**臺灣現代民間信仰的實踐：台中大坑奉天宮的田野實例**

**蔡金鼎**[[1]](#footnote-2)i

**摘要**

本文以台中市郊野一家新興宮廟為考查對象，探討西方宗教理性除魅（disenchantment）的觀點，不僅不適於西方宗教，更無法單純地用來解釋臺灣新興宮廟的信仰行為，以及它如何從私人神壇轉型為擁有信眾的地方宮廟的過程。針對過去的新興宮廟研究的觀點，不論從功能論、市場論與治理論來解釋信徒、神明與經營者的三向關係，都不足以解釋三者交錯的網絡關係。因此本文試圖提出一種非經濟關係的民間信仰實踐－「網絡連帶」（Network associated）。事實上，臺灣社會民間信仰的實踐，並不是一種單一性的宗教實踐，因為在信仰的過程中，它融合不同的儀式（儒、道、釋、密），以個人的詮釋方法，體驗人與神、人與人、人與物、人與自己（天人物我）的網絡關係，廟宇是承載這些關係的載體，而人才是其中的主宰，神明不是唯一且無所不能的，祂有極限而且必須靠人來扶持（神要靠人來迓），這是一般民間信仰的普遍認知，彼此關係多元而複雜的。西方宗教的聖俗二分並不完全適用台灣民間信仰，祂在儀式過程的身體與心靈實踐，並不是單靠祈禱（拜拜）的行為而來（它可能是其中之一），還包含個人的靈力體驗（住持、乩童、信眾）、人情交際（親屬、外圍信仰者）現實／異質空間的展現（交香儀式、辦事濟事）、儀式符號的象徵（符咒、黃榜），來回穿梭游移於理性與超／非理性之間。

**關鍵字：除魅、網絡連帶、聖／俗**

**A experience of Taiwanese belief: A example of local temple in Taichung**

**Tsai, Jim-Tim**

**Abstract**

The essay argues that religion studies in perspective of “disenchantment” is not applicable to that in Taiwan. In terms of "Network associated", I examine experience of human-god, human-human, human-object, and self-self in this essay. I conclude, God is not omnipotent. The relationship between people and Him is over dichotomy: holy v.s. profane, pure soul v.s. evil. In the religious fields, body experience, social networks, true/false interactive, symbolic of ritual etc are intertwisted with each other.

**Keywords: disenchantment, Network associated, holy/profane**

#### **一、緒論**

西方現代性的出現與文藝復興後，宗教改革、科學革命、民族國家的出現和啟蒙思想的興起等有直接關係，相較於「前現代」，現代性標示一種斷裂或一種迥然有別於往昔的當下新時期。一如韋伯將現代性視為「西方理性主義」的發揚，社會的理性化是一種「目的－工具合理性」，與其同時並進的則在於社會生活的除魅（disenchantment）過程，那些具有神聖性和迷幻力量的思想信仰，以及受其支配的行為實踐的消失[[2]](#footnote-3)。一般認為臺灣於19世紀末，開始進入現代性，科學、效率與理性為主的智識教育，普遍為台島人民所信奉與接納。然而，臺灣民間信仰至今卻仍停留在一種「前現代」的「魅惑」時期，不但沒有韋伯強調的除魅過程，更未發生如Berger[[3]](#footnote-4)所謂的「神聖帷幕的崩解」，就歷史事實來看，不要說亞非國家1970年代以來，與民族主義關係密切的各種傳統宗教新興運動的出現；就是歐美國家內部，1960年代以來各種新興宗教運動的蓬勃發展，嚴重挑戰了資本主義政治經濟體系運作上的正當性，也使世俗化與現代化理論產生了解釋上的困難[[4]](#footnote-5)。

究竟現代臺灣的新興宮廟如何興起？它如何從私人神壇轉型為擁有信眾的地方宮廟？過去的研究從心理撫慰的功能需求（功能論）[[5]](#footnote-6)、市場理性經濟的邏輯 （市場論） [[6]](#footnote-7)與廟宇經營技術的治理性[[7]](#footnote-8)（治理論）來解釋，這三種不同的論點，一來著重在信徒、神明與經營者的三向關係上，忽略了人與人（信徒或非信徒）之間的多重網絡關係，同時落入宗教神聖、世俗化的窠臼；再則，如果是從治理論的角度看來，則認為神壇帶有前現代的巫術性格，是社會必須解決的問題，但卻未能解釋信眾為何甘心被治理？最後，若從市場論將信仰的供需視為商品的買賣邏輯，很容易導致「信仰」的核心精神喪失，讓信仰「功能論」成為一種靈力經濟的來源，成為學者眼中的「巫術社群」[[8]](#footnote-9)。社會變遷是民間信仰轉型的重要關鍵，因此，有必要結合台灣本身的歷史與文化環境，重新來考察在台灣社會分化過程中，宗教層面所相應產生的一連串制度性變遷之面貌。丁仁傑由鉅觀的角度[[9]](#footnote-10)，透過「新功能論」的分析途徑，探討臺灣因社會分化產生的「結構啟動」（structural initiating），導致的宗教制度變遷。他揚棄過去「世俗化理論」的觀點，從臺灣新興宗教的社會學考察，得出臺灣社會「制度性宗教浮現」的現象。本文則從微觀的角度，藉由一座地方宮廟的田野考察，透過神壇經營成廟宇的過程發現，導致宗教變遷的「結構啟動」，並不是被「規訓」的制度化組織，相反地，卻是充滿彈性與多元網絡關係模式，這種關係是一種「非經濟」目的性的結合，儘管它本身仍能達到經濟的目的，但並非純粹以「掩飾」的作法如此單純。因此，本文從三個不同的階段來詮釋非經濟性信仰的結合：其一，宮廟的建立與信仰的形成（供給面）；其二，信眾與信仰實踐關係（需求面）；其三，宮廟與外圍信仰者的互動關係（網絡面）。這三種角色交錯網絡關係，造就民間信仰的蓬勃發展，因此本文試圖提出一種非經濟關係的民間信仰實踐，我將其稱為「網絡連帶」（Network associated）。

#### **二、宮廟的建立與信仰的形成**

宗教力往往被構想為精神存在或自覺意志的形式這一事實，並不能證明它們就是非理性的。同樣，理性也不反對從先驗上承認所謂生命體是受心智引導的，就像人的身體一樣，儘管當代科學還很難證明這個假設。[[10]](#footnote-11)

（一）動機：帶天命

大坑濁水奉天宮，位於台中市北屯區東山里濁水巷10號。1979年，水景里廣興宮，玉皇大帝起乩降旨，封蘇府王爺為南北大總巡，命開宮濟世，賜名「奉天宮」，並獲玉帝降旨的玉旨牌一座。此玉旨牌目前供於正殿神案之上。因此，當時的宮主就自行覓地，尋址在大坑濁水設立奉天宮，原本為土墼厝，設備簡陋，同時開壇濟世，舉凡信眾是之事業方向、身體病痛、意外災難等各方向，於問乩時，王爺皆對信眾及其門下（乩身、桌頭、筆生）給予指引，紓困解惑[[11]](#footnote-12)。在一般宮壇的類別裡可以看到，宮主大多自認帶有天命而濟世。大多數宮壇面臨同行的競爭關係，能百分之分運作起來的不多，經濟因素是重要考量[[12]](#footnote-13)。神壇設立的原因包括1.分香2.神明指示3.個人特殊感應4.祖先傳下來5.地方人事倡議6.自外地遷來7.因病還願8.為改善風俗9.亡故親人託夢10.超渡父母祖先11.報恩12.撿到神像13.祈求平安14.其他，其中以分香為主要關鍵因素[[13]](#footnote-14)。另外，1980年代大家樂的興起，也被視為神壇或百姓公廟盛行的原因。奉天宮依「神明指示」而設立，關於祂開壇的由來，也有一個神話傳說（玉帝降旨）與證物（玉旨牌）。至於經濟因素，當時廟地的購置與開壇濟世，大多由主持一人扛下全責[[14]](#footnote-15)，如果開設神壇是一種「營利事業」，至少宮主犯了幾個錯誤，其一，地點選擇錯誤：大坑山區人煙罕至，實在很難吸引信眾前來參拜問事。這也是大多數神壇大多開設在人口稠密的都會區的原因，待累積一定資本以後，就開山設道場。其二，不符經濟原則：以己力獨扛濟世建廟，當初購地的經費全由宮主自行出資，也無法知道信眾在那裡？若以投資報酬的市場經營原則，一門連顧客在那都不知道的生意，是不會有人願意投資的。其三，恐沾欺世詐欺之嫌：當初宮主親朋好友大多對其好言相勸，當時臺灣還在戒嚴時期，將私人神壇視為迷信行為，社會版常有神壇詐財騙色的消息，稍一不慎，極有可能入獄而身敗名裂，不但無法濟世，還可能無法自保。如果經濟因素不是奉天宮開壇的主因，我們必須從「帶天命」來探討他開壇的過程。

