



美濃廟宇祿位制度田野紀要^{*}

王鈺涵^{**}

摘要

本文以臺灣南部客家聚落美濃地區的六座代表性廟宇為田野調查場域，探討漢人民間信仰中鮮少被深入研究的「祿位」制度。過去廟宇研究多聚焦於主神與陪祀神，祿位卻是信眾透過實質奉獻取得神聖位階、揉合信仰與資源交換的重要載體。在供奉往生者的「功德祿位」與供奉在世者的「長生祿位」兩大脈絡下，祿位的設置不僅反映了道家追求長生與佛家積累功德的生死觀，更是漢人社會面對無主恐慌並尋求神聖庇佑的具體實踐。

經比較瀾濃、龍肚及南隆等不同拓墾歷史的區域，本文指出美濃高度發展的商品化歷史脈絡，可能影響了當地透過資源交換獲取神聖空間位置的社會慣習。透過神聖空間的實體配置，祿位制度將信眾的祈願與靈力經濟的運作轉化為一套可見的神聖秩序，信眾藉由安奉祿位將無形的宗族倫理與社會資源分配具象化，鞏固了地方社會的結盟與人際網絡。本文期能透過南北客庄祿位現象的比較，進一步揭示漢人宗教信仰背後的集體心態與適應機制。

關鍵字：功德、長生、祿位、美濃、新埔

^{*} 本紀要感謝交通大學客家文化學院羅烈師教授、國立高雄師範大學客家文化研究所洪馨蘭教授於筆者美濃田野調查期間所提供的協助，以及清水宮大爐主陳子文先生、堂主鍾榮興先生和所有溫馨熱情美濃人的熱心協助，使得田野調查過程順利而收穫豐碩。

^{**} 國立陽明交通大學客家文化學院客家博士班。

A Research Note on the Emolument Tablet System in Meinong Temples

Yu-Han Wang

Abstract

This research note examines the luwei emolument tablet system in Han Chinese folk religion through fieldwork at six representative temples in the Hakka settlement of Meinong, southern Taiwan. Unlike previous temple studies that focus mainly on principal and subordinate deities, it highlights emolument tablets as a medium through which believers obtain recognized positions in sacred space through tangible contributions, linking religious devotion with resource exchange.

Merit (punya), emolument tablets for the deceased and immortality/longevity emolument tablets for the living reflect Daoist and Buddhist understandings of life, death, longevity, and merit, while addressing anxieties over unattended spirits and seeking divine protection. By comparing areas with different reclamation histories, this paper suggests that Meinong's commercial history may have helped shape local practices of acquiring sacred positions through exchange. It further compares northern and southern Hakka settlements to reveal collective mentalities and adaptive mechanisms underlying Han Chinese religious practices.

Keywords : punya; immortality; emolument tablet; Meinong; Xintpu



一、緒論

祿位牌是大部份廟宇的共同現象，但是目前臺灣宗教信仰的研究者往往以主神為研究對象，連陪祀神都未必深究，遑論祿位；事實上，若單純以「祿位」作為核心關鍵詞檢索近十年的博碩士論文或學術期刊，可發現直接以此為題的專論極為稀少。然在廟宇中，「祿位」是除了主神以及陪祀神之外為人所祭拜、為廟宇所供奉，其安奉對象不僅涵蓋生者與在世的人，更可透過實質的物質奉獻取得此一神聖位階，此種揉合了信仰與資源交換的特殊性，適足以作為探討漢人信仰集體心理的切入點。除王鈺涵（2008）對於新埔地區之祿位提出「功德」以及「長生」兩個邏輯外，目前尚未發現有其他的文獻予以深入討論。筆者期在新埔地區廟宇視野基礎之上，針對美濃地區祿位現象進行討論，從而歸納出南北客庄祿位制度背後之意涵。

境內有鳳山溪跟霄裡溪流淌的新埔地區，地勢處於山勢緊逼之間，街鎮狹長發展，嘉慶年間更以盛產茶、米、蔗糖，以及樟腦等經濟作物而商業鼎盛，其後清朝、日治時期新埔地區許多廟宇在許多地方仕紳的號召下而有之。新埔地區廟宇屬性為公廟的廟宇中，義民廟、文昌祠、廣和宮、龍天宮，以及與天宮等五座廟宇中有祿位的存在，除了義民廟僅有 15 個祿位名以外，其餘廟宇祿位名為數均多；而在私廟部分，三聖宮、寶善寺，均有祿位的存在，祿位名數量亦極多。

從廟宇祿位形制可觀察到具有「功德祿位」與「長生祿位」的兩大脈絡，代表公廟原型的義民廟在建築形制中考量祿位的存在，並在感念捐施廟產施主的前提下由廟方為施主設立「功德祿位」，這樣的功德來自於真正的貢獻，毋須依附神話的再現，因此在祿位之前毋須有神像的存在；而代表私廟原型的三聖宮在建築形制中亦有祿位的考量，而可經由對於廟宇的奉獻取得「長生祿位」，這樣的奉獻近似於地藏王菩薩以及目犍連尊者為母而設貢修福，求得神以願力相助，因此在祿位之前有供奉其神像，介於兩個原型之中，與天宮、廣和宮、龍天宮以及文昌祠等廟則因商品化的介入而有「功德」與「長生」邏輯的混用。

美濃位處屏東平原與山麓交界，為南臺灣重要的客家聚落，村莊型態以狹長為主，其顯著的伙房現象為地域家族存在的象徵，在宗族結構的展現上，與北臺

灣的新埔地區具有高度的跨地域比較性。而此社會網絡下，美濃地區的廟宇普遍存在著祿位奉祀現象，以龍肚庄清水宮為例，其正殿兩側供奉的功德與長生祿位高達 1,100 餘名，在其餘廟宇中亦為普同現象。

祿位不僅是宗教場域中的神聖物件，更是地方社會資源分配、權力結構與歷史演進的具體縮影。因此，筆者期以美濃地區廟宇為出發點，以民族誌的方式予以描述及討論其祿位制度，經由南北具相似性的客家聚落祿位現象比較討論，進一步爬梳祿位制度背後的意涵。為進一步探討與理解美濃祿位制度的特殊性，筆者於第三部分著重於描述美濃地方區域（如瀾濃、龍肚、南隆等）的拓墾與背景；透過探究自清領至日治時期的開發歷程與資本介入脈絡，藉此探討不同區域之公廟在祿位牌制、物件美學與運作制度上所呈現的差異與內在邏輯。

二、文獻回顧

筆者認為美濃祿位制度為探討美濃人宗教信仰背後的集體心態之途徑之一，本節將從宗教與信仰研究、祿位研究，以及美濃相關研究談起。

（一）宗教與信仰研究

在宗教信仰研究中，文化人類學界關注漢人社會文化的複雜性，關注其背後的意識與價值傳承，及其信仰的空間傳播與發展（張珣等 2006：340）。李亦園為漢人信仰提出一宇宙觀，認為天地宇宙間自有其合理秩序，在「中」、「和」的狀態下達成天人合一，¹子孫對於與自己有關係而往生的人的祭祀與否使其成為「神」、「祖」或「鬼」，因此祭祀成為一種調和來世關係的手段，謀求來世以及現世的和諧。呂理正肯定李亦園所提出的漢人宇宙觀，並認為天、人、社會等三者內部的和諧以及三者彼此之間的和諧形成天、人、社會三者類比及相互感應的文化系統（呂理正 1990：40），而人與祖先是世系的綿延，人們崇祀祖先擴大家庭倫理的秩序，祭祀鬼神則為社會倫理的擴充，集體的共祀祭典建構出人際間的關係網絡（張珣等 2006：356）。祭祀實為一種儀式，而儀式是用來圓滿人生

