

南 華 大 學

應用社會學系社會學碩士班
碩士論文

民間信仰公共性的多元化：高雄彌陀區傳
統公廟轄境內私人宮壇的興起

**Pluralism of Publicity in Taiwanese Popular
Belief: Growth of Private Altar in MiTuo
District of Kaohsiung City**

研究生：張東閔

指導教授：齊偉先

中華民國 102 年 6 月

誌謝

終於這篇論文到達尾聲了，從開始訪談到論文的完成已經過了快二年的時間了，中間因為自己忙於其他事情而怠惰了，論文也一直處於沒有什麼進度的狀況，甚至一度想要放棄論文的寫作，最後終於在緊要關頭完成了這篇論文。

論文能夠完成最要感謝的是我的爸爸、媽媽，他們對我求學之路的支持，讓我可以無後顧之憂的做我想做的事情，雖然口頭上會不斷叮嚀我論文的進度，但是在我無心於論文時卻一直包容我、鼓勵我，讓我能夠下定決心寫完這篇論文，也要感謝王母娘娘、池鳳宮吳府千歲以及慈山老母等眾神明的護佑，讓我在寫論文的過程中充滿靈感，順利的完成這篇論文。

再來我要感謝六間受訪的私人宮壇，聖賢宮的張老太太、聖湖心的謝先生、慶觀堂的李堂主、張府王母娘娘的曾師姐、神妙靖通玄壇的葉先生、徐府千歲的主事者以及上述幾間私人宮壇中的信徒們，謝謝您們願意接受訪談，並且盡其所力的回答我所問的每個問題，甚至在訪談的過程中提供我一些我想都沒想過的問題及答案，我的論文能夠順利完成是因為有您們無私的提供資料，還有謝謝協助我尋找私人宮壇的永慶阿伯、明串叔叔以及我的三舅等熱心人士，讓我能短時間內找到好幾個適合的受訪對象。

另外要感謝的是我的指導教授-齊偉先教授，感謝他沒有因為我的怠惰而放棄我，在我下定決心要認真寫論文時，給了我相當多的幫助，提供我許多寶貴的意見，讓我在寫作過程中少了許多瓶頸，如果沒有老師的悉心指導，我可能很難完成這篇論文，老師謝謝您！當然還要感謝二位口試委員，丁仁傑研究員以及陳美華教授提供了許多寶貴的建議，感謝您們的建議，讓我解決了我的論文中存在的大問題，使我的論文更臻完善。

最後還有要感謝所上的教授們以及我的朋友、同學在我需要的時候提供我許多協助，感謝林昱瑄老師在知道我開始閉關寫論文的時候，默默的將原本我應該做的工作交給其他助理去做，讓我能夠專心的寫作。也感謝我的兩位同窗多年的同學兼好友，丁維澤、張瑜煒在我返回高雄家中專心寫論文的時候，幫我處理了許多學校的事情，還在我口考時全力的協助，讓我的口考能夠順利完成，還有我的女朋友郁欣一直在旁邊默默的支持我。

如果沒有這麼多貴人的相助，我的論文可能到現在還是無法完成，在這裡我衷心的感謝這些在我寫論文的過程中曾經給我協助的貴人們，謝謝您們，有您們真好！

中文摘要

本論文以高雄市彌陀區的私人宮壇為例，欲探討民間信仰中的公共性的多元化以及鄉村私人宮壇興起之緣由。本研究強調私人宮壇的興起有其共通的內在條件及特質，而私人宮壇所發展出的公共性模式是多元的。一開始研究者先以一間私人宮壇的主事者在經營上遇到的狀況及衝突為例，試著說明私人宮壇內部有那些因素與其之所以能發展出公共性的條件有關。接著，研究者以彌陀地區的六間私人宮壇為例，藉由主事者的觀點及田野觀察歸類出私人宮壇成立及其發展的條件，最後再以私人宮壇間的成立及其發展背景為基礎，嘗試整理出影響私人宮壇的六個公共性變項，說明民間信仰中公廟／私人宮壇間並非二元對立。本文的結論是(1)私人宮壇的公共性呈現有多元化特質；(2)透過主事者、信徒的觀點本文勾勒出私人宮壇興起的幾個重要原因。

關鍵字：彌陀區、公共性、私人宮壇、民間信仰

Abstract

This study aims at examining the pluralism of publicity and the reason of the growth of private altars in Taiwanese popular belief. MiTuo District of Kaohsiung county, a rural area, is chosen as my research field. This study emphasizes that there are inherent common characteristics among rising private altars, and the private altars are developing diverse publicity. This research starts with a case study by analyzing difficulties and environment, which the private altar is facing with for explaining what factors have influences on the construction of publicity of the private altar. Then, the researcher takes six private altars in MiTuo District as examples for studying their developing conditions based on the point of view of their managers. Finally, six publicity variables that may affect the construction and management of private altars are proposed for demonstrating that the publicity of private altars is diverse. This also shows that the publicity of belief community in the field of popular belief cannot be conceptualized under the dualistic scheme. The results of this study can be summarized as (1) the pluralism of publicity is emerging among private altars; (2) this thesis outlines some essential reasons for the growth of private altars.

Keywords: MiTuo District, publicity, private altar, popular belief

目 次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與研究目的	1
第二節 文獻瀏覽	3
第三節 研究場域介紹	12
第四節 研究方法	17
第二章 一間私人宮壇的案例—張府王母娘娘	20
第一節 物理空間的分布	20
第二節 如何成為神明代言人	22
第三節 辦事情的方式	25
第四節 女靈乩在生活與神職間的取捨與結合	27
第五節 小結	31
第三章 私人宮壇形成及其發展的條件	33
第一節 私人宮壇形成的原因	34
第二節 私人宮壇的信徒來源與數量	44
第三節 私人宮壇的經濟來源	51
第四節 私人宮壇的交陪關係	55
第五節 儀式對私人宮壇的重要性	59
第六節 小結：私人宮壇發展出公共性的內部條件	64
第四章 私人宮壇的興起以及民間信仰中公共性的多元化	68
第一節 彌壽宮轄境內公廟及私人宮壇之歷年的數量變化	68
第二節 私人宮壇持續運作及發展的條件	72
第三節 神緣而非地緣，寄託而非習慣	77
第四節 私人宮壇公共性的指標性變項	80
第五節 彌陀地區私人宮壇公共性的多元化	83
第六節 小結	85
第五章 結論	87
第一節 私人宮壇的興起與運作	87
第二節 民間信仰中公共性的多元化	91
第三節 研究限制與建議	92
參考文獻	94
附錄	97

表目次

【表 1-4-1】彌陀人口籍貫比（民國 38 - 80 年）	15
【表 1-4-2】彌陀區的人口數概況（民國 38 - 102 年）	15
【表 1-4-3】彌陀區人口成長率（民國 38 - 102 年）	15
【表 1-4-4】彌陀區三級產業人口分配表（滿十五歲以上）	16
【表 1-4-5】彌陀區現住有業人口之行業	16
【表 1-5-1】受訪私人宮壇一覽表	18
【表 3-2-1】受訪的私人宮壇信徒人數	49
【表 3-3-1】固定信徒人數及曾舉辦過的活動	54
【表 4-1-1】彌壽宮轄境內公廟一覽及建造時期統計	97
【表 4-1-2】彌壽宮轄境內私人宮壇一覽及建造時期統計	97
【表 4-1-3】彌壽宮轄境內私人宮壇一開宮年代不確定	99
【表 4-1-4】彌壽宮轄境內公廟建造時期及數量	69
【表 4-1-5】彌壽宮轄境內私人宮壇建造時期及數量	69
【表 4-1-6】彌壽宮轄境內公廟及私人宮壇建造時期及數量	70
【表 4-5-1】受訪私人宮壇間多元公共性的展現	84

圖目次

【圖 1-4-1】高雄縣及彌陀區相對位置圖（縣市合併前）	13
【圖 1-4-2】彌陀區地理位置圖	14
【圖 1-5-1】研究流程圖	19
【圖 4-1-1】彌壽宮轄境內公廟與私人宮壇設置時間點的分布情況	70
【圖 4-1-2】彌壽宮轄境內公廟與私人宮壇設置時間	71
【圖 4-5-1】受訪私人宮壇間多元公共性的展現	84

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

由於研究者本身家庭背景的關係，研究者的外公本身是乩身，再加上研究者的爺爺以前曾經擔任道士，經常協助附近的廟宇舉行儀式活動，所以研究者者從小就經常接觸到民間信仰中的宗教活動，無論收驚、問事、過爐、刈香等活動皆是研究者日常生活中經常接觸到的事物，也正因為研究者與民間信仰有著相當深的淵源，使得研究者對於宗教議題相當感到興趣，所以希望針對彌陀地區的民間信仰來進行研究。

彌陀區位於高雄市的西北方，西臨台灣海峽，北邊以阿公店溪和永安鄉為界，東邊以空軍岡山機場和岡山鎮為界，南邊以漯底山與梓官鄉為鄰，彌陀區南北長約十四公里，東西寬約十公里，總面積為十四·七七七二平方公里，是一個靠海維生的鄉鎮。而根據歷史記載，彌陀地區在明鄭時期之前就已經有漢人蹤跡，開發時間相當的早，來台漢人為了祈求平安、撫慰心靈，攜帶原鄉神像來供奉是常有的事，而這些神明也隨著來台漢人深根落地，逐漸形成各聚落的信仰中心，也因為開發時間較早，彌陀當地有許多的公廟，原本這些公廟應該具有的守護、問事解惑等功能，但隨著時代的變遷，似乎有式微的趨勢出現。根據林美容(1988)所提出的祭祀圈的定義，在該地區必須滿足六個指標中至少一個指標才能形成祭祀圈，但是研究者發現彌陀地區的公廟雖然有符合其中幾項指標，不過由於當地居民對於公廟的認同感低落，因此越來越多居民不願意繳納丁口錢，也不參加共同祭祀的活動，導致公廟的經營模式也逐漸由原本的祭祀圈中居民共同祭祀轉變為由管理委員會中那些少數的核心信徒主導，如同齊偉先(2011)所提出「社團化」的概念，也就是說廟務逐漸不再具有地方社群的公共性，不再像以前是由眾信徒共同決定，而是由廟宇社團(管理委員會)中的少數人做決定。

在公廟逐漸式微的狀況下，研究者發現彌陀地區的私人宮壇卻越來越多，雖然也有學者針對私人宮壇相關議題進行研究，但都集中於都會區的神壇探討（陳杏枝，2003、丁念慈，1997、宋光宇，1995），如陳杏枝（2003）在台北縣西南角加蚋地區所做的調查，發現該地區在都市化的影響下，大量人口移入該地區，而發展出大量的私人宮壇。而本研究處理的彌陀地區則是南部的一個鄰海村落，人口變動較小且成長緩慢，這種鄉村地區發展出大量私人宮壇的原因，並非完全與台北縣的加蚋地區相同，因此研究者希望能藉由對彌陀地區的私人宮壇進行訪談及田野觀察，找出彌陀地區私人宮壇興起的過程及其條件。此外，研究者在與一些私人宮壇主事者的訪談及田野觀察中，也發現私人宮壇在興起之後，由於組成的元素不同，每間私人宮壇都具有獨一無二的公共性，私人宮壇間的公共性似乎呈現出一種多元化的特性，所以研究者認為並不能將私人宮壇與公廟以二分法來劃分，因此研究者希望能進一步的透過訪談及田野觀察來探討民間信仰中公共性的多元化。基於以上的研究動機，本研究的研究目的綜合有以下二項：

- （一）由於有關鄉村型私人宮壇興起之原因的相關文獻並不多見，因此研究者希望透過這篇論文呈現出鄉村型私人宮壇如何從無到有，在什麼條件、背景以及透過什麼運作的過程，造成私人宮壇的興起。
- （二）希望以彌陀地區的私人神壇為例，進一步探討民間信仰中公共性的建構以及其中所展現的公共性特質有哪些？

第二節 文獻瀏覽

(一) 祭祀圈與信仰圈

許嘉明(1973)認為祭祀圈是「以一主祭神明作為中心，共同舉行祭祀的信徒所屬的地域單位」，並且排除了佛教、新興的宗教(基督教、一貫道等)以及自然物神格化的信仰列入為祭祀圈的討論中。許嘉明以四種指標¹來劃分祭祀圈的定義，林美容則對其四項指標提出了新的看法。林美容(1988)從許嘉明提出的四項對信仰區域的指標出發，並進一步訂定了祭祀圈的定義，提出了六項指標。(1)共同出資建廟或修廟；(2)有收取丁口錢或募資；(3)有頭家爐主；(4)有演公戲；(5)有巡境活動；(6)有其他共同的祭祀活動。

只要符合上述指標的其中一項，林氏便認定為一祭祀圈，且符合愈多指標的條件，也表示其祭祀圈的完整性愈高，信仰層次也越濃厚。上述六項指標，除了共同出資建廟或修廟外，其他的均發生在廟宇活動上。林氏提到，每當廟宇慶典便會開始集收丁口錢，集資舉辦，繳納丁錢也可以藉此表達對神明的敬意，且受到其庇護，在早期是居住在該神明境內的居明所應盡的義務；繳納丁錢者，便具有當爐主資格。而其他共同的祭祀活動則泛指婚喪喜慶等活動的迎請神明。當該區神祇靈力強盛時，其他非該祭祀圈內的信眾便會來該地迎神、分靈，這種跨區域的信仰活動，林氏將其稱為「信仰圈」；祭祀圈所涵蓋的範圍，是以地域為劃分，小為村落大至鄉鎮；而信仰圈則是跨區域性的，是以神明或其分身建構出的志願性宗教組織，必須超越地方範圍方能稱之，並且將「信仰圈」與「祭祀圈」做出了一些區別：

- (1) 信仰圈以一神為中心，祭祀圈則為多神祭拜。
- (2) 信仰圈的成員乃志願性，但祭祀圈則為義務、強迫性的。

¹1、當爐主頭家的資格：祭祀圈內的居民才有當爐主頭家的資格。2、在婚喪節慶時，祭祀圈內的居民對於其共同崇奉的主祭神，有優先而免費請得的權利。3、主祭神有義務，應其圈內成員的邀請出巡繞境或巡境，以掃除境內妖氛，維護圈內成員之生活安寧。4、圈內居民有共同祭祀地方主祭神之義務，以及共同分攤祭祀或廟宇之維護修建等費用之所需的責任。

- (3) 信仰圈乃區域性，祭祀圈則是地方性。
- (4) 信仰圈之活動非節日性，祭祀圈則是。

林氏提出的指標對於台灣間宗教的場域研究區塊的貢獻意義極大，但後繼者發現在討論民間宗教時，其實並不能單靠「信仰圈」與「祭祀圈」來完整概括，因在各種不同地區皆有自己地方發展的特殊性，以下便以末成道男與三尾裕子等研究來舉證。

末成道男（1991）在《台灣漢族の信仰圏域》中以「信仰圏域」取代林氏所提出的「祭祀圈」，並且以信仰圏域作為上層概念，向下分支成兩種子概念。把支撐廟宇經營及積極參與廟宇活動的信徒範圍稱為「信徒圈」，而定期來參拜，或是順路來參拜的則稱「信者圈」。當祭典舉行時，「信徒圈」與「信者圈」的凝聚象徵稱為「祭祀域」。

三尾裕子（2003）在馬鳴山鎮安宮的研究中指出，林氏的祭祀圈模式有著牢固的邊界，無法完全解釋「庄」的地域範圍，且指到林所提出的祭祀圈僅限於與社會組織間的對應關係，因此沒有辦法解釋鎮安宮的發展。而解釋鎮安宮的發展則要由歷史及文化層面上著手、思考寺廟的形成與擴張。

張珣（2002）則是由社會組織及社會結構層面切入並反省過去對祭祀圈的研究，指出林氏的祭祀圈乃是一種研究架構而不是固定的組織實體，只有解釋了地方組織上的建構，而缺乏了歷史層面等其他結構因素進行討論。張氏提出社區宗教研究應以祭祀範圍為主軸，結合各種元素層面-宗教、歷史、社會、地理、民俗進而討論，且有兩個面向可發展：(1)結構功能理論，考察市場、宗教、村落祭祀者的三個關係。(2)文化象徵理論，探討村落與國家的互動。

祭祀圈由林美容（1988）定義後，開始有許多討論，直到後進研究者發現其中仍有許多需補充的地方，因為林氏定義的祭祀圈過於牢固，在面對不同歷史、

地理或是其他因素的地區沒有辦法完整的解釋，例如在彌陀地區裡的民間信仰認同層面上就無從以林美容定義的祭祀圈討論。因為以林美容的定義來說，信仰者在祭祀圈的脈絡下，一般而言對於庄廟是要有一種義務或是具有強迫性的性質，然而就研究者的實際觀察後發現，有許多信仰者可能對於公廟並沒有認同感，反而是對當地的私人宮壇或其他地區的私人宮壇較有認同感。

以上對民間信仰廟宇所進行的畫圈圈分類，都集中於公廟特性的廟宇來討論，反而忽略了私人宮壇的圈界說明，事實上學界對「私人宮壇」的定義似乎還一直沒有定論，本研究在設定研究對象時，針對「私人宮壇」的定義採用以下的判準，亦即將私人宮壇定義為一種原本是以個人（私人）信仰為中心，逐漸發展擴張成一個小型的信仰社群所共同認定的信仰範圍，並且此種信仰社群在經驗觀察上並非以血緣或地緣為主要基礎，因此並不必然有相當清楚的血緣連帶及地域範圍（限制）。

（二）公共性

哈伯瑪斯（1999）在《公共領域的結構轉型》中討論的公共領域概念是相關研究的基礎，哈伯瑪斯在《公共領域的結構轉型》一書中追溯西方現代公共領域轉型的歷史，而哈伯瑪斯所討論的公共性（publicity）指涉一群人建立共同認知的背後基礎，也就是公共論述之所以能被建構的基礎。公共領域概念源自於公／私領域的劃分，這種二元對立的區分可以追溯到古希臘時期，並將其區分為 *oikos*（私人領域）及 *polis*（公共領域），而這兩者之間涇渭分明（哈伯瑪斯，1999），現代的公／私領域劃分，基本上是以國家與市民社會作為區分，哈伯瑪斯的資產階級公共領域也承襲了這種二元對立的區別方式。丁仁傑在《論去地域化社會情境中的民間信仰變遷：以會靈山現象背後私人宮壇所扮演的角色為焦點》一文中也提到，在近代西方，公共領域是以肯定私有財產為基礎所建構出來的一個公開互動的具體場域，換句話說，公共領域是相對於私人領域的存在，然而這種近代

西方的觀點並不全然與華人社會中的公／私概念相同，因此丁仁傑也提到華人社會中的公／私概念的區別，丁仁傑認為公私間是對立的，公，就是要公平、公正、公開和能超越個人的利益；私則是個人性的、以個體滿足為目的、且是排它性的（丁仁傑，2005b:3-4）。

丁仁傑認為華人傳統民間社會中，公／私間的對立也表現在民間信仰中，但是卻不並完全適用於私人宮壇中，丁仁傑認為私人宮壇具有幾種特殊的內在特質，首先是擁有「私人所擁有和能加以控制」與「謀公共福祉」的雙重性質，二、從其組成構成的性質來看，私人宮壇兼具「公共性社區崇拜」和「私人性志願參與組合」雙重性之性質。也就是說，私人宮壇是一種無法使用二元對立的概念去看待的載體（丁仁傑，2005b:4-5）。

雖然開始有一些學者認為私人宮壇與公廟間並非是二元對立的存在，不過仍有一些學者（鍾幼蘭，1994、林美容，1987）是以公／私這種二元對立的概念來區別民間信仰中的公廟與私人宮壇，然而研究者認為私人宮壇與公廟之間不能單純以公／私這種二元對立的概念來區分。私人宮壇本身就如同丁仁傑所說的，是具有公共性的，不過丁仁傑並未針對私人宮壇間差異多做著墨，但是研究者認為在「私人宮壇」中，每間私人宮壇的公共性是有差異的，而且它們是呈現一種光譜式的排序。

齊偉先在針對台南府城的廟際場域研究中也曾使用哈伯瑪斯的公共性的概念去討論民間宗教廟宇的「公共性」變遷，而齊偉先認為「公共」的內涵實應扣緊前述展現社會力（社會性特徵）及形塑共同認知的機制（文化性特徵）這兩個基礎面向，而其關懷的核心是現代社會中臺灣民間宗教在不同的層次（在單一廟宇社群層次與廟際場域層次）分別有什麼樣的公共性建構，探究的是民間宗教維繫其生命及發展的公共性基礎。而齊偉先將「公共性」視為是一群建立「共同認知」的基礎，指涉的是那些使成員間彼此產生相互認同之連帶關係的基礎。不

過因為廟宇社群許多共同認知也同時建立在一些超越性的基礎上，因此齊偉先將這類共同認知建立的背後所仰賴的超越性基礎稱為超越的公共性（齊偉先，2011:63-64）。本研究則是參考齊偉先所提出的「公共性」之概念來探討彌陀地區民間信仰的公共性差異以及私人宮壇與其他私人宮壇或公廟的交陪關係。

（三）公共性的變遷：社團化

齊偉先（2009）在其文章〈臺灣民間宗教廟宇「公共性」的變遷與發展：初探台南市的廟際場域〉中，提到在今日的現代社會裡，信仰民眾已不像過去對於單一廟宇或是神靈有著一定強度的認同，像是過去信仰者只對地方庄頭廟宇認同的信仰現象，而現在很多信仰者有的只會對於其感興趣之廟宇有所認同，並非如過去對聚落之廟宇有著一定認同，因此齊偉先（2011）將信仰者劃分為三大類以便進行討論，三類信徒即是（1）核心信徒（經營者）、（2）因緣信徒及（3）自由信徒（參香者；消費者）三類。第一類是核心信徒，其主要為廟宇的管理階層，它們對廟務發展有發言及決策權，是廟宇發展中的核心角色；第二類是因緣信徒，大部分是透過信徒本身的某些特殊的神秘因緣，而進入信仰場域，通常因緣信徒多以個人與信仰神靈之間作為聯繫，對於管理方面較不是其關注的重點；而第三類的自由信徒則是多廟參拜、沒有對特定神明或是特定廟宇有認同感或歸屬感。

齊偉先提到過去的廟宇在交陪上，往往是建立在社群與社群的和諧關係上。都市化之後因諸多原因，如廟境社群認同減弱、利益資源多寡，使得傳統廟宇在廟務的處理權力集中於核心信徒，使廟宇間交陪關係的神靈互動不再是主角，而變由以核心信徒之間的私人情感認定作為主要認定，因此使廟宇也失去了過去以往的社群公共性，並將其定義為「社團化」：

在現代社會的發展中，人口流動以及由此所引發之信徒流失及財源的問題，造成廟宇在經營上必須有所轉型。以地域社群為「公共」的思

維基礎的想像已逐漸打破，廟務逐漸不再有地方社群的公共性，而發展成為只是信仰社團間的公共事物...在這發展中廟宇經營的地緣社群性已不如以往，核心信徒(作為規劃經營者)和其他(作為活動參與者的)一般信徒的界線越來越明顯，這也意味廟務決策的封閉性日益增高。地緣社區的公共事務是否還是廟宇社團詮釋下的公共事務全憑此私團的認定及詮釋。(齊偉先，2011)

這個公共性變遷的觀察在黃勇勝(2011)的經驗研究中也獲得了印證。

廟宇在華人傳統社會中，是一重要的文化、經濟中心，但產業結構轉變後使農村人口向都市移動，村人口流失對在地的認同趨於薄弱，以致「境」的定義模糊、廟宇過去的緣金制度式微，加上大多數廟宇因缺乏人力、經濟等種種原因趨而往「社團化」發展，而與在地文化失去了過去的連結性。

在早期的台灣，廟宇在聚落內皆有一定的社會功能，轄境內居民會積極參與廟事，廟宇也會在農忙之餘回饋地方。齊偉先在觀察台南市市中心的廟宇聯境所提出的「社團化」概念，說明在社會結構改變後，台南市中西區內「境」的觀念式微，許多廟宇因應現今社會紛紛轉型，分化出了兩種極端的廟宇經營模式，一種是「境」的式微後，因地方對廟宇的認同轉變，不如過去地方會將廟宇當作生活中心，這樣的轉變使得緣金制度瓦解，故廟宇無法有穩定的收入而慘澹經營，二是有神跡驗證經驗的「香火廟」，因信徒自身的特別經驗，在廟宇有需要或是會固定捐獻給予，但兩者類型的廟宇在廟務的處理方面，逐漸由該廟的管理委員會主導，失去了原本廟宇在地區上應有的區互動功能(齊偉先，2011)。

(四) 去地域化

1. 紀登斯

紀登斯指出，前現代條件中地點的首要意義在很大程度上被脫域機制與時一

空伸延給消解掉了。地點變得令人抓摸不定，因為使地點得以建構起來的結構本來再也不是在地域意義上組織起來的了。換言之，地域性已無可避免地與全球性彼此連結起來（紀登斯，1990）。而研究者透過田野訪談，也發現民間信仰的地域性越來越薄弱，人與神之間的關係連結不再是透過地緣（地域性），而是透過神緣，信仰者不再只是當地的民眾，而是來自各地。

2. 丁仁傑

丁仁傑（2005b）在一開始先定義了民間信仰的「地域化」（territorialization）情境，

在華人傳統社會中，文化經驗與週遭居住的景觀密切相關，與某一個相對封閉性的地理範圍亦相符合。社會關係由社區內面對面的互動所組成，時間亦是與空間相連繫，由特定景觀與地物來標示。就像是地方社區內的公廟，由週遭住民繳納丁口錢來進行祭祀活動，隨著固定節令而進行廟會與繞境，並劃定出受到神明所保護的空間。

