

# 臺灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的 神明信仰、企業化經營以及國家文化 政策的影響談起\*

收稿日期：2004年10月11日

接受日期：2005年01月07日

林瑋嬪\*\*

本文以三寮灣東隆宮為例來探討一個地方庄廟發展的過程，論證在不同的外力與地方互動過程中，神明靈力如何建立與改變。本文首先說明三寮灣東隆宮的神明早期以三寮灣這塊「地」與這裏的「人」做為彰顯其事蹟、展現其靈力的文化機制。然而在臺灣社會工業化與都市化後，東隆宮的發展逐漸為移民所主導，並受到國家文化政策的影響。如此也導致了原有神明靈力建立的文化機制逐步鬆解與改變。本文即在說明此一文化機制之建立與逐漸鬆解的過程。

**關鍵詞：**廟宇 王爺信仰 臺灣民間信仰 臺灣漢人

---

本文於民國94年(2005)2月出版。

\* 本文的完成首先要感謝臺灣大學以「教務長統籌經費」以及文學院以「語文進修班管理費」資助人類學系「文化田野實習與方法」課程。該課程的田野實習由筆者帶領，於2004年1月在臺南縣北門鄉三寮灣庄進行。其次，筆者要感謝三寮灣人熱心的協助，使得田野工作得以順利的進行。參與該次田野工作的同學隨後完成的田野報告，亦成為本文重要的參考資料。在本文寫作不同的階段中，非常感謝多位學者與臺大同學提供的意見使筆者獲益匪淺。其中包括黃應貴教授的評論、洪廣冀與褚縈瑩同學的建議、以及林開世教授與楊伯威同學與筆者多次深入的討論。此外，也謝謝吳密察教授提供的相關書目。本文寫成後，曾於中央研究院歷史語言研究所的「禮俗宗教研究室」討論會中做過報告，主持人林富士教授以及與會者張谷鳴與李尚仁教授的提問都對本文後來的修改助益不少。在文章最後的階段，要感謝責任編輯顏學誠教授與兩位匿名審查人的修改建議。地圖的繪製以及英文摘要方面則由林俊強與鄭宇翔同學幫忙。然而，文中若有任何缺失，責任將由筆者自負。

\*\* 國立臺灣大學人類學系助理教授

## 一、前 言

民間信仰的變遷一直是臺灣漢人研究的重要課題。一般而言，大部分的學者都認為臺灣政治的更迭與經濟型態的轉變與民間宗教信仰的變遷有密切的關連。然而，不同學者所論述之臺灣社會的轉變與宗教變遷的內涵則各異。以前者為例，不同時期之政治力量的干涉、臺灣經濟由農轉工以及教育的普及是早期著作的著重點(余光弘 1982；瞿海源與姚麗香 1986；瞿海源 1988；宋光宇 1994; Weller 1994a)。近來的研究則更將當代臺灣宗教多元的發展與臺灣在世界經濟體系中的浮沈以及國家認同的不確定性連結(Weller 2000)。此外，除了政治與經濟因素外，Jordan 也提出了媒體的普及以及交通的便利也加速了宗教信仰的傳播與全島性朝聖中心的興起(1994)。

在政治與經濟的影響下，臺灣民間宗教發生了什麼改變呢？學者一開始就注意到民間信仰逐漸有功利性的發展趨勢，與此相對的也有道德復振教派的興起(李亦園 1982；宋光宇 1984)。Pas 更從寺廟的翻修擴建、儀式規模的擴大、新式組織的興起以及企業性宗教人物的出現來討論臺灣近來宗教文化的特性(2003)。但是，也有不少的研究指出宗教有其獨立於國家影響的一面(Weller 1985, 1994b; Feuchtwang 2001)，甚至有左右國家政策的可能(Katz 2003a)。不過，整體而言，當代民間宗教信仰究竟與過去有什麼不同仍是尚待解決的問題。例如，Jordan 認為光復後的民間宗教行為或對神明的概念仍然是「傳統的」，改變的部分只是規模與參與比例的增加而已(1994: 142)。類似地，Pas 也對民間宗教是否產生質變有所懷疑(2003: 44)。Katz (康豹)更指出了目前臺灣民間信仰的變遷無論是由於政治力的介入，或是因為商業化或都市化的影響，在中國歷史上也都類似地曾經發生過(Katz 1995；也見 Watson 1985)，因此他對於目前的臺灣宗教變遷是否具有其特殊性尚有存疑(1994, 2003a, 2003b)。

本文所處理的主題—地方廟宇的發展—與上述的討論有著明顯的關聯，也必須透過上述的脈絡來思考。有關地方廟宇發展的議題，早期我們看到余光弘將媽宮寺廟的變遷與馬公市之政治、軍事與港市商業機能改變結合探討(1988)。宋光宇亦從大稻埕的商業型態的轉變來解析臺北霞海城隍廟的發展(1991)。近年來學者在處理地方性寺廟轉變為全臺性廟宇時，也都注意到與此宗教現象相關之社會組織層面的改變，如信徒地域範圍的擴大、廟方行政組織的變革(張珣 2002；三尾裕子 2002)。然而張珣在分析大甲鎮瀾宮的發展時則更注意到了大甲社會本身的改變、企業性經營者的加入、媒體的推波助瀾以及大甲移民團體之刺激。不過，如同三尾裕子在其文章一開始就提到的，若要對這個問題有更全面性的理解，不僅社會面向的分析是重要的，宗教象徵與意義的探討更是不可或缺(2002: 232)。然而，三尾裕子的文章仍只是著重在前者，尚未對後者有進一步的闡述。

綜合以上的看法，筆者認為如果要對一個地方性的神明與廟宇如何轉變為全國性的信仰有更深入的了解，有關地方的神明信仰在不同階段的意涵、相關的組織變革、臺灣大社會的轉變對地方的影響與主導，以及國家文化政策的介入都是我們不能輕忽的面向。

至於有關地方神明信仰的分析，本文將從神明靈力的面向切入。對於這個議題的探討，Sangren 曾做過一系列的研究。早期他認為靈力(*ling*)來自神能夠調解陰陽、秩序與失序的能力(1987)。九〇年之後(1991, 1993, 2000)，他帶入了馬克思的觀點，以異化的概念來解釋靈力。他認為靈力是個人(*individuals*)與集體(*social collectivities*)之自我再生產的異化表徵。他以神話、傳說、神蹟、神像、儀式與見證來說明個人與群體如何將其自身的再生產力賦予了神。以傳說為例，他認為幾乎每個社會群體都有不少關於該群體如何在神力的協助下，克服疾病、災疫或外侮，使得該群體得以延續的傳說。他認為這些傳說原本是該群體自我再生產的過程(如同個人的見證是個體再生產的過程)，然而最後卻異化為神明的靈力。因此，他認為神明的靈力實來自個體與群體相互建構之生產力的異化。

Sangren 的論點與漢人信仰中相當普遍強調之「神要人扶」的觀念頗為一致。但是以個體與群體的再生產力之異化來解釋神明靈力的方式是否能呈現漢人靈力概念的文化意涵？有關這方面的問題筆者曾在「臺灣漢人的神像：談神如何具象」一文(2003)提出另一種觀點，說明神像的靈力不僅是透過神的形體化後，進入信徒的社會網絡而來，更具有地域化，定著一地的意涵。這樣的觀點將對本文處理三寮灣神明信仰等相關議題有所幫助。

以下，本文將透過三寮灣的例子來探討地方信仰在不同歷史階段的演變。筆者將探討三寮灣東隆宮從早期的公厝「慈安宮」，改建成庄廟「東隆宮」，然後再發展為「代天府」，以及最後擴建文化中心這一連串過程的意涵。並將說明東隆宮的今日的樣貌是如何在傳統的神明信仰、新的社會經濟型態、旅外庄民以及國家文化政策的影響下發展出來。

本文引用的民族誌資料部分來自臺大人類學系三年級同學之「文化田野實習與方法」課程的成果報告。該課程於 2004 年 2 月由筆者帶領，在臺南縣三寮灣進行。其成果報告即將集結成冊，由臺灣大學人類學系出版。此外，筆者另在同年的六月、八月與九月曾多次的回到田野地點訪問、補充資料。回到臺北後，筆者也前往萬華地區，拜訪三寮灣移民以及他們在該地所建立的寺廟。

## 二、三寮灣概況

位於臺南縣北門鄉的三寮灣，地處臺灣西南的濱海地帶。這一帶，包括佳里、西港、七股、學甲、將軍與北門，即俗稱的「鹽分地帶」。該區地形自十七世紀以來變化極大。

十七、八世紀時尚有較大規模的內海、濱外沙洲南北排列(張瑞津、石再添、陳翰林 1998)。十八世紀末後，因河流改道與泥沙淤積，使得海岸線不斷向西推展。加上漢人在此大規模的圈墾，也加速了內海陸化以及洲汭與陸地的相連。今日的三寮灣位於這一區域中的將軍溪與王爺港內海所圍繞的陸地，其成陸與將軍溪所夾帶大量泥沙在出海口堆積密切相關(程俊南 2002: 12)。

在長期河海營力、搬運堆積下，三寮灣的土壤鹽分含量都偏高。由於排水不良，以耐鹽作物如蔥、蒜的栽種為主。庄的西部一帶甚至屬於潟湖與沼澤地帶，直接受到海水潮汐的影響。至今我們仍可由當地的土名如「大仙湖」、「白水湖」與「北勢湖」得知其地形特質。在這些地區由於含鹽過高，只能做魚塭圈墾(同上：16, 20)。

隨著三寮灣這片土地的浮現，墾殖活動亦跟著開始。然而有關三寮灣的文獻記載甚為缺乏，成書於十九世紀中期的《臺灣府輿圖纂要》曾提到嘉義縣麻豆堡「山寮灣庄」，若當時之山寮灣庄即今日之三寮灣，那麼那時三寮灣應已集結成庄。雖然文獻相當缺乏，但是在田野訪談中，庄民的敘述則補充了不少的訊息。當地的耆老提到三寮灣之名是因為先人來到三寮灣時建了三間草寮居住，又因三間草寮的位置位於三寮灣溪與北勢溪河道彎曲的地方，因此將當地命名為三寮灣。有人則更進一步說，這三間草寮是當初最早來到三寮灣的三個姓氏——曾、侯、許——所建。無論如何，現在三寮灣已是個由七個主要姓氏所構成的聚落。每一姓氏不但有聚居的傾向，而且也各自擁有自己的角頭廟。

本文研究的焦點東隆宮位於聚落的中心，是三寮灣各姓氏共同建立的庄廟。宮內以李府千歲、溫府千歲、吳府千歲、保生大帝、池府千歲五位為鎮殿神明。五位之中，又以李府千歲為首，是三寮灣人的「庄主」，庄民常以「大王爺」稱之。根據劉枝萬的說法，無論是「千歲」或「王爺」，都是對一般瘟神的尊稱(1983: 228)。其起源傳說多與「五進士投井收毒」或「三百六十進士死於非命(職守)」相關(同上：227)。雖然後來的學者對於王爺的起源說法又有進一步的論述(蔡相輝 1989；康豹 1990, 1995；李豐楙 1993；李豐楙等人 1998)，然而在三寮灣，我們卻很少聽到以上類似的說法。五位神明的來源反而與三寮灣所在的區域相關，筆者將在以下說明。

