

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩士論文

地方場域神聖性的建構---以馬鳴山鎮安宮祭祀圈為例

The Construction of the Sacrality of Local Territory – Take Ma-ming-shan Temple for Example



研 究 生：黃大勝

指 導 教 授：魏光莒 博士

中 華 民 國 九 十 六 年 七 月 二 十 一 日

# 南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩 士 學 位 論 文

地方場域神聖性的建構---以馬鳴山鎮安宮祭祀圈為例

研究生：黃大勝

經考試合格特此證明

口試委員：魏光苙

陳木源

陳能慧

蔡

指導教授：魏光苙

系主任(所長)：陳玉璣

口試日期：中華民國 96 年 6 月 12 日

# 摘要

本論文嘗試以「地方研究」的觀點為主：是以現象學概念的人文地理學為主要概念，並結合田野的深入訪談、參與式觀察和相關的歷史文獻考查，以對歷史脈絡與文化的詮釋，探討「地方場域」如何在信仰的實踐下，形成地方獨特的生活脈絡。以此為出發點，本論文以馬鳴山鎮安宮的祭祀圈---五股十二庄為研究對象，嘗試理解人們日常生活的信仰實踐，其實承載了地方居民自身的「意向性」和「文化歷史結構」之獨特性。本論文將分成四個部分探討本地居民如何在地方場域神聖性建構的歷程中，形塑地方的文化氣質與認知系統，其內容概述如下：

## (一)地方的生活史與信仰

本地場域信仰的形成植基於人們的生活經驗，冀望在面對天災人禍與瘟疫的威脅時，仍能在神明的強力庇護下，延續其香火，拓展生命的幅度與存有的意義。換言之，本祭祀圈信仰文化的產生，是立基於當地人們延續生存命脈的一種存有價值觀，是人與地，人與世界之間的一種合宜關係。

## (二)祭祀圈的形成與神聖空間的系統

在地方場域的塑造過程中，人們藉由鎮安宮此一神聖中心的各項神聖象徵體系的實踐（如儀式、神話及象徵符號等），對地方場域起了一種認知、生存與整合地方人群的指導功能。同時，也透過各種神聖象徵實踐，將各村落架設於五年千歲的信仰體系裡，詮釋出一套深藏於地方的意義模式。

## (三)家居神聖空間的營造

本祭祀圈的居民，藉由鎮安宮五年千歲的神聖安置與臨在，在家宅內外，依日常生活和婚喪喜慶的生活節奏，分別建立各種不同尺度的神聖空間，來達到潔淨居家場域的世俗性目的，藉以獲得安定與發展的穩定力量。此種以人、神共構家屋真實生活意義的狀態，是本地民眾真實生活經驗的一種呈現，滿盈著本地居民存有的意義。

## (四)神聖空間的建構儀式

本祭祀圈在地方的共同儀式包括：每年一次的春祭遶境吃飯擔活動和每五年一次的冬祭建醮活動。這兩種神聖象徵儀式的進行，不斷的貞定本祭祀圈生活場域的範域，象徵性的和他界取得一種和諧的狀態，來安立個體的存在。地方藉由這二種神聖象徵儀式的進行，賦予地方獨特的意義，空間因而轉換成爲人們情感關照的場域，是人們把彰顯存有予以意義化與具體化的方式。

總之，從本研究可知，地方場域神聖性的建構，是人們認識整體世界的表徵，也是人們在世存有的憑藉。其過程不僅傳達了人們對此一「世界」的認知，更藉由多樣且繁複的神聖象徵性符號之運作的不同實踐模式（地方、村落與家居的各種實踐模式），來強調地方場域的構成，其實是一種神聖性建構的最具體實踐結果。

關鍵字：地方場域、神聖性、鎮安宮、祭祀圈

# Abstract

This thesis is based on locality study. In short, anthropogeographic ideas and phenomenology are integrated with in-depth field interviews, participant observations and researches on related historical documents to interpret the relationship between history and culture as well as to explore the formation of peculiar local lifestyle under the influence of religious practice. Wu Gu Shih Er Jhuang, the religious spatiality of Chen-An Temple in Ma Ming Shan, is served as an object of study for an understanding of religious practice of common people in their daily lives. In fact, the uniqueness of intentionality and cultural and historical structure of local residents is implied. Four parts are divided to examine how the local residents shape the local culture and their cognition of spatial system during the process of establishing sacredness in local territory. A brief summary is made as follows:

## (1) Local life history and belief

Formation of beliefs in this locality comes from the life experience of people expecting powerful protection from divinities to continue their offspring, extend their life span and develop the significance of existence when confronted by the threats of natural and man-made calamities and plagues. In other words, the faith culture of this territorial cult is based on the existential values towards continuation of life held by local people, which is a proper relationship between men and the earth, or between human beings and the world.

## (2) Formation of religious sphere and system of holy space

In the process of shaping locality, people identify the local territory with existence and integration of local residents by putting various sacred symbolic systems (e.g. rites, myths and symbolic signs, etc.) in Jhen-An Temple, a holy center, into practice. Meanwhile, realization of different sacred symbols reveals the model deeply rooted in the hearts of common people that explains the local faith system of Wu Nian Cian Sui established in each village.

## (3) Creation of holy space at home

Inhabitants within this religious sphere set up holy spaces of various sizes in their houses to enshrine Wu Nian Cian Sui from Jhen-An Temple to enjoy His indwelling. Occasions of weddings and funerals are observed and accompanied with worshipping rites of this deity to achieve the secular purpose of purging the residential territory as well as to obtain a steady power for security and development. The status of sharing a house between people and deities is a manifestation of real life experience of people in this locality, fully indicating the meaning of existence for local residents.

## (4) Symbolic ceremony of holy center in locality

Common local rites in this religious sphere include the spring pilgrimage activity once a year and the winter religious ceremony held every five years. These two sacred symbolic rites keep reinforcing the area of living locality in this religious spatiality developing a harmonious relationship with other people in a symbolic way and solidifying the existence of individuals. A distinctive significance is attributed to this locality via the procession of these two holy and symbolic ceremonies. The space is thus converted into a field where people share their feelings, which is a meaningful and specific way of manifesting existence.



In sum, establishment of sacredness in a locality is a symbolic representation of people's knowledge of the overall world as well as a resort extant for existence. Not only this process conveys cognition of this world perceived by people, but a variety of complicated symbolic signs of sacredness are exercised through different practice models (various implementation models in localities, villages and households) to stress the constituents of a local territory, which, as a matter of fact, is the most specific result of putting establishment of sacredness into practice.

Key words: Locality, Sacredness, Jhen-An Temple, Religious Sphere

# 目錄

第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 研究方法 .....	5
一、歷史文獻考查.....	5
二、參與式觀察.....	5
三、深度訪談.....	6
四、研究限制.....	6
第三節 研究範圍與架構 .....	7
一、研究範圍.....	7
二、研究架構.....	10
第四節 相關文獻探討 .....	12
一、與馬鳴山鎮安宮有關的論文.....	12
二、在全國碩博士論文方面.....	13
三、相關理論探討.....	17
第二章 祭祀圈的空間歷史 .....	31
第一節 地方的自然環境與開發.....	32
一、五股十二庄的地理空間.....	32
二、氣候特徵與景觀.....	34
第二節 祭祀圈聚落空間的歷史沿革.....	35
一、清領時期地方區域沿革.....	35
二、日據時代的行政劃分.....	42
三、光復後的行政區域.....	45
四、小結.....	45
第三節 地方開拓的困境.....	46
一、立足於平埔社群的開發.....	47
二、自然災害.....	48
三、兵事與戰亂.....	53
第四節 小結.....	54
第三章 祭祀圈的形成與神聖空間的系統 .....	57
第一節 祭祀圈的神聖中心-- 鎮安宮.....	59
一、鎮安宮的空間歷史.....	59
二、鎮安宮的場所精神.....	68
三、祭祀圈的形成.....	77
第二節 各村落的神聖中心與鎮安宮的關係.....	84
一、同安村的開安宮.....	85
二、昌南村的南天宮.....	88
三、復興村的三安宮.....	92
四、月眉村的月興宮.....	95
五、媽埔的聖母宮.....	99
六、褒忠的聚保宮.....	103
八、北興的北安宮.....	111

九、有才村的福興宮.....	114
十、新厝的參天府.....	117
十一、芋頭厝的土地公.....	121
十二、泰安的泰安宮.....	124
第三節 小結.....	127
第四章 神聖空間的建構儀式.....	132
第一節 一年一度的元宵大遶境.....	132
一、遶境的意義與目的.....	132
二、遶境的儀式.....	134
三、吃飯擔.....	144
第二節 五年一科的建醮活動.....	149
一、「五年到」的由來.....	149
二、建醮的儀式探微.....	152
第三節 小結.....	166
第五章 家居神聖空間的營造.....	175
第一節 喜慶的家居神聖空間.....	176
一、婚嫁請神的神聖揭示與象徵.....	178
二、新居落成的神聖揭示與象徵.....	182
第二節 日常家居生活的神聖空間.....	185
第三節 八仙彩---神聖中心的內與外.....	190
第四節 喪葬儀式的神聖空間.....	192
一、擇風水蔭後代.....	194
二、普渡.....	197
三、燒庫錢.....	197
四、牽轎.....	200
第五節 小結.....	203
第六章 結論.....	207
參考文獻.....	212
附 錄.....	218