2006年，我第一次在黃州榤[[15]](#footnote-16)的引薦下見到周全福主持，對他的第一個印象是「性格木訥、不善言詞」，當初答應幫廟方扛文轎，並不是出於對於神明的信仰，而是由於人際網絡（與州榤熟識）與個人喜好（對於民俗的興趣）而參與，只是相較於過去參與的進香活動，對於為何一座偏遠的廟宇可以招來十二台遊覽車進香令我感到不解[[16]](#footnote-17)？進一步與周全福相交，是因為隔年（2007）奉天宮有意成立慈善會，透過州榤找我幫忙撰寫慈善會組織章程。

周全福全家住在奉天宮虎爿護龍，是一間簡易的水泥平房，若與奉天宮的雕樑畫棟比較起來，確實顯得相當寒酸，室內有浴室但沒有廁所，全家必須共用屋外一間簡陋的公共廁所，周先生一直強調為了信者的需要，過一陣子要重新翻修[[17]](#footnote-18)，我應他們全家的邀請前來做客，周太太顯得熱情而大方，不斷的上菜與收拾碗盤，周先生有兩個兒子，老大在外工作，未婚，每天都會回家中看望二老，但對廟務不熱衷；二兒子住在家中，已有要好的女朋友，打算近期結婚[[18]](#footnote-19)，會幫忙父親打理廟務，也與我較為熟識，席間許多問題都是他代父親回答，但可以從言談中發現他對父親的敬重。周先生頗好杯中之物，周太太和他的小兒子也並不阻止。（2007.6.22田野筆記摘錄）

從以上的描寫可以得知，周家是一個和樂的家庭，但生活過得並不富裕，雖然父親不善表達情感，但兩個兒子對於父親頗為敬重而孝順，周太太則默默在先生背後扮演支持者的角色。

廟裡的供品和信者都是他太太在張羅的，有時候辦事結束，她會招呼大家一起「吃點心」，那個吃點心是很豐盛的，我這麼胖不是沒有原因的，他太太真的很勤勞，這幾年她過世以後，他心情比較不好，那個媳婦現在大肚子，不然有時候她會幫忙，所以，我有時候會下去找他喝兩杯，解解悶。（2012.5.12訪談陳儀成）

周全福並不是一個人突然發想成立神壇，這其中還有來自家人的支持，周太太曾經和先生一起在水景頭廣興宮服務，也一直協助先生張羅祭祀用品，以及信者的飲食奉茶，每天早晚的敬神上香誦經也少不了她。在她往生以後，周全福一陣子頗為失意，坑內的好朋友就會到廟裡來陪他喝兩杯。兩個兒子從小耳濡目染，多少也和神佛有緣，對於廟務經營多有協助。這些都是支撐他得以持續經營廟宇的原因，然而，他卻自陳年輕的時候，臺灣景氣很好，在紙廠上班收入多又穩定，對於家中的神佛之事並不在意。

奉天宮最早的神尊是二王和太子元帥，差不多有一百多年的歷史，最早是我祖父奉祀，我們家族在神岡和神明一直有緣，我叔叔是童乩，家裡也是開神壇。日本時代，我父親搬到濁水的時候，這裡都還是一片陰森森的景像，有許多魔神仔出沒，剛開始父親搭了一間土墼厝，神明供奉在家中祭拜，偶而會有信者來問事，我不知道那些人是從那裡來的？我結婚以後還是住在濁水，但是，我和太太都在潭子紙廠上班，對於家裡「問事」我們是不太管的，一方面收入穩定，再來從小到大也見怪不怪，父親大概也不希望我管這些事情。（訪談周全福，2007.6.22）

周全福主持並不是一出生就「帶天命」，反倒是家族中一直與「神明有緣」，經濟上他的工作相當穩定，每月有固定的收入，因此，在年輕的時候並不好神佛之道。他初步涉入神壇事務，是在父親病危的時候求助於另一間神壇。

我父親往生是民國64年，和老蔣同年，那一年我和太太才開始到水景頭廣興宮幫忙，廣興宮主祀地藏王菩蕯，最早是為我父親的病情去求的，然後拖了幾年，到廟裡大部份是做一些打掃和燒水的工作，有時候幫忙煮飯菜，那時候廣興宮信者很多，幾乎每一天都有辦事，常常有五、六十個人同時用餐。祂的乩是硬抓的，不是用法術練起來的，當童乩很累，常常工作到晚上六、七點還要到廟裡服務，所以人手常常不夠，我也有試著「偎」[[19]](#footnote-20)，但是一直沒有辦法。（訪談周全福，2012.5.28）

我們對於乩童的印象，大多停留在「神棍」的想法，大抵認為擔任乩童可以增加一些業外收入，同時精神也不太正常，若從社會功能的角度來看，乩童確實很容易被歸類為「病人」或「異常者」[[20]](#footnote-21)。然而，在奉天宮乩童大部份是正常且有固定的工作，「起童辦事」是為神明服務的兼職，成乩（initiation）過程多由神明「指定抓乩」，基本上是一份苦差事。以童乩阿嘉來說，他的正職是油漆工，為了星期3、6晚上9點的辦事，常常必須在下工後匆匆趕來，「辦事」結束常常是隔天凌晨以後，他常常戲稱「若不是神明加持，普通人根本受不了。」周全福更提到現在很多年輕人被神明「抓乩」，常常會設法逃避。如果是為了「好賺」，許多人會去學道士，和童乩比較起來，道士工作相對輕鬆很多，廣興宮後來會沒落，不是神明「不興」，而是找不到童乩，年輕人都去學道士了。

與廣興宫結緣以後，周全福夫婦只能做一些簡易非核心的廟務工作，在神明不允許的狀況下，即使他有意願也沒有辦法成為一位童乩，他決定回濁水開壇是一次神蹟靈力的展現。

民國68年，有一次廣興宮開壇，我和太太在紙廠加班沒有過去，那一天晚上一個朋友拿了一塊聖旨到家裡來找我，說神明降旨要我回濁水開壇濟世，我以為他在開玩笑，我自己又不是乩身，濁水很偏僻，去那裡找信者？誰會來這裡拜拜？但是看著那塊聖旨，我又不得不信，就開始把原本父親留下來的二王和太子爺擺到厝外，然後再雕一尊大王、三王，外頭放一個簡單的香爐，那時候星期天濟世，童乩是廣興宮那邊過來支援的，說真的，信者全國南北都有，本來外頭那座橋很窄，要進來很不容易，但是，來問事的愈來愈多，那一年就開始去鹿港進香，還有南部高雄太子宮、雲林包公廟，兩天一夜，自己人找一找只有一台車就去了。（訪談周全福，2012.5.28）

周全福手上拿著聖旨牌，上頭寫著：

聖詔曰：  
欽奉中天十八代玉皇大帝尊主靈高上帝，天運已未年梅月廿日下達特命周全福所持虔敬蘇府千歲為奉天宮一名，特命代天巡狩南北大總巡蘇府千歲為奉天宮主席，救濟眾生利國福民。 參旨   
中華民國六十八年四月廿日

這一塊玉皇大帝的聖旨成為鎮廟聖物，但祂隨時可以從神龕上取下供我拍照，只是看過聖旨和知道這一段故事的信者都不多，這裡我必須說明的是，神話與聖物並不是宣傳召來信者的工具，而是驅使周全福開壇，並相信自己帶天命的原因。周全福決心開壇濟世，這過程並不是「宗教天才的發明」[[21]](#footnote-22)，而是有跡可循的。首先，對內他有家人的全力支持，從先祖的與神明有緣，以及許多來問事者對其內人親切的深刻印象、兩個兒子對父親廟務的協助，都可以看出這是一個「神仙家庭」[[22]](#footnote-23)，其次，對外他有廣興宮的網絡關係，在開壇之初所有廟務治理經驗（如進香、辦事）以及人力支援（如童乩、義工、信者）都來自該廟；最後則是神明的靈力加持（降聖旨）。當然，這些原因促使他開壇，但並不保證信者會自動前來，神壇得以持續經營。

