

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例

研究生：吳聲淼

指導教授：吳學明博士

中華民國九十八年二月

## 隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例

### 摘 要

在台灣的開發史上，人與土地有著密切不可分的關係，而具有土地神性格及民生功能的土地公，便依附在人與土地的共生關係上，人在有形無形中仰賴土地公，土地公所扮演的是人與土地依存的媒介。人與土地、土地與土地公、土地公與人，三者間的相生相輔，衍生出種種的信仰習俗。土地公廟是台灣非常普遍的廟宇，以土地公為主祀神的廟宇居最多數，土地公的設置，往往與人群聚集勞動以及聚落的形成有關，因此，有人活動的地方就有土地公。

北埔地區偏處新竹城東南山區，漢人入墾之前，向為原住民的生活空間，姜秀鑾於道光 15 年（1835）武裝進入北埔，擊退原住民，並招佃開發山林埔地，吸引大批的漢民從事開墾，終至取得土地，墾民得以成家立業，定居於此。開墾當初，聚落居民為求在地的平安，有時僅三、五戶也會設置一個土地公來祭拜。在北埔地區稱土地公為「伯公」，稱土地公廟為「伯公下」，庄頭庄尾隨處可見。在 1939 年增田福太郎的《台灣の宗教》書中，指出台灣民間信仰是以天公、土地公和媽祖為中心展開的，可見土地公在台灣人心目中重要的地位。

筆者走訪北埔地區發現了百座以上伯公，祂就坐落在住家的附近，早晚到伯公下上香奉茶，成了家中長者每天的大事。家中有婚喪喜慶、子弟赴考、服兵役、求職，都得到伯公下前禮敬，祈求平安順利。事實上，伯公的蹤跡並非僅見於庄頭、田間，在其他地方也有祂的坐落，如墓旁（后土）、宗祠廳堂內（土地龍神）、一般神明的廟宇內均有供奉，由此可見伯公對北埔居民關係之密切，可謂北埔客家居民最親近之神祇了。

過去對於北台灣客家地區的伯公研究或偏於伯公類型的分類；或著重於伯公祭祀圈的討論；以及伯公廟建築型式的研究。北埔是金廣福墾戶武裝移民墾成的地區，有強而有力的墾戶所領導，支配地方，而以此隘墾區土地伯公信仰為範圍，從事人與土地關係的研究，則甚為缺乏。因此，本文希望透過對小區域社會發展的了解，探究北埔伯公信仰現況、武裝拓墾與北埔伯公、聚落環境與北埔伯公、北埔伯公與社會變遷等研究；其中特別針對北埔地區武裝移墾以及墾首地方強力的支配下，土地伯公信仰的發展情形，做一深入的探討。

本文主要之目的：第一，以歷史學、人類學、人文地理學等科際整合方式進行「北埔伯公信仰」的相關研究。第二，建立「北埔伯公信仰」在社會、經濟、宗教、歲時祭儀等人與土地之間關係。第三，探討隘墾區墾首與「北埔伯公信仰」的關係研究。

關鍵字：隘墾區、墾戶首、伯公、伯公下

## Abstract

There used to be a close relationship between mankind and land in the development history in Taiwan; therefore, the land deity with the characters of the land god and domestic capacity exists in the symbiosis of mankind and land. Consequently, mankind relies on the land deity who plays the role as the medium of mankind and land materially and immaterially. The beliefs and customs are derived from the relationship among mankind, land and the land deity. The temples of the land deity are common in Taiwan where the most major worshiped god is the land deity; moreover, setting the land deity relates closely to the formation of the tribes and the clusters of people; as a result, there is a land deity where there are people.

Beipu located at the mountain southeast to Hsinchu City used to be the place where the indigenous peoples resided prior to the Han's cultivation. Nevertheless, in 1835 (Dao-Kuang Year 15), Jiang Hsiu-Luan entered Beipu with armed forces and repelled the indigenous peoples; afterwards, the Han people were lured to come here for cultivation since Jiang recruited people for the cultivation. The cultivators obtained the ownership of the cultivated land and established the homes and business here. Finally, they resided here. In the beginning of the cultivation, 3-5 households would set a land deity for the peace; therefore, the land deity is called Bekkong and the temple is called Bekkongxia which are commonly seen in Beipu. In 1939, in the Taiwan's Religion of Masuda Fukutarou indicates that the Taiwanese religious center comprises of heaven deity, land deity and Mazu which demonstrates the importance of the land deity in the Taiwanese.

The researcher visited Beipu and discovered hundreds of the temples of the land deity located nearby the residences; therefore, it becomes a great routine for the elder to offer the joss sticks and a cup of tea to Bekkong. Whenever there is a wedding, funeral, examination, military service or employment, the worship is offered in front of Bekkong as to pray for the peace and success. Actually, the existence of Bekkong appears at other places rather than households or farms, like aside the graveyard (Hou-tu), inside the clan shrine (land dragon deity) and along with the common deities in the temples. The preceding circumstances explain the closeness of Bekkong and the Beipu residents. Therefore, Bekkong can be called the most sincere deity of the Hakka residents in Beipu.

The past studies relating to Hakka Bekkong in North Taiwan focus on the classification of Bekkong, the inquiry of circles of worshipping Bekkong, and the architectural styles of Bekkong temples. In fact, Beipu used to be the area for Jinguangfu cultivators with armed forces to reside; therefore, there used to be the powerful leading cultivator to dominate the local residents. However, the studies relating to the mankind and land along with the Bekkong belief in such a cultivated

area are quite deficient. Consequently, through the realization of the small social development, this thesis expects to inquire the issues below, the status quo of the Bekkong belief, cultivation with armed forces and Bekkong in Beipu, tribal environment and Bekkong in Beipu, and the social alteration and Bekkong in Beipu. Furthermore, the development of Bekkong belief under the powerful domination of the leading cultivators and the cultivation with armed forces in Beipu is discussed profoundly.

The major objectives of this thesis are to conduct the related research of Bekkong belief in Beipu via the interdisciplinary integration of history, anthropology and sociology, to build the relationship between mankind and land regarding Bekkong belief in Beipu in social, economic, religious fields and seasonal rituals and to discuss the relationship between the leading cultivator and Bekkong belief in Beipu.

Keywords: cultivated area, leading cultivator, Beikong, Beikongxia

## 誌 謝

我的求學歷程是多舛的。轉任教職十年後，自覺該是停下來充電的時候，當時考慮投考的有台南師院的鄉土文化研究所以及台東師院的兒童文學研究所，選擇之下，1999 至 2000 年毅然負笈台東；復職後，偶然的際遇下再投考中央客家社會文化研究所，赫然發現吳學明教授也在授業行列，久聞老師盛名，如今能投其門下，彌補十年前不遇之憾，真是慶幸。雖然自己是在職生，一週只有一天進修，但在老師辛勤教誨下，覺得非常受用與充實。

在中央客社所學習期間，除了承蒙業師的指導外，也有幸獲得呂玫媛、張翰璧、楊聰榮、鍾國允、羅肇錦、何石松等多位老師的指導與關懷，讓個人充分領受到客家社會文化的浩瀚。在口試的過程，業師為了給我更多的協助，特別邀請了呂玫媛與王志宇兩位老師擔任論文口試委員，感謝口試委員批閱個人論文至凌晨五點，令我沒齒難忘。王老師在口試的過程中，對於論文架構與田野資料如何加強其支撐主題所呈現的內容，提供了關鍵的意見，更導引出許多觀點，提供個人修改論文時的指引明燈；呂老師除了耐心閱讀論文初稿，更清楚的指出我的盲點、錯誤，甚至也導引出許多論點，提供我日後做相關研究時的重要索引。至於在研究所的同學、學長姐、學弟妹們，大家相處地十分融洽愉快，就像一家人一樣，感謝大家的扶持和幫忙，讓個人得到更進一步的成長，更高興的是大家現在都能各自撐起一片天；另外，特別一提的是所辦淑姿，總是不厭其煩的為我們處理行政雜務，讓我們能專心的上課，在此也表示感謝。

個人在北埔地區做田野調查期間，黃卓權老師傳授了十分寶貴的田野經驗和珍貴史料；姜信淇校長不辭寒暑地為我引荐報導人，如果沒有他們的幫忙，論文一定遜色許多；此外，還要感謝提供繪圖、統計技術的國祥、瑋倫、玉玫，謝謝您們的支援；最後，也要感謝家人們在我研究所求學期間，對於個人的照顧與體諒，讓我安心求學，無後顧之憂。

感謝的人太多，無法一一羅列，謹以這篇論文，呈現給這塊土地上所有幫助過我的人，謝謝您們的付出；更要感謝這篇論文的主角---土地伯公，保佑我順利完成此篇論文。恁仔細、承蒙汝。

吳聲淼 2009/02/06

## 目 錄

	頁次
中文摘要	i
英文摘要	ii
誌謝	iv
目錄	v
圖目錄	vii
表目錄	viii
緒論	1
第一章 北埔地區的自然環境與人文背景	
第一節 北埔地區的自然環境	8
第二節 北埔地區的歷史	16
第三節 北埔地區的行政區演進	22
第二章 北埔伯公信仰綜論	
第一節 北埔伯公的型制與數量	27
第二節 北埔地區與伯公相關的祭祀活動	47
第三節 北埔伯公與民間信仰—以埔尾村為例	61
第四節 北埔伯公的教化功能	70
第三章 拓墾與北埔伯公	
第一節 武裝拓墾與北埔伯公	78
第二節 墾戶首與北埔伯公	84
第三節 隘線與北埔伯公	95
第四章 聚落環境與北埔伯公	
第一節 北埔伯公與聚落空間	100
第二節 北埔伯公與風水環境	108
第五章 北埔伯公與社會變遷	
第一節 北埔伯公信仰變遷情形	118
第二節 經濟變遷與北埔伯公	123
第三節 政治變遷與北埔伯公	127
第四節 宗教變遷與北埔伯公	131

結論	135
參考文獻	138
附錄一：北埔伯公基本資料一覽表	152
附錄二：北埔伯公經緯度一覽表	165
附錄三：北埔伯公對聯一覽表	172
附錄四：留任稟文及覆任稟文	176
附錄五：福德嘗古文書	177

## 圖目錄

圖 1-1	新竹縣十三鄉鎮行政區域圖	9
圖 1-2	北埔鄉行政區域圖	10
圖 1-3	北埔地區地形分析圖	11
圖 1-4	金廣福墾區地域圖	17
圖 1-5	金廣福墾隘沿山一帶炮櫃圖	19
圖 2-1	埔尾村土地伯公的空間分布圖	66
圖 2-2	北埔慈天宮的祭祀圈及輪流次序圖	68
圖 2-3	褒忠亭祭祀區十五大庄分布圖	69
圖 3-1	一般移墾地區與北埔武裝拓墾區之寺廟發展比較圖	81
圖 3-2	金廣福拓墾進展圖	82
圖 3-3	北埔地區伯公與交通路線圖	96
圖 4-1	道光年間之北埔聚落圖	100
圖 4-2	鹿港四方土地公祠圖	102
圖 4-3	嘉盛庄土地公祠空間配置及文化意象示意圖	103
圖 4-4	北埔聚落七大伯公所形成的「神聖空間」配置圖	106
圖 4-5	北埔伯公廟的坐向統計圖	116
圖 4-6	北埔地區的水系圖	116
圖 5-1	清末、日治時代以至現代北埔地區人口數統計圖	126



## 表目錄

表 1-1	清代北埔地區的行政區演進情形一覽表	22
表 1-2	日治時期北埔地區的行政區演進情形一覽表	23
表 1-3	戰後北埔地區的行政區演進情形一覽表	24
表 2-1	伯公構築形制研究之分類法比較表	40
表 2-2	台灣地區土地伯公數量一覽表	45
表 2-3	北埔鄉各村土地伯公數量一覽表	47
表 2-4	北埔鄉埔尾村土地伯公一覽表	63
表 3-1	道光 15-28 年 (1835~1848) 金廣福給出埔地表	82
表 3-2	道光 29 年到同治 3 年 (1849~1864) 金廣福給出埔地表	83
表 3-3	1929 年 (昭和 4 年) 寄附金一覽表	86
表 3-4	1929 年 (昭和 4 年) 祭典費一覽表	86
表 3-5	1930 年 (昭和 5 年) 祭典費一覽表	87
表 3-6	1931 年 (昭和 6 年) 祭典費一覽表	87
表 3-7	姜家參與嘗會組織架構	90
表 3-8	光緒 12 年金廣福給墾埔地一覽表	92
表 3-9	明治 33 年福德嘗收支表	93
表 3-10	明治 34 年福德嘗收支表	93
表 4-1	風水研究範疇簡表	109
表 4-2	堪輿主要流派特色及使用工具與範圍	109
表 5-1	北埔地區伯公現存形式改建年代統計表	123
表 5-2	清末、日治時代至現代北埔庄人口數統計一覽表	125
表 5-3	日治末期與光復後全台寺廟數量表	131

## 緒論

### 壹、研究動機與目的

在台灣的開發史上，人與土地有著密切不可分的關係，而具有土地神性格及民生功能的土地公（客家地區稱為「伯公」），便依附在人與土地的共生關係上，人在有形無形中仰賴土地公，土地公所扮演的是人與土地依存的媒介。人與土地、土地與土地公、土地公與人，三者間的相生相輔，衍生出種種的信仰習俗。<sup>1</sup>土地公廟是台灣非常普遍的廟宇，以土地公為主祀神的廟宇居最多數，<sup>2</sup>土地公的設置，往往與人群聚集勞動以及聚落的形成有關，因此，有人活動的地方就有土地公。

北埔地區偏處新竹城東南山區，漢人入墾之前，向為原住民的生活空間，姜秀鑾於道光 15 年（1835 年）武裝進入北埔，擊退原住民，並招佃開發山林埔地，吸引大批的漢民從事開墾，終至取得土地，墾民得以成家立業，定居於此。開墾當初，聚落居民為求在地的平安，有時僅三、五戶也會設置一個土地公來祭拜。在北埔地區稱土地公為「伯公」，稱土地公廟為「伯公下」，庄頭庄尾隨處可見。<sup>3</sup>在 1939 年增田福太郎的《台灣の宗教》中，指出台灣民間信仰是以天公、土地公和媽祖為中心展開的<sup>4</sup>，可見土地公在台灣人心目中重要的地位。

筆者走訪北埔地區發現了百座以上伯公，祂就坐落在住家的附近，早晚到伯公下上香奉茶，成了家中長者每天的大事。家中有婚喪喜慶、子弟赴考、服兵役、求職，都得到伯公下前禮敬，祈求平安順利。事實上，伯公的蹤跡並非僅見於庄頭、田間，在其他地方也有祂的坐落，如墓旁（后土）、宗祠廳堂內（土地龍神）、一般神明的廟宇內均有供奉，由此可見伯公對北埔居民關係之密切，可謂北埔客家居民最親近之神祇了。<sup>5</sup>

過去對於北台灣客家地區的伯公研究或偏於伯公類型的分類；<sup>6</sup>或著重於伯公祭祀圈的討論；<sup>7</sup>以及伯公廟建築型式的研究<sup>8</sup>。北埔是金廣福墾戶武裝移民墾成的地區，有強而有力的墾戶所領導，支配地方，而以此隘墾區土地公信仰為範圍，從事人與土地關係的研究，則甚為缺乏。因此，本文希望透過對小區域社會發展的了解，探究北埔伯公信仰現況、武裝拓墾與北埔伯公、聚落環境與北埔伯

<sup>1</sup> 張二文，《土地之歌—美濃土地伯公的故事》（台南市：翰林出版社，2004.6），頁 9。

<sup>2</sup> 林衡道主修、張炳楠監修，《台灣省通志·人民志》（南投市：文獻會，1969），頁 604。全省登記有案的廟宇以福德正神為主神的廟共 674 座，位居其它諸神之首。

<sup>3</sup> 吳聲森，〈北埔伯公與社會變遷關係之研究〉，《地方菁英與地域社會：姜阿新與北埔》（新竹縣竹北市：竹縣文化局，2007.12），頁 159。

<sup>4</sup> 增田福太郎原著、黃有興中譯，《臺灣宗教信仰》（台北市：東大圖書公司，2005.5），頁 235。

<sup>5</sup> 吳聲森，〈北埔伯公與社會變遷關係之研究〉，收於吳學明，《地方菁英與地域社會：姜阿新與北埔》，頁 159。

<sup>6</sup> 金真，〈福德正神—伯公〉，《客家雜誌》18（台北市：客家雜誌社，1991.6），頁 8-13。

<sup>7</sup> 陳板，〈土地伯公信仰的地域性與族群性〉，《八十七年度台灣文化節活動成果總覽》（南投市：台灣省政府文化處，1998.4），頁 26-31。

<sup>8</sup> 劉敏耀，〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《中原設計學報》第二卷第一期（桃園縣：中原大學設計學院建築學系，1999.12），頁 95-109。

公、北埔伯公與社會變遷等研究；其中特別針對北埔地區武裝移墾以及地方墾首強力的支配下，土地伯公信仰的發展情形，做一深入的探討。

本文主要之目的：第一，企圖透過「客家學」的新研究法，即以歷史學、人類學、社會學等的科際整合方式進行「北埔伯公信仰」的相關研究。<sup>9</sup>第二，建立「北埔伯公信仰」在社會、經濟、宗教、歲時祭儀等人與土地之間關係。第三，探討隘墾區墾首與「北埔伯公信仰」的關係研究。

## 貳、時間斷限與研究區界

### 一、時間範圍

土地伯公所扮演的是人與土地依存的媒介，土地伯公信仰的發展隨著社會經濟的發展而變遷，爲了深入瞭解北埔地區土地伯公信仰過去到現在的發展情形，本研究之時間範疇界定於金廣福墾拓新竹東南山區始於道光 14 年（1834），粵籍墾戶首姜秀鑾受命「設隘防番」，迄今民國 97 年（2008）間的 174 年。期間經過光緒 12 年（1886）隘務被裁撤、日人治臺 50 年（1895~1945）、台灣光復（1945）、國民政府遷台（1949）、政權輪替（2000）、第二次政權輪替（2008）等重大事件，可以完整的看出北埔伯公信仰從拓墾到當代歷史軌跡上的嬗變。

### 二、空間範圍

在空間的領域上，則以新竹城東南城郊的北埔地區爲主，其行政區劃爲北埔鄉，包括北埔村、南興村、埔尾村、大湖村、水磱村、南埔村、大林村、南坑村、外坪村等九村。筆者選定北埔地區爲探討的對象，其理由主要有下列四點：（一）「金廣福」號稱全台最大的隘墾，足爲客家先民拓墾山區、建構聚落之典型。（二）北埔地處偏遠山區，開發緩慢，仍保有相當規模的舊時環境架構。（三）居民絕大多數爲客家人，民風純樸，熱心公益，利於田野調查之進行。（四）金廣福墾拓的歷史背景及社會人文方面已有多位學者做過深入的探討，在其建立的基礎上，有利於土地伯公的調查研究。

## 參、研究回顧

### 一、北埔伯公信仰現況

土地公廟是台灣非常普遍的廟宇，以土地公爲主祀神的廟宇居最多數。<sup>10</sup>先民面對周遭的自然生態與陌生環境產生許多不安定的感覺，於是安置了高密度的土地公作爲精神的慰藉。新竹北埔地區開發較晚，且以武裝移墾爲其手段，遠較其他地區來得辛苦危險，相對地，對於土地公的設置更爲迫切。

歷來有關土地公廟的研究不少，<sup>11</sup>較具學術性的文章有：李玄伯曾討論台灣

<sup>9</sup> 王東，《客家學導論》（台北：南天書局，1998）。客家學不同於其它單一性的學科，而是一門綜合性的學科。

<sup>10</sup> 劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，《創大亞細亞研究八號》（日本創價大學亞細亞研究所，1987），頁 17-21。

<sup>11</sup> 林美容，《台灣民間信仰研究書目》（台北市：中研院民族所，1997），頁 71-74。其中與「土地公」有關的有 54 篇（1922-1995），唯大多數係文史報導性的文章。

土地公廟與古代社祭的關係<sup>12</sup>；毅振則泛論台灣土地公信仰的性質<sup>13</sup>；增田福太郎的《台灣的宗教》中也有專章討論土地公廟的沿革與土地公信仰的諸相；王世慶研究樹林民間信仰的發展，其文討論到土地公廟與大廟濟安宮的關係及土地公廟與地緣部落的關係。<sup>14</sup>另外也有諸多學者針對伯公壇造型探討<sup>15</sup>；而中台灣有林美容於《聚落的指標---土地公廟：以草屯鎮為例》，分別從土地公廟的祭祀圈、方位與形制來談土地公廟與聚落的關係；<sup>16</sup>南台灣則有許秀霞、<sup>17</sup>張二文對美濃伯公的形制、祭祀組織和儀式做過詳細的探討<sup>18</sup>。相對地，在北台灣則只有劉敏耀<sup>19</sup>、杜立偉<sup>20</sup>兩位，分別對於六家地區及關西地區的伯公廟做過調查研究，但是以隘墾區土地公信仰為範圍來從事研究者，則甚為缺乏，故不揣淺陋，以此為題從事研究。<sup>21</sup>

## 二、武裝拓墾與北埔伯公

北埔舊稱南興莊，以客家人為主的墾民，於 1835 年以武力方式進行拓墾。草萊初創，隨時要面對不可知的危險或病痛，墾民唯有藉助宗教信仰的力量，以安撫惶恐無助的心靈，所以當大批墾民進入北埔之初，墾首姜秀鑾即請來地理名師，勘定廟地，搭建草屋，供奉姜氏家族渡台時，從原鄉廣東惠州攜來之觀音神像，以為墾民或隘丁祈求身家平安及拓墾順利之用，這是民間宗教信仰進入北埔的濫觴。北埔人的信仰，隨著墾民的移入，早已無聲無息的融入北埔人的日常生活中，鄉中的大廟，處理或解決了多少公共事務，宗教信仰也凝聚了北埔人的意識，團結了民心。吳學明在《金廣福墾隘研究（上）》一書中說到：各角頭神明祭祀的形成與開墾防番有密切的關係，如軍大王、關帝廟、三官大帝，甚至福德祠的建立與防番功能均有密切的關係，介紹了本區歷史較久的七處伯公祠；<sup>22</sup>吳育臻在《大隘地區聚落與生活方式的變遷》一書中對於北埔地區宗教生活的變遷有一系統性的介紹，但只對北埔地區有平安戲的土地伯公的祭祀圈做一簡單的介紹。<sup>23</sup>

<sup>12</sup> 李玄伯，〈社祭演變考略—台灣土地廟的調查研究〉，《大陸雜誌》23：3（1963），頁 3-38。

<sup>13</sup> 毅振，〈福德正神—土地之神〉，《臺北文獻》76（1986），頁 215-226。

<sup>14</sup> 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《台灣文獻》23：3（1972），頁 3-38。

<sup>15</sup> 廖倫光，〈塚·冢土伯公之美學凝視〉，國家文化藝術基金會，2000；李允斐等著，徐正光編纂，《高雄縣客家社會與文化》，高雄縣政府，1997；李允斐、陳板，〈日久他鄉是故鄉-台灣客家建築初探〉，收於徐正光，《徘徊於族群與現實之間》，（台北市：正中書局，1991）。

<sup>16</sup> 林美容，〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《台灣風物》37：1（1987），頁 53-81。

<sup>17</sup> 許秀霞，〈美濃土地伯公信仰初探〉，《台灣文獻》48：1（南投市：台灣省文獻委員會，1997），頁 141-150。

<sup>18</sup> 張二文，〈土地之歌—美濃土地伯公的故事〉。

<sup>19</sup> 劉敏耀，〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《中原設計學報》第二卷第一期，頁 95-109。

<sup>20</sup> 杜立偉，〈關西地區土地公廟空間配置及其內涵〉，《台灣人文（師大）》5（2000.12），頁 267-290。  
杜立偉，〈關西土地公田野初探〉，《新竹文獻雜誌》創刊號（1999），頁 52-61。

<sup>21</sup> 雖然也有許多與「北埔伯公」相關的報導，如江生松編著的《2006 北埔伯公全記錄》等，為一文史記錄性專書，並未進一步對「北埔伯公」內涵做深入的探討。

<sup>22</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁 19。

<sup>23</sup> 吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，新竹縣立文化中心研究叢刊 5（新竹縣竹北市：

### 三、針對北埔伯公與聚落發展關係的研究

梁宇元在《清末北埔客家聚落之構成》一書中指出：北埔聚落是在「武裝移民」的拓墾背景下，依防禦的需求及風水原則的指導，在短期內精密規劃建構而成的集村。因此，以原始架構，經過咸豐、同治時期的成長、充實，到了光緒年間已明顯呈現「紀念中軸」、「廟宇核心」、「合理分區」等種種特質。光緒 15 年（1889）後聚落漸漸沿著中軸骨幹向外擴展，形成商業街區，不但更加蓬勃北埔之發展，且為郊區散村聚落的農墾家族，提供另一種締造家業的良機。<sup>24</sup>

光緒年間北埔聚落的產業型態已漸由農趨商，不但由竹塹城等地輸入之用品有賴廣大農戶之消費，而且欲運銷外地之農產品，亦大部份依賴郊區散村聚落的提供，北埔集村與其郊區散村聚落的關係，可謂至為密切。北埔聚落成爲整個北埔地區交通往來的樞紐，亦是當地農墾社會圈的重心。可以說北埔聚落在其影響地區之內的位置，就如同慈天宮廣場在北埔聚落內具有核心性的地位一般。故其彼此深厚的依存關係，已使外圍散村聚落以北埔爲中心，聯結成緊密的農墾社會圈，象徵著居民社群的一元化。然土地伯公對北埔居民關係之密切，可謂北埔客家居民最親近之神祇，<sup>25</sup>角頭祇境的土地伯公崇拜是最小的「境」，來自於古代的社祭，是角頭地緣的神聖中心。各個角頭願意以慈天宮作爲共同的神聖中心，發展出完整的「庄境」，構成了「中心—四方」對應的神聖空間。因此，北埔伯公與聚落空間、風水環境之間的關係是值得我們進一步探討的。

### 四、針對北埔伯公與社會變遷關係的研究

先民面對新墾地的自然生態以及環境的克服產生不安的感覺，於是在生活環境的周邊安置了許許多多的伯公作爲精神的慰藉。但近年來，由於工商業的發達，使台灣的社會結構起了極大的變化，農業的經濟價值降低，迫使農村年輕人口外流，導致原來人口密集的夥房，因長輩的凋零，成爲空戶、廢屋；原爲幾戶人家的小聚落，淪爲荒煙地帶。討論這種社會變遷的文章特別的多：如陳紹馨寫的《台灣的人口變遷與社會變遷》（1979）；朱謙、漆敬堯兩人合著的《台灣農村社會變遷》（1984）；以及吳學明〈日本殖民統治下台灣鄉村社會的變遷—以新竹北埔爲例〉（1994）等，內容都是以農村的社會變遷爲討論的對象。但只有張二文的《土地之歌-美濃土地伯公的故事》是針對伯公信仰變化來討論社會變遷的，討論的範圍則分成經濟、政治、宗教等三個向度，十分週延完整。

伯公崇拜的現代現象，例如加入伯婆作陪祀、休閒伯公與落難伯公的出現等，都反映了現代信徒的觀念與想法。而外籍配偶及其子女是否能成爲未來的伯公信徒，或對伯公信仰有何影響，均值得進一步觀察。我們知道C. K. Yang把中

---

新竹縣立文化中心，2000），頁 45。

<sup>24</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》（新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心，2000），頁 138。

<sup>25</sup> 吳聲淼，〈北埔伯公與社會變遷關係之研究〉，《地方菁英與地域社會：姜阿新與北埔》，頁 159。

國民間信仰定義為擴散性宗教，民間信仰是依存在其他世俗社會制度之上。<sup>26</sup>由於民間信仰融入日常生活與社會其他制度之中，信仰與社會生活息息相關，因此宗教信仰的問題其實是社會整體問題的反映。這麼一來研究與我們關係最密切的伯公信仰，應當能呈現當今社會生活的一些問題。

#### 肆、研究方法

北埔地區歷經隘墾時期、日治時期、戰後時期，社會結構產生了極大的變化。本論文所用之資料絕大多數得自於筆者田野工作所蒐得之史料，傳統人類學的研究對象，大多侷限於無文字的初民社會，故在研究方法上特別強調田野的參與觀察和深度訪談。隨著社會的發展和變遷，這些初民社會正急速地消失中；也因為現代交通工具無遠弗屆，人與人之間的接觸更廣、更頻繁，秉著人類各族群間的相互容忍、瞭解與欣賞的原則，人類學家也積極地從事現代文明社會之研究。這些社會較初民社會複雜得多，而且大多有豐富的歷史文獻，因此人類學家除了應用傳統的研究方法之外，也開始借用其他社會科學，諸如社會學、歷史學等研究方法做為輔助。在研究方法上，本文除了應用人類學的參與觀察外，還設計了半結構性的問卷做訪問記錄；此外，也運用大量的文獻和戶籍資料，以獲得北埔客家村落的社會歷史背景：

一、參與觀察和田野訪談：除了參與當地的一些社會、經濟、宗教與歲時祭儀等活動，藉以獲得所需的資料外，並做半結構性的訪談記錄。

二、文獻資料：主要是指當地的古文書、已開放之日治時期檔案（如《土地申告書》、《臺灣總督府公文類纂》）以及方志等。

三、戶籍資料：戶籍資料包括了日治 50 年間，以及戰後的除戶簿和本冊。

在人文地理學的運用方面，將北埔地區的伯公均以 GPS 衛星定位儀標出座標，再套入（一）台灣堡圖（原圖比例尺為二萬分之一）（二）台灣地區像片基本圖（比例尺為五千分之一），加以解釋分析北埔伯公與北埔聚落及風水環境之間的關係。

利用遙測之衛星影像技術與田野調查之數值地形資料的結合，可得初步的三維數值模型建置，待數值資料整理完成，可接續進行數值資料的分析工作，探討風水環境模式因子間（如山川配置、座向等）的影響關係，了解其風水組成架構是否有特定的關係存在。本文也利用遙測之衛星影像技術，對於（一）北埔伯公的密度、水系分佈、交通等關係。（二）北埔伯公在北埔村神聖空間的配置。（三）從日治時期與現代北埔聚落的變遷等來檢視北埔伯公的變遷情形。

本研究所採取的方法和材料，已不再拘泥於傳統的人類學或歷史學的研究方法，試圖以人類學社區研究，史學和人文地理學等方法，甚至還必須借助現代的科技來處理資料。<sup>27</sup>

<sup>26</sup> C.K.Yang 1967 Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors, pp.294-340, Berkeley: University of California Press.

<sup>27</sup> 張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《國立台灣大學考古人類學刊》58

## 伍、研究架構

本文除了緒論與結論之外，共分為五個主要章節。

地理的自然景觀對一地區的拓墾及發展有其密切關係，因此從事小區域研究有必要對當時的自然環境與人文背景加以探討。第一章即以「金廣福」進墾後於本區所建立的隘墾社會「北埔庄」為討論中心，探討隘墾社會與自然環境的關係，以及其拓墾歷史與行政區的演變情形；行政區的劃分，會依人口的流動、聚落的變遷、交通狀況的改進等因素而演變，進而影響墾民宗教信仰習慣的改變。第一節首先探討北埔地區的自然環境、其次再說明北埔地區的歷史，最後針對北埔地區的行政區演進做一介紹。

第二章將筆者所調查的北埔伯公的數量、型制做統計分析，再針對北埔伯公的現況加以描述。先釐清不同類型的伯公廟，例如，有些伯公是屬於村人共有的庄頭伯公，有些是屬於私人立祀的伯公，這兩種伯公廟所涉及的產權、祭祀、組織與延續等問題就非常不同，他們背後往往有不同的故事與淵源。另外有些伯公廟是由於特殊原因而設立的，像是與水源的關係（如水尾伯公）、與精靈信仰的關連（如大樹伯公、茄苳伯公、榕樹伯公、樟樹伯公等）、或是與產業的關連（球場伯公、礦泉水公司伯公）等，除了探討這些伯公廟的形成與消逝的原因之外，進一步關於伯公崇拜的資料，更能呈現客家人伯公信仰的內涵，特別是不同類型的伯公是否在客家信仰上有不同的意義。其次，藉由地理學實際地貌特色分佈的概念來看待文化現象與特色分佈，以及利用文獻探討及田野調查法來釐清的問題是北埔伯公、九份子三元宮，以及北埔慈天宮、大隘慶讚中元祭典和枋寮義民廟十五聯庄祭典之間的關係。

先民渡海來台，在北台灣的拓墾，面臨了原住民的抵抗，採取了墾隘的形態，第三章就是根據「金廣福給墾號簿」中所記載的給墾地及給墾年代，可以看出北埔地區武裝拓墾的先後，還原出當時拓墾的路線及時間，配合筆者的田野訪談資料，便可推測出北埔地區土地伯公設置的先後時序了。又根據增田福太郎與劉枝萬兩人的說法，土地公廟的設立是在部落形成之初就有了，可說部落一形成，就有土地公廟，但北埔地區武裝拓墾的寺廟的發展情形，卻和增田、劉兩氏的看法有部分的出入：北埔聚落在草創之初，除了慈天宮外，聚落內並無任何土地伯公的設置。北埔聚落外的集村及散村，則十分符合增田、劉兩人的說法：在形成之初就有簡單型的土地公廟出現。

其次，對於北埔地區的墾戶首，無論在血緣組織、地緣組織，在祭典活動上均積極參與，更利用各種共利性嘗會整合人群，土地伯公的「福德嘗」就是一例。另外，也從墾戶首帳簿的支出項目，來觀察姜家參與大隘地區各項與土地伯公相關祭典的情形。「隘設墾隨」是北台灣開墾的方法，隘寮之間的隘路，漸形

---

（2002.6），頁 100。「與其他學科合作宗教研究時，筆者以為人類學家作漢人宗教研究時應該有一個心態，一個可以容納『中間學問』的空間。……此些中間學問包括來自宗教學、歷史學、文學、社會學、人文地理學、民俗學等等。」

成大而固定的道路，沿線自然形成大小聚落，當然，土地伯公的信仰也隨之設立。與漢人接觸最早的賽夏人，是漢化最深的原住民，伯公的信仰也漸被接受。

第四章則針對客家居民具有濃厚的風水觀，認為風水對家庭乃至整個聚落之興衰皆有莫大之影響，風水原理可謂客家移民建構實質環境的指導原則，大自聚落、街巷、組群，小至寺廟、宗祠、民居等，鮮不篤信奉行堪輿名師的指點，以為鞏固基業、安家立命、造福子孫的必然捷徑。北埔聚落在風水原則的指導下，建構了富地氣之起、水氣之來的居住「吉地」。隨著拓墾工作的順利發展，北埔人的生活逐漸安定，溫飽無虞，當初祖先從原鄉渡台時引進的儒、釋、道三教神佛，也跟著墾民的腳步，引進北埔，或在家中奉祀，或建廟奉祀，雖然儒、釋、道三教在本地無宗教組織，但在本地歷經一百七十年的發展後，先後建立了十間寺廟，也早已成為北埔鄉民信仰的主流。<sup>28</sup>

第五章首先透過對小區域歷史發展的了解，探究社會變遷與伯公信仰的關係，接著嘗試以問卷調查及訪談的方式來討論分析伯公信仰變遷與土地倫理的變遷關係。北埔地區歷經隘墾時期、日治時期以及戰後時期，社會結構產生了極大的變化。就漢人傳統信仰的特質而言，信仰的變遷可以視為社會結構變遷的結果；<sup>29</sup>隨著農村經濟的富裕，反映在伯公廟的修建上；歷史政權的改變也造成伯公信仰的遷就；而宗教的變遷也牽引伯公的質變。

---

<sup>28</sup> 范明煥總編纂，〈宗教禮俗〉，《北埔鄉志（下）》（新竹縣：北埔鄉公所，2005.11），頁 831。

<sup>29</sup> 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，頁 207。



## 第一章 北埔地區的自然環境與人文背景

地理的自然景觀對一地區的拓墾及發展有其密切關係，因此從事小區域研究有必要對當時的自然環境與人文背景加以探討。<sup>1</sup>本區偏處新竹城東南山區，漢人入墾之前，一向都是原住民的生活空間，因此關於早期山川形勢得資料極為缺乏。縱使到了道光年間，漢人對本區的了解亦僅止於「城南一帶山高地窄，雜色林木茂密，生番猖獗，從前隘寮建設未周，其地又皆崎嶇旱瘠，墾種維艱」<sup>2</sup>。道光中葉，竹塹地區除本區外已開發十之八九，在番害問題嚴重、舊隘無法有效防番、開墾的推力環堵態勢形成等諸多原因的簇擁下，「金廣福」墾隘終於建立。<sup>3</sup>經過 51 年成功的拓墾歲月，「金廣福」於光緒 12 年（1886）被裁撤，歷經日本統治 50 年，戰後則由國民政府統治至今。本章是以「金廣福」進墾後於本區所建立的隘墾社會「北埔庄」為討論中心，探討隘墾社會與自然環境的關係，以及其拓墾歷史與行政區的演變情形。

### 第一節 北埔地區的自然環境

新竹縣三面環山，土地面積 1,427.5931 平方公里，以東南部與宜蘭、台中二縣交界一帶的雪山山脈地勢最高，海拔多在 3000 公尺以上，地形從東南部向西北逐次降低，至竹北市附近僅 20 至 30 公尺間，平原分布於近海地帶及河岸山谷之間，中部有廣大的丘陵、台地，東南依山丘，北部為伯公岡、湖口台地，東北部以李嶺山及雪山諸山脈，東南以雪山山脈與宜蘭、台中相鄰，其全縣的地形除鳳山溪、頭前溪河口一帶沖積平原以及部份河川谷地外，其餘大多為丘陵、台地及山地。新竹縣轄有 13 個鄉鎮市：竹北、竹東、新埔、關西、湖口、新豐、芎林、橫山、北埔、寶山、峨眉、尖石、五峰，<sup>4</sup>詳如圖 1-1。

<sup>1</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁 19。

<sup>2</sup> 道光 15 年 2 月姜秀鑾、林德脩全立合約，〈北埔姜家史料（二）〉。

<sup>3</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 19。

<sup>4</sup> 新竹縣政府全球資訊網[http://www.hsinchu.gov.tw/modules/v3\\_happy/township/default.asp](http://www.hsinchu.gov.tw/modules/v3_happy/township/default.asp)，2008 年。



圖 1-1：新竹縣十三鄉鎮行政區域圖

資料來源：新竹縣政府網站首頁，2008 年，

[http://www.hsinchu.gov.tw/modules/v3\\_happy/township/default.asp](http://www.hsinchu.gov.tw/modules/v3_happy/township/default.asp)。

北埔地區位於新竹縣偏南方，處東經 122 度，北緯 22.5 度，位於臺灣之西北部：北連桃園縣、南銜接苗栗縣、西為臺灣海峽、東鄰雪山山脈、大霸尖山。北埔鄉東倚竹東鎮與五峰鄉，西接峨眉鄉，南毗苗栗縣南庄鄉，北臨寶山鄉。形狀大致呈長方形，南北方向最長約 12.97 公里，東西方向最寬約 6.08 公里，總面積 50.6676 平方公里。全區共畫分為水磱、埔尾、大湖、北埔、南埔、大林、南興、南坑、外坪 9 村。



圖 1-2：北埔鄉行政區域圖

資料來源：新竹縣政府，《新竹縣國民中小學鄉土教育補充教材-北埔鄉》，2005 年，頁 2。

## 一、地質與地形

本區境內之地質構造主要屬於「西部麓山帶地質區」，主要由新第三紀碎屑岩層組成，也有一小部漸新世的地層，主要的岩石是砂岩和頁岩的互層，局部夾有石灰岩和凝灰弱的凸鏡體或薄層，總厚度可以達到 8000 公尺以上。<sup>5</sup>

(一) 地層：分布於本區境內的地層大致以大坪地斷層為分界。大坪地斷層西北側的地層主要為更新世的楊梅層及全新世的沖積層；東南側則為上新世的卓蘭層、錦水頁岩及二鬮層、中新世的大埔層、南莊層、觀音山砂岩、打鹿頁岩、北寮層、石底層等。<sup>6</sup>

(二) 地質結構：本區境內的地質構造相當複雜，主要構造線呈現東北—西南走向，有斷層與摺皺兩類。<sup>7</sup>自東南向西北分別有鵝公髻斷層、九芎坪斷層、上坪斷層、內大坪斷層、大南坑斷層、軟橋斷層、大坪地段層、竹東斷層等八條

<sup>5</sup> 何春蓀，《臺灣地質概論》(台北：中央地質調查所，1986)。

<sup>6</sup> 塗明寬、陳文政，《五萬分之一臺灣地質圖說明書—竹東》(台北：經濟部中央地質調查所，1991)，頁 18-24。

<sup>7</sup> 斷層的基本定義為地下岩層發生斷裂，在斷裂面(斷層面)的兩側有相對運動而移位，則此斷裂謂之斷層。若斷層面呈接近垂直之位態，斷層面兩側岩層互相移位，平移斷層(strike-slip fault)，若斷層面位態為傾斜，斷層面上方之岩層謂之則為上盤(hanging wan)，斷層面下方之岩層謂之下盤(foot wall)，上盤相對下盤有向下之移位謂之正斷層(normal fault)，上盤相對下盤有向上之移位謂之逆斷層(reverse fault)，另外斷層面傾角小於 45 度之逆斷層稱之為逆衝斷層(thrust)。

斷層。其中的大坪地斷層(北埔斷層)與竹東斷層(埔尾斷層)，分別被歸類為「第二類活動斷層」與「存疑性活動斷層」。另有一條「新城斷層」亦為「第二類活動斷層」。雖然其出露的路徑並不經過本區，而是在西鄰的寶山鄉境內；但由於本區為於此斷層的上盤位置，對本鄉有不小的威脅。另外，本區境內主要摺皺構造為鹿廚坑背斜。<sup>8</sup>

(三) 地形：本區地形絕大部分是山地和丘陵，河谷平原和河階台地面積不大。全鄉境內地勢最高點位於鵝公髻山( 1579 公尺 )的西北方向支稜線上，海拔高約 1360 公尺；最低點位於與峨眉鄉交界處的峨眉溪河谷，海拔約 75 公尺。二者高度差約 1285 公尺。

本區地形大致可分為東部山地丘陵區、西部丘陵區與河谷平原、河階台地區，共三個部分，如圖 1-3：



圖 1-3：北埔地區地形分析圖

資料來源：新竹縣政府，《新竹縣國民中小學鄉土教育補充教材-北埔鄉》，2005 年，頁 5。

#### 1. 東部山地丘陵區：

分佈在大坪地斷層以東，主要包括五指山、鵝公髻山及其他餘脈分布地區。本區屬於台灣「西部衝上斷層山地」北段「加裡山山脈」的一部份。位在中央

<sup>8</sup> 塗明寬、陳文政，《五萬分之一臺灣地質圖說明書—竹東》，頁 53-62。

粘板岩山地之西，高度大致在 2000 公尺之下之丘陵性山地。<sup>9</sup>

### 2.西部丘陵區：

分布於大平地斷層以西，屬於「竹東丘陵」之一部份。竹東丘陵乃頭前溪與中港溪所挾之切割臺地，東境以竹東斷層為界，西境逼近香山海岸，其東西延長約 16 公里，南北寬約 12 公里，面積大致 220 平方公里，海拔高度 285 公尺(丘陵東北端)以下，由東向西逐漸降低，其西端以直線狀之陡崖臨海。本丘陵地完全以頭料山統(相當於楊梅層)之鬆軟之砂岩與頁岩挾礫層而成，地層除竹東斷層附近外，大致呈 20 度以下之緩傾斜。竹東丘陵上之溪谷，呈標準之樹枝狀河系，肢節甚密；谷頭常成圓形；河床之寬度上下游無差，有時上游部反寬大；河床頗為平坦；大部分之溪谷屬於無水之「乾溪」，有水之溪谷均成為細而深之峽谷，穿入於舊河床中，呈谷中谷。丘陵中之河流大致由東向西流入台灣海峽(如客雅溪、香山坑、鹿子坑、昔子坑、新城溪等)。但中港溪北岸之峨眉坑(即峨眉溪)、珊瑚湖坑等支流，谷頭侵蝕頗盛，呈南北向之溪谷，因而本丘陵之分水界顯然偏北。本丘陵段中之河口均呈顯然之曲流，尤其深入本丘陵中之峨眉溪為甚，其曲流頸常被切斷呈切斷曲流而形成牛灣湖(ox-bow-lake)或環流丘。<sup>10</sup>

### 3.河谷平原、河階台地區：

本區境內的河階大致可分為上、下兩層階面，上層向階比高大約在 30 公尺左右(由下層河階面算起)。主要的階面有：(1) 由慈天宮附近(海拔高度的 135 公尺)，延伸至埔尾北埔國中一帶(海拔高度約 120 公尺)。以行政區而言，位於北埔村及南興村。(2) 竹 37 鄉道大林橋東南側崖上平臺，海拔高度和慈天宮相近。(3) 大份林社區一帶平臺，海拔高度約 140 公尺上下。(4) 南埔東部臨北埔溪崖上(水車附近，海拔高度約 125 公尺)，向西延伸至南埔活動中西以西峨眉溪崖上平臺(海拔高度約 110 公尺)。(5) 外大坪一帶，海拔高度約 150 公尺上下。

下層河階自河床算起，比高約在 5 公尺左右，可看到兩處：甲、北埔溪兩側自大份林按下(海拔高度約 100 公尺)，向西延伸至台三線社官橋南側坎下(海拔高度約 90 公尺)。乙、埔尾水礫子溪河道北側埔尾橋附近有一塊小平地，海拔高度約 95 公尺上下。本區以北埔村附近上層河階與南埔上層河階面積較大，因河階具有取水便利而又不易淹水的優點，所以這些地方也是本鄉人口、農業經營最發達的地區。

## 二、山峰及山崙

本區境內的山系，均源自鵝公髻山，檜山西稜到鹿場大山轉正北到鵝公髻山，稜脈再度分叉，西北稜猿山為竹苗分界，東北稜到五指山轉正北，再到樹杞林山，轉西北到印斗山為止。以行政區域劃分，鵝公髻山為苗栗縣南庄鄉和新竹縣五峰鄉的交界；五指山為五峰鄉、竹東鎮、北埔鄉分界；下大湖山、大窩山、樹杞林山為竹東鎮和北埔鄉分界；尖山、沙湖瀝山為竹東鎮、寶山鄉分界；柴梳

<sup>9</sup> 林朝榮，《臺灣地形》(臺灣省文獻委員會，1957)，頁 231。

<sup>10</sup> 林朝榮，《臺灣地形》，頁 266。

山是新竹市、竹東鎮分界；五步哭山則是新竹市、寶山鄉界山。自鵝公髻山分出之西北稜為南高北低，內大坪到中盛山，獅頭山到赤柯坪山。由內大坪山 720 公尺到赤柯坪山 164 公尺共 14 座。本稜脈的水系，大坪溪、石井溪匯流峨眉溪，大埔水庫(中港溪上游)。以行政區域劃分，內大坪山、石硬山、岡頂山為峨眉鄉與北埔鄉的交界，猿山、獅頭山為新竹縣峨眉鄉與苗栗縣分界，餘均在北埔鄉與峨眉鄉境內。<sup>11</sup>

### 三、氣候

由氣溫資料可以看出，本鄉西部的河谷、低丘地區，最低（一月份）月均溫約在 14.6~14.8°C 左右；最高（七月份）月均溫約在 28.4~28.6°C 左右，年溫差只有 13.8°C，氣候相當溫和。東部的山地、丘陵由於地勢較高，無論冬、夏均溫都較低：最低（一月份）月均溫 12.1°C；最高（七月份）月均溫 25°C，年溫差 12.9°C。

本區雨量在東、西之間有顯著的差異，東部山地、丘陵地區不但年降雨量較多，而且秋、冬的降雨量也不少，沒有顯著的乾季。相對而言，西部的河谷、低丘地區年降雨量少了近 1000 公釐，10~12 月降雨更少，可視為本區的乾季。本鄉的降雨有兩個大高峰期（五~六月、七~九月）與一個小高峰期（三月份）。

根據統計，如以東北、東南、西南、西北四個象限計，則新竹地區全年以東北象限的風向頻率最高，為 45.6%；來自西南象限的風向頻率次之，為 11.9%；東南和西北象限的風向頻率較少，分別只有 3.5%和 5.9%。此一現象，充分表示強烈的季風性質，控制了新竹地區的風向變化。<sup>12</sup>

### 四、水文

（一）本區全境屬峨眉溪流域，主流呈蜿蜒狀之曲流，主支流呈中至高密度「樹枝狀水系」，顯示受岩性控制之特性。大湖溪及水磘溪水系因所在的岩層(卓蘭層及楊梅層)，岩性較為疏鬆脆弱，抗蝕力較差，容易受侵蝕切割，故小支流密佈；本區南部大坪溪上游，岩性較為堅硬，不易受侵蝕，水系密度較低。峨眉溪上游發源於鵝公髻山主峰北坡，匯集五指山與鵝公髻山之水，向北流經內大坪，與另一上源，來自煥寮坪、內大坪的大坪溪相會。續向北流至南坑口，左岸有小南坑與大南坑二條小溪匯入。會合後北流入大份林頭，經小份林崁下、大份林尾，流至北埔崁下。至南埔雍伯橋，有大湖溪東來。大湖溪有上大湖、中大湖與下大湖三源，收納本區與竹東鎮分水龍西坡面的水流。西流至社官口，有麻布樹排、水磘子、面盆寮諸水所匯合而成之水磘子溪注入，之後圍繞南埔村成一灣大曲流，南折而至峨眉鄉之東北端，以上這段溪流又可稱「北埔溪」。而流進峨眉鄉境內之後則稱「峨眉溪」。在與峨眉鄉交界之處，番婆坑之水由南向北注入峨眉溪。溪流西出鄉境之後，於苗栗三灣下游 4.3 公里處，納入中港溪右岸。

<sup>11</sup> 新竹市登山協會網站<http://www.hcmt.org.tw/hcmtbook/index.htm>，2005 年。

<sup>12</sup> 吳聲焱，《台灣省新竹農田水利會誌》（新竹市：台灣省新竹農田水利會，1996），頁 1-7。

(二) 本區內無天然湖泊，但山間谷口常見人工築成的埤塘，以供下流處梯田灌溉之用。在本鄉境內以大湖村的埤塘分布較為普遍。

(三) 本區的地下水利用相當普遍，一般而言，地下水量分布以河谷地及河階較為豐富。北埔村一帶由於位居山麓地帶，地下水面與地表相當接近，亦即地下水面非常之淺。在慈天宮、金廣福公館、姜家古宅附近地下水面距離地表只有 2~3 公尺之內，取得水源非常之便利，以用水的角度而言，極適合早期聚落形成與發展。因地下水源之上游污染較少，北埔地區的地下水水質仍保持相當潔淨，自古以來，開發地下水資源就很普遍，今日在北埔地區仍可發現相當多的水井。一般而言，較早期開發的水井大多屬於「寬口淺井」，完全以人力開鑿，井口較寬，直徑約 1~2 公尺，但深度較淺，所採取的是淺層的「自由地下水」。近年所開發的井大都是深水井，以機械開鑿，井寬較窄，只有數十公分，深度可達數丈至數十丈，所採取的多是深層的「受壓地下水」。<sup>13</sup>

## 五、土壤

本區境內的土壤分布在本鄉山地、丘陵地區，大部分為砂頁岩暗色崩積土及砂頁岩淡色崩積土，少數地區出現缺乏土壤的崖地、裸岩；而在河谷及河階地區，大部分為砂頁岩黃壤。

(一) 砂頁岩淡色崩積土:主要分布於大湖河流域及大份林一帶，東部山地丘陵地區亦有零星分布，土色較淺。這類土壤的生成，主要是鄰近相對較高之地，其土壤物質和石塊等，因沖蝕、滾落、滑落或崩塌等位移作用而堆積成的，故常有化育時間相對較久的土壤物質，與化育時間較短的土壤物質，呈不規則混雜或呈互層的現象。此類土壤分布區所在的地形相當崎嶇，坡度大，土壤受沖蝕情況也很嚴重。

(二) 砂頁岩暗色崩積土:分布在本區東部廣大的山地、丘陵地區土壤顏色較深。此類土壤與砂頁岩淡色崩積土的生成過程相似，惟土壤物質有所不同。此類土壤分布區所在的地形亦崎嶇陡峭，坡度亦大，受雨水沖蝕情況亦相當嚴重。

(三) 砂頁岩黃壤:分布於北埔、南埔的河階地，以及大坪溪、大湖溪、水磧溪的河谷地帶。砂頁岩黃壤主要是台灣西部麓山地質區中，各式岩層所含砂岩、頁岩等風化物，不等量混雜後化育而生成的棕至黃棕色土壤。此類土壤分布地區的地形較為平緩，有效土壤深度甚厚，利於耕種。表層土壤來自各條溪流自上游帶來的風化物，在此堆積而成。因土壤中的金屬礦物如鐵、鋁等，受到氧化而漸漸轉為紅黃色。此類土壤相當肥沃，適於農作物生長，加以地勢平坦，灌溉便利，遂成為本區水稻等農作物種植最集中的地區。

(四) 砂頁岩石質土:分布於上大湖、水磧瀝及大、小南坑之間。分布區地勢陡峭，表層土壤受雨水沖蝕情況相當嚴重，故風化較完全的表土，幾乎被沖蝕殆盡，留下來的都是不完全風化的半成土，成分界於岩石與土壤之間。此種土壤發育尚未完全，質地堅硬不適用於農耕。

<sup>13</sup> 楊萬全，《水文學》，台北：國立台灣師範大學地理系，1993。

(五) 崖地、裸岩:出現在五指山、鵝公髻山等崩塌的崖地。因分布地地勢極為陡峭，甚至接近垂直，風化土壤無法保留在原地，完全被水沖刷殆盡，或崩塌至崖下。故岩層呈現裸露，表層無土壤覆蓋，除少數生命力堅韌的植物之外，幾乎沒有植物可以在此生長。<sup>14</sup>

## 六、自然災害

自然環境中所發生的一些可危害到人類生命安全或經濟活動的現象，即可稱為自然災害。北埔地區的地質概屬於脆弱岩層，加上邊坡地區的開發，每逢地震、豪雨侵襲，便會有災情發生。氣象災害乃指因氣象所引發的災害，依災害成因，主要可分為颱風災害、暴雨、旱災、寒害等項。

### (一) 颱風：

根據統計每年平均有 3~5 個颱風侵襲本區，尤其以八月份最多，七月次之，九月再次之，颱風行徑可歸納為六大類，其中以東南部登陸後，沿西海岸北上的颱風對本區的威脅最大，風力也最猛烈，所幸本區的西北部有中央山脈為屏障，除了滯留及再回頭的颱風外，影響有限，<sup>15</sup>唯上游地區因颱風所帶來之大量雨水往往使得溪流水位暴漲，並造成嚴重的水土沖刷，造成災害。

(二) 地震：地震按其發生的原因，以構造地震最為普遍，活動力十分強大，每年有感地震達兩百多次，無感地震則有一千多次。昭和 10 年（1935）4 月 21 日早上六點零二分，在大安溪中游，即在苗栗縣卓蘭鎮與關刀山之間，發生了規模 6.6 級的強震，當時行政區劃上屬竹東郡的北埔庄，未傳出死亡事件，僅有受傷及建物破壞的報告。<sup>16</sup>

## 第二節 北埔地區的歷史

### 一、北埔歷史發展

乾隆二十六年（1761）、乾隆五十五年（1790）陸續出現的土牛溝和番界將清代竹塹地區劃分出三個人文地理區：漢墾區、保留區以及隘墾區。<sup>17</sup>乾隆五十五年（1790）正式設屯以後，官方一方面將所有漢人在保留區的私墾田園收歸屯有，另一方面爲了保護保留區內墾佃安全與防範生番爲害，乃鼓勵或准許有力之家於屯埔外緣的山麓地帶，出資設隘防番，招佃開墾，而成爲漢人進一步向內山拓墾的契機，隘墾區因而產生。乾隆六十年（1795），連際盛始奉憲示諭在咸菜棚（今關西）設隘防番，成立隘墾區內第一個墾區庄；至嘉慶年間樹杞林、南河以及猴洞等地先後成立三個墾區庄，隘墾區已逐漸形成。但是，嘉慶年間的拓墾

<sup>14</sup> 謝兆申、王明果，《臺灣土壤》，（台中：國立中興大學土壤調查試驗中心，1989），頁 20。

<sup>15</sup> 吳聲焱，《台灣省新竹農田水利會誌》，頁 7。

<sup>16</sup> 王京良，〈台灣之地震與建築物〉，《台灣之自然災害》，1976，頁 216-221。

<sup>17</sup> 施添福，〈清代竹塹地區的土牛溝和區域發展〉，《臺灣風物》40 卷 4 期，頁 23-48，1990 年 12 月。漢墾區爲漢墾戶拓墾區，是由墾戶向官方、竹塹社取得墾照與墾批，再招佃開墾；保留區是官方保留給竹塹社熟番墾獵維生之地，原則上屬於番地；隘墾區則是官方基於保護墾佃安全，防範生番逸出爲害，而鼓勵或准許有力之家在新番界外緣設隘防番、招佃開墾的隘墾戶拓墾區。



卻相當有限，直到道光年間以後隘墾區始由北到南逐漸進入全面拓墾狀態，墾民隘線的向東邊山區推進更持續到光緒末年。<sup>18</sup>

根據文獻記載首先開墾竹塹地區的漢人，是清康熙中葉來自泉州同安人王世傑率領族人，開墾竹塹城以來，歷經雍正、乾隆、嘉慶、道光數代，經過一百四十年多年，竹塹城及其西南、西、西北、北、東北、東各城廂，雖然先後完成開墾，建立了街庄，奠定漢民生聚樂土的基業<sup>19</sup>，唯獨東南廂橫崗之外(指今之北埔、峨眉、寶山三鄉境域)，尚有生番三十餘社，盤踞其間<sup>20</sup>，其中最強悍者有居住中興庄的錢姓、朱姓據今之北埔、社寮坑的夏姓等；南埔有豆姓，番婆坑亦有夏姓；陂頭面住姓不詳之合番；今之北埔大湖村福興有錢打撈番，麻布樹排有打撈社番等，共計番丁二百餘人，<sup>21</sup>「至道光中葉城郊東南地區生番盤踞，斤斧莫入」，想要前往開墾的漢民無法進入。<sup>22</sup>

竹塹城因歷年賊亂及閩粵分類械鬥之禍頻繁，導致墾業至道光年代，已不能如過去進展之如意，防番設隘至金山面、雙溪、大崎等地，官方另設石碎崙官隘，與原有之樹杞林、茄苳湖、南隘等隘線連成一半圓之隘線，對東南山區形成包圍之勢，以增強廳治所在地塹城之防衛(圖 1-4)。

---

<sup>18</sup>施添福，《清代在臺漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》，台北市：師大地理系，1987，頁 83。

<sup>19</sup>吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁 25。

<sup>20</sup>多為明永曆年間，竹塹社番響應北番作亂，一部拒降而逃入此間。

<sup>21</sup>吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 24。

<sup>22</sup>吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 36。

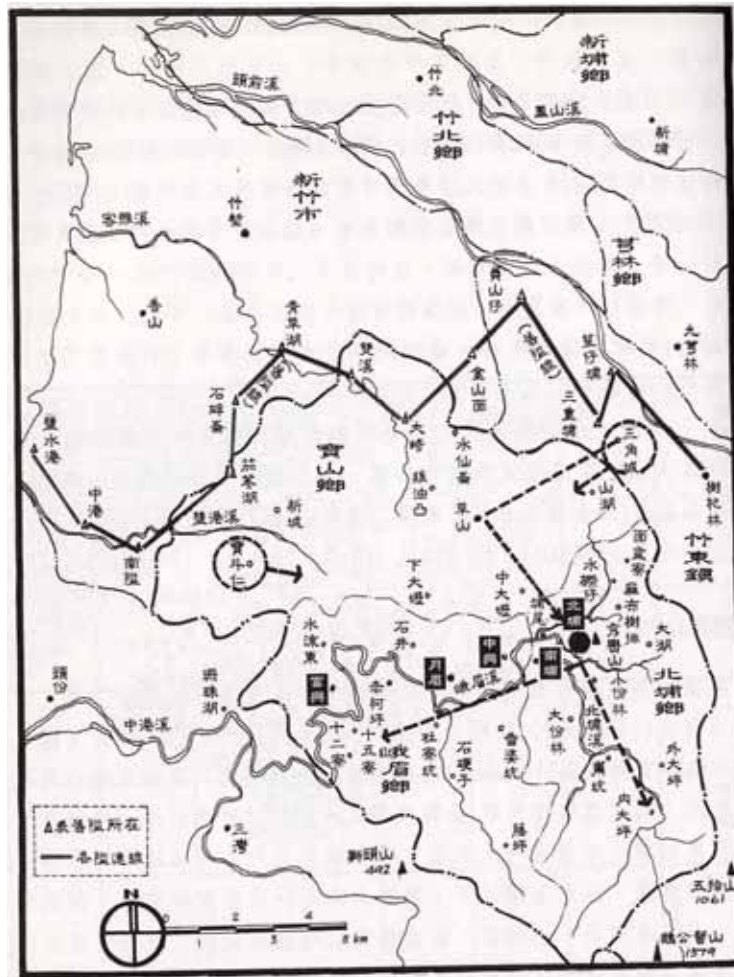


圖 1-4：金廣福墾區地域圖

資料來源：梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，2000年，頁44。

然而荳仔埔隘遷移後，原住民仍又逸出滋擾，兇番在白天率番眾出草，戕殺南門外巡司埔居民陳姓九名。所以此時之「防番」陣勢必得再予以調整，而建立一深入「生番境內」之大規模隘線，將盤踞於東南山區之房住民逐入內山，以徹底解決擾攘多年的「番害」。此即為金廣福進墾本區之導火線。<sup>23</sup>

直至道光 14 年(1834)，南庄方面的撫番事業告一段落，同知李嗣艱急欲向東南廂致力經營，積極物色人選來承擔此重大任務。當時九芎林總理姜秀鑾，常奉憲差遣，協力捕盜，具防番經驗，而姜家在南重埔的墾務又居於主導地位。因此李嗣艱於道光 14 年(1834)十二月諭令籌設新隘，興墾此多年之懸案一癥結最深之東南廂番地，並允諾由官方資助其開辦經費，隘費可就地取糧。<sup>24</sup>秀鑾獲諭之後，先與竹塹城商人林德修同立合約<sup>25</sup>，後由周邦正接替墾戶首，分頭各向閩粵兩籍商紳，集資墾關。

<sup>23</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 43。

<sup>24</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 44。

<sup>25</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 48-49。

向同知報請立案獲得批准後，將之前所設之鹽水港、南隘、茄苳湖、雙坑(即雙溪)大崎、金山面，圓山仔等隘及石碎崙官隘劃歸其所管，並發給官銀一千元以資開辦。姜周即以此款及兩籍等額出資之先交款合股組成「金廣福」墾號，所謂「金」是指吉祥語，「廣」指粵籍，「福」則指閩籍，總稱曰：「金廣福」。<sup>26</sup>其經營之事業，以舊隘一線為防守廳城屏藩，更就東南橫崗以外之山地形勢，嚴密策劃，先由三角城循生番曾劫掠漢民大批耕牛，帶入番地之牛行蹄跡，俗稱「牛路」，以數百人馬，蜂擁而入至北埔盆地，趕走生番，並以此為據點，更沿峨眉溪往下游方向前進，陸續開發南埔、中興、峨眉、富興等地，整條峨眉溪主流沿岸，可說都已開發，同時勘查險要地形，開設新隘卅六處，配備隘丁 269 名，各隘均以敲竹筒或木魚之聲為記號聯絡，架設槍械，防禦生番來襲，隘線隨著墾地擴大而推進，俗稱此金廣福之隘線曰「大隘」，而金廣福之事業，以開墾廳城東南廂為目的，故初期開墾之地，總稱「南興庄」，當時北埔除東面靠山外，西南北三面都種植刺竹為城，開設四門，以為大隘總本營。<sup>27</sup>

自從設隘以來，與諸社番戰鬥，大小共計十餘次，道光 15 年（1835）七月十四日，墾民隘丁在麻布樹排，被大勞社兇番襲擊，死傷八、九十名，血流成河，屍體如山，秀鑾聞之，親自率眾馳援而擊退之。道光 17 年（1837）冬十月，又在番婆坑受到襲擊，死四十餘名，其他各隘亦多有戰鬥，賴所屬部子弟、同鄉、隘丁、墾民等，百折不撓，終將各番驅逐。於是淡水同知，將詳請向鎮道題奏，頒發給金廣福鐵鑄戳記一顆，俾其正式擔任開疆重責。其後金廣福對番之策略，雖一面以堅強隘線，逐步擴展其疆域，一面則用和番手段，確保其疆界。內山番界橫截既收實效，南興庄便致力興墾，對近接廳城的大崎、水仙崙、雙坑、崎林、水尾溝一帶嚴加管制，因此該方面之各社番無力抗爭，又因腹背受制，各社間之團結瓦解，諸番均相率逐漸進入內層山地、草山、順興南坑、大壠、水仙崙、雞油凸、柑仔崎、寶斗仁、新城等一圈之地，全數都歸為金廣福所有。<sup>28</sup>