# 圖目錄

圖1-1鎮安宮五股村落地圖-----	10
圖 2-1 乾隆 12 年(1747)重修台灣府志的台灣府總圖 p.30-----	36
圖 2-2 清光緒十五年前縣界-----	41
圖 2-3 清光緒十四年後布嶼西堡的現今村落圖-----	42
圖 3-1 鎮安宮-----	67
圖 3-2 鎮安宮祭祀圈居民所拓築由中心往四方的道路位置圖-----	77
圖 3-3 在草港迎接五年千歲的村落-----	79
圖 3-4 開安宮-----	86
圖 3-5 開安宮五年千歲與媽祖聖駕-----	86
圖 3-6 同安村生活場域圖-----	87
圖 3-7 昌南南天宮供奉主神-----	90
圖 3-8 昌南南天宮主神和五年千歲-----	90
圖 3-9 昌南村場域圖-----	91
圖 3-10 三安宮-----	93
圖 3-11 三安宮主神與五年千歲遶境-----	93
圖 3-12 復興村場域圖-----	94
圖 3-13 月興宮-----	97
圖 3-14 月興宮主神與五年千歲-----	97
圖 3-15 月興宮年籤-----	97
圖 3-16 鎮安宮年籤-----	97
圖 3-17 月眉村場域圖-----	98
圖 3-18 聖母宮-----	101
圖 3-19 聖母宮媽祖與五年千歲神像-----	101
圖 3-20 媽祖埔場域圖-----	102

圖 3-21 聚保宮-----	104
圖 3-22 褒忠科年迎請五年千歲遶境-----	104
圖 3-23 褒忠場域圖-----	105
圖 3-24 褒忠遶境圖-----	106
圖 3-25 合安宮-----	109
圖 3-26 合安宮恭請五年千歲與媽祖聖駕蒞廟-----	109
圖 3-27 田洋村場域圖-----	110
圖 3-28 北安宮-----	113
圖 3-29 北安宮迎請五年千歲、張府千歲與蕭府千歲-----	113
圖 3-30 北興場域圖-----	113
圖 3-31 趙府元帥護境石碑-----	115
圖 3-32 福興宮-----	115
圖 3-33 有才村場域圖-----	116
圖 3-34 參天府-----	119
圖 3-35 參天府科年請五年千歲及媽祖-----	119
圖 3-36 新厝仔場域圖-----	120
圖 3-37 芋頭厝土地公廟-----	122
圖 3-38 芋頭厝域圖-----	123
圖 3-39 泰安宮-----	125
圖 3-40 泰安宮科年請五年千歲及爐主中的封千歲-----	125
圖 3-41 六塊寮場域圖-----	126
圖 3-42 各村落與馬鳴山鎮安宮神聖中心與體系對應關係示意圖-----	131
圖 4-1 五年千歲神轎-----	137
圖 4-2 陣頭表演 1-----	137
圖 4-3 陣頭表演 2-----	137
圖 4-4 法師召喚天上三軍-----	137
圖 4-5 五年千歲黑令旗-----	138
圖 4-6 鑽轎底-----	138
圖 4-7 遶境時村民供應茶水飲料-----	140

圖 4-8 遶境有才村福興宮-----	140
圖 4-9 遶境 1 -----	141
圖 4-10 遶境 2-----	141
圖 4-11 東線遶境圖-----	142
圖 4-12 西線遶境圖-----	143
圖 4-13 馬鳴山鎮安宮輪流辦理吃飯擔村落輪流方式-----	147
圖 4-14 飯擔場地-----	148
圖 4-15 褒忠村民擺設飯擔食材-----	148
圖 4-16 飯擔前人與人的互動-----	148
圖 4-17 大會宣佈注意事項-----	148
圖 4-18 吃飯擔 1-----	148
圖 4-19 吃飯擔 2-----	148
圖 4-20 五年千歲三朝清醮-----	151
圖 4-21 參與鑑醮的神明-----	151
圖 4-22 豎燈篙-----	156
圖 4-23 犒兵-----	156
圖 4-24 斗燈-----	156
圖 4-25 誦經-----	156
圖 4-26 豎立黃霓-----	157
圖 4-27 唱念五股十二庄及全體委員-----	157
圖 4-28 布平安軍-----	158
圖 4-29 懸掛金榜-----	158
圖 4-30 施放水燈-----	159
圖 4-31 沿途插香-----	159
圖 4-32 引孤安座-----	159
圖 4-33 普度岩-----	159
圖 4-34 分燈煥彩-----	160
圖 4-35 捲簾觀帝-----	160
圖 4-36 東方真文-----	161
圖 4-37 南方真文-----	161

圖 4-38 西方真文-----	161
圖 4-39 北方真文-----	161
圖 4-40 中天真文-----	161
圖 4-41 登台拜表-----	162
圖 4-42 呈送疏文-----	162
圖 4-43 廟埕左邊的普度場-----	164
圖 4-44 主普股醮場-----	164
圖 4-45 主會股醮場-----	164
圖 4-46 田洋合安宮普度場-----	164
圖 4-47 道士乘車前往村落巡筵灑孤-----	164
圖 4-48 廟埕左邊巡筵灑孤-----	164
圖 4-49 普度岩前誦經懺-----	165
圖 4-50 過七星橋-----	165
圖 4-51 登台說法-----	165
圖 4-52 鎮安宮建醮場域分布圖-----	168
圖 4-53 馬鳴山鎮安宮建醮場域示意圖-----	169
圖 4-54 馬鳴山鎮安宮建醮普度化食路線圖-----	170
圖 5-1 契書-----	180
圖 5-2 馬鳴山陳家娶媳神聖空間建構路徑圖-----	181
圖 5-3 婚禮中的神聖空間-----	182
圖 5-4 新人感謝五年千歲的庇佑-----	182
圖 5-5 馬鳴山陳家建屋神聖空間之營造路徑圖-----	183
圖 5-6 新厝仔陳家正廳神聖空間建構路徑圖-----	190
圖 5-7 五年千歲建醮八仙彩-----	191
圖 5-8 喪宅請五年千歲來鎮宅-----	194
圖 5-9 王爺公與輦轎-----	194
圖 5-10 同安村陳家請神明踏戩風水路徑圖-----	195
圖 5-11 葬於田間的祖塋-----	197
圖 5-12 庫牒-----	199

圖 5-13 取款條-----	199
圖 5-14 喪宅燒庫錢前的神聖空間-----	199
圖 5-15 牽轎前靈堂的擺設-----	199
圖 5-16 牽轎前以扶輦轎的方式啓動-----	202
圖 5-17 牽轎-----	202
圖 5-18 牽轎中輦轎來回穿梭-----	202
圖 5-19 亡魂與家屬對話-----	202
圖 5-20 家居生活場域神聖空間示意-----	204
圖 5-21 陳家牽轎引魂路線圖 1-----	205
圖 5-22 陳家牽轎場域路線圖 2-----	206



# 表目錄

表 2-1	布嶼西堡五十三庄人口、戶數表-----	38~40
表 3-1	鎮安宮十庄會先民祖籍地-----	80
表 3-2	各村廟創造年代及創廟源由-----	129
表 3-3	各村落與馬鳴山鎮安宮的神聖中心與體系對應關係-----	130
表 4-1	馬鳴山鎮安宮崇建三朝清醮科儀程序表-----	171~174

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

台灣民間信仰，近年來在各種宗教文化活動中，經常吸引成千上萬的信眾參與，這在科技發達的現代社會，無疑是一個相當特殊的情況；事實上自現代工業文明發展以來，寰宇性的發展幾乎已將世界同質化，各地與西方啓蒙運動發展以來不同的異質文化，均已逐漸被削弱，甚至被消融在科技文明的現代社會裡；歷史上從來沒有任何一個時刻，世界各地的文化與生活方式可以如此雷同，相似到幾乎找不到各地獨特的地方感。這種日漸侵蝕與異化緊緊地方人群的意義和事物的情況，正是造成現代社會「非地方性」與「無地方性」的根由。

人文地理學者巴蒂摩（Anne Buttimer），呼籲以現象學的方法或概念，來滲入生活世界的脈絡之中，由此來掌握及解釋人的場所經驗。尤其，她強調人的經驗的「完整度」，認為人的存有經驗，不應該被科學所「化約」為一種抽象的主體（比如，「理性」；笛卡兒的哲學名言：「我思故我在」）。她主張：須要積極探索那些先於或前置於「智能型知識」（intellectual knowledge）的經驗世界，包括探索由「前意識、自發性及感官性基礎」所構成的生活經驗（exploring the preconscious ,organic ,and sensory foundations which precede intellectual knowledge）。（而雖然在巴蒂摩的學理中並未明說，但我們可以知道這些「前科學、非智能」

