

臺灣廟宇角色的現代轉變：

# 以廣澤尊王廟宇為例

陳梅卿 朱榮貴<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 陳梅卿 成功大學歷史系教授

朱榮貴 長榮大學通識中心副教授

廣澤尊王廟宇與廣澤尊王聯誼會由朱榮貴執筆，其他部分由陳梅卿執筆，朱榮貴是長老教會信徒，已是第四代信徒，生長過程中很少民間信仰之體驗。我的體驗大都指陳梅卿。



### (摘要)

此文由歷史學的角度來討論台灣廟宇在社會角色及功能上的變化。本文以廣澤尊王廟宇為例，從儀式、經濟、教育、公共空間、文化事業及組織等來討論。至於廟宇的角色目前會有如此大的變化，我們認為是由於都市化及所謂的「經濟奇蹟」所造成的現代化對宗教衝擊之結果。

在廟宇轉型過程中，廣澤尊王廟宇還保有以台南西羅殿為主的香火型關連。廟宇聯誼會是個值得注意的發展。可是廟宇間的聯誼關係很難轉化成「準香火」關係。廣澤尊王廟宇雖有土庫鳳山寺試辦聯誼會，但尚未成型。

我們認為廟宇終究要回歸社區，廟宇與信徒的互動才重要。廟宇應貢獻社區、社會，幫助信徒。我們期待廟宇與社區合作，推動社區公益事業，創造社區特色，贊助弱勢團體，回饋社區、社會，服務信徒。此外我們舉辦的「媽祖行腳」、「夜遊六合境」等活動，雖然是文化活動，有古蹟導覽，可是也有拜神明，透過徒步讓參與者體會進香的辛苦與虔誠。我們認為這是廟宇走入社區很好的典範。我們期待廟宇活動可以回歸信仰的原點，即實踐樸實無華、神聖的活動。民眾因此可以藉著參與廟宇公共事務，凝聚共識，培養參與公共事務的習慣，創造好的生活品質，這是廟宇的最大功能吧！台灣已是「後現代社會」，民間信仰在世俗化的過程中找尋「後現代」的宗教意義也是我們關心的議題。

關鍵詞：廣澤尊王、廟埕、香火、聯誼會





## 前言

我對民間信仰的印象，留在腦海中最初的場景就是我的出生地台南縣善化鎮慶安宮的廟口及生長之處台南縣新市鄉的永安宮。慶安宮廟口的攤販，那些生意鼎盛的景象及六伯公在廟口前的漢藥店，是我生命中的某些原點。永安宮廟內黑漆漆的媽祖婆及千里眼、順風耳，是留在我印象中最初的神像。每次去拜媽祖婆時，大人一定會說，到廟內一定要規規矩矩，否則會怎麼樣、怎麼樣。童年時我看到的媽祖婆出巡是戴斗笠、穿草鞋或赤腳的轎夫，只有少許的鞭炮，轎後很多隨香的婦女、馬路兩旁家家戶戶幾乎都擺香案，一切都是暗暗地，比較安靜地進行媽祖遶境，這可說是我心目中遶境的原點。另外一個印象是去永安宮廟口的菜市場，這幾乎是令一個十歲不到的小孩，高興得不得了的記憶。那邊除了賣玉米、紅豆餅、愛玉冰等高級零食，還有各式各樣的青菜、鮮魚、豬肉，到處看，到處逛，非常快樂。廟口的成藥商人帶來的表演團體唱歌仔戲等等，更是唸下午班，早上無所事事時的最佳去處。

只是這些我心目中有關廟宇祭典的原點，都是在1960年以前，而且場景都是在台南縣。離開台南縣後，我在台南市完成小學、中學教育，在台北唸完大學，然後去日本唸書。1989年底我回台灣，當時我已經寫完有關馬偕在台傳教的博士論文。1990年以後，我又開始接觸民間信仰，先是到處看台南市內神壇的開壇，然後是燒王船的慶典，接著是東嶽殿打城等等。總之，我已由童年的信徒變成觀察者，加上長年的接觸基督教的資料，又常常到教堂訪問，有時也參加教會的禮拜儀式、結婚典禮、葬禮等等，我的宗教體驗已由單一的拜媽祖婆、拜祖先變得很多樣化，比較豐富。

1995年夏天起一年半中，曾經一起調查70間主祀廣澤尊王的廟宇。除了



從事廣澤尊王的研究之外，2000年起每年春天我在台南辦「媽祖行腳」<sup>2</sup>的活動，2002年的秋天開始辦「夜遊六合境」<sup>3</sup>的活動。因此，爲了這二個活動，我每年最少要跟台南市11間廟宇有深入的接觸。

舉辦媽祖行腳的原因是當年台南市文化局準備舉辦「媽祖文化節」，補助每間媽祖廟十萬元費用以辦活動，我認爲政府來參與宗教活動並給予資源非常多的廟宇金錢補助而且是補助辦活動，這是不妥的。加上當時媒體天天炒作，大甲媽到新港進香之事，甚至於全程實況轉播，對此現象，在清朝即有迓媽祖傳統的府城，而且現在的府城有17間媽祖廟，這些媽祖廟竟然完全沒有回應，實在是看不下去。因此我們才舉辦一個用走的去拜拜，沒有陣頭，雖有開路鼓隊，但打鼓者是參與者，不是用錢聘請而來的表演團體。開路鼓的用意是傳達隊伍繞過的訊息，提醒其他人車，以確保隊伍行進的安全。此外，大家安安靜靜地去拜媽祖，這是接近信仰原點，親近土地，觀察廟宇的活動。

夜遊六合境則是我們認爲六合境的小巷道很美，氣氛又好，但是境內七間廟彼此熱絡，信徒彼此也不相識。於是爲了讓七間廟增加聯繫，信徒彼此更熟悉，並且瞭解自己生長生活的土地，所以夜遊活動還是用走的，沒有陣頭，只有導覽，而且爲了讓廟宇省錢，不要扛轎子。一切簡單樸素，而且辦活動自給自足，不向行政單位申請費用。

---

2 台南市文化資產保護協會每年在媽祖生日前舉辦的文化活動，形式是步行，由學員自行報名，由文資組團往媽祖廟參拜。行前先舉行媽祖研究講座，行程中還會講述媽祖的歷史、活動的意義、舊地名、各地的歷史。類似進香但又不是進香的活動。參加的媽祖廟必須付費協辦，否則就不路過也不參拜。

3 六合境指大埔福德祠、永華宮、馬公廟、仁厚境土地公廟、油巷尾土地公廟、清水寺，境主是開山王廟。開山王廟即指現在的延平郡王祠，日本人強制驅離開山王鄭成功之後，開山王就以輪爐主的狀態平日放在信徒家中，只有祭典時才請回延平郡王祠舉行儀式。



此外我還在4年前開始參加五條港發展協會的「作十六歲」活動。第一年我曾經在廟前被不滿的信徒用三字經罵，至今年2004年連續參加4年的看西街教會在活動中也舉行16歲祈禱儀式，可是被人批評不倫不類。換言之，每年都有廟宇信徒不滿教會參與此被定義為民俗活動的「作十六歲」活動，而且閒言閒語太多。但是事實上，五條港發展協會每年都想盡辦法邀請五條港區諸廟宇參加，一起合作辦此活動。結果都只有幾個廟宇參加。那些不參加的廟宇主要的理由不是不想辦活動，而是想拿主導權，讓自己廟宇單獨有場面（面子），我感覺每家廟宇都要自己單獨的場面，不想跟別的廟宇合作，但是諸廟宇不可能合作的結果是大家都無場面。

經歷了10多年來這麼多的接觸之後，我覺得廟宇的角色及功能已經跟我從前的印象中很不同了，開始轉變了。轉變最大的時期大概是在1980年代我們出國留學的期間。<sup>4</sup>回國以後我們發現廟宇已經變了，而且變化的幅度很大，於是我們嘗試去理解變化的相貌及理由。

