

研究論文

台北市加蚋地區的宮廟神壇

陳杏枝*

致謝：

筆者由衷感謝中央研究院「台灣新興宗教現象及相關問題之研究」主題計畫（1998年7月至2001年6月）的支持，本研究是此計畫中的一部份。從2001年7月至2002年8月的後續研究則由作者自行完成。另外，要特別感謝許芬鈴小姐幫忙錄音帶謄寫。本文的初稿曾於中央研究院社會學研究所舉辦的「新興宗教現象研討會」（2002年3月30日）中發表，感謝林美容、瞿海源、郭文般、林本炫、游謙教授所提供的寶貴意見。學刊兩位匿名評審人對於本文的修正提供了重要的指引，筆者深表感謝。

* 陳杏枝 淡江大學通識核心課程組副教授。

收稿日期：2002/10/9；接受刊登：2003/11/29

中文摘要

本文試圖了解民間信仰在都會區中的轉變情形。舊加蚋地區位於台北市西南一角，在整個台北市中此區的宮廟神壇成長快速，研究此區有其代表性。從2000年3月至2002年8月進行宮廟神壇的實地訪談，一共訪得113間。加蚋地區是中南部移民北上的落腳處，大量湧入的外來人口使得具有公廟性質的宮壇，無法扮演傳統村廟的地方整合功能，反而是由私壇向公廟發展的宮壇，比較能擔負起整合人群的功能，但是這種整合已脫離地緣關係。爐主頭家或是重要的委員，絕大部份不是當地人。此區宮壇大都是自行到佛像店雕像開光，絕大部份會提供辦事服務，經由辦事的媒介，結合一批社會背景相似的信眾，其組織運作類似社團。宮壇提供信眾情感或財務上的支援，甚至是休閒活動。另外，對教育程度普遍不高，以及職業經常流動的信眾而言，宮壇是幫助個人成長的團體，並藉由籌備活動，學習組織、計畫、採購的能力。台灣以往並未有社區營造的積極做法，因此宮壇是弱勢移民因應都會生活的一種方式。此外，宮主若較年輕，教育程度稍高，就會做一些大幅度的改革，譬如，不燒金紙、鼓勵打坐自修等；改革的宮壇已具有新興宗教的雛形。總之，都會生活型態促使民間信仰轉變，脫離了地緣關係的信仰形式。

關鍵詞：宗教變遷、社會變遷、社區信仰、台灣宗教、乩童

一、前言

台灣社會近一、二十年來新興宗教蓬勃發展，已引起政府和學術界的許多關注。筆者認為要較深入地了解台灣新興宗教現象，是需要一個對照的參考點，譬如，和台灣佛教的變遷發展做比較，或是和台灣民間信仰的變遷發展做一個比較，所以此一民間信仰的宮廟神壇的研究，就是在此一大的理念架構下展開。筆者認為要解釋新興宗教在都會中的發展，若遺漏掉中間這項環節——都會中的宮廟神壇的研究，直接從傳統村廟信仰的研究轉接至新興宗教現象的研究，這樣的思考會有太大的跳躍，忽略了移民從農村遷移至都會之時其信仰內容的轉變。而以往針對都會區的神壇，也是有少數的個案研究，但缺少較有系統的研究來幫助我們掌握民間信仰在都會中變遷的面貌。由於加蚋地區的宮廟神壇在整個台北市的各區中，是屬於快速成長的地區。根據1984至1986年之間的台北市神壇訪查統計，各區的神壇增長速率以松山、北投、雙園三區為前三名（鄭興弟1988：60），而加蚋地區屬於雙園區的範圍內。筆者相信藉由研究加蚋地區的宮壇來了解民間信仰在都會中的發展情形是有其代表性。

本研究特別著重移民和宮壇設立之間關係的探討，嘗試了解台灣在快速的都市化過程後，都會中異質性和流動性大的人口結構如何對民間宮廟產生衝擊。以往學者對於宮廟發展的傳統論述，包括聚落發展階段論、祭祀圈概念和分香子廟現象，將會在本研究中被一一檢驗和做為理論對話的對象。

本文內容安排如下：首先針對本文的研究對象，「宮壇」，做簡單的定義和說明，主要指出政府和大眾傳媒使用「神壇」一詞把宮壇現象汙名化和邊緣化後，使得一般宮壇的研究一直沒有受到重視。其次，回

顧相關文獻，並說明本文所使用的研究方法。再來，簡要介紹加蚋地區的社會變遷以及介紹此區民間信仰發展概況。然後，根據實地訪查資料，把此區宮壇分成三大類來說明，試圖澄清宮壇和地緣的關係。最後，在討論分析和結語的部份，除了總結都會宮壇的發展特點之外，特別指出以往用來解釋台灣社會聚落發展和宮廟設立之間的傳統論述已不敷使用。

二、有關宮壇稱呼的記載和「神壇」一詞的模塑

(一) 宮壇的稱呼

題目應當稱為「台北市加蚋地區的宮壇」，「宮壇」以台語唸就很清楚明瞭。民間對於宮和壇的籠統分法，是「宮」的規模較大，「壇」的規模較小。¹若以實際稱呼來看，則加蚋地區的113間宮壇中，除了兩間供奉土地公的小壇沒有宮名之外，有77間直接以「宮」來取名，10間以「堂」取名，八間以「殿」取名，五間以「寺」取名，三間以「壇」取名，三間「府」，二間「廟」，一間「庵」，一間「道苑」，一間隨意取名「清涼地」。然而，政府是用「不符合寺廟登記規定者」一律視為「神壇」。若以此官方標準來看，則整個加蚋地區到目前為止，只有五間完成寺廟登記手續。²再者，目前「神壇」一詞帶有太多負面意涵。本

¹ 根據筆者的訪談所得，一般人認為宮的規模較大，壇的規模較小，但大家用來認定的標準卻不太一樣。有的以供奉神尊數目的多寡來區分，供奉七尊以下的稱為「壇」，七尊以上則為「宮」。有的則以建築物的外觀來區分，認為屋頂是「翹脊」形狀，即屋脊兩端向天空翹起的飛簷，才可稱為「宮」，然而受訪者也注意到，在都會中寸地難求，一般稱為「宮」的建物都未符合「翹脊」的理想。

² 這五間為廣照宮、湄聖宮、東隆宮、聖安宮、巖清寺。其設置年代和供奉主神，請參見附錄。

文認為使用「宮壇」一詞是比較妥當，但又擔心率然使用「宮壇」一詞會引起許多不必要的疑惑，權宜之下，題目暫用「宮廟神壇」來指稱一般民間信仰的宮壇。

根據康熙字典的解釋，「壇」是祭場的意思。台灣在清代時期，官方所設的廟，許多就以「壇」稱呼，譬如，社稷壇、風雲雷雨山川壇、先農壇、厲壇（李添春 1956：203-205）。然而，「壇」的用法並不是官廟的專利，清代民間所設公廟，也有使用「壇」來稱呼，譬如，天公壇（劉枝萬 1963：105）。除此之外，早期的信仰也有私人設壇祈福，這在十九世紀至二十世紀初期在台閩地區流傳的「歌仔冊」中，可找到一些零星記載：信眾有事請神佛來「出壇」、「問壇」，問完事恭送神佛離開則為「謝壇」，當時設置的「神壇」包括「三界壇」、「城隍壇」。³

事實上，台語稱呼供奉神佛的神龕為「壇」或「神壇」。1919年出版的《臺灣宗教調查書》就曾記載，「以北港朝天宮（媽祖廟）的分身為例，正殿神壇的最裏面是約和真人等身的鎮殿媽，其左右有司香和司花侍從。鎮殿媽的前面（壇內），有祖媽、二媽、副二媽、三媽、副三媽、四媽、五媽、六媽、糖郊媽、太平媽，共十體併列，和鎮殿媽合計是十一體。壇下有千里眼、順風耳侍立。除了鎮殿媽以外，十媽常被各地信眾迎請，是故神壇內十一神像全部被請走的事是很罕見的」（丸井圭治郎 1919：48）。從這一段的描述可知「壇」就是神龕。從指稱神龕的實物衍生，為人施法的巫覡住家也被稱為某壇。早期的文獻曾記載，「壇」在台灣被當成廟名使用；道士的家稱為某壇，就像在稱呼寺廟一

³ 「歌仔冊」相當於今日的流行歌曲。筆者使用的資料，來自中央研究院所設置的電子資料庫—閩南語俗曲唱本「歌仔冊」全文資料庫。因為本文比較強調台灣的史料，使用的資料限於二十世紀初期由台灣的書店所發行或重印的唱本，這些書店包括台北黃塗活版所、嘉義捷發出版社、嘉義玉珍書店、新竹竹林書局等。

般；也有佛寺以某壇命名（丸井圭治郎1919：52；曾景來1938：5）。

筆者在加蚋的田野訪查中還聽到有人稱呼以前的老宮主為「老壇主」，民間確實是用壇來指稱規模較小的供神處所。也因規模小，不容易被文獻收錄到。筆者訪得的三間壇，其中一間稱為「北極擎天壇」，廟匾很小，開壇辦事還不到一個月，擺設非常簡陋，只供三尊神佛，其神龕規模之小根本比不上一般民宅家中的神龕。其次，隨著時代變遷，似乎「壇」的稱呼和寫法，有被「堂」取代的趨勢。「堂」在清代時原本是用來指齋堂，譬如，台南報恩堂。齋堂主要供奉觀音佛祖、釋迦佛等佛教神祇，齋堂的負責人稱為「堂主」或「齋主」（丸井圭治郎1919：79-82）。另外，十九世紀末傳入台灣，以扶鸞活動為主的鸞堂，也稱為「堂」，其供奉的神佛以關聖帝、孚佑帝、文昌帝為主（丸井圭治郎1919：156-160）。從1938年出版的《臺灣宗教和迷信陋習》一書中所附錄的〈台灣寺廟總覽〉資料來看，除了祖廟也有以「堂」取名以外，「堂」的稱呼見於齋堂和鸞堂（曾景來1938）。

二次大戰後，可能又受到慈惠堂和一貫道佛堂發展的影響，「堂」的稱呼逐漸被一般宮壇採用，「堂」似乎逐漸取代「壇」的使用。筆者翻閱1998年製作的萬華區神壇名冊，也注意到以「壇」取名的宮壇，設置的年代都比較早。⁴另外，有些「壇」或「堂」的規模變大就改稱為「宮」，在實地的田野調查中，這樣的例子非常多，譬如，「安世良緣堂」改為「安世良緣宮」，「仙姑堂」改為「江夏梅宮」，因此整體看起來以「壇」或「堂」取名的就少了許多。

⁴ 1998年萬華區神壇名冊上所列以「壇」取名的如下：通真壇，主神關聖帝君，1921年設；應真壇，主神李老君，1943年設；威應壇，主神王禪老祖，1951年設；應進壇，主神太上道祖，1963年設；玉龍壇，濟公，1966年設；玄天壇，玄天上帝，1981年設；元天壇，二王，1981年設；建龍壇，五府千歲，1991年設。

(二)「神壇」一詞的模塑

筆者在田野研究中，比較常聽到的用語如下：指稱自己使用「本宮」、「本廟」；一般複數的描述則使用「宮廟」、「宮壇」；稱呼斂財騙色的「他者」，才使用「神壇」，而且特別用國語發音。「神壇」以台語發音，通常指的是神明壇的實體。譬如，「以前（規模）沒那麼大，只是一個小小的神壇」、「以前在家裏拜時，還沒有弄神明壇，是搬到這裏，才弄起來」。台語的「廟店」是比較接近國語的「神壇」。在加蚋的田野訪查中，很少聽到台語「廟店」一詞的使用。「神壇」（用國語發音）反而比較常聽到，「神壇」的使用是指抽象隱含的意義，會斂財、騙色的宮壇。

「神壇」一詞所夾帶的特殊負面意涵的用法是被逐漸模塑出來，這個用語的模塑過程是和政府早期的宗教政策密切關連。1954年內政部規定「如非宗教建築物，以私人家庭設壇祀神，不得視為寺廟，可不必辦理寺廟登記」。這樣的規定並非只用來阻遏家庭式神壇的設置。需具有「宗教建築物」的先決條件，使得許多非個人的都會宮壇因建地難求，建物不合規定一直無法辦理登記。1972年內政部又規定「租用民房設立寺廟不得辦理登記」；1975年又規定「一樓為店舖二樓以上設為道場者不得辦理寺廟登記」（內政部1996）。政府設定高標準的登記門檻，可能有許多理由，其中一種理由是為避免新增太多寺廟，若准許登記為寺廟，得享有土地使用及賦稅上的優惠，以政府不想減少財源的觀點來看，是不願見到太多新增寺廟。另外，登記門檻過於苛求，其實某種程度也是反應出政府稍早對民間信仰的心結：認為民間信仰是迷信，希望隨著時代演進而逐漸淘汰，因此不願意見到新增的宮壇。⁵

⁵ 1953年內政部頒布淫神邪祀的標準為：（1）附會宗教實無崇拜之價值者。（2）意

總之，從1950年代至1970年代中期政府對於新設宮壇，絕大部份是私設宮壇，是以不准登記的消極態度來面對。這種消極態度，到了1970年代晚期有了轉變。起因是1978年三月台北市一名國中老師私設神壇涉嫌詐財騙色，一時社會輿論譁然，社會上建議嚴格管理神壇的各種聲音都出現，政府被迫立即著手調查家庭神壇的情形（陳中青等1978；光復大陸設計研究委員會1978）。從此以後，「神壇」一詞的特殊意涵就被政府和大眾傳媒塑造出來，用來泛指未向政府登記立案的寺廟，⁶而且神壇和神棍一詞一直是配套出現，有關神壇的新聞也完全傾向負面的敘述和報導。國中老師涉嫌詐財騙色的案件只是導火線，真正迫使政府正視私人宮壇問題的原因，是宮壇的數目那時正以驚人的速度

圖藉神斂財或秘密供奉開堂惑眾者。(3)類似依草附木牛鬼蛇神者。(4)根據齊東野語裨官小說世俗傳語，毫無事蹟可查者。依此標準，除了大型地方公廟所供的少數神佛（譬如，媽祖、觀音、關公）之外，大部份民間宮壇所供奉的神祇都屬「淫神邪祀」。1977年又重申以「石頭公」為主神不得辦理登記。1987年又特別指出「有應公」廟不得辦理登記（內政部1996）。1978年臺灣省民政廳爲了加強管理各地「神壇」，曾邀集各縣市政府承辦寺廟管理人員舉行綜合討論，其討論後彙集的內容要點之一爲：「神壇多偏於迷信，凡因違法經取締之神壇，嚴禁以任何理由申請復壇；非經登記擅自活動之神壇，應即予取締；爲配合破除迷信政策，新設神壇登記應有限制之規定」，詳細內容請參見大華晚報1978年3月19日第二版。若按上述這個要點內容來看，新設神壇幾乎是不可能。政府視民間信仰爲迷信浪費的心態，遲至1980年代中期還可看到，譬如，1985年出版的《「民間宗教儀式之檢討」研討會論文集》（李亦園、莊英華1985），以及1988年出版的《台北市民間信仰行爲之研究》（鄭興弟1988）後面的附錄，裏面記載了不少政府辦事人員對民間信仰的負面看法。

