

第七章、臺灣之民間信仰

第一節、臺灣民間信仰的形成

一、臺灣傳統民間信仰的特性

所謂的「臺灣民間信仰」是臺灣地區最多人數的信仰，又稱為「通俗信仰」。是指自古以來，民間相承襲下來，又受到佛教、道教與儒家影響的一種宗教信仰型態，這三種宗教類型，乃是「台灣民間信仰」的基型。臺灣民間信仰基本上是屬於一種普化宗教(diffused religion)而非制度化宗教(institutional religion)，係以民間廟宇、神壇與家屋內神龕所祭拜的神祇為祭祀對象，故有些具有強烈的地方性色彩，有「信仰圈」¹與「祭祀圈」的分別（郭明德，1997：81-97）。信仰圈與祭祀圈最大的差異，在於前者是信徒膜拜相同的神祇、類似的宗教儀式所構成的區域；後者則是指針對「特定地點」（如廟宇或私家供奉的神祇），具有相同的祭祀行為所構成的區域（詳見第三節）。

1.臺灣民間信仰緣由及現況

臺灣民間信仰可以說從閩南、粵東等華南省區移植過來的，可是，因臺灣自然環境與開發背景，也孕育而成深具地方性特質，亦即臺灣地區的民間信仰，有中國大陸的承傳，亦有臺灣本地發展出來的特色。

臺灣民間信仰，在思想上，接受大傳統文化體系思想（指儒釋道三家思想）的指導，但仍受到群體意識的限制，有其自然流動的趨向，即大傳統的主流思潮，雖指導民間信仰，但為因應民眾社會生活的態度，產生若干層次的移轉，在移轉過程中，也遭遇到數個層次的折射變化，才成為今日民間宗教思想的型態，故此一思想型態雖與儒、釋、道三家思想非常類似，但本質已大不相同²。

2.臺灣民間信仰現況

東方與西方的宗教信仰最大的差異在於一神論和多神論，多神信仰的包容性，造就多元的民間信仰系統，但全都統攝於傳統漢文化的大傳統與小傳統下。以下以表列說明臺灣地區各地廟宇或民家奉祀的神明系統，亦即臺灣民間廟宇所主祀之神明系統。

3.臺灣民間信仰的特色

- (1)多神信仰：臺灣民間信仰為多神信仰，涵蓋天、地、人、自然現象及靈魂（祖先崇拜）等應有盡有。
- (2)道佛儒諸神並存：臺灣的廟宇雖可分為主祀神、陪祀神與附祀神等，但廟宇中所奉祀神明可以說是道佛儒諸神並存。
- (3)無完備的宗教條件：即缺乏較嚴密的組織與明確的教義，如佛教與基督教，且巫術盛行，重視風水相命之流。
- (4)人神之間具有「互酬性」：雖說一般人祈神動機多出自於神佑，但「人神交陪」的行為，卻大多是源於人的功利取向，如將「丁口錢」收據連同金紙放在香爐中一起燒，以求「上達天聽」

¹林美容（1990：42）對信仰圈的界定範圍如下：信仰圈為某一區域範圍內，以某一神明及其分身之信仰為中心信徒之志願的宗教組織。任何一個地域性的民間之宗教組織符合此定義，即以一神為中心，成員資格為志願性，且成員分布範圍超過該神的地方轄區，則謂其為信仰圈。

²如漢人所認為的祖先靈魂常在，必須歲實時祭拜以求其賜福與避禍的觀念，顯然與佛教的六道輪迴並不相容，雖然古往今來許多人試圖透過神學詮釋來融合其間的歧異，但吾人仍可見其融合過程中磨合的痕跡。

或是還願等現象，正是體現著這種思考。

(5)多數信徒無固定時間膜拜：須有災禍、祈願、神明誕辰、年節時，才會去廟宇祭拜。

(6)無專任神職人員：一般都由管理委員會或董事會掌管廟務，即便是有專職人員，亦是屬於聘僱性質。主要財源仰賴於信徒之香火錢及捐獻。

二、臺灣民間信仰神祇的分類

一般而言，人類信仰體系的發展序列為：自然崇拜 圖騰崇拜 人鬼崇拜。人類的信仰多是從對天地自然的畏懼開始，而心生崇拜（自然崇拜：如對天、地），接而逐漸分化，對於大自然內許多象徵的器物也產生崇拜（圖騰的崇拜：如印地安人拜熊、中國人拜龍），到了信仰最後的階段，人類開始將畏懼而心生崇拜的心理轉移到靈魂、鬼神（人鬼崇拜），諸如祭祖、拜好兄弟、關帝，稱之「信仰的人格化」。配合民間宗教人「三層式」的宇宙觀（空間觀）是將其分為「天庭」（仙界）、「人間」（陽界）、「陰間」（冥府），發展出富於傳說的神祇及神話。

臺灣私家祀奉或民間廟宇所主祀之神，本文將之區分為：自然崇拜之神、道教系統之神、通俗佛教之神、古聖先之神（再區分為全國性、閩粵地區及臺灣本土之地方守護神）、靈魂崇拜之神、神話故事衍生之神、職業守護神及其他等 10 大類（詳如表 7-1）。

表 7-1、臺灣私家祀奉或民間廟宇所主祀之神

| 祀奉之神明類型 | 神明稱呼 |
|-------------------------------------|--|
| 1.自然崇拜之神 | 玉皇大帝(或稱天公、天帝、元始天尊)、太陽公、三官大帝(俗稱三界公,即天官、地官、水官。俗謂天官賜福、地官赦罪、水官解厄)、三山國王(巾山、明山、獨山)、太白星君(金星)、水德星君(水星)、北斗星君、南斗星君(南極仙翁)(俗謂南斗註生;北斗註死)、七娘媽(織女)、四海龍王、雷公(五雷元帥)、樹王公、土地公(福德正神;客籍亦稱為伯公)、石頭公(客籍稱為石爺)、城隍爺(由祭祀城壕轉換而來)、虎爺、龜公、五嶽大帝 |
| 2.道教及其他中國本土道教系統之神 | 元始天尊、三清天尊(玉清、上清、太清之總稱,俗稱上帝公)、太上老君(老子)、三官大帝、五嶽大帝、玄天上帝(或稱北極大帝,俗稱帝爺公)、保生大帝(吳真人 ^{*1} 、大道公)、太子爺(或專稱哪吒三太子、中壇元帥)、黎山老母、張天師(天師)、恩主公(關公等人)、法主公(或稱張聖公、張聖真君)、五路財神及武財神(趙公明,或稱玄壇元帥、寒單爺、邯鄲爺)、五顯大帝(東方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黃帝)、瑤池金母(其廟堂通稱慈惠堂,總堂在花蓮吉安鄉) |
| 3.受中國涵化之通俗佛教之神(通常有拜牲禮,與佛教只拜素果的情況不同) | 三寶佛、釋迦佛祖(佛祖)、觀音菩薩(或稱觀音媽、佛祖)、彌勒佛、文殊菩薩、普賢菩薩、地藏王菩薩(亦指普渡公)、十殿閻王、十八羅漢、塔托天王(李靖)、金吒、木吒、哪吒等三太子、濟公活佛、達摩祖師(祖師)、藥師佛(藥師琉璃光如來佛)、廣澤尊王(或稱保安尊王、郭聖王,本名為郭乾或郭洪福。郭姓移民之守護神) |
| 4.古聖先之神(全國性守護神) | 神農大帝(五穀[谷]大帝)、關聖帝君(關公)、岳武穆王(關公與岳飛往往合祀於「武廟」中)、文昌帝君、孔子(俗稱孔子公)、註生娘娘(西母王)、趙子龍(佳里子龍廟)、諸葛孔明(新竹市孔明廟)、韓愈、孚佑帝君(又稱呂祖、呂仙公,即呂洞賓)、包公、倉頡(通常附祀在文、武廟內) |
| 5.古聖先之神(閩粵鄉土守護神) | 觀音佛祖(三邑系)、臨水夫人(陳靖姑;古田系或泉州系)、保生大帝(同安系或泉州系)、清水祖師(安溪系或惠安系)、廣惠尊王(泉州系) ^{*2} 、廣澤尊王(南安系或泉州系)、水仙尊王(泉州系為主)、保儀尊王及保儀大夫 ^{*3} (永春州及安溪系)、譜庵祖師、楊真人、孫真人(泉州系)、武德尊侯(永春州及安溪系)、恩主公(泉州系)、法主公(永春州及安溪系)、靈安尊王(惠安系或泉州系)、王爺(閩南系尤其是泉州系)、玄天上帝(閩南系,泉州稍多)、開漳聖王(漳州系)、三官大帝(漳州系及潮州系)、桃竹苗客家地區奉祀甚為普遍)、敵天大帝 ^{*4} (漳州系)、三坪祖師(漳浦系或漳州系)、輔順將軍(漳州系)、慚愧祖師(或稱陰林山祖師平和系、嘉應州系)、古公三王(漳浦系)、伯聖尊王(漳州系、龍溪系),以上為閩南系。定光古佛(汀州系)、王公(汀州系)、三山國王(嘉應州及潮州系)、韓愈(內埔昌黎祠。潮州及嘉應州系)、民主公(永定系),以上為客家系。媽祖(東南中國沿海)、白馬尊王 ^{*5} (福州系)、五福大帝(福州系) |
| 6.古聖先之神(臺灣本土守護神) | 開臺聖王(或稱國聖公、國姓爺、鄭國聖。全臺許多地方有國聖廟,鄭姓之守護神)、竹扶人(美濃)、五妃廟(臺南)、福興公(沙鹿)、羅安廟(嘉義市)、林先生廟(二水)、曹公祠(鳳山), |

| | |
|------------|---|
| | 祀曹謹)、楊泗將軍(恆春)、羅福星祠(苗栗市)、某某長生祿位、某些靈驗的地區性有應公廟等 |
| 7.靈魂崇拜 | 王爺(含五營)、輔義將軍(倪府千歲)、義民爺(客籍戰死英靈)、大眾爺、大士爺(鬼王)、有應公(萬善公、水流公、百姓公、某某公、某某先生、某某姑娘、某某媽、某某爺)、境主公與地基主 ⁶ 、祖先崇拜 |
| 8.神話故事衍生之神 | 八仙、西遊記人物、封神榜人物、盤古大帝(王)、女媧、灶君、七娘媽(織女)、囡仔公(五府千歲系統) |
| 9.職業守護神 | 巧聖先師(魯班或謂公輸子, 建築業)、玄天上帝(屠宰業)、神農大帝與尪公(農業)、鬼谷先師(卜卦); 華陀先師與神農大帝(藥王大帝)、吳真人(中醫、藥)、田都元帥與西秦王爺(演藝、音樂); 媽祖、水仙尊王、王爺等(漁業、航海, 信徒已普遍化); 關公、財神及福德正神(商人); 關公(警察); 豬八戒(風化業) |
| 10.其他 | 阿立祖(西拉雅族)、橋神、門神、李勇廟、廖添丁廟、厭勝物(石敢當等)、后土(地母元君; 墓地守護神, 訛化成福德正神)、石母娘娘(客家系)、龍神(或稱龍神伯公; 客家系)等 |

¹保生大帝原名吳本,「本」音“么么”, 的寫法從「大十」而非從「木一」。

²廣惠尊王或稱護國尊王, 據聞是祀奉東晉名臣謝安。目前臺灣地區有10間奉祀廣惠尊王之公廟, 如烏日寶興宮, 已有280年之歷史。

³前者可能為張巡; 後者可能為許遠。保儀尊王及保儀大夫是臺北盆地東南郊地區普遍的信仰, 暱稱「尪公」或「翁公」(閩南語發音均唸成“Ang¹-kong¹”)。中國貴州安順市之吉昌堡等地所流行的「汪公祭」之主祀神「汪公」, 據考證為的明初漢人軍屯自原鄉安徽所攜帶的守護神, 汪公其人為據聞為唐朝功臣, 受封護國公, 為官清正愛民, 死後為地方人士立祠崇祀。「汪公」與「尪公」之閩南語及國語發音完全相同, 雖說閩南與貴州相距千里, 但從神名之用詞、移民原鄉之地緣性及神性傳說均有相似之處。不免讓人聯想到「尪公」與「汪公」的信仰, 是否有所關聯?