台灣的廟宇眾多，民間信仰的神明也很多，為了能夠嚴密地掌握研究的對象，所以本文取樣的對象主要是以我們曾經做過田野調查廣澤尊王為主神的廟宇為主。廟宇必須在機能上具有公共性，且有祭祀圈，有財產，有信徒，有管理機制，信徒與廟宇有相互的權利與義務。必須滿足這些條件的廟宇才是我們研究的對象。

至於廣澤尊王信仰的形成與在台灣成立的過程大約如下。有關廣澤尊王最早的記錄是康熙十一年（1672）劉佑纂修的《南安縣志》第二卷〈疆域志〉之四郭山條<sup>5</sup>。其次是乾隆二十八年（1763）版之《泉州府志》卷七〈山川二〉郭

4 朱榮貴於1975～1992留學美國；陳梅卿於1978～1989年留學日本。

5 劉佑，1973，《南安縣志》，卷二〈疆域志〉之四郭山條，台北：南安同鄉會，頁171-172。



山條<sup>6</sup>，另外則是《泉州府志》卷十六〈壇廟寺觀〉威震廟條<sup>7</sup>。從上述的資料中大約得知，被信徒尊稱為聖王公、郭聖王、相公的廣澤尊王是實在的歷史人物。他姓郭名福，或忠福，生於五代時期的後唐時代（923-925）之福建南安。他只活了十幾歲即亡故（938 前後）。在他死後因為有靈異現象的發生而被鄉人在閩通文年間（936-938）建將軍廟成神。傳說中的郭福世居郭山下，年幼時，家貧到別人家幫傭以牧羊為生。主人家有一天請了一位地理師來家看風水，可是主人未善待風水先生，只有牧童善待他，地理師因此很喜歡牧童。有天主人家有羊掉到糞坑溺死，主人家卻以此款待地理師。地理師十分高興，可是牧童據實以告。地理師大怒，因此將主人家風水的秘密告訴牧童。牧童因而得到風水秘密，不久之後黑蜂群生，牧童因而逃生，在不遠的樹下盤坐於古藤下而逝。

過了不久，因為有靈異現象鄉人即建廟，這可說是廣澤尊王信仰的開始。此後又有很多的靈異現象，廣澤尊王信仰逐漸確立。特別是南宋高宗賜廟號「威鎮」一事，可以解釋為廣澤尊王信仰在此時十分盛行的證據。信仰若無足夠的影響力，後世君王不會赦封任何官位，所以加封以廟號，我們將之視為信仰盛行的象徵。

另外，廣澤尊王信仰也隨著時間壯大，不再僅限於泉州詩山鳳山寺附近，而隨著人口流動往各地，先是南安，然後擴散到泉州，最後整個閩南都有人拜郭聖王了。然後又隨著信徒的移民，海峽對岸的台灣也有廣澤尊王信仰。此外菲律賓、新加坡、馬來西亞、越南等地，也都因泉州信徒之移住而有人拜廣澤尊王。

6 郭廣武，1964，同治9年重刻版，《泉州府志》，卷七〈山川二〉郭山條，台南：登文印刷局，頁21。

7 郭廣武，《泉州府志》，卷十六〈壇廟寺觀〉威鎮廟條，頁39-40。



此外在廣澤尊王出生地之南安，謁祖更是一件大事。由 1974 年出版的《南安續志》我們可知：

鳳山供奉菩薩是遠近聞名的廣澤尊王，民間俗稱聖王公，數百年來香火鼎盛，信徒遍及閩南各地，……這兩年一度的聖王公謁祖掃墓的盛典，已成為吾鄉傳統的民間盛事，往昔鄉僑放洋謀生成功，及時趕回家，參與聖王公謁祖行列為生平快事……。<sup>8</sup>

從上文中我們可以理解到鳳山寺周圍地區民眾的謁祖是一件盛事，而且持續三百年。（1996 年我到大陸田野調查時，在鳳山寺依然可以感到謁祖的氣氛）。

至於台灣的廣澤尊王信仰，則是因為泉州移民在移民當初帶著香火或神像來台，隨著移住，廣澤尊王的信仰也在台灣出現，然後在台灣生根、繁衍。主神也由廣澤尊王一個人衍生為父太王、子十三太保、妻妙應仙妃等十五位廣澤尊王家庭的神明。廣澤尊王的節慶是舊曆二月二十二日（聖誕）、八月二十二（飛昇日），一般廟宇兩個節日都慶祝。

來台以後透過分靈或者移民再移民、海邊的漂流木……等等現象，廟宇越來越多，到目前已經有 70 間以上主祀廣澤尊王的廟宇，居台灣十大民間信仰之末座。很多神壇也都是以廣澤尊王為主神，特別是高雄旗津地區，光是以廣澤尊王為主神的神壇就超過 10 個以上，而且乩童都是女性，都是澎湖人的第二代移民。所以目前的廣澤尊王信仰在台、澎、金、馬不只是泉州移民的守護神，已經是某些地區一般民眾的守護神。雖然祀奉廣澤尊王的廟宇沒媽祖廟那麼多，也沒有那麼燦爛輝煌，但是全省除了花蓮及台東以外，都有廣澤尊王的廟宇。因此我們可以確定廣澤尊王的信仰已經在台灣立根。至於

8 前篇李蓁、後篇李漢青編，1974，《南安續志》（後編），台北：陳其志基金會，頁 1174-1176。





▲將軍鄉廣安宮之廣澤尊王（攝影／曾逸仁）



▲台南市永華宮之妙應仙妃（攝影／楊宗保）



▲台南西羅殿之十三太保（攝影／曾逸仁）



爲什麼台灣東部沒有祀奉廣澤尊王則有待他文探討。

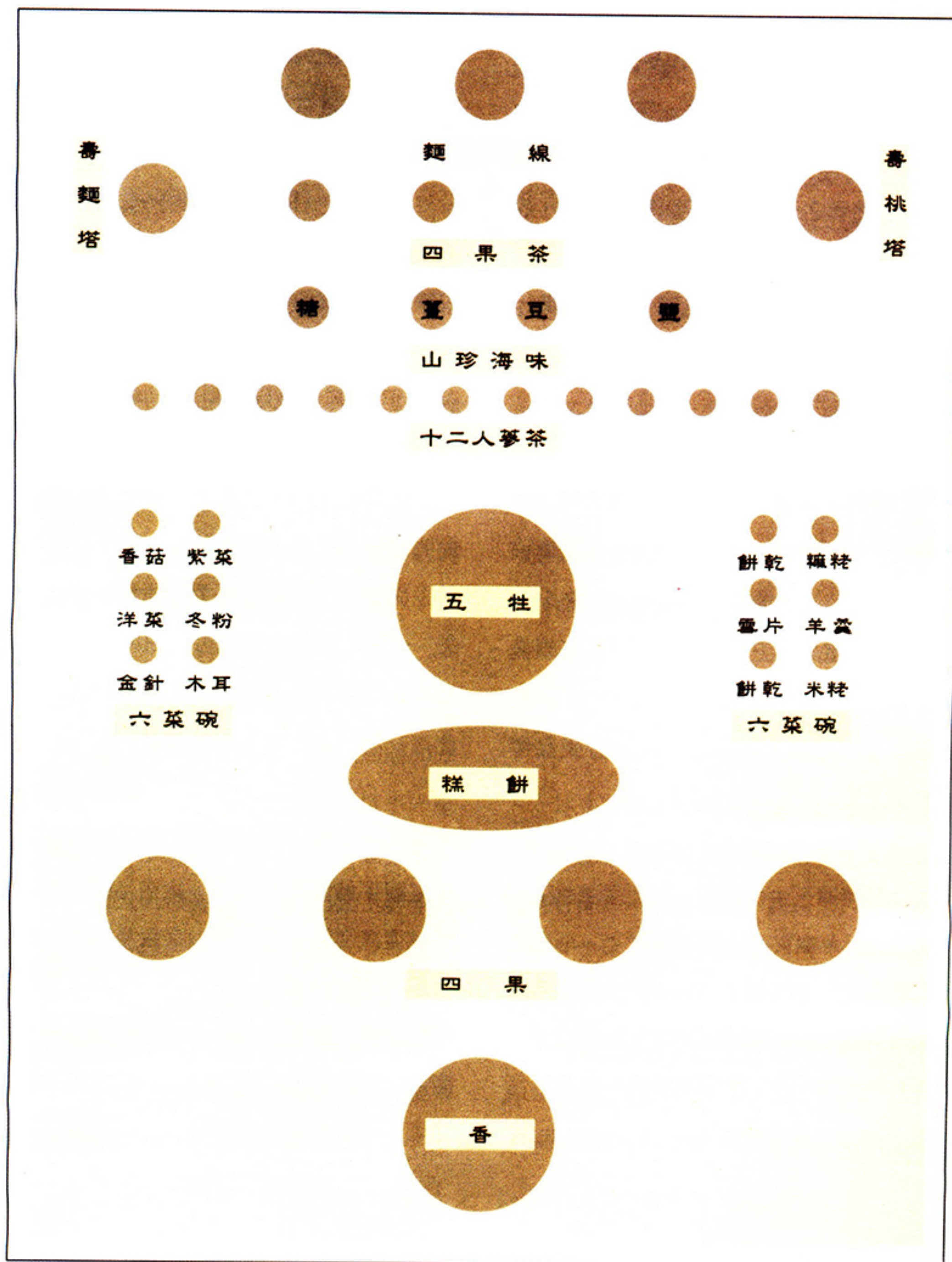
本文將以我們做過田野調查的廣澤尊王廟宇爲取樣，論及台灣廟宇角色的轉變，將從儀式、經濟、教育、公共空間、社會文化事業及廟宇組織等方面來陳述。雖然「角色」及「功能」在論述中我們視爲互換的詞彙，但是在觀念上，「角色」在闡述廟宇在社會結構的地位及信徒對廟宇的期待，而「功能」多強調廟宇對社會的影響。此文從歷史重建及人類學田野調查的角度來分析廟宇的變遷，著眼點在討論廟宇的角色，當然也會涉及廟宇的功能及影響。

