

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩士論文

臺南大天后宮的歷史與場域之研究

A Study on the Connection of History and Spatial Meaning in the Great Matzu Temple of Tainan



研 究 生：毛紹周 撰

指 導 教 授：魏光莒 博士

中 華 民 國 九 十 四 年 六 月

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩 士 學 位 論 文

臺南大天后宮的歷史與場域之研究

A Study on the Connection of History and Spatial Meaning in the Great Matzu Temple of Tainan

研究生： 劉 頌 周

經考試合格特此證明

口試委員： 陳 韻 慧
薛 文 杰
魏 光 善

指導教授： 魏 光 善

系主任(所長)： 李 可 政

口試日期：中華民國 九十四 年 六 月 十三 日

本文摘要

臺南祀典大天后宮，昔日為明寧靖王朱術桂府邸，又稱一元子園亭。清聖祖康熙二十二年（西元 1683 年）施琅率清軍攻臺，寧靖王自縊殉國後，施琅將其府邸改建為媽祖廟迄今，從明鄭、大清、日本、民國等各個不同時期中，見證了臺灣三百多年風起雲湧的歷史歲月。

三百多年來，當初與大天后宮空間相關的歷史事件與人物，不滅的精神生命至今都還留存在於大天后宮的空間之中，有待我們去層層揭密與解讀。如何再現縈繞大天后宮空間之中歷代精神生命，重新理解人與空間、歷史、社會之間的相互關係，將是本論文的研究重點。雖然有許多精彩的故事似乎已經失傳或是被誤解，本研究試圖深入瞭解此一聖域的空間意涵，並嘗試盡可能為大天后宮空間場域做歷史性的還原創造性的重組。以索雅（Edward W. Soja）的“第三空間”理念，為重新出發的基礎，以“真實”的第一空間視角，和透過“想像”的空間再現來詮釋現實的第二空間視角，並以此二種真實與想像（real-and-imagined）兼具的多重性詮釋大天后宮的異質性空間，並為各種偏執觀念與誤解，進行澄清與時空詮釋。

本研究將寫作的主題分成三個部分。首先，在對於此棟建築物的創建年代和歷史時空背景與人物做一研究與確定，再對歷代的興修軌跡中所引伸出的關係人物做評價，並深入的探討這些關係人物與大天后宮的場域精神之間的相連結性。並且將大天后宮的歷史觀點與一般的“霸權史學”做一個區分，目的也只是為站在本研究場域的視域來做歷史階段的時空區隔。

其次，從橫跨各種視角，深度發掘大天后宮神祇在這個場域存在之必然性與歷史機緣，與所引伸的關係事件與人物故事的空間性、歷史性、社會性意涵。

第三，是針對大天后宮空間中的儀式性意涵來作為主要的論述方向。其中包括了儀式性的空間架構與相關裝飾物的意涵。

本文是以臺南祀典大天后宮的信仰空間與歷史場域，為研究的最主要之目標。並對在此信仰中所衍生之建築、造像、儀式等空間架構中的神聖性意涵做深入性探討，嘗試跳脫二元對立論，並使用索雅（Edward W. Soja）所提出之“另一個其他”（an-Other）的視角，以“生三成異”（thirding-as-Othering）的思考模式，來詮釋此神聖場域。

關鍵字：天后宮、媽祖、空間、歷史、社會

A Study on the Connection of History and Spatial Meaning in the Great Matzu Temple of Tainan

Abstract

The Great Matzu Temple of Tainan, also known as Yi Yuan Tzu Ting, was the grand mansion of the Lord Ning Jing of Ming dynasty Ju Shu Quei. In the year 22 of Kang Shi in Ching dynasty (1683 AC), She Lang and his soldiers invaded Taiwan. Ning Jing Wang committed suicide for his country and thereafter his mansion was changed into Matzu Temple which had been seeing more than three hundred years of eventful historic time from the Ming, Great Ching Japan to Ming Quo.

In these three hundred years, historic events and characters related to the Great Matzu Temple and the eternal spiritual life remain in some of the space of the Great Matzu Temple's and continue to have influence on the royal disciples of the Great Matzu Temple generation after generation. As prosperousness slowly passed, how to revitalize the spiritual life of the disciples of the Great Matzu Temple over the generations, to re-realize living world of human beings and the relationship between human beings and space, history and society are the key points of this thesis research. Although quite a few of spectacular stories have been lost or been misunderstood, by attempting to profoundly understand the spatial meaning of this sacred space, trying to describe the Great Matzu Temple as a creative combination and extension as much as possible, using the "real" firstspace point of view and through "imagine" space to explain the realistic of the secondspace, and utilizing these real-and-imagined of multi characteristics to interpret the heteropia space, and interpreting bigoted opinions which severely hinder the development of the Great Matzu Temple as well.

This thesis contains three sessions. First, this article introduces and confirms the construction year of this building and historic background and characters. Then, this article tried to make a faithful and trusty psychological evaluation on the main characters extended from the path of historic renovation. This study also discusses the connection between these characters and the spatial spirit of the Great Matzu Temple. IN addition, this research displays a positional mark off between the historic process of the Great Matzu Temple and hegemonic history of the country in order to demonstrate time and spatial mark off of the historic phases from the point of view of spatial study.

Second, across the varied angle of views, this article discusses the main deities of the Great Matzu Temple in the literature, aesthetics, philosophy, history and religion aspects. This aiticle also discovers the necessities and reasons for these deities existing in the space of the Great Matzu Temple and the spatial, historic and social meanings of the related events and stories developing from them.

Third, the main discussions of this article contain the meanings of the ritual about the Great Matzu Temple which include ritual behaviors and the meanings of lucky charms and the interaction and concepts between disciples and ritual.

The purpose of this article originates from the believes and the worship of the Saint Mother of the Great Matzu Temple. We also have a thorough discussion about the meanings of the building, statues and ritual in the spatial framework. This research excludes binary oppositions by utilizing an-Other point of view and Thirthing-as Othering thinking process in order to explain the possible answers evolving from the mystery of this sacred space.

Keyword: Great Matzu Temple, Great Matzu,space,history,social

臺南大天后宮的歷史與場域之研究

《目錄》

圖目錄 / 子

表目錄 / 寅

第一章 緒論 / 1

第一節 研究動機與目的 / 1

第二節 相關文獻回顧與蒐集 / 2

1-2-1 文獻回顧 / 2

1-2-2 資料蒐集 / 10

第三節 研究方法與進程 / 11

1-3-1 理論探討 / 11

1-3-2 研究目標 / 17

第二章 聖域歷程：歷史的探微與空間的探微 / 19

第一節 大天后宮（寧靖王府邸）創建之年代及背景 / 21

第二節 大天后宮（寧靖王府邸）歷代的興修與還原 / 22

2-2-1 王府時期 / 23

2-2-2 官廟時期 / 30

2-2-3 郊商時期 / 43

2-2-4 庶民時期 / 47

第三章 諸神淵源的探討 / 55

第一節 具信仰意涵的莊嚴形象－鎮殿媽 / 57

第二節 水神群像 / 65

3-2-1 大天后宮祭祀水仙與龍王之淵源探討 / 67

3-2-2 水仙信仰中不同於國家教化模型的另一種詮釋方式 / 75

3-2-3 三郊船隊信仰水仙尊王之主要理由 / 82

第三節 聰明與觀音的化現 / 86

第四節 大天后宮之法脈源流問題 / 87

3-4-1 黃檗宗風的再延續 / 88

3-4-2 一尊被遺忘的比丘坐像 / 94

第四章 探究神聖空間中的儀式性意涵 / 97

第一節 進入聖域之前的儀式性空間 / 99

第二節 聖域內的空間儀式 / 102

第三節 大天后宮的神聖層級序列 / 117

第五章 結論 / 123

參考書目 / 129

圖目錄

- 圖 1-1-1 臺南祀典大天后宮（原明寧靖王府邸）
- 圖 2-1-1 寧靖王從死五妃墓
- 圖 2-2-1 大明中興永曆二十五年大統曆
- 圖 2-2-2 供奉於臺南市鄭氏家廟內之鄭成功神像
- 圖 2-2-3 拜殿龍柱造型優美相傳為明寧靖王時期遺物
- 圖 2-2-4 王府主軸北側觀音殿後之龍目井
- 圖 2-2-5 王府主軸南側龍目井，現隱入民宅的廳堂之後方
- 圖 2-2-6 三川門的石門枕上還留有“慶領封印”的吉祥隱喻性圖案
- 圖 2-2-7 大天后宮官廳，現改為大雄寶殿
- 圖 2-2-8 蔣元樞《重修臺郡天后宮圖說》此為大天后宮現存最早的建築圖，是非常珍貴之歷史資料
- 圖 2-2-9 拜殿屋頂為等級較高的歇山重簷式架構
- 圖 2-2-10 拜殿高大壯闊的捲棚式木構屋架
- 圖 2-2-11 道光十年《重興大天后宮碑記》
- 圖 2-2-12 咸豐六年，天后宮《捐題重修芳名》碑記
- 圖 2-2-13 民國六十年，原官廳（更衣亭）改為三寶殿，奉祀三寶佛
- 圖 2-2-14 三川門將原來硬山式的三川脊屋頂改建成現在假四垂頂。前檐原本的八角石柱改換成觀音山石的豪華龍柱
- 圖 3-1-1 鎮殿媽手之中朝笏
- 圖 3-1-2 鎮殿媽之頂、口、心與朝笏之唵、啞、吽形成循環並迴盪於聖域空間
- 圖 3-1-3 鎮殿媽黑眼珠為黑色琉璃球鑲嵌而成，靈活生動
- 圖 3-2-1 臺南市神農街水仙宮內景，中央之鎮殿大禹神像為民國時重塑
- 圖 3-2-2 大天后宮水仙尊王神龕
- 圖 3-2-3 大天后宮四海龍王神龕
- 圖 3-2-4 水仙宮目前僅存前殿
- 圖 3-2-5 水仙宮現供奉的五位開基水仙尊王神像
- 圖 3-2-6 蔣元樞《重修龍王廟圖說》
- 圖 3-2-7 大天后宮所崇祀之四海龍王，由左至右分別為北、西、東、南等龍王
- 圖 3-2-8 大天后宮水仙尊王大禹神像
- 圖 3-2-9 大天后宮水仙尊王寒冦神像
- 圖 3-2-10 大天后宮水仙尊王項羽神像
- 圖 3-2-11 大天后宮水仙尊王伍員神像
- 圖 3-2-12 大天后宮水仙尊王屈原神像
- 圖 3-2-13 大天后宮之五位水仙尊王，俗稱為「一帝、二王、二大夫」

- 圖 3-2-14 古代百姓從海港出發後，各種信仰人士所會面臨的幾種結局之狀況模型
- 圖 3-3-1 大天后宮正殿脅侍鎮殿媽兩旁之千里眼與順風耳
- 圖 3-4-1 供奉於聖父母廳內的奕葉相承牌位
- 圖 3-4-2 出現悟、真等字輩的蓮座牌位
- 圖 3-4-3 供奉於聖父母廳的神秘比丘坐像
-
- 圖 4-1-1 大天后宮官廳，現改建為大雄寶殿
- 圖 4-1-2 官廳內部現改建為大雄寶殿供奉三寶佛
- 圖 4-1-3 官廳（大雄寶殿）後第三進之觀音殿
- 圖 4-1-4 三川殿正脊中央的福祿壽三吉星仙官
- 圖 4-2-1 三川門前的一對石獅
- 圖 4-2-2 三川殿，兩面山牆靠近屋簷口的部位有墀頭做裝飾性的收尾
- 圖 4-2-3 三川殿墀頭的下方的壁堵浮雕
- 圖 4-2-4 三川門左右兩側之龍堵與虎堵
- 圖 4-2-5 深邃莊嚴的大天后宮勝境
- 圖 4-2-6 三川門後的初拜空間
- 圖 4-2-7 各式儀仗執事牌令
- 圖 4-2-8 廊道兩旁牆面臨摹宋代大儒朱熹的墨書
- 圖 4-2-9 拜殿前方之御路
- 圖 4-2-10 正殿背後的三官大帝神龕
- 圖 4-2-11 積慶衍澤夫人神位與神像
- 圖 4-2-12 積慶衍澤公神位與神像
- 圖 4-2-13 聖父母廳內明寧靖王神位
- 圖 4-2-14 位於臺南市的五妃廟，是為祭祀寧靖王之五位從死媵妾的專祠，廟後方為五妃墓
- 圖 4-2-15 聖父母廳內之長生祿位，前方為勝脩恬禪師法像
- 圖 4-2-16 聖父母廳神龕前新供奉了五文昌
- 圖 4-2-17 聖父母廳左室內祭祀三奶夫人與註生娘娘，配祀花公、花婆與兩位仙姑
- 圖 4-2-18 聖父母廳右室內祭祀月下老人及土地公，是未婚男女祈求姻緣的熱門神祇
- 圖 4-2-19 位於四海龍王神龕之前的虎爺（下壇元帥）
- 圖 4-2-20 位於正殿前簷造型優美的明代龍柱
- 圖 4-2-21 大天后宮的扛樑力士皆飾以金色面容造型，表示皆已冊列仙班以感念終年辛苦
- 圖 4-2-22 大天后宮屋樑裝飾有力士扛樑之人物（劉海戲金蟾）
- 圖 4-3-1 臺南祀典大天后宮主體之參拜順序的神聖性層級序列
- 圖 4-3-2 天上聖母神龕之神聖性層級序列
- 圖 4-3-3 水仙尊王神龕之神聖性層級序列
- 圖 4-3-4 四海龍王神龕之神聖性層級序列
- 圖 4-3-5 大天后宮參拜之順序路線

表目錄

表格 1-1：與媽祖信仰相關之論文

表格 1-2：與大天后宮內部神祇與人物之相關之研究

表格 1-3：與傳統建築、裝飾藝術相關之論文

表格 1-4：神聖性空間研究相關之論文

表格 2-1：臺南祀典大天后宮歷年修建變遷大事年表

表格 3-1：奕葉相承蓮座牌位

表格 3-2：奕葉相承蓮座牌位中的際、了、達等字輩

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

“臺灣學”的研究領域近年來可以說是越來越廣闊。在這種百花齊放的蓬勃發展之下，如何更實際深入這個文化的精神層面，探討應該如何有尊嚴的去蕪存菁，活化這個文化的生命價值，是本研究的基本動機。

研究臺灣生動的文史生命力，各地方上的寺廟是最能直接展現在地生活世界的活動場域，尤其是在一所擁有悠久歷史的寺廟中，更是能夠讓人處處發掘其中所承載的大量歷史記憶和先民智慧。媽祖是在臺灣傳統信仰中信徒人數最多、動員力量最大、分佈範圍最廣的主流信仰之一，但也是與空間地域結合最緊密，最富有濃厚的異質性（heterogeneity）神秘色彩的研究題材。在筆者不斷造訪全國各地方寺廟的過程當中，幾經波折之後，終於選定位於臺南市中區永福路二段二二七巷十八號的“臺南祀典大天后宮”（圖 1-1-1）來作為本論文的研究場域，並將嘗試著使用深層解讀的方式細述大天后宮存在於空間中的奧秘，來作為筆者爾後全力投入研究臺灣傳統廟宇的濫觴。



圖 1-1-1 臺南祀典大天后宮（原明寧靖王府邸）

資料來源：本研究自攝。

第二節 相關文獻回顧與蒐集

目前與臺南祀典大天后宮的相關研究，大都屬於專對技術性主題來做針對性論述，以人文面向之歷史與場域的討論或研究目前並不多見，坊間一般著述性質大也都停留在導覽式的初步階段。

本研究所討論的範圍，主要包括了歷史溯源與空間解讀二個大方向，以及在各領域之中以上列主題為研究方向的著述或文獻，都為本論文的參考重點，且對其中部分見解提出不同意見與看法，試圖不受限於過去研究旅程上的成就，透過有意識的、刻意的空間性努力，將現階段大天后宮面對的部份問題，經由隱藏於空間中的知識轉化成彰顯的研究行動，至少對在地文化脈絡的保存，貢獻出基本的瞭解方式。在與本論文研究領域關係較為緊密的相關著述與文獻，因篇幅有限，故以下進行部分重點回顧。

1-2-1 文獻回顧

一、李乾朗著《臺灣建築史》¹（民國 69 年 7 月）

以寫史方式撰寫臺灣建築史，作者蒐集了大量的歷史資料，考證並以圖面復原已在臺灣消失的部分建築，記錄了臺灣建築的各部構件、材料、形式等的專有名詞，以沿革、格局、形式、特徵等特定問題，討論了臺灣部分較重要的建築作品。內文中較早期的記錄各地匠師與地方耆老的口述歷史資料。其中對大天后宮的人文性與社會性論述並不是很多。

二、石萬壽著《臺灣的媽祖信仰》²（民國 89 年 1 月）

本書為研究媽祖信仰的專書，其中對大天后宮有相當大的篇幅論述，其中在對歷史事件、人物影響、神話傳說、建築與空間場域的探討等，均有獨到的個人見解與想法，書中並對媽祖的身世、封諡、政商關係與海峽兩岸較重要的媽祖廟

¹ 李乾朗，《臺灣建築史》初版，臺北：北屋出版事業公司，民 69.7。

² 石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》台北：臺原出版社，民 89.1。

字背景資料在建立上，投注了相當長的時間做蒐集地工作。此書是目前媽祖研究中探討面向較為深入的專著。

三、蔡相輝著〈北港朝天宮與臺南大天后宮的分合〉³（民國 89 年 12 月）

文中深入的探討了朝天宮與大天后宮的繞境活動。文中對二廟合作起因與終止原因做一系列的探討，從二廟創建的背景分析、歷史事件、活動過程和後續互動的餘波方面均有詳盡介紹，盡可能的探討了當時的時空背景。在個人論述之中，加入了部份未經證實卻批判性強烈的個人主觀意見，似乎有失偏頗，且對後續學界對大天后宮之研究發展的觀念形成上影響頗巨。

四、《祀典臺南大天后宮志》⁴（民國 90 年 12 月）

是為大天后宮管委會印製的專書，內文鉅細靡遺的幾乎將各界對大天后宮的研究都收入了書內，並且幾乎將宮內可攷研究的文獻資料皆以蒐集完整。內容除了介紹媽祖信仰之形成與發展之外，還包括了本宮的建廟沿革、歷代大事、修建記錄、祭典儀軌、現存文物等均詳實的收錄記載。但面對外界人士因錯誤理解而產生的批判攻擊，在本書中似乎無較有力量的釋疑說明行動。除此之外，本書收集了豐富全面性的各種資料，為研究大天后宮必定參考的工具書，但對特定文獻資料的解讀工作，尚有待發展。

五、在全國博碩士論文研究方面

本文回顧重點分四方面：第一、與媽祖信仰相關之研究。第二、與大天后宮內部神祇與人物之相關之研究。第三、與傳統建築、裝飾藝術相關之論文。第四、神聖性空間研究。以上四個面向，均以表列方式做摘要回顧：

³ 蔡相輝，〈北港朝天宮與臺南大天后宮的分合〉《臺灣文獻》第五十一卷第四期，民 89.12。

⁴ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12。

表格 1-1：與媽祖信仰相關之論文：

編號	研究生姓名 學年度	論文題目	論文摘要	指導教授	學校系所
1	張榮富 82 學年度	民間信仰與媽祖神格的建構——宗教社會學的詮釋	西方古典三大家宗教社會學進行解構和建構性的根本詮釋、反省和批判。對中國宗教加以詮釋和定位，發現中國宗教的生命學基礎。由廟史的多面相研究以討論人神關係。發現台灣開拓史上的許多問題。討論中部地區媽祖廟的建構、分佈和信仰情形，以發覺台灣的媽祖神格。	練馬可	東海大學 社會學系 博士班
2	吳豔珍 83 學年度	媽祖顯聖研究：一個人神關係的思考	本文即依媽祖顯聖的歷程、類型、發展、異論來勾勒出媽祖形象的演變，以及以此論題做為人神關係的一個思考點，進而肯定顯聖在民間信仰的意義與價值。	鄭志明	淡江大學 中國文學系研究所 碩士班
3	許谷鳴 88 學年度	神性、溝通、與詮釋--媽祖信仰叢結的社會交往	本文主要是研究媽祖信仰叢結的社會交往，以及台灣民間據以建構母神信仰的過程。而研究從社會現象的分析，進入象徵系統的意義探討。民族誌的取材方面，筆者主要是以北港朝天宮為田野地，並輔以新港、大甲、鹿港、草屯等地之田野資料	謝世忠 釋慧開	南華大學 亞洲太平洋研究所 碩士班
4	范明煥 90 學年度	新竹地區客家人媽祖信仰之研究	客家人媽祖信仰的區域特徵如下：信仰虔誠，但長期無廟，媽祖廟不但建得晚，也建得少。媽祖婆與主神共享尊榮。媽祖同祀廟的祭祀活動比媽祖廟的相關活動還熱鬧。堅持古味的春祭媽祖。媽祖角色轉變的特殊性。新竹縣各廟奉祀媽祖大部分香掬火自北港朝天宮。	張勝彥	中央大學 歷史研究所 碩士班
5	王永裕 90 學年度	台灣媽祖造像群之圖像藝術研究	本論文主要以美學和藝術理論方法，整理分析臺灣媽祖、千里眼、順風耳造像藝術，所呈現出臺灣本土藝術風貌。	鄭志明 蔡瑞霖	南華大學 美學與藝術管理研究所 碩士班
6	林政璋 91 學年度	台灣與福建湄洲媽祖進香交流研究	深入了解湄洲祖廟當地的信仰文化及媽祖信仰歷史關係；是如何建構對台灣媽祖信眾的香火權威，探討為什麼會有交流的需求？閩台媽祖進香交流的成效，從民間、官方不同的觀點檢視。	楊景堯	淡江大學 大陸研究所 碩士班
7	邱建原 91 學年度	永安鄉新厝仔地區媽祖信仰與聚落內人群關係之研究	本文是以「三間媽祖廟座落於同一聚落中」的現象為主軸，藉著分析媽祖廟的集中現象，以了解新厝仔當地的人群關係發展。	管志明	臺南師範學院 鄉土文化研究所 碩士班
8	洪晟晏 91 學年度	從宗教法規分析台灣宗教與民間信仰—以媽祖信仰之檢討為例	本研究從台灣地區宗教的發展概述，進而探討現行台灣地區宗教管理組織，釐清宗教團體類型，並試以「宗教團體法」草案解決宗教團體法人地位及解決其土地及稅負問題。	洪謙德	臺灣大學 國家發展研究所 碩士班
9	林素梅 92 學年度	台南市媽祖信仰之研究	台南市自荷蘭時代、鄭氏三代至清朝，一直是當時台灣政治、經濟、文化、宗教的樞紐。是故藉由蒐集台南市媽祖廟的資料，歸納出媽祖信仰在	戴文峰	臺南師範學院 臺灣文化研究所 碩士班

			台南的區域特色。		
10	鄭雅琳 92 學年度	台灣中部廿四庄媽祖會之研究	本文是以和美、彰化、草屯「廿四庄媽祖會」的祭祀活動為主軸，分析廿四庄媽祖會背後的人群組織發展。	黃世祝	臺南師範學院臺灣文化研究所碩士班
11	蕭世國 92 學年度	台南縣玉井鄉媽祖信仰之研究	探討真實存在於台灣大多數地區的媽祖信仰文化，透過由內而外的虔誠的信仰，遵循從前留下來的傳統習慣，與媽祖產生如家人般的親密互動關係。	黃世祝	臺南師範學院臺灣文化研究所碩士班
12	黃敦厚 92 學年度	台灣媽祖文化語彙全紀錄	紀錄台灣媽祖信仰文化與相關進香活動及其因而產生的相關語彙。	陳器文	中興大學中國文學系碩士在職專班

表格 1-2：與大天后宮內部神祇與人物之相關之研究：

編號	研究生姓名 學年度	論文題目	論文摘要	指導教授	學校系所
1	周雪玉 68 學年度	施琅之研究	提出四問題為探討核心：「施琅生平」、「施琅與鄭成功」、「施琅與姚啓聖」、「澎湖之役」、「施琅與東寧善後」、「結論」。闡述研究心得與看法，並予施琅一公允評價。	程光裕	中國文化大學史學研究所碩士班
2	楊瑟恩 85 學年度	鄭成功傳說研究	以橫向、縱向二角度研。橫向研討以傳說內容剖析，分為生平傳說、事業傳說、相關風物傳說三部份，分析重點除傳說主題、結構特徵及作用性質外，並就故事類型、母題進行比較；縱向研討則歸納鄭成功傳說特色，究其孳乳展延根由。	曾永義	輔仁大學中國文學系研究所碩士班
3	王健旺 87 學年度	台灣土地神信仰及其造像藝術	本論文主要是探討土地神在台灣民間的信仰情形，同時進一步去探討台灣土地神的造像藝術。另外也介紹台灣土地神常見之從祀神的信仰及其造像藝術。	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班
4	江仁傑 88 學年度	日本殖民下歷史解釋的競爭——以鄭成功的形象為例	本文探討日本殖民者在台灣如何塑造鄭成功的形象，以及身為被殖民者的台灣漢人是否接受此一歷史解釋的問題。	康豹	國立中央大學歷史研究所碩士班
5	張育甄 90 學年度	陳靖姑信仰與傳說研究	從信仰與傳說的角度的角度，探索女神陳靖姑在宗教上、民間文學上的角色與地位，不同之觀察角度，藉由比較文學與敘述結構的方法，針對田野調查與既有之書面文本作綜合比較，以釐清從宋元至當代，如何之變化與發展。	陳器文	中興大學中國文學系碩士班
6	陳芳伶 91 學年度	陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討	本文即透過對台灣現存主祀臨水夫人的廟宇的田野調查，來釐清台灣現今對臨水夫人—陳靖姑的信仰情形。	丁煌	臺南師範學院鄉土文化研究所碩士班
7	王雅儀 91 學年度	臨水夫人信仰與故事研究	藉地方史料與民間曲藝、文學作品為範疇，討論臨水夫的傳說故事與信仰的來源、演變及發展，並分析傳說中	王三慶	成功大學中國文學系碩士班

			所呈現出的形象：生育神的神能，降妖伏魔的武身特質。台南市臨水夫人媽廟的楹聯、匾額等，討論臨水夫人陳靖姑的傳說故事與信仰在台南市所呈現的風貌。		
8	鄭仰峻 92 學年度	鄭成功民族英雄形象之研究	嘗試透過不同的地區，不同的時間，解讀鄭成功的英雄形象。發現鄭成功無國家觀念，只有政府認同。早期王朝的觀念，是忠於「王」，而不是忠於「國家」。在中國歷代應該都是這樣的觀念，「國」比不上「王朝」，只是用來修飾王朝的範圍。	朱宏源	中國文化大學中山學術研究所博士班
9	蔡桂美 92 學年度	鄭成功的政治觀	鄭成功的人格與行事作風雖然有許多可議之處，並不能說是一個完人，但他在政治領域上的作為與主張頗有獨到之處，深入研究後，對鄭成功的政治理念更感佩服。	簡後聰	臺北市立師範學院社會科教育研究所碩士班

表格 1-3：與傳統建築、裝飾藝術相關之論文：

編號	研究生姓名 學年度	論文題目	論文摘要	指導教授	學校系所
1	張玉珍 68 學年度	台灣寺廟石雕藝術	早期為清初至嘉慶年間，表現典雅簡樸。中期為嘉慶年至日據時代，著重細部裝飾。晚期為日據時代以後至今，此時裝飾華麗，堆砌濃厚。在造型方面，由於不同的藝術表現，而有顯著的變化，其變化情形問題探討。	林衡道	文化大學藝術研究所碩士班
2	康台生 74 學年度	台灣傳統民宅裝飾之研究--以敦本堂木雕為基本案例	傳統建築的裝飾可應用於現在的工藝設計、建築、至內設計諸方面，同時對傳統建築裝飾的塑造環境意境及充實精神及情感內涵，可以激發創造力，來建設以提高「現代人生活品質」為目標的居住空間與環境。	王建柱	臺灣師範大學美術研究所碩士班
3	李天鐸 76 學年度	台灣傳統廟宇建築裝飾之研究	探討台灣傳統廟宇建築之裝飾，並對裝飾的意義與在建築上運用的原則作一番整理與研究。希望透過建築裝飾的認知，而能對廟宇建築有另一面向的了解，並期望能得到適切的結果，藉以對古蹟的保存，以及建立一個充滿文化深意的生活環有實質上的助益	孫全文	東海大學建築(工程)研究所碩士班
4	朱益宇 84 學年度	台灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討--以礁溪協天廟與慈天宮為例	依研究範圍的設定，選擇了二個寺廟廟埕，作現況之探討與分析，從中發掘廟埕的場所風格與意義的表達、廟埕活動之相容性、廟埕之美化，以及廟埕在觀光旅遊上的問題。經由這些問題，配合由文獻所得之推論，最後本文對廟埕空間之運用，和部分廟埕設施之配置，提出原則性之建議。	凌德麟	臺灣大學園藝研究所碩士班
5	林經國 85 學年度	台南市媽祖廟建築變遷之研究--廟宇的傳統與現代	就台南市媽祖廟為研究之對象，試圖探討廟宇建築於創建之後的生命週期中所發生之興衰與變遷情形。尤其至近代，於激烈的經濟、社會、文化變遷下，廟宇建築因應近代文明衝擊	徐明福	成功大學建築工程學系碩士班

			而發生之現代化過程，其變遷之現象、背後之影響因素及影響方式尤為本文探討之重點。		
6	張志成 87 學年度	臺灣南部地區民間信仰與廟宇建築之發展研究	藉由南部民間信仰廟宇的調查研究，釐清廟宇的宗教信仰向度，並以漢人民間社會發展為主軸，重新審視臺灣民間信仰廟宇建築之演變，以及關於民間信仰發展與構築材料與構造形式的影響，釐清其相互關係，對於民間廟宇建築作一番新的理解。	傅朝卿	成功大學建築學系碩士班
7	薛雅惠 88 學年度	台灣傳統彩繪裝飾意涵之研究--以台南地區畫師為例	本土彩繪由早期承襲閩粵母文化的源流，為適應此地的營建技術、生產方式，經過演進轉化，融合了本土性格呈現地域性的獨特面貌。對建築棟架間繁複的華麗藻飾，形態互異的人物故事，其內容所傳達的主題陳述，蘊含某種訊息與組織策略。	楊裕富	雲林科技大學工業設計技術研究所碩士班
8	謝宗榮 88 學年度	臺灣辟邪劍獅研究	主要以「劍獅」構成符號的空間辟邪物。透過歷史源流追溯來探討「辟邪劍獅」的信仰脈絡與類緣關係，並將辟邪劍獅類型與造型加以分類、解析；再將「辟邪劍獅」圖像符號較為豐富的「八卦劍獅牌」，藉由「圖像學」來分析八卦劍獅牌象徵意義；探討「辟邪劍獅」所蘊含的精神內涵。	林保堯	國立藝術學院傳統藝術研究所碩士班
9	張宇彤 89 學年度	金門與澎湖傳統民宅形塑之比較研究--以營建中的禁忌、儀式與裝飾論述之	「家」乃人在宇宙的安身立命之所，民宅遂成為其在此世界定位的中心。因而，「定居」即意謂著人「由無到有」的構築其小宇宙的過程。在此過程中，居住者往往透過營建禁忌、營建儀式、建築裝飾形塑民宅小宇宙，賦予了住屋「定居」的意義。	徐明福	成功大學建築學系博士班
10	蔡雅蕙 89 學年度	鹿港郭新林民宅彩繪研究	主要針對郭氏家族第三代的畫師郭新林所施作的民宅彩繪進行研究，其課題包括郭氏家族的簡介及郭新林的生平、郭新林民宅彩繪的主題與在建築空間中的分佈情形、彩繪作品的特色分析等，最後並試著建立郭新林在彩繪藝術上的成就與工藝價值。	林會承	國立藝術學院傳統藝術研究所碩士班
11	魏妙琪 89 學年度	臺南開元寺建築藝術探源	開元寺為一純正的禪宗佛教寺院，禪宗寺院之建築佈局，自唐朝百丈懷海創百丈清規之後有了基本規制。試從中國禪宗寺院的建築佈局、隨著時代變遷所呈現的臺灣傳統建築式樣，進行開元寺建築佈局與類型之研究。	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班
12	林怡君 89 學年度	台北市轄內傳統廟宇建築裝飾及變遷之研究	廟宇建築發展過程中一直深受社會環境轉變影響，不論是裝飾的材料、手法、題材或匠師的營造技術，都受到當時社會文化現象及經濟發展所影響，本研究即以廟宇建築裝飾的變遷探討在不同時間下，社會型態轉變及經濟發展轉變對廟宇建築裝飾產生的影響。	陳天佑	中華大學建築與都市計畫學系碩士班
13	龍玉芬 90 學年度	北埔慈天宮之研究	慈天宮與全臺規模最大的墾隘「金廣福」相依而生，它的信徒均為金廣福墾民，結構由大地主、小地主、地方菁英、佃戶與隘丁等組成，金廣福今	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班

			日傲人的成就。與慈天宮這座「護隘廟宇」讓墾民將靈魂與信仰依託其上，所以性質較一般廟宇特殊。		
14	顏亨達 90 學年度	台灣傳統廟宇裝飾題材與建築空間之關聯研究	傳統廟宇，經過整修、重建以致現今所看到的廟宇裝飾，大多皆非原貌。經過現代匠師重繪過的彩繪、木雕，在題材表達與空間的關係上，缺乏整體組織的協調，影響廟宇空間的主從秩序；反觀一些仍保留部分原貌的廟宇，則較無此現象，其中的差異性，可能存在著匠師經驗傳承的問題。	王惠君	臺灣科技大學建築系碩士班
15	陳侑芬 90 學年度	臺南神學院空間變遷之研究—以基督教神學角度詮釋空間意涵	以臺灣基督長老教會的角度及設立神學院之歷程為出發，從神學意涵為理論基礎，在神學與空間的對話下，其神聖空間實踐之可能，在回歸落實臺南神院校園發展脈落下的空間變遷，並逐步建構出校園建築之空間詮釋，表達校園空間之精神與意義。	邱上嘉	雲林科技大學空間設計系碩士班
16	蔡文卿 91 學年度	台南市大天后宮廟宇彩繪之研究	從台南大天后宮的廟宇彩繪的保存現況及維修情形談起，探討其廟宇彩繪的風格特色，並分析四位彩繪畫師潘麗水、陳玉鋒、陳壽彝、丁清石的作品風格。	黃冬富	屏東師範學院視覺藝術教育研究所碩士班
17	溫知禮 91 學年度	台灣廟宇石雕與泥塑工藝表現形式之比較研究	研究對象係選取台灣境內藝術價值高，或石雕與泥塑工藝精湛的廟宇共四十座，調查部位為廟宇中的台基、台階、須彌座、欄杆、柱子、壁堵、窗櫺、門枕、獅座、埤頭、牌樓、圍牆等。	李堅萍	屏東師範學院視覺藝術教育研究所碩士班
18	咎明利 91 學年度	府城寺廟壁畫之研究	透過文獻研究、實際案例田野調查、畫師訪談、空間美學分析等研究方法，從中了解台灣及府城古蹟寺廟壁畫之源流，剖析壁畫所蘊含的文化與空間意義。針對府城古蹟寺廟壁畫建立資料庫，探討中國傳統及府城寺廟壁畫的施作工序、技術演變，及府城畫師的創作特色。	陳坤宏	臺南師範學院鄉土文化研究所碩士班
19	劉淑音 91 學年度	台灣傳統建築吉祥裝飾—集瑞構圖的表現與運用	從文化史、工藝史、建築藝術、宗教、民俗的角度，推演出「瑞」的定義與符圖；在實物方面，搜集傳統建築雕造和彩繪的圖樣，進行分析。然後以歷史典故，證實物吉語、諧音之用，嘗試對圖樣組合運用時的象徵寓意，以原始需求心理，及傳統社會的觀念，予以解讀分類。	王慶臺	臺北大學民俗藝術研究所碩士班
20	譚毅成 91 學年度	中和地區寺廟建築藝術之探討—以廣濟宮、圓通寺為例	從中和地區漢人的墾拓開發開始探討，再就寺廟的形成、建築的沿革、現存的格局、裝飾藝術等方面作整理分析；以文獻史料、實地調查為本文的骨幹，參考近人論著，因以廣濟宮、圓通禪寺兩座寺廟做個案分析。	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班
21	傅聖明 91 學年度	桃園新屋鄉范姜老屋群之裝飾藝術研究	傳統文化豐富的蘊藏於傳統建築中，形成一個地區不同於其他地區，一個族群有別於其他族群的現象。建築上的裝飾藝術，更能充分反映出該族群的文化、信仰、與生存觀。透過傳統建築上的裝飾藝術探究，將能深	劉俊蘭	臺北市立師範學院視覺藝術研究所碩士班

			入了解族群的傳統文化與內涵。		
22	趙金城 92 學年度	傳統疊斗式大木構架結構行為探討—以三級古蹟台南天壇三川殿為例	探討過程經由結構分析，除了獲得大木構架在垂直載重和地震力作用下之結構行為模式，並進一步針對大木構架所顯現之結構系統耐震弱點，提出一種改善的方式。	張嘉祥	成功大學建築學系碩士班
23	朱富琴 92 學年度	朴子配天宮建築裝飾藝術之探討	以其歷史沿革、與當地聚落的人文背景相關性、還有建築佈局與裝飾藝術的呈現為主軸，希冀能對朴子配天宮有更深入的了解與認識。從配天宮整體建築裝飾的保存談有關古蹟的重視與維護，並延伸至文化資產保護的概念，藉此證明配天宮在台灣廟宇中的地位與價值。	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班
24	林佩君 92 學年度	板橋大觀書社之探究	筆者透過文字、圖片或影音的記錄與傳達，使前人的智慧得以傳衍下去。從板橋發展源流探索出大觀書社淵源與發展脈絡，結合大觀書社信仰與建築，盼能建構大觀書社完整風貌。	陳清香	中國文化大學史學研究所碩士班
25	許蕙真 92 學年度	台灣獅文化的圖像分析	本文共以六大章節來鋪陳台灣獅文化，並透過圖像比較分析，瞭解獅文化圖像特徵與風格性，進而體認台灣獅文化圖像表徵下的歷史、文化、審美價值觀、歷史傳承意涵。	江韶瑩	臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士班
26	李志仁 92 學年度	傳統建築木雕形式之符號意義—以彰化市古蹟為例—	經由語構、語意、語用三層面的推衍，來理解匠師的深層生命意識與木雕形式的符號意義，經由此面向的主體涉入，重新體驗與詮釋，除了梳理匠師與木雕構件的生命痕跡，也深化了親身參與的歷程。	何肇喜	雲林科技大學空間設計系碩士班
27	陳秀惠 92 學年度	臺灣傳統寺廟匾聯研究——以桃園地區開漳聖王信仰為例	總結各章所述，依據資料整理、分析、歸納出匾額特色、楹聯特色、匾聯撰書人的特殊身份背景及匾聯中的移民性格、建議與展望作成結論。	范文芳	新竹師範學院臺灣語言與語文教育研究所碩士班

表格：1-4 神聖性空間研究相關之論文：

編號	研究生姓名 學年度	論文題目	論文摘要	指導教授	學校系所
1	王鏡玲 79 學年度	台灣廟宇建構儀式初探——以 Mircea Eliade 神聖空間建構的觀點	本論文主要是從 Mircea Eliade 神聖空間建構的觀點出發，來看台灣廟宇的建構儀式，包括從分金、動土、上樑、安龍奠土、開廟門、神明安座等儀式現象，再從儀式自身的結構關係中提出對 Eliade 理論的補充。	林美容	輔仁大學宗教學研究所碩士班
2	張崑振 87 學年度	台灣傳統齋堂神聖空間之研究	齋堂之三個空間觀念。1.由齋堂建築、祀神等一切表象空間內容所展現的「靜態神聖空間」。2.齋教教義、經典中，對於真空家鄉、極樂世界等世界的論述，代表中心思想的「理想神聖空間」。3.齋教中心儀式進行時	徐明福 徐福全 林美容	成功大學建築學系博士班

			所體現的「動態神聖空間」。三種關係共同架構了齋堂空間的神聖屬性。		
3	黃昭璘 90 學年度	地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：以「笨港」為例	探討地方居民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，奠基在以人為主體的經驗感受之結果。地方生活場域，是地方居民一切生存認知的總體表現，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。	魏光莒	南華大學環境與藝術研究所碩士班
4	蔡沛霖 92 學年度	台灣城隍廟的儀式空間之研究	透過探討城隍廟與衙署建築的空間意涵；城隍、城隍廟與城池之關係及城隍廟儀式空間之意涵，初步嘗試現象觀察、宗教儀式研究的方法觀點，並對台灣現存之官祀城隍廟進行田野調查，試圖理解城隍信仰的社會文化內涵深層的心理意義與息息相關的社會制度層面。	張崑振	臺北科技大學建築與都市設計碩士班
5	趙淑芬 92 學年度	大甲媽祖進香儀式中刺繡文物研究	五采繡線、陰陽五行金蔥布刺繡、辟邪吉祥、魯班只有字吉字、聖號、形制、色彩、圖案、寓意、大小、方向、順序、位置、重量等形塑之歷史脈絡、社會情境、文化內涵，繡莊技藝生產者與儀式使用消費者在此形成相互依存的綜合有機生命共同體。	江韶瑩	臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士班