東南廂全域肅清後，雖少數番人未盡離去，然均已完全懾伏，四方交通無阻。北埔及月眉成為與三灣南庄方面材木樟腦山貨等交易之中繼地，更促使樹杞林的發達，其於竹塹政治交通，經濟發展上貢獻良多，茲考證金廣福大隘最後隘寮有 19 處(統櫃卅六座隘丁 121 名)，計隘名有豐尾隘、六股隘、大坪隘、大河底隘、南坑隘、大南坑隘、籐坪隘、石硬子隘、芎蕉窩隘、六寮隘、八寮隘、九寮隘、十寮坑隘、十一寮隘、十二寮隘、十四寮隘、十五寮隘、獅頭山隘、猴仔山隘，如圖 1-4。<sup>29</sup>

<sup>26</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 50。

<sup>27</sup> 吳學明，〈金廣福墾隘與新竹東南山區的開發〉，師大史研所專刊 14（1986），頁 122。

<sup>28</sup> 伊能嘉矩，《大日本地名辭書續篇第三台灣》（東京：富山房，1909），頁 54。

<sup>29</sup> 林百川、林學源，《樹杞林志》，台灣文獻叢刊第 63 種，（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1960），頁 69。



圖 1-5：金廣福墾隘沿山一帶炮櫃圖

資料來源：林百川/林學源，《樹杞林志》，頁 77-80。

然而大隘開支的隘費過大，由墾成田園所收入之大租，隘丁口糧等不足開銷，故金廣福大隘經營費用先後遭遇困難。所幸姜、周兩人，均能同心善處，突破經費難關之墾關，至道光末年，北埔、月眉兩庄田園，已達一千餘甲，居民有千餘戶，人口達數千人。昔日荒埔，都已墾成，且先後開鑿龍鳳髻、南埔、社官爺山等陂圳，使墾地多變為良田果園，歲收稻穀達數萬石，居民日漸富裕。秀鑾亦舉家遷居北埔，至道光 26 年（1846）12 月逝世，得年六十三歲，受賜五品軍功職銜，翌年八月周邦正亦病逝，得年六十五歲，其時為竹塹城總理。姜周歿後，由其後代繼承墾業，至道光 29 年（1849），又有生番出草，大舉包圍中興庄，結果馘去徐姓墾戶二人首級，眾庄聞警，協力追擊，當即截殺兇番九人，架其首級到城獻功，獲得獎賞，從此之後，番害即告絕跡，東南廂一帶永告肅清。<sup>30</sup>回顧姜、周二，同心協力，奠定後世北埔、峨眉、寶山三鄉樂土之基業，其勳勞之在竹塹開拓史上，除王世傑外，其他無人能及。

光緒 12 年（1886），劉銘傳主政時期採取開山撫番政策，積極主動的迫使番人漢化，因官方番政型態的改變，金廣福的隘務、番政被裁撤，其開墾權責亦被開除。<sup>31</sup>

金廣福開闢 60 年後，即光緒 21 年（1895），清廷將台灣割予日本，台灣從此淪為日本的殖民地，達 50 年之久。明治 40 年（1907）11 月 14 日，日本治臺後的第 12 年，為日本據臺後首樁武裝抗日事件，事發於內大坪<sup>32</sup>，次日漫延至北埔街。

明治 30 年（1897），因改稱新竹縣，同年 10 月北埔設警察署，翌年（1898），全台灣分設十四廳，北埔改設為支廳，嗣後設區役場。大正 9 年（1920）縣制擴

<sup>30</sup> 郭芝亭，〈紀金廣福大隘〉，《新竹文獻會通訊》13（1954），頁 2。

<sup>31</sup> 島袋完義著，宋建和譯，《北埔鄉土誌》，（新竹縣：新竹縣文化局，2006），頁 33。

<sup>32</sup> 內大坪位於「番」界邊緣，是一土地肥沃地形狹長的小高原，俗稱「長坪」。當時約有四、五十名日本人前來定居，發展香菇、甘蔗、柑橘、橡膠樹苗的栽培。

大，新竹稱州，而竹東設郡役所，本地屬竹東郡管轄，稱北埔庄役場。民國 34 年（1945），抗日勝利，台灣光復，廢州制又改縣制為新竹縣，縣下設鄉鎮，從此改稱北埔鄉至今。

## 二、墾戶首指導拓墾

墾戶首的充任需業佃公同簽舉，經官曉諭給戳，才正式生效，方得以接辦地方公務，但由於金廣福閩粵墾戶首地位特殊，其位置均為子孫繼任，形同世襲。墾戶首接辦的地方公務，一般而言可分為兩項：一是自治的職務，包括約束佃戶隘丁巡防界內，清庄聯甲，鄉職的保舉、斥革及調解；一是官命的職務，包括保甲編造、捕犯、押放及拘傳、封收等。金廣福本身是防番拓墾的組織，擁有龐大的隘丁及眾多隘糧，力量甚是強大。由於閩籍墾戶首周家是負責在城廡務，其勢力無法與在地統率隘丁墾民防番拓土的姜家相比擬，因此，無論是自治職務或官命職務，官方均以統轄隘丁，能號召民眾的姜家為主要對象。<sup>33</sup>

姜氏家族自姜仕俊來台（其時間約在 18 世紀 30 年代），至明治 36 年（1903），前後經歷約一百七十餘年，其間姜氏家族一直參與第一線的土地拓墾，可以分為紅毛港、九芎林及北埔三個時段：姜朝鳳家族在乾隆初年來台，先是在紅毛港樹仔林庄一帶從事農耕，成為萃豐庄墾戶汪仰詹之佃農；至乾隆 40 年（1775）左右，為了尋找新墾地，而搬遷至當時漢墾民開墾第一線之九芎林地區發展，其中姜勝智甚且擔任九芎林庄之佃首，被尊為開墾九芎林庄之始祖，始姜家獲致良好之發展機會；姜秀鑾則在九芎林醞積了實力和經驗，凝聚進一步發展之潛力。金廣福墾隘之拓墾事業，使姜家之墾闢事業達到巔峰，亦逐漸累積了相當之財富。再者其「防番」武力，使姜家安全無虞，而且在官方制式武力衰弱時，發揮了積極的作用，使姜家藉以建立在官府之地位。並以其在地方領導人之地位，經由公共事務之投入<sup>34</sup>，出錢出力，鞏固其家族地方之影響力。經由土地拓墾，姜家已足以成為極具影響力之地方領導人物。<sup>35</sup>在金廣福墾區內居民的宗教信仰，初受地形及交通之限制，各有其中心。墾區內之廟宇多與開墾有關，而姜家為墾首，於建廟時，或施地基，或提供大量資金，領導建設廟宇。村民為感念姜家之出錢出力，於廟內為姜秀鑾或姜榮華等設置神位以為陪祀，這種自發性的表現，更可看出姜家在地方宗教活動之地位。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁 154。

<sup>34</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（下）》，頁 34。地方公共事務大抵可分為兩大類，一為公利事業，如造橋鋪路、文教及地方救濟等；一為領導地方宗教活動。

<sup>35</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 153。

<sup>36</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（下）》，頁 38。

### 三、與伯公有關的地名：

新竹地區的開發，除了新竹市、香山、竹北、新豐有閩人之外，大部份皆為客家籍，自從客家人拓墾以後，所取的地名，除了依據地理形勢與自然景觀之外，幾乎與農耕文化脫不了關係。這些地名由來，有其脈絡可尋。農家在開墾與耕種的歷程中，幾乎每一塊田、園、林地都有它的專屬名稱，這些名稱就成為地名。就耕者而言，這些地名有其工作上的需要，每一塊田、園、林地與每一個人的名字一樣，需要專屬的地名。

台灣客家地名，在拓墾過程中自然形成。先民開拓一塊新天地，原無任何地名，由於墾耕的實際需要，必須依據其特徵，命取特定的名稱，便於區別。原先，這些地名僅止於開拓者一家族，或少數鄰居所熟悉，其特徵以客家特殊用字與用詞，不懂客語很難了解其地名由來。在新竹地區就有許多與伯公有關的地名，<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> 依楊鏡汀於《新竹縣舊地名探源》中的一篇〈客家地名的特殊字詞〉來說明與伯公有關的地名：

#### (1) 土地公坑

「坑」是小溪谷，客語坑壩是指溪流，稍大的的稱坑，最小的稱壩。土地公坑名有二義：其一，指客雅溪一條支流的名稱。該溪流發源於古奇峰陣中腹，西北流經竹仔坑(新光里)、溪仔尾(在新興里)，在烏崩坎(在振興里)南方注入客雅溪，全長約 1.95 公里。在此溪的源流處，「有里人以祠福神頗靈應，因以土地公坑名。其二指古奇峰的前稱。《新竹縣采訪冊》在收錄〈福德祠碑〉的前言中，有載：「在縣南三里餘土地公坑山麓福祠壁。」另在明治三十四年(1901)的一張契字中，有云：「緣因同治六年，明買蔡景東山坑田壹所，坐落土名土地公宮。」<sup>37</sup> 由此可知，「古奇峰」應為「土地公」的閩語諧音演化而來。

#### (2) 土地公埔

「埔」指未開墾的平地，如荒埔、牛埔；國語僅用於專有名詞。土地公埔，位在新竹市忠孝路與光復路之間的東勢大排水西岸，指涉的範圍跨東勢、東園二里。該地因位在福龍山宮(土地公廟)之前方，原為東勢地區各莊頭的豕牧之地，故名土地公埔。福龍山宮位東勢街與石頭坑交點的北側，創建年代不詳。在土地公埔南緣，即現光復路二段 798 號址，於昭和十五年(1940)設有新竹州警察部理蕃課屬的高砂會館；昭和二十年(1945)改為新竹市警察署東勢派出所；臺灣光復後，先後改屬新竹縣和新竹市警察局。

#### (3) 伯公窩

「窩」是小溪谷的別稱，丘陵地因溪水切割形成許多小溪谷，所以特別多「窩」。伯公窩在今芎林鄉文林村，距署北二十二里，戶數十六，丁口一百十四。伯公窩莊，在縣東十八里，戶一十八，丁口一百五十一。

#### (4) 伯公嶺

「嶺」是山峰；伯公嶺，在縣北四十里，其山自長岡嶺轉折東南來，高四、五丈。山上有義豕一所，周廣一里許。「嶺」是指山峰。伯公嶺莊，在縣北三十四里。戶一十一，丁口一百四十四。

#### (5) 伯公壩

客語坑壩是指溪流，稍大的的稱「坑」，最小的稱「壩」。伯公壩橋，木橋，在樹杞林伯公壩，

而在北埔地區則有：

### (一) 社官橋

省道臺三線北埔往峨眉之路段，從北埔國中西南行約六百公尺左右，跨越水磱溪的一道橋樑，謂之社官橋。橋之得名，因橋旁有社官伯公，所謂社即土地之神，按古者自天子下至庶民皆得封土立社，以祈福報功，其所祀之神曰社。祭后土也謂之社，因為后土即社神，所以社官即土地公，客家人稱土地公為伯公，所以社官橋即伯公廟旁之橋。<sup>38</sup>

### (二) 伯公龍

「龍」指連綿的山脈或是山脊，又稱山龍，伯公就是土地公，有土地公廟的山脊，就叫做伯公龍，在小分林往二寮的路上，即往大隘山莊途中，屬大林村 8 鄰。<sup>39</sup>相傳有一棵大伯公樹，後來樹死留下殼，居民搬走後，便沒有人去拜了。<sup>40</sup>

### (三) 伯公坪

「坪」是稍高而平坦之地，也用於地積的數量詞，國語僅指平坦之地。有土地廟的高平之地，就叫伯公坪，位於外坪村 3 鄰，大坪溪右岸。<sup>41</sup>

## 第三節 北埔地區的行政區演進

### 一、清代

清代治理台灣的行政沿革，約略可分為五個時期，茲將各時期北埔地區隸屬之行政區演進舉列如表 3-1：

表 1-1：清代北埔地區的行政區演進情形一覽表

行政區內容 時期	行政區	北埔地區隸屬之行政區
一府三縣時期 (1684~1722)	一府：臺灣 府 三縣：「臺灣 縣」、「鳳山 縣」及北路 的「諸羅縣」	當時北埔地區隸屬於諸羅縣，但仍屬於原住民所居之地，漢人尚未進入。
一府四縣二廳時	增設「彰化	北埔地區都隸屬於淡水廳竹北一堡。

寬三尺、長一丈六尺，光緒三年造。

<sup>38</sup> 范明煥等，《北埔鄉志》(上冊)，頁 100。

<sup>39</sup> 范明煥等，《北埔鄉志》(上冊)，頁 109。

<sup>40</sup> 黃源興先生訪問稿 2007/06/10 (黃宅) am9:00

<sup>41</sup> 范明煥等，《北埔鄉志》(上冊)，頁 114。

期( 1723~ 1811 )	縣」；淡水廳、澎湖廳	
一府四縣三廳時期(1812~1874)	增設「噶瑪蘭廳」	北埔連同今日的峨眉鄉以及寶山鄉，均隸屬於竹北一堡金廣福大隘墾區。
二府八縣四廳時期( 1875~1886)	光緒元年（1875）於台灣增設台北府，廢淡水廳以及噶瑪蘭廳，改由台北府下分設淡水、新竹、宜蘭三縣與基隆廳。	北埔當時隸屬於竹北一堡，境內共有北埔庄、北埔尾庄、南埔庄、觀音坐蓮庄、中興庄、大分林庄、面盆寮庄、火庚寮坪庄、上下大湖庄、石子林庄、十四份庄、南坑尾庄、九份庄、石硬庄、二寮庄、大河底庄、四寮庄等十七庄。
建省時期(1887~1895)	三府、十一縣、四廳、一直隸州。	此時北埔隸屬於新竹縣竹塹堡（原竹北上、下一堡）。北埔境內已逐漸發展為一街三十一庄；計北埔街、埔心庄、埔尾庄、上面盆寮庄、下面盆寮庄(含水礫庄)、麻布樹排庄、四份坪庄、尾隘庄、上大湖庄、三十二份庄、下大湖庄、石仔林庄、福興庄、老四寮庄、新四寮庄、二寮庄、小分林庄、頭寮窩(含大坪、尖隘仔)、南埔庄、番婆坑庄、中興庄(含陰影)、四份仔庄(含二湖)、大分林庄、九份仔庄(含陂頭面)、小南坑庄、石梗仔庄、十四份庄（含草寮）、大河底庄(含新興)、煥寮坪庄(含內大坪)、紙寮窩庄、五份八庄、大南坑庄等。

資料來源：范明煥等，《北埔鄉志》（上冊），頁 192-199。

## 二、日治時期：

表 1-2：日治時期北埔地區的行政區演進情形一覽表

行政區內容 時期	行政區	北埔地區隸屬之 行政區
三縣一廳十二支廳時期(1895~1896)	臺北縣、臺灣縣、臺南縣和澎湖廳	此時北埔隸屬於新竹縣管轄。
六縣三廳時期( 1897~1898)	台北、新竹、台中、嘉義、台南、鳳山等六個縣以及宜蘭、台東、澎湖三廳。	此時北埔隸屬於新竹縣管轄。



三縣三廳時期 (1898~1901)	廢除新竹縣，其轄區歸台北縣管轄，臺北縣再分為九個辦務署。	北埔即屬於台北縣新竹辦務屬北埔支署北埔區所管轄。
二十廳時期 (1902~1908)	廢新竹辦務署，改置新竹廳，下轄竹北一堡、竹南一堡、竹北二堡等地，又設樹杞林、北埔、新埔、頭份、南庄五支廳。	此時期北埔屬於新竹廳北埔支廳北埔區管轄。
十二廳時期 (1909~1919)	併全省二十廳為十二廳，新竹與苗栗兩廳合併為新竹廳，轄有竹北一堡、二堡、竹南一堡、苗栗一堡、二堡、揀東上堡(內二庄等)。下設有新埔、樹杞林、北埔、中港、南庄、頭份、苗栗、通霄、三叉河以及大湖各支廳。	此時期北埔屬於新竹廳北埔支廳北埔區管轄。
五州二廳時期 (1920~1925)	廢原十二支廳及各區、堡，將全台重新劃分為臺北、臺中、臺南、新竹、高雄五州，以及花蓮港、台東二廳。合併桃園、新竹、苗栗三廳為新竹州，新竹州下轄有新竹、中壢、桃園、大溪、竹東、竹南、苗栗、大湖等八郡，每郡各自轄有數街庄不等。	此時期北埔屬於新竹州竹東郡北埔庄管轄。
五州三廳時期 (1926~1945)	將原屬高雄州的澎湖郡，提升為澎湖廳，全台從此成為五州三廳	此時期北埔仍屬於新竹州竹東郡北埔庄管轄。

資料來源：范明煥等，《北埔鄉志》(上冊)，頁 200-206。

自大正 9 年(1920)至昭和 20 年(1945)，一般稱為州廳時期，期間長達日治時代的一半以上，對戰後臺灣的政治、社會變化，具有莫大的影響。

### 三、戰後

表 1-3：戰後北埔地區的行政區演進情形一覽表

行政區內容 時期	行政區	北埔地區隸屬之行政區
十二市三十縣時期 1945~1949	廢除原新竹州管轄之新竹、竹東、竹南、苗栗、桃園、大湖、中壢、大溪等八郡及郡役所，改為八「區」，設置「區署」。原郡下之街庄役場改為鄉鎮	新竹縣竹東區北埔鄉

	公所，其名稱以延用原名為原則，並委派各地仕紳為新任鄉鎮長。	
十六縣五省轄市 一局時期 1950~1966	通過「臺灣省各縣市行政區域調整修正案」，開始實施地方自治，重新設置十六縣、五省轄市，原新竹縣則劃分為桃園縣、新竹縣、苗栗縣。	新竹縣北埔鄉
十六縣四省轄市 時期 1967~1979	十六縣、四省轄市（基隆、台中、台南、高雄）	新竹縣北埔鄉
十六縣三省轄市 時期 1980~1982	十六縣、三省轄市（基隆、台中、台南）	新竹縣北埔鄉
十六縣五省轄市 時期 1982~2008	十六縣、五省轄市（基隆、新竹、台中、嘉義、台南）	新竹縣北埔鄉

資料來源：范明煥等，《北埔鄉志》（上冊），頁 206-212。

民國 34 年(1945)二次大戰結束，同年 10 月，中華民國政府派陳儀為「臺灣行政長官」來台接管，於臺北成立臺灣行政長官公署，開始進行各項接管事務。民國 34 年（1945）11 月 5 日，成立「新竹州接管委員會」，派郭紹宗為主任委員，11 月 8 日開始進行接管，並委派姜瑞鵬為北埔接管委員。

民國 35 年（1946）1 月，新竹縣政府成立，廢除原新竹州管轄之新竹、竹東、竹南、苗栗、桃園、大湖、中壢、大溪等八郡及郡役所，改為八「區」，設置「區署」。原郡下之街庄役場改為鄉鎮公所，其名稱以延用原名為原則，並委派各地仕紳為新任鄉鎮長。當時北埔、峨眉隸屬新竹縣竹東區北埔鄉、峨眉鄉，寶山則劃入省轄新竹市，改為寶山區。由於北埔屬於三等鄉鎮，置鄉長一人。

民國 39 年（1950）8 月行政院通過「臺灣省各縣市行政區域調整修正案」，開始實施地方自治，重新設置十六縣、五省轄市，原新竹縣則劃分為桃園縣、新竹縣、苗栗縣。而新竹縣則將原省轄市新竹市併新埔鎮、關西鎮，以及湖口鄉、新豐鄉、竹北市、橫山鄉、芎林鄉、北埔鄉、峨眉鄉、寶山鄉、尖石鄉、五峰鄉等成立新竹縣。本區正式設置為新竹縣北埔鄉。當時，本區行政區劃也重新調整，將原有的大字分割為村。將原大字北埔庄分為埔尾村、北埔村、南興村；原大字小份林庄併入南埔村；原大坪庄則分為外坪村、內坪村；其餘仍沿襲原有大字界。本區共轄有 9 村。

民國 41 年（1952）以後，由於南埔村人口成長，遂將原小分林、大分林及二寮小字劃出，增設為大林村；小字九份仔也劃入南坑村，此時北埔轄有 10 村。

民國 50 年代，工業開始發達，農業開始衰退，大隘三鄉人口也開始大量流失，遂於民國 67 年（1978）實施併村，以符合政府每村不得少於 200 戶的規定。北埔遂併內坪、外坪兩村為外坪村至今。<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 吳育臻，〈大隘地區聚落與生活方式的變遷〉，頁 63-74。

## 第二章 北埔地區伯公信仰綜論

本章將調查的北埔伯公的數量、型制做統計分析，再針對北埔地區伯公信仰的現況加以描述。先釐清不同類型的伯公廟，例如，有些伯公是屬於村人共有的庄頭伯公，有些是屬於私人立祀的伯公，這兩種伯公祠所涉及的產權、祭祀、組織等問題就非常不同，他們背後往往有不同的故事與淵源。另外有些伯公廟是由於特殊因緣設立的，像是與水源的關係（如水尾伯公）、與精靈信仰的關連（如大樹伯公、茄苳伯公、榕樹伯公、樟樹伯公等）、或是與產業的關連（球場伯公、礦泉水公司伯公）等，除了探討這些伯公廟的形成與消逝的原因之外，關於伯公崇拜的資料，更能呈現客家人伯公信仰的內涵，特別是不同類型的伯公是否在客家信仰上有不同的意義。此外，藉由地理學實際地貌特色分佈的概念來看待文化現象與特色分佈，以及利用文獻探討及田野調查法，來釐清北埔伯公與九份子三元宮，以及與北埔慈天宮、大隘慶讚中元祭典和枋寮義民廟十五聯庄祭典之間的關係。

### 第一節 北埔伯公的型制與數量

「伯公」是客家人對土地公最普通的稱號，據中國閩西客家地區老農說，「伯公」是封號（中國古代爵號有公、侯、伯、子、男之目），也是敬稱（老伯伯、老公公均是對老者的敬稱）。<sup>1</sup>至於俗稱「伯公下」的伯公祠壇構築，與其說是建築物、流傳的遺跡、聚落組成單位，其實更接近在地景（Landscape）中，承載自然物與形制衍化歷程的地表景況。民間所祀社神的勢力範圍雖然縮減，但有關祀的傳說卻越來越多，常有某人死後受天帝任命為某地土地的敘述。<sup>2</sup>而且土地伯公與陽世官吏一樣，需要更代輪換，土地神的階級在天界不高，差不多和人間的鄉保里正同一等級。但也因為這樣，祀成為世人心目中最接近最可親的神明；又因為土地神與人們接觸頻繁，世人讓祀身兼多職，如：擔任城隍的部下<sup>3</sup>、農業的守護神、鎮守村落之神、防護民變之神、治人畜病之神、商家的財神……等等。<sup>4</sup>對於地祇信仰，客家伯公可說是泛指所有駐地地祇的通稱，其沿革可追溯至古代漢民的社神。伯公或土地信仰是以何種面貌「示」之，《白虎通》一書描述先民是以人造土堆，做為表徵廣博不遍敬的土地之說，「故封土立社，示有土也」<sup>5</sup>，基本上已表明社會文化、信仰與土地三者間的聯繫關係。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 汪毅夫，《客家民間信仰》（福州：福建教育出版社，1997.6），頁 37。

<sup>2</sup> 王健旺，〈臺灣土地神信仰及其造像藝術〉（臺北市：文化大學藝術研究所美術組碩士論文，1997），頁 28~32。其中記載傳說死後為土地神的有蔣子文、沈約、張福德、堂肅、大禹、韓愈、岳飛等等，更多為生前行善的不知名的白髮老翁。

<sup>3</sup> 增田福太郎著、古亭書屋譯，《臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》（臺北市：眾文書局，1999），頁 139。土地神不單是掌理土地的平安，也是城隍的部下，使役文判、武判的輔助機關，調查人的善惡行狀，向城隍報告，或引導人的死魂到冥府，故普遍受到一般人的崇敬。

<sup>4</sup> 增田福太郎著、古亭書屋譯，《臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》，頁 139~144。

<sup>5</sup> 班固，《白虎通》云：「為天下求福報功，人非土不立，非穀不食，土地廣博不可遍敬也，五穀

緣於自然崇拜的土地信仰，早期漢民即會運用取材於自然的石頭；或藉由泥土裡長出的樹木；以及「封土立社」與「示有土也」的人造堆土，做為地祇的神主與象徵。此乃初民社會和既有文獻裡的地祇信仰，在原型與素材的利用方面，最簡單不過的應用範圍。直至當下，這類平實古樸的土地神主與原型，在各地的土地祠壇裡，還是屢見不鮮的現象。

溯往文獻對於地祇的稱謂，可見其神格可大可小。反應著在不同時空的環境下，土地信仰的屬性，與其被重視的程度。帝王立「社」的時代，與土地信仰有關的稱呼，大都與政權統計及封建制度有關，如「社」、「后土」、「句龍」等用詞。

古代稱之為社神、土地或伯公的地祇信仰，原本僅是一方福蔭的土地崇敬。然後，在升級為象徵國家組織乃至於整合鄰里莊社的用途時，這些看似單純的伯公信仰，使得社祭的禮制與範圍，兼具了社群往來與社會教育的作用。根據文獻記載，傳統俗慣裡的地祇信奉自古即與「歲時祈報」，或是國家社會的集體態度與權利，有著密不可分的关系。其後，民間才將土地信仰轉為地方上的農業神與司法神；或是墓神與配食之神；以及私壇和里社守護神等的發展風潮。

關於土地公的種種傳說，有一種說法，所謂土地公，就是堯帝的農官石稷，他專門教導人民農耕之法，後世人民感念其恩德，就把他當成土地神來祭祀。此外，又有人主張，古時有一位農官，為地方人民盡了很大的心力，教民耕種之法，而且具有高尚的道德，死後城隍爺為嘉獎他的功勞，也就封他為福德正神，於是人民就把他當作土地公來祭拜。在《臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》一書則將臺灣民間對於土地公前身的由來傳說，分為后土、義僕、殺蛇者、地方官及其他五大類傳說。不過今天一般人都把祂當作財神來信仰，通常都給神像衣冠著帶，手持金元寶，完全是一副豐頰福壽相，也就是坐在椅子上的財神爺。總而言之，土地公就是土地的守護神，墳墓的土地公是守護墳墓的，村落的土地公就是守護村落的，私家的土地公就是守護私家的。人們相信只要奉祀土地公，就會土地平安農產豐收，信徒多半是農商業者。二月二日是土地公的誕生日，這一天要舉行盛大的慶典。<sup>7</sup>

### 一、臺灣早期的土地信仰

伯公信仰的本質，在於其為常駐一地的一方福蔭，伯公信仰在地方上實為基礎組織內的一個職銜，「土神」、「土地神」、「祭神」的稱呼有別，但祭祀方式相當。由此觀之，上述稱呼幾乎和伯公信仰相同，可以視其為土地信仰的別稱。諸如《諸羅縣志》一書中對敬祀當境土神的描寫：「二月二日街衢社里，斂錢演戲，賽當境土神，蓋仿古春祈之意……中秋祀當境土神，與二月二日同，仿秋報也。」

---

眾多，不可一一而祭也，故封土立社，示有土也」。

<sup>6</sup> 廖倫光，《竹東鎮伯公信仰、廟祠或祭祀場所調查研究》（新竹縣：新竹縣政府，2006.12），頁5。

<sup>7</sup> 鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》（臺北市：眾文出版社，1978），頁469-470。

<sup>8</sup>；至於《台灣府志》則與前文相當，提及的春秋二祭神祇，亦為土神：「二月二日，或十六日，各街、社、里、逐戶斂錢宰牲演戲，賽當境土神；名曰合福……中秋，祀當境土神，俗尚與二月二日同，蓋春祈秋報之意」<sup>9</sup>。在土地神與祭神的說法上，《苑裏志》記載的是敬祀土地神之俗：「或於春二月、秋八月，農家賽會宴飲，名曰食福，以所祀土地神之酒醴，偏飲會內之人而名也；四境歌吹相聞，謂之社戲」<sup>10</sup>。《淡水廳志》則有類似鳩錢祭社的記錄：「歲時祈報，里中鳩錢祭社，祭畢飲，謂之食福」<sup>11</sup>。

## 二、新竹地區的土地信仰

新竹地區將土地信仰做為歲時慣習與里社公共事務的歷史，清末成書的《新竹縣志初稿》一書中已有載述：

歲時祈報，里中鳩資祭社(土神)；祭畢會飲，俗呼食福(春二月二日、秋八月十五)。<sup>12</sup>

以客語為主的「伯公」語詞，替代土地神或社神語詞的史料記錄，在《台灣私法》所記載的清代契約中，在乾隆六十年已有佃批字契寫下「伯公崙」的記錄：「因有楊梅壠公館前店基一所，東至陳家為界，西至楊家為界，南至店前車路為界，北至伯公崙為界」<sup>13</sup>；以及道光年間也有寫著「伯公廟」的字契：「立給山排窩坪草地竹塹社墾戶衛壽宗兄弟等……透過伯公廟前小路」<sup>14</sup>；或是「伯公壠」的墾單文書：「承給大溪墘伯公壠大窩莊」<sup>15</sup>；以及杜賣田契並寫有「伯公祀」

---

<sup>8</sup>周鍾瑄，〈風俗/漢俗/歲時〉，《諸羅縣志》卷 8，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 141 種，1962），頁 151-152。

<sup>9</sup>高拱乾，〈歲時〉，《臺灣府志》卷 6，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 65 種，1962），頁 104-106。

<sup>10</sup>蔡振豐，〈典禮志/鄉約/鄉飲酒/鄉約補考〉，《苑裏志》下卷，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 48 種，1962），頁 62。

<sup>11</sup>陳培桂著，〈考一/風俗考/風俗〉，《淡水廳志》卷 11，臺灣文獻叢刊第 172 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1962），頁 297。

<sup>12</sup>鄭鵬雲、曾逢辰，〈風俗/閩粵俗〉，《新竹縣志初稿》卷 5（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 61 種，1959），頁 175-176。

<sup>13</sup>臨時臺灣舊慣調查會，〈物權/地基〉，《臺灣私法物權篇》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 150 種，1962），頁 756。

<sup>14</sup>臨時臺灣土地調查局，〈番大租/番人給墾字〉，《清代臺灣大租調查書》（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，臺灣文獻叢刊第 152 種，1962），頁 505。

<sup>15</sup>臨時臺灣舊慣調查會，〈業主權之沿革/田園之業主權/墾單〉，《臺灣私法物權篇》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 150 種，1962），頁 756。

的字契：「東片伯公祀內田灌蔭之水，要由此田疏通」<sup>16</sup>。

伯公語詞大量應用於各地的現象，其大都是地理現象或作為地界的用詞。諸如：「伯公廟」、「伯公壇」、「伯公樹」、「伯公崗」、「伯公窩」、「伯公龍」、「伯公背」等。《新竹縣志初稿》亦指出創建伯公壇的記錄：

伯公壇在太平地，光緒十年建，廟宇一坪四合四勺、地基一坪七合八勺。

17

### 三、北埔地區的土地信仰

自道光 15 年（1835 年）姜秀鑾率數百人馬，由竹東三角城（竹東鎮三重里），循原住民出草「牛路」，蜂擁而入北埔。使流傳在中國大陸或台灣的民間通俗信仰，亦先後隨著再移民的腳步，進入大隘地區落地生根，歷久不衰，甚至發展出北埔的在地通俗信仰或不同的祭拜方式。其中與北埔人關係最密切的算是「伯公」信仰了，據《樹杞林志》載：「福德祠，在北埔莊。」<sup>18</sup>便是有力的證據。

中國自古以農立國，所以對土地產生崇拜心理，這種土地崇拜源自農業社會對大地生養負載萬物的崇德美報，乃原始宗教中「自然崇拜」之重要部分。民間信仰的土地神數量眾多：龍神、地基主、后土、土地公、大樹公、石頭公等比比皆是，北埔地區的土地崇拜也有此一現象，茲將各土地神祇說明如下：

#### （一）龍神

龍神，或稱為「土地龍神」（以南台灣客庄居多），也有地方稱為「福德龍神」（以北台灣居多），是幾種特定公眾性建築物的風水龍脈之中，安置在建築物分金線（中軸線）的神桌之下，隨著神桌上的神明、家神的祭拜，一起獲得香火。「土地龍神」是客家人獨特的信仰，也是「伯公」的一種，在福佬人的家中則極少見到，這也是伯公神格位階低的寫照。<sup>19</sup>

至於龍神的形式則相當多樣，北埔地區則多在正廳神龕供桌下，挖一弧形凹槽小龕，供奉「龍神」神位，其前並設有一香爐及奉茶茶杯三個，祈求庇佑屋宅及全家人的安全。<sup>20</sup>另外，在堪輿學中的龍脈形式也可以說是土地龍神信仰的具體呈現。<sup>21</sup>所以傳統上每當一座重要的建築物落成之時，民間多會舉行盛重的

16 臨時臺灣舊慣調查會，〈物權/役權〉，《臺灣私法物權篇》卷 2（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，臺灣文獻叢刊第 150 種，1962），頁 121。

17 鄭鵬雲/曾逢辰，〈風俗/閩粵俗〉《新竹縣志初稿》卷 5（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 61 種，1959），頁 121。

18 林百川、林學源，〈典禮制〉，《樹杞林志》卷 3（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 63 種，1960），頁 65。

19 范姜烜欽，《臺灣客家民間傳說之研究》（臺北市：文津出版社，2005），頁 244-245。

20 陳板，〈神桌下的信仰—客家安龍神的習俗〉，《傳統藝術》38（2004.1），頁 61-62。

21 謝宗榮，〈龍神信仰及其宗教儀式〉，《傳統藝術》49（2004.12），頁 13-18。漢人普遍篤信風水地理觀念，因而特別重視堪輿之學，認為住宅或墳塋若選擇藏風聚氣的寶地、穴位，就可以獲致

慶成儀式，來安頓土地龍神，尤其以寺廟建築落成時所舉行的慶成醮最是盛大。「慶成醮」醮典的主要目的即是在重新奠安廟基，以使在建廟過程中受到干擾的空間秩序，恢復和諧的狀態。傳統漢民族的宇宙觀最注重宇宙秩序的和諧，而代表一座建築物的主要神祇，就是「土地龍神」，祂與生活在建築物中的人之間，具有禍福與共的關係。<sup>22</sup>位於南坑村三鄰三武宮前的「顯靈伯公」，於九十四年進行伯公廟的興建，落成安座當晚，村民進行「安龍謝土」的儀式，象徵把龍引入廟中坐鎮制煞。<sup>23</sup>這種儀式，由道士或覲公到祖祠後山，念咒語、施法術，用刀取少許土，將其倒在祖宗神龕下面的龍神神位前之香爐，具體而微地說明了龍神是自然風水環境與人造環境的接續點的意義。<sup>24</sup>

「土地龍神」也是土地的守護神，是「伯公」的縮影，祂屬於宗族的守護神，僅同宗之人才能祭拜，這與一般伯公接受八方祭祀亦不大相同。至於掌管的事物，則並無不同，不外是祈求收成豐厚與賜福平安。<sup>25</sup>

## （二）地基主

地基主指的是房屋地基最早開發者，也就是最早的地主，俗稱「開基主」、「宅神」、或「地龍公」，類似好兄弟。在知識未開，崇拜自然的時代，人們認為房子的原地主在開拓建設住宅後，有的不幸被他人侵掠霸佔，有的子孫不肖轉讓他人，因此怨靈不散，一直停留在其生前所居的屋內，如果不加祭祀便會成爲無祀孤魂，對後來的居住者作祟。爲了避免地基主的作祟，人們於是在每月的初一、十五作牙時，或在拜神明、拜祖先、拜好兄弟之外，也拜地基主，時間大都在午時過後，希望地基主能保佑闔家平安、事事順利。<sup>26</sup>拜地基主都是在廚房、後門處或是在客廳、大門處，其祭祀的方向一定是向屋內祭拜<sup>27</sup>，祭拜時只要在房屋的前門或後門擺設供品，向屋內祭拜即可，沒有神像，沒有石碑，只有口頭上的「呼請」。<sup>28</sup>

## （三）后土

「后土」則是大地之神，曾經擔任幽冥世界的主宰，影響不亞於土地公，可惜後來宗教流變，淪落爲冢墓守護神，考證源流，后土與土地公來源相同，都起自尙古「社、稷」中的「社」，其後才分道揚鑣成爲不同層次的神祇。

---

幾世代以上的福氣；而風水學中最爲人熟悉的就龍、砂、穴、水等四大元素，看風水時首先要講究的即是「來龍去脈」，這裡的「龍」指的就是綿延不斷的山脈。

<sup>22</sup> 謝宗榮，〈龍神信仰及其宗教儀式〉，《傳統藝術》49，頁15。

<sup>23</sup> 江生松編著，《北埔客家守護神：伯公》（新竹縣竹北市：竹縣文化局，2007），頁42-44。

<sup>24</sup> 黃蘭翔，〈風水中的宗族脈絡與其對生活環境經理的影響〉，《臺灣史研究》4：2（1999），頁80。

<sup>25</sup> 許秀霞，〈美濃土地伯公信仰初探〉，《臺灣文獻》48：1（1997），頁141-154。

<sup>26</sup> 周政賢，〈臺灣民間「地基主」祭祀之習俗〉，頁282。日人鈴木清一郎所著的《臺灣舊慣習信仰》一書，認爲各戶在每月初一和十五都要祭拜「地基主」；此外，黃旺成等編纂的《新竹縣志》也詳細說明，在每月的初一、十五日拜完土地公後，要另外祭拜「地基主」。

<sup>27</sup> 周政賢，〈臺灣民間「地基主」祭祀之習俗〉，頁276-302。因爲「地基主」就在屋內土地之中，若是向屋外祭拜，就不是在拜「地基主」，而是在拜四方的孤魂「好兄弟」，有違其祭祀意義。

<sup>28</sup> 林立憲，〈土地公、阿彌陀佛、石敢當與地基主〉，《臺灣月刊》第275期（2005.11），頁58-61。



所謂「后土」有兩種不同的形式：首先，「后土」是國家一級土地大神，地位十分崇高，道教神系列為「四御」中的第四位天帝，民間稱之為「總土地」，地位在土地公之上。其次，因為「后土」司掌土地，生活在土地之下，故有成為第一位地下「幽冥國」的統治者。但是，隨著「魂歸高山」信仰的興起，泰山東嶽大帝、羅豐山酆都大帝替代了「后土」的地位。逮外來佛教傳入中土之後，因果報應、輪迴轉生的觀念大為流行，使陰間的地獄說產生巨大影響，地藏王、閻羅王也替代了東嶽大帝、酆都大帝，「后土」的地位更加卑微，被貶為「塚墓守護神」，此即今日民間最常見到的后土形象。墓旁刻著「后土」兩字，職司守衛塋墳，凡造墓、下葬、遷葬諸事，人們都要向祂祈禱。<sup>29</sup>

司掌里社的社神(土地公)、司掌宅舍的土神(土公、土母)、司掌墳土的后土(土地公) 這些都是小神。而據清人所載而言，台灣地區墓地祭后土的做法其來源則可追溯至唐代或六朝：

掌事者徹卜席，當安墓處立一標，又於四隅各立一標，當南門兩廂各立一標。祝師掌事者入鋪后土氏神席於墓左南向，設酒罇於神座東南，加勺幕設洗於酒罇東南，壘水在洗東，篋水在洗西南肆。相者引告者及祝與執罇壘篋者，俱於壘洗東南……跪讀祝文曰：『維年月朔日子某官姓名，敢昭告於后土氏之神，今為某官姓名，營建宅兆，神其保佑，俾無後艱。謹以清酌脯醢，祇薦於后土之神，尚饗。』訖，興，告者再拜。相者引告者還本位，西面再拜。相者引出，掌事以下俱復位再拜，遂徹饌席罇壘以出。

30

上文中說明了在唐朝時，百姓營建墓地，先在所擇定的墓地四周立標柱，擺設酒席祭告后土，請神祇保佑，然後再動工。當時祭完后土後即撤席，並沒有置立固定神位。唐代不僅卜定墓地，在動土建墓前須祀后土，掩壙時也須祀后土。這項習俗，到了明清時候，發展成為在亡者墓地設立約二尺高的石碑，上書「后土」，加以祭奠，祈請后土神保佑墓中死者亡魂。

在台灣地區，在死者葬埋入墳後，需在墳前立后土石碑，上寫「后土」二字(或置土地公塑像)，並準備供品，祭祀后土神，此后土神俗稱為土地公。焚香稟告后土神，請其守護並庇佑死者亡靈及墳地，稱之為「祀后土」，有一定的儀式。這項儀式，現代大都請道士或地理師來執行，以硃砂筆寫完後，將筆朝太陽方向擲去，一邊擲一邊唸吉祥字句。死者家屬在每年掃拜墓地時，除祭墓主外，也同時祭后土。<sup>31</sup>

#### 四、北埔伯公的種類與職掌

<sup>29</sup> 徐麗霞，〈土地信仰—后土與土地公〉，《中國語文》499（1994），頁106-113。

<sup>30</sup> 唐·杜佑《通典·卷一百三十八·禮九十八·卜宅兆》

<sup>31</sup> 蕭登福，〈后土與地母—試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》4（2004.12），頁1-41。

除了平常村、鄰的一般伯公外，還有一些比較特殊的伯公。許秀霞把美濃土地伯公的種類分為一般伯公、開庄伯公、里社真官伯公、土地龍神等四種<sup>32</sup>。筆者認為北埔伯公的種類除上述四種之外，尚有產業伯公、墓地伯公、莊口伯公、大樹伯公、拓墾伯公、附祀伯公等，分述於下：

### （一）一般伯公

土地公由於是神界中位階最低的神，所以其與一般人民的生活也最為密切。客家伯公所司的職務極為繁瑣，只要有關農作物生長、六畜興旺、疾病、參加考試、甚至當兵、嫁娶等，都要至伯公前祈求其庇護。祂們或主宰著年輕人的婚姻大事；或賜給需要慰藉的人心靈平安，或提供久年沈痾的人治病妙方，祂們是神，同時也是時時長相左右的精神伴侶。客家婦女在忙碌完一天的農事，洗手淨身之後，第一件事便是到伯公前敬奉清茶，並焚香致敬。在這種例行儀式中，其實已沒有所謂的祈求保佑，彷彿只是對家中長輩的晨昏定省而已。到伯公廟祭拜，成為客家婦女的習慣，尤其在年節之時，祭祀圈較大的伯公廟的更是人潮絡繹不絕，蔚為大觀。

### （二）開庄伯公

開庄伯公又稱「開基伯公」，這是專屬於一個大村莊的守護神，祂標誌著早期先民渡海來臺，羣路藍縷以啓山林的辛勞。在北埔下街的開基伯公內，立有碑文對北埔鄉民的精神信仰作了詳細描述：

諺言：天下名山盡為朝聖重地，北埔名山環繞，山川秀麗，孕育青年男女老幼，慈善為懷，敬老尊賢，長幼有序，村鄰相處，如兄如掃，得力山川靈秀聖地，不無關係乎？本福德宮原稱福德祠，舊建年數已久，柏油路面年年增高，導致廟地偏低積水，衛生堪慮，鄉民有愧神恩之感，然數十年來，熱心人士年年欲改建不得神意，未竟事功，今得溫清水、龍源茂、鄧太郎、范光明、陳武全、洪錦麟、邱雲輝、林清水及敝人共同商議改建事宜，幸蒙 福德正神，伯公伯婆數十年來第一次千金聖筊恩准，豈非佛緣乎。敝人不才，速將上九人選定為建廟發起委員，並於國曆三月廿五日，由本人具名召開第一次北埔正德街福德祠改建委員會，出席人數多達六十餘人，晚生韋郎蒙全體委員推舉擔任主任委員一職。依賴全鄉熱心人士全力參與，進而納聘為建廟委員，自四月十二日動工以來，各盡其職。蒙周省議員細滿，陳縣長進興，彭議員國貞，彭鄉長瑞鐸，溫秘書振瑩，呂技士運灶等從中協助，更得力於各界人士同心協力，各家各戶傾之財力、物力、人力，犧牲奉獻之下，一座宏偉莊嚴，耗資新台幣五百萬元，全鄉民眾精神信仰為依歸的「福德宮」如期竣工，為本鄉增添一祥瑞勝地，實歸於全鄉鄉民之功，更是全鄉之福也。今據開天闢地七萬星霜，自有帝制以

<sup>32</sup> 許秀霞，〈美濃土地公信仰初探〉，《臺灣文獻》48：1（1997），頁142-146。

來，五千歲月，億兆眾生孝道者，豈獨數人，埋頭縮首大賢大孝不計其數，此乃歷代聖賢教化之功。自古君王有以神治世，今之以法治世，均施與四維八德，三綱五常，使其臣民，先正其身，而後興其國。今吉日良辰，福德正神伯公伯婆登龕坐鎮「福德宮」，兼具默化行善，教忠教孝，興國佑民潛在意義，願全鄉信士在福德正神的庇佑下，萬商雲集，四季豐收，男添百福，女納千祥，余等願足矣。

主任委員 蔡韋郎謹白

民國七十八年己巳歲仲冬<sup>33</sup>

開基伯公原為石板石頭小祠，有一石頭伯公雕像，原址旁為茶園、果園。<sup>34</sup>

### （三）里社真官伯公

所謂「里」，原是古代劃分行政區域的一種制度。《周禮·地官》曰：「五家為鄰，五鄰為里，四里為鄞，五鄞為鄙，五鄙為縣，五縣為遂。」<sup>35</sup>《白虎通》疏證說：「凡民間所私立之社，皆為里社，亦不必泥二十五家之社，始稱里社也。」<sup>36</sup>可見里社是指最小單位的社，客語稱之為「社官伯公」，其作用在防止溪水沖入農田，淹沒田地。阮昌銳以為土地公的職能有五，其中便有「守渠」一項，可能是「傳說中土地公曾有治水或灌溉的經驗有關。」<sup>37</sup>就農業而言，水是最重要的命脈，土地之神原本就有保佑五穀豐收的用意，則其兼管治水，似乎也是天經地義的事。林美容研究草屯鎮的土地公後指出，「土地公廟的位置多在庄後，所謂庄前庄後係就水流所經之前後而論，水道蜿蜒流過聚落，而土地公廟就守在庄後『把水尾』，面向著水流的方向，意味不使社區的財富往外流。水源對農村社會非常重要，土地公廟的座向反映出「肥水不落外人田」的心理。」<sup>38</sup>就此而言，土地公也負責掌管水源，是各地皆然的，客家人在掌管水源的土地公設立祭祀之處，給祂一個特殊的稱呼—「里社真官伯公」。

北埔地區掌管水源的社官伯公只一處，另外有與掌管水源有關的尚有崁下水頭伯公（D05）、南興水頭伯公（G01）、南埔水頭伯公（B04）、南埔一鄰楓樹伯公（B01）等。

### （四）產業伯公

礦區居民在宗教信仰方面，與其他非礦區居民的宗教信仰活動大致相似，主

<sup>33</sup> 蔡韋郎，〈北埔福德宮重建感言〉，民國七十八年己巳歲仲冬。

<sup>34</sup> 北埔村彭耀宗先生訪問稿，2007.10.17 下午 2：00 於彭宅。

<sup>35</sup> 不著撰人，〈周禮·地官·遂人〉，《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，1966），頁 232。

<sup>36</sup> 班固，《白虎通》云：「為天下求福報功，人非土不立，非穀不食，土地廣博不可遍敬也，五穀眾多，不可一一而祭也，故封土立社，示有土也。」

<sup>37</sup> 阮昌銳，〈土地公〉，《海外學人》126（1983），頁 24-25。

<sup>38</sup> 林美容，〈土地公—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《臺灣風物》，37：1（1987），頁 71。

要是延續早期移民來台前在大陸的信仰活動。由於採礦是向地下討生活，危險性又高，所以除了民間常見的媽祖與觀世音外，土地公廟在煤礦區更是普遍，尤其是坑口附近。礦工進出礦坑的時候，常就近祈求平安。礦區盛行著一句話：「入坑，命是土地公的；出了坑，命才是自己的。」顯示了土地公信仰在礦區的特別意義。<sup>39</sup>

除了煤礦伯公外，本區的其他產業伯公有：陶瓷伯公、茶廠伯公、蔗園伯公、腦寮伯公，此外，礦泉水公司、高爾夫球場、自來水廠等，以及一般商家均有設置伯公祭拜，祈求生意興隆，諸事順利。

#### （五）墓地伯公

在臺灣，把守護墳墓的土地公叫「后土」，從墓旁寫有「后土」的小石碑來看，土地公可能是由古代所謂的「社」演變而來。社加配以人神乃是事實，而所謂「人神」，據說就是被認為后土之官的共工氏之子句龍。由此看來，官名的后土，乃是社的別名，也就是從社的神職而得名，結果乃被稱為土地公；其他資料見前節。千家祠位於今大林村土名小分林庄，依據左側石碑記載，該祠建於1887年（光緒13年），是由大隘地區開發的閩粵墾戶首姜紹基和周懋祥共同捐地，由總墾金廣福總經理張萬鐘捐款一百大圓興建，完成後再把二位伯公（蔗園坪、二寮口）移至祠內供奉，並在祠內左側設立了福德正神香位。千家祠後交由鄧水妹的曾祖父代管，納祀當地開墾之際被番殺斃者之遺骨，附近村民於每年八月十日祭拜，有田產大約一甲，年收入約九十元，以為祭祀費用。<sup>40</sup>另外，第一公墓旁尚有小分林墓地伯公，就其空間位置而言，當為區隔庄後山坡墓地陰界空間與聚落陽界空間的神聖固定物。<sup>41</sup>

#### （六）莊口伯公

在台灣土地公信仰相當普遍，只要有聚落的地方幾乎都有土地公廟，作為地方的守護神。土地公的神格是較低的，因其常期駐守一方，負責保護該地四境平安，也因為如此，土地公與聚落居民的生活是極為親近的，居民在初一、十五或初二、十六到土地公廟拜拜。農人視土地公為土地的守護神，土地公能助其五穀豐登；商人則將土地公視為具有財神性格的神祇，認為土地公能助其生意興隆。所以土地公的設置往往與聚落的發展發生密切的關係，通常其管轄的範圍最大至村里，小的則以「鄰」為信仰單位；在田間的土地公祠則可能以「戶」作為祭祀單位。其組織、活動全由居民自理，官方向來很少涉及。北埔地區，除了北埔街

<sup>39</sup> 賴克富、劉英毓、謝嘉榮合著，《臺灣的煤礦》（臺北縣：遠足文化事業股份有限公司，2006.6），頁160。

<sup>40</sup> 江生松編著，《北埔客家守護神：伯公》（新竹縣竹北市：竹縣文化局，2007），頁63-66。

<sup>41</sup> 池永歆，〈大茅埔地方所呈顯的空間性：以聚落空間的構成與內涵為例的詮釋〉，《中縣文獻》8（2001.4），頁136。臺灣民間常以土地公守護墓地，因而墳墓旁常建有后土的香位；庄民建此伯公廟，一方面係要以伯公來守護庄後的墓地空間，另一方面則是用以形成一神聖區隔線，界定庄民生活世界與鬼魂的活動空間，使得庄地有著潔淨性。

的大聚落外，小聚落不多，如大分林、上大湖等聚落；爲了守護聚落，都在聚落莊口設置土地伯公，如大分林福德宮（）、上大湖伯公（）、下大湖伯公（）等。

### （七）大樹伯公

民間信仰建立在尊天與崇祖的兩大基石上：所謂尊天就是自然崇拜，崇祖是祖先（或人鬼）崇拜。自然崇拜除了日月星辰等天神與山川土地等地祇之外，尙包括了動物與植物的崇拜。<sup>42</sup>有些大樹，被視爲具有神聖的性質，民間將其人格化，作爲神明崇拜，所以便有「大樹公」的稱呼出現。《新竹縣采訪冊》一書中的敘述，可得知清代近山客家地區，就已有以樹做爲土神祭祀對象的傳統：

（竹塹堡山）三叉嶼在縣南二十四里。其山自沙武壠山分支而南，蜿蜒西出，聳起高峰，形圓而秀，高二十餘丈，上有樟樹一株，居民即其下以祀土神，蓋數百年物也。<sup>43</sup>

本區所崇拜的樹木以樟樹、榕樹<sup>44</sup>、楓樹、九芎樹、茄苳樹、龍眼樹以及柯仔樹爲最多。<sup>45</sup>客家地區的大樹公與伯公有著密切的關係，早期是農業社會，心靈的寄託，往往藉著奇異的事務來尋求解決，如牛兒走失了、小孩哭的不停或久病不癒，都會對著大樹祈求，如果所求靈驗，就心存感激，便在大樹下豎立三粒石頭，每天上香焚紙膜拜，這樣一傳十，十傳百，附近村民都紛紛前來祭拜，久而久之，就在大樹公前建伯公祠，並習慣在伯公廟上面加上樹名，例如大樟樹下的伯公，就稱爲「樟樹伯公」。<sup>46</sup>因此，原本祭拜樹神，後來變成祭拜伯公，所以這就是很多伯公廟後面都有大樹公作庇佑的原因之一。<sup>47</sup>

### （八）拓墾伯公

土地公廟的建立同時也具有「宣告」的象徵性意義，它代表著漢人勢力的到達並且「已形成相當程度的勢力」。<sup>48</sup>以開山（油車）伯公而言，傳說當墾民開墾至小分林時，因對面古木參天，兇悍之土著潛伏其中，開拓工作突感困難，此時彭三貴冒著生命的危險，鑽進此處安放福德正神之位，因神靈顯赫，開拓工作極爲順利，終至成功，可見油車伯公與金廣福的開墾有密切的關係。伯公廟內立有石碑記於下：

<sup>42</sup> 阮昌銳，〈大樹的崇拜〉，《臺灣風物》33：3（臺北縣：臺灣風物出版社，1983.9），頁43。

<sup>43</sup> 陳朝龍，《新竹縣采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第145種，1962），頁23。

<sup>44</sup> 陳佳誼、舒詩偉執筆，〈北埔鄉民生活中的「伯公」〉，《大隘文化生活圈協進社社訊》12（1998.12），頁2。新竹縣北埔地區以前樟樹多，因此「伯公樹」也多以樟樹以及榕樹爲主。

<sup>45</sup> 見附錄一〈北埔伯公基本資料表〉。

<sup>46</sup> 姜義鎮，《新竹縣寺廟祀神簡介》（新竹縣：新竹縣政府，2005），頁238~239。

<sup>47</sup> 有些是先有大樹公存在，因爲靈驗才有伯公廟的興建；也有一些是完成伯公祠的興建，再種植所謂的「伯公樹」的。

<sup>48</sup> 杜立偉，〈關西土地公田野初探〉，《新竹文獻雜誌》創刊號（1999），頁56。

### 油車伯公碑記

清朝道光十三年，西元一八三三年，先賢姜秀巒先生與周邦正先生，承命開拓大隘，即今之北埔、峨眉、寶山三鄉。當開墾工作至小分林時，因對面古木參天，兇悍之土著潛伏其中，開拓工作突感困難，此時，彭三貴先生冒著生命危險，鑽進此處，安放福德正神之位，神靈顯赫，開拓工作，極為順利，終至成功，實為大隘地區歷史最悠久之開山伯公，自興建以來，保境安民，四野昇平，厥功至偉。

八十年前，王渙老先生，在附近開設油車榨油，一般人即以油車伯公稱之。茲因本祠年久失修侷促一隅，地方熱心人士，發起重修，立獲善男信女熱烈響應，集腋成裘，因之莊嚴雄偉之開山伯公祠，重修完成，功德無量，信神者神長在，佑我國運昌隆，人民安居樂業，福澤攸厚廣被，特以為記。

重建委員會謹識

中華民國七十二年十二月十日<sup>49</sup>

又如位於小南坑的麥家伯公，據麥德燕先生說，約 150 年前其祖父自廣東陸豐縣葫蘆峰移至小南坑，有一天看見原住民從聚落旁邊經過，爲了安全起見，設立伯公祠，立祠後便不見原住民來犯。<sup>50</sup>

第三個例子如：大南坑 6 鄰 37 號彭先生說，其屋後有一石崎（北埔郭家的地有好幾百甲），原有原住民盤踞，漢人打不過去，只好在晚上偷偷放上一個伯公，才順利打過去。<sup>51</sup>

我們發現，這些仍存在於民間的伯公祭祀的傳說，至今都保留有對開發史以及對抗原住民的記憶和意義。

### （九）附祀伯公

慈天宮正殿次間地位稍次於明間，祭祀的神祇數量眾多，龍邊神龕祭祀三官大帝、五谷皇帝、文昌帝君、魁斗星君及朱衣星君；虎邊神龕祭祀三山國王與福德正神。有人從伯公在慈天宮內安放的位置，推測伯公應該是兼任三山國王前導及顧問的工作，也就是說三山國王在巡狩時，可能會不熟悉北埔的狀況，因此需要伯公在前引路，並在一旁提供北埔地區的現況讓三山國王參考。<sup>52</sup>北埔地區其他有附祀伯公的有：南昌宮、千家祠等。

「土地公」所管的事情太多了，據古書記載，「土地公」所管的事有：

<sup>49</sup> 油車伯公重建委員會，〈油車伯公碑記〉，中華民國 72 年 12 月 10 日。

<sup>50</sup> 麥德燕先生訪問稿 2007 年 2 月 5 日，上午 10:30 於麥宅。

<sup>51</sup> 彭國榮先生訪問稿 2007 年 2 月 6 日，上午 10:30 於大南坑 6 鄰 37 號彭宅。

<sup>52</sup> 龍玉芬，〈北埔慈天宮之研究〉（中國文化大學史學研究所碩士論文，2001.6），頁 98~100。

先儒以社祭五土之神，五土者：一曰山林，二曰川澤、三曰丘陵，四曰墳衍，五曰原隰；名曰社者，所在土地之名也，凡土地之所在，人皆賴之，故祭之也。<sup>53</sup>

土地公本只為農業之神，但在北埔，伯公職掌的不同，而有各自的稱呼；譬如，為於農田的，可稱為田頭伯公，位於水源頭的稱水頭伯公；而吳兆玉、彭宏源在《尋找先民的守護神》一書中則將苗栗縣大湖鄉土地伯公的神職分為：村落的守護神、家宅的守護神、農業之神、商業之神、墳墓守護神、水源守護神、山林守護神、營造業守護神等八種；<sup>54</sup>王健旺則認為土地伯公的神職有：農業之神、村落的守護神、家宅守護神、商業的財神、墳墓的守護神、水源守護神、山神、礦業守護神、建築業的守護神，以及辦理人死後註銷陽間戶籍的戶政工作<sup>55</sup>、人往生後的引導亡魂的開路神<sup>56</sup>。

除了上述的工作外，還須負責其管轄區內人民的各種請託，如生育、成年、結婚、服役、喪禮、久病不癒，甚至連遭受誹謗、蒙冤受屈，都來求土地伯公護佑和保持公道。而一些平時殺生較多的行業，如屠宰業、捕魚業、餐飲業也會在土地公的祭日盛大祭祀，以求其庇佑，所以土地伯公就成為雜務之神了。<sup>57</sup>

## 五、北埔伯公的型制與數量

### （一）北埔伯公的構築類型：

目前伯公神主或構築樣式，大致可區分為未經建築營造的封土、石頭、林木形式之簡易類型以及廟祠之屬的建築類型二大類；另外，基於過渡性質形制階段的關係，而將伯公建築類型中再細分出不及人高的小祠建築類型。<sup>58</sup>以新竹縣北埔鄉境內的伯公為例，其地緣之間的眾多伯公形制變化，可粗分由簡易而繁飾的幾種發展。舉凡以空無一物的田埔角落所臨時設立而無任何東西為記號的「田頭伯公」祭祀場所；尚處於自然狀態的石頭、石壁或樹木之伯公地景；介於廟祠建築與非建築間的數石搭成之三面壁，或謂「座嘴堂」<sup>59</sup>之低於人高的石棚及小祠伯公；最後是兩坡水<sup>60</sup>以上的壇祠小廟，乃至地方大廟內的伯公碑碣或神偶等

<sup>53</sup> 邱光庭，《兼明書》5卷，刻本，國家圖書館藏。

<sup>54</sup> 吳兆玉、彭宏源，《尋找先民的守護神》（苗栗市：苗栗縣文化局，2006.9），頁3-4。

<sup>55</sup> 王健旺，〈地方文史—聚落·信仰·土地公〉，《新莊文化藝術中心半年刊》12（2005.7），頁20。據說人死後，必須先到土地廟報到，由土地伯公引導王者往城隍爺處報到，註銷陽間戶籍。

<sup>56</sup> 在民間傳說人往生後，城隍爺會派牛頭馬面會同土地公來將人的魂魄勾至城隍爺前審判，如果生前為惡，土地公會引導亡者入地獄各殿接受刑罰。同上註，頁20。

<sup>57</sup> 王健旺，〈地方文史—聚落·信仰·土地公〉，《新莊文化藝術中心半年刊》12，頁19-20。

<sup>58</sup> 廖倫光，《竹東鎮伯公信仰、廟祠或祭祀場所調查研究》，頁17。

<sup>59</sup> 「座嘴堂」為海陸語客家地區對於低於人高的石棚的俗稱。

<sup>60</sup> 斜屋頂的構築型式稱「二坡水」。

神主對象。<sup>61</sup>

從近人著述中的伯公或福德正神構築類型探究，得知伯公神主的自然傾向與建築傾向的分野，概略是從平屋頂的、且不及人高的石棚及兩坡水屋面之「小祠」，一分為二。或謂之「土地公廟仔」、「小土地公祠」、「石製小祠」的小祠，在溯往伯公構築形制研究的分類位置，請見表 2~1。

---

<sup>61</sup> 吳兆玉、彭宏源，《尋找先民的守護神》，頁 4。先民開創初期，大多以靈石或大樹式為多，再隨生活之穩定與豐足而慢慢演進至石棚式、石室式與磚造式，單簷硬山式與仿宮廟式約在民國六十年以後出現。



表 2-1：伯公構築形制研究之分類法比較表

序號	研究出處	伯公構築形制分類							作者	
		簡單構築				小祠建築		廟祠建築		
1	土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例	石頭廟				小祠		小廟	林美容 (1987)	
2	高屏地區客家村落墓塚式伯公之建築型態	墓塚型		石堆型		廟堂型		廟堂型	吳奕德 (1998)	
		樹塚式	台座式	碑石式	三塊石式	小祠式	亭式小祠	祠廟式		
3	台灣土地神信仰及其造像藝術	土地公壇				土地公廟仔 (含石棚)		土地公廟	王健旺 (1998)	
4	桃園縣的土地公廟	單顆石頭		三粒石		小土地公祠		單開間福德祠 拜亭式福德祠 宮廟式福德祠	賴志彰 (1998)	
5	新竹六家地區伯公	簡單型 (樹根處)	立石型				小祠型		祠廟型	劉敏耀 (1999)
			單石	亂石	三粒石	四粒石				

	廟及其建築研究												
6	塚。冢土伯公之美學凝視	堆土	立石	墳塚			石製小祠	拜亭小祠	福德祠			廖倫光(2000)	
				塚坵式樣	坡壁式樣	圓壇式樣							
7	新竹縣竹東鎮的伯公信仰、廟祠或祭祀場所調查研究	簡單型			小祠型			廟祠型			廖倫光(2006)		
		無構築型	樹伯公型	立石型	石壁型	石棚型	小祠型	廟祠型	拜亭廟祠型				
8	新竹縣北埔伯公信仰研究	簡單型			小祠型			廟祠型			吳聲淼(2008)		
		無構築型	樹伯公型	立石型	石壁型	石棚型	小祠型			廟祠型	拜亭廟祠型	宮廟式福德祠	
		完全無構築型	金紙牌位型	單石	三粒石	亂石	小祠型	中祠型	大祠型				
							50公分以下	100公分以下	150公分以下				

資料來源：筆者將各伯公構築形制分類研究整理

值得注意的是相較於其他神明廟貌的穩定形象，諸如媽祖廟的華美繁飾或是武廟的典雅莊嚴，相形之下，由簡易而繁鉅皆有眾多數量的伯公建築或地景，

微小至小塊插香之土，而大至地方公廟的情形，可見其實並無特定的外觀形式與規模。大體而言，北埔地區的伯公廟祠或祭祀場所，其形制衍化過程中還是保持了進階的順序。再則，伯公構築形制分類，幾乎可以概分為簡單構築、小祠建築祠、祠廟建築等三款類別：

- 1.簡單構築：分無構築型、樹伯公型、立石型（分單石、三粒石及亂石）、石壁型、石棚型。
- 2.小祠建築：信徒無法入內進行祭祀活動的伯公型式，稱為小祠建築；可分為小祠型（高約 50 公分以下）、中祠型（高約 100 公分以下）、大祠型（高約 150 公分以下）等三種。
- 3.祠廟建築：廟祠型福德祠、拜亭式福德祠、宮廟式福德祠。

先民開創初期，大多以靈石或大樹式為多，再隨生活之穩定與豐足而慢慢演進至石棚式、石室式與磚造式，單簷硬山式與仿宮廟式的伯公祠約在民國 60 年以後才陸續出現。<sup>62</sup>

然而隨著聚落的發展，土地公廟的形貌也會跟著改變，雖未必完全遵照劉枝萬所述七個階段而變化形貌，但其由原來簡陋的小祠，逐漸變成屋宇形式的廟貌，建築材料由石頭而土塊而磚瓦水泥，其規模由小祠而變成有翹翹的屋頂，並有外加的拜亭，總之，其形貌的變化不外由小變大，由矮變高，由簡陋變牢固。<sup>63</sup>