## 一、儀式功能

過去每一個社區中廟宇和信徒的生活十分密切，充分發揮它的儀式功能。日常生活中如果信徒被驚嚇到時馬上去廟宇收驚，運氣不好時去改運，考試時去拜拜，生病時也去拜拜拿香灰來服用。廟宇的祭典儀式幾乎是社區的公共事務，家家戶戶都參加。目前一個新世紀已經來臨，廟中的祭改(如改運、點光明燈、安太歲、收驚、拜契子等)儀式依然盛行，但是和社區中信徒的生活已經不如過去密切。

以台南市永華宮爲例，過去幾乎祭祀圈內的家家戶戶都參加，而且祭品都是親手作的。目前永華宮神明生日賞兵時，參加的民眾已不踴躍，大約只有40戶參加，約佔信徒人數的十分之一，拜拜的祭品都是自市場買來的現成食品，由此可以窺出神明的生日與社區民眾的作息已不若二十年前的密切。此外，永華宮在廣澤尊王生日時(二月二十二日或八月二十二日)因爲祝壽的儀式常在生日前日深夜11點才開始，北管樂團的音量太大，加上麥克風的擴音，幾次被緊鄰廟旁的公寓住民檢舉，警察只好到廟前關切，儀式因此草草結束。這種事情我已經目睹數次了。數年前曾因廣澤尊王到屏東靈隱寺出





▲聖王公聖誕時供奉之物品



巡，回鑾時交陪境數廟出來迎接，因燃放太多的鞭炮引起火災，而有安全的顧慮。而且當天留下太多垃圾（檳榔汁、水杯、點心盒、炮灰），聲音太吵，隔天永華宮主任委員被請到警察局說明事由。

因為生活形態的改變，在現實生活中，廟宇儀式活動，雖然達成某些信徒的儀式需要，但也引起現實生活中很多不方便之處。日常生活中廟宇如果香火鼎盛、信徒燒的金紙太多，不但污染空氣且浪費能源，不環保，造成廟宇周邊居民的困擾，更引起公共安全的顧慮。初一、十五頌經的宗教儀式中，雖為信徒祈福，但有些廟宇使用麥克風頌經聲音太大，干擾廟宇周圍鄰居的生活。神明生日時，舉行的祝壽儀式也會干擾廟宇周圍居民生活。遶境時雖然也是為信徒祈福，但進行當中造成的交通阻礙、事後的垃圾等等，在現代生活中都是必須檢討的。另外，尤其重要的是一方面因舊社區舊居民的外移，一方面因新居民的移入，居民共同體已產生變化，新居民與舊居民可能融合不易，隨之居民共同體的意識也消失了，社區內廟宇的儀式就不再是共同體的公共事務，所以會受到某些居民抗議。

## 二、經濟功能

雖然吳永猛〈寺廟香油錢與管理問題〉<sup>9</sup>一文以及黃維憲的〈臺灣殯葬服務現代化的文獻回顧〉<sup>10</sup>等研究都提到宗教經濟的議題，但是本文比較嚴密地

---

9 吳永猛，2002・6，〈寺廟香油錢與管理問題〉，《國立空中大學管理與資訊學系管理與資訊學報》，7：1-18。北縣：國立空中大學管理與資訊科學系。此文主要討論廟宇對香油錢前及點光明燈的收入之管理。這只是整個廟宇經濟的一部份，其實廟宇在社區的經濟生活中佔有很重要的地位。

10 黃維憲 羅珮瑜，2001・12，〈臺灣殯葬服務現代化的文獻回顧〉，《社區發展季刊》，69：109-118。台北：社區發展雜誌社。此文主要討論殯葬儀式的專業化及商業化，和我們在本文中所要討論的議題可以互相呼應。



去思考廟宇整體的經濟問題，所以和他們的研究焦點及觀點都不同。

過去很多廣澤尊王廟宇廟前都有一個大廟埕，很多經濟活動都是在此進行，簡單舉例言之有定期市集、每日市場、廟前飲食業等，加上過去廟宇附近有有關祭祀業用品之產業如香店、金紙店、佛具店等行業，所以廟宇周圍經濟鼎盛。

例如台南市公園路鳳山宮原為小廟，後來因為廟前公園路對面開闢延平市場，人群聚集香火更盛。香火鼎盛後就改建成今日廟的樣子。所以廟前是公園路，但是公園路另一旁的房子後面就是市場，廟宇的經濟功能依然存在，對社區經濟的影響力仍存在。此外，一些鄉間的廟宇，例如西港汾陽殿，廟後依然有傳統市場，廟前依然有許多小吃攤，所以廟宇經濟功能依然存在。

現在一些廟埕的經濟功能衰退，理由往往是道路的拓寬破壞都市的舊社



▲西港鄉汾陽殿（攝影／曾逸仁）



區，廟埕被劃為道路，或是被切割成二半等，都造成對廟宇經濟功能的傷害。如台南市西羅殿因為康樂街的拓寬，廟埕縮小了一半，廟前的麵攤以及冰店已經不見了。又西羅殿附近因海安路的拓寬與和平街的拓寬，附近的商店街被切割的支離破碎，紛紛搬遷，廟前商店街的內容也因此改變，也與廟宇沒什麼關係，祭祀品產業也因為道路拓寬而搬遷，不一定在廟邊，所以西羅殿附近只剩一兩家金紙店、糊紙店與佛具店，與往日五條港的盛況簡直不可同日而語。可見廟宇周邊的經濟功能已經衰退很多。