⁴敵天大帝或稱德天大帝、大帝爺、大師爺, 相傳是問禮於孔子之林放。唐開元年間入祀孔廟, 明代以其非孔子72弟子之一而除祀。敵天大帝崇拜可能是唐末、五代時隨漳州系移民傳到閩南。

⁵白馬尊王所奉祀的對象為五代閩國開國君主王審之, 審之在家排行老三, 甚得民心, 因帶兵作戰時常騎者白馬督軍, 故時人暱稱「白馬三郎」。(徐曉望, 1997) 白馬尊王是閩東族群非常普遍的信仰(如馬祖地區), 在臺灣地區則甚少(至少作者並未發現)。另外, 這也可以說明「尊王」的稱號並非閩南民間信仰系統所獨有的。

⁶土地公為守境陽神; 境主公及地基主為守境陰神。

參考資料: 潘朝陽(1986)、高麗珍(1988)、**梘**原通好(1990)、臺灣私法(第二卷)(1990)、劉還月(1992)、網路檢索、作者田野調查。

三、臺灣地區民間廟宇的神明體系

1.臺灣寺廟的祀神

臺灣寺廟的祭神因儒釋道三教並馳, 為數甚多, 通常在一座寺廟內就有好幾尊神像, 令人難以分辨。原來據民間信仰, 以為神界的組織實與人間的社會組織相同, 因此祭神有主神(又稱主祀神)屬神、客神的分別³。

(1)主神包括: 統一神、一般神、地方神、雜神, 或行政神、司法神、職業神等。

(2)屬神包括: 配偶神、配祀神、挾祀神、隸祀神、分身神等。

(3)客神包括: 同祀(友神或幕僚神)、寄祀(來賓格的神)等⁴。

2.臺灣廟宇神明的空間配置位序

(1)主祀神: 主祀神是指一寺廟中主要供奉的神祇。在臺灣各地的寺廟中, 無論教派、大小, 必都主奉某一神祇, 而主祀神並不只限於一位, 如三山國王便有三位, 四海龍王共有四位, 五府王爺共有五位等。主神是最初立廟崇拜的對象, 卻未必是神格最高的神明, 如臺北市同安街的長慶廟(在臺灣師大本部附近的同安街巷內)主祀福德正神, 兩廂陪祀的卻是媽祖與關公。

(2)陪祀神: 在臺灣許多寺廟都會供奉多種神祇, 這些神祇有的因為與主祀神間有著某種關係或

³祭神亦可區分為天神、地祇、人鬼。天神有: 玉皇大帝、日月星辰、風伯、雨師、司中、司命、司民、司神、五顯大帝、三官大帝。地祇即是: 土地、社稷、五祀、五岳、百物之神。人鬼即是: 先王、功臣、先公、先祖、先師及其他歷史人物。

⁴寄祀神: 暫時寄奉在該廟的神明, 這些神明大多安奉在主祀神前之神案上, 其來源有的是廢廟的神明; 有的是神明會的神; 有的是信徒家新刻或請來的神, 為了增加神力而寄祀一段時間, 不屬於該廟宇的神明。

因緣而受到供奉，有些則是寺廟為滿足信徒需要而供奉的神祇，因此被泛稱為陪祀神。

- (3)配偶神：一種是傳說上的配偶，如盤古媽、閃電婆；另一種是屬於由信徒空而作奉獻的配偶，如城隍夫人、土地媽。
- (4)配祀神：與主神間有某種關係，因之而配祀的神，通常為神的部下，如范、謝將軍，文、武判官等。
- (5)挾祀神：祀奉於主神左右，為神之工僕，如劍童、印童，金童、玉女，善才、良女等。
- (6)分身神：在同一寺廟內祀同一神像數尊，其新舊大小不一，如王爺廟的主尊稱鎮殿王，其餘個像則稱二王、三王等。媽祖的信仰裡，分身亦為普遍。
- (7)雜神：王爺、有應公、太子爺（原為佛教之神，轉化成傳說中李靖之子，一般指哪吒）等，因時而被用作祈願，乃以雜神論之。又有守護寺廟境內的雜神，如境主公、虎爺（虎將軍）等。

3.仿人間帝王政治體制結構的神祇階層

- (1)天帝及天后級：玉皇大帝、王母娘娘（瑤池金母）。
- (2)帝王及后級：玄天上帝、保生大帝、敵天大帝、三官大帝、五顯大帝（或五行大帝）、感天大帝、大夏聖帝（大禹）、關聖帝君、文昌帝君、孚佑帝君、媽祖等。
- (3)王級：
 - 聖王級：開漳聖王（陳元光）、開台聖王（鄭成功）、郭聖王（廣澤尊王）。
 - 尊王級：靈安尊王、護國尊王（或稱廣惠尊王、謝安）、水仙尊王、保儀尊王、廣澤尊王、武安尊王等。武安尊王等。武安尊王等。武安尊王等。
 - 王爺級、妃級：五府千歲、某王爺等。
- (4)元帥、將軍、夫人級：五雷元帥（雷神）、岳飛元帥、謝元帥（謝安）、中壇元帥（哪吒）、張元帥（張巡）、玄壇元帥（武財神趙公明）、輔順將軍、輔義將軍、臨水夫人（陳靖姑[陳進姑]）、池頭夫人、七夫人等。

第二節、常見之臺灣民間信仰

一、臺灣地區的厭勝物崇拜

1.臺灣傳統民間信仰的厭勝物崇拜來源

厭勝物一辭最早出自《後漢書•清河孝王慶傳》的記載：「因誣言欲作蠱道祝詛，以菟為厭勝之術」，其原義是：「以咒詛厭伏其人也」，是指一種巫術行為，後來被引用為在民間宗教信仰上，轉化為對禁忌事物的剋制方式，亦即民間通稱的「驅邪避煞」的觀念與作法。

厭勝文化基本上是古代巫術文化的遺留，一般而言，厭勝文化包含了「厭勝儀式」與「厭勝物」兩者，其間有相輔相成的關係，前者假借於法術與作法過程、後者則假借於物體，目的都是用以驅邪降福。（謝宗榮，1998a：107-170）

2.臺灣地區厭勝物崇拜特點

厭勝(charming)物崇拜在臺灣的傳統民間信仰中自成系統，通常缺乏具體的偶像膜拜（不被雕刻成人物造型的神像）也無祭祀圈組織，但附屬於聚落空間或建築物上。臺灣傳統漢人的住居建築、宅第四周或聚落內外四周或多或少有厭勝物。聚落的厭勝物空間是臺灣漢人傳統民間信仰諸多文物中，

具有傳統驅邪納福信仰功能最明顯的一類。

3. 厭勝物的屬性

詳如表 7-2 所示。

4. 臺灣地區厭勝物崇拜所反映的人文空間觀念

臺灣地區傳統民間信仰的空間觀念是屬於「無形空間」，一般而言缺乏具體形象，厭勝物則能較具體反映出臺灣傳統民間信仰的空間觀念，如對所處「空間」，反應三界（天庭、人間、幽界）並存的宇宙觀，想像超自然力量的無所不在，崇信生氣的風水觀，賦予人文空間的差序格局思考，反應敬鬼神而遠之的現實心態及類比想像等，而採取環衛鎮守方式或以制沖方式抵禦邪煞的入侵。對居家煞氣的抑制，如對於「尖角暗射煞」（大門或大窗外見一個尖角對正本宅），宜用「泰山石敢當」或「八卦明鏡」向之、擋之。

表 7-2、臺灣傳統漢人民間信仰厭勝物屬性分類

| 主分類 | 次分類 | 品名 |
|-------|---------|---|
| 一、自然物 | 1.植物 | 榕艾苦草、仙人掌、榕樹、樟樹公、柳枝 |
| | 2.動物 | 路雞、神牛、蛇 |
| | 3.礦物 | 水晶、玉石 |
| | 4.水 | 午時水、淨水、神水(泉水) |
| | 5.人體分泌物 | 唾液、血液、 |
| 二、人造物 | 1.食物 | 鹽、米、雄黃酒 |
| | 2.雜器物 | 鐵鉸刀尺、鉸刀尺鏡、銅錢、草蓆、香囊、掃帚、藥罐、毛筆、武器、烘爐、犁頭釘板 |
| | 3.祭祀用品 | 爆竹、香、香灰、金、銀紙 |
| | 4.宗教法器 | 傀儡偶、七星劍、奉旨(淨板)、斗燈、法索、幡旗、符水罐、念珠 |
| | 5.神像 | 八仙綵、門神、開路神、姜太公、黃飛虎(瓦將軍)、石將軍、蚩尤、福祿壽三星、翁仲、神馮、五營頭 |
| | 6.象徵物 | 指(手印)、粽符、午時聯、春聯(桃符)、符、八卦牌、卍字、吉竿、倒鏡、八寶、絨牌、絨錢、獸牌(獅虎)、長命纓、手符、懸魚(鵝頭)、火珠、山海鎮、日月仙桃牌、雷漸耳、龍、螭、五福籤、五營符、字牌、筆架山、葫蘆 |
| | 7.建築構造物 | 塔、照牆、石敢當、阿彌陀佛碑、刀劍屏、風獅爺、馬背、五營碑、虎字碑、風鎮碑、豎符、廟宇建築、槍籬 |

改自謝宗榮，1998a：116。

二、土地神的崇拜

1. 土地神的信仰在臺灣

土地神崇拜屬於泛靈自然崇拜的一種，具體源於中國古代「社」的祭祀，又有「后土」，后土與皇天並稱，自有其普遍存在的意涵。土地神在傳統漢族信仰體系裡漸漸轉化成「人格神」，並演化成兩種神祇概念：一為守境的土地神，各地皆有，但不是同一「神」，西遊記裡即是表現此種概念；其次，因傳說土地公為周朝人，本姓張名福德，臺灣地區無一例外地將土地神尊稱為福德正神，亦即各地土地神皆為張福德之化身或分身。

福德正神是自然崇拜中與人民最親近的神祇，也是臺灣傳統農業時代最普遍、貼近民眾日常生活的鄉土守護神，「二月二日，各街社里逐戶斂錢宰牲演戲，慰當境土神；各日春祈福」（高拱乾，臺灣府志），一般將之與管區派出所警員相比擬。或許因為土地公神格低微，只有極少數的例子轉化成村廟型或超聚落型的「福德宮」，如臺北市同安街的長慶廟、新竹縣寶山鄉老隘的福德祠、屏東縣車城鄉的福安宮、彰化縣花壇鄉的文德宮等…。這種土地廟升格的例子可歸納成兩類：村中缺乏較高神格