而透過這個情境進一步的去說明何謂「去地域化」（de-territorialization）。

丁仁傑（2005a）以現代化或全球化過程的出現所產生的變遷，例如：農業生產模式為工業化取代；都市化使人口異質性增高；交通便利和行政權力深入地方使地方意識有所改變；人群流動性大，人際連結有所沖淡等等因素，去說明原支撐民間信仰背後的「可信結構²」（plausibility structure）再逐漸瓦解。

而這種因「可信結構」（plausibility structure）瓦解所產生的新的情境，丁仁傑（2005a）稱其為一種「去地域化」（de-territorialization）的情境。並根據 Garcia

² 「可信結構」（Plausibility structures）可以被定義為：在一群共有著相同意義體系的人群內部所存在著的特定的社會過程和互動模式。這個概念顯示的是，一套意義體系，必須在相關社會結構的支持之下才能夠繼續讓人們感覺其是合理可信的。Berger 認為，所有宗教傳統的背後，都需要有特定的信仰者的社群來支持著宗教信仰的可信性，一個完善的「可信結構」，將能夠使接受該套意義系統的人並不會特別感覺到它的存在（Berger, 1967：127-153）。

Canclini (1995:229) 所提供的定義：「文化之與地理和社會疆界之間一個『天然性』(natural)關係的消失」，來加以定義，稱「去地域化」為：「文化與場所(place)的脫離」(丁仁傑，2005a)。

丁仁傑更進一步指出「去地域化」的情境，將衝擊並改變與地域性關係相當緊密的漢人民間信仰，也就是漢人民間信仰也將會出現某種「去地域化」現象，像是成員組成的多元性、廟宇與特定地點關係的瓦解、歲時之定期聚會形式的改變等等(丁仁傑，2005a)。

而在丁仁傑所提出的這種「去地域化」情境中，漢人民間信仰在制度性或組織性上所發生的一個最大的變化，是「私人宮壇」(神壇)取代了「公共性宮廟」(一般所稱的地方公廟)而成為漢人民間信仰新的主要的「載體」(carrier)(丁仁傑，2005a:2)。

(五) 乩身相關文獻

張珣(1994)在其著作《疾病與文化》中提到說，在過去有關神媒(shamanism，又稱薩滿術)的研究中，分別有兩種不同的取向。第一種是解釋造成神媒、巫師、薩滿等現象的社會因素，看看這些人物的社會關係及地位等。第二種是檢視神媒及薩滿的精神狀態，回顧神媒個人生命史，看造成他們特殊人格的決定因素。簡單的說，前一種取向問的問題是「什麼樣的社會會產生神媒、巫師、薩滿等人物？」。後一種取向問的問題是「什麼人(誰)會成為薩滿？」。

以第一種取向來說，一般而言均依附於某一間廟宇，有的則是私人宮壇，只要有個小廳堂，擺個供桌，供奉神明的神像即可。「乩」原是指 Y 字形的木枝，占卜用具。在台灣，乩有扶乩及乩童二種。扶乩是指執事人員執乩於沙盤上畫沙成文字，用以宣示神意。乩童則是以口示神意者。稱之為「童」，乃因古時均以兒童行之。台灣的乩童本質上屬於東北亞「薩滿信仰」的系統。因為他在處理宗

教儀式時，表現出恍惚忘我的失神顫動(**trance**)，狀態與東北亞的薩滿(**shaman**) 一樣。薩滿(乩童) 在他們進入失神顫動狀態後，便可以遨遊於天庭、地府之間，與神明、鬼怪等各種超自然精靈交往，溝通人與超自然界的關係，傳達彼此的訊息意旨，而為二者之媒介(張珣，1994)。

以第二種取向來說，什麼樣的人會成為薩滿？莊吉發(1996:28) 提到薩滿的產生有一定的徵兆，常見的有三種情形：(1) 出生時的異常現象(2) 久病不癒(3) 患有精神方面的疾病。

從一些學者的研究中可以發現這些現象。如李翹宏、莊英章的研究中就提到，他們所接觸過的金門「查某佛」，在成乩的過程中都經歷過一段「位格奮鬥」的歷程。通常在一開始的時候會有一些徵兆，例如睡覺時屢次掉到床下、身體不適又找不出原因、連續不斷作惡夢等徵兆，因此這些人會到處去求問廟裡的乩童或是有名的「查某佛」是什麼因素所造成的，如果經由村廟神明以及有名的「查某佛」確認後，發現對方的確領有神界的許可，要徵用她們的身體為乩，她們根本無法抵抗。此時這些婦女跟她們的家人都需要在心理上調適接納這個神靈，希望祂的降臨真的能夠帶來好運，然後開始接受數日密集的儀式訓練(坐禁) 正式成為女乩(李翹宏、莊英章，1997:72-73)。絕大部分的人在成為乩童之前幾乎都會有這些現象，不過也並非完全如此，有些人則是在遭受到巨大的打擊或是挫敗之後才成為乩童。

而大約在 1980 年代以後開始出現「會靈山」現象，呂一中(2001) 是學界第一個提出「會靈山」現象並加以討論的學者，他將會靈山現象定義為：「我們身上都有自己的本靈，並且每一個靈都會跟一個或數個神佛有特別之緣分。『會靈山』的目的，就是藉由到不同的廟宇，去尋找這些與自己的靈有緣之神佛的靈；他們並且相信，當一個人會到有緣之神佛時，神佛就會使信徒說靈語、唱靈歌、靈動、打手印，並且以這個方式來開發靈體(丁仁傑，2005b)。」

丁仁傑也對「會靈山」現象提供了以下的定義：台灣於 1980 年代以後所出現的一個集體性起乩活動，它以各地方非公廟性的宮廟信徒為構成基礎，但卻又超越了特定的宗教組織與教派；它是一套特殊的修行體系，其實踐者間也構成了鬆散的修行網絡；其主要方式是以與特定神明相通而產生靈動或靈知現象，目標為消除個人負面性因果、與個人所屬靈脈相連結、並進而獲得個人現世之幸福與永世終極之救贖；此活動之發展，建築在一套所謂「先天論」的宇宙論上，認定某些神明與人類之關係，在人類於地球上出現之前即已發生，此即「先天性」之神明，為相關宗教活動中最主要者。該活動以台灣地區既有的神明體系與廟宇為依據，但也可能與其它地區之神明體系或廟宇相連結（丁仁傑，2005a:64）。

第三節 研究場域介紹

彌陀地區的發展簡史

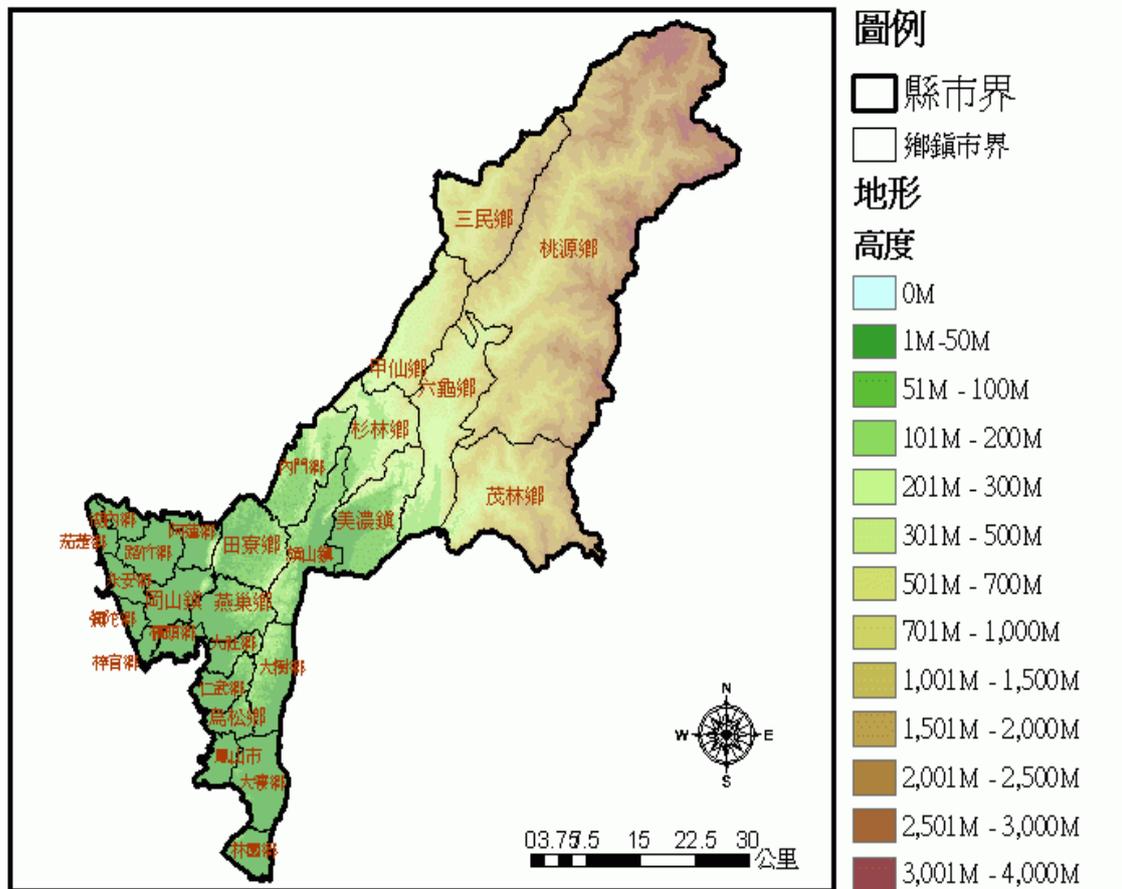
一個地區的宗教信仰往往會受到自然環境的限制與人文背景的影響，因此我們如果想要深入的探討一個地區的宗教信仰，就必須先進一步的了解該地區的自然環境以及人文背景，唯有透過對過往歷史的抽絲剝繭，才能找出信仰的發展背景與軌跡。以下將針對研究地區進行背景介紹：

（一）彌陀區的地理位置

彌陀鄉位於高雄縣之西北部，位於東經" 120°12'30" ~ " 120°15'15"，北緯"22°44'42"~"22°48'32"，西臨台灣海峽，北邊以阿公店溪和永安鄉為界，東邊以空軍岡山機場和岡山鎮為界，南邊以漯底山與梓官鄉為鄰，彌陀鄉南北長約十四公里，東西寬約十公里，總面積為十四·七七七二平方公里，是一個沿海的鄉鎮（彌陀鄉志，1997）。

彌陀舊稱為彌羅港，原位於二層溪、濁水溪（阿公店溪舊稱）下游。「彌

羅」地名，可能出自平埔族馬卡道語的 viro 一詞，意思是「竹子」，「港」字則為漢人以此地濱臨內海瀉湖而取。最早紀錄則出現於康熙二十四年（西元一六八五年）蔣毓英編修的《台灣府志》中，若追溯其開墾、結社設庄，則有據今約一千四百年至兩千年間在彌陀潔底山發現的蔦松文化遺跡，荷蘭治台期間，就所測繪：「澎湖島至大員島、魷港、蟻港境地等之海圖」，可以確定當時之彌陀港（現今永安新港、梓官、岡山部分地區皆屬彌陀庄的範圍）及其外圍之砂洲應已有漢人及平埔族原住民居住。日後，因沿岸地形改變，河道淤積、鹽田閒置、居民改為從事農漁業。³



【圖 1-4-1】高雄縣及彌陀區相對位置圖（縣市合併前）

³ 走讀臺灣-台灣皮影戲與虱目魚的故鄉-彌陀鄉：<http://lib.mituo.gov.tw/about.html>



【圖 1-4-2】彌陀區地理位置圖

(二) 彌陀區的人口結構的變遷

日治時期的彌陀庄包含了彌陀、漯底、鹽埕、海尾、舊港口、港口崙、石螺潭、大舍甲、赤崁、梓官、烏樹林、竹仔港等地區，而位於現今的彌陀地區的僅有彌陀、漯底、鹽埕、海尾及舊港口五個地區，也就是現今的舊港、文安、鹽埕、過港、光和、彌靖、彌仁、彌陀、彌壽、海尾、漯底及南寮等十二村，當時彌陀區的人口約有一萬人左右。在清領時期設立瀨西鹽場，需要大量的曬鹽工人，因此有許多居民從事曬鹽的工作，後來鹽場廢置後，居民則轉為以農業和養魚維生。光復後，彌陀地區仍然以農業和漁業為主要的經濟來源，直到民國七十年代後，製造業興起，而農漁業引進機械化的設備，已經無須大量的農漁業就業人口，許多居民外出尋找非農漁業的就業機會，因此從事製造業的就業人口逐年增加並超

過了農漁業的就業人口，但是農漁業目前仍是彌陀區的重要經濟來源之一。而彌陀區的人口成長相當緩慢，近年更是呈現持續負成長的趨勢，而造成這種狀況的原因應該是彌陀地區以農漁業為主，就業機會不足，許多青壯年人口都到外地找工作。

【表 1-4-1】彌陀人口籍貫比（民國 38-80 年）

年	合計	本籍		非本籍			
		小計	百分比	本省他縣市	外省	合計	百分比
38	13467	12724	94.5%	8	735	743	5.5%
40	14051	13528	96.3%	39	484	523	3.7%
50	17007	16419	96.5%	157	431	588	3.5%
55	18101	17305	95.6%	178	618	796	4.4%
60	19455	18560	95.4%	176	719	895	4.6%
65	20933	19735	94.3%	383	809	1119	5.3%
70	21580	20135	93.3%	472	876	1445	6.7%
75	21563	20052	93%	586	785	1511	7%
80	21512	19701	91.6%	766	1045	1811	8.4%

資料來源：高雄縣統計要覽（民國 38-民國 80 年）

【表 1-4-2】彌陀區的人口數概況（民國 38 年至民國 102 年）

年	38	40	50	60	70	80	90	100	102
人口數	13467	14051	17007	19455	21580	21512	21762	20427	20040

資料來源：彌陀區戶政事務所，《民國三十八年至民國一百零二年報表》，無頁碼。

【表 1-4-3】彌陀區人口成長率（民國 38 - 102 年）

年度	人口數	成長率 (%)	年度	人口數	成長率 (%)	年度	人口數	成長率 (%)
38	13467		60	19455	0.87	82	21885	0.88
39	13784	2.35	61	19716	1.34	83	21981	0.44
40	14051	1.94	62	19977	1.32	84	21906	-0.34
41	14074	0.16	63	20121	0.72	85	21876	-0.14
42	14432	2.54	64	20454	1.65	86	23005	5.16
43	14686	1.76	65	20933	2.34	87	21906	-4.78
44	15275	4.01	66	21128	0.93	88	21784	-0.56
45	15281	0.04	67	21305	0.84	89	21762	-0.1
46	15557	1.81	68	21307	0.01	90	21762	0
47	16012	2.92	69	21345	0.18	91	21575	-0.86

48	16190	1.11	70	21580	1.1	92	21518	-0.26
49	16646	2.82	71	21481	-0.46	93	21262	-1.19
50	17007	2.17	72	21522	0.19	94	21157	-0.49
51	17327	1.88	73	21730	0.97	95	20998	-0.75
52	17633	1.77	74	21821	0.42	96	20830	-0.8
53	17908	1.56	75	21563	-1.18	97	20714	-0.55
54	18027	0.66	76	21282	-1.3	98	20613	-0.49
55	18101	0.41	77	21289	0.03	99	20433	-0.87
56	18350	1.38	78	21198	-0.43	100	20217	-1.05
57	18692	1.86	79	21412	1.01	101	20123	-0.46
58	19084	2.1	80	21512	0.47	102	20040	-0.4
59	19287	1.06	81	21694	0.85			

資料來源：彌陀區戶政事務所，《民國三十八年至民國一百零二年報表》，無頁碼。

【表 1-4-4】彌陀區三級產業人口分配表（滿十五歲以上）

年 度	總人口	就業 人口	就業率	第一級產業		第二級產業		第三級產業	
				人口數	佔就業人 口(%)	人口數	佔就業人 口(%)	人口數	佔就業 人口(%)
38	13467	4721	35.06%	3137	66.45%	398	8.43%	1186	25.12%
40	14051	5218	37.14%	3224	61.79%	531	10.18%	1465	28.08%
50	17007	6445	37.90%	4022	62.40%	546	8.47%	1877	29.12%
60	19455	8115	41.71%	3855	47.50%	1475	18.18%	2785	34.32%
70	21580	9317	43.17%	4194	45.01%	2639	28.32%	2483	26.65%
80	21512	9955	46.28%	2804	28.17%	4082	41.00%	3069	30.83%

資料來源：《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997。

【表 1-4-5】彌陀區現住有業人口之行業

年度	60		70		80	
農漁獵伐木及有關工作者	3819	47%	3978	43%	2749	28%
生產作業、運輸設備操作體力工人	1803	22%	3046	33%	4452	45%
專門性技術性工作人員	133	2%	96	1%	330	3%
管理工作人員	8	0%	51	1%	88	1%
佐理人員	151	2%	226	2%	330	3%
買賣工作人員	936	11%	686	7%	838	9%
各種服務運動及娛樂工作者	652	8%	461	5%	736	7%
其它	613	8%	773	8%	432	4%
總計	8115	100%	9317	100%	9955	100%

資料來源：《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997。

第四節 研究方法

本論文的研究主題主要分為二大類，首先，研究者將進入田野中對私人宮壇中的主事者、乩身以及信徒進行訪談並建立關係，一方面對私人宮壇的狀況進行初步的了解，一方面與私人宮壇中的主事者、乩身以及信徒建立關係，並進一步尋找機會參與私人宮壇的活動，以更深入的了解私人宮壇實際的狀況。

在研究對象的選擇上，研究者主要是以彌陀地區轄境範圍最大的公廟－彌壽宮的轄境範圍內的私人宮壇作為研究對象，由於彌陀地區的公廟－彌壽宮以往是彌陀八個村落（鹽埕、過港、光和、彌靖、彌仁、彌陀、彌壽、海尾）的信仰中心，不過近年來也出現了社團化的現象，令研究者感到好奇的是，地方公廟出現社團化的現象是否會影響到該轄境中私人宮壇的發展，因此研究者希望以彌壽宮轄境範圍內的私人宮壇為例，探討在該轄境中的這些私人宮壇是如何發展的。基於此問題意識，研究者在進行研究對象的選擇時，乃擇定一公廟的廟境範圍內的私人宮壇進行探究，探討在該轄境中的這些私人宮壇是如何發展的？又與公廟的社團化有何關係？

第一大類，田野訪談的部分，因為研究者本身的地緣、人際關係，研究者能與彌陀地區中私人宮壇的主事者有所接觸。藉由這個機會，研究者能針對彌陀地區部分的私人宮壇進行訪談，透過這些主事者的描述，對彌陀地區的公廟與私人宮壇的興衰、私人宮壇的互動狀況和私人宮壇間在公共性上的多元化等有更深入的了解，也盼望能夠藉由這些主事者以滾雪球的方式，接觸到彌陀地區其他私人宮壇的人事物，藉此對彌陀地區的民間信仰狀況有更多且更深入的了解。

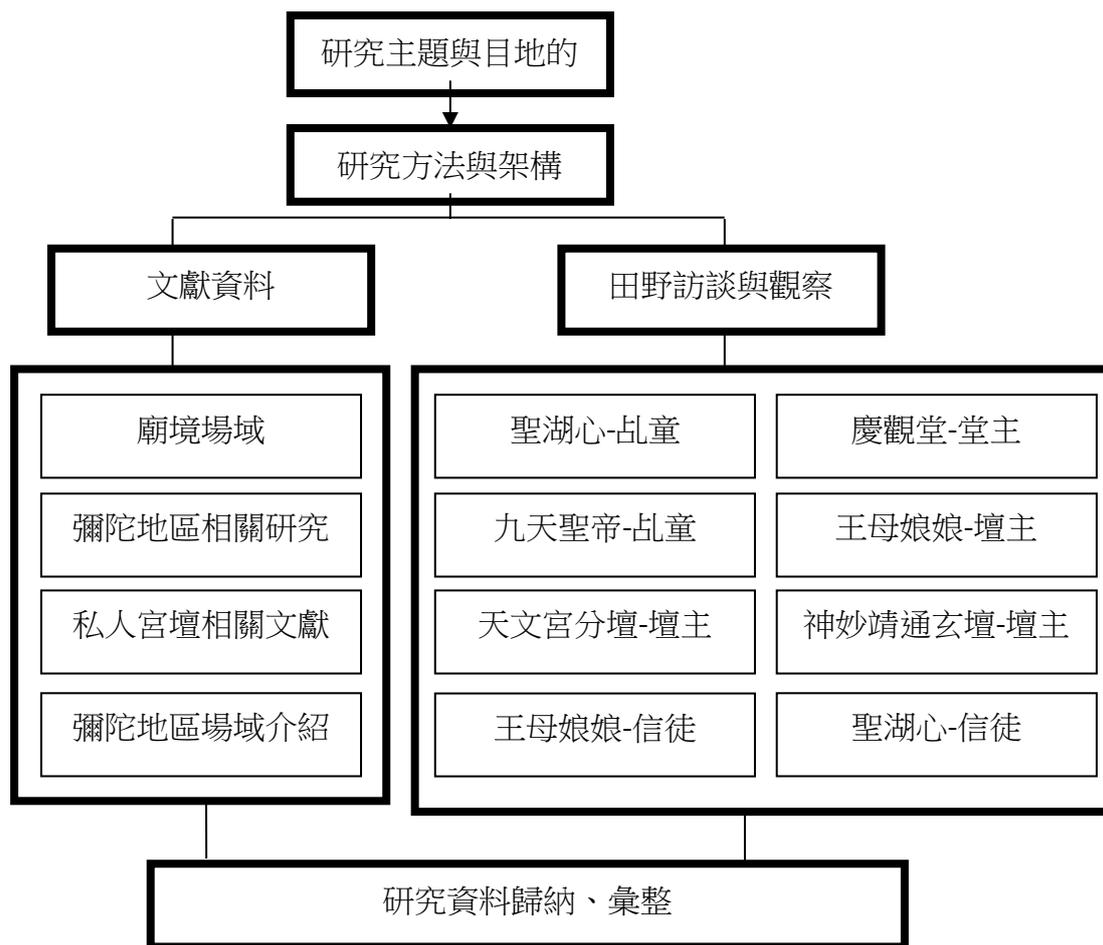
第二大類，參與觀察的部分，由於受訪者所說的内容往往帶著自身的主觀意見，有時候並非反映著實際的狀況，因此研究者仍希望藉由本身的人脈關係以及私人宮壇主事者的同意，參與私人宮壇的大、小活動，透過這種參與觀察的方式，

除了能夠讓研究者親身體會到這些活動背後的意涵，也能讓研究者對私人宮壇的實際狀況有進一步的了解，避免研究資料有過多的偏誤。

彌陀地區目前大約有 59 間的私人宮壇，在彌壽宮轄境中的私人宮壇約有 50 間，而研究者在彌壽宮轄境內，透過彌陀當地經常協助私人宮壇處理事務的道士以及一些私人宮壇主事者的協助下找到了幾間私人宮壇，不過由於研究者期望的訪談對象是目前仍有在經營的私人宮壇，也就是目前仍然有在替信徒辦事的私人宮壇，再加上研究者認為一間私人宮壇之所以能吸引信徒前來，最主要是因為神蹟的示現，而乩身的存在本身就是一種神蹟，這些擁有乩身的私人宮壇，信徒能透過乩身更直接的與神明接觸，這使得這些擁有乩身的私人宮壇比那些沒有乩身的私人宮壇更容易吸引信徒前來。因此研究者從中選擇了這六間有乩身且有在替信徒辦事的私人宮壇作為本研究的訪談對象。

【表 1-5-1】受訪私人宮壇一覽表

名稱	所在地	主祀	配祀	創建時期	組織型態	建立宮壇的原因	是否有領旨	固定信徒人數
聖賢宮	彌靖村	九天聖帝、九千歲	濟公、觀音、天師、野狼聖帝	民國四十三年	堂主、爐主、管理委員會	神明的靈驗事蹟	是	500人
聖湖心	鹽埕村	五府千歲（三王爺）		約民國七十九年	爐主、管理委員會	神明的靈驗事蹟	否	20多人
慶觀堂	彌陀村	觀音佛祖	邢府千歲、太歲二郎神	約民國六十四年	堂主、爐主	神明的靈驗事蹟	否	100多人
神妙靖通玄壇	彌壽村	五十九代張天師、三清道祖		約民國六十幾年	無	神明的靈驗事蹟	是	不清楚
張府王母娘娘	鹽埕村	王母娘娘		約民國八十六年	無	心靈寄託、神明的靈驗事蹟	否	20多人
徐府千歲	鹽埕村	徐府千歲		約民國九十五年	無	心靈寄託	否	30多人



【圖1-5-1】研究流程圖

第二章 一間私人宮壇的案例－張府王母娘娘

研究者希望先以一間私人宮壇的案例來做一個開頭，試著透過主事者(乩身)的個人生命史以及在角色定位上的衝突，讓大家看到一間私人宮壇在經營上可能會面臨的問題與狀況。

在私人宮壇中，神明代言人－乩身的重要性是僅次於神明本身的，大部分擁有較多信徒的私人宮壇中，都會有著專屬的乩身，神明通常都是透過乩身來替信徒解決問題，然而替信徒解決問題的乩身，自己本身也有著許多問題需要去解決，如張府王母娘娘的曾師姐，她本身除了乩身及主事者的角色外，同時也兼具多重的角色，如母親、太太及女兒等，這每一個角色都會與乩身的角色有所衝突，而曾師姐是如何去處理這些衝突，如何從中找到一個平衡點，這都是相當值得探討的。

