

中央研究院民族學研究所

專刊乙種第十九號

# 媽宮的寺廟

馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究

余光弘

中華民國七十七年十月

臺北 南港

中央研究院民族學研究所  
專刊乙種第十九號

## 媽宮的寺廟

國內定價：平裝新臺幣：貳佰伍拾元整  
國外定價：平裝美金：貳 拾 伍 元 整

著 者：余 光 弘  
出 版 者：中央研究院民族學研究所  
發 行 者：中央研究院民族學研究所  
印 刷 者：元 震 企 業 有 限 公 司

中華民國七十七年十月  
中華民國九十年十二月二刷

## 目 錄

自序.....	i
第一章 導言.....	1
第二章 闡澎所有的公廟.....	25
第三章 清代班兵之伙館廟.....	53
第四章 各甲私有的角頭廟.....	79
第五章 齋堂佛寺鸞堂及其他.....	107
第六章 廟宇的創建興衰與整合.....	127
第七章 結語.....	155
參考書目.....	165
索引.....	171
英文摘要.....	179

## 圖 表 目 錄

表 1 - 1 清代及日據時期澎湖地區及媽宮市人口統計表	10
表 1 - 2 媽宮市區各里人口增減統計表	19
表 3 - 1 清代戍澎班兵撥調員額變動簡表	59
表 3 - 2 清初澎協左右營班兵隸屬單位分佈表	67
表 5 - 1 媽宮寺廟附設善堂概況表（1）	120
表 6 - 1 媽宮市內諸廟 7 月普渡日期及贊普戶數	153
圖 4 - 1 媽宮角頭廟祭祀圈與次級地域群體關係之演變	89
圖 6 - 1 媽宮寺廟創建、修建簡略示意圖	129前插頁
地圖 1 - 1 媽宮市街及寺廟分佈圖	25前插頁
地圖 1 - 2 媽宮市日據以後所建寺廟分佈圖	20
地圖 1 - 3 清末媽宮市聚落分佈圖	23
地圖 3 - 1 清初媽宮市內各營戍兵勢力分佈蠡測圖	64

## 自序

故鄉應該是每個人都很熟悉的地方，不會是研究‘奇風異俗’的人類學者‘理想的’研究對象。媽宮是我出生成長的故鄉，一度我曾自以為在這個小鎮中，我能扮演的角色是報導人而非研究者；但在偶然間注意到一個問題，卻使我憬悟到對故鄉的瞭解並沒有想像中的深，而一草一木都親切熟悉的故鄉也還有許多頗值研究的題材。

1980年我對銅山館和提標館二廟廟名的末字何以是‘館’，而非一般習見的‘宮’、‘殿’、‘府’等發生疑問而開始探索，很快地，從文獻的檢索及耆老的訪談中，不僅追溯出上舉二廟稱‘館’的原因，同時也發現媽宮的寺廟和市鎮的發展之間具有極密切的關係，因此在發表了廟館的初步研究（余光弘與劉肖洵1980）之後，相繼又撰成‘馬公的寺廟與市鎮發展’一文（余光弘1982）。但因二文發表後陸續有新資料進手，從這些新資料的分析，不僅可以看出此二文中所犯的錯誤，也更顯示出媽宮寺廟的研究仍有許多可以發展的空間。

本書的撰寫是以上舉二文為基礎，經過數年更深入的探究及資料累積後所呈現的結果；雖然書中所述與前文略有重複，但主要還是以更新更詳細的資料為主，已經發表過的資料亦經反覆查證，因此前文的錯誤在本書中都盡量予以訂正；更重要的是使用更豐富的資料來說明媽宮都市機能的轉變、市鎮的發展、社會組成群體的更迭、以及民間宗教體系不斷的整合變遷等諸現象之間的關係。

在研究、撰寫及編輯本書的過程中，若非許多鄉親、師長、戚友的熱心協助與指教，本書恐將難以順利出版；在此首先要感謝媽宮的地方父老李度日、吳克文、邵久、林甲寅、林慢益、林麟祥、胡章花、徐明德、高麗水、郭自立、郭自得、陳拱照、陳啓文、陳財旺、許頂額、許等成、許輝星、莊長壽、曾允達、項茂松、項茂榮、鮑頂華、薛光燦、蘇遠智等，他們的報導材料是本書的主要成份之一；澎湖文化中心的伍靜君先生提供的天后宮整建資料、地政事務所的蔡俊哲兄提供的地籍資料、以及馬公戶政事務所提供的戶籍統計，對本研究都有極重要的價值。

業師李亦園教授一向是我論文初稿的嚴格審閱者，前已發表的拙文很多是在其不憚其煩地指點斧正下才逐漸具體成形的；本書的原稿又承蒙亦園師在百忙中過目指正，在此謹致最深的謝意。瞿海源及許木柱二學長曾細讀原稿並惠賜許多寶貴意見，使本書能夠更進一步的加以潤飾修正，對於兩位學長的賜教，謹致謝意。當然本書中一定還有若干謬誤尚待修正，這些錯誤的存在是作者應負全責的。

家父余長萬先生不但是主要的報導人，在本研究的初期更不辭辛勞，代為抄錄所有寺廟的碑記（數年後這些碑文方見於出版品中，見蔡平立 1984）；舅父陳克昌先生暨表兄春雄、春仁是報導人及‘線民’，若非他們適時的‘通風報信’，勢必錯失許多觀察重要儀式祭典的機會；田野工作期間全賴弟弟及弟媳光源、翠華對生活起居的照顧；這些協助都是研究期間不可或缺的，在此亦致謝意。

本書的校對、編輯及索引的編排由內人李莉文與李秀娥小姐合力完成，特致謝意；內人除了幫忙編排本書之外，在我長時離家從事田野工作及撰寫本書期間，不僅獨力操持家務，更須應付未滿三歲、精力充沛的幼子，同時仍能不斷給我精神上的支持及鼓勵，本書得以出

版她是最大的幕後功臣。本書封面是由從事美術教育多年的二姊費心設計並親手繪製，書中地圖是好友關華山兄精心繪成，這些精美的圖畫也使本書生色不少，在此謹申謝忱。

本書之電腦排版工作由金賞電腦公司的俞蕙珠小姐負責，工作期間歷經多次之嘗試與失敗，辛苦備嘗；有關排版及印刷諸事亦承何國隆兄提供許多寶貴的意見，特此致謝。文末之英文摘要部份經好友魏捷茲先生 (James Wilkerson) 之潤飾斧正，在此亦致最深的謝意。

主要田野工作的開支及本書的印刷經費都是由中央研究院民族學研究所提供的，對於民族所不可或缺的財務支援，謹致最深的謝意。

最後我謹將本書獻給家母陳秋雪女士，在家庭經濟極端困難之際，全賴她的毅力，我們四個姊弟才得以完成中上教育；在勉力從公之餘，她要為我們的學費及在外地就學的生活費奔波及低聲下氣，其間的苦楚絕非含辛茹苦一詞所能形容的；最不幸的是在子女長成後，她卻為腦中風擊倒，在病榻上已無知無覺地挨過一千多個日子，子女的任何成就對她已經毫無意義；雖然如此，我還是要把我的第一本書獻給她，以表示對她無盡的感念。

余光弘  
1988年10月 於臺北南港



## 第一章 導言

本書的主題是在記錄媽宮市<sup>(1)</sup>內諸廟宇的興衰存亡史；乍看之下此一題材似無新意，因為媽宮的寺廟雖無專著，但全澎湖區寺廟的歷史記載卻是數量不少，真可謂‘前人之述備矣’；可是細察這些著作的內容，即能發現幾乎千篇一律都是傳抄舊志或舊作，所以雖然量多質卻不精，更遺憾的是許多以訛傳訛的錯誤，經過一再地傳播之後，衆口爍金，竟被認為是確論、定論。例如：水仙宮的創建者無端地扯上郁永河；澄源堂的建立年代明揭於廟碑中，卻無人細讀碑文，粗枝大葉地把立碑年代做為建堂年代；銅山館、提標館認定的建立年代均遲於實際之時間。這些訛誤之發生在於修志者對於資料之採用全未選擇甄別，舉凡道聽途說街談巷議，均信以為真有聞必錄；因此有關的記載雖然數量極多，對於媽宮寺廟之歷史真象的瞭解卻仍屬有限。

其次一般志書對於媽宮寺廟之記載均採條列式，即各廟的資料分別列舉，彼此互不相涉，當然此種方式並非僅見於澎湖地區的志書，台灣大多數地區的寺廟歷史材料也都是同樣地見樹不見林。

有感於傳統地方志的闕漏，本研究最‘原始’的目的僅在嘗試提供媽宮市衆多廟宇的一部‘信史’，因此不但仔細檢索各廟之歷史記載、廟中所遺之古碑、古匾、古聯、古契，並多方訪問搜集故老口耳相傳的民諺軼聞，更重要的是將此類資料併列對照。在此一研究過程中，非僅各廟的發展史可以獲得較信而有徵的資料，在各種資料的排

---

(1) ‘媽宮’日據時改稱‘馬公’，沿用至今成為官方文書中的正式稱謂，但當地土著仍使用舊稱‘媽宮’。

比、分析之下，更進一步發現若干社會經濟文化變遷的趨勢亦能大略掌握，所以本書的目的乃擴而大之，一方面在為媽宮的寺廟留下翔實可信的紀錄，再則企圖將媽宮寺廟資料做一整體性的觀察，並與其他地區的寺廟資料彼此參證比較，亦即將寺廟置入全貌性、貫時性及同時性的比較脈絡中加以分析，以探索清代以降媽宮市民間宗教的發展、市鎮機能的變遷、與市鎮中社會結構的改變之若干特徵及概略的趨勢。

本書中所要討論的寺廟，一般的媽宮人將之分為‘廟’及‘祠’（或稱廟仔）兩類<sup>(2)</sup>，主要的區別在於‘祠’是小廟，例如景福祠、福德祠、靈應祠、朝陽祠等，不過其間的分際並非截然，很難清楚地指出面積多少以下即稱祠，另外的一個區別在於祠之主祀神都是土地公及屬於有應公類的無祀孤魂提昇的低神格之神。因此本書中所謂的寺廟係指“安置神像、神壇及香爐，而一般民衆得自由進出〔參拜〕的建築物”(DeGlopper 1974:46)，在此‘民衆得自由進出’是一個須加強調的重點，媽宮市內還有一些歷史頗久的家庭神壇，亦允許民衆進入參拜，但因神壇及神明擺放位置均在私人家宅內，一般民衆要進出其間必須徵得屋主之同意，或至少須經過私宅的其他住居部份，大多數的媽宮人都不會將這類神壇(例如：興善堂、坤儀堂及東鳳宮)視為可以自由參拜的廟，故這類神壇有些雖在官署中已做寺廟登記，仍未列入本研究範圍之內。

以下的討論中是將寺廟視為各種社會群體的中心、表記及榮耀(*the center, the emblem, and the pride; Schipper 1977:652*)，但在

(2) 佛教類僧尼極力反對其寺院被稱為‘廟’，他們堅持的稱呼是‘寺’，但一般民眾仍一律稱之為‘廟’。另外有人亦將澄源堂及太和堂稱為菜堂。

此必須特別指出寺廟是傳統（至少是台灣地區）漢文化的‘基象徵’（key symbol），對於某一個特定社群的成員，其做為信仰中心的主廟，可以激起他們對整個群體的情感，這個群體所代表的所有複雜的理念，亦可經由此一象徵加以整理統合；簡言之，某一群體的守護神廟，即可代表這個群體的整體（Ortner 1973），故在台灣早期的移民社會中，社群雖有同籍、同姓、同業、同居一地等不同的組織原則，幾乎一致性地，每個社群均會以一守護神做為群體的象徵，當社群的人力、財力有相當的發展後，常建立其專屬之祠廟以崇奉其守護神<sup>(3)</sup>。

因此從數量上來看，市鎮內常因擁有各種基於不同原則組成的社群，而由不同社群建立許多各式的廟宇，鄉村地區的社群組成地緣常是唯一的因素，或許有些同姓或同籍群體的存在，但此種群體最後常會融入地緣的村落中，共擁一守護神共建一村廟以為象徵。故市鎮在先天上就有產生比鄉村較多廟宇的可能性。其次廟宇的建築物在無人為的蓄意破壞狀況下，能夠存在的時間極長，並且一旦在某一特定基地建成後，不可能隨意搬動，因此一個社群的離去或消亡，並不意味著其原有之象徵亦在當地消失；相反地，其原有的廟仍會長期屹立，為其曾經存在做一見證。雖說寺廟建築的壽命極長，若長期的忽視未加維護，其存在亦有一定的期限，故支持群體的消散解體對一座廟宇的存亡絕續產生極大的考驗，如果在其存續期間無法得到其他群體的

(3) 以下的討論中為行文方便起見，常見‘神’及‘廟’之區別加以忽略，雖然中國人所敬拜的神祇數目繁多，各神也各擁神通，彼此絕不相同，事實上，一旦一尊神像（不論有無專廟）被奉為一個群體的象徵後，其意義常變得極為一致；DeGlopper 的看法很值得注意：“It seems more important that there be a temple which is a neighborhood temple, than it is there be a particular deity in that temple” (1974:54)。

支持認同，則在時間的無情侵蝕下，必將步上滅亡之路；反之若能獲得新興群體之‘垂青’，採用做為其象徵，而加整修維護，則該廟即可起死回生，繼續與其代表的新群體共存共榮。

市鎮中由許多質異量多的社會群體組成，以及做為社群象徵的寺廟能被不同的社群反覆使用的兩個因素之互動，使得市鎮中的一部寺廟歷史不僅牽涉該地的宗教現象，各個寺廟的興衰存亡，也同時錄下市鎮中曾經存在的社群與其在當地的榮枯滄桑，以及相伴於社會組成份子的變異之市鎮各類政治、軍事、經濟功能的改變。媽宮市寺廟的興衰之宗教性及其他非宗教因素的探討，將在下文中逐漸呈現。

本書除前言及結語外共分為五章，每一章各討論一個特別範疇的廟宇，這些不同範疇的廟宇在媽宮出現的順序，亦概略地與各章安排的順序相符。第二章敘述的是闔澎所有的公廟，這些廟宇的前身大都是清廷政府以公帑維護整修及按時行祭的祀典廟，或是清廷官吏出資建立、維持的官方神教祠祀；第三章所述的清兵伙館廟是媽宮地區極特殊的一種廟宇，即由清廷綠營駐澎班兵所組成的伙館轉變成的廟，這類廟宇除澎湖外，僅在‘一府二鹿三艋舺’的清代三大港口還有遺存，但以目前所知似乎數量最多的是在媽宮，留存至今的廟館亦推媽宮最多，由清兵伙館肇始，至今仍能倖存，其間各館的宗教或社會功能均經數次的改變，對本書提出的論點提供極佳的例證；第四章的主題是角頭廟（媽宮稱甲頭廟），涉及各角頭領域的變化，角頭意識及角頭廟的創立，以及各角頭廟的管理組織對其廟的興衰之影響；第五章涵蓋的並非一個單一範疇，除佛寺外，尚包括鸞堂、齋堂以及前面諸章節難以容納之各類小廟，這些不同的宗教組織、機構（鸞堂、齋堂及佛寺）一方面反映出媽宮的某些社會政治經濟變遷，同時亦將某些新的宗教元素引入民間宗教體系之中；第六章即總括前面數章的資

料，將所有媽宮的寺廟併列，做貫時性及共時性的檢討，並對寺廟之興衰滄桑的宗教性及社會性因素做一統合的說明。

在進入正文之前，須對澎湖及媽宮的概況做一簡略介紹。澎湖群島位於台灣海峽之中，屬島百餘散處大洋之中<sup>(4)</sup>，是台灣地區漢人最早定居拓殖的領域，根據最新考古證據顯示：“漢人拓殖澎湖群島的最早年代，最遲當不晚過北宋，極可能是在唐末或唐宋之間，其時，來自大陸東南沿海的漁民，把澎湖當作是一個臨時性的漁業基地或休憩地；到了南宋時，才開始有漢人在澎湖聚居，他們以捕魚採貝，畜養和耕種為生，並且與大陸沿海交易有無”（臧振華 1987:86-7）。

但是在澎湖長久的開發歷史中卻一直限於群島本身特殊的生態條件，無法在經濟、人口等方面有較大的發展。澎湖最不利的生態條件在於‘風’，俗諺有云‘澎湖出狂風’，胡建偉的‘澎湖紀略’更有明白的指陳：“澎湖風信不惟與內地不同，亦與他海迥異。周歲獨春夏風信稍平，可以種植。然有風之日，已十居其五。一交秋分直出冬底，則無日無風。其不沸海覆舟，斯亦幸矣”（1771:5）。陳正祥的‘澎湖縣誌’有更詳細並附有數據的說明：

澎湖向以多風著名，此為當地氣候上最大的特徵，也是產業上最大的缺點。馬公之年平均風速為每秒6.4 公尺；東北季風期內，風速尤大，十二月之平均風速竟達每秒9.1 公尺。冬期之澎湖群島，幾乎每日皆刮暴風（風速達每秒10公尺者）；馬公全年之暴風日數，多至137 天。冬期自十月至翌年三月，馬公之平均最大風速為每秒17公尺，極端最大風速為每秒34.3 公尺；暴風日數為109 天，平均每1.7 天刮暴風一天…夏期南來季風，風速較冬季為小；馬公七月之平均風速為每秒3.8 公尺。但夏期自六月以至十月，常有颶風來

(4) 一般皆謂澎湖有64島，其確數當依‘島嶼’之不同認定標準而有出入。據從事實地勘察研究多年的洪瑞全先生面告，澎湖島嶼數實際逾百。

襲。在1897-1950年之間，襲擊澎湖群島之顯著颱風共計16次....

(1955:15)

陳正祥又提及夏季從台灣海峽北上之颱風對澎湖常造成極嚴重之傷害，例如1920年 7月24日的颱風最大風速每秒38.3公尺，而1940年9月30日的颱風最大風速更達每秒40.3公尺。1986年 8月的韋恩颱風亦經同樣路徑，毀屋沉船無數，澎人至今每一提及仍心有餘悸。

澎湖的狂風肆虐，使得耕漁及商販貿易之利降至最低；由於澎湖的年雨量僅約1000公厘，但“因為多風之故，蒸發量極大，年平均達1865 公厘，幾為年平均雨量的一倍…冬期半年，地表土壤因水份缺乏，以致非常乾燥，每刮大風，必使遍野塵土飛揚；土壤表層之細沙，盡隨風而去，地力乃愈演愈瘠”（上引書：17）；多風少雨表土淺薄不易保持養分，對一般作物而論此種生長環境是極不利的，故澎湖的主要作物是耐旱性的高粱、玉米、花生、地瓜等。但‘風’對澎湖的農作物仍有其他的破壞性，由於冬季強風不斷地吹襲，植物體不斷受壓就會產生大量乙烯誘發休眠甚至死亡，因此澎湖的農地大都均須投入大量勞力建起防風牆；不過在冬季季風強勁或是夏季颱風猛烈時，強風常從海中吹起海水降落於作物之上，常使辛苦經營的作物旦夕之間傷亡殆盡，這就是澎湖農民聞之色變的‘鹹雨’。植物之生長環境不佳，生長季節短，澎湖之農業自然難以發展，大規模的畜牧業也因牧草、飼料的無法供應而同樣難以發展。

在討論澎湖的漁業時，陳正祥有以下的看法（上引書1955:62）：

漁業為澎湖群島惟一較有希望的生產事業，附近有相當優良而廣大的漁場，所產魚類也不少，估計超過300 種，成為島民比較保險的生存資源。但澎湖漁業亦有其天然的限制，第一是冬季東北風太強，幾乎有半年時間，小船不能出海捕魚；而夏半年又有颱風的威脅。第二是夏季氣候熱濕，捕獲之魚不易保藏；而海岸多成陡崖或沙

灘，又不利于晒鹽；目前澎湖所需之鹽，皆來自臺灣。這在製冰事業未發達，而人民普遍窮困的漁區，不能不算是一個大缺點。

雖然近年來由於科技發展日新月異，漁船都已採用機械為動力，氣象預報的準確度亦逐漸提高，船隻冷凍設備及一般的冷藏技術及設備也多有改善，自然條件對漁業的限制略為減輕，但在20-30年以前，澎湖雖有良好漁場，漁業的發展確是受到陳著所論二因素之極大限制。基本生產力的不振對昔時澎湖地區發展所造成的障礙是極明顯的，‘澎湖廳志’內曰：

宇內瘠苦之區，至澎湖而歎為僅有。其地海濱斥鹵，僅產雜糧，中稔猶恐不給；一遇鹹雨則顆粒不留，即牛畜亦難以存濟，其窮荒海角之民輾轉溝洫者，更不堪設想…其漁者值颶颶時作，仍不得採捕；則所謂以海為田者，究非確論。小民生計無聊，年復一年，懦懦焉幾倅鹹雨不作，以苟延歲月，救死且不暇，何暇興於行哉（林豪1893:349-50）？

清末的情況是如此<sup>(5)</sup>，宋、元、明歷代澎湖的情況或許不致於更惡劣，至少也不會更佳；因此在澎湖開拓的初期，直到明末台灣本島開始有較具規模的漢人移植社區出現之前，澎湖一直被視為疆域最外緣的海外孤島，並未受到注意。但自從漢人開始殖民台灣後，澎湖的地位乃從邊陲荒陬一躍成為聯接閩台的中繼站，在昔時航海術及航具不甚精良的時候，閩台之間的交通是以澎湖做為定向點，以及遇風暫時收泊之所<sup>(6)</sup>，胡建偉的‘澎湖紀略’中有載：

(5) 澎湖地區求生不易的慘況自蔣鏞的‘澎湖續篇’（1832）起即多有記載，到1955年時陳正祥做‘澎湖縣誌’時仍無太大改善，見陳著（1955:57-61）。

(6) 清初之前航行閩台之間的船隻可能以澎湖為中途站，在此稍停留一二日再啟行抵目的地，郝永河到台採硫即曾在澎湖停留二宿一日（見郝永河1700: 4-8）。

船由浯嶼〔今之金門〕或大嶝門放洋，用羅經向巽已行。總以風信計水程遲速，望見澎湖西嶼、貓嶼、花嶼可進；若過黑水溝，計程應至澎湖而諸嶼不見，定失所向，仍收泊原處候風信。由澎湖至台灣，向巽方行。近鹿耳門隙仔，風日晴和，可以泊舟；若為東風所逆不得入，而門外鐵板沙又不可泊，勢必仍返澎湖……(1771:16)

不過澎湖的地位並不只在航運交通上有其重要性，最重要的還是其控制台灣的樞紐地位，以及中國大陸東南海疆的屏障；從荷蘭人侵台開始，台灣本島主權的易手，都是以澎湖的攻防或佔領為決定性之役；鄭成功進軍鹿耳門之前先取澎湖；施琅平台的決戰場在澎湖海，劉國軒在海戰失利澎湖一失即勸鄭氏政權降清；至中法戰役法人亦先在澎湖登陸，以威脅清廷之東南海防；甲午戰後台澎割予日人，其侵台之首站亦在澎湖。

清廷領台之初對澎湖並不重視，一度曾有棄守的考慮，後賴施琅之力爭方才保留，不過清政府對澎湖起初是採取較消極的態度，不久澎湖的軍事戰略地位即日益突顯，清廷對其觀感為之大變，胡建偉曾說：“澎湖屹峙巨浸之中，幅員不過百里；而島嶼森列，巨細相間，砂線迴環，坡隴相望，古稱長江天塹不足以喻其險也。昔鄭成功竊之而喘延三世，朱一貴失之而六日可平”（1771：14）。除施鄭關鍵性的海戰外，清廷也意識到朱一貴之役雖然震動全台，卻因澎湖未失，可以為清廷平台部隊集結轉運之兵站，終能迅速擊潰朱部收復台灣，故康熙60年朱役亂平後，有人竟提議台灣總兵移鎮澎湖，而在台灣僅設副將，後來此議雖未被採行，卻可看出澎湖戰略地位之被看重。所以清代台灣營制設總兵官，統一鎮軍力約萬人防守全台，但其中的五分之一（2,000人）卻歸澎湖水師協之副將統領以防禦澎湖。媽宮即是清廷在澎湖所營建的軍事要塞及主要水師據點，後來更逐步演化成全澎之政經文教中心。

澎湖詳細的拓殖史缺而不詳，從現有資料推斷明清之際民居已散處10餘島嶼，有確證的最早政治中心是在暗澳（後改稱文澳現稱西文里）而非媽宮<sup>(7)</sup>，明代及清初的巡檢司及澎湖廳衙門均設於此；以地勢來看，文澳及媽宮均位於澎湖群島之主島大山嶼的中西部，媽宮與風櫃尾廻環之處形成一個窄口廣腹之大灣，而媽宮與大案山又另形成一小灣，此一小灣不僅水深港闊足以泊舟，最重要的是從風櫃尾及媽宮之金龜頭二點設置砲台即可控扼全港，防禦甚為方便。文澳位於小灣之底，而媽宮位於灣之入口。從郁永河的紀錄中可看出清初領台之始，澎湖文武衙門即分處二地（1700:6），但無可置疑地，最遲到乾隆年間媽宮已經穩居澎湖一地的重心所在，‘澎湖紀略’中有載：

媽宮汛乃澎營居中最要之地也，為本〔協〕標營署駐劄之所，密邇文澳糧廳署；倉庫、錢糧與夫兩營軍裝火藥局，皆在於此。且舖舍民居星羅雲集，又為台廈商艘出入口岸，在在均關緊要；稽查防守，責任綦重……（胡建偉1771:126）

對澎湖其他村社居民來論，媽宮市內是唯一可以購得所有澎湖地區不產的衣食器用之地，當時澎湖“一十三澳並無馬頭、市鎮以及墟場交易之地，率皆遠赴媽宮埠頭購覓買售”（上引書：43），聞名的七街三市即是供應全澎軍民所需的舖舍集中地，胡建偉共列出商舖31類65家<sup>(8)</sup>。但媽宮市在當時僅是一個人口千餘的小市集，並不能因胡氏‘舖舍民居星羅雲集’的描述，而誤認其為一頗具規模的大鎮。從人

(7) 本書所引用地名率皆採用具有歷史意義的傳統稱呼，有若干地名與官方文書所載大有出入，但在文中會加註明，註中之‘現稱’或‘今稱’即代表官方所用之地名稱謂。

(8) 65家是最少的估計數，原文中是依街分列，有可能同一街有同類之商舖二家以上，但原文中並未列出數字，僅有鹽館及當舖特予指明各僅一家（上引書：44）。

表 1-1 清代及日據時期澎湖地區及媽宮市人口統計表

	1762	1767	1828 (1)	1893 (1)	1898 (2)	1900 (2)	1907 (2)	1917 (2)	1928 (2)	1935 (2)
媽宮	戶數	262	1397	—	623 524	780 567	—	1213 753	1233 815	1371 908
人口	戶數	1440	8844	8812	2903 2473	3587 2788	5076	5299 3876	5954 4401	7415 5594
澎湖	戶數	2752	2802	8974	—	10990 10783	10877 10613	8778	11624 10987	11096 10468
人口	戶數	24055	25843	59128	67540	49787 49288	52607 51606	54388 52001	58374 56457	61815 59614

(1) 資料中媽宮市內人口未單獨列出，表中數字係東西澳之人口數，該處除媽宮外尚包括東衛、西衛、文澳等10社。

(2) 日據時期之資料凡一欄中有二數字併列者，在上者表示所有人口。在下者則排除日本人及其他外籍人口後之本籍人數。

資料來源：胡達偉 1771；荷蘭 1832；林臺 1893；台灣總督府 1900, 1902；井田 1911；井田 1918；澎湖廳 1918, 1929, 1936。

口紀錄上來看，媽宮之發展應該是始於日據初期。

雖然目前尚無法得知媽宮及澎湖地區早期的人口數字，但從已知的証據上加以推估，也足以肯定康熙年間現在媽宮市所在的海濱並無多少人口。‘台灣府志’有載：“國朝康熙二十二年，台灣始隸版圖。通計府屬，實在戶一萬二千七百二十七，口一萬六千八百二十；另八社土番，口三千五百九十二（在鳳山縣屬，計男女丁口徵米）”，當時台灣縣是“實在戶七千八百三十六，口八千五百七十九；另澎湖口五百四十六。康熙三十年…編審，新增口四百四十一（附縣四百一十二，澎湖二十九），戶仍前”（高拱乾1696:113-4）。其後康熙35、40、45、50年，每隔5年均加編審增加口數（周元文1718:154），但澎湖在這四個年度中增加的口數如何並未見註明。

另‘澎湖廳志’有載“澎湖初入版圖，舊額凡五百四十六口。康熙五十年編審，澎湖新增民丁一百二十六，時猶附於台邑也。雍正五年臺灣縣撥歸澎湖廳收管，凡六百七十二口。乾隆二年編審共增人口一百二十八。迨二十七年編查，實在二千七百五十二戶，成丁男婦一萬一千九百三十八口，幼丁一萬二千一百十七口”（林豪 1893:85）；‘澎湖紀略’中又載：“澎湖原丁六百七十二丁”，“…徵收錢糧，但據康熙五十年丁冊訂為常額；續生人丁永不加賦，為盛世滋生戶口”（胡建偉1771:219）。

表1-1 是整理清代斷續的數個人口統計資料加上日據時期的統合而成，對於媽宮市的發展可以提供若干參考價值。從以上資料看出清代康熙22年（1683）時澎湖可以徵收錢糧的成年男女是546口，至康熙30年是575口，康熙50年是672口；從此以後歷次的編審因礙於‘續生人丁永不加賦’的遺規，其增加之口數可能並不能真正反映實增人數（例如：乾隆2年及27年的兩度編審）。故清朝初領澎湖之

時，其人口可能只有 1,000人至 3,000人之間<sup>(9)</sup>，至康熙 50 年大約增至1,500 人至3,400 人之間。就算是最粗略的估計，康熙年間全澎湖的居民應該不超過 5,000人，而自康熙23年班兵制度確立後，澎湖水師協的兵力共有 2,000名，這些兵丁之給養自然無法取給於澎湖，可以想見維持澎地防務對清廷所造成的財政負擔，以及清代前期澎湖地區的軍事性之濃。

再從其他資料之間接推斷，媽宮市街的形成當在康熙末年，此一集鎮的產生旨在供應駐軍的需求。以康熙時期全澎不足 5,000的人口來論，這些人是分散在至少30餘個大小不同的聚落中<sup>(10)</sup>，平均每個人口數約在百人左右，其中開發歷史極悠久的離島例如：八罩（後稱網垵，現稱望安）、大嶼（現稱七美）、將軍、西嶼、白沙、中屯、吉貝、員貝、鳥嶼、虎井等，其上的許多村社有可能當時的居民數會遠較平均數為高<sup>(11)</sup>。媽宮所在的大山嶼上，除轄治所在的文澳會有較多居民外，開發較久的澎南區<sup>(12)</sup>（鐵線尾至風櫃尾之間的半島）及林投、尖山、龍門一帶人煙亦較密，所以當時媽宮若已有民居其人數當不會逾百，高拱乾及周元文二度做台灣府志時（分別是康熙33年及48-49年），似乎媽宮街市的雛形未具，至康熙49年左右陳文達的‘台灣

(9) 假設成丁男女數是總人數的1/2，則康熙22年時澎湖人口是1,092 人，若以1/5 計算最多亦僅是2,730 人。

(10) 從‘台灣府志’（高拱乾1696:18-20）及‘裨海紀遊’（郁永河1700:6-7）所列的澳社名與現今澎湖聚落歷史相參照，可以分辨出康熙中末葉澎湖已有30-40 個有人聚居的澳社；此數字至乾隆中增至75（胡建偉1771:32-36）。

(11) 高拱乾(1696:11) 曾謂八罩嶼“周圍三里餘，居民稠密，煙火相望而書聲相聞也”。

(12) 鄭成功渡台之前先在澎湖集結船隊，渡台時一度因風受阻又返澎，兩次登陸地點都在澎南區的嵵裡（當時稱嵵內嶼）見楊英‘從征實錄’。

縣志’中，其‘集市’項下方見媽宮市首度被列出(1720：92)，故媽宮市街的發展極可能是得力於清代班兵的集中活動於該地（下文第三章及第六章中將進一步討論）。市面的繁榮仰賴駐軍的購買力不僅是媽宮開埠之初如此，歷經清代諸朝以迄日據及光復後的今日，情況仍未有太大變異。

媽宮之所以逐漸變成澎湖的首邑，除了是全澎的軍令中心及各澳民生物質取給之地外，其港灣的商業機能日漸發揮亦是重要原因。乾隆中葉媽宮街市及澎湖的器用是依靠“往來商船隨帶台廈貨物，以致於足用”（胡建偉 1771:44），可是其時“台廈往來船隻，透洋直過者居多”（上引書：58），自此以後漸有“媽宮郊戶自置商船，或與台廈人連財合置者，往來必寄泊數日，起載添載而後行。若非澎郊之船，則揚帆經過，謂之透洋，惟遇風潮不順偶泊外嶼耳”（林豪 1893:307）。

媽宮的商販貿易發展大約至道光年間達到高峰，至此可能即停滯不前，表 1-1東西澳在道光、光緒中的人口數約略相等，再與日據初的人口數相參照，粗估媽宮街的人口約佔東西澳的 $1/3$  至 $1/4$ ，故媽宮街的人口在清代最多大約在 2500 人左右未曾超過 3,000 人。媽宮港位居台廈航運之要衝，何以在清朝時其貿易無法大幅發展呢？除下文第三章所指出戍兵的橫行霸道割地自雄外，還有其不利的地理因素。

第一澎湖的位置雖優越，但足資泊船的港口之條件卻不佳；胡建偉就風信對灣船港澳之選擇有如下的敘述：“澎湖灣船之澳，有南風、北風之別。時當南風，誤灣北風澳；時當北風，誤灣南風澳，則必壞”（1771：6-7）。“凡船隻到澎湖寄碇停泊者，當南風時，四五六七八月必於八罩、將軍澳停泊；北風時，九、十月至三月底，必於西嶼頭、內外塹灣泊；一有錯誤，船即不保矣。惟媽宮一澳，無論南風

、北風俱可泊船”（上引書：17）。媽宮港因形勢迴環，“隘口不得方舟，內嶼可容千艘”（原文見‘方輿紀要’，轉引自張默予 1972：6），但其基本的港埠設備極為簡陋，郁永河在媽宮登岸時的情況如下：

乘三板登岸（三板即腳船也。海舶大，不能近岸，凡欲往來，則乘三板；至欲開行，又拽上大船載之）。岸高不越丈，浮沙沒軒，草木不生……(1700:6)

媽宮港的狀況自康熙至清人棄台之間似乎沒有太多的改善，一直都是保持海舶不能近岸的狀態，凡人貨上下船隻及岸邊，均靠腳船之接泊，故天后宮西邊渡頭前成為搖小舢舨（即三板）往來承接人貨的船戶聚居之地。人貨不能直接在岸邊起卸，對港口的吞吐量之擴張必然大為不利。

其實最主要的原因還是在於澎湖地區的貧瘠及人口稀少分散，使得媽宮港因為貨物集散腹地之胃納不足，而無法拓展其貿易，這是澎湖整個生態環境的不利，加諸於媽宮港的限制，林豪的‘澎湖廳志’中有極中肯的論述：

澎地米粟不生，即家常器物，無一不待濟於台、廈。如布帛、磁瓦、杉木、紙札等貨，則資於漳泉；糖、米、薪炭則來自台郡。然而舖家以雜貨銷售甚少，不肯多置，故或商舶不至，則百貨騰貴，日無從購矣。富室大賈往往擇其日用必需者，積貨居奇，以待長價。而澎地秋冬二季，無日無風；每颶颶經旬，賈舶或月餘絕跡，市上存貨無多，亦不患價之不長也。惟火油，豆帆則澎湖所產，販往廈門、漳、同等處，然亦視年歲為盈虛，無一定之數也(1893:306-7)。

總而言之，進出口貨物在媽宮的集散，一則以量少再則以數額不定，使得商業之發展很快地達到某一供需的頂點後即告停滯不前；此一僵局直至日據時期方才略有突破，媽宮人口伴隨經濟之發展亦開始逐年穩定上升。

因此早期的媽宮市商業區範圍不大，僅在今中央街之附近大約2-3公頃地，光緒13年清廷為軍事需要在媽宮築城，至光緒15年(1889)媽宮城竣工，當時城牆所圍的區域較大，除商業區外，還將大校場，各文武衙門及一大片無人居之荒地圈入，雖然如此，媽宮城之範圍還是不大，周圍只有約3,038公尺，面積不足26公頃，(Chiang 1980)。本書所謂的市區即是城牆原來圈定之區，但本書討論的媽宮市卻更擴大包含原來舊市區外圍的三個衛星社區(紅毛城、澳仔底、火燒坪)。

表1-1 中全澎湖人口在日據前後有相當大量的減少，此點可能因為日人佔據澎湖後，有不少澎湖居民返回中國大陸原籍，其次亦可能牽涉到日據時代及清時戶口統計技術之精粗，日人調查大概是較全面性而精確的，清代之人口統計資料如何產生目前無法得知，以澎湖居民散處20餘島的態勢及當時官方可以從事實地調查工作的人力來看，可能其中包括許多猜測的成份。

不論如何，日據時代<sup>(13)</sup>日人的若干軍事、政治、經濟措施對媽宮的繁榮產生相當大的效果。簡而言之，日本人企圖將媽宮建成一個日本軍國主義往東亞及南亞從事軍事及經濟侵略的要港，而其主要的目標就是中國大陸。因此日人 1895年登陸後，旋於 1897年開放媽宮為對大陸的特別貿易港，同時收買媽宮對岸之小案山改名為測天島(現稱光華里)設立‘海軍要港部’，內有造船廠，船塢及海軍醫院等，同時亦陸續整建媽宮港的碼頭之港埠設備，終於使之成為一個現代化的港口。

日人建設港埠及海軍造船廠的設立不僅提供許多就業機會，同時更因媽宮的軍事設施帶來大量的陸、海軍人員以及其他行政人員，促

---

(13) 以下日據時代媽宮之發展，除田野調查資料外，主要根據蔡平立1984。

成媽宮市的發展，在城內朝原來人跡較少的東北邊擴張，在城外則建立官署、醫院、學校、宿舍等於城外北側原為墓地的區域，以及新興酒家風化區的成立於埔仔尾一帶（今新生路兩側），待1938年城牆拆除後媽宮的市區幾乎擴張了一倍。

除了各類商業因日人的開創提倡及大量的軍方消費人口之擁入，促成媽宮市面的繁榮外，最重要的因素是因特別貿易港的地位，使得媽宮首度成為台灣與大陸間貿易的重要轉口港之一，雖然自 1897 至 1935 的 39 年間，媽宮港的國際貿易進出口總額平均僅只佔全台灣進出口的 0.45%（最高是 1901 年的 1.54%，最低是 1917 年的 0.07%），每年平均貿易額只有 190,457.36 日圓（最高是 1935 年的 826,562 日圓；最低是 1911 年的 40,424 圓），但是因港埠設備的改善，以及與中國大陸貿易的需要，連帶地也促進澎台之間以及澎湖與日本之間的商業往來。到了日本發動侵華戰爭之前（約在 1930 年代之初），日本殖民政府更扶持媽宮街內最有名的商戶合發號從事對華的經濟侵略作戰，由日本商社三菱、三井從爪哇購入廉價的糖，交由合發號的大帆船走私到廈門等福建沿海商港<sup>(14)</sup>，這段時間大約是媽宮港商業機能得以發揮的最高

(14) 有關合發號在日人支持下的走私活動，其資料是現年 89 歲的許頂額老先生所提供的，許老先生是當時合發的掌櫃，主管帳目及銀錢出入；據其報導，爪哇糖先運到旗後，再由媽宮轉到廈門；為防爪哇糖流入市面，日人有嚴格的管制手段。當時走私的貨物除糖外還有魚乾、硝黃、牛腳筋及其他日貨。日本政府不僅插手爪哇糖之供應，同時還多方協助合發號之走私活動；當時合發與大陸的口岸之商戶有緊密的聯絡，雙方都有約定的暗號、密碼，而大陸方面的商戶又與稅關有所勾結，當其獲知稅關將有緝私行動時立刻密電合發號，暫緩開航出貨，若帆船已開出，合發號即通知日警設法由各島之燈塔或派出所發燈號將船截回，若船已開航甚遠，日警之快艇會出馬代合發號召回船隻，俟大陸緝私行動停止再啟航。

峰。

中日戰爭的前一年(1936)，日本政府似已計劃妥當即將發動侵華戰役，當年即下達媽宮港清港令，命令所有港中外國船隻（主要是中國船）離境；從此至日人撤出澎湖為止，媽宮港的對外商業活動日減，先是停止與中國大陸的來往，到了1941年左右日本軍隊在太平洋上各戰役屢嘗敗績，美軍海空壓力日增的情況下，與日本的商業交往亦被迫停頓，僅剩下台澎之間的少量交易。

台灣光復後，福建方面的商戶很快又與媽宮的商戶重新恢復往來，惟此一聯絡維持的時間甚短，不久即因中國大陸淪陷而結束。1949年後，澎湖又再以軍略地位之重要而擁入大量陸海空軍人員，澎湖唯一的市鎮媽宮亦成為軍人消費的重鎮，在1950及1960年代媽宮以理髮店、冰果店及撞球場三多聞名，這些場所均是休假軍人流連之處。

由於大陸軍民在1949年的擁入，促成澎湖及媽宮人口的暴增，媽宮市區開始日漸膨脹，市區重心由濱海的老商業區中央街及日人創建的啓明市場附近逐次北移。1960年代之後，澎湖觀光事業的收益漸增，媽宮市的發展更為快速，大型觀光旅館、特產店、餐廳等逐漸取代原來的理髮店、冰果店等。同時由於交通的發達及台灣區的經濟大幅躍進，澎湖居民大量外移以尋求更佳的工作機會，這些外移人口對家鄉父母親人按時的接濟，使得澎湖有日增的‘外匯’收入。

近年台灣的科技、經濟水準日益提昇，不但增進民衆從事觀光活動的意願及消費力，也使得民衆對食物‘質’的要求日高，味美營養價值高的海產之行銷市場較往昔更為擴張，澎湖漁民一則因機動船隻及漁撈技術、器材的進步，再則因近海養殖業的發展，收入也得到顯著的改善，其消費能力亦水漲船高。做為澎湖經濟、政治中心的媽宮市在這些因素的激發下市面愈顯繁榮，市區範圍也向更北的郊外擴張

，大約在1970年代末期，市區的範圍終於從舊城區逐步併吞埔仔尾、火燒坪、澳仔底及紅毛城等衛星聚落，成為一個漸具規模的都市。從表1-2 的人口資料中可以看出媽宮市的發展概況。

整體看來，政府遷台的1949年，對媽宮人口來說，由於大量的移民，使其人口在三年間突增大約50%，由8,104人增至12,178人。因此在1951年，復興里分出一個新復里(當年人口110 戶，356人全都是外省籍軍眷居民)，由於是軍眷住區，故新復里的人口在1960及1970 年代的變遷很大，主要受軍隊調動及駐軍申報戶口與否之影響；緊接城內數里<sup>(15)</sup>核心區的光復里在1951年也從北端分出光明里。到了1961年，又因人口急速增加，分出西半為中興里。而‘城外’亦因人口增加，另立數個新里(各里分佈狀況請參閱地圖1-1)。

另一趨勢是老聚落復興、中央二里人口在1960年代時開始減少，因二里的發展已達飽和點，人口逐漸向郊區移動。1982年復興里人口略增加，其原因是里界重劃，長安里有一部份併入該里，故該年長安里人口銳減，但與前一年比較此二里之和仍是不離遞減的趨勢往下滑落。1966年及1971年啓明里和長安、新復二里人口也開始下降。1976年左右原由光復里分出的光明里又在其北半分出為光榮里。1976年以後老聚落核心區以北的重慶、光復、中興及光明四里亦達到發展的限度，人口也開始降低，1982年至1986之間光復里人口的大增，是因為其間舊軍眷區澎湖新村重建為多層公寓住宅區及商業區，故擁入大量人口。至此只有最外圍的朝陽、光榮二里仍有發展之餘地，朝陽里在1980年又分出其東南部份為陽明里。從表1-2 並參閱地圖1 可以看出媽宮市區的發展是向北一波波的推進。

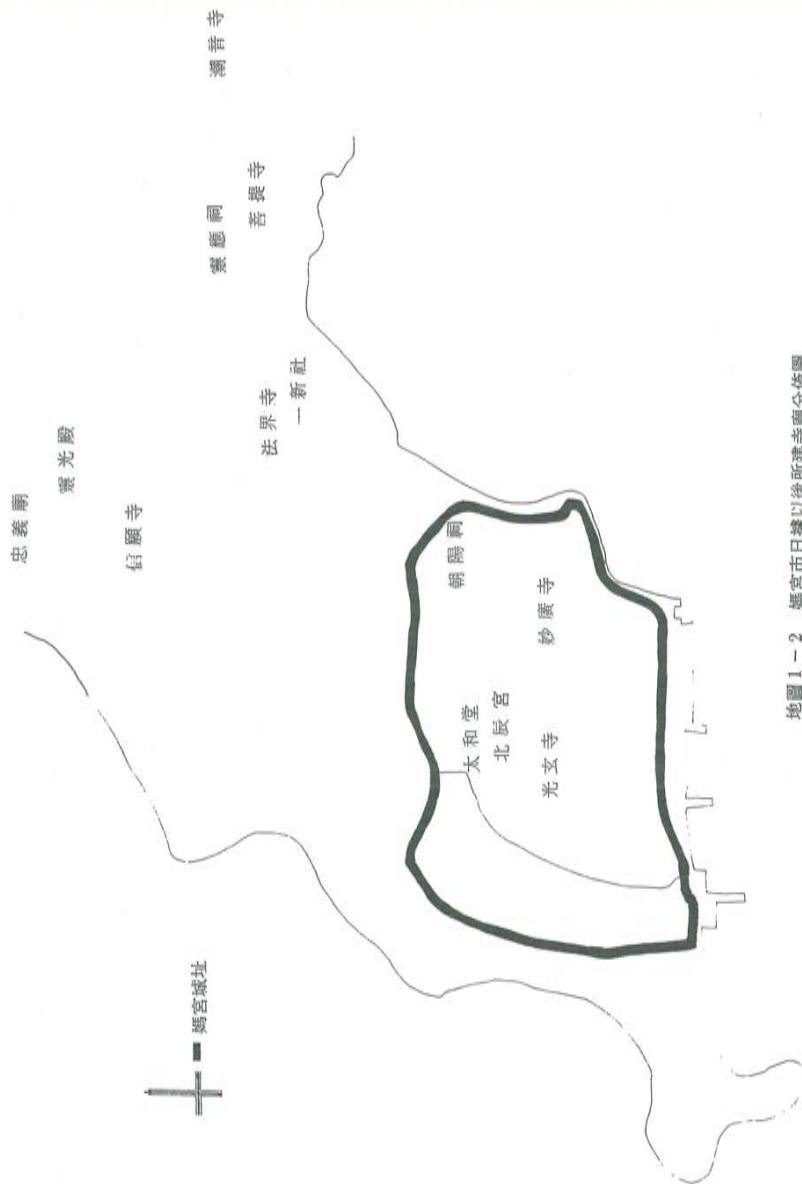
---

(15) 媽宮城範圍包括今之復興、中央、長安等里及啟明、重慶二里部份地區。

表1-2 媽宮市區各里人口增減統計表

年 里 代 別	1946	1949	1950	1951	1956	1961	1966	1971	1976	1981	1982	1986
長安	1,292	1,623	1,727	1,772	1,832	1,986	2,158	2,523	2,283	1,859	1,376	1,302
復興	985	1,598	1,529	1,250	1,214	1,266	1,188	1,076	936	756	828	661
新復				356	327	463	890	3,220	1,355	904	863	769
中央	1,486	1,725	1,738	1,894	1,836	2,005	1,913	1,754	1,395	875	1,134	993
啓明	1,034	1,540	1,551	1,699	2,314	2,596	2,905	2,885	2,317	2,068	2,040	1,742
重慶	742	957	1,030	1,386	2,074	2,417	2,800	2,976	3,118	2,528	2,380	2,106
光復							2,740	3,053	3,302	2,894	2,707	3,085
中興	1,765	3,684	3,725	2,290	2,639	1,499	2,060	2,354	2,637	1,930	1,783	1,331
光明						690	716	1,186	2,305	4,191	3,699	2,911
光榮									1,948	2,627	2,816	2,506
朝陽							2,225	2,783	3,451	4,486	4,249	4,522
陽明	800	1,051	1,072	2,008	1,524	2,225	2,783	3,451	4,486	3,183	3,267	3,558
媽宮	8,104	12,178	12,372	13,345	14,476	17,776	21,742	27,483	27,476	26,784	26,560	26,327
市區 總計												
澎湖	73,343	79,273	77,912	80,731	85,926	100,493	112,852	118,774	113,631	105,	674	105,172
總人口												