1 處於兩極的中間而無偏頗謂「中」；將異質要素統合後加以調和謂「和」。



終極意義的表現（張珣等 2006：350），同時，儀式及其「物質性」也具有龐大的潛能。齊偉先（2024）指出，民間宗教文化的核心在於奠基於儀式之上的「隱喻運作」，它能創造出異質共構的抗拒力與連結力，是理解傳統宗教形式在現代生存的密碼；張珣亦認為儀式為社會文化反映或運作的機制，是長期累積的價值結構與信仰行為，背後蘊含龐大體系及文化系統（張珣等 2006：349）。

廟宇中的「祿位」實為天人合一的具體表現，在廟宇這樣的神聖領域中使神與「人」或是「祖先」產生交會，提供一天人交通與實踐的場域。若從丁仁傑（2012）的結構化觀點來看，漢人社會的超自然世界與現實社會是相互定義的。個人若未能被納入父系繼嗣體系，死後將落入非結構化的孤魂狀態（陰、不穩定）；而祿位的設立，實質上是提供了一種進入結構化狀態（陽、穩定）的管道。齊偉先（2024）亦進一步提醒，當代臺灣民間信仰不僅是抽象的心理投射，更透過實體的空間配置與組織運作，建立起結構性的體現機制。因此，祿位制度不僅供我們解讀其後蘊含的社會心理狀態，更是透過空間的實體化配置，將無形的宗族倫理與資源交換機制予以結構化。本紀要意欲針對美濃地區廟宇的祿位現象進行描述及討論，進一步與北部客庄新埔地區對話，期能藉由對該特殊位階的詳細描述深探其後所蘊含的深刻意義。

（二）祿位研究

關於祿位的產生及其意義，羅烈師（2006）曾於〈臺灣枋寮義民廟階序體系的形成〉一文中予以探討，主張枋寮義民廟階序體系的原動力來自竹塹城外居民無主的恐慌，而決定其階序高低的因素則是廟產的捐施及管理。認為喪葬儀式的進行將亡者納入宗族秩序中，使之獲得確切的地位，具象形式上，經由這樣的歷程，亡者的骨骸轉化成香火，回歸安寧秩序；抽象層面而言，在儀式中，引領亡者、溝通陰陽的舉措安撫了陽間人內心關於自己身後是否成為無主的孤魂，以及擔心被陰界的孤魂野鬼威脅生活的多重恐慌。羅烈師（2006）將這種孤魂野鬼的恐慌稱為「無主的恐慌」，並以 19 世紀初新埔佃農羅鵬申對於故鄉父母墳塋無人祭掃的傷痛與焦慮為例，說明當時竹塹移民的共同傷痛，而一紙〈大溪墘及大崙、白沙墩、紅毛港、大湖口四庄聯合建醮序〉更是說明了當時客死異鄉無主亡魂的悲涼。

無主恐慌在林爽文事件平息後續事宜的處理中展現無遺，拋露到處的屍骸造成竹塹人的恐懼及不安，經由儀式的舉行始能平息這樣的恐慌及悲涼。戴氏兄弟為使父親祿位得立而捐地興廟；禪師王尙武為使自己及父祖免於「香祝無歸」的托孤，將畢生積蓄投入義民廟的擴建。戴王的捐獻成就並擴大了義民廟這個神聖空間，而在這空間中包含了神位、施主祿位，以及經理祿位，這些祿位的排序則與其功勞、捐款息息相關。羅烈師（2006）主張義民廟成立的動力源自無主的恐慌，經由義民廟古文書，以及〈王尙武托孤字〉一文有力的說明戴王二人創造神聖空間的真實心情，然觀之於其他祿位，是否皆為「無主恐慌」使然？文章中並未一一加以說明。觀察祿位中不乏在當時家業已具有相當規模的施主，是否在「無主恐慌」的驅策下參與義民廟的經營管理，可留置日後討論。面對死後的未知世界，人類有太多的無知與猜測，無論是對自己，抑或是他人的死後，有著敬畏的恐懼及不確定性，從古至今，這份猜測與恐懼未曾離開人們，面對這些不確定，人們往往寄託宗教，經由宗教教義以及儀式的慰藉達成內心的平安。祿位制度正是這份心理需求的具象表現，形構出一套揉合了需求面與供應面的信仰實踐，透過物質奉獻與儀式參與，在神聖空間中為先人或自身確定位階，不僅安頓了面對生死的焦慮，亦完成了地方社會中深刻的宗教心理寄託。

然而，此種宗教場域中的祿位取得過程，並非單純世俗意義下的商品買賣。陳緯華（2008）借用了法國社會學家布迪厄（Bourdieu）的「象徵財經濟」（the economy of symbolic goods）概念，提出「靈力經濟」的觀點，分析民間信仰中信眾投入世俗的金錢（經濟資本），在宗教場域中換取神明的庇佑、功德迴向，以及具名於神聖空間中的社會聲望與永恆記憶（象徵資本）。美濃廟宇的祿位安奉亦深刻展現此種靈力經濟的運作，然而，維持此一制度運行的深層原動力為何？南北客家聚落之所以共同發展出此種祿位實踐，其背後究竟蘊含著何種漢人心理？實值得我們予以進一步探求。

在宗教經典中，《太平經》提出「長生」的概念來抗衡儒家與道家的生死觀，同時解決兩家面對死亡時無法具體回答的問題（羅正孝 2003：7）。《太平經》強調長生久視，認為生命可貴，人們應反對死亡，延續生命，追求長生。在其經典中多次談及「長生」的觀念，認為人應如同天地執守「氣」，以得長生，且有



趨吉避凶而得長生的本能。相對於道教經典《太平經》中延續此生的長生思想，佛教則著重功德的累積，念經修為，遠離諸惡不善之法，了斷生死輪迴，涅槃寂滅。「功德」一詞意指功能福德，亦謂行善所獲之果報，又世人拜佛誦經布施供養等，均稱之，而功德著重善的累積，修功而來。筆者以為，廟宇中長生及功德祿位係承襲道家長生思想以及佛家功德觀念而來，在世者期能藉由長生祿位的修行求得此生的快樂及生命延伸；對於往生者，則希望往生之後能夠功德充滿，前往極樂世界，不再遁入輪迴，同時蔭及子孫，庇佑生者。因此，功德祿位以及長生祿位雖皆為祿位，但前者針對亡後世界的追尋及後代子孫的庇蔭，後者則追求永生，著重此生的快樂及延續，兩者意義並不相同。