的生活經驗，可以很廣泛地涵括了人的各種神祕經驗、宗教經驗。這種「前科學」的生活經驗，對「地方」與人類場所的構成，其實有著至為關鍵性的影響。<sup>1</sup>

然而在現代發展的社會裡仍有許多人，因為對民間信仰的深層內涵認識不夠透徹，僅以理性科技的角度，以人為中心的主體價值觀，來看待民間信仰的神明崇拜，而將之定義為迷信、非理性的落後文化。這種看法往往忽略了民間信仰活動所呈現出的在地文化意義與深層觀念系統。或許在現代社會中的確有不肖之徒，假藉神的名義，作出令人不恥的行徑，然而此類個案並非民間信仰的內涵，如果依循此種以偏蓋全的說法，企圖去除神聖，把與人們生活歷程關係緊密的民間信仰活動，當成是村夫愚婦的迷信行為，其實是淺薄與不公的。說淺薄是因為他們只看到迎神賽會的壯觀熱鬧，卻不知道在民間信仰的活動底層之下所蘊含的，其實是一地域人群的集體組織，透過這種組織，人們互動的尺度是親密的、是互助的，更是一種自發性的行為模式；說不公是因為現代文明的崇拜者只看到個體性宗教信仰的迷信、功利主義與非理性，卻不知道民間信仰的核心其實是群體性的組織與活動，是一種場域的界定與貞定，一種安居，一種存在上的安頓。

同時，這種深層的民間信仰文化是與漢人移民的歷史緊密的結合在一塊的；那是當初的移民者為了擺脫對環境的恐懼與生命的挫折，並依人類社群的生存需求，因此，藉由信仰的實踐作為一種心靈上的寄託，以便開啓在世存有的意義，對地方而言，有其「文化歷史結構」的獨特性與地方居有群的意向性，因而是傳統社會構築地方真實生活世界樣貌的重要經驗體系。這種深層觀念系統，是人們立足於天地的基石，正如，海德格在《存有與時間》（Being and Time）一書及《建築、居住、思考》（Building Dwelling Thinking）一文中，皆詮釋了人與存有世界之間的固有方式，關照了人在生活世界中對事務的實踐與認知，將人寄放在天

---

<sup>1</sup>魏光苜，《地方的深度：現象地理學的初探》，（南華大學，南方凝視與環境藝術研討會），2007，p.8-9。

地、神、人四者之間所型塑的生活場所。他並強調，人若失去了這精神性的生活場所，人將成爲「無家可歸」。<sup>2</sup>

由此可知，在地方的視域裡，「廟宇」除了是當地民眾敬神拜神、自我安身立命的神聖中心，更是地方居有群理解世界的主要方式，同時也是地方的認同象徵，也可以是民間文化的展演場，除了具備當地力量凝聚的象徵之外，也同時具有保存性之社會功能。換言之，「廟宇」除了具備多面向的功能之外，事實上那是人們經由生活世界的感知與實踐，所傳承下來的人文現象，是人們在地方場域中自我安頓，所形成的一套完整的認識世界的地方觀念系統與價值體系。或許隨著文化的變遷，在後發展時代，地方融入各種不同的元素，導致「廟宇」敬神拜神的表層模式也跟著起了變化；因爲，不同的時代背景、不同的文化區位環境與不同的認知典範，其模式自然會有所差異。然而，儘管表層的文化現象在改變，地方主體的意向性其本質卻是不變的；從民間信仰的各種文化活動中，人們不僅建構出獨特的在地生活模式，並且透過不斷的反覆實踐，厚植地方經驗的深度與廣度，形成獨特的地方生活風格。

因此，以「廟宇」爲中心而呈現的特殊文化現象，事實上爲我們這塊土地刻劃深刻而永恆的生命脈動，可以說那是我們台灣獨特文化的根，也是人們在世存有，根著於此地的憑藉。我們可以說，民間信仰活動，是地方人群互動的基石，蘊藏著人們的情感依附與地方認同的在地文化，在其中我們經常可以看到人的互助，社群的結合與人的親密尺度關係；同時民間信仰更是各地植基於歷史的發展經驗，所開啓的深層經驗系統，是人們賴以支持生命系統完整的重要因素。

雲林縣褒忠鄉馬鳴山鎮宮安崇祀五年千歲，是全省五年千歲信仰的總樞紐。

---

<sup>2</sup>魏光苜，《海德格的居住哲學》，(中華民國建築學會，1998 建築研究成果發表會)，1998，p208-211。

因此，分靈廟與信徒遍及全省各地，廟會活動相當頻繁，進香隊伍更是絡繹不絕，香火鼎盛。是當地重要的文化地景，更是當地重要的信仰中心。

鎮安宮五年千歲的重要祭典包括春祭的元宵遶境和冬祭的建醮活動；春季的元宵遶境，固定於每年的元宵節辦理，主要內容包括遶境和吃飯擔活動，此一象徵吃平安意義的「吃飯擔」活動，年年均吸引了數萬的人潮到此參與此一盛會。同時，每逢寅、午、戌等科年廟方均會辦理三朝祈安清醮活動，建醮前後，也就是從農曆的九月份到十一月份，幾乎每天都有迎神和進香等活動。這種活躍的場域信仰文化，正是構成地方的重要元素。筆者曾多次參與馬鳴山鎮安宮的遶境吃飯擔與建醮活動，發現鎮安宮的祭祀圈涵蓋褒忠鄉與東勢鄉的十二個村落，<sup>3</sup>然而此十二個村落絕大部份也都擁有自己的庄廟，為何會在各村落都有廟宇存在的同時會有此一大型超村落祭祀圈的形成，這顯然是地方場域中一個極獨特而有趣的祝聖化過程與貞定儀式。

因此，筆者擬以與地方村民生活息息相關的信仰中心—馬鳴山鎮安宮祭祀圈的生活場域為出發點，探討此一祭祀圈形成的因素，並以此祭祀圈內的場域為範域，冀以勾勒出祭祀圈內的村民透過何種宗教實踐，如何經由村民群體性的組織與活動，創造此一充滿價值意義的生活場域，也是一個經由神聖性而秩序化、組織化了的的地方場域，並由此塑造出一套獨特的信仰體系來彰顯其地方場域的特性。

因此，本論文之研究目的為：

- (一) 理解本祭祀圈的居民在居住環境及地方場域的塑造上，是一種對於五年千歲神聖體驗下的一種日常生活實踐。

---

<sup>3</sup> 本處所指十二個村落係依馬鳴山鎮安宮沿革誌所載，依其遶境吃飯擔及建醮祭祀股別所劃分之村落別為依據，與現今行政區域之稱謂略有出入。

- (二) 詮釋「地方場域」是以神聖經驗為主體所創造出的生活世界。其神聖的儀式行為與神聖象徵的安置，則體現了祭祀圈各種祝聖化的方式，並由此塑造出一套獨特的地方場域的體系。
- (三) 研究此一含蓋兩鄉鎮十幾個角頭村落祭祀圈結構體系的過程與因素。

## 第二節 研究方法

本研究在資料的蒐集上將秉持田野調查與文獻資料並重的方式，希望能對馬鳴山鎮安宮祭祀圈內信眾的宗教實踐，做深入的了解與探討，並藉以說明宗教文化地景與地方在地知識的關係。

### 一、歷史文獻考查

本論文將著手進行下列文獻蒐集：

1. 鎮安宮祭祀圈形成的相關歷史資料及其所屬村落相關行政空間演變。
2. 馬鳴山鎮安宮歷史沿革、組織及遶境吃飯擔、建醮等相關資料。
3. 馬鳴山鎮安宮祭祀圈內各村落廟宇的沿革誌。
4. 有關宗教儀式及其象徵意涵之相關理論與研究。
5. 有關地方的意涵及地方感的形成等相關文化理論與研究等資料。
6. 有關宗教與文化及神聖空間之相關理論與研究資料。。

本研究希望藉由上述文獻與各項資料，能進一步的分析與研究馬鳴山鎮安宮宗教象徵文化意涵與其在歷史的遞演中如何形此一祭祀圈，以及如何透過相關組

織的運作，展現出傳統社會的人文互動與文化風格。

## 二、參與式觀察

參與式觀察法所強調的是從日常生活去觀察與參與。

根據Blumer(1996)所指出人類社會是行動者積極參與過程的集合，而人的行為是互動過程的集合。換句話說，意義的產生建立在互動的過程和所有的情境脈絡之中。<sup>4</sup>因此，本研究將從參與馬鳴山鎮安宮遶境吃飯擔、建醮以及其他與此一神聖中心有關的各種儀式活動過程，從旁記錄儀式進行的內容、方式和當地居民的互動過程，藉以說明其與祭祀圈居民的意義聯結，及提供本研究所需的脈絡意義詮釋與事實發展之建立。

## 三、深度訪談

深度訪談是田野調查中一項很重要的方法，透過深度訪談，研究者可真實的記錄與觀察地方，同時也比較能真實的獲得在地的生活經驗和價值觀，因此，本研究為建立資料的多元和完整性。亦將以深度訪談的方式協助本研究各項資料的建立。盡量以文化持有者內部眼界的眼光，來詮釋地方居民架構於鎮安宮五年千歲信仰層級之下的所有信仰行為的深層文化意義。