東隆宮在發展過程中，不但持續地擴建且曾三次更動廟名，其原因與意涵是本文以下將探討的重點。

### 三、「慈安宮」時期：「庄主」的確立(1949 之前)

如同其他地方渡海來臺的先人一般，三寮灣人的祖先在陸續進入三寮灣開墾時，也帶著神明來到此地。因此當筆者問起庄廟主神李府千歲如何來到三寮灣時，最常聽到的

答案是：「祖先來開墾的時候帶來的。」<sup>1</sup>但是，最早來到三寮灣開墾的曾姓庄民又流傳著另一種說法：

最早來三寮灣的是田隆宮那尊宋江爺，田府元帥。李府千歲是後來去南鯤鯓包爐丹裝的。李府來了之後，田府敬重他當過官，位階比較大，主動把庄主讓給他做。現在大廟要建醮都會把田府請到李府前面坐。<sup>2</sup>

對此宋江爺先於李府成為三寮灣庄主的說法，現任東隆宮副董事長相當不以為然。不過我們可以來聽聽李府他自己怎麼講。李府千歲的棹頭說：

李府千歲本來姓祝，是唐朝時玉帝聖旨函送皇帝冊封的三十六進士之一。他從將軍溪上來，本來要去南鯤鯓坐，但是到三寮灣時延遲一會兒，結果自己反而遲到，讓現在南鯤鯓吳王先坐去了。不過也看得出來大王爺有度量，讓別人先到先坐。大王爺本來覺得在三寮灣待不住，因為覺得三寮灣的人忤逆不和；南鯤鯓的吳府千歲跟他說三寮灣的地理不錯，要他留下來，這裡的人如果碰到困難，點三炷香向南鯤鯓代天府的方向求，他就會來幫忙。  
(褚縈瑩與楊伯威 2004: 6)

這段過去據說只有偶而在處理完公事後或廟裡大老不聽旨意時，李府千歲才會提及(同上)。無論如何，它仍給我們當初李府千歲為何來到三寮灣的一些線索。首先，它提到了李府千歲從將軍溪上岸時，在三寮灣耽擱了一下，隨後又提到了三寮灣這裡的地理不錯，可見這個不錯的地理似乎是一個吸引著李府來到三寮灣的主要因素。其次，這個故事另外蘊含著李府的遲疑：尤其是當時三寮灣人的「忤逆不和」。雖然受限於田野材料不足，我們無法得知「忤逆不和」實際上指的是什麼樣的狀況，但我們從這個李府的自述以及提起這段往事的情境可知三寮灣的地理以及可能發展出來的神人關係是李府考慮來到三寮灣與否的重要因素。

這些不同的解釋也透露著三寮灣開墾初期之社會景況的一些重要訊息。例如，有關田府元帥是否曾在李府之前作為庄主，等到李府來了之後才讓給他的爭論呈現出由於曾姓是最早的移墾者，因此其神明可能在早期曾為大多數人所奉祀。但是，只有在李府來到後，各姓氏庄民才一致地支持他做為三寮灣人共同的「庄主」。也就是說，三寮灣各姓

<sup>1</sup> 以下引用的對談在不扭曲訪談者本意的前提下，都稍經修改以求文辭暢通。

<sup>2</sup> 也見賴冠蓉(2004: 8)類似的說法。

氏凝結出一個庄的共同意識，要等到一個超越姓氏神明的出現才得以確定。

不過，李府的位置仍需要進一步的確認，這可從庄民認為的三寮灣大事--「斬私佛」--來說明。村民說很早以前，村裡有一陣子很不平安，於是就延請南鯤鯓三王來三寮灣關轎子請示，但是關了六個月都沒動靜。<sup>3</sup>蘆竹溝那裡有個人叫「龍義仔」聽說三寮灣在關轎子，也跑來看熱鬧。沒想到他在三寮灣竟「發」起來。由於他心裡並不願意，就想跑回去，跑到現之三慈國小前面就被三王拎了回來。這一回來，他就一手拿著七星劍、一手拿著聖杯，說要「斬妖除魔」。他把三寮灣庄內所有的私人神壇的神明都叫過來後，就問他們是何方神聖？卜三個聖杯才留，一卜沒杯就舉起劍來斬！那時據說斬掉了不少私佛，三寮灣也因此平安了下來。南鯤鯓三王斬除了三寮灣的私佛的故事再度鞏固了李府在三寮灣的位置，三王也因此成為李府重要的幫手。因此，南鯤鯓三王便成為當初三寮灣的第二個主神。

除了南鯤鯓三王之外，由於三寮灣當初行政上從 1830 年間到 1909 年，橫跨清朝、日據時期皆隸屬於學甲堡，宗教上也含括在學甲十三庄祭祀區域內，因此三寮灣人也從學甲慈濟宮延請保生大帝分身到庄內祭拜、繞境巡察、疏通水路等(劉玉堂 2002: 16)。我們從當初置放李府千歲、南鯤鯓三王與保生大帝的公厝名稱「慈安宮」也可得知三寮灣與學甲的關連：廟名以「慈」字為首或以「濟」字為中的命名方式是隸屬學甲十三庄範圍內之廟宇的特色(黃文博 1994: 30)。

至此，李府千歲、南鯤鯓三王與保生大帝成為三寮灣慈安宮的主祀神明。慈安宮既是三寮灣人的庄廟，也隸屬於南鯤鯓與學甲的祭祀領域內。

不過，慈安宮的發展在日據時遭遇到了殖民政府的干預。民國二十八年日本人以開路為藉口要把慈安宮拆掉(程俊南 2002: 97)。不過村民將慈安宮移到附近的地方，等到民國三十三年日軍快戰敗時再遷回原地。三寮灣的一位耆老告訴我們當時重建經費不是由一個高雄(三寮灣)人出的，還有另一人捐獻了日本人留下來的木材。雖然筆者並沒有聽過他人提到相關的說法，但是這已呈現了日據時代三寮灣已有部分外移人口以及他們對修建故鄉廟宇的貢獻。

然而對於這段期間神明究竟如何在生活上與村人的互動，庄民所能提及的甚少。庄民對慈安宮時期的記憶相當模糊固然與這段時間已年久月深有關，但筆者推測這亦與此段時間為三寮灣初墾時期，李府才剛成為各姓氏共同奉祀的神明不無關連。以上的敘述也呈現出庄民對這段過去的記憶多集中在李府如何來到當地、掃除疾疫、最後成為庄民

---

3 在 2004 年 10 月 26 日，筆者於中央研究院歷史學研究所發表本文時，林富士教授指出庄民「關轎子」應採用「關」而非「觀」，因「關」有「請」的意涵。筆者感謝林教授的指正。

共主的過程。在下一個時期，我們將看到另有一個神明來到、定著在三寮灣，以更直接的方式輔助大王爺。

#### 四、「東隆宮」時期：溫王的輔佐(1949-1970)

這一個時期主要從庄廟易名「東隆宮」前後開始。庄廟改名為東隆宮主要為感念東港東隆宮溫府千歲來到三寮灣，輔佐李府千歲開墾三寮灣與修建新廟的緣故。

#### 溫王的出現

對於東港東隆宮溫府千歲是如何來到三寮灣的故事，無論是庄民的說法及文獻記載都類似地提到：

那時候庄內有霍亂、瘧疾不斷，庄裡很不平安，關轎請示大王爺後，他說要裝一個副尊。沒想到在開光點眼的時候，卻發起來講他不是大王爺，是東港東隆宮的溫千歲，要來輔佐大王爺蓋新廟。

村廟的棹頭說得更詳細：

那時大王爺非常靈驗，請出去的金身不夠用，還發生一些吵架、口角。於是庄裡召開會議，大家商量…決定再刻一尊金身。正身大王爺親自為每個步驟看日。有一日剛好乩童、大老們一起在看新刻的金身有沒有漂亮、架勢如何…看到快完整的時候，突然發起來，說他是東港東隆宮的溫府千歲，奉玉旨來輔佐李府千歲。  
(褚榮瑩與楊伯威 2004:10-11)

對於這突發的情形，李府的反應為何呢？棹頭繼續說：

大王爺就問他是誰，溫府就說：「我不是來搗亂，…我們是親兄弟。」於是李府就問他有什麼證據，溫府就把當初在大陸的地址、家庭情況、門前右邊的旗竿還被颱風吹倒的事，都正確無誤說出。那時候在場的人都愣住，這件事懸而未決。後來有一回大王爺剛好有公事宣布時，順便告訴我們：大王爺還是因為姓氏不同，不承認他，去臺南嶽帝廟告溫府，給嶽帝爺查、作證。結果原來李府和溫府是祝家的親兄弟，有一回做大水，李府

被媽媽背在身上，溫府則是被放在桶子裡，沒想到水一來就被流走，被姓溫的人撿走，後來就姓溫了。溫府在東港是正王爺，不過在我們這邊發起來，會自稱是「二溫府」。  
(褚縈瑩與楊伯威 2004: 11)

這一段故事說明了李府與溫府原是親兄弟，以及他來輔佐大王爺的目的。一般庄民也大致上都知道李府與溫府原是親兄弟。但是，溫府的出現畢竟有些突然，事實上村人也說溫王遠道來幫忙，也需要一些「事蹟」，讓人家覺得他真的有在做事幫助。溫王最常被村民提及的事蹟有修水路與安七星墜地，以下將進一步討論這些事蹟的意涵。

## 溫王的事蹟

### 1. 修水路

溫王爺一來就幫三寮灣整治了水路，將原本四散流的水集中起來。村民認為如此的水路安排在功能上使村裡排水順暢。風水上，流暢的水路也能帶來財富。不過如此一致的水路流向在政府推行土地重劃以及社區建設時(見翁旭昇 1971: 23)，各區各自建立排水系統後，遭到了破壞。如此紊亂的水路一直是庄人心中的隱憂，於是才有現任村長的母親曾侯扁出面勸大家修水路的故事(劉玉堂 2002: 62；褚縈瑩與楊伯威 2004: 13)。在筆者訪問她時，她給了更詳盡的說明。她解釋當初為什麼會要管修水路的事：

我先生四十三歲就過逝了，我自己要帶七個小孩。那個時候庄內有很多人也年輕就過逝了。大家就請南鯤鯓三王來關四轎，問說庄裡為何這麼不平靜？四轎發起來出字，就說是水路不通透，庄內水與墳墓水、陰陽水全部混在一起。廟裡的老大就去跟各地主講，但這些老大們比較不會跟人求情，所以跟那些地主講不通。講不通再關(四轎)，王爺還是這麼說，水路不通，歲壽就不長。

有一天我去溪底寮接我們家老二(在佳里唸書)。看到溪底寮很多老人，大概都有七十五歲。又看到他們入庄旁邊有條很大的排水溝……我就想，這水路真的要改！回來晚上就做夢了：我夢到我們庄裡的乩童發起來，帶著我繞著庄跑。他脾氣很壞，到了前面這條大路，拿著一把劍，說：「斬斬乎斷！」到了後面(東南角)那邊，指著那些圓環土墩說「通通圍進來！」溫千歲發起來卡壞啦，大王爺卡純，所以我知道是溫千歲。醒來發現才知道是做夢。我去找許代表，又去找村長，他們都說這需要各地主蓋章同意，



很難辦，因為一共要六十幾個章。後來老大們開會，我說這事讓我來管……我去大廟以擴音機播送了五六次，說自己年輕守寡，希望別再有人這樣。後來印章收了，只剩五、六人沒蓋章。我就去廟裡向大王爺求，求他「犁他們的心」。