資料來源：馬公戶政事務所戶籍統計報表及澎湖縣各年度統計要覽



地圖 1-2 媽宮市日據以後所建寺廟分佈圖

此種發展趨勢在某種程度上亦反映在廟宇的興建上。如果以昔時媽宮城的北面城牆(現在的民生路，參見地圖 1-1)為界，畫出一條線把媽宮現在的市區分為南北兩部，做為清朝以前及日據之後市區發展的分界，我們可以看出清代(1895以前)所建之廟，除了三官殿之外均在此線以南的舊有市區範圍(光緒初年遷建武聖殿到線北的紅毛城；祠壇原址在觀音亭附近，1916 年方遷至現址)。日據之後至目前為止所建的 13 座廟有 8 座在此線之北(即一新社，靈光殿、靈應祠、潮音寺、菩提寺、信願寺、法界寺、忠義廟)。北辰宮、太和堂、朝陽祠在界線之南，但卻都座落於日據時代市區的北緣部份，光復後創建的 5 座寺廟則毫無例外的全部位於舊城之外<sup>(16)</sup>(參見地圖 1-2)。

前已言之，媽宮市區的範圍是從渡頭及媽祖宮附近開始往外擴張，迄目前為止已經將原本分立的 6 個聚落連成一體，融成一個比當初市區面積更大數倍的一個新市鎮，在此須將媽宮市內的 6 個次級地域單位略做介紹。

清末的城牆本來為媽宮市提供一個清楚的界限，故昔時媽宮人會以城內、城外區分居民的住地，所謂‘城外’即‘鄉下’的同意詞，因此真正的媽宮市僅指城內東、南、北三甲而言，此三甲的居民具有強烈的社區意識，經常以‘X 甲人’自稱或用以區分他甲之人。媽宮城內三甲區分始於何時已不得而知，最遲在光緒年間此種分劃已經存在(林豪 1893：81)，有可能是胡建偉任澎湖通判時致力‘編查保甲’(1771：58)時所留下之制度，澎湖各村里普遍在村落之下再分出數

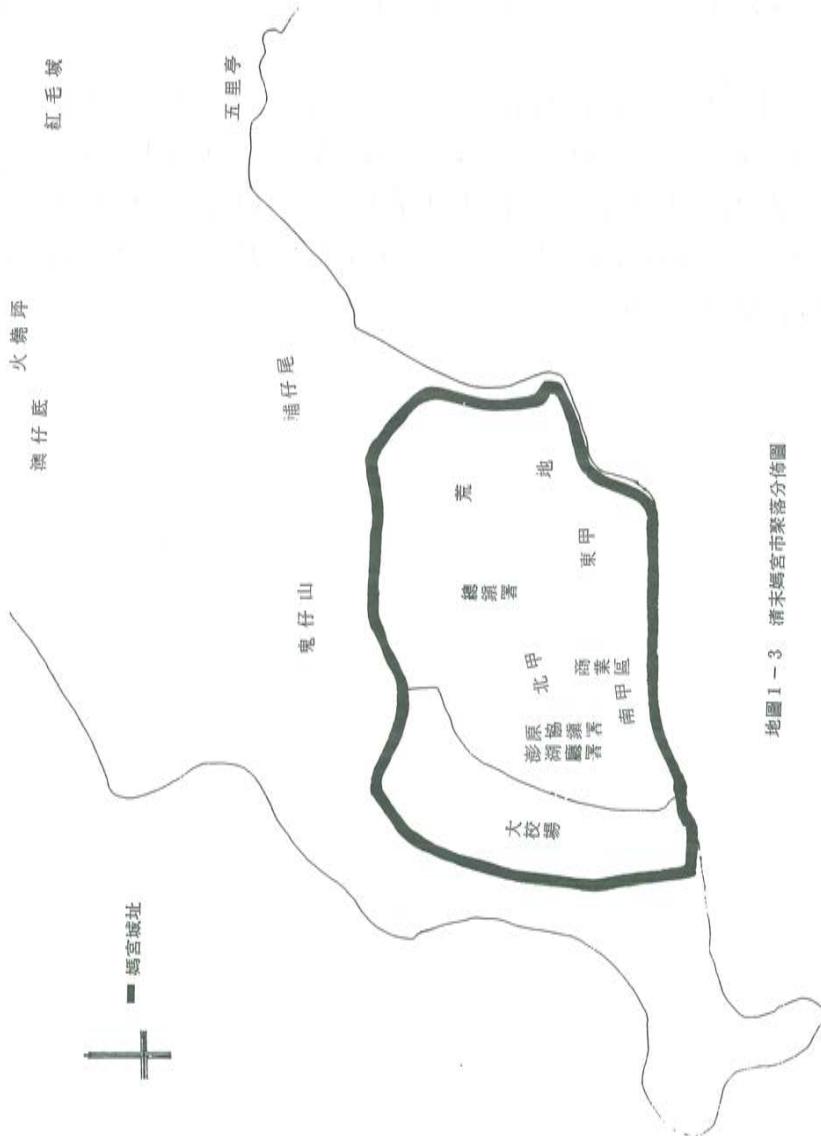
---

(16) 靈應祠、朝陽祠及太和堂之確實創建年代不詳，僅知約在清末日據初，在此一併列入計算。少數例外位在舊市區中的寺廟是日據時建於天后宮後的光玄寺及北極殿後的妙廣寺，極可能是利用前清官有房舍改建而成的。

甲(例如：風櫃分出東、西、中3甲；池西更分出東、南、西、北、中5甲)，不論其起源如何，目前此種甲的區分僅用於宗教方面，以區分寺廟的祭祀圈或祭祀圈之下更細的分割。媽宮城內的三甲即各擁一座甲頭廟，甲內居民即為甲廟之爐下弟子，昔時各甲所安的五營神兵也就在各甲的邊界上，當然在近年市區的發展膨脹之下，城內舊市區中已達飽和，各甲的地界都緊緊銜接不易分辨，更進而向城外推展，亦將城外的三個聚落吸收併入，不僅各甲的邊界無法清確的劃分，城內、城外的界線亦已消弭。

城外聚落即是紅毛城、火燒坪及澳仔底；紅毛城人及城內的東甲人都同意紅毛城原由東甲居民分出開闢的，此說無法求證，但頗有疑問；紅毛城及火燒坪在‘澎湖廳志’中首次見於‘澳社’條下（林豪 1893：79，紅毛城被稱為紅木城、火燒坪為火燒棚），在‘續修台灣府志’的附圖中（余文儀 1774）卻見‘紅毛城’及‘紅毛城澳’在地圖上是分立的，極可能紅毛城社之建立已有 200 餘年之歷史，當時的東甲應是一個極小的聚落，似無人力也無必要殖民於紅毛城，比較可能的原因是因東甲及紅毛城共擁東甲北極殿為其主廟，以此理由而加以合理化。

火燒坪社及澳仔底社可能都建於清末，其資料均甚缺乏，澳仔底在日據時併入為火燒坪之下社，故二社常被視為一體，不過紅毛城、火燒坪及澳仔底是媽宮城外 3 個分立的聚落，與城內的東、南、北甲相同，‘紅毛城人’、‘火燒坪人’及‘澳仔底人’，都是用來區辨個人所屬地域群的用語。清末日據初出現的另一個聚落‘埔仔尾’卻並未被認為是一個‘真正的’地域群體，頂多只能算是與‘右府口’、‘崖仔腳’、‘鬼仔山’等指涉某一地點的地名；日據時期埔仔尾是媽宮市的風化區，直至 1970 年代色情業在此才逐漸衰落。這些城外

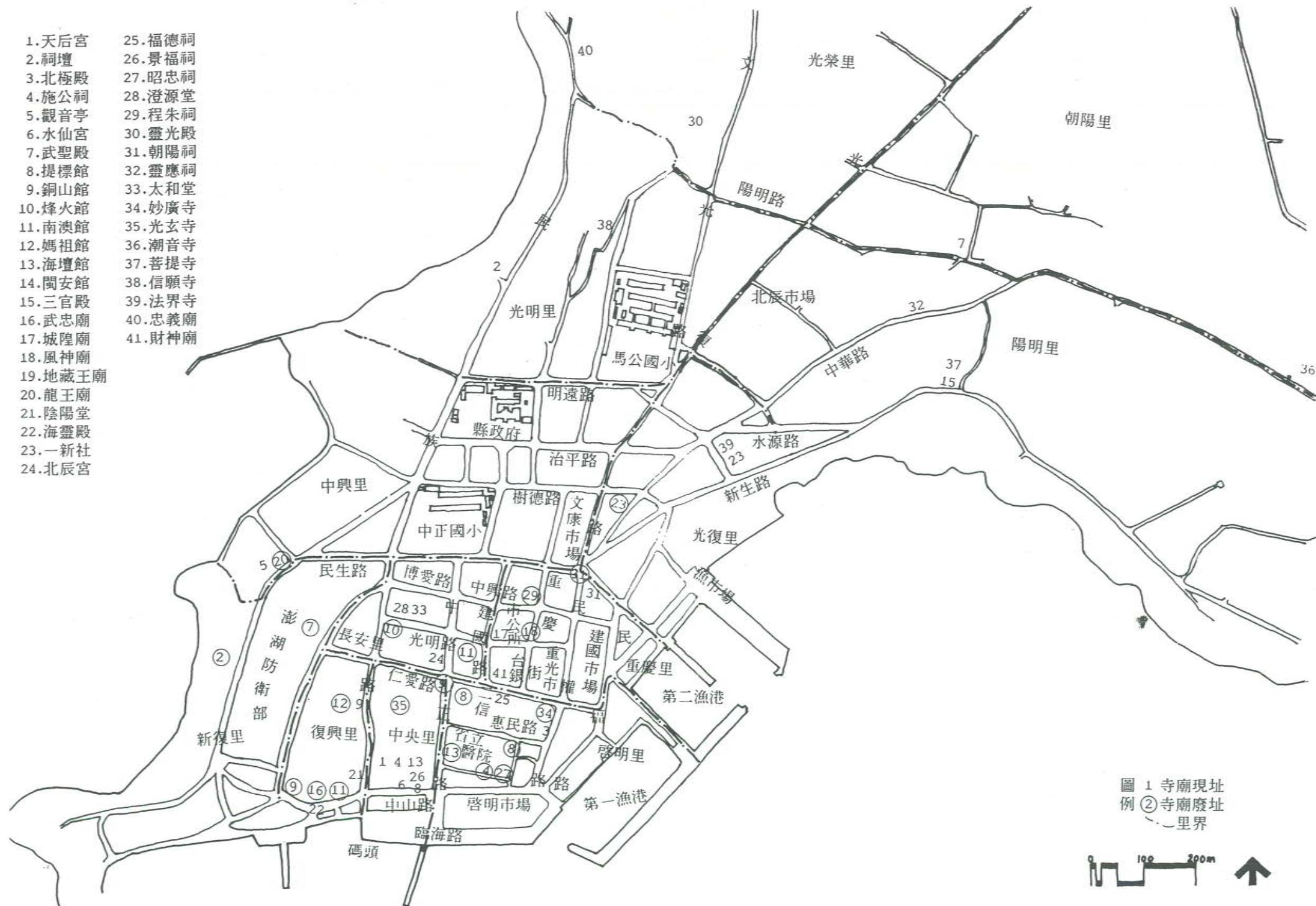


地圖 1-3 清末媽宮市聚落分佈圖

的聚落原本人口數都不多，在1900年時紅毛埕(即紅毛城包含埔仔尾)的人口僅有55戶289人，而火燒坪社(包含澳仔底)僅有39戶165人(東鄉1903：3)。

從地圖1-1及1-3上來看，南甲約當中央里及復興里，北甲約當長安里，東甲是今之啓明里、重慶里，埔仔尾即今之光復里，澳仔底在光明里馬公國小後方，火燒坪即光榮里，紅毛城(現稱紅木埕)即朝陽里，陽明里部份舊稱五里亭，中興里附近舊稱鬼仔山。各甲頭的詳細分劃將於第四章詳述。

- 1.天后宮
  - 2.祠壇
  - 3.北極殿
  - 4.施公祠
  - 5.觀音亭
  - 6.水仙宮
  - 7.武聖殿
  - 8.提標館
  - 9.銅山館
  - 10.烽火館
  - 11.南澳館
  - 12.媽祖館
  - 13.海壇館
  - 14.閩安館
  - 15.三官殿
  - 16.武忠廟
  - 17.城隍廟
  - 18.風神廟
  - 19.地藏王廟
  - 20.龍王廟
  - 21.陰陽堂
  - 22.海靈殿
  - 23.一新社
  - 24.北辰宮



地圖 1-1 媽宮市街及寺廟分佈圖



## 第二章 闖澎所有的公廟

媽宮的耆老在論及廟宇時，經常會將市內的廟宇粗分為‘公的’及‘私的’兩個範疇，‘公的’又稱‘闖澎的’，意即這類廟宇的主權屬於全澎湖諸鄉里，而非某特定的地域或社會群體所獨有；現存的闖澎廟計有媽祖宮、觀音亭、城隍廟、武聖殿及三官殿等五座，而以前三者合稱‘三大古廟’最為著名。

媽祖宮即澎湖天后宮，是澎湖最古老的廟宇，也是台灣地區歷史最悠久的古廟，但是其始建年代卻缺乏信而有徵的資料，最早的紀錄可能是明天啓2年(1622)時荷將雷爾生(Cornelis Reyersen)的報導，渠率艦在媽宮登陸時在港口附近能找到的居民只有三個人，他們就是媽祖宮的看守人(包樂詩 1973)。

不過媽祖宮的建立年代應更早於明天啓年間，從天啓初年的文獻中已可發現以廟名做為地名的確實記載，例如明清史料戊編第一本‘澎湖信地仍歸版圖殘件’中有如下記載：“天啓四年…俞副總劉遊擊到彭…移火砲伏娘媽宮前一帶山岡……”；乙編第七本‘兵部題行澎湖善後事宜殘稿’有多處分兵“屯媽宮”之說(中央研究院歷史語言研究所1972)，雖然有‘娘媽宮’及‘媽宮’之不同稱法，可以肯定的是指涉的都是同一地點，即‘媽祖宮所在的地方’，因此媽祖宮在‘媽宮’的存在應該是有相當的時間，才能被採借做為地名，一般較保守的估計，媽祖宮的廟齡當超過四百年(參考陳知青1972:204-8)。到了清康熙時代，清廷平定鄭氏故明政權之前後，‘媽宮’的地名仍不固定，除前面所引的‘娘媽宮’、‘媽宮’被施琅用於奏疏中之外(胡建偉1771:237-54)，‘讀史方輿紀要’中使用的是‘娘宮嶼’及

‘娘宮’（顧祖禹 1678:4096-7），‘台灣紀略附澎湖’則稱‘媽祖嶼’（林謙光 1685:55-64），‘澎湖台灣紀略’稱‘娘娘宮’、‘祖媽宮’（杜臻 1690），‘裨海紀遊’中稱‘媽祖澳’及‘天妃澳’（1700:6），似乎到乾隆初年之後‘媽宮’才成為一定稱（周于仁及胡格 1740），從此之後的清代志書率都統一使用‘媽宮’之名。

媽祖宮在有清一代極受官憲之殊遇，因為施琅宣稱在攻取澎湖及進軍台灣時曾得媽祖之助，‘澎湖志略’中有載：康熙二十三年六月<sup>(1)</sup>靖海侯施琅奉命征鄭克塽，取澎湖；入廟拜謁，見神衣半濕，始知實默助之。又師苦無水，琅禱於神，井湧甘泉，數萬師汲之不竭。今其井尚存，名曰大井。及行，恍見神兵導引；至鹿耳門，水漲數倍，戰艦得逕入，賊驚奔潰。琅上其事，奉詔加封天后。雍正四年奉旨賜「神昭海表」匾額（周于仁及胡格 1740:34）。「澎湖廳志」的皇言錄中附有康熙23年‘御祭護國庇民妙靈昭應宏仁普濟天后聖母文’，文中亦明揭聖母助征，賜甘泉之神蹟（林豪 1893:4）：

國家茂膺景命，懷柔百神，祀典具陳，罔不祗肅。若乃天休滋至，地紀為之效靈；國威用張，海若於焉助順。屬三軍之奏凱，當專譯之安瀾…惟神鍾靈海表，綏奠閩疆，昔藉明威，克襄偉績，業隆顯號，禋享有加。比者慮窮島之未平，命大師之致討。時方憂旱，光澤為枯，神實降祥，泉源驟湧…艦陣風行，竟趨巨險，靈旗下馳，助成破竹之功；陰甲排空，遂壯橫戈之勢。至於中山殊域，冊使遙臨，伏波不興，片帆飛渡。凡茲冥佑，豈曰人謀？是用遣官，敬修祀事…神其佑我家邦，永著朝宗之載…

可見施琅確實以媽祖冥佑平台之事上奏，而康熙帝也接納其說法對媽祖大加崇封<sup>(2)</sup>；不僅康熙加封媽祖為天后；雍正4年又御賜‘神

(1) 此年代有誤，應該是康熙22年。

昭海表’之匾以謝天后在朱一貴之亂時，以潮水助清軍舟師入鹿耳門，12年天后與關帝同列爲春秋祭祀之祀典廟；至乾隆3、4年此二廟由一年二祭更增至三祭，除春秋二祭外，在神誕時又加祭一次，祭典費由政府之正項錢糧內支應(周于仁及胡格 1740:34, 37-8)。由以上引的御賜祭文可以看出清政府企圖由祀典廟寺的崇奉祭祀以昭告其臣民其政權是順天應人的，這也是清代官府或官吏在廟宇的營建及維護中常扮演積極角色的原因。媽祖宮或娘媽宮在清帝冊封後，在官文書中即被稱做‘天后宮’；除了乾隆 4年天后宮成爲一年三祭的祀典廟外，當年又有曾在澎任過文武官者三人（前通判周于仁、協鎮顧元亮及遊擊柳圓）共捐俸銀購店屋一座，以其租金做爲媽祖宮的香油之資（胡建偉 1771:40）；乾隆 15年(1750)通判何器及協鎮邱有章改造後殿<sup>(3)</sup>（林豪 1893:4-5）；乾隆 57年(1792)協鎮李南馨會同其手下左右營遊擊、守備、千總等倡捐重修；嘉慶23年(1818)通判陞寶、澎協陳一凱、護協蕭得華及左右營遊擊，左右營守備倡捐勸修(蔣鏞 1832:4-5)；此後直至民國12年(1923)才再由地方士紳陳柱卿倡修<sup>(4)</sup>（莊東1978:20）；但從常理來判斷，自嘉慶23年至民國12年已歷 105年，其中至少有一二次的整修未見諸記載。惟從廟中現存二石碑分別記載道光25

- (2) 陳知青曾對施琅奏請康熙帝加封媽祖的事提出質疑(1972:185-16)，因為從若干施氏的重要奏疏中及康熙帝對施的‘褒章’和‘封侯制誥’中均未提及媽祖的神蹟。似乎陳先生未注意及上引祭文；此祭文可能就是當時的禮部郎中雅虎受命致祭時所用（陳文達1720：216）；由上引文的最末數句中可看出，冊封使臣在海上旅行的順利，也被視為神佑。
- (3) 此二役均留有碑記，原碑存今媽祖宮之東壁及西壁，碑文已漫漶難辨，原碑文見蔣鏞1832：80-81。
- (4) 根據廟中碑記，此次重修起意於民國10年，開始勸捐，至民國11年動工，12年完工。

年(1845)海壇監生劉元成買瓦店一座，以助天后聖母香油之資，及雲霄信士張白官原捐之房產年久損壞，由廟中住持加以翻修，此二碑均由當時的住持，法號信昭的僧人所立，當時既有住持，又有信士不斷捐助，及足資維持的廟產，極可能在道光年間也曾有重修之舉。從清代文獻及地方耆老的傳說中，可知媽祖宮早年不僅香火興旺，而且媽宮最熱鬧的‘七街一市’(胡建偉 1771:44-5)即環繞著媽祖宮之東南兩邊依序開展，其中漁市及菜市的所在就在廟前，右營直街沿廟之東側南北行，右營橫街及左營街的西端即是天后宮，由此二街東行可連大井街及稍遠的倉前街，渡頭街及海邊街則在廟南不遠處。天后宮之西鄰是協鎮署，即是當時清軍戍澎部隊的最高指揮官衙，其東北鄰是右營遊擊署，協鎮署在光緒15年後改做澎湖通判的衙門；故媽祖宮之周圍即是清時澎湖地區軍事、政治、經濟中心。日據時代媽宮港原有之商業、軍事功能不僅未變，在日本帝國主義南侵之策略下，此種功能更為加強。媽祖宮周圍的街市之繁盛也能維持，而廟宇本身之香火也未受政權移易之影響。1923年之重修，曾獲得當時之澎湖廳長及媽宮街長之助，在募集資金時也有少數日人機關及日人出資贊助；媽祖宮的今貌，即是當時所改築而成，根據1923年的‘天后宮改建碑記’中所載：“因舊制稍狹，議拓而廣之。爰是買廟邊店屋，移故址，築新基，增前進，造後樓”，再參照日據明治44年井田麟鹿的‘澎湖風土記’(1911)中之照片，可以看出1923年改建之後的媽祖宮除面積的擴充之外，在建築上還有三項變革：一、增加了前面的山川殿，二、增建後面的清風閣(又稱公善樓)，三、墊高屋基，從廟場入廟須登七級階梯才能進入山川殿，由第一進至第二進的大殿又須登六、七級階梯。此次的改建成功的展現出古廟莊嚴雄偉的氣勢<sup>(5)</sup>。

(5) 有關媽祖宮的建築特色請參考台大都計室‘澎湖天后宮保存計劃’(1983)。

台灣光復之後，媽宮市內的許多大廟都被軍人佔居<sup>(6)</sup>，媽祖宮由於廟舍寬廣，不僅做為臨時營房，且有部份建築還被充做監獄，監禁駐軍逮捕之人犯，因此廟室、後樓等許多房間一度被用木板釘封，造成廟內的幽暗陰濕；更有甚者，住在廟中的軍人對於前往廟中燒香拜神的婦女時加調戲；因此在軍隊佔住的十餘年間，廟中香火日愈衰落，全澎最興旺的大廟竟淪至門可羅雀的窘境。軍隊遷離之後，媽祖宮大殿以後的部份仍被五戶軍眷繼續佔用。直至媽祖宮於1979年被認定為國家的一級古蹟，展開保存維護工作之後，這五戶人家在迭經協調下仍不願搬離，最後在澎湖防衛部出面，並由縣政府發給搬遷費後才在1982年搬出。媽祖宮媽神像在1983年出火暫奉觀香亭，原廟重修，至1985年修妥入火安座，近來在地方人士的努力之下，其香火也日漸的興旺（見下文）。

‘觀音亭’在胡建偉及蔣鏞的書中均稱為‘觀音廟’，至光緒年間林豪所寫的‘澎湖廳志’才稱之為‘觀音亭’，該廟主祀觀世音菩薩，係康熙35年（1696）遊擊薛奎所創建，乾隆29年（1764）曾重修（胡建偉 1771:40）；乾隆46年通判陳銓、澎協馬蛟、溫靖、烽火參將魏大斌及澎協之左右營遊擊、守備、千總等勸捐撤基重修；嘉慶10年（1805）澎鎮副總兵官王得祿、護協陳景星及左右營遊擊、守備又勸捐重修（蔣鏞 1832:5）；光緒1年（1875）例貢生黃學周等鳩捐重建。光緒11年中法戰爭時，觀音亭曾受到重大的損壞，廟內的十八羅漢神像及鐘鼓等物均被法軍搶劫一空（林豪 1893:66），根據城隍廟的重修碑記所載，當時這兩廟均遭兵燹之禍，在光緒11-12年間曾加修建（原碑記

(6) 光復後台灣地區的大廟受到駐軍的破壞並非僅限於澎湖一地，Feuchtwang認為日據初及光復初，派遣軍隊佔住寺廟是政權更迭時，掌握寺廟組織進而達到政治控制的一種手段（1974：282-3）。

載於上引書：448），至光緒17年總兵吳宏洛捐銀五百再加修補，剩銀百餘，置南門內店屋收租，以資香火（上引書：66）。根據廟中碑記可知在1927年及1959年各重修一次，1927年的重修把原來獨立的，但當時已圯之龍王祠“移祀於殿之西偏與佛祖坐向並列”，同時亦重修了在廟左側的一所福德祠。6年前廟外曾有殘碑一塊記明海壇監生劉元成買瓦店一座，助其香油之資<sup>(7)</sup>，時間極可能在道光末年。

除了媽祖被認為曾助施琅一臂之力，以平台灣的鄭氏殘餘勢力，觀音菩薩也曾在施琅出兵前托夢示兆，據杜臻的‘澎湖台灣紀略’：

“初，娘將出師，夢觀音授以水一桶，覺而曰：水者海也，一桶者大一統也。我今茲必破賊矣”（1690：10），觀音及媽祖都是中國東南沿海漁民水手極為崇信，認為能拯救舟人於驚濤駭浪中的兩位女神，不論這些神蹟的真偽，施琅的屬下士卒想必得到相當大的鼓舞。此後直到清末的中法之役，觀音菩薩又被清軍認為再度顯聖，根據廟中現存一副木質對聯所附註記：“乙酉花朝〔按即光緒11年 2月12日〕法夷犯順，余率師扼溝力禦，宵深忽見廟畔霞光照耀，若內典所傳珠瓔寶珞者，用是於砲彈煙雨之中，血戰兩晝夜，幸免傷痍，書是榜楹以誌神貺”<sup>(8)</sup>。雖然如此，觀音亭並未受到清廷的特殊待遇，不若天后宮

(7) 原碑文：“海壇劉印元成即澎湖監生敬買瓦店一座喜助觀音亭佛祖香油爰勒之石以垂永久是為序…立”，原碑最末一行除最底下之‘立’字外均不可辨。惟林豪‘廳志’中(1983：251)有傳述及劉元成“生平精於心計，以居積致富。後見同時刻薄成家者多出不肖子，轉瞬間傾覆殆盡矣，由是廢然意沮，自反其所為，出數千金為各廟香資……”。施公祠中現存一碑中載道光23年劉曾捐20兩銀助修該祠，道光25年劉又捐瓦店一座予天后宮，故推測其捐助觀音亭之時間應在道光末年。觀音亭外之殘碑今下落不明。

(8) 落款者為“東官劉璵瑩”，東官是何官職？一時難以稽考，劉璵瑩其人亦未見載於諸志書中。

及城隍廟均曾得清帝賜匾尊崇，並列為祀典祠廟，享春秋例祭殊遇。

觀音亭位於媽宮西邊海濱，多年來該廟附近一直是媽宮市民晨昏運動、散步的最佳去處，也是海水浴場所在，每日早晚遊人如織，順便進入廟中參拜的也大有人在；再則觀音菩薩在民間被認為是尋聲救苦、具大慈大悲的母性形象，及慈航普渡拯救水手漁人於風濤海浪中的神能，故它的香火能夠長久保持不墜，受到媽宮市民普遍的膜拜。

城隍廟建於乾隆 44 年 (1779)。城隍之祀由來久矣，清代在台設官分治，其行政單位在縣級以上者，必建有城隍廟，凡守土官入境，必先祭城隍而後履任。澎湖原設巡檢，後改通判，其衙門均設於文澳，所以第一座城隍廟即建於此；乾隆 36 年胡建偉紀略中所指之城隍廟即是 (1771:38)。但因媽宮是碼頭渡口所在，為對外交通之樞紐，亦是衝要之區，各武職衙門均設於此，故乾隆 44 年通判謝維祺捐俸率董事監生郭志達另建一座城隍廟於媽宮；十餘年後 (乾隆 55 年) 澎湖有嚴重颱風，廟宇被風雨所毀，越數年三易通判後，方由通判蔣曾年捐俸並集商民之力重修，並添建後殿五間<sup>(9)</sup>；嘉慶 3 年 (1798) 通判韓蜚聲續勸商賈重修 (蔣鏞 1832:4)，可能當時風災損失重大，前次之整修未十分完備，故未及十年又須重修一次。嘉慶 22 年 (1817) 通判潘觀光以罰項番銀十二元半生息銀元，召匠修葺；道光 4 年 (1824) 中殿前檻塌壞，通判蔣鏞籌款重修 (上引書)。道光 24 年左營遊擊蘇斐然、監生張騰賚，重新修建。光緒 11 年 (1885) 中法戰後，通判程邦基飭紳士黃濟時、蔡玉成、徐癸山等捐貲重修 (林豪 1893:57)。日據末期 (1933 年) 地方士紳倡修成今貌 (莊東 1978:23)。

(9) 此次重修之年代常被誤認為是乾隆 55 年，但經仔細查証則可發現，乾隆 55 年確有暴風雨襲澎，造成極大的損害 (林豪 1893:371)，但當時之通判並非蔣曾年，蔣氏任期自乾隆 57 年至嘉慶 2 年 (蔣鏞 1832:14)。

媽宮城隍廟在清代除了文武各官常加祭拜，並列為祀典廟宇，一年春秋二祭外，在清末也曾受光緒帝之褒封，據‘澎湖廳志’：

光緒十年二月〔按應是十一年〕，法夷犯澎。十三日，媽宮百姓扶老攜幼，北走頂山，皆口呼城隍神保佑。時夷砲沿途雨下，顆顆墜地即止，無一炸裂傷人者，亦足異也。及事平，廳主程〔邦基〕公據實請大憲，奏明加封，號為靈應侯。御賜「功存捍衛」匾額……  
 (林豪1893:383)

現今澎湖有兩方大同小異的‘功存捍衛’匾，分存文澳城隍廟及媽宮城隍廟（莊東1978:23, 37），不知是否如同莊東所推測，是二廟同時受封，但不論其間真偽，城隍廟自清代起即受到官民共同誠心奉拜則是無可置疑的。

城隍廟的香火算是澎湖地區數一數二的，除了廟址座落於鬧市之中，位居交通要道之上外，主要是城隍爺的職掌是和人的禍福有直接關係，民間認為城隍爺之任務橫跨陰陽兩界，陰界的鬼魂是其所轄，因此怨鬼來到陽世討償前世冤孽時須經其批准，陽界人類的善惡也由其登錄，以備將來歸陰後因其功過而受賞罰，有時某些人作惡多端太損陰鷺，城隍也會加以干涉降罰。故城隍廟中每日消災補運者極多，冀圖透過求禱及禳解後，城隍能赦其冤業，避免陰鬼之糾纏，而能從此命運亨通，一帆風順。

城隍爺的崇信可從每年陰曆 5 月 6 日其神誕時做醮的盛況看出。每年寺廟為祝賀神誕，按例由公帳開支延請道士做醮 9 日（天公 3 日、主神 3 日、衆神 3 日），但每年實際的醮事往往支持匝月，因為信徒酬神還願所寄附的私醮太多，常常經過月餘還欲罷不能；每年此時廟中也會附帶收到大批捐獻的白米及善款，以做為濟助孤貧之用。

在清代除天后宮外，尚有關帝廟（現稱武聖殿）是享有年受三祭殊遇的祀典廟，可能是關帝武勇絕倫，忠義無雙的武德表現，正是帝

王期望其臣下武人的模式，故自唐宋以降，即以戰神、軍神祀之，而武廟與文廟乃得相提並論，梁純夫之‘新建武廟碑’有云：“武廟爲戎行所特重”（林豪1893:445）。清初施琅平台之時，除媽祖及觀音曾一顯神蹟外，關聖帝也曾托夢示兆，據杜臻的‘澎湖台灣紀略’：“初，娘將出師…軍士有宿於關壯繆廟者，忽聞空中呼曰選大纛五十杆，助施將軍破賊。娘聞之，益自喜。至是，果驗”（1690:10）。在清廷平台駐軍澎湖不久後，在康熙36年（1697），即由澎湖協鎮尚宣<sup>(10)</sup>在清軍校場邊建廟奉祀關帝（陳文達1720:216），就是澎湖的武廟。

至康熙56年，澎協許雲又加擴建（蔡平立 1979:543）；根據‘天后宮西廊碑記’所載，乾隆15年（1750）媽祖宮重建時，關帝廟，水仙宮及萬善祠也在同年稍後修峻（蔣鏞1832:80-81）；乾隆31年通判胡建偉與左右營遊擊林雲，戴福合力重修，翌年在協鎮許德倡議下，胡建偉又與澎協轄下左右營軍官合捐廉俸，爲關帝廟增建頭門及儀門，至乾隆33年完工，“從此廟貌森嚴，規模宏敞”（胡建偉 177:263）。嘉慶7年（1802）通判王兆麟、黃家訓會同澎協聶世俊，左右營遊擊、把總等勸捐重修；嘉慶21年通判彭謙、潘觀光會同澎協郭繼青、陳夢熊，及左右營遊擊、守備、千總等復行勸捐重修；道光5年（1825）護協沉朝冠，左營遊擊黃步青，右營遊擊蕭得華，左右營守備偕通判蔣鏞勸捐重修（蔣鏞1832:4）。

1825年重修後，關帝廟卻日漸沒落，其原因“說者皆謂：廟之建

(10) 尚宣在康熙43-45年間任澎協副將；康熙33-37間之澎協何人不可考（胡建偉 1771:133）。有一可能是尚宣即是闡漏的該任澎協，故康熙36年在任內建關帝廟，至43年又回任再度為澎協；此種事例極多，如江起蛟、蕭得華、陳成化、吳奇勳、蘇吉良等，均曾二度回任澎協副將（參見陳漢光1968:189-93）。

也，殆未得其地云…都人士以其凡水旱疾疫，有禱焉而莫之應也，遂香火闕然，廟貌日就剝落”（新建武廟碑，梁純夫撰；文見林豪 1893:445-6）；直至光緒元年（1875），總鎮吳奇勲因“武廟為戎行所特重，不忍其頽廢傾圮”（上引文），乃與通判唐世永商議重修，經唐之建議，擇取紅毛城附近之官地遷建之。光緒11年中法之役廟毀於兵；17年總兵吳宏洛捐廉五百金重修，添蓋後殿，崇祀武帝三代，廟前開一半月池（林豪 1983:57）。

其後在1937年曾在地方人士郭遠、郭孟裕等人的發起之下重修，“就正殿原基，重新拆造，較舊制增高”；1973年又將原廟拆除，改建成較舊制為高（二層）大（增建兩邊鐘鼓樓）的建築。

另一座闔澎廟是三官殿，民間一般俗稱‘五里亭’，清代志書中均稱‘嘉蔭亭’。此廟原本係供往來行旅休憩之涼亭，其位置正好在文澳舊廳署及媽宮協鎮署之間，乾隆 4年（1739）時通判胡格因澎湖道旁不長樹木，行人無所休息，乃捐俸建亭供行人歇足，胡格取其如樾之有蔭乃以‘嘉蔭’名亭。至於亭中何時開始奉神則無典可考，胡建偉任通判時（乾隆31至36年）即已有三組神像奉於亭中，胡氏將原祀於左邊之文武二帝<sup>(11)</sup>移祀於中央，和三官神易位，而右邊則祀龍王神；乾隆29年亭曾傾圯，里人重修之（胡建偉1771:41）。嘉慶元年（1796）及24年通判蔣曾年及陞寶分別捐俸重修；道光3年（1823）通判蔣鏞令使用廟西官地者按月付租予廟祝以充香油之資（蔣鏞 1832:6）。道光25年通判鄧元資重修，生員林炳烜等董理（林豪1893:66）。此後直至1937年才再有重修之紀錄，由里人勸捐重修，拆去廟前所建之亭，隨大殿面積之擴張，改將前落移前，三官神復移祀於正中神龕，而廟名

(11) 文武二帝是何方神聖目前無法可知，從其神像造型可以確定絕非文聖（孔子）及武聖（關帝）。

正式改成‘三官殿’（莊東1978：24）；1967年附近火藥庫爆炸，受爆風波及，曾再重修一次。

三官殿的香火不太旺盛<sup>(12)</sup>，除晚間廟中所屬善堂之善男信女集體參拜外，平常少有香客，其財務狀況亦甚為拮据。上舉這五座闔澎所有的公廟，是由全澎湖各鄉里共商託付予媽宮老市街內三甲負責掌理<sup>(13)</sup>，惟武聖殿及三官殿均位於東甲界內最北最外圍的紅毛城芸<sup>(14)</sup>範圍之內，距離市區中心頗有距離，故三甲會商後，即將此二廟託付紅毛城芸負責管理，因此紅毛城芸得以免除參與東甲管理另外三大古廟事務之責。武聖殿及三官殿因此較少受到其他角頭的注意，武聖殿甚至在某些程度上，有變成紅毛城地域性角頭廟的傾向；而三官殿位於紅毛城聚落之南緣，遠離聚落中心，更易受忽視，除一般性事務的處理外，對於香火的寥落冷清，管理人都沒有較積極的作為。

媽祖宮、城隍廟及觀音亭原由三甲輪管，若今年東甲管媽祖宮，則明年變成管城隍廟，而後年則負責觀音亭。此種年年易主的輪管制度，固然避免了某個角頭壟斷某一廟的弊端，相對地，卻另有許多明顯的缺點，例如在年度交接前原管甲頭常不願在經費上有太多支出，影響某些緊急事務的處理；三甲輪管每一廟則各廟缺乏一個主要的負責者，某一廟發生事故三甲常會互推責任；更重要的是無法推行較具前瞻性的計劃，某一廟的計劃尚未完成，一年期即屆滿，該一計劃往往會被下一屆接任者所否決或忽略。因此總括而言，三甲輪管造成三

(12) 1960年代晚期三官殿曾一度十分興旺，但現又逐漸衰落，參見第5章。

(13) 此制起於何時已不可考，故老無能言其歷史者，僅知‘早已如此’，但也有報導人稱是始於台灣光復後。

(14) 東甲之下又劃分為北中南三次級地域群，稱為頂中下三芸，詳見第4章；紅毛城芸即頂芸。

大古廟在管理上保守性重於進取性；在此種制度下，天后宮從全澎第一古廟變成全澎第一破廟，遷延近三十年之久，雖然佔居之軍隊已遷出廟舍，媽祖宮衰落的香火卻因沒有固定組織負責策劃，一直未見改善而廟貌也日漸破敗。

早在1966年即有地方人士募款計劃重新拆蓋媽祖宮，當時較熱心此一重建計劃者似以東甲人士為主力，但此議並未為其餘二甲及澎湖其他地方之支持，經過一番擾攘爭議，此議乃不了了之，媽祖宮仍舊一年一易管理權，而廟舍之破落亦日益嚴重，而在廟中駐軍時期開始衰落的香火也更形一蹶不振。

1979年交通部觀光局委托台灣大學土木工程學研究所都市計劃室進行整修規劃的研究，台大建議採取殘蹟保存方式，儘量在不傷及整體結構的前提下，抽換朽壞部份之建材。該計劃通過後，又經數年媽祖宮的天后神像方於1983年出火暫奉於觀音亭，原廟開始整修，而於兩年後的1985年修竣，天后神像也入火回宮。

整修過後的媽祖宮雖無一般廟宇的鮮艷俗麗，但已一掃殘破灰敗之氣，加上其原本設計之匠心獨運，確實顯露出一級古蹟的莊嚴外觀。不過除了建築物的苦心維護外，促成近一兩年媽祖宮香火漸旺的主要因素是管理制度的變革。

媽宮地方人士在歷經多年三甲輪管三大古廟的體驗下，一致認為此制須做更張；在1986年陰曆正月 6日，三甲在城隍廟做例行的年度集會時，本來應同時進行‘上接下流’三甲頭移交三廟之管理權，但有人在會中提出年年交接之弊，有人提議即自該年起各甲固定管理一廟，在與會人士的同意，並經神前擲筊請示獲准後，自1986年開始試辦東南北三甲各管其區內之古廟，即東甲負責城隍廟，南甲負責媽祖宮，北甲負責觀音亭<sup>(15)</sup>，經過此一調整，媽祖宮的香火狀況乃有一些

振衰起敝的希望。

在論及媽祖宮的個案之前，須先就這些闡澎廟的管理及儀式祭典負責者的組織做一簡介。一般來論，媽宮各寺廟（純粹佛寺除外）的執事組織是兼含民意及神意的，經信徒大會選舉的委員組成之寺廟管理委員會，係負責事務性的決策，但廟中的儀式祭典則是每年由志願者中擲筈選出之頭家來分頭負責，武聖殿及三官殿的組織大致上即是如此。但三大古廟的管理與各甲廟的管理組織卻有密不可分的關係，三大古廟的執事組織和管理甲頭的甲廟組織有相當大的重疊。

本來一般寺廟的管理人之產生，大都是由信徒大會過半數同意選出，三大古廟的管理人卻須“由縣政府會同縣議會召集地方士紳每四年開會選舉產生”（根據縣政府民政局之寺廟登記表）；但實際上如此大張旗鼓召集的會議，經常僅是對各甲提出的人選給予合法的認定而已，雖有選舉之名，但與會諸人僅就各甲‘內定’的人選行使‘同意權’。管理人選出後，到各公廟負責辦事的人員也是以各負責甲廟的既有組織為班底，三甲的甲廟每年都經擲筈選出 12 個頭家<sup>(15)</sup>，這 12 個人也同時要兼理接管公廟之祭典事宜，其他的管理組織也是各甲廟的移植，遇有重大慶典活動時會另組委員會，除本甲負擔各項任務者擔任委員之職外，委員會中也將其他不管事的兩甲人員象徵性地列入若干，擔任名譽職位。

1986年南甲接任長年的媽祖宮管理之責，在此之前一年正逢媽祖宮重修完竣，北甲是當時的值年甲，為慶祝新廟入火，北甲籌畫了媽祖的遶境出巡。依據一般慣例，神明一有遶境之行，必須連續出巡三

---

(15) 確定那一廟歸那一甲頭管理的過程，有人說是完全隨機的，正好當年各甲頭輪到管理其區內之廟，另一說是經擲筈由神明分配的。

(16) 東甲頭家數最近增加達22個。

年方為功德圓滿。故南甲甫一接事(元月 6日)，立刻須面對二個月後3月 23日前之媽祖出巡大典。在籌備會議召開之時，南甲執事許輝星先生提議，媽祖是海神，故遶境理應循海路，而南甲正是媽宮三甲中，唯一在其轄內擁有足夠數量之漁民以支持此一盛典的，其建議獲得與會諸人及媽祖宮管理人楊國夫先生的熱烈支持，於是乃有媽祖遶境巡海的創舉。

當然除上舉的若干因素外，還有一個極重要的原因促使南甲希望能夠以媽祖巡海做為出奇致勝的辦法。根據許輝星先生所擬的工作計劃：

天后宮位於本甲境內，數十年來香火未曾旺盛，究其原因，乃一般漁民及信徒對天上聖母昔日海上獻身救難事蹟已漸漸淡忘。茲為有感本境漁業年年不景氣，極須祈求天上聖母顯赫，藉以喚起信徒及民眾之崇拜，謹擬訂本計劃....