然而都市化對廟宇經濟可以說功過各半。一方面由於都市的興起帶給廟宇更多的信徒及香火錢，但是都市計畫也往往直接衝擊廟宇周邊的傳統產業經濟，而且破壞廟前的市場功能。

### 三、教育功能

童年印象中廟宇的管理人員都是受尊敬的地方人士，他們本身都是地區中之長老，識字，熱心公益，出錢出力，他們的生活本身就是一種教育典範，因此我們稱廟中的管理者為「老大」（意即大老）或「頭人」，意即鄉里間受人尊重的長輩。所以他們在廟宇的管理上自然就是對信徒的一種教育。當信徒遇到紛爭時，這些管理的人員也會邀請信徒到廟宇，提供場地出面排解紛爭，服務信徒，可說是盡到對信徒的教育責任。信徒遇有急難、疾病，廟方頭人即捐款、施藥，甚至信徒死亡時，廟方亦施棺。頭人更出面幫忙民眾安排一切，化解危機。

以下永華宮及西羅殿過去的管理層之資料可以證明，這些人士是當時少數之識字、受教育，熱心公益之社會人士。例如 1963 年出版《台南縣市寺廟大觀》中所記，永華宮管理一欄：



本廟在四十年前管理人為許耀……光復後公選張文仁任管理人至今、本廟於四十九年成立董事會、董事長林全興、常務董事葉金水、現在廟祝汪鍾烈。<sup>11</sup>

另一段記錄：

管理人張文仁，現年四十四歲，臺南人，進學公校畢業，曾任臺南市第三信用合作社及臺南市三民主義青年團要職、現任糧食局臺南事務所職員。<sup>12</sup>

董事長林全興，不用調查也知道，台南市名門林家出身，曾任台南市議長，也曾留學日本早稻田大學，應算是地方名士，也是第六任台南市長林錫山之叔父，目前是興南客運董事長。

至於張文仁的資歷，田野調查中知道張文仁，1919年生，公學校畢業，任職於上述的機構，十分熱心，老家為永華宮左側廟前老房子，53歲時因肺癌病逝。戰後至1963年時奉母命任永華宮管理人，處理大小事務。此時董事長林全興亦住在永華宮附近，故任董事長，因為諸事繁忙，所以實際作業都是張文仁張羅。有關張文仁的資料都是其弟張文義所提供。張文義1921年生，目前尚住在老家，連任五屆永華宮管理委員會委員，目前永華宮若有祭典，他還會出來幫忙。

另外《台南縣市寺廟大觀》有關西羅殿之記載如下：

1962年7月成立西羅殿管理委員會，選舉歐雲明為董事長。董事郭丁、郭連生、郭文生、郭國鐘、黃次猛、蘇榮成、涂聰明、陳壽倫、郭萬

11 謝石城、陳清誥等編著，1963，《台灣省台南縣市寺廟大觀》，高雄：興台文化，頁47。

12 謝石城、陳清誥等編著，《台灣省台南縣市寺廟大觀》，頁47。



來、李棟章、許世祿、張煌、張順治、郭乾、郭秋、方江淋、黃餘、郭耀宗、蔡來波。

董事長歐雲明，現年 52 歲，現任省議員、漁會理事長。郭丁，台南人，現年 76 歲，私塾，現任鄰長、西區合作社代表。<sup>13</sup>

當時西羅殿董事長歐雲明，是台南市的政治名家歐家出身，擁有大全成、小全成、全成第一共三家電影院，家業龐大，其姪歐鈴木為婦產科醫師，曾任市議員。郭丁生平不詳，但郭文生，生於西羅殿旁邊，日據時代台南師範 9 年專科畢業，曾任國小教員、教務主任，最後在國小校長任內退休。近年曾任西羅殿總幹事。

上述的林全興、歐雲明可說是當時台南市內名家出身的政治家，一般而言風評不錯，熱心公益，且曾受高等教育。另外，張文仁、郭文生，二人都識字，且世居永華宮、西羅殿廟旁，特別郭文生更是少數受教育之人士。至於郭丁從私塾、任鄰長、合作社代表三個經歷即可知道他也是識字、熱心公益的大老型人物。

以台南市的永華宮為例，1980 年永華宮成立管理委員會後，第一任主任委員施明成是境內人士，第二任楊文福為境內人士，三、四、五任杜水棟非境內人士，第六任劉錫堃<sup>14</sup>（2003 年 10 月選出）為境內人士。永華宮歷任主任委員的出身可說是台灣廟宇管理層變化的典型。20、30 年前都是居住當地深受大家尊敬的地方長老才可能被選為主委，近年來慢慢地由一些虔誠信徒擔任，但是他們大都沒住在社區內，而且教育程度不高，影響力也不大，卻高

13 謝石城、陳清誥等編著，1963，《台灣省台南縣市寺廟大觀》，頁 101。

14 劉錫堃，（1924-2004）去年年底病故，台南高商畢業，原為台南市人，曾任南商實習商店主任，2004 年 5 月才由第七信用的理事主席退休。劉氏 17、18 歲即遷入永華宮境內居住，在永華宮附近已經生活了 60 年。



居管理階層。第六任又選出境內曾受教育的長老型人物。其實在永華宮重修前後的4年間，因為孔廟文化園區之規劃，以及筆者長期的關懷，修廟期間許多信徒不斷的討論後，境內的信徒才又凝聚共識又選出長老型人物當主委。

從永華宮修廟過程中，我觀察到廟宇管理層某些人是中小企業的經營者，這些人的教育水準不高，也不一定住在社區中，更談不上受人尊敬。表面上在廟宇經營中他們付出很多祭祀費，或建廟中大力支持，其實令人懷疑他們真正的目的是蠶食廟中財產，得到個人的利益。

一部份廣澤尊王廟宇管理人員是基層的政治人物，如里長、村長。在田野工作中，我發現他們不僅本身的教育水準不高，在社區中也不一定受信徒尊敬，也不熱心公益。表面上他們熱心參與廟務，其實真正的目的是在鞏固票源。

換言之，目前多數廟宇的管理人員是廟中管理集團的利益共生結構之一部份，本身已失去社區信徒的尊敬，甚至有些人不是當地居民，又不熱心社區公益事務，信徒也和他們不熟悉。如此當然造成廟宇對社區信徒的教育功能之喪失，連帶的影響力也減弱了。

另外過去很多廟宇提供場地給民眾做私塾，當作教育的場所，例如善化慶安宮。在日據時代慶安宮曾經提供場地讓信徒的小孩學三字經等。過去的調查中，我尚未聽過有主祀廣澤尊王的廟宇，提供場地給民眾作私塾之例。

目前廣澤尊王廟宇也設立幼稚園，如七股龍安宮的境內就有幼稚園，也有農會信用部，也設立活動中心，提供場所或空間讓社區民眾喝茶、談天，來服務信徒及社區民眾。至於主祀廣澤尊王的廟宇目前辦正式學校之例極少，只有土庫鳳山寺在廟內設有圖書館，供社區民眾閱讀書刊。2004年9月我們再訪土庫鳳山寺時，圖書館因鎮立圖書館成立，鳳山寺未添新書，轉型





爲K書中心，但是使用者太少，目前已經關閉了。

台南永華宮修建後曾有規劃社區內年輕信徒的K書中心之計畫，只是未知執行與否。因此廣澤尊王廟宇目前所擁有的教育功能很弱，我們也可說所有台灣的廟宇都是如此。

#### 四、公共空間

過去廟宇的空間，除了廟埕之外，廟內也是社交的場所，提供很多社交的功能，除了日常的閒聊以外，廟埕更是辦喜慶的公共空間。

目前廟宇的空間依然是社交場所，廟埕在鄉下依然是喜慶的空間，如七股龍安宮就是典型的例子，廟前有大廟埕。我們田野調查時，廟埕剛好供居民曬穀。聽說過去有許多弟子兵的藝能團體都在廟埕練習，如宋江陣、獅陣等，但是目前都是三年一次的西港燒王船才有練習，是否和過去練習一樣頻繁，則不得而知。