什麼叫做「犁他們的心」？

就像大王爺托夢給我一樣啊！改變他們的心。後來只剩下兩人不蓋章。我就請許代表拿同意書去給他們看，讓他們知道大家都同意，剩他們倆。又跟老董事長講，老董就去叫他們營造專業的測量人員來，打算造到他們兩人的地那裡，就停在那。結果過一兩天他們都自己來說願意蓋印了。

修好的水路如圖 1。我們可以由該圖看到現在庄裡的水路都匯流至庄西北方的水門，然後再流入海中。

其實，有關水路的疏通與開闢，一直是《東隆宮大事記》記載的要項，可見庄廟對它重視的程度以及它對聚落的重要性。表 1 列出該書中從 1960 到 80 年間提到水路修繕的情形：

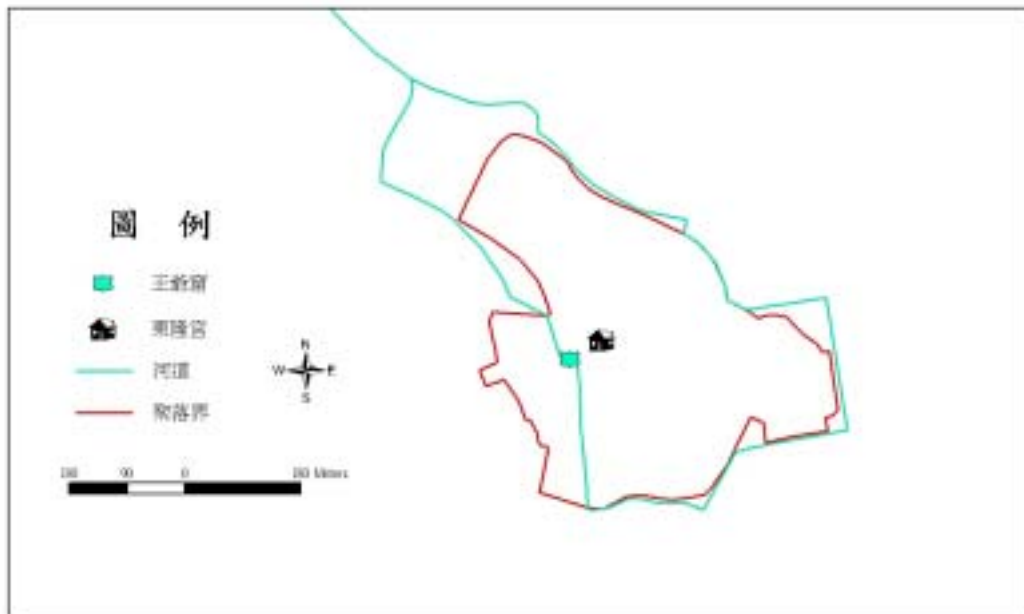


圖 1 三寮灣水路現況圖

表 1 《東隆宮大事記》中 1960 到 90 年間水路修繕記錄

年代	水路修繕項目
1966	水路修復開工。
1969	支付本庄水路修繕工程費七萬七千五百元。
1972	協助三寮灣庄周圍開墾水路至下流出海。
1972	開水路之事因建大廟延期。
1980	排水問題，南鯤鯓三王與李府一起勘查水路，定庄南水路界址，最後再由溫王決定。
1982	排水溝建設經費五萬元由東隆宮提供。
1990	支付清理庄內水路、水溝六萬四千四百五十元。

資料來源：《東隆宮大事記》

修水路、改善三寮灣的環境讓當地少疫病、減低死亡率，是溫府的重要事蹟，也是他展現其神力的方式。

## 2. 安「七星墜地」

除了清水路之外，居民最常提起的溫王事蹟就是七星墜地。所謂七星就是七個土墩，上植有榕樹，樹根處理著七星鼎等避邪之物。它通常位於村莊的道路的路衝或庄的四周以保護村落與鎮煞驅邪(圖 2)。<sup>4</sup>

除了庄的東側入口之一星(俗稱「大墓林」)，為村落原有外，其他都是庄民用苦工擔土堆成的。村人認為安了七星之後庄民比較長壽，小孩子也較聰明。據說三寮灣從此就開始有大學生了。

1982 年神明又指示重新整修「大墓林」，並重新命名為「壽山」，以做為三寮灣整個村莊的「靠山」。

至此，我們可說，三寮灣人視溫王整治三寮灣的水路與地理為其重要事蹟。因此，我們可以說三寮灣的這塊「地」與「地理」是神明做為展現其靈力的重要機制。

## 3. 抓賊

提到抓賊，村民幾乎個個都能非常傳神地描述溫王的厲害：

---

4 臺灣其他地方亦有七星墜地的地形與傳說。它們通常蘊含著一種「地靈人傑」的地理觀，其相關傳說也展現出該地神明的力量(蔡蕙如 2004: 123, 131-5)。感謝臺大森林系同學洪廣冀提供這方面的資料。

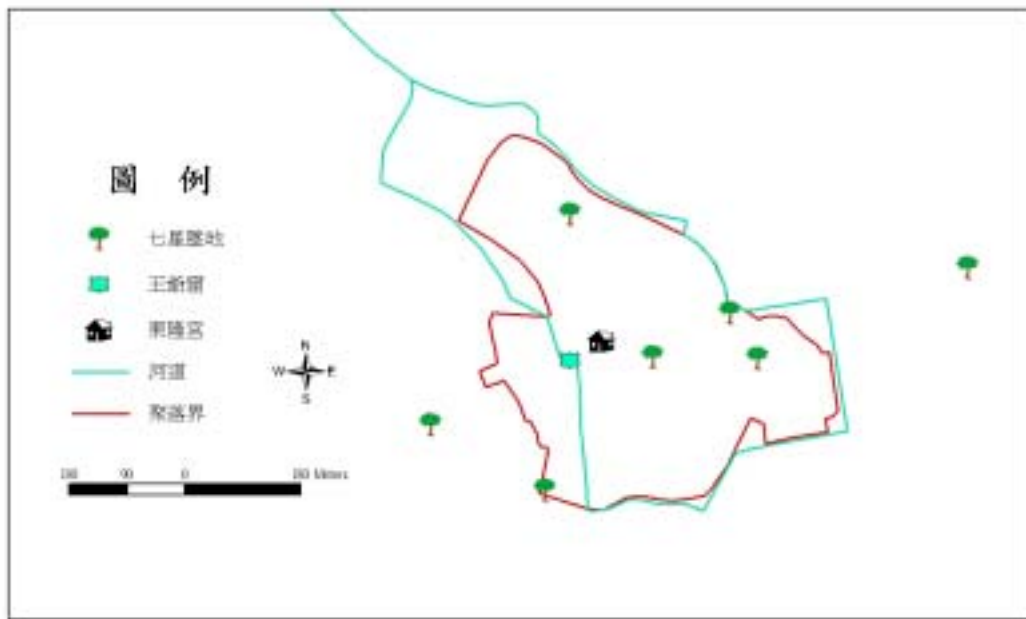


圖 2 三寮灣七星墜地圖

溫王很會抓賊！賞兵的時候，(乩童)就拿著把七星劍走來走去，突然插起一隻雞說：「這偷來的你也敢拿來拜？」那小偷多羞愧啊！

什麼霍亂、瘧疾我們這邊都有。那時很窮，生活很困苦、很稀靡！因為很困苦，有人偷拔別人田裡蕃薯、偷抓雞。溫王爺來就抓小偷，大發威！

這些庄民的敘述呈現出三寮灣的社會在這時期以農業耕作為主。但由於地貧土鹹，可能連三餐溫飽都有問題。生活上不但仍相當困頓，社會秩序也尚未完全建立，因此才有偷糧食、牲畜的事。而溫府來到此地就是要重新建立社會秩序，使庄頭的生活可以安定下來，持續發展。只有在庄頭在累積相當的財富後，百姓才能籌足資金籌建庄廟，答謝神恩。

## 庄廟、儀式與庄民的生活

### 1. 拆除公厝，建立東隆宮

在溫王輔佐之下，三寮灣無論在自然環境或社會秩序上都有進一步的改善，因此村

民得以修建新廟。新廟以溫王爺的東港祖廟—東隆宮—為名，以感謝溫王的協助。建廟經費主要應由庄民籌措而來，雖然庄民的敘述再次夾雜著神蹟式的色彩：

要建廟時，他會發起來問某某人：「你要寄付多少錢？」「我很窮、沒錢了」信徒答道。千歲接著說：「不！你桌子右邊第二個抽屜底還有多少元！」信徒聽了不敢置信地說：「我都不知道，你怎麼會知道？」回去一看，果然都有！神明就是這樣發威發揮，上一座廟才蓋起來的。

此時溫王在東隆宮的位置也取代了南鯤鯓吳王，緊隨在大王爺之後成為三寮灣的第二位主祀神明。於是大王爺、溫王爺、鯤鯓三王與保生大帝成為廟裡四座主要的神明。在此同時，《東隆宮大事記》也首度記載了庄廟二十位老大(即現之董事)的名稱。他們由庄內七個主要姓氏--曾、許、林、黃、侯、劉與朱姓--共同組成。

在此另需先對李府與溫府兩位神明的關係做一些說明。雖然庄民認為溫府對於庄的水路、地理安排貢獻良多，也曾提到「大王爺較純，溫王爺較兇」的說法，但庄民對於李府與溫府的靈力並沒有很清楚的區分，二者也共用一個乩童。庄民通常強調大王爺才是主神，溫王是輔佐他的看法。

## 2. 儀式以及日常生活中神明與庄民的關係

庄民對於這個時期之慶典儀式的描述是十分生動的。他們說，每月農曆十六的賞兵，各家都是煮好祭品，端(擔)到廟前祭拜。各家還要依照家中的人丁數目繳交一丁一百元的丁口錢。大家也都覺得有繳，甚至多繳(例如為還在母親肚子裡的小孩先繳一丁)才代表自己家裡會多丁口。每年大王爺生日庄內都很熱鬧！庄民說每年大王爺生日前四、五天前就有女人會自動去廟裡洗桌子。有一位村民回憶說：

我一直認為東隆宮是咱三寮灣這庄的信仰中心，我們小時候，一過完年就開始期待四月半大王爺生日，和七月初二普渡。大王爺生日的時候，我母親會給我兩角銀零用錢，平常只有一角銀，那天跟她拿多一點她都不會生氣。

長大一點，我們這些出外的人，少數在讀書的可能比較沒有空啦，不過吃頭路的也都一直期待大王爺生日，那天出外的大家都會回來互相交換意見。

(褚榮瑩與楊伯威 2004: 17)

可見大王爺的慶典不但是當地人重要的兒時回憶，也成為庄民日後外出對故鄉的思念與期待，以及庄人相聚的節日。

除了主持宗教性活動外，東隆宮亦提供三慈國小與北門國中獎學金。信徒還願捐的錢也用來賑災。以三慈國小為例，東隆宮長期資助學校經費，如表 2 所示：

表 2 東隆宮資助三慈國小經費項目

年代	資助經費項目
1967	支付興建宿舍四間超出預算部分的費用。
1968	決議宿舍興建費補助三萬元，原借予三慈國小興建教室承包商之一萬兩千元亦撥給該校做為雜費之用。
1968	負擔自然增班教室一間經鄉公所招標結果不足之額數千元。
1976	補助營養午餐餐具八千元。
1978	補助建教室二十二萬元。
1980	東隆宮成立獎學金管理委員會。
1980	補助教室建設費十三萬三千元。
1981	贈送蔣中正銅像。
1985	購買辦公桌椅五萬六千元贈送三慈國小。
1986	贈送校門、及付該校樂器修理費、圍牆粉飾費三十三萬六千七百元。謝土拜拜提供生豬與金紙三萬元。
1987	支出三慈國小木板門經費六萬九百元。
1987	資助鐵窗經費十萬六千元。
1994	資助舉辦教育會排球賽五千元。
1996	資助舉辦南縣國小校長家長會長聯誼會一萬元。