第一節 物理空間的分布

(一) 張府王母娘娘的所在位置

「張府王母娘娘」位於高雄市彌陀區的鹽埕村中鹽埕北路上，約莫 400 公尺處有一間位於台一線上的中油加油站，同條路上，另有三家私人宮壇，但目前都處於不問事的狀態，而後方有著鹽埕村張氏共同祭祀的宗廟－「瀨南鹽場代天府」，主祀神為池府千歲，此路往西直走到底則會看到鹽埕村與過港村共同祭祀的連庄廟－「安樂宮」，前不久才舉行七朝清醮，可謂熱鬧非凡，彌陀地區大大小小的廟宇、私人宮壇及居民皆共襄盛舉，一時間將以往的沉寂一掃而空。另外在這附近仍有許多大大小小的廟宇、私人宮壇就不再一一列舉。

師姐在一開始聊天的過程提到成立宮壇的原因，其實就是因為師姐需要一個內在超越性的心靈寄託，所以才將王母娘娘請回家中奉祀，

一開始原本是想說要一個心靈寄託，所以從五王宮將王母請回來奉祀，一奉祀也奉祀要十幾年啊，家中也平平安安，做生意也真順利，過沒多久，也有一些朋友不嫌棄，願意相信王母，過來沒想到後來五王宮發生火災後，我三弟不願意繼續奉祀這麼多神明，所以把幾尊神明退神，只留下幾尊繼續拜，王母也是在那邊時候正式成為張家的神明。

而師姐是從民國 86 年時從蚵仔寮五王宮將王母娘娘請回家中奉祀，而原本王母娘娘仍是隸屬蚵仔寮的五王宮，但是隨著 99 年的一場火災，再加上擔任五王宮乩身的曾爺爺因年事已高不再過問宮事，因此曾爺爺的三兒子決定僅留下幾尊神明繼續奉祀，其餘皆「退神」⁴不再奉祀，而王母娘娘則由二女兒（曾師姐）繼續留在現址奉祀。

（二）張府王母的神社與擺設

沿著鹽埕北路到張府王母，映入眼簾的是兩個營業用的大冰箱，接著走進落地門內就是客廳，平常就是師姐一家人及信徒朋友休息聊天的地方，接著就會看到神桌，在客廳與神桌之間並沒有什麼阻隔物去區分內／外、聖／俗的角色。

奉祀神明的區域則是由一張神桌及一張大桌子組合而成，神桌上奉祀著王母娘娘、觀音菩薩以及金童玉女，旁邊插著慈山老母及五府千歲的令旗，排法如下：

觀音菩薩聖像

玉女、王母娘娘、金童、五府千歲、慈山老母

香爐

而連接神桌的大桌子上擺著供品、筴、毛筆以及一台播放北管、八音以及佛經的小音響，桌子底下則擺放著兩個打坐用的坐墊，而神桌後方則是擺放著香、

⁴「退神」是將神給請出該神像，使其不再依附在該神像中。

香圈、淨香等物品。

張府王母主要奉祀的是王母娘娘，師姐是王母娘娘的乩身，而師姐的父親也是乩身，原五王宮的眾神明及王母娘娘也會透過師姐的爸爸來傳達旨意。目前由師姐的三弟所接手的五王宮，則由三弟的老婆擔任乩身，雖然師姐的三弟目前住在楠梓，而五王宮也因此遷移到楠梓，但是三弟一家目前在彌陀賣菜，兩家之間經常有在來往，兩家的關係相當良好，再加上系出同源，所以皆會互相協助，師姐在聊天時告訴我，

雖然說阮已經從五王宮獨立出來啊，不過因為大家都是親人，所以都會互相幫助，如果要去過爐、刈香也都會相挺，出去一趟也是要開一台遊覽車才有夠呢，再加上這些神明們互相都很熟，常常會來阮家坐一下，有時候王母不在，佛祖還會來幫忙應筊勒。

在研究者進一步的瞭解下，發現因為師姐三弟一家在彌陀賣菜，工作時間較長，回到楠梓都晚上八、九點了，家中常常鐵門深鎖，信徒也沒辦法進去參拜，所以師姐告訴研究者，五王宮的這些神明們常常會跑到她家中作客，而由於工作地點的關係，三弟的老婆有時候也會出現在師姐家中協助信徒處理一些事情，或直接在師姐家中詢問五王宮的眾神明事情。

第二節 如何成為神明代言人

（一）天將降大任於斯人也

乩身的一生可能會遭受到以下的狀況：1.許多的受苦經驗以及身體的病痛不斷，2.發生異常的行為舉止，3.情感遭受巨大的打擊，也就是說乩身的一生需要承受相當多的考驗及磨練，師姐在某次聊天時也提到說，她父親成為乩身後，家中經濟狀況開始出現了問題，而師姐的母親精神狀況也出現了問題，在經歷了千

辛萬苦下，才使得母親的狀況好轉。然而當師姐結婚幾年後，師姐的母親因為勞累過度而去世，使得師姐在情感上遭受到相當大的打擊，再加上可能從小就必須負擔家務及家計，在長年工作下，師姐的身體狀況開始出現了問題，

其實做乩童的人多多少少都會遇到很多磨練和考驗，像我爸被抓乩後，因為做乩童，只能去擺攤做生意，要找一個穩定的工作都沒法度，生活就不好過，在民國 68 年到 72 年間，我母阿ㄟ精神狀況開始有問題，我家為了我母阿到處求，陸陸續續請了五府千歲、佛祖、王母、包公、盤古、仙祖、虎爺回來拜，最後成立五王宮，我母阿才漸漸好轉，當時我們大家都快要起肖啊。我自己也是，從小漢苦到現在，唉。

可以說師姐從小就開始遭受到許多的磨練及考驗，在一次又一次的考驗及磨練下，讓師姐不論在情感還是身體上都遭受了相當大的折磨。

（二）人與神之間的互動

師姐告訴研究者，她並非一開始就願意成為王母娘娘的乩身，這中間其實也是經歷了許多抗拒的過程，造成師姐如此抗拒的原因與師姐的成長背景，其實有著相當大的關係，師姐娓娓道來：

我從七歲開始厝內ㄟ洗衣、煮飯、帶小孩...都是我在做，加上我爸被抓乩，坐禁那段時間什麼工作都不能做，正式成為乩童後，又常常因為神明的代誌，沒辦法出去賺錢，所以我每天透早天還沒亮，就要跟著我母阿去菜市場賣菜，才能去學校上課，放學回來又要煮飯、洗衣服，國小畢業就要出去賺錢，結婚以後，因為阮先生的薪水卡固定，孩子的開銷又大，我大兒子三、四天可以喝完一罐大罐 S26 的奶粉，我小兒子又常常生病，搞到最後常常跟人借錢，我已經出來做工作做了 30 幾年了，做過小工、車衣服，但是賺不夠花，最後才出來擺夜市，幸好在厝內的

眾神明保佑，生意一直都不錯，總算是苦盡甘來，也是因為安呢，我才會這麼相信王母娘娘，所以當我感應到王母娘娘有意願要叫我做乩身，我其實是願意啦，不過我沒有馬上答應。因為我考慮到我家中的囡仔都還沒有結婚生子啊，我就跟王母講，等我家中的囡仔都穩定啊，我才能正式成為祢的乩身，替祢服務，不過雖然當初是跟王母說暫時不能替祢服務，不過我答應祢，在這段時間裡面，要修練啊，常常也都坐在祢的面前靜坐，和祢的靈溝通。

師姐的父親本身就是乩身，然而父親成為乩身卻為家裡的經濟帶來了相當大的負擔。由於家中經濟出現問題，師姐國小剛畢業就必須出外工作來補貼家計。在師姐結婚後，為了家庭，師姐也仍然持續努力的工作，正當家中經濟開始好轉時，神明卻希望師姐能成為乩身，使得師姐回想到過去父親成為乩身後，家中經濟頓時陷入困境的狀況。因此雖然師姐當時也有意願要成為王母娘娘的乩身，但是師姐擔心成為王母娘娘的乩身後，會使得家中的經濟出現問題，使得師姐心中相當的掙扎。最後師姐與王母娘娘協商後，決定暫緩成為乩身。不過師姐也答應王母娘娘在這段時間裡跟著祢修練。

而在師姐成為神明代言人的過程中並沒有像一般乩童需要在一段時間內強制坐禁，研究者在某次聊天中，詢問師姐是否有「坐禁」時，師姐回答說：

沒有呢，只是有時候王母娘娘會叫我去祢的面前靜坐，一開始有一段時間是每天都要在祢的面前靜坐，不過後來就不一定要每天，不過王母娘娘是有交代一些代誌啦，就是叫我要摺蓮花，說要轉蓮花，還有叫我初一、十五要吃菜（素），不過我有時候不方便，我就會跟王母請假，改天再補吃（素），不過祢叫我要吃早齋，我是很堅持這點，每天透早都是吃菜，很少跟王母請假。

我們可以發現，師姐的修練過程中處處可見人與神之間的協商，師姐仍然可以出外工作或出外辦事，而雖然王母娘娘有交代師姐要在祂的座前靜坐，不過在時間上卻相當有彈性，甚至如果有事情無法靜坐時，還可以跟王母娘娘「請假」。在成為神明代言人的這段時間裡，王母娘娘也有交代師姐一些任務，例如：擗蓮花、初一、十五吃素、吃早齋等，但是仍然相當有彈性，師姐偶爾也會因為一些因素（在外不方便吃素或配合親朋好友）跟王母娘娘「請假」。而這種相當有彈性的修練過程也使得師姐對於成為乩身的抗拒感逐漸降低。

（三）為何願意成為神明代言人

雖然師姐之前曾經與王母娘娘協商過，要在兒女成家立業後才會成為乩身，但是師姐現在卻提早成為了王母娘娘的乩身，是什麼原因讓師姐願意在兒女尚未成家立業之前就提前成為王母娘娘的乩身呢？師姐在某次聊天中娓娓道來：

因為王母娘娘的保佑，我的生意才會這麼好，有時候明明夜市就沒什麼人，我的生意還是不錯，有時候也會替我調養身體，像我的腳常常會痛，王母娘娘都會叫我去祂的面前靜坐，祂都會替我調養，最重要的就是祂讓我家中的囡仔都很平安，大家也都很聽話。

師姐認為王母娘娘除了讓她家中的經濟獲得改善，在修練的過程中也會幫她調養身體，而且在王母娘娘的護佑下，子女也不用師姐太過操心。可以說師姐無論在經濟、身體及精神各方面都受到王母娘娘相當大的幫助，因此使得師姐願意提早成為王母娘娘的乩身。

第三節 辦事情的方式

薩滿（乩童）最重要特徵是薩滿與神或精靈直接接觸的手段，主要表現為脫魂與附體（possession）或者是兩者混合的形式，這種特徵是薩滿區別於其他

神職人員的主要標誌。「脫魂」是指薩滿通過某種方式方法使其靈魂脫離肉體前往超自然界去和神靈進行溝通；而「附體」的表現則是使神或神靈附在自己的身體上，由神或神靈支配自己的身體或行動來達成某種祈求的目的（胡樹，2003）。

正因為薩滿（乩童）具有與神靈溝通及解決問題的能力，因此當人們遇到無法解決的問題時，就會尋求薩滿（乩童）的協助。在民間宗教中一般稱這樣的行為是「問事情」、「辦事情」。李翹宏及莊英章（1997）的研究中就指出，在金門和惠東（地區），人們去找「查某佛」或「上身的」都是為了「問事情」，求問者提出各種問題和困擾，希望降臨在女神媒身上的神靈能夠幫忙查出這些困擾的原因或者來源，並指出解決之道。可能被提出的困擾，幾乎包括了人生所有的麻煩，例如身體病痛、事業不順、感情挫折等（李翹宏、莊英章，1997:69）。

在以前的民間信仰中，大部分都是由神明附身在乩童的身上，透過乩童開口與信徒直接對話，不過如果神明所說的話語不是一般的口語，通常會再透過另一個人（桌頭）來進行翻譯。也有一些並不是透過附身的方式，而是由乩童直接和神對話的方式來辦事，信徒詢問自己的疑問之後，再由乩童轉述神明的說法。

不過在近幾十年來開始出現了「靈乩」，「靈乩」的形成與母娘信仰及鑾堂等新興宗教勢力有著相當大的關係，而「靈乩」與乩童或薩滿之間最大的不同就是，當「靈乩」在啟靈時不是處於「脫魂」或「附體」的狀態，而是處於意識清醒的狀態，且幾乎沒有什麼準備的時間，也不需要透過自殘身體來進行啟靈，在退靈時也沒有什麼太過激烈的動作（例如：猛烈的往後倒下）。「靈乩」在傳達神意時有著許多不同的方式，有的是說靈語，有的是唱靈歌，有的是透過靈動等（鄭志明，2006:300-302）。

師姐本身就是「張府王母娘娘」的靈乩，當師姐在辦事時，她的意識相當的清楚，她在替信徒解決問題時大部分都是透過肢體（手掌）直接接觸前來問事的

信徒，像是信徒如果卡到陰，師姐就會從背部或頭部去做治療的動作。如果有人前來問事業或感情等問題時，師姐有時候也會請信徒先透過擲筊直接請示王母娘娘，接著從中協助信徒解決問題。而前來的信徒大部分來詢問的問題如下：1. 身體狀態；2. 個人或家人的運勢；3. 事業及找工作；4. 人際關係：子女教養、同事相處及感情問題等。雖然師姐能夠與神明直接溝通，但因為師姐成為靈乩的時間並不長，有時候雖然心中有感覺到神明在跟她交代一些事情，但是師姐擔心是自己在胡思亂想，所以也會透過擲筊的方式再次跟神明確認。

而在師姐這裡，辦事情比較沒有什麼較為正式的流程，大部分都是先點炷香，燒淨香，接著告知王母娘娘信徒的來意，接著就開始替信徒處理問題，有時候師姐則會請信徒先在神明座前靜坐，靜坐完才開始替信徒處理問題。與一些私人宮壇較為不同的是，在這裡研究者發現「公／私」、「神聖的／世俗的」之間的界線變得相當模糊，當師姐替信徒辦事時，信徒或師姐的家人可能就在旁邊看電視聊天，並沒有因為師姐在辦事而受到影響，一切過程都相當的和諧自然。

由於師姐晚上要擺夜市，所以如果信徒們要來問事，大部分都會選擇早上前來，或者是打電話跟師姐約時間，如果師姐生意比較不忙，就會把生意交由先生跟兒子去做，自己則回到家中替信徒解決問題。

第四節 女靈乩在生活與神職間的取捨與結合

師姐雖然是一位女靈乩，但是她同時仍然需要扮演著許多不同的角色，這些角色都可能與「靈乩」的角色產生衝突，畢竟在每個角色的背後都代表著一份責任，而師姐是如何在其中做出取捨，甚至進一步的將這些角色結合，這都令研究者感到相當好奇。

（一）與家庭間的衝突

師姐在成為女靈乩的這段路上，家庭成員雖然並沒有太大的排斥，但是其實他們在一開始也並非相當贊同，

其實王母娘娘要叫我做祂的乩身，我不是很排斥，但是也要顧慮到家庭，前幾年因為兒女都還在花錢（讀書），所以我自己也是不太願意馬上答應，我先生也是認為不太適合，不這幾年兒女一個一個都畢業啊，也開始賺錢啊，我也不用像以前安呢這麼拚，所以我也漸漸開始變成王母娘娘的乩身，再加上這幾年，有王母娘娘的保佑，家中大大小小的事情都是王母在替我們處理，家中也很順遂，所以大家也沒有什麼意見了。

師姐的老公其實一開始是反對的，畢竟當時兒女都還在讀書，如果師姐成為乩身，可能會使得家中經濟狀況出現問題，但是由於近年來，家中各方面都相當順遂，兒女也都陸陸續續畢業了，因此師姐的老公就不再反對師姐成為王母娘娘的乩身，但是有時候還是會因為神明的事情與師姐有所衝突，也常常告誡家中成員對於宗教可以信，但是不可以迷（信），不過往往冷戰幾天，等雙方氣都消了就沒事了。而師姐的兒女則因為都曾經受到王母娘娘的護佑，因此對於王母娘娘也心存感激，所以並不排斥師姐成為王母娘娘的乩身。

（二）與工作上的衝突

師姐一開始還沒有將王母娘娘請到家中奉祀時，曾經做過許多工作，如車衣服、小工等工作以補貼家中的經濟，後來師姐跟著她的二哥到夜市做生意，一開始師姐是在夜市擺「套圈圈」，但是師姐的老公在當時是持反對意見的，後來師姐因為某些因素就與二哥拆夥，自己出來擺攤。不過師姐的老公雖然反對，但是在下班後仍然會協助師姐擺攤，在當時「套圈圈」的生意還不錯，不過後來開始有逐漸走下坡的跡象，這時候正好原本賣臭臭鍋的朋友不做了，就把整個攤子盤

給師姐。當時，師姐由於缺乏一個心靈上的寄託而將王母娘娘請到家中奉祀，而師姐決定轉換跑道開始賣臭臭鍋，就是王母娘娘的指示，事實證明這個決定相當正確，在師姐那些從事套圈圈的朋友一個一個的因為生意不好而收起來的同時，臭臭鍋的生意雖然並沒有像一開始那麼好，但是生意與其他同業相較之下還是相當不錯。不過賣臭臭鍋需要相當多的前置工作，但是師姐的老公白天有一份穩定的工作，所以這些前置工作大部分都是由師姐自己獨自完成。一開始為了改善家中的經濟狀況，師姐與老公可以說是相當的拼命，每天從早忙到晚，鼎盛時期，夫妻兩人晚上還要各自到不同的夜市賣臭臭鍋，兩人相當的忙碌，因此也成為王母娘娘一開始要師姐成為祂的乩身時，師姐拒絕的原因之一。但是這十幾年來，師姐覺得王母娘娘給予她的家庭很大的幫助，因此願意在子女尚未成家立業之前成為王母娘娘的乩身，不過師姐並沒有因為成為靈乩後，就不再出外做生意，專心的替神明服務，而是維持原有的生活，該做什麼事就做什麼事，除非王母娘娘交代非常重要的任務，師姐才會放下手邊的事情立刻回到家中，否則師姐都會先完成手邊的事情，再回到家中替王母娘娘服務。

我是很感謝王母娘娘啦，如果不是祂，我們也不會有今天，那時候聽王母的話把套圈圈的生意收起來，專心的賣臭豆腐，不過那時候心裡真的很掙扎，套圈圈生意雖然已經沒有那麼好，但是還是不錯，但是事實證明王母是對的，靠這攤臭豆腐，貸款也已經快要還完了，兒女也都差不多要成家啊，等他們都結婚，我就可以輕鬆啊，這時候我就可以不用這麼忙，也比較有時間替王母娘娘服務，不然有時候在做生意的時候，王母娘娘交代什麼代誌，為了做生意我都没辦法馬上趕回去處理。

我們可以發現，師姐在生活與神職的取舍上仍然是以生活為主，而由於這種人與神之間的協商機制，讓師姐能夠將生活與神職兩者相結合，不像有些乩身為替神明服務，無法從事固定的工作，僅能從事一些兼職的工作，由於這些僅能從事兼職的工作，使得這些乩身在經濟上無法獨立，甚至有些乩身需要依靠信徒

的捐獻才能生活，這也造成有些乩身因為受不了生活上的困苦而走上歪路，透過信徒對他（她）的信任，騙取信徒的金錢，造成現在的乩童、靈乩被大眾掛上一個神棍的汙名，而師姐本身就有熟識的親朋好友因為貪念而走上歪路。

唉，要替神明服務也要先顧飽自己的肚子，不然就會像我朋友安呢，一直沒有心要賺錢，想空想縫要從信徒那邊挖錢，替人祭改就要收幾萬元，錢收了以後就拿去花完，金紙錢也沒有給金紙店，為了這件代誌還搬厝，真的不知道要怎麼說，我就是看太多啊，才會堅持一定要生活過得去，才要替神明服務，不然舞到最後也是沒什麼好下場。

因此師姐與神明在協商機制的作用下，保持著一個互惠互利的模式，師姐有著一份收入不錯的工作，在空閒之餘替神明服務。而師姐由於有著獨立的經濟來源，在替信徒辦事的時候並不會跟信徒收錢，甚至如果神明要去過爐、刈香等，師姐也不一定接受信徒的捐獻，大部分的經費都是由師姐及師姐的親人出資，例如，有一次王母娘娘回花蓮過爐，整個過程中，從包遊覽車、請道士及餐點等都是由師姐與師姐的親人出資，跟著一起去的三十幾位信徒雖然有意願捐獻，但是都被師姐拒絕了。

我會替這些信徒解決問題是因為這些信徒都是我的親朋好友，不然就是我的親朋好友介紹來的，再加上這些信徒不嫌棄，願意相信我家的王母娘娘，不然私人壇這麼多，你如果感覺哪一間哩ㄟ合（台語），你就去哪一間，也不一定要來找王母。

師姐之所以替這些信徒解決問題，最主要還是因為人際上的關係，這些信徒大部分都是師姐的親朋好友，或是親朋好友介紹的。師姐替這些信徒辦事時也不會收取費用，也正因為師姐替這些信徒解決問題時從不收費，兩者之間沒有任何的利益關係，再加上師姐樂於助人的個性，因此師姐與這些信徒之間的關係相當

融洽，許多信徒都成為師姐的朋友，有任何生活上的大小事都會找師姐聊聊，小至身體不適，大至婚喪喜慶都會詢問一下師姐的意見，或是請師姐詢問王母娘娘的意見，師姐在這群信徒中儼然成為心靈導師的角色，這除了師姐本身的個人特質外，也與神明代言人的身分有著相當大的關係。

第五節 小結

從師姐的故事中，我們可以發現私人宮壇中最重要的角色，除了神明之外，就屬神明代理人—乩身最為重要。而在私人宮壇中，主事者通常就是乩身，這使得信徒對於乩身與神明之間的感覺有所重疊，因此當信徒對於神明有著高度認同感時，同時也可能會對於乩身有著相同程度的認同感，所以乩身本身的品行是否正直就顯得相當的重要，如果遇到品行不良的乩身，恐怕原本的問題難以解決之外，甚至還會產生更多的問題。這也是為什麼私人宮壇的信徒大多都是透過親朋好友的介紹而來，經由人際關係的連結，這些信徒卸下了信徒的身分後，仍然是乩身的親朋好友或是這些親朋好友的熟人。在日常生活中的相處，這些信徒對於乩身本身的品行通常有著一定程度的了解，因此才會在徬徨無助的時候，願意找乩身（祂）解決問題，可以說這些信徒除了是信任神明之外，對於乩身也有著一定程度的信任感，才會願意請神明替他解決問題。

在師姐的堅持中，我們也可以發現私人宮壇中的乩身在除去神明代言人的身分後，也是一個需要填飽肚子過生活的人，當生活都成為問題時，乩身是否能忍受誘惑不走上歪路，這都一再的考驗著人性，而以往的乩童大多因為要替神明服務而無法有著固定的工作，如師姐的父親，因為成為乩童而無法從事固定的工作，使得家中生計出現問題，雖然師姐的父親沒有因此走上歪路，但也使得師姐一家人過得相當困苦。因此師姐下定決心，不再步上父親的後塵，而這個決定目前看來是相當正確，師姐現在有著一個和樂融融的家庭，同時也能兼顧神明代言人的身分。

然而每件事情都各有利弊，師姐堅持靠自己的努力去賺錢，不收取信徒任何費用的原則，雖然讓自身較不會走上歪路，但是卻可能會造成公共性低於其他私人宮壇。因為在師姐決定不收取信徒任何費用的同時，也表示師姐（主事者）本身對於私人宮壇的任何事情都有著絕對的決定權，如果師姐不願意，任憑信徒們如何勸說都不一定會有用，例如：當神明要去過爐或刈香時，信徒們沒有商討細節的權力，甚至有時候礙於經費問題，連同行的權力都沒有。這也大大的限制了一間私人宮壇的發展。

最後，我們可以發現主事者本身的角色定位及態度對於一間私人宮壇的發展有著相當大的影響，如果主事者較為積極的經營私人宮壇，主動與其他廟宇宮壇交陪、想辦法吸引信徒等，就會使得私人宮壇更加興盛；反之，如果主事者本身雖然願意為神明服務，但是在經營私人宮壇上卻顯得較不積極，則可能會使得該私人宮壇較為默默無名。不過他們除了要扮演主事者的角色以外，仍然需要扮演其他的角色，這些角色之間必然會有些衝突存在，像許多私人宮壇常見的角色衝突就是主事者與乩身這兩種角色間的衝突。許多私人宮壇中，主事者本身就是乩身，這種雙重身分賦予這些主事者相當大的權力，而這種權力在使用不當（例如：假傳神意為自己牟利等）時，則會造成相當大的後果。然而不僅如此，他們除了需要扮演主事者及乩身的角色以外，還需要扮演其他不同的角色，他們可能是別人的父母、子女、員工、朋友等，這些主事者如何去處理多重角色間的衝突，就考驗著這些主事者自身的智慧與耐心。