的神祇崇拜，開發之初崇拜的土地神因而升格；特殊的歷史因素，如「境」內出大官或高中進士或傳說中皇親的冊封。對於土地神信仰調查的重點不在於土地公本身，而在其護佑範圍所形成的「村、境」，反應到人文空間區隔的意義上，如自然村或角頭的劃分可由土地公在祭祀圈系統中角色的扮演來釐清。

客家人之土地神多稱「伯公」（較重要者則稱大伯公），並與後靠之山形或樹（尤其是樟樹或苦苓樹等，稱為「伯公樹」）及石頭的自然崇拜結合為一體，即樹神或石頭神（龍神）就是「伯公」的化身，故伯公廟後通常有高大的喬木（通稱伯公樹）⁵；閩南人稱為土地公（“地”轉音發成“ti”），並常常與石頭公崇拜相混合；「福德」則為共有的稱呼。此外，宜蘭地區的福德祠多稱土地「廟」；新竹地區則多稱「福地」。客家人對石頭的自然崇拜稱為「石爺」，閩南人則稱為「石頭公」。

2. 土地神的守護區位

- (1) 田頭（田尾）土地公（伯公）：或許在田頭田尾祭拜土地神，原本像祭天一樣，廟身常不及一米見方，不一定有神像，但基於常民崇拜偶像的心理需求，漸漸出現神像，客家地區田頭伯公神像的呈現常常是手持除草的拐杖站立著。土地崇拜是農民在耕作時的心靈慰藉，想像土地公曝露在風吹雨打下，農民通常會在祠邊植喬木以為遮蔽，或將土地公神位安置在樹下，當土地祠周遭之人口增加時，田頭田尾土地公就有可能轉化成庄頭、境頭土地公。其次，在臺灣，中秋節的傳統舊習中，都要祭拜土地公。除祭祀土地公外，農民還會在田中插置土地公的拐杖，土地公的拐杖是指用竹子上夾土地公金，用意包含了感謝土地公庇佑田豐野美以及祈求秋收豐盛，此外也有人認為是土地公看管的標記，提醒邪魔外道不可隨意入侵。
- (2) 庄頭、境頭土地公（大伯公）：北宋黃庭堅《戲詠江南土風》詩中有「踏歌夜結田神社」的詩句，蘇軾《浣溪沙五首》詩云「老幼扶攜收麥社，鳥鳶翔舞賽神村」；南宋辛棄疾《西江月》詞中亦有「舊時茅店社林邊」的詞句，田神社或社均指里社，敘述的內容均與農村慶豐收有關，反應其作為農業守護神的神性。《明會典·里社》曰：凡各處鄉村人民，每里一百戶內立壇一所，祀五十五穀之神，專為祈禱雨暘時若，五穀豐登。每歲一戶輪當會首，常川潔淨壇場。遇春秋二社，預期率辦祭物。潘朝陽（1994）認為，明的「里社」，已是後來村莊土地公崇拜的穩定結構，其土地神，一方面是村莊的土地生養功能的象徵；一方面則又成為村莊社區及其空間領域的「神聖中心」。有些土地廟因聚落的擴張，土地廟的所在漸漸成為村莊的中心，這種土地廟自然成為眾土地祠之首。另外一些坐鎮於聚落出入口及城門口方向，座向朝外以守護境內，城門土地公如宜蘭頭城之南、北城門均有福德祠、彰化縣城四門、竹塹（新竹）土城之小北門有「土城公」⁶、鳳山新城（鳳山市）小東門（東便門）口之「東福祠」；聚落四境土地廟，大如鹿港市街（四方土地廟）小至苗栗苑裡之房裡城，皆有土地廟。
- (3) 埤圳（圳頭）土地公（伯公）：一如田頭田尾土地公，埤圳所在亦是境地，理應有土地神庇佑，藉由土地信仰的建立，可以凝聚眾人的向心力，有助於水利設施的管理與運作，如以大漢溪為水源，灌溉土城、中和、板橋一帶的大安圳，其圳頭土地祠位於媽祖田（今土城市祖田里），其祭祀圈則附屬於樹林鎮的濟安宮（奉祀保生大帝）。臺北縣三芝鄉位於八連溪口的大伯公廟

⁵客家人將土地神稱呼為「伯公」視其為家中長者（或祖靈），顯示其與家人的親近，也顯現其對土地的濃烈愛戀情節。（南部六堆）四縣客系有所謂的「土塚伯公」（即土地祠的外形酷似墳墓，而石碑上寫的是「福德正神之香位」，故學者以此稱之），「土塚伯公」配合後靠之山形或樹或石頭等自然體而建（廖倫光，2000：97-117）。宅第（及其龍神伯公神龕）與「土塚伯公」搭配自然體結合成「化胎(fa thoi)格局」，反映出客家人生活與土地結合的風水觀。

⁶竹塹土城小北門口之土城公及土城婆，從相貌觀察與一般土地公、土地婆有相當的差異，且小廟內給人有些許陰森的感覺，作者推想，此土城公廟可能轉化自陰廟，而非初始即為土地公廟。

(三芝為汀州府永定系客家移民聚集之地，故以伯公稱呼土地神)，亦有作為八連溪把水尾的功能，並形成一個以水圳系統的祭祀圈。二水鄉鼻子頭林先生廟內亦配祀福德正神。其次，土地公廟守在庄後「把水尾」，面向著水流的方向，意味不使社區的財富往水流。水源對農村非常重要，土地公廟的座向反映出「肥水不落外人田」的心理。

- (4)墓地守護神(后土): 土地神猶如管區警察，平時對轄境的亡靈負有管束和保護之責，故每一座墳墓皆有后土(有稱地母元君者)守護，后土的含意亦漸與福德正神混淆並用，故一般公墓入口通常有一尊高聳的福德正神守護著整個墓園，加上傳說中人死後由土地公負責牽引亡魂到陰間，故林美容(1987)認為土地公具有陰神的性格。

3.土地公調查的鄉土意義

臺民每以廟來組織地方社區，土地公廟即用以組織最底層的地方社區 - 聚落。由土地公廟不只可以定義一個聚落的領域(territory)，而且可以看出聚落內人群組織與活動的樣貌。韋煙灶(2004)以新竹市南寮及竹北豐田兩區作為個案研究區討論，發現庄頭土地廟與自然村的對應頗為一致，即一個自然村恰好有一間土地廟與之對應。

埤圳土地公(伯公)或守護神

農業社會水利問題為全莊人所關心，當時的土木技術無法保證確實改善水利實質狀況，於是人們乃求之於超自然，所謂窮則呼天。與水利灌溉有關的村民、圳戶、地主、佃人，除了神明賜予灌溉順利，農作豐收，並祈求神明守護埤圳免被洪水天災破壞。又除以公約、法律管束所有埤圳之關係者外，並借神明之權威，每年舉行禮祭，或重新訂定規約，或在神前公閱公約，或結算帳項等，以免作弊，以維公正、公道、公平。(王世慶，1994：190)

如以大漢溪為水源，灌溉土城、中和、板橋一帶的大安圳，其圳頭土地祠位於媽祖田，其祭祀圈則附屬於樹林鎮的濟安宮。

以社子溪為水源，灌溉桃園之楊梅、新屋一帶的「三七圳」八莊輪祀開圳有功的先賢曾昆茂和守護神三官大帝，以不立廟方式，由各莊爐主迎回家中祭祀，稱為「八本簿」。

以濁水溪為水源，灌溉彰化縣境大半農地的八堡圳，在彰化二水鄉鼻子頭，為祀奉開築八堡圳時獻水利圖，指導開圳成功恩人林先生暨八堡圳開築者施長齡(世榜)及十五莊圳(八堡二圳)開築倡導者黃仕卿三公之英靈而建林先生廟(王世慶，1994：198)，並配祀福德正神。作者抄錄廟內石柱對聯如下：

「施府排淮灌溉田疇興國計，黃家建圳耕耘土壤利民生」

「水繞祠堂香火百年崇往哲，利通稼穡田疇萬頃澤群生」

三、媽祖信仰

媽祖是臺灣民間信仰中最盛的神祇，從沿海到內陸分布著大小的媽祖廟，各地(尤其是沿海地區)充滿著媽祖的顯聖傳說，更強化其信仰的熱度。在臺灣，媽祖是除了外教信仰人士以外，家家戶戶崇拜的神祇，臺灣民間俗諺「三月^媽媽祖，十月迎王船」，道地的反應媽祖虔誠信奉的盛況。此外，臺灣本土發展出與媽祖相關的諺語尚有「本地媽祖興外庄」、「北港廟壁一畫仙」、「北港香爐人人插」等。

媽祖本姓林名默(娘)，林姓人家暱稱為姑婆祖，一般人則稱媽祖或媽祖婆，而尊稱為天上聖母或聖母。關於媽祖的考據，一般的說法指媽祖生於北宋初年的福建莆田縣湄洲嶼。默娘天生靈慧(具有女巫消災解厄的本領)，死後屢有顯應，指引航海者迷津。南宋高宗時(1156)封為「靈惠夫人」、宋光宗時(1225?)改封「靈惠妃」；元世祖時(1278)累封「天妃」；有明一代，除了明太祖改封「聖妃」外，成祖以後延續元代均以「天妃」稱之；清康熙19年(1680)封為「護國庇民妙靈昭應安仁普濟天妃」或云「天上聖母」、康熙23年(1684)加封「天后」(徐曉望，1997：354-364；郭金潤編，1993：31-33)，

成為閩粵地區受封神格最高的女神。自此官方所立或贊助的媽祖廟，慣稱「天后宮」，列入「官廟」系統，官府必須按歲時祭祀（至少理論上應如此）。

配合中國東南沿海族群的海洋與重商性格，北宋以後中國海事活動的發展及累代官府的崇祀，媽祖尤具有強烈的「海神」性格，這些天時、地利、人和的配合，漸漸發展成「北有關帝；南有媽祖」的態勢。媽祖信仰圈可北到山海關南至南洋，紐約及巴黎均見媽祖廟（徐曉望，1997：362），幾乎含涵蓋了整個中國沿海，福建為其生長及昇天之地，故信奉程度尤為虔敬。

此外，鄭成功及施琅攻臺時，均巧妙地運用媽祖顯聖的「神蹟」，製造順應天命的氣氛並安撫官兵。官府的推崇及實質冊封（咸豐7年時，媽祖的封號全名計64字）⁷，使得媽祖信仰在臺灣「名正言順」地成為民間信仰中最盛的神明。

臺灣移民泰半來自福建沿海，初墾之時，必須面對橫渡黑水溝的九死一生，以及原住民的挑戰及風土的適應，媽祖自然而然成為移民心中祈求的守護神。其次，臺灣自開發以來就是一個重商的社經環境，海上活動發達，商人雄厚財力及虔敬供奉，造就早期臺灣通商口岸媽祖廟林立的盛景。

1. 臺灣媽祖信仰系統的分類

按其神像分香來源可分為：湄洲媽（直接分靈自莆田縣湄洲）、興化媽（分靈自莆田縣，莆田為興化府之府治）、溫陵媽（分靈自泉州市，泉州市別稱溫陵）、銀同媽（分靈自同安，銀同為同安之別稱）等系統。民間傳說有黑面媽祖、金面媽祖、紅面媽祖、粉面媽祖；或大媽、二媽...六媽等分身（以彰化市南瑤宮的信仰圈最為突出）的區分。由祭祀單位的分割所轉化衍生出的「分身」，在臺灣傳統民間信仰中是一個有趣的課題⁸。