（三）美濃社會中蓬勃的商品化現象

美濃地區作為臺灣南部客庄的重鎮，歷來累積了極為豐碩的學術研究成果。無論在人類學的宗族探討、地方產業發展或是環境運動等領域，皆有大量的期刊與博碩士論文發表。此外，由於美濃地域的特殊性，國外學者亦曾到美濃進行研究。Burton Pasternak 與 Myron Cohen 皆曾對美濃做深入的研究，Pasternak(1983)用日本殖民政府的社會人口統計資料，分析美濃龍肚地區日治時期的婚姻形態，然量化分析方式難以呈現美濃社會的文化特質。不同於 Pasternak，Cohen(2005)採歷史人類學的研究方法，以美濃民間古文書（包括地契、帳冊等）中各種「土地轉移」的關係進行其商品交易現象的分析，來證明當時商品性的產生。孔教授認為在清末時期中國社會已相當商品化，並有其經濟文化，並非如以往學者所提出是依賴西方所發展而出。孔邁隆先就臺灣漢人社會中的「租佃權」、「小租權」，以及「大租權」(Cohen2005：225)，將之視為土地商品化的特徵，提出土地的持有與持股的概念相近，並以各種嘗會的運作予以解釋土地持分的經營管理，晚清時期的瀾濃嘗會運作蓬勃，除了有上百個家族性的公嘗（嘗會）之外，廟宇也有所謂的祭祀公業，以及孔夫子嘗等神明會 (Cohen2005：230)，同樣有共同財產的經營管理，財產除了土地的買賣及交換之外，並包含了勞力的交換 (Cohen2005：234)，以及水的買賣 (Cohen2005：242)，經由各種契約的解讀，我們不難由文中發現清末的瀾濃社會中，勞力以及水資源也被視為可交易、互換的商品，足見清末時期瀾濃商品化現象的旺盛。

筆者推測，清末時期瀾濃高度發展的商品化歷史脈絡，可能形塑美濃地方社會的慣習，進而展現在宗教場域的資源交換實踐中，神明嘗的出現及蓬勃證明美濃人對於透過契約與資源交換來獲取神聖空間中之位置，具有較高的接受度。近十餘年來，關於臺灣客家民間信仰的研究，已逐漸從單一神祇的探討，轉向信仰如何深層鑲嵌於地方社會與歷史脈絡中（羅烈師、張維安 2019）。因此，美濃廟宇中普遍的祿位安奉制度，並非單純的信仰世俗化，而是承襲了地方商品化歷史脈絡下的社會慣習，在當代民間宗教運作與信眾心理需求的交織下，信眾透過物質奉獻於神聖空間中為自己，或是相關的他人取得一席之地，尋求永恆庇佑與心理平靜的具體實踐。

三、美濃地區的拓墾

（一）田野地點及研究方法

本文研究區域美濃區，舊稱「瀾濃」，日治時期改稱「美濃」，前身「美濃鎮」，位於中華民國高雄市東北部（詳見圖 1），北鄰杉林區，東鄰六龜區，西鄰旗山區，南隔高屏溪與臺灣省屏東縣高樹鄉、里港鄉相望，全境南北長 15 公里、東西寬 9 公里，面積約佔 120.0316 平方公里。地形多屬山區與屏東平原北端，且與旗山區同為荖濃溪之沖積扇所在；全區水文系統豐富，有荖濃溪與其支流美濃溪貫穿全境（詳見圖 2）。清代隸屬鳳山縣港西上里，至民國 35 年（1946）隸屬高雄縣美濃鎮，民國 39 年（1950）各縣市實施地方自治，將此區域劃分

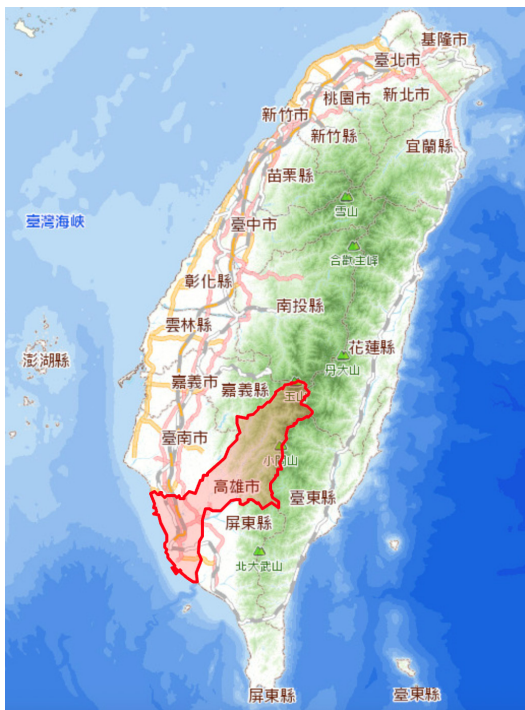


圖 1 高雄市位置圖。（資料來源：國土規劃地理資訊系統 <https://map.tgos.tw/TGOSCloudMap>，擷取日期：2026 年 3 月 2 日）



爲東門、上安、泰安、永平、瀾濃、中圳、合和、龍肚、獅山、龍山、廣德、興隆、廣林、中壇、祿興、福安、德興、清水、吉和、吉東、吉洋等 21 里。民國 73 年（1984）永平里併入瀾濃里，上安里併入東門里合併成 19 里（張二文 2001：6-7）。民國 99 年（2010）隨著五都合併升格，改制爲美濃區，隸屬高雄市。

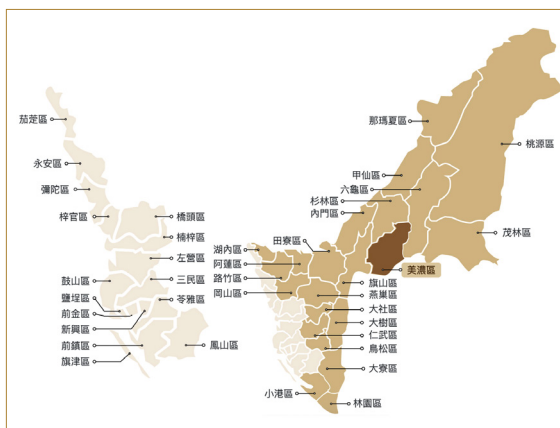


圖 2 美濃區位置圖。（資料來源：高雄市政府文化局 <https://heritage.kcg.gov.tw/CulturalAssets/C000015/Map>，擷取日期：2026 年 3 月 2 日）

筆者主要以美濃地區廟宇的祿位爲研究對象，在美濃廟宇中的祿位通常分置於神像正龕的兩側，或兩邊的廂房，神像的左右兩側分別爲「功德」以及「長生」祿位，有相當明顯的區分，筆者認爲這樣的分別應有其制度，因此以田野調查法蒐集相關資料，以民族誌方式將美濃廟宇的祿位制度作一描述及討論。

（二）瀾濃地區的拓墾

乾隆元年（1736）林桂山、林豐山兄弟率領一批武洛庄民移居此處，拓墾瀾濃庄，立庄之後建立土地公壇，以及「里社真官」伯公壇以爲鎮水之神，四時祭祀（美濃鎮誌編纂委員會 1997：38）。在拓墾先民中，共有 24 戶人家建立的較具規模的伙房，並陸續有居民向瀾濃庄附近開墾，而有較小的聚落出現，如：埤頭下、牛埔庄、柚子林、靈山山麓等地區。

