

私立南華大學
環境與藝術研究所
碩士論文

地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：
以「笨港」為例

The Sacred Symbolism of Order and the Shaping of Locality：
The Case of “Poonkan”



指導教授：魏光莒

研究生：黃昭璘

中華民國九十一年七月

目錄

摘要 / Abstract

圖表目錄 / III

第一章 緒論 / 01

- 第一節 研究動機與目的 / 01
- 第二節 研究範圍 / 05
- 第三節 相關理論探討 / 08
 - 1.3.1 宗教信仰與神聖象徵的意義詮釋 / 09
 - 1.3.2 儀式的象徵秩序 / 20
 - 1.3.3 地方場域的詮釋方式 / 23
- 第四節 研究方法與流程 / 29

第二章 象徵秩序與場域之確立 / 33

- 第一節 笨港的空間歷史之變遷 / 33
 - 2.1.1 關於「笨港」 / 33
 - 2.1.2 笨港的場域特質 / 44
- 第二節 廟宇 - 中心與信仰體系 / 52
- 第三節 核心聖域之塑造 - 笨港媽祖廟 / 72
 - 2.3.1 媽祖的神話傳說與信仰權威 / 73
 - 2.3.2 外九莊笨港街與笨港媽祖廟 / 78
 - 2.3.3 笨港媽祖廟的場所性格 / 82
- 第四節 生活空間範圍的確認 / 88
 - 2.4.1 「真實」生活世界的創造 / 89
 - 2.4.2 邊界與壇廟的空間設置 / 91
 - 2.4.3 空間場域的塑造 / 96
- 第五節 小結 / 101

第三章 「境」的空間特徵與秩序反映 / 105

- 第一節 生存認知方式與神聖體驗 / 105
- 第二節 笨港北港街的空間組織單元 - 「境」 / 116

- 3.2.1 「境」的人群結合方式 / 117
- 3.2.2 共同情感的祭祀組織 / 123
- 第三節 香火延續的儀式活動 - 「擲天公爐」 / 128
- 第四節 笨港各境角頭宮廟及其信仰內容 / 136
 - 3.4.1 笨北港街八大境 / 137
 - 3.4.2 笨南港 / 140
- 第五節 小 結 / 145

第四章 地方氏族的居住行為表現 / 147

- 第一節 神佛英雄事蹟的典範化過程 / 147
- 第二節 秩序規範的信仰中心 - 宗廟與爐會 / 155
 - 4.2.1 陳姓宗廟 - 「昭烈堂」 / 156
 - 4.2.2 氏族的爐會 / 159
- 第三節 居住空間營造與存有表現 / 162
- 第四節 小 結 / 168

第五章 慶典儀式的典範秩序建立 / 171

- 第一節 獻境 / 171
- 第二節 媽祖出巡繞境 / 175
- 第三節 小結 / 189

第六章 結 論 / 197

參考文獻 / 205

摘要

本論文探討地方居民在宗教信仰的神聖經驗下，對於生活世界所呈現之神聖秩序觀，並由此觀念主導著地方場域之具體實踐，而那卻是奠基在以人為主體的經驗感受上面之結果。地方生活場域，其實是地方居民一切生存認知的總體表現，是依照居民所認知的神聖力量引導了居住環境的實踐與秩序化過程。以此為出發點，本論文之研究內容，共可分為四個主要部分，其內容概述如下：

（一）象徵秩序與場域之確立。在場域塑造過程中，地方的信仰內容與其所建構的神聖象徵秩序和信仰層級，對於場域之塑造起了象徵秩序規範之作用。換言之，由神聖空間的秩序結構所界定一個場域的構成方式與運作基礎，到居住空間佈局、慶典儀式或是廟宇等等，都反映了笨港人對於宇宙終極秩序之掌握。

（二）地方的空間組織 - 「境」之空間特徵與秩序反映。笨港在發展出獨特的社會運作模式，尤其是當街市空間與其機能發展逐漸成熟之際，不同的族群、氏族散佈於此，且各自皆有不同的社會、經濟、文化等生活模式；為了避免直接的正面衝突，最佳的方法即是確立一個明顯的居住空間範域 - 「境」。

（三）地方氏族的居住行為表現。地方氏族透過儀式、神佛英雄之神話傳說故事等象徵性行為，強調一個屬於自身氏族的秩序典範中心之存在。但秩序典範的塑造，是一種由來已久的神聖體驗過程，即是一種期待家鄉祖佛或守護神的神聖降臨與其庇祐之體驗過程，並由此反映至居住環境的實踐上；但這一實踐過程，卻又是由血緣組織變成地緣組織之現象。

（四）慶典儀式的典範秩序建立。儀式活動的目的之一，是要藉由神聖象徵事物去確認一個地方場域的「真實性」問題。正因如此，這樣對整體性世界觀之實踐結果中，將呈現出笨港之空間場域，本身就是一種由神聖秩序所主導的世界。而繞境或獻境等儀式的進行，其實就是在重新確立這樣一個世界運作秩序。

總歸來說，本論文主要探討：宗教信仰的神聖象徵體系與其在居住環境之實踐。其目標即是達到對「生活場域」有一較深層的理解，尤其是提出了一個對地方場域（即「笨港」）之塑造的解釋。

關鍵字：地方場域、居住環境、神聖象徵秩序、空間秩序化、生活世界

Abstract

The Sacred Symbolism of Order and the Shaping of Locality:
The Case of “Poonkan”

“Poonkan” is an historical term for a place in the Chia-yi county, which was originally a harbor by the Taiwan Strait where the worship of Ma-zu(媽祖, the Goddess of sea) first became popular in Taiwan more than three hundred years ago. The present thesis discusses the role sacred religious symbolisms played in the constitution of the spatial structure and the formation of the place historically called Poonkan. In this study four main issues have been dealt with and discussed:

- (1) The establishment of the order of the general parameters and spatial structure of this place through sacred religious symbolisms.
- (2) The more subdivided spatial organization within the general parameters is formulated by the Chin (境). The inhabitant groups came from different regions of Fu-jian province of Mainland China, resided in each of their own local territory called the Chin.
- (3) The inhabitants, furthermore, organize their living quarters within the Chin through each family’s ancestral legends, symbols and heroic images. They have established their local identities and territorial boundaries through kinship lineages.
- (4) Finally, the annual ritual gatherings and ceremonies, such as go-around the Chin (繞境), are also closely tied with the meanings of the place; they actually played the role as the sacral verification and renewed realization of this place.

This study aims to reach a deeper understanding of the man-made environment. Via a close examination of Poonkan and its religious and historical background, this study found that a sacred and transcended world-view actually dominated the shaping of the structure of the place and its spatial organization. Also, this study analyzed the significance, the internal social mechanisms and the processes of how the sacred religious symbolisms were transformed into the spatial praxis in the real life-world.

Keywords: local territory, living environments, sacred symbolisms, the order of space, life-world

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

所有在強調自我主體性之人，一直藉由自身的生存運作法則，創造一個符合自身期望與能彰顯存在主體性的居住環境。然這些居住環境對他們而言，是充滿意義、情感與關懷的生活場域，其甚至是一個具有「神聖性」的場所、是自我營造之生存世界的中心。居住者一直用自己的方式在詮釋世界、解釋天地萬物的模樣，甚至是以此來建立其居住空間、生活世界，且將自身安置在其中。換言之，即是將自身的主體經驗投射於生活世界之中，找尋自身存在的立足點，難道這不是海德格（Heidegger）所強調的：一種彰顯存有的方式。而且，在人們的生存認知體驗過程中，大自然一切的事物，包含了形而上的世界，皆在一定的秩序、範圍之內運行，可這是居住者解釋世界的結果。但這絕對是奠基是他們彼此共同的信念之上，而那即是生命的永有延續之信念。

然對世界一切的解釋，對於不可知、無法理解的「超自然力量」，尤其是在面臨無法解決的、又足以危害世界運作法則的生存危機之時，他們全仰賴於「全然他者」（wholly other）的解釋。也就是說，在冥冥之中有一股超自然力量將之安排於世界之中，而這是屬於「超自然」的神秘力量，其是異於世俗世界的經驗範疇之內，其應屬於人以外的世界層次。尤其是脫離人之自然生活層面以外的世界層次，其對人們而言，有時是一個充滿神聖性甚至是「潔淨的」與不可侵犯的領域，有時又是一種不得不予以安置於世界運作體系的鬼魅領域。因此，在這裡卻涉及了他們的最初的生存經驗認知。是故，時常可發現居住者一直再強調自身的，而又有可能是「神聖經驗」，而這個世界也因神聖的臨在，充滿了神聖性，似乎生活世界裡的一切一切結果猶如伊利雅德（Mircea Eliade）所稱之「聖顯」（hierophany）的結果，也就是神聖自我彰顯的行動。¹但在這所述之一切，絕非是一種概括性的解釋，而是透過人們最日常平凡的「行為」，來強調一件的生活世界之運作模式，是一種模仿老祖宗或是諸神佛們的生活經驗與智慧，並以此轉

¹ Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書，2001），p.72。

化為最深刻的象徵性符號。並在不知不覺的反覆操作與形成普遍化的結果之後，後世們繼續沉浸於「彼時」的時空內。由此來論述地方場域的塑造歷程，除了藉由實質的物質世界之運作邏輯模式，來探討某一集體生活經驗與生存認知之轉化後的總體結果之外，似乎應著重於探討地方居民另一個屬於物質世界以外的層次，即是重要的精神世界層面，而其卻不是依上述此一邏輯來建構而成的。總歸而言，它是為了支撐其所投射之物質世界運作模式的合理性。

就像是地方居民們一直強調自身的主體性經驗與神的臨在之顯聖作為，並以此作為彰顯生命存有之依據與呈現一個理想世界情境的存在，以及構築出一個意義系統，藉以顯示與世界間的聯繫關係。因此，當人們將其集體經驗形象化、具體化、象徵化於生活世界之中。換言之，這即是經由地方場域之塑造來「聚集」萬物、解釋存有，將萬物納入一個可供解釋的秩序之內藉以表達自身存在的立足點與世界的創造。這樣的普遍性結果其實也是「居住」或「定居」(dwell)的觀念，也就是「定居」的目的在於彰顯存有，因為這樣「聚集」萬物的能力具有將環境成為一個統一的整體，自然地也把存在的目的將其變成了「場所」(place)。

重回現今的「笨港」地域裡，仍可感覺出笨港人從前藉由象徵性之符號系統，諸如民間神話傳說或是慶典儀式等，來解釋彼此間的共同經驗的同時，其實這是指導生活或居住空間秩序之明顯深刻的典範化過程，且其現今還相當地活躍於地方生活場域之中。先不論這其中的神聖性與世俗性的辯證過程，單從其空間場所的發展、地方居民的生活、信仰、世界觀詮釋等等面向，即可體驗出這其實是屬於笨港人的「世界」，是一個空間秩序分明的、生活具有高度規範的與強調一切皆是符合萬物運作次序的「場域」。這其中有明顯的生活居住空間界線 - - 聚落空間之外屬於惡靈、邪惡的世界；有鮮明的世界中心概念 - - 聚落、廟宇、人坐落在世界的中心；有深刻的宇宙空間圖像概念 - - 廟宇等具體的神聖空間場所界定了世界不同的運作層次，即是將世界劃分成人境、鬼境、神境；以及有莊嚴的儀式活動與神話藉以「祝聖」生活居住空間。²似乎笨港人有組織且系統化詮釋了這個生活世界，更強調了存在於此的渴望。

因此，在現今的地方場域中，雖經歷了自然環境與多樣的空間歷史社會變遷，然富有居民集體生活記憶的生活場域猶在，且藉由反覆不斷的儀式過程與民

² 伊利雅德在《聖與俗 - 宗教的本質》(楊素娥 譯, 2001)中提及:「人類所有居住地區是一個宇宙, 正因為它是第一個被祝聖, 也正因為這是眾神的作為, 或者是與眾神世界的共融交往。我們所在的這世界, 是一個內在於神聖以顯示自身的宇宙, 得使一個層面突破至另一層面成為可能, 並且可以不斷地反覆下去。」(p.79~p.80) 總歸來說, 「祝聖」一個地區或是空間就相當於建構一個宇宙, 也就是一種宇宙化 (cosmicizing) 的過程。

間神話故事——地顯現著，更一幕幕地在地方社會搬演著，並由此彰顯它的神聖性以及它的「權威性」等特質。然而，從傳統社會至今，地方場域本身所遵循的「權威性」一直在地方居民的生活模式之下佔有重要的影響力，似乎是這樣具有神性的權威特質所憑藉之儀式、神話的神聖「所為」，允許神的權威力量進入他們的生活領域之中，並以此一神聖權威構築了獨特的且屬於地方的生活與空間「秩序」(order)。³因為這是獲取保護、平安、潔淨與彰顯存有的不二法門，更使居住者在神的權威影響之下進入一個異於俗世經驗的世界運作規範之內，且享受神聖所投射的「真實」空間。換言之，地方居民藉由神聖經驗或者是主體意向性所建構出的生活場域，對居民的日常生活而言，皆有一個明顯的「秩序」一直再主導著生活模式與空間組織，且其一直是以一系列的「象徵符號」組合成某種有機之整體，形成了地方的文化體系與建構地方之生活場域。

在此我也必須提到，地方場域的神聖秩序營造，有一個重要的，且是關乎人們的總體生活認知，那即是在場域裡所呈現之「神聖」的行為，不管是在生活空間上、還是在生活方式上，地方居民皆是以此為依歸，或者以此為生活上的種種規範準則。換言之，即是依照此「神聖性」而秩序化、組織化了地方場域。廟宇、住宅、聚落空間、甚至是儀式活動與一直在地方流傳著的傳說故事，皆是一種神聖象徵的體現，是當地居民總結其對生存的終極認知，更是支撐社會集體生活價值觀的力量，因為生存的「意義」就存在於這些象徵之中。

舉例而言，笨港的主要信仰中心 - 笨港媽祖廟（今之「北港朝天宮」）⁴每年在農曆上元之時與媽祖誕辰（農曆 3 月 23 日媽祖生）之前幾日所舉辦的繞境儀

³ 關於「神聖力量」所衍生之「神聖權威性」，若從地方居民的神聖體驗或經驗來說，則他們一直相信「神的力量」是無比的，甚至是凌駕於自身所能操控的領域之外。所以，從他們的生活過程裡，「神聖經驗」一直存在著，因為這是「真實」世界的一部份，且當他們依據「神聖經驗」所建構出屬於自身的世界中心與神聖的生活場域之時，其實就一直渴望神聖臨在於世界的「力量」、相信祂的「權威」。

但若從「神聖權威」與「世俗權力」的社會統治之觀點來說，地方社會的運作靠的是地方信仰活動的主持人與起了道德規範和社會秩序作用的權威中心的儀式領導人或地方的頭人，而儀式領導人在地方社會扮演著穩定地方歷史發展、文化傳承和解說命運的社會功能。如果視「儀式領導人」是「民間權威」(popular authorities)或是具有「神聖權威」特質之能人的話，他們就與世俗權力系統或科層化的權威有很大的區別。他們的「權威」不是來自官方的任命，而是來自傳統文化的規範與對「能人」的形象建構。換言之，傳統文化賦予他們社區的「同意權力」和「教化權力」，使他們為了地方利益施展各種政治的本領，(請參閱 王銘銘，《村落視野中的文化與權力》(北京：三聯書店，1997)，p.80~p.83)也就是在這種「公」的含意中與「神」的旨意下，產生了「威信」。因此，地方社會所建構而出的「神聖權威系統」便自然地從「世俗權力系統」分化出來。

⁴ 本論文為了真實地顯示當時笨港之民間信仰的地域性特徵與其最初的信仰發展特徵，在論文寫作中，大多將今之「北港朝天宮」稱為「笨港媽祖廟」。

式活動與其相關的節慶活動，包括了流傳至今的「獻境」儀式⁵，以及每年農曆七月之中元普渡儀式（笨港之中元普渡分為「街普」與「廟普」），這些的象徵性之儀式活動，皆是發生在特定的場域裡（那即是它們都發生在「笨港」，這一有自身獨特文化體系的場域裡），其都表達了強烈的地方主體觀念——即是強調笨港之場域的整體性發展，更傳達了笨港居民集體的經驗與意義是存在於這些從不間斷的種種象徵體系之中。是故，藉由一系列的儀式活動或稱之為神聖象徵行為中，表達了在神聖背後那一明顯的秩序性之地方場域。

綜觀上述，地方社會是一個強調自身主體性運作，以及藉由許多富有意義的「場所」之聚集事物的作用來彰顯其存有。諸如：地方居民強調笨港媽祖廟是笨港的地方精神之所在與「中心」、以及媽祖等諸神佛顯聖救笨港等等民間神話傳說故事；為超渡亡靈與建構出明確之生活空間所設立之南壇與北壇；⁶在笨港境域內的神明繞境、獻境儀式；參拜神明有明顯的秩序性與特殊的儀式行為；強烈的宗族和族群意識與其所衍生的境域觀念；與在地方所延續的種種文化活動——地方戲曲、雕刻藝術、民俗陣頭表演等，而這是地方居民對生存認知所進行之種種象徵表述的能力。

因此，在「笨港」，一個現已消失在現代地圖中的空間地理名詞，對當地居民而言，卻仍一直在地方中展現它所散發的文化魅力。屬於笨港的地方文化系統不因行政區域的劃分、地理環境的變遷、宗教信仰的多元化與權力運作之作為而消失在人們的集體記憶與對場所的情感之外。似乎，笨港人早期對宇宙世界的詮釋仍歷歷浮現在現今所處之生活場域之中。故這一漸漸為人所淡忘的「笨港」，它所散發的地方文化魅力，是獨特的，是最能表現笨港地方文化知識系統的氛圍，而一切的生活模式、信仰活動皆是在傳達「我的存在」以及在闡釋它如何地與神聖交感之後所衍生的秩序化行為，並且具體化於生活世界的每一事物上與建構一個富有意義的生活場域，這更是本論文急欲了解之課題。當然，本論文將從地方社會的民間信仰之內容，來理解此一現象，畢竟在地方，尤其是傳統社會，宗教信仰的確是一種表達集體認同與生活經驗的最有利形式之一，也是支撐社會

⁵ 所謂的「獻境」之宗教儀式活動，係指由朝天宮在每年的上元、中元、下元三大節日所舉辦之「祈安法會」中的一項慶典儀式活動。其慶典儀式的主要目的主要是普渡眾生、向笨港境內主要廟宇之神祇禮拜報喜、供請諸神一起在佳節時刻來「鬥熱鬧」，祈求今年閩港全境的平安順遂。故「獻境」又稱之為「獻供」。關於「獻境」之宗教儀式與其在儀式操作中所衍生的生存空間概念，在本論文第五章第一節將會探討之。

⁶ 笨港南北壇是一為了祭祀與安撫厲鬼所設之「壇廟」；且其常設於一個市鎮的郊區，其是建立在「鬼有所終，乃不為厲」的觀念上，也就是透過祭祀行為達成人鬼之間的和諧相處。然關於笨港南北壇的空間場所意涵與其所衍生的生存空間概念，在本論文的第二章第四節，將有更清楚的敘述之。

價值判斷與具有對世界進行象徵表述的能力，而這樣的宗教力量也被用於建構一個現實的形象。

然關於地方場域之論述裡，並不是視地方居民的神聖經驗是在一切的物質層面之運作法則以外的，且將此一議題歸於宗教信仰的精神層面之上。在此必須提及，地方場域的時空秩序觀是一種深刻的生活經驗與認知所累積下的現象。以此為出發點，地方信仰完全是在呈現地方居民深刻的精神世界是與大自然相通的訊息。關於此點，一般的人類學者或是宗教學者，大多著重在於宗教世界的神聖與世俗的對立辯證上、宗教理性化的相關議題上、或是宗教儀式活動特性之描述和意義的闡述上。換言之，在地方場域上所有的一切認知結果與意義系統之解釋，雖是歸於神聖體驗的解釋範疇之內，一切的儀式活動是在讚美這樣一種完美的秩序，而那確實是指導地方場域塑造之最重要的基礎，只是「場域」是一切事物的發生或結果呈現之處，是一具體化的、可供人們承載經驗的居住環境。是故，不管是居住在笨港的居民，還是強調自身主體生活經驗的大眾，卻仍是藉由其自身的意義系統之建構，詮釋出一套與世界溝通的方式，並強調所有關於生活世界之物質現象的發生，是經由人和宇宙世界、人和大自然之互動關係轉化而來，並由此塑造出一套獨特的地方信仰體系來加以顯現其地方場域之特性。

總歸而言，本論文撰寫之目的主要有三。其一，理解地方之宗教信仰體系是來自於居民對於神聖體驗下之總體生存認知的結果，而在其居住環境的營造以及對地方場域的塑造上，即是在呈現或實踐此一結果；其二，既然地方場域的塑造，是居住者之總體生存認知的具體呈現，那麼具有神聖象徵的儀式行為，即是在體現意義所規定的一套目的，並用來維持地方居民之精神與物質活動等關於在地方場域上之秩序規範的建立；其三，強調地方場域是一以人之主體性所創造出的生活世界，這其中包括了他們藉由一套神聖秩序規範所建立的空間象徵秩序，並企圖解釋自我存在之特質與世界構成方式，而人們即是藉由此一來顯示其與世界間的聯繫。

第二節 研究範圍

「笨港」，一個充滿高度爭議性的空間地理名稱。它的爭議性不在於它所詮釋的普遍性意涵，即「笨港」所代表的地方「權威性」之場所特質與屬於地方之

文化意義；而是在於它自身所承載的，屬於地方的文化認同意識與傳承在地方引起了長年的紛議與爭執。然而，它所衍生的爭議、紛爭雖扣著信仰傳承、歷史脈絡、地方政治體系、國家權力干預等屬於當地生活場域之特殊社會現象而來，但其實並不是本論文所欲探討之全部方向。

本論文之所以選定「笨港」作為研究之田野地，主要是欲了解在地方社會實是有股超自然的「神聖」力量在影響或主導居民建構其「地方場域」；換言之，地方居民所感受的神聖體驗之下的結果後，是有一神聖象徵秩序（the sacred symbolism of order）在主導著場域之塑造。當然，地方之歷史、政治、甚至是國家活動也一直是影響著地方場域之塑造的原因之一，只是我欲將其置於地方神聖權威與世俗權力的辯證關係之後續研究的討論範疇內。但無可避免地，在資料引用上、文史考證上我也將可能會進入其間的權力紛爭之中，只是我將其種種視為是地方文化體系與社會現象的一部份，其實是不必去介入地方的政治權力之爭或去否定其在文化傳承上之正統性與否，因為有些「故事」已經深植於居民之集體記憶與地方文化體系之中，然居民又是如何經由這些故事或集體生活經驗、記憶塑造其生活場域，而這才是本論文要去挖掘與探究之方向，也是我選擇此一田野地進行論文研究之原因。

在研究過程裡，「笨港」正可代表一般的傳統地方社會之普遍的社會現象，即是地方社會之生活模式是有別於甚至是獨立於有明顯疆域的國家之外的生存認知。即是地方社會自身所形塑之歷史、文化、政治等面向，是可從地方居民所建構的神聖象徵體系之中發掘之，諸如：儀式、神話、空間等等。至於國家或其他的權力機構透過不同的權力運作只是想在地方獲取認同進而統治，⁷而這正是

⁷ 關於國家政治權力運作與其所塑造的集體認同形象方面，清朝統治期間，為了鞏固自身的權威領導，封建帝國並賦予該地之信仰文化的合法化，以換取領導權威。例如：康熙 23 年，敕封媽祖為「天后」諭旨春秋兩祭（其晉封之封諡為：「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天后」），以及在清雍正 4 年，雍正帝御賜台灣媽祖之「神昭海表」匾額（康熙六十年，福建水師提督藍廷珍評定朱一貴，以媽祖之神有功於平亂，於雍正四年正月十七日，提恩賜匾額聯章，懸掛湄洲、廈門、台灣三地之媽祖廟，以答神恩。關於此一媽祖顯聖事蹟與其受雍正皇帝褒揚之事，見《天妃顯聖錄》中「歷朝褒封致祭詔誥」一文，以及相關的文獻之所載），更加深了地方民眾對國家的認同。在此時期，地方場域藉由深層的精神信仰不僅神聖化了居民的生活模式，更成為封建國家深入地方社會的管道。通過這些管道，封建國家政權使自己的權力披上合法的外衣。然而在步入或者稱之被殖民入所謂的現代的民族國家階段，「現代化」的觀念將種種的地方文化活動視為是落後、傳統的產物，龐大的國家計劃深入民間社會裡，許多的地方資源被納入公共政治範圍，尤其是現代的民族國家的政治體制為地方精英提供新的政治資本與名譽，從而使地方精英樂於將地方資源移交給國家。

基於此，20 世紀以前的國家完全依靠地方神聖性的權威，其後卻徹底地拋開神聖權威來進行地方統治。也就是說，清帝國基本上成功地將自己的權力和利益融入地方之中，從而得到地方的認同，接著在進行統治。在笨港，除了清皇帝對媽祖的褒封與享同后級祭祀等等之外，褒揚有功之義民（係指在乾隆五十一年與同治元年分別助清軍平定林爽文和戴潮春天地會等叛亂事

「笨港」或其他的傳統地方社會所一直面臨的社會政治現象，且一直是具體地體現在地方之生活空間上，只是在「笨港」，其體驗更深。但本論文在這所要提及的是，「笨港」的空間場域塑造，並不全然是由國家政治權力來擺佈之，或是由自然環境所能決定之，其是有另一股力量所為之結果，即是由宗教力量所衍生之神聖秩序規範。以此為出發點，重新體驗地方場域的深層精神信仰層面，將可發現似乎有一股歸結於在集體生活經驗下所產生之神聖秩序主導著地方場域之發展脈絡，而那是一種居民神聖體驗下之結果。故接下來，將綜合本節之相關論述與觀點，藉以釐清本論文之研究範圍與相關問題。

一、首先探討笨港的宗教信仰體系，是地方居民對於生存意義之追求的結果，亦即這是一個根植於集體生存經驗的深層精神系統。故本論文除了力圖詮釋情感與宗教信仰之間的象徵化過程之外，另一即是在特定的空間場域中，去尋求人在場域塑造上所集體共用的象徵符號與對象徵意義之詮釋。當然在此一象徵意義的詮釋過程中，目的是為了掌握由此所建立之鮮明的神聖信仰體系與其所對應的生活空間層面。換言之，本論文著重在於當地居民精神經驗層面上的探討與詮釋，由此反推，地方場域的塑造也是依此集體經驗為藍本，構成一幅生動的、具有與深層精神世界相呼應的生活場域。

二、本論文第二個研究問題，是探討地方場域的或世界的運作模式與構成方式，也就是藉由看似多樣且繁複的神聖象徵性符號之運作，理解地方場域的構成，其實是一種在對神聖秩序的規範實踐過程中的被創造，是一種對於神性崇拜的空間佈局模式，亦即就是一種神聖秩序的最具體實踐之結果。換言之，在這一集體對於神聖秩序的實踐過程中，「場域」包含了兩個重要的意涵。其一，就是所謂的「場域」是屬於地方性的、是有明顯界限的，更是一個地方文化所發生、展演之地方，並且由此確立了文化之主體性。其二，「場域」就是一個完整的「世界」，這是本論文將會一直提到的，畢竟，所有的「詮釋」結果，目的只是一再地強調「場域」其實是人與世界之間的互動、回歸之地方。關於這一點，可從地方居民如何來解釋、掌握超自然力量與超自然存在物的存在邏輯來理解之，即是藉由地方最深層的精神系統 - 「宗教信仰」與其所衍生的生存認知模式，理解其對地方場域或是世界運作起了秩序規範之作用。

三、最後，即是本論文所一直強調的「神聖性」(sacrality)。所謂的「神聖

件的有功之士)與定時地宣讀聖諭以教化民心(清乾隆二十四年，笨港士紳陳順直恭請聖諭牌與聖諭，於笨港街公館等地勸善並宣講聖諭，以教化民心)，這都在利用地方社會所形成的政治權威體系，並間接地統治地方社會。

性」，本論文將置於在「宗教經驗」(the religious experience) 的範疇內之理解之。換言之，這並非是針對與依循神的旨意或是觀念所導引出之現象，而是一種奠基在以人為主體的經驗感受上面，即是人之所以會意識到「神聖」(sacred)，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。套用伊利雅德的觀點，就是「神聖自我顯示的行動」，亦即「聖顯」或「顯聖」(hierophany)。⁸故以此為出發點，本論文在此所提的「神聖性」，是對「世界」的構成之意義的詮釋方式。亦即在這所談的「神聖性」，是一種在彰顯大自然的一切存有物，都有可能藉由自身的存在方式或是在其經驗感受歷程，企圖與宇宙世界連成一體，或者是顯現自身而成為大自然運作的一部份。因此，在這並非是要著重於探討「神聖」與「世俗」的對立辯證關係，或者是兩種不同的生存經驗之感受歷程，而是著重在於人的主體經驗之感受上，以及由此經驗感受投射於居住環境的具體營造上。

總歸來說，本論文所探討之層面雖牽涉到宗教學、人類學、哲學、建築學等等相關之學術領域，其研究範圍也包括了：宗教信仰的神聖性、象徵體系與其在居住環境之實踐等等相關方面上，但其中只有一條主軸，即是達到對「場域」有一較深層的理解。故在論述地方場域的塑造過程時，本論文大多是藉由「詮釋」的手法，進行對地方場域（即「笨港」）之塑造的解釋。換言之，這即是在特定的空間場域之內，解釋人們的神聖體驗以及其所呈現的象徵表達形式之間的關係，並由此將其反映至空間場域的實踐部分，亦即這是一種空間秩序化的過程。然這樣的目的就是為了理解在神聖象徵體系中的意義模式；其雖是一個具有高度傳承的概念系統，但那更是人們藉以解釋生活態度、知識體系，甚至是一種解釋關於居住環境之秩序規範的方法。

第三節 相關理論探討

既然本論文所欲釐清之方向即是關於地方信仰與其所衍生的神聖秩序觀，與其對居住環境之實踐或是地方場域之塑造；也就是說，地方場域的塑造，決不單單是將地方信仰 - 那一地方居民最深層的形而上觀念系統擺在物質生活空間與社會行為空間兩者的理解範疇內，它們理應相互彼此產生關聯。它的變化或是在

⁸ 同註 1，p.61~p.62。

意義的承載過程裡，其實擔負了地方場域，甚至是整個文化結構的建設基礎，也指導了居住環境的整體性發展方向。換言之，將是回歸到地方最深層的意義系統裡，重新審視之。故本節將藉由相關理論之彙整，以及總體之陳述，來建構一套本論文之核心理論。但本論文所運用之相關理論，大多著重在於當代的學術理論，像是吉爾茲（Clifford Geertz）的「文化象徵論」、伊利雅德（Mircea Eliade）的「宗教象徵論」、諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）的「生存空間」理論、海德格（Martin Heidegger）的「存有論」與「居住哲學」等等。而在他們的學術研究裡，其中有一條學術主軸，即是對於傳統西方學術那一根深蒂固的文化優勢與學術權威之批判，尤其是對異文化的文化主體性之重視，以及由此重新審視自身，亦即從被觀察的非西方人之角度看西方人自身。

1.3.1 宗教信仰與其神聖象徵意涵

一、吉爾茲（Clifford Geertz）的「文化象徵」理論

當代文化人類學者吉爾茲（Clifford Geertz）的文化研究觀點，受到了現象學與詮釋學的影響，著重於探討象徵體系中的意義詮釋過程與在此過程中對於意義世界的追求。換言之，他所強調的文化概念本質上是屬於符號學的文化概念，而他認為人是懸掛在由他們自己編織的意義之網上的動物，他把文化看作是這些網，因而認為文化的分析不是一種探索規律的實證科學，而是一種探索意義的闡釋性科學。⁹故作為「詮釋人類學派」的倡導者，吉爾茲在界定文化與文化研究時，採用的都是「詮釋學」（hermeneutics）的觀點。¹⁰然這帶有兩方面的意思：其一，人類文化的基本特點是符號的和解釋性的；其二，作為文化研究的人類學也是解釋性的。¹¹因此，他所認為的「文化」（culture）概念，在其著作《文化的

⁹ Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民出版社,1999), p.5.

¹⁰ 嚴格意義來講,文化詮釋的論點主要是1960年代以來在韋伯的宗教文化比較觀點脈絡中所發展出來的Geertz詮釋人類學派。Geertz的宗教人類學研究追隨的是韋伯、Parsons和Edward Shils對於宗教分析的文化層面之論述。(請參閱王銘銘,《社會人類學》(台北:五南圖書出版社,2000), p.415)

故吉爾茲(Clifford Geertz)在“*Local Knowledge*”(2000)一書中提及:「闡釋性的詮釋(這是詮釋的一種形式,它並不僅僅是閃爍其辭地拔高賣弄的術語)並不僅是試圖引起對慣例、行為、形象、語言、事件、風俗或所有的與社會科學相涉的一般客體的興趣,而只是想還原這些慣例、行為、風俗和諸如其他的客體的本趣。其結果是,它呈現的是像布克哈特(Burckhard)、韋伯(Weber)或弗洛伊德(Freud)所揭示的那種構築:一種關於顧傭兵、加爾文主義或者偏執狂類型的觀念世界的系統揭示。」(p.22)

¹¹ 王銘銘,《非我與我》(福州:福建教育出版社,2000), p.118.

解釋》(The Interpretation of Cultures) 一書中提及：

文化是一種通過符號在歷史上代代相傳的意義模式，它將傳承的觀念表現於象徵形式之中。通過文化的符號體系，人與人得以相互溝通、綿延傳續，並發展出對人生的知識及對生命的態度。¹²

由此理解到不管是怎樣的地方知識體系（像是：民族誌、民間宗教信仰、甚至是一套完整的世界認知系統等等），它們一樣是在特定空間範圍內之象徵符號體系的表象，也同樣是對社會秩序規範之解釋。換言之，這樣的解釋就是代表一種生活方式合理地適應世界所描述的真實狀態。尤其是「宗教」(religions)，其不僅是一種生活經驗歷程與形而上之間的相互支持；也是一種宇宙秩序（cosmic order）的具體呈現，並由此映射在特定空間場域之內，詮釋出一套禁錮在人腦中之意義世界。

對吉爾茲而言，「宗教」作為一種文化現象，絕不是涂爾幹（Emile Durkheim）所說的社會事實（social fact）或集體表徵（collective representation），也不是馬克思主義（Marxism）所謂的「上層建築」，其倒是趨向於韋伯（Max Weber）所說的「理想型」¹³（ideal-type）。¹⁴而吉爾茲著重於連結文化與象徵，以及文化與群體的關係。他把傳遞地方文化知識的「意義」模式視為是一套象徵符號的呈現，也就是把文化界定為一個表達價值觀的符號體系，並把文化主要當作一個象徵的宗教體系。¹⁵關於這一現象，在吉爾茲所撰之《文化的解釋》一書中，大部分的章節即是在詮釋宗教、儀式與符號間的意義傳達，其書中的「作為文化體系的宗教（Religion as a cultural system）」一文，就深刻地把宗教視為是一個文化體系，把宗教先看作是一連串的符號表現，然關於意義的表述，則隱藏於符號之中。吉爾茲認為「宗教」就是：

¹² 同註 9，p.89。

¹³ 韋伯所謂的「理想型」(ideal-type)，係指在社會科學理所應用的概念，無法直接從真實中導引出來，除非有價值的先設介入，因為界定旨趣對象的所有問題，皆有賴於這樣的先設。因此，對於一個歷史情狀的解釋與說明，必須要有特別為此目的而設之概念的建構來配合，此一建構，就分析對象本身來說，並不普遍地反映出真實的一般「本質」特性。因而，理想型是將一些不定數的因素加以抽象、組合後，所建構起來的；這些因素雖然存在於真實中，然而很少、或者不曾以其特殊的形式呈現。例如，韋伯在《基督新教倫理》一書中所分析的「喀爾文教派的倫理」，是從許多不同的歷史人物的著作中抽取出來的，同時也指涉那些韋伯認為對資本主義精神之形成特別重要的喀爾文教義。（請參閱 Giddens，簡惠美 譯，《資本主義與現代社會理論》（台北：遠流出版社，1994），p.238~p.239）

¹⁴ 王銘銘，《想像的異邦》（上海：上海人民出版社，1998），p.251。

¹⁵ 同註 14，p.250。

(1) 一個象徵的體系；(2) 其目的是確立人類強而有力的、普遍的、恆有的情緒與動機 (moods and motivation)；(3) 其建立方式是系統闡述關於一般存在秩序的觀念；(4) 給這些觀念披上實在性外衣；(5) 使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性。¹⁶

吉爾茲所言的這五項宗教元素，目的是為了解「意義」，一種深植於生活裡的觀念，這包括了道德、審美的風格與情緒，以及事物真正存在方式的最全面之秩序觀念等等在內的思考模式。而「象徵符號」即被用來指作為觀念載體的物 (object) 行為 (act) 事項 (event) 性質與關係，因為觀念是象徵的「意義」。¹⁷是故，宗教本身就富有自主的意識型態，絕不能將其歸結為一般的無意識認識結構，它是與人的人生觀互為溝通的解釋體系。¹⁸

既然文化是一種通過符號在歷史上代代相傳的意義模式，那麼作為文化載體的宗教就可以說是文化基本的特質。換言之，作為文化符號的「宗教」，其展示了社會中的人，對他們的生活和命運的看法，激勵並保障人們的生命延續。¹⁹關於這一點，笨港的種種宗教象徵符號，諸如：擲天公爐²⁰、進香刈火活動、文化空間之設置、居住場所的營造等等，即是在展現此一獨特的文化特質，尤其是將其納入為地方場域塑造的基本要素之一。亦即是，地方場域的塑造，絕對是與地方居民的宗教信仰內容與其所衍生的深層觀念系統息息相關，甚至是以此宗教信仰象徵體系，作為場域塑造的絕佳範本。也就是說，在宗教信仰與儀式中，一個群體的精神氣質 (ethos) 所以表現出合乎理性，是由於它被證明代表了一種生活方式，而這種生活方式理想地適應了該世界觀所描述的真理事態。

因此，宗教文化藉由神聖象徵符號合成了一個民族的精神氣質 (ethos) 和世界觀 (world)。²¹換言之，宗教作為世界、個人或兩者間關係的一個意義歸屬與

¹⁶ 同註 9, p.105。

¹⁷ 同註 9, p.105~p.106。

¹⁸ 同註 11, p.119。

¹⁹ 同註 14。

²⁰ 每年農曆正月初九天公生之日時，笨北港街有五個「境」，皆會在此天公生當天舉行「擲天公爐」之儀式，選今年的值東「爐主」和頭家。而這幾個境它們一般皆以形成具有高度自治，且自成一個地方信仰組織，且由此轉換成「境」的空間組織型態，其分別是「益安境」、「賜福境」、「仁和境」、「華勝境」、「仁安境」等五境。故關於「擲天公爐」之儀式活動與其所衍生的象徵意涵，在本論文之第三章第三節將有更清楚之敘述。

²¹ 吉爾茲在《文化的解釋》(納日碧力戈 等譯, 1999) 一書中提及：「一個民族的精神氣質 (ethos) 是生活的格調 (tone) 特徵 (character) 與品質 (quality)，它的道德、審美風格 (style) 和情緒 (mood)；它是一種潛在的態度，朝向自身反映的世界。而世界觀 (world view) 則是他們對實在物的描繪，對自然、自身和社會的概念；它包容了其最全面的 (comprehensive) 秩序觀念。」(p.148~p.149)

對象，而地方文化是建構在一連串象徵性公眾符號之宗教儀式活動，居民透過於此相互交流、傳遞訊息。因此，種種關於地方的文化表演（cultural performances）形式，諸如：神話傳說故事、儀式活動、生活方式、空間場所之組織模式等等，更是塑造獨特的地方風格與文化氣質。然這完全是笨港居民在生活上之集體經驗的表現，是有其內在的知識結構，以及建基在此一知識系統所衍生出對宇宙秩序（cosmic order）之形塑。

是故，吉爾茲的文化研究的主要論點之一，即是在追求對被研究者的觀念世界、觀察者自身的觀念世界、以及觀察者告知的對象（讀者）的觀念世界之溝通。²²換言之，就是強調「文化持有者的內部眼界」（from the native's point of view），²³重新審視各自的文化。其方法論就是要透過「深層描寫」（thick description），把文化視為「文本」（text）來加以闡釋。而「深描」的用意是要「理解他人之理解」或「對理解的理解」（understanding understandings），站在一個異文化的位置上體察自身的文化價值。²⁴所以要了解一種文化，必須要把自身放在該文化的基點上。因此，吉爾茲認為，在闡釋中不能重鑄別人的精神世界或經歷別人的經歷，而只能通過別人在構築其世界和闡釋現實時所用的概念或符號去理解他們。²⁵吉爾茲強調，文化並不是禁錮在人們頭腦中東西，而是體現在公眾符號之中。社會成員通過這些符號交流思想、維繫世代。因此，文化研究的目的是不在符號本身，而是符號所承載的意義。尤其是在承認地方性知識和解釋話語自主性的同時，努力尋求人對社會解釋的共用符號媒介。²⁶因為，人類的活動是一符號行動，它就像言語中的發音、繪畫中的顏料、文字的線條、音樂的聲音一樣，是具有重要意義的行動，這並是一種文化的表現，也是具有地方文化之集體意識的呈現。所以，他將文化視為是表演的文件（acted document），是具有公共的性質。²⁷

總歸來說，吉爾茲所一直強調的「地方性」（locality），意味著地方社會所展現出的文化體系是有其內在的知識結構，是具有自主性、自發性，完全不受外在權力機構所宰制的地方知識系統。然這又與後現代思潮所強調的，追求多元化的文化發展與文化的自主性一樣，是要回歸到自身的文化主體裡，重新探討文化之

²² 同註 11, p.116。

²³ 吉爾茲受到了馬凌諾斯基（B. Malinowski）的影響，以其所提之「文化持有者的內部眼界」（from the native's point of view）去描述文化的象徵功能與其意義之闡釋的見解。（See Clifford Geertz, *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, In "Local Knowledge", New York: Basic Book, 2000, p.55~p.70.）

²⁴ 同註 9, p.3~p.34。

²⁵ Clifford Geertz, "Local Knowledge", New York: Basic Book, 2000, p.6.

²⁶ 同註 11, p.118。

²⁷ 同註 9, p.11~p.12。

源。因此，地方性和後現代思潮的發展是息息相關的，皆是在建構一個具有不同文化的地方性知識的世界觀。故作為地方文化象徵體系或是文化載體的宗教與其所塑造的深層觀念系統，的確是一種強調地方自我主體意識的知識系統。畢竟，宗教是一文化的基本模式，其就是通過象徵符號得以代代相傳的意義模式。然由此反映至空間場域的深層概念，即是加深了地方居民所認知的事物真實存在方式的樣貌與秩序觀念，以及彰顯了地方獨特的生活風格。

二、伊利雅德（Mircea Eliade）的「宗教象徵」理論

伊利雅德（Mircea Eliade）的宗教研究包含了兩個不同的層面，亦即是「宗教的經驗」（屬於「宗教現象學」的研究範圍）與「宗教的啟示」（屬於神學的討論範圍，本論文暫不探討之）。但若從宗教現象學（Phenomenology of Religion）的角度所探討的「宗教的經驗」來說，他廣泛地收集在各族群、部落、地方的人們，如何地藉由神話傳說、儀式性活動、語言等等象徵符號之運用，來論述人的神聖之宗教經驗特質。尤其是自 1917 年奧圖（Rudolf Otto）所出版的《論神聖》（Das Heilige）來說，今日的宗教研究並非以宗教與上帝的觀念（ideas）作為研究的對象，而是從事分析宗教經驗（the religious experience）。²⁸

但伊利雅德也從「類型學」來加以歸類，發掘出不同類型的「顯聖」或「顯聖」（hierophany）與象徵系統在不同文化裡所具有的意義，例如：空間、中心、時間、天空、水、大地、植物、石頭、啟蒙禮、入門禮等等。透過這些類型裡的不同現象之間，找出所謂的共同本質與結構。²⁹由此發現，在這些不同現象其實蘊含了一個伊利雅德所認為的特質，即是所有的顯聖象徵類型，普遍被賦予某種「神聖的」意涵。而他希望從這些象徵系統中的整體結構，來體認出個別宗教現象裡之象徵意義的對應互動層次，例如像是人與宇宙、人與萬物的對應關係；以及讓每一種宗教現象或是其所衍生的宗教行動。這不僅能發掘某的時代背景的所傳遞的「訊息」，更能由此看到一個潛藏在日常生活底下的「宗教現象」。而他之所以採取「類型學」的角度出發，為的就是要避免去論斷有別於歐洲基督宗教之外的異文化宗教現象，他希望他的分類是來自於事物自身的差異或同一的關係，而非事物之外的理論預設概念的區分或是某種文化權威的干涉。

²⁸ 關於奧圖在《論神聖》一書中著重於探討「宗教經驗」之範疇，且對於伊利雅德的宗教學術研究之影響，請參閱 Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書，2001），p.59~p.61。

²⁹ 王鏡玲，在百科全書式的旅途中漫步 - 一種閱讀 Mircea Eliade 的方法（Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001），p.293。

因此，從宗教活動的象徵意義之詮釋來說，這些行動只的都是超驗的價值觀念與存在物。³⁰是故，宗教信仰行動或是崇拜物甚至是任何的宗教現象，都是一種「神聖」的體現，是一種屬於相對於「世俗」經驗的神聖經驗之超驗範疇。由此遂衍生出伊利雅德所一直強調的「神聖」(sacred)與「世俗」(profane)之傳統宗教本質。雖然這涉及到了聖與俗的對立辯證關係但伊利雅德卻藉由各種顯聖類型的詮釋，來理解神聖與世俗的辯證關係，以及解釋兩種的不同經驗類型。而這裡所提的顯聖類型，包括了：任何的象徵類型、神話傳說、儀式活動等等。總歸而言，以前的人們(archaic people)總是生活在過去的時代之中，或是今日仍生活在部落社會、鄉村親屬文明，其日常的工作場所 - 狩獵、捕魚、與農耕等，都是在這大自然界中。在此我們發現他們所處之地方有兩種明確不同的生活方式 - 那即是「神聖」與「世俗」，³¹也有兩種不同的經驗方式。

雖然聖與俗的對立辯證關係涉及到了現象存有的探討，即是顯聖之物，可能是世間的存有者；但在這所要提及的是：當顯聖之存有物彰顯其神聖特質之際(不管其表達身分是樹、石、大地、天、江河、甚至是人或一棟建築；還是其顯聖類型是大自然的律動、人的日常生活行為、或是時間的顯聖：節慶活動、甚或是一種場所的顯聖：廟宇、聖地等等)，它們既參與了在現世間的存在秩序，卻又與現世間在價值秩序上的明顯對立。關於這一點，本論文延續著伊利雅德的觀點，將置於兩種不同的解釋角度。其一，任何顯聖之存有物，藉由其不同的顯聖方式，都有可能被我們所經驗之。那麼當我們感受到神聖之時並非是脫離於日常生活之外的，反而這卻是在活生生的經驗中直觀地給予世界的最具體呈現。

其二，在生命歷程中的兩種不同經驗模式，追求一個現世間的生活與生命之永續性，以及由此建構出一個與神聖共融交往的機會，卻成為人們普遍的心理願望並由此衍生出對於生活秩序的規範模式。畢竟，神聖與世俗的二種存在模式，關係到人類在宇宙中所成為的各種不同情境。³²基於這個理由，傳統社會的人，藉由神聖的安置與種種象徵符號的展演、顯現，一方面祈求心理的慰藉與拉近和神之間的距離，另一方面這卻也導引出一個由神聖秩序所主導的生存空間概念。換言之，在聖與俗的秩序規範中，產生了一種張力，也就是伊利雅德所不斷提及的：宗教人需要一個「中心」，一個能從世俗混沌中建立起與宇宙聯繫的秩序中心。

³⁰ 布賴恩 莫利斯，周國黎 譯，《宗教人類學》(北京：今日中國出版社，1992)，p.246。

³¹ Daniel L. Pals, *The Reality of the Sacred: Mircea Eliade*, In "Seven Theories of Religion", New York: Oxford University Press, 1996, p.163.

³² 同註 1, p.66。

然伊利雅德這樣一直強調顯聖類型與宗教象徵系統概念，而那即是「原型」(archetypes) 與其「重複」(repetition) 的關係。亦即伊利雅德所謂的原型是指，最初發生的諸神創世 (cosmogony) 的神話 (myth) 事件，並且成了所有人類活動的典範模式。³³而對於各種神聖模式，人類總是藉由儀式活動與在人們的日常生活中忠實地重複。因為，神話的最重要作用，便是將所有儀式和所有有意義的人類活動「固定住」，包括了飲食、性、工作、教育等等的各種典範模式。³⁴然我們在此一直強調一個整體性世界的觀念，其實那是一種宇宙化的過程。亦即對一未知領域的宇宙化過程，常常是一種聖化的儀式；對空間作有系統的組織，便是重複諸神的典範作為。³⁵

由以上之觀點，中心的象徵系統 (symbolism of the centre)，在伊利雅德的思想中，不僅是一個神聖宗教經驗的顯聖類型，也是一種展現世界整體性塑造的意像。由此構成世界的運作邏輯，本是在追求「聖化」的生命意義。而當空間的聖化 (亦即「中心」的創造) 成為一個核心意義時，「世界中心」的象徵系統對伊利雅德而言，也同時是聖所、廟宇、聖山、城市、住屋、身體的核心意義。³⁶換言之，過去的人們 (或是宗教人) 就是生活在一種神聖化的宇宙之中，並且他們對世界有一種基本上是宗教的態度，故在宗教的體驗中，宇宙整體也可能成為一種聖物。³⁷

是故，人們總是在追求神聖的臨在，不管其顯聖的表達形式是何種，他們渴望生活在由神聖所主導的存有秩序之中。而在那由神性所主導的世界運作規範之中，不僅使現世間的生命獲得了永恆的價值，甚至是從有限中創造生命意義的無限性。關於這一點，像是地方居民一直強調「香火」延續的重要性，其目的就是藉由「火」的原始意像 - 旺盛、力量，追求家族生命的無限延續性、甚至是表象一種神聖臨在的具體象徵。但人們需要「中心」，需要一個象徵神聖存在的「中心點」。而確立「中心」，即是肯定神在空間中的顯聖類型，並打破了世界不同生活領域 (人域與鬼域) 的矛盾對立關係。由此思考，對他們而言 (或是如伊利雅德所謂的「宗教人」而言)，空間並非是同質性的 (homogeneous)，他曾經驗到空間中存在著斷裂點 (interruptions) 與突破點 (breaks)。³⁸畢竟，由此「點」，

³³ 同註 1, p.142~p.143。

³⁴ 同註 1, p.143。

³⁵ 同註 1, p.82。

³⁶ 同註 29, p.298。

³⁷ 同註 30, p.247。

³⁸ 同註 1, p.71。

人生活於世界中產生了一個明顯的秩序「參考點」，也讓人由此展開在現世間的生活佈局。換言之，人們總是希望生活於、定居於「世界中心」(centre of the world)，且企圖藉由種種的象徵行為（諸如：儀式活動、神話傳說故事、空間組織等等）接近「中心」、彰顯「中心」在世界體系中的神聖性與主導性。因為，世界的被創造，初期就是從「中心」開始。³⁹簡言之，這一「中心」就是「神的居所」，是人神交流的「場所」，是一處聖殿廟宇或是聖地，是一處與天地連成一體的地方；否則在傳統聚落裡，人們就不會將「神」安置於聚落的「核心」位置或是在絕佳的風水寶地上（像是「笨港媽祖廟」就是安置在笨港的最佳風水地上 - 「龍頭穴」），並由此展開生命的幅度。雖然這涉及到世界體系的建構，但真實的世界總是位於中心與正中央。⁴⁰

三、神聖象徵的意涵與揭示

吉爾茲所探討的宗教、儀式與文化意義、文化思維之間的關聯，雖然較不注重日常生活脈絡中的意義和內涵的建構，但其卻也藉由行動的意義，來論述一套完整的觀念系統，也就是深層的價值觀念系統。因而他對宗教、符號、儀式之間的審視，除了代表了一種正邊緣化的文化之文化研究的新頁，也這意味著他詮釋了左右當地社會的文化意義型態，以及公眾所享的象徵意義。換言之，象徵表示是人類意識的主要功能，是我們認識全部人類生活：語言、歷史、科學、藝術、神話與宗教的基礎。⁴¹

然「象徵」(symbolism)具有一種普遍性的特質，是理解人類文化的最佳方式，甚至是總結人們對於生存的認知；且藉由在生命的體驗過程中，尤其是體驗了具有生命啟示意義的「超自然」，並從而在其間獲得了、進入了「神聖」與神聖超越界之中。或許這正如伊利雅德所言之：「『存在』(being)與『神聖』是一體的。如我們所知，這就是建基於這世界的神聖經驗，而且即使是最基本的宗教，其首要的目的也是本體論。」⁴²

但象徵的目的，絕不是單純的對象化或個人主觀化過程，而是為了理解符號背後的意義闡述，詮釋集體公眾背後的文化意涵與集體情感表達方式，以及提供集體文化運作一個可能性。也就是說，一切的象徵符號只是一個工具，其皆指向

³⁹ Mircea Eliade, "Images and Symbols", New Jersey: Princeton University Press, 1991, p.52.

⁴⁰ 同註 1, p.92.

⁴¹ 同註 30, p.303.

⁴² 同註 1, p.249.

「意」的存在，尤其是存在於世界與個人或是兩者間的觀念意義之源的「宗教」。至於地方場域的塑造，公眾性的符號表徵行為，的確是一個切入地方集體表徵的點，也凸顯了地方場域的某些特質，其中之一，就是關於人藉由神聖象徵符號的創造過程中，強化了對自身的理解；至於地方場域就是事件發生的地方，是產生情感共融的地方，更是在神聖象徵的創造過程把人的存在秩序化，並成為一個有意義的世界。故神聖象徵的詮釋目的，是為了由此詮釋出一幅構成集體經驗的範本。因此，下文將綜合陳述「神聖象徵」與其所揭示的意涵。

首先，所有的宗教都有一個把宇宙作為一種「秩序」的概念，並且我們更可以把宗教視為是一個為了彰顯神聖世界秩序的文化現象，而一個神聖的宇宙靠它才得以建立。⁴³換言之，在某些文化體中，宗教確實賦予了整個世界一定的意義象徵，並由此將世界建立在「神聖秩序」的概念之上。或許像是與「笨港」一樣的傳統地方社會來說，藉由明顯的神聖層級體系與其相映的生活空間層次感所型塑的地方場域，的確將地方之生活場域視為是一個與整體性世界相呼應的實踐結果，當然這絕對是建基在由宗教信仰所建構的神聖象徵的基礎上。亦即這具體地呈現出地方居民的世界觀與其相呼應的獨特生活方式⁴⁴之間所彰顯的事物真實狀態，不僅是一種在情感上可被接受之結果，也是被儲存在由一連串宗教神聖象徵所蘊含的意義之中。而這就如同吉爾茲所認為的：「意義只能被儲存於象徵之中，這些宗教象徵，或演之於儀式，或宣之於神話，對於可以引起共鳴的人來說，涵蓋了關於此是之道的知識、其所持情緒生活特質及人在其中的何所當為。」⁴⁵

以此為出發點，這樣的神聖象徵將地方社會的主體性宣稱、整體性世界觀之概念以及地方居民的生活方式彼此相互連繫，且相互落實在特定的空間場域之內。但造成此一聯繫關係的力量，卻是它們賦予了事物真實性的價值。舉例來說，在笨港，任何的宗教信仰行為中，諸如：媽祖繞境活動、或是笨港街各境的「擲天公爐」與其附近角頭村落所舉辦的宗教慶典活動、甚至是氏族的「宗廟」或「爐會」⁴⁶，無不是在表明一個層層相扣的空間序列層級，即是一種神聖層級的、是

⁴³ 同註 30, p.300。

⁴⁴ 像是笨港本是一個「港口」，自然而然，當地居民對類似於媽祖、水仙尊王等具有海上守護象徵之神祇，首先具有強烈的生存情感依賴，最後藉由神聖場所之創造將其視為是空間秩序的主宰者，尤其「笨港媽祖廟」不僅是笨港街鎮空間最具明顯的核心聖域，更是笨港的街鎮空間最主要的「參考點」。

⁴⁵ 同註 9, p.149。

⁴⁶ 笨港的主要氏族為了凝聚宗親意識與血源生命之傳承，都以宗祠或爐會維繫宗親的團結，並作為氏族的交往與主要信仰中心。像是陳姓宗親在乾隆三十年創建陳姓宗祠 - 「昭烈堂」以及成立「陳聖王會」和「武安尊王會」；蔡姓則有「蔡道涵與蔡襄爐會」；楊姓有「四知堂爐會」與「大王公爐會」；吳姓有宗親會；許姓有「三房爐會」；王姓也有「開閩王會」。關於笨港各氏族之「爐會」的生存象徵意像，在本論文的第四章第一、二節，將有更清楚之敘述。

與笨港的秩序與信仰中心 - 「笨港媽祖廟」(指今日的「北港朝天宮」)具有相對空間層次的空間場域。換言之,為了獲得一個「位置」,不管是任何人、任何氏族,皆是想在此地找尋一個存在的立足點。但他們通常是先由一個「中心」,一個能喚起集體共鳴的「中心 - 場所」,來組織、規範其居住空間與生活在其中之事物的「點」,而那即是笨港人最為崇敬的「媽祖」與「笨港媽祖廟」。然這樣由神聖象徵體系所塑造的地方空間場域,是讓生命得以安頓、生活得以展開幅度的關鍵條件,也是一種神聖化的過程與獲得生命存在的「真實性」特質。而這正如伊利雅德之所言:「神聖就是最卓越的真實本身(the real),同時是力量、有功效(at once power, efficacy)是生命與創造的泉源。宗教人想要活在神聖中的渴望,實際上就是等於是渴望將他的住所建立在真實的實體上,而不要使他被純主觀經驗中從未終止的相對麻痺,宗教人要活在真實而有效的世界中,而不是活在幻想中。」⁴⁷故在強調神聖性的地方場域之內,外在的世俗世界被超越了,形成一個由神聖秩序所規範的生活世界。

其次,從一定的程度上來說,在傳統社會中,尤其是強調某一至上神的神聖體驗過程以作為地方精神象徵的傳統社會,提供象徵產物的主要來源是由宗教。雖然這是在神權統治的國家中,才會發生的現象。⁴⁸但在這所要提及的是,強調某一神聖體驗過程與其所塑造的一連串宗教象徵體系,是作為傳統社會的人們解釋起源、存在價值、神聖化,甚至是排除生存危機的一種可能性。或許這牽涉到「神聖體驗」與日常經驗的辯證過程,但正如伊利雅德藉由各種像是儀式活動、神話傳說、甚至是任何能與神聖溝通的象徵符號等等顯聖類型之詮釋,來理解神聖體驗與日常凡俗經驗的對立辯證關係。因為神聖的體驗具有超越一般人們日常生活經驗的向度,⁴⁹然一般人就是要回歸到經驗者自身,探尋神聖的對象是如何地顯現在人們的潛藏意義之中;由此掌握了它所顯現的形式背後之真正力量來源,其實是一種按照人們所身處的情境,並參與其中,藉此去體驗那一深藏的意義系統。而這即是透過「象徵」,人發現在他所處個別情境之外的方式,並使自己向普世及宇宙生命開放。⁵⁰

是故,我們決不能忽略這樣一個事實,即在傳統社會裡,宗教的象徵活動在很大的程度上是一種出自於對意義的追求,並且是具有象徵的和文化的意義。通過在神聖的體驗過程中,實現了與天地接軌的可能性;但也因為體驗到神聖,讓

⁴⁷ 同註 1, p.78。

⁴⁸ 同註 30, p.301。

⁴⁹ 同註 29, p.291。

⁵⁰ 同註 1, p.250。

人超越混沌脫序、危險事物。然這樣的結果，又或許是吉爾茲在論述象徵力量所彰顯的文化意涵時，其所強調的：「象徵的力量依賴於它使象徵對象的到理解的能力，依賴於它是否可有效地歸整經驗。」⁵¹換言之，在地方場域，不管是如何地藉由象徵的力量一直強調「內與外」、「潔與髒」、「善與惡」甚至是「聖與俗」等經驗性之結果，且當這經驗結果應用在人們所處的世界裡，其就是一種連結了人們的生存經驗所衍生的意義系統；否則這些結果就會看似不相關，甚至是無法理解所代表的文化價值是為何。就像笨港人一直藉由媽祖繞境，這樣一種象徵的儀式力量，除了強調「媽祖」的核心聖潔形象之外，最重要的是，由此他們更加肯定了他們彼此歸向一個共同的經驗，即是大家似乎都體驗到媽祖的顯聖救民救世之事蹟（不管是親身感受、或是經由神話的傳播等等方式）；以及大家在從繞境過程中體驗到塑造場域的基本力量與其所衍生的經驗結果（或許是有點模糊，但卻能夠強烈感受到），這全是一種對意義的追求與由此展開關於生活必須的知識。

最後，象徵符號所揭示的世界是一個活的整體，在這種揭示過程中，象徵符號也在不斷地充實自己，使之更具活力。⁵²但在這產生了一個明顯的概念，亦即象徵符號有一種使事物統一於整體性的概念。或許通過「宗教」的神聖象徵論之詮釋，把一種在現世間看似混亂的局面或是毫無秩序的模樣統而合一，然這就是進入一套體系之中，並且具有宇宙論基礎之意義的象徵體系。伊利雅德指出，經過用宇宙論的語言來表達人類狀況與存在活動，人的存在就有了涵義。⁵³而這樣的觀點其實是在事物的整體畫面上找到某些秩序與規律。然在這樣的整體觀點引導下，若從中國古代學者的哲學思維來說，即是古代學者將已經發現的局部事物之間的聯繫連綴起來，並逐漸意識到，原來各種事物都是由若干要素按照一定結構組成的，而無數多個大小小有一定結構聯繫的事物按一定的秩序構成了整個宇宙。⁵⁴換言之，我們無法擺脫這樣一種「整體的」觀點，不管這是落實於生活物質層面、精神信仰層面，甚至是在詮釋一個「世界」的構成方式。否則在地方場域裡，總總的人為活動跡象，尤其是透過宗教信仰活動的週而復始舉行，其目的就是在詮釋一個建基在整體宇宙論基礎下，所構築的一個符合人們心理願望的生存情景。

雖然上述所言涉及到宗教信仰的本質因素，亦即信仰本身就是一種情感精神

⁵¹ 同註 9，p.150。

⁵² 同註 30，p.246~p.247。

⁵³ 同註 30，p.247。

⁵⁴ 劉長林，《中國系統思維》（北京：中國社會科學出版社，1997），p.109。

上的寄託，而宗教性的儀式活動就是在呈現這樣一種情感寄託的象徵形式。但在這所要提及的是，在探討宗教信仰所表達的整體性觀念的同時，其所衍生的結果便是一種「秩序化」的過程。而這即是本論文的所欲探討的主要方向。換言之，在地方場域的塑造過程中，其實蘊含了由象徵體系所引導的對空間場域的實踐層面。因此，象徵體系的建構若是牽涉到一種對世界的表述工作，從而對居住世界的秩序化過程，則它將被賦予許多的神聖意涵與宗教力量。畢竟，其代表了人類想像的力量，這力量被用來建構一個現實形象（an image of reality），⁵⁵以及對於最終的生存意義之追求，只是人們大多把對意義的追求歸整於經驗背後所產生的象徵體系。故在地方場域或是居住環境之塑造過程裡，其實就是奠基在這一種神聖象徵體系對於整體性世界的實踐之概念上。但就這一整體性概念而言，神聖象徵所傳達的「意」之內容，即是一當人的行為和諧於宇宙狀態（cosmic condition）時，生活呈現出其真正意義。⁵⁶也就是說，這雖牽涉到居住生活的實踐層面，但一切的意義結果卻是在和諧與衝突的辯證關係上，獲取了一個與大自然對應之理想的生存情境。

總歸來說，若從神聖象徵秩序與其所衍生的象徵體系，來論述地方場域的塑造，則更能表現地方居民如何將神聖的精神信仰轉化成外在的象徵符號，並具體地投射於在生活世界的日常實踐層面上。因為，他們日常的秩序規範行為（包括了族群、氏族間的交往規範，甚至是社群組織規範與遴選「爐主」等等）以及境內的廟宇與爐會（或是各境的「擲天公爐」之祭祀組織），都間接地呈現出一個深厚的宇宙論基礎。雖然他們經由他們最基本的精神信仰，反映出人們在生活世界交流他們日常的思想與感情。⁵⁷但在這所要提及的是，他們的社會生活方式是被反映在他們的宇宙論思想中，同時他們的社會生活方式在他們的宇宙論思想中也有具體的體現。⁵⁸

1.3.2 儀式的象徵秩序

吉爾茲在論述宗教概念的真實性之議題時，曾提及：「正是在儀式中，『宗教概念是真實的』、『宗教指引是有道理的』這類信仰，以某種方式產生出來。正是在特定儀式形式中——即便儀式不過是背誦神話，求助神諭或裝點墳墓——宗教

⁵⁵ 同註 9，p.153。

⁵⁶ 同註 9，p.152。

⁵⁷ 張慶熊，生活世界是人類主體間交流的基礎（《哲學雜誌》：20，1997），p.127。

⁵⁸ 同註 30，p.188。

象徵符號所引發的情緒與動機 (moods and motivation)，與象徵符號為人們系統表述的有關存在秩序的一般觀念相通，相互強化」⁵⁹換言之，在儀式操作中，生存世界與想像世界或是神聖超越界藉由單獨一組象徵符號形式得到融合，變成是同一世界，從而使人們在現世生活中產生了一整體性的世界秩序觀。關於這一現象，伊利雅德認為：「不管是傳統社會的結構是如何，或是狩獵、或是畜牧、或是農耕、或是已進入都市文明階段，其住處總會經過一個獻祭的過程，因為它建構了宇宙圖像，而此世界亦是一個神聖的創造。」⁶⁰故這樣彰顯整體宇宙世界觀的儀式性活動，不僅是一個經驗性的運作，也是一個落實神聖象徵秩序的機會。

但我們必須了解：人渴望居住於中心，是因為在那裡，人們擁有與諸神佛交往共融的機會。不管這樣一個「中心」的表現形式，是指廟宇、聖殿、風水聖地、或是住家的神明龕等等，凡是能夠提供此一機會的場所，都是彰顯了一種秩序化的現象。同樣地，地方場域或是住家，甚至是人的身體也是一種秩序化的表現。但秩序化目的是為了塑造一個整體性的世界體系。然關於地方場域與宇宙世界之間的對應關係，在一些相關的著作論述中都已有深入的討論之。但我們在這所要提及的是，儀式性活動對於地方場域起了象徵秩序與規範，以及在儀式的操作過程中，再度地對應了整體的世界運作體系。

不可否認的，人們藉由儀式的操作過程中，重複了一個神聖臨在的情境。像是笨港人的輝煌媽祖慶典，尤其是媽祖繞境活動，無不是在彰顯這樣一個情境。從陣頭神輿的秩序排列方式，到其所繞境之地區，都被比作是對應於笨港這一生活世界的構成模式。而這一世界就是笨港人所生活的場域。換言之，它不僅被象徵性地賦予了媽祖之神聖權威的特質；也將呈現出繞境的儀式性活動與其衍生的象徵秩序是在對應於世界的運作體系，本是由一系列的神聖層級體系，與其相應層次感所構成的；更在繞境過程中接受不斷的獻祭，而透過獻祭，參與者自己創造了一個超人性的情境。⁶¹關於以上之論述，在後續章節將有更清楚之探究。但這裡所論之「象徵秩序」，是指在慶典儀式中所衍生的、且是具有高度規範的一系列神聖層級體系，其目的就是在彰顯地方社會的集體信仰中心的典範權威特質，以及展現出信仰中心與其相應的神聖層級之間的種種互動過程。

但也因在儀式過程中如此地呈現出一套象徵秩序與規範體系，確立了地方獨特的文化主體性，是一種對生活世界整體性發展之意義的追求。這就像吉爾茲所

⁵⁹ 同註 9，p.129。

⁶⁰ 同註 1，p.101。

⁶¹ 同註 1，p.236。

言之：「如果想闡釋一種文化的話，兩種途徑，兩種方式必須相輔而行：對作為既定展示物的特定象徵形式（一個儀式活動、一個等級性地位）的描述；和在意義的整體結構中的此類形式的情境化，這些形式是這一結構的組織部分，它們也借助這一結構來定義自身。」⁶²

是故，在此可說明：地方居民依此情境中有意識地建立其居住環境，並將其秩序化。換言之，地方居民是依據神性的權威力量在特定的場域內，重現了一套，而且是相互具有決定性作用的體系，這套體系具有世界的特質，也建構了這個世界。

總歸來說，任何在地方社會所進行的儀式性活動，其目的都是反映了這一地方場域的空間秩序化過程，並且其是建立在由地平線所延展的且界定在大自然運作的區域內。換言之，地方居民將世界分割成各個領域或範域（domain），並且解釋了這種觀念意義所衍生的作為是他們把世界想像成是在無序、萬物生命混雜的情況下，一種秩序化了宇宙天地的生存需求所做的行為。然這卻涉及到中國傳統哲學的「天人理論」或是「天人和諧的宇宙觀」。⁶³

因此，在創造一個有序的生活與其價值判斷之時，一切的存在都在現實活動中受到肯定。然一切的存在都在解構與建構之間，都在無序中創造有序，也在有序的生活矛盾之下，又重回無序的形而上思維。然這樣的序化過程，藉由象徵性符號的展演已轉成生活之內在規律，創造一個序化的世界，這卻是人們安於自己的生存位置，是建構一個安身立命之序。而人與天地的儀式，涉及到宇宙秩序的生存之道與其陰陽變化的運作之理，人有必要參與天地化育，才能成為宇宙中的主體，⁶⁴也由此衍生出一個秩序化的過程。當然，人們也會藉由宗教力量，找尋自然與超自然力量的和諧，共同尋找生命原點的所在，像是基督教所言之天堂、佛教所認為之西方極樂世界、或是道教的崑崙仙境。而這樣對理想情境的渴望與追求，不僅創立了一個典範情景，也由此典範來統攝指導人在世之一切的行為規範，當然也包括了在居住空間的營造上。