第三章 私人宮壇形成及其發展的條件

在民間信仰的相關研究中經常將公廟與私人宮壇以二分法區分，公領域／私領域有著一個明顯的隔閡。鍾幼蘭（1994）在金門官澳地區查某佛的研究中。她以「廟宇／私壇」、「私人／眾人」、「男童乩／女童乩」三組概念的對應情況出發來分析查某佛的信仰，並對查某佛的成乩過程加以闡述。林美容（1987）的研究中也提到「私壇」與「公廟」的差異⁵。雖然林美容也認為私廟（壇）有可能轉變為公廟，不過在其研究中仍然是以二分法來區分私壇與公廟。但是其實民間信仰中，公廟與私人宮壇的公共性差異並不能完全用二元對立的概念去劃分，如齊偉先（2011）提出「社團化⁶」的概念，就說明有些公廟已經逐漸失去地方社群的公共性。陳杏枝（2003）針對台北市加蚋地區的宮廟神壇所做的研究中將公廟及宮壇的發展狀況分類成：（1）祭祀圈模糊的傳統公廟；（2）衰退中的傳統公廟；（3）原本具有公廟性質的神明會或小祠，轉變成私人宮壇經營；（4）徒具形式的新土地公信仰中心；（5）一般宮壇；（6）少數的宮壇由私廟性質轉成公廟；（7）改革的宮壇；（8）私人宮壇已呈半停頓狀況；（8）其他，從這些發展狀況的分類可以發現陳杏枝似乎並非以二分法劃分公廟與私人宮壇。但是陳杏枝（2003）的著作中並不是針對民間信仰的公共性進行研究，所以在分類上是屬於公廟與私人宮壇「狀態」上的分類，並沒有提出形成這些「狀態」的因素。

⁵私廟和私壇：有別於社區共有的公廟〔雖然有些只有共同的祭祀而無廟〕，私廟、私壇是私人興建，私人所有。有些並無廟宇的形式而僅在民宅供奉，通常以宮、堂或壇為名〔這些私廟、私壇主要是供人求神問卜〕。私廟、私壇只有個體性的宗教活動，有別於群體性的公廟祭祀，自無祭祀圈可言。順便一提的是早期臺灣的廟宇也可能先是私人奉祀，後信仰者漸多，聚落漸發展，再合建公廟。私廟變成公廟的例子並非無例可尋〔參見 Suenari 1986：34〕，尤其有些私廟信者眾多，而社區又尚未有公廟，其演變成為公廟的可能性就更大。但現在臺灣大部分的私廟其私有的性質都很明顯，因社區大部分已有公廟。草屯的私廟與私壇〔包括慈惠堂〕筆者問到的共有 31 個。

⁶在現代社會的發展中，人口流動以及由此所引發之信徒流失及財源的問題，造成廟宇在經營上必須有所轉型。以地域社群為「公共」的思維基礎的想像已逐漸打破，廟務逐漸不再有地方社群的公共性，而發展成為只是信仰社團間的公共事物...在這發展中廟宇經營的地緣社群性已不如以往，核心信徒（作為規劃經營者）和其他（作為活動參與者的）一般信徒的界線越來越明顯，這也意味廟務決策的封閉性日益增高。地緣社區的公共事務是否還是廟宇社團詮釋下的公共事務全憑此私團的認定及詮釋。（齊偉先，2011）

然而過去這些學者的研究（陳杏枝，2003、丁念慈，1997、宋光宇，1995）如前所述，大多是針對都市私人宮壇，文中都提及了都市私人宮壇興起的現象，並都試著歸納出都市私人宮壇興起的原因，然而彌陀屬於鄉村地區，這種鄉村私人宮壇其所處的環境有別於都市私人宮壇，其形成的原因及發展的條件也與都市私人宮壇有所差異，但是彌陀地區卻同樣發展出大量的私人宮壇，究竟是什麼原因造成彌陀地區的私人宮壇興起，這令研究者相當感到好奇，因此研究者接下來將透過彌陀地區私人宮壇主事者的訪談及研究者的田野調查勾勒出鄉村私人宮壇形成的原因、條件以及其發展脈絡，試著找出鄉村私人宮壇興起的原因。

第一節 私人宮壇形成的原因

在以前，私人宮壇要開宮濟世是需要前往天公廟向玉皇上帝領旨才能正式開始辦事，但是現在許多私人宮壇不拘泥於這種形式上的要求，像研究者訪談的六間私人宮壇中就有四間沒有去任何廟宇領旨，可是這四間私人宮壇卻都有在替信徒辦事；另外，研究者也發現彌陀地區有一些私人宮壇有領旨卻沒有在替信徒辦事。

由此可見，有沒有領旨已經不能作為判定一間私人宮壇是否成立的標準，不過我們可以發現，只要有在替信徒辦事的私人宮壇就會有信徒基礎，因此研究者認為現在的私人宮壇成立與否是建立在「有跨血緣的信徒基礎」及「有辦事」這兩個標準下，如果符合這兩個標準就表示該私人宮壇已經成立。

（一）神明的靈驗事蹟

許多私人宮壇的形成與神明的靈驗事蹟有著相當大的關係，可以說神明的靈驗事蹟正是這些主事者建立私人宮壇的重要原因之一，有些神明會透過協助信徒完成心願、有些神明則會透過神蹟的示現，例如：發爐、抓乩等方式來告知主事者，祂要建立私人宮壇的意願，而研究者訪談的幾間私人宮壇中就有幾位主事者

是由於這些原因而建立私人宮壇。

1.還願式的護持作為

其實有許多廟宇或私人宮壇都是由於神明協助信徒完成心願而建立的，如研究者訪談的幾間私人宮壇中的神妙靖通玄壇，其主事者葉先生在訪談中就娓娓道來當初建立私人宮壇的過程：

我回來的時候（道士出師後），我是還沒設壇，我經過，到我蓋房子，我買那個房子，蓋房子，建基起來，我才設壇的，不然我，因為草地人，不一定要設壇。

雖然葉先生本身是道士，因此需要祭祀張天師，但是並沒有嚴格規定一定要設壇，葉先生在一開始也並沒有打算要建立宮壇，直到有一次神明托夢指示要雕金身時，葉先生跟神明發願，如果擁有自己的房子，就一定會幫祂裝金身，

嘿，我說，我是說我現在不想幫你裝，現在我又沒有房子，我在外租屋，你可以暗暗的幫我一些忙，我不用求我有錢，我就求你可以讓我平安順利的賺錢，安呢。我如果有屋有業，我自然就會幫你雕座，這樣說完之後，我就這樣順順的做，以前做這種行業...

自從神明托夢過後，葉先生的工作果然相當順利，過幾年後，葉先生就達成了夢想，擁有了自己的房子，因此葉先生相當感謝張天師的護佑，所以在擁有自己的房子後，就替神明雕了金身並建立宮壇，

我等於佔 20 坪，20 坪我弟弟的，因為我本身欠我弟弟 20 萬，我就把這塊地賣給我弟弟，然後在兩個人共同建，那時候工作，我們說的，無形的可以保佑我們，祂天師可以助我們，他可以保佑我，我們的工作順利在做，做到我內面身，我弟弟...，安呢都...，我到這個地方建起來，

一樓建起來，真正我跟我弟弟說，好，...，我在新厝做，因為我可以做嘛，因為那時候我都...，怎麼會有人這樣，你一邊用，你祖厝跟新厝在...，我沒忌諱這個，照樣弄，都點電燈，都在那邊做日做夜，那時候的工作真的很順，直到這個房子建好了。

我們可以發現，葉先生把工作上的順利歸功於張天師的護佑，這也使得葉先生對張天師打從心底的崇敬，除了因此為張天師建立宮壇之外，在與研究者聊天過程中，也經常提到張天師所示現的神蹟，可以說葉先生本身就是張天師最忠實的信徒。

2.神蹟的示現

然而並非每尊神明都是透過協助信徒完成心願來向主事者或信徒展現祂的神威，有些神明則是透過神蹟的示現來告訴主事者或信徒，祂想要建立宮壇的意願。

在研究者與慶觀堂的李堂主聊天時，李堂主提到說一開始家中的觀音菩薩僅僅是自己家中奉祀的家神，甚至還曾一度因為疏於奉祀而導致神像中的沒有靈。在得知神像中沒有靈之後，李堂主就在民國六十四年時於高雄市路竹區的三清宮將神像重新入靈。在從重新入靈之後，就開始出現了許多神蹟，一開始是突然有來自茄荳的宮廟因得到自家神明的指示，而前來聘請慶觀堂的觀音菩薩前往鑑醮，說是要報答六十年前觀音菩薩協助解決茄荳的瘟疫事件之恩情，

才開始拜3~4天，就帶一群人進來說，那時候我們這些東西都還沒有放，這都後來才放置的，就像一般住家而已，X元宮，現在帶一群人來，進去就把我們都做不認識的，就直接進去，看來看去，說這尊對對對，他們就說這尊對，這尊對而已，什麼狀況我們也不曉得，他們只跟我們說這尊對，什麼情況我們也不知道。然後才開始說他們的情況，為什麼會

說我們這尊對，說他們，X元宮建好，廟建好了，他們要做醮，說要請60年的（觀音菩薩），就說60年前，我們這尊佛祖有在他們那邊，就算說他們那邊有瘟疫，有在那邊幫忙他們，現在他們要做醮，算要答謝祂的恩情，祂就要去找60年的。他們在那邊不可能那個嘛，他們在那邊說，這尊神明在彌陀港，啊他們那邊的，剛好有一個是彌陀鄉搬去那邊，茄定那邊。

當鑑醮完之後，沒想到李堂主的父親腳開始出現問題，走路總是一跛一跛的，看了很多醫生都沒有用，後來詢問家中的觀音菩薩後才知道，原來是觀音菩薩有意願要濟世，需要有人擔任乩童，因此透過這種方式來告訴他們。後來擲筊詢問觀音菩薩後，決定由李堂主的外祖母擔任觀音菩薩的乩身，神奇的是從李堂主的外祖母願意擔任乩身後，李堂主父親的腳就無藥而癒了。

鑑醮完，我爸爸去外面賣席子，所以的醫生都看不到，走路就是跛腳，就走路跛腳，手就要扶著腰，去打針去看都沒有效。後來算我大舅來這邊擲筊，說人家柴城把祢請過去，算是說祢神位也是很大了，人家那個有名的大廟把祢請去，算不錯，就講話給他激就對了，想說祢如果有那個就擲筊，就擲到銀筊，...，安呢擲，就連續三個聖筊安呢，說祢這麼厲害，我爸那個腳都不會好，但是當時也沒有什麼乩童可以讓祢那個，有，我們有去找做過乩童的人，然後來讓祢附身，看會不會附身，假設是我找別人，我借乩就對了，但是借乩，祢說有的祢不敢，...，我大舅就說，我外祖母，我外祖母當時玄天上帝會附身，就擲筊問我外祖母好不好，擲下去三個聖筊，三個聖筊，我去載她，我去載我外婆來的時候，說我們這邊的佛祖要說話，叫她來聽，我們也沒有跟她說什麼，就叫她來聽，然後我們在裡面吃飯，她自己就坐在裡面，坐在椅子上，差不多5分鐘後就開始有動作了，然後就開始行醫濟世的狀況了。

由於一個又一個的神蹟示現，使得李堂主一家人相信是觀音菩薩有意願要下凡來濟世，而建立私人宮壇開始為信徒解決問題，多年來已經有需多不孕的夫妻在觀音菩薩的協助下解決了不孕的問題。

然而也不僅只有李堂主是因為神蹟的示現而建立私人宮壇，像聖湖心的主事者謝先生本身就是聖湖心的乩身，在與他聊天的過程中，他提到原本家中已有奉祀池府千歲，也有共同祭祀的角頭廟-「鹽港代天府」。但是在十八歲的時候，三王爺開始顯靈，持續的透過神蹟的示現來告訴謝先生，祂希望謝先生成為祂的乩身，然而其實在謝先生十八歲前就開始有出現一些徵兆了，

我 18 歲，我高中畢業就娶老婆了，我要娶老婆之前，就是剛剛畢業的時候，以前我不太愛喝酒，我如果每次喝酒就是愛唱歌，我媽媽他們就開始想說，奇怪，這好像卡到，就四處問、四處問，一段時間舞弄到嘛就嘻勒就對啊，啊有一日他就來走來共，說那個，說他是什麼安呢。等我當兵回來，那時候也還沒，啊就是等到退伍回來，然後有一天因為喝酒，祂就自己說祂是什麼人。

雖然在十八歲前就已經有一些徵兆，但是其實一開始謝先生也是相當抗拒成為乩身，不過就算謝先生不願意成為乩身也不行，因為只要謝先生一喝酒，神明就會附身，一開始是透過謝先生告訴謝先生的兄長，祂是哪一尊神明，祂是因為什麼原因才要抓乩，

祂不是親口告訴我，祂是跟我兄長他們說，說祂是什麼人，祂是王爺第幾的，祂要來這邊救世這樣而已。

接著又準確預言謝先生的親朋好友將會發生的事情，甚至在預言中提到謝先生的親人在幾天內會摔倒，而這個預言確實成真了，謝先生的親人在兩天後因跌倒去世，這些事情都讓謝先生及家人不堪其擾，後來謝先生不得不正視這個問題，

因此最後謝先生在家人的同意下成為三王爺的乩身，同時也成立了以三王爺為主祀神的私人宮壇－聖湖心，並開始濟世。

一定要同意啊，不同意也不行。因為之前喝酒就像是，祂每次來靠近，就感覺會給你舞弄安呢，像我也會醉到，喝兩杯啤酒就醉到毋哉郎（不醒人事），啊，我的酒量不止這樣而已，祂會拖著給你亂搞，啊，你如果越不相信，祂就弄到你相信，啊，喝酒出去就會跟別人亂講，講的都很準，都百分之百，但是祂找的都是，都是找說，譬如說，祂會找我姊姊，找自己的親人說，阿姊你家，妳岳母要注意一下，不然這兩天會跌倒，啊，如果跌倒後就不好了，可能死去。真的兩天後摔倒就死了。變成祂會發揮他那一種靈感。

聖湖心的三王爺透過百分之百的準確預言來告知謝先生及謝先生的家人，祂希望謝先生擔任乩身並建立私人宮壇濟世的意願，這種種的神蹟由不得謝先生及其家人不相信，尤其當親人真的在神明的準確預言下而死亡，讓謝先生不得不聽從三王爺的指示開宮濟世，雖然一開始謝先生相當抗拒，但是擔任三王爺的乩身多年後，由於三王爺的行事作風讓謝先生相當敬佩，爾後就心甘情願的擔任王三爺的乩身。

不過神蹟的示現也是有著相當多不同的方式，像聖賢宮之所以會成立，則是可以追溯到某一次的發爐事件，在研究者初次踏入聖賢宮，迎面而來的是一位笑臉迎人的老太太，她正是聖賢宮的乩童，而她的老公曾經也是聖賢宮的乩童，但是因為身體因素無法繼續擔任乩童，在與她聊天的過程中，她娓娓的告訴研究者發爐事件的前因後果，

一開始，就是我老公作阿兵哥，作阿兵哥戴著一袋香火，那個香火來，都他以前在作阿兵哥，阿兵哥作護士，護士阿回來，都有在外面幫人家

打針，我們帶這個香火，就有人說，老張你帶這個香火好難看喔，那呢拔起來，不要戴，...佛阿給我老公，拜ㄟ就一直發爐。

自從此次的發爐事件後，張老太太的老公變成了神明的乩身，前來問事的人越來越多了，不過這時候仍然尚未成立宮壇，就人家都來這裡，安呢，我老公ㄟ發啦，人家都會來這邊請教。

雖然在發爐之後，張老太太的老公就成為乩身，替信徒解決問題，但是一開始並未正式成立宮壇，直到某一次請示神明後，神明指示說要成立宮壇濟世，張老太太的老公才在神明的指示下，在民國四十三年時成立聖賢宮並開始濟世。

(二) 心靈寄託

上述這些私人宮壇的成立原因雖然在形式上有些不同，不過研究者發現這些主事者在成立私人宮壇前都相當「鐵齒」，因此需要神明有一個明確的指示下才願意成立宮壇，然而神蹟的示現僅是私人宮壇的建立的原因之一，並非所有私人宮壇都是因為神蹟而成立，有些私人宮壇的主事者則是因為缺乏一個內在的超越性的心靈寄託而成立私人宮壇，以下研究者將介紹一些私人宮壇主事者成立宮壇的經驗。

在研究者與徐府千歲的主事者聊天的過程中，詢問了當初為何要成立私人宮壇，他告訴研究者，他是因為覺得找到一個可以依靠、信賴的神明，因此請回來家中奉祀，就是說一開始就是拜拜，好像自己去找到一個可以，好像，不要講神，就講人啊，找到一個可以依靠的人，你就想他的。

可以說這些主事者在信仰上的需求是比一般人更為強烈的，這些主事者會將對人的信賴關係延伸到對神的信賴關係，而這種信賴關係正是這些主事者所追求的，徐府千歲的主事者告訴研究者，

可以依靠的那個，人跟神都是一樣的意思啦，可以信賴啊，什麼，因為在很多事情之中，找到最後你要找一個目標對不對，找到可以信賴的，你就…對不對？

透過這種人對神的信賴關係，這些主事者覺得找到了一個可以依靠的神明，因此建立了私人宮壇，除了自己奉祀之外，也會在每個禮拜請永安天文宮的乩童過來傳道及協助眾信徒處理問題，

乩手喔，那個從天文宮那邊來的，大部分都在廟（天文宮）裡，這邊很近而已。以前是有來這邊傳道就對了。講道理讓人聽，也有在讓人請教。

從這位主事者的口中，我們可以發現神蹟對於私人宮壇固然重要，但是往往背後都有著一種內在超越性的心靈寄託，也唯有建立起這種人對神的信賴關係，才會使得主事者及信徒願意真心誠意的奉祀。

研究者也在張府王母娘娘這邊發現同樣的狀況，曾師姐提到說當初會成立宮壇的原因，一開始也僅僅是因為師姐需要一個內在超越性的心靈寄託，然而在曾師姐成立宮壇之後，師姐的一些朋友也因為神蹟的示現而成為王母娘娘的信徒，因此有了信徒基礎的張府王母娘娘成為研究者所說的私人宮壇，

一開始原本是想說要一個心靈寄託，所以從五王宮將王母請回來奉祀，一奉祀也奉祀要十幾年啊，家中也平平安安，做生意也真順利。沒多久，也有一些朋友不嫌棄，願意相信王母。

雖然師姐是因為神蹟的示現而成為王母娘娘的乩身，但是這種內在超越性的心靈寄託仍然是相當重要的，如果這些主事者沒有對神明產生這種內在超越性的心靈寄託，這些神明也不可能在往後的日子中藉由乩身來濟世。

(三) 經濟利益

形成私人宮壇的原因，除了上述的兩個原因外，也有著一些較為負面的看法，某私人宮壇的主事者表示私人宮壇興起可能是源自於一些人為的因素，而這個因素與一些私人宮壇主事者的個人經濟利益有著相當大的關係，

因為近來會很亂，因為就是那陣子，我說的那陣子，就是有人乩童可以學，學乩童啊，這種叫做騙一些世人。導致現在的私佛啊會這麼多，跟這個也有關係。一律你說有一些仙姑的那些，那些專門在騙人的，百分之九十幾都是要叫你雕金身的，一問下去，她就說妳的誰要當神了，你要去裝。

另一位私人宮壇的主事者也有著類似的看法，

依我知道的，有的說，問下去就是要叫他裝神安呢。有的問下去就要叫他裝神，但是一般的話，依我們有知識的份子，你要裝一尊神明很簡單啊，花個幾萬塊就一尊神。

另外研究者從某位主事者與女信徒的對話中，發現她們同樣也都抱持著這種看法，某天女信徒突然打電話給主事者說要過來拜拜，接著女信徒來了以後就開始跟主事者說她的狀況，並跟主事者提到說，公司的同事看出她的狀況不太好，介紹她去台中某間宮壇，但是後來主事者與女信徒都表示說，擔心到不認識的私人宮壇中處理事情會花很多錢，甚至可能還需要花錢雕神明金身回家祭祀，

女信徒：我最近有點不順，感覺怪怪的，我同事也感覺我怪怪的，要介紹我去台中某間宮壇找一個老師，說那個老師很厲害，不過我還是覺得我要來給王母娘娘處理。

曾師姐：對啦，外面的私人宮壇，動不動就要叫妳花錢祭改，有時候還

會叫妳花錢裝神明，不要到外面隨便拜，會出問題。

女信徒：嘿啊，我也是安呢感覺。

而從周沫晴(2011)的傳記中也提到說，她之所以遠離原本拜師的宮壇(觀音媽)宮主，就是因為宮主的行為太過荒唐，不管是問身體、運途、財運、工作皆告訴信徒是因為無形的干擾，也就是因為帶「天命」需要配合靈去好好的跟著修，這樣就會順利，最後還隨隨便便就幫人開宮，也不問那個人是否有所準備，或有沒有能力替神明辦事，就替他們安坐開宮。

從上述這些主事者的口中，我們可以發現的確有一些私人宮壇的主事者利用信徒對於私人宮壇或神明的信任來欺騙信徒，使信徒信以為真，而為某尊神明雕金身，甚至是建立宮壇濟世。不過並非所有的私人宮壇都是如此，僅有一小部分的私人宮壇主事者才會透過這種假借神旨的方式來獲取個人利益。

(四) 小結

從研究者與彌陀地區私人宮壇的主事者對話中，可大略歸類出鄉村私人宮壇形成的原因，分別為(1)神明的靈驗事蹟、(2)心靈寄託、(3)經濟利益，而陳杏枝(2003)對於都市私人宮壇興起所提出的原因(移民的心靈寄託)僅是鄉村私人宮壇形成的原因之一。

我們可以發現，在鄉村私人宮壇中，神明的靈驗事蹟才是形成私人宮壇的主要原因，就連原本只是把神明當作心靈寄託的曾師姐，後來也因為神明的靈驗事蹟而成為靈乩，由此可見這種高度的靈驗、靈證事蹟才是鄉村私人宮壇所形成的主要原因。最後我們可以發現，其實「經濟利益」也是私人宮壇形成的原因之一，但是這個原因卻在許多人怕得罪人或神的情況下一直避而不談，不過卻仍持續存

在的現象，這種現象隨著「會靈山」⁷運動的蓬勃發展而更加興盛，周氏（2011）在《仙朵拉靈修日記》中也對於這種透過「會靈山」運動而形成的私人宮壇頗有微詞，當然並不是說「會靈山」運動所形成的私人宮壇都會與「經濟利益」扯上關係。而是因為「會靈山」這種修行體系，讓每個人都有機會成為神明代言人，因此某些宮壇就可能借此要求信徒一同修行，甚至雕刻金身並開宮濟世。

第二節 私人宮壇的信徒來源與數量

一間私人宮壇興盛與否，和祂的信徒數量有著極大的關係，如果信徒數量越多，代表這間私人宮壇香火越鼎盛，同時也代表這間私人宮壇的靈驗程度越高。然而私人宮壇的信徒來源與地方公廟有著相當大的差異，地方公廟的信徒通常來自當地民眾，也就是藉由地緣關係而來，但是私人宮壇的信徒通常來自四面八方，不再僅僅是該地區的居民。不過這些信徒到底如何得知這些私人宮壇的存在，是透過「人」緣，還是「神」緣，這些私人宮壇是如何建立起祂的社會網絡，都令人感到相當好奇。

（一）信徒如何出現

有許多私人宮壇中的神明都相當的靈驗，但是並非每間相當靈驗的私人宮壇都擁有眾多的信徒，因此擁有屬於自己（私人宮壇）的信徒來源管道是相當重要的。通常信徒會來到私人宮壇問事，大部分都是透過以下幾種方式而找到該間私人宮壇。

⁷台灣於 1980 年代以後所出現的一個集體性起乩活動，它以各地方非公廟性的宮廟信徒為構成基礎，但卻又超越了特定的宗教組織與教派；它是一套特殊的修行體系，其實踐者間也構成了鬆散的修行網絡；其主要方式是以與特定神明相通而產生靈動或靈知現象，目標為消除個人負面性因素、與個人所屬靈脈相連結、並進而獲得個人現世之幸福與永世終極之救贖；此活動之發展，建築在一套所謂「先天論」的宇宙論上，認定某些神明與人類之關係，在人類於地球上出現之前即已發生，此即「先天性」之神明，為相關宗教活動中最主要者。該活動以台灣地區既有的神明體系與廟宇為依據，但也可能與其它地區之神明體系或廟宇相連結（丁仁傑，2005b）。

1.社會網絡的連結

研究者從這些主事者的口中，發現在私人宮壇中「社會網絡⁸」是許多信徒前來問事的主要媒介，林本炫（1999:193）在其研究中也提到說社會網絡是大眾進入宗教領域重要的媒介，而社會網絡又可細分成許多不同的類別，因此研究者將其細分為以下幾項，

（1）親朋好友介紹

由於現在許多人都擔心在選擇私人宮壇時，可能會遇到心懷不軌的私人宮壇，所以有許多信徒其實是經由較為信任的親朋好友的介紹而前來問事，張府王母娘娘的主事者與研究者聊天時就提到說，這些信徒主要是透過朋友的介紹而前來問事，不過其實也有一部分是由親人直接帶過來的，

一開始是自己拜啦，後來有一些朋友不嫌棄，願意相信王母，有問題都會來找王母處理，有時候也會帶一些朋友來拜拜問事情。

聖賢宮的主事者也提到說，有些信徒是因為求助無門，因此在信任的朋友介紹之下而前來問事，

（朋友）介紹也是有啦，就是說你去哪裡都問不好了，那你怎麼不去哪裡問看看，就像是找醫生一樣。

研究者由田野資料中發現，其實當人們無助時，在第一時間大多都會先求助於較為信任的人，並透過這位中間人而找到某間私人宮壇，這位中間人大部分都是我們較為信任的親朋好友。

⁸ 社會網絡：主要是指家人、親友、同事、朋友，乃至於熟識的鄰居。（林本炫，1999:175）

(2) 工作網絡

不過並非所有私人宮壇的信徒都是透過親朋好友的介紹而來，有些則是透過同事或同業的介紹而前來問事，聖湖心的謝先生表示，大部分都是（因為工作）這樣，都會一個報一個，這樣報來。