2. 臺灣媽祖信仰的空間分布

在臺灣建廟歷史悠久、聞名遐邇的媽祖廟由北而南有：宜蘭市昭應宮、基隆市慶安宮、關渡關渡宮、淡水福佑宮、新莊慈佑宮、中港慈裕宮、苑裡慈和宮、大甲鎮瀾宮、鹿港天后宮、彰化市南瑤宮、新港奉天宮、北港朝天宮、鹿耳門天后宮、臺南市大天后宮、安平開臺天后宮、旗後天后宮、萬丹萬惠宮及澎湖天后宮等...。媽祖廟的空間分布上符合：位於較早開發、沿海港口或移民口岸、政軍商重鎮等特徵。

3. 媽祖信仰在臺灣拓墾過程中扮演族群融合的橋樑

媽祖信仰因較不具地域色彩，可為各籍移民甚至原住民所共同接受膜拜，加上媽祖帶有女性溫和形象，卻具有排解糾紛及調和各籍人士對立的威嚴，其社會性功能不是其他神祇崇拜所能望其項背的。至今由沿海到內陸皆可見媽祖廟，不啻反映著臺灣開發過程中族群融合的軌跡。

四、王爺信仰

一般而言，臺灣民間的王爺廟大多分布於沿海地區，係因早期閩南沿海地區時有水患、瘴厲、瘟疫發生，其中人民對於瘟疫最為恐懼，而遂有流放王船、送瘟之儀式，亦即古時儺（去疫）祭遺意，可見往時沿海地區，曾有將死於瘟疫之屍首付之水葬的習俗。而閩南沿海一帶所流放之王船，則常漂著於臺灣西部沿海一帶，尤以臺南、澎湖居多。其次，臺灣沿海地區大部分為泉州籍移民所開墾，基於原鄉生活方式的影響，順理成章的就接收王爺信仰。靠岸的王船，出則將所載之神像，就地搭蓋簡

⁷這64字的封號是：「護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神讚順垂慈篤祐安瀾利運澤覃海宇恬波宣惠導流行慶靖洋錫祉恩周德普衛漕保泰振武綏疆天后之神」。這些封號可看出：(1)對媽祖神靈的推崇，到達無以復加的程度；(2)提點出受媽祖庇佑的對象（行業）；(3)許多民間媽祖廟的廟名往往從這些封號中擷取。

⁸民間對分身神較普遍而合情的詮釋是：信仰虔誠的信徒或積善之人，死後成為「善靈」，並為「本尊神」度化，潛移默化出本尊神的神格特質，在具備一定神力後，被指派附靈於分身神的雕像內，協助本尊神發揚神威及普渡眾生。

陋的草寮或竹寮，予以供奉。爾後，若王爺神蹟顯赫，信徒增多，則修廟整建。待部落穩定，祈求禳災有驗，即擴建廟宇，奉為一庄的守護神，或繼續發展成為數庄或一地方的總廟(劉枝萬，1966: 87-89，引自楊曲昌，1998: 182)。

在臺灣，以王爺為主祀神的廟宇多達 700 餘座(林富士，1995: 140)，而且陸續在增加中，僅次於土地廟的數量，佔第二位，但信仰圈的規模卻遠遜於媽祖。臺灣王爺信仰傳說類型雖多，然不出以「三百六十進士死於無名」為骨幹，遞代傳承演化而成的傳說。在民間信仰的角色中，王爺姓氏繁多，大多有姓無名。「王爺」所代表的即為瘟神，但稱呼「王爺」者，未必盡是「瘟神」，而有其他諸多類型。如古人為神、生前有嘉行或饒勇之士、生而強橫，死而作祟、瘟神被牽強附會於古人、由事物、行為、狀貌或轉訛而稱呼為王爺者。(劉枝萬，1963: 111，引自楊曲昌，1998: 182)

臺灣王爺信仰系統的來龍去脈相當複雜，其起源籠統的說是來自於閩南的「瘟神」轉化，但到目前已產生質變與量變，這些轉變或許與「王爺」是一群而非單一或少數的神祇有關，透過造神的過程，其他形式的王爺陸續的加入這個隊伍。作者歸納一些學界的說法及個人的心得，將臺灣王爺信仰系統的來源及承傳，歸納成四個主要系統：

(一)傳自閩南的瘟神系統

傳自閩南的瘟神系統為臺灣王爺信仰思想的本源，也是臺灣王爺信仰的主幹。臺灣王爺廟所奉祀王爺數量除了少數例外，大抵為一、三、五或七尊(或許與單數是屬於陽數有關吧!)，以主祀王爺數量作為區分原則，至少有以下數種：

1.五府千歲(五王系統)

主祀朱、池、李、范、吳五府千歲，為臺灣王爺中信仰最普遍者。根據李豐楙的研究「五王系統」應可追溯到六朝時期道教所倡導的「五方鬼主」和「五瘟」的概念。據道經記載，當末世來臨之際，「太上」(太上老君、太上道君)會派遣「五方鬼主」(東方青氣鬼主劉元達、南方赤氣鬼主張元伯、西方白氣鬼主趙公明、北方黑氣鬼主鍾士季、中央黃氣鬼主史主業)統領「萬鬼」到人間來行疫(林富士，1995: 150)。⁹臺灣地區的五府千歲崇拜以臺南地區為中心，尤其以北門鄉的南鯤身代天府最著名。五府千歲被授與「代天巡狩」的權責，故廟名多與此有關。

2.十二瘟王(或稱五年千歲)系統

十二瘟王(子年張全、丑年余文、寅年侯彪、卯年耿通、辰年吳友、巳年何仲、午年薛溫、未年封立、申年趙玉、酉年譚起、戌年盧德、亥年羅士友等 12 瘟神)除了是「瘟王」轉化而來，可能和二十四節氣七十二候「行瘟神君」的概念有關。五年千歲的名稱來源係以每五(實際上是間隔四年: 寅、午、戌之年)年舉行一次瘟王大祭而來(劉還月，1992: 530; 林富士，1995: 151-152)。以雲林褒忠鄉馬鳴山鎮安宮(建於光緒 13 年)為開基祖廟，可能因該廟王爺神數較多，以其為祖廟的分香子廟多達 200 餘座，分廟數量為各類王爺信仰系統中的第一位。

3.三府王爺(三王系統)

凡奉祀三位王爺為主祀神者稱之，但若三王係來自五府千歲(朱、池、李、范、吳)中之三姓，則可歸類於五王系統，如臺南縣歸仁鄉大廟村之保西代天府。新竹沿海地區流行朱、吳、清三府王爺與章、金、池三府王爺崇拜，竹北市崁子腳的五賢宮主祀朱吳清三府王爺(建於咸豐 7 年); 雲林縣臺西鄉五港村的安西府(建於道光元年)，主祀張、李、莫三府王爺(以中部沿海地區為盛); 臺南佳里鎮上之金唐殿(建於康熙 37 年)，主祀朱、雷、殷三府王爺。

⁹蔡相輝(1994)所著的《臺灣的王爺與媽祖》一書認為：五府千歲中的朱、池、李分別代表鄭氏三代(鄭成功、鄭經、鄭克塽)。然而，書中相關的討論，並未提出強而有力的直接證據。從許多研究者以及筆者在臺灣各地諸多五府千歲信仰來源的調查，卻難以支持蔡相輝的說法，且作參考吧！

4.單姓王爺系統

以邢、朱、池、李四姓為多。池府王爺崇拜主要流行於北部與南部沿海；邢、李府王爺崇拜流行於中部沿海。清府王爺流行於新竹縣市，其來源不詳，僅有劉枝萬(1963)提及：清王爺係鄭成功部將，但早在乾隆年間即有專祀的廟宇出現（新竹市的祈安宮，目前已由公廟轉為私人神壇）。除此之外，與上述十二瘟王系統有淵源的溫王爺系統（溫王、溫瓊、溫元帥），有人認為係由「瘟王」轉化而來。溫王爺信仰傳以臺南縣北門鄉永隆宮為開基祖廟，然而目前最有名的則是屏東縣東港鎮的東隆宮王船祭（劉還月，1992：643）。

5.金門館系統

係分靈金門的蘇府王爺信仰，主要與金門移民有關，鹿港金門館為林爽文事變平臺主帥福康安所建，主祀蘇府王爺，配祀邱、梁、秦、蔡四府王爺（館內目前仍保存建廟石碑，廟前街道命名為「金門街」），意義格外非凡。

(二)祖先崇拜轉化系統

閩南移民（尤其是泉州系移民）到臺灣，有些會順便將原鄉所奉祀的同姓王爺一起攜帶渡臺，如竹北市新港里魚寮港安宮的戴府王爺（該聚落為典型的戴姓單姓聚落）。蕭太傅（富美宮）系統，因泉州（晉江）富美宮王船神器流落而立廟奉祀富美宮系統王爺的有：雲林縣麥寮鄉光大寮聚寶宮（1776年建廟，原稱富美宮）、新竹市南寮塹港富美宮（1797年建廟）、臺中縣大安鄉大安港和安宮（1805年建廟，主祀金、吉、姚三府王爺）、台中縣梧棲鎮高美文興宮（約百餘年前建廟）、苗栗縣通霄鎮白沙屯五雲宮（1885年建廟）、苗栗縣後龍鎮外埔合興宮（1903年建廟，主祀池、金、邢、雷、狄、韓、章七府王爺）。

在臺主祀蕭太傅分靈立廟，且以祖廟富美宮為廟名的有：中和市、新竹南寮、臺中梧棲、彰化鹿港、白沙坑、雲林麥寮鄉光大寮（已改稱聚寶宮）、嘉義東石港（泉州道教文化第八、九輯合訂本，1995：4-5）。

(三)英靈王爺系統

歷史上的名人，或為帝王，或為大臣將相，有名有姓，或因功績卓著，或壯志未酬，或死於非命，或慘遭冤殺，其生前事蹟「古道照顏色，典型在宿昔」，足式教化後世者，歸類為英靈王爺系統。

1.尊王、聖王系統

包括開漳聖王（陳元光）、開台聖王（鄭成功）、郭聖王（廣澤尊王）、靈安尊王、護國尊王（謝安）、白馬尊王（王審知）、水仙尊王、保儀尊王（張巡或許遠）、武安尊王等。尊王、聖王系統在臺灣傳統民間信仰的形態頗似王爺系統，然而從神名、考據及神格上，可輕易辨識「祂們」與一般王爺是不一樣的，也不能完整的以「厲鬼」崇拜來概括，是否歸入王爺信仰系統則有待商榷，本處暫不深究。

2.延平郡王系統

連橫在「臺灣通史（宗教志）」中認為，明朝遺民以王爺崇拜為名，實暗地祭祀鄭成功，帶有民族主義色彩。如臺南縣永康市的二王廟因主祀鄭成功「為本省現存唯一奉祀二王者，於研究本省王爺信仰上具有特殊之價值與地位」（劉還月，1992：360；116-117）；臺南市三老爺廟主祀朱、曹、魏三府王爺或謂朱王爺即是鄭成功。