## 四、研究限制

(1) 馬鳴山鎮安宮元宵遶境吃飯擔及建醮等活動是本研究探討的儀式之一，

---

<sup>4</sup> 胡幼慧主編，《質性研究:理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流出版社，1996，p197。

但因元宵慶典一年僅一次活動，建醮活動更是每逢科年才有的重要節慶活動。故本研究除現地觀察、訪談外，將以當天的活動錄影，並佐以往年的錄影內容，儘可能貼近所有儀式活動流程，去判讀文化的意涵。

- (2) 馬鳴山鎮安宮祭祀圈的相關歷史文獻與研究相當匱乏，因此本研究在進行時除了相關文獻的引用之外，會引用大量當地耆老的口述資料，儘量以貼近真實生活世界的方式來詮釋此一信仰的內涵。

### 第三節 研究範圍與架構

#### 一、研究範圍

本論文主要在探討地方場域民間信仰的文化現象，主要範域以馬鳴山鎮安宮的祭祀圈---五股十二庄為研究對象。在此所謂「祭祀圈」係指「以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位」。<sup>5</sup>因此本研究的研究範圍與相關問題意識包括：

- (一) 在研究場域範圍之界定方面，本論文所指稱的「五股十二庄」是馬鳴山鎮安宮祭祀圈的信眾組織模式，其村落劃分方式係依馬鳴山鎮安宮沿革誌所載，而非以現行行政區域劃分的村落為研究單位：<sup>6</sup>

馬鳴山鎮安宮元宵節遶境吃飯擔活動，包含雲林縣東勢鄉與褒忠鄉的十幾個

---

<sup>5</sup>許嘉明，〈祭祀圈之於居漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》第11卷第25期，p.68。

<sup>6</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.10。



村落，並依其村別或部落分爲五股（依五年一次之建醮任務劃分）：

- (1) 主普股：月眉村、田洋村。
- (2) 主會股：媽埔（復興村之部落）、六塊寮（馬鳴村之部落）、褒忠（今中民村、埔姜村、中勝村等三村落，褒忠鄉行政區域未劃分前，統歸褒姜崙，故以褒忠之名義加入主會股）。
- (3) 主壇股：新厝、芋頭厝（上述二部落合稱新湖村）、有才村（含北興部落）。
- (4) 主醮股：同安村（含同北部落）。
- (5) 三官首股：馬鳴山、昌南村、復興村。

此一祭祀圈的區域空間分布，在褒忠鄉範圍內的村落計有：田洋村、六塊寮（馬鳴村之部落）、褒忠（今中民村、埔姜村、中勝村等三村落，褒忠鄉行政區域未劃分前，統歸褒姜崙，故以褒忠之名義加入主會股）、新厝、芋頭厝（上述二部落合稱新湖村）、有才村（含北興部落）及馬鳴山等村落。而在東勢鄉內的村落則有：同安村（含同北部落）、月眉村、媽埔（復興村之部落）、昌南村及復興村等村落。其空間分佈位置，如圖1-1。

上述褒忠部份因埔姜村聚落---後壁湖及中民村聚落---大廍，皆未參加此一祭祀圈之活動，故此二聚落雖在行政劃分上歸屬於本祭祀圈之範圍，但事實上並未加入鎮安宮之祭祀活動，故不在本研究的場域範疇之內。同時，本地雖然有人認爲此一祭祀圈的組織爲五股十四庄，但其中的同北和北興部落因分別隸屬於同安村及有才村，且並未以獨立的單位加入鎮安宮的五股組織，因此本文在探討此一祭祀圈的文化現象時，僅將其視爲同安村與有才村的村落範域之一，而以五股十二庄指稱此一祭祀圈組織。

(二) 在相關研究問題方面，首先探討鎮安宮的神聖信仰體系，這是地方居民集體生存經驗的深層精神系統。故本論文即是針對祭祀圈的存在場域，詮釋人們集體共用的象徵符號，以何種方式與地方居民互動，進而與當地居民產生深遠的聯結，成為人們生活的一部份。亦即，本論文著重在當地居民精神經驗層面上的探討與詮釋，理解人們如何透過信仰的實踐，建構獨特的地方場域，且是一個與深層精神世界相呼應的生活場域。

其次有關本地人存在場域的構成模式，本論文將之區分為地方、村落與家居等三個層級系統，藉以理解地方場域是本地人對五年千歲神聖性崇拜的日常實踐結果。因此本文所謂的地方場域，係指馬鳴山鎮安宮祭祀圈的人們在一個特定範疇之生活場域裡，透過其生活基本秩序及意義體系，與自然環境進行著長期的交互作用，而得以積累及展演其場域的界限與特性，所構成的生活實踐場所。也就是人們以五年千歲為中心的生存認知模式所建構的具有深層意義的實存空間。

最後在信仰的實踐中，本論文所謂的「神聖性」(sacrality)，是將其置於宗教經驗的範圍之內，亦即人之所以會意識到「神聖」(sacred)，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。套用伊利雅德的觀點，就是「神聖自我顯示的行動」，亦即「聖顯」或「顯聖」(hierophany)<sup>7</sup>。經由此類聖顯，人們意識到神聖的存在，進而創造神聖空間，讓神聖成為實體生存空間的一部份，藉以確立生活世界的潔淨。但這並不是依照神的意思所引導出來的現象，而是著重在以人為主體的經驗感受上，以及由此經驗感受投射於居住環境的具體營造上。

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯, 《聖與俗：宗教的本質》, 台北：桂冠圖書, 2001, p.61-62。