此段敘述不僅是代表許先生的個人意見，其實在相當程度上也反映了澎湖民眾對‘開台天后宮’的衰落之慨嘆，但因歷年所行之輪管制，各甲輪值之際都僅以‘多一事不如少一事’、‘不做不錯’的消極心態來暫時接管，故只能聽任媽祖宮日漸衰頹，一旦停止輪管開始試辦三年固定管理，南甲的熱心人士乃迫不及待地一顯身手，以圖振興天上聖母之威靈。在首次試辦巡海時，主要工作人員之心理負擔極大，因為海路巡遊動員船隻30餘艘，所冒風浪之險自然倍於陸行時之車轎，航行途中若有差池，對媽祖之靈顯將是嚴重的打擊，故在1986年陰曆 3月 12日第二天巡行時，下午 3點左右在西北方曾有風暴襲向船隊，是時“天空黑雲密蓋，雲陣飛揚，海上起風，陣雨疊落，內心非常紊亂，唯恐發生不測者，其損失之船隻可再造還，人員亦可派船救護，但信仰責任問題難予擔當”（許輝星隨船隊巡行筆記）。斯時接駕的某村漁船之對講機傳出：“迎媽祖不會歹天”，“雖然是簡單

數句，但其對媽祖崇拜之信心堅定十足，由此可見媽祖在‘討海人’心內所佔敬仰與崇拜之一斑”（上引文）。

從這兩段的敘述中可以看出，南甲人士在提昇天上聖母的聲威時，確實掌握了正確的訴求方向：即民衆對媽祖的信仰；但在放手一搏時，卻因牽涉太多不可知的因素（例如航行海上的風險），事前難以預知巡海過程的成敗，主其事者難免心懷惴慄；幸虧巡遊終能圓滿結束，而激起澎湖一般民衆對媽祖的信仰熱忱，許多軼事也都一一納入媽祖的靈異事蹟中。

例如：前舉巡遊時遇不測風雲之事，就被認為是媽祖興風作浪，以催促船隊速行配合原定時間行程，因為在遇風前船隊的進度已落後多達半小時，突起之風雨，使六個村里勉強同意船隊免經其港，卒能大幅縮短餘程之行進期間，較原訂時程略遲半小時返回媽宮港，以進行其他儀式。又如南甲在此關鍵時刻接掌媽祖宮也被認為是神意，因為東甲、北甲靠海營生之漁民船戶極少，唯有南甲轄下有足夠之船隻以支持媽祖巡海大典。此外參加巡行之船隻據說常能滿載而歸，同時1986年夏之韋恩颱風損壞漁船甚多，隨駕船隻也據說都能倖免。凡此種種事蹟均在民間廣被傳誦，使媽祖之靈顯重新受到澎湖民衆之肯定。

1986年之韋恩颱風造成澎湖數十年來罕見之大災害，媽祖宮捐出一百萬元賑災，為此南甲人士曾因經費不足不擬在1987年再辦媽祖巡海；但一方面經過巡海之後，媽祖宮聲威已大為振作，香火日興，相對地善信捐助的香油錢也暴增，另一方面是各方之要求壓力極大，澎湖各鄉鎮村里民衆均願為媽祖出錢出力，故1987年之陰曆3月20日、21日兩日又再度迎請媽祖巡行澎湖馬公市、湖西鄉、白沙鄉、西嶼鄉轄下之各村里<sup>(17)</sup>。

媽祖宮在三大古廟中，原本被認為香火最少，財務上最窮之廟，經此一番作為後，前往參拜的人漸增，已多少能和城隍廟及觀音亭分庭抗禮；在香油錢收入方面也大幅提高，以1987年3月20日前的十天當中，大額的寄奉緣金(1,000元以上)共收入321,800元，千元以下之捐款，每日亦有十餘萬元之譜。雖然這段時間正值媽祖誕辰之慶典，故有較多之香客及香資收入，但由此足以看出媽祖宮確已在三、四十年之蟄伏後，開始逐漸復蘇。

媽祖宮之復興過程是揚棄三大古廟由三甲輪管之制後最明顯的結果；其次各寺廟的廟產許多被私人佔用，以前缺乏專責機構鍥而不捨的去追討，現在三甲各司其責，確定了專管之公廟，對於各公廟所屬廟產開始逐步清理，以求確保廟產並充裕寺廟之財源；同時各廟也逐步能挾其龐大的財力，規劃推展地方之慈善公益事業。這些工作的開展都是放棄輪管制方得進行的。

綜觀上舉的五座闔澎廟，都是清代駐澎文武官吏出錢出力創建維護的，有些甚至是政府出公帑維持祭祀的祀典廟，但符合這些條件的寺廟在媽宮市區內尚有多處，現在仍存的有祠壇、水仙宮、施公祠、陰陽堂；在日據時代被拆毀的有風神廟、龍神廟、昭忠祠、程朱祠。

‘祠壇’在清代志書中或稱無祀祠、無祀壇，媽宮人俗稱其為‘石厝仔’。原建於媽宮澳西邊海濱，土名“西垵仔”之所在。原祠建於清康熙23年(1684)，高不過尋，寬不及弓，祠左有一大墳以收埋枯骨，廟中周歲燈油，都是協營捐辦。乾隆15年(1750)通判何器與協鎮邱有章等公捐增修擴大；29年右營遊擊戴福等又勸捐重修（胡建偉

(17) 望安鄉、七美鄉因路途太遠，兩次巡行都未經過。巡行首日著者曾隨船隊出海，完整的出海巡遊大典及前後相伴隨之儀式，亦經錄影加以記錄保存。

1771:43)；46年澎協招成萬率營弁倡捐重修；嘉慶25年(1820)右營遊擊阮朝良募同鹽課館連金源、郊舖金長順等捐修(蔣鏞1832:8)；光緒3年(1877)管駕輪船至澎巡防的記名總兵吳世忠見無祀壇年久倒壞，捐三百金重新修建(林豪 1893:63)。1913年日海軍征用祀壇廟地，給付補償金，另擇地於今民族路北段公車修車廠附近，由當時媽宮區長陳柱卿董其事另建新廟，更名為祠壇，並建大墓三個、兼備貯骸場一所(此段歷史載於祠壇門外之石碑。碑記原文載蔡平立1984:798)。

祠壇所在之位置原來是媽宮公共墓地之入口，其左右皆是墳墓，但媽宮市街在近二三十年來一再擴展，舊市區人口日漸向北擴展，終於逐漸侵入墓地，人鬼雜居，而祠壇附近之墓葬因增建民居而一再迫遷。原先祠壇左右側室均是貯存無主骨骸之處，1975年前後，兩側室均傾圮，台廈郊(見下文)後人許等成乃出面募款重修，同時增建一‘萬善同歸’墓坑以納骨骸，當時鎮公所也將周圍與民居混雜之墓葬加以遷移，無人出面之墓葬骸骨另建一納骨坑，將其一一編號收納，以備後人認領。不過祠壇現在的位置仍算偏僻，其廟一則低矮，再則又為一石匠作坊所蔽，從道上經過無法見到該廟，除其東鄰之吳姓石匠一家按時燒香供茶外，平常極少人前往祭拜。

雖然祠壇現在少見參拜者，但其在媽宮地區的民間宗教中卻具有極特殊的地位；媽宮市內各廟宇若逢神誕慶典，凡有醮事在功德圓滿之前總會普渡以廣施陰光，一般在普渡將行的當日下午，廟中執事必具牲禮龜粿前往祠壇前祭之，並在其西側放水燈或於祠壇與做普渡的廟宇中途放路燈，以為幽魂引路。此制之由來，民間認為係祠壇內奉鍾馗為主神<sup>(18)</sup>，鍾馗力能管押衆鬼，俗以‘鬼王’稱之，故邀其於普

(18) 鍾馗何時迎奉祠壇中亦已無人能言之。

渡時赴廟前監壇；另一原因可能是清代以其為厲壇，每歲之清明、中元、十月朔日按例由官府行祭，據胡建偉志略稱：

先期三日，牒告城隍；至日，迎城隍位於壇上以主之，設無祀鬼神牌於下，左右排列祭物、果品、羹飯、香燭、褚帛、冥衣數百具以祭焉，此定制也。今澎湖易壇以廟，雖非古制，而祭孤之禮意則一也（1771:42-3）。

在清朝時候祠壇做為祭孤之所在凡一二百餘年，民間可能已習於視其為孤魂野鬼聚集之中心，故在普渡前乃至祠壇前象徵性地行祭，以期‘公告周知’衆鬼屆時群聚廟前受施。除了普渡前受祭，據地方父老告稱，祠壇在四、五十年前又被稱為大眾廟（廟中有一石香爐即刻有‘大眾廟’三字），在醫療衛生較差的昔時，前往參拜的頗不乏其人。

媽宮之水仙宮亦是一歷史悠久的古廟，其創建年代於‘澎湖紀略’中沒有資料，但‘台灣縣志’（陳文達 1720:216）載明係康熙35年（1696）右營遊擊薛奎所建。‘澎湖’（澎湖縣政府1981:14-18）及‘馬公市志’均稱水仙宮係“康熙36年按察使郁永河巡台遇風，‘划水仙’而安抵澎湖。命澎湖右營遊擊薛奎建宮祀之”（蔡平立 1984:715）。經查証此說毫無根據。

上述郁永河的官銜是憑空杜撰的，他當時到台灣採硫，並非以高官身份巡台，在郁氏所著‘裨海紀遊’中雖曾述及‘划水仙’之事，但卻是轉述其友人之經驗（1700:21），郁氏至澎是在康熙36年2月22日，23日居澎一日，24日離澎赴台，此三日中氣候極佳，惟在入澎時“以風不順帆數輾轉不得入澳”（上引書：5-7），故無划水仙之需要，採硫畢即從台灣北部直接放舟歸閩（上引書：41），回程確曾遇風，但並未述及須划水仙以濟，最重要的是回航時未再道經澎湖，故足見上述

說法不可信；陳文達修志時距水仙宮建成僅24年，其說應是足資信賴的。

水仙宮之建立是和‘划水仙’之說有直接關係的，‘澎湖紀略’水仙宮條下記曰：

凡洋中歎遭風浪，危急不可保，惟划水仙一事，庶能望救。其法在船諸人，各披髮蹲舷，以空手作撥棹勢，假口作鉦鼓聲，如五月競渡狀；即檣傾柁折，亦可破浪穿風，疾飛抵岸。其靈應如響，亦甚殊絕矣哉（胡建偉1771:42）。

郁永河記其友王君乘舟在風暴中失碇舵折，艦首又裂，經與舟人‘划水仙’得保性命（1700:21），所述方法與上說大同小異，唯一不同的是做撥棹勢時舟人非徒手，須手中持一匕箸；王必昌之‘重修台灣縣志’中亦述及此法：“在船諸人各披髮蹲舷間，執食箸作撥棹勢，假口爲鉦鼓聲，如五月競渡狀”並稱其“靈感不可思議…雖檣傾柁折，亦可破浪穿風，疾飛倚岸，屢有徵驗”，可是“非甚危急，不敢輕試”（1752:178）。因此水仙王之奉祀在台灣開發初期遍見於重要港口，媽宮的水仙宮亦即建於最早渡頭邊。

乾隆15年（1750）通判何器和澎協邱有章曾合力重修水仙宮（事見天后宮西廊碑記）；45年澎協招成萬捐廉，率同海澄監生郭志達勸捐重修；道光1年（1821）前左營遊擊阮朝良興議，先後會同通判蔣鏞、護協沈朝冠、協鎮孫得發，署左營遊擊黃步青、溫兆鳳，右營遊擊蕭得華及守備周天成、吳國彩倡捐改造<sup>(19)</sup>（蔣鏞 1832:6-7）；光緒1年（1875）媽宮街商民鳩資修建；1958年左右曾再修建一次；1987年二樓樓板塌毀，正重修中。

(19) 從此段敘述中可以看出同一職位（協鎮、左營遊擊）有二人以上牽涉，可能此次重修耗時甚久，由上列各人在職年代看來，完工時間遲至道光5年。

水仙宮在清廷領台之初，原為水師官弁祈求海上航行平安而特加崇奉，但其他浮海營生的商船漁戶也同樣的敬拜，最遲至日據初期，水仙宮成為經營台廈貨物轉運的郊商之公所。據‘澎湖廳志’：

街中商賈，整船販運者，謂之台廈郊。設有公所，逐年爐主輪值，以支應公事，遇有帳條爭論必齊赴公所，請值年爐主及郊中之老成曉事者，評斷曲直…然郊商仍開舖面，所賣貨物自五穀、布帛，以至酒油、香燭、乾果、紙筆之類及家常應用器，無物不有，稱為街內。其他魚肉、生菜以及熟葷、糕餅，雖有店面，統謂之街外，以其不在台廈郊之數也（林豪1893:306）。

據耆老所言，台廈郊不僅為郊商公所。至少清末時起，台廈郊已成一強而有力的民間商業組織，郊中之執事者非但負責排解同行中各商戶之糾紛，一般的軍民衝突及民間爭議，也常詣台廈郊公所，請其長老執事者仲裁。此外台廈郊對地方公益事業也多方襄贊，例如無緣枯骨的收埋、祭祀，地方災歉的救濟等，郊戶都是善款的主要來源。1923年天后宮之整修計募得現款30,748.41元，其中與台廈郊有關的有‘船戶抽分郊緣’計4,900.31元，‘台廈郊實業會油漆金’750元，總計5,650.31元，將近全部金額的五分之一（當年捐款明細列於廟中碑、匾之上，參見台大土木工程學研究所都市計劃研究室1983:155-7）；若再加上郊中商戶私人捐助至少4,750元<sup>(20)</sup>，則台廈郊及其相關人士所負擔的費用是整個工程費的三分之一強。

雖然台廈郊在清末以後直到1950年左右在媽宮市街內具有極大的影響力，其成立於何時卻無法可考，而台廈郊何時以水仙宮做為其根據地，也同樣缺乏具體資料。在前述祠壇的簡史時，在嘉慶25年有郊

(20) 許頂額老先生曾提供約20名台廈郊成員的名單，以此名單為準，尋出捐獻碑記中台廈郊中商戶的私人捐助至少有4,750元，因許老先生所提供的並非完整郊中名冊，故必有許多郊中捐獻未予計入。

舖金長順出資合力修復之，似乎行郊的組織早已存在，不過確實的記錄遲至光緒中的‘澎湖廳志’才出現。從‘澎湖廳志’中可以看出，當時台郊、廈郊已經合而為一，併稱台廈郊成為一強而有力的組織，但似乎另有一組織與台郊、廈郊併稱三郊者存在<sup>(21)</sup>。

從廳志的記載中，台廈郊的公所當時可能另有其所，到日據時期其公所方遷至水仙宮內，至今媽宮市民幾乎把台廈郊與水仙宮視為一體。從正式的紀錄中確知，最後的兩次整修是在1875年及1958年，二者相差83年之久，其中應該還有一次整修。據現住於水仙宮對面，高齡71的曾允達老先生之報導：水仙宮原是一棟低矮建築，香火不甚興旺，廟貌日漸衰頹，約在60年前，台廈郊人士出錢出力，將其拆造成一棟二層建物，樓上祀神，底樓做為店業出租，以其收入充為水仙宮香油維護之資，過後提標館亦學樣重建，以樓下店業出租；這是台廈郊與水仙宮‘結緣’的原因。提標館重建於1929年，曾先生謂水仙宮重建時，渠方十歲出頭，故水仙宮建成二樓式並成為台廈郊實業會館的時間約在1927年左右。

水仙宮在成為台廈郊的會館後，曾有一段興盛時光，當時除水仙尊王香爐外，其兩側尚奉台郊媽祖及廈郊媽祖的香爐，殿中成為媽宮市中富商大賈的聚會之處，每年的神誕及7月18日普渡，均甚熱鬧。但自二次大戰發生後，台廈之間的往來商業日漸萎縮，光復之後台廈郊的老輩人物凋零之後，台廈郊的組織隨之星散，水仙宮的風光也就隨之而逝。不過原台廈郊的後人卻仍負起管理水仙宮之責，至今相沿

---

(21) 據‘澎湖廳志’：‘光緒十九年，鹹雨為災…郊戶黃學周勸諭三郊合捐一百六十三兩零…為義穀資本…’（林豪1893：74）；從而推測或者另有一組織與台郊廈郊併列稱之。

成習，水仙宮登記有案的信徒（現在約有20餘人）就是當年台廈郊中商戶的後人，雖然他們的生業、財力大都已不能與其先人相比，但對水仙宮的祭典儀式及往常由台廈郊負責的公共事務，他們也還勉力維持，例如前舉祠壇的整建維護，即是一例，而1975年興建一納骨的‘萬善同歸’大墓坑，也是以台廈郊之名義興建及負責常年的祭拜。

施公祠原稱施將軍廟，原祠建於何時已不可考，一般認為其創建年代是在康熙 35年(1696)施琅歿後不久（陳知青 1971:188；蔡平立 1979:197；1984:713），但很可能施將軍廟是施氏尚存時所建的生祠，而非至其死後方建廟為紀。王必昌的‘重修台灣縣志’施侯祠條下記曰：在寧南坊。祀太子少保靖海將軍靖海侯施琅。並附一碑記(1752: 189-90)。施琅的這些封號是其方平臺之時，康熙帝所封，其死時追贈太子少傅，在臺南的施侯祠最早奉的極可能是施琅的長生祿位；而附錄的碑文在‘台灣南部碑文集成’中已明指是施琅的功德碑，成於康熙 32年(黃典權 1966:3-4)；故這座施侯祠是建於施氏死前殆無疑議。媽宮的施將軍廟根據蔣鏞的‘澎湖續篇’：

廟在媽宮澳東街。前水師提督施琅平台有功，封靖海侯官民建祠祀之。通判查在澎奉差因公遭風歿於王事者，皆無專祀，因籌捐銅錢三十二千文，發交鹽館生息；又籌捐銅錢四十千文，移營生息，附祭各主於此以報之(1832:8)。

從首段的簡略敘述中，似乎施將軍廟和臺南的施侯祠相同，是施琅封靖海侯後所建的生祠，而非其死後才建的紀念性祠廟。

該祠原位於“媽宮澳的東街”，但現址是在媽祖宮的東側，萬軍井之正對面，顯然曾經遷建，從耆老所言推測，該祠原來應是座落於省立醫院內，與海壇館為鄰，日人徵用土地建立醫院後，海壇館及施公祠乃一同遷入原屬海壇標兵之伙房中共祀（見下文海壇館部份）。

該祠中現奉的除施琅之像外，尚有五帝爺神像3尊，媽祖1尊，

均是原奉於海壇館的神像，另有土地公<sup>1</sup> 尊及不知名神像<sup>2</sup> 尊（或許是所謂的海山城隍），另外在神龕左側奉有許多神主，據說以前數目更多，目前尚有三方其上字蹟清晰可辨，經查證得知為個人牌位，分屬於道光7年（1827）任台灣縣羅漢門巡檢兼攝台灣典史的金曰亨（鄭喜夫 1980a:253），及道光9年署理右營中軍守備的黃聯陞（鄭喜夫 1980b :185）；另一個神主正中有一大牌，內列10人之姓名，其中之8人查係道光12-3年間張丙之役殉難的低級軍官，內有千總（楊希盛）、把總（聶雲登、陳庚春）、外委（陳相坤、唐國賢、郭廷邦、邵清標）<sup>(22)</sup>、額外出委（高清河）等（上引書：173-4, 190, 195）。

施公祠唯一有確證可查的重修紀錄是道光23年，由當時海壇右營戍澎各隊目兵丁428 人共捐餉銀128兩4錢，和董事海壇人劉元成另捐餉銀 20 兩，合力重修，原碑尚嵌於施公祠之西壁。遷到現址後直到1970年才由現住於施公祠兩側廂房中之項家重修一次。由於最遲自清朝中葉，施公祠即與海壇戍兵建立相當密切之關係，至日據以迄光復後，施公祠之管理權一直在海壇後裔之手中，海壇人的組織維持至光復後不久因為有若干主人擅自處分廟產，引起糾紛，其組織因之解體，現在施公祠與海壇館之祭事，僅由住於其廟舍的項家勉力維持。

陰陽堂的歷史未見諸志書，據1970年該堂重建落成碑記：

本堂係自前清道光年間建設於文澳海防廳之右側，歷任之有司以及部屬之官吏，如有在職中亡故而無後者，則祀於斯，若現時從祀之牌位唐世永及饒廷錫，則曩時曾任海防廳之有司，而民間失祀之男女幽魂亦集於斯處。至咸豐年間總兵吳宏洛蓋澎湖…將舊時建設在媽宮天后宮西側之協台衙與文官為海防廳…陰陽堂亦同時遷移到廳

(22) 根據鄭喜夫 1980b:195，邵清標之階級是額外出委，從其在牌位上排列之順序介於把總及外委之間，其職位應不低於外委，另二無法稽考之人名楊高陞可能是千總，而陳必陞是額外出委。

署之正門右側一隅之地，卜築五椽，乃一間小廬舍…俗稱有應公廟，當時尚未有主神…中日之役台澎割讓與日本人…將海防廳為憲兵隊。嗣後雕塑白衣吉神為主宰，昭著英靈，有求必應…經過數載，忽有一任憲兵隊長欲拆除陰陽堂，白衣吉神顯聖使之夢見其真形，手執羽扇欲搏擊之；其妻又染病醫藥罔效，乃禱懇於廟中，誓不敢復萌毀廟之念，方得告瘥；自是神機愈顯…台澎光復後又雕塑陰陽公合祀…

以上記述除吳宏洛至澎建城及修總鎮衙，遷海防廳署之時間應為光緒而非咸豐外，其餘大約均甚可信，蓋陰陽堂是收容文官衙中在職亡故而無後者，施公祠及昭忠祠則祀武營中之無祀者。*‘澎湖廳志’*中(林豪 1832：193)明載饒廷錫是在同治 12年(1873)暴卒於任；唐世永曾三任澎湖通判，最後一次是光緒5年(1879)8月，很可能未幾即卒於任，因翌年正月即有人代理其職。

廟中主祀者最先是白衣吉神，即是俗稱七爺的謝將軍，據說其神像係從海中拾得而加供奉，並非廟方特意雕塑，該尊神像係軟身，故可能原奉海舶中，遭風船沈，神像漂流海上被檢拾之說亦極近理。至於陰陽公則是身份尚未明之神，其神像造型是著文官服，臉部一半黑一半白，以象徵其兼理陰陽之意，同樣之神像亦奉於臺南市北區陰陽公廟，仇德哉先生將之歸入無祀厲鬼中之‘大眾爺’項下(1983:385)；但此二廟之間是否有關係則尚待進一步查證。

陰陽堂是媽宮市內香火極為興旺之廟，雖然其廟舍僅約五坪，但每日參拜者川流不息；其原因之一即是碑記中所述的神靈顯聖，阻止日本憲兵隊長拆廟，此事真偽如何已難稽考<sup>(23)</sup>，但一般民衆均認為其事必有因；在陰陽堂改建前是個低矮破爛的小祠，而當年素以橫暴聞名的日本憲兵竟能容許其緊貼於其隊部之牆邊共存數十年之久，信者

(23) 據說該憲兵隊長是折尾少尉。

咸認必有相當神通方能如此。其次的原因在於陰陽堂是市內大眾熟知的有應公廟，民間均認為有應公是有求必應的，故求禱者衆。

陰陽堂是除三大古廟外，在媽宮市內少數僅靠香油錢收入即可維持者，不但如此，尚有餘資可以從事慈善工作，每年的神誕（2月15陰陽公生，11月7日七爺公生）固定放賑兩次救濟地方孤貧，若從報紙或其他途徑獲悉有待助的急難事例，該堂亦會捐助善款，每年的慈善事業支出均在數十萬之譜。保守的估計，在沒有慶典的平常月份，每月的香油錢收入在15,000元以上<sup>(24)</sup>，由於香火旺盛，加上管理權掌握在排他性極強的一個小團體手中，因此陰陽堂在地方輿論上被認為是頗特立獨行，而不與其他寺廟有任何往來的<sup>(25)</sup>。

陰陽堂的管理權限定在23人手中，這個權利是父子相傳的，這23人的先人或其本人即是數十年前陰陽堂還甚低矮湫隘時的忠實信徒，他們出錢出力整建維護陰陽堂，故認為其管理之責他們亦無可旁貸。對外代表該堂的是一名管理人，任期四年，可連任一次；另外有會首、會副、副會、都會、協會、頭家各1人，監事3人，每年正月15日擲筈從23人中選出，負責廟中的各項祭典事宜。

最後要介紹的是四座清代建立，今已無存的廟宇。風神廟位在城隍廟東邊，約在今市公所之東側靠有志印刷廠處；乾隆55年（1790）通判王慶奎會同澎協黃象新，左右營遊擊聶世俊、雷鳴揚捐建；嘉慶

(24) 三官殿每年的香油錢收入不足5,000元。

(25) 寺廟彼此的往來俗稱為‘交陪’，某廟之神誕日，與其有‘交陪’之各廟會派遣代表數人攜壽禮到廟中參拜致敬；有慶典時亦會將各廟神像迎入廟中共同監醡或參加繞境巡遊；簡言之即各廟在彼此的慶典中互相捧場，以壯大聲勢，其他若某廟須加大修，廟中神像即擇定一‘交陪’廟暫奉，有時彼此可以代訓乩童、法師等等，其協調合作之事項多寡端視廟與廟之‘交陪’深淺而定。

4年(1799)通判韓鑾聲以規模窄隘，添買民房一間拆建；道光9年<sup>(26)</sup>(1829)通判蔣鏞查出小舡船一百號徵餉報充春秋二祭(蔣鏞 1832:7)；光緒 7年(1881)都司郁文勝倡捐重建，監生葉國樑董其事(林豪 1893:58)。日據時期(約1900年)建立日人子弟就讀之小學校時，廟被拆毀，風神爺移祀於其西側之城隍廟；至1923年媽祖宮重修添建後樓後，乃移奉於斯，現公善樓已不奉神，風神爺移於大殿中，與其他神明並列。

龍神廟或稱龍王廟，道光 6年(1826)通判蔣鏞因“澎地僻處汪洋，宦途客艘及本地土農工賈往來海上，穩渡安瀾，悉賴龍神默佑。且此地風多雨少，尤藉神祐，常沛甘霖，用占豐稔”，乃會同協鎮孫得發，署左右營遊擊黃步青，林廷福等倡捐，閭澎士耆商庶隨緣樂輸，就觀音亭東邊舊有廂房四間，拆建成龍神祠。道光 9年並詳請以查出小舡船一百號徵餉充春秋二祭之費(蔣鏞 1832:7,86)。此後風神廟與龍神廟雖享受春秋二祭之待遇，但似乎受到的照顧不多，風神廟還有一度重修的紀錄，龍神廟可能因無人維護而傾圯，龍神併祀於觀音亭中，至日據的1927年觀音亭重修時，“龍王祠則移祀於殿之西偏與佛祖坐向並列”(廟中碑記)，而現在龍神奉於觀音亭的東廂側室中，可能是1959年重修時西廂為善堂挪為其著作善書之地，故龍神改奉東廂。

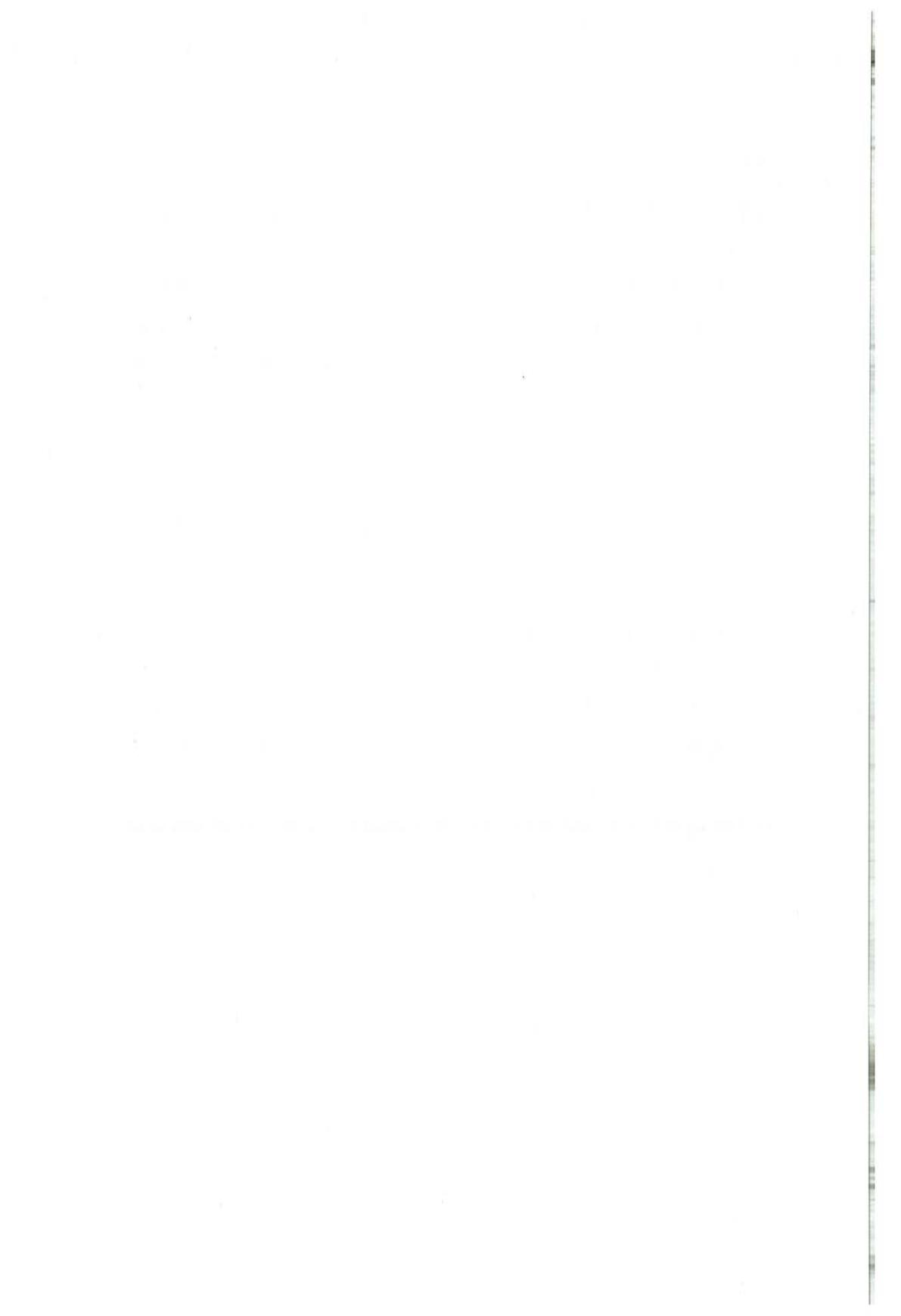
昭忠祠為光緒4年(1878)澎協吳奇勲等創建，內祀同治元年(1862)協營各標戍兵調赴台灣剿辦戴潮春案內殉難諸將弁，並祀戰艦失事殉難官兵義勇，總立一牌，由武營每年春秋二祭(林豪 1893:61)，其

(26) 原文做“道光五年”，經參證同書頁89-90 之‘普濟堂序’，可以肯定‘五’係‘九’之誤。

址則僅曰“在媽宮澳東南”，可能亦是在今省立澎湖醫院附近，日據時被毀。

程朱祠為光緒11年(1885)通判程邦基建，紳士蔡玉成、黃濟時、徐癸山監工(店業五間充香火)；19年冬訓導蔡玉成、黃濟時、廩生薛元英、生員徐癸山等籌捐經費於祠左隙地建文昌閣，祠右隙地建學舍，為師生講學課文之所(上引書：57)，其址約在今中興路、重慶街交口附近，日據初曾充媽宮公學校教室，為校舍之一部份(莊東1978：21)，現亦已片瓦無存。

以上所述諸廟多少均和清廷政權有若干關聯，被認為足可護國佑民保佑地方風調雨順的祀典神廟計有：天后宮、城隍廟、關帝廟、祠壇、風神廟、龍神廟；用以崇德報功的有：施公祠、昭忠祠；保佑水師舟船穩渡安瀾的有：觀音亭、天后宮、水仙宮、龍神祠；其他三官殿原是界於文官、武官衙署交通要道之間的五里亭；陰陽堂專祀文官衙中在職亡故無後者；而程朱祠則為熱衷功名的文官、士子所敬拜。這些廟宇在清廷領台之後陸續建立(天后宮除外)，但在清廷政權被日寇政權取代後，也有許多廟宇在此一劇變中逐漸被淘汰；下章分述和清廷政權關係更緊密的清兵伙館，在澎湖割予日人後，此類伙館能夠倖存的更少。



### 第三章 清代班兵之伙館廟

清代駐台班兵伙館演變成的廟宇，是媽宮地區民間宗教的一個特殊成份，這類廟宇的名稱一律都用‘館’，而非一般習見的‘宮’、‘殿’、‘廟’等。目前碩果僅存的廟館是提標館；銅山館現已更名為銅山武聖殿，而且吸收信徒的範圍已經擴大，不再限於原來銅山營兵派下後裔，其性質與提標館已然大異。此外，海壇館與施公祠合併；原祀於烽火館的神像仍奉於某一民家；南澳館建物已拆毀，但仍有小部份殘存，不論如何都屬有跡可尋的。在文獻上尚可找到其他廟館之紀錄者，如‘澎湖廳志’有載：“水提〔按：水師提標之簡稱〕、銅山、南澳、閩安四標，各有私館，名為祀神。其制度宏敞奢麗。”（林豪 1893:139）可見媽宮市內原來還有一座閩安館，唯此館建於何地，何時被毀，故老均無人能言之。

欲瞭解這些廟館之淵源，首先必須要對清代駐台的班兵制度做一簡要的瞭解。李汝和先生在‘清代台灣班兵制度與屯田募兵之議’一文中曰：“康熙廿二年，清人有台，制行班兵，初設萬人，分為水陸十營；其陸營諸兵則由漳州、汀州、建寧、福寧、海壇、金門等六鎮標，及福州、興化、延平、閩安、邵武五協標抽調而來；其水師則由福建之海澄、金門、閩安三協標，及廣東水師南澳鎮抽調而來；皆三年更替，故謂之班兵”（1970a:1）。此段敘述已經簡明地把班兵制度做一撮要。

其實戍台班兵之兵額常有變動，其原抽調營數也是歷代不一，‘重修台灣府志’稱：“從內地五十二營派撥”（范咸1747:304），‘東槎紀略’一稱“自內地五十三營遣戍”（姚瑩1832:11），又稱

“自督撫兩院，水陸二提…六鎮…五協五十八營抽撥更戍”（上引書：93）；不管其抽調營數多少，簡言之，清人有台之後，派來台灣防守的兵丁是分別從福建、廣東二省的各營之中抽調出來，這些分屬數十營的兵丁到了台灣之後再予重新編組，配置全台各地去駐防。

這個辦法有若干極其明顯的‘先天性’缺點，最顯而易見的是“以數十處不相習之人，萃為一營，彼此生疏，操練勢難劃一”（姚瑩 1832:94），將與弁、弁與兵、兵與兵皆不相習，戰力自難統合發揮。不僅如此，內地“各營將弁，往往不肯將勤慎誠實營武中得力之人派往”（范咸 1747:302），以致撥台班兵不是老弱，即屬不守營規軍紀者，所以不僅軍不能戰，而且“班兵軍紀敗壞已極，多借住民家，包娼聚賭，挾械以嬉；甚至各分氣類，私設公廳，犄角爭鬥”（李汝和 1970b:19）。

其後歷經朱一貴、大甲西番亂、林爽文、陳周全、蔡牽、朱漬等諸役，均見戌兵具有的防衛功能甚低，幾乎全靠內地大軍渡台以及在台召募之地方義民的武力才得以敉平亂事。亂事初起時，地方官吏經常募兵以應急，也常有建議朝廷改行募兵，廢止班兵的議論，但亂平之後清廷總是再申嚴禁在台募兵之令，以致班兵又因循如故（李汝和 1970a:15-21）。推論清廷維持班兵制度之意，消極地防止兵變之意圖竟大過積極地求兵之保疆衛土，姚瑩的意見似乎很能反映此一態勢：“兵之可慮而難治者，叛變耳。自古驕兵亂卒，大抵在其本鄉，形勢利便，易於叛變…若台兵則皆撥自內地，上游與下南不相能也，興化與漳泉不相能也，漳與泉復不相能也。是其在營，常有彼此顧忌之心，必不敢與將為難明矣。況其父母妻子皆在內地…設有變，父母妻子先為戮矣，豈有他哉”（姚瑩 1832:104），所以在班兵制度中特別強調的是：“更換之時，必令一營之兵丁分散防禦，不令彼此私相聯絡”

(范咸 1747:304)，以達“分布散處，錯雜相維”的理想狀況，加上父母妻子為質的‘雙重保險’，因此“百餘年來有叛民而無叛兵”（姚瑩 1832:104），故姚瑩在“台灣班兵議”一文中又說：“今若罷止班兵，改為召募，則以台人守台，是以台與台人也。設有不虞，彼先勾結，將帥無把握，吾恐所憂更大”（1832:94）。尤其若朱一貴、林爽文等復，全台震動，幾乎把清人之勢力自台灣剷除，更使清廷不敢任意在台募兵，深恐民變與兵變相結，其後果將更難收拾。因此班兵制雖有諸多弊端，仍勉強在台灣維持了近二百年。

清代在台灣各地戍防的清軍來源甚雜，澎湖自不例外，撥澎班兵定制是一協二營，康熙60年後，應撥澎協兩營內地營分戰守兵丁名數如下（胡建偉 1771:120-122）：

廈門水師提標前營應撥班兵戰兵95名，守兵97名。

廈門水師提標後營應撥班兵戰兵92名，守兵95名。

海壇鎮標左營應撥班兵戰兵52名，守兵71名。

海壇鎮標右營應撥班兵戰兵22名、守兵27名。

南澳鎮標左營應撥班兵戰兵31名、守兵37名。

閩安協標右營應撥班兵戰兵34名、守兵56名。

烽火門營應撥班兵戰兵16名、守兵20名。

銅山營應撥班兵戰兵54名、守兵58名。

金門鎮標左營應撥班兵戰兵12名、守兵11名。

金門鎮標右營應撥班兵戰兵11名、守兵11名。

一以上十營，共撥戰兵419名、守兵483名撥換澎協左營操防戍守（軍裝器械俱全）。

金門鎮標左營應撥班兵戰兵135名、守兵146名。

金門鎮標右營應撥班兵戰兵122名、守兵148名。

海壇鎮標右營應撥班兵戰兵33名、守兵46名。

南澳鎮標左營應撥班兵戰兵35名、守兵34名。

閩安協標左營應撥班兵戰兵47名、守兵60名。

閩安協標右營應撥班兵戰兵9名、守兵9名。

烽火門營應撥班兵戰兵28名、守兵28名。

銅山營應撥班兵戰兵10名、守兵13名。

—以上八營，共撥戰兵419名、守兵484名，撥換澎協右營操防戍守（軍裝器械俱全）。

又根據‘福建通志’兵制（道光15年）中所載（魏敬中1835:284-299），福建水師提標除轄本標中、左、右、前（駐劄廈門）、後（駐劄廈門）五營外，節制金門、海壇、台灣、南澳並福寧五鎮。而綠營分鎮，一鎮之下劃為鎮、協、營、汛四類，凡總兵駐地親統之軍伍為‘鎮標’。其下各副將防守地所統之兵力，其單位稱為‘協’。其分防較次要隘之兵力，其單位稱為營；統兵官或為參將，或為游擊，或為都司，或為守備；再次較小地區之兵力，其單位稱為汛，由千總、把總統領（王爾敏 1973:10）。

從上列資料中可以看出，當時駐防澎湖之清兵，均撥自水師提標這個大單位，其本標所轄的前後營之外，其他五鎮中的若干營也均派出名額不等之兵丁到澎湖駐防。海壇鎮除轄其本標之左右營外，亦轄閩安協，閩安協下又轄左、右二營，總計海壇鎮的四個營共派出近五百名的兵丁至澎湖。金門鎮轄下之左、右二營均撥派兵員到澎。南澳鎮轄區兼及廣東與福建，除轄標下左、右二營之外，又轄福建銅山營、廣東澄海協之海門營、達濠營，其中僅左營及銅山營有抽調兵員至澎湖。福寧鎮轄左右營及烽火門營，由烽火門營派出92名兵丁駐澎。

雖然清廷加意防止在內地同屬一營的戍台班兵‘彼此私相聯絡’

，但清廷的另一‘定制’卻間接地促成各營兵丁的營私結黨。依清之“定例：班滿出營，即停給糧餉；雖准借支盤費，回本營坐扣，而所借無多…道遠時久，沿途已有借貸，三年戍滿每不能償。瀕行借支盤費，輒以償還，依然枵腹，群環帶兵官乞借，爲之賠墊無以給，至或被毆”（姚瑩 1832:11）。清廷對班兵調戍有旅費之補助，但此項旅費之撥支，並非自班兵制度始行之際即有，雍正8年（1730）方‘開恩’，予期滿換班回內地之班兵分上、中、下游分別給予二兩、一兩五錢及一兩的盤費，而離開閩粵其本營時的盤費‘恩賞’更遲至乾隆6年（1741）才有，在班兵制初行的五十年間，各兵在換班之際，其盤纏除靠借貸外，常須“本營私派幫貼而後啓行”，其拮据狀況可想而知（以上參考余文儀1774:378,388；李汝和1970a:7-8）。

其次盤費之補貼其數叢叢，班兵渡海之際常須候風，俟氣候狀況許可方得登舟啓程，若不幸風潮不順只得在陸上枯等，更因“船少兵衆，候配需時”（姚瑩 1832:11），常使調補班兵爲此稽延，虛耗盤費，坐吃山空。伙館之產生，主要目的即爲幫助各營班兵，解決調防途中的食宿問題。例如臺南‘大上帝廟四條街桐山營公衆合約’有云：

本廟之建不知始於何時，而桐山戍台登陸待渡，每羈於此…前之董事，因慮每班羈寓神前，乃蓋廟後房屋，於嘉慶九年告完，以爲桐山公寓，別營無涉。每班油香照納…廟後房屋，永付桐山營…至於廟宇，乃係眾人捐修，通台可共；惟此房屋，乃四條街與桐山營互相起蓋物業，均不得以長住及管顧，踞爲私己…（黃典權 1966: 630）。

這是班兵某營與民間寺廟訂約，解決待渡時期食宿的例證。但有許多營兵卻更進一步籌錢建立伙館，購買房產店業，以其租賃收入做爲伙館祀神的香資及其他維持費用。媽宮的提標、海壇、南澳、銅山、閩安、烽火等館即屬此類。

根據現存於烽火館故址民宅的該館重修碑記：

斯館者烽火營戍兵業也，稽其始建自乾隆年間，中祀武聖，廊棲戍兵，由來久矣。適時班期停換，館貌蕭條，耳舍傾圯，香資不繼。是冬余重接都篆，據該管事稟悉前情，因查館為棲止該營戍兵而設，今既停換，捐修維艱，但武聖乃祀典正神，香火宜須設繙，方昭誠敬；擬就館前餘地，變價修葺，出租以充香費，將見禋祀輝煌，余深愿為。該館所屬護厝一切間數，逐月應收租項，委員兵林鳳捷管理，至館中公費條目，均立有案存查，爰勒此以記之。光緒十六年三月 署澎右都篆事粵東李培林立。

在碑中清楚的指明：一、館之主要功能一為祀神，一為棲止該營戍兵；二、光緒十六年（1890）時，烽火營兵已不再到澎，故該館之維修就日益困難；三、該館所擁有之產業不在少數，不僅館前頗有餘地，護厝間數似亦不少，這些地產的租金可以提供部份或甚至全部的維持費用。這是當年調戍澎湖班兵中，勢力最小的烽火營之伙館，其他人多勢衆的標營之狀況亦可由此推知。

再更進一步的討論這些清軍伙館之前，我們必須先對歷年駐澎班兵抽調單位及兵額的更動做個簡略的觀察。表3-1即根據‘澎湖紀略’的資料（胡建偉1711:120-142）整理而成。

從表 3-1及上文所列之資料，我們可以看出，撥戍澎湖之兵，皆抽調自閩粵沿海的各島嶼，最北的是福寧鎮，其駐地鎮標左營是在三都島及其外東海洋面的西洋山、北霜一帶；烽火營大概就在烽火列島附近。稍南是海壇鎮之防區，閩安協轄區自閩安城及閩江口的琅琦至定海、黃歧、北茭，以及馬祖列島；海壇鎮則轄大練島、海壇島、南日島、湄州島諸大小島嶼。金門鎮標則轄金門島、烈嶼，大、小嶝以及附近的圍頭、鎮海諸地。南澳鎮的銅山營駐守銅山島（現改稱東山）及東北方的虎頭山、古雷等地；南澳鎮標則轄南澳島及其東南諸小島

表 3-1 清代戍澎班兵撥調員額變動簡表

單位＼年代	康熙 60 年	乾隆 47 年	同治 8 年
水師提標	0	8 4	3 2
中營	0	8 5	3 6
左營	0	8 5	3 7
右營	1 9 2	8 6	4 3
前營	1 8 7	8 4	3 7
後營	1 2 3	0	0
海壇鎮標	1 2 8	4 5 3	1 7 2
閩安協標	1 0 7	0	0
南澳鎮標	1 0 8	1 0	4
金門鎮標	1 3 7	4 7 3	1 9 6
福寧鎮標	1 3 5	4 3 1	1 9 5
總計	3 0 4	0	0
南澳	2 9 2	0	0
烽火門營	1 , 8 0 5	1 4	6
		1 , 8 0 5	7 5 8

嶼。水師提標則駐紮廈門、同安、龍溪，海澄等地(參考魏敬中1835:284-290；張其昀1962:13)。

撥戍台澎班兵之‘各分氣類’即是以地緣關係為主。因‘內地設營置兵，其兵皆招募土著之人，言語既同，險要亦熟，故一兵可收一兵之用’(周璽1832:189)。這些兵駐防汎地，永久定居，兵也世襲，故又稱‘世兵’(王爾敏 1973:11)。所以我們從調戍澎湖班兵所屬之營的名稱，例如金門鎮、閩安協、銅山營等即可看出這些兵丁之原居地，這些父子相承的世兵，同一營的也有同鄉關係，抵達澎湖後，他們即利用此種關係以祀神為名，建立伙館，一則做為調差之際的落腳點，也可充做彼此在澎駐防期間互相聯絡的根據地。

雖然我們能從尚存的文獻及口傳資料，概略地瞭解這些伙館所以產生的歷史背景，但各館的確實建立年代卻無法得知，僅能就現存的資料做一粗略的推測。

目前最珍貴的資料均存於媽宮市長安里烽火館故址的林氏人家，據其院中保存的一方乾隆30年(1765)烽火館重修碑<sup>(1)</sup>記載，當時的澎湖水師副將江起蛟，率領其屬下的左右營游擊，左右營先後任的守備及千總、把總等軍官，“共捐烽火門換戍澎台班兵樂助共成，重建斯廟崇奉關聖夫子神像，求為烽火班兵住館”。假設該館在乾隆30年是第一次重建，則烽火館建立於乾隆初年應屬一極近理的推估。

再參考表3-1的資料，可以看出烽火門營兵在康熙60年、乾隆47年及同治8年時都是人數最少或次少的，以康熙60年來論，烽火門營兵只有92人，但水提標的人數竟多至其數之三倍(379)，海壇兵(251)及閩安兵(225)均超過其二倍有餘，金門鎮標之兵更多達6倍(596

(1) 碑文亦載於黃典權1966:527，但其中錯漏不少，與原貌已略有出入。

)，較少的南澳兵(137)及銅山兵(135)也較其多出約 50%。假若人力最單薄的烽火門營班兵在乾隆初年已經建成其專屬的廟館，提標、海壇、南澳、銅山及閩安五館的創建時間應該不會遲於此。

再從林家所保存的地契中，有乾隆27年者1份，29年者2份，均提及在左營廳衙及左營軍局之附近有一媽祖館、海壇媽祖館或海壇館，從契文中所記<sup>(2)</sup>可以看出此三館均為海壇館之異稱，而且乾隆29年之兩份契約內容相差不多，均是海壇弟子買屋拆毀，以其地為擴建海壇館之用；由常理推之，海壇館不會是甫建成數年即加擴建，較可能的擴建時機應是創建(或距上次重建)後至少20-30年間，故從此類契約中，也可約略推知海壇館至遲在乾隆初年即已建成。台南安平亦存有一烽火館重建碑記，勒碑年代亦是乾隆33年(黃典權 1966:79-81)；因此我們大致可以推定，康熙23年清政府始行班兵戍台之制後，五、六十年內各標營大概都已建立其廟館，故至乾隆30年(1765)左右，上舉的各館均達須加整修擴建之地步。準此則在若干志書中所記提標館及銅山館的創建年代(前者被認為建於光緒5年，見莊東 1978:51；或民國19年，見李汝和 1971:452。後者被認為建於咸豐年間或咸豐2年，見上引書)都是值得懷疑的。