以上表 1-1、1-2、1-3、1-4 為本研究製表，內文均摘自以上各論文摘要。

以上整理回顧之博碩士論文，本研究在已建立的研究基礎上，試圖與解開更深層現存或已消逝的文化空間意涵。

1-2-2 資料蒐集

本文研究大天后宮場域的資料收集方向包括了歷史溯源、建築規劃、空間設計、宗教信仰、人文美術、神話美學、哲學思維等幾個方向。

重點參考方向有：1.史書方志史料、2.文獻研究資料、3.宗教經文典籍、4.哲學理論研究、5.歷代文學作品、6.地方人士田野訪談等。

第三節 研究方法與進程

在資料的運用方面，臺灣地方文史主要是以清代所修之臺灣方志或有關的碑碣資料為主，再以近代學者的研究調查做為本文之研究參考，並詳究其論述之合理性。因大天后宮之前身是屬於貴族宅邸，後又有政治環境上因素改變為現在的宗教性建築，所以在這個空間之中極需要以各種視角來印證並解答許多存於空間之中的疑點，盡可能追溯每件事物的歷史背景與意涵，思考在大天后宮的空間環境是如何的來留駐歷史軌跡；與應該使用何種路徑來進入大天后宮這些幾乎被收藏隱沒的神秘空間，並揭開謎題中的另一個其他（an-Other）的真相。

1-3-1 理論探討

本論文直接以探討大天后宮存在於歷史空間中之懸案、未解之謎團或是發掘謎團，以文獻研究與田野記錄方式作較深度的空間環境之探討，嘗試使用場域持有著的視域⁵（horizon），盡可能在幾個面向來試圖還原大天后宮場域部分的活動歷程，並以空間結構來作為主要的論述範圍，剖析“天、地、神、人”⁶之間交錯互動的思維結構空間。在本論文中對未知世界詳異空間的一種結構化或是秩序化的解釋，與在各種不同時空中實踐行為時所得的區位價值概念中，以“缺陷知識”⁷概念予以詮釋。並於本研究中所接觸文獻記錄之自然界發生超出人力變化時，預知或是神話的想像空間就會應運而生的各種傳說均予以正視面對。研究中以學者段義孚（Yi-Fu Tuan）將“缺陷知識”論述為人類世界對空間的一種自我定位的根本需求，將未知世界的事物結構化或是秩序化的一種想像的知識。並以此一論述，為缺陷知識定義。

近代學者索雅（Edward W. Soja）將人類生活的空間模式分成三個深淺不同的空間，內容為第一、第二與第三空間（Thirdspace）。

⁵ 北京大學外國哲學研究所張祥龍教授曾解釋說：視野、視域、境域、境界、緣境、境是一組同義詞。參見張祥龍，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啓與交融》北京市：三聯書店，1996，頁16。

⁶ 天、地、神、人意指天空、大地、神聖者、短暫者。Martin Heidegger 海德格，《Poetry, language, thought 詩·語言·思》彭富春譯，北京：文化藝術出版社，1990，頁135。

⁷ Yi-Fu Tuan 段義孚，《Space and Place: The Perspective of Experience 經驗透視中的空間和地方》潘桂成譯，臺北市：國立編譯館，民87.3，頁79。

索雅論述之“第三空間”（Thirdspace）認為是人類生活空間判讀上的重大發現，除了第三空間之外，亦為第一、第二空間做了重點解釋。

第一空間視角和認識論，主要固著於空間形式的具體物質性，固著於經驗上可以描繪的事物；第二種，作為第二空間，是在有關空間的觀念裡，再深思熟慮的將人類空間性再現於心靈或認知形式裡頭設想。……第一種經常被想像成是「真實的」，而第二種是「想像的」。……對第三空間的探索，可以描述且銘刻於通往「真實與想像兼具」地方的旅程。⁸

索雅發現在我們的生活世界中還有另外一個第三空間，索雅也堅稱這個空間擁有跨越一切的詮釋視角，不會侷限於狹隘的專殊化，並可以徹底重構長久以來建立的知識形構模式，重構我們確信所獲取之世界知識可以肯定推斷為正確和有用的方式，並可用這種認識論來批判現代科學根基，深刻質疑個別的社會科學、人文科學、藝術等學科的既定典律，並可以將其基本知識結構重新制定⁹。所以現在大天后宮場域的神聖性目前正所面臨外界一切的二元論批判，如按照索雅的批判路徑，原來的二元選擇不但不會完全被拋棄，而且將會被收納進而到創造性的再結構，使用策略性的選擇汲取這兩個對立的範疇，以便開啓新的替選引入另一個其他的項目、要素或是答案的可能，這種思考方式稱之為“生三成異”（thirthing-as-Othering）：

列斐伏爾總是藉由引入另一個其他（an-Other）項目、提出第三種可能或要素，來打破這種二元分類，但他提出的不只是兩方的簡單加總，也不是無所不包的連續體裡的某個間隙（in between）位置。這種批判性的生三成異，是將「非此即彼」（either/or）的範疇化封閉邏輯，轉換為「兩兼其外」（both/and also）的辯證開放邏輯的第一步。¹⁰

此種“生三成異”（thirthing-as-Othering）的批判策略¹¹，或許是我們通往大天后宮第三空間，並且對所有的現代攻擊展開全面性抵抗的奇異旅程，在我們想要積極進入大天后宮的第三空間之前，先對索雅所發現的進入路徑進行瞭解，並

⁸ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 12-13。

⁹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 3-4。

¹⁰ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 80。

¹¹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 6。

對仔細扣準並分析引導索雅前往第三空間旅程的“先行者”的進入路徑作前進前的準備工作。

索雅在對列斐伏爾(Henri Lefebvre)的研究中發現，雖然列斐伏爾從來未曾用過第三空間這個術語，但是索雅認為他可能是史上第一位，發現、描述而且極富洞識的探索了第三空間，並且用極度不同的眼光看待第三空間，來詮釋、行動的方式，改變了人類原有的空間詮釋，列斐伏爾稱此第三空間為“生活空間”，積極的探索是因此空間長期的隱藏於生活世界之內，並將他的生命重構為永不止歇、富有意義的發現之旅¹²，他由於家鄉是一個充滿基進區域抵抗集權國家的熱情和記憶的地方，所以列斐伏爾實際上全部的成就和靈感，都是來自這些不斷重生的運動之中¹³，對世界的批判思考總是始於觀察一切社會生活的基本動態¹⁴，進入第三空間則是經由“後設哲學”(metaphilosophy)¹⁵來作為探索方式。後設哲學(metaphilosophy)：後設(meta)此字有逾越、超出、過度之意。例如後設語言(metalanguage)並不是指拋棄語言，而是指“有關論述的論述”。後設哲學，並不是要廢棄哲學，相反的，它是要開啓一個反思與沈思的領域。哲學和後設哲學最大的不同點在於哲學接受再現(representation)的世界。而後設哲學分析再現本身，深入再現的世界，並從這種分析裡展開對再現的批判，只為抵達更為具體而複雜的真理，所以可以在這個基進開放的空間探索一切無窮的可能性，但是必須永不停止的自我批判，以求邁向更新的知識與更深層的空間洞識，永遠不受限於過去的成就與舊知的包袱，不斷積極的尋找探求差異、他者性、策略性與異端的空間，不斷的超越目前已知的並被現在視為理所當然的一切¹⁶。異化與意識的神秘化，是列斐伏爾所有著作恆常出現的主題但他只是認為這只是朝向後設哲學逼近的第一步而已，在每次逼近中列斐伏爾都解構又重構了他永無止盡的計畫，以更新穎而不同的方式重新聚焦重新組合與再建構，對抗內部或外來的任何封閉與限制形式¹⁷，將朝往探索永無止境第三空間的新領域，並在旅程中不斷向累積性探險前進第三空間。

¹² Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 36。

¹³ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 39-40。

¹⁴ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 43。

¹⁵ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 42。

¹⁶ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 43-44。

¹⁷ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 49。

列斐伏爾是一位最忠於馬克斯，卻最不像馬克斯主義的基進學者，他在批判中的策略性涵意是清晰有力的。在我們的日常生活之中被呈現和再現為異化及神秘化不斷演出、發生與具體銘刻之處。因此列斐伏爾也堅信日常生活也正是驅除人類意識的迷失、抹除異化，達到真正解放的鬥爭所在。並以日常生活代替工作場所，成為與剝削、支配的鬥爭中之主要地點。¹⁸

空間同時是主觀與客觀的，是物質與隱喻的，是社會生活的媒介兼結果；空間非常積極，既是進旁的氛圍，也是原初的預設，是經驗的，也可以形成理論，是工具性的、策略性的，也是本質的。¹⁹

列斐伏爾的空間視角為跨學科的（transdisciplinary）主要是為了避免空間知識和實踐被割裂與（再度）區劃為一門學術專業。“空間”不能只留給專門的空間學科（地理學、建築、都市研究），也不能只是被史學家、社會科學家或馬克斯主義社會學家，拿來填補縫隙或當作事實背景。人類生活的空間性就和歷史性與社會性一樣，充塞於一切學科及論述。²⁰

空間、歷史、社會的三元意識，提出後現代人類的思維應本於“空間性、歷史性、社會性的三元辯證”（trialectics of spatiality-historicity-sociality）²¹，而“第三空間”就是真實的“第一空間”（Firstspace）與想像的“第二空間”（Secondspace）綜合之後既真實又想像的“另一個其他”（an-Other）空間。以“真實”的第一空間視角，和透過“想像”的空間再現來詮釋現實的第二空間視角，並以此二種“真實與想像”²²（real-and-imagined）的多重性詮釋大天后宮的異質性空間。空間性與歷史性和社會性的重新結合，並不是要否認批判史學或社會學在政治和理論上的重要性，而是要以長久遭受忽視或受到打壓的空間性批判取向，這個明確的空間疑旨，來開啓和增益歷史與社會想像。²³

本文的研究態度是以在場者的視域來理解在場者的歷史軌跡方式來作為本研究的立基點，以三元辯證法（trialectics）對於額外的他者性，以及空間知識的

¹⁸ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 54。

¹⁹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 60。

²⁰ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 62-63。

²¹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 7。

²² Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 6。

²³ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 61-62。

持續拓展，保持徹底開放，並且不斷的建構、前進，持續擴展知識生產，超越目前已知的部分²⁴。現今學界領導的二元辯證思維方式目前還是以主流姿態將世界二元化，傳統文化的研究方法大都亦是如此探討。現在的人類學者，普遍傾向於直接面對研究的主題，積極的投入自身原來就擁有或參與主題的內部知識，以求研究過程有可能對進行之研究主題有更深入的見解或得到更深層內部知識的答案。這是旁觀者所不能感覺到“自身經歷”的深刻體認，沒有深度參與的過程，漠視當事人最真實的親身體驗，那麼直接落入“偽客觀”俗套的機會勢必大大增加。當然在本研究中並非認為對任何主題的主體研究一定會有一套寰宇性真理的標準答案，只不過是使用了一個參與者的角度去與研究主體做直接的對話，並將場域持有者的歷史歷程表現在本文中所不斷敘述的故事裡而已，並非佯裝客觀。

在列斐伏爾無所不包的第三空間概念中，都涵蓋感知的（perceived）、構想的（conceived）和生活的（lived）三種空間性，這三元辯證連結起來的三元組裡彼此關聯：

空間實踐（感知的空間）；空間再現（構想的空間）；再現空間（生活的空間）。²⁵

第一空間認識論及思考方式，主宰了幾個世紀以來空間知識的累積，傾向於偏重客觀性和物質性，以建立空間的形式科學的概念基礎為目標²⁶，累積假定為日益精確的“事實”知識，固著於空間中事物的物質形式，人類的空間性主要被當成是結果或產品。在地理學和其他空間學科比較偏向科學的研究取向裡，這種實證主義認識論依然以各種形式持續支配著主流的空間思考和分析。在比較考慮外部因素的第一空間分析模式中，人類的空間性依舊主要是透過其物質形貌，並且在物質形貌中定義，但解釋則離開這些平面圖示本身，轉而探究它們如何在社會層次被生產出來²⁷。但第一空間認識論雖擁有寬廣視野和令人印象深刻的大量

²⁴ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 81。

²⁵ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 87。

²⁶ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 99。

²⁷ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 101。

精確空間知識，基本上還是有許多禁忌，限制了完整探討三元辯證（空間性、歷史性、社會性）的複雜和互賴的嘗試，不完整而侷促一方。²⁸

第二空間認識論基本上是為了回應主流第一空間分析的過度封閉和強制的客觀性，用藝術家對抗科學家或工程師、唯心論對抗唯物論、主觀詮釋對抗客觀詮釋。第二空間認識論的闡釋重點放在構想的空間，而非感知的空間，空間知識是透過在論述上設想出來的空間再現，透過心靈的空間運轉，而生產出來的，完全是理念構成的，由構想或想像的地理投射到經驗世界而構成的²⁹。在此種的條件之下第二空間就成了富有創造力的藝術家和擁有藝術技能的建築師的詮釋場所。烏托邦都市論者用更好的概念，良善美意，以及改良的社會學習，尋求社會和空間的正義。哲學氣質的地理學家，以想像力的空間詩學來冥想世界。空間符號學者將第二空間重構為一種象徵空間，一個可以理性詮釋的表意世界。設計理論家嘗試運用抽象的心靈概念，來捕捉空間形式的意義³⁰。

第三空間認識論乃是十分有挑撥性的從認識論回到存有論，特別是回到空間性—歷史性—社會性的存有論三元辯證，這種存有論的恢復均衡動作，產生了徹底的懷疑論，指向一切既有的認識論，一切自信能獲得世界知識的傳統方式。第三空間是作為一種對抗方法，抗衡長期將空間知識侷限於第一和第二空間認識論，以及相關的理論化、經驗分析和社會實踐的傾向。這種知識不會來自恆久不變自信滿滿的封閉認識論構造之上，而將會透過一連串永無止盡的理論和實際逼近，透過批判且深究的遊牧論，永不停止旅行到新地方，才能夠獲得³¹。

近年來，後現代（postmodernism）思潮也不再相信研究者可以完全的客觀思維報導事件本末，同樣一件事情出現兩種完全不同的研究結局也絕對是理所當然。而各宗教信徒們對與宗教有關事件所感興趣的就是，敘事者如何能為自己心中找到所被自己認定的最理想的答案！在此，臺南大天后宮將會以深入探索第三空間的方式來為本研究做最終的研究方向，揭開隱藏於此一異質空間之中的神秘面紗。

²⁸ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 103。

²⁹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 103。

³⁰ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 104。

³¹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 107。

1-3-2 研究目標

本研究將寫作的主題分成三個部分。首先，在對於此棟建築物的創建年代和歷史時空背景與人物做一研究與確定，再對歷代的興修軌跡中所引伸出的關係人物做評價，並深入的探討這些關係人物與大天后宮的場域精神之間的相連結性。並且將大天后宮的歷史歷程與國家歷史主義(historicism)所主導的“霸權史學”³²做一個區分，目的也只是為站在本研究場域的視域來做歷史階段的時空區隔。

其次，從橫跨各種視角，深度發掘大天后宮神祇在這個場域存在之必然性與歷史機緣，與所引伸的關係事件與人物故事的空間性、歷史性、社會性意涵。

第三，是針對大天后宮空間中的儀式性意涵來作為主要的論述方向。其中包括了儀式性的空間架構與相關裝飾物的意涵。

本研究是以臺南祀典大天后宮的信仰空間與歷史場域，為研究的最主要之目標。並對在此信仰中所衍生之建築、造像、儀式等空間架構中的神聖性意涵，做深入性探討。

³² 歷史主義(historicism)：歷史主義統合一切人性的單一人類歷史，認為人類歷史或西方已達到顛峰，並以歐洲或西方的立場觀察歷史事物，沒被歐洲觀察或記錄的事物，就是遺失的。在此種不可動搖的規律決定一切事件的理論，稱為“霸權史學”。本論文中將此衍伸為國家機器在政治型態下所左右之霸權史學，與相對於庶民真實的生活世界下之臺灣歷史而言。參考 Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 186。

第二章 聖域歷程：歷史的探微與空間的探微

本章並非以導覽式介紹這個聖域³³，而是試圖深入瞭解此一聖域的空間意涵，並嘗試盡可能為大天后宮空間場域做歷史性的還原及創造性的重組，以“真實”的第一空間視角，和透過“想像”的空間再現來詮釋現實的第二空間視角，並以此二種“真實與想像”（real-and-imagined）的多重性詮釋大天后宮的異質性空間，並為外界對此一聖域的誤解進行時空詮釋。

從探討在不同時期聖域名稱中，有著不同時空的變化過程如：寧靖王府、天妃宮、天后廟、祀典大天后宮等等。

推論附屬建物的功能與名稱如：宗人府、監軍府、官廳、觀音殿、大雄寶殿等等議題。

考據疑釋建物各屋宇的古今紀錄如：三川門、拜殿、正殿、後殿、聖父母廳、宗人府等等議題。

討論建築樣式與觀察世俗人們心中的尊卑觀念如：硬山、歇山、歇山重簷、捲棚、三川脊、假四垂等等。

探討創建、保存和興修有關人物的精神與思維問題如：朱術桂、施琅、勝脩恬、蔣元樞、孫景燧、石暘睢、宮本延人和部分軼名的營建意匠等等。

以上議題都是從聖域之中大量的內部知識所作初步的擷取與探討，應還可更進一步的進入更深層的內部空間作歸納分析的研究。

本章對聖域的時間歷程共劃分成四個階段，階段劃分是用這個神聖場域歷代的主掌職事者來作為區分依據，大致分為：王府時期、官廟時期、裔紳時期、庶

³³ 聖域：凡屬於宗教的，與某種神靈相聯屬的空間，如古代埃及、羅馬、希臘及希伯來的神殿。或中世紀基督教堂、日本神社、瑪雅神廟等，都可以歸之為聖域之屬。參見王貴祥，《文化·空間圖式與東西方建築空間》臺北：田園城市文化事業，民 87.3，頁 280。

民時期等四個階段來作敘述分野。每一個階段與階段之間的起始與銜接都會有一段重疊模糊的過渡時期，無法精確的作時間的分割，所以只能以“大約”的時間來作區隔，每時期所持續的時間大致如下：

王府時期：大約從西元 1661 年寧靖王挈眷東渡臺灣開始，至 1684 年施琅平臺，寧靖王自縊殉國為止。歷時約二十餘年。

官廟時期：大約從西元 1684 年施琅改寧靖王府為天妃廟開始，至 1818 年嘉慶年間發生大火為止。歷時約一百三十餘年

郊商時期：大約從西元 1818 年府城商紳全力參與重建開始，至 1941 年臺南市役所欲標售大天后宮為止。歷時約一百二十餘年

庶民時期：約從西元 1941 年石暘睢與宮本延人搶救大天后宮免遭拆除開始迄今。

上述時期階段的劃分方式，是將人的活動，實踐於所擁有的大地、天空、神聖者與短暫者，即天、地、神、人的四重性空間的探討方式³⁴，在此通過真正屬於大天后宮自身的四重性路徑範疇來理解並詮釋大天后宮，以期使臺南祀典大天后宮真實性的存在得到彰顯，所以這裡並不是以一般認知的國家朝代之所謂正統歷史來作為劃分方法，而是以聖域主體與主掌職事的短暫者兩方面之經驗歷程，使用社會性、歷史性、空間性的存有論三元辯證（ontological trialectic）³⁵概念，來作斷代方式，也就是說讓這個空間有祂自己獨立的並有別於外的聖域歷史，不完全相同於我們熟識認知的國家朝代“正統歷史”，但每個階段的聖域歷史又與外界世間國族朝代歷史的動態息息相關³⁶。用這樣的方式來看大天后宮空間之中不斷發生的事件，而且用被觀察者的視域來分析事件脈絡中時間歷程與空間軌跡所交織的神聖隱喻，深入探索不同空間內部的深層意涵。

³⁴ 項退結，《海德格》二版一刷，臺北：東大圖書公司，民 90.5，頁 85。

³⁵ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 94。

³⁶ 例如：臺灣有臺灣自己的地方史，臺灣史有別於中國史，但又與中國史息息相關，中國史又有別於東方史，但又與東方史息息相關，東方史又有別於世界史，但又與世界史息息相關一樣。

第一節 大天后宮（寧靖王府邸）創建之年代及背景

臺南大天后宮的建立，目前各時期所修之方志、文獻等資料均一致記載為明寧靖王王府所改建。

寧靖王，名術桂，字天球，別號一元子；明太祖九世孫遼王後，長陽郡王次支也。始授輔國將軍。配公安羅氏女³⁷。明永曆二年（西元 1648 年）春，受桂王之命督鄭鴻逵³⁸與鄭成功師。明永曆十五年（西元 1661 年）鄭成功取臺灣，寧靖王於永曆十七年（西元 1663 年），挈眷東渡³⁹，在赤嵌城南，興建寧靖王府邸，又稱一元子園，即現今大天后宮之前身。



圖 2-1-1 寧靖王從死五妃墓
資料來源：本研究自攝。

清聖祖康熙二十二年（西元 1683 年）六月，施琅率清軍大敗鄭軍於澎湖，二十六日（陽曆 7 月 20 日）鄭軍潰敗回臺，鄭克塽派使奉表請降，寧靖王眼見大勢已去，決定以身殉國，五位妻妾侍女（袁氏、王氏、秀姑、梅姐、荷姐）為保全節，率先懸樑殉主於堂（圖 2-1-1），次日寧靖王亦自縊從容殉國⁴⁰。康熙二十二年八月十三日，靖海將軍侯施琅自鹿耳門入臺，十八日延平王國鄭克塽率領軍臣文武官員人等一致薙髮，並繳呈延平郡王印後，鄭氏延平政權全面崩潰，明朝國祚至此正式斷亡。

寧靖王殉難之前，曾一度將府邸一元子園⁴¹捐為佛庵。康熙二十三年（西元 1684 年），靖海將軍侯施琅以其得以順利平臺，

³⁷ 高拱乾，《臺灣府志·卷十 藝文志 傳》中國方志叢書·臺灣地區第一號，台北：成文出版社，民 72，頁 859。

³⁸ 鄭鴻逵為鄭芝龍弟。

³⁹ 蔣毓英，《臺灣府志·卷九 人物 勝國遺裔》臺灣文獻叢刊，臺北市：臺灣省文獻會，民 82，頁 119。

⁴⁰ 寧靖王自縊之日，諸說不一，高拱乾，《臺灣府志·卷十 藝文志 傳》為清康熙二十二年六月二十七日。《臺灣外記》繫事於永曆三十七年七月。《閩海紀略》於閏六月十七日。

⁴¹ 其府邸一元子園範圍可能包括了大天后宮、祀典武廟等。

認為係得媽祖庇佑，因此將前明寧靖王府邸，改建其為天妃宮⁴²，同年更奏請清帝降恩誥封天妃，朝廷特遣禮部致祭，加封媽祖為“護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天后”，天妃宮自此改稱“天后廟”。

康熙五十九年（西元 1720 年），翰林海寶、徐葆光渡海冊封琉球，回國復命後，將出使過程上奏朝廷曰道：往返海道之時，常遇風少不順，經祈禱天后護佑後，即獲舟船吉安。此奏言令康熙帝再准冊封使之議，將天后廟列入春秋致祭，編入祀典⁴³。即是大天后宮後來稱之為“祀典大天后宮”的源由，這是臺灣唯一被列入官方春秋兩祭的祀典天后宮。更是臺灣首座官建的媽祖廟。

瞭解到此，這樣便完成了大天后宮的基本知識，一般到此處觀光遊覽，對大天后宮的瞭解大都如此而已。但是本論文對大天后宮的異質性空間的認識探索，從這裡我們才剛要開始而已。

第二節 大天后宮（寧靖王府邸）歷代的興修與還原

爲了要還原內部的部分記憶，本研究使用場域持有者的視域來體驗歷代主事者的興修過程，筆者將時序分成王府、官廟、郊商、庶民等的四個時期階段，並用真實與想像兼具的思考方式，在社會性、歷史性與空間性的存有論三元性辯證的詮釋之下，來解開此一建築物的神聖啓示與讀取部分空間疑案，以試圖徹底開

⁴² 施琅捐俸建廟時間，蔣毓英《臺灣府志》。高拱乾《臺灣府志·卷九 外志 寺觀 宮廟附》。周元文，《重修臺灣府志·卷九 外志 寺觀宮廟附》。劉良璧，《重修福建臺灣府志·卷九 典禮 祠祀》。陳文達，《臺灣縣志·卷九 雜記志 寺廟》。范咸，《重修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》。王必昌，《重修臺灣縣志·卷六 祠宇志》。余文儀，《續修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》。謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》。《清一統志臺灣府》等均載爲清康熙二十三年。

高拱乾，《臺灣府志·卷二 規制志 壇廟》。周元文，《重修臺灣府志·卷二 規制志 壇廟》則載爲清康熙二十二年。

⁴³ 王必昌，《重修臺灣縣志·卷六 祠宇志》中國方志叢書·臺灣地區第九號，台北：成文出版社，民 72，頁 497。徐葆光，《中山傳信錄·春秋祀典疏》臺灣文獻叢刊第 306 種，臺北市：臺灣銀行，民 61，頁 29、30、31。

放歷史和社會性想像空間。

2-2-1 王府時期

據臺的延平王國是大明皇朝的最後希望，當時臺灣還有不少南明皇室遺族投靠鄭氏，奢望鄭氏能完成已將絕望的復明大業。澎湖一役施琅大敗鄭軍之後，鄭氏軍臣決議降清，諸朱明皇族只好一同具降。如監國魯王世子朱桓、瀘溪王朱慈爨、巴東王朱江、樂安王朱浚、舒城王朱竣、奉南王朱燾、益王宗室朱鎬等，都齊赴清軍帳前投見，向帶領清軍平臺的福建全省水師提督一等侯施琅呈繳金冊⁴⁴。當施琅詢問諸明遺裔為何不見寧靖王一併前來受降時，諸遺裔俱稱：「寧靖王朱術桂聞大師克取澎湖，即全家自縊而死。」施琅就朱慈爨等追取各原受冊印；根據諸明宗室遺裔向施琅陳述在臺生活景況時皆道：「流落臺灣多年，貧窘銷用，雖然都是代表朱明血脈，但自從鄭成功死後，所有的待遇悉皆廢除，只能往各住處草地耕種度活。」這等陳述之生活景況，聽來頗為落魄悲慘。朱桓等宗室數人降清之後，施琅均寬大的將各遺裔遣送內地，移交給各督、撫，聽其主官裁示安插歸鄉⁴⁵。並無刻意加害前朝皇室遺族的事例發生。

所以，在明鄭時期各東渡臺灣的朱明血脈應不止只有寧靖王一人，也就是說，各王都應有各王王府，只是現皆不存。而史料也因兵燹或記事者覺得不值記載而盡皆散軼。今天天后宮據前朝各時期所修之方志、文獻等資料，均一致明確記載為明寧靖王王府所改建而成。在當時未被清軍與亂民所毀棄，研判或許是施琅感佩寧靖王與五從死媵妾無所畏懼生死之忠義節操，刻意將其王府保護，以資紀念耳。

一、寧靖王府與大明正朔之安奉問題

⁴⁴ 所謂“金冊”根據《明史·卷六十八 志第四十四 輿服四》記載：親王冊寶：冊制與皇太子同。其寶用金，龜紐，依周尺方五寸二分，厚一寸五分，文曰「某王之寶」。池篋之飾，與皇太子寶同。寶盞之飾，則雕蟠螭。親王世子金冊金寶：承襲止授金冊，傳用金寶。郡王，鍍金銀冊、鍍金銀印，冊文視世子。

⁴⁵ 江日昇，《臺灣外記·卷之十 康熙癸亥六月至十二月》臺灣文獻叢刊第 60 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 442。

今人所傳寧靖王府邸當年為安奉大明正朔之處，頒佈皇曆之所在⁴⁶，筆者認為應係為今人所誤判。鄭成功去世之後，南明宗室相繼渡臺後，鄭經並無奉任何渡臺宗室為正朔，假設有此崇奉，在臺的大明正朔地位也應由監國魯王⁴⁷世子朱桓來承接，如為寧靖王，那監國魯王的宗室地位又將至於何處？鄭成功自永曆三年（西元 1649 年）始奉永曆帝朱由榔為正朔，康熙元年（西元 1662 年），永曆帝在滇中遇害為止，大明正朔應已結束，但鄭氏在臺灣仍繼續堅持使用永曆年號。英國劍橋麥格德倫學院（Magdalene College）現尚藏有《大明中興永曆二十五年大統曆》一本（圖 2-2-1），其封面即印有：



圖 2-2-1

大明中興永曆二十五年大統曆

資料來源：松雲軒古雕版括印 <http://digital.nstm.gov.tw/043-br1.htm>

「嗣藩頒製，皇曆遙頒未至，本藩權宜命官依大統曆法考正刊行，俾中興臣子咸知正朔，海內士民均沾厥福，用是為識」⁴⁸

等字樣，上並印用有鄭經「招討大將軍」朱砂關防，政治象徵意義濃厚。並無提及此曆於寧靖王府頒佈，更何況其他文獻史料均未見明確記載寧靖王府為供奉大明正朔的殿堂。

二、施琅是否霸佔寧靖王府邸問題

施琅是否曾經霸佔寧靖王府邸，成為所謂的“施厝衙”⁴⁹？這是個歷史研究議題。在本研究中懷疑此說為當年天地會等反清復明之舊勢力⁵⁰所遺污名宣傳，或是在記事者受漢族之民族主義影響下污蔑施琅所致。據瞭解，當年如有施琅軍進駐的事實，那就更有具

⁴⁶ 「此一供奉明正朔的殿堂，應是鄭經以公帑建造，是為當時台灣最雄壯南方式的宮殿。」等語，參見石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》台北：臺原出版社，民 89.1，頁 232。

⁴⁷ 徐廌、徐承禮，《小腆紀傳·卷第七 紀第七 監國魯王》臺灣文獻叢刊第 138 種，臺北市：臺灣銀行，民 52，頁 109-121。

⁴⁸ 參見《中國古代曆日的政治及社會意義》

<http://vm.nthu.edu.tw/history/improvement/calendar/contents/content01/index-03.html>

⁴⁹ 「施琅率師入鹿耳門，強占一元子園為宅第，稱施厝衙……」參見石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》台北：臺原出版社，民 89.1，頁 238 等。

⁵⁰ 見林豪，《東瀛紀事·卷上 戴逆倡亂》臺灣文獻叢刊第 8 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 1-2。《欽定平定臺灣紀略·卷首 御制詩（二）》臺灣文獻叢刊第 102 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 39。

體保護的實例，例如至今保存完整之寧靖王神位等。如果假設為竊佔？當年施琅應可霸佔延平王國更具有崇高象徵地位的權力中心承天府署（赤嵌城）成為“施厝衙”？但據史料中顯示反讓承天府署裁廢，成為儲藏兵器火藥的倉庫⁵¹。況且清軍入臺之前，鄭氏遺臣俱以皆降，並無因戰火波及承天府署，破壞府署至無法進駐之記載，所以本研究認為施琅竊佔寧靖王府為“施厝衙”卻放棄巨大高聳的赤嵌城之說不甚合理。

三、施琅歷史在臺功過

施琅將其平臺之功悉皆歸於媽祖顯聖助戰，將王府改制為祭祀媽祖之天妃廟，甚至請乞皇恩崇加敕封一事⁵²，今人多宗以康熙帝認定施琅功高震主“恃功驕縱”，施琅恐招殺身之禍而將平臺之功歸於媽祖神佑而建廟之說⁵³？本研究觀察中認為此理可能又為漢族人以非公正眼光看待鄭氏叛將，根據深入文獻觀察中瞭解鄭成功與施琅二人反目始末。按查，順治九年（西元 1653 年），施琅軍帳下的一名鄭成功的親隨軍士，因犯軍令逃到鄭成功的軍營避禍，但又被施琅緝拿擒回，並且準備以軍令處斬，鄭成功得報後，急急派人傳令勿將其殺之，施琅卻以軍令如山，將在外君命有所不受為由，即刻將那位士兵處死。鄭成功聽聞後大怒，下令搜捕施琅和他的家人與部將，施琅趁夜隙逃走，圍捕未果更激怒了鄭成功，於是遷怒已被捕獲的施琅父親施大宣和弟弟施顯及部將親屬等，幾乎全數被鄭成功無情斬殺。鄭成功原來堅持的治軍方針是：「立國之初，法貴於嚴，庶不致流弊，俾後之守者易治。」這一主張，原本相當正確合理，但是施琅與鄭成功的衝突，卻是因施琅嚴守鄭成功定下之“法貴於嚴”的治軍方針，卻又由此而幾乎慘遭殺身之禍。

按查鄭成功斬殺施琅父、弟之血海深仇⁵⁴，不共戴天，以致迫其爾後施氏一族黯然投靠敵營，始得康熙皇帝知遇深重之恩⁵⁵，與為父兄雪恥之機，直至親率

⁵¹ 李元春，《臺灣志略·卷一 勝蹟》臺灣文獻叢刊第 18 種，臺北市：臺灣銀行，民 47，頁 42。

⁵² 《天妃顯聖錄·曆朝褒封致祭詔誥》臺灣文獻叢刊第 77 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 11、12、13。

⁵³ 「施琅捐俸建廟的動機，是在遭皇帝評為「恃功驕縱」以後，恐因功高震主，以及皇帝追查侵佔竊佔寧靖王府等劣跡，勉強捐俸改寧靖王府為大天妃宮，以避猜忌，飾竊佔，並非酬謝媽祖助戰之功。」參見石萬壽，《臺灣的媽祖信仰》台北：臺原出版社，民 89.1，頁 242 等。

⁵⁴ 施琅，《靖海紀事·襄壯公傳》臺灣文獻叢刊第 13 種，臺北：臺灣銀行，民 47.2，頁 23-33。

⁵⁵ 施琅，《靖海紀事·下卷 君恩深重疏》臺灣文獻叢刊第 13 種，臺北：臺灣銀行，民 47.2。

大軍平臺一統以後，卻對降清之鄭氏遺族軍民寬宏大量⁵⁶，入臺後甚即刻至親臨鄭成功廟祭拜鄭氏亡靈並頌讀祭文，祭文記載如下：

自南安侯入臺，臺地始有民居。逮賜姓啟土，世為岩疆，莫可誰何！今琅賴天子威靈，將帥之力，克有茲土，不辭滅國之誅，所以忠朝廷而報父兄之職也！但琅起卒伍，於賜姓有魚水之歡。中間微嫌，釀成大戾。琅於賜姓，剪為仇敵，情猶臣主；蘆中窮士⁵⁷，義所不為！公義私恩，如是而已！⁵⁸

靖海侯讀頌祭文之時，憶及過往不禁潸然而淚下！施琅自詡為春秋時期伍子胥，帶領吳兵攻破楚國，將楚平王的屍首從墳墓中掘了出來，鞭屍三百，以報平王誅殺父兄之仇。但反觀施琅平臺之後卻對鄭氏後人和朱明遺裔以德報怨、情義兼顧，並將長期積沈內心的恩怨情仇，在祭拜鄭氏完畢之後悉皆予以告盡化為雲煙。施琅在此並未使用非勝即敗的血親復仇手段來面對此一戰役，反而積極的尋求第三種解決問題的方式，在各方恩怨兼顧的情況下，清軍、鄭軍與施琅自身身份三方皆能接受的條件之中，完善的解決明末臺灣鄭氏遺裔問題。施琅在此戰役中引入另一個其他（an-Other）的解決方式，提出了第三種可能或者要素來打破非勝即敗的二元對立論，成功的在生三成異兩兼其外（both/and also）的辯證開放邏輯⁵⁹之下，一夕之間化解了漢、滿之間的民族仇恨，將各方傷害減至最低，並且順利領臺一統。

施琅直至康熙三十五年（西元 1696 年）三月二十一日死於任上，享年七十有六；施琅由太子少保、靖海將軍、靖海侯、右都督、管福建水師提督事原銜，



圖 2-2-2 供奉於臺南市鄭氏家廟內之鄭成功神像。

資料來源：本研究自攝。

⁵⁶ 彭孫貽，《靖海志·卷四》臺灣文獻叢刊第 35 種，臺北市：臺灣銀行，民 48，頁 98。施琅，《靖海紀事·下卷 舟師抵臺灣疏》臺灣文獻叢刊第 13 種，臺北：臺灣銀行，民 47.2，頁 51-53

⁵⁷ 施琅與鄭成功之間關係，自比為伍子胥與楚平王。見本文水仙尊王條。

⁵⁸ 江日昇，《臺灣外記·卷之十 康熙癸亥六月至十二月》臺灣文獻叢刊第 60 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 443。

⁵⁹ Edward W.Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 81。

康熙帝加贈施琅太子少傅、予祭葬，加祭二次，諡“襄壯”，康熙帝甚至於三十七年（西元 1698 年）九月十一日、十四日、十六日連續三次遣福建分守興泉道、布政使司參議加四級王之麟諭祭，慎重非常。所謂士為知己者死由此鑒之⁶⁰。

改建寧靖王府邸為媽祖廟，又或許是另一施琅用心良苦之法，試圖以媽祖聖教來教育化外之民，進而保存勝國遺跡，使朱術桂靖忠精神長存人世。觀看種種事蹟，從施琅為臺島子民力爭留臺，上“請留臺灣疏”⁶¹到疏請減輕臺民賦稅負擔，建設臺灣成為海疆重鎮的努力皆可看出端倪，這些舉動影響臺灣命運前途極大，靖海侯為臺民付諸心血在此可見一斑。

以上幾點均說明了寧靖王府在明鄭時期應沒有何種無可取代的最重要性，而且史料中王府也沒有明確記載代表朱明宗室“正朔”的禮法建築功能，現能保存至今，其遠因應與施琅的關係密不可分。

四、有觀宗人府之探討

明寧靖王府時期之建築舊制俱已亡軼，留存建築相關文獻資料極少，無法一窺當年盛景，根據現場遺跡推測，其範圍建制應與大天后宮現存建築大同小異，王府正身四進坐東朝西的建築群為中心主軸線，進入第一進與第二進中間是一大天井，第二進之花崗石龍柱相傳為明寧靖王時期遺物，已故的民俗學者林衡道教授認為此龍柱造型優美獨步全台（圖 2-2-3），第二進與第三進之間隔著一個小天井，第三進的臺基正面凸出螭首亦傳說是本時期之遺物，第三進現為正殿，第四進為最後一殿，據傳明寧靖王與五位媵妾均於此殿前壽樑先後投環殉節。王府主軸北側有屋宇兩進，目前現況為三進式屋宇，文獻資料顯示乾隆三十年間曾增建



圖 2-2-3 拜殿龍柱造型優美，相傳為明寧靖王時期遺物。

資料來源：本研究自攝。

⁶⁰ 陶元藻《碑傳選集·靖海侯施琅傳》臺灣文獻叢刊第 220 種，頁 263-266。

⁶¹ 高拱乾，《臺灣府志·臺灣府志 卷十 奏議》臺灣文獻叢刊第 65 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 231-234。
施琅，《靖海紀事·欽定八旗通志名臣列傳》臺灣文獻叢刊 13 種，臺北：臺灣銀行，民 47.2，頁 85。

官廳一座成爲三進⁶²，當時的二進式屋宇民間盛傳爲明寧靖王時期之監軍府。最後一進後有一井，名曰“龍目”（圖 2-2-4），以目爲名顧名思義應對稱有雙，王府主軸南側龍目井現隱入民宅廳堂之後方（圖 2-2-5），假設此井真爲當年王府所有，井之西方應也有對稱於中主軸北側監軍府的建築物，才合乎我國傳統空間中的禮法精神。民間與國內學界均一致盛傳此建築物爲明寧靖王之“宗人府”，但苦無有力證據，原有地基也由民宅所佔，無法進行大規模的考古挖掘行動。現唯一可以肯定的是，蔣元樞在乾隆四十年（西元 1775 年）開始⁶³至乾隆四十三年（西元 1778 年）完成⁶⁴的《重修臺郡天后宮圖說》中顯示，此座疑似“宗人府”的建築物體就已經不存在了。



圖 2-2-4 王府主軸北側觀音殿後之龍目井。

資料來源：本研究自攝。



圖 2-2-5 王府主軸南側龍目井，現隱入民宅的廳堂之後方。

資料來源：本研究自攝。

何謂宗人府？根據《明史》⁶⁵記載，明洪武三年（西元 1370 年），明太祖朱元璋設置大宗正院，明洪武二十二年（西元 1389 年）改爲宗人府。明初以親王任宗人令，後來事權歸於禮部勳戚大臣所管，其執掌皇族的屬藉，定期續修宗譜，登記皇九族宗室之嫡庶、名封、嗣襲、生卒、婚嫁、諡葬之事，凡宗室所有陳情，代爲轉達於上，選宗族中有才能者，錄有罪過者。

⁶² 余文儀，《續修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》中國方志叢書·臺灣地區第五號，臺北：成文出版社，頁 614。

⁶³ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 64。

⁶⁴ 《重修天后宮碑記》在大天后宮拜殿，高二四八公分，寬八三·五公分，花崗石材質。

⁶⁵ 張廷玉等撰，《明史·卷七十二 志第四十八 職官一》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1730。

假設寧靖王府南面建築真為宗人府，寧靖王其職應兼宗人令，但南明史料均查無記載寧靖王在此職和與此職相關之工作紀錄。假設此說為真，其職亦也應是虛職，無實際作用，象徵意義遠大於實際意義。