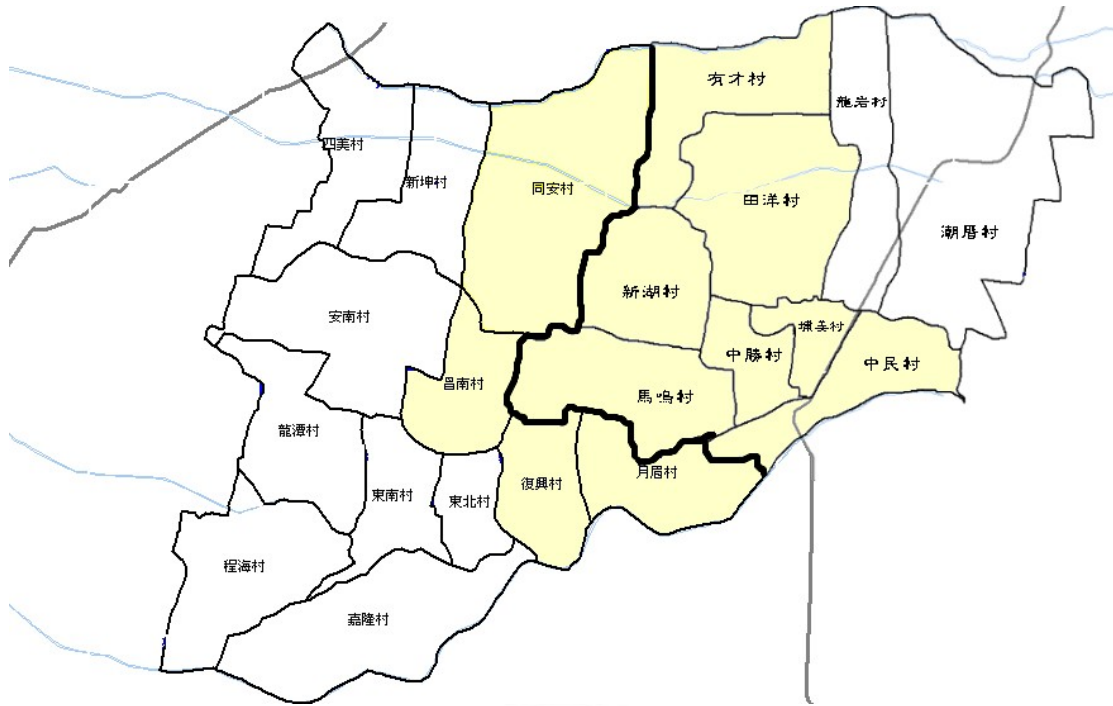


圖1-1鎮安宮五股村落地圖  
資料來源：研究者套繪

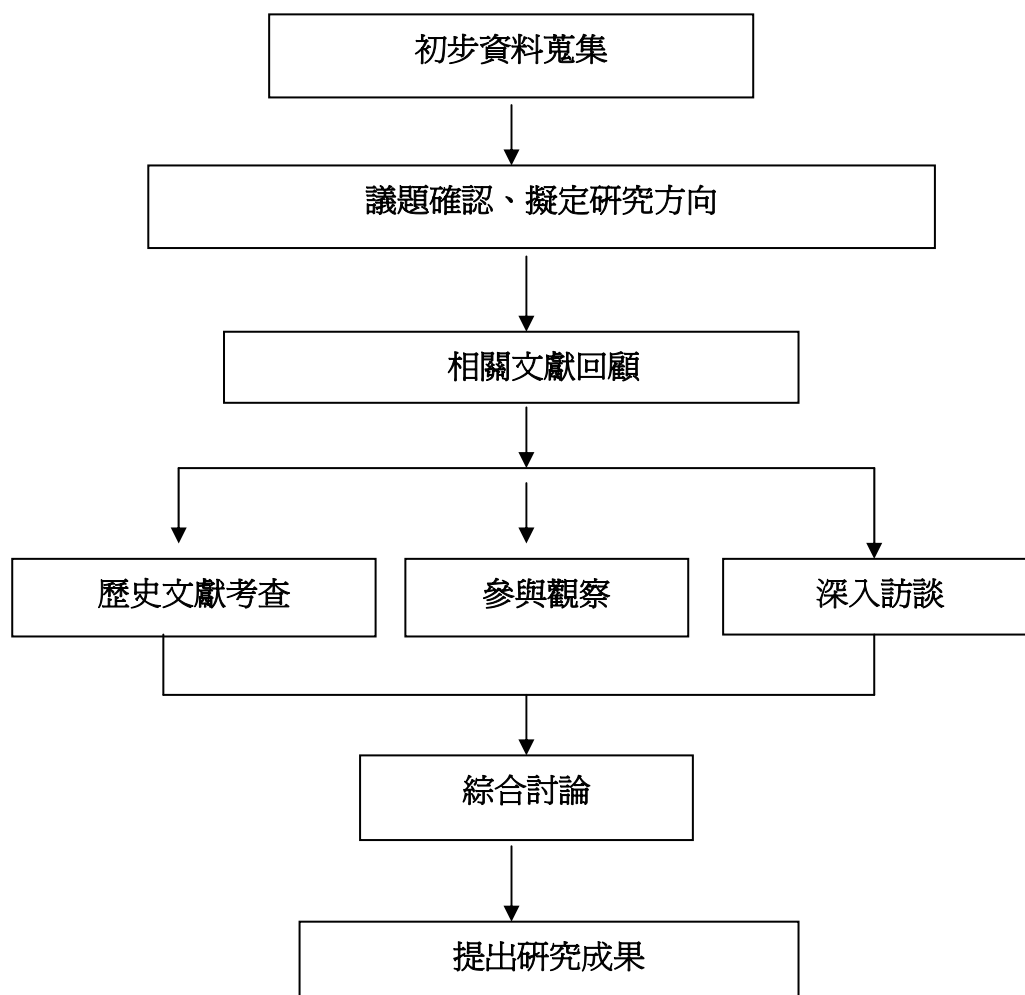
## 二、研究架構

### (一) 研究架構

本論文透過相關資料的蒐集與田野調查分析，除第一章敘明本研究之研究動機與目的、研究方法、研究範圍與架構及相關文獻探討之外、在第二章本論文將探討祭祀圈的空間歷史，本章旨在探討神聖信仰中心建立的各项自然與人文背景因素，藉以確立民間信仰的神聖空間創造，是人們在世存有的憑藉；第三章將探討祭祀圈的神聖空間---中心與信仰體系，本章節將從人們的神話靈感思維和現世存有的需求，探討五年千歲的神聖中心的創造時空因素，並從神聖中心的場所精神，詮釋廟宇整合地方人群的社會功能，此外，並將從歷史文獻資料及田調訪談分析鎮安宮此一神聖象徵的祭祀圈形成之因素，及以此一神聖中心如何與各村廟聯繫與運作，創造祭祀圈多重的神聖信仰體系，第四章則探討本祭祀圈的居民如

何進一步建立居家生活空間的神聖中心，明確的內外劃分；使人神鬼混雜的凡俗世界得以因神聖象徵的安置，確保生活空間的潔淨。第五章則從此一祭祀圈每年固定的春祭儀式---元宵遶境吃飯擔及五年一科的冬祭儀式---建醮，探討儀式的意義；即本地的居民如何不斷的透過儀式的操作，形塑地方獨特的精神氣質，明確的界定其祭祀圈的範域，並在神聖時間的不斷回返中，確保生活世界的潔淨。最後則在第六章就上述的論述提出本論文的結論。

## (二) 研究流程



## 第四節 相關文獻探討

本論文的研究範圍主要以馬鳴山鎮安宮祭祀圈的地方場域為詮釋對象，試圖理解此一祭祀圈結構體系的過程與因素及其信仰的實踐模式，來理解地方場域內居民的深層精神系統表現於地方的文化形式。因此，本論文試圖透過有關此一場域信仰的相關專書著作或研究，來作為本論文研究的基石。然而，目前以馬鳴山鎮安宮為探究的學術著作並不多見，因此在文獻探討方面本文除以現有馬鳴山鎮安宮的相關論文獻為探究基礎外，並以相關學者對地方的詮釋和文化的象徵等相關論述，和國內碩博士論文，作為本論文探討地方場域深層文化意涵的基礎。

### 一、與馬鳴山鎮安宮有關的論文

三尾裕子在其論文「從地方性廟宇到全台廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈」中，主要針對馬鳴山鎮安宮在其廟宇發展及信奉者擴展的歷史上做一個整理，並從居住地區及在祭祀活動中所扮演的角色上，將鎮安宮的信徒分成三個範疇，之後並用此例子分析以往在對漢人社會進行人類學方面的分析時，所使用的「祭祀圈」概念是否有其效用。<sup>8</sup>本文之研究範圍---五股十二庄，則在其研究第一圈的層次範圍，然本文並非在檢驗祭祀圈的觀念是否適用於此一地方場域的宗教信仰現象，而是試圖詮釋此一祭祀圈可能形成之因素，及地方居民於此一場域內的信仰文化表現，及其所傳達的在此存有的深層文化意涵。

---

<sup>8</sup> 三尾裕子，〈從地方性廟宇到全台性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，《信仰，儀式與社會》，台北：中央研究院民族學研究所，2003，p.229~296。

## 二、在全國碩博士論文方面

### (一) 與儀式、場域和神聖空間有關之碩博士論文

研究生姓名	學年度	論文名稱	論 文 摘 要	指導教授	學校系所
黃郁文	78 學年度	鹿港寺廟空間研究--俗民文化與空間形式探微	從鹿港民間宗教活動出發，分別就居民的宗教觀念、經濟活動、社會活動與寺廟形式的關係作一分析，了解神明與顯靈形式的關係。作者認為「顯靈空間觀」不僅能在空間的層次下談談，實質形式也反映了此一空間觀。此研究主要聚焦在宗教信仰中「顯靈」的概念與空間形式的關聯，對於人的活動與建築形式的關聯著墨很多。	洪文雄	東海大學建築研究所碩士班
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
游蕙芬	84 學年度	社會的延續、情感交融與認同——白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析	本篇論文的中心主題是環繞著以神意的象徵和白沙屯媽祖進香儀式所建構出來的意義體系為核心，從儀式在「神意」象徵所引導的行動之下而產生的情感交融經驗出發，說明白沙屯社會生活和儀式經驗之間的辨證關係。進香儀式所賦與個人濃厚的宗教情感認同則被轉化為地域認同的心理機制，一方面經由廟宇組織和神聖象徵等形式，鞏固這個社群範圍的結構和界限一方面也是藉著每年重複的儀式行動再書寫和體現白沙屯社群的地方文化、集體記憶和情感。	潘英海	國立清華大學社會人類學研究所碩士班

黃大展	87 學年度	信仰、儀式與社會--以嘉義民雄大士爺為例	本論文旨在透過人類學的田野調查討論宗教與社會的關係，其研究歷程先結合社會與儀式單位所含括的區域，推演出一個大區域的歷史社會圖像。另外，嘗試和 Durkheim、Bourdieu 兩人的理論作對話，其中 Durkheim 學派著重在社會的延續和集體記憶的角度；Bourdieu 則著重在場域和 habitus，核心都扣在理解宗教、儀式和社會的種種關係。	莊英章	國立清華大學人類學研究所碩士班
張崑振	87 學年度	台灣傳統齋堂神聖空間之研究	齋堂神聖空間模型的建構包含了三個空間觀念：靜態神聖空間、理想神聖空間及動態神聖空間，此三種神聖關係共同架構了齋堂空間的神聖屬性。「動態神聖空間」為齋教絕對權力的象徵，由不變的神聖中心、定向、邊界所組成，表現了神聖時空、位序神聖及可動神聖的特性；它的強制實踐，代表著中心勢力的外延，齋教傳統也得以不斷地延續、傳播。相對地，「靜態神聖空間」的可變性，因地制宜地適應了開荒、傳教所遭遇的困境。動態神聖空間的存在，藉由「靜態化」轉變的形構力量，儀式行為、神聖意識等抽象、想像層次的觀念空間，順利地落實到構築空間觀念所屬的靜態神聖空間之中。	徐明福、徐福全 (指導群) 林美容 (指導群)	國立成功大學建築學系博士班
尤文良	89 學年度	鹿港街、庄廟宇的神聖空間及其內涵	本文從宗教的面向切入，探討鹿港地區街內與其鄰近庄頭地域所建構的神聖空間及其內涵。作者認為鹿港地區街、庄之神聖空間，在其內部居有群的塑造下，經由民間信仰的祭儀，形成一有階層性的神聖地域。	潘朝陽	國立師範大學地理研究所碩士班