## （二）北埔伯公的構築特色：

擇取當地素材所構築的伯公地景，大體是將自然物件加諸地方經驗的神聖化產物。在人形偶像、碑碣及廟祠被選用前的伯公地景，概括有自然地勢或人造堆土、用石、樹木的運用而形成「封土立社」與「示有土也」；「社稷不室而壇，當受霜霜風雨」以及「大社唯松」等地祇原型。透過被庄社居民所選定的龍脈、尖山、水頭、路沖、地界、立石、林木等自然地貌，在賦予「伯公」名號之後，就被塑造成具地方感及地方特色的「伯公下」之文化地景。

上述在客家地方看似普遍存在的伯公地景原型，在紛歧中所呈現的地學圖式，真實的展現各別地域的創作活力。基於自然素材的取得以及社會發展背景的差異，使得各地的伯公構築皆有盛行於當地的特定形制，但是卻少有兼具其他地域形制的歧異取向，茲將北埔地區伯公的構築特色分項敘述如下：

### 1.無塚坵式伯公

經筆者調查北埔地區 117 座伯公無塚坵式樣，其原因要追溯到移民原鄉，遷徙來臺的客家人雖同屬客家族群，但生活型態及語言均有些差異，伯公構築式樣亦不例外。根據張二文的調查資料美濃舊部落六堆客族原籍大多為廣東嘉應州屬

<sup>62</sup> 吳兆玉/彭宏源，《尋找先民的守護神》，頁 4。

<sup>63</sup> 林美容，〈聚落的指標——土地公廟，以草屯鎮為例〉，收於《鄉土史與村庄史》，頁 111。

的蕉嶺、平遠、興寧、常樂等縣所謂的「四縣人」<sup>64</sup>，美濃地區的伯公構築保有傳統濃厚的大陸原鄉風貌---塚坵型式的伯公壇<sup>65</sup>；而金廣福及其鄰村地區各街庄居民籍貫別的百分比為惠州（38.6%）、嘉應州（33%，以鎮平縣、梅縣為主）、潮州（28.4%）<sup>66</sup>，粵籍墾戶首姜家亦為惠州籍，其伯公則無塚坵式樣。

## 2. 石頭伯公及石爺

土地是自然最重要的部分，而土地有神，則是漢民族自古以來的信仰，台灣民間對土地公的信仰更是普遍，最原始的土地公廟是疊石為室，在左、右、後方各豎一石，上面再壓一大石頭，內部或供石土地<sup>67</sup>、或僅設香爐。

初墾時期的北部客家人，常藉由隨手採掘田間或溪溝裡的礫石，堆砌為單石、三塊石乃至數石併攏的組合，做為表徵一方福蔭的地祇之神主與其地景營造的具體對象。這類運用自然石材而豎立的伯公構造物，桃竹苗客家稱之為石頭伯公、石爺公或石爺伯公。其後若遇經濟許可，則將原本單純的立石型的伯公神主，改建成以「大石牯」、「河壩石」、「牛肝石」為建材，組砌成俗稱的「石棚」、「石板伯公」或「座嘴堂」的平屋頂乃至二坡水之三面壁壘石小祠，「即以簡陋安其位，用四塊大石打成石墳，一塊作頂，三塊作牆」<sup>68</sup>。

## 3. 伯公樹

古代的社常以樹為代表，周代用樹做社神，這種現象到現在仍存在。論語宰我問社：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗」，以樹當作社。台灣許多土地公廟旁之大樹，常被當作神靈祭拜，俗稱「樹仔公」。在社與樹的關係中，有所謂的「社樹合體」、「社樹連體」、「社樹異體」；「社樹合體」是以樹為社，樹裡可放有自然的石頭；「社樹連體」則是分別祭拜樹仔公與土地公；「社樹異體」則只祭拜土地公，旁邊的大樹不祭拜。<sup>69</sup>

充分反應風土多樣發展的北部近山客家，對於自然素材擇取的重點發展，是直接將大樹視為伯公的作法。「伯公樹」的設置是與產業開發有關，是處惡劣地勢中的伯公構築常具有山墾、焗腦、水利、防隘的產業性格，而使得「焗腦伯公」、「造林伯公」、「炭窯伯公」、「梘頭壘伯公」、「水頭伯公」、「隘口伯公」，乃至一般的「田頭伯公」等因應山林經濟開發所形成的產業伯公，盛行在台北西南境直到苗栗縣的近山地帶。新竹縣北埔以前樟樹多，因此「伯公樹」也多以樟樹以及榕樹為主。一些「伯公樹」由於祭拜的人增多，樹前就會供奉起石碑或石雕

<sup>64</sup>張二文，《土地之歌—美濃土地伯公的故事》，頁 42。

<sup>65</sup>張二文，《土地之歌—美濃土地伯公的故事》，頁 115。

<sup>66</sup>吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 205。

<sup>67</sup>林美容，〈臺灣土地公信仰的意義〉，臺灣文化節桃園縣「人與土地—土地伯公的信仰」系列演講專文二，1998 年 4 月，頁 34。為什麼有的石頭可以代表土地公，中研院民族所的劉枝萬先生說：「土是石頭化的」，或許因為石頭會風化為土，遂將石頭當土地公來拜。

<sup>68</sup>不著撰人，〈福德正神簡略〉，《福德正神金經》，航金印刷企業社。

<sup>69</sup>林美容，〈臺灣土地公信仰的意義〉，臺灣文化節桃園縣「人與土地—土地伯公的信仰」系列演講專文二，1998 年 4 月，頁 33。

神像，其後再進一步的增改建為伯公亭或伯公廟。<sup>70</sup>

#### 4. 金銀兩爐

咸豐元年九月所立之「憲禁冢碑」碑文中對於義冢的不足、混佔冢界的事例有以下的描述：

至道光十五年間，塹南界外之番山，有墾戶金廣福奉諭設隘堵禦兇番，自樹杞林起、至中港三灣，連絡七十餘里。未墾以前，附近民人葬塚不少；自墾以後，藉墾混界，戕害甚多。破罐露骸，漫山遍野。為子若孫，誰不酸鼻；往來行旅，莫不傷心！雖經各前憲先後設立義冢，奈歷年既久，生齒日衆，各義冢已魚鱗層疊。且被墾戶藉墾需索，威逼遷移；稍拂所欲，輒加錐鋤，盜挖碑記，抽滅骸罐。有力者用銀買好，給予山批；無能者懇求還骸，尚不可得。縱令爭較互控，反言物各有主。獨不思皇恩廣大，恩詔頻頒；憲德高深，札飭屢催！是枯骨久沾厚澤，何市利竟敢居奇？實屬上負皇仁、下悖憲章也。<sup>71</sup>

於是舉人許超英、貢生魏紹華、葉呈芳暨生監總理郊行鋪戶人等相率籌議：

將前定各處冢界，合請勒石嚴禁，毋許私墾田園、混佔冢界，致藉墾滋端。即金廣福所墾之處，有不堪為田園、不便以耕種之山畝巔麓，應聽附近民人隨便安葬；該墾戶、佃人不得藉端刁難，亦不得恃為奇貨，致起爭端。即墾內旱瘠埔窩無礙田地陂圳者，亦應聽人瘞葬。如謂墾費所需、隘糧攸關，似應酌給幫貼，或五元、或三元，隨力措辦。倘若修築，毋許阻索。即在平時，亦戒戕傷。是否妥協，懇請鴻裁！僉乞恩准，核案出示，勒石嚴禁。<sup>72</sup>

由上文可知「金廣福所墾之處，有不堪為田園、不便以耕種之山畝巔麓，應聽附近民人隨便安葬」、「墾內旱瘠埔窩無礙田地陂圳者，亦應聽人瘞葬」，導致大隘地區亂葬的無祀骨骼到處充斥。

北埔地區的伯公廟金爐多數位於祠的右側；金爐即燒金紙的爐子，一般以磚頭砌成，或購買現成的金屬圓形爐，或以石頭堆砌成一圓形或方形小坑，以防止火勢蔓延或紙灰飛揚。和其他地區不同的是在伯公廟的左側有一座和金爐一樣大小的銀爐，銀爐後則有附祀大眾爺的小祠，金真認為：古老而典型的伯公廟，多數都是石塊鑿砌而成，廟前方圍牆邊另有一小屋，稱為「天神爺」（即天公），廟右側不遠再蓋一間更小的屋，或僅置一石鑿香爐，稱為「好兄弟」，天公、伯公、好兄弟，正好代表中國古代的「天、地、人」三才思想<sup>73</sup>，源遠流長，這種

<sup>70</sup> 陳佳誼、舒詩偉，〈大隘文化生活圈協進社社訊〉12（1998）。

<sup>71</sup> 不著撰人，〈憲禁冢碑〉，《新竹縣制度考》（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，臺灣文獻叢刊第101種，1960），頁120-121。

<sup>72</sup> 不著撰人，〈憲禁冢碑〉，《新竹縣制度考》，頁121。

<sup>73</sup> 易經繫辭下云：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之。」說卦云：「立天之道曰

典型的客家伯公，保存得並不多。<sup>74</sup>根據耆老訪談，另有一說：當初姜秀巒武裝拓墾大隘地區時，經常會有番人出草，許多隘丁及墾民被殺身亡，因係凶死，屍首依俗無法回家，所以暫停於伯公廟旁，直接埋葬，後來便在伯公廟的左側附祀好兄弟的小祠，並加設一銀爐來燒銀紙，<sup>75</sup>是為本地區伯公廟型式的最大特色之一。<sup>76</sup>福佬人沒有這種習俗。<sup>77</sup>

平時村民在初一、十五或初二、十六到伯公廟拜拜，逢年過節（元宵、清明、端午、冬至、除夕）或是伯公生日（農曆二月二）時，更是家家戶戶備三牲來祭拜，至於村民祭拜時所燒的紙錢，則為金紙，有附祀大眾爺的伯公，則要準備銀紙。這和閩南人有很大的不同，因為閩南大部分人家中廳堂供有土地公金身，因此不必到廟裡拜拜，只要在家中拜拜即可。<sup>78</sup>

### （三）、北埔伯公的數量

在台灣，以土地公為主祀神的廟宇最多，過去的統計數字中卻無法顯示此一事實，因為統計數字是圍繞在政府登記有案的寺廟，大部份的土地公廟只是小小的，未必設有管理委員會，或許只有幾戶人家在拜，雖然歷史悠久，卻沒有登記，但「田頭田尾土地公」的俗諺，就足以說明土地公廟的普遍。

黃榮洛於 1986 年所發現的客家山歌《渡台悲歌》歌詞中曾提到：「土地伯公有感應，處處一有伯公壇。」<sup>79</sup>詞義謂客家人在渡台之初，因伯公靈驗以致處處都有伯公廟。由此可見土地公廟非常多，據大正 7 年底的調查，全省以土地公為主神的寺廟有 669 所，此外還有很多以土地公為配祀的寺廟。<sup>80</sup>

表 2-2：台灣地區土地伯公數量一覽表

調查年代	數量	神明數量排名	調查單位	資料來源
1918 年（大正 7 年）	669	1	台灣總督府	《台灣宗教調查報告書》第一卷，附錄
1930 年（昭和 5 年）	674	1	台灣總督府	《台灣省通志，卷二，人民志·宗教篇》

陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之。」三才之語詞即由此而來。天地人約三才，才與材通，禮記學記云：「教人不盡其材。」鄭注：「材，道也」三才即天道、人道、地道。

<sup>74</sup> 金真，〈福德正神—伯公〉，《客家雜誌》18（1991），頁 8-13；姜義鎮，〈福德正神〉，收於《臺灣的鄉土神明》（臺北市：臺原出版社，1995.4），頁 171。

<sup>75</sup> 黃榮洛先生口述，黃先生係客家民俗專家，2007 年 7 月 2 日於黃宅。

<sup>76</sup> 鄧太郎訪問稿；2008/3/28 於北埔鄧宅。專職福德宮設計建造的工匠鄧太郎說：新竹地區的土地伯公廟才有金銀爐的設置。

<sup>77</sup> 林美容，〈臺灣土地公信仰的意義〉，臺灣文化節桃園縣「人與土地—土地伯公的信仰」系列演講專文二，1998 年 4 月，頁 33。

<sup>78</sup> 莊英章，《家族與婚姻—臺灣北部兩個閩客村落之研究》（臺北市：中央研究院民族研究所，1994.12），頁 69。

<sup>79</sup> 黃榮洛，《臺灣客家傳統山歌詞》（新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心，1997 年 6 月），頁 18。

<sup>80</sup> 鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 469-470。

1934 年（昭和 9 年）	718	1	增田福太郎	《台灣的宗教》
1959 年	327	4	省政府文獻會	《台灣地區之寺廟與宗教團體》
1963 年	674	1	省政府文獻會	《台灣省通志，卷二，人民志·宗教篇》
1978 年	392	6	省政府文獻會	《台灣寺廟概覽》
1983 年	427	5	省政府文獻會	《台灣的寺廟與神明（四）》
1992 年	987	1	省政府民政廳	〈台灣省各縣市寺廟座數及信徒人數統計表〉
1993 年	1323	3	內政部統計處	〈中華民國 82 年台灣地區宗教團體普查報告〉

資料來源：

台灣總督府，《台灣宗教調查報告書》第一卷，附錄，頁 17，1918 年（大正 7 年）。

王世慶，《台灣省通志，卷二，人民志·宗教篇》（台北：台灣省政府文獻委員會，1971）。

劉枝萬，〈台灣省寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉《台灣文獻》11：2（1960）

林衡道，《台灣寺廟概覽》（南投：台灣省政府文獻委員會，1978）

仇德哉，《台灣的寺廟與神明（四）》（南投：台灣省政府文獻委員會，1983）

台灣省民政廳，〈全省寺廟調查：台灣省各縣市寺廟座數及信徒人數統計表〉（1992）

內政部，〈全國宗教普查：中華民國八十二年台灣地區宗教團體普查報告〉（1993）

新竹州於昭和 9 年（1934）年底發表的〈新竹州寺廟主神調查表〉中，觀音的數量第一（64），福德正神佔第二位，總數 61。其中新竹市 8、新竹郡 8、中壢郡 6、桃園郡 5、大溪郡 3、竹南郡 19、苗栗郡 10、大湖郡 1、竹東郡 1。土地公廟登記的這麼少，其最大的原因，是因為廟宇在登記時，須有明確的土地產權，但因為土地公廟多建在公有地或私有地上，登記時有廟產的問題。<sup>81</sup>而在 1915、1916 年（大正 4、5 年）間所出版的《寺廟調查書（新竹廳）》一書中，北埔慈天宮所奉祀的神明有：觀音佛祖、天上聖母、五谷神農皇帝、文昌帝君、三山國王、三官大帝、註生娘娘、福德正神等。<sup>82</sup>

筆者於 2005 年所調查的北埔地區的土地伯公共有 117 座<sup>83</sup>，據水磧村 6 鄰 29 號莊文清先生說：因為水田休耕，絕大部分的「田頭伯公」無人祭拜而廢棄，預估水磧村的伯公不少於 300 座。<sup>84</sup>土地伯公廟會有它指涉的庄社，而聚落的範圍可透過祭祀圈的界域調查出來。各村的伯公數量如下表：

<sup>81</sup> 王健旺，〈聚落·信仰·土地公〉，《文化新莊》12，頁 21。

<sup>82</sup> 不著撰人，《寺廟調查書（新竹廳）》，大正 4、5 年間（1915、1916），手稿影本，吳學明老師提供。

<sup>83</sup> 見附錄一：北埔伯公基本資料。

<sup>84</sup> 2005/04/24 日，水磧村 6 鄰 29 號莊文清先生訪問稿。

表 2-3 北埔鄉各村土地伯公數量一覽表

村名	北埔村	南興村	大湖村	水磘村	埔尾村	大林村	南埔村	南坑村	外坪村	總計
土地伯公數量	1	1	4	25	11	14	17	27	17	117

資料來源：筆者田野訪查資料（附錄一）

由上表可看出，人口最稠密的北埔聚落（北埔村、南興村）的伯公廟反而少，幅員遼闊的外圍散村（如水磘村、南坑村、外坪村），人口數少，但其伯公廟的數目反而較多。此一空間分佈行成的原因有：

（一）聚落形成之初，墾戶首在北埔聚落內先設立慈天宮安撫人心，墾民無需設置土地伯公，所以聚落內之伯公廟較少。（詳見第三章第一節武裝拓墾與北埔伯公）

（二）聚落或集村，人口密集，土地較貴，許多規模較小的伯公，都整併於較大的伯公廟，有合祀的現象，以「大伯公」為祭祀的主要對象，聚落內伯公廟數量變得更少。

（三）相對地，外圍散村因土地較為遼闊，有時僅三、五戶，甚至墾戶私人也會設置一個土地公來祭拜。

## 第二節 北埔地區與伯公相關的祭祀活動

慈天宮為大隘的信仰核心，同時兼具北埔聚落之靈氣核心與空間核心，其核心地位不僅在經神層面，還擴及現實生活，並以其核心地位身負凝聚墾民向心力的任務。此任務的執行就是藉由各種宗教活動的舉辦，吸引墾民參與，在參與的過程及舉行的儀式中，墾民通過為神明進行神聖工作（如建造、整修廟宇及祭典的籌備與進行）的需要，彼此頻繁接觸而增加了解，也因大家均為神明的信徒，有共同的神聖目標，加強了「我群意識」，凝聚力由此滋生。<sup>85</sup>

### 一、歲時習俗

相對於閩南人來說，客家人有較純樸保守、堅忍刻苦和勤勞節儉的民風，此種文化特質也表現在年中歲時習俗和宗教活動，而閩南人略有不同，本節茲將北埔地區與伯公相關的祭祀活動按時間的順序加以敘述：

（一）客家人過年主要臘月 25 日起至正月初五，除夕早晨子時開始拜天公，接著到村廟祭拜諸神，然後祭拜伯公，最後在家祭祖。大年初一，客家人並不熱衷於往返拜年，早餐依例要吃素，在這天仍要祭祖，大部分人會在家休息聊天，也有的人會到附近的村廟以及伯公廟上香，祈求好的開始。

（二）正月 15 日－上元起福

<sup>85</sup> 龍玉芬，〈北埔慈天宮之研究〉，中國文化大學史學研究所碩士論文，（2002），頁 132。



三界爺是堯、舜、禹三帝被奉為天官、地官和水官，是為黃帝夏系的人神。埔尾村民共組無股金之三官嘗神明會，以三界爐來奉祀三官大帝，三界爐隨爐主家奉祀，每年正月十五春祭，在爐主家祭拜，至農曆十月十五日下元節舉辦「完福」儀式。埔尾村三界爺信仰，於何時、何人成立？已不可考。依據邱姓報導人說：當初北埔地區在開發之時，北埔地區共成立了五個「三界爺」祭祀區：慈天宮本廟設有南興、北埔、大湖三村的「三界爺」；另有水磘村、南埔村、埔尾村及南外村等「三界爺」信仰（水磘、南埔、埔尾原有三界爐，日治時送到慈天宮及中管理，光復後請回奉祀），為保「各村」的境內平安，設立了「三界爺」，與慈天宮的「三界爺」無任何隸屬或儀式上的關係。<sup>86</sup>

埔尾村的「三界爺」無任何帳冊，只有上一任爐主的簡單收支表，每年正月十五日前由今年的頭仔（也就是首事，原則上，一鄰一人，但有的鄰大，則有二位首事；有的鄰小，兩鄰併為一位首事），挨家挨戶去募款，有的村民年年有參；有的去年有參今年卻不要參；有的去年不參今年卻又要參，所以首事不能以去年的參與與否來判斷，採自由樂捐的方式，每戶以一百元為原則。首事在責任區收齊之後交由今年的爐主做為敬神儀式的費用。

爐主除了每日早晚上香之外，每年農曆的正月十五日要辦理起福儀式，十月十五日則舉行完福儀式，以下為正月十五日的起福儀式紀要：

新爐主在前一年得知自己當選後，便立即約請當地的地理師來年主持正月十五的「三界爺」起福儀式，由地理師選定時辰（每年都不一樣），正月十四日晚上爐主即在門外擺設供桌，供桌分成上、中、下三座，有三個爐（天公玉皇大帝、三官大帝、土地公）。有兩付牲禮，拜天神的為「十二菜碗」，下座供拜五牲（五牲：全雞、全鴨、豬肉、豬腳、豬肝等）及水果等；拜土地神的為三牲：全雞、全鴨、豬肉。參加的成員有爐主、地理師、鄰居以及首事等。由地理師上三柱香請神後，誦讀表章，前日先將所有捐獻者姓名錄其上，儀式完畢後在神壇前置於新的大碗中焚燒，一段日子後才倒入「常流水」中流去。儀式結束後並沒有吃福的習慣，爐主會將供品分給來幫忙的鄰居們帶回，但這不是必要做的，而是爐主的心意罷了。<sup>87</sup>第二天早上將埔尾村眾伯公送回伯公廟。<sup>88</sup>

### （三）正月十九、二十日—媽祖戲

每年正月，媽祖才是北埔廟會的主角，北埔人年年在正月 19 日提前為媽祖做壽，恭祝聖誕千秋<sup>89</sup>；正月裡，北埔的慈天宮會擇吉日良時，召集村人一起出

<sup>86</sup> 田野訪談資料，報導人為埔尾村七鄰邱女士。

<sup>87</sup> 田野訪談資料，報導人為埔尾村七鄰邱女士。

<sup>88</sup> 田野訪談資料，報導人為埔尾村七鄰邱女士。正月十四日上午，由一位首事將埔尾村境內的所有伯公請至爐主家參加起福儀式，第二天早上由同一位首事將埔尾村眾伯公（埔尾村有 11 位伯公，見表 2-4）送回伯公廟，距離較近的直接請回，較遠的以汽車代步送回伯公廟。

<sup>89</sup> 范明煥，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（新竹縣竹北市：竹縣文化局，2004.12），頁 208。福佬人現在是三月「丁一爻」媽祖，而新竹地區的客家人祭祀媽祖，自清代走來，卻是堅持古味，選擇這「春寒料峭」的正月，農忙之前辦理迎媽祖，媽祖遶境、祈福、演媽祖戲……等一連串活動，還與農曆春節的聚集親友宴飲喝春酒相結合，也是古代農業社會生活及習俗的一種遺風。

發前往北港迎媽祖，一個月內，居民都可自由前往祭拜，並固定於正月十九、二十日兩天公演媽祖戲，這時的祭祀圈為北埔全鄉，爐主係由擲筊選出。爐主會請人將本庄周圍的七位伯公（水頭伯公、開山伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公）請到廟前看兩天媽祖戲，二十一日早上將伯公送回伯公廟。<sup>90</sup>

#### （四）二月二日－伯公生日

二月二日，是福德正神（土地公）的生日，凡是供奉有本神的各土地公廟，在這天都要張燈結綵，有時甚至還要演戲。至於一般信徒，也都要供牲醴、點香燭，舉行祭典膜拜。二月初二這一天，商家都要為土地公舉行盛大祭典，這就叫作「做牙」（吃犒勞），土地公的祭日，是每月的初二和十六兩天，二月初二是最初的「做牙」，所以稱為「頭牙」；十二月十六日是一年最後的「做牙」，所以稱為「尾牙」。不過一般農家，則以每月的朔望兩天，也就是初一和十五為土地公的例祭日。

#### （五）二月十九日－觀音戲

二月十九日是北埔慈天宮主祀神觀音娘娘生日，演戲兩天，由寺廟管理委員會主辦。照例也會請人將本庄周圍的七位伯公（水頭伯公、開山伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公）請到廟前看兩天觀音戲，二十一日早上將伯公送回伯公廟。

#### （六）七月十三、十四日－中元普渡

農曆七月十五日，這一天稱做「中元」，又叫「盂蘭會」。根據道家的說法，七月十五日為「中元」，是祈求祖先庇福的日子。依照三教有關之記載，中元節的「元都大獻」佳節，係道教的一件盛事，與佛教所舉行之「盂蘭盆會」，同是開鬼門，讓鬼魂自由之日。等到那些鬼魂，在陽界暢遊，飽食一個月後，到農曆七月三十日，職居管理冥界所有鬼魂的地宮，又將鬼魂趕回地獄。佛教界人士，每年的中元節，就舉辦「盂蘭法會」，以水果、粽子、粿類、白米等作為祭物。盂蘭盆經載曰：「是佛弟子修孝順者，應念念中憶父母，乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝慈憶所生父母，為作盂蘭盆。施佛及僧，以報父母長養之恩」。西語的「盂蘭」原意是「救倒懸」。因為印度的風俗，在雨季期間，都要去修道，在這期間，一般的人，就以食器裝著食物去供養眾僧，以救先人倒懸之苦，相傳這種風俗，起源於「目蓮救母」。<sup>91</sup>

盂蘭會傳入中國，最初僅在佛寺舉行，及至梁武帝到同秦寺去開「盂蘭盆齋」，布施食物，祈求七代祖先的冥福，就開了中國「普度」的先端。又據民間傳說：唐太宗，於臥病期間，曾在病危時卻魂遊地獄，致而見到生活於地獄裡的眾冤魂，紛紛向他訴說著苦狀。因此，當唐太宗於還陽病好後，通令全國的居民，要備三牲、金銀紙錢等，以路祭方式祭拜遊魂野鬼，並定名為「盂蘭盆盛會」。<sup>92</sup>

<sup>90</sup> 2005年5月8日北埔村五鄰（慈天宮前香店）陳俊男先生訪問稿。

<sup>91</sup> 陳瑞隆、魏英滿編著，《臺灣民間年節習俗》（臺南市：世峰出版社，2002），頁106-107。

<sup>92</sup> 陳瑞隆、魏英滿編著，《臺灣民間年節習俗》，頁106-107。

普度場所，設有「普度壇」、「孤棚」等。這些地方，一定有許多紙糊的鬼神像。主要的有大士爺，它赤髮背面，口吐火燄，形軀特大，狀甚恐怖。還有城隍、土地、與供孤魂棲息的「翰林所」（一稱「寒林所」）、「同歸所」和「陰山」等，陰山係紙糊作山狀，上面並附帶故事人物，如取經的唐三藏、孫行者、豬八戒等。<sup>93</sup>城隍與土地皆為「普度壇」的座上客，主要的原因有二：一是兩者皆主管陰間事務，一起監督普度事宜；二為分享香火牲醴。

《北埔鄉志》載錄慈天宮廟門前擺放「普度壇」，也有伯公在列：

7月14日是中元慶典的重頭戲，當天早上由道士主持的祭典開始進行，慈天宮廟門前擺放大士爺、伯公及山神，民眾四方擔著牲醴而來，在廣場上擺設各種祭品祭拜，大士爺也由廟前移至戲臺。<sup>94</sup>

一方面便於祭拜，一方面好就近管理眾家好兄弟之秩序。

#### （七）七月廿九日—細人仔普

北埔的「細人仔普」相傳「是由（姜）振驥伯姆<sup>95</sup>發起的，但無法確認其開始的時間，振驥夫人為南庄大戶黃家之女，為人樂善好施，常發起善心活動，均得到鄉民的肯定與附和。因為在七月十三、四日的普度以及七月廿日的義民節普度後，振驥伯姆在半夜還聽到小孩的哭聲，經問神卜卦，是因幼魂在普度時『擠不到來食』才哭鬧，所以在姜家的領頭下，每年於農曆7月29日，在慈天宮前廣場普施幼魂，稱『細人仔普』，以求鄉境的平安。振驥伯姆活到百來歲，前幾年才過世。」<sup>96</sup>由此推算北埔「細人仔普」的設置，至今不到百年。<sup>97</sup>

「細人仔普」普度壇的最前面是供桌，桌上供豐富的牲體、看碗、看果等；「看碗」、「看果」的意思是說只是用來看的，它用豬腳、雞、鴨、水果等材料，再加麵粉捏成飛禽、走獸、戲文人物等，非常好看。<sup>98</sup>看碗是以桌為單位，「五湖四海」一桌九個菜，真真假假，大做小，小做大；做爐主的會預訂多少桌，一桌的價錢和外燴的價格相當（如2000、3000、4000元等）。「五湖四海」：碗代表湖、盤代表海，客家人勤儉好客四海皆兄弟，以豐富佳餚待客之喻。<sup>99</sup>

至於舉行「細人仔普」時，不再紙糊新的大士爺坐鎮，而是延請四境伯公前來廟前代替大士爺來監督普施的公平。在北埔大林村所舉行的「細人仔普」，也

<sup>93</sup> 陳瑞隆、魏英滿編著，《臺灣民間年節習俗》，頁108。

<sup>94</sup> 范明煥等，《北埔鄉志》，頁913。

<sup>95</sup> 即姜振驥夫人，係來自南庄黃祈英家族；姜振驥先生為姜紹祖遺腹子。

<sup>96</sup> 參見 94.08.26 自由時報—「新竹焦點」版以及蔡雲榮訪問稿 2007/07/25 下午 14:20~15:30。

<sup>97</sup> 〈人物篇〉《北埔鄉志》，頁996：姜振驥生於1895年（明治28年）。

<sup>98</sup> 蔡雲榮說：「細人仔普」的祭品是以米、麵粉、冬瓜、芋頭、番薯、南瓜等為料，製作十二生肖、玩具、餅乾、糖果等各式各樣計百餘種，吃的、用的、玩的，只要是小孩子喜歡的，應有盡有。（94.08.26 自由時報）

<sup>99</sup> 蔡雲榮先生訪問稿 2007/07/25 下午 14:20~15:30。對神的敬意有不同的表達方式，客家人比較務實，但這多少與經濟力有關。

是請來伯公負責監督的工作<sup>100</sup>，因為土地伯公也有管理眾鬼的功能<sup>101</sup>。

#### (八) 八月十五日---土地公生日

福德正神誕辰祭典：八月十五日多半為福德正神(土地公)舉行例祭，本神的祭日恰如二月初二項所敘述的，商人在是每月初二和十六舉行誕辰祭典，而農家則是在初一和十五，兩者都要在廟前擺上豐盛的供品。<sup>102</sup>然北埔地區八月十五日對於土地伯公生日並無特別的祭祀活動，反倒尚存祭拜月亮的習俗。

#### (九) 九月十九日---平安戲

九月十九、二十是慈天宮演平安戲的日子，這時田裡作物已經收成，若當年風調雨順，收穫豐富，則演戲酬神，感謝天公賜他們豐收和「平安歲月」，家家戶戶並在這天大宴親朋好友，各村並約好在不闊的日期舉行，以便能互相請客，這是本區居民生活上的大事，利用這個機會維繫親友關係並結交新朋友，以擴大人際關係。慈天宮平安戲的祭祀圈包括北埔、南興、埔尾、小分林、水磱村、煥寮坪等，由北埔村和南興村有意願的戶長參加擲筊選爐主，題戲金，演戲兩天，並請客，但九二一大地震後，因節約關係已不再請客。照例也會請人將本庄周圍的七位伯公(水頭伯公、開山伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公)請到廟前看兩天觀音戲，二十一日早上才將伯公送回伯公廟。<sup>103</sup>大份林福德宮每年九月十九做二棚戲，每戶繳交緣金最少 1000 元，有拜伯公但已不宴客。九月十九日也有舉辦閩雞比賽，優勝者有獎狀及鍋子等。<sup>104</sup>

#### (十) 十月十五日---下元還福<sup>105</sup>

埔尾村十月十五日所舉行的還福儀式紀要：當天，村民大都準備簡單的水果、餅乾或牲禮，到爐主家燒香膜拜。所有的頭仔(首事)聚集於爐主家，時辰一到以三柱香祭拜天公，然後開始筊杯選出下屆的爐主、頭仔(首事)。首事、爐主是從有繳錢者中筊杯產生，最多者為爐主，負責奉祀「三界爺」一年；各募款單位筊杯次數最高者為首事(有些村民有出錢，但因為工作關係或是意願不高，可以要求首事註明不參加筊杯遴選的工作。)，當選過爐主的人，以後就被除名，不可再參加筊杯，頭仔則不受限制。爐主當天要準備一份牲禮，並以收來的「丁口錢」備筵款待當屆及下屆頭仔、爐主。報導人又說十月十五日完福時，有村民為拿「新丁粿」來參拜，為家中「有子初長成」的宣告，和街坊鄰居們分享喜悅。現今的「新丁粿」，大約每個一斤以上，因為這樣才表現出有「丁」的意義；從前一個「新丁粿」有兩斤以上。大小不一定，視自己的心意而定。<sup>106</sup>

<sup>100</sup> 黎芳雄先生訪問稿，2005.06.04 下午 16:40~18:00。

<sup>101</sup> 張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，頁 236-237。一般以為土地公有兩種功能：一是管理眾鬼；二是監督報告人民所行所為的功能，並非該地區的主管，而是上面派下來的地方代表。

<sup>102</sup> 鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》(臺北市：眾文出版社，1978)，頁 606。

<sup>103</sup> 古振榮先生訪談稿：2006/07/23 中午 12:00 北埔村 7 鄰 29 號。

<sup>104</sup> 彭源崑先生訪問稿：2005/06/04 上午 10:30 大林街 1 鄰 27 號。

<sup>105</sup> 上元「祈福」，因客語發音雷同，又有人稱「起福」、「許福」；而下元「還福」，又有人稱「完福」。

<sup>106</sup> 田野訪談資料，報導人為埔尾村 7 鄰邱女士。

慈天宮所舉行的「下元還福」儀式，第一天（十四日）先由八音團<sup>107</sup>進行「迎伯公」<sup>108</sup>儀式，儀式於祭典當日清晨 6 時半，爐主率首事兩名，敬備金香及「伯公牌」（以金紙摺成 3x5 公分長方形，上書伯公名稱，內裝香灰），前往慈天宮祭典區內七座福德祠，上香、請神、過爐，恭迎伯公聖駕蒞臨慈天宮安座，同享祭典馨香，而祭祀儀式於半夜 12 時舉行，整個儀式得在凌晨 1 點前完成。「恭送伯公」則於祭典結束後，爐主將掛著「伯公牌」的香點燃，在慈天宮伯公座前，經過請神、過爐儀式後，逐一恭送七大伯公回各自福德祠；抵福德祠後，再經上香、焚燒金紙、鳴炮等儀式，始完成「恭送伯公」程序，結束了第一天的行程。第二天（十五日）中午要新舊爐主交接，樂班從慈天宮出發，一路吹吹打打地走新爐主家，入門之後，一直吹奏到正廳爲止，老爐主把一張紅紙及一些儀式法器交給新爐主，並告訴他如何擺放及供奉，到此，整個「下元還福」活動才算結束。

109

#### （十一）冬至—拜伯公

所謂冬節就是冬至日，也就是一年之中晝最短、夜最長的一天，從這一天起，白天就逐漸長了起來，時間大概是在陽曆的十二月二十二、二十三日，也就是太陽直射赤道以南二十三度半的期間，因此這一天的緯度線也叫「冬至線」，也就是通常所稱的「南回歸線」，從此太陽便再度回向北方。這一天也叫「長至節」，古時中國的各官衙，還要舉行盛宴慶賀。現在，在北埔地區到了這天，家家戶戶都要做「冬至湯圓」，除了給神佛（包括土地伯公在內）和祖先供三碗湯圓外，還要供上牲禮以及燒金紙祭拜，以表示對一年來的平安謝恩和祈求未來的幸福。

食福又稱造福、做（作）福、吃福、飲福、吃福頭、吃會，是台灣昔日農村社會重要的宗教團體活動。「福」一般指福神或土地公。清初迄今三百年，「食福」活動一直存在於台灣基層社會中。根據清代台灣文獻上的記載，清領台灣伊始，台民每年春祈秋報之時，已有祭祀土神的「合福」風俗。在北部客家族群分佈較多的新竹、苗栗地區，一般稱爲「食福」，《淡水廳志》載：

歲時祈報，里中鳩錢祭社，祭畢飲，謂之「食福」。…二月二日，農工商賈皆祀福神，曰「頭牙」。…八月中秋節，則月餅鄉遺，各演劇以祀福神。

110

明治 31 年（1898 年）鄭鵬雲等的《新竹縣志初稿》和林百川等修成的《樹

<sup>107</sup> 慈天宮爲北埔地區的信仰中心，香火鼎盛，財力較爲充足，其迎送伯公的方式，今昔均以八音團全程伴隨，一路步行吹奏，惟近年來有以八音錄音帶取代八音團以及汽車代步的趨勢。

<sup>108</sup> 「迎伯公」也稱「請伯公」，大多數地方村廟所舉行的民俗祭典活動都會有恭迎伯公蒞臨祭典廟宇的儀式，信徒稱之爲「請伯公」。

<sup>109</sup> 舒詩偉《客音：大隘ㄉㄩㄉㄨ—行八音》（臺北市：行政院客家委員會，2006），頁 118~121。

<sup>110</sup> 陳培桂《淡水廳志》（修於 1871 年）卷 11〈風俗考〉（臺北，臺銀經濟研究室，臺灣文獻叢刊第 172 種，1963）頁 297。

杞林志》，皆抄引《淡水廳志》前說，也將上述活動稱為「食福」。

處於神明界最下層地位的土地公，與民眾日常生活關係最直接也最密切，故每年有數次食福或乞龜等社區祭祀活動。祭祀圈的成員，從祭拜土地公或參加食福活動，而被接納或者自我肯定為社區的一份子。完成這種神聖的生命歸屬與世俗的身份認定，在傳統農業社會是一件很重要的事。台灣客家聚落的食福習俗依然保存的相當多，這或者和客家人保守的民族性、濃厚的原鄉觀念、勤儉樸實的農人本色與較封閉的農業生活有關。王世慶進一步說明食福會的組織及其精神：

「吃福」都由同一莊內之農民或商人參加，有的將莊內耕種之水田分為幾份組織吃福會，硬性規定凡耕種該地區之農戶必須參加。他們也都設置有土地公爐、福籤及爐主（或稱福頭）主辦吃福。每次於上午由爐主拜土地公，中午設宴吃福。會後有的討論農事水利等問題，或規定於是日共同清掃、修築山路或水溝。有冠婚喪葬時，則互相慶弔幫忙，或報添丁及給於祝賀。而此莊廟公祭，吃福會都由爐主或莊內頭人主持。<sup>111</sup>

1950年後，政府實施系列的土地改革，使得宗族祭祀公業與神明會產業發生劇變，連帶使祭祀組織走向沒落。1960年代，台灣經濟開始起飛，工商業取代農業成為社會主流，體質原本衰弱又屬於農業社會特色的食福等共祭組織，受到更大的衝擊，今日唯有在較偏僻的農村外，很難再看到傳統食福的影子。<sup>112</sup>

在清代，北埔鄉大湖村4鄰原本為蔗廂，蔗廂旁的上大湖伯公，據報導人說，當時就有以伯公木牌輪流食福的慣習，伯公廟並擁有幾擔的碗筷，這此食福宴客結束後，便將這些碗筷挑至下次主辦者的家中存放，待來年食福時用。日本人統治皇民化時期，將上大湖附近的伯公遷移於此集中管理，這項食福的慣例便停辦了。<sup>113</sup>近年來，北埔地區還有食福活動存在的只有大林村的大份林地區了。每年的冬至那天，大份林社區居民在伯公廟進行「還福」儀式，每戶繳交150元，便有一人可參加「食福」活動，也就是在社區活動中心進行外燴聚餐，連絡社區居民的感情。爐主輪一輪後，2004年時由縣議員黃洸洲先生祈福，彭先生之弟「還福」，2005年由村長祈福，但沒有擲筊冬至「還福」的爐主<sup>114</sup>，2006年聽說已不再舉辦「食福」活動了。

（十二）十二月十六日—尾牙

十二月十六日是「尾牙」，都是本省商人「做牙」，普通每月的初二和十六日也都有有一次，而十二月十六日是一年之中的最後一次做牙，所以才稱為「尾牙」。這天同時還要舉行福德正神（土地伯公）的祭典。此外「尾牙」這天，一般商家

<sup>111</sup> 王世慶〈民間信仰在不同省籍移民的鄉村之歷史〉，原載於《臺灣文獻》23：4，收於《清代臺灣社會經濟》，頁295~359。

<sup>112</sup> 近年來，北埔地區還有食福活動存在的只有大林村，2006年聽說已不再舉辦「食福」活動了。

<sup>113</sup> 報導人陳春發先生，1935年生，1960年時因後山走山搬下至4鄰居住。

<sup>114</sup> 彭源崑先生訪問記錄：2005/06/04 上午10:00 大林街1鄰27號。

和農家，都要為神上供祭拜，同時也包含有犒勞伙計和僕婢的含意。還有「尾牙」這天，就伙計和僕婢來說，也是一個[心情很沉重的日子，因為主人將決定明年是否僱用自己，也就是解僱、續僱、加薪等都在這天來決定。按照一般的習慣，宴席間雞頭對準誰，就暗示主人要解僱誰，不過此俗現在已經少見了。

「牙」是古時代於買賣交易中，賺取佣金的居間人，這種居間人要向政府繳納規費，領取「牙帖」，而牙帖是牙行所領之憑票。例如賣魚的人稱「魚牙」，賣豬肉的人稱「肉牙」。牙人其領有牙帖者，照例輸稅，叫做牙行稅。古人買賣(交易)時，規定每月朔、望日，集合在一個地方，互相交換東西，稱為「互市」。互市之前，商人都要先拜「福神」，即「土地公」，祈願「生意興隆，大獲財利」。然後設宴招待客人和職工，以連絡顧客的感情及慰勞僱人的辛苦。這種行事，就是「互祭」。後因唐代把「互」字寫作「无」字，後人又把「无」寫作「牙」，所以稱為「牙祭」。<sup>115</sup>

## 二、北埔地區祭拜伯公的法事科儀

一般居民祭拜「伯公」時，除牲醴、祭品外，尚有土地公金、壽金、刈金（四方金）、鞭炮等。儀式同一般祭神的儀式。一般人除了到附近的「伯公廟」祭拜外，大一點的「伯公廟」，也都會向街坊鄰居提緣金演戲酬神，這種戲稱為「伯公戲」。<sup>116</sup>

台灣民間相信金銀紙是鬼神世界的貨幣，所以亦稱之為冥紙或紙錢，在祭拜時燃燒紙錢，對神明表示誠信，以求其降福消災；對過世的親友而言，是供給陰間的錢財，讓他們花用。

### （一）燒金銀紙

金銀紙類，係指金紙、銀紙、紙錢等的總稱。依其製品的大小，切做方形，從二、三寸到四、五寸不等，中央粘貼金銀箔。粘貼金箔的稱「金紙」，用於供拜神明；粘貼銀箔的稱「銀紙」，用於祭拜祖先和其他亡魂。金銀紙的種類頗多，茲將常見的北埔伯公祭拜用途如下：

1.壽金：過去的壽金是粘貼一「壽」字金箔，今則粘福祿壽三神之金箔。其尺寸可分為大箔、小箔，或再分為大花、小花壽金。一般來說，大者為六乘四寸，金箔一寸五見方；小者五乘三點五寸，金箔一寸四見方。用於祭拜一般神佛或祈求許願時用。

2.福金：又稱伯公金。有大箔福金、小箔福金二種，大箔福金之紙為二寸四方，小箔的紙也是二寸四方，黏貼的金箔，大箔為八分四方，小箔為四分四方。用於祭拜福德正神、司財寶之神、普通神明。

3.刈金：在金紙類中，與壽金是使用最普遍的二種。亦可分為大箔刈金、中

<sup>115</sup>鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》（臺北市：眾文出版社，1978），頁 645-646。

<sup>116</sup>徐福全，《臺灣民間祭祀禮儀》（新竹市：新竹社教館，1995），頁 163。

箔刈金。在祭拜一般神祇時，均可使用。<sup>117</sup>

4. 鞭炮：祭祀時，於金銀紙焚化後，燃放鞭炮，表示隆重地歡送神明。

## (二) 牲醴

我國自古對於鬼神靈異之事多心存敬畏，故「敬鬼神而遠之」是一般人對神靈所抱的態度。由敬畏的程度與神格的高低，道教信仰的神靈可大致分為四類：天、神明、祖先、鬼，而牲醴的運用即因神靈的不同而有異，牲醴是否完整代表對神靈敬仰程度的差異。「全」（完整一隻）表示最高敬仰，「不全」（用一半或切塊）則表敬仰程度稍減。「生」、「熟」則代表人與神靈間關係的遠近。「生」牲表示疏遠，「熟」牲則表示親近。伯公生日時到伯公廟以「三牲」來祭拜：「三牲」是在五牲中任取三種，通常為豬肉一塊，全雞、全鴨(或魚)各一。以豬肉為中牲，餘二牲分置兩旁為邊牲，其擺法為左雞右魚(以面對神明為準)，雞頭向前，至於魚或頭或尾各從其俗。<sup>118</sup>

## (三) 請福德正神疏文

北埔鄉公所於 2005 年所出版《北埔鄉志》中，所刊之「請福德正神疏文」<sup>119</sup>，分為請神、獻酒、獻帛、送神四段，其內容如下：

### 1. 請神

伏以吉日良辰，天地開張，低頭下拜，躬身焚香，香煙沉沉，神必降臨，香煙纔起，神通萬里。躬身拜請，本庄土地福德正神、伯公伯婆，維中華民國○年○月○日，為○事（或○年○節），今有○○○○○○○○吉宅居住信士○○○，備辦三牲酒醴、齋蔬果品、金銀財寶，排列座前，拜請伯公、伯婆到座領受，鑒納，開壺酌酒。

伏以

日吉時良，萬事吉祥，六神通利，四道開張，謹發誠心，立地焚香，躬身拜請福德正神，伯公、伯婆、伯子、伯孫，今嘯日係農曆○月○日○○佳節，弟子○○○，○○縣○○鄉○○村○○鄰○○路○○號吉宅居住，敬備三牲果品、香楮燭帛清酌之儀，列在案前，恭請駕前領受，並保佑弟子合家平安，伏祈福德正神，不棄採鑒微誠，領受聖筊證明。<sup>120</sup>

<sup>117</sup>徐福全，《臺灣民間祭祀禮儀》，頁 28-30。

<sup>118</sup>徐福全，《臺灣民間祭祀禮儀》，頁 48。

<sup>119</sup>范明煥等，《北埔鄉志》（新竹縣：北埔鄉公所出版，2005），頁 933。

<sup>120</sup>另訪談報導人彭乾煙先生（住北埔鄉水礮村 3 鄰）所得之「請福德正神文」如下：

### 一、請神

伏以吉日良辰，天地開張，低頭下拜，躬身焚香，香煙沉沉，神必降臨，香煙纔起，神通萬里，躬身拜請，本庄土地福德正神，伯公伯婆，維中華民國○年○月○日，為○事或年或節，今○○○○○○○○○○吉宅居住信士○○名備辦三牲酒醴，齋蔬果品，金銀財寶排列座前，拜請伯公伯婆到座領受鑒納，開壺酌酒。



## 2.獻酒

一來到座，二來領受，三來庇佑信士合家老幼人等平安，六畜興旺，百福並臻，千祥雲集，萬事如意。再來酌酒。

## 3.獻帛

拜請伯公、伯婆，寬寬飲酒，寬寬領受，信士○○○敬備金銀財寶奉上，躬請伯公、伯婆打開金箱玉庫，丙丁紅火交化，共燒各領，祈求鑒納。再來酌酒。

## 4.送神

恭請本境福德尊神，伯公、伯婆，今有信士○○○誠心敬備清酌凡儀、小小微筵，擺列案前，來時明香三請，轉時理當奉送，奉送尊神轉歸原位，福佑信士合家人等，五穀豐收，六畜興旺，風調雨順，萬事如意，降福降祥，聊申寸敬，後有所請，伏望降臨。

### (四) 重修安座儀式

擇日師對於造廟的全章作為共有留任、出火、修廟、拆廟、動土平基、造廟起基定磳、做樑、豎柱上樑、做三獻、起鼓發表、出破軍送白虎、安龍、入廟登位、謝土等十五項。北埔伯公改建時擇日師作為的程序如下：

1.留任（延任）<sup>121</sup>：先將七個日子選好（擇日），把這個資料交給主事人，

---

## 二、獻酒

一來到座，二來領受，三來庇佑，信士合家老幼人等平安，六畜興旺，百福並臻，千祥雲集，萬事如意，再來酌酒。

## 三、獻帛

拜請伯公伯婆，寬寬飲酒寬寬領受，信士○○名具備金銀財寶，奉上躬請伯公伯婆，打開金箱玉庫，丙丁紅火交化，共燒各領，祈求鑒納，再來酌酒。

## 四、送神

恭請本境福德尊神，伯公伯婆，今有信士代表○○○誠心敬備，清酌凡儀擺列案前恭維。○○令〈佳〉節之敬小小微筵，不敢久留，來時明香三請，轉時理當奉送，奉送尊神轉歸原位，福佑信士，合家人等，五谷豐收，六畜興旺，風調雨順，萬事如意，降福降祥，聊申寸敬，後有所請，復望降臨。

<sup>121</sup>留任（延任）係凡是土地公廟重建或是土地公遺失、重新安座等都要行「留任」科儀。住在南坑村九鄰的黃壽汀先生說：「伯公是信得動不得，要整修一個伯公，要到新竹城隍廟留任，修建好才請回，如果沒有留任，整修好就換別人在那住，伯公便進不了廟。」（黃壽汀先生訪問記錄 2007/03/01 上午 9:30 於黃屋）；另一位住在南埔村的麥煥光先生對於「留任」的看法是：「從前老人家說：伯公不要隨便動。某人看到伯公的香爐壞掉就請石匠打個新的放進去，結果生病了，去問神，說是被伯公責罰。原來是家裡養的豬放欄，竄來竄去，將伯公的香爐被碰壞了，老伯公沒有去留任，新香爐就是新伯公，老伯公被擋在門外，無法進入，所以就找到你了。老人家交代說伯公如果有驛動，就要請地理師看要如何向制，他會請師父並指導說怎麼做，我們只任出錢就夠了。」（97年3月15日上午10:30南埔村麥煥光先生訪查記錄）

主事人會去核符」，再找一位比較高明的先生「擇複」，看這個日子可以不可以，如果可以，就進行第一個步驟－「留任」手續。「留任」就是主事人到新竹城隍廟，由城隍廟紅頭道士處理，有一張像考試及格的「留任文」。擇日師黃先生說：

「隙隘仔伯公改建的日子是我看的，當時我要他們去城隍廟那『留任』，頭人宋先生不知是爲了省錢還是怎樣，沒有去『留任』。北埔聚落有一位○先生說：『那個我會寫，沒問題。』結果，伯公樹倒了兩次，第一次沒怎樣，第二次好人在人沒在那裡，不然會被打到。說也奇怪，雞油樹根很粗，竟然會倒。當初就是沒有去留任，讓髒東西跑進去，所以在入廟登座之前要『出破軍』，就是請道士來進行驅鬼的法事。」

城隍廟廟方會給兩張稟文，一張爲「留任稟文」（見附錄六），另一張爲「覆任稟文」（見附錄六）。「留任稟文」上面寫著改建的理由、住址、頭人姓名、動工時間、完工時間，然後在城隍爺處打個大印，燒到城隍廟內的案爐中，然後擲筊，看看是否通過城隍爺的認可；擲有筊後，將「覆任稟文」，也打個印，在城隍爺前讀，讀完，擲有筊後，將「覆任稟文」帶回，等安座當天，香爐安好，將其燒化，「覆任稟文」有執照的意思。

## 覆任稟文

晉封威靈公新竹都城隍 飭遵事

今有 ○○○ 眾信人等

為當地福德祠宇重新改建事促進

今早虔誠抵臨新竹本

都城隍案前焚香懇留該處福德祠  
宇改建後

福德正神能履蒞原任保衛境土事  
准此以便 照請遵行

擇吉福神出火暫安原有舊廟准許  
拆卸廢除於原有廟地取 山

吉度分金擴大廟宇重新建築待廟  
宇內外工程告竣 年 月

日 時准予還廟登龕重陞寶座永  
安吉位履舊原職蒞任視事地方保

衛境土康寧變理轄內眾信行事護  
佑士農工商順利勿負職責飭令遵行

右飭付

福德正神位前 執炤

天運 年 月 日 時發行<sup>122</sup>

<sup>122</sup> 新竹都城隍廟管理委員會提供，註明「稟文只供學術研究之用」。

## 福神留任稟文

伏 以  
城隍無私燮理陰陽善惡之神  
公爺有赫飭命福神蒞任之權 今據  
臺灣省 合境眾信人等為  
福德祠宇改建促進  
誠心誠意稽首頓手百拜冒干  
府主光中俯允下情具呈意者茲我 地方昔年前輩  
創建 福德 一座 吉度中心 崇奉  
福德鄭神保衛境土護佑黎民自安奉以來地方眾信遠近遐邇戶戶  
蒙庠士農工商都沾恩光眾信人等知恩有自報答無由因昔時建造  
之祠宇簡陋而狹窄且年深月久受星霜風雪之摧殘祠宇陳舊不堪  
雖然 福神得安無不瀆犯莊嚴我眾信人等目睹斯境時常討論一經  
發起改建地方信眾踴躍輸誠卜定 得 山  
吉度中心擴大廟宇重新建造擇取 年 月 日 時恭奉請  
福德正神出火暫安 月 日 時原有舊廟拆卸廢除涓取 月  
日興工動土立石定基以水泥鋼筋加強磚造重新建築取 月  
日上樑蓋頂待廟宇工程內外全部告竣擇吉 年 月  
日 時大吉良辰我合境眾信人等再恭奉請  
福德正神還廟登龕重陞寶座履行原職蒞任視事保衛境土因此信等  
不敢自專冒動誠恐 福神失任無著因此涓取 月 日促進代  
表人專程抵廟虔備清香菓品財帛等式書修僉呈留任稟文一封恭向  
晉封威靈公新竹都城隍公爺案前舉行留任請示 伏願  
都城隍公爺 恩准 我信等不勝瞻仰激切之至謹言以 聞  
天運 年 月 日具留任稟文合境人等誠心百拜上申<sup>123</sup>

2.出火：將舊伯公祠中原來的香爐移出，稱為「出火」。頭人請擇日師先看好「出火」的時間以及暫時安放的地點及方位，事前要先搭建一個小房子來暫時安置香爐。

3.拆卸：舊伯公祠拆卸之前，也要請擇日師先看好「拆卸」的時間以及動工的方位等。尤其是有燕尾的伯公祠，更須要事先擇日才能拆。

4.動土平基：拆掉以後地要整平，因為以往伯公是越蓋越大，原來的地基不敷使用，地基會使用到別人的土地，通知土地所有人前來，插竹子來顯示大約

<sup>123</sup>新竹都城隍廟管理委員會提供，註明「稟文只供學術研究之用」。

蓋到哪裡。

5.起基定礮：「定礮」，就是分經石的意思。因為釘兩枝竹子的話，人碰到的話會左右搖晃，不準，以前人較慎重，會有這個礮石，現今五指山灶君堂停車場右邊詹德先生的家，門前有礮石，礮石很大，不容易被人踏到走散，分經不會變，再去水泥固定起來，過去人做伯公廟、住家都要礮石，主要是怕分經會跑掉，現代的人較不注重，已經不再設置了。

6.上山採木：從前上樹樑的時候，三、四個人到山上找樹，要選一個日子，還要寫祝文，三牲祭拜，才可以鋸，從前人要修建伯公廟比較麻煩。

7.上樑灌頂：混凝土車來灌頂。

8.出破軍：入廟登座前幾個時辰要「出破軍」，請道士做法事來驅鬼。

9.入廟登座：請伯公神龕入殿安神位。<sup>124</sup>

一般如果只是要解個人心中的疑惑，則只要擲筊或抽籤即可。但如果對城隍爺有所求，也可以將個人的要求稟報，獲得正筊後即成。日後若事情有順遂記得以素果牲禮來謝城隍爺神恩，也可以演一齣戲或加作三獻禮以示隆重。如果在求城隍爺時認為不夠慎重，可以請道士代讀疏文。新竹都城隍廟目前設有特約道士，在城隍爺座前作法事。法事科儀的種類包括下列幾種：保運<sup>125</sup>、制化<sup>126</sup>、扣答<sup>127</sup>、陰陽和解<sup>128</sup>、繳庫<sup>129</sup>、留任等；其中「留任」<sup>130</sup>係凡是土地公廟重建或是土地公遺失、重新安座等都要行留任科儀。新竹都城隍廟道士扮演「神明媒介者」的角色，首先請神，再讀「留任稟文」，然後擲筊，城隍爺認為可以，擲有筊後，然後是「覆任稟文」，也打個印，在城隍爺前讀，讀完，擲有筊後，將「覆任稟文」交給主事人帶回，等安座當天燒化。這陳培桂所撰《淡水廳志》卷六，志五（典禮志）一文中也曾提及類似的「留任」科儀，但有些許出入：

---

124黃煥霖擇日師訪問稿，2007/05/02 於黃宅。

125即補運的意思。若身體不好，運途或事業不順，孩子不學好，當兵的希望順利退伍都可以行保運科儀。

126若今年犯流年歲星，五鬼、病符、白虎、喪門、天狗、死符、車關等，或血光桃花、沖犯無主家神均可行制化科儀。

127凡今年有向城隍爺祈求幫忙且獲得應驗者，年內都要回廟答謝神恩，行叩答科儀。

128凡是犯沖到陰公、陰煞、冤親債主，或祖先再陰間作祟、碰到無祀鬼魂等都可請城隍爺做主，行和解科儀。

129凡是亡者託夢說沒錢花欠庫未環，或只是對祖先追思就可以進行繳庫科儀。但要注意冥界與陽間不同，不是樣樣要錢，有錢不一定樣樣行得通。所以燒的紙錢夠用就好，多燒反而無用。若有宮壇鼓勵人家燒非常大量的紙錢，而且一定要到城隍廟燒，則要注意是否有以賣紙錢行詐財之實，而本廟也絕對禁止這種紙錢進來燒。這個項目由於是城隍爺主持冥錢轉移，類似銀行轉帳。前面已說過，城隍爺最清楚你祖先所在位子，所以可以保證冥錢可以送到祖先手上。所以許多人都喜歡到城隍廟做這個科儀項目。

130 新竹都城隍廟做「留任」法事科儀時，廟方收取香油錢 300 元，道士費用 2000 元。

社稷五士，稷祭五穀，宋時社稷風雨師各一壇。明社稷為一壇，設神牌二，左稷右社，以木為之，朱漆青書，題某處某社某稷之神，藏城隍廟，祭日設壇，守土官行三獻禮，祭以春秋二仲上戊日，今仍之。<sup>131</sup>

據新竹都城隍廟道士表示，至該廟進行「留任」科儀的土地伯公，主要來自新竹縣市、桃園縣，而苗栗縣境內伯公「留任」，都會到就近的城隍廟進行法事科儀。<sup>132</sup>

## （五）伯公法事科儀相關人物

### 1. 爐主與首事

人口密集聚落的大土地公廟才有管理委員會，北埔地區的大伯公廟才有管理委員會，設有主任委員、監事委員、委員等；祭典組織則設有爐主、副爐主及首事，是負責祭典的各項事宜，每年一輪，有的是以轄區內居民輪流擔任，也有的是以擲筊決定的。

### 2. 擇日師

擇日學為我國傳統國粹文化，如何選擇黃道吉日，以迎福致祥，為幾千年來在人民生活中默守遵行一種習俗學問。例如修造、動土、蓋屋、移徙、入宅、開張、赴任、祈福、建醮等等莫不寄託譯吉日捨凶日，以迎福趨祥，大者以求風調雨順、國泰民安，小者以求社會家庭安和樂利，不敢輕率妄為。

目前台灣地區擇日館不下千數，每一鄉鎮市必有擇日師，專門替人民選擇吉日，但各家立論依據，未必盡同。經田野調查訪問北埔目前有六位在地的擇日師：番婆坑的王文正先生（三元派）、北埔村的黃煥霖先生（三合派）、大湖村的黃阿海先生（三合派）、大份林的彭耀鴻先生（三元派）、北埔村的彭紹光（三合派），以及已過世北埔村的彭清泉先生（三合派）。對於伯公廟的新、改建，負責擇日及看風水地理的工作。

### 3. 道士

日治初期新竹地區只有新埔地區有鸞生擔任誦經工作，《台灣日日新報》上即說：「新竹各鎮邑建醮，皆用道士表誦經籤，獨褒羅紋庄（新埔）醮場則用善

---

<sup>131</sup> 陳培桂修，《淡水廳志》，頁 146。《淡水廳志》記敘土地公廟拆建時，必須將土地公請到新竹都城隍廟暫住，待廟成之時，地方爐主、副爐主等則須在安座當天早上到新竹都城隍廟請示城隍爺，原土地公是否可以留任原轄區，並以擲筊示意；而北埔伯公拆建時，只須在留任科儀時帶回「覆任稟文」，在安座當天燒化即可。究其原因，係今工業社會，時間較少，而將「留任」科儀簡化所致。

<sup>132</sup> 吳兆玉、彭宏源，《尋找先民的守護神》（苗栗市：苗栗縣文化局，2006.9）。苗栗縣大湖地區至出礦坑城隍廟上表留任；靠近苗栗市者則至城隍宮上表留任。新竹都城隍廟建於 1748 年，1889 年（光緒 15 年）始設苗栗縣，翌年（1890 年）設苗栗城隍廟，此後，伯公留任逕至苗栗城隍廟進行科儀。

書鸞堂扶鸞諸生誦經宣講，以為足以致無量功德矣。」<sup>133</sup>到了日治中期(1912~1936年)，台灣北部客家地區的鸞堂，大都停止扶鸞活動，連代勸堂亦不例外。這主要受到西來庵事件的波及以及正鸞生的離去或死亡二項因素的影響，與此相對，中南部客家地區反而出現一些鸞堂，頗為活躍。<sup>134</sup>這也就是為什麼新竹地區(包含北埔地區)，都是由道士來擔任各種法事科儀運作的原因。

#### 4.工匠

在北埔修建伯公廟長達 20 年的老工匠鄧先生說：修建伯公廟的「合字」和修建廟是同等規格的，沒有什麼區別的。修建伯公廟時都要依照擇日師所定的時程來進行，該做的法事科儀都不能少，尤其是伯公的「留任」，一定要非常謹慎。另外，伯公廟的修建除建築外，還要有屋頂的剪花雕塑師父以及壁畫彩繪師父的配合。<sup>135</sup>

### 第三節 北埔伯公與民間信仰—以埔尾村為例

北埔舊稱南興莊，以客家人為主的墾民，於 1835 年以武力方式進行拓墾。草萊初創，隨時要面對不可知的危險或病痛，墾民唯有藉助宗教信仰的力量，以安撫惶恐無助的心靈，所以當大批墾民進入北埔之初，墾首姜秀鸞即請來地理名師，勘定廟地，立即以臨時搭建的簡陋小屋，供奉姜氏家族當初渡台時，遠從原鄉廣東惠州攜來之觀音神像，以為墾民或隘丁祈求身家平安及拓墾順利之用，這是民間宗教信仰進入北埔的濫觴。

隨著拓墾工作的順利發展，北埔人的生活逐漸安定，溫飽無虞，當初祖先從原鄉渡台時引進的儒、釋、道三教神佛，也跟著墾民的腳步，引進北埔，或在家中奉祀，或建廟奉祀，雖然儒、釋、道三教在本地無宗教組織，但在本地歷經一百七十餘年的發展後，先後建立了十間寺廟，也早已成為北埔鄉民信仰的主流。北埔人的信仰，不一定有宗教組織，但宗教信仰卻早已無聲無息的融入北埔人的日常生活中，鄉中的大廟，處理或解決了多少公共事務，宗教信仰也凝聚了北埔人的意識，團結了民心。

北埔鄉現分為九村，其中的埔尾村共分為十三鄰。據調查，埔尾村全村共有十一座伯公；村民組「三界爺」信仰神明會，以輪流當爐主的方式，同「三官爐」來祭拜；另外全鄉性的祭祀圈有慈天宮；而超鄉域的祭祀組織則有大隘慶讚中元祭典以及枋寮義民廟的十五大庄義民祭典等。

歷年來所發表關於北埔的文獻中，多為北埔慈天宮信仰神的介紹，只有吳育臻在《大隘地區聚落與生活方式的變遷》一書中提出大隘地區的祭祀圈調查，但並未將祭祀圈之間關係作進一步的探討；埔尾村村民的信仰組織，由最小的伯公信仰，到最大的義民信仰組織，結構完整，本節想藉由文獻探討及田野調查法來

<sup>133</sup> 《臺灣日日新報》漢文版明治 33 年 12 月 28 日〈神胡不靈〉。

<sup>134</sup> 王見川/李世偉，《臺灣的民間宗教與信仰》(臺北縣：博揚文化，2000)，頁 307。

<sup>135</sup> 鄧太郎訪問記錄；2008/3/28 晚上 7:30 於北埔鄧宅。

釐清埔尾村伯公、埔尾村三界爺，以及北埔慈天宮、大隘慶讚中元祭典和枋寮義民廟十五聯莊祭典之間的關係，以小觀大，也就是說以埔尾村為例，便可推知整個北埔地區民間信仰的全貌。