⁶「神壇」一詞最早在政府的相關管理條文中出現，可能是在1975年。當時民眾詢問在私人國宅建置寺廟是否可以辦理寺廟登記？內政部回覆：「不合上開規定（指寺廟登記規定），而爲神壇性質，自不宜准予辦理寺廟登記」。參見《宗教法令彙編（一）》（內政部1996:23-24）。

在成長。當時報紙一再提到「神壇驟增現象」，⁷尤其是台北市的神壇問題引人注目。⁸可知當時新增宮壇的數量已達到某種程度，其對社會的影響力已經引起政府和媒體的高度關注。然而，台北市政府和臺灣省政府對於神壇是否需立法管理一直持不同的看法，台北市民政局認為如果擬定神壇管理辦法，就是承認神壇的法定地位。⁹遲至1990年「台北市神壇輔導要點」才正式頒布施行，要點中所稱神壇，「係指不合有關寺廟登記規定之私人設壇供奉神祇，供公眾膜拜者而言」。1995年臺灣省政府也訂定完成「臺灣省神壇輔導要點」。比較台北市和臺灣省的神壇輔導要點，台北市是比較消極式的管理，只要不違法就不會管。臺灣省是比較積極的管理方式，強調神壇內部要健全，因此財務收支要按年公告週知，同時鼓勵神壇對外興辦公益、慈善及教化事業；其次，神壇得加入所屬宗教團體為團體會員，並接受其所屬宗教團體之規範與輔導，鼓勵以團體的力量來彼此約束。

無論如何，「神壇」這個用詞在大眾傳播媒體中已經完全取代「私人宮壇」一詞，連帶的一些不是屬於個人的宮壇也受「池魚之殃」，只因無法符合政府的寺廟登記規定，而一直無法辦理登記。有些不認為自

⁷ 聯合報1978年3月9日第二版的社論，即以「正視家庭式神壇驟增的現象」為題。大華晚報1978年3月16日第二版中有關神壇的社論也提到「各地家宅設神壇之風盛」。中國時報1982年3月7日第七版中有一篇以「神壇不比聖壇，該管就得快管」為題的報導中指出，「這次省府決定將神壇納入管理的原因是神壇這幾年增加相當迅速」。

⁸ 根據台北市民政局的調查統計，1982年台北市登記有案的寺廟有179所，神壇有572所。對於台北市日益增多的神壇，市府決定在中央未訂立相關法令之前，先行訂立管理辦法。但是草案在送請市議會審議即遭擱置。參見聯合報1982年7月19日；中國時報1982年9月12、14日；中華日報1982年12月1日。

⁹ 參見中國時報1982年3月7日第七版。

已是神壇，爲什麼要出席神壇負責人講習會？而一般宮壇的負責人也認爲「本宮」正派經營，「濟世」服務，絕不是神壇，神壇是斂財騙色的「他者」。民間本來就使用宮廟、宮壇來稱呼，因此筆者以爲「宮壇」一詞比較能夠適當指稱本文所要研究的對象，不管是規模的大小，有登記或沒登記的宮壇。

三、相關文獻回顧和本研究方法

從1970年代晚期開始，「神壇」現象受到政府和大眾傳播媒體的注意，但把無法登記的宮壇一律以「神壇」污名化，使得大部份宮壇的研究沒有受到重視。雖有少數人類學的研究，卻限於單一的個案研究，而且主題偏於民間信仰的醫療行爲或宇宙觀的研究（宋和1978；張恭啓1986）。

本文關注的是都會中一般宮壇的運作情況，尤其是都會中宮壇和當地社區的關係，這樣的文獻並不多，目前可找到的相關資料有兩篇，一是鄭興弟在台北市的研究，另一是宋光宇在高雄市的研究。

1980年代中期，鄭興弟受政府委託針對台北市民間信仰做一較全面性的調查，該研究以登記有案者爲寺廟，未經登記者爲神壇，得知1986年台北市共有187所寺廟和841所神壇。其次，該研究指出從1984年至1986年之間，神壇快速成長區爲松山、北投、雙園、士林、內湖、中山。爲什麼是這些地區神壇增長速度較快？鄭文提出這些地區「大都位於市郊，而且這些地區由外地遷移而來的居民佔大多數」，「由鄉村遷移而來的居民，面對新的生活環境和人際關係，產生調適困難，因而寄託於民間宗教信仰」（鄭興弟1988：59-64）。可惜這只是作者的想法，並未有實證資料支持。綜合來看，此研究的抽樣樣本太小，32所寺廟和

32所神壇，並且由於抽樣寺廟的比重遠超過神壇，使得整個研究的推論偏於大型公廟，譬如，行天宮、指南宮，對於一般宮壇和社區的互動關係，並未能分析，只簡單提到一般民眾對附近住家的宮壇，不抱持負面的印象而已。

1992年宋光宇爲了編寫高雄市宗教誌，曾針對高雄市寺廟神壇做一全面性調查，可惜限於時間、資源、以及訪員的訓練不足，此一調查草草結束。雖則如此，還是得出一些重要的發現。宋文也是約略以有無完成合法登記手續來區分寺廟和神壇。首先，該研究指出神壇數量的急遽增加是開始於1970年代中期，宋光宇認爲這個神壇激增的現象和台灣的經濟發展有關（宋光宇1995：99），也就是人民生活富裕後，有餘力蓋廟和從事各類宗教活動（宋光宇1994）。可惜這種解釋過於籠統，很難滿足讀者想對宮壇現象了解的慾望。其次，該研究也發現神壇增長快速的地區，是近二、三十年來人口增加最多的地區。筆者翻閱文後附錄的各區人口統計，人口增加最多的地區其實指的是外來移民多的地區。另外，該研究也注意到移民群和神壇設置的關係，特別以澎湖移民爲例，指出澎湖人外移時，會把家鄉神明帶過去。可惜該研究資料來自里幹事自填的問卷，而回收樣本又太小，因此雖然注意到都會中宮壇設置和移民的關係，卻因資料缺乏，無法做出全面、有系統和深入的解釋。

筆者在此回顧宮壇和社區關係的相關研究時，似乎無法避開「祭祀圈」概念的討論。所謂「祭祀圈是指一個以主祭神爲中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。」根據此定義，林美容提出要滿足下列一個以上的指標才有祭祀圈可言：（1）建廟或修廟居民共同出資，（2）有收丁錢或募捐，（3）有頭家爐主，（4）有演公戲，（5）有巡境，（6）有其他共同的祭祀活動。祭祀圈概念做爲「了解台灣漢人社會地緣組織的原則和特性」（林美容1986），已廣被學術界接受和認可。然而，筆者

認為祭祀圈概念的適用範圍可能局限於人口和社會變遷較為平穩的地區。王世慶（1972）在樹林鎮的研究、許嘉明（1978）和施振民（1975）在彰化平原的研究，都是在1970年代進行。林美容草屯鎮的研究是在1980年代中期進行。上述幾位研究者的田野研究地點，不管是農村或鄉鎮，在當時可能都是社會變遷速率平緩的地區，因此由地方公廟所形成的祭祀圈範圍仍明顯可見。本文並無意挑戰祭祀圈的概念，它對許多地區而言可能還是很適用的分析概念，筆者只是懷疑在經歷快速的人口和社會變遷的都會中它的適用性？因此本研究也會注意收集相關資料來檢驗祭祀圈概念在目前都會中的適用情況。

另外，張珣在1990年代初期研究大甲媽祖（鎮瀾宮），觀察到大甲移民移出後在全省各地成立分香子廟。移民在宗教信仰上延續家鄉舊有神明崇拜，在新地方建立分香子廟，使移民的生活有重心。移民利用組團回母廟進香和建立分廟，來建立移民群體和對原鄉的認同（張珣1996：100-101）。她所介紹的兩個分香子廟，基隆聖安宮和台北聖鳳宮，早先由大甲移民發起創建，但今日信眾則不限於大甲人，只要繳交若干費用就能成為登記的信徒或會員。沒有固定的信徒範圍，所以沒收丁口錢，宮廟的收入主要來自會費收入，其他收入包括功德箱、點光明燈、太歲燈等。每年回大甲進香是主要的宗教活動，進香費用不足時，則由爐主頭家拿緣金簿向親朋好友化緣。這兩個分香子廟雖有上述的共同特徵，但筆者注意到其創建的過程不太一樣，尤其是移民和宮廟之間的地緣關係，兩廟呈現不同的面貌。1958年住在基隆仙洞地區的大甲移民，當時大部份是碼頭工人，為祈求工作平安，由碼頭工會的班長組團回大甲進香，稍後迎請大甲六媽的分靈，當年即租屋成立「聖安宮」，1967年覓地建廟。台北聖鳳宮遲至1994年才建立，創建的發起人並不是聚居一地的移民。最早是一名在三重經營旅社生意的移民和鎮瀾宮某

委員交好，答應回大甲搶香，臨時找來認識的大甲移民七、八十名，1973年組香團回大甲。因組香團需一尊媽祖，向鎮瀾宮分得一尊「十二媽」，後來神尊一直供奉在台北市某信眾家中，中間曾有三、四年時間遷至北投昭明宮擺放，但又遷回。1994年在三重集美街建立「聖鳳宮」，同時也是「台北大甲媽祖聯誼會」會址所在，鎮瀾宮曾捐助部分款項建廟。宮址選在三重，並非三重聚集大量大甲人，而是因三重位於大台北地區的中心點，多數會員分布於三重、泰山、新莊、板橋、蘆洲、中和、永和（張珣2002：279-297）。基隆聖安宮是聚居一地的移民所建，保佑當地移民生活平安；而台北聖鳳宮卻是散居大台北地區的移民所建，比較像是移民的聯誼地點。總之，本研究也會注意移民分香子廟在都會中的情形。

從以上文獻回顧和前一節的報紙剪報，我們約略可知，都會中宮壇的數目是在1970年代中晚期開始激增，而且宮壇增長較快的地區主要是外來移民較多的地區。綜合來看，都會宮壇的設置似乎和外來移民存在著某種關係，爲了瞭解這之間的關係，筆者特別在台北市內挑選一個外縣市移民較多的地區—台北市西南角的「舊加蚋」地區，來做全面性的宮壇訪查。

本研究首先收集加蚋地區的社會變遷背景資料，包括訪問當地耆老，以及至區公所、戶政事務所和台北市政府工務局等地搜集各類統計資料和舊地圖。並且針對每一條巷弄做地毯式搜索宮壇的所在，先初步製作出加蚋地區的宮壇名單。從2000年3月開始展開加蚋地區宮廟神壇的訪談，一直到2002年8月爲止，整個地區總共訪得113間屬於一般民間信仰的宮壇，¹⁰其中有七間宮壇拒訪。拒訪的宮壇中，有些負責人一

¹⁰ 這113間是屬於民間信仰的一般宮壇。筆者也採訪到二間慈惠堂，1983年設置的

開始是答應筆者採訪，事實上有些也已進行一小段錄音，但後來拒訪，拒訪宮壇的資料儘量以該宮壇信眾或鄰居所提供的訊息來填補。訪談對象主要是宮壇的主事者，包括宮主、主任委員、總幹事、顧廟。大部份是由其中一人接受訪談，而規模較大的宮壇，也會同時訪問兩三人。另外，也隨機和現場信眾閒聊。訪談的問題非常廣泛，包括（1）宮壇的起源、組織、和各類活動，以及宮壇的開銷和困境。（2）宮壇主事者的個人基本資料、遷移經歷、宗教經歷。（3）爐主、頭家或管理委員會成員的職業分佈和居住地。隨機和現場信眾閒聊，除了取得個人基本資料以外，還包括與宮壇的結緣過程，以及其遷移經歷和宗教經歷。

四、加蚋地區的發展簡史

舊加蚋位於台北市的西南角，約為今日的西藏路以南，克難街以西，南以新店溪為界的地區。「加蚋仔」的稱呼，可能是 ketagaran 平埔族之略稱 gara 譯音字，其意為沼澤地（林萬傳 1990a：18）。此區早昔是原住民凱達格蘭族雷裡社的活動地點，於康熙年間始有漢人開拓。乾隆年間隸屬於淡水廳大加蚋保大佳臘莊。同治年間屬淡水廳擺接保加臘仔莊。光緒五年以後屬淡水縣擺接堡加蚋仔莊。日治中期 1922 年劃分加蚋仔為東園丁和西園丁；二次大戰後，合併東園丁和西園丁，稱雙園區；1990 年台北市重新調整行政區域，雙園區併入萬華區（林萬傳

惠音慈惠堂和 1984 年設置的信慧慈惠堂，並未列入本文的討論。另外，筆者也在此區採訪到一個新興宗教團體—玉清靈修，四個佛教團體—慈航念佛共修會、妙善念佛共修會、圓光萬華講堂、法鼓山農禪寺中正萬華區共修處。這五個團體的信眾人數非常少，無法和宮壇的發展勢力相抗衡。

1990b)。在「艋舺」（萬華）的威名下，「加蚋仔」的稱呼逐漸被淡忘。

加蚋仔為新店溪的沖積地。由於地勢低，以往飽受颱風淹水之害。然而此河川沖積土，土質浮鬆而肥沃，雖不宜水稻生長，但頗適合栽種花木、竹林、果蔬，尤以薰茶用的茉莉花、黃枝花最為聞名。栽種蔬果主要供應艋舺、大龍峒、古亭等鄰近聚落。薰茶用香花送交大稻埕茶行。香花價格高昂，加蚋農民獲利甚鉅（李騰嶽 1953：30；楊嘯霞 1954）。至 1930 年代，因戰爭茉莉花滯銷，又因土質變化，居民改種麻竹，所產竹筍汁多甘美，特稱「加蚋仔筍」，從 1930 年代至 1960 年代之間，盛名不衰。由於地下水質甘美，非常適合孵豆芽，當竹筍產量逐漸減少時，豆芽菜代之而起。豆芽業約始於 1920 年代，早期產量很少，二次大戰後，人口增加，需求量大，於 1970 年代，達於鼎盛（林萬傳 1990a：13）。

加蚋仔在二次大戰以前，分六個角頭：後厝仔（或稱後庄仔）、堀仔頭、八張犁、港仔尾、客仔厝、下庄仔。往昔是後厝仔和下庄仔比較富裕，堀仔頭和客仔厝比較貧窮，因為下庄仔盛產香花，而後厝仔是農產交易的市集所在。1962 年完成雙園堤防，下庄仔廢村，遷至堤防內。後堤防拆除，成為環河快速道路，下庄仔原址今已闢為河濱公園。

日治時代晚期，加蚋地區的人口數約為四千多人（林萬傳 1990c），至 1950 年增至 7710 人，其中包含外省人 1252 名。¹¹到了 1960 年代，中

¹¹ 本文在此的人口統計，以 1990 年的行政劃分為準，包括下列 12 個里：日善、和德、忠德、錦德、孝德、全德、保德、銘德、壽德、興德、榮德、華中。這 12 個里的範圍從二次大戰後至今，雖然歷經七次的里名及轄區範圍的調整，但是整體的涵蓋範圍不變，因此在做跨時間的人口統計還是可行。至於在 1990 年以前屬於古亭區一部份的日祥里、忠貞里和新安里此三里的人口統計，暫時不計入。