資料來源：《東隆宮大事記》

東隆宮如此做是因為三慈國小「是咱子弟讀的學校」。

此外，除了聚落活動或慶典，大王爺與溫王爺更參與了每個庄民生命中重要的時刻。庄民要結婚娶媳婦時，都一定會請王爺看日子、挑時辰(褚縈瑩與楊伯威 2004: 14-5)。家裡熱鬧辦桌時也都要請王爺來參加。娶進來的媳婦或新生的嬰兒也會到大廟拜拜，告知王爺。日常生活中，王爺也治療庄人的病痛、維護各家的安全。換言之，庄民的生活與神明的關係是完全結合的。甚至，在生命最後的階段，王爺也能為庄民找到合適的墓地位置與風水字向，讓庄民妥善地走完一生。

總而言之，在溫王加入後，我們看到神明從整治水路、地理開始，讓三寮灣成為一

個合宜的居住環境。等到社會秩序逐漸安定下來後，神明也進入到聚落生活裡與庄人的生命中。因此，我們可以看到這個時期，神明不但與三寮灣的這塊「地」，也與這裏的「人」逐漸結合起來。<sup>5</sup>

## 五、升格「代天府」：旅外庄人主導的時期(1970-)

隨著臺灣社會在西元一九六〇以後逐漸轉型成為工業社會後，三寮灣人也大量地離鄉到高雄或臺北等都市工作。然而對於許多離鄉的庄民而言，也許是因為年少的記憶或個人生命的體驗，他們一直沒有忘記大王爺與溫王的庇佑。不但保持對東隆宮的認同，也願意將資金投注回廟。因此，在這個時期東隆宮與旅外庄人的關係便成為本節探討的重點。

### 庄民外移與家鄉神明的聯繫

如前所述，早在日據時代三寮灣已經有人出外到臺南、高雄等都市討生活。不過那時數目並不多，其中為庄人所熟知的就是前任東隆宮董事長侯老先生。

侯老先生的三子告訴筆者說侯老先生年輕的時候，因為在三寮灣「賺沒吃」，那時因有一個「叔仔」在高雄日本人開的營造廠工作，因此透過他的關係，侯老先生就到那個營造廠做零工，後來因表現傑出而成為正式職員。光復後侯老自己出來做營造，民國三十四年創立協泰營造廠，承包軍方及地方重大工程(劉玉堂 2002: 142)。由於早期生活的困苦，據說侯老在離開三寮灣的時候就發了「嘴口願」，說他以後「哪有飯三頓吃，就要回來幫忙大王爺。」或許是因為發了這個願，或是對故鄉一份濃厚的情感，侯老在外賺了錢後就回來協助廟裡的事。

另外，也有三寮灣人開始到北部工作。在三寮灣我們最常聽庄民講的就是約在 1950 年代初期一位到臺北水泥瓦工廠做工的三寮灣人，不但把對大王爺的信仰帶到移居地、傳給外地人，同時也把外地人帶回三寮灣。由於在三寮灣我們常聽到的臺北分靈廟宇的事，如臺北東隆宮、東興宮與中和慈安宮等。所以筆者回臺北後就找機會拜訪這些廟宇，詢問當初到三寮灣東隆宮分靈的緣由。臺北東隆宮的主事者林先生給予了相當詳細的說明：

---

<sup>5</sup> 三寮灣的例子與筆者以神像來探討神明如何透過人與地來展現其力的方式有相當大的類同，見林瑋嬪(2003)。

當初是我們老董事長的緣故。那個時候他有一個工廠在德昌街北側做黑瓦。他四十幾歲的時候，眼睛有毛病，再怎麼醫都醫不好，快失明了。他工廠裡有個雇工，是三寮灣搬來的人，平常就有從三寮灣奉請一枝令旗在家裡拜。他知道老闆的情況後，就介紹他來三寮灣求大王爺。……大王爺後來把他眼睛醫好，並說溫千歲要來這裡發威幫忙，就分靈過來這邊拜。

林先生又說明中和的慈安宮是他們這裡的人出去另設的。而東興宮則又是慈安宮的乩童再分出去的。這幾個例子說明了移居庄外的三寮灣人，其信仰仍然傾向歸於原居地的東隆宮。同時，因著他們的引介以及感於神明所施展的神蹟，外地人也開始成為三寮灣東隆宮的信徒。甚至後來也成為東隆宮的董事(參見表 4)。為了對這個過程有更清楚的理解，接下來將先從廟的重修談起。

### 旅外庄民領導東隆宮重修

1965 年，廟宇因日久耗損，大王爺指示需重修原廟。為重修廟宇，東隆宮亦重新改組成立新的董事會。新的董事會成員中有一明顯與過去的不同是，移居外地者成為董事會的領導人(表 3)。

表 3 1965 年東隆宮董事會成員

職銜	姓名	本庄/旅外庄人	職銜	姓名	本庄/旅外庄人
董事長	侯萬蟾	旅外庄人	董事	吳有才	本庄
副董事長	黃先志	旅外庄人	董事	林丁丕	本庄
副董事長兼總理	劉三斷	旅外庄人	董事	黃茂源	本庄
董事	曾趨	本庄	董事	劉盆	本庄
董事	黃明祐	本庄	董事	侯吾生	本庄
董事	侯丁昆	本庄	董事	朱財瓦	本庄
董事	朱石順	本庄	董事	許寶藏	本庄
董事	林明泰	本庄	董事	侯福祥	本庄
董事	曾切	本庄	董事	黃瑞富	本庄
董事	曾少卿	本庄	董事	曾先定	本庄
董事	許楠	本庄	董事	許仙丸	本庄
董事	曾仰田	本庄	董事	侯進國	本庄
董事	林瓚	本庄	董事	林西刀	本庄
董事	黃和嘉	本庄	董事	陳皆應	本庄

資料來源：《東隆宮大事記》

被神明指派的董事長侯老先生與副董事長黃老先生皆為成功的旅居高雄商人。<sup>6</sup>在重建過程中，他們皆捐獻了大量的經費(董事長與其子共捐獻三萬五千元，副董事長也捐了二萬八千元，當地人捐獻的最高額度為四千元)。另一位被神明派認為副董事長兼總經理的劉老先生則是一旅居佳里但與庄民保持良好關係、受人敬重的旅外庄人。他在日據時期擔任本庄之保甲書記。因與日人相識而學得製作塌塌米的技藝，遷居佳里經商。

民國三十六年後接辦中華日報業務，並負責臺南縣北門區六鄉鎮新聞採訪工作(劉玉堂 2002: 55)。劉老之受庄人敬重、擅於文書工作並與官方管道熟悉暢通，使他十分適合總理重修廟宇之職務。雖然修成之後不久辭世，但大王爺不久即指示其子接任。其子繼承父業為記者，亦具有文書能力與管理才能。接任東隆宮的工作後，對廟務發展產生了重要的影響。

由旅外成功的企業家以及擅於文書工作、與官方管道暢通的人士領導東隆宮無疑與當時的臺灣社會日漸向工業化轉型有關。在居民不斷往都市移出的情況下，三寮灣非常需要具有與外界溝通能力的人士來領導東隆宮的發展。重修經費的籌措便是其中一例。我們可從當時劉老所留下來的備忘錄記載來看(劉玉堂 2002: 20，底線為筆者附加)：

本宮因年久失修，議決要重修廟頂，神龕，磨石，及其他一切，於民國五十四年，乙巳六月二十日上午六時四十四分，本會派副董事長劉三斷，董事曾趨、林瓚、黃明祐、許楠、侯進國等六人，往臺南、高雄、左營、鳳山等地，拜訪本庄出身旅居在外人士，訪問募捐本宮重修經費，其訪問人士如下：

- 一、左營侯老先生、高雄崎脚朱石龜、水泥公司黃楚林、代天宮廟前黃先志、黃分成、黃萬得。中餐由侯萬蟾招待。晚餐由黃先智招待。該晚上拜訪本宮分靈高雄之第三東隆宮。六月廿一日。往磚仔窯，拜訪林為祥，順途往鳳山，訪問侯馬贊、侯榮捷、許遠、曾晏等。下午返高市，拜訪曾阿拿、許仁春、許漸用等。次日到臺南拜訪侯紅點、侯丁別、林四止、曾萬全、吳盛千等。
- 二、同年十一月廿日，召集各董事向村內各戶訪問，自林姓起朱姓為止，整天逐戶勸募。
- 三、同年十一月廿二日，派數名董事，會同蔡登山、蘇水欽往南鯤鯓代天

---

<sup>6</sup> 東隆宮的董事雖然由神明(即乩童)所指派，但其結果與庄民的想法都不會相差太遠(例如接下來馬上要討論的侯董事長以及兩位副董事長黃老先生與劉老先生皆為三寮灣人非常敬重的人士)。這裡當然涉及了乩童與庄民之間的默契，以下將有進一步的說明。



府，蚵寮保安宮，北門永隆宮等參觀神龕、雕刻、油漆等。

- 四、為節省經費起見，建醮工作人員不敢多用人才，只用董事二十八人分擔工作，日夜不眠不休，自己請客，委任家屬設法，董事本人，日夜不得離開本宮。大忙而特忙。各種經費樽節儉用，嚴禁浪費為宗旨。計節省經費不止十萬元。因此，建醮完成後，收支對除殘餘新臺幣壹拾肆萬元。
- 五、本宮重修，募捐當初言明，捐一千元以上者，將芳名打入石碑。至重修接近完成，於五十五年九月中間，召開會議時，不知不覺發表，如捐五百元以上者，亦將芳名打入石碑。一言發出，無形中樂意加捐三萬餘元。可稱神威力量無限矣。
- 六、建醮經費議決：男女丁每日丁新臺幣二十五元。土地平均每甲二百五十元，總計十一萬元左右。

整體來說，備忘錄的第一點說明重修經費的募集是在旅外成功的企業家支持下(如上述中餐由侯董事長，晚餐由黃副董事長招待)，由擅於與外界溝通的人士(劉副董事長帶領庄內大老向旅外富商拜訪、勸募而得。不過那時，如第二點所示，庄民本身亦負擔了不少的經費。尤其是建醮經費是村廟向庄民「課丁甲」籌得(第六點)。事實上，我們可看出當初的重修經費相當拮据，庄民需非常節約地使用募得的錢(第四點)。

如此的景況在 1970 年重建東隆宮時有了很大的轉變。

## 升格「代天府」

1970 年，出乎庄民意料之外地，大王爺再度指示要拆除剛修好的東隆宮，重建新廟。那時，庄民一時無法會意過來。連續召開兩次信徒大會都無法得到一致的結論，直到第三次才有了初步的定案(劉玉堂 2002: 28)。根據庄民的敘述，這次會議中大王爺「發起來」直接指示新廟要建多高、多大，而且要大家「不用煩惱，四百萬便便！」<sup>7</sup>接下來他又直指侯董事長，要他捐出八十萬。會後據說主管當時廟務的劉老先生追著乩童到他家，問他說：「你剛剛說那四百萬哪來？」但是「退童」(意為結束神明附身的情境)後的乩童則搖搖頭說：「我哪知嚟啊?!」於是，劉老在衡量三寮灣當初的經濟狀況可能無法負荷如此一座大廟後，將廟身高度壓低了三尺六。