（三）龍肚地區的拓墾

在林豐山等人拓墾瀾濃庄之餘，另一支開墾隊伍則是朝向包含今日的龍肚、龍山、獅山三里的龍肚地區，龍肚地區長久爲南方龍山之處（即今日龍關）的深潭隔絕與南方的交通，並造成田地浸泡，因此先民設法截斷龍山，宣洩深潭之水，沼澤區因此而成爲良田，在此建立家園。建庄成功後，墾民建立了「開庄伯公壇」以求護佑，並在龍關出口處設立土地守護神——里社，以攔阻水勢。墾民並以

荖濃溪的充沛水量開鑿水圳，因此龍肚地區在清朝時期成為六堆各庄中著名的穀倉，而居民也為開鑿水圳有功的三位先人：鍾丁伯、涂百清、蕭阿王在開庄伯公香座旁為其設立「水利三恩公」香座，以為感念。

（四）南隆地區的拓墾

美濃地區清領時期拓墾，但位於美濃東南方的南隆地區在清領時期因為石礫地，岩石裸露，荖濃溪由大小龜山一帶流竄原野，至夏季雨水暴漲氾濫，因此無人居住亦無法耕種，遲至日治時期才大量開墾（美濃鎮誌編纂委員會 1997：58）。1909 年，三五公司社長愛久澤直哉以「南隆農場」名義申請開墾，配合竹子門水力發電，開鑿獅子頭大圳以利用餘水灌溉美濃、南隆等農地，並於荖濃溪岸築堤防水患，為南隆地區奠下開墾之基。日治時期，日人積極開發農作生產、改良新品種、改進耕作方式等等，致使瀾濃平原人口漸形增加，而耕地生產不足的農戶，紛紛自行入墾中壇以南平原。在國家建設重大工程與私人資本開墾農場下，開墾的工作除了從舊部落招佃農入墾以外，更遠赴新竹州（今桃園、新竹、苗栗地區）招募客籍佃戶，另外亦有少數來自高樹、內埔、竹田的六堆客家人，以及岡山、田寮、旗山一帶的閩南人共同開發（張二文 2002：225）。

因著三面環山的地形，瀾濃平原為封閉地形（詳見圖 3），對外交通不便，佐以族群間的衝突，美濃對外交通是不便而封閉，因此原鄉所帶來的風俗習慣被完整保存，此外，鼓勵向學、求取功名的風氣興盛，進士舉人輩出。而滿清的地方吏治對此地則是放任管理，聽由地方自治，因此其行政運作及社會秩序的維持是透過右堆組織及宗族、家族層層相約以達成（美濃鎮公所 1997：84），許多嘗會、神明會等社會組織的運作維繫著美濃的社會秩序，並成為凝結美濃人的力量。

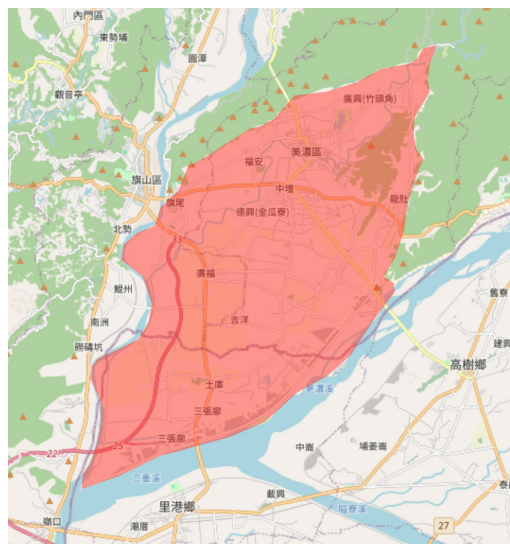


圖 3 美濃平原。（資料來源：中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心 <https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>，擷取日期：2026 年 3 月 2 日）



四、美濃廟宇的祿位制度

根據政府資料開放平台統計資料顯示，²美濃區全鎮登記有 66 座寺廟：一貫道寺廟 2 座、佛教寺廟 27 座，而道教寺廟有 37 座。其中佛教寺廟大多奉祀觀世音菩薩以及釋迦牟尼佛；而道教寺廟中，祭祀天上聖母的寺廟有 6 座，為數最多，但普遍而言，道教寺廟所奉祀之主神沒有集中於特定神祇的現象。

筆者的田野調查期間為 2007 年 7 月 5 日至 2007 年 7 月 9 日，期間居住於美濃地區進行資料蒐集，為求能深入探討祿位制度在客庄地方社會中的具體實踐與運作邏輯，田野調查對象的選取上，以廣善堂、聖君廟、清水宮、輔天五穀宮、廣興國王宮，以及天后宮等 6 座在歷史脈絡、社會結構與信仰實踐上具代表性之廟宇為對象進行探討。

美濃地區的開發交織著不同時期的資源分配與社會組織變遷，此 6 座廟宇涵蓋了美濃平原早期開發、宗族色彩較為濃厚的瀾濃地區與龍肚地區、日治時期始仰賴資本大量開發、呈現截然不同拓墾型態的南隆地區，期透過跨地域廟宇觀察不同歷史階段、開發模式與社會慣習，對祿位設置邏輯所造成的影響與差異。

此外，為避免研究視角侷限於單一信仰網絡，6 座廟宇中包含帶有鸞堂色彩且為美濃地區四大善堂之首的廣善堂、具備跨村落祭祀圈的區域性大廟，如清水宮、輔天五穀宮，以及作為基層聚落信仰核心的村莊型公廟，如廣興國王宮、聖君廟、美濃天后宮等，探討祿位制度在不同規模與性質宗教場域中的展現。

除前述地方社會資源分配、歷史演進與信仰慣習外，實體物件與形制亦為探討祿位制度之必須，筆者所選定之 6 座廟宇，在建築硬體上皆具備明確的空間配置（如設立專屬的祿位廳或獨立廂房，展現空間上的結構性機制）；在軟體運作上，則保有相對完整運作機制、具體的牌位（如集體總牌、獨立蓮座或紅黑小牌）等。這些豐富的物質與制度，為探討信仰的隱喻運作與靈力經濟提供了深厚的田野材料。

2 數位發展部政府資料開放平台全國宗教資訊系統資料 - 寺廟：<https://data.gov.tw/dataset/8203>，擷取日期：2026 年 5 月 28 日。

在上述考量下，廣善堂、聖君廟、清水宮、輔天五穀宮、廣興國王宮，以及天后宮 6 座廟宇具有不同時期拓墾、跨區域且多元信仰脈絡與層級等特色，應可呈現美濃地區祿位制度的整體輪廓、內部多樣性，以及客庄社會深層的文化心理結構。以下茲就六座廟宇的祿位現象予以說明。