## 一、埔尾村祖先及家祭神明

信仰隨著明末清初移民的腳步東渡台灣再傳北埔，逐漸發展成一種在日常生活中，既與祖先崇拜結合成一體的奉祀方式，又兼顧到多重保障的概念。正廳除了祖先牌位外，聰明的商家還設計出一種神佛圖，把大家經常祭拜的神佛集中在一張圖像上，只要一個香爐，即可天天在家與祖先的香火一起祭拜，畢其功於一圖，在這張神佛圖計有三層，最上層的中央是觀世音佛祖及隨侍兩旁的善才龍女，中層為媽祖及千里眼與順風耳，下層的右側是司命灶君，左側為土地公。<sup>136</sup>媽祖信仰進入庶民生活，與祖先牌位一起接受香火及頂禮膜拜。觀音、媽祖、灶神、土地公等神明的相對位置符合陰陽邏輯，媽祖為地方的守護神，土地公為司地方安寧的守護神，灶神為家中的監督神。據客家普查資料顯示這種神佛圖在埔尾地區相當普遍。<sup>137</sup>

眾神之廟的組織，類似於中國傳統的帝國官僚體系，譬如說神聖的官僚體系有特別的功能，要向較高階層當局負責。<sup>138</sup>

## 二、埔尾村伯公信仰狀況

土地公廟是台灣非常普遍的廟宇，以土地公為主祀神的廟宇居最多數，土地公的設置，往往與人群聚集勞動以及聚落的形成有關，因此，有人的地方就有土地公。

---

<sup>136</sup> 增田福太郎著，《臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》（臺北：聚文書局，1999），頁120。臺灣司法神的階級組織，也和大清帝國的行政系統：其他各府州、廳縣一樣的職位。由於受到道教的影響，其神階的統轄關係，如陰間官府的法政神國。即玉皇大帝（道教的統一神，統轄天地水三界各神）→東嶽大帝（比擬人間帝王，以京都都城隍福明王自居）→省（威靈公）→府、州（靈佑侯、忠祐侯、綏靖侯）→縣、廳（靈佑伯）→堡、街、鎮邑（境主公）→庄、里（土地公）→家（灶君）。

<sup>137</sup> 由於客家文化基礎資料建立較為欠缺，因此客委會自民國94年度起推展「客庄文化資源普查計畫」，並擴大執行範圍，項目涵蓋開庄史、特色聚落、建築、產業、地景、宗教信仰及藝術文化等，採分年分期進行。普查所得資料均以數位建檔，目前尚未對外開放。筆者自95年參與由新竹縣峨眉鄉月眉觀光休閒產業文化協會主辦的客庄文化資源普查工作，以關鍵字查詢系統統計資料得知：埔尾村共調查914張調查票，與「伯公」關鍵字相關者高達846張調查票；與「神明」關鍵字相關者382張調查票，再從這些調查票中篩選設置神佛圖者約129張調查票，約佔14%，比例不可謂不高。

<sup>138</sup> Sangren, P. Steven 1987 *History and magical power in a Chinese community*. California: Stanford University Press. ,pp163-164。

北埔地區偏處新竹城東南山區，漢人入墾之前，向為原住民的生活空間，姜秀鑾於道光十五年（1835）武裝進入北埔，擊退土著，並招佃開發山林埔地，吸引大批的漢民從事開墾，終至取得土地，得以成家立業，定居於此。開墾當初，聚落人家為求在地的平安，有時僅三、五戶也會設置一個土地公來祭拜。在北埔地區稱土地公為「伯公」，稱土地公廟為「伯公下」，庄頭庄尾隨處可見。北埔鄉現分為九村，其中的埔尾村共分為十三鄰，共有十一座伯公，如表 2-4。

表 2-4 北埔鄉埔尾村土地伯公奉祀一覽表

編號	鄰里名	伯公名稱	方位	型式	建造年代	位置
D01	埔尾村 1 鄰	開基伯公(福德宮)	東偏南 (14)	最初為石板小祠，石頭伯公像，大廟祠、花鳥剪粘等；洗石子供桌；雙涼亭；磚造金、銀爐；伯公、伯婆木刻像，有管理委員會	1836 年，民國七十八年（己巳年）仲冬修建	北埔天主堂旁
D02	埔尾村 1 鄰	1 鄰伯公	北偏東(2)	原以石頭為記供奉，中廟祠、八片石，洗石子供桌，磚造金、銀兩爐，水泥拜亭，無神像、無石碑	1845 年，拜亭約 20 多年前加蓋（李先生）	埔尾村 1 鄰、泥磚屋入口對面小路進去
D03	埔尾村 5 鄰	瑞林伯公	西偏北 (31)	原以石頭為記供奉，中廟祠、八片石，有伯公木刻像；水泥平頂拜亭；水泥磚造金銀兩爐；附祀地基主。	1845 年，5678 鄰祭拜	埔心街 50 巷巷內
D04	埔尾村 7 鄰	埔心伯公	西偏南	最初以石頭為記供奉，中廟	1839 年，民四十八年改為	埔心街往南埔橋路口旁



			(22)	祠、八片石，有石刻伯公像；水泥平頂拜亭；磚造金銀兩爐	中型廟祠，民78年修建，23456鄰祭拜	
D05	埔尾村 7 鄰	北埔崁下水頭伯公(南埔圳埤頭旁)	南偏西 (20)	樟樹，石堆，無任何人工造物		埔心街往南埔雍伯橋頭旁左側山坡上
D06	埔尾村 8 鄰	埔尾崁下伯公	東偏南 (12)	小廟祠、八片石碑神位，水泥磚造平頂拜亭，有香爐、金紙爐，無神像	1840年，30多年前修建	北埔國中對面斜坡下右轉
D07	埔尾村 8 鄰	埔尾社官伯公	東偏南 (13)	大廟祠、石刻的伯公；大眾考妣之神位，磚造金銀兩爐	1840年，八十一年(壬申年)農曆十二月初四建成	台三線社官橋旁
D08	埔尾村 8 鄰	埔尾水尾伯公(北埔地區的水尾伯公)	東偏南 (13)	大廟祠、石刻的伯公；大眾考妣之神位，磚造金銀兩爐	1840年，八十一年(壬申年)農曆十二月初四建成	台三線社官橋旁
D09	埔尾村 11 鄰	埔尾伯公(9.10鄰祭拜)	東偏北(6)	原以石碑為記供奉，大廟祠、石刻的伯公、花鳥剪粘等；水泥大理石供桌；磚造金銀兩爐；附大眾爺之神位	1842年，民九十四年八月十八日自慈天宮迎回伯公	北埔國中後竹38線路旁小徑進入約20公尺
D10	埔尾村 13 鄰	陳家伯公	東偏北(6)	大廟祠、廟較挑高；石刻的土地公；水泥金爐、拜亭，	甲戌年(民國83年)修建	竹38線埔尾橋旁

				有護龍化胎		
D11	埔尾村 13 鄰	13 鄰球場入口伯公	東偏北(3)	原以石頭為記供奉，大廟祠、花鳥剪粘等；水泥供桌；磚造金銀兩爐；石頭原石上繪符號，無神像	1845 年，癸未年（民國 92 年）	竹 38 線鴻福高爾夫球場入口左手邊

資料來源：北埔地區伯公基本資料（見附錄一）

由上表中，埔尾村的土地伯公信仰有以下五點的發現：

（一）因為工業化及都市化的影響，人口大量外移，造成大部分的農田休耕，許多的田頭伯公因無人祭拜而荒棄，為了方便，現在北埔地區的伯公廟的修建傾向「一鄰一伯公」趨勢；但埔尾村伯公廟的修建，除了祭拜方便的訴求外，傾向於「大伯公」的修建型式，開基伯公（福德宮）、埔心伯公、埔尾伯公、社官、水尾伯公等都是跨鄰祭拜，甚至是跨村的祭祀中心（開基伯公）。「大伯公」的修建型式，主要的理由是因為時勢所趨，別鄉的人如何做，我們就該如何做才對的心理所致。<sup>139</sup>

（二）埔尾村屬集村性質，為北埔市街的新興地區，隨著都市化的腳步，許多居住於其他較偏僻的鄉民，甚至鄰鄉峨眉的鄉民也都遷入本村，人口較多且集中，又無其他村廟，所以伯公的數量從來沒有增減過，只是將原來的小型伯公祠翻新成中型或大型伯公祠。修建的次數都在二次至三次，第二次修建是在日治時因「寺廟整理運動」，埔尾村的伯公都集中於慈天宮，光復後遷回原址奉祀修建為小祠（高約 50~150 公分不等）。最近的一次則在民國 80 年（1991）左右以後，改建規模最大，也最華麗。翻新經費的籌措主要是由頭人募款、村民合資而來，一般大伯公祠牆壁上刻有捐款建廟者，可知一般伯公的頭人主要為村、鄰長以及較為多金的商家等；伯公祭祀圈內村民捐款也較圈外為多。

（三）埔尾村十一座伯公廟中的八座有金、銀爐位於祠的兩側，比例之高佔整個北埔地區的首位。位於伯公祠右側的金爐即用來燒金紙的爐子，左側則附祀好兄弟的小祠，並加設一銀爐來燒銀紙，<sup>140</sup>是為本村伯公廟型的最大特色。

（四）平時村民在初一、十五或初二、十六到伯公廟拜拜，逢年過節（元宵、清明、端午、冬至、除夕）或是伯公生日（農曆二月二）時，更是家家戶戶備三牲來祭拜，至於村民祭拜時所燒的紙錢，則為金紙，有附祀大眾爺的伯公，則要準備銀紙。這和閩南人有很大的不同，因為閩南大部分人家中廳堂供有土地公金

<sup>139</sup> 吳聲焱，〈北埔伯公與社會變遷關係之研究〉，收於《地方菁英與地域社會：姜阿新與北埔》（新竹縣竹北市：竹縣文化局，2007.12），頁 165。

<sup>140</sup> 黃榮洛先生口述，王先生係客家民俗專家。

身，因此不必到廟裡拜拜，只要在家中拜拜即可。<sup>141</sup>

(五)由埔尾村土地伯公的空間分佈圖(圖 2-1)來看，土地伯公的位置大都分布在聚落的周圍，也有四境神聖空間的意涵，保護埔尾村全村居民的平安豐收。

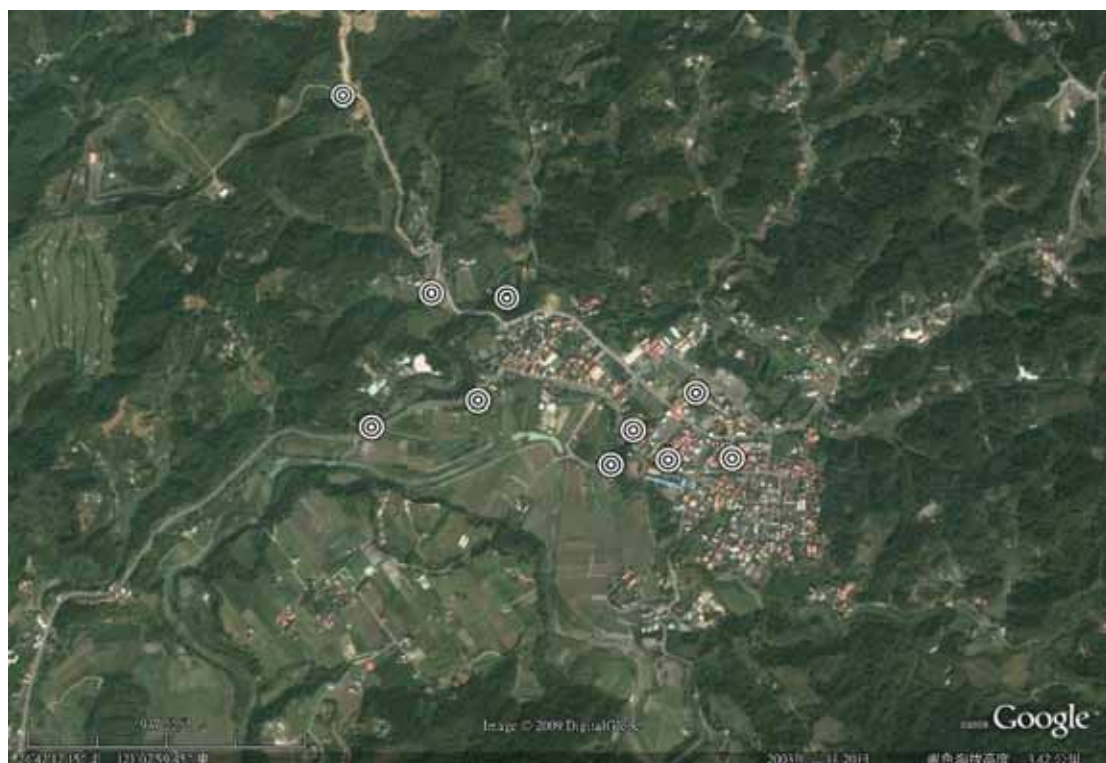


圖 2-1：埔尾村土地伯公的空間分布圖

資料來源：Google Earth

### 三、埔尾村三界爺信仰狀況

三界爺是堯、舜、禹三帝被奉為天官、地官和水官，是為黃帝夏系的人神。埔尾村民共組一個無股金之三官嘗神明會，以三界爐來奉祀三官大帝，三界爐隨爐主家奉祀，每年正月十五春祭，在爐主家祭拜，至農曆十月十五日下元節舉辦「完福」儀式，相關資料請參閱本章第二節。

### 四、北埔慈天宮信仰狀況

在道光 15 年(1835)姜秀鑾入墾北埔之初，因與原住民戰爭屢有傷亡，墾戶為祈求平安，姜秀鑾乃將早年家傳伴隨渡海來台之觀音佛像，奉祀入北埔，又得堪輿名師指點，選擇在北埔東方山麓，龍氣鍾毓，山靈秀麗之大龍大穴吉地<sup>142</sup>，

<sup>141</sup> 莊英章，《家族與婚姻—臺灣北部兩個閩客村落之研究》(臺北：中央研究院民族研究所，1994)，頁 69。

<sup>142</sup> 梁汝淮，〈開闢大隘一百五十週年的回憶〉，收入《開闢大隘一百五十週年紀念特刊》(新竹縣：北埔鄉公所，1983)，頁 9。

於同年 10 月草創一小寺稱為觀音廟，至道光 26 年（1846）才改建為木造<sup>143</sup>，同年 12 月在地墾戶，也是觀音廟的創建者病逝。兩年後（1848，道光戊申年）大廟落成<sup>144</sup>，由南興庄眾信共同敬奉的兩具石香爐，其上銘文始見「慈天宮」三字，這是目前已知慈天宮名稱出現的最早證據。

咸豐 3 年（1853）3 月，重建於同址。同治 9 年（1870）因風雨侵蝕日傾，由墾戶姜榮華倡首，大隘南興庄信眾一同改建，次年 1 月起工至同治 13 年（1874）竣工，奠定慈天宮之規模與廟貌，已如今日。

明治 39 年（1906），慈天宮第三次整修。至明治 40 年（1907）修繕完成，修繕發起人有姜振乾、徐泰新、黃流明、何永立、姜滿堂、郭窗海。昭和 8 年（1933）4 月，舉行金廣福大隘開墾百年祭，由北埔姜家姜振驥擔任委員長，在「護隘觀音本尊及聯莊各廟諸位神酌恩祭」中，將大隘地區慈天宮祭祀圈內各廟列列尊神迎請至慈天宮內，由慈天宮主祀觀音佛祖統率接受大隘民眾的獻祭，重新確定慈天宮為大隘地區的信仰中心地位。

民國 60 年（1971），搶修慈天宮，修補屋頂、地坪，重建彩繪，於民國 62 年（1973）臘月修建完成。民國 74 年（1985）8 月，內政部公告慈天宮被指定為三級古蹟。民國 80 年（1991），姜家讓出慈天宮管理權，11 月 23 日第一屆「大隘區北埔慈天宮管理委員會」成立，成為慈天宮的管理組織，至民國 83 年（1994）第二屆管委會成立，設理事長一名，常務理事四，理事十四；常務監事一，監事四，十九位理事（含理事長）中，北埔鄉佔十三位，峨眉鄉四位，寶山鄉兩位，監事清一色皆為北埔籍。2003 年慈天宮再度整修，至 2005 年完工。

慈天宮在道光年間草創時，最早只奉祀觀音佛祖，後來逐漸同祀媽祖、五谷先師、文昌帝君、三官大帝、三山國王、註生娘娘、司令灶君、城隍爺、義民爺、福德正神，並在東廊供奉楊大人、軍大王香爐及淡水同知李嗣鄴、姜秀鑾與姜榮華之祿位。

台灣的民間宗教沒有排他性，一個人可以祭拜很多的神，只要你認為這個神對你有幫助就可以去祭拜，所以也有人說台灣的民間宗教有「交替祭拜」的現象。什麼是交替祭拜？當我們去祈求神明時，大抵上先呼請眾神，之後再選定一尊和所求相關的神明加以祈求，如果沒效再求其他的神祇，如果仍然無效，再求第三尊神。那依什麼因素來決定祈求什麼神呢？就是是否有「靈聖」。<sup>145</sup>

## 五、超鄉域的祭祀組織

### （一）、每六年輪值一次的大隘慶讚中元祭典

同治 3 年（1864），在墾首姜榮華倡設大隘南興莊每歲輪值慶讚中元制度，

<sup>143</sup> 大隘區北埔慈天宮管委會，〈北埔慈天宮歷史沿革及今日概況〉（新竹北埔：慈天宮管委會，1992），頁 2。

<sup>144</sup> 烏袋完義作、宋建和譯，〈鄉土誌〉（新竹縣：作者自印，1996），頁 9。

<sup>145</sup> 吳學明，〈現世功利—從歷史觀點看傳統民間宗教信仰〉，《南瀛文化叢書 111 點燃人生希望》（2001）。

由姜家公嘗姜義豐擔任總爐主，其輪值方式為將大隘慶讚中元祭典祭祀圈區分為五組，每六年輪值一次，輪值總爐主當調，殺豬宰羊，慶讚中元，普施幽魂，祈求合境平安。其輪值順序，第一年、第二年由第一組輪值，由北埔姜家姜義豐公嘗擔任總爐主，祭祀圈內參加祭典地區為北埔、大小份林、大湖、南坑等。第三年輪值為第二組，由寶山何合昌公號（何乾亮家族）任值年爐主，參加地區為下寶山，包含寶山、油田、山湖、仙鎮…等村。第四年第三組輪值，以埔尾彭捷和公號（彭三貴家族）、南埔莊榮基公號（莊鳳生家族）輪流充任值年爐主，參加祭典區有埔尾、南埔、水磘三村。第五年由第四組輪值，以峨眉黃義和公號（黃煥智家族）充當值年爐主，參加祭典區為峨眉、中盛地區。第六年，第五組輪值，由峨眉十二寮黃榮和公號（黃德福家族）及富興曾協春公號（曾雲麒、曾雲獅家族）輪流擔任值年爐主，參加祭典區有富興、石井部分地區、十二寮、赤柯坪等地區。除了寶山鄉靠新竹市一帶的雙溪、大崎、新城、三峰、深井和寶斗村所謂「上寶山」外，大隘地區整合而為慈天宮的祭祀圈。<sup>146</sup>

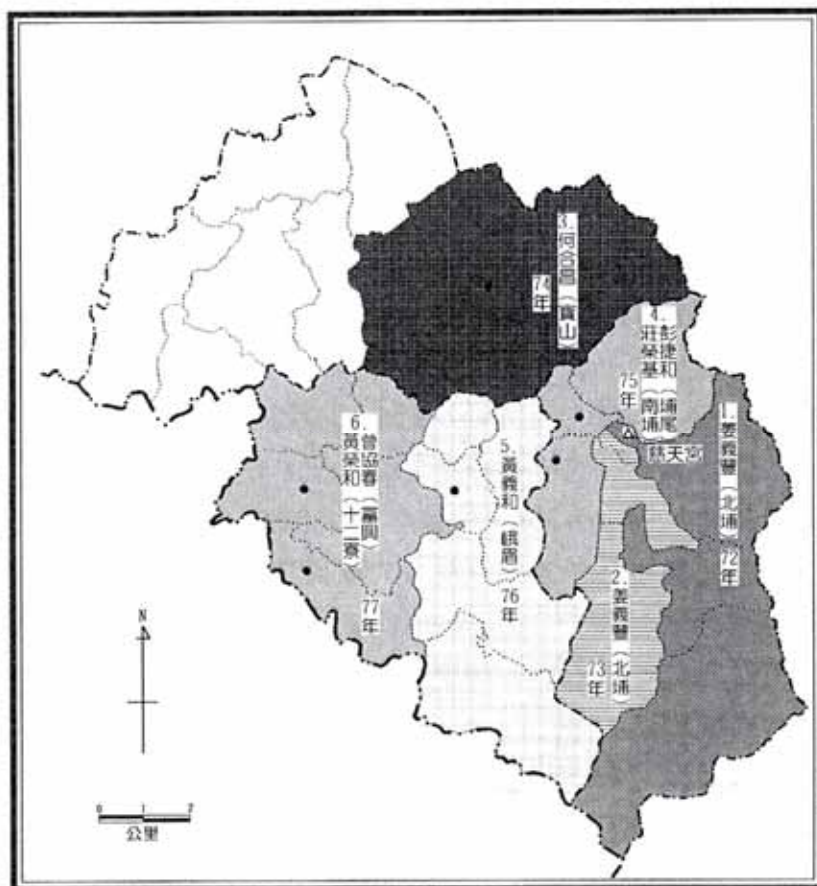


圖 2-2：北埔慈天宮的祭祀圈及輪流次序

資料來源：吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，頁 116。

<sup>146</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁 233-234。



## (二)、枋寮義民廟十五大庄中元聯莊祭典

光緒 3 年 (1877) 大隘地區加入新埔枋寮義民廟七月中元聯莊祭典，成為輪值的第十四庄，使得金廣福壠區更緊密連結，當然也就加強了壠區內信眾對慈天宮的認同，也整合了慈天宮的祭祀圈，將原先較外圍或較疏離壠區納入祭祀圈。

該年輪值主普的庄頭要殺大豬公，但不硬性規定每戶都要殺豬，如果決定在普渡時殺豬的庄民，須到義民廟領調單，稱為「領調」。又所謂「襯普」是給未參加爐主也未領調的民眾隨緣拜祭，以擴大影響力，此因義民廟無論由過去的四大庄，還是目前的十五大庄輪值，民眾以家族公號(祭祀公業、商號)的名義參與，基本上是封閉型的祭祀。若對於一些未參加爐主也未領調的民眾，或對外鄉(非輪值鄉鎮)願意拜祭的民眾加以排拒，對於凝聚整個義民信仰而言，也相當不利，所以有「襯普」制度出現。

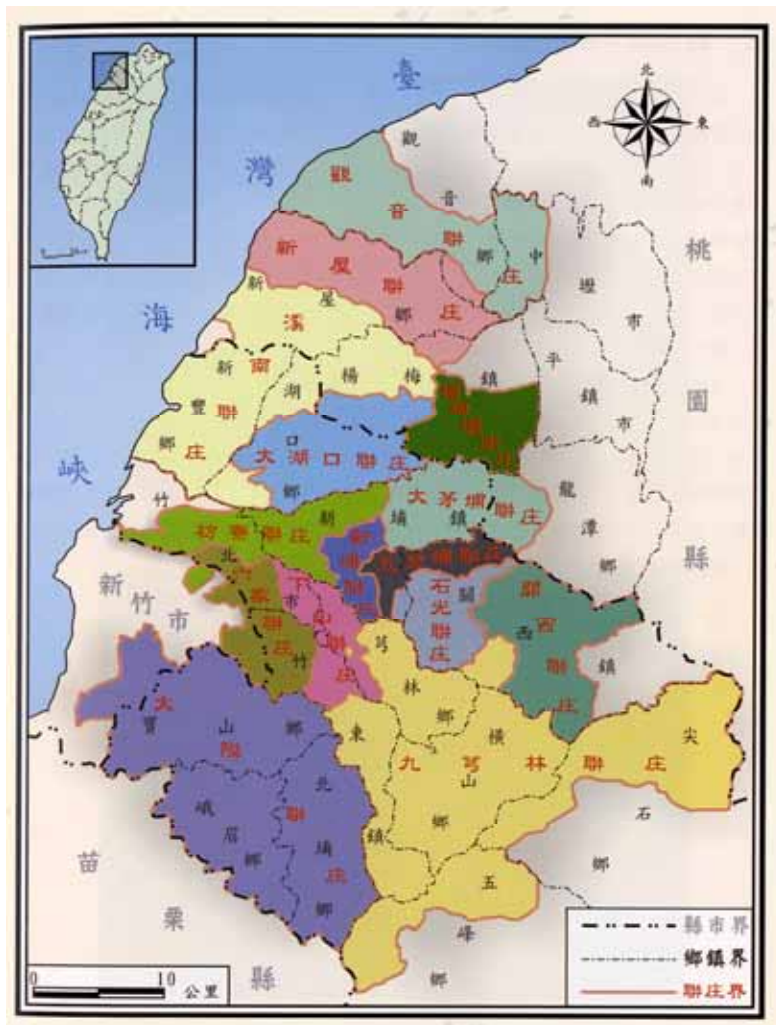


圖 2-3：褒忠亭祭祀區十五大庄分布圖

資料來源：陳國川、羅烈師、黃卓權調查修訂

#### 第四節 北埔伯公的教化功能

和藹可親的伯公通常有求必應，能為村民消災解厄，幫助有福氣之人，但是也有嚴肅的一面。俗話說：「得罪了土地公，連雞鴨都養不活。」也就是指儘管伯公神格位階低，但是祂職掌百姓賴以生存的土地，與人們的生活關係密切，所謂「不怕官，只怕管」，百姓還是十分敬畏祂。與當地居民生活密切的伯公信仰，自然會有為數不少的流傳於鄉土中的伯公傳說故事。具備樸實記憶的伯公故事以及在伯公廟祠中對聯文字的應用，耳濡目染地達到社會教化的功能。

##### 一、傳說故事的社會教化功能

早期客家先民是屬於農耕生活文明背景下的生產與生活方式，所形成的客家社會，帶有濃厚的家族自治色彩。這樣保守封閉的社會中，需要一套道德行為規範來約束每個成員，而傳說故事裡所蘊涵的道德教化因子，對於客家子弟發揮了潛移默化的功能，這些都是很難運用正式教育體系的說教方式，所能達成的效果。

自然崇拜所興起的伯公信仰，每一處如此特殊的神聖地點，大都有特別的神話或風水傳說，在感謝伯公庇佑後人之餘，亦有趣聞傳頌於街坊鄰里間。以下根據田野訪談所採集到的伯公神話故事與風水傳說，從中來認識土地神性格與開拓經驗的聯繫關係。

北埔地區流傳最多的伯公故事，大都屬於「禁忌」與「聖顯」的故事，譬如說：大林村居民將茶園伯公的伯公樹拿回家當柴火燒，肚子便無緣無故的痛了起來，其後，向伯公謝罪後，肚子就不痛了；<sup>147</sup>伯公樹，是不能隨便動的，報導人黃先生有一次把伯公樹樹枝折下遮菜，下午騎機車出去時便跌倒了，所以說：「伯公保護人沒有，責罰人有」；<sup>148</sup>也有小偷偷牽別人的牛後卻走不出村子，一直繞著伯公走，最後終於被捉的例子。<sup>149</sup>此外，也有懲罰出賣土地伯公的故事、土地伯公被城隍爺處罰的故事、修建土地伯公看錯日子的故事，以及伯公保佑抗日義勇隊員的故事等。

##### （一） 墩子伯公的故事

「墩子」為大林村的一舊地名。所謂「墩」就是指土堆，「子」在客語中是小的意思，「墩子」本是二寮山山脊線北埔方向迤邐而來的餘脈，所以呈土堆狀，故名墩子。<sup>150</sup>墩子原有四個伯公：一為入口牛眼樹（原為一棵大木浪樹）旁；二為劉昌森先生家旁；三為劉先生家斜對面原有一棵大苦楝樹下；其四則為「開山伯公」。其中三個均在日治時代被日本人撤除。相傳有一居民范豐伯，無子嗣，買一養子范榮，很寵愛，長大一點已經會釣魚了，日本人來查禁伯公時，他說：

<sup>147</sup>黎芳雄先生訪問稿，2005.06.04 下午 16:40~18:00。

<sup>148</sup>黃樹廷先生訪問稿，2007/04/15 上午 10:00。

<sup>149</sup>房開傳先生訪談稿：2006/07/26 下午 14:30。

<sup>150</sup>范明煥等，〈歷史篇〉，《北埔鄉志》，頁 108。

「那邊也有一個」，讓原本會逃過一劫的那個伯公也被撤除了。哪知，沒多久范榮便在蕃薯收成後堆放的蕃薯間上吊自殺了，連家人都看不到，倒蕃薯時碰到了也不知道。<sup>151</sup>

## （二）南埔村莊家告土地的故事

早期莊家是從鹿寮坑來南埔的墾戶，開墾初期還保有鹿寮坑、關西一帶的田地。莊謙謹說他先祖莊德盛在百餘年前某一天到關西去收租，以往收租爲了安全，去回都不走同一條路，那一次他去程中就遇到了綁匪，莊德盛躲到鹿寮坑的一間土地公廟裡藏匿。沒多久，綁匪隨後追上，進去土地公廟尋找不著，正在納悶「人跑到哪裡去了？」綁匪於是擲筊詢問土地公，逃跑的人是否還在附近？得到一個聖筊。綁匪於是就在附近搜尋，最後其先祖被綁匪逮住，莊家人籌得一筆贖金後才將人贖回。祖先被贖回後，認爲土地公應該保護好人才對，怎麼可以幫助壞人？於是莊德盛寫了一份訴狀，一狀告到新竹城隍廟那裡去。未料事過不久，在一場大雨中，該土地公廟被河水沖走，沒有留下任何遺跡，地方人認爲是失職的土地公被城隍爺處分的結果。<sup>152</sup>

## （三）番婆坑土地公的故事

以前番婆坑（今北埔鄉南埔村 7 鄰）的土地公修建的時候，由番婆坑人黃文熙行頭，請北埔廟前地理師劉先生看日子，他看錯日子，看了一個「弒師日」，修好以後劉先生不去安神位，行頭人黃文熙就叫慈天宮裡的廟公鬍鬚伯去安神，鬍鬚伯去看了日子，發現在整修之前沒有到城隍廟去登記，又看錯日子，且看了一個「弒師日」，所以他不敢去安神，但是村民一再的催促，要請他去幫他們安神。鬍鬚伯說因爲那個土地公廟已經被妖魔鬼怪佔據了，若他去安神的話他會死亡，但是又一直拗不過村民的請求，於是他還是去幫那裡的村民安神，沒想到，他安完神後，回到慈天宮廟裡果真就死了。<sup>153</sup>

## （四）煥寮坪土地公祠由來

這是發生在外坪村煥寮坪發生的故事，敘述抗日義勇隊員在伯公的庇佑下，幸運的躲過日本人的追殺：

抗日義勇隊員在煥寮坪躲過了日本人的追殺，當時那樹林的樹還很小，也不密，遮不住人的，但日本人沒有看見他，認爲是伯公保佑，蓋了一間廟祭拜伯公。<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> 姜義榮先生訪談稿：2006/07/18 下午 2:30，大林村 6 鄰 1-2 號。

<sup>152</sup> 不著撰人，〈南埔文史〉《南埔黃金水鄉風華再現 2007》，2007，頁 28。

<sup>153</sup> 不著撰人，〈南埔文史〉《南埔黃金水鄉風華再現 2007》，頁 42。

<sup>154</sup> 金榮華，《臺灣桃竹苗地區民間故事》（臺北縣：口傳文學會，2000），頁 47。



### （五）搶救上河底伯公的故事

民國 48 年（1959 年）八七水災的颱風夜，眼看深潭上方的「上河底伯公」有被大水沖走的危機，莊老先生兄弟倆冒著生命的危險，奮不顧身地將香爐搶救移出，在此千鈞一髮之際，整片土石崩塌，陷入深潭。今日，上河底居民所祭拜的「上河底伯公」合祀於灌溉南埔村五十甲水稻田的水圳「水頭伯公」，每當年節或蒔田收割之際，附近居民都會準備牲禮來酬謝伯公對這片土地及人民的照顧。<sup>155</sup>

### （六）不想重建的南昌宮廟內伯公

南埔南昌宮廟內所供奉的伯公，原來是供奉在廟後方的土地公廟裡，日治時代〈約 1940〉廢土地公，居民將土地公移到金剛寺〈也有一說是移到第四鄰楓樹伯公下〉，光復後才移往南昌宮內，由於後來每次行頭倡議要重建土地公廟的人都時運不佳，信眾認為伯公習慣居於廟內，因此南昌宮內就多了一尊伯公神像，這尊伯公神像原為石頭雕刻，被偷後就改用神像。<sup>156</sup>

## 二、對聯的文字教化功能

若將北埔地區伯公廟祠或祭祀場所的對聯文字加以整理，可以發現地方居民充分運用有限的共同記憶的對聯文字，達到社會教化的目的。除常用的「福德正神」或「伯公」字詞外，北埔地區伯公對聯中，經常出現的有運用地名的、環境意識的、吉地風水的以及庇護里社的文字，大都是從土地信仰出發的功能性或社會心理的民俗主張。

### （一）地名運用的對聯

伯公經常是散村聚落的「庄」或「屋」的地方守護神，所以在廟祠對聯的書寫上，也就常見將本地地名分別寫在門聯、柱聯或是龕聯的左右聯上的慣例。例如下大湖伯公的龕聯為「福德永秀庇物阜，正德顯赫護民康」；棟聯為「大山崩男可觀福地鍾靈與順風調萬物阜，湖水源流不息神祠毓秀雲蒸照乾坤霞蔚兆民康」；門聯則有四張為「二水抱朝福廟祥光萬古在，四山環拱神祠瑞氣千秋存；正道長昭昌隆百信歌舜日，神恩永被康泰眾信頌堯天」。

### （二）環境意識的對聯

客家人對於周邊環境的關注，經常也順理成章的成為對聯用詞的一部分，如「前有綠水由朝繞，後倚青山現真龍」、「四面環山青龍現，八方秀水曲繞朝」。

### （三）吉地風水的對聯

與風水觀念以及招財致福的伯公對聯，顯現地方對於靈驗及吉穴的反應心裡，「逆水環流福德顯，秀山拱護正神靈」、「艮山建福祠錦綉環龍呈聖地，兼丑造德廟銀河雙水眾民安」、「福舉青龍常在手，德安白虎應低頭」等對聯用詞，也常出現在客家伯公廟祠中。

<sup>155</sup> 南埔社區發展協會編，《南埔風華》（新竹縣：南埔社區發展協會，2002），頁 32-33。

<sup>156</sup> 不著撰人，〈南埔文史〉《南埔黃金水鄉風華再現 2007》，頁 14。

#### (四) 庇護里社的對聯

當伯公信奉稍具規模後，伯公信仰便會逐漸成為鄰里間的共同祭祀，然後會將祈求地祇神明庇護里社的想法，投射到對聯之中：「福德巍峨廣助南崗煤盛產，神恩浩蕩多援坑畔穀豐收」、「福德降臨七厚祥光舒國泰，正神到座地靈瑞氣護民安」、「福星高照桑麻盛，德澤長流老少安」。<sup>157</sup>

同樣是客庄，高雄美濃地區的土地伯公信仰，受鸞堂的影響甚深<sup>158</sup>，鸞堂對於文教的提倡與發展貢獻良多，<sup>159</sup>379 個土地伯公廟中有 319 個內有對聯文字，佔 84%，比例相當高，另有伯公碑記 28 篇，以及〈新年福彙〉、〈福神詞典〉等古文書，十分豐富精彩；<sup>160</sup>相對地，北埔地區 117 個土地伯公廟中僅有 43 個內有對聯文字，佔 37%，比例相對較低，另伯公碑記也只有 5 篇，其他與土地伯公相關的古文書更是少見。由之，美濃地區與北埔地區對於文教的重視程度，立可見判。

從前四節所提供的資料和討論，有以下六點的心得：

##### 一、土地公是屬於擴散性宗教

中國社會中的宗教較歐洲或阿拉伯等其他文化的宗教，來得既不顯要，也不易觀察出它的獨立要素。中國宗教較不顯要的原因，可以由擴散性宗教的優勢與制度性宗教的相對弱勢來說明。制度性宗教有三個特點：(1) 獨立的關於世界和人類事務的神學觀或宇宙觀的解釋，(2) 一種包含象徵(神、靈魂和他們的形象)和儀式的獨立崇拜形式，(3) 一種由人組成的獨立組織，使神學觀簡明易懂，同時重視儀式性崇拜。<sup>161</sup>涂爾幹(Emile Durkheim)以功能性來區別擴散性宗教和制度性宗教：擴散性宗教為世俗社會制度的一部分，而制度性宗教為一獨立系統。制度性宗教較易觀察其存在，但其在社會上的角色，沒有那麼重要，相對地，擴散性宗教則較不明顯，但不失為整個社會世俗制度及社會秩序的穩固力量。<sup>162</sup>

在中國，制度性宗教包括全球性的宗教：佛教與道教。職業的巫師及術士，因其儀式的功能性並非世俗社會的制度之一部分，所以也屬制度性宗教的種類之一。擴散性宗教和制度性宗教是彼此相互依存的。擴散性宗教依賴制度性宗教來發展其神話與神學的概念、來補充神明、精神與崇拜象徵、來創造其祭典與奉獻方式，以及對信徒和僧侶進行專業訓練。然而佛、道的神學、神明、儀式和僧侶

<sup>157</sup> 附錄二：北埔伯公對聯資料一覽表。

<sup>158</sup> 張二文，《土地之歌—美濃土地伯公的故事》，頁 164。

<sup>159</sup> 李世偉，〈苗栗客家地區鸞堂的調查研究〉，收於《臺灣的民間宗教與信仰》(臺北縣：博揚文化事業有限公司，2000)，頁 338。鸞堂多是由地方仕紳、文人共同合力創設的，不少鸞生甚至在清代得過功名，可以看出鸞堂具有濃厚的人文性格，它絕不能單純視為提供信眾祈福求方之所在，鸞堂更是一個宣揚儒教、提倡漢文的文化場所。

<sup>160</sup> 張二文，《土地之歌—美濃土地伯公的故事》，頁 79。

<sup>161</sup> 楊慶堃，范麗珠譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2006，頁 268-269。

<sup>162</sup> 楊慶堃，范麗珠譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》，頁 269。

被擴散性宗教以不同的型式加以運用，如祖先崇拜、民間神明和倫理--政治的崇拜儀式。另一方面，制度性宗教爲了獲得生存與發展，也依賴交付這些服務項目給世俗制度。

土地公又名福德正神、福德星君、土地福神；客家人則暱稱爲「伯公」。祂在神靈系統中是地方基層的行政神，猶如人間的里鄰長。伯公廟數量之鉅，代表著與人民生活之密切，每每在人群聚居的最小單位就有一座伯公廟。「伯公」的信仰是傳統社區基本觀念整體的一部分，是社區共有生活方式的象徵。爲紀念「伯公」而舉行的宗教儀式活動，在傳統社區的日常生活中成爲集體儀式不可或缺的部分。社區的領袖並非專業的神職人員，他們管理並負責祭祀活動，儀式舉行時整個社區的人都參加。有時候，專業的道士被雇用參加其中的某些儀式，但他們並不是祭祀的主要組織者。以上，我們可以清楚發現，宗教的元素滲透進了社會制度以及每一個社區的組織生活中，正是在宗教的這種擴散性的形式下，人們與之進行著最親密的接觸。

## 二、灶神與伯公之間的關係

灶神，即東廚司命定福灶君，俗稱灶君、灶王、灶王爺。中國古代就有祭祀灶神的。灶神之職原是主管人間的飲食製作。約在東晉前，灶神又有了監察人間罪惡，掌握一家壽夭禍福的職能。清代的《敬灶全書》則稱，灶君受一家香火，保一家康泰。察一家善惡，奏一家功過。每奉庚申日，上奏玉帝，終月則算。功多者，三年之後，天必降之福壽；過多者，三年之後，天必降之災殃。灶神與灶的聯結是神與家庭的聯結，這種關係的特性主要也是在它的科層性，家庭是社會最小的單位，灶神也是整個超自然科層體系中地位最小的神。

中國古代就有奉土祭社的禮俗。社者，地方之最小行政單位。自東晉以後，隨著封建國家從中央到基層的官僚制度的逐漸完善，土地神也演變成爲在道教神階中只能管理本鄉本土的最低級的小神。與人民生活息息相關的土地公則負責守護保障該地區人民的社區利益。一般以爲土地公有兩種功能：一是管理眾鬼；二是監督報告人民所行所爲的功能，並非該地區的主管，而是上面派下來的地方代表。<sup>163</sup>

神明就如同人間科層體系一樣，神界的能力也有限，中國的超自然其實就是中國帝制科層體系的反映。視神界如科層體系的觀點具有如此強的說服力，以致任何反面的爭論也均以科層體系詞彙來解釋。在很多家庭懸掛的神像圖上，灶神是位於左下角，土地公則位在右下角。民間宗教執業人員說明左方是陽，而右方是陰。而土地公的任務之一是陪伴死者到地獄也就是陰間，所以祂應該位於神像的右下方，陰的一方。然而宴客時禮儀是以左方優於右方，如此一來就引起一般人對這兩位神明地位孰高孰低之爭議了：土地公應該在左邊而灶神應該在右邊，因爲土地公管一個村里而灶神只管一個家戶。「土地公如同一位著制服的警察，祂只能向地位低的神明如城隍者報告；灶神則如同便衣警察，祂可直接向天公報

<sup>163</sup> 張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，頁 236-237。

告。」「灶神是天公的弟弟。」很明顯的不以科層原則而代替的卻是袒護政策。<sup>164</sup>

灶神與土地公的位階可以參考火在天與地之間所扮演的媒介角色，因為灶神（代表火）是居於土地公（代表地）與天上更高位的神之間的位置。火的力量將荒蕪轉變成文明，而天與地之間的媒介象徵有油燈、香及金紙等，都與火有關。中國人的熟食觀念也是文明的象徵，也與火有關。相反地，土地公與地相聯結且有某種程度的衰退象徵。

中國宗教的象徵是為「多面向的」，同樣的象徵物可以代表不同的意義。<sup>165</sup>

### 三、城隍和伯公之間的關係

城隍神的職責主要是保護本城百姓，既有在冥冥之中保佑百姓安全、健康之職，又有監察和糾正陽世官員功過之責。代天理物，剪惡除兇，護國安邦，普降甘澤，判定生死，賜人福壽。新竹市的都城隍威靈公，一年有三次大祭典，分別在農曆二月、八月及十一月廿九日。由於位於市區，交通方便，香火一直很盛，每年並有城隍爺遶境的活動。城隍廟的祭典，一般村民較少參與，但在除夕時，村民會備牲禮去拜拜。此外村民在添丁時，亦會到城隍廟請算命先生為兒子排流年、取名字。

新竹地區的伯公廟與城隍廟之間有很密切的關係，因為民眾相信城隍爺有如陰間的縣長，而伯公為里長，所以其派任皆應經過城隍爺的認可，伯公廟經過翻修改建後，需向城隍爺報備，稱為「留任」，所以必須請城隍爺擔任「登龕」的監察官。因此，城隍爺有如伯公的頂頭上司，所以頗受民眾的重視。城隍爺的監察角色除了登龕時之外，也發揮於伯公廟新建期間，如十興里榮興宮於改建時，為了避免該廟空間被邪穢之物所侵占，委員們城隍廟請城隍爺來坐鎮，並於伯公廟旁搭建臨時的行宮，暫時安奉城隍爺，直到伯公廟興建完成、落成登龕後再送城隍爺回去，以維持廟宇空間的神聖。

因為新竹地區的伯公數量相當多，為了方便民眾的需求，所以城隍廟方也代為安排道士來負責安龍謝土儀式，建立一套固定的模式。透過這個體系，伯公廟與城隍廟之關係也愈形密切，所以在新竹地區的伯公廟裡常可發現城隍爺的符令、香爐或賀匾等物品。而從伯公廟祭祀的神祇來看，其祭拜天神爺、伯公以及金爐，表現了中國天、地、人三才思想，以求得人在天地之間得到和諧與平安。

可知，城隍爺與土地公的關係，猶如省縣市長與警察官吏，具有主從的關係。即城隍爺管的是一省、一府、一縣市的事，而土地公只是城隍爺支配下的一小地方官，管的是一庄、一里、一鄰，甚至更小的事。<sup>166</sup>

### 四、義民爺與伯公之間的關係

<sup>164</sup> 張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，頁 242。

<sup>165</sup> Sangren, P. Steven 1987 *History and magical power in a Chinese community*. California: Stanford University Press, pp163-164。

<sup>166</sup> 增田福太郎著，〈臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系〉（臺北：眾文書局，1999），頁 121-122。

客家人移墾台灣，攜帶了觀音、媽祖香火之外，還帶了三山國王之香火，開墾有成，生活有了眉目，就為三山國王起廟，三山國王廟就成為族群團結的凝聚點。生活是多元複雜的，三山國王僅有防止出草馘首的功能，不能滿足墾民的需求，觀音、媽祖是和福佬人的共同神，當然和福佬人共同建廟，但在台灣族群尖銳對立下，客家人又自負是中原漢族，就選擇「三官大帝」為生活上的信仰神。後來發生道光年間的閩粵分類械鬥，客家庄受到毀滅性的打擊，就選擇了「義民爺」為守護神。<sup>167</sup>三官大帝今日的角色扮演不脫「天官賜福、地官赦罪、水官解厄」的範圍。

基本上客家人敬天祭祖，在其深層的意識中，講求的是多重信仰與祖先崇拜，也講求勤儉與實用，所以日常生活中所奉祀的每一尊神佛，多是講求多功能與實用性的；本土信仰不斷的被吸納結合，成一多元化信仰。天下神佛，不管中土異域，只要能為生人提供保佑和賜福的，皆可祭拜而為我所用，所以儒、釋、道三教可以並祀並存，佛道可以同堂，一點也不奇怪。<sup>168</sup>

除了建廟奉祀外，客家人藉著割香自義民廟的香火或香旗，在自家正廳或公廳奉祀義民爺，也藉著圍牆上的「天官賜福香位」奉祀三官大帝，如此一來，義民爺與三官大帝兩種信仰的發展，找到了交集，產生了一個共同點，即信仰進入尋常百姓的家庭與日常生活，每天早晚隨著祭拜祖先的香火，一同接受焚香禮拜，一年三百六十五天，皆是如此。

在北埔義民廟十五大庄輪值祭典的大祭祀圈中，有許多以三官大帝為主神的三元宮，因廟中亦同祀義民爺，每天都有人輪挑飯奉祀，如此一來，三官信仰與義民信仰的祭祀圈又完全重疊了。像大隘三鄉（北埔、峨眉、寶山）是十五大庄之一，全區是義民祭典的祭祀圈，其中北埔九份子的三元宮、峨眉的丹桂宮等是三官大帝廟，每天都有各村村民輪流挑飯奉祀同祀之義民廟，所以三官信仰與義民爺信仰的祭祀圈完全一樣。當義民祭典期間，七位伯公也同樣會被迎請至慈天宮，分享香火的禮敬<sup>169</sup>；而九份子、峨眉等集村附近的居民，輪流挑飯至三官大帝廟奉祀的同時，也會將集村周圍的土地伯公主動送到廟中同享香火。所以北埔地區義民信仰的祭祀圈是由科層體制中最基層的土地伯公祭祀圈所形成的。

## 五、北埔地區祭祀圈的探討

所謂的祭祀圈是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位，其成員是以主祭神名義下的財產所屬的地域範圍內之住民為限。<sup>170</sup>根據此一定義及以下幾項參考的指標，我們可以劃出北埔鄉的祭祀圈：1.共同出資建廟或修廟，2.收丁錢或題緣金，3.演公戲，4.頭家爐主，5.巡境，6.其他共同的活動，

<sup>167</sup> 黃榮洛，〈臺灣客家人和三官大帝廟〉，《臺灣客家民俗文集》（新竹縣竹北市：新竹縣文化局，2000），頁 36。

<sup>168</sup> 范明煥等，〈宗教禮俗篇〉，《北埔鄉志》，頁 843。

<sup>169</sup> 附近的居民也會用點燃線香及香灰包，將土地伯公請到慈天宮，和七位伯公插在同一香爐中同享香火。

<sup>170</sup> 林美容，〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《臺灣風物》37：1（1987），頁 56。

如宴客等。<sup>171</sup>

北埔鄉的祭祀圈可分為以下幾個層次，不同層次的祭祀圈各有其特色與目的，可以不同的組織原則來解釋：1.聚落性祭祀圈，以土地伯公最多；2.村落性祭祀圈，以無廟的「三界爺」為中心。此二層次的祭祀圈反映出台灣漢人村莊有共同祭拜天地鬼神的信仰需求，其形成可以同莊結合的原則來解釋。3.全鄉性祭祀圈，以歷史悠久的主要寺廟慈天宮為中心。4.超鄉域的祭祀組織。北埔鄉有兩個大型的超鄉域祭祀組織：一為每六年輪值一次的大隘慶讚中元祭典；另一為枋寮義民廟十五大庄中元聯莊祭典。

總結來說，祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人群的方式。不同層次的祭祀圈之間擴展模式，表現出傳統漢人社會以聚落為最小運作單位之融合與互動的過程。

除了上述庄頭伯公祭祀圈的形成外，亦有田頭伯公小祭祀圈的形成，這些小祭祀圈的範圍不是獨立存在的，而是互相重疊的。田頭伯公通常因祭祀群眾較少，無法於田頭伯公前演戲酬謝，而是將田頭伯公請到附近庄頭伯公廟前一同看戲，隔天再將這些田頭伯公送回。

因此，北埔地區的土地公信仰呈現的是一種多重祭祀圈的現象，整體而言較完整的是庄頭伯公祭祀圈，在庄頭伯公祭祀圈內再包含著各田頭伯公的小祭祀圈。土地公廟會有它指涉的庄社，而聚落的範圍可透過祭祀圈的界域調查出來。庄頭伯公祭祀圈是由地緣所決定，而田頭伯公的小祭祀圈則強烈依附於人群、住家及土地三者。對民眾而言，為了保護居家的平安順利與人群之間的和諧，亦即偏於「人文」的保護，就必須仰賴庄頭伯公以及居家附近的田頭伯公；但為了求得農作物的豐收，即偏於「自然」的保護，就必須仰賴農田附近的田頭伯公。<sup>172</sup>

## 六、北埔伯公的教化功能

北埔地區原為土著棲息之所，經墾民隘丁在墾戶首的領導之下，通力合作墾成田園，然邊陲之地僻陋無華，隘丁墾民多歷經千辛萬苦，無視危險前來，生活雖惶惶於生計，但性格頗具強烈好勇鬥狠、尚武之精神，鮮知文教為何物，更無暇論及聘師興學。然經墾戶首姜家的首倡，訓蒙塾師的努力，本區在光緒年間，才漸脫離草闢之際無華無文的景象，<sup>173</sup>然其文教深化之不足，可從伯公廟祠中低比例的對聯文字窺豹一斑。

<sup>171</sup> 林美容，〈草屯鎮之聚落發展與宗教組織〉，第二屆國際漢學會議宣讀論文（1986）。

<sup>172</sup> 劉敏耀，〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《中原設計學報》2：1（1999）。

<sup>173</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 258-259。

### 第三章 北埔伯公與拓墾

在台灣這一有限的地理空間之下，渡海來臺的閩粵移民，除在海岸平原沃土上，從事開墾或構築水利設施之外，必然因人口的逐步聚結而向近山地帶擴展更多的空間，以容納日益增加的人口。尤其是後期移民，在不易找到空下來的土地以供開墾的情形下，內山開拓……向原住民爭地，就可以把它看成臺灣地區的再開發。原住民在面對日益拓墾的的佃戶，生計日蹙，更加仇視漢人，因而經常出草加害漢人。漢人爲了防範原住民的出草爲患，在北臺灣的開墾，就採取了墾隘形態。<sup>1</sup>

北埔初墾之時，因有瘴癘及「番害」之險，先民爲求身家平安，遂寄託於宗教，祈求神明保佑。由於大部分客家移民從事長工或墾佃的工作，終日與土地發生依賴關係，生活所需靠它生產，常年工作於斯，生活於斯，擺幾個石頭，建開庄伯公或開山伯公的小土地廟並不困難，就可祭拜，再依次建立田頭、田尾、水頭、水尾、庄頭、庄尾……各管區的土地公。<sup>2</sup>

#### 第一節 武裝拓墾與北埔伯公

北埔聚落由於形成的歷史背景相當特殊，並非如一般沿海平原聚落屬於自然成長演進的社會型態<sup>3</sup>，而是一種住戶之間必須具有強烈向心與共識的武裝移民集團。因爲在三十餘社原住民的環伺威脅之下，若眾夥不能同心協力聽隨墾戶首的指揮領導，非但墾業難成，即連身家性命亦恐不保。<sup>4</sup>首批隨姜家至北埔從事拓墾的武裝移民，由於環境的艱困與經濟的貧乏，沒有餘力從事建廟的工作；墾戶首體諒移民而建立慈天宮，解決了移民信仰的問題。俟這些移民有了自己的田寮或家屋，便可設置土地伯公或將自家的神明和祖先牌位一起膜拜。

#### 一、北埔地區的聚落與土地伯公

漢族相率企圖移住本島乃距今約三百六十年前的明末清初，康熙 22 年(1683 年)7 月臺灣歸爲清朝統治，在所謂「好臺灣」(Ho Taioan)或「好東都」(Ho Tang-to)的美名之下，大大的吸引了福建、廣東的移住民，其中絡繹不絕雲集而來的是泉州、漳州的閩人，和惠州、潮州的粵人形成各自競爭的態勢，披荆斬棘，開拓荒地。<sup>5</sup>

當移民渡海來台時，首先必須通過古來航海的難關，海盜橫行又多風多浪的台灣海峽，此已足激起移民的宗教信仰需求心，而來台後又爲處處險惡的風土所困擾，並與瘴癘拼鬥，同時須擊退殺人獵頭的原住民。如此在生活及生命的雙重

<sup>1</sup> 莊英章、陳運棟，〈晚清臺灣北部漢人拓墾型態的演變—以北埔姜家的墾闢事業爲例〉，收於瞿海源、章英華主編《臺灣社會與文化變遷（上冊）》（台北：中央研究院民族研究所中央研究院民族研究所專刊乙種第 16 號，1986），頁 4-5。

<sup>2</sup> 范明煥，《新竹地區客家媽祖信仰之研究》（新竹縣：新竹縣文化局，2005），頁 73。

<sup>3</sup> 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教信仰》（台北市：東大，2005），頁 101-102。

<sup>4</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000），頁 93。

<sup>5</sup> 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教信仰》，頁 99。

危險的壓迫下，隨引起信仰的迫切感。他們祈求神佛的保佑，深切冀望脫離惡靈陰鬼的侵害。因而驅使其層次較低的宗教心，趨向以實驗為中心的信仰。

他們祈求神佛為的是祈求健康以及避開一切的災禍。即使如此祈求，仍不能心安，因此自故鄉或有名寺廟求乞神佛香火，作為神佛的具體表徵，縫入寸許布片，作為護身符，各自攜帶來臺，凡此比比皆然。其所攜帶的香火，固然因各自籍貫和信仰不同而有異，但最普遍者為天上聖母、觀音、廣澤尊王、保生大帝、清水祖師、開漳聖王等，惟也有一護身符中同時放有數種神的香火，表記各神號者。

移民到台組織新社會，其成立過程可分為三個時期來觀察。第一期是部落草創期，前部落期可說是無廟時期，只有個人攜帶香火，朝夕祭拜。第二期是移民的部落生活期（部落構成期），此時期社會的成員僅由極少數的上流墾首（企業主）和占大多數的下層出力開墾者所組成，經營社會事務的機能並未成熟；部落構成期同時也是建立土地公廟的時期，一般廟祠則以民眾奉祀的祠堂、由拾得的香火或神像而建立的祠堂、個人所攜帶的神像所設之祠堂為部落民眾信仰的中心。第三期是新社會成立期，由於耕地的法律狀態變遷，產生大租戶、小租戶及現耕佃人三個階級，社會關係變為複雜；<sup>6</sup>本期則以各種同鄉、同業、同姓及志願團體所奉祀之寺廟神為主。<sup>7</sup>

而劉枝萬對台灣寺廟的發展，也有相同的看法，亦分為三期：一是拓墾初期的無廟時期，僅奉香火於田寮或居屋。二是庄社構成期，此時庄社基礎初奠，以土地祠之普設為其特徵。三是庄社發展時期，此時街肆形成，景氣鼎盛，富財者鳩資興建宏敞寺廟，以文昌祠、齋堂、職業神寺廟與職業團體組織神明會以及鄉土神（即祖籍神）之隆盛為其特徵。<sup>8</sup>後來，劉枝萬又把台灣寺廟的發展再詳細分成七個階段，每一個階段亦都與不同的聚落發展時期有關，分別是：一、遊移性的試墾期--無廟。二、成村前的曙光期--草寮。三、村落的雛形期--小祠。四、村落的奠定期--公厝。五、村落的形成期--小廟。六、村落的發展期--中廟。七、市街的成立期：大廟。<sup>9</sup>

根據增田福太郎與劉枝萬兩人的說法，土地公廟的設立是在部落形成之初就有了，可說部落一形成，就有土地公廟，也就是說早期開庄立社，首要蓋土地公廟，因為在開發早期，也有些土地公扮演防番的角色。但北埔地區武裝拓墾的寺廟的發展情形，卻和增田、劉兩人的看法有部分的出入，北埔地區土地伯公的設立，可以分成北埔聚落和散村兩部份來看：

#### （一）北埔聚落

姜秀鑾率領數百隘丁、墾民進據北埔後，當即建立防禦工事，且相山堪地，於基地附近險要之處建置隘寮，佈署隘丁，以防守原住民之突襲。據郭芝亭〈紀

<sup>6</sup> 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教信仰》，頁 101-102。

<sup>7</sup> 增田福太郎，《台灣的宗教》（東京：養賢堂，1939），頁 7-13。

<sup>8</sup> 劉枝萬，〈清代台灣之寺廟〉，《台北文獻》4，頁 101-120；5，頁 45-110；6，頁 48-66。

<sup>9</sup> 劉枝萬，〈台灣民間信仰〉，《台灣風物》39：1，頁 79-107。



金廣福大隘〉所述：

時北埔除東面靠山外，西、南、北三面種植荊竹為城，並設四門，以為大隘的總本營。<sup>10</sup>

當時先民的生活型態，因文獻史料中並未述及，推測移墾先民初時集居在北埔聚落內，棲身於臨時房舍，於住屋附近種植雜糧、蔬果以糊口維生，白天成群在聚落外向前開拓，進闢墾地；夜晚則回到聚落內，以策安全。<sup>11</sup>道光 17 年（1837）二月，姜秀鑾取得之酬勞田即北埔聚落及其外圍埔地，為了聚眾成庄，共同防守生番計，故將北埔聚落內地基，「任各佃戶自備資本，建築家屋，任其修理居住，免納地基租稅」<sup>12</sup>，因此廣為招徠客家移民，先後移居本聚落。

這些客家移民渡台之後均曾經在他處謀生，或謀生不易，或累積資金後欲另謀創業，乃再入本區從事墾闢活動。可見本區的開墾已非原始移民的開墾，而是經過重遷之後才在本區立業定居。<sup>13</sup>這些重遷的再移民，甚至是三次移民，對於拓墾時設立精神象徵的經驗豐富，加上早期開庄立社之時，由於人口數少，財力不足，均無法構築大廟。

姜秀鑾家族為了安定移民的心理，滿足其信仰的需求，將當年自惠州渡海來台時，隨伴一尊觀音佛像，迎奉入北埔，以護佑開隘之民。早在進據之初，姜秀鑾即請堪輿明師指點龍穴，選定東方秀鑾山麓，做為建廟基址。然墾拓之初實無人力、物力以興土木，極不可能在此時建廟造宅，據〈北埔鄉文獻採訪錄〉所載，慈天宮創建於道光 15 年（1835）十月<sup>14</sup>，此時可能僅是簡陋構成的小公厝，供墾民、隘丁前往祭拜之所。北埔聚落在草創之初，除了慈天宮外，聚落內並無任何土地伯公的設置。

## （二）集村及散村聚落

金廣福墾區的開拓是以北埔聚落為指揮中心，待總本營開墾初略完成以後，道光 17 年（1837）二月，金廣福傳齊各捐資股夥，將隘寮附近平坦埔地先行踏丈，拈鬮分管，自去招佃開墾，永為己業。<sup>15</sup>再循著進墾路線建構集村聚落以為分部；這些墾民雖無力建制廟宇，但往往會在出入村庄的道路要衝設立伯公，目的就是希望伯公能安定人心，保護庄頭。土地伯公的奉祀，乃以此神具有管轄土地的神務故祀之，與其他神佛依神格所具的靈能支配人們的命運故予信仰並未全然相同。換言之，土地伯公是只要有耕種或使用土地者，早晚必然應加奉祀的神。而其他的神明乃具有因眾多人們的特別信仰歸依始被奉祀的性質。故冒艱險、鬥瘴癘的多數移民在當地有漸趨定居的機運，即先奉祀土地伯公，祈求合境平安。

<sup>10</sup> 郭芝亭，〈紀金廣福大隘〉，《新竹文獻會通訊》13（1954），頁 2。

<sup>11</sup> 梁宇元，〈清末北埔客家聚落之構成〉（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000），頁 60-61。

<sup>12</sup> 臨時台灣土地調查局，〈新竹廳竹北一堡北埔庄土地申告書〉（1901）。

<sup>13</sup> 吳學明，〈金廣福墾隘研究（上）〉，頁 208。

<sup>14</sup> 郭芝亭，〈紀金廣福大隘〉，《新竹文獻會通訊》13（1954），頁 15。

<sup>15</sup> 吳學明，〈金廣福墾隘研究（下）〉，頁 138。

既成部落後，除土地伯公外，又奉祀其他神佛，可謂他們信仰生活的自然發展。

16

然後再以集村為中繼站，向郊野發展散村聚落。此時由於原住民威脅大減、少有大片耕地可供墾植、交通不便等原因，形成了散村聚落。這些零散分佈的農家中，有數十公尺內僅獨戶居住者，謂之「孤屋」；有兩、三家鄰近而居者，稱為「小村」，即所謂「三家村」。而在某一地域範圍內，這些「孤屋」或「小村」彼此之間雞犬相聞、守望相助，共同鑿陂灌溉田園，即以某個小地名而成為散村聚落。這些散村聚落約在二十戶至六十戶之間，人口則約在七、八十至兩、三百不等。<sup>17</sup>為求生活與農作平安，有時三、五戶人家就會以一顆大石頭或大樹作祭拜，反映出散村居民長久以來貼近土地的生命情感。

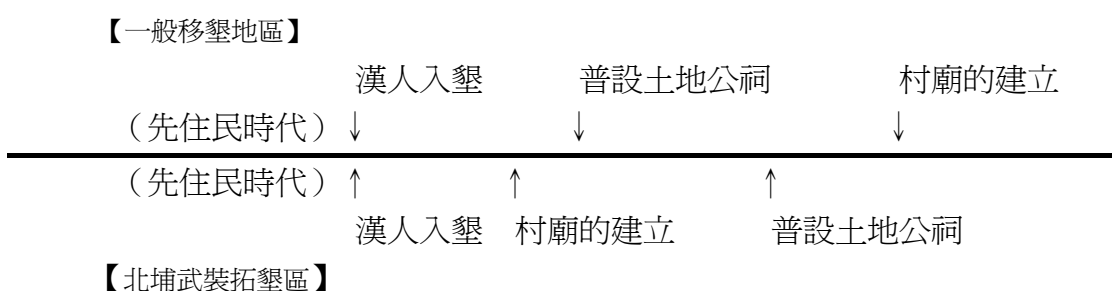


圖 3-1：一般移墾地區與北埔武裝拓墾區之寺廟發展比較圖

## 二、北埔地區武裝拓墾的路線

根據「金廣福給墾號簿」中所記載的給墾地及給墾年代（見表 3-1、3-2），再參考吳學明依據金廣福埔底銀收入的變動，所分成的三階段，本區的拓墾進展可敘述如下：

第一期：自組成金廣福墾號至道光 27 年（1847）止，共計 14 年，為高峰期。在北埔地區，以北埔為據點，沿峨眉溪往下游方向前進，陸續開發南埔、中興、峨眉、富興等地，整條峨眉溪主流沿岸，可說都已開發。此時金廣福大隘防番功能奏效，土著遁入內層山區，墾民安全得到保障，又有大批可耕的山林埔地，因此吸收了大量的墾民與資金。

第二期：自道光 28 年（1848）至光緒 6 年（1880），共計 33 年，為低迷期。由北埔向周圍丘陵地區進墾，包括東北的水礮仔、面盆寮；東邊的麻布樹排；東南的上、下大湖，並沿著峨眉溪上游，開拓大份林、番婆坑、大小南坑等地。本期出埔低迷，在於易墾埔地陸續墾盡，山區零星可墾之地狹小，故給墾不踴躍；此外，本期番害已清，外患也無，政府不再仰賴姜家勢力，支持墾業的態度降低，對開墾低迷不無影響。

第三期：光緒 7 年（1881）至光緒 12 年（1886），共計 7 年，為回升期。此

<sup>16</sup> 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教信仰》（台北市：東大，2005），頁 104。

<sup>17</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 132~133。

時，在北埔地區，溯峨眉溪上游更往深層內山前進，包括紙寮窩、大河底、新四寮、外大坪、內大坪、煥寮坪、三十二份等地。造成給墾回升的原因，實為樟腦之利。<sup>18</sup>