其實在日常生活中，除了親朋好友以外，最常見面的就屬工作上的夥伴，同事間幾乎每天都會見面，因此當遇到問題時，有可能連親朋好友都尚未發現時，同事們就已經發現了，而有些同事相當熱心助人，在發現你遇到問題時，就會主動的介紹他所信任的私人宮壇。

(3) 口耳相傳

當然並非每個人身邊都有一些較為信任的親朋好友或工作上的夥伴與私人宮壇有所接觸，因此這些人就只能透過一些靈驗事蹟的口耳相傳而找到某間私人宮壇，徐府千歲的主事者就告訴研究者，他們有很多信徒都是因為從別人口中聽到一些靈驗事蹟而前來問事，嘿啦，對啦，傳來傳去對啦。

慶觀堂的李堂主也提到說，很多信徒都是透過那些曾經前來問事的信徒口中得知神明的靈驗事蹟而前來問事，甚至有些信徒因為聽聞神明的靈驗事蹟而遠從花蓮前來，

也都是那些知道的報的。以前有一個頂厝ㄟ，嫁到花蓮，嫁七年了還沒生，也是有人跟他報。

我們可以發現，社會網絡對於信徒在選擇私人宮壇上有著相當大的作用，透過這種社會網絡的連結而出現的信徒，目前似乎已經成為私人宮壇中信徒的主要來源管道。

2.神明的牽引

但是在私人宮壇中並非所有的信徒都是透過社會網絡的連結而來，有些信徒則是透過神明的牽引而找到某間私人宮壇，研究者在與聖賢宮的主事者聊天時，主事者就提到說，有些信徒是因為神明託夢而不遠千里前來問事，

高雄那邊就有了，都是(神明)去夢中化境去讓他看，然後自己問來，
澎湖也有作夢，自己坐飛機過來。

雖然這種透過超越性力量(神明)的牽引而前來問事的信徒較為少見，但仍然是私人宮壇中信徒來源的管道之一，而且通常透過這種管道而來的信徒，他們對於神明都有著一種特殊的信任感。此外，研究者也發現這種形式(超越性力量的牽引)也成為這些信徒口中帶有神蹟色彩的傳說，而這種帶有神蹟色彩的傳說除了會讓信徒們認為私人宮壇的神明相當厲害，進而產生一種加強信徒認同感的效果，也會成為信徒們介紹他人前來時的談資。

從上述這些私人宮壇的主事者口中，我們可以發現私人宮壇中，大部分的信徒都是經由社會網絡的連結而來，蔡志華(2003)在其研究中也提到說請示者大多是經由親友介紹而前來請示。由此可見，彌陀地區的私人宮壇，其信徒來源大部分還是透過社會網絡的連結而來，而透過超越性力量(神明)的牽引而前來問事的信徒只是少數。但是不論這些私人宮壇的信徒來源是由親朋好友介紹或是超越性力量(神明)的牽引，其實都與私人宮壇本身的靈驗程度有著相當大的關係。因為不論是透過哪種管道而來的信徒，他們都是因為神蹟出現在他們或他們的親朋好友的身上而成為私人宮壇的固定信徒，而研究者與這些主事者聊天時，這些主事者也不斷地提及自家神明的靈驗事蹟，從這些細節中，不難發現神蹟的示現對於一間私人宮壇的興盛與否有著相當大的影響。

（二）信徒來自何方

在民間信仰中，公廟的信徒大部分都是透過地緣及血緣關係而來，然而私人宮壇並沒有這種人文、歷史背景，因此私人宮壇的信徒通常都是透過社會網絡或超越性力量（神明）的牽引而來。透過研究者對幾位主事者的訪談，也發現這幾間私人宮壇的信徒來自各地，而在地信徒與外地信徒的比例，在這些主事者的感覺中似乎是差不多的，徐府千歲的主事者表示，有的外地的，有的是當地人，一半一半。

聖湖心的謝先生（乩身）也提到說，因為自己有工作是在新竹，所以有許多信徒是來自新竹，而因為這些信徒都遠在新竹，謝先生甚至在神明的指示下，在新竹也建立了一個據點，也是王爺有一點指示我去造在那邊，因為那邊也有信徒啊。在研究者問到信徒比例時，謝先生告訴研究者，他們的在地信徒與外地信徒之間的比例是差不多的。

除了上述二間私人宮壇的主事者外，其餘四間私人宮壇的主事者同樣也都告訴研究者，他們的在地信徒與外地信徒的比例差不多。我們可以發現，雖然這只是這些主事者的印象，但也表示在地的信徒與外地的信徒比例上並沒有太大的落差，不像以往的公廟有明顯地域上的限制，換句話說，私人宮壇的信徒來源不是限定在某一個地區，蔡志華（2003）也指出彌陀地區的慈惠堂（私人宮壇）信徒來自各地，而國內有些學者提出類似的看法，如陳杏枝（2003）在台北加蚋地區所做的調查研究中提到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。丁仁傑（2005a）則認為它（私人宮壇）卻再也不是一般鄉民視為當然的生活模式與文化習慣中的一部份，也不會與地域既有人群間有太強的連結性，由其信眾的參與來看，它（私人宮壇）已經成為了可能是由四面八方因個人興趣而自行自由前來參與的一個志願參與團體了。我們可以發現，不僅僅是都市的私人宮壇有

著「去地域化⁹」的現象出現，連處於鄉村地區（彌陀）的私人宮壇也脫離了地域的限制，形成一種「去地域化」信仰模式。然而這些信徒為何會不遠千里的從其他地方跑來彌陀地區的私人宮壇問事呢？除了現今的交通較為便利外，其最主要的原因仍然是因為神明的靈驗事蹟，也就是說如果該間私人宮壇相當的靈驗，不斷的出現神蹟，信徒的疑難雜症都因此獲得解決，這些靈驗的神蹟在透過某些管道傳播出去後，就可能會有來自各地的信徒前來問事，而其信徒數量也可能會日益漸多；反之，如果私人宮壇的神蹟示現的次數較少，可能信徒的數量也會比那些神蹟示現次數較多的私人宮壇少。這也表示說，私人宮壇神蹟示現的次數多寡及靈驗程度高低可能與私人宮壇的信徒數量成正比。

（三）私人宮壇的信徒人數

私人宮壇的信徒通常是來來去去，除非主事者特意的統計信徒人數，否則很難以量化的方式呈現，然而當私人宮壇舉行活動（建醮、刈香、賞兵等）時，許多遠在他方的信徒也會不遠千里的回來參與，因此研究者將那些在私人宮壇舉辦活動（建醮、刈香、賞兵等）時參與的信徒視為私人宮壇的固定信徒，這些固定信徒的數量同時也代表著一間私人宮壇的經濟來源及規模大小，不過並非每位主事者都相當清楚私人宮壇中的信徒數量，因此研究者透過與幾位主事者的訪談及田野觀察，大略抓出這些私人宮壇中固定信徒的人數。

【表 3-2-1】受訪的私人宮壇信徒人數

	聖賢宮	聖湖心	慶觀堂	張府王母	徐府千歲	神妙靖通玄壇
信徒人數	500人	100多人	20多人	20多人	30多人	不清楚

1. 聖賢宮

研究者在與張老太太（乩童）交談時，她表示信徒至少有 100 多人以上，但因為在舉行儀式活動時，張老太太是擔任乩童的職務，而擔任乩童時是處於一種

⁹ 「去地域化」為：「文化與場所（place）的脫離」（丁仁傑，2005a）。

無意識的狀態下，所以有時候也不太清楚實際參與活動的人數多寡，因此研究者再次詢問了目前宮壇的主事者（張老太太的兒子），他則表示參與儀式活動的信徒人數約在 500 人左右。

2.徐府千歲

徐府千歲的主事者雖然沒有告訴研究者一個明確的信徒數量，但是透過研究者的田野觀察，發現在舉辦一些儀式活動時，參與的信徒人數約在 30 多人左右。

3.聖湖心

研究者在詢問謝先生信徒人數時，謝先生與在場的女信徒都告訴研究者，目前聖湖心的固定信徒人數超過上百人。

4.慶觀堂

研究者在其主祀神（觀音佛祖）的聖誕時，曾進行田野觀察，發現其參與人數約在 30 至 40 人左右，但由於有些是家長帶著小朋友一同參與，因此實際的信徒人數應該如李堂生所說的一樣，約在 20 多人左右。

5.張府王母娘娘

研究者曾經參與張府王母娘娘回花蓮勝安宮過爐的行程，參與的信徒人數與曾師姐所說的並沒有太大的出入，大約也是在 20 多人左右。

6.神妙靖通玄壇

由於神妙靖通玄壇的主事者本身從事道士行業，因此就連主事者本身都難以釐清哪些是私人宮壇中的信徒，哪些是工作上的顧客，所以研究者也無法抓出一個大略的信徒人數。

最後，從這幾個私人宮壇中的主事者口中，我們發現這些私人宮壇的固定信徒數量其實有著相當大的差異，多則 500 多個人，少則 20 多個人。當這些私人宮壇的固定信徒越多時，表示可能會有越多不同的意見出現，而宮壇事務的決定權也可能會隨著固定信徒的增加，從少數人手中逐漸的轉變為眾人手中，甚至透過成立管理委員會的方式，由眾信徒推選出幾位委員來協調宮壇事務。

第三節 私人宮壇的經濟來源

以往的地方公廟可以憑藉著地緣關係收取丁錢¹⁰，不過私人宮壇卻不可能向地方居民收取丁錢，因此就需要依靠其他的方式來維持私人宮壇的營運，陳杏枝（2003）在台北加蚋地區所做的調查中提到幾乎興盛的宮壇都會提供「辦事」的服務。靈媒不見得就是宮壇的負責人（宮主），靈媒來來去去，一個宮可能有一至三名靈媒。不管是大廟或小廟，靈媒辦事確實是宮壇重要的經濟來源，也是廣結善緣的重要手段。即使是公廟性質的宮壇，因地區內流動性的人口，根本無法收丁口錢。

但是其實並非只有私人宮壇遇到這種經營上的困境，就連地方公廟也出現同樣的情況，如齊偉先（2011）在其研究中就提到說，在社會結構改變後，台南市中西區內「境」的觀念式微，許多廟宇因應現今社會紛紛轉型，分化出了兩種極端的廟宇經營模式，一種是「境」的式微後，因地方對廟宇的認同轉變，不如過去地方會將廟宇當作生活中心，這樣的轉變使得緣金制度瓦解，故廟宇無法有穩定的收入而慘澹經營，二是有神跡驗證經驗的「香火廟」，因信徒自身的特別經驗，在廟宇有需要或是會固定捐獻給予。

¹⁰ 收丁錢，稱作“題丁”或“檢丁錢”，即按域內每戶男丁人數來收錢。“題丁”是必須謹慎小心的事，收錢的人如果丁數算錯，多了還無所謂，算少了是要挨罵的。有時用收丁口錢的方式，即女人也要收錢，不過只收男丁錢數的一半，而且通常也只會算已婚的婦女，未婚者是不收的。有時則按每戶多少錢來收，有時則按人數收，每一戶不論男女老幼每人都收一樣的錢。以上幾種收錢的方式，可總稱收丁錢。（林美容，1987）

因此不論對於私人宮壇，還是公廟來說，經濟能力將決定其規模大小，但是多數的私人宮壇對於這方面的詳細情況都不願意多談，因此研究者試著透過這些私人宮壇舉行儀式活動（刈香、過爐、建醮等）時的信徒人數及交陪宮壇的多寡來瞭解這些私人宮壇的經濟能力。

（一）日常生活開銷

不管是私人宮壇，還是公廟，都會有些開銷是省不了的，例如：香、金紙、供品等，而這些日常生活的基本開銷的費用通常是透過哪些方式取得呢？

1.辦事

有些私人宮壇在日常生活開銷上是透過替信徒辦事，如聖賢宮的日常生活開銷都是由這些信徒捐獻，聖賢宮的張老太太表示，嘿，他們隨意啦，看他們要奉獻多少給這個宮。

而其實同樣也有許多私人宮壇是透過替信徒辦事來維持這些日常生活開銷，像慶觀堂也是透過替信徒辦事來維持這些日常生活開銷，甚至藉此累積一些舉行儀式活動的經費。

2.主事者自行負擔

不過並非所有的私人宮壇都是透過替信徒辦事來維持日常生活開銷，有些私人宮壇的日常生活開銷都是由主事者自行負責，如聖湖心的謝先生就表示，他在替信徒辦事時從未收取任何費用，這些日常開銷都是由他自行負擔。

嘿啦，對啦。我老爸說的，你收人一百元，還是三百元，我們甘會好野嗎？但是你跟人收一百元、三百元，你就有責任了。就像是醫生幫我看病一樣，他跟我收錢，他要負責任，對不對？

張府王母娘娘的主事者也是如此，曾師姐表示，基本上平常的一些開銷都是我們自己負擔啦，有時候過爐，還是刈香還會接受一些信徒的贊助。

而徐府千歲雖然有收取香油錢，但是這些香油錢則是直接捐獻給永安的天文宮，宮壇中的日常生活開銷仍然是由主事者自行負擔，我們這邊添香火是添廟裡面就對啊。

我們可以發現雖然這些私人宮壇在維持日常生活開銷上都是由主事者自行負擔，但是在舉行儀式活動（過爐、刈香或建醮等）時，由於花費的金額較多，所以大部分的私人宮壇仍然會接受信徒的捐獻。

不過也有比較特殊的狀況，如神妙靖通玄壇的主事者葉先生，由於本身從事道士行業，因此雖然其宮壇有提供信徒問事的服務，但是因為工作性質的關係，其工作收入來源本身就來自於辦事，所以其宮壇經費來源較難去釐清是來自於主事者本身或是由信徒捐獻。

從這些私人宮壇的主事者口中，我們可以發現其實在日常開銷的部分，並非所有的私人宮壇都是依靠信徒的捐獻在維持營運，也有一些私人宮壇是由主事者自行負擔這些開銷。不過在研究者進一步的詢問下，發現私人宮壇如果要舉行儀式活動（建醮、刈香、過爐等）時，由於所需花費的金額較為龐大，通常都是由固定信徒來分攤這些費用，因此研究者認為私人宮壇的固定信徒人數與私人宮壇規模大小有著相當大的關係。

（二）儀式活動經費來源

研究者由這些私人宮壇的主事者口中得知，當舉行儀式活動（建醮、刈香、過爐等）時，需花費較多的經費，尤其是建醮，其需要花費的經費更是驚人，因此在舉行這些儀式活動時，這些私人宮壇的經費來源大多還是由私人宮壇主事者

與固定信徒們去分攤這些費用，這也就是說固定信徒的人數對於私人宮壇是相當重要的，畢竟多一個信徒分攤費用，信徒們的經濟壓力也會跟著減少，或是使得舉行儀式活動時的規模大小變得更為盛大。聖賢宮的主事者表示，如果要舉行儀式活動時，就會開放信徒樂捐，看要 1 萬還是 6 千開放給這些神明要做醮開。

聖湖心的主事者在研究者的詢問下也提到說，在舉行儀式活動時，還是會跟信徒募捐，但是在捐獻金額上並沒有任何限制，要啊。(不過)自由他們，沒限的啦，不限額啦。

另外幾間私人宮壇的主事者也有同樣的看法，如慶觀堂、張府王母娘娘也都會在舉行儀式活動時接受信徒的贊助。因此研究者認為一間私人宮壇的固定信徒數量可能會直接影響到一間私人宮壇的規模大小，信徒人數較多的私人宮壇在舉行儀式活動(刈香、過爐、建醮等)時，通常可以舉辦的較為盛大，如聖賢宮及聖湖心兩間私人宮壇，由於擁有較多的信徒，所以有足夠的能力及經費建醮，而建醮一次至少要花費上百萬，這也使得信徒較少的私人宮壇根本無法負荷，雖然建醮的部分經費來源是透過「斗燈」的認捐，但「斗燈」基本上仍是由信徒認捐，因此當私人宮壇信徒數量較少時，私人宮壇根本無法負荷如此龐大的支出。由下面的表格中可以發現，有能力建醮的私人宮壇，其信徒數量比其他私人宮壇的信徒數量較多。換句話說，如果私人宮壇能舉行這種較為盛大的儀式活動時，代表該私人宮壇擁有較多的固定信徒，因此研究者將固定信徒的人數多寡作為判別私人宮壇間形成不同程度的公共性的因素之一。

【表 3-3-1】固定信徒人數及曾舉辦過的活動

	聖賢宮	聖湖心	慶觀堂	張府王母 娘娘	徐府千歲	神妙靖 通玄壇
信徒人數	500人	100多人	20多人	30多人	30~40人	不清楚
曾舉辦過的活動	建醮、三朝清醮、過爐、刈香	一朝清醮(83年)、五朝清醮(98年)、過爐、刈香	過爐、刈香	過爐、刈香	過爐、刈香	過爐、刈香

第四節 私人宮壇的交陪關係

交陪文化一直都是民間信仰中相當重要的一環，在以前府城廟宇間的交陪關係大多是建立在超越性的「神意」上，這種交陪關係是屬於廟宇間的一種「正式」¹¹交陪關係，而在這種關係下，兩廟間的交陪關係是一種「長久性」的交陪。但是現今的廟宇在社團化的影響下，交陪關係逐漸轉變為建立在「資源的多寡」、「神威的展示」以及「社會網絡」上，在這種交陪關係中，廟宇間的交陪大多是受到「世俗性」的力量影響，可能會因為「私人的人際關係」或是「利益考量」而建立交陪關係，這種交陪關係往往都是由雙方重要人物的認知為主，然而這種建立在世俗性力量的交陪關係可能會隨著雙方重要人士的替換隨之瓦解，因此在這種交陪關係中，不論在「公共性」或「穩定性」上都相對於建立在超越性力量上的交陪關係較差（齊偉先，2011:85-91）。但是不論是建立在超越性或世俗性的交陪關係都有著一種共同的特性，也就是「互助」，因此當舉行儀式活動時，廟宇間都會互相贊助，使活動能舉行的更為盛大，以展示超越性的「神威」。

私人宮壇不像廟宇（公廟）擁有眾多的資源（地緣、歷史、社會資本等），因此在舉行一些儀式活動上，常常會因為受限於經費的不足而無法盛大舉行，然而對於私人宮壇而言，儀式活動的盛大與否與超越性的「神威」有著相當大的關係。如果一間私人宮壇能舉行盛大的儀式活動，在眾人的心中就代表這間私人宮壇的神明相當靈驗，才會有能力舉行盛大的儀式活動，因此一間私人宮壇的信徒多寡與神明是否靈驗有著相當大的關係。而私人宮壇的活動經費除了來自於主事者與信徒之外，就是來自於交陪的廟宇宮壇，畢竟並非每位信徒都擁有良好的經濟能力，而在私人宮壇因為經費不足而無法盛大舉行，這時候交陪的廟宇宮壇的多寡就會影響到儀式活動的盛大與否，更可能進一步影響到信徒的多寡。

¹¹之所以說是「正式」是因為過去這種交陪關係多是經過請示神明的擲筊儀式來確認的。也就是說在過去，交陪關係不只是代表兩個信徒社群之間世俗關係的交好，更重要的是體現背後神意的指示以及（信徒所認知的）兩個神明之間的特殊連帶，這特殊連帶是建立在一種關乎「神意」的認知之上，而非只是人與人之間交好關係的展現（參考張玉燕，2010:101）。

（一）世俗性的交陪關係

經由研究者對這幾間私人宮壇的主事者的訪談與田野觀察，發現彌陀地區私人宮壇間的交陪關係大多是屬於世俗性力量的交陪。而由於這種世俗性力量的交陪大多是取決於主事者或一些重要人士的意願上，並非眾信徒的意願上，因此這也使得這種交陪關係的公共性遠遠不如那種建立在超越性力量上的交陪關係，但是這種建立在世俗性力量上的交陪關係對於私人宮壇仍然有著相當大的幫助，因為這種交陪關係仍然具有「互助」的特性，因此交陪的廟宇宮壇的多寡仍然是相當重要。

1. 人際關係

其實大部分私人宮壇的主導權是掌握在主事者或一些重要人士的手上，所以有許多私人宮壇的交陪關係是建立在主事者或重要人士的人際關係上，透過這層關係，私人宮壇間建立起屬於自己的「互助網絡」，如聖賢宮的主事者就提到說，他們有一些交陪關係是建立在朋友的關係上，我們都是好朋友，你這邊在熱鬧，我幫忙你，啊換我們這邊在熱鬧，你來幫忙我們。

聖湖心及張府王母娘娘的主事者也認為私人宮壇間的交陪關係大部分是建立在人與人之間的交情上，如聖湖心的主事者表示，是我個人想的啦，我想應該是人與人的交陪啦。人如果好，神明就好了啦。

但是這種交陪關係仍然需要尊重神明的意願，如果自家神明不願意配合同行，主事者就僅能透過經費與人力來協助儀式活動的進行。

就神明要出來就跟祂擲筊，就是說我們很好，啊你家神明要熱鬧，我會跟祂擲筊，啊像這次傳阿這次去刈香，我跟傳阿算很好嘛，啊不過傳阿的天師是不同的，代數不同，不過因為我們很好，所以我就跟祂擲筊，

看祂要不要出去，不過祂沒有要去，所以就換我們人去幫忙，神明沒有去。

徐府千歲的主事者也抱持著同樣的看法，認為交陪是人的意思，但仍然需要尊重神明的意願，這是人的意思，嘿阿。不過也是要經過神明啊，祂如果要，你就要。

從上述主事者的口中，我們可以發現在彌陀地區的私人宮壇間的交陪關係最主要還是建立在主事者或一些重要人士的人際關係上。也就是說，如果主事者本身的人際關係較佳或較為積極主動的與一些廟宇宮壇進行交陪，就會使得交陪的廟宇宮壇數量增多，在舉行儀式活動時也比較有可能盛大舉行。

2.血緣

不過並非所有的私人宮壇的交陪關係都是建立在人際關係上，也有些交陪關係是建立在血緣上，如慶觀堂的主事者就提到說，他們有些交陪關係是建立在血緣上，那個宗親祖裡面的那個，像他們對面是那個李府三千歲，就算說我爸跟親戚，我們都一樣姓李ㄟ裡面。

除了慶觀堂以外，聖湖心及張府王母娘娘等私人宮壇也或多或少都有建立在血緣上的交陪關係，如聖湖心的主事者在自行建立私人宮壇之前，家中本身就已經有建立私人宮壇，後來因為他成為三王爺的乩身才獨自建立私人宮壇，而透過血緣關係，這兩間私人宮壇也建立起交陪關係，在舉行儀式活動時都會互相贊助。

研究者發現在彌陀地區雖然已經有著許多廟宇宮壇，但是這些廟宇宮壇的成員，有一些可能因為神蹟的示現而又建立另一間私人宮壇，雖然奉祀的神明之間可能互相沒有任何關係，但是由於血緣上的關係，使得這些私人宮壇建立起交陪

關係，而這種建立在血緣上的交陪關係又相較於建立在人際關係上的交陪更為穩固。

不過不論是建立在人際關係或是血緣上的交陪，大多還是透過主事者或重要人士而建立起來的，這也使得這種交陪關係有著相當大的隱憂，交陪的廟宇宮壇可能會因為主事者或重要人士的更換而隨之增減，這使得這種建立在世俗性力量上的交陪關係不論在「公共性」或「穩定性」上都相對於建立在超越性力量上的交陪關係差。

（二）超越性的交陪關係

雖然說彌陀地區的私人宮壇間大部分都是以世俗性的交陪為主，但是仍然有一些私人宮壇擁有超越性力量的交陪關係，而這種建立在超越性力量的交陪關係對於私人宮壇除了「互助」的功能之外，在私人宮壇發展初期有相當大的發展助力，聖賢宮的主事者就告訴研究者，他們與地方公廟有著超越性的交陪關係，在成立宮壇時，地方公廟的主祀神也有來幫忙，有啊，媽祖婆有來幫忙耶。而當彌壽宮舉行儀式活動缺人手時，聖賢宮也會前往協助。

像我們這邊的媽祖廟，跟這些神有在往來，他們如果熱鬧缺人手，去幫他們湊熱鬧安呢啦。

在研究者進一步的了解下，發現除了《彌陀鄉志》（1997:398）中提到說聖賢宮的九天聖帝是由彌壽宮的主祀神-天上聖母所奏荐列祀外，研究者從田野資料中也發現彌壽宮每年都有捐獻香油錢給聖賢宮，在六十年來，彌壽宮的管理委員會經過多次的改選，但是聖賢宮與彌壽宮的交陪關係卻仍然一直持續著，可見聖賢宮與彌壽宮之間的交陪關係是相當穩固的。

這種交陪關係除了體現了神意的指示，也讓信徒再次驗證神蹟的存在，而由

於神蹟的示現是私人宮壇信徒來源的核心因素，因此這種由地方公廟（官方）認可的交陪關係，讓私人宮壇在招收信徒時有著相當大的幫助。

從上述主事者的訪談及研究者的田野觀察，我們可以發現雖然台南府城的廟宇由於社團化的因素也逐漸出現一些建立在世俗性力量的交陪關係，但是彌陀地區私人宮壇的交陪文化與台南府城的交陪文化仍然有著極大的差異。因為台南府城的廟宇由於歷史及地緣關係已經擁有許多「正式」的交陪關係，不過由於彌陀地區大多數私人宮壇缺乏歷史及地緣關係，在交陪關係大多著重於世俗性力量的交陪，也就是說建立在世俗性力量的交陪關係才是彌陀地區私人宮壇最主要的交陪文化。而由於建立在超越性力量的交陪關係較少，使得彌陀地區的私人宮壇在「公共性」上普遍較為不足。