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
鄭雅心	92 學年度	儀式象徵與地方感呈現—以溪州鄉成功村國姓宮關乩童儀式為例	本篇論文主要書寫的中心點為藉由國姓宮關乩童儀式的過程去觀察地方與社群之間的互動關係以及探討藉由儀式行動所建構而起的象徵意義體系。藉由儀式過程闡述地方社群也就是參與此儀式活動的行動者如何在關乩童儀式所造成的社會衝突中，去突顯並重塑自我對地方或國姓宮的情感認知與自我對地方的認同。	莊雅仲	國立雲林科技大學文化資產維護所碩士班
蔡雪枝	94 學年度	信仰與地方場域構成之研究：以台中縣烏日鄉東園村為例	信仰，與其狹義地說是對「神明」的膜拜，還不如說是傳統聚落之「社群」在其「地方場域」上的一種「生活實踐」模式。它是人們身歷其境的一種活動範疇，是人們透過儀式活動而界定了其生活的界域，界定了人在天地之間的一種自我定位。臺灣的地方性的構成，信仰與儀式，其實是一種信仰場域的建構。	魏光莒	南華大學環境與藝術研究所碩士班



(二) 與祭祀圈有關之碩博士論文

陳胤琳	89 學年度	台南市安南區傳統村落祭祀空間之研究	本文主旨在討論移墾活動發生的過程，移墾者受到地理、政治因素的影響，在村落空間發展上的情形及村落的祭祀空間對村落發展的影響。同時討論村落內部不同層級的祭祀圈組成，以及村落中祭祀空間的建立及型塑外，更針對此地區居民，藉著村落間宗教信仰的活動，定期的進行村落之間的交流，而建立起區域中不同社群間的空間區分，特別是以王船瘟神信仰為骨幹的刈香活動，以及由保生大帝信仰所進行的祈安清醮繞境活動。	徐明福	國立成功大學建築學系研究所碩士班
李鳳華	90 學年度	由祭祀圈看區域的整合與發展	本論文主要是以松山慈祐宮的祭祀圈作為區域的界定指標並以祭祀圈內的民間信仰活動作為考察的對象。其方式是透過民間信仰活動的運作，考察松山十三街庄內部社會結構的變遷並藉此檢視區域整合與發展的過程。	陳國川	國立師範大學地理學研究所碩士班
徐岳文	92 學年度	台中縣新社地區聚落與祭祀圈關係之研究	本論文認為村落、庄與聯庄和神聖空間的對應關係為：村落對應土地公廟，庄對應庄神或庄廟，聯庄則對應聯庄神或聯庄廟，對每一個層級而言，神明為其「中心」，其所對應的區域則為四方。聚落是人類居住與生活的空間，是有形的，是具體的；而祭祀圈是無形的、是抽象的。祭祀圈是因主祭神而存在，居住於聚落內的人們透過與主祭神相關的祭典活動，而讓祭祀圈具象化；相對的祭祀圈的存在讓聚落有機化，具有生命力。	蔡衡 羅啓宏	國立師範大學地理學系研究所碩士班

本論文將在上述相關研究論文的探討中，以之為基礎，探討馬鳴山鎮安宮祭祀圈的地方深層意識與文化意涵。

### 三、相關理論探討

本論文研究的方向，在探討地方場域如何透過當地居民的日常的生活實踐，建構地方的信仰層級體系與獨特的地方文化。亦即本研究在探討馬鳴山鎮安宮祭祀圈的居民，如何透過五年千歲神聖象徵的安置與儀式的進行，呈顯地方深層的觀念體系，構築地方獨特的「在世存有」方式。

因此本論文在相關理論之探討，將以人文主義地理學者的看法，理解「地方」，乃指人們發現自我、努力生活、產生經驗、詮釋處境、理解世界等等，一路尋找意義、創造意義的一連串場所 (locales)，簡單講，「地方」乃是「在此存有者」(當地居住者)，其生活的廣度與經驗的深度。<sup>9</sup>並依此詮釋民間信仰在地方視域上的重要意義。故，在相關理論的回顧部分，本論文亦將以相關學者對地方的詮釋和宗教的文化象徵的相關論述，作為本論文的理論基礎。

#### (一) 地方的詮釋

##### 1. 從空間到地方

什麼是地方？或許地方存在於各種空間尺度，或許學者對地方形構的模式有不讀的解讀。但「地方」所表達的是一種「面對世界的態度」，強調的是地方作為一種主體經驗與特性，而非空間科學所喜愛的冰冷，絕對的邏輯概念。

---

<sup>9</sup>魏光苜，《地方的深度：現象地理學的初探》，(南華大學，南方凝視與環境藝術研討會)，2007，p8。

然而，歐陸自啓蒙時代（Enlightenment）以來，受到文化上新視野的開拓，以及牛頓物理力學的啓示，發展出來一個崇尚數理幾何的理性世界觀。這種世界觀的核心意義，乃追尋著宇宙間由數理所架構起來的永恆真理，尤其，想藉由數理中的「普世真理」（Universal Truth），來發展出文明的基本規範。而且，它不僅堅持這種觀點的普世真理，也傾向否定與排斥其他各種「特殊性」、「差異性」與「多元性」的文化價值。在這種文明的發展下，「空間」成爲一種「歐幾里德式」的空間論；它是無限的寬廣延伸。是同質性的客體存在；是一種幾何學上的絕對價值。而在另一方面，傳統社會、聚落與城鎮所積孕出來的「地方」，則因不符合現代的理性價值觀，而被貶抑爲一種落後、不理性的象徵<sup>10</sup>。

艾斯柯巴（Arturo Escobar）提到：「自柏拉圖以降，西方哲學將空間奉爲絕對、無限與普遍的，卻將地方限定於特殊、有限、在地及受限的領域。」由於後啓蒙世界發展出來的價值階序不看重特殊性。因此，地方研究往往被貶爲「只是描述」，空間卻被賦予發展有如科學法則般概括的角色。爲了讓它奏效，必須將人從場景中移除。空間不是具體的，而是空無一物。於是空洞的空間可以用來發展一種空間數學---幾何學。<sup>11</sup>

在這種現代科學對空間的過度解讀中，人被設定與其生活世界分離，既不能涉身參與其中，也不能與世界有所互動或情感交流。這樣的認知主體，在海德格看來，是未經思考、未經探問過的，甚至只是一種「虛設的」。因爲，人與世界的原初關係，就是「在世間存有」（being-in-the-world）。在作出任何形式的認知之前，認知者（人）就已經預先奠基於他所置身的世界之中了。人，本來就是一個在世存有者。而將人扯離出來的「世界」，也只是一個物理量化的「數理世界」。

---

<sup>10</sup>魏光菖，〈地方的深度：現象地理學的初探〉，（南華大學，南方凝視與環境藝術研討會），2007，p5。

<sup>11</sup>徐苔玲、王志弘譯，〈地方：記憶、想像與認同〉，台北：群學出版有限公司，2006，p. 34。

(長、寬、厚度、距離)，並不是一個真正客觀的世界。因為，這樣的認知方式，並無法有效掌握住這個世界的特質。<sup>12</sup>

依照海德格的看法，真實的「空間」，必須透過人類的活動而產生。換句話說，真實的空間是「存有者的空間」，而非「數理幾何的空間」。<sup>13</sup>而瑞爾夫認為：人之所以為人的唯一方式，就是「位居地方」(in place)。地方決定了我們的經驗<sup>14</sup>。另依地方哲學家凱西(Edward Casey)的說法，「生活就是在地方上過活，認識就是首先認識我們所在的地方」。<sup>15</sup>魯克曼亦認為：「地方知識是個簡單的經驗事實。因此，地方是個先於科學的生活事實，以我們經驗世界的方式為基礎。」<sup>16</sup>至於段義孚則認為，透過人類的感知和經驗，我們得以透過地方來認識世界。<sup>17</sup>

上述諸多人文地理學者，經過現象學的洗禮之後，他們所看到的「空間」。就不再是客體化的地理空間，或與人的生活與經驗無干涉的數理化空間了。於是，他們看見了「地方」。<sup>18</sup>「地方」，從此不再是某種客觀而疏離的「空間」，或作為某種普世原則下的「對象」，而是一種生活的「內在歷程」。也就是「地方」表達了面對世界態度的概念，強調的是主體性和經驗，而非冷酷無情的空間科學邏輯。因為各地的感知和經驗各有其親密而有別於其他地方的版本。

---

<sup>12</sup>魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，(南華大學，南方凝視與環境藝術研討會)，2007，p6。

<sup>13</sup>魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，(南華大學，南方凝視與環境藝術研討會)，2007，p7。

<sup>14</sup>徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 40。

<sup>15</sup>徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 41。

<sup>16</sup>徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 41。

<sup>17</sup>徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 35。

<sup>18</sup>魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，(南華大學，南方凝視與環境藝術研討會)，2007，p5-6。