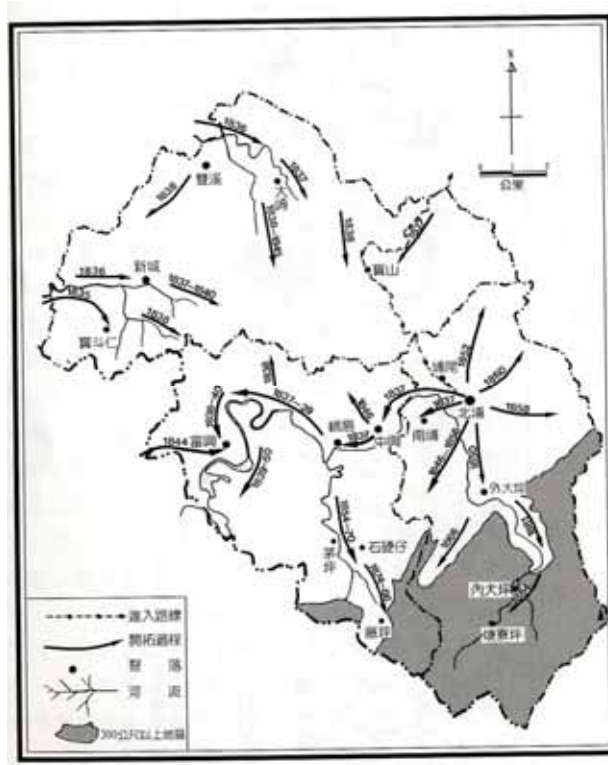


圖 3-2：金廣福拓墾進展圖

資料來源：吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，頁 44

自道光 15 年（1835）至光緒年間，墾民越山涉水，隘設墾隨，開墾大業既已完成，則建寮開路，街庄於焉形成。

表 3-1： 道光 15-28 年（1835~1848）金廣福給出埔地表

分區	給出埔地舊地名	今地名
北埔	北埔、南埔	北埔村、南埔村
峨眉	中興、月眉、十二寮、水流東、赤柯坪、葫蘆肚、十九隘、二十隘、南北九芎坪、轉溝水、糞箕湖、石井、富興、獅頭坪。	中盛村、峨眉村、富興村、石井村、湖光村
寶山	豎林、北坑、雙溪、寶斗仁、大崎、酒仙崙、新城、猴廚、吳寶崙坑、火燒崙坑、南坑、沙湖壠、大壠頭、大沙坑、大沙溪、油車窩、雞油凸、小沙溪、三叉嶼	深井村、雙溪村、山湖村、寶斗村、大崎村、寶山村、新城村、三峰村、油田村
竹東	柯仔壠	柯湖里

<sup>18</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（上）》，頁 173-188。

資料來源：吳學明《「金廣福」墾隘與新竹東南山區的開發》，「金廣福給墾埔地總表」，頁 239~261。

表 3-2：道光 29 年到同治 3 年（1849~1864）金廣福給出埔地表

分區	給出埔地舊地名	今地名
北埔	北埔、洗衫坑、埔尾、坡頭面、大份林、番婆坑、上大湖、下大湖、大湖、南埔尾、大南坑	北埔村、埔尾村、南埔村、大林村、大湖村、南坑村
峨眉	中興、赤柯坪、十四寮、富興、社寮坑、月眉	中盛村、峨眉村、富興村、湖光村、七星村
寶山	無	無
竹東	小沙坑	五豐里

資料來源：吳學明《「金廣福」墾隘與新竹東南山區的開發》，「金廣福給墾埔地總表」，頁 239~261。

藉由金廣福給出埔地表可以看出北埔地區武裝拓墾的先後，還原出當時拓墾的路線及時間，配合筆者的田野訪談資料（見附錄一），便可推測出北埔地區土地伯公設置的先後時序，<sup>19</sup>依序為北埔、南埔、埔尾、水礮仔、面盆寮、麻布樹排、上大湖、下大湖、大份林、番婆坑、南埔尾、大小南坑、紙寮窩、大河底、新四寮、外大坪、內大坪、煥寮坪、三十二份等。

關於北埔地區武裝拓墾路線上土地伯公的設置，尚有以下兩項的發現：

（一）拓墾伯公的設置

因為在開發早期，也有些土地公扮演防番的角色。（詳見第二章第一節）

（二）往來路線的轉移

許多往來路線會依社會歸屬關係的改變、交通的便利與否、地方信仰中心的設立以及政治力的介入等因素而改變：

1. 大分林原本和南埔地區是一體的，由大分林在地籍上尚屬南埔段大分林小段可以看出原委，俟大林橋完成，大分林和北埔街距離變近了，居民們便改變其原來的往來路線，甚至和對岸的小分林、二寮等地聯合，自成以土地伯公祠為主的小祭祀圈了。
2. 九份子三元宮的設立，使原本以北埔街慈天宮為信仰中心的南坑、外坪兩村的居民，改變其往來路線；現今，在九份子三元宮祭典時，南坑、外坪兩村的居民都會將土地伯公迎奉至九份子三元宮，不再迎至北埔街慈天宮看戲了。
3. 日治時期皇民化政策的介入，使原本的小祭祀圈被打破，將土地伯公集中，也改變居民們原來的往來路線。

<sup>19</sup> 可與田野訪談所得之伯公設置時間（附錄一）相對照驗證而得。根據增田福太郎與劉枝萬兩人的說法，土地公廟的設立是在部落形成之初就有了，可說部落一形成，就有土地公廟，也就是說早期開庄立社，首要蓋土地公廟。

## 第二節 墾戶首與北埔伯公

國家力量無法直接深入地方社會；國家權力必須仰賴地方上的士紳、耆老等菁英份子的協助，才得以深入地方社會。社會菁英在權力的建構上，並非只有單向來源，也不只有來自於國家權力的授與，他們可以是國家權力的代理人、地方社會的領導者，可以中介於國家與地方社會之間。<sup>20</sup>

道光 14 年（1834）由官方出資授權開辦墾務，粵籍豪強姜秀鑾與閩籍商人周邦正合組「金廣福」墾號，首先在今天的北埔老街區設立據點，以「隘設墾隨」的方式，節節向山間開墾。血緣組織是移墾社會最直接的整合原則，對於移墾社會中墾民的生根發展，有其一定的貢獻。但血緣關係組織具有排他性，在較大地方的公共事務上，即難發揮功能。故地方上的公共事務，需有較大規模的地緣關係結合，血緣組織再以團體的名義加入地緣團體。<sup>21</sup>

### 一、血緣組織與北埔伯公

血緣關係的重視與組織，為人類社會極其自然的現象，故為人類有史以來社會整合之最初指標。人類學者將台灣地區血緣的組織，依其親疏分為兩大類，一為唐山祖祭祀組織（即祖公會），一為在台祖祭祀組織（即丁仔會）。來台祖祭祀組織，其祭祀對象通常為第一位開台祖或其後代。在鬮分家產時抽出一部分田產作為祭祀公業，鬮分時的分產人皆為其派下，而其份量則照其家產應分額來分配。是純粹基於血緣的關係所組成的，所以有稱為「鬮分字祭祀團體」。<sup>22</sup>

金廣福粵籍墾戶首姜秀鑾，在道光 12 年（1832）（入墾本區之前），與弟秀福兄弟分墾之際，即有設置營業之舉。然此項嘗祀之業，在道光 24 年（1844）四月，秀鑾、秀福兄弟二人又立約加以鬮分，以致未能形成「鬮分字」之血緣組織。「姜義豐」後來成為對姜家的稱謂，然實為姜家所設立的公嘗。在道光 27 年（1847）二月姜秀鑾二子殿邦、殿斌分家業時所編立。姜秀鑾在道光 26 年（1846）十二月去世，在其妻藍氏的主持下，鬮分家產。其分家鬮書中明列嘗田之設置及管理方式。二房所得之產業陸續典賣而沒落，長房殿邦仍被稱為「姜義豐」或「義豐公嘗」。以後姜家長房經姜榮華、姜紹基、姜紹祖負責掌理，至大正四年才由姜振乾主持分產。此次分家中榮華、榮富兩大房在均分產業之前先抽出公嘗業。茲將鬮分書中有關嘗業者引錄如次：

一議定：抽出…，此六處業作為兩大房公共嘗業，仍是姜義豐名義，交姜振乾管理。凡一切公務即是管理人任之。批炤。一議定：凡每年公廳香祀、祭掃、忌辰、修墳、繕屋、公廳備品並北埔、枋寮二處中元，及一切神事，並納兩大房每年林野保管料，以及故有之渡船、橋樑、茶亭，概或修繕、

<sup>20</sup> 陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉《中央研究院近代史研究所集刊》54（2006），頁 129。

<sup>21</sup> 陳其南，〈台灣的傳統中國社會〉（台北市：允晨文化，1991），頁 144。

<sup>22</sup> 吳學明，〈金廣福墾隘研究（下）〉，頁 107~111。

或施茶、或應酬上祖親戚，以上諸般費用，皆係姜義豐公嘗租內支出應用，但管理者每年必用雇人壹名辛金，由管理者定之。其公租開費每年務必壹回計算。若修繕公屋、墳墓有關大工程者宜必兩房人詮議。批炤。<sup>23</sup>

由上述可知，公嘗相關之公事，涵蓋三部分。一是有關族內之公事，即「每年公廳香祀、祭掃、忌辰、修墳、繕屋、公廳備品」等項，為對其歷代祖先奉敬之事宜；二為參與地方祭典事宜，姜家為墾戶首出身之巨族，向來領導地方事務，昔時神祀與宗教祭典，與地方開墾及社會的凝聚之成效有密切的關係，因此具地緣色彩之「北埔、枋寮二處中元」普度，及「一切神事」，即視為家族之公事加以處理；三是負責處理地方慈善事業及公共事業，此亦與其墾戶首家族有關，因此對地方上「故有之渡船、橋樑、茶亭，概或修繕、或施茶」等項公益事業，也由姜家從公嘗之經費繼續負起其先人做為地方頭人時之責任。此當為臺灣地區血緣祭祀組織中值得注意的現象。昔日巨族鬪分家產時，或載有族內子弟應各級科考時之獎勵事項，或為未成年子弟預留捐納功名之資，至於明文規定由公嘗租充當地方公益支出者，則不多見，此當與其歷來墾戶首地位有關。因為其公嘗租支出項目眾多，故相當五百石租谷之祭祀公業費，大抵不敷使用。<sup>24</sup>

有關中國社會經濟史的研究，帳簿資料可以反應最基本的日常消費與生產情形，甚至是日常生活的人際網絡。姜家古文書中保存了數冊日治時期的帳簿資料，所留下的帳簿大致可以分為三類：《日清簿》、《收入開費總抄簿》以及《內外各佃總抄簿》。帳簿本身所保存的時間，大約是在大正 11 年至昭和 10 年期間（1922~1935）。「姜茂豐」為姜家產業營運的主要單位，由姜榮華次子（二房）之長房姜振乾這一房來主持姜茂豐的產業。這些帳簿，正好說明了姜振乾死後姜家的經濟狀況，這些帳簿便是其長子姜重山所記。其中《日清簿》是指每天的流水帳，記載方式是以「日」作為單元，逐項列出當天的各種支出、開銷及收入，在這類帳簿之中可以看出每天各筆的大小金額的進出情形。《收入開費總抄簿》則是以《日清簿》的收入與支出的「項目性質」分類，譬如有全年祭典費、交際費、衛生費、教育費各項支出以及全年茶佃租金收入等項目的統計，這種帳簿可以對一年內各類消費總額及各項事業的營運收入情形一目瞭然。

從姜茂豐公號《收入開費總抄簿》中可以看出寄附金是以慈天宮電料費為主，但通常電料費占此項支出的少部分，連帶著附近廟宇(包括軍大王廟、五指山廟、神社，或是金剛寺)的建造翻修、做戲，附近公益事業如造橋修路、煮茶奉茶等等。附帶較為特殊的是有青年會的捐獻、新竹神社的做轎、庄鄉軍人會、學校的運動會等等皆屬之。在大正年間，寄附金支出是以「做戲」為主要支出內容；在昭和以後，寄附金的支出則大部分是花在青年團、運動會、造橋等公益事業，相形之下做戲之開銷則減少。祭典費的支出大部分花在買祭品(以齋菓為多，

<sup>23</sup> 姜榮華、姜榮富兩房分家鬪書，富字號，大正四年，無頁碼。(北埔姜家史料，吳學明提供影本)

<sup>24</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究（下）》，頁 108~110。

牲禮較少)、金香，以及食福等。伯公祭祀的開銷只有三月初的伯公做戲、四月初的伯公祈福，以及十月下旬的伯公完福等項，所費不多，都在 1 元以內。茲將 1929-1931 年之支出分別表列如表 3-3、3-4、3-5、3-6。

表 3-3：昭和 4 年（1929）寄附金

日期	支出項目	金額（元）
正月十日	廟內電燈料金	1.35
十六日	大湖造橋金	6
二月十四日	廟內電燈料金	1.35
三月九日	伯公做戲	2
二十日	寄附廟內	1.35
四月二十八日	寄附消防器	5
五月二十二日	廟內電燈料金（二回）	2.7
八月二日	寄廟內電燈	2.7
十二日	寄附南庄橋	4

資料來源：姜茂豐公號《收入開費總抄簿》，吳學明先生提供影本。

表 3-4：昭和 4 年（1929）祭典費

日期	支出項目	（元）
正月二十六日	壽金一盒	4.1
二十八日	做媽祖戲	0.5
二十九日	瑞龍許天神紅包	1
二十九日	菓仔	0.1
二月初一日	迎聖駕做戲金	10
四日	敬媽祖	6
三月十九日	芎蕉、枇杷	0.08
二十日	李仔、枇杷	0.18
二十三日	麵包、桃園香油	1
五月九日	壽金一盒	3.7
七月九日	香	1.2

十二日	番婆坑普度	0.5
十三日	齋菓	0.5
八月一日	小童普做戲	2
二日	埔尾做戲	1
三日	生、齋菓	0.8
十月十九日	食福	0.4
十一月二十九日	齋菓、金幣	5.09
十二月五日	金幣	0.6
十二日	香油	0.1
十九日	壽金	3.4
二十六日	香	2.6
二十九日	豬費	3.94
二十九日	○○	3.6
三十日	敬千家祠	0.2
三十日	豬一頭	27.5
	共計	80.09

資料來源：姜茂豐公號《收入開費總抄簿》，吳學明先生提供影本。

表 3-5：昭和 5 年（1930）祭典費

日期	支出項目	金額（元）
二月初二日	敬媽祖豬羊分金	4
初五	題天神福	0.1
十八日	做戲	0.5
三月初五日	生菓	0.2
初六日	伯公福	0.1
四月八日	桃園香油	0.3
五月四日	題敬軍大王	0.2
十九日	買生菓	0.15
二十二日	買黃梨、齋菓	0.74
七月十三日	買齋果	0.15
十三日	敬軍大王	0.4
八月一日	買齋菓	0.27
一日	小童普豬羊分金	2
十月十五日	食福	0.32
十一月三十日	壽金	0.72
三十日	香	0.11
十二月二十六日	香	2
	共計	12.26

資料來源：姜茂豐公號《收入開費總抄簿》，吳學明先生提供影本。



表 3-6：昭和 6 年（1931）祭典費

日期	支出項目	金額（元）
正月九日	生菓	0.03
	題天神福	0.1
二月十九日	生菓	0.11
三月初三日	齋菓	0.28
十四日	齋菓	0.4
二十三日	生菓	0.28
二十四日	炮	0.22
四月三日	齋菓	1.7
七日	伯公福、齋菓	0.48
九日	香油	1
九日	○○	4
二十四日	齋菓	0.15
五月二十日	南庄香油谷	7
二十七日	金香、齋菓	0.7
六月十日	金香、齋菓	1
十六日	齋菓	0.36
二十日	齋菓	0.13
七月二日	壽金一盒	2.5
十四日	敬軍大王	0.4
九月十八日	香	1
十月二十三日	食福	0.25
十二月九日	齋菓	0.3
十八日	香	1
	共計	23.39

資料來源：姜茂豐公號《收入開費總抄簿》，吳學明先生提供影本。

## 二、地緣組織與北埔伯公

拓墾本區的先民，除經歷風濤之險外，抵台之後復需面對土著的侵擾、瘟疫病痛以及災荒的挑戰。宗教信仰成爲墾民生活中不可或缺的一環。而且宗教活動，具有整合人群的功能，各種神明祭祀組織乃因應而生，成爲地方結合的主要方式。

金廣福入墾之初，在北埔建一小茅屋奉祀觀音佛像，由於開闢之初屢戰兇番，墾民隘丁均前往祭拜。道光 26 年(1846)另(一說是道光 20 年) 姜秀鑾以八千元經費興建木造廟宇，咸豐 3 年(1853)三月重建於現在地點。同治九年因風雨侵蝕頹廢，墾戶首姜榮華倡首，率導大隘南興庄庄民改築，同治 10 年（1871）一月起工，同治 13 年（1874）竣工，並立廟碑，序文後銘刻各捐戶名及捐銀數，其中福德祀捐 24 銀圓，以當時的幣值而言，算是不少。<sup>25</sup>

<sup>25</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究(上)》，頁 226-227。由此可見在同治 10 年（1871）之前北埔即已設有因祭祀伯公而組成的「福德祀」。依「會份嘗成立的時間大致是在 1860 年代以前的移墾社會

咸豐 5 年(1855)姜殿邦將粵籍墾戶首之職務交與其子姜榮華接辦。榮華於同治 3 年(1864)倡邀大隘五角頭(即北埔、南埔、草山、月眉、富興)每年輪流慶讚中元，祭祀無主孤魂，遂而形成了以北埔慈天宮為中心的中元普度祭祀圈。<sup>26</sup>

金廣福墾隘隨著土地的開闢，內部事務逐漸繁雜，遂主各地立公館設職辦事，並徵收隘租。根據同治 13 年(1874)收清算的結果，金廣福在各地之辦公處所耗資約 1800 元，「每年福食并做法」二百五十餘石以及「每年福食菜錢雜用一切所費」二百二十餘元，似為本區神明祭典、中元普渡祈福等項之開支。<sup>27</sup>

除了出錢出力興建廟宇外，在祭祀活動上姜家亦積極的參與。茲以慈天宮中元普渡及褒忠義民廟中元普渡為例說明。大隘南興庄五角頭自同治 3 年(1864)起每歲輪流慶讚中元，是由姜榮華所倡設的。爐主由各角頭七個家族輪流擔任，週而復始，姜家除連續負責擔任兩年爐主，負擔一切祭祀演戲酬神經費外，其餘各年的值年爐主可向姜家取得二千台斤的補助谷。參加褒忠義民廟中元普渡亦是姜家所倡議領導，負責每十四年一輪的祭典，歷次大隘地區輪值均由姜家擔任總爐主。此外，又組成褒忠嘗，於光緒 12 年(1886)向金廣福給出六寮庄山林埔地一所，給佃收租以為輪值祭祀之費，該嘗的嘗田即由姜家負責管理。由姜家在這兩種較大規模的祭祝活動所扮演的角色，可得知姜家在超村際祭祀活動中的領袖性格。<sup>28</sup>

除興建廟宇舉行祭典外，本區尚有許多規模較小的神明嘗會<sup>29</sup>，據大正 4 年(1915)榮華、榮富兩房分家鬮書富字號(榮華房)所分得嘗會份數可知姜家所參與的神嘗至少在十個以上。以姜義豐參加福德嘗會一份，此外尚有姜家自行管理之褒忠嘗、觀音廟(即觀音祀)、樹藝嘗(即祿位祀)、王爺祀及安全祀，這些嘗會均置有嘗田以供祭祀費用，其所置嘗田或來自給墾或來自承墾，但大部分均在光緒年間才取得。<sup>30</sup>

---

時期」(莊英章、陳運棟 1981: 362)來推算，「福德祀」應該早在 1860 年之前就成立了。

<sup>26</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 66。

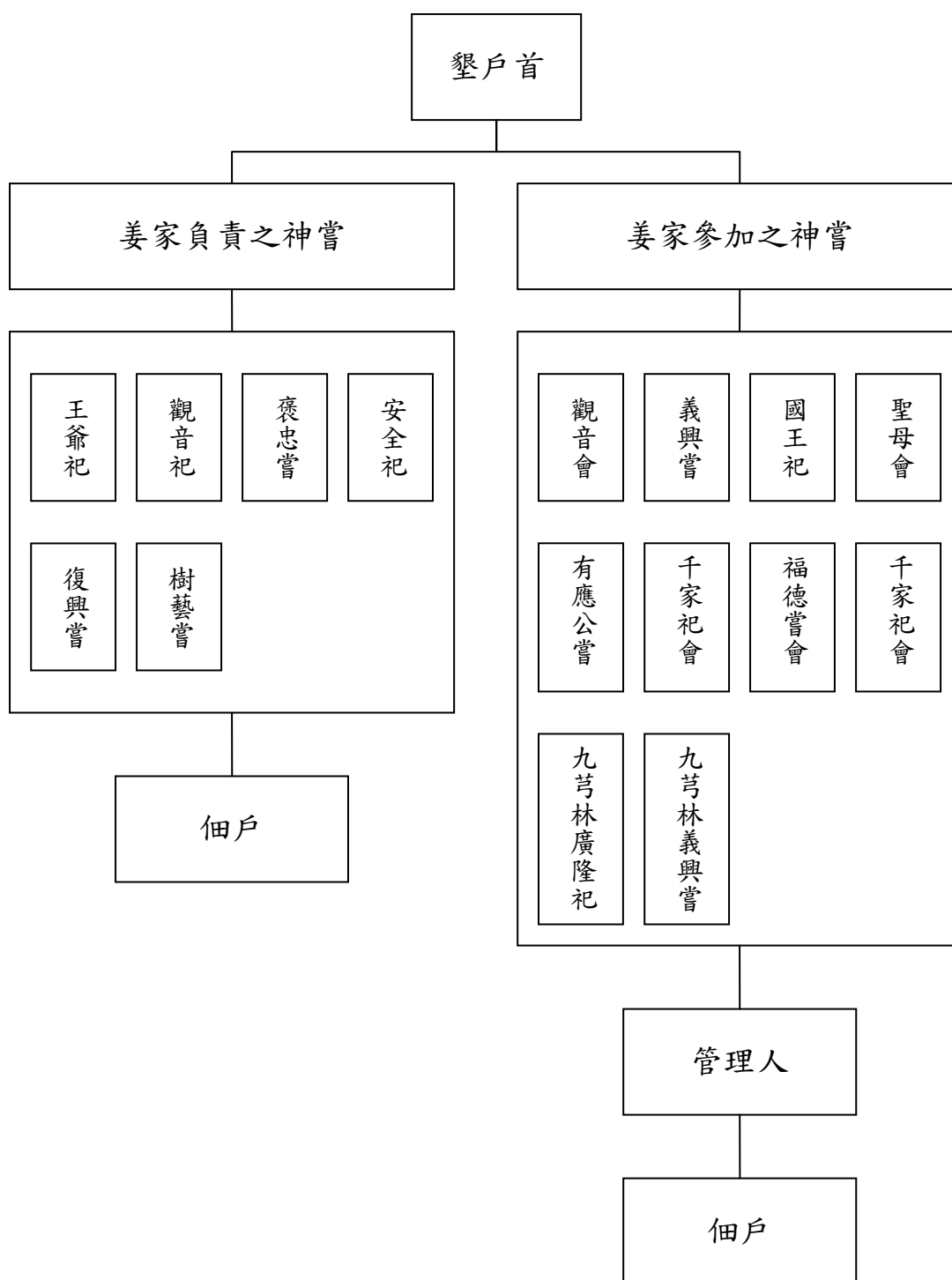
<sup>27</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究(上)》，頁 97-98。(資料來源：同治十三年姜榮華稟稿附件)

<sup>28</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究(上)》，頁 226-240。

<sup>29</sup> 鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂台灣舊慣習俗信仰》(台北市：眾文出版社，1978)，頁 46-47。

<sup>30</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究(上)》，頁 252-255。

表 3-7：姜家參與嘗會組織架構



曾學熙參與姜榮華所主導的神明會：福德嘗，一個以土地伯公祭祀為結合目標的社會組織，是姜家所建立人際網絡的一部分，使得姜家、曾家與北埔地區的關係日漸緊密。<sup>31</sup>可能即在曾學熙的主導下，於光緒 12 年（1886）向金廣福墾戶承墾月眉的六寮（今峨眉藤坪）一帶土地。雙方並約定 12 年的拓墾期限，完

<sup>31</sup> 曾成統編，〈明治三十三年立福德嘗會清算簿〉，無頁碼。

成後由墾戶前來丈量繳租，若有栽種茶園則須繳隘糧銀二元。<sup>32</sup>

總墾戶金廣福、墾戶首姜秀鑾、周邦正立給墾批字<sup>33</sup>

立給墾批字人總墾戶金廣福、墾戶首姜秀鑾、周邦正情因塹南一帶地方，屢遭番擾，慘不勝數，人民畏縮不前，以致田園荒蕪。緣道光拾肆年冬，經蒙 李分憲切念民瘼，諭鑾等在塹南橫崗選擇妥基，建隘募丁，以為防番保民久計。嗣因隘費丁糧兩無所出，復著遵諭招佃開墾，就地取糧，以資發給。今有佃人福德嘗前來給出六寮尾山埔林地壹所，即日仝踏界址東至猴仔山尾王家祖墳背，左片龍透出第二凸石岩背分水流內與楊家毗連為界，西至獅頂山與黃家毗連，由龍透出半龍與曾家毗連又由轉東片小龍透落插竹分水流內為界，南至猴仔山透過獅頭山與陳家毗連分水流內為界，北至石岩背左片龍透出插落坑對過坑背小龍透上西片插竹分水流內為界，四至界址沿踏分明，給付與福德嘗自備工本，前去開闢築埤墾圳墾成田園，永為己業。其溪水源務須上流下接，均勻定汴通流灌溉，各不得攔截。其地訂限拾貳年開墾，凡有栽種山園面議定供貼隘糧銀貳大元○角，遞年每至秋收之日完納交清，如屆限滿年之後，墾成田園，照以眾例，聽墾戶丈量按甲供納給出丈單，每田壹甲供納大租粟拾肆碩，每園壹甲抽租○碩，每至早季挑運倉口交納給出完單，年清年款，不得拖欠升合，以致隘費無徵。自給以後該佃趕緊墾成田園毋得遲延，如屆期拋荒未墾延誤隘糧，將此墾批撤回主銷不得反悔。而該佃自當安分守己，不得窩匪聚賭等弊，一經查出定行稟官決不徇情稍延，謹遵是幸。今欲有憑，立給墾批字壹紙付執為照。

即日批明界內帶有車路埤圳，異日金廣福若要開築界內經過，該佃不得藉端出阻，立批是實。

代筆 張如意

管事 溫書雲

墾戶首姜秀鑾長行戳記

總墾戶金廣福長行戳記

墾戶首周邦正長行戳記

光緒丙戌年正月

日 立給墾批

由曾家<sup>34</sup>所留之福德嘗丈單（附錄六）中可見，光緒 12 年（1886），以福德

<sup>32</sup> 〈光緒丙戌年金廣福立給墾批字〉，陳志豪先生提供。

<sup>33</sup> 〈光緒丙戌年金廣福立給墾批字〉，陳志豪先生提供。

<sup>34</sup> 北埔忠恕堂曾家，來台祖為第十六世祖曾開運，寓居台灣府九芎林庄石壁潭，傳第十九世綱淑，方由樹杞林庄下公館庄遷至北埔。曾學熙係第二十一世，族譜名東基，學熙係學名，應試府學即用學熙。曾學熙生於道光 28 年（1848），卒於光緒 16 年（1890）得年 43，27 歲考取秀才，曾家族譜內僅有「府生員」三字；昭和 8 年（1933）北埔公學校所編《北埔鄉土誌》大事記：「乙

嘗名義申請墾地貳分壹厘伍毫，可見在光緒 12 年（1886）之前北埔即組有福德嘗，根據〈金廣福給墾號簿〉所載給墾狀況（表 3-7）顯示伯公祭祀嘗（與褒忠嘗同）均未列承墾金額，有可能是贈與，其受金廣福墾戶首的重視可見一斑。

表 3-8：光緒 12 年（1886）金廣福給墾埔地一覽表

時間	佃戶名	舊墾地名	今地名	取得方式	備註
光緒 12、1	福德嘗	六寮尾	峨眉藤坪村	？	
光緒 12、2	褒忠嘗	六寮庄	峨眉藤坪村	？	
光緒 12、2	五谷嘗 國王嘗	大南坑	北埔南坑村	承墾	
光緒 12、2	姜榮楨	卅二份河底	北埔外坪村	承墾	
光緒 12、2	榮源號	柏色坪	北埔外坪村	承墾	
光緒 12、3	安全祀	長坪崁下	北埔外坪村	承墾	
光緒 12、3	蔡進鑾	六寮庄右片	峨眉藤坪村	承墾	
光緒 12、3	復興嘗	九芎坪	北埔內坪村	？	
光緒 12、5	劉兆英	南埔頂	北埔南坑村	承墾	
光緒 12、5	楊門黃氏	草寮窩	北埔南埔村	承墾	
光緒 12、6	戴立昆 溫土生	麻竹窩	北埔南坑村	承墾	
光緒 12、6	湯阿保	扇仔排	北埔內坪村	承墾	
光緒 12、6	金陸全	六股坪	北埔內坪村	承墾	
光緒 12、6	彭慶全	十四份	北埔內坪村	？	

資料來源：節錄自《金廣福給墾號簿》，（北埔姜家史料二）。

今留下明治33年（1900）立的「福德嘗會清算簿」<sup>35</sup>（明治33年至昭和9年止）及昭和10年（1935）立的「福德嘗收支決算簿」（昭和10年至民國67年止）。輪流首事為姜榮華等38人，經理人曾成統則有8次，<sup>36</sup>其會份逐年均有微幅變動，

亥曾學熙彭裕謙兩先生應試臺南均及第秀才」。曾學熙生一子成統，生於光緒 8 年（1882），卒於昭和 12 年（1938），得年 57。

<sup>35</sup> 陳志豪先生提供，經理人為曾成統。

<sup>36</sup> 輪流首事人名列於下：

姜榮華	袁阿榮	曾友昌*	鄧捷鳳	呂健乾	鍾阿水	梁春和	邱阿鳳
陳阿耀	<b>曾成統</b>	<b>曾東基</b>	<b>曾成統</b>	彭清蓮	龍阿記	彭番古	王竹秀
陳元壽	溫有恭	溫添福	劉啓明	徐元進	邱金華	朱三娘	劉陳福
<b>曾成統</b>	彭二秀	李阿成	溫榮麟	<b>曾成統</b>	楊祥昌	劉水旺	<b>曾成統</b>
彭丙生	鍾阿造	彭阿立	<b>曾成統</b>	饒阿富	<b>曾成統</b>		共 38 份

資料來源：曾成統編，〈明治三十三年立福德嘗會清算簿〉，無頁碼。曾家擁有九會份，其中八份登錄「曾成統」，另一份為「曾友昌」，係為曾家公號名稱。

其經濟意義大於宗教意義。每年冬節進行會員大會、伯公祭祀會及結算，一年之中主要的開銷有：開納地租、六寮敬伯公<sup>37</sup>（二月二、四月八、冬節）、北埔慈天宮敬伯公（明治35年起的每年四月初八）、慈天宮題香油等；另外，在明治35年時有題月眉公學校建築費27元，36年6元、40年起至44年寄附金3元，大正元年至10年（1911~1921），每年寄附金3元。主要的收入則為各佃農的埔租，扣除開銷後，每年都有長金。

表 3-9：明治 33 年（1900）福德嘗收支表

支出		收入	
開納三十二年下期地租	4.6 元	收徐壽租谷十石	26 元
六寮二月二敬伯公	1 元	又埔租	3 元
六寮四月八敬伯公	2 元	收順祿嫂租谷二石	5.2 元
納三十三年地租	9.06 元	收王華生埔租	3 元
十一月冬節費用	20.82 元	收龍運嬌埔租	1.2 元
又六寮敬伯公	1 元	收邱任華埔租	0.72 元
慈天宮題香油	0.3 元	收曾石保埔租	7.2 元
		收梁傳生租	0.28 元
		收彭雲埔租	1.2 元
總支出	38.78 元	總收入	47.8 元
		對扣除外仍長	9.02 元

資料來源：曾成統編，〈明治三十三年立福德嘗會清算簿〉，無頁碼。

表 3-10：明治 34 年福德嘗收支表

支出		收入	
二月二六寮敬伯公	1 元	收徐壽租谷十石	25 元
四月八北埔、六寮敬伯公	2 元	又埔租	3 元
七月初八納地租	9.32 元	收順祿嫂租谷二石	5 元
又丈田申告費	2 元	收彭雲谷一石	2.5 元
冬節費用	19.98 元	收曾石保埔租	7.2 元
又六寮敬伯公	1 元	收王華生埔租	3 元
慈天宮題香油	0.3 元	收龍運嬌埔租	1.2 元
		收彭雲埔租	1.2 元
		收梁傳生租	0.28 元
		收邱任華埔租	0.72 元
		承舊年長來	9.02 元
總支出	35.6 元	總收入	58.12 元
		對扣除外仍長	22.52 元

資料來源：曾成統編，〈明治三十三年立福德嘗會清算簿〉，無頁碼。

曾學熙在 1910 年卸下書記的工作後，首先著力的就是處理六寮一帶的產

<sup>37</sup> 北埔福德嘗拓墾六寮土地，另立有六寮伯公。

業。1910年時，總督府方面正持續進行如林野調查的土地整理政策，而福德嘗也為此出面向當局登記土地所有權。<sup>38</sup>爲了取得登記的權利，福德嘗首先於1910年9月舉行簡單的會議，由姜振乾、鄧盛明、邱雲交共同訂定契約，明訂由曾成統出任管理人。<sup>39</sup>然後再以曾成統的名義，去處理20筆新增土地的產權。<sup>40</sup>過去在1900年的土地調查時，「福德嘗」即已登記了58筆的土地，這次又追加了20筆，顯見福德嘗在六寮一帶持有的土地相當多。福德嘗在獲得六寮一帶的墾權後，隨即招募佃人來開墾，並以所收的租谷用來支應各種公務，特別是地方的祭祀活動，如伯公祭祀、演戲、捐給慈天宮香油錢等。隨著曾成統對於福德嘗的積極經營，福德嘗的收益也開始逐步往上提昇，在1918年的時候，由於年度清算後的盈餘仍有相當多，故曾氏也與股夥們決定，將這些盈餘均分給各股，每股可獲得4.7元的紅利。到了1919年，由於福德嘗決議向總督府方面承租官有林地種植樟樹，須繳租金327.34元，於是擔任管理人的曾成統於1921年拿出327元借給福德嘗，作爲繳交租金之用。<sup>41</sup>從這點來看，福德嘗承租官有林地一事，應該即是曾成統所主導，故由他先提出資金來支用。另一方面來看，這次承租林地的資金雖是由管理人先行墊給，但福德嘗仍需支付利息給曾氏，總計1922至1925年間，曾氏除了收回本金之外，還收到利息139.96元。<sup>42</sup>此後曾氏也於1929年時，再度借款給福德嘗，1934年後，福德嘗撥辛勞金給管理人的辦法，幾乎已成常例，這都顯見這個嘗會的經濟運作，與管理人之間實有相當密切的關連。戰後，更因「耕者有其田」土地政策的結果，造成收入減少，加上股夥眾多，以致於每年結清時，所得的盈餘多以聚餐與分豬肉的方式，將盈餘均分給眾股股夥。<sup>43</sup>

姜家在土著化社會形成之後，仍然不斷地利用各種神明嘗會作爲整合人群控制社會的一種工具。他們所要面對的是如何利用各種社會團體來加強人際關係的整合，藉以達到社會控制的功能。姜家的主要方式就是以施捨捐贈的方式，成立各種嘗會，以嘗會的活動來聯絡社會的各個層面。<sup>44</sup>1886年（光緒12年）曾學熙主導的福德嘗向金廣福給墾六寮尾埔地，以嘗會方式入墾開發，是爲北埔武裝拓墾的一大特色，以福德嘗會的方式給墾，更是大隘地區的唯一個案。

綜前所述可知，在漢人社會歷史中，「地方菁英」被界定爲地方社會的領導

<sup>38</sup> 關於此時期的土地整理政策，參見李文良，〈日治時期台灣林野整理事業之研究：以桃園大溪地區爲中心〉（台灣大學歷史所碩士論文，1996）。

<sup>39</sup> 〈明治四十三年姜振乾等立管理人選定字（抄契）〉，收於臺灣總督府《公文類纂》，〈竹北一堡小分林庄土名二寮證據書類〉，5595冊2號（1912年1月1日）。

<sup>40</sup> 臺灣總督府，《公文類纂》，〈竹北一堡小分林庄土名二寮證據書類〉，5595冊2號（1912年1月1日）。

<sup>41</sup> 臺灣總督府，《公文類纂》，〈保管林許可願書（新竹廳竹北一堡藤坪庄、南坑庄、大坪庄、小分林庄、月眉庄、中興庄、南埔庄、北埔庄等）〉、〈曾成統外新竹廳管內保管林拂下〉，5851冊1號、6924冊5號，1914年、1920年。

<sup>42</sup> 曾成統編，〈明治三十三年立福德嘗會清算簿〉，無頁碼。

<sup>43</sup> 據曾仲法先生所言，以前每年冬至福德嘗的股夥都會在他家聚會，每股領有一鐵牌爲證，餐後大家則按股份多少，各自分帶豬肉回家。

<sup>44</sup> 瞿海源、章英華主編《臺灣社會與文化變遷（上冊）》，頁40。

階層，以其功能為主，可以區分為「政治型」、「經濟型」與「文教型」的人物。這些不同類型的地方菁英，無論是個人或家族都會在地方社會運用不同的策略來建構其支配模式。在各種不同的策略中，支持地方寺廟為地方菁英所選擇最重要的方法之一。這是因為寺廟是地方「文化權力網絡」(culture nexus of power)<sup>45</sup>的一部份，其相關組織（如管理委員會、神明會等）為地方菁英支配地方社會的主要管道之一。此外，寺廟也是地方社會的一種關鍵的「公共領域」(public sphere)<sup>46</sup>，而地方菁英也能夠透過支持寺廟公開地展顯其地方上的勢力，跟地方官員接觸以及累積「象徵資本」(symbolic capital，也就是所謂的面子)<sup>47</sup>。<sup>48</sup>例如在地方公廟中，常常會有地方菁英捐贈匾、聯，或以金錢捐助的方式贊助修建廟宇、舉辦慶典或儀式而名留於碑文中。金廣福墾首姜家無論在政治、經濟、文教上均扮演著舉足輕重的角色，這種運作模式，使負責防墾業務的粵籍墾戶首，凝聚成巨大的力量，成為超地區的權力家族。

### 第三節 隘線與北埔伯公

17世紀初以來，台灣隨著漢人的不斷移入，原漢區域之間的過渡地帶，隨著各自族群力量的消長而東西飄移。<sup>49</sup>「隘設墾隨」是北台灣開墾青山荒埔的方法，隘往往成為開拓土地的先聲。所謂「隘」，原本是一種「防番機關」，清廷的理番政策，始終把出草殺人的「生番」視為化外之民，他們的活動地區則為「番界」，不准漢人越界拓墾，但實際上則非政府所能禁止。政府所能做的只是消極立界隔絕民番，於設屯時在險要處設數隘，以隘與屯相為表裡，藉以保護「屯番」、漢佃的耕種。<sup>50</sup>

金廣福大隘的組織形態，是官府為徹底解決多年來擾攘不息的「番害」，利用辦理團練有成的地方勢力，由官方資助隘糧丁費，成立防番的隘寮。後來由於隘糧不足，才由官方諭斥閩粵雙方「勸捐定股成本，招佃開墾就地取糧」而成立的開墾組織。這種「隘墾」式組織與傳統墾首制開墾最大的不同是「防番先於開墾」。換句話說，完全是由於防番的需要，才成立開墾組織，並不像墾首制一樣，為了墾地的安全才成立自衛的武裝力量。<sup>51</sup>在運作上官方雖扮演極重要的角色，但是並不直接介入業務的營運，真正負責金廣福大隘運作的仍然是墾戶首，由墾

<sup>45</sup> 「文化權力網絡」(culture nexus of power) 是由Prasenjit Duara (杜贊奇) 所提出的概念，地方菁英會透過地方社會中既存的各種組織、關係等，來建構或維持他們自己在地方社會中的身份、地位或影響力，這就是地方菁英在地方社會建構的「文化權力網絡」。

<sup>46</sup> 「公共領域」(public sphere) 可以是公共事務、社會組織、宗教組織，或是一項社會體系或司法體系；官方、地方菁英與民眾的聲音或力量，都可以透過這些存在於地方社會中的公共空間來表達。(William T. Rowe)

<sup>47</sup> 「象徵資本」(symbolic capital) 是由法國社會學家Pierre Bourdieu所提出的，所謂「象徵資本」，即是在認可經濟、社會、文化資本的同時，所帶來之信用與權威。

<sup>48</sup> 康豹 (Paul R. Katz)，〈Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society〉，收錄於湯熙勇主編，《中國海洋發展史論文集》(南港：中研院社科所，1999)，頁 735-798。

<sup>49</sup> 施雅軒，〈清代原漢通婚與區域競爭之關係〉，《中國地理學會會刊》28 (2000)，頁 77-92。

<sup>50</sup> 戴炎輝，《清代台灣之鄉治》，(台北市：聯經，1979)，頁 534。

<sup>51</sup> 莊英章，〈晚清北台灣的拓墾形態〉，收於《田野與書齋之間》(台北市：允晨，2004)，頁 208。



戶首立請帖聘任隘首在山腳險要處設置隘寮，或在山頂設置望樓，僱用隘丁常川巡防，以對抗「生番」保護農墾，是官方控制下的墾隘。

山林郊野原先多賴隘寮之間的聯絡而走出數條隘路。當隘寮附近形成小村之後，小村與小村之間，或小村與北埔集村之間，漸漸形成較大而固定的通路。以後這些通路因經過的人漸多，自然容易在通路沿線形成若干散戶，日久則有散村聚落的規模。故聚落的分佈與路徑的形成是交替運作，互為因果的。然在本區山多田少，可耕埔地相當有限的情況下，聚落的形成主要以耕地為著眼，而不在交通的便利；故而在這種特殊的移墾取向地區，大抵是以先有聚落的分佈，再有路徑的形成之情形居多。<sup>52</sup>（圖 3-3）

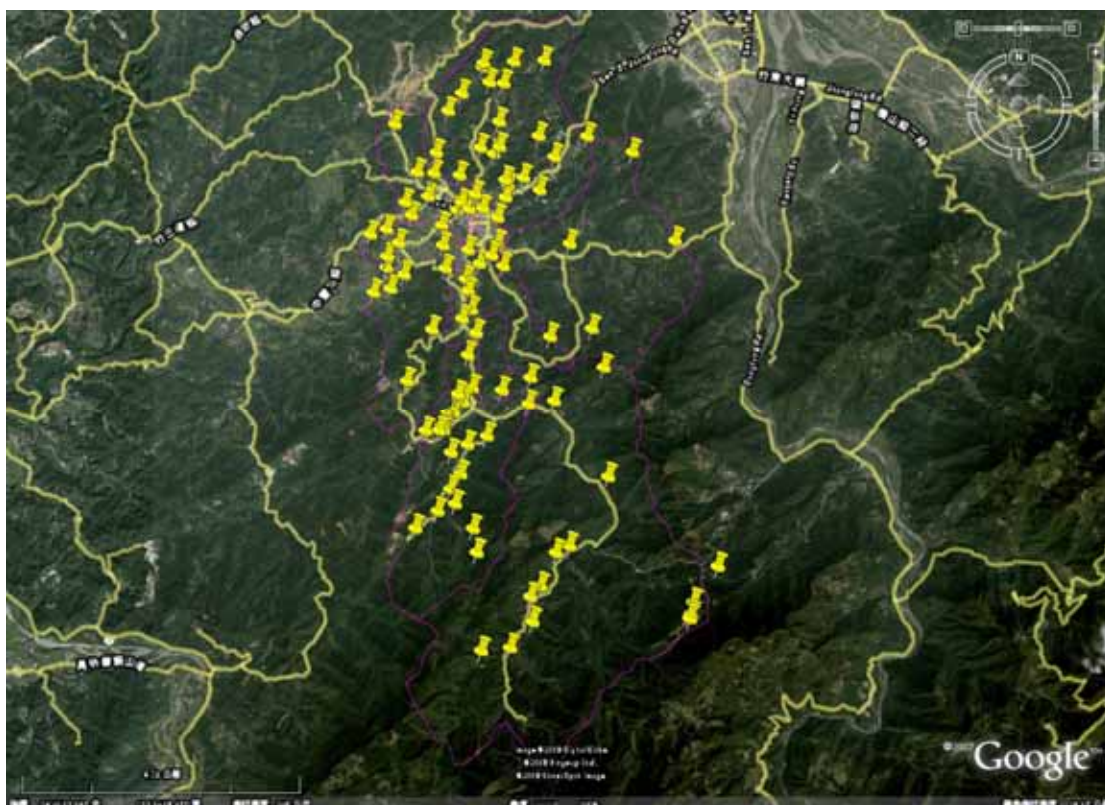


圖 3-3：北埔地區伯公與交通路線圖

資料來源：Google Earth

#### 一、原住民與北埔伯公

新竹地區古稱竹塹埔，為平埔族竹塹社所在，鄭成功驅逐荷蘭人後，於永曆 15 年（1661）派部將屯墾本區；永曆 36 年（1682），清軍有犯臺之耗，鄭克塽乃以大軍駐紮雞籠、淡水，「起沿途土番搬送糧食，土番素不能挑，悉是背負頭頂。軍需繁雜，不論老幼男婦，咸出供役，以致失時。況土番計口耕種，家無餘蓄，而枵腹趨公，情已不堪；又遭督運鞭撻，遂相率殺各社通事，搶奪糧餉。竹塹、

<sup>52</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 133。

新港等社皆應之。」<sup>53</sup>鄭氏於是派兵征剿，竹塹社番一部分乃向今寶山鄉寶斗仁方面遁入，而盤據寶山、北埔、峨眉一帶。

雍正末年，閩粵移民續向今竹北、新豐一帶海岸平原開墾，至乾隆年間，已循頭前、鳳山兩溪向中、上游的湖口、新埔、關西、芎林等處進墾，嘉慶年間，墾務更進至竹東、橫山等丘陵地區，唯塹城東南廂，即今之北埔、峨眉、寶山一帶，尚被前述為鄭氏運糧而起叛的塹社番所盤據，且時常出草至三重埔、香山各處殺人；道光 6 年（1826）塹城南門外巡司埔，巡檢以下七人被馘首而去，官廳遂於該年設石碎崙一隘以防番，然僅守一隅，力寡難周，墾戶裹足不前，本區大部分地方仍為斧斤不響、鋤犁莫入的洪荒境地。<sup>54</sup>

新竹地區至道光年間易墾之地業已墾盡，此時唯剩東南山區尚有生番為害。姜秀鑾以既設之舊隘一線為防守廳城之屏藩，更就東南橫岡之山地形勢，嚴密策劃，而由三角城循生番曾出草廳城近郊劫掠漢民大批耕牛帶入番地之牛行蹄跡，進入北埔盆地。即以此為據點，向前推進，相其險要，開設新隘 36 處，互相聯繫，成為一線，架設檜櫃，守禦生番之來襲。自設隘以來與生番共大小十餘戰，其中道光 15 年（1835）7 月 14 日，大撈社番襲擊麻布樹排，隘丁墾民死傷達餘人；道光 17 年（1837）10 月，番婆坑復受攻擊，死傷 40 餘人；直到道光 29 年（1839）生番復出草包圍中興庄，馘去徐姓墾戶二人首級，眾庄聞警協力追擊，生番死傷慘重，從此以後，番害即告絕跡。至光緒初年，隘線已推至五指山下和獅頭山一帶。漢人的入屯，再造成居此區的賽夏族沿上坪溪向上移動。

歷來賽夏族經常受到泰雅族與平地漢人雙方的威脅，輾轉流徙於臺灣西北部丘陵地帶，現今分佈於新竹縣五峰鄉及苗栗縣南庄、獅潭鄉境內靠近平地的山岳地帶，分南、北兩大群。南群因環繞在客家聚落間，與客家人接觸較頻繁，文化表現明顯受客家的影響；北群則長期與泰雅部落混居，與泰雅文化關係密切。

明治 40 年 11 月 14 日（1907），日本據臺後的第 12 年，為日本據臺後首樁武裝抗日事件，事發於內大坪次日漫延至北埔。內大坪位於「番」界邊緣，是一土地肥沃地形狹長的小高原，俗稱「長坪」。當時約有四、五十名日本人前來定居，發展香菇、甘蔗、柑橘、橡膠樹苗的栽培。

為了防範「生番出草」，保護日本產事業人員的生命財產安全，日本政府遂於鵝公髻山下設防禦隘線，沿著山麓共設置有七個分遣所，每一個分遣所由一名日本警員和數名隘勇駐防。分遣所之下，還設有隘寮，總共約有二十多個；設置在內大坪的隘勇監督所，駐有一名警部補和三名巡查以及數名隘勇，負責督辦隘線防務。<sup>55</sup>

早期原住民被漢人入侵地盤趕入山區，因此原住民經常出草，馘取漢人首級報復，所以先民於嘉慶年間開始，設法接近原住民，取得土地開墾權利，在官方設立「斗換所」和他們交易香菇、木耳、苧麻及獸皮等；此外，婚姻的結合也拉

<sup>53</sup> 伊能嘉矩，《台灣蕃政志》（台北：台灣總督府民政部殖產局，1904），頁 69-70。

<sup>54</sup> 吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，頁 38-40。

<sup>55</sup> 見《北埔光景（3）》（新竹縣：財團法人金廣福文教基金會，1997），頁 67。

近彼此親密關係往來避免受災<sup>56</sup>。世居五份寮（今南坑村 9 鄰）的黃壽汀先生說：

有啊！不過涯兜黃家從前也有討番婆的，有什麼好處呢？我說給你聽：譬如說你討一個番妹仔，她是有姐妹的山地人，她的姐妹會告訴她山地人要在何時何地出草，她會通知說在什麼時間不要去哪個角落，否則會被殺掉。我們家族也有印祖譜，賽夏先祖是從五峰來的，已經有三、四代了。以前祖先從事焗腦的工作，初一、十五，番仔就會來，就要給他們酒喝，熟識後，便說我向你介紹山地人嫁給你，祖父說：好啊！祖母從五峰嫁過來後，跟著焗腦，也有防番仔出草的好處啦。<sup>57</sup>

賽夏人與客家人通婚者多，男性賣入賽夏部落作子息極多，如原是漢人的黃祈英、日阿拐等，賣入後開導賽夏人的生活習慣、耕作技術和農具的使用方式、四季節氣、民俗禮節、信仰傳承等，連建築物也是客家農村的面貌，正廳也供奉祖先牌位，是台灣原住民中最早漢化的族群，於日治時期有「熟番」之稱。<sup>58</sup>

賽夏族與客家人的接觸很早，在語言、服飾、住屋及生活方式上都表現出受客家人的影響。<sup>59</sup>在信仰方面，客家人的伯公、祖先崇拜等也漸為賽夏人接受。<sup>60</sup>大致來說，除土地公廟外，通常不會去普通廟宇參拜，大多數族人會依漢俗在初一、十五以三牲或水果祭拜伯公。就如黃壽汀先生所說：

我們的祖先有賽夏的血統，嫁過來就依循我們客家人的生活方式，大部分會說海陸話，也跟大家一樣祭拜伯公。<sup>61</sup>

## 二、北埔地區的隘線伯公

### （一）隘寮伯公

腦寮多隨著隘寮設在一起的，因為焗腦時要有人保護，所以隘勇常又有腦丁的雙重身份，他們的工作內容有防隘、焗腦、抽藤，打粗仔（苧麻，每年二、三月至六、七月間生產）等四大項。

在隘寮附近有拜伯公，也有在屋肚裡面拜的<sup>62</sup>，如果在屋外，怕會被番仔殺，

---

<sup>56</sup> 住在峨眉中盛村國王宮前的巫楊錢妹女士（85 歲）說：防番，有幾招：一是向「番仔頭」買番童回來養，出草時便不會朝這個地方來；二是入贅番婦家，有一親戚入贅後當番仔土官（石加鹿社）。

<sup>57</sup> 黃壽汀先生訪問稿 2007/03/01am9:30 於黃屋

<sup>58</sup> 廖景淵，〈北埔紀事（五）--客與賽、道三族關係〉，《客家雜誌》94，頁 61~62。

<sup>59</sup> 鄭依憶，〈賽夏族歲時祭儀與社會群體的關係初探〉（國立台灣大學人類學研究所碩士論文，1987）。

<sup>60</sup> 陳春欽，〈賽夏人的宗教及其社會功能〉，《中央研究院民族所集刊》21，頁 83~114。

<sup>61</sup> 黃壽汀先生訪問稿 2007/03/01am9:30 於黃屋

<sup>62</sup> 黃卓權說：雙溪的隘寮資料非常完整，從重建圖中可見隘寮有兩層石砌的矮牆，並沒有發現伯公的遺跡。

所以在屋肚做牙，或是請回家裡拜；後來番仔平定了，才敢在屋外拜，所以，伯公又稱「屋潯地主伯公」。可見隘寮伯公有很多種的拜法，另一種是在回家裡拜，向伯公報告說：「我住哪？姓什麼？要去到哪？哪時才要回來？」<sup>63</sup>

## （二）腦寮伯公

腦寮一般在隘寮附近，鵝公髻山附近有十多個腦寮，一炊一個寮，相隔數十公尺，沒有很遠，主要是在外鑿樟樹皮，再用布袋揩回，不必揩太遠，一個「炊仔」<sup>64</sup>約需三、四個人操作，一天炊一炊，一炊七、八袋，可蒸出日治時代公賣局的鐵箱半箱多一點。起初要撿柴來燒，後來用「風車斗」來送蒸餾過的樟樹片來當燃料，較省力方便。

腦丁以一尺半的紅布釘在「炊仔」上，再將五、六張伯公金展成圓弧狀，嵌於「炊仔」的鐵箍上，前再釘上一個鐵罐當香爐，便於插香祭拜，這樣就完成伯公的設置了。如果腦寮要移走，便將伯公金取下火化，再一起請走。

以前的腦丁大部分是夫妻檔，老婆孩子都帶到山上，小孩、婦人家，只要會吃飯的就要幫忙做事。以前的腦寮叫一份灶，開工時要請伯公來保護。因為一個寮使用時間的長短，要看樟樹有多少？能維持多久？這裡做完了就要換地方。因此，腦寮常要換地方，流動性大，像游牧民族一樣，所以腦寮的建構很簡單。相對地，腦寮奉祀的山神也很簡單，流動性大，不能有伯公金身，只以金紙來做一個標誌，走到哪裡，就奉祀到哪裡，祂會保護我們啊！腦寮要撤的時候，將金紙燒掉就可以啦！<sup>65</sup>

由以上各節的分析中，可以清楚的察覺，無論在開墾組織，或祭祀組織之中，姜秀鑾家族都扮演著領導的角色。墾民、僱工家庭在姜家給出的地基上繁衍世代，而其所提供的耕地及工作機會，又是這些清苦的住戶賴以溫飽的憑藉，因此，聚落內的住戶，大部分都與姜家有著深厚的依存關係。此以姜家為重心的北埔聚落，形成一個自給自足的移墾社會。

---

<sup>63</sup>黃壽汀先生訪問稿 2007/03/01am9:30 於黃屋

<sup>64</sup> 炊仔是指樟腦蒸餾器。「炊仔」（客語），是指日治時期較大、較新的蒸餾工具，一寮一個。

「歐仔」是指清代較小的蒸餾工具，一寮有三個房仔。巫楊錢妹女士（85歲）訪問稿：2007/4/21 下午 2:30~3:30 於峨眉中盛村國王宮前。

<sup>65</sup> 巫楊錢妹女士（85歲）訪問稿：2007/4/21 下午 2:30~3:30 於峨眉中盛村國王宮前。

## 第四章 聚落環境與北埔伯公

### 第一節 北埔伯公與聚落空間

#### 一、聚落的形成

在金廣福入墾本區前原有土著三十餘社，番丁二百餘人。開隘之初由姜秀鑾率領數百人馬蜂擁而至本區建立據點之後，土著在漢人壓力下逐漸他遷或逐漸漢化融入漢人社會中。相反地，在土著逐漸減少的同時，漢移民不斷地增加，擁向這個「富腦、藤之利的新闢地區」，至道光末年「四方居民自遠方自處於此者，有千餘戶，人口達數千人」。本區移民百分之百屬粵籍，籍貫別及百分比按多少順序分別為：惠州（38.6%）、嘉應州（33%）、潮州（28.4%）。<sup>1</sup>此外，從各家族族譜資料來看，得知其遷徙經過，可見本區的開墾已非原始移民的開墾，而是經過重遷之後才在本區立業定居。<sup>2</sup>隨著土地的漸次墾闢完成，人口隨之增加，墾民逐漸定居形成聚落。本區地處山隅，又有土著出擾，開闢初期先在山麓地帶建立了防禦性的集村，北埔街即此類典型的武裝移墾聚落。因金廣福以武力入墾北埔，故需對防禦系統特別重視，而這防禦系統又將慈天宮朝拱成核心，形成重重保護的心臟地帶：最外一層為天然地形的屏障，其次為刺竹林的圍護及照壁的遮蔽，裏層則為彎曲巷弄的阻遏。

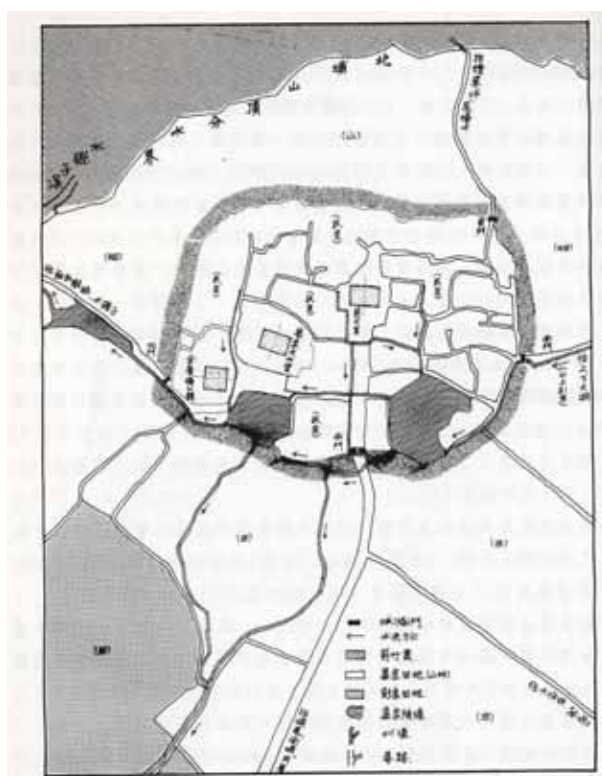


圖 4-1：道光年間之北埔聚落

資料來源：梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 64。

<sup>1</sup> 陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》23：1（1972），頁 85-104。

<sup>2</sup> 吳學明，《金廣福墾隘研究(上)》，（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000），頁 207-208。

當時除北埔外，較大的聚落尚有南埔、中興庄、月眉庄、富興庄。在防禦性集村聚落外圍眾多的隘寮及煥寮，隨著漢人更深入內層及「番害」漸彌，這些隘寮、藤寮、隘寮附近零星平地即成二、三家漢人移住之所；聚落散佈在河流兩旁，形成散居的散村型態。至 1898 年本區計有 82 街庄，3276 戶，十足「小莊不過二、三家」的情景<sup>3</sup>。

## 二、村落規劃思想

華人社會的村落規劃思想由多方面的功利要求和文化理念組成，歸納而言，大致有如下幾個方面：(1) 宗族禮制 (2) 宗教信仰 (3) 風水觀念 (4) 防禦意識 (5) 詩畫境界。這五個方面的內容對中國古代的村落規劃與佈局的影響，往往又是此重彼輕、各有側重的。<sup>4</sup>

華人傳統城市的形態，因受明顯的形制約束而表現出格局上的大同小異；相反，中國古村落形態因無統一的形制約束而表現出相對的自由靈活、不拘一格。<sup>5</sup>通常來講，中國古村落形態不僅受村落本身功能機制的制約，而且受到自然環境、宗法觀念、宗族禮制、民間風俗及文化等心理的影響。不同的制約機制鑄造了不同的村落景觀。

宗教，特別是民間宗教，對傳統村鎮聚落形態和聚落景觀有過較大的影響。從原始的社會開始，中國村落形態就表現出一種向心聚合意象，祭祀中心可發展為廟宇，是村落景觀中醒目的標誌。以宗教廟宇為聚落中心的現象，古今中外皆很常見；而中國村落在景觀上的宗教意象比不上西方村落那樣強烈，最為重要的原因就是「鄉村中國」，人們信奉的不是一神教，而是多神存在的民間宗教。民間宗教以中國古代精靈崇拜為基礎，經過長久的發展，混合了儒道佛的教義而形成，其中以道教成份最重，因為道教與古代的精靈崇拜有本質上的一脈相承關係，容易演繹附會。簡言之，民間宗教是一種對神、鬼、祖先的崇拜。因此，要真正的探討中國傳統村落的宗教意象，應主要從民間宗教的影響入手。

在中國民間宗教的宇宙觀裡，包含了三個世界——人間現實環境與超現實的天庭、冥府——層層護衛的超現實力量的行政管區。比如許多村鎮在四個方位都設有土地廟：第一個例子是鹿港，在鎮中除了有城隍廟和文武廟外，在四個方位設立了四座「土地公祠」，以為四境的標誌。

---

<sup>3</sup> 林百川/林學源，《樹杞林志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，台灣文獻叢刊第 63 種，1960），頁 48-49。

<sup>4</sup> 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》（上海：三聯書店，1997），頁 43-54。

<sup>5</sup> 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，頁 97。





圖 4-2：鹿港四方土地公祠圖

資料來源：關華山，〈臺灣傳統民宅所表現的空間概念〉

《民族學研究所集刊第 49 期（1980），頁 182。

第二個例子則是清代的彰化縣城在四個城門邊均設有「土地祠」，而縣署及官廟則在中央。可見，人們將民間宗教賦予了一定的超自然的防禦意義。<sup>6</sup>

另外，潘朝陽對苗栗市嘉盛庄(村)的村廟空間配置意義做過研究，他指出：嘉盛庄「五文昌廟」（建於明治 37 年〔1904〕）為主廟，五文昌廟無論從地理位置、建築規模，還是宗教地位上，都是庄民生活世界的核心，它是嘉盛庄唯一公共、開放、廣闊的活動空間，是村落中最重要的文化建構與精神象徵。嘉盛庄所信仰最多的是「伯公」，其中，「本境伯公」的祭祀圈涉及全庄，其它各處伯公則都是小區域的，或管水頭，或管水尾……。它們的文化涵義是：（1）福蔭土地（2）安定社稷（3）勸民向善（4）庇佑本庄的產業生計活動，<sup>7</sup>但在空間排列上它們都以「本境伯公」為中心。這種向心幅射的伯公祠的排列，在中國傳統鄉村極為普遍，它在空間結構和文化景觀上的內在表現是，以點控面，由多個相互連接的祭祀圈涵蓋全庄，使村落的「存在空間」的文化意象，在數座伯公祠的投射圈裡獲得充分的顯現。<sup>8</sup>

中心位置這一「神聖空間」是由主廟「五文昌廟」及「本境伯公祠」的複合作用形成，具有社稷、民心和產業等多重意蘊。因五文昌廟和本境伯公祠的方位是坐西朝東的，後有靠山、前帶流水，且紫氣東來，故東方被認為是最有吸引力的方向。其他各方土地公祠則具有某種庇佑與防禦的功能，故其方向是對外的。東南方向「石母祠」反映了人們對生生不息的大地的感恩與敬意，含有民心、社

<sup>6</sup> 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，頁 106-107。

<sup>7</sup> 潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵〉，《國立台灣師大地理研究報告第 16（1990）》。

<sup>8</sup> 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，頁 108。

稷的文化意蘊，其主方向是向內的。嘉盛庄村廟的這種空間配置，反映了一種特定的精神空間和文化意象。這種體現於村落中的宗教文化景觀，是由外在的祠廟建築與內在的精神空間組合而成，忽視其中的任何一方去談論村落的宗教文化意象，都只能得到破碎的映像。<sup>9</sup>