南部移民大量湧入，¹²這股移民的熱潮大約在1970年代中期趨緩，請看表一。到了1980年代，人口開始減少，1990年代人口大量減少。1980年代中期以前，可能是當地眷村拆除，外省人大量遷走；稍後是中南部移民遷來此地暫時落腳，不久又遷走，有些人回流原居地，有些又遷至中和等鄰近新興市鎮。

表一 加納地區的人口數概況，1950年至2001年

年	1950	1958	1967	1974	1981	1984	1990	1995	2000	2001
人口數	7718	15590	44942	73894	76593	75071	72142	65506	62947	62118

資料來源：台北市萬華區第二戶政事務所提供的歷年各里統計資料。

二次大戰後，加納地區的農業就業人口佔整個人口的百分比，隨著時代變遷，急遽下降。1950年從事農業的人口佔整個就業人口的36.9%，隨著完全以農業為主的「下庄仔」之廢村，以及往後外來人口大量湧進，農業就業人口百分比至1958年降為12.5%。1950至1958年之間，外來人口主指外省人大量移入。往後，農業人口逐年下降，1967年為4.4%，1974年為2.3%，1981年2.6%，1990年0.03%。

製造業和商業的就業人口激增。製造業人口在1967年佔整個就業人口的18%，至1974年增至26.9%，1981年25.7%，1990年32.6%。製造業在1960年代，以造紙業和紡織業為較重要的產業。1970年代，和造紙相關的印刷出版業逐漸興起，至1980年代達於頂盛。紡織業在1970年代逐漸衰退，和其相關的成衣製造業取而代之，在1970年代達於頂盛，以後其就業人口就逐年往下降。1990年代製造業中是以「電子

¹² 中南部移民搭乘火車沿著縱貫鐵路北上，進入台北市的第一站是萬華火車站。加納仔靠近艋舺，又開發較晚，尚有空間可吸納大量移民的遷入。

及電子機械器材的製造修配業」為最重要。

商業的發展非常快速，1967年的商業人口佔整個就業人口16.4%，至1981年已激增至31.2%，1991年維持31.8%。這和1974年12月果菜公司遷至此區有密切的關連，從事商業的人口中，絕大部份是零售業和批發業。和製造業以及商業比較起來，服務業的發展卻呈現衰退的跡象。1967年「公共行政、社會服務及個人服務業」的有業人口佔29.5%，至1990年已減至19.4%。這個衰退的跡象可能和外省人口外移有關，因大部份的外省人從事公共行政及國防服務業。總之，加蚋地區的人口主要從事勞力密集的製造業或商業。

五、加蚋地區民間信仰發展概況

二次大戰以前，加蚋地區的宗教活動有二種形式：神明會和年中例行慶典活動。早期加蚋並無廟，只有神明會的成立。「天公會」神明會和「三界公會」神明會，只有天公爐、三界公爐，無神像，由五角頭（後厝仔、八張犁、港仔尾、下庄仔、客仔厝和掘仔頭合為一角頭），輪流扮爐主頭家，在家奉祀，分別在農曆正月初九、十月十五聚會，把爐傳給下一任爐主，並由當任爐主辦桌請客。另一是飛天大聖的神明會，其所供奉的飛天大聖金尊，傳聞是和大稻埕的霞海城隍搭乘同一艘帆船來台灣。也是由五角頭輪流供奉，在農曆九月初一擲杯選出下一年的爐主頭家。以前加蚋地區無廟，民眾有事請示神明，會把飛天大聖的金尊請來家中問事。由於飛天大聖非常靈驗，信眾爭相請至家中問事，一尊神尊不敷使用，遂又雕了六尊飛天大聖的神尊，依雕刻時間先後，尊稱這些在台灣所雕的神尊為大祖、二祖、三祖等。原始渡台的金尊則稱「老祖」。二次世界大戰後，以「大祖」為中心的神明會設立廣照宮。至

1979年，也有以「老祖」的金尊成立天德宮。其他的飛天大聖金尊今已不知流向。

農曆三月十二日是加蚋仔全庄「大熱鬧」，舉行迎神繞境，迎請木柵尪公（保儀大夫）、干豆（關渡）媽祖、大龍峒大道公（保生大帝）、霞海城隍，一起出巡繞境。¹³迎神由五角頭輪流當值，隊伍在各角頭繞境後解散。神明繞境之後，當日晚上，加蚋仔按例五角頭輪流殺豬公酬謝宴客。當時的人認為客人愈多，來年會愈富有，所以不管認不認識，只要經過門口的，都會邀請入座。每次祭典加蚋仔要耗費許多錢，光是「米苔目」就是幾千斤。

關於農曆三月十二日加蚋仔大熱鬧的起源，詳情已不可考，但大致的說法如下：以前加蚋仔非常仰賴種花產業，然而栽種的黃枝花、茉莉花蟲害很嚴重，當時沒有農藥，庄民就到木柵迎請尪公神像繞境驅蟲，庄民相信繞境後，會立刻下西北雨，花朵上的蟲就會被掃清了。但只有木柵尪公一尊神明繞境太冷清，遂把鄰近地域的大神明一併請來作客和遊境。

會迎請霞海城隍、大龍峒大道公、關渡媽祖一起來，可能和水運交通和族群關係有關。早期加蚋居民出入，非常依賴淡水河運，和下游的大稻埕、大龍峒、關渡往來密切，上溯新店溪可至拳山（木柵）。此外，加蚋早昔的居民可能有一大部份來自福建的同安或安溪。大龍峒的保安宮是由當時分佈於大台北盆地的同安人集資所建，而以前保安宮慶典活動費用由三個堡（即三個區域）分擔，加蚋和大稻埕、港仔嘴（今板橋新社、舊社附近地區）同屬第三堡。又最近有人考證「飛天大聖」神明的來歷，提出「飛天大聖」是保生大帝的徒弟，在修練成神以前是

¹³ 近年也開始邀請大稻埕慈聖宮的媽祖一起來遊境。

安溪人。¹⁴又相傳加蚋飛天大聖的「老祖」金尊是和大稻埕霞海城隍搭乘同一艘帆船來台，霞海城隍廟是由同安人所建。再者，保儀大夫隨安溪人來台後，其中一支在木柵建廟。而早期關渡媽祖宮則是由彰化、同安、安溪、興化四縣人協議所建。¹⁵總之，由上述的傳說或建廟資料，可知早期加蚋的居民確實和安溪、同安有某種深厚的關係。

關於「大熱鬧」的起源，近二、三十年來常聽到另一種說法：農曆三月十二日加蚋仔「大熱鬧」是爲了慶祝媽祖聖誕而舉行（林萬傳1990a），事實上這是錯誤的說法，¹⁶但其流行程度也反應了社會變遷對信仰內容的衝擊。尪公是農業保護神，而加蚋早已不是農業區，對信眾而言，媽祖所能提供的保佑層面較廣，又媽祖的聖誕在農曆三月二十三日，因此會把三月十二的大熱鬧誤解爲媽祖聖誕。

前述的「天公會」和「三界公會」今已停辦。唯一延續至今的是農曆三月十二日的大熱鬧，但盛況不再。表面上看起來還維持五區輪辦的模式，但這五區畫分方式並非沿襲往昔五角頭的分法，而是按人口數把臨近的幾個里湊成一區。¹⁷若無人出面卜爐主，就由里長義務承擔。聽

¹⁴ 關於飛天大聖的來歷，長期以來一直不清楚。1988年加蚋廣照宮去函請福建同安縣查詢，才知飛天大聖和保生大帝之間的關係，詳情參見高賢治（1990）的〈廣照宮與飛天大聖〉一文。

¹⁵ 上述各宮廟的創建資料，主要參考《臺北廳宗教調查書》（臺灣總督府1915年手抄本）以及1934年出版的《臺灣舊慣冠婚葬祭和年中行事》（鈴木清一郎1934）。

¹⁶ 目前仍在歷任祭典爐主之間傳遞的爐主神像是一尊保儀大夫，因此源於「尪公驅蟲」的說法應當比較可信。林萬傳（1990a）的〈雙園區耆老座談會紀錄〉一文中則記載是爲了慶祝媽祖聖誕。筆者認爲該座談會中所邀與會的耆老都是特別有地位的地方士紳，許多人雖會參拜，或出錢贊助，但並未實際參與祭典的籌辦，對慶典的來源可能會誤解。筆者的田野資料主要來自三位曾經參與籌辦祭典的主事者。

¹⁷ 目前12里分成五區輪辦：錦德里、和德里合爲一區；日善、全德、忠德三個里合

說以前是收「緣金」（即收丁口錢），但很久以前早已無挨家挨戶收，由鄰長籌一筆款給爐主里長。現在繞境祭典的費用由擔任爐主的里長自籌，大都是里長的親朋好友認捐，超支的費用則由里長自己貼錢。以往三天的大戲（歌仔戲）已縮為一天，巡境的陣頭數目變少，一半的陣頭由里長自外地請來充場面，參與繞境的陣頭還有提早開溜的情況。¹⁸當晚參與辦桌餐會的人數還比不上加蚋地區裏任一稍具規模的宮廟為其主神聖誕所舉辦的餐會。而且參與餐會者很多人是「和這個慶典一點關係也沒有」，餐會成了爐主里長個人的交際公關場所。¹⁹明顯地，加蚋大熱鬧已盛況不再，這和此區大量的外來移民有關。根據2002年慶典爐主里長的說法：

因為「撿緣金」帶來非常不必要的困擾。人家會說，在撿這些是要幹什麼？有的不了解啊！像我們××里，根本不曉得你是在拜什麼「尪公」？（笑！）……根本你說三月十二日在拜什麼，你隨便問一個老百姓，可能他會不知道。我是里長我知道。……當初他們叫我（參加），我說，不要把我們列入迎熱

為一區；孝德里、保德里、銘德里合為一區；榮德里、華中里合為一區；壽德里、興德里合為一區。

¹⁸ 筆者曾參與2000年的慶典活動，繞境約從中午12時開始，到了下午兩點多，排在隊伍後面的幾個陣頭提早脫隊。下午四點演戲，戲棚前只有兩三名老人，場面非常冷清。

¹⁹ 引號中用的是2002年爐主里長的話，他批評五年前某里長會席開100桌，出席者大都是該里長生意往來的客戶，該里長是「大生意人」，花錢花得起。2002年的餐會約開30幾桌，2000年的餐會約30桌。30桌的餐會規模是遠不及一般稍具規模宮壇的餐會，他們慶祝主神聖誕常席開四、五十桌。

鬧的範圍。(笑!)。我是比較好講話的人,廣照宮他們說:「不行啦!這要大家一齊出來熱鬧。」這個開會是12年前,我初當里長,我就想分開啦,不要說我是你的角頭。

這位里長本人也是中南部北上的移民,對於加蚋大熱鬧並無深厚的情感,並且繞境開銷大,所以一開始並沒有強烈的參與意願。後來在「人和為貴」的原則下,還是勉強參與維持這項「傳統」。

二次大戰後,加蚋地區才有廟。有一田間石塊堆成的土地公小祠,在1945年時,被翻成約兩坪大小的磚造小廟,稱為聚福宮。以八張犁居民為主的「飛天大聖(大祖)」神明會於1949年設立廣照宮。由於此兩廟最早設立,被視為加蚋的信仰中心。

台灣省文獻會在1960年代初期所做的全省寺廟調查,加蚋地區只有四間宮壇:廣照宮,祀飛大聖,1948年建;聚福宮,祀土地公,1947年建;聖天堂(無記載);東隆宮(無記載)。1983年左右出版的《臺灣之寺廟與神明》,此區又增列一間東安宮,祀五府千歲,1968年設立(仇德哉1983)。1980年代中期台北市政府曾委託學者研究台北市的神壇,由此筆資料可知整個雙園區的神壇數目在1984年、1985年和1986年分別是45、66和70(鄭興弟1988)。雖然此筆資料只有列出雙園區的神壇總數,但因加蚋地區屬於雙園區的範圍,其人口約佔雙園區的二分之一,我們也可藉此得知,1980年代中期,加蚋地區的宮壇數目快速增加。

台北市萬華區公所曾在1993年和1998年製成「萬華區神壇名冊」,內容記錄「神壇」名稱、地址、奉祀主神和設置日期,雖然資料很簡單,還是可以幫助我們回溯1980年代加蚋地區宮壇的發展情形。從這兩筆資料可約略看出,加蚋地區的宮壇在1970年代以前有一些零星的設

立，但其大量設立的時間點，開始於1970年代晚期，一直持續至1990年代中期。這個地區宮廟神壇的發展之時間曲線，大約要比本土新興宗教的整體發展，提早十年。

名冊上的神壇數目，1993年是52間，1998年62間。值得注意的是萬華區公所彙編的神壇名冊是由各里呈報的資料而集成。各里承辦人員對於「神壇」的認定標準，往往會影響其報上數目的多寡，因此總數只能當參考，不能以總數來看變遷狀況。對照這兩筆資料，可看到在1993年所列出的宮壇到了1998年已有11間已消失。²⁰所謂「消失」，是指在「神壇名冊」中已除名的宮壇，但若筆者判斷該宮壇只是在加蚋地區此範圍內搬遷，則不算「消失」。

再者，比較1998年名冊資料和2001年左右筆者實地訪查的資料，1998年資料中有11間已消失，4間呈半停頓狀況。²¹所謂「半停頓」的宮廟，其房子都是自有，若無信眾膜拜，供奉神明的神龕還是會留著。總之，加蚋地區宮壇的變動率相當大。新增的宮壇是首次在此區內設立？還是從他處遷來？2000年至2002年的訪查資料，可以幫助釐清這方面的問題。

²⁰ 消失的這11間宮壇，其所供奉的主神和設置年代，簡述如下：呂洞賓一間（1978年）、太陽公（1976年）、濟公（1981年）、七府千歲（1978年）、五府千歲（1990年）、天上聖母（1984年）、中壇元帥二間（1984、1990年）、王母娘娘三間（1983、1987、1989年）。

²¹ 消失的11間簡述如下：吳府千歲一間（1989年）、鑑府千歲（1989年）、關聖帝君（1980年）、西王金母（1981年）、清水祖師（1994年）、觀音菩薩（1996年）、三清道祖（1996年）、玄天上帝二間（1981、1983年）、中壇元帥二間（1987、1994年）。另外，呈半停頓的4間為觀音佛祖（1994年）、五福大帝（1987年）、天上聖母（1975年）、瑤池西王金母（1995年）。

六、宮壇發展的幾種狀況（2000年至2002年調查）

根據2000年至2002年的調查資料，本文把加蚋地區宮壇之發展，分成三大類來說明，試圖澄清宮壇和地緣之間的關係。各宮壇的創設時間和供奉主神，請參見附錄。

（一）傳統公廟性質

傳統公廟的信眾是以宮廟所在地附近居民為主，並且廟產是由該地域的人所共有。本節標題以「傳統公廟性質」來指稱，刻意增加「性質」兩字，是想擴大範圍，也包括尚未建廟的田間小祠、路旁「石敢當」和神明會等。