正如當時神明直指侯老先生要他負擔八十萬，旅外的庄民已成為重建的經費募集的

<sup>7</sup> 東隆宮大事記的紀錄是七百萬(劉玉堂 2002: 28)。

主要來源。從廟裡刻有捐獻者名單的石碑中，捐款高於十萬元的大都是旅外人士。他們的捐獻使得最後東隆宮甚至不用向庄民課丁甲錢。此外，名列此次重建委員會的委員六十人中，不但有了大量的旅外人士，也首次有外地人參與，而且兩者加起來已經超過庄內委員的人數(劉玉堂 2002: 28)。

至於三寮灣在地的庄民所負責的主要是修建的工作。大家輪流出來做廟的工作。每天傍晚廟也會播送哪一村的第幾鄰隔日要出來配合。在田野期間，令我們印象最深刻的是，不管老一輩或青壯年庄民，談起這段期間重建廟宇，臉上總是流露出燦爛的笑容以及無限的懷念。

在旅外庄民出資與當地人出工的合作下，東隆宮的重建相當順利。就在修建期間，一日神明再度降旨，將原本之東隆宮廟名加上了「玉敕代天府」。<sup>8</sup>現在的全名成為「玉敕代天府三寮灣東隆宮」。廟裡董監事亦隨後決議增建後殿，即奉祀玉皇大帝的凌霄寶殿與佛祖殿。

為何在建廟的過程中更改廟名呢？廟裡一位資深的董事解釋說：

改名是蓋到一半的時候大王爺發起來說要改的。說是代天巡察，可以查這、查那，替玉皇大帝查察各地方民情。

副董事長則進一步說明：

改名後的東隆宮不再是一間「草地小廟」了！現在神明有代天巡狩的義務。

那麼，為什麼王爺要代天巡狩呢？他的回答是：

只要王爺都可以是代天巡狩啊！像李府、溫王、吳王、池王都是。保生大帝也很大，是生前皇帝就已經敕封的。

換言之，透過更改廟名的方式，東隆宮神明原本之地域性—以守護三寮灣庄頭為職責—的神明性質已轉變為具有超地域性之代天巡狩的性質。而如此改變的基礎，如同上述，是因為王爺信仰本身已具有代天巡狩的性質(也見劉枝萬 1983:228)。<sup>9</sup>只是這個性質

---

<sup>8</sup> 《東隆宮大事記》記載王爺降旨升格的時間是在蓋廟之前(2002: 27)，因升格才需蓋廟。但筆者所訪問的一般民衆都說是在蓋廟中神明指示的。

<sup>9</sup> 劉枝萬提到：「『王爺』...其他尊稱有...代天巡狩、大總巡、遊王、天行使者……等」(1983:

在過去隱而未顯，但在這個庄民外移至臺灣各處的時期則特別被強調出來。

進一步來看，如此神明性質的改變也反映在新廟的「水神」的概念。庄民告訴我們說新建好的這座東隆宮不再是像過去一樣「吃庄裡王爺窟的水神」，現在大廟「吃的水神」已位於將軍溪的出海口。那裡有一個漩渦，由外海過來的水流，還有南邊、馬沙溝上來的海流，跟將軍溪出海的溪水「三結水」匯合而成(圖 3)。



圖 3 玉敕代天府三寮灣東隆宮之新「水神」示意圖

透過廟名更改為「代天府」以及廟的水神已位於三寮灣外將軍溪與海流的匯口，我們可見重建後的廟宇強調的是其擴及全臺(甚至超越全臺)的空間性質。如此的更改無疑

---

228)。有關王爺代天巡狩的故事來源是這樣的，據說唐太宗貞觀年間太宗李世微服出巡遇險。有三十六人救駕，其中溫鴻居首功。太宗賜三十六名救駕者二甲進士，並任溫鴻為山西知府。其時鄰近地區盜寇為亂，官兵出剿無功，太宗遣溫鴻率軍討伐，三十六進士同領精兵進剿得平此亂。溫鴻因功受封為王爺，其後三十六進士奉旨巡行天下途中，不幸在海上遇難。唐太宗痛失功臣，追封他們為「代天巡狩」，頒旨全國建廟奉祀(康豹 1990: 109)。

與此時有一大部分的東隆宮信徒已經不僅限在三寮灣有關。對於一個廟宇而言，有著代天巡狩的神明以及位於溪海會口的水神無疑更能讓遍及各地的信徒所接受。

我們進一步來看東隆宮的信徒組成：此時，不但修建委員會中的委員已包含了大量的旅外人士，而且修建經費亦大部分由外移者所捐獻。在廟宇修成後舉行的慶成醮儀中我們也看到了類似的情形。慶成醮的醮儀代表人十七位斗燈首中，也有十三位是旅外人士與外地人，本庄只佔其中四人。斗燈首的工作：

除代表全體信徒參與科儀之禮拜外，普渡時為主普，並負責結壇、演戲及捐獻部分建醮所需經費。雖然擔任斗燈首花費頗鉅……[但]參加選拔斗燈首者，[仍]多達數百人，競相爭取。  
(黃有興 1992: 71)

如上所述，擔任斗燈首需花費鉅資，但旅外信徒仍競相爭取。由此可見無論是興建廟宇的捐獻、醮儀的支出甚至是參與廟裡董事的職務，對於旅外庄民(或外地人)而言，也是一個他們祈求神明庇佑、展現在外事業功成名就的方式。<sup>10</sup>

從此之後，東隆宮的董監事會便由旅外人士與庄內各姓氏代表共同組成。1979年重建完成，由神選之三十六位董事中，本庄有十九人，庄外十七人(表 4)。

直到 2004 年的董事成員本庄有二十二，庄外仍有十四人。一般人都「知道」大王爺(乩童)所選出的在庄、庄外董事比例大約都會在 3:2 的比例範圍內，而且大王爺在選任董事時也會直接講明「庄內」某某人，「庄外」某某人。庄民都瞭解庄外選的是願意出錢者；庄內選的是願意做事的人(褚縈瑩與楊伯威 2004: 18)。

然而，董事在三寮灣並不只是擔任出錢或出力的工作，其由王爺(透過乩童)親自挑出的方式更使得他們具有代表所有信徒的象徵性。有位耆老甚至認為重修廟宇時神所選出的二十八位董事以及重建後的三十六位董事分別具有如同「二十八星宿」與「三十六天罡」的重要性。無論如此的看法是否能得到大部分庄人的同意，我們可以肯定的是旅外人士與外地人在經由神意而成為廟裡董事後，代表了他們正式成為神明關照的信徒。因此，現在東隆宮的神明已不再只是三寮灣人的庄神，而是分佈在全臺各處信徒共同的神明。接下來，我們將進一步探討神明如何透過他的乩童來增進他與旅外庄民的關係。

---

<sup>10</sup> 擔任地方廟宇職務、資助廟宇興建或舉行儀式費用長久以來就被視為提供該社會菁英或商人合法化其權力與財富的方式，相關討論見 Feuchtwang (1977: 279)、康豹(1994)與李豐楙(2001)。

表 4 1979 年三寮灣東隆宮董監事成員

職銜	姓名	本庄／旅外庄人 ／外地人	職銜	姓名	本庄／旅外庄人 ／外地人
董事長	侯萬蟾	旅外庄人	常務董事	許楠	本庄
副董事長	劉玉堂	旅外庄人	常務董事	曾先定	本庄
副董事長	黃先志	旅外庄人	常務董事	侯進國	本庄
常務董事	黃元服	旅外庄人	董事	吳有財	本庄
董事	侯丁別	旅外庄人	董事	黃和嘉	本庄
董事	丁榮美	外地人	董事	黃瑞富	本庄
董事	黃勝	旅外庄人	董事	陳皆應	本庄
董事	侯號	旅外庄人	董事	許寶藏	本庄
董事	侯當初	旅外庄人	董事	許仙丸	本庄
董事	郭清旗	外地人	董事	朱石順	本庄
董事	林銀皂	旅外庄人	董事	朱財瓦	本庄
董事	余福地	外地人	董事	侯福祥	本庄
董事	侯紅點	旅外庄人	董事	林丁榜	本庄
監事	羅聰德	外地人	董事	侯榮燦	本庄
監事	許漸用	旅外庄人	董事	林先托	本庄
監事	劉福得	旅外庄人	董事	黃碧田	本庄
監事	黃萬得	旅外庄人	董事	曾先和	本庄
			常務監事	林復德	本庄
			不詳	不詳	本庄

資料來源：《東隆宮大事記》

## 乩童的「助力」

東隆宮之所以可以吸引如此多之旅外人士或外地人，李府的乩童實扮演重要的角色。筆者來到三寮灣時這位乩童已經過逝，但是卻常常聽到庄民談起他。「他十九歲就當乩童了，...總共做了三十六年...五十六歲過逝。」「他發起來的時候會吟詩，他本人可是有點口吃的。這個乩童幫大廟賺了很多錢。」那麼，他究竟是如何幫廟裡賺錢的？「他會直接跟信徒講如果有賺錢，要回來答謝幾百萬、或幾個陣頭。」村人說。在庚午年的醮儀記錄中也證實了村人的說法：當初回來捐獻牌樓的許伯先生說：

大王爺到臺北「煮油」時對他表示，三寮灣東隆宮建醮時，希望他捐獻東、南、西、北四牌樓，並說會幫助他發財，使他到時候有能力捐獻牌樓。  
(黃有興 1992: 74)

除了直接說明要信徒若有賺錢要回來三寮灣捐獻外，李府的乩童更是遠至高雄、臺北或東部等為人消災解厄，拓展東隆宮神明的版圖。當時跟著他四處跑的槓頭說：

他很認真「發」！……有一次跟我說，他曾經一日發了 16 壇！每天早上固定 9 點發，請教到登記的人都結束才退駕。但要是幫忙看新娘日、入厝日、牽車、結婚這些好事就另外約一天[凌晨]四、五點的時間。公事辦完，下午有專門司機載大王爺出去，他就在車上吃便當。

(褚縈瑩與楊伯威 2004: 19)

有了如此活躍、積極的乩童，信徒也大量增加。在信徒搬請神明金身回家敬獻相當頻繁的情況下，舊有的神像數目已不符需求。因此，神明副尊的數目也在短短的期間內急速增加。例如，現在東隆宮已有李府副尊十七座。其中第九~十二座金身在 1991 增設，第十三~十五座在 1994 年左右增設(劉玉堂 2002: 113)，第十六、十七在 2002 年增設。<sup>11</sup>短短十年之間神像副尊便增加了一倍之多。

隨著信徒的廣佈，東隆宮的分靈廟宇也不少，正式開壇設廟的至少有(如表 5)。

旅外信徒通常關心的是生意興衰、運途好壞的問題。而李府的乩童將這些問題特別與北斗星君連結起來，使得這個時期廟裡北斗星君的祭祀特別興旺。<sup>12</sup>現在，庄裡最熱鬧的日子反而是農曆九月初九祭祀北斗星君的時間，而非四月十五李府千歲誕辰(褚縈瑩與楊伯威 2004: 19)。