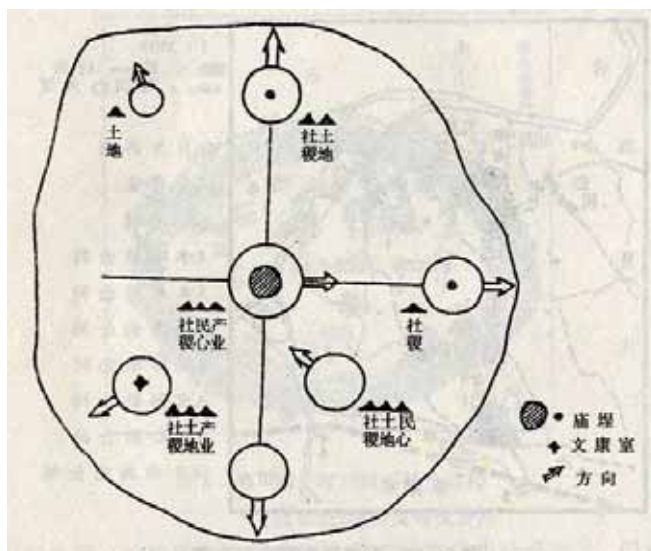


圖 4-3：嘉盛庄土地公祠空間配置及文化意象示意圖

資料來源：潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵〉，頁 18。

### 三、「中心—四方」的「神聖空間」

人營建聚落，就是創造屬於自己而可安身立命的生存與生活的場所，而「生之存有」之憂患意識正是人之「合於目的性」地營建其生存、生活領域的終極根據；人基於這個「存有憂患」而在大地上加之以營建，藉營建而將世界空間區分為「內與外」、「文明與野蠻」、「安全與危險」、「熟習與陌生」以及「我的與他的」等雙重對立的領域，如是，「聚落」成焉。因此，聚落，是人依其「存有憂患」的主體意向而在大地上合乎其安居之目的性所創構的「存在空間」。若以此「存在空間」之性質來掌握聚落，則，既然聚落乃一合於「存在於世之安全感」之目的性存有物，因而不僅止於「待風雨、辟群害」之如此單純素樸。營建聚落，就是營建「人之存在空間」。人不只是營建一個形而下器物形式之表層空間而已，他事實上營建一個合蘊著形而上「道體」之「目的性價值」的深層空間；這個空間，正是人為追尋「存在於世之安全感」所發出的「憂患意識」的一種在地表上的「向心性」之人文構造。「道體」即此「向心性」的「中心」，也即是人的「自我中心意識」之形而上根性，而它在人營建聚落時，遂顯發出聚落的「向心的空間性」。換言之，人以聚落的「中心構建」以及聚落空間的「向心性」來穩固、包容他的「存在於世的安全感」。是以可說「中心」以及「向心性」才是人之聚

<sup>9</sup>劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，頁 108-109。



落的樞紐。<sup>10</sup>依此，聚落的營建，除了世俗性的居住、工作用之建築物作為「待風雨、辟群害」之用途之外，人更必須營建神聖性的建築物或場所以作為這個向心空間的中軸。<sup>11</sup>

如此而構成了基本的聚落空間圖式，稱之為「中心—四方(環)」的空間性。之所以是「中心—四方(環)」的空間，乃是由於既然以「中心」而形成「向心性」之凝聚，則自然產生「內部」，與此相對，則有外面的世界，而成為「外部」，因此，由「中心」向外擴散，必有一外圍之境界，遂促使聚落之「存在空間」，在存有學的視點上，具有「圓」的基型，它擁有一個「中心」及一個「環」。<sup>12</sup>

人營建了此種「中心—四方(環)」的「圓」之聚落，其目的即「安居」耳。而所謂「安居」，不但指稱形體在此之安居，也必須指稱心靈在此之安居；不唯「個體我」之獲得安頓，也必須是「群體我」之獲得安頓。總之，它即是人在天地之間創造的一個為了「安居」的地點。

「天地神人·四位一體」在聚落的安頓，其真諦在於說明聚落作為人之存在場域，是以「神聖目的性」為其中軸；亦即聚落的「中心」和「環」，恆有一種神聖取向，因為唯有「神聖」，方足以穩定天地神人在聚落建造中之「安居」而成為其空間的意義性內涵。這個神聖的目的性或取向，落實且呈現在聚落空間，即成為其「神聖向度」。「神聖向度」是通向形而上「道體」的，因此其具有垂直向上的型態，往往以神聖景觀，譬如寺廟的殿宇、教堂的高塔……呈顯。

聚落的居民除了物質層面的護佑物外，仍需要有精神層面的庇佑，在台灣傳統漢人社會中，民間宗教提供了居民此一精神層面的需求。<sup>13</sup>聚落是人得以安居其中的「存在空間」，其中之「神聖向度」具有兩種作用，其一是通過聚落的「中心」，譬如「村大廟」或「正廳神明」，而使聚落的形而下「俗世空間」得與形而上「道體空間」取得上下之聯結溝通，而使「天」與「人」獲得融合，也就是「天地神人」之四位一體獲得安穩庇護。如是，聚落的「存在空間」乃可成為一個擁有深層性之立體空間。其二則是以各種「神聖景觀」，如「石敢當碑」、「神佛碑」、「五營旗」、「土地公祠」、「八卦」、「太極」、「獅頭」、「刃劍屏」……等，而在聚落的「環」或「四方」樹立了「垂直性」的「內部」與「外部」之區隔，如此，聚落因為有此區隔，而使其內部擁有一種可為人居停生活的「潔淨性」。

人在聚落中的生活，形成其「存在空間」的方向和路徑，必須依靠「神聖向度」給予保障。人根據「存在於世的安全感」，他生活的方向路徑，總希望通往平安、和祥之場域，任何一種平安、和祥之場域，都是形而上地存在著「神聖向度」。而若被迫不得已，他的生活之方向路徑須暫時通往不平安、不祥和之場域，譬如墳場、殯儀館、喪宅、鬼屋等，則人們多依「神聖向度」而從形而上「道體空間」獲取「護持」，如透過神佛前的拜祈、身上戴著神符、佛珠等，然後，他

<sup>10</sup> 潘朝陽，《心靈·空間·環境—人文主義的地理思想》，(台北市：五南出版社，2005)，頁 177-178。

<sup>11</sup> 諾伯·休茲著、王淳隆譯，《實存·空間·建築》，(台北市：臺隆書局，1977)。

<sup>12</sup> 潘朝陽，〈存在空間的一個詮釋〉，收於《建築現象學導論》，(台北市：桂冠，1992)，頁 331-336。

<sup>13</sup> 池永歆，〈空間、地方與鄉土：以東勢大茅埔為例的詮釋〉，《地理教育》2 (1998)，頁 61。

才從其己以「神聖力」潔淨的「中心」出發、行進，並且得以平安祥和地返回。

14

漢代時在「五行」思想體系上奠定了「中心—四方」的「五方」空間行成之後，這樣的「神聖空間」，即成爲一個長期穩定的文化歷史大傳統，其落實下來，遂造成民間常民日常生活世界的小傳統。就臺灣言，其民間宗教信仰、習俗禁忌等仍然多有訊息表徵著此種文化歷史長河中的深遠傳統。於臺灣民間，以五色令旗在村莊樹立「五營神兵」；廟宇或新屋落成，用五色五方安宅符來辟邪鎮煞；鎮壓水災的水德星君符是用黑紙書白字；玄天上帝，其爲北方元武星宿，又爲水神，所以臉爲黑色；媽祖係海上的守護神，與水有關，故亦有黑面天后；祝融大帝爲南方鎮守神，亦爲火神，因此其臉呈赤紅。民間無論風水術或一般辟邪鎮魔壓煞之行爲，均依重左青龍、右白虎、南朱雀、北玄武，此「四靈」、「四獸」之方陣。<sup>15</sup>

#### 四、北埔土地伯公之四方理論

守護聚落的厭勝物，一般有「安五營」，所謂「五營」，實乃台灣村莊常見的「中心—四方」的「神聖向度」之空間形式。中營通常設在聚落公廟之前，東、南、西、北四營則各以其方位安置於大致在相當位置的聚落出入口；另一種常見的聚落厭勝物爲四方土地公廟，與聚落中的「公廟」合成的五方廟宇，是全聚落的守護象徵。<sup>16</sup>客家地區少有「安五營」，一般均以四方土地公廟與「公廟」合成的五方廟宇，爲全聚落的守護象徵。每一座廟的設立，都有其神聖空間的安置作用，各自形成信仰的神聖空間。<sup>17</sup>新竹北埔建邑之後，領袖姜秀鑾在城邑中心點建「慈天宮」，以爲北埔地區的精神信仰中心，而在邑外四方則有「土地公祠」爲四境之守。<sup>18</sup>就聚落來說，「境」不是單一，人們同時進入於神境、祇境與鬼境等之中，因對「境」感悟與體驗的不同，遂營造出多種神聖中心的廟宇，以及對應而來的祭祀。土地公祠，散佈於各村庄，屬於角頭廟或庄廟，是聚落角頭的「境」，往往依附於區域大廟之下，形成了「境」下有「境」的對應關係，大「境」的神聖中心是包含了小「境」的神聖中心，即神境、鬼境大多採大境的方式，祇境的土地公信仰是採小境的方式，但大境與小境是互相包容的，一個大境可以統合了各角頭的小境。<sup>19</sup>

<sup>14</sup> 潘朝陽，〈存在空間的一個詮釋〉，收於季鐵男編著《建築現象學導論》（台北市：桂冠圖書公司，1992），頁 331-336。

<sup>15</sup> 呂理政，〈天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型〉（台北市：中央研究院民族學研究所，1990），頁 53-144。

<sup>16</sup> 呂理政，〈傳統信仰與現代社會〉（台北：稻鄉出版社，2000年5月），頁 7。

<sup>17</sup> 鄭志明，〈北台灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，收於《義民信仰與客家社會》（台北市：南天，2006），頁 414。

<sup>18</sup> 梁宇元，〈北埔巡禮——一個清代武裝移民聚落之探源〉，《歷史月刊》221（1989），頁 110-118。

吳學明，〈金廣福墾隘與新竹東南山區的開發〉，《師大歷史研究所專刊》14（1986），頁 273-289。

<sup>19</sup> 鄭志明，〈北台灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉《義民信仰與客家社會》，頁 414-417。

北埔慈天宮在舉行各個祭祀活動時，都會邀請五至七位伯公<sup>20</sup>到廟裡來「看戲」，這正代表著「中心—四方」的「五方」「神聖空間」。從GPS的分佈圖，如（圖 4-4）來看，水頭伯公、開山伯公（即油車伯公）、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公等七個伯公均位於北埔聚落的主要出入口，與慈天宮形成北埔庄的「神聖空間」，是全聚落的守護象徵。台灣傳統漢人聚落，有著「中心—四方」的空間形式，庄民常以庄大廟為聚落中心，中心並非一定是幾何中心。<sup>21</sup>



圖 4-4：北埔聚落七大伯公所形成的「神聖空間」配置圖

資料來源：Google Earth

## 五、散村的伯公信仰

金廣福以武裝移民方式進墾，墾民大多來自桃竹苗各地，彼此間多無血緣關係，換句話說，金廣福墾區內的村庄均屬多姓村。為了維持金廣福墾區內的社會秩序，強化墾區內的向心力，整合墾區內的人群關係，故必須要有一個公廟擔任類似宗族社會中宗祠的角色。打個比方來說，慈天宮在墾民心中的地位，就好像

<sup>20</sup> 據慈天宮廟前經營金香店的陳俊男先生說：平安戲（農曆 9 月 19 日）請水頭伯公、開山伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公等七個伯公；細人仔普時（農曆 7 月 29 日）請水頭伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公、埔心伯公、埔尾伯公等六個伯公；下元完福（農曆 10 月 15 日）則請水頭伯公、開山伯公、水尾伯公、社官伯公、本庄伯公等五個伯公。請多少個伯公是依當年爐主之意而定的。2005 年 5 月 28 日陳俊男先生訪問稿。

<sup>21</sup> 池永歆，〈空間、地方與鄉土：以東勢大茅埔為例的詮釋〉，《地理教育》2（1998），頁 61。

是金廣福這個大家族中的「祖堂」或「祠堂」一樣。<sup>22</sup>

姜秀鑾率眾進駐北埔盆地之後，一方面迅速建立墾隘總部，設置防禦工事；一方面堪察地形險要，在有利地點建置隘寮，配置隘丁，作為防禦前哨站，使眾隘連線以內地區，墾民可以安心從事墾拓。<sup>23</sup>墾闢初期，由於原住民強烈抵抗，墾民必須集體行動以策安全，故以北埔為指揮中樞，分兩路前進；一路進入南埔，越過山區；另一路進入埔尾，沿山攻略中興庄，進據峨眉，於山上設置隘寮以防禦原住民。到了道光十八年（1838），南埔、中興、月眉、富興等地已先後建立起防禦性的小集村。根據日本學者富田芳郎的研究，台灣聚落的型態南北不同，北部多散村和小村<sup>24</sup>，南部則多集村。但在山麓地帶，由於有防禦原住民及兇猛野獸之需要，因此一般農戶也就圍居而成一小集村。上述南埔、中興、月眉、富興等即為此類住民較多的小集村，且因隘丁在外圍防守，較有保障，所以這些聚落乃成為開墾的中繼站，向山林郊野繼續拓墾。是為金廣福墾拓的第一期。<sup>25</sup>

道光二十九年（1849）原住民再度出草，於中興庄誅去徐姓墾民二人之首級，金廣福糾集各庄民眾協力追擊，截殺頑兇九名，架其首級至廳城獻功，原住民受此重創後，方未敢再有大規模之出擾行動，塹城東南廂一帶終於漸告安定。

隨著原住民之威脅消弭之後，墾民才陸續將婦孺族人由他庄遷入本區定居。在防禦性集村聚落外圍眾多的隘寮、腦寮、煥寮，初期乃為零散分佈，係隘丁把隘、腦丁熬腦、墾民燒煥時所搭建的簡陋草寮，然而隨著漢人更深入內山以及漸無安全顧慮，這些草寮附近的零星平地即成為兩、三家漢人移往之所，也就日漸形成了散村聚落。此後墾業不斷地橫截逼近內山，經過咸豐、同治年间的努力，金廣福已管理了北埔一帶五、六十庄地區，而沿山諸隘也「因地日闢，已越舊址，乃裁撤歸併為一，移入內山五指山右角」，此為墾拓之第二期。<sup>26</sup>

初墾之時，有瘴癘及「番害」之險，先民為求身家平安，遂寄託於宗教，祈求神明保佑。光緒 12 年（1886）劉銘傳實施「開山撫番」，裁撤金廣福之隘務及番政，解除其開疆權責，至此，金廣福卸下了五十二年來所擔當的重責大任，而北埔這個頗具特色的墾隘聚落也發展成為農商混合的街庄，與一般平地聚落漸無差異。<sup>27</sup>

北埔地區的散村聚落在清末時期已甚普遍，其散戶型態主要有二：第一類即上述原本零散耕墾的農戶，其繁衍子息至相當的家庭規模時，就必須再分散發展，於是各自於附近或他處建立家宅，締造基業。第二類是原先居住在集村之內

<sup>22</sup> 金廣福文教基金會，《北埔光景》，頁 28：「慈天宮，除祭祀祈福外，也是公眾集會議事之所，在北埔聚落所扮演的角色，如同一般民居宅院中的『祖堂』。」

<sup>23</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 48-49。

<sup>24</sup> 這些零散分佈的農家中，有數十公尺內僅獨戶居住者，謂之「孤屋」；有兩、三家鄰近而居者（大抵超過十家），稱為「小村」，即俗謂的「三家村」。而在某一地域範圍之內，這些「孤屋」或「小村」之間人煙相望、雞相聞，甚或守望相助，共同築圳鑿陂灌溉田園者，即以某個小地名而成為散村聚落。這些散村聚落約在二十至六十戶之間，人口則約七、八十至兩、三百不等。

<sup>25</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 50。

<sup>26</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 51。

<sup>27</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 69。

的墾戶，因安全無虞及人口眾多之後，紛紛在其所墾田地上建宅居住而成爲散戶。<sup>28</sup>

由此可知集村聚落雖然成立較早，但北埔地區大多數仍是後來才陸續形成散村聚落；且集村發展至某一限度時，亦會突破聚落範疇而在外圍出現若干散戶民宅。<sup>29</sup>無論集村與散村，早期開庄立社之時，由於人口數少，財力不足，均無法構築大廟，但往往會在出入村庄的道路要衝設立伯公，目的就是希望伯公能安定人心，保護庄頭。

## 第二節 北埔伯公與風水環境

### 一、風水概論

風水，俗稱地理，學名「堪輿學」，是講究人類生活環境，衣食住行與天時地利的關係的一門學問，是我國古代重要文明之一。人類生活、生存居住的環境，既要有風有水，風就是空氣的流動。「葬經」曰：

氣乖風則散，界水則上。古人聚之使不散、行之使有上，故謂之風水。風水之法，得水為上，藏風次之。何以言之？氣之盛雖流行，而其餘者猶有上，雖零散，而其深者猶有聚。<sup>30</sup>

所以好的風水，就是要藏風聚氣，不是風吹氣散。沒風沒水，人類無法生存；多風多水，則百病叢生，不合生存居住的環境，我們要選擇「有風有水」、又要「避風避水」、「藏風聚氣」的生存居住空間，就必須研究「堪輿地」的學問。所以風水又叫做「堪輿學」。「堪輿學」就是要研究天文、地理、氣象、山、水、地質、地物、地況、地態的學問，所以俗稱「地理」。研究此類學問的人，俗稱「地理師」或「地理仙師」，或稱「堪輿師」。有關風水的說法就叫「風水說」，精通看風水之術的叫「風水師」或「地理師」。

風水之術不論是陰風水或陽風水一般都有「形法」、「向法」、「日法」三法<sup>31</sup>。漢寶德教授認爲：在宋代以前，「五音地理」一直是風水的主流，在宋元之際，乃有形家(形法)<sup>32</sup>、向家(向法)<sup>33</sup>之分。形家以郭璞的《葬書》爲理論依據，其觀念實乃中國人對大自然中山水組織形態的一種解釋；向家則源自漢代以來天文與陰陽之合流，其觀念乃中國人對宇宙的一種看法，經過五行與八卦的運作而形成的一套系統；日法就是擇時，以時辰運轉應合坐山之改變，是擇日與風水結合之

<sup>28</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 133。

<sup>29</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 135-138。

<sup>30</sup> 清·陳夢雷編，《古今圖書集成·藝術典》665 卷，〈堪輿部彙考一五〉（台北：鼎文書局，1977 年），頁 6873。據其所引郭璞古本《葬經》。

<sup>31</sup> 漢寶德，〈風水：中國人的環境觀念架構〉，《建築與城鄉學報》21（1983），頁 133-139。

<sup>32</sup> 「形法」指山水之形勢，或稱「巒頭」，爲明代以來，風水術之主要原則。

<sup>33</sup> 「向法」指朝向之吉凶，及各部分間位置相對關係的吉凶，後代亦稱「理氣」，爲風水術中比較神秘的部分。

術<sup>34</sup>。風水術雖有三法，但實際上以「巒頭派」的形法與「理氣派」的向法為主，是故近代術家大體上都是三法並用，以取完備<sup>35</sup>。茲將風水研究範疇整理如表 4-1；其流派特色與運用工具整理如表 4-2。

表 4-1：風水研究範疇簡表



資料來源：黃仲淇，〈風水場域之意象性研究—以三元理氣為例〉，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2004 年 7 月，頁 4。

表 4-2：堪輿主要流派特色及使用工具與範圍

項目	特色	使用工具	範圍
主要流派			
三合派 <sup>36</sup>	1. 重沖煞刑刃 2. 重 24 山及 60 花甲子納音	三合羅盤	1. 陰陽宅。 2. 其它與堪輿有關

<sup>34</sup> 漢寶德，〈風水：中國人的環境觀念架構〉，頁 123。

<sup>35</sup> 傳統漢人的風水學，大抵可分為形家（巒頭、形法）與理氣（方位、向法），或是兩者合而為一之「巒頭為體，理氣為用」的理論。見漢寶德，〈風水：中國人的環境觀念架構〉，頁 123-150。

<sup>36</sup> 三合派，是以看巒頭（地形）為主，但方位（羅盤經）也不可偏廢。「三合」的定義是由五行生剋關係及「十二長生」得來。「三合者，本五行生旺墓庫之位。凡物生欲其旺，旺欲其成，三者九九相親，造化萬物生生不已」（見《存養堂劉德義、信通書便覽》，（雲林：瑞成，2003），頁 44。）而洪潮和則更具體地說：「申子辰三合會水；寅五戌三合會火；巳酉丑三合會金；亥卯未三合會木；辰戌丑三合會土；生旺墓三合同情。」（見《剋擇講義》，（臺中：文林，1982），頁 15）

	五行生剋關係。 3. 重年運及地運。 4. 重四大局水法。		的事項。
三元派 <sup>37</sup>	1. 重元運地運。 2. 重卦、數。 3. 沖煞不忌，重符咒壓制。	三元羅盤	陰陽宅
八宅明鏡派	重元運年命、重卦數與納音五行的生剋關係。	三元羅盤	陽宅
九星飛宮派	重八卦、九星命卦	三元羅盤	陽宅及命理

資料來源：陳學賢，〈中國堪輿的哲學探討—以三合派為例〉，南華大學哲學系碩士論文，2005年6月，頁45。

## 二、客家人的風水觀—從唐山到台灣

又據《台灣舊慣習俗信仰》一書中所云：風水乃來自陰陽五行之說，認為宇宙之間的萬物，其生生不息大本在於「風」和「水」，因為「風水」二字就意味著天地之氣。凡是天地二氣完全調和的地方，才是對我們人類生活最有利的地方，生存在這裏的人都能得到繁榮。因此選擇風水好的地方，或建房屋，或建寺廟，或建村莊，或建墳墓，乃是人生最要緊的大事，是為人子孫者對祖宗應盡的義務，同時也是人類對大自然應盡的義務。

風水師在選擇風水地時，主要是觀察土地高低起伏的形勢，凡是看到山脈、地脈、水脈蜿蜒不絕時，就認為這是象徵龍的「龍脈」。據風水師解釋說：「天下的龍源在崑崙山，龍脈在此處向四方延伸，其中有三條向東，進入中國本部以後，又分出很多支脈，支脈更分出千百條細脈，通佈中國全土。」

位於臺灣的龍脈，只有屬於南嶺的一脈，這是從一福州的五虎山渡海，綿亙至雞籠山(基隆)結成一腦，由此再南走到南岬始盡。從雞籠山起，又分成很多支脈，遍佈臺灣全島。「龍渡滄海」、「雞籠發祖」的觀念和說法，陸續經清治中後期各類文獻的傳鈔與運用，逐漸成為習以為常的通論。<sup>38</sup>

<sup>37</sup>道家思想在中國民間一直是內心安定的力量，三元派的風水學可能受到「一氣化三清」思想的影響而產生，邵康節的《皇極經世》中所謂的「元、會、運、世」，已經有「元」的時間單位。然而，三元派與邵康節對於「元」的時間單位有甚大的區別。三元派風水學以六十年為一個時間單位，稱之為「元」，分別有上元、中元、下元。上中下合起來形成一個循環的時間歷程，以一百八十年為函數循環，時間不斷的重複運行著。而在這個時間下的治亂興衰者受到主宰的「運」所影響。每「運」掌管二十年，因此，一元有三運，三元共九運。三元九運分別配上洛書九宮、紫白、九星為運用的方法。三元學說是一種時間的觀念，同時也有空間實踐的層面。在傳統的社會中對時間與空間的認識並不認為是兩種概念，時空互為表裡的，形式上以不同的方式呈現。（見〈風水場域之意象性研究—以三元理氣為例〉，頁35-36）

<sup>38</sup>洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉，國立台灣師範大學歷史系碩士論文（2003），頁77。

按照這種風水說的解釋，作成脈勢的叫「龍脈」，突起的叫「龍腦」，分成支脈的叫「分龍」，脈的起點叫「起龍」，脈的末端叫「龍尾」，這些名稱不僅通行於各省各市各縣，甚至存在於各個窮鄉僻壤。風水師在看風水時，就是判斷這種地脈的好壞，龍脈所經之處就算風水好，而龍眼中所出現的「穴」則最吉。陰陽師心目中的「穴」，乃是火山的噴火遺跡，他們認為這裡存有天地二氣，恰好和風水的理論相符。不過，後來把火山口以外的穴形地勢，例如形狀類似動物的地方，也都認為是風水好的之「穴」。此外，分脈與支脈的連接點，也被認為是風水地。反之，沒有龍脈的地方，或者龍尾所經之處，都被認定是了無祥瑞之氣，或者是祥瑞之機即將枯竭，假如有人選定這裏為墳地，那他的子孫必然衰敗凋落。還有一點也很重要，就是當陰陽先生發現了有風水的穴地之後，還得根據附近一帶的地形與土色進行研判，並配以金木水火土的五行之說，假如當事人跟風水地的五行相剋，那他的後代子孫必然蒙受災禍。如果能按照以上的方法，選擇風水好的地方為墳墓，那死者的遺骨不但不會腐爛，而且會變成紅褐色，且他的子孫必然能發達繁榮，或作大官、或成為百萬富翁。尤其是那種被稱為「皇帝穴」的地形，是風水先生心目中最好的風水地，凡是埋葬在這裡的人，其子孫就能當皇帝。就因為如此，每個人都用重金聘請地理師，千方百計尋找這種「皇帝穴」。假如任何風水好的穴都找不到，那就選視線遼闊與土質好的地方，勉強認定這裡的風水好。

當地理師發現了風水好的穴，在埋葬或改葬之前，必須根據死者出生和死亡的年月日，與各個風水說相合，以便決定墳墓的方向。決定的方法，是先在墳墓的一方埋一根木樁，然後拉一條繩子，在繩子的中心點放羅盤針，以便決定方位，台語把這叫「牽經」。萬一所訂的方向不正確，而與所選的風水說不合，此人不但不會得到祥瑞之氣，還會為他的子孫帶來種種災禍。此外，埋或改葬的時候，也要由風水師和擇日師擇定。據說萬一所擇的時辰不正確，也有招來前項惡果的危險。這種風水說不僅適用在選定墳地上，就是在建房屋、寺廟、市街、村莊時，也都要先請風水先生看風水，因為他們認為這對以後的盛衰榮枯關係極大。<sup>39</sup>

### 三、北埔人的風水觀—從姜家到常民

由〈廣福宮示禁碑〉<sup>40</sup>碑文可知，客家龍神信仰和風水「龍脈」觀念密不可分。「龍」即是山，「龍脈」就是山脈，一旦龍脈遭到破壞，無論宮壇廟宇或是民間家口墳墓都會受到損傷，必須舉行安鎮龍神的儀式。當時甚至有不肖之徒，

<sup>39</sup>鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂台灣舊慣習俗信仰》（台北市：眾文出版社，1978），頁44-46。

<sup>40</sup>《新竹縣采訪冊》，〈碑碣〉，頁242。〈廣福宮示禁碑〉的內容為：「本年五月二十五日，據竹北一堡九芎林莊生員魏續唐、墾戶金廣福（即姜榮華）、職員劉嵩山……等稟稱：『前嘉慶二十餘年，有棍徒將赤柯寮龍脈欲為斬鑿，時幸姜秀鑾、錢茂祖阻止。不料本年五月間，突有豪強又將赤柯寮龍脈擅自斬鑿，經該莊紳耆人等踴躍力阻，始行停止。生等即將斬破處所雇工修補，備禮祭賽，安鎮龍神。誠恐日後又被穿鑿，則神明之宮壇廟宇被其害者難言，民間之家口墳墓受其傷者莫測。自此龍脈分出，該地並金廣福等處無論大小龍脈及砂手關蘭等處，每多射利之徒，在人屋場風水架斬索銀，非蒙嚴禁，貽害匪輕。』……汝等須知地脈有關，凡有附近居民不許私行開闢掘毀，斬鑿龍脈，致有貽害。自示以後，倘敢故違，定即嚴拏究辦，決不姑貸。」



在人家陽宅陰宅龍脈處擅行斬鑿，企圖勒索，居民認為事態嚴重，因此不惜告官舉發，官府也慎重其事，立碑嚴禁。可知在當時人們心中，風水龍脈之重要非比尋常。

金廣福進墾北埔之初，首要之務即是堪定村基座向，使墾民能各覓據點，落地生根。而此一堪定工作，在古代往往是請高明的堪輿師來相定風水，以其能使村落繁盛、人丁興旺。傳聞，堪定北埔村基及慈天宮廟址之「堪輿明師」即為深諳堪輿之學的淡水同知李嗣鄴。<sup>41</sup>

道光十五年（1835）姜秀巒進據北埔之後，即由李嗣鄴勘定慈天宮廟址及天水堂宅地，此二處既經定位，聚落架構實已初步建立。其後再環植荊竹，設置「城門」，開鑿陂塘，修築溝圳等，雖然這些工程的進行乃因應實際之需要，但仍屢屢依循風水原則的指導。

首先審視北埔的地理形勢，正是符合「形法」風水的「吉地」<sup>42</sup>，可由以下當地堪輿師之記述知其梗概：「溯夫貴龍之發端也。自福建以飛台，由鼓山而過脈，觀雞隆頭疊嶂層巒，千里馳騁，遠而難稽。但鵝公髻回頭轉腳，萬丈奔騰，近以可考，查丙為大祖宗。五指高擎，已為中父母，六秀挺豎，經瀟湖而逶迤。自巽至坎，由尾隘以入首，從北迴東，列帳開屏，滾如海浪，前迎後送，拱若星羅，重重頓伏，如鶴膝，脈脈沉浮，似蜂腰，主星矗起，恍若大將登臺，靈峰聳勁，無殊景星瞰第。左控營頭山東，帶稟帶庫，右挾店子崗，蔽煞蔽風，肘腋雙全，奇偶配合，脈落巽籌，分明个字，穴結辰坐，大極天生。青龍內蟠而轉案，既行情致之妙，白虎外踞而雄鎮，並無缺陷之虞。羅城周密，三陽開泰，金魚會合，二水歸堂。竅發貪狼之地，流入巨門之鄉。龍鳳髻捍門戶之華表，龜山坪鎖外局之要綱。」<sup>43</sup>

由以上之描述，綜觀北埔聚落之風水格局：慈天宮穩坐龍穴；穴後有「胎息」連脈至「父母山」（秀巒山）以為屏障，是為「玄武腦」；左、右兩翼有荊竹拱衛及宅屋層層圍繞，即「青龍」、「白虎」二砂；而前有陂塘、溝圳環抱洄流，乃係「朱雀」水。因此，北埔聚落可謂符合「四神相應」的風水架構，依堪輿學之說，為一上吉之居住環境。

北埔聚落在風水原則的指導下，確實建構了富地氣之起、水氣之來的居住環境，並以荊竹、宅屋層層環抱，以巷道、陂圳緊密關攔，故能藏風聚氣，使氣瀰漫於整個聚落之「面」，再由「面」散及各家各戶之「點」，以為住民提供一個所謂「帶稟帶庫」、「蔽煞蔽風」之居家「吉地」。<sup>44</sup>

堪輿師大都由唐山渡海來台，或應地方豪族之請，或因雲遊四方而來，大抵皆落腳於縉紳大戶人家，享有優渥的待遇。蓋於一篤信術數之農墾社會，「明師」

<sup>41</sup> 梁宇元，《清代北埔聚落構成之研究——一個客家居住型態之探討》，頁 40。

<sup>42</sup> 以北埔及慈天宮地理風水而研判，道光 15 年（1835）的那位堪輿師應屬堪輿體系中著重山川形勢的「形家派」。形家派的堪輿師在相位之時，有覓龍、察砂、觀水、點穴等一系列步驟，此乃北埔及慈天宮地理風水之大要。

<sup>43</sup> 鄒進石，〈北埔彭氏宗祠環境地理論〉，1958，收錄於《彭氏祖譜》，1972，頁 67。

<sup>44</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 110-112。

可指龍點穴，使某家族昌盛繁衍、子孫榮祿，亦可運用詭術，敗人家道，故鄉人多所敬畏，不敢怠慢。<sup>45</sup>自有北埔以迄日治時期，曾於姜家落榻之明師不止一二，每住經年，甚或三載，吃住遊樂皆由姜家供應。這些「明師」除了到處尋龍認水，並觀察地方民風，適時給予指點，從小細節到大環境，無不關注，故對地方上社會發展及實質環境的建構有著相當的影響。<sup>46</sup>

綜觀上述，可知北埔聚落的客家移民具有濃厚的風水觀念，認為風水對家庭乃至整個聚落之興衰皆有莫大之影響。風水原理可謂客家移民建構實質環境的指導原則，大自聚落、街巷、組群，小至寺廟、宗祠、民居、陰宅，鮮不篤信奉行堪輿明師之指點，以為鞏固基業、安家立命、造福子孫之必然途徑。<sup>47</sup>

#### 四、北埔伯公風水

經田野調查訪問北埔目前有五位在地的擇日師：番婆坑的王文正先生（三元）、北埔村的黃煥霖先生（三合）、大湖村的黃阿海先生、大份林的彭耀鴻先生（三元），以及北埔村的彭清泉先生（已過世）等五位。他們的工作領域頗為廣泛，除一般擇日工作外，尚兼收驚、勘輿（陰陽宅）等，甚至也有兼辦讀疏文、封棺等工作。

當地擇日師，對於伯公祠的看法，雖有派別的不同，但並無很大的差異；三元派認為：看地理要看山形、位置等樣樣配合，以羅盤來看「向」，但伯公廟比較無所謂。<sup>48</sup>三合派認為也要看山形、位置等樣樣配合，「合於巒頭」、「甲山庚向」是不錯的選擇：

要看土地公的地理風水有兩處：一是台南關子嶺的金雞蛋土地公廟；二是屏東土城的車城土地公廟。此二處風水絕佳，在北埔、峨眉找不到這樣的風水。巒頭中的佼佼者-「合於巒頭」-竹東二重里伍聯社對面路下去，經旭光電氣，再往下走有兩棟房子，中間進去有一座「綠竹伯公」，「甲山庚向」，這個地理位置不錯。<sup>49</sup>

北埔地區沒有這樣的伯公，都被破壞掉了，所以不顯（聖顯，也就是「出貴」、「出富」之意），香火不盛。最近好像北埔大伯公拜的人越來越多，那只是因為附近的住戶多的緣故，但是不顯。

本地的地理風水被破壞的有三處：一個是開山伯公、下大湖伯公，另一是埔尾庄伯公。

（一）開山伯公（翠鳥入阮穴）：當時的沿革是這樣的一北埔姜家開發大隘，在

<sup>45</sup> 此等「明師」投靠於北埔姜家的特別多，留下許多與風水有關的傳說故事，流傳至今，如：〈蕭家傳說〉、〈龍鳳髻的傳說〉、〈生龍口〉、〈番婆坑伯公〉等。（見《南埔黃金水鄉風華再現 2007》，新竹縣北埔鄉南埔社區發展協會，2007，頁 31-43。）

<sup>46</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 83。

<sup>47</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 112。

<sup>48</sup> 三元派王文正先生訪問稿：2007/10/14 上午 9:00 於王宅前柿子園。

<sup>49</sup> 報導人x先生訪問稿：2007/05/03 下午 1:30 於x先生宅。

番婆坑有一個番婆坑社，有 80 幾個山地人，很兇悍，開發不能前進，就請一個堪輿師來看，就做一個土地公，之後就順利前進了。在日治時代開發已成功了，要利用土地時，就在對面的洗沙場經伯公廟前打一個涵洞，引水到「墩子」，地理便被破壞掉了，伯公就不靈了。

- (二) 下大湖伯公（吊樹蛇穴）：羅國資村長的父親，當時要改建時找地理師去看，說以前這伯公廟有發顯過，羅老先生說：「著！80 幾年前他做細人仔介時節日本時代有一百多枝香旗，以後這水被破壞，改了以後就沒有了，北埔就沒有顯的伯公。」
- (三) 埔尾伯公的故事（美人獻花穴）：軍大王與埔尾伯公合祀，土地問題沒有解決，地理師建議坐西朝東（坐辛向乙），但礙於別人的土地，還是坐北朝南（癸山丁向）。百年前彭屋開基主彭三貴認為原來的風水（美人獻花穴）會有婦人不守婦道，便以人工開一條圳穿過，此後便無財運了。

北埔地區的伯公也有許多和風水有關的傳說，除了第二章第四節中提到的〈番婆坑土地公的故事〉外，尚有新姜、老姜伯公鬥法的故事。

(一) 新姜、老姜伯公鬥法：

大伯公的設立，是因為新姜的崛起，引起老姜的顧忌，將伯公火對準新姜（姜○○老師）家門口，因大門如果面對伯公火家裡會不平安，新姜遂將大門移至轉角處，後因許多建築物陸續興建，擋住伯公火，新姜才又將大門移回原位。

(二) 北埔有一伯公祠，因要化解張宅對姜家天水堂的沖煞而興建。<sup>50</sup>

(三) 番婆坑土地公的故事：「丫鬚仔」為外省地理師，功力很高，番婆坑伯公落成，要請他安神，可能在修建時沒到城隍辦理「留任」，導致伯公廟被孤魂野鬼佔據，丫鬚仔為了村民的請求，去將孤魂野鬼趕走，迎回伯公，居然喪命。

番婆坑伯公在改建的時候，發生了一個故事，這個故事在北埔較年長的長輩之中應該都很有印象。莊萬貴的岳母黎九妹就回憶到：一般伯公要改建時，按習俗必須把伯公的神位先請到新竹市的城隍廟，等伯公廟重建好了，再從城隍廟把伯公請回來安置。

大約在三十年前番婆坑伯公要改建的時候，原本要由一位地理師劉德昌去把伯公請回來，但後來不知他因為害怕還是什麼原因，就叫一個在慈天宮裏面幫人收驚的一個阿伯負責把伯公請回來；從小住在慈天宮附近的黎九妹記得這個人的綽號叫「惹鬚伯」（翹鬚子伯伯之意），這個人是個外省人。

不過，奇怪的是，就在這個人傍晚請完伯公後坐計程車回家時，一直叫司機：快一點！快一點！當司機轉頭看他時，發現他整個人面色鐵青，到隔一天的早上就過世了；事後有人解釋是說：由於「貓鬚伯」講的是北京話，但伯公只聽得懂客家話，而他在請神的時候又沒穿道袍，所以程序

<sup>50</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，新竹縣立文化中心，2000年3月，頁100。

上出了些問題，也或許因為這樣壓不住附近的一些山神野鬼，因此，就這樣短斷命了。

雖然這樣說法在北埔民間頗為盛傳，但事情原因究竟為何誰也不知道，因為，很多解釋也是人們後來加上去的，不過，無論如何，我們仍相信對待神都必須保有誠心、尊敬的態度。<sup>51</sup>

宗教信仰的存在，不外是爲了尋求生命問題的解答、解脫現實人世的苦難而成立。在滿足人們趨吉避凶的心態這一點上，宗教信仰與風水術數擁有共通的功能屬性。在傳統中國，寺廟爲地方紳民供奉眾家神明、進行信仰活動的所在，其本身即具有神聖空間的性質。寺觀廟宇的擇建地點如能經由風水觀念的認證，更可強化其福地靈佑的神聖性。<sup>52</sup>

伯公廟的好風水條件，北埔地區的地理師有以下的看法：神廟爲「鬥煞局」，神明才會顯，有句話說：「天下名山僧佔多」，就是說天下大山爲孤絕之地，爲仙佛所居，不適人居。「局」多用於水法中，說明一地水之來去與方位的關係所造成之局面，伯公具守財的功能，是爲「逆水局」。開山（油車）伯公祠門聯「逆水環流福德顯，秀山拱護正神靈」，可看出面向的大坪溪係由其左方流入，從其右方流出。從番婆坑伯公祠中的壁聯「艮山建福祠錦綉環龍呈聖地，兼丑造德廟銀河雙水眾民安」中的「艮山」、「兼丑」可以看出伯公祠的坐向。卦與干支合成二十四個方位，風水學上叫做「二十四山」<sup>53</sup>，這裡的「山」不是指真正的山脈，而是指房屋（稱陽宅）或墳墓（稱陰宅）所坐的方位；房屋（伯公祠）的後面叫「坐山」，前面叫「向」。坐「艮」的方位叫「艮山」，「艮山」一定「坤向」，稱爲「艮山坤向」，即坐東北，向西南。分金<sup>54</sup>之互兼可與不可，取純陰陽不雜的規則，其中「丑艮」爲「可兼向」；「兼丑」的意義是指房屋（伯公祠）的方位可位居於「艮」（東北）、「丑」（北北東 3/4 東）兩個方位之間。<sup>55</sup>「艮山兼丑」，即坐東北朝西南的坐向，主文運，可見北埔聚落居民重視科舉，培育子弟的用心。

<sup>56</sup>

而從北埔伯公廟的坐向統計來看，以坐東偏南朝西偏北最多（圖：4-5）。主要是因爲北埔地區的水系（圖 4-6），大致爲南北走向，而沿溪谷構築的道路，大多位於西岸，以伯公「背山面水」的原則，就不難看出北埔伯公廟的主要座向了。

<sup>51</sup> 不著撰人，《南埔風華》（新竹縣：南埔社區發展協會，2002年5月），頁49-50。

<sup>52</sup> 洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉，國立台灣師範大學歷史系碩士論文（2003），頁111。

<sup>53</sup> 二十四個方位，分別是「壬、子、癸、丑、艮、寅、甲、卯、乙、辰、巽、巳、丙、午、丁、未、坤、申、庚、酉、辛、戌、乾、亥」。

<sup>54</sup> 分金，主要是指坐山在二百四十分度中的線位，是堪輿中確定坐山坐度的細節。

<sup>55</sup> 阮茂森，《地理方位與擇日》，（台南市：大孚書局有限公司，2007年2月），頁78-79。

<sup>56</sup> 報導人A訪問稿：2007/05/03 下午1:30於A宅。

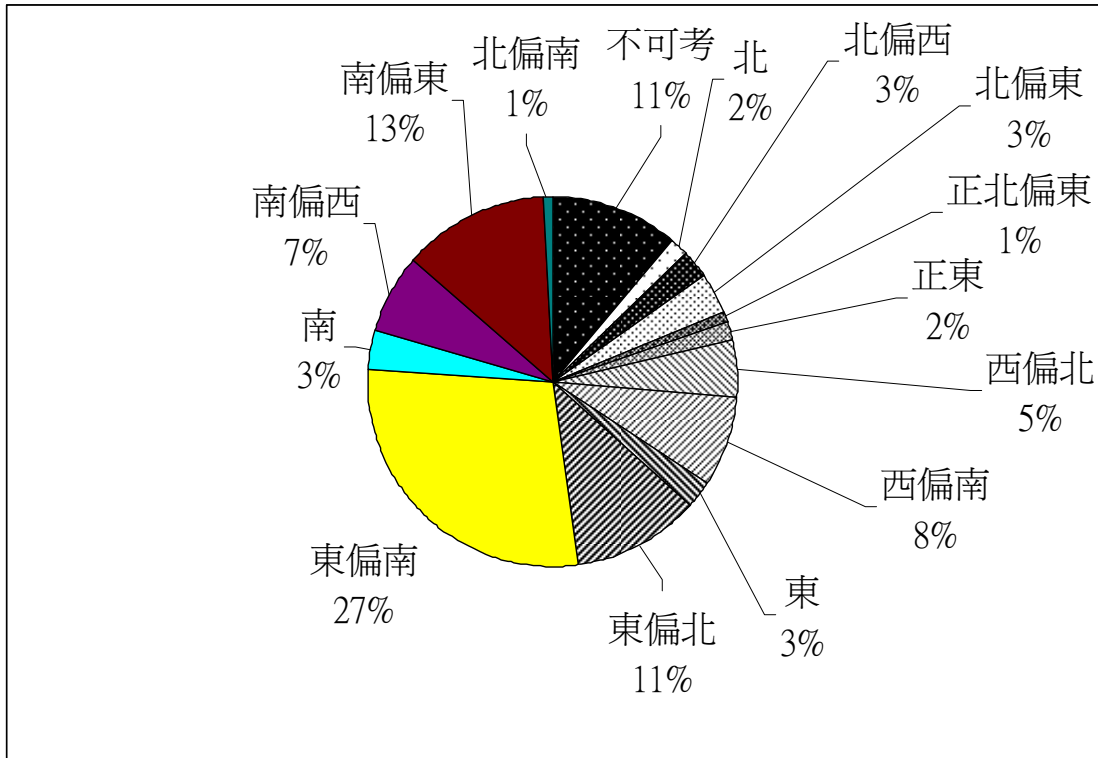


圖 4-5：北埔伯公廟的坐向統計圖  
 資料來源：筆者田野訪查資料統計

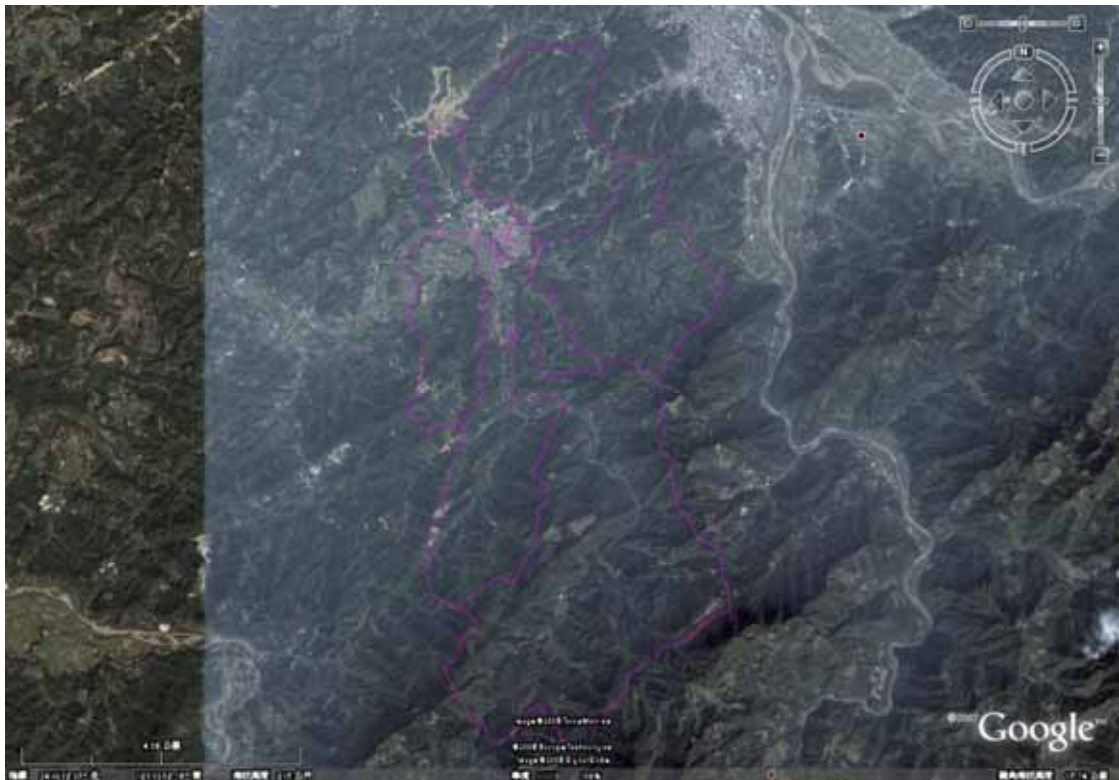


圖 4-5：北埔地區的水系圖  
 資料來源：Google Earth

又據筆者田野觀察記錄結果統計（附錄二），筆者認為伯公風水是視其小區域地理而定的：聚落伯公大部分位於邊緣地帶，具有領域界定與「把水」的功能，所以伯公的坐向多為與溪水流向相對或與溪水流向相垂直，如大湖口水頭伯公（G01）；然而有些聚落伯公，原本在聚落的邊緣地帶，是因住民逐漸增加，以致後期興建的宅屋超出原有聚落的範圍，如此形成伯公位在聚落內部的情形，而這些伯公的朝向，不受溪水流向的影響，所以其坐向與一般民宅的朝向相同，如埔心伯公（D04）；至於位於聚落外的散村伯公，其朝向是受到伯公附近水流方向的影響，一般會與水流方向相對或面對溪水而形成伯公朝向與溪流方向垂直的情形，如上大湖伯公（F01）。<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> 邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》（新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心，1999），頁128-129。

## 第五章 北埔伯公與社會變遷

本章以區域土地公信仰為主要範圍，從事社會變遷關係之研究。土地公廟是台灣非常普遍的廟宇，以土地公為主祀神的廟宇居最多數。<sup>1</sup>先民面對週遭的自然生態與陌生環境產生許多不安定的感覺，於是安置了高密度的土地公作為精神的慰藉。北埔地區開發較晚，且以武裝隘墾為其手段，遠較其他地區來得辛苦危險，相對地，對於土地公的設置更為迫切。

北埔地區歷經隘墾時期、日治時期，以至戰後時期，社會結構產生了極大的變化。就漢人傳統信仰的特質而言，信仰的變遷可以視為社會結構變遷的直接結果。<sup>2</sup>隨著農村經濟的富裕，反映在伯公廟的修建上；歷史政權的改變也造成伯公信仰的遷就；而宗教的變遷也牽引伯公的質變。本章希望透過對小區域歷史發展的了解，探究社會變遷與伯公信仰的關係。

本章所用之原始資料絕大多數得自於筆者田野工作所蒐得之原始史料，共分北埔伯公信仰變遷情形、北埔伯公與經濟發展的相關性、北埔伯公與政治變遷的相關性、北埔伯公與宗教演變的相關性等四節。

### 第一節 北埔伯公信仰變遷情形

土地公又名福德正神、福德星君、土地福神；客家人則暱稱為「伯公」。祂在神靈系統中是地方基層的行政神，猶如人間的里鄰長。在北埔地區，大小庄村、工廠商家，幾乎都供有土地公，據筆者初步調查北埔地區至少有百座以上的伯公廟<sup>3</sup>，伯公廟數量之鉅，代表著與人民生活之密切，每每在人群聚居的最小單位就有一座伯公廟。在客家庄的庄頭庄尾、田頭、水頭、水尾以及橋頭等，處處可見伯公廟的存在。但近二十年來，台灣因工商經濟行業變遷，社會結構產生極大變化，農業產值在工資、生產成本等不斷提高的狀況下，使得農業經營的利潤降低，無法維持家庭生活，於是，年輕人口移往都市，改行從事各種工商服務的工作，賺取非農業所得，年輕人口外流，導致原為人口密集的夥房，因年老長輩凋零去世之後，成為空戶、廢屋；原為小區域的幾戶人家，淪為荒煙無人地帶。而原來祭祀的土地伯公，變為無人祭拜的土地神。本節就伯公消失的原因、伯公廟翻新的原因、伯公廟翻新資金的籌措、伯公廟改建後的功能，以及伯公信仰的變遷等項加以分析說明：

#### 一、伯公減少的原因

在北埔地區有多處伯公遭廢棄，分析其原因如下：

##### (1) 產權變賣，無人料理

水磱村 4 鄰高平堂范家因為產權賣予綠世界休閒企業公司，屬於

<sup>1</sup> 劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，頁 17-21。

<sup>2</sup> 呂理政，〈傳統信仰與現代社會〉（台北：稻香出版社，2000），頁 207。

<sup>3</sup> 據水磱村 6 鄰 29 號的莊文清先生估計北埔地區約有 300 座以上的伯公廟。

地產內的土地伯公無人料理，終至廢棄。

(2) 人口外移，無人料理

外坪村內豐國小後面的茄苳伯公，因為廢校後，校舍傾倒，最後伯公無人料理，淪為荒原。

(3) 路徑荒蔓，祭拜不易

長坪梯田上方有一棵茄苳樹伯公，因為路徑荒蔓，祭拜不易，伯公逐漸消失。

(4) 產業變遷，無人料理

番婆坑太清宮對面山上，永吉煤礦坑口伯公，因為礦坑廢棄，人跡罕至，淪為荒野，已無人祭拜。

(5) 河水沖刷，無以為續

大林村 1 鄰福德祠崁下大坪溪畔的河壩潄伯公，大水沖刷後已三、四十年無人祭拜，只留下大楠樹孤立於河床上。

(6) 山壁崩坍，伯公消失

番婆坑的王先生說：原本在南埔村 7 鄰 41 號王宅前山黃麻樹下的田頭伯公，因十幾年前的颱風夜山崩後被土石埋沒，從此消失。

(7) 公司結束營業，無人祭拜

煥寮坪五指山食品公司所奉祀的伯公，水泥拜亭，磁磚供桌，原石上書「內坪山靈公之神位」的山伯公，民國 82 年（1993）正月十二日設立，但公司於民國 89 年（2000）結束營業後，任其傾圮，無人祭拜。

## 二、伯公廟翻新的原因

(1) 因應時代潮流

新建中的埔尾伯公廟，伯公暫寄慈天宮內，據頭人陳先生表示：「外莊的伯公改建得那麼靚，我們如果不改建不能看啊！」「我們的庄子那麼大，過年過節大家來拜伯公，覺得地方太小，所以要改建大一點。」「舊的石雕伯公像被人偷走了，……。」<sup>4</sup>可見伯公的改建受風潮的影響，尤其在交通頻繁後，各庄頭彼此的交流機會增多，在發起人的奔走籌措下，一一改建。

(2) 道路拓寬

位於台三線社官橋旁的埔尾社官伯公、水尾伯公，從《北埔社官伯公、水尾伯公建廟述言》碑文紀錄：

……因舊廟位立峨眉北埔中豐路要道，若不遷建，中豐路交通無法流暢，勢必影響兩鄉繁榮，北埔鄉長彭瑞鐸，有鑑於嚴重性，速率北埔鄉民代表會主席彭清河、代表李兆松，不惜一切犧牲奔走數月，向地方士紳謝森展先生捐得建廟用地，並向公路局爭取遷建補助金七十餘萬元，至此，建地

<sup>4</sup> 陳漢泉先生訪談稿：2006/07/26 下午 15:00 埔尾村七鄰。



基金已備，於八十年十一月二十日，彭鄉長遂於主持召開促成建廟委員會，公舉埔尾村鄉代表李兆松為主任委員，調解會主席蔡韋郎為總務，北埔村長黃文正擔任財務，敦請彭鄉長瑞鐸、劉議員國貞、彭主席清河為顧問，於八十一年農曆正月二十四開工興建，蒙全鄉信士出錢出力，經費充足，於八十一年十月二日新雕刻伯公金身兩尊，手執壽杖尊水尾伯公，手執元寶尊社官伯公，擇訂八十一年十二月四日新廟落成，坐鎮福德祠。<sup>5</sup>

### (3) 水庫興建工程

水磱村 15 鄰面盆寮福德祠，因為寶二水庫施工，伯公廟正好在引水道上，由寶二施工單位提供遷建補助金，將原舊粒石，移至新的水泥中型廟祠內祭拜，外有水泥金爐，花崗石供桌，壓克力拜亭，以及護龍圍牆等。

### (4) 休閒觀光景點

大南坑 8 鄰煤礦坑口，前有一舊楠樹伯公，為鐵架塑膠瓦頂洗石子台建築，現已移至稍後，為新建大水泥廟祠，新刻木雕伯公神像。礦坑坑口內稍有整理，旁有豎一新的觀光說明牌，顯然為觀光目的而翻新。

### (5) 頭人的發動

北埔橋附近之開山（油車）伯公，邱老先生乃為剛退休之竹東中山國小邱新助教長先翁，因伯公託夢，召集村長、村代表等地方頭人成立籌備會募款改建，在油車伯公碑記有這樣的記載：

.....茲因本祠年久失修侷促一隅，地方熱心人士，發起重修，立獲善男信女熱烈響應，集腋成裘，因之莊嚴雄偉之開山伯公祠，重修完成，功德無量，信神者神長在，佑我國運昌隆，人民安居樂業，福澤攸厚廣被，特以為記。<sup>6</sup>

### (6) 公司營業績效佳

煥寮坪觀音仙水附近的五指山食品工廠，為一礦泉水製造公司，為感念公司業績欣欣向榮，特於民國 82 年（1993）正月十二日，在公司大門旁蓋一水泥拜亭，磁磚供桌，原石上書「內坪山靈公之神位」，為一山伯公廟。

### (7) 伯公合祀

大林村活動中心正對面的大分林福德祠，現為大廟祠、木刻的伯公、伯婆；原來大林村一鄰的田頭伯公很多，如編號 C02 的茶園伯公、編號 C03 的茄苳伯公、編號 C04 的河壩潄伯公、編號 C05 的青剛櫟伯公、編號 C06 的樟樹伯公等，在日治時期因「寺廟整理運動」都集中於慈天宮，光復後為了方便，不再遷回原址而集中於大分林福德祠合祀，又因大林村一鄰為集村，人口較多且集中，又無其他村廟，所以將合祀伯公翻新成大伯公廟。

<sup>5</sup> 〈北埔社官伯公、水尾伯公建廟述言〉，1992。

<sup>6</sup> 〈油車伯公碑記〉，1983。

### 三、伯公廟翻新資金的籌措

伯公翻新整建，動輒數十萬，甚至上百萬，對鄉下地區來說，並不是一個小數目，所以修建經費的籌措，是一件非常艱鉅的工作，一般來說，這項工作大都是由地方頭人，如村長、村代表等來擔任，據筆者整理訪談資料後發現，北埔地區的伯公廟翻新資金的籌措，有以下四種類型：

#### (1) 單獨出資

埔尾村 14 鄰伯公，位於竹 38 線鴻福高爾夫球場入口左手邊，大廟祠、花鳥剪粘、水泥供桌、磚造金銀兩爐等；民國 92 年（2003，癸未年）立。

#### (2) 村民合資

水磔村 6 鄰莊屋伯公，位於莊屋入口山坡上，原為楓樹伯公，民國 75 年（1986，丙寅年）臘月翻新為水泥磚造大廟祠，水泥金爐、后土及石雕伯公等；牆壁上掛有捐款建廟者，清一色為莊姓村民，可知翻新經費係由村民合資而來。

#### (3) 頭人募款

大湖村九鄰下大湖伯公廟，位於竹 39-1 線大湖橋前 20 公尺處，大廟祠、舊石碑在後、石刻的伯公在前，有龍神、大眾考妣之神位、磚造金銀兩爐，係民國 89 年（2000，庚辰年）3 月 5 日由當地村長整合村民並向外募款，最遠有來自苗栗頭份的捐款。

#### (4) 由公家或施工單位出資

大林村二寮伯公，位於二寮樟樹神木旁，為中廟祠、八片石，有石碑神位與木刻神像、水泥平頂拜亭、磚造金銀兩爐；民國 65 年（1976）整理環境興建橋樑、民國 67 年（1978）冬建拜亭，經費均由當時鄉公所提供。又水磔村 15 鄰面盆寮福德祠，因為寶二水庫施工，伯公廟正好在引水道上，由寶二施工單位提供遷建補助金為伯公翻新經費的主要來源。

### 四、伯公廟改建後的功能

修建後的伯公廟或許減少了一些古味，卻增添更多功能：祭拜、奉茶、司香時不怕風雨是修建後最大的方便；修建後的伯公廟，大都設有石椅，甚至有涼亭，是村民休憩、乘涼的好地方；老人們是最空閒的，伯公廟就成了老人聚會、聊天、下棋的所在；修建後的伯公廟，有的會留有一塊空地，打上水泥，就可成為村民的活動場域，平常可做為停車場，有婚喪喜慶時便可用來做為儀式及外燴之所了。功能之多，難以細數，總之，在沒有村廟的地方，伯公廟就是村民的信仰中心，有村廟的功能。

### 五、伯公信仰的變遷

#### (1) 一鄰一伯公

北埔地區因為工業化及都市化的影響，人口大量外移，造成大部分的農田休耕，許多的田頭伯公因無人祭拜而荒棄，為了方便，現在北埔地區的伯公廟的

修建傾向「一鄰一伯公」趨勢，有些庄民甚至將無人料理的伯公集中合祀，合祀的方式有二種：一是將石碑等埋設在新伯公座位下或者以司香引領伯公神位等的方式進行。

### （2）大伯公的修建

北埔地區伯公廟的修建，除了祭拜方便的訴求外，也傾向於「大伯公」的修建型式。主要的理由是因為時勢所趨，別鄉的人如何做，我們就該如何做才對的心理所致。

### （3）伯公伯婆

北埔地區境內有 4 座的伯公伯婆雕像，<sup>7</sup>從伯婆像的引入年代觀察，均為九〇年代以後，此時北埔漸為外人口中的觀光勝地，庄民也常出外進香觀光，對於伯婆像的引入，抱持著樂觀其成以及好奇心態，反成了庄中人津津樂道的話題。

### （4）金爐、銀爐的型式

北埔地區的伯公廟金爐多數位於祠的右側；金爐即燒金紙的爐子，一般以磚頭砌成，或購買現成的金屬圓形爐，或以石頭堆砌成一圓形或方形小坑，以防止火勢蔓延或紙灰飛揚。和其他地區不同的是在伯公廟的左側有一座和金爐一樣大小的銀爐，銀爐後則有附祀有應公的小祠，金真認為：古老而典型的伯公廟，多數都是石塊鑿砌而成，廟前方圍牆邊另有一小屋，稱為「天神爺」（即天公），廟右側不遠再蓋一間更小的小屋，或僅置一石鑿香爐，稱為「好兄弟」，天公、伯公、好兄弟，正好代表中國古代的「天、地、人」三才思想。<sup>8</sup>根據耆老訪談，另有一說：當初姜秀巒武裝拓墾大隘地區時，經常會有番人出草，許多隘丁及墾民被殺身亡，因係凶死，屍首依俗無法回家，所以暫停於伯公廟旁，直接埋葬，後來便在伯公廟的左側附祀好兄弟的小祠，並加設一銀爐來燒銀紙，<sup>9</sup>是為本地區伯公廟型的最大特色之一。

### （5）休閒伯公的加入

北埔地區近年來由於觀光業的興起，許多景點都被開發，大南坑 8 鄰煤礦坑口，前有一舊楠樹伯公，為鐵架塑膠瓦頂洗石子台，現已移至稍後，為新建大水泥廟祠，新的木刻伯公像。礦坑坑口內稍有整理，有運煤台車及軌道，坑口則有豎一新的觀光說明牌，顯然是為觀光目的而翻新。

### （6）落難伯公的出現

近年來，台灣地區出現了大家樂等不良的賭風，許多人不從事生產，整天求神拜佛、求明牌；如果不如預期，則對所求之神進行「報復」、「懲罰」，如台三線社官橋旁的埔尾社官、水尾伯公，受到噴漆的毀損，推測此舉乃「損龜」賭徒所為，伯公變成了所謂的「落難神」。

### （7）「新台灣之子」與伯公

近年來，外籍新娘日漸增多，「新台灣之子」也隨著增加，外籍新娘大都入

<sup>7</sup> 見附錄一〈北埔伯公基本資料一覽表〉。

<sup>8</sup> 金真，〈福德正神—伯公〉，《客家雜誌》18（1991），頁 8-13。

<sup>9</sup> 黃榮洛先生口述，黃先生係客家民俗專家。

境隨俗，隨著公婆或丈夫的信仰，拜起伯公來了，將來「新台灣之子」長大成人之後，他們心目中的伯公是如何定位？他們如何看待伯公信仰？是值得觀察的現象。

從伯公消失、伯公廟翻新的原因討論及伯公廟翻新資金的籌措、伯公廟改建後的功能、伯公信仰的變遷觀察，可見和社會變遷密不可分，隨著社會經濟、政治、宗教等因素的改變，伯公信仰也發生影響，其影響層面，將在以下各節討論。

## 第二節 經濟變遷與北埔伯公

由於修建伯公所費不貲，因此伯公廟的興建與地方經濟力強弱之間的關係如何，值得觀察。以下試著將伯公廟的修建年代與北埔農村經濟收入、北埔人口流動等加以觀察分析，或可發現其間的關聯。

### 一、北埔伯公改建年份分析

爲了了解伯公改建年代，以境內伯公翻新年代作次數的統計，由於統計的年代過於久遠，是故從戰後每五年爲一段落統計，以方便標示。早期北埔地區的伯公修建，幾乎都沒有留下年份，只有少數幾座廟祠式的伯公廟有請地方仕紳或地理先生書寫緣由及捐款芳名，而得知其歷年重修年代。一些無法辨識或無跡可尋的伯公廟，則以耆老訪談推算而得。

表 5-1 北埔地區伯公現存形式改建年代統計表

年代 村名	清 領 時 期	日 治 時 期	35 / 40	41 / 45	46 / 50	51 / 55	56 / 60	61 / 65	66 / 70	71 / 75	76 / 80	81 / 85	86 / 90	91 / 94	95 / 	合 計
南坑	2	1	2		1								1	1	1	9
南埔								1		1	1	1	1		1	6
大林		2	2					1	1	1		1				8
埔尾								1	1			2		2		6
水磘	1	1	1	1						3	2	1	4	3		17
大湖								1					1			2
南興													1			1
外坪	3	1	1				1			1		1	1	1	1	11
北埔																0
合計	6	4	7	1	1	0	1	4	2	6	3	6	9	7	3	60

資料來源：筆者田野調查統計

由統計表中可見保留原始初設型態的土地伯公多為較偏遠的南坑、水磘、外坪等村；光復初期，因宗教解禁關係，土地伯公的修建非常普遍；民國四、五〇年代，台灣地區處於經濟復甦的時期，一般百姓經濟能力較差，無力實施土地伯公的修建；七〇年代之後，經濟繁榮，人民生活水準提高，對於宗教事務較為熱衷，自然地，對於土地伯公的修建也不遺餘力。

推測其修建土地伯公廟情由，若五穀豐收數年，農民的財福比預期增大，他們將此歸功於土地公的福德保佑所致，於是為感謝報恩而建廟。反之，若凶年相繼，亦歸諸未奉祀土地公的結果，而建祠祈禱福德盛大。因而歲之豐凶均有建廟之必要情由，終至如今日之鎮鄉山野處處不無土地公廟，其廟之多遂居全島寺廟之冠。<sup>10</sup>