（二）草創期：人不親土親

在偏遠的山野間，開壇以後如何聚眾是一個問題。臺灣新興宗教的「全區域」性是一大特色[[23]](#footnote-24)，有別於過去的香火廟或庄頭廟的信徒，大多來自祭祀圈或信仰圈[[24]](#footnote-25)。事實上，這樣的二分法太過簡化民間信仰實踐者的來源，以嘉義民雄大士爺信仰而言，雖然至今仍以收取丁口錢的方式來籌辦祭典，但其信徒早在日治時期即來自南北各地，甚至火車必須為其開加班車次[[25]](#footnote-26)。神明的靈驗性是得以聚眾的原因之一，但在神明還無法證實其靈驗之前，必須要「靠人來迎」，人不親土親，州榤與儀成[[26]](#footnote-27)都是在這樣的原因之下參與廟務，雖然我的參與較晚，但也算這類的典型。

父親在的時候，他常常來家裡坐，不然就是找我父親過去廟裡喝酒，我父親本來就有在管社區的事，就這樣常常到廟裡走動。（訪談黃州榤，2012.5.20）

州榤在其父親民國79年往生以後，開始接替參與廟務一直到現在，在重大慶典的時候，主持都會打電話過來找他幫忙，平時有喝酒吃飯的場合，他也一定會邀請他；至於儀成參與的時間與州榤差不多同時間，他們都屬參與者的第二代，同時與主持的兒子也頗有交情。

我和阿榤兩個是差不多同一時期來這邊參與的。那時候我做社區理事長，如果遇到熱鬧或是刈香的時候，主持就會打電過來，要我幫忙找一些工作人員，做一些細瑣的工作，重要的工作剛開始並不會要我們做，因為一開始我們並沒有什麼經驗。他們那時候就已經有委員了，我參與的時期就已經有了。最早是大坑老里長張頂和東山老里長陳世聰他們。（訪談陳儀成，2012.5.20）

儀成本身是東山社區發展協會的理事長，對於地方事務多有參與。地方人士參與廟務大多來自傳承[[27]](#footnote-28)，除此之外，現任東山里里長夫人，每年也會出現在進香的行列中，我這樣描寫並不是代表奉天宮已經得到地方人士的認同，相反的，除了少數地方人士參與廟務以及進香之外，祂的主要信者仍來自外地，「近廟欺神」是一般廟宇常見的現象，尤其是現代社區疏離的現象相當普遍，所謂庄頭廟向信仰／祭祀圈收取丁口錢的方式成為一種形式，神明誕辰以進香方式攢聚信眾，成為廟宇實力的展現，以奉天宮所在地東山里戶數約七百戶，里民數約二千三百多人，卻分散於山區各地，歷史上，除了大坑圓環有聚落成形的伯公信仰外，並沒有其他庄頭廟的形成，因此，鄰近民德里媽祖以爐主輪流祀奉，大坑小角則隸屬彰化南瑤宫祭祀圈[[28]](#footnote-29)。因為傳承與交情，「同坑人」共同參與了奉天宮的廟務，再因為社區網絡的連結，文轎班的成員大多是州榤的農民好友或大坑農會成員，儀成則把東山社區的人脈帶進廟裡，大坑廍子坑興安宮武轎班也固定參與每年的進香活動。

（三）發展期：靈力加持

儘管草創初期，有地方人士的支持，但以大坑地區的聚落規模，並不足以支持廟宇的經營與開銷，如何吸引庄外信者，是奉天宮必須面對的挑戰，地處偏遠更是面對「市場競爭」的不利條件，因此神明的靈驗性成為關鍵，陳緯華認為神明的靈驗根據靈力指標與自己的靈力經驗來判斷[[29]](#footnote-30)，前者指多人拜、捐獻多的神明靈力比較大；後者則分為神蹟經驗與人氣經驗兩種。多數人的經驗屬於後者，亦即是在人氣旺盛的儀式場合中經驗到神明的靈力。換句話說，不管是根據「靈力指標」或者「靈力經驗」，在人們的認知裡都是人氣越旺、奉獻越多的神明靈力越大。這樣的推論可以適用於一般頗具名氣的香火廟，但卻不適用於一般新興廟宇，因為祂們「本來就很少人拜」。奉天宮的信者主要以來「問事」者居多，廟方稱「濟世」，目前的時間是每星期3、6晚上9點半，由於童乩為油漆工兼任，常常因為工作太晚而延後「辦事」，一般信者也見怪不怪；向神明問事包羅萬象，而費用隨緣，確實吸引來自全省各地的信眾，若再以市場的經濟原則來評判，「收費低廉，服務多元」只是吸引顧客上門的原因，並無法留住顧客，因此，服務的品質－神明的靈驗相對重要。

王爺救過我好幾次，有一次我要到馬來西亞旅行，來請示王爺是不是可以出遠門，祂搖搖頭告訴我不可以。我本來還有些猶豫，後來因為機票都訂了，只好硬著頭皮出去，結果才下飛機就因為盲腸炎住院，那裡沒有健保給付，我折騰了好久才在當地醫院開刀，然後坐飛機回台灣，從此，我就不敢再鐵齒了。（賴禾曦口述，2012.4.22）

賴小姐約30歲出頭，家住台北，我在奉天宮宮慶的宴席上碰到她，儀成介紹時，她已經滿身酒味，但打扮入時，身上有許多飾品，一身台北都會女子的裝扮，以我的直覺她似乎不該出現在這樣的廟會場合。她很熱情的和我握手寒喧，一直不斷強調她現在是奉天宮的委員，星期六都會固定到廟裡幫忙為王爺服務，已經持續3年多了。我進一步追問她到奉天宮的原因，她很神祕的說是「因緣」，她本來有憂鬱症一直想自殺，是王爺救她的，至於細節她不想多談，我也不好多問；接著她又說王爺讓她賺很多錢，所以這一次的屋簷翻修，她一捐就是10萬元，接著又談到她成立的「濁水奉天宮部落格」[[30]](#footnote-31)已經有一萬多人上去瀏覽，最近又成立「台中（濁水）奉天宮後援社」[[31]](#footnote-32)的臉書粉絲團，今年奉天宮進香，她在網路號召一台遊覽車的人數來報名，結果大家只是匯錢贊助，真正來參與進香的人很少，這時候儀成接著插話：

這王爺實在真「興」，她今年叫的那台大家都沒來，結果我叫的那台才出發就故障了，剛好就全上了那台車，今年按算十八台就是十八台，我本來想我應該找不到那麼多人，一方面自己忙，另一方面三月進香團很多，濁水土地公才剛出去，最後算一算，我竟然找了十四位，剩下的廟方就找了其他外面的人湊在一起，我說我那一部車等於是雜菜麵，那天我們坐的那部車壞了，分散到其他的車子去坐，這樣比較不會不好意思。若是整部車都是我找的，這樣我就會比較不好意思。（陳儀成口述，2012.4.22）

這些個人的靈力經驗透過人際網絡不斷流傳，原本因遊覽車故障而懊惱的香客，在順利搭上網友「贊助」的遊覽車以後，無不對王爺的神力感到折服，而這樣的耳語，會再隨著來自不同地域的四十幾個人散播到他們的社群裡，王爺靈驗的消息就這樣傳開來，有一天他們的其中一個，會在遇到人生抉擇的時候，來奉天宮請示神明，成為信者之一。

另一個信眾津津樂道的「興廟重建神蹟」在部落格上這樣描寫：

民國八十三年，眾人有感於王爺聖恩被澤，乃倡儀於原廟址擴大廟容，並得王爺聖示，決議興廟重建。奉天宮，坐東朝西依山而坐，整座廟宇的形勢、地理方位、建築格局、空間設計，乃至建築師的聘請，皆由王爺透過門下（乩童）指示遵行。由於現代廟宇一般皆以鋼筋水泥為建材，王爺擔心其不夠堅固。一夜，王爺降旨，聖示指定須以鋼骨來建構廟體，方能牢固。是故，謹遵聖命，重建過程一磚一瓦紮實穩固，不敢怠忽。而於重建後，經歷[九二一大地震]（民國八十八年），天搖地動之間，台灣中部各地屋毀人亡，大坑山區各處更是山坡滑落，斷壁殘垣，損傷慘重。然而奉天宮竟然磚瓦未損，安然無恙。蘇府王爺預知天命，「鋼骨建廟」的聖蹟，不逕而傳，至今仍為眾人津津樂道，讚佩王爺威靈顯赫。九二一大地震後，王爺慈悲佑民更積極指示，投入濟救災民工作，並為大坑五里亡魂超薦，祈求國泰民安。[[32]](#footnote-33)