1. 祭祀圈模糊的傳統公廟

早期此區只有神明會，並未有廟宇的設立。此外，零星可見田間路旁用石塊堆成的土地公和有應公小祠。一直到1945年才有一田間土地公小祠，被翻成約兩坪大小的磚造小廟，後成為加蚋的信仰中心—聚福宮；另一間由當地角頭的飛天大聖神明會，在1949年建立廣照宮，成為加蚋東南區域的信仰中心。聚福宮和廣照宮的設立過程，類似台灣早期農業社會中許多廟宇成立的過程。雖然聚福宮和廣照宮看起來是地方公廟，其影響力已大不如前。聚福宮並未選出頭家爐主，在1995年成立管理委員會之前，是由一些熱心的地方耆老管理，以前土地公八月十五的慶典曾演歌仔戲、布袋戲，經費來自平日香油錢和地方人士樂捐。今日聚福宮的收入主要來自點光明燈的費用。目前的主任委員為了增加財源，特別設置「財利燈」，讓信眾帶回家點，所收費用較一般光明燈為高，他表示：「因為土地公多為生意人膜拜，這是因應世人的需求」。

土地公已成為保護個人財利的神祇。此外，聚福宮因廟地產權糾紛，還未向政府正式登記，在區公所的檔案中，仍列神壇名冊中。廣照宮初期是由熱心的地方耆老管理，後成立委員會，1973年成立財團法人。並分別在1969年、1979年和1988年舉行建醮大典，遶境加蚋地區，祈求地方平安，但近年來為了籌建新廟，財力吃緊，以往每十年舉行建醮的例行計畫已暫停。再者，飛天大聖壽誕慶典的費用已改由1996年成立「大聖祖」神明會的爐主、頭家來負責。從創宮以來，就一直有乩童為信眾「辦事」，辦事可廣結善緣，增加財源。後來增加「拜斗」活動以增闢財源，今以安太歲、點光明燈為主要收入。目前「大聖祖」會的頭家，以及財團法人的董事中，有多人是居住在台北縣市的其他地方。

按照前述文獻回顧林美容所提出判斷祭祀圈存在的六項指標：（1）建廟或修廟居民共同出資，（2）有收丁錢或募捐，（3）有頭家爐主，（4）有演公戲，（5）有巡境，（6）有其他共同的祭祀活動。必須符合其中一項以上，才有祭祀圈可言。聚福宮和廣照宮是由加蚋地區居民共同募建，也曾演公戲或巡境，算是擁有祭祀圈的公廟。收丁錢是祭祀圈最明顯的指標（林美容1986：63），可以用收丁錢的範圍來界定祭祀圈範圍，但在不收丁錢的情況下，這個指標就無法使用，因此權宜之下也有採用居民主觀認定的方式來界定（舒奎翰2001：15-16）。本文在此是採居民主觀認定來界定，加蚋地區在地老一輩的人仍認為聚福宮和廣照宮是此區的地方公廟，但外地遷來的人或是年輕的一輩就不是很確定。另外，聚福宮的管理委員和廣照宮的頭家、董事，以及參與兩宮聚餐的信眾已不限於加蚋當地居民，因此本文稱此兩宮為祭祀圈「模糊」的傳統公廟。

2. 衰退中的傳統公廟

除了上述的聚福宮成爲地方公廟之外，早期的田間小祠都沒落了。聚福宮位於加蚋地區早期最熱鬧的東園街旁，在萬大路還未開通之前，東園街是加蚋出入艋舺地區的必經之路。此地也是緊鄰早期麻竹筍的交易市集。相對於加蚋地區的其他地段，此地段開發較早，居民較易形成對地方的認同感。其他地段的小祠，主因新設道路被迫遷移，加上居民組成又以外縣市移民居多，這些原有的小祠，雖已翻成水泥建造的小廟，但乏人問津。有一土地公廟和有應公合祀，還一度淪爲私人宮壇。有應公是陰廟，若又無人管理，其衰落是無法避免。但是無人眷顧的小祠若能開明牌，也能突然發跡，慈德宮在1980年代中期以前本是沒沒無聞，供著「石敢當」小石頭的小祠，在大家樂盛行的短短兩三年內聲名大噪，藉著叩謝的彩金，馬上蓋起新的廟貌。但隨著大家樂的熱潮消退後，人去樓空，當時自願顧廟的人也早已不知去向。

3. 徒具形式的新土地公信仰中心

外地移民落腳後，經過一段時間，一些新的土地廟成立—榮德里的新村福德宮、華中里的福德宮、日祥里的慶福宮，²²試圖扮演地方信仰中心的角色。感覺上這些土地公廟的設立，是要讓里長的權力能夠擴張至信仰領域。這些里長也是外來移民，和里內私人宮壇負責人只能維持表面的友好關係，無法掌握私人宮壇的動向。因此想藉著土地公信仰來整合里內人群。可惜這樣的理想無法落實，土地公廟只是少數老人泡茶聊天的地方，一般人很少到廟上香。

²² 榮德里的新村福德宮和華中里的福德宮，是把原本沒落的小祠重新覓地翻建。日祥里的慶福宮是把附近修路毀祠的數尊落難土地公集中起來建新廟。

4. 原本具有公廟性質的神明會或小祠，轉變成私人宮壇經營

以前加蚋最早的齊天大聖神明會，其所供奉的金尊是從大陸渡台而來，被尊稱為「老祖」。以前尚未建廟時，民眾有事請示神明，會把老祖請回家，老祖在各民宅輪流供奉，被視為地方神明。目前為老祖服務的乩身，是在地人，已服務50年了。1979年建立天德宮（又稱老祖廟）時，廟地由該名乩身捐出，建廟資金一則來自乩身長期為信眾的辦事所得，另一來自信眾捐獻。以擔任神佛的乩身和捐出廟地者的雙重身份，此名乩身掌管整個宮廟的運作。老祖廟沒有選頭家爐主的制度，也沒有管理委員會。以往所傳下的一個「豬公會」，只是一個在慶典中分擔養豬公經費的臨時性組織，每年「殺豬公」慶典結束就解散。隨著時代變遷，參與殺豬公的人愈來愈少，豬公會逐漸萎縮。目前廟中為人點燈、安太歲，以及信眾問事所收費用，都歸該名乩身所有。乩身的太太和女兒也是全心投入廟務工作。或許是轉變成私人宮壇的性質，信眾繼續捐錢資助裝潢的意願不高。老祖廟的二、三樓內部，從1979年完工後，一直未能裝潢，也一直未能將神佛請上去。但也可能成為私人宮壇，該名乩身更努力辦事，每日來請示問事的人不少，但是來問事的當地人非常少。

（二）一般宮壇

1. 宮壇概況

加蚋地區在1975年之後所設的宮壇，絕大部份是私人宮壇，宮壇的佛像大都是自行至佛像店雕刻和開光，或是請乩童朋友來開光，只有少數是從其他宮廟直接分靈過來，而且這些分靈的祖廟還不見得是有名的大廟。整體來看，絕大部份的宮壇都會幫信眾辦事，辦事可廣結善緣，同時也是開闢財源的重要方法。²³乩童不見得是宮主，一個宮約有一至

二名乩童。由於私人宮壇數目多，競爭激烈，宮主若無法抓住信眾的需求，很快就會面臨經濟上的窘境。一個普通宮壇的平均每月開銷，若扣掉房租不算，也要一萬五千元左右。但很少人會冒然把宮壇關掉，因此經營不善時，會把宮壇和住家放在一起以節省房租。剛開始為神辦事服務時，也因經費不足，也是把宮壇和住家放在一起，以節省開銷。因此看起來大街小巷宮壇林立，但實際能夠維持宮壇活動正常運作的卻沒那麼多。

張珣研究大甲媽祖所觀察到的分香子廟現象，在加蚋比較少見。超圓宮的宮主曾以揶揄的口吻來說明一般小廟和大廟的關係：

問：那你們選擇比較常去（參香）的宮是依據什麼條件？

答：一般這種參香的都有「半旅行」的意思，都去一樣的宮，有誰要跟你去，都會去不同的宮看一看，看看人家的媽祖是怎樣、怎樣作乩，去不同的地方參觀就有不同的經驗。為什麼叫參香，就是要取人經驗！

問：就是取人家的經驗比較多，不見得是看交情。

答：我們這種宮和大甲鎮瀾宮如何談交情！（笑！）你做研究也要懂一點！

分香子廟大都是事業穩定稍有成就的子弟返鄉迎請故鄉神明。但本研究發現此區的宮主設宮時卻是社會中弱勢的人。

23 有些宮壇會明定每次辦事酌收工本費（金紙、茶水等）一百或兩百元。大部份宮壇為信眾辦事是宣稱「不收費」，但是問事者皆會隨喜添油香，這些油香錢是宮壇重要的財源。

一般來說，宮主的教育程度不高，在國小程度以下，因工作不穩定，生活壓力大，常會面臨各種危機，因有強烈以及持續的神佛保護個人的需求，才會在家設壇。剛開始只是自己拜，當做個人的守護神，後來好友熟識加入，才逐漸發展開來。一般宮壇中，80%的宮主設壇的起因是生命中發生很大的危機，²⁴譬如，病危或窮極潦倒，感應到神佛相助，感受到自己和神佛之間特殊的緣份。若情況好轉，則相信自己特別受到神佛的眷顧，爲了方便與神佛親近，遂請神在家供奉。另一種情況是雖在危急的時刻感應到神佛相助，但是以後的人生仍是一連串的磨難。這些磨難反而促使他們相信自己擁有異於常人的命格，自己是「帶天命」必須「救世濟人」，若不「開宮濟世」，一昧強求世俗凡人的生活目標，反而會招致更多的苦難。總之，因感受到神佛和自己的特殊緣份，才會在家設壇。這種保護宮主個人的特殊需求，和以往傳統求取全家平安的一般需求，是不太一樣。

至於信眾會來宮壇走動，一開始是因健康、事業不順或家庭不和等問題，經親友介紹到宮壇請示神佛幫忙，信眾要求的是比較具體可行的建議，而不是簡單的神佛庇佑。問事信眾住在當地的很少，絕大部份是外地來的，分佈在台北縣市，以板橋、中和居多。然而，「問事」只是接觸宮壇的一個開端而已，大部份常來的信眾不見得是來問事，而是在結束一天的辛勞工作後，利用晚上閒餘來宮壇泡茶聊天交友。待久了，就會幫忙廟務的運作。下列是一位信眾回憶他和宮壇結緣的過程：

²⁴ 扣掉「公廟性質」和「其他類」的宮壇數，一般宮壇共92間。確定宮主設壇起因是生命中發生很大危機的有72間（佔78.3%），有6間資料不完整故無法確定，因此80%爲估計值。

因為（做饅頭）生意忙碌，28歲時健康出問題，來此求「中杯茶」（按：供在神龕前的茶水），一服見效。……後來只要每次生病我就回來求。……30歲那年有一天來此（泡茶聊天），看到有人「捉手轎」訓乩。32歲左右我常常收工洗澡後來此「捉手轎」，算是好奇而已。手轎兩人抬，每次都要二至三小時，沒有問事（時）就半搖半玩，大家有空便一起訓練。……來此費用較省，因為到外面要花錢，來這裏玩不用錢（笑！）……有起來，沒起來（按：指神佛是否降下），都無所謂！若是說，今天三四個人招一招，一起去艋舺，一花就一兩千元。

後來此信徒因常來宮壇走動，34歲那年被「大眾爺」附身，成為地藏庵的乩身。換言之，「辦事」是吸引信眾到宮中走動的一個觸媒，但真正吸引信眾久待的原因，是能交到一些朋友，大家的社會背景相似，是這群人在支持宮廟的運作。雖然，偶爾會碰到大財主捐金，答謝神明，一捐就是二、三十萬，但這些財主的社經地位和他們不一樣，因此大部份捐完錢後，就很少出現。

對於這些常來宮壇的信眾而言，參加宮壇活動是讓他有一個附屬團體。一般的信眾並沒有顯赫的職業團體可以歸屬，如果從事的是零工或幫傭性質的工作，也沒有固定的職業團體可言。在都會中，弱勢的個人沒有附屬在一個團體中，很難讓別人認識你。個人藉由一個宮壇團體去拓展個人的交友圈，先是在一個宮壇內發展，後來就拓展至其他宮壇的圈子。筆者在田野中就曾聽到一位資深信徒對一名剛加入的信徒說：「要走出去，心情和眼界才會開闊」。所謂走出去，就是常參加宮廟活動，自然認識的人就多起來了。²⁵

總之，宮壇提供信眾的是情緒、情感或財務上的支援，甚至是休閒

活動。對教育程度普遍不高，以及職業經常流動的信眾而言，宮壇是幫助個人成長的團體。觀看靈媒辦事，學習處理人生的經驗；²⁶藉由籌備活動，學習組織、計畫、採購的能力。

2. 自己修行的宮壇

一般的宮壇喜歡選擇一樓位置，方便信眾自由進入參拜，也歡迎大眾參與宮壇舉辦的各類活動，刻意營造熱鬧氣氛。然而，也有一些宮壇喜歡清靜，不讓外人打擾。這類的宮壇非常強調「自己修」，平常大門深鎖，信眾來訪要事先預定。這類宮壇都是和住家在一起，大都位於樓上，並未刻意招徠信眾。宮主相當重視自己修行或清修，不想被俗務打擾，因此平日只限於少數信眾有事請教，沒有進香、餐會等熱鬧活動的舉行。

3. 少數的宮壇由私廟性質轉成「公有」的廟

較早成立的宮壇，因設立時間較長，有些轉型為「公有」的廟。這類宮壇又可略分兩種：一種是最初由乩童設壇，而後逐漸發展出來；另一種是中南部移民結拜而成的神明會，再發展成宮廟。第一種以台北北極神宮和慈安宮來說明。兩宮皆是從其他的宮分靈過來；²⁷兩宮原始的創宮老乩身都已離開；皆成立管理委員會；目前的宮廟都是信眾捐資買

²⁵ 2001年10月14日參與慈雲宮活動，所取得的資料。慈雲宮位於和平西路華江橋頭，不在加納範圍內，但因它和加納的一兩個宮壇有來往，所以筆者的田野範圍才會跨過界。

²⁶ 筆者曾在不同的宮壇觀看幾次乩童辦事，發現有些人並不是來問事。他們告訴筆者他們會常來看乩童辦事，是因為看到別人的遭遇，可以提醒自己要多行善事，腳踏實地過日子。

地建蓋。雖然，宮廟是「公產」、「共有」，但這個「公有」廟的性質和內容，和傳統鄉村公廟不太一樣。因為辦事仍是宮廟的重要財源，也是和信眾結緣的重要手段，許多外地來問事的人，開車約需20至40分鐘的車程，因感受到神佛的眷顧而願意常來，後來成為宮廟的委員。這和傳統完全立基於地緣關係的公廟是不太一樣的。