（一）廣善堂

廣善堂位於瀾濃里，遠眺龜嶺，由古阿珍先生鳩集志同道合十二信士於大正 4 年（1915）自杉林鄉鳥仔坑三聖茅廬分得香火奉祀，昭和 8 年（1933）完成後殿玉清宮，奉祀玉皇大帝，廣善堂的大致規模於此完成，主祀三恩主—關聖帝君、孚佑帝君、司命真君，暨玉清宮玉皇大帝，為美濃重要的信仰中心，亦為美濃四大善堂（美濃廣善堂、南隆輔天五穀宮、廣興善化堂、祿興里石喬子善誘堂）之一。主祀三恩主—關聖帝君、孚佑帝君、司命真君，暨玉清宮玉皇大帝。堂內亦是鄉紳聚集扶鸞著書的「鸞堂」³，宣化忠孝節義，致力於美濃區的地方建設。⁴

廣善堂正龕奉祀三恩主，正龕左側廂房上有橫匾「神威顯赫」，兩側各有一幅對聯，橫匾左側對聯為「聖喻慈悲施惠澤 福耀元辰沾旺相」；橫匾右側對聯為「祿盈本命應長生 神懷惻隱佈龍恩」，廳內供奉五路財神以及「廣善堂諸眾善信男女暨長生祿位」一座，五路財神上方有橫匾「五路通達財神」，左右有對聯「銀漢三千里 金城百萬家」。正龕右側廂房外有昭和 3 年（1928）立之「廣大善心」匾額，有對聯「九玄超出幽冥界 七祖咸登極樂天」，廂房內供奉地藏王菩薩以及祿位，在地藏王菩薩左側之祿位為：「廣善堂協輔／開導文化先賢長生祿位」、「廣善堂諸眾善信男暨長生祿位」兩座、「廣善堂基地施主曾石南公／林大孺人暨後長生祿位」、「廣善堂協輔堂務男經理長生祿位」、「廣善堂始創開基十二員長生祿位」、「廣善堂倡設協／輔鸞務主持長生祿位」、「廣善堂協輔堂務女經理長生祿位」。在地藏王菩薩右側之祿位為：「廣善堂諸眾善信女暨長生祿位」兩座、「恩主殿重建委員善信男長生祿位」、「廣善堂協輔堂務先覺男女長生祿位」、「恩

3 鸞堂乃是以扶鸞為主要儀式、定期進行宣講活動的宗教結社，參與此一活動者稱為「鸞生」，崇拜的主神為「恩主」（通常是關聖帝君、孚佑帝君、司命真君等所謂「三恩主」）。

4 文化部文化資產局國家文化資產網-歷史建築>美濃廣善堂：<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/historicalBuilding/20050524000001>，擷取日期：2026 年 7 月 9 日。



主殿重建委員善信女長生祿位」、「廣善堂效學鸞乩供職長生祿位」、「廣善堂諸眾善信男女暨長生祿位」。每個祿位牌至多可以安奉 50 位施主，但亦有少如「廣善堂基地施主曾石南公／林大孺人暨後長生祿位」只安奉了 8 位施主。

筆者於實地踏查期間，特別針對祿位牌的安奉名單請教了廟中管理者。管理者在引導筆者觀看時表示，祿位牌供奉了許多對廣善堂有貢獻之人，例如發起分香活動的古阿珍先生姓名就寫在「廣善堂始創開基十二員長生祿位」中（詳見圖 4）。

在進一步的訪談中，筆者得知除了感念有功人士外，廟中祿位亦透過付費安奉獲得，在右側廂房則供奉往生者之祿位，要將姓名安奉於此廂房的祿位牌需繳交 12,000 元；而左側廂房的祿位供在世的施主申請，要將姓名安奉於此廂房的長生祿位牌需繳交 6,000 元，而當在此廂房祿位牌者往生，需要將姓名安奉至右側廂房祿位牌時，則需再繳交 6,000 元。當施主取得祿位後，廟方統一於普渡時一併舉行儀式，將取得祿位者姓名安奉於祿位牌。

（二）聖君廟

聖君廟位於東門里上庄，俗稱劉公壇。主祀劉公聖君、蕭公聖君、張公聖君，以及連公聖君。本廟之起源遠自清乾隆年間客籍先民自廣東梅縣渡海來臺，攜奉神像至瀾濃上庄仔定居供奉，在信眾捐助下建造 3 間房舍專事奉祀聖君。第二次世界大戰時，曾移駕神像借祀於廣善堂，後來又因為善信陸續增多，所以便由地方人士陳榮昌等人發起捐款重建，現今看到之廟宇即為民國 60 年（1971）竣工落成的。

廟中正龕奉祀 4 位聖君，同為正龕的左右兩側分別為功德廳及祿位廳，功德廳奉祀地藏王菩薩，以及黑底金字銀框的功德祿位牌；祿位廳奉祀註生娘娘，以



圖 4 廣善堂始創開基十二員長生祿位。

（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007 年 7 月 9 日）



圖 5 聖君廟祿位。（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007 年 7 月 9 日）

及紅底金字銀框的長生祿位牌。在功德廳安奉一個祿位需 2,000 元，在祿位廳安奉一個祿位需 2,000 元，與廣善堂相同，若原安奉在祿位廳的施主改安奉至功德廳，需再付費 2,000 元；聖君廟的祿位牌形式與廣善堂大不相同，每個祿位上的施主皆是獨立的祿位牌（詳見圖 5），因此當施主取得祿位牌後，廟方會擇日將祿位牌安奉至廳中，沒有統一舉行儀式而是個別進行。

（三）清水宮

清水宮座落於龍山里文化街，為兩層樓的建築，一樓奉祀主祀神為陳明、廣濟及善利三位清水祖師，二樓奉祀陪祀神為釋迦牟尼佛、文殊菩薩，以及普賢菩薩。祖師寶尊於乾隆三年分靈駐駕土庫林子頭，後因水患，光緒初年安駕龍肚本宮，法力無邊，庶衆六畜等染疾不安者，有求必癒，並佑地方賢能輩出，被視為龍肚地區守護神，⁵ 同年由地方人士之帶領下興建清水宮，經數十年後因廟宇年久失修，於 1936 年重新動工興建廟宇，至今約有 70 餘年（楊博淵，2007：4-30）。

清水宮中一樓正龕為清水祖師，同為正龕左側有對聯「善地栽培功可祀 福田廣種德惟馨」，奉祀地藏王菩薩、「福德正神香座位」、「龍肚庄水利蕭阿王／鍾丁伯／涂伯清三勇神位」、「清水宮檀越功德祿位」10 座，以及 4 個由私人刻製的神主牌位，不同於本紀要所提及之其他寺廟祿位牌形式，清水宮功德祿位牌皆以「清水宮檀越功德祿位」為名（詳見圖 6）。正龕右側有對聯「常積陰功天錫福 生培善果佛為緣」，奉祀註生娘娘、「威武將軍座位」、「清水寺劉／陳氏