1999年921地震，台中市死亡人數共114人，大坑地區（斷層帶以東）死亡人數達94人，災情慘重，土墼（埆）厝是本區地震死因的主要殺手[[33]](#footnote-34)。神明指示廟宇從土墼（埆）厝的「即時改建成耐震的鋼骨結構」成為信徒間的佳話。

民國八十七年年底入火安座，隔年（88）發生九二一大地震，大坑死傷很多，廟裡安然無恙，隔年（89）進香回來以後，王爺就降乩指示地方不乾淨，要出去巡庄，護境安民，同時在七月舉行普渡大典。（周福全口述，2012.5.30）

自此，奉天宮的重要祭典，除了3月（農曆）慶祝王爺聖誕千秋的進香活動之外，還包括4月的王爺巡庄，以及七月的普渡大典，每週3、6日上固定時間濟世。靈力的大小與廟的大小無關，卻可以由信眾的多寡得知，不是因為信眾多所以神明靈驗，而是因為神明「有靈感」所以才能累積人氣，對於這座偏鄉神壇更是如此。香火／庄頭公廟歷史悠久，有一定的信仰群眾，奉天宮除了靈驗神蹟之外，還必須要靠「公信」才能吸引民眾前來。

#### **三、信眾與信仰實踐關係網絡**

（一）轉型期：大家的廟

神壇發展為廟宇，是臺灣民間信仰的重要現象，透過創建脈絡之差異，可區分為傳統公廟及新興廟宇。新興廟宇在創建之初，會面臨諸多困境。首先，公私性質的轉化與不適應，經營方向不明確，管理制度不成熟，香火快速流失，使得管理經費不足。其次，地方新舊信仰結構之尷尬關係，導致信仰之認同感難以連結與建構。第三，新興宗教現象的蓬勃發展，加上民間信仰的功利主義性質，致使當代廟宇信仰進入高度世俗化的競爭關係[[34]](#footnote-35)。這些都是奉天宮必須面臨的考驗，一座私人神壇不是一開始就可以靈力召來信徒，藉由各類商品的販售而屹立於競爭強烈的宗教市場中。更無法像地方公廟透過政治、文化以及社會網絡的連結，發揮「人抬神、神抬人」的效應，一方面知名度不夠，二方面無法取信於民，也就是神力不夠。神壇轉型為公廟是一段關鍵經營時期，無法熬過這一段時期，就無法有靈力經濟的產出[[35]](#footnote-36)，也沒有巫術治理的可能性將一般具歷史性的公廟治理型態變化[[36]](#footnote-37)，套用傳統宗教信仰的形態，並無助於理解民間信仰的多元性與動態變遷，必須要回到宗教實踐的原初狀態，並考察日後發展的過程，去進行脈絡性的理解，才足以詮釋臺灣民間信仰日益興盛的原因。這其間，公共性是網絡關係得以建立的關鍵。

廟要變「公」的，這樣信者才會來，用公的，開（花費）公的，所以九十二年才成立信徒大會，所有的財務攏是委員會來管理。目前土地是我私人地，本來要向市政府（廟宇）登記，後來因為山坡地使用的關係，天龍（市議員兼主委）去講，市府說要先把拜殿上的天花板敲掉，才可以申請通過，這不可能，廟都蓋好，不可能亂來。（周福全口述，2012.5.30，（）內為作者所加）

濁水奉天宮屬於私建寺廟[[37]](#footnote-38)，因此土地所有權仍為宮主（負責人）所有，其住家亦緊臨宮廟，信徒大會成立是祂逐漸茁大的開始。公共性的建立是一座私人神壇得以壯大的原因之一，這並不是濁水奉天宮特有的現象，莊書豪以雲林斗六紫玄宮為例[[38]](#footnote-39)，該廟以獲取香火做為經營理念，在內部進行組織及制度改造，積極連結在地與外地信仰，建構出相對於神壇之公共形象，並形塑自我之獨特性，以迎合大眾信仰需求，適應當前信仰生態，突破經營困境，由私人神壇轉變為公廟，某種程度上是超脫地緣關係，但是在該研究的觀察中，卻似乎呈現相反或雙重的公共性質。在濁水奉天宮的例子裡，並沒有看到「經營困境」的問題，但公共性的建立，讓祂得以聚集更多的社會網絡資源。

第一屆信徒大會的主任委員由台中市資深市議員賴天龍擔任，並不是廟方希望借重他的政治人脈與資源，而是他一向熱心於地方事務，幾乎所有大坑、軍功寮地區的廟宇，都由其出任主任委員[[39]](#footnote-40)；另一方面是為了公文書作業的順利，「有議員卡好辦代誌！」這是宮主的說法。私人宮壇，甚至包括佛寺、陰廟等，都有很明顯的世俗化傾向，也就是朝香火廟的方向發展，進而擴大信眾參與的範圍，達成吸收更多信徒的目的[[40]](#footnote-41)。這個說法基本上是沒有錯的，但是，本文以為成為香火廟就是歷經「公共化」的過程，在公共化前還必須取得地方的認同，也就是先讓自己成為現代版的地方公廟（庄頭廟），這是一座私人神壇能否轉型成功的關鍵。因此從小眾神壇🡪地方公廟（庄頭廟）🡪跨區性廟宇（香火廟）🡪觀光型宮廟，是一般廟宇發展的脈絡。在過去民風淳樸的年代，這一個歷程可能是線性的發展，這可以由一般歷史悠久的大型公廟中得知。然而，對於一座現代化的新興宮廟而言，必須經歷時空壓縮（Time-space Compression）的過程，因此，庄頭廟與香火廟的發展必須同時並行的，一方面要取得地方民眾的認同，另一方面要能吸引區域外人士的香火，這當然拜交通便利以及通訊科技便利之賜，也是面對世俗化與現代化不得不的轉變，傳統以我庄地域範圍劃分的祭祀圈或信仰圈，自然無法解釋新興宮廟的經營形態，然而廟宇的公共化確是傳統宮廟文化遺緒。

奉天宮透過人事與財務的公共化來達到取信於眾。然而，這其中並不是制度性法律規範的過程，而自有一套廟宇內部運作的邏輯。在人事制度上，一般廟宇規章均先成立信徒大會，透過信徒大會選舉委員若干成立「管理委員會」，再由委員會推舉主委與副主委，這個看似現代組織制度的常態，在廟裡運作過程則充滿了神力與彈性。信徒大會是不存在的，委員會由熱心廟務的人士互相推舉而成，至於主委和副主委的產生，則是在神明前擲筊數多寡決定。周全福先生由委員會派其為「主持」，另設正、副總幹事掌理廟務運作。除正、副主任委員外，其餘委員分為常務監事1人、監事2人、總務組3人、會計組2人、招待組4人、宮務組9人，共13人。聘請地方人士若干擔任顧問職，前市議員／主委賴天龍則聘為榮譽主任委員。「效勞生」若干為熱心廟務人士組成，也是日後委員的候備人選。至於財務上，所有的信徒捐款與廟務開銷均透過委員會支出並開立收據。主持並不支薪，他的收入來源有三，其一，委員會每月補貼八千元，為辦理初一、十五祭拜的供品、花材、金紙費用，其二，信徒拜拜買金紙所捐贈的香火錢，金紙與香燭由其購置提供；其三，濟世信者所捐的隨緣油香錢，由其與童乩對分，但必須負責所有當天辦事人員的飲食及車資開銷。這些不成文的規定，成為主持與委員會之間的共識，現任副主任委員儀成這樣告訴我：

現在每逢初一管委會貼四千，十五貼四千，這四千他去買供養王爺的花材再加上金紙可能就不夠了，因為金紙一次都燒大概六、七箱左右。像香水百合，過年的時候一對大概就要四、五百元了。你看樓上一對，財神爺一對，樓下再一對，就要花一千多了，管委會貼補他四千，這些費加一加他就幾乎等於零了，另外初一和十五都有辦桌，他都固定叫豐原一個送兩桌過來，這兩桌就不會邀請委員來吃，因為這個也沒空那個也沒空，他乾脆叫我們幾個來吃，我都吃到不好意思，初一和十五我都幾乎不在家。（陳儀成口述，2012.05.30）