東南宮、東隆宮的發展也和上述兩宮類似。慈安寺和上述不同之處是老乩身離開後，該宮就沒有辦事活動，這可能和以前的主任委員是里長有關，一般的里長會擔心政府查緝，較不願意自己參與的宮壇涉入「辦事」活動，然而，隨著老一輩管理委員的凋零，新補人數不夠，目前宮務有點不振，參與點燈的信眾已了了無幾。鴻福宮早期的管理委員會並不健全，是由靈安尊王的12位「鳳女」（即神明所收的義女），加上其他成員湊合組成，但廟產被一位住在宮中的俗家師父所侵占，「鳳女」們懇求里長出面重組委員會。其實里長只是「出名」而已，真正管事的是里長太太。以前是濟公跳乩濟世，後來乩身想要休息不做，里長太太遂找來自己的好友接替。這位老師不走跳乩路線，而是以手感觸信徒身上「氣」的流動，再配合平常的運動來改善身體；也會幫人看姓名、住址給信眾建議。雖已改組委員會，但鴻福宮的經濟每下愈況，現在只能量入為出。三、四年才舉辦一次進香活動，最近一次進香只有一輛遊覽車的人數參加。

第二種是附近中南部移民先成立神明會，後來才逐漸發展而成。以聖慈宮為例來說明。1957年左右，「無尾港」附近聚集許多中南部北上

²⁷ 北極神宮的主神紫微大帝，在1981年時由石碇雲台山的「大羅金仙府」請來。慈安宮的主神吳府千歲，在1968年由嘉義縣東石鄉澗阿村的慈安宮請來。東石鄉的慈安宮原本是小廟，後翻成大廟，於1979年改名代天府，現改名為臥龍港代天府。

的移民，其中17人到鹿港天后宮迎請一尊媽祖，成立媽祖吃會，在會員之間輪流供奉。後來逐步擴大，在1960年代中期買下現址上的一間違章建築，正式取名聖慈宮，1982年又重新翻建成三層樓的廟貌。以前辦事活動非常熱絡，極盛時期有乩童五、六人，辦事神明包括媽祖、三太子、濟公、玄天上帝等。近幾年來，只剩一人辦事，還是從澎湖請來的老乩身，因找不到接替的年輕人。早期媽祖會成員大半已去世，而原本住在附近的信眾，有許多已搬走，有些會回來參拜，但有些就散掉了。目前宮中的重要委員有許多是住在台北縣市的其他地方。受訪的幾位委員表示，近年來捐款的人較少，已不復昔日盛況。

聖安宮的發展類似上述的聖慈宮。東安宮則是12名住在附近的熟識好友，於1966年每人各雕一尊李府王爺，一起到南部進香。1967年借民家成立東安宮，並成立管理委員會。聖安宮和東安宮近十年來已無辦事活動，主要是靠安太歲、點光明燈，以及委員每年繳交的會費在維持。重要的委員也有多人居住在台北縣市的其他地方。聖慈宮、聖安宮、東安宮的設置比較像前面文獻回顧的創宮會員是聚居一地的移民分香子廟（基隆仙洞的聖安宮），因此經歷過「神明會」的階段，很快就會成為「公有」的廟，但這種廟的信眾組成和傳統村廟不同。

4. 改革的宮壇

宮主若較年輕，教育程度稍高，就會做一些改革，譬如，不設功德箱、不燒金紙、不進香、鼓勵打坐自修等。這些改革宮壇設置的時間點稍晚，在1988年至1996年之間。而改革幅度較大的宮壇，已具備新興宗教的雛形。以昭安宮為例來說明。

昭安宮早期的發展算是一般宮壇早期發展的典型：最先是一位在舊中央市場（今西寧南路一帶）賣稀飯的人，因肝病轉好，向神還願，

1971年左右在市場旁家中供奉玄天上帝，因靈驗和屢顯神蹟吸引不少信眾參拜，幾年後隨著信眾增加宮壇規模逐漸擴大，遂從住家分出，遷至鄭州路上忠孝橋旁。該宮位置離中興醫院很近，很多病患會順道來此求無形的藥，每天來求藥的信眾上百人，乩童從下午一兩點開始辦事，辦到凌晨，號稱「救世宮」。鄭州路宮址在公園預定地上，1994年面臨政府拆除，才倉皇遷至萬大路上租屋暫居。然而，信眾大量流失，加上每月三萬六千元的房租開銷驚人，爲了長治久安，現任負責人（即創宮宮主的兒子，今33歲，高中畢業）召集以前的委員和信眾到處募款。以募得款項和原有積蓄，加上銀行貸款，1995年買下東園街現址。

昭安宮在鄭州路的晚期時已過了該宮發展的極盛期，若在原地還能守成，但倉卒遷至他地，信眾快速流失。其實，民間宮壇中有些也有被迫遷移的經歷而導致信眾快速流失，譬如，下一節中將介紹的「五龍堂」，因打架滋事導致房東突然收回房子。一般若不是就近搬遷，或是事先慎密規畫，率然搬遷都會使信眾快速流失。有的宮壇熬不過連續兩三次遷移，很快面臨停頓窘境。

表面上看起來，昭安宮是維持下來了，但在1995年遷入現址後，其信仰方式歷經很大的轉變。早期慶祝神佛聖誕是以進香和拜斗方式，現在則改以國樂、壽桃、鮮花素果簡單祝壽。早期以玄天上帝乩童爲信眾辦事服務，現在則以道濟禪師爲老師的「小師兄」（即現任負責人）招收學生授課講道。總之，昭安宮已逐漸褪去民間一般宮壇的色彩，新加入的顏料讓它愈像新興宗教。昭安宮的例子說明本土新興宗教和民間信仰確實存在緊密的關係。

5. 私人宮壇已呈停頓、半停頓狀況

宮壇主要收入來源是爲信眾辦事，較早設立的宮壇隨著主事者年事

已高，他們的小孩不願意以此爲業，在後繼無人的情況下，逐漸沒落，譬如，保源宮、欽龍宮。另外，一些比較晚近設立的宮壇也面臨停頓窘境，主因財務問題。聚聖宮和天威殿的宮主，因爲債務問題而「走路」，躲避債主上門。聚聖宮、天威殿和天一宮，宮主約五十歲左右，但長期無業。天一宮在1990年設立，由於女宮主人生經歷坎坷，曾至某寺院出家一兩年，因此天一宮曾一度關閉。後來復出，女宮主穿戴一如僧尼，並以皈依法號自稱。但是經濟情況並未隨著開宮而改善，屢次搬遷。在本研究的後期，因房租壓力，今已搬走，不知去向。

天聖府的神佛原本供在五號水門旁的一間宮壇，後因人事紛爭，李王神像遷出，改置於西寧南路某會員家中，分裂出的會員們繼續宮務運作。後來該會員搬家，天聖府最後遷至武成街現址。會員們年事已高，今神明會已停止運作。搬至武成街的該會員把李王當家神供奉。鎮安宮的宮主十幾年前逝世，目前只剩宮主太太每日打掃，已無信眾上門。五龍堂的法主公辦事很靈，一時也吸引不少信眾，但因後來人事分裂，甚至演變成兩派人馬街上公然互毆，無人敢上門問事。五龍堂神龕遂暫棲某信眾家中，二年後遷出又重新出發，但缺乏資金又遷回某信眾家中，偶爾提供辦事服務，但問事信眾不多，已無力恢復。至玄宮是一破爛木造違建，宮主一人獨居，環境缺乏打理，神龕佈滿灰塵，已無信眾上門。台北慈聖宮的女宮主因離婚而離去，宮壇遂停止辦事，前夫是裝潢包工無法兼顧宮壇的經營，遂於1999年取下廟匾，偶爾有少數熟識前來拜拜閒聊。玄天壇的壇主患有精神疾病，家人反對繼續經營，於1999年把廟匾取下，成爲家神供奉。

(三) 其他

除了早期留下的公廟和一般宮壇之外，還有因同鄉會、聯誼會，或

是公會而設的宮廟。麟山宮的前身是大陸福建仙遊縣楓亭的同鄉所組成的神明會。1946年由楓亭來的二、三十人在艋舺「後菜園」，即今龍山寺附近西昌路一帶，成立神明會，供奉家鄉神明「楊五郎」。早期是流通性的神明會，由爐主輪流供奉。1979年買下現址是一棟民宅的二樓，才算固定下來，但隨著時代演變，老成凋零，第二代也逐漸融入台灣社會中，來膜拜的人愈來愈少。目前負責廟務的蕭先生住在華西街，其父是神明會發起人之一，他表示麟山宮一定要轉型，才能生存下去。

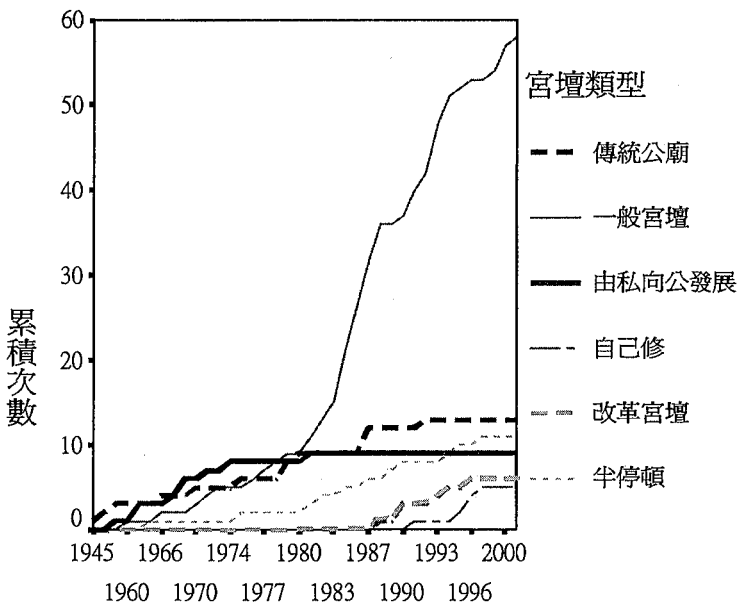
台北湄聖宮和彰化同鄉會關係密切，1970年同鄉會中的28人在台北事業有成，便組團返鄉向彰化三大媽祖廟—鹿港天后宮、彰化南瑤宮、伸港福安宮，獻贈牌匾，請這三宮的媽祖回來自宅輪流供奉，組成神明會。1972年在三重某成員家中成立湄聖宮，1974年成立管理委員會，有百餘人參與，委員十之八九都是彰化同鄉。1978年遷至西園路，1983年買下現址建廟。由於同鄉會成員的教育程度比一般外面的信眾要高，不走乩童辦事的路線，但每年由安太歲和點燈的所得甚豐。該宮是1997年大陸湄洲媽祖來台的首站，因此聲名直竄，並於2001年完成財團法人登記。湄聖宮的設立以及在1997年以前的發展，比較像張珣所提的另一種分香子廟（台北聖鳳宮），是由散居大台北地區的某地移民所建。湄聖宮會在加蚋建廟，主因此區地價便宜。本文認為創宮成員並沒有住在加蚋地區，而且神明會是在其他區搬遷，因此特別把此宮和前述「由私轉向公」的宮壇做一區別。值得一提的是上述的麟山宮，也是由同鄉組成的神明會，但可能麟山宮供奉的主神並非大家耳熟能詳的神，又仙遊楓亭的移民數很小，因而和湄聖宮有很不一樣的發展結果。

嚴清寺早期是由一群社經地位比較好的婦女所組成的拜拜團體，來往的都是這群婦女的親友。目前嚴清寺的開銷都是仰賴早期那群發起人所捐出的公基金，年輕一輩加入的很少。另外，達摩寺是武術館（勤習

堂) 師兄弟們拜拜聊天之所；慶安堂和天顯宮是爲了神像雕刻、開光而設，同時廣結善緣；果菜公司和魚業公會也有自己的廟。

七、分析和討論

依照上一節所述的類別（公廟性質、一般宮壇、自己修、私向公發展、改革宮壇、半停頓），畫出各類宮壇設立時間的累積次數分配圖。由圖一整體來看，具傳統公廟性質的宮壇數量遠低於一般宮壇的數量，而一般宮壇大量出現的時間點，約從 1970 年代晚期開始，一直持續至今。強調「自己修」或是改革的宮壇出現的時間點比較晚，在 1988 年以後才出現。而較早設立的私壇確實有較大的機會成爲「公有」的宮。 「半停頓」的宮壇並不限於早期設立而自然凋零的，近期設立的宮壇若



圖一 台北市加納地區各類宮壇設立時間的累積次數分配圖

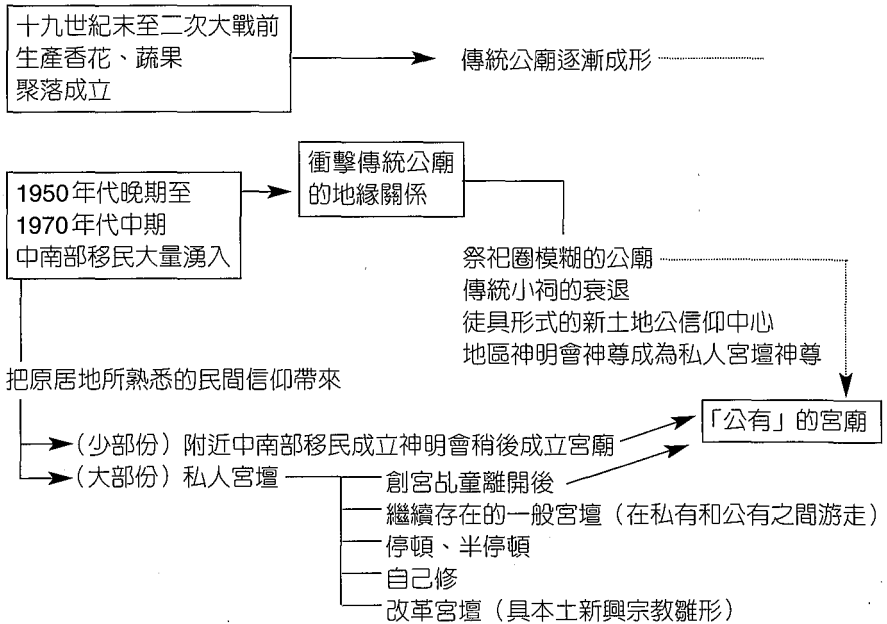
無法面對激烈競爭也會停擺。

本研究的主要發現簡單摘要如圖二。由圖二所示，中南部移民的大量移入是關鍵性的變數，打破了傳統公廟賴以為存的地緣基礎。根據1935年日人調查，加蚋地區的人口四千多人，除了極少數的日本人和幾位剛從中國大陸來的人之外，都是設籍本地的人口。1950年時情況已有改變，本籍人佔79.6%，本省他縣市佔4.2%，外省佔16.2%；1958年本籍人降至53.6%；1967年本籍人佔42.0%。本籍人口在1960年代晚期已降至百分四十左右，爾後已沒有本籍人口的調查，但我們可以預期本籍人口所佔的比率當更低。1950年至1981年這三十年間加蚋的人口成長約十倍，中南部移民的移入主要集中於1950年代晚期至1970年代中期這一段時期。和同期的整個台北市人口成長速率比起來高很多。²⁸聚福宮和廣照宮此兩公廟分別在1945年和1949年成立，在其發展還沒完全站穩腳步時即面臨大量外來人口的衝擊。