5 資料來源：清水宮中之介紹。



歷代高曾祖考妣功德長生之祿位」，以及 14 座「清水宮檀越長生祿位」，與功德祿位相同，長生祿位牌皆以「清水宮檀越長生祿位」為名。

由於清水宮的牌位命名形式相當特殊，筆者於田野期間特別針對此現象訪談了該廟堂主。堂主向筆者詳細解釋道：「檀」指的是存在，「越」指的是過去的，因此祿位牌中間的「檀越」代表尚存在，以及往生的人；「功德祿位」提供給往生的人，「長生祿位」則是提供給在世的人。清水宮中祿位提供給對廟有貢獻的人或是信眾，往生者安奉至功德祿位，尚在世者安奉至長生祿位，在長生祿位上的施主，若是過世，則以紅紙遮蓋其名字，表示取消，若希望繼續留在廟中供奉，可安奉至功德祿位。

在談及祿位的管理與收費機制時，堂主表示，安奉至長生或是功德祿位上的施主每年需繳 3,000 至 5,000 元，因為有的時間久遠，也找不到家人收款了，這樣的現象呈現出對於祿位管理的問題，因此清水宮中管理階層認為這樣的現象無法科學化的管理，十多年來沒有再接受安奉施主。

（四）輔天五穀廟

位於三降寮的輔天五穀廟為南隆地區最大的廟宇，其祭祀圈幾乎涵蓋所有的南隆地區，興建五穀廟的緣由，乃有鑒於 1919 年流行病猖獗，各地盛行奉祀三恩祖壓制流行病毒，原居苗栗大湖後移墾到南隆農場六寮的羅阿東先生家，亦自 1920 年起奉祀有紙畫的三恩祖像。羅正保先生為流行病所感染，就在羅阿東先生家裡日夜司香奉祀三恩祖服食仙丹漸癒，此外當時該地為未開墾的河床砂石地



圖 6 清水宮祿位。（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007 年 7 月 7 日）

帶，住民期許能將該地區開墾成為水田或旱田，但地方上無廟宇可作精神寄託，又逢流行病的侵襲，更覺精神的空虛，於是志者共同商議結果，一致決意興建一座五穀廟奉祀五穀爺（美濃鎮誌編纂委員會 1997：808）。

正式建廟地址幸得當時南隆農場負責人白石喜代治慨允，撥出現在廟址為建廟用地，並附加廟前田地約一甲三分，建廟土地順利解決。臺灣光復後由吳金鳳先生等發起，信眾協力修繕廟宇。目前手巾寮雖多為閩南聚落，但手巾寮的村民仍以位於南隆的五穀宮為信仰對象，每年五穀宮辦理冬成福太平福醮大典時，均把境內的角頭神明奉請去參加醮典（楊博淵 2007：4-29）。

與其他寺廟不同的是，五穀宮僅在正龕右側的廂房有供奉祿位牌，功德與長生祿位同置一廳，外有對聯「功成有道均晉福 德重無虧共迎祥」，廳內上有橫匾「壽星高照」，對聯「功圓果滿有道仙緣藏祿位 德種心田無邊佛法保長生」，廳內供奉地藏王菩薩以及「五穀宮功德信施奉安往生祿位」6座、「五穀宮故古滿金女士之往生祿位」、「五穀宮重修發起人奉安往生祿位」2座、「五穀宮創建發起人奉安往生祿位」、「五穀宮創建發起人往生蓮座祿位」、「五穀宮創建功德主白石喜代治長生蓮座祿位」、「五穀宮創建功德愛久澤直哉往生蓮座祿位」、「五穀宮重修功德堂發起人長生祿位」、「五穀宮重修功德堂信施長生祿位」3座，以及5座私人刻製的神主牌位；正龕左側房間則供奉媽祖神像。五穀宮的祿位除了供奉對廟有貢獻者外，亦提供給需要的施主安奉，安奉到長生或是功德祿位需費 3,000 元，往生者安奉功德祿位，在世者安奉長生祿位，在長生祿位上的施主若往生，則將其名字自長生祿位上擦去；往生後的施主若需要安奉至功德祿位，則需再付費 3,000 元。

（五）廣興國王宮

廣興國王宮位於興隆里廣興街，主祀神為三山國王，廟中並奉祀廣興莊太坡頭福德正神之神位、廣興莊福德正神座位、威武將軍神位、上莊下內福德神位、廣興莊京仔寮坑口 / 內福德正神座位，以及將軍壇。廟中正龕三山國王，左廳上標「功德廳」，有對聯「功深大海成金境 德厚虛空架鐵橋」，廳內上有橫匾「功德永垂」，對聯「始創功深姓氏流傳百世 永尊德厚芳名炳著千秋」，廳內供奉地



圖7 南隆輔天五穀宮祿位。（左為白石喜代治，右為愛久澤直哉；資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007年7月9日）⁵



圖8 廣興國王宮祿位。（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007年7月9日）

藏王菩薩以及「國王宮一屆創設發起人長生祿位」、「國王宮二屆創設發起人長生祿位」（詳見圖8）、「國王宮重修善男信女長生祿位」2座，以及「國王宮第三屆重修國王宮發起人長生祿位」。正龕右廳上標「祿位廳」，有對聯「長培善果修天爵 生育陰功護福田」，廳內上有橫匾「同享遐齡」，有對聯「立功行善功深必享長生福 積德修心德厚安然祿位榮」，內供奉註生娘娘以及「國王宮勤修善男信女長生之祿位」2座、「國王宮五六屆理監事暨長生祿位」2座、「國王宮重修善男信女長生祿位」3座。

（六）美濃天后宮

美濃天后宮位於瀾濃里永安路，主祀神為媽祖，清代咸豐年間右堆（美濃）居民李龍、李虎兄弟率義勇隊至臺南府城協助平亂，追趕賊兵至大武崙時，大武崙鄉媽祖廟由北港進香回來正在遶境，村民恐受波及而逃跑，留下3尊媽祖，事後李龍、李虎將3尊媽祖抬回美濃奉祀，但百年來均寄人籬下，靠乩童邱阿香替人消災扶乩看病。民國41年（1952）信士吳瑞祥獻地，信士踴躍捐輸，同年竣工，堂貌莊嚴巍峨（美濃鎮誌編纂委員會1997：803）。

6 南隆農場代理人白石喜代治是熊本縣人，是南隆農場的經營者...擔任高雄州協議會員兼高雄發展行動執事，是南部財界的大人物。白石喜代治顯然是獲得南隆移民相當崇高的敬意，佃農均以「白石哥」稱呼他，他撥地提供五穀廟興建廟宇，把母親葬在和興庄，至今五穀廟長生廳仍供奉白石喜代治及愛久澤直哉的長生祿位牌。（張二文2002：240）

與主祀神媽祖同列正龕左側為忠勇廳，外有橫匾「忠勇廳」，有對聯「忠良護國特達賢能取義 勇慷安民全憑智士成仁」，左右兩邊窗戶上分別有「崇禮義」以及「重廉明」，廳內上方有橫匾「忠勇亭」上方並有「德惠群黎」的橫匾，對聯「忠心貫日衛國禦災尊志士 勇氣如虹安民捍忠祀英靈」，陪祀神為地藏王菩薩以及供奉往生者的功德祿位，包含一些較小的個人刻製神主牌位 12 座，以及「梅州白渡堡懷仁宮五顯靈官大帝神位」、「天后宮忠勇護國烈士諸英靈之香座位」祿位牌 3 座。正龕右側的功德廳，外有橫匾「功德廳」，對聯「功垂宇宙因為信心積善 德著人間果然俯首修業」，