值得注意的是，鄭成功賜姓朱稱為國姓爺，其宗室地位與南明遺裔相當，在徐燾父子所著之《小腆紀傳》中之監國魯王傳記中提到：

朱成功以宗人府宗正禮見王，贄千金、綉緞百端；安插從官，饋月餼；后有譖王於成功者，成功禮儀漸疏。⁶⁶

以上為鄭成功以國姓與宗人府宗正身份參見監國魯王，後來因旁人挑撥，而兩人漸行疏遠的紀錄。

陳衍所著《福建通志列傳選》中亦紀錄鄭成功傳記中，亦出現國姓爺為宗人府宗正之職稱：

唐王即位福州，芝龍以擁立功進爵平鹵侯，引森入見。……賜國姓，更名成功，命為御營中軍都督、儀同駙馬都尉、宗人府宗正。自此，中外稱曰「國姓」。⁶⁷

以上均記載鄭成功位居明室之宗人府宗正之銜。假設寧靖王府南面建築真為宗人府，而宗人府事權又歸鄭氏所掌，與朱術桂無相關聯繫，那此建築體與寧靖王府邸主體建築的相關連性就較更為疏遠了。而且這又有違傳統建築規制的秩序常理。或者，其中又隱藏另一段延平王國與南明遺裔之間不為人知的秘密故事，所以此一疑似宗人府建築之神秘面紗，還有待進一步將其揭開，且更深入發掘探討。所以在本研究中無法同意如各界所認定此一傳說中的建築，即是“宗人府”的普遍說法。所以這個疑似宗人府的神秘空間是否真實存在？還有賴於第一空間視角和認識論的具體物質上的有力佐證，進而和現所流傳的第二空間認識論之浪漫傳說相結合，才能真正逼進社會性、歷史性、空間性的第三空間存有論三元辯證之上。

⁶⁶ 徐燾、徐承禮，《小腆紀傳·卷第七 紀第七 監國魯王》臺灣文獻叢刊第 138 種，臺北市：臺灣銀行，民國 52，頁 121

⁶⁷ 陳衍，《福建通志列傳選·福建通志列傳選卷一 鄭成功》臺灣文獻叢刊第 195 種，臺北市：臺灣銀行，民國 53，頁 57

2-2-2 官廟時期

康熙二十三年（西元 1684 年），靖海將軍侯施琅順利平臺，謙稱係得媽祖庇佑，同時將前明寧靖王府邸，同諸鎮捐俸改建為天妃宮⁶⁸，並將後殿為禪室，給住持僧侶居住以方便奉祀天妃，此時的住持僧侶，是由官方至福建聘請第七代臨濟正宗三十六世勝脩恬大和尚，擔任大天后宮的第一代開山師父，又因大天后宮是臺郡第一間官建媽祖廟，勝脩恬大和尚亦兼任臺灣府僧綱，總管臺灣府佛教事務，所以地位崇高，勝脩恬大和尚法脈也世代住持延續香火，直到日據時代曹洞宗日僧進駐為止。



圖 2-2-6 三川門的石門枕上還留有“慶領封印”的吉祥隱喻性圖案。

資料來源：本研究自攝。

施琅同年（康熙二十三年）奏請朝廷誥封天妃，清廷特遣禮部官員致祭，加封媽祖為“護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天后”，天妃宮改稱“天后廟”，所以媽祖晉封為天后之因果與本宮有非常直接的相關連性。臺南大天后宮自此在媽祖信仰的悠久歷史中留下了重大的轉折點。至今臺南大天后宮三川門的石門枕上還留有各以磬牌、鈴鐘、鋒利之劍、官印等隱喻“慶領封印”之吉祥圖案（圖 2-2-6），

⁶⁸ 施琅捐俸建廟時間，蔣毓英《臺灣府志》。高拱乾《臺灣府志·卷九 外志 寺觀 宮廟附》。周元文《重修臺灣府志·卷九 外志 寺觀宮廟附》。劉良璧《重修福建臺灣府志·卷九 典禮 祠祀》。陳文達《臺灣縣志·卷九 雜記志 寺廟》。范咸《重修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》。王必昌《重修臺灣縣志·卷六 祠宇志》。余文儀《續修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》。謝金鑾《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》。《清一統志臺灣府》等均載為清康熙二十三年。

高拱乾《臺灣府志·卷二 規制志 壇廟》。周元文《重修臺灣府志·卷二 規制志 壇廟》則載為清康熙二十二年。

廟方和信徒們的欣喜與驕傲心情，內心的激動展現於內斂的圖案裡，成功的在真實的歷史過程與想像的隱喻性圖案裡相結合，含蓄文雅的流露出來。

康熙二十八年(西元 1689 年)，臺廈道王效宗⁶⁹在廟埕前闢地創建“講約所”⁷⁰。康熙六十年(西元 1721 年)，朱一貴假托以明室後裔身份，發動了清領臺之後的第一次大規模農民起義事件⁷¹。臺郡自開臺以來，傳言每有大事就有異兆產生。當年荷蘭據臺為鄭成功所敗，發生了大地震，延平王國覆滅之時也發生了地震，朱一貴於高舉“大元帥朱”旗幟，以反清復明為號召的抗清戰役的前一年(西元 1720 年)十月，也發生了大規模的地震，好像預告了臺灣將有亂事發生。根據文史記載：

維時南路傀儡山裂，其石截然如刀劃狀，諸羅山頽，其巔噴沙如血；土人謂兩山相戰。⁷²

當時的異象還有：

刺桐花，每枝可數十蕊，一瓣包裹數鬚，似翦綵為之，爛熳若朝霞。臺郡最盛。辛丑春，無一開花者，遂兆朱一貴之亂，甚奇；後遂於花時占一年盛衰。⁷³

以上都生動的表現當時百姓對非結構的自然地理現象描述，是一種人類對“缺陷知識”⁷⁴的聯想，在對未知世界詳異空間的一種結構化或是秩序化的解

⁶⁹ 王效宗：正白旗人。康熙二十六年任分巡臺灣道（本臺廈兵備道，兼理學政。康熙六十年，改為臺廈道。雍正五年，學政歸漢察院。雍正六年，改為臺灣道。乾隆十七年，仍兼理提督學政）。參見余文儀，《續修臺灣府志 卷三 職官 官秩》臺灣文獻叢刊第 121 種，頁 126。

⁷⁰ 高拱乾，《臺灣府志·卷二 規制志 壇廟》臺灣文獻叢刊第 65 種，頁 40。周元文，《重修臺灣府志·臺灣府志卷二 規制志 壇廟》

⁷¹ 藍鼎元《平臺紀略》臺灣文獻叢刊第 14 種，臺北市：臺灣銀行，民 47。

⁷² 黃叔瓚，《臺海使槎錄·卷四 赤嵌筆談 紀異》臺灣文獻叢刊第 4 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 78。

⁷³ 黃叔瓚，《臺海使槎錄·卷三 赤嵌筆談 物產》臺灣文獻叢刊第 4 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 55。

⁷⁴ 缺陷知識：人類世界對空間的一種自我定位的根本需求，將未知世界的事物結構化或是秩序化的一種想像的知識。參見 Yi-Fu Tuan 段義孚，《Space and Place: The Perspective of Experience 經驗透視中的空間和地方》潘桂成譯，臺北市：國立編譯館，民 87.3，頁 79。

釋，與在各種不同時空中實踐行為時所得的區位價值概念。在自然界發生超出人力變化時，預知或是神話的想像空間就會應運而生。

康熙六十年鳳山縣令出缺，當時之臺郡太守王珍和其次子徵收糧稅苛刻，橫徵暴斂使得百姓怨聲載道，在苛政的前題上，如再稍加以政治、經濟、自尊，異民族等等的壓迫為由，人類本能的反暴政、反強權、反抗異族統治的民族主義心態就會一觸即發。

一個養鴨為生的單純農民朱一貴，在缺乏精確知識的封閉環境下，編造出自己為明朝皇室後裔的虛構身世，訓練一群會表演排隊的鴨子來為自己的神聖性加分，進而更創造出洲仔尾海中浮出玉帶七星旗⁷⁵虛構事蹟，在民智未開的社會之中，操作出一個簡單神話導引朱氏的追隨者，追隨朱氏在自我虛擬世界裡的神聖地位。用想像力構造一則神聖事蹟，這事蹟可能與真實只有少許相關或完全無關，朱一貴的幻想世界在這個知識貧乏的社會中建立起來，而且在當時被寄予了熱望，起義短短半個月之間造成全臺俱陷，朱氏進而擁坐堂上，在眾人高呼萬歲聲中，最後終究還是因內部分裂導致神話幻滅，而被南澳總兵官藍廷珍與水師提督施世驃所蕩平，悲劇收場。

一、大天后宮與朱一貴的“皇帝殿”

今人多傳朱一貴當年攻陷臺灣府時以大天后宮為登基之處，信者甚至稱天后宮為“皇帝殿”，據了解大天后宮前身為明寧靖王府，在反清復明的前提下，明王府世人皆有由直接經驗（intuition）所形成的概念性引伸為想當然爾為之的正當性，將虛構的故事結構化、合理化，亦不願深入證實史料的正確與否，以訛傳訛，成為虛構的事實。具考現存文獻資料大多是以“臺廈道署”為王府，鮮有以大天后宮者⁷⁶。相信大天后宮為皇帝殿之說，可能是信士醉心於“皇帝”二字至高無上的尊貴意象，進而為信士自身所尊崇媽祖信仰與其前身為“王”府的意象相連結，三者交錯結合目的，本研究認為，或許只是大天后宮信眾只是為了彰顯其建築主體為一座無可比擬的神聖性空間之虛構性說法。

⁷⁵ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷五 外編 兵燹》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 369。

⁷⁶ 朱一貴原名朱祖，岡山養鴨。作亂後，土人呼為「鴨母王」。賊夥詭稱海中浮玉帶，為一貴造逆之符。既得郡治，一貴自稱「義王」，僭號「永和」；以道署為王府。參見劉良璧，《重修福建臺灣府志·卷十九 雜記 叢談》臺灣文獻叢刊第 74 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 489。

乾隆五年十一月（西元 1740 年），鎮標左營遊擊石良臣於後殿左右建二廳，以左廳祀總鎮張玉麒⁷⁷。此處所說的後殿左右二廳應該是現在的聖父母廳兩側室，目前右室祭祀月老尊神與福德正神，左室祭祀臨水夫人與註生娘媽。

二、大天后宮增建官廳加強儀式性功能

乾隆三十年（西元 1765 年），知府蔣允焄⁷⁸重修，觀音殿前另外加蓋了官廳一座⁷⁹。現為大雄寶殿祀奉三寶佛（圖 2-2-7）。

官廳之作用是為外界污濁的世俗域進入到純淨聖域前的過渡空間。清乾隆三十年（西元 1765 年）知府蔣允焄在此增建官廳（更衣亭）迄今，二百多年來，凡參拜者到神聖的大天后宮祭祀之前，一定得先入此廳，擲去身上的塵埃、更整衣冠，並稍做休息、方便、清洗果品、祭供牲禮等，進行著進入聖域謁見媽祖與祭祀眾神前的最後準備工作，並且安心定神、整理情緒，待肅穆精神，滌淨塵囂喧鬧世俗的污濁之氣後，一切就緒，就可以進入莊嚴肅穆的神聖場域進行祭祀活動。



圖 2-2-7 大天后宮官廳，現改為大雄寶殿
資料來源：本研究自攝。

民國六十年（西元 1971 年）管理委員會之主事者將官廳改為今之大雄寶殿，讓原有官廳的儀式性空間功能幾乎蕩然無存，隨後並因建築功能遭破壞改易，間接的影響了民國七十二年內政部第一次公告臺閩地區古蹟評鑑，大天后宮未被入選為第一級古蹟。

⁷⁷ 張玉麟：陝西榆林衛人，世襲阿達哈哈番。康熙三十七年任；秩滿，改調福寧鎮。參見范咸，《重修臺灣府志·卷十 武備二 官秩》臺灣文獻叢刊第 105 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 315。建廳祭祀張氏參見王必昌，《重修臺灣縣志·卷六 祠宇志 廟》臺灣文獻叢刊第 113 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 172。

⁷⁸ 蔣允焄：貴州貴陽人，丁巳進士。乾隆二十八年八月任臺灣府知府。乾隆二十九年十二月護任分巡臺灣道。

⁷⁹ 余文儀，《續修臺灣府志·卷七 典禮 祠祀》中國方志叢書·臺灣地區第五號，台北：成文出版社，頁 614。

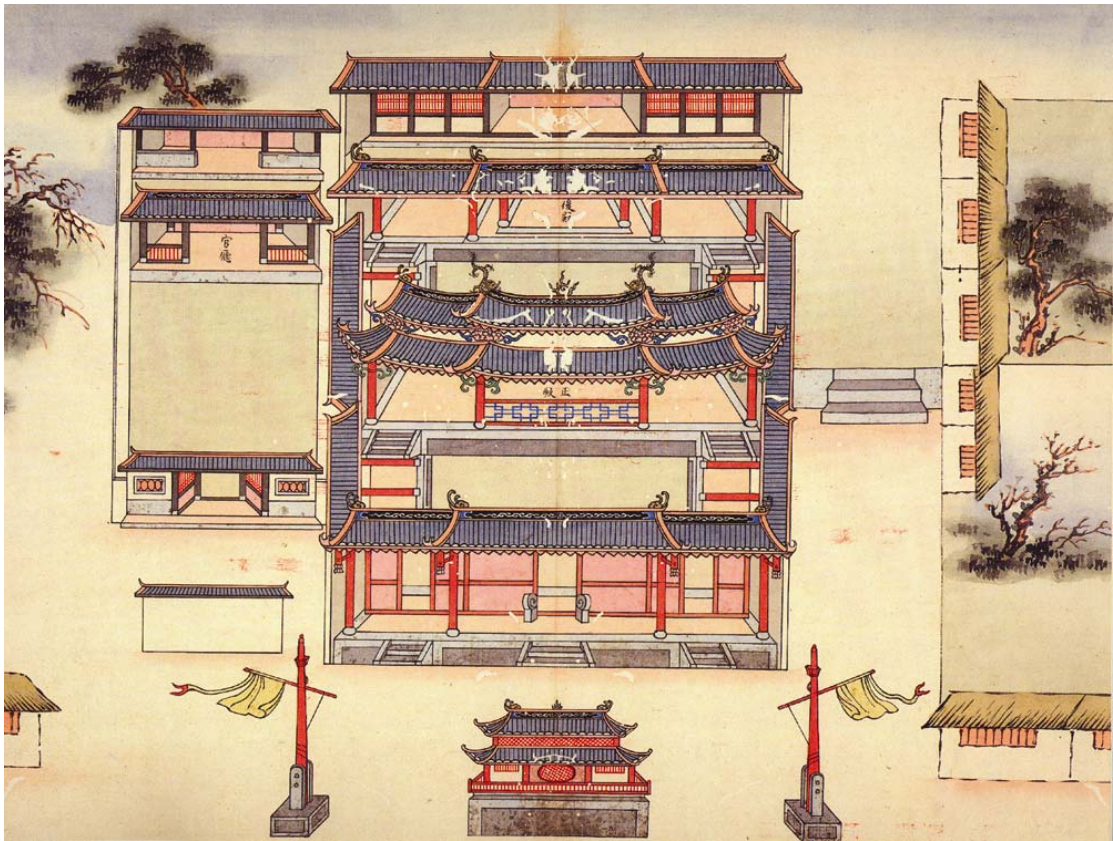


圖 2-2-8 蔣元樞《重修臺郡天后宮圖說》此為大天后宮現存最早的建築圖，是非常珍貴之歷史資料。

資料來源：《重修臺郡各建築圖說·重修臺郡天后宮圖說》

三、《重修臺郡天后宮圖說》所衍伸出的正殿位置疑案

乾隆四十年（西元 1775 年），臺灣府知府蔣元樞（江蘇常熟，舉人，四十年四月任）。整修了大天后宮，從乾隆四十年開始⁸⁰至乾隆四十三年完成⁸¹，此次整修蔣元樞留下了一份目前大天后宮最早的建築圖紙，《重修臺郡天后宮圖說》（圖 2-2-8）在此圖說中保留了大天后宮當年古老原型，圖中廟埕的戲臺、旗竿臺今都已不復存在，圖說附文記載：

⁸⁰ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 64。

⁸¹ 《重修天后宮碑記》在大天后宮拜殿，高二四八公分，寬八三·五公分，花崗岩材質。

舊時廟制：前為頭門，門外有臺以為演獻之所；門內兩廊咸具。中為大殿，供奉神像。其後正屋二進，禱祀諸神。廟之右畔，有屋三進為官廳；周以牆垣：規模制度，頗稱宏敞。特以歲久缺修，將就傾圮。⁸²

頭門就是三川門，當時的屋頂是屬於三川脊硬山式⁸³，三川門外有一座酬神用的戲臺，進門之後兩邊有迴廊，第二進為大殿供奉媽祖聖像，但現今的第二殿為拜殿，大殿的後面兩進，圖說曰：「禱祀諸神。」禱通雜字。也就是說現今的拜殿就是當年的正殿，現在的正殿也就是當年的後殿，只作陪祀其他神祇功能。圖中第四進左右兩間，表現為窗屋的非開放性空間，想必當年住持僧侶等應在此間居住。但此一圖說附文與推論，目前廟方當年記錄均已不復存在，更乏人對此問題進行討論，學者石萬壽在《臺灣的媽祖信仰》一書中更間接質疑蔣元樞記載有誤⁸⁴。這裡就此圖是否正確問題，探討還原當時建築真實型態之另一個其他（an-Other）可能性的空間樣貌。

按造傳統建築體系的組織規律，是以“間”為基本單位來構成每一“進”的單座屋宇，然後幾個“進”又連結組成一個完整的建築群，每個基本單位看似獨立，組合起來卻是一個具有完整功能的主體。大天后宮的建築內在又隱含儒釋道（儒代表官方士大夫，釋代表住持僧侶，道代表媽祖信仰）三家精神思想一定的秩序性與規則性，大天后宮的建築配置，在融合和傳統的美學意識與使用者功能性的不同的要求下，在不同的時期創造組織了不同功能要求的神聖空間，戮力追求於各種方式體現雄壯、莊嚴、深層的的內外部景觀，參拜者從外之埕進入開始，透過深入內部經過一層層不同建築環境的間與進，使人與神聖的情景在交融中產生一系列身體與空間交錯的複雜感受，從而激發參拜者對大天后宮媽祖信仰最大的崇拜之心。

嘉慶二十三年三月十六日寅時，大天后宮中殿及後殿發生大火損失慘重⁸⁵，但各界很快的組織了信眾並重建媽祖宮殿。此次災後的重建工作，在整體平面面

⁸² 蔣元樞編，《重修臺郡各建築圖說·進呈紙本彩繪·重修臺郡天后宮圖說》初版，臺北：國立中央圖書館，民76.6，頁70-71。

⁸³ 民國四十八年將屋頂改建為假四垂頂。

⁸⁴ 學者石萬壽在《臺灣的媽祖信仰》一書中對蔣元樞《重修臺郡天后宮圖說》附文中有不同看法：「…頭門內的二廡廊今存，二殿之內為再拜殿，圖說云為大殿，似記載有誤。」

⁸⁵ 林師聖，《臺灣采訪冊·祥異 火災》中國方志叢書·臺灣地區第二十九號，台北：成文出版社，頁125。

積有限與外觀不變的前提下，爭取創造將神聖的場域空間做最大延伸，應是此構思改變的最主要出發點。具本研究中研判，極有可能這次大火過後將鎮殿媽從現在的第三進移到了第二進，但重建後的硬體外觀與乾隆四十三年時的外觀直至今日幾乎沒有改變。

臺灣傳統建築“進”與“進”的高低是以遞增到遞減的方式作為順序，就有如手掌五指從拇指至中指再到小指，高低起伏的身體圖示來鏡射構築一個建築體，大天后宮亦是從三川門向第二進遞增至最高，成為歇山重簷式三間寬架構，現為臺灣最高大的捲棚式屋架⁸⁶，清代屋頂的規制是有嚴格的等級之分，等級依次序分別為重簷廡殿、重簷歇山、廡殿、歇山、懸山、硬山等幾個等級，其他如捲棚、盔頂、攢尖等形式則尊卑等級較為模糊。在嘉慶大火之前按照蔣氏《重修臺郡天后宮圖說》的正殿（第二進）根據禮制桁檁應為奇數且有正脊，屋頂也為尊貴的歇山重簷式。現在的正殿（第三進）為硬山式，照常理並無理由將尊貴的媽祖置於等級較次的第三進，而將祭祀者錯亂的放在尊貴的第三進參拜，卻又向位於等級較次的第三進內的媽祖行謙卑的奉祀之禮。

再之，第二進與第三進皆為分開的個體建築，傳統上拜殿（亭）與正殿分離，並以一小天井作為區隔之例相當罕見⁸⁷，且將御路石置於與正殿分離的第二進之前，較為不合常理。人類對大小尊貴的本質，大都會有一種自然的基礎分辨能力，但經由不同文化的訓練洗禮，會稍微有所不同，但是越高、越大、裝飾越華麗就是越尊貴的基本原則是大致不變的，就如《禮記·禮器》中所說的：「禮，有以多為貴者……有以大為貴者……有以高為貴者……有以文為貴者。」大天后宮的第二進建築體明顯比第三進高大且華麗，而且似乎與禮制不符，有違“官建祀典”之士大夫嚴謹的秩序原則。在附近幾所歷史悠久的大廟，如祀典武廟、天壇等，均是以歇山重簷式屋頂來作為正殿的建築方式。大天后宮的特例，似乎更應要有特殊理由來支持其特別作法。

⁸⁶ 「拜殿擁有台灣最高大的捲棚式屋架」此說出自《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 99

⁸⁷ 學者李乾朗介紹臺南大天后宮之形式：「最大的特點是拜亭為獨立式的歇山頂（即第二進），因此與正殿之間尚留有一段小天井，對於其狹長而封閉的空間無疑是非常成功的突破。」《臺灣建築史》臺北：北屋出版事業公司，民 69.7，頁 118



圖 2-2-9 拜殿屋頂為等級較高的歇山重簷式架構
資料來源：本研究自攝。

所以在有限的面積中要將神聖的場域創造出最大的空間延伸，但又不破壞外觀完整的前提之下，傳統匠師卻完成了此一艱鉅任務。根據筆者推斷：首先將第二進內部桁檁改為偶數的捲棚式架構，但歇山重簷的壯麗屋頂外觀維持不變，此一改變將第二進變成了似有其尊貴性等級較高的歇山重簷屋頂（圖 2-2-9），但又有不列入等級之分的

捲棚式架構（圖 2-2-10），巧妙的將其轉變成無法分級的模糊地帶。第二、大天后宮的廟基建築在由東向西的順勢下坡地形，由於地形緣故，第三進地基比第二進高出了許多；將媽祖金尊移往第三進，不但擴張延伸了媽祖的聖域範圍，而且讓整個參拜動線從位於最下坡的廟埕與第一進，進入高大華麗的第二進，再進入地基最高、最深長的第三進來參拜神聖尊貴的媽祖金身。一次又一次的高潮跌起，狹長的空間之中壓迫感消失了卻增加了深遠的空曠感，讓朝拜者強烈感覺到媽祖深不可測的神聖力量。臺灣府知府蔣元樞留下的這份《重修臺郡天后宮圖說》，成為了本研究作為推斷還原大天后宮當時空間的重要依據，讓我們能夠更進一步深入探討當時建築意匠們用甚麼樣的境象概念，經透過觸覺、視覺甚至聽覺、味覺的感覺經驗，去詮釋創造大天后宮新舊空間和時間交錯複雜與矛盾的空間意象，此圖的發現更是成功的帶領本研究進入一個從來未曾有研究者走過大天后宮的“另一個其他”（an-Other）空間。



圖 2-2-10 拜殿高大壯闊的捲棚式木構屋架
資料來源：本研究自攝。

四、為孫景燧重新正名平反

乾隆四十九年（西元 1784 年），郡守孫景燧重修大天后宮，董其事者紳士陳名標、韓日文⁸⁸。

孫景燧，這是一位倍受歷史捉弄的人物。乾隆四十九年春正月，任臺灣府知府。乾隆五十一年（西元 1786 年）十一月冬天，彰化天地會謀反起事，史稱「林爽文事件」這是清朝統治臺灣二百一十二年中，最大的一次反清事件。事件發生之後，臺灣道永福，與孫景燧會同遊擊耿世文，領兵前來彰化剿捕平亂。十一月二十七日夜，林爽文帶領劉陞、王芬等門人攻陷大墩（現為台中市）。清軍北路副將赫生額（滿洲鑲白旗人）、新任彰化縣令俞峻及遊擊耿世文所帶領的兵役五百餘人皆悉戰死。孫景燧當時顧守在彰化城，城內的軍士兵僅餘八十人，當時會同北路理番同知長庚（滿州鑲藍旗人），召集社番住民，掘濠溝插刺竹為固守城池，計劃與敵決一死戰。北路中軍都司王宗武、原任彰化縣張貞生、署典史馮啓宗、丁艱、典史李爾和等，分別於各城門嚴陣以待。二十八日，林爽文抵達彰化城下，不巧遇到了大雷雨，孫景燧等清軍鎗砲遇到雨水全都無法使用。二十九日，在城中的林爽文內應，開啓了城門讓林爽文等攻入城中，入城之後遍索文武官員，當時有攝縣同知劉亨基（湖南湘潭舉人）、幕友孫南宮、施琪、范琪輝因城被破，內外夾殺奮戰力竭而被戮殉國。劉亨基被殺時，有一女滿姑年紀尚幼，踉蹌求請以身代其父死，林氏門人不許其願，於是劉女咬牙切齒痛罵林氏逆賊，林氏門人卻以利刃割其舌噴血大慟而絕，至死之前仍罵不絕口。就光劉亨基一門就十三人死亡，幾近滅門。署典史馮啓宗守監門，被林氏門人楊牛所殺。北路理番同知長庚孔武有力，奮勇殺敵，手刃數敵之後亦被敵分屍，身首異處，棄置於濠溝之中。北路中軍都司王宗武及其子於署前死守監獄之門，戰至力竭而被殺戮。孫景燧眼見大勢已去，本想以自殺相殉，但在倉皇中被林氏門人擒獲而無法如願。被擒之後，林爽文素聞孫景燧為官尚得民心，遂將孫景燧押解至演武廳，不即刻予以加害，並待之以禮求孫降之。孫景燧怒罵唾棄林爽文為逆賊不絕於口，但林爽文視其忠義精神可敬，甚至數度佯裝聽不懂，反而更加的婉轉勸降。孫景燧怒目裂眦罵賊不斷，痛斥以大義，聲色俱厲。林爽文知道無法動搖其義不可屈、士不可辱的傳統士大夫思想之後，無奈而將孫景燧殺戮之，成全其堅定的殉國之願，爾後林氏還特地為其殮殮，以免其屍曝於荒野。⁸⁹

⁸⁸ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 64。

⁸⁹ 這是綜合參考下列文獻所拼貼還原的孫景燧事件的部分始末。連橫，《臺灣通史·卷三十一 列傳三 孫景燧列傳》臺灣文獻叢刊第 128 種，頁 827。《臺灣通志·列傳 忠節表》臺灣文獻叢刊第 130 種，頁 605。周璽，《彰化縣志·彰化縣志卷三 官秩志 政績（殉難附）》臺灣文獻叢刊第 156 種，頁 106-112。鄭兼才，

林爽文起事於乾隆五十一年（西元 1786 年）十一月，迨五十三年（西元 1788 年）二月莊大田被擒為止，前後歷時一年三個月，清廷並對此一事件中持續調查亂事始末。在調查中孫景燧雖已殉國，但卻還是一度被質疑其在職期間文員懈怠於勸化教導民眾、武職疏於操練防備之不事整頓地方情形。或是認為孫氏因臺灣地土肥饒，有刻意放任官吏肆意侵隱民眾，侵吞官銀稅收的貪贓枉法之形跡，以致官逼民反。

孫景燧死後不久，浙江原籍的資產均被嚴密查抄以抵官項，再加上福康安⁹⁰質疑孫氏操守更上奏朝廷，奏文內容如下：

若知府孫景燧、同知劉亨基、董啟埏、知縣唐鎰、程峻等居官聲名狼籍，總兵柴大紀縱兵牟利；於是奸徒得以藉口，益無忌憚矣。⁹¹

福康安為滿清朝廷大員，在朝中可稱有舉足輕重之力，有福康安之質疑操守參本，使得孫氏一族的淒慘處境更是雪上加霜。

孫景燧，浙江海鹽人，乾隆二十六年進士（西元 1761 年），一位儒家思想的堅定奉行著。數十載寒窗苦讀功名及第之後，即背井離鄉赴臺就仕，但卻無奈雖遇此劫難，並為求全節而慷慨赴義，殉國之後又接受官場一連串的嚴酷調查死亡事件始末，甚至被強烈質疑其名節操守，一度連累祖業家產全數充公，迫使祖輩族人尊嚴蒙羞。直至道光五年（西元 1825 年）終於由彰化知縣李振青將其平反，並入祀彰化昭忠祠中龕使得陳冤昭雪，劉亨基等人分祀東西二龕，至此才使諸先烈之靖忠精神如日月奔光。後殿並祀同知劉亨基之幼女滿姑，紀念其英風亮節⁹²。但事件結束至此已過了三十七年。

《六亭文選·宜居集卷三 上胡道憲請訂昭忠祠祀事文》臺灣文獻叢刊第 143 種，頁 23。《福建通志臺灣府 宦績》臺灣文獻叢刊第 84 種，頁 485。《福建通志臺灣府 壇廟》臺灣文獻叢刊第 84 種，頁 121。《平臺紀事本末》臺灣文獻叢刊第 16 種，頁 5。

⁹⁰ 福康安，字瑤林，號敬齋，姓富察氏，滿州鑲黃旗人，相國忠勇公第四子也。金州之役，論功封嘉勇侯，之後以協辦大學士，任陝、甘兩省總督。乾隆五十二年八月，受旨為大將軍，前來臺灣平定林爽文事件。

⁹¹ 《欽定平定臺灣紀略·欽定平定臺灣紀略卷首 御制詩（三）》臺灣文獻叢刊第 102 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 62。

⁹² 參見《新建忠烈祠碑記》原碑已失。文載《彰化縣志·藝文志》，撰著為彰化縣令吳性誠。

百年之後昭忠祠現以不存，林爽文事件始末也已經無人關心，考據孫景燧一案之人也因過程片段，史料龐大蒐集整理不易，至今尚無人彙整還其始末原貌，今人研究孫氏多以調查期間之《清高宗實錄選輯》、《臺案彙錄戊集、己集、庚集、癸集》、《欽定平定臺灣紀略》等未結案之資料斷章取義，嘗讓孫景燧再次蒙受不白之冤。孫氏在任三年期間推動不少文教、民生等建設。在民生建設方面如：

塹岸橋（在武定里洲仔尾，地形洶下，積淖奔流，行人苦之。舊挽竹筏、繫小舟以濟，為塹岸渡。乾隆三十一年，郡守蔣允焄就勢築長堤，延袤八百餘丈，造木橋六所，行人賴之。四十九年，郡守孫景燧修。⁹³

在文教方面除整修乾隆大天后宮外，乾隆五十一年（西元 1786 年）重修崇文書院文昌閣時所留下碑記，此碑記可以看出對孫景燧的評價甚高，部分內文摘錄如下：

去臘朔風搖撼，頽是閣過半。今春太守課文院內，顧而惻然曰：『閣之不興，神何式憑！且歲屆大比，無以為諸生鼓勵地』。捐俸為紳士倡。卜吉鳩工，因舊址新之，三閱月而竣。予偕同人登是閣，氣象萬千，與學中閣射斗聚奎，彼此輝映；而下視講堂，春風坐化、尊酒論文，猶依依昔日盛事也。同人謂太守重興，功不在覺羅公⁹⁴下。太守為誰？武源進士孫公景燧也。是日何日？乾隆丙午四月二十有八也。⁹⁵

從以上的歷史記錄來看，“孫景燧”這一個留存在大天后宮歷史中的一個被外界所誤解的名字，但因為留存於聖域之中，卻能有機會的將沉冤得以昭雪並與諸聖共榮，成為這個神聖場域的一部份。

這裡收錄了鄧傳安著《蠡測彙鈔》中《書彰化縣忠烈祠碑記後》為孫景燧一案所做的最後結語：

⁹³ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷一 地志 橋渡》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 15

⁹⁴ 覺羅四明，滿洲正藍旗人，內閣中書。乾隆二十六年四月任臺灣知府。

⁹⁵ 章甫，《半崧集簡編·雜文 重修崇文書院文昌閣記》臺灣文獻叢刊第 201 種，臺北市：臺灣銀行，民 53，頁 69

所望後來纂修志乘博訪而備言之，俾考古者有所懲勸，亦大慰忠魂於九原也夫。⁹⁶

在本研究為孫景燧重新平反過程中，再次證明聖域空間裡出現的每一條線索，都有可成為深入瞭解大天后宮內部精神的重要探索路徑，並在必要之時被重新提出，而且被重新再結構，並與諸聖共榮的成為這個神聖場域的一部份。

五、嘉慶大火疑案

嘉慶元年（西元 1796 年），紳士沈清澤、林有德、黃世綬輩同住持僧超如復募修焉。⁹⁷嘉慶二十三年三月十六日（西元 1818 年 4 月 20 日）寅時，大天后宮發生大火，根據林師聖⁹⁸在《臺灣采訪冊》中記載：

嘉慶二十三年戊寅三月十六日寅時，天上聖母廟災，中殿及後殿俱燼，神像、三代牌位蕩然無存。住持僧所蓄銀錢俱鎔化。惟大門一列尚存。凡火災燒至廟宇而止。此次專焚神像，殊堪詫異。⁹⁹

學者蔡相輝在《北港朝天宮與臺南大天后宮的分合》一文對臺灣媽祖信仰研究影響頗深，其中蔡氏對《臺灣采訪冊》中對嘉慶大火之解讀，現節錄原文如下：

陳國瑛的這段描述其實隱藏有貶抑大天后宮僧侶之意，因陳在此采訪冊中，除了一般店舖民宅火災外，同時記錄了乾隆三十五年正月真武廟前火災、道光庚寅（1830）年前街失火等災，但均燒至廟前即止，而獨於大天后宮有：「凡火焚至廟宇而止。此次專焚神像，殊堪詫異。」的話，應是話中有話。此次火災，中殿、後殿及僧房俱被燒毀，且住持僧所蓄銀錢俱鎔化，可想陳

⁹⁶ 鄧傳安，《蠡測彙鈔·書彰化縣忠烈祠碑記後》臺灣文獻叢刊第 9 種，臺北市：臺灣銀行，民 47，頁 30

⁹⁷ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二 政志 壇廟》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 64。

⁹⁸ 學者蔡相輝是以《臺灣采訪冊》國防研究院臺灣叢書本為藍本，認為本段紀錄採訪者為「陳國瑛」。根據成文出版社所出版的《臺灣采訪冊》傳抄本中，筆者懷疑嘉慶大火的採訪者應為「林師聖」，並非「陳國瑛」，清道光九年至十年間在《臺灣采訪冊》十七位採訪者中，林師聖、陳國瑛均為其中成員。見《臺灣采訪冊》中國方志叢書·臺灣地區第二十九號，台北：成文出版社，頁 121-125。（此版為傳抄本）

⁹⁹ 林師聖，《臺灣采訪冊·祥異》臺灣文獻叢刊第 55 種，臺北市：臺灣銀行，民 48，頁 44。中國方志叢書·臺灣地區第二十九號，台北：成文出版社，頁 125。

國瑛是暗示火苗應是由僧房發出，其原因若非住持僧揀抽鴉片，至少其生活也可能不檢點。¹⁰⁰

蔡相輝在上文中明顯直指採訪冊這段描述有暗諷大天后宮僧侶之意，筆者按當時嘉慶大火紀錄，探討還原可能之事件原委。

據本研究中了解，臺南大天后宮住持僧侶為黃檗山臨濟正宗之佛門正統法脈，而且第一代開山師勝脩恬與第二代奕是如大和尚還兼任臺灣府僧綱，管理臺府之佛教事務，地位崇高，應為全臺僧侶之表率，此種從事管理僧眾事務的僧官，歷來都是從精通佛典、戒行端潔的僧人中選用，而且要經過禮部考試嚴密挑選¹⁰¹，所傳法脈亦應傳戒嚴謹，應無行為不檢點之可能性。再則，從嘉慶元年至二十三年（西元 1796 年～1818 年）

大天后宮都未有大規模之整修紀錄，所鎔之銀錢極有可能是預備將為修繕道場之用，何況積蓄善信香油奉獻，全國各壇寺宮廟皆同，採訪冊中實錄當時損失情況，為何可解釋為採訪者暗示火苗由僧侶寮房而起，而起因就是住持僧侶抽吸鴉片，或是生活不檢點的暗諷之說。第三、林師聖為嘉慶元年恩貢¹⁰²生員，陳國瑛為一界世子，二人均非火場之專業之鑑識人員，就算是現代專家，也只能具現場推斷，僅供刑事鑑定參考之用。此採訪冊為當時士人之采風集錄，其層級作用並非“火場鑑識報告書”。採訪冊中亦無明確指出此場火災肇事之前後因果，而且並無記載此次大火延及左右鄰舍、街坊、店鋪，也無人員傷亡報導，如此猛烈大火卻無擴散延燒釀成巨災，若將思考視角轉換成聖域信眾立場，採訪冊之解讀定會大異其趣。所以採訪冊對於“凡火災燒至廟宇而止。此次專焚神像，殊堪詫異！”此



圖 2-2-11

道光十年《重興大天后宮碑記》

資料來源：本研究自攝。

¹⁰⁰ 學者蔡相輝在《北港朝天宮與臺南大天后宮的分合》一文中對嘉慶大火之解讀，摘自蔡氏原文，其中敘述是以《臺灣採訪冊》國防研究院臺灣叢書本為藍本之對於大火的見解。

¹⁰¹ 梁章鉅，《稱謂錄·卷十六》天津：天津古籍書店 1987.6，頁 765。

¹⁰² 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷三 學志 選舉》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 194。《福建通志臺灣府 選舉》臺灣文獻叢刊第 84 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 703。陳國瑛《臺灣採訪冊·恩貢》中國方志叢書·臺灣地區第二十九號，台北：成文出版社，頁 190。

一神蹟異象，大天后宮信眾亦會理解為殊堪詫異於媽祖與與三代住持牌位燃身捨寺護民擋災，燃身護民捨寺擋災之神功聖德，非人或一般神力所能及也。

由於臺南大天后宮平時與各地方上均保持良好關係，從道光十年（西元 1830 年）修建竣工時留下的“重興大天后宮碑記”¹⁰³（圖 2-2-11）上清楚鐫刻著遍佈全臺從個人到各路神明信仰圈、官方部門、工商團體¹⁰⁴、地方社團等等當時各界的捐款名錄與金額，當中可以看出各地人民信眾與各公私單位對重建的重視。最後在廢墟中建立起新的大天后宮，而且注入了更多的其他機能。如將以前為正殿的二殿，改到現在的三殿作為正殿，這種改變空間重新規劃的想法，大火之前或許只是一個幻想，人類現實世界中大部分的幻想是無法實現的。但現實中有些幻想被實現之後卻又成了人類沈重的夢魘，可是如果沒有幻想的世界和想改變的慾望，人類生命又將會失去的進步的動力。大天后宮內部空間的改變與否變成了嚴重的課題。這一問題已經不是一個單純提供人類居住的問題，而是包含“天、地、神、人”完整的四重性主體的建築空間設計。修復的匠師在如此壓力之下，進行了對大天后宮過去空間中所有的欠缺之處進行全面指認，進而創造出最大的實用空間，成功的將正殿在原有的第二進向後推移至第三進，並利用此次大火後的重建機會，讓來自四面八方的各界信眾心中所期待增大聖域範圍的幻象成為真實，將過去空間較狹小的正殿印象使其轉變成為過去。並用最自然的方式，將舊大天后宮原有的空間意象與新的大天后宮成功結合。至此重建後的大天后宮，也因府城郊商大力支援而進入了一個新的時代“郊商時期”。

2-2-3 郊商時期

咸豐六年（西元 1856 年）五月，大天后宮再進行整修。臺灣自嘉慶以來，社會日趨穩定，商業行為也逐漸發達，各種行號所組織的商業團體逐漸成形，此時官府正將大天后宮的主控權逐漸的釋出，換成各商號與各工商團體所形成的“行郊”集團進駐祭祀，並讓逐漸淡出的官府影響力，進而由郊商取代官方而主導府城各廟宇的運作。府城地區當時最有力量的商號組織，最主要是由北郊、南

¹⁰³ 此碑現龕於臺南大天后宮拜殿右牆，高一四二公分，寬八一公分，花崗岩。

¹⁰⁴ 當時稱為行郊，府城的工商團體大多是為北郊蘇萬利、南郊金永順、港郊李勝興等三郊為主導中心之工商團體。有關三郊可參見石萬壽，〈臺南府城的行郊特產點心〉《臺灣文獻》三十一卷四期，民國 69.12。

郊與港郊所主導的三郊商團，這三郊所組成強大的經濟實力在當時的府城地區已無人足以相抗衡。所以大火後的臺郡媽祖首廟重建工作，在此時三郊積極的介入並爭取主導權，從道光十年（西元 1830 年）修建竣工時所鐫刻的“重興大天后宮碑記”中，帶領主導總其事者就是為蘇萬利、金永順與李勝興等三個行郊的首領，到咸豐六年（西元 1856 年）重修完成所留存的“天后宮捐題重修芳名碑記”¹⁰⁵（圖 2-2-12）中所紀錄的捐款額度來推斷，這兩次三郊團體的捐款數目，發現此時民間行郊正在展現他們超強的經濟實力，並且試圖運作移轉大天后宮的權力結構，這時候臺南大天后宮的官方力量已逐漸減弱，府城富有的行郊商紳，所代表社會中的上層結構力量，正積極的加入大天后宮，這時候當官方所帶有嚴謹等級秩序觀念的儒教空間圖式，正逐漸退去顏色的時候，臺南大天后宮此時正走入了民間高層，迎向了一個新的歷史階段。