但是北門鄉永隆宮廟前則還有一個很大的廟埕，租給許多臨時攤販擺攤。許多老信徒在廟前棚架下聊天，有人逛逛廟埕買攤販的東西，至今公共空間功能與經濟功能仍舊十分明顯。

可是都市內的廟埕的公共性已經減弱，因爲空地太少了，還有很多廟宇的廟埕因爲道路的擴建，廟埕消失。如台南市的西羅殿因爲康樂街拓寬把廟埕切成兩半，造成廣澤尊王生日時，信徒參加祝壽典禮，因人數眾多，有的信徒跪在廟前，有的信徒則要跪到康樂街的另外一邊。永華宮則是廟埕雖不大，但有二棵老榕樹，到目前爲止，依然是社區內民眾的公共空間。至於鳳山宮則是廟前廟後規畫爲停車場，爲了區區的收入，而自廢武功地減少自己在社區中之公共空間，也連帶減少自己在社區中之功能。



所以廟宇的公共空間，一般而言，鄉間的廟宇還是保存著公共空間之特質，都市內的廟宇則是漸漸減少公共空間。有的因都市計畫被畫為道路，廟地、廟埕減少，不得已而減少公共空間，有的廟宇則是為了區區的停車場收入，遺忘自己在社區之公共性而自動減少公共空間。

## 五、社會文化事業

過去的廟宇經營很多慈善事業，如施棺、濟貧、施粥，提供生病者醫藥費等，發揮很多社會福利、慈善事業的功能，補足政府未能做的社會福利。現在台灣政府的社會福利政策進步，廟宇的慈善功能以及社會福利功能並未隨著社會的轉型而改變，所以廟宇慈善功能與社會福利功能反而減弱。

目前許多廟宇發放獎學金給社區民眾，額數不多，發放獎學金是好事，但通通有獎，或者發放給不需要的人，而且想用錢解決信徒服務的作法我十分不贊成。發放白米、棉被等形式上的濟貧，目前台南市很多廟宇還是會做，只是這些措施對民眾的幫助有多大呢？令人懷疑。永華宮也會在社區信徒需要時，例如身染重病時，會主動捐錢幫助，但未能像六合境的大埔福德祠組織功德會為信徒服務。功德會設有急難救助金，一般的民眾遇到急難時，只要申請就會給予，對社會及信徒有某種程度的貢獻。但是廟宇目前的社會福利工作，比起香油錢的收入及祭典之費用而言，這些費用僅是九牛一毛，實在不成比例，可能不到年收入之一成。

談及文化事業的贊助，廟宇則是不進而退，很多廟宇只想寫計畫向政府機構申請經費，辦活動，提高自己廟宇的知名度，然後確立領導權。甚至於連自己廟宇的歷史或沿革也不想整理，只會拼拼湊湊草草了事，更不用說請學者幫忙寫自己廟宇的歷史，也沒有觀念要付費給專家學者。到目前為止，





我尚未看到廣澤尊王廟宇自己出版比較像樣的廟史，有個簡介就算很好了！

例如永華宮在修廟過程中，爲了籌措經費，經我的建議廣澤尊王生日時曾舉辦卡拉 OK、烤肉、呼拉圈活動，雖然吸引了不少信徒來參加，也籌集了不少經費，拉近了社區與廟宇的距離。但活動品質始終不能提昇，主辦人員也無法賦予活動主旨及意義，雖然曾努力要創造自己廟宇的特色，但到目前爲止我感覺不出特色何在。另外在祭典中又感覺不到信仰的本質與神聖性，只是對多數信徒的參與、媒體的報導，認爲是提高自己的知名度而沾沾自喜。還有如西羅殿強調自己是五條港區成人禮的發祥地，近 4 年來年年舉辦傳統的成年禮儀式，我常深思這些號稱是傳統的儀式，到底是何時的傳統？或者這些祭典的意義，如何在今日社會定位？此外，我認爲這兩間廟真正的目的都是要爭取自己的領導權，而不是成立合作關係合作，創造出更好的信仰聯盟。

除了兩廟之外，最近很多廟宇常常舉辦 xx 文化祭、xx 文化節。我每次都是滿懷希望去參加，幾乎都只是吃吃喝喝、拜神，沒有任何文化氣息，也不是文化活動。他們的目的是吸引人潮來，讓廟會很熱鬧，也讓香火鼎盛。但是熱鬧過後，還是回到原來的冷清。這令人懷疑，廟宇所辦文化祭、文化節，只不過是經過包裝的廟會，它不是有主旨的、有目的的文化活動。但是可說廟宇的祭典、遶境等的活動，如今已無法吸引人潮，否則何必包裝呢？可是包裝久了，信徒也會厭倦。

過去廟會重點在於信徒的參與，不論是抬轎、祭典、表演，主要目的都是酬神，主要的參與者都是信徒，表演的目的是謝神，另一目的則是信徒脫離日常生活表演而自娛。近年因爲社會的改變，都市化的結果，多數人變成上班族，廟宇的藝能團體或者祭祀團體組成困難，變成以錢聘請職業團體來祭祀，請藝能團體來表演，信徒變成觀眾而非參與者，信徒與廟宇之間產生



疏離感。唯一的維繫就是香火錢，而不是信徒與廟宇彼此的權利與義務，而使廟宇在社會文化事業上傳統的功能大打折扣。

## 六、組織

台灣廟宇的內部管理組織大約分管理人、管理委員會與財團法人三種型態。廣澤尊王的廟宇也不例外，在《說聖王道信仰：透視廣澤尊王》一書已提及<sup>15</sup>，本文略之不述。本文主要談及台灣諸廟宇之間的橫向組織模式。台灣廟宇橫向組織分成分香型及聯誼型兩種：(1)分香型如主祀媽祖的諸廟宇，以進香活動為中心，形成金字塔型的廟宇香火從屬關係。(2)聯誼型如主祀保生大帝的諸廟宇，輪值辦聯誼會，所有的廟宇都是平等的，沒有所謂香火主從關係。

(1)分香型，以一個廟為中心，分靈的諸廟每年都回到香火中心的祖廟進香，形成一個進香的祭祀團體。例如彰化南瑤宮、大甲鎮瀾宮、斗南六媽會與北港朝天宮等。但這些香火中心都是地域性的組織，無法遍及全台，1987年北港朝天宮曾做過全台性的遶境活動，但引起許多媽祖廟的反彈。

廣澤尊王廟宇也有類似的香火關係，由來台南市西羅殿在主神廣澤尊王生日時的進香名單，就可以看出端倪。以下名單是西羅殿相關人士提供1993年到西羅殿進香的團體名單，時間為舊曆：

2月4日 新竹市水源五賢宮（不詳）

4月16日 彰化縣伸港鄉如意宮（不詳）

4月21日 屏東縣墾丁奉天宮（不詳）

---

15 陳梅卿，2000，《說聖王道信仰：透視廣澤尊王》，台南：台灣建築與文化資產出版社，頁108-110。



- 4月24日 屏東市陳府（私人）
- 6月18日 屏東縣萬丹鄉甘堂村甘隆宮（神壇）
- 6月4日 水底寮廣澤府王龍寺（神壇）
- 7月4日 台北市蘇家廣澤尊王（私人）
- 8月8日 新竹市保興宮（不詳）
- 8月9日 新店神丹宮（不詳）
- 8月9日 台中縣沙鹿鎮竹林里保安宮（廟宇）
- 8月10日 新竹市龍旨宮（不詳）
- 8月10日 台北松澤宮（承德）（神壇）
- 8月11日 新竹縣新豐廣澤尊王（私人）
- 台南縣永康市保安堂（神壇）
- 高雄市小港大坪頂梁家無極三官太子廣澤尊王（私人）
- 8月12日 桃園廣聖宮（神壇）
- 8月16日 西羅殿廣玉堂（神壇）
- 8月16日 新竹市保濟宮（不詳）
- 8月17日 彰化縣二林鎮後厝里二林聖德堂（神壇）
- 新店保安宮（神壇）
- 海尾（不詳）
- 台北縣汐止鎮幸安堂（神壇）
- 台北玄安宮（神壇）
- 台南縣仁德鄉道德宮（不詳）
- 台北玄安宮（神壇）
- 新竹竹北樹林奉天聖母堂（神壇）
- 8月18日 玉井鄉黃先生（私人）