## 2. 地方的意涵

至於「地方」的意涵是什麼？

當前的人文地理學者等相關學理，他們找到「地方」所具有的「深度」，至少有兩種：一、「地方」，作為存有經驗的完整範疇；二、「地方」，作為理解世界的方式。

海德格在其名著《存有與時間》(Being and Time)裡，開啓了兩個哲學上的基本理論脈絡。而兩者都是對「在此存有」(Dasein,「此在」)的一種詮釋與洞察：

- a. 第一個學理脈絡：藉由詮釋論的方法，將「事物」當作主體、當作生活世界中的「文本」，探求它的存在意向。好讓「事物」如其本然地呈視出來，讓「在世存有」(being-in-the-world)的「隱藏結構」(hidden structure)，可以在詮釋論的「理解」中，顯現出來。
- b. 第二個學理脈絡：人的「在世存有」包括人的處境、人的意向等，是一種涉入(involve)「生活世界」的存有方式。而「生活世界」，不是一種外在之「客體環境」而已，而是有其隱含的「視域」(horizon,即「理解事物」的既定範疇與方向)的。人們乃是，透過其生活世界的視域，來理解其自身體的處境、產生其生活上的意向與目標。人的視域，本來就是一種生活世界的視域。<sup>19</sup>

段義孚認為，透過人類的感知和經驗，我們得以透過地方來認識世界。段義孚闡述「地方之愛」一詞，指涉了「人與地方的情感聯繫」。這種聯繫，這種依

---

<sup>19</sup>魏光苜，《地方的深度：現象地理學的初探》，〈南華大學，南方凝視與環境藝術研討會〉，2007，p8。

附感乃是地方做爲「關照場域」(field of care)觀點的基礎<sup>20</sup>。因爲，地方是一個特殊的物體，它並非像一般有價值的物品般，可以隨意攜帶或搬動；但卻可以是一個「價值的凝聚」，乃人類居停的「所在」。<sup>21</sup>

海德格在《存在與時間》，強調此在(dasien)(大約是「寓居」(dwelling)的意思)的概念。海德格認爲此在乃是存在的本質---人類存在於世間的方式。於是，做爲寓居的地方，是一種在精神上與哲學上，將自然與人類世界統一起來的努力。海德格認爲真正的存在乃是扎根於地方的存在。

瑞爾夫立基於上述海德格「此在」的概念，同時從現象學家關切的「意向性」的觀點主張，意識不只是某物的意識---還是安適其所(in its place)的某物。人之所以爲人的唯一方式，就是「位居地方」(in place)。地方決定了我們的經驗。

22

瑞爾夫認爲：

地方的基本意義(本質)不因此源於區位，或是地方提供的瑣碎功能，也不來自佔據地方的社區，或是膚淺世俗的經驗-----地方的本質在於大體上沒有自我意識的意向性，這種意向性將地方界定爲深刻的人類存在中心。<sup>23</sup>

在此，本質(essence)是理解地方的關鍵，是什麼東西讓地方成爲地方？而非僅是地景上的表面區位。瑞爾夫在談到地方的意義時，曾用地方個性(Identity of place)來說明「地方」，他認爲地方的個性是：自然環境的特徵或表現、可被觀察

<sup>20</sup> 徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 35。

<sup>21</sup> Yi-Fu Tuan，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》台北市：國立編譯館，1998，p.10。

<sup>22</sup> 徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 37-38。

<sup>23</sup> 徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006，p. 40。

的活動或機能、以及意義抑或象徵性三者交錯的產物，可以交互的被關連或結合在一起，而使得地方展現了多樣性的意義，而這些地方都擁有獨特的內涵與地方精神。他認為透過情感的轉換，地方的個性其實是與人所經驗過的其他地方相互分享的，也就是說：地方的意義是根植在環境與活動上，但特性卻是人的意向與經驗所賦予的。<sup>24</sup>因而，「地方」的內涵可以是多元的，如地方的傳統文化、產業、宗教信仰、或地方親切的經驗、記憶、或自然景觀等，它是透過人們對它存有的概念、情緒、感覺、視野和生活經驗呈現，並依此認知而建構的真實地方（或世界），地方的意涵也在其中表露無疑。

### 3.地方感的形成

所謂的地方感（sense of place）指的是：地方本身所具有的特質、及人們自身對地方的依附。其特質包括：個人的記憶、自然景觀的呈現、社會與歷史、附加的情感。<sup>25</sup>

瑞爾夫認為地方具有真實感和不具有真實感之間的差異，真實性（authenticity）意味了真誠的態度。亦即在人類經驗地方方面，可以視其意向性而將之區分為內在性與外部性的經驗，所謂內在性的經驗，是內在於一個地方，就是歸屬並認同於它，你越深入內在，地方認同感就越強烈。<sup>26</sup>反之則以本位的立場給予不同文化負面或膚淺的解讀，在此，任何獨特的場域文化，可能僅僅被視為單一事件或區域上的地景之一，那是一種未經批判的刻板印象。

因此，我們可以得知，人們的意向性，決定了人們是否願意將自己納入地方

---

<sup>24</sup> 呂怡儒，2001《台北近郊森林地方感之研究》，國立台灣大學森林學系，碩士論文，p.9。

<sup>25</sup> 呂怡儒，2001《台北近郊森林地方感之研究》，國立台灣大學森林學系，碩士論文，p.11。

<sup>26</sup> 徐苔玲、王志弘譯，〈地方：記憶、想像與認同〉，台北：群學出版有限公司，2006，p. 74。

的內部，覺得自己屬於這個地方，如此便容易產生對地方的認同，甚至產生對地方依附（place attachment）的行為，若將自己納為外部，便會削弱對地方的認同，甚至產生對地方疏離（alienation）甚至地方鬆脫（place detachment）的現象。

由此，我們可以得知只要經由人們的居住及某地經常性活動的涉入；經由親密性及記憶的積累過程；經由意象、觀念及符號等等意義的給予；經由充滿意義的「真實的」經驗或移動事件以及個體或社區的認同感、安全感及關懷的建立；空間及其實質特徵就可以被動員並轉形為「地方」，形成地方感。<sup>27</sup>

## （二）文化的象徵

當代文化人類學者吉爾茲（Clifford Geertz），受到了現象學與詮釋學的影響，故其文化研究的觀點著重在探討象徵體系中的意義詮釋過程與在此過程中對於意義世界的追求。換言之，他所強調的文化概念本質上是屬於符號學的文化概念，而他認為人是懸掛在由他們自己編織的意義之網上的動物，他把文化看作是這些網，因而認為文化的分析不是一種探索規律的實證科學，而是一種探索意義的闡釋性科學。<sup>28</sup>因此，他在《文化的解釋》（The Interpretation of Cultures）一書中認為：

文化是一種通過符號在歷史上代代相傳的意義模式，它將傳承的觀念表現於象徵形式之中。通過文化的符號體系，人與人得以相互溝通、綿延傳續，並發展出對人生的知識及對生命的態度。<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 鄭雅心，《儀式象徵與地方感呈現》，國立雲林科技大學文化資產維護所，碩士論文論，.17-18

<sup>28</sup> Clifford Geertz，納日碧力戈 等譯，《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999），p.5。

<sup>29</sup> Clifford Geertz，納日碧力戈 等譯，《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999），p.89。



由此理解，地方的知識體系，乃是一套完整的世界認知系統，是位處於特定空間範圍之內的符號象徵體系，也同樣是對社會秩序規範之解釋。這樣的符號象徵體系代表的是地方適應世界所反映的一種生活方式。尤其是地方的「民間宗教信仰」，其不僅是一種生活經驗歷程；也是一種與形而上之間的相互支持的具體呈現，並由此詮釋出一套深藏於人心的意義世界。

同時，吉爾茲則把宗教視為是一個文化體系，亦即宗教是一連串的符號表現，而有關的意義表述，則隱藏於符號之中。吉爾茲認為宗教具有五項元素：

- (1) 一個象徵的體系；
- (2) 其目的是確立人類強而有力的、普遍的、恆有的情緒與動機
- (3) 其建立方式是系統闡述關於一般存在秩序的觀念；
- (4) 給這些觀念披上實在性外衣；
- (5) 使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性。<sup>30</sup>

吉爾茲所言的這五項宗教元素，目的是為了解「意義」，一種深植於生活裡的觀念，這包括了道德、審美的風格與情緒，以及事物真正存在方式的最全面之秩序觀念等等在內的思考模式。因此，吉爾茲認為在文化的分析研究上應對構成宗教本身的象徵系統，也就是符號所編織而成的意義網絡進行分析，並從社會生活中去探求其與社會結構的相關連性。吉爾茲也認為，在文化的闡釋中不能重鑄別人的精神世界或經歷別人的經歷，而只能通過別人在構築其世界和闡釋現實時所用的概念或符號去理解他們。也就是對異文化的審視必須用「文化持有者的內部眼界」（from the native's point of view）才能了解事物在地方視域上的存有意義。

---

<sup>30</sup> Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯，《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999），p.105。