⁶² Clifford Geertz, 趙丙祥 譯,《尼加拉：十九世紀巴厘劇場國家》(上海：上海人民出版社，1999)，p.123。

⁶³ 中國天人合一的人天整體觀是建立在中國特有的生態環境和人體修煉這些基礎上的，其在一定程度上揭示了人與自然的本質聯繫及其內在規律，揭示了人體生命現象與自然的合節律性。（請參閱 呂錫琛，天人合一的思維方式（《道家與民族性格》，長沙：湖南大學出版社，1996），p.50~p.87）

⁶⁴ 鄭志明，《華人宗教的文化意識第一卷》（台北：中華大道文化事業公司，2001），p.72。

1.3.3 地方場域的詮釋方式

一、諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 的「生存空間」理論

富有文化主體性的地方場域，不單是社會、經濟、政治的空間，還是一般建築學者所忽略的 - - 它也是一個文化象徵的空間場域。而確立地方文化的主體性，尤其是以宗教象徵和儀式的意義體系為核心的地方文化知識，是一個難以隨政治經濟秩序變動而變動的體系，相反地，前者往往決定後著的發展。⁶⁵但我們也決不能把「文化」完全視為是社會與人的客觀世界加以研究，雖然這是文化地理學者的普遍立論。亦即地理學者都犯了一個把地理空間和人對立化的錯誤。而文化地理學者，一般大多注意到人工的造物構成地理景觀的重要組成部分，但是他們卻沒有意識到作為文化產物的景觀離不開人的創造力和想像。他們把景觀與主體的生活世界分割開來，使之成為完全被客化了 (objectified) 的對象。⁶⁶換言之，我們必須注重人的能動性，即人的主體性活動與天地萬物間的互動本應是沒有所謂的二元對立之界線存在，彼此間皆是構成整體性世界的存有物。畢竟，所有的人類活動，尤其是在建構一個秩序化的過程，其終歸都企圖在追求人與環境之間的一種動態平衡。

但如同諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 所言之：人類對空間的興趣尤其生存上的根源，這似乎起源於人想在環境中掌握真實關係的需求，以便在事件及其活動中尋求意義與秩序。⁶⁷這亦即是，人類都試圖在藉由各種實體之揭露，包括了神聖實體之顯現，來掌握生存上意義以及建立與外界事物溝通的機會，而這些就是利用不同的實體表達形式來達到交流溝通之目的。換言之，人類的大部分活動包括了其在特定空間內的身體知覺，都無可避免的這將會一個可供任何取向的觀點。然這卻衍生出人類為了能夠實現其企圖，就必須「了解」空間的關係，並且隨後將之單純化為「空間概念」。⁶⁸

舉例來說，在傳統的民居空間組織中，我們可發現一些表示和傳達世界構成方式的思維邏輯。如：在正廳空間中常設有「神明龕」，而那是人們的集體經驗中心；依據長幼有序的空間佈局模式，反映了中國高度的倫理觀；講求風水寶地

⁶⁵ 同註 11，p.124。

⁶⁶ 同註 14，p.257。

⁶⁷ Christian Norberg-Schulz，王淳隆 譯，《實存 空間 建築》(台北：台隆書店，1994)，p.9。

⁶⁸ 同註 67，p.9。

的居住環境觀等等，甚至是由此衍生出居住空間一條獨特的、明顯的發展組織與紋理結構。但這樣的邏輯並不抽象，反而這卻是表示人在世界中的「位置」，是一個可供棲居於天地間的存在位置。因此，人們不只在空間裡活動、感受到空間、生存在空間，並思考空間，他進而創造空間以表示世界架構是一個真實的（image mundi）。諾伯舒茲稱這樣的空間概念為「表現空間」（expressive space）或是「藝術空間」（artistic space）。換言之，在某些意義上，任何人在其環境中選擇一場所定居，就成了表現空間的創造者了。⁶⁹

而諾伯舒茲所提之「表現空間」（或是如諾伯舒茲用「建築空間」來替代「表現空間」）的概念，其實是一個抽象的空間架構以及需要各種元素系統化的空間概念，更是一個居住行為的表現。換言之，不管是表現空間或是建築空間，皆可定義為是人類生存空間之具體化現象。⁷⁰畢竟，當「環境意象」（the image of environment）⁷¹變得模糊之時，人們就必須改變它的建築空間，以滿足個體的生存需求。但不可否認的，空間是表示「存有於世界」或「在世存有」（being in the world）架構之一。如海德格所言之：生存是空間性的，且你不能把人與空間分開來。因為空間既不是外在的對象，也不是內在的體驗。⁷²亦即空間是從場所中獲得其存有，而非從「這個空間」中獲得。⁷³以此為基礎，這雖發展出海德格的「居住」（dwelling）理論，但卻也衍生出「居住是生存的本質」⁷⁴以及生存的空間性。

由此我們理解諾伯舒茲在《實存 空間 建築》（Existence, Space and Architecture）一書中所提之「生存空間」（existential space）概念，就是知覺圖式的相對穩定系統，或者是「環境意象」。而生存空間，由於是從許多相似現象中

⁶⁹ 同註 67，p.11。

⁷⁰ 同註 67，p.12。

⁷¹ 諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）借用美國都市計劃學者 Kevin Lynch 的都市意象之構成與分析的理論觀點，藉以解釋環境（尤其是都市環境）與生存空間的關係，以及「意象」（image）概念相當於是諾伯舒茲所提之知覺空間圖式，亦即由此構成了一個生存空間的基本架構，或是一個借用人的經驗知覺表示了人類生存的基本性質。而 Kevin Lynch 在《都市意象》（The city of the image）一書中提及：「環境意象，一個外在具體世界的共同化精神圖像——這個意象是瞬間的感覺（immediate sensation）和對過去經驗的記憶兩者所產生的結果，它並用來解釋知識和指示著行動——好的環境意象對其所有者會有情緒安全（emotional security）的重要意義。」其在書中又提及：「世界可能圍繞一組焦點（focal points）而組織起來，或者可能分裂成各有其名的分區（regions），或者由可資記憶的路線聯繫起來。」（關於環境與生存空間的關係，請參閱 Kevin Lynch，宋伯欽 譯，《都市意象》，台北：台隆書店，1999，p.1~p.13；Christian Norberg-Schulz，王淳隆 譯，《實存 空間 建築》，台北：台隆書店，1994。）

⁷² 海德格爾，築、居、思（孫周興 編，《海德格爾選集 - 下》，上海：三聯書店，1996），p.1199。

⁷³ 同註 72，p.1198。

⁷⁴ 同註 72，p.1204。

抽離出來的一般化現象，因此具有「實體性格」。⁷⁵亦即通過一系列的知覺意象系統，從而確立了「生存空間」的基本架構以及人們與環境的互動對應關係。換言之，這裡所談的「生存空間」似乎可從兩個觀點來論之。一個就是「抽象」的觀點，另一個則為「具象」的觀點。

抽象的觀點包括了地形與幾何部分等較為一般的圖式，像是諾伯舒茲所提之三項構成生存空間的要素：中心與場所（centre and place）方向與路徑（direction and path）區域與範域（area and domain）等。而這三種要素是人類取向的基本圖式，亦即為生存空間的構成要素。然當它們組合起來時，空間就成了人類生存的實質向度。⁷⁶但這三項要素必須是要互動的，才能理解生存空間的特殊個性（genius loci）以及象徵著世界的基本構成方式。

再者，具象的觀點則是掌握住「環境意象」以及由此所投射的階層系統，構成了生存空間的基本架構。如：地理（geography）景觀（landscape）都市（urban）建築物與實質物體。這些層次有的由人體結構來決定，有的則由環境來決定之。但這種層次系統或是在每個層次所發展的不同圖式，以及層次間的互動，組成了生存空間的架構。但在這必須提及，大部分的文化都具備的了所有的層次，但有些可能尚未發展完成。諾伯舒茲就舉出遊牧民族就很少接觸到都市層次，而現在都市居民雖然在學校裡學到了一些地理意象，卻已喪失了大部分景觀層次上的圖式。⁷⁷總之，生存空間的各層次形成了整體的架構，這並相當於是生存架構；但生存空間的各層次，在其中的彼此互動時情形，卻形成一個複雜的動場（dynamic field）。似乎本論文所論及的「笨港」之地方場域塑造，其實就是一個在人聚空間的層次形成一個與生存空間構架相對應的整體構架。換言之，人們的認同是構築在生存空間整體的關係上，這由此卻衍生出地方的空間場域在其所有層次上，必須界定它們本身的個性。這也就是在尋求一個環境意象系統的建立以及自我認同。

總歸來說，所有的人類活動都必須找到一個適合的「場域」才能夠「發生」。亦即「場域」是人們的生存空間，是有一連串的層級體系與其相應的空間層次感所塑造而成的。不管是文化面、社會面、或是實質面的體系，目的就是在確立一個空間之主體性以及呈現出人們的活動與行為結構的內在化表現。

⁷⁵ Christian Norberg-Schulz，曾旭正 譯，《建築意向》（台北：胡氏圖書出版社，1990），p.15。

⁷⁶ 同註 67，p.24。

⁷⁷ 同註 67，p.27~p.28。

二、居住的本質與存有表現

在傳統社會裡，一切萬物的運動作息（包括「人」）皆是無法脫離真實世界而獨立運作。它們是在相互對話、交流之下，聚集成一個整體性的世界。而這一從整體性的角度所詮釋的「世界」就是本論文所稱之「場域」。然而，近代科學的那種寰宇性、單一的思維模式，且是脫離自身主體經驗的科學態度，打破了由傳統社會所建構的和諧生活空間，人似乎脫離了真實世界的運作體系之外，並以萬物之首自居，科學的無止境發展威脅了萬物的生存與自然和諧的運作秩序。因此，「現象學」(phenomenology)的產生是近代學術發展的一大突破，尤其是針對西方社會，更是企圖想打破人文與理性主義的思潮掌控了數百年來的價值觀與科學發展的迷失。所以，胡塞爾(Edmund Husserl)試圖建立普遍的、理性的哲學觀點(那就是「現象學」)，來解決歐洲科學的發展危機，並重返到「生活世界」裡，也就是從新去尋求一個以真實的人類生活為基礎的哲學與科學發展；隨後，沙特(Jean-Paul Sartre)、海德格(Martin Heidegger)的存有哲學與居住哲學、呂格爾(Paul Ricoeur)的詮釋現象學、梅洛龐蒂(Merleau-Ponty)的知覺現象學與審美知覺現象學等多位西方學者，也延續著胡塞爾的現象學觀點，雖偶有批判，但其路子仍是希望改變西方傳統的二元對立、數理幾何的傳統思維模式。而現象學理所提之「回歸到生活世界」裡，其實就蘊含著注重人的主體經驗和人在場所裡與其他事物的交流、溝通。

海德格認為，傳統的西方哲學自亞里斯多德起就把注意力只想存有中的物，而不是「存有」本身。⁷⁸而研究存有中的「物」是西方傳統哲學的一大特點，真正哲學的根本任務應是顯示「本體論上本原的東西」與「根本的東西」，即存有本身。現代科學掩蓋了存有的作用，讓人不了解何謂性質、文化歷史及語言。⁷⁹這就如同地方居民所建構之神聖的生活場域一樣，其背後的神聖性或神聖情境的存有並非只是透過個人主觀的描述得知，而是藉由個人主體的經驗過程或存有來描述存有物之體系與物之整體表現，其更能彰顯情境之存有的本身。換言之，場

⁷⁸ 在文藝復興時期所建立起的「人文主義」，將「人」視為是一切萬物的主宰者，人之所以不同於其他動物，乃是人具有理性、有意識，動物是靠動物性本能生存。因此，從亞里斯多德所說的「人是理性的動物」開始，至笛卡爾的「我思故我在」、文藝復興時期的人文主義、理性主義觀念，乃至到了現代，「人」之存在的角色一直是高於其他萬物的，除了神之外。然此種人本觀點，遭到了海德格嚴重地批判，他並認為人已抽離了自身主體的生活經驗，以及人這個生命型態遠離了生活場所，而變成了一種抽象的理性思維能力。因此，海德格將之轉向對「存有」的思考，將人視為是世間存有現象中的型態之一，是一個「物」。故傳統的哲學思考，將人的地位提昇了，形成了人對萬物始終抱持著主客體的二元對立觀念。

⁷⁹ Husserl, 張慶熊 譯,《歐洲科學危機與超驗現象學》(上海:上海譯文出版, 1997), p.12~p.13。

所中的存有物或物之特性，是構成情境空間或生活空間的一個組成份子，萬物眾生皆是同類相應，並依其本性發展，這就是「真理」。而人們真實地描述此一情境之存有，這並將人視為是「在場者」或是用「此在」來代替人，然這其實是彰顯「存有」本身，是「存有」透過萬物來彰顯其「自我」。

海德格為了說明「生命存有」(Being)，常用「在此存有」(Dasein)此字來說明之。他認為人的「存有」(或「存在」)不是一個抽象概念，是存於生活世界之中，也就是生活於場域之中。人為了彰顯其本能，「居住」或「定居」(to dwell)是一種人存有的表現。人的存有，就意謂著作為在大地上的短暫者，而「居住」是建造的行為，建造的意思是居住，它是指居留，在一個地方居留。「居住」其實是一種需要不斷去學習的行為，而它並用不著去製作出或營建出甚麼東西來，它基本上就是有這種「保育作用」。人的保育行動就是一種個深層關懷。人就是透過「居住」才能與世界的四個層面：大地、穹蒼、神靈、生命體渾然成一體（四位一體）。而「居住」就是能夠：救贖大地、接納穹蒼、靜待神靈、開啟生命的一種保護、保育作用。居住本身與物同在，定居作為保護、保育，伴隨人與物同在，保證四位一體在物中。⁸⁰故「居住」使得四元保持與物共存，這種保持便是「建築」(a building)。這就如同廟宇等神聖空間一樣，是人藉由具體之建築行為或居住之表現，將人連接於大地之上，而能讓自身感受到宇宙世界萬物的存在與人的「在此存有」。而這些廟宇等神聖空間存在的目的，是要安置人，是能保護事物，並保持其本性的自由。

因此，在傳統社會裡，人非佔有絕對的主導地位，也就是著重在人與生活世界的和諧相處、人的主體經驗之強調。在地方的傳統文化表現上，諸如：文學藝術、生活態度等等文化表現，其實都透露著人與環境、人與生活、人與物的一致性、協調性，乃至「合而為一」、「心物合一」。換言之，在此生活體驗之中，人的主體經驗增加了，而人的自我意念、意識降低了。在傳統社會，不管是核心聖域的廟宇，還是圍繞此聖域的一般民居空間，根本就是當地居住者的生存表現，清楚地顯現出這其實是一依據神聖空間秩序結構所營造出的地方場域。這不僅是一真實的世界，更是人與物之間相互感應、通透、情感交流的結果。故地方居民藉由主體的生活體驗，來觀察世界、了解物的存有，以及經由居住之行為，並使其成為其中的參與者和達到保育之目的。故在此情況之下，人與環境之間互為主體性。因此，從地方社會，發現到生活世界的內在相連性或互相聯繫性，而這是一種聚合式的思考方式，也就是進入了主體經驗的思維模式。

⁸⁰ 魏光苕，海德格的居住哲學（中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會，1998），p.209~p.210。

既然傳統社會的居民一直再強調自身存在經驗的主體性特質，以及衍生出一個奠基在由主體互動過程中所塑造的居住空間觀。但延續著上文的宗教象徵論，在此仍必須提及，也是本論文所一直強調的，在地方的神聖信仰體系中，發現了絕對實存的最強表示，但那不是在正常意義的世界中，人類集體生存的居住場域，而是人與宇宙天地互動的地方，更是眾神居住的場所，也是人類生命得到延續、寬赦與祈福的「神聖場所」，甚至是由此起到了明顯的人居空間之秩序規範，而那卻是「廟宇」。事實上，所有的神聖場所，一般都有其具體化的型態。而一個其本質足以形成「中心」的場所，或許可用「聚集」一詞來描述之。「聚集」一詞在海德格的解釋裡，是它具有雙重的方式來容納四方萬物，即承受與保持。⁸¹換言之，聚集乃是「中心 - 場所」的本質。故「廟宇」是地方的中心 - 場所，是人們強調主體性與自我意識的結果，是一種地方居民總體生存經驗之下的總體解釋之結果。其目的只不過是想在神聖的庇祐下，借以展開生命之幅度。因此，廟宇等場所之神聖性的特性乃是具有保育、庇祐、寬赦之性，故其本質是使人能安詳地棲居於天地之間。換言之，其特性是通過承受人們所注入的情感起了容納之作用，更是經由容納它所承受的東西而起容納作用。

因此，從地方社會的信仰體系來論之，「廟宇」是人們生存經驗之投射的具體呈現，也是藉由神聖的安置期待生命的無限繁衍與現實時空能夠進入永恆的超越界之中。這樣的過程其實是普遍地對世界開放的存在與世界認知的集體反應之結果。然如此的表現，卻是能在外在世界找到相應的事物。舉例來說，笨港人虔誠奉祀媽祖，全賴媽祖的神威顯赫，因而自古以來他們即將媽祖定位於笨港街鎮中心；又如笨港的陳姓氏族期待陳聖王的神聖臨在，讓他們能在笨港定居，在此他們也在笨港確立一中心，一個生存空間 - 「魚寮」；再如笨港行郊與船戶們，乾隆年間即在熱鬧的笨港街中興建水仙宮，為的就是期望水仙尊王能夠讓他們航海船運順利，期待祂能為他們仲裁商業紛爭等等這些表現。總歸來說，這是地方居民藉由具體的營造行為與表現形式，將自身對世界的開放表現投射在地方場域的空間創造之中。

故傳統社會的定居空間，即是從「核心」(或「中心」)的營建開始，進行天地神人四位一體的場所安頓，展開出空間存在的意義性內涵。⁸²因此，人藉由居住(dwell)行為之表現，清楚地顯現出，其所塑造之地方生活場域，是在大自然的生存環境中，人與萬物之間相互感應、通透、情感交流的結果，進而達到生命存有的彰顯。

⁸¹ 海德格爾，物，(孫周興編，《海德格爾選集》，上海：三聯書店，1996)，p.1172。

⁸² 同註 64，p.59。

第四節 研究方法與流程

一、研究方法

本論文強調人在場所中的運動過程與組織模式，並了解其是如何地具體化與秩序化地創造一個真實的生活世界之場景，且把生活上的意義表現於場域之中。而這卻是在生活中，為了彰顯存在意義的一種內在化、存有化的表現。間接地，地方居民塑造出許多約定俗成的象徵性符號存在於生活場域之中，藉以展現此一存有之特質。經過這樣一連串的思考過程，其實蘊含了對生活與社會價值判斷的基本態度。因此，在本論文中將從地方居民的宗教信仰，體驗地方居民之內在的思維模式。換言之，笨港之居住環境之營造過程，是奠基在於他們強調一個以自我主體意識為中心的世界之誕生，以及這是總結他們的生存認知之具體展現，而這則需先從他們如何藉由生活經驗歷程去解釋世界的運作模樣。即是地方居民其實是抱持著一種對於整體宇宙觀的認知看法，以及由此出發，並將之反映在任一的生活方式上，其也包括了居住空間之營造。因而生活場域是一人們集體生活與情感所投射的場域，以及是對於生存經驗的總體結果之反映，是一個被創造的地方，哪麼一個能符合生命延續之需求的居住空間之建構便是他們的首要任務。

所以，本論文之研究方法，一方面將藉由「深層描寫」(thick description)的方法，從地方文化空間之設置與其所進行儀式的活動等等過程之描述、解釋，來理解這一再運用或出現的象徵符號與行為特徵，企圖詮釋出一個完整的生活空間之認知系統，也就是建構出一套地方空間場域的基本圖式，但這目的也是為了揭示了地方的信仰內容、人群交往模式與文化知識在空間場域的實踐部分；另一方面，採主體的存在經驗之切入角度，強調地方居民的生活過程其實是一種充滿神聖臨在的生活體驗與對神聖體驗的存在認知。亦即是人們渴望藉由宗教的神聖力量來建構一個趨吉避凶的環境意象。換言之，創造一個人們在生活上期望與其由此衍生而來的和諧居住空間，是一種人將宇宙天地之生命力表現，投向於外在的、具有約定俗成的象徵物之中的表現。

然在解釋場域的地方居民之主體性經驗的表達過程裡，將會牽涉到關於笨港之民間信仰的發展與其所塑造的種種地方文化內涵，但這的確是地方社會最基本的認同方式。故無可避免地，這一哲學式的思考與相互的抽象辯證關係，將成了本論文必須面臨的問題。而在反覆的解釋與辯證過程裡，似乎仍著重在探討人的

主體性確立與彰顯存有的本能上。

至於本論文之資料來源主要有二個方面：其一，即是藉由本研究之田野地 - 「笨港」所蒐集的口述資料和參與地方的宗教活動等所得之田野資料，這其中包括了民間傳說、儀式活動、日常行為觀察等。其二，包括了歷史方志史料的運用與針對笨港之相關論文的參考。

二、研究流程

基於以上之論述，本論文所探討之內容共分有四主要部分：象徵秩序與場域之確立、地方的空間組織 - 「境」之空間特徵與秩序反映、地方氏族的居住行為表現、慶典儀式的典範秩序建立等部分。其內容流程概述如下：

首先，象徵秩序與場域之確立。也就是要先回歸到地方之笨港之空間、歷史與社會變遷等實質面向，探討笨港之地方空間的演變過程。但這其中所欲探討的是，地方社會之空間歷史的發展，以及地方場域的特質研究。亦即地方場域的塑造，不僅是經由整體社會結構的動態所塑造之，或是由自然環境之變遷使然。但在場域塑造過程中，地方的信仰內容與其所建構的神聖象徵秩序和信仰層級，對於場域之塑造起了象徵規範之作用。換言之，由明顯的神聖空間的秩序結構所界定或確立一個場域或世界的構成方式與運作基礎，到地方場域內的居住空間佈局、慶典儀式或是廟宇等等，都反映了笨港人對於這個世界秩序之塑造，是來自於一種超自然力量所致，亦即是有著一套象徵著超自然力量的象徵系統，規範著他們集體對於世界的認知。由此，在笨港的信仰與其所衍生的神聖秩序體系，是由不同層次的組織及其相應的神聖層級體系(笨港街各境與角頭村落的信仰中心 - 宮廟或是爐會)所構成，也調整著他們彼此間的居住空間秩序規範的營造活動。是故，所有的神聖場所都有一個結構性秩序的建構，並在世界中扮演了不同的角色功能。像是「笨港媽祖廟」是笨港人的生活與居住空間的「核心」，而在笨港人的神聖宇宙規範下，將其轉化為具有神聖象徵體系的「核心聖域」。媽祖廟所舉辦的慶典儀式或是媽祖神話傳說，無不是在印證此一「核心聖域」作為笨港神聖秩序規範的主宰者。

二是，地方的空間組織 - 「境」之空間特徵與秩序反映。「笨港」本是一個具有高度象徵意味的空間符號，它是所有不同的移民族群、團體、甚至是過路外鄉客聚集的地方，每一人皆欲在此地創造自身存在的立足點與其具體的空間範

域，以及發展自身獨特的文化風貌。自然而然地，笨港發展出獨特的地方社會運作模式，尤其是當街市空間與其機能發展逐漸成熟之際，不同的族群、氏族散佈於此，且各自皆有不同的社會、經濟、文化等生活模式；為了避免直接的正面衝突，最佳的方法即是確立一個明顯的居住空間範域。然他們為了凝聚集體的生存意識，甚至是各自營造出自身的精神信仰系統與秩序規範。即是透過各境的精神信仰中心、守護神等等神聖象徵與其不斷的儀式操作（像是「擲天公爐」），來確立一個居住空間的範域。但那絕對是在一個秩序規範之下所導致的結果，亦即「境」和其境內之信仰中心，其實是與笨港人集體所認同的信仰秩序中心「笨港媽祖廟」相呼應的神聖層級體系。而「境」就是在此一思維下所產生的地方社會之自治單位，其獨特的社會空間之運作模式將是本部分所欲探討的方向。

三是，地方氏族的居住行為表現。地方氏族透過儀式、神佛英雄之神話傳說故事等象徵性行為之不斷地進行，強調一個屬於自身的精神與秩序典範中心之存在。但其秩序典範的塑造，是一種由來已久的神聖體驗過程，即是一種期待家鄉祖佛或守護神的神聖降臨與其庇祐之體驗過程，並由此反映至居住環境的實踐之中。畢竟，這樣根據神聖典範作為與其事蹟所營造的「居住環境」，是一個地方氏族追尋「家鄉」的意象中心。但在這並不是強調一個獨立於笨港之集體世界運作之生活模式，只是每一個來笨港的氏族，皆是在藉由神聖象徵之運作而去彰顯一個居住存有的方式。換言之，他們在居住環境的營造方面，尤其是強調某一氏族的聚居地之位置時，其仍依循著本論文所一直提及的「神聖象徵秩序」之規範而行之。亦即是他們的分佈或是信仰活動仍然是相對於笨港的核心聖域（笨港媽祖廟）的另一層級。而這樣的相對感與其所衍生的相應層次感，其實這是一與地方場域或是世界的整體性運作相呼應的最具體實踐部分。

最後，慶典儀式的典範秩序建立。宗教的慶典儀式活動之目的是要藉由神聖象徵事物去確認一個地方場域的「真實性」。正因如此，地方社會之集體的生存特質才得以出顯，並主導其一切的生活準則。但這樣的表現，其實是一種地方社會構成集體認同的具體表現，這也就是所謂的地方民間信仰之所以能夠繼續活躍於現今社會之最大原因。而我們如何得知笨港是透過在場域中一直反覆不斷之慶典儀式行為，來展現其對世界運作秩序之建構與強調一個明顯的「神聖境域」之概念。在這一方面，可藉由笨港的「核心聖域」 - 「笨港媽祖廟」所舉辦之一連串的儀式活動一窺究竟，尤其是具有強調地方之「境域」觀念的「繞境」、「獻境」儀式來理解之。在儀式活動過程中，其不僅將「媽祖」轉化為笨港人在生活與精神信仰上的依歸，更將「媽祖廟」轉化為笨港街鎮空間秩序的主導者以及「秩序典範中心」與其所對應的神聖層級體系。換言之，在這樣對於整體性世界觀之實

踐結果中，將呈現出笨港之空間場域，其本身就是一種由神聖秩序所主導的世界；而繞境或獻境等宗教慶典儀式的進行，其實就是在讚美這樣一個完美的世界之神聖秩序層級。

三、研究預期成果

地方之宗教信仰活動或者是場域的塑造，其實是地方居民一種對其生存認知的總體結果之表徵。而且，地方生活場域之塑造，一部份是與世俗權力運作有關；另一則是，在居民的神聖體驗之下，一切的生活認知，甚至是生活秩序皆是一種神聖的作為。然關於地方場域內之權力運作，實是在特定之場所進行權力運作，是藉由各種權力技術達到規訓、轉化居民個體之行為，是一種進入地方生活場域與其想在其內取得地方領導權威和地方認同與資源之下的結果。在笨港，其方法更是經由地方之神聖象徵體系的權威性達到自身權威之建構與地方認同，諸如：神明會等政治體系、參拜神明之明顯的空間階級、地方精英的權力、敕封媽祖等；以及外在權力機構在地方重構另一個秩序觀，諸如：現代的都市規劃、國家律法取代地方道德行為規範賦予等脫離地方神聖權威運作下之權力作為。但以本論文之研究而言，地方場域與其所衍生之空間秩序之間相互的關係，一部份雖是關於地方的權力運作以及國家政治權力機構在地方的總總權力技術手段之施為。關於這一點，本論文先不予以討論，將置於後續的探討當中。另一部份，就是關於地方的深層精神信仰系統與其所衍生神聖秩序觀，亦即本文將回歸到地方居民最初的經驗世界之中，因為這實屬是最根本的意義系統。

綜觀而言，本論文之研究預期成果，是探討地方信仰所建構一套完整的世界認知體系，是藉由一連串的象征符號系統不斷地展演於居住環境之中，甚至由此塑造出地方場域獨特的環境意象、場所特質與空間的構成方式。不管這樣一個象征體系是以怎樣的表現方式（儀式、民間傳說，空間單元等等非語言或語言的符號）呈現於世，其實它們是在表達一個完整的世界之概念。當然這樣構成場域的基本空間元素，是可由基本的空間圖式來表達其中的關係，也就是他們與世界的溝通關係與方式。

第二章

象徵秩序與場域之確立

第一節 笨港的空間歷史之變遷

「笨港」這一在現代地理空間圖說消失的名稱，卻仍一直存在於當地居民的集體記憶之中，並常體現在地方場域中的文化事件之中。在歷經大自然的變遷與戰亂民變後的「笨港」，其空間範域（domain of space）一直再改變，甚至由此影響到它日後的空間之主體性確立。

然「笨港」，不管其是經歷了任何的有機秩序之運作法則，在地方場域裡，蘊含著許許多多全然由集體經驗所衍生的「自我規範之世界」，與其所呈現出的世界認知系統。這其實也正好符合台灣傳統移民社會那一渴望創造符合自身期許的生存情境。或許笨港自古以來即是一個移民社會，雖然其承載了各民族與族群的內在化表現過程。但所有的族群皆是希望在這一新地方創造一個具有真實性的、能與廣大世界聯繫的真實實體，當然也希望共同創造屬於他們集體經驗的、所認知之世界的營造方式，並將之藉由神聖象徵物，具體化於地方場域之中。但不管如何，首先也得要先理解關於「笨港」的空間歷史之演變過程，而這卻涉及到笨港人在世界裡的實踐活動歷程。換言之，這樣一個依據笨港人活生生的經驗所營造出的世界，其實是一個統一各個特殊領域的世界。以此為基礎，所有在內的事物活動（包括了笨港的空間分裂過程、慶典儀式活動或是民間傳說等），其實都脫離不了這樣一個「整體性世界」之概念。

2.1.1 關於「笨港」

當我們在談論台灣任何面向的發展歷史時，尤其是探討台灣的海島文化與其所衍生之牽涉各個諸面的議題時，常會談及「一府二笨」、「一府二笨三艋舺」、「一

府二鹿三艋舺四笨」、「一府二鹿三艋舺」這些象徵著台灣近代幾百年來開發故事，且流傳已久的古老諺語。若從區域的發展史來言之，這些話語已經將台灣的晚近開發史道盡了，也更闡釋了它們彼此間的區域關係與空間結構，以及社會經濟活動的脈絡；而從歷史的角度來觀之，似乎更透露了後世對它們在台灣史的時代定位。這或許是顯得有點太主觀性或唯物論了，但似乎也彰顯了它們在台灣的歷史與時代意義，以及它們各自特殊的特質與個性。

至於「笨港」，一個相當富有爭議性與地方性的空間地理名稱，自古以來即是一個台灣開發歷程的縮影。它是清代台灣中南部貨物吞吐之重要港口，⁸³更為當時中國移民在臺之主要拓墾區。但關於「笨港」地名之由來，眾說紛紜。然若從語言與社會的關係之角度出發，即可明瞭，「笨港」的空間地理名稱，代表了當時社會所欲傳達的社會生活與其思想。根據林永村、林志浩在《一個古老港口的歷史與文化：笨港》一書中的整理記載，其地名之由來有四種說法：⁸⁴

- 1、原住民（平埔族之一的洪雅族）稱這裡為 Poonkan，漢人據此音譯而來。
- 2、原笨港附近之海灘有許多地形像倒蓋的畚箕，因而取名為「畚」港。更因「畚港」字畫過多，故以較容易書寫的「笨港」代之。
- 3、早年附近一帶農民喜歡用「古亭笨」為穀倉，因而取名為「笨港」。
- 4、漢人見此地洪雅族人憨厚老實，謔稱洪雅族人為「笨子」（憨仔），所住之港稱之為「笨港」。

雖然笨港是台灣早期的老港口，現存的史料已無法證實「笨港」之名始於何時，但早在十七世紀，荷蘭人治臺時所繪的台灣地圖就有「R. Poonkan」的標誌，⁸⁵（請參【圖 2 - 1】）可見在十七世紀笨港就已存在了。若依據朱景英所撰之《海東札記》（乾隆三十七年）：「余往北路，家僮於笨口海港中得錢數目，肉好深翠，古色可玩。乃知從前互市，未必不取道所問。果竟邈與世絕哉？然邇來中土形小錢，洋舶不多有載至者。」笨港之發展或許更早於此。⁸⁶

⁸³ 清康熙二十四年起，「笨港」即為台灣北路米糧出口要港。據康熙六十一年巡臺御史黃淑璫所撰之《臺海使槎錄》、《赤崁筆談》所載，當時近海港口，哨船可入者，只鹿耳門及南路之打狗港，北路之蚊港、笨港、淡水港、小雞籠、八尺門等處。如笨港比鄰之猴樹港、海豐港、二林港、三林港、鹿仔港則僅可通舢板船而已。又謂當時臺米販運內地，北路米由笨港販運，南路米則由打狗販運。而笨港並有小港可通鹿耳門內，即名馬沙溝是也。（請參閱 蔡相輝，北港朝天宮與臺南大天后宮的分合（《台灣文獻》51（4），2000），p.148）

⁸⁴ 林永村、林志浩，《一個古老港口的歷史與文化：笨港》（雲林：笨港文化事業公司，1995），p.4。

⁸⁵ 林永村，笨港聚落的形成與媽祖信仰重鎮的確立（《台灣文獻》42（2），1991），p.333。

⁸⁶ 洪敏麟，笨港之地理變遷（《台灣文獻》23（2），1972），p.1。

若從相關史料書籍之記載，「笨港」早在明末清初即是一處生活繁華、商務貿易興盛的港口，也是中國移民在台之主要聚居地之一。⁸⁷誠如成書於康熙五十六年的《諸羅縣志》卷一 封域志·山川 記載：「笨港：商船輳集，載五穀貨物。」康熙五十年代，笨港已有許多郊行林立⁸⁸，主要郊行有：經營笨港、泉州間貿易的「泉州郊」，經營笨港、廈門間貿易的「廈門郊」，經營笨港、龍溪間貿易的「龍溪郊」等合稱為笨港三大郊外，另還有糖郊、米郊、敢郊、油車、糕餅、杉行、茶鋪、船行、油車等等郊行，笨港儼然是當時台灣濱海最繁榮的地區之一。據高拱乾在《台灣府志》卷二 規制志·街市（康熙三十三年）之所載：「笨港：舟車輻輳、百貨併闡，俗稱小台灣，近海市鎮此為最大。」又如周鍾瑄在《諸羅縣志》中之 卷二·規制志·街市（康熙五十六年）所載：「笨港街：商賈輳集，臺屬近海市鎮，此為最大。」可見笨港在清初流傳著「一府二笨」之諺語足可證明笨港在當時之繁榮景象。

康熙雍正年間，來往於笨港的商務活動頻繁，為杜絕走私，稽查港務與治理當地治安，笨港設巡檢司、水師汛（康熙二十三年設之）、陸汛（康熙三十年設之）與諸羅縣縣丞（雍正九年設之）⁸⁹等文武衙門。⁹⁰而雍正年至乾隆年中葉，為笨港地區發展最速時期，⁹¹不僅港務繁榮興盛，其街市也隨著人口大量之增加而不斷地擴張。據成書於乾隆二十九年，余文儀所纂修《續修台灣府志》卷二 規制志·街市 之記載：

笨港街，距縣三十里，南屬打貓保，北屬大？榔保。港分南北，中隔一

⁸⁷ 鄭成功政權治台二十三年裡，以鹿耳門港與安平鎮大港為主要通商口岸，大力發展大陸與台灣之間的貿易，並以之為大陸貨物轉販東西洋的重要基地，確立了鹿耳門港達百年來之大港地位，也確立了府城成為台灣政經、文化中心的歷史地位。鄭氏還開發了打狗、蚊港、瀨口等海港周圍之漁鹽資源，促進了這些海港的興起。而此時的中國移民，大多從笨港、南嵌、竹塹、鹿港、海翁窟等海港登陸開發海港周圍的土地資源，以使海港初具雛形。（相關論述請參閱 呂淑梅，1999，《陸島網絡》（南昌：江西高校出版社，1999），p.88）

⁸⁸ 郊行或稱行郊，是經營台灣與大陸地區貿易的躉貨批發商。而商人所謂的批發商稱為「行」，同行所組成之公會稱為「郊」，就像日本國的「同業組合」一樣。每年由各行輪流主理郊之事務，費用則由各行負擔。（請參閱 陳其南，《台灣的傳統中國社會》（台北：允晨文化出版，1997），p.232）

⁸⁹ 一般而言，作為一地區的吞吐口的港灣，不但是海防要口，而且由於商賈輻輳，人煙稠密，清廷為解決民事糾紛，管理該地方，除了加重軍事部署之外，也可能進一步派駐巡檢、縣丞、通判以及同知等行政衙門，以便管理海防事宜，稽查海口船隻。像是在雍正九年，由於「諸羅縣笨港地方，煙戶繁多，姦良莫辨」，新設諸羅縣縣丞於笨港，以「稽查地方兼查船隻」。（相關論述請參閱 林玉茹，清代台灣港口的發展與等級劃分（《台灣文獻》44（4），1993），p.113）

⁹⁰ 據呂淑梅於《陸島網絡》（南昌：江西高校出版社，1999）一書中之整理記述：康熙六十一年，將原設於佳里興的巡檢司移駐笨港；雍正九年，又改移至佳里興，並設諸羅縣縣丞於笨港，以稽查地方兼查船隻。縣丞衙門設在笨港街磚仔寮，雍正十二年移建笨港街（笨南港街）板頭厝。諸羅縣改名為嘉義縣後，笨港仍為嘉義縣縣丞之所在地，直至日據前。（p.194）

⁹¹ 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995）p.79。

溪，曰南街，曰北街，舟車輻輳。百貨併闐，俗稱小台灣。

雖然笨港的港口商務發展盛極一時，其街市規模與人口也堪稱是台灣中部的富饒之區。但在笨港溪的烏水（黑水）氾濫與河口泥沙之淤積，導致了港口機能之逐漸退化，其地位逐漸地被其他商港（諸如：鹿港等）所取代。⁹²但直至光緒年間，笨港仍為當時台灣西部沿岸之繁華街鎮（請參【圖 2 - 5】）。據成書於光緒二十年，雲林縣訓導倪贊元⁹³所編修之《雲林縣採訪冊》⁹⁴ 大? 榔東堡·街市 記載：

北港街，即笨港，因在港之北，故名北港。東、西、南、北共分八街⁹⁵，煙戶七千餘家。郊行林立，廛市籠連。金、夏、南澳、安邊、澎湖商船常由內地載運布疋、洋油、雜貨、花金等項來港銷售，轉販米石、芝麻、青糖、白豆出口；又有竹筏為洋商載運樟腦前赴安平轉載輪船運往香港等處。百貨駢集，六時成市，貿易之盛，為雲邑冠，俗人呼為小台灣焉。

⁹² 相對於笨港在於乾隆年後之港口機能的逐漸衰退，取而代之的卻是位處於彰化沿海街鎮的「鹿港」，又稱之為「鹿仔港」。在明鄭時期，擁有肥沃土地的彰化平原，就有鄭氏部隊在此地屯墾，但一直是只限於小塊區域。直到清乾隆年間，來自泉州晉江的施世榜，在此地引濁水溪興建水利，灌溉二水到鹿港間的八堡地區，才奠定了鹿港的經濟基礎。（請參閱 趙莒玲，《台灣開發故事：中部地區》（台北：天衛文化圖書出版，1996），p.108~109）

而乾隆年間，平定台灣林爽文事變的清將領福康安，有鑒於此地偷渡走私日益猖獗，乃於清乾隆 48 年（西元 1773 年），奏請朝廷設鹿港為台灣對外通商之「正港」，並依照廈門與鹿耳門通商之例，設立專區專員，管轄稽查。清乾隆 49 年，清廷公告准許「福建省泉州府晉江縣所屬蚶江口」與「台灣府彰化縣鹿仔港」正式設港開渡，從此鹿港商船雲集，行郊商行林立，特別是乾隆 50 年至道光末年之間，更是鹿港的全盛期間，並與台南鹿耳門、台北艋舺併為是當時台灣對中國的三大門戶，所以才會有今日的「一府二鹿三艋舺」之說。

⁹³ 光緒十四年（1888），台灣設省，以當時舊虎尾溪以南，笨港溪以北另外成立雲林縣，笨港溪以南屬嘉義縣，即笨北港街屬雲林縣管轄，笨南港街屬嘉義縣管轄。至光緒年間台灣設省，準備編修《台灣省通志》，通令各縣設局採訪，但尚未成書，即因中日甲午戰爭，中國戰敗，將台灣割于日本，僅留下部分採訪冊。而雲林、嘉義二縣的採訪冊皆存留下來（該二書名為《雲林縣管內採訪冊》、《嘉義管內採訪冊》），為瞭解清末笨港地區之重要史料。但也因清末時期，台灣割讓給日本，以致修史工作並未再進行，內容多有偏差，致使今日之紛爭。（相關論述請參閱 蔡相輝，從歷史文獻看北港朝天宮與笨港天妃廟（財團法人北港朝天宮董事會、台灣省文獻委員會 編，《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，1997），p.434~p.440；許谷鳴，《神性、溝通、與詮釋 - 媽祖信仰叢結的社會交往》（嘉義：南華大學亞洲太平洋研究所碩士論文，2000），p.48）

⁹⁴ 關於倪贊元在《雲林縣採訪冊》一書所說之：「北港街，即笨港。」一語，引起許多的空間歷史紛爭。尤其是導致了信仰文化的「正統性」與「傳承性」之爭。在此必須提及，若從地理空間變遷之角度而言，「北港街」的確涵蓋了大部分的「古笨港」區域，關於這點，有相關之地理圖說可證之；但如從笨港人對於世界之整體性認知而言，「笨港」確是一個建基在於神聖象徵秩序下的地方場域，且至今仍不斷地藉由神聖象徵物之展演（繞境、獻境等儀式或是神聖場所空間之設置），宣示一個屬於笨港之完整世界的產生。關於此一現象，在後續章節有明確之敘述。

⁹⁵ 據洪敏麟在 笨港之地理變遷（《台灣文獻》23（2），1972）一文中提及：所謂（笨北港）八街即是蚵仔街、宮口街、中秋街、橫街（連打鐵街）四大街外，並加入有暗街、褒仔新街、新興街、賜福街等次要街道。（p.38）（另請參圖 2 - 5）

然在這裡必須提及，關於笨港空間歷史之變遷，除了笨港溪的連年氾濫與河道改變不斷侵襲位於溪南岸的繁榮笨港街市之外，再加上漳泉的分類械鬥⁹⁶與其他的民變戰亂（諸如乾隆五十一年林爽文事件⁹⁷；咸豐同治年間的戴潮春天地會叛亂等）等等諸如天災人禍的不確定因素之發生，致使笨港居民逐漸地往外遷移至各地。而這才是造成笨港空間分裂之主因。笨港街東五里處的「新南港街」（古稱「麻園寮」，今之「新港」），即是一處笨港移民所闢之新街市。據《嘉義管內採訪冊》打貓西堡·街市（光緒二十三年 二十七年間）之所載：

新南港街在嘉義城西北二十五里，距打貓十二里，居民先世多由舊南港街（即是笨南港街）移來者，故名新南港街。按道光四十七年，漳泉分類，舊南港甚為蹂躪。嗣因笨溪沖陷房屋街市甚多，故移至此地。人煙輻輳，百貨充集，笨港海船運糖米者，半購於此焉。地當衝要，街分六條，近附鄉村，賣買皆會於是，雖不可比濱海之都會，亦嘉屬之一市鎮也。相傳其地初建，皆殷商富世家，故街里之名稱，略擬同於臺南焉。

但在空間上、地理上將「笨港」作實質劃分成數個區域的，即是「笨港溪」（後改稱為「北港溪」）的氾濫所致。而關於笨港溪之氾濫，地方上俗稱為「烏

⁹⁶ 笨港街除了因笨港溪常常氾濫的天災外，也發生多次的分類械鬥，造成了居民因逃避而遷移。古笨港街素來以漳泉移民為多數，因此每當台地若有械鬥發生，也不免受到影響，不同祖籍的移民，盲從的發生械鬥。乾隆四十七年（1782年），笨港街發生漳泉械鬥，漳人失勢，放棄了族人在乾隆三十年，創建於笨北港街的宗廟「昭烈堂」（主祀開漳聖王），而遷避街郊東五里的「麻園寮」（即今之新港）事平之後，雖經水師提督黃仕簡出面斡旋，招回部分漳人，重修合好，共處營生。但在道光三十年，再度因故引起械鬥，漳人多數遷移至麻園寮，另建街市，時稱「新南港街」。據文獻資料所載，笨南北港街，泉人佔百分之九十，麻園寮的漳人佔百分之八十六，此為黑水（笨港溪）氾濫之外，另一由械鬥之禍害所致。（請參閱 林永村，《六十甲子籤詩解》（雲林：笨港文化事業公司，1999），p.6）

然關於乾隆四十七年所發生之族群分類械鬥，其詳細情形是，乾隆四十七年九月，彰化縣番仔溝地方漳、泉百姓口角構釁，繼而械鬥。快官莊泉人並將漳籍把總林審攔入莊內殺害，笨港以海道要衝，居民亦受感染。十月，北港街民洪鐘糾眾搶南港，南港居民亦起而抗之。十一月，福建水師提督漳人黃仕簡率兵搜捕要犯，將起義焚搶殺命之要犯羅裕、洪鐘等十八名正法示眾，旋又捕獲南、北港首夥八十五名。十二月，復於北港、東莊、土庫、麥仔寮等處捕獲首夥吳妹等一百零五名，與焚搶殺命要犯楊賽等二十四人一併斬梟示眾。其時南港漳人勢弱，多走避，黃仕簡乃出面，招回南港漳人修築房屋，仍前交易，共敦合好。（請參閱 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995），p.80）

⁹⁷ 乾隆五十一年，林爽文抗清事件發生，笨南港板頭厝等附近七庄居民起而響應之。爽文軍以笨港要區，於南港、板頭厝一帶搭蓋草寮兩百餘間為巢，一面騷擾沿海一帶，一面進圍諸羅。同年九月，清軍大舉入援，九月六日，清將普吉保領官兵由大突溪前往笨港，十五日紮營元長莊。是夜四鼓，普吉保兵分三路，衝擊賊巢。賊眾風擁迎敵，雙方鎗炮並施。賊首楊意、蘇媽、張周等數百人被擒，擄獲炮二門、器械三十餘件，米穀、薯乾百餘石，焚燒笨南港街附近之板頭厝等街庄七處，街庄民四處逃逸。（請參閱 陳家湖 監修、蔡相輝編修，《笨港史的真象》（雲林：笨港媽祖文教基金會，1980），p.12~p.13）

水」(又稱「黑水」)氾濫。據洪敏麟、林永村、蔡相輝等人之相關研究所載，近幾百年來，笨港經歷最嚴重的水患天災，是發生在乾隆十五年(1750年)⁹⁸、嘉慶八年(1803年)、光緒三十三年(明治四十年，1906年)與近年來幾次的嚴重風災水患(尤其是民國四十八年的八七水災最為嚴重)(請參【圖2-6】)。因此，「笨港」在歷經幾次的天災人禍後，其街市結構已不是在清初、甚或更早時的模樣了。故「笨港」在不同的時空背景之下，依當時的國家行政區域劃分與自然環境區劃(係指笨港溪對於街市的分割)，已分裂成數個區域(請參【表2-1】)。

【表2-1】笨港之行政區域演變

時間	朝代	年代(公元)	行政區域	笨南北港街名稱
開拓期	顏鄭、荷蘭、明鄭	1600-1661	天興縣	笨港
清初期	康熙、雍正	1662-1749	諸羅縣	笨港街
	乾隆	1749-1764	諸羅縣	笨港 { 笨港街(街又分前街與後街) 笨港北街
	乾隆	1764-1795	諸羅縣	笨港 { 笨港南堡 笨港北堡
清中葉	嘉慶、道光、咸豐、同治、光緒	1797-1888	嘉義縣	笨港 { 笨南港街(打貓西堡) 笨北港街(大?榔東頂堡)
清晚期	清光緒末、日據初	1889-1895	嘉義縣 雲林縣	笨港 { 南港庄(打貓西堡) 北港街(大?榔東頂堡)
日據期	日據前期	1896-1935	台南州 台中州	舊南港庄(嘉義廳) 北港街(斗六廳)
	日據後期	1936-1945	台南州	舊南港(嘉義郡新港庄) 北港街(北港郡)
民國期	光復初期	1945 1950	台南縣	南港村(嘉義區新港鄉) 北港鎮(北港區)
	光復初期至今	1950	嘉義縣 雲林縣	南港村(嘉義縣新港鄉) 北港鎮

(資料來源：引自 林永村、林志浩，《一個古老港口的歷史與文化：笨港》(雲林：笨港文化事業公司，1995)，p.11~p.12；洪敏麟，笨港之地理變遷(《台灣文獻》23(2)，1972)，p.35)

⁹⁸ 乾隆十五年，台灣遭颱風侵襲，連日豪雨，致使笨港溪氾濫造成嚴重的水患，溪流改道，將笨港街中分(此時的笨港街市分為南岸的「笨港街」與北岸的「笨港北街」兩大部分，而南岸的笨港街又分為「笨港前街」與「笨港後街」)，後街災情甚慘，前街也遭災禍。笨港溪流中分笨港街之後，原笨港前街因在西南岸而稱「南街」，笨港後街因在西北岸而稱「北街」。(請參閱 林永村，《六十甲子籤詩解》(雲林：笨港文化事業公司，1999)，p.5)

但針對笨港已歷經幾次重大的空間歷史變遷之後，時常有人會問，「『笨港』在哪裡？」它到底是在現今的「北港」、「南港」，還是在「新港」，或是它根本已經消失了？關於這一問題，大家眾說紛紜，甚至是有點穿鑿附會、以訛傳訛，各方學者詮釋不一。⁹⁹但現在讓我們重新回歸到關於笨港人他們的生活世界的塑造與詮釋上。很清楚地，笨港人藉由深層的觀念系統之表達方式，亦即是藉由神聖信仰之表達，建構出集體生存規範的空間秩序。而這的確擺脫了一般所認知的社會行為空間之建構。換言之，「笨港」的確存在，不只以前存在，現在也存在，因為過去的認知是現在的延續。絕不是有些學者依據既有之社會行為或是自然景觀空間之現象所持的觀點：「笨港毀滅論」¹⁰⁰（雖然這裡牽涉到關於宗教信仰的正統性之爭，實屬非本論文所探討之方向）。只不過它的「存在」意義，是從主體性出發，亦即是從主體的生活經驗中去感受到一個完整世界之開創。而笨港那一受到集體認同的開發歷史故事，就是在藉以肯定笨港人的集體意識之凝聚成果。否則，他們不會在許多的空間場所之活動歷程裡，一直以「笨港」自居（諸如：「『笨港』媽祖」、「『笨港』媽祖廟或天后宮」、「『笨港』水仙宮」、「『笨港』街」、甚至是「『笨港』人」或「『笨港』口」）。換言之，他們在塑造生活場域之時，仍然延續著本能的生存反應的方式而為。因為對他們而言，生活世界或者居住空間之營造並非只是一種單純的生理極端反應之行為，其實這包含了塑造與宇宙世界交流之基礎。

是故，綜觀笨港的空間歷史之變遷過程，其實蘊含了深刻的人文活動歷程。但在此並不是強調，「笨港」的空間場域在表面上的空間地理變遷後之消失。或許對許多習慣於地理空間之行政劃分的人而言，笨港的確是一消失的空間地理名稱；但對住在當地的居民而言，或是曾參與過他們那深刻的生活經驗所顯現出來的地方文化系統的任何一人而言，「笨港」正依據它那傳統的世界整體運作模式，透過當時對世界的認知模樣與其所衍生的各項象徵性行為，不斷地活躍於世上。當然這絕對是一種擺脫「環境決定論」的思維模式，亦即是，自然環境雖是賦予了「笨港」基本的實有空間（pragmatic space），也就是整合了人與自然的「有機」環境；¹⁰¹但一切的人文社會之運作基礎，卻是奠基在於深刻的集體情感共鳴的表現空間（expressive space），也就是說人們不只在空間裡活動，感受到空間，生

⁹⁹ 請參自 陳家湖，《笨港史的真象》，1980；蔡相輝，《北港朝天宮志》，1995；李獻章 笨港聚落之成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態（《大陸雜誌》35（7）；35（8）；35（9），1967）；洪敏麟，笨港之地理變遷（《台灣文獻》23（2），1972）；林德政，《新港奉天宮志》，1993；林永村、林志浩，《一個古老港口的歷史與文化：笨港》，1995；林永村，笨港聚落的形成與媽祖信仰重鎮的確立（《台灣文獻》42（2），1991）等等相關文獻。

¹⁰⁰ 關於「笨港毀滅論」與「笨港天妃廟遭大水沖毀」之論點，請參閱 李獻章，笨港聚落之成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態（《大陸雜誌》35（7）；35（8）；35（9），1967）。

¹⁰¹ Christian Norberg-Schulz, 王淳隆 譯，《實存 空間 建築》（台北：台隆書店，1994），p.11。

存在空間裡，並思考空間，他進而創造空間，以表示世界架構是一個真實的(imago mundi)。¹⁰²但我們必須尋找出這種與世界聯繫關係的穩定特質，而這也造就了地方場域本是在建立一個可供人與世界產生聯繫的場域，並藉此展開生活的幅度。然與世界聯繫代表著某種程度之開放性的場域特質，亦即是追求神聖性的象徵行為，來達到之。這代表的是，笨港的地方場域結構，通過集體的對世界之意義表達方式，「笨港人」又再一次地藉由神聖象徵建構了一套自身的意義系統，以及藉此保持與世界在某種程度上的聯繫。換言之，神聖象徵的功能是在綜合笨港人的「精神氣質」(ethos)與他們的「世界觀」(world-view)。關於這一點，則必須先從笨港之地方場域的特質來理解之。是故，「今日的」笨港，具有某種與世界交感聯繫的認同方式，而那即是地方的信仰文化。它統攝到所有的生活層面(這包括了物質活動層面與精神活動層面)，但那卻是對於神聖象徵秩序建立之後的結果。

2.1.2 笨港的場域特質

「笨港」，曾有人書寫詩句，針對笨港的空間歷史之演變，這樣描述它自身獨特的場域特質，當然這涉及到地方的空間與歷史之主體性的確立：

天教顏鄭此開源，三百年前拓一村；
神繼湄洲專媽祖，埠留西勢靖荷番；
漳泉拼付漁樵語，楊蔡都憑史籍論；
今日義民祠外過，還將蕉荔薦忠魂。

此一詩句名為《笨港懷古》，是由日據時期的當地文人曾人杰所撰之。這裡的詩句創作涵蓋了兩個解釋場域塑造的層面，亦即是，「笨港」是空間性的；「懷古」卻是具有時間性的歷史經驗傳承，而笨港卻為它提供了一的演練的場域。然今日闡述這一特定場域 - 笨港的「歷史」，絕不是把歷史靜止下來而對象化，相反地，真正的歷史是如海德格所言之：是一種「演歷」(Geschehen)。¹⁰³換言之，即使我們將此一結果表面上視為是已經過去的事物，但歷史的基本現象是先於任何對象化。¹⁰⁴以此為出發點，《笨港懷古》詩句中所描述的歷史事件之變化或是

¹⁰² 同註 19。

¹⁰³ 本小節即是藉由海德格的存在的歷史觀與存在問題之論述，來探討笨港之空間場域的存在歷史觀與的生存性問題。

¹⁰⁴ 陳家映，《海德格爾哲學概論》(北京：三聯書店，1995)，p.155。

結果，其目的是要進入一個「整體」，一個關於事物聚集於特定場域之後的基本結構狀況。

換言之，自顏鄭（係指顏思齊、鄭芝龍）二人來臺（或是如笨港人所宣稱的是到「笨港」開墾立寨）開源之後的三百年來，¹⁰⁵在這一特定場域內所發生的事物變化，全然是彰顯此一場域的構成方式，或者這根本就是一種內在化的存有表現。關於這一點，為何自顏鄭二人入台之後，笨港人甚至是其他區域的任何人，都一直在宣稱自身歷史時間的「接續」與「綿延」問題。亦即是，它提供了一條明顯的、以時間為軸線的空間性與歷史性。以此，場域的存在空間有了一個基本的發展脈絡。然關於此一現象，就必須從他們如何地將顏鄭二人的開發故事「重演」於場域之中，並以他們二人的故事作為笨港在空間組織上必須遵從的事件，甚至是成為自身文化經驗傳承的重要一部份。

先不論二人的歷史「真實性」，因為歷史的真實性已不是那麼重要，一切的結果都被禁錮在人們的頭腦裡，甚至以此作為文化傳承的重要事件。亦即顏鄭二人是否曾在笨港船頭埔登陸並立十寨倒是已不那麼重要了，從地方文化認同與知識系統的角度而言，這段歷史的確延續了笨港人在其開發史上的歷史意義上之滿足，以及這更增加了笨港人對自身文化歷史的認同，尤其是他們還將此一歷史事件用具體化的方式，也就是，塑造出其「紀念性」的建築特徵，並將之塑立在街頭上，且與笨港的精神信仰中心「朝天宮」遙遙相望。該紀念性建築名為「顏思齊先生開拓台灣登陸紀念碑」，其碑文內容如下：

古人有一府二鹿三笨港之民諺，可知北港（笨港）昔為台灣之重要門戶矣，惟其繁華之初，基實由顏鄭拓奠之。顏即思齊，漳州人；鄭即芝龍，泉州人，而芝龍者延平郡王鄭成功之父也。遠在明天啟元年，思齊率其黨來臺登陸北港築寨以居，鎮撫土蕃，開土地建部落。於是，漳泉住民先後至者凡三千餘人，益以北港為互市之口，地方日趨發達，惜其壯志未酬，於五年秋九月辭世其黨，秉承遺業，舉芝龍為首。崇禎間，芝龍由閩南移居民數萬人，

¹⁰⁵ 針對顏鄭二人來笨港拓墾築寨之歷史爭辯，李獻章在「笨港聚落的成立及其媽祖信仰祠祀的發展與信仰實態」（1967）又提出另一說法：「台灣外記與花村談往所記顏鄭集團的所謂十寨，分散設在安平與台南附近聚落的可能性較大，無法證明其為笨港之地。」（p.7）又如鄭坤霖在「諸羅史料（上）」（《新港文教基金會雜誌》130，2000）一文中說道：「1939年日本學者岩生成一博士考證：鄭芝龍所追隨非顏思齊而是李旦。」（p.17~p.18）

然對於前述之說法，北港當地之文史工作者林永村卻認為：「笨港與安平港的開發以天啟年後為始，一為漢人（笨港），一為荷人（安平），因此十寨立於荷人開發的台南已是有違常理，何況當時的交通狀況只能以水路更是不可能建在所謂台南一帶附近，比較可能在笨港南、北兩岸今日之北港鎮、水林鄉一帶。」（請參閱 林永村，「笨港聚落的形成與媽祖信仰重鎮的確立」（《台灣文獻》42（2），1991），p.334）

臺人給銀三兩，三人則給牛一頭，遂使荒島漸成上國。故《台灣縣志》引蓉洲文稿云：中土人入台灣，自思齊始。信不誤也。茲為表彰開臺先驅之偉績，並紀念我北港為漢民族移居臺灣之發祥地，特立此碑，以垂不朽。

雲林縣北港鎮公所置 鎮長陳向陽撰並書 中華民國四十八年

似乎經由上述之碑記中（先不論其碑記之歷史考據的對與否），其是在傳達一個場域被創造的方式是一種奠基在經驗性上的。而在被創造的同時，也隱約地傳達了許多的事件將隨之被演練於此，成為為彰顯「此在」的「世界歷史事件」。¹⁰⁶亦即所有的事物與現象將凝聚於此一力量而開展，尤其是他們一直在場域內所強調的「宗教信仰」，使之成為塑造笨港之地方場域的普遍性特質。但此前提，在這卻涉及到了主體性之「文化溯源」的現象。亦即在「文化溯源」的觀念結果呈現中，以及笨港人藉由對地方文化歷史之主體性的確立與追尋，將體現出在笨港的神聖象徵體系之建構與其所衍生的文化意義，就是在塑造一個不僅可供笨港人集體產生情感回應的場域，更可讓其進入到一個充滿生命延續與關懷的「生活場域」。

相傳，明天啟元年（1621），顏思齊率三千餘眾在笨港的船頭埔登陸，並立十寨，其範圍約在今之北港、水林一帶；¹⁰⁷天啟四年（1624），鄭芝龍附之。而在顏歿之後，鄭芝龍代領其眾。崇禎元年（1628），鄭氏受撫，成為明朝守將，其弟（鴻逵、芝龍）相繼跟隨，繼之在笨港街外圍設立外九莊（其範圍約在今台南鹽水至雲林嘉義一帶）。¹⁰⁸據《諸羅縣志》卷一 封域志·建置（康熙五十六年，周鍾瑄）中提及：「諸羅縣故統名台灣，海外荒裔，地不知所屬。天啟年間，顏思齊、鄭芝龍引倭距其地。」顏鄭二人在台灣屯墾駐兵、寓兵於農，尤其是以「笨港」為中心，更奠定了笨港在當時社會的世界中心。當時隨著軍隊的駐紮屯墾與閩粵移民的進入，笨港開始有了較實質的開發，尤其是港埠的開發，使之成為當時台灣對中國的主要港口之一。隨之，外來移民（尤其是以漳泉移民為主）也將其當地之民間信仰與地方文化帶進了笨港。但也在此時，當外來移民

¹⁰⁶ 同註 22, p.159.