高雄縣鳥松鄉赤山湖英烈宮（不詳）

台北縣三重市廣澤尊王金蘭會（神明會）

屏東縣南州鄉西禪寺（神壇）

高雄市三民區李府（私人）

沙鹿竹林里保安宮（廟宇）

旗津保安堂（神壇）

鳳山董金龍（私人）

安南區玄學壇（神壇）

車城埔墘村聖廣殿（神壇）

屏東縣萬丹鄉眾心堂（神壇）

8月19日 屏東縣萬丹鄉李清山（私人）

台北縣中和市三十六會（神明會）

屏東縣恆春鎮南聖殿（不詳）

屏東縣潮州王龍宮救世壇（神壇）

屏東縣恆春鎮馬鞍山指西宮（廟宇）

板橋莒光路敦睦宮（不詳）

8月20日 高雄市三民區鳳山殿（神壇）

高雄市崑武殿（神壇）

板橋周府三太子（私人）

8月21日 新營市隆安府（不詳）

高雄市新興區廣澤宮（神壇）

善化廣澤堂（神壇）

屏東縣新園鄉鹽埔村興天堂（神壇）

楓港保安壇（神壇）





屏東林仔邊竹林村楊府（私人）

高雄縣林園鄉溪州村廣澤保安堂（神壇）

嘉義縣大林鎮西羅殿（廟宇）

台南市外塭仔許府（私人）

屏東縣萬丹鄉社皮村李府（私人）

高雄縣鳳山寺太保行宮（神壇）

屏東縣枋寮廣聖壇（神壇）

屏東里港李府千歲（不詳）

屏東縣潮州鎮天鳳宮（神壇）

台北縣土城市廣明宮（不詳）

高雄市前鎮區太保壇（神壇）

水底寮崎峰村十三太保（私人）

屏東縣新園鄉福興宮（不詳）

高雄市旗津區中洲廣澤尊王（不詳）

板橋市港仔鳳山寺（廟宇）

8月22日 台中縣太平鄉溪州張府（私人）

三峽保義宮（不詳）

新營市廣安宮（不詳）

高雄市旗津區中洲三聖壇、四太保（神壇）

高雄高南榕天殿福州十邑太保宮（神壇）

善化一明堂（神壇）

路竹慈善堂（神壇）

台南縣將軍鄉馬沙溝吳府（私人）

8月25日 高雄市三民區趙府（私人）



- 9月4日 台南市海佃路一段天澤堂（神壇）  
9月14日 屏東縣鹽埔鄉高郎村大天府（神壇）  
9月24日 屏東縣南州鄉五龍西龍堂（神壇）  
10月2日 台中懿天宮（不詳）  
10月6日 屏東縣墾丁奉天宮（不詳）  
10月12日 屏東縣枋寮水底寮武尊堂（神壇）  
10月21日 安南區新寮廣興堂（神壇）  
12月4日 安南區新寮廣興堂（神壇）  
未知日期者 5間

新竹縣竹北市新天宮（不詳）

台北縣蘆州鄉廣濟堂（不詳）

萬丹保安堂（不詳）

慈鳳宮（不詳）

新竹市聖澤宮（不詳）

以上可以知道 1993 年一年當中到西羅殿進香的團體共有 88 間。其中除了屏東里港李府千歲、新竹竹北樹林奉天聖母堂以及板橋周府三太子三處，確知神明不是廣澤尊王之外，其他可說大多數都是帶著廣澤尊王的神像來進香。此名單中的很多廟宇或神壇，與我們過去的調查當中都未曾調查過，且與陳梅卿在《說聖王道信仰：透視台灣廣澤尊王》一書中的調查成果表（一）主祀廣澤尊王廟宇（頁 24 - 28）以及表（二）主祀廣澤尊王諸神壇（頁 31 - 34）有相當大的出入。造成這樣不同的結果是因為過去的調查是以主神為廣澤尊王的廟宇及神壇為對象。但是到西羅殿來進香的廟宇及神壇雖攜來的神像確實是廣澤尊王，但是不一定是該廟或神壇的主神，所以在過去的調查中就不成為調查對象。



上述 88 間進香廟宇團體中，只有少數幾間是廟宇，其他都是神壇或是私人家中的神像。詢問西羅殿的相關人員，他們也不太熟悉這些相關團體，也無法提供更詳細的資料，在未作更詳細的田野調查之前，可以肯定的一點是，過去的調查以廣澤尊王為主神的廟宇很少來西羅殿。有些廟宇的主神不是廣澤尊王但是供有廣澤尊王，在往其他廟宇進香時順便到西羅殿進香，如墾丁奉天宮在同年 4 月 21 日及 10 月 6 日都來進香，可知是路過進香，不是專程來西羅殿。有些團體主祀的廣澤尊王分靈自西羅殿，所以在廣澤尊王生日前後特地來進香。

由上述的名單中可說廣澤尊王信仰的「準香火中心」是台南市的西羅殿。廣澤尊王信仰亦有香火中心及進香活動之存在，只是比較樸素，也不像媽祖進香那麼風光又被媒體報導，所以知道的人比較少。

(2)聯誼型，目前同一主神的廟宇組成聯誼會，每年聯誼一、二次，由一個廟宇輪流主辦，彼此之間無分香關係，也無主從，所有的廟宇都是平行、平等的。例如廣澤尊王廟宇聯誼會、台灣省奉祀三山國王神廟廟宇聯誼會、全國保生大帝廟宇聯誼會與全臺奉祀開臺聖王廟宇聯合總會<sup>16</sup>。這些聯誼會的組織是由奉祀同樣主神的廟宇組成的，彼此沒有主從的香火關係，都是平等的。不過，仍有部分廟宇之間有香火延續的關係。

至於廣澤尊王聯誼會根據我們初步調查，廣澤尊王聯誼會的情況發起如下：

1990 年代前後，（主辦人未提供詳細日期）由雲林縣土庫鳳山寺主委郭裕有主辦。土庫鳳山寺位於雲林縣土庫鎮中山路 225 號，據沿革之記錄創於明

---

16 朱榮貴，1997，〈台灣延平郡王信仰初探——兼論台灣民間宗教的特殊性〉，刊於《性別、神格與台灣宗教論述》，李豐楙、朱榮貴編，頁 141-167。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。



崇禎八年（1635年），因先民來自泉州南安逢島鄉，來台時隨身攜帶原鄉神祇廣澤尊王來台，原先的鳳山寺只是茅草土牆，1835年起才由郭樸、郭赤、郭送、郭馬、郭仲原等人發起重建新廟，以後又歷經幾次修廟始有今貌。<sup>17</sup>

由此可知，土庫鳳山寺可說是老廟，加上帶神明來的先民又是南安人，也許可以說是幾十代前是郭聖王的宗族，又1835年發起建廟者，全部姓郭。對郭姓的信徒而言，聖王公即是祖先，也是守護神，所以土庫鳳山寺的凝聚力十足。郭先生因見其他廟宇（如保生大帝、開漳聖王、延平郡王）辦聯誼會，因此認為廣澤尊王廟宇也應該主辦聯誼會。郭裕有先生曾任教東吳大學，他辦一次會前會，只有98個團體參加。席開28桌，會中決定第一次聯誼會由鳳山寺主辦，但鳳山寺考慮自己的條件有限沒有主辦。所以僅此一次，就沒下文了，聯誼會就沒開始。

為何沒有下文了呢？郭先生認為自己當然是有所期待才發起的，但當時的土庫交通情況不佳，加上鄉下年輕人都出外工作，辦活動需要很多人手，鳳山寺雖然有許多熱心信徒，但是年齡都較大，辦活動需要許多年輕的人手協助，特別是有辦活動經驗的年輕人協助，當時人手不足，所以只辦了一次籌備會即無下文了。