第五節 儀式對私人宮壇的重要性

在民間信仰中，地方公廟除了依靠神蹟的示現來吸引信徒外，還能依靠著地緣關係來建立屬於自己的信徒群。但是私人宮壇，由於成立的時間上並沒有地方公廟久遠，所以很難依靠地緣關係建立起屬於自己的信徒群，因此「神蹟」的示現對於私人宮壇就顯得相當的重要，可以說神蹟的示現次數多寡及靈驗程度決定了一間私人宮壇的信徒多寡及規模大小，

民間信仰中一個最核心的元素就是「神蹟」的示現過程，在這過程中信徒印證了自我與神明之間互動關係的效度，所謂的「示現」，必然包括了對誰示現的「針對性」以及示現事件本身所內含的「偶發性」兩個特質。示現的神蹟之所以是「神蹟」，乃在於它擁有感知的當事人在既有的智識範圍內所無法預測、無法依常理解釋的特質，也因此它不是信徒慣習中的常態，而是一種對「非常事件」及「非常狀態」的特殊詮釋。由於這特殊的事態並非用常態邏輯所能解釋，因此這類事態在當事

人看來是非常態的「偶發」事件，「偶發性」往往是當事人解釋非常態事件的一種特殊歸因方式，亦即一種以無可解釋的方式來解釋的特殊詮釋架構。(齊偉先，2011:72)

這種神蹟示現的儀式情境又可以分為問事及儀式活動(建醮、過爐、刈香等) 研究者在本章第三節中也稍微提到了儀式活動(建醮、過爐、刈香等)的重要性。儀式活動的盛大與否其實與超越性的「神威」有著相當大的關係，如果一間私人宮壇能舉行盛大的儀式活動，在眾人的心中代表這間私人宮壇的神明可能相當靈驗，才會有能力舉行盛大的儀式活動，而一間私人宮壇的信徒多寡又與神明是否靈驗有著相當大的關係，所以如果在儀式活動的過程中出現神蹟，除了加強信徒對於神明的信心，甚至可能會吸引到更多的信徒。而研究者在與幾位主事者的訪談過程中，發現到這些私人宮壇的主事者都會不斷的敘述所奉祀的神明曾展現過的神蹟。

(一) 問事

在私人宮壇中，有許多神蹟的示現都是發生在問事的情境中，有些是協助信徒解決疑難雜症，有些是準確預言即將發生的事，不論是透過哪一種方式展現神蹟都會加強信徒對私人宮壇(神明)的認同感，也可能因此透過信徒個人的「社會網絡」吸引到更多的信徒。

1. 解決疑難雜症

其實大部分的人都是因為遇到一些困境或問題才會尋求超越性力量的協助，如慶觀堂就是以替夫妻解決不孕的問題為主，據主事者李堂主表示，觀音菩薩相當靈驗，前來問事的信徒，他們的問題大部分都能獲得解決，因此有許多信徒願意不遠千里的前來問事，

大部分阿係安怎，祂都在這裡，但是處理過的事情，10 件差不多 9 件都沒有問題，依我認為祂有神蹟的地方就是不能生讓人家可以生。

協助信徒解決疑難雜症同樣也是大部分私人宮壇最常見的方式，如聖湖心、張府王母娘娘、聖賢宮等私人宮壇都會透過這種方式來展現神蹟。

2. 準確預言

有些私人宮壇的神明則透過準確預言來為眾信徒展現神蹟，如神妙靖通玄壇的主事者葉先生就表示，在某次問事時，張天師準確的告訴一位隔天要出海捕魚的信徒在哪裡才能抓到較多的漁獲，而信徒在聽從張天師的指示下，果然滿載而歸，獲得比平常多一倍的漁獲，

一個討海的朋友，隔天就剛好來幫人弄什麼，...，祂說出公海，...，你明天就注意，勢面開怎樣，到幾水，眼睛看天，安呢，他們說不要聽他們臭屁，亂講，在那邊亂講，結果真正那天真正隔一下，開那個勢面到溪水，看上去，奇蹟發生，人賺二萬，他賺四、五萬，他就驚到，...，這就無形的事情就是這樣。他們也有感覺就是安呢，我講的，我也是憨憨啊厲害，啊祂就保庇，保庇我不知道的...

張府王母娘娘的主事者也表示說，當信徒來詢問找工作上的問題時，王母娘娘會準確的指出往哪一個方向去找，什麼時候就會找到工作，結果信徒幾天後，果然傳來好消息，

王母娘娘真的很靈驗，有信徒來問工作的問題，王母娘娘指示說他要往哪一邊去找，幾天內會找到，結果真的在那個方向跟時間內找到。

另外，研究者從其他幾間私人宮壇的主事者的口中也聽到了類似的情節。由此可見，這種神蹟示現的方式也是私人宮壇吸引信徒的方式之一。

（二）儀式活動

然而透過問事的方式，每次僅能讓少數的信徒接觸到神蹟的示現，雖然只要靈驗程度夠高，在經過一段時間後，也能讓私人宮壇累積不少信徒。但是透過儀式活動，除了能加強這些舊有信徒的認同感之外，還可以使尚未成為信徒的民眾有機會接觸到私人宮壇，並進一步成為信徒，如聖賢宮的主事者就表示他們在舉行儀式活動（建醮）時，整個活動過程似乎受到神明的護佑，讓信徒、民眾及工作人員都覺得聖賢宮的神明相當厲害而驚訝不已，

豎下去開始下雨，下到明天要做醮，就沒下雨了。啊做三天嘛，做到祂要進醮，這是說我本身沒看到，是聽那些信徒說，上面還浮一個八卦，雲啦，他的上空浮一個八卦。在進醮進完，還下了點雨，下完過普渡，又沒下雨，又等普渡完，放水燈放完又開始下雨。像他們來做事的師公頭，道長，他們就說，從少年做事做這麼多，沒看過像你們這樣的。他們說雨叫報喜啦，應該燈篙豎下去，知道你們這麼有熱鬧，燈篙豎下去開始下雨，到你法師要辦，他雨給你停下去，給你辦完，就繼續下雨。像是賣我們金紙料，他也嚇一跳，做醮做完燒一堆金，一山啊，結果隔天一點都沒有，雨都清掉了。都不用去剷。賣金紙賣幾十年了，沒有看過這樣的。

這種在儀式活動中的神蹟示現對於私人宮壇而言也相當重要，除了可以強化信徒的認同感之外，同時也能吸引到更多的信徒，更可以向大眾宣示神威，可謂一舉數得。

我們可以發現神蹟的示現從私人宮壇尚未建立時就已經開始出現，從一開始透過神蹟的示現，令這些擁有特殊經驗的主事者建立私人宮壇，接著就開始一連串的「神蹟的示現」的過程。而在信徒的問事過程中，當神蹟的示現次數越頻繁

時，也就表示擁有特殊經驗的群眾越來越多，這些擁有特殊經驗的群眾有一部分可能會成為私人宮壇的固定信徒。

然而除了透過問事的方式來吸收信徒之外，舉辦儀式活動（過爐、刈香、建醮等）對於吸收信徒也有著相當大的幫助，尤其是需花費龐大經費的建醮。除非私人宮壇信徒數量相當多，或者是背後有一些重量級的功德主（金主）支持，否則私人宮壇要建醮是相當困難的。再加上，在民間信仰中廟宇或私人宮壇要建醮，除了經費上的問題外，還牽扯到神明的法力夠不夠高強，由於建醮時需豎燈篙¹²，如果神明無法妥善的安撫來自四面八方的孤魂野鬼，反而會為地方招來禍事。而由於上述的原因，因此大部分舉行建醮活動的都是地方上的公廟，如果有私人宮壇能順利的將整個儀式活動完成，也意味著該私人宮壇的神明法力相當高強，因此能完成大多數私人宮壇無法完成的儀式活動。這些曾舉行建醮活動的私人宮壇對於自己的神明能完成此儀式活動也是相當得意，如某私人宮壇主事者表示，在彌陀，私佛啊做醮應該就是我們這邊而已。透過舉行儀式活動，除了能增強固定信徒對神明的信心外，也間接對那些尚未成為信徒的民眾宣示神威，吸引更多民眾成為信徒。

然而這些私人宮壇的目的到底是什麼呢？從上述這位私人宮壇主事者所說的話能看出一些端倪，這些私人宮壇對能完成地方公廟才能完成的儀式活動感到相當得意，這也就是說，這些私人宮壇希望能與公廟平起平坐。因此這些私人宮壇在制度上也逐漸趨向於公廟，從管理委員會的設置、舉辦儀式活動的方式及規模大小等都持續的朝著公廟發展。

¹² 旨在對天神、地祇、孤魂野鬼等明示此地特舉行醮祭、燈篙通常立在廟前，陰陽分開，左邊對天界神祇，右邊則對陰間幽靈，對神祇的中央最高竿須懸天燈。豎燈篙之後有放水燈，使含冤落水或失足落水的怨鬼可藉此分享醮祭。

第六節 小結：私人宮壇發展出公共性的內部條件

當然私人宮壇的興起有著相當多的原因，然而如果私人宮壇本身沒有一些支持其發展的條件，私人宮壇就不可能發展出跨血緣及地緣的公共性，從上述這些主事者的觀點以及研究者的田野觀察，研究者發現私人宮壇興起有著一些內部條件，而這些條件正是私人宮壇能發展出其公共性的重要基礎。這些基礎包括有吸引信徒走進私人宮壇的內部因素，如神蹟的示現與主事者的態度、經費的管理方式、維持儀式的地位及功能、還有與友廟進行交陪的經營動力等。

（一）私人宮壇形成的原因

從私人宮壇形成的原因中，我們可以發現私人宮壇大致上有三種形成的原因，分別為神明的靈驗事蹟、心靈寄託以及經濟利益，從這三種形成私人宮壇的原因，研究者發現透過神明的靈驗事蹟而形成的私人宮壇在背負著濟世的包袱下通常較為積極的在替信徒解決問題，再加上神明的靈驗事蹟，通常會使私人宮壇擁有較多的信徒；因為心靈寄託而形成的私人宮壇，神明通常是為了保佑家中大小平安而奉祀，因此並不一定會積極的去經營私人宮壇，所以信徒數量通常較少；而因為經濟利益而形成的私人宮壇，如果主事者經營得當，那麼可能擁有許多的信徒；如果東窗事發，那麼主事者先前所做的努力也會快速的瓦解。但是不論結果如何，這三種原因的確影響到主事者的積極性，也會影響私人宮壇的經營走向，使私人宮壇發展出不同的公共性。

（二）由信徒的來源看去地域化現象

私人宮壇的信徒來源管道影響到一間私人宮壇信徒的多寡，而信徒來源管道大致上可以分成社會網絡的連結及神明的牽引，其中以社會網絡的連結最重要，在社會變遷下，現代社會中許多事務已經不是依靠著地緣，我們可能會因為外地的醫師醫術較厲害選擇去外地就醫，而不在本地就醫。同樣的，我們去私人宮壇

問事也是如此。然而我們是透過什麼管道得知外地的醫師或哪間私人宮壇較為厲害的呢？其實最主要就是透過社會網絡的連結，我們經由這些可信任的人得知這些消息，因為相信這些人而來到某間私人宮壇問事。因此如果私人宮壇中的主事者或信徒擁有強大的社會網絡可能會使得私人宮壇擁有較多的信徒。透過神明的牽引這種形式而來的事蹟，則會為私人宮壇帶來一種神蹟色彩的傳說，作為信徒介紹他人前來的誘因。但從這章的描述都可清楚地看到，私人神壇與地方地域性的連帶並不強，人際網絡及神蹟牽引成為信徒來源的關鍵，也可以說私人神壇領域呈現清楚的去地域化現象。

（三）超越性因素對私人宮壇發展的重要性

在私人宮壇中，儀式（問事、儀式活動）是相當重要的，無論是問事還是儀式活動都替神明提供了一個展示神蹟的情境，在情境中神蹟的示現，能讓許多信徒參與其中，擁有共同的神蹟示現的經驗，以加強信徒對於神明的信心，並藉此吸引信徒。尤其是透過儀式活動，可以讓更多的信徒參與其中，還能藉此向大眾宣揚神威，使得上述的效果（加強信徒對於神明的信心、吸引信徒）又更為強化，受到影響的人數又更多。

不論是世俗性的交陪關係，還是超越性的交陪關係都具有互助的特性，這種互助的特性在私人宮壇舉行儀式活動時有著相當大的幫助。當私人宮壇舉行儀式活動時，平常有交陪的廟宇宮壇都會提供經濟上或人力上的協助，使得活動能夠舉行的更為盛大，而盛大的儀式活動代表私人宮壇各方面的能力（經費、社會網絡、神威等）展現，藉由這種能力的展現可以展示神威，還能藉此吸引信徒，因此交陪關係的經營對於私人宮壇也是相當重要的。而超越性的交陪關係由於其建立在神意的基礎上，不會隨著主事者或重要人士的更換而隨之增減，若要終止交陪關係則要經過大多數信徒，甚至是神明的同意。因此在「公共性」及「穩定性」上都比世俗性的交陪關係較佳。

在台灣的民間信仰中，地方公廟由於早就已經成為地方居民的信仰中心，擁有歷史、地緣上的優勢，因此就算在式微的情況下，仍然有著固定的信徒。不過私人宮壇由於缺乏歷史及地緣上的優勢，想要吸引信徒就僅能透過一次又一次的神蹟示現，所以我們可以發現大部分的私人宮壇都有提供問事的服務，研究者所訪談的這些私人宮壇都有屬於自己宮壇的神明代言人（童乩、靈乩或道士等），這些私人宮壇透過神明代言人為信徒解決疑難雜症，而這些神明代言人透過這種不斷為信徒解決問題的過程，替私人宮壇持續地累積更多的固定信徒。而舉行儀式活動（過爐、刈香、建醮等）對於私人宮壇也是相當重要，透過這些儀式活動除了可以加強固定信徒對於神明的虔誠度，也能藉此吸引更多尚未成為信徒的民眾成為信徒。

從這些過程中不難發現，神蹟的示現對於私人宮壇是相當重要的，一間私人宮壇如果沒有任何神蹟的示現是很難擁有固定的信徒基礎。也就是說，神蹟示現的次數及靈驗程度都大大影響到一間私人宮壇的發展。有些私人宮壇神蹟示現的次數較少，因此其信徒人數較少；有些私人宮壇神蹟示現的次數較多，因此其信徒人數較多，而信徒人數較多的私人宮壇擁有更多的資源（人脈、經濟等），透過這些資源，信徒人數較多的私人宮壇有能力舉行許多信徒較少的私人宮壇無法舉行的儀式活動（如：建醮）。

（四）主事者態度的影響

研究者發現並非每位私人宮壇的主事者都是相當積極的經營私人宮壇，有些私人宮壇的主事者雖然為神明服務，但是並不會主動積極的找出吸引信徒加入的方式與管道，因此信徒人數往往有限；有些主事者則會主動積極的告知信徒相關的活動資訊，甚至會透過 facebook 的粉絲團來做宣傳，也會積極地與其他的廟宇宮壇交陪，透過交陪的「互助」功能，使得私人宮壇在舉行一些儀式活動時更為盛大，並藉此向大眾宣示神威，以吸引更多信徒的加入，因此研究者認為主事

者自身的角色定位與態度相當的重要。

由於這些內部條件的不同，使得每間私人宮壇都有了不同際遇，有些私人宮壇相當興盛，擁有幾百個固定信徒，甚至有能力可以「建醮」；有些私人宮壇則僅擁有數十位固定信徒，大小事務任由主事者做主。所以如果說私人宮壇興起是一個社會變遷下的趨勢，那麼這些內部條件就是支持私人宮壇興起及發展出獨特公共性的基礎。

第四章 私人宮壇的興起以及民間信仰中公共性的多元化

研究者認為民間信仰中公共性的多元化與私人宮壇的興起有著相當大的關係，私人宮壇的興起同時代表著地方公廟的式微，正因為地方公廟的式微，使得許多信徒流向私人宮壇，才使得私人宮壇間因發展條件的不同，導致私人宮壇間的規模大小上的差異更加明顯，否則在地方公廟興盛的時代，幾乎所有的地方居民都是公廟的信徒，私人宮壇間的規模大小幾乎沒有太大的差異，在公共性上的差異也就沒有那麼明顯，也就難以展現出多元的公共性。

因此研究者在本章節將先透過彌陀地區的公廟與私人宮壇的數量變化、主事者、信徒的訪談以及研究者的田野觀察，試著整理出彌陀地區私人宮壇的興起的原因。而在彌陀地區的私人宮壇興起的同時，私人宮壇間因為發展條件的不同，導致私人宮壇間在公共性上有著自己的特色，這也意味著這些私人宮壇在公共性上出現了多元化的特性，所以研究者也希望透過田野資料的整理找出私人宮壇在公共性上有所不同的原因，並嘗試歸類出造成私人宮壇間出現多元公共性的因素。

第一節 彌壽宮轄境內公廟及私人宮壇之歷年的數量變化

下列表格是研究者依據彌壽宮轄境內的公廟及私人宮壇的建造時間及數量整理而成，我們可以從下列這些資料中約略知道彌陀地區民間信仰的整體發展狀況。彌壽宮轄境內的公廟共有 11 間，從附錄中的【表 4-1-1】至【表 4-1-3】大略能知道彌壽宮轄境內有哪些公廟與私人宮壇，而研究者將這些公廟與私人宮壇的創建時期與數量整理成【表 4-1-4】至【表 4-1-6】，彌壽宮轄境內的公廟與私人宮壇有創建時期的共 60 間，其中公廟有 11 間，私人宮壇有 49 間，而私人宮壇中不清楚創建時間的有 13 間（《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997、本研究田野調查）。

【表4-1-4】彌壽宮轄境內公廟建造時期及數量

創造時期	數量	百分比(%)
民國前	2	18%
民國一年至十年	0	0%
民國十年至二十年	0	0%
民國二十年至三十年	0	0%
民國三十年至四十年	0	0%
民國四十年至五十年	1	9%
民國五十年至六十年	3	27%
民國六十年至七十年	5	46%
民國七十年至八十年	0	0%
民國八十年至九十年	0	0%
民國九十年至一百年	0	0%
總計	11	100%

《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2) 本研究田野調查。

【表4-1-5】彌壽宮轄境內私人宮壇建造時期及數量

創造時期	數量	百分比(%)
民國前	1	3%
民國一年至十年	0	0%
民國十年至二十年	0	0%
民國二十年至三十年	0	0%
民國三十年至四十年	1	3%
民國四十年至五十年	1	3%
民國五十年至六十年	3	8%
民國六十年至七十年	6	16%
民國七十年至八十年	11	31%
民國八十年至九十年	10	28%
民國九十年至一百年	3	8%
總計	36	100%
開宮年代不確定	13	

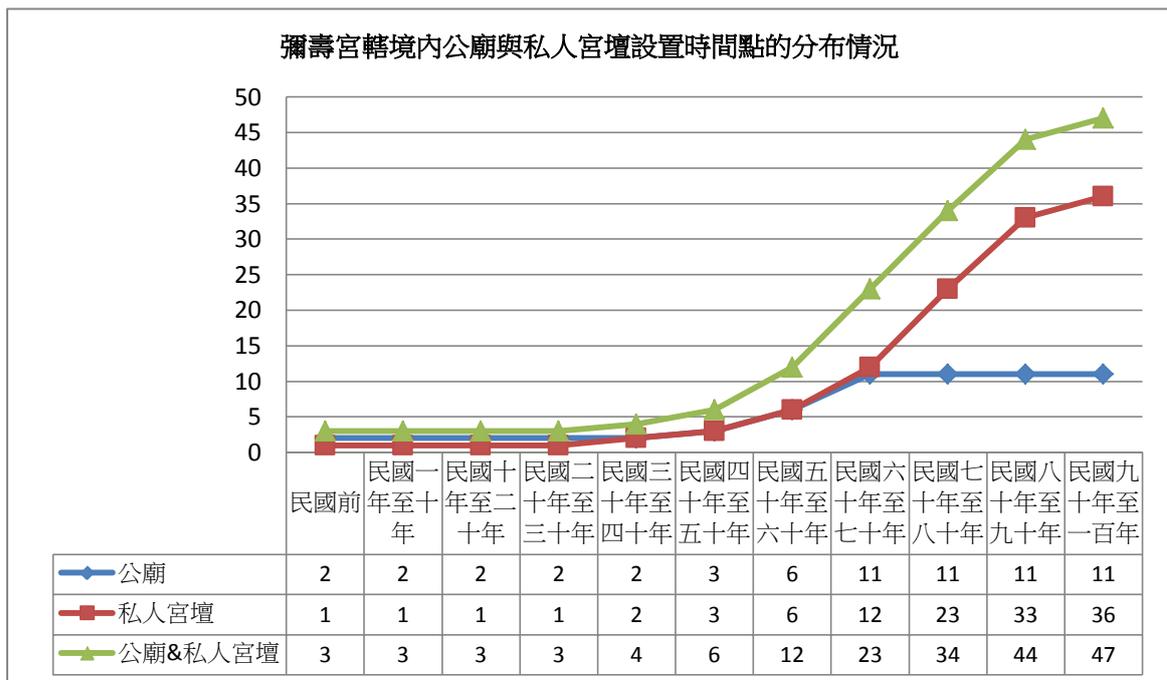
《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2) 本研究田野調查。

【表4-1-6】彌壽宮轄境內公廟及私人宮壇建造時期及數量

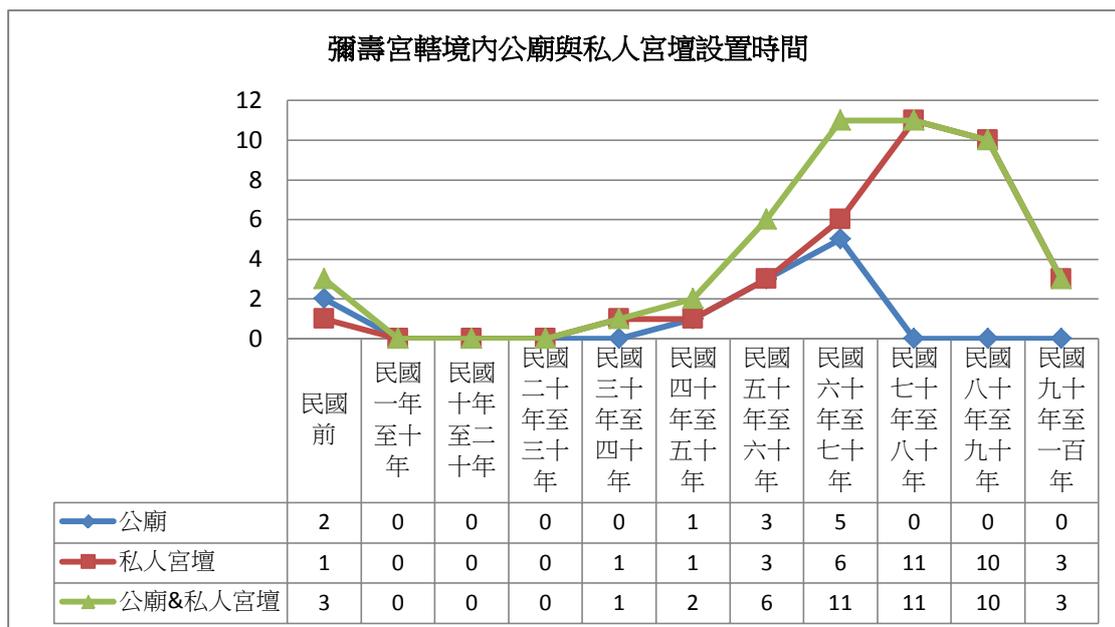
創造時期	數量	百分比(%)
民國前	3	6%
民國一年至十年	0	0%
民國十年至二十年	0	0%
民國二十年至三十年	0	0%
民國三十年至四十年	1	2%
民國四十年至五十年	2	4%
民國五十年至六十年	6	13%
民國六十年至七十年	11	23%
民國七十年至八十年	11	23%
民國八十年至九十年	10	21%
民國九十年至一百年	3	6%
總計	47	100%
開宮年代不確定	13	

《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2) 本研究田野調查。

【圖 4-1-1】彌壽宮轄境內公廟與私人宮壇設置時間點的分布情況



【圖 4-1-2】彌壽宮轄境內公廟與私人宮壇設置時間



而從【圖 4-1-1】以及【圖 4-1-2】中，我們可以發現彌壽宮轄境內的公廟約在民國七十年代就停止成長，彌壽宮轄境內的私人宮壇則大約在民國六十年代開始逐漸增多，民國七十年代後大量增加，而民國七十年代後增加的私人宮壇佔彌陀地區全部私人宮壇的 67%（24 間），若加上民國六十年代間增加的私人宮壇佔了全部私人宮壇的 83%（30 間），直到現在（民國一百零二年）彌陀地區仍然持續有私人宮壇設立。

從這些數據中皆顯示出彌壽宮轄境內的私人宮壇在近二十年左右開始大量出現，而受訪的私人宮壇的主事者們也紛紛表示在近二十年來出現很多的私人宮壇，像神妙靖通玄壇的葉先生就告訴研究者，現在有很多的私人宮壇提供問事的服務，因此信徒們有很多的選擇，而信徒通常要找到一間很靈驗的私人宮壇才會定下來，不過在以前並沒有這麼多的私人宮壇可供選擇，直到近二十年來變化才比較大，葉先生表示，

一堆私壇可以問，這個問完，講得準，吼這個厲害，講得很準，開始在那邊問了。以前比較沒有這樣，差不多這 20 幾年來，變化比較多...