(四)對自然物的崇拜或臺灣鄉土神的轉化

原自臺灣本土的王爺，大體不出先賢英靈祭拜的轉化及有應公神格的提昇，亦有一部份係轉化自對自然物的崇拜，如松王爺、樟王爺、火王爺等（林富士，1995：142）。

王爺信仰在臺灣的演變

王爺崇拜原是福建泉州一帶人們敬而畏之，不得已而求之的瘟神，在臺灣卻升格為無所不能，有求必應的萬能天神。王爺崇拜在臺灣相較於福建原鄉，已明顯產生質變與量變：

1. 臺灣的王爺信仰，帶有濃重的移民色彩，深深地打上移民文化的烙印

臺灣初關時，絕大部份地區瘴氣薰蒸，病疫時發，疫症漫生之可怕，並不亞於驚濤駭浪之危險。一方面是「一歲所獲，數倍中土」的誘人吸引力，一方面卻是「人到輒病，病即死」，先民移臺想到既能司瘟又可驅疫的王爺，毫無疑問，在移民的心目中，專業的王爺比起其他神明，對付瘴癘瘟疫的效力應該大得多。奉祀一尊在身旁，能大大增強信心與安全感，王爺自然而然成了移民的守護神；其次，朝夕相處的爐主制，也使王爺的形象及功能大大獲得改觀。(泉州道教文化—蕭太傅研究專輯[下文簡稱「蕭太傅專輯」]，1995：10-12)

2. 臺灣王爺宮數量與建築規模不斷的增加和擴充

泉州的王爺隊伍自 19 世紀以來，即成停滯狀態，但臺灣的王爺信仰確蓬勃發展。過去臺灣的社經發展尚未達到極限，隨著人口的增加，聚落的持續膨脹，王爺通常是村內固有的信仰，王爺姓氏也多，由神壇或聯庄祭祀轉變成村廟可展現區域獨特性；其次，透過「放王船」與「迎王船」的習俗，使王爺輕而易舉在王船所到之處安身立命，王爺信仰一再被強化，村廟隨伴聚落居民集體社區意識的形成，次第建立。隨著臺灣經濟的起飛，透過民間崇功報德的還願心理，也大大增加了王爺信仰在財力上的支柱。

3. 官方的認可和參與，使王爺崇拜的信徒益眾

清領時期臺地尚處於移民社會環境，人心浮動不安，官方企圖透過宗教的教化以安民心，而民眾則希望透過官方的認可以取得「正統」地位(如：乾隆 52 年林爽文事變後，主帥福康安因感蘇府王爺隨軍護佑，在鹿港建金門館奉祀)。臺灣地方選舉的實施已有數十年，政治人物亦深知信仰在民眾心裡的份量，逢廟必拜、斬雞頭詛咒，成為選舉中不可或缺的競選動作(1987 年馬公市風櫃北極殿—溫府王爺舉行「迎王」，澎湖在地黨政軍要員傾巢而出列名其中)。這些官方及選舉文化的動作，在一定程度上刺激了王爺信仰的加溫。(參考「蕭太傅專輯」，1995：13)

4. 王爺信仰在臺灣已是一種文化現象

在追求本土文化的渴望中，當取得士庶共識下，王爺信仰已被視為臺灣本土文化的一部份，不單單是宗教信仰而已，尤其是近幾年來文建經費大幅提高，各縣市文化中心為開發出當地文化特色，挹注相當的財力與人力。在文化單位與文史工作者極力蒐尋與支持下，廟會活動往往成為民眾熱情參與的「文藝活動」。文化界的態度與實質介入，除了有助於將宗教活動提昇至文化層次外，也將反饋到宗教活動本身，盛大的請王、迎王、送王活動儀式，渲染了王爺的神威，擴大了王爺的隊伍。

五營編制及犒軍儀式

臺灣傳統民間信仰中受王爺信仰的影響，民間祭祀的主神之外，有五營神兵分別鎮守四境，而以中壇元帥（哪吒三太子）坐鎮中營指揮。民家通常在廟宇主神祭典的尾數日犒軍（劉還月，1992：701-702），盛大的建醮活動或王爺出巡時，也會舉行犒軍活動。雖然犒軍並沒有特別的儀式，卻是日常維繫信仰最主要的活動，相當值得重視，犒軍將虛幻抽象的鬼神崇拜予以擬人化的表徵。

五營神兵一覽表

| 營 | 東營 | 南營 | 西營 | 北營 | 中營 |
|------|-------------|-------------|-------------|-------------|-----|
| 旗（臉） | 青 | 紅 | 白 | 黑 | 黃 |
| 元帥 | 張（基清） 羅尾 | 蕭（其明） 文良 | 劉（武秀） 羅燦 | 連（忠宮） 招賢 | 李哪吒 |
| 兵領 | 胡其銘 | 蔡坤君 | 金記宿 | 王直元 | 吳德祥 |
| 軍隊 | 九夷軍 | 八蠻軍 | 六戎軍 | 五狄軍 | 三秦軍 |

| | | | | | |
|----------|-----------|-----------|------------|------------|-----------|
| 軍馬 | 九千 | 八千 | 六千 | 五千 | 三千 |
| 兵員 | 九萬人 | 八萬人 | 六萬人 | 五萬人 | 三萬人 |
| 請方 神位 | 東方 甲乙木 | 南方 丙丁火 | 西方 庚辛金 | 北方 壬癸水 | 中央 戊己土 |
| 調巫 營器 | 七星劍 | 月斧或 銅棍 | 銅棍或 鯊魚劍 | 鯊魚劍 或月斧 | 刺球 |

*「元帥」系統頗多，僅錄二組。
資料來源：潘朝陽，1994：230。

五、風水觀

「明會典」中記載「土地色澤光潤，草木茂盛，日後不會在此建道路、城郭、溝、池，不奪貴勢，不被犁耕作之地，此乃美地也」（渡邊欣雄，1999：48）。已充分表出達風水的「區位」觀。風水思想的脈絡與科學意義就粗略說來是：城市、村落、住宅（陽宅）與墓地（陰宅）等居住空間，背倚北側的山坡，面向東、南兩側，在從北點分支出來的山脈內側應有水流、河川（前水為鏡，後山為屏）。選擇這樣的區位，具有聚納天地靈氣，即儲存神秘力量，防禦不良作用的象徵意義；也具有迎薰挹爽，採納自然之氣，隱蔽自我，既顧及舒適及養生，也關注到居家安全的實用價值。（參渡邊欣雄，1999：131）故風水所討論的客體，不外是陽宅與陰宅的居住空間（象徵空間及實質空間）的優劣。

「風水」二字可以理解成指對整個自然環境的概念，風和水是構成風水思想之框架的、動態的、預見理論的具體表現。可以說「風水」是漢人所認識的氣候，人生中的任何重要事項都需要在「風調雨順」，即良好的自然條件中方能產生。（渡邊欣雄，1999：12）

1. 風水觀的起源與發展

西漢董仲舒是風水理論的創造者，長久以來，風水觀若隱若現的影響到漢族的生活方式。風水最初開始形成體系是在西元3世紀左右的管輅和郭璞所創立。西元9世紀楊筠松發展出形勢學派（或稱巒頭派、山水派），又稱江西學派（贛州法），本派重視山勢、流水等地勢判斷；與其相對應的是始於11世紀宋代的重視羅經、判斷的原理學派，後因其出現於福建，故又稱福建學派（福州法），本派以王伋為代表，以重視卦、天干地支、星宿等天地運行及世間規則原理。漢族的風水學說，至今仍基本劃分為這兩大學派，千百年來未曾有其他新的學說出現。（渡邊欣雄，1999：32）此二派都在華南地區，加上多濕的氣候及起伏的地形，風流所及，促進了華南地區風水學說的發展與盛行。

2. 陽宅與陰宅風水

風水的思想哲學或是理論架構，其實都是如影隨形的存在著中國的宗族倫理長幼有序、慎終追遠、一脈相承的宗族價值觀。而且這種混和著風水與宗族脈絡的理念，貫通了自然環境與人造環境，形成一個整體（參見圖5-1及圖5-2）。（黃蘭翔，1999：84）

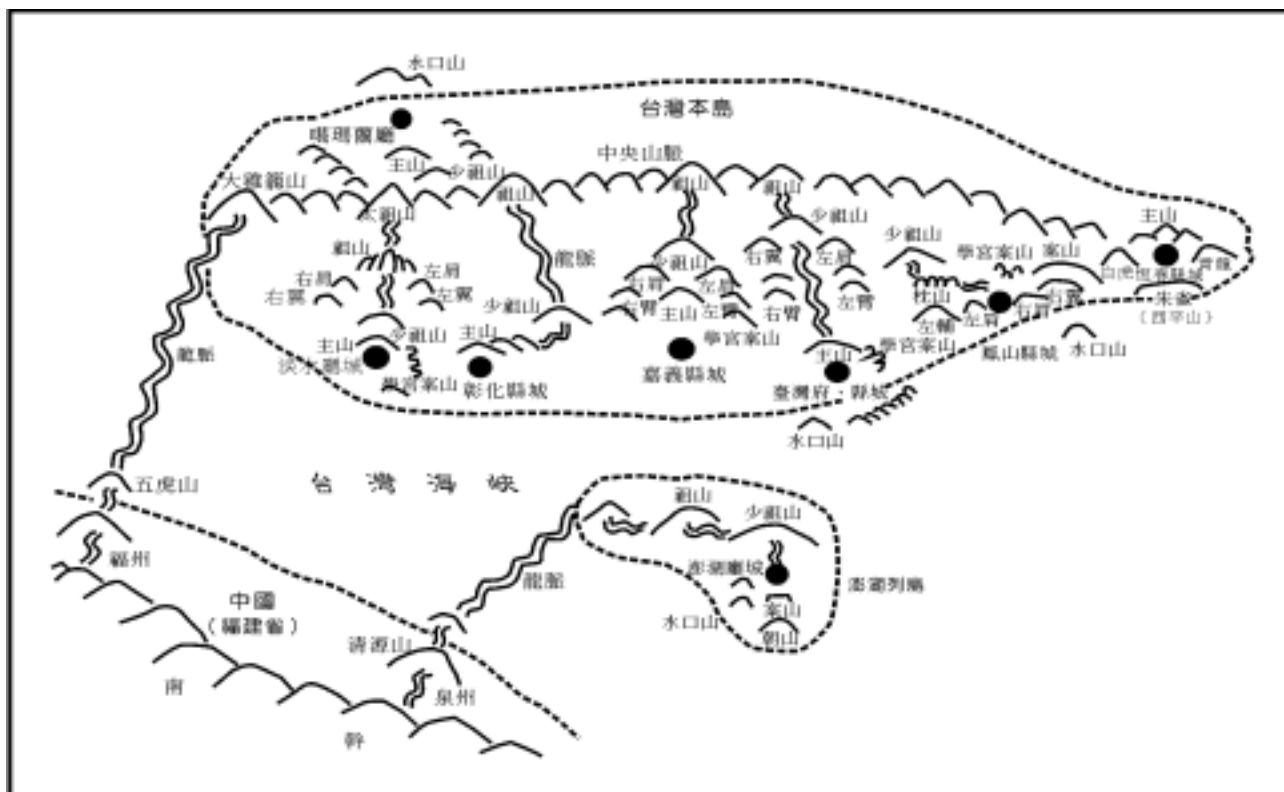
陽宅風水作為象徵空間有幾個主要原則：背高面低（以北高南低為最理想）、中高邊低、明堂居中（穴的落點）、前水後山。體現在居住空間上表現出：居高臨下、眾山環抱的居住安全、舒適考量；眾星拱月、唯我獨尊的「中心性」思考及符合儒家大傳統影響下所塑造的長幼尊卑、遠近親疏的「差序格局」倫理規範。各位讀者回想一下，東方的城池、合院建築格局，莫不是體現出這樣的人文空間特質。