早期台灣社會的發展過程中，聚落的形成和宮廟建立之間確實存在密不可分的關係。研究台灣民間信仰的前輩劉枝萬先生把早期台灣社會聚落的發展，分成四階段：拓墾時期、庄社構成時期、庄社發展時期、城市形成時期。²⁹在拓墾時期，移民把故鄉寺廟之香火帶來，做為護

²⁸ 1992年出版的《中華民國統計年鑑》中所記載的歷次戶口普查資料，1956年台北市的常住人口為893,756人（此數據已包括1967年7月以後編入台北市的陽明山管理局、景美、南港、木柵、內湖的人口數），1975年為2,064,196人，1975年的台北市人口數量是1956年的2.31倍。和此約略相當時期的加蚋人口，1974年是1958年的4.74倍（行政院主計處1992）。

²⁹ 這個階段發展模型，廣被學界所採用（陳慧蓉1981；彭明輝1995；莊芳榮1997）。其實，在日治時代已有學者注意到台灣寺廟建立和社會發展之間的緊密關係。增田福太郎提出三階段論：（1）前部落期；（2）部落構成期；（3）新社會期



圖二 台北市加蚋地區宮壇發展的摘要圖

符，早晚膜拜，祈求平安，但此時居所仍不穩定，尙未有固定安神之所。等到開墾稍成，村庄基礎漸成型，便進入第二階段，庄社構成時期。此時已有宮廟的建立，依其成因不同，又分兩類：一是土地公廟的設立，另一是供奉其他神明的宮廟設置。先是隨著開墾的蹤跡，滿山遍野，設立簡陋土地公小祠，祈求五穀豐收、合境平安，等到定居時日愈久，村庄形成，小祠翻修為地方村廟。至於其他神明的宮廟設置，可細

(即台灣編入日本領土後之時期) (增田福太郎 1939 : 7-13)。筆者認為雖然曾氏所提的模型較早，以劉氏所提的模型還是較完備。劉氏晚年針對他早期所提模型又做了一些補充，修改成七階段論 (劉枝萬 1989)。筆者以為新舊模型大同小異，只是新模型較為繁雜，因早期的模型廣被引用，所以本文的介紹是以早期模型為主。

分下列三種：（1）移民從故鄉帶來的香火，若靈驗，鄰里相傳，遂建小祠或遷祀於公廳，由私家奉祀，後演進為鄰里或數村之守護神。台灣的廟宇大多是起源於此。（2）台灣人一向尊崇漂流的神像或偶然拾得的香火，認為是神佛呵護獨鍾之「機緣」，由此亦可演變為一般寺廟。（3）原為私家或僧侶所供奉的神佛，偶然於瘟疫或械鬥等特殊情況，顯靈拯救眾生，居民感恩齎貲建廟。庄社基礎穩定，欣欣向榮，形成街肆，便進入第三階段，庄社發展時期。在擁有巨資的頭人士紳等號召下，興建宏敞寺廟。此期宗教特色約有下列幾項：文昌祠興建、齋堂興建、職業團體守護神的膜拜、各類鄉土神的隆盛、家廟宗祠的興建。街肆蓬勃發展，進入第四階段，城市形成時期。此期以文廟、城隍廟、社稷壇、節孝祠、昭忠祠等中國古來信仰或儒教的設施之興建為特色（劉枝萬1963：101-102）。

根據上述劉氏的分期標準來看，加蚋的聚福宮和廣照宮的成立是屬於第二階段庄社構成時期的宗教特點。若按字義來看，廣照宮主神飛天大聖是同安人的鄉土神，或許要歸於第三階段中「鄉土神的隆盛」，但在二次大戰前加蚋老一輩的人已無法說明該神的來歷，只知相傳是和霞海城隍廟的城隍爺搭乘同一艘帆船來台，因此無法算是「鄉土神的隆盛」，反而比較接近第二階段中的第一種情形。

加蚋地區雖早有漢人開拓，但真正全面開發是在十九世紀末期開始，主要扮演大稻埕的邊陲區，生產薰茶香花，後雖改植其他蔬果，仍是一個農業聚落。目前加蚋老一輩的人還習慣稱呼「加蚋庄」，把加蚋當成一個庄社。二次大戰前加蚋的聚落發展程度，已達劉氏所稱的「庄社構成時期」。戰後，隨著街肆逐漸發展，或許也有走向「庄社發展時期」的可能性。但1950年代開始移入大量外來人口，使得傳統宮廟持續向傳統方向發展的路線，逐漸變調。

中南部移民出外打拼，也像以前渡海來台的移民一樣，希望神佛護佑。早期中南部移民有些定居加蚋一段時間後，會和住在附近同樣是移民的人結拜成立神明會，稍後成立宮廟，設立管理委員會，成為「公有」的宮廟。這個過程的前半段類似一些傳統公廟的成立過程——聚居一地的同籍移民結拜成立神明會膜拜本籍神明。然而，後半段卻有不太一樣的發展結果，因大量的外來人口，這種「公有」的宮壇雖然也擔負起整合人群的功能，但這種整合已脫離地緣關係。³⁰ 爐主、頭家或是重要的委員，絕大部份不是住在該宮壇附近的人。這一部份的宮壇發展，有少數幾間勉強算起來是接近張珣所提的分香子廟。分香子廟和一般宮壇最大不同處是創設的委員大都是事業穩定的人，或許擔心引來政府查緝的麻煩，大都會放棄「辦事」活動。分香子廟在創宮初期，委員們都有相似的移民背景，但隨著時間流逝，信眾並不限於同鄉，只要繳交會費任何人都可參與。分香子廟成了「公有」的廟，沒有了原鄉或是集中定居一地的地緣色彩。

私人宮壇也紛紛設立，一般私人宮壇主要提供信眾辦事服務。就前面文獻回顧和報紙剪報可知，私人宮壇的大量出現是一較晚近的現象，那我們如何解釋此現象？尤其就加蚋地區的宮壇資料來看，又如何和上述討論到的「大量外來人口」此重要變數之間產生什麼樣的連結？³¹ 筆

³⁰ 在本研究進行期間，筆者又陸續看到三篇碩士論文，陳瑞樺（1996）探討民間宗教和社區組織的關係、鐘振民（2000）研究中和地區祭祀圈的變動、舒奎翰（2001）研究台中市的庄頭廟，他們的研究所得和本文的發現不謀而合。

³¹ 或許讀者會簡單推論，「因人口多，所以乩童多，導致宮壇多」。筆者計算1937年東石郡的乩童數和該地人口的比值，參照1990年加蚋的比值，加蚋的比值顯然偏低。東石郡的乩童雖多，但辦事大多在信徒家中，因此不會看到宮壇四處林立的現象。要解釋宮壇林立的現象，必須尋找其他的理由。

者認為在回答此問題前，有必要對乩童的辦事地點和乩童的生成方式有些初步的了解。³²

以往的傳統社會裏請示神明的「辦事」地點，可能有些是在乩童家中，但大部份是在公廟內或是在問事者的家中進行。在公廟問事一般是不收費用（黃有興 1987：135-136），因此可吸引相當數量的問事者，尤其是經濟條件比較不好的人。但若是較周延的個別服務，就是把乩童請至信眾家中。在公廟還未發展成熟的地區或是公廟沒有提供辦事的地方，把乩童請至家中辦事是較為普遍的方式，加蚋地區在二次大戰以前居民即以此種方式來問事。目前搜得的日治時代資料也大多是描述乩童在信眾家中請神問事的場景，當時若是問事者家中沒有供奉請神的神像，就需向他人或是村廟商借，辦完事後再歸還神像（臺南州衛生課 1937；國分直一 1941），以前神像十分昂貴，不是平常人家負擔得起。另外，設壇請神也需花費，有些人會趁著鄰人問事完畢，但還未「送神」之際，趕緊把神迎來家中「續壇」問事，以節省開銷（臺南州衛生課 1937：77）。近來，也有研究注意到以前的綠島乩童主要是在公廟或是信眾家中辦事，私壇是在 1980 年以後才出現，私壇的設立代表乩童「救世」的場所被固定下來，神明常住在壇內，問事者直接到壇中求教，乩童不必像以前遊走於不同人家為人服務（梅慧玉 1992：46-85）。在台灣本島，乩童在家中設壇辦事，早已有之，只是早期數量並不多。³³

³² 其實，和乩童一起搭檔辦事的人員，隨著時代變遷，也有很大的轉變。早期是和道士一起搭配，而道士比較像是主導者。稍後，有乩童和桌頭的組合。也零星存在道士、乩童、桌頭的三人組合。現在，大部份只要乩童一人即可辦事。這種轉變是和乩童辦事方法的轉變有關。本文為了精簡討論的重點，這一部份的變化在此並未加入討論。

³³ 在 1998 年萬華區神壇名冊上記載，位於桂林路上的通真壇於 1921 年設立，可見乩童在家中設壇辦事早已有之。

至於乩童的成因，綜合以往的文獻資料，大約有下列幾種：（1）廟宇安神或慶典時，突然全身抖動，暗示神佛已附其身，由公眾當場試驗，以辨真偽（丸井圭治郎1919；臺南州衛生課1937：10-11；宋和1978：11）。（2）由即將退休的老乩童指認，也就是神明的意思，由神明指派（宋和1978：11）。（3）繼承父祖輩的職業，來自乩童世家（梅慧玉1992：70-76；張珣1981：50-57）。（4）自選的，就是當事人自感被神靈附體，受到啓示（臺南州衛生課1937：15；宋和1978：11；張珣1981：50-57）。（5）也有體弱多病自願為神服務增添歲壽，但必須奏請神明核准後才可。（6）也有「王爺」所選召，往往事前並無異狀，有時突然就參與祭典的觀眾中選召。這些乩童於「送王」完畢後，恢復正常，但偶爾會將其中一人交由廟宇的神明繼續使用（黃有興1987：137-138）。

上列的第（1）、（2）、（5）、（6）項，大多是在公廟辦事的乩童成因。第（3）、（4）項主要是私壇乩童的成因。當然，也有從公廟轉來私壇服務的乩童，³⁴在私壇尚未廣為設置之前，乩童大部份是在公廟或信眾家中請神問事。從上列的各種原因，除了「自選因自感被神佛附身」這一項以外，其餘各項是較能吻合傳統聚落社會中居民的互動方式，即居民彼此認識，知道每位乩童的出身，即使是神選派的在廟前被「抓童乩」，也要經過公眾或老乩童的試驗，以辨真偽。不管是神選派、老乩童指定、公眾推選或來自乩童世家，居民清楚乩童的來歷。而「自選的」乩童若要在傳統聚落中成功，可能要比別類出身的乩童要加倍努力。另外，新乩童的產生也和一地乩童的「供需量」有關，曾有研究注意到村中有乩童過世，乩童人手不足時，就會有新乩童產生（臺南州衛

³⁴ 引起這種轉變的原因有很多，譬如，和公廟人事不合、想增加個人的收入等。

生課1937：15)。

加蚋地區早期並無廟，若要問事，則迎請神明來家中辦理。二次大戰後廣照宮設立，其早期辦事類似公廟辦事，後來爲了配合政府的政策，一直擔心辦事會被檢舉，只能偷偷進行，目前的乩身是由前任老乩童所指派和訓練。此外，今已轉爲私人宮壇經營的天德宮，爲「老祖」已服務50年的乩身自述當年會成爲乩童的原因是「老祖」指派。所謂神明指派還是不脫人爲的因素，因當時的老乩童已年高病重，由「桌頭」到他家找其父商量由他接任，其父認爲能爲庄裏的神明服務是光榮的事便答應，後由這名「桌頭」親自訓練。上述廣照宮和天德宮乩童的成因確實相當吻合我們上述討論公廟乩童的成因。

加蚋的一般宮壇共92間，其中五間是在地人所設。³⁵有12間是先台北市其他地區成立後，才又移來此地。³⁶另外一間是南部某宮在台北設立分宮。³⁷其餘74間是第一次在加蚋設立，佔一般宮壇總數的80.4%，其中兩間已有能力在其他地區設立分宮。³⁸總之，創宮宮主絕大多數是中南部移民，有許多在原鄉就是弱勢，³⁹移至都會後面臨很大

³⁵ 扣掉公廟性質和其他類的宮壇數，一般宮壇共92間。在地人所設的這五間分別爲改化堂、玄天壇、齊天府、慈靈堂、聚聖宮。只有改化堂和玄天壇的宮主是乩童，改化堂的堂主今65歲，自稱21歲時神佛附身；玄天壇壇主也是自稱數年前神佛附身，因罹患精神病，已停止經營。齊天府的創宮宮主並非乩童，以前曾請他人辦事，已停辦多年。慈靈堂才開堂不久，堂主希望自己在不久的將來能夠擁有辦事的能力。聚聖宮以前曾請他人辦事，今已停辦。

³⁶ 從台北市其他地區遷來此地的這12間宮壇，分別爲金門興靈宮、聖母宮、無極王母殿、受天宮、閩山法主宮、靈華總堂齊天府、安世良緣宮、鴻福宮、昭安宮、清涼地、欽龍宮、天聖府。遷出的地點請參見附錄中的「變動」一欄。

³⁷ 勝安宮的總部是在屏東潮州，宮主企圖在台北發展，在加蚋設立分宮。

³⁸ 德雲宮於1990年在板橋成立分宮；慈航宮於1996年在石門設立普陀山慈航宮。

的人生危機，因有強烈以及持續的神佛保護個人的需求，才會在家設壇膜拜。剛開始只是自己拜，當做個人的守護神，後來好友熟識加入一起拜。若覺得自己帶有「天命」，就會對外「開宮濟世」。有些經由其他宮壇乩童的指點，知道自己「帶天命」，但更多是直接來自神佛附身而得到啓示。整體來看，創宮宮主本身是乩童也是外來移民的宮壇有62間，佔一般宮壇總數的67.4%。⁴⁰這些創宮乩童的形成原因幾乎都是「自選的」，⁴¹絕大部份也沒有經過正式的修練過程。⁴²在一個外來人口多，沒有人清楚自己出身背景的地方，要自稱為神所眷顧且具有特殊能力是

³⁹ 就訪談資料來看，許多人會北上是因為在家鄉「吃不飽」、「找不到工作」或「生活艱苦」。從其他的相關研究，我們也可發現，1950年代末期一直持續至1970年代初期的這一波移民的特質，和後期的移民不同。早期的移民大都在原鄉就是弱勢，教育程度低，沒有什麼積蓄，也沒有特殊專長技能（Gallin and Gallin 1974），因受到人口壓力，無法在鄉下找到工作，只好北上求職（范珍輝 1974：4），北上後，大都從事小本買賣生意或是從事體力勞動的工作。後期的移民，以高等教育者為多，較多從事白領工作（謝高橋、張清富 1997：275）。