成立於民國七十九年的聖湖心，主事者謝先生也感覺到近二十年來，彌壽宮轄境內的私人宮壇數量增加滿多的，這二十年來，算在我們社（這邊）來說，應該是算多滿多的。

其他幾間成立於不同年代的私人宮壇主事者也都認為彌壽宮轄境內的私人宮壇的確有變多的趨勢，當研究者詢問當地居民時，當地居民也都紛紛表示彌陀地區在這二十年來增加了許多私人宮壇。

所以我們可以發現，不論從統計資料，還是這些主事者的口中，都能明顯感覺到彌壽宮轄境內的私人宮壇在近二十年來不斷的增加，而這個增加的時間點與陳杏枝（2003）針對台北加蚋地區的公廟神壇所做的調查幾乎一致，約略在民國六十年代至民國八十年代有大量的私人宮壇設立，不過台北加蚋地區的私人宮壇是由於都市化的過程，各地移民以分香、分靈、另雕神尊等分方式帶到新移民地而發展出大量的私人宮壇。然而彌陀地區屬於高雄市靠海的一個小漁村，人口常年大約在二萬人左右，而台北加蚋地區位於台北萬華區，人口大約為六萬人左右，約為彌陀地區的三倍左右。彌陀地區的人口流動並沒有如此劇烈，卻同樣出現了大量的私人宮壇，若單純以都市化解釋之，則似乎有些不太恰當，而研究者在第三章中藉由幾位私人宮壇的主事者的訪談及觀察歸類出彌陀地區私人宮壇形成的原因，分別為神明的靈驗事蹟、心靈寄託、經濟利益，然而僅僅透過主事者的觀點來說明私人宮壇興起的原因也相當偏頗，因此研究者接下來將透過與私人宮壇中幾位信徒的訪談來驗證彌陀地區私人宮壇興起的原因是否如同主事者所言。

第二節 私人宮壇持續運作及發展的條件

對於私人宮壇或任何宗教團體來說，信徒的人數都是相當重要，信徒的人數與私人宮壇的規模有著相當大的關係。換句話說，支持私人宮壇興起的基礎就是

這些信徒，研究者在第三章的第二節中已經大略歸類出幾種私人宮壇的信徒來源管道，分別是透過社會網絡（口耳相傳、朋友介紹及工作網絡等）、神蹟的示現（神明的牽引）這兩種方式。然而這也僅能說明私人宮壇的信徒是透過何種管道而來，並不能說明這些信徒是否會對於私人宮壇產生認同感，進而成為私人宮壇的固定信徒。因此研究者將透過與幾位私人宮壇的信徒的訪談，試著去了解他們對於私人宮壇的認同是建立在何種基礎上，是建立在單一認同上，還是建立在鄭志明（2002）所提出的「遊宗¹³」這種分散風險的概念上。

（一）固定信徒的維繫基礎

有許多民眾雖然都會到廟裡拜拜或是去一些私人宮壇問事，但是其實他們並沒有一個固定的問事對象，而在研究者訪問的這幾間私人宮壇中卻都有著一群僅對於該間私人宮壇有高度認同感的固定信徒，究竟是什麼原因讓這些民眾成為私人宮壇的固定信徒，研究者將透過與幾位來自不同私人宮壇的固定信徒的訪談找出這些人維持其成為固定信徒的原因。

1.個人問題獲得解決

基本上會到私人宮壇問事的信徒，大多數都是遇到了一些自己難以解決的問題，可能是身體上的問題，也有可能是心理上的問題之類的。而這些信徒可能已經在許多廟宇宮壇尋求協助過，但是卻都宣告失敗，最後透過某些管道找到了某間私人宮壇，結果問題真正得到解決了，因此從此就成為這間私人宮壇的固定信徒，如聖湖心的一位女信徒就表示，當初她也會跟著親朋好友到處拜拜，但是並沒有非常相信有神明的存在，直到某次她遇到問題求助無門時，在長輩的介紹下來到了聖湖心，在聖湖心的三王爺的協助下解決了她的問題。從此以後，她就成

¹³ 「游宗」是中國文化下的特殊信仰模式，顯示多重精神系統的多元並立與相互統合，以「游」的生命感受進行了「宗」的會通，沒有造成宗教間的相互競爭，反而提供了民眾多種不同的選擇機會（鄭志明，2002:15）。

為聖湖心的固定信徒，往後每當遇到問題時，也都會先來詢問三王爺的意見，後來是遇到事情，然後來這邊（聖湖心）。

其他幾間私人宮壇的信徒大部分也都是因為自己在無助時獲得神明的協助，而對於神明產生認同感，進而成為該私人宮壇的固定信徒。

2.家中成員的問題獲得解決

不過並非每個信徒都是因為自己遇到問題才會尋求協助，也有一些信徒是因為自己的親人遇到了一些難以解決的問題，心急如焚卻不知道該如何協助親人解決問題，而透過某些管道找到了某間私人宮壇，親人的問題終於獲得解決，因此自己成為了私人宮壇的固定信徒，往後只要每當親人或自己遇到問題時，就會來尋求協助，如張府王母娘娘的固定信徒，韓太太就告訴研究者，當初是她的孩子遇到一些問題一直無法解決，後來在王母娘娘的協助下而圓滿解決，所以從此成為張府王母娘娘的固定信徒，

當初就是我家的孩子有遇到一些代誌，一直都不順，剛好阿英（師姐）就是我朋友，就想說來請教王母要安怎處理，王母說是常常半夜出去玩，被陰ㄟ卡到，我聽到也很緊張，就拜託王母快點幫我兒子處理，結果王母很快就處理完，代誌也處理得很完滿，現在我三個孩子都很聽王母的話，只要有什麼問題就會叫我快點帶他們來問王母要安怎處理。

另一位女信徒也提到說，當初她女兒常常在家莫名其妙就一直哭，卻一直找不到原因，直到某次在朋友的介紹下，來到張府王母娘娘這裡，在王母娘娘的協助下，她的女兒莫名其妙一直哭的問題獲得了解決，從此對於王母娘娘深信不已，每當家中成員遇到狀況時都會先來詢問王母娘娘的意見，

就是因為我女兒有一段時間不知道是安怎啦，在家裡常常莫名其妙就一

直哭一直哭，去哪裡問都沒有效果，我朋友就叫我來這裡問看看，結果一問才知道我女兒被陰ㄟ跟到，好家在有緊來處理，不然我女兒就慘了。在王母處理完之後，我女兒就不會莫名其妙哭了，真的很厲害，所以我家只要有任何問題，我都會先帶來給王母看看，這樣我才會安心。

不過研究者發現一個相當有趣的狀況，真正成為固定信徒大部分都是這些替家中成員擔心的婦女們，反而那些問題獲得解決的親人卻不一定會成為固定信徒。研究者認為這可能是因為這些問題獲得解決的成員本身沒有意識到他遇到了問題，因此當問題獲得解決時，他自己可能也沒有太大的感受，反而是身邊的人深刻感受到這種神蹟示現的過程，進而對某間私人宮壇深信不已。

3.心靈導師

雖然有許多固定信徒都是因為自己或家中成員遇到難以解決的問題，並獲得解決才成為固定信徒，但是有些私人宮壇中的信徒則是因為認同神明所傳授的一些人生道理，而把神明當作自己的心靈導師，遵循著這些道理在過生活，如聖湖心的女信徒就提到說，她自己很喜歡與神明談心，也有很多信徒和她一樣，

我們新竹很多信徒，很多都專程跑下來，因為我們很喜歡跟神明(乩身)談心，因為祂很能夠談心。

女信徒也提到了一些三王爺所傳授過的道理，在與研究者聊天的過程中，言語與神情中也不時表示出對於三王爺的推崇與敬佩，

神明不是萬能，人才是萬能的，他也說可以信不要迷。我們做生意也是他教的，不要計較，大家有錢大家賺，有聽過這樣的嗎？

由此可見，這些信徒都將神明當作自己的心靈導師，在行事與想法上都處處遵行著這些道理，而這種對於神明的強烈認同感，使得這些信徒在發生任何問題

都會先來詢問神明的意見，而不會再去其他私人宮壇問事。

最後我們從這些信徒的敘述中，可以發現大部分的信徒都是因為自己或家人遇到了一些難以解決問題（身體、心理、運勢等等），然後因緣際會下來到某間私人宮壇，而這些長久困擾著信徒的問題或困境，在透過某次神蹟的示現而獲得解決，信徒因而對於神明產生認同感，進而成為固定信徒。

不過有些信徒雖然在問題解決後，並沒有成為固定信徒，但是卻在與神明談話的過程中，認同該神明的看法，因此將神明當作自己的心靈導師，進而成為固定信徒。

（二）單一認同或多重認同

在臺灣的民間信仰中，大多數人對於廟宇宮壇都是有著多重認同，我們可能今天在月老廟求姻緣，明天到財神廟求財，這種分散風險的多重認同模式正是臺灣民間信仰中的特色之一。然而在私人宮壇中，大多數的信徒對於私人宮壇都有著強烈認同感，因此這些信徒通常在遇到問題時，只會到固定的私人宮壇尋求協求，而不會到其他地方，如張府王母娘娘的信徒韓太太就告訴研究者，她在遇到王母娘娘之前，都不曾在外面拜拜問事，某次因緣際會下在王母娘娘這邊解決問題後，從此以後就固定只到王母娘娘這邊問事，我家以前根本沒有在拜拜，是事情處理完後，才有固定在王母這裡問事。

另一位女信徒則表示，雖然她之前會到其他私人宮壇去問事，但是自從王母娘娘解決了她女兒的問題後，就只到王母娘娘這邊問事，以前還會去其他地方問事，自從王母幫我女兒處理完，我除了王母這裡，其他的所在都沒有再去啊。

聖湖心的女信徒也告訴研究者說，她因為認同三王爺的道理，所以除了喜歡與三王爺談心以外，在三王爺在替別人解決問題時，也會將三王爺所說的話抄下

來，在不知不覺中也已經跟著三王爺二十幾年了，

就我在那邊聽，我會喜歡在那邊聽，祂怎麼跟人家講，我們都是這樣聊天，如果有重點我就把它抄下來，祂也會寫，啊整理完也要我們跟你講妳才會知道，因為是我抄下來的，我就知道他是針對誰在講，但是意思，人家說道理相同，人事物不同，用的地方不一樣，但是都是用同樣的道理在做人，都是很簡單的道理啦，但是都做不到，所以要常常拿起來看。

從這些信徒的口中，我們約略能得知這些私人宮壇的信徒對於私人宮壇大部分都是屬於單一認同。我們都知道人與人之間的關係是建立在信任上，而人與神之間關係同樣也是建立在信任上，當人們遇到危機求助無門時，突然有人（神）化解了這個危機，透過這種方式，人與神之間建立起一種信任關係。而當這種信任關係建立之後，每當遇到什麼狀況時，第一時間就會想要找祂解決，除非這種信任關係因某些因素而瓦解了，才會使得信徒再次進入多重認同的模式中。

這種以信徒自我認同感為主的信仰模式，有別於地方公廟那種藉由歷史及地緣上的優勢所建立的信徒基礎，許多私人宮壇的信徒可能還是會去公廟拜拜，但其實僅僅是因為從小就跟著長輩一同參拜，對於公廟其實也沒有太大的認同感，再加上出外讀書或工作，長時間沒有待在家鄉，當遇到狀況時反而不會去公廟尋求協助，轉而透過其他管道（社會網絡、神明的牽引等）尋求協助，進而對私人宮壇產生強烈認同感成為固定信徒。

第三節 神緣而非地緣，寄託而非習慣

彌陀地區的人口總數雖然常年沒有出現太大的變化，從【表 1-4-2】中，我們可以發現民國六十年代過後大約都在二萬人上下，不過彌陀地區的產業人口結構卻有著相當大的變化，從【表 1-4-4】彌陀區三級產業人口分配表及【表 1-4-5】彌陀區現住有業人口之行業中可以發現，彌陀地區從民國六十年代過後從事製造

業（生產作業、運輸設備操作體力工人）的人口逐漸增加，民國八十年代更是佔了 45%，而農漁業則降至 28%。然而彌陀當地除了農漁業之外，並沒有什麼其他的職缺，再加上當時逐漸引進機械化的設備，也導致工作機會更加缺乏，這使得許多就業人口雖然戶籍設置在彌陀地區，但是大部分卻都是在外地工作。

而在以前，地方公廟都是各地的信仰中心，再加上以前常常都是由地方仕紳或官員擔任公廟的重要職務，因此地方公廟不論在宗教或政治上，在當地都具有一定的權威性，這種權威性也為公廟帶來一定的權力，例如：收取丁口錢，在以前公廟如果要收取丁口錢，每一戶居民都會按時繳納，根本不敢不繳。不過現在由於地方居民對於公廟的認同感逐漸降低，再加上公廟的權威性不再像以前這麼的強烈，逐漸開始有一些居民不再繳納丁口錢，我們也能從私人宮壇與公廟間的互動關係中略知一二。

（一）民國六十年代前

在民國六十年代以前，由於公廟仍然具有高度的權威性，因此如果要在地方上建立私人宮壇，通常需要先跟地方上的公廟拜碼頭，如成立於民國四十三年聖賢宮，在開宮時就有先跟彌陀地區的公廟—彌壽宮告知，彌壽宮的主祀神也有前來協助。由此可見，聖賢宮的主事者對於地方公廟仍然是抱持著尊敬或認可的態度，因此在成立時才會向地方上的公廟拜碼頭，有啊，（成立時）媽祖婆有來幫忙耶。嘿啊，祂是境主，（所以有去跟祂說要成立宮壇）。

聖湖心的主事者謝先生也表示說，在以前地方公廟就等於是地方上的精神領袖。由此可見，在民國六十年代前，居民對於地方公廟仍然還擁有強烈的認同感，再加上當時地方公廟仍然具有相當高的權威性，因此如果要開宮濟世時，大部分還是會先到地方公廟拜個碼頭。

（二）民國六十年代後

不過在民國六十年代後，私人宮壇在成立時會向地方公廟拜碼頭的，幾乎已經沒有了。從事道士行業已經幾十年的葉先生，因為職業的關係，經常會協助廟宇宮壇辦事，因此相當清楚彌陀地區私人宮壇與公廟的互動情況，而他卻告訴研究者，現在的私人宮壇在成立時已經很少會去跟地方公廟拜碼頭，現在不用，現在比較沒有這種例。

聖湖心的主事者謝先生也表示說，現在的人都認為自己家中的神明比地方公廟的神明還要大，現在自己家裡的神都比較大，都比公廟的還大。

而當研究者詢問謝先生，現在私人宮壇要成立時是否還有跟地方公廟拜碼頭時，謝先生僅說了一個字，免。

其他幾間成立於民國六十年代後的私人宮壇，其主事者們也都表示，當初在成立時沒有跟地方公廟拜過碼頭，甚至有主事者說，不用報備啦，那個祂們神明自己就會去...。由此可見，從民國六十年代後，地方公廟的權威性就已經開始逐漸降低。

從上述這些主事者的敘述中，我們可以發現在民國四十三年時，由於地方公廟仍具有高度的權威性，所以當私人宮壇成立時是需要跟地方公廟拜碼頭，告知地方公廟，他要成立一間私人宮壇。然而從民國六十幾年後，幾乎就沒有聽說過私人宮壇成立時需要跟地方公廟拜碼頭，這也就是說地方公廟的權威性已經逐漸降低，許多人對於地方公廟也沒有什麼認同感。研究者也發現在彌陀地區的地方公廟徵收丁口錢時，也開始出現許多人拒繳，而當地方公廟在舉行建醮活動時，都會規定禁止販賣葷食、地方居民需要茹素，在以前地方公廟權威性較高時，幾乎沒有任何人敢不遵守，但是現在不遵守的人卻越來越多了，如高雄市的旗山天后宮於民國 101 年所舉行的建醮活動，也出現許多民眾有所怨言，甚至爆發互嗆

事件¹⁴，這種種的跡象都證實了地方公廟不在像以往具有高度的權威性，再加上越來越多居民因外出讀書或工作的關係對於地方公廟是沒有什麼認同感的。我們可以發現，彌陀地區的民間信仰的確出現了去地域化的現象，由於種種的因素，公廟已經不再是民眾的信仰中心，許多民眾反而是對於某間私人宮壇較有認同感，而這種認同感則是建立在一種對於神明的信任上，不再是透過地緣關係而產生。

第四節 私人宮壇公共性的指標性變項

研究者認為要呈現出一個地區民間信仰的公共性是否具有多元化的特性，必須先針對民間信仰的公共性提出一些參考變項，雖然有不少的學者(林美容, 1987、許嘉明, 1973、末成道男, 1991)已經針對民間信仰的公(公廟)／私(私人宮壇)提出了一套判斷指標，但上述的學者所提出的指標也僅是將民間信仰以二分法解釋，也就是，非公(公廟)即私(私人宮壇)。但是其實民間信仰中，公廟與私人宮壇間已經難以用二分法來解釋，不論是在公廟之間或私人宮壇之間，都並非只是二元對立中的一元，齊偉先(2011)提出的「社團化¹⁵」的概念，除了說明公廟已逐漸失去地方社群的公共性外，也間接證實了民間信仰在公共性上難以用二分法區分。因此研究者試著透過上述的討論提出六項參考變項對彌陀地區六間不同規模的私人宮壇進行分析，呈現出私人宮壇在公共性上的多元化特性，(1)營運經費主要來源；(2)「正式」交陪的公廟數量；(3)是否有爐主頭家；(4)是否有管理委員會；(5)固定信徒的多寡；(6)是否曾經做過醮。然而為何要使用這六項參考變項作為判定私人宮壇具有多元公共性的因素呢？接下來研究者將一一詳細解釋。

¹⁴goo.gl/uFxqE (民視新聞, 2012/12/28)。

¹⁵在現代社會的發展中，人口流動以及由此所引發之信徒流失及財源的問題，造成廟宇在經營上必須有所轉型。以地域社群為「公共」的思維基礎的想像已逐漸打破，廟務逐漸不再有地方社群的公共性，而發展成為只是信仰社團間的公共事物...在這發展中廟宇經營的地緣社群性已不如以往，核心信徒(作為規劃經營者)和其他(作為活動參與者的)一般信徒的界線越來越明顯，這也意味廟務決策的封閉性日益增高。地緣社區的公共事務是否還是廟宇社團詮釋下的公共事務全憑此私團的認定及詮釋(齊偉先, 2011)。

（一）營運經費主要來源

在台灣民間信仰中，公廟的日常開銷及舉行儀式活動所需的經費都是由眾信徒所支出，而不是由個人或少數人支出，雖然有些公廟會有一些大功德主（贊助者）的大力支持，但是就算少了這些大功德主也僅是影響舉行儀式活動的次數及排場，並不至於導致公廟無法維持正常的日常開銷。因此研究者認為如果要判斷一間私人宮壇的公共性高低，首先要從其經費來源進行了解，如果經費來源大部分都來自主事者本身，那就表示主事者對於私人宮壇的任何事務都有著極大的權力，當主事者無心協助神明辦事時，即可拒絕信徒前來問事；反之，如果經費都是由信徒共同支出，則眾信徒有著一定程度的權力，主事者的權力將大大的降低，許多事務也都由眾信徒協商後決定，而非主事者獨自決定。

（二）「正式」交陪的公廟數量

在台灣民間信仰中，公廟的交陪對象大多為同等地位的公廟，且這種交陪關係大多都是體現背後神意的指示（經由請示神明確認），這種「正式」的交陪關係表示兩方的神明互相承認對方的地位，而透過超越性力量（神意）的交陪模式，少了世俗性力量（人意）上的有心操弄，也讓信徒對此交陪關係不會有所質疑。不僅如此，如果私人宮壇與公廟有著「正式」的交陪關係，那就表示公廟「真正」將該私人宮壇視為相同地位的交陪對象，而這種建立在超越性力量的交陪關係，在以神蹟的示現為核心的私人宮壇中，也意味著私人宮壇可以透過這層交陪關係有機會獲得更多的信徒。因此研究者認為，如果這種「正式」交陪的公廟數量越多，也就表示該私人宮壇無論在超越性（神意）或世俗性（人意）的詮釋上，其公共性程度越高。

（三）是否有爐主頭家

在台灣民間信仰中，爐主代表地方社區居民負責一年當中的祭祀事宜，頭

家則協助爐主分擔祭祀工作。通常是在神前擲筊的方式決定，聖筊最多者為下一年爐主。頭家人數不等，視社區人數多寡或地方慣例而定。頭家爐主通常是男性的戶長擔任，不過也有女性擔任爐主的情況（林美容，1993）。然而如果私人宮壇的公共性較低（宮壇事務決定權在主事者手中）以及沒有相當的信徒數量，就根本沒有設立爐主頭家的必要與能力。因此研究者認為有設立爐主頭家，也就代表該私人宮壇有著一定程度的公共性，所以是否有設立爐主頭家對於判斷私人宮壇間的公共性高低有著其必要性。

（四）是否有管理委員會

在台灣的民間信仰中，成立管理委員會那就表示有一群人共同負責廟宇宮壇事務的經營與管理，私人宮壇不再是主事者的一言堂，主事者雖然可能握有部分的權力，但卻仍需要尊重管理委員會的決定，再加上成立管理委員會也需要有著一定的信徒基礎，而信徒數量正是私人宮壇的公共性基礎。因此研究者認為如果私人宮壇有成立管理委員會，就表示其公共性高於那些沒有成立管理委員會的私人宮壇。

（五）固定信徒的多寡

在台灣的民間信仰中，信徒數量一直都是廟宇或私人宮壇的重點，若擁有眾多信徒就表示其事務是許多人的事，一件事務的決定影響到的是眾多的信徒，換句話說，這是眾人的事務，而非個人的事務，因此如果私人宮壇擁有越多的固定信徒，也意味著它具有越高的公共性。然而私人宮壇的信徒來來去去，有些信徒來了一次就再也沒來過了，所以可能就連主事者本身都不太清楚有多少信徒，但是當舉行儀式活動（過爐、刈香、建醮等）時，會來參與的信徒大多都是對於該私人宮壇有認同感，而願意出錢協助活動舉行的信徒，也就是固定信徒。這些固定信徒除了出錢以外，也會對於私人宮壇中的大小事務發表意見，而這些意見也

會影響著私人宮壇中大小事務的決定，例如：今年是否建醮，如果這些固定信徒大部分都不同意舉行建醮活動，那麼神意也只能順從人意。除非神明不斷地透過神蹟的示現來告知這些固定信徒其意願，祂的意願才會再次被提出來討論，直到大部分的固定信徒都同意為止。因此研究者認為如果私人宮壇的固定信徒越多就表示其公共性越高。

（六）是否曾經舉行建醮活動

在台灣的民間信仰中，私人宮壇舉行建醮活動是相當少見的，但是在研究者所訪談的六間私人宮壇中卻有兩間私人宮壇曾經舉行建醮活動，因此研究者試著將「建醮」放入私人宮壇的公共性變項中，因為在民間信仰中，「建醮」這個儀式活動是相當重要且盛大的，其背後需花費的金額相當的龐大（少則百萬，多則上千萬），甚至有些公廟也不一定有足够的經濟能力舉行建醮活動，這也意味著「建醮」不太可能由少數人支付所有的費用，而研究者在田野資料中也發現這兩間有能力舉行建醮活動的私人宮壇，其背後的固定信徒至少都有上百人以上。換句話說，曾經舉行「建醮」活動的私人宮壇，其公共性的程度可以說是相當的高，甚至可能與一些公廟不相上下。

在下一節中，研究者將試著利用這六項變項對彌陀地區六間不同規模的私人宮壇進行分析，試著呈現出私人宮壇在公共性上的多元化。

第五節 彌陀地區私人宮壇公共性的多元化

首先，為了呈現出這些私人宮壇在公共性上的多元化，研究者將幾位受訪者的訪談資料及研究者的實際觀察結果整理成【表 4-5-1】，

【表 4-5-1】受訪私人宮壇間多元公共性的展現

	聖賢宮	慶觀堂	聖湖心	神妙靖通玄壇	張府王母娘娘	徐府千歲
營運經費主要來源	來自信徒	一半一半	來自信徒	來自主事者	來自主事者	來自主事者
「正式」交陪的公廟數量	1間	無	無	無	無	無
是否有爐主頭家	是	是	是	否	否	否
是否有管理委員會	是	否	是	否	否	否
固定信徒的多寡	500 人	20 多人	100 多人	不清楚	20 多人	30 多人
是否曾經舉行建醮活動	是 (2次)	否	是 (2次)	否	否	否

透過【表 4-5-1】，我們可以發現私人宮壇間的公共性因為發展條件的不同而形成不同程度的公共性，有已經接近公廟性質的私人宮壇，例如：聖賢宮及聖湖心，這兩間私人宮壇在條件上已經相當接近公廟。但是相反的，我們也可以發現這些私人宮壇中也有著公共性較低的私人宮壇，例如：神妙靖通玄壇、張府王母娘娘以及徐府千歲等私人宮壇，研究者依據這六間私人宮壇公共性的高低，從左（公共性低）往右（公共性高）依序排列，如【圖 4-5-1】，

【圖 4-5-1】受訪私人宮壇間多元公共性的展現



透過【圖 4-5-1】可以發現私人宮壇間由於條件與際遇的不同，展現出不同程度的公共性，而這些私人宮壇間的公共性確實有著相當大的不同，並且呈現出一種光譜式的排序，齊偉先（2011）在其研究中提到廟宇（公廟）出現社團化的現象，這種社團化現象的出現表示說這些公廟之間在公共性上也並非一致，因此研究者認為在民間信仰中，公廟與私人宮壇之間是不能以二分法去區分的。另外，