臺灣清代各城池的營建就體現出明顯的風水觀（參見圖5-3），如淡水廳城（竹塹城）的址選在平原的最高部位（地形向東西南北皆下降），而淡水廳衙署又位於其中心點地勢最高（約海拔23-24公尺），以十八尖山的山頭為主山；其次，又以金山面山為少祖山（按：位於今新竹科學工業園區內），

以五指山（按：位於今新竹縣五峰鄉與苗栗縣南庄鄉交界處）為祖山¹⁰（註 7-9）更遠則以雪山山脈峰頭為太祖山。風水觀應用於國都、城邑、及東方傳統聚落空間結構的鄉土歷史研究上，當具有一定的價值。

漢語中狹義的「風水」就是指墳墓本身的自然區位條件，以風水的觀點，墓地應位於通龍脈之處，墓地營造區位以「萌芽」最佳，此處象徵龍氣正處於萌發旺盛，子孫將乘其生氣繁榮昌盛。相反地沒有龍脈或龍脈末端的地方叫做「注龍」，屬無生氣或生氣將盡之區位，所以如果墓地選在這裡子孫一定衰敗（ibid, 1999：48）。營造墓地還要注意使墓地背靠高處，特別當背面絕壁時稱為「倚背」，前面開闊平坦稱為「堂案」，都被認為是吉地。（臺灣私法(上)，101-102）陰宅風水觀顯示出以下幾個漢族文化上的性格：

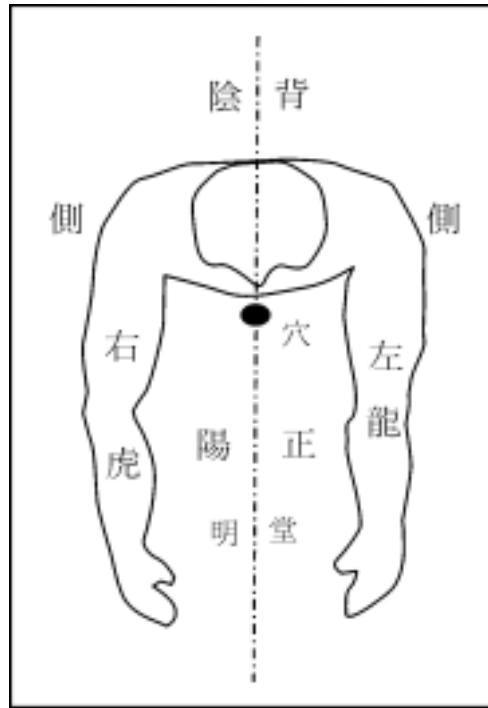
- (1)陰宅風水的機械論式及人格論式的世界觀：前者是通過風水師的知識，透過對墓地方位、地勢的選擇與安排，使風水神秘力量（生氣）所產生的有機作用對遺骨產生影響，其結果多會波及到遺骨主人的子孫，這與子孫的行為無關。後者指祖先具有一定的人格特質，祖先與陽世子孫具有互酬的義務：安葬好並按時祭祀祖先會帶給子孫帶來幸福和繁榮，反之，會招致祖先懲罰；祖先則有義務庇蔭子孫繁榮昌盛，恰好呼應著漢人的倫理和宗教觀。
- (2)以父系血緣為依歸的宗族倫理觀：如墓地風水的好壞僅影響到埋葬者以下家系成員的禍福，與其他家族甚至旁系宗親無關。異姓（如烟親、被領養者血親等）或旁系的祖先，不可合葬或共祀（但可代管理異姓或旁系塋地），否則會引來家族的不安。冥婚的傳統亦是這種思維下的產物。



資料來源：黃蘭翔(1997)：64

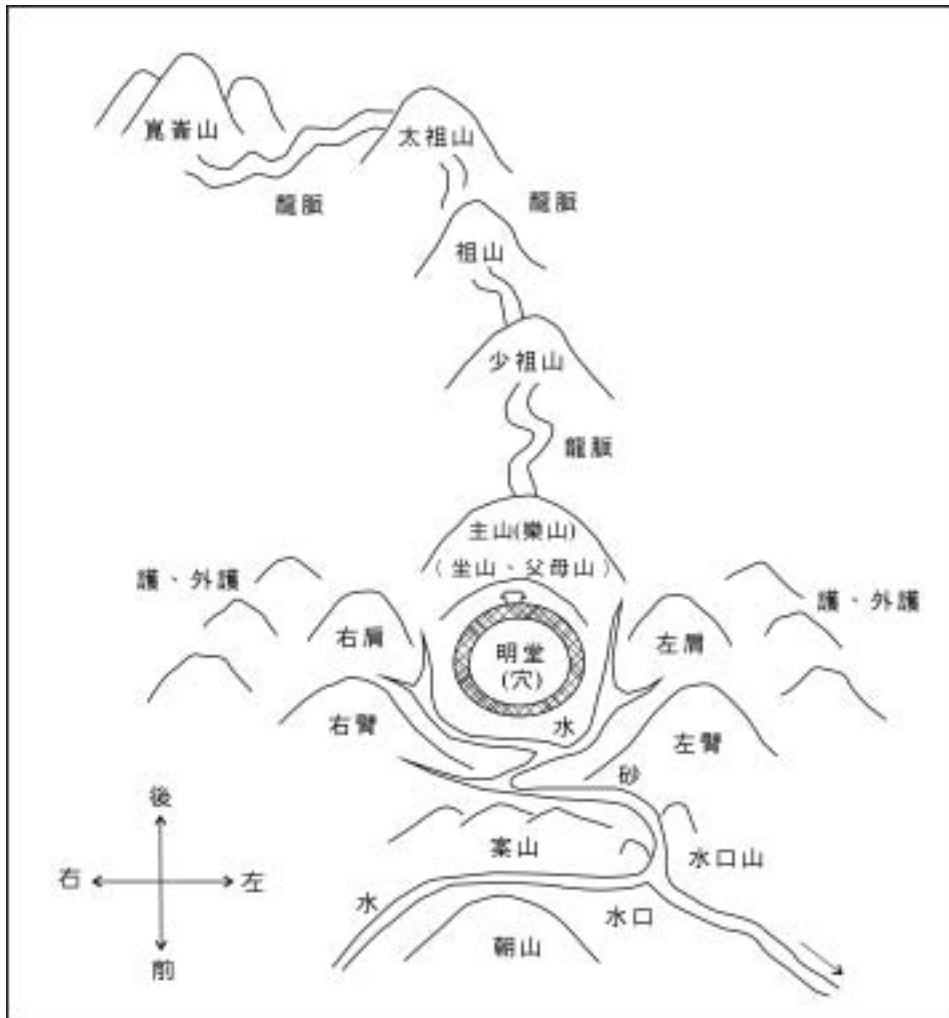
圖 7-1、清代臺灣全島「地理」形勢脈絡圖

¹⁰此事明載於成書於同治 10 年之《淡水廳志》中。其他如噶瑪蘭廳城、彰化縣城、諸羅縣城、澎湖廳城、臺灣（臺南）府城、鳳山縣城及恆春縣城等的選址，皆有考慮到陽宅的風水位置。（參見黃蘭翔，1999：64，以及圖 7-1）



資料來源：轉繪自黃蘭翔，1999

圖 7-2、陰、陽宅之擬人圖像



資料來源：參：黃蘭翔，1997：65；高煥榮，2002：2

圖 7-3、理想之風水格局

陽宅修建的風水觀

修建宅第之前，要先請「地理師」通過「地理書」來測定，將入居該宅邸最高齡者的生辰八字後，方可確定地點。此時最重要的是地勢的判斷和方位的測定，原則上宅第的設計是座北朝南，不過有其他宅第相鄰或地形上有局限時，可靈活變換朝向，通常避免朝北建築。方向判斷的重要性，顯然次於地勢的判斷。地勢以「北高南低」為理想，如在方位判斷時方向有所改變，則力求「背高面低」。水的流向亦很重要，南北流向的河流在風水上屬「凶」，最好是水從左向右彎曲流淌（宛若龍形），另外，在預定施工地點不能出現朝南的高大樹木或煙囪等物。

陽宅中建主屋（正身，即「堂」）的位置——「穴」的中心稱為「座」；而主屋所朝的方向稱為「向」；可見主屋的建築在風水上具有重要意義，理論上必須首先興建，但是能夠按照風水上的建築要求興建家舍的，僅限於富裕階層。因為「堂」中的一系列房屋是最神聖的場所，「堂」前不能建任何東西，甚至不能有高大樹木，「堂」後則可栽花植竹。此屋只能充作祭祀神明及祖先的場所，不能作為日常生活所需的房間。這樣會給現實生活造成影響，所以往往從能夠確保居住部分的「左護龍（左橫屋）」修建，待有充裕的資金後，再正式興建主屋。（改自渡邊欣雄，1999：23-24）

風水觀中之「龍脈」

「龍脈」為何物？龍脈即土地高低的形勢，天下的龍脈發源於崑崙山。由此發展脈勢至各地，其中山脈向東伸入中國大陸，再分出無數支脈遍佈於各地。其中南嶺一派從福州五虎山（或稱五虎門、五福山）延伸至臺灣基隆山（有清一代清廷一直嚴禁臺灣北部之煤礦開採，就是怕傷及皇室龍脈），突兀高起成為一腦（基隆山形似頭腦），由此再延伸至鵝鑾鼻，其間又分出許多大大小小的支脈。這樣由地勢的起伏連綿生成「龍脈」（山脈）、「龍腦」（山峰）、「分龍」（分出支脈之地點）、「起龍」（山脈起點）、「注龍」（山脈盡頭）、「萌芽」（支脈出發點）等。（臺灣私法[第二卷]：58）

第三節、臺灣民間信仰祭祀的空間性

一、臺灣地區廟宇的形成與發展

一般而言，臺灣地區廟宇的形成與發展序列為：無廟 小廟 大廟；私廟 公廟。廟宇初始的發展很可能是由少數人，甚至是一個人，對於某件事物的崇拜、祀奉開始，漸漸地由於「靈驗」，而拓展其勢力，信仰的人增多，也興建廟宇供奉，此時，多屬於是小廟（如村廟）私廟（由私人經營管理）的規模。接著，可能又因「靈驗」或人為的因素（如原信仰的某人因故發達），使得廟得以再次擴張，而成為大廟（如地方廟）公廟（由善信共同出資經營管理）；此時若有政治因素的涉入，由政府公開設廟祭祀、管理便成為「官廟」，如清代之文、武廟、城隍廟、天后宮等屬之。

臺灣的民間宗教信仰中，經常是一村（自然村）一廟的原則，村民以該村廟的信徒自居，除了捐資與建廟外，平常亦會以該廟為膜拜中心。除此以外，亦會透過村廟裡之宗教活動，如建醮、進香、拜拜等，來維繫村廟與地方組織的關係。因此，廟宇每年的重要祭祀便由有份的村落街莊（即所謂的「角頭」）輪值。各村落街莊便因而與此公廟有密切之關係，此一社會空間領域就是所謂的「祭祀圈」。但是由於「每座廟宇所奉祀神明的影響力不同，因此祭祀圈的大小亦不同，大的可至超鄉，小的至於鄰里。換言之，我們可透過祭祀圈的大小來評量奉祀神祇的『吸引力』。甚而可看出廟宇的階層性。祭祀圈的變化甚至可以說是一地區內部結構歷史演進上的縮影」（黃清漢，1987，引自：楊曲昌，1998：184）。