從表3-1的資料中，可以看出戍澎班兵各鎮、協、營均建有廟館，獨有金門鎮兵未見其成立金門館，而金門館在清代台灣四個主要海口中的另外三個(安平、鹿港、艋舺)均會出現，為何獨獨未見於媽宮？

(2) 契約樣本之一：“立賣杜契人黃望有自置瓦屋壹所…坐落媽宮地方海壇媽祖館後，東至左廳衙署邊，西至許家厝，南至媽祖館後，北至左營軍局…今…賣與海壇左右兩營眾弟子楊法、徐慶等…其銀即日全中收訖，其屋付與眾弟子前去拆毀起蓋為天后聖母後殿…”。同年之另一契約除海壇兵出頭承購者是丁老、徐慶，以及該屋座落於館東外，其餘內容極相似。

從表 3-1可以看出，乾隆 47 年後，金門鎮標再無撥調澎湖駐守之兵，因為金門標兵在該年移戍安平，另撥海壇、南、銅各標兵以補其數（林豪 1893:140）。與其他諸營比較，金門兵駐澎的時間最短，可能未及建館，或其館方興不久即受命移防，因此不論是故老相傳之說或者文獻紀錄中，均未聞澎湖曾建金門館之說。

此外媽宮市內另有一館‘媽祖館’，現已與銅山館合併，該館之來歷亦無可稽考，據耆老<sup>(3)</sup>所言，媽祖館的所有人在清代即已離澎，離澎之前將媽祖館及其廟產均交予銅山館負責管理，因此銅山館被日人佔用時，其主神移祀於此，光復後重建時，二館合併。但媽祖館之前身是否即是金門館則仍有待考證。不過必須強調的是，假若耆老口傳資料無誤，則媽祖館的原主應該也是清代班兵，唯有軍隊在移防的狀況下，才有可能全體離開媽宮，從若干証據上來加推斷，媽祖館很可能就是金門館（見下文）。

這些清代班兵的伙館，除了主要館舍建築是‘中祀神明、廊棲戌兵’外，以後又陸續增加許多附屬建築<sup>(4)</sup>，這些建築以廟館為中心，向其四周往外擴展，形成各營兵丁以廟館為中心的一個個勢力圈。附屬於廟館的建物一般可分為容留戌兵住宿的伙房，以及主權屬於廟館

(3) 故蔡火木老先生（生於民前 14 年）及蘇遠智老先生（現年 81 歲）。

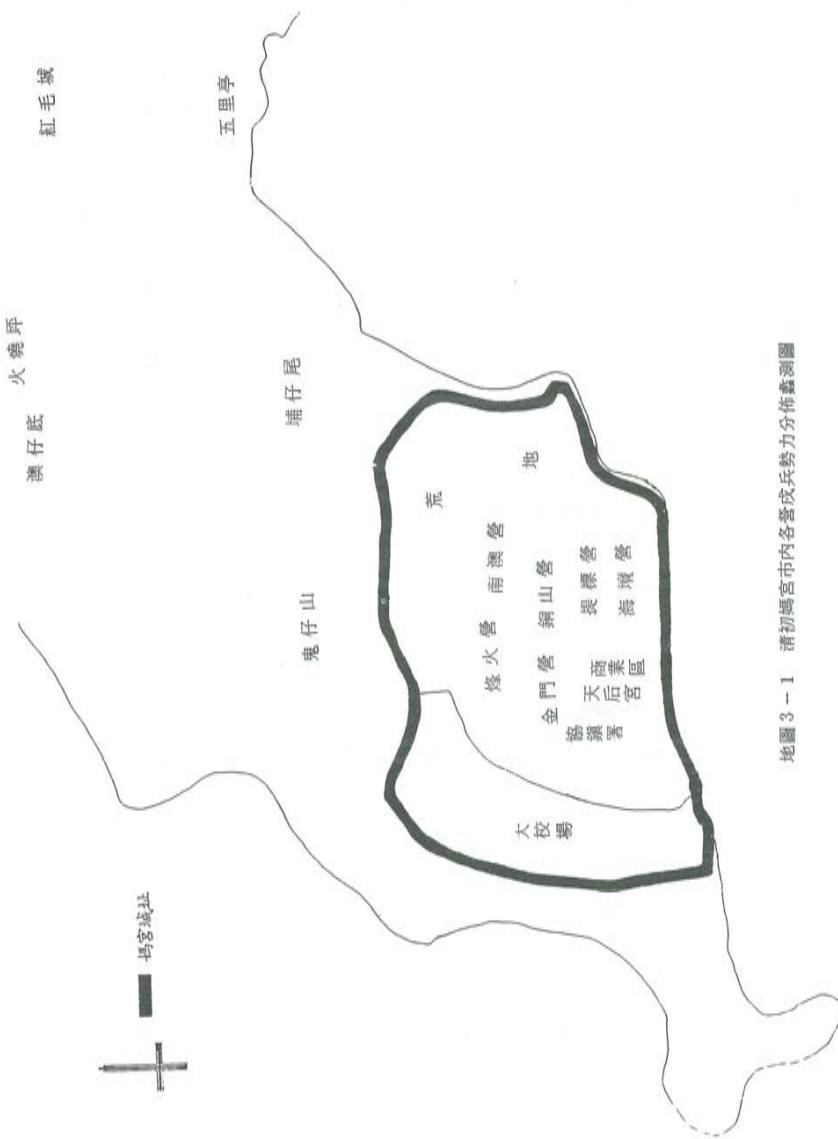
(4) 根據日據初期（1897 年）安平地區的資料，清兵的伙館及伙房均列為日本政府接管之清代官有房地產業，除衙門及倉庫外，其他三類分別是“館房：係為以前中國內地派遣來到台灣守備兵丁聚宿而建設的…因其鄉里各異，故有一鄉一館之建置…館中奉祀菩薩…”；伙房“亦為兵丁住宿而建者，其規模比館房略小。或謂…伙房乃衛兵之住房”；住房“係館房之附屬房屋。凡兵丁之有家眷者，不寄寓於館房，皆住於館房之附屬房屋。後來此等附屬房屋出租與民住，每月收若干租金，供館中菩薩之油香費用”（林逸人 1976:49-50）。

的房產店業，其租金常是各館的主要收入來源。

清代分佈於媽宮市內伙房之確數及較詳細的資料已經無可查考，唯耆老尚能指出數個伙房集中之地區；從目前能夠得到的資料，各館館址及其勢力範圍可以約略地加以重建。海壇館位於今省立醫院之東側內，其伙房及店業分布在省立醫院之南及西側；提標館位於海壇館與北極殿之間，即省立醫院之東北角附近，座西向東，其勢力圈在今馬公第二信用合作社以南，海壇館‘地盤’之北；銅山館位於今仁愛路及中正路之交叉口，其勢力分佈於今中正路兩側並及仁愛路兩側一直延伸至民族路附近；在銅山館地盤之東北，西北各為南澳館及烽火館的勢力圈。南澳館位於現今媽宮市之精華區，即真善美戲院附近；烽火館偏處於民族路今媽宮公車總站之南；在烽火館的西南今銅山武聖殿之周圍，可能是媽祖館的範圍，但因二館的合併，此地段後來亦屬銅山館的勢力圈(見地圖 3-1)。當然各館勢力範圍的劃定並非截然的，現存的地契中即顯示海壇館的店業有兩處分別在烽火館附近及水仙宮前，而提標館現今的位置已經過兩次遷建，已經遠離其‘老窩’了，但據報導人稱該館現在使用基地是在日據中期方購入者。

第二類附屬廟館的建物即其所屬的店業房產，其數量極多，目前雖不能得到確實的數字，但從若干尚存的資料也可約略推知當年各廟館盛況之一斑。目前提標、海壇、銅山等的產業都尚有某些蛛絲馬跡可尋。

海壇館原有的產業多少目前已經無法確知，尚存可見的房契共有9份，計有乾隆29年 2份，47年 1份，道光6年 1份，16年 2份，23年 1份，29年 1份，30年 1份；乾隆 29年的兩份前文已有引述，係為擴建海壇館購買館之西側及後方二民居，拆卸其屋利用其地增建館舍；乾隆 47年右營遊擊林廷寶任滿調職，將其原有房屋一座捐贈海壇館為



地圖 3-1 清初媽宮市內各營戍兵勢力分佈圖

天后聖母香油之資；道光 6年契係座落水仙宮前之海壇館公店出租之租約；道光16年協鎮詹功顯購店屋乙座喜捨該館爲天上聖母之香資，同年同月同一賣主亦售海壇館店屋一座<sup>(5)</sup>；27年及29年海壇館又分別購‘瓦厝壹座’；30年海壇標百總林家華及管隊林興啓出面購買座落於烽火館口的‘瓦厝貳間’，大概亦是代表該館出面購買的。

這些產業除道光 6 年及 30 年的二份外，都是座落於海壇館主建築之周圍；從時間分佈上來看，我們可以推知這些契約不能代表海壇館產業的全部，現有的地籍資料中，尚清楚的載明，在天后宮東南側，萬軍井邊的一間小店，產權是屬於海壇館的，且據耆老所言，現今的施公祠及其東鄰的一大片產業，以前都是海壇館的伙房，因此在海壇館的鼎盛時期，其房地產業有數十項甚至上百項，應該不算是誇大的估計。

提標館的產業光復後尚有 15 筆，其中的 11 筆分佈在仁愛路以南的中正路兩側，根據耆老所言，馬公第二信用合作社以南至現在的省立醫院之間是當年提標伙房及產業密佈之處；近年因開闢道路需要，提標館土地有 7 筆被征收，1 筆出售，目前尚存的產業僅剩 7 筆<sup>(6)</sup>，計 737 平方公尺，唯其地段甚佳，土地價值根據公告地價總值即逾 1000 萬。

- 
- (5) 此二份契約不僅賣主、年、月均同，作中人、代書、知見人，店屋壹間兩進，屋價肆拾仟文等亦完全相同，故有可能是同一筆交易，但因二契中分別明載一係“賣斷與澎湖協鎮府詹大人”，另一“賣斷與海壇館”，故暫將其視為二筆產業。
- (6) 其中一筆係廟地，因該館自日據時代起，仿水仙宮之建築，將廟舍蓋成二層式的建物，以頂樓祀神，其下做店面出租，故與他廟有異之處在於廟舍本身也是可茲生息的產業。

銅山館現有的地產筆數最多，計有14筆，另外 1970 年左右曾售出 5 筆，總數 19 筆中除 3 筆位在原銅山館故址周圍外，其餘的 16 筆均在今銅山館，亦即原來之媽祖館的左右，這批產業原本應是媽祖館的產業，根據 1912 年的‘重議銅山館公共團體規約記’抄本中所載：“本館自明治 30 年作為郵便局公用，惟媽祖館所置公業以資油香之費，於茲入不敷出”，足以看出自日據初起，銅山館所憑恃的大部物業之原主是媽祖館。

從這些廟館及各標勢力範圍的分佈<sup>(7)</sup>，可以看出某些規則，在清時澎湖水師協標左營的地界內，從南到北分由海壇、提標、銅山、南澳等四標所占有；右營的地界之北有烽火館，其南緊接當時的協鎮署、右營遊擊署及主要市集所在的天后宮，有一媽祖館。倘若再將清初（乾隆 47 年以前）各標營兵力在澎協二營內的配置做成表 3-2，與上述分佈相較可以發現：

提標、海壇、銅山及烽火營兵在決定其伙館所在時，似乎是以其人力在左營或右營的優勢配置做為考慮的因素之一；南澳兵在左右營中人力相當，其館擇址於左營可能是因右營地面的擁擠<sup>(8)</sup>，由於其人力最為單薄，因此只能在右營中敬陪末座，其館所在是各館中距渡頭最遠，而與俗稱鬼仔山的大墳場最接近的。

在左營地界內人力優於南澳標的是銅山營，其次是海壇標，水師提標人數最多，故此二標之廟館分居提標之南及北；海壇標雖居水提標之南，但以‘地段’來論並不一定較水提標為佳，清初媽宮最繁榮

(7) 在此處所論者僅是清初各營在媽宮的割據狀況，乾隆 47 年後各營班兵人數有所更易，其勢力範圍之分配重組與本文討論無關，故未贅述。

(8) 右營地面近渡頭之精華地帶被大校場及協鎮署佔去大半，再除去遊擊、守備等官署衙門及媽祖宮、水仙宮、武忠祠等寺廟，除其北面外所餘隙地無幾。

表3-2 清初澎協左右營班兵隸屬單位分佈表

	提標	海壇	銅山	南澳	金門	閩安	烽火
左營	3 7 9	1 7 2	1 1 2	6 8	4 5	9 0	3 6
右營	0	7 9	2 3	6 9	5 5 1	1 2 5	5 6
共計	3 7 9	2 5 1	1 3 5	1 3 7	5 9 6	2 1 5	9 2

的七街除右營直街及左營橫街未直接經過水提標之勢力範圍外，其餘五街均在其掌握之中。

再看右營部份，媽祖館及其產業分佈之區，是在舊稱山仔頭及右府口的地方，正是協鎮署、大校場及右營遊府署之間的輜輶之地，能夠佔有此一要地的，自非閩安協及烽火門營等勢力單薄之標營所能為、所敢為，故從此點看來益增媽祖館為金門館之前身的可能，而歷經數百年之久，媽祖館仍有十餘筆產業存留至今，更可推知其原主之人力財力必定相當雄厚，設若媽祖館也是清兵伙館之一，則其為金門館之可能性是極大的<sup>(9)</sup>。

這些廟貌‘宏敞奢麗’而且擁有衆多資產的廟館，在政權更易之下，歷經滄桑，不僅盛況不再，有許多館根本就被拆毀淘汰，除留存於故老的記憶中，不復為人所知；有些仍力圖振作，希冀能夠在媽宮的民間宗教中爭得一席之地。

從文獻資料上看，第一棟被拆遷的清兵廟館是南澳館，光緒13年（1887）冬，拆南澳館及周圍民房以其地建總鎮衙門，遷該館於舊協署西轍門外（林豪 1893:138）。南澳館遷建後的地點在天后宮西邊陰陽堂南方。日本人據澎之後，該館被佔充為日人之宿舍，光復後館舍基地三度易主，現在大部已被拆毀，但仍留北部一角未拆，差堪憑弔。

清廷建立澎湖總鎮署時，除拆遷南澳館外，尚有 200 餘間民房亦受波及，此一地帶正是南澳館的勢力範圍，可能南澳館的產業因此被

(9) 媽祖館不可能是閩安館的主要原因有二：(1) 從表3-2 可看出閩安協標隸屬海壇鎮標，閩安與海壇均操福州方言，若須接管閩安館，海壇標兵應該是較適當的人選；(2) 據傳說媽祖館移交給銅山人管理的原因是其原主全體要離開澎湖，閩安館據林豪廳志的描述，在日據之前的4-5 年仍極活躍，且閩安兵雖然人數大減，但並未完全撤離澎湖。

征用殆盡，南澳館遷建後未幾，台澎即淪入日人手中，可以想見該館當未及再購置地產物業，故南澳館是閩安館外唯一在現有地籍資料中，未存任何地產紀錄之館。而原來的南澳派下弟子在缺乏一個足資號召的象徵之狀況下，也就星散難聚，至今僅能查出有許姓及林姓的幾戶人家，但他們彼此已沒有任何聯繫，‘南澳’對他們已經不再具有任何的意義。

海壇館及提標館在日據初期（1896年）被佔用做為現今之省立醫院前身的澎湖醫院，1914年館舍拆除，建立醫院之病房等設施（井田 1932），施公祠也可能在醫院範圍內，同被拆除，故海壇人將二者之神像木主等合併遷入於原來之海壇伙房，即今施公祠現址。海壇館派下弟子在日據時期仍有組織，尚有定期聚會聯誼，但據說在日據末、光復初，當時的領頭人物將廟產做了不當的處理，引起派下同仁之不滿，該組織因之瓦解，留下一10平方公尺的店業在天后宮及施公祠間，以其微薄的租項聊充施公祠香資之助。現在施公祠中尚保存奉祀原屬海壇館的軟身媽祖、五帝爺、海山城隍及謝范二將軍的巨大神像（迎神賽會時由人進入其內扛抬遊街），以及可能是海壇標下殉職官兵的神主牌六方（其中三方字蹟已全然不可辨）。但媽宮市民一般僅知有施公祠而不知有海壇館（或海山館），平常該祠幾乎沒有香火。

提標館由於仍擁有大筆產業，故其派下弟子具有較高的興趣來管理館務，在1980年時曾由幾位核心份子，根據廟中題緣碑記整理出會員87名，除掉無法找到後裔者17名外，現在共有會員70名，會員資格的決定是採取父子相繼的方式，以原始會員為準其子或孫之中一人可以取得會員資格，目前因新館正在計劃之中，工程費用尚未全部籌妥，故會員大會又議決放寬會員資格限制，凡原始會員之子孫未入會者，只要贊助建館經費二萬元，即可加入成為會員之一，未來其會員人

數可能會有若干擴充。

提標館主祀天上聖母，與其有來往的廟宇是東衛的天后宮<sup>(10)</sup>，現在舊館舍已夷為平地，館中所有神像即暫祀於東衛天后宮中。信願寺的釋迦牟尼佛像，在未曾建寺前曾暫奉於提標館中數年，二者也算有段香火緣，惟信願寺現在標榜其為正信佛教，和提標館似無進一步之來往。

提標館原在東龜祀有齊天大聖孫悟空一尊，昔時香火甚旺；以前可能是一般之營養狀況不佳，孩童常有生長發育情況不良，茶飯不思，每日坐立不安抓耳撓腮，俗稱‘著猴’的症狀，父母親為此就會到館拜齊天大聖，據說屢有奇效；故有病者來拜，無病者為防得病也來拜，因此提標館的孫大聖與其他廟宇中附祀的註生娘娘一般，經常會受到為人父母者之香火。當然近30年來營養及醫療衛生狀況日益進步，‘著猴’之症早已消失，齊天大聖也就不再受到重視了，近年來提標館的香火已逐漸寥落。

據銅山館內碑記所載，該館之滄桑史<sup>(11)</sup>如下：

(10) 據說東衛原是提標兵之汛地，東衛之天后宮與提標館二者之媽祖是姊妹關係，但其間曾發生爭執（參見蔡平立1984:971），二者均主張對方所奉者是己方之分身。但據故老所言提標館之三媽以往到東衛後返館，神轎即將入城時，常在朝陽門前打橫不願入城，似乎東衛所主張者較為強而有力。其實可能的關係或是有一提標媽祖來自東衛，其餘的神像可能均有其獨立的來源，因為雙方似乎都能接受提標館現奉的三媽，是因提標兵到東衛參加迎神賽會，有褻瀆神明之舉（有人摸東衛媽祖之腳），後惹事者突腹痛如絞，求神諒宥後方癒，乃迎奉其分身祀館中；以提標館之歷史，及此一神像位列第三，可見早有大媽、二媽鎮殿。另有一說稱東衛的大媽和提標館三媽之神像由同一塊木材彫成，故提標館的三媽，被東衛天后宮稱做二媽。

(11) 蔡平立(1979:542；1984:758)稱乾隆33年及光緒3年協鎮許德及吳奇勳曾分別

銅山館者為前武營提、海、南、銅四標之一，舊建於鎮台衙署西偏，以祀關西夫子…滿清將台澎割讓與日本，館遂改充郵局，我派下同人協議磋商，迎帝座移於媽祖館，與天上聖母並祀一堂…迨癸酉〔1933年〕首事朱基仁、孫涼等謀復而擴大之；爰是提倡勸捐，鳩工庀材，經始於乙亥〔1935年〕夏至小春之月，土木大略告成…工事尚未完竣，越年又遭戰禍，事遂中止；延擱十餘年…戊子〔1948年〕秋八月，董事吳傳立、朱顯明等邀集同志…募捐，同年季冬召匠興工，辛卯口月啟事…館改其額曰銅山武聖殿…

實際上，銅山館於1897年被日人佔用做為郵局後數年，又改為街役場（鎮公所），故媽宮老輩對此館最為熟悉，至今仁愛路及中正路交叉口附近的地區仍有人稱之為‘館口’，即因銅山館故址在此而得名。

日據時期，銅山館演變成為銅山人的會館；在二次大戰前，媽宮與銅山之間的船隻往還尚稱頻繁，移居媽宮的銅山人和祖籍地仍有相當多的往來，來自銅山的帆船抵澎後，船主水手常到銅山館參拜，現在廟中尚保留有1932年碑記，內列當時出資合力修建銅山館的人員共計131名，其中有14個捐貲者姓名之末字是‘舵’者，即是銅山船戶；不僅如此，現今正龕內所祀之關聖帝君坐於輦中，神像與輦乃是1922年到澎湖修理改建天后宮的銅山師傅與銅山船戶合資從其本籍做好運來澎湖供奉的。

銅山館的會館性質自二次大戰前，日本人禁止外國船隻進泊媽宮港後開始轉淡，戰後的3-4年間稍有恢復，但自中共政權控制中國大陸後，一則銅山人不能再進澎湖，再則澎湖的銅山籍移民也不能再返銅山，該館做為同鄉象徵的功能乃日益削弱。

---

增建及重修；蔡先生並未指出資料來源為何，經過長期仔細稽考，發現此二次整建之對象極可能是大校場內的演武廳而非銅山館（參見林豪 1893:140）。

光復之後，銅山館正式和媽祖館合而為一，將原來之媽祖館擴建，至1980年又曾整修一次；現在其正龕奉的是關聖帝君，正龕前之神案上分別奉著關帝與周倉、關平，以及媽祖與千里眼、順風耳，前者位居於左，後者屈尊於右，鵲巢鳩佔，天上聖母在此已成為附祀之神，媽祖館之稱也漸被淡忘。

銅山館雖然仍坐擁鉅大資產<sup>(12)</sup>，但其派下弟子卻未與提標館採取相同的態度，從1948年重修之後將銅山館改稱銅山武聖殿的作為來看，銅山館已努力將祖籍認同加以淡化，除了強調廟中所奉是銅山聖帝外，並不再刻意的突出銅山館原有的同籍鄉貫會館的特色，企圖擴展吸收信徒的來源。銅山館之領導人物已經發現，一則原籍銅山者逐漸星散，不再聚居於廟之左右四周，同時即便是銅山後裔，此種祖籍的認同已經疏淡甚至遺忘，若再堅持‘銅山人的廟（或館）’，將使銅山館日趨凋萎，故如同銅山人已經融入成為‘媽宮人’，銅山館也須融入媽宮民間宗教體系之中。

除了更改廟名外，銅山館更模仿三大古廟與各甲頭廟，在館中成立善堂，並組織善男信女晚間定時在廟中集會參拜，但因銅山館位居基礎深厚的觀音亭、媽祖宮、南甲宮、城隍廟的環伺之下，在吸收信徒方面一直未有進展，目前較常參加聚會的僅30餘人，故善堂早已停止，參拜時間除初一，十五下午外，只有在每週日的下午3時，每次參拜的人數也寥寥落落不及10人，銅山館的嘗試似乎遭挫。但在1987年陰曆7月的普渡儀式，銅山館的信徒及周遭居民攜帶祭品到廟口贊普者數達49，似乎該館所在的那個小角頭，對銅山館是能提供若干支持的。

(12) 其筆數及面積均較提標館為多，但價值則稍遜。根據公告地價銅山館的14筆產業共1375平方公尺總值7,567,746元。

烽火館及閩安館對媽宮市民的影響極為有限。從表 3-1中可以看出同治 8年裁兵後，閩安協標駐澎班兵僅剩 4人，而烽火門營也只剩 6 人，此後未久班期即幾乎停換，班兵殘傷疾病死亡亦不得遞補，至光緒15年（1889）之前，烽火門營兵大概已不留一人，故當時的右營都司乃從海壇標中覓人代管，根據上舉烽火館遺碑所記，當時受託管理該館的是‘目兵林鳳捷’。

林鳳捷其人絕非烽火島人，據其手書履歷自稱渠為福清縣人，從其後裔手中掌握大批海壇館房地契約文書，足証其曾負責該館事務，海壇島即在福清縣轄下，因此林氏應是海壇人。李培林須自別營覓人管理烽火館，而從碑記中可以看出在此之前，烽火館已因無人維護，館貌十分衰頹，烽火門營後繼乏人之況，殆無疑議。

由已知的狀況推測，林鳳捷接管後，很快即將烽火館護龍之房舍整理出租，在日據時期該館已成住有 6戶人家的大雜院，東廊最北之一房即由管理人林氏一家居住，或許因為已成住家雜院的事實，因此其餘各館舍均被日本人以‘清國官有房舍’之名目做為戰利品接收征用，只有烽火館獨獨置身事外，一直由林家掌管。二次大戰將終時，館舍被盟機投彈炸毀；1950年代開闢民族路，原館址基地部份被征收；1981年剩餘之地也出售罄盡，土地征收之補償費及售地所得在無人提出異議下，就理所當然地由林家子孫朋分。原來的烽火帝君神像及屬於烽火館的二方古碑，現由具有責任感的林家子孫慢益先生妥善地維護保存。

閩安館除林豪在澎湖廳志簡短提及(1893:139)外，再無其它線索。但林豪的記載卻有若干可疑之處，最重要的一點是他只提到提標、南澳、銅山、閩安四館，而忽略了海壇館。雖然無法證明海壇館的規模氣派皆稱雄於諸館，但一般証據顯示，事實也去此不遠。據故老所

言，台灣光復之後，今省立醫院後院內仍留有屬於海壇館的大戲台及拜庭遺跡，除了提標館可能建有專用戲台外，其餘各館均無法有此手筆，林豪為何忽略了數一數二的海壇館是一大疑問。其次閩安協班兵自乾隆 47 年以後，是駐澎兵數在各營中最少的，當年已裁剩 10 名，至同治 8 年（1869）又裁去 6 名，少至僅餘 4 名。前文曾述及同治 8 年戍澎的 6 名烽火門營兵，至光緒中（約 1890）已經不存一人，閩安協兵似乎也極可能產生同樣的狀況；退一步來論，縱使閩安兵運氣較佳，駐澎時傷亡率是零，僅憑 10 人（後來更少至 4 人），欲維持一座‘宏敞奢麗’的廟館似乎並非易事。這是從林豪的記錄中產生的第二大疑點。

最重要的一點是假若林豪的記載無誤，則閩安館在日人據澎前應是完好無缺的，即便日人登陸之當日就拆除該館，此事發生時間距今僅 92 年。實際上 10 餘年前莊東先生在撰寫澎湖縣志時雖曾企圖找出閩安館的線索，卻已無法從當時 80 歲以上的老人口中尋出任何蛛絲馬跡，從耆老口中所知的是媽宮著名的提、海、南、銅四館是非常興盛的大館，再次的就是烽火館了，媽祖館在口傳歷史中已不被視為與前述五館同屬一範疇。因此目前固不宜遽斷閩安館是林豪記載錯誤後的訛傳，至少我們對其須持較保留的看法。

經過初步的調查，台灣地區的寺廟中，曾以‘館’為廟名者，並不僅見於媽宮，安平曾有類似的伙館：金門館、提標館、海壇館、閩安館、烽火館；艋舺及鹿港也各有一座金門館；彰化北斗鎮有富美館、萬安館、保安館；埤頭鄉的豐崙村有豐佑館，和豐村有平安館，芙朝路有金安館。

目前的證據顯示，彰化除鹿港之外各地的‘館’均與清代班兵毫無關聯，有一個在當地幾乎完全一致的說法：‘館’是用來稱較小的

廟，約略來論大於‘祠’而小於一般的‘宮’或‘殿’的均可稱館，這幾個館確實廟舍均極狹小，大約都在50平方公尺以下，唯一擴大規模重建的是位於和豐村埔尾路的平安館，其廟名也更改為‘四武宮’不再稱‘館’。

安平、鹿港、艋舺的各館，其始建的目的無疑地和媽宮的清兵伙館並無不同，和媽宮略異的一點是三個現存的館（分處三地的金門館），均已完全融入當地的地方宗教體系中，成為該地一個角頭的私廟，鹿港金門館更遠在道光時即已變成非金門班兵專屬之館，而是不分軍民之金門人共有的‘浯江會館’（卓神保1984:159-162）；媽宮的廟館為何在清廷勢力消失後，仍不能若三個金門館一般，搖身一變成稱尊一隅的角頭廟呢？最可能的答案似乎是這些廟館一向與民衆的距離太遠，而造成此種現象的可能原因是清代的媽宮是一個以兵為主而非以民為主的港市。

從第一章表1-1的數字中來看，1767至1900年中，全澎的人口由25,843人增至51,606人（包含日人是52,607人），可是媽宮市的人口似乎並未按同樣的比率增加，1767年媽宮市有1,440人，至1900年只略增至2,250人，其中若扣除日人600-700人，則百餘年間媽宮的人口增加是極有限的。當然我們必須考慮日本人剛佔領澎湖時，曾有流行疫病奪去不少性命，同時在政權轉換時也有不少人返回中國大陸原籍；不論如何，若以1893為準，當年媽宮的人口約在2500人之譜，與1767年人口相較，則全澎人口增加率超過160%，而媽宮市之增加率卻不及其一半（約74%）。

澎湖唯一的市鎮在有清一代二百年間，竟然不能成為吸引其周遭數百農、漁村人口的都會中心，除了第一章論及的澎湖腹地狹小貧瘠，限制了媽宮市商業機能的發展外，另一個重要原因應推媽宮市內戍

兵勢力的囂張。

從人數上看，乾隆 32 年時駐澎 2,000 戍兵中有 738 人駐於媽宮市（胡建偉 1771:126-128），加上戍兵眷口以及藉故稽延市內不回汛地的，當時媽宮市內留連的戌兵與平民之比例幾乎趨近於 1 比 1（第六章中將詳述此點），胡建偉的‘澎湖歌’中即有：“惟有媽宮市上最不馴…鰥兵蜂聚重為鄰”之句（上引書：277）。同治 8 年之後兵數雖已裁掉一半，但戌兵的驕橫已成冰凍三尺之勢，林豪在澎湖廳志中對戌兵之橫霸有如下的記載：“水提、銅山、南澳、閩安四標，各有私館，名為祀神，其制度宏敞奢麗。凡民間扛抬棺木過其館者，戌兵必群起阻之，箠楚交下；或執縛同行人；故皆紓道避之，莫敢撄其鋒者，積威約之漸也”（1893:139-40）；又曰：“澎地本狹隘，媽宮澳尤甚；而各標戌兵橫暴習慣，甚或佔地至十餘里外，如隔水之小案山，亦指為該標之管業，有明買托葬者，則群起阻之，遂使民有死無葬地之謠”（上引書：315）；又云：“澎之患氣莫如戌兵、胥役二者；或以文亂禁，或以武亂法，各挾其勢力，以厲吾民”（上引書：327）。

這批驕橫的戌兵除了欺壓良民百姓外，幅員本就不大的媽宮市，也在各標瓜分之下，精華地區全淪為館之產業及勢力圈，媽宮市的發展無形中加上幾道桎梏。而這些戌兵所盤據的廟館，當然不會做為民衆可以公開參拜之處所，民衆對這些兵丁集結之廟館也必敬而遠之。直到日據初期，殘留的各標兵丁依舊惡行不改，故老仍有若干故事留傳，例如海壇兵曾指其館後人家之窗礙其風水，竟聚衆要強行封人窗戶；提標兵更聚衆搗毀榨油廠，釀成暴亂，而有 13 人為日警捕獲處決<sup>(13)</sup>。這些因素自然造成民衆對廟館的避忌，日據中期之後，殘存的

---

(13) 今館內所奉‘十三王’牌位即是這批人之靈位。

廟館才能逐漸擺脫其特殊色彩，雖然未能完全的被接受，至少原本的迴避排斥態度已不復見，這是廟館整合入媽宮民間宗教體系中的一個起步。



## 第四章 各甲私有的角頭廟

媽宮的舊市區約略是清光緒年間所建城牆圈定的範圍，其內區分為東、南、北三甲；而城外尚有三個衛星社區（澳仔底、火燒坪、紅毛城）與‘城內’保持較緊密的聯繫；經過最近數十年的發展，現有市區範圍已大幅擴張，城牆拆除後，城內城外的六個社區從民居建物的分佈狀況來看，已經融為一體，原有社區間的界線已經消弭，各地域性角頭廟的影響範圍也因各社區的地理擴張而須一再地重新界定。

媽宮除了第二章所討論的公廟外，還有四個‘私的’角頭廟，一般也習稱‘甲頭廟’，這些甲頭廟的原有‘祭祀圈’本是根據地域原則，有清楚界限的，但是此種宗教性和地域政治性的組織卻並不一致，換言之，城內、城外的六個社區聚落和甲頭廟的轄域並不是呈現一一對應的關係，例如：現在的情況是東甲宮的信徒包括東甲及紅毛城二聚落，火燒坪宮的信徒則來自火燒坪及澳仔底二聚落，但由若干資料證據推斷，最早的型態很可能是東甲宮奄有東甲及紅毛城，而其餘四社區則屬南甲宮。下文擬先介紹各甲頭廟的創建歷史，再論及宗教及地域群體間的相互關係。以下討論請參考地圖 1-1，1-3，3-1及本章圖 4-1。

東甲北極殿俗稱東甲宮，是媽宮四個甲頭廟中唯一見載於清代志書者。民間傳說此廟係建於明末，參照舊志，此說亦有可採之處，根據‘重修台灣縣志’：“真武廟一在東安坊，一在鎮北坊，祀北極佑聖真君；邑之形勝…酷肖龜蛇，鄭氏踞台，因多建真武廟，以爲此邦之鎮云”（王必昌 1752:176），所以鄭氏控制區半線（今彰化）以南的各地，尚留存有許多歷史悠久的真武大帝（又稱玄天上帝）廟，例如：

彰化田中的順天宮，雲林虎尾的永興宮，嘉義市的玄隍宮、保元殿，嘉義竹崎的晨興廟，台南下營的上帝廟，臺南市的北極殿、靈祐宮，高雄阿蓮的北極殿，屏東九如的北極玄天上帝廟（仇德哉1983:247-85）。

澎湖是台灣的屏障，鄭氏攻台之前先佔澎湖，施琅平台的決戰場即在澎湖海上，故當年鄭氏政權即有派兵駐守，在居於樞紐地位的媽宮港邊，建立守護神（玄天上帝）之廟宇的推測，雖然文獻不足徵，也還算頗近情理。

東甲宮最早的文獻紀錄卻將其創建年代確定在康熙中葉；‘台灣縣志’中明白地指出：上帝廟在媽祖廟之東。康熙29年（1690），澎湖左營守備趙廣建。56年左營遊擊陳國璣重修（陳文達 1720:216）；至乾隆56年（1791）澎湖通判常明、蔣曾年、徐英會同澎協黃象新，左右營遊擊、中軍及左右營守備等勸捐重修；嘉慶23年（1818）通判陞寶、高大鏞會同澎協莊秉元，左右營遊擊、守備等復勸捐重修（蔣鏞 1832:5），光緒元年（1875）高其華<sup>(1)</sup>等修建（林豪 1893:67）；二次大戰時遭盟軍炸彈爆風波及，廟舍嚴重受損，1949年乃加重修，後來在1965、1976又曾有整修或增建。

南甲宮、北甲宮及火燒坪宮的前身都是神明會，根據廟中碑記及地方耆老的口傳資料，尚約略可以窺見三廟之創建略史。南甲宮的正式名稱是海靈殿，主祀蘇府王爺，根據廟中1973年重修碑記：

本甲海靈殿崇祀蘇府王爺，溯其本源係自清代道光十七年〔1837〕

(1) 高其華係一武生曾任澎湖左營之外委、把總、千總唯任期不詳（見鄭喜夫 1980b:169,173,174），北極殿修建時由其任董事；梁純夫的‘新建武廟碑記’中（林豪1893:445-6）提及當時的澎協吳奇勳曾“捐清俸以為都人士倡”，可能其下的軍官亦多有捐輸。

…在廈門雕塑金身，迎歸澎湖，從祀於現時本殿西方地藏王廟，曩時該廟有前後兩落，前係宮殿式，祀地藏王菩薩，後乃民居式，為外籍來澎任官在本地物化者，停柩候船運歸之處，蘇府王爺之神像從祀於前殿…至同治三年〔1864〕…乃卜地建廟於此…未幾地藏王廟因年久失修將傾圮，佛像迎祀本殿不復重建，竟與王爺同祀在本殿…本殿自同治三年建立，至民國八年，歷經五十六載，年久漸次破壞，不堪為棲神之所，於是歲重修；居諸迭運又經五十稔寒暑，邇來社會日臻繁榮，洋樓林立，本殿之左右民居亦俱增築層樓，堂堂廟宇竟如在低窪深谷之中，誠不雅觀，乃公議改建擴大升高…於民國五十九年三月開信徒大會決議改建廟宇，民國六十年…土木方興，纔經年餘，創造已畢…

據民間口傳的資料顯示，蘇府王爺係自金門分香而來，最初是以盟兄弟組織神明會，分年輪值，共同負擔祭祀責任，經過若干時日後，才改變方式，不再輪流供奉於值年頭家爐主之私宅，而固定安奉於盟兄弟成員共同居地附近地藏王廟，直至同治初年才建立蘇王爺專屬的廟。

北甲宮與火燒坪宮的緣起與南甲宮大致相同，其主神亦是先由盟兄弟會年年過家越宅的輪奉，歷經數十年後，方有專廟之建立。北甲宮的正式名稱是‘北辰宮’，其1951年重修廟碑明載：

我朱府尊王自前清鄉紳黃濟時等組成廿二家輪流盟祀，神蹟赫奕者四十餘年，至光緒廿五年〔1899〕己亥始興建廟宇…民國卅六年…議修…捐資…迄卅八年三月復議增建四垂亭…總計先後所捐款額共台幣伍億捌仟餘萬元正，爰是鳩工彙材，於民國卅八年桐月興工，葭月完竣，雖仍舊制，而增築四垂亭…

上述碑文中有一訛誤，原來組織神明會的北甲前輩並非黃濟時，很可能此會是黃濟時承自其先人黃步梯者，考黃濟時生於1848年，卒於1909年（蔡平立 1984:914），建廟（1899）之前的40餘年約當1850年代，濟時年紀未逾十齡，絕不可能組織神明會；北甲宮建廟的時間是

在日據初期，成於某些現存報導人父祖輩之手，故可確定黃濟時不是朱府王爺神明會之原始發起人。

1981年北辰宮撤基重修，建成二層式樓宇，1983年入火，唯後繼經費不足，現在廟中尚有若干龍柱及壁上雕飾等待加補充。

在此須特加說明的是北甲在北辰宮成立之前，即已擁有一社區集體性的宗教儀式，那就是至今仍盛行不衰的‘繼寶伯囝仔普’。據說繼寶伯是清末的兵勇，年老無依以售賣兒童玩具及零食維生，他性情溫和極喜與其鄰居的小孩戲耍，他們常玩的遊戲之一是繼寶伯裸身任由孩童踢打，因其有深厚的拳術基礎，故雖任人攻擊也毫無損傷。某日有一唐山遊方郎中經過，見到他們的遊戲，乃暗中召來數名孩童，告訴他們再和繼寶伯玩時，先用一桶冷水出其不意的潑他，然後攻打某一部位；兒童無知隔日依計而行，想不到繼寶伯因之受到重傷，從此纏綿病榻以致死亡。繼寶伯死後不久，他昔時的小玩伴常染恙難癒，雖然都是小病其父母也不勝其擾，經向乩童求問後，方才得知繼寶伯還逗留於其玩伴身旁，家長們獲知此事後，乃向繼寶伯請求，由衆人為其立一牌位，每年陰曆 7月 26 日由他的小玩伴來主持一個普渡儀式，請繼寶伯監壇，普渡之時並擲筭選擇小頭家數人及小爐主一人負責明年之祭事，而牌位即奉於爐主之家一年，至翌年普渡時再交接；此後繼寶伯即不再祟害孩童，反而每年卜中爐主者家中都會添丁，於是北甲的居民爭相加入競卜，以期得中爐主添丁發財。在北甲宮建立之前，每年囝仔普均設壇於舊銅山館前（舊名館口），甲廟建成後則改於廟前普渡，而把繼寶伯之牌位奉於廟門東側之供桌上。

火燒坪靈光殿之前身雖亦是源於一神明會，但由神明會之創始至廟之建立，其間過程較為曲折，廟中碑記語焉不詳，茲參照田野訪談資料，略述靈光殿之主神來歷及建廟經過於下：約當明末清初之際，

火燒坪社西海邊發現三具溺水屍首，社人拾其骸葬於今靈光殿廟址，以硓石簡單堆砌成一墳；殮葬之後，居民有事前往祭拜者，有禱皆應，舉凡尋失物，治疾病，祈子嗣，求財祿等等，均是有求必應，且諸靈常在社民夢中顯現，故乃以諸靈公尊號稱之。約在70餘年前，社中有8位結義兄弟（陳姓、徐姓各二人，其餘四人分別姓胡、葉、邱、曾），合議雕塑諸靈公之金身，“年年過家越宅，個個祀奉虔誠”，後來可能成員續有增加；至1926年左右當時的保正陳江成家中成立一鸞堂，1932年正月，朱府王爺在該堂降鸞，宣示其自身之來歷，並提出建廟之要求，陳江成等人即出面勸捐，於1932年11月動工，同年12月即完工，總計費時37日左右。

據扶鸞所得的資料，在火燒坪海灘被發現的三具屍體，本是從金門到福州參加鄉試的三名秀才，中舉後三人（分別姓朱、邱、余）搭船返金門省親拜祖，不幸途遇颶風在陰曆6月13日遇險喪命。三人經火燒坪社人殮葬後，因極力拯救民困，其功德上聞於天，經玉帝逐漸拔擢陞賞，從無主孤魂漸昇成將軍、元帥乃至王爺，待三人階至王爺時，余、邱二王調職他去，僅留朱王長駐火燒坪，為社民之守護神；這個故事雖無法加以證實，卻為火燒坪宮之信徒所堅信不疑。

從上舉的資料中，可以看出火燒坪及北甲二社區之角頭廟是遲至數十年前才出現，無疑地是二社區居民已經凝聚的社區意識之產物，故自其建立之始，即由甲中民丁出錢出力，其管理維護也是甲內諸人共同之責任；但在此二角頭廟出現之前，這幾個社區與各寺廟的祭祀圈之劃分的關係又如何呢？由目前的資料來加推測，自同治年間南甲宮建成後，逐漸形成東甲及南甲二廟將媽宮分成東、西二祭祀圈的態勢。在日人據澎之前，舊市區與火燒坪、澳仔底及紅毛城之間，是一道極寬廣的無人地帶，現今之縣政府所在地舊名‘鬼仔山’，即因其

周圍荒墳叢叢，此一巨大墳場面積竟略大於媽宮城之幅員，林豪之‘澎湖廳志’即稱：“媽宮澳西城之東北以至五里亭一帶，廢塚叢叢”（1893:77），現今之中興、光復二里全部及新復、光明、陽明等里的部份都是。因此就東甲、南甲二祭祀圈之原始範圍來看，其轄內的原有居民人數及領域面積應是約略相當的。

南甲宮祭祀圈內有南甲、北甲及澳仔底三社區<sup>(2)</sup>；東甲宮擁有東甲及紅毛城二社區，在舊城內東甲範圍內的北半部昔時大部是無人居之荒地<sup>(3)</sup>；南甲宮的原始祭祀圈已經歷兩三次之重劃而縮減，故其是否有次級組織存在目前已難稽考，東甲宮之下的次級組織則仍清晰可辨，且運作功能也繼續發揮。

現在東甲宮內事務的處理及公廟的輪值管理責任，是由甲內再區分為三芸<sup>(4)</sup>來分擔，這三芸一般稱做頂芸、中芸、下芸，頂芸即紅毛城社，故又稱紅毛城芸；下芸主要在啓明里東南端舊名‘海尾’之地，故又稱海尾芸。

從第一章的人口資料可知，在日據初期以前，媽宮舊市區內的人口大約是在2,000人左右，由市內三甲的民居分佈來看，東甲的人口大約是佔2/5至1/3，約略是600-800人，故在祭祀圈形成初期中芸及下芸的人口分別是300-400人；紅毛城芸的人口在1900年是289人，1907年是444人（日人不計在內），大致上可以看出早先三芸的人口

(2) 在火燒坪報導人的記憶中，火燒坪一直未和南甲宮或北甲宮有任何關係，但據南、北甲的報導人之意見及著者本人之推測，在其諸靈公之神明會壯大之前，很可能火燒坪亦在南甲祭祀圈內，只因其脫離時間太久，而不復為後人所知。

(3) 日人據台後，該地被闢為公園。

(4) ‘芸’為閩南語音譯，意為條狀物或條狀地帶。

尚稱旗鼓相當，紅毛城芸的人口起初可能略少，但差距並不明顯。

概略而論，東甲的三芸之範圍以頂芸較為固定較少變化，中、下芸的變化當然主要是因人口的擴張，下芸更因媽宮東南角填海後土地的往海伸展而隨之擴大。原本中、下芸之界限是以東甲宮本身為準，約當今之惠民路，其南即下芸，以北即中芸，舊城牆沿今之民福路之西修建，在其東南側的海崖下有數戶人家即是俗稱‘海尾’的小聚落，此一小聚落與城內的幾戶人家構成海尾芸的成員，日據時期一方面拆除城牆，再方面為建立現代化的港埠，開始在媽宮城的南部及東部填海，產生大片的海埔新生地，此一與海爭地的行動光復後仍持續進行，海尾芸的轄區首先往南擴展，接著更超過原來的南北分界點，隨著新生地之出現沿著中芸的東界外繼續往北延伸，包有碼頭區及第一、二漁港附近的所有海埔地。簡言之，中、下芸的界限是惠民路東行經民權路北上，至仁愛路轉東，再由民福路迤北直至漁市場附近為止，此線的東、南區域即屬海尾芸。

中芸原來的範圍僅在今仁愛路及惠民路所夾的小區，現在的重慶里只有零星住戶，城外的埔仔尾<sup>(5)</sup>即今中華路及新生路的南端，也有散戶居住，日據中期之後，人口逐漸北移，直至重慶里內再無隙地，而埔仔尾的民居更向四方擴散，往南與原屬城內的居住區緊緊銜接，往北更直達紅毛城、火燒坪等社區，因此其與西鄰的北甲宮祭祀圈的界限，在某些地段就很難清楚劃分；而其北界也一再的往北推進，由城牆往外推到原一新戲院址附近，目前大概是以水源路為界。但東甲