⁴⁰ 值得注意的是宮主不見得是乩童，因此這個數字和120頁所提的不一樣。

⁴¹ 目前筆者所取得的資料，只有三個不是「自選的」。受玄宮女宮主的先生家族中有多人是乩童，算是接手先生家族的傳統。萬華代天宮宮主最初是想幫母親添壽而發願為神所用，曾到其他宮壇接受老乩童的訓練。賢德宮的宮主在十幾歲即有神佛附身的經驗，但不想當乩童，其母曾在一些大廟捐錢、捐龍柱，希望兒子不需為神所用，但在他的第一個小孩出生後，神明又附身表明必須立即開壇辦事，曾到石碇某宮接受訓練。

⁴² 傳統的乩童在正式辦事之前要經過一番修練的過程，比較嚴格的是四十九天的坐禁方式。私壇乩童的訓練一般比較簡單，天數較少（黃有興 1987）。不管是嚴謹或是較簡單的訓練，一般都要有資深的法師或乩童的指導訓練。但加蚋地區的創宮乩童，有許多人都是自己修練，在半夜或睡夢中由神佛直接來教導。有的甚至認為此種方式要比傳統的訓練方式要好，因為是神佛親自教導，不是人為的訓練。

比較不會受到挑戰。再者，加蚋地區的地價和房租較台北市其他區低廉；加上，中南部移民本來就信奉民間信仰，因此比較不排斥以宮壇為鄰居。房價或房租低和友善的社會氛圍等因素使得加蚋成爲一個有利於宮壇設置的地區，一些先在台北市其他地區成立的宮壇，稍後也搬來此區，這樣的宮壇有12間。

宮主設壇的動機是把神佛當做個人守護神，大部份的人白天工作，利用晚上餘閒辦事。若問事的人多了起來，會擔心體力透支，有些會辭去白天工作，專心「濟世救人」。和以往比較，目前許多宮壇的問事人數有逐漸減少的趨勢，有些宮主乩童又重新投入就業市場。開壇對他們而言，只是故鄉的信仰在都會中得到延伸，他們很少會冒然把宮壇關閉，雖然問事者的多寡會影響宮壇財源。大部份宮壇一開始就是設在宮主家裏，若是宮壇規模變大了，才會分出去。爲了節省開支，大部份還是和住家擺在一起。隨著信眾流失或是宮主離開，神龕還會留著，成爲家神供奉。簡言之，宮壇的發展演變大都是從家神開始，逐漸變成對外濟世的神佛，有些又發展成爲「公有」大廟的神佛，但也有一些又逐漸變回家神。因此看起來大街小巷宮壇林立，但是能夠維持各類正常活動的卻不多。

來問事的人也是支持宮壇存在的一大因素。從加蚋的資料來看，問事者本身大部份也是中南部移民，許多也不是住在問事宮壇的附近。這批問事者的「問事需求」是否要比傳統社會的人要高？雖然筆者寧願相信都會生活帶給移民很大的壓力，但缺欠直接證據，也就不做這方面的推論。若假設這批問事者的「問事需求程度」爲常數，即和傳統聚落的人沒有太大差別，則我們會想知道都會生活存在的信仰機制，是否利於「辦事」的進行？本文曾在前面提到，在傳統聚落中，問事大部份是在公廟或信眾家中進行。因此我們首先不免想問：都會中的公廟是否能夠

供給足夠的辦事量？本文雖無早期台北市公廟提供辦事的確實資料，但有理由推論，恐怕不多。政府對於乩童辦事一直是很排斥，公廟乩童辦事要持續進行，恐怕很難。加蚋較早設立的一些宮壇，譬如，改化堂、保源宮，表示早期政府對於辦事很反感，經常臨檢。改化堂還被迫加入「佛教會」以躲避騷擾。地方公廟廣照宮也一度以觀世音菩薩為主神，加入佛教會，來因應政府淨化民間信仰的政策；也擔心政府查緝辦事，只能偷偷進行。根據上述理由，我們可推論：原本有辦事的公廟爲了配合政府政令和提昇自我形象，後來也會逐漸取消乩童辦事，都會公廟無法提供足夠的辦事服務。其次，讓我們來考量信眾在家中間事的可行性。一般在問事者家中辦事，需要備有請神的神像，若家中無神像者就須向他人商借。對許多中南部移民而言，若還在租賃房子的階段，就不會想在暫時棲身之處裝修弄神龕。都會宮壇提供他們問事的便利性，隨到隨辦，個人不用大費周章設壇、請神。對辦事乩童而言，一個接一個辦理也沒有「續壇」的麻煩。問事者大多白天工作，晚上才有時間來問事。以往一般大廟，天黑後就停止活動，但私人宮壇夜晚活動則不受限制。

會來某宮壇問事，幾乎都是經由熟識的人介紹。然而，問事只是一個觸媒，若和宮主或某信徒投緣，就常來走動，久而久之，交到一批社會背景相似的朋友，是這一群人在支持宮壇運作。台灣的社區發展理念是由國外引進，以往雖有社區營造的說法，卻流於形式，一直遲至1990年代才有比較積極的做法，但成果有限（謝慶達1995）。在都會中的個人往往要附屬一個職業團體，才能有自已的認同。弱勢的個人，如同本文所呈現的宮主和常在宮壇裏活動的信眾，只能依附宮壇來找到自已的認同以及成長的空間。宮壇的發展現象，就像是都會中的「違章建築」或是「非正式部門」，是人們因應實際生活的一種方式。宮壇提供信眾

情感或財務上的支援，甚至是休閒或是幫助個人成長的團體。都會中的宮壇其實很像自由參與的社團，只是「以拜神為名」把群眾聚集起來，而由神佛出面可能使團體的運作較其他一些志願團體更有效率。

一般宮壇也像傳統公廟一樣，選出頭家、爐主來幫忙廟務的運作，信眾更多時，有些會成立管理委員會，宮內舉行的法會也不限於個人祈福，有時也會擴大目標，祈求國泰民安、風調雨順。若以公廟（有祭祀圈的傳統公廟）、私廟（個人神壇）這種簡單的二分法來理解，可能無法真正理解一般宮壇的運作。何謂私人宮壇？一般人可能會認為，是指廟產是宮主個人擁有，收支是歸宮主個人掌控。除非是剛開始設置的小壇，或是一直刻意維持在宮主能夠掌握的（小）規模範圍內，不然一般宮壇的運作，很難完全是由宮主一人之力來維持。一般情況是房子是宮主自有或租用，但是其他的開銷則由信眾幫忙，一旦宮壇運作上軌道之後，會選出頭家、爐主來幫忙，有些會逐漸發展出管理委員會。頭家、爐主和管委會的重要成員，對宮務的運作和走向，是有很大的影響力。若把個人私壇和完全屬於公眾的宮廟看成是一座標軸的兩端，一般宮壇實際運作的情形大都是介於這兩極端之間。再者，即使是財產和宮中的收支皆由管理委員會來管理，這種公眾的宮廟，其運作形式以及和當地社區的關係，並不完全等同於傳統公廟，因為管理委員會主要是為該宮的信眾服務，不見得是要為當地社區服務。

讓我們把討論焦點又移回到圖二的右下角。其中一些較早設立的私人宮壇，在創宮乩身離開後，逐漸轉為「公有」的宮廟。這種轉變過程也像傳統聚落中一些私家祀神，若靈驗，隨著時間流逝，也有機會發展成公廟。但也有些因老輩凋零後繼無人或是經營不善等理由，走向停頓、半停頓的狀況。還有一些是在現代都會環境的氛圍中產生轉變，其中一部份是強調「自己修」，宮主相當重視自己的清修，一改一般宮壇

祝壽、進香、餐會的熱鬧景象；此外，也發現一些改革幅度較大的宮壇，譬如，不設功德箱、不燒金紙、不進香、鼓勵打坐自修、授課講道等，已具備本土新興宗教的雛形。⁴³至於都會宮壇和本土新興宗教之間的轉變關係，筆者將來會另文處理。本文在此只想約略指出，加蚋地區的宮壇在1970年代以前有一些零星的設立，但其大量設立的時間點，開始於1970年代晚期，一直持續至今。這個宮壇發展的時間曲線，大約要比本土新興宗教的整體發展，提早十年。⁴⁴此外，民間信仰在都會中的轉變情形，以及本土新興宗教也是集中在都會區中發展。⁴⁵這種發展時間點上的相連和地理位置上的接近，絕不是偶然發生的，值得我們研究者密切注意。

⁴³ 就筆者目前所取得的資料來看，維持「人神合一」地位的本土新興宗教領導者，和具有「辦事」能力的宮主，是沒有太大的差別，只是本土新興宗教領導者的教育程度普遍比宮壇宮主要高，其「服務」信眾的方式看起來比較「文雅」，也多了授課講道的部份。其次，都會中宮壇和本土新興宗教兩者所扮演的角色，比較類似都會中的社團，信眾隨意加入和退出，皆無須扮演當地社區整合的角色。都會宮壇的教團化，和日本在十九世紀末期出現的「教派神道」（大谷渡1992），把瀰漫在日本民間社會的神道信仰教派化，是有異曲同工之妙。也有學者指出許多日本新興宗教的創教者所具有的特質是日本靈媒的延續（Hori 1968:217-251）。

⁴⁴ 本土新興宗教發展的時間點，大約是在1980年代初期開始，但是到了1980年代晚期已呈現蓬勃發展的局面。兩相比較，都會宮壇的發展大約要早十年。

⁴⁵ 林本炫以台灣地區社會變遷基本調查的資料來分析，發現「改變宗教信仰者」（即本文所稱的信仰本土新興宗教者），集中在台北、高雄都會區，尤其以台北縣、市為多（林本炫1998：87-88）。

八、結語

本文一開始刻意回顧「神壇」一詞被建構的過程，因為被「污名」了，使得宮壇在都會中的發展現象，一直未受到學界應有的重視。長久以來，學界解釋移民和宮廟設置的關係，主要是以台灣聚落發展的階段論（拓墾時期、庄社構成時期、庄社發展時期、城市形成時期）來說明，對應聚落的一連串發展，宮壇從無到有，規模逐漸擴大。伴隨此階段論，又發展出「祭祀圈」的概念，來說明台灣社會地緣組織的原則和特性。祭祀圈是指一個以主祭神為中心，共同舉行祀祭的居民所屬的地域單位。它與地域性（locality）及地方社區（local community）有密切的關係，因為一地域內的居民是以共神信仰被結合和組織起來（林美蓉 1986：105）。

加蚋的調查研究顯示，1950年代末期開始大量湧入的外來人口動搖了當地公廟所賴以生存的地緣基礎，地方公廟沒有持續向「庄社發展時期」的階段推進，並且其所形成的祭祀圈範圍已模糊不清。傳統上，祭祀圈範圍的界定，最主要是依據收丁錢或募捐範圍來界定。在這個外來人口多的地區，收丁錢早已不可行。若改以當地居民主觀認定的方式來界定，則大部份加蚋的居民（外地遷來的或是年輕的一輩）對於地方公廟的指稱，就不是很確定。另外，聚福宮的管理委員和廣照宮的頭家、董事，以及參與兩宮聚餐的信眾已不限於加蚋當地居民。祭祀圈的概念是適用於人口變動較小緩慢成長的地區，在人口變動如此大的地區顯然已無法適用。

另一方面，私人宮壇紛紛設立。一些較早設立的私壇逐漸變為「公有」的宮，扮演整合人群的功能，但這種整合已脫離地緣關係，信眾不是住在緊鄰宮壇附近的人，而是來自台北縣市的其他地區。此外，極少

數的宮壇發展勉強算是接近學者所提的分香子廟，但隨著時間演變，也沒了原鄉或定居一地的地緣色彩。

絕大多數的創宮宮主在原鄉即是弱勢，移至都會經歷許多人生危機後，「開宮濟世」是神佛對自己的特別眷顧。然而，宮壇的設置和存續還需其他有利的外部因素：一是在新移居的地方，居民不清楚彼此的過去，因此宮主要自稱擁有特殊能力是比較不容易受到挑戰。二是此區房租低廉，可減輕開宮的經濟負擔。三是友善的社會氛圍，此區居民大多是中南部移民，對於以宮壇為鄰有較大的包容力，使得宮主在住家開宮並不會受到很大的阻力。四是問事者也大都是中南部移民，有煩惱未決的事也傾向以問事的方式來紓解，都會宮壇提供他們問事的便利性，個人不用大費周章在租賃的房子中設壇、請神。此外，問事只是接觸宮壇的開始，信眾會常來宮壇走動是因可結交一群背景相似的人，大都處在社會底層，他們很難在都會中找到可認同的場所。宮壇提供他們生活上的支持，也幫助他們學習和成長，是這一群人在支持宮壇的運作。

台灣以往社區營造的作法並未落實，弱勢移民藉由宮壇來建立他們在都會中的人際網絡，而宮壇之間互相往來，又把網絡連結更往外擴大，因此我們並未看到弱勢的他們因為缺乏整合的管道而產生嚴重的各類社會問題。都會宮壇就像是「違章建築」或「非正式部門」，是弱勢移民因應都會生活的一種方式，不管政府對它所持的負面印象，它確實某種程度解決了這些人的需求。

中南部移民把故鄉的信仰帶至都會，故鄉的信仰放在都會生活脈絡中，就以都會宮壇的形式出現。這也說明宗教的變遷還是立基於舊有的基礎上。把原居地的信仰帶來也頗符合古典的移民理論，移民的文化價值觀仍受原居地的影響，往往是在原居地和移入地之間的一種折衷表現 (Lee 1966:57)。移民的第二代因為教育程度的提升以及受都會媒體文化

的影響，較少會持續父祖輩的信仰模式，筆者在研究期間，常會聽到老輩嘯唏：「今日的年輕人較不信這個，傳統文化一直在失落中！」不知將來都會宮壇的發展會如何？

作者簡介

陳杏枝，淡江大學通識核心課程組副教授。主要研究領域為宗教社會學、社會變遷、社會心理學。近期研究興趣在於本土新興宗教現象，以及臺灣民間信仰的變遷。

附錄：台北市加蚋地區宮壇一覽表（2000年至2002年調查）

性質	宮名	主神	年份	變動	備註
傳	聚福宮	土地公	1945	以前是田間小祠	
	*廣照宮	飛天大聖	1949	以前是地方神明會	
統	有應公廟	有應公	1958	以前是田間小祠（東園街）	
	有應公廟	有應公	1970	以前是田間小祠（德昌街）	
公	福德宮	土地公有應公	1975	以前在下庄仔後至堤防上	一度淪為私壇
	慈德宮	石敢當	1987	以前是石敢當小石塊	開大家樂明牌發跡
廟	伍德宮	土地公	1966	以前是溪邊小祠後造路內移	
	慶福宮	土地公	1987	幾處小祠拆遷後落難土地公	
性	新村福德宮	土地公	1992		
	雙福宮	土地公	1980	以前是溝邊小祠	
質	老人活動中心	土地公	1987	收留落難土地公	位老人活動中心鐵皮屋一角
由公					
轉	*地藏庵	地藏菩薩	1979	以前南無地藏王小石有應公小祠	曾開明牌
成私	*天德宮	飛天大聖	1979	以前是神明會	
富	富民路土地公	土地公	1986	收留落難土地公	開明牌贏彩金買地
	*拱聖宮	天上聖母	1988		
一	*三太子宮	中壇元帥	1983		拒訪
	*三源太子宮	中壇元帥	1987	先至三重當乩童	
般	*玉龍宮	天上聖母	1976	曾在附近搬遷	
	*慈聖玉王宮	天上聖母	1993	曾在附近搬遷	
天	*天竹殿(堂)	觀音菩薩	1985	1997年設新廟	
	*加蚋九天宮	九天玄女	1987	(三樓頂)	
宮	*牽聖宮	天上聖母(三媽)	1993		
	*金門興靈宮	玄天上帝	2000	板橋遷來曾至金門	
壇	*勝安宮	王母娘娘	2000	屏東潮州分宮	
	慈靈堂	金母娘娘	1999		計畫將來要辦事
天	*天聖宮	天上聖母	1985	曾在附近搬遷	
	*賢德宮	神農大帝	1979		
元	*慈興宮	觀音菩薩	1991		
	*金薛殿	廣澤尊王	1985	(三樓)曾遷至中和三年又遷回	
元	元天壇	二王	1981		以前辦事 現喝藥草茶
*建	煌宮	池府千歲	1988	曾在附近搬遷	
	*超圓宮	天上聖母	1992	(二樓)	
*東	海太子宮	中壇元帥	1991	曾在附近搬遷	