郭先生要舉辦聯誼會的理由，簡單而言，是要創設一種平等的新的香火關係，促進廟宇聯誼。各團體來聯誼時會攜帶神像，但無陣頭，信徒交誼時，神明則在神龕上交誼。當然是宗教動機之外，也有經濟動機，隱約地也可看出爭取廟宇領導權的影子。發起聯誼會的廟宇，大都稍具規模，可能會參考其他廟宇聯誼會之形式來運作，最終的目的，還是想跟媽祖進香競爭。這是台灣近年來，宗教面臨現代化的衝擊，而轉型呈現出的一個非常有特色

17 土庫鎮鳳山寺管理委員會，1986，《保安廣澤尊王譜系紀略藥籤真經台灣開基祖廟土庫鎮鳳山寺沿革》，台北：漢皇文化機構，頁5。



的形式。雖然廣澤尊王廟宇聯誼會未成型，但是主辦廣澤尊王聯誼會的目的，我認為是要確立領導權。

比較成功的廟宇聯誼會是我們作過田野調查的是保生大帝廟宇聯誼會。此聯誼會是學甲慈濟宮董事長周大圍奔走全省各大小主祀保生大帝的廟宇而產生的，創立於1990年。

聯誼會每年11月或12月舉辦會員大會。聯誼會設有會長、副會長、委員、理事、監事。1990年9月30日在學甲慈濟宮創辦第一次會員大會，當時有238所廟宇參加，10餘年後年會廟宇會員成長到276間，會員大會往往有三千多人參加，每次花費了30多萬元。

更特別的是，有時候年會也有海外寺廟代表團參加，例如大陸泉州的白礁慈濟祖宮，青礁慈濟東宮，花橋慈濟宮以及晉江深滬寶泉庵，此外香港、菲律賓、新加坡等地都有廟宇派代表赴會。由此可見保生大帝廟宇聯誼會發展的速度很快，在短短的幾年之內就串連成一個「國際性的組織」，可見這項新興的宗教活動很切合當前的社會需求，形成整合民間的宗教熱忱很重要的一個管道。

相較於香火譜系嚴密的媽祖信仰，例如廣澤尊王或保生大帝的廟宇大都香火來源不明，是獨立香火的廟宇，因此廟宇沒有很盛大的進香活動，只能藉由廟宇之間平等的聯誼來辦廟會，是製造香火機會有利的方式。

## 結語與期望

童年回憶中的廟宇有很強的神聖性。此外大人臨場教育的規矩、廟中大老的存在發揮了廟宇的教育功能。廟口的商店及攤販產生了經濟功能。鄉間民眾的按丁口參與祭典，這是一種公共事務參與機能。廟口提供了社區的公



共空間。由於年齡太小，我未見廟宇的組織結構。

目前廟宇的信仰儀式都有需要的。廟宇神明的神聖性依然存在，只是儀式的神聖性減少。因為只有少數的信徒參與，甚至是聘請專業人員來主祀，多數信徒成為旁觀者。廟宇信徒無法參與，一切以金錢解決，信徒捐錢給廟宇，廟宇拿錢請人演出，實際操作者不是信徒，而是專業從業者。例如扛轎出巡現在也失去了神聖性，因為現代人體力不行，平常也未訓練所以一般信徒無法扛轎，只好聘請專業人員來扛轎，信徒變成旁觀者。既然是專業扛轎者，扛轎只是演出，所扛的並不是自己家中或社區中的神明，儀式當然失去神聖性，只是比場面、比身段，更對神明沒有尊敬，可以吃檳榔，可以喝酒……等。但是庶民依然需要廟宇的儀式。如何使廟宇儀式合乎信徒的需要，也能配合現代生活的步調，應是今後重要的課題。

至於經濟功能，過去廟宇前的廟埕、商店街，可說是一地區的經濟脈絡。現在廟宇的經濟功能依然存在，但因為拆路，許多廟埕減小，廟宇的經濟功能則隨之減弱。所以廟宇的經濟功能可以說是因廟宇而不同。

談及廟宇的教育功能，由於廟宇的管理層不再是大老型人物，而無法再影響信徒，達到教育目的。加上廟宇內設私塾、幼稚園的例子較少，廟宇提供教育場地的例子也很少，所以廟宇的教育功能現今減弱許多。

鄉村地區，廣澤尊王廟宇依然是信徒及民眾活動的公共空間，但是都市內的廟宇大都廟地狹小，有的廟宇則為了收入，出賣自己的公共空間，只有少數廟宇依然是信徒活動的公共空間。

至於廟宇的社會文化事業功能，社會福利部分，濟貧、施棺、給藥的功能，反而因台灣政府福利事業進步，功能減弱。至於文化事業，過去廟宇幾乎是各地區文化事業的提供者。目前的台灣史熱潮中，廟宇依然很少注意用香油錢自力寫下自己的歷史，而是利用文史工作者向政府提案申請經費辦活





動，包裝自己，因而喪失自身信仰的本色。不然則是過度於執著傳統儀式，在現代之生活中，反而顯得格格不入，無法溶入信徒日常生活。

至於廣澤尊王廟宇的組織，橫向組織分為香火型及聯誼型，「準」香火型的組織。由西羅殿的進香名單中看來，西羅殿依然是廣澤尊王信仰的香火的中心。

至於為什麼廟宇的角色目前會有如此大的變化，我們認為主要來自以下兩個原因：(1)都市化，都市化造成台灣農村、鄉村的消失。(2)經濟起飛，因此而帶來所謂的「經濟奇蹟」。但是這兩個因素相因相成，破壞了傳統，而引起了許多變化，這就是現代化對宗教的衝擊。

我們為什麼要以廣澤尊王的廟宇為研究對象呢？因為廣澤尊王的廟宇雖然大多規模不大，但卻是代表台灣大多數廟宇的典型。廣澤尊王的廟宇可說代表了百分之八十以上的台灣廟宇，在社會的轉型當中，拙於應付轉變，在現代社會之中顯得步調緩慢。這些廟宇不像北港朝天宮、也不像台北行天宮，他們的香火不是那麼鼎盛，但他們代表大多數的廟宇的型態，全台只有一個朝天宮及行天宮。所以廣澤尊王的廟宇有代表性也有普遍性，因此我們以廣澤尊王廟宇為研究對象，希望找出台灣廟宇的共同性。

至於轉型過程中，廣澤尊王廟宇還留有西羅殿廟宇為主的香火型關連。雖然廟宇聯誼會仍在發展中，但是我們認為聯誼會是台灣廟宇因應現代化，在組織上的轉化，很值得我們繼續注意及研究。可是，我們發現廟宇之間的聯誼關係很難轉化成「準香火」的關係。如果沒有足夠的誘因，有些廟宇就是不願意加入聯誼會。此外，更嚴重的問題是，廟宇聯誼會是一柄「兩刃劍」。有時候廟宇聯誼會的會員大會辦的愈大，愈成功，就愈世俗化、政治化，那還能說是一種廟會或是宗教活動嗎？面臨現代化的挑戰，這或許是所有廟宇，所有宗教活動都要共同面對的挑戰。從另外一個角度來談，台灣已經進



入「後現代社會」，台灣的民間信仰如何在世俗化的過程中找尋「後現代」的宗教意義才是我們應該關心的議題。

我們認為廟宇還是要回歸社區，廟宇與信徒之間的關連還是很重要。廟宇如果不能貢獻社區、社會，對信徒有所幫助，與信徒產生很好的互動，那廟宇存在的目的是什麼？我們比較期待的是廟宇與社區合作，多多推動社區公益事務，創造社區特色，贊助弱勢團體，多多回饋社區、社會，多多為信徒服務。透過「媽祖行腳」、「夜遊六合境」等活動，表面上是文化活動，我們途中有導覽，也拜媽祖、也拜神明等等，用徒步的形式讓參與者體會進香的辛苦與虔誠，但是內心深處，我們期待廟宇的活動能回歸信仰的原點，樸實無華、充滿神聖感、有信徒的參與。藉著參與廟宇的公共事務，凝聚共識，培養參與社區公共事務的習慣，創造出更好的生活品質，這豈不是廟宇的最大功能嗎？