¹⁰⁷ 顏思齊在笨港立十寨分別是：主寨（在今水林水北）、左寨（在今水林土厝）、右寨（在今水林土厝）、糧草寨（在今水林土厝）、海防寨（在今水林後寮）、哨船寨（在今水林樹腳）、前寨（在今北港）、後寨（在今北港）、撫番寨（在今北港府番）、北寨（在今北港大北）（請參閱 林永村、林志浩，《一個古老港口的文化與歷史：笨港》雲林：笨港文化事業公司，1995），p.14~p.15）

¹⁰⁸ 鄭芝龍在笨港街外圍設立外九庄，其位置分別是在：大小？榔（約今朴子）、龜仔港（約今朴子）、大坵田（約今朴子）、南勢竹（約今朴子）、鹿仔草（約今鹿草）、龜佛山（約今鹿草）、井水港（約今鹽水）、土獅仔（約今六腳）、北新（約今太保）（請參閱 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：財團法人北港朝天宮董事會），p.75~p.77）

進入一個他所未知的生活世界之中時，建構一個屬於自身的世界體系便是其首要目的，也就是尋找一個自身存在的立足點。至於，為何如此地強調屬於笨港的世界體系或是生活世界的主體性特質，其目的是，生活世界起著「基礎作用」和「統一作用」，生活世界的這些作用又是在歷史過程中完成的。¹⁰⁹

換言之，自顏鄭二人之後，所有來笨港的外地移民皆是在表明，他們的祖先¹¹⁰是在此「之後」（「之後」傳達了空間的時間性問題）紛紛來此定居，不管他們是否曾為海寇罪犯，所有人只是在澄清一件事，那即是歷史經驗傳承的主體性。也就是說，歷史性的經驗特質，成為塑造笨港地方場域的最基本力量。

此話從何說起呢！這端視前面所提的《笨港懷古》之內容，即可一覽無疑。詩句裡所述之「媽祖」、「顏鄭」、「漳泉」、「義民」等四樣事件，是笨港這一場域內所發生的歷史性故事；而「開源拓一村」、「神繼湄洲埠留」、「拼付」、「薦忠魂」等則是一種行為的發生。總歸而言，這樣的「事件」與「行為」之發生，是扣著居民的集體認知與經驗而來的，也是總結了笨港人對於地方場域塑造的基本思維態度。亦即是，所有在特定場所所發生的事（包括場所本身）都被交疊在一起，且納了整體性的思維與其成為一個世界的必備條件。雖然它們看似是獨立的事件，但卻是發生在時間的同一地平線上，而空間場域即是以此為基礎而開展來。換言之，他們把關於笨港的歷史時間表象為過去、現在、將來的連續一維體，也就是說，為了獲得一個立足的存在點，他們將歷史時間調整為對意義的追求。

顏鄭二人來笨港築寨拓墾，若真從明天啟元年（1621年）算起，至今已有一百八十餘年。這樣漫長的時間，通過了他們二人在此地築寨拓墾（立十寨、外九莊），奠定了一切事物運作的基礎。又如外九庄笨港街民於清康熙三十九年合建「笨港天妃廟」（即今之北港朝天宮），為當時的人獲得了一個信仰中心；漳泉移民又大多在此之後，紛紛入笨港定居，而漳泉沿海居民大多篤信媽祖，自然而然，就與這段歷史時間聯繫起來。因此，在笨港所流傳的顏鄭二人之歷史，於是

¹⁰⁹ 張慶熊，生活世界是人類主體間交流的基礎（《哲學雜誌》20，1997），p.125。

¹¹⁰ 在笨港，到底是那些氏族追隨顏鄭二人至此定居，至今眾說紛紜，尚無一確切的資料可證。但可從地方上始終將顏鄭二人在台開拓之史話，視為是笨港的歷史開端。尤其是如林永村、林志浩在《一個古老港口的歷史與文化：笨港》（雲林：笨港文化事業公司，1995）一書中所述：在顏鄭時期，即有許友儀、許源興、陳立勳、林天生、林萬福、林浮意等人相繼抵笨港定居。（p.7~p.8）至於他們是在怎樣地歷史背景下抵笨定居，至今仍無一個定論，也或許他們不一定是追隨顏鄭二人來此，但可明瞭，似乎一切的肇因，都是從顏鄭二人及其後代（鄭成功等人）開始成為可能。換言之，這樣的拓墾定居行為與其所發生的移居事件，似乎是在表明場域一開始就著重「地方性」，開始從中彰顯其存在所不可或缺的一部份。

也就與他們各自入笨港所在的處所聯繫起來，間接地，地方場域所發生的與聚集的事物，都進入了一個整體性的世界的發展模式。換言之，自顏鄭二人在此地開拓一村，把所有人都帶進了笨港的場域之中；而媽祖的信仰卻又建立了一條與神佛交往的機會，也牽動了移民者的精神信仰內涵；也因如此，笨港，提供了一處使人存有於天地之間的地方。亦即那是一處聚集天地萬物的世界，而所有的存有物都納入了天地神人的整體世界之思維中，也由此預示了一個世界的來臨。故時間的計量既然因為空間尺度對人人都均等有效而採用空間尺度，時間於是與用以定期的事物的處所聯繫起來。¹¹¹但這卻也衍生出世界、在世存有都必須經由時間性的延展才能得到理解，那麼空間也必須經由時間性才是可能的，且能被存所有者所體悟。¹¹²

然在笨港，所有的存有物（這定包括了人）皆是在傳達此一奠基在世界之四維整體的現象中。除了上述所言之「顏思齊先生開拓台灣登陸紀念碑」外，朝天宮、義民廟、漳泉各自的信仰符號（宗廟與爐會）雖是顯示笨港人對於場域塑造的情感經驗之表達方式；但由此也表達出，場域的秩序規範是奠基在神聖信仰背後的形而上意義世界之上。當然在此我們看到了「信仰」(belief)的重要性。「信仰」的目的是在確認一個自身精神之所歸方向與其開放程度。因此，這樣的空間場域當然有了其彰顯萬物各自存在的方式。當然這樣的方式卻又讓所有在特定位置內所發生的事，納入了一個整體性思維的範疇之內。因此，「整體性」的發展成為地方場域的基本特質之最終目的，它表現在天地萬物共融的世界現象。其更體現在地方的宗教信仰、社會交往、生活方式等表現形式上面，但這絕對是一種能在空間場域上嗅得其脈絡的。

在此，另可舉一些例子來驗證之。媽祖的崇高信仰，有一部份是媽祖的神威顯赫所致，也就是藉由媽祖的神話傳說與靈力顯聖的不斷傳誦，讓最初的沿海居民感受到媽祖的神威。笨港媽祖（係指朝天宮媽祖）遠從湄洲祖廟朝天閣奉請至此安置，並在笨港街獲得了一個顯著的神聖位置，尤其是立於笨港街中，造成了「集中」的視覺效果，其無不在顯示一個相對於街鎮生活空間的「集體精神信仰中心」或是「核心聖域」之誕生。雖說是相對，但經由媽祖在笨港之顯聖作為以

¹¹¹ 同註 22, p.152。

¹¹² 在海德格的論述裡，空間的存在論之地位不高，在其晚期的著作《存在與時間》(Sein und Zeit)一書中，海德格甚至否認了人的空間性來自於時間性之說法。他在《存在與時間》(王慶節、陳嘉映 譯，台北：桂冠圖書，1998)書中提及：「在空間現象中，所能找到的在世內存在者的存在規定性，不是其首要的存在論規定性：既不是唯一首要的，也不是諸首要規定性之一。世界現象就更不是由空間組建起來的了。唯回溯到世界才能理解空間。並非只有通過周圍世界的異世界化才能通達世界，而是只有基於世界才能揭示空間性。只不過，既然就此在在的基本建構來看，此在本身的空間性是本質性的，所以空間也參與組建著世界。」(p.154~p.155)

及所舉辦的慶典儀式，¹¹³讓「媽祖廟」與笨港街鎮、「媽祖」與笨港人相互取得了各自的位置。不僅笨港人獲得與進入了神聖的氛圍之中，也讓媽祖廟此一在特定的神聖場所與其所發生之宗教信仰行為和所衍生之慶典，形成了全笨港之生活典範中心。亦即是，祂的崇高信仰形成了笨港之主要精神象徵內容，也為笨港人提供了對形而上的宇宙世界之向上「開放」的機會。這個現象是非常重要的，因為它提供了一種與媽祖溝通和通往神聖氛圍的管道。換言之，媽祖廟是笨港人集體生存經驗與情感的寄託處，更是以其自身存在之方式，將其納入了世界運作的整體性之中。關於這一現象，在後續章節將有明顯之敘述。因此，所謂的「核心聖域」，係指一個統馭笨港的生活行為與精神信仰之場所，而「聚集」與「開放」之態度，則表明了地方場域的獨特性質。

再者，族群的械鬥紛爭，除了見證台灣社會的族群在社會認同上之問題，更是反應了某一地區的人群交往方式與組織狀況。在笨港，最大的族群械鬥紛爭事件，係指漳泉兩大族群在乾隆四十七年（1728年）所發生之事。事平之後，雖曾重修舊好，但仍不時有零星紛爭頻頻發生於此，猶如笨港之楊蔡二姓與許姓之紛爭。¹¹⁴總歸而言，為了獲得存在的位置，所有的族群與氏族借助「神聖象徵」之表達，來強調一個各氏族與族群的存在空間的組織方式。而笨港街之空間組織單元 - 「境」，則在此一背景下孕育而生，其是一種社會人群的結合所反應至空間上的最佳證據。或許（也的確是如此）他們已建立了一處與天地溝通的處所位置，但在此絕不是否認他們就此脫離了笨港的整體性之場域發展。只不過為了獲得一個與世界作開放性的溝通位置，除了將自身歸屬於自顏鄭二人之後的歷史性之接續問題外，他們不得不將自身納入一個彰顯存有的最終目的。也就是說，當他們各自藉由神聖象徵物（諸如各境的「天公爐」與角頭廟、各氏族的「爐會」與「宗廟」）營造了自我存在的意象之同時，也直接傳達了他們聚集經驗的意義，但聚集全然是一種存有物的本質因素。當然在這裡又呈現出一個最深層的地方文化特徵，即是多核心的信仰文化特徵，但他們往往是相對於笨港的「核心聖域」 - 笨港媽祖廟，更是由此構成了一個明顯的神聖秩序體系（關於這一多核心或多

¹¹³ 媽祖在笨港之顯聖作為以及所舉辦的慶典儀式，大部分的內容是扣著笨港人的集體生活經驗而來。關於這一點，諸如：媽祖顯聖救笨港之傳說故事，屢見不鮮，造成了笨港人對媽祖的精神情感寄託比起其他神祇則更為豐富；又如移民社群，大多篤信媽祖的海神信仰內容，將媽祖視為是航海之守護神，尤其笨港早期又是一個港口，自然而然，媽祖信仰逐漸在笨港傳開，成為一種普遍的地方信仰。相關論述，在後續章節將有更詳實之探討。

¹¹⁴ 據洪敏麟在《笨港之地理變遷》（《台灣文獻》（23）2，1972）一文中所述：相傳，每逢端午節，南北港許姓連合為一，蔡、楊兩姓亦連合為一，於溪尾堀（又稱「後尾堀」），舉行「石頭會戰」，其目的為尚武抑為消除氏族或職業上之糾紛，約時約地比戰一番，論者不一。蔡、楊之連合或因非同業無利害衝突之故也；而笨港之楊、許對立，或因同行相怨故也；而陳姓之局外中立，係因漳籍之故也。（p.41）

重核心的文化特徵，在後續章節將有更清楚之敘述)。

因此，綜觀歷史，針對笨港的地方場域，自然環境的特質或許是前因，但絕不是決定場域的特質之後果。將地方場域納入一個世界整體性的思維中，乃是透過笨港人之生存的歷史性經驗，並融入一般的象徵與意義之中，所被呈現出來的一種最終追求之結果。然一切的結果仍是一種存有物的聚集行為，且是表現出一種整體性的現象。亦即是，顏鄭的開源拓一村、媽祖廟的神聖安置、漳泉的拼付結果所導致的居住空間營造方式、義民祠的薦忠魂等等，無不是在傳達構成笨港之地方場域之基本特質，是將其納入一個天地萬物聚集的整體性的世界現象之中，也就是說，唯有如此，才能獲得一個向世界各方領域「開放」的機會。關於此點，在後續章節將有明確之敘述。

然構成上述所言之「開放性」的前提是，它必須是先有一定的「包被」，但包被都是由「邊界」所界定。¹¹⁵而邊界並不是某物停止的地方，相反地，邊界乃是某物賴以展開其本質的那個東西。¹¹⁶在笨港，被視為是邊界是「南壇」與「北壇」，因為這是一處通往世界其他領域（指鬼魅未知領域）的「開口」。但其邊界絕不是由自然地景（係指笨港溪或自然環境特質）所定，然這又牽涉到關於笨港人的居住觀。對他們而言，一個完整的生活世界是由神性的庇護所決定之，否則每年的媽祖生之「繞境」就絕不會涉溪過橋（指笨港溪），先從南港開始，而後再往北港、新街（笨港之新街市）等地。這裡卻出現了一個完整之神聖境域的誕生，以及可供笨港人展開在彰顯神聖氛圍下所生活的空間尺度範圍（在南壇與北壇之間）。在這個範圍內，笨港人借助於超人性的結構，獲得了一種「開放性」的存在，因而它不受制於人類的存在模式。亦即笨港人把自己的存在模式，定位在各種由宗教信仰所衍生的神聖象徵（民間傳說、儀式等）上，而這乃是一種集體經驗的呈現。換言之，這是一種人以神性來度量自身。而神性乃是人借以度量他在大地之上、天空之下的棲居之「尺度」。¹¹⁷

如同上述所提及之，笨港的地方場域塑造，是建基於欲塑造一個可供天地萬物展開生命與生活的世界。換言之，人之存在還是由生命與體驗來規定。¹¹⁸而在此同時，存有物居留於在它們的從自身而來統一的四重整體（天、地、神、人）的統一性中。¹¹⁹總歸而言，「聚集」乃是一種地方場域之神聖象徵物或其他存有

¹¹⁵ Christian Norberg-Schulz, 施植明 譯,《場所精神》(台北:田園城市出版,1995), p.13。

¹¹⁶ 海德格, 築居思 (孫周興 編,《海德格爾選集 - 下》,上海:三聯書店,1996), p.1197。

¹¹⁷ 海德格, 人詩意地棲居 (孫周興 編,《海德格爾選集 - 上》,上海:三聯書店,1996), p.471。

¹¹⁸ 海德格, 物 (孫周興 編,《海德格爾選集 - 下》,上海:三聯書店,1996), p.1179。

¹¹⁹ 同註 36, p.1178。

物（也包括人），納入世界整體性思維之表現方式，也是真正理解塑造場域之特質因素，更是一種彰顯存有的方式。因而這裡所提及的整體是指被存有物納入了一個天、地、人三維或天、地、神、人四維的世界整體之中。

是故，除了「聚集性」之場域特質外，塑造地方場域的另一特質是奠基在具有共同情感表達方式的信仰（belief），也是一種展現與世界相互聯繫的「開放性」上。因為，所有的人，都企圖與世界達成某種方式的連結與溝通。在笨港，最明顯的例子即是表現在「宗教信仰」（religion）上，也就是在謀求對神聖象徵秩序（sacred symbolism of order）的追求與建構。換言之，在此時，唯有對宗教信仰的神聖性追求，才能獲取「境內」的平安、賜福與生命的安頓，以及進入「彼時」的神聖境界之內。因此，「聚集性」意味著封閉性、萬物歸屬於某種中心；「開放性」則代表著包被之後的開放、是向世界的開放與溝通，以及對神聖的追求。但不管如何，「聚集性」與「開放性」的場域特質，莫過於是使存有物納入一個天、地、神、人的四維整體之中。

總歸而言，若我們把聚集宇宙天地萬物與其表現形式（諸如：廟宇、居所、儀式慶典裡的象徵物）視為是地方場域的整體性表現，那麼在某些特定空間場所的重要存有物，全然是由於特定之空間吸收了地方場域的存有物，而不是來自於空間本身。換言之，不管是笨港的核心聖域（係指神聖場所 - 廟宇），還是一般的街鎮生活空間，無不在顯示它們是與這一世界之間的密切交往相關。因而地方場域所顯示出來的猶如是一個完整世界的形象。在這裡，提供了一個天地萬物溝通交往與共融的可能性，以及為天地萬物賦予了各司其職的機會與一個特定的存在位置。

但這樣以此所散發出的獨特之崇拜感情方式（將自身的精神情感寄託於某一神靈上），就意味著，在這一處於神聖向度的世界裡，將有一「中心」（centre）的被創造，其目的不僅在彰顯一個存在的位置，而那即是「廟宇」等這一類企圖與宇宙世界達至交流溝通的神聖場所。故在世界體系裡，「中心」不僅意味的是一個「神聖場所」，更是一個生活與意義交流和承載的「世界中心」，也是一個以神聖信仰的思維下，所塑造的「神聖境域」。這就如同伊利亞德（Mircea Eliade）所言：「我們的世界總是被安置於中心，而真實的世界就是位於中心與正中央。」¹²⁰由此「中心」所展示的神聖幅度，人就居於此地，並展開生活，而這就誕生了「世界中心」（centre of world）的概念。¹²¹換言之，每一個小世界、每個有人居

¹²⁰ Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書, 2001), p.86.

¹²¹ Mircea Eliade, "Images and Symbols", New Jersey: Princeton University Press, 1991, p.39

住之地區，皆可稱為「中心」，而那是說，一個場所，神聖（sacred）是最首要的。¹²²然這卻為世界提供了一個組織的方向與運作邏輯。換言之，世界的真實性，是以此中心為起點，對世界作有系統的組織規範。當然這絕不是一直從物理空間之構成方式的角度，且強調「笨港毀滅論」的人所能理解的範疇。其理應從笨港的地方信仰體系，也就是屬於地方之形而上的精神信仰文化，去體認一個完整世界的運作基礎。

故在此我必須提及，「笨港」的空間歷史演變，除了見證漢人在台開發的社會歷史背景；另一方面，也傳達了所有移民莫不於在一處陌生之處創造一個屬於自身經驗的「信仰中心」，以便承載生活的集體經驗。因而下節將藉由笨港人的信仰中心 - 廟宇的被創造性特質，明顯地傳達「中心」是一個探訪外部世界的「參考點」。換言之，當笨港人強調自身主體性之時，其實就預言了笨港就有一明顯且深刻的秩序觀念深深地投射入一切的生活規範，以及由此衍生出其自我的居住空間觀。雖然這涉及了笨港人集體的精神信仰內容，但所要強調的是，「廟宇」的被創造過程，不僅是一種集體信仰的再度被表達與由此轉化成一個外在的形象符號，更是體現出神聖秩序與規範的被落實，但這卻也衍生出如前所述之多核或多重核心（多重中心）的地方信仰文化特徵以及由此所衍生的神聖秩序觀。

第二節 廟宇 - 中心與信仰體系

當中國大陸移民在不同的時空背景因素下，移居至笨港「定居」之時，其實就意味著一個屬於他們的世界將被創造。在笨港，任何的神聖象徵體系無不在表達這一「世界」的運行秩序之建構過程。至於，如何去體認此一神聖象徵所表達之象徵意義是在闡釋此一世界的整體性概念，應將其置於地方信仰文化的神聖體驗之上，方能體認屬於笨港的生活世界，而這其實是在活生生的經驗中直觀地給予世界。¹²³但這樣的地方信仰文化所衍生的世界觀，其實是離我們的主體近，且是可親近的。這正符合笨港或台灣之民間信仰，是建立在漢人來台開墾，所傳承下來的「原鄉生活方式」。¹²⁴換言之，在笨港的每一個移民氏族或族群，莫不在想在此地（尤其是來到一處展延生命價值的新天地），尋找其自身傳統的情感表

¹²² 同註 39。

¹²³ 同註 27，p.126。

¹²⁴ 鄭志明，《華人宗教的文化意識第一卷》（台北：中華大道文化事業公司，2001），p.203。

方式，亦即是來自原鄉的形而上精神信仰系統，藉以彰顯其存有的方式。

但不僅如此，當我們一直在談論人在生存情境之中創造了一個存在的立足點，以及人是怎樣藉由生存危機之轉換而創造一個符合期許的世界之時，其實這都陷入了一種最根本的、急欲解開生活迷思的本能反應之中。許多的神聖歷史事件，都一直在強調，人類是生存在他們的能力始終無法所及的大自然世界，然通過另一個屬於人類最根本的精神世界之招喚或領悟，卻是得到了一個無以倫比的理想世界之誕生。像是道家思想所認之「道統萬物」，亦是將「道」作為宇宙萬物的總規律，揭示著各種事物之間存在著相互依賴，相互影響的普遍關係。¹²⁵但在歷史經驗的傳遞過程中，卻一直宣稱現實世界的經營，是建立在對未知世界的渴望了解之結果展現，而精神世界的永恆無限觀，卻是提供此一結果的最佳方法途徑。但在進入這一方法途徑之時，人們是需要一個「點」，一個能劃破看似時空同質性的「立足點」，而那即是所謂的「神聖場所」- 廟宇（或是信仰中心）。另一方面，許多的生活經驗更告訴我們，人急需要一種「力量」，一股藉由超自然的神聖力量來解釋人類存在的無限性，並由此擴張他們生命的永恆價值。若從中國古代的哲學觀念來說，即是宇宙在空間與時間上具有無限性，品物的種類、屬性卻是無窮多樣，一切事物處於永恆的無窮變化之中。¹²⁶

就像傳統社會的人們，對於未知的、自然力量的恐懼，是多麼期望神聖力量能夠降臨，能夠趕除「不乾淨」、危害生存立基的東西，並創造一種永恆無限的生命延傳。而這顯示了人的生活，其實是一種聖化的行為。亦即這全然是要歸功於「超自然力量」的聖顯過程，以及人們渴望藉由神聖的力量，來探尋世界的運作方式；更希望以此神聖超自然力量的寄託與解釋下，建構一個理想的世界秩序運行規範。然組織、秩序化這一世界的秩序規範，就必需建立了一套神聖象徵秩序藉以規範地方場域或世界的運作基礎，甚或以此作為人間秩序的「規範」。而「廟宇」的確是解釋超自然力量的象徵符號。它的被創造反映了地方深厚的宇宙觀基礎。換言之，這是地方民眾最初認知的與生存的世界運作基礎。由此所衍生的觀念是，「廟宇」涵蓋了此世之道的知識，以及傳達了一個「世界」最基本的構成定是從「中心」開始。

若從生存空間的構成元素來說，「中心」除了是代表一個自我存在的點，也是一個主體活動與發生意義的「場所」，亦即「中心」意味著一個場所的被創造，

¹²⁵ 呂錫琛，《道家與民族性格》（長沙：湖南大學出版社，1998），p.8。

¹²⁶ 劉長林，《中國系統思維》（上海：上海三聯書店，1997），p.25。

¹²⁷但這卻引發了地方場域的被創造性。當地方居民強調自身的文化主體性之時，其實就預言了地方之生活場域就有一明顯且深刻的秩序觀念深深地投射入一切的生活規範，並包括了具有主導意識的神聖空間秩序觀，而這一神聖秩序觀當然就是經由地方的信仰體系所轉化而成的結果。然在此則必須先來探討廟宇的「中心 - 場所」，是如何地藉由它的場所特質去彰顯人與天地萬物之間的和諧生存方式。

「廟宇」既是一個經由人們所構築的神聖場所，它的場所特質在於它容納了萬物在此的解釋與認知，更在於它在現實世界中建構了一個通往另一神聖世界的橋樑。而廟宇的中心確認，的確超越了凡俗領域，進入了一個神聖的、永恆的存在模式。透過人神的交感，人對這樣的模式獲得生命的永續與存有的彰顯，進而將這些模式投射於世上。像是笨港媽祖廟（今之「北港朝天宮」），一般人總認為它立於笨港街的「中心」，其不僅是笨港人藉由媽祖的神聖權威為自身建構了一個真實性的世界情景，以及彰顯了由媽祖神聖臨在聖化的世界模樣；另一方面，也為笨港的街鎮空間發展提供了一個秩序性的參考點。又如，笨港的各氏族、族群期待他們自家的守護神或祖佛¹²⁸，能夠為他們提供一個在此地的突破點，以定居於此，並在神聖的護衛下，揭露一個真實世界的誕生與宗族精神，以及宣判一個生命存在的位置。

因此，本論文為了理解地方信仰對居住環境或是地方場域之塑造，是來自於「廟宇 - 中心」的創造過程中所達到的一個象徵性的秩序建立。而這樣的象徵秩序的建立也充分地傳達了，這是地方居民為了尋求一個受庇護的居住環境，以及更期待其精神情感寄託於神聖存在的絕對實體之結果使然。而地方場域之塑造，只不過是這樣一種結果的映射而已。其最終之目的只是在強調，地方場域是地方居民所居的世界中心，而構成此一世界的秩序運作方式的人們，其實正納入了一種整體性的思維所致。是故，本節首先就得先探討笨港的神聖之宗教信仰體系。但這裡所論述的信仰體系，仍主要集中在閩港的主要信仰體系上，也就是力圖呈現出，笨港人的信仰文化活動內容所呈現的外在神聖象徵，包括了：廟宇、儀式活動、神話傳說等等（關於儀式活動將置於後面章節來探討之），是與世界秩序的運作方式相互對應的。畢竟，這不僅涉及到笨港人在依不同的社會生活方式與需求所呈現的集體情感表達方式與神聖體驗過程，更是一種對神聖象徵秩序的最

¹²⁷ 同註 19，p.39。

¹²⁸ 在笨港，有些氏族大都稱他們遠從大陸家鄉所恭請之守護神或是神佛英雄為「祖佛」。像是楊姓的祖佛有「六婿公」、「大王公」二尊；蔡姓的祖佛有「蔡道涵」、「蔡襄」；許姓的祖佛則有「陳龍王」、「十六神千歲」等王爺千歲；陳姓亦有「陳聖王」、「武安尊王」等。相關論述請參閱本論文之第四章第一、二節。

具體之建構。也就是說，這裡所探討的地方信仰內容，一方面滿足了人們之現世的需求與最根本的精神情感之依歸；另一方面，卻也由此象徵了他們對世界運作秩序之想像。

以笨港的信仰體系來說，從總總記載關於笨港之民間信仰活動之內容的史料，尤其是《諸羅縣志》（康熙五十六年，周鍾瑄）《雲林縣采訪冊》（光緒二十年，倪贊元）《嘉義管內采訪冊》（光緒二十三年~二十七年，著者不詳）等等有關之文獻史料，皆說明了，笨港在清之時，尤其是在清末期間，其宗教信仰內容與其宮廟等文化空間形式已極度發展而有系統化，且逐漸發展出自身的民間信仰體系。

然今有鑒於這些文獻史料都相繼成書於在清時期，難免對笨港的宮廟與其信仰系統，可能與現今之發展狀況有所出入。儘管並沒有直接的證據來論證這個由信仰所衍生的神聖秩序體系的具體演變過程，尤其是年年始終不斷的嚴重水患與重大的空間歷史之變遷，致使地方文化地景之面貌已有重大的改觀。但可確定的是，遲至清末時期，這樣的民間信仰內容已經是相當活躍了，且一直延續至今。尤其這是見證笨港人的生存認知之總體表現，甚至是可由此描繪出笨港之最具體的空間場域之塑造過程是與地方的信仰文化息息相關。

因此，下文將從閩港境內之主要信仰內容，來理解笨港人對於神聖廟宇的創造，不僅是一種神聖體驗下的結果，也是由此來理解神聖場所的被創造與其所象徵的意涵，是一對生活空間的最高秩序規範準則。換言之，這樣的結果更是一種期待神聖的臨在與聖化的生活過程。然這也為笨港人確定了一處在笨港定居的位置。而此一形而上的精神信仰內容，更可來彰顯地方空間場域之塑造，其實是一種神聖象徵秩序的映射。當然一系列的神聖象徵，組合成了某種有序整體，形成了宗教體系，¹²⁹也支撐起在現世的某些行為的適當性與合理性。

一、笨港媽祖廟

笨港本是一個海港口，篤信海神（或水神）信仰，但仍以「媽祖」與「水仙尊王」（主指大禹）最為崇敬。笨港人之所以崇信媽祖，這全然是由於笨港早期之海上商業貿易發達，船戶漁民與行郊們大多期望具有海上守護神象徵之媽祖的神聖庇祐，然遂也建構了媽祖之海神信仰主要內容。換言之，笨港人或是在其歷

¹²⁹ Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民出版社,1999),p.151。

史上，選擇了媽祖作為象徵人民征服海洋的願望和信念的航海神。¹³⁰

而媽祖的信仰崇拜，在笨港或是在台灣已是一種相當普遍的海神信仰。然關於媽祖信仰是建立在媽祖的「通靈神女」、「海上守護神」、或是「母性」等信仰特質身上，這一方面，相關的學術研究已頗有成果。在此，只是要強調一件關於笨港人的社會與生活之空間秩序的建置過程，其實是與媽祖的神聖信仰有關。亦即是，媽祖信仰，不僅為地方社會，提供了社會交往的秩序規範，打破了街內各角頭間的明顯對立關係。尤其是在媽祖生的繞境，更是笨港境內各角頭與其周圍村庄，年度的一大盛事，他們不僅出陣頭參與繞境，也在其間取得了相互交往的機會；另一方面，笨港人對於媽祖的崇拜信仰，也在居住環境的秩序營造中，提供了明顯的空間象徵秩序，而那即是媽祖廟（今之「北港朝天宮」）的設置，從整個笨港街的空間組織上言之，其聚落中心就是媽祖廟，其他的街道、住宅、商號皆圍繞媽祖廟而發展，似乎有一明顯的空間秩序在主導著整體的發展，更建立了一個屬於笨港的生活世界之信仰中心（而這一明顯的生存空間之構成方式，在下一節將有更清楚之敘述）。

不僅如此，笨港街的其他族群或庄民們，也篤信媽祖，而這全然是媽祖的神聖權威力量之所致。例如：福建汀州人渡海遷居至笨港，即奉媽祖為渡海的守護神，康熙雍正年間，他們在笨南港建立了「笨港天后宮」；又如笨港街郊的板頭厝，當地漁民或船戶們，在嘉慶年間（或甚更早），即興建了媽祖廟，稱「笨港長天宮」，作為當地村民的主要信仰中心；至於笨港街東五里處的「新南港街」，其街民大部分由笨港遷移至此定居，嘉慶十六年，附近十八庄民與當地街民即在街中合建媽祖廟，¹³¹號「奉天宮」，奉祀他們所謂的「船仔媽」或「開臺媽祖」。¹³²先不論其所謂的信仰傳承上的正統性問題，從笨港遷移至此定居的大部分新港

¹³⁰ 謝重光，媽祖與我國古代河神、海神的比較研究（林文豪 編，《海內外學人論媽祖》，1992），p.104。

¹³¹ 據 新港奉天宮管理委員會之組織章程，第三條（民國 45 年立，民國 56 年修）之所載：

本會已古之笨港南保、後之打貓西堡，為組織區域，會址設於新港奉天宮內。

本宮原為笨港天妃廟，因嘉慶年間被水沖毀，遷建現址，由上記區域內十八庄居民公建者。

十八庄：海豐（廢庄）後底湖（新港鄉大潭村所屬）大潭（同鄉大潭村）新港（同鄉大興村、福德村、宮前村、宮後村）古民（同鄉古民村）崙仔（同鄉南崙村、北崙村）埤仔頭（同鄉埤仔村）田心仔（溪口鄉林腳村所屬）柴林腳（溪口鄉柴林村、林腳村）中庄（新港鄉中庄村）後庄（同鄉共和村所屬）板頭厝（同鄉板頭村）灣仔內「頂下灣仔內」（同鄉板頭村所屬）頂菜園（同鄉共和村所屬）下菜園（同鄉南港村所屬）埤頭（同鄉共和村所屬）（請參閱 林德政，《新港奉天宮志》（嘉義：財團法人新港奉天宮董事會，1993），p.88~p.95）

¹³² 針對新港奉天宮的「船仔媽」之由來，按《新港奉天宮開台媽祖簡介》（嘉義：財團法人新港奉天宮董事會，1998）之說法：新港媽祖是曾經護佑開臺先賢顏思齊先生及其三千餘人、鄭芝龍等，在臺墾拓的神明，大家尊稱祂「開臺媽祖」，即湄洲祖廟最早蒞臺的媽祖聖像。祂的來臺是明天啟二年（1622年），船戶劉定國，為航海安全，親自到湄洲祖廟，恭請聖像，祀在新船，途經笨港，神示永駐於此，保護臺疆，因此十寨生民，如獲至寶，輪流奉祀，稱「湄

街民，仍然肯定經由媽祖的神聖信仰確立了一個存在的秩序，亦即他們將媽祖廟成為其街民藉以度量居住空間與社會運作的象徵秩序中心，像是新港街的丁字形配置，其端點即是奉天宮；又如新港紳民仍延續著對媽祖的虔誠信仰，在此又建立一個自稱是笨港天后宮的正統繼承者的神聖信仰中心，並由此建構了一套以媽祖信仰為主體的宗教體系，藉以表明那是一套解釋自身存在的重要證據。而新港奉天宮在嘉慶十六年新建時所立之「景端碑記」則有清楚之記述。

溯自我天后聖母，在笨之宮，因烏水氾濫，橫遭沖毀，我笨亦幾至蕩然無存，毀於一旦，何其虐乎。斯時也，拙義無反顧，毅然與笨眾，敬遷我神諸聖像於笨之東麻園寮肇慶堂（土地公廟）。於此洪氾雖可遠避，然舊日巍峨廟宇以不復存。思念及此，臥寐難安，於是商諸我笨諸耆宿。太子太保子爵軍門王（係指王得祿），捐俸倡建於前，諸紳商鼎力虔誠捐獻於后。不數載，竟再建聖母之宮於此地，其規模之宏奐輪之美，有過原廟而無不及。軍門王，廟成之日，必奏請聖天子，御賜宮號奉天宮 133

但在笨港，仍以「笨港媽祖廟」（即今之「北港朝天宮」）的媽祖之香火最為興盛。其創建於清康熙三十三年或是三十九年，是由臨濟宗第三十四世樹壁僧自湄洲祖廟朝天閣奉請至此，¹³⁴且歷經多次的整修，才有今之廟貌。¹³⁵在《雲林縣

洲伍媽」或「船仔媽」(p.2)

至於「開臺媽祖」之由來，北港朝天宮又另有其說法：台灣光復後，原在日據時期所建之戲院（稱「新巷座」，北港人龔丕趁所有），因當時經營不善致使戲團來演虧本。而戲院荒廢後賣給奉天宮媽祖改造整修，重新開幕，設壇奉請五媽安座開台，後來戲團來演，順序得利，五媽開戲台感應而改稱「開台媽祖」。（請參閱 蔡相輝 編，《大甲媽祖停止往北港進香史料彙編》（雲林：笨港媽祖文教基金會，1993），p.79~p.80）

¹³³ 按北港朝天宮廟方人士之說法：嘉慶十六年，王得祿僅為子爵，道光十三年始加太子太保；又奉天宮如為王所倡，應由王立碑；再者，凡清之各朝實錄、起居注皆無記載該廟之宮號是由嘉慶君所御賜，且王的身分，加上該廟對朝廷並無顯赫靈應事蹟，絕無可能御賜宮號。（請參閱 陳家湖 監修，蔡相輝 等編修，《笨港史的真象：笨港毀滅論、天妃廟正統三十年公案的廓清》（雲林：笨港媽祖文教基金會，1990），p.103）

¹³⁴ 曾月吟在《日據時期朝天宮與北港地區之發展》一書中，綜合了各方學者之論點（蔡相輝、李獻章、林德政、溫振華等人）提出了有關朝天宮建立年代之幾種主要說法。一是奉天宮媽祖廟為證明其是嘉慶年間遭水沖毀之笨港天后宮的正統繼承者，故說朝天宮為道光十七年前後建（李獻章、林德政之說）；另一說法即是該廟係康熙 39 年建立之小廟（這是朝天宮廟方引用《諸羅縣志》卷十二 雜記志·寺廟 中之說法：「天妃廟：一在外九莊笨港街，（康熙）三十九年，居民合建。」），後經乾隆十六年、乾隆三十八年與咸豐十年之修建，而漸具規模（蔡相輝之說法）；又另一說即認為朝天宮媽祖廟雖經康熙三十九年建立，但在當時並不是重要最重要之廟宇，嘉慶八年大水後，由於笨港天后宮的消失，泉人朝天宮逐漸取代天后宮的地位，而新港重建之媽祖廟，乃命名為奉天宮，以與朝天宮相抗衡。（溫振華之說）（請參閱 曾月吟，《日據時期朝天宮與北港地區之發展》（嘉義：國立中正大學歷史學系碩士論文，1996），p.4）

¹³⁵ 康熙三十九年，笨港士紳陳立勳敬獻廟地，募集外九莊笨港街等地居民籌金合建笨港媽祖廟，號「笨港天妃廟」。雍正八年，募款重建之，易名為「笨港天后宮」。道光年間，為紀念媽祖奉自湄洲祖廟之朝天閣，將廟名更改為「朝天宮」。光緒二十年，街內不甚發生大火，連燒數日，多數民屋幾近全毀，朝天宮前殿亦被焚毀，然當時地方里民尚未及修復，隔年（1895 年）清

采訪冊》大? 榔東堡·祠宇（光緒二十年，倪贊元）則清楚地記述了笨港天后宮在清末時之廟貌以及笨港媽祖的神威事蹟：

天后宮，在街中（即在笨港街中）。雍正庚戌年建。乾隆辛未年，笨港縣丞薛肇廣與貢生陳瑞玉等捐資重建，兼擴堂宇。咸豐十一年，訓導蔡如璋倡捐再修，擴廟廷為四進：前為拜亭，兼建東西二室；二進祀天后；三進祀觀音大士；後進祀聖母。廟貌香火之盛，冠於全臺。神亦屢著靈異，前後蒙頒御書匾額二方，現今鈎摹，敬謹懸掛。每歲春，南北居民赴廟進香，絡繹不絕。他如捍災、禦患、水旱、疾疫，求禱立應。宦紳匾聯，多不勝書。宮內住持僧人供奉香火，亦皆恪守清規。

因此，自笨港媽祖廟在康熙年代建廟以來，地方居民無不奉媽祖為其精神之依歸，且神威顯赫、屢屢求禱立應，官民士紳無不崇敬之。在乾隆四十年，笨港媽祖廟（時稱「笨港天后宮」）重修時，所立之「重修諸羅縣笨港北港天后宮碑記」¹³⁶（今置於朝天宮聖父母殿前），則有清楚地記載笨港媽祖廟在當時之重修過程，以及笨港媽祖藉由其神威事蹟所樹立的信仰權威：

天后宮建自雍正庚戌年，脩於乾隆辛未年，迄今二十六載，故制桷樸卑窄不足以揭虔妥靈，而又梁棟赤白，多剝不治。余（係指諸羅縣笨港縣丞薛肇煇）蒞港之明年，捐俸倡修，於是董事陳瑞玉等集眾捐需，求材鳩工，修而葺之。不數月而葺事，故者聿新，卑者益高，窄者開廣，單垣刻桷，煥然改觀。而歲大有年，風災熄滅、海不揚波，民無覆溺，皆稱神貺。余曰：神亦人也，為天后聖母，海內外舟車所至，凡有血氣者無不尊親。夫人窮返本，勞苦倦極而呼天，疾痛慘怛而呼父母；浸假而無恆，於所應尊親者而返狎褻之，倫常乖舛，汨沒天良。一旦屢風濤、觸蛟蜃，千里而遙，百里而溺，存亡呼吸之際，而始乞靈於神，而尊之親之，呼天而呼母，神將瘳其惡而不為之呵護者矣。今聖天子以孝治天下，車書大同，臺海之民，百餘年來休養生息，咸能崇本抑末，各親其親，各長其長。有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上鮮

廷割臺於日，日軍入臺後，全臺動盪不安，各地寺廟尚未獲得修護之機會。之後又於光緒三十一年（1905年），嘉義發生大地震，朝天宮因部分宮殿破損毀壞，尤其是正殿最為嚴重。因此，經當時之北港區長蔡然標與曾席珍、蔡培東等當地士紳商戶，倡募款重建之，又得當時北港支廳長安武昌夫之援助，使得付諸實現。並勸募捐款遍及全臺，達三萬多人，計募得捐款七萬九千餘元；另聘請漳州名師大木匠師陳應彬主持修建，於光緒三十四年興工，至民國元年初竣工，共歷時四年。之後，朝天宮經歷多次整修重建才有今之廟貌。

¹³⁶ 此一「重修諸羅縣笨港北港天后宮碑記」，其碑文撰寫者為當時諸羅縣笨港縣丞金匱薛肇煇，碑額（即指在碑額上撰寫「重修諸羅縣笨港北港天后宮碑記」等十四個字）撰寫者華亭林思補，碑末屬年為乾隆四十年十二月，董事為：貢生陳瑞玉、監生蔡大成、監生王希明、總約楊允夏、梅山蔡世國、行戶劉恆隆、張克昌、鄭奇偉、陳愧賢、僧能澤等。

矣；不好犯上而好作亂，末之有也。」天道賞善而罰惡，神亦體天而行道，能以事人者事神，而神不降之福乎。故余曰：神也亦人也。諸紳士民請書廟而獲神麻于石，為道其所以然之故，得觀感而興起焉。至於神之所從來與夫事蹟、靈驗，祀典記載所及，已昭然在人耳目，故不必復贅。

總歸來說，笨港媽祖廟之場所確立，尤其是經由一連串的外在符號之具體呈現，的確讓「笨港」首先進入到一個由「神」所主導的神聖秩序觀裡。換言之，「媽祖」首先讓笨港人的集體生活歷程成為真實；否則住在這裡的人，就不會將集體的存在歷史一直與媽祖的神聖歷史扣在一起。像是之前所提之，笨港的貿易商務之發達，大家就將一切的結果歸功於媽祖的顯聖之作為所致（雖然這有一部份是因媽祖的海神信仰特質與其顯聖神話之傳播所致），並由此轉化成一系列的外在象徵符號（如：媽祖廟、牌匾、碑記、街鎮空間配置、儀式活動等等），藉以頌德媽祖在這裡的神聖地位；但這一現象無可避免地，將使地方居民進入到媽祖的神聖境界（神境）之中。而這一笨港之地方獨特的文化現象，由此更加確定笨港媽祖廟作為笨港的「核心聖域」之場所特質。

二、笨港福德堂

在笨港，最早的，也是唯一的土地公廟，是位處於笨南港仁和街尾的「福德堂」。創建時間今已不可考，其可追溯之年代為道光年間，笨港溪氾濫，沖毀廟宇，地方居民遂於道光十四年遷建重修於今之址。而它創立於當時笨港街市最繁華的街衢之一 - 「仁和街」的街尾上（「仁和街」最終被笨港溪沖毀；在笨北港，「蚵仔街」就早即是與「仁和街」相接，且一直相通至笨港媽祖廟廟後方），這勾勒出在清之時（尤其是清中葉），笨港街市中心的基本範圍與樣貌。這就如同在廟內所懸掛的一幅對聯：「南港雖舊都福德威靈猶如昨；仁和稱美俗正神庇祐自無疆。」

雖然土地公的信仰是屬於自然崇拜的類型之一，也是奠基在於遠古流傳下來的「萬物有靈」之觀念上。¹³⁷先不論它所詮釋的民間信仰特徵是為何。若從笨港人的信仰過程來說，笨港福德堂的創建，意味著笨港人開始有了最初的「境域」觀念，也就是所謂的「社境」觀念（而古之聚落又稱為「社」）。但另一方面，若從地方信仰的演變來論之，大陸移民渡海來台，他們在海上常遇驚險重重的颶風大浪，而那時大多呼求海神「媽祖」護佑他們安渡海峽。一旦上陸，則又載向崇拜土地的守護神 - 土地公，祈望土地公能增加生產。自然而然，土地公成為農業

¹³⁷ 陳耕，《台灣文化概要》（福州：海峽文藝出版社，1993），p.187。

生產的重要神祇。¹³⁸像是「田頭田尾土地公」這句俗話，則可清楚地理解之。但這卻也衍生出一個地方信仰文化之特徵，亦即土地作為承載萬物的自然物而被加以神化。雖然笨港福德堂內之土地公在地方上傳言是指新港菜公厝人江鼎萬，¹³⁹但卻是反映了人對自然的駕馭能力提高了，平整土地改造自然的人成為社神，有一種憑藉功勞（或擁有地權）享受祭祀之意義。¹⁴⁰

三、商戶行會 - 笨港水仙宮與協天宮

水仙尊王與媽祖，是台灣民間耳熟能詳的海上守護神，其主要職責在保護航務與漁獲的安全與便利，郁永河在《海上記略》即曰：「水仙者，洋中之神。」¹⁴¹然在笨港，除了媽祖信仰在當地興盛外，笨港的行郊、商戶在當時繁華的笨港街遂也建立起另一關於水神的信仰中心，亦即興建了祀奉水仙尊王（即是大禹）的「笨港水仙宮」，但其主要仍作為統籌商業貿易與商務糾紛的主要場所，性質類似於「行會」。但從另一角度而言，水仙尊王的神聖臨在，是當地居民深信水仙尊王是除了媽祖之外另一個航海、貿易的守護神明，且這一直深植於當地居民之主體經驗感受裡，尤其是對貿易商人而言，它是神聖臨在的具體象徵，更是保護海上貿易的重要神祇。

但當時的行郊、商戶與船戶們，為何如此地篤信水仙尊王，這全然是神聖體驗過程之後的結果，並將其轉化為一種崇高的水神信仰。相傳，昔時往來大陸與台灣之間的帆船，在海上遇到風暴，如「划水仙」，就可脫離危險，平安靠岸。所謂的「划水仙」，就是求救於水仙尊王。郁永河在《採硫日記》有詳細之記載：「划水仙者，眾口齊作鈺鼓聲，人各挾匕首，虛作棹船勢，如午日競渡狀。凡洋中危急，不得進岸則為之。」其大意是說，「划水仙」，要眾口一齊座鑼鼓之聲，各人手裡拿著一之筷子，好像端午節在比賽龍舟般，虛作划船樣，便得排除危急，平安靠近海岸。因此，昔時的船戶或郊商，都很信奉水仙尊王，而在主要的港口建廟奉祀之，¹⁴²以求航海商務之順利。

¹³⁸ 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長青文化事業公司，1984），p.415~p.416。

¹³⁹ 相傳，今之「笨港福德堂」所祀之土地公，是新港菜公厝人江鼎萬。江鼎萬為當地富紳，死於乾隆年間，其墓今還存在新港街北的公墓。俗話有謂：「有江鼎萬的富，亦無江鼎萬的厝。」可見當時的江鼎萬如何地富有。至於他是怎樣被奉祀為「土地」，雖缺詳，現在還有人說，該廟地是江氏的產業，若然南港村的「土地」，就是「地居主」（或稱「地基主」）。（相關論述請參閱 廖毓文，《台灣神話》（台北：旋風出版社），p.131~p.132）

¹⁴⁰ 劉曄原、鄭惠堅，《中國古代的祭祀》（北京：商務印書館，1996），p.93~p.94。

¹⁴¹ 伍啟銘等，台灣北部海岸「水仙尊王」信仰實調（鄭志明編，《文化台灣·卷一》，台北：大道文化事業出版，1996），p.274。

¹⁴² 廖毓文，《台灣神話》（台北：旋風出版社），p.88。

而笨港水仙宮，創建於乾隆四年。廟內除主祀水仙尊王，即是祀奉治水有功的大禹外，另奉祀有居原、魯班、伍子胥、項羽等與水利航運有關之神祇，並配祀有鼻盪舟尊者（寒鼻）與羿善射尊者（后羿）兩位侍者。乾隆四十五年，貢生林開周等人集資重建之。迨至嘉慶初年，笨港南街遭受洪水侵襲，水仙宮遭沖毀，適時又逢港運蕭條，延至嘉慶十九年，才在現址重建之。成為笨港境內重要的水神祭祀廟宇。

在此也必須提及，位處於笨港南街的笨港另一個主要信仰中心 - 「協天宮」。笨港南街的「協天宮」，主祀關聖帝君，其創建年代已不可考。傳聞是當時駐紮在笨港的清軍陸師防汛官兵所建之，後因撤防，遂由笨港當地之居民繼而祀之。笨港的關帝爺，時常顯聖救民，是笨港地區，除了普遍的媽祖信仰外，另一受南北港居民崇敬的重要神祇。該廟不料於嘉慶道光年間，笨港溪年年氾濫成災，又遭蟲蟻蛀蝕，廟宇幾近全毀。迨至道光二十八年，笨港之地方士紳與商郊決議將關聖帝君合祀在笨港水仙宮內，並由泉郊金和順、廈郊金正順、龍江郊金晉順之笨港三郊等商號，於水仙宮內集資增建一後殿奉祀之。在道光三十年廟成後所撰之水仙宮沿革碑記，關於此一事件與水仙尊王、關聖帝君等神祇之信仰由來，則有清楚之記述：

吾笨南港有水仙尊王、關聖帝君二廟由來舊矣，不意嘉慶年間溪水漲滿，橫溢街衢，浸壞民居者不知凡幾，而二廟蕩然無存。里中耆宿悼廟宇之傾圮，思崇報而無從，遂於嘉慶甲戌年間，鳩金卜于港之南隅，以崇祀水仙尊王。而關聖帝君亦傳其廟規模宏敞，誠笨中形勝地也，但歷年既久，不無風雨剝蝕，蟲蟻損傷，兼以溪沙渾漲，日積月累，基地益危，關者側焉。吾笨中三郊，爰請諸善信捐金，擇吉、仍舊，重新增建一後殿，以奉祀關聖帝君。雖帝廟未創而神靈亦得式憑，則二廟可合為一廟矣。廟坐辛向乙兼酉卯，興工於道光戊申年端月，至庚戌年梅月始蒞其事，計糜白金伍仟玖佰有奇，落成之日，遠近商民靡不致敬，蓋實我三郊之力為多焉。嘗考水居五行之首，而備四德之全，大禹治水有功，利溥萬世，受禪為王。王號自此肇聞，而楚王、屈大夫、魯師匠、武聖輔臣，類皆有功於水，儼然水中仙也，宜並欽之為王。則水仙尊王之錫號，振古如茲矣。而關聖帝君以忠義參天地，炳古今，列在祀典，用帝者儀，蔭及苗裔，與至聖先師埒，德業難以枚數，雖山陬僻壤薦馨香，而況我笨尤為水陸往來之區，則設殿而報之也亦宜。是役也，余以株守桑梓，未獲共襄盛舉，因五弟學同躬親其事，備陳三郊誠敬之心暨諸喜捐者之樂善，以記請

四、旌義之風 - 義民廟

笨港街中有一義民廟，時稱為旌義亭，建於清乾隆五十三年，起因於林爽文反清事件，為紀念奮勇退敵、保衛鄉里免於戰火侵襲之笨港地區義民。然關於笨港義民奮勇退敵與受乾隆皇褒封等事蹟，在《雲林縣採訪冊》大? 榔東堡·祠宇 與 大? 榔東堡·兵事（光緒二十年，倪贊元）二篇則有詳細之記載：

旌義亭，在街中。乾隆五十二年林爽文圍嘉義，擾及北港，紳民結壘自固，屢挫其鋒。五月三十日，賊設伏陷壘，遇害者百有八人。事聞，純廟御書「旌義」二字以賜，紳民敬謹鉤摹，建亭誌感；即其後為義民祠，祀死事諸人，後復以戴（即戴萬生）逆案內死難者從祀。光緒十七年，祀以歲久失修，為風雨所侵，傾壞將圯。紳民集捐，於二十年重修，增後堂一進。春秋祭祀，香火甚盛。

乾隆五十二年，林爽文撲嘉義，另股竄北港，鄉民結壘自固，屢次拒戰，勝負互當。五月三十日，賊誘我出，使其黨作難民入壘內應；伏發，民大亂，堡遂破，遇難者百有八人。盜平，地方官上其事，蒙御賜「旌義」二字，准建祠祀。紳民感恩，鉤摹砌石建亭以誌；並建義民祠，以祀死難諸人。

再者，笨港的「義民公」，農曆五月三十日是其保家抗敵為國捐驅之日，也是為地方上俗稱的「義民公普」時節之日。但其信仰崇拜之內容，事後又與民間傳說的廣泛流傳有關，且逐漸地成為地方上重要的節慶風俗，像是笨港義民公的神話傳說。在地方上，許多關於義民公的神話傳說紛紛流傳，像是義民公曾在台南鹽水一帶幫助當地居民顯聖退土寇，事後居民赫然見著寫有「笨港義民廟」之旗幟插於現場，當地居民有感笨港義民公之庇祐遂紛紛前往笨港義民廟燒香感念神威；又如義民廟內有奉祀「義犬將軍」，相傳是義勇軍陣前的靈犬，非常靈巧乖順，常擔任守營警戒之務，遂被敵軍所害死，事後為感念其忠勇護主之行，將其配祀於廟內，而地方上皆認為義犬將軍的靈巧乖順之性，只要小孩不乖調皮，前往廟內摸摸義犬之頭，便可禮貌乖順；若是家中小孩受驚、哭鬧不止，也都可到義民廟，請義犬將軍為其收驚，這在地方上稱之為「義犬將軍收驚」；再者，如同治元年，戴潮春聚眾叛亂，戰火快襲擊笨港之時，笨港義民軍協同清軍，合力禦敵，在笨港等地展開激戰，雙方死傷無數，然在戰場上赫見高舉旌義旗之兵馬前來助戰，且偶見一犬，痛咬賊兵，大家皆傳聞是義民公與義犬將軍顯聖退敵。事後，將此役之陣亡民兵，也合祀於義民廟內。而關於義民公之顯聖事蹟，在《雲林縣採訪冊》大? 榔東堡·兵事（光緒二十年，倪贊元）則有清楚之記載：

同治元年，戴萬生（即戴潮春）陷彰化，遂圍嘉義，遣股撲北港。港民議戰議避，莫衷一是；相率禱於天后，卜戰吉，議遂定。乃培土為壘，引溪為濠。事方集，賊大至，居民迎神旂出禦；賊不戰，退。時四月也。自是屢來窺伺，既不得逞，遂破新街，焚掠居民；港人義勇軍出救，拔出被難男婦甚多，兼擒賊二人。詢以前此不戰之故，賊稱是日見黑旂下兵馬雲集，雄壯如神，故不敢戰；民始悟天后顯靈保護，共詣廟叩謝，守禦益力。屢與賊戰，均勝；前後斬獲數百級，港民受傷陣亡者僅十餘人。然賊勢眾，新街未能即復。七月，官軍至，獲賊間諜，與義勇分道出擊，大敗賊黨，狂追十餘里，遂復新街；並隨官軍解嘉義圍，集捐米一千石、洋銀二千五百元以濟城眾。大？榔堡盜平。

笨港義民軍抵禦叛軍的故事，雖是一真實的歷史事件，而後經人們的不斷傳誦，甚至是有點穿鑿附會。然其實這蘊含了在神話傳說的不斷傳誦過程中，也直接地參與了人們的生存經驗歷程，並將其轉換成具體的儀式、空間等象徵性符號的不斷表演。但在表現過程中，目的是在彰顯人們的生存方式與世界認知，更以此促成了人們對神聖模式的各種忠實模仿與重複，然這便構成了地方社會在建構其文化主體性之重要特質。像是在義民廟門前的石柱上，就有此一對聯這樣書寫著：「一百八人捨生取義，五月卅日為國捐驅。」（此文為前北港鎮長陳向陽所撰書）；在廟內，則有兩幅關於義民軍退敵之壁畫，一幅曰「浩氣長存」，另一為「旌義流芳」之畫作；又如許多的文人士紳紛紛敬題書畫與字匾。間接地，在入廟參拜時，就使人從「此時」進入了「在彼時」的情景之中，尤其是在每年農曆五月三十日的「義民公普」之時，笨港與附近鄉鎮之居民每年在此時便紛紛準備祭品牲禮，前往義民廟參與此一儀式活動。據《北港義民廟簡介》之所載：

每年（農曆）五月，附近虎尾、土庫、台西、五條港、崙仔頂、林厝寮、下崙、口湖、水林、朴子、義竹、鹽水等村莊，感戴義民英靈顯聖卻敵，保障其生命財產之大恩大德，皆擇期舉行大拜拜，祭祀忠靈，尤其五月三十日（無三十日時改為二十九日）本廟大祭典更是人山人海，善男信女，絡繹不絕，水洩不通，香火鼎盛。¹⁴³

而笨港及其附近鄉鎮之居民，每年在此時繼續重複著這樣一個風俗活動，其間接地彰顯了、重複了義民公的神話事蹟。換言之，在節慶儀式的進行中，參與者不僅體驗到了那時的時間運轉過程，也將其逆轉並重現於此時，並使神話故事再次成為真實，成為生活歷程的一部份。

¹⁴³ 北港義民廟管理委員會，《北港義民廟簡介》，p.16。

另一方面，在此我們也看到了在地方之宗教體系中也存在著鬼靈所存在之境界存在，而像是下一章節將提到的大眾爺公（大眾爺廟位處笨港街南北郊二處，即是下節將提的笨港南北壇廟之前身）、有應公（有應公廟位處於笨北港街東、臨笨港溪岸的「有應公埔」）、安宅公（位處笨港街西北郊的樹仔腳）等等皆與義民公一樣，都是屬於這一類的信仰範疇。尤其是歷經了不斷發生的天災人禍事變後的笨港居民，更是對於無人奉祀的鬼靈或是無主孤魂，特別地崇拜，表現了地方居民對於生命安頓的存在特質。換言之，無人祭祀的鬼靈，通常漂浮於人們居住領域的四周，甚至是侵擾人們的生活作息；而崇拜它們，目的是為了劃分此一世界的不同居住領域（人與鬼間相異的領域）與獲取居住生活的平安，亦即這是奠基在「鬼有所歸，乃不為厲」的消極心態下。故這一類的鬼靈崇拜形成了在笨港之宗教信仰體系中一個重要的部分。

五、教化之所 - 聚奎社與文昌祠

道光年間，張丙、陳辨等人豎旗舉事叛亂，攻陷笨港等地，又常侵害騷擾鄉里百姓，造成民不聊生；事件平定後，地方士紳有感於當時百姓心智未開，深知教育的重要性，於道光十九年，笨港當地之貢生蔡慶宗（官拜徵仕郎），統領地方士紳蔡慶元、蔡慶熙、李正燦、州同銜陳濬哲、宣德郎陳嘉清、光祿司士政黃深淵等人發起籌建「文昌祠」，¹⁴⁴並於廟內成立社學 - 「聚奎社」（又稱「聚奎閣」），朝夕會文講學，為笨港地區唯一之社學。而廟內奉祀之五文昌夫子，即是梓潼帝君（文昌夫子）、朱熹帝君（紫陽夫子）、孚佑帝君（純陽夫子）、魁星帝君（大成夫子）、關聖帝君（山西夫子）等神祇。不料在清光緒二十年（1894），笨北港街發生大火，波及與此；又在光緒三十一年（明治三十八，1905），雲嘉南發生大地震，文昌祠與社學幾近全毀，後又因日人壓迫漢學而遭其拆毀，地方士紳遂協議將五文昌夫子等神祇請於朝天宮內，並於朝天宮之廟西側另改建一「五文昌夫子殿」奉祀之，而為懷念笨港文風之盛與先賢故又名曰：「聚奎閣」；¹⁴⁵原聚奎社之先賢神主牌位，現已供奉於南壇水月庵（現之水月庵管理人陳哲正 - 第八代

¹⁴⁴ 台灣之有文昌閣之肇建，始於清康熙三十一年或三十三年，為台廈兵備道高拱前所創立，取名「奎光閣」，位於台灣府學朱子祠後面，從此台灣各縣紛紛因神設廟，其類似學校，作為教化之所。依清朝之規定，唯有府縣治始可設孔廟儒學，而重鎮大邑只能有文昌祠。（相關論述請參閱 吳仁懋，文昌帝君，《笨港雜誌》37，1998），p.34

¹⁴⁵ 據《北港聖安宮沿革誌》（北港聖安宮管理委員會，2000）所述：光緒三十四年（1898），文昌廟之管理者（秀才吳采修）被日人壓迫漢學，在文人稀疏、廟宇年久失修破碎之際，管理者及地方儒士雖欲復興「聚奎閣」，卻無力挽回，加上時勢不同，已無科舉，且當時聚奎閣閣員大多兼任朝天宮委員，就與當時北港街長（晚清秀才蔡然標）倡議將文昌廟合併於朝天宮，管理者及地方儒士百般阻止，卻心有餘力不足，嗟嘆廣巨廟產文物全部給朝天宮接管，只存廟地，約百分之五十贈給北港鎮公所，興建省水利第五工程處，興建新興市場等繁榮地方。（p.11）

子孫，其來台之第三代、四代先祖陳嘉清與陳濬哲皆是文昌祠的發起人，而其第五代先祖陳子宜更是聚奎社所培養出之秀才與庠生）。文昌祠與聚奎社在清末之情況，《雲林縣采訪冊》大? 榔東堡·祠宇 與 大? 榔東堡·社學（光緒二十年，倪贊元）二篇則有詳細之記載：

文昌廟，在街西北。堂宇二進，東西兩廊。道光十九年，貢生蔡慶宗倡捐巨資興建，奉祀文昌帝君，以為會文講課之所。光緒元年，貢生陳纓宏等勸捐重修；十三年，里紳蔡慶元等集捐興築垣牆數十丈。

聚奎社，在街西北文昌廟內，為同社諸生會文之所。藝成，則送品學兼優者第其第次，互相切磋。¹⁴⁶

故今之五文昌祭典照例在朝天宮「五文昌夫子殿」舉行，其時間以每年農曆二月與八月擇定「丁日」，分別舉行五文昌春秋二祭，且敦請地方學校之主事者擔任祭典時之主祭官，陪祭與執事分別由資深的教育工作者擔任之，朝天宮董監事與祭，儀式進行皆以古禮進行，並於同時為滿十八歲之當地學子舉行成年禮。至於原先之五文昌廟地及其周圍腹地，於民國四十九年，成為供奉五年千歲的「聖安宮」之所在地（同年，文昌帝君降鑾指示，此地原為笨港文昌廟地，故於廟內又另陪祀有五文昌夫子）。

六、天官賜福 - 五路財神廟（武德宮）

道光年間，有位陳姓居士，從大陸山東奉請武財神「趙玄壇」神尊隨傳抵台，在笨港北岸登陸，初期安奉定居於宮口街上（即是朝天宮前之街道），搭設茅舍供信徒膜拜。清光緒二十年，陳居士他遷，不久茅舍遭逢天災地變而傾毀，香火一時中斷，於是武財神再上天庭，掌守天官之職，並秉奏太上老君謂舊元金身一直居守該地，而該地地理具有三光之格，是彰顯神靈的最佳據地。¹⁴⁷民國五十九年，神尊在其後代虔敬不貳的參拜下，扶乩將示雕刻神像，以便利供奉，並且出示尊號「天官武財神爺」，鎮守中央戊己土，即中路財神，又創立宮號為「北港武德宮」，定農曆三月十五日為其聖誕祭典之日，十二月初九為開光紀念日。後

¹⁴⁶ 從道光二十七年，當地紳商與由本閣出身之科舉的科貢生共同集資建業學田十甲五分，創立聚奎閣之公學糧（其公學糧在最盛時期有學田十三甲五分），以充作廟內香油，彌補束修禮，培養地方貧寒子弟。此一時期，在此受教而晉身科舉者以光緒丁丑科進士、同治甲子科舉人黃登瀛，以及光緒以亥科恩貢蔡錫嘉為著，其他在此受教而晉身科舉者有：咸豐己酉科拔貢許鴻書，同治癸酉科拔貢梁棟材，咸豐癸丑科歲貢洪時配等人，另有貢生、解元、廩生、庠生等十幾位。

¹⁴⁷ 全國寺廟整編委員會，《台灣寺廟大觀 - 朝聖的足跡 II》，p.232。

因神蹟顯赫，香火興盛，信徒遍及全臺各地，有感於參拜之不便，於民國六十九年遷建於華勝路之現址上，號稱為全臺最大之財神廟。該廟主祀五財神 - 趙公明，並配祀其手下有進寶、納珍、招財、利市等神祇，故俗稱為「五路財神」。

七、菜堂（齋教） - 慈德寺

清末時期，笨港士紳蔡川、蔡然三、王漢、許路、嚴達等人，有鑒於笨港自古即無齋堂，吃齋的信士們必須涉溪到遙遠的溪口鄉本厝村德和堂參拜禮佛，因當時路途遙遠，交通並不便利，時常造成信士們的不便，遂於清宣統二年，在笨港西勢窠建一佛堂，主祀釋迦牟尼佛、觀世音菩薩、羅師祖等神祇，第一任管理人為蔡山川，後請女尼師父長年住廟主持法會，笨港地方人士皆稱此寺為「菜堂」。慈德堂於每月農曆的第二星期日舉辦水懺法會，並於圓滿日農曆十月超渡四方冤親債主，後施放焰口，普渡眾生。

八、王爺千歲

笨港的王爺信仰大多是某一個氏族、族群、各境與角頭地方的主要信仰。但藉由神佛作為的典範象徵，顯示了當地人群的組織方式，是建立在彼此的共同神聖信仰與其所衍生的祭祀組織上。像是笨港各氏族的爐會，諸如許姓的十六神千歲與金、李、池、馬、丁府千歲的三房爐會；陳姓的陳聖王會（主祀開漳聖王）、武安尊王會；蔡姓的蔡襄與蔡道涵爐會；楊姓的六婿公四知堂爐會等。也包括了街內各境與附近角頭村落，諸如：「益安境」鎮安宮的楊府七千歲、丁府八千歲、馬府千歲；「公館境」代天宮的五府千歲；「華勝境」聖安宮的五年千歲。更包括了笨港街外之附近莊頭，諸如：「蘇厝寮」的蘇府千歲；「大崙」的池府千歲；「下灣仔內」的五年千歲等等。然關於笨港街各境與附近角頭村落所奉祀之王爺千歲的廟宇及其神聖象徵體系之建構，在下面章節將有更清楚之敘述。

從以上之論述中，我們看到了地方場域的不同生活空間領域或範域層次與其所衍生的信仰文化，有著多重的、多樣的中心特質。關於這一點，就如同前節所述之，這是在地方所產生的一種文化特徵，亦即由地方宗教信仰所主導的地方文化發展有著「多重中心觀」之現象。而地方的文化象徵皆是大多扣此觀念而來，但其往往是相對於一個主要的核心，一個足以統馭著或彰顯其所展開的相對之文化與生活空間層次感的「核心聖域」（在笨港，那一核心聖域即是「笨港媽祖廟」，就是今之「北港朝天宮」），尤其是在地方的空間場域塑造上，更能凸顯此一由內在化的過程與其所衍生之獨特的空間或是文化特徵。若從地方之宗教信仰本質來

說，這便涉及到多元的信仰活動內容與其由此所建構的地方宗教信仰體系，然這種現象或是如鄭志明所提出之「多重至上神觀」，¹⁴⁸也就是說，地方的宗教信仰發展是多元而開放性的，且成為地方社會之崇拜活動的信仰本質；但其反映至地方文化的發展上則是多重中心的。亦即是，各種至上神理論（係指多元的宗教信仰崇拜類型與其所形塑的一套世界觀）轉化成具體的外在符號與象徵儀式時，是以各立中心的方式進行儀式的轉換與行為的整合，各自形成其獨特的運作網絡，建構出自成一格的宗教體系。¹⁴⁹

若從笨港的宗教信仰體系之發展現象來說，笨港媽祖廟是這裡的「核心聖域」，是所謂「笨港人」之集體的信仰中心，雖然這涉及到一種心理的感情表達形式，但其卻深刻地被落實於地方場域或生存空間的觀念上，亦即所有在此發生的結果都圍繞此一「核心」而被受到肯定，包括了笨港之空間歷史的主體性確立、笨港人的集體經驗價值判斷等等。但不僅如此，所有居住在此的人以及由此所聚集而成的社會性之空間與組織單元，都各自具有自己的「核心場所」或是「神聖的核心場所」。諸如住家中的廳堂、氏族的宗廟與爐會、笨北港街各境的角頭廟宇或是一種因祭祀活動所組織之團體（如：「擲天公爐」）或是因不同人群之現世需求所建立之廟宇（如：商戶船家的「水仙宮」、清軍的「協天宮」、安撫鬼靈的「義民廟」等陰廟、文人的「文昌祠」、求財的「武德宮」、信奉齋教的「慈德寺」、彰顯社境概念的「笨港福德堂」等等）但這些場所大多又與笨港人集體的信仰中心 - 「笨港媽祖廟」有著明顯的、相互對應的信仰與生活之空間層次感，亦即由此更加凸顯笨港媽祖廟作為笨港的「核心聖域」之可能性，尤其是在每年的媽祖繞境之時，由笨港境內各人群、組織在信仰的多元、開放之態度下，更是展示了地方獨特的信仰文化（關於媽祖繞境之，在本論文之第五章第二節將有更清楚之敘述之）。換言之，他們已由單一的信仰核心，進入到多元的、多重核心或中心的宗教信仰文化。然這樣獨特的地方文化特徵，形成了笨港這一地方的宗教信仰體系以及由此所塑造的神聖秩序規範。

總括來說，將廟宇（不管是笨港的核心聖域 - 朝天宮，也或者是在笨港的任

¹⁴⁸ 鄭志明在《神明的由來 - 台灣篇》的「台灣民間信仰的多重至上神觀」一文中，藉由台灣民間宗教的多元而開放性之現象，以及企圖以「多元而多統」、「多體多中心」的理論，提出了民間信仰的「多重至上神觀」。而這樣的觀點本是一種多重的神觀，不是信仰單一的至上神，也不是信仰單一的多重至上神，而是多重的多重至上神，各種至上神有著許多組合的可能性，即民間隨時會有新的至上神或組合性至上神的產生，有一套自圓其說的詮釋系統。且「多重至上神觀」會協助各個信仰系統建立起屬於自身的神明信仰，同時也促進了各個系統神明體系相互肯定與流通，造成這種神觀的運用與組合是多元且又是開放性之特徵。（相關論述請參閱鄭志明，台灣民間信仰的多重至上神觀，（《神明的由來 - 台灣篇》，嘉義：南華管理學院，1999），p.169~p.204）

¹⁴⁹ 鄭志明，《神明的由來 - 台灣篇》（嘉義：南華管理學院，1999），p.190~p.191。

何能散發出場所獨特特性的廟宇)視為是神所居住的場所,看作是一個依造不同信仰內容或者是笨港人對於現世秩序所營造的「神聖場所」,是笨港人總結了集體生存經驗的具體表現行為,也就是透過具體的營造建築行為,將廟宇的創造或安置,視為是一種神聖的超自然力量的終極存在之表現,並由此反映了在生活世界的主體運作過程中,藉由人們的各種生產活動、文化活動等實踐活動,在其間創造各自特殊的生活世界(像是:商戶行郊的會所-水仙宮;清軍的武德象徵-協天宮;文人的聚集學習與教化之地-文昌祠與聚奎社;祭祀忠靈與彰顯旌義之風的「義民廟」;提供信佛者一處修行禮佛之處-慈德寺;或是各境、各角頭村落、各氏族的宮廟、爐會等)。是故,廟宇的安置,卻也「聖化」了人的存在價值與其所生存的世界,也間接地,塑造了集體生存共鳴的場所。因此,在人們的生命安頓過程裡,「廟宇」的出現,也就是神聖的安置,不僅豐富了空間所欲彰顯的生命情境存有,再加上其中的神聖所彰顯之意涵,更拉近了人與神之間的距離,也讓人的主體經驗增加了。而這種居住(Dwelling)的行為,即是平安地身處在一種自由及保育的狀態,亦即存在於一個能「護衛各個物體之本性」的自由範疇之中。¹⁵⁰

再者,廟宇提供一個與超越界相融的向上開放之機會。一個明顯的例子,即是當人們進入廟宇參拜禮佛之時,在那看似封閉又有明顯強烈引導的空間裡,現世的時空是靜止的。祭拜之時,只存在人與神,祭拜空間提供了一個人與神交往溝通的機會,此時人與神是一體的,人進入了神的神性超越界之中。但這樣一個看似平凡的行為當中,卻是地方居民習以為常的日常行為。由此,地方社會中的人只能活在一個向上開放的空間中。在那裡,整體性的世界觀,獲得了象徵性的確保,並因而得到與另一個超越界共融交往,雖這在儀式上是可能的。¹⁵¹但在廟宇等這類「神所居住的空間」裡,卻用了最具體化的象徵手法,確立了人所崇拜的對象是神聖的。換言之,人們在自己是否願意建立象徵體系這一點上是沒有選擇的,但人們必須自己決斷某一象徵是否真確地反映神聖。¹⁵²

然為了彰顯其神聖性之特質,人們從生活空間之佈局模式,到日常生活中的行為等,都反映了笨港人對於神性力量的需求與了解,並由此規範著他們對生活、世界的認知。否則就不會有大部分的笨港人,都會一直在特定的空間聖域裡,強調某一神祇對於這裡的生活世界之運作過程起了規範作用。像是,到了「義民

¹⁵⁰ 魏光苕, 海德格的居住哲學(中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會, 1998), p.209。

¹⁵¹ 同註 38, p.93。

¹⁵² Frederick J. Streng, 金澤、何其敏 譯,《人與神 - 宗教生活的理解》(上海:上海人民出版社, 1992), p.43。

廟」，就會有人指出義民公的旌義之風，時常會保佑要當兵的人，軍旅平安、安然歸來；到了「水仙宮」，人們就會談起水仙尊王的水神之神性特質，常保佑著笨港的商戶、行郊、船戶們平安往返於各地通商、補魚；到了「笨港福德堂」，人們就會指著神龕的土地公是笨港的境主守護神；到了朝天宮的「五文昌殿」，每當春季祭典之日，就會在此為即將年滿十八歲的青少年舉行成年禮；到了各境的宮廟，人們就會談起公館境的十六神與三益境的楊府七千歲會替人們醫療治病；到了各氏族，他們就會說各自的祖佛與守護神祇，是如何地讓他們在此安居；最後到了「朝天宮」，人們更會談起媽祖在笨港是「中心」，其不僅是街鎮空間的中心，還是笨港人的集體精神信仰中心（關於此一特徵，這在後續章節將會敘述之）。而諸如此類的例子，在笨港卻一直再發生著，且深錮在人們的腦海之中。似乎這個神聖秩序的象徵是規範、安排一切人間秩序的最高準則。¹⁵³換言之，對地方場域的塑造過程而言，最神聖的與完美的集體交流中心，定是廟宇；它是街鎮空間發展模式中的精神象徵與秩序中心。只要進入於此，就能確保與諸神們共融在一個完美的理想世界裡，也能進如他們集體的經驗中心，並將自身置於神聖的經驗世界之中。但在這只是要提及，一個地方，一個世界，或是一個生活場域，其基本的居住觀與世界觀，本是一個中心性的生存活動之特質。

是故，在上述所談之笨港的主要宮廟及其信仰內容，皆是在傳達當笨港人藉由神聖場所之創造，不僅豐富解釋了彼此的共同經驗，更由此建構出一套神聖象徵秩序系統，並藉以呈現出地方場域的空間組織脈絡與在其間的人文活動內容，然這是屬於地方場域的「真實化」過程。亦即是，在此明顯地看到笨港之主要信仰內容，對於地方場域起了秩序化的過程。如同在最後章節所要探究之，媽祖的慶典儀式與繞境活動，不僅更加確立媽祖在笨港神聖信仰地位，也藉由媽祖廟的空間場所之創造，替笨港與笨港人建立了一個在生活與空間的象徵典範秩序。即是媽祖的儀式性活動，在地方場域上，達到了典範化秩序之建立，把媽祖廟作為笨港的核心聖域之特性加以彰顯出。似乎在笨港境內的所有宮廟，有了一個明顯的「位置」，並擔負起不同的職能，也凝聚了不同生命活動歷程。畢竟，「秩序」是傳統社會的特性，這個意識凝聚於生命裡的每一面向。¹⁵⁴

¹⁵³ Clifford Geertz, 趙丙祥 譯,《尼加拉：十九世紀巴厘劇場國家》(上海：上海人民出版社，1999)，p.107。

¹⁵⁴ Ismet Khambatta, "The Meaning of Residence in Tradition Hindu Society", In Jean-Paul Bourquier and Nezar Alsayyad, ed. *Dwelling, Settlements and Tradition*. Boston: IASTE, 1989, p.257

第三節 核心聖域之塑造 - 笨港媽祖廟

在笨港，一個明顯的宇宙世界觀念深刻地存在於既有的真實世界之中。笨港人藉由神聖體驗，建構出屬於自身的世界，並將之投射到真實世界之中。而「媽祖」即是他們體驗聖顯與神聖臨在的超自然力量來源之一，這其中當然關乎到居民的宗教信仰本質內容。因此，以媽祖為生活世界的中心之神聖信仰由然生植於當地生活場域之塑造。透過各種儀式活動與神話故事的傳誦等神聖象徵，人更貼近了媽祖的神聖中心，一個看似同質性的空間也因媽祖的神聖臨在而產生了「突破點」，也為街鎮空間建立了一個中心點；而卻那是笨港人將其主要精神寄託與崇拜物，「定點」於世界中心。不管是笨港的「湄洲媽」(指朝天宮媽祖)還是「汀州媽」(指由笨南港汀州人所建之笨港天后宮媽祖)¹⁵⁵、「正三媽」(指新港鄉溪北六興宮媽祖)¹⁵⁶、「船仔媽」(指新港奉天宮媽祖)¹⁵⁷，皆傳達了一個真實的世界與絕對實體已經顯現了，即是皆露一個真實「世界」的存在。換言之，由此一觀念所導引之文化特徵，不僅形成了具有地方性的媽祖文化與反映地方群體意識與情感認同，亦即產生了媽祖信仰的「本土化」之特徵；¹⁵⁸但卻也傳達了另一個固有的文化特徵，即是生存空間的構成方式，皆是從一個具有情感的、經驗的、神聖的、信仰的「中心」開始佈局。