圖 2-2-12 咸豐六年，天后宮《捐題重修芳名》碑記

資料來源：本研究自攝。

好景不長，咸豐八年六月（西元 1858 年）清廷在英法聯軍的壓迫下，先後與英、法、美、俄四國簽訂了“天津條約”，開臺灣四港為通商口岸，分別為淡水、雞籠、打狗與安平，淡水為本關，其餘三港為分關。安平港於同治三年（西元 1864 年）五月正式開關，各國洋行紛紛入港設立據點，並挾有戰勝國之優越氣勢，逐漸掠奪侵吞了府城行郊的商業利益，此時因為清政府的積弱，無法保護各行郊的經濟營運而逐漸凋蔽，甚至連經營最成功的三郊行號亦也漸漸走上頹敗之路，當然大天后宮的維護與整修工作，也常因為經費問題而捉巾見肘。

同治四年（西元 1865 年）三郊再次維修大天后宮。同治八年（西元 1869 年）鄭謙光等募捐重修。

¹⁰⁵ 此碑現懸掛臺南大天后宮內，高七〇·五公分，寬三二五·五公分，碑為木牌。

光緒十一年（西元 1885 年）從同治三年安平開港至今近二十年的時間，由於三郊行號商業營運日益萎縮，已無法正常管理大天后宮，在《天后宮禁築草寮碑記¹⁰⁶》中甚至記載三郊因無力管理大天后宮，連續被市井無賴佔據廟產而告官的過程：

利等桴海經商，崇奉天上聖母，以期慈航普濟。近因蔡鹽擅就宮口右畔，結茅私稅；稟蒙押撤，鹽已知悔斂跡。復有蔡老秘效尤，仍占廟庭右邊，私築草寮。稟請押撤示禁。

從以上碑文可以隱約看出，當時的三郊組織已是日暮西沈自身難保，連街頭無賴都可一再的侵犯並佔用大天后宮廟產，可見三郊行號首領們在此時的社會力量已經非常薄弱了。

光緒二十一年（西元 1895 年）清廷與日本簽訂馬關條約，臺澎割讓給日本後，大天后宮與臺灣人民一起走入“日據時代”，面對了新的臺灣統治者。

■大天后宮與日本佛教單位簽訂主從契約之目的性探討

日本據臺之後，日本國內的各宗教團體紛紛來臺布教，且爲了掠奪臺灣原有的宗教資源而相互激烈競爭。明治二十九年（西元 1896 年）日本曹洞宗芳川雄悟與若生國榮兩位僧侶首先在臺南展開布教工作，此二人致力於縣內各處齋堂寺廟的布教。以求擴展自己宗派本山的勢力範圍，並且以簽訂契約的方式以吸收分寺，臺灣當時的許多寺廟與齋堂爲了避免受殖民統治者迫害，如艋舺龍山寺、台南開元寺、竹溪寺、法華寺等，皆紛紛與日本宗教界締結了主從本末的分支關係。在日本據臺初期，這些動作都僅止於臺日兩方宗教團體私下的契約關係，並未取得日本當局的正式認可。由此可知，此時臺灣本土的各處齋堂寺廟，基於社會的混亂、國家政權的更替，在爲求保護自身寺廟財產的前提之下，臺灣原有寺廟的僧侶，在不知如何自保的情況，只有仰賴尋求日本佛教保護的無奈境地。

根據瞭解，由於臺灣寺院的僧侶大多來自福建鼓山、怡山、黃檗山等地，或者是臺灣本地僧人赴福建鼓山、怡山、黃檗山等諸山受戒參學而歸者居佔大多

¹⁰⁶ 原存臺南大天后宮；民國四十四年四月移到臺南市歷史館，現爲鄭成功歷史文物館。高六二公分，寬四一·五公分，寧波石。原碑缺題。示禁者爲臺灣縣知縣沈受謙。

數，這些道場都是屬於禪宗系統，自然與日本同屬禪宗法脈的曹洞、臨濟兩宗較易結合。當時臺南並無日本臨濟宗僧人佈教，臺南大天后宮雖自開山以來一脈相承於臨濟宗，但住持僧眾因迫於時勢無奈，也不例外的在這個時候也尋求了同屬禪宗法源的日本曹洞宗僧侶的保護。直到明治三十一年（西元 1898 年）五月十日，總督府民政局縣治科擬請兒玉總督制止臺灣寺廟成爲日本佛寺之分寺爲止，臺南大天后宮才又回到三郊的手中來管理。¹⁰⁷

以上是日人據臺初期臺南大天后宮所發生的一段插曲，整個過程從民族主義（nationalism）的觀點來看，天后宮主事者苟且偷生的心態令人不齒。但是從整個歷史的大環境來看，這都是因爲甲午戰後戰敗的清廷將臺灣割讓，讓臺灣的人民與土地遭受亡國屈辱，此種在無奈情況下所形成悲哀的求生手段，大天后宮的主事者會心甘情願的簽下甘爲“分寺”的契約，只求不被破壞拆除，那些日本的“總寺”應該會有很好的感覺進而有伸出可能的援手。然而，對於並沒有身歷其境的我們，對這樣的行爲卻會感到難以信服。甚至在民族中心主義（ethnocentrism）的驅動下將其紛紛冠以“賣主求榮”或“漢奸”罪名。

如果用中國古諺中所說：「留得青山在，不怕沒柴燒！」的視角來觀察此一主從契約事件，大天后宮終究還是成功的保存並延續了這個場域的歷史，現今也並無任何出賣國族或宗教問題發生。

大正四年（西元 1915 年）三郊組織此時已瀕臨將要解體的邊緣，但還是勉力募款維修了大天后宮，三郊行號部分領袖此舉在自顧不暇的時代之中，而且在事業將要解體之前，還是堅持了他們當初護持大天后宮的使命。昔日有藥王菩薩燃身供佛，嘉慶年間有大天后宮媽祖與三代住持神主燃身捨寺護民擋災，今日又有三郊部分行號領袖的堅持承諾，佛典有云：

若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能然手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城妻子，及三千大千國土山林河池、諸珍寶物而供養者。¹⁰⁸

¹⁰⁷ 參考溫國良，〈日據初期日本宗教在臺布教概況－以總督府民政部調查爲中心〉《臺灣文獻》第五十卷第二期，南投：臺灣省文獻會，民 88.6，頁 211-231。

¹⁰⁸ 東晉 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經冠科卷第六·藥王菩薩本事品第二十三》臺北：佛教出版社，民 67.5，頁 403。

何謂「阿耨多羅三藐三菩提」？意思就是“無上正等正覺”，又稱為“無上正遍覺，無上正遍知”也就是說被認為能覺知一切“真理”，並能“如實”了知一切事物，從而達到無所不知的一種了脫生死的智慧。適時不知何位領袖，在三郊事業如此危難之中，還要放下諸事為大天后宮募款整修，恭敬禮拜天上聖母，當下想必心中定是了然一片，勇敢無畏。本研究由於在大正四年的整修行動中發現，三郊商團仍然勉力募款維修，聖域之並無中存在有任何背叛或出賣之說。

2-2-4 庶民時期

昭和十二年（西元 1937 年）七月七日，中日戰爭爆發，日政府派武官小林躋造為第十七任臺灣總督。小林總督提出，治臺的基本三大方針：「工業化、皇民化、南進基地化。」後開始展開所謂的“皇民化運動”。何謂皇民化運動，根據宮本延人¹⁰⁹教授在我的臺灣紀行中敘述說：

這是一種讓當時像臺灣這種日本殖民地的居民，獲得作為日本帝國國民的意識，而脫離原來古老的風俗習慣的運動；也就是要讓他們具有是在天皇統治之下的國民之意識的運動。¹¹⁰

在運動當中有關宗教信仰部分的是“寺廟整理運動”。何謂寺廟整理運動？根據當年任職於臺灣總督府文教局社會科，從事寺廟調查的調查官宮本延人口述：

是指廢掉漢民族原有的宗教習慣，改以日本思想及宗教觀來作替代的運動，也可以說是促進日本化的運動。這也是廢除道教系統的臺灣寺廟信仰，迫使他們到日本的神社和日本系統的佛寺參拜的運動。¹¹¹

一、維護人類文明不分國界的正義典範

¹⁰⁹ 宮本延人生於 1901 年，在臺期間曾於 1940 年任臺灣總督府調查官，1943 年任臺北帝大南方人文研究所助教授，1946 任臺灣大學副教授，1947 年任教授，1949 年起歷任東海大學教授、文學院長，1966 年任臺灣大學客座教授，1972 年退休，1950 年榮獲名譽教授，1987 年逝世。

¹¹⁰ 宮本延人，《我的臺灣紀行》一版，宋文薰、連照美編譯，臺北：南天書局，民 87.5，頁 176。

¹¹¹ 同上，頁 185。

大天后宮媽祖與其他陪祀神祇的中國道教色彩濃厚，當然首當其衝。昭和十六年（西元 1941 年）臺南市役所（市政府）欲標售臺南三郊產業，大天后宮也因列為三郊產業之一，被放在標售的名單之中。根據宮本延人教授描述當時緊急的情況：

當我剛跨過廟的門檻時，馬上從裡面跑出來一位中年男人。他很恭敬的向我鞠躬點頭後問：「是宮本先生嗎？」我回答是之後，他向我作這樣的訴求：「先生大概不知道，在幾日之內這座廟就要被廢掉了。上面已經決定連同整個財產都得交給台南市役所了。但是這是台南最古老的一座廟。每天前來參拜的人很多，是很重要的廟。懇請以先生的力量來阻止這個計畫吧。」我當場答應這一請求。¹¹²

宮本延人當時是臺北帝國大學文政學部史學科土俗人種學講師，當年是以臺灣總督府文教局社會科調查官的身份到臺南作調查寺廟工作，正巧遇上了這一件對地方百姓視作為生死存亡的重大事件，宮本口述之中年男子就是石暘睢¹¹³先生。

當時石先生面對一個陌生而且高高在上的日本總督府調查官，在對一個“被殖民者”的弱勢身份來說，石先生對地方文化的忠貞程度可說已是到了置個人死生於度外的境界。在當時石暘睢先生也非常幸運的遇到的總督府調查官並不是一個窮兵黷武的日本軍國主義者，而是一個具有宏觀視野的人類學（土俗人種學）學者宮本延人教授。

宮本延人從石暘睢口中得知這消息之後，馬上前往臺南市役所，對此一嚴重傷害臺南人民情感事件之前因後果進行瞭解，或許是宮本當時是以總督府調查官的身份求證與瞭解拆除原因，又可能因為大天后宮早已經被臺灣總督府指定為史

¹¹² 宮本延人，《我的臺灣紀行》一版，宋文薰、連照美編譯，臺北：南天書局，民 87.5，頁 188。

¹¹³ 石暘睢先生：在臺灣光復之後曾任臺南市文獻會委員、臺南歷史館館長（今臺南市民族文物館）等職。在職期間對臺南文化的研究與保存工作有諸多貢獻，舉如：民國 41 年 11 月間石先生所發現的“曾振暘墓”，這是鄭成功來臺的前十九年，荷蘭人治臺的第十八年漢族人留在臺灣年代最早的一座墳墓，也說明了荷據時期已經有漳州人入居臺灣的事實，因此是十分珍貴的歷史證物；民國四十四年五月十五日石先生與盧嘉興先生發現了有兩百多年的歷史的葫蘆埤漢番禁碑等，不斷的將生命完全的投入臺南史蹟的研究領域之中，直到民國五十七年三月三日去逝為止，一生對史蹟的研究工作貢獻了畢生的心血之後，石暘睢先生被史學界譽為“古都活辭典”之稱號，可以看出石先生對臺南文史的貢獻之鉅。。

蹟加以保護，市役所原本想將其拆除招標來擴充市役所財源的計畫，因宮本先生的出現第二天就緊急叫停。取消了廢廟招標計畫。根據宮本教授敘述，第二天地方報紙就立即報導大天后宮在拆除招標前夕，媽祖顯靈派臺北帝國大學的宮本延人教授拯救大天后宮的消息¹¹⁴。當時的報導充分的體現了臺灣土地為人神共治的特殊文化與精神。

宮本延人教授當時雖是一個年輕的學者，而且是在軍國主義教育制度下培育出的日本子弟，但是宮本卻擁有了人類學學者最應具備公正客觀的正義典範，當時年輕的宮本隻身遠離故鄉，甚至連將自己扶養長大的祖母去世都無法回家奔喪，繼續堅守研究崗位，無私奉獻於異國的民俗人類學領域之中，若非他當年的全力奔走，現在臺南大天后宮可能已經消失於時間的洪河，只可從歷史紀錄中回憶拼湊當年了。

代表府城社會高層的商紳色彩，正逐漸退去顏色的時候，民間地方夾縫求生的庶民生命力正在此時投入了大天后宮，臺南大天后宮此時也邁開步伐走入了民間基層，進入了一個嶄新的庶民階段。

昭和二十年（西元 1945 年）第二次世界大戰結束，日本投降。民國三十五年十二月五日發生規模六．三的新化大地震，地震使得大天后宮左側牆壁嚴重毀損向外傾斜。在本文之前所提到鄭成功打敗荷蘭人時發生了大地震；鄭氏王國覆滅之時也發生了大地震；朱一貴抗清起義的前一年也發生大規模的地震；無獨有偶，這次新化大地震的隔年，民國三十六年二月二十八日，發生了二二八事件；直到民國八十八年九月二十一日所發生的九二一大地震，使得國民黨在隔年的總統大選中失利，交出了在臺灣長達五十年的執政權。這一些在天地之間所產生的自然異象，似乎是在為即將降臨的大事件做先行的預告一般。看這些島內的政治權力鬥爭，反觀宮本教授在異地維護他國文化史蹟的無私奉獻過程，著實令人不禁汗顏與感佩。

二、是否能夠繼承原有場域的驕傲

¹¹⁴ 宮本延人，《我的臺灣紀行》一版，宋文薰、連照美編譯，臺北：南天書局，民 87.5，頁 189。

民國四十一年，延續整修及重建。民國四十二年廟埕廣場前照壁，拆除重建，照壁表面改為洗石子及石灰粉刷。¹¹⁵民國四十八年，重建三川門為假四垂屋頂，前檐八角石柱改換龍柱，左側巷道鋪紅鋼磚，廟庭加鋪紅地磚。民國六十年，原更衣亭改為三寶殿，奉祀三寶佛（圖 2-2-13）。又在觀音殿旁建香客樓。民國六十四至六十八年，整修聖父母廳，屋頂抽換部分桁樑，四柱敞亭改為 R.C 造。民國七十二年，於聖父母廳後面建香客大樓（現似乎已經荒廢），右側建辦公廳。¹¹⁶



圖 2-2-13 民國六十年，原官廳（更衣亭）

改為三寶殿，奉祀三寶佛。

資料來源：本研究自攝。

庶民接手大天后宮之後，聖域之中原有的古典氛圍漸漸消失，漸漸取代以活潑、靈活、多變、草莽、精算、打破階級制度等的民間生活色彩，直接投射在大天后宮中。

明治四十五年（西元 1912 年）北港媽祖信眾禮聘當時的建築名匠陳應彬大師重修朝天宮盛大落成，在不違背傳統禮教的體制之下，成功的將建築體作突破性的創新，建成壯麗雄偉的假四垂三川殿門面，再加上

廟方活動人員行事靈活，地方信眾的全力護持，吸引了十方各界的媽祖信徒前往北港朝拜，造成熱潮。

何謂“假四垂頂”？假四垂頂就是將一座三開間兩面流水的硬山式屋頂，在明間四點金柱上方架上一座四面流水的歇山式屋頂，而此硬山式屋頂結合歇山式屋頂的建築形式稱為“假四垂”。

此時將北港朝天宮的成功經驗盡看眼底的臺南大天后宮主事者，堅持過去光榮傳統之心開始動搖，心中期盼能再創臺南祀典大天后宮媽祖的信仰高峰，思變之心開始醞釀。此時在追求建物要更高大、更華麗的心理油然而生，但又受限於建物面積有限又無法拓展的實際狀況，於是在民國四十八年也跟進將三川門重建與北港朝天宮一樣的假四垂屋頂，並將前檐原本樸素幽雅的八角石柱改換成觀音山石雕刻而成的豪華龍柱（圖 2-2-14）。更於民國六十年更將原有隔絕世俗域污濁之氣，讓參拜者進入純淨聖域前的淨化過渡空間“官廳”（更衣亭），改為大雄

¹¹⁵ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 84。

¹¹⁶ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 85。

寶殿奉祀三寶佛，大量迎合了現代工業化的社會民眾希望“規矩越少越好，但是保庇越多越好”的求速想法，更是分散了應是以媽祖信仰為作為崇祀主體的焦點。在本研究中發現，想要透視此一聖域深層的內部文化財富，就應親身投入瞭解大天后宮，才能真的與自己身體產生共鳴，臺南大天后宮最傲人之處，就是以神聖空間作為祂內部豐富知識內涵的展演場地，要解開這些神聖意涵，就一定要深入瞭解大天后宮神聖場域的內部知識，才能發現從古至今聖域信眾用生命所寫下大天后宮最真實面貌。



圖 2-2-14 三川門將原來硬山式的三川脊屋頂改建成現在假四垂頂。前檐原本的八角石柱改換成觀音山石的豪華龍柱。

資料來源：本研究自攝。

民國七十二年內政部第一次公告臺閩地區古蹟級數名單時，大天后宮未被入選為第一級古蹟，其主要原因是現況已遭破壞改易太大。後雖經石萬壽等委員極力爭取之下，終於在民國七十四年八月一日經內政部公告正式升級為臺閩地區第一級古蹟。

表格 2-1：臺南祀典大天后宮歷年修建變遷大事年表：

時期	年代	空間環境變化	空間用途變化
王府時期	明 永曆 17 年 西元 1664 年	寧靖王朱術桂府邸。	寧靖王居所。
	清 康熙 22 年 西元 1683 年	施瑯平臺，明鄭亡，寧靖王自縊並捐寺為庵。	奉祀觀世音菩薩。
官廟時期	清 康熙 23 年 西元 1684 年	施琅改庵為天妃宮，同年改為天后廟。	同年施琅奏請冊封媽祖由天妃晉封為天后。
	清 康熙 28 年 西元 1689 年	闢廟前為講約所。	宣講上諭。
	清 康熙 59 年 西元 1720 年	稱祀典大天后宮。為臺灣第一座官方媽祖廟。	列官方春秋兩祭。
	清 乾隆 5 年 西元 1740 年	全廟整修，於後殿增建左右建二耳室。	左廳奉祀前臺灣總鎮張玉麒。
	清 乾隆 30 年 西元 1765 年	整修遍及全廟，觀音殿前增建建官廳一座。	整肅衣冠。
	清 乾隆 40 年 西元 1775 年	全廟整修，《重修臺郡天后宮圖說》中記載，廟埕廣場有旗竿臺，第二進為正殿。	
	清 乾隆 49 年 西元 1784 年	重修殿宇。	
	清 嘉慶 元年 西元 1796 年	官員與地方人士共同募捐整修。	
	清 嘉慶 6 年 西元 1801 年	闢後殿為聖父母廳。	敕封天后父母為積慶公、積慶夫人。
郊商時期	清 嘉慶 23 年 西元 1818 年	三月十六日大火，官民共同出資重建。第一批整修右側官廳三進殿宇。	
	清 道光 4 年 西元 1824 年	第二批整修主體四進殿宇。。	原有正殿改為拜殿，第三進改為媽祖正殿。
	清 道光 9 年 西元 1829 年	第三批整修裝修檢漏。	
	清 咸豐 6 年 西元 1856 年	官民同捐重修。	
	清 同治 4 年 西元 1865 年	三郊維修殿宇。	
	清 同治 8 年 西元 1869 年	募捐重修。	

	清 光緒 11 年 西元 1885 年	三郊行號萎縮，廟埕一再被街頭無賴侵佔。	
	日 大正 4 年 西元 1915 年	三郊勉力募款維修大廟。	
庶 民 時 期	日 昭和 16 年 西元 1941 年	殿宇欲被臺南市役所標售，所幸未果。	
	民國 35 年 西元 1946 年	新化大地震，造成嚴重損壞。	
	民國 37 年 西元 1950 年	進行地震後整修及重建工程。	
	民國 48 年 西元 1959 年	重建三川門為架上假四垂頂，前門八角石柱改觀音山石龍柱。	
	民國 60 年 西元 1971 年	原更衣亭改建為大雄寶殿。右側建香客樓。	更衣亭改變功能為崇祀三寶佛。
	民國 64-68 年 西元 1975-79 年	整修聖父母廳，全殿彩繪重新油漆。	
	民國 72 年 西元 1983 年	聖父母廳後增建香客大樓，右側建辦公廳。	
	民國 72 年 西元 1983 年	第一次公告臺閩地區古蹟級數名單，未被評選為第一級古蹟。	原因是現況已遭破壞改易太大。
	民國 74 年 西元 1985 年	經內政部公告正式升級為臺閩地區第一級古蹟。	

資料來源：部分摘自《臺南市古蹟使用調查與評估》¹¹⁷，本研究重新製表整理。

¹¹⁷ 徐福明，《臺南市古蹟使用調查與評估》臺北市：文建會，民 85。

第三章 諸神淵源的探討

東方社會普世的意象觀念中，世界上只要有廟宇，裡面就應該要有神像以供人崇祀膜拜，甚至在認知上好像是寰宇皆準的法則一般。在我們現世所存有的各種宗教派別裡，其實還是有部分教別是不允許豎立神像，或者絕對禁止神像崇拜，甚至把神像崇拜當成是罪惡的行為，這是因為部分宗教在不同的時代背景中所形成特殊的創教和宣教歷程，貫徹於教義上所堅持的精神要求，而衍生出不同的宗教行為模式。我們東方人覺得很難理解，但是西方人卻覺得理所當然。

在臺灣，每一座廟宇都有祂特殊獨有的環境意義，在這樣的環境氛圍中造像，每一尊神祇都代表著自身與部份東方文明的思維邏輯，臺南祀典大天后宮亦有祂自己獨特深層的文化意涵。當然這個聖域內所供奉的各路神祇之中，也會有當時塑造者的精神思想潛藏其中。雖然這些神祇雕造者的姓名大多已經佚失，但他們在不停的創作歷程中所累積的美感經驗，與每日真實體驗生命的生滅，這些不知名的意匠用雙手自然的延異出天、地、神、人¹¹⁸龐大的宇宙秩序觀，展現人類的生命價值與地方場域的生活圖示，在這些神祇的雕造者與聖域信眾內心之中，每一個思維感應的觸動，都會完全的鏡射於神祇的造像境界的異質性氛圍，並持續不斷影響著後世的聖域信眾，甚至一般的庶民百姓。外教的人覺得很難理解，但是聖域信眾卻覺得理所當然。

人群之中只要出現一個人憑藉著超強的體力，或是過人的智慧，再伴隨加入生活世界所表現的非凡事蹟，在這樣的條件之下，不難成為人群之中所擁戴的“英雄”或是“領袖”，而領袖領導人類的生活經歷，又往往會變成偉大的聖跡或是神蹟。這些異於常人的英雄或是領袖，再經由口耳相傳或是文字記錄的模式，幫助了後人瞭解這些英雄與領袖不平凡的身份、行為、特質，甚至讓人在無時無刻之中再熱情的說服感動其他人，同意這些英雄領袖是值得受人景仰敬佩的、偉大萬分的，甚至需要大家一起崇拜學習的。既然有共同崇拜與學習如此非凡事蹟的需要，就必須運用特殊的象徵儀式，來確定或是強化這些英雄領袖的故

¹¹⁸ 天、地、神、人為天空、大地、神聖者、短暫者四者的單一整體，稱之為四元。Martin Heidegger 海德格，〈Poetry, language, thought 詩·語言·思〉彭富春譯，北京：文化藝術出版社，1990，頁135。

事是否能夠深入人心。在不同生活環境中所生成建立的族群，就會發展出不同的象徵儀式來讓這些故事產生認同感，廟宇中的造像就是東方民族保存英雄事蹟最普遍的記憶方法之一。

本章經由深入探討大天后宮內現存部分重要的諸神造像，在論述方面分有幾個面向，嘗試恢復社會性—歷史性—空間性的存有論三元辯證（ontological trialectic），探討在聖域環境中全力運作在知識形構上的每個層次，無論是時間記錄或無稽之談的每段歷史，都將預設為神聖空間的涉入人類社會生活之需要，雖然社會性的插入一般皆認為理所當然，但插入空間性卻必需要不斷確認，以將其成為意識覺醒的備忘錄¹¹⁹。在大天后宮媽祖造像方面，因媽祖生平事蹟坊間已有大量各種媒體介紹，在本文中不再重複贅言以免多佔篇幅，並將論述著重於鎮殿媽與二媽的造像意境之上，在鎮殿媽方面探討身上所著衣冠與手持配件之神秘意涵，與解析鎮殿媽造像中雕造意涵。

從歷史、空間、社會等方面深入探討大天后宮所祀奉之水神的真實與想像兼具的神秘面紗。在水仙尊王方面，揭露水仙信仰與施琅之間的微妙關係，探究商業團體與水仙尊王信仰在精神層面支柱力量，和水仙尊王之身世背景與地方社會的教育功能等做歷史、空間、社會的三元意識探討。在四海龍王方面，在本研究中重新證實了龍王信仰在典籍之中的歷史性過程，確立了四海龍王在民間社會之中的影響力量，並對人類生活世界中東、南、西、北四方空間與跨越海上及陸地的神力執掌做範圍上的確認。本研究中並對大天后宮中的水仙尊王與四海龍王金身的前後崇祀之處做歷史性的推論假設。

千里眼與順風耳二神是媽祖駕前最重要的脅侍者。在本研究中對二神在歸順媽祖之後，在媽祖聖域駕前所顯現出的重要價值，其中對地方百姓的的生活世界與心理層面的影響皆起著重大作用。

大天后宮之住持僧法派源由在本章中筆者進行解謎研究，成功的揭開大天后宮三百多年來住持僧眾的法派之謎，重新追溯了大天后宮住持僧眾的法脈淵源。在研究中首度發現，自日據時期皇民化運動之後，大天后宮住持僧眾在場活動之歷史痕跡幾乎完全消失，並呈現空白的狀態。在本研究中，將做歷史性的深入探討，試圖重新填回消失的活動歷程，在論述中以謹慎的研究態度固著於空間形式

¹¹⁹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 229。

的具體物質性，將視角和認識論鎖定現存可描繪的事物之中，還原真實的歷史空間（第一空間）並查證了現行中充滿想像第二空間的歷史傳說，再用第三空間的視角，檢視了第一空間的真實性與第二空間的合理性，以試圖端正各界現行錯誤的訊息知識與難以說服大天后宮信眾的通俗說法。

在本章中，舉凡四海龍王信仰，在宗教學上可歸類於進步精靈崇拜中自然崇拜的一環，並結合了較為原始圖騰崇拜的民間宗教信仰。而水仙尊王信仰，則是屬於進步精靈崇拜中的人鬼崇拜（亡靈崇拜）¹²⁰。上述分類方式是以學術分類法將信仰源流來做分析比對，但對本文所針對之精神層面（*spiritual*）的生三（*thirthing*）探討幫助有限，為不停留在二元論概念或元素間封閉的、非此即彼的對立，為要不斷建構、前進、持續擴展知識的生產，超越目前已知的部份¹²¹，故本文中此種分類方向只作為探討時的參考之用。

第一節 具信仰意涵的莊嚴形象 – 鎮殿媽

媽祖的造像會因為各朝代不同的褒封、各地方不同的風俗、各不同社會階層的文化內涵、各個行業不同的審美意識、塑造匠師所承不同流派或是自身特殊的美感經驗等條件，所投射出的形象，或坐或立，或胖或瘦，或軟身或硬身，這些都是結構地方人民內在的背景思想所反饋的神聖造像。例如各朝代的褒封由夫人、妃、天妃、天后、天上聖母等，都會展現不同的外表形象。造出之形象一定會合乎一個較為絕對又層次多樣的要求，其目的就是讓信徒們看起來有感應、莊嚴、慈悲、肅穆、沈靜、慈祥、親切、端莊等等信徒身體的經驗歷程，伴隨各種不同心情所形成不同的力量，在同一尊媽祖的主體上顯現出來。大天后宮最主要的媽祖造像有鎮殿媽、鎮南媽、二媽、三媽等，這裡本研究選擇以鎮殿媽為主要論述對象。

大天后宮鎮殿媽的形成年代應為清道光四年前後，因嘉慶二十三年（西元1818年）大天后宮大火之後，所有殿宇神像幾乎付之一炬¹²²，唯三川門未被大

¹²⁰ 董芳苑編著，《臺灣民間宗教信仰》增定版，臺北：長青文化，民73.7，頁140-142。

¹²¹ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁80-81。

¹²² 林師聖，《臺灣采訪冊·祥異》臺灣文獻叢刊第55種，頁44。中國方志叢書·臺灣地區第二十九號，台

火所波及，正殿重建工作根據廟方記載，主體建築直至道光四年底（西元 1824-1825 年）前後才重建完成。重建之後正殿的鎮殿媽座壇，由原來的第二進移到了現在的第三進。再加上歷代地方百姓都習慣於如果神祇靈驗，訴求目的達成之後就會以“再塑金身”的傳統還願行為來回報神祇，而再塑的金身通常也都是以鎮殿的主神來作為重新修塑的對象。大天后宮的鎮殿媽本身為泥塑性質，不耐風吹雨淋，大火之後所新塑的媽祖鎮殿金身之形塑年代，也應與正殿同時間完成才較為合理。目前的鎮殿媽祖金身為頭戴九旒冕的造型，似乎也是較稍微晚期媽祖造像的表現方式。

一、鎮殿媽冠服形制初探

媽祖頭戴九旒冕，身著盤領袞服，腰配玉帶，手持朝笏，端坐於交椅之上，交椅扶手雕有龍首含珠之造型，十分精緻而典雅。根據張廷玉在《明史》中對冠服記載：

皇帝冕服：……冕，前圓後方，玄表纁裡。前後各十二旒，旒五采，玉十二，珠五，採纁十有二就，就相去一寸。……¹²³

皇太子冠服：陪祀天地、社稷、宗廟及大朝會、受冊、納妃則服袞冕。洪武二十六年定，袞冕九章，冕九旒，旒九玉，金簪導，紅組纓，兩玉瑱。……

¹²⁴

親王冠服：助祭、謁廟、朝賀、受冊、納妃服袞冕，朔望朝、降詔、降香、進表、四夷朝貢、朝覲服皮弁。洪武二十六年定，冕服俱如東宮，第冕旒用五采，玉圭長九寸二分五厘，青衣纁裳。永樂三年又定冕服、皮弁制，俱與東宮同，其常服亦與東宮同。¹²⁵

九旒冕，清代並無此冕之服制，歷代皇室后妃等宮中女眷也無此九旒冕之規制，這種冠冕古為皇太子或親王所專用，應是民間將媽祖性別超越男女所使然，而且古帝王之冕為前後各十二旒，皇太子與親王之冕前後皆九旒，鎮殿媽之冠冕

北：成文出版社，頁 125。

¹²³ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1615。

¹²⁴ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1625。

¹²⁵ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1627。

只有前爲九旒後則無旒，亦可能是在當時君主封建體制之下，對已經神格化身天子之帝王，所做階級上的區分，而且媽祖歷朝都還要接受天子的封誥，所以在不動搖天子尊嚴，又能提升媽祖神格的前提之下，民間活潑的生命創造了前九旒冕，以有別於天子的前後十二旒與以後將要即位的皇太子的前後九旒。況且單前九旒之數“九”又爲古老傳統的尊貴之數。庶民心中自有一套神界與人界相互融合的準則，這個生動的準則不僅雕造了神祇的世界，亦不違反自身所處人界的王法禮制。

在古代朝廷的隆重場合如祭天地、宗廟、社稷或受冊、正旦、冬至及聖節、朝會、納妃時，皇帝及諸王會穿著最高級的袞服，何謂“袞”？是因爲衣上所織繡之龍或升或降有降龍或有龍首捲曲所以稱爲“袞”¹²⁶。明代帝王袞服有十二章¹²⁷紋圖案，分別爲日、月、星辰、山、龍、華蟲六章紋繪於衣，宗彝、藻、火、粉米、黼、黻六章紋繡於裳。皇太子與諸王袞服有九章紋圖案，分別爲山、龍、華蟲、火、宗彝五章紋繪於衣，藻、粉米、黼、黻六章紋繡於裳¹²⁸。

臺南大天后宮鎮殿媽金身所穿著，較相似於古之袞服，但明代袞服有明顯十二章或九章等紋飾，鎮殿媽衣裳只單繪龍形紋與下擺的海水江崖浪花翻捲紋樣，民間稱鎮殿媽身著之衣裳，一般民間都俗稱爲龍袍，古代民間一般的觀念中“龍”是君王至高無上的代名詞，而龍袍理所當然也應爲帝王所有，是爲最尊貴的禮服，其實這是一種觀念上的錯誤。皇帝龍袍只屬於一種常服，是在一般的生活場合中所穿著，《明史》中對皇帝常服的描述：

¹²⁶ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1615。王圻、王思義編集，《三才圖會·衣服一卷》三版，上海：上海古籍出版社，1993.10，頁 1507。

¹²⁷ 十二章的含意，根據唐龍朔二年（西元 662 年），崇文館學士校書郎楊炯奏議中所提到：「……夫日月星辰者，明光照下土也。山者，布散雲雨，象聖王澤霑下人也。龍者，變化無方，象聖王應機布教也。華蟲者，雉也，身披五采，象聖王體兼文明也。宗彝者，武雉也，以剛猛制物，象聖王神武定亂也。藻者，逐水上下，象聖王隨代而應也。火者，陶冶烹飪，象聖王至德日新也。米者，人恃以生，象聖王物之所賴也。黼能割斷，象聖王臨事能決也。黻者，兩己相背，象君臣可否相濟也。」後晉 劉昫等撰，《舊唐書·輿服志》北京：中華書局，1996.05，頁 1947。

¹²⁸ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1615。王圻、王思義編集，《三才圖會·衣服二卷》三版，上海：上海古籍出版社，1993.10，頁 1521、1523。

皇帝常服：洪武三年定，烏紗折角向上巾，盤領窄袖袍，束帶間用金、琥珀、透犀。永樂三年更定，冠以烏紗冒之，折角向上，其後名翼善冠。袍黃，盤領，窄袖，前後及兩肩各織金盤龍一。帶用玉，鞞以皮為之。¹²⁹

這種龍袍在明朝稱為“盤領窄袖袍”袖是窄袖，現今臺北故宮博物院還藏有明太祖座像一幅可供參考，直到清代之龍袍也為窄袖，並非鎮殿媽身著之寬大袖衣。鎮殿媽身著之衣裳，比較像是袞服樣式，但除龍紋外又無袞服其他紋路式樣，單純的龍紋配合著下擺的海水江崖浪花翻捲紋樣，又迎合了民間傳統對龍的尊貴意象。

總之，袞服與冕都是為男性之尊貴服飾，歷朝皇室后妃等宮內外女眷均無此種冠服禮制，所以鎮殿媽此種服制應為了滿足信眾對媽祖神聖如帝王的尊貴思想，又能不破壞君主封建禮制之下，成功的將媽祖原本的女神身份，利用冠服的形式，超越了男女性別限制，成為能幻化為千萬形象有如皇族般的尊貴之神。此種冠服也成了媽祖在神界中特殊的禮服之一。

朝笏，又稱圭，是古時貴族朝聘、祭祀、喪葬時手中所執的的禮器，用以指劃及記事以便隨時覆誦說明之用。鎮殿媽手持之朝笏（圖 3-1-1），朝外一面是龍形圖案浮雕，朝內一面雕刻著“唵、啞、吽”三字，此三字代表著極特殊的神聖意涵！唵，是為冠於咒文最初之祈禱語首先發音之聖音，含有神聖之意；啞，表示學佛之人雖欲表現佛法一己之所得，然而真理是窮盡難以言語表達時之用語；吽，諸天之總種子、金剛部之通種子，為一切如來菩提心之種子，一切如來不共真如妙體恒沙功德，皆從此生。所以說“唵、啞、吽”，此三字係極為神聖之字音，若隨呼吸不斷念誦，及至不念自念，念不念了無差別，無有間斷，即為金剛¹³⁰念誦，依此金剛念誦，能與本尊合一，契入理體法性。又此三字代表本尊，本



圖 3-1-1 鎮殿媽手之中朝笏。
資料來源：《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12。

¹²⁹ 清 張廷玉等撰，《明史·卷六十八 志第四十二 輿服二》一版，北京：中華書局，1974.1，頁 1620。

¹³⁰ 金剛：經論中常以金剛比喻武器及寶石，較常用於比喻武器。以金剛比喻武器，乃因其堅固、銳利，而

尊常在吾人呼吸間，吾人即住於本尊法身而入於第一義諦之真理。《安像三昧儀軌經》說明有關雕塑、供養諸佛菩薩像，所應注意事項中，謂觀想如來如真實身，諸相圓滿，以唵字安頂上，以啞字安口上，以吽字安心上。所以這又是用以安置於佛像三處之三種子。此一濃厚的佛教意涵，在有官廟身份的祀典大天后宮，儀式祭典均是由歷代精通佛典、戒行端潔的住持僧所掌理，而第一、二住持勝脩恬與奕是如兩位大和尚又曾任臺灣府僧綱，領導全臺教界，所以在佛教色彩相當濃厚的氛圍之下，才有可能出現如此深奧的佛教詞彙。

所以，在大天后宮正殿之內，鎮殿媽手持刻有“唵、啞、吽”三字的朝笏，朝笏的唵字在下、啞置於中央、吽字在上方。這樣排列恰好與媽祖之頂、口、心正好接續形成循環，這三個神聖之字音再經由媽祖的頂、口、心中重複誦出，並好似持續不斷的迴盪在聖域空間之中（圖 3-1-2）。

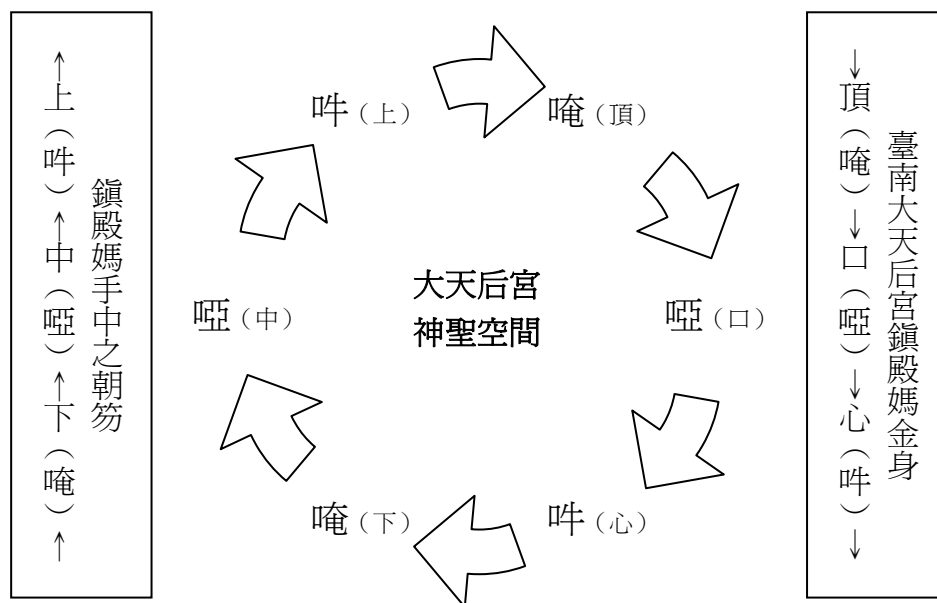


圖 3-1-2 鎮殿媽之頂、口、心與朝笏之唵、啞、吽形成循環並迴盪於聖域空間。

資料來源：本研究整理自繪。

二、探索鎮殿媽的造像路徑

臺南祀典大天后宮的鎮殿媽之顏面為黑色，現世之中媽祖顏面膚色有各種不

能摧毀一切，且非萬物所能破壞。以金剛比喻寶石，因金剛石透明無色，且光耀璀璨，一經日光照射，即顯現出各種光耀之色彩，於夜中亦能放出螢光，而為諸寶中之最勝者。

同顏色，例如有金面媽、烏面媽、粉面媽等的不同分別，信眾心中也因媽祖顏面膚色的不同，有著不同的意涵上的區分。如；粉面媽，與信眾一般顏面膚色相同，是媽祖清靜莊嚴還未幻化百千萬種救苦救難形象前之原始面貌；金面媽，為媽祖得道後所現的尊貴之相，意寓人生苦短，世人應立即悔過行善，盡早修得正果，冊列仙班；烏面媽，為媽祖於怖畏急難之中，尋聲救苦救難救渡苦海迷津所現的悲憐眾生之相。根據廟方說法，大天后宮鎮殿媽原為金色面孔，因為長年奉祀在殿中接受鼎盛的香火薰染，久而久之就被繚繞的香煙薰成黑色，成為現在的大黑面鎮殿媽祖¹³¹。

鎮殿媽現今呈現之法相上，一般神像眼球均為彩繪形式，但鎮殿媽雙眼珠卻內鑲琉璃球，閃閃發光靈活生動。筆者曾經走訪龍門、雲崗、麥積山等石窟與平遙雙林寺、大同上華嚴寺等大陸著名的佛寺，在參觀過程中發現其泥塑佛菩薩像之黑眼仁，常用鑲裝黑色琉璃球的工藝