---

(5) 埔仔尾原意為基仔埔之尾，該地正當山水、風櫃等澎南區及湖西、白沙等地區居民前往媽宮之交通孔道，故較早有民居商戶，日據中期成為日人新建遊廓風化區。

中芸在民生路以北處到底與北甲地界如何區分，就有見仁見智的不同意見，保守的看法是以光復路為界，但也有人認為應繼續以中正路為界，因此留下文康市場一帶，成為東甲中芸及北甲都認為有權徵收丁口錢的未定界<sup>(6)</sup>。

紅毛城芸東界以光復路與火燒坪宮的領域為界，其北以中興國小與西衛的宸威殿祭祀圈為界，但此一地帶有許多新興住宅區，新移住者對於地緣認同尚未固定執著，所以在交界處的地帶常成雙方或三方爭取的對象，而忽視了既有公認的地界。但紅毛城芸與其東鄰的文澳中間卻有人居較稀或無人地帶，故這一面的分界較少問題。

媽宮市的西半在清末時是南甲宮的祭祀圈<sup>(7)</sup>，東、南甲分成東西二半互相抗衡，當時在舊市區內的分界線並不是現在的中正路，而是中央街<sup>(8)</sup>，日據時期開闢中正路後，此一界線乃漸取代中央街，以迄於今成為毫無疑義的定界；現在仍存有一份日據大正 5年(1916)的‘北極殿調查存閱’，內中記載東甲信徒計有“媽宮東町全部 480人，北町一部 240人，宮內町一部 260人，紅木埕鄉全部 260人內含火燒坪 5戶 25人”，其中宮內町的 260人大約即是仁愛路、中正路、中山路及中央街圍成的區域之內的居民，現在此一區內已被分割而分屬南甲及北甲。

- (6) 城內部分東甲中芸和北甲的界限也有不同說法，參見下文。
- (7) 南甲的祭祀圈一度曾經包括一海之隔的小島(小案山)，南甲的老輩均曾聽聞其先人論及昔時每逢初一、十五小案山居民划小船帶祭品至廟前參加犒軍之事。
- (8) 清代時今之中央街本是一道河溝，船隻泊於渡口，可派舢舨由今水仙宮之東側沿溝北上，直到四眼井取水在航行途中使用；至日據時在其上加蓋，成為一條大排水溝。此溝可能是當時澎湖協左右二營的分界，東南甲的祭祀圈和左右營的轄區分界似是相類的。

1899年，北甲北辰宮建立，北甲乃從南甲分出，媽宮城內才形成東南北三個甲頭廟鼎立的態勢，原來南甲的祭祀圈自四眼井以北乃劃歸北甲，此線約當今之保安街。

早先東甲中芸和新成立的北甲之間的界限極為清楚，因為當時其間有一清代的總鎮署為界，日人據台時成為澎湖廳署，後改公會堂，光復後有約20年的時間成為駐軍的重要營區之一；但在60年代該營區改建成媽宮市內的商業區，北甲居民不少在區內置產設店，於是此地帶也成為東甲中芸及北甲的未定界<sup>(9)</sup>，理論上此二者的界限是中正路，故本區應屬東甲，實際上許多商家居民卻是老北甲，再加上北甲宮近在咫尺，因此形成雙方均將此區列為收丁口錢的範圍。

北甲脫離南甲宮的祭祀圈後，原本可能奄有火燒坪及澳仔底，不過火燒坪似乎在擁有自己的角頭廟之前，就已脫離北甲（或南甲），而成立其以崇拜諸靈公為主的另一系統，據火燒坪耆老所言，遠在建立靈光殿之前，火燒坪居民即於每年陰曆7月16日在諸靈公前搭棚普渡，而不參與7月9日及28日北甲的普渡。但早先澳仔底並未隨火燒坪脫離北甲，雖然日據時代澳仔底被劃為火燒坪之下社，在宗教活動方面此種政治區分並未影響到澳仔底的歸屬，1932年火燒坪靈光殿的建立也未立即造成祭祀圈的重劃；直至光復後，北甲人士以澳仔底戶數不多，與主廟距離又相當遙遠，乃協調將澳仔底及馬公國小以北之地併入就近的靈光殿祭祀圈內。

現在靈光殿的祭祀圈主要是包括光明、光榮二里，即光復路以西，明遠路以北的部份，可是由於此一區內的人口中新移民佔絕大多數（參見第一章表1-2），故靈光殿所轄的幅員雖廣，但真正能夠盡心支

---

(9) 據北甲老輩稱，以前和東甲的界限更要東移至今之重慶街。

持的信徒並不多，根據廟中執事人員的估計，其轄內共約1,400 餘戶，願意出丁口錢支持廟中各類祭典開銷的卻只有 200多戶。很多新近移居此區者，仍與其原居地之角頭廟保持關係，每當被詢及仍以‘北甲人’、‘南甲人’自居，而繼續付丁口錢予原屬之角頭廟。

靈光殿原先人少，常常不易找到如數的頭家執事，因此在1960年代時，曾將本廟之祭祀圈內再區分為 3甲，由各甲分配名額，自行設法推派人選參預各種廟務，這 3甲分別稱‘路東’、‘路西’及‘下社’，文光路北段以西一帶都屬路西，陽明路以北的文光路以東是路東，澳仔底及馬公國小以北之地都屬下社。現在靈光殿的地盤內人煙日益稠密，這三甲除了平均分配廟務執事人員的名額外，也由執事人員分區負責，在廟中祭典時期，努力吸收新移民來加入祭拜。各角頭廟與地域群體間之分合關係可以圖 4-1簡略示之。

近30年媽宮人口的增加，造成民居不斷地向東、向北擴張，在舊市區、紅毛城、火燒坪及澳仔底之間，原有的無人地帶，逐漸被利用開闢，建為住宅、商店，目前這四個原本分立的住區，已經渾成一體，再也無法找出清楚的分界線，所以以甲頭廟為中心，分佈在各甲轄區四周的五營頭已經不易部署，南、北二甲乾脆將其撤銷，而東甲宮與火燒坪宮的權宜辦法是把五營頭收歸一處，東甲宮的五營全集中於紅毛城武聖殿之後，而火燒坪宮則集中於廟前圍牆外。

除上舉四處角頭廟外，在東甲的範圍內有二座祠廟多少也具有若干角頭化的傾向，或許可稱之為準角頭廟，南甲的範圍內也有一座可列入此一範疇。在第二章中曾述及武聖殿在清光緒元年從城西的大校場內遷往紅毛城今址，光復之後，紅毛城芸受委任管理該殿，同時免除其參予東甲管理公廟之責，所以在管理城隍廟的事務時，紅毛城芸的代表在會議中只能列席，雖有發言權卻無表決權。而在武聖殿的管

圖 4-1 媚宮角頭廟祭祀圈與次級地域群體關係之演變



理事務則有充分的權力，不僅東甲其餘二芸，就是闔澎其他地區也都不予置喙。目前武聖殿的重修維護，祭典開銷等等，主要是紅毛城居民在支應，殿內所設善堂及晚間定時參拜的信徒也是以紅毛城人為主，東甲的小法<sup>(10)</sup>有二隊，一隊全是紅毛城人，平常雖然也參與東甲的祭典，但武聖殿的祭祀卻是由其本身的小法負責的，所以有些人已經不再稱之為武聖殿或武廟，而稱其為紅毛城宮。

但是在被詢及武聖殿的權利歸屬時，一般的媽宮居民（包括紅毛城人在內）卻否認紅毛城宮是私的角頭廟，仍視其為公廟之一，甚至在清政府勢力被排除的90年後，還有不少人仍主張武聖殿是‘軍（方）的’；雖然現在駐軍的澎湖防衛司令部即設於清代大校場的故址，軍方從未對原附屬於大校場的武廟顯示任何接管的意圖。實際上，紅毛城宮與其他甲頭廟的區別，僅在於廟方並未在其轄區範圍內，挨家挨戶按人頭徵收定額的丁口錢，而是要求各家戶隨緣樂捐的奉獻‘福緣金’<sup>(11)</sup>。

在民權路熱鬧的商業區中，位於一鐘錶店之二樓有一朝陽祠，供

(10) 小法即是法師之別稱，廟中祭典的儀式如何進行一般是由法師主持安排，頭家爐主在其指揮下扮演的僅是‘拿香隨拜’的角色。法師的訓練由7-8歲的孩童開始，每次訓練人數以6人或6的倍數為準（有時會訓練1-2個後補者），6人中分為東南西北中五營及掌中軍令者各一人；初步訓練完成後的小法僅擔任較簡單的祭儀，如每月初一、十五的犒軍，以後隨個人之興趣、資質、品性由老法師傳授更高深的符咒法術，參與更複雜的儀式。有關澎湖的法師請參閱黃有興1987。

(11) 各公廟及其他非甲頭廟的私廟，在慶典儀式或整修廟舍時，向其周圍居民及一般民眾募錢充做經費，此種捐款係隨緣樂助，金額不拘，通常即稱為‘福緣金’，甲頭廟收丁口錢時，若有祭祀圈之外的居民也願奉獻，此種獻金也稱‘福緣金’。

奉主神爲洪先生公。據故老所傳，洪先生公本名洪鑑堂，係清代之兵勇，爲人樂善好施，熱心公益，擅岐黃之術，鄰居街坊常求其治病，據說其秘方對兒童夏季所生之癩子有奇效，但洪先生並未以其醫技來謀利，常免費爲人治病。死後居民感其德，乃在其住處附近之城牆邊建小祠一座以奉之，因其祠位於朝陽門邊，故即取名爲朝陽祠。目前沒有資料可以肯定地指出朝陽祠的建立年代，但從舊祠依城牆而建的情形來看，該祠不會更早於光緒15年（1889），最遲至民國初年即應已存在<sup>(12)</sup>。

日據末期（約1937年）朝陽門遭風坍毀，朝陽祠亦受池魚之殃，由居於其附近（今之重慶街）之翁寬裕及朱再二人，將其遷建於當時松島公園東北面之坡上（約當今址稍後，即舊中山堂後面）。二次大戰末期，今民權路商業區一帶彈痕纍纍，祠亦極破敗。1950年代開闢拓寬民權路，並規劃商業區朝陽祠先被拆除，先生公牌位暫奉民家。翁寬裕之子政男時任鎮民代表，出面與縣長協商，以朝陽祠原廟地交換新闢妥之民權路邊之一塊公地。取得該地利用權後各頭家乃四出募捐擬重建廟舍，但建廟基金僅能籌到半數，諸人商議後，決定以底樓之承租權招標，參加投標者須同意補足建廟款項，但可以取得在某段期間內免費使用底樓店面之權利，投標時以免費使用時間最短者視爲得標，歷經波折後，劉姓人家以5年2月得標；期滿之後即按月付租給朝陽祠

---

(12) 另據吳克文先生稱：洪先生公是日人登陸時，無辜遭害之人；緣日人攻澎之時即宣稱媽宮居民須走避，否則見人即格殺。洪先生與其妻躲於自宅未曾離城避難，經三日後，其在屋中已不聞槍砲聲，乃探首窗外窺視，不幸碰巧被一日兵撞見，即手擒其辮，一刀斫下其頭。死後不久常在其鄰舍間顯化，而其生前極樂助人，且擅醫術，常為街坊免費診病，故其生前鄰居友人乃合建朝陽祠以祀之。若此說屬實，則朝陽祠建立年代當在1895或1896年。

，現在承租人是當初得標者之子，租金也由當初的數百元漸漲至4800元，此外尚須代付地租及房屋稅。

朝陽祠剛建立之時，先供奉洪先生公之牌位，其祠是因陋就簡低矮的三面壁，現今60-70歲以上的媽宮居民，大都仍記得幼時偶染微恙，常會由長輩攜至祠中祭拜，並乞香灰爐丹飲用。未幾有人為先生公塑雕像<sup>(13)</sup>，祠之楣上經常懸著信徒謝神的紅布條，初始的朝陽祠是被當做有應公廟的。

第一次遷建後，祠之規模稍有增高加大，翁寬裕等人又新雕一木像，與其原有之牌位供奉於龕上，斯時前往參拜者仍是偶患頭燒耳熱之兒童。木像雕成後奉祀至今，但方刻成之際，祠方打算毀棄原有之簡陋神像，有北甲謝姓居民乃將其請至媽祖館照牆外，用木頭搭一小屋祀之<sup>(14)</sup>，居然也吸引不少信徒，而信徒中有人另雕一洪先生媽木像以陪伴先生公。1940年左右，日本人推行皇民化運動，認為該木屋有礙觀瞻加以拆除，先生公先生媽二像暫奉於北辰宮，光復後朝陽祠一度將其迎回祠中供奉，但後來雙雙被盜，失去蹤跡。

現在的朝陽祠位於媽宮最繁華熱鬧的商店街之一，但因其僻處二樓，入口開在兩個店面間約一米寬的小門及一道樓梯，故甚少人能注意及此祠，媽宮市內50歲以下的居民被詢及朝陽祠時，常瞠目以對，很多人從未聽聞此祠之名。目前其信徒僅限於其週遭的少數居民，大約分佈於重慶里之北端，光復里南端及中興里之東南端。

二度喬遷後的朝陽祠，不僅規模更形擴大，洪先生公也擺脫有應

(13) 原像已遺失，據報導人描述該像大約不足20cm高，外觀頗類土地公。另有人稱該像係用澎湖最常見但脆弱的材料——硓石隨意雕成的；亦有稱該像係土塑，著青衣，較現奉之木像為高約40cm，不知何者為是。

(14) 另有一說該尊石像係被盜走移奉於媽祖館外，並未徵得祠方之同意。

公之性質，而被視為‘正神’奉祀；進到祠中可以見到正龕中洪先生公之木像居中，其牌位一居其左另一居其前，而福德正神則祀於其像之右側（卑位）。不但如此，本祠之頭家執事等，一度曾模仿其他大廟，組織信徒定時在夜間聚會禮拜洪先生公，不過結果與銅山武聖殿相同，不易從基礎穩固的大廟（若城隍廟、東甲宮、觀音亭等）手中爭取到信徒，此種嘗試得到的回響太弱，後來即告停止。

另一準角頭廟是位於南甲界內的景福祠，該祠所奉土地公又稱‘下街土地’，另有一相對的‘頂街土地’現奉於中央街四眼井邊興發號之樓上。此二土地原是中央街附近老市街中各舖戶所組的神明會供奉之神明，昔時此一商業地帶由施公祠前之橫街劃分成北半之頂街及南半之下街，頂下街各舖戶各組一神明會，各置公產以祀福德正神。

頂街土地公店在中法戰役時受損，後由興發號獨資重建，其餘30多家舖戶同意從此之後，此店之租稅權永久由興發號劉氏子孫取得；在清末及日據時期，頂街土地每年有二次吃會（陰曆2月2日及8月15日），最盛時共有商戶30餘家參預，光復後商戶陸續遷離頂街而退會，至1969年最後一次吃會時僅剩10餘家，當時公決停止每年兩次的聚會，公店由興發號使用，神明亦由其祀奉。

下街土地神明會已全無資料可徵，可能情況與頂街神明會相差不多。有一不同點是下街土地的公店建立的方式和水仙宮、提標館及朝陽祠相同，即店面與祠分居一、二樓，故下街土地有其專祠，而頂街土地則祀於興發號店內之二樓，外人不能擅闖進入參拜。下街土地祠即景福祠，據祠中現存之匾，可能光緒13年（1887）時景福祠即已建立，至1948年該祠改建成二層式建築，一樓租戶兼管理人，並負責祠中之香油維護等費；1982年整修天后宮時，亦將媽宮老市街區內巷道加以拓寬，景福祠原基地約有三分之一被拆除，祠之執事人等在取得補

償費後，決議以該款項為建祠基金，不足之數另行四處勸募，終於在1983年建成新祠。景福祠和水仙宮相同，都歸台廈郊管理，現在已成為下街附近居民所敬拜的土地公；‘頂街土地’仍奉於劉姓人家之內，並非‘一般民衆得自由進出’參拜的處所，這是媽宮許多神明會的相同下場，即在原有組會之意義喪失後，神像最終永久奉於某一會員宅中，成為不折不扣的‘家內神’。

媽宮市歷史最悠久的土地公廟原稱‘善後祠’今稱‘福德祠’，媽宮人一般稱其為‘土地公間仔’，祠址位於馬公第二信用合作社西鄰。此祠沿革歷史不詳，據說神像原奉於城隍廟中，後因廟中增祀六司官，土地公無處容身乃遷建今址，據廟中沿革志稱係建於乾隆56年，但此一年代為扶乩所得，並無確實之證據支持。1928年<sup>(15)</sup>在今台灣銀行址內之財神廟被日人拆毀建築銀行辦公室(蔡平立1984:503)，財神爺移祀祠中，與土地公同龕共享香火。

‘土地公間仔’雖然也被認為是闔澎所屬的公廟，其所奉之土地公係‘縣級的’，但此種認定卻未造成其在整個民間宗教體系中享有任何突出的地位。首先此一土地公即不若三峽之‘大土地公’(參見Wolf 1974: 136ff.)，被認為是轄內所有土地公之香火源頭，或統轄境內諸‘小土地公’，實際上，任何後起之土地廟都沒有至‘土地公間仔’掬取香火之必要，各土地廟之慶典也不會邀本祠之土地公前往充‘首席貴賓’；其次本祠之管理迄今仍未如同其他公廟一般受到重視，由各甲合力掌理廟務。

本祠原有信徒十人，係由其先人手中繼承此一資格。早先的十名

(15) 祠中沿革所載之年代為1920(民國9年)，該沿革志係由扶乩所得，內容並不可靠，此一時間即與歷史記載不合。

信徒是對土地公間仔的維護修理表現積極的人士，在日據末期（也可能在此之前）祠中的事務財務全權委任廟祝處理，信徒僅是每年輪派二人負責祭典事宜，並有管理人一名充當名義上的祠務負責人。日據末之廟祝姓洪，其死後由其王姓女婿接任，此一王姓廟祝又將職務移交其子與其孫 2人。王氏父子接掌廟務後，香油捐獻大部納入私囊，因此香火一向非常興旺的福德祠竟陷入財務困境，連支付薪水予廟祝都十分困難，諸信徒為此甚覺苦惱。1976年廟舍重新修建，信徒大會決定吸收兩位為整建工程出錢出力的人士加入，登記有案的信徒增至十二人<sup>(16)</sup>，在整修工程完竣的翌年（1977）乃和王姓廟祝攤牌，因為其侵佔祠中香油錢及信徒奉獻之金飾有據，王姓父子勉強同意接受二萬元的資遣費，放棄廟祝職務。王姓廟祝離開之次月，祠中收受的香資奉獻即達五萬元。翌年祠中決定在土地公生（陰曆2月2日）前做醮慶生，又從信徒香客的奉獻中獲得二萬元左右之盈餘，從此之後，土地公間仔2月2日的醮祭乃持續舉行。

現在土地公間仔的信徒已經成立財團法人的組織，祠產也經重建出租，結餘資金累計有一百餘萬，財務困境已徹底擺脫。

雖然土地公間仔是闔澎的公廟，在陰曆 7月22日普渡時，其影響所及卻僅限於半徑數十公尺內的小區域，在此範圍內的居民大都在當日設祭於宅前‘拜門口’，有些人亦同時攜供品至祠前參加廟口的普渡，在此一層面上，土地公間仔多少顯露出準角頭廟的色彩；不過必須再加強調的是平常詣廟參拜的信徒香客來自四面八方，以祠中土地公之籤詩靈驗異常，故經年前往參拜者絡繹不絕，從此點看來，將其歸入闔澎廟是毋庸置疑的。

---

(16) 目前剩下十一人，因有一名信徒死亡除名。

最後要介紹的是座面積較景福祠更小的有應公廟；靈應祠位於中華路的南段，其祠長寬高各約 2-3公尺，祠中主祀神是‘城前公’，龕中另有觀音及媽祖各一尊，是附近居民暫奉於此的，正龕之左壁上嵌有石牌一小方，上書‘施及靈應牌位’；另有木主一方，上書‘列位冥魂牌位’。正龕之右邊尚奉有無祀牌位二方，此外除無主牌位還有無主神像、五尊土地公及一尊疑似財神爺的神像亦奉於神龕前，另在左側尚有不知名小神像一尊。

‘城前公’之歷史知之者甚少，有一較合理的說法是城前公生前是商人或水手。約百餘年前，有一滿載陶瓷之帆船在今三官廟前海濱遭難，船上水手搭客除一人外全部獲救，罹難者被葬於紅毛城社前，故在傳出其發威顯靈事蹟後，被尊為城前公<sup>(17)</sup>。

日據時代(可能更早以前)‘城前公’對禽畜的疾病最為效驗，至今紅毛城人仍津津樂道的是豬隻若生病厭食，一拜城前公立可痊癒，其它雞鴨牛隻之疾疫以及家中老幼之微恙，亦皆有求必應。因此社眾先為其建一約 1米高之小棚，遮蔽其墓碑，信徒上香時須佝僂以進，但不礙其興旺之香火。約二十多年前，王桂霖、高取等人又為其重修(即今之廟舍)，當時不敢深掘地基，怕傷及城前公之骨骸，其墓丘以水泥封固。約在1980年左右，王長壽投資營造業，認為係城前公之庇佑乃能得利，即捐錢為祠粉刷油漆一新。

現在紅毛城社人雖然大都不再飼養豬牛隻，城前公之‘專長’已無用武之地，但其受托的‘業務範圍’似乎更形擴張，舉凡事業不順，升學考試受挫等問題，城前公仍是有求必應，故雖是小祠，香火依

---

(17) 另有一說謂城前公是荷蘭人，其前身係‘紅毛番’之古墓；另傳‘城前公’係朱姓。

舊頗為興旺，每年元宵節時，澎湖各廟中例有乞龜<sup>(18)</sup>之俗，正月15至17日乞龜的三天中，靈應祠更為熱鬧。而每月的初1及15早晨，前往祠中進香參拜的信徒很多，因祠舍太小香客太多，常須依序輪候。

紅毛城人有感於城前公之祠太過窄小，一直有改建之議，現在祠前約80餘坪之土地，即保留做為擴建祠舍之用，興建委員會亦已組成多年，共計有委員20人；唯一的問題是該地分由三人共同持有，其中之二人同意該地無條件捐獻給靈應祠，但另一人要求若干補償費，興建委員會因所要求的數額太多，未敢應允，此一僵局短期內恐怕不能夠有所突破。

以上述及的各祠廟，其信徒之分佈大都限定於某一較清楚的地界內，東南北三甲的甲頭廟（北極殿，海靈殿及北辰宮）以及火燒坪的靈光殿，傳統上祭祀圈之分劃是壁壘分明的，在祭祀圈內的居民都共奉廟之主神為其守護神；廟中之各項開支常以收丁口錢之方式來支應，甲內各家戶按人頭分攤定額之款項；廟中之祭儀由祭祀圈內的居民經擲筈擇出的頭家來負責；犒軍及普渡時甲內的居民必須備辦供品香紙排於廟口供奉神兵或‘好兄弟’；最重要的是甲內居民與甲頭廟是榮辱與共，休戚相關的。甲中的守護神的靈力足以庇佑甲民，使其獲得平安繁榮，則甲頭廟可以維持一個壯大華麗的觀瞻，而廟中的所有祭儀慶典也能熱鬧盛大。

武聖殿大致上與四個角頭廟的性質已極接近，唯一差別是武聖殿

---

(18) 背時主要向廟中求得‘鴻片糕’做成之龜，帶回家中祭神再分食，翌年依所許之願，訂做份量更重之龜歸還神前，他人即可乞此龜，如此年年增加，循環不息。除粉做的龜外，還有糯米製成的，另外尚有蛋糕、柑桔、金錢等均可寄附神前，或向神求乞，近年更流行以純金打造成小金龜酬神，並由信徒乞回當做飾物。

在祭典或維修廟舍時，尚未以丁口錢的名義在紅毛城社內募集資金，仍是以自由樂捐的方式收取福緣金，據說收取福緣金的對象與東甲紅毛城芸收丁口錢的對象幾乎完全重疊。1973年武聖殿重修之議即由紅毛城人首倡，紅毛城人在此役中出錢出力最多，新廟落成後，其壯麗的外觀是所有紅毛城人的驕傲，因此雖然一般仍認為武聖殿是公廟，有些人已將之稱為‘紅毛城宮’。

另外尚有值得注意的一點，紅毛城芸擁有一陣<sup>(19)</sup>小法，雖然這群小法亦隸屬東甲宮，但他們保有若干獨立性，例如：1987年陰曆 7月 15日，他們單獨出動為三官殿舉行操營隔界、造橋過限及犒軍的儀式；實際上，紅毛城的小法是由紅毛城的法師自行在武聖殿中訓練的，而東甲宮內的三次神誕（主神玄天上帝及附祀的溫府王爺，準提菩薩）中，玄天上帝的誕辰即由紅毛城芸的小法獨自負責所有的儀式。

朝陽祠之洪先生公近廿年來香火每況愈下，一般認為因近年來醫藥衛生條件的大幅改善，兒童之疾病多能得到妥善有效的照顧治療，故前往求告先生公的頻率自然日漸降低。雖然先生公的香火已今非昔比，其影響力卻未完全消失；東甲宮每年陰曆 7月 26日是附祀神溫王爺神誕，當日亦是甲內的普渡日，除甲中家戶在當天下午會攜祭品香紙到廟前贊普外，家家戶戶亦在宅門之前設供以祭‘好兄弟’，但是在東甲地界內，有一大片區域‘拜門口’的日期卻非 7月 26日，而是與朝陽祠相同的 7 月 27日，這片區域大約是以舊城朝陽門為中心半徑百米以內的範圍，約當中興路兩側及其以北，建國路北段和文康街南段以東，民福路北段及新生路南段以西，和中華、光復二路的南端。

---

(19) ‘陣’之意略同於‘群’，在此是指一起接受書符唸咒訓練的一群孩童，學成後即為‘小法陣’，參預廟中的許多法事祭儀。

這個地帶大概即是先生公影響所及之範圍，當然此區之內的居民對朝陽祠並無類似甲民對甲頭廟之濃烈認同感，故該祠嚴格地說並不能與前述角頭廟相提並論。

靈應祠及景福祠的情況與朝陽祠甚為接近，都是為某一小範圍的居民所敬拜的小祠，此一範圍內的信徒均有其原屬的角頭廟，故信徒與廟本身的關係較為鬆懈，儘管靈應祠城前公的香火稱盛，景福祠的狀況亦較朝陽祠略佳，基本上他們都僅能稱為某一特定角頭居民所拜的廟，而非真正的角頭廟。

近年來媽宮舊市區人口的大量向東向北擴散，不僅造成某些角頭廟祭祀圈間界限的難以確定，祭祀圈內人與地、人與廟的關係也變得遠較以往複雜。以近廿年中人口分佈的重大變遷計有文康市場的建立、原總鎮署址轉成商業區、舊市區東緣填海造成的新生地、國民住宅填補光復、中興、光榮、光明、朝陽等里的所有空地，以及住宅區更往北推向重光、西衛、東文、西文等里。此種變遷導致的結果，最顯而易見的是各角頭廟祭祀圈內的居民之移出及原不屬某一角頭廟的居民移入其範圍內。概略言之，四個甲頭廟中，東、南、北甲的居民移出者較多，而火燒坪宮界內接受外來移民的數量極龐大。

東甲的範圍最大，除其界內的陽明、朝陽二里之空地正迅速的轉化為住宅區、商業區以容納大量的移入居民，另外尚有若干規劃發展方案，也導致東甲界內人口的重新分配。例如：第一、二漁港的建立及海埔地的擴張，使得海尾芸的界線一再地向東北推進；啓明市場、重光市場、建國市場、文康市場及近年成立的北辰商場之陸續建立，都促成人口的向市場周圍集中，俟舊市場之發展飽和後，人口又向逐次北移的各新建商場擴散；此外光復里原有隙地上所建立的民居、商店，亦同樣地吸收不少移入人口。在東甲界內的人口移動，不僅是外

鄉、外村的人口之移入，其三芸內人口的交互移動也同樣地頻繁。

南甲界內可算是人口移出區，原先南甲的祭祀圈之大小約和東甲相埒，但日本人徵用隔海的小案山(今之測天島)建為海軍軍區，使其喪失了一塊離島的‘屬地’，然後其北半的北甲又獨立另成一個新的祭祀圈，使其原有的領域在面積及人數上都極大幅度地縮小。在其甲內除民居及軍事用地外，早已沒有足資廻旋的空地，更加上復興里、中央里之老社區中所有的建物，其建立年代多達數十年乃至上百年，原本本地產房屋的相承常未立即申報變更所有權人，經過數代後，原所有權人之子孫人數日益增加，待房屋須加修繕重建時往往難以取得合法之建築執照<sup>(20)</sup>，故可以居住之房舍數目日益遞減，在人口日增的狀況下，甲中居民唯有他遷另覓居地一途。大致上看，南甲除了舊有房舍的重修外，很少有新增的建物以拓展供居住的空間，所以甲內居民數目難有增加的機會，唯一可讓甲中增添‘新面孔’的可能是某些家戶全體或家中部份成員移出後，遺下的房舍租予外地人；但相對於外流人口，此種微量的移入，還是難以扭轉甲中人口負成長的趨勢。

目前南甲的人力算是四個甲頭廟中最為單薄的，南甲的範圍約是中央及復興二里(其北端屬北甲)，此二里人口在1986年底僅有 1,654 人，東甲若僅算紅毛城芸的朝陽、陽明二里，人口就已達 8,745 人，全甲人口更達 15,678 人；其次的火燒坪宮界內人口是 5,593 人，而北

(20) 根據現行法律，建物之建築或修繕執照之取得，須經土地所有人之同意，一地產之原始所有人死亡後未變更登記，則其子女成為共同之所有人，若經過兩代以上而未做所有權人之變更登記，常形成該產業之所有權人數目大增，不僅意見難以協調，即使合法繼承人之聯繫就是一大難事，因為很多人已外移台灣本島或美、日諸國，甚至有行方不明者，更遑論要經其簽名蓋章同意放棄繼承或任何變更登記事項。

甲亦達2633人。但是南甲雖是人口最少的甲，卻因其甲內就是媽宮歷史最悠久的住區，居民都是世代比鄰的老街坊，外地移入的人口不多，故呈現出較強烈的地域歸屬感，全甲的內聚力極強，一般而言被認為是最團結合心的甲。因此雖然在絕對的數字上南甲和其他三甲頗有實力懸殊之態，但在實際對甲廟的支持來看，其他各甲的相對數值反而難望南甲項背；以徵收丁口錢的狀況來加比較，南甲界內約6-7成的家戶均自願納繳予南甲宮；北甲與火燒坪能收到丁口錢戶數和南甲相同。也是二百多戶，但與其界內的總戶數比則分別是三分之一及六分之一；東甲雖然能收到約700戶，也只佔其轄內總戶數的五分之一左右。

北甲長安里的南端及西端是情況與南甲相類的老社區，也是一個居民移出多於移入的地區，東半則是廿餘年前新興的商業區，有較多原本不屬北甲的居民遷入。北甲界內的另一個里——中興里主要是機關學校用地，以及公教宿舍分佈區，其東邊的文康市場亦是五方雜處之地，大致上中興里內的居民大多數和北甲宮維持極疏淡的關係，對廟中事務，財務的支援採取極被動的態度，僅在廟中執事出面勸捐時偶而會做有限度的支持，因此北甲的核心大本營是在長安里本甲廟之周圍地帶。

一般來說，其他三個甲頭廟也都是以其周圍的老聚落世居住民為主要的支持者，東甲是以啓明里為主，南甲是復興里，火燒坪則是光榮、光明二里的接界處一帶；在此一條件上來看，除南甲在人數上居於明顯劣勢外，其他三甲情況相差並不太多，但實際上北甲在聲勢上被認為是比南甲更弱的小甲，老輩的北甲人常慨嘆甲運的日益衰頹，例如：近年來北甲的丁口錢徵收範圍日蹙，感受到從東鄰的東甲帶來的極大壓力，原本屬於北甲的地域，如城隍廟以南，重慶街、仁愛路

及建國路間的一片領地已被東甲佔有，現在中正路及建國路間的一片商業區亦逐漸被侵入。

除了祭祀圈的縮小外，北甲宮雖然也設有善堂（善堂資料見第五章），但能夠吸收到廟中參拜的善信極少，東、南、北三甲附設之善堂每晚均有聚會，在神前禮拜誦經，並有扶鸞儀式接受信徒的求問；火燒坪宮是陰曆初 1及每月每逢 2，5，8日之夜，武聖殿則是初 1，15及每月的 3，6，9夜。北甲宮的善堂和其他各廟相較有二特點，即每晚參預的人數最少，僅有10人左右，以及沒有鸞手可以舉行扶乩儀式。這兩個因素互為因果，形成惡性循環。沒有扶乩儀式，則信徒會被其他有鸞手可扶乩的廟所吸引，北甲居民若不‘投靠’南甲或東甲的甲頭廟，可以到三大古廟或三官殿等都有鸞手可供求問；人手不足更是無法組成扶乩儀式所需的鸞壇組織。和他甲相較，夜間聚會到場人數火燒坪宮及武聖殿平均大約是30人，東甲宮60人，南甲宮多達百餘人，每到禮拜時間這些廟中的大殿顯得極為熱鬧，反觀北甲宮的大殿面積雖是最小，容納10人不僅仍有餘裕，反而更顯冷清。

北甲宮廟舍的重修問題，更增甲中老輩的傷感及他甲的側目。先是1970年代因經濟情況的改善，澎湖各鄉村之廟宇大都重修擴建，紛將廟舍整修得高大華麗；斯時北甲宮亦已發覺有重修之實際需要，但卻無法將甲中意見調合付諸行動，此種窘態在1980年該甲所印發的拆除重建勸捐啓事中可以看出：

〔自最後一次重修後〕迄今又已經過卅多年，不料於五、六年前發覺屋瓦又漸破壞，椽桶<sup>(21)</sup>更再腐爛，迨至最近已至無法可蔽風雨之程度，且其四週皆是高樓大廈宛如泰山壓卵，菩薩低眉，其對神聖褻瀆失敬之咎實非淺鮮，再兼運來澎地各鄉鎮，甚至偏僻之村莊其

(21) 「桶」可能為「桷」之誤。

廟宇莫不互相爭巧鬥麗煥然一新，唯獨本宮諸多掣肘，而抱殘守缺  
拖延至今未能與他廟相媲美，實堪浩歎....

1980年該宮終於動工撤基重建成一二層式之樓宇，翌年廟舍初步完工，神像亦入火奉於新廟，但迄今又已 4-5年，該廟的細部工程卻遲未補完，龍柱、木石雕刻等仍欠缺甚多；原來該廟之興建委員中，有人挪用捐款未予入帳，曾有捐獻者至廟中在公佈的徵信資料未能找到其名字及捐款數額，風波釀成後，前往查帳者甚多，據說流向不明之款額數逾百萬，此一事件對該廟造成極大之傷害，故建廟經費一度無以爲繼，不僅有損甲廟之觀瞻，最重要的是在地方上成爲話柄，企圖以輪換一新的廟貌爲甲爭光的努力也受到嚴重的挫折。

北甲的老輩在神傷之餘指出：北甲的問題在於處理廟中事務者，除管理人外，只有每年以擲筈選出的十二個頭家，這些頭家很可能都是新手或是經驗資歷較淺者，老成曉事者未擔任頭家後，每因‘不在其位不謀其政’的心態，不會主動去過問廟中事務，故在交接過程中常會有所遺漏，例如徵收丁口錢的範圍之日蹇，即肇因於某些年度中的輪值頭家只求省事省力，或是對真正的地界並不清楚，而放棄該收的地區未收，他甲的勢力乃能乘勢進逼。

參照其他各甲的組織，可以發現此種看法是有相當道理的。和北甲相同，其他三甲也都有年年擲筈更換的頭家，除火燒坪宮名額9人外，東、南甲也都是12人，但這些頭家負責的主要は廟中的祭典事宜，東甲的董事會，南甲的執事會及火燒坪的廟產管理委員會才是各廟的決策機構。

東甲幅員廣大，人口衆多，故組織最爲複雜。東甲管理人及每芸的三名董事及各芸的一名委員是廟宇重修時出錢出力最有勞績者，廟建成後，三名委員（重建委員會委員）改稱寺廟的候補董事，這些董

事不僅是終身職也是世襲職，父死可由諸子中一人承繼董事之位；其後因權力分配的問題，各芸又增添二名名譽董事，使得董事會加上管理人共達19人。此種‘萬世一系’的董事雖然引起甲中年輕一輩的不平，一般看來卻也有其優點，通常的情況下，廟中的事務隨時都有經驗豐富者掌理，出繼的後輩也能在其他父執輩中獲得教益歷練，保持決策機構對廟務能夠一貫地加以掌握。

加上東甲三芸中互相的較勁，東甲變成四甲中較具‘侵略性’的一甲，這點特別是表現在丁口錢的徵收上面。由於各芸均想爭取較他芸為優的成績，東甲三芸的頭家在推動祭祀圈內居民之人力及財力的捐輸都極賣力，除本芸家戶之外，也常向他甲範圍‘進軍’，這是北甲‘喪失領地’的原因之一。而各芸在界內居民增多後，也相應地向廟中提出增加頭家名額，以舒解日增的工作量，目前頂、中芸的頭家各增一倍(4人)，下芸增2人，共達22人，在各芸的董事配合之下，東甲界內的外來移民逐漸的被吸收為東甲的支持者。在祭紙儀式<sup>(22)</sup>上，東甲也能發動較多的家戶，做每日的祭拜，輪流分擔祭紙之責的甲民共達700-800戶，南甲則大約有160-180戶，北甲僅有約10戶而已。

南甲的主要決策機構是執事會，加入執事會的執事必須是熱心廟務，並經常性地為甲廟奉獻財力及勞務者，經執事會認可後，即吸收做為執事之一，現有執事20餘人。這些執事由於持續地參預廟中諸事，在值年頭家的配合下，廟務也都能順利地推動進行。

(22) ‘祭紙’是王爺崇拜中的一項儀式，王爺及其王船暫駐甲廟中時，船上的水手兵卒須由地方按時供養，民家輪流攜帶鹽米柴薪及各種食品和金銀紙到廟中王船前供奉，民間一般又稱此為‘添水菜’。東甲每日均有祭紙，南甲是逢3，6，9日有祭，北甲則僅有初1及15。

火燒坪界內又分成路東、路西及下社三甲，每甲除每年擲筈選出三名頭家外，年逾五十者亦可參加每年鄉老之筈選，每甲又選出鄉老一名，另外又由廟中出丁口錢的家戶，票選出每甲三名廟產管理委員，做為決策的機構。南甲及火燒坪的組織人員較東甲為簡，但基本上這三甲都能持續保有若干老成曉事之人掌管廟務，不若北甲單軌的頭家管理制度，時常造成年度移交時青黃不接的困境。

火燒坪宮轄區內的居民是以外來移民而非世居土著為主，在舊火燒坪、澳仔底及紅毛城聚落和媽宮城四者之間，本來有大塊的無人地帶相隔<sup>(23)</sup>，近二十年間新建的住宅區已經完全將這些空地填滿，容納許多從舊城區內移出的人口，以及媽宮市區外其他鄉村地區的移民，這些移入者的來源遠較移入東甲、北甲界內各商業區者還要龐雜，因此火燒坪宮雖也和東甲一樣將祭祀圈又加細分為三個責任區，在推動界內居民對火燒坪宮的認同歸屬方面，仍有若干困難，故在徵收丁口錢時，僅有兩成不到的居民願意奉獻。

火燒坪宮和南甲的情況正相反，前者以移入者為主，後者則少有移入者，但移出者有不少移出居於他甲的地界，因此南甲面臨的狀況是有若干移居甲外者仍然持續地效忠於本甲，而火燒坪界內的居民卻有若干並非以本甲為效忠對象；至於東甲、北甲則此二現象兼而有之，因為其界內不僅保有世居住民，也容納了不少移入居民。

對甲頭廟的歸屬，住居的地域因素不再是唯一的決定因素，是近年媽宮市人口及市區的發展下，值得特加注意的一個現象。

---

(23) 有些無人居的土地是種植作物的旱地。



## 第五章 齋堂佛寺鸞堂及其他

澎湖開拓初期並無僧尼佛寺，據‘澎湖志略’稱：“澎湖無佛寺，故無僧尼”（周于仁，胡格 1736:34）；胡建偉的‘澎湖歌’有“不崇佛教絕僧尼，寺觀禪林目未覩”（1771:277）之句。到了道光年間似乎媽祖宮的住持開始由僧人充當；道光12年（1832）澎湖大飢，興泉永兵備道周凱到澎勘災時，曾遺詩文數首，其中有一‘贈媽祖宮住持轉文’詩，中有“法相西來只此僧”，並加註曰“澎湖只此一僧”（林豪 1893:492）；至道光25年前後，媽祖宮之住持僧由法號‘信昭’者任之，今宮中東西壁上各有一碑即由其具名。其後是否續由僧人接掌目前尚無資料可稽，但日據中期（約1910年代）媽祖宮的住持也還是由和尚擔任<sup>(1)</sup>。這些駐錫於媽祖宮的僧人，大概就是媽宮及澎湖地區佛法最早的播種者。

雖然清代中葉媽宮已有僧人長住，但終清一代在媽宮（甚至在澎湖）都未嘗出現真正的佛教寺庵。不過佛教的神明在媽宮卻很早即受奉祀，第二章中已述及康熙35年（1696）建立的觀音亭；此外還有地藏菩薩亦有專廟，唯該廟建於何時已不可考。蔣鏞的‘澎湖續篇’只簡單地記載該廟“在武忠廟間壁”（1832:8）而已，不過從海靈殿的碑記中又可得知：“曩時該廟有前後兩落，前係宮殿式，祀地藏王菩薩，後乃民居式，為外籍來澎任官在本地物化者停柩候船運歸之處…〔道

(1) 據現年89歲的許頂額老先生所言，當時該僧尚有一子與其同住廟中，其子眾人均以‘和尚子’稱之，許老先生與其年齡相近，常在廟中嬉戲。據推測可能是該僧人出家前所生之子。另一可能是該住持並非剃度受戒的佛教僧人，而是削髮修行的齋人。

光17年蘇王爺金身從祀於地藏王廟，同治 3年海靈殿建成〕未幾地藏王廟因年久失修將傾圮，佛像移祀於〔海靈〕殿，不復重建……”，今地藏菩薩仍祀於海靈殿之左龕。

清光緒年間媽宮舊市區的西北隅先後建立二座齋教先天派的齋堂——澄源堂及太和堂，一般佛教僧尼並不承認此二齋堂是‘正信’的佛教布道場所，但直到1963年媽宮首座佛寺出現前，澄源堂及太和堂竟成媽宮(甚至全澎)地區佛家思想傳佈及禮拜佛教神聖的重要據點。

根據‘媽宮澄源齋堂記’云：

光緒十五年春，齋人辛修忠承掌澄源堂…屬余作文以記之…首倡〔建堂之〕舉者，鶯江薛紹光也…獻其地者，左鄰黃別駕烈侯也，徵工僦工，鞠躬盡瘁，由光緒己卯冬起，迨庚辰夏止，董七八月之勞役者辛君正中，黃君悟修也，而其後林君長青鳩集捐金，就鎮輶以前蓋小店以充香燭之資者，則出於所憲程公之命…信澄源之立也，始於薛君之倡建，終於程公之區畫，凡欲我澎清修之士，時而集此崇聖蹟，講皇諭，敦綱常；橋梁傾圯則修之，枯骨暴露則瘞之；安老懷幼，扶危持顛，一切有裨於世者靡不孜孜焉為之，由是而明心見性，正本清源，坎抽離補，乾坤定位，道果圓成，無失澄源兩字之意耳……

從碑記上所載及訪問故老所得，約略可以看出媽宮在清末時，某些外籍到澎任官或移居者，因獲知若干齋教的教理，光緒 6年(1880)時由金門人薛紹光首倡，志同道合之官紳十餘人合力建成澄源堂，一方面做為談玄說理之所，再方面充當其行善修德之根據地。當時不僅男子受到齋教之影響，很多婦女也加入茹素禮佛之行列。其中獻地建立澄源堂之黃烈侯有一女，經年持齋拜佛，矢志不嫁，她因澄源堂為男子進出之地，婦女不宜經常涉足，乃捐其緊鄰澄源堂東側之地，在光緒28年左右，建立太和堂以供婦女拜佛之所，故前者稱男堂，後者即稱女堂，二堂僅有一牆之隔。

台灣光復後，澄源堂被軍人及軍眷佔居，變成一大雜院，數年後地方人士蔡陣有妹緯罔甘號旨禪（‘馬公市志’有傳，見蔡平立 1984 :946），自幼即長齋禮佛，守貞不嫁，稍長在外遊學靈修多年，1950 年代中倦鳥歸巢，對其兄表示擬返澎在澄源堂清修，蔡陣先生與子百根乃出頭代澄源堂提出訴訟爭回廟舍，並破財支付原住堂中者搬遷費，終使堂舍復歸為清修禮佛之所。稍事修葺後，旨禪於 1957 年接掌住持，但不幸於隔年即病逝於堂；住持之責由蔡陣之女瓊音接任。

太和堂原住持黃昌惠（真名已不傳，昌惠係其法名），鄰舍均以‘二姑娘’稱之，俟其年老改稱‘二姑婆’，當其 30 餘歲時，自今之七美島購一女為婢，日據後禁止私蓄奴婢，在戶籍上改其身份為養女，即二姑婆辭世後，接掌太和堂的黃市，媽宮居民均稱其為‘市姑仔’；1950 年代是太和堂的全盛時期；支持太和堂的善信不少，每晚都有許多婦女結伴前往太和堂拜佛，受其影響持齋茹素者也不在少數。至 1960 年前後‘市姑仔’過世，太和堂的信徒即瓦解星散，該堂一度成為‘東鳳宮’（神壇）從外地迎奉的蘇府大神初抵澎湖時的駐駕之所，兩三年後有信徒獻地予蘇府大神，建立現在之東鳳宮，該神才遷離太和堂。

現今澄源堂及太和堂已經變成較私人神壇更難以接近的處所；澄源堂的入口位在大路邊，但堂前有大片中庭，庭外有高大圍牆，牆之西側，大門之旁又建一小屋，不僅大門與一般民家無異，且又非建於堂之正中，從道上雖可見到該堂屋頂之翹脊，卻難以看出該堂之大門與堂舍之關係，若非熟悉該堂者，會有近在咫尺不得其門而入之感。太和堂之前被一民宅遮蔽，現該宅被租用做為國術館，要穿越該館入內會受到盤問；故除國術館主及其家人，持續為太和堂的菩薩上香外，香客信徒已經絕跡。澄源堂目前收容數名出家持齋之婦女在內，該