然民眾對於媽祖的神聖崇拜，其主要是建立在媽祖的顯聖事蹟上，故大部分的媽祖廟都必須一再地強調媽祖的威靈顯赫，並不斷地流傳新的悍災禦患的顯聖神蹟，來促進神人間的各種互動交往的關係。¹⁵⁹故本節將先從笨港媽祖(也就是朝天宮媽祖)的神話傳說故事與其所樹立的信仰權威為先；爾後再論述因媽祖信仰所造成的以媽祖廟為「核心」的生活與空間秩序觀，即是由此塑造了笨港媽祖廟成為地方之神聖象徵秩序與街鎮空間的「核心聖域」。

¹⁵⁵ 關於笨港天后宮媽祖 - 「汀洲媽」之由來，請參第三章第四節 - 「笨港各境角頭宮廟及其信仰內容」之所述。

¹⁵⁶ 新港鄉溪北六興宮「正三媽」之由來，據溪北六興宮大符之所載：道光六年，湄洲來台三尊媽祖(傳聞是由當時的閩浙水師提督王得祿自湄洲奉請而來)，元(原)住在笨港，分居為新港大媽、北港二媽、溪北三媽住在王提督公館。王提督籌備全島人士等，建成六興宮廟宇。王提督御駕奉迎正三媽進入正殿，速時再調大媽、二媽、三媽、四媽、五媽香火靈感顯化，經過拾貳年，在調合于三十二尊香火 奉祀 千年祈念。

¹⁵⁷ 關於新港奉天宮媽祖 - 「船仔媽」之由來，請參註 50。

¹⁵⁸ 黃美英，《台灣媽祖的香火與儀式》(台北：自立晚報出版，1994)，p.194。

¹⁵⁹ 同註 67，p.234~p.235。

2.3.1 媽祖的神話傳說與信仰權威

媽祖的神話傳說尤其是在藉由口語的傳播下，除了把媽祖的神格、神威極大化外，其實對於媽祖廟的營造過程，是有助於展現媽祖廟的場所特性；否則，相關的史料文獻，就不會一直在強調以笨港媽祖為信仰核心的神話傳播，間接地，遂也塑造了以笨港媽祖廟（今之「北港朝天宮」）為笨港街鎮核心的空間組織模式。畢竟，媽祖的神話傳說，尤其係指發生在笨港的傳說故事，無不是在彰顯這是關於笨港人的集體生存經驗的一部份，甚或全部。而笨港人更將此經驗意義自目前的情境中解放出來，並將其轉移至核心聖域的塑造上。故本小節接下來將敘述幾起媽祖之神話事蹟，藉以理解其所樹立的信仰權威，如何地轉移至神聖場所的塑造上。

首先，有一則是發生在清同治年間，戴潮春與天地會之聚眾叛亂，媽祖顯聖退敵救笨港之事。戴氏之叛軍由彰化起兵至南，圍攻嘉邑，且新南港彰人嚴辦、打貓菁埔莊何錢鼠與何萬基等人又相應聲援之，聲勢浩大，並隨即襲擊笨港等地。於戰亂期間，赫見義民公顯聖退敵之事，但在地方上皆傳聞是笨港媽祖之顯聖作為，解地方百姓之圍。而倪贊元所編修之《雲林縣採訪冊》大糠榔東堡·兵事·土寇（光緒二十年）則有清楚地詳細記載媽祖在同治年間的顯聖退敵之事蹟：

昔先王之以神道設教也，蓋以功德及民與夫捍災禦患者，尊崇而奉祀之，所以崇德報功，彰善瘴惡也。我朝歷聖相承，攸崇祀典。神亦顯靈效順，輔翼皇圖：每在奏報之中，筆難盡紀。然其威靈顯著、功德昭然者，惟關帝、天后為最著。相傳后司東南七省水旱，故舟車所至，莫不廟貌巍峨；而商舶之來往海中者，尤佳崇拜。北港實為海汊，通金、廈、南澳、日本、呂宋等處，商船萃薈，廟貌尤宏。神之威靈卓者，凡水旱、疾疫，禱無不應。所以顯著，惟同治元年顯聖退賊事。先是，正月十五日居民迎神輿至廟廷，篙擔忽飛起，直立神桌上，大書『今晚子時速以黑布製旂二面，各長七尺二寸、闊三尺六寸，上書「金精、水精大將軍」字樣，立吾廟廷』。左右居民見神示異敬謹製備，然莫知何用也。及戴萬生反，圍嘉義，居民惶惶，聚議不決，乃相率禱於神；卜避不吉，卜戰吉。於是增壘浚濠，聚民習戰事。方集，而賊至，無所得旂，遂迎神所立旂為前隊守禦；賊不戰而退，我民亦不敢偪，恐有詐也。後賊焚新街，民激於義，爭相赴援，救出被難男婦並擒賊二人；詢以當日不戰故，賊云：『是日見黑旂下人馬甚眾，長大異常，疑是神兵，

故不敢戰」。居民之神祐，相率詣廟叩謝，勇氣百倍。自是每戰以黑旗先，屢敗賊，擒斬數百人；相持二、三月，港民傷斃不及二十。七月，官軍至，義民禱之復新街，解嘉義圍。黑旗所至，賊盡披靡，蓋神祐也。余獨異天夫港民五方雜處，不習戰，一但臨以巨寇，能不駭散奔潰，乃蒙神示先機，聖顯當場，使軟弱之民拒方銳之寇，已極難矣；況賊距我新街，寇仇密邇，相持數月，屢挫凶鋒，卒能助官軍復土地、解嚴圍，視險如夷、處變不亂，若非仰仗神威，數萬生靈非有官司為之董率，三月相拒能不有意志所見不同，乃眾至成城，萬夫一心，摧強寇如拉朽，則神之功其庸可思議乎？所惜當時為有據以實告者，故神之績弗彰。然至今港民感神靈，奉祭祀，燊牲告潔，酒禮申虔，則崇德報功，上合神道設教之旨；而悍災禦難，下拯斯民水火之中。神之所以護國祐民者，功豈淺哉！因為祀其本末如此。

除了上述之笨港媽祖顯聖助義勇軍退敵外，另還有「護舟謁祖」¹⁶⁰、「降雨止鬥」¹⁶¹等媽祖顯聖之故事，有明確之史書記載外；像是媽祖捉賊緝兇找回失物、為身纏百病之進香客治病等等傳說故事¹⁶²，則只是流傳於地方上之民間傳說故事。但最為地方居民津津樂道的媽祖神話故事，莫過於是日治時期，媽祖顯聖救北港。

傳聞，二次大戰後期，有次美軍預轟炸北港糖廠、北港大橋等此地的日軍重要補給資源與設施物。美軍戰鬥機忽臨北港上空，投擲炸彈之時，赫見一位身著

¹⁶⁰ 關於「護舟謁祖」之傳說故事，林明峪在《媽祖傳說》（台北：聯亞出版社，1970）書中，引吳瀛濤所撰的《台灣民俗》之記載。相傳，某年，北港媽祖循例回湄洲。當時，關於奉駕的船隻，信徒求卦請示媽祖，媽祖卻不選新船，而偏選了一隻老船。眾人以為神意不可逆，只得遵命，但內心惶恐不安。去成平安無事，但回程遇到風暴，隨行的船隻慘遭滅頂，只有媽祖的船安然無事。此次因隨行的船隻都是新船，行駛較快，以致衝入颱風漩渦，而媽祖的船，船舊行駛緩慢，得免遇難。又聞，船到港後，發現了有一袋米正好塞住船底之破洞。（p.296）

¹⁶¹ 又如「降雨止鬥」之故事。以往，朝天宮媽祖於媽祖生前夕皆有往台南府城進香（或如朝天宮所稱之「南巡」）之習俗。據徐宗幹在《斯末信齋雜錄》裡之「壬癸後記」之所載：「壬子（咸豐二年）三月二十三日，為天后神誕。前期，臺人循舊俗，迎嘉邑北港廟中神像至郡城廟供奉，並巡歷城廂內外而回。焚香迎送者，日千萬計。十六日，神輿出迎，輿夫皆黃衣為百夫長，手執小旗，眾皆聽其指揮。郡城各廟神像，先皆舁之出巡，復送天后出城而後返。舉國若狂，是日午後，忽大雷雨，霹靂不已，郡城舁神輿者，至城門皆覺重千鈞，兩足不能前，天后之輿則迅疾如駕雲而飛。雨止，聞北港之夫與郡城神輿各夫，爭路挾嫌，各糾紛出城後互鬥洩忿。城門溝岸內埋伏多人，為雨驅散，南門外同行三十餘人，雷斃其二，餘皆被火傷，不知其何為也。非此雷雨，則鬥必成，而傷害之人多矣。神之靈也，民之福，官之幸也。」（請參閱 林明峪，《媽祖傳說》（台北：聯亞出版社，1970），p.297~p.298）

¹⁶² 相傳在同治元年，地方稻作歉收，以致對朝天宮之祭祀有所不周。同年二月二十八日，廟祝把天上聖母的神像迎出，在通過一條很狹窄的小黑暗街道時，也就是走到當時北港望族蔡水木家門前時，竟留下靈書「清醮」二字。經有關人士的解釋，認為清醮乃是神諭，意思就是只要虔誠祭祀，神就可以解救荒年。於是信徒再舉行盛大祭典，說也奇怪，下期稻作果然豐收。從此信徒人數更加增多。（請參閱 林明峪，《媽祖傳說》（台北：聯亞出版社，1970），p.299。）

紅衣、纏著小腳的婦人，掀起裙擺，接起一一落下的炸彈，並將其投入於溪中，事後，北港等地均未遭受炮火摧殘。當時的飛行員等人，事後回憶說到：「台灣女人，真是了不起，還會掀裙接炸彈。」之後，許多人紛紛前往北港求證此事，至媽祖廟之時，向媽祖請示事件之原委，才得知是媽祖顯聖之作為。而關於媽祖救北港之等等這些彰顯媽祖神聖顯現的傳說故事，在此真是屢見不鮮。

另外，在《雲林縣採訪冊》大? 榔東堡·匾（光緒二十年，倪贊元）內又有二則記述著媽祖顯聖之神蹟故事。一是在光緒十二年夏，北港媽祖解嘉義大旱，普降甘霖以濟民，此一媽祖神蹟光緒皇帝聞奏後，御賜「慈雲灑潤」匾，感念媽祖恩澤四方。另一則是，道光年間，媽祖助子爵軍門太子太保福建水師提督王得祿，順利渡海來臺，平定蔡牽等海寇民亂。王得祿深感媽祖神恩庇祐退敵，於道光十九年，書「海天靈貺」匾與將一對鐘鼓（現皆懸掛於朝天宮正殿內），贈予笨港天后宮（即今之「北港朝天宮」）。

光緒十二年嘉邑大旱，知嘉義縣事羅建祥屢禱不雨，適縣民自北港迎天后入城，羅素之神異，迎禱之，翌日甘霖大沛，四境霑足，轉歉為豐，祥經撫部院劉公（指當時台灣巡撫劉銘傳）具題，蒙御書「慈雲灑潤」四字。今敬僅鈎摹，與嘉慶年所賜共懸廟廷。

道光十七年，本任福建水師提督王得祿統兵度臺，舟次，外洋忽得颱風，禱神立止，兼獲順風以濟，遂平臺亂，上匾誌感。

但在不斷宣傳媽祖的偉大神聖事蹟後，除了展現媽祖的靈力之多元化外，卻也造成笨港媽祖（北港媽）之崛起與樹立其在台之媽祖信仰權威。黃美英引用了李獻章與溫振華等人之研究觀點，認為今日的北港媽（也就是北港朝天宮媽祖）的崛起與其所彰顯的顯赫地位，是與建廟前後民間興起數度的抗清事件以及不斷的顯聖之神蹟事故等事有關。尤其是在清道光年間的王得祿堪平蔡牽、沈知等海寇之事件後，賜匾於朝天宮，和在清同治初年的戴潮春事件，北港等地得到媽祖之庇祐等等神聖事蹟的不斷宣傳中，使得媽祖信仰得到了官方之重視與正當性、權威性（尤其是在歷位皇帝的褒封之下）；且後又因彰化南瑤宮之進香團的強化宣傳，逐漸將北港媽祖廟推向了台灣中部的信仰中心，甚至是全台媽祖信仰的重鎮；但在此期間，也漸漸地取代了台南大天后宮的領袖地位。¹⁶³故在清末時期，北港媽祖廟才會有「廟貌香火之盛，冠於全臺 每歲春，南北居民赴廟進香，絡繹不絕」（請參閱 光緒二十年，倪贊元所編之《雲林縣採訪冊》大? 榔東堡·祠宇）之盛況。

¹⁶³ 同註 76，p.75~p.76。

是故，一切的媽祖神話傳播，目的雖是在強調媽祖的神聖權威之特質，但媽祖廟又是人們體驗了媽祖權威後的象徵化結果。而關於媽祖來笨港安座建廟之故事（在下面章節將會有詳細之敘述），或是經由其他的神話傳說所顯現的神性權威特質，無不是在表明這是人們之集體經驗被轉換後的一種象徵化的結果。¹⁶⁴笨港媽祖廟的場所特質，只是在證明此一結果而已。由此顯示了，媽祖廟的空間配置，是一種經驗性的。

但媽祖的顯聖事蹟與強調其神聖力量的權威性，雖是地方百姓集體情感與生存意義表達下的，一種神人交感的具體表現；更重要的是，笨港人將其生存集體意義投射於媽祖廟的營造上，讓其主導著地方空間秩序。當然這仍是藉由神話故事傳達了媽祖之不可言喻的神聖性，以及由此所型塑之非常典型的地方生活的一部份。因為，祂的合法化的真正使命，乃是通過神話的方式才得以實施。另一方面，自然的人意識到超自然的神，藉由神聖故事的傳誦，來談論個人生命的「體驗」。是故，神話也由此富含了解釋人生命存在的存有問題。

因此，媽祖廟的神聖安置確立之後，的確為笨港人謀求了一個屬於閩港的信仰中心。透過每年定期之儀式操作，朝天宮的秩序中心與其所散發的神聖權威，則可更加的受到確認。像是年初四在廟內抽「公籤」。每年的農曆正月初四，在一般的傳統習俗裡是「迎神」的日子。在這一天，按照往常慣例，笨港境內的大部分宮廟都會在凌晨子時為該境內求取「公籤」，這當然包括了閩港的信仰中心 - 「朝天宮」。

朝天宮的主事者與住持師父們，在這一天的凌晨時分為宮內諸神佛舉行簡單隆重的迎神儀式，也為閩港百姓新春祈福。迎神過後，朝天宮的主事者們，皆會集聚在媽祖正殿裡，由董事長為閩港居民們「擲杯」，懇求天上聖母占卜指示閩港今年之運勢，卜求出來之籤即是所謂的「公籤」。而為閩港占卜之運勢與所求之「公籤」總共分為六個範圍，其分別是：人口、水路、五穀、港運、六畜、生意等六方面。擲杯所求之籤詩，初四天一早就會貼於廟門口，供閩港人與來此進香的進香團觀看。關於民國九十一年歲次壬午年閩港之運勢，朝天宮媽祖之指示與其所求得之公籤，內容如下：

¹⁶⁴ 象徵化，意謂著一種經驗的意義被「轉換」成另一種媒介。好比自然的特性轉換成建築物，建築物的特質明顯的表達出自然的特性。（相關論述請參閱 Christian Norberg-Schulz，施植明譯，《場所精神 - 邁向建築現象學》（台北：田園城市出版，1995），p.17）

人口：一重江水一重山
誰知此去路又難
任他改求中不過
是非終久未得安

港運：勸君把定心莫虛
天助衣祿自有餘
和合重重常吉慶
時來終遇得明珠

水路：富貴由命天注定
心高必然勿君期
不然且回依舊路
雲開月出兩分明

六畜：於今此景正當時
看看欲吐百花魁
若能遇得春色到
一洒清吉脫塵埃

五穀：君爾何須問聖跡
自己心中皆有益
于今且看月中旬
凶事脫出化成吉

生意：佛前發誓無異心
且看前途得好音
此物原來本是鐵
亦能變化得成金

笨港人對於媽祖在新年頭透過擲杯所指示的靈籤，深信不已。先不論媽祖在今年指示之公籤內容所蘊含之宗教哲理與總體運勢如何，透過初四時求媽祖擲公籤的過程裡，所有人其實都是進入了以媽祖為中心的神聖氛圍之中。一位年長者向我述說著：媽祖廟在初四接神後所抽的籤詩，非常的靈驗，全省各地的人有時都會來看，以前的農業時代，大家都是「作事」人，或是有一些生意人，對於在初四所抽的籤，可說是非常深信，大家都會按照阿婆仔（即指媽祖婆）的指示來作。而當地居民也從不敢抹煞掉媽祖在此的神聖權威特質，尤其是在經過媽祖神話的不斷傳誦之後。猶如朝天宮的神職人員向我述說般一樣：在這裡，凡事都得聽媽祖的話，不要隨便亂來，你如果不信的話，很快就會被拖走。這是多麼具有權威感又有點恐嚇的味道，亦即是會被媽祖處罰，最嚴重的是，將離開人世間。而這些秩序規範或規則主要是由超自然的懲罰和神聖事物不可受損的強烈情感來支持。¹⁶⁵

總歸而言，由於媽祖神話傳說的不斷傳誦，致使媽祖的神威力量，成為他們普遍的精神寄託與其自我實現的最佳形式。在這兩方面的相互作用下，媽祖這種恩澤四方、神威顯赫的神聖作為之結果，塑造了媽祖的典範形象，亦即是創造了一個以媽祖作為集體信仰核心的「媽祖廟」，而那當是笨港最終如此的發展過程之結果。一如地方上的居民所認為的，媽祖廟是北港（或是笨港）的「中心」或是「核心」，「在北港，最興的就是媽祖婆」。故其所反映的是一種笨港人集體之秩序性生活的展現，是與媽祖同在一個永恆世界之中。然在展開全面的物質生活

¹⁶⁵ B.K. Malinowski, 夏建中 譯,《原始社會的犯罪與習俗》(台北：桂冠圖書, 1994), p.45.

的前提下，所有人都遵照此一以媽祖為中心的世界模式來塑造自己的生活。一個具體的例子，即是笨港街鎮的中心就是「媽祖廟」，不管是此地的商業活動、宗教慶典活動、還是街中主要的社會空間組織（即是街中的「境」）與氏族活動，都圍繞此一中心或核心而彰顯了與其明顯相應之層次感。因此，通過一連串的媽祖之儀式活動或是神話傳說的流傳，將「媽祖」轉化成為人們在生活秩序過程中的主宰者，更以此為其塑造某種獨特的信仰權威象徵，在此情況下，「朝天宮」也被轉化成是笨港街鎮空間秩序的主導者。

2.2.2 外九莊笨港街與笨港媽祖廟

在笨港，地方居民體驗了媽祖的神聖性，更希望藉由神聖臨在的力量來庇祐、保護、潔淨這一世界，並享受儀式與神話所帶來的神聖象徵秩序和祝聖，期許自身更接近或拉近與媽祖間之距離。基於此，當笨港街外九莊居民在康熙三十九年合力興建笨港天妃廟（即現今之北港朝天宮）之時，其實就預示了一個環繞於笨港街外的庄頭、以媽祖為信仰核心的空間象徵秩序之營造。誠如《諸羅縣志》卷十二 雜記志·寺廟（清康熙五十六年，周鍾瑄）之所載：

天妃廟：一在城南縣署之左。一在外九莊笨港街，（康熙）三十九年，居民合建。一在鹹水港街。一在淡水干豆門。¹⁶⁶

至於，鄭芝龍在明天啟至崇禎年間於笨港街外所立之外九莊，¹⁶⁷其在清康熙年間所涵蓋之範圍，據《諸羅縣志》卷二 規制志·坊里（清康熙五十六年，周鍾瑄）之所載：

外九莊：北新莊、大小？榔莊、井水港莊、土獅仔莊、鹿仔草莊、龜佛

¹⁶⁶ 記載笨港媽祖廟與外九莊笨港街在有關的方志文獻，如乾隆十年巡臺御史范咸等人所纂修的《重修台灣府志》卷七 典禮志·祠祀 中對於笨港媽祖廟（時稱「天后宮」）之記載：「天后廟：在縣署左 又一在外九莊笨港街（康熙）三十九年，居民同建 一在鹽水港 。」又如在乾隆二十九年，余文儀所纂修之《續修台灣府志》卷七 典禮志·祠祀 之所載：「天后廟：在縣署左 一在縣署內 一在縣治西門 又一在外九莊笨港街（康熙）三十九年，居民同建 一在鹽水港街 一在蘭井南勢 。」

¹⁶⁷ 崇禎元年（1628），鄭芝龍受招撫，始為明朝防守海疆，其弟鴻逵、芝豹等人，亦轉為明朝鎮將。不數年，熊文燦撫閩，值大旱，民饑，上下無策。文燦向芝龍謀之。芝龍曰：「公弟聽某所為？」文燦曰：「諾。」乃招飢民數萬人，人給銀三兩，三人給牛一頭，用海船載至臺灣，令其開闢土為田，闢建莊屋。《諸羅縣志》稱為「外九莊」，而以笨港為門戶。且以地屬初闢，田惟上上，秋成收穫，倍於中土，其人以衣食之餘，納租于鄭氏。（相關論述請參閱 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995），p.75）

山莊、南勢竹莊、大坵田莊、龜仔港莊。

此一外九莊笨港街範圍包括今雲林縣新虎尾溪以南、嘉義全縣、台南縣鹽水鎮以北沿海平原之廣大土地。¹⁶⁸在《諸羅縣志》卷二 規制志·街市（清康熙五十六年，周鍾瑄）復載有外九莊之街市四處：

笨港街（商賈輳集，臺屬近海市鎮，此為最大）土獅仔街、猴樹港街、井水港街，俱屬外九莊。

然關於「笨港街」之繁榮盛況與其社會空間地位，早在《諸羅縣志》（清康熙五十六年，周鍾瑄）《台灣府志》（清康熙三十三年，高拱乾）《重修台灣府志》（清乾隆十年，范咸）《續修台灣府志》（清乾隆二十九年，余文儀）《雲林縣採訪冊》（光緒二十年，倪贊元）等等相關文獻史料即有明確之記載，且將其推為是台灣中部地區重要的對外出口港與重要街市。再者，臺地居民係來自內地之移民，於鄉莊還是聚落發展階段之時，多為同籍（縣、府）相率而居。而已成莊或庄之後，大致上閩、粵分地而居，閩籍則泉、漳異地建莊。此成為分類械鬥的潛在意識。從同籍人之聚居於一地，可見地域共屬意識之強。因此，臺灣的各鄉莊，可以說是同籍人在臺灣的新莊。聚居於一地既久，成莊之後，則建造莊廟。莊廟係共屬意識的表現。小莊附於大莊，數莊附於街，則又起蓋聯莊公廟。廟與街莊的關係至為密切。¹⁶⁹也就是說，在最初的外九莊笨港街合力建媽祖廟，除了顯示清初時期，數莊附於繁華的笨港街，而成其今日所謂的「外九莊笨港街」之說，但若從笨港媽祖之信仰空間範圍來說，這遂也形成了「笨港媽祖廟」最初的信仰祭祀範圍與成為該地區的「聯莊公廟」。

換言之，當鄭芝龍於天啟崇禎年間，招民施行屯田，即是以笨港街為中心，並在其外圍設立外九莊。這應該是笨港最早確立它與其他環繞於它之各莊間的共屬意識關係的時候。尤其是外九莊笨港街民於清康熙三十九年合力建「笨港天妃廟」之時，充分發揮了此一關係。因此，若以此一街莊之共屬意識關係而言，「笨港」的優勢地理位置與其特殊的社會空間地位，成為是在清初期台灣中部地區一個重要的對外交通位置，尤其是在明鄭時期更是如此。換言之，「街」係指人家稠密的街市，指稱至少具有地方樞紐的位置之地；「莊」至稱以街為核心的村落。¹⁷⁰因此，在清初之時，笨港街為嘉南平原最繁榮之街市，故九莊居民在此地建立

¹⁶⁸ 蔡相輝，從歷史文獻看北港朝天宮與笨港天妃廟（財團法人北港朝天宮董事會、台灣省文獻委員會編，《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，1997），p.431。

¹⁶⁹ 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（台北：聯經出版社，1998），p.112~p.113。

¹⁷⁰ 同註 87，p.143。

天妃廟；而笨港天妃廟雖非屬官建廟宇，但其為外九莊民眾之媽祖信仰中心，應是無可懷疑。¹⁷¹

然朝天宮媽祖雖係由樹壁禪師，於康熙年間至湄洲祖廟途經至此，爾後遂奉祀在笨港街中。之後，雖有各氏族奉請該家鄉之媽祖至笨港，像是居於笨南港街的李姓氏族，也於康熙年間晚期或雍正年間初期恭請家鄉 - 汀州府之媽祖抵笨港，並建「笨港天后宮」；又如建於嘉慶年間甚或更早之前的「笨港長天宮」，位於笨南港街東郊之板頭厝。相傳也是由某一漁民，在船上安置媽祖神像，祈求海上一路平順平安渡台，抵台後，習慣於將神像安奉於陸上，供人們奉祀，爾後遂一直供奉於笨南港街板頭厝。而該廟途經幾次重大的溪水氾濫，幾近毀壞，最後才遷於今址。

故綜觀在笨港的各媽祖廟之建廟歷程，其信仰由於氏族所導致的生活空間之分隔，致使他們都仍是屬於笨港各區之角頭型的媽祖廟，但「朝天宮」，建廟於康熙三十九年，是由外九莊笨港街居民合建之，而那是明天啟至崇禎年間鄭芝龍在笨港街外屯墾立九莊，笨港成為近海最大市鎮之一以後所致的結果。當時整個笨港社會經濟進入了穩定發展期間，人們得以集資建廟。然在此，外九莊笨港街民建立了以媽祖信仰為統馭核心之社會秩序。而笨港早期移民即以漳泉為多數，漳人以開漳聖王為守護神，泉人向來崇奉媽祖，粵人奉三山國王為福神，笨港天妃廟的興建，泉州人較他鄉人士更贊同與積極。¹⁷²

「因此，在康熙三十三年三月樹壁僧，奉湄洲祖廟朝天閣媽祖神像到此時，外九莊笨港街泉漳之人雜處，素感神靈，無從瞻拜，故見僧人奉神像來，議留主持香火，立祠祀焉，僅茅屋樹緣，而祈禱報賽無虛日。這是日據明治四十年(1907)台灣舊慣調查會報告書之附錄。¹⁷³然在這裡卻浮現了媽祖的神聖權威特質與其所衍生的「中心 - 場所」之生存空間特徵。

因此，笨港本是一個移民社會，理應發展出屬於各個族群、氏族、團體應有的文化內容形式，並將笨港視為是一個表演舞台，盡情的揮灑自身的文化主體性，但實際上卻不然。在笨港的文化表演形式裡，其實是浮現了一個絕對足以指導閩港在時空組織裡的中心概念存在，其意味著在這樣的概念裡，其是建基在一種獨特的精神崇拜層面上，亦即是當地人對媽祖的崇拜上。但笨港人所擁有之對

¹⁷¹ 同註 86, p.431。

¹⁷² 同註 3, p.337。

¹⁷³ 同註 3, p.337~p.338。

媽祖的崇拜上，相對於他們在生活上所統涉的任何面向，並不能證明所有的大陸移民早期移入笨港之時，都全部存在著這樣的信仰風俗，在這只能說是，這是一種集體生命情感認同下所應有的發展過程，亦即是媽祖的海神信仰與其所衍生的信仰特質的確是一重要的因素，尤其是透過神話的傳誦與藉由國家的不斷封諡，將媽祖信仰推展至最高峰。至於空間的建構、慶典儀式的反覆進行，只不過是一種彰顯媽祖之神聖權威的方法，並將其塑造成一種具有高度認同之文化象徵。因此，所有渡海來台的移民們，都體認到媽祖的神聖權威。而笨港本是一個「港口」，其移民人口又以漳泉居多，尤其是泉州人更是篤信媽祖，自然而然地，將媽祖的信仰廣泛流傳與此。沿著這樣的發展路徑，就算是在光緒末年至日據期間，笨港或是北港的港口機能退化，但以媽祖為信仰核心所型塑的生活觀、世界觀，卻已深刻地落實於此地，¹⁷⁴且很自然地就發展出溝通和促進笨港各氏族、族群、團體等社會交流的功能，而這種功能透過笨港媽祖廟的被設置而被證實。

2.2.3 笨港媽祖廟的場所性格

對於笨港街鎮的空間秩序與信仰中心 - 笨港媽祖廟 - 「朝天宮」而言，它的總總關於笨港人對於媽祖的信仰內容，在前述章節已敘述過了。然在此需先來探討朝天宮，其在街鎮空間發展中，其所彰顯的「中心 - 場所」(center - place) 意涵，是如何地通過象徵性事物之表達將此場所轉化為笨港人心所期許的「信仰中心」。如同之前所提，媽祖廟是媽祖神聖臨在的最佳證據，是笨港人之生活世界的中心與集體經驗的具體投射物，其在信仰體系與其相映的秩序體系裡，所扮演的根本就是一處最高權威的神聖場所。就像媽祖正座於廟裡的最高權威場所 - 正殿裡一樣；而媽祖廟對於他們而言，又是處於街鎮空間的中心位置，但這一中心位置卻始終是一個由神聖經驗所轉化的外在符號。故在此就必須先提及一段關於媽祖廟的建廟過程之地方傳說故事，因為這涉及到的是場所的內在化問題。

據說，笨港街近郊的三? 榔（即今日之北港鎮北郊的府番里一帶），在清乾隆年間就已形成聚落，相傳當地風水甚佳，居民生活非常富裕，並流傳「要借一千銀免走過三口灶」此一俗諺。而當地有一王姓大戶人家，自中國大陸請來一位

¹⁷⁴ 戴寶村在「日據時期臺灣港口市鎮之發展與變遷」（《台灣文獻》40(3), 1989）一文中提及：「臺灣西海岸的港口市鎮由於港口條件劣化和基隆、高雄港埠建設的推動而漸喪失貿易機能，有的機能轉化，有的沒落頹廢，亦有重現生機者，如北港在 1907 年終止港口貿易機能，但卻以媽祖信仰中心之朝天宮形成宗教型市鎮。1920 年，臺灣地方行政改制之際，仍為雲嘉地區第二大市鎮，人口有 8610 人，僅次於舊有的行政中心都市 - 嘉義（23085 人）」(p.35)

堪輿師，經指點在所謂的龍頭吉穴位置上，大興土木建造三落大厝。但在完工之後，其門窗數目僅有一百一十九個，由於已落成，居住並不在意，但接二連三的發生不幸事件，於是到朝天宮請示媽祖，經媽祖指點此地不適人居必須他遷，於是王姓屋主將大厝所遺留下的石材捐給朝天宮，如今大厝已夷為平地作為耕作之用。而地方傳言原來所指的龍頭穴是在朝天宮，該地段僅是龍尾端，且由於大厝三落必須百二門才是吉屋，缺一則不吉，因此不適居家。¹⁷⁵

然朝天宮的龍穴之說，相傳是在清康熙三十三年，樹壁禪師自湄洲奉請媽祖欲往南洋傳法，途中遇颱風侵襲，禪師途經笨港，遂入笨港躲避颱風。入笨港時，見街中一位賣冰小販旁有井一口，是一處可供臨時休息之位，於是禪師將媽祖神像置於古井上，當他準備離開此一古井之時，媽祖卻是怎樣也請不走，經與地方百姓商量之結果以及向媽祖擲杯請示之後，媽祖是要在此地開基救世，並經勘查認為此處是一「龍頭吉穴」，索性將媽祖神像安奉於井上。起初只由茅草搭一小祠，供信眾膜拜；至康熙三十九年，外九莊笨港街居民才在原址捐款建廟。迄今，街中的「康熙古井」仍在朝天宮正殿的媽祖座下，井水常年保持清澈，信徒皆認為媽祖因坐龍井而香火得以不絕。另在廟左右兩測各有井一口，地方上傳說的「龍眼井」；而廟埕上的直鋪石似「龍鬚」，更為媽祖廟少見的福地。¹⁷⁶從這一開始，笨港人集體有了更明確的空間秩序觀念，以及由此秩序所衍生之生活規範與認知。而媽祖信仰也從此一時刻開始，完全地介入笨港人的集體生活經驗之中。

故朝天宮自康熙三十三年建廟以來，一直處於笨港街鎮空間發展的核心位置或是宇宙世界的中心。而媽祖廟的完美風水格局與其所處之「穴位」，表明了這是在確定一個小宇宙環境之生存意像。畢竟，每一個風水格局中的核心空間就是「穴」。¹⁷⁷然笨港人藉由神人交感的儀式操作中，尋找到位於大宇宙環境中央的一個「參考點」。因此，所謂風水格局中的「穴」，其真正涵義是在每一個特定的小宇宙環境中，確定一個位於五方位空間圖式之中央的中心點位。¹⁷⁸但一個聚落空間必須能夠尋找一個已發生「聖顯」(hierophany)的場所。¹⁷⁹在笨港，笨港街中的「龍頭穴」即為笨港媽祖廟擔負了這樣的場所特質。由此，笨港人對於笨港

¹⁷⁵ 同註 2, p.83。而此一故事衍生出一個地方諺語，即是「大厝九包五，三落百二門」。

¹⁷⁶ 關於朝天宮的風水吉地與穴位之說，除了上述所言之「龍頭穴」外，在地方上，另傳有「美人穴」與「雞母穴」之說。「美人穴」，係指朝天宮前水為鏡，後水為屏，似美人攬鏡自照。「雞母穴」，是說朝天宮的三川門，其建築構造形式為「假四垂屋頂」，而假四垂屋頂似母雞護衛小雞，故有此一說。

¹⁷⁷ 王祥貴，《文化：空間圖式與東西方建築空間》(台北：田園城市出版，1998)，p.304。

¹⁷⁸ 同註 95, p.305。

¹⁷⁹ Daniel L. Pals, *The Reality of the Sacred: Mircea Eliade*, .In "Seven Theories of Religion", New York: Oxford University Press, 1996, p.166.

媽祖廟的中心被創造，產生了目的，因為它的「定位」，引導人們進入了集體的經驗中心。而這一目的與中心卻是構成生存空間的基本要素之一。畢竟，人類的生活永遠與中心相關，而人類最初的重要行為都在那兒發生。¹⁸⁰

但由此投射在地方生活空間的營造上，笨港人自古即感受到媽祖的神聖權威特質與其所散發的主宰地位，空間的營造只不過是在繼續重複著讚美此一權威地位而已。但這又絕大部份卻與當地居民深厚的生活經驗息息相關，尤其是在肯定媽祖的權威特質之際，多麼渴望媽祖能替他們組織、引導一個有秩序的世界模樣。因此，媽祖廟是笨港的「核心聖域」，猶如人們希望媽祖能居於人居世界的中心，並使人們在此獲得在世定居的「平安」，進而從看似同質的世界中獲得了「定向」，並有系統地組織這個世界。

而這個「定向」便是提供了地方場域中的任何存有物一個通往神聖的「方向」，但任何一個場所都有一個方向。¹⁸¹因而，場所的明確方向性確立了一個「焦點」(point)，也只有更趨近於此「點」，才能獲得祝聖。就如同笨港街的象徵中心是「朝天宮」，向朝天宮聚集的街屋、商家或是在此所舉行的任何慶典儀式，首先讓場域產生了「封閉」後的「開放性」，是一種人在場域內活動，而後向世界開放的態度。

觀看今日的街鎮空間，即可清楚地感受到一個街鎮中心區與其所衍生之一條明顯的軸線（那即是今之中山路，舊稱「宮口街」）在統攝著街鎮發展，而其端點就是那一看似龐大的建築物 - 「朝天宮」。故那一經過視覺所看似的空間封閉感，卻藉由端點 - 「朝天宮」，而首先獲得了在身體感官上的開放性；只要進入於此，即可感受到這是一處由人的神聖經驗所構築的場所，是一處與媽祖等諸神們的居住場所。在參拜過程中，人們藉由心靈的開放而進入到諸神佛的神聖超越界裡。另一方面，幾乎在笨港或是北港的大部分商業活動與地方文化活動，都是圍繞於此而發生；尤其是農曆正月到三月期間（俗稱「媽祖進香期」），當各地進香團紛紛從宮口街緩步進入至此參拜進香之時，除了彰顯經由朝天宮媽祖所塑造的神聖信仰權威之外（雖然這涉及到了政治、宗教權威等議題），也更加確定了生存空間之基本架構是從「中心」決定了一個人聚空間的開放程度與人在其中的身體經驗感受，亦即它是身體與世界之間共同形式。但這也明顯地彰顯「朝天宮」就是這裡的「核心聖域」，並其與宮前道路（宮口街）扮演了在傳統的街鎮

¹⁸⁰ Christian Norberg-Schulz, 葉世宗、黃琪 譯，住所的概念（季鐵男 編，《建築現象學導論》，台北：桂冠圖書，1992），p.208。

¹⁸¹ 同註 19，p.21。

空間架構中的公共空間 (the architectural frame of public space)¹⁸²因此，若從街鎮空間的組織模式來說，宮前道路是街鎮空間的主要軸線，朝天宮是其「端點」與街鎮的「核心」，但媽祖更是核心中的核心。故朝天宮藉由它那龐大的空間尺度，伴隨了中心化的場所形式。而一個中心化的形式更意謂著「集中」(concentration)。

換言之，從笨港街鎮的空間組織模式裡，朝天宮的神聖空間之位置造成了相當強烈的「焦點」。一般來說，這一類的場所是一個象徵或是理想的「中心」或是一個「核心」。它終止了人類居住環境的水平延伸，並使他對固定焦點的需求可被看見。相對地，朝天宮明顯的焦點與充滿向上延伸的建築特徵，的確引伸了往垂直方向之宇宙天地發展，其是企圖營造這是一個媽祖神聖臨在與居住的場所，是在建構於理想世界中，異於人類一般生活的活動場所，是人與神交感的神秘場所。但在此必須言及，媽祖廟的巍峨廟貌，確實產生了一個具有神聖權威的、且是物化的「焦點」；然它卻是媽祖與其神聖臨在於生活世界的最具體象徵。亦即是，祂的臨在，透過祂所散發的神性特質（母性、通靈神女、海上守護神），讓參拜的人們，進入了神聖降臨於此的神聖氛圍之中。間接地，營造出媽祖絕非是不可親近的神，反而是永遠臨在於世上，接受人們的祈禱，尤其是所有的媽祖的神話傳說，都是在透露此一現象。故透過媽祖的「居所」，提供了這樣一個與媽祖神性交流的機會。但這也塑造出，笨港人藉由媽祖的偉大神聖形象，間接地，讓集中於朝天宮的人或物，產生了趨近於媽祖，除了感受到媽祖的神聖權威之外（這全然是空間尺度與媽祖神話傳播使然），只是更讓人們接近、「親近」於媽祖的母性或海神信仰特質。相對地，居民產生了對地方的「認同感」。因此，對地方居民而言，媽祖廟聳立在他們的生活中心 - 笨港街上，是總結了他們集體之生存經驗所轉換後的必然結果。

但又從神聖境域的塑造過程而言，媽祖廟如前所言是一處媽祖與眾神祇居住的空間，是一處人與媽祖交感聯絡的空間。但笨港媽祖廟那一強烈的場所性格，似乎是人們通過神聖象徵想要佔有環境、強調主體性的企圖。換言之，人類首度建築化地對他的環境作種大的入侵 - 被神聖力量所支配 - 是對於範域 (domain) 的界定，並且由這種界定的決然行動使範域獲得與這些力量的特別關係。這樣的範域限定了自我 (ego) 及外在世界間情緒上的不安全範圍。¹⁸³

¹⁸² James Holston, *The Modernist City and the Death of the Street*, In Setha M. Low ed. "Theorizing the city: The New Urban Anthropology Reader", New Brunswick: Rutgers University Press, 1999, p.254.

¹⁸³ 同註 19, p.42~p.43.

總歸而言，整個笨港街鎮中心就是媽祖廟，其他的街道、住宅、商號皆圍繞媽祖廟而發展，似乎有一明顯的空間秩序在主導著整體的發展，更建立了一個屬於笨港的世界中心之參考點。因此，很顯然地，向朝天宮集結全靠媽祖的神聖信仰象徵，這意謂著，笨港人將其從前的生存經驗，首先轉移至媽祖身上，祈求航海順利、生活能得到祝福、安頓。這樣總結了生存經驗的意義，自目前的情境中解放出來，並將其轉移至媽祖所居住的「媽祖廟」，這類神聖場所的設置。由此產生了地方場域的一個存在的「中心」。因此，笨港人塑造了集體的經驗中心 - 媽祖廟，其除了代表媽祖神聖臨在的具體象徵，更是一種居住空間秩序化的過程。換言之，傳統社會的定居空間，即是從「核心」的營建開始，進行天地神人四位一體的場所安頓，展開出空間存在的意義性內涵。¹⁸⁴

但笨港人將笨港媽祖廟塑造成「世界中心」或是笨港街鎮的「核心聖域」，其所代表的是笨港人藉由特定的宗教象徵形式與神聖秩序之層級間的內在關係。吉爾茲 (Clifford Geertz) 在《尼加拉：十九世紀巴厘劇場國家》(Negara: Theatre State of 19th Century Bali) 一書中，藉由社會階級和宗教象徵之間存在著一種拆解不開的內在關係，陳述了隱藏在巴厘國家之社會秩序運作中，一種關於主權 (sovereignty) 之本質與根基的普遍觀念，而那即是「典範中心觀」(doctrine of exemplary center)。也就是說，王室 - 首都不過是超自然秩序的一個微觀宇宙和政治秩序的物化載體，而它不僅是國家的核心、工具或玩偶，它就是國家。¹⁸⁵ 基於此，其宣示了巴厘國家特殊的文化表演形式，是奠基在對神性國王的崇拜上，社會等級制乃是大千宇宙的主宰原則。故置身於世界情境之中的地位，有其宇宙論的根基，而人類生活佈局只不過是神性生活佈局的或親或疏的近似物。¹⁸⁶

在笨港，其基本穩定的文化形式或是由此所衍生的笨港街鎮空間之象徵秩序，卻是建立在媽祖的神性崇拜上，並將笨港的空間場域轉換成一種對於神聖的崇拜之上（不管是媽祖，還是任何氏族或族群的祖佛或守護神祇）。而這一崇拜過程更體現在媽祖的神話、慶典儀式和媽祖廟的建築之中。就像上述所提的媽祖廟之風水吉地故事。換言之，當笨港媽祖廟在康熙年間被建築創造之時，而媽祖又端坐在「龍頭穴」上（即是在正殿媽祖神龕的正下方的「康熙古井」），亦即媽祖安座在笨港最佳的風水寶地上時，典範中心觀在社會層次上成為真實之物 (socially real)。¹⁸⁷ 是故，笨港人一直藉由物化的形式或是「記號」，來展現媽祖

¹⁸⁴ 同註 42, p.59。

¹⁸⁵ 同註 71, p.13。

¹⁸⁶ 同註 71, p.121。

¹⁸⁷ 同註 71, p.130。

廟的神聖性；而他們並不時地向我述說著，媽祖廟的風水傳說故事與種種因此在笨港街中確立了一個「方向」。間接地，在修築媽祖廟與確定媽祖神龕本身是一處風水寶地之時，其純粹的物化形式上，是一種神聖的象徵，是秩序的副本（是大宇宙環境的副本），修造宮殿廟宇即是為了讚美這一秩序。

因此，笨港媽祖廟始終具有一種固定的結構模式：神聖的、中心的、開放的、經驗的、典範的，在笨港它並與各處不同意義和目的的神聖場所形成一系列的神聖層級體系。由此構成了一空間場域基本的神聖象徵秩序，以及塑造出各自不同的文化象徵意涵。然在此所要強調的是，在笨港，地方場域的塑造過程裡，笨港媽祖廟的中心被創造，其所傳達的是，它提供了所有來笨港的移民人群、漁民、船戶、商戶等，一個彼此都認同此一媽祖神聖形象的象徵之上，並由此進入了特定的神聖空間場域之內，而那即是「笨港」。然笨港也的確因此獲得了一個超凡的神聖秩序結構。因此，環繞這一中心，地方（community）如能因此被建立在這樣方向上，定能表現它是一個明確的、超凡的秩序結構，而它也是神聖體系。¹⁸⁸

第三節 生活空間範圍的確認

傳統聚落空間是人們集體生活與情感所投射的場域，以及是對於生存經驗的總體結果之反映，那麼塑造一個能符合生命延續之需求的居住環境便是他們的首要任務。但人們通常藉由神聖力量來建構一個趨吉避凶的環境意象，即這是一種人將宇宙天地之生命力表現，投向於外在的、具有約定俗成的象徵物之中的表現。是故，人們對於超出自身理解範圍內的事物，又處於整個大自然運作體系之中的東西，常會歸於人與天地萬物之相互的存在狀態，然人們必須打破這樣一個看似混雜的世界與在此確立自身的主體性。

因此，把人的生活領域與對在世界之其他萬物所處之區域（尤其是常侵擾、有害於人們日常生活之鬼魅）進行生活領域上的分割或作有系統的組織，是絕對必要的，且這更時常反映在人聚空間的營造行為上。或許經由這樣有系統地組織這一宇宙世界，不僅為他們各自獲得了生命安頓的最佳方式，其目的就在營造一

¹⁸⁸ 同註 97，p.166。

個「和諧的」居住環境或是人聚空間。然若要論述關於此一居住行為之表現，是奠基在於他們強調一個以自我意識為主體的中心世界之誕生，以及這是總結他們的生存認知之具體展現，則必需先從笨港人是如何藉由生活的總體經驗歷程，去打破這樣一個最初之人與宇宙天地相互交錯的世界模樣，並藉由各種外在之象徵行為與形式去界定、或者去解釋一個和諧的人聚空間之構成方式。但這也衍生出，他們把宇宙天地所衍生之任何事物與其變化，完全納入了一個整體性的環境思維之中。

2.3.1 「真實」生活世界的創造

雖然人們普遍地能夠掌握到關於大自然所散發的訊息，並賦予其特殊的約定俗成之具體象徵意義。然在這必須提及，關於一個台灣傳統聚落之空間組織的內在思維。一般而言，人們對於死亡與其所衍生之超自然存在物，非常恐慌與不解，時常在生活過程中少去提及之，甚至是避之唯恐不及，但這卻是人們在生活、生命裡，必須經過與面對的問題。因而，在一個先以追求生命安頓為基礎，而以此開展所有的生活物質活動的地方場域裡，人們開始藉由自身主體性經驗的累積成果，去追求世界構成與運作的合理解釋。透過此一合理的解釋過程，人們創造一個「真實的」世界，並將其轉化成一個足以承載集體情感和生活經驗與生命安頓的生活場域。換言之，人們已系統化組織了這一世界，並將受到祝聖的「人聚空間」（即是確定了一個生活空間的神聖位置）視為是人們與宇宙天地交感的空間場所，是人們開展生命歷程的地方；那麼在人聚空間外圍地區，即是一個未受祝聖的領域，是接受死亡的地方，是一個無法獲得生命延續的領域。因而在傳統聚落外圍的區域，通常是一片鬼魂聚集的墓地。但這標示了，其實人們已藉由如何讓生命安頓之方法，形塑出一個世界萬物的運作秩序與其明顯的世界層級體系，也間接地確立了聚落空間不單只是以人的物質性活動為主的單純之生活空間而已。這就是說，雖然創造一個符合物質活動條件需求的居住空間是最終目的，但在創造的過程卻是一種完整生活經驗之具體投射的結果。換言之，它的被創造之結果，是與天地彼此交通、感觸的現象，且又彼此被安置在不同世界層級之領域，在此其間，所有萬物各司其職，但卻又共同受到一個以人的主體經驗所塑造出之秩序情景，儼然這已成為一個小宇宙的化身。

但人們始終對於未知的領域存有疑問甚或恐懼，尤其是對死亡的恐懼，然這是基於人們對死後世界的不了解。因而他們通常都會構築一個異於活著的人之理

想的生活空間，並將先人安置在其中，建構了一個人與鬼各自相互獨立且的生活領域，並又透過在儀式的操作過程上，進行人與天地之間共同的情感、祈求或感受的表達。因此，他們大多在聚落外圍或他們所認知的世界邊緣上，設置一個空間，一個能使生命得到最終安頓的領域裡，並將先人遺骸埋葬於此，目的是他們期盼親人之靈魂與屍首能根深落地於家鄉之土地；但另一方面，人們又對鬼魂有所恐懼，將它們安置在大自然或世界的一個角落裡，而那即是在聚落或居住環境之外圍，劃分出一個人與鬼不同的生活領域之樣貌。然他們這樣對待鬼魅之態度，其實就衍生出靈魂不滅法則與其衍生出鬼魂信仰的民間宗教特色。

故地方文化或是民間信仰之特色，就是在這樣一種生存的衝突情境中，尋求一個宇宙天地萬物各司其職、各有所歸的和諧現象。換言之，透過與衝突的辯證當中，「和諧」成為地方文化最重要的特色，也是在避免衝突所導致的生存對立關係。但由此卻衍生出另一生存現象，即是人們的生活行為或居住環境之構築就是在謀求於和諧的狀態下所追求的「真實性」世界。但這樣一個最終所追求的「真實性」現象，就必須構築在一個絕對的終極實體之上。亦即在宗教信仰的神聖抽象體驗上，真實性的生存現象被轉化成為外在的象徵符號，並被人們所領悟，甚至是以此為世界規定了一套有力的生存象徵秩序，也就是依此描繪出一個事物真實存在的圖景（世界觀）。換言之，他們的生活方式與其所衍生的信仰之情感表達方式，正好符合了這樣所描述的真实現象。這就如同吉爾茲所認為之：在宗教信仰與實踐中，一個群體的精神氣質（ethos）之所以表現出合乎理性，是由於它被證明代表了一種生活方式，而這種生活方式理想地適應了該世界觀所描述的真实事實。¹⁸⁹

因此，若要探究笨港人之最初居住環境之營造過程，是奠基在於他們強調一個以自我意識為主體的真实世界之營造，以及這是總結他們的生存認知之具體展現，則需先從他們如何藉由生活的神聖經驗歷程所轉化的外在符號，去解釋一個和諧的人聚空間之誕生，畢竟，這是符合生存的對應之道。而笨港街郊區之南壇、北壇的空間場所之建置過程中，就蘊含了這樣一個最根本的觀念。但在追求真實世界的誕生，是必須建基在整體性的系統思維上。換言之，一個整體性的居住環境，是建基於宇宙天地與人的和諧關係下所呈現的互為融合與認同的觀念上；以及這是以人自我的主體性為生存空間創造之真實性概念的具體呈現。因此，從集體的認知過程，與期待去營造一個受保護和庇祐的居住空間而言，南北壇的空間設置其實是在確立了一個關於笨港人之生存空間的基礎模樣。

¹⁸⁹ 同註 47，p.103~p.104。

2.3.2 邊界與壇廟的空間設置

蔡相輝在《北港朝天宮與台南大天后宮的分合》(2000)中提出：笨港原包含今天雲林縣北港鎮與嘉義縣新港鄉南港村一帶。¹⁹⁰而洪敏麟在《笨港之地理變遷》(1971)一文中，更藉由神聖場所之位置分布，明確地指出「古笨港」之範圍，其提之：依一般我國都市之例，南北壇乃設於一市區之南北郊，故可據兩壇之地點作為判斷古笨港市區之南北限。¹⁹¹不僅洪氏作如此之判斷，曾月吟所撰之《日據時期朝天宮與北港地區之發展》(1996)一文中也作了如此的結論探討。而他們的論點大多乃是依據笨港街鎮空間的機能組織分布情形與自然變遷過程，以及「按照慣例」去推測這樣一個結論，但其並未進一步去探討，這是否與笨港人的集體生活經驗有關與一種空間秩序化的過程；或者是說，這根本就是笨港人對於欲打破關於人與天地萬物那種尚未分割的、無序的狀態所型塑之最有力的證據。

一、「壇」的空間場所意涵

現在讓我們來了解所謂的「壇」是怎樣一個空間場所。「壇」是一祭祀天地鬼神的場所。在古代，對待厲鬼的辦法，有兩種儀式可以代表，一是「大儺」，二是「祭厲」。前者是視厲鬼為禁忌而舉行之驅逐儀式；後者是企圖通過祭祀行為，期望以祭祀懷柔作祟的厲鬼，來達成人鬼之間的和諧。¹⁹²而「壇祭」即是一種藉由祭厲行為，來促成鬼有所歸、人鬼和諧，所設置的祭祀空間。據《諸羅縣志》卷四 祀典志·壇祭（清康熙五十六年，周鍾瑄）所載之內容提及，當時之「壇祭」依其祭祀內容之不同共可分為：祭社稷之「社稷壇」；祭山川之「山川壇」；祭厲鬼之「邑厲壇」、「泰祭壇」、「公厲壇」、「族厲壇」等型態。

至於笨港之南北壇亦屬於「厲壇」，是一鄉里所設之厲壇，且是扣著生活居住空間與街鎮空間機能的擴張所衍生的祭祀空間。但笨港南北壇前身本是一「大眾爺廟」，是因為此處厲鬼橫行，常擾亂附近居民之生活作息所建之為祭祀鬼靈的廟宇；後因笨港之街市繁榮，外鄉客聚集頗多，便成為外鄉人士病逝後，日後待運至內地或就地安葬之臨時寄放屍首的處所。除此之外，另有一部份是因笨港當地常發生水患、械鬥、戰亂等原由所造成之無人祭祀或無後之屍骨，也會寄放

¹⁹⁰ 蔡相輝，北港朝天宮與臺南大天后宮的分合（《台灣文獻》51（4），2000），p.147~p.148。

¹⁹¹ 同註4，p.38。

¹⁹² 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（台北：稻鄉出版社，2000），p.13。

於此，擇日安葬。然這種種對生命的尊重與對鬼魅的畏懼之行為顯示了，笨港之壇廟，除了擔負起安撫鬼靈之作用外，更是一處確立居住空間之具體生活範圍的「邊界」功能。然在這裡是要提及一個現象，是一個關於傳統社會的普遍生活特徵，那即是他們通常對於鬼域世界均有所忌諱，甚至是避之唯恐不及，且時常企圖渴望神聖的臨在，或者是祈求他們所處的生活世界是一個受到「祝聖」的空間，並由此營造出一個天地萬物皆是在宇宙世界的運作秩序中，各有所歸，且造成人所處的生活領域與鬼魅領域之根本分別。因為，對他們而言，尤其是在南壇以外的區域，也就在通往「麻園寮」（今之新港）之路上，不僅是一處亂葬崗，還是一處「厲鬼」居住，此處也是笨港人口中的「厲鄉」，每當有人由此經過皆心中畏懼，深怕鬼魅纏身，故在笨港人的觀念裡，那裡本就是一處「不乾淨」的地方，是需要藉由神聖的安置，來達到笨港境內的生存和諧狀態。

而台灣本偏處海隅，運柩困難，有者則感於風水而停柩不葬，故至後來漸而衍生為寄櫬之所。唐贊袞所撰之《臺陽見聞錄》稱：「台灣古稱荒服，地土鬆惡，其客死無依者，累累相望，舊棺樁率寄頓廟宇。」其所謂的廟宇，實指厲壇或南北壇之類的壇廟。又如蔣元樞在《建設南壇義塚並殯舍圖說》所云：「查臺郡有南北二壇，俱為寄櫬之所。南壇在郡治之南郊，北壇在北門外。臺郡習俗惑於風水，每多停柩不葬；又流寓而死者，或不能運柩還鄉，或無人為營窆，皆寄柩於二壇。土著家，每有貧不能葬，或圖吉壤，均至淹擱於此。」此種寄櫬之習至道光時仍然存在，所不同者為原停棺柩屍骸，後衍成置瓦罐（金斗甕）骷骨。¹⁹³然關於此一設壇祭祀厲鬼之儀式過程與其原由，在《諸羅縣志》卷四 祀典志·壇祭（清康熙五十六年，周鍾瑄）則又有清楚之記述：

祭邑厲也。古祭法有泰厲、公厲、族厲，此厲祭之所自始。明洪武三年，詔各府州縣歲祭無祀鬼神。¹⁹⁴其制：壇方、廣各一丈五尺，高二尺；前陞三級，餘無階，繚以垣。今郡縣之制不一。先期三日，牒告城隍。至日，迎城隍神位於壇主其事；用羊一、豕一、爵三。設無祀鬼神牌於壇下左右，題「本縣境內無祀鬼神」；用羊二、豕二解置於器，酒醴、羹飯、冥衣羅列甚備。其行禮，止於城隍神位前。每歲春清明四、秋七月十五日、冬十月一日，凡三祭。壇在縣治北隅。康熙五十五年，北路營守備游崇功募建；為屋祀浮屠以主之（祭厲文詞繁不載。明初，各鄉有鄉厲壇，今罕有設者）。

¹⁹³ 戴文鋒，台灣民間有應公信仰考實（《台灣風物》46（4），1996），p.82。

¹⁹⁴ 明洪武三年（西元1370年）定制：京都祭泰厲，設壇元武湖中；王國祭國厲；府州祭郡厲；縣祭邑厲。皆設壇城北。里社則祭鄉厲。後定郡邑鄉厲祭，皆以清明日、七月十五日、十月朔日。清朝因之。（請參閱 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》（台北：台原出版社，1980），p.160）

成書於清康熙五十六年的《諸羅縣志》一書中所載之內容，雖然此時的笨港尚未有南壇與北壇此一在南北郊所設置的祭祀鬼魅之「厲壇」，或是之後發展成的「壇廟」；但仍可明瞭，在清初時期，當時的人們已將祭祀鬼魅神靈納入了民間生活與信仰最重要的一部份，並視為是為了求取境內和諧的、受庇祐的、受保護的生活世界，以及謀求一個人和天地萬物各司其職的絕對手段。因而，這樣基本的世界認知結果之具體呈現根本是不為過的，反而還是地方最深層的觀念系統之展現。

但若從生存空間的構成方式來論之，「壇廟」的場所之設置，猶如上述章節所提之「邊界」。亦即是，壇廟的邊界特徵，並不是某物運動的中止點，相反地，它卻是某物賴以展開本質的地方。它就像伊利雅德所言的「門檻」，其是一道界線與分野，而這道邊界分隔並面對著兩種世界（或是兩種全然不同的生活認知領域）。¹⁹⁵或是如美國的都市計劃學者 Kevin Lynch 在論及「環境意像」的特徵時，所言之「邊緣」(edge)，其是兩種地區的分界線，且是側向的部分。¹⁹⁶但這類的空間也可能是「開口」，也就是說，「壇廟」的空間設置，不僅為笨港人塑造了一個明確的居住空間範域，當然這絕對是奠基在由明顯的神聖記號，決定了人的行為模式（畢竟它的存在與顯現，劃分了世界之前的混亂）；也為笨港街確定了方向，一個象徵街鎮與世界聯繫並使之成為世界一部份的「開口」。是故，本節的下一部份，則必須來探析笨港街的邊界空間，而那即是位處於笨港街南北郊的「南壇」與「北壇」。

二、笨港南、北壇

康熙五十五年，台灣府居民於大南門外建大眾壇，前堂供厲鬼，後堂祀佛，期右立萬緣室，寄貯遺骸，男東女西；另設同歸所，以瘞枯骨。是大眾壇之創設，實一良政。此後安平鎮一鯤鯓、笨港南北港等皆立壇。¹⁹⁷笨港街東南郊之「南壇廟」，位處於笨港南郊的「菜園」¹⁹⁸，由笨港當地士紳陳順直之子陳管，於乾隆五十六年創建之；更於光緒十一年，由陳順直之後世陳鍾智擴建南壇廟，並改稱為「水月庵」或稱之為「南壇水月庵」，為笨港當地最早奉祀厲鬼之「壇廟」。然之所以稱為「壇廟」，是因為它不僅具有收納無人祭祀或無後之屍骨遺骸外，還兼具祭祀鬼神之功能。亦即今之南壇，其前身不僅是一處「大眾爺廟」，更是一

¹⁹⁵ 同註 38，p.75。

¹⁹⁶ Kevin Lynch，宋伯欽 譯，《都市意像》（台北：台隆書店，1999），62。

¹⁹⁷ 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》（台北：稻鄉出版社，1980），p.160。

¹⁹⁸ 菜園，為處於笨港街南郊之小村落，先民均以務農耕菜為業，故其莊名因之以「菜園」稱之。後因聚落狹長，「菜園」又分成「頂菜園」與「下菜園」兩大莊頭。

處祭厲之壇，且也是由陳順直與其子陳管所立之，後因天災戰亂等因素擴建為「南壇廟」。至今，大眾爺廟仍處於南壇廟之左側。農曆的五月二十四至二十六日是為大眾爺公的慶典之日，附近庄頭（尤其是菜園、共和等附近之居民）皆會前來為其舉行祝壽，並都會準備祭品與聘請歌舞秀讓大眾爺公觀賞。但平常之時，他們咸少前來，因為它們總是認為這裡是一處「陰廟」，是一不乾淨的東西聚集之處，然在此他們塑造了一個人對待鬼靈之現象，即是人敬畏鬼，又渴望它們能夠藉由祭祀之行為獲得安頓，讓「鬼有所歸，乃不為厲」。亦即在衝突的情境中，皆由外在符號的展現求得時空的和諧。故據今之管理人陳哲正所編撰之《南壇水月庵沿革》（1996）所述：

乾隆四十七年(西元 1782 年)起之漳泉拼以及乾隆五十一年(西元 1786 年)之林爽文事件，使得笨港附近一帶的居民，過著居不得安寧之生活，官兵、暴徒、義勇兵等常混戰一團，百姓頓陷困境。至事件稍平定後，於乾隆五十六年(西元 1791 年)，將原來之「壇」改建為廟，時稱「南壇廟」，而建地如前，僅十餘坪，同時奉祀觀世音菩薩、註生娘娘、包公閻羅天子等三尊為南壇廟之主神。¹⁹⁹

至於「北壇」位處於笨港「新街」，創立年代較晚，約在嘉慶五年，²⁰⁰也是笨港街市擴張之具體象徵。乾隆嘉慶年間，由於笨港溪的河道漸趨往南遷移與其氾濫無數，造成原本在溪之南岸的繁榮的笨港街遂被溪水分成笨南港街與笨北港街兩大部分，除了造成居民北遷外，社會經濟的發展重心也由笨港溪南岸漸移至北岸的笨北港街。尤其是在此一洪水氾濫的情況下，部分的笨港街市被沖毀，居民逐漸往北遷移，在笨港北郊，也形成新的街市，地方上稱為「新街」。而「北壇」也在此一時間創建於笨北港街北郊之新街，起初本是一收納無人祭祀或無後之屍骨的大眾爺廟，後由當時的笨港士紳蔡秀籌建「北壇廟」，又稱之為「北壇碧水寺」。廟內主祀觀音佛祖，配祀閻羅夫子、地藏王菩薩、大眾爺公等神祇。根據「北壇碧水寺沿革碑記」之所載：

咸豐七年(1857 年)，新建大眾爺廟。當時台灣本島，匪寇猖獗，四處流竄，殘害百姓，陰謀殺盟王府，準備叛亂，在台滿清官吏，無力抵禦，匪徒日益危害，知府官兵盡皆遇害，盜匪所至，姦淫擄掠，百姓生靈塗炭，是故鎮民組義民軍抗衛，以保生命財產安全，其捨身取義之義舉，萬古流芳，其精神恩澤，為萬民永久重仰，乃建之，放置大眾爺公奉祀。

¹⁹⁹ 陳哲正，《南壇水月庵沿革》（嘉義：南壇水月庵，1996），p.1。

²⁰⁰ 同註 2，p.53。

也或許是這裡曾經發生過嚴重的水患以及民變戰亂四起（尤其是林爽文、張丙、陳辨、戴潮春等叛亂事件），常造成無數人死於非命。就像住在附近老一輩的居民所說的：以前這裡是一個非常不乾淨的地方，那些不乾淨的東西常會到處作亂，但自從在此設立祠建廟後，這裡就安靜許多了。北壇廟不僅收納死於非命之屍骨遺骸外，還像南壇一樣提供外鄉客病逝後，日後待運至內地或就地安葬之臨時寄放屍首的處所。間接地，南北壇成為笨港街南北郊之重要「門戶」。在此時，這裡的居民也創造了一個和諧的場域與藉由神聖的臨在和安置詮釋了他們所認為的世界模樣；但另一方面，他們也將鬼靈信仰民間化。

因此，以南北壇這類的祭祀鬼靈空間之配置，的確為世界訂定了一個正確的、為人們適合所居住的空間領域；但另一方面，也造成一個「真實性」的現象之發生，亦即人們所有的日常生活皆是在此一範域內展開。而南北壇區隔了世界之不同的生活領域 - 一個是人所居住的空間領域，另一個就是鬼靈遊蕩聚集的空間。但那卻是人藉由神聖性力量所創造出的生存情境，也就是說，這完全是一種渴望神聖臨在的具體表現。就像是他們透過西方極樂世界的神佛聖人（觀音菩薩、地藏王菩薩等等）或是陰間使者（閻羅夫子等等）等神祇來營造一個受到祝聖的空間。因為這些神祇們本是具有引渡生命、超度陰靈的神聖象徵。而地方百姓有時也會前往該處舉行「補運」、「改運」或是「收驚」，目的是為了求取生命的安頓與化解災厄，尤其是在農曆新春正月期間，象徵著在一年開始的「新年頭」，藉以祈求今年的平安順遂。²⁰¹

故南北壇也藉由其特殊的場所地位，為地方居民解釋、構築了世界另一相對於人之生活領域的存在。也就是說，但在這裡出現了由地方信仰內容所強調之鬼境與神境的絕對分隔、差別；但這樣的差別特質在於人們藉由外在符號的展現，強調了以人為主的生活領域，是渴望活在由神所庇祐的環境氛圍之中與神聖所具有真實性本身。至於鬼魅領域雖也是一個受到「祝聖」的地方，但其存在於世界之運作體系之中卻是一個真實的世界現象。而「厲壇」的設置，卻使它藉由宗

²⁰¹「補運」、「改運」的儀式性活動，是由紅頭法師主持儀式的進行，參與儀式的人，也就是欲「補運」、「改運」之人，必須準備其所穿過之衣物，並在竹篩內置滿銀紙、替身草人、供品、五鬼紙身、點清香，象徵著由法師呼請五鬼，將厄運連同其替身一起遠離自身，而那些銀紙錢財等物就是要去行賄於五鬼的物品；在此同時，也必須在案桌前立三神位與地府錢、供品等物。儀式開始前，欲補運之人手拿衣物、清香與替身，並偕同法師先向廟內神祇們稟明事由，後由法師口念咒語，手持佛鈴、牛角號角，開始進行補運之儀式。儀式進行到最後，需向神明擲杯，請求恩准所示，為祈求者納福、補運；若沒擲到聖杯，則需從來，直至神明恩准。最後再將地府錢、銀紙、五鬼、替身等物燒於灰燼中，象徵著厄運從此遠離自身，祈求今年的一切順遂。整個補運儀式之操作過程歷時了約一、二十幾分鐘左右。然此一「補運」、「改運」之儀式，遂成為南北壇之民俗節慶裡的一大特色。

教儀式的手段與現世生活作一絕對的分開、分割。故藉由某些足以彰顯差別之記號或是符號，規定了人們在現世生活的行為，否則住在笨港的居民就不會在街鎮郊區設置具有安撫鬼靈的「厲壇」，並藉以度量出一個具體的、以人之現世生活為主體的居住空間範圍，而那即是「笨港街」。

總歸而言，南北壇似乎藉由原本是人所建立之空間，去解釋了一個人與鬼靈和平相處在同一個大自然的宇宙時空裡，並謀求一個在衝突下所追求之和諧的、各有所歸的生存情境。但這似乎已成為當時人們為了安頓生命、展開生命延續之最大的營造行動。因此，若從地方居民所認為的現世之運作秩序模樣，去研判古笨港的區域可能在南壇與北壇之間的範圍內，的確是一個看似絕對的答案，但這絕不是笨港人所支持肯定的唯一結果；反而若從宗教信仰所轉化的神聖象徵上，則更可生動地從地方居民的生活經驗歷程去探尋此一結果，以及去了解一個整體性的居住環境之營造。

2.3.3 空間場域的塑造

人們藉由神聖象徵性符號的投射，期望與超自然存在物的和平共處，為人們提供一個有秩序的世界模式。雖說這是一種地方文化的主體性確立，但卻隱含了深層的形而上觀念系統的存在。一方面這樣彰顯存有之最具體表現，更是一種期望定居在此的心靈渴望，而那即是通過神聖的安置，向世界開啟了一個溝通之方向所致；另一方面，在那人與鬼魅同處一個空間層次裡，似乎一切都回歸到最初混雜的時代。亦言之，在那裡，仍是一處未打破人與超自然存在物之間的矛盾對立關係，未被真正有系統組織的領域。換言之，人類無法活在混沌之中，人一旦失去了與超越界的聯繫，在這世上的生存便可能終止。²⁰²

然而，人們普遍地渴望生活在一個受到祝聖的空間領域裡，其目的莫過於想得到心靈與肉體的安慰，以及達到生命香火的延傳。可是這樣的結果，卻又間接地為人們在現實生活中鋪出了一個與其相映之完美的理想生存環境。因此，當所有居住在笨港的人，經常在世界中感受到生命受到威脅，或者是體認到宇宙世界的多元現象，亦即他們已開始對世界、對方位進行與生存經驗相應的分割，且他們經常會藉由外在形象的建構，來象徵與表達此一完整的生存意義。然在這卻衍生出一個明顯的「境域」觀念，也就是營造一個通往內心情感世界或是進入神聖