當然李府乩童的作法並非都沒有異議。例如他每日早上九點到十二點固定在廟前「發」，讓(大部分外地)人請教的方式給人一種「賺錢」的印象。尤其是他在後殿奉祀北斗星君之處替人以稻草人「改運」的作法更有爭論。一般來說信徒行過改運儀式後，咸信該人的厄運會轉嫁給稻草人。因此該稻草人必須拿到庄外燒毀，以免厄運留在庄裡。但是也許因為儀式繁雜，加上改運的人數眾多，因此李府乩童便簡化了儀式內容而將稻草人直接在廟的後殿外庭院燒去。巧合的是後來三寮灣發生了一連串的不幸：庄內人丁

<sup>11</sup> 第八座之前的金身何時增製已無法得知。

<sup>12</sup> 「南斗注生，北斗注死」是一般人拜斗之因。李豐楙認為這是民間宗教中星辰信仰的一種(1996: 218)。

表 5 三寮灣東隆宮分靈廟宇(正式開壇設廟者)

宮名	位置	宮名	位置
崎腳 慈安宮	高雄市鼓山區	臺北 東隆宮	臺北市
崎腳 慈安壇	高雄市鼓山區	臺北 東興宮	臺北市
崎腳 東隆宮	高雄市鼓山區	臺北 東安宮	臺北市
高雄 東隆宮	高雄市前金區	文山 代天府	臺北市
高雄 田安宮	高雄市三民區	板橋 代天府	板橋市
高雄 東興宮	高雄市三民區	北巡 代天府	臺北市
高雄 三興壇	高雄市三民區	中和 慈安宮	中和市
高雄 仁海宮	高雄市鼓山區	新店 慈聖宮	新店市
高雄 慈雲宮	高雄市鼓山區	雲林 四湖齊天壇	雲林縣四湖鄉
高雄 南清宮	高雄市苓雅區	三合 東隆宮	臺南縣七股鄉
鳳山 代天府	鳳山市	三合 佛龍宮	臺南縣七股鄉
五甲 東隆宮	鳳山市	西埔內 龍興宮	臺南縣北門鄉
高雄 慈安宮	高雄市鼓山區		
大樹 代龍宮	高雄縣大樹鄉		

資料來源：東隆宮提供

接連傷亡。那時有不少人便懷疑此事與在庄內燒稻草人有關。於是便特別到南鯤鯓請三王爺來三寮灣關轎詢問。透過三王的指示，才恢復過去將稻草人拿到庄外燒去的方式。

從以上的敘述我們可知庄民對李姓乩童的評價是相當曖昧的。持正面意見者往往肯定李姓乩童為廟裡賺進不少香油錢。持負面意見者則批評他使得廟宇變成一個賺錢的機構，而且他自己在此過程中亦獲利不少。此外，由於廟裡的董事原本由神明(即乩童)挑選，雖說乩童的選擇與庄民的看法通常有其一致性(即使有些差距但也相去不遠)，不可否認地，乩童仍握有某些權力。而且，由前面的敘述中我們也不難察覺東隆宮在後來的發展中，李府乩童的影響力亦與日遽增。由於庄民對他的作為評價漸呈兩極，因此，在2001年李姓乩童因病去逝後，廟方幾經討論，終於在2004年9月決定修改董事會組織章程：透過更改董監事產生方式以不再讓乩童決定董事的人選。新的章程將東隆宮董監事改由信徒選出，並劃分八個選區。其中七個選區以庄內七個姓氏群體為基礎，另設一外地選區。每個選區董監事的名額分配主要根據該選區戶數多寡。然董監事由信徒選出後，仍必須在東隆宮神壇前擲茭，獲得神明認可後方得上任。此外，章程並明訂從此之後乩童不得同時擔任董事。

以上的討論說明了乩童在東隆宮對外發展過程中所產生的影響。然而，若要對東隆宮的發展有更全面性的理解，則需配合大社會的變遷以及由旅外庄人以企業化方式管理廟務所帶來的改變來看。這是以下探討的重點。

## 企業化的廟務經營方式

隨著王爺神威的外傳與乩童的助力，回鄉還願或香客捐獻的香油錢越來越多後，廟方在十幾年前已不再課丁口錢。此外，雖然廟裡的董事以「收那個二十塊真正不夠工錢」來解釋為何廟裡說最後放棄課丁口錢之因，其背後更重要的原因是大社會在工商發展、物價不斷飛漲下，每年一丁一百元的丁口錢對大廟的開支幫忙實為有限。然而，繳納丁口錢不僅是每個信徒履行對神明的義務，如前所述也具有各家多丁口的意涵。這也是為何即使廟裡已經停收，有些人仍然堅持要繳丁口錢之故。因此丁口錢的停收無疑也對原有之人與神、家與神的密切關係有所影響。

類似地，各家與神明之密切的關係也因賞兵方式的改變而受到了影響。臺灣工業化社會形成後，許多三寮灣人也需到外地工作。工作地點與節奏的改變使得許多家戶逐漸無法參與每月不固定日期(以陽曆而言)的賞兵儀式。人數的減少使得東隆宮在 1998 年將原先由各家準備祭品到廟前拜拜的方式改為以賞兵會「辦桌」的方式進行：由旅外董事與角頭董事號召角頭內的人參與。欲參加者繳交三百元給東隆宮，由廟方統一採買祭品祭拜後，當晚由外燴廚師烹煮給付錢的庄民吃。少了每月固定的儀式，庄民對大廟活動的義務也隨之減少。現在廟裡每月都會貼出該月賞兵會的榜單。上面除了各姓氏董事與其角頭幾位成員參與外，庄外的董事反而成為每月當然的參與者。他們不一定要親自來參加賞兵會，但是卻每月一定要繳交三百元，執行賞兵的義務。這些一連串的改变讓我們看到的是信仰與當地生活原本非常密切的連結正在逐漸地鬆解。原來庄人對神明每月或每年的義務已逐漸減少。

但是，另一方面旅外董事以商業化經營廟務的方式卻讓庄民對大廟產生更多的矛盾。首先是廟裡規定了乩童早上九點到十二點所收的紅包，亦需部分繳給廟方。即，每次請教乩童的基本費用三百元中，廟裡要拿一百，棹頭得五十。其次，使用廟裡的廣播，也要按次收費。此外，在 1990 年廟裡也增設了光明廳、太歲廳。點光明燈、安太歲一次要三百(褚縈瑩與楊伯威 2004:20)。1992 年又設立了七星平安橋。這些商業化經營的方式一方面固然增加了廟方不少收入，幫助維持廟裡的開銷。<sup>13</sup>但是，如此一來也使得庄民

---

<sup>13</sup> 近年來臺灣寺廟為了增闢財源，設置光明燈或平安燈是相當普遍的情形，見宋光宇(1994: 236)與李豐楙(1996: 219)。



對廟裡以賺錢為目的之經營方式感到矛盾。

接下來是為了能企業化地管理廟務而設立的一連串制度。例如，原本是三寮灣各項活動進行的中心—廟埕—也因「臨時攤販設攤，不但影響出入交通與觀瞻，且有污染廟埕、影響衛生環境之慮」(劉玉堂 2002:130)。因此，在 1997 年設訂定了廟埕管理辦法，清楚地界定廟埕使用規範(同上: 131)：

### 三寮灣東隆宮廟埕臨時攤販管理辦法

- 一、本宮廟埕臨時攤販管理辦法，依據本宮八十六年元月一日董監事聯席會議議決辦理。
- 二、本宮廟埕劃分為甲、乙、丙等三區管理，凡在本宮廟埕設臨時攤位者，概依本辦法規定辦理。如有違反規定者，本宮不准其設攤。
  - 甲區：不分日夜晴雨，甲區全部不准設攤。
  - 乙區：日間(上午五時至下午五時)，不准臨時攤販設攤。其他時間經本宮管理人員同意後准予設攤。
  - 丙區：經本宮管理人員同意後，准予設攤。
- 三、臨時攤位，應有活動式設備，可隨時遷離為原則，如無活動式設備，本宮不准其設攤。營業時間外，應即將攤位全部遷離廟埕。
- 四、每逢舉辦祭典或其他原因，本宮要求收回廟埕時，臨時攤販應即遷還場地。
- 五、臨時攤販應注意環境衛生，經常保持整潔。離開時應清理場地。污染行業及不注重衛生者，不准其設攤。
- 六、如有接本宮電力者，應每日繳納電費。
- 七、本管理辦法，本宮認為需修改時，得隨時修改之。

以如此精確的空間(甲、乙、丙三區)與時間(包括使用時間長短、每日繳交電費)規範著攤販，確實使得東隆宮廟埕變得相當乾淨清潔，也更利於讓外地人來進香刈火。但是鄉下地方少了攤販，往往也就少了那種讓大家聚集、做夥泡茶、聊天講古的氣氛與興致。因此，庄人逐漸少在廟前逗留。對比於其他村落人聲鼎沸、充滿生命力的廟埕，東隆宮反而看起來十分地空蕩冷清。

其他的制度還有迎請神明金身的辦法九條，其中第九條又再細分為二十一條(同上: 162-3)：

### 三寮灣東隆宮奉迎神尊管理辦法

- 一、奉迎日皆以農曆為準。
- 二、奉迎時間最早以中午十二點整起，奉還時間最遲至中午十一點半止。
- 三、預定神佛奉迎日時間：中午十一點整。(逾時無效)。
  1. 每月初一日預定當月十一日中午起至翌月廿一中午止。
  2. 每月十一日預定當月廿一日中午起至翌月初一日中午止。
  3. 每月廿一月預定翌月初一日中午起至翌月十一日中午止。
- 四、欲辦理預定奉迎神尊，預定奉迎日須有人到場辦理，預約無效，承辦業務者不可代理。
- 五、相同奉迎者(同一原因)，以申請開基五府一尊為限。
- 六、若有相同原因、相同日期欲奉迎者，以卜杯決定。
- 七、迎請神佛不可「寄車」之方式迎請，須有專車、專人奉請。
- 八、騎乘機車、腳踏車，不准奉請神佛。
- 九、奉請之優先順序：
  1. 每年年初開爐。(一月四日起至一月九日中午十一點半止)。
  2. 奉迎人與神尊具有特殊關係，並經本宮核定日期奉迎者，期限最長三天。但奉迎人應於奉迎日規定預定神佛奉迎日時間前，通知本宮主辦人員，否則無效。
  3. 與本宮相關之宮廟建醮。(須附公文)日期以二日為限。
  4. 與本宮相關之宮廟入火安座。(須附公文)日期以一日為限。
  5. 與本宮相關之宮廟勘廟地。(須附公文)日期以二日為限。
  6. 本宮主神指定之乩童受禁。(須附公文)日期以參酌實際情形酌情辦理。
  7. 娶妻謝神。(最長以一日為限)。
  8. 下葬。(最長以半日為限)。
  9. 做公果。(最長以一日為限)。
  10. 入厝。(最長以一日為限)。
  11. 友宮、角頭宮廟主神聖誕。(最長以一日為限)。
  12. 私人神壇主神聖誕。(最長以一日為限)，有謝神戲者優先。
  13. 嫁女兒。(最長日以三小時為限)。
  14. 團體紀念日。(最長以半日為限)，有謝神戲者優先。
  15. 私人神佛聖誕拜拜。(最長以半日為限)。

16. 私人生日謝神拜拜。(最長以半日為限)。
17. 私人奉請請示杯令。(最長以半日為限)。
18. 請教事項。(逕找 李府千歲之金子)。
19. 以上各項如奉迎條件相同者，雙方互讓解決，否則以卜杯決定。
20. 奉迎者路途遙遠，超過二百公里者，可酌加一至二天。
21. 本辦法經本宮董監事會修整決議通過，自民國八十八年八月一日(己卯年六月廿日)實施。