從儀成的談話可以看出，委員會沒有人質疑周全福主持透過廟宇聚財，相反的，反而認為他常常自掏腰包宴客聚餐，這也是這些人願意投入廟務運作的原因之一。至於他的收入則靠日常的農作，目前他仍是竹筍產銷班的成員，若仍有空閒，則協助其兒子送貨。州榤說出他的想法：

他就是經常在講，想要讓這間廟成為地方廟，讓他成為眾人大家的，不專屬於他們私人自己在管理而已。其實其他很多地方的廟也都會有這種想法，就是讓廟變成屬於地方大家的。（黃州榤口述，2012.05.30）

（二）穩定期：神不靈人靈

神明不會每一次都靈，大家樂盛行的時候，有許多賭徒跑來問明牌，王爺的做法是直接公佈明牌號碼貼在廟門外，讓各方信者去揣測，儀成說：

你看那些問的人還有解讀出的號碼都會寫在白板上面，等於是寫公牌出來給大家參考。有人簽中，也有人摃到不行了。像那個沒有偏財運的人是看不出來的。（陳儀成口述，2012.05.30）

當我詢問「神明到底靈不靈？」時，副主委陳儀成說：

撇開感應不談，我只求保佑我們小孩平安順利這樣而已，如果說做的部份也不必談了，因為我們如果不做那來的收成，所以我們就是這樣日子一天過著一天。到某一天我們需要多少錢給人，自然會有客人來說某某人我要香菇，就這樣賣了香菇我們就多少有些小錢進來，這樣我們就不必花腦筋要去跟別人借錢這樣，就等於做事時是非常的順利不用煩惱。不要說家裡怎樣，只要平平安安的，我認為我們幫神明服務得到這樣也就夠了，若是談有錢沒錢那是我們人為的因素，怎麼可能我每天坐在家裡神明就會保佑我有錢可以收！那是不可能的事，我們也是需要出外努力奮鬥才有收入。（陳儀成口述，2012.5.30）

參與廟務頗深的州榤回答更令我感到驚訝：

靈驗～嗯……還好啦！奉天宮衪是我們這裡的人都沒在問，來的都是別的地方的人，這有很多人是這樣，就我知道的，他們並不是說信或是不信，他們就是對神明會特別的那個，譬如說，有些人他們會覺得拿很多錢給神明，替神明做事情，這是非常好，但是我自己我是認為若是有一個人生活非常的苦，我會拿錢去幫忙窮苦人家，不見得一定拿錢去宮廟。但是有些人就會這樣，看到一個非常窮困需要幫助之人，要他拿一、二千元出來幫忙，有的人拿不出來。現在如果說是有關神明的事，要做什麼缺多少錢，他就拿得出來，很多人是這樣子的。（黃州榤口述，2012.5.30）

我訪問主持二兒子對於神明靈驗的看法，他說：

神明辦事情也是要看狀況，如果你的身體有病痛，他現在也不是直接拿爐丹給你，祂會叫你去看醫生，給醫生檢查，然後再來告訴祂是什麼病，有時候會以符水為藥引，有時候會當場作法祭煞，有時候會畫符持咒保平安……，有沒有效在個人啦。（周全福次子口述，2012.5.27）

神明不靈驗時，信者自然有一套解釋的邏輯。臺灣民間信仰是否仍停留在涂爾幹所謂的「原始心態」，相信神明的力量是無所不能的嗎？答案顯然是否定的。即使主持的妻子病重，主持與兒子求助的仍是現代的醫療科技，王爺的加持與幫助只是輔助的角色，這是民間信仰實踐的開拓者，面對生命課題時理性的態度。

#### **四、宮廟與外圍信仰者的互動關係**

只見濟公師父的乩身以悄皮的身段在廟埕前後衝撞，還有一些隨身的香客，也會突然感應，比劃起優美的手勢與身段，人神之間的距離，此刻顯得相當的接近。（2012.4.15田野筆記摘錄）

2012年3月25日（農曆），奉天宮循例由王爺擲筊指示前往鹿港祖廟進香[[41]](#footnote-42)，依照往年隔年的慣例，今年預計先行前往苗栗兩間廟宇參拜，下午再行前往鹿港祖廟完成「交香」儀式。早上六點多，我依約前往這偏遠山區的宮廟，擔任王爺文轎班轎夫，這是我第七年的參與，映入眼廉的是電線桿上的王爺進香黃榜告示，上書：「台中濁水奉天宮蘇府王爺擇定於國農曆四月十五日三月二五日往鹿港奉天宮進香[合境平安]」，在一條寧靜的小路上顯得特別顯目，以符號象徵聖俗時空的斷裂與異質性。以下我將藉由這一場進香活動的展演，去詮釋民間信仰實踐者（宗教人）行動力的來源，在一場被視為「行禮如儀」的例行活動裡，在聖俗的時空轉換中，有那些是我們沒有看到的？

（一）與人有約：我來了

透過州榤的引薦，我從7年前開始參與文轎班工作，每年農曆3月，我會接到州榤詢問參與的意願的電話，從一開始只認識州榤，隨著參與次數的增加，大多數的文轎班成員我都已經熟識，因此「我來了」成為我們每年見面的招呼語，即使去年州榤因故無法參與，我們仍然有默契的完成整個進香的行程，這成為轎班成員每年的約定，除了進香，還包括4月底宮慶與爐主送爐的宴席，我們會坐在同一桌，交換彼此1年來生命的體悟。除了文轎班，每年固定會出現的陣頭團體有大雅國聖宮開路鼓與神童、舊社興安宮北管、以及廍子興安宮的武轎班，舊社里與廍子里與濁水奉天宮有地利的因緣，大雅國聖宮與主持頗有交情（燒酒伴），因此，每年進香幾乎全員出動。相反地，國聖宮大聖爺誕辰，奉天宮委員也會前往祝賀。這些都是由奉天宮廟方主導的參與的團體，另一方面則是廟方與廟方的聯誼。

最早的時候進香是兩天一夜，往南部從高雄、雲林到彰化鹿港，後來時間太長了，才改成一天的行程；後來有人提議一年往北，一年往南比較趣味，就開始到苑裡慈雲寺和後龍北極宮，本來還有到其他廟宇，但是印象不好，有的時候是委員不夠熱情，就沒有再去了。（訪談周全福，2012.5.30）

以今年（2012）進香的第一站通苑慈雲寺為例，進香隊伍甫到，廟方即以熱鬧的鞭炮迎接，接著是行禮如儀的幾個階段，根據這幾年的觀察，我將之分為陣頭會面禮、獻敬上疏、廟際交陪以及拜別禮……等。

當我們將所有「神器」傳下轎車之後，所有工作人員就位，開路鼓、北管樂、琴車演唱會夾雜著雙方的鞭炮聲帶動整個進香的氣氛，這時候遊覽車上的香客會紛紛下車，帶頭的會發下每人一柱香，跟在陣頭的後方進入廟內，所有的陣頭轎班必須在廟埕行禮如儀，當然部份乩身也會於此時起童，構成整個民俗活動的高潮。……入廟儀式以後，接著就是雙方廟宇人員的交流，奉天宮主要幹部與廟務人員會被請入慈雲寺辦公室「奉茶」，工作人員與香客則在外頭享用「點心」，這次慈雲寺準備的點心都是素食，卻可以感受到誠意十足，有客家糍粑、炒米粉和什錦湯，根本可以視為豐盛的饗宴，只是午餐時間馬上要到，我實在不敢過度品嚐。大約十一點北管樂奏起，國聖宮的開路鼓打起熱鬧的節奏，所有陣頭向慈雲寺拜別行大小禮，我們就前往下一個參進香的廟宇。（2012.4.15田野筆記摘錄）

在這一場看似尋常的進香活動中，其實表達是人際互動的過程，主持稱慈雲寺為「交陪廟」，雙方廟宇的各類慶典，彼此都會互相邀請前往祝賀，多少「簽」一點是必須的[[42]](#footnote-43)，因此，在後來的奉天宮宮慶，席開近50桌，慈雲寺委員就佔了兩桌，禮金包了一萬兩千元。除了委員之間的交陪，香客的招呼也必須做足面子，因此，每一間廟宇的「點心」都令香客印象深刻。而參與的香客，根據我這幾年觀察可以分成幾種不同的類型：