堂就是她們靜修的小天地，外人絕少涉足。

齋教常被稱為‘在家佛教’，其實和佛教並無直接關係，僅是其道義中雜有若干成份的佛教教理（參見鄭志明1984:35-61），一般佛教僧侶也不承認其為正信佛教；但因澄源堂及太和堂均奉觀世音菩薩，其內的住持常齋誦經拜佛的修行方式與佛門中人相近，二堂的建築及陳設佈置等亦以清淨簡樸為主，大異於習見的民間宗教廟宇，所以有若干證據顯示在缺乏真正的佛寺之前，此二堂為台灣本島佛教徒在媽宮的主要據點。例如日據中期（約1921年）的三僧七尼事件<sup>(2)</sup>，這批僧尼最後一宿即在澄源堂中掛單；光復後亦曾接待許多過路僧侶，有些媽宮佛教徒在外方僧人接引之下所行的皈依儀式，也曾在此二堂中舉行。

日據時期媽宮市曾出現兩座佛寺，只是維持未久，即因殖民政權的撤離而隨之消滅；一為日人於1896年在今東甲北極殿旁第一信用合作社址建立‘臨濟宗妙心寺派布教所’，於1910年改稱‘大智山妙廣寺’；1904年又在媽祖宮後設‘本願寺派布教所’，於1914年改稱‘本願寺派光玄寺’（蔡平立1984:106,109）。前者於二次世界大戰末期被炸毀，後者在光復後不久亦被佔用拆毀。此二寺院對媽宮市民的宗教信仰所發生的影響力極微，可能前往參拜的僅限於日人及少數自願同化的澎湖人，故日本政權被排除後，此二寺院立刻煙消雲散，本文

(2) 三僧七尼為日據中期轟動澎湖的一件懸案，三僧七尼據稱來自台南赤山岩（不知是台南縣六甲鄉的赤山龍潭寺或赤山龍湖岩），搭船抵澎後即直趨澄源堂求宿，當時該堂之住持為姓莊名權之齋公，晚餐曾親手以南瓜炒米粉（澎湖之名菜）饗客，隔日三僧七尼外出即未再返來；莊權曾被日警拘訊拷打。不久發現十人之屍體，他們於退潮時坐在觀音亭邊海灘，以繩索自縛並墜以巨石，漲潮之後集體溺斃，他們自溺之動機迄未查明。

亦不擬再多加討論。

媽宮第一座依賴民間財力所建的佛寺建於1963年，從此之後的20餘年間，陸續又出現3座。這些佛寺在建立之前後彼此間都發生若干牽連關係；但主要負責或推動建寺者，似乎多少仍受持齋唸佛的齋教所影響。在佛寺出現之前，媽宮市民已有許多以茹素誦經，行善拜佛專心修持的男女善信，大陸淪入共產黨之手後，佛教僧侶大批遷台，因勢利導地很容易就吸收這些‘呷菜拜佛’的善信進入佛門中，這些善信若未有緣接觸佛法，可能不會圓頂出家，僅繼續的持齋禮佛，成為‘菜公’或‘菜姑’，媽宮第一座佛寺的首創者釋修通即是一例。

釋修通俗姓蘇生於1920年，據其自稱兒時即厭食葷腥，亦畏魚肉之味；18歲父死即持長齋，而鄰居婦女有前往齋堂禮佛者常邀其同往，先往澄源堂及太和堂，但她認為先天派的不夠開闊太過拘執，誦經怕人聽，坐禪禁人看，有生產或死亡者即不敢過其門戶，故在此二堂參拜的時間並不長。後來有人介紹她前往湖西的圓通寺<sup>(3)</sup>，當時的住持是衆人皆稱為‘惠蘭姑’的一位齋姑，釋修通與其較為投契，乃常到廟中參拜，且經常攜帶食物菜蔬供養惠蘭姑；惠蘭姑曾表示要將住持之位傳她，她也有意在圓通寺出家。

大約在1948年中的某日她從紅毛城之自宅到圓通寺，本擬當日宿於廟中，但到了下午5時頃，心中忽覺十分不暢想要離開，惠蘭姑一再相留也無法挽回其去意，她離開後當夜即有亂兵侵入該廟洗劫，70餘歲的惠蘭姑被繩綑索綁復以棉被覆蓋險些喪命。釋修通認為係菩薩感應使其逃過一劫，但卻打消其往圓通寺出家之念。經此波折在澎湖已難尋得合意的出家之所；越一、二年，其在南方澳漁船工作之弟返

---

(3) 原建於湖西鄉西溪村，後來遷往城北村。

家，告以南方澳有一齋堂甚好，乃動念與弟同往，到達南方澳後發現該齋堂位於深山之中，生活起居極難適應，故亦排除在該地出家之念，返回南方澳暫住其弟家中。

不久其弟獲悉有友人之船自日本將到基隆再轉媽宮，她即啓程到基隆候船以便返澎湖，可是該船未按預訂時間進港，其弟之友人住宅極為窄隘，同住並不方便，在鄰居老婦指引下，她乃遷往基隆寶明寺暫住。

斯時恰逢白聖法師自大陸抵台。亦駐錫於寶明寺中，釋修通在寺中聽其說法講經，極為欽服，未久即拜白聖為師，由其主持圓頂儀式正式皈依佛門。釋修通正式為尼後在寶明寺14年，其母甚覺不忍，時時設法招其返家，並命其兄弟按月合寄零用金若干供其花用。至1961年其母思念日甚，乃假借生病為辭要修通返家探視；俟其抵家即以親情動之，望其勿再遠離。

為使修通常留勿去，其母飭其兄弟合資建寺在其宅北約百餘公尺處，以供其為清修之所。當時議定由其三兄（長兄已故）奉獻屋瓦及木料，一弟負責沙及水泥，另一弟出磚、硓砧及其他石材，次兄則提供其他門窗桌椅等雜物，而修通由其14年在寶明寺積下的零用金（亦為其兄弟姊妹合供）中支付買地價金及營造工資，在蘇氏兄弟姊妹通力合作下，媽宮的第一座佛寺終於在1963年建成。

三年之後（1966）菩提寺亦建於紅毛城社之東南；1972年信願寺建於澳仔底。此二寺之關係極複雜，雖其彼此之實際牽連如何尚難確定，可以肯定的是因為財務的問題，促使原本一起建寺的人馬分裂為兩派，而各立門戶分建二寺。

根據信願寺內一份手抄的創寺緣起及寺中住持法號傳獻者之報導<sup>(4)</sup>，在1960年時媽宮有一吳姓人士，大約與左營元慶寺之住持永繁（

已逝)有來往，受其影響欲在媽宮市內建立釋迦牟尼佛寺以弘佛法，乃請永繁至澎傳教並著手勸募建寺基金。不知何因寺未建成而釋迦牟尼像(約2-3公尺高)卻已先雕成，安置無寺可歸之佛像一時頗為棘手；首先搭棚於啓明市場邊以奉之，數月後終於商得提標館之同意，移奉於該館之中。越年又增雕文殊，普賢二菩薩，並做醮三日；似乎做醮時因堵塞道路之故，而遭警取締<sup>(5)</sup>，警方欲找主持人出面負責，衆人互相推諉最後推出永繁為主持人。做醮完畢後，永繁要求吳姓人士須將一切帳目開銷做一徵信報告，吳氏以“自己之寺無必結算可免造成麻煩”(引自信願寺創寺緣起)，永繁以其既為主持人必須對信徒有所交待，一再催逼，吳氏甚感不悅，乃脫離信願寺籌建組織，將原募得之經費再續募若干，於1966年在紅毛城之三官殿後建立菩提寺。

在澎湖縣政府民政局的檔案中，存有菩提寺第一次信徒大會的紀錄，內有吳姓創建人的發言紀錄：“本人自幼篤信佛教，持齋受戒，一心為佛教宣揚，茲建築此菩提寺…本人已將所有此塊土地奉獻與本寺做供佛之道場，今日請各位推選管理人出來為本寺服務是所至托”。選舉結果管理人由許姓人士高票當選。從這份紀錄中及參照部份訪問資料，可以看出：一、吳氏已持齋多年，以創建媽宮首座釋迦佛寺<sup>(6)</sup>及宣揚佛法為己任；二、建寺基地為其所有，奉獻予菩提寺；三、該寺建成吳氏亦告功成身退。

(4) 該文文辭欠工，許多詞句語焉不詳，其內容也與寺中住持所言略有出入。有關此二寺之糾紛，本文所述完全根據信願寺方面之資料，未能獲得菩提寺創建者對事件之看法，是最大的缺憾。

(5) 原文僅稱：“遭管區警員指責由何人為主持人”。

(6) 潮音寺籌建較遲卻先建成，故該寺成為媽宮市內第一座佛寺，也是第一座供奉釋迦牟尼之寺廟。

菩提寺建立後，佛像自塑，原奉於提標館之佛像並未移動，永繁乃積極鼓勵善信另行覓地籌建信願寺，由於前此曾以信願寺名義四出題緣，故再度募款時常招引誤會，以致基金籌措極為困難，至1972年舊曆7月信願寺方在澳仔底興工，12月大殿落成，以後並陸續添建膳房、廂房，至1975年工程大致完竣舉行入火大典。媽宮市內最先雕成的釋迦牟尼佛像終於獲得棲身之所。

1980年建成的法界寺，醞釀籌建的時間也極長，主其事者為比丘尼悟志。悟志俗家姓高，生於1921年，係風櫃里人。自幼隨其祖父吃齋竟成習慣，偶食葷腥即致腹瀉，及長常隨鄰居親友誦經拜佛，並長居於媽宮觀音亭內持齋禮佛；22歲時與廟中志同道合者前往台中佛教蓮社聽經一月<sup>(7)</sup>，從此即堅心求佛；數年後前往關仔嶺大仙寺受在家菩薩戒，在寺中得識剛自大陸來台之僧人廣慈，乃慇懃其到澎湖設立佛教會闡揚佛法，廣慈約在1950年抵澎，於媽宮觀音亭中掛單。

廣慈在媽宮十餘年，建立佛教會澎湖分會、佛教正信幼稚園，並接引不少虔誠的善男信女皈依佛門，且幾乎建成一座佛教講堂；以其單槍匹馬在媽宮之開拓，弘法成績尚可稱道。但不幸其個人不守清規，屢犯色戒，終至在媽宮難以存身，不得不放下尚未完成之講堂工程離澎，以後並還俗成婚。

廣慈離澎時在正信幼稚園原址隔壁之講堂主體結構將要完工，佛像亦已塑妥奉於其內，在其離澎後，一再囑咐悟志要將工程續完。斯時悟志已經歷與修通類似之過程，擁有由其主持之寺院。悟志曾分別

(7) 佛教蓮社是台灣光復後李炳南所創，悟志22歲（虛歲）時應是1942年，當時二次世界大戰方酣，台灣尚在日人手中，可能是其記憶有誤，此點承瞿海源兄指出，特致謝意。

在台中的靈山寺及台北十普寺接受正規的佛學教育，在抵靈山寺時亦已正式圓頂爲尼；其父思女心切，懼其久離家鄉不返，乃籌錢在其故鄉風櫃尾建立風山寺召其爲住持。風山寺約建成於1960年左右，越一、二年廣慈離開媽宮。

廣慈興建講堂之地後來卻被發現原主是一新社，在耕者有其田政策推動下，基地之所有權轉由原耕佃農林姓人家取得，林家老婦再將該地奉獻予廣慈充做建設佛寺基地。一新社負責人在獲悉上情後，即出面與林家老婦、悟志及廣慈磋商，後由一新社補貼已建部份工程費予悟志，以爲異日另建寺院基金，該講堂即由一新社接手續建完成，成爲現今之一新社聖真寶殿，釋迦牟尼佛像暫奉於殿中，如此一拖竟經過十五年之後，法界寺方才建成。

信願寺及法界寺未建成前，雙方曾經有過合併之議，當時熱心籌建信願寺的心帆和悟志一度曾同師事廣慈，故在雙方境況相同時（佛像已經塑妥，但建寺基金籌措困難），心帆有意將兩寺人力、財力合而爲一，較易成事，悟志因風山寺剛成立不久很難分身又另建一寺，所以打算接受心帆之提議，但其在佛前求籤不吉，乃打消合併或讓渡之議。廣慈前建之寺院既讓給一新社，法界寺之建築又須一切從頭開始；悟志在處理風山寺事務之暇即撥空四出題緣，經十餘年之努力終於募得足夠基金，建立法界寺於正信幼稚園原址，正信幼稚園則由悟志之師伯潮音寺之修通<sup>(8)</sup>接手，遷往潮音寺繼續經營。

雖然潮音、菩提、信願及法界四寺一般認爲是屬於‘正信’的佛教，亦即有別於民間佛道不分見神即拜的廟宇，而且這些寺院若非由佛教比丘尼創建，即是在台灣本島的佛教法師協助之下所建成，這些

---

(8) 悟志曾拜淨心法師為師，淨心與修通均曾師事白聖法師。

佛寺的產生卻是淵源於民間宗教及齋教的交互作用而形成的有利環境，在大陸佛教僧尼大批來台後，終能因勢利導<sup>(9)</sup>，廿年間迅速地在媽宮區區小鎮中連續創設四座佛寺。

修通及悟志圓頂出家前的經歷上文已略言及，她們和建立或維持澄源堂、太和堂的黃昌惠、黃市、蔡旨禪、蔡瓊音等，在信仰的淵源起點是相同的，她們的宗教表現 (religious practice) 也無不同；唯一不同的是前二人能有機緣遇名師之牽引，得以受戒出家略窺佛法之堂奧；倘無此種機緣，修通與悟志或許仍是守貞不嫁，‘呷菜拜佛’的菜姑。

與菩提寺及信願寺有關的吳姓發起人、菩提寺的首任管理人兼住持許丙辰及接任者薛妹，以及信願寺的心帆和現住持傅獻等人，也都是從齋教色彩極濃的‘呷菜人’轉而積極支持佛寺的籌建。許丙辰及薛妹本是夫妻，中晚年後開始茹素唸佛，並努力於地方之公益慈善事業，許丙辰且每日於街頭檢拾字紙，清潔整理後再予焚化<sup>(10)</sup>。傅獻是澎湖地區小有名氣之職業相士，擅於卜卦，原本長駐於陰陽堂為人預卜吉凶休咎；吳氏在發起雕佛建寺時，知其持齋茹素虔心禮佛，乃招其共襄盛舉。悟志、心帆、薛妹及其他許多支持菩提、信願二寺建設經費的信女，也都是因熱衷於‘呷菜拜佛’，而成為1950年代，佛教在台開始大肆佈教後首批皈依的信徒。雖然這群人（尤其是已經剃度出家者）都以‘正信’的佛教徒自居，他們的信仰中卻尚保有若干民間宗教的成份，例如傅獻仍在寺中繼續為人卜卦；釋迦佛及文殊、普賢二菩薩雕成供於提標館中時信徒聚資做醮三日；而四座寺中的杯筴

(9) 佛寺在日據時期及光復後的蓬勃發展請參閱余光弘1983。

(10) 澄源堂中原有聖蹟亭，可以焚化字紙以‘崇聖蹟’。

及籤詩也非僅順應一般民衆需要而設，也是寺中剃度受戒的出家人常用來與神佛溝通的工具。

至於一般支持建寺的信衆，對佛法的認識更為淺薄，他們捐輸的動機在於認定修造廟宇是增加功德廣植福田的善事之一，題緣奉獻之後新寺建於何處，做何用途根本不予聞問，因此這四座佛寺平常幾乎無人參拜，僅於每年四、五次的佛誕<sup>(11)</sup>中有 20-30名信徒參加法會，其他時間寺中除住持僧尼外，只有二、三專心奉佛的婦女同住，偶有行腳僧尼在寺中掛單，潮音寺、菩提寺之比丘尼偶而會受聘在民家喪禮中誦經，其他就很難看出這四寺與媽宮人的宗教信仰、活動有太大的關係，不像淡水、北投的佛教僧尼在民間的宗教儀式中亦扮演重要的角色，不僅在佛寺中做法事，也會受邀到其他各社區廟宇中去主持儀式 (Baity 1975)。

相反地，一新社聖真寶殿單獨一個鸞堂所創設的廟，卻對媽宮及澎湖的民間宗教產生十分鉅大的影響。一新社聖真寶殿位於媽宮市光復里新生路，與法界寺比鄰，該廟的前身是文人學士所創設之神明會及善堂組織，主祀神是文衡聖帝及慈濟真君，在清末至1966年今廟建成之間的百餘年，該組織可謂歷經滄桑，二神像亦歷經漂泊之苦，方能獲得一永久之棲身處所，以下根據其落成碑記，略述該廟之沿革：

咸豐 3年(1853)至光緒十年(1884)的普勸社時期；當時媽宮文人學士以世態澆漓，天災時降，乃組普勸社以宣講清皇聖諭，勸人行善為宗旨，同時又奉祀關聖帝君及慈濟真君的神位，並設木筆沙盤，請神降乩示事，是全台的鸞務開基。同治11年(1872)該社士紳呈請上憲，公告諭示民衆在宣講期必須往聽，有違秩序者按律處罰；而該社宣

(11) 與觀音菩薩有關的是陰曆2月19、6月19、9月19，釋迦牟尼佛誕是4月8日，有些寺中3月3日有佛七法會。

講生並輪流分組，於晴天月夜時到全澎各村里公廟前，“代天宣化，講因果，說報應”，藉以喚醒民心，共趨正道。

中法亂後社務暫停數年，至光緒13年，地方士紳林介仁出面復興宣講，並將社名改稱‘一新’。次年再度獲澎廳之准，曉諭民衆切實遵行聽講。光緒17年，地方善士群集合組樂善堂，一方面借媽宮育嬰堂設壇奉祀慈濟真君、文衡聖帝金身及三教祖師牌位以開堂濟世外，堂生並出錢出力，勉力於地方公益及慈善事業。一則迎鸞著造了台灣第一部善書‘覺悟選新’，再則該堂堂生又“修橋造路，捨藥施茶，或濟困扶危，矜孤卹寡，又放生靈，拾字紙，施棺木，造涼亭；並設育嬰院收養孤兒，倡立義塾栽培子弟，他如代祭無主墳墓，復埋枯骨等，各種善事，俱樂而行之”<sup>(12)</sup>。

甲午之戰後台澎割日，該社壇一度遷文澳，未幾又遷媽宮，改設於澄源堂繼續扶乩濟世，在此期間中的重要事件是：“關許二位恩主大顯神通，勅製甘露水為人改除吃鴉片陋習…一時轟動全澎…各鄉社紛紛抬轎來求甘露水回去供民衆飲用救改鴉煙，靈驗非常”；此事發生於光緒27年5月，至今故老仍口耳相傳‘一新社清水解毒煙’的神蹟。

‘清水解毒煙’事件發生後，一新社興盛異常，信徒踴躍捐輸乃有建廟之議，但一則因日本政府禁止降筆會之活動，再則無法選擇一適當之廟址，建廟行動遷延至1910年才付諸實施，翌年一新社建廟於今惠民醫院南方，繼續以其廟產收益及勸募所得基金，從事於社會救濟及地方公益事業。

1945年戰爭中一新社受盟機轟炸破壞，1946年神像及牌位遷往三官殿暫奉，未久又移祀於武聖殿；1952年原廟因道路拓寬被拆除，越

(12) 參照澄源堂碑記，可以發現二者之相同點。

明年管理人病逝，社務一時暫告停頓。至1963年有老社員後裔數人出面倡議振興社務，他們先重組社員並向政府機關立案成立神明會，同時著手清理廟產並籌劃重建廟宇；在此過程中發現社中許多地產已於三七五減租及耕者有其田政策推行之時，由原來承佃之農民取得所有權，其中一塊土地更由所有權人奉獻予廣慈建立佛教講堂，當時廣慈已經離開媽宮，社中負責人吳克文出面和地主、廣慈及悟志一再協調、溝通，終於獲得其同意，由一新社接手將廟舍續建完成，做為一新社聖真寶殿，1966年迎請關聖帝及許真君神像入火安座，一新社從此方有固定之根據地。

普勸社自光緒13年(1887)改名為一新社並設樂善堂開始著造善書，亦致力於社會公益事業後，成立講社鸞堂之風在澎湖開始風行，各村里社廟紛紛要求一新社代訓鸞手，協助其組成善堂<sup>(13)</sup>，自光緒25年(1899)起石泉顯威殿設堂開始，至1977年止的78年間，全澎共有45廟在一新社的輔導之下設立善堂，此數約為全澎登記有案寺廟數之四分之一強。

媽宮市內除一新社外，另有10座廟宇之中附設有善堂，善堂的組織一般是由熱心的善男信女定期集合在某一特定廟宇中參拜，俟熱心參預的人數(尤其是男性)達到某一水準後，即與一新社聯絡，由其協助代為選擇、訓練鸞手，並告知鸞堂的一應規章組織及儀式。堂中擁有鸞手後，即可由堂中善信出資印行由本堂扶鸞著造的善書，並且在特定的時間中鸞手可以代宣神意，解答信徒有關健康、前途、事業、家運等問題之疑難，通常求問的大都是病體及家中的不寧，此種神明

(13) 以下資料均取自一新社1978年再版之該社第一部善書(著造於1891年)「覺悟選新」卷8 竹部 pp.49-54。

表 5-1 媽宮寺廟附設善堂概況表(1)

廟 名	善 堂 名	稱	成立時間	著書數目	禮 拜 日 期	拜廟平均 參加人數	現有鸞手數	備 考
一新社聖真寶殿 武聖殿(2) 觀音亭(2)	一新社樂善堂 濟衆社新民堂 由新社省善堂 集鸞社善堂		1853 1903 1906 1915	6 2 3 15	每週6,日15:00 初1,15及逢3,6,9日 逢3,6,9 日19:30 每日19:00	10 30 + - 100 + - 100 + -	1 4 2 5	社名更改為復善社
海靈殿(清甲) 北辰宮(北甲) 城隍廟(2) 北極殿(東甲) 銅山館	化民社明善堂 宣講社誘善堂 聿新社寶善堂 鑑新社擇善堂 修身社勸善堂		1918 1919 1921 1923 1926	4 6 + 10 + - 1 4	每日19:00 初1及逢2,5,8日19:30 毎日19:00(3) 週日15:00 逢1,4,7日19:30	100 + - 100 + - 60 + - 10 - 60 + -	0 1 4 0 1	堂名曾改稱德善堂，慈善，現稱從善堂 善堂已停開
天后宮(2) 靈光殿(火燒坪) 三官殿	化新社一善堂 自新社三善堂		1929. 1969	2 5	初1及逢2,5,9日19:00 毎日19:00(4)	30 + - 30 + -	1 1	堂名現改稱集善堂

(1)資料來源：一、田野工作搜集之材料。二、林永繼1982。三、上舉一新社善堂附錄慈善堂一覽表。

(2)武聖殿、觀音亭、天后宮和城隍廟之善堂歷曾經一度停堂改組。

(3)濟世期是逢 1,4,7 日之拜期。

(4)濟世期是逢 3,6,9 日之拜期。該堂現正善堂遇六齋善會以 1,4,7 日拜期為著造日。

降壇接受禱問一般稱作‘濟世’。媽宮市中善堂組織最龐大的是南甲，每晚都有參拜集會，會後也都有‘濟世’之舉，以1986年為例，當年南甲‘濟世’求問者共有3,589人次，平均每晚大約有10人詣廟請乩示事。表 5-1顯示媽宮市內各廟中的善堂成立時間及善堂之一般概況。

雖然寺廟本身的執事組織與善堂之組織是截然不同的，善堂成立之後也常另刻三聖恩主或五聖恩主<sup>(14)</sup>之牌位加以奉祀，實際上廟中所奉之主神也不一定是其禮拜時的主要對象，二者之收支開銷也各有獨立預算，但二者之間常呈彼此共榮的現象，三官殿即是一個很明顯的例證。

三官殿由於位置偏僻，一向是少有香火的廟宇，但在十餘年前一度信徒陡增，一改往昔門可羅雀的景象。1969年初三官大帝突然在東甲善堂扶乩時降壇寄筆，宣稱三官大帝即將開始發揮神威，當場並指定土紳黃科範出面為三官殿組織善堂，善堂組成開始濟世後，三官大帝果然大展神威，治癒許多中西醫束手之疑難雜症，如此一傳十，十傳百，據說在1970年代初期每晚參拜的善男信女其數都逾百人，濟世時求問者也大排長龍，經常要到午夜時分才能結束。現在雖然盛況不再，但當時曾得到三官大帝特別照顧的即形成善堂的核心分子，忠心地支持三官殿的所有宗教活動，因此三官殿平常日間十分冷清，但一逢神誕或夜間善堂參拜時間，卻是人來人往的呈現另一番熱鬧景象。

其他香火較差，且主神又無特別靈異事蹟的廟宇，有的是善堂雖

(14) 三聖恩主是關聖帝君、孚佑帝君及司命真君，加祀文昌帝君及玄天上帝或豁落靈官及岳武穆為五聖恩主；媽宮鸞堂主要是關聖帝君及慈濟真君，因後者為醫藥神，‘濟世’時必須多所仰仗，另外加上司命真君，孚佑帝君或文昌帝君等之組合。

勉強組成，卻無太多信徒加入，有的是努力想號召若干善信，但並無多大效果。例如北甲宮及銅山館的善堂，前者已經很難繼續維持，後者則已告暫停，但還有極少數堅定的信徒仍然不懈地按時前往參拜，兩處善堂也均無鸞手可用，要再訓鸞繼續扶乩濟世似也極不可能，因為扶乩儀式最少限度須有5名男性分任正、副鸞手、唱鸞、錄鸞及監鸞的工作<sup>(15)</sup>，較能定時前往銅山館及北甲宮參拜的善男最多僅有3、4人，故很難維持一個定時的扶鸞儀式，而信徒被別廟的善堂吸收後，就難再使其回頭。朝陽祠及水仙宮的幾位核心分子也在廟中舉行夜間的定時參拜儀式，他們期望在較多人加入後，也能成立類似的善堂組織，但若無‘三官殿式’的奇蹟，他們的心願似乎不易達成。

反觀三大古廟之善堂，從其善堂每次拜期參預的人數，很能反映其香火興旺的程度，城隍廟與觀音亭香火自來稱盛，故其附屬之善堂招徠信徒並無困難，每逢拜期本來尚算寬敞的大殿在擁入百多人後就顯得擁擠了。媽祖宮在整修之後已經逐漸擺脫昔日衰敗的陰影，其善堂經過重組後立刻成為其他各廟的強勁對手，每逢1,4,7日夜間前往參拜的信徒也已達到60人左右。武聖殿的主要信徒是世居於老紅毛城社區的居民，故來源較為有限，僅保持30人左右。

甲頭廟的善堂組織最龐大的是南甲，其次是東甲，再次是火燒坪宮，北甲居末。南甲及火燒坪的善堂主要負責分子與廟中的執事大部重疊，而且‘私的’善堂與‘公的’甲廟之間有非常良好的協調，火燒坪宮受到與武聖殿相似的限制，即原來的信徒局限於火燒坪及澳仔

(15) 鳥堂的任務編組各堂均有不同，林永根(1972:9)列出基本的12種；一新社樂善堂創堂時有16種，後減至10種(黃有興1987:61)，三官殿的三善堂有20種(上引文)；而海靈殿的兼善堂更多達23種。但在實際的濟世扶乩儀式中也有少至僅有4人分任正、副鸞，唱鸞及錄鸞的。

底老居民，故善堂組成分子的來源較為有限，其組織也難有急速的擴充。南甲由於組織結構良好，鸞堂中擔任職務者均有多人可供替補，故其運作能夠持續保持最佳狀況，例如正鸞手有 4-5 人堪用，每個濟世期到此求問者均不會落空，反觀其他僅有一個鸞手可用的鸞堂，若鸞手私人事務較忙，不克到壇效勞，則無人可代宣神意，濟世之舉也就只能暫停，此種現象若常發生，信徒有事亟待求神作主解決時，每會徒勞往返多次而求問無門，往往造成信徒之離心。

甲廟公的組織與鸞堂私的組織之協調，對廟及堂之發展均有重要關係，北甲在 20 餘年前屬於廟方的乩童（即武壇）與堂方的鸞手（即文壇）同時都有濟世之舉，不久後問題開始產生，有的信徒分向文壇及武壇求問同一問題卻獲得截然相異的答案，導致文武壇反目，互斥對方為假，而不幸地北甲宮之執事組織又無力做一果斷的處置，結果演成兩敗俱傷，信徒無法取決之下乃轉往他廟，後來廟方的處理辦法是文武壇都停止濟世，更加速信徒的流失。同樣的問題也曾發生在東甲，但由於東甲宮的執事組織迅速而精確的反應——僅停止武壇的濟世，卒能將問題消弭於無形。兩相比較可以看出廟的執事組織之良窳與廟方及善堂之協調狀況，對一廟之興衰的影響。

不論各善堂與主廟間的關係如何，必須指出的是媽宮市內現有的廟宇，除了正信的佛寺及小祠外，幾乎都有附屬的善堂，少數例外尚未有善堂之組織的廟寺是水仙宮；而朝陽祠曾一度嘗試要組成一個善堂未遂。總計人口 26,000 餘人的媽宮市中，最高峰時曾有 11 個善堂，而目前仍持續發揮功能的鸞堂還有 9 個，這個高密度的鸞堂是媽宮民間宗教的特色之一，也是全台鸞務開基的一新社之流風所被的結果。

鸞堂對媽宮民間宗教的主要影響是促成自發性宗教組織的出現。Jochim (1986) 在引用社會學家 Joachim Wach (1944) 的觀點來討論

中國的宗教時，他認為 Wach 指出的三個宗教表現形式（理論的、實踐的及社會的）中，中國人較強調實踐的層面，而較不重視理論（即教理等），至於社會的表現則是闕如的，中國人因現時的需求，而尋求足以滿足此需求的神去求拜，任何一座廟沒有固定的會員身份限制，任何人都可去拜且拜完後香客與廟間也沒有任何固定之權利義務關係（除了社區性的廟之外），因此信徒通常不會自行組織起來成為一個永久性的宗教群體；楊慶堃也指出中國宗教“缺乏可以聯合信徒成為一個有組織的群體之動力”（1961:328）。鸞堂的組織雖然不若基督教之教派、教會具有極強的排他性，無疑地，這是一種自發性的宗教組織，在鸞堂的名義下到廟中參拜開始有固定的會員身份，同時亦有固定的拜期及儀式，透過乩筆的記錄及講生的宣講，對教義教理也開始有較具系統的整理，再者由於對善行的著重及強調，鸞堂也著手從事較有組織的持續性公益慈善活動。

以下將敘述的 3 座祠廟都是較難歸類者，除忠義廟外，武忠廟及財神廟現已不存，且其相關資料也都散佚不全，僅錄所知以存真。

武忠廟的記載始見於蔣鏞的‘澎湖續篇’（1832:8）：

廟在媽宮澳協署西海邊。徧詢里人，不知建於何年，無碑記可考。

乾隆五十六年十二月，護協黃象新同左營遊擊羅光昭、陞金門遊擊雷鳴揚、護右營遊擊壽世俊、守備李光顯、連高陞、董事高必成倡捐重修。

此一記載所透露的訊息極為有限，僅知武忠廟之原址在今之海靈殿附近，在乾隆 56 年（1791）之前已存在很久，里人無可知其始建年月。極可能是清廷為奉祀死於朱一貴之役或施琅攻澎之役的死難官兵之忠烈祠，此點可從林豪的‘澎湖廳志’中得到若干證明，在該志中（1893:56–67）所有官方神教的廟宇均列於‘祠廟’項下，而水仙宮、觀音亭、北極殿等則列於‘叢祠’項下，武忠廟是與施公祠、昭忠祠

等并列於前項之下的。該廟可能在日人據澎初期即被毀，在1911年的‘澎湖風土記’中(井田1911:88-92)祠廟節下大體抄襲林豪廳志所列諸廟，程朱祠、風神廟、龍神廟、昭忠祠等都還見列出，但武忠廟已予排除，可以推斷當時該廟可能已經拆毀不存。

財神廟在前章論及‘土地公間仔’時已略有觸及，本廟之記載從未見諸清代及日據時期之志書，故其沿革歷史不詳，有一說法是其前身為一神明會，後乃由會員聚資建小祠以奉財神，該廟原址在今仁愛路、建國路交叉處的台灣銀行內，日據時期1928年為建銀行辦公廳舍，將財神廟拆除，財神爺現與福德爺合祀於‘土地公間仔’。

忠義廟建於1986年，位於媽宮市的草樹仔尾公墓南端入口處，大約1985年馬公市清潔隊的人員在公墓邊的垃圾處理場中發現5尊被人丟棄的神像，從其外觀可以輕易分辨5神分別是3男2女，有人將其迎入清潔隊之辦公室中暫奉，隊中人員晨昏上下班時都會按時上香，有一日市長王乾同到此巡視，認為辦公室非棲神之所，乃提出建廟之議，立刻獲得熱烈的反應，尤其該隊司機高清雲更為熱心，出面四處勸募，很快地在清潔隊辦公室隔壁建起一間大約10平方米左右的小廟，高清雲認為拾獲的男神是王爺，坐鎮於墓地並不合適，他本人是紅毛城武聖殿的乩童，乃增刻關聖帝君及關平周倉一組神像為忠義廟之主神，另外又彌媽祖、土地神像各一尊合祀於龕上。

忠義廟的主要信徒是經常在該地出入的媽宮市清潔隊員；往澳仔底、火燒坪兩社附近海濱釣魚的居民經過該廟也會入內參拜。該廟的香油之資也是少部份清潔隊員(約8-9人)，每人每月自願奉獻100元勉力維持，管理人李啓銘亦是義務性的無給職。由於所在位置的僻遠特殊，忠義廟短期內大概不會增加新的信徒，而保持為媽宮清潔隊員‘專屬’之廟的狀況。





## 第六章 廟宇的創建興衰與整合

前面四章的資料中，列舉了媽宮寺廟的概略興衰史，從其中約略可以看出各類寺廟在媽宮市內出現的順序大概是：官方神教 (official religion) 廟宇及清兵的伙館廟、各甲的角頭廟、鸞堂及齋堂、佛寺。又可看出先後出現的40餘座寺廟中，有些歷久彌新，香火終年不斷；有些興衰起伏不定；有些先盛後衰，馴致煙消雲散，片瓦無存。這些寺廟的滄桑史和媽宮的整個發展過程是有密切關係的，同時也在相當程度上反映了媽宮民間宗教信仰的若干變遷，此二點是本章擬加申論的主題。

圖6-1 是將前4章的資料綜合整理，將媽宮市內諸寺廟的創建、修建年代及主其事者之身份，依時間序列加以標示，圖中可以清楚地區分三個階段：(a) 1683年施琅平台後迄1895年台澎割予日人的清領時期；(b) 1895年至1945年的日人據台時期；及(c) 1945年台澎光復後迄今。

第一階段的清領時期又可以道光朝為界區分出前後二期。此一期間是廟宇建立時期，媽宮現存的寺廟大都建於清代，除了‘正信的’佛寺外，清代建立的寺廟涵括了官方神教廟、伙館廟、甲頭廟、鸞堂、齋堂等各個範疇。但在清代的前期，媽宮寺廟的建立似乎是官府神道設教的考慮大於真正的宗教目的，此點可以由主要支持修建廟宇者的身份，以及所建寺廟供奉神祇的性質看出。

圖6-1 中顯示清代創建的廟宇共26座，其中15座是由官吏<sup>(1)</sup>出資

(1) 在本章中‘官吏’採用一個較廣泛的意義，不僅包括文武官員，尚包含當時的駐澎班兵。

建造的，另有3座是官民合建的，除5座建造者身份不詳外，真正由民衆出資創建者僅有清末出現的海靈殿、景福祠及澄源堂而已。而在此時期中，所有可稽考的創、修建寺廟事件共有78次，其中49次主要由官吏負責，15次由官民共同分擔，純由民間出資者僅有8次(即約10%)。或許我們必須考慮是否做方志的官吏或文人僅記有官銜者，而不載平民百姓，但從台灣其他地方志來看這個推論並不能成立，例如‘台灣縣志’所載之台南東安、西定、寧南、鎮北四坊的寺廟，其中除官吏建修之記錄外，尚有許多‘僧募衆重建’，‘里人(重)建’，‘里人同(修)建’，‘鄉人同建’，‘居民重修’等記載(陳文達1720: 207-211)。類似的記載在前述的澎湖諸志中也不乏其例，例如：嘉蔭亭(三官殿前身)，因年久“漸圯，乾隆二十九年里人重修”(胡建偉 1771:41)；水仙宮在“光緒元年，媽宮街商民鳩資重建”(林豪 1893:65)。

一般民衆在清代媽宮修建廟宇的活動中，只是扮演次要的角色，其原因可從當時媽宮居民的人口數推究出來。第一章表1-1中顯示乾隆32年(1767)時媽宮市內僅有1,440人，其中男性是934人(胡建偉1771:220)，以最保守的估計從其中扣除三分之一的未成年者，則乾隆年間媽宮市內的成年男性僅有約600人，這個數字相對於當時文武衙門官吏兵丁之數顯得十分懸殊。清代通判衙門大部時間設於文澳，遷入媽宮城內僅5-6年，澎湖即淪為日本之殖民地，且其定制員額總計只有50名(胡建偉 1771:211；林豪 1893:102)，故在此可以不予論列。

武營所屬的官兵在媽宮城內居留出入者，其數即已頗為可觀。以乾隆30年左右之營制為準(參考胡建偉1771:113ff.)，當時駐澎的官兵計軍官37員，戰守兵1838名(內含舵工、炊糧33名)，這支兵力除

媽宮港大本營之防衛外，又區分為13汛各派官兵把守，13汛防之中，新城東汛及新城西汛與媽宮市之距離僅有數百米；若據此將其兵力部署粗分為媽宮汛及城外諸汛，則可算出駐防於媽宮市的汛兵數額是738名，而其分防全澎各地的11汛之駐兵總計僅有680名及9名低級軍官。此外尚有420名兵丁未遣出分守汛防，想必是城內協鎮、左右營游擊、左右營守備，乃至二營千把總官署內之駐衛親兵。換言之，在彈丸之地的媽宮市內即有官兵1,186名（官28，兵1,158）常川駐守，此一數字較之平民人口（1440）已經所差無幾，若只計成年人口則軍數已勝過民口，而成年男丁數最多僅及武營官兵人數之半。

以此一數字為基礎，再往上推算清廷剛取得澎湖的控制權之時，媽宮市內軍民人數的比例，則可發現二者之差距遠較乾隆中葉為大。

根據高拱乾的‘台灣府志’（1696）及周元文的‘重修台灣府志’（1718），澎湖的兵力配置在康熙中葉及末葉並無太大的變化，總兵力是官17員，兵2,000名，除媽宮之大本營外，共有5個分遣外汛，計派出官5員，兵610名，故康熙時代媽宮市內留駐的官兵共計是1,402名，較乾隆中葉時尚多出百餘名。從第1章的討論中我們可以看出，康熙初媽宮的人口可能最多只有300–400人，甚至可能少至不滿百人，軍民人數兩相比較，若謂清初媽宮是一個大兵營，散居其中的平民僅是點綴性質應不為過。

雖然歷經康、雍、乾三朝的休養生息，澎湖及媽宮均增添了大量的‘盛世滋生戶口’，且至同治以後裁兵，駐澎班兵員額幾乎僅剩清初的三分之一，但媽宮市內軍民人數比例一直並未有太根本的變化，其原因一則是澎湖人口的增加，在地理上呈現較均衡的分佈，而非大量地向唯一的市鎮集中，所以有清一代媽宮人口從未超過3,000人，清末人口最多的高峰可能僅略多於2,000人（參見第1章）；其次班

兵的裁汰並未完全減少駐澎的兵數，另有許多招募的兵勇用以填補班兵之不足，有時勇營之兵數甚且可能超過綠營班兵數。例如：光緒11年(1885)“總兵吳宏洛，統領宏字勇軍四營，來澎駐守，遂城媽宮澳…嗣因台屬剿辦生番，調勇軍兩營前往，今尚存兩營…其營房同在東門外”<sup>(2)</sup>(林豪 1893:146)。勇軍一營約有500人，4營即是2,000人。

在此之前，道光20年(1840)澎湖即曾募勇600，22 年裁剩400(黃小平 1975:168)；同治4年(1865)媽宮市成立團練有練勇452名助守港口；同治13年曾募粵勇500 名守媽宮市西之新城及金龜頭炮台，且由媽宮三甲中募勇共270 名設局訓練；光緒10年(1884)中法戰爭時劉銘傳曾加派勇軍5營守澎，其中至少有700名勇軍是駐於媽宮城內或近郊(參見林豪 1893:361ff. )。

除了勇營的兵勇之外，班兵人數雖遭大幅削減，但其派駐外汛的人手亦較前更少；同治8 年時駐澎班兵有758 名，加上舵工、炊兵、稿識、號令手共55名，總數是813名<sup>(3)</sup>，其中僅有兵145名及官4名派出分防全澎其他13汛，佔總兵力的18% 左右而已；至光緒13年時有兵駐守的外汛由13個減至9個，而派出的兵力更少至僅有兵71名及官4員，其餘的500–600名班兵應該都留駐媽宮城中。

總括而言，清初有澎之時，媽宮以其良好之港灣條件，成為清軍水師班兵之大本營，其軍防性質不僅是“澎營居中最要之地，也為本標營署駐劄之所，密邇文澳澎糧廳署，倉庫、錢糧與夫兩營軍裝、火

(2) 吳宏洛率部至澎，於光緒13年築媽宮城。光緒14年率兩營勇軍及澎之練營往台東征討卑南呂家望社( 林豪1893：36)。勇軍之營址大概即是莊東‘澎湖縣誌文化志’中所載：“位於媽宮城朝陽門外，今之朝陽里之南”的土城；按‘朝陽門’即媽宮城之東門。該城址現已建為北辰市場。

(3) 當時軍官人數多少無法確定。

薦局皆在於此”（胡建偉 1771:126；斷句、標點經筆者更改），同時駐軍人數更遠勝於平民人口，此一特殊狀況經康、雍、乾、嘉、道數朝，平民人數略有增加，與營兵數目逐漸接近，至道光末年班期停換後，班兵老死無由遞補，以迄同治中的裁兵，媽宮平民的人數才慢慢超越綠營班兵之數，但平民在數量上的優勢常因勇營的進出而不能長久維持。媽宮的濃厚軍事性質及平民地位的逐漸轉變，在廟宇的建造及整修活動呈現極重要的影響。

首先須指出的是清代媽宮的寺廟政治功能遠較宗教功能為重，也不像台北萬華、大稻埕、大龍峒的寺廟是因民衆同籍<sup>(4)</sup> (compatriot)、同業 (commercial)或同住一區 (territorial) 組合起來，以建立廟宇 (Feuchtwang 1974)；這些民間寺廟組合的特性在清代中葉以後才逐漸在馬公出現。楊慶堃曾將用以支持皇朝統治權力的官方祠祀 (official cult) 分成三類：(a) 象徵與人關係密切的自然力或自然資源之神，(b) 具有特殊功業、德性的神格化人物，(c) 孔子及主掌文事之神 (Yang 1961:144 ff.)。這三類的廟宇幾乎涵括了清道光朝以前在媽宮建立的所有廟宇。

屬於第一類的天神、地祇及幽冥之神 (楊著中稱為 deities of the underworld) 計有三官大帝、真武大帝 (或稱玄天上帝)、風神、龍王、城隍、地藏菩薩、厲壇等等，守土官經常以時祭之，冀能免於災歎，風調雨順，國泰民安。第二類的廟宇若非用以‘崇德’即用以‘報有功’，這些神格化的個人除對清廷本朝有大功業者，如施琅平台的大功勞，及因公歿於王事或在職亡故者，如昭忠祠及陰陽堂所祀

(4) 建立伙館祀神的各營兵雖是同籍，但此種伙館與安溪人建清水祖師廟、潮州人建三山國王廟、汀州人建定公佛寺，漳州人建開漳聖王廟之性質迥然不同。

者（武忠祠可能亦屬之），亦有歷代受封的神聖，例如忠義正直堪為人臣楷模，臨陣奮勇犧牲足供武營典範的關帝，以及幫助清廷水師平台及護佑水軍及供職官吏穩渡安瀾的天后媽祖、水仙尊王（觀音菩薩亦屬之）。這二類祠廟之中有8座（天后宮<sup>(5)</sup>、無祀壇、施公祠、武聖殿、城隍廟、風神廟、龍神廟及昭忠祠）是由官府出公帑，每年例祭1-3次的；有6-7座是綠營班兵共伙祀神的廟館（若媽祖館確是金門館前身，其數是7座），其主祀神以關帝（銅山館、烽火館）及媽祖（提標、海壇、媽祖諸館）為主；奉祀文武人員在職身故者之靈位棺木的有4-5座（陰陽堂、昭忠祠、施公祠及地藏廟，武忠廟可能亦屬之）；水師兵弁特加崇奉的海神、水神廟共7座（天后宮、觀音亭、水仙宮、龍王廟及三座伙館；三官殿亦應屬之，雖其主神是三官大帝，但在1826年龍王神專祠興建之前，龍王神像曾祀於三官殿的前身嘉蔭亭中）。

綜觀道光朝（1850）以前已有的21廟，除北極殿外<sup>(6)</sup>，均與清政府的駐澎文武人員有極密切的關係，這些廟宇中不僅主要都由官員兵弁所建，從所祀之神來看，也沒有任何鄉土性意味較濃的神明（例如：王爺、廣澤尊王、清水祖師、將軍爺及元帥爺、開漳聖王等），這類民間宗教中屬於巫術性質較濃的神明直至道光之後才陸續出現。

班兵在媽宮佔有絕對優勢的清代前期，除了屬於一般民衆的神明寺廟無法發展外，媽宮的市區中也被人多勢衆的清兵劃地割據，以伙館為中心各霸一方；從圖3-1可以約略看出，以城牆做為概略範圍的舊市區，西邊的三分之一左右是清兵的大校場及澎湖協鎮署，東及東

(5) 天后宮雖非清時所建，但因其助施琅平台的神話傳說清廷有意加以宣揚，在清代天后宮特受崇封，故在此不加區分，與清代所建之廟合併討論。

(6) 北極殿雖無類似上舉諸廟之特別功能，但因其“素著靈異”（參見梁純夫撰之‘新建武廟碑’，原文刊林豪1893:445）故亦為文武官弁所特崇拜。

北的三分之一是空地(日據時期日人在此建一公園)，剩餘之三分之一除寺廟公署外，靠近渡口碼頭的精華地帶，大都被班兵擇肥而噬，先建廟館再四向擴張，廟館周圍之房舍若非各營所屬之伙館，亦是各館所有之房產店業，所以媽宮舊市區內至清朝乾隆嘉慶年間似乎就已欠缺足夠的發展空間，唯一的商業區一直局限於天后宮東側今中央街的一隅之地。班兵對媽宮的發展之影響可由‘澎湖廳志’的記載中一窺大概：“水提、銅山、南澳、閩安四標，各有私館，名爲祀神，其制度宏敞奢麗。凡民間扛抬棺木過其館者，戌兵必群起阻之，箠楚交下，或執縛同行人，故皆紓道避之，莫敢撄其鋒者，積威約之漸也”(林豪 1893:139-40)；“澎地本狹隘，媽宮澳尤甚，而各標戌兵橫暴習慣，甚或佔地十餘里外，如隔水之小案山，亦指爲該標之管業，有明買扦葬者，則群起阻之，遂使民有死無葬地之謠”(上引書:315)。