內有對聯「功勳益世竟爾善人宜祿厚 德澤利人安然吉士應年表」，陪祀神為註生娘娘以及供奉尚在世施主的長生祿位，包含「天后宮基地施主人人名派下長生祿位」、「天后宮開基始創倡首樂助諸信士長生祿位」、「天后宮美濃廣善堂鑾下諸善男信女暨長生之祿位」、「天后宮開基始創主廣善堂眾信男女之長生祿位」、「天后宮擴建增築樂善長生之祿位」、「天后宮開基始創樂善長生祿位」、「天后宮開基始創倡首樂助諸信士長生祿位」、「天后宮擴建增築樂善長生之祿位」、「天后宮開基始創倡首樂助諸信士之長生祿位」、「天后宮開基始創倡首樂助諸信士男女長生之祿位」、「天后宮開基始創樂善長生之祿位」、「天后宮開基始創廣善堂諸信士之長生祿位」、「天后宮建築前堂功德眾男女信士長生祿位」（詳見圖 9）、「天后宮建築前堂功德眾男女信士長生祿位」、「天后宮美濃廣善堂鑾下諸善男信女長生祿位」、「天后宮建築前堂功德眾男女信士長生祿位」、「天后宮功德堂暨塑修寶像樂捐善信長生祿位」、「天后宮建築前堂功德眾男女信士長生祿位」。



圖 9 天后宮祿位。（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007 年 7 月 9 日）

五、分析與討論

筆者走訪這六間廟宇的祿位牌形式不盡相同，但在形式上及制度上有其共同點及相異，茲就各廟宇牌位及其制度比較分析如下：



（一）祿位牌形式

經由表 1 可有以下幾點分析：

1. 形式及命名：功德或是長生祿位牌形式，各廟皆有不同的設計，但形式大致上將廟名置頂，並將「宮」、「堂」等置於中間，最下方則為祿位名，中間部分則寫出該牌位施主對於廟宇的貢獻或是角色，⁷ 因此每座牌的命名皆不同，唯清水宮牌位中間並無命名，僅置「檀越」於其中，並以「功德」或「長生」區分兩種牌位。天后宮功德祿位標題異於其他，置頂為「敕封」二字；聖君廟祿位牌僅寫上個人姓名，並無廟名或是祿位名。各廟的功德以及長生祿位牌皆以同樣的形式刻製，僅祿位名不同，聖君廟則是黑底、紅底的顏色來區分功德以及長生祿位牌。
2. 祿位名：各廟的長生祿位牌之祿位名皆為「長生祿位」，在功德祿位牌部分則較有差異，廣善堂及廣興國王宮同樣使用「長生祿位」為名，廣興國王宮將祿位分置兩廳，可以廳別辨識其為功德或是長生祿位，廣善堂則未有清晰分別，筆者僅以祿位命名以及祿位上的人名推測其祿位別；天后宮以「香座位」、五穀宮則以「蓮座／往生」做為功德祿位名；清水宮直接以「功德祿位」稱之。
3. 數量及人數：在功德祿位牌部分，牌位數量以五穀宮最多，⁸ 天后宮僅有 4 座；長生祿位則以清水宮及天后宮為最多，皆有 18 座，五穀宮僅有 4 座最少。單座人數最多為廣善堂，可置 72 位人名於其上。
4. 價格：除清水宮祿位每年皆須收費外，其餘廟宇只收取一次的費用。
5. 廳別：五穀宮及廣善堂祿位牌沒有分開擺放，並皆置於正龕右側的廂房，廣善堂另有一座祿位牌置於正龕左側奉祀五路財神的廂房。其餘四座廟宇皆有明顯的廳別區分功德及長生祿位，功德祿位皆置於較尊的正龕左側或正龕左廂房，聖君廟及國王宮以「功德廳」稱之，而天后宮則稱為「忠勇廳」；長生祿位皆置於正龕右側或正龕右廂房，聖君廟及國王宮以「祿位廳」稱之，而天后宮則稱為「功德廳」。

7 本文暫將此標題稱為「命名」。

8 由於聖君廟一名一牌位，廣善堂無明確的功德及長生祿位區分，因此兩者不在此部分比較之中。

表 1 祿位比較表

廟別		廣善堂	聖君廟	清水宮	輔天五穀宮	廣興國王宮	美濃天后宮
功德祿位牌	形式 ⁹						
	祿位名	長生祿位		功德祿位	往生／蓮座祿位	長生祿位	香座位
	數量（座）	功德及長生祿位牌合計約 16	個人：約 800	大：8 個人：4 空白：2	大：12 小：4	大：5	大：4 個人：7
	價格（NT）	12,000/ 次	2,000/ 次	3,000-5,000 / 年	3,000 / 次	待查 ¹⁰	待查
	廳別	集中正龕右側廂房	功德廳	正龕左廳	正龕右側廂房	功德廳	忠勇廳
長生祿位牌	形式						
	祿位名	長生祿位		長生祿位	長生祿位	長生祿位	長生祿位
	數量（座）	功德及長生祿位牌合計約 16	約 800	大：18	大：4	大：5	大：18
	價格（NT）	6,000/ 次	2,000 / 次	3,000-5,000 / 年	3,000 / 次	待查	待查
	廳別	集中正龕右側廂房，左側廂房一座	祿位廳	正龕右廳	正龕右側廂房	祿位廳	功德廳
祿位牌中間命名		各異	各異	統一	各異	各異	各異
單座牌位人數（人）		72	1	48	48	50	60

資料來源：筆者依各廟祿位牌狀況整理

9 此部分僅列出牌位中間標題，人名則分列兩邊，不另標記。

10 部分資料因田野調查當下未能取得相關資料，故導致特定資訊待查。



（二）祿位牌制度

筆者走訪 6 座廟宇，發現其祿位的安奉流程大致上是相同的，茲就以下幾點分析之：

1. 功德祿位：功德祿位施主皆為已往生者，包含對於建廟有功但已往生者，例如：捐錢、捐地，亦或是對地方上有較大貢獻但已往生者，五穀宮中所供奉之日人愛久澤直哉的祿位便由於其對地方上的開墾有功；祿位亦提供給雖與廟宇無直接或間接關係，但往生且須供奉的施主，因此便有人將家中已往生的長輩供奉至廟中功德祿位。
2. 長生祿位：供奉在世的施主，與功德祿位相同，長生祿位施主包含對廟有貢獻者，亦提供給需要的人獲得安奉。
3. 祿位制度：各廟祿位牌皆分為功德祿位以及長生祿位，除了皆安奉對廟有貢獻之人外，功德祿位安奉往生施主，長生祿位安奉在世施主。筆者田野調查期間所走訪的六間廟皆有相同現象：祿位可藉由物質的奉獻取得，而功德及長生祿位兩者價格相同，但各廟則有差異，價錢自 2,000 至 6,000 元不等；長生祿位上的施主過世則以紅紙或是除去其名，若需要將姓名安奉至專門祀奉往生者的功德祿位，則需再繳交一次安奉至功德祿位的費用（詳見圖 10）。