有關廟宇與現代化的問題，研究作品很多，可見這是很受重視的議題。2003年陳淑美的碩士論文〈台灣神廟的功能與管理研究——以台北市為例〉利用社會學的研究方法去研究台北市的廟宇的功能及管理，可以和本文的基本論旨相互發明呼應。她的研究發現目前廟宇內「宗教人才的凋零」以及「廟宇活動淪落成一種經濟性的交換行為而缺乏真正的宗教情感」，<sup>18</sup>是廟宇面臨都市化所遇到的困境。我們的文章也注意到西羅殿管理委員會成員的教育背景及社會地位在過去二、三十年之內有顯著的低落。至於現代廟宇之神聖性日漸消滅是不爭的事實，可是這是否是由於民間信仰的功利性增加所導致，或有其他的社會或宗教因素所造成則可以進一步討論。民間信仰的特質是注

---

18 陳淑美，2003，〈台灣神廟的功能與管理研究——以台北市為例〉，政治大學行政管理研究所碩士論文，頁37。



重靈驗，即所謂的「功利性」，「信徒與神明的物質交換關係」。或許現代化會強化民間信仰的「功利性」，但是我們不可因果倒置，認為由於宗教活動的「功利性」，導致廟宇喪失其「宗教情感」。民間信仰一向是講求「有求必應」，我們不能落入西方宗教狹隘的視野，將民間信仰視為追求功利的「迷信」。

此外，陳淑美在論文中也發現廟宇「比較缺乏社會教化之功能」，而且也「欠缺現代化，科學經營管理策略」<sup>19</sup>所以她建議廟宇應該「有義務積極而有力地回報社會大眾。」<sup>20</sup>我們文章的一個主旨是在描繪台南市的廟宇致力於重建「信徒社群」，以及參與社區公共事務的努力。相對之下，比起人口快速流動，社會激烈變遷的台北市，台南仍舊保留著傳統的信徒社群及宗教團體，所以廟宇比較容易強化其教化社區的功能，也比較容易發揮其服務社區的義務。由此我們可以看出台灣南部和北部在現代化的差異也直接反映到廟宇和社區之互動關係上。台灣雖然是一個小島，但是我們若細微觀察台灣南北兩個世界，在宗教上也是如此。

一般來說，所謂「後現代宗教」是指在一般社會，「世俗」的活動中，體驗宗教及「神聖」的感情及情操，因而達到「世俗」與「神聖」融為一體的情境。許多台灣的新興宗教，如清海無上師，都具有「後現代宗教」的特質。而我們在台南所舉辦的「媽祖行腳」的活動，也是想帶給人們「後現代」的宗教體驗。

---

19 陳淑美，2003，〈台灣神廟的功能與管理研究——以台北市為例〉，政治大學行政管理研究所碩士論文，頁153。

20 陳淑美，2003，〈台灣神廟的功能與管理研究——以台北市為例〉，政治大學行政管理研究所碩士論文，頁154。



～參考書目～

中文文獻

- ◎土庫鎮鳳山寺管理委員會，1986，《保安廣澤尊王譜系紀略藥籤真經台灣開基祖廟土庫鎮鳳山寺沿革》，台北：漢皇文化機構。
- ◎王胄，1947，宋寶慶2年，〈郭山廟記〉，收於郭炯耀，《廣澤尊王譜系紀略》，台南：西羅殿。
- ◎台南西羅殿管理委員會，1988，《南勢街西羅殿保安廣澤尊王真經緣起》，3版，台南：西羅殿管理委員會。
- ◎永華宮，〔年代不詳〕，《永華宮沿革》。
- ◎朱榮貴，1996・11，〈台灣民間宗教中所呈現的孝道～以善書及媽祖信仰為例〉，《儀式、廟會與社區--道教，民間信仰與民間文化》頁67-98，李豐楙、朱榮貴主編。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- ◎朱榮貴，1997・4，〈台灣延平郡王信仰初探—兼論台灣民間宗教的特殊性〉，《性別、神格與台灣宗教論述》頁141-168，李豐楙、朱榮貴編。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- ◎吳永猛，2002・6，〈寺廟香油錢與管理問題〉，《國立空中大學管理與資訊學系管理與資訊學報》，7：1-18。北縣：國立空中大學管理與資訊科學系。
- ◎林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲編《中國海洋發展史論文集》頁95-125。台北：中央研究院三民主義研究所。
- ◎林美容，1990・3，〈與彰化媽祖有關的傳說、故事與諺語〉，《民族學研究所資料彙編》2：107-112。
- ◎林美容，1990・6，〈彰化媽祖的信仰圈〉，《民族學研究所集刊》，68：41-104。
- ◎林美容，1992・11，〈彰化媽祖信仰圈內的曲館與武館之社會意義〉，《人文及社會科學集刊》，5（1）：57-86。
- ◎前篇李蔡、後篇李漢青編，1974，《南安續志》，台北：陳其志基金會。
- ◎張珣，1989・12，〈白沙墩拱天宮進香活動與組織〉，國立台灣大學考古人類



學刊，46：154-178。

- ◎郭賡武，1964，同治9年重刻版，《泉州府志》，台南：登文印刷局。
- ◎陳梅卿，2000，《說聖王道信仰：透視廣澤尊王》，台南：台灣建築與文化資產出版社。
- ◎陳淑美，2003，〈台灣神廟的功能與管理研究—以台北市為例〉，政治大學行政管理研究所碩士論文。
- ◎黃美英，1993·4，〈祈福與還願：進香過程的體驗〉，《歷史月刊》63：47-53。
- ◎黃美英，1993·4，〈媽祖香火與神威的建構〉，《歷史月刊》63：43-46。
- ◎黃美英，1994，《台灣媽祖的香火與儀式》，台北：自立晚報文化出版部。
- ◎黃維憲、羅珮瑜，2001·12，〈臺灣殯葬服務現代化的文獻回顧〉，《社區發展季刊》，69：109-118。台北：社區發展雜誌社。
- ◎黃維憲，1999·9，〈社區精神倫理建設與社區總體營造的比較省思〉，《社區發展季刊》，87：170-183。台北：社區發展雜誌社。
- ◎劉佑，1973，《南安縣志》，台北：南安同鄉會。
- ◎謝石城、陳清誥等編著，1963，《台灣省台南縣市寺廟大觀》，高雄：興台文化。

#### 日文文獻

- ◎內田康哉，1933，《台南州寺廟名鑑》，台南：台南州。
- ◎台南市民政局所藏，〔年代不詳〕，《台南州寺廟台帳》。
- ◎渡邊欣雄，1991，《漢民族の宗教》，東京：第一書房年。
- ◎增田福太郎，1939，《台灣の宗教》，東京：養賢堂發行。

#### 英文文獻

- ◎Grim John A., in collaboration with Ron Guey Chu, 1995, The Dangki in Contemporary Taiwan. Religious Studies News, pp. 18-20.
- ◎Watson, James L. 1976, Anthropological Analyses of Chinese Religion, The China Quarterly, 66: 355-64.



- ◎ Weller, Robert P., 1987, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Seattle, WA : University of Washington Press.
- ◎ Sangren, P. Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community* , Stanford : Stanford University Press.
- ◎ Sangren, P. Steven, 1988, *History and the Rhetoric of Legitimacy : The Ma Tzu Cult of Taiwan*, in *Comparative Studies in Society and History* 30(4):pp.674-697.
- ◎ Sangren, P. Steven, 1993, *Power and Trancendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan*, in *American Ethnologist*, 20(3):pp.564-582.
- ◎ Chang, Hsun, 1993, *Incense-offering and Obtaining the Magical Power of Qi : the Mazu Pilgrimage in Taiwan*, Berkeley : University of California Press.



▲將軍廟廣安宮之聖王像（攝影／曾逸仁）





▲台南市永華宮之廣澤尊王（攝影／楊宗保）





▲台南市米街澤祐堂（攝影／蘇世德）



▲台南市玉尊堂（攝影／曾逸仁）



▲信徒與廟宇（攝影／蘇世德）