》。1976。不著撰人。臺中：南天直轄鸞堂台中聖賢堂。



- 《引悟線》。1949。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。
- 《打痴鞭》。1950。不著撰人。埔里：懷善堂出版。
- 《衍化堂誌》。2000。不著撰人。埔里：恆山宮衍化堂出版。
- 《衍化鸞音》。2010。不著撰人。埔里：恆山宮衍化堂出版。
- 《宣平宮醒覺堂誌》。2004。不著撰人。埔里：宣平宮醒覺堂出版。
- 《昭平宮育化堂辛巳年鍛鍊辛丑專輯》。2001。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。
- 《昭德堂丙戌年鍛鍊新丑專輯》。2007。不著撰人。埔里：昭德堂出版。
- 《昭德詩藻》。2011。不著撰人。埔里：昭德堂出版。
- 《破迷針》。1947。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。
- 《埔里孔子廟誌》。2011。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。
- 《參贊碎錦集》。1972。不著撰人。埔里：真元宮參贊堂出版。
- 《參贊碎錦續集》。1984。不著撰人。埔里：真元宮參贊堂出版。
- 《參贊碎錦第三集》。2002。不著撰人。埔里：真元宮參贊堂出版。
- 《頌春仙藻》。2006。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。



《滄海遺珠》第一集。1968。不著撰人。埔里：昭平宮育化堂出版。

《溪南里鎮南宮福神廟史蹟》。2008。陳松明編。埔里：溪南里鎮南宮福神廟重建委員會印製。

《劉氏族譜》手稿。不著撰人。埔里：劉佳政提供。

《醒悟金篇》。1903。不著撰人。埔里：懷善堂出版。

《醒靈集錦》。1978。不著撰人。埔里：醒靈寺出版。

《醒靈集錦》。2009。不著撰人。埔里：醒靈寺出版。

《醒靈寺壬午年鍛鍊甲乙組新乩專輯》。2002。不著撰人。埔里：醒靈寺出版。

《懷心警世金篇》。1902。不著撰人。埔里：懷善堂出版。

《覺醒鸞聲》。2006。不著撰人。埔里：宣平宮醒覺堂出版。

《寶湖瓊章》。2004。不著撰人。埔里：寶湖宮天地堂地母廟出版。

三、論著

王志宇。1996。〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉。《台灣史料研究》7: 100-121。

——。2001。〈台灣的地頭土地公——以竹山地區土地公廟為例〉。《逢甲人文社會學報》2: 125-157。

——。2008。《寺廟與村落——台灣漢人社會的歷史文化觀察》。台北：文津出版社。

江燦騰主編。2005。《台灣宗教信仰》。台北：東大圖書公司。



- 杜立偉。2000。〈關西地區土地公廟的空間配置極其內涵〉。
《台灣人文》5: 267-290。
- 吳仲一。2000。〈土地公與板橋的開發〉。台北市立教育大學歷史與地理學系碩士論文。
- 吳聲淼。2009。〈隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例〉。
國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 邱政略。2007。〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉。國立暨南國際大學歷史學研究所博士論文。
- 林怡資。2009。〈「阮 ê 土地公」——埔里土地公信仰研究〉。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文。
- 林美容。1987。〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉。
《台灣風物》37(1): 53-81。
- 洪秀桂。1973。〈南投巴宰海人的宗教信仰〉。《台大文史哲學報》22: 445-509。
- 高賢治。1991a。〈台北市雙連雙福宮的沿革及其由來——光復後土地公廟演變為福德宮的典範之一〉。《台灣風物》41(2): 109-125。
- 。1991b。〈光復後土地公廟演變為福德宮的典範二——大稻埕的延平區福德宮〉。《台灣風物》41(4): 97-109。
- 康豹、邱正略。2012。〈鸞務再興——戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉。潘英海編：《劉枝萬與水沙連區域研究》，頁 423-56。南投：國立暨南國際大學人類學研究所出版。