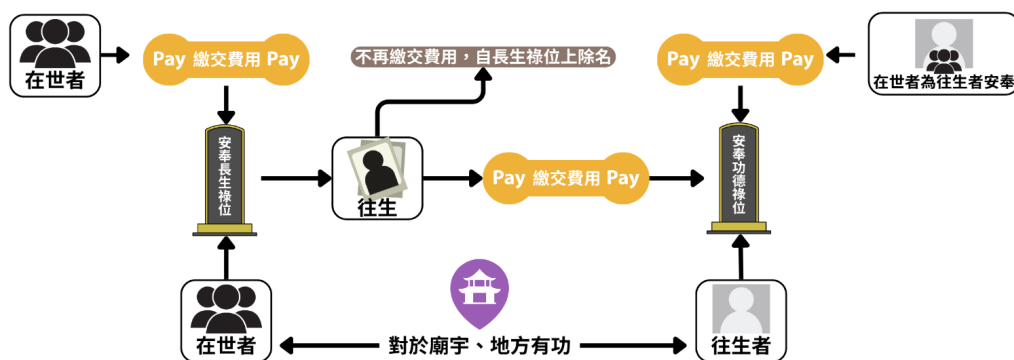


圖 10 祿位安奉示意圖。（資料來源：筆者依田野調查資料整理，田調日期：2007 年 7 月 7-9 日）

六、綜合討論：祿位制度做為一種場域

由上述的分析可以發現，「祿位」實為一具體且具備高度內部邏輯的制度。筆者所調查的 6 間廟宇在建築之初，便考量了放置祿位的地點及廳別，以廣興國王宮為例，在其建築之時同時置入了「功德廳」及「祿位廳」（圖 11），明白表現出祿位在建廟之時便被一併設計其中，呼應齊偉先（2024）所指陳的「結構性體現機制」，其祿位廳不僅是廟宇硬體空間的延伸，更是透過實體化的「左功德、右長生」空間配置，劃定出一個能夠持續運作的神聖範圍。

在此結構性的空間基礎上，祿位牌進一步展現了信仰的隱喻運作（齊偉先 2024）。祿位作為介於神與人之間的中介象徵與物質載體，將信眾對於安撫無主恐慌或追求長生延續的抽象心理需求予以物質化，透過將姓名刻寫於牌位並安置於神明兩側，信眾在儀式中成功建構了獲得神聖庇佑與宗族記憶延續的隱喻連結，形構出一套宗教秩序內化於社會日常的象徵系統。

進一步在區域比較的視野上，筆者奠基於 2008 年新埔地區的祿位研究基礎，觀察到相較於新埔地區，美濃地區祿位設置在建築與制度規劃上較為明確，若比較美濃內部不同拓墾區域之公廟，更可發現其在祿位制度與神聖物件美學上的豐富地域差異。

例如，發展較早的瀾濃地區（如廣善堂）及龍肚地區（如清水宮），其祿位多採大型共祀的總牌形式（如清水宮的檀越大牌），展現出早期聚落強調集體參與及宗族共榮的美學特徵；相對而言，日治時期始仰賴資本大量開發的南隆地區



圖 11 國王宮祿位廳照片。（資料來源：筆者攝，拍攝日期：2007 年 7 月 8 日）



（如輔天五穀宮），則出現了為特定開墾者（如南隆農場負責人白石喜代治與三五公司社長愛久澤直哉）設立的獨立蓮座祿位，反映了不同歷史階段與資本介入下的特殊文物狀態。這些差異具體濃縮了美濃各區域在拓墾歷史、資源分配與祭祀群體結構上的多元面貌。

廟宇中牌位包含神與超自然人，神有神格，享有神位；超自然人對廟產有貢獻，則有祿位（羅烈師 2006：116）。在美濃的祿位制度中，無論是地方仕紳、建廟功勞者或是一般信眾，可經由實質的勞務付出或經濟資本奉獻獲得祿位。在這個制度化的宗教場域中，此種祿位安奉機制並非單純世俗意義下的商品買賣，而是一套具宗教神聖性的「靈力經濟」的運作（陳緯華 2008），信眾透過安奉費用或服務奉獻（投入經濟與社會資本）的付出，在此神聖空間中換取功德迴向、生命延續的祈願與社會聲望（獲取象徵資本）。

美濃祿位制度提供了將地方人群共同編織進一個可見神聖階序的途徑，不僅撫慰了個人的生死焦慮，更透過定期的儀式祭拜，在超自然世界與社會世界的相互再生產中，鞏固地方社會的結盟與人際網絡（丁仁傑 2012）。

總體而言，祿位制度是融合宗教信仰、商品化與漢人社會的複合性機制，提供我們由微觀角度理解地方社會的切入點。此外，值得關注的是，當代臺灣進入少子化與高齡化社會，傳統由子孫負責祖先祭祀與香火延續的模式正面臨挑戰，此一社會變遷是否將導致祖先崇拜形式轉化，進而使得以祿位為媒介、由廟方承擔供奉與記憶延續功能的需求增加，亦有待持續觀察，祿位制度或將在此結構性變化中，反映出民間信仰對應社會變遷的適應機制。

未來若能將田野場域擴及新竹地區與六堆其他地區，結合歷史文獻、祭祀名冊與訪談資料進行縱深比較，將有助於進一步揭示祿位制度的演化邏輯，使整體研究與推論更為全面深入。

參考文獻

- 丁仁傑，2012，〈靈驗的顯現：由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探〉。《臺灣社會學刊》49：41-101。
- 王鈺涵，2008，《功德與長生：新埔廟宇祿位研究》。國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班碩士論文。
- 呂理正，1990，〈天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模式〉。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 美濃鎮誌編纂委員會，1997，《美濃鎮誌》。美濃：美濃鎮公所。
- 張二文，2001，《美濃土地伯公之研究》。臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 張二文，2002，〈日治時期美濃南隆農場的開發與族群的融合〉。《客家文化學術研討會論文集》：223-262。
- 張珣、葉春榮，2006，《臺灣本土宗教研究：結構與變異》。臺北：南天。
- 陳緯華，2008，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉。《台灣社會研究季刊》69：57-109。
- 楊博淵，2007，《美濃竹子門代天巡狩水德宮田野調查研究計畫》。高雄：財團法人曹公農業水利研究發展基金會。
- 齊偉先，2024，《物質、隱喻與信仰：臺灣當代漢人民間宗教生活中的儀式力量》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 羅正孝，2003，《太平經生命觀之研究》。嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文。
- 羅烈師，2006，〈臺灣枋寮義民廟階序體系的形成〉。《客家研究》創刊號：97-145。
- 羅烈師、張維安，2019，《臺灣客家研究論文選輯7：客家民間信仰》。新竹：國立交通大學出版社。
- Cohen, Myron L., 2005, Kinship, Contract, Community, and State, Stanford: Stanford University Press.
- Pasternak, Burton, 1983, Guests in the Dragon-Social Demography of a Chinese District, New York: Columbia University Press.