圖 3-1-3 鎮殿媽黑眼珠為黑色琉璃球鑲嵌而成，靈活生動。

資料來源：本研究自攝。

作法來增加眼部神采的靈活度，但在臺灣此種鑲嵌作法卻是相當罕見，在想像的佛眼中，卻表現在如此真實的眼珠裡，雕造交錯複雜的意象空間（圖 3-1-3）。

根據《天妃顯聖錄》¹³²所紀錄的媽祖故事，在信徒的心中不但是活生生的媽祖聖蹟，亦是一種神秘的存有（being），信仰成爲了真實的歷史情境，而這些情境還不斷發展出新的神蹟在信眾之中口耳相傳，持續的塑造媽祖歷史的新形象，這些新故事與舊歷史不斷的交錯融合，大天后宮的鎮殿黑面大媽，也就是在這許多的歷史記憶之中形塑完成的。

民間傳說中，媽祖能身處室中，神遊方外；她能變小草爲大木，驅鐵馬以行空；她又能降伏妖魔，禳除災疫；她更能禱雨防旱，拯饑救潦。這些神蹟大約都爲媽祖生長於福建沿海之地，所以對於護航濟溺的本領特別大；她能在狂飆怒濤之中，檣摧桅折之頃，指引海舟，救助乘客。而天妃也就因爲這個緣故逐漸轉變

¹³¹ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 117。

¹³² 《天妃顯聖錄》臺灣文獻叢刊第 77 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。

爲航海者的保護女神。由於元、明以來的君主、大臣們都奉天妃爲航海之神而加以崇祀，至此，由於官部門的推波助瀾，更加助長了傳播之勢，民間自然也就更加相信。

祀典大天后宮的媽祖信仰因形成的歷史過程特殊，儒、釋、道三家皆對其有深遠影響，尤其歷代皆有佛教僧侶常駐道場，神祇造像方面，住持僧侶的影響也相對較大，造型也盡量以佛像量度法爲度量標準，並以經典之中詳載佛所具有的三十二相與八十種隨行好來做造像原則。佛、菩薩之身所具足之殊勝容貌形相中，顯著易見者有三十二種，稱爲三十二相；微細隱密難見者有八十種，稱爲八十種好。兩者亦合稱「相好」。轉輪聖王亦能具足三十二相，而八十種好則唯佛、菩薩始能具足。媽祖在民間普遍皆認爲是觀世音菩薩所化之延伸，所以具足三十二相與八十種隨形好亦是理所當然。

何謂三十二相？就是指轉輪聖王及佛之應化身所具足之三十二種相貌。又稱作三十二大人相、三十二大丈夫相、三十二大士相、大人三十二相。略稱爲大人相、四八相、大士相、大丈夫相等。三十二相根據《大智度論·卷四》所記載爲：足下安平立相、足下二輪相、長指相¹³³、足跟廣平相、手足指縵網相、手足柔軟相¹³⁴、足趺高滿相¹³⁵、伊泥延膊相、正立手摩膝相、陰藏相、身廣長等相¹³⁶、毛上向相、一一孔一毛生相、金色相、大光相¹³⁷、細薄皮相、七處隆滿相¹³⁸、兩腋下隆滿相¹³⁹、上身如獅子相¹⁴⁰、大直身相¹⁴¹、肩圓好相¹⁴²、四十齒相、齒齊相、

¹³³ 長指相，又作指纖長相、指長好相、纖長指相。即兩手、兩足皆纖長端直之相。係由恭敬禮拜諸師長，破除憍慢心所感得之相，表壽命長遠、令眾生愛樂歸依之德。

¹³⁴ 手足柔軟相，又作手足如兜羅綿相、手足細軟相。即手足極柔軟，如細劫波毘之相。係以上妙飲食、衣具供養師長，或於父母師長病時，親手爲其拭洗等奉事供養而感得之相，表佛以慈悲柔軟之手攝取親疏之德。

¹³⁵ 足趺高滿相，又作足趺隆起相、足趺端厚相、足趺高平相。即足背高起圓滿之相。乃佛於因位修福、勇猛精進感得之相，表利益眾生、大悲無上之內德。

¹³⁶ 身廣長等相，又作身縱廣等如尼拘樹相、圓身相、尼俱盧陀身相。指佛身縱廣左右上下，其量全等，周匝圓滿，如尼拘律樹。以其常勸眾生行三昧，作無畏施而感此妙相，表無上法王尊貴自在之德。

¹³⁷ 大光相，又作常光一尋相、圓光一尋相、身光面各一丈相。即佛之身光任運普照三千世界，四面各有一丈。此相以發大菩提心，修無量行願而有，能除惑破障，表一切志願皆能滿足之德。

¹³⁸ 七處隆滿相，又作七處滿肩相、七處隆相。指兩手、兩足下、兩肩、頸項等七處之肉皆隆滿、柔軟。此相係由不惜捨己所愛之物施予眾生而感得，表一切眾生得以滅罪生善之德。

¹³⁹ 兩腋下隆滿相，又作腋下平滿相、肩膊圓滿相。即佛兩腋下之骨肉圓滿不虛。係佛予眾生醫藥、飯食，又自能看病所感之妙相。

牙白相、獅子頰相¹⁴³、味中得上味相、大舌相、梵聲相、真青眼相¹⁴⁴、牛眼睫相、頂髻相、白毛相等三十二種殊勝容貌與微妙形相。

又何謂八十種好？跟據《大般若經·卷三八一》載，為佛菩薩之身所具足之八十種好相。又稱八十隨形好、八十隨好、八十微妙種好、八十種小相、眾好八十章等名稱。¹⁴⁵

¹⁴⁰ 上身如獅子相，又作上身相、師子身相、身如師子相。指佛之上半身廣大，行住坐臥威容端嚴，一如獅子王。係佛於無量世界中，未曾兩舌，教人善法、行仁和，遠離我慢而感得此相，表威容高貴、慈悲滿足之德。

¹⁴¹ 大直身相，又作身廣洪直相、廣洪直相、大人直身相。謂於一切人中，佛身最大而直。乃以施藥看病，持殺、盜戒，遠離憍慢所感；能令見聞之眾生止苦、得正念、修十善行。

¹⁴² 肩圓好相，又作肩圓大相、兩肩平整相。即兩肩圓滿豐腴，殊勝微妙之相。係由造像修塔，施無畏所感得，表滅惑除業等無量功德。

¹⁴³ 獅子頰相，又作頰車相、頰車如獅子相。即兩頰隆滿如獅子頰。見此相者，得除滅百劫生死之罪，面見諸佛。

¹⁴⁴ 真青眼相，又作目紺青色相、目紺青相、紺眼相、紺青眼相、蓮目相。即佛眼紺青，如青蓮花。係由生生世世以慈心慈眼及歡喜心施予乞者所感得之相。

¹⁴⁵ 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·卷三八一 初分諸功德相品第六十八之三》第七冊，初版，臺北市：眾生文化，民 82.9，頁 3939-3940。八十種好指：(一)指爪狹長，薄潤光潔。(二)手足之指圓而纖長、柔軟。(三)手足各等無差，諸指間皆充密。(四)手足光澤紅潤。(五)筋骨隱而不現。(六)兩踝俱隱。(七)行步直進，威儀和穆如龍象王。(八)行步威容齊肅如獅子王。(九)行步安平猶如牛王。(十)進止儀雅宛如鵝王。(十一)迴顧必皆右旋如龍象王之舉身隨轉。(十二)肢節均勻圓妙。(十三)骨節交結猶若龍盤。(十四)膝輪圓滿。(十五)隱處之紋妙好清淨。(十六)身肢潤滑潔淨。(十七)身容敦肅無畏。(十八)身肢健壯。(十九)身體安康圓滿。(廿)身相猶如仙王，周匝端嚴光淨。(廿一)身之周匝圓光，恒自照耀。(廿二)腹形方正、莊嚴。(廿三)臍深右旋。(廿四)臍厚不凹不凸。(廿五)皮膚無疥癬。(廿六)手掌柔軟，足下安平。(廿七)手紋深長明直。(廿八)唇色光潤丹暉。(廿九)面門不長不短，不大不小如量端嚴。(卅)舌相軟薄廣長。(卅一)聲音威遠清澈。(卅二)音韻美妙如深谷響。(卅三)鼻高且直，其孔不現。(卅四)齒方整鮮白。(卅五)牙圓白光潔鋒利。(卅六)眼淨青白分明。(卅七)眼相脩廣。(卅八)眼睫齊整稠密。(卅九)雙眉長而細軟。(四十)雙眉呈紺琉璃色。(四一)眉高顯形如初月。(四二)耳厚廣大脩長輪埵成就。(四三)兩耳齊平，離眾過失。(四四)容儀令見者皆生愛敬。(四五)額廣平正。(四六)身威嚴具足。(四七)髮脩長紺青¹⁴⁵，密而不白。(四八)髮香潔細潤。(四九)髮齊不交雜。(五十)髮不斷落。(五一)髮光滑殊妙，塵垢不著。(五二)身體堅固充實。(五三)身體長大端直。(五四)諸竅清淨圓好。(五五)身力殊勝無與等者。(五六)身相眾所樂觀。(五七)面如秋滿月。(五八)顏貌舒泰。(五九)面貌光澤無有鬢鬢。(六十)身皮清淨無垢，常無臭穢。(六一)諸毛孔常出妙香。(六二)面門常出最上殊勝香。(六三)相周圍妙好。(六四)身毛紺青光淨。(六五)法音隨眾，應理無差。(六六)頂相無能見者。(六七)手足指網分明。(六八)行時其足離地。(六九)自持不待他衛。(七十)威德攝一切。(七一)音聲不卑不亢，隨眾生意。(七二)隨諸有情，樂為說法。(七三)一音演說正法，隨有情類各令得解。(七四)說法依次第，循因緣。(七五)觀有情，讚善毀惡而無愛憎。(七六)所為先觀後作，具足軌範。(七七)相好，有情無能觀盡。(七八)頂骨堅實

我們現今所處娑婆國土五濁惡世¹⁴⁶，凡夫的一切妄想均是由貪、嗔、癡三毒所引起，屬貪之妄想有四十種，屬嗔之妄想三十三種，屬痴之妄想有七種，加合起來共有八十種妄想之毒。凡夫如能成就三十二種相之大功德，並具足圓滿之後，自然就能呈現百福莊嚴的三十二種大丈夫相，而妙相具足之後，自然能淨息凡夫的八十種妄想，再應化油然而生出八十種隨行好相¹⁴⁷。從鎮殿媽現在所呈現的造像上不難看出，當年雕造意匠的內在涵養深厚。據傳大天后宮正殿五尊泥塑神像¹⁴⁸，均為泉州蔡四海作品¹⁴⁹。對於《臺南歷史散步（上）》一書中所敘述之蔡四海嗜抽鴉片，唯有過足煙癮之後才會靈思泉湧，巧手塑出得意傑作¹⁵⁰。此種說法本研究在文獻或田調過程中，目前並無發現任何能證明此說之證據，故應屬誤傳。

第二節 水神群像

大天后宮所崇祀的水神群像，除媽祖之外，在正殿的左右又另分成兩龕，左側祀奉五位水仙尊王，右側為四海龍王。

大天后宮現存的水仙、龍神諸聖像，雕造的手法雖都精緻細膩，但二組神像群之衣冠造型各異，面部表情的表現方式也各有所長，不似同一匠師的處理作風。大天后宮在嘉慶大火之後重建，神像也應同批完成於同一時期，水仙尊王群像與四海龍王造像風格差異懸殊，不像是在同一空間或時期形塑完成之神像作

圓滿。(七九)顏容常少不老。(八十)手足及胸臆前，俱有吉祥喜旋德相。

¹⁴⁶ 東晉 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》初版，臺北：世樺出版社，民 86.3，頁 29。五濁分別為：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

¹⁴⁷ 清 工布查布，《造像梁度經·造像量度經引》線裝版，南京：金陵刻經處，清同治十三年(西元 1874 年)正月，頁 13-14。

¹⁴⁸ 五尊泥塑神像分別為鎮殿媽、千里眼、順風耳與兩旁脅侍宮娥。

¹⁴⁹ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 118。

¹⁵⁰ 「據說這位不知名的民間藝術家嗜抽鴉片，每次唯有在過足煙癮之後，才會靈思大發，巧手塑出得意的傑作來。姑且不論傳言是否屬實，這 5 尊神像卓越的藝術風采，的確令人嘆為觀止。」黃靜宜、王明雪主編，《臺南歷史散步（上）》，初版 1 刷，臺北：遠流出版公司，民 84.5，頁 106。

品。雖然兩組神像的尺寸相同，但這尺寸應是與傳統的雕造匠師手中，共通判斷吉凶的衡量工具有關，並非刻意讓兩組神祇成爲對稱大小。在大天后宮所形塑之水仙尊王造像部分，大禹、屈原、伍子胥三位容貌均現天庭飽滿圓潤，五綵鬚美髯飄逸，面如雞子，鼻若懸膽，鳳眼細長、頰豐、耳厚、豐唇等，整體均呈現崇高莊嚴之氣勢，這些都是明清以降，世人心目中對文人意象與審美情境的完美相貌，其中伍子胥雖身披金盔戰甲，但仍不脫文人優雅不俗的氣息。項羽、寒冦二神面部表情猙獰可怕，眉頭緊鎖，怒目圓睜，神情威猛雄壯，似爲催伏邪魔、教化眾生而變現的忿怒之相，威風凜凜的氣勢好似能降服一切邪魔，氣勢雄渾令惡鬼妖魔見而生畏的巍峨武將。其中項羽的連鬚更凸顯粗獷的大丈夫氣概。

東海龍王：龍首人身，明顯標示著龍王爲其身份。西海龍王：頭戴通天冠，容貌與大禹、屈原、伍子胥之文人面相神似，溫文儒雅。這也可能與古代傳統的地理認知之中，西方爲陸地，並無西海有關，雕塑爲文人的平和造型，好似爲了意寓西海溫順，從未有任何狂風巨浪之擾民行徑，與南東北三海龍王的城府深沈面容，差距極大。南海龍王：額頭上有水波狀皺紋，可能是雕塑匠師爲凸顯其爲水神的隱喻性手法。古代船隻航行，觀測星斗是船家分辨方位的方法之一，民間認爲南斗星座主凡人之福壽，南海龍王面容呈現老者之慈祥相貌，應與其有直接之連結想像。北海龍王：相貌眼角上揚，怒目圓睜，連鬚直接與正身雕刻，一體成形，非用黏鬚方式是爲其特點。此種塑像方式在大天后宮是唯一特例，在臺閩地區此種方式常見於工藝作品，直接用於受人崇拜的神像則較爲罕見。表情呈現憤怒恐怖之貌，應該和傳統觀念中的北方主黑，北斗註死的不祥心境有關，進而直接投射於神尊，並雕造於形。

這兩組神祇信仰，歷史上在臺南均有專門崇祀的廟宇（水仙宮與龍王廟），且在部份時期都爲三郊商團所管理。

大天后宮目前所供奉之水仙尊王與四海龍王兩組神像，在崇祀緣起部份現普遍存在二說。其一、是大天后宮自身信眾所發起的自發性供奉。其二、爲日據時期在寺廟重整運動中，水仙宮與龍王廟拆除之後，將鎮殿金身移往同屬三郊管理之大天后宮寄祀。就此一問題做初步探討中，衍伸發現水仙信仰在不同於國家教化模型的另一種詮釋方式，和三郊船隊當時堅持水仙尊王信仰二百餘年之主要理由。

3-2-1 大天后宮祭祀水仙與龍王之淵源探討

一、水仙尊王身份問題

水仙尊王在民間各地皆有崇祀，但各地水仙尊王的身份會因地域差異，崇祀對象也會有所不同，傳說中的水仙大致上分別有夏禹、寒冦、項羽、伍員、屈原、冥¹⁵¹、伯益¹⁵²、魯班¹⁵³、李白¹⁵⁴、王勃¹⁵⁵等。

臺閩粵地區水仙尊王的崇祀，大多與各地的郊商有關。郊的形成與地方的商業繁榮有直接的關係。商行爲了維護同業間最大的利益，在各地組織了各種不同性質稱爲“郊”的商業團體。郊的功能除商業行爲外，郊商組織亦常積極的介入各階層的社會事務，舉凡紛爭調解、神明祭祀、商事互利、賑濟行善等。對內地貿易的海上交通，爲求風調雨順，各地郊商大都祈求水仙尊王的保護，每年農曆十月十日水仙尊王誕辰，都要盛大舉行祭典。所以說各地水仙宮的肇建與郊商的關係非常密切，例如：笨港水仙宮是由笨港貢生林開周倡起，由泉州郊金合順、廈門郊金興順、龍江郊金晉順等笨港郊商、船戶所合資創建；馬公水仙宮是由臺廈郊所興建；新竹長和宮（水仙宮）由水郊捐資興建；萬華水仙宮是於乾隆初年，各郊商、船戶捐款共同興建等。

在臺南地區崇祀水仙尊王，最早是以的水仙宮爲其信仰中心（現在地址爲臺南市西區神農街一號），但在歷代臺灣文獻對水仙宮內水仙的身份紀錄中卻多有出入，例如《福建通志臺灣府》中水仙宮中水仙身份記錄爲：

水仙廟在西定坊港口，祀大禹王，配以伍員、屈平、王勃、李白。康熙五十四年，泉漳諸商建。¹⁵⁶

丁紹儀在《東瀛識略》中記載之水仙尊王身份：

¹⁵¹ 冥，考非人名，應是官名或神名，此水仙又爲北方之神、太陰之神、水官、水正、黑帝、雨師、腎神等。

¹⁵² 伯益，佐舜訓鳥獸，剡木爲舟，佐禹治水有功，避禪位於箕山。

¹⁵³ 魯班，民間亦奉爲巧聖先師，稱魯班公。爲木工業、建築業、設計業之祖師爺。

¹⁵⁴ 李白，字太白，號青蓮居士。傳說遊采石江中，因醉入水中捉月死，沒而爲神。

¹⁵⁵ 王勃，唐朝龍門人，爲唐初駢儷四傑之首，在南海船翻喪身，曾著滕王閣序。

¹⁵⁶ 《福建通志臺灣府·壇廟》臺灣文獻叢刊第 84 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 116。

臺郡有水仙宮，祀大禹、伍子胥、三閭大夫、王勃、李太白，蓋大禹平成水土，餘皆沒於水。¹⁵⁷

謝金鑾、鄭兼才在《續修臺灣縣志》中記錄水仙宮中水仙身份為：

水仙廟：在西定坊港口。祀大禹王，配以伍員、屈平、王勃、李白。「舊志」云：鴟夷之浮，汨羅之沉，忠魂千古。王勃省親交趾，溺於南海，歿而為神。雖李白表墓謝山，前人經訂采石之訛，第騎鯨仙去，其說習傳久矣。¹⁵⁸

以上皆紀錄當時之水仙尊王與現今之水仙宮所崇祀神尊多有差異，記載中少了稟王、楚霸王，加入了王勃、李白。

但早在清康熙六十一年時，黃叔瓚所撰之《臺海使槎錄》中卻紀錄著：

水仙宮並祀禹王、伍員、屈原、項羽，兼列稟，謂其能盪舟也（一作魯般）。廟中亭脊，雕鏤人物、花草，備極精巧，皆潮州工匠為之。¹⁵⁹

在這本清代臺灣早期的重要文獻，其中卻清楚記載水仙宮內之水仙尊王為，大禹、項羽、寒稟、伍子胥、屈原等，此康熙年間之記載，與大天后宮和水仙宮二廟現今神尊身份完全吻合，後之修志者，是否為修纂失察，可待進一步研究探討。¹⁶⁰



圖 3-2-1 臺南市神農街水仙宮內景，中央之鎮殿大禹神像為民國時重塑
資料來源：本研究自攝。

¹⁵⁷ 丁紹儀，《東瀛識略·東瀛識略卷八·遺聞》臺灣文獻叢刊第 2 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 102。

¹⁵⁸ 謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志·卷五 外編·寺觀》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 339。

¹⁵⁹ 黃叔瓚，《臺海使槎錄·卷二 赤嵌筆談·祠廟》臺灣文獻叢刊第 4 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 44。

¹⁶⁰ 以下收錄澎湖與廈門二份志書，兩地記載之水仙宮所奉水仙身份也有所不同：

林豪第，《澎湖廳志·卷二·規制 祠廟（叢祠附）》臺灣文獻叢刊第 164 種，臺北市：臺灣銀行，民 46-50，頁 65。

水仙宮：在媽宮渡頭。神有五像，曰大禹、伍子胥、屈原、項羽、魯班（或作王勃、李白）。

二、四海龍王的身份問題

在古代的海神傳說中，東、南、北方有海神，在《山海經·大荒東經》中記載，東海之神禺虢、北海之神是禺虢之子禺京¹⁶¹。在《山海經·大荒北經》中記載北海之神禺強¹⁶²。在《山海經·大荒南經》中記載，南海之神為不廷胡余¹⁶³。因中國的地理為東南北三面臨海，西方為內陸的實際環境，所以此時的海神並無西海之神，而且此時的大海，也並非為龍王所管轄。龍王取代海神，成為較更高層次的神祇，應該與古代圖騰崇拜（Totemism）¹⁶⁴的進化，有較為直接的相關連性。

在古代所描述龍的形體為九似之物，角似鹿，頭似駝，眼似鬼，項似蛇，腹似蜃，鱗似魚，爪似鷹，掌似虎，耳似牛的一種多動物形象的綜合體。在上古時代傳說中各氏族部落皆有象徵性的動物圖騰，來作為自己氏族部落的精神象徵或是守護神，經由不斷的合併征戰，最後將各自所屬的部落圖騰的最精華部位，結合為單一部族象徵，龍圖騰就是因此而產生，並成為各部落共同的統一形象，隨著歷史的演進，龍又出現其他變異形象，例如有鱗者，稱為蛟龍；有翼者，稱為應龍；有角者，稱為虬龍；無角者，稱為螭龍；不昇天者，稱為蟠龍。而龍王，就是龍屬之王，傳說中龍王專司興雲佈雨，而海龍王又統轄水中族類，是為海中水族之神王。唐朝以後，海神信仰漸漸的與龍王信仰相結合，成為四海龍王信仰。在《西遊記》中四海龍王姓名分別為東海龍王敖廣、南海龍王敖欽、西海龍王敖閻、北海龍王敖順¹⁶⁵。但《封神演義》中卻分別記載為敖光、敖順、敖明、敖吉等四位¹⁶⁶。現今臺南大天后宮中所崇祀之四海龍王龍王，神龕上的身份標示牌是以《封神演義》記載為準，但《祀典臺南大天后宮志》中，四海龍王姓名卻以《西

周凱，《廈門志·卷二 分域略·祠廟》臺灣文獻叢刊第 95 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 64。

水仙宮在望高石下。明建；祀大禹、伍大夫、屈大夫、西楚霸王、魯公輸子，閩俗稱水神。

¹⁶¹ 晉 郭璞撰，《山海經箋疏·大荒東經第十四》清 郝懿行箋疏，台北縣：漢京文化，民 71.01.01，頁 402。

¹⁶² 晉 郭璞撰，《山海經·大荒北經第十七》《道藏》第二十一冊，上海：上海書店，1996.8，頁 841。

¹⁶³ 晉 郭璞撰，《山海經箋疏·大荒東經第十四》清 郝懿行箋疏，台北縣：漢京文化，民 71.01.01，頁 413。

¹⁶⁴ 圖騰崇拜（Totemism）：蛇身人首的伏羲與女媧。以熊為部落圖騰的有熊氏。理想化的動物，如龍、麒麟、鳳凰。或十二生肖等都屬於原始的圖騰信仰的範圍。董芳苑編著，《臺灣民間宗教信仰》增定版，臺北：長青文化，民 73.7，頁 140。

¹⁶⁵ 明 吳承恩，《西遊記》臺北市：三民書局，民 81.10，頁 20-21。

¹⁶⁶ 明 陸西星，《封神演義》臺南：利大出版社，民 73.1，頁 100。

遊記》內容為藍本，對外的說法並無統一。¹⁶⁷

三、水仙尊王神性的確立

傳說每當在海船遇難之時，只要船員散髮、齊口學征鼓鳴叫，並手持筷子或空手做划船狀，即能度過難關，稱為“划水仙”。此種法術非常神奇，歷史文獻中亦多有介紹。清道光二十七年（西元 1847 年）丁紹儀於渡臺後所撰之《東瀛識略》中記載：

渡海非風不駛，又最畏暴風，相傳檣折舟傾，危不可保，惟划水仙可救。其法，在船之人咸披髮蹲舷，空手作撥棹勢，假口為鉦鼓聲，如五日競渡狀，可冀破浪、穿風疾飛抵岸，其應如響。¹⁶⁸

謝金鑾、鄭兼才在嘉慶年間合纂的《續修臺灣縣志》中亦有云曰：

今海船或遭狂飈，危不可保時，有划水仙一法，靈感不可思議。其法：在船諸人，各披髮蹲舷間，執食箸作撥棹勢，假口為鉦鼓聲，如五日競渡狀，雖檣傾舵折，亦可破浪穿風，疾飛倚岸，屢有徵驗。非甚危急不可輕試云。¹⁶⁹



圖 3-2-2 大天后宮水仙尊王神龕
資料來源：本研究自攝。

神聖相對於俗世，所有日常的生活瑣事都是世俗的。人類在創造世界的過程中，也創造了人類自己的精神模式與完成了自己存在的社會性意識，並在社會形成強制性的力量，表現在指導、制裁、控制與處罰等人類非集體認可的異端行爲，結構對人類有意義的社會與世界。在現代化的理性思想中，對異質地域的神聖性認知，始終企圖要將其世俗化，其實地球上自有人類文明存在，就有其神聖的特質，並蘊含有宗教性內涵，在人類文明世界的歷史建構裡始終扮演著重要地位。

¹⁶⁷ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 120。

¹⁶⁸ 丁紹儀，《東瀛識略·東瀛識略卷八·遺聞》臺灣文獻叢刊第 2 種，臺北市：臺灣銀行，民 46，頁 102。

¹⁶⁹ 謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志·卷五 外編·寺觀》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51，頁 339。

所以說，人類信仰文化中蘊含的人類秩序會投射到短暫者全體存有，以維持人類無限想像的發展空間，尤其從人類的歷史中我們可以印證：

大多數人類世界都曾是神聖的世界。的確，很可能只有透過神聖者，人類才可能去想像宇宙。¹⁷⁰

五位歷史人物之所以能被尊奉為神祇（神聖者），皆因其有別於人類的在世存有，雖然其生命歷程仍然和人有關。由此，三郊商團將其五位水仙尊王，安頓於神聖性秩序之中，並成為將三郊事業維持了二百餘年的原因之一。

四、四海龍王神性的確立

因龍王統管領屬四海的水中族類，古代漁民們皆誠心崇拜，祈求每次出海作業都能魚蝦滿載平安而歸。而陸地上的乾旱與洪澇諸災，也巨大影響了農民種作的性命生計，這些也都和龍王所執掌之興雲致雨的能力有直接關係，所以四海龍王的神力此時跨越了海上與陸地，影響所及也遠超過海神較單純的職掌範圍。

唐代杜光庭在《太上洞淵神呪經》中記載了祈求龍神的過程：

道言：國若有難，兵戈競起，人民相食，天地振動，日月不明，其國但於福德之方，宮苑之內，或有泉池之處，置九龍之位，立五聖之形，轉念此經，禮虛皇上帝，鎮國天龍，當得妖氛自滅，兵革不興，君臣有道，龍德相扶，天下太平，恒居祿位……呼召龍王，家當富貴，無有虛耗，庫藏盈溢，此經神驗，不可稱量……¹⁷¹

經文中清楚表明，召喚龍王的神聖力量，甚至可以擴大到護國佑民。此時記載中的龍王幾乎已是萬能之神。此經中亦同時收錄了如何召請四海龍王的法術來

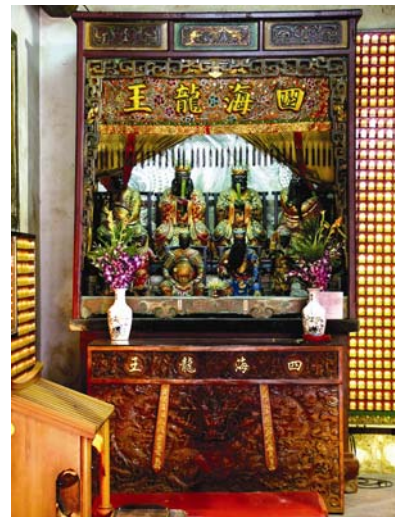


圖 3-2-3 大天后宮四海龍王神龕

資料來源：本研究自攝。

¹⁷⁰ Peter L. Berger 彼得·柏格，《神聖的帷幕》蕭羨一譯，初版，臺北：商周出版，2003.02，頁 39。

¹⁷¹ 唐 杜光庭撰，〈太上洞淵神呪經卷之十三·龍王品〉《道藏》第六冊，上海：上海書店，1996.8，頁 47。

預防火災：

如有國土城邑村鄉，頻遭天火燒失者，但家家先書四海龍王名字，安著住宅四角，然後焚香受持水龍來護：

東方東海龍王；南方南海龍王；西方西海龍王；北方北海龍王

各各浮空而來，神通變現，須臾之間，吐水萬石，火精見之，入地千尺，復有大水龍王主鎮中央，隨方守鎮，掃除不詳。¹⁷²

以上文獻記載中，在唐代時的諸神崇拜當中，四海龍王信仰此時就已跨越了海陸兩界並深入百姓的活動空間。

五、大天后宮與水仙宮、龍王廟鎮殿神祇的傳說問題

在“郊商時期”與大天后宮互動關係較密切的水仙宮與龍王廟，在日據時代拆除後的鎮殿神祇金身是否移駕於大天后宮奉祀問題，做進一初步的瞭解。

1.水仙宮部份：

目前大天后宮所祀的五位水仙則係：禹帝（大禹）、楚王（項羽）、冪王（寒冪）、伍大夫（伍子胥）、屈大夫（屈原），俗稱為「一帝二王二大夫」，與水仙宮祭祀之水仙尊王相同。但是大天后宮何時開始供奉水仙尊王，文獻資料並無明確記載，但二廟在“郊商時期”均是由三郊商團所管理。

清康熙五十七年（西元 1718 年），來臺經商的泉漳等內地商旅，爲了祈求臺灣與大陸兩地海上往返的平安順利，不惜投下了重資，合聚眾力重新興建水仙宮，以奉祀海上守護神“水仙尊王”。在陳文達於康熙五十九年所修之《臺灣縣志》中描述：

水仙宮，開闢後，鄉人同建；卑隘淺狹。康熙五十七年，斂金改建。雕花縷木，華麗甲於諸廟。¹⁷³

¹⁷² 唐 杜光庭撰，〈太上洞淵神呪經卷之十三·龍王品〉《道藏》第六冊，上海：上海書店，1996.8，頁 48。

¹⁷³ 陳文達，《臺灣縣志·雜記志九 寺廟》臺灣文獻叢刊第 103 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 211。

劉良璧在清乾隆六年《重修福建臺灣府志》中記載：

水仙宮：在西定坊巷口。開闢後，商旅同建；壯麗異常。¹⁷⁴



圖 3-2-4 水仙宮目前僅存前殿

資料來源：本研究自攝。

水仙宮初建為三進式廟宇，建築規模為較大型之殿宇。隨著臺海貿易日漸興盛，商旅組織因而形成，先後發展出以北郊蘇萬利、南郊金永順、港郊李勝興為首稱為“三郊”的龐大貿易商業組織，道光七年（西元 1827 年）並在水仙宮內設立辦事處“三益堂”也就是俗稱之“三郊議事公所”。並於公所之內設立大籤三枝，為各郊行輪流值東辦事之執掌，俗曰值簽¹⁷⁵，議事平斷處理一切商務交涉，此時之當事者均皆為急公好義之士，凡地方上所需之捐餉助軍、集資賑濟等活動均積極參與，從不假手於官府，於是水仙宮適時的成為了大西門外的商業中心¹⁷⁶。早期台灣與大陸間船隻往來作業頻繁，因海上作業風險較大，每次出航前

為求平安抵岸，所有船員及從事海上貿易的郊商，常在船上或出海之前，先祭拜水仙尊王以祈求舟船順利平安。後來隨著南勢港港道的淤塞，水仙宮口的港道也日漸西移離海日遠，熱鬧風光的景象亦隨之遠離。日治末期，正值二次大戰期間，臺南市役所以興建空襲時防空用地為由，拆除水仙宮的中、後兩殿，並將廟內古文物悉數拍賣殆盡，空留前殿（圖 3-2-4），此時水仙宮的文化財產遭到了前所未有的空前浩劫。大殿之中水仙尊王鎮殿神像的安置問題，至今並未查有任何的文獻資料明確記載交代神像的去留之處。

¹⁷⁴ 劉良璧，《重修福建臺灣府志·卷九 典禮（祠祀附）祠祀》臺灣文獻叢刊第 74 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 307。

¹⁷⁵ 《臺灣私法商事編·第一章 商事總論 第二節 郊》臺灣文獻叢刊第 91 種，臺北市：臺灣銀行，民 50，頁 12。

¹⁷⁶ 連橫、連震東，《臺灣通史·卷二十一 鄉治志》臺灣文獻叢刊第 128 種，臺北市：臺灣銀行，民 46-50，頁 561。

台灣光復後，街眾鄰里感懷於昔日水仙尊王的庇佑，便以僅存的前殿為基礎，合力重修而呈今日樣貌。現在水仙宮內供奉的水仙尊王，鎮殿之大禹聖王金身為近代所重塑，神龕前的五尊開基神像，雖然雕造手法精緻，但應不是原廟之鎮殿金身。大天后宮在嘉慶大火之後，三郊商團逐漸接手大天后宮的廟務運作，主導再塑被焚燬之神明金身。水仙



圖 3-2-5 水仙宮現供奉的五位開基水仙尊王神像

資料來源：本研究自攝。

宮與大天后宮二廟的距離又頗為相近，三郊應無理由於大天后宮再塑造水仙尊王來作為陪祀。目前水仙宮內所祀奉的五尊水仙尊王開基神像（圖 3-2-5），比非專祀水仙的大天后宮之水仙神像還要嬌小袖珍許多，當年的水仙宮在廟宇的建築規模上幾乎與大天后宮平齊，一般傳統的大型廟宇對鎮殿神祇的形塑習慣，都會將其鎮殿神明金尊，塑造成較為大型的尺寸。現今水仙宮內五位水仙尊王的較小尺寸作法，廟方只稱為開基神像，並不強調為鎮殿金身，且身後之鎮殿大禹神像為民國時重塑。所以原宮內的五尊鎮殿水仙尊王聖像，推斷應已不在水仙宮中。據民間傳說臺南大天后宮內之水仙尊王即是當年水仙宮之鎮殿金身。大天后宮與水仙宮在“郊商時期”同為三郊商團所管理，傳說水仙宮在拆除之前將鎮殿神祇寄祀於大天后宮中，應有較高之可能性。

2. 龍王（神）廟部份

清康熙五十五年（西元 1716 年），臺廈道梁文科在臺灣府寧南坊創建龍神廟¹⁷⁷。雍正二年（西元 1724 年）清廷勅封了四海龍王：「東曰顯仁，南曰昭明，西曰正恒，北曰崇禮。」¹⁷⁸乾隆四年（西元 1739 年），知府劉良璧重修廟宇。乾隆三十年（西



圖 3-2-6 蔣元樞《重修龍王廟圖說》

資料來源：《重修臺郡各建築圖說》

¹⁷⁷ 龍神廟在寧南坊。康熙五十五年，臺廈道梁文科建。《福建通志臺灣府·壇廟》臺灣文獻叢刊第 84 種，臺北市：臺灣銀行，民 49，頁 116。

¹⁷⁸ 王必昌，《重修臺灣縣志》中國方志叢書·臺灣地區第九號，台北：成文出版社，民 72，頁 502。

元 1765 年) 知府蔣允焄再次重修，並在左邊建官廳一座¹⁷⁹。這座臺灣地區建立的最早的龍王廟¹⁸⁰，可惜現已不復存在。據說是與水仙宮同毀於日據時代的皇民化運動之中，現今只能從乾隆四十年（西元 1775 年），臺灣府知府蔣元樞再次整修時所留下的《重修龍王廟圖說》¹⁸¹（圖 3-2-6）之中一窺當年盛景。龍王廟拆除之後，鎮殿金身無處棲身，據民間傳說亦是同水仙尊王一同寄祀於臺南大天后宮內。（圖 3-2-7）



圖 3-2-7 大天后宮所崇祀之四海龍王，由左至右分別為北、西、東、南等龍王

資料來源：本研究自攝。

3-2-2 水仙信仰中不同於國家教化模型的另一種詮釋方式

一、五位水仙的歷史性確立

1. 大禹：

在四千多年前完成了中國最偉大的治水工程，並且平安歷經一千六百五十餘年，黃河無氾濫水患再發生，確立了大禹在信仰上的歷史性地位。

大天后宮因其治水之功，恭奉為五水仙尊王之首！大禹後來雖貴為帝王，其省身慎行的修養亦成為後世的道德典範。每當人們登船離岸之時，唯有信徒才能

¹⁷⁹ 余文儀，《續修臺灣府志》中國方志叢書·臺灣地區第五號，臺北：成文出版社，民 73，頁 614。

¹⁸⁰ 龍王廟在臺灣府寧南坊，相當於在今臺南市警察局與臺南孔廟旁。

¹⁸¹ 清 蔣元樞編，《重修臺郡各建築圖說·進呈紙本彩繪·重修龍王廟圖說》初版，臺北：國立中央圖書館，民 76.6，頁 76-77。



圖 3-2-8 大天后宮水仙尊王大禹神像

資料來源：本研究自攝。

忍受漫長旅程，了悟大禹離家十三載，三過家門而不入之苦。面對遼闊的蠻荒海域，也唯有水仙尊王信徒才能脫去心裡的惶亂與焦慮，與同舟共渡之人，在無垠的大海中尋求文明道德。

2.寒冦：

南宮适問於孔子曰：「羿善射，奡盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出。子曰：君子哉若人！尚德哉若人！¹⁸²

此段原文大意是敘述，南宮适問於孔子說道：「后羿善於射箭，百步穿楊。寒冦力大無比，能將水中船舫輕易控制猶如行走於陸，但二人皆不得善終焉。大禹為民治水，受舜禪讓帝位而繼為夏主；后稷教民耕稼，稷的後代姬發受到人民的擁戴，推翻了商紂暴政，建立了周朝。禹與稷二人身體的力氣都比不上羿與奡，但反而都成為天下共主。」孔子沒有回答。南宮适出去以後孔子讚許南宮适，稱他是尚德的君子，崇尚道德，不崇尚武力，是君子就應和南宮适一樣。

孔子將這段歷史，重新建立思考在人類的的生活世界當中，“不義”與“有德”¹⁸³的因果循環關係。證明使用巨大的武力無法永遠主宰一切，君子尚德才能夠萬古流芳！

水仙尊王信仰以論語中“奡盪舟”之言，思考除“不義”與“有德”之外的另一種其他（an-Other）第三種解釋答案，將寒冦奉為水仙，大天后宮寒冦的塑像左手輕捧著一葉小舟，當漁人行船每遇狂風巨浪，便多祈求擁



圖 3-2-9 大天后宮水仙尊王寒冦神像

資料來源：本研究自攝。

¹⁸² 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本·論語 憲問第十四》修訂三版，臺北：三民書局，民 79.3，頁 223。

¹⁸³ 「賤不義而貴有德也。」語出自《新譯四書讀本》中之章旨。謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本·論語 憲問第十四》修訂三版，臺北：三民書局，民 79.3，頁 223。

有無窮神力的昇王，能賜予神奇的力量，將舟船從海中舉起，控制如陸上行走般，平穩安全的前進至大海彼岸。

3.項羽：

項羽，姓項名籍，字羽，下相¹⁸⁴人士。出生於秦始皇十五年（西元前 232 年），歿於漢高祖五年（西元前 202 年）享年三十一歲。項氏世代均為楚將，封於項，故姓項氏。在二十四歲時舉兵抗秦，在秦末群雄蜂擁起義動盪的年代中，以驚人的領導魅力，在“鉅鹿之戰”破釜沉舟以寡擊眾，全數殲滅秦軍主力，成為當時的政治首領，是歷史上少見的作戰奇才。司馬遷在《史記·項羽本紀》中，詳細描述了項羽的驍勇善戰與推翻秦朝統治的歷史事蹟，充分地分析、肯定了他的歷史地位，雖然最後是以失敗自殺的悲劇收場，但太史公司馬遷卻另一個其他的視角，拋棄成王敗寇的主流觀念來論述項羽的一生。



圖 3-2-10 大天后宮水仙尊王項羽神像
資料來源：本研究自攝。

項羽帶著失敗的遺憾和無顏見江東父老的慚愧，自刎於烏江江畔。雖然面對失敗和死亡，項羽還是表現出他恢弘的英雄氣度。項羽或許可以不死，但即使逃到江東，他最後還是會被自己特殊的人格所了結，那反而是一種不名譽的終結。在各種悲劇中，死亡是悲劇的最高境界，項羽以一種高貴的殉道者精神去完成了他生命中的傳奇事蹟。雖然“成王敗寇”的思想數千年來一直影響著“霸權史學”的記載方式，但庶民百姓對這位悲劇人物，在成者為王、敗者為寇的二元分類之外，還是使用了另一個其他（an-Other）對待方法的視角將其奉祀為神。