我們也可以發現這些私人宮壇因為發展條件以及際遇的不同，形成了不同程度的公共性。這意味著，私人宮壇間的公共性具有多元化的特性。

第六節 小結

在私人宮壇的興起的原因上，我們從一些跡象中可以發現，產業結構的改變、都市化及工業化等等的原因逐漸影響到彌陀地區的民間信仰的發展。雖然彌陀地區並沒有出現大量的人口移出、移入。但是由於產業結構從農漁業轉變成工商業，越來越多人從事非農漁業，以往那種農（漁）暇之餘參加地方公廟的活動的情況也越來越少見，再加上這些從事非農漁業的就業人口大部分都是從事製造業，由於彌陀地區並沒有什麼工商業的職缺，因此從事製造業的就業人口就必須到外地工作，而這些就業人口由於工作繁忙也逐漸較少參與地方公廟的活動，因此對於地方公廟的認同感也逐漸降低，再加上地方公廟的權威性逐漸降低。在這種情況底下，許多人開始出現信仰上的空窗期，這時候出現了許多私人宮壇，有些私人宮壇因神蹟的示現而建立、有些私人宮壇因心靈上寄託而建立，甚至有些私人宮壇是看到有利可圖而建立。但無論如何，我們可以發現因為出現了這種信仰上的空窗期，當這些人們徬徨無助時，找不到人生的方向時，由於他們對於地方公廟並無認同感，因此很少會到公廟去尋求協助，反而可能透過某些管道，通常是親朋好友而來到某間私人宮壇並解決問題。這些人有部分會對於私人宮壇產生認同感，而這種認同感大部分都是屬於單一性，不像以往那種大小廟都拜的分散風險模式，這種單一認同的信徒也就是促成彌陀地區私人宮壇興起的基礎。

而這種以私人宮壇為基礎的信仰模式也打破以往那種以地域性為主（公廟）的信仰模式，信徒認同的不再是地方公廟，甚至不是地方上的私人宮壇，而是透過社會網絡或是超越性力量（神明）的牽引連結而來的私人宮壇。對於私人宮壇而言，信徒不再是拘限於當地的居民，而是來自各地的民眾，只要神蹟的示視的次數夠多，靈驗程度夠高，就會有許多信徒不遠千里而來。

最後，雖然研究者所設立的私人宮壇的公共性變項尚未相當完善，但透過此研究仍然可以證明在不同的發展條件下，每間私人宮壇在公共性上都具有特殊性，而且公廟／私人宮壇並非是二元對立的，其呈現一種光譜式的排序，這也意味著民間信仰中在公共性上有著多元化的特性。

從這六項公共性變項中，我們也可以發現造成私人宮壇公共性的多元化之重要基礎是信徒的多寡，而私人宮壇的信徒多寡則是取決於神蹟示現的次數與靈驗程度的高低。這也表示神蹟的示現對於私人宮壇是非常重要的，所以研究者認為如果把神蹟的示現這個元素從私人宮壇中抽離，那私人宮壇間的公共性可能就不會出現多元化的特性，也就可能真的成為二元對立中的其中一方。

第五章 結論

第一節 私人宮壇的興起與運作

造成這種公／私的界線越來越模糊的原因，研究者認為與私人宮壇的興起有著相當大的關係，在以前各地居民幾乎都有著自己的信仰中心，也就是公廟，在當時地方公廟是宗教上的權威，再加上參與公廟事務的委員大多都是地方仕紳或是地方官員，這也使得地方公廟在政治宗教合一的狀況下，擁有高度的權威性，在當時可以說是一呼百應，只要地方公廟發布什麼指示，在管轄範圍內的居民都會乖乖遵守，而有什麼活動需要經費，除了固定的丁口錢以外，許多居民也會主動捐獻，而這種權威性正是信徒的認同感來源，因此當公廟的權威性逐漸消失時，也造成了許多居民對於公廟並沒有什麼認同感，所以當他們遇到問題時，並不會去公廟尋找協助，而是透過其他管道去尋求協助，通常是透過親朋好友的介紹來到某間相當靈驗的私人宮壇，當神蹟的示現（問題得到解決）發生在自己的身上時，同時也建立起信徒對於私人宮壇的認同感，這種認同感會與神蹟的示現次數及靈驗程度成正比，這也是私人宮壇與公廟信徒來源上最大差異，這種認同感由於是透過神蹟的示現而建立起來，而這種神蹟的示現是屬於信徒自身特殊的經驗，這使得大部分的信徒對於私人宮壇會擁有高度且單一的認同感，從此以後也很少會再對其他廟宇宮壇有著相同的認同感，如第四章中針對幾位信徒的訪談中證明了這些信徒對於私人宮壇大多是屬於單一認同，而且其認同感相當的高。

這種權威性及認同感的降低與社會條件的變遷有著相當大的關係，研究者在前面幾個章節中曾提到過，台灣社會在民國七十年左右時出現了重大變遷，都市化、工業化這些情況不僅僅造成都市人口大量流動，使得都市的私人宮壇數量大增，也使得鄉村地區的產業結構轉型，許多人由於缺乏工作機會而到外地工作，而由於農漁業引進大量機械，導致需要的勞動人力大為減少，再加上工業越來越

發達，因此許多人開始從事製造業，這也大大的衝擊了人們原本的生活型態，參與地方事務的空閒時間逐漸被工作填滿，原本為地方居民重心的公廟事務也逐漸被大眾漸漸遺忘，其原本具有的權威性也隨之降低，這也造成了許多人對於地方公廟沒有什麼認同感。

雖然我們發現公廟的權威性降低與私人宮壇的興起有著相當大的關係，但也不僅僅是因為這些因素造成此結果，研究者發現與私人宮壇內部運作有關的重要因素大致如下：

（一）經營者與神緣者合一的運作特質

當然一間私人宮壇的興起仍然不能排除經營者的努力，由於這些私人宮壇的經營者（主事者）與公廟或一些有制度的私人宮壇（例如：慈惠堂），有所不同，通常都是由神明代言人（靈乩、童乩或鸞生等）自身擔任經營者，這也使得私人宮壇的經營方向通常具有一致性，不會像公廟因為經營者與神明代言人並非同一人，在經營方向上可能會出現分歧，或像是慈惠堂這種有制度的私人宮壇，也可能會出現這種意見上的分歧，如蔡志華（2003:37）在針對彌陀慈惠堂所做的研究中就提到，彌陀慈惠堂因為乩生（慈惠堂有著一套修練體系，許多堂生都有著擔任神明代言人的能力）的選定上而出現紛爭，有意願擔任乩生的女堂生因某些因素而遭受反對，無法擔任乩生，最後由堂主的妻子當任乩生，而這位女堂生除了自己脫離慈惠堂，也慫恿一些信徒離開。

然而這些私人宮壇的經營者本身就是神明代言人，而這些經營者通常是由於神蹟的示現發生在自己的身上而成立私人宮壇，所以神明代言人自身對於自家的神明有著極高的單一認同感，因此對於神明交代的事情也有著相當高的執行力，而這些私人宮壇，其神明委派的任務大部分都是濟世，也就是協助世人解決問題，甚至有些私人宮壇的最終目的就是為神明建廟。但是無論如何這種高度的單一認

同，也促使經營者在協助世人解決問題時有著一定程度的積極性，而這種積極性也會間接影響到私人宮壇的信徒，再加上這些私人宮壇的經營者通常就是神明代言人，當私人宮壇的經營者替信徒解決問題時，信徒信任的不僅僅是這間私人宮壇中的神明，連帶地對於私人宮壇經營者也有著一定程度的認同感，再加上有一些經營者本身擁有熱心助人、大公無私等人格特質，所以對於這些信徒而言，他們就像是魅力型領導者或是心靈導師一樣，擁有信徒高度且單一的認同。因此一間私人宮壇的興盛與否和經營者本身也有著相當大的關係。

（二）神緣因素的影響

不過信徒本身也是一個相當重要的因素，由於社會條件的變遷也使得這些信徒出現了所謂信仰空窗期或遊宗的現象，這也導致這些信徒在發生問題時，通常都不知道該去哪裡尋求協助，而透過某些機緣，使得這些信徒的問題有機會獲得解決，而這些機緣大致上分為以下幾點。

1. 神蹟的示現

通常信徒會尋求協助大致上是因為遇到了一些自己無法解決的問題或困境需要協助，當信徒與某間私人宮壇有機緣時，信徒就會在因緣際會下來到該間私人宮壇尋求協助，而當信徒的問題或困境透過神蹟的示現而獲得解決時，信徒對於該間私人宮壇大多都會產生一種高度且單一的認同感，而這種高度且單一的認同感使得信徒願意為私人宮壇付出，因此當私人宮壇需要人力或經濟上的支援時，信徒們都會相當樂意協助，因此研究者認為私人宮壇的興起與神蹟的示現有相當大的關係。

2. 靈性關懷

然而並非所有信徒都是遇到實質上的困境或問題而尋求協助，進而與私人宮

壇有所關連。在現今社會中，由於充斥著過多的物質享受，使得許多人缺乏一個心靈上寄託，丁仁傑(2005b)在其文中提到說民國七十年代時出現了「會靈山¹⁶」的現象，而這種現象強調的正是個人靈性上的提升，這種現象的出現與彌陀地區的私人宮壇大量興起的時間點相當接近，而研究者認為這與地方公廟的權威性降低而造成的民間信仰空窗期有著相當大的關係。在這個競爭激烈的社會中，許多人的精神都處於高度緊繃的狀態，導致台灣民眾得到精神疾病的比例逐漸增加，有些人會去尋求專業人員（醫師、心理治療師、社工師等）的協助，但有些人則是透過宗教上的力量去獲得解決，陳淑娟（2007）也提到說民國七十年代時開始出現一種透過個人的靈性覺醒轉而追求身心靈一體成長的新興社會運動。這也就是說，不論是台灣本土的民間信仰或是由歐美地區引進的新興靈性運動，都顯示出臺灣人民需要某種心靈上寄託，而在透過某些機緣，有些信徒來到了某間私人宮壇，而這間私人宮壇讓信徒在心靈上有所寄託，而有一些信徒由於對於私人宮壇有著高度認同，因此當私人宮壇的經營者告知其需要修練（靈性的提升）時，這些信徒也會跟著經營者一同修練，而這種修練的過程並沒有什麼固定的模式，有的是靜坐，有的是由神明透過靈媒為信徒開示，有的是跑廟，這些過程追求的都是個人靈性上的提升，這也使得某些私人宮壇擁有許多共同修練的信徒。在研究者訪談的這幾間私人宮壇，其中「張府王母娘娘」的信徒是透過靜坐、跑廟的方式來追求靈性上的提升，「聖湖心」的信徒則是透過神明開示的方式來追求個人靈性上的提升。從某部分來說，這些私人宮壇可以說是另類的心理醫師，因此研究者認為這種追求靈性上的提升也是讓私人宮壇興起的原因之一。

¹⁶台灣於 1980 年代以後所出現的一個集體性起乩活動，它以各地方非公廟性的宮廟信徒為構成基礎，但卻又超越了特定的宗教組織與教派；它是一套特殊的修行體系，其實踐者間也構成了鬆散的修行網絡；其主要方式是以與特定神明相通而產生靈動或靈知現象，目標為消除個人負面性因果、與個人所屬靈脈相連結、並進而獲得個人現世之幸福與永世終極之救贖；此活動之發展，建築在一套所謂「先天論」的宇宙論上，認定某些神明與人類之關係，在人類於地球上出現之前即已發生，此即「先天性」之神明，為相關宗教活動中最主要者。該活動以台灣地區既有的神明體系與廟宇為依據，但也可能與其它地區之神明體系或廟宇相連結。

第二節 民間信仰中公共性的多元化

研究者認為私人宮壇發展出多元公共性與其興起有著密不可分的，如前面曾提到的，如果沒有私人宮壇的興起，那麼每間私人宮壇在信徒基礎差異不大的狀況下，也就難以展現出獨特的公共性，私人宮壇間也就不會出現多元的公共性。然而是什麼原因讓私人宮壇的公共性出現多元化的特性呢？研究者認為與私人宮壇的內部條件以及際遇有著相當大的關係。

在文中第三章第六節的地方，研究者已經大略歸類出私人宮壇發展出獨特公共性的重要基礎，我們可以發現每一個重要基礎的不同都會使得私人宮壇發展出不同程度的公共性，接下來研究者將詳細說明之。

- (一) 研究者發現主事者的態度會導致私人宮壇在經營上出現不同的走向，因此發展出不同程度的公共性。像有些主事者主動積極的與信徒互動，那麼該私人宮壇就可以因此吸引到更多信徒，展現出較高程度的公共性。另外如果主事者希望宮壇事務的決定權在自己手中，那麼私人宮壇將會變成主事者的一言堂，在公共性上也較為不足。
- (二) 由於固定信徒的數量就是一種多元公共性的展現，因此如果私人宮壇中的主事者或信徒中有人具有強大的社會網絡，較容易吸引到更多信徒前來，並透過神蹟的示現加強信徒的信心成為固定信徒。
- (三) 私人宮壇在經費的來源及管理方式上的不同也會導致私人宮壇發展出不同的公共性，像是有成立管理委員會來管理經費的私人宮壇其公共性就高於那些由主事者或某位固定信徒負責管理的私人宮壇，因為每筆費用都需經過眾多信徒的檢視才能通過，難以謀私。
- (四) 儀式（問事、儀式活動）最主要的功能是能提供一個神蹟示現的情境，藉此穩固信徒對於神明的信心，並藉此吸引更多的信徒。
- (五) 交陪關係最主要是透過其互助的特性，在舉行儀式活動時互相提供經濟或

人力上的協助，使儀式活動能盛大舉行向大眾展示神威，吸引更多信徒加入。

(六) 神蹟的示現可以說造成私人宮壇出現多元公共性，最為重要的基礎之一，靈驗程度以及神蹟示現次數是私人宮壇吸引信徒的核心基礎，此核心基礎導致私人宮壇固定信徒的數量出現差異，也使得私人宮壇間擁有的資源（社會網絡、經濟等）出現落差，這種落差加劇了私人宮壇規模上的差異，而這種規模上的差異又再次展現在儀式活動（建醮、過爐、刈香等）及交陪關係上，使固定信徒的數量又出現更大的落差。而研究者認為固定信徒數量正是一種多元公共性的展現，因此這種由神蹟示現所引起的差異，可以說是造成私人宮壇間出現不同程度的公共性的原因。

透過上述的討論，我們可以發現每間私人宮壇因為發展條件及際遇的不同，可能發展出獨特的公共性，而透過研究者在第四章中設立了六項公共性的指標變項，(1) 營運經費主要來源；(2) 「正式」交陪的公廟數量；(3) 是否有爐主頭家；(4) 是否有管理委員會；(5) 固定信徒的多寡；(6) 是否曾經做過醮，更簡單明瞭的證實私人宮壇間的公共性並非二元對立的一元，而是具有多元化的特性。而民間信仰中，不論是公廟，還是私人宮壇也有可能因為發展條件及際遇的不同而展現出不同程度的公共性，因此研究者認為民間信仰的公共性是呈現一種光譜式的排序，而非二元對立的。這也意味著民間信仰的公共性因發展條件以及際遇的不同出現了多元化的現象。

第三節 研究限制與建議

本研究雖然以彌陀地區的私人宮壇為例來探討公共性的多元化以及私人宮壇的興起，但卻僅從眾多私人宮壇中選取其中六間作為受訪對象，在受訪對象的數量上稍嫌不足，由於研究者並沒有針對彌陀地區所有的私人宮壇進行訪談，這也使得研究者訂立的公共性變項並非相當的完善，雖然仍然可以證實民間信仰在

公共性上的確具有多元化的特性，但是卻無法提供一套評斷私人宮壇的公共性高低的公共性指標。而由於受訪對象數量上的不足，也可能使得研究者在探討造成「彌陀地區私人宮壇的興起」的原因時，沒有辦法完整的呈現出造成這些結果的原因。因此研究者認為如果往後要探討類似的議題，可能必須要試著針對該地區所有的私人宮壇進行訪談，才能更完整的將形成的原因呈現出來。

參考文獻

- Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- 丁仁傑，2005a，〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》4(2): 57-111。
- 丁仁傑，2005b，〈論去地域化社會情境中的民間信仰變遷：以會靈山現象背後私人宮壇所扮演的角色為焦點〉。《臺灣宗教論述專集之六：民間信仰與神壇篇》，內政部主編。臺北：內政部。
- 丁念慈，1997，《民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵--以北投永明宮為例》。新竹：國立清華大學社會人類研究所碩士論文。
- 三尾裕子，2003，《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》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 末成道男，1991，〈台灣漢族の信仰圏域：北部客家部落の資料を中心にして〉。《國立民族學博物館研究報告別冊》。大阪：國立民族學博物館。
- 宋光宇，1995，〈神壇的起因：以高雄市神壇為例〉。《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：文建會。
- 李翹宏、莊英章，1997，〈夫人媽與查某佛—金門與惠東地區的女性神媒及其信仰的比較〉。《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》。台北：中研院民族所。
- 林本炫，1999，〈社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用〉。《思與言》37(2): 173-208。
- 林美容，1987，〈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。
- 林美容，1993，《臺灣人的社會與信仰》。臺北：自立晚報社。
- 林美容，1997，《高雄縣民間信仰》。鳳山：高雄縣政府。
- 胡樹，2003，薩滿的”飛翔”與附體析論。《中央民族大學學報（哲學社會科學

版)》30(2): 91-95。

高雄縣政府《統計要覽》，民國 50 - 94 年。

高雄縣彌陀鄉戶政事務所，《日治時期本籍戶口調查簿》手稿。昭和年間、大正年間。

高雄縣彌陀鄉戶政事務所，《各年度年終各項資料統計表》手稿。民國 38 - 94 年。

張珣，1994，《疾病與文化—台灣民間醫療人類學研究論集》。台北：稻香出版

張珣，2002，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》58: 78-111。

曹衛東等（合譯），1999，Jurgen Habermas 著。《公共領域的結構轉型》（Strukturwandel der Öffentlichkeit）。上海：新華。

莊吉發，1996，《薩滿信仰的歷史考察》。台北：文史哲。

許嘉明，1973，〈彰化平原福佬客的地域組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》。

陳杏枝，2003，〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉。《台灣社會學刊》31: 93-152。

陳淑娟，2007，〈靈性非宗教，轉化非救贖：對台灣新時代運動靈性觀的社會學考察〉。《臺灣宗教研究》6(1): 57-112

黃勇勝，2011，《台江庄社香火情—台南市安南區信仰場域之研究》。嘉義：南華大學應用社會學系社會學研究所碩士論文。

齊偉先，2009，〈台灣民間宗教廟宇「公共性」的變遷與發展：初探台南市的廟際場域〉。《台灣宗教學會年會：台灣宗教研究的歷史、現況與前瞻》研討會。台北。

齊偉先，2011，〈台灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：台南府城的廟際場域研究〉。《台灣社會學刊》，46: 57-114。

蔡志華，2003，《彌陀慈惠堂乩示活動之研究》。台南：國立臺南師範學院鄉土文化研究所。

蔡佩如，2001，《穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵》，台北市：

唐山。

鄭志明，2002，〈華人信仰心理與宗教行為〉。《鵝湖月刊》324: 12-24。

鄭志明，2006，《宗教神話與巫術儀式》。台北：大元書局。

彌陀鄉公所，1997，《彌陀鄉志》。高雄：高雄縣彌陀鄉公所。

鍾幼蘭，1994，〈官澳查某佛的初步研究〉。頁 129-162，刊於余光弘、魏捷茲編，
《金門暑期人類學田野工作教室論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。

周深_{小晴}，2011，《仙朵拉的靈修日記》。高雄：寶悟同修會。

附錄

【表 4-1-1】彌壽宮轄境內公廟一覽及建造時期統計

名稱	所在地	主祀	配祀	創建時期	組織型態
彌壽宮	彌壽村	天上聖母	註生娘娘、 福德正神	咸豐丁巳年 西元1857年	管理委員會 年選爐主
齊天宮	海尾村	齊天大聖	南海佛祖、四元 帥、池府千歲	同治十三年	管理委員會 年選爐主
玄天宮	彌靖村	玄天上帝		民國四十五年	管理委員會 年選爐主
安樂宮	鹽埕村	天上聖母		民國五十年	管理委員會 年選爐主
清和宮	光和村	天上聖母	林府千歲、東獄大 帝、保安宮、池 吳府千歲	民國五十六年	管理委員會 年選爐主
三和宮	彌仁村	池府千歲	吳府千歲、太子爺	民國五十八年	管理委員會 年選爐主
濟陽宮	彌壽村	本官公	七佛娘、魁星爺	民國六十二年	管理委員會 年選爐主
朝天宮	海尾村	天上聖母	水仙尊王、五佛 祖、李府千歲	民國六十四年	管理委員會 年選爐主
鹽港代天 府	過港村	五府千歲		民國六十五年	管理委員會 年選爐主
瀨南鹽場 代天府	鹽埕村	池府千歲	天上聖母	民國六十八年	管理委員會 三王後援會
北極殿	彌仁村	上帝公	附媽娘	民國六十九年	管理委員會 年選爐主

資料來源：(1)《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2)本研究田野調查。

【表 4-1-2】彌壽宮轄境內私人宮壇一覽及建造時期統計

名稱	所在地	主祀	配祀	創建時期	組織型態
延陵堂	彌靖村	四仙姑	大、二、三仙姑、 吳府元帥	光緒三年	爐主
三鳳宮	海尾村	三仙姑		民國三十二年	管理委員會 爐主
聖賢宮	彌靖村	九天聖帝、 九千歲	濟公、觀音、天 師、野狼聖帝	民國四十三年	堂主、爐主
安樂寺	過港村	觀世音菩薩	濟公、廣澤尊王	民國五十一年	管理委員會 年選爐主
二樂堂	過港村	二路元帥	三奶娘娘	民國五十六年	堂主 爐主年選
佛祖堂	鹽埕村	觀音佛祖		民國五十八年	堂主、爐主

二千歲	光和村	林、蔡府千歲		民國六十一年	堂主
清龍宮	彌陀村	溫府千歲		民國六十三年	管理委員會 年選爐主
慶觀堂	彌陀村	觀音佛祖	邢府千歲、太歲 二郎神	民國六十四年	堂主、爐主
西河堂	彌陀村	林府千歲	林二元帥	民國六十四年	堂主
明聖宮	過港村	文衡帝君	吳府千歲	民國六十五年	堂主、爐主
慈惠堂	彌陀村	瑤池金母	太白金星、王天 君、孚佑帝君、 關聖帝君、太乙 天尊	民國六十八年	管理委員會 堂主
元興堂	鹽埕村	二姑媽		民國七十年	堂主
清雲殿	鹽埕村	天上聖母		民國七十一年	堂主
蔡府濟陽 堂	彌壽村	本官公	蔡府千歲、白衣 仙姑	民國七十一年	堂主、爐主
元聖宮	海尾村	張府千歲	張府元帥、七星 元帥、太子元帥	民國七十一年	堂主、爐主
聖鳳宮	海尾村	五姐妹		民國七十二年	堂主、爐主
西北宮	海尾村	九天道祖		民國七十二年	堂主、爐主
聖德宮	過港村	林玉女仙姑	觀音、萬教至尊	民國七十三年	堂主
太子宮	彌靖村	太子爺	觀音佛祖、福德 正神	民國七十四年	堂主
金聖堂	彌靖村	金姑娘娘		民國七十七年	堂主
天聖宮	鹽埕村	張府千歲	觀音、天師	民國七十九年	堂主
聖湖心	鹽埕村	五府千歲 (三王爺)		民國七十九年	堂主、爐 主、管理委 員會
碧恩堂	過港村	李府千歲		民國八十年	管理委員會 年選爐主
清水寺	彌陀村	清水祖師		民國八十年	爐主
樂善堂	過港村	黃府千歲		民國八十一年	管理委員會 爐主
鎮安宮	海尾村	二路元帥		民國八十二年	堂主、爐主
皇天宮	光和村	王母娘娘	保生大帝	民國八十四年	管理委員會 爐主
南天宮	海尾村	李府千歲	池王、吳王、孚 佑帝君、駙馬千 歲	民國八十四年	管理委員會 爐主
福佑堂	舊港村	福德正神	許真人	民國八十五年	堂主
二聖堂	過港村	二路元帥、 關聖帝君		民國八十六年	爐主
仁壽宮	鹽埕村	東嶽大帝	池府千歲	民國八十六年	管理委員會 爐主
張府王母 娘娘	鹽埕村	王母娘娘		民國八十六年	

天文宮分壇	鹽埕村	徐府千歲		民國九十五年	
吳府觀聖宮	彌壽村	觀音佛祖	觀音二佛祖、聖帝祖、哪吒太子、如來太子、虎爺將軍	民國九十七年	管理委員會 堂主、爐主
威武堂	鹽埕村			民國九十九年	

資料來源：(1)《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2)本研究田野調查。

【表 4-1-3】彌壽宮轄境內私人宮壇-開宮年代不確定

名稱	所在地	主祀	配祀	創建時期	組織型態
水仙堂	鹽埕村	水仙尊王	法主公、 玉女仙姑		
紫竹堂	鹽埕村	觀音佛祖			爐主
武聖宮	彌仁村	關聖帝君	陳府元帥		堂主
港口崙代天府	彌陀村	雷府千歲		江戶文化年間或 清嘉慶十八年	爐主
西河堂	彌壽村	四元帥	媽祖、聖 帝、二路元 帥、林仙姑	民國前	堂主
南海觀音紫竹堂	過港村	觀音佛祖			
三聖宮	彌陀村	李府千歲			堂主
廣安堂	鹽埕村	廣澤尊王			
聖安宮	鹽埕村	張千太子			
樂善堂	過港村	蘇府千歲			
巡天府	鹽埕村	二太子			
紫星堂		觀世音菩薩			
池福會	過港村	池府千歲			
聖王宮	文安村	廣澤尊王			

資料來源：(1)《彌陀鄉志》，彌陀鄉公所，1997；(2)本研究田野調查。