從第1章的討論及表1-1的資料中也略可看出，至道光年間之後媽宮市的人口即達到一個相當穩定的狀況，沒有太大幅度的增減。戌兵伙館、伙房佔地的廣闊，使得原本發展空間有限的媽宮市，更難有伸展迴旋之餘地，人口之發展增加也受到極大的限制。由於數量上的劣勢，平民百姓在寺廟建造活動方面自然較難採取主動，此種局面到清代中期以後方始逐漸改變。

道光之後的寺廟修建紀錄中，不僅顯示出媽宮市內民間財力、人力的增長，更顯現市鎮中教育程度較高及經濟力量更為富厚的士紳階級勢力的抬頭。從前述的資料中，可以見到寺廟的修建活動中，官民合力的比率逐漸提高，純由民衆自理的修建亦開始出現，而海靈殿、一新社、澄源堂、程朱祠的建立，以及朱府王爺、諸靈公、土地公等各種神明會的出現均有特殊重要的意義。

清道光之後，澎湖所佔的優越地理位置，使其在台廈之間貿易所

具的重要性日愈提高；媽宮的港口又是一個天然良港，於是媽宮除軍港之外，商港的性質漸增。以前“臺廈往來船隻，透洋直過者居多”（胡建偉 1771:58），自此以後漸有“媽宮郊戶自置商船，或與台廈人連財合置者，往來必寄泊數日，起載添載而後行。若非澎郊之船，則揚帆經過，謂之透洋，惟遇風潮不順偶泊外嶼耳”（林豪 1893:307）。此種商業貿易的發展，無疑地，必對媽宮市的人口及經濟力之增長產生相當大的影響，在人口方面，道光年間媽宮的人口似乎即達發展的高峰，此一人口數的高峰一直持續至日據時期市區加以擴張後才續有突破。財經力量的提昇雖無確定的數據可資證明，但由若干間接證據也可看出。例如：台廈郊的出現，顯示了民間的商業活動的活躍，才有強力的產業公會之組成；而最重要的是民間力量在寺廟修建活動逐漸承擔日重的責任。

圖6-1中顯示在道光朝之後（1821年起），媽宮市內廟宇已知的修建次數共計28次，純由官吏及兵弁出力的僅有12次（約43%弱），而官民合力的有9次（32%強），民間獨力完成的7次（25%）；在清代的所有建廟活動中，官民合力的共有15次，其中的六成（9/15）發生於道光之後；民間獨資完成的共計8次，成於道光之後的多達7次。

不僅在修建廟宇時民間的勢力漸能與官方抗衡，道光之後媽宮的宗教活動中純粹民間的祠祀也逐漸出現，例如：崇拜王爺的神明會終於在1864年轉變成媽宮市內的第一座王爺廟海靈殿，另一同類的神明會在日據之初轉變成主祀朱府王爺的北辰宮；頂街、下街商戶分別成立土地公會，其中下街土地演變成景福祠；靈光殿及靈應祠之前身是敬拜水流屍的有應公崇拜；至於一新社及澄源堂的建立則是市鎮中的士紳階級出現後的產物。

由於道光後媽宮港的商業逐漸發展，殷實商戶日增，這些商戶挾

其資財或經捐納而取得功名，或熱心地方公益之捐輸以結交官府，在地方上慢慢形成一個特殊階級；再加上歷任通判之獎掖，澎湖地區文風日興，經由科舉途徑獲取功名的日多，在媽宮市內此種文人士子常出於富厚之家，馴至產生一個教育水準及經濟力量均較優於一般平民的士紳階級。此一士紳階級在宗教活動上的表現，一則在寺廟的創建重修工作中負起經理之責，故在道光後（尤其是在光緒朝時）官民合力或民間獨立完成的廟宇修造次數大增；最重要的是他們在宗教上強調的是道德的實踐層面，此種道德實踐在宗教中的體現，可以從道德價值之宣揚及善行的實踐及推動兩方面來看，前者是以‘神道設教’，用宗教的外衣來散佈儒家的道德觀，後者是濟危扶傾，以宗教性的來世報償之說鼓吹現世的積極行善。從一新社及澄源堂的創立歷史沿革中，我們可以看出士紳階級宗教觀的具體表現。

一新社之前身宣講社即明揭“以宣講聖諭，普遍勸人行善為宗旨”，且派講生分赴全澎各村里“代天宣化，講因果，說報應，藉以喚醒民心，共趨正道”，同時更設木筆沙盤，藉乩示以著善書頒行勸世。澄源堂之設立是“欲我澎清修之士，時或集此，崇聖蹟，講皇諭，敦綱常”，雖然該堂未設講生到處宣講，也未造善書四方頒行，在作為上較為保守，基本上對道德的宣揚是同樣著重的。在善行公益的熱心倡行方面，一新社“或修橋造路，捨藥施茶；或濟困扶危，矜孤恤寡；又放生靈，拾字紙，施棺木，造涼亭；並設育嬰院，收養孤兒，倡立義塾，栽培子弟；他如代祭無主墳墓，復埋枯骨等，各種善事俱樂而行之”。澄源堂則是“橋梁傾圯則修之，枯骨暴露則瘞之；安老懷幼，扶危持顛，一切裨於世者靡不孜孜焉”；雖列舉較簡，行義之本質卻無殊一新社。此種強調道德倫理的提昇和推廣，以及公益慈善事業的積極參預的傳統，至今已經由媽宮市內各廟宇的附設善堂所繼

承。

光緒11年(1885)程朱祠創建於媽宮市之北端，此舉有極大的象徵意義。自1683年清人領澎後，兩百年間媽宮市內所建之數十間祠廟，都是崇奉楊慶堃所謂的‘自然力或自然資源之神’；及‘神格化的人物’等兩大類，獨缺‘孔子及主掌文事之神’；此類與文人士子有密切關係的神祠雖至清末方見於媽宮，但在清乾隆32年(1767)已在文澳澎湖“廳治右畔百武之近地”（見‘文石書院碑記’，文見蔣鏞1832: 88-9）築有書院，內中附有五賢祠（五賢即朱熹、程顥、程頤、周敦頤及張載五位宋代理學家）、魁星樓及文昌祠；清代初起文官衙位於文澳，武人則居於水口，此種文武分離之狀態維持甚久，至清末程朱祠及海防廳署陸續遷入媽宮市內方才結束。

書院及文事神之祠祀偏居文澳，雖有“距城稍遠”之感，歷經百餘年未經更易，想必與城中武人事不干己的態度有關。以城隍廟為例，原本媽宮市內並無城隍廟，最早之城隍廟亦在文澳澎湖“廳署之東”（胡建偉 1771:38）；後來在乾隆44年(1779)媽宮市內又另設一城隍廟，其興建碑記曾云因舊廟“瘠陋湫隘而囂塵”（文見莊東1978:140），‘澎湖廳志’稱其“規模狹隘，未足展敬”（林豪 1893:56），若是問題在此，則整修擴建原廟足矣，但我們見到的是文廟衙旁的城隍廟僅略做整理，規模如舊，卻建一規制更宏的新廟於各武署較近便的媽宮市內，澎協營官從此免於跋涉之勞的考慮，恐較碑中所揭冠冕堂皇的理由為重。

道光之後隨著清廷日益衰頹，澎湖的綠營班兵在人力上也日漸減弱，至同治8年的裁兵更將原有員額大幅刪除，僅餘三分之一左右；相對地，媽宮市內的文人士紳階級勢力卻愈見增長，在‘澎湖廳志’及其他文獻已可見到同光年間在寺廟之修建及其他地方公益事業中出

錢出力的許多媽宮士紳（例如：黃濟時、步梯、欽明父子孫三人、蔡玉成、徐癸山、薛元英、黃學周、陳維新等人），程朱祠之能建於媽宮城中，這批士紳的意願及努力是不容忽視的；未幾（光緒19年）他們又於祠左建文昌閣、祠右建立講幄、增建耳房，為師生講學課文之所（林豪 1893:57），從此“山長皆寓祠內，惟春秋祭祀至書院行禮而已”（上引書：109-110），可見媽宮市內程朱祠之建立是極受士紳文人的支持及歡迎的。

越二年台澎淪於日人手中，媽宮地區民間宗教遭逢劇變的壓力，面對新的政治社會狀況，各寺廟受到選擇淘汰的嚴格考驗，有的就此煙消雲散不留痕跡，有些由盛轉衰日趨沒落，有的反是由衰而榮越見繁盛。此種現象自日據時代之後，還是一再重演，顯示出各寺廟面臨外在社經政治環境變遷下的調適反應。

廟宇基本上是宗教性的，故其能持續繁榮的根本也常是宗教性的，一個廟宇若能經常發展一套神異的說法（*a body of mythological lore*；Yang 1960:166）<sup>(7)</sup>來支持其存在，則其存續及興盛自不待言。這種神異的說法可以分為兩種類型，第一類即是某一寺廟特別靈顯的口碑，第二類即是特殊的神奇事蹟之流傳；當然此二類型的‘神蹟’並非互相排斥的，有些寺廟主神常兼而有之。

媽宮市內的廟宇一直被認為特別靈顯的有城隍廟、觀音亭、土地公間仔、陰陽堂、南甲海靈殿、東甲北極殿、以及靈應祠，而日據時期的靈光殿及朝陽祠之主神以及提標館附祀之齊天大聖，亦是被認為

(7) 楊慶堃原文只談一個地方性神格化的英雄人物之持續受到奉拜，必須能發展出一套神異的說法來加支持，使其性質由政治倫理性的訴求轉化成巫術靈顯（magical efficacy）的追求；實際上這種神異說法的存在是所有廟宇保持香火的重要因素，並不僅限於楊氏所提的神格化人物之祠祀。

有求必應的。以城隍廟為例，一般被認為其對陰事的糾纏極有效應，故舉凡前世因果或此生之敗德所造成的不順遂，皆前往城隍廟求禱，請求城隍爺之寬宥並由其做主化解災難；其餘諸廟的籤詩被認為非常靈驗，所以經常有持續不斷的香客前往求神賜籤以解疑惑。提標館的齊天大聖在日據時期至光復初期對於孩童發育不良的症狀，常有特別靈驗的療效；靈應祠的城前公被認為擅治牲畜之疾；朝陽祠洪先生公的爐丹是孩童各種疾病的萬靈藥；靈光殿朱府王爺前身是諸靈公之一，即以凡事有禱皆應而受火燒坪人所特加崇信，以致在其受封為王爺後立刻建廟奉之。

第二類型的神異傳說極多，清代最聞名的例子是媽祖的多次顯聖助清軍平定台灣亂事；至日據時期仍有許多故事至今仍流傳不歇，例如：一新社關聖帝君及慈濟真君的清水解毒煙事件，即是日據初期轟動全澎的盛事，據說飲用經過關、許二聖之鸞手書符唸咒後的清水，就能順利克服鴉片毒癮，這是一新社至今盛名不衰的重要因素之一。

北甲北辰宮的建廟緣起更具戲劇性；朱府王爺原是清代22家盟兄弟神明會的祀神，大約在1899年初或1898年末有一日東甲請壇降神時，忽然朱府王爺附身於東甲丁姓乩童身上，口稱其欲興宮（即建立廟宇之意），擬請東甲帝公代為踏勘一塊廟地，言畢退神，隨後東甲帝公立刻接著降壇，口稱：“朱老哥要我代他踏一宮地”，言畢右手持劍，單腳跳出廟門直奔山仔頭蘇家<sup>(8)</sup>，再度告知朱王爺之意願，又從蘇家維持原姿勢以單腳跳躍至今北甲宮之廟址，將其所持之劍插於地上，同時宣稱：“北甲弟子，此即爾等宮地”，經此事件後，又有36

(8) 山仔頭為舊地名，在今天后宮後氣象測候所附近，當時朱府王爺神像祀於蘇家。

家北甲人加入原有之22家盟兄弟會，共同出錢出力建成北甲宮；北甲宮建成之翌年，在其頭人黃濟時之要求下，朱府王爺還降乩撰文述及北甲北辰宮之興建本末並勒碑於廟<sup>(9)</sup>。但是從此之後，北甲宮再無其他值得注意的神蹟，信徒求籤或求乩示所得的答覆也並不靈驗，再加前文所述的若干人為因素，北甲與四個甲頭廟相較之下，有日益衰頹之況。

靈光殿之創立經過亦有類似的神異傳說：在諸靈公時代，火燒坪社人因其靈顯赫奕，常有蒙其庇佑者倡議為其建廟，但一有此議，首倡者必會罹病遭災，而諸靈公亦乩示其爐下弟子建廟時機尚未成熟，待諸靈公經玉帝一再擢昇為王爺後，方同意接受信徒之廟祀。當時首倡建廟者有孫氏兄弟二人，蔡姓、林姓、胡姓人士等數人，這些人原本均以無男嗣為憾，建廟之翌年陸續得子，社中諸人咸認此為朱王爺之特別恩賜而越堅定其信心。

陰陽堂之威名在於七爺顯靈現身，迫使日本憲兵隊長停止拆除該堂之行動；直到現在據說該堂緊鄰之馬公港口指揮部內駐軍，若欲修剪延伸至該堂範圍之內的樹枝時，須先行至廟中祝告，否則夜間必不得安枕。這些言之鑿鑿的傳說加上該堂有口皆碑的有求必應，使得該堂之香火成為全澎此種規模之小祠中最為興盛者。

寺廟靈異事蹟的流傳不僅見於昔日，至今仍然不斷增添新的成份。東甲北極殿玄天上帝的事蹟發生於台澎光復之初；東甲宮在日據末期盟軍飛機轟炸媽宮港時，遭受池魚之殃，廟舍被毀，光復後至1947年間歷2-3年仍未修復。某日當時年方12歲的乩童忽然被神附身，跑

---

(9) 此一落成碑記在最近的重修工程進行中從牆內挖出，現棄置於廟埕中，未來命運如何尚難預料。

到暫奉帝公神像的李姓人家中宣稱銅山帝公即將蒞境，廟中執事聞訊立刻派遣數名青年抬神轎至碼頭邊恭迎，在碼頭邊等候十餘分鐘，遠方海平面亦未見帆影，東甲轎班不耐久候又將空轎抬回。轎至半途乩童又降壇肯定宣示銅山帝公確已來到，但弟子之誠心不夠，廟中長老聞言連忙到途中攔截，並飭轎班再返碼頭，果然未久即有來自福建銅山的一艘帆船入港，船上竟奉有銅山玄天大帝之神像，並有一乩童隨船。上岸後銅山帝公即降壇並為東甲宮之廟舍四至以劍劃定，並謂建廟木料已由本廟上帝公在銅山購妥，不日即可運到。數日後亦真有二銅山帆船運來杉料交付東甲；木材卸在碼頭邊尚未運離時忽有颱風，巨浪將許多杉料捲入海中，不過不久後拾獲者很快將其送回，因杉木上均打有‘馬公東甲北極殿’之記號，神奇的是未落海之木材沒有任何一根有同樣的記號。更神奇的是所有的木料的尺寸似早經量妥，匠人蓋廟之際不須再多加修剪即可使用，而數量亦極接近，僅只短少一根。當時恭逢其盛的青年自此成為東甲上帝公的虔誠信徒，至今他們已都年逾五十，在廟中事務上居於決策的地位。東甲能夠有效地保有極大的祭祀圈，且其中的紅毛城芸在人力、財力已有相當的發展並擁有足堪號召的地域性象徵——武聖殿，而仍能居於東甲之下，未曾嘗試自立成為一個可相抗衡的單位，似應歸功於東甲帝公的赫赫神威。

最近媽祖宮的振興亦得力於若干神異傳說的流佈，例如：媽祖神像所搭乘之船，在當年韋恩颱風的肆虐下，是漁港中極少數毫髮無損的船隻；迎媽祖前氣候極壞，但在執事人員求禱之下，翌日即風停雨止。這些事實被認定就是媽祖顯靈所致，加深了一般民衆對媽祖的崇信。三官殿在十餘年前短暫的繁榮亦是同樣的因素所致。

除了宗教性的因素可以影響一座廟宇的存廢興衰外，尚有許多外在的政治、社會、經濟因素亦會產生同樣的影響。日本人攫取澎湖之

後，原在清廷政權下受到特別支持的官方祠祀頓失所恃，面臨存亡絕續的關頭；同時某些與清廷關係較深者亦被日本殖民政權視為戰利品而加接收征用，對這類廟宇的存續形成嚴酷的考驗。

日本人佔用廟舍廟地的寺廟計有：施公祠、提標館、銅山館、南澳館、海壇館、風神廟、財神廟、程朱祠，昭忠祠可能同樣被佔用。日人登陸澎湖之初，醫院設於海壇館內，後來更征用其周圍施公祠、提標館及海壇、提標二營伙房建成澎湖醫院；銅山館先被用為郵政局，後改充街役場；南澳館成為日本軍官宿舍；風神廟及程朱祠分別成為日本人興建之小學校及公學校校地；財神廟則成為銀行辦公室之建築基地。這些廟宇中南澳館與程朱祠因之消滅無蹤；施公祠與海壇館神像一同移祀於海壇標兵之伙房，苟延至今，日見殘破衰敗；提標館之神像經過二度播遷，現在其館撤基重建，派下弟子正努力重整之中；銅山館之關帝像先奉於媽祖館中，後來二館合併，雖然廟舍整修一新，香火並不興旺；風神爺及財神爺在本廟被毀後，分別移祀城隍廟及土地公間仔，風神爺現奉於媽祖宮內，此二廟神似乎在短期間內無法擺脫寄人籬下的命運。

在政權更易或社經狀況轉變之情況下，其他廟宇亦是榮枯互見，下文擬將各類寺廟受外在環境變化的影響略加討論。

五大闔澎古廟中觀音亭及城隍廟由於宗教上的因素，歷來一直受到澎湖民衆的崇奉；三官殿基於同樣的原因除了十餘年前香火曾有起色外，一向即較冷清，此三廟的變化殊少，故不擬多論。媽祖宮及武聖殿則有特加說明的必要。媽祖宮在清代及日據時期都享有特殊的地位，清廷將其列為祀典廟，每年有三次例祭；雖未聞日人曾撥公帑做為媽祖宮的任何開銷，其皇族、歷任台灣總督、艦隊司令及其他高級官吏到澎湖視察時，均要到媽祖宮參拜；軍艦水兵抵媽宮登岸後亦要

到此拈香，故媽祖宮的興盛在日據時代尚能維持；據說日據時代媽祖宮的整建是在日本官憲授意之下，才由媽宮士紳發起的。光復初期該廟受到無知武人的摧殘破壞，古蹟因之蒙塵，香火也因之寥落，直至1979年被認定為國家第一級古蹟後，才再度受到官方的重視，且動用公帑從事該廟建築的研究整理並加重建保存，不過最重要的還是民間的嘗試與努力，媽祖宮方能逐漸振衰起敝<sup>(10)</sup>。

武聖殿由於位置的偏遠，在日據時代所受香火並不多，光復後直到1968年左右均被駐軍佔用充做營房，20餘年間武聖殿與媽祖宮的命運約略相同，廟舍日頽、香火愈衰，駐軍撤離後，紅毛城人士見廟舍“屢受風雨飄搖，復遭兵燹損害與白蟻侵蝕，丹青剝落，棟桷將頽”（廟中重建碑記），乃發起重修，從1973至1975經兩年餘將武聖殿重建為媽宮市內最高大壯觀的大廟，由於此役以紅毛城人及紅毛城旅台人士為主要的財力、人力捐輸者，故廟成後全社均同感光彩，從此將武聖殿之維護發展視為紅毛城人之責任；武聖殿能夠獲得一個固定的地域群體之支持，其存續繁榮當無問題。

命運與武聖殿相反的是水仙宮；在創建之初武聖殿與水仙宮同為清軍武營官兵所敬拜，水仙宮因其主祀神之特殊性質，更受到穿波越浪討生活的郊商船戶及水軍、漁民等之崇奉。清廷勢力被排除後，水仙宮頓時失去重要的支持群體，雖然漁民水手及郊商船戶仍加奉祀，這些信徒卻並無固定組織以支持水仙宮，因此在日據時代中期水仙宮逐漸衰落，一度成為傳授漢文的學塾，進出者多是蒙童而少見香客；但未久水仙宮和台廈郊結合，曾經一度與台廈郊同享繁榮。日據中期

(10) 官方做為除了對廟舍的保存尚值稱道外，許多行政法令及措施對民間宗教及現存的古蹟都具破壞性，此點與本文主題無關，故不予以討論。

正值媽宮港貿易發展的全盛期，財大勢豪的郊商所組成之台廈郊不僅是一商業同業組合，負責仲裁處理同行之間的商業往來糾紛，且也因其勢力及公正理事的名聲，成為當時媽宮市民間各項糾紛的仲裁者；每有爭執案件，郊中老成者及兩造事主常借水仙宮廟殿做為聽訟解紛之所，在目睹水仙宮廟舍日漸破敗之況，郊中諸人乃合議出資重修，將樓下建成郊之公所，而二樓祀神<sup>(11)</sup>台郊媽祖及廈郊媽祖也分祀於水仙尊王兩側之龕中，台廈郊與水仙宮從而建立起十分密切的關係。

與台廈郊的興衰有直接關係的是媽宮港商業機能的發揮；在日據台澎的初期（1897年），日人即以媽宮為特別貿易港，專營與中國大陸的貿易，至昭和6-7年（1931-32）左右日人又以媽宮港做為對中國經濟作戰的主要據點之一，縱容並協助媽宮大郊商迴避中國海關之課稅，走私貨品進入大陸，直至1936年4月，日人在媽宮港進行所謂‘清港’驅逐所有外國船隻（主要是以中國籍為主）離境為止，可謂媽宮港商業的全盛期；1937年中日戰爭發生後，媽宮與中國大陸間的貿易完全停頓，但台澎之間及澎湖日本之間的某些商業關係仍持續進行，台廈郊內諸商戶也尚能維持。自1942年中途島戰役失敗後，日本在太平洋的制海、制空權漸次喪失，澎湖對外的海上貿易也被迫減少或停止；唯此一時期僅只約3年，日人即告戰敗投降；台灣光復後，媽宮與中國大陸的貿易往來一度恢復至相當水準，但未幾即因1949年中共政權全面攫取大陸而再度告停。

從上所述可以看出台廈郊和水仙宮的‘掛鉤’，正值前者之步向巔峰期，因此水仙宮亦因郊行之繁榮而曾享有一段‘美好時光’，不僅

(11) 此種形式的廟舍似是水仙宮所首創，未幾提標館重修即比照辦理；景福祠及朝陽祠以後的建物也是採同樣的二層式建築，樓下店面出租，以租金充為香資。

在廟中進出的都是當時媽宮市內的富商大賈，每年陰曆7月各廟輪流普渡時，18日水仙宮的普渡期是最受期待、最為熱鬧的大場面之一。水仙宮及台廈郊亦是斯時地方公益的最大施主，此點在第二章中已有言及。

水仙宮與台廈郊二者共榮的密切關係留存至今，媽宮老輩人士常將二者視為同一，因此郊中老人在1950年代相繼謝世以來，水仙宮的維護責任一般仍假定是台廈郊之責，而台廈郊早已名存實亡，郊中故人之後裔緬懷先人之光彩，對此一責任並未規避，唯原有的行郊組織已因無實質之業務而難再重整，同時現今的台廈郊子弟也都無法擁有與先人足堪匹敵的財力，故連帶地水仙宮非但盛況不再，目前是每下愈況，已由三、四十年前最為風光的廟宇淪為目前相當殘破的窘境。

陰陽堂的興衰更迭亦值得加以注意；陰陽堂、武忠廟、施公祠及昭忠祠中都奉有清廷文武官吏在澎喪生而無後者之木主，在清朝時代，他們是以忠君報國之典範受到清政府的殊遇；但在清朝勢力被日人取代後，此種意義亦隨之喪失，且因與清廷之特別關係，成為敵對勢力——日人接收時的戰利品，故日人對這批祠廟或拆或遷恣意為之，被拆者從此煙消雲散，被遷者之命運則視其能否在民間宗教中取得一个新的地位產生新的意義而定。陰陽堂在日據初期是座不起眼的小祠，因龕中密置無主神主牌位，被民間視為專門收容‘失祀之男女幽魂’的無嗣亭，同時因其在舊市區內交通方便極易接近參拜之處，也被視為‘有應公’之類的厲鬼崇拜，後來雖然增祀七爺神像，但此種‘陰氣’較重的性質並未減少；迨至日據末期，日本憲兵隊長折尾少尉以其有礙該隊部之觀瞻，而大張旗鼓欲加拆除時，竟傳出‘七爺’顯聖，使得拆除之舉不了了之，從此奠定其為威力無邊的‘有應公’廟之地位，成就此祠數十年來的鼎盛香火。

清朝班兵的7座伙館廟中，閩安館缺乏資料無法討論，其餘6館日據時期有4館被日人接收利用；烽火館及媽祖館之原主早自清代即已在媽宮失去蹤影，故分由海壇標的林姓人士及銅山館負責處理館務，二者在日人登陸之前都已成為數戶人家分住的雜院，故日人似未將其列入做為接收的對象，提、海、南、銅四大館雖被日人佔用，除南澳館外，其派下弟子在日據時代仍有一個固定組織；提標派下人士曾三易場所以奉其提標媽祖；海壇館弟子以其伙房收容施公祠及其館中原有神像；銅山弟子遷館中神像於其掌管之媽祖館中；這些作為均顯示各館的維持及其主神繼續被加奉祀，對其派下弟子仍然具有相當的象徵意義。

南澳館派下據說在日據初即迎奉其館中神明返回原籍，故台澎光復後，其館舍所有權一再易手，終至被拆毀另建民宅；烽火館派下弟子早在清末即已後繼無人，故其館舍及相關地業變成當時受托管理者林鳳捷之私產；媽祖館之產權早已和銅山館難加區辨，二者合併後，媽祖館之稱亦漸從媽宮人的記憶中消失。此三館由於原來建館之群體在媽宮早已無存，且未有其他群體繼起接掌，故未來能夠復興的可能極為渺茫。

海壇館的派下組織據說原本極為龐大，但因其為首者在日據末（或光復初期）不當地處理了大部份的廟產，引起其他成員之不滿，組織因內鬭激烈而解體，海壇館及施公祠乃日漸殘破衰敗；現在海峽兩岸已經歷約兩世代之隔絕，‘海壇’一詞已不再對祖籍海壇之海壇標下後裔發生任何意義，海壇館似乎再難以成為一個象徵，號召其海壇子弟重新整合成一體，媽宮人逐漸地遺忘海壇館之存在，而僅知有施公祠了。

提標館還擁有相當多的廟產，但大都被人佔住無人出面索討，空

有大筆產業，收益卻並不多；而在原隸福建水師提督標下之水兵逝去後，‘提標’一詞之意後人對其認識日漸模糊<sup>(12)</sup>，因此日據末期以降，提標館的派下組織日趨鬆弛，館舍也益形破落。在此存亡絕續關頭，提標館所有的產業發生巨大的影響力，由於近年都市的發展，媽宮市內的地價亦水漲船高，提標館所有之地產大都位居鬧市的黃金地段，故其行情也因之告昇，終於引發其派下後人的管理興趣；自1970年代末期，他們先從舊館中重修的樂捐名錄內清理出70名會員，並邀業餘地方史研究者陳知青先生為該館撰寫一‘澎湖提標館初考’，使其會員均能明瞭先人遺志，現在舊館亦已拆卸完畢，館中會員正四出募錢並積極籌劃建立一提標大樓，‘提標館’之名號遂再度被提出做為號召提標水兵後人之象徵，但未來發展如何卻仍有待觀察。

銅山館的性質曾經一再地改變，日據時期澎湖與中國大陸之間曾有繁忙的貿易往來，媽宮港通商的對象之一即是漳州的銅山、石碼，銅山船戶一抵媽宮自然地會到銅山館（當時在媽祖館內）參拜，久而久之銅山館伙館之性質乃轉移成同鄉會館，銅山船隻所運之貨有時即寄存館中擁有之伙房中；至日據中期媽祖宮重修時，有許多銅山匠師到澎參加工作，他們也聚居在銅山館之左近，由於這些匠人與銅山祖籍的來往較繁，‘媽宮銅山館’的名聲更易於在銅山本地傳揚，所以在1935及1948年開始的整修都有部份資金來自銅山船戶水手，也有些建材由銅山水手直接自祖籍地運澎應用的；在清末及日據時銅山館也兼有媽宮糕餅業會館之性質，因為當時大糕餅店如亦發、雲珍、乾利、合利、興盛、盛興、清心、泉利等等，都是由銅山人所經營，銅山人獨佔糕餅業之態勢在台灣光復後方稍有改變，但無疑地目前銅山後裔

(12) 許多提標後人已訛稱其為‘皮’標館，更有人誤認‘提標’與銅山同為一‘唐山’地名，而自稱其為‘提標人’。

在澎湖糕餅業界仍有相當勢力。1949年後，在澎之銅山人不能再和祖籍地有所來往，所有在媽宮居住者不論其祖籍為何，逐漸地在心理上形成一種本土意識，很少有人再論及其先人之原籍，大家都成為不折不扣的‘媽宮人’，在新生代的本土意識日強的情況下，祖籍取向的會館自然不易繼續存在。銅山館主事者有鑑於此，早經設法更名為銅山武聖殿以圖改弦更張，做為館之週圍居民的信仰中心，但一則該館位於天后宮、觀音亭、陰陽堂及南甲宮、北甲宮之環伺下，本身又缺乏深具說服力的神異傳說以證明其主神之靈顯，再加上原居該館附近原籍銅山之居民，因市區向北向東發展也大量外流，故銅山館之香火未見起色，幸賴其有豐厚之廟產尚可變價利用，所以廟舍整修維護資金不虞缺乏，但若不能吸收足夠信徒香客的困局無法突破，一旦廟產坐吃山空，其衰頹之命運亦終難避免。

角頭廟的現象約略可分為：一、社區選擇已經存在的廟做為信仰中心，以及二、社區意識形成後自行創建廟宇為社區之象徵。前者以東甲宮為代表，北甲宮及火燒坪宮則屬後者，南甲宮雖傾向後者，但其始建時支持者之分佈範圍尚有若干疑問，下文當進一步討論。

本文所討論的媽宮市區，依據清末的行政區劃是分屬於東西澳下的三個社：媽宮社、火燒棚(亦做坪)社及紅毛城社。媽宮社下又分為東、南、北三甲，澳仔底究竟屬於火燒坪或媽宮則未詳，但以屬前者較為可能；至日據時澳仔底被列為火燒坪之下社。在前文第四章的討論中已經說明過直至火燒坪的靈光殿創立後，此種地域單位的分劃才和宗教區域的分劃有較多的重合，形成南甲、北甲及火燒坪各有其甲頭廟，而東甲與紅毛城共擁東甲宮為信仰中心的局面。

東甲宮原稱北極殿或真武廟，很可能為明鄭時建此廟以崇奉其政權之守護神，至清代此廟成為官方祠祀中自然崇拜的一環，仍然受到

清廷官吏的敬拜。究竟何時開始，此廟成為一個地域群體所擁有的甲頭廟目前無法斷言，但在日據中期（大正5年，1916）北極殿已經是百分之百的甲頭廟了，而‘東甲宮’之稱亦逐漸取代‘北極殿’或‘真武廟’成為媽宮人對該廟的唯一稱號。紅毛城社人為何會與東甲人共擁真武大帝為其主神之原因並不清楚，唯此二社區均承認紅毛城社是由東甲人分出建立之聚落，但紅毛城社之建立至少已有一百五十年（可能超過二百年）的歷史，在市區擴張之前的百餘年間，兩社之距離極遠，紅毛城社人之社區意識亦早已產生，除非涉及宗教事務，紅毛城社居民均以‘紅毛城人’自居，故二社共擁主神的原因恐不單純。另一可能的因素是紅毛城昔時是媽宮街內屠宰商的聚居地，而真武大帝正是屠戶之行業守護神，後來紅毛城人口日多，屠戶所佔比率日降，卻因真武大帝之靈顯，才能維繫此二社區持續地共尊其為主神。不論此推測之真實性如何，無疑地，東甲宮之存在早於東甲社區之成立，終能獲得社區居民之崇信，使得東甲宮之繁榮得以繼續維持不墜。

第四章中已經述及北甲宮之創立，造成北甲自南甲宮的祭祀圈中分出，而火燒坪宮之成立，又使火燒坪與澳仔底自北甲的領域中獨立出來，形成媽宮市西半的三個甲頭廟與地域群體之分割一致的現象，明顯地此二廟是分別由北甲及火燒坪社區的居民建來做為社區之信仰中心，亦即廟是社區形成之後的產物。有關其建立過程前已言之，不再贅述。唯一要指出的是北甲宮之成立是由東甲之乩童促成，而東甲當時與北甲原屬之南甲是處於對抗的地位，北甲宮之成立使得南甲之領域分裂成南北二部，從此奠定媽宮市內三個甲頭廟鼎立的局面。雖然無法取得證據以證明東甲乩童之插手他甲事務有人為操弄之隱情，不過最遲至清末北甲的人力財力發展已有十分雄厚的基礎，甚至已凌駕南甲之上<sup>(13)</sup>，然而在宗教上卻長期依附於南甲海靈殿，一直沒有足

資號召的廟宇以做為全甲之象徵，想必北甲人心理上頗難平衡，故在本身之甲廟建立後，立刻與南甲分立。同樣地，火燒坪原先雖暫居於南甲（北甲分出後即歸屬北甲）的祭祀圈內，但兩社區頗有距離，昔時且一在城內一在城外，各操不同生業<sup>(14)</sup>，火燒坪人至南甲或北甲參加祭典儀式或加入做為頭家執事組織之成員時，常感不便，所以一俟其有足夠力量自立後，也依北甲之例另建甲廟脫離北甲自立。

南甲之建立似乎也是南甲人社區意識形成之後的產物，可是細查其原始之祭祀圈範圍卻遠大於南甲一隅，不僅包括北甲及澳仔底、火燒坪，在日本人佔用小案山島（今稱測天島）建為‘海軍要港部’之前，小案山居民亦奉南甲宮為其主廟，每月初一、十五南甲宮犒軍之時，小案山居民即划小船攜供品至廟前參加祭拜。除南甲之外的其他4個聚落是否亦是南甲宮草創之時的支持者，或是南甲宮建成後陸續加入其爐下，至今已經無法確知，不過如果前者屬實，則媽宮地區清代中葉之前是否會有東西相抗的兩個聯庄組織，又成為一個值得進一步追索的問題。

武聖殿之成為準角頭廟其過程類似於東甲宮，目前該廟除了沒有分置五營頭於社區之四周<sup>(15)</sup>，以及廟中的儀式祭典及維修經費尚未採挨家攤派丁口錢的方式募集外，其與紅毛城社區之關係已經密不可

(13) 媽宮市古諺曰：“東甲好筆尾，南甲好櫓尾，北甲好龜裸”；東甲讀書人較多，清代科舉功名人物亦多；南甲居民中漁民及以舢舨接泊人貨於大帆船與港口間的船戶較多，故稱好櫓尾，北甲有許多糕餅舖，故稱好龜裸。雖然北甲人並非全是做糕餅的，糕餅店之收入當然較優於出賣勞力的漁民及水手。至清末日據初北甲又號稱有‘九萬二十一千’，或‘九萬十七千’，即家產上萬及上千的分別有9家及21（或17）家，是當時最富的甲。

(14) 昔時火燒坪居民以耕種旱田及兼營近海魚貝之撈取以維生。

(15) 因此也沒有所有角頭廟每月例行兩次的犒軍儀式。

分，隱然已成和東甲、南甲、北甲、火燒坪分庭抗禮的另一甲頭廟，地域性社群和宗教性領域的重合也因此明白顯示出來。

清代中末期之後，媽宮港的商業發展產生的士紳文人階級，在清末成立了鸞堂及齋堂，對媽宮地區（甚至全澎）的民間宗教有深遠的影響。鸞堂及齋堂中強調的道德實踐落實到公益慈善事業的贊助，使得民間宗教中以供品求取（或可以說交換）神明庇佑的功利的、自利的性質稍有緩和，而開始強調以行義助人的利他性行為，以邀神明之恩寵。鸞堂的重要貢獻是引入扶乩降筆以示神意，由於此種方式遠較杯筴及籤詩所能表達的更為清楚完整，且乩示都透過錄鸞生的記錄，又較乩童口耳相傳的指示更為可靠，因此濟世逐漸變成鸞堂的主要功能，成為各寺廟吸收信徒的主要手段。鸞堂所製造的神異傳說與前述的略有不同，雖然曾有一新社‘清水解毒煙’轟動一時的神蹟，鸞堂的神異事蹟之產生及流傳是‘小規模的’，即由信徒個人問題的解答及解決上獲取信徒對神明靈顯的信心，再由個人的耳語傳佈匯細流而成大川，南甲海靈殿的成功就是最佳例證。當然個人的靈異體驗的累積也能造成大風潮，例如三官殿十餘年前的勃興即是。但不論如何，自認蒙神恩治療疑難雜症的善信，常因此成為最堅定的信徒，在廟中各類事務的推動負起主要責任。

齋堂所代表的齋教思想及教義在媽宮傳佈的時間似乎並不長，很快地齋堂就被視為與其他廟宇相同的拜神求籤之所，唯一具有廣泛影響力的是齋教‘呷菜拜佛’居家修持的方式；台灣光復之後，媽宮的若干‘呷菜人’在親近佛法後，即迅速被吸收皈依佛教。媽宮市內自1960年代始陸續出現的幾座佛寺，就是由具有齋教背景的僧尼出面籌劃勸捐所建成，並且迄今仍擔任各寺的住持。不僅如此，至今其他各廟中虔誠參加善堂禮拜神明的善男信女，很多也同樣奉行‘呷菜拜佛’

之修持，此一特質已完全被接納成為民間宗教體系中之元素。

媽宮市的每一廟宇不僅各有其宗教性及社會性的意義，由於長期共存於一個市鎮中，各廟也逐漸發展出一種功能上的互依互賴關係，此種關係並不如 Baity (1975) 在北投及淡水之研究所顯示的，各廟在儀式上‘養生’或‘送死’各有所長，沒有任一座廟可以提供所有完整的宗教儀式，故必須彼此互相補足，共存共榮。媽宮市的佛寺中潮音寺有一藏骨塔，所有佛寺及澄源堂中也可供奉私人牌位，因此與北投、淡水寺廟同樣地專長於‘送死’的儀式，但一般民衆對佛寺提供的儀式並未普遍接受，至多佛教的儀式只能視為另一可行的選擇，幾乎所有的儀式都可在‘伙居道士’的主持下完成，並無須僧道輪流負責行之。事實上，各寺廟所能提供的儀式服務幾乎完全相同，例如；各角頭廟都有五營神兵的配置供奉，以構成社區之超自然防衛網；主神生日時都有‘造橋過限’的儀式，搭平安橋讓信徒通過以改運祈福；每隔一定時日主神會繞境出巡，為本境驅邪鎮煞等等；而大部份的廟都有鸞堂可供信徒求問，因此基本上各種不同類型的廟，彼此之間在提供的儀式方面競爭的性質大於合作的性質，但是在很多狀況下，各廟仍然在功能上有互相補充協調之處，故對媽宮人而言，市內所有的廟宇是構成一個單一的(或許稍顯鬆散的)宗教體系。

從許多方面可以看出這個體系的存在，例如：前舉的四個角頭廟之競爭，雖常在彼此所轄領域的大小造成彼消此長的局面，可是無疑地四個角頭廟卻將媽宮市劃出四個‘防區’各有專屬，毫無遺漏地為民衆佈下超自然的防線。各廟鸞堂集會禮拜及‘濟世’的時間之安排上(見第五章表5-1)，三大古廟是有意地彼此相錯，各以1,4,7, 2,5, 8及3,6,9為拜期，以便虔誠的信徒可以三廟兼顧，且聚會時間訂於夜間7:30，較各角頭廟及其他各廟之聚會遲半小時，即是為善信‘趕場

’方便而訂，因此不僅信徒可以參加三大古廟的善堂，同時對所屬的角頭廟之善堂亦能顧及，遇有疑難須求神乩示時，同一個晚上也能在兩個不同的廟中獲得解答。

每年陰曆 7月的普渡更是各廟總動員的聯合行動；根據民間宗教的理念，7月1日開始鬼門關大開，所有陰間餓鬼蜂擁到人間討食，為免其作亂，最佳對策是各社區盡其所能將餓鬼餵飽，為免負擔過重，此種‘祭孤’的儀式在各社區中是分區輪流舉行的；以媽宮市來論，7月的普渡，有各式名目，一般大分為‘拜門口’及‘拜宮(廟)口’，也有‘市場普’、‘街仔普’；‘拜宮口’(即廟普)又分‘大人普’及‘囝仔普’等等<sup>(16)</sup>；但主要的是各廟分頭負責的‘拜廟口’或‘普廟口’承擔了媽宮市內‘祭孤’的主要任務，雖然近年來的普渡已經日趨簡化，各廟僅在普渡日在廟門外排列數張長案或門板，以供信徒擺置祭品，一般也沒有其他儀式或設備(例如：一般作醮之普渡會糊大士爺及虎豹獅象四騎之紙像)，其基本的精神卻仍保存。

根據傳統 7月普渡時是由‘城隍廟放、觀音亭收’，因城隍掌管鬼界，故 7月普渡由其在7月3日領頭揭開序幕，在城隍廟普渡之前不

(16) 媽宮市內 7月普渡是一極為複雜的組織系統，值得更進一步的研究探索。‘拜門口’即私人家宅分區的普渡，各家將祭品置於門口，分區的普渡有時又與市場或‘街仔’或角頭廟的普渡有關，例如角頭廟‘普宮口’，其域內各家亦‘拜門口’，但每個角頭廟情況不一，南甲‘拜宮口’和‘拜門口’的日期不同，東甲及北甲有部份地段二者是同一日，火燒坪似乎與南甲相同。‘市場普’及‘街仔普’即某地段的住家商戶會搭壇普渡，但有些只是區內各家聯合‘拜門口’，目前資料仍不完整，有待更進一步的研究。‘囝仔普’是由孩童做為名義上之儀式主持人，但實際是由其家長負擔費用及組織、主持儀式，據說主要祭拜的對象是夭死的孩童魂，三峽曾有類似風習(見 Weller 1981:71)，並參見第四章北甲囝仔普。

表6-1 蝴宮市內諸廟7月普渡日曆及實普戶數

日期	7/3	7/5	7/8	7/9	7/10	7/11	7/12	7/13	7/14	7/15	7/16	7/17	7/18	7/19	7/20	7/21	7/22	7/23	7/24	7/25	7/26	7/27	7/28	7/29
廟 名	城隍廟	施公祠	提標館	(1)	北甲宮	東甲宮	天后宮	南甲宮	施公祠	(2)	三官殿	靈光殿	水仙宮	新社	景福祠	銅山館	土地公	東甲宮	武聖殿	朝陽祠	北甲田仔普	觀音亭		
普 實 戶 數	120 +	19	—	65	40	160	90	7	100	60	110	40	40	49	40	100	3	30	100	+	—	—	—	

(1)提標館廟舍拆毀，神像移祀至天后宮，該年普渡在東街舉行。

(2)施公祠普渡二次，可能其中之一日原是海壇廟之祭期。7/13原系赤尾天后宮田仔普之日，但現已廢止。

但媽宮市內甚至全澎各地，沒有任一廟會先行普渡；而大士爺是普渡完畢押送陰鬼離境返陰間之神，故奉祀觀音大士的觀音亭是在 7月的最後一日(29或30)負責最後一個普渡。其他各廟即在7月3日及30之間的某一日或二日祭拜，表 6-1即是根據1987年陰曆 7月的初步觀察資料做成。

表 6-1中佛教寺院及齋堂均未列入，佛寺均一致地在中元節(7月15)舉行普渡，齋堂情況不詳。根據‘澎湖廳志’所載：“各鄉各標營普渡，均有定日，以豐富相尚”(林豪 1893:317)，則已經銷聲匿跡的幾個館，在昔時想必也有其固定之普渡日，其他已廢各廟可能亦是，故推想往昔陰曆 7月時，媽宮市內輪普的廟宇數可能更多，分佈的時間也可能更均勻(不若現現在僅有 7月中的17天有普渡)。

最後要論及的是各寺廟的特殊靈力所形成的功能互補，前段已言及普渡時觀音亭及城隍廟所佔的特殊地位，以及角頭廟所行的特殊儀式；前文各章亦曾分別論及城隍的職司，形成該廟為行補運、改運及化解前世冤孽等儀式時的理想所在；祠壇的鍾馗俗稱‘鬼王’，故成為各廟作醮普渡前放水燈、放陸燈以通知孤魂野鬼到廟前受施的特定地點；陰陽堂、靈應祠是被認為有求必應的有應公廟；更早以前靈應祠專門於畜類疾病，朝陽祠治小兒疾病，以及提標館齊天大聖的擅長‘著猴’之症，還有祈求水仙宮的保佑穩渡安瀾，祈求觀音亭、天后宮內註生娘娘之賜予子嗣，土地公及財神爺的賜予財富等等，至今遺風也仍多少尚存一些。儘管神明一般被認為是無所不能具有無比靈力的，但其中又有某些神明被認為在某些領域內更為靈驗，故在民間宗教中所依賴的神明必須是成群而非單一的，在此種理念下一個市鎮中居民所敬拜的所有廟宇神明當然可以視為是一體的宗教系統(unified religious system)。

## 第七章 結 語

寺廟在台灣不僅僅是民衆敬神拜神的宗教信仰中心，以及一個社區聚落或社會群體認同的象徵，實質上，寺廟更是台灣漢人社會文化中的基象徵 (key symbol)，就如同美國國旗“對某些美國人代表的是‘美國式’ (the American way)的事物，包括了民主、自由企業、勤奮工作、競爭、進步、超強國勢、自由等等凝成一團的概念及情感” (Ortner 1973:1340)，寺廟無疑地是‘中國式’的象徵，代表一個社群中所有成員的聚集整合，互信互賴，共存共榮等等所有複雜理念及情感的整體，並將之轉化成一種對社群‘一致的聯帶感’ (undifferentiated commitment；上引文：1344)。因此寺廟與漢人聚落的建立是亦步亦趨地相伴出現，有時甚至會產生雞生蛋或蛋生雞的兩難式辯論，到底是社區聚落形成在先再創立村廟以爲全聚落之象徵；或是由於廟的先行存在，促成其周圍的居民逐漸形成以之爲認同中心的一個地域群體。雖然如此，寺廟在台灣漢人的市鎮與鄉村的社區中，其凝聚社群的功能固無不同，但卻因兩種聚落社會結構上的差異，其所有的寺廟在性質上及功能上也略顯不同。