《史記》中記載項羽有重瞳子¹⁸⁵，帝舜也有重瞳子，正符合“缺陷知識”中所認知的聖人異相，又項羽自刎於烏江江畔，因地就水而成為水仙，佑護過往船

¹⁸⁴ 下相：在今之江蘇省宿遷市。

¹⁸⁵ 重瞳子就是一個眼睛有兩個瞳孔。歷史上記載有重瞳子之人計有：舜、王莽、項羽、晉文公重耳、顧炎武、南唐後主李煜、呂光（五胡十六國時創後涼王國）、沈約（梁武帝尚書僕射）、張奎光（一貫道稱道統後東方第十八代祖，號天然古佛）、釋智顛（佛教天台山高僧）等。

隻人群，拔度無辜波臣，在後世庶人祭拜水仙尊王之時，除了他力拔山河氣蓋世的英雄形象，與一生傳奇的故事之外，是否能讓世人進一步的體悟與反省，故事本身隱藏著對生命平等尊嚴的漠視。

4.伍子胥：

伍子胥，名員，字子胥。封于申地，故又稱申胥。因楚平王因強佔子媳事件中被讖臣費無忌¹⁸⁶誣陷，伍子胥父兄均被殺害。趙曄在《吳越春秋》中詳細記載了一段楚平王派兵追殺伍子胥至江邊的過程，節錄如下：

……子胥呼之，謂曰：「漁父渡我！」……
子胥既渡，漁父乃視之有其飢色。乃謂曰：「子俟我此樹下，為子取餉。」漁父去後，子胥疑之，乃潛身於深葦之中。有頃，父來，持麥飯、鮑魚羹、盎漿，求之樹下，不見，因歌而呼之，曰：「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎？」如是至再，子胥乃出蘆中而應。……¹⁸⁷



圖 3-2-11 大天后宮水仙尊王伍員神像

資料來源：本研究自攝。

上述之「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎」一語，經過兩千多年，在施琅平臺

¹⁸⁶ 左傳作「費無極」。

¹⁸⁷ 以下為吳越春秋記載節錄伍子胥逃亡過程原文：『至江，江中有漁父乘船從下方泝水而上。子胥呼之，謂曰：「漁父渡我！」如是者再。漁父欲渡之，適會旁有人窺之，因而歌曰：「日月昭昭乎侵已馳，與子期乎蘆之漪。」子胥即止蘆之漪。漁父又歌曰：「日已夕兮，予心憂悲；月已馳兮，何不渡為？事寢急兮，當奈何？」子胥入船。漁父知其意也，乃渡之千澗之津。子胥既渡，漁父乃視之有其飢色。乃謂曰：「子俟我此樹下，為子取餉。」漁父去後，子胥疑之，乃潛身於深葦之中。有頃，父來，持麥飯、鮑魚羹、盎漿，求之樹下，不見，因歌而呼之，曰：「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎？」如是至再，子胥乃出蘆中而應。漁父曰：「吾見子有飢色，為子取餉，子何嫌哉？」子胥曰：「性命屬天，今屬丈人，豈敢有嫌哉？」二人飲食畢，欲去，胥乃解百金之劍以與漁者：「此吾前君之劍，中有七星，價直百金，以此相答。」漁父曰：「吾聞楚之法令：得伍胥者，賜粟五萬石，爵執圭，豈圖取百金之劍乎？」遂辭不受。謂子胥曰：「子急去勿留，且為楚所得？」子胥曰：「請丈人姓字。」漁父曰：「今日凶凶，兩賊相逢，吾所謂渡楚賊也。兩賊相得，得形於默，何用姓字為？子為蘆中人，吾為漁丈人，富貴莫相忘也。」子胥曰：「諾。」既去，誠漁父曰：「掩子之盎漿，無令其露。」漁父諾。子胥行數步，顧視漁者已覆船自沉於江水之中矣。」漢 趙曄，《新譯 吳越春秋·卷第三 王僚使公子光傳五年》黃仁生注譯，初版，臺北市：三民書局，民 85.02，頁 43-45。

之後至鄭成功廟祭拜時，祭文中曾引用“蘆中窮士”¹⁸⁸一語即出於此，施琅自喻為伍子胥，據考證鄭成功誅施琅父弟有如楚平王屠伍員父兄一般，命運相似。在臺閩地區，水仙尊王信仰熱烈非常，但查訪中國各地，除少數個別人物專祠外，水仙尊王崇拜並不多見。施琅為福建晉江人士，又為平臺的福建全省水師提督，水仙尊王信仰興盛流行於臺閩兩地，應與施琅的籍貫、地緣與官職有較密切的直接或間接的關連性。

伍子胥最後遭吳國太宰伯嚭誣陷叛國，吳王夫差賜劍命令伍員自裁。伍員仰天長歎，吩咐舍人說道：

必樹吾墓上以梓，令可以為器；而抉吾眼懸吳東門之上，以觀越寇之入滅吳也。¹⁸⁹

語畢自刎而死。夫差聞之大怒，將伍子胥屍體裝入皮袋，投入江中。在東漢袁康所撰之《越絕書》中記載了伍子胥成為了水仙：

胥死之後……王使人捐於大江口。勇士執之，乃有遺響，發憤馳騰，氣若奔馬。威凌萬物，歸神大海。彷彿之間，音兆常在。後世稱述，蓋子胥，水僊¹⁹⁰也。¹⁹¹

《越絕書》大概是最早記錄伍子胥成為水仙的現存文獻，晉代左太沖所著之《吳都賦》中也寫道「習御長風，狎翫靈胥。」此語在劉淵林註釋為：

靈胥，伍子胥神也。昔吳王殺子胥於江，沈其尸於江，後為神，江海之間莫不尊畏子胥。將濟者，皆敬祠其靈，以為性命，舟楫之師，獨能狎翫之也。¹⁹²

當年吳國人憐憫伍子胥的枉死，為他立祠于江邊。但伍員成為水神，可能在東漢《越絕書》記載前後，伍子胥護佑水域的水仙信仰就已經成形。由於悲劇的

¹⁸⁸ 江日昇，《臺灣外記·卷之十 康熙癸亥六月至十二月》臺灣文獻叢刊第60種，頁443。

¹⁸⁹ 漢 司馬遷，《史記·卷六十六 伍子胥列傳第六》三版，臺北市：大明王氏出版公司，民64.08，頁2180。

¹⁹⁰ 僊：為“仙”之異體字。

¹⁹¹ 東漢 袁康，《越絕書·卷十四 德序外傳記第十八》三版，臺北市：世界書局，民70.05，頁179。

¹⁹² 晉 左太沖著·晉 劉淵林注，《吳都賦》

強烈異質性色彩，較能強化故事中的敘事張力，進而使故事主角所想要傳達的精神意念流傳千載。伍子胥最後也堅持以悲劇收場結束一生，讓後世聽聞者無不為之感歎。

伍子胥之血親復仇故事，是努力的將一個完全不可能達成復仇目的的想像空間，卻成功的達成實踐目的的生三（thirding）案例。以下使用列斐伏爾三元組的垂直表列方法，也可以讀成是三元辯證的生三模型：

現實中判斷無任何復仇的機會（真實的）

想像中幻想能夠達成復仇目的（想像的）

真實中堅持幻想完成血親復仇（真實與想像兼具）

列斐伏爾的“三重性辯證”（dialectics of triplicity）的關鍵思考，也是空間性的三元辯證的關鍵，春秋末期吳國興亡，伍子胥舉足輕重。伍子胥為替父兄報仇雪恨，毅然向當時天下最強大的諸侯霸主對抗，堅持血親復仇信念而歷經無數苦難，堅苦隱忍終獲成功，所以唯有堅持真實與想像兼具的三元辯證方式，我們才有可能完成現實世界中不能完成的目的。

5. 屈原：

周赧王十六年（西元前 299 年）秦昭王以結盟名義詐誘懷王於武關¹⁹³相會，屈原認為秦王不可相信，力阻懷王前往，但懷王執意與秦示善，遂被秦伏兵劫往咸陽，最終病死秦國。頃襄王即位後，屈原力圖變法自強，但遭腐朽的貴族勢力嫉妒阻撓，被逐出郢都流放於江南的沅、湘流域之間。周赧王三十七年（公元前 278 年），秦將白起攻破郢都引水灌城，溺斃了楚國軍民數十萬人，屈原在屢遭打擊迫害，有志難伸的情況之下，在得知在國家淪亡，楚民生靈幾盡喪於水火之後，悲憤難捱，遂自沉於



圖 3-2-12 大天后宮水仙尊王屈原神像

資料來源：本研究自攝。

¹⁹³ 武關在今陝西商南東南方。

汨羅江¹⁹⁴，以身殉其志。

屈原用死亡來表現人類社會活動中最重要、最嚴肅的一面，展演的是悲劇主體對待痛苦和死亡的方式。他激起人性的同情、義憤，迫使人採取嚴肅的對待態度。付出實際的生命，而不只是在文字上玩弄幻想，屈原以自己身體靈魂的存滅來形塑“啓示”的意圖，千古以來激起了無數人民，對於昏君佞臣的憤恨。在本研究中發現屈原在其辭賦作品中隱隱涵射，人的存在不再是一個單純軀體而已，人是可以拋棄軀體，然後昇華成精神（spirit）意識的存在，軀體只是成就精神意識的工具。事實證明，屈原的精神意念的確影響了後世知識分子的人格方向，並且指引後世知識份子使用“著述”方式來作為延續精神的方法。

屈原所著述的作品計有《離騷》、《天問》、《九歌》、《遠遊》、《九章》、《招魂》、《大招》、《卜居》、《漁父》等。其中《離騷》是屈原的代表作，也是中國古代文學史上最長的一首的政治抒情詩，用浪漫的言辭堆砌出作者崇高的靈魂。《天問》以向天的質問方式，向蒼天提出一百七十多個問題，其中包括了宇宙根源，自然現象、歷史人物、神話傳說等，在天文、地理、文學、哲學等方面，大量反映了屈原對傳統觀念的大膽懷疑和追求真理的探索精神。《九歌》是屈原集結大量的民間的祭神樂歌，並在其基礎上加工或改作而成的作品，詩中描寫了眾多神的形象，和人與神靈間交通意境的眷戀，表現出深切的思念或所求未遂的哀傷。《遠遊》內容寫自己不為時俗所容，因而遁世求仙，詩中文句展現了屈原全部的宇宙人生觀。《九章》反應其遭讒言及放逐後的生活，表現他對楚國黑暗現狀的悲憤和要求政治改革的願望，並且再三詠歎伍子胥，普天之下莫非王土的雄壯胸襟，躍然眼前。《招魂》著時懷王於武關被俘，囚之於咸陽三年，屈原所招者為懷王之生魂而作，筆下將環境中繁雜的現實世界和豔陸華麗的豐富想像相結合，將心中的眷戀化為飄渺文字的深刻之作。《大招》魂魄並招，為招懷王喪歸之亡魂而作，文字上運用鋪敘的誇張筆法表現出豐富生動的想像藝術。《卜居》為屈原卜問所以自處之道，自設問答之辭以寄意。《漁父》記述屈原與一漁父問答之辭，亦是自設主客問答之辭，屈原表現高節不惹塵埃，而漁父覺得在什麼樣的環境就用什麼樣的身段去對待，不要執著於自命清高，反而得不到應得的效果。

在春秋戰國時代，周天子幾乎名存實亡，當時每一國的君王都存有大一統的野心，所以楚材晉用、朝秦暮楚在當時是很平常的事情，連孔孟二位聖哲都曾周

¹⁹⁴ 汨羅江在今湖南湘陽以北處，湘江的支流。

遊列國，擇木而棲。所以在此時，各地人才的出仕與各國君王的延攬，當時是不會有避嫌與猜忌的顧慮。當然屈原完全可以去別國尋找出路，他明知自己面臨著許許多多的危險，但他卻始終不肯離開楚國一步，表現了他對楚國的忠誠及人格意志。歷史上的屈原在政壇上是失敗者，但他在文學上卻獲得了不朽的掌聲。海德格（Martin Heidegger）曾說：

詩人是短暫者。他熱情的歌頌酒神；領悟遠逝諸神的行蹤，留意諸神的軌跡，於是為其同源的短暫者追尋走向轉變的道路。¹⁹⁵

詩人為何被海氏稱作是短暫者？因為人的存在是短暫的，每個人，包括詩人都會死亡，死亡意味著能夠作為彰顯死亡而死亡，唯有人不斷的死亡，人才能真正繼續的存在於大地之上、蒼天之下、諸神之前，來達成“存在”的最後目的。屈原堅持這種選擇死亡的路徑，也就是死亡之前完成著作，並在著作之中走完上古諸神的路徑，死亡後軀體中的精神就能自由的徜徉於歷史時空之中。屈原的思維也正好符合了，人類的生命功能除了生與死之外的第三種“精神存有”的生三（thirthing）選擇。

3-2-3 三郊船隊信仰水仙尊王之主要理由

目前在水仙尊王神龕之中，分別祭祀禹帝（大禹）、西楚霸王（項羽）、梟王（寒梟）、伍大夫（伍子胥）、屈大夫（屈原），俗稱為「一帝、二王、二大夫」（圖 3-2-13），兩旁又另外配祀一老一少二位脅侍尊者。五位水仙尊王均為歷史上之真實人物，其中除大禹與“水”有直接的治水關係外，其餘四位和“水”都只為間接關連，並且全都死於非命。歷史記載中五位人物自身的生命事蹟中也無宗教文化裡的顯聖（hierophany）歷程，現今卻皆被極致神化（apotheoses）成為水仙，這種成為神聖者的過程頗令人玩味。在人類學上認為人類是社會性的動物，應該過著集體的生活，人類一旦離群索居時便有可能失去人性，所以人類建構世界的活動始終是集體活動¹⁹⁶。水仙尊王在當時是由三郊商團所主導祭祀，不難想像應

¹⁹⁵ Martin Heidegger 海德格，《Poetry, language, thought 詩·語言·思》彭富春譯，北京：文化藝術出版社，1990，頁 13。

¹⁹⁶ Peter L. Berger 彼得·柏格，《神聖的帷幕》蕭羨一譯，初版，臺北：商周出版，2003.02，頁 17。



圖 3-2-13 大天后宮之五位水仙尊王，俗稱為「一帝、二王、二大夫」

資料來源：本研究自攝。

與三郊所建構之社會性的制度文化緊密相連，在三郊商團獨特的商業行為模式中所衍伸出共同遵守的規則文化，都成為了建立現實空間中的社會制度之必然條件。三郊人士所建構的的商團世界，這個集體世界當然就也是一種人性文化。美國著名的宗教社會學家彼得·柏格（Peter L.Berger）在《神聖的帷幕》一書中提出：

人類建造世界的相同過程中，他也「完成」了自己的存在。……人不僅創造了一個世界，也創造了自己。……人在一個世界裡創造自己。¹⁹⁷

當年臺灣地區的郊商團體，在自己的商業規則中，依據所經驗的社會構造作為精神世界的元素，發展出相對較合乎當時船隊精神要求之水仙尊王信仰，這樣的信仰文化，成功建立三郊船隊人員冒險犯難的堅強意志，不斷於危險中完成橫渡海峽的工作使命，此種特殊的集體性信仰文化，在彼得·柏格（Peter L.Berger）的認為，此類的文化維持方式，都是人類幻想意識的實在呈現：

文化世界不僅是集體的產物，更是藉由集體認可之力而維持其實在性。處於文化之中，意即和他人分享某個特定的客體性世界。¹⁹⁸

¹⁹⁷ Peter L.Berger 彼得·柏格，《神聖的帷幕》蕭羨一譯，初版，臺北：商周出版，2003.02，頁 15。

¹⁹⁸ Peter L.Berger 彼得·柏格，《神聖的帷幕》蕭羨一譯，初版，臺北：商周出版，2003.02，頁 20。

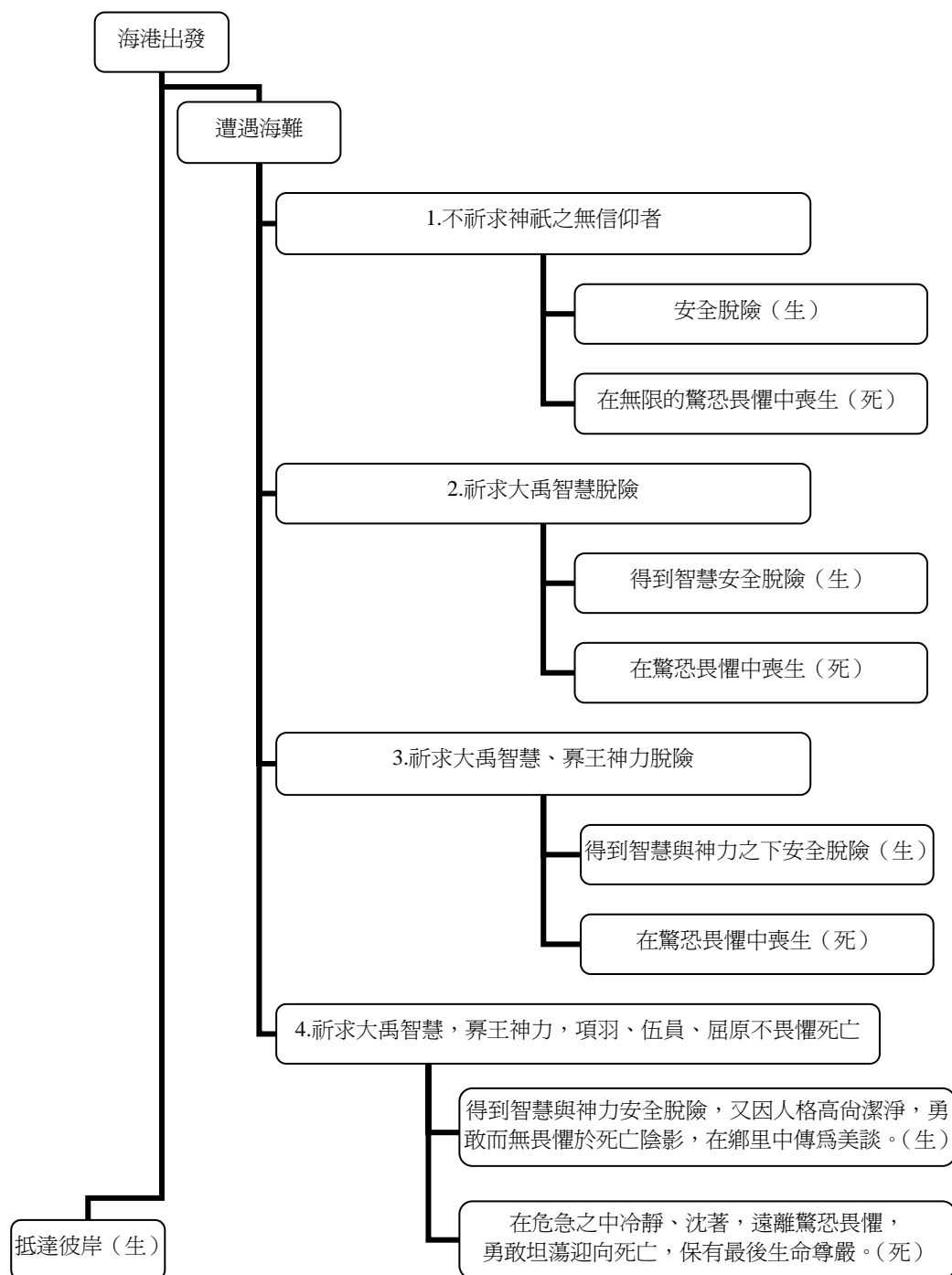


圖 3-2-14 古代百姓從海港出發後，各種信仰人士所會面臨的幾種結局之狀況模型

資料來源：本研究整理自繪

這種由民間視角所建構出的信仰文化，幾乎有別於國家所主導之歷史主義所建構的歷史解讀方式，並錯綜複雜的插入了人民在地的文化世界，與政治歷史平行並存於社會之中，水仙尊王信仰讓我們從另一個視角中看出了人民在生活世界的思考邏輯，除了成功／失敗、生／死、順從／抵抗之外的第三種不同於政府規訓百姓的教化模型，真實與想像兼具的詮釋了人生與生命問題另一個其他（an-Other）的答案。

在本研究中試圖將乘船人士進入大海之後，所可能發生之狀況整理出一概略模型，作為以各個不同視角探討庶民從信仰一位至五位水仙之心理狀況，在除了到達彼岸（生）與慘遭海難（死）之外的第三種結局變化，與相同事件中所產生各種另一個其他（an-Other）不同的答案。（見圖 3-2-14）

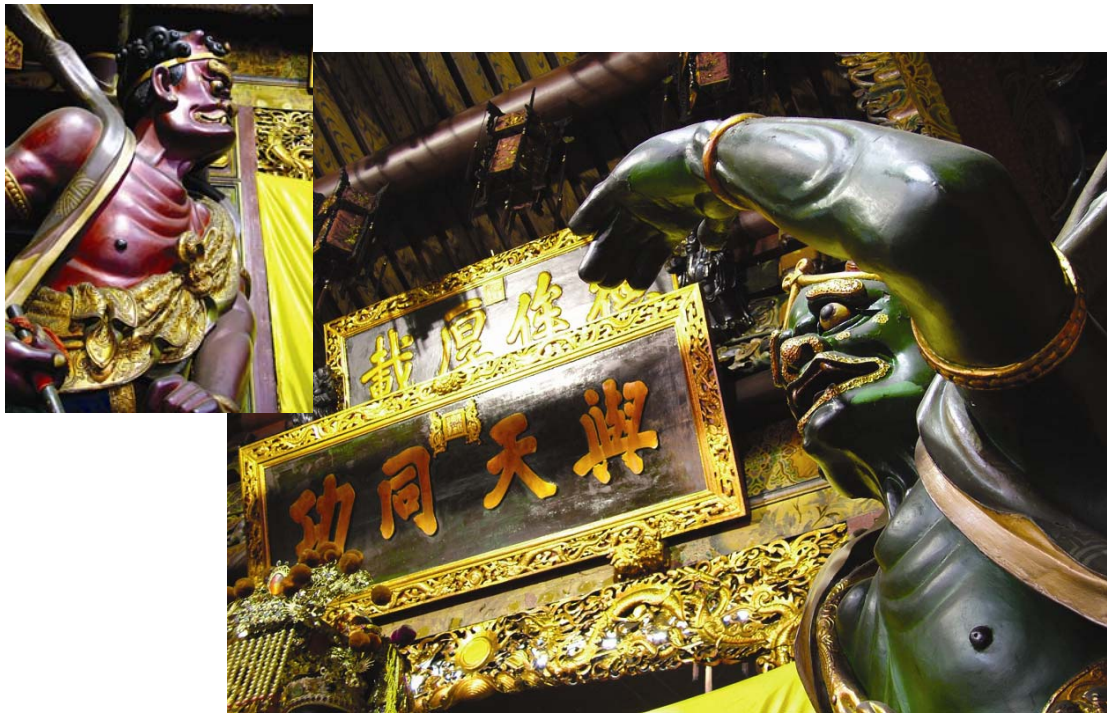


圖 3-3-1 大天后宮正殿脅侍鎮殿媽兩旁之千里眼與順風耳

資料來源：本研究自攝。

第三節 聰明與觀音的化現

臺南大天后宮中媽祖駕前最主要的脅侍者就是“千里眼”與“順風耳”二神（圖 3-3-1）。此二神的真實身份與在媽祖信仰中究竟代表何種意義。在《封神演義》之中的千里眼姓高名明，順風耳姓高名覺¹⁹⁹；《南遊記》中稱千里眼為離婁順風耳為師曠²⁰⁰；《天上聖母源流因果》與《天妃顯聖錄》中記載為“金水二精”但其中千里眼或順風耳二者在歷史上亦有個別單獨出現的事蹟（例如楊逸²⁰¹於《北史》中單獨被稱為千里眼。）或是只見千里眼與順風耳神名，而無姓名者（例如《西遊記》²⁰²中只有千里眼與順風耳字號，並無姓名。），

習慣上，百姓一般對“聰明”二字大都將其定義區分成兩種，第一種是對眼睛與耳朵二種有形之物的功能形容。聰，是聽覺敏銳之義，而失聰，就是耳朵聾了；明，是視覺清晰之義，而失明，就是眼睛瞎了。“聰明”在這裡是被形容為眼睛與耳朵的兩種視聽感覺都很敏捷。或是指才情智力上的巧慧、靈活、善悟之意。

脅侍於媽祖兩旁的千里眼與順風耳，兩者與“聰明”二字其實是有意寓上的相關連性。天上聖母雖作鎮於臺南大天后宮之中，聖域信眾如有所求，只要誠心祈求媽祖，聰明二字的隱喻性意涵均能觀其音聲讓其解脫。

上述幾項隱喻性祈求意涵，與觀音的尋聲救苦形象卻是非常類似，在《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》中觀音大士苦海渡迷，救苦尋聲的功德均散見於經文之內。在《天妃顯聖錄 天妃誕降本傳》中記載，媽祖父母皆是觀音大士的虔誠信徒，平日樂善好施，經向大士誠心祈求，希望能再生佳兒，遂得觀音大士托夢，賜予丸藥，經服而妊孕後誕生。因有這層關係，民間將媽祖視為觀音屬性的延伸，從天界延伸至人界濟助眾生，普渡慈航，而千里眼與順風耳就是其執行“觀”世

¹⁹⁹ 明 陸西星，《封神演義》臺南：利大出版社，民 73.1，頁 705-713。

²⁰⁰ 明 余象斗，《南遊記》家藏殘本。

²⁰¹ 唐 李延壽，《北史·列傳第二十九》北京：中華書局，1983.02，頁 1498。「逸為政愛人，尤憎豪猾，廣設耳目，善惡畢聞。其兵出使下邑，皆自持糧，人或為設食者，雖在暗室，終不敢進，鹹言楊使君有千里眼，那可欺之。在州政績尤美。」

²⁰² 「目運兩道金光，射冲斗府。驚動高天上聖大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝，駕座金闕云宮靈霄寶店，聚集仙卿，見有金光焰焰，即命千里眼、順風耳開南天門觀看。二將果奉旨出門外，看的真，聽的明。」

明 吳承恩，《西遊記 第一回》臺北市：三民書局，民 81.10，頁 2。

人之事與聽人間之“音”的任務。而且最重要的是要開啓世人的聰明智慧，再明心自觀進而見性。

中國人在“左爲上，右爲下”的傳統中，將千里眼與順風耳依“觀音”二字的字面順序，安排千里眼於左方，順風耳在右方，以符合觀音二字之上下順序排列，並非有千里眼尊、順風耳的卑尊卑意涵在於其內。

現存大天后宮內的千里眼與順風耳的雕造意匠，據傳爲泉州師傅蔡四海作品，雖然均把二位神將形塑爲妖怪造型，但一點也不覺恐怖。身體肩胸健壯寬闊，袒露上身肌肉隆起，體態線條強勁有力，卻一點也不嚇人。面部容貌雖完全具備妖怪特徵，可是卻從臉上透出了純樸與憨厚，讓人、神之間沒有距離，完全呈現溫良、慈悲、寬闊的胸襟。蔡師以這樣的表現方式，充分的實錄了當時生活世界純樸與憨厚的文化氛圍。從另一視角思考，當時的社會就算是如妖怪般的惡人，也不過如此憨厚而已。

第四節 大天后宮之法脈源流問題

康熙二十三年（1684 年），靖海將軍侯施琅順利平臺後，將前明寧靖王府邸，同諸鎮捐俸改建爲天妃宮。並延請第七代臨濟正宗三十六世勝脩恬大和尚，爲大天后宮的第一代開山住持僧侶，亦兼任臺灣府僧綱，總管臺灣府佛教事務。又因大天后宮是臺郡第一間官建媽祖廟，所以勝脩恬大和尚在臺地位非常崇高，勝脩恬大和尚法脈也世代住持延續臨濟法脈，直到日據時代曹洞宗日僧進駐爲止，共歷時二百多年。

本節主要探討大天后宮開山師父勝脩恬大和尚本身，與歷代僧侶蓮座中所記載傳承的法派進行歷史溯源性之探討，並以生三（**thir**ding）視角辯證還原其第一空間之另一個其他（**an-Other**）歷史的真實情況，思考進入真實與想像兼具的第三空間之探索旅程。

3-4-1 黃檗宗風的再延續

大火之後信眾重新恭塑了一座歷代僧侶蓮座（圖 3-4-1），其中詳細記載了第一代至第十三代的身份資料（見表格 3-1）。其中蓮座牌位為現世之人所存疑的第一代祖師究竟是為何人。在《祀典臺南大天后宮志》中記載為：

「本宮開山住持為臨濟宗三十四世主席為戒法標大和尚祭典由歷代住持僧掌理²⁰³」

本研究就《祀典臺南大天后宮志》中記載之開山住持“戒法標”大和尚身份問題再進行更深入瞭解。



圖 3-4-1 供奉於聖父母廳內的奕葉相承牌位
資料來源：本研究自攝。

首先、針對聖父母廳中現存之歷代僧侶蓮座所記載內容來作分析。在中間為至尊之位，所以將歷代宗師置於中間，以示尊崇之意。蓮位中書為：

「西天東土歷代宗師大和尚猊座」（見表格 3-1）

猊，又稱狻猊，即獅子的別稱。猊座，又作猊床，即獅子座，佛教徒常將比喻作佛、菩薩之床座，後世又引申高德碩學之士的座席。在其左側第一排為：

「第一代泉州開元當山示寂傳臨濟正宗第三十四世主席黃檗四堂誌戴良準紫雲弘開戒法標大和尚蓮座」（見表格 3-1）

傳統認為左右兩側，以左為上。當然越靠近中間地位相對也會越高，上述文字，在西天東土歷代宗師大和尚猊座左方第一位，身份重要可以想見。但其中文字深奧難懂，在此，本研究試圖解讀出其中的文字密碼。

“當”，有主持、擔任之意。“山”，這裡意指一個場域、地方、場所之意。

²⁰³ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 235。

“當山”，這裡是指擔任寺院中的住持職務；“示寂”，即指涅槃。又作圓寂、寂滅、入寂、歸寂、寂。示寂，一般用於佛、菩薩、高僧等之示現涅槃而言；“黃檗”，為福建省福清縣城西之黃檗山。因盛產中藥黃檗而得名，此山又稱南山。唐貞觀五年（西元 631 年），正幹禪師開山建寺，名般若堂。其後八年大闢堂宇。德宗時，改稱建德禪寺後，於宋代時大為興盛，到了元代又逐漸式微，直到明朝，黃檗道場又重新興盛，明萬曆三十五年（西元 1607 年）再改稱萬福禪寺，並勅賜大藏經一部。至此該寺遂成為我國禪宗臨濟宗派之大道場。“主席”此二字在這裡並非名詞，而是動詞，而且不單獨使用，應與下文黃檗並稱為“主席黃檗”，意為掌管黃檗山萬福禪寺僧眾，任住持之席位；“四堂誌”，指尊貴的黃檗山誌第四卷。“戴”，有供奉、擁護、擁戴之意。“主席黃檗四堂誌戴”，應解釋為在尊貴的黃檗山誌第四卷中所恭敬記載著掌管黃檗山萬福禪寺僧眾，並受供奉擁戴任住持之席位；“紫雲”，紫色祥瑞之雲。佛教徒認為聖域瑞相之應現。唐垂拱二年（西元 686 年）建泉洲開元寺時，常見有紫雲蓋頂之祥，所以開元寺始初時亦命名紫雲寺，紫雲此一名稱來源由此；“弘”，有擴大、寬大、之意。戒法，泛指佛陀所制之律法，乃眾生之軌範。凡五戒、八戒、十戒、具足戒、三聚淨戒、十重戒、四十八輕戒等律法，通稱“戒法”。戒法係聖道之根本，精進持戒，故為解脫途徑之一。那“弘開戒法”，就是指弘揚開展佛陀所制之律法，眾生之軌範，得生諸禪定及滅苦之智慧，免沈溺於生死之海。

探究到此大概可以判讀出這位第一代大和尚的真實上下法號應為“標良準”禪師。經《黃檗山誌》中查證如下：

「第十四代，明標良準禪師，派行宗標，觀幻道人其別號也，泉州銀同人，父乾用林公，母黃氏。²⁰⁴」

明標良準禪師，俗姓林，父親林乾用，母親黃氏。禪師法號中之“明”是為何意？根據《黃檗山誌》法派篇，黃檗傳法中記錄了圓悟密雲祖師的法派源流：

明第一代黃檗開法圓悟密雲祖師源流法派：

「祖道戒定宗 方廣正圓通 行超明實際 了達悟真空」²⁰⁵

²⁰⁴ 杜潔祥主編，《中國佛寺志·黃檗山寺志 卷四》臺北：明文出版社，1995.11，頁 192。

²⁰⁵ 杜潔祥主編，《中國佛寺志·黃檗山寺志 卷四》臺北：明文出版社，1995.11，頁 026。

上述法派篇中的記載，標良準禪師之“明”為其字輩。換言之，明標良準禪師是明朝時第一代在黃檗山弘開戒法的圓悟密雲祖師派下，字輩“祖道戒定宗·方廣正圓通·行超明實際·了達悟真空”等二十輩份中的“明”字輩。在大天后宮的蓮座牌位中，現在也還可見到“際、了、達、悟、真”等字輩法師的上下法號出現（見表格 3-2、圖 3-4-2）。

“標良準”禪師與泉州開元寺，又有何因緣關係？在《黃檗山誌》為禪師所做的小傳中為我們解開了此一迷團：

「年十七，開元紫雲寺淡源耆德為之薙染。越年，稟承天寺時現和尚戒。」

206

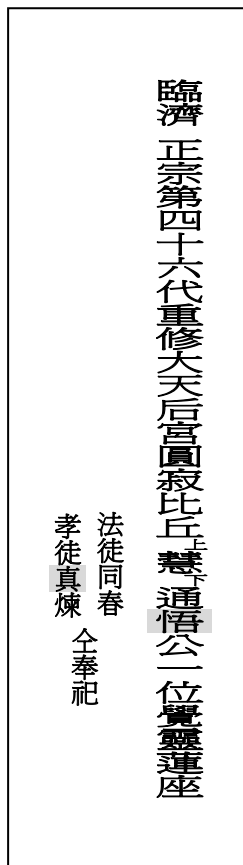


圖 3-4-2：出現悟、真等字輩的蓮座牌位。
資料來源：整理自臺南祀典大天后宮聖父母廳。

上文中指出，明標良準禪師是於泉州開元寺剃渡出家。隔年又到了位於泉州的承天寺（又稱月臺寺）受和尚戒。

承天寺始建於南唐保大末年至中興初年（西元 957～958 年），初時稱為“南禪寺”。直到北宋景德四年（西元 1007 年）改名為承天寺。所以明標良準禪師與其法派和南禪寺的密切關係，在大天后宮的蓮座牌位中，亦供奉“示寂當山傳臨濟正宗三十六世住泉州府南禪寺先師伯乘願海大和尚蓮座”中可資證明。（見表格 3-1）乘願海大和尚又與大天后宮的開山師父勝脩恬禪師為師兄弟關係。在《黃檗山誌·塔卷》中記錄了明標良準禪師塔的所在：

「清第十四代住持開法良準標和尚塔·在三塔右崙」²⁰⁷

大天后宮蓮座牌位與黃檗山和尚塔上的“標”字，同是置於下方，這是對明標良準禪師大和尚派行的尊敬之意。

²⁰⁶ 杜潔祥主編，《中國佛寺志·黃檗山寺志 卷四》臺北：明文出版社，1995.11，頁 192。

²⁰⁷ 杜潔祥主編，《中國佛寺志·黃檗山寺志 卷四》臺北：明文出版社，1995.11，頁 234。

明標良準禪師於清康熙四十七年（西元 1708 年）陞座黃檗山萬福禪寺住持，直至雍正四年（西元 1726 年）退下住持席座。雍正九年（西元 1731 年）禪師以八十歲高齡又赴開元寺（紫雲寺）弘開戒法，直至雍正十二年（西元 1734 年）以八十三歲高壽示寂²⁰⁸。所以在大天后宮蓮座牌位上的“紫雲弘開戒法”一文，所指之意即是如此。所以說，現之世人所誤解的迷團至此應已解開，大天后宮僧團法派的第一代祖師，應為臨濟正宗黃檗山第十四代住持明標良準大和尚。



²⁰⁸ 杜潔祥主編，《中國佛寺志·黃檗山寺志 卷四》臺北：明文出版社，1995.11，頁 192-194。

表格 3-1：奕葉相承蓮座牌位

奕 葉 相 承																		
第十三代	第十三代	第十二代	第十一代	第九代	示寂	第六代	第四代	第二代	西天	第一代	第三代	第五代	第七代	第八代	第十代	第十二代	傳臨	第十三代
臨濟正宗順寂沙彌上達下願公覺靈蓮座	臨濟正宗順寂沙彌上達下興公覺靈蓮座	臨濟正宗順寂沙彌上達下寬一量公蓮座	傳臨濟正宗重興本宮順寂沙彌上際下適新公蓮座	圓寂傳臨濟正宗三十七世元熙傅公大和尚蓮座	當山傳臨濟正宗三十六世住泉州府南禪寺先師伯乘願海大和尚蓮座	示寂蓮寺當山傳臨濟正宗三十六世志旭明大和尚蓮座	示寂堂山傳臨濟正宗三十五世重興泉州半嶺巖非見知大和尚蓮座	圓寂比丘德輝煥大和尚蓮座	東土歷代宗師大和尚	泉洲清源洞蓮寺首座雪崖峻大和尚蓮座	示寂當山重興泉洲清源洞蓮寺首座雪崖峻大和尚蓮座	示寂重興泉洲禪寺常現光大和尚蓮座	示寂傳臨濟正宗三十六世重興本宮第一代開山授臺灣府僧綱司事先師父勝脩恬大和尚蓮座	示寂傳臨濟正宗三十八世授臺灣府僧綱司重興本宮奕是如公大和尚蓮座	順寂沙彌敷順敬公覺靈蓮座	傳臨濟正宗續修本宮順寂沙彌上達下智乙公蓮座	濟正宗三十九世圓寂比丘上達下戒堅持公大和尚蓮座	臨濟正宗順寂沙彌上達下蓮公覺靈蓮座

資料來源：整理自臺南祀典大天后宮聖父母廳中之“奕葉相承蓮座牌位”。

表格 3-2：奕葉相承蓮座牌位中的際、了、達等字輩

奕 葉 相 承																		
第十三代	第十三代	第十二代	第十一代	第九代	示寂當山傳	第六代	第四代	第二代	西天	第一代	第三代	第五代	第七代	第八代	第十代	第十二代	傳臨濟	第十三代
臨濟正宗	臨濟正宗	臨濟正宗	傳臨濟正宗	圓寂傳臨濟正宗	示寂當山傳臨濟正宗三十六世住泉州府南禪寺先師伯乘願海大和尚蓮座	示寂蓮寺當山傳臨濟正宗三十六世志旭明大和尚蓮座	示寂堂山傳臨濟正宗三十五世重興泉州半嶺巖非見知大和尚蓮座	圓寂比丘德輝煥大和尚蓮座	東土歷代宗師大和尚	泉洲清源洞蓮寺首座雪崖峻大和尚蓮座	示寂當山重興泉洲清源洞蓮寺首座雪崖峻大和尚蓮座	示寂重興泉洲禪寺常現光大和尚蓮座	示寂傳臨濟正宗三十六世重興本宮第一代開山授臺灣府僧綱司事先師父勝脩恬大和尚蓮座	示寂傳臨濟正宗三十八世授臺灣府僧綱司重興本宮奕是如公大和尚蓮座	示寂沙彌敷順敬公覺靈蓮座	示寂續修本宮順寂沙彌上了智乙公蓮座	示寂正宗三十九世圓寂比丘上了戒堅持公大和尚蓮座	示寂臨濟正宗順寂沙彌上了達下蓮公覺靈蓮座

資料來源：整理自臺南祀典大天后宮聖父母廳中之“奕葉相承蓮座牌位”。

3-4-2 一尊被遺忘的比丘坐像

本研究在後殿聖父母廳神龕之中，意外發現一尊歷史相當悠久的比丘坐像（圖 3-4-3），慈祥和藹面帶微笑，但苦於不知真實身份究竟為何？在研究的過程當中，遍查所有與大天后宮相關的照片檔案、學術研究、導覽書籍等，均無介紹此比丘坐像之來歷。根據與地方人士訪談調查中得知，此比丘就是三百多年前，大天后宮的開山祖師法像²⁰⁹。可惜的是竟無人知曉其法號為何？本研究根據此一迷團再進一步深入探討。



圖 3-4-3 供奉於聖父母廳的神秘比丘坐像
資料來源：本研究自攝。

從聖父母廳中龕內所奉祀之“奕葉相承”的神位中清楚記載了，臺南大天后宮住持僧侶為黃檗山臨濟正宗之佛門正統法脈，第一代開山師勝脩恬與第二代奕是如大和尚均兼任臺灣府僧綱，管理臺郡之佛教事務，地位崇高，為全臺僧侶之表率。歷代此種從事管理僧眾事務的僧官，都是從精通佛典、戒行端潔的僧人之中由禮部嚴格選用，並於每季考校之時仿效於選拔士子之科舉制度，命題以法華楞嚴等經，選拔出義文義優者充任僧錄等官銜。凡直省僧官府曰僧綱、州曰僧正、縣曰僧會²¹⁰。根據了解，康熙、雍正年間，官方曾頒給各省度牒達三十四萬之多紙²¹¹，這些僧侶們再經過禮部考試嚴密挑選擔任僧官，亦均具備了講經、說法、論藏的高深佛學涵養。由朝廷指派進入大天后宮長久駐錫，並統領全臺教界。