²⁰² 同註 38，p.84。

經驗的「境界」，與形塑一個具有普遍性之承載著集體生活記憶的「地域」或「場所」。

但地方場域是一宇宙世界的縮影，是按照宇宙的運轉邏輯所營造，亦即是經由一個中心點，向四方區域投射，以此將村莊或街鎮轉化為宇宙。²⁰³或是把四周圍的世界想像成是一個小宇宙（microcosm）²⁰⁴而台灣的傳統農村聚落，通常在聚落外圍設有「五營」、「土地公廟」，藉由神聖場所的安置，區隔出外在世界或邪惡領域與聚落空間之間的區別，在聚落中心即是境內居民的精神中心－「廟宇」。總體而言，這是一個受到「祝聖」的空間場域。然這樣的觀念，卻相對地又引出一個相對明顯的秩序觀念，即是對應著世界運作秩序而來。如在笨港，南壇與北壇的場所確立，為笨港街鎮隔絕了笨港人所認定的邪惡世界與厲鬼故鄉；而笨港媽祖廟的中心安置，替笨港構築了一個由神聖信仰所主導之理想世界的誕生。是故，台灣的民間信仰繼承了中國哲學的天人合一思想，確認了居住中心之位置，亦即肯定世界萬物皆在一定的宇宙邏輯中運行，而人所居之領域，卻是通過神聖場所（廟宇）的被設置於世界中心而成為真實；且再經由明確之世界不同領域的分割，產生了人與其他萬物所處的不同領域。然這乃是一種宇宙化的過程。換言之，地方空間場域的塑造，是賦予了世界萬物一個運行的秩序規範，並藉以彰顯任何事物（包括人）的安置行為，其實就是一種存有表現。

但當空間場域與四周環境產生互動之時，就會有明顯的「內部」與「外部」之分。然這是生存空間的基本觀點。²⁰⁵南北壇的空間設置，不正區隔出此一外部與內部的生存觀點。在內部，即是所謂的更進入了神聖氛圍之中，而那是人所居住的領域，也是人與神交感的空間領域。在外部，是逐漸遠離人們的生活集體經驗，是脫離了神聖的庇祐。但其相對地，與神聖場所（廟宇）一樣，其也被象徵是與世界聯繫的「開口」，而使笨港街鎮成為融入了世界的一部份。通過這種與世界聯繫的方式，人們更加肯定了他的生存經驗與生活歷程。換言之，「開口」乃表示場所「意欲」（wants to be）與其環境（世界）發生關係。²⁰⁶

再舉例來說。在笨港街西北郊有一路口稱為「北埔路頭」。笨港人大多藉由儀式行為肯定了，這是笨港街之街內與街外之分界點，也即是居住環境的另一「邊界」或是通往另一世界領域的「開口」。之所以這麼說，那是因為出了這裡即是通往笨港人口中「不乾淨」的地方，是通往笨港北郊之「樹仔腳」與「新街」等

²⁰³ 同註 38，p.101。

²⁰⁴ 同註 39，p.37。

²⁰⁵ 同註 19，p.24。

²⁰⁶ 同註 19，p.25。

地的「墓仔埔」的必經路。也就是說，地方上凡有送葬者，一般的親朋好友都僅送到這裡為止，而他們皆普遍地遵守此一由行為規範所投射之空間秩序。

堅持此原則的笨港人，把其生活的領域與鬼域就此進行了明顯的分割，更把那些可能會威脅生命或妨礙現實物質世界運作之東西，歸納在某一區域之內。或者是說，是將它們安置在人聚空間的邊緣上，或是以他們所構築之生活世界或所詮釋之宇宙世界的世界邊緣。而這種「邊緣化」的現象，卻是人類在從事任何工作，包括了構築一個受到庇祐、保護的居住空間時之普遍的心理現象，尤其是這是他們潛意識裡最深層的觀念系統，即是透過這種日常行為與空間安置，促成了一種「暗示」的效果，因為這足以解釋一個理想的、和諧的人聚空間之基本模樣。畢竟，「邊緣」對地區或區域而言，是一「分界線」，並可強調其自明性（identity）。²⁰⁷但另一方面，作為情感之儀式性的和公開的展示，它們也是社群禮儀生活的一部份，然沒有一種儀式不被認為是履行者對其他生存者的義務。²⁰⁸就像是，笨港人在喪禮儀式的行為規範與其所根深蒂固的居住空間觀中，「北埔路頭」是一處人居領域與鬼域的明顯分隔點，他們那對鬼靈的恐懼與禁忌表現在送葬過程中，但也因為他們那強烈的恐懼心態，不僅讓死者親人滿意，也間接地，區隔出明顯的街內（內部）與街外（外部）之分。換言之，在那一外部的空間，是一個惡魔、鬼魅、死亡的、未知的與危險的地區；²⁰⁹在內部，卻是一處受到神聖所庇祐的區域以及由此轉化成之和諧的人聚空間。而其結果卻是一種空間秩序化的過程。

由此觀點來理解笨港人的「場域」觀念，首先便是「中心 - 場所」（廟宇）的安置。因為，「廟宇」既是一個由人們所構築的神聖場所，它的場所特質在於它容納了萬物在此的解釋與認知，更在於它在現實世界中建構了一個通往另一神聖世界的橋樑。而廟宇的中心確認，的確超越了現世領域，進入了一個神聖的、永恆的存在模式。透過人神的交感，人對這樣的模式獲得生命的永續與存有的彰顯，進而將這些模式投射於世上。像是笨港媽祖廟，一般人總認為它立於笨港的「中心」，其不僅是笨港人藉由媽祖的神聖權威為自身建構了一個真實性的世界情景，也彰顯了由媽祖神聖臨在的世界中心之象徵，亦即將笨港媽祖廟轉化成是笨港的「核心聖域」，更為笨港的街鎮空間發展提供了一個秩序性的中心點。

既然其提供了街鎮空間一個明顯秩序參考點，那麼就如同上面章節所言之，它首先由封閉而後產生了「開放性」特質。而「開放」（open）則暗示與環境間

²⁰⁷ 同註 114，p.70~p.71。

²⁰⁸ 同註 83，p.27。

²⁰⁹ 同註 39，p.37。

的互動，²¹⁰進而提供了一條「定向」的空間發展路徑。亦即是，它那明顯的目標與最終的開放性特質，建立了一條人與神聖溝通的管道，也塑造了水平式的空間集中。而它所衍生的「定向」觀念，卻確定了街鎮的有形空間範圍。換言之，它不僅在空間中產生了往內引、且向其集中的「目標」與「焦點」。而笨港媽祖廟的「中心」，代表了一個重要地區的「焦點」；²¹¹更由此中心對應到空間場域的邊界上。而那即是由南北壇的空間設置所確立的「笨港」。因此，藉由南北壇這類祭祀鬼靈的空間安置以及像「北埔路頭」這樣的空間，劃分了世界不同的生活領域範圍（未知的、鬼魅集中的區域），也確立了一個生存空間的範圍。但這類的空間安置，是人的主體經驗所投射出之世界秩序的運作現象，其目的是為了要確保「世界中心」的神聖性，尤其是在通往笨港之核心聖域的路徑上。而所有的人居空間大多環繞此一核心聖域。間接地，在地方場域的塑造上，因主體在空間中的運動方向，產生了與方向距離的相互辯證關係。

由此，街鎮空間被「環」包被成一個神聖的場域或生活世界，即是塑造出此一環繞其場域的環狀「路徑」，是將人所居住的領域包圍於內。因為，一個場所的基本形狀就是一個「圓形」(circle)，²¹²且是塑造空間場域的基本空間圖式。但在其中，又有一條通往核心聖域的路上，那即是笨港的集體經驗中心 - 「朝天宮」。因為，路徑是一條象徵的方向，表示該路徑，乃為生存的本質。²¹³換言之，在笨港所塑造的居住環境，其實是以一個「生存空間」為其概念，之後才是形成一條向內引導的實際路徑，到達神聖的境界之內。如此才能使人在空間運動行進中更趨近於中心的神聖場所，進而被包被在其中，產生對地方生活場域的認同感。（請參【圖 2 - 30】）故這裡所謂的「場域」，其實是塑造一個以人作為主體的居住空間營造之結果表現，是一個能讓居有者產生認同與關懷的生活世界。

總歸來說，經由中心 - 場所（廟宇）與其所延伸的發展路徑（也就是建立了一條與天地萬物交感的路徑）或是所環繞的環狀路徑，以及藉由祭祀鬼靈空間等這類空間對人、鬼混雜的世界進行領域分割，塑造了明顯的生活居住空間範圍；笨港人由此確立了一個基本的空間圖式，這亦即是構成了生存空間的基本要素。換言之，這樣的空間就成為笨港人最初生活上的生活向度。而笨港人也塑造了整體性的世界觀，且由上述所談之生存空間之元素，讓笨港人藉由繞境與獻境儀式所一直強調的「神聖境域」觀念，進入了他們不斷地藉由信仰體系與其所表徵的

²¹⁰ 同註 98，p.212。

²¹¹ 同註 114，p.76。

²¹² 同註 19，p.20。

²¹³ 同註 19，p.51。

生存意涵（關於相關的慶典儀式所衍生的象徵意義，在最後章節將有更清楚之敘述），其目的是想藉由神聖的蒞臨而得到在此地定居的「乾淨」與受到「保護」，進而使笨港的場域特質才得以彰顯。但這樣的整體性思維絕不是「異世界化」，也不是將萬物劃分在不同的世界中。世界本是一體的，對世界進行劃分或分割成數個生活領域，目的是要讓萬物各有所歸、各司其職，同時進入了四位一體的世界運作整系之中。由此才能理解地方場域的塑造，其實正是一種人們藉由神聖的信仰體系，來獲取生命安頓與展開生命活動幅度的地方。

第四節 小 結

經由上述對於笨港境內之廟宇及其所衍生的神聖象徵意涵的分析介紹中，其實可體認出地方信仰體系的形而上精神思維，是呼應於整體性的世界運作之思維。亦即是，笨港人藉由自身的生存體驗過程中，衍生出一組相應於不同的生活空間領域層次上的神聖信仰體系。

因此，對笨港人來說，人類生活空間的佈局模式只不過是神聖象徵秩序的反映。由明顯的神聖空間的秩序結構所界定或確立一個場域或世界的構成方式與運作基礎，到地方場域內的居住空間佈局或是廟宇等等，都反映了笨港人對宇宙萬物的終極秩序的存在理解。而他們認為這個宇宙終極秩序之來源是一種超自然力量，也就是一種神性。因此，他們有著一個象徵著超自然力量的符號，規範著他們集體對於世界（或地方場域）的認知²¹⁴。媽祖住居於街鎮中心，他安詳地端坐在笨港的絕佳風水寶地上面；而在其場域的週圍邊界上則分別置有南北壇空間，藉以確定一個街內與街外、乾淨與不乾淨的世界模樣；而在這一場域內，則又依不同的世俗生活需求或是歷史性經驗的傳承，開始進行不同信仰內容的神聖場所創造，諸如：水仙宮、義民廟、五路財神廟、慈德寺、笨港福德堂等；另在一生活空間層次中，亦即笨港街的各境與角頭村落裡，也是最關涉到笨港人的人群結合與其社會活動方面，又有其所屬的宮廟或是祭祀活動（像是「擲天公爐」）；在各境與角頭村落裡，又有因血緣關係所產生的地域團體，而那即是「氏族」，其本身更有各自所屬的「祖佛」或守護神，並由此組織各自的祭祀組織 - 「爐會」或是「宗親會」。換言之，在笨港的信仰與其所衍生的神聖秩序體系，是由不同

²¹⁴ 魏光苕，都市空間與神聖秩序（《南華大學環境與藝術學刊》1，2000），p.3。

層次的組織及其相應的宮廟或是爐會所構成，也調整著他們彼此間的居住空間秩序規範的營造活動。

但另一方面，在這樣一個關於生存空間的構成方式中，的確樹立了塑造地方場域的神聖象徵秩序。然這樣的神聖秩序是有一明顯的宇宙論基礎。換言之，所有的神聖場所都有一個結構性秩序的建構，並在世界中扮演了不同的角色功能。像是「笨港媽祖廟」是笨港人的生活與居住空間的「核心」，而在笨港人的神聖宇宙規範下，將其轉化為具有神聖象徵體系的「核心聖域」。媽祖廟所舉辦的慶典儀式，無不是在印證此一「核心聖域」作為笨港神聖秩序規範的主宰者。它象徵著媽祖的神聖臨在之居所與其靈力的最佳展示場所。

然這樣對於神聖象徵秩序之體認或是系統化過程，對於當地人而言，不管是媽祖、水仙尊王、關聖帝君或是各氏族的祖佛等等各種信仰崇拜類型，皆是傳達了一種建基於神聖體驗後之情感寄託方式的表現形式。換言之，人們心中所要抒發的東西，都可以在外間世界找到相應的事物，洽當的表現形式為之寄託。²¹⁵因而在這只是要理解，世界運作基礎是建基於一種結構性秩序的建構上，而地方場域內的神聖象徵秩序則反映了這樣一個世界運作最基礎的模樣與模式。因此，憑藉著這種對於世界的安排模式，不僅是笨港人的日常生活，還是所有他們的社會組織，都被完全系統化了。由此，笨港人展開了他們的生活空間佈局模式，但那絕對是相對於「笨港」這一「大境」的地方空間組織單元，即笨港人以此模式將其反映至笨港的地方空間組織單元「境」上；更投射於更下一層次，那就是地方居民的居住空間領域營造上。

是故，本論文的下一章將藉由笨港街鎮的基本空間組織單元 - 「境」，來理解空間場域的組織紋理（context）。而「境」這樣一個街鎮空間組織的基本單元，不僅發展出在血緣和地緣上有著強烈關係且是彼此具有高度重疊的社群組織，更是地方居民因生活規範與精神信仰的相互結合後所呈現出之結果。因為這一地方社會特殊的空間組織單元，是奠基在神聖信仰與其所衍生的神聖象徵秩序的規範基礎上。換言之，他們藉由象徵性活動之舉行（諸如：重複諸神佛的典範作為、或是「擲天公爐」、繞境儀式）以及參與這個由「核心聖域」為中心所構成的世界體系（具體的例子，即是街內各境、氏族之分布大多是圍繞此一「核心聖域」而展開空間上的佈局）；其不僅揭示了一個絕對實體的存在方式，也是在追求世界或場域的真實化過程。

²¹⁵ 同註 44，p.390。

第三章

「境」的空間特徵與秩序反映

第一節 生存認知與神聖體驗

當人們企圖獲得生命安頓的同時，人們已藉由信仰崇拜之行為，不僅體認到超自然存在物與超自然力量的存在，更將其劃歸於各自所屬的領域內，讓萬物各司其職，而這其實便是一種宇宙化的過程。亦即是，創造了一個受到規範與有系統組織之世界，並在生活中建立了各種生活制度去讚美這樣一個神聖秩序化的情景。惟在此，只是要強調笨港的信仰崇拜類型，不管是任何的信仰崇拜內容，皆是在傳達笨港人在神聖體驗之後，藉由神聖象徵秩序之建構，傳達其所認知的世界運作模樣與生存方式。也就是說，當神聖顯示出絕對的真實，同時得使定向成為可能時，那麼，它便建造了這個世界，是它設立這一世界的界限，並建構了這世界的秩序。²¹⁶

但當人們為了求取生命安頓的同時，這絕對是奠基在強烈的生存危機意識之上，讓天地萬物各有所歸，尤其是危害生命延續與侵擾生活安頓的鬼靈。而求得一處可供活著的人，獲得生命安頓與安詳之居住環境，便是許多大陸移民移民至一處陌生之地時的首要工作。亦即是，他們大多有著深錮於頭腦的深層觀念系統，企圖由此建構出集體行為規範的秩序系統，藉以開展生命的幅度，而其目的是在追求人與宇宙天地之間的和諧關係。

舉例來說。在過去的傳統農業社會，時常發生大規模的疫病流行，致使死傷無數，但當地人們就是情願相信這是老天爺對他們的逞罰或是地方遇上了「不乾淨」的東西所造成的生存危機，也不願承認這樣是集體生活環境品質惡化的結果，然最終的解決辦法就是透過人與神的溝通方式，亦即是借助於另一個超自然存在物的神聖力量來解決問題，並藉由神聖象徵符號的具體展現，諸如：舉辦祈

²¹⁶ Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書, 2001), p.80.

安法會、繞境等宗教儀式的操作，以表現神聖臨在的典範情景。換言之，就是企圖通過儀式性的操作方式來消除那些危害地方安寧的不乾淨東西，幫助人們得到精神上的慰藉與現實世界的安寧，並獲得生命的永久延續，以及強調在這樣一個過程，人們就越能進入真實，越不會使自身的生存發生迷失與危險。

像是在清光緒年間，笨港街東區域所發生的嚴重鼠疫傳染疾病，致使當地住戶們死傷無數，當地居民祈求神示，也是果蒙媽祖神示需求王爺，才藉由王爺們的神威來消除疫情，讓地方民眾的生命獲得了寬赦。而此一媽祖與王爺護境庇民之顯聖故事，現仍在街東附近區域不斷地傳誦著，且他們生存的意義也在儀式性的行為中彰顯了出來。而在那神聖象徵的不斷反覆進行與操作中，人們也直接了參與了存在，也更述說著人多麼渴望將凡俗領域的一切，通通納入了一體論的宇宙世界觀當中。

但當神聖在各種聖顯（hierophany）中顯示自身時，不僅在空間的同質性中有一個「突破點」，而且還有一個絕對實體 - 相對於可無限延伸的非實體 - 的揭露。²¹⁷然這是宗教的一種具體作為，而宗教的一個重要心理作用，在於為人們提供了一種有秩序的宇宙模式。宗教通過解釋未知事物從而減少了個人的恐懼與憂慮，這些解釋通常假設世界上存在著各種超自然存在物與超自然力量，人們可以求助於這些東西也可控制這些東西，這就為對付危機提供了一種方法，²¹⁸尤其是關於在生存上的各種不為人們所理解與危害到最根本的生存權利之時，宗教往往是最能撫平現況與解釋其原因。但最具體的、也最直接的生存表現方式，卻是祈求神聖的臨在來「祝聖」其所生存之世界，而地方居民也是經由這樣一種超自然力量與超自然存在物的經驗過程來認知世界、解釋一切在生活中所遇到之無法解釋之現象。但另一方面，神聖的權威力量卻也通過種種的救世、救民之案例而展示出來。

是故，在本論文所研究之田野地 - 「笨港」，也發生了關於人們的生存危機事件與其所衍生的民間傳說故事。這除了是地方居民提供了一個解釋世界與建構理想生活世界的方式，並將其歸為這是宗教的一種具體作為；但若從當時人們的認知與推理過程之心理感受來說，民間傳說故事的廣為流傳，其中有一部份是奠基於人們常把事物的相關性當成是因果關係來看待。意思是說，他們把其所面臨的生存危機、超出當時社會集體認知範圍之內的與在生活歷程所發生之任何的不解事物，全依賴於超自然神聖力量的解釋範疇之內。像是有笨港媽祖顯聖幫助久

²¹⁷ 同註 1, p.72。

²¹⁸ 王銘銘，《想像的異邦》（上海：上海人民出版社，1998），p.146。

旱大地逢降甘霖、或是清軍渡海滅寇全賴媽祖之庇祐，甚至是居民將生活的不安寧或所發生之疫病，全歸咎於是惡鬼橫行、當地風水不好所致等等。

其實在當時人們所面臨的生活矛盾過程裡，期待一種心靈寄託與具有權威的神聖力量之降臨，並藉以解決一切生存危機的方式，是一從衝突中獲取生活和諧的生存對應之道。因此，在他們的生活歷程裡，自然而然把神聖力量歸結於對所有事物的詮釋上，將其加以豐富的故事體裁與象徵意義，進而把這樣一種生活歷程藉由語言的傳誦，轉化為具有抽象思維特徵的民間傳說故事。但在這所言之內容，絕對不是將當時人們對事物之認知，全視為是一種「迷信」行為；反過來，這其實是地方文化知識體系發展的重心，是一種先民生活的經驗智慧，由此更可感受到當時人們，如何將解決世界之衝突現象的生存之道轉化為最全面的生活秩序觀念。換言之，隨著人類文明的不斷進步，處在於每一發展階段的人們，無不竭心盡力，藉由當時的文化知識發展來解決危機事物，並把一切的認知結果體現在與生活經驗的傳承上，甚至是具體地投射在生活場域的空間配置過程上。因為在這樣的具體投射過程，其實隱含了深厚的心靈寄託與深層的象徵秩序。而在笨港，最具體的例子莫過於是位處於笨港街東、臨笨港溪畔的彌陀街、益安路、東勢寮、中秋街一帶街區所發生之故事最為能顯示其意。

在清嘉慶年間，笨港街東地區池沼水窪遍地，常有人途經此地溺死者眾多，地方上均認是惡鬼出沒所致，侵擾居民、危害百姓生命，居民困擾不已，渴望神聖的出現，誠心請求神示，並立一石碑石敢當，上寫「南無阿彌陀佛」五字，果蒙神佛眷顧，自此之後，地方上咸少聽聞有人在此遇難。地方士紳居民們有感神恩，遂於此地集資立一寺廟，名曰「小西天」，又名「彌陀寺」，地方上俗稱為「阿彌陀寺」，主祀阿彌陀佛²¹⁹、觀音菩薩、大勢至菩薩之佛教三聖。又於光緒年間，此處疫病流傳，閩港居民甚為恐慌，深怕危及身家安全。地方居民在感到無助的情況之下，也請求神示，後蒙求王爺（或是有人認為是「關帝爺公」）恩准，前來趕走瘟疫，為地方百姓治病、祈福。地方居民為感念王爺之恩澤，也在小西天廟旁為王爺建一小祠，名曰「益安館」，祈求境內安益平安。而此一地域在惡鬼、疾病均遭滅絕收伏後，街市頓時逐漸繁榮，商賈活動頻繁，此地更稱之為「益安境」。在此，地方居民們藉由神聖力量來安慰自己、來化解生存危機與超渡往生者和收伏厲鬼，更通過超自然存在物來解釋世界的模樣。然這其實透露著一個經由神聖祝聖之絕對實體空間的誕生，而地方居民也基於此，也有系統地組織了生

²¹⁹ 阿彌陀佛又稱阿彌陀佛如來、甘露王、甘露王如來、阿彌利帝、或簡稱彌陀，為西方極樂世界之教主。（請參閱 仇德哉，《台灣寺廟與神明（三）》（南投：台灣省文獻委員會編印，1983），p.225）

存空間。根據「小西天彌陀寺沿革碑記」之記載：

本寺之由來係於嘉慶年間，寺前一帶之地勢低窪成為池沼。百鬼橫行，往往通行人士不慎溺死者甚多，住民不堪其擾。迨至嘉慶二十一年即請示神意，由浚磔池沼之中發現一石碑刻有阿彌陀佛四字。時該地之人士，隨捐淨財若干建造茅舍，將該石碑奉為主神，並配韋馱護法以禦鬼魔作祟。真是佛法無邊，自此以後，附近住民方獲安寧無事，善男信女參詣祈求者日漸增多，而廟宇亦屢次修築香煙不絕。光緒十三年，當地疫病流行感染而死者不少，因此，閩港人民恐慌非常，沐浴齋戒精邃格，果蒙神示需求王爺，竟爾惡疫漸告終熄，罹病亦漸痊癒。遂將王爺併祀於小西天廟中，神靈顯赫香火綿綿。後由蔡助倡首釀金，於廟東另建益安館奉祀。又養濟院另名福德祠，乃光緒二十八年四月當地蔡吉由義民廟分祀以土地公為主神，兼收容行旅病人之便，因自力經費不足，乃襄於蔡陪東著手募捐興工，至光緒三十年五月竣工。民國二十二年年當街市場改築及敷地擴張之關係，而小西天益安館兩廟適為改築地點之議為動機集由李騰鳳、蔡山川、蔡屋、蔡川等協議將前計三廟合併改築為一廟，以小西天彌陀寺為主體，配合益安館、養濟院，以養濟院之敷地而建築之。

又如根據《雲林縣採訪冊》大糠榔東堡·祠宇（光緒二十年，倪贊元）所載（雖然這其中的內容與小西天彌陀寺所撰刻的沿革碑記有所出入），則更清楚地描述當時小西天彌陀寺之神佛的顯聖行為：

彌陀寺，在街東，一拜亭，一堂，祀阿彌陀佛。相傳前因溪有溺兒，每於白晝現形，曳人落水，街民恐懼，視為畏途。嘉慶三年，王福基由此經過，為鬼所困，幾瀕於危，朗誦阿彌陀佛數聲，鬼遂隱，乃告街眾立石焉。後五年，居民於黃昏時，每見石現火光，遂鳩資建寺。同治五年，增廣生鄭來臣等勸捐重修，頗著靈應。

然在此必須提及，在人們的生活過程裡，普遍地運用象徵物來詮釋深植於心理的潛在象徵與意像的表達，並希望賦予象徵物一個足以撼動生命的實質意義，以及能在生活中構成一個完整的系統。換言之，人類運用其製造象徵的嗜好，潛意識地把對象或形式改變為象徵，從而賦予它們巨大的心理價值，並以宗教和視覺藝術的形式表現出來。²²⁰然這就如同小西天彌陀寺的「南無阿彌陀佛」字碑一

²²⁰ Aniela Jaffe，視覺藝術中的象徵主義（Carl G. Jung 編，龔卓軍 譯，《人及其象徵》，台北：立緒出版社，2000），p.288。

樣，是一種當時人們看待世界萬物存在的方式之一，以及化解當時惡鬼橫行卻能夠延續生命的重要方式；更重要的是，他們賦予了這塊石碑一個永恆的生命，一個神靈的存在，並塑造了一個神聖臨在的最佳場景與象徵性。總歸而言，這是當時人們生存體驗或是化解衝突的最佳象徵物。故當時的街民皆普遍地認為，該石碑的出現是人們即將得到神的恩寵，是人們在當時感到生存危機之時，能夠期許生命延續的象徵物。因此，人們賦予該石碑更多的表現力，而不再只靠自然與機遇的等待空間得到神聖的祝福。

對當地人們而言，刻有「南無阿彌陀佛」的字碑構成了一個完整啟示的一部份，它是人與神之間的仲介者，這雖涉及到了民間宗教的詮釋意涵，然它們其實是最富有靈性的神聖表現，亦即是這樣的象徵物其實是最貼近於人們的生活。因而其鎮煞、鬼有所歸、安定民心、使居住空間得到神聖的祝福與不受厲鬼侵擾之作用，大於真正期待神聖的恩澤。另一方面，「南無阿彌陀佛」字碑即是所謂的「空間厭勝物」。而空間厭勝所對抗的對象可分為「風水煞」與「鬼煞」，前者指不合宜的風水所造成的「沖煞」，後者是指散遊各處而隨時可能作祟人間的野鬼與厲鬼。²²¹至於小西天的「南無阿彌陀佛」字碑，它的最初之功能本是一為遏止厲鬼作祟的「石敢當」。因此，綜觀上述，這也間接地詮釋出地方場域是由此一模式所建構出的一連串的象征性符號組合成一個有序的、整體的世界。然石碑等神聖象徵所蘊含的神聖存在模式與靈氣生動，也必須解釋為多多少少是人們潛意識投射到此中的獨特內容，亦即這是一種彰顯存有的表現形式之一，期望由此獲得和諧的人聚空間。

但不僅如此，笨港人都認同他們的神明是居住於他們所生存之世界的「中心」。每逢過年或者是婚喪喜慶等儀式活動中，請神明來此保護與庇祐他們或「鬥熱鬧」，成為一種地方上普遍的現象。然在這樣一種期望和諧的生活歷程中，其實透露著神聖永遠存在於人們的生活歷程與經驗感受，並允許神聖完全介入其中，因為這是成為真實性的最要一部份。換言之，它的「真實性」，是因為它能夠被人們不斷地被反覆或重複的行為操作過程，以及它已成為一個普遍的結果。就像小西天彌陀寺一樣，現今的人們或許都已無法意識到隱藏在操作行為後面之心理動機，也就是該廟與地方的生命一體關係，但透過每年定期或不定期之儀式操作過程，人們再度地進入了「在彼時」的情景之中，繼續重複著阿彌陀佛等眾神們引渡眾生的情景，儼然這已成為一個典範情景。因為，這是地方上對於曾發生過的、解決生存危機與衝突的最具體表現。

²²¹ 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（台北：稻鄉出版社，2000），p.47。

小西天的慶典之日主要是有農曆正月期間的上元宵災點燈法會、農曆九月底之藥師法會、農曆十一月十六、十七日的阿彌陀佛的聖誕慶典之日與農曆十一月九日至十五日的佛七。在這幾次法會裡，住在笨港附近的信徒們都會組成誦經團，前來參予盛會，偕同寺內女師父一起加入慶典。但小西天最重要的慶典儀式活動，莫過於是農曆四月初八的釋迦佛祖聖誕。

在四月初八這一天，除了寺裡所舉辦的例行性祝壽慶典與祈福法會外，另一重要之事，就是獨立於小西天各種祭典、寺務運作之外，所成立的「小西天崇佛會」吃會、擲爐主之日。之所以如此認定，那是因為小西天彌陀寺自從民國四十九年秋，由當時的管理人許壬子聘請雲林虎尾龍善寺釋修定尼師為該寺住持後，深感地方信眾在諸神佛慶典之時，常備葷素禮一同敬拜佛祖，有失佛教諸神佛之祭祀禮儀規範；之後，遂將此一陋習改除，使小西天彌陀寺逐漸轉型為一般的佛教寺院。現今一切有關的寺務、祭祀活動大多由寺內住持師父主持之，以往的管理組織也由此解散，改由單純地以阿彌陀佛信仰為主所成立的神明會組織，但這間接地，也造成小西天與地方信眾之間的信仰隔閡。因此，在擲杯選爐主之時，是由會內人員所主持，寺內師父通常不會予以理會，也不干涉會內事務。至於該會至今已成立五十幾年了，主祀神為阿彌陀佛、李府千歲、上帝公等三尊神祇，其是為了參加朝天宮的繞境慶典活動所成立的神明會組織。²²²再者，隸屬於小西天彌陀寺之神明會組織除了「小西天崇佛會」外，另一就是以主祀土地公（原為養濟院之土地公）所成立之「土地公會」，其過爐之日為農曆八月十五土地公生。因此，於「小西天崇佛會」、「土地公會」等的神明組織成立來看，其看似只是一種地方之信仰組織團體，然藉由每年的擲杯選爐主、過爐之儀式，才能繼續不斷地操演著神聖創造一個「真實」世界的典範作為以及使人與鬼怪得到相互和諧，並讓人們體驗到一種絕對的「真實性」存在。亦即是，這又讓附近居民感受到他們存在是由於得到諸神佛的庇祐，而神明會組織與其儀式慶典只是在重複著一個神聖臨在的和諧情景。

誠然，當時的小西天彌陀寺乃是一處以它那種為宇宙天地祈福提供一個場所的方式聚集著宇宙天地萬物。換言之，小西天本身產生了一個位置，它聚集著天地神人四位一體，而那裡（係指笨港街以東之附近周圍區域）由之才得以被設置起來的小西天得到了規定。以這種方式成為位置的物向來才提供空間，而空間意

²²² 據鄭志明、孔健中在《北港朝天宮的神明會》（嘉義：南華管理學院，1998）一書中所提及，彌陀寺附近的信徒為了參加朝天宮的繞境活動而組織此會（小西天崇佛會）這與當初彌陀寺的管理人許壬子有關，因為自從1946年之後，許壬子即連任朝天宮的祭祀委員直到1973年為止。該會就參加每年農曆三月十九、二十日的朝天宮媽祖誕辰繞境出巡活動，但是不參加每年農曆正月十五元宵節朝天宮的繞境活動。（p.148）

味著為定居和宿營所空出的場地。²²³所以，小西天的安置為那個區域提供了庇祐與保護之所，人才能逗留於此，才能展開現實世界一切的物質活動。是故，藉由阿彌陀佛之神聖臨在，為那些受難者與惡鬼們超渡，並將他們引渡至西方極樂世界，得到祝福，因而該廟才象徵性地稱之為「小西天」，這即是藉由神聖之臨在企圖去塑造一個西方極樂世界的美麗情景之誕生。然這樣對生存的因果認知關係，又如同在笨港街西北郊的樹仔腳所發生的故事一樣。

笨港街西北郊的樹仔腳，舊稱「船頭埔」²²⁴，相傳在康熙年間，那時的蕭家族從廣東潮陽分靈家鄉之神明 - 「三山國王」，至笨港的「樹仔腳」附近一帶定居。起初也只是輪流祭祀於蕭姓人家裡，後來當地鼠疫流行，村民多有感染且死傷者眾多，村民認為是有不乾淨的妖魔鬼怪在此地作亂，才會造成地方如此的不安寧與嚴重之傷亡。於是村民遂請蕭姓之守護神明 - 三山國王為民治病趕妖，並舉行繞境法會儀式。降妖祈福過後，當地鼠疫滅跡，村民有感於三山國王的顯聖救民，就離現廟百餘公尺的蕭家創茅草堂請三王們安座，三王們又屢次顯靈，解決民眾難題，信徒愈來愈多，就在道光四年三月開始建築廟宇，塑立三王金身，亦即是建立了祀奉三山國王的「乾元宮」。在此同時，他們也確立了一個在精神信仰中心，並以此作為全村的生活秩序之依歸，尤其是在農曆十月一日，三王聖誕之時，全村居民紛紛攜帶供品，請戲表演，為他們祝壽。

但同樣是笨港街西北郊的樹仔腳周圍，其在笨港人集體的世界認知觀念裡，是屬於邪惡的領域，惡鬼妖魔時常在此地聚集，是一處周圍由墓地環繞的區域。根據《雲林縣采訪冊》大糠榔東堡·義塚（光緒二十年，倪贊元）所載：「義塚，一在興化店莊²²⁵，係公置民園，方長一里；一在樹仔腳莊，凡十一所，橫直五里。」在地方上，紛紛謠傳，以前那是一處無人敢靠近的亂葬崗，且聚集於此的妖魔鬼怪卻時常到附近村落橫行作怪，地方居民在不聲其擾與懼怕它們威脅到正常的生活起居，遂在此一他們認為「不乾淨」的邪惡區域設置一小祠祀奉「安宅公」（民國四十七年附近居民合力見此一安宅公小祠，其祭典之日為每年農曆的二月十五日）與祭拜「好兄弟」。而其作法就是透過祭祀之行為讓好兄弟獲得安撫、安靜地處於聚落某一角落，使村民們能安定宅第、平安定居於此地。同樣的例子也發生在笨北港街東、臨笨港溪岸，有一地方稱為「有應公埔」的地方。

²²³ 海德格爾，築、居、思（孫周興編，《海德格爾選集》，上海：三聯書店，1996），p.1197。

²²⁴ 位於笨港西北方的「船頭埔」，即是當時明鄭至清初時期的碼頭區，相傳也是顏思齊及其部眾所立十寨之一的「哨船寨」。

²²⁵ 興化店莊，為福建興化地區移民在笨港之主要聚居地，其移入笨港之時間較晚於漳泉，故落腳於笨港街郊西南。清光緒年間，笨港溪河水氾濫，村莊財物大多遭洪水沖毀，居民逐漸遷出於此，興化店莊終告廢莊。

清嘉慶道光年間，笨港溪時常潰堤，沖毀南北兩岸民居之生命財物，而該處卻又是笨港溪河道轉彎之處，致使沿岸上游有許多屍體，沿水流方向漂流此地。地方居民見此狀，於此地建一「萬善同歸」墓，收納無主或無緣之屍體。但這些無主孤魂卻常留連於此，時時不肯離去，有時化成厲鬼嚴重地影響地方居民之生活作息。居民在不堪其擾之下，遂於道光十六年，共同集資，在笨港溪畔北岸設一小祠，名曰「有應公廟」，藉以安撫鬼靈。每年農曆五月初一，是有應公的祭典之日，當地居民皆會準備祭品、請戲，前來為有應公做生日。

又如處於笨港街以南部分區域的地方，也就是在東勢窰、中秋街、棧間一帶區域，也就是在「福安境」一帶。相傳在清年間，笨港溪常氾濫成災，本地因為地處低窪又臨溪邊，常造成多人死亡，居民顛沛流離。然當地居民時常見有位威猛壯碩，環目腮鬚，身背八位童子，雙手突出，形似九頭十八手之樣，並面像黑拙，戴將軍帽之神人常於每逢水患之時，顯神蹟救助當地居民無數。經地方居民查證之後，此一神人是為某姓氏先民（今已不可考）從大陸移居自笨港定居時，奉自家鄉的祖佛 - 「馬府千歲」。因而每有天災降臨之時，當地居民無不大聲呼喊「馬府千歲」或是朝天宮媽祖「天上聖母」之聖號，以求庇祐、逢凶化吉。至今，這段民間故事仍為當地居民們廣為津津樂道。之後，地方居民為祈求當地福康安樂，遂將此地自組成為一個自治組織，時稱「福安境」，為感念馬府千歲之顯聖救民，並以奉祀「馬府千歲」為境內之主神，每年農曆八月十六日為其聖誕，除了一般的祭祀禮儀外，最重要的就是遴選新爐主，以主持祭典與總理境內事務。但由於當地居民因某事逐漸地不願再繼續奉祀之，今之「馬府千歲」已被安奉在三益境「鎮安宮」內，供人膜拜敬仰。

而在笨港街媽祖廟以南區域，就是在「三益境」與「福安境」等地，也曾與「益安境」一樣發生過嚴重的疫病流行，聽聞是鼠疫。在此同時，下崙福安宮的「丁府八千歲」指示，欲前往笨港為地方消災庇祐。當地居民得知此事，遂於下崙恭請丁府八千歲前來笨港，舉行繞境儀式，為民消災解厄。事後，當地居民有感神威，決議懇留丁府八千歲在此地，繼續為地方祈福消災，並安奉在三益境「鎮安宮」內。每年在其農曆七月一日聖誕之前後幾日，皆會前往雲林口湖鄉下崙謁祖進香。而笨港當時在清光緒年間，不僅在小西天附近周圍區域曾發生過嚴重的疫病流行，造成當地居民多人死亡，笨港街西北郊的樹仔腳、等地都發生過嚴重的疫病流行，幾乎笨港大多地方都面臨水患以外的，另一嚴重的生存考驗。但當地居民解決生存危機之方法，仍依賴於超自然神聖力量上，也就是由此來解釋危機的過程與化解危機的方式，以求生命得以延續，世界得以被寬赦，而物質生活將以此繼續開展。

是故，在笨港人所營造之居住環境裡，其生活空間之佈局或居住模式，皆反映了當地民眾普遍的追尋生命的理解與肯定，然這是一種人之主體性的確立，即這是一種還本歸源的居住空間之營造，以及由此衍生出深邃的生存象徵意涵。而地方民眾則將此一象徵意涵轉化為外在象徵符號，使自身透過神聖象徵之呈現企圖從衝突中獲取和諧，而逗留於世間；很顯然地，「人」已成為「在場者」。然這種居住（Dwelling）的行為，即是平安地身處在一種自由及保育的狀態，亦即存在於一個能「護衛各個物體之本性」的自由範疇之中。而居住最根本的特性正是這種「寬赦與保育」（sparing and preserving）的作用。²²⁶

另一方面，既然笨港人普遍地藉由神聖象徵替代物，來傳達他們對於某種物質行為活動背後的支持，以及集體對生存的認知方式。然這裡所要提及的就是，居住場所的營造形式，作為一種人們生存經驗具體的投射替代物，它的象徵形式與其空間機能是作為滿足人們的某種需求。然它的形式正好可被人體悟，乃是透過神聖象徵符號（諸如儀式、神話等）的不斷運作才能完全地被人所體悟，才能理解空間場所所蘊含的象徵意義。就像是處於笨北港「華勝境」的聖安宮與其附近居民所強調的一樣，尤其是興建此地的商業中心 - 新興市場，而它的繁榮興盛，他們全歸結於這是「五年千歲」等諸神們的神聖作為。當他們渴望創造神聖臨在之情景，即是為此建立了「聖安宮」。但這樣的結果卻是地方居民在營造一個讓人足以在此展開生命發展的同時，對於外界事物的不可預期或出自於某種心理安慰的情況下，必然地將以自身的需求和自身的生存經驗去感物它，去改造那一看似事物混雜的生存環境或者神話它，使之凝人化，成為一處在人們集體經驗下的具體投射物之場景。換言之，他們由此掌握了開展生存的最重要表達形式，並賦予其約定俗成的象徵意義。這像是他們藉由每年農曆十月十五下元節所舉辦的五年一大科的五年千歲繞境活動，²²⁷藉以表達這是因為有神聖之庇祐下以及關於此地的開基神話之結果，才能使市場繁榮興盛。而這一過程，卻傳達了人的形式感與物象的形式結構相互關係的角度對原型生成環節的一種描述。²²⁸如根據

²²⁶ 魏光苕，海德格的居住哲學（中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會，1998），p.209~p.210。

²²⁷ 所謂的「五年一大科」，係指每逢寅、午、戌年均在下元節當天舉辦隆重的五年一次祭祀慶典儀式，並於之前迎五年千歲鑾駕前往雲林馬鳴山鎮安宮（主祀五年千歲）謁祖進香。而每年均有輪值千歲爺，共十二位千歲，也在下元節舉辦例行性的北港繞境與祭祀活動，但仍屬五年一次的慶典最為浩大熱鬧。

至於，每五年之十月的祭典，象徵五風十雨，將能蒙神保佑，五股豐收，國泰民安。一般祭拜五年王爺千歲的寺廟，在祭典裡必須造作一王船，憑信士信女添至金紙禮物豐載，擇日焚燒，並恭請十二位王爺中分派三位千歲，押上天庭繳旨，以表下民敬神的誠意。（請參閱 鄭志明，《神明的由來 - 台灣篇》（嘉義：南華管理學院，1999），p.314）

²²⁸ 程金城，《原型批判與重釋》（北京：東方出版社，1998），p.207。

《北港聖安宮沿革誌》之所載：

民國三十四年 各處寺廟重整香火，因懷先賢創業偉績，本宮興建草壇立向西，奉祀五文昌夫子、關聖帝君等神位。民國四十九年農曆六月二十九日新興市場揭幕，經由陳金田等六人提議，恭請朝天宮天上聖母、南港關聖帝君、馬鳴山五年千歲、南鯤身五府千歲、五條港張府千歲、嘉義城隍爺等神聖合壇供奉朝拜，祈求市場商業興旺，居民平安。

經三個月後，供迎各地神祇回宮，經諸善信提議，敬留關聖帝君、天上聖母，另再恭請武安尊王等三尊鎮壇供諸善信朝拜。同年農曆十月十四日正午，忽然神爐發出火光（發爐），經祈禱神靈指示，馬鳴山五年千歲降鑾指示：「現北港媽祖聖德靈感遠播海內外，吾千歲十二兄弟等降臨永鎮北港地方，輔佐天上聖母保佑港中萬眾生靈平安，神壇原向西，要改建向南。」²²⁹

另在《北港聖安宮沿革誌》復又記載了五文昌夫子、五年千歲顯聖之事蹟：

民國三十七年省水利局王姓職員宿舍後面栽植一株桑樹，經十二載發育遲緩，不結桑葢。民國四十九年農曆十月二十五日深夜，文昌帝君降鑾指示：「此處乃昔日笨港文昌廟地，在神壇北方十五丈處（即在桑樹下），有金身證物。」輦轎便前往該處，並在地面上畫一個長圓圈，於是眾善信合力掘至三尺於深，果真有奇蹟，其桑樹幹圍直徑約一尺餘，地下樹根向南延伸，取出長約二尺六寸、圍徑五寸餘之桑樹根，樹根圍大於幹圍，表皮金黃色虎花皮紋，目睹者均嘖嘖稱奇，且出土時間更是奇蹟，為庚子年戊子月丙子日戊子時，據命理哲學稱為地支一？之吉格，神示擬恭雕梓潼帝君、朱熹帝君各一尊，另用樟木恭雕孚佑帝君、魁星帝君、關聖帝君等五尊聖像，稱為五文昌夫子，現合祀於本宮正殿。

民國五十年十月八日午時，在馬鳴山恭雕鎮殿十二尊五年千歲於鎮安宮開光典禮時，忽然傾盆大雨、雷電交加。於十月十四日午時恭請五年千歲回宮進殿之際，又再傾盆大雨，俟開光與進殿事宜完畢時，即雨止逐青天。至此五文昌夫子、五年千歲合祀一廟。五文昌夫子，聖恩丕澤，學海慈航，保佑庶民；五年千歲大展神通，威靈顯赫，保境佑民。²³⁰

是故，在一個受到「祝聖」的空間場域裡，能以神聖之安置或祈求神聖臨在所顯現之標記作為空間配置之基礎，來象徵或代表一個以人的生存經驗為主體的

²²⁹ 北港聖安宮管理委員會，《北港聖安宮沿革誌》，2000，p.15。

²³⁰ 同註 14，p.20~p.21。

人聚空間，進而達到天地萬物和諧相處的生活場景，有多種因素在共同發揮作用，其中包括了物象的具體「功能」或種「形式」，其作為「替代物」能滿足行使功能作起碼的要求。²³¹也就是說，一個看似單純的、毫無意義的房子或空間，可能根本不具有象徵性意義或代表任何功能形式，僅是一個空間而已，它之所以能夠成為一個富有情感意義的空間場所與其受到「祝聖」，是經由人們的生存經驗轉化後所呈現的總體結果。或者更確切地說，是形式的這一方面滿足了行施功能所需的最起碼之要求，而作為「替代物」的某種機能形式的空間場所或一棟房子，它滿足了人們最基本的要求，而那即是獲得生命的安頓以及由此開展生命的幅度，並在此營造一個具體的物質生活運動。但在這一運動過程中，似乎也看到了地方居民如何地藉由宗教行為所轉化的外在象徵符號，在衝突與和諧的辯證過程中求取一個理想的生存情境。換言之，他們共同選擇了適當的時空環境，形成了在面對生存危機時之對應之道。而笨北港街內因血緣、族群、或是精神信仰所組織的基本空間單元「境」，即是在此地的最具體例子。

第二節 笨北港街的空間組織單元 - 「境」

既然在地方場域的塑造過程裡，能以儀式性的活動，來象徵某種神聖超越性存在的絕對實體，作為空間場域的配置基礎，並進而代表這是一個以人的生存經驗為主體的人聚空間。那麼在笨港各氏族、族群或某些人群的所居之地，也是奠基在對神佛英雄的信仰崇拜與其所衍生的神聖象徵意義上之追求。一如在笨港所體驗的一樣，他們在笨港的聚居地，是集體情感和自我主體認知的具體表現。它所反映的是奠基在神佛英雄的神聖事蹟之下的一種人群結合方式。因此，在地方場域內，存在著依不同族群、氏族或是人群的居住空間領域、範域（domain）或是聚居地，但那絕對是奠基在彼此的共同情感表達上，也就是寄託在於共同的信仰上；以此為基礎，在這所衍生出之地方生活空間的組織模式，定也是以神聖信仰為依歸，進行對神聖秩序的具體實踐。換言之，笨北港街內之「境」，就是以此所產生的地方生活與空間組織單元，但那又是相對於笨港這一「大境」的「小境」。亦即笨北港街內之「境」是描述世界運作體系的一個基本脈絡，也是構成場域真實化過程的最重要組織。是故，本節將從笨港某一特定人群因神聖信仰所聚集的居住空間範域上，也就是「境」，探討地方居民如何藉由神聖信仰所衍生

²³¹ 同註 13，p.206。

之最全面的秩序觀，轉化至居住空間領域上的營造；當然，這一神聖秩序觀的建立，也將直接地呈現出笨港人的居住環境之營造，是落實在一個普遍的「境域」觀念上。另一方面，笨北港街內之「境」，也是理解氏族經由血緣組織變成地緣組織的最佳例證；而這樣的結果卻又是建基在共同的精神信仰之上，其目的就是在追尋彼此所熟悉之深層的生存意義系統。而他們的空間場所建構，正好滿足了人類歸屬於某些熟悉事物的需求²³²。

3.2.1 「境」的人群結合方式

在笨港，各群體為了凝聚自我的主體意識與集體生活記憶、生命之傳承，自然地自成一個明顯生活領域圈。在笨港街鎮空間的社群組織中，最明顯的莫不是依此所組織而成的「境」。在境內，自有一個總理境務、主持祭典儀式的人出現，那人之職稱為「爐主」。故每一境內是有其主祀神明，而透過儀式的操作，「境」不僅是情感，也是秩序規範表述的象徵體系；但「境」並不是一種在國家政治資源分配下的基本行政單位，它本是相對於獨立國家政治體制運作外的，更地方性的自治單位。其有自我的社會秩序規範，亦即是有獨立於國家法律秩序以外的，且是立基於神聖秩序規範下的地方風土習俗，藉以讓某些群體去履行神聖的義務，並因此沉浸在由信仰崇拜所型塑的神聖氛圍之中。但在此所要提及的是，「境」的空間組織單位，是奠基在相對於「笨港」，這一由神聖象徵秩序所構成的世界運作體系之內一個地方性之空間層級。亦即「境」是再次地藉由對神聖秩序的具體實踐過程中，強調地方場域的脈絡紋理（textural）與「真實化」過程。

但在這所談的「境」，這樣一個組織，雖是在血緣和地緣上有著強烈關係且是彼此具有高度重疊的社群組織，然這仍無法完全詮釋之。「境」，此一組織的內容，除了具有上述之意涵外，若從當時人們對於世界體系之實踐部分與日常生活情境之塑造而言，「境」是一個通往內心精神世界，且是落實在由神聖秩序所規範的生活世界。而台灣的傳統社會對於「境」的地域組織觀念很強，它不僅象徵著是某一獨特的地方之社會性的空間組織，更傳達了人們藉由宗教信仰之行為，表達一個強烈的「神聖境域」觀念。總之，生活於在這一「神聖境域」的形式裡，即是在他們所熟悉的「環境」內，從事任何關於生活日常一切的事物活動，當然包括了生命價值的延續。然這便衍生出，地方居民渴望藉由神聖的超自然力量來

²³² Christian Norberg-Schulz, 王淳隆 譯,《實存 空間 建築》(台北:台隆書店出版, 1994), p.58。

取得全境內的平安與獲得慰藉。故屬於同一境內的群體，因共同信仰與祭祀活動所產生的居住觀便由此孕育而生。

以笨港來說（係指清中葉以後的發展重心 - 「笨北港」，其笨港街係指「笨北港街」），洪敏麟（1972）依照清末笨北港的街鎮機能發展與分布情形，將笨北港的地方組織劃分為五大境；²³³而陳家湖、蔡相輝等人（1990）又延續著洪氏之論點，再將笨北港分為六大境；²³⁴又如林永村、林志浩（1995）認為，笨北港在清之時，依其社會組織模式之原則，又將其分為八大境。²³⁵但不管笨北港在清之時，如何地依其空間機能或社會組織分為幾大境（請參【圖 3 - 7】；關於笨港街內之地名，請參【圖 3 - 8】），這完全是一種秩序化的結果，以及對居住環境與空間作有系統地組織，但其絕對是某一群體之總體生活經驗的最具體投射，或者說其根本就是一種由神聖的經驗所轉化的生存象徵。然為了探究笨港街內之空間組織模式，則必須先理解笨港的社會人群之結合方式。

「笨港」本是一個具有高度象徵意味的地理空間符號。它是所有不同的移民族群、氏族、團體、甚至是過路外鄉客聚集的地方，每個不同群體皆欲在此地創造自身存在的立足點與其具體的生活領域。自然而然地，笨港發展出獨特的地方社會運作模式；尤其是當街市空間與其機能發展逐漸成熟之際，不同的群體散佈於此時，且各自皆有其確立自我主體性之不同的社會、經濟、文化等形式，為了避免直接的正面衝突，最佳的方法即是確立一個明顯的生活領域圈。而為了凝聚集體生存意識，甚至是營造出自身的精神情感之表達方式，最能顯示此一狀況的，那即是透過自家的祖佛、守護神與其不斷的儀式操作、神話傳誦等神聖象徵體系之建構，來確立一個建基在神聖信仰下的生活空間範圍。而笨北港街內之「境」，就是在此一思維下所產生的地方社會之自治單位。

²³³ 洪敏麟在《笨港之地理變遷》（《台灣文獻》23（2），1972）一文中提及：光緒年間的北港街，仍保留一箇內港所具備的各種機能。而且其機能，在同業者集中適地的條件下，形成專業化的機能區域。並且因機能的差異形成地緣上的分區。光緒年代的北港街，以主要四條街道劃分成為五大境，一即「仁和境」，以金銀器製造業為核心，地當朝天宮背後、博愛路以東之區域；一即「益安境」，在中山路以東，仁和境以南，及光明路以北地域；一為「福安境」，在現光明路以南，南至北港溪之地區，以進出口貿易及碼頭運輸業為主業；一為「三益境」，包括中山路以西，原橫街、打鐵街以南；一為「賜福境」包括博愛路以西，打鐵街、橫街以北地域。（p.38）

²³⁴ 陳家湖、蔡相輝所修的《笨港史的真象》（雲林：笨港媽祖文教基金會，1990）一書中，繼續延著洪氏之論點，將笨港分為六大境。除了以洪氏的五大境為基礎，又加入了「公館境」，在賜福境之北，為行政與文教區。（p.18）

²³⁵ 林永村、林志浩在《一個古老港口的歷史與文化：笨港》（雲林：笨港文化事業公司，1995）文中提及，笨北港街在清代共有六大境，分別是「公館境」、「益安境」、「三益境」、「仁和境」、「賜福境」、「福安境」。清朝末年則又增加了「仁安境」、「華勝境」。而各境皆有其奉祀的主神明。（p.97）

若就笨北港街內而言，地方自治的基本空間單位是「境」，所有那些屬於同一「境」的人，理論上應該是在某一明確的空間範圍之內，但實際上並非是如此。因為其組織特性全賴於集體的共屬意識上，以及他們都能夠感受到由生活居住環境所散發的集體生存經驗。但「境」既是一地緣上的組織，也是血緣上的組織，而地方居民皆是將彼此的生存經驗感受，全都一五一十地展演於在某一地域上（境）。然在此必須提及，透過象徵性的神聖秩序規範，某一群人能適切地定居在某一地域中，其相當於建立了一個強調自身主體性的世界。故生活在某一「境」內的人，大多數有可能是同一「境」裡的成員，這絕對是個人在地方團體中的精神認同與權利義務行使上。亦即成為該「境」的成員，並不是經由單純的區域劃分或社會組織分配，或是個人的意願取向（或許之後的民間信仰內容的逐漸多元化是如此），而是通過「信仰」，一種建基在具有共屬意識之「共同的精神信仰」上面。而具有共同的「信仰」本是一種產生集體認同的方式之一。透過彼此的神聖信仰與精神規範，所有認同此一生存情境與這樣情感表達形式的人，都進入了諸神佛或先賢們所庇祐的世界之中，更可以此作為境內成員的認同標準之一。換言之，屬於某一境內之成員，必須是認同某一共同所屬的精神信仰內容。以此為出發點，這種出自於集體共屬所衍生的信仰崇拜對象，便衍生出笨港人的神聖宇宙觀是建立了具有神聖象徵意義的宗教體驗上。當然這不管是在社群組織、居住空間範圍之確定等，都是在落實這種由神聖象徵所訂定之秩序規範內。

在以前，也就是所謂他們初到笨港找尋定居位置之時，其前提是他們有可能是隸屬於某一群體，但他們也必須相對地付出個人的資源或財產，才能擁有某種權力義務，並成為該境內具有權力的成員。能彰顯此一特質之最具體的東西莫過於是收取「戲錢」（或稱之為「戲金」），而這是成為某境成員最基本的相對付出成果，因為這使得他們都有權利來「擲爐主」，成為該境擁有最高決策權力的權威者，以及整理境務和主持祭典儀式。若借用韋伯（Max Weber）的社會統治之觀點，笨港或台灣地方社會因信仰祭祀制度所產生的「爐主」，則可稱之為是具有「卡里斯瑪領導」（Charismatic Leadership）的「非凡品質」（extraordinary quality）。亦即在地方社會，因共屬精神信仰所遴選出的「爐主」，被賦予了獨特的、神聖性的權威特質，並成為人與神所共同認定的神聖權威形象。故其權力現象就是以其個人的領導能力（某人的非凡品質和追隨著對他的認同）為基礎的權力。²³⁶

在笨港，主要的氏族或是群體都有其共同的神聖象徵物或其主祀神明，以作

²³⁶ Reinhard Bendix, 劉北成 等譯,《韋伯：思想與學說》(台北, 桂冠圖書出版社, 1998), p.312。

為共同的情感精神依歸與在象徵的意義背後，能為其生活事實賦予價值，以及它根本就能描述一個絕對「真實性」的存在。像是益安境、賜福境、仁安境、仁和境、華勝境等各境的「擲天公爐」；又如三益境的「楊府七千歲」、福安境的「馬府千歲」、公館境的「十六神千歲」。或者是，在各境內還有另一以氏族之神佛英雄或祖佛祭典為主的血緣組織，稱之為是氏族的「爐會」，這一般是以氏族的血緣關係為認定標準。像是賜福境有陳氏的「陳聖王會」、益安境有楊性的「四知堂爐會」、福安境與三益境有蔡姓的「忠烈公（蔡道涵）、忠惠公（蔡襄）爐會」等等。因此，「境」在地緣上與血緣上的組織意涵方面，大部分是重疊的，這全賴於各境內成員之濃厚的生存意識與其所衍生之集體的共屬意識概念上。也就是說，「境」不僅是各氏族、群體因共同信仰所產生的空間地域組織；很明顯地，它更是氏族的爐會由血緣組織轉化至地緣組織的最具體例子。而這樣的結果即是藉由地方社會特有的「爐會文化」，轉化至地域的空間組織觀念上（關於這一點，在第四章將有更清楚之敘述）。

但這些由血緣關係轉至地緣關係，並作為其空間組織之主要特徵的氏族，是有其明確的社會交往規範與生活規定，且往往加以成文化。像是許楊二姓之氏族之自古即規定，二姓不准進行社會聯繫，故反映在笨港的空間組織上，則是兩姓相互隔街且比鄰而居，但卻互不交往，各自組織自我的生活領域圈——姓許的住在「公館境」的姓許仔街與笨南港、而姓楊的就住在「益安境」的益安路；兩境相互比鄰，卻各自生活獨立。相傳，每逢端午節，南北港許姓連合為一，蔡、楊兩姓亦連合為一，於溪尾堀，舉行「石頭會戰」。²³⁷而洪敏麟（1972）卻認為這樣的行為，其目的為尚武抑為消除氏族或職業上之糾紛，約時約地比戰一番，論者不一。蔡、楊之連合或因非同業無利害衝突之故也；楊、許之對立，或因同行相怨故也；而陳姓之局外中立，係因漳籍之故也。²³⁸

由於這樣的自治規範原則，族人應予以遵守，且也應維持這樣的規範。或許在時代的變遷下，尤其是進入近代民族國家的政治運作規則中最為嚴重的是，明顯的空間區位分割（係指行政區域劃分），遂導致此一嚴厲的社會規範制度已被打破，至今保留下的，只剩下「爐主」，此一僅在神聖權威規範下的「儀式領導人」，存在於矛盾的社會運作體系之中。至於境內的社會權威象徵——「爐主」，不僅是現實社會之總理事務的執行者，也是儀式的領導人，更是神聖秩序規範的守

²³⁷ 所謂的「石頭會戰」，是在臨笨港溪邊，各姓氏族隔岸相互叫囂，拿石頭互丟對方，但因溪面廣闊，時常無法傷及對方。隨著社會的結構變遷，氏族間的歷史性紛爭也逐漸地消弭，最後「石頭會戰」遂演變成一種發洩各自情緒不滿的遊戲，到日據時期，此一地方風俗仍繼續維持著，直至民國時代，這一地方風俗才逐漸地消失。

²³⁸ 洪敏麟，笨港之地理變遷（《台灣文獻》23（2），1972），p.41。

護者，但那絕對是奠基在於他們的神或祖佛之旨意內容上，與其所衍生的秩序規範習俗上，因而他所被形塑之形象，則凝聚成了具有高度神聖特質的地方權威人士。

3.2.2 共同情感的祭祀組織

在笨港，我將地方基本的自治空間單位 - 「境」，稱之為是一個建基在以「具有共同生命情感的祭祀組織」(如「爐會」也或者是信奉某一主祀神的角頭「宮廟」與其他的祭祀組織)為基礎概念上的、且是由其特定成員所型塑的特定所屬地域範圍，但其更是反映地方場域之紋理脈絡的基本空間組織單元。其類似於「祭祀圈」的概念，但祭祀圈的概念卻又不能完全詮釋笨港的信仰內容與其所衍生的宗教社會之發展狀況。因為普遍存在於地方社會運作體系的「境」是一個較為具體的空間組織概念，不同於「祭祀圈」那般的純學性理論。

所謂的「祭祀圈」，是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的信徒所屬的地域單位，其成員則以主祭神名義之財產所屬的地域範圍內之住民為限。²³⁹換言之，祭祀圈是有一定的地域範圍，有一主祭神，有共同祭祀活動和祭祀組織。²⁴⁰又如根據林美容的進一步加以解釋，「祭祀圈」是指以一主祭神為中心，共同舉辦祭祀的居民所屬的地域單位；而「信仰圈」是指一神及其分身之信仰為中心，區域性的信徒所形成的志願性宗教組織。兩者在幾方面有所不同：一、組織特性：祭祀圈是地方居民義務性的共同祭祀組織，信仰圈則是地方人群志願參加的。二、涵蓋範圍：祭祀圈意指社區性的公眾祭祀 (communal worship)，信仰圈意指跨社區的區域性祭典組織 (regional)。但兩者均為用以解釋地方人群結合方式的分析性概念，則無疑問。²⁴¹

然針對笨港人的境域觀念，說明了人所居住環境之宗教信仰行為，其不僅是呈現出集體的生存意識概念，也被由此轉化至對居住環境的實踐層面上；而「地域」只不過是一種被創造的場所，是事件所發生和展演的地點，是境內成員產生集體共鳴的地方，其被物化的「信仰中心」是會隨著爐主與其主持祭祀之成員的

²³⁹ 周大鳴，傳統的斷裂與復興 (郭于華 編，《儀式與社會變遷》，北京：科學文獻出版社，2000)，p.229。

²⁴⁰ 林美容，從祭祀圈看台灣民間信仰的社會層面 (張炎憲，《歷史文化與台灣 - 3》，台北：自立報系文化出版社，1991)，p.14。

²⁴¹ 林美容、許谷鳴，關渡媽祖的信仰圈 (媽祖信仰與現代社會國際學術會議，財團法人北港朝天宮董事會，2001)，p.30。

不同而有所改變，即是他們的「信仰中心」，則大多是以爐主家為境內之「中心」。換言之，各境若無宮廟或是只有一些特定的祭祀組織（如「爐會」等），對於「信仰中心」的確認，就是以在每年的慶典之日，「擲爐主」或是將其祖佛、主祀神、天公爐等神聖象徵物，帶到其所居住之地所舉行「過爐」儀式時的「神聖場所」，但其「神聖的信仰中心（場所）」絕對一定是在所屬的「境內」。亦即在儀式的操作過程中，他們仍然是在特定的地域範圍落實了他們的神聖秩序觀。故能彰顯此一精神信仰的集體認同特質，除了藉由外在的神聖象徵物之外，還有就是這一事件發生的場所 - 「境」。

但在此也必須提及，隨著時代的變遷，具有血緣關係的氏族或是各境成員，在其後代的不斷繁衍和家庭成員的外移，早已打破這樣一個「特定所屬的地域範圍」。那是因為，他們已將自身之信仰內容逐漸地延伸至各地。原本單純的、高度封閉的、發生在單一特定的地域範圍內之祭祀活動，要不是彼此都認同家族的神佛英雄事蹟或是共同所屬之精神象徵，這樣一個發生在「特定所屬的地域範圍」的信仰文化也已消失。也就是說，在此所論之「具有共同生命情感的祭祀組織」，是一個奠基在以血緣或是共同精神信仰內容為基礎上，發生在「特定所屬的地域範圍」（也就是「境」）的組織團體，其所產生之地方的深層活動文化特徵，就是上述所提之「爐會文化」。換言之，在「擲爐主」與「過爐」之時，他們也都必須返至原本的「精神信仰中心」，一起進入在由神聖的象徵秩序中心所主導的生活世界之中。

就像是在賜福境裡，奉祀開漳聖王的「昭烈宮」或是其陳姓的「陳聖王會」。雖然老一輩的人還記憶猶新，「這是屬於姓陳之人的廟，我們很少到這裡來」，就算是同屬一境的人（不屬於姓陳的人）也會這樣跟我述說著。然他們之所以將以沿用數百年的之廟名 - 「昭烈堂」，改為「昭烈宮」，全賴是他們所宣稱般的一樣：「本堂因神威顯赫，香火遠播，信徒與日俱增，於民國八十九年經第一次信徒大會決議，更改堂名為『昭烈宮』。」另一方面，除了上述之信仰祭祀團體組織外，在賜福境裡，還有屬於境之成員的、不隸屬於氏族所規範的團體，而那是就由「擲天公爐」所衍生的另一祭祀團體（關於「擲天公爐」之儀式活動，將在下一節敘述之）。同樣地，不管是那一種祭祀組織團體所舉辦的各種儀式內容，其活動皆是發生在一個共屬的、特定的地方，而那是就是「境」。因此，像這樣的學術概念，似乎太過於籠統了，無法統攝所有在笨港所發生的狀況。因此，今日所言之，「特定的地域範圍」，不僅是指慶典儀式等事件活動所發生的場所，更是進入「在彼時」的神聖境域，但絕非指向信徒所集中居住之地。

至於「祭祀圈」的概念卻是全賴於建立在「特定的地域範圍」上，以特定的主祀神為中心，發展出強烈的地緣意識，且是建基在那固定不變的中心概念上。或許像「三益境鎮安宮」、公館境裡的「代天宮」等等有屬於自己宮廟的地方，這樣有明確祭祀信仰空間與其固定的慶典儀式（像是「繞境」等），才能感覺出其特有的祭祀圈觀念。然關於他們的信仰內容是建基在於由血緣關係或是藉由集體的生存危機意識轉化至地緣組織或「特定所屬的地域範圍」，也或者是地方特殊的「爐會文化」，似乎也是「祭祀圈」鮮少提及的觀點。²⁴²

故祭祀圈的概念或許能詮釋台灣鄉村或笨港各境角頭之「最初的」地方信仰內容或是具有明確地點之信仰宮廟的「境」，但對於閩港之民間信仰內容卻不能完全地加以詮釋。就像是笨港媽祖廟（今之朝天宮），它雖是笨港的信仰中心，也曾有它的地域性祭祀組織，也有超地緣的志願性宗教組織（如神明會組織）。因此，朝天宮的信仰祭祀之地域範圍，決不單只侷限於笨港這一單純的地域範圍，或許在建廟之初或是湄洲媽祖初到笨港之時，如前所述，其的確曾是外九莊笨港街居民之信仰中心，但透過媽祖神威顯聖之事蹟的不斷傳誦與其香火分靈至各地，以及在清之時所舉行之「南巡」²⁴³等等例子，祂的信仰祭祀範圍已經在地理空間上或是在人們的精神空間上擴張至各地。或許像朝天宮這樣的信仰祭祀組織模式，我們可用「信仰圈」的概念來加以詮釋之。其最明顯的例子，是民國七十六年媽祖成道一千年，朝天宮所舉行的全省繞境活動，其雖是說要發揚媽祖之慈悲救世懿德、祈求風調雨順國泰民安，但本質上除了是一種彰顯神聖權威體系與政治權力之間的矛盾關係之外，最重要的是，大多數的人們已藉由參與其宗教慶典儀式（如隨香、參拜、謁祖等等儀式活動，或是參與媽祖繞境）肯定朝天宮媽祖的志願之超地域信仰範圍。其全台繞境所到之處，上至地方首長官員，下至一般的市井民眾，皆在沿途擺設香案歡迎接駕，期待朝天宮媽祖的神聖蒞臨，間接地將朝天宮推向於全台媽祖信仰的重鎮；²⁴⁴又如在農曆的正月到三月期間，是

²⁴² 如何去判定台灣的民間信仰有無祭祀圈可言，按林美容所認定之祭祀圈的指標來說，林氏認為只要符合其中的一項指標即可判定其有無祭祀圈可言。其判定指標如下：1.建廟或修廟共同出資；2.收丁錢；3.演戲；4.頭家爐主資格；5.巡境；6.請神等六項。（林美容，從祭祀圈看台灣民間信仰的社會層面（張炎憲，《歷史文化與台灣-3》台北：自立報系文化出版社，1991），p.15）

²⁴³ 從清道光年間至 1937 年中日戰爭止，朝天宮媽祖每年在媽祖生前夕，皆會前往台南大天后宮「巡歷」（朝天宮之說）或是「進香」、「謁祖」（大天后宮之說），並駐紮數日受信徒膜拜後，隨即於農曆三月十九日當天返回笨港，出巡笨港境內與舉行媽祖祭典。而此一往台南大天后宮「巡歷」或「進香」、「謁祖」，即稱為「南巡」。關於朝天宮媽祖「南巡」及其相關論述請參閱第五章註 14。

²⁴⁴ 據鄭志明、孔建中在《北港朝天宮之神明會》（嘉義：南華管理學院，1998）一書中，綜合了各方學者（曾月吟、黃美英、江燦騰、王建川等人）之論點與研究，提出了北港朝天宮發展為全台媽祖信仰重鎮之主要原因，其包括了：（1）清代至日據初期笨港之港口貿易發展；（2）南瑤宮進香團的強化宣傳；（3）民間流傳的各種北港媽祖顯靈傳說；（4）1908 年後鐵路交通

所謂的「媽祖進香期」，每年到此一時刻，大部分由朝天宮分靈出之媽祖或其他友宮的神祇，偕同全台或世界各地之信眾，皆會在此時期前來朝天宮交香、進香過爐，回祖廟沾染靈氣，進行媽祖香火的延續。而在這期間更有熱鬧的進香團所帶之陣頭表演，一方面也顯示了朝天宮媽祖之神聖權威地位，另也建構了以朝天宮為信仰中心的志願性之宗教組織。