若有延誤請回的，處罰方式還有三條(同上: 147)：

- 一、延誤迎回者，一小時內罰違約金新臺幣三千元，照時累計。
- 二、有延誤迎回記錄者，停止神佛奉迎權一年。
- 三、另印簽條，註明奉迎時間，延誤罰責，以提醒奉迎人留意，俾能準時迎回。

這些規定無非也是因為外地信徒增多，為了規範漸增的神明金身使用率而設立的法則。然而，對於以如此繁瑣的條例規範著使用順序、借用金身時間以及處罰期限細分為一時、三時、半日、一日、二日與一年等，村人又是如何反應呢？有一村人說：

一切依法辦理，你也不能說它錯。……但是我們小時候[就不一樣]。那個朱姓角頭的伴姑娘是口寮請過來的，我媽媽是從那邊嫁來的。小時候如果我們小孩子肚子痛，媽媽就會叫我們去請伴姑娘過來收驚。小孩子都搶著去請王爺，因為可以請王爺很光榮咧！有一次我去請，走著走著在路上尿急了，就抱著金身在路邊解決了才回來。現在哪有可能像這樣！[指的是依照現在的奉迎神尊管理辦法，請神明要專人、專車奉請才行]

他繼續說：

但是過去那樣讓我覺得很自然，宗教與生活融合在一起，與現在都不一樣。

的確，以前生活中的大小事情，無論婚喪喜慶或身體不舒服肚子痛，庄人都自然而然地想到大王爺；王爺如同前一節前述，是他們日常生活的一份子。他與信徒之間沒有繁文縟節，也沒有以資本主義社會的精準時鐘時間(參見 Thompson 1993:394)在規範著

他與信徒的關係。

不過，在 1970 年以後，首先，由於臺灣社會工業化導致庄人大量外移後，旅外庄人的捐獻已使得東隆宮不再需要依靠丁口錢來維持開支，因而取消丁口錢的徵收。如此使得原有之人與神、家與神的密切關係受到了影響。其次，庄人工作節奏與型態的改變使得許多庄民無法參加每月不固定日期的賞兵儀式，如此也減弱了原本信仰與當地生活非常緊密的連結。再者，旅外董事引入商業化經營方式(如規定乩童收費標準、增設點光明燈、安太歲與七星平安橋為廟方營業項目)則進一步使得三寮灣人對信仰產生了不少矛盾的感受。最後，為了配合外地信徒的需要而制訂的一連串制度(如訂定廟埕管理方法與奉迎神尊法則)則將資本主義式的精準時鐘時間用於規範神明與信徒的關係。以上種種因素使得庄人與信仰之間原本非常密切的關係正面臨逐步的鬆解中。

## 六、成立「東隆宮文化中心」：國家文化政策的介入

由於興建東隆宮後留下大筆的經費，於是當時的董事長侯老先生便有了在東隆宮旁興建一座大樓提供地方使用的想法。此外，又因為侯姓宗族所居住的地點位於東隆宮「大邊」(即左側)，該處多為空地或低矮樓房。相對於東隆宮的「小邊」(右側)多為樓房成群，大邊反而較「軟」(軟弱無力)。因此，若是能在左側建造較高的建築物，不但對整個聚落，而且對大邊的居民(主要是侯、劉與朱姓)將大有幫助。於是，1993 年左右，侯老先生便與當時的副董事長開始商量興建大樓的可行性。

侯老先生長期在高雄、臺北發展。加上經營營造事業，承包過中正紀念堂國家戲劇院與音樂廳的工程，認識不少藝文界的人士，因此也一直希望三寮灣能夠有個類似文藝中心的地方可作為庄民育樂休閒活動中心。經過了與副董事長商量後，初步的構想是希望新建的大樓能做為一棟民間信仰博物館，其中將包含神像館、宮史館、會議室、還有給一般庄民使用的圖書室、兒童遊戲室與(香客)餐廳等(楊舒帆 2004: 2)。主事者表示：神像館將展示並介紹臺灣民間信仰的神明，讓庄民知道平日所信仰神明的來源。宮史館則將展示有關東隆宮發展的歷史文獻、圖片，並透過它們來呈現三寮灣歷史。廟裡董監事會議在 1995 年通過興建東隆宮文化中心，並同時也成立「臺灣區民間信仰研究委員會」(劉玉堂 2002: 119)。

1995 年文化中心開始動工了後，主事者亦同時與臺南縣文化局接洽，邀請文化局局長來三寮灣參觀。得到局長應允協助後，副董事長便起草「臺灣民間信仰博物館規劃報告書」，向文建會提出申請補助。1997 年，國家文化政策官員便來到了三寮灣。《東隆宮大事記》的記載如下(同上：141)：

行政院文化建設委員會林副處長登贊、陳視察淑真、梁技正華綸、施編纂國隆等人，上午由臺南縣立文化中心葉主任佳雄、該中心總務組長崑龍、博物組謝組長素月、北門鄉公所民政課洪課長文祥等人陪同下，蒞臨本宮，實地勘查本宮附設的東隆宮文化中心硬體建設，經實地勘查後，大家異口同聲的認為，在這麼小的村落能有如此宏偉氣派的大樓建築，又能取得村民的共識，為提升文化建設而有設立「展演廳」、「博物館」、「神像館」、「宮史館」、「圖書館」等之觀念與文建會近數年來所極力推動的「社區總體營造」觀念一致，值得政府的輔導與支持。

勘查後文建會陳視察淑真指示說，本宮所規劃的「臺灣民間信仰博物館」其內容涵蓋太廣，希望縮小主題改為「王爺信仰博物館」，如此比較適合本宮的王爺信仰。

梁技正華綸當場指示，展演廳之設置地點，以愈靠近地面愈合適，如本宮同意提供二樓設置展演廳，該會可以考慮補助設置經費。

這段記載或許是誇張了一點，但是從中我們仍能看到國家文化政策官員以經費補助為前提，要求東隆宮文化中心所做的更動。首先，在原計畫書中規劃建立的「臺灣區民間信仰博物館」被文建會官員認為內容過廣於泛，而建議縮小主題為「王爺信仰博物館」。其次，官員建議設立原本計畫中沒有的「展演廳」，如此才可獲得燈光、音響、與投影等設備補助(同上: 143)。

在多次協調與文書來往後，文建會終於在 1998 年行文東隆宮確定補助二樓展演廳經費四百五十萬元，三樓王爺信仰文物館研究規劃經費一百萬元以及設館經費六百萬元(同上: 153)。2000 年演藝廳與王爺信仰文物館完成後，文建會也為王爺信仰博物館編印導覽手冊(享綠文化 2001)。此時，文化中心所聘請的顧問來自各縣市的文化藝術協會，成立後所舉辦的活動涵蓋了大型的國際性活動(如「南瀛國際藝術節」)或地區性展覽(如「南師藝聯展」)。相對之下，四樓「禮俗文物館」與「水滸英雄館」由於皆由廟方自行設計，沒有任何補助。五樓到七樓則至今未開放。

文建會之所以補助東隆宮文化中心的規劃，與其推動的「社區總體營造工作」密切相關。該政策含括在行政院於 1994 年提出的十二項建設計畫之三，「充實省(市)、縣(市)、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」。總共編列的經費有一百二十六億二千四百萬元，從 1994 到 2000 年分年實施(黃煌雄等人 2001: 10)。

社區總體營造包含四項相關計畫，即「充實鄉鎮展演設施」、「輔導美化地方傳統文化建築空間」、「輔導縣市主題展示館之設立及文物館藏充實」以及「社區文化發展」。東隆宮接受了其中的第一與第三項計畫之輔導。事實上，光是從該項計畫名稱「充實鄉鎮

展演設施」與「輔導縣市主題展示館之設立及文物館藏充實」計畫，我們就可以瞭解為何當初文建會官員要建議東隆宮設立原規劃書中沒有的「展演廳」，並認為廟方原本規劃的「臺灣區民間信仰博物館」太過廣泛而希望更改為主題性的「王爺信仰博物館」。

於是，在此社區總體營造經費的補助以及文建會官員的主導下，三寮灣被形塑成一個有著顯著地方特色—即王爺信仰—的社區；東隆宮因此被納入國家文化政策與產業發展之中(陳其南 1996: 112-3；文化環境基金會 1999: 22；楊舒帆 2004: 6)。

然而，三寮灣的例子所呈現的與社區總體營造計畫當初所秉持的精神—「社區自主參與」(陳其南與陳瑞樺 1998: 22)—顯然是有差距的。尤其是受到文建會政策的主導後，文化中心的設計重點偏離當初作為庄民休閒育樂場所的理想。其功能仍主要在作為外人參觀的展示場所。我們看到的是除了空間位置外，文化中心並沒有納入庄民生活中。此外，國家文化機構只資助館內陳設，並沒有設計出配套的觀光政策來推展文化中心的知名度。因此使得這座位於臺灣西南極邊陲的信仰博物館無法吸引到觀光客。抽離出庄民生活，卻無法納入國家整體觀光產業架構，使得這座建築最後成為居民口中「關蚊子」的地方。

對於主事者而言，他們原本希望東隆宮文化中心除了要能提供庄民一個公共活動空間以及服務外來香客外，也應能夠從東隆宮本身的發展，即宮史的角度，來呈現三寮灣的聚落發展史。如此進一步還可以做為其他社區規劃的範本。然而在社區總體營造規劃下，文化中心的設計重點擺在王爺信仰，而非東隆宮或三寮灣本身，多少也使得他們的理想落空。

最後，對於庄民來說，這座出自旅外庄人構想的建築，如同前述，由於有其造福庄民的正面意涵，再加上傳統概念中認為「大邊較軟」對聚落南邊的人不好的看法，使得興建東隆宮文化中心的計畫一開始並沒有遭到庄人太多反對的意見。但是由國家文化政策所主導後，設計重點已無法與庄民休閒育樂的需要配合。雖然文化中心也曾舉辦過以社區為主的活動，如醫療講座、卡拉 OK 競賽與影片欣賞等，但是庄民的參與率並不高。無法納入庄民生活中的東隆宮文化中心，如今成為矗立於三寮灣庄中一個孤獨的地景。

## 七、結 論

如同前言提到，近年來地方性廟宇轉變為全臺性廟宇是臺灣漢人民間宗教信仰非常普遍的現象。無論是信徒地域範圍的擴大、廟方行政組織的變革與移民團體的刺激幾乎都可以在不同的地區看到。以張珣的大甲鎮瀾宮為例(2002)，自從 1980 年代前後以來，我們不但看到廟方放棄傳統的社區主義，將大甲進香開放給各地的信徒參加，也聘任新的董事長以企業化的方式經營廟務。透過媒體與外地學者吸引臺灣大眾對大甲的注意。

此外，移民團體的投入也帶進了外地的資源。最後，鎮瀾宮再透過前往大陸湄州謁祖的儀式擺脫北港分香子廟的次級身份。這一轉變過程與筆者研究的三寮灣有許多相似之處。即使是在臺北市的寺廟發展，我們也看到類似地情形：內部組織開始由新興企業家承擔重要管理職務、寺廟不斷翻新、採取企業化經營以及與民俗文物館結合，成為地方休閒中心的發展方向(李豐楙 1996: 230-3)。可見臺灣民間宗教信仰的發展實有其類似的基本模式。