在本研究中發現此尊開山和尚坐像，雖因年代久遠，並長期受到香煙燻染以

²⁰⁹ 根據當時與地方多位人士訪談結果，得知此比丘坐像就是為第一代開山住持法像，但可惜無一人能答出第一代住持法號上下為何。

²¹⁰ 梁章鉅，《稱謂錄·卷十六》天津：天津古籍書店 1987.6，頁 765。

²¹¹ 謝重光、白文固，《中國僧官制度史》第 1 版，西寧：青海人民出版社 1990.8，頁 259。

致面部表情有些模糊，但隱約中還是可以看出造像匠師以寫實技巧，刻劃出法相中個性。身穿衣紋簡潔的僧衣，整體呈現出比丘清淨多聞之威儀。“勝脩恬”是第一代開山大和尚的法號。勝，有殊勝、禁得起之意；脩，是形容乾枯的肉乾；恬，形容心神安適、淡然與安靜之意。“勝脩恬”意指「純淨信心修行，盡受淡然如乾枯身體超越一切的殊勝境相，達到心神安適進而完全解脫之意。」可是今人常誤解這位第七代臨濟正宗三十六世大天后宮第一代開山師父之法號為“勝修”²¹²，輩分也常錯錯誤記載為第三十四代。勝脩恬大和尚是黃檗山住持法師明標良準大和尚座下法脈，而明標良準大和尚才是傳臨濟正宗第三十四世，從第一代明標良準以降至勝脩恬已是第七代。爾後，勝脩恬禪師跨海來臺傳法又成為大天后宮第一代的開山大和尚，歷代住持僧狴座至今仍保留完整的傳承紀錄於後殿聖父母廳。（圖 3-4-1）此蓮座牌位亦為大天后宮法脈問題提供了重要的資訊。

²¹² 學者蔡相輝在〈北港朝天宮與臺南大天后宮的分合〉一文中提及：「大天后宮首代住持勝修，雖也是臨濟宗第三十四世，但其師承來自泉州府開元寺，派別不同。」等內容，其中住持“修”應為“脩”，三十四世應為三十六世之誤。參見《臺灣文獻》第五十一卷第四期，民 89.12。學者石萬壽在《臺灣的媽祖信仰》一文中提及：「大天妃宮創建以後，施琅延請故里泉州府城臨濟宗禪師來台住持，以替代粵人宗福，並以勝修為台灣府僧綱司事……」其中“修”也應為“脩”之誤。

第四章 探究神聖空間中的儀式性意涵

人類文明到處都潛藏著各種不同的訊號 (symbol)，大家也都遵守著訊號規範行禮如儀，但是如有人使用錯誤或誤解環境訊號，也一樣會讓大家引起誤會與不必要的麻煩。

人類在空間中生活，並在生活的軌跡之中創造適合特定活動的訊號，這些訊號引導人們行禮如儀的動作，在此的特定空間就成爲了儀式性的空間。“儀式性空間”從狹義的說法來看，這是一種一般人所認知的儀式活動，是指一個特定的儀式所要舉行或進行的空間場所，並在此空間場所中舉行類似戲劇展示般的活動演出，參與其中的每一個人各自扮演一個特殊的角色，並且佔據其中一個特定的位置。例如在學校操場舉行的升旗典禮；在大禮堂舉行的畢業典禮；每年九月二十八日在孔廟的祭孔大典；或是每年三月祭祀媽祖誕辰並與各路神明盛大舉行的繞境活動等等。參與者在其中扮演了校長、老師、畢業生、學生、家長、政府官員、祭祀人員、乩童、信徒、記者、看熱鬧者、或是研究者。這些人都被安排設計到了儀式之中，且被引導進入他們在這個空間場域中自我身份所應處的位置，並且行禮如儀。

但“儀式性空間”從廣義上來說，卻是表示任何具有儀式性特質與實質意義的空間與物體，而這些空間與物體當然包括了上述動態的儀式行爲，亦也涵蓋了靜態的精神意象表現。何謂靜態的精神意象表現，簡單來說，就是自我感受到特殊的意義，例如記事、雄偉、安全、溫馨、快樂、悲傷、平和、懺悔、莊嚴、吉祥、威嚇、神秘等等的各種內在感覺。

本章將深入祀典大天后宮建築群上的儀式性空間，探討靜態的建築與動態的人二者相互之間，有何引導互動的儀式性空間意涵，並在二者之間挖掘二者之外“另一個其他” (an-Other) 的，“除此之外” (other-than) 的“生三” (thirding) 的選擇²¹³。

²¹³ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 81。

在進入本章之前筆者再將“儀式”一詞做範圍上的定義。

儀：1.禮節，如行禮如儀。2.禮物，如賀儀、奠儀。3.法度、準則。4.儀器，如渾天儀、地球儀。5.容貌、舉止，如威儀。6.嚮往，如心儀。

式：1.式樣，格式。2.儀式，如開幕式、閱兵式。3.榜樣、模範。4.法式、規格。6.通軾，如式閭，古代的一種敬禮。

式閭：閭，指里巷的大門。《尚書·周書·武成》中記載：

「式商容閭。」

式，同軾，車上的扶手板。商容，殷商時代賢人，式閭，謂周武王過商容之閭，俯身按著車式表示敬意。《史記·魏世家》記載：

「文侯受子夏經藝，客段干木，過其閭，未嘗不軾也。」²¹⁴

因此後世將“式閭”用為敬賢之詞。在儀式性空間的定義上來說，商容居住里巷的大門就成了環境的訊號，按著車式謙卑的俯身低頭通過，此種以示尊敬的姿態就成了儀式性的動作行爲了。就如同後世人們經過文廟櫺星門前的下馬碑“文武官員軍民人等至此下馬”一樣，此中下馬的動作，也是以示尊敬的儀式性動作，都是受了空間意涵背後強大道德文化的隱喻性意義所驅使著。瞭解這樣的驅使動力讓我們比較更能夠看清與深度激活，通過第三空間複雜的路徑前往大天后宮參拜的真正意義。

在大天后宮參拜的路徑之中，所經過之主體性和客體性、抽象和具體、真實和想像、可以查知和不可思議、重複和差異、結構和能動性、心靈和身體、意識和無意識、學科化和跨學科、日常生活和無窮的歷史²¹⁵，在面對諸多二元分類之時，引入另一個其他（an-Other）的項目，提出第三種異質空間的可能，來穿越二元分類，在第三空間的概念之下之下，這條路徑都將呈現人類行爲開放的空間知識。

²¹⁴ 漢 司馬遷，《史記卷四十四·魏世家第十四》北京市：中華書局，1987.12，頁 1839。

²¹⁵ Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 75。

第一節 進入聖域之前的儀式性空間

昔日臺江內海在未淤之前，明寧靖王將其府邸建築在臺江東灘頭高丘之上，並特意將其座向安排成坐東朝西，以方便寧靖王能隨時遙望故國，懷念山河舊事。三百多年之後，臺江內海早已隨著歷史的逝去，淤積成陸。現在大天后宮建築群隱身於臺南市中區武聖里的巷道之中，在這棟建築的北側就是鼎鼎大名的赤崁樓，東側是祀典武廟，穿過靜謐的聚落，找到隱於古老巷弄中的大天后宮，都市的繁華居然被完全的隔離在外，走出狹小緊密的舊街，首先突然映入眼簾的是一片大廣場，這是武聖社區聚落最大的廟埕，看到這個廟埕，大天后宮就在前方。一般廟宇中的廟埕是聖與世俗的交會點，廟埕的盡頭是三川殿，穿過廟埕，先不要急著進入三川門，先朝往北方，也就是往左手邊走去，會看到一座緊捱在三川殿旁的巨大的金爐，金爐後面又有一棟門額上書寫著“大雄寶殿”的大門，這個地方就是過去大天后宮的官廳前門。

一、官廳

官廳為何？其實就是參拜者到大天后宮祭祀之前擲塵、更整衣冠、休息、方便之所，並稍做休息，安排進入廟宇做祭祀前的準備。古時天子祭天地、宗廟之前也要先到具服殿（亭）更換祭祀禮服，以示對天地神祇的尊敬。昔日士人在外行走入室前必先擲塵，以示對屋主人的尊敬。此一端正儀容的禮儀，直至國民政府播遷來臺早期，都還可看到政府各機關大門的玄關之前必設置有大型整容衣鏡，登堂入室之前照照鏡子，看看自己有無失禮之處，可謂此一禮俗之最後遺跡。《重修天后宮增建更衣亭碑記》²¹⁶中



圖 4-1-1 大天后宮官廳，現改建為大雄寶殿。

資料來源：本研究自攝。

²¹⁶ 碑龕在大天后宮大雄寶殿前門南面牆上，高二三一公分，寬八一公分，花崗岩材質。

詳實記載增建緣起並記錄了官廳作何使用：

后宮在郡西偏，殿宇峨峨，廟貌奕奕，□甚都。而外乏廡舍，每當大禮舉行，班聯候集，坐立階除，踧踖無餘地。夫嚴對越，效駿奔，將事之誠也；整冠裳，一齋莊，未事之敬也。雖三日七日……庶司告虔有素；而戴星披月，稅駕停驂、曾不得從容靜穆之地，凜潔齋以相見，何以交神明而昭慎重歟？

碑記中亦記錄了官廳這個從外界塵囂喧鬧的凡塵世界中，進入莊嚴肅穆的神聖場域之前的過渡空間景象：

地雖窄，而氣象寬也；近市囂，而到此心肅也。

大天后宮是個神聖的場域，神聖的意思就是極其尊貴聖潔不可褻瀆，神聖與污濁應該是需要隔離開來的，神聖的場域應該是整潔純淨不能受到任何的污染，由世俗域²¹⁷的污濁進入到純淨的聖域，應該有個淨化的過程，而官廳正好提供了這樣的一個過渡空間。尤其祀典大天后宮的建築形式受到了倫理道德的嚴格規範，當然也就成了傳統禮教的物化形式。

大天后宮中的儀式性功能，和其他的空間功能不同，這是一種特定的獨特空間，一般異質空間總是有開放與關閉的系統，好讓這些地方既是孤立的，又是可以穿透的，不同於通常能夠自由進出的公共空間，異質空間以各種方式管制進出的方式，並通過這些空間管制的方式，獲得了行爲和疆界的區劃，創造了幻想的另一個真實的空間，並揭露所有真實的空間其實是更為虛幻的、構造不良的、髒污雜亂的²¹⁸。大天后宮官廳就是一個由外界污濁的世俗域的進入到純淨聖域前過渡的異質空間，二百多年來，凡參拜者到這大天后宮祭祀之前，一定得先入此廳，擲去身上的塵埃、更整衣冠，並稍做休息、方便、清洗果品、整理祭供牲禮等，進行著進入聖域謁見媽祖與祭祀眾神前的準備工作，並且安心定神、整理情緒，待肅穆精神，滌淨塵囂喧鬧世俗的污濁之氣後，就可以進入莊嚴肅穆的神聖場域——“臺南祀典大天后宮”。

²¹⁷ 世俗域：凡屬於宗教的，與某種神靈相聯屬的空間，如古代埃及、羅馬、希臘及希伯來的神殿。或中世紀基督教堂、日本神社、瑪雅神廟等，都可以歸之為聖域之屬；而在這些神聖的空間領域之外的空間，則應定義為世俗域。參見王貴祥《文化·空間圖式與東西方建築空間》臺北：田園城市文化事業，民 87.3，頁 280。

²¹⁸ 王貴祥《文化·空間圖式與東西方建築空間》臺北：田園城市文化事業，民 87.3，頁 217。

雖然近年大天后宮管理委員會之主事者已將官廳改為今之大雄寶殿（圖 4-1-1），原有官廳之儀式性的空間功能已不再被重視，但是相信如能繼續遵隨著過去前人的步伐，於祭拜之前先進入官廳進行洗滌身心靈的精神儀式，應該能讓聖域信眾更加的增強其尊貴聖潔的神聖感應。



圖 4-1-2 官廳內部現改建為大雄寶殿供奉三寶佛

資料來源：本研究自攝。



圖 4-1-3 官廳（大雄寶殿）後第三進之觀音殿

資料來源：本研究自攝。

現在官廳之內供奉三寶佛（圖 4-1-2），三寶佛分別為釋迦牟尼佛、藥師佛、阿彌陀佛等三寶佛像，左右脅祀韋馱、伽藍二位護法尊者。官廳的後殿現為觀音殿（圖 4-1-3），奉祀觀世音菩薩，當年明寧靖王對觀音信仰奉之甚虔，據傳此觀音為明末時期所存遺物，施琅入臺後移至官廳現址供奉迄今²¹⁹。佛龕內另外配祀善財童子、龍女、地藏王菩薩、十八羅漢等。

二、福祿壽三吉星仙官

在官廳沈靜的洗盡凡塵俗事諸多煩惱之後，在進入大天后宮主體之前，抬頭看看三川殿的屋頂，正脊中央有三吉星仙官剪粘塑像（圖 4-1-4），三仙官分別代表著福、祿、壽三種人間最高的期望，福星是代表著有行運亨通，抱著小孩又意味著送子之意；祿星是指官運



圖 4-1-4 三川殿正脊中央的福祿壽三吉星仙官

資料來源：本研究自攝。

²¹⁹ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 126。

高照，頭戴官帽手捧如意；壽星當然就是主長命百歲，手持蟠桃，此仙桃為西天蟠桃園所生，食用後可長生不老。福祿壽三星又稱財子壽三仙官，將三吉星仙官置於第一進屋脊正中高位之上，讓每個進入大天后宮參拜之人皆能接受福祿壽三星照耀，所謂“吉星高照”即意指如此。當然，也代表了大天后宮中的主事人員，獻給即將要進入聖域參拜的八方信眾最誠摯的歡迎之意。

第二節 聖域內的空間儀式

在官廳完成了祭祀前沈靜心靈的工作之後，出了官廳大門，參拜者準備進入聖域接受心靈的重新開啓，走向山川殿，充滿各種神聖訊號的感官之浴將會慢慢的向身體擴散開來。



圖 4-2-1 三川門前的一對石獅

資料來源：本研究自攝。

一、石獅

大門之前的一對石獅，表現為溫馴、可愛模樣，與真實萬獸之王的凶猛模樣相距甚遠。其實，獅子這種草原猛獸並不產於中國，在古代絕大部分的華人也從未看過獅子，據《後漢書·西域傳》中記載：

「章帝章和元年，遣使獻師子、符拔。……十三年，安息王滿屈復獻師子及條支大鳥，時謂之安息雀。」²²⁰

記載中說在漢朝之時，安息國國王曾經千里迢迢的進貢獅子給大漢天子以示臣服，此種草原猛獸當年著實的讓漢朝驚嘆萬分，並視作為太平瑞獸。此後歷代

²²⁰ 宋 范曄，《後漢書·西域傳第七十八》北京市：中華書局，1982.08，頁 2918。

朝野間均不斷仿摹意會獅子的表情與動作，裝扮成獅子形象，在各種喜慶節日中增加太平歡樂的氣氛。臺灣民間的各界舞獅團體，在各種喜慶典禮、迎神賽會之中，爲了帶動歡樂氣氛，所以舞獅時也盡量的表現柔順、活潑、憨厚、靈巧、頑皮、神采、輕盈、快樂的各種動作，這些動作自然的也影響了石雕匠師的雕造風格。



圖 4-2-2 三川殿，兩面山牆靠近屋簷口的部位有墀頭做裝飾性的收尾

資料來源：本研究自攝。

二、墀頭

第一進爲三川殿，兩面山牆靠近屋簷口的部位有墀頭做裝飾性的收尾（圖 4-2-2），其間裝飾爲兩組石雕，左邊墀頭上石雕刻有一位背插靠旗的武將，手中舉著一把大旗，旁邊一位小童騎著獅子，手舉一支吊著彩球的竿子；三川殿右側墀頭上亦刻有武將手持長戟²²¹，旁邊也有一小童騎著大象，手中舉著一支吊著磬牌²²²長竿。其中取其諧音大旗與彩球爲“祈求”之意，長戟與磬牌爲“吉慶”之意。左右二者合稱“祈求吉慶”；另外，武將意味有強大、堅持的意思；童子騎大獅，獅與師同音，象徵官居太師高位，有“青獅榮華”之意；童子騎象，取“吉祥”之諧音；獅子又稱狻猊，是爲文殊菩薩座騎，隱喻智慧威猛；大象爲普賢菩薩座騎，隱喻真理和延年益壽。左側的獅子與右側的大象分別主“智門”和“理

²²¹ 古代的一種長兵器，前端有月型分叉。

²²² 古代的一種樂器，用石或玉做成，形狀曲折。

門”。文殊與普賢一般較常見脅侍於昆盧遮那佛的左右兩側，並稱為“華嚴三聖”，大天后宮歷代住持皆為佛門高僧，在山川門前出現佛教的象徵裝置其實並不意外。

三、三川殿之頂堵、身堵、腰堵

墀頭的下方的壁堵有浮雕一方(圖 4-2-3)，左邊從上而下分別為：一隻老鷹站在鰲龍頭上與梅花、仙鶴、香爐等，意喻為“如一品英雄獨佔鰲頭”；中間為數隻對稱螭虎所構成的燻香爐圖案，稱為“螭虎團爐”；下方圖案為松樹、兩隻鶴和一個朝陽所構成，鶴又稱一品鳥，鶴與松樹都是長壽的象徵，在此意喻為“一品當朝”、“松鶴延年”、“松鶴長春”等。右邊從上而下分別為：上方為木筆花²²³、鳳凰²²⁴、白頭翁、牡丹所組成，意喻為“遇治亂白頭開顯榮華”；中間相同為“螭虎團爐”；下方圖案為二隻祥鹿與芭蕉樹、朝日所組成，蕉取招諧音。鹿取其諧音之陸、祿也。所以此間意指“日招六祿”。

其實，左右兩面頂堵「如一品英雄獨佔鰲頭，遇治亂白頭開顯榮華」的隱喻性內容都是為推崇施琅平臺、治臺之功德，可以在此看出大天后宮與靖海侯施琅之間，無論在歷史性、社會性或是空間性上的緊密關連。



圖 4-2-3 三川殿墀頭的下方的壁堵浮雕

資料來源：本研究自攝。

四、龍虎堵

再走近一步的一面大牆堵，稱為龍虎堵(圖 4-2-4)。建築正身的左側為龍堵，上方書寫有“龍吟”二字。右側為虎堵，上方書寫有“虎嘯”二字。龍吟、虎嘯四字筆法蒼勁有力，應出自名家之手。

²²³ 木筆花又稱“玉蘭花”。

²²⁴ 鳳凰：「麟體信厚，鳳知治亂，龜兆吉凶，龍能變化，故謂之四靈。」參見孫希旦《禮記集解·卷二十二·禮運》一版，臺北市：文史哲出版社，民 79，頁 641。

龍虎堵兩面大牆上方各刻有五隻蝙蝠圖案，因在門之旁，所以象徵“五福臨門”；中間各雕刻有“蒼龍教子”與“虎虎生風”大型浮雕。龍與虎均為東方七宿、西方七宿之總稱²²⁵。在古人普遍的認知上，龍是吉祥的象徵。而虎是令人敬畏的巨獸，此種巨獸可敬之處是因威猛無比，能夠驅避一切邪魔，可畏的是它會傷食人畜。

牆堵下方刻有型態各異的駿馬四匹，兩面牆堵共有八匹，合稱“八駿馬”，相傳周穆王有赤驥、盜驪、白羲、渠黃、驊騮、踰輪、騶駼、山子等八匹能日行三萬里的神駒，在牆堵之上雕刻八駿圖，在此意喻臺灣府城為“才俊輩出”之地。駿馬兩旁裝飾以古琴、寶劍、書冊、畫卷等圖案浮雕，意喻“勤見書卷”，意指府城文風鼎盛，所以士子才俊不斷輩出。



圖 4-2-4 三川門左右兩側之龍堵與虎堵

資料來源：本研究自攝。

²²⁵ 古人依據星宿的出沒和中天時刻來定一年四季二十四節氣。古人把二十八個部份歸納為四個大星區，並冠以名東方青龍、北方玄武、西方白虎、南方朱雀每一個方位星區七宿。二十八星宿環繞天體，周而復始的運轉不停，分別掌握著東西南北四個方向的天象，以分晝夜的變化，以及與陰陽氣數的變化，分成四個方向“左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武”的四象線來定分野。

古時人民為了方便於觀測日、月和五大行星木、火、土、金、水的運轉，便將黃、赤道附近的星群，選出二十八個做為標誌，合稱二十八星宿。名稱分別為東方青龍七宿“角、亢、氐、房、心、尾、箕”這七個星宿組成一個龍的形象，春分時節出現在東方的天空。北方玄武七宿“斗、牛、女、虛、危、室、壁”這七個星宿形成一組龜蛇互纏的形象，春分時節出現在北方的天空。西方白虎七宿“奎、婁、胃、昂、畢、觜、參”這七星宿形成一個虎的形象，春分時節出現在西方的天空。南方朱雀七宿“井、鬼、柳、星、張、翼、軫”這七個星宿又形成一組鳥的形象，春分時節出現在南方天空。由以上各宿七星組成的一個動物的形象，合稱為四象、四維或是四獸。古人用這四象和二十八星宿中每象每宿的出沒和到達中天的時刻來判定季節的要法。

五、三川門

進到三川殿門前，空間就不斷的用意喻性的言語，訴說著進入的規矩。在傳統的建築禮制中，門戶的數目代表了等級身份，傳統社會就是以門面的樣式來分辨門內主人的身份地位，這樣的劃分方式演變成許多習慣上的認知，例如：男女結婚要求得“門當戶對”；朋友交往要講究“門戶之見”；門內主人的家世聲望叫“門望”；一個建築體可以從其“門戶”觀察，在第一時間內大致辨別屋內主人身份的尊卑貴賤意即在此。民宅之門大多為一扇或兩扇門扉。在古代一扇稱為“戶”，二扇左右對開合稱為“門”，所以一般每個門戶以內的空間，都是一個獨立的小世界。民間常稱的所謂“六扇門”就是除了中間的大門之外，左右兩邊又各開二扇門，共有六扇門，總稱之為“三川門”，此種大門型制只出現於官宅、衙門或是神格較高的神廟，一般庶民是不得隨意建設使用的。在前清時期，中門除了在祭祀大典之時一定會開啓之外，另外只有在尊貴客人來到時，才會開中門迎接。大致的原則要七品以上的要員參拜，或是地方子弟中舉回鄉，或是神格較高的神祇造訪時才會啓開，是為最隆重的歡迎儀式，一般人員只能從側門進出，以示謙卑之意。

現在的大天后宮，可能是為因應已經全面進入庶民生活的民主社會，三川殿中的三座六扇門每天都會定時開啓，充分表現出了媽祖不分貴賤親民愛民的大愛風範，神祇不拘身段的無私慈愛，讓我們更需要學習這些古老、謙卑的空間儀式，重塑精緻、謙和、有禮的民族典範。

參拜信眾要進入大天后宮之前，先抬頭接受屋脊上福祿壽三星的祝福，再因心中所“祈求”的目的，找到象徵祈求的旗球石雕墀頭方向（廟宇正身的左側，參拜者面對廟宇進入的右上方），踏上臺階進入三川殿，從“龍堵”的五福之門進入聖域，不要走錯虎門，進了虎口而遭惹不祥（俗稱龍口進，虎口出。）。參拜者更不可有自抬身價、目空一切的膨脹自大心態，直接從中門長驅進入，導致罔顧禮法、貽笑大方的失禮行為發生。

六、初拜空間

進入三川門後，迎面感受的是深邃的莊嚴的勝境（圖 4-2-5），在三川門後的初拜空間（圖 4-2-6），調整準備晉見媽祖的心情。三川殿之後緊接著是一個明亮的大

天井，天井兩側有過水廊，可方便行走以遮陽避雨。廊道兩側展示有象徵媽祖威儀的各式儀仗執事牌令(圖 4-2-7)。廊道牆面分別書有“忠孝”與“節義”四個大字(圖 4-2-8)，此為臨摹宋代大儒朱熹的墨書。此間的環境是要再次的告知參拜者已經進入了神聖勝境了，應注意自身的行為舉止，一切保持莊嚴肅穆。



圖 4-2-5 深邃莊嚴的大天后宮勝境

資料來源：本研究自攝。



圖 4-2-6 三川門後的初拜空間

資料來源：本研究自攝。



圖 4-2-7 各式儀仗執事牌令

資料來源：本研究自攝。



圖 4-2-8 廊道兩旁牆面臨摹宋代大儒朱熹的墨書

資料來源：本研究自攝。

過了天井是一座“丹墀”，丹墀又稱為月台，在全國各地孔廟大成殿前大都有丹墀的設置，以方便祭祀大典時八佾舞生獻舞之用。祭孔大典歷朝皆為官方祀典，大天后宮在前清之時也為官建祀典廟宇，建造丹墀並在祭典之時由舞生獻舞，應被視為理所當然之事。現在丹墀之中有一座大香爐，此爐稱為天公



圖 4-2-9 拜殿前方之御路

資料來源：本研究自攝。

爐。過了丹墀之後進入拜殿，丹墀與拜殿之間有一斜置三爪雲龍大型石製的浮雕，稱作為御路（圖 4-2-9），御路是供神轎經過以示尊敬之用，並不供人行走，兩側各夾有五級階石，好讓兩側轎夫方便拾級而上。

七、拜殿與正殿

進到拜殿，將祭祀供品置於供桌之上，燃好線香，向後轉至天公爐前先拜天公又稱玉皇上帝，玉帝為眾神的領袖，天地間的主宰，祭祀媽祖之前，先於天公爐前朝天遙拜玉皇上帝，爐內香火冉冉上衝直達天庭以示對眾神之王的尊敬之意。

朝拜玉帝結束之後，再向後轉入拜殿之內，抬頭仰望位於正殿中央的鎮殿媽、開基媽、二媽、鎮南媽等媽祖聖像與兩旁脅祀的千里眼、順風耳禮敬參拜，拜畢將線香插入位於螭庭的香爐（現香爐有時移至正殿），再靠右走上階梯七級，進入正殿之後，先往左側神龕處參拜，在華人的傳統觀念上，左邊是為上位，鎮殿媽正身的左側為水仙尊王神龕，故應先參拜之。再拜右側的四海龍王神龕。然後到正殿後方的神龕參拜三官大帝（圖 4-2-10）。

三官大帝為太極界之神，分別為天官、地官、水官，相傳三官為上古帝王堯、舜、禹所化分治天、地、水三界。清代姚東升於《釋神》一書中，輯錄三官俱為周幽王時唐宏、葛雍、周實等三位諫臣²²⁶。在《道藏·元始天尊說三官寶號經》中記載：



圖 4-2-10 正殿背後的三官大帝神龕

資料來源：本研究自攝。

上元一品，賜福天官，紫薇大帝。

中元二品，赦罪地官，清虛大帝。

下元三品，解厄水官，洞陰大官。²²⁷

三官大帝在民間俗稱“三界公”，在天后宮中神格僅次於玉皇上帝。正月十

²²⁶ 清姚東升輯，《釋神·卷八》一版，北京：書目文獻出版社，1985.2，頁 45。

²²⁷ 〈元始天尊說三官寶號經〉《道藏》第二冊，上海：上海書店，1996.8，頁 36。

五日上元節(俗稱元宵節)爲天官大帝誕辰，七月十五日中元節爲地官大帝誕辰，十月十五日下元節爲水官大帝誕辰。所以三官又稱爲上、中、下三元。每年在三元節日之時，大天后宮均有盛大祭祀活動。²²⁸

八、聖父母廳

拜完之後，再進入聖父母廳祭拜媽祖的父母兄姐。根據《天妃顯聖錄》中記載，宋寧宗慶元六年（西元 1200 年）媽祖的父母兄姐一家皆都被榮封成神：

慶元六年，朝廷以神妃護國庇民，功參玄造，人本乎親，慶自先貽，於是頒詔封妃父爲“楨慶侯”，又改封“威靈侯”，又以顯赫有裨民社，加封爲“靈感嘉祐侯”；母王氏封“顯慶夫人”；兄封“靈應仙官”；神姊封爲“慈惠夫人”，佐神。²²⁹



圖 4-2-11 積慶衍澤夫人神位與神像

資料來源：本研究自攝。



圖 4-2-12 積慶衍澤公神位與神像

資料來源：本研究自攝。

《天上聖母源流因果》中亦記載了媽祖合家受封的過程：

²²⁸ 《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 121-122。

²²⁹ 《天妃顯聖錄·曆朝褒封致祭詔誥》臺灣文獻叢刊第 77 種，頁 30。

大奚寇作亂，閩師討之。賊勢甚銳，眾請香火以行，得藉神威，返風旋波，擒其渠魁，掃蕩無遺。具奏陰佑大勳，詔議加封，合家榮贈。寧宗慶元六年，朝廷以神妃護國庇民，功參玄造。人本乎親，慶自先貽。於是頒詔，封妃父為“積慶侯”，又改封“威靈侯”。又以顯赫有裨民社，加封為“靈感嘉祐侯”。母王氏，封“顯慶夫人”。兄封“靈應仙官”。神姊封為“慈惠夫人”。²³⁰

《顯聖錄》與《源流因果》二冊內容，對聖父的封誥記錄有稍許出入。但本研究在田調過程中發現，信眾心中對聖父的封誥似乎並不是太在意，但是對於飲水思源、慎宗追遠的信念卻是堅持不懈的。

聖父母廳現正中有天后神位，右側為“積慶衍澤夫人神位”（圖 4-2-11）與“聖姊慈惠夫人林氏神位”，左側為“積慶衍澤公神位”（圖 4-2-12）與“聖兄靈應仙官林公神位”，左右兩側聖父、母神位前各有一尊聖父、母的軟身神像。（圖 4-2-11、圖 4-2-12）

九、明寧靖王神位

明寧靖王朱術桂神位（圖 4-2-13）立於聖父母廳天后神位的正前方，兩側為媽祖聖父、母的軟身神像。傳說當年明鄭覆亡之時，寧靖王和其五位媵妾即自縊於此廳前方的壽樑之上殉節就義。自縊之前寧靖王留有絕句詩一首：

「艱辛避海外，總為幾莖髮；於今事已畢，祖宗應容納！」²³¹

明寧靖王追求保存全節貞忠的堅決理念，歷來各時期的文史記錄者對其事蹟均給予



圖 4-2-13 聖父母廳內明寧靖王神位

資料來源：本研究自攝。

²³⁰ 《天上聖母源流因果·第三十二章助討逆合家受封》臺灣文獻叢刊第 77 種，頁 59。

²³¹ 寧靖王絕句詩內容各文獻記載均稍有出入，本文採用：余文儀，《續修臺灣府志·卷十二 人物 流寓》臺灣文獻叢刊第 121 種，頁 490；王必昌，《重修臺灣縣志·卷十一 人物志 僑寓》臺灣文獻叢刊第 113 種，頁 388；江日昇，《臺灣外記·卷之十（康熙癸亥六月至十二月）》臺灣文獻叢刊第 77 種，頁 434。三種文獻之版本。

崇高評價，例如，吳存忠於《臺灣外記》中為作者江日昇所做之序言中，就對寧靖王與五位媵妾（圖 4-2-14）的就義精神推崇備至：

惟其從容就義，無慚勝國遺風，不負成功開闢臺灣之壯志，亦不負鄭經固守臺灣之苦心；且五姬慷慨輕生，氣勝男子，而臺灣之山川草木，能不因此而增光乎？²³²



圖 4-2-14 位於臺南市的五妃廟，是為祭祀寧靖王之五位從死媵妾的專祠，廟後方為五妃墓。

資料來源：本研究自攝。

聖域信眾們相信，寧靖王朱術桂之英靈，三百多年來一直護衛著大天后宮與媽祖信眾，雖歷經了多次改朝換代，大天后宮與聖域信眾也還是一直堅持恭敬禮拜明寧靖王享用後世香煙，以使其全節貞忠的精神事蹟亙古不滅。

神位內書為“本菴捨宅檀樾明寧靖王全節貞忠朱諱術桂神位”在旁亦註明了此神位是由住持僧宗福

與耆士楊陞、莊啓等全立（圖 4-2-13）。在吳振臣所著《閩遊偶記》一書中記載了一段當年寧靖王殉國時改居所為廟的記錄：

媽祖廟（即天妃也），在寧南坊。有住持僧字聖知者，廣東人；自幼居台，頗好文墨。嘗與寧靖王交最厚，王殉難時許以所居改廟，即此也。天妃廟甚多，惟此為盛。²³³

康熙五十二年（西元 1713 年）馮協一任臺灣知府，吳振臣隨知府渡海來臺就任，直至五十四年（西元 1715 年）卸事²³⁴。吳振臣應是在臺期間寫下《閩遊偶記》此書。康熙二十二年（西元 1683 年）寧靖王自縊，自縊之前將府邸改為佛寺並託付給此一神秘的方外好友。同年靖海侯施琅率大軍平臺，隔年康熙二十

²³² 江日昇，《臺灣外記·吳序》臺灣文獻叢刊第 77 種，頁 13。

²³³ 吳振臣，《臺灣輿地彙鈔·閩遊偶記》臺灣文獻叢刊第 216 種，頁 19。吳振臣：吳江人，康熙五十年間隨臺灣知府馮協一渡海來臺。

²³⁴ 劉良璧，《重修福建臺灣府志·卷十三職官（文）》臺灣文獻叢刊第 74 種，頁 354。

三年（西元 1684 年）將其宅邸改建為天妃廟，並延請臨濟正宗勝脩恬大和尚擔任大天后宮的開山師父。此間，從王府改成佛寺以後直到吳振臣來臺所見之媽祖廟，時空已過去三十年，《閩遊偶記》書中提及住持僧“聖知”和尚，不知與現在大天后宮中寧靖王神主中的住持僧“宗福”和尚之間有何關係？當年戰亂中的人事關連，有待更進一步的發覺探討。

十、長生祿位

神龕之中有稱為長生祿位的牌位。何謂長生祿位？其實，這是古人在意念的空間上表現於現實世界的一種方式。如受人恩惠但又無以為報之時，常在寺廟或自宅聽堂之中立一長生牌位，早晚焚香禮敬誦經迴向，用自身之大願力報答恩人，以增添恩人福壽之方式，達到感恩或報恩目的。此種在心靈想像的大願力基

礎上，幻化成真實世界的作用除了增添福壽之外，還有隱於莊嚴牌位神聖意涵之內，力圖延續其功德事蹟的社會性精神教化之實際功能。這也是古人能夠在真實與想像的生活世界之中輕易的結合，並輕易的徜徉交織於不同空間的方式，也就是列斐伏爾所說的感知空間（perceived space）、構想空間（conceived space）、生活空間（lived space）。²³⁵



圖 4-2-15 聖父母廳內之長生祿位，
前方為勝脩恬禪師法像。
資料來源：本研究自攝。

以聖父母廳現存“賜進士出身奉政大夫臺灣海防兼南路理番分府加十級記錄十次成諱誠長生祿位”²³⁶一座為例（圖 4-2-15）。

此長生祿位的主角“成城”為浙江仁和人
士，賜進士出身，清乾隆三十七年（西元 1772

²³⁵ 列斐伏爾：物質化空間實踐的感知空間（perceived space）、他界定為空間之再現的構想空間（conceived space）、以及再現的生活空間（lived space）。參見 Edward W. Soja 索雅，《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯，初版，臺北：桂冠圖書，2004.04，頁 12。

²³⁶ 《祀典台南大天后宮志》中記載：「最外側則為知府蔣元樞與南路營成城將軍之長生祿位。」記載中“南路營”不知為何銜？各臺灣文獻志書中，成城亦似乎無曾有任將軍職稱記錄。祿位之錄字應為排版校字之誤。參見《祀典台南大天后宮志》臺南：祀典台南大天后宮管理委員會，民 90.12，頁 125。

年)四月十五日任臺灣海防同知²³⁷。因前任臺灣知府李師敏於任內卒逝，於是成城臨危授命在乾隆三十九年(西元 1774 年)十月接任了臺灣知府²³⁸。乾隆四十年(西元 1775 年)四月，蔣元樞再從成城手中接任臺灣知府大印。蔣元樞上任之後，立刻著手了大天后宮與臺郡各重點建築物的重修建設，並且留下了臺灣目前最古老的建築圖《重修臺郡各建築圖說》一式，對後世的考古研究影響深遠，這些工作很有可能在成城時代就已經開始著手規劃，蔣元樞上任接手後，就立即順利動工。成城長生祿位的設立，或許就是百姓感念成城為臺郡建設工作做了長遠的先期規劃。

接著，再繼續祭拜立於左右兩側的歷代宗師大和尚猊座與功德主神位，其中第一代開山師父勝脩恬大和尚的端坐法像亦是祭拜重點。

十一、禱祀諸神

蔣元樞現在《重修臺郡天后宮圖說》中附文記載：「其後正屋二進，禱祀諸神。」嘉慶大火之後，後殿成了聖父母廳，但“禱祀諸神”的功能卻未見改變。聖父母廳神龕之前另新供奉了五文昌神尊(圖 4-2-16)，分別為文昌帝君、孚佑帝君、關聖帝君、魁星夫子、朱衣夫子等。是近年廟方為因應每年眾多考生前來祈求神明，希望能能夠考運亨通並順利金榜題名的需求，所新增設的服務項目。但增加的五文昌神祇與宣揚大天后宮媽祖聖教的關連牽扯似乎較遠，其設置的目的功能，可在其他宗教社會學術的研究中另闢單元深入探討之。



圖 4-2-16 聖父母廳神龕前新供奉了五文昌
資料來源：本研究自攝。

²³⁷ 《福建通志臺灣府·職官》臺灣文獻叢刊第 84 種，頁 555。陳國瑛、林師聖等，《臺灣采訪冊·臺灣海防同知》臺灣文獻叢刊第 55 種，頁 87。

²³⁸ 謝金鑾，《續修臺灣縣志·卷二·政志·憲紀》臺灣文獻叢刊第 140 種，頁 131。陳國瑛、林師聖等，《臺灣采訪冊·臺灣府知府》臺灣文獻叢刊第 55 種，頁 83。

出了聖父母廳，可進入左室祭拜臨水夫人與註生娘娘（圖 4-2-17）。左室中的臨水夫人神像有三，中間為陳靖姑，兩旁為李三娘與林紗娘，三神合稱為三奶夫人。前祀註生娘娘神位牌，兩旁配祀花公、花婆與兩位仙姑。

再進入右室祭拜月老尊神和福德正神（圖 4-2-18），月老尊神就是俗稱的月下老人，福德尊神就是大家最熟知的土地公。大天后宮現有紅娘服務處，提供未婚男女如何祭祀祈求婚配的諮詢事宜。



圖 4-2-17 聖父母廳左室內祭祀三奶夫人與註生娘娘，配祀花公、花婆與兩位仙姑。

資料來源：本研究自攝。



圖 4-2-18 聖父母廳右室內祭祀月下老人及土地公，是未婚男女祈求姻緣的熱門神祇。

資料來源：本研究自攝。

十二、虎爺

後殿參拜完畢之後，再回到正殿右側四海龍王神龕之前下方有一小龕，內供奉有虎爺神尊。虎爺又稱“下壇元帥”（圖 4-2-19）。

在台灣許多地方寺廟內皆配祀有五營元帥，五營之中，中壇元帥鎮守主廟，其他四營戍守四方，護衛該



圖 4-2-19 位於四海龍王神龕之前的虎爺（下壇元帥）

資料來源：本研究自攝。

主廟所屬祭祀境域的清靜平安，並與其他寺廟的祭祀圈做一區隔分別，地域色彩也較為清楚與強烈。大天后宮中並無供奉五營元帥，只供奉下壇元帥，探究其中源由，前清時期大天后宮為官建祀典廟宇，由於有滿清朝廷的大力支持，於是前朝時期在臺的宗教地位就非常崇高，住持僧亦任僧綱之職，為全臺僧眾教界之首領，也就是說，大天后宮不論人神的領導管轄地區與職權範圍均已概括全臺，所以並不需要五營來圈劃祭祀地分界。

參拜至此結束之後，回到正殿前簷的一對龍柱中央，相傳這對龍柱為明寧靖王時期的遺物（圖 4-2-20），在祭拜完所有的宮中神祇之後，走到這個最接近媽祖正面的位置，接受雙柱神龍的護佑，與大天后宮媽祖再做一次人神之間的心靈交流，觀想並進入慈悲喜捨的平安聖境。



圖 4-2-20 位於正殿前簷造型優美的明代龍柱
資料來源：本研究自攝。

十三、力士扛樑

走出大天后宮之前，環顧前人所留下的建築智慧，做最後的心靈洗禮，將會得到更多的神聖啓示。例如，在正殿與拜殿簷前各種造型的人物雕刻，肩上扛著或雙手舉著屋簷橫樑，臉部皆呈現愉悅喜樂樣的豐富表情，好似雖長期承受如此



圖 4-2-21 大天后宮的扛樑力士皆飾以金色面容造型，表示皆已冊列仙班以感念終年辛苦。

資料來源：本研究自攝。

重大壓力，但是為能媽祖服務挑起聖殿大樑，皆感到無上的榮幸與歡喜。各尊雕像造型之中並無感覺顯現任何的苦楚，歡喜奉獻心態在作品之中表露無遺。在本研究調查全省其他廟宇內的扛樑力士過程中，如大天后宮表現金色面容造型卻較為少見。根據了解，臺灣人民曾被列強殖民者長期欺壓，民間建築普遍將殖民者形塑於樑或屋角之上抬舉重物，形容為懲罰之意並以抒解民怨，面容表現為一般寫實色彩