## 二、北埔經濟變遷分析

### （1）清末及日治初期的樟腦

光緒 5 年（1879）樟腦出口價格為每擔 9.76 元，光緒 6 年（1880）跳升為每擔 12.24 元，光緒 9 年（1883）更漲為每擔 17.47 元，直到光緒 12 年（1886），每擔價格仍達 16.86 元，<sup>11</sup>此時的開墾地正好有樟樹林分布，<sup>12</sup>所以樟腦之地實為誘導墾民入山開發的主因。<sup>13</sup>樟腦業到了日治時代仍然持續發展，明治 32 年（1899），總督府公佈台灣樟腦及樟腦油專賣規則，實施樟腦專賣，並在新竹設有樟腦局，後因化學替代品的出現，而昭和 5 年（1930）漸沒落。<sup>14</sup>

### （2）昭和年間的茶葉

昭和 5 年（1930）5 月北埔庄茶業組合成立，主要業務為製造及販賣茶葉，政府的努力主要在於開拓山坡地，獎勵階段茶園，整備組合組織，普遍改善加工設施，統制產品，加強宣傳，擴張銷路，因此本區茶葉產量大增。昭和 13 年的產量是大正 10 年（1921）的 4 倍多，增產速度也最快，達 4 倍多。戰後茶葉仍為北埔地區重要產業，但已風光不再，從民國 39 年（1950）到民國 74 年（1985）間，本區的粗茶生產量降為原來的 2 成不到，這是因為北埔地區的核心和邊陲相對性較大，如今邊陲區人口大多遷往北埔街上，北埔村、南興村和埔尾三村集中了北埔鄉人口的 62%，亦即「城居」人口多，而「鄉居」人口少，故茶園多荒廢，而產量銳減了。<sup>15</sup>

### （3）四〇年代的煤礦

在民國 35 年（1946）至 60 年（1971）間，由於五指山、大小南坑、

<sup>10</sup> 增田福太郎，《台灣の宗教》，頁 7-13。

<sup>11</sup> 林滿紅，《茶、糖、樟腦業與晚清台灣》，《台灣研究叢刊》第 115 種（台北市：台灣銀行經濟研究室，1978），頁 16-17。

<sup>12</sup> 咸豐年間北埔地區的採腦地有：大份林、小份林、大南坑、小南坑、陂頭面、九份子、草寮仔、外大坪、尖隘子、老四寮、新四寮、石仔林、上大湖、下大湖等。

<sup>13</sup> 林滿紅，《茶、糖、樟腦業與晚清台灣》，頁 26。

<sup>14</sup> 不著撰人，〈樟腦工業〉，《新竹縣志》卷五經濟志（六）工業篇，未出版，頁 269-286。

<sup>15</sup> 吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，頁 86-88。

番婆坑等地蘊藏豐富的煤礦，因此吸引了許多外地人口前來採礦謀生，也因此成爲北埔鄉礦業的全盛時期。直到民國 70 年（1981）後，礦源逐漸枯竭，再加上政府鼓勵轉業，所以採煤業至此劃上句點。

#### （4）九〇年代的觀光業

政府「週休二日」的措施，帶動了島內觀光休閒的風潮，北埔地區也在九〇年代初期，因爲保有完整的客家風貌，也搭上了這個流行，每到假日，觀光客熙來攘往，造成北埔地區的空前繁榮。帶來新的伯公型式和新的伯公像，以及伯婆觀念的引進。

### 三、北埔人口流動分析

表 5-2 清末、日治時代至現代北埔庄人口數統計一覽表

年代	戶數	人口數	出處
1889	1468	7160	樹杞林志
1894		4870（丁口數）	新竹縣采訪冊
1897		40820	新竹縣統計一斑
1905		7784	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1910		8077	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1915		8728	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1920		8637	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1925		9052	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1930		9513	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1935		9695	台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計
1940		--	無統計資料
1945		9891	新竹縣統計要覽
1950		11625	新竹縣統計要覽
1955		12543	新竹縣統計要覽
1960		13502	新竹縣統計要覽
1965		14564	新竹縣統計要覽
1970		14584	新竹縣統計要覽
1975		13407	新竹縣統計要覽
1980		11738	新竹縣統計要覽
1985		11219	新竹縣統計要覽
1990		10676	新竹縣統計要覽
1995		10778	新竹縣統計要覽
2000		10577	新竹縣統計要覽
2005		10572	新竹縣統計要覽

資料來源：1. 台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計

2. 新竹州編，新竹州統計書
3. 新竹縣統計要覽

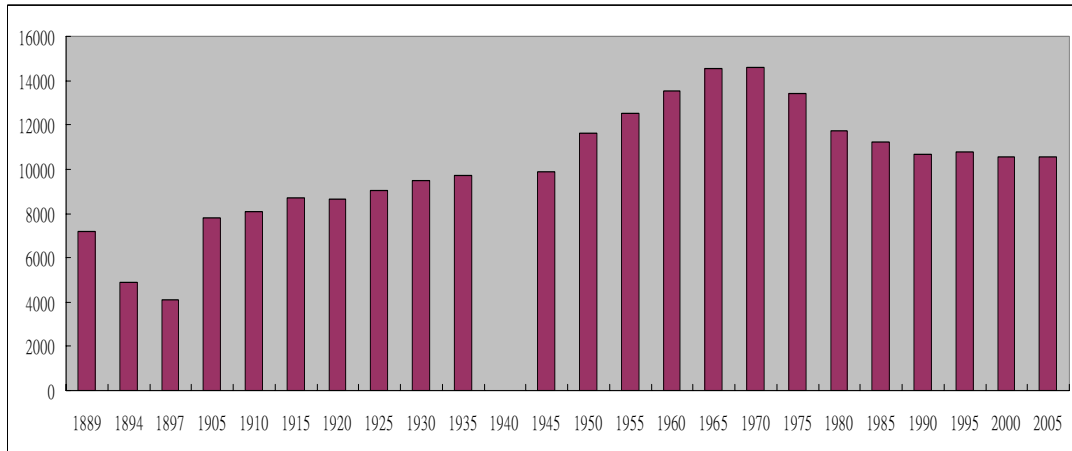


圖 5-1：清末、日治時代以至現代北埔地區人口數統計圖

資料來源：1. 台灣總督府官房調查課，台灣現住人口統計  
 2. 新竹州編，新竹州統計書  
 3. 新竹縣統計要覽

明治 38 年（1905）至昭和 14 年（1939）北埔地區的人口數雖陸續有增加，但增加率不大，特別是昭和 10 年（1935）起，增加率快速下降。其實自大正 9 年（1920）起，本區顯然已是人口流出區，再依日治時代有限的人口遷出遷入資料，我們發現本區的人口遷出有兩個高峰：第一個高峰在大正 11 年（1922），是交通發達的結果；第二個高峰在昭和 5 年（1930），是都市化的結果。本鄉居民 98% 以上為粵漢族客家系，約有一萬餘人。昭和 8 年（1933）北埔地區總戶數為 1583 戶，人口數為 9310 人，<sup>16</sup>到了民國 40 年（1951）總戶數為 2010 戶，人口數為 11,922 人，增加幅度不大。在民國 55 年之前，至少還保持絕對數的增加，然而到了民國 60 年（1971），人口絕對數開始減少，人口開始大量流失，這時正是農工不均衡發展時期：社會轉型，經濟結構變化及傳統產業的沒落，人口逐年遞減，外流甚為嚴重，造成許多偏遠村落、農田與農舍的廢棄，直至新竹科學園區設立，為新竹地區提供大量就業機會，自民國 78 年（1989）後才有年輕人口回流的現象，但人口結構卻有核心家庭化以及高齡化的趨勢。

北埔地區因為農業的衰退，人口的流失，也使得北埔地區同族聚居的情形日益消失。聚落變遷受產業活動的影響，也影響產業活動。在本區，曾經興盛的產業有清代及日治初的樟腦業，民國四〇-五〇年代的煤礦業，當大環境改變，這類產業逐漸沒落，如外坪村各聚落，都曾因樟腦而興盛；而番婆坑如今只剩兩戶，便是因為煤礦停產。當然變異最大的乃是農業的衰退，它使大部分的聚落都衰退。當人口外移，聚落衰退，原來的生產也

<sup>16</sup> 島袋完義，《鄉土志》，頁 72。

告停止，例如本區茶業的沒落即是。因此產業活動與聚落變遷，可說互為因果。當人口大量流出後，不僅人與地之間（經濟生活）發生變化，人與人之間（宗教生活）也產生變化。<sup>17</sup>綜合以上的說明，探究清末及日治初期的樟腦、昭和年間茶葉、光復初期伯公重建、四〇年代的煤礦以及九〇年代的觀光業等北埔經濟變遷以及人口流動狀況，來驗證說明北埔伯公改建的年份，是故農村經濟轉好後，反映在宗教信仰上，只要有人發起伯公廟的修建，居民無不熱情襄助。

近年來台灣社會已趨都會化，鄉間居民逐漸向城鎮遷居，尤其以山區居民為最，原散落於偏遠山區的伯公，人們紛紛將其請下山，合併於其他伯公廟，形成了「聯合辦公」的景象。<sup>18</sup>

### 第三節 政治變遷與北埔伯公

台灣漢人從福建廣東兩省移來，在移民的過程中大致可包括四個步驟：渡海、開拓、定居與發展，這四個步驟也可以說是移民的四個時期，而在每一個時期中移殖的先民都藉一種神的力量為象徵，以完成其艱辛的工作。<sup>19</sup>

日治時期台灣的宗教政策基本上分為三個時期，劉枝萬分成「明治」、「大正」、「昭和」三個時期<sup>20</sup>；蔡錦堂則以 1895-1914 為第一期，1915-1930 為第二期，1931-1945 為第三期。第三期 1931 年起，由於戰爭的擴大產生「敬神崇祖」精神的強化，開始有種種教化運動的展開，如昭和 7 年（1932）開始的「部落振興運動」、昭和 11 年（1936）「民風作興運動」，然後接著進到「皇民化運動」、「皇民奉公運動」。<sup>21</sup>

國民政府自民國 38 年（1949）開始推動一連串土地改革，使租佃制度合理化，並使土地公平分配，提高農業生產誘因，改善人民生活水準。本節就以上和政治相關的項目來做討論：

#### 一、武裝拓墾

北埔聚落由於形成的歷史背景相當特殊，並非如一般沿海平原聚落屬於自然成長演進的社會型態，<sup>22</sup>而是一種住戶之間必須具有強烈向心與共識的武裝移民集團。因為在三十餘社原住民的環伺威脅下，若眾夥不能同心

<sup>17</sup> 吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，頁 108。

<sup>18</sup> 吳兆玉、彭宏源，《尋找先民的守護神》，頁 4。

<sup>19</sup> 李亦園，《信仰與文化》（台北：巨流圖書公司，1978），頁 46。

<sup>20</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，收錄張炎憲主編《歷史文化與台灣 4—台灣研究研討會記錄(76-100 回)》，台北市：台灣風物雜誌社，1996 年 3 月，頁 135。

<sup>21</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，頁 131-152。

<sup>22</sup> 關麗文，〈澎湖傳統聚落形式發展研究〉，台灣大學土木研究所碩士論文（1984）頁 32。



協力聽隨墾戶首的指揮領導，非但墾業難成，即連身家性命亦恐不保。所以北埔聚落早期是一個武裝氣氛極濃的移墾社會。<sup>23</sup>我們可以清楚的察覺，無論在開墾組織或祭祀組織之中，姜秀巒家族都扮演著領導群倫的角色。

早期移民欲渡台拓墾，首先必須冒著海峽風浪之險，而抵台後又有原住民及瘴癘之威脅，因此先民為祈求平安，避免災厄，多會由其故鄉寺廟求得香火或攜奉神像來台，於初墾之時奉祀於簡陋茅屋內，早晚祭拜。<sup>24</sup>姜秀巒也將其家族自惠州攜來之觀音神像奉於北埔聚落之「正位」，供墾民、隘丁前往祭祀祈福。

根據「金廣福給墾號簿」<sup>25</sup>中所載的給墾地及給墾年代，再參考吳學明依據金廣福埔底銀收入的變動，所分的三階段，<sup>26</sup>北埔地區的拓墾進展，可敘述如下：

第一期：自組成到道光 27 年（1847）止，共十四年，為高峰期。以北埔為據點，沿峨眉溪往下游方向前進，開發南埔。

第二期：自道光 28 年（1848）至光緒 6 年（1880）止，共 33 年，為低迷期。由北埔向周圍丘陵地區進墾，包括東北的水礮仔、面盆寮（1852）；東邊的麻布樹排（1860）；東南的上、下大湖（1858）；並沿著峨眉溪上游，開拓大分林、番婆坑（1846~1856）、大小南坑（1866）等地。

第三期：自光緒 7 年（1881）至光緒 12 年（1886）止，共計 7 年，為回升期。溯峨眉溪上游更往深層內山進墾，包括紙寮窩、大河底、新四寮、外大坪、內大坪（1881）、煥寮坪、四十二份（1884）等地。

我們可以從這些開發的路線來對照百年以上伯公的年代、位置是否有絕對的相關性。<sup>27</sup>

## 二、皇民化運動

日治末期所推動的皇民化運動，旨在精神方面要漸漸達到「日本化」、「皇民化」。譬如皇民化運動後期的「正廳改善運動」、「寺廟整理運動」，或是「改姓名運動」等。

1930 年代以前，日本統治當局對台灣傳統的宗教信仰如寺廟等，基本上是採取信仰自由的尊重、監督、管理等態度。真正對寺廟開始統制，甚至壓抑寺廟進行整理運動，起點在於 1936 年 7 月的「民風作興運動」。「民風作興運動」中，為了普及敬神思想，對於台灣傳統的宗教、習慣開始要

<sup>23</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 93。

<sup>24</sup> 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，頁 93。

<sup>25</sup> 吳學明，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834-1895）》，頁 198-215。

<sup>26</sup> 吳學明，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834-1895）》，頁 85-86。

<sup>27</sup> 據水礮村 11 鄰陳太太說：水礮村 11 鄰龍眼伯公係與埔尾伯公、社官伯公、油車伯公由同一位地理師於同一天安置。由拓墾進展路線推論，此四座伯公的安置約在 1850 年左右。

求進行改善，各地方對寺廟或神明會的整理運動開始形成風潮。實際上所謂的「寺廟整理運動」等，並不是由總督府主導進行的，而是聽由各地官廳自主推動。<sup>28</sup>從 1937 年起一直到 1940 年，可說是寺廟整理運動的高峰期。當時新竹州進行的寺廟整理比率高達 40%，所幸竹東郡為 0%<sup>29</sup>。1938 年新竹州回報：「神像大多燒燬，亦有集中於一廟者。神像是採全然不留之方針，其中連正廳亦廢除者亦有。」連「台灣人家庭正廳神案上諸如媽祖、福德正神等民間信仰的神佛像與掛軸，亦難逃撤除或燒燬的噩運。」<sup>30</sup>

所謂的「寺廟整理」，是為配合「皇民化」的運動，用以消滅台灣宗教信仰的一種政策。雖說真正嚴格施行的時間只有三、四年（1937-1940），但整理的結果，有不少台灣本土的廟宇和神像都慘遭焚燬和廢棄。<sup>31</sup>北埔地區全區幾乎都有這種情形發生：

（一）大湖村 4 鄰的上大湖伯公廟，日治時設有蔗廊，皇民化運動時期將附近所有的大小伯公，都請到上大湖伯公廟集中管理，戰後因人口外流，伯公不再遷回而合祀於此。

（二）水磱村 14 鄰榕樹伯公，位於 35 號彭家祠堂左側路旁，原為樟樹伯公，日治末期的皇民化運動，強迫將伯公遷至慈天宮集中管理，並將樟樹砍去製腦，光復後才遷回。

（三）南坑村（大南坑）8 鄰徐家茄苳伯公，位於徐家池塘邊，日治時被遷至對面山集中管理，未請回，今已不在。

（四）外坪村伯公坪的所有伯公在日治時被強迫集中遷至外大坪 2 鄰冷泉水口伯公處，光復後並未遷回原處。

（五）大林村的茶園伯公、茄苳伯公、河壩潯伯公、青剛櫟伯公、樟樹伯公、小分林伯公等在日治時被強迫遷移至開山伯公，光復後並未遷回原處。

### 三、土地政策

台灣土地改革之實施，是改變台灣經濟及社會結構之決定性因素。<sup>32</sup>第二次世界大戰期間，台灣受到盟軍空襲，大規模的破壞，使得農業生產一落千丈，跌落到日治初期（1895）的生活水準。<sup>33</sup>民國 38 年（1949）實施「三七五減租」；民國 40 年（1951）實施「公地放領」；民國 42 年（1953）

<sup>28</sup> 在推行國民精神總動員與敬神尊皇的前提下，台灣總督府當然樂於見到地方官廳對台灣傳統的寺廟信仰等採取禁制管理甚至廢止的動作，只是礙於憲法信教自由的條文，不能主動頒發禁令，帶頭整理寺廟，只好睜一眼閉一眼的採取放任態度，聽由地方官主導進行。見蔡錦堂，《戰爭體制下的台灣》（台北市：日創社文化，2006），頁 44。

<sup>29</sup> 據 1942 年總督府派遣台北帝大講師宮本延一，針對寺廟整理運動進行調查所得資料。

<sup>30</sup> 蔡錦堂，《戰爭體制下的台灣》（台北市：日創社文化，2006），頁 37。

<sup>31</sup> 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣的宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 84-318。

<sup>32</sup> 余玉賢、彭作奎，〈農復會、土地改革與台灣的經濟發展〉，收錄於高希均、李誠主編，《台灣經濟四十年》（1949-1989）（台北市：天下，1991），頁 133。

<sup>33</sup> 李登輝，〈台灣農業經濟之回顧與展望〉，《台灣土地金融季刊》13(4)：1-6（1976），頁 1。

實施「耕者有其田」政策，這一段期間，可稱為台灣農業的恢復時期。<sup>34</sup>民國 41 年（1952）到 50 年（1961），為台灣農業支持工業發展時期；民國 51 年（1962）到民國 60 年（1971），為台灣農業的轉變時期，也是農工不均發展時期。民國 61 年（1972），政府宣布「加速農村建設九項措施」，<sup>35</sup>大力修正農業政策，將農業低落的情勢穩定下來，然而這時台灣已是完全的工商業社會了。由於台灣近年來稻米生產過剩，自民國 73 年（1984）起，政府有鼓勵休耕，若向農會登記休耕，每年尚可領取定額稻穀，因此若只剩下老人留鄉而無力耕作者，就讓稻田休耕。另一些捨不得任土地荒蕪的人，仍然繼續耕種，若只耕作少數則留自家食用，若產量多些，則由政府以保證價格收購，但規定一公頃田地只收購 970 公斤，其餘的稻穀，只好賤價賣給米商，終年辛勤，汗滴禾下土的結果，尚難以養家活口，怪不得人口大量外流了。<sup>36</sup>

由（表 5-1）北埔地區伯公現存形式改建年代統計表，可以看出民國 61 年（1972）以後，雖然台灣已進入工商業社會，農業低落，政府鼓勵休耕，但是北埔地區對於伯公現存形式的改建卻不降反昇，土地政策的實施對於伯公的改建無顯著的影響。

#### 四、政治解嚴

憲法對宗教信仰自由有明文保障，而政府大致上也相當尊重宗教團體。雖然政府在宗教政策及其執行上仍舊基於監督管制的心態，但是複雜多元的宗教現象卻也迫使執政當局日漸開放。於是，各類宗教可自憑實力與機遇而開創各自的天地。相對的，政府也曾對少數宗教團體施加壓力，卻也增加或激發出這些宗教團體的發展潛力。<sup>37</sup>

民國 76 年（1987）大陸開放觀光後，兩岸的交流頻繁，彼此的物價的差距大，伯公像的塑造甚多移往大陸訂做，伯公石屋及香爐等也多從大陸進口，千遍一律的造型，價格十分便宜，也加快伯公廟改建成福德祠的速度。<sup>38</sup>

吳學明認為台灣民間宗教「現世功利」的觀念，與台灣歷史上政權的多變關係密切。<sup>39</sup>現世福祿壽成爲移民最關心的現實問題，充分的反映在民間宗教信仰上，清領時期移墾社會對墾地的不安定感普設伯公爲庇護，日治時期、國民政府時期的宗教政策也都反映在民間的互動中。

<sup>34</sup> 李登輝，〈台灣農業經濟之回顧與展望〉，《台灣土地金融季刊》13(4)：1-6，頁 1-2。

<sup>35</sup> 施添福，〈台灣的人口移動和雙元性服務部門〉，國立台灣師範大學地理系地理研究叢刊第一號（1982），頁 87-96。

<sup>36</sup> 吳育臻，〈大隘地區聚落與生活方式的變遷〉，頁 88。

<sup>37</sup> 瞿海源、林本炫，〈台灣宗教變遷的社會政治分析〉（台北：桂冠圖書公司，1997）。

<sup>38</sup> 張二文，〈土地之歌-美濃土地伯公的故事〉（台南：翰林出版社，2004），頁 281。

<sup>39</sup> 吳學明，〈現世功利—從歷史觀點看傳統民間宗教信仰〉，《南瀛文化叢書》（台南縣：台南縣文化局，2001），頁 235。

#### 第四節 宗教變遷與北埔伯公

大正 7 年（1918）日本政府曾經做過一次宗教與民間團體的調查。<sup>40</sup>在俗民社會中宗族團體與民間團體扮演著重要的角色，但隨著日本殖民地政府強行頒布新的行政規劃、台灣新的經濟、社會活動的推展，家族團體與民間團體漸漸喪失其抵禦外侮與互助的功能。<sup>41</sup>李亦園在〈台灣民間宗教的現代趨勢〉中提到，1965 年以後的六〇年代後期是台灣宗教信仰激烈變化的時期。他在〈台灣民間宗教發展的趨勢〉中亦指出：功利主義的氾濫，顯示台灣民間宗教功利主義趨勢的重要現象之一，是宗教的社群意義較為減弱，而滿足個人種種現實需要的意義則相對增強。隨著經濟的繁榮、社會的進步、生活步調的改變，對宗教的依賴與詮釋均發生改變，反映在伯公信仰上的情形值得觀察。

表 5-3： 日治末期與光復後全台寺廟數量表

年代	全臺寺廟數（座）	出處	研究者
昭和 15 年（1940）	3495	台灣宗教沿革志	台灣總督府寺廟台帳調查
民國 49 年（1960）	3835	台灣省文獻會	台灣寺廟調查
民國 66 年（1977）	9000 以上	台灣寺廟大全	林衡道
民國 69 年（1980）	9400	台灣寺廟大全	內政部
民國 84 年（1995）	16158	台灣寺廟大全	內政部

##### 一、拓墾時期的宗教狀況

劉枝萬認為台灣廟宇的發展，可分為墾拓初期的無廟期、庄社構成期的普設土地祠、庄社發展期的中大型廟宇等三個時期。<sup>42</sup>初墾之時，有瘴氣及「番害」之險，先民為求身家平安，遂寄託於宗教，祈求神明保知。然開墾之初實無人力、物力以大興土木，而墾業成敗難卜，極不可能在此時建廟造宅，據〈北埔鄉文獻採訪錄〉所載，慈天宮建造於道光 15 年（1835）十月，<sup>43</sup>此時可能僅是簡陋構成的小公厝，供墾民、隘丁前往祭拜之所。

<sup>40</sup> 為了提供行政的參考，日本殖民地政府於 1915-1918 年間作了一個宗教調查，於 1919 年出版了《台灣宗教調查報告第一卷》。

<sup>41</sup> 陳紹馨，〈台灣的家庭、世系與聚落型態〉，收於《台灣的人口變遷與社會變遷》（台北：聯經出版社，1979），頁 475。

<sup>42</sup> 劉枝萬，〈清代台灣之寺廟〉，《台北文獻》4（1963），頁 101-120。

<sup>43</sup> 郭芝亭，〈紀金廣福大隘〉，《新竹文獻會通訊》13（1954），頁 15。

早期的移民都是零星渡台，很少有舉族而遷的，因此無法利用固有血緣關係的宗族或氏族以達成目的，只好藉同鄉同村的地緣關係做為組織的依據，而原來同一地區所共同供奉的神就很自然地被用作團結整合的象徵。同時，也應該是在這個時候，伯公跟著普遍地奉祀於各個農村之中，而成為土地與五穀之神。<sup>44</sup>

## 二、日治時期的宗教演變

日治五十年中，除小林造總督推動皇民化運動帶來的短暫之「寺廟整理」外，歷任總督對於台灣宗教大致採取尊重、妥協、參與和協助等慎重的態度。<sup>45</sup>日治時期台灣的宗教政策，基本上可分為三個時期。一是 1895 年到 1914 年；1915 年到 1930 年是第二時期；1931 年到 1945 年是第三時期。宗教政策跟統治政策有很大的關連。台灣的「殖民地性格」會影響到宗教政策，皇民化運動之前，宗教政策仍採「放任」、「溫存」；<sup>46</sup>在日本治臺後期的戰爭時期，台灣對日本的戰爭協助是非常重要的目的。譬如到皇民化運動後期的正廳改善運動，或是寺廟整理，經過一個時期的高漲之後消失於無形，基本上是跟戰爭協助有所衝突所產生的結果。<sup>47</sup>

1931 年後，整個教化運動的推展，從總督府開始，府以下的州、廳，再以下的郡、市、街、庄，甚至到底下的保、甲或是部落，以及一些其他小團體，整個被動員起來，形成一個教育網。不過在中央和地方出現很大差距；對地方官來講，基本上進行寺廟整理跟地方官本身的看法有很大的關係。總督府沒有提出整理的方針出來，所以等於地方官看他們自己願不願意，或是看當地的情況，因此呈現各地各樣的狀況出現。到最後，整理情況有 0% 的，如台北州大部分的郡；但是像中壢郡，就達 97%。<sup>48</sup>而新竹郡則屬於中等程度的。「寺廟整理運動」，因為英、美拿到南洋戰線當負面的宣傳資料，到最後不了了之。<sup>49</sup>

## 三、戰後的宗教演變

民國 34 年（1945）台灣光復，台灣同胞在中華民國憲法規定人民有信仰宗教之自由的明文下，得以脫離日本皇民化運動的一環，因而也排斥了宗教信仰的限制與拘束，而享有宗教信仰的自由；所以民間信仰便逐漸恢復，加之以第二次世界大戰結束之後，物資缺乏，生活不安定，求神祈福的習俗十分盛行，政府陸續推行土地改革政策後，一般農民生活水準普遍

<sup>44</sup> 李亦園，《信仰與文化》（台北：巨流圖書公司，1978），頁 47。

<sup>45</sup> 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》（台北市：自立，1992）。

<sup>46</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，收錄於張炎憲主編《歷史文化與台灣 4》（台北：台灣風物雜誌社，1996），頁 136。

<sup>47</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，收錄於《歷史文化與台灣 4》，張炎憲主編，頁 131-152。

<sup>48</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，頁 131-152。

<sup>49</sup> 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，頁 148。

提高，便又大興土木，到處重修或興建寺廟。<sup>50</sup> 台灣的宗教在 1950 年到 1979 年間有明顯的變化趨勢；其中寺廟數在 1975 年以前成長有限，而在 1970 年至 1975 年間增加較快；形成這種變遷趨勢的原因有：（一）憲法對宗教信仰自由有明文的保障，而政府大致上也相當尊重宗教團體。（二）光復後，台灣社會經歷了不同的社會經濟發展的階段。如前所述，台灣宗教發展趨勢，在初期，政治經濟局勢不甚穩定，又有大量軍民來臺，整個社會因此而有反世俗化的趨勢，如 1960 年至 1974 年，我國廟宇及教堂與人口比例為全世界之冠。人們心理的不安乃借重宗教力量來解決。到了 1970 年中期以後，經濟起飛了，社會和政治局勢趨於穩定，人們開始重視現實或現世生活的享受，非世俗化的宗教有實質的成長，世俗化的民間信仰卻大行其道。

#### 四、近年來的宗教演變

在此科學昌明，世代交替之際，台灣對宗教需求持續發燒，新興宗教團體林立，民間信仰與宗教發展至今也衍生出若干的問題：1.民間宗教信仰原因由世俗化本質而流於庸俗化，2.若干團體過份講求靈驗性、功利化、商品化而導致斂財行為，有失宗教基本精神，3.廟會陣頭儀式過份繁瑣虛華，使傳統倫理式微，群我關係混亂脫序，4.術數流行有礙理性之發展，危害身心安全。<sup>51</sup>北埔地區伯公信仰的祭祀儀式尚稱簡約，惟大伯公祠的建築稍嫌華麗，流於庸俗；六合彩迷在「損龜」後的貪婪報復行為<sup>52</sup>，令人髮指，茲將其他和伯公相關的演變分述如下：

##### （一）食福會的變化

據田野訪查的結果，北埔地區類似神明會的組織比較少，只有上大湖伯公廟和大分林福德祠有食福會：上大湖伯公廟在清領時期尚有「食福」的傳統，食福會爐主以傳遞伯公牌的順序輪流，當值爐主便會把一擔擔的公碗盤挑回家使用，待食福後在家放置一年，待來年連同伯公牌交給下一個爐主。大分林福德祠的食福會，是目前北埔地區碩果僅存的食福會，由大林村 1 鄰村民組成，歲末完福時以跌筊方式產出新爐主，傍晚則進行食福會，待來年二月二日由新爐主進行許福儀式；今年，每戶均已擔任過爐主職務，如今有些村民倦勤，不再想辦理食福會<sup>53</sup>，食福會的命運如何？由此，可以看出藉由宗教信仰活動凝聚社會關係的食福會功能正在逐漸消逝當中。

<sup>50</sup> 鍾華操，〈台灣傳統神明的由來〉，（南投市：台灣省文獻委員會編印，1998），頁 15。

<sup>51</sup> 江亮演等，《社會問題與對策》，（台北縣：國立空中大學，2001），頁 394。

<sup>52</sup> 筆者進行田野調查時，發現於油車伯公涼亭內石桌上有遭人遺棄之土地伯公神像一尊（2005/08/13）；又位於埔尾的社官、水尾合祀伯公遭人以藍色油漆潑灑，經打聽得知是不肖六合彩迷的報復行為（2006/09/24）。

<sup>53</sup> 大分林彭源琨先生採訪記錄，2005 年 6 月 4 日上午 10:00~11:30。不再想辦理吃福會的原因有二：一是工商業發達，國民生活水準提高，居民每天都吃得很豐盛，所以不必藉「吃福」來打牙祭；另外一種就是上班族，生活忙碌，無法參加吃福會。

## （二）「土地公香牌」輪值制度

早期的土地伯公廟多只為地方的小廟，遂無管理委員會或管理人制度，也因當時經濟較差，更無人管理，故土地公廟會設有輪值制度，輪值的信眾或人家必須早晚至土地公廟打掃、上香、奉茶，北埔地區在上大湖伯公內部還留有昔日做為輪值牌的「土地公香牌」；目前北埔地區尚保有「土地公香牌」輪值制度的伯公有本庄伯公、埔尾庄伯公與大部份林福德宮。村民不參加輪值的原因有二：一是這戶人家根本就不信，所以不拜；另外一種就是上班族，生活忙碌，無法履行燒香的責任，所以不參加輪值。

## （三）進香團

積善福德宮的土地公透過神媒的交涉，2006年9月24日台中市積善福德宮由主任委員率領信眾計三百餘人，至北埔本庄伯公進行「交陪」，接受本庄伯公客家點心的款待，積善福德宮則回贈一個大紅包，這種土地公進香團的「交陪」活動，在北埔地區還是首次出現的。<sup>54</sup>

## （四）伯公柺

以前農家在春耕、秋收的時候，都要祭拜「土地公」，祈求風調雨順，年年有好豐收，所以農家在農曆正月初二（有些地方在二月二）以及八月十五會用一枝竹子，上方綁著一疊「金紙」及「三柱香」，插在田間，稱之為「土地公柺」<sup>55</sup>，惟北埔地區無任何「土地公柺」的設置，客家人似乎沒有這樣的習俗<sup>56</sup>，這點和筆者田野觀察的結果是一致的。

北埔聚落在草創之初，除了慈天宮外，聚落內並無任何土地伯公的設置；而集村及散村聚落則是依循墾拓初期的無廟期、庄社構成期的普設土地祠、庄社發展期的中大型廟宇等三個時期而發展的。台灣在日治時期日本人為了實現其「皇民化」的政策，曾逐步禁止台灣民間神祇的崇拜，但傳統信仰由於歷史的淵源在民間根深柢固，所以在戰後，與其他宗教信仰就像一種受約束後忽然解脫的力量，教會廟宇就如雨後春筍般不斷建立。加以多年來自農業社會轉變為工業社會；在人際互動心理及調適過程方面則產生困惑、憂慮與挫折，在社會群體方面則尋求重新整合的方法，於是傳統的信仰及術數方式，就快速而普遍地被採用，並賦予新的生存和整合的功能。<sup>57</sup>

<sup>54</sup> 溫清水先生訪問稿：2006年9月24日，北埔街62號。

<sup>55</sup> 林立憲，〈土地公、阿彌陀佛、石敢當與地基主〉，《台灣月刊》第275期，頁58。

<sup>56</sup> 南埔村麥煥光先生訪問稿：2008年3月15日上午10:30麥宅。

<sup>57</sup> 李亦園，《信仰與文化》，頁49。

## 結論

漢人的宇宙觀以人爲中心，往上有天，往下有地，各種不同的超自然存在物（神、鬼、祖先）都存於天地之間，有些比較靠近人的世界，而石頭公、樹仔公、土地公則是比較靠近自然界；祖先或帶著姓氏的王爺則是比較靠近人間世的神靈。<sup>1</sup>稱公的神，往往具有陰神性格，如百姓公、有應公、土地公也具有陰神的性格，但祂長駐一地，因此土地公只是一個職銜。<sup>2</sup>宗教可分制度性宗教與擴散性宗教，在擴散性宗教中，要以家中祖先及請至家中供奉的神明，是最貼近常民生活的，但在「現世功利」心理引導下，會往外找尋進行「交替祭拜」；次層爲「社」，也就是「伯公」，再外層則爲村廟，如無村廟則以大伯公祠爲村廟。

清代竹塹地區的平原、河谷以及低緩的臺地等地區最先獲得墾民的青睞，積極開發的時間大概始於雍正末年，而完成於嘉慶年間。嘉慶中葉至道光以降，移民的拓墾方向則開始轉向東邊的丘陵地與山麓地帶。<sup>3</sup>直到同、光年間仍繼續向東南山麓進墾，直指各大溪流的水源源頭。北埔聚落由於形成的歷史背景相當特殊，並非如一般沿海平原聚落屬於自然成長演進的社會型態，而是一種住戶之間必須具有強烈向心與共識的武裝移民集團。北埔聚落是在「武裝移民」的墾拓背景下，依防禦的需求及風水原則的指導，在短期內精密規劃建構而成的集村。<sup>4</sup>北埔聚落在草創之初，除了慈天宮外，聚落內並無任何土地伯公的設置；而北埔聚落外的集村及散村，在形成之初就有簡單型的土地公廟出現。墾民非由大陸頭次移民，所以一經給墾便會設置伯公，即無第一期，而直接進入第二期。因爲祭拜的戶口少，無法題緣金擴建或擴大祭祀活動，所以形式及祭祀活動都非常簡單，北埔地區的居民都認爲心誠則靈，不在乎伯公廟的形式是否富麗堂皇。

武裝拓墾的墾戶首面對原住民，必須是強而有力的，對於墾民則必須強調「我群」的團結，信仰方面先設置慈天宮，供奉各種神祇，提供墾民「交替祭拜」的方便，只要來「這裡」就已足夠，因爲各類神明都具備了。另外提供次層的角頭廟的各種祭祀活動的資助（如南埔南昌宮、中盛國王宮等），再次層則爲伯公廟，是最基層的祭祀組織，也有提供規模較少的資助，這樣就形成行政、宗教的科層體制。在地方社會中，地方公廟藉著官方、地方菁英的支持，爭取成爲地方上的信仰或香火中心，進而樹立其本身的香火權威；相對的，地方公廟這個公共空間卻也同時成爲地方菁英建構文化權力網絡、投資象徵資本，建立聲望與發揮影響力的重要場所。<sup>5</sup>在金廣福墾區內居民的宗教信仰，初受地形及交通之限制，各有其中心。墾區內之廟宇多與開墾有關，而姜家爲墾首，於建廟時，或施地基，或提供大量資金，領導建設廟宇。村民爲感念姜家之出錢出力，於廟內爲姜秀鑾或姜榮華等墾戶首設置神位以爲陪祀，這種自發性的表現，更可看出姜家在地方

<sup>1</sup> 林美容，〈台灣土地公信仰的意義〉，台灣文化節桃園縣「人與土地—土地伯公的信仰」系列演講專文二，1998年4月，頁34。

<sup>2</sup> 林美容，〈台灣土地公信仰的意義〉，頁34。

<sup>3</sup> 施添福，《清代在臺漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》，頁83。

<sup>4</sup>

<sup>5</sup> 陳世榮，〈清代北桃園的地方菁英及「公共空間」〉，《國立政治大學歷史學報》18（2001），頁233-234。



宗教活動之地位。<sup>6</sup>姜家在土著化社會形成之後，仍然不斷地利用各種神明嘗會作為整合人群控制社會的一種工具。他們所要面對的是如何利用各種社會團體來加強人際關係的整合，藉以達到社會控制的功能。姜家的主要方式就是以施捨捐贈的方式，成立各種嘗會，以嘗會的活動來聯絡社會的各個層面，福德嘗便是最好的例子。<sup>7</sup>

漢人的聚落本身就是一種神聖空間的營造，發展出「中心—四方」的內心性空間，創造出屬於自己可以安身立命的生存與生活的場所。<sup>8</sup>從小角頭到大區域，作為中心的「境」是無所不在的，人們都可以找得到天地人神四位一體的安穩庇護，讓四方都可以獲得來自中心的潔淨與護衛，任何神聖中心都有其文化脈絡與歷史價值，是地方聚落向心凝聚的所在，經由「境—廟—祭」的整體文化操作，來經營共同生活下的我群意識。就聚落來說，「境」不是單一，人們同時進入於神境、祇境與鬼境等之中，因對「境」感悟與體驗的不同，遂營造出多種神聖中心的廟宇，以及對應而來的祭祀。福德祠即土地公廟，散佈於各村庄，屬於角頭廟或庄廟，是聚落角頭的「境」，往往依附於區域大廟之下，形成了「境」下有「境」的對應關係，大「境」的神聖中心是包含了小「境」的神聖中心，即神境、鬼境大多採大境的方式，祇境的土地公信仰是採小境的方式，但大境與小境是互相包容的，一個大境可以統合了各角頭的小境。<sup>9</sup>另外，伯公風水則視小區域地理而定，以伯公「背山面水」的原則，當地擇日師，對於伯公祠的看法，雖有派別的不同，但並無很大的差異；三元派認為：看地理要看山形、位置等樣樣配合，以羅盤來看「向」，但認為伯公廟比較無所謂。<sup>10</sup>三合派認為也要看山形、位置等樣樣配合，但其認為伯公具守財的功能，是為「逆水局」。

北埔地區歷經隘墾時期、日治時期、戰後時期，社會結構產生了極大的變化。就漢人傳統信仰的特質而言，信仰的變遷可以視為社會結構變遷的直接結果。隨著農村經濟的富裕，反映在伯公廟的修建上；歷史政權的改變也造成伯公信仰的遷就；而宗教的變遷也牽引伯公的質變。

北埔地區因為農業的衰退，人口的流失，也使得北埔地區這種同族聚居的情形日益消失。聚落變遷受產業活動的影響，也影響產業活動。探究清末及日治初期的樟腦、昭和年間茶葉、戰後初期伯公重建、四〇年代的煤礦以及九〇年代的觀光業等北埔經濟變遷以及人口流動狀況，來驗證說明北埔伯公改建的年份，是故農村經濟轉好後，反映在宗教信仰上，只要有人發起伯公廟的修建，居民無不熱情襄助。台灣在日治時期日本人為了實現其「皇民化」的政策，曾逐步禁止台灣民間神祇的崇拜，但傳統信仰由於歷史的淵源在民間根深蒂固，所以在戰後，與其他宗教信仰就像一種受約束而忽然解除的力量，廟宇如雨後春筍般不

<sup>6</sup>吳學明，《金廣福墾隘研究（下）》（新竹縣：新竹縣立文化中心，2000.3），頁38。

<sup>7</sup>瞿海源、章英華主編《臺灣社會與文化變遷（上冊）》，頁40。

<sup>8</sup>劉還月，〈自傲的傳統，自悲的民族：臺灣客家族群與信仰的弱小情節〉，收於《臺灣客家人新論》（台北：臺原出版社，1993），頁215。

<sup>9</sup>鄭志明，〈北臺灣客家社會義民信仰與祭典的文化特色〉，收於《義民信仰與客家社會》（台北市：南天書局有限公司，2006年1月），頁414-417。

<sup>10</sup>三元派王文正先生訪問稿：2007/10/14 上午9:00 於王宅前柿子園。

斷建立。加以多年來自農業社會轉變為工業社會；在人際互動心理及調適過程方面則產生困惑、憂慮與挫折，在社會群體方面則尋求重新整合的方法，於是傳統的信仰及術數方式，就很快而很普遍地被採用，並賦予新的生存的、整合的功能。

漢族的土地崇拜實亦隨之發生了自然物的聖顯現象，比如社樹、社石、后土等聖顯物的存在，由此亦突出了大地之母的「坤德」，也就是透過大地自然物的聖顯和崇拜，表達了中國人在農耕文明生活中的人地和諧性關係之居心；這些宗教崇祀系統，都是中國人的土地崇拜的環境倫理。透過土地崇拜的坤德、社樹、社石、后土等聖顯現象，可以明白中國人的人地和諧性關係之深層心靈。<sup>11</sup>大樹巨木的聖顯，成為貫通天地人全宇宙之神聖中軸。在北埔地區的伯公信仰變遷中發現傳統漢文化下，天、地、人和諧共處的人地關係，逐漸在現代科技主義與經濟發展的意識型態下，以往從土地所獲得的情感已漸漸疏離，土地已變成可以買賣的都市商品，造成天、地、人關係的斷裂，進而導致人地關係的失調。經由本文的調查研究，可以提醒吾人面對高度資本主義經濟發展，社會變遷劇烈之際，應該檢視省思如何建立合諧適宜的人地倫理關係，浮游離散的社會關係能夠從那些傳統社會文化機制得以重建？這是值得延伸思考探討的課題。

---

<sup>11</sup> 潘朝陽，〈從土地崇拜看環境倫理—以台灣苗栗客家人社區為例〉，收於《華南客家族群追尋與文化印象》，（合肥：黃山出版社，2005），頁 87。

## 參考文獻

### 一、史料

漢·劉安等著，《淮南子·齊俗訓》，上海：上海古籍出版社。

漢·班固撰，清·陳立疏證，《白虎通》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行。

不著撰人，《禮記·祭統》，十三經注疏本，台北：藝文印書館印。

不著撰人，《周禮·地官·遂人》，十三經注疏本，台北：藝文印書館印。

不著撰人，《土地申告書（含北埔、南埔、水磑仔、大坪、南坑、大湖等庄）》，臨時台灣土地調查局彙編，1901。

臨時台灣土地調查局編印，《台灣堡圖》，1904，藏於中央圖書館台北分館；復刻《台灣堡圖集》，台灣省文獻委員會編印，1969。

新竹州編，《新竹州報》，新竹：編者，1920-1943年。

新竹廳編，《新竹廳報》，新竹：編者，1902-1925年。

不著撰人，《台灣土地慣行一斑》第參篇，1932。

鄭鵬雲/曾逢辰，《新竹縣志初稿》，台灣文獻叢刊第61種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1959。

不著撰人，《新竹縣制度考》，台灣文獻叢刊第101種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1960。

林百川/林學源，《樹杞林志》，台灣文獻叢刊第63種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1960。

黃叔璥，《臺海使槎錄》，卷八，台灣文獻叢刊第4種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1961。

陳朝龍，《新竹縣采訪冊》，台灣文獻叢刊第145種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1962。

周鍾瑄，《諸羅縣志》，台灣文獻叢刊第141種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，1962。

張炳楠監修；李汝和等纂，《台灣省通志》卷二人民志宗教篇，臺北市：台灣文獻委員會，1971。

黃旺成、郭輝纂修，《台灣省新竹縣志》，新竹：新竹縣政府，1976。

台灣省林務局農林航空測量所編印，〈中華民國台灣地區像片基本圖〉，1979。慶祝開闢大隘一百五十週年籌備會，《開闢大隘一百五十週年紀念特刊》，新竹縣北埔鄉：編者出版，1983。

不著撰人，《慈天宮簡史》，新竹：慈天宮印製，1986。

林洋港、李登輝、邱創煥監修，《重修台灣省通志》，卷三住民志地名沿革篇，台中市：台灣省文獻委員會，1989。

陳培桂著，《淡水廳志》，南投市：台灣省文獻委員會，1993。

不著撰人，《高雄縣鄉土史料》，南投市：台灣省文獻委員會編印，1993。

島袋完義/宋建和譯，《鄉土誌》，北埔：譯者自版，1995。

吳聲淼，《台灣省新竹農田水利會誌》，新竹市：台灣省新竹農田水利會，1996。

台灣經濟年報刊行會，《台灣經濟年報》，台北：南天書局，1996年再版。

美濃鎮誌編纂委員會，《美濃鎮誌（上）（下）》，高雄：美濃鎮公所，1997。

不著撰人，《新竹縣國民中小學鄉土教育補充教材-北埔鄉》，新竹縣：新竹縣政府，2001。

大隘文化生活圈協進社，《北埔社區文化再造—南坑村「千段崎」文史調查成果報告書》，台北市：行政院文化建設委員會，2001。

不著撰人，《北埔開闢史》，油印本，吳學明老師提供。

不著撰人，《北埔忠恕堂曾氏族譜》，手抄影本，吳學明老師提供。

不著撰人，《新竹縣志》卷五宗教志，未出版。

不著撰人，《新竹縣志》卷五經濟志，未出版。

不著撰人，《福德正神金經》，航金印刷企業社。

莊興惠，《芎林鄉志》，新竹縣：芎林鄉公所，2004年11月。

范明煥總編纂，《北埔鄉志（上）（下）》，新竹縣：北埔鄉公所，2005。

## 二、專書

不著撰人，《南埔風華》，南埔社區發展協會，2002年5月。

不著撰人，《南埔黃金水鄉風華再現 2007》，南埔社區發展協會，2007年5月。

王世慶，《清代臺灣社會經濟》，台北市：聯經出版事業公司，1994。

王見川/李世偉，《臺灣的民間宗教與信仰》，台北縣蘆洲市：博揚文化，2000。

王東，《客家學導論》，台北：南天書局，1998。

王健旺，《台灣的土地公》，台北縣新店市：遠足文化事業股份有限公司，2004。

王學新，《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究》，南投市：國史館臺灣文獻館，2003年12月。

王學新，《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究附圖集》，南投市：國史館臺灣文獻館，2004年9月。

文崇一等，《西河的社會變遷》，中研院民族研究所專刊第六號，1975。

文蘭溪等作、陳南州編：《生態與靈修—人與土地、海洋的對話》，台南市：人光出版社，2003。

片岡巖撰、陳金田譯，《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書公司，1990。

仇德哉，《台灣寺廟與神明（四）》南投：台灣省文獻委員會編印，1984

邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》，新竹縣竹北市：新竹縣文化中心，1999。

台灣生態神學中心文字組：《看顧大地：參與建立台灣的土地倫理》，台南市：人光出版社，1996。

朱謙/漆敬堯，《台灣農村社會變遷》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，1984。

- 江生松編著，《北埔客家守護神：伯公》，新竹縣竹北市：竹縣文化局，2007。
- 江亮演等，《社會問題與對策》，台北縣：國立空中大學，2001。
- 江燦騰主編/增田福太郎原著/黃有興中譯，《臺灣宗教信仰》，台北市：東大圖書股份有限公司，2005。
- 宋光宇，《宗教與社會》，台北市：東大圖書公司，1995。
- 李亦園，《信仰與文化》，台北：巨流圖書有限公司，1978。
- 《田園圖像：我的人類學生涯》，台北：立緒文化事業有限公司，1999.10。
- 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻香出版社，2000.5。
- 呂理政，《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》，台北市：中央研究院民族學研究所，1990。
- 吳兆玉/彭宏源，《尋找先民的守護神》，苗栗市：苗栗縣文化局，2006年9月。
- 吳育臻，《大隘地區聚落與生活方式的變遷》，新竹縣立文化中心研究叢刊5，新竹縣立文化中心，2000。
- 吳學明，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834-1895）》，國立台灣師範大學歷史研究所專刊（14），1986。
- 《金廣福墾隘研究（上）》，新竹縣：新竹縣立文化中心，1990.3。
- 《金廣福墾隘研究（下）》，新竹縣：新竹縣立文化中心，1990.3。
- 《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》，新竹縣：新竹縣立文化中心，1998。
- 吳瀛濤，《台灣民俗》，台北市：眾文圖書公司，1992。
- 完顏紹元，《風水》，香港：萬里機構，2006年5月。
- 何新，《諸神的起源》，台北：木鐸出版社，1987。
- 汪毅夫，《客家民間信仰》，福州：福建教育出版社，1995。
- 李欽賢，《臺灣的古地圖一日治時期》，台北縣新店市：遠足文化事業股份有限公司，2002。
- 邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》新竹縣：新竹縣立文化中心，1999。
- 林玉茹，《清代竹塹地區的在地商人及其活動網絡》，台北市：聯經出版事業公司，2000。
- 林本炫編譯，《宗教與社會變遷》，台北市：巨流圖書有限公司，1994。
- 林美容，《人類學與台灣》，台北縣板橋市：稻鄉出版社，1989。
- 《臺灣人的社會與信仰》，台北市：自立晚報出版社，1993。
- 《台灣民間信仰研究書目》，台北市：中研院民族所，1997。
- 《鄉土史與村庄史——人類學者看地方》，台北市：臺原出版社，2000。
- 《信仰、儀式與社會--第三屆國際漢學會議論文集》，台北市：中央研究院民族學研究所，2001。
- 林進源，《台灣民間信仰神明大圖鑑》，台北市：進源書局，2000。

- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》，台北縣：台北縣立文化中心，1995年6月。
- 林滿紅，《茶、糖、樟腦業與晚清台灣》，《台灣研究叢刊》第115種，台灣銀行經濟研究室，1978。
- 金廣福文教基金會編著，《北埔光景》，台北市：允晨文化實業股份有限公司，1997。
- 彼得·柏克著、江政寬譯，《歷史學與社會理論》，台北：麥田出版社，2002。
- 高希均、李誠主編，《台灣經濟四十年》（1949-1989），天下文化出版社股份有限公司，1991。
- 約翰斯頓（英）主編，《人文地理學詞典》，北京：商務印書館，2004。
- 姜義鎮，《我生長在新竹縣》，新竹縣竹北市：新竹縣政府，1992年4月。
- 《台灣的鄉土神明》，台原出版社，1995。
- 《樹杞林—我們的家鄉》，竹東鎮東孝社區發展協會，1998年1月。
- 《新竹縣寺廟祀神簡介》，新竹縣竹北市：新竹縣政府，2005。
- 《民俗風情》，新竹市：新竹社教館，2006。
- 胡幼慧，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北市：巨流圖書有限公司，1996。
- 胡振洲，《聚落地理學》，台北市：三民書局，1977。
- 施添福，《台灣的人口移動和雙元性服務部門》，國立台灣師範大學地理系地理研究叢刊第一號，1982。
- 《清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》，國立師範大學地理研究叢書第十五號，1987。
- 《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》，新竹縣竹北市：竹縣文化局，2001。
- 施雅軒，《臺灣的行政區變遷》，台北縣新店市：遠足文化事業股份有限公司，2003。
- 柯志明，《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的發展與從屬》，台北市：群學出版有限公司，2003。
- 范姜烜欽，《台灣客家民間傳說之研究》，台北市：文津出版社，2005。
- 徐正光等，《臺灣客家族群史·社會篇》，南投市：省文獻會，2002。
- 徐福全，《台灣民間祭祀禮儀》，新竹市：新竹社教館，1995。
- 高賢治主編，《台灣宗教》，台北：眾文圖書公司，1995。
- 宮本延人，《日本統治時代寺廟整理問題》奈良縣：天理教道友社，1988。
- 梁宇元，《清末北埔客家聚落之構成》，新竹縣立文化中心研究叢刊6，新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心，2000。
- 陳正祥，《台灣之經濟地理》，台灣研究叢刊第二種，臺灣銀行金融研究室，1950。
- 陳正祥，《台灣地誌（上）》，台北市：南天書局有限公司，1993。
- 陳明言，《台灣的糖業》，台北縣新店市：遠足文化事業股份有限公司，2007。
- 陳紹馨，《台灣的人口變遷與社會變遷》，台北：聯經出版事業公司，1979.5。

- 陳玲蓉，《日據時期為神道統治下的台灣宗教政策》，台北：自立晚報出版社，1992。
- 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨文化事業股份有限公司，1987。
- 陳宜學，《住宅風水與設計》，台北：希代出版社，1985。
- 陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索（上）（下）》北京：中國社會科學出版社，2005。
- 陳坤宏，《空間結構—理論與方法論》，台北市：明文書局，2001年2月。
- 陳榮哲，《福德正神—土地公》，台北縣：稻田出版有限公司，2003。
- 陳運棟，《客家人》，台北：東門出版社，1978。
- 陳瑞隆，《台灣民間年節習俗》，台南市：世峰出版社，2002。
- 張二文，《土地之歌-美濃土地伯公的故事》，台南：翰林出版社，2004。
- 張維安/謝世忠，《經濟轉化與傳統再造：竹苗台三縣客家鄉鎮文化產業》，台北市：行政院客委會，2004。
- 張維安等，《臺灣客家族群史.產經篇》，南投市：省文獻會，2000。
- 張珣/江燦騰，《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》，台北市：南天書局有限公司，2003。
- 張珣/江燦騰，《當代臺灣本土宗教研究導論》，台北市：南天書局有限公司，2001。
- 張珣/葉春榮，《臺灣本土宗教研究：結構與變異》，台北市：南天書局有限公司，2006。
- 張典婉，《臺灣客家女性》，台北市：玉山社出版公司，2004。
- 張祖基等，《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書公司，1986。
- 郭大玄，《台灣地理—自然、社會與空間的圖像》，台北：五南圖書公司，2005。
- 莊英章，《家族與婚姻-台灣北部兩個閩客村落之研究》，台北市：中央研究院民族研究所，1994。
- 《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》，台北市：允晨文化實業股份有限公司，2004。
- Mike Crang 著、王志弘等譯，《文化地理學》，台北市：巨流圖書有限公司，2003。
- 曾文忠編印，《美濃風情》，高雄縣：美濃鎮農會編印，1993。
- 曾文忠，《美濃—高雄縣美濃鎮簡介》，高雄縣：美濃鎮公所，1994。
- 黃文博，《站在台灣廟會現場》，台北市：常民文化，1998。
- 黃卓權，《跨時代的臺灣貨殖家：黃南球先生年譜（1940-1919）》，臺北縣中和市：中央圖書館台灣分館，2004。
- 《義魄千秋：褒忠亭義民節大隘庄祭典專輯》，2005 褒忠亭義民節委員會，2006。
- 黃運喜主編，《新竹縣寺廟傳統與現代對話專輯》，新竹縣：新竹縣政府，2005。
- 黃應貴，《人觀、意義與社會》，台北市：中央研究院民族學研究所，1993。
- 黃榮洛，《台灣客家民俗文集》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，2000。

- 渡邊欣雄作、索秋勁譯，《風水·氣的景觀地理學》，台北：地景企業股份有限公司，2000。
- 渡邊欣雄作、周星譯，《漢族的民俗宗教》，台北：地景企業股份有限公司，2000。
- 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》，台北市：長青文化出版社，1975。  
《信仰與習俗》，台南：人光出版社，1994。  
《探討台灣民間信仰》，台北市：常民文化事業出版社，1996。
- 葉至誠，《蛻變的社會—社會變遷的理論與現況》，台北市：洪葉文化事業有限公司，1997。
- 鈴木清一郎著、馮作民譯，《增訂台灣舊慣習俗信仰》，台北市：眾文出版社，1978。
- 楊鏡汀，《新竹縣舊地名探源》，新竹縣：中華客家台灣文化學會，1994年4月。
- 薛琴建築師事務所，《新竹縣歷史建築—北埔曾宅忠恕堂調查研究》，新竹縣：新竹縣文化局，2007年8月。
- 廖倫光，《塚·冢土伯公之美學凝視-測繪暨調查研究》，台北市：國家文化藝術基金會，2000。  
《竹東鎮伯公信仰、廟祠或祭祀場所調查研究》，新竹縣：新竹縣政府，2006。
- 漢寶德，《風水與環境》，台北：聯經出版事業公司，1998。
- 蔡明坤、王淑慧，《六堆內埔客家聚落伯公廟：美和、內埔、內田、興南村為例》，台北市：南天書局有限公司，2005。
- 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣的宗教政策》，東京：同成社，1994。  
《戰爭體制下的台灣》，台北：日創社文化事業有限公司，2006。
- 潘朝陽/邱榮裕，《客家風情：移墾·產業·文化》，台北市：台北市客委會，2004。
- 潘朝陽，《心靈·空間·環境—人文主義的地理思想》，台北市：五南圖書公司，2005年6月。
- 增田福太郎著、古亭書屋譯，《台灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》，台北市：眾文書局，1999。
- 增田福太郎原著、黃有興中譯，《臺灣宗教信仰》，台北市：東大圖書公司，2005。
- 鍾華操，《臺灣地區神明的由來》，台中：臺灣省文獻會，1979。
- 賴志彰，《桃園縣土地公廟導覽手冊》，桃園縣：桃園縣立文化中心編印，1998。
- 賴克富等三人，《台灣的煤礦》，台北縣新店市：遠足文化事業股份有限公司，2006。
- 劉還月，《臺灣的客家族群與信仰》，台北市：常民文化事業出版社，1999。
- 劉錦雲，《客家民俗文化漫談》，台北市：武陵出版社，1998。
- 劉枝萬，〈台灣省寺廟教堂調查表〉，《台灣文獻》11(2)，台灣省文獻委員會，1960。  
《台灣民間信仰論集》，台北市：聯經出版事業公司，1983。



- 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，上海：三聯書店，1997。
- 謝重光，《海峽兩岸的客家人》，台北市：幼獅文化事業股份有限公司，1999。
- 戴炎輝，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版事業公司，1979。
- 蕭新煌等，《臺灣客家族群史.政治篇（上）（下）》，南投市：台灣省文獻委員會，2001。
- 瞿海源、章英華主編，《台灣社會與文化變遷（上）（下）》，中央研究院民族研究所專刊乙種第十六號，1986。
- 瞿海源、林本炫，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠圖書公司，1997。
- 蕭百興等三人，《紅布與綠樹：反省科技文明的金山面社區》，台北市：行政院文化建設委員會，1998。
- 羅香林，《客家研究導論》，台北：南天書局有限公司，1992。
- 藤井志津枝，《日治時期臺灣總督府理蕃政策》，台北市：文英堂出版社，1997年12月。
- 龔宜君，《宜蘭縣人口與社會變遷》宜蘭市：宜蘭縣政府，2001。

### 三、期刊論文

#### （一）專書論文

- 吳學明，〈現世功利—從歷史觀點看傳統民間宗教信仰〉，收錄於《南瀛文化叢書 111 點燃人生希望》，台南縣：台南縣文化局，2001，頁 223-236。
- 林美容，〈台灣土地公信仰的意義〉，收錄《民俗采風史料探源—八十七年台灣文化節北區活動成因專輯》，台灣省政府文化處，1998年11月，頁 32-37。
- 林崇明，〈生態學與信仰〉《看顧大地—建立參與台灣的土地倫理》，台南市：人光出版社，1996，頁 23。
- 姜義鎮，〈福德正神—伯公〉，《民俗文化古蹟探考》，中華客家台灣文化學會，1997年5月，頁 8-13。
- 姜義鎮，〈福德正神〉，《台灣的鄉土神明》，台原出版社，1995，頁 165-172。
- 陳板，〈土地伯公信仰的地域性與族群性〉，《八十七年度台灣文化節活動成果總覽》，台灣省政府文化處，1998，頁 26-31。
- 陳紹馨，〈台灣的家庭、世系與聚落型態〉，《台灣的人口變遷與社會變遷》，台北：聯經出版社，1979，頁 443-486。
- 陳憲明，〈澎湖村落祭祀的空間結構〉，《第一屆台灣本土學術研討會論文集》，台北市：台灣師大文學院出版，1994，頁 523-542。
- 黃榮洛，〈台灣客家人和三官大帝廟〉，《台灣客家民俗文集》，新竹縣文化局，2000，頁 31-44。
- 溫文龍，〈美濃客家神靈崇拜研究〉《文化台灣》台北：淡江大學中文系編印，1995，頁 281-295。
- 鄒進石，〈北埔彭氏宗祠環境地理論〉，1958；收錄於《彭氏祖譜》，1972，頁

67。

- 詹曉梅，〈台灣客家人的宗教神明信仰〉，收錄戴興明、邱浩然主編，《客家文化論叢》，中華文化復興總會，1994，頁 21-33。
- 蔡錦堂，〈日治時期台灣之宗教政策〉，收錄張炎憲主編《歷史文化與台灣 4—台灣研究研討會記錄(76-100 回)》，台北市：台灣風物雜誌社，1996 年 3 月，頁 131-152。
- 潘朝陽，〈從土地崇拜看環境倫理—以台灣苗栗客家人社區為例〉，陳支平、周雪香主編《華南客家族群追尋與文化印象》，合肥：黃山出版社，2005 年 12 月，頁 84-107。
- 簡炯仁，〈「六堆」聚落的形成及其社會變遷〉，收錄徐正光主編《第四屆國際客家學研討會論文集（聚落、宗族與族群關係）》，中央研究院民族學研究所，2000 年 12 月，頁 1-66。
- 羅勇，〈論民間信仰對客家傳統社會的調控功能〉，收錄賴澤涵、傅寶玉主編《義民信仰與客家社會》，台北市：南天書局有限公司，2005，頁 435-453。

## （二）期刊論文

- 王志宇，〈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》第 2 期，2000 年 5 月，頁 125-157。
- 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《台灣文獻》第 23 卷第 3 期，1972，頁 3-38。
- 王健旺，〈田頭田尾土地公--臺灣土地公信仰的特色〉，《歷史月刊》第 151 期，2000，頁 4-14。
- 王健旺，〈聚落·信仰·土地公〉《文化新莊》第 12 期，2005，頁 17-26。
- 池永歆，〈空間、地方與鄉土：以東勢大茅埔為例的詮釋〉，《地理教育》第 24 期，1998，頁 53-66。
- 池永歆，〈台灣漢人傳統聚落空間性的構成與內涵〉，《地理教育》第 25 期，1999 年 6 月，頁 55-72。
- 池永歆，〈大茅埔地方所呈顯的空間性：以聚落空間的構成與內涵為例的詮釋〉，《中獻文獻》第 8 期，2001 年 4 月，頁 101-170。
- 吳文星，〈認識台灣歷史篇-對日本殖民統治時期社會變遷之編撰〉，《人文及社會學科教學通訊雙月刊》，第 10 卷第 5 期，2000，頁 35-43。
- 吳學明，〈日本殖民統治下台灣鄉村社會的變遷---以新竹北埔為例〉，《台北文獻》，直字第 107 期，1994，頁 23-67。
- 吳學明，〈金廣福的組成及其資金〉，《史聯雜誌》第 4 期，1984，頁 21-52。
- 吳榮發，〈臺灣的食福習俗與共祭組織〉《雄中學報》第 2 期，1999，頁 67-82。
- 杜立偉，〈關西地區土地公廟空間配置及其內涵〉《台灣人文（師大）》第 5 期，2000 年 12 月，頁 267-290。

- 杜立偉，〈關西土地公田野初探〉《新竹文獻雜誌》創刊號，1999，頁 52-61。
- 余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 53 期，中央研究院民族學研究所，1983，頁 67-104。
- 余光弘，〈科學、宗教與迷信—人類學的觀察〉，《中國論壇》第 24 卷第 5 期，1987，頁 14-16。
- 李登輝，〈台灣農業經濟之回顧與展望〉，《台灣土地金融季刊》第 13 卷第 4 期，1976，頁 1-6。
- 李玄伯，〈社祭演變考略—台灣土地廟的調查研究〉，《大陸雜誌》第 26 卷第 10 期，1963，頁 303-307。
- 李國祁，〈清代台灣社會的轉型—內地化的解釋〉，《歷史月刊》第 107 期，1996，頁 58-66。
- 李永展，〈建構土地倫理—一個本土性的思考〉《看守台灣》第 1 卷第 1 期，台北：看守台灣雜誌社，1999，頁 5-11。
- 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》第 16 卷第 30 期，2004，頁 17-28。
- 宋龍飛，〈社祭之源·里社之神—從「福德正神」土地公談起〉，《藝術家》第 8 卷第 6 期，1979，頁 108。
- 阮昌銳，〈大樹的崇拜〉，《台灣風物》第 33 卷第 3 期，1983，頁 43-54。
- 阮昌銳，〈土地公〉，《海外學人》第 126 期，1983，頁 24-25。
- 林美容，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 62 期，1987。
- 林美容，〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《台灣風物》第 37 卷第 1 期，1987，頁 53-81。
- 林立憲，〈臺灣的民間信仰土地公、阿彌陀佛、石敢當與地基主〉，《臺灣月刊》，第 275 期，2005，頁 58-61。
- 林宗賢，〈環境與生態：我們需要土地倫理〉《鄉間小路》第 26 卷第 12 期，台北市：財團法人豐年社，2000，頁 10-11。
- 岡田謙著、陳乃彥譯，〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《台北文物》第 9 卷第 4 期，1960，頁 14-29。
- 金真，〈福德正神—伯公〉，《客家雜誌》第 18 期，客家雜誌社，1991。
- 周政賢，〈台灣民間「地基主」祭祀之習俗〉《南瀛文獻》第 5 輯，2006，頁 276-302。
- 施雅軒，〈清代原漢通婚與區域競爭之關係〉，《中國地理學會會刊》第 28 期，2000 年，頁 77-92。
- 施振民，〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉《中央研究院民族研究所集刊》36，1973，頁 191-208。
- 高賢治，〈中國古代社祭之謎--土地公考源〉《臺北文獻直字》第 151 期，2005，頁 345-372。