性質	宮名	主神	年份	變動	備註
	*紫雲宮	神農大帝	1985	(二樓)	
	東義宮	東營大元帥	1982		
	*開帝殿	開天二帝	1987	(四樓頂)	
	*玄文宮	元始天尊	1992	(二樓)	
	*慈配宮	瑤池金母	1985		
	聖鳳宮	天上聖母	1994	樓上遷至樓下主神宮名更改	以前曾辦事
	*聖母宮	天上聖母	1985	以前曾在大龍峒設置禪安堂	
	*九聖宮	最高無極大天尊	1978	主神原為女媧娘娘	
	*龍天宮	玄天上帝	1986	曾在附近搬遷	
	*包公堂	包公	1986		
	*無極王母殿	王母娘娘	1995	萬大路頭遷來	
	*天世堂	玄天上帝	1977		
	*北極肇天壇	玄天上帝	2000		
	*玉賜朝天宮	天上聖母	1993		
一	*大聖宮	齊天大聖	1993	曾在附近搬遷	
	*受天宮	玄天上帝	1987	曾在附近搬遷 & 1976年在榮星花園附近成立	
	*改化堂	楊令公	1966		
般	代天府聖恩宮	楊府元帥	1970		
	*東聖宮	天上聖母	1982		
	天朝三官大帝殿	三官大帝	1988		
宮	*鳳龍宮	觀音佛祖	1991	(四樓頂)	
	*閩山法主公	法主公	1993	汀州路遷來曾在西園路當乩生	
壇	*金鳳宮	媽祖(三媽)	1994		
	德雲宮	中壇元帥	1971	(二樓)	1990年在板橋成立分宮 以前辦事後改卜卦
	*靈華總堂齊天府	齊天大聖	1972	從雅江街遷來	
	*玄天宮	玄天上帝	1988		
	*淨慈宮	濟公	1996		
	*正義堂	恩主公	1990	(四樓頂)	
	*受玄宮	玄天上帝	1987	2002又遷入附近房子	
	*弘法慈慧堂	觀世音菩薩	1993	(四樓)	
	齊天府	齊天大聖	1960		以前辦事，八年前停頓
	*聖德宮	媽祖	1983	(三樓)	
	*台北慈恩宮	無極瑤池王母	1994	(五樓)	拒訪
	*南天聖帝宮	關聖帝君	1986	(四樓頂)	金紙店樓上
	*萬華天代宮	五府千歲	1981		
	*台北佛光堂	觀音佛祖	1986		
	*北邑五龍殿	五福大帝	1987	(五樓頂)	東興市場樓頂 拒訪
	*安世良緣宮	觀音佛祖	2002	1993年板橋成立安世良緣堂	1986年開明牌發跡
	*江夏梅宮	何仙姑	199?		拒訪
	*忠鳳堂	觀音佛祖	198?	(二樓)	拒訪

性質	宮名	主神	年份	變動	備註
自	*玉天地母宮	地母	198?	(四樓)	拒訪
	*九天宮	玉皇上帝	1996	(二樓)	拒訪
已	*雲龍宮	天上聖母	1997	(四樓頂)	
	無極靈隱寺	濟公禪師	1991	(二樓)	
修	西方佛光寺	阿彌陀佛	1996		在訓練通靈的階段
	*聖恩宮	李府千歲	1995		
宮	*北極神宮	紫微大帝	1981	1996年設新廟	
壇	慈安寺	濟公禪師	1962	1974年設新廟	以前曾辦事
向	*慈安宮	五府千歲	1968	1975年設新廟	
公	*東隆宮	五府千歲	1962		
廟	*東南宮	大聖母	1971		
發	*鴻福宮	靈安尊王	1974	1969年大理街設廟	
	*聖慈宮	天上聖母	1958	1982年設新廟	
展	聖安宮	天上聖母	1968	1978年設新廟	以前曾辦事
	東安宮	五府千歲	1967	(二樓) 1977年設新廟	以前曾辦事
改	昭安宮	玄天上帝	1994	鄭州路遷來	在鄭州路曾辦事
革	*慈航宮	南海古佛	1988	1996年石門又設普陀山慈航宮	
	*五顯率性宮	五顯菩薩	1996		
宮	三清道苑	三清道祖	1993	曾在附近搬遷	
壇	*天宮	三聖佛	1990	(四樓頂) 主神原為西王金母	
	*清涼地	觀世音菩薩	1990	2002年由萬大路樓上遷至此地	
宮	保源宮	保生大帝	1963		以前曾辦事
壇	欽龍宮	天上聖母	1975	第五水門遷來	以前曾辦事
已	聚聖宮	天上聖母	1989	曾關閉廟門幾個月	以前曾辦事
半	天威殿	王天君	1997		以前曾辦事
停	*天一宮	王母娘娘	1990	曾關閉幾年又復出 2002年又關閉	
頓	天聖府	李王	1982	西寧南路遷來	
	鎮安宮	太子爺	1985	曾在附近搬遷	以前曾辦事
或	*五龍堂	法主公	1987	(二樓) 曾在附近搬遷	
停	至玄宮	觀音佛祖	1994	破爛不堪的不造違章建築	
頓	台北慈聖宮	瑤池西王金母	1995	(四樓)	1999年廟區取下成為家 神供奉 & 以前曾辦事
	玄天壇	玄天上帝	1981		1999年廟區取下成為家 神供奉 & 以前曾辦事
同鄉	麟山宮	楊五郎	1979	(二樓) 1946年組大陸山遊同鄉會	
會	台北湄聖宮	天上聖母	1983	1970年彰化同鄉結拜設神明會	
聯誼	巖清寺	田都元帥	1976	西園路遷來	
會					

性質	宮名	主神	年份	變動	備註
職業	達摩寺	達摩祖師	1989	前身是勤習堂(獅館)改名	
守護	慶安堂	盤古帝王	1981		神像雕刻開光
	天顯宮	五顯大帝	1978	(二樓)	神像雕刻開光
公會	果菜公司福德宮	土地公	1990		
	漁業公會武德殿	關聖帝君	1987		

註1、「*」記號，代表該宮壇目前提供信眾「辦事」的服務。

註2、所謂設置年份是以該宮壇第一次在加蚋地區出現的時間點為準。公廟性質的小祠則以翻建水泥廟貌的時間點來計算。

註3、因江夏梅宮、忠鳳堂、玉天地母宮拒訪，而致無法確認設置年份。

參考書目

- 大谷渡，1992，《教派神道和近代日本—天理教史的考察》。大阪市：東方。
- 丸井圭治郎，1919，《臺灣宗教調查報告書》。臺灣總督府編。
- 王世慶，1972，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉。《台灣文獻》23(3):1-38。
- 仇德哉，1983，《臺灣之寺廟與神明》。台中：臺灣省文獻委員會。
- 內政部編，1996，《宗教法令彙編（一）（二）》。台北：內政部。
- 台北市萬華區公所，1993，台北市萬華區神壇名冊，製表日1993年10月5日。
- 台北市萬華區公所，1998，台北市萬華區神壇名冊，製表日1998年4月3日。
- 台北市萬華區第二戶政事務所，歷年各里統計資料（手抄本）。
- 行政院主計處，1992，《中華民國統計年鑑》。行政院主計處編。
- 光復大陸設計研究委員會，1978，〈加強寺廟神壇輔導管理之研究案〉。《光復大陸》141:41-47。
- 李亦園、莊英章主編，1985，《「民間宗教儀式之檢討」研討會論文集》，台灣省政府民政廳、中國民族學會合辦，1985年5月11至12日。
- 李添春，1956，《臺灣省通志稿—人民志宗教篇》。臺灣省文獻委員會編。
- 李騰嶽，1953，〈大稻埕茶業的今昔〉。《臺北文物》2(3):26-35。
- 宋和，1978，《台灣神媒的社會功能—一個醫藥人類學的探討》，國立

台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

宋光宇，1994，〈試論四十年來臺灣宗教的發展〉。頁145-224，收錄於中正大學編，《臺灣經驗（二）：社會文化篇》。台北：東大圖書。

宋光宇，1995，〈神壇的形成—高雄市神壇調查資料的初步分析〉。頁97-127，收錄於漢學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：行政院文化建設委員會。

林本炫，1998，《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》。國立台灣大學社會學研究所博士論文。

林美容，1986，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》62:53-114。

林萬傳，1990a，〈雙園區耆老座談會紀錄〉。《臺北文獻》93:1-15。

林萬傳，1990b，〈雙園區地名沿革〉。《臺北文獻》93:17-37。

林萬傳，1990c，〈雙園區歷年人口統計表〉。《臺北文獻》93:93-99。

范珍輝，1974，〈臺北市移民之社會適應問題〉。《台大社會學刊》10:8-30。

施振民，1975，〈祭祀圈與社會組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36:191-208。

高賢治，1990，〈廣照宮與飛天大聖〉。《臺北文獻》93:67-78

莊芳榮，1997，《台灣地區寺廟發展之研究》。文化大學史學研究所博士論文。

許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉。《中華文化復興月刊》11(6):59-68。

梅慧玉，1992，《承繼、創造與實踐—綠島社會的乩童研究》。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

- 陳中青等，1978，〈神壇問題幾時休〉。《人與社會》6(4):71-74。
- 陳瑞樺，1996，〈民間宗教與社區組織—「再地域化」的思考〉。清華大學社會人類學系碩士論文。
- 陳慧蓉，1981，〈臺灣的都市發展與寺廟祀神的研究〉。《臺灣省立博物館科學年刊》24:43-66。
- 彭明輝，1995，〈舉頭三尺有神明：中和地區的寺廟與聚落發展〉。臺北縣立文化中心出版。
- 國分直一，1941，〈童乩研究（上）（中）（下）〉。《民俗台灣》1(7):10-13; 1(8):2-5; 1(9):7-9。
- 曾景來，1938，〈臺灣宗教和迷信陋習〉。臺北：臺灣宗教研究會。
- 舒奎翰，2001，〈都市中庄頭廟的現況與分析—以台中市東西區為例〉。東海大學社會學研究所碩士論文。
- 黃有興，1987，〈澎湖的法師與乩童〉。《台灣文獻》38(3):133-164。
- 張珣，1981，〈社會變遷中仰止鄉之醫療行爲——一項醫藥人類學之探討〉。台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 張珣，1996，〈分香與進香：媽祖信仰與人群的整合〉。《思與言》33(4):83-105。
- 張珣，2002，〈大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例〉。頁265-302，收錄於陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 張恭啓，1986，〈多重宇宙觀的分辨與運用：竹北某乩壇過乩過程的分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》61:81-103。
- 楊嘯霞，1954，〈加蚋仔庄之今昔〉。《臺北文物》2(4):44。
- 鈴木清一郎，1934，〈臺灣舊慣冠婚葬祭和年中行事〉。臺北：臺灣日日新報社。

- 臺南州衛生課，1937，《童乩》。臺南州衛生課發行。
- 臺灣總督府，1915，《臺北廳宗教調查書》（手抄本）。
- 增田福太郎，1939，《臺灣的宗教》。東京市：養賢堂。
- 劉枝萬，1963，〈清代臺灣之寺廟（一）（二）（三）〉。《臺北文獻》4:101-120; 5:45-110; 6:48-66。
- 劉枝萬著，余萬居譯，1989，〈臺灣的民間信仰〉。《台灣風物》39(1):79-107。
- 鄭興弟，1988，《台北市民間信仰行為之研究》。台北：市政建設專題研究報告。
- 鐘振民，2000，《城市中祭祀圈之地域變動研究—以中和地區為例》。台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 謝高橋、張清富，1997，〈城鄉連結—遷移人口的特性與適應〉。頁257-286，收錄於蔡勇美、章英華主編，《臺灣的都市社會》。台北：巨流圖書。
- 謝慶達，1995，《戰後臺灣社區發展運動之歷史分析》。國立台灣大學土木工程學研究所博士論文。
- Gallin, Bernard and Rita S. Gallin, 1974, "The Integration of Village Migrants in Taipei." Pp.331-358 in *The Chinese City Between Two Worlds*, edited by M. Elvin and G. W. Skinner. Stanford: Stanford University Press.
- Hori, Ichiro, 1968, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lee, Everett S., 1966, "A Theory of Migration." *Demography* 3(1):47-57.

Folk Religion Temples in Gara area of Taipei

Hsin-Chih Chen

Associate professor, Division of General Ed. and Core Curriculum, Tamkang University

Abstract

This study illustrates the change of folk religion in an urban setting at the turn of this century. This study surveys 113 folk religion temples in Gara area, and finds that the change is directly related to the consequences of urbanization in Taiwan. From the late 1950s to the middle of 1970s, people from the other parts of Taiwan flooded into Taipei city to look for a better life. Gara area, the southwestern corner of Taipei city, had long been served as an important rest stop for immigrants who brought in their hometown belief, folk religion, with them. However, due to the highly mobile urban population, the role of folk religion temples has gone through some profound changes. In early days, a typical temple served as a local center to integrate all local residents. This study finds that nowadays in Gara area, most of the believers of one temple do not live in the same neighborhood but live sparsely across the big metropolitan area. The finances of most temples in Gara area are from the "service fee" of their believers who come to see spiritual mediums and look for concrete opinions to change their lots. The believers, most of them immigrants, gradually form a group to hold religious activities regularly. Through temple's activities, they build up their personal networks and find their needed support. The network building is not easy for them to find outside the temple setting, because most of them are less educated and worked as unskilled laborers or temporary workers. An urban temple serves more like a social club, and no longer serves as a local center. Finally, this study also demonstrates that there is a close relationship between urban folk religion temples and indigenous new religions.

Key Words: Religious Change, Social Change, Community Belief, Taiwanese Religion, Spiritual Medium