且並非為金色。值得注意的是臺南大天后宮扛樑之人臉部表現為金色面容，在華人世界的文化認知上，金色為尊貴稀有之色，傳統戲曲之中的金色面容大都為仙佛角色之扮相，所以大天后宮屋樑上之扛樑人物，在尊重天地萬物皆有靈性的自然崇拜氛圍，為讚揚其辛勤純樸、無論勞怨的擔任支撐聖域樑柱，大天后宮良善信眾恭敬的將扛樑之力士人物皆表現為金色面容，將其全體視為都已進入了仙班之列（圖 4-2-21）。

但是，近代臺灣各界均普遍以“戇番”或“憨番”²³⁹的歧視性之名統一稱呼之，並隨處充斥於各種傳播媒體之中。戇番或憨番的字面解釋意義為：戇：音ㄍㄨㄛˋ，為戇愚之意；憨：音ㄏㄢˇ，為癡呆之意；番：音ㄈㄢˊ，指無文化不講道理之蠻人。其實，戇與憨二字其實都是臺灣語中“gong⁷”的轉借字，意思就是笨或不聰明之意。

以大天后宮正殿左側之扛樑力士為例，手提一串金錢，配以三角蟾蜍，象徵歡天喜地、生活富裕。此雕刻造型為“劉海戲金蟾”（圖 4-2-22）模樣。據考證，劉海蟾為歷史上真實人物，本名劉操，道號海蟾子，曾任燕國丞相，是五代宋初時道士，道教全真教奉其為北五祖²⁴⁰之一。此位幫助媽祖聖殿扛舉樑柱的道行卓著之士，並非世俗界所形容的愚笨、癡呆、沒有文化或是不講道理的人。故在本研究中認為此種“戇番”或“憨番”說法，並不適用於大天后宮場域之中。



圖 4-2-22 大天后宮屋樑裝飾有力士扛樑之人物
（劉海戲金蟾）

資料來源：本研究自攝。

²³⁹ 「戇番」一詞參見何培夫，〈臺灣傳統建築所見戇番諸像〉《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》高雄市：中華民國臺灣史研究中心，民 76.8，頁 1-10。「戇番舉大杉」一詞參見康銘錫，《臺灣廟宇圖鑑》初版，臺北市：貓頭鷹出版社，2004.2，頁 220。「憨番擎大杉」一詞參見黃靜宜、王明雪主編，《臺南歷史散步·上》初版 1 刷，臺北：遠流出版公司，民 84.5，頁 103。

²⁴⁰ 北五祖：為王重陽、王玄甫、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾五位合稱北五祖。

第三節 大天后宮的神聖層級序列

“傳統”在這裡並不意味著是一種逝去的歷史記憶，在大天后宮中的“傳統”現在依然散發著強勁的生命力，並在研究場域的過程中，依然能夠發現大量傳統的引導裝置來證明這些神聖儀式性意涵的合法性，更再次證明人民的歷史並不會因改朝換代或社會的變遷而產生斷裂，或許並不如像過去那樣明顯的左右人們的生活，但是聖域中所發生的每一事或物，對信眾的心理影響依然還是巨大而且深遠。所以在研究瞭解天界神祇的儀式性裝置意涵與神祇的神聖性層級序列，或許能為真實的世界亂象裡，找到建構理想世界中介於人、神世界之間的另一個其他（an-Other）想法。

在每一宗教的祭祀場域之中，幾乎都有其神聖性層級序列。臺南祀典大天后宮的參拜順序就是傳統廟宇中提供應對進退的層級序列。我們在進入參拜時的先後順序為：

（1）天公爐→（2）天上聖母神龕→（3）水仙尊王神龕→（4）四海龍王神龕→（5）三官大帝神龕→（6）聖父母廳→（7）臨水夫人、註生娘娘神龕→（8）月老尊神、福德正神神龕→（9）虎爺神龕。（見圖 4-3-1）

這其中又大約分成了四個不同的空間層級：（1）、（2）屬“最高級”。（3）、（4）、（5）屬“高級”。（6）、（7）、（8）屬“中級”。（9）屬“一般級”。這些不同層級之神聖空間又滿足了人類在不同的心裡層次狀態下的需求。（見圖 4-3-1）

上列的神祇體系的建構，其結構方式與古代官僚系統多有類似，看似模仿，其實不然。民間理解的天界體系是建立在地方的社會性（sociality）、歷史性（historicality）與空間性（spatiality）的文化基礎之上，扮演著人民與國家機器之間不論是順從或對抗時的中間角色，在某些關鍵時刻甚至能讓國家霸權低頭並遷就符合人民權益。所以說，神聖秩序並不是以世界秩序當成複製的樣版，我們在大天后宮參拜的過程中就可以明確看出，這些引導參拜的儀式性裝置與行為當中，大天后宮內的儀式性秩序並非複製於現實生活秩序，在這個神聖空間中的一切儀式性行為，幾乎是反映了一種人類對理想世界的聖境想像。

人間有人界的位階層級，層級概念保障了人類的責任分工制度。諸神亦有天界的神聖性秩序，大天后宮中的參拜順序隱藏了空間的神聖性層級序列，這序列在場域中大致又可分為四個層級。天界與人界層級所不同的是，天界中無人界霸權階級的壓迫，在聖域之中，最高層級不代表最親近自己，而一般層級也不意味著最無顯聖（hierophany）神力，分級只是為不同層次要求的祈求者，行使一種責任和諧分工的理想模型狀態。大天后宮這些序列層級，在過去的社會網絡與人際關係中扮演著重要的角色，在這些傳統的儀式性意涵與諸神神性的象徵中，成功的轉化成經濟性崇拜行為，並且在當年的三郊商團中操演著一幕幕以經濟競爭為背景，傳奇的成功經驗和故事，影響力持續長達二百餘年。現今全面現代化浪潮在面臨瓶頸無法突破的巢窠困境中，我們是否應重新思考傳統文化精神與現代性訴求之間的複雜關係，或是可以嘗試兩者兼具結合成另一個其他（an-Other）的新臺灣未來。

參拜結束之後，離開大天后宮的路徑依然要靠右側行走，出右側門，也就是三川門右側虎堵之門，大天后宮依然用最盛大的隱喻方式，含蓄送別，除了福祿壽三星再次拱照外，右側壁上的五福臨門、虎嘯驅邪、虎虎生風、勤見書卷、俊傑輩出、日招六祿、吉慶、吉祥、真理等大吉祥瑞，大天后宮將這些誠摯的祝福毫無保留的全數送出，讓參拜者的身心靈至此重新得到整體淨化離苦得樂，並且歡喜滿溢、福慧增長，最後平和的踏上歸途。

這趟參拜之旅或許可以將他描述為一種空間想像的，除了祭祀參拜或參觀遊覽之外的第三種空間路徑的生三產物，這是一趟可以描述通往真實與想像兼具的地方旅程，掙脫逃離二元空間的對立囚室，在神聖大天后宮的知識場域之中“真實”的物質形式，或是“想像”的心靈世界都可以加入聖域的脈絡之中，加入被敘事的事物與思想之內。從起點出發，直至回到起點結束（見圖 4-3-5），只要穿越大天后宮異質的第三空間，進入者的心理勢必將有所影響。

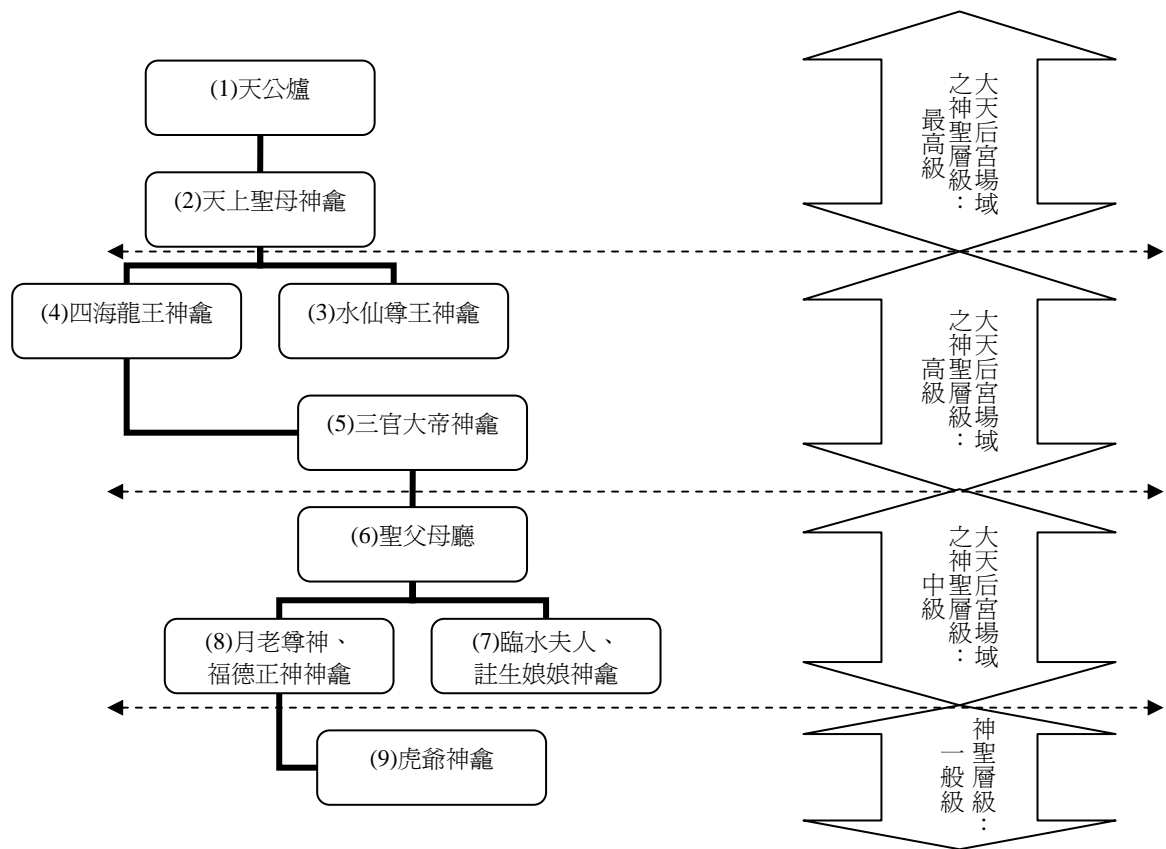


圖 4-3-1 臺南祀典大天后宮主體之參拜順序的神聖性層級序列

資料來源：本研究整理自繪

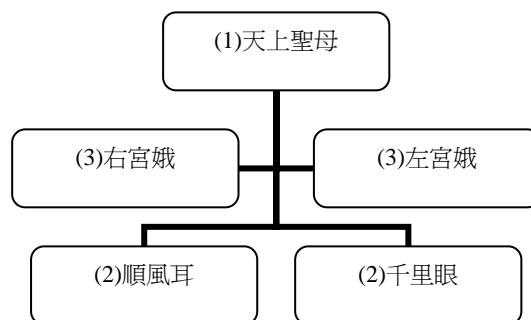


圖 4-3-2 天上聖母神龕之神聖性層級序列

資料來源：本研究整理自繪

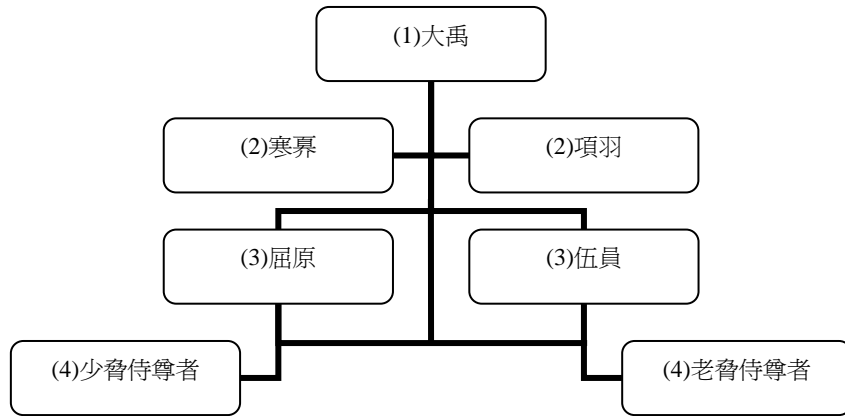


圖 4-3-3 水仙尊王神龕之神聖性層級序列

資料來源：本研究整理自繪

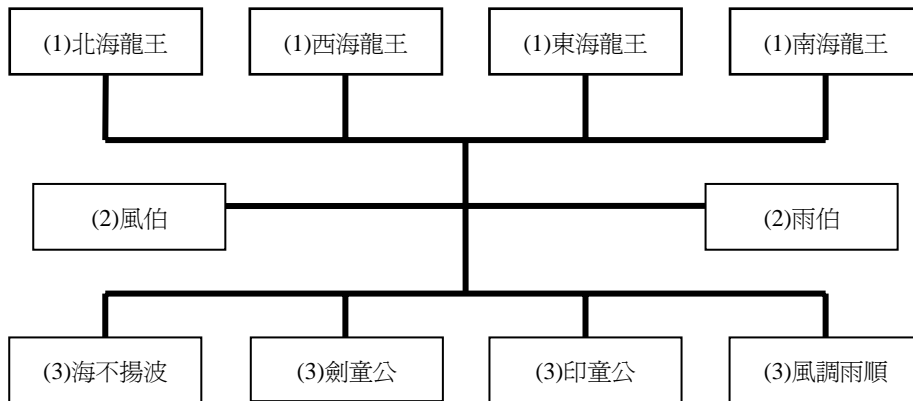


圖 4-3-4 四海龍王神龕之神聖性層級序列

資料來源：本研究整理自繪

大天后宮參拜之順序路線：

起點：從廟埕先進入官廳（大雄寶殿）。

- 1.淨果台
- 2.三寶殿
- 3.觀音殿
- 4.出官廳（大雄寶殿）至廟埕
- 5.進三川門之龍門至初拜空間
- 6.天公爐
- 7.拜殿
- 8.正殿媽祖神龕駕前
- 9.水仙尊王神龕
- 10.四海龍王神龕
- 11.三官大帝神龕
- 12.聖父母廳
- 13.臨水夫人、註生娘娘神龕
- 14.月老尊神、福德正神神龕
- 15.虎爺神龕

終點：出三川門之虎門回到廟埕。

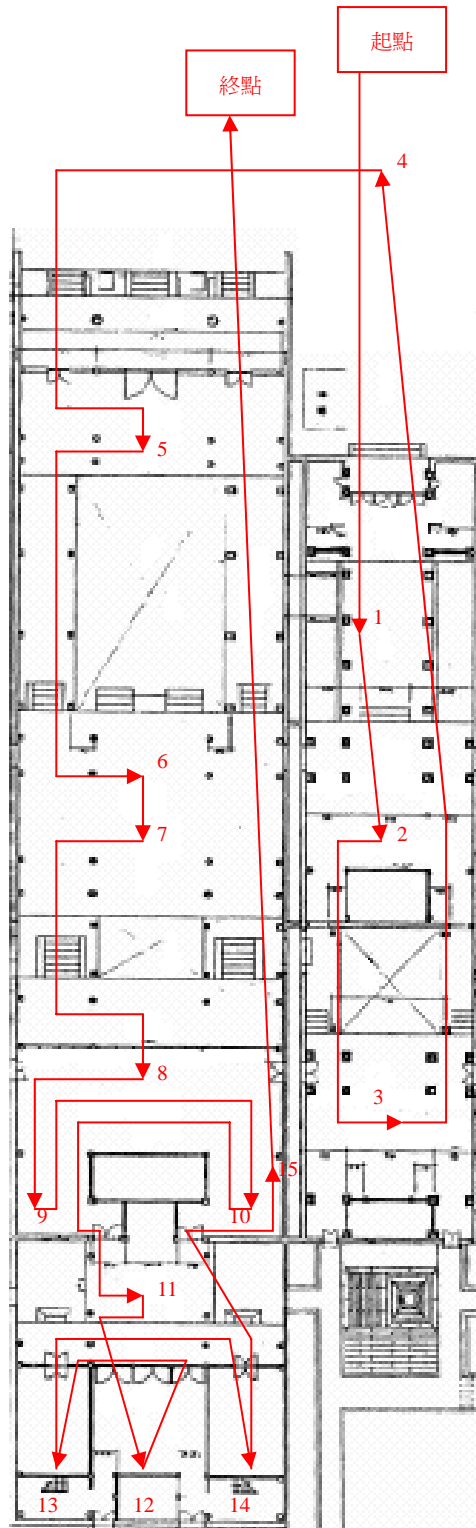


圖 4-3-5 大天后宮參拜之順序路線

資料來源：平面圖

<http://www.moi.gov.tw/www2/cgi-bin/plgraph.asp?Xrade=w004>

行進路線圖為本研究自繪。

第五章 結論

本研究是以歷史、社會、空間等三個面向來探索大天后宮，以文化持有者的視域，深入歷史文獻，並解開部分的建築空間結構之謎團。而在正式的朝代歷史還在進行爭論未定之人、事、物等方面，又以大天后宮之歷史視域為其人、事、物等正名，直接掙脫國家機器所主導之朝代霸權史學的政治束縛，並且以在場者的視域盡可能探索大天后宮的異質地方，從遊走於第一、第二空間，最後進入真實與想像兼具的第三空間，並且舉諸歷史性—社會性—空間性例證重新詮釋時空事件之始末。

在探討歷史建築物與聖域建構者所結構之神聖空間，在本研究中提出了諸多不同於現在普世認知的視角與看法。從最早時期的明寧靖王府邸的肇建開始，以真實空間中的人、事、時、地、物開始辯證，到想像空間中的理想與幻象的描述，直到真實與想像兼具的另一種可能的結局，以在場存有者的身份，參拜經歷跨越了大天后宮三百年複雜時空旅程，在以建構神聖空間為前提的旅程中發現的各種阻礙物，在本研究中將一一排除如下：

為明寧靖王府邸主體南側的宗人府傳說的空間真實性提出具體懷疑，再為寧靖王的大明正朔地位與兼任宗人府宗人令一職的各界普遍說法提出懷疑，並提出鄭成功擁有朱明王朝之宗人府宗正職銜的歷史性證據。討論在歷史上與肇建大天后宮關係密切之靖海侯施琅功過，排除漢民族主義偏狹視角的霸權史學陰影，思考另一個其他（an-Other）的時空視角，重新給予歷史性評價。在朱一貴事件中，對大天后宮神聖場域之功能性，曾被朱氏改變為“黃帝殿”之野史傳說提出質疑，並對傳說形成原因予以想像的社會性推論。從歷史紀錄中，發掘官廳的社會性意義，探討官廳的異質性空間意涵。發掘《重修臺郡天后宮圖說》中的歷史訊息，探討大天后宮在嘉慶二十三年之前正殿所在的正確位置。在論述中連結了建築倫理規律、儒釋道精神、歷史間重修記錄、嘉慶大火記錄、信眾的空間想像、建築匠師的境象意念等各個視角當中，推論現行中的拜殿空間為嘉慶二十三年前之正殿所在位置，現為正殿的空間為當時之後殿。在此一研究過程中，並對學界以《臺灣采訪冊》中林師聖對嘉慶大火之片段記錄提出具體探討。在林爽文事件

中，為喪生之孫景燧等英靈正名平反。在日據時期，大天后宮與日本曹洞宗所簽訂主從契約的歷史事件中，探索使用場域持有者的社會性視角，還原當年為保留大天后宮神聖場域之艱辛與無奈過程，並推論上重新思考當年場域持有者是否以社會性與歷史性的存有論長遠觀點，以三元辯證方式為大天后宮重新肯定其保存神聖場域的空間性意義。為日據皇民化運動時期，以另一個其他（an-Other）的視角，探討當時堅持維修大天后宮的三郊商團領袖與大天后宮之間的人神承諾。並為當時所留下之堅決護持的誠信原則，強調其典範意義。以非民族主義觀點，整理日據時代石暘睢先生與宮本延人教授搶救大天后宮，免遭“寺廟整理運動”拆除之過程。探討近代大天后宮的改建方式與社會心態的變異，思考往後大天后宮神聖空間之再建構與航行方向。空間同時是主觀也是客觀的，大天后宮的空間性問題，到目前還是不斷的和歷史性與社會性持續辯證當中。

普世的主流信仰形態是以“生”為出發點，歌頌生命的欣喜歡愉，強調生命的美好，水仙尊王卻是平行於主流的宗教觀點，自我形成獨立的價值體系，並成為臺閩粵地區宗教信仰的一個特殊現象。水仙尊王信仰有較光明面的生存觀點崇祀（如大禹），但還加入了以歌頌具有強烈故事張力的自殺儀式來作為崇拜的行為（如項羽、伍員、屈原），這種死亡儀式的崇拜方式，又有別於“義民公”、“大道公”等為地方百姓的非自殺性犧牲，通過了用另一個非普世價值觀的異質性視域去詮釋人類無法回避的死亡問題，就如同上演中的悲劇或是脫去軀殼的靈魂，來表現生命中的悲慘痛苦及其存在價值。這種普世之人的意識觀念與神聖者的價值觀點，兩種意識形態像太極圖中的陰陽魚一般，不求絕對的混雜中和，只求和諧地互根互用。臺、閩、粵等地區所發展出這樣水仙信仰的模式，究其較早期信仰者的崇祀目的，應該還是建立在與五位尊王與水相關的共通特性之上，進而將其整合成探尋宇宙與生命真理的較高層次思想行為。這種行為就如同現今社會中許多修行中的僧侶或傳教士一樣，為了支持其修行或傳教的持續進行，必須建立積極入世的態度，同時也要不斷經過反省思考或靜思冥想，再建構出能與人間紅塵相抗衡的精神模式。對普世之人來說，看透生死之間的問題，在對於排斥碰觸或避免碰觸所謂求生或求死思想的生命個體來說，是非常艱難的。要理解追求聖域之中所崇拜之“為求生存的智慧 and 勇氣”，和不幸面臨海難之時，在最後一刻所要堅守“勇敢無懼面對光輝之死”的雙重精神，來和人類內心之中畏懼死亡的恐怖魔障相對抗。海德格（Martin Heidegger）所以將人稱之為短暫者，也是要人勇於面對死亡的現實面，享受與天地諸聖並行的榮耀，並於死亡之前還能擁有人類文明的基本尊嚴。

在臺閩粵沿海地區因此應運而生的水仙尊王信仰中，除大禹之外，其他四位水仙都是死於非命的失敗者。觀察其失敗原因，皆為人格要求過份崇高，行事過份堅持原則而導致最後的失敗，但也因為如此高深的人格與原則，才具備成為偉大悲劇的基本條件。老百姓喜歡劇中人物堅持到底不畏艱難的經過歷程，進而激情的喚醒自身生命與反省生活價值，特別是堅持自我信念的悲情人物，都恰好合乎英雄崇拜的道理。

來往臺灣海峽的船隻，在古代有限的航海條件下，穿渡海峽進行兩岸的貿易並非易事。而且在澎湖群島的風櫃尾和虎井兩島之間，潛藏著被稱為“黑水溝”的湍急海流，對來往的木造帆船構成了巨大威脅，許許多多渡海的船隻均翻覆於此伏流暗潮，其中不知吞噬了多少無辜生命。所以各地郊商崇祀水仙尊王之目的，除自身尊崇良好的商譽原則外，亦培訓了郊商船隊人員人格的素質養成，從中也可以看出當時人民面對茫茫大海，唯有向“缺陷知識”獲取心理平衡的必然需要。（見圖 3-2-14）

地方傳說，原供奉大天后宮內的五尊水仙尊王神像，可能是在日治時期水仙宮拆除之前，與同樣面對拆除命運的龍王廟之四海龍王神像，一起被移至大天后宮內寄奉。在神界的系統之中，海龍王司掌魚蝦蟹蚌等水中族類和雨水盈缺，而水仙尊王較偏職於水上救難與水中冤魂之救贖²⁴¹。二組神祇都是成形於不同時代背景下的水域之神，與全能的海上女神同祀於同一聖域，正巧相得益彰。在日治時期，三廟都為同屬靠航運工作的三郊商團所管理的廟宇，而且原本也是面臨拆除危機的大天后宮²⁴²，在宮本延人與石暘睢兩位先生的大力奔走之下，幸運的被刻意保護，在安全無虞的情況之下，信眾們將命運多舛的水仙與龍神二廟神尊，寄祀於大天后宮，渡過臺灣皇民化運動的黑暗時代。在臺南府城，此種云云傳說尚稱合理，但至今尚無明顯之歷史文獻證明此說。

在我們的生活世界之中，空間秩序的建立，與傳統的道德、倫理觀念是息息相關的，這種種的禮教概念化成了各種儀式性的行為意象，雖然已有部分被迫解

²⁴¹ 三郊商人素為海上貿易，憫其厄，每年是日設水陸道場於水仙宮，以濟幽魂；佛家謂之「普渡」。參見連橫，《雅言·五一》臺灣文獻叢刊第 166 種，頁 23。

²⁴² 根據宮本延人教授口述，當時廢廟原因為：「當時正值戰爭的高潮，當局決定建造臺南州出生戰亡者的慰靈塔而找尋財源，結果是決定廢該廟，用廟產抵充這一費用。」參見宮本延人，《我的臺灣紀行》一版，宋文薰、連照美編譯，臺北：南天書局，民 87.5，頁 189。

構，但至今還是有不少的儀式性行為深深的融入生活，並規範了社會。三百多年的歷史在大天后宮內被凝結，結構了無數的儀式性空間意識，留下了歷代先民的無限智慧與記憶。從我們跨入大天后宮的神聖場域，儀式性的功能便不斷的在空間上發揮效應，直到我們步出大天后宮，人類社會秩序中的善知意識已隨大天后宮的場域意涵，悄悄的植入進入者的價值判準當中。

使用儀式性的意識行為來彰顯民眾的共同記憶，是人類社會文明的必然要件，不但節慶和祭拜的過程是一種儀式，而且連建築主體或人類身體，這些物體本身也都承載了大量的儀式性內涵。從人類生命中的行、住、坐、臥等的各種活動過程都可發現儀式痕跡，這些痕跡，實際上就是把生活世界轉化為人類規則化行為的儀式過程。大天后宮通過這種規則化行為儀式，讓進入參拜者的誠意和希望均得到了適當的表達，人神之間進而得到更順暢的溝通方式與互動管道。在當時的社會之中，想要建立一套完整的儀式性空間，構思這些深層的儀式性互動方式，應是由整體信眾內心的衷心期盼開始，到委託豐富經驗的匠師來為場域做設計建造，來完成信眾身心靈所依附的神聖空間。

由於所有宗教性建築物主體都存在著“施”與“受”的宗教雙重價值，客觀上容易造成二者的分離與對立。所謂二者分離就是神聖者被要求無止境的施予，或是短暫者想要無止境的輕易接受得到福份，而在短暫者自身卻往往忽略了應有的付出。所以，發展第三種“施與受兼具的價值標準，或許又是另一個解決二元對立之道”。

對參拜者來說，規則性的儀式規範主要是為了相互尊重，並履行表達誠意和希望的功能，而祭祀儀式所需之供品或祭祀禮器與身體行為的“施”價值，不過是這些誠意和希望的載體而已。因此，參拜者在瞭解祭祀儀式與挑選祭祀禮器和供品的時候，首先就不能不注重儀式的互動價值。而最能體現互動價值的，乃是空間與身體儀式性的互動潛能，即表達出內心最大誠意的儀式性行為。而大天后宮建築中隱喻性的意涵物件，即是傳達某種意願或者是誠意，進而能讓施者與受者二者之希望都能夠實現的一種儀式性引導裝置。所以說，大天后宮建物的各式隱喻性裝置，即大量包含著各種象徵儀式性之行為規範內容，成為參拜者與神祇之間交流互動的橋樑。

今天祀典大天后宮所強調的“祀典”稱號，其實“祀典”二字就已經充分代

表了這個場域充滿了儀式性的意義與內涵，而且此祀典還是“官建祀典”，就因如此，在大天后宮的建築空間之中，自然更會充滿相應的導引裝置，讓人遵守規矩且不致因失禮而貽笑大方。於是，大天后宮建築群中的空間環境就成了參拜者祭祀儀軌的物化形式了。

大天后宮內部神祇的序列層級，在過去的社會網絡與人際關係中扮演著重要的角色，在這些傳統的儀式性意涵與諸神神性的象徵中，成功的轉化成經濟性崇拜行爲，並且在當年的三郊商團中操演著一幕幕以經濟競爭爲背景，傳奇的成功經驗和故事，影響力持續長達二百餘年。現今全面現代化浪潮在面臨瓶頸無法突破的巢窠困境中，我們是否應重新思考傳統文化精神與現代性訴求之間的複雜關係，或是可以嘗試兩者兼具結合成另一個其他（an-Other）的新未來。

隨著工業文明的興起，一切追求創新、速度、簡捷、科學、理性等的前提之下，不斷的壓縮人類在生活世界中的感知過程。在現代主義的浪潮之下，人類自我主觀的前衛意識甚至與傳統的道德經驗決裂，與人類日常生活的生活軌跡與人性美德劃清界線，一切只爲自我放縱的享樂欲求。臺灣在追求現代化的過程當中，現代主義與工業文化也當然的滲透了臺灣人民的價值觀念，日常的生活習慣中的細節一直不斷被現代文明所結構，社會問題不斷發生。所以說，在檢討施與受這個典型二元論所主導的祭祀觀念中，重新建構發現另一個其他（an-Other）的生三理論，再興社會的紀律與倫理，復興宗教尊崇傳統的信念，使諸神歸位，讓人類重新認同自己是“人”的身份，並只是短暫存住於天地之間，在有限的時間中應該努力追求純潔的心靈、高尚的人格與強大的精神意志等等的精神生命，諸神自然會隱身在歷程中隨時加被護持，進而讓短暫者無所畏懼於人類短暫的生命中，甚至最後面臨的死亡，讓死亡也只是成爲肉身的終結而已，追求精神意志的不滅才是真正終極的目標。

參考書目：

(一) 歷史文獻

1. 《尚書》臺北市：臺灣商務印書館，民 86.03。
2. 漢 班固，《漢書》北京市：中華書局，民 64.04。
3. 漢 司馬遷，《史記》北京市：中華書局，民 76.12。
4. 漢 司馬遷，《史記》三版，臺北市：大明王氏出版公司，民 64.08。
5. 漢 趙曄，《新譯 吳越春秋》黃仁生注譯，初版，臺北市：三民書局，民 85.02。
6. 東漢 袁康，《越絕書》三版，臺北市：世界書局，民 70.05。
7. 晉 左太沖著·劉淵林注，《吳都賦》。
8. 後晉 劉昫等撰，《舊唐書》北京：中華書局，民 85.05。
9. 唐 李延壽，《北史》北京：中華書局，民 72.02。
10. 宋 范曄，《後漢書》北京市：中華書局，民 71.08。
11. 宋 司馬光，《資治通鑑》臺北市：啓業書局，民 67。
12. 清 張廷玉等撰，《明史》一版，北京：中華書局，民 63.1。
13. 清 蔣元樞編，《重修臺郡各建築圖說》初版，臺北：國立中央圖書館，民 76.6。
14. 高拱乾，《臺灣府志》中國方志叢書·臺灣地區第一號，台北：成文出版社，民 72。
15. 高拱乾，《臺灣府志》臺灣文獻叢刊第 65 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。
16. 蔣毓英，《臺灣府志》臺灣文獻叢刊，臺北市：臺灣省文獻會，民 82。
17. 《閩海紀略》臺灣文獻叢刊第 11 種，臺北市：臺灣銀行，民 47。
18. 周元文，《重修臺灣府志》臺灣文獻叢刊第 66 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。
19. 劉良璧，《重修福建臺灣府志》臺灣文獻叢刊第 74 種，臺北市：臺灣銀行，民 50。
20. 陳文達，《臺灣縣志》臺灣文獻叢刊第 103 種，臺北市：臺灣銀行，民 50。
21. 范咸，《重修臺灣府志》臺灣文獻叢刊第 105 種，臺北市：臺灣銀行，民 46。
22. 王必昌，《重修臺灣縣志》中國方志叢書·臺灣地區第九號，台北：成文出版社，民 72。
23. 王必昌，《重修臺灣縣志》臺灣文獻叢刊第 113 種，臺北市：臺灣銀行，民 50。
24. 余文儀，《續修臺灣府志》中國方志叢書·臺灣地區第五號，臺北：成文出版社，民 73。
25. 余文儀，《續修臺灣府志》臺灣文獻叢刊第 121 種，臺北市：臺灣銀行，民 51。
26. 謝金鑾，《續修臺灣縣志》臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北市：臺灣銀行，民 51。
27. 《清一統志臺灣府》臺灣文獻叢刊第 68 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。
28. 徐葆光，《中山傳信錄》臺灣文獻叢刊第 306 種，臺北市：臺灣銀行，民 61。
29. 江日昇，《臺灣外記》臺灣文獻叢刊第 60 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。
30. 徐鼎、徐承禮，《小腆紀傳》臺灣文獻叢刊第 138 種，臺北市：臺灣銀行，民 52。
31. 林豪，《東瀛紀事》臺灣文獻叢刊第 8 種，臺北市：臺灣銀行，民 46。
32. 《欽定平定臺灣紀略》臺灣文獻叢刊第 102 種，臺北市：臺灣銀行，民 50。
33. 李元春，《臺灣志略》臺灣文獻叢刊第 18 種，臺北市：臺灣銀行，民 47。
34. 《天妃顯聖錄》臺灣文獻叢刊第 77 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。
35. 《天上聖母源流因果》臺灣文獻叢刊第 77 種，臺北市：臺灣銀行，民 49。

36. 施琅,《靖海紀事》臺灣文獻叢刊第 13 種,臺北:臺灣銀行,民 47.2。
37. 彭孫貽,《靖海志》臺灣文獻叢刊第 35 種,臺北市:臺灣銀行,民 48。
38. 陶元藻,《碑傳選集》臺灣文獻叢刊第 220 種,臺北市:臺灣銀行,民 55。
39. 陳衍,《福建通志列傳選》臺灣文獻叢刊第 195 種,臺北市:臺灣銀行,民 53。
40. 藍鼎元《平臺紀略》臺灣文獻叢刊第 14 種,臺北市:臺灣銀行,民 47。
41. 黃叔瓚,《臺海使槎錄》臺灣文獻叢刊第 4 種,臺北市:臺灣銀行,民 46。
42. 陳國瑛、林師聖等,《臺灣采訪冊》中國方志叢書·臺灣地區第二十九號,台北:成文出版社,民 72。
43. 陳國瑛、林師聖等,《臺灣采訪冊》臺灣文獻叢刊第 55 種,臺北市:臺灣銀行,民 48。
44. 連橫,《臺灣通史》臺灣文獻叢刊第 128 種,臺北市:臺灣銀行,民 46-50。
45. 連橫,《雅言》臺灣文獻叢刊第 166 種,臺北市:臺灣銀行,民 52。
46. 《臺灣通志》臺灣文獻叢刊第 130 種,臺北市:臺灣銀行,民 51。
47. 周璽,《彰化縣志》臺灣文獻叢刊第 156 種,臺北市:臺灣銀行,民 46-50。
48. 鄭兼才,《六亭文選》臺灣文獻叢刊第 143 種,臺北市:臺灣銀行,民 51。
49. 《福建通志臺灣府》臺灣文獻叢刊第 84 種,臺北市:臺灣銀行,民 49。
50. 《平臺紀事本末》臺灣文獻叢刊第 16 種,臺北市:臺灣銀行,民 47。
51. 章甫,《半崧集簡編》臺灣文獻叢刊第 201 種,臺北市:臺灣銀行,民 53。
52. 鄧傳安,《蠡測彙鈔》臺灣文獻叢刊第 9 種,臺北市:臺灣銀行,民 47。
53. 丁紹儀,《東瀛識略》臺灣文獻叢刊第 2 種,臺北市:臺灣銀行,民 46。
54. 林豪,《澎湖廳志》臺灣文獻叢刊第 164 種,臺北市:臺灣銀行,民 46-50。
55. 周凱,《廈門志》臺灣文獻叢刊第 95 種,臺北市:臺灣銀行,民 51。
56. 《臺灣私法商事編》臺灣文獻叢刊第 91 種,臺北市:臺灣銀行,民 50。
57. 吳振臣,《臺灣輿地彙鈔·閩遊偶記》臺灣文獻叢刊第 216 種,臺北市:臺灣銀行,民 54。
58. 李乾朗,《臺灣建築史》初版,臺北:北屋出版事業公司,民 69.7。
59. 謝重光、白文固,《中國僧官制度史》第 1 版,西寧:青海人民出版社,民 79.8。
60. 杜潔祥主編,《中國佛寺志·黃檗山寺志》臺北:明文出版社,民 84.11。
61. 《祀典台南大天后宮志》臺南:祀典台南大天后宮管理委員會,民 90.12。

(二) 相關理論研究

1. 明 王圻、王思義編集,《三才圖會》三版,上海:上海古籍出版社,民 82.10。
2. 清 姚東升輯,《釋神》一版,北京:書目文獻出版社,民 74.2。
3. 清 上官周編繪,《晚笑堂畫傳》北京:中國書店,民 83.06。
4. 王雲五主編,《春秋左傳今註今譯》臺北市:臺灣商務印書館,民 84.03。
5. 謝冰瑩等編譯,《新譯四書讀本》修訂三版,臺北:三民書局,民 79.3。
6. 梁章鉅,《稱謂錄》天津:天津古籍書店,民 76.6。
7. 陳子展撰述,《楚詞直解》第五版,江蘇:江蘇古籍出版社,民 84.1。
8. 孫希旦,《禮記集解》一版,臺北市:文史哲出版社,民 79。
9. 《四書》初版,臺北市:世界書局,民 66.10。
10. 王貴祥,《文化·空間圖式與東西方建築空間》臺北:田園城市文化事業,民 87.3。

11. 項退結,《海德格》二版一刷,臺北:東大圖書公司,民 90.5。
12. 張祥龍,《海德格爾思想與中國天道:終極視域的開啓與交融》北京市:三聯書店,民 85。
13. 董芳苑編著,《臺灣民間宗教信仰》增定版,臺北:長青文化,民 73.7。
14. 石萬壽,《臺灣的媽祖信仰》台北:臺原出版社,民 89.1。
15. 石萬壽,〈臺南府城的行郊特產點心〉《臺灣文獻》三十一卷四期,南投:臺灣省文獻會,民國 69.12。
16. 溫國良,〈日據初期日本宗教在臺布教概況—以總督府民政部調查為中心〉《臺灣文獻》第五十卷第二期,南投:臺灣省文獻會,民 88.6。
17. 蔡相輝,〈北港朝天宮與臺南大天后宮的分合〉《臺灣文獻》第五十一卷第四期,民 89.12。
18. 何培夫,〈臺灣傳統建築所見巒番諸像〉《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》高雄市:中華民國臺灣史研究中心,民 76.8。
19. 康銘錫,《臺灣廟宇圖鑑》初版,臺北市:貓頭鷹出版社,民 93.2。
20. 徐福明,《臺南市古蹟使用調查與評估》臺北市:文建會,民 85。
21. 黃靜宜、王明雪主編,《臺南歷史散步·上》初版 1 刷,臺北:遠流出版公司,民 84.5。
22. Yi-Fu Tuan 段義孚,《Space and Place:The Perspective of Experience 經驗透視中的空間和地方》潘桂成譯,臺北市:國立編譯館,民 87.3。
23. Martin Heidegger 海德格,《Poetry,language,thought 詩·語言·思》彭富春譯,北京:文化藝術出版社,民 79。
24. Edward W.Soja 索雅,《Thirdspace 第三空間》王志弘等譯,初版,臺北:桂冠圖書,民 93.04。
25. Clifford Geertz 克利弗德·紀爾茲,《地方知識 詮釋人類學論文集》楊德睿譯,初版,臺北:麥田出版,民 91.08。
26. Peter L.Berger 彼得·柏格,《神聖的帷幕》蕭羨一譯,初版,臺北:商周出版,民 92.02。
27. 松雲軒古雕版括印 [http:// digital.nstm.gov.tw/043-br1.htm](http://digital.nstm.gov.tw/043-br1.htm)
28. 台閩地區古蹟資訊網,大天后宮平面圖〈<http://www.moi.gov.tw/www2/cgi-bin/plgraph.asp?Xrade=w004>〉

(三) 宗教經典

1. 晉 郭璞,《山海經箋疏》清 郝懿行箋疏,台北縣:漢京文化,民 71.01.01。
2. 晉 郭璞,〈山海經〉《道藏》第二十一冊,上海:上海書店,民 85.8。
3. 東晉 鳩摩羅什譯,《妙法蓮華經》臺北:佛教出版社,民 67.5。
4. 東晉 鳩摩羅什譯,《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》初版,臺北:世樺出版社,民 86.3。
5. 東晉 鳩摩羅什譯,《佛說阿彌陀經》初版,臺北:世樺出版社,民 86.3。
6. 唐 玄奘譯,《大般若波羅蜜多經》第七冊,初版,臺北市:眾生文化,民 82.9。
7. 《瑜伽師地論》初版,臺北市:正昌公益文教基金會,民 74.03。
8. 唐 杜光庭,〈太上洞淵神呪經〉《道藏》第六冊,上海:上海書店,民 85.8。
9. 〈元始天尊說三官寶號經〉《道藏》第二冊,上海:上海書店,民 85.8。
10. 清 工布查布,《造像梁度經》線裝版,南京:金陵刻經處,清同治十三年(西元 1874 年)正月。

(四) 傳記、小說

1. 明 陸西星,《封神演義》臺南:利大出版社,民 73.1。

2. 明 吳承恩，《西遊記》臺北市：三民書局，民 81.10。
3. 明 余象斗，《南遊記》家藏殘本。
4. 宮本延人，《我的臺灣紀行》一版，宋文薰、連照美編譯，臺北：南天書局，民 87.5。