１.旅遊的延伸：這可以軍功寮一位熟識的阿姨為代表，她曾經在一所學校的成人識字班擔任班長，過去在軍福宮與福安宮的進香行列中也看過她，不論讀書或旅遊活動，她通常擔任召集人的角色，我問她為什麼參加濁水王爺的進香，她回答：「人招就來了！反正都是出去玩。」

2.還願：有人「問事」時許下承諾，假如願望可以達成，將負責招攬一車的人來進香，同時也會負責某某陣頭，這個陣頭通常以電子琴花車為主，有些人就在親友的招待下，莫名其妙參與了王爺的進香活動。

3.民俗的喜好：近幾年本土文化漸受重視，我曾經看過全家一起參與進香活動，大人帶著小孩一起參與，當我問父親參與的動機時，他的回答是：「讓小孩見見識面，不要連拜拜是什麼都不知道。」

4.貪小便宜：進香團收費低廉，除了參香廟宇準備的點心之外，還有一頓豐盛的午餐，當神轎回鸞以後，還有所謂的「便菜飯」，沿途吃吃喝喝，許多人會自行準備袋子，將剩菜飯打包，說是節儉也好，基本上是一種貪小便宜的心態。

不論參與的陣頭轎班、交陪廟委員或香客，其實與廟宇的神明信仰關係並不深，他們的參與是處在邊緣位置的消極民間信仰實踐者，卻成為一股交織雜的網絡連帶關係，當然，他們也隨時可能因為某種因緣，成為積極的信仰實踐者，成為另一層網絡關係。

（二）與神有約：信守承諾

廟務人員與爐主的參與屬於民間信仰實踐的積極者，他們主動實現對神明的某種承諾。奉天宮廟務委員的產生在前文已有說明，至於爐主的產生，凡是有興趣者皆可參加，在宮慶當天所有人都可以參與爐主擲筊登記，根據筊數的多寡，選出大王、二王、三王正副爐主共六位，儀成描述他從消極信仰者成為積極信仰者的過程，從外圍的網絡關係，進入核心網絡：

大家漸行漸熟了，因為經常讓他請客，讓他請多了我們自己也會覺得不好意思。後來他就找我擲爐主，我也不好意思拒絕，那知五、六十個人剛好擲到你，第一次參加就擲到了，所以擲到之後我們也就接受了，因為畢竟是神明要我們來的。第二年，他們又幫我擲，這一次是擲到副爐主。第一年我是擲到二王，第二年我是擲到三王，它是正爐副爐共六位。（陳儀成口述，2012.4.28）

正副爐主必須要負擔某些為神明服務的工作，這其中包括金錢與勞力的付出，根據儀成的經驗描述，首先新舊爐主的交接稱為「送、接爐」，所有陣頭及工作人員的費用要由6位正副爐主分擔，一個人大概三萬多左右，不會超過四萬元，進香當天的誦經團與舞台車也是平均分擔，花費1人大概一萬六千元，也就是一年下來大概要花費五萬元，其他是否宴客則自行決定花費金額。對於許多人而言，能夠受到王爺青睞成為爐主是一項榮譽，因此，常有全家一起報名「卜杯」，卻因為「杯數」不夠而無法擔任的情形，積極參與的原因，一來神明與香爐將在你家的神龕上保佑你全家一整年；二來告天疏文您們全家大小的名字將列在疏文上，三來與交陪廟宇的交際或「交香」的儀式中，你會成為不可或缺的重要人士。佩上紅色的正副爐主肩帶，在整個進香的過程中，你的地位從一般香客或工作人員，晉升為三位王爺的「庇佑者」。一般研究認為爐主為廟宇「經濟收入」的來源之一，本文則持保留的看法，一年五萬元對於廟宇的營運是杯水車薪，當然有些廟宇會以增設「頭家」的方式，吸納更多的財源，但是，信眾參與的意願自然也會降低，因此，市場經濟的理論仍不適用於此。

（三）神明的抽象：信仰的變異

民間信仰的實踐者，除了與人的約定之外，也是一場人神間的約定，只是對於信仰神明，實踐者充滿了變異性。雖然我的參與從對人的承諾，經過幾年以後轉而為對神明的承諾，可是，我對於「蘇府王爺」的認識相當有限[[43]](#footnote-44)，後來我才知道大的大部份夥伴，其實對於蘇府王爺的認識都不多。以下是我與州榤與同屬文轎班許大哥的訪談：

我：我們庄頭這邊供奉王爺的多不多？

榤：王爺喔…好像沒有幾個喔！我知道關聖帝君的很多，

我：蘇府王爺你了解嗎？

榤：沒有，並不了解。

我：都不了解喔！但是你每年都在參與？

榤：主持來找就去幫忙，神明我不知道。

鼎：許大哥也是嗎？

許：對啊！我是州榤找才去的，蘇府王爺不熟。

民間信仰的實踐者對於「神明」的概念是抽象的，並沒有某一個特定的對象。因此，雖然奉天宫主祀蘇府王爺，但對於蘇府王爺的沿革並不在乎，只知道有大王、二王與三王，我從鹿港奉天宮簡介找到祂的傳說：

王爺泉州人，因佐戚繼光平倭有功，調升內閣，上京途中，夜宿客棧，聞五瘟神之語，遂知因泉民暴殄天物，上天將降禍泉州百姓。王爺大驚！奪五瘟神之瘟疫藥服下而亡，五瘟神將經過情形轉奏天庭，天帝感動，遂赦免泉民之罪，王爺升天為神，為天帝之文判。（摘自鹿港奉天宮誌，2012）

至於王爺為何姓蘇？相傳是兩百年前有位鹿港漁夫捕魚時，於海面上發現閃亮之物，當他返航時，此物亦跟隨他靠岸，漁夫好奇便將此物帶回家中置於牆角，依舊金光閃閃。到了夜晚神靈出現，稱玉皇大帝駕前文判，明朝時曾在鹿港北頭為官，今願在鹿港開基保國佑民，並出示一詩：「蔡公去祭忠臣廟，此去金科脫了斗；曾子回家日落西，馬到長安留四蹄。」蔡去掉下面之「祭」；科去掉右邊之「斗」；曾去掉下面之「日」；馬只留四點，合起來近似於「蘇」。因此知王爺之尊姓為蘇，蘇府王爺之信仰從此開基，至於為何分為大、二、三王爺，故事中沒有交代。鹿港奉天宮日後甚至還分靈至大陸，香火鼎盛，至於濁水奉天宮的神尊是否分靈自鹿港已不可考，相傳二王神像是周全福先祖自唐山攜來，最早在神岡自家供奉。這些神話或來源傳說，並不影響神明的信仰與靈驗。我在文前曾經引述賴禾曦口述「王爺」的靈驗，而事實上，奉天宮「叩問儀式」的降駕神祇從來不是蘇府王爺，根據我的了解，祂包括濟公師父、太子爺與池府千歲，尤其以前二者為主要。

正神由於地位崇高是不輕易起乩的，不論池府王爺、玄天上帝、地藏王菩蕯、李哪叱、母娘……等都是蘇府王爺的陣前大將，由王爺指派降駕濟世，信者對此沒有懷疑，也不會影響王爺靈力的神聖性，這是民間信仰最特殊的地方，在信仰的實踐過程中，不但人與人是社群網絡的關係，連神與神之間的關係也以「擬人化」社群的關係展示，神明是誰並不影響民間信仰的實踐，因為，祂僅僅是多元信仰實踐的要素之一，也就是任何神明都可以代表「人神」之間的網絡關係，形成一種信仰實踐的方式，而實踐的過程參與則有深有淺，有虔誠有投機。