二、祭祀體系的空間特徵

1. 祭祀圈的定義

「祭祀圈」之研究多半來自人類學家，且藉由不同的觀點來為其做詮釋。最早提出此一觀點為日本學者岡田 謙，他為「祭祀圈」所下之定義是：共同奉祀一主神的居住地域。而國內學者施振民在研究彰化平原聚落的發展模式時，是以主神為經，而以宗教活動為緯，建立在地域組織上的模式來為祭祀圈作詮釋（施振民，1973）。此外，許嘉明對「祭祀圈」所下之定義為：「祭祀圈是以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬之地域單位，其成員則以主祭神名義下之財產所屬的地域範圍內住民為限。」（許嘉明，1975）；林美容在「由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織」一文中，則以共同出資建廟或修廟、收丁錢、演戲、頭家爐主資格、巡境、請神等指標來界定祭祀圈（林美容，2000：136）。

祭祀圈既是一種可劃分的地域單位，在知識本質上就具有強烈的地域色彩，向是為鄉土研究者所喜好的研究主題。

2. 祭祀圈界定的指標

- (1) 居民共同出資建廟或修廟。
- (2) 有收丁口錢（此一指標最為明確）或題緣金（廟宇募化而來的金錢），也有按土地面積收取廟宇運作所需經費（如竹北市六家之土地廟祭祀圈）。
- (3) 有爐主、頭家以承辦事物。
- (4) 演公戲。
- (5) 巡境（遶境）。
- (6) 其他：如舉辦宴客、吃福、分丁仔肉、卜龜等活動。

3. 祭祀圈之空間性

固然有少數非屬於居民自發性建立、共同經營的廟宇，但如「由神壇轉化、某些都會區廟宇或以商業動機建廟的廟宇，較缺乏地域性色彩」，可能無法適用祭祀圈的概念外，祭祀圈的概念模式用於臺灣傳統宗教廟宇及祭祀活動大致可行。

祭祀圈之空間範圍由小而大可分為：(1) 角頭性祭祀圈：大致相當於自然村的祭祀的範圍；(2) 行政村性祭祀圈：一般而言，行政村具有較為完整的行政體系與地理單元特性，容易凝聚共識，故許多角頭性祭祀圈常也因此擴大成行政村性祭祀圈；(3) 超村落祭祀圈或區域性祭祀圈：其祭祀圈超過村落的範圍，成為一方主廟。

一個位階較高廟宇的祭祀圈可能涵蓋數個階層較低的祭祀圈，如前述桃園觀音鄉草漯保障宮的外圍共有 5 個土地公廟圍繞，附屬於保障宮的祭祀圈範圍內，而這五個土地公廟卻也各自有其範圍較小的祭祀圈。

其次，同一個區域內若有兩個主祀神同質（如均以某王爺為主祀神）且祭祀圈規模相當的廟宇，則彼此的祭祀圈通常是不重疊的（即在空間上是互斥的）；但是如果這兩個廟宇的主祀神為異質的神祇（如表 5-5 的新竹市古賢里烏瓦窰，小小的聚落竟可同時存在主祀聖賢之士的王先生廟及王爺信仰的七伍宮），則祭祀圈是可以重疊的。

4. 祭祀圈的形成階段與聚落發展

劉枝萬在調查臺灣地區祭祀圈與聚落發展的關係時，將祭祀圈的形成劃分為三個階段，其後又細分為七個階段（劉枝萬，1963：101-120；1987：22-30），但這些階段不一定是連續的發展過程，作者再將之整理如下：

- (1) 拓墾初期（無廟）：村落尚未形成，僅奉香火於田寮或將神明置於私人家中祭拜。
- (2) 莊社構成期（小祠）：普設土地祠，原置於私人家中的守護神，因有神蹟出現獲鄰里認同，於

是糾資建廟（形成村落集體意識）。

(3)莊社發展期（小廟）：莊社安定，持續發展，神明多樣化，家廟、宗祠也逐漸建立。村廟的建立可視為村落集體意識的確立。

(4)市街形成期（大廟）：街肆已形成，景氣鼎盛，富財者鳩資興建宏敞寺廟，職業寺廟與職業團體組織神明會及鄉土神（即祖籍神）隆盛，除了民間自發建的廟宇外，官倡的文武廟、城隍廟、社稷壇、節孝祠等均有建立。

三、祭祀圈的調查工作

1.主要調查項目

祭祀圈的調查包括：所信仰的神祇體系、祭祀圈的範圍與階層性、廟宇的沿革與造神過程，廟宇的祭祀組織、祭祀的儀式、祭祀圈成形與社會互動等項目。

2.調查方法

祭祀圈的調查方法不外是採取社會及行為科學的研究法，如觀察法（可深度介入而以參與觀察法行之）、訪問調查法（主要對象為廟宇管理委員會成員、廟祝、地方耆老等）、問卷調查法（主要針對香客及居民）從事。其次，一個廟宇的祭祀圈並不是單獨存在的，其形成具有一定的空間交互作用，在調查時必須注意到以下兩點：

(1)研究某一特定廟宇的祭祀圈，必須將調查範圍擴及鄰近地區的廟宇。

(2)一個地區可能同時存在兩間廟宇以上的祭祀圈，並對廟宇間彼此的交陪互動關係宜加以釐清。

四、西北部沿海民間信仰體系形成的階段性與聚落發展

南崁溪以南至大甲溪以北的西北部沿海地區的調查發現，祭祀圈形成的階段與聚落發展呈現類似劉枝萬所稱的趨勢，但因時代變遷之故，現階段臺灣民間信仰的演變與劉枝萬當年所調查的結果，已有些差異，現今區內民間信仰與公廟性質呈現以下的特性：

1.村廟的建立過程

可能受散村聚落型態，聚落規模不大，及經濟能力有限的影響。在過去較難以支持村廟的建立與運作，土地廟或私人家中的守護神暫時替代村廟的功能。另一種是以聯莊祭祀方式，以村莊（角頭）為單位，每年選舉頭家、爐主，輪流將神明迎接至莊內，由該年獲選爐主家祭祀，並有類似庄廟的祭祀活動。

若無偶發的神蹟出現，則私人家中的守護神（通常是王爺）將順利被請出供奉，作為村廟的主神。若缺乏作為村民所共同認同的神祇，則土地祠也有機會演化成村廟。若有其他「本土」神蹟造神運動所創造的神祇出現，則本土神明，極有可能會取代私家奉祀的守護神成為村廟的主神，並提前建立村廟（按：建廟當時，聚落可能尚未具有充足的立廟經濟能力），新竹市香山區南油車港的順天宮，係以石頭裂開為神蹟的自然崇拜對象—石明仙祖為村廟主神，即是此類典型的例子。

區位孤立的村落則易於形成獨立的祭祀圈體系，苗栗縣後龍鎮有兩個聚落外埔及水尾，一北一南，地處中港溪與後龍溪間，後背臺地。調查時可發現，這兩個在區位上顯得有些孤立，尤其是受到兩條大溪的阻隔，祭祀圈要跨溪依附於其他廟宇，顯然有些為難，自然而然，形成獨立的祭祀圈，而受聚落內部的異質性影響，角頭廟宇林立。

2.村廟建立反映出以地緣性思維為出發點的村落集體意識的確立

根據莊英章從竹北崁頂曾姓（閩南）與竹北六家林姓（客家）兩群單姓村落的比較研究，發現：（崁頂）居民因宗族組織不甚嚴密，村民無法從血緣團體中獲得精神慰藉或一體感，故特別著重宗教

的信仰，藉由村落的共同宗教信仰和奉祀場所結合成一地緣性的共同體。...宗教團體不發達的單姓村，村廟自然成為地方組織的重心，村廟與宗祠兩者乃扮演相互交替的角色。

莊英章的論點提供臺灣西北部沿海聚落村廟論述一個很好的解釋架構。事實上，臺灣閩南人宗族思想鬆散相對於客家人宗族思想嚴謹，是兩族群文化間很大的對比。從對臺灣西北部沿海聚落的調查發現：西北部沿海地區村廟發達而宗祠少見，這個特點適用於單姓聚落與多姓聚落。

其次，西北部沿海地區，村廟創建年代較多者為 1960-1980 年的 20 年間，反映了當地經濟發展狀況與村落人口規模擴張的事實，顯示原有三家村的角頭性質聚落，已經蛻化成自然村或連結成行政村。作者認為：聚落發展已經達到一定的規模，而以地緣性思維為出發點的村落集體意識已完全確立了。

3. 臺灣西北部沿海地區村廟的神格特質

臺灣西北部沿海地區村廟的神格層次最高者為媽祖，絕大多數的媽祖廟位於昔日通商口岸或中地型的聚落，祭祀圈多半是超村落性的，遠近馳名。土地祠在本區最為普遍，但因神格較低，演變成村廟的情形不多。村廟的主神以王爺居多，即使是屬於自然崇拜者，如新竹南油車港的「順天宮」，其造神過程仍不免敦請「王爺」出面奔走促成（參見下述「油車港村廟廟誌」）。若說王爺崇拜為臺灣西北部沿海地區民間信仰的主體，也不為過。

沿海地區因地理環境的關係，時有因海難或洪氾而漂浮來的遺體，無主鬼魂託夢要求建廟立祀，故有應公廟較多。沿海地區有應公崇拜特別發達，但較少演變成村廟，至多僅具有角頭廟的地位，且其廟宇所在地點通常遠離聚落，多少反映漢人傳統信仰中敬鬼而遠之的現實心態。

4. 超村落廟宇祭祀圈的形成與發展

日治時期及其以前，其所形成之具有中地性質的鄉街或港口機能的聚落，通常有歷史較悠久的廟宇，且往往可形成超村落祭祀圈，如桃園縣大園鄉大園街上的仁壽宮（開漳聖王）、觀音鄉草漯的保障宮（媽祖）、新竹縣新豐鄉紅毛港的池和宮（池府王爺）、新竹市南寮的富美宮（三府王爺）、苗栗縣竹南鎮中港的慈裕宮（媽祖）、後龍街上的慈雲宮（媽祖）、通霄鎮白沙屯的拱天宮（媽祖）、苑裡街上的慈和宮（媽祖）、大甲的鎮瀾宮（媽祖）等。這些廟宇都產生「蔭影效應」(shadow effect)，使得鄰近村莊較不易發展出村廟，其中尤以大甲鎮瀾宮祭祀圈範圍內最為明顯，屬於祭祀圈發展的第三階段。

上述作者調查的區域中僅有中港及大甲具有城市的性質，大甲尤為突出，如：(1)大甲長期為政治中心（淡水廳時期曾長期設置大甲巡檢署，並派守備[五品武官]駐防）與商業中心的中地；(2)大甲曾經建造一定規模的城池。確實展現「除了民間自發建的廟宇外，官倡的文武廟、城隍、社稷壇、節孝祠等建立」。