- 梅慧玉。2009。〈淨與境〉。梅慧玉編：《埔里民族誌戊子清醮篇》，頁 22-27。南投：國立暨南國際大學人類學研究所出版。
- 。2012。〈埔里宗教現象考察——廟壇普查成果分析〉。發表於中央研究院台灣史研究所主辦「第二屆沿山地區聚落與族群學術研討會」，6月19-20日，台北。
- 張二文。2004。《土地之歌——美濃土地伯公的故事》。台南：翰林出版社。
- 張耀錡。1951。《平埔族社名對照表》。台中：台灣省文獻委員會。
- 舒奎瀚。2006。〈神聖與凡俗的交錯——台中市東西區土地公廟研究〉。《民俗曲藝》152: 85-137。
- 劉斌雄。1973。〈埔里巴則海族親屬結構的研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 79-111。
- 衛惠林。1974。〈巴宰族親族結構〉。《台大考古人類學刊》35/36: 1-11。
- 。1981。《埔里巴宰七社志》，「專刊 27」。台北：中央研究院民族學研究所出版。
- 謝繼昌。1973。〈水利和社會文化之適應——籃城村的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 57-77。
- 簡史朗。2002。〈埔社古文書導讀〉。簡史郎、曾品滄編：《水沙連埔社古文書選輯》，頁 11-52。台北：國史館出版。



- 。2005。〈眉社古文書導讀〉。簡史郎編：《水沙連眉社古文書研究》，頁 8-40。南投：南投縣政府文化局印行。
- 。2008。〈地區性古文書的保存與研究——以埔社及眉社古文書為例〉。《第二屆台灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》，頁 189-222。台中：逢甲大學出版。
- 。2012。〈平埔烏托邦的中輟——從古文書看埔里地方社會的形成〉。《第六屆台灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》，頁 353-396。台中：逢甲大學出版。
- 簡榮聰。1994。〈關西、頭份鎮土地公聯合辦公廟紀實〉。《台灣文獻》45(3): 27-30。
- 戴德中 (Alessandro Dell'Orto)。2003。Narrating Place and Tudi Gong in Taiwan。林美容編：《信仰、儀式與社會》，頁 37-86。台北：中央研究院民族學研究所。

四、網路資料

教育部台灣閩南語常用辭典網站

http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html

南投縣埔里鎮戶政事務所人口統計網站

http://pulihr.nantou.gov.tw/CustomerSet/032_population/u_population_v.asp?id={E4586F08-029B-42F3-8FB9-E569D8BFBAC6}



From the Small Temple to the Large Temple: The Multifaceted Images of the Earth God in Puli, Taiwan

Hui-Yu Mei

Assisant Professor, National Chi Nan University

Abstract

The temple of the Earth God (Tudi Gong) is the most popular one in Taiwan and it always arises related discussions on settlements. The Earth God's temple location reflects people's daily life, means of livelihood, the scale of the groups and their organizations, showing how people think about their environment and how to react. There are two well-known perspectives for explaining the Earth God temple phenomena, one of which is the temple stands for where the settlement is, and the other is that the temple marks out the development stage of Taiwanese society. However, after comparing with various cases, the historical reasons for the temple formation challenge the relevancy of these perspectives, and the modernization also



adds the situation more complicated. Therefore, these thoughts need to be re-considered and clarified.

The holistic image of the Earth God has to be explored in the context of the Small Temple as well as that of the Large Temple in Puli. The former context shows the settlement meaning of the Earth God varies according to the center as well as the surroundings of the basin. The latter shows the Earth God is the best example proving ‘benevolence making people turn into gods,’ a thought valued and practiced at the flying phoenix hall everywhere in Puli. The changes of the community relate to the activities of the residents. The rebuilt/reconstruction of the Earth God temple expresses the subjectivity of the people, describing how the locals produce, represent and reproduce social activities. It also embodies the process of locality as a result of the cultivation of life experience and group interactions. This process reflects how people connect their identity to a fixed location and thus generate a sense of place. The rituals held by the flying phoenix hall perform the locality, and the participants not only embody it but also create new opportunities that might become part of the traditional context or potential for the new context. The dimension and the context of the locality is not always the same; the image of the Earth God is the symbol of the locality.

Keywords: Puli, The Earth God (Tudi Gong), the Good Fortune God, the Flying Phoenix, Locality