事實上，居住在「笨港」的絕大多數成員或是單位都不會很明顯地強調自己所進行的任何事務或是慶典儀式，能足以廣泛到影響到任何與他們不相關的人。他們只是更強調一種最基本的生存模式，一種強調自身在笨港的生存位置而已。像是「三益境鎮安宮」等各境一樣，只是在宣稱一個明顯的「神聖境域」之觀念而已。這樣觀念的完全地被落實，其不僅體現在空間組織、主體性確立、社會組織運作等面向之上，也藉由民間神話傳說與儀式的操作上而被落實。像是上節所提及之「益安境」、「福安境」、「三益境」、「華勝境」等各境，皆藉由民間傳說故事的傳誦，傳達了他們深刻的居住空間觀與他們的生存意象，來營造一個明顯的居住空間範圍，是落實在於人與天地萬物的各有所歸之和諧狀態內，然這是當時人們解釋生存危機或是凝聚彼此共識的最有力證據。但像是舉辦「繞境」之類的慶典儀式，其所祈求的「合境平安」之概念最能彰顯此一特質。亦即有關該境內之象徵性事物的運用，最終都是源自於生存空間的概念上；關於此點，在後續章節將會有更清楚之敘述，然在這只是要強調，笨北港街內之各境，其所透過象徵性之儀式操作，他們各自在笨港也確立了一個存在位置。例如：「三益境鎮安宮」曾於民國八十七年農曆三月二十九日舉行「代天巡狩」夜間巡境活動，其繞境範圍只限於「三益境」，也就是在義民（義民廟一帶區域）、南安、西勢寮等三處角頭。故他們實在藉由「繞境」的活動，這樣一個充滿地域性的祭祀組織所舉辦之儀式活動，確立了一處屬於他們的居住環境，是由神聖的信仰崇拜（信奉他們的主祀神－楊府七千歲）與其所衍生的秩序中心主導之。

因此，笨北港街內之各境成員如此強調「境」的地域組織觀念，主要有四方面的意義。其一，宣示一個建基在於神聖經驗與總體生存認知下的，且是地緣與血緣相互重疊的「具有共同生命情感的祭祀組織」之產生；其二，「境」更是由血緣關係轉至地緣關係的地域組織；其三，通過娛神或神誕慶典祈求境內的平安，也就是「合境平安」；其四，強調一個完整的、有自身規範的、且是獨立於

之暢達，方便信徒前往北港朝聖；(5) 1908 年後朝天宮的募款重修；(6) 1908 年後北港媽祖積極出巡各地；(7) 日本總督的親臨封贈，助長朝天宮的聲勢；(8) 日本商會透過商品化行銷方式將朝天宮打進全台人民心中等等。種種歷史、社會與宗教因素促成了北港朝天宮的宗教地位。(p.13)

各境之社會運作的地方自治組織之出現。也就是他們經由他們最基本的精神信仰，反映出人們在生活世界交流他們日常的思想與感情。²⁴⁵

但「境」的組織意義不僅如此。笨港媽祖廟的被創造，媽祖的信仰權威經由不斷的神話、儀式活動之展演被肯定之後，媽祖信仰的結果完全介入了他們的生活任何層面，甚至是讓每一高度獨立的地方角頭產生了之間的相互辯證關係。尤其是在媽祖慶典的展演過程裡，基本上，笨港各境宮廟（鎮安宮、代天宮、陳聖王廟、聖安宮等）團體（泛指各類的民俗陣頭會、舖會、神明會等組織團體）甚至是每個人（基本上笨港全境的人，以往農家閒時，只要有空，皆會一同參加媽祖的繞境出巡，但經過現今之社經環境的改變，此一情況逐漸已不復見），都竭盡所能地希望在熱鬧的媽祖慶典中，尤其是在農曆三月的媽祖聖誕祭典期間，獲得一份工作與位置，這不僅是與地位有關，更是一種強烈自我意識之表達，亦即這是一種彰顯存有的表現（相關論述請參閱第五章 - 「慶典儀式的典範秩序建立」）。為了獲得他們在笨港的信仰地位與彰顯他們曾參與過「笨港」的「神聖歷史」，他們並不想被排斥於集體情感表述與社會運作之外。故「笨港」只是在那一「地方」的統稱名詞。然「笨港」也藉由地方的文化表演形式與其所營造出的媽祖信仰權威，塑造了自身深層的知識體系，但那絕對是奠基於媽祖信仰的確是一個打破每一整體間障礙與創造一個整體性之理想世界的最佳契機。換言之，那即是一個屬於深層的形而上觀念系統方面的創造，也就是說，那是一種足以規範人們生活價值判斷與生活秩序方面的系統思維。

總歸來說，笨北港街內之各境，皆是以神聖的宇宙世界觀為基礎，並將其轉化為神聖象徵體系的一環，但那絕對是在彰顯閩港的「核心聖域」- 朝天宮之信仰中心的神聖權威性。笨北港街的最初發展的六大境，到清末發展的八大境，無不是以「朝天宮」為空間秩序的基礎。換言之，各境主要是由以朝天宮為中心的四條街道（蜆仔街、宮口街、中秋街、橫街與打鐵街四大街）劃分各境。亦即是，由此一空間組織模式的來觀之，各境的劃分是以朝天宮為中心，向外擴展與組織；而愈是接近於核心聖域 - 朝天宮，則愈是能彰顯他們的更中心性、更神聖性、更具歷史性。像是前一節所提之「三益境」、「益安境」、「福安境」等地，其所發生之民間傳說故事，幾乎都是與朝天宮媽祖有深厚的關係。由此，「境」本身不僅成為世界或地方場域的運作體系之一，更是體現出它們環繞於笨港的「核心聖域」周圍，將自身轉化成是一個對整體性世界的實踐中之一部分；而這另一方面也增加了「朝天宮」在笨港的歷史時間之演練過程中的「地位」或是如吉爾茲所

²⁴⁵ 張慶熊，生活世界是人類主體間交流的基礎（《哲學雜誌》20，1997），p.127。

言之：「通過文明層次所展現的一個模型、一個典範、一個完美無暇的意象。」²⁴⁶之所以這麼說，是因為在此看到了典範中心與其相對的層次感，並且與整體性世界的運作邏輯相呼應。

故人們藉由象徵性符號的具體投射，期望與超自然存在物的和平共處，為人們提供一個有秩序的世界模式。這如同本章第一節所談之生存認知的因果關係與神聖體驗間的相互對應關係。但由此卻也顯示了「境」的成員藉由最日常的生存體驗過程中，存在著一種自我世界體系的構成方式。亦即是，「境」與「境」之間有明顯的「邊界」，但其「邊界」是指由朝天宮延伸出的實質路徑所圍塑而成的具體空間範域；也有自身的信仰中心場所，而那是境內的廟宇與爐會，並將其轉化為具有神聖象徵體系之「中心 - 場所」。在此境的空間範域之內，依不同的環境區位與社群結構，各自衍生出不同社會生活方式與街市機能結構，而這正可補足洪敏麟在《笨港之地理變遷》（1972）一文中，只是藉由街市機能之不同，而對「境」之劃分。例如：「仁和境」以金銀器製造業為核心；「福安境」以進出口貿易及碼頭運輸業為主業等等。²⁴⁷而各境的儀式性活動，除了上述所提之有自身宮廟所舉行的王爺出巡繞境之外，對於沒有角頭宮廟的境，則藉由「擲天公爐」之儀式活動，為其樹立了一個神聖信仰中心。

第三節 香火延續的生存概念 - 「擲天公爐」

大部分的宗教儀式，主要就是以「香火」來進行人與神之間的靈力溝通，如此香火成為神祇靈力的象徵，也是民眾信仰的靈感基礎，由此而引伸出種種象徵儀式，表達出神靈對人的靈驗性與神聖性，以及人對神靈的依賴感與敬畏感。²⁴⁸而這是從宗教性的香火儀式之整合功能的角度而言之，也就是著重在靈感思維所孕育的地方信仰文化之普遍性上。但若從神聖象徵所傳達的地方文化意涵來觀之，笨北港街內各空間單元 - 「境」，在每年的天公生當日，所舉行的「擲天公爐」儀式，其所傳達的地方文化意涵即是藉由「香火」的宗教性活動，讓各境居民以進行人與神祇間的靈力交感為基礎，表達出地方場域的塑造，就是建立在儀

²⁴⁶ Clifford Geertz, 趙丙祥 譯,《尼加拉：十九世紀巴厘劇場國家》(上海：上海人民出版社，1999。), p.13。

²⁴⁷ 請參閱 洪敏麟,《笨港之地理變遷》(《台灣文獻》23(2), 1972), p.38; 或是註 18、19。

²⁴⁸ 鄭志明,《神明的由來 - 台灣篇》(嘉義：南華管理學院, 1999), p.241。

式性活動背後的象徵意涵。間接地，人對空間場域的依賴感和認同感，則是落實在宗教性的儀式操作上。而在那具有明顯空間範圍裡的各境居民，都進入了由「天公」所賜福的神聖氛圍之中。故本節所欲探討的「擲天公爐」與其儀式操作過程，實際上就是寄託在「香火」的生存象徵意涵上，並藉此理解這樣一個「具有生命情感的祭祀組織」，如何地將其共同的精神信仰崇拜內容與其所衍生的神聖秩序觀，實踐至特定的地域範圍上 - 「境」。亦即是，他們的居住範圍之確立，就是建基在這樣一個具有共同生存意識與生命共同體的概念上。故「香火」與共同祭祀群體的概念，在討論台灣漢人傳統社會組織和信仰時，具有相當的重要性。而共同祭祀群體即是共有香火的團體。²⁴⁹

每年農曆正月初九天公生之日時，笨北港街內有五個「境」，皆會在此天公生當天舉行「擲天公爐」之儀式，選今年的值東「爐主」和頭家。亦即是，這幾個境，它們一般皆以形成具有高度自治，且自成一個地方信仰組織，且由此轉換成對居住空間範圍的實踐上。而有「擲天公爐」的五個「境」，其分別是「益安境」、「賜福境」、「仁和境」、「華勝境」、「仁安境」等五境。但除了「賜福境」原本就有奉祀陳聖王的「昭烈堂」、「益安境」曾因感神恩消弭疫病流行而建廟奉祀王爺的「益安館」(後併祀於小西天彌陀寺中)，以及「華勝境」所奉祀五年千歲與五文昌夫子的「聖安宮」等三處以外，「仁和境」與「仁安境」並沒有自己的宮廟；至於「仁安境」於幾十年前消失了此一地方特殊的民間宗教儀式，閩港現在只剩下四個境有此儀式活動。

各境一般都是在「天公生」當日下午，在爐主家、或者像是賜福境裡的「天公爐」是在天公生當日迎奉至境內陳姓住家裡自設的神壇裡擲杯，選今年的值東爐主與副值東(地方上又稱之為「頭家」或「副爐主」)，並收取境內成員的「戲金」以為酬神祝壽之用。但擲杯選新爐主比較特殊的甚至像華勝境，其是在農曆正月十五天官大帝聖誕過後才舉行，像今年(民國九十一年)就擇於正月十七日上午十時舉行「擲天公爐」，且華勝境大多是在境內的角頭廟 - 聖安宮舉行「擲天公爐」的儀式活動。

擲杯遴選新爐主之前，前任爐主必須先酬神、作戲、為天公祝壽(天公祝壽儀式在地方上又稱之「扮仙」)，感謝天公等眾神在舊的一年裡保佑一切事物的「圓滿」。值東新爐主擲杯誕生之後，新爐主則必須向天公燒香焚金請示，並於之後擲杯選擇吉日吉時，將具有地方角頭之神聖象徵權威的「天公爐」藉由象徵性的引燃爐內貢末「香火」引導下，由上一任爐主親迎上車，交由新爐主隆重地帶回

²⁴⁹ 同註 6, p.15。

自家，安奉在自家的神明廳裡供奉朝拜一年，期待新的一年能夠保佑境內平安與事事圓滿如意。

舉例來說。賜福境在每年的天公生當日，尤其是集中在褒新街、共榮街等這一街區的住戶們，都有「擲天公爐」、選今年值東爐主的民間宗教活動。然「賜福境」大多是笨港陳姓氏族居住的區域，並建立了他們的生活信仰中心 - 「宗廟」（主祀著他們的守護神 - 開漳聖王之「昭烈堂」），以及強調一個屬於居住在笨港之陳姓氏族的「境」之存在。但那是基於他們自古即是如此的本能反應所展現的神聖象徵符號之結果。透過共同的宗族祭典與那基於共同情感所凝聚的宗族意識之力量，陳姓宗族在笨港的「魚寮」（那即是包括了在「賜福境」裡的「魚寮」、「埔仔」、「褒仔新街」一帶區域，是他們在笨港主要的聚居地），創造了一個理想的居住環境（關於這一點，在下一章將有更清楚之敘述）在此所要提及的是，「擲天公爐」選今年境內值東爐主的民間宗教儀式活動，雖是關於這一「境」的人的習俗慣例，但也是他們在建構一個有屬於自身生活規範與秩序之信仰中心的創造，以及更是彰顯了他們渴望有一共同守護神來共護「境內」平安。最後，他們選擇了「天公」，即是一般人所認識的「玉皇大帝」來，並成為該境一個特殊的信仰崇拜對象。

今年（民國九十一年，歲次壬午年）在賜福境的褒新街、共榮街等這一街區的住戶們，一同在「天公生」當日下午，舉行「擲天公爐」選今年的新值東爐主，而那是有效性的宣稱一個屬於「自我中心」的產生，以及強調當時的人們是不能把宇宙和生活上的不同領域分辨開來的。²⁵⁰這亦即是在生活裡的不同領域之事務，都扣著一個他們對於生活世界解釋之結果。但由此來對比著生活於強調神聖超自然力量的存在和渴望神聖臨在的人們而言，他們是無法從生活和將具有神秘力量的「天」彼此分開，甚至是不曾懷疑祂的存在，因為它是至高無上的「天公」。也因如此，在奉祀天公與「擲天公爐」之時，只有一個象徵天公神聖臨在的「爐」，而沒有天公的神像。他們向我表示，一般的住家、神壇或是輩分較低的神祇大多是承受不起天公的神威，所以才會沒有天公的神像。但華勝境在「擲天公爐」之時，不僅有天公爐，還有天公神像，但那是近十幾年來的事，是天公借助於中壇元帥降乩恩準該年值東爐主，從今以後可模刻神像在家供奉。從這顯現了，藉由神明降乩之顯聖方式，與在那固定的時空模式之儀式操作過程中 - 「擲天公爐」，人也得到至尊之神 - 「天公」的庇祐。此時的天公藉由人的世界認知過程予以象

²⁵⁰ 在哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）的論述裡，「自我中心」（egocentric）的意識是在描述孩童時期的人，他們是沒有發展出「自我」與「他者」之別。（請參閱 阮新邦，《批判詮釋與知識重建 - - 哈伯瑪斯視野下的社會研究》（北京：社會科學文獻出版社，1999），p.54~p.55）

徵化，且更是如此地貼近他們。

辛巳年的爐主（也就是前年的值東爐主），必須在天公生當日將象徵著天公神聖臨在與具有民間權威的「天公爐」請到褒新街的陳姓屋主宅中的神壇裡安座，等待當天下午三點時分的「擲天公爐」，遴選本境這一區域的今年（壬午年）值東新爐主。但在此同時，他們也要為天公祝壽。但本來賜福境以前「擲天公爐」皆是在爐主家之神明廳裡的「天公爐」面前舉行，在一次「擲天公爐」的偶然機會下，中壇元帥三太子降乩表示，以後選爐主的人都要在本境陳姓屋主的神壇前舉行，至此之後，本境選爐主的儀式過程就在陳姓屋主家舉行。

天公生當天下午時間一到，所有欲選爐主的人和街坊鄰里們紛紛來到此地，他們首先先向天公舉行隆重的「祝壽」儀式，緊接著再遴選新爐主。一般的住家包括爐主他們，在天公生當日的深夜子時，已向天公祝過壽了，來到這裡只是在強調一件關於地方居民基於認同此一集體信仰中心所展現的社會凝聚力而已。神壇案桌上擺滿了壽桃、壽麵、牲禮、金紙等祝壽用的祭品，辛巳年爐主與陳姓屋主率領大家向天公燃香祈禱，並念著祝福話語與吉祥話，祈求新年頭事事皆如意、遴選新爐主時能夠順利。在此同時，辛巳年的爐主將收取來的「戲金」已在門外請了一團布袋戲「搬戲」給天公看，並一起加入祝壽的行列。祝壽用的祭品與請布袋戲之金錢來源，是副值東向那些會員代表收取「戲金」而來，其金額不定，但凡有貢獻「戲金」者，自然而然就成為境內「擲天公爐」時的會員代表，也就是成為有擲今年值東爐主的資格。

整個祝壽祭典在燃過三巡香後，隨即燒金、鳴炮。而為天公祝壽之祭典儀式簡單隆重，接下來就是今日的重頭戲，即是遴選本境壬午年值東爐主。擲杯儀式由辛巳年爐主主持，並由其為欲選壬午年新爐主的人代為向天公擲杯。爐主手拿一只金紙，上置杯，呈一陰一陽之狀，先向天公等眾神們說明原委，之後一一向欲選壬午年值東爐主的人擲杯。經個兩輪的擲杯之後，壬午年新科值東爐主總共獲得八個聖杯，兩位副值東各獲七個聖杯。新爐主按照慣例，在來年的天公生當日必須主持祝壽祭典與「搬戲」酬神，而副值東則負責收取會員代表的「戲金」，以為酬神、祭祀之用。賜福境之壬午年的新爐主是一位姓吳的十七歲少年，還在就學當中，是他的父親為他繳納「戲金」，使其成為會員代表並具有擲爐主的資格。他的父親祈望天公能祝福他課業進步、平平安安。擲杯選完爐主後，有兩件事必須即刻進行，那是即刻寫「喜條」報喜（又稱之為「報條」）；另一件事，就是即刻向天公擲杯，求天公指示吉時吉日將「天公爐」迎回自家供奉。

「喜條」是一張紅色大紙，象徵著喜慶來臨。在報喜之紅色喜條的最上端是書寫著充滿場域觀念的空間名稱 - 「褒新街」三字，中寫天公之稱號 - 「玉皇大帝」四大字，下寫今年壬午年新科值東爐主與兩位副值東之名，右旁寫著象徵來年喜訊即將到來的 - 「捷報癸未年」，左旁書有祈求全境的祝福話語 - 「萬世皆如意」。新科爐主在此時必須先回家向自家神明們公佈喜訊的到來，而那張喜條就貼於陳姓屋主家之神壇前，等待在恭迎「天公爐」之時，一起迎回爐主家張貼。這裡必須提及，賜福境在每年的天公生當日「擲天公爐」，都是集中在褒新街、共榮街等這一街區的住戶們，尤其在神明降乩後都是固定在褒新街的陳姓屋主家之神壇前舉行之。是故，他們尤其產生一個「中心 - 場所」的存在，而那是天公神聖臨在的一個「點」，是一個屬於該境成員所認同歸屬的「神聖場所」。

但每一境在關於「神聖場所」之認知與詮釋得方式都不盡相同。關於這一點，可從報喜用的喜條來觀之。像是仁和境歷年來在喜條上端就是書寫「仁和境」三字；而華勝境卻是書寫著「北港聖安宮」五字，但不管其如何表現形式如何，都是以擲爐主的場所、地點或是本境名稱為主；間接地，在那已具有約定性的、形式化的模式下，且在特定情景下定引發了一個典範情景現象之發生。另一方面，他們也都體現一個居住的本質與建構了自身的主體性。這亦即是在那些場所，他們強調了一個「神聖的」居住環境（或是「境」）之位置，並為人提供了一個可供庇護的場所。

恭迎「天公爐」的日子選在農曆正月十三日上午十一點舉行，這個時辰是爐主在擲今年值東爐主當天之時，順向天公擲杯所選的黃道吉日。當天，十七歲的吳姓爐主協同他的父親一起到陳姓屋主的神壇裡，恭迎「天公爐」，並夥同「三益境鎮安宮」的三位神職人員一起恭迎之。之所以有三益境鎮安宮的神職人員恭迎「天公爐」，那是全憑爐主的父親與他們深厚的「交情」所致。鎮安宮的神職人員推著一般在神轎繞境時的「香棹車」，八音齊鳴，準備恭迎「天公爐」。

吉時一到，爐主與他的父親各燃香三支清香一起向天公與神壇裡的主神 - 媽祖秉明：今天適逢黃道吉日，今年的值東爐主吳 XX 特到此地迎請天公到宅中安座，並祈求諸事順利、平安。當然，向天公與眾神祇們稟明事項的工作，仍由爐主的父親代為宣達，至於那位年輕的爐主，只是默默地在一旁站著，等待父親之虔心祝禱的完畢。而在屋外的街坊鄰里們，也跟隨著爐主一同向天公參拜，以示向天公送行、祝福他們一路順利。在燒金、鳴炮過後，陳姓屋主恭迎著象徵民間權威與最高至尊的「天公爐」置於端盤上，並將其交給爐主放置於車上，車上兩

側並懸掛「爐燈」，左懸「玉皇大帝」爐燈，右掛「三官大帝」爐燈，²⁵¹而報喜用的喜條則貼於車前。端盤上置有「天公爐」、過爐所用的「糖塔」、一只「壽金」、一串「鞭炮」、十二枝「香」與象徵大吉大利的「橘子」、以及鋪在端盤上的一張大壽金等物品。就這樣，「天公爐」在一行人浩浩蕩蕩的恭迎下，踏上返回吳姓爐主家中準備安座，而吳姓爐主與其父親為求恭敬各燃三支清香也跟隨在車後。步行約十分鐘左右即到吳姓爐主家，在安座「天公爐」的同時，吳家的神明廳之案桌上早已準備素果以恭迎「天公爐」，而「天公爐」是置於神明龕的左側，即是「龍邊」，至於報喜的喜條貼於案桌前方、「糖塔」則立於案桌上。而爐主與其一家人拿起端盤上的香、金紙、炮竹，燃香祝禱過後，隨即燒金、鳴炮，表示「天公爐」安座禮成，整過「天公爐」的安座儀式到此就算是告一段落，所有人都期待著來年癸未年之天公的喜訊、捷報能再度蒞臨。

從這樣「擲天公爐」的宗教儀式活動中，那其實是一年一年地在同樣的時間、空間和反覆不變的儀式操作內容裡繼續發生著。這樣的儀式充滿了它的地方神聖權威，以及地方居民藉由外在的形象符號形成那種難以言說的情感表達過程等特徵。它確實建構了地方居民在集體思維下的形象符號，以及藉由神聖象徵符號的權威性，來彰顯笨港每一角頭的存在意義與位置。亦即在笨港，除了閩港的媽祖信仰已被形成具體的、可被認同的秩序與信仰中心外，其他地方的居民同樣也感受到，確立另一個信仰中心的重要性，因為這是地方角頭的精神與生活秩序的「中心」，並借助於具體可見的象徵物（諸如：天公爐）才能為人們所領悟、依歸。況且，他們那渴望借助於「天公」來顯現他們在笨港中的生存權力與創造一個符合期望的生存情境之時，正是藉由生存的原始意象 - 「天公爐」的神聖力量權威所表達出的現象。也就是說，這是地方居民所顯現出來的「本能」反應所為之。因為，這樣的原始意象之生成是建立在人類那些反覆發生和普遍一致的典型情景下。是故，它一旦作為原始意象被傳承，它也必然地反映人類普遍一致的情感，成為特殊的符號和具有約定性的象徵。²⁵²但在此卻出現了地方信仰文化的特徵，即是由「多重至上神觀」轉化至「多重中心觀」。

在此，「擲天公爐」選地方各境之值東爐主的民間宗教儀式，有其兩方面的涵意。一方面，它強烈地表達了在地方角頭的主體性確立過程中，是在依賴其獨特的「天公」信仰來刻劃他們明確的地方角頭界線與強化了他們生活之領域性特

²⁵¹ 為何懸掛「三官大帝」爐燈，是他們始終都認為「三官大帝」中的「天官大帝」就是「玉皇大帝」、就是「天公」。這就像「華勝境」的人，大多將「擲天公爐」的時間定為正月十五日，也就是天官大帝聖誕過後幾天舉行之。

²⁵² 同註 13，p.185。

徵，然這是一種人的本能作為。而它的儀式象徵物 - 「爐火」與其所展現的神聖權威特質具有了「香火延續」的生存特徵。也就是著重在於「火」的生命延傳的重要性，更以「火」象徵天公的神聖臨在。

另一方面，地方居民更藉由「擲天公爐」，這樣的一連串宗教儀式活動中，更創造了地方文化特殊的知識系統，以及創造了他們的理想世界。這就如同他們一直向我表示的一樣：每年正月初九「天公生」之日，是我們這一角頭每年的重大事情，所有的人在這一天除了「拜天公」外，另一件重要事情就是「擲天公爐」，選今年的爐主，自古以來都是如此。故似乎唯有藉由儀典與傳統的不斷進行，才能增強場所或是地方場域的永恆感覺。而這即是再度肯定了一個場所的神聖性與永恆意義，以及族群與場所之間的長久關係，以加強與場所依屬的效應。²⁵³

總歸而言，「香火」的延續，其實正是傳達了傳統地方社會一項獨特的地方文化現象，展現了他們延續已久的思維系統和價值判斷。就像是朝天宮正殿裡的「萬年香火爐」和「琉璃燈」、賜福境等地在天公生所擲的「天公爐」、笨港其他角頭宮廟的燈火爐和香爐、或者是其他進香團向朝天宮媽祖進香掛火時的「火缸」和「香擔」、甚至是一般住家神龕裡的「神明爐」和「公媽爐」等等表現「香火」文化傳承等象徵意義。故在此我們看到一個普遍的、根深蒂固的、和足以展現台灣傳統社會之地方性與生存方式的思維模式，且是藉由一連串的神聖象徵符號得以普遍的流傳，而那即是延續「香火」的重要性。

就像朝天宮裡的神職人員說道：媽祖廟正殿裡所高掛著的「琉璃燈」裡的「燈火」是自朝天宮建廟三百年以來從未斷過，且也不能讓它斷。「琉璃燈」裡的「燈火」，象徵著媽祖的「香火」從今以後在此地生根，也讓所有的笨港人與信徒們了解到，這是媽祖神聖臨在的見證結果。而媽祖面前的「萬年香火爐」，更是媽祖廟得以香火延傳、信仰得以廣泛的原因。每年來此的進香團與香客們，帶著他們的進香旗、神像、與進香用的香擔，莫過於想在「萬年香火爐」上「過爐」與取得其中的「香火」，並沾染朝天宮媽祖的超凡神聖權威力量，讓自家的神祇能更有「神威」。

再舉例來說。笨港境內的各角頭村落廟宇，起初也大多是由大陸祖廟分靈之「香火」而得以在此發揮。像是笨港街近郊樹仔腳的三山國王，就是在清康熙年間，蕭姓族人從廣東潮陽之三山國王廟分靈香火至此；又如，地方上時常口傳，

²⁵³ Edward Relph, 饒祖耀、陳厚逸 譯，場所的本質（季鐵男 編，1992，《建築現象學導論》，台北：桂冠圖書出版，1992），p.104。

彰化南瑤宮的媽祖，在雍正年間是一位住於笨南港街的楊謙，攜帶「笨港天后宮」- 汀州媽的「香火」至彰化興建縣城之時求保平安之用，築城畢，香火遂留於工寮內，但卻日晚顯現豪光，彰化當地居民有感媽祖屢顯神蹟，使才由此發跡建廟；又像是苗栗的白沙屯拱天宮媽祖，每年到朝天宮掛火（掛香），求取宮內「萬年香火爐」裡的「香火」，並隨即踏上返回白沙屯拱天宮之路，回宮之後，除了將進香之媽祖金鑾安座於殿內外，最大的一件事，即是在吉時吉日將掛取來的香火，安放於廟內所有的殿內香爐裡；而現住在新興街的李姓一家，每日向神明與祖先所祈求的，也是想讓已年過四十的獨生兒子，早日娶妻生子，好延續李家的「香火」（關於新興街李姓，在下一章節將有更清楚之敘述）；最後，笨港的賜福境、仁和境、華勝境和福安境等境，每年在天公生當日「擲天公爐」選今年的值東爐主，也是藉由「天公爐」的神聖性，象徵著生存的領域性概念與祈求境內的和諧平安。而當信徒們點起香燭向眾神們祈禱之時，他們也是藉助於香燭的香煙裊裊，來與眾神們溝通，並進入另一個超自然的世界領域裡，回家之時，更總是希望帶著廟裡的「香火」保平安。

既然在地方社會的信仰內容都一直在強調「香火」的重要性，其主要意義定是具有延續、傳承、神聖臨在等象徵性意涵。但透過反覆的儀式操作過程，顯現了人們一直藉由神聖象徵來求取場域的和諧，更重要的是，獲得生命的延續與心靈的安撫。換言之，這體現人的本質力量，乃透過具體的、反復不斷的求取「香火」之儀式操作下，生命的價值才得以繼續實現於此。而這樣基於生存認知下的儀式操作過程，正是目前地方社會的秩序規範所以得以繼續存在的原因，並持續著支持人的生存本能行為之合法性的作用。故通過「香火」這樣的神聖象徵，組合成某種有機整體，形成了民間信仰體系。對那些認同這些象徵的人，這樣一個宗體系傳達真正的知識，即關於生活必須據以展開的關鍵條件的知識。²⁵⁴而這樣的民間宗教信仰正好描繪了一個完整之生活世界的知識體系，並以此支持所有發生於場域裡的行為，給以真實性的特徵。

第四節 笨港各境角頭宮廟及其信仰內容

既然「境」是某一群體因精神信仰與總體的生存認知反應，相互結合所產生

²⁵⁴ Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民出版社), p.151.

的地方空間組織單元，那麼其所蘊含的深層觀念系統，定是為了符合人們的心理願望，以及在此情況下祈求一處能延展生命且受到庇祐的居住環境。但在其深層的觀念系統中，居住環境之營造，並非全然導源於精神生活與信仰崇拜之間的對象化過程，而是建立在他們對神聖秩序的反映上，即是再次地反映其在居住環境上的實踐。在此實踐過程中，目的是在祈求一個受保護的居住環境，而這卻又扣著地方最深層的形而上觀念系統而來。換言之，地方信仰建立了他們與世界關聯的自我認同的方式，但其認同方式是由此進入到整體性世界的實踐後之認同上。因此，本節將要著重在於笨北港與笨南港二地，屬於各境（係指笨北港街）或是各角頭村落（係指笨南港）之神聖信仰體系的敘述上。似乎唯有如此，才能理解在笨港的整體居住環境觀與地方場域之塑造上，由地方信仰所型塑的神聖秩序規範，的確佔有舉足輕重之地位。而這樣的結果，有一部份是與地方的空間歷史之變遷有關。是故，在兩者相互作用之下，笨港境內之各境與角頭村落，有了詮釋自我存在之機會，更由此解釋了彼此的共同經驗。

3.4.1 笨北港街八大境

在此所談的笨北港街八大境，係指清末時期笨北港街的地方空間組織單元，純然不包含在當時已逐漸沒落的笨南港地區。畢竟，笨港溪的烏水氾濫與其河道變遷，的確沖毀曾繁榮一時的笨南港與其大部分事物，當然定包括了他們的社群結構、信仰體系、生命財產等；取而代之的是，笨北港在社會、經濟、文化、政治等各層面上，逐漸取代了笨南港在「笨港」的優勢地位，成為清中葉以後之笨港的發展中心。但在這所要提及的是，笨北港街內各境的信仰體系，甚至是各境的空間歷史之演變，的確造就了各境在居住環境上各自有不同的神聖象徵意涵之詮釋。而關於笨南港的信仰體系，在本節後段部分將會敘述之。而這裡所指的清末笨北港街八大境，係指「三益境」、「福安境」、「益安境」、「賜福境」、「公館境」、「仁和境」、「華勝境」與「仁安境」等。（笨北港街各境之分布圖，請參【圖3-7】）

1. 三益境

「三益境」涵蓋了笨北港街以西之區域。該境人口社群以蔡姓氏族居多。但早在明鄭時期，本地地位衝要道，又臨港埠之區，曾在此地設「行館」，為收租納糧辦公官員之處所。館內奉祀「楊府七千歲」²⁵⁵，傳聞是當時的賦稅官員，為祈

²⁵⁵ 楊府七千歲，起初奉祀之時，神像以竹為骨幹，身以紙為材料，並彩繪之，面部紋有鳳凰形

求平安所奉請之神祇。另又有傳聞，「楊府七千歲」為某姓氏由大陸移民至笨港定居之時，所奉請之祖佛。

清康熙年間，「行館」業務廢止。而原行館與「楊府七千歲」，經當地居民修善改建祠廟後，繼而奉之，改稱為「七王爺館」或「七仔爺館」。為西勢寮、義民（指義民廟一帶區域）南安等三處角頭之所屬廟宇，故稱該境為「三益境」。民國四十年，三益境居民重修「七王爺館」，除主祀「楊府七千歲」外，另配祀有「丁府八千歲」、「馬府千歲」、「五府千歲」等神祇，時改稱廟名為「鎮安宮」或稱「三益境鎮安宮」。為本境之所屬宮廟。

2. 公館境

「公館境」，在益安境、仁和境以北之區域，即涵蓋了公館街、四嵌仔車、姓許街仔等一帶區域。該境人口以許姓氏族居多。境內之主祀神原為「十六神千歲」（共有十六尊王爺，合稱「十六神」）²⁵⁶，是許姓氏族的祖佛，常年輪流奉祀於宅內。民國五十年，境內士紳居民建「代天宮」，主祀由南鯤鯓恭迎而來的五府千歲、配祀觀音佛祖。隨之，許姓氏族深感「十六神」安奉於宅中，略顯不敬。待廟落成，一同與其他神祇入火安座之。

至於本境稱「公館境」，時因笨港地處要衝，來往者眾多，為期不騷擾居民，於康熙五十五年，附近士民公建「笨港公館」，使得其名。據《諸羅縣志》卷二 規制志·衙署 之所載：「笨港公館：在笨港街，康熙五十五年，士民公建。」同篇復又載：

公館之設，古之驛亭。《周禮》：『遺人，所以職委積者也。』使客之往來於是乎憩，故民居不擾。其無事，則子衿朔望會集子弟，即此宣講聖諭，申明條約，又鄉校之遺矣。²⁵⁷

狀黑白色彩，手執通天戟，頭戴王爺帽，腳踏小鬼與神獸。當地居民深信楊府七千歲善司趨鬼伏妖，消災解厄，地方居民若遇有難疾病也常來求助於楊府七千歲。

²⁵⁶ 十六神千歲與三益境鎮安宮內之楊府七千歲一樣，渡海來台之時，同為「紙神像」。其係由康熙年間，許姓（係指住在姓許仔街一帶的許姓氏族）來笨港之祖先 - 許老賊，從大陸泉州家鄉奉請而來。

²⁵⁷ 清乾隆二十四年，陳順直恭請聖諭牌從大陸福建經安溪、泉州來台，定居於笨港菜園，並在笨港街宣讀聖諭以教化人心。然當時戰亂民變四起，笨港一帶居民之生命財產飽受威脅，當地士紳陳順直之子陳管，除繼承父業宣講聖諭外，更立傳道、授業、解惑之職，其遂於乾隆五十六年，建廟收容無主孤魂、戰亂橫行者與客死他鄉者，時稱「南壇廟」。嘉慶年間，颶風天災，笨港溪氾濫，沖毀多處民居，街民逃逸，陳管攜幼子陳嘉清避居「台仔挖」（今之口湖鄉台子村一帶）。事後，嘉慶二十三年陳嘉清十八歲返回笨港，繼承父業，宣讀聖諭。陳管之孫陳鐘智，於光緒十一年擴建南壇廟，同時將廟名改稱為「水月庵」，並繼續宣講聖諭，服務鄉里樂善好施，致受光緒皇帝褒封承德郎並例授州同銜之官職。關於其宣讀聖諭之內容如下（共有十

3. 賜福境

「賜福境」係指打鐵街、橫街（此二街今已合稱改為「民主路」）以北之區域，東鄰「仁和境」。境內仍以陳姓氏族居多，他們大多集中在境內之魚寮、賜福街與埔仔、埔仔新街（後稱之「褒仔新街」）一帶區域。乾隆三十年，陳姓氏族建宗廟，名曰「昭烈堂」（民國九十年改廟名為「昭烈宮」），主祀陳聖王（開漳聖王）與陳姓先祖先賢等神位，以此作為境內之主要所屬宮廟。另一方面，境內每年天公生當日（農曆正月初九），皆會「擲天公爐」，也就是遴選境內之新值東爐主與頭家。

4. 福安境

「福安境」涵蓋的區域包括了東勢寮、中秋街、棧間、捷發街（或稱「捷發內」）等一帶區域，也就是位於笨北港街東南區域、南臨笨港溪。境內社群以蔡姓居多。該境除了有蔡姓氏族之「蔡襄與蔡道涵爐會」外。在清時期，本地也曾發生嚴重水患，某姓氏祖佛 - 「馬府千歲」（形似九頭十八手）常顯聖救民。至此之後，若遇水患，居民無不乎請「馬府千歲」或是「媽祖」之聖號庇祐，以求神助，逢凶化吉。之後，馬府千歲遂成為境內之主祀神祇。但今之馬府千歲已併入三益境鎮安宮內奉祀之。

5. 益安境

「益安境」指益安路一帶、笨北港街東、「福安境」以北之一帶區域為主。境內社群結構以楊姓居多，蔡姓次之。境內除了各姓氏之爐會與其主祀神佛外，另有「擲天公爐」之習俗，遴選本境今年之值東爐主頭家。另在上述章節曾提及，本地曾為泥沼窪地，當地居民立一刻有「南無阿彌陀佛」之石碑，藉以鎮壓鬼魅，事後，居民士紳有感神助，於嘉慶年間，建「小西天」，主祀「阿彌陀佛」，地方上俗稱為「阿彌陀寺」；而在光緒十三年，本境又發生疫病流行，當地居民遂請王爺為地方消災解厄，事後本境居民有感神恩庇祐，在小西天廟東建「益安館」安奉之。民國二十二年，為了闢建街內市場，小西天遷於現址，並將益安館之廟內神祇（王爺）與養濟院之土地公（養濟院，光緒三十年建，主為收容孤苦無依之人），也一併入小西天彌陀寺內安奉之。

六條，康熙九年頒布)：

「敦孝第以重人倫；篤宗族以昭雍睦；和鄉黨以息爭訟；重農桑以足衣食；尚節儉以惜財用；隆學校以端士習；黜異端以崇正學；講法律以儆愚頑；明禮義以厚風俗；務本業以定民志；訓子弟以禁非為；息誣告已全善良；誠窩逃引免株連；完錢糧以省催科；聯保甲以弭盜賊；解讎忿以重身命。」

6. 仁和境

「仁和境」位於在媽祖廟後區域，即指蚵仔街（今之「仁和路」）一帶區域。境內的主要氏族仍以楊姓居多。其境內並無所屬之宮廟，然每年在天公生當日會有「擲天公爐」的地方信仰儀式活動。

7. 華勝境

「華勝境」位於笨北港街北方，為清末年間人口增加遷居所開闢之新街市。境內並無特定之氏族與族群，原先也無所屬之角頭宮廟。但每年農曆正月十五日過後的一兩天，皆會有「擲天公爐」之儀式。

然在民國四十九年農曆六月境內之新興市場開幕，當地居民恭請馬鳴山五年千歲、朝天宮媽祖、南鯤身五府千歲、南港關聖帝君、嘉義城隍爺、五條港張府千歲等眾神祇前來坐鎮，祈求市場商業興旺。經三個月之供奉朝拜後，恭送諸神祇回宮，只留媽祖、關聖帝君等神祇留此供參拜。後因，五年千歲與五文昌夫子神示，言說要在此保眾生平安，居民遂於民國四十九年農曆十二月建一簡易神壇，稱「聖安宮」，主祀五年千歲、五文昌夫子、玉皇大帝、觀音佛祖等神祇。居民有感神威顯赫，而把該境每年擲天公爐之儀式統一在聖安宮內之玉皇大帝神案前舉行，時間仍維持正月十五日過後。至此，「聖安宮」遂成為該境之所屬角頭宮廟。

8. 仁安境

「仁安境」位於笨北港街西方，與華勝境一樣，皆為在清末年間，街內部分人口遷居後所闢之新街市。境內並無特定之氏族與族群，社群組織較為複雜。該境雖無所屬之角頭宮廟，但每年天公生當日會有「擲天公爐」，遴選本境值東爐主之儀式活動，惟此一習俗活動早在十幾年前業已廢除。

3.4.2 笨南港

在這所談的「笨南港」係指笨港溪以南的笨港區域。亦即它泛指由南港、板頭厝、蘇厝寮、大崙、菜園、下灣仔內等各角頭村落所組成的「笨南港」。但在這所指之「笨南港」就與「笨北港」一樣，是一個笨港溪以南、以北區域的泛稱而已。至於笨北港之「境」是屬於因笨北港街市發展成熟、人口密集且集中於此之際，因血緣、信仰等因素，且在集體共屬意識下所分割的集體居住空間單位，而其也更趨近於街鎮核心與「核心聖域」；而散佈於笨南港等地的各角頭村落，

只是一個看似脫離熱鬧街市的區域，事實上，在許多方面，尤其是在精神信仰方面兩者仍是屬於一個整體。故在這絕對不是將「笨南港」與「笨港」或是「笨北港」視為是在社會生活方式、信仰等等方面上脫離的區域，反而藉由儀式性活動的舉行（尤其是媽祖的出巡繞境活動）以及在歷史性經驗的傳承上，彰顯了南北港在整體性世界的實踐上本是一體的。

1. 笨南港笨港天后宮

笨南港街的李姓氏族，在康熙年間，從福建汀州府遷移而來，居住在當時經濟活動最繁榮的笨南港街，並在清康熙年間創立了「笨港天后宮」，主祀從家鄉恭請而來的媽祖，笨港地方民眾皆稱為「汀州媽」，其又稱為「彰化南瑤宮祖家媽」。²⁵⁸且與笨北港街上的天妃廟（今之朝天宮）相互輝映。據《笨港水仙宮簡介》所載：「笨南港街「天后宮」，創建於康熙五十二年（1713年），奉祀供迎自福建汀州府，朝天門外的天妃廟天上聖母，街民又稱為『汀州媽廟』」²⁵⁹

2. 板頭厝笨港長天宮

長天宮位處於笨港街東郊之「板頭厝」²⁶⁰，其創建於嘉慶年間或時間更早，

²⁵⁸ 相傳，在雍正年間，笨南港街之窯工楊謙，攜其香火前往彰化興建縣城，乾隆初年縣城築畢，楊謙返港，遂將笨港天后宮之「香火」續留於工寮內，後因香火每當夜晚即發豪光且屢顯神蹟，縣民有感神威，遂於乾隆年間在彰化城南門附近建廟，感念媽祖的庇祐。從此之後，彰化南瑤宮常回笨港謁祖進香，並以隆重的「換龍袍裡」表示謁祖之最敬禮。光緒末年，嘉義發生大地震，「笨港天后宮」幾近全毀，適逢笨港港務的凋零與人口的外流，地方人士無力重建之，遂將媽祖奉祀於楊謙之後世楊樹枝信士家中。後因，每年進香團與其人數眾多，感於不便。於民國五十年，由水仙宮管理委員會迎駕安奉在水仙宮拜殿中，供信徒膜拜。民國八十七年，地方人士共同集資於笨港水仙宮旁重建笨港天后宮，並決定於民國九十一年農曆九月五日舉行入火安座。

²⁵⁹ 林永村，《笨港水仙宮簡介》（嘉義：笨港水仙宮管理委員會，2000），p.10。

²⁶⁰ 笨港東郊的「板頭厝」，其地名之由來有兩種說法。一種說法是，板頭厝古地名為「笨頭厝」，在笨港東邊，意即笨港的頭厝（「笨」字，漳泉讀音不同，一唸ㄅㄨㄣˊ，一唸ㄅㄨㄣˊ，「笨」之音後來逐漸變成「板」），因此稱「板頭厝」；另一種說法是，傳嘉慶十九年，笨港溪烏水氾濫，板頭厝人死一半，故名「半頭厝」。（請參閱 李麗真、馬齡瑩，從舊地名尋找板頭村歷史容顏（一）（《新港文教基金會雜誌》105，2001），p.17）而今日的板頭村（隸屬嘉義縣新港鄉）係由「板頭厝」與「下灣仔內」兩大聚落所組成之。

然板頭厝除了主祀媽祖外，另崇祀五年千歲。板頭村的王爺信仰屬於「十二瘟王」系統。每年定期舉行慶祝聖誕千秋祈安平安法會。平年稱為小祭典，每逢寅、午、戌（即虎、馬、狗）年則舉行大祭典，有春、冬兩祭，正月十五日元宵節舉行春祭，恭請馬鳴山五年千歲繞境祈安，各庄輪流提供飯擔，給參與繞境的信眾、藝閣、陣頭等食用。冬祭則配合農村收冬後舉行（選定為農曆十月二十九日），遠近各庄均稱「五年到年」或「五年大科」，紛紛恭迎五年千歲神駕前往各地，並屠宰豬羊扣謝神恩。

每逢「五年到年」，板頭厝的信眾於農曆十月四日深夜子時起，信眾各準備一套新衣物，廟方則備有公豬、公羊一付，舉行祈福大典，虔誠祭拜天公（下灣仔庄則於五日迎請馬鳴山五年千歲，當天傍晚舉行拜天公儀式）。板頭厝則於五日清晨三、四點出發，前往雲林褒忠馬鳴山鎮安宮迎請五年千歲，入廟安座後，再至北港朝天宮、新港奉天宮恭請媽祖。五日中午開始巡庄繞境，除了丁憂人家外，每一戶，神駕均會繞巡到。巡庄結束回廟後，開始接受信眾朝拜。傍晚時分，戶戶犒賞五營神兵。初六則舉行全庄大祭典。五、六兩日，板頭村民均擺設流水席，

主祀媽祖。相傳是由某一漁民，在船上安置媽祖神像，祈求海上一路平順平安渡台，抵台後，習慣於將神像安奉於陸上，供人們奉祀，爾後遂一直供奉於笨南港街。該廟本臨笨港溪旁，後因途經幾次重大的溪水氾濫，幾近毀壞，才遷於今址。至於「板頭厝」，是笨港縣丞衙門之所在地，在清雍正十二年笨港縣丞衙門由笨北港街磚仔窰遷移至此，是笨港的行政中心。直至光緒十四年，廢縣丞始止。

3. 蘇厝寮朝安宮

明永曆三十五年，福建泉州府南安縣人蘇澤承帶領族人抵笨港，定居在離距笨港港區較近的南部腹地墾植，而蘇姓氏族明顯的地域觀念與地理上區隔，促使他們所居住之地域，在地方上大家都稱之為「蘇厝寮」。在此同時，他們也攜帶著家鄉的守護神 - 蘇府王爺渡海來台，亦即是宋代詩人蘇軾、蘇洵、蘇轍三父子。起初只供奉輪祀於民居中，後因蘇府王爺常替村民辦事，排除生活上糾紛與憂慮，尤其是解決身體病痛等不治疾病。村民們有感神威，遂於聚落中心建一廟宇，祈求蘇府王爺能降福祈安於村中事物，遂將廟稱之為「朝安宮」。另廟內也供奉著一尊由朝天宮分靈而來的媽祖。且每當農曆四月十二日蘇府王爺聖誕之日，村民也會再度恭請笨港境內之朝天宮媽祖、協天宮關聖帝君等在笨港相當受崇敬之神祇，一同參與祝壽慶典。

4. 菜園太天宮

該莊先民大多務農種菜為業，故莊名因之以「菜園」稱之。而該莊以李姓居多數，昔時有宗族長老李文，生有異秉，並受太上老君點化，且常替村民排難解紛，扶弱濟貧，而又懂醫術，救人無數，深獲鄉里稱頌。不料，得無疾而終，臨終前囑咐莊人謂：「太上李老君將鎮庄保吾境平安。」爾後，「太上李老君」常顯化庇祐莊民，莊民深感太上李老君之神威恩澤，爰於民國六十年擇地建廟，遂於民國六十三年安座慶成，奉太上李老君指示，命宮號為「太天宮」。

5. 其他

諸如笨港街南郊的大崙，道光年間村民恭請安平南鯤鯓池府王爺之分靈至此，並於道光十二年建「池王爺廟」奉祀之；位於笨南港南勢街之「慶興宮」，²⁶¹建於同治六年，奉祀池府王爺，而該廟後因光緒年間發生大地震被毀之，但今在此處仍有池府王爺之過爐儀式，今之神祇則被奉祀於板頭厝長天宮內；笨南港下

宴請賓客。七日，在巡庄之後，恭送五年千歲與媽祖回鑾，五年一度的祭典暫告停歇。十月二十九日，村名又組團前往馬鳴山，參加鎮安宮舉行的祈安全錄三朝清醮法會，以祈消災植福。至此，五年王爺祭典活動的熱潮才終於落幕。（請參閱 陳素雲，板頭厝的五年王爺祭（《新港文教基金會雜誌》101，2001），p.15）

²⁶¹ 據《嘉義管內採訪冊》打貓西堡·祠宇（清光緒二十三年 二十七年間）之所載：「慶興宮，在南港街之南勢街，崇奉池府王爺，同治六年正月紳民合建。」

灣仔內的「寶天宮」，又稱為「涼天壇」，建於民國六十九年，奉祀由雲林馬鳴山鎮安宮分靈而來的五年千歲。

本節在這裡的信仰體系之論述，看到一個屬於集體的、全境居民所共同認同的神聖體系之建構，而那即是各境與角頭村落之所屬宮廟與因「擲天公爐」所組織之祭祀團體，但那全然是奠基在集體共屬的精神信仰內容與生命共同體的概念上。至於境內之另一祭祀組織 - 各氏族「爐會」，其雖是屬於地方神聖信仰體系之一環，更是展現這一在特定地域範圍，由血緣組織轉變至地緣組織之信仰文化特殊性，但其仍是屬於某一特殊群體的信仰與祭祀組織，實屬無法涵蓋此一各境與角頭村落的信仰全部，也並非全然是某一境之信仰內容。畢竟，各氏族之人群分布情形，也並非全然隸屬於那一境，而是隨著人口分布、爐主的家、以及其在笨港的主要聚居地為主。故其信仰文化內容之特殊性，在下一章節將有更清楚之敘述，且其特殊性又將是扣著氏族的居住行為與本能反應。雖說是如此，在笨港境內之各境與角頭村落裡，如前所述，其空間組織特徵有一部份是血緣與地緣相互重疊的關係，而氏族的信仰內容在社會變遷，或是在居民集體的生存認知過程中，已由氏族的「祖佛」轉化至「公佛」，亦即在此我們將看到一個地方信仰文化的特殊性，那就是從「祖佛」變「公佛」的信仰內容轉變，而這其中又牽涉了集體的生存認知模式與居住行為的存有表現。像是陳姓的開漳聖王、許姓的十六神千歲、笨南港李姓的汀州媽、蘇厝寮蘇姓的蘇府千歲等等例子，都是從某一氏族的「祖佛」轉化至「公佛」的信仰內容之轉變與確立一個聚集在此地的「信仰中心」。

但不管其信仰內容的轉變如何或是群體的組織特性，在笨港各境與角頭村落廟宇與信仰體系中，都發現了絕對實存的最強表示，但那不是在正常意義的世界中，人類集體生存的居住場域，而是眾神聖居們住的場所，是人類生命得到延續與祈福的神聖場所，甚至是起到了明顯的空間秩序排列。事實上，笨港所有的地方神聖場所，一般都有其具體化的型態。換言之，廟宇或是其他的信仰中心是各境與地方角頭的「中心 - 場所」，是地方居民強調主體性與自我意識的結果，更是地方居民總體生存經驗之下的總體解釋之結果。否則當地居民，就不會一直把富有吉祥、平安、賜福之意味的名稱，來取境之境名。其目的只不過是想在神聖的庇祐下，借以展開生命之幅度。故在這裡的信仰體系建構中，其實又再度證實了一個地方的信仰文化特徵，而那即是由多重的、多元的「中心」特徵，主導著地方場域內的脈絡紋理。

總歸而言，笨港的地方信仰，對在地居民而言，是生活的一部份(甚或全部)，是建構在一種地方認同與精神歸屬的情境之下，所衍生的地方信仰文化系統。在此，笨港的各境與角頭村落之廟宇等神聖場所，的確是期待神的蒞臨為他們確定了一處在笨港定居的位置，更強調了自身文化的主體性與達到人神溝通之理想境界，在此更衍生了地方之多元的信仰系統之特質；但另一方面，笨港社會結構本是由各氏族、團體等所組成的龐大社群，其在過分強調自我中心之主體性的同時，更著重於強調他們在笨港的時空地位。換言之，通過了神聖象徵與其靈感事蹟的不斷展演，強化了某一至上神的存在與由此所形塑之整體性世界觀，而那其實就孕育了他們各自的生活秩序與信仰中心 - 各境與角頭村落之廟宇與其信仰的誕生。且廟宇或是像「天公爐」的祭祀組織，的確也將看似分散的社會群體整合一起，讓他們有一共同的信仰中心和足以指導或完全肯定他們在笨港的位置之力量。但相對地，各境的空間領域也因此而有了絕對的中心存在。而它在絕對實體的表現上，是為各境與角頭村落確立一個存在之位置以及由此所衍生的神聖秩序規範，並藉以來統攝於地方社會的運作過程。

第五節 小 結

笨南北港各境與角頭村落的廟宇或是爐會，所代表的是神聖象徵體系對於居住空間秩序所做的規範。但這並非全然是源自於在社會性活動上的需求，而是一種出自於在集體的生存認知與神聖體驗過程中，所營造出一個的生存空間概念。亦即其所彰顯的是對整體性世界觀之實踐，以及笨港人對於其之生活與居住環境賦予了神聖的象徵意涵。但在這並不是強調笨港的「核心聖域」-「北港朝天宮」，在此過程中已失去了其在神聖象徵體系中的「核心聖域」之特質，反過來，這更能彰顯「核心聖域」的權威典範特質。

故笨港人藉由廟宇與信仰體系之建構，將他們的神聖象徵秩序落實到笨港街各境與附近的角頭村落之中，落實到對於生活空間秩序的安排上，也落實到笨港人的生活秩序規範上；甚至是以此理解了相對於核心聖域的神聖等級與地方場域的脈絡紋理。是故，本論文的下一章將藉由地方場域內的神聖等級層次，繼續探討在笨北港街境內之各氏族的居住存有表現。畢竟，為了理解這樣一個相應的神聖層次感或是空間場域的紋理脈絡，地方氏族的居住行為表現正是藉由信仰體系之建構，來達至對世界構成體系之理解，並由此反映至居住空間的營造。但這樣一個過程，卻是一種地方場域或世界運作的真實化過程。

第四章

地方氏族的居住行為表現

第一節 神佛英雄事蹟的典範化過程

在笨港這樣基本的文化形式表演過程中，亦即對神聖的崇拜過程裡，是來自於笨港人、甚或各族群、各氏族之主體性的確立。換言之，他們都是建立在自我的理解與肯定生命是可自我做主的歷程上。但在這裡所要提及的是，居住環境的營造，其實是人與神相互成就的結果展現。也就是說，人類在文化的創造或文明的發展中，是建基在以我為核心之精神領域的開創。

基於此，以各氏族的主體性概念遂建構了在笨港的居住「中心」之普遍的生存特徵，而這樣一個以「居住」為目的，進行人神交感的「中心」，卻是傳達了人企圖藉由神聖的典範行為下，在時空中安頓，進而通向神聖的宇宙世界中，並由此解釋了世界的一切事物之秩序運行。換言之，人與世界的關係，是確認了人之中心個體在宇宙生命中的存有。而這個宇宙世界是有生命的，人把生命投射於神佛領域中，目的是在彰顯人類生命的存有。是故，在他們的神聖信仰體系中，就有了以神佛顯聖之事蹟為典範，成為禁錮在生活經驗的一部分甚或全部，甚以此典範作為人居空間的象徵營造。

因此，本節將探討的是，在笨港的氏族（關於笨港各氏族所居之處，請參【圖4 - 1】）²⁶²，在各自不同的生活經驗意義與主體觀念的引導之下，是如何地藉由

²⁶² 清末笨港五大姓分別是：蔡、陳、吳、許、楊等姓。蔡姓主要分布於朝天宮前及東勢寮、西勢寮、新街一帶，佔笨北港人口五分之一以上，為台灣蔡姓第二大聚落（第一大聚落為嘉義布袋），他們所從事之行業以運輸業、貿易業為主；陳姓，泉籍陳氏在博愛路以西（朝天宮以西），以同安籍居多，主要從事油車、運輸業為主；漳籍陳姓在公民路埔仔、魚寮一帶，從事行業以農墾及碾米業為主；吳姓主要分布在義民路西南西勢里一帶，主要從事醬油、豆類加工等行業；笨北港許姓大多居住於博愛路以東，大同路東北方至堤防一帶，俗稱姓許街仔，其主要從事花生與麻油製造舊稱油車業以及糖部（另在南港也有部分許姓氏族居住）；楊姓氏族大多集中於

神聖象徵體系之建立，去營造一個他們在「笨港」的完美居住生活空間，以及他們在此地的立足存在領域。換言之，在笨港氏族們，都進入了由他們的祖佛、宗族英雄之神聖事蹟所塑造的神聖秩序規範內，但那絕對是在整體性世界的思維模式引導下，去尋找一個個他們與整體間的內在關聯。而他們似乎也很自然地，用集體根深蒂固的神聖體驗去解釋其存在的意義，以及與世界之整體間所發生的聯繫。

是故，他們透過諸神佛或是傳說英雄之神聖作為與其所衍生的宗教象徵符號上，並發揮了其生存本能的反覆進行與普遍一致性的特性，建構了一幅神聖典範的生存情境。換言之，祖佛或其所強調的神佛英雄之種種事蹟，作為一種地方群體的神聖信仰象徵，是與他們的生存經驗有密切相關的。畢竟，這樣的民間神話傳說能替各種信仰尋找出解釋的理由來，並構成一個系統，以滿足人類求知、生存的願望。在這種基本的意義上，回溯到居住環境的營造上，可以看到氏族們，無不是在強調一個與神佛英雄事蹟相對應的完美典範秩序的誕生，而那即是由此落實到居住環境營造上的典範秩序。但就某種意義來說，這樣的神話創造（或是透過諸位神佛英雄的民間傳說之流傳）在早期的傳統社會裡，賦予了人類在行為活動上的合理啟示。²⁶³

在笨港的各氏族們，大都稱他們的守護神或是神佛英雄為「祖佛」。像是楊姓的祖佛有「六婿公」、「大王公」二尊；蔡姓的祖佛有「蔡道涵」、「蔡襄」；許姓的祖佛則有「陳龍王」、「十六神千歲」等王爺千歲；陳姓亦有「陳聖王」、「武安尊王」等。每一尊或每一位成為各氏的「祖佛」，都有一段相當顯赫的神聖事蹟，當然這一段神聖事蹟，絕對是與各氏族歷代相傳之生活經驗息息相關。這似乎在暗示著，這些神佛英雄所做過的每一件事（稱為神聖事蹟），都已成為歷代相傳的神聖歷史，或是足以指導他們關於精神信仰上的規範，並由此構築了一個可能的典範情景之出現。

但另一方面，「祖佛」的信仰崇拜，意味著一個解釋集體生活經驗的可能性。雖然「祖佛」所涵蓋的信仰層面還牽涉到原始的「祖先信仰」，但所有的氏族們，都在此一信仰崇拜之中，獲得了他們在笨港定居之表現方式，是奠基在這樣的信仰與崇拜的生活上。亦即是，他們的「崇拜」意味著內心的感受，是對永恆「神

益安路北側與蚵仔街一帶，主要從事行業仍以花生及胡麻加工業、雜貨為主。（請參閱 林永村、林志浩，《一個古老港口的歷史與文化：笨港》（雲林：笨港文化事業公司，1995），p.85）

²⁶³ Ismet Khambatta, "The Meaning of Residence in Tradition Hindu Society", In Jean-Paul Bourquier and Nezar Alsayyad eds. *Dwelling, Settlements and Tradition*, Boston: IASTE, 1989, p.258.

聖」的讚美、榮耀與深深的愛，²⁶⁴而「定居」的存有表現，卻是渴望神聖進入到他們和他們的祖佛所映射的整體世界之內；至於「信仰」則把他們對神聖存在的體驗變成個人生活的核心部分，²⁶⁵並由此轉換成最終的生存價值。當然這絕對是必須藉由人們的神聖經驗歷程，來解釋人之存在還是由生命與體驗來規定的。²⁶⁶畢竟，這是氏族們彰顯生命存在意義的最有力證據。而關於在傳誦祖佛的神聖事蹟之故事，則成為了一個普遍性與一致性的本能反應。換言之，它回答了他們為什麼存在的意義，以及他們的最終目的是在追求一個借助神聖的象徵創造生命共同體，以及以象徵的創造力把人的存在秩序化。

是故，神佛英雄的傳說故事，如此地廣為流傳，不僅加深了神佛在人們精神領域的佔有，也更加凸顯了神的不可侵犯性與神聖權威性。神佛英雄的事蹟故事或是敘述神聖的歷史其實就預示了一個有效性的典範模式與真實世界的誕生。但它被述說著，亦即顯示了出來，這故事便成了確定的事實，它便構成了一個絕對的真理。²⁶⁷然當人們透過象徵性符號的展現，投射於其中，定期或不定期地在彼時重複著這樣一個神聖典範作為（像是在宗教儀式的操作過程中），人脫離了凡俗的領域，進入了神聖的境界之中，並與其產生溝通、對話，達到人與神聖超越界之間的和諧。然在這樣一個深受干預的現實世界中，其實蘊含了神話傳說的創造性與不可侵犯性。

而眾神佛英雄與祖先們曾做過的每一件事，他們也都藉此一事蹟故事而述說有關他們創造活動，然這是屬於神聖的領域。但在此過程中，他們也因而參與了存在（being）。舉例來說，住在笨北港「益安境」的楊姓氏族，傳誦著他們的祖佛 - 「六婿公」（又稱「六使公」²⁶⁸或稱其尊號「恭武侯公」）的神話傳說故事，一個關於主宰他們集體生活規範的神聖典範故事，且藉由每年農曆正月十六日六婿公聖誕的祭典與擲爐主頭家之時，繼續重複著這樣一個典範模式，並再度宣稱了它的神聖權威特質。

相傳，當時住在中國大陸的楊姓氏族，在其原聚居村落，曾有一人在村中偷竊百姓的財物，並常在鄉里為所欲為。偷竊之時，常事後揚言：「這件事（指偷

²⁶⁴ Frederick J. Streng, 金澤、何其敏 譯,《人與神 - 宗教生活的理解》(上海:上海人民出版社, 1992), p.55~p.56。

²⁶⁵ 同註 3, p.58。

²⁶⁶ 海德格, 物, p.1179, (孫周興, 1996,《海德格爾選集 - 下》)。

²⁶⁷ Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗: 宗教的本質》(台北:桂冠圖書出版, 2001), p.140。

²⁶⁸ 相傳, 六使公又稱為六使爺, 即宋時名將楊業之第六子, 小說中稱之楊六郎, 原名延朗, 智勇善戰, 太平興國中, 歷保州防禦使, 鎮高陽關, 在邊防二十餘年, 屢敗契丹。(請參閱 仇德哉,《台灣之寺廟與神明(二)》, 南投:台灣省文獻委員會編印, 1984, p.136)

竊之事)將不會有任何人知道此事。」在此同時，他們的祖佛 - 六婿公遂向此人顯聖表示：「你偷竊之事，哪會無人知曉，還有天知、地知、你知、我知啊！」之後，此人便將偷竊之物歸還原主。然關於此一「四知」之傳說，在相關文獻上另有其詮釋。

東漢時，楊震官荊州刺史時²⁶⁹，昌邑令王密深夜謁見，贈金十斤，楊震正色告以「天知、神知、我知、子知」，風範眾仰，楊姓族人遂以「四知」為堂號。²⁷⁰先不論那一則故事，是否傳達了歷史的真實性。對楊姓氏族而言，他們皆以此一故事作為警惕，教導族人莫望此訓，並將其烙印在具有高度宣稱宗族象徵性的祭祀組織與堂號上，藉以成為家族香火延傳的重要知識系統。然在這樣一個神聖模仿的過程，楊姓的堂號才稱為「四知堂」，而六婿公的爐會也被稱之為「四知堂爐會」。

而楊姓爐會的另一個爐 - 「大王公爐」(「四知堂爐會」共分兩個爐，一為「六婿公爐」，另一為「大王公爐」)，更是藉由神話傳說的不斷傳誦，使楊姓氏族成為神的受造物，並獲得了普遍的心靈慰藉，而那正是神話傳說的，成為人類日常活動真正的典範作為。相傳，楊姓氏族所聚居之村莊，某一日(據地方楊姓耆老們表示可能為九月五日)遭附近山賊所襲擊，搶奪財物，村中百姓生命深陷危機，適逢某位神靈突顯聖，領導村中百姓退賊。事後，村民深感神恩之庇祐，然卻不知此一神聖是何人，遂將其尊稱為「大王公」，意思是村落裡的真正大王，並為其立神像參拜祭祀，成為楊姓氏族的祖佛之一。每年的農曆九月五日是祭祀大王公之日，更是擲爐主頭家之日；同樣地，這又是再一次地通過儀式操作，彰顯大王公的神聖典範作為。而在這樣一種生存的集體性象徵活動裡，總結了他們的生活經驗竟是一種人神交感過後之結果，亦即是通過定期的儀式表演，重現了在彼時的時空經驗。

然在笨港，不僅住在益安境的楊姓氏族如此地融入了由神話傳說故事所塑造的典範情景之中，住在「賜福境」的漳州陳姓氏族也是藉由種種的象徵性符號之

²⁶⁹ 「天知、地知、你知、我知」，是時常掛在中國人口上的一句話。這句話已成為中國「君子部欺暗室」傳統美德的厓家典型。而豎立這個不朽典型的是，在東漢有「關西夫子」之譽的楊震，人稱「四知先生」。

而中國之楊姓大多出於關西，此一說法彭桂芳引李濟博士之觀點認為，晉國太傅叔向被封於在今之山西省洪桐縣一代，以采邑的名稱「楊」，作為自己家族之姓氏，後來，他的子孫因為避亂，遷居至華陰(今之陝西省)，並在那繁榮滋長，成為當地之望族，此後的中國楊姓也大多出自關西(陝西省之古稱)(請參閱 彭桂芳，《台灣百家姓考》，台北：黎明文化事業出版，2000，p.37~p.39)

²⁷⁰ 楊緒賢，《台灣區姓氏堂號考》(台北：台灣新生報社，1980)，p.218。

展現，讚揚他們的守護神、先祖 - 陳聖王（開漳聖王）的神聖事蹟，並將其塑造成一個在當地的真實情境。

相傳，唐高宗總章二年（西元 669 年），有字廷炬，號龍湖，又號光華的河南光州固始縣人陳元光，因蠻獠嘯亂，生民疾苦，隨父陳政領兵前往福建南部一帶開邊戍屯。高宗儀鳳二年（西元 677 年），父陳政去世後，陳元光奉旨承襲父職代領軍務，平定廣東山賊寇陳謙、福建娘子洞賊寇苗自成、雷萬興等。高宗開耀元年（西元 681 年）又平定南海亂事，詔封正議大夫，並率領示眾們繼續開發閩南一帶，範圍包括龍溪、漳浦、南靖、長泰、平和、詔安、海澄等七縣。武后垂拱元年（西元 685 年），陳元光上表請於泉州與潮州之間增設另一行政區，名為漳州，並接任首任漳州刺史。晚年蠻寇苗自成、雷萬興之子糾結群眾，又在潮州等地亂事，陳元光興兵聲討，不意竟遭賊計，於漳浦的娘媽寨之役，因援軍未至，被賊將藍奉高所傷，致全軍失陷，為國殉難，安葬於綏安溪大崎，朝廷追贈為豹韜衛鎮大將軍。玄宗開元四年（西元 716 年）詔立廟賜樂器、祭器，並駕「盛德世紀」的牌坊以表其功勳。其歷代皆有封賞，武階為豹嶺大將軍，文階為光祿大夫，官職為中書左承章侯。宋高宗層加封「靈著順應昭烈廣濟王」，明初改封為「昭烈侯」，後又晉封為「開漳聖王」。²⁷¹他的開彰之功，贏得漳州人民的景仰，同時也被他們尊為開漳始祖奉祀。

漳州陳姓氏族大多住在笨港「賜福境」的「魚寮」一帶區域（包括了埔仔、埔仔新路、賜福街等地一帶），且持續地在展演這一神聖典範情景，並解釋了為什麼自己會進入存在，而那完全是依照陳聖王的神話事蹟所孕育而出。透過每年春冬二祭（春祭農曆二月十六日、冬祭農曆十一月十六日）的慶典儀式過程，以及建立了奉祀陳聖王眾神祇與諸位陳姓先賢的宗廟 - 「昭烈堂」（地方上又稱為「陳聖王廟」），傳達了他們不斷地在彰顯陳聖王的神聖事蹟，甚至將其偉大封號或事蹟刻劃在「宗廟」上。笨港的陳姓氏族，將陳聖王聖誕之日（也是春祭之日） - 農曆二月十六日定為宗族聚會之日與擲爐主頭家之日，也就是「陳聖王會」擲爐主與吃會之日。關於這樣的神聖模仿之作為，在 昭烈宮沿革碑記，則有清楚之記載：

因陳聖王曾受封為昭烈侯，故名曰：昭烈堂。將陳聖王金尊以及新漢太丘長穎川郡侯文範先生暨摘配苟夫人、開漳將軍忠毅文惠廣濟王暨摘配種夫人、唐賜進士出身太子太傅忠順王暨摘配趙夫人等三神位

²⁷¹ 鄭志明，《神明的由來 - 台灣篇》（嘉義：南華管理學院，1999），p.366~p.368。

然在這樣一個模仿神聖事蹟的過程中，不僅樹立了典範，同樣地，他們也感受到在笨港，一個屬於陳姓居住領域的誕生，而那即是位於「賜福境」的「魚寮」一帶區域。但那絕對是他們將其先祖英雄 - 陳聖王，對其所構築之居住環境進行了干預。亦即在那裡，他們創造了一個陳聖王神聖臨在的神聖空間（昭烈堂），由此希望陳聖王能夠庇祐在此生活的陳姓氏族。而正是將陳聖王的神聖事蹟帶進入了陳姓氏族所居的世界之中，為住在賜福境「魚寮」的陳姓氏族，提供了一個絕對實體的存在，也創造了他們存在於此的存有表現。換言之，陳聖王的神聖典範事蹟，不僅突顯了「昭烈宮」（即是「昭烈堂」）²⁷²宮名之由來，也深刻地烙印在宗廟之正門石碑對聯上：「昭穆祀皇唐族開臺笨，烈氣沖霄漢德佈太丘」。是故，陳聖王與諸位先賢的典範事蹟，觸及到了陳姓氏族已根深蒂固之歷史性的經驗傳承，並為其開啟了在笨港居住的可能性。但在此仍必須提及一個關於族群間的歷史紛爭，因為這涉及到空間主體性的確立問題與信仰文化的傳承性。