- 徐麗霞，〈土地信仰—后土與土地公〉《中國語文》(上)第 499 期，頁 106-113；(中)第 500 期，頁 105-112；(下)第 501 期，頁 106-114。
- 郭芝亭，〈紀金廣福大隘〉，《新竹文獻會通訊》第 13 號，1954。
- 莊英章 連瑞枝，〈從帳簿資料看日據北臺灣鄉紳家族的社會經濟生活：以北埔姜家為例〉，《漢學研究》第 16 卷第 2 期，1998 年 12 月，頁 79-114。
- 邱宜文，〈伯公信仰與社祭原型初探—以桃園平鎮地區為例的考察〉，《立足平鎮 關懷桃園—桃園平鎮地區文學與文化學術研討會論文集》，收錄於國立台北商業技術學院北商學術論壇，2006 年 12 月，頁 113-135。
- 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈：台灣民間社會的地域構成與發展〉《台灣史論文精選》台北：玉山出版社，1996，頁 289-319。
- 許秀霞，〈美農土地公信仰初探〉，《台灣文獻》第 48 卷第 1 期，1997，頁 141-154。
- 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉《中央研究院民族研究所集刊》第 36 期，1973，頁 165-190。
- 陳金田，〈民眾在神廟祈願的種類和方法〉，《台灣風物》第 32 卷第 4 期，1982，頁 82~86。
- 陳運棟，〈客家人的神靈觀念〉，《客家雜誌》第 18 期，總號 41 期，1991。
- 陳世榮，〈清代北桃園的地方菁英及「公共空間」〉《國立政治大學歷史學報》第 18 期，2001 年 5 月，頁 203-241。
- 陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 54 期，中央研究院近代史研究所，2006，頁 129-168。
- 陳玉峰，〈土地倫理〉《臺灣文藝》第 170 期，台北市：臺灣文藝雜誌社，2000，頁 49-51。
- 陳板，〈神桌下的信仰--客家安龍神的習俗〉，《傳統藝術》第 38 期，宜蘭縣：國立傳統藝術中心，2004，頁 61-62
- 莊英章、陳運棟，〈晚清台灣北部漢人拓墾型態的演變—以北埔姜家的墾闢事業為例〉，收錄於瞿海源、章英華主編《台灣社會與文化變遷》，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 16，中央研究院民族學研究所，1986，頁 1-43。
- 莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉中央研究院第二屆國際漢學會會議論文，1986 張二文，〈美濃土地伯公的型制與型塑的文化景觀〉《人文及社會學科教學通訊》第 15 卷第 3 期，2004，頁 20-35。
- 莊翰華，〈土地使用變遷影響因素之互動機制研究--員林鎮之實證〉《經社法制論叢》第 29 期，2002，頁 413-422。
- 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》9:1，2003，頁 99-110。
- 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》8:4，2004，頁 63-81。

- 張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉《國立台灣大學考古人類學刊》第 58 期，2002，頁 78-111。
- 張珣譯，〈神·鬼·祖先〉，《思與言》第 35 卷第 3 期，1997，頁 233-292。
- 童春發，〈原住民的土地倫理觀念--依排灣族的想法為例〉《野生動物保育彙報及通訊》第 8 卷第 1 期，屏東縣：國立屏東技術學院野生動物保育系，2000，頁 25-33。
- 康豹 (Paul R.Katz)，〈Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society〉，收錄湯熙勇主編，《中國海洋發展史論文集》第 7 輯，(南港：中研院社科所，1999)，頁 735-798。
- 溫振華，〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉，《史聯雜誌》第 1 期，1980，頁 91-107。
- 黃蘭翔，〈風水中的宗族脈絡與其對生活環境經理的影響〉《臺灣史研究》第 4 卷第 2 期，1997 年，頁 57-88。
- 舒奎翰，〈神聖與凡俗的交錯—臺中市東、西區土地公廟的研究〉，《民俗曲藝》第 152 期，2006 年 6 月，頁 85-137。
- 楊鎮魁，〈出路何在？環境危機初探及土地倫理〉《淡江外語論叢》第 2 期，台北縣：淡江大學外國語文學院編印，2001 年 12 月，頁 1-17。
- 廖景淵，〈北埔紀事(五)--客與賽、道三族關係〉，《客家雜誌》第 94 期，1998，頁 61~62。
- 廖倫光，〈六堆冢土伯公形制與塚信仰初探〉，《客家文化研究通訊》，第 3 期，2000。
- 蔡淵黎，〈清代台灣的移墾社會〉，收錄於瞿海源、章英華主編《台灣社會與文化變遷》，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 16，1986 年 6 月，頁 45-67。
- 鄭志明，〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，收錄於陳支平、周雪香主編《華南客家族群追尋與文化印象》(合肥：黃山書社，2005 年 12 月)，頁 35-46。
- 鄭水萍，〈從高樹鄉看台灣人的「水」與土地邏輯、土地公信仰〉《文化生活》第 8 卷第 3 期，2005，頁 48-53。
- 毅振，〈福德正神—土地之神〉，《台灣文獻》第 76 期，1986，頁 215-226。
- 潘朝陽，〈中心-四方空間形式及其宇宙論結構〉，《師大地理研究報告》第 23 期，1995，頁 83-107。
- 潘朝陽，〈新竹縣地區通俗宗教的分佈〉，《新竹風物》第 31 卷第 4 期，1981 年 12 月，頁 27-50。
- 劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，《創大亞細亞研究》第 8 號，日本創價大學亞細亞研究所，1987，頁 3-32。
- 劉枝萬，〈台灣省寺廟教堂調查表〉，《台灣文獻》第 11 卷第 2 期，台北市：台灣省文獻委員會，1960，頁 37-236。
- 劉枝萬，〈清代台灣之寺廟〉，《台灣文獻》第 4 期：101-120，第 5 期：45-110，

第 6 期：48-66。

- 劉敏耀，〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉，《中原設計學報》第二卷第一期，1999，頁 95-109。
- 鍾丁茂、王綵嬋譯，〈土地倫理的概念基礎【上】〉《生態台灣》第一期，台灣生態學會，2003，頁 48~52。
- 鍾丁茂、王綵嬋譯，〈土地倫理的概念基礎【中】〉《生態台灣》第二期，台灣生態學會，2004，頁 58~66。
- 鍾丁茂、王綵嬋譯，〈土地倫理的概念基礎【下】〉《生態台灣》第三期，台灣生態學會 2004，頁 51~58。
- 鍾丁茂、王綵嬋譯：〈李奧波《砂郡年紀》土地倫理思想之研究〉《生態台灣》第六期，台灣生態學會，2003，頁 83。
- 韓乾，〈從土地與環境倫理層面探討臺灣土地問題與解決之道〉《土地問題研究季刊》第 1 卷第 4 期，台北市：土地問題研究季刊社，2001，頁 2-10。
- 龍玉芬，〈廟宇與聚落互動之研究—以北埔慈天宮為例〉（上），《台灣風物》52 卷第 3 期，123-192。
- 龍玉芬，〈廟宇與聚落互動之研究—以北埔慈天宮為例〉（下），《台灣風物》52 卷第 4 期，93-106。
- 謝宗榮，〈龍神信仰及其宗教儀式〉，《傳統藝術》第 49 期，2004 年 12 月，頁 13~18。
- 瞿海源、姚麗香，〈台灣地區宗教變遷之探討〉，收錄瞿海源、章英華主編，《台灣社會文化變遷》（下冊），中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號，中央研究院民族學研究所，1986，頁 655-686。
- 瞿海源，〈術數流行與社會變遷〉，《台灣社會學刊》第 22 期，1999 年 10 月，頁 1-45。
- 簡義明，〈土地倫理的實踐與超越--美國環境倫理學先驅柯倍德教授訪談錄〉《人本教育札記》第 138 期，台北市：人本教育基金會出版部，2000，頁 118-122。
- 簡榮聰，〈台灣土地信仰面面觀〉，《台灣史蹟》第 39 期，2001 年 12 月，頁 141-188。
- 蕭登福，〈后土與地母—試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》第 4 期，2004 年 12 月，頁 1~41。

#### 四、學位論文：

- 日婉琦，〈族群接觸與族群認同：以賽夏族 tanohila：氏族日阿拐派下為例〉，國立政治大學民族學系碩士論文，2003 年 6 月。
- 田金昌，〈臺灣三官大帝信仰-以桃園地區為中心（1683~1945）〉國立中央大學歷史研究所碩士論文，2005 年 6 月。
- 池永歆，〈空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性〉，國立師範大學地理研究所博士論文，2000 年。

- 李明賢，〈咸菜甕一個沿山鄉街的空間演變〉，台北市：國立台灣師範大學地理系碩士論文，1991年。
- 邱顯明，〈日治時期台灣茶業改良之研究〉國立中央大學歷史研究所碩士論文，2004年6月。
- 洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉，國立台灣師範大學歷史系碩士論文，2003年10月。
- 曹永聖，〈以環境風水與生態規劃理論探討聚落規劃準則之研究—以新竹縣北埔聚落為案例〉，2005年6月。
- 陳志豪，〈北臺灣隘墾社為轉型之研究：以新竹關西地區為例（1886-1945）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2006年7月。
- 張素芬，〈北埔姜家女性研究（1934~1945）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2006年。
- 陳學賢，〈中國堪輿的哲學探討—以三合派為例〉，南華大學哲學系碩士論文，2005年6月。
- 黃仲淇，〈風水場域之意象性研究—以三元理氣為例〉南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2004年7月。
- 楊志堅，〈以遙測影像技術建立風水環境數位模型之研究〉，中國文化大學環境設計學院建築及都市計畫研究所碩士論文，2002年6月。
- 潘朝陽，〈台灣傳統漢文化區域構成及其空間性：以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋〉，台北市：國立台灣師範大學地理系博士論文，1991年。
- 賴仕堯，〈風水：由論述構造與空間實踐的角度研究清代臺灣區域與城市空間〉，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1993年2月。
- 賴盈秀，〈誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究〉，慈濟大學人類學研究所碩士論文，2003年6月。
- 劉佳鑫，〈陽宅形法中的幾個主要觀念〉，中原建築研究所碩士論文，1987。
- 鍾丁茂，〈環境倫理思想評析〉，東海大學哲學研究所博士論文，台中：1993年。
- 龍玉芬，〈北埔慈天宮之研究〉，中國文化大學史學研究所碩士論文，2001年6月。
- 戴政新，〈一個農村聚落人地關係轉化之研究：以新竹縣六家地區為例〉，國立臺北大學地政研究所碩士論文，2003年。
- 關麗文，〈澎湖傳統聚落形式發展研究〉，台大土木研究所碩士論文，1984年。

##### 五、英文專書及期刊

- Peter Duignan and L. H. Gann. 1969-1973. *Colonialism in Africa, 1870-1960*  
Cambridge : Cambridge University Press.
- C.K. Yang 1967 *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors.*

Berkeley:University of California Press.

- J. Nicholas Entrikin. 1991 *The betweenness of place : towards a geography of modernity* . Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press.
- P.Steven Sangren *History and Magical Power in a Chinese Community*. California:Stanford University Perss.
- Robert P.Weller 1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.
- Schlee,Gunther 1990 *Ritual topography and ecological use: the Gabbra of the Kenyan/Ethiopian borderlands*. New York : Manchester University Press for the International African Institute, New York : Manchester University Press for the International African Institute,London : pp.110-128.
- Suennari ,Michio 1986 *The Types of Territorial Organization : A Preliminary Report of a Hakka Village in Taiwan*. Bulletin of the Institute of Ethnology,Academia Sinica 59:29-46.
- Sangren , P.Steven 1987 *History and magical power in a Chinese community*. California:Stanford University Press.
- Wolf,Arthur P. 1974 *God,ghost,and ancestors.In Religion and ritual in Chinese society*. Arthur P. Wolf ed. California:Stanford University Perss.pp.131-182.



北埔伯公基本資料一覽表						
總號	編號	鄰里名	伯公名稱	型式	建造年代	位置
01	A01	南坑村（大南坑）1 鄰 30 號	茄苳伯公	茄苳樹樹洞內置三粒石	1842 年	大南坑 1 鄰 30 號宅左側，與大林村交界處。
02	A02	南坑村（小南坑）1 鄰	一鄰伯公（九分子 7 號屋後側）	水泥磚造覆瓦大廟祠、福德正神石碑加石刻伯公像	約 1841 年，原為三粒石，民 46 年改建	長平橋右小路山上
03	A03	南坑村（小南坑）2 鄰	二鄰（九分子）伯公	大廟祠、石碑加木刻伯公像，早期以石頭為記，後加建石板小廟祠	1848 年，民 90 年 8 月 12 日改建完成	三元宮旁山丘上
04	A04	南坑村（小南坑）3 鄰	大伯公	大廟祠、石刻伯公像（已被偷），對面為南崗煤礦礦口。	1848 年	濟化宮旁一百公尺
05	A05	南坑村（小南坑）3 鄰	細楠仁樹伯公（後改為顯靈伯公）	原為細楠仁樹及一粒石；後改建為大廟祠，福德正神石碑，無神像	約 1850 年起拜，民 95 年改建完成	三武宮坎下
06	A06	南坑村（小南坑）3 鄰	樟樹伯公	樟樹；二十年前大雨路崩塌後消失		現已不在，往三武宮路旁。
07	A07	南坑村（小南坑）3 鄰	賴林宅伯公	大廟祠、伯公、伯婆像		賴林宅路標旁右轉上
08	A08	南坑村（小南坑）3 鄰	濟化宮伯公	有拜庭之大廟祠、木刻伯公像，最初以石頭為記，再改為石板小廟祠	1842 年	濟化宮迎曦門右轉上
09	A09	南坑村（小南坑）4 鄰	麥家伯公	小祠、石碑、水泥拜亭	1858 年	麥家莊旁小山丘
10	A10	南坑村（小南坑）4 鄰	柑園(陶瓷)伯公	小祠、石碑		邱家入口柑園內

11	A11	南坑村（小南坑）4 鄰	邱家伯公	大廟祠、石碑		邱家旁
12	A12	南坑村（小南坑）4 鄰	謝家伯公	原為茄苳樹及一粒石；後改建為大廟祠，福德正神石碑，無神像	1858 年	謝森展宅廚房旁
13	A13	南坑村（大南坑）5 鄰	廖家伯公	以杜英樹、一粒石為記供奉		廖家門前山坡
14	A14	南坑村（大南坑）5 鄰	煤礦伯公	原以樹、石為記供奉，小神龕、水泥塑伯公像、鐵架石棉浪板拜亭	1920 年起拜，民國 3、40 年改建	南山煤礦坑口小溪對面山坡上
15	A15	南坑村（大南坑）6 鄰	茄苳伯公	茄苳大樹前豎石		大南坑 6 鄰 37 號宅後山坡上
16	A16	南坑村（大南坑）6 鄰	拓墾伯公	以一粒石為記供奉		大南坑 6 鄰 37 號彭宅後山
17	A17	南坑村（大南坑）7 鄰	劉家伯公	樟樹伯公（原有一棵大樟樹，留有樹頭）		大南坑 7 鄰劉家宅後
18	A18	南坑村（大南坑）8 鄰	8 鄰伯公	磚造廟祠（頂為石雕），鐵架石棉瓦拜亭	1850 年	大南坑 8 鄰范宅右側
19	A19	南坑村（大南坑）8 鄰	煤礦坑口伯公（新）	大水泥廟祠，木刻伯公	民 92 年改建	大南坑 8 鄰煤礦坑口
20	A20	南坑村（大南坑）8 鄰	煤礦坑口伯公（舊）	前有一舊楠樹伯公，為鐵架塑膠瓦頂洗石子台	民國 40 幾年	大南坑 8 鄰煤礦坑口
21	A21	南坑村（大南坑）8 鄰	煤礦坑口伯公	一粒石、鐵架石棉瓦拜亭，後有一棵樟樹	1850 年	丁山煤礦坑口，瑞安橋前右邊小山坡上
22	A22	南坑村（大南坑）8 鄰	徐家茄苳伯公	茄苳大樹前一粒石		大南坑 8 鄰徐家池塘邊，日據被遷至

						對面山集中管理，未請回，今已不在
23	A23	南坑村（大南坑）8 鄰	樟樹伯公（徐家對面山）	樟樹前三粒石		徐家對面山坡上
24	A24	南坑村（大南坑）8 鄰	千段崎伯公	原為烏心石樹伯公，後改為立棚式小廟祠，無神像	1850 年	千段崎陳屋後山
25	A25	南坑村（大南坑）8 鄰	宋宅伯公	大石頭人工平台	約 1998 年	千段崎步道登山口小溪對岸
26	A26	南坑村（大南坑）9 鄰	水廠伯公	樟樹前置壓克力小型神龕，內有一原石，上書「土地公」字樣；前有磁磚供桌。	1860 年	北埔淨水廠前二公尺路旁
27	A27	南坑村（大南坑）9 鄰 3 號	黃家伯公	小祠，有化胎，水泥供桌	光復後重建	大南坑黃家左側
28	B01	南埔村 1 鄰	楓樹伯公	楓樹前有三粒石		小埤頭旁的田頭伯公
29	B02	南埔村 1 鄰	陳家茶園伯公	原為大相思樹已枯死，現以楠樹及龍眼樹為伯公樹無神像，前有石堆	1840 年	南埔通往大份林產業道路旁
30	B03	南埔村 1 鄰	上河底伯公	楓樹、九芎樹、象棋樹為伯公樹及三粒石，無神像	1840 年	上河底
31	B04	南埔村 1 鄰	水頭伯公	楓樹、九芎樹、象棋樹為伯公樹及三粒石，無神像	1840 年	上河底
32	B05	南埔村 2 鄰	南昌宮伯公	玻璃畫伯公加框		南埔南昌宮右側陪祀
33	B06	南埔村 2 鄰	九芎樹伯公	磚造小祠，香爐在內，無神像	1840 年起拜	黃立業家靠近河邊的小山丘上
34	B07	南埔村 3 鄰	水尾朱家楓樹伯公	磚造小祠，香爐在內，無神像	1842 年起拜	朱家旁火龍果園內

35	B08	南埔村 3 鄰	挑水瀝伯公	小石堆	1842 年起 拜	南埔蕭家 前往挑水 瀝小徑上
36	B09	南埔村 3 鄰	南埔麥家伯 公	「對面烏」樹，福德正神 香爐一座，旁有蠟燭	1842 年起 拜，95 年 修建	麥家屋後 果園內
37	B10	南埔村 4 鄰	南埔坑口伯 公	原為楓樹伯公，大廟祠、 無神像，舊石刻福德正神 牌位	1842 年	番坑橋 (79.6.30 竣工)與 新興橋 (82.10 竣 工)附近
38	B11	南埔村 4 鄰	莊家樟樹伯 公	大型磚造廟祠，無神像， 無金爐，牆壁上書寫「福 德正神香位」	1840 年起 拜	蕃薯伯烤 肉區旁
39	B12	南埔村 4 鄰	4 鄰楓樹伯 公	原為楓樹中型廟祠，頂為 石造，底為磚造；舊石碑 前有石刻伯公	1840 年起 拜，拜庭 為 89 年 (庚辰 年)5 月建	金剛寺前 往下走約 一百公尺 果園內
40	B13	南埔村 5 鄰	番婆坑口榕 樹伯公	幹花榕前三粒石，無神 像，磚造金爐	1842 年	松林橋 (75.1 竣 工)側
41	B14	南埔村 7 鄰	石頭夫妻伯 公	二個大石頭，中間龍眼 樹，前擺香爐，無神像	1840 年	南埔村 7 鄰與大林 村稜線處
42	B15	南埔村 7 鄰	田頭伯公 (山黃麻)	山黃麻樹下，山崩後已毀		南埔村 7 鄰 41 號王 宅前
43	B16	南埔村 7 鄰	番婆坑伯公	大廟祠、石刻伯公像，有 榕樹及兩磚造金銀爐	1842 年， 30 多年前 改建	南埔村 7 鄰番婆坑
44	B17	南埔村 7 鄰	煤礦坑口伯 公(永吉煤 礦)	現已無法到達		永吉煤礦 坑口
45	C01	大林村 1 鄰	大份林福德 祠	原有一棵柯仔樹，大廟 祠、木刻的伯公、伯婆像； 原有之石刻伯公神像在座	1840 年， 民 82 年 1 月 15 日修	大林村活 動中心正 對面

				下	建	
46	C02	大林村 1 鄰	大分林茶工廠伯公	屬工廠伯公，奉祀在茶工廠廠房之一角，有伯公神像及神龕		大分林茶工廠內
47	C03	大林村 1 鄰	茶園伯公	現只見一堆樹叢	已三、四十年無人祭拜，日治時都集中於慈天宮	大分林番婆坑口
48	C04	大林村 1 鄰	茄苳伯公 (老頭擺對面)	一棵大茄苳	已三、四十年無人祭拜，日治時都集中於慈天宮	大分林番婆坑口涼亭前圍牆內
49	C05	大林村 1 鄰	池塘埤頭伯公(水頭伯公)	石壁上	遷至大分林福德祠，已無人祭拜	大分林池塘埤頭出水口
50	C06	大林村 1 鄰	河壩潯伯公	大楠樹	大水沖刷後已三、四十年無人祭拜	大份林福德祠崁下大坪溪畔
51	C07	大林村 1 鄰	青剛櫟伯公	青剛櫟	遷至大分林福德祠，已無人祭拜	崑崙仙山宮前步道旁
52	C08	大林村 1 鄰	樟樹伯公	樟樹	遷至大分林福德祠，已無人祭拜	崑崙仙山宮側方廁所後
53	C09	大林村 5 鄰	小分林伯公	四片石(石棚式)小廟祠，鐵架石棉瓦拜亭，無神像，石刻福德正神香位	1840 年，民國 34 年立	小分林庄口
54	C10	大林村 6 鄰	開山(油車)伯公	大廟祠、木刻的伯公伯婆；磚造金銀兩爐	1836 年，癸亥年(72 年)	北埔橋附近

					孟冬	
55	C11	大林村 7 鄰	小分林墓地伯公	最早以石頭為記，小廟祠、八片石碑神位，鐵架鐵皮拜亭，無神像	1838 年，昭和 20 年（民 34 年）仲秋立，民 94 年加蓋雨棚	小分林公墓旁
56	C12	大林村 7 鄰	蔗園坪伯公	最早以樹頭為記，木頭雕刻福德正神香位	1838 年立，1887 年遷入	千家祠左側陪祀
57	C13	大林村 7 鄰	二寮口伯公	木頭雕刻福德正神香位	1838 年立，1887 年遷入	千家祠左側陪祀
58	C14	大林村 8 鄰	二寮伯公	中廟祠、八片石，有石碑神位與木刻神像；水泥平頂拜亭；磚造金銀兩爐	1839 年立，民 65 年整理環境興建橋樑；民 67 年冬建拜亭	二寮神木旁
59	D01	埔尾村 1 鄰	開基伯公（福德宮）	最初為石板小祠，石頭伯公像，大廟祠、花鳥剪粘等；洗石子供桌；雙涼亭；磚造金、銀爐；伯公、伯婆木刻像，有管理委員會	1836 年立，民國 58 年改建成小廟加拜庭，旁邊有一口井，和一棵九芎樹，大伯公在田與柑園之間。民國 78 年（己巳年）仲冬修建	北埔天主堂旁
60	D02	埔尾村 1 鄰	1 鄰伯公	原以石頭為記供奉，中廟祠、八片石，洗石子供桌，	1845 年，拜亭約 20	埔尾村 1 鄰、泥磚

				磚造金、銀兩爐，水泥拜亭，無神像、無石碑	多年前加蓋（李先生）	屋入口對面小路進去
61	D03	埔尾村 5 鄰	瑞林伯公	原以石頭為記供奉，中廟祠、八片石，有伯公木刻像；水泥平頂拜亭；水泥磚造金銀兩爐；附祀地基主。	1845 年，5678 鄰祭拜	埔心街 50 巷巷內
62	D04	埔尾村 7 鄰	埔心伯公	最初以石頭為記供奉，中廟祠、八片石，有石刻伯公像；水泥平頂拜亭；磚造金銀兩爐	1839 年，民 40~41 年間，因為埔心人口少，收入不好，所以八月初二的平安戲不再演了,改和北埔村、重興村一起做戲（九月十九）。民 48 年改為中型廟祠，民 78 年修建，23456 鄰祭拜	埔心街往南埔橋路口旁
63	D05	埔尾村 7 鄰	北埔崁下水頭伯公	樟樹，石堆，無任何人工造物		埔心街往南埔橋頭旁
64	D06	埔尾村 8 鄰	埔尾崁下伯公	小廟祠、八片石碑神位，水泥磚造平頂拜亭，有香爐、金紙爐，無神像	1840 年，30 多年前修建	北埔國中對面斜坡下右轉
65	D07	埔尾村 8 鄰	埔尾社官伯公	大廟祠、石刻的伯公；大眾考此之神位，磚造金銀兩爐	1840 年，81 年（壬申年）農	台三線社官橋旁

					曆12月初 4 建成	
66	D08	埔尾村 8 鄰	埔尾水尾伯公	大廟祠、石刻的伯公；大眾考此之神位，磚造金銀兩爐	1840 年， 81 年（壬申年）農曆十二月初四建成	台三線社 官橋旁
67	D09	埔尾村 11 鄰	埔尾伯公 （9.10 鄰祭拜）	原以石碑為記供奉，大廟祠、石刻的伯公、花鳥剪粘等；水泥大理石供桌；磚造金銀兩爐；附大眾爺之神位	1842 年， 民 94 年 8 月 18 日自慈天宮迎回伯公	北埔國中 後竹 38 線 路旁小徑 進入約 20 公尺
68	D10	埔尾村 13 鄰	陳家伯公	大廟祠、廟較挑高；石刻的土地公；水泥金爐、拜亭，有護龍化胎	甲戌年 （民國 83 年）修建	竹 38 線埔 尾橋旁
69	D11	埔尾村 13 鄰	13 鄰球場入口伯公	原以石頭為記供奉，大廟祠、花鳥剪粘等；水泥供桌；磚造金銀兩爐；石頭原石上繪符號，無神像	1845 年， 癸未年 （民國 92 年）	竹 38 線鴻 福高爾夫 球場入口 左手邊
70	E01	水礮村 1 鄰	齊魯公司楓樹伯公	水泥中型廟祠，鐵皮拜亭，有在玻璃圍罩內的伯公神像，水泥拜亭，磁磚面供桌，有門聯	1850 年起 拜，民 70 年改建	水礮村 1 鄰原齊魯 公司內 （現為友 達公司宿 舍）
71	E02	水礮村 2 鄰	樟樹伯公	水泥中型廟祠，鐵皮拜亭，移動不鏽鋼金爐；花崗石碑，上書「福德正神香位」	戊寅年 （民國 87 年）建	台三線水 祭村 2 鄰 19~7 號右 側淨蓮寺 坡下，對 面為加油 站
72	E03	水礮村 2 鄰	龍眼伯公 （已不存在）	日式小神龕，內無任何神像、石碑；離 E13 僅十公尺，看似無人祭拜		台三線水 祭村 2 鄰 19~7 號右 側淨蓮寺 坡上
73	E04	水礮村 2 鄰	2 鄰楓樹伯公	水泥磚造中型廟祠，屋頂	1850 年，	台三線水



			公	為琉璃瓦，水泥拜亭、供桌，磚造金爐，木雕伯公神像	庚午年（民國 79 年）改建	祭村 2 鄰 13~17 號對面邊坡，7-11 旁
74	E05	水磧村 3 鄰	（黑窩）彭家祠伯公	原置於彭氏家祠之右廂房，日據被迫遷至慈天宮，後移至彭紹光北埔街上自宅二樓。		麻布樹排 7 號
75	E06	水磧村 3 鄰	麻布樹排福德祠	最早為榕樹伯公，約 60 年前（日治時期）改為石板小祠，磁磚供桌，磚造金爐，水泥拜亭，無神像、無石碑	1850 年，乙丑年（民國 74 年）吉冬改建	台三線北埔第一棧牌樓對面山坡上
76	E07	水磧村 4 鄰	九芎樹伯公	九芎樹包三粒石，前有石板供桌，無神像，無拜亭等	1838 年起拜，民 93 年加蓋駁坎	緣世界紅綠燈進入約 100 公尺左轉小徑彭家後
77	E08	水磧村 6 鄰	大埤塘楓樹伯公	位於大埤塘旁青楓樹下，一粒石，無神像，前有一石板供桌	約 1845 年起拜	現為「青楓塘」別墅基地
78	E09	水磧村 6 鄰	水尾伯公	水泥磚造大廟祠，鐵皮拜亭、不鏽鋼金爐、無供桌；青斗石雕伯公伯婆	1845 年，90 年 10 月辛巳年秋改建	路旁
79	E10	水磧村 6 鄰	樟樹伯公	小神龕內放香爐，無神像，移動式金爐，前有磚造護龍	1845 年	路旁小丘
80	E11	水磧村 6 鄰	莊屋伯公	原為楓樹伯公，水泥磚造大廟祠，水泥金爐及后土；石雕伯公	1850 年，75 年 11 月丙寅年臘月	莊屋入口山坡上
81	E12	水磧村 6 鄰	楓樹伯公	磚造小祠，石製香爐、無神像，旁有一石后土	1846 年，莊日炎任村長時改為磚造	莊家祠堂前下坡小路旁
82	E13	水磧村 7 鄰	水磧子伯公	大廟祠、花鳥剪粘等；洗	1840 年，	

				石子供桌；附祀好兄弟共同香位，磚造金、銀二爐；伯公、伯婆石刻神像；附祀石爺公之神位	民國 83 年（甲戌年）改建	
83	E14	水磱村 8 鄰	溝背伯公	最早為大樟樹，水泥中型廟祠，水泥拜庭，有水泥香爐，無神像，石刻福德正神香位	1860 年，二十多年前修建	由台三線往溝背右側小山坡上
84	E15	水磱村 8 鄰	東龍橋楓樹伯公	水泥中型廟祠，水泥拜亭，不鏽鋼供桌，水泥磁磚金爐，無神像，石碑福德正神香位	1845 年，二十多年前加蓋鐵皮拜庭	台三線東龍橋內側，
85	E16	水磱村 9 鄰	朱家伯公	中型水泥磚造廟祠，鐵皮拜亭，無神像及石碑；水泥拜桌及露天式水泥磚造金爐。	1838 年，民國 90 年 11 月 18 日周邊工程改建	水磱子 45 號
86	E17	水磱村 9 鄰	田頭伯公	田中龍眼樹叢，無神像		由埔尾進入，過水磱橋後左轉進入
87	E18	水磱村 10 鄰	陳家伯公	石碑上書「福德正神香位」，右邊為三粒石圍成之金爐，旁有一顆大杜英樹。	民國 34 年立	
88	E19	水磱村 11 鄰	傅家伯公	拜石頭，無神像，亂石堆	1845 年	11 鄰 18 號宅左前方（傅先生）
89	E20	水磱村 11 鄰	龍眼樹伯公	原為樟樹伯公；旁有石頭后土，無神像	1840 年	陳先生火龍果田旁
90	E21	水磱村 12 鄰	樟樹伯公	大樟樹已枯死多年，前有移動金爐，無神像	1840 年	12 鄰路旁
91	E22	水磱村 13 鄰	張家伯公	水泥小型廟祠，鐵皮拜亭；石雕伯公	1845 年，八十九年改建	13 鄰 29 號張宅旁小路直上半山腰
92	E23	水磱村 14 鄰	彭屋榕樹伯公	水泥中型廟祠，有香爐、無神像或牌位	約五十多年前改建	14 鄰 35 號彭家祠堂

						左側路旁
93	E24	水磧村 15 鄰	面盆寮福德祠	水泥中型廟祠，無神像，舊粒石加紅布，水泥金爐，花崗石供桌，壓克力拜亭，前有護龍圍牆	1836 年，1893 年 1 月 15 日（農曆 92 年 12 月 24 日）	水磧村 13、14 鄰交接處
94	E25	水磧村 15 鄰	官家田頭伯公	為官家田頭伯公，為樟樹伯公，現已無人祭拜。		水磧官屋田旁
95	F01	大湖村 4 鄰	上大湖伯公廟	原為大樹伯公，大廟祠、花鳥剪粘等；洗石子供桌；附祀大眾考化之神位，磚造金、銀二爐；無神像，舊石碑加紅布，上刻福德正神牌位，有龍神，70 年前集中管理	1875 年，民國 39 年（庚寅年）春，民國 64 年加鐵皮拜亭	大湖村 4 鄰自立橋附近
96	F02	大湖村 6 鄰 29 號（尾隘子）	張家伯公	張家莊為養豬戶，為油茶樹伯公，無任何型式伯公，卻有一水泥供桌。	1840 年	
97	F03	大湖村 9 鄰	下大湖伯公廟	大廟祠、舊石碑在後、石刻的土地公在前，有龍神；大眾考化之神位，磚造金銀兩爐，70 年前集中管理	1845 年，民國 89 年（庚辰年）3 月 5 日	竹 39-1 線大湖橋前二十公尺
98	F04	大湖村 11 鄰	老四寮伯公	九芎樹旁，現已傾倒，有石板，白鐵金爐，天神爺香位，現已無人祭拜。	相傳已百年以上	27 號葉宅旁
99	G01	南興村 8 鄰	水頭伯公	最初為楓樹伯公，磚造中型廟祠，水泥鋁門拜亭，洗石子供桌，磚造金爐，青斗石雕伯公像。	1838 年，拜亭 67 年興建，1998 年整修	
100	H01	外坪村 1 鄰	樟樹伯公（大坪小對面）	水泥小型廟祠，有香爐、無神像、原石上隱約有字；塑膠波浪板拱型拜亭，白鐵供桌，活動式白鐵金爐。	1850 年，民 77 年翻修，95 年 4 月再修	大坪國小大門左邊小路沿河堤而上

101	H02	外大坪 2 鄰	冷泉水口伯公	石板中型廟祠，有磚造化胎；磚柱木架鐵皮拱頂拜亭；洗石子拜桌，磚造金爐；木刻神像。	1840 年，民國 57 年（戊申歲）8 月新建伯公亭，94 年再修	往冷泉路上右邊小丘上
102	H03	外坪村 2 鄰 （內大坪小段 18 地號對面）	舊派出所伯公	磚造、水泥頂中型廟祠，有香爐、無神像，民 96 年旁居民增建拜亭		日治時期舊派出所對面山坡上
103	H04	外坪村 2 鄰	隙隘仔伯公 （大坪小後山）	最早為兩棵欖樹為記供奉，民 30 多年改為石板小祠，石板上刻「福德正神香位」，前有一口井；移動式金爐	1845 年，民國 93 年 11 月 20 日颱風後重建，94 年 11 月再修	外坪村 2 鄰謝宅旁
104	H05	外坪村 3 鄰 （伯公坪）	伯公坪相思樹伯公	玻璃畫伯公加框，旁有石頭；移動式金爐	1850 年	
105	H06	外坪村 5 鄰	范家(龍眼)伯公	磚造、水泥頂（燕尾造型）中型廟祠，有不繡鋼移動式香爐、無神像		內豐國小旁范家屋旁
106	H07	外坪村 5 鄰	大樹(茄苳)伯公（內豐國小）	大型磚造廟祠，無神像，有磚造金爐，牆壁上書寫「福德祠」「福德正神之位」，已十分破敗		內豐國小後方
107	H08	外坪村（煥寮坪）6 鄰	李宅伯公	鑲於二樓洋台牆上神龕，無神像、石碑，書「福德正神」	89 年由觀音仙水割火而來	煥寮坪 6 鄰永茂山莊
108	H09	外坪村（煥寮坪）6 鄰	煥寮坪伯公	石板中型廟祠，鐵皮拱頂拜亭；石砌拜桌及地板，活動式白鐵金爐；「福德正神」前置木刻神像，拜亭前置數公尺高伯公塑像。	1845 年	煥寮坪觀音仙水旁

109	H10	外坪村（煥寮坪）6 鄰	水頭伯公	樟樹及柯仔樹下	百多年	煥寮坪劉屋屋後
110	H11	外坪村（煥寮坪）6 鄰	公司伯公	大型水泥廟祠，磁磚供桌，原石上書「內坪山靈公之神位」，無神像	民國 82 年 1 月 12 日立	五指山食品工業後
111	H12	外坪村（煥寮坪）6 鄰	大樹伯公（長坪田）	以樟樹一粒石為記供奉		長坪田上方
112	H13	外坪村 7 鄰	四十二份楓樹伯公	石板中型廟祠，鐵皮拱頂拜亭；石砌拜桌及地板，活動式金爐；無神像，石碑福德正神香位加紅布	1845 年，民國 38 年（己丑歲冬月），鐵皮拱頂拜亭為 15 年前加蓋	四十二份
113	H14	外坪村 8 鄰（五指山）	石洞伯公	原為天君殿旁約 100 公尺之樹石伯公，民 16 年石洞完工，請入石洞祭拜，有木刻神像	約 1850 年起拜，民 16 年石洞完工	五指山觀音廟旁之天君殿內
114	H15	外坪村 8 鄰（五指山）	灶君堂伯公	大廟祠、花鳥剪粘等；洗石子供桌；磚造金爐；五小一大伯公木刻像	1850 年起拜，民國 71 年（壬戌）冬立	五指山灶君堂前
115	H16	外坪村 8 鄰（五指山）	天印石頭伯公	置一土地伯公神像，大石上書「天印石頭公」		五指山玉皇宮後山大石前
116	H17	外坪村 8 鄰（五指山）	孫悟空石伯公	華麗中型廟祠，鐵皮拱頂拜亭；有神像、香爐等		五指山玉皇宮後山齊天大聖廟旁
117	I01	北埔村鄰	慈天宮伯公	木刻神像，在三山國王神位旁	不詳，約 1847 年	慈天宮右側陪祀

北埔伯公經緯度一覽表						
總號	編號	鄰里名	伯公名稱	方位	海拔高度 (公尺)	經緯度
01	A01	南坑村(大南坑) 1 鄰 30 號	茄苳伯公(與大林村交界處)	東偏南 (12)	175	255547 2730604
02	A02	南坑村(小南坑) 1 鄰	一鄰伯公(九分子7號屋後側)	東偏南 (13)	195	255414 2730238
03	A03	南坑村(小南坑) 2 鄰	二鄰(九分子)伯公	東偏南 (13.5)	192	255484 2729693
04	A04	南坑村(小南坑) 3 鄰	大伯公	南偏東 (16.5)	183	255018 2729097
05	A05	南坑村(小南坑) 3 鄰	細楠仁樹伯公 (後改為顯靈伯公)	南(17.5)	237	255252 2729589
06	A06	南坑村(小南坑) 3 鄰	樟樹伯公(現已不在,往三武宮路旁)	不可考	202	255336 2729457
07	A07	南坑村(小南坑) 3 鄰	賴林宅伯公	南偏西 (19)	189	254984 2729075
08	A08	南坑村(小南坑) 3 鄰	濟化宮伯公	南偏西 (21)	184	255174 2729294
09	A09	南坑村(小南坑) 4 鄰	麥家伯公	東(9)	176	254714 2728988
10	A10	南坑村(小南坑) 4 鄰	柑園(陶瓷)伯公	西偏南 (23.5)	175	254938 2728991
11	A11	南坑村(小南坑) 4 鄰	邱家伯公	西偏北 (32)	172	255010 2728995
12	A12	南坑村(小南坑) 4 鄰	謝家伯公	西偏南 (26)	174	255140 2728877
13	A13	南坑村(大南坑) 5 鄰	廖家伯公	東偏南 (13)	190	254132 2727322
14	A14	南坑村(大南坑) 5 鄰	煤礦伯公	西偏南 (26)	276	254559 2727388
15	A15	南坑村(大南坑) 6 鄰	茄苳伯公	北偏西 (35)	253	254923 2727666
16	A16	南坑村(大南坑) 6 鄰	拓墾伯公	北偏南 (23)	264	255011 2727990

附錄二

17	A17	南坑村（大南坑） 7 鄰	劉家伯公	東偏南 （13）	273	255130 2728024
18	A18	南坑村（大南坑） 8 鄰	8 鄰伯公	西偏南 （25）	223	255296 2728275
19	A19	南坑村（大南坑） 8 鄰	煤礦坑口伯公 （新）	北（35）	257	255204 2727790
20	A20	南坑村（大南坑） 8 鄰	煤礦坑口伯公 （舊）	北（35）	255	255212 2727789
21	A21	南坑村（大南坑） 8 鄰	徐家煤礦坑口 伯公	南偏東 （16）	190	255729 2728899
22	A22	南坑村（大南坑） 8 鄰	徐家茄苳伯公	不可考	226	255408 2728760
23	A23	南坑村（大南坑） 8 鄰	樟樹伯公（徐家 對面山）	東偏南 （13）	301	255140 2728631
24	A24	南坑村（大南坑） 8 鄰	千段崎伯公	南偏東 （15）	505	255587 2727022
25	A25	南坑村（大南坑） 8 鄰	宋宅伯公	南偏東 （14）	368	255513 2727393
26	A26	南坑村（大南坑） 9 鄰	水廠伯公	南偏東 （16）	340	255987 272580
27	A27	南坑村（大南坑） 9 鄰 3 號	黃家伯公	東偏南 （11）	361	256419 2729427
28	B01	南埔村 1 鄰	楓樹伯公	正北偏 東（1）	107	254966 2732398
29	B02	南埔村 1 鄰	陳家茶園伯公	正東（6）	177	255036 2731674
30	B03	南埔村 1 鄰	上河底伯公	東偏北 （4）	128	254978 2732076
31	B04	南埔村 1 鄰	水頭伯公	東偏北 （4）	128	254988 2732064
32	B05	南埔村 2 鄰	南昌宮伯公	南偏西 （21）	121	254254 2732106
33	B06	南埔村 2 鄰	九芎樹伯公	東偏南 （13）	108	254463 2732567
34	B07	南埔村 3 鄰	水尾朱家楓樹 伯公	南（18）	95	253777 2732247
35	B08	南埔村 3 鄰	挑水瀝伯公	南（18）	112	254061 2731879

附錄二

36	B09	南埔村 3 鄰	南埔麥家伯公	西偏南 (24)	119	254050 2732333
37	B10	南埔村 4 鄰	南埔坑口伯公	南偏東 (13)	115	254140 2731345
38	B11	南埔村 4 鄰	莊家樟樹伯公	南偏東 (14)	127	254039 2731693
39	B12	南埔村 4 鄰	4 鄰楓樹伯公+ 觀音伯公	東偏南 (11)	127	254325 2731539
40	B13	南埔村 5 鄰	番婆坑口榕樹 伯公	南偏東 (15)	102	253841 2731280
41	B14	南埔村 7 鄰	石頭夫妻伯公	西偏南 (20)	217	254820 2730659
42	B15	南埔村 7 鄰	田頭(山黃麻) 伯公;已不存在	不可考	--	--
43	B16	南埔村 7 鄰	番婆坑伯公	南偏西 (21)	147	254395 2729807
44	B17	南埔村 7 鄰	煤礦坑口伯公 (永吉煤礦)	不可考	--	--
45	C01	大林村 1 鄰	大份林福德祠	東偏南 (11)	145	255430 2731286
46	C02	大林村 1 鄰	大分林茶工廠 伯公	北偏東 (3)	161	255411 2731301
47	C03	大林村 1 鄰	茶園伯公	不可考	165	255316 2730842
48	C04	大林村 1 鄰	茄苳伯公(老頭 擺對面)	不可考	174	255463 2730991
49	C05	大林村 1 鄰	池塘埤頭伯公 (水頭伯公)	不可考	--	--
50	C06	大林村 1 鄰	河壩潯伯公	不可考	--	--
51	C07	大林村 1 鄰	青剛櫟伯公	不可考	138	255373 2731501
52	C08	大林村 1 鄰	樟樹伯公	不可考	--	--
53	C09	大林村 5 鄰	小分林伯公	南偏西 (21)	141	255601 2731759
54	C10	大林村 6 鄰	開山(油車)伯 公	南偏東 (17.5)	119	255407 2731991
55	C11	大林村 7 鄰	小分林墓地伯 公	東偏南 (14)	169	255996 2731712



附錄二

56	C12	大林村 7 鄰	蔗園坪伯公	西偏北 (30)	202	255803 2731893
57	C13	大林村 7 鄰	二寮口伯公	西偏北 (30)	202	255803 2731893
58	C14	大林村 8 鄰	二寮伯公	東偏南 (12)	220	256776 2730540
59	D01	埔尾村 1 鄰	開基伯公(福德宮)	東偏南 (14)	138	255655 2732674
60	D02	埔尾村 1 鄰	1 鄰伯公	北偏東 (2)	133	255531 2732910
61	D03	埔尾村 5 鄰	瑞林伯公	西偏北 (31)	135	255426 2732667
62	D04	埔尾村 7 鄰	埔心伯公	西偏南 (22)	138	255302 2732773
63	D05	埔尾村 7 鄰	埔心崁下伯公 (水頭伯公)	南偏西 (20)	119	255221 2732649
64	D06	埔尾村 8 鄰	埔尾崁下伯公	東偏南 (12)	113	254740 2732879
65	D07	埔尾村 8 鄰	埔尾社官伯公	東偏南 (13)	111	254359 2732781
66	D08	埔尾村 8 鄰	埔尾水尾伯公	東偏南 (13)	111	254359 2732781
67	D09	埔尾 11 鄰	埔尾伯公	東偏北 (6)	123	254839 2733264
68	D10	埔尾村 13 鄰	陳家伯公	東偏北 (6)	109	254560 2733280
69	D11	埔尾村 13 鄰	13 鄰球場入口 伯公	東偏北 (3)	135	254194 2734067
70	E01	水磔村 1 鄰	齊魯公司楓樹 伯公	東偏南 (13.5)	134	256600 2732975
71	E02	水磔村 2 鄰	樟樹伯公	東(6)	135	256330 2733180
72	E03	水磔村 2 鄰	龍眼伯公(已不 存在)	不可考	135	256330 2733180
73	E04	水磔村 2 鄰	7-11 伯公	東偏北 (6)	123	256077 2733042
74	E05	水磔村 3 鄰	(黑窩)彭家祠 伯公	不可考	170	256584 2733867

附錄二

75	E06	水磱村 3 鄰	麻布樹排福德祠	東偏南 (12)	151	256842 2733519
76	E07	水磱村 4 鄰	九芎樹伯公	西偏北 (28.5)	185	257390 2733853
77	E08	水磱村 6 鄰	大埤塘楓樹伯公	北偏東 (2)	162	255763 2734756
78	E09	水磱村 6 鄰	水尾伯公	東偏南 (10)	130	255834 2733579
79	E10	水磱村 6 鄰	樟樹伯公	西偏南 (25)	138	255930 2733697
80	E11	水磱村 6 鄰	莊屋伯公	東偏北 (6)	143	255926 2734110
81	E12	水磱村 6 鄰	楓樹伯公	南偏西 (22)	155	256001 2734739
82	E13	水磱村 7 鄰	水磱子伯公	東偏北 (8)	136	255616 2733674
83	E14	水磱村 8 鄰	溝背伯公	東偏北 (5)	140	256028 2733147
84	E15	水磱村 8 鄰	楓樹伯公	北偏西 (33)	116	256032 2732856
85	E16	水磱村 9 鄰	朱家伯公	東偏南 (12.5)	126	255265 2733226
86	E17	水磱村 9 鄰	田頭伯公	東偏北 (5)	112	254878 2733601
87	E18	水磱村 10 鄰	陳家伯公	東偏北 (6)	126	255077 2734293
88	E19	水磱村 11 鄰	傅家伯公	東偏北 (5)	142	255305 2734582
89	E20	水磱村 11 鄰	龍眼樹伯公	南 (17)	135	255224 273401
90	E21	水磱村 12 鄰	大樹伯公	北偏西 (33)	155	255650 2735006
91	E22	水磱村 13 鄰	張家伯公	東 (10)	170	255666 2735070
92	E23	水磱村 14 鄰	榕樹伯公	南偏東 (15)	156	256170 2735100
93	E24	水磱村 15 鄰	面盆寮福德祠	南偏西 (21)	134	256675 2735110

附錄二

94	E25	水磘村 15 鄰	官家田頭伯公	東偏南 (11)	170	256584 2733867
95	F01	大湖村 4 鄰	上大湖伯公廟	南偏東 (14)	176	258848 2732131
96	F02	大湖村 6 鄰 29 號 (尾隘子)	張家伯公	東偏南 (12.5)	182	258139 2733594
97	F03	大湖村 9 鄰	下大湖伯公廟	南偏東 (16)	124	257099 2732091
98	F04	大湖村 11 鄰	老四寮伯公	南偏東 (15)	268	257465 2730668
99	G01	南興村 8 鄰	水頭伯公	東偏南 (11)	138	255900 2732093
100	H01	外坪村 1 鄰	樟樹伯公(大坪 小對面)	東偏南 (11)	196	255975 2729657
101	H02	外大坪 2 鄰	冷泉伯公	東偏南 (12)	334	256841 2729479
102	H03	外坪村 2 鄰(內 大坪小段 18 地號 對面)	舊派出所伯公	南偏東 (17)	327	257734 2728236
103	H04	外坪村 2 鄰	隙隘仔伯公(大 坪小後山)	東偏南 (13)	355	256450 2729862
104	H05	外坪村 3 鄰(伯 公坪)	伯公坪相思樹 伯公	東偏南 (12)	343	257657 2730027
105	H06	外坪村 5 鄰	范家(龍眼)伯 公	東偏南 (12)	371	256876 2727001
106	H07	外坪村 5 鄰	大樹(茄苳)伯 公(內豐國小)	東偏南 (13)	359	257092 2727108
107	H08	外坪村(煥寮坪) 6 鄰	李宅伯公	西偏北 (28)	410	256128 2725479
108	H09	外坪村(煥寮坪) 6 鄰	煥寮坪伯公	東偏南 (12)	415	256622 2726460
109	H10	外坪村(煥寮坪) 6 鄰	水頭伯公	不可考	397	256494 2725895
110	H11	外坪村(煥寮坪) 6 鄰	公司伯公	北偏東 (3)	410	256459 2726292
111	H12	外坪村(煥寮坪) 6 鄰	大樹伯公(長坪 田)	東偏南 (12)	478	256011 2725321
112	H13	外坪村 7 鄰	四十二份楓樹	西偏南	433	255660

附錄二

			伯公	(25)		2725445
113	H14	外坪村 8 鄰 (五 指山)	石洞伯公	東偏北 (8)	572	259495 2726809
114	H15	外坪村 8 鄰 (五 指山)	灶君堂伯公	東偏南 (13.5)	692	259084 2726253
115	H16	外坪村 8 鄰 (五 指山)	天印石頭伯公	正東 (9)	711	259040 2726068
116	H17	外坪村 8 鄰 (五 指山)	孫悟空石伯公	東偏南 (12)	724	259023 2726016
117	I01	北埔村 鄰	慈天宮伯公	南偏東 (14)	146	255900 2732520

北埔伯公對聯一覽表				
總號	編號	神龕旁	廟祠門口	拜亭支柱
02	A02	--	福蔭千家常照耀 神靈顯濯萬世尊	--
03	A03	福厚祿豐修以正 德高望重奉為神	福星高照桑麻盛 德澤長流老少安	位居首神合天德廣而化育 靈感王母本地利以宰生成
04	A04	福德威靈仁慈庇 佑正神顯赫環護 全村	福德巍峨廣助南崗 煤盛產 神恩浩蕩多援坑畔 穀豐收	吉水橫朝福德澄清不染 文峰齊拱神祠毓秀無暇
05	A05	--	鵝山朝案文峰呈瑞 氣 坪溪繞堂財庫育人 文	--
07	A07	--	福德靈光呈瑞氣 正神顯赫賜禎祥	--
08	A08	福厚山河壯 福高德厚 德高日月明	福蔭南溪千戶仰 德施北埠萬民安	福舉清龍常在手 德安白虎應低頭
11	A11	福地正顯鎮泰和 德澤神蒞佑里民	福佑人間增富貴 德高拱歲總平安	--
43	B16	福蔭黎民添百喜 德濟庄中納千祥	艮山建福祠錦綉環 龍呈聖地 兼丑造德廟銀河雙 水眾民安	福地呈祥山水匯 德澤庇佑四民安
45	C01	--	福德降臨七厚祥光 舒國泰 正神到座地靈瑞氣 護民安	--
53	C09	福蔭千家慶 德迴萬古鄉	--	--
54	C10	福澤滔滔安萬姓 神靈赫赫惠千家	逆水環流福德顯 秀山拱護正神靈	--
55	C11	福蔭千家慶 德庇萬戶春	--	--
58	C14	福蔭千家慶 德被萬戶春	--	--

59	D01	福佑惠群黎至公 至正 德澤蔭百姓稱伯 為神	大隘正神護國佑民 四海風調功垂日月 北埔福德迎祥集祉 十方雨順澤並乾坤	福德永垂庇物阜 正神顯赫護民康
60	D02	福蔭千家慶 德被萬戶春	福需有德千家祝 正則為神萬世尊	福星高照桑麻盛 德澤長流老少安
61	D03	福蔭風調雨順 德沾人壽年豐	--	--
62	D04	德厚履中孚 德大萃同人	福廟慶重新馨重萬 古 神宮幸光復股鄉千 秋	福蔭黎民正直皆欽慕 德庇信士神靈共沐恩 福德威靈修廟巍峨保合境 正神顯赫民眾踴躍護全鄉
64	D06	福厚昭村落 德高蔭庶民	--	--
65	D07	福蔭士農工商 德沾富貴榮華	福地重新馨鄉萬古 德基原復舊平千秋	--
66	D08	福蔭士農工商 德沾富貴榮華	福地重新馨鄉萬古 德基原復舊平千秋	--
67	D09	--	福從天降恩澤惠四 方 德同地厚典慈蔭群 生	福海壽山能保世 德鄉仁里可安民
68	D10	福惠鄉村原正直 錫福無疆 德施土地顯光明	拜禱神恩永麻埔尾 亭崇廟貌留澤水迴	--
69	D11	--	福厚祿豐尊秉正 德高望重奉為神	福佑合境威靈有感揚正氣 德庇群黎顯赫無疆蒙神庇
70	E01	福而有德千家祀 正則為神萬世尊	福厚祿豐尊秉正 德高望重奉為神	神像旁— 佛法無邊永招百福 神光有感長納千祥
71	E02	四面環山青龍現 八方秀水曲繞朝	--	--
73	E04	福厚德豐千家慶 正直神靈何境安	前有綠水由朝繞 福德照乾坤 後倚青山現真龍	--
75	E06	--	福星高照桑麻盛 德澤長流老少安	--
78	E09	--	水祭青山綠水環抱	--

			現大地 伯公福厚德豐長佑 萬民安	
80	E11	--	福德靈顯保合境康 泰 正神廣施佑人民安 樂	--
82	E13	--	神功浩蕩物阜民康 廟貌巍峨地靈人傑	--
83	E14	福星千古昭 德佑萬年興	--	--
84	E15	東方福德保萬姓 龍鳳正神惠千家	--	--
93	E24	福厚祿豐尊秉正 德高望重奉為神	福而有德千家敬 正則為神萬世尊	--
94	E25	--	--	--
95	F01	福享千秋春嘗秋 祀 德安四民物阜民 康	--	--
97	F03	福降千秋存正氣 德福百姓沐神恩 (右) 福德永秀庇物阜 正德顯赫護民康 (中) 福德靈顯扶百姓 正神普濟納千祥 (左)	大山巔巒可觀福地 鍾靈與順風調萬物 阜 湖水源流不息神祠 毓秀雲蒸霞蔚兆民 康	二水抱朝福廟祥光萬古在 四山環拱神祠瑞氣千秋存  正道長昭昌隆百信歌舜日 神恩永被康泰眾信頌堯天
99	G01	福佑眾士保平安 德澤全村新運來	--	--
101	H02	福山高照丁峰旺 德水朝宮財疊相	--	--
106	H07	福蔭千家在 福德正神之位 神靈萬世尊	元始宇宙所有星宿 順由天地造化萬物	--
107	H08	今古乾坤昭化育 海天日月共光華	--	--

附錄三

108	H09	福興土並厚 德配土無疆	--	--
112	H13	福蔭一鄉歌舜日 德被四境樂堯天	--	--
114	H15	福星拱照平安宅 德曜常臨積善家	福德無疆常沾惠澤 正神有感共沐恩膏	



附錄四：留任稟文及覆任稟文

**福神留任稟文**

稟文只供學術研究之用

城隍無祀交理廢為善惡之神  
公廟有轉筋今福神留任之難  
臺神石

府至元中俯允下情具呈意旨  
創建 福德 一聖  
福德正神保衛疆土維佑居民自仁義以來地方安恬遠近登進戶  
家裕土農工商都沾恩光無窮人等知恩有自務求東山開首時建匠  
之何事簡陋而終年且年所月久更至酒風雨之催殘何堪堪不堪  
雖然 福神得各處不齊現狂瘋 疾疫人等目睹斯境時常封鎖  
響起更速地方無務防範險城 卜止  
吉慶中心撤大廟于重新建造擇取 年 月 日 可恭來期  
福德正神出火普登 月 日 時原有舊廟拆卸廢條項取 月  
日興工動土立石建基以火泥鋼筋加瓦磚造重新建築取 月  
日工完頂項廟宇工程內外全卸香殿擇吉 年 月  
日 時大吉在延 合境崇信人等再齊奉請  
福德正神 蒙廟登龍重經靈聖福祿康寧保衛境土因此等  
不取自專皆動城恩 福神交任與是因此項取 月 日從速代  
表人等呈報廟宇備清香案長財等天等修命呈留任稟文一封恭向  
晉封城隍公廟 恩進 成修等不勝感仰敬切之至謹言以 聞  
郵城隍公廟 恩進 日具留任稟文合境人等誠心百拜上申  
天運 年 月 日

合境崇信人等處

留任稟文

**晉封城隍公廟新築城隍 飭遵事**

稟文只供學術研究之用

屬當地福德祠宇重新改建事促進  
今有 表信人等

都城隍 奉前 奏香懇留 兼處福德祠  
宇改建後  
福德正神 靈應 准任保衛疆土事  
准此以便 照廟運行  
擇吉福神出火普安原有舊廟在許  
拆卸廢除於原有廟地取 山  
吉慶分全撤大廟宇重新建築待廟  
宇內外工程告竣 年 月  
日 時准于選廟登龍重經靈聖永  
安吉位 舊廟 撤出 封事 地 務  
衛境土康寧 蒙理 轄內 奉信 行事 謹  
佑士農工商 順利 勿負 賜 責 勉 人 等 謹  
右飭付  
福德正神 位前 號 昭  
天運 年 月 日 時 發行

覆任稟文



## 附錄五：福德嘗古文書



姜榮華、彭寶源、溫興麟、曾東基、邱雲交、陳良恭等全立鬮書分管字

全立鬮書分管字人姜榮華、彭寶源、溫興麟、曾東基、邱雲交、陳良恭等情先年合夥壹拾大股，公議新垦號金福源，向得總垦戶金廣福給出北埔角地方一帶，自備資斧借隘移入內層山面，募丁把守招佃墾闢，迄今業產已成，約限已滿，合應將原隘額交還總墾戶自理。即日，股內人等公同酌議將此新垦之業沿踏分明，照股分管。姜榮華應得五股、彭寶源應得兩股半、溫興麟應得壹股、曾東基應得半股、邱雲交應得半股、陳良恭應得半股，計共壹拾大股。當日憑鬮拈定，曾東基拈定半股之業一處，小土名貳寮壩，東至水磔壩山脚水唇與姜家毗連為界，西至陳家毗連龍崗水源內為界，南至溫家毗連插竹埋石為界，北至邱家毗連插竹埋石為界，此業委係股內商議憑鬮為定，肥瘦濶合各由造化，異日垦成田業，股內不得爭競異言等情。自分管之後各業各管，遞年應納金廣福隘糧大租銀□□□，異年垦成田業按甲供租，其隘務一切等費交還金廣福自理，不干金福源股內人等之事，此乃憑鬮甘愿，各無迫勒，永無反悔，今欲有憑，全立鬮書分管字陸紙共樣，各執壹紙為照。

即日批明眾股向金廣福給出垦單壹紙，公交彭寶源收執，又全姜榮華對分合約貳紙，姜榮華收執壹紙，彭寶源收執壹紙，倘或股內要用向取，不得刁難，立批再照。

再批明溫興麟業界內踏出坡塘一口，付與曾東基前去築坡開圳灌溉田業，倘坡水不敷任基填築，興不得異言，若坡下餘埔倘興開田，須要此坡水灌溉，至日後坡尾浮復，係仍歸溫興麟開田，基亦不得異言，妥議二批一樣批照。

代筆 何清潭公正

彭寶源

陳良恭

同治柒年六月

日全立鬮書分管字人

姜榮華

曾東基

溫興麟

邱雲交





總墾戶金廣福、墾戶首姜秀變、周邦正立給丈單字

立給丈單字南興庄總墾戶金廣福、粵籍墾戶首姜秀變、閩籍墾戶首周邦正緣道光拾肆年冬，經奉 李前憲諭著變在塹南壹帶選擇妥基，建設隘寮募丁堵禦，以為防番保民久計，其地招佃開墾，就地取資丁糧等。因遵將埔地按段招得六寮尾庄佃人福德嘗自備工本，前來承墾開闢田疇，界址等項悉載原墾，註明屆期，至限開成田園照□按甲供納。茲請得供書經丈得福德嘗□□□□田○○貳分壹厘伍毫○絲○忽，該應納大租隘銀□□□□參碩○斗○升○合○勺○抄，正丈得埔園○甲○分○厘，該輸隘租谷○碩○斗○升，正丈得餘埔○甲○分○厘，訂限參年盡墾徵租，毋得挨延貽誤隘銀。其租谷每至早季風乾搨淨，運至公所倉口租斗交納給單付存，永遠為業，年清年款，不得少欠升合。而該佃自當安分守己，不得窩匪聚賭等弊，一經查出定行稟官決不徇情稍延，謹遵是幸。今欲有憑，立給丈單付為永遠執照。

供書	寶蘭香記	管事	溫書雲
			墾戶首姜秀變長行戳記
光緒丙戌年正月		日 給	總墾戶金廣福長行戳記
			墾戶首周邦正長行戳記



總墾戶金廣福、墾戶首姜秀變、周邦正立給墾批字

立給墾批字人總墾戶金廣福、墾戶首姜秀變、周邦正情因塹南一帶地方，屢遭番擾，慘不勝數，人民畏縮不前，以致田園荒蕪。緣道光拾肆年冬，經蒙 李分憲切念民瘼，諭變等在塹南橫崗選擇妥基，建隘募丁，以為防番保民久計。嗣因隘費丁糧兩無所出，復著遵諭招佃開墾，就地取糧，以資發給。今有佃人福德嘗前來給出六寮尾山埔林地壹所，即日全踏界址東至猴仔山尾王家祖墳背，左片龍透出第二凸石岩背分水流內與楊家毗連為界，西至獅頂山與黃家毗連，由龍透出半龍與曾家毗連又由轉東片小龍透落插竹分水流內為界，南至猴仔山透過獅頭山與陳家毗連分水流內為界，北至石岩背左片龍透出插落坑對過坑背小龍透上西片插竹分水流內為界，四至界址沿踏分明，給付與福德嘗自備工本，前去開闢築埤鑿圳墾成田園，永為己業。其溪水源務須上流下接，均勻定汴通流灌溉，各不得攔截。其地訂限拾貳年開墾，凡有栽種山園面議定供貼隘糧銀貳大元○角，遞年每至秋收之日完納交清，如屆限滿年之後，墾成田園，照以眾例，聽墾戶丈量按甲供納給出丈單，每田壹甲供納大租粟拾肆碩，每園壹甲抽租○碩，每至早季挑運倉口交納給出完單，年清年款，不得拖欠升合，以致隘費無徵。自給以後該佃趕緊墾成田園毋得遲延，如屆期拋荒未墾延誤隘糧，將此墾批撤回主銷不得反悔。而該佃自當安分守己，不得窩匪聚賭等弊，一經查出定行稟官決不徇情稍延，謹遵是幸。今欲有憑，立給墾批字壹紙付執為照。

即日批明界內帶有車路埤圳，異日金廣福若要開築界內經過，該佃不得藉端出阻，立批是實。

代筆 張如意

管事 溫書雲

墾戶首姜秀變長行戳記

光緒丙戌年正月

日 立給墾批

總墾戶金廣福長行戳記

墾戶首周邦正長行戳記