昔時鄉村地區的居民大抵在生計方式及其他各種社會文化背景趨向於同質化，一個村莊常是一個自足或至少半自足的單位，做爲其信仰中心的村廟，不僅有宗教的功能，同時還是全村認同聚合的象徵，且具有政治、社會、文化、經濟、防衛等多方面非宗教的世俗功能。至今情勢更易，村廟的某些功能已經全部(例如：防衛)或部份(例如：經濟、文化)地被其他機構取代，但村廟仍然大體維持其固有的結構、組織原則以及持續地做爲全村的認同、信仰中心。

反之市鎮(尤其港口市鎮)本身的機能十分複雜，常是某一較廣大地區的政治首府、貨物集散市場、交通中心、軍事要塞、金融財政中心、人文薈萃之地，因此市鎮中居民是異質的；這些異質的居民組成利益不同的社會群體，每個不同的群體常會建立其專屬之寺廟，以做為會館及結合的標誌，因此在市鎮中有同業、同姓、同籍、同一部隊，或甚至僅是同住一社區者所有的寺廟。故市鎮的寺廟不但在量上要較鄉村為多，在各個擁有寺廟的社群，彼此之間組成原則的差異也較大。

一個市鎮所具的機能絕非永遠不變的，一個商港可能因港道淤積而減低其交通及貿易方面的功能；一個交通樞紐市鎮可能因各種新式交通工具的使用而沒落；因此市鎮中居民的性質變動性也較高。可是寺廟卻是固定的，其位置並不能隨其原有信徒之移動而做機動性的改變；隨著時間的流轉，有些寺廟屹立不搖，經常香火鼎盛，有些寺廟卻經不起歲月的考驗，逐漸受到冷落，或甚至毀壞消滅，不復被人記憶。

不論這些廟是存是廢，從市鎮中各種寺廟的歷史做一研究，我們可以發現這個市鎮的發展就顯示在寺廟的興衰中。就像考古學家從發掘的遺址，可以看出該地各種族群活動的跡象一樣；一個古老市鎮中寺廟的歷史就是這個市鎮文化層的斷面。分析這些文化層，我們可以得悉各種社會群體在這個市鎮中活動的證據，因此可以更進一步推知這個市鎮的機能，以及其發展和變遷；本書就媽宮寺廟資料的分析即提供一個例證。

從寺廟資料的統合分析，可以將媽宮的‘文化層’分出連續的四個斷面。最底層的是清代前期；在本期中出現的寺廟只有官方神教的祠祀，以及清廷班兵的伙館廟，與台灣其他都市相較，即可發現不僅

官方祠祀中未見主掌文事之神(文廟、文昌廟、程朱祠、魁星廟等)，更未見由同業、同籍、同姓或同住一區者所建的寺廟，從此可約略推知清代前期的媽宮之主要功能是政治及軍事的，而軍事性的功能更強於政治，媽宮港是清廷用以控制台灣及確保東南海疆的重鎮；當時活躍於媽宮市內的要角是武營官將及各標的兵弁，一般平民百姓、商家舖戶反居次要。

第二層是道光朝至日據前的清代後期；此一時期所呈現的是文人商賈投入寺廟的創建整修活動有日益增多的趨勢；民間宗教巫術性質較濃的鸞堂及王爺廟之出現；鸞堂、齋堂等較強調宗教的道德面以及善行實踐的宗教組織之成立；程朱祠終於遷入媽宮城內等等。顯示出媽宮的港市機能逐漸增強，商業貿易的發展促成民間勢力的抬頭，同時亦造就了一個勃興的新階級——文人富商所組成的士紳階級；且經過數代的共居於一地，某些角頭的居民終於凝聚相當強的社區意識，而建立了媽宮民間支助的第一座角頭廟——海靈殿。

第三層是1895年至1945年間的日據時期；在改朝換代的激烈變遷中，最明顯的現象是與清廷政權關係密切的祠祀及清兵伙館數量的削減(閩安館、昭忠祠、風神廟等)，以及某些廟宇的‘死而復生’，例如：提標館、銅山館、海壇館的廟舍被佔用或拆毀後，卻能遷址另立廟舍以祀神，顯示的是提標、銅山、海壇三標營兵並未隨清廷政權同時撤出澎湖，在日據初期的媽宮市內隱然仍是三股不小的勢力；其次水仙宮之成為台廈郊的會館，以及銅山館成為銅山人之會館，顯示當時台海兩岸的貿易極為繁榮，但媽宮港的商業機能卻在中日戰爭時再度被其所具的特殊軍略位置所扼殺。另一值得注意的是地域群體及其象徵寺廟的陸續出現(北甲宮、靈光殿)。

最上一層即是光復後迄今的現代期；此一階段是前一階段若干現

象的延續：政權更易時或某些政治因素的干預，導致若干寺廟的消失（烽火館、南澳館及妙廣寺、光玄寺）、市鎮機能的改變淘汰了其中的某些社會群體，導致做為此類社群主要象徵的寺廟之衰敗或滅亡（水仙宮）、以及新興社群之改造或重整其象徵（一新社、提標館、銅山館）；最重要的是佛教寺院的陸續出現，顯示媽宮市內自清末齋教的流佈、日據時期抑道揚佛及1949年大批佛教僧侶擁入台灣弘法所造成的累積效果<sup>(1)</sup>。

在本書的資料敘述中，可以看出做為漢文化基象徵的寺廟有一較 Ndembu 的叉狀樹枝 (Turner 1967)，或是各類旗幟，顯得更為特殊的性質，亦即若非經人為的蓄意破壞，做為象徵的寺廟可以長期地屹立於一定點，倘使每隔數十年能加以整修維護，其存續的期限幾乎是無限的，因此一經建立，其‘壽命’常較其所象徵的群體更長。在一個具有政治、經濟、軍事、教育、文化等等複雜機能的市鎮，活躍於其中的社會群體極為多樣多變，呈現在寺廟的建造及興衰方面的現象也同樣地多彩多姿；一面是某些新社群正忙於建立其象徵，另一面是某些舊有象徵因其原主之離去、解組、消逝而漸趨衰落滅亡；一面是蓬勃發展之社群努力將其寺廟象徵裝點得富麗堂皇，另一面是氣數漸衰之社群勉力維持一個日益殘破的象徵物；同時又有某些新興社群並未自立其象徵，而就殘存的舊象徵中擇取合於所需者，加以整修、重建，於是一座破廟搖身一變，再度金璧輝煌成為新社群的象徵，其與創建群體的關係即告結束，至多僅在廟中的碑記上可以略窺蛛絲馬跡。

從媽宮市寺廟的詳細歷史背景之探討，可以更進一步理解 DeGlopper 在研究鹿港寺廟時所提出的問題：為何在一個小而且並不特別繁

(1) 台灣佛教寺院自日據時期開始大量增加的現象請參閱余光弘 1983。

榮的市鎮會有這麼多寺廟，其中大部份是狹小而且明顯地是多餘的，而所有的廟竟都得到居民熱心地支持(1974:56)？鹿港在DeGlopper從事研究時(1968)其人口是27,000~28,000，而寺廟數是39<sup>(2)</sup>，其鄰近的另一小鎮二林人口是11,000~12,000，但僅有6座廟，亦即前者寺廟與人口數之比是1/690，後者則是1/1900(上引文:45)。

寺廟密度偏高的現象並非獨見於鹿港<sup>(3)</sup>，媽宮市1986年的寺廟與人口數分別是27座廟及26,327人，其比例約為1/1000，若只以舊市區內的數字為準則為15及6,000左右，比值大約是1/400；安平的寺廟與人口數在1981年筆者從事實地調查時分別是18比18,864<sup>(4)</sup>，二者之比例與媽宮全市之比極為接近。由於此三港市在清代具有極相近的機能<sup>(5)</sup>，其寺廟的興衰起伏及其高密度的留存彼此應當也有互相參證之處，故媽宮市的研究在相當程度上亦能解答此二港市或甚至其他台灣市鎮中類似的問題。

媽宮市內曾經先後建立41座寺廟，清代(包括清以前)是建廟最多的時期，其時建立廟宇27座，其中的16座是楊慶堃所謂的官方祠祀(official cult)<sup>(6)</sup>，即清廷官吏為強調其政權之順天應人所建(或保留前代所有)之廟，7座是清代班兵之伙館，真正屬於民間的是一座

(2) 鹿港之人口數僅計舊市區內者，該年全鹿港鎮之人口約為65,000(參見DeGlopper 1973 : 46)，二林鎮之人口計算方式亦同，根據彰化縣統計要覽之資料該年鹿港鎮及二林鎮人口分別是66,146及56,767。

(3) 除本文所舉之三港市外，台南、嘉義、彰化亦有極高密度的寺廟(參見Schipper 1977)，雖然Schipper文中指出的資料是清代的人口數與寺廟數，但仍具相當的參考價值。

(4) 人口數見71年度臺南市統計要覽。

(5) 當然各港所著重的不盡相同，例如：媽宮重軍事，鹿港則以商業貿易為重。

(6) 這16座廟中，並非全是祀典廟，例如：觀音亭、北極殿、水仙宮，這些並未列入祀典廟但列為官方祠祀討論的原因前章已有論述。

角頭廟(海靈殿)、自同業者組成之神明會脫胎的土地廟(景福祠)，及創建緣起不明的土地公間仔及財神廟(另外可能朝陽祠、靈應祠亦建於清末，則總數將提高至29座)，這27(29)座寺廟其中的16(18)座至今仍繼續存在於媽宮，佔現存寺廟的6成左右(16/27)，可是當初支持建立及維護這些廟宇的社會群體卻已迭經更易。

清代在做為行政、軍事中心的市鎮中建立許多官方祠祀，以及這些市鎮中先後進出活躍的社會群體極多，此二因素，即是造成這些重要性已經降低的小市鎮中，仍保有許多寺廟的原因。前已言之，寺廟雖做為群體的象徵，卻因其建物實體較能耐久，故其存續的時間常超過其原來支持的社群在某一市鎮存在活動的時間，失去支持者的寺廟並不會立即滅亡，在其受到自然力侵蝕以致完全坍毀之前，一座廟隨時可以被重建，以充另一社群的象徵，因此一個市鎮中雖有許多寺廟併存，但卻新舊不一，有些正達巔峰期，有些正值衰敗的最低潮，期待一個振興的機會，否則即將受到淘汰的命運。

媽宮的資料已經清楚地顯示上述的現象，鹿港的資料大致亦能符合；鹿港在清代不僅建立許多官方祠祀，且有許多根據不同組織原則的社會群體(同籍、同業、同姓、以及同角頭)，更增加了不少廟宇，這些群體在鹿港出現、存在、興盛、衰落的時期雖各不同，但同樣地都建立或重整、維護寺廟以充其群體之象徵。DeGlopper 即舉出由同籍的潮州人創立的三山國王廟，在潮州人離開鹿港後，成為全鹿港奉祀的關帝廟，日據後再變成一個小角頭支持的角頭廟；而原是角頭廟的蘇大王廟，某些人卻企圖將之提升為關帝廟( DeGlopper 1974 )；金門館的數度易主，境遇與媽宮的銅山館類似，先是清兵的伙館廟，後來成為所有金門人士的會館，現在則成為僅有30戶人家支持的一個小角頭廟( 阜神保 1984:159-163 )，現在金門館的廟貌已殘破不堪，

與 DeGlopper 當時所見的順義宮的狀況應是相去不遠，但順義宮已於 1982 年整建成“廟貌恢宏的現代化建築”（上引書：143）。而不論其原來創建社群為何，現在（1968）鹿港的 39 座廟中除 9 座闔港的公廟外，剩餘之 30 座都是由地域群體所支持的角頭廟（DeGlopper 1974:53）。除此之外，若進一步對鹿港的文獻及寺廟資料做更深入的研究，極可能會發現有許多寺廟在其所代表的群體離去或解組後，還未及有新的群體接手整修就已消失無蹤；以及現存各廟在歷史的浪潮中反覆地起伏，各有其滄桑興衰，以致目前逐一被鹿港全鎮中的次級（或其次級）地域單位接納成為各該單位的信仰中心。

比較媽宮與鹿港的寺廟歷史，其相異點是現在鹿港的各廟均由各類範圍大小不同的地域性群體所支持，而在媽宮除地域群體外，卻還有根據其他非地域原則組成的群體所有之廟宇。例如：台廈郊原有成員的後人所形成的鬆散組織仍繼續在支持水仙宮、祠壇及景福祠；提標館支持者是提標水兵的後人；忠義廟是清潔隊員合力維持的小廟；一新社聖真寶殿是自發性的宗教團體所支持，成員之間並無同姓、同業、同住一地、同一祖籍等其他共同的社會因素；陰陽堂之原有支持者大都均住於堂之左近，但其後人現已分散媽宮市內各地不再聚居一隅，故其組成信徒大會之 23 名會員雖其資格是承襲自其父祖，亦可被歸屬為成員原本沒有其他社會聯繫之自發性宗教團體；兩處齋堂不僅在官方寺廟登記表中列為‘私建’<sup>(7)</sup>，目前也很少有外人前往參拜，實際上已成為家族所有之佛堂，做為十方常住的寺院，更與任何地域群體或其他社會群體無關。

鹿港地域性角頭廟的特多，一方面是鹿港市鎮內地域性的次級群

(7) 其他寺廟均登記為‘募建’。

體之分劃，及鹿港人對此種次級群體的強烈認同感<sup>(8)</sup>所造成，另一方面是台灣地區的閩粵移民經過數百年的混居，原有的祖籍觀念早已消失或減弱，而現代的都市或市鎮中同業、同姓等群體之結合，也不再依賴共奉一神以爲號召及象徵，故地域觀念常成爲唯一的宗教組織結構原則，除鹿港外，王世慶在樹林鎮的研究(1972;1974)亦清楚地指出此一現象；安平的廟宇也有同樣的角頭化趨勢。鹿港的各小角頭在經濟情況允許時，有廟者將其翻新，原本無廟者陸續建廟，因此比較DeGlopper(1974)及卓神保(1984)之資料可以發現1968年時鹿港廟數是39，而1980年代初則已增至61；而光復後迄今共有15座新廟出現。

媽宮市在光復後迄今的四十餘年間僅增五座寺廟，其中四座是‘正信’的佛寺，而鹿港的十五座新增寺廟中僅有一座佛寺(慈普寺，建於1977)，角頭劃分的精細程度對兩個市鎮廟宇數的增加方面造成極大的不同。媽宮雖然除了東、南、北三甲及火燒坪、紅毛城、澳仔底等大角頭的區分外，其下尚有更進一步的地域區分，例如南甲範圍內還有海頭、八座崎、大井頭、右府口，東甲界內有五里亭、埔仔尾、崖仔腳、海尾，北甲界內有鬼仔山、館口、和尚山等等各種可加區辨的小地區，但這些小地區內的居民一直沒有發展出充分的共同意識，因此傳統上媽宮人彼此如欲再加區分時，僅能再分出東、南、北甲人以及紅毛城人、澳仔底人和火燒坪人，其下即無更次一級的聚落區分。造成此種現象的可能原因是清朝至日據前期媽宮人口的稀少，以致除上舉的六個聚落之外，更細的劃分因人數的不夠充足而顯得缺乏意義。

(8) 此種地域觀念之強烈可參見卓神保 1984 ； DeGlopper 1974 , 1977 ；例如 DeGlopper 即明言現在的鹿港人“have a strong sense of neighborhood identity ” (1977: 643) 。

此種粗略的地域劃分對通俗性廟宇的增加及維護均有不利之處，從前述資料可看出日據時期媽宮市的角頭廟發展即已將近‘飽和’，6個角頭中除南、北甲各有其廟外，澳仔底、火燒坪共建靈光殿，而東甲與紅毛城共有東甲北極殿，至1970年代武聖殿逐漸成為紅毛城的甲廟，更使得甲頭廟之發展空間益形狹隘；換言之，在具有傳統社區意識的社群中，除了澳仔底外都已各擁其可以投注心力的主廟，因此其界內的其他寺廟幾已沒有被選為聚落象徵的可能，故在時間及風雨的侵蝕之下，只有走上香火日疏日漸衰敗一途；例如：南甲界內的水仙宮、施公祠，北甲界內的銅山館，東甲界內的朝陽祠，在無法獲得固定社群支撐的情況下，唯有以神異事蹟號召信徒（例如陰陽堂及數年前的三官殿），方有略加振興的機會。

不僅各甲頭集中人力財力於甲廟之維護，以致忽略甲廟之外的其他廟宇，同時在各甲的地界內除了依靠十方布施的佛寺外，新興的民間宗教廟宇也不易取得足夠的支持，因此光復至今，只有公共墓地內的垃圾堆集場邊創立的忠義廟是唯一的例外，其他在媽宮市區內的新建廟宇是‘清一色’的佛寺。當然媽宮的市區面積已較清代築城時擴張了3~4倍，人口亦增加了10倍，未來極有可能會產生新的地域群體，並創立新的角頭廟，但以目前甲與甲廟間所呈現大致是一一對應的關係之狀況來加衡量，未來的一兩個世代內除佛寺頗有增加的可能外，一般廟宇的增長應該會呈現較為停滯的局面。

總之，從一個市鎮寺廟貫時性及共時性的資料搜集及比較分析，不僅可對於該市鎮民間宗教的發展獲得一個概略趨勢的瞭解，同時對於市鎮的歷史演變、社會結構及其市鎮機能等方面之變遷亦能窺知大概。寺廟資料的整理不但提供了較詳細的寺廟歷史紀錄，同時更可對文獻上記載不足的市鎮發展軌跡加以補充。或許本書的探索可以提供

做為一參考模式，在台灣的其他市鎮中進行同類的研究，也應該會獲得豐碩的成果。

再從媽宮市的實例，可以看到民間宗教的不斷整合過程；一個市鎮中的宗教發展與其他非宗教的經濟、政治、社會等因素，有密不可分的關係。媽宮市的特殊政治、經濟及軍事機能的發展，先後引入各種不同性質的社會群體，各式不同的社群在媽宮市內建立了許多不同的寺廟，這些不同社群的盛衰也連帶地影響了與其有關寺廟之榮枯，但是不論各別寺廟之命運如何，整體性地來看，任一時期中所有寺廟及其相伴的宗教元素（例如主神的特殊靈力、扶乩、善堂等特別的宗教儀式及組織、持齋守貞的修持觀念等），一直持續地互相配合、重整，努力在民間宗教體系中獲得一個立基（niche），從而形成一體的宗教系統。雖然台灣民間宗教的理念、實踐及社會組織等層面在各地區的表現有其基本的一致性，但各地的特殊歷史背景卻造成宗教體系中某些特別元素的強調或突顯，進而逐漸產生各地區性的獨特宗教形貌，例如鸞堂組織及其儀式的發達，無疑地是媽宮市民間宗教的一個特色。簡言之，一個市鎮中的宗教體系，不僅不斷地伴隨市鎮之變遷發展而融合、吸納其導入的宗教元素，同時在此一整合過程中形成該市鎮宗教體系的一個特殊風貌。鹿港角頭廟的特別發達，以及北投、淡水的僧尼和道士，佛寺和一般廟宇之間在宗教儀式上的互相補足都可做如是觀。

## 參 考 書 目

王必昌

1972 重修臺灣縣志。臺灣文獻叢刊第113種。臺北：臺灣銀行。

王世慶

1972 民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史。臺灣文獻 23(9):1-38。

王爾敏

1973 清代勇營制度。中央研究院近代史研究所集刊，第四集，上冊，  
pp.1-52。

井田麟鹿

1911 澎湖風土記。東京：以文館。

仇德哉

1983 臺灣之寺廟與神明(四)。臺灣省文獻委員會。

中央研究院歷史語言研究所編

1972 明清史料乙編第七本至第十本，戊編第一本至第三本。臺北：中央  
研究院。

杜 琜

1690 澎湖臺灣紀略。臺灣文獻叢刊第104種。臺北：臺灣銀行。

余文儀

1774 繽修臺灣府志。臺灣文獻叢刊第121種。臺北：臺灣銀行。

余光弘

1982 馬公的寺廟與市鎮發展。第一屆歷史與中國社會變遷研討會論文集  
PP.451-480。臺北：中央研究院三民主義研究所。

1983 臺灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析。中央研究院民族  
學研究所集刊 53:67-103。

余光弘、劉肖洵

1980 澎湖馬公廟館的初步研究。思與言雜誌 18(3):25-37。

李汝和

1970a 清代臺灣班兵制度與屯田募兵之議。臺灣文獻 21(2):1-21。

1970b 清代駐臺班兵防戍考。臺灣文獻 21(3):1-31。

1971 臺灣省通志，卷二，人民志，宗教篇。臺灣省文獻委員會。

周于仁、胡格

1736 澎湖志略。臺灣文獻叢刊第104種。臺北：臺灣銀行。

周元文

1718 重修臺灣府志。臺灣文獻叢刊第66種。臺北：臺灣銀行。

周璽

1832 彰化縣志。臺灣文獻叢刊第156種。臺北：臺灣銀行。

林永根

1982 驪門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考。臺中：聖德雜誌社。

林逸人

1976 安平古蹟抄記。臺南文化 新 2：49-59。

林豪

1983 澎湖廳志。臺灣文獻叢刊第164種。臺北：臺灣銀行。

林謙光

1736 臺灣紀略附澎湖。臺灣文獻叢刊第104種。臺北：臺灣銀行。

東鄉吉太郎

1903 澎湖島。東京：青木嵩山堂。

范咸

1747 重修臺灣府志。臺灣文獻叢刊第105種。臺北：臺灣銀行。

卓神保

1984 鹿港寺廟大全。鹿港：財團法人鹿港文教基金會。

胡建偉

1771 澎湖紀略。臺灣文獻叢刊第109種。臺北：臺灣銀行。

姚瑩

1829 東槎紀略。臺灣文獻叢刊第7種。臺北：臺灣銀行。

高拱乾

1696 臺灣府志。臺灣文獻叢刊第65種。臺北：臺灣銀行。

莊東

1978 澎湖縣誌，卷十三，文化志。澎湖：澎湖縣文獻委員會。

連橫

1920 臺灣通史。臺灣文獻叢刊第128種。臺北：臺灣銀行。

黃小平

1975 清代澎湖經營之研究。大陸雜誌 50(3):10-31。

黃有興

1987 澎湖的法師與乩童。臺灣文獻 38(3)：133-164。

黃典權編

1966 臺灣南部碑文集成。臺灣文獻叢刊第218種。臺北：臺灣銀行。

陳文達

1720 臺灣縣志。臺灣文獻叢刊第103種。臺北：臺灣銀行。

陳正祥

1955 澎湖縣誌。澎湖：澎湖縣政府。

陳知青

1973 澎湖史略。澎湖：澎湖縣文獻委員會。

陳漢光

1968 臺澎水師職官表。臺灣文獻 19(2)：159-212。

張默予

1972 澎湖縣誌，卷七，交通志。澎湖：澎湖縣文獻委員會。

張其昀

1962 中華民國地圖集，第四冊，中國南部。國防研究院。

楊英

1662 從征實錄。臺灣文獻叢刊第32種。臺北：臺灣銀行。

臺灣總督府民政部文書課編

1900 臺灣總督府第二統計書。臺北：臺灣總督府。

1902 臺灣總督府第四統計書。臺北：臺灣總督府。

鄭志明

1984 臺灣民間宗教論集。臺北：臺灣學生書局。

鄭喜夫

1980a 臺灣地理及歷史，卷九，第一冊，官師志，文職表。臺灣省文獻委員會。

1980b 臺灣地理及歷史，卷九，第二冊，官師志，武職表。臺灣省文獻委員會。

蔡平立

1979 澎湖通史。臺北：眾文出版社。

1984 馬公市志。澎湖：馬公市公所。

蔣鑑

1832 澎湖續篇。臺灣文獻叢刊第115種。臺北：臺灣銀行。

## 澎湖廳

- 1918 澎湖廳第三統計書（大正七年）。澎湖：澎湖廳。  
1929 澎湖事情（昭和四年）。澎湖：澎湖廳。  
1936 澎湖事情（昭和十一年）。澎湖：澎湖廳。

## 臧振華

- 1987 從考古證據看漢人的拓殖澎湖－兼評澎湖為宋元貿易轉運站說。  
臺灣風物 37(3):77-98。

## 魏敬中

- 1835 福建通志臺灣府。臺灣文獻叢刊第84種。臺北：臺灣銀行。

## 顧祖禹

- 1678 讀史方輿紀要。臺北：新興書局（1956年版）。

## REFERENCES

Baity, P.C.

- 1975 *Religion in a Chinese Town*. Taipei: The Orient Cultural Service.

Chiang, Tao-chang

- 1980 "Walled Cities and Towns in Taiwan", in R. G. Knapp ed., *China's Island Frontier: Studies in the Historical Geography of Taiwan*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

DeGlopper, D.R.

- 1973 *City on the Sands : Social Structure in a Nineteenth Century Chinese City*. Ph. D. Dissertation Submitted to the Cornell University.

- 1974 "Religion and Ritual in Lukang", in A. P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford : Stanford University Press.

- 1977 "Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese Port City", in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Feuchtwang, S.

- 1974 "City Temples in Taipei under Three Regimes", in M. Elvin & G. W. Skinner eds., *The Chinese City between Two Worlds*. Stanford: Stanford University Press.

- 1977 "School-Temple and City God", in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Jochim, C.

- 1986 *Chinese Religions : A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice-hall, Inc.

Ortner, S.B.

- 1973 "On Key Symbols". *American Anthropologist* 75:1338-1346.

- Schipper, K.M.
- 1977 "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan", in G.W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, V.
- 1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca : Cornell University Press.
- Wach, J.
- 1944 *Sociology of Religion*. Chicago : The University of Chicago Press. (Tenth Impression 1964)
- Wang, Shih-ch'ing
- 1974 "Religion Organization in the History of a Chinese Town" in A.P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Weller, R.P.
- 1980 *Unity and Diversity in Chinese Religious Ideology*. Ph. D. Dissertation Submitted to the Johns Hopkins University.
- Wolf, A.P.
- 1974 "Gods, Ghost, and Ancestors", in A. P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Yang, C.K.
- 1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

# 索引

## 一劃

- 一新社 歷史沿革 21,115,133-135,158,161；  
鸞堂組織 117-119,122,123,135,150；神異傳說 138,150；廟產 118,119  
一新社聖真寶殿(見一新社)

## 二劃

- 丁口錢 87,88,90,97,98,101,103-105,149  
七街一市 28  
七爺 48,49,139,144

## 三劃

- 三大古廟 25,36,37,40,49,72,102,122,151,152  
三甲輪管 35,36,40  
三官神 34  
三官殿 歷史沿革 21,25,34,35,49,51,113,128,132,140,141,163；管理組織 35,37；鸞堂組織 102,121,122,150；神異傳說 121,163；祭儀 98  
三教祖師 118  
三聖恩主 121  
下社(見湧仔底)  
下芸 84,85,99,104  
下街土地 93,134  
土地公 47,93-96,125,133,134,141,153,160  
土地公間仔 94,95,125,141,160  
土地公廟 94  
士紳階級 134-136,157  
大校場 15,66,68,71,90,132  
大眾廟(見祠壇)  
大眾爺 48  
小法 90,98

## 四劃

- 中央里 24,100  
中央街 15,17,86,93,133  
中芸 84-87,104  
中興里 18,24,92,101  
五里亭 24,34,51,84,162  
五帝爺 46,47,69  
五聖恩主 121  
五營頭 88,149  
公廟 4,25,34,35,37,40,48,49,79,84,88,90,92,94-96,98,118,153,161,  
天上聖母 歷史沿革 27,28,36,61,65,69,70,72,96,125,132；神異傳說 26,30,33,70,138,140；祭儀 38-40,46,47  
天后宮(見媽祖宮)  
太和堂 2,21,108-111,116  
文武二帝 34  
文殊菩薩 113,116  
文壇 123  
文澳 9,12,32,34,47,86,118,128,130,136  
文衡聖帝(見關聖帝)  
水仙宮 歷史沿革 1,40,42-46,51,65,66,86,93,122-124,128,132,142-144,153,157,159；管理組織 46,94,161；善堂組織 122；神異傳說 42,43  
水仙尊王 132,143  
水師提標 53,55,56,60  
火燒坪 147,162,163；衛星社區 15,18,22,24,79；人口 24,86,100,101；祭祀圈 84-88,97,99,125,148-150

火燒坪宮(見靈光殿)

### 五劃

北甲 37,92；地域畫分 21,24,39；祭祀圈

83-87,99-102,105,148-150,152,163

北甲宮(見北辰宮)

北辰宮 歷史沿革 21,80-82,102,103,134,

138,139；祭祀圈 84,85,87,97,104,105,

147,148,157；管理組織 103,123；善堂

組織 102,122,123；神異傳說 82,138；

丁口錢 101

北極殿(見東甲北極殿)

台廈郊 41,44-46,94,134,142-144,157,161

市鎮機能 2,158,163

民間宗教 2,4,41,53,68,72,77,94,110,116,

117,123,127,132,137,142,144,150,151,153,

157,163,164

玄天上帝 79,80,98,131,139

甲頭廟 4,22,35,72,75；歷史沿革 83,88,

90,93,95,97,99,157,160,161,163,164；祭

祀圈 79,83,87,88,90,97,99,101,102,105,

150,151；管理組織 103,105；善堂

組織 122；祭儀 153,154

白衣吉神(見七爺)

石厝仔(見祠壇)

### 六劃

乩童 49,82,123,125,138-140,148,150

伙館 4,51,53,57,58,60-63,66,68,74-77,127,

131-133,145,146,156,157,159,160

光玄寺 21,110,158

光明里 18,24

光復里 18,24,92,99

光榮里 18,24

先天派 108,111

先生公(見洪生先公)

共時性 5,163

划水仙 42,43

团仔普 82,152

地域群體 22,79,88,148,155,157,161

地藏王菩薩 81,107

地藏王廟 81,108

好兄弟 97,98

守護神 3,80,83,97,147,148

安平 61,62,74,75,159,162

有應公廟 48,49,92,96,153

朱王爺(見朱府王爺)

朱府王爺 81-83,133,134,138,139

朱府尊王(見朱府王爺)

### 七劃

住宅區 18,86,99,105

佛寺 4,37,107,108,110-113,115-117,123,127,

131,150,151,153,162-164,

佛教 2,70,107,108,110,111,113-117,119,150,

151,153,158

妙廣寺 21,158

扶乩 83,94,102,118,119,121,122,150,164

扶鸞(見扶乩)

角頭廟(見甲頭廟)

巡檢司 9

### 八劃

協鎮 27-29,33,34,40,43,50,51,55,56,65,66,68,

70,80,129,132,136

呷菜拜佛 111,116,150,151

官方祠祀 131,141,147,157,159,160

官方神教 4,124,127,156

- 店業房產(見廟產)
- 忠義廟 21,124,125,161,163
- 東甲 79,99,102,104,122,147,148,150,162,163；  
人口 84,85,100
- 東甲宮(見東甲北極殿)
- 東甲北極殿 110,137；歷史沿革 79,80,147  
；祭祀圈 83-88,93,97,99,147-149；管理組織 103,122,123；善堂組織 102,122,123  
；祭儀 98；丁口錢 101,104
- 東鳳宮 2,109
- 林豪 7,11,13,14,21,22,26,27,29-34,41,44,45,48,50,  
51,53,62,68,71,73,74,76,80,84,124,125,128,130,  
132-134,136,137,153
- 武忠廟 107,124,125,132,144
- 武聖殿 21,25,32-35,37,51,53,71,72,79,80,88-90,  
93,97,98,102,118,122,125,132,140,142,147-149,  
163
- 武廟(見武聖殿)
- 武壇 123
- 法界寺 21,114,115,117
- 社會結構 2,155,163
- 社會群體 2,4,25,155,156,158,160,161,164
- 祀典廟 4,27,32,33,40,141,159
- 金門鎮 55,56,58,60-62
- 金門館 61,62,68,74,75,132,160,161
- 金龜頭 9,130
- 長安里 18,60,101
- 九劃**
- 信徒大會 37,81,95,113,161
- 信願寺 21,70,112-116
- 南甲 37-39,93,94,102,103,121-123；地域範圍 24,79；祭祀圈 83,84,86-88,99-101,  
104,105,147-150,162
- 南甲宮(見海靈殿)
- 南澳館 53,63,68,69,141,145,158
- 南澳鎮 53,55,56,58
- 城前公 98,97,99,138
- 城隍廟 歷史沿革 25,29-32,40,49,50,51,  
72,94,122,132,136,137,141；祭祀圈 101  
；神異傳說 32,138；管理組織 90；  
善堂組織 93,122；祭儀 32,153
- 城牆(見媽宮城)
- 宣講 117,118,124,135
- 拜門口 95,98,152
- 施公祠 30,40,46-48,51,53,65,69,93,124,132,  
141,144,145,163
- 施將軍廟(見施公祠)
- 施琅 8,25-27,30,33,46,47,80,124,127,131,132
- 春秋二祭 27,32,50,137
- 昭忠祠 40,48,50,51,124,125,131,132,141,157
- 洪先生公 91-93,98,99
- 紅毛城 34,35,81,97,98,111,122,148,149,163；  
地域範圍 15,18,22,85,105,147；祭祀圈  
24,79,83,97,140,148,162；人口 24,84,100
- 紅毛城芸(見頂芸)
- 紅毛城宮(見武聖殿)
- 胡建偉 5,7-9,11-13,21,25-29,31,33,34,40,42,43,  
55,58,76,107,128,131,134,136
- 郁永河 1,7,9,14,42,43
- 重慶里 24,85,92
- 風神廟 40,49-51,125,132,141,157
- 十劃**
- 埔仔尾 16,18,22,24,85,162
- 海山城隍 47,69

- 海山館 69  
 海尾 84,85,99,162  
 海尾芸(見下芸)  
 海壇館 歷史沿革 46,47,53,61,64,73,74,141,  
     145,157；產業 63,65,69  
 海壇鎮 55,56,58,68  
 海靈殿 歷史沿革 80,81,107,108,128,133,137,  
     147-150,157,160；祭祀圈 84,86-88,97；管理  
     組織 103-105；善堂組織 72,102,122；丁口  
     錢與戶數 101,104  
 班兵 4,12,13,53-58,60-62,73-75,127,129-133,136,  
     145,156,159  
 真武大帝(見玄天上帝)  
 祠壇 21,33,40-42,44,46,132,153,161  
 神奇事蹟 137  
 神明會 80-82,84,93,94,117,119,125,133,134,  
     138,160  
 神異的說法 137  
 神異傳說 147,150；一新社關聖帝君、慈濟  
     真君 138,150；三官殿三官大帝 121,163；  
     水仙宮水仙尊王 42,43；媽祖宮天上聖  
     母 26,30,33,39,70,138；東衛天后宮媽祖 70  
     ；提標館主神媽祖 70；北辰宮朱府王  
     爺 138,138,139；北甲繼寶伯 82；北極殿  
     玄天上帝 139,140,148；城隍廟城隍爺 32,  
     138；陰陽堂七爺 139；提標館齊天大聖  
     63,70,137,138,153；靈光殿諸靈公及朱府  
     王爺 83,138,139；靈應祠城前公 96,138；  
     觀音亭觀音菩薩 29-33；武廟關聖帝君 33  
 神壇 2,109  
 財神爺 94,96,125,141,153  
 財神廟 94,124,125,141,160  
 鬼仔山 22,24,66,83,162  
 菜堂(見齋堂)  
**十一劃**  
 做醜 32,95,113,116  
 副將 8,33,56,60  
 商業區 15,17,18,87,90,91,99,101,102,105,133  
 基象徵 3,155,158  
 執事 37,38,41,44,88,93,94,101,103,104,121-123,  
     140,149  
 啟明里 18,24,84,101  
 清水解毒煙 118,138,150  
 烽火門營 55,56,60,61,68,73,74  
 烽火館 65；歷史沿革 53,58,60,61,63,  
     66,73,74；管理組織 73；產業 58  
 產業(見廟產)  
 祭孤 42,152  
 祭祀圈 22,79,83-90,97,99,100,102,104,105,  
     140,148,149  
 祭紙 104  
 貢時性 2,5,163  
 通判 21,27-29,31,33,34,40,43,46,48-51,80,  
     128,135  
 造橋過限 98,151  
 陳正祥 5-7,130  
 陰陽公 48  
 陰陽堂 40,47-49,51,116,131,132,137,139,  
     144,147,153,161,163  
 頂芸 35,84-86,88,98,100,140  
 頂街土地 93,94  
 鹿港 61,74,75,158-162,164

**十二劃**

復興里 18, 24, 100, 101  
 提標館 歷史沿革 1, 45, 53, 61, 63, 70, 72,  
 74, 113, 114, 141；建築形式 93, 145；廟  
 產 65, 69, 146；神異傳說 63, 70, 137, 138,  
 153；祭典 116  
 普渡 31, 41, 42, 45, 72, 82, 87, 95, 97, 98, 144, 152,  
 153  
 普賢菩薩 113  
 普勸社 117, 119  
 景福祠 2, 93, 94, 96, 99, 128, 134, 143, 160, 161  
 朝陽里 18, 130  
 朝陽祠 2, 21, 90-92, 98, 99, 122, 123, 137, 138, 143,  
 153, 160, 163  
 無祀祠(見祠壇)  
 無祀壇(見祠壇)  
 程朱祠 40, 51, 125, 133, 136, 137, 141, 157  
 善後祠(見福德祠)  
 善書 50, 118, 119, 135  
 善堂 2, 35, 50, 72, 90, 102, 117-119, 121-123, 135,  
 150, 151, 153, 164  
 菩提寺 21, 112-114, 116, 117  
 註生娘娘 70, 153  
 象徵 3, 4, 37, 42, 48, 69, 71, 131, 136, 140, 145-147,  
 149, 155, 157, 158, 160, 162, 163  
 鄉老 105  
 陽明里 18, 24

**十三劃**

媽宮城 15, 16, 18, 21, 22, 32, 79, 84, 85, 87, 91, 105,  
 128, 130, 132, 157  
 媽祖(見天上聖母)  
 媽祖巡海 38, 39

媽祖宮 66, 68, 69, 71, 72, 132, 138, 146, 147；歷  
 史沿革 14, 21, 25, 27-30, 32, 33, 40, 43, 46, 47,  
 50, 51, 70；管理組織 35-37, 40；神異傳  
 說 26, 39, 70；祭典 38, 140-142；廟產 28  
 媽祖館 61-63, 66, 68, 71, 72, 74, 92, 132, 141, 145,  
 146  
 慈濟真君 117, 118, 121, 138  
 暗澳(見文澳)  
 會館 45, 71, 72, 75, 146, 147, 156, 157, 160  
 溫府王爺 98  
 準提菩薩 98  
 盟兄弟 81, 139  
 萬善同歸 41, 46  
 萬善祠(見祠壇)  
 董事 31, 47, 71, 80, 103, 104, 124  
 董事會 103, 104  
 路西 88, 105  
 路東 85, 88, 105  
 遊擊 25, 27-29, 31, 33, 40, 42, 43, 49, 50, 63, 64, 66,  
 80, 124

**十四劃**

嘉蔭亭(見三官殿)  
 獄軍 86, 90, 97, 98, 149  
 福德正神(見土地公)  
 福德祠 2, 30, 94, 95  
 福緣金 90, 98  
 艇舺 4, 61, 74, 75  
 褒海紀遊(見邠永河)  
 銅山武聖殿(見銅山館)  
 銅山館 歷史沿革 1, 53, 61-63, 70, 71, 132,  
 141, 145-147, 157, 158, 160, 163；產業 66,  
 72, 147；管理組織 93；善堂組織

122；祭儀 82

銅山營 53,55,56,58,60,66

閩安協 55,56,58,60,68,73,74

閩安館 53,68,69,73,74,145,157

### 十五劃

齊天大聖 70,137,138,153

廟產 廟產管理 40,76,95,100,103,105,  
145；天后宮 28；施公祠 47,69；烽  
火館 58；伙館 62；海壇館 63,65,69  
；提標館 65,69,146；銅山館 66,72,  
147；媽祖館 66,68,72；一新社 118,  
119；產業公會 134

廟產管理委員會 103

廟館(見伙館)

澄源堂 1,108-111,116,118,128,133-135,151

潮音寺 21,113,115,117,151

澎協(見協鎮)

澎湖紀略(見胡建偉)

澎湖縣誌(見陳正祥)

澎湖續篇(見蔣鏞)

澎湖廳 7,9,11,14,22,26,28,29,32,44,45,48,  
53,73,76,84,87,124,133,136,153,

澎湖廳誌(見林豪)

蔣鏞 7,27,29,31,33,34,41,43,46,50,80,107,  
124,136

諸靈公 83,84,87,133,138,139

鄭成功 8,12

### 十六劃

操營隔界 98

澳仔底 15,18,22,24,79,83,84,87,88,105,112,  
114,147-149,162,163

頭家 37,49,81,82,88,90,91,93,97,103-105,149

館口 65,71,82,162

遼境 37,38,49,151

### 十七劃

龍王 30,34,50,131,132

龍王祠(見龍神廟)

龍王廟(見神廟)

龍神廟 30,40,50,51,125,132

濟世 118,121-123,150,151

總鎮衙 48,68

鍾馗 41,153

齋堂 2,4,107,108,111,112,127,150,153,157,161

齋教 108,110,111,116,150,158

擲筈 36,37,82,97,103,105

### 十八劃

繞境(見遼境)

舊市區 15,21,22,41,79,83,84,86,99,108,132,  
133,144,159

闔澎 4,25,34,35,37,40,90,94,95,141

闔澎廟(見公廟)

題緣 69,114,115,117

關帝(見關聖帝)

關帝廟(見武聖殿)

關聖帝君(見關聖帝)

關聖帝 27,32-34,51,71,72,117-119,121,125,  
132,138,141

### 二十劃

爐丹 92,138

爐主 44,81,82,90

蘇王爺(見蘇府王爺)

蘇府大神 109

蘇府王爺 80,81,108

釋迦牟尼 70,113-115,117

- 繼寶伯 82  
籤詩 95,117,138,150  
靈光殿 歷史沿革 21,79-83,134,138,139,  
147,163；祭祀圈 86-88,105,148,157,163  
；管理組織 88,103,105,122；善堂組  
織 102,122；神異傳說 83,138,139；  
丁口錢 105  
靈異事蹟(見神異傳說)  
靈應祠 2,21,96,97,99,134,137,138,153,160
- 二十五劃**
- 廳署 9,34,48,87,130,136  
觀世音菩薩 21,25,29-31,33,35-37,40,50,  
51,72,93,96,107,110,114,117,122,124,  
132,137,141,147,152,153,159  
觀音大士(見觀世音菩薩)  
觀音(見觀世音菩薩)  
觀音亭 21,25,29-31,35-37,40,50,51,72,93,  
107,110,114,122,124,132,137,141,147,  
152,153,159
- 三十劃**
- 鸞手 102,119,122,123,138  
鸞堂 4,83,107,117,119,121-124,127,150,151,  
157,164  
鸞壇 102



## TEMPLES IN MAKUNG, THE PESCADORE ISLANDS :

### A CASE OF URBAN DEVELOPMENT AND CHANGE IN FOLK RELIGION

#### ABSTRACT

Taiwan's temples are essential to their respective communities or social groups. For instance, the construction of a temple was often the first collective project undertaken by a newly arrived group of immigrants, and still is one of the first collective projects of an emerging social group. These temples house the community or social group's guardian spirit, and serves as the focus for most social and religious activities. An enormous ornate temple is the pride of its community and an architectural symbol of the group's prosperity. The watchful presence of the guardian spirit obliges all group members to maintain harmonious relations and corporate unity. The temple is "seen as summing up, expressing, representing for the [members of the community] in an emotionally powerful and relatively undifferentiated way, that the [community] means to them" (Ortner 1973: 1339). In fact, the temple —like *mudyi* in Ndembu society — "stands for tribal custom itself" (Turner 1967: 21) and is a key symbol in Taiwan's Han Chinese community.

As a symbol, a temple is physically long lasting and financially expensive. In addition to substantial construction costs, maintenance and restoration expenses can be equally exorbitant. A large group of people must pool their

resources before starting a building program. Particularly generous contributors may be commended for their patronage by having their names engraved on a stele or recorded in some other auspicious way. In the traditional past, Taiwan's socially and economically diverse cities encompassed a wide variety of social groups. Temples were inevitably taken as symbols of unity by the different segments of a city's population. Collection of such basic data on a city's temples as the name of the guardian spirits, the dates of construction and restoration, and the major contributors provides the warp and woof of an intriguing story. This study is an intellectual adventure in the combination of anthropological and historical methods in order to explore the ups and downs of city temples and their sponsoring social groups, and to further examine the links between the fate of different temples and sponsoring social groups against wider social and religious change over the course of a city's development.

This monograph is divided into an Introduction (Chapter One), five chapters which discuss temples in the Pescadore (P'eng-hu) Islands (Chapters Two through Six), and a Conclusion (Chapter Seven). Chapter Two is devoted to a discussion of certain temples which are sponsored by the Pescadore Islands as a corporate whole. They once served as the loci of "official cults" (Yang 1961) for the Ch'ing state. Though there were originally a total of five (or more) such temples, only three continue to serve as temples for all the people of the Pescadore Islands. This reflects a process of local political manipulation and other historical factors where several "official cult" temples have become neighborhood temples and others have become

"private" temples sponsored by a specific social group. Chapter Three is concerned with a category of temples known as *kuan*. These were constructed by members of the Ch'ing dynasty navy. They were initially more like clubs than temples. This chapter explores in particular the reasons behind the eventual disappearance of some and the revival of other *kuan* temples. Neighborhood temples are the subject of Chapter Four. I attempt in this chapter to answer the following questions: When and why did these purely folk religious temples come into being? When and why were certain temples adopted as neighborhood symbols? And how have the territories of the neighborhoods and temples changed over time? Chapter Five discusses Buddhist and other miscellaneous temples, such as vegetarian halls (*chai-tng*) and sectarian halls (*loan-tng*). The historical background of the appearance of these temples and their impact on the development of Makung City folk religion are the major themes of this chapter. Finally, Chapter Six concentrates on some of the sociopolitical and socio-economic factors that influence the vicissitudes of a certain temple or a whole category of temples, and to show that all temples exist in a certain time period and form a unified religious system.

INSTITUTE OF ETHNOLOGY

ACADEMIA SINICA

MONOGRAPH SERIES B , NO. 19

TEMPLES IN MAKUNG , THE PESCADORE ISLANDS :  
A CASE OF URBAN DEVELOPMENT AND CHANGE  
IN FOLK RELIGION

GUANG-HONG YU

NANKANG , TAIPEI

REPUBLIC OF CHINA

1988