泉州陳姓與漳州陳姓在清乾隆四十七年曾發生過嚴重的分類械鬥。漳州人失勢，大多離開了在「魚寮」的聚居地，避居麻園寮（今之「新港」），更放棄了他們的宗廟。泉州陳姓遂適時進入於此地，也一併接受了漳州陳姓的信仰文化。事平之後，雖經當時的福建水師提督黃仕簡的出面斡旋，重修合好，共處營生。此後，雖仍偶有紛爭（像是在道光三十年，再度引起的紛爭），且漳州陳雖已避居麻園寮，留於「魚寮」的部分漳州陳姓，卻大多已和泉州陳姓共敦合好。然隨社會的變遷，族群間紛爭也逐漸地減少。至此之後，已經很難分清楚「昭烈堂」是屬於泉州陳姓，還是漳州陳姓的宗廟，甚至在歷史經驗的傳承上，他們也很少提及此一事件，就像他們向我說的：現在已經很難分辨「陳聖王廟」，到底是泉州陳或是漳州陳的廟，反正大家都是姓「陳」。換言之，他們同樣認同這一文化象徵符號所共同詮釋的意涵，而且普遍地接受了由此一神聖英雄事蹟所塑造的典範情景。

在此，這樣的神佛傳說故事之本體表現，已經成為地方上之重要風土民俗。透過節慶儀式的表演，不僅重複了諸神們的神聖作為，也將整個地方帶入了另一個神聖領域之中，更彰顯了民間神話傳說的典範作為。然這樣重複諸神或先賢們的神聖事蹟之作為，全然是一種典範化過程。但除了上述所提及之陳姓與楊姓等氏族外，在笨港，像是蔡姓、許姓也一直在其所居之空間領域內，強調諸神佛的

²⁷² 「昭烈堂」，因年久失修，樑柱蛀蝕，屋頂坍塌，岌岌可危。為此陳姓宗親於民國八十七年，籌組重建委員會，進行募款籌資。於民國八十八年四月鳩工興建，至民國九十年十月中旬竣工，擇吉於同年十二月三日入火安座，舉行盛大落成典禮。事前，因該堂之陳聖王等諸位神祇，香火遠播，信眾與日俱增，已不再只侷限於是陳姓宗族的私人祠廟，於民國八十九年經第一次信徒大會決議，更改廟名為「昭烈宮」。

神聖事蹟作為，並以此作為氏族的精神信仰依歸與典範形象之塑造。

住在公館境「姓許街仔」的許姓氏族，常常提及他們的祖佛 - 「十六神千歲」之顯聖事蹟，尤其是十六神千歲中的「二爺公」(或稱為「二王公」)與「三王公」最為靈感。二爺公時常顯聖救民救世，為人醫治疾病；三王公還會「採地理」，像是今之「代天宮」(主祀五府千歲、配祀十六神等)，即是三王公在此「採地理」後，所選之福地。十六神諸如此類之顯聖事蹟，更是為當地居民所津津樂道。至於蔡姓的祖佛 - 「蔡襄」(端明殿忠惠公)與「蔡道涵」(大學士忠烈公)二位聖賢，蔡姓氏族也時常提及他們曾為輔國重臣的偉大事蹟。

綜觀上述之例子，在笨港的氏族們其實皆是在彰顯「在世存有」(being in the world)的存有表現。亦即當他們定居於笨港時，尊崇自家的祖佛與其所樹立的典範事蹟，其實是在彰顯自我存在與發現自我的主體性意識，而他們的「在世存有」才被確定。另一方面，他們渡海定居於笨港，祖佛不僅保護了他們安然抵達笨港定居，在此期間，也為他們確立了一個在此地的定居之所，是一直沉浸在神聖臨在的氛圍之內，並產生了與超越界交往的可能性，讓其所居之地，進入了世界整體之中。

是故，在笨港的氏族們，期待他們的守護神或祖佛，能夠為他們提供一個在此地的突破點，以定居於此。並在神聖的護衛下，揭露一個生活領域的神聖性特徵與宗族精神的象徵，更重要的是，他們由此宣判了一個生命存在的位置。但一切的結果，全然是一種神佛英雄事蹟的典範化過程。以此過程，他們不僅重複了或是模仿神聖作為，以此作為居住環境的秩序規範；甚至在生活場域裡的塑造過程裡，更營造了一個與神聖臨在的象徵物 - 「宗廟」與「爐會」。因此，他們希望進入由神聖的典範所營造出的情境氛圍之中。因為這樣的典範，代表著有關他們的祖先或神佛的創造活動。²⁷³

但若從地方氏族的祭祀組織活動來論之，「宗廟」與「爐會」皆是將從一個單純的「血緣組織」轉變成一個「地緣組織」。換言之，以生存於此為目的的創造性活動中，宗教的信仰活動的確為其開啟了一個在此居住的機會。否則當人們指著他們在笨港的聚居地之時，就不會像住在魚寮的陳姓一樣，同時認為「昭烈堂」是姓陳的私人廟，之後因信徒眾多才變成這一角頭的公廟，尤其是改其廟名為「昭烈宮」之後，更是如此。在此我們看到了，他們的「祖佛」也隨著社群結構的改變以及在地化的特徵，轉變成「公佛」。關於這一信仰內容的轉變，前一

²⁷³ 同註 6, p.141。

章以敘述過了，在此只是要強調一個奠基在神佛英雄崇拜上的秩序規範的信仰中心的確立，以及由此所衍生出的地方信仰文化的「典範中心觀」(doctrine of the exemplary center) 與「多重中心觀」。

第二節 秩序規範的信仰中心 - 宗廟與爐會

在笨港的氏族們，初來笨港定居於此時，時常會攜帶自家的祖佛或守護神明渡海來台，並將其安置在他們所居之地的核心裡。這不僅是神聖象徵秩序的具體表徵，它還是氏族們的精神信仰核心、神聖歷史。換言之，它就是代表著「氏族」。基於此，地方氏族們宣示了一個他們特殊的文化表演形式，是奠基在對神佛英雄的神性崇拜上。因此，其基本穩定的文化形式，即對神佛英雄的崇拜上，並在氏族來笨港定居的生活過程之中，產生了數不勝數的象徵物。而這一文化形式和各種用來建構它的象徵物結合，將其對居住環境的實踐上，轉換成是一種對神聖事蹟的典範化過程。而通過這一典範化過程，其更顯著的象徵特徵體現在宗廟、爐會、儀式慶典、和在居住空間之中。

但這裡所要提及的是，爐會、宗廟本為隔海故鄉之象徵。²⁷⁴對於地方氏族們的精神歸屬而言，爐會與宗廟本是一種由信仰所轉換神聖象徵，就如同笨港人出自於集體之本能的生存反應，對於海神信仰特別崇拜，將其轉換為具體的信仰符號形象 - 媽祖廟與水仙宮。同樣地，定居於笨港的各氏族，總還對家鄉保有著某種情懷，然透過爐會、宗廟或是一切的宗族象徵物，他們很快地就進入到由祖佛等先賢英雄之典範作為所構築的神聖氛圍之內，唯有如此，他們的「在世存有」才被確定。因此，爐會、宗廟所代表的是氏族的凝聚力 (cohesion) 的表現，其對原來的大陸「家鄉」，有著「鄉愁」的情感依歸，並以此建立了一套解釋自身存有的方式。像是在其居住之所，常刻其堂號 (或郡號)，藉以顯示他們與歷代先賢烈祖之同宗同根的血緣關係；或是氏族的爐會與宗廟，定期所舉辦的慶典儀式，無不是在彰顯一種藉由祖佛的典範情景，建構了一套解釋生活規範的神聖象徵秩序。換言之，這樣具有血緣關係的親屬團體之凝聚力卻是建立在祖先崇拜的基礎上，依賴於對祖先神靈威力的信仰，進而依賴於用獻祭來取悅祖先神靈，已

²⁷⁴ 蔡相輝，《台灣祠祀與宗教》(台北：臺原出版社，1980)，p.153。

獲得保佑。²⁷⁵

但不僅如此，氏族們的宗廟與爐會，還是一個生活秩序與規範的信仰中心。畢竟，許多的氏族無不是在其所居之地，即是在其聚居地裡，強調某一祖佛或是守護神具有典範化的神聖歷史，且不停地藉由各自的儀式性活動彰顯某一足以規範其生活與空間的秩序典範中心之存在。換言之，他們經由象徵性活動之展演與居住環境之營造，履行了這樣一個奠基在信仰崇拜所衍生的秩序規範，而這個秩序就是與生存本能其相應的神聖象徵秩序。由此，每一氏族在其聚居地裡，都複製了一個「典範中心」，一個複製於祖佛的神聖典範情景的「典範中心」。而這個信仰典範中心就是本文一直強調的「神聖象徵秩序」。但另一方面，他們在居住環境的實踐層面上，卻又不是獨立於笨港的生活世界運作之秩序規範之下。換言之，從各氏族的居住分布範圍來觀之，似乎仍與前章所提之「境」的空間組織模式一樣，是在體現出他們是以神聖的宇宙世界觀為基礎，並將其轉化為對整體性世界的實踐。然綜觀上述這樣的詮釋或許很模糊，讓我們在來看看在笨港的幾個真實例子，一個關於氏族對神聖秩序規範的表達方式，以及由此彰顯生命存有的具體例子。

4.2.1 陳姓宗廟 - 「昭烈堂」

笨港的陳姓氏族在康熙年間（甚或更早），從大陸漳州移民至笨港定居，其在笨港之聚居地古稱「魚寮」，由此判斷他們入笨港之時應從事與漁業打撈和海上作業的有關工作，其後卻轉為榨油、農墾、碾米業。陳姓氏族入笨港的「定居」行為，其實是在創造一個屬於自身特殊生存情境，以及藉由神聖臨在的保護作為來塑造一個神聖的場所。當然此一場所（即是他們的宗廟 - 「昭烈堂」）就是從神聖象徵的安置開始，而得到一個精神依歸與定居在此的「中心」。關於這一點，就像陳姓氏族的後裔，時常傳誦著祂的故事，亦即傳誦著他們在笨港的開基守護神 - 「陳聖王」（即是開漳聖王陳元光）的英雄事蹟與陳姓氏族對祂的神聖崇拜和模仿。

笨港的陳姓氏族時常在述說著，他們的祖先是藉由陳聖王（亦稱為開漳聖王）的庇祐才能安然在此定居與冒險渡台來此，而陳聖王再一次地使我們更團結且免於宗族的分裂，尤其是在血緣上，更增加泉州陳姓與漳州陳姓氏族的和睦相處，

²⁷⁵ Reinhard Bendix，劉北成等譯，《韋伯：思想與學說》（台北，桂冠圖書，1998），p.115。

且有時陳聖王還會藉由乩身的降乩，替我們辦事與解決宗族紛爭（今日陳聖王已沒有乩身，如要請示大多由輦轎扶鑾辦事）。

當然，陳姓氏族的團結與對神聖和宗族歷史之情感的表達方式，主要是表現在「陳聖王廟」的創設。然這是一座創建於清乾隆三十年，屬於笨港陳姓氏族的「宗廟」，也是笨港唯一有立宗廟的氏族。該廟名曰：「昭烈堂」（民國九十年改廟名為「昭烈宮」），前殿主祀陳聖王，另配祀有武安尊王²⁷⁶、巧聖先師、荷葉先師、關聖帝君、爐公先師、中壇元帥、福德正神、虎爺等眾神祇；後殿則奉祀陳姓氏族定居於笨港之後的先賢烈祖。笨港人皆稱此廟之為「陳聖王廟」或「陳姓王廟」。在此同時，也成立了「陳聖王會」（屬氏族之「爐會」），作為統籌一切祭典儀式之事務。據 昭烈宮沿革碑記 之記載：

本堂始源於乾隆三十年（西元一七六五年），距今已有二三六年的歷史。笨港陳姓宗親創立陳姓王會（陳聖王會），崇祀陳聖王，每年農曆二月十六日舉行祭典，由會員輪流擔任爐主主其事，嗣後由宗親集資在現今北港街一二三九號地址興間宗祠奉祀陳聖王公，名曰陳聖王廟。惜乎光緒二十年（西元一八九四年）遭受地震災害，廟宇坍塌，成為廢墟，奉祀的陳聖王金身遂由陳姓宗親輪流擔當值東，再自宅奉祀宗親拜祖及歷年祭典均感不便，乃於民國十七年（西元一九二八年）宗親倡議組織興建委員會積極募捐，於今北港一二四五號地址重建

而他們對陳聖王的神聖信仰是出自於一種對自身歷史的情懷因素與本能的反應。其背後更傳達了他們渴望一個神聖中心的存在，以便作為安置神聖與其藉由神聖的見證下，規範整個宗族生活的秩序典範和凝聚宗族的向心力。關於這一點，可從陳聖王的每年農曆的二月十六日（陳聖王聖誕之日）與十一月十六日的春冬二祭中一窺得知。每年的這兩個時刻，即是全宗族人的大盛事，除了有一般

²⁷⁶ 笨港陳姓的宗廟 - 昭烈堂之主祀神明，除了陳聖王外，另一即是「武安尊王」。在地方上，時有此一傳說故事。武安尊王（祂的本名叫許遠，是隋唐時代的武將）曾是大陸龍溪許姓之祖佛，在一次偶然的機會下，成為了笨港陳姓氏族主祀的神明之一。相傳，在清康熙年間，漳州陳姓與漳州龍溪許氏族（係指住在姓許街仔的許姓先祖 - 許老賊）曾共同乘坐一艘船，渡海來笨港，當然他們也各自帶著他們家鄉的守護神與祖佛同時來笨港。陳姓族人帶著「陳聖王」（開漳聖王）與「陳龍王」兩尊神祇，而許姓氏族則擁著「十六神」與「武安尊王」一同乘船渡海來台。當時的兩姓族人曾在船上開玩笑似地表示：船抵笨港靠岸之後，船上的神明，誰搶到的就是誰的，事後不許計較。船抵笨港之時，一陣兵荒馬亂後，陳姓氏族顧著自己的守護神 - 陳聖王，更搶到了武安尊王；而許姓氏族除了有十六神外，也搶到了陳龍王。「武安尊王」是由居住在賜福境等這一地方角頭的陳姓氏族所供奉著，並成立「武安尊王會」；另一方面，「陳龍王」更是由許姓商戶所組成之「龍江郊」奉為祖師爺。至今，陳姓氏族的另一祖佛 - 陳龍王，在郊行沒落後，現仍由許姓後代供奉在住家神壇裡；而許姓氏族的另一祖佛 - 武安尊王，在陳姓氏族立宗祠後，也一同奉祀於內，且「武安尊王會」現也仍存在著。

性的宗教慶典與酬神賽會外，在此一屬於全族共享的祭典時刻裡，最重要的是散佈在附近區域（主要是包括了雲嘉一帶）的陳姓氏族皆會紛紛前來一起參加廟會與舉行祭祖儀式，並擲杯選出爐主與頭家，以及舉行宗親會，且皆會在廟前辦起他們所稱之「平安宴」，供親朋好友吃「吃平安」，亦稱為「吃會」。

但不管是如何地塑造一個神聖絕對實體（宗廟、陳聖王會等）的存在，他們在創造一個神聖臨在的機會與創造自身獨特的信仰文化的同時，其實也正進入一個非凡的神聖領域之中，更由此強調了他們是如何地「定點」於此地的概念。亦即是，藉由絕對實體的創造 - 宗祠的建立與神聖、祖先神位的安置，他們獲得了對神聖存在的領悟。但其目的莫不過於是想在他們的聚居地 - 「魚寮」，取得生存的位置與創造一個符合他們在集體意識下的理想生存情境。是故，在笨港的「魚寮」，是屬於笨港陳姓氏族的生活居住環境，是有一明顯的文化信仰系統，而他們在語言符號和非語言符號的表現過程中，也都不時地再表明了這一訊息。因為一切的宗族事物皆在祖先與陳聖王的見證與臨在的共同參與之後，而獲得了完全的真實性。故他們將氏族生命寄託於陳聖王等烈位先賢的超越形式之中。而陳姓氏族的情感表達，即是建基在於這樣一個無形（陳聖王與先賢們的神聖超越力量）與有形（宗廟）兩者相互作用上面。

因此，他們的生存本能反應行為，完全是深陷在作為文化氛圍的精神符號的泥沼之中。而本能行為的最大特徵就是它具有普遍一致性與重複發生性。²⁷⁷換言之，當陳姓祖先從其家鄉帶來當地的守護神明 - 開漳聖王入笨港定居之時，這是一種具有普遍性的本能反應與世代傳承之結果，因為在他們的本能行為裡，開漳聖王的神聖信仰除了重複表明祂對於陳姓氏族的世代相承，更是普遍一致表明祂所具有的對於他們的集體性質。故開漳聖王作為陳姓氏族之鄉土開拓的守護神，是一種基於其本能之結果，更是呈現出一種陳姓族人集體的無意識過程的反應。而開漳聖王的神聖崇拜更是展現了陳姓族人渴望藉由神聖的力量來達到定居於某一地，尤其是一他們從未到達的陌生之地，創造一個與外在陌生世界不同質的生活場域。因此，現在他們在笨港必須先確立一個位置，一個可供他們居住的位置與確立一個規範秩序的「中心 - 場所」，這當然也是建基於有一絕對神聖實體的揭示。

另一方面，在地方上更常聽聞陳姓的耆老們說起：每年的陳聖王生日是屬於我們姓陳家族裡的事情，以往一般人是無法真正參與任何重大儀式，但歡迎大家一起來「鬥熱鬧」，而且「魚寮」這個地方更是我們姓陳的人在笨港主要居住的

²⁷⁷ 程金城，《原型批判與重釋》（北京：東方出版社，1998），p.156。

地方。在此，他們藉由具體的儀式行動宣判了一個世界中心的存在與塑造了一個生存的情境和強調了自身的主體性。而「宗廟」的中心場所的確立之後，其實是更加強了陳姓族人在笨港生活的真實性，以及一個屬於自身生活情境的誕生，然這是陳姓氏族藉由身體的經驗感受之後的結果。誠然，「宗祠」不僅是宗族心理場的中心，即是心理生活空間的中心 - 場所，更是地方文化景觀的焦點與醒目標誌，自古以來，人們就在追求一種具有向心內聚狀態的居住空間。而由於中國傳統村落多為聚族而居，宗族、血緣不可避免第成為維繫人際關係的紐帶，古人認為：「君子營建宮室，宗廟為先，誠以祖宗發源之地，支派皆多源於茲。」²⁷⁸因此，陳姓族人的定居與建造「宗廟」之行為，是將居住場所納入了海德格所謂之在天、地、神、人的四重整體中，並才得以成為真實的，宗族的「香火」也才得以延傳。換言之，在這樣一個和諧的世界秩序裡，陳姓氏族獲得了庇祐與生活在一個神聖的世界裡。

似乎一切的秩序規範行為其實是落實在於其本能反應之結果，這不僅是笨港的陳姓氏族如此，楊姓、蔡姓、許姓（與吳姓合稱笨港五大姓）以及住在於此地的居民更是如此。既然笨港人起先在進入一個未知陌生的環境之時，首先定是找尋安置點，找尋適當存在的位置與創造一個不僅能彰顯神聖存在之表現形式（即是「爐會」或「宗廟」），也是家族、族群的信仰與秩序典範中心，更是作為集體情感共鳴發生的場所與生命延續重要的凝聚點。

4.2.2 氏族的爐會

笨港的主要氏族為了凝聚宗親意識與血源生命之傳承，都以宗祠或爐會維繫宗親的團結，並作為氏族的生活秩序中心。不僅陳姓宗親在清乾隆三十年創建陳姓宗祠 - 昭烈堂以及成立「陳聖王會」和「武安尊王會」；蔡姓則有「蔡道涵與蔡襄爐會」；楊姓有「四知堂爐會」與「大王公爐會」；吳姓有宗親會；許姓²⁷⁹有「三房爐會」²⁸⁰；王姓也有「開閩王會」²⁸¹。宗親們每年在過爐、吃會之日，齊

²⁷⁸ 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》（上海：上海三聯書店，1998），p.97~p.99。

²⁷⁹ 許姓氏族來笨港開基之時間甚早，許友儀、許源興、許盛森等三位，早在明永曆四年以前，即以抵達笨港落籍開墾。（請參閱《台灣姓氏之研究》，台灣省立新竹社會教館，1979，p.83）

²⁸⁰ 許氏祖先，於明永曆年間從福建來台定居笨港，為了凝聚各房的宗族情感意識，遂將其主祀神祇（又稱祖佛）分給三大房，並成立「三房爐會」。大房爐會主祀金、李、池三位千歲王爺；二房爐會主祀丁府千歲；三房爐會主祀馬府千歲。他們的過爐日子，均統一定於農曆九月初八，擲爐主頭家，之後舉行「吃會」，而該日也是許姓宗親會聚會之日。

²⁸¹ 乾隆四十七年，北港王姓居民成立開閩王會，合祀開閩王王潮、王審邦、王審知兄弟三人。（請

聚一堂，共同辦理祭祖事宜，然後聚餐並遴選今年值東爐主，而平時在處理一般會務則又推選會長處理。

清康熙年間從福建晉江縣而來的峰山蔡姓氏族，居住在笨港街的南面，包括了：朝天宮以南區域、中秋街、橫街、打鐵街、益安路、彌陀街等一帶區域，是笨港分布最廣的氏族。他們時常在宣揚其與柯姓的歷史淵源與血緣關係²⁸²，更強調對於他們在宋代的祖先 - 蔡道涵（大學士忠烈公）與蔡襄（端明殿忠惠公）之聖德功蹟，並以此作為宗族的典範傳承，他們成立了「忠烈公、忠惠公爐會」，作為宗族情感凝聚的神聖象徵。每年農曆十月二十九日是蔡姓氏族「吃會」的日子，在此一時候，除了辦理祭祖事宜外，最重要的就是擲杯遴選今年的爐主與頭家，當然這仍屬蔡姓氏族的每年大事。但相對地，笨港蔡姓雖無宗祠，但透過每年例行的祭祖、宗親會、過爐選爐主之儀式操作，其實他們也建構出一個以爐會、以宗親為中心的宗族之情感與生命的交會點。

又如住在益安路之舊稱「後尾掘」（或稱為「崩溪缺」）的楊姓氏族，於清康熙年間甚或在更早之前，為躲避戰亂，從福建遷移至笨港現址定居。在此同時，他們也攜帶自家鄉的祖佛 - 六婿公與大王公，一同前來笨港。他們為了凝聚宗族的生命情感與傳承諸神佛的典範情境，成立了以六婿公為主祀的「四知堂爐會」與另祀大王公的「大王公爐」。每年農曆正月十六日是六婿公的祭典之日，而農曆九月五日是大王公的祭典之日，除了一般的祭典禮儀與其他的慶典儀式外，最重要的擲爐主與頭家以總理祭典與相關宗族事務，並於會後舉行「吃會」。但民國之後，這樣的習俗逐漸地被具有政治權力運作象徵的團體 - 「雲林縣北港鎮楊姓宗親會」所取代之。楊姓宗親會每四年一次推選新會長以總理宗族事務，而爐主的職責遂以每年的祭祀為主，但其宗族聚會時間為了延續自古的傳統習俗，仍以六婿公的慶典之日為主，因而又有人稱楊姓宗親會為「四知堂宗親會」。之所以這樣，一位年近八十的楊姓耆老，他曾為四知堂爐會的爐主與擔任過宗親會的總幹事，他曾向我述說著：自從成立楊姓宗親會後，所有的會務工作全由會長統籌辦理之，至於楊姓的「爐會」，也成為單純的祖佛祭典而已，而那是由每年的爐主來執行的。似乎過去一切的社會運作模式與其所衍生的、立基於神聖氛圍下所成立的「爐會」，逐漸地將被現今社會的政治權力團體所淹沒，但楊姓氏族們

參閱 蔡相輝，《北港朝天宮志》，雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995，p.80）

²⁸² 根據柯蔡宗親之源流考，柯姓之始祖柯廬公，生於春秋吳國，是周太王次子仲雍公之後。蔡仲公（蔡仲即為蔡氏之始祖）為周文王之孫，武王之侄，叔度之子，為周太王少子季歷之後，均為太王之裔。論分封得姓，蔡氏為先。論昭穆次序，則柯氏居長。故他們聯宗結親，並以柯蔡合稱。雲林縣的柯蔡二氏，於民國八十三年，成立「雲林縣北港濟陽柯蔡宗親會」，每年的農曆九月二十七日的星期日，即為他們兩姓的宗親聯誼與共同祭祖之日。

(或是其他氏族們)仍試圖藉由祖佛等諸神們的力量與其所代表的神聖象徵物 - 「爐」,來凝聚宗族意識,間接地保留了他們最初的生存經驗之概念。或許在時間浪潮的推波助瀾下,他們逐漸地遺忘了某些功能的象徵表述,就像他們大都不記得楊姓祖先來笨港的開基祖是誰,但只要過爐儀式還存在或是他們還姓「楊」,在形式意義上,關於祂們的事蹟仍會由此轉化為具體的行為,且將不斷地被繼續操演而流傳著,甚至成為滿足心理精神層面的需求,因為這是賦予生存價值的最重要方法。

在此,所有從大陸移民到笨港的氏族們,在進入一個陌生領域「定居」的同時,都不約而同地宣判了一個他們所居住的「地方」,是在神聖的保護下得到了保護,而這卻是建基在彼此曾共歷生存危機之集體精神展現下,共同寄託於那一特殊的心靈符號所呈現之秩序規範情景,而那就是氏族們的「爐會」、「宗廟」。換言之,在此出現了一個存在的中心,而那卻是一個通往內心世界與主導生活秩序的「核心」或「中心」。

是故,氏族們的「爐會」、「宗廟」,自然而然地就成為是關於他們在地方指導生活秩序的神聖象徵。它承載了所有人對於社會價值的判斷基準與有效地對於生存世界進行了有秩序系統的表述能力,尤其是透過具體的神聖象徵符號所展演之。因此,氏族的宗廟或爐會,是一個有機體,更是一個象徵符號,它記錄著人與神聖之間的情感交融過程。就像吉爾茲在闡釋文化的意義時,也將文化視為是體現在公共符號上,這些符號有物件、案件、關係、活動、宗教儀式、空間單元等,且是一種非語言的符號。同一文化的內部成員通過這些被賦予公共意義的符號交流自己的世界觀、價值觀與社會情感。²⁸³換言之,既然氏族的爐會或宗廟,是一氏族表達情感與生存經驗的文化產物,它象徵著許多的存有意義,那他儼然是一種符號系統,且是非語言的符號。

根據此一論點,笨港人在對於居住環境的具體營造之時,卻也是有股神聖的形式,在引導著人們的生活規範,甚至是由此秩序規範,為住所提供了一個象徵的空間秩序。但這全然是建基在於,他們將住所視為是一個依造宇宙秩序典範情景所營造之「中心點」,是人們總結了集體生存經驗的具體表現行為。也就是透過具體的營造建築行為以及在藉由神聖的安置過程中,把自身安置於此。而這即是將居住場所看作是一種人與神溝通的地方。換言之,我們可從笨港地方居民的生活過程與生命體驗之中,體驗出其居住環境的營造,是一種「聖化」的過程。這即是說明了,關於人所居之地,本是一種把一切存有物聚集於此,形成一套銓

²⁸³ Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民出版社,1999),p.11~p.12.

釋生命存有的形式，而在此期間，人們也藉由象徵性符號的展演，開啟了、納入了整體性世界的概念之中。

第三節 居住空間營造與存有表現

笨港自古即是一個移民社會，當地人們常會將大陸家鄉之守護神或是自家祖佛一起帶到一個陌生的生存環境之中，藉由神聖力量的庇祐，來尋求一個可供自身棲居的場所，並希望能「定點」於此，以及最重要的是 - 延續宗族生命的香火。然而，對於這樣渴望生命與空間得到祝聖的普遍生存過程中，以及藉由神聖的臨在賦予他們居住空間之真實性，便是展現了笨港人的居住觀。在笨港的傳統民宅裡，常藉由神聖象徵物的具體安置，然這是渴望神聖的介入以彰顯存有之結果，但這全然是一種來自於生活的經驗歷程。例如：居住空間配置是依照人常倫理而定、神龕定置於居所中央藉以定位於此等等，散發出了之依理想世界體系所建構出的居住空間，是將他們的各種「在世存有」之活動與行為結構，皆予以「意義化」、「存有化」、「內在化」，²⁸⁴把人的形體、心靈與大世界融合為一體，形成一個「心物合一」的境界。因此，「居所」是一個人與天地溝通的橋樑，是人們藉由神聖的力量使得他能安然地居於其中。故凡是能象徵性地與神、與天地達至溝通、甚至是連成一體的地方，此處就是一個神聖的場所。

舉例來說。在笨港的一般人家裡，大多有神明龕之空間設置，且十之八九定奉祀媽祖、關聖帝君等在笨港相當受敬崇之神祇，然在這卻浮現出一種關於居住本質與其所衍生之人自我主體性之追求的本源問題。就像現住在新興街的一戶李姓老人家般一樣，他們住在笨港老街的傳統民宅之中，且自古即是如此，每天清晨起床的第一件事，除了進行日常的生理運動外，最重要事情，莫過於向大廳裡的神明與祖先敬茶燒香。但在這樣看似平凡的一件日常活動中，卻隱含了另一種意義，而那即是在日常的燒香禮拜過程中，他們超越了現實世界，進而在那與眾神們溝通的同時，進入了「在彼時」的超越界之中。在這樣具有象徵性的儀式行為中，他們進入了一個神聖的氛圍之中，並將宇宙世界納入整體性的思維觀念裡。也就是說，人與天地猶如是在同一個時空中之對稱的兩點，相互交感。此時，他們在現實世界中創造了時空的無限性與永恆。因此，他們准許神聖降臨於此，也希望能進入到神聖的超越界或美麗界解之中。然在這樣距離與空間正處於辯證

²⁸⁴ 鄭金川，1993，《梅絡龐蒂的美學》，p.30。

關係的同時，卻形成了主體與客體間的相互交融。此時的人，因進行了參與的行為卻在時空經驗中產生了一種具有「關懷」的意義行動，那即是人與神之間具有一種連結關係的共同意向，並由此形成了意義性網絡。而他們並以此空間 - 神明聽作為他們在笨港的「中心點」，且由此一中心向外擴展，去認識外在世界的組織模式。就像他們跟我所說的：在拜拜的時候，我們都會求媽祖保佑一家平安賺大錢，尤其是已年過四十歲且還未婚的兒子，早日娶妻，若有遇到不懂的，請教媽祖，還是關帝爺就對了，因為祂們都會來向我們指示。

一般的笨港人也相對地感受到了媽祖在任何方面的庇祐，尤其是在於由祂確立了一個明顯的居住空間範域與世界的秩序化表現，但那絕對是笨港人所期待的美麗情景。換言之，一切的結果，關於他們那一追求生命價值的永恆所衍生之深層的居住空間觀，都是笨港人肯定自我主體性的關係，以及他們集體的生命能夠被「聖化」的存有；²⁸⁵更重要的是，諸如此類的結果關係，卻是一種講求內在的規律，亦即這是總體生存認知的結果。但這絕對是經驗性的和相互對應的關係，絕非是單獨不相應的、人與大自然秩序分離的狀態。很顯然地，笨港人首先追求大自然秩序和諧的結果，其目的莫過於想依此塑造人的秩序的和諧，也即是所謂的「盡人事，聽天命」之根深蒂固的傳統觀念。由此對生命的態度轉化成對於居住空間的營造手段，卻形成了台灣或中國在民居之空間佈局上，產生了獨特的、以宇宙秩序為範本所轉化的空間觀，而那即是由此塑造了一處家的「中心」，住屋裡的各個空間單元，全依此「中心」為範本，向各方開展包括了任何的生活向度與空間佈局；間接地，他們將「家」塑造成一個具有高度向世界開放的場所。但究其目的，他們只是在尋求一種協調的天地秩序。在此之中，人扮演了特殊的地位，即在那此處的空間成為人與宇宙天地溝通的橋樑，而這卻是一處神聖被安置、強調自我主體意識的空間 - 正廳，也是一處「神明廳」。換言之，傳統的台灣民居一般都有強烈的空間對稱關係與明顯的中軸線之空間佈局，而此一空間佈局除了展現了高度的社會倫理觀念，也直接地讓人感受到由空間氛圍所散發之深刻的經驗性特質，亦即由此進入了他們的經驗世界。

傳統民居通常在正廳的都會擺設神明龕與公媽神主牌位，然這是一處經驗的中心，置身於此地，就是將自身投入經驗的直接感受領域之中。在此一空間裡，所有關於「家」的、充滿生活經驗之累積結果的象徵性事物都會一一呈現在這幾坪大的空間裡，包括了令人緬懷的祖先遺照、家庭生活團體照、充滿權威的匾額等，還有在此一空間所留下之任何關於家族活動的「痕跡」。似乎一切的一切都

²⁸⁵ Mircea Eliade, 2001, 《聖與俗：宗教的本質》，p.207。

在表明，這是一種有目的性的創造活動，一種在生活經驗的歷史過程中所發生的活動與其結果之展現。在笨港，大多數的民宅正廳都會奉祀媽祖神像，而他們也幾乎都會對我說：「在北港（或在笨港）最興的就是媽祖婆。」這句話似乎隱含了一個關於地方居民集體對於媽祖之神聖信仰的情感作為，以及最重要的是，他們也都感受媽祖對他們在無時無刻的神聖昭喚與保護，這並且深深地體現生活場域中的空間安排與生活歷程。

然像這樣對於媽祖崇敬的態度，並由此轉化在日常的生活表現歷程裡，就如同在上述所提之今住在新興街的李姓一家每日的神明祭拜過程。與一般的台灣傳統民間風俗一樣，李姓一家對於日常的神明祭祀活動變成是一種對意義的追求，也就是藉由此一活動，他們解釋了共同的經驗。換言之，這樣的習俗使場所的合法性與象徵性重新鮮明其意。²⁸⁶時間是早上的七點左右，又勢逢農曆初一，按照慣例，這項儀式的準備工作仍是由家中的女主人和他們的外籍印傭來進行準備。而家中的李姓男主人今年已經八十多歲，他曾擔任過朝天宮管理委員會信徒代表，但他通常在大廳裡的座椅待著，等待女主人點香與印傭擦拭神龕和案桌完畢後，一起執行他們每日的工作 - - 向眾神明與祖先先行最敬畏禮。大廳裡的神明置於家中最明顯處，入內進門即可清楚看到由神聖權威所主宰的空間配置模式。此時的人，似乎沉浸在於由李氏的共同生活經驗所累積創造的空間氛圍裡。而所有關於能解釋李氏一家一切的歷史經驗，都被呈現於此。換言之，這一界定場所的可能性，即將場所視為各式各樣的經驗現象。²⁸⁷像是有他們的祖先遺照、子女的獎盃、牌匾、家庭生活照以及「神龕」等。而神龕可分為：供奉之神明其分別為供奉媽祖、關聖帝君與土地公的神明龕，以及刻有李家堂號 - 「先景」²⁸⁸的祖先牌位之公媽龕兩大部分。笨港的李姓氏族是從泉州而來，這樣明顯的象徵意義，並將其轉化為最慎終追遠之態度，正是中國傳統社會普遍的文化特徵。而神明龕上的媽祖、土地公神像是在朝天宮觀音殿請住持和尚開光，至於關聖帝君是在笨港水仙宮奉祀關聖帝君的後殿裡請法師開光。他們向我表示，在北港這裡，媽祖婆與關帝爺是一般人家厝內最常奉祀的神明。

女主人她今年七十多歲，點起一束香，喚起她那顯得有點老態的先生一起早朝上香。他們先朝門外向天公禮拜之後，隨之轉身向大廳內之神龕裡的眾神聖禮拜，她首先先呼喚媽祖，之後才是關帝爺與土地公，期待祂們在農曆初一日的神

²⁸⁶ Edward Relph, 場所的本質, p.104 (季鐵男 編, 1992, 《建築現象學導論》)。

²⁸⁷ Edward Relph, 場所的本質, p.99 (季鐵男 編, 1992, 《建築現象學導論》)。

²⁸⁸ 所謂的先景李氏，是北宋末年主戰最力的兵部侍郎李綱之後，李綱的曾孫遷居到泉州的安溪，其後代再從安溪遷居至台灣。目前台灣李姓大致可分為四派，這四派別是先景李氏、兌山李氏、燕樓李氏與金山鄉李氏。(彭桂芳, 2001, 《台灣百家姓考》，p.20)

聖降臨與祝聖新的一月的開始。在這裡看到了神祇在一般百姓的心理地位與明顯的程度。她口中念念有詞，其內容大意莫過於是想向眾神明祈求家中大大小小平安賺大錢，住在台北的女兒們能夠平安，尤其是祈求神明幫助她那已年過四十歲的獨生兒子盡快娶媳婦。之後，他們分別向神明爐各插三支香，向公媽爐各插一支香，再分別向神明、公媽敬三杯茶水，而那位外籍印傭則靜靜在一旁待著，且由於她並不是李家的家人，因此她只能靜靜地看著老闆做完他們每日熟悉的工作。等待著「香」焚燒過半後，女主人拿起一只金紙，並與那位看似顯得有點無聊的印傭一起在金爐旁焚燒金紙，一起看著金紙焚燒成灰燼。然在那短短幾分鐘內的日常祭拜儀式過程裡與那樣悉鬆平常的每日「例行工作」中，時間、空間均達到了永恆與無限性。

經由這一最平常、最生活化的精神信仰過程中，其除了表明了媽祖的至上神的宗教信仰觀念外，最重要的莫過於是笨港人彰顯了他們渴望藉由媽祖的神聖信仰權威而得到祂的祈求，其更是在尋求一個永恆的「在彼時」的神秘觀念。換言之，在這樣充滿神秘性的時空觀念裡，每件事物都進入了存在，而且都成為可能與充滿了真實性，那是因為所有的存在價值全賴於「全然他者」的創造以及牽涉到人們的共同經驗上。因而，在笨港的民間節慶裡，這除了包括一般的宗教儀式慶典，也包括了民間的婚喪喜慶，媽祖的神聖臨在，使生命的神聖幅度被恢復，參與者經驗到人類存在的神聖尊嚴，是神聖的造物者。²⁸⁹

另一方面，經由這樣對媽祖的崇拜過程裡，所有關於笨港的事物運作情形，包括了承載人們生活經驗最深刻的居住空間，都進入了媽祖的神聖氛圍之中，從而確定了一個形式，一個被描繪成一種真實性的場景，一個屬於笨港人藉由共同經驗所衍生之特有的媽祖文化模式。而在藉由這樣一連串象徵性符號所形塑的對事物裡，也塑造出笨港獨特的文化模式之特徵。亦即「媽祖」是笨港的神聖象徵秩序的最高主宰者。

既然笨港人一直遵循或建立一套以媽祖為中心的秩序觀念，並藉由其所衍生的宗教信仰來調整人的行動，使之適合於腦中假想的宇宙秩序，並把宇宙秩序的鏡像投射到人類經驗的層面上，²⁹⁰然這一觀念似乎對他們而言，是一種非常普遍化的日常動作，他們只是藉由生活經驗與其所投射的日常活動中，轉化成具有約定俗成之特定的象徵符號，並將其實踐完成於社會的物質生活；換言之，就是以生活經驗為依據，來支持他們信仰的真實性。

²⁸⁹ Mircea Eliade, 2001, 《聖與俗：宗教的本質》，p.135。

²⁹⁰ Clifford Geertz, 1999 《文化的解釋》，p.104。

若從另一角度而言，李姓一家在新興街所居住的空間之位置，自古即是定居於此。他們所居住的房子已經現成地出現在那裡，而房子卻提供了他們的祖先，在乾隆年間從泉洲來到笨港的一個棲身之所。而一個被房子佔據著地表的場所，也就是說，其地點乃是一個實際的空間，假如房子被燒毀了或是移走了，這裡仍是同一個場所。²⁹¹但當房子定點於此地時，李姓人家才作為李姓人家而出現在笨港。房子特別讓李姓氏族與笨港相互溝通，並與其相互聯繫。而李姓一家總是藉由房子提供的庇護之下，繁衍下一代，讓其生命香火在笨港或台灣繼續延伸傳承。換言之，房子使李姓氏族在笨港所處之地進入了相互的連結關係之中。房子把李姓氏族的生命延續聚集於此，並持續地在此地繁衍下去。而房子大廳裡的神明龕，立足於房子的中心，這樣的「中心」是一種抽象的概念，那是一種渴望神聖祝福的具體象徵。其讓他們得以參與神秘且神聖的儀式慶典，創造出一種集體的心靈認同，為生活世界營造出另一個生活向度，而那即是充滿無限永恆的生命體認與人神溝通的神聖向度，且房子已經為其準備好了一切，並為其安置了一個在房子中之適當的位置 - 大廳裡。

「房子」為李姓一家提供了一個在笨港的棲居之所，同時也為他們提供了一個通往神聖超越界的通路，尤其是經由每日看似平凡的參拜行為。但不管是從中國哪裡移居至笨港的任何氏族或族群，他們在此所建之房子的確為他們提供了一個在笨港的安身立命之所。換言之，透過建築物這樣聚集宇宙天地萬物的表現，是一種把定居於此意義化之結果，而他們都成為「在場者」。因而笨港的許多氏族，常在廳堂門口書寫足以代表氏族淵源的「堂號」（或是「郡號」），像是楊姓氏族在其大門口書寫「紫蘭衍派」；蔡姓也一樣書寫「峰山衍派」、「青陽衍派」；許姓的「玉斗衍派」、「瑤林衍派」、「龍江衍派」；李姓的「先景衍派」、「隴西衍派」等。其目的是在強調其自身主體性，並為自身提供一個位置，但自然而然地，房子為他們提供了一個通道，一個通往宗族生命源頭之路上，然這卻是彰顯存有的具體表現。不論是否真正地回到那裡，但他們的確感受到一種家鄉的臨在，並試圖地去營造它的存在。

因此，房子以其方式把天、地、神、人四重整體聚集於自身。而一般人們皆會普遍地認為，房子本來或只是給人居住的單存空間而已，但現在，房子卻能表達出某些東西，而為了表達某一東西，房子具有了象徵意義。如同在笨港一樣，大多數的人皆會指這某棟刻有堂號的房子說：這是「先景李」、「峰山蔡」居住的

²⁹¹ Edward Relph, 場所的本質, p.101 (季鐵男 編, 1992, 《建築現象學導論》)。

地方；或是指這某一區域說：姓許的都住在「姓許街仔」，姓楊的就住在「益安路」，姓陳就住在「魚寮」，而姓蔡的就住在「捷發內」、「諸元內」、「良有內」等地。因而他們安身立命所棲居的房子，誠然是一種具有獨特性質的「物」，它以其方式為四重整體提供了一個場所（*statte*）的方式聚集著四重整體。而那是其本身是一個位置（*ort*）的東西，才能為一個場所設置空間。²⁹²

是故，他們能夠定居於笨港，並獲取一個位置，是在建築之後的事，然他們在笨港所處的地點，是通過建築房子而出現，而廳堂門上的堂號正是他們定居於此的最佳例證。總歸而言，他們所居之房子，並非是在笨港找到一個有利的位置，而是房子本身的安置才產生了一個位置。這就像姓陳的從前大多聚居在笨港的「魚寮」；許姓大多聚居在笨港街的東北方，因而他們的所在之地大家都稱之為「姓許街仔」。因此，房子是一個「物」，它聚集著四重整體，但它乃是以那種為四重整體提供一個場所的方式聚集著四重整體。也就是說，它容納了宇宙天地萬物，讓其各司其職，並將其進入了一個整體性的系統思維。因此，作為位置而提供一個場所的那些物，它們為四重整體提供一個場所，而位置乃是四重整體得一個庇護之所，或者是說一座房子（*haus*）。而這種位置上的這種物為人的「逗留」提供住所。²⁹³換言之，人與位置的關聯，乃是藉由位置的提供與空間的被設置，以及為其提供了庇護之所而存在於此，成為「在場者」，體驗天地萬物間的變化。

雖然如此，笨港人此種營造居住空間之行為態度，也充分地顯現出他們的生活態度看似是一種講求消極的、自我封閉的人生觀，但卻是藉由神聖的安置獲得了向世界開放的生存態度，亦即是凡俗的世界已被超越了。是故，居住空間中的生存「情境」塑造，其所形構成之存有世界，實際上便是「體現」世界，而這個世界正是一種「交綜錯雜」的主客兼融之序。因為，「人的空間」是不能從現象世界中抽離出來的，這便會使其變成孤伶伶而毫無內容、意義可言。²⁹⁴這就如同，笨港人所構築的理想情境世界或由此理想情境所形成的活動場域、居住環境，其實不僅是一種自我情感之抒發，也是總結了對世界的認知，更是一種空間秩序化的過程。在這樣的情況之下，居住空間離不開人的主體經驗，也離不開現象世界，如此一來，空間既根植於現象中，則此空間必然屬於存在的空間。²⁹⁵

因此，人普遍地處於大自然中，用自己的方式解釋了在世界中之萬物的存在

²⁹² 海德格爾，*築、居、思*，p.1196~p.1197（孫周興編，1996，《海德格爾選集 - 下》）。

²⁹³ 海德格爾，*築、居、思*，p.1201（孫周興編，1996，《海德格爾選集 - 下》）。

²⁹⁴ 鄭金川，1993，《梅絡龐蒂的美學》，p.31~p.33。

²⁹⁵ 鄭金川，1993，《梅絡龐蒂的美學》，p.33。

方式與運行方式，使宇宙世界按照人的主體性意志去各司其職。另一方面，宇宙一體或天人合一的思想使人們相信，人心目中所要抒發或寄託的東西，都可以在外在世界中找到相應的事物、恰當的表現形式為之寄託。因為宇宙是人的放大，萬物是心的外化。²⁹⁶笨港人為求得境內的平和與安寧，把生命延續寄託在神聖的超自然力量之上，將關於威脅到生活正常活動的不可知的事物，歸於是「不乾淨」的東西所致，因此，在另一領域中，他們找到了足以相應的事物，而那即是明顯的鬼魅所居之鬼域世界，並將其安置在人聚空間之外圍。然這樣的整體的宇宙觀思維之下所衍生之，從整體去劃分世界的不同領域之構成方式是為何，而這正是當地居民心所期許之秩序典範情景的誕生。

第四節 小 結

既然在每個社會都會設法建立一個關於解釋自我存在之特質與世界構成方式的意義系統。換言之，人們藉著如此之方式來顯示其與世界間的聯絡。然這些意義卻也規定了一套目的，或是由此塑造出一套象徵性之符號體系，來詮釋當時人們的集體經驗之特點，它們諸如是上述所提之民間傳說故事或是慶典儀式，也或者是經由居住空間之營造來造就一些與宇宙世界聯繫的管道，以及試圖以此來強調大自然的運作準則。

但這樣經由人們的集體經驗所塑造的意義系統，卻完全地體現在民間宗教、地方性文化與物質生活等等領域之中，尤其是以此投射在創造一個「有序」的世界之運作規範法則，這當然也包括了人們所居住的「世間」。在這些領域裡，若是喪失了意義就容易造成一種茫然或危機的活局面。然這種不願發生的局面，甚至是一種有可能危害到人們生命延續之局面。它一旦發生之，也就迫使人們要去追求新的、能解釋困境局面的意義系統，以免一切的事物都將塑造成雜亂、無序的、在世界各角落終無所歸的模樣。因此，本節藉由前面章節對於笨港人所營造的空間觀、世界觀與社會價值判斷等等的論述，探究笨港人所居住之空間其實是一種人與場域間相對應的關係之呈現，也就是一種神聖象徵秩序對於場域的規範，並以此轉化為最深層的居住空間觀。當然這絕對是建基在於神聖象徵秩序的塑造過程上，並以此作為居住空間的營造法則。換言之，他們整個的生活經驗大

²⁹⁶ 劉長林，1997，《中國系統思維》，p.390。

多是扣著以此而來，其絕無法脫離由神聖象徵秩序所主導的生活方式。

以此為出發點，為了理解場域內的層次或是神聖體系間、或是人與場域間的互動關係，正可由場域內的核心聖域 - 「笨港媽祖廟」所舉辦的一連串慶典活動來理解之。它包括了「獻境」與「繞境」儀式活動。換言之，任何在笨港所進行的儀式動作，其目的都是在驗證這一空間秩序是建立在由地平線所延展的且界定在大自然運作的區域內。亦即笨港人將世界分割成各個範域，並且解釋了這種思想作為是他們把世界想像成是在無序、萬物生命混雜的情況下，一種秩序化了宇宙天地的生存需求所做的行為。

第五章

慶典儀式的典範秩序建立

第一節 獻境

慶典儀式的是具有展示性，其目的是要藉由神聖象徵體系去確立地方場域的塑造，其實是符合一個整體性世界之思維；另一方面，更依此概念塑造出具有滿足人與人、人和天地間的和諧狀態。正因如此，地方居民依據集體的生存價值所塑造出之地方場域才得以被揭示，而儀式活動所建構的象徵秩序也是扣著此概念而來的戲劇化行為，並重複或再現了神聖實體的絕對存在。但這樣的表現，其實是一種構成集體認同的具體表現，這也就是所謂的地方民間信仰之所以能夠繼續活躍於現今社會之最大原因。

是故，地方的儀式活動不僅使人們滿足了常浸於由神聖的歷史所構成的神聖氛圍之中，也被用於去彰顯一個地方的歷史、文化、事物、甚至是自我、族群或氏族之存在意義的重要手段，更是在建立一種典範化的秩序。這如何得知，在笨港，即是透過地方場域內所舉行的一連串慶典儀式活動，來展現其對世界運作之秩序實踐與去讚美這樣一個由神聖信仰為所建立的秩序規範。但在這一方面，可藉由笨港人集體認同所屬的信仰中心 - 「朝天宮」所舉辦之一連串的儀式活動來理解，尤其是具有強調地方「境域」觀念的「繞境」、「獻境」儀式。

當笨港人藉由儀式活動喚起了人在世界中的和諧狀態與強調人的主體性之時，其實正是一種尋求集體認同的方式。因此，被一個民族視為神聖象徵或象徵復合體各地極為不同。像是笨港人輝煌的媽祖慶典與神聖傳說等。這些模式對笨港人來說，似乎有力地總結了他們對生存的認知。在笨港，這樣一個復合體文明中，一個人可選擇任何一種象徵復合體來揭示精神氣質與世界觀整合體的這一方面。²⁹⁷也許對笨港人的價值與形而上之間最清晰最直接的認識可通過一種簡潔的分析獲得，即是在他們的生活場域裡紮根最深、強調地方主體性的慶典儀式活

²⁹⁷ Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民出版社,1999),p.154。

動，同時也是一種宗教儀式的「獻境」、「繞境」活動。是故，現在我們更可從笨港的核心聖域 - 「朝天宮」，在地方上常年所舉辦之「獻境」、「繞境」等宗教慶典儀式活動，其實是神聖象徵秩序的再實踐。畢竟，在活動中，可看到核心聖域之神性特質如何主宰著場域的構成方式與其所散發的典範權威；另一方面，儀式活動更可把笨港街鎮空間戲劇化地轉化為一個封閉的居住環境，而那卻是對地方場域的主體性之肯定，以及對隱含在其間的神聖象徵秩序之重新確立。

笨港在每年農曆的上元、中元、下元三大時節之日時，朝天宮不僅一連舉辦三天之「祈安法會」，還都會舉辦閩港全境之「獻境」的宗教儀式活動。它的歷史由來已久，但慶典儀式的主要目的主要是普渡眾生、向笨港境內之主要廟宇神祇禮拜報喜、供請諸神佛一起在佳節時刻前來「鬥熱鬧」，祈求今年閩港全境的平安順遂。因而「獻境」又稱之為「獻供」。他們希望笨港所有的廟宇神祇們都同樣地受到「邀請」，一起「鬥熱鬧」，但他們只是象徵性地或是自古即是如此地選擇了笨港幾處重要的、屬於全境共同的、不屬於笨港某些族群姓氏角頭的廟宇神祇。像是笨港福德堂、笨港水仙宮、協天宮、小西天、義民廟等五處廟宇神祇，即是「獻境」儀式的主要參拜廟宇。之所以在舉行法會之時向笨港境內主要神祇「獻供」，當然是希望眾神聖們一起在佳節時刻共同參與神聖的法會，一起庇祐境內萬事如意。而這是主持法會的師父向我這樣表示的。

在今年（民國九十一年，歲次壬午年）的農曆正月十五日時，朝天宮一連舉行了三天的「上元祈安法會」，時間從農曆正月十三至十五日止，法會是由高雄市的元亨寺高僧 - 釋賢定法師主持。在法會的進行過程中，「獻境」是主要內容項目之一，也是展現笨港全境高度宣稱自身的生活的「境域」，更是經由一連串的神聖象徵秩序來建構一個理想世界，而正是通過這種象徵系統，使得笨港人得以與天地神聖相通，以及得到「祝聖」；另一方面，也表達了笨港人對於生活場域之秩序規範，是通過週而復始的儀式操作與人們的生存經驗法，而成為一個「真實」的生存空間架構。

在農曆正月十四日上午十點左右，「獻境」儀式隆重地舉行，儀式主持人 - 賢定法師一行人，包括了隨行的六位出家法師們手持各項法器、樂器和朝天宮的神職工作人員，駕著車輛、放著八音樂曲，猶如辦喜事般地，浩浩蕩蕩的由朝天宮前的法會現場出發，前去向笨港境內的神祇們「獻供」。

他們一行人跨越北港溪（舊稱「笨港溪」）首先來到了位處於笨南港的「笨港福德堂」，工作人員先向土地公上三柱清香，稟明今天來此的意涵，之後，法

師們由賢定法師帶領著並敲打著法器、口念佛經隨即入廟，而工作人員有的手捧端盤、糖果盤、有的手拿鞭炮、壽金也依序入廟向土地公參拜。端盤上放置香火爐、淨水、梵鈴、與消災吉祥文疏等物品。入廟之時，法師們各站兩旁並繼續敲打著法器、口念佛經，主持者 - 賢定法師則立於神案前也口念著佛經；而手捧端盤的人則跟在賢定法師後頭，在旁服侍著主持儀式者；其他的人則把糖果盤、鞭炮、壽金置於廟內案桌上後，也隨即退下。法師們念完經文後，主持者隨即從端盤上拿起「消災吉祥文疏」與梵鈴，並同時搖起梵鈴與誦讀文疏，其內容大意是向境內土地公表明今天適逢上元時節，歡迎眾神們一起來參與祈安法會，共佑境內平安。誦讀完文疏之後，主持者將置於案桌上的糖果灑於四方，其用意是在扣賞四方諸神兵將們，讓諸神兵將們食用、供奉之。主持者隨之又拿起淨水，向四方灑淨水，灑淨水的用意是「變食」，讓供奉給諸神們的食物能變得更多，使諸神們歡欣。在此，工作人員也將案桌上的壽金與端盤上的「消災吉祥文疏」一同燒於福德堂外的金爐內，並鳴炮，表示到福德祠之「獻境」供奉儀式的結束與圓滿，其整個儀式的操作過程約十分鐘左右。

在離開笨港福德堂時，一樣地，法師們又敲打著法器、口念佛經乘車離開福德祠，前往鄰近的「笨港水仙宮」，向水仙尊王與祀於後殿的協天宮關聖帝君分別參拜，稟明來意，並操作同樣的儀式內容。在此必須說明，協天宮雖已於清嘉慶年間遭笨港溪洪水毀壞，宮內主祀神 - 關聖帝君現奉祀於水仙宮後殿，但整個「獻境」儀式仍不因於此而取消之，仍繼續在水仙宮後殿向關聖帝君及其眾神兵將們獻供。離開水仙宮後，返回北港，分別依次向「小西天彌陀寺」、「義民廟」的諸佛祖菩薩與義民爺獻供，反覆操作同樣的儀式內容。向義民爺獻供「獻境」之後，上元祈安法會的「獻境」儀式操作過程到此告一段落，此時約是中午十一點半左右，法師一行人隨即乘車返回朝天宮，向法會神壇禮拜後，結束正月十四日上午的法會。

在這裡，我們看到朝天宮的神聖權威形象所展現的力量，以及它藉由神聖實體的存在力量，主導著閩港的神聖秩序架構，然在此形成了一個典範情景的誕生。亦即在「獻境」的儀式操作過程裡，不僅確立了一個屬於笨港的「境域」的形成，也由此建構了典範化的空間秩序觀。換言之，在每年的同一時間反覆地操作與展演同樣的內容，重塑了地方場域裡的秩序典範中心的誕生，然那即是受到笨港人所認同和肯定他的權威地位的「朝天宮」。但另一方面，由這受到「獻供」的五處廟宇中，卻發現了一個屬於地方性的深層觀念系統，那即是在此看到了笨港的核心聖域與其所相映的層次感或是神聖秩序層級。總歸來說，在此一儀式的

操作過程中，笨港人將其所一直強調的「境域」觀念，首先印證於此，更得到了一個與整體性世界呼應的現象。故在此我們體認到，一個明顯的神聖界線，存在於地方場域之中，而那就是由閩港的五處主要廟宇與核心聖域 - 「朝天宮」所構成的神聖秩序體系來塑造之。

但現在再來藉由朝天宮每年最盛大的慶典儀式活動—農曆三月十九日、二十日的媽祖繞境出巡笨港境域。但在此一儀式活動中，則能更清楚地來體認它的儀式活動，目的是在確立一個由神聖象徵秩序所主導的生活空間範域。亦即地方場域的秩序建置，是來自於媽祖的神聖權威形象，是秩序之永恆的和根本的泉源。而在地方場域的塑造過程中，更是依此一獲得了一個似隱似顯的秩序規範與呈現了場域內部的紋理脈絡。但更重要的是，媽祖繞境除了展現民間宗教的文化表演形式之範例外，間接地，其也型塑了以媽祖為信仰核心的閩港秩序中心，和固化了一個以強調人的生存經驗感受為主體之生活場域範圍，而這全賴於通過意象、神話傳說、儀式等的反覆操作的神聖象徵能再現其本質內涵。換言之，這是「全然他者」的神聖作為與笨港居民自古即以為此的生存歷程之表現。因此，它所衍生的形象也是一根深蒂固的、永恆的神聖象徵符號。故支撐起整個地方社會的生活秩序規範，純然是藉由民間宗教信仰解釋了、傳達了它對世界進行的解釋能力與象徵表述能力，使地方居民有能力去營造一個適合居住的空間環境，但那卻是一種空間秩序化的過程，一種在媽祖繞境儀式的進行中，所再現的一個類似於神佛祝聖世界的典範秩序。

第二節 媽祖出巡繞境

透過慶典儀式活動的不斷地展示於特定的空間場域裡，笨港的集體文化形式得以被不斷地呈現於現今社會；甚至這是在國家與地方的政治權力運作之辯證關係下，笨港在空間、社會、經濟等層面上被劃分成一塊塊不相容的東西。但透過儀式性的活動之進行，得以展現其高度文化傳承性的方法，以及進一步去詮釋，這是與笨港人的生活經驗過程有關，或者說這根本就是笨港人對於欲塑造一個，經過有系統組織之空間場域的最有力證據。換言之，常常這樣一種輝煌的慶典儀式，其背後所傳達的就是對空間場域的秩序化過程，以及對空間作有系統化的組織。

至於在這所探討的「媽祖繞境出巡笨港境域」，涉及了兩個層面。首先，如同上述所言，對媽祖的神性崇拜與其不斷的神話傳說之傳誦下，使得笨港人藉由生活世界之場所構築，肯定了媽祖在笨港人心中的精神地位。亦即在笨港街鎮中，塑造了以媽祖居所 - 「朝天宮」為精神信仰中心的「核心聖域」之位置。畢竟，笨港人藉由對場域內的神聖秩序的規範與實踐，強化了媽祖在笨港的神聖地位。因此，「朝天宮」成為笨港街鎮的「核心」，全賴於笨港人把一切的生存經驗法則納入了媽祖的神聖氛圍之中，即是把對媽祖的信仰崇拜與其相互辯證的生活經驗納入一個客觀恆常的客體世界中，並以這種方式來體驗其他的事物，以此作為日常生活世界活動之基礎。²⁹⁸除此之外，卻也樹立了以媽祖信仰為核心的神聖信仰層級。並由此衍生出，這是一種將集體的生活經驗納入了秩序化的思維範疇之內。但這是在生存空間的主體性概念上，匯集了人們集體的生活歷程與精神依歸，並在人聚空間中，發展出一個「絕對性」的、基本穩定形式的精神信仰典範中心之存在，而那就是由此轉化而成的「笨港媽祖廟」(朝天宮)。

基於此，朝天宮媽祖出巡繞境笨港境域，本是在強調一個以朝天宮媽祖為信仰核心的神聖空間場域之確立。而儀式性的活動，尤其是媽祖繞境活動，更是詮釋了「朝天宮」之所以成為笨港的「核心聖域」之特徵。換言之，它不僅提供了一個笨港街鎮空間發展的參考點，當然那絕對是奠基在神聖的媽祖信仰之上的結果所致；更在笨港的信仰體系中，展現了以媽祖信仰為核心的神聖信仰層級。而笨港境內的大多數廟宇與神壇，在這一輝煌的慶典當中，都會參與其間，並象徵性地確立了將它們維繫在一起的層級體系。由此，笨港人藉由展示性的儀式活動，在特定的空間場域內，再次確定了由神聖信仰所衍生的象徵秩序。

再者，媽祖出巡繞境笨港境域，之所以稱為「出巡繞境笨港境域」，這是朝天宮所宣稱的。他們稱此次媽祖出巡繞境為「北港朝天宮聖母出巡繞境笨港境域」。根據《北港朝天宮聖母繞境沿革簡誌》（這是一份在媽祖繞境之時，所發放的宣傳單，即是路關圖）之所載：

清康熙三十三年，福建湄洲朝天閣高僧樹壁奉請媽祖神尊來台，於農曆三月十九日午時登陸笨港，神顯示永駐笨港，庇祐萬民，遂立祠奉祀，自此香火日盛。

地方信眾為感念媽祖聖德，例由笨港渡海回湄洲謁祖，回程在台南安平登陸，三月十九日鑾駕回抵笨港，同時舉行盛大慶典與繞境。嗣因甲午戰爭

²⁹⁸ Christian Norberg-Schulz, 曾旭正 譯,《建築意向》(台北:胡氏圖書出版社,1990), p.38.