5. 地方人氏往往藉由神明之口，來表達對區域間互動的主觀意識

南寮富美宮（祀蕭、潘、郭三府王爺）的三王爺與竹北市崁仔腳五賢宮（祀朱、吳、清三府王爺）清王爺，百餘年前鬥法的神話（詳見下述「三王鬥清王」），至今仍為新竹沿海地區虔誠的信徒所津津樂道，這樣的訊息頗值得鄉土研究者所咀嚼。基隆「尪公不過嶺」的諺語意指泉州人所崇祭原鄉神——保儀尊王及保儀大夫的信仰，無法往北跨過獅球嶺進入漳州人的境地，也有異曲同工之妙。

三王鬥清王

竹北貓兒錠（鳳岡）一帶原屬塹港富美宮五十三庄的祭祀圈範圍（楊曲昌，1996），朱、吳、清三府王爺，則為新竹沿海地區盛行的王爺信仰（許多聚落至今雖有祭祀活動但尚未立廟），竹北崁仔腳五賢宮為專祀朱、吳、清三府王爺的廟宇。塹港富美宮在百餘年前遊境五十三庄時途經現今之竹北斗崙聖媽廟時，同遊之五賢宮

清王神轎支桿突然折斷。後經神明指示後，表示清王心有未甘，一番週折，經乩童指示將下斗崙聖媽廟黃金甕，移來右側，作為清王兵馬。又傳說在另一次遊境中富美宮三王與竹北鳳岡本地三王起爭執，兩方兵馬吵架，富美宮三王爺一怒之下將神轎溯鳳山溪回宮，其兵馬被困於此，殆新港魚寮佛祖來此地講和，富美宮三王兵馬才被遣回。也因為如此，此後富美宮巡境範圍不再越過鳳山溪了（莊英章，1994：50；田野調查）。

五、新竹市南油車港村廟—順天宮的個案分析

本處以新竹市南油車港村廟「順天宮」為例，藉以詮釋臺灣西北部沿海地區村廟演變過程及其特質：

1. 造神與建廟過程

順天宮的廟誌清楚地交代其造神與建廟歷程，偶發的神蹟使村廟提前建立。在此之前本村有朱吳清三府王爺、李府王爺、章府王爺（章金池三府王爺）信仰及一些帶有應公性質的神祇，都且分別有乩童跳神，清府王爺有輪莊祭祀。諸神之中以章府王爺為尊，平時以乩童為媒介來達到人神交陪，故有事必請章王爺出面，遇有重大宗教祭典則暫借福德宮為儀式活動場所（如廟誌所述「二片石神請回本境福德宮暫時安奉。」），透露了在村廟尚未建立前，「福德宮」所扮演的過渡性角色。

2. 廟村性格

「順天宮」主祀神石明仙祖為石頭公性質，屬於泛靈信仰中自然崇拜的一種，是作者在新竹—苗栗沿海所調查的諸村落中，極少數以非王爺或媽祖信仰而立廟的村廟。順天宮雖是自然崇拜性質，但從本村原有的王爺信仰體系背景推斷，假設沒有偶發的神蹟，村廟主神極可能是「王爺」。而廟中前座的中壇元帥及五營頭的配置，也充分展現出王爺廟的特徵。所以順天宮可說是兼具自然崇拜特質與王爺信仰色彩的村廟性格，在臺灣西北部沿海地區的村廟中算是一個異數。

3. 村廟布局與諸神配列

順天宮的基本空間結構，座北朝南，呈「回」字形二樓建築（有四合院的味道），後廳神殿分為正殿主祀石明公三兄弟，並請來中壇元帥及五營官兵鎮守，文殿（右殿）供奉章府、李府、蘇府王爺，武殿（左殿）供奉濟公禪師、齊天大聖、福德正神；東西廳（廂）分別供奉太上老君、五穀先帝；中庭放置天公爐；二樓左右廂分別為圖書室及會議室，陽台左有鐘樓，右為鼓樓；樓梯間為廁所；廟前有廟埕、金亭及戲臺。「順天宮」的格局雖不及一般王爺宮的宏大，然而應有盡有。

除了主祀神石明仙祖兄弟外，章府王爺為本村固有神祇，福德正神則是一般村境必有的守護神，在村廟中自應獲一席之地，作為陪祀神。李府王爺、濟公禪師在本村原有乩童跳神，眾人商議下也被請入廟內供奉。蘇府王爺係 1984 年迎自臺中漂來的王船。五穀先帝、太上老君、齊天大聖則是因有人提議而安金身奉祀，五穀先帝具有庇佑村境五穀豐登的作用，太上老君為三教九流之首，法力無邊。一間廟宇從單一的崇拜對象，變成眾神雲集的熱鬧景象，充分反應臺灣民間的多神信仰特徵，可滿足各階層信士的信仰需求。

4. 順天宮運作的社會性與政治性角色

順天宮原本是由陳、章、黃、鄭、蔡、吳等具有血緣、姻親關係的居民所發起興建（廟地全捐自章姓宗族），最初僅具有角頭廟的性質，或許是由於其位於本村的幾何中心，加上對自然崇拜的親切感，漸漸演變為整個村民信仰中心。在重建時（民國 73 年），能凝聚全村財力、物力，在歷時 8 年後，花費三千餘萬，興建成美侖美奐的村廟。期間，透過廟宇修建過程拉近居民彼此間的情感，對社區意識的營造，應有相當的潛移默化功能。村廟多半利用農業閒暇時期，舉行各項落成祈福儀式，巧妙地配合了村民的生活作息。

其次，順天宮是本村里長辦公室以外的第二個權力運作中心，因其位置座落於村莊的幾何中心，

加上有寬廣的公共空間，使它得集廟會活動、老人集會所、投票所、冬防守望相助指揮中心、社區發展協會總部、順天宮管理委員會總部等多項的社會、政治功能於一處。選舉時地方政治勢力的縱橫腴腴，莫不與順天宮發生緊密的關係。

油車港村廟順天宮廟誌

本宮創建沿革誌

本宮座落：昔稱南油車港，今稱港南里。在民國三十五年本境村婦鄭匏女士，在機場養牛時發現該處一座石堆，同年七月二十六日，其中一粒石頭突發巨響如雷，該村婦即前觀察，其石裂分二片，而表面浮出字樣，後由村中青年陳金福、陳騫等將二片石神請回本境福德宮暫時安奉，同日章府王爺突然起駕指示，方知是石明仙祖顯靈前來保佑黎民，神威顯赫，四面八方善男信女前來參拜，並佑土農工商，鴻圖大展財源廣進，如有病危者祈求香丹服用即見其效，此後香火鼎盛而名揚遠播。

遂於本境仕紳陳成同與韋坤波兩位先生為發起人籌備建廟，經聖意恩准，擇定現址由地方善信熱誠捐款建造順天宮廟宇。奈因地方繁榮，人口日增，有感狹窄，於民國七十年由第一屆主委韋朝福率本境信士倡議改建，極力募捐，於民國七十三年農曆十月二十二日興工在原址擴建，同年十二月初一日上樑順利完成初步工程，廟基佔地約一百卅餘坪宏大壯觀，再由第二屆主委黃國良暨各委員繼續各項裝飾，並塑造金身，本宮正殿主祀石明公三兄弟，文殿供奉章府、李府、蘇府王爺，武殿供奉濟公禪師、齊天大聖、福德正神，東西廳分別供奉太上老君、五穀先帝，於民國七十八年農曆十一月初三日舉行登龕安座慶典。

殆於民國八十年初經召開本宮信徒大會，推選何其霖為第三屆主任委員，暨眾委員及善男信女繼續到處募捐集資，終於同年廟宇重建全部竣工完成，並於農曆十一月初七日舉行慶成祈安福醮。祈求國運昌隆、風調雨順完成本里有史以來最盛大隆重慶典，今後本宮眾位神聖威靈，護佑群黎，百福駢臻，本宮乃為眾信世代崇信矣。（格式、標點全按原文抄錄）

六、新竹市沿海清府王爺四庄輪祀的個案分析

清府王爺是新竹地區普遍的王爺崇拜之一，其來歷已經不可考，但這個姓氏感覺上較為特殊，其它文獻也少有著墨，引發探索的好奇。

新竹地區之清府王爺崇祀，文獻中所提及者，為建於乾隆 17 年(1752)的祈安宮。幾經物換星移，目前的祈安宮已經淪為神壇的形式，圍居都市叢林的大樓之內（位於今新竹市中山路與勝利路交叉口的一棟大樓之 9 樓）。目前祈安宮祭祀高、清、松、蕭四府王爺。其中又以高、清兩府王爺有用三牲祭祀的行為，其餘松、蕭兩府祭祀行為較為簡單。清府王爺生日為農曆 9 月 26 日。

新竹市沿海清府王爺的四庄輪祀的行為，至少在清末已經存在，其四個角頭在光復初期，轉變成的新竹市（含香山）的四個行政村里：沙崙、楊寮（目前已廢村）、港北（北油車港）、港南（南油車港），可見以祭祀單位所劃分之空間單元早於清末已經成形，並轉化成後來之行政區劃的空間單元。這四個角頭每四年輪流作莊大拜宴客，日期皆為農曆 9 月 26 日。作者推想：這四個行政區，均位於前述之塹港富美宮的祭祀圈邊陲地帶，富美宮之影響力減弱，有助於這個輪庄祭祀行為的形成。

1. 原有的聚落內部或因內部矛盾所形成的村落意識分化

主要是港南分化為三個角頭，即南油車港、海口、田厝，其後南油車港與田厝又合併為一個角頭，於是演變成油車港（含田厝）4 年輪一次大拜宴客後，再經 8 年輪一次，海口為 8 年一次大拜宴客。

2. 遷村後角頭隨原有的居民搬遷，由少數居民承繼原有的祭祀單位

清府王爺的四個輪庄祭祀單位之一的楊寮少部份居民（康、洪、賴、楊四姓共四戶）遷居至今港南橋邊，形成一個土名為「大橋兮」（行政區屬港南里）的新興聚落，大橋仔人口不多但卻繼承原有的楊寮角頭，成為一個新的角頭名，4年輪一次大拜拜宴客。其它受機場影響遷至成功路上的楊寮庄居民已退出清府王爺的信仰。

3.遷村後角頭隨原有的居民搬遷，由大部份居民承繼原有的祭祀單位

沙崙在堡圖上分為上沙崙（頂沙崙）及下沙崙兩個小字聚落。1938年機場的興建及後續的擴建，政府劃地集體遷村（部分移至今新竹市成功路），原有的聚落結構受到破壞，只剩下機場外圍未被併入的聚落，當地居民合稱為沙崙。透過訪問，沙崙附近的聚落居民，顯然很清楚沙崙為清王爺信仰的一個角頭，但現今沙崙本身的居民對清府王爺的信仰並未十分熟悉，4年輪一次大拜拜宴客。

4.維持原有的角頭、吃福的形態

原港北行政村（油車港大字）內被納入新竹空軍基地範圍的聚落僅有「雙寬竹圍」（小字），雙寬竹圍並不是港北行政村的主體，故港北角頭除了，範圍稍稍縮小外，其4年輪一次大拜拜宴客並無變動。

5.小結

祭祀行為會隨著時空、間的轉變，呈現出動態的演變過程，與行政區劃亦顯現某種程度的契合。其次，祭祀活動的形成具有一定社會性功能，如基隆市「老大公廟」中元祭活動，就是運用民俗祭典的舉行，調和當地宗族間的矛盾，將可能發生的械鬥巧妙的轉化為宗教祭儀的競技，查明這種祭祀活動起源因果關係，將有助於瞭解鄉土區域間的深層人地互動結構。