然而，對於此一現象的探討，本文有別於過去的作法之處在於：本文企圖結合神明信仰、大社會的轉變、移民主導下的廟宇經營方式、相關的組織變革以及國家文化政策等面向。因此，本文一開始從探討地方神明信仰，特別是其靈力性質的內涵開始——亦即，神明是如何透過三寮灣這塊「地」與這裏的「人」做為章顯其事蹟、展現其力的文化機制。接下來再探討 1960 年以後，隨著臺灣進入工業化社會，庄民大量地移居到高雄、臺北等大都市工作後，對於東隆宮而言，大批移民的出現使得它的發展必須有所調整，以面對信徒領域的擴大與外地信徒人數的增加的事實。無論是透過神諭或人為，東隆宮在兩個方面作了重要的改變。

首先，在神明的地域概念上，藉由重新發展原有王爺信仰中的代天巡狩性質以及透過廟名與水神的更改，東隆宮將其原來的地方性神明轉變為跨域性神明，因而更能讓遍及全臺各地的信徒所接受。第二，則是在人與神的關係上。神明召回、吸納旅外成功的企業家以及擅於文書工作且與官方管道暢通的人士來領導東隆宮，無疑與當時的臺灣社會日漸向走向工業化後、東隆宮需要具有與外界溝通能力的人來協助其發展有關。旅外庄人結合活躍的乩童以商業化與企業化經營方式的確吸引了更多人來朝拜，為東隆宮賺進不少香油錢。只是，如此的經營方式也因為帶入資本主義式的「賺錢」精神，使得許多經營原則以外地香客為主要考量，而鬆解了信仰與庄人原本非常密切的關係。類似地，由旅外庄人倡建的東隆宮文化中心在因經費需求下而為國家文化政策所主導後，其設計同樣偏重以觀光客為考量，使得文化中心與庄民的日常生活無法銜接。在以上種種因素影響下，三寮灣居民對東隆宮的發展，更重要的是信仰本身，逐漸感到矛盾與疏離。

透過以上的討論，我們可知 1970 年後東隆宮的王爺靈力信仰內涵並不再以傳統文化機制——即以三寮灣庄這塊「地」以及這裏的「人」——作為其章顯其事蹟、展現其靈力的基礎。因此，三寮灣的例子讓我們對於今日臺灣宗教是否如過去研究所述，仍是「傳統的」看法提出了質疑。我們看到的是資本主義文化與現代國家文化政策已介入其中(參見 Comaroff 2000: 317; Weller 2000: 496; 黃應貴 2003: 10)。換言之，東隆宮今日的樣貌實是地方傳統信仰結合新的經濟條件與國家文化政策發展的結果。因此，對於臺灣廟宇發展的理解仍需我們在未來更深入地探索這些不斷交錯，時而互惠，時而矛盾的力量。

## 參考書目

三尾裕子

- 2002 〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，刊於《信仰、儀式與社會》，林美容編，頁 229-296。臺北：中央研究院。

文化環境基金會

- 1999 《臺灣社區總體營造的軌跡》。臺北：行政院文化建設委員會。

宋光宇

- 1995[1984] 〈當前臺灣民間信仰發展趨勢〉，刊於《宗教與社會》，頁 221-62。臺北：東大。

- 1995[1991] 〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，刊於《宗教與社會》，頁 103-64。臺北：東大。

- 1995[1994] 〈四十年來臺灣的宗教發展情形〉，刊於《宗教與社會》，頁 165-220。臺北：東大。

李亦園

- 1982 〈臺灣民俗信仰發展的趨勢〉，刊於《民間信仰與社會研討會》。臺中：臺灣省政府民政廳。

李豐楙

- 1993 〈東港王船和瘟與送王習俗之研究〉，《東方宗教研究》3:227-264。

- 1996 〈臺北市寺廟信仰習俗與社區文化〉，刊於《1996 年佛學研究論文集(一)：當代臺灣的社會與宗教》。財團法人佛光山文教基金會主編，頁 193-256。臺北：佛光。

- 2001 〈迎王與送王，頭人與社民的儀式表演：以屏東東港、臺南西港為主的考察〉，《民俗曲藝》129: 1-42。

李豐楙等人

- 1998 《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》。臺北：臺灣學生書局。

余光弘

- 1982 〈臺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》53: 67-103。

- 1988 《媽宮的寺廟：馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》。南港：中央研究院民族學研究所。

林瑋嬪

- 2003 〈臺灣漢人的神像：談神如何具象〉，《臺灣人類學刊》1(2): 115-147。



## 享綠文化編纂

- 2001 《臺南縣北門鄉三寮灣東隆宮王爺信仰博物館導覽手冊》。臺北：文化建設委員會。

## 翁旭昇

- 1971 〈臺南縣社區發展推行概況〉，《南瀛文獻》16: 1-38。

## 康豹

- 1990 〈屏東東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》70: 95-211。

- 1994 〈戰後王爺信仰的演變：以東港東隆宮及臺北三王府為例〉，刊於《臺灣經驗：社會文化篇》，宋光宇編，頁161-174。臺北：東大。

- 1997 《臺灣的王爺信仰》。臺北：商鼎。

## 張 珣

- 2002 〈儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴大與變遷〉。刊於《信仰、儀式與社會》，林美容主編，頁297-338。臺北：中央研究院民族學研究所。

## 張瑞津、石再添、陳翰霖

- 1998 〈臺灣西南部嘉南平原的海岸變遷研究〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》28: 83-106。

## 黃文博

- 1994 《南瀛刈香誌》。新營：臺南縣立文化中心。

## 黃有興

- 1992 〈記三寮灣東隆宮庚午年祭典活動〉，《臺灣文獻》43(3): 15-152。

## 黃煌雄、郭石吉與林時機

- 2001 《社區總體營造總體檢調查報告書》。臺北：遠流。

## 黃應貴

- 2003 〈社會過程中的中心化與邊陲化〉，發表於「邊陲社會及其主體性研討會」，臺東大學人與空間研究室、東臺灣研究會與國科會社會研究中心主辦。臺東：臺東大學。

## 陳其南

- 1996 〈社區營造與文化建設〉，《理論與政策》10(2): 109-16。

## 陳其南與陳瑞樺

- 1998 〈臺灣社區營造運動之回顧〉，《研考報導》41: 21-37。

## 程俊南

- 2002 《三寮灣：臺灣漢人庄頭的社會構成研究》。國立臺灣師範學院鄉土文化研究所碩士論文。(未出版)

楊舒帆

- 2004 〈政府、地方大老與鄉民的權力三角：三寮灣東隆宮文化中心的例子〉。臺灣大學人類學系「文化田野實習與方法」課程期末報告(即將出版為《臺大人類系三寮灣田野工作報告》)。

褚縈瑩與楊伯威

- 2004 〈由庄腳到代天府：談三寮灣東隆宮主神性質的轉變〉。臺灣大學人類學系「文化田野實習與方法」課程期末報告(即將出版為《臺大人類系三寮灣田野工作報告》)。

劉玉堂

- 2002 《三寮灣東隆宮大事記—照片話宮史》。臺南縣北門鄉：東隆宮文化中心。

劉枝萬

- 1983 〈臺灣之瘟神信仰〉，刊於《臺灣民間信仰論文集》，頁 225-234。臺北：聯經。

蔡相輝

- 1989 《臺灣的王爺與媽祖》。臺北：臺原。

蔡蕙如

- 2004 〈從地形地物傳說到地形地物信仰：以『七星墜地』傳說為例〉，《臺灣風物》54(3): 119-36。

賴冠蓉

- 2004 〈從乩童看漢人社群的形成與運作：以臺南縣北門鄉三寮灣為例〉。臺灣大學人類學系「文化田野實習與方法」課程期末報告(即將出版為《臺大人類系三寮灣田野工作報告》)。

瞿海源

- 1988 〈臺灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，刊於《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料分析》，楊國樞與瞿海源合編，頁 239-276。南港：中央研究院民族學研究所。

瞿海源與姚麗香

- 1986 〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，刊於《臺灣社會與文化變遷(下冊)》，瞿海源與章應華合編，頁 655-86。南港：中央研究院民族學研究所。

Comaroff, Jean & John L. Comaroff

- 2000 “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”. *Public Culture* 12(2): 291-343.

Feuchtwang, Stephan

- 1977 “City Temples in Taipei under Three Regimes”. In *The Chinese City between Two Worlds*, Elvin, Mark & William Skinner (eds.), p. 263-301. Stanford: Stanford

University Press.

2001 *Popular Religion in China: the Imperial Metaphor*. London: Curzon.

Jordan, David

1994 "Cultural Changes in Post war Taiwan and Their Impact on the Popular Practice on Religion". In *Cultural Change in Postwar Taiwan*, Harrell, Stevan & Huang, Chun-chieh (eds.), p. 137-160. Boulder: Westview Press.

Katz, Paul

1994 "Commerce, Marriage and Ritual: Elite Strategies in Tung-kang during the Twentieth Century". 刊於《臺灣與福建社會文化研究論文集》，莊英章與潘英海合編，頁 127-165。南港：中央研究院民族學研究所。

1995 *Demon Hordes and Burning Boats: the Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press.

2003a "Religion and the State in Post-war Taiwan". *The China Quarterly* 174: 395-412.

2003b "The Cult of the Royal Lords in Post war Taiwan". In *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, Clart, Philip & C. B. Jones (eds.), p. 98-124. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Pas, Julian

2003 "Stability and Changes in Taiwan's Religious Culture". In *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, Clart, Philip & C. B. Jones (eds.), p. 36-47. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Sangren, Steven

1987 *History and Magic Power in a Chinese Community*. Stanford University Press.

1991 "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion". *Man* 26 (1): 67-86.

1993 "Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan". *American Ethnologist* 20 (3): 564-82.

2000 *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: Althone Press.

Thompson, E. P.

1993 "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism". In *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, p. 352-403. New York: The New Press.

Watson, James

1985 "Standardizing the Gods: the Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960". In *Popular Culture in Late Imperial China*,

David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn Rawski (eds.), p. 292-324.  
Berkeley: University of California Press.

Weller, Robert

- 1985 “Bandits, Beggars, and Ghosts: the Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan”. *American Ethnologist* 12(1): 46-61.
- 1994a “Capitalism, Community, and the Rise of Amoral Cults in Taiwan”. In *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Keyes, Charles F., L. K. Kendall, H. Hardacre (eds.), p. 141-64. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1994b *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press.
- 2000 “Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan”. *Popular Culture* 12(2): 477-98.

# The Development of Taiwan Temple: God's Efficacy, Entrepreneurial Management and State Cultural Policies

Wei-Ping Lin

## ABSTRACT

This article discusses the development process of a local temple. I focus on investigating how the power of the temple gods has built up and changed in the interaction of the San-liau-wan village and the wider society. First, I analyze how the efficacy and establishment of power of temple gods are the result of cultural mechanisms of the place and the people. However, after the industrialization and urbanization of Taiwan in the 1970s, temple affairs have been gradually dominated by emigrants. Led by the successful city entrepreneurs and the well-connected literati, the temple thus became commercially developed, took advantage of government resources and bought into state cultural policies. In other words, in building a more formal relationship with emigrant worshippers, the temple simultaneously accepted capitalist culture and state cultural policies. The original foundation of cultural mechanisms of the god, established upon the place and the people, has started to crumble. This article discusses the rise of the god's power and its resulting changes as a result of entrepreneurial management and state cultural policies.

**Key words:** temple, Taiwanese folk religion, the Han people in Taiwan.