後，清廷日漸衰落，列強環伺，台灣割讓日本，海疆日險，謁祖行程因而停止，惟地方信眾為紀念此一例行謁祖活動，仍於每年十九、二十日迎請聖母舉行繞境，祈求風調雨順、國泰民安，此及本盛會之由來。

先不論朝天宮是如何地藉由儀式性活動來彰顯其信仰的正統性問題。若從此一緣由簡誌中的介紹中，可理解在每年定期的媽祖繞境笨港境域，其目的是在表明，儀式性活動對笨港的神聖境域再度起了象徵性的秩序規範。因此，媽祖繞境的儀式活動，除了提供了一套與場域或世界聯繫的意義系統。換言之，這是笨港人為其地方生活場域所建立的意義系統，其不僅解釋了笨港人所共同擁有的生活經驗；並在地方場域中找到了主要的表現形式。而尋求這個儀式的意義，其著眼點之一，是它理應扮演的大量神話、傳說和明確的信仰。²⁹⁹也就是說，其呈現了這樣一個立基在彼此共同經驗上所呈現的完美世界秩序。畢竟，媽祖每年定期出巡繞境於「笨港境域」內，不僅讓所有人都進入到媽祖的神聖氛圍之中，也彰顯「笨港」在期間所扮演的空間歷史之地位，以及間接地確立了媽祖信仰與其神話傳說在笨港的地方場域之神聖崇高地位；另一方面，也因此更加肯定了人所居的空間範域，其實是與整體性世界觀相呼應的再實踐過程。而媽祖出巡繞境就是這樣一個相映於這樣一個完美的世界秩序。當然，這絕對可以在媽祖鑾駕所走之路、所經之地區或是因媽祖繞境所產生的人群組成方式，來理解之。因此，他們如此地宣稱一個「神聖境域」的出現，一部份是為了達到空間場域的整合之目的；另一部份，他們高度展示了「笨港」的空間場域，是一個藉由儀式性活動的不斷展演，而仍活躍於此的空間符號。

總括來說，朝天宮媽祖出巡繞境笨港境域，它的儀式性活動，本是一種具有高度象徵性的活動；而在此活動背後，卻傳達了笨港居民與整體性世界之間的溝通方式，是藉由具有象徵性的意義活動，來規定了一套完整的目的，即是確立了「笨港」的「神聖境域」之塑造。這不僅是在解釋共同經驗之特點；另一方面，卻也解釋了「媽祖」的神聖權威特質，在地方場域的神聖層級體系中，扮演了典範權威的角色。但也由此一典範化的過程與所塑造的相對應之神聖層級，讓地方生活場域與世界的整體性得到了相互結合、呼應的結果。因此，為了理解地方場域之塑造或是整體性世界之實踐，是奠基在運用一連串的神聖象徵(儀式或神話)構築一個有所領悟的經驗世界。³⁰⁰在此則必須先來觀看媽祖出巡繞境活動，在地方場域中所展現的一套象徵目的。換言之，其似乎清楚地透露出，這樣藉由週而

²⁹⁹ 同註 1, p.134。

³⁰⁰ Frederick J. Streng, 金澤、何其敏 譯,《人與神 - 宗教生活的理解》(上海:上海人民出版社, 1992), p.93。

復始的儀式性活動所塑造典範秩序觀，是又再一次地表現出地方場域的真正脈絡結構。

以今年（民國九十一年，歲次壬午年）的媽祖出巡繞境來說，參與朝天宮媽祖繞境笨港境域之陣頭，可分為三大部分，共有八十餘個陣頭參與之。³⁰¹時間是在農曆三月十九與二十日兩天（國曆五月一日至二日），一共歷時二天二夜。其出巡繞境所經之地區，包括了南港、北港與新街等地；³⁰²至於參與媽祖繞境的陣頭，更是一種因慶典儀式所產生的人群結合之結果。其陣頭泛指神明會、舖會、陣頭會，更可統稱為「神明會」。³⁰³而在媽祖繞境之時，所有參與期間的各式民

³⁰¹ 今年（民國九十一年）農曆三月十九與二十日兩日，參與朝天宮媽祖出巡繞境之陣頭，共可分為三大部分。第一部份包含有：1.開路車（路關）、2.大燈車、3.金聲順開路鼓（北管）、4.菜舖金豐順大旗、5.德義堂龍鳳獅、6.宗德財神團、7.集雅軒（北管）、8.勤習堂（武館）、9.振樂社（歌仔戲團）、10.笨港德義堂（武館）、11.新龍團、12.北港老塗師（武館）、13.新街錦陞社（北管）、14.集聖軒仙童團、16.濟世會、17.龍鳳國術館、18.誠心宮神童團、19.聖濟會、20.延林國術館、21.賜福堂神童團、22.北港聚英社玄龍團、23.聖母宮神童團、24.太子會、25.北港濟公壇、26.北港順天三王會、27.北港關聖帝君會、28.北港三乃宮、29.北港吉隍宮、30.嘉北會、31.北港武聖堂、32.武帝會、33.安泰宮等。

第二部份，即是媽祖駕前陣頭，其包含有：1.聖震樂開路鼓（北管）、2.哨角震威團、3.執事牌、4.鑾駕儀仗隊（點心舖誠心順，七十二儀仗隊）、5.閩山堂神童團與神轎、6.太子爺（金垂髻太子爺會）、7.虎爺（虎將軍虎爺會）、8.笨港境主與福德正神（金福綏土地公會）、9.註生娘娘、10.莊儀團千里眼與順風耳、11.六媽金順崇轎班會、12.五媽金豐隆轎班會、13.四媽金安瀾轎班會、14.三媽金盛豐轎班會、15.二媽金順安轎班會、16.祖媽金順盛轎班會、17.新街碧水寺、18.北港彌陀寺（小西天崇佛會）等。

第三部份，即是參與繞境之藝閣部分，包含有：1.朝天宮國樂車、2.金懿順媽祖轎班會（日本神轎）、3.魯班公會 - 福祿壽喜、4.西藥商 - 藍采和渡東海、5.豬肉商 - 唐明皇遊月宮、6.公館里 - 龍鳳呈祥、7.鮮魚舖 - 媽祖收人面神龍、8.仁和里 - 媽祖飛昇、9.餅舖 - 祈求吉慶、10.青果舖 - 蟠桃盛會、11.東陽里 - 萬馬奔騰、12.光民里 - 媽祖怒海救親、13.敢郊 - 洛神、14.北港鎮老人會 - 2002年之龍馬精神、15.汽車運輸業 - 神駒會聖母、16.什穀、油車、飼料舖 - 關公保嫂過關、17.營造工會 - 樊梨花除龍蟹兩怪、18.北港鎮老人福利協進會 - 馬年行大運、19.紙箔舖 - 馬到成功、20.南安里 - 馬上封侯、21.中和里 - 財神闖天關、22.大同里 - 孫悟空借寶、23.共榮里 - 龍鳳呈祥、24.米舖 - 媽祖出巡、25.西勢里 - 觀音救紅孩兒、26.電氣商 - 李哪吒蓮花現身、27.華勝里 - 媽祖怒海救親、28.仁安里 - 春滿人間、29.菜舖 - 媽祖全島海上祥和之旅、30.新街里 - 李哪吒闖東海、31.東華里 - 洛花河等。

³⁰² 關於朝天宮媽祖出巡繞境笨港境域之時間與區域如下所定：

農曆三月十九日 - - 日間：上午九時，出巡笨南港繞境；下午一時半，各陣頭在中山路（即宮口街）指定地點集合；下午二時，隨聖母繞境遊行街內（北港街內），下午六時入廟。

晚間：晚上七點準備；晚上七時半，各陣頭在中山路指定地點集合；晚上八點出廟。（按：媽祖進廟時間已是二十日清晨六時左右）

農曆三月二十日 - - 日間：上午九時，出巡新街繞境；下午一時，各陣頭在中山路指定地點集合；下午二時，隨聖母繞境遊行街內，下午六時入廟。

晚間：晚上七點準備；晚上七時半，各陣頭在中山路指定地點集合；晚上八點出廟。（按：媽祖進廟安座時間已是二十一日凌晨四點左右）

³⁰³ 關於參加媽祖出巡繞境之神明會廣義來說，神明會包括了附屬於朝天宮以及附屬於其他廟宇神壇的神明會、舖會、陣頭會；狹義的神明會，則專指附屬於朝天宮的神明會與附屬於其他廟宇神壇的神明會，前者包括了七個媽祖轎班會、朝天宮太子爺金垂髻、雲林縣莊儀團協會、金福綏土地公會、北港朝天宮虎爺會等 11 個；後者包括了集聖軒仙童團、北港太子會、賜福堂

俗陣頭等團體，無不是在表明由此所衍生出地方獨特的文化表顯形式，大多是扣著神聖信仰而來。然媽祖出巡繞境所行經之路線或區域，則被轉換成最具力量與動態的象徵秩序。（關於民國九十一年，朝天宮媽祖兩天繞境之路關與其路線圖請參【圖 5 - 13】 【圖 5 - 18】）

農曆三月十九日的繞境當天，尤其是十九日下午，當媽祖鑾駕由南港返回繞行北港街內之時，幾乎笨港境內的寺廟或神壇的神明會等民俗、社會團體，皆會派出陣頭來參與此一盛事，以及加入了部分來自友宮（非笨港境內）的陣頭前來一起參與之³⁰⁴，此時的北港街內猶如在舉辦嘉年華會般一樣，陷入了熱鬧的氛圍之中；而亮麗的藝閣花車也加入了整個繞境隊伍當中，並以其特殊的造型裝扮形成獨樹一格的繞境團體。是日上午八點鐘左右，部分陣頭（大部分係指媽祖駕前陣頭）先於朝天宮前「起馬」與集體會合之後，等待上午九點的媽祖鑾駕出宮繞境南港。而關於媽祖出巡繞境之前所舉行的祝禱儀式內容，廖漢臣在《北港朝天宮與其祭典（1965）》一文中，則有詳細之敘述：

宮內正殿的院子有預先排列著六部神輿，安置著祖媽、二媽、三媽、四媽、五媽、六媽神像（按：六媽之神輿安置排列於三川門中，院內僅排列五部神輿；而在安置媽祖神像之時，廟之三川門是關閉的，直至繞境時間一到才開啟）。拜殿兩側另有陳列千里眼、順風耳二神將。出廟之前有該宮住持和尚，手執梵鈴，先到拜殿上千里眼、順風耳二神之前，搖鈴誦經。然後步入院子裡，先在祖媽神輿之前，而後轉至二媽、三媽、四媽、五媽、六媽的神輿之前，搖鈴誦經；所誦經文，概有十小贊（按：媽祖安座於神輿之前，該宮住持和尚，率該宮董事長、主事者、各轎班會會長或爐主等人，先於正殿內搖鈴誦讀經文與吉祥文疏，祈福納祥，而後將媽祖神像一一由正殿神龕內請於神輿安座）。誦畢，各神輿的輿夫，各就崗位。這些輿夫，各有所歸，或稱：「二媽轎班」，或稱：「三媽轎班」。原是一種「神明會」的會員，各人穿著所屬媽祖的號衣，前來扛轎，無不以為無上光榮。大概每部神輿都有數班輿夫，以備繞境之時，互相交替。輿夫到齊，繼有該宮管理委員一人，類似班頭，立於正殿階上，朗聲宣佈：「大中華民國台灣省雲林縣北港朝天

神童團、北港濟公會、誠心宮神童團、小西天崇佛會等。（請參閱 鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》，嘉義：南華管理學院，1998，p.19~p.20）

³⁰⁴ 以往參與媽祖繞境之陣頭，境內之各舖會、神明會、陣頭會或是各角頭廟宇皆會派陣頭參與之；但今年的農曆三月媽祖出巡繞境，像是笨港境內之主要廟宇，如代天宮、聖安宮、鎮安宮、神聖王廟等角頭廟宇，近年來已鮮少參與農曆三月之媽祖繞境活動，主要原因仍是這些廟宇在其神誕之時，已舉行盛大的慶典活動，若是再參與媽祖繞境，其所費不貲，而朝天宮的補助經費也年年減少，一般角頭廟宇實屬無法負擔之。或者是像今年鎮安宮、聖安宮只參與媽祖的上元繞境（為期一天）。

宮天上聖母，擇於三月十九日出廟繞境」。而後，舉手高唱：「閩省平安」、「風調雨順」、「國泰民安」、「五穀豐收」、「四時吉慶」。階上委員，每唱一句，階下輿夫就復唱一句。這種儀式稱為「唱班」。最後階上委員喝「進」，同時正殿的鐘鼓齊鳴，三川門的兩扇大門打開，拜殿上的千里眼、順風耳二神將，由所屬「神明會」（按：係指「莊儀團協會」）的會員頂著，大搖大擺，跨出宮外（按：二神將出宮之前，係由二神前之四小將帶領出宮。四小將是由小孩子擔任之）。其次各轎班也抬起所屬神輿，由「祖媽轎」作首，依次跑出宮外和各陣頭整列一隊（按：媽祖神輿出廟，並非「祖媽轎」作首，係由停駕於三川門的「六媽轎」為先，依此是五媽、四媽、三媽、二媽、最後才是「祖媽轎」）。

這些陣頭 排成一條長龍，浩浩蕩蕩，由宮前中山路，經過北港大橋，步入南港境內。由南港人士派定的轎班會員接運，繞行村中，至十二時，各陣頭進入同村水仙宮休息 下午二時，重整陣容，折回北港大橋南岸，再交換轎班，過橋繞行北港（按：三月十九日上午的媽祖繞境，在媽祖神輿出廟之時，已由南港的媽祖轎班會接手繞境南港境內，午間至笨港水仙宮休息，迨至下午一時，整裝陣容，過橋行至北港大橋的東引道旁，由北港的轎班會接手，繞境出巡北港、新街等地）³⁰⁵

然關於朝天宮媽祖繞境之慶典儀式，一般人皆認為朝天宮媽祖繞境，不先行繞行北港境內，而從鄰境之南港開始繞行，當天午後再返回北港繞行境內，有人稱之為「掛半路香」³⁰⁶；或者是說媽祖繞境首先來到南港地區，當天午後即返回北港境內繼續行之，稱此一首往南港繞境之為「倒運」，意即是「回駕」。³⁰⁷又如廖漢臣在《北港朝天宮與其祭典（1965）》一文中，卻藉由笨港之地理

³⁰⁵ 廖漢臣，北港朝天宮與其祭典（《台灣文獻》16（3），1965），p.78。

³⁰⁶ 此一「掛半路香」之說，有人傳言為：朝天宮媽祖，原為鹿港天后宮（舊祖宮）媽祖之分靈。昔時，朝天宮媽祖，每年都要往鹿港天后宮掛香。後因兩地人士，偶然發生衝突，自此後朝天宮媽祖就中止往鹿港天后宮掛香，而在通往鹿港途中的南港掛香，故俗稱為「掛半路香」。另又有一方傳言，主要是新港奉天宮一方之說，其認：朝天宮媽祖為奉天宮前身之笨港天后宮媽祖的分靈，按照慣例，每年皆往新港奉天宮謁祖進香，後因兩方衝突，終止此一謁祖進香，遂於在通往新港之途中的南港進香，遙望祖廟（即奉天宮），隨即返回北港，後稱為「掛半路香」。關於以上兩種傳言，純屬各地廟宇所塑之故事，今已遭大多學者推翻。其目的是想塑立一個開臺媽祖的神聖權威之信仰象徵與笨港天后宮之典範傳承的正統性。

³⁰⁷ 關於宣稱朝天宮媽祖首往南港繞境是為「倒運」一事，學者廖漢臣並不認為以此。按廖氏在北港朝天宮與其祭典（《台灣文獻》16（3），1965）一文中所述：「朝天宮媽祖繞境，自南港繞回北港，俗稱『倒運』，意即『回駕』，是因朝天宮媽祖為湄洲媽祖分靈，昔時每隔數年必須到湄洲掛香一次，出發時由金湖（今雲林縣口湖鄉）啟碇，返駕時，由安平登陸，在府城駐駕數日，參加大天后宮媽祖祭典，然後循著陸路，經由茅港尾、鹽水港、猴樹港（今朴子）南港回廟。後因故中止往湄洲掛香，現在繞境，必先從南港繞回北港，是其遺習，是有疑問。」

變遷過程與媽祖信仰的祭祀範圍，來論述笨港的空間場域之構成與分裂，但他的研究如他所言，「這只是一種揣測」。其文如下：

昔笨港媽祖為笨港街居民共同崇拜之神，乾隆年間，河流改道，笨港分為南北二街以後，每年祭典，二街居民似乎都有參與其事。當時路關，或者是先笨南而後笨北，嗣因笨南地方衰落，笨北漸趨繁榮，笨港人士無力參與祭典，始由笨北人士獨當其任，而奉故事，每年媽祖繞境，仍從南港開始，現在南港尚有「媽祖轎班會」的組織，在媽祖出巡南港之時，會員必至北港大橋兩地交界之處接駕，和北港的「媽祖轎班會」交替，巡迴自己境內。³⁰⁸

但不管學者或當地人士是如何地將媽祖神聖權威與其信仰極大化，然返回原點，這樣的輝煌慶典儀式似乎在說明一個整體性世界的存在。這不僅是依照人們的自然本能，去推敲一個在藉由超自然存在物之聖化結果下的世界模樣，並構成一個具有內在化與自我滿足、且相對獨立性的價值系統，以及藉由神聖信仰所衍生之系統思維，創造了一個整體性的生存空間之構成。然這樣的思維模式，猶如中國傳統哲學般，過分地強調內因作用的發展趨勢，是圓道思維所致。其錯誤在於誇大了整體的作用，也誇大了系統的相對獨立性。³⁰⁹

朝天宮媽祖，昔常往湄洲掛香，似非胡扯。現在民間傳說，某年朝天宮媽祖要回湄洲掛香，由蔡仁淵引率，到了安平，因故未能成行，但是蔡氏回來大似宣揚到過湄洲回來。所以在一年之元宵，有人懸掛燈謎譏之，謎文：『北港媽祖湄洲進香』，打四書一句，謎底為：『人焉受哉』，諧音讀作：『仁淵所知』。據此一端，可以想像朝天宮媽祖，確曾來過湄洲，但非定例，且掛香時要冒波濤之險，僅有少數信徒隨駕而去。這和媽祖繞境，根本不會發生任何關係，哪能認作為是往湄洲掛香之遺俗。」

又如在文中所言：「昔時朝天宮媽祖，例行舉行『南巡』，此事數見於書。黃清淵所撰之『茅港尾記略』 唐贊袞撰『臺灣見聞錄』，有記載說」(p.81~p.82)

然關於朝天宮往湄洲謁祖進香或「南巡」，在地方上又有不同之說法。相傳，在清代朝天宮媽祖曾往湄洲謁祖進香過一次，由金湖啟旋，後因回途中發生暴風雨，船隻顯遭海吞，一行人遂向媽祖祈禱言之：「如能安平抵台，定舉辦清醮，以茲謝恩。」果獲媽祖庇祐，順利從台南安平入台。入安平後，此時媽祖駐駕於台南大天后宮，隨香之信徒身上又未攜拿進香旗，遂拿取大天后宮媽祖之香旗以表示曾到此，表示紀念。經過此事後，朝天宮即停止往湄洲謁祖進香，每當媽祖誕辰前數日，只到安平海邊，象徵性地從岸邊遙望湄洲祖廟之方向行謁祖祭拜禮，並搖起三勺海水，表示已掛取香火，時人稱「掛水香」。隨後並在大天后宮駐駕數日，參加大天后宮之媽祖祭典，然後循著陸路，經由茅港尾、鹽水港、猴樹港、南港回廟，回廟期間定是農曆三月十九日，已備三月二十三日的聖誕祭典。朝天宮人員大多稱此往安平掛水香為「南巡」，造成有人誤以為朝天宮媽祖是往大天后宮謁祖進香。這樣的儀式經歷許多年，後因，雙方衝突，傳因某年朝天宮媽祖按往常到大天后宮進香，參加媽祖祭典，然朝天宮之大旗不書「進香」而書「南巡」，被阻擋在城外，雙方皆有感受辱，朝天宮也從此停止往台南大天后宮「進香」(台南大天后宮之說)與「掛半路香」。至今，適逢媽祖誕辰之日前，朝天宮的媽祖繞進路關仍以南、北港為主，為期兩天。

³⁰⁸ 同註9, p.83。

³⁰⁹ 劉長林，《中國系統思維》(北京：中國社會科學出版社，1997)，p.28。

雖然每年的朝天宮媽祖出巡繞境，歷經了不同的社會時空變遷，其過程內容也偶有改變，但仍不減地方民眾對於媽祖的虔誠信仰。據《北港朝天宮志》(1995)之所載：民國五十五年媽祖出巡繞境活動與媽祖聖誕祭典，時間是在農曆三月十九、二十日與二十三日這三天。媽祖鑾轎出巡繞境，場面浩大，有陣頭、藝閣、花車及化妝表演，行列長達四、五公里熱鬧場面為全省各地所罕見。本來僅在農曆三月十九日，舉行一天繞境；至民國四十四年，縮小正月祭典，始將三月之繞境擴大為兩天。³¹⁰ ³¹¹然不管如何，媽祖鑾駕與其隊伍所到之處，鞭炮聲四起，笨港境內居民無不夾道歡迎，沿街擺設香案，設茶水站（供參與繞境隊伍之人員飲用）；更有的信徒沿街跪禱，等待媽祖的神聖蒞臨。在此同時，地方居民更貼近於自身的經驗中心，且把媽祖的權威與聖潔形象表達了淋漓盡致。為了能使繞境順利進行，在此期間，朝天宮發揮了其神職統治的力量，制定了「繞境注意事項」，除了約束地方居民和參與繞境遊行之神明會或是其他團體，在繞境期間的注意事項，更重要的是，這是為了要凸顯媽祖此一聖潔與神聖權威之特徵。以民國九十一年媽祖出巡繞境為例，其「繞境注意事項」共有十七條，今茲列如下：

1. 今年聖母繞境爰例於農曆三月十九日、二十日舉行兩天。
2. 神轎路經街道兩旁，各商家店戶請勿曝曬衣物於明顯處，以免有失觀瞻及對媽祖不敬。
3. 繞境所經街道，如有樹木、車輛等障礙物，請鎮公所、各里辦公處及警察單位協助宣導清除，以保持路線之暢通。
4. 請北港分局及所轄之派出所，協助依本宮媽祖繞境路線，於五日前先作全面之交通整頓與疏通工作，以保持路線之暢通。
5. 繞境隊五行進中，請警方配合依行程、地段、時間作局部交通管制，以維持交通順暢。
6. 請北港義勇警察分隊及北港義勇交通隊，協助繞境隊伍所經路線之交通疏導及管制任務。
7. 聖駕路經之處，請各里辦公處、各單位協助鼓勵各里民、商家、住戶在門前恭設香案、鮮花、水果恭迎聖駕，以表誠敬。

³¹⁰ 蔡相輝，《北港朝天宮志》（雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995），p.134。

³¹¹ 然在日據時期，朝天宮每年之主要祭典有：正月十五至十七日巡行繞境祭、春祭與媽祖誕辰祭、秋祭等。朝天宮一般所謂的迎神賽會就是指正月十五至十七日的繞境祭典，以各種陣頭藝閣，隨媽祖神轎，繞行各街。1935年，官方以「改革陋習」為名，發起組織「媽祖祭典革新會」，將繞境祭期改為農曆三月十九、二十日兩晝夜，延續至今。台灣光復後，恢復了元宵節三日繞境活動，1955年因元月天冷風寒，不適合藝閣遊行，後改為元宵當日陣頭繞街遊行而已。（請參閱 鄭志明，《神明的由來 - 台灣篇》，嘉義：南華管理學院，1999，p.265。）如在《北港朝天宮志》祀典篇 又載：「自昔相沿成習，每年舉行兩次祭典，一為慶祝元宵，一為慶祝聖誕。而每次祭典，天后鑾駕，均有出巡境內。日據末年，日政府為消滅本省固有文化，禁止一切迎神賽會，本宮行列，中輟一時，至光復後數年，復再舉行。」（請參閱 蔡相輝，《北港朝天宮志》，雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995，p.132）

8. 為推行環保觀念，減少噪音污染及空氣污染，在繞境沿途請各里辦公處、各單位協助宣導，請信徒減少燃放炮竹，如須燃放炮竹，在購買時應選用合格廠牌，並符合國家訂定安全標準，同時嚴禁成堆燃放爆竹，並禁止在在神轎底下施放，以防發生意外及對媽祖不敬，聖駕經過後請各里戶自行清掃炮屑，並請北港鎮公所垃圾車協助清運，以維護街道整潔。
9. 參加繞境陣頭請提早依序在廟後仁和路整隊後，依次在朝天宮前「起馬」，各隊「起馬」參神時間請勿超過五分鐘，以免影響聖母出巡時間及各地前來進香寺廟團體進出。
10. 各參加隊伍於繞境途中，應服從本宮所指派人員指揮，並保持隊伍適當距離與連貫性，以維持隊伍整齊。
11. 凡參加繞境遊行隊伍，不得有違背善良風俗之演出，如經發現，本宮概不補助。
12. 各陣頭在二十日晚間繞境遊行結束前，請依序在廟前或中山路參神「落馬」，儀式以五分鐘為限。但在十九日及二十日媽祖神轎隊伍進入中山路，請各隊伍禮讓媽祖神轎優先入廟安座。
13. 各轎班會及莊儀團於每日下午四時至四時三十分，晚上十一時至十一時三十分，統一擇一適當地點就地休息二十分為點心用餐時間，請各單位配合，以免影響遊行時間。
14. 本宮聖母出巡為祈求閭境平安，請各陣頭、藝閣、轎班會負責幹部、爐主、隨行護駕人員，切實督導，不得在隊伍及神轎週邊拋灑紙錢、冥紙等行為。
15. 為配合本鎮遊行繞境寬度，重新規範藝閣車輛製作，以不超過 750 公分，寬 280 公分，高 240 公分之限制，請各里舖社團在訂製車輛時，應切實與作者說明規定尺寸，以配合遊行。
16. 參加遊行藝閣或花車應注意安全設施，各單位事前應派員驗收，對車輛之性能、燈光、電氣安全性、人員乘坐安全性，如有不妥處，應儘速請作者改善，同時要求作者每部車輛各自配備滅火器及絕緣材質撐高桿各二支以上以備之用。
17. 藝閣在遊行中嚴禁丟擲糖果，以免造成意外。如遇下雨時應切斷藝閣車輛總電源，以維護人員乘坐之安全。

由以上各點的注意事項中，可見朝天宮媽祖的繞境有其自身的秩序規範體系，也構成一個相對複雜的神聖秩序體系。亦即是，在此條文中，明顯地把「媽祖」推向於笨港的生活秩序之最高主宰者。換言之，上至地方行政機關，下至一般民眾，都必須藉由在此儀式活動過程中，扮演好自己的角色，讓此一活動能展現媽祖在笨港的神聖權威特質。或許許多的條文事項雖形同具文與涉及到當地的傳統民俗習慣，並無法真正達到「管制」的目的，然朝天宮卻刻意地藉由繞境注意事項的擬定、繞境時所制定的結構秩序、與豐富的地方信仰權威等來彰顯媽祖

的核心典範特徵，然不管如何，這樣輝煌慶典的目的就是為了通過這些條文來顯示的神權合理性。因此，在這所要提及的是，在這為期兩天的繞境活動中，「媽祖」則昭示著是一切的核心，這一繞境遊行隊伍所呈現的秩序，完全顯示是在體現依照世界神聖秩序運作結構而行的「笨港」。亦即是，其繞境路徑與其結構秩序，完全符合了上一章節所提的，落實在以媽祖信仰為核心的地方場域之構成方式。畢竟，這是一趨近於笨港人的集體經驗中心。

而這一龐大綿延好幾公里（繞境之時，不時有陣頭從中加入之）的出巡繞境隊伍只是停頓在一些特定的廟宇內休息——像是十九日上午繞境笨南港結束後，中午即在笨南港的笨港水仙宮休息；二十日上午繞境新街後，中午就在新街的北壇碧水寺休息——由此更強化在特定空間場所的象徵性意義。媽祖鑾駕出巡至南港、新街等地，並停駕於兩廟內休息，呈現了「笨港境域」內的神聖信仰體系，是以媽祖廟為核心所衍生的象徵秩序。亦即媽祖繞境隊伍駕臨至二廟休息，彰顯了笨南港與新街兩地，並不是一般所謂的是脫離以媽祖為核心的神聖象徵秩序之規範，反倒是，這反映了「笨港境域」的整體性世界觀之實踐。但作為核心的核心，「媽祖」不僅接受了這種將祂轉化為笨港的生活與空間秩序之主宰地位，而且藉由一連串的獻禮過程中，更積極地促成這一神聖地位。換言之，媽祖所經過的每一地方、每一地區，都被華麗奢侈的獻禮所淹沒——鞭炮焰火、祭品、鼓樂與虔誠跟隨在媽祖鑾駕的信眾們等。而出巡繞境的龐大隊伍裡，最核心的部分是即是媽祖駕前陣頭，也就是包含了朝天宮所屬的神明會與陣頭組織。然這樣隆重的儀式慶典並不只是一種強調獨特的生活結果。相對地，它更是說明媽祖與媽祖廟所衍生的儀式性活動，在地方場域起了典範化秩序之建立。

舉例來說。不管是上元元宵繞境或是媽祖三月十九、二十兩日之繞境，從其繞境儀式隊伍中，就可發現幾乎笨港境內有所參與繞境之宮廟神輿，明顯地都遵從某種神聖的秩序排列。亦即在媽祖駕前陣頭隊伍裡，除了朝天宮所屬之神明會組織外（像是虎爺、境主土地公、註生娘娘、太子爺、千里眼與順風耳等等）以及一些前導隊伍外（聖震樂開路鼓、震威團哨角隊、執事牌隊伍、鑾駕儀仗隊、閩山堂神童團等），境內參與繞境之宮廟神輿（這些宮廟大多是笨港各境之所屬廟宇，其除了一般性的表演陣頭與私人神壇之神輿被劃歸於繞境隊伍中的第一部分外）一般他們只跟隨於祖媽鑾駕之後，像是新街碧水寺的觀音佛祖神輿、小西天彌陀寺的阿彌陀佛神輿、三益境鎮安宮的楊府七千歲神輿與聖安宮的盧府千歲

神輿（但二廟在今年只參加媽祖的上元繞境）笨南港笨港天后宮的媽祖神輿³¹²等。然這是一種神聖秩序層級的排列組合，就像他們與我所說的一樣：這是為了尊重媽祖，媽祖才是這次繞境的主角，我們只是跟媽祖出來「鬥熱鬧」。是故，在地方場域裡所建立之神聖秩序體系，在這一輝煌的慶典儀式的展示過程中完全被落實了，也將「媽祖」推向於地方場域的神聖象徵秩序的主宰者。

至於在媽祖鑾駕的秩序排列規範方面，從十九日繞境當天的神輿鑾駕安座之時，到出廟，最後在二十日晚間媽祖回鑾安座（媽祖繞境回鑾安座時間已是二十一日凌晨四點左右），即一直遵從著媽祖的神聖層級與其相對的倫理秩序。換言之，神像安座於神輿之時，廟庭內已由左至右（順序從祖媽到五媽）擺著五部媽祖神輿鑾駕，而六媽神輿則擺於三川殿內（或稱「三川門」）。至於媽祖神像安座也是從祖媽開始，最後才是六媽；出廟之時，相反地，是由六媽轎為首，依次是五媽、四媽、三媽、二媽、最後是祖媽鑾駕。除了祖媽與二媽的鑾駕外，其餘的媽祖神輿（這還包括了太子爺、虎爺、與境主土地公神輿），在出廟之後，隨即就接受「吃炮」（或稱之「踩炮」）的洗禮（所有的神輿以虎爺神輿最愛「吃炮」），以彰顯神明接受民眾的獻祭與熱烈歡迎。³¹³但出廟之時，媽祖神輿為何會作如此之秩序排列，從繞境活動的體驗中，那是純然為了彰顯「祖媽」的神聖性。關於這一點，反過來可從二十日深夜的繞境活動即將結束之時，來觀察之。

二十日晚間，當所有參與繞境的陣頭神輿與表演團體在朝天宮廟埕前紛紛「落馬」與接受民眾之炮火洗禮後，接下來就是媽祖駕前所屬陣頭神輿的「落馬」與安座。其依次是太子爺、虎爺、笨港境主土地公、註生娘娘、千里眼與順風耳。而當朝天宮所屬之諸神明在其轎班會人員抬轎入廟安座後，隨即就是媽祖鑾駕的入廟安座。此時廟內鐘鼓齊鳴，而媽祖入廟安座之順序分別是六媽、五媽、四媽、三媽、二媽。至於祖媽的鑾駕遠在廟前數十公尺外，朝天宮董事長就已協同廟內

³¹² 笨港天后宮媽祖神輿在朝天宮媽祖出巡繞境笨南港結束後，隨即回鑾安座，並沒有繼續參予笨北港、新街等地之出巡繞境。而新街碧水寺觀音佛祖之神輿，在二十日上午隨媽祖鑾駕出巡新街等地，中午媽祖鑾駕停駐新街碧水寺後，即回鑾安座。

³¹³ 關於在媽祖繞境時之「吃炮」或「踩炮」的特色，廖漢臣在「北港朝天宮與其祭典」（《台灣文獻》16(3), 1965）一文中有詳細之敘述：「媽祖繞境的一大特色之一就是『踩炮』。每年媽祖繞境不論商店或是民眾，都準備無數的鞭炮，在各種神輿，經過門口時，一堆一堆的追積在路中，等待輿夫把神輿抬在炮堆上面，然後燃放。大小鞭炮一齊爆炸，好像山崩地裂，炮聲震動天地，炮火四散，炮煙籠罩周圍，抬轎的輿夫，不避危險，在炮火中，一上一下，把神輿搖動著。但是似怕強烈的火藥味衝入鼻孔呼吸困難，個個都以毛巾把鼻和嘴，緊緊紮住。其餘輿夫，則各執一扇，拼命地煽著凝集的炮煙，直到鞭炮全部炸完，纔擁著神輿過去。據說以前，燃放鞭炮，更為厲害，燃放方法，與今亦不相同。好像元宵之『打玄壇爺』，從四面圍攻。現在民間，尚有通用一句俗話說：『新花舊炮』，意思是說新的『花研炮』和舊的『大炮』火力最強。各家燃放鞭炮，多挑選這種火力強烈的，所以輿夫抬轎繞境，多不敢把腳高攀，以防炮火炸傷。」（p.78~p.79）

人員與信徒們在途中接駕，一起入廟。當「祖媽」鑾駕在眾人高喊「進」的呼聲中入廟，此時廟內鐘鼓聲不斷，並隨即關上廟門，以防對媽祖之不敬。鑾駕安置定位後，轎班會會長隨即從鑾駕神輿內恭請祖媽神像至正殿神龕內安座，此時又高喊「進」，廟內所有人紛紛脫帽且持香跪下；祖媽安座於神龕後，廟內住持和尚即到正殿內，並與朝天宮董事長和廟內一干主事人員，一起舉行安座儀式。住持和尚誦經、灑淨，讚頌今年媽祖繞境活動的一切圓滿結束。安座儀式歷時近三十分鐘結束後，廟門才開啟，供信徒們膜拜，整個「北港朝天宮聖母出巡繞境笨港境域」的儀式活動，才終告圓滿結束。但幾乎在此一繞境到最後的安座過程中，無不是在彰顯媽祖的聖潔性與崇高之地位，尤其是「祖媽」。因為「祖媽」不僅是朝天宮的開基湄州媽祖，更是朝天宮的鎮殿之神。而朝天宮更藉由許多的象徵性之作為，以凸顯「祖媽」的聖潔與崇高地位。諸如上述所提的不「吃炮」與繞境時之秩序排列方式以外，「祖媽」的神像是安座於正殿神龕正前方，其繞境時之神輿（形似六角，係由大陸師傅所雕刻）也是在眾多參與繞境之神輿中，裝飾最華麗，雕刻最精細，最顯得高貴的一頂神輿，而一般隨香信眾也大多是跟隨在祖媽神輿之旁。另外在民國七十六年，媽祖成道一千年，朝天宮所舉辦的全台繞境活動，其參與繞境之媽祖，也是「祖媽」。

但笨港人對於媽祖之如此的崇拜過程，其實也是一種信仰與生活過程間之相互映射，並由此衍生出對於神聖象徵秩序之具體實踐。換言之，在笨港人的日常社會生活過程，如同本論文所一直強調的是奠基在神聖秩序的規範下，對於場域或是整體性世界的實踐，故在此則必須來探討在繞境過程中的團體組織特性。參與媽祖繞境之團體，每年都會有為數不少的舖會、人民團體、神明會與村里等單位參與之（不過他們有部分屬於朝天宮的信徒代表），³¹⁴這些團體組織可泛指為神明會。而參與媽祖繞境的團體，除了遠從外縣市來此一起參與之的神明會團體外，其餘部分都是屬於笨港境內之神明會團體。以今年參與媽祖繞境之藝閣來說，其總數共有 31 組，團體單位的組成包括了北港鎮的 13 個里（今日的北港鎮共有 28 個里，其中有 15 個里為信徒代表，若從空間區域分布範圍來看，大多是集中在街鎮中心區的幾個里）、13 組舖會團體（鮮魚舖、青果舖、菜舖、餅舖等等）、3 組人民團體（營造工會、北港鎮老人會、北港鎮老人福利協進會等）1

³¹⁴ 由於朝天宮實施種種的獎勵補助辦法，是以北港附近的神明會、陣頭等都熱烈參與朝天宮的繞境活動。朝天宮規定只要連續三年參加繞境活動的神明會或是陣頭，經董事會通過，就可以成為朝天宮的信徒代表，加上現在又把北港鎮內 15 里與老人會、老人福利協進會及早安會等組織內入信徒代表，是以今日朝天宮的信徒代表將近九十個。但在民國 84 年 4 月 30 日，北港朝天宮第五屆第 12 次董事會所通過的，具備信徒代表資格之團體乃最後一次的列入信徒代表審查會，該會議並決定：「爾後連續三年參加繞境者，不列入信徒代表，下不為例。」（請參閱鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》，嘉義：南華管理學院，1998，p.18~p.39）

組媽祖會（金懿順媽祖轎班會）與 1 組朝天宮國樂隊等。

似乎參與媽祖繞境的舖會、神明會或是陣頭會，不管其表演形式是藝閣、轎班、或是民俗陣頭表演團體（包括了：曲館、武館、樂團、神童團、舞龍與舞獅團等等），其組織之主要目的，其中有一項是為了弘揚天上聖母慈悲救世精神，謀求同業間、會員間的利益團結與發揚民俗傳統。³¹⁵但從此一神明會團體組織的組織模式過程中，其實可以嗅得在笨港的社會生活方式方面，是有一明顯的秩序規範標準之存在。亦即所有參與媽祖繞境的組織團體，不管是舖會、陣頭會、還是附屬於朝天宮或是不附屬於朝天宮的神明會組織，其實都在表明，他們把對媽祖的崇高信仰與日常生活秩序完全交織在一起，幾乎不太關注於宗教信仰所衍生之結果的真實性與否。因為這是個體生活經驗的具體體現過程，也是把彰顯存有之方式予以意義化、內在化。換言之，每年的朝天宮媽祖繞境活動，雖是扣著農曆三月二十三日媽祖誕辰祭典而來的儀式節目之一。但每年定期舉行那一盛大輝煌的慶典活動，目的是為了彰顯「朝天宮」作為笨港的生活「核心」之權威性與合理性。

由此，所謂的「真實性」，似乎只是一種以媽祖信仰之象徵活動所塑造的神聖典範秩序，對於空間場域的具體實踐之結果。而像此類的核心，它們既不屬於幾何學上的核心，又不屬於地理學上的核心，其本質是凝結在這一些嚴肅的行為之所在。³¹⁶換言之，這種核心的魅力，把祂（指媽祖）昇華出祂所攜帶出之流行的聖潔、信仰和權威的符號象徵性，遠比只在笨港境內擔負不同信仰內容與象徵意義的各個神祇，更能顯示出媽祖在笨港的核心特質；並對整個笨港的空間場域來說，更顯示出「朝天宮」是笨港人所塑造的信仰核心，也是一個生活世界之核心所在。然儀式表演本身，就像是吉爾茲所謂之：「其是引導人們承認支持著儀式所體現的宗教關的權威，且通過借助於單獨一套象徵符號，引發一套情緒和動機（一種精神氣質），確定一個宇宙秩序的圖像（一種世界觀）。」³¹⁷

先不論朝天宮媽祖出巡繞境的整個活動所蘊含的宗教權威正統問題。單從儀式性活動對空間場域之塑造的影響而言，媽祖出巡繞境「笨港境域」或是一般的儀式性活動，打破了所有人對今日居住空間範圍與區域行政劃分的思考；重現以往那一立基在彼此共同經驗的詮釋上所構築的經驗世界。亦即媽祖不僅為其開拓了一個在世的精神依歸；而媽祖繞境活動的定期進行，更解釋了「笨港媽祖」曾

³¹⁵ 關於神明會的組織型態，請參閱鄭志明、孔健中所著之《北港朝天宮的神明會》（嘉義：南華管理學院，1998）一書中所載。

³¹⁶ Clifford Geertz, "Local Knowledge", New York: Basic Book, 2000, p.122.

³¹⁷ 同註 1, p.135.

為生活在這一區域之人（或稱「笨港人」）的認同方式。是故，他們共同宣判一個整體性世界的發展形式，是一個奠基在對媽祖的神聖信仰所衍生的整體性概念上，也就是，這塑造了笨港的「神聖境域」。然此時的儀式不僅僅是個意義模式，它也是一種社會互動形式。³¹⁸但這樣輝煌的慶典儀式生活，是具有典範性的，它不僅僅是社會秩序的反應，更是神聖象徵秩序的讚美者和參與者。就像有些人（尤其是參與媽祖繞境儀式的人與老一輩的人）跟我述說的一樣，它所反應的，是媽祖永遠臨在於此地。似乎在那一場每年定期所舉辦的慶典當中，每個人或是所有事物都有自身嚴格的相應位置，並從中遵守其職。

在此我們可以看到媽祖繞境對笨港人的生活世界之干預程度。其目的只是在強調地方場域的信仰崇拜是一個絕對實體概念。而媽祖繞境，甚或上述所提之「獻境」活動都顯示了該實體或笨港人所構築的生活世界之存在方式。換言之，媽祖的出巡繞境笨港境域之過程，一方面，這是在解釋笨港人的地方生活場域之構成方式；二方面，也同時回答了，笨港人藉由媽祖繞境，進入了存在、塑造了明顯的「境域」觀念。亦即是，敘述一個事物如何誕生，也就是顯示神聖進入這世界的一種干預，而這神聖，便是所有真實存在的終極原因。³¹⁹三方面，卻又塑造了一個以媽祖信仰為核心的神聖典範秩序與其相應的神聖層級體系。

第三節 小 結

經由以媽祖廟為信仰核心所舉辦的「獻境」、「繞境」等儀式活動過程中，在此達到了一個典範秩序的建立。而在這一活動過程中，是一複雜的生態秩序（係指神聖象徵秩序的營造），又反映在一種同樣複雜的儀式秩序之中，同時也是被這一儀式秩序所型塑出來。³²⁰換言之，這一儀式秩序既生成於那種神聖秩序，有反過來加疊在既有的生活空間秩序的營造上。

³¹⁸ 同註 1，p.192。

³¹⁹ Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書出版，2001），p.142。

³²⁰ Clifford Geertz，趙丙祥 譯，《尼加拉：十九世紀巴厘劇場國家》（上海：上海人民出版社，1999），p.95。

畢竟，慶典儀式的進行，是一種對神聖象徵秩序的實踐與認知過程之最具體展現，但那全然是對生命「聖化」過程之最佳證據，是對世界開放的存在，也因而獲得了一個較寬廣的居住生活觀。換言之，儀式，它例示了生命體重複他們自己的行為傾向。³²¹而這就如同在媽祖的繞境活動行為當中，都是一種笨港人為了追求共同經驗的解釋之緣故而重複，且其重複也重複了生命情感的寄託方式，以及最重要的是重複了地方社會深層的神聖秩序觀。因此，在笨港的日常風俗節慶中，尤其是媽祖繞境活動，它是在宇宙整體思維下找到相映的生活邏輯，亦即宇宙天地自有個相應的生活世界與其秩序存在，以及依此邏輯建構了一個世界或地方場域之構成方式。故在傳統社會裡，儀式、常規和慣例表達出一個確信無疑的世界觀，並且提供了建築物或是任何人造物可依循的設置方位。然這樣的根本法則考慮了關於人造事物的終極關係在現實裡得以具體化。³²²

³²¹ A. N. Whitehead, 蔡坤鴻 譯,《宗教的創生》(台北:桂冠圖書,1997), p.5。

³²² Ismet Khambatta, “ *The Meaning of Residence in Tradition Hindu Society* ”, In Jean-Paul Bourquier and Nezar Alsayyad, ed. *Dwelling, Settlements and Tradition*. Boston: IASTE, 1989, p.257.

第六章 結 論

如果將傳統的地方社會視為一「有機體」，並讓它展示著多樣的人文活動，它就會承載意義、紀錄人與環境之間所發生的每一件事、以及產生多元的生活樣貌，並衍生出深層的文化意涵。「笨港」，這一在台灣地區仍然保留著地方多元傳統文化的地方社會，依然過著自身所創造的生活秩序。地理環境的衝擊，並不因此讓它消失於歷史的洪流之中，反而藉由深層的精神信仰活動，讓它更活躍於現實的世界裡。換言之，笨港傳統文化的多元化，不僅表現在建築、文學書畫等等具體的文化實踐層面上，更表現在地方獨特的精神氣質(ethos)與對世界觀(world view)之詮釋等精神層面，而這乃是透過一系列神聖的象徵符號，組織成某種有秩序的整體，並形成了地方具體的文化體系。認同這些象徵符號的人，地方的文化體系傳達了真正的地方性知識，即關於生活必須據以此展開的關鍵條件的知識。

是故，本論文以民間的信仰內容為出發點，目的是在論述地方社會蘊含了一個深刻的宇宙空間圖式之樣貌。然這樣一個樣貌卻是地方民眾解釋世界、認知世界的最具體呈現，並且深刻地落實地方場域中之任何事物的安排、佈置。但不管是台灣任何一個地方或是在「笨港」，在其整體性世界之運作模式中，其實都藉由該文化的象徵體系營造出一個世界之明確的運作模式。亦即在笨港，我們發現地方文化的最佳展示方式，完全是扣著神聖信仰而來，並且在信仰與實踐之中獲得了一種適合於描述世界觀的方式。換言之，笨港人藉由宗教信仰的實踐過程中，塑造了一套完整的地方場域或世界構成方式與認知體系，並以此展開生活的各個層面與生命幅度。諸如：商戶郊行將水仙尊王視為是航海守護神，但這全然是奠基在水仙尊王的「划水仙」之神聖體驗上；又如在笨港的某些氏族的「祖佛」或是守護神，是在祂們的神聖庇祐之下，氏族們才能體認一個完整的、充滿神聖秩序規範下的居住環境營造。等等諸如此類的例子，在笨港真是屢見不鮮。但這不僅是人們精神情感的寄託方式，也是一種與整體性世界相呼應與結合之思維模式。

總括來說，在笨港人所身處的世界裡，且在他們的世界觀與空間實踐之間的對應關係中，其實是一種「神聖化」的世界認知方式，以及是一種完全掌握了日常生活中所蘊含的深層觀念系統。也就是說，在宗教信仰與實踐中，一個群體的精神之所以從理智上被認為是合理的，是由於它代表一種理想地適應於世界觀所

描述的現實事態的生活方式，而世界觀所以在情感上是可信的，又因為它所提供的是為適應這種方式而特別妥貼地安排的現實事態的形象。³²³故在笨港人在宗信仰與實踐中，一方面，使集體的情緒、道德傾向客體化，將其描述為是隱含在一個具有特殊結構世界裡的生活狀態；另一方面，它更支持了那些關於整個世界的普遍信仰內容，並喚起深藏的、支持整個世界運作秩序基礎的神聖象徵體系，以此作為經驗證據來支持這些信仰的真實性與現世生活的合法性。

因此，在論文的最後仍必須提出本文所一直強調的「神聖性」特質。亦即充滿神聖性的空間場域不僅落實於生活歷程的感受過程裡，或者是出現在廟宇等眾神們所居住的空間，它也被創造於每個人的住屋與生活領域裡。只要是生活裡的任何一處空間，能夠象徵性地與宇宙天地連成一體，創造一個整體性的世界空間觀，那其便具有了在空間中，創造一個神聖性場所的可能。換言之，在笨港，我們發現了不管是一般住家的神明龕、或是街鎮空間的廟宇、也或者是街內各「境」的「擲天公爐」與各氏族「過爐」之場所，等等諸如這些能夠與另一神聖空間向度達成「聯繫」之場所，還是當人們拿起「香」或合起雙掌對著祈禱對象之任何空間場所，其實這就意味著凡俗的生活向度將被神聖的向度所超越，進入到一個由神聖秩序所規範的世界運作體系之中。但往往這樣的表現，也是一種與整體性世界相呼應的結果。

總之，其不管是空間中的何種向度，或是他所熟悉的地方，或是他安置國家、城市、村莊、住家或地方，他們總覺得需要經常活在一個完整而有組織的世界（即是宇宙）中。³²⁴而這卻又是中國傳統哲學思維的最佳證明，即是整體性的世界觀念或是宇宙一體論的系統思維。

舉例來說，在笨港的街鎮空間發展，承襲了中國道家哲學之整體世界觀（或是宇宙一體論）的思維模式。當笨港人將神聖的秩序中心 - 「笨港媽祖廟」置於街鎮中心的同時，其實那以為笨港指導出一個明確的水平之現實社會行為空間向度，以及又建構了與天地進行溝通之神聖的垂直向度。但此一明顯的空間向度之劃分，彼此又藉由神話傳說、儀式性活動等等神聖象徵體系之展現，又相互交融在一體的價值觀念系統之中，期待讓水平的空間創造得到神聖的全然「祝聖」，將人的自然存在方式，提昇至超自然之解釋認知裡，進而建構出由神聖象徵秩序所主宰的生活各向度。但這樣的思維模式不僅被落實在笨港，甚至是在任何的傳

³²³ Robert Bock, Kenneth Thompson, 龔方震、陳耀庭 譯,《宗教與意識型態》(成都:四川人民出版社, 1992), p.77.

³²⁴ Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗:宗教的本質》(台北:桂冠圖書出版, 2001), p.93.

統街鎮聚落空間中，皆可發現此一思維模式。換言之，在笨港街鎮空間中，笨港媽祖廟（今之「朝天宮」）的中心定位，它是笨港地區有歷史記載之最久廟宇，且藉由媽祖廟與生活空間距離的辯證關係，係也構成了一個生活的水平向度。關於這一點，慶典儀式的展演是最能說明此一關係。笨港媽祖廟，它的慶典儀式指導了閩港之整體的生活秩序運行規範。但媽祖廟的位置確立，的確是一種以神居於世界核心的生存空間概念；而它不僅提供了生存空間的原動力，也讓人們能安然地居住於此。換言之，它的確提供了一個創造自身整體歷史文化而面對世界的「點」，也為笨港人謀求了超越個體世界之障礙。

再者，在他們的集體認知裡，南北壇所處之位以外的大部分區域，是無主孤魂惡鬼聚集之處。然透過每年的超渡與祭祀之儀式操作，讓這些厲鬼們終有所歸乃不為厲。又如樹仔腳的「安宅公」、有應公埔的「有應公廟」等等此類的「陰廟」，其實也是一種為安頓鬼靈所設置的場所。也就是人們從生活的體驗過程中，相信它們的存在，也在世界運作秩序上獲得了一個適當的位置。當然，那一「場所」定是在人們從事日常活動場所以外的邊緣區域。總歸來說，當地人們已把民間信仰內容賦予了「超自然的防禦功能」。亦即是，這樣的鬼靈信仰崇拜雖強調了一個對生命受到恐懼所衍生的形象化結果，然透過每年的祭祀活動，以及鬼靈的安頓場所之設置，笨港人由此不僅衍生出一個集體抵抗外在超自然存在物的力量，並藉以區隔出「內與外」、「乾淨與不乾淨」的生活空間觀，更依此達至一個萬物和諧的居住環境。但那卻是以彰顯存有與強調自身宇宙論的概念作為基礎，並象徵性地藉由空間之配置而顯現出。是故，這些處於居住空間邊緣、強調一個世界運作體系之完整性與主體性的場所，被設置來抵抗厲鬼與死亡的入侵。但它們也直接地被視為是創造整體性空間的典範性角色。那是因為，在宇宙一體論的觀念裡，尋求一個動態平衡是使任何整體或系統得以存在與維持的必要條件。因此，一個遵循中國傳統思維的整體性之世界觀念，也就是從龐大的世界運行現象中彙整出一個對應的系統組織。

因此，人普遍地處於大自然中，用自己的方式解釋了在世界中之萬物的存在方式與運行方式，使宇宙世界按照人的主體性意志去各司其職。另一方面，宇宙一體或天人合一的思想使人們相信，人心目中所要抒發或寄託的東西，都可以在外在世界中找到相應的事物、恰當的表現形式為之寄託。因為宇宙是人的放大，萬物是心的外化。³²⁵故笨港人為求得境內的平和與安寧，把生命延續寄託在神聖的超自然力量之上，將關於威脅到生活正常活動的不可知的事物，歸於是「不乾

³²⁵ 劉長林，《中國系統思維》（北京：中國社會科學出版社，1997），p.390。

淨」的東西所致，因此，在另一領域中，他們找到了足以相應的事物，而那即是明顯的鬼魅所居之鬼域世界，並將其安置在人聚空間之外圍。然在這樣對整體性世界的實踐，是從整體去劃分世界的不同領域與其構成方式，讓事物各司其職，並賦予他們一處適當的存在位置，而這正是當地居民心所期許的和諧人聚空間。

這樣的整體世界觀之詮釋，將呈現出笨港的街鎮空間，其本身就是一種藉由神聖象徵秩序的規範，所塑造的完美世界；而繞境或獻境等由核心聖域所舉辦的宗教慶典儀式，其實就是在確立這樣一個完美世界之秩序規範。因為，地方場域其實就是以神聖秩序為基礎所建立的。當然，地方居民也經由這種強調世界一體之空間觀的儀式操作歷程，將自身轉化成為世界運轉的重要一部份。換言之，無論街鎮是在什麼樣的時代背景下，依據宇宙一體論式或是整體世界觀的街鎮空間發展，向來不受在最初之政治經濟觀點所支配或宰制，為了創造一個符合生存條件的場所，他們把街鎮變成是世界的中心，轉化為一個有秩序的世界，一個充滿神聖性的地方場域。這種轉化過程，其實不僅符合了當地人最基本的生存需求與情感寄託，也實踐了整體性的世界觀。先不論神聖或世俗生存經驗的辯證關係，凡是每處有依據整體性的空間創造，都把存在於人類潛意識內部的原型形象投射到外部世界。城市、堡壘、廟宇都變成心靈圓滿狀態的象徵，並且對進入或居住在這些地方的人造成特殊的影響。³²⁶是故，在這樣一個空間發展模式裡，街鎮空間與居於其中的人們，都從一個凡俗的領域裡被昇華起來了。尤其是透過神聖象徵的定期或不定期的展示性表演，笨港人在此宣示了一個生命幅度的完全開展方式。

因此，從笨港人對於自身主體性的概括性特徵，體認出他們對於地方場域的塑造過程，是完全奠基在集體的共同體驗所衍生之神聖信仰上面，祈求一個生命「聖化」的結果。換言之，每一個人在建構一個具有自我主體意識的生活空間的同時，尋求一個宇宙天地整體間的內在結構性關聯，並由此創造出一個圓滿和諧的居住世界（不管是「笨港」、各自的聚居地，還是「家」），成為他們不可或缺的工作。而那即是居住在笨港，且自稱自己是笨港人所形塑出之集體對世界的認知方式，進而達到整體性的空間創造，但那絕對是一個屬於深層的形而上觀念系統方面的創造。也就是說，那是一種足以規範人們生活價值判斷與生活空間秩序方面的系統思維。在此，這種「聖化」空間的方法，其實蘊含了一個普遍性的文明特徵，亦即按照此一模式，所有的天地萬物構成了一個不可分割的整體，也由此創造了一個「天人合一」的理想境界。總歸來說，地方居民對於居住生活空間

³²⁶ Aniela Jaffe，視覺藝術中的象徵主義，p.305（Carl G. Jung 編，2000，《人及其象徵》）

作有系統化的組織，便是奠基在以這種神聖象徵體系為基礎上的結果所致，而這就是一種空間秩序化的過程。是故，本論文在最後將以此為基礎，提出幾項結論。

其一。笨港人以集體的生存經驗為基礎，透過神聖象徵符號的不斷展演之下，將宇宙世界劃分成不同的生活領域（人居領域與鬼魅領域），但也藉由神聖秩序的規範與實踐過程中，相互間取得了交融溝通。然笨港人這樣明確之生存秩序的安排，表明了他們將生存的歷程與其所衍生的對應物看作是對整個宇宙過程的反應與說明。因此，可推論出，笨港人實際上已將天、地、人三位一體或天、地、神、人四位一體視為是創造世界的基本結構。正如早期來此的移民者普遍地認為，不管在怎樣的社會歷史條件下，來到一個陌生的環境，首要解決的即是尋找一個適合的安置場所，期待一個受到祝聖的生存場域，並建構一個符合生存條件的真實之理想世界。因此，他們不僅力圖說明世界的基本構成方式，也在解釋世界的運作過程。但最後仍必須提及，通過神話傳誦、宗教儀式、神聖象徵物等這些最基本的象徵符號體系的建構與不斷地展演下，人才能超越擁有對現世的有限認識；另外更藉由此一象徵符號來主導於生活中一切，而人又能從有限中，創造出無限的生命價值與追尋永恆的生命傳承。故人們更因此保留了那些心靈深處的知識，使得它們能與眾神聖、先民們的精神世界相通。然這也預示了一個「世界中心」的誕生，一個足以承擔起人們經驗傳遞、規範起生活秩序、與可供滿足集體生存需求的核心場所，而那即是藉由地方上的宗廟、爐會、聖殿甚至是住家的神聖位置。

其二。明顯的境域觀念之強調，這加強了以人為主體的空間組織系統，並把一切危害生活場域和諧發展的惡靈世界、鬼魅世界，藉由神聖的安置與臨在，將其隔絕於生活場域之外圍世界。然這樣過分彰顯一體性的空間創造裡，間接地，把人的主體意識所衍生之生存經驗的形而上觀念系統，置於主導現實社會之所有社會價值觀的判斷之上，也就是創造一個有序的社會道德標準，也塑造一個在內之無限開展的生活向度，更概括化地解釋世界構成之基礎，而那即是以人為核心，存在於宇宙天地之概念，並在之間融合天地萬物為一體，構成了獨特的思維模式。然這樣追求圓滿、萬物各司其職、循環秩序的觀念，就是在解釋生存空間構成的方式。而這樣奠基在生存空間的居住觀，對形成和加強整體性之思維，起了推動作用。由此可見，笨港人不僅在追求圓滿和諧與通往神聖核心的居住環境，也在創造一個理想的生存情境。故解釋生存空間的構成方式，就只是一個象徵性的時空結構，其目的是人們已經意識到整體世界的存在，並由此傳達一個超本性的世界輪廓圖。

其三。笨港的地方信仰，對在地居民而言，是生活的一部份（甚或全部），是建構在一種地方認同與精神歸屬的情境之下，所衍生的地方文化系統。藉由信仰活動的內容，當地居民詮釋了自身的宇宙觀與生活觀。像是笨港人對於媽祖的崇高信仰全賴於神話的不斷傳誦或是神蹟威力，並藉由慶典儀式活動、廟宇等象徵符號體系的不斷展演過程中，促進了人神之間的互動關係，這樣遂構成了人與世界之兩種存有方式的實際溝通，即是垂直向度與水平向度。換言之，人存有於世界上，藉由神聖力量的顯聖過程，人的主體感受到了對此一世界的一個明確的方向與目標，這就更加地渴望由此來認識世界，來向世界開放，並由此展開現實世界的活動。

其四。儀式性活動的進行，是一種得以展現其高度文化傳承性的方法，以及進一步去詮釋，這是與笨港人的生活經驗歷程有關。但常常這樣一種輝煌的慶典儀式週而復始地舉行，便是在呈現空間場域的秩序化過程；以及對空間作有系統化的組織。但是在儀式行為或在組織過程中，也有充滿某種地方政治權力運作的象徵意涵，然在這樣的象徵性背後，的確隱藏了即使在看似最世俗的與充滿政治權力的行為活動中，都有神聖、超人的情景存在，因為這意味著人類對某種超自然神聖的敬畏與責任感，而他們始終相信，這樣的儀式行為是尋求真實性的最佳途徑。

其五。人們也會藉由宗教力量，找尋自然與超自然力量的和諧，共同尋找生命原點的所在，像是基督教所言之天堂、佛教認為之西方極樂世界、或是道教的崑崙仙境。而這樣對理想情境的渴望與模仿，不僅創立了一個典範情景，也由此典範來統攝指導人在世之一切的行為規範，當然也包括了在居住空間的創造。換言之，人普遍地處於大自然中，用自己的方式解釋了在世界中之萬物的存在方式與運行方式，使世界按照人的主體性意志去各司其職。但人類生活空間的佈局模式只不過是神聖象徵秩序的反映。由明顯的神聖空間的秩序結構所界定或確立一個場域或世界的構成方式與運作基礎，到地方場域內的居住空間佈局、慶典儀式或是廟宇等等，都反映了笨港人對宇宙萬物的終極秩序的存在理解。而他們認為這個宇宙終極秩序之來源是一種超自然力量，也就是一種神性。換言之，笨港人對宇宙秩序的崇拜，是轉化為宗教力量的具體表現行為，然他們對於世界價值的判斷與支撐整個社會凝聚力也完於出自他們依賴宗教力量對於生存世界進行有系統秩序的表述能力。

基於以上之論述，笨港人是把各種事物看成是能夠自我調節，並保持自身穩定的、有相對獨立性的系統。然這是一種解釋生存空間的最具體表現，以及藉此

來進行世界中的萬物安置工作與居住空間之創造。因此，在這樣明顯的人與世界相互對應之空間創造過程裡，此一空間是以人作為主體的居住空間。但不管如何地彰顯整體性世界之實踐過程，目的就是在達到一個對地方生活場域較深層的理解。換言之，在詮釋空間場域在整體性世界觀下的實踐部分，亦即強調神聖象徵體系對於地方場域的秩序規範，其實正是進入了地方較深層的形而上之觀念系統。然這所表現的深層形而上之觀念系統，是與社會現實的行為空間和一般所見之以物質基礎建設的空間組織，彼此不僅有深層的互動關係，更以此一形而上的觀念系統統攝日常生活的行為與物質之變遷。

總歸來說，本論文雖是不斷地詮釋地方場域的構成方式與其紋理脈絡 (textual)，但這始終是為了達至「場域」的「真實化」過程。而這即是由神聖的秩序規範到空間場域的實踐之詮釋。是故，今日本論文所探討的「笨港」，其實正藉由種種的文化活動與行為結構之表現，尤其是構成地方性知識重要內容的多元信仰文化，傳達出「笨港」正活躍於今日，且塑造出自身獨特的世界運作方式。也就是說，傳達笨港人重要的地方性知識的神聖信仰體系，其目的是為了尋得自身存在的立足點，以及由此確立自身文化的主體性。

參考文獻

一、中文書目

(1) 相關理論與研究著作

1. 王祥貴,《文化·空間圖式與東西方建築空間》,台北:田園城市出版,1998。
2. 王銘銘,《村落視野中的文化與權力》,北京:三聯書店,1997。
3. 王銘銘,《想像的異邦》,上海:上海人民出版社,1998。
4. 王銘銘,《非我與我》,福州:福建教育出版社,2000。
5. 王銘銘,《社會人類學》,台北:五南圖書出版社,2000。
6. 王鏡玲,在百科全書式的旅途中漫步 - 一種閱讀 Mircea Eliade 的方法 (Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗:宗教的本質》,台北:桂冠圖書出版,2001), p.285~p.315。
7. 仇德哉,《台灣之寺廟與神明(三)》,南投:台灣省文獻委員會編印,1983。
8. 仇德哉,《台灣之寺廟與神明(二)》,南投:台灣省文獻委員會編印,1984。
9. 石萬壽,《台灣的媽祖信仰》,台北:臺原出版社,2000。
10. 布賴恩 莫利斯,周國黎 譯,《宗教人類學》,北京:今日中國出版社,1992。
11. 《台灣姓氏之研究》,新竹:台灣省立新竹社會教館編印,1979。
12. 伍啟銘 等,台灣北部海岸「水仙尊王」信仰實調 (鄭志明 編,《文化台灣·卷一》,台北:大道文化事業出版,1996)。
13. 全國寺廟整編委員會,(著作年代不祥),《台灣寺廟大觀 - 朝聖的足跡 II》,台北:道觀出版社。
14. 呂理政,《傳統信仰與現代社會》,台北:稻鄉出版社,2000。
15. 呂淑梅,《陸島網絡:台灣海港的興起》,南昌:江西高校出版社,1999。
16. 呂錫琛,《道家與民族性格》,長沙:湖南大學出版社,1996。
17. 阮新邦,《批判詮釋與知識重建 - 哈伯瑪斯視野下的社會研究》,北京:社會科學文獻出版社,1999。
18. 林永村 編,《六十甲子籤詩解》,雲林:笨港文化事業公司,1999。
19. 林永村、林志浩,《一個古老港口的歷史與文化:笨港》,雲林:笨港文化事業公司,1995。
20. 林明峪,《媽祖傳說》,台北:聯亞出版社,1970。
21. 林會承,從儀式行為看台灣傳建築的意義及空間概念 (張炎憲 編,《歷史文化與台灣 - 3》,台北:自立報系文化出版社,1991), p.145~p.165。
22. 林美容,從祭祀圈看台灣民間信仰的社會層面 (張炎憲 編,《歷史文化與台灣 - 3》,台北:自立報系文化出版社,1991), p.13~p.31。
23. 林美容、許谷鳴,關渡媽祖的信仰圈 (媽祖信仰與現代社會國際學術會議,財團法人北港

- 朝天宮董事會，2001)。
24. 孫周興 編，《海德格爾選集：上、下》，上海：三聯書店，1996。
 25. 陳 耕，《台灣文化概要》，福州：海峽文藝出版社，1993。
 26. 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨文化出版，1997。
 27. 陳家湖 監修，蔡相輝 等編修，《笨港史的真象：笨港毀滅論、天妃廟正統三十年公案的廓清》，雲林：笨港媽祖文教基金會，1990。
 28. 陳瑞隆，《台灣姓氏源由》，台北：世峰出版社，2000。
 29. 陳嘉映，《海德格爾哲學概論》，北京：三聯書店，1995。
 30. 郭于華 編，《儀式與社會變遷》，北京：科學文獻出版社，2000。
 31. 許谷鳴，《神性、溝通、與詮釋 - 媽祖信仰叢結的社會交往》，嘉義：南華大學亞洲太平洋研究所碩士論文，2000。
 32. 曾月吟，《日據時期朝天宮與北港地區之發展》，嘉義：國立中正大學歷史學系碩士論文，1996。
 33. 程金城，《原型批判與重釋》，北京：東方出版社，1998。
 34. 黃美英，《台灣媽祖的香火與儀式》，台北：自立晚報出版，1994。
 35. 彭桂芳，《台灣百家姓考》，台北：黎明文化事業出版，2000。
 36. 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》，台北：長青文化事業公司，1984。
 37. 楊緒賢 編，《台灣區姓氏堂號考》，台北：台灣新生報社，1980。
 38. 葉振輝，《台灣開發史》，台北：臺原出版社，1999。
 39. 廖毓文，《台灣神話》，台北：旋風書社，(著作年代不祥)
 40. 趙苜玲，《台灣開發故事：中部地區》，台北：天衛文化圖書出版，1996。
 41. 鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》，嘉義：南華管理學院，1998。
 42. 鄭志明，《神明的由來 - 台灣篇》，嘉義：南華管理學院，1999。
 43. 鄭志明，《華人宗教的文化意識 - 第一卷》，台北：中華大道文化事業公司，2001。
 44. 劉擘原、鄭惠堅，《中國古代的祭祀》，北京：商務印書館，1996。
 45. 劉長林，《中國系統思維》，北京：中國社會科學出版社，1997。
 46. 劉沛林，《古村落：和諧的人聚空間》，上海：上海三聯書店，1998。
 47. 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》，台北：臺原出版社，1980。
 48. 蔡相輝，從歷史文獻看北港朝天宮與笨港天妃廟（財團法人北港朝天宮董事會、台灣省文獻委員會 編，《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，1997），p.430~p.462。
 49. 蔡相輝 編，《大甲媽祖停止往北港進香史料彙編》，雲林：笨港媽祖文教基金會，1993。
 50. 謝重光，媽祖與我國古代河神、海神的比較研究（林文豪 編，《海內外學人論媽祖》，莆田：中國社會科學出版社，1992），p.94~p.121。
 51. 戴炎輝，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版社，1998。
 52. 魏光苜，海德格的居住哲學（中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會，1998），p208~p.211。
 53. Aniela Jaffe，視覺藝術中的象徵主義（Carl G. Jung 編，龔卓軍 譯，《人及其象徵》，台北：立緒出版社，2000），p.287~p.356。

54. Anthony Giddens, 簡惠美 譯,《資本主義與現代社會理論》,台北:遠流出版,1994。
55. A. N. Whitehead, 蔡坤鴻 譯,《宗教的創生》,台北:桂冠圖書出版,1997。
56. B. K. Malinowski, 夏建中 譯,《原始社會的犯罪與習俗》,台北:桂冠圖書出版,1994。
57. Christian Norberg-Schulz, 曾旭正 譯,《建築意向》,台北:胡氏圖書出版社,1990。
58. Christian Norberg-Schulz, 葉世宗、黃琪 譯,住所的概念(季鐵男 編,《建築現象學導論》,台北:桂冠圖書出版,1992), p.195~p.220。
59. Christian Norberg-Schulz, 王淳隆 譯,《實存 空間 建築》,台北:台隆書店出版,1994。
60. Christian Norberg-Schulz, 施植明 譯,《場所精神 - 邁向建築現象學》,台北:田園城市出版,1995。
61. Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》,上海:上海人民出版社,1999。
62. Clifford Geertz, 趙丙祥 譯,《尼加拉:十九世紀巴厘劇場國家》,上海:上海人民出版社,1999。
63. Edmund Husserl, 張慶熊 譯,《歐洲科學危機與超驗現象學》,上海:上海譯文出版,1997。
64. Edward Relph, 饒祖耀、陳厚逸 譯,場所的本質,(季鐵男 編,《建築現象學導論》,台北:桂冠圖書出版,1992), p.99~p.120。
65. Frederick J. Streng, 金澤、何其敏 譯,《人與神 - 宗教生活的理解》,上海:上海人民出版社,1992。
66. Kevin Lynch, 宋伯欽 譯,《都市意像》,台北:台隆書店出版,1999。
67. Max Weber, 康樂、簡惠美 譯,《宗教社會學》,台北:遠流出版,2000。
68. Max Weber, 顧忠華 譯,《社會學的基本概念》,台北:遠流出版,2000。
69. Mircea Eliade, 楊素娥 譯,《聖與俗:宗教的本質》,台北:桂冠圖書出版,2001。
70. Martin Heidegger, 王慶節、陳嘉映 譯,《存在與時間》,台北:桂冠圖書出版,1998。
71. Reinhard Bendix, 劉北成 等譯,《韋伯:思想與學說》,台北:桂冠圖書出版,1998。
72. Robert Boccock & Kenneth Thompson, 龔方震、陳耀庭 譯,《宗教與意識型態》,成都:四川人民出版社,1992。

(2) 學術期刊著作

1. 李麗真、馬齡瑩, 從舊地名尋找板頭村歷史容顏(一)(《新港文教基金會雜誌》105, 2001), p.17~p.19。
2. 李獻章, 笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態(《大陸雜誌》35(7), p.7~p.11; 35(8), p.22~p.26; 35(9), p.9; 1967)
3. 林玉茹, 清代台灣港口的發展與等級劃分(《台灣文獻》44(4), 1993), p.97~p.134。
4. 林永村, 笨港聚落的形成與媽祖信仰重鎮的確立(《台灣文獻》42(2), 1991), p.333~p.341。
5. 吳仁懋, 文昌帝君(《笨港雜誌》37, 1998), p.33~p.27。
6. 洪敏麟, 笨港之地理變遷(《台灣文獻》23(2), 1972), p.1~p.42。
7. 陳素雲, 板頭厝的五年王爺祭(《新港文教基金會雜誌》101, 2001), p.15~p.17。
8. 張慶熊, 生活世界是人類主體間交流的基礎(《哲學雜誌》20, 1997), p.116~p.135。

9. 溫振華，北港媽祖信仰的中心形成初探（《史聯雜誌》4，1984），p.10~p.20。
10. 廖漢臣，北港朝天宮與其祭典（《台灣文獻》16（3），1965），p.69~p.83。
11. 鄭坤霖，諸羅史料（上）（《新港文教基金會雜誌》130，2000），p.17~p.18。
12. 蔡相輝，北港朝天宮與臺南大天后宮的分合（《台灣文獻》51（4），2000），p.143~156。
13. 戴寶村，日據時期臺灣港口市鎮之發展與變遷（《台灣文獻》40（3），1989），p.29~p.38。
14. 戴文鋒，台灣民間有應公信仰考實（《台灣風物》46（4），1996），p.53~p.109。
15. 魏光苜，都市空間與神聖秩序（《南華大學環境與藝術學刊》1，2000），p.1~p.12。

（3）廟志與沿革簡介

1. 江筱芃 等編，《笨港開台正三媽廟沿革簡介》，嘉義：新港鄉溪北六興宮管理委員會，2000。
2. 林永村 主編，《笨港水仙宮簡介》，嘉義：笨港水仙宮管理委員會，2000。
3. 林德政 主修，《新港奉天宮志》，嘉義：財團法人新港奉天宮董事會，1993。
4. 陳哲正 編撰，《南壇水月庵沿革》，嘉義：南壇水月庵，1996。
5. 蔡相輝 編撰，《北港朝天宮志》，雲林：財團法人北港朝天宮董事會，1995。
6. 《北港聖安宮沿革誌》，雲林：北港聖安宮管理委員會編印，2000。
7. 《北港義民廟簡介》，著作年代不詳，雲林：北港義民廟管理委員會編印。
8. 《新港奉天宮開台媽祖簡介》，嘉義，財團法人新港奉天宮董事會，1998。

（4）方志與文獻

1. 余文儀 修，《續修台灣府志》（清乾隆二十九年，1764）（1993，南投：台灣省文獻委員會編印）。
2. 周鍾瑄 修，《諸羅縣志》（清康熙五十六年，1717）（1999，南投：台灣省文獻委員會編印）。
3. 范 咸 修，《重修台灣府志》（清乾隆十年，1745）（1993，南投：台灣省文獻委員會編印）。
4. 高拱乾 修，《台灣府志》（清康熙三十三年，1694）（1993，南投：台灣省文獻委員會編印）。
5. 倪贊元 編，《雲林縣採訪冊》（清光緒二十年，1894）（1993，南投：台灣省文獻委員會編印）。
6. 作者不詳，《嘉義管內採訪冊》（清光緒二十三年 二十七年間，1897~1901）（1993，南投：台灣省文獻委員會編印）。
7. 作者與著作年代均不詳，《天妃顯聖錄》（1996，南投：台灣省文獻委員會編印）。

二、英文書目

1. Brain Morris
“Anthropology of Emotion”, Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

2. Clifford Geertz
 “*Peddlers and Prince: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Town*”,
 Chicago : University of Chicago Press, 1963.
 “*Local Knowledge*”, New York : Basic Books, 2000.
3. James Holston
 “*The Modernist City and the Death of the Street*” , In Setha M. Low eds. *Theorizing the city : The New Urban Anthropology Reader*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1999, p.245~p.276
4. Derek Gregory, Ron Martin and Graham Smith
 “*Human Geography: Society, Space, and Social Science*”, London : Mac Millan Press, 1994.
5. Daniel L. Pals
 “ *Seven Theories of Religion* ” , New York : Oxford University Press, 1996.
6. Edward S. Casey
 “*The Fate of Place: A Philosophical History*”, Berkeley : University of California Press, 1983.
7. Edward Soja
 “*Planning in/for Postmodernity*”, In Benko and Strohmayer eds. *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, Oxford : : Blackwell Publishers, 1996, p.236~p.249.
8. Fred Inglis
 “*Clifford Geertz*” . Cambridge : Polity Press, 2000.
9. Ismet Khambatta
 “ *The Meaning of Residence in Tradition Hindu Society* ” , In Jean-Paul Bourgier and Nezar Alsayyad, eds. *Dwelling, Settlements and Tradition* , Boston : IASTE, 1989, p.257~p.273.
10. John Jervis
 “*Exploring the Modern: Patterns of Western Culture and Civilisation*”, Oxford : Blackwell Publishers, 1998.
11. M. C. Dillon
 “*Merleau-Ponty's Ontology*”, Illions : Northwestern University Press, 1988.
12. Mircea Eliade
 “ *Images and Symbols* ” , New Jersey : Princeton University Press., 1991.
13. Prasenjit Duara
 “*Culture, Power, and the State Rural North China, 1900-1942*”, Standford : Standford University Press,1988.
14. Roger S. Gottlieb eds.
 “*This Sacred Earth-Religion, Nature, Environment*”, New York : Routlodge, 1996.