#### **五、結論**

神壇到宮（公）廟的的過程，是一段艱苦的歷程，從個人的起心動念到聚眾成廟，其間必須經過許多的考驗，其演變是一段動態的民間信仰實踐歷程。有別於西方制度型的宗教，民間信仰不但無法具備宗教的神聖性，同時又面臨非法（土地與建物使用）與巫術迷信的指控，奉天宮即是一個明顯的案例，部份當地居民具有「近廟欺神」的特質，一直不清楚廟裡究竟在做什麼？或者以巫術社群視之[[44]](#footnote-45)。事實上，臺灣社會民間信仰的實踐，並不是一種單一性的宗教實踐，因為在信仰的過程中，它融合不同的儀式（儒、道、釋、密），以個人的詮釋方法，體驗人與神、人與人、人與物、人與自己（天人物我）的網絡關係，廟宇是承載這些關係的載體，而人才是其中的主宰，神明不是唯一且無所不能的，祂有極限而且必須靠人來扶持（神要靠人來迓），這是一般民間信仰的普遍認知，彼此關係多元而複雜的。西方宗教的聖俗二分並不完全適用台灣民間信仰，祂在儀式過程的身體與心靈實踐，並不是單靠祈禱（拜拜）的行為而來（它可能是其中之一），還包含個人的靈力體驗（住持、乩童、信眾）、人情交際（親屬、外圍信仰者）現實／異質空間的展現（交香儀式、辦事濟事）、儀式符號的象徵（符咒、黃榜），來回穿梭游移於理性與超/非理性之間。以周全福先生為例，他在進香過程中非常低調，除了請神入廟與接神上轎之外，幾乎不見他的蹤影，只是默默隨在乩童或轎班旁邊，注意法器或燃香的狀況。對他而言，神明是個人的靈力體悟，他本身也不是神明的代言人，只是「主持」廟務正常運作，他必須對得起神明（天）、信眾（人）、廟務（物）、自己（我），當然他只是一位凡俗的長者，完全沒有神聖性可言，卻是臺灣民間信仰的重要實踐者。如果私人神壇是以市場原則來經營，創業股東（壇主、乩身、桌頭、筆生）在企業有所成就以後，下一步應該以募股方式來擴大私人產業積累資本。然而，奉天宮的建立，其私人神壇發展的下一步，卻是不如此，而是公共化，讓多元網絡關係得以相互糾纏關聯，形成層層重疊的複雜網絡連帶（Network associated）。奉天宮從私祀神、神壇、私人廟宇、公眾宮廟到（期待成為）庄頭廟的轉型，最終的目標是成為一座「大家的廟」。透過眾人對於廟會的參與來達到公共性的目的，甚至以以人情網絡的「交陪」納入外圍信仰者。因此，臺灣民間信仰的實踐充滿彈性與多元網絡關係；新興宮廟的興起不僅是「非制度性的」的型態，也訴求「非經濟性」的目的來達到信仰的實踐。

**引用文獻**

**專書**

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察》（台北：聯經出版，2004）。

吳蓮進，〈現代化對民間宗教信仰與行為的影響〉，吳蓮進、丁庭字、馬康壯編，《台灣往會變遷的經驗：一個新興的工業社會》（台北：巨流圖書，1986）。

宋光宇，〈神壇的形成－高雄市神壇調查資料的初步分析〉，漢學研究中心編者，《寺廟與民間文化研討會論文集（上冊）》（臺北市：行政院文化建設委員會，1995）。

林美容，《祭祀圈與地方社會》（台北：博揚文化，2008）。

林富士，〈童乩研究的歷史回顧〉，《小歷史：歷史的邊陲》（台北：三民，2000），頁 40-60。

梁炳坤、蔡金鼎，《台中市政府921震災災後重建史》（台中市：台中市政府，2006）。

黃州榤，《大坑廟宇》（台中：台中市大坑文化協會，2006）。

黃崇憲〈「現代性」的多義性/多重向度〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇憲編，《帝國邊緣：台灣現代性的考察》（台北：群學，2010）。

董芳苑，《認識台灣民間信仰》〈台北：長春文化，1986）。

臺灣總督府編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》（台北：捷幼出版，1993）。

蔡金鼎，《戲說大坑三兩事》（台中：台中市大坑文化協會，2003）。

蔡金鼎，《民雄大士爺祭典研究研究計畫成果報告書》（嘉義：嘉義縣文化觀光局，2012）。

瞿海源，〈臺灣新興宗教現象〉，徐正光、宋文里編，《臺灣新興社會運動》（台北：巨流圖書，1989）。

Barger Peter. *Further Thoughts on Religion and Modernity.* 2012.

Berger P. *The Sacred Canopy.* New York: Anchor Books,1967.

Chen Hsin chih. *A Study of Taiwanese Folk Religion during the period*. University of Washington. Seattle: The M.A. thesis in the Department of Sociology.

Émile Durkheim，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活基本形式》（台北：桂冠出版，1992）。

Michel Foucault，陳志梧譯，夏鑄九、王志弘編，〈不同空間的正文與正下文〉，《空間的文化形式與社會理論讀本》 （台北：明文書局，1986）。

Eliade Mircea，楊素娥譯，《聖與俗》（台北：桂冠出版，2001）。

**論文**

**1.期刊論文**

李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》59期（2005.9），頁143-184。

林政逸、辛晚教，〈廟宇文化空間與社群互動之關係：三峽清水祖師廟的個案研究〉，《都市與計劃》28卷第1期（2001）。

林富士，〈醫者或病人？－童乩在臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（2005.9.1），頁 511-568。.

張洵，〈分香與進香一媽祖信仰與人群的整合〉，《思與言》（1999.12），頁 84-85。

張家麟，〈台灣民間信仰的宗教靈療方法及其信仰基礎－以台中慈德慈惠堂的「叩問儀式」為例〉，《臺灣宗教研究》（2009.12），頁 27-56。

陳杏枝，〈台灣宗教社會學研究之回顧〉，《台灣社會學刊》22期（1999.10），頁 173-210。

陳緯華，〈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期（2008.3），頁 57-106。

Garfinkle Harold.“Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities. ”*Studies in Ethnomethodology*（1967）：35-75.

Wacquant Loïc.“Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography. *The American Journal of Sociology* 107.6（2002.5）：1468-1532.

**2.學位論文**

丁念慈，〈民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵－以北投永明宮為例〉（新竹： 國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1997）。

吳豐維，〈公共性的考源、批判與重建－一個哈伯瑪斯觀點的探究〉（台北：國立政治大學新聞學系碩士論文，1999）。

李淑慧，〈神明住在我家隔壁？！－談都市神壇現象〉（台北：國立臺灣大學新聞研究所碩士論文，1999）。

莊書豪，〈由神壇到公廟－談新興廟宇的形成與困局〉（雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士班，2010）。

**電子媒體**

濁水奉天宮部落格（來源：https://www.facebook.com/pages/%E5%8F%B0%E4%B8%AD%E6%BF%81%E6%B0%B4%E5%A5%89%E5%A4%A9%E5%AE%AE%E5%BE%8C%E6%8F%B4%E7%A4%BE/115714515197283）。

台中（濁水）奉天宮後援社（來源：<http://www.facebook.com/pages/%E5%8F%B0%E4%B8%AD%E6%BF%81%E6%B0%B4%E5%A5%89%E5%A4%A9%E5%AE%AE%E5%BE%8C%E6%8F%B4%E7%A4%BE/115714515197283>）。

1. i 東海大學社會所博士生。 [↑](#footnote-ref-2)
2. 黃崇憲〈「現代性」的多義性/多重向度〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇憲編，《帝國邊緣：台灣現代性的考察，2010，頁30。 [↑](#footnote-ref-3)
3. Berger Peter. *The Sacred Canopy.* New York： Anchor Books,1967. [↑](#footnote-ref-4)
4. 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察》（ 台北：聯經出版，2004），頁8。 [↑](#footnote-ref-5)
5. 李淑慧，〈神明住在我家隔壁？！──談都市神壇現象〉（台北：國立臺灣大學新聞研究所碩士論文，1999）。認為神壇存在當今社會所具有的功能及意義，一方面從「供給面」、「需求面」及「社會結構面」去探討分析，另一方面則從「問題面」、「政策面」、「法律面」來探討神壇存在的問題，她分析神壇存在的意義，以「信則靈、誠則靈」來解釋神明與信徒的關係，其中包括對未來的承諾（神壇會承諾美好未來，讓信徒感覺「若有神助」）、因應社會需要（「宗教家庭」彌補現代人的空虛感、功利社會人人需要機運）、答案的模稜化（「申論題」比「是非題」更能指點迷津）、心靈治療（民俗醫療學者、醫師都肯定）、各取所需（神壇、信徒各取所需）。 [↑](#footnote-ref-6)
6. 丁念慈，〈民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵──以北投永明宮為例〉（新竹： 國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1997）。微觀地研究北投永明宮，分析都市神壇中用「辦事」儀式，來服務信徒的社會與文化意涵。由此看來，神壇在都市中的存在，似乎有理性脈絡可循，不僅符合市場的供需關係，同時也透過「叩問儀式」（辦事）所提供的商品─宗教靈療 （參見：張家麟，〈台灣民間信仰的宗教靈療方法及其信仰基礎──以台中慈德慈惠堂的「叩問儀式」為例〉，《臺灣宗教研究》（2009.12），頁 27-56。）將神壇與新興宗教的興起，以市場經濟運作的法則進行解釋，最能貼近現代化社會發展的脈絡，因為台灣民間信仰本身具有的功利特性，使得它隨著台灣經濟發展而更加興盛（參見：瞿海源，〈臺灣新興宗教現象〉，徐正光、宋文里編，《臺灣新興社會運動》（台北：巨流圖書，1989），頁 229-242。）藉靈力商品的開發 （參見：陳緯華，〈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期（2008.3），頁 57-106。）達到市場經濟的目標，藉以獲取利潤而蓬勃發展。 [↑](#footnote-ref-7)
7. 理性化雖然可能抑制民間信仰，但理性化卻也使廟宇經營者更有效率地經營廟宇。我們不能僅從需求面來瞭解民間信仰的發展，也應該從供給面來切入，隨著廟宇經營技術的精緻化，已經對信徒產生了「治理」（governmentality）的現象，民間信仰已經進入了「宗教治理」時代 。（參見：李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》59期（2005.9），頁143-184。） [↑](#footnote-ref-8)
8. 李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》59期（2005.9），頁143-184。 [↑](#footnote-ref-9)
9. 同註3。 [↑](#footnote-ref-10)
10. Durkheim，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活基本形式》（台北：桂冠出版，1992），頁30。 [↑](#footnote-ref-11)
11. 黃州榤，《大坑廟宇》（台中：台中市大坑文化協會，2006），頁36-38。 [↑](#footnote-ref-12)
12. 莊書豪，〈由神壇到公廟－談新興廟宇的形成與困局〉（雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士班，2010），頁34。 [↑](#footnote-ref-13)
13. 宋光宇，〈神壇的形成－高雄市神壇調查資料的初步分析〉，漢學研究中心編者，《寺廟與民間文化研討會論文集（上冊）》，（臺北市：行政院文化建設委員會，1995），頁102。 [↑](#footnote-ref-14)
14. 開壇之初，並未有主持的稱呼，直至管理委員會成立以後始有此一正式職稱。 [↑](#footnote-ref-15)
15. 黃州榤，民國49年次，大坑農會小組長，東山社會發展協會總幹事，從其父執輩開始即熱衷於地方事務。 [↑](#footnote-ref-16)
16. 過去我也曾經參加過大坑地區明德里的媽祖進香活動，與軍功里軍福宮三府（朱李池）王爺的進香活動，明德里媽祖尚未建廟，由爐主流輪奉祀；軍福宮為典型的庄頭廟，建築宏偉，但這兩座廟宇參香遊覽車大都為4~6台，不及奉天宮一半，甚至軍福宮還會將進香日期刻意與奉天宮避開。 [↑](#footnote-ref-17)
17. 奉天宮的廁所大約在2009年翻修完成，乾淨而明亮，但周宅至今仍相當簡陋。 [↑](#footnote-ref-18)
18. 周太太於2010年進香後往生，因此，該年奉天宮未舉行宮慶，二兒子於2009年結婚，目前育有一子，仍與父親同住。大兒子仍未婚，目前與大里一間宮廟負責人的女兒來往，該女亦為「母娘」的乩身，近兩年進香都有「起童」的狀況。 [↑](#footnote-ref-19)
19. 此處的「偎」指讓神明附身的意思。 [↑](#footnote-ref-20)
20. 林富士，〈醫者或病人？－童乩在臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（2005.09），頁 511-568。 [↑](#footnote-ref-21)
21. 董芳苑，《認識台灣民間信仰》（台北：長春文化，1986），頁339。 [↑](#footnote-ref-22)
22. 周家尚未過門的大媳婦家族亦是大里頗有勢力的神壇，其自身為母娘乩身；二媳婦則接替其婆婆往生後，接替其角色招呼來問事的信者。 [↑](#footnote-ref-23)
23. 瞿海源，〈臺灣新興宗教現象〉，徐正光、宋文里編，《臺灣新興社會運動》（台北：巨流圖書，1989），頁 229-242。 [↑](#footnote-ref-24)
24. 林美容，《祭祀圈與地方社會》（台北：博揚文化，2008）。 [↑](#footnote-ref-25)
25. 蔡金鼎，《民雄大士爺祭典研究研究計畫成果報告書》（嘉義：嘉義縣文化觀光局，2012）。 [↑](#footnote-ref-26)
26. 陳儀成，民國43年次，現任東山社區發展協會理事長，濁水奉天宮副主任委員。 [↑](#footnote-ref-27)
27. 儀成主要接棒老里長，州榤則因為父親的參與。 [↑](#footnote-ref-28)
28. 蔡金鼎，《戲說大坑三兩事》（台中：台中市大坑文化協會，2003），頁67。 [↑](#footnote-ref-29)
29. 陳緯華，〈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期（2008.3），頁 81。 [↑](#footnote-ref-30)
30. 濁水奉天宮部落格，（來源：https://www.facebook.com/pages/%E5%8F%B0%E4%B8%AD%E6%BF%81%E6%B0%B4%E5%A5%89%E5%A4%A9%E5%AE%AE%E5%BE%8C%E6%8F%B4%E7%A4%BE/115714515197283）。 [↑](#footnote-ref-31)
31. 台中（濁水）奉天宮後援社（來源：http：//www.facebook.com/pages/%E5%8F%B0%E4%B8%AD%E6%BF%81%E6%B0%B4%E5%A5%89%E5%A4%A9%E5%AE%AE%E5%BE%8C%E6%8F%B4%E7%A4%BE/115714515197283）。 [↑](#footnote-ref-32)
32. 濁水奉天宮部落格，（來源：https://www.facebook.com/pages/%E5%8F%B0%E4%B8%AD%E6%BF%81%E6%B0%B4%E5%A5%89%E5%A4%A9%E5%AE%AE%E5%BE%8C%E6%8F%B4%E7%A4%BE/115714515197283）。 [↑](#footnote-ref-33)
33. 梁炳坤、蔡金鼎，《台中市政府921震災災後重建史》（台中市：台中市政府，2006），頁3-24。 [↑](#footnote-ref-34)
34. 莊書豪，〈由神壇到公廟──談新興廟宇的形成與困局〉。 [↑](#footnote-ref-35)
35. 陳緯華，〈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期（2008.3）。 [↑](#footnote-ref-36)
36. 李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉《台灣社會研究季刊》59期（2005.9）。 [↑](#footnote-ref-37)
37. 根據《辦理寺廟登記須知》第六條：募建寺廟之土地及建物所有權應登記為寺廟所有；私建寺廟之土地及建物所有權應登記為私人所有。土地及建物所有權已登記為寺廟所有者，不得登記為私建寺廟。 [↑](#footnote-ref-38)
38. 莊書豪，〈由神壇到公廟－談新興廟宇的形成與困局〉。 [↑](#footnote-ref-39)
39. 軍功寮緊臨大坑西南方，賴天龍議員為軍功寮人士，前後擔任十屆市議員（6-15屆），前後四十年，他當時也是軍福宮主委、北屯區慈善會會長。 [↑](#footnote-ref-40)
40. 李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉。 [↑](#footnote-ref-41)
41. 依據學者的分類，進香儀式分為兩種，個人的叫刈香，神與神之間就叫掬火或掬大火。掬火又可分兩種，一種是對於它所分靈來自的元廟，每年或每若干年前往謁祖一次。另一種是對於先它建立，或特別有權威的的廟，每隔若干年前往訪候一次（參見：張洵，〈分香與進香一媽祖信仰與人群的整合〉，《思與言》（1999.12），頁 84-85。） [↑](#footnote-ref-42)
42. 指祝賀的禮金，通常視廟宇的大小與財力狀況，會以管理委員會的名義寄付。 [↑](#footnote-ref-43)
43. 這種情形其實發生在大多數民間信仰實踐者的身上，我將在文後說明。 [↑](#footnote-ref-44)
44. 李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉。 [↑](#footnote-ref-45)