既然文化是一種通過符號在歷史上代代相傳的意義模式，那麼作為文化載體的宗教就可以說是文化基本的特質。換言之，作為文化符號的「宗教」，顯示了社會中的人，對他們的生活和命運的看法，激勵並保障人們的生命延續。<sup>31</sup>關於這個部份，本研究對象五股十二庄的種種宗教象徵符號，諸如：遶境吃飯擔、建醮及居住場所的神聖空間營造等等，即是在展現此一獨特的文化特質，亦即是，地方場域的形成，與地方居民的宗教信仰內容與其所衍生的深層觀念系統息息相關，甚至是以此宗教信仰象徵體系，作為地方場域塑造的中心，也就是在宗教信仰與儀式中，一個群體的精神氣質（ethos）所以表現出合乎理性，是由於它被證明代表了一種生活方式，而這種生活方式理想地適應了該世界觀所描述的真理事態。表達了以「地方」作為主體的完整經驗脈絡。

總之，吉爾茲所強調的「地方性」（locality），意味著地方社會所展現出的文化體系是有其內在的完整認知結構，是具有自主性、自發性，完全不受外在權力機構所宰制的地方知識系統。故作為地方文化象徵體系或是文化載體的宗教與其所塑造的深層觀念系統，的確是一種強調地方主體之完整經驗的知識系統。畢竟，宗教是一文化的基本模式，其就是通過象徵符號得以代代相傳的意義模式。由此反映至空間場域的深層概念，即是加深了地方居民所認知的事物真實存在方式的樣貌與秩序觀念，以及彰顯了地方獨特的生活風格。<sup>32</sup>

### （三）神聖空間的揭示

「地方」不是一種外在之「客體環境」而已。而是有其隱含的「視域」(horizon)；

---

<sup>31</sup> 王銘銘，《想像的異邦》（上海：上海人民出版社，1998），p.251。

<sup>32</sup> 黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造---以笨港為例》，南華大學環境與藝術研究所，碩士論文論，2001，p.13。

它正是我們理解事物的方式。人們乃是，透過其生活世界的視域，來理解其自身的處境、產生其生活上的意向與目標。人的視域，本來就是一種地方的視域。瑞爾夫也認為，「地方」是人的依據，「在某個地方有根，意味擁有一個安全地點，從那裡觀望世界，牢牢掌握自己在萬物秩序中的立置」。<sup>33</sup>

有關傳統鄉村聚落創造神聖空間在地方上的視域，一如諾伯舒茲指出，「人最基本的需求是體驗其存在是具有意義的」。營造建築的目的，不僅在於提供一處遮風蔽雨的庇護所（shelter），讓人可以活著；更重要的是，讓人可以透過親身體驗到日常生活的意義，如此才能定居。而能讓人產生認同，進而有歸屬感，具有定居感受的空間，即為他所稱的「場所」（place）。因此，聚落的營建，除了世俗性的居住、工作用之建築物作為遮風避雨之用途外，人更必須營建神聖性的建物或場所作為這個生存空間的中軸。

潘朝陽先生認為人的存在場域，是以「神聖目的性」為其中軸；亦即聚落的「中心」和「環」，恆有一種神聖取向，因為唯有「神聖」，方足以安穩海德格所云天、地、神、人在聚落建造中之「安居」而成為其空間的意義性內涵。換言之，人的「空間性」是以自我為中心的。從「中心」往外，人依其價值體系擴展其「自我中心」空間範圍，在其擴充展布的範圍之內，人恆覺得熟悉、親切、溫馨、安全，此即其得以「停留」及「生活」之處，即其「所在」。超過其界域，則四周均屬未知、危疑的世界。<sup>34</sup>這種神聖的目的性或取向，落實且呈現在聚落空間，即成為其「神聖向度」，<sup>35</sup>由於神聖中心的揭露讓人們的「存在空間」「所在」的配置和聯繫因而產生「方向」和「路徑」。至於生活向度的「方向」和「路

---

<sup>33</sup>魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，（南華大學，南方凝視與環境藝術研討會），2007，p12。

<sup>34</sup>潘朝陽，〈現象學地理學-存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》1，1991，p.78。

<sup>35</sup>潘朝陽，台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏區域為例文化歷史地理詮釋，台灣師範大學地理學研究所，博士論文，1994，，p.217-218。

徑」，則是依靠「神聖向度」給予貞定的。

伊利雅德（Mircea Eliade）則從「宗教現象學」的角度，將神明聖顯之存有物，以兩種不同的方式加以解釋：其一，任何顯聖之存有物，藉由其不同的顯聖方式，都有可能被我們所經驗之。那麼當我們感受到神聖之時並非是脫離於日常生活之外的，反而這卻是在活生生的經驗中直觀地給予世界的最具體呈現。其二，在生命歷程中的兩種不同經驗模式，追求一個現世間的生活與生命之永續性，以及由此建構出一個與神聖共融交往的機會，卻成為人們普遍的心理願望，並由此衍生出對於生活秩序的規範模式。畢竟，神聖與世俗的二種存在模式，關係到人類在宇宙中所成為的各種不同情境。<sup>36</sup>基於這個理由，傳統社會的人，藉由神聖的安置與展演，一方面祈求心理的慰藉，另一方面也導引出一個由神聖秩序所主導的生存空間概念。

從上述的論述中呈現出人們需要一個象徵神聖存在的「中心點」。以打破世界不同生活領域的矛盾對立關係。亦即，人們總是希望生活於、定居於「世界中心」（centre of the world），且企圖藉由種種的象徵行為（諸如：儀式活動、神話傳說故事、家居空間組織等等）接近「中心」、彰顯「中心」在世界體系中的神聖性。此類神聖象徵體系的實踐，對地方場域的塑造，除了表現地方居民如何將神聖的精神信仰轉化成外在的象徵符號，並具體地投射於在生活世界的日常實踐層面上，也構築了人們在實存生活空間的經驗、價值與意義的完整認模式。

因此，對在地人們而言，「廟宇」當然也不只是一棟「建築」而已；而是他們得以深入窺探屬於他們自己的「宇宙秩序」之管道。反過來說，「廟宇」則是他們「理解世界」的一個主要方式。如此方滿足了地方人們存在於世間「安身立

---

<sup>36</sup> Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書，2001），p.66。

命、自我定位」的根本需求。<sup>37</sup>

#### （四）儀式的象徵

在地方民間信仰所有神聖象徵體系的群體與日常生活的實踐中，儀式是一種象徵性的動作，是以人的生活場域之移動軌跡，來彰顯其「在世存有」之實況。

人文主義地理學者，西蒙（David Seamon）認為，地方是核心概念，但理解地方的關鍵成分是身體移動性（bodily mobility），而不是根著和真實性。西蒙追隨法國現象學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的論點，專注於「空間的日常移動」，渴望藉由移動來發現本質性的地方經驗特質。

西蒙認為，大部分的日常移動都是一種習慣。身體主體（body-subject）知道自己在做什麼，有一種「與生俱來的身體能力，明智的指揮人的行為舉止，發揮了一種特殊主體的作用，以前意識（preconscious）方式來自我表達，人們通常用「自動」、「習慣性」、「不由自主」和「機械」這類字眼來描述。」

西蒙並援用跳舞的隱喻，來描述完成特殊任務（例如洗碗盤）的一連串前意識行動。他稱呼這種序列為身體芭蕾（body-ballet）。若這種移動維持了一段相當長的時間，他就稱之為「時空慣例」（time-space routine）。許多時空慣例在某個特殊區位裡結合在一起，就出現了「地方芭蕾」（place-ballet），西蒙認為這會產生強烈的地方感。身體的移動性在空間與時間裡結合，產生了存在的內在性，那是一種地方內部生活節奏的歸屬感。

---

<sup>37</sup>魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，（南華大學，南方凝視與環境藝術研討會），2007，p12。

「地方芭蕾」是召喚我們地方經驗的隱喻。它指出了地方乃是透過人群的日常生活而日復一日操演出來的。很顯然，西蒙與瑞爾夫都支持身為某個地方的「圈內人」或「圈外人」的概念，但某個人成為圈內人的方式，則更加明確。我們藉由參與這些日常操演（performance），才得以認識地方，覺得自己是地方的一份子。<sup>38</sup>

在地方場域裡，儀式的進行是地方芭蕾的一種具體呈現，是地方居民內部生活節奏的一部份。在此生活場域的移動軌跡中，我們可以理解其彰顯「在世存有」之實況。亦即，人們藉由儀式的進行，不僅建立地方居民內部的歸屬感，將抽象的空間轉化為充滿意義的實存空間。同時，在儀式進行的過程中，經由地方「文化歷史結構」的經驗認知，其所強調的「內與外」、「潔與髒」、「善與惡」、甚至是「聖與俗」等主體意向性之結果，也將之應用在人們所處的世界裡，形成了一種連結人們的生存經驗而衍生的意義系統；否則這些結果就會看似不相關，甚至無法理解其所代表的文化價值。因此，儀式性的活動，不僅是人們生活世界經驗性的操作，也是人們彰顯整體宇宙世界觀的神聖象徵形式。

換言之，經由儀式的操演，地方於是由原本冷然的幾何空間，成為人們互動基礎的意義核心和關照場域。鎮安宮祭祀圈居民的遶境吃飯擔和五年一科的建醮儀式活動，即是當地人透過神聖儀式的不斷的操演，開創「在此存有」的意義，也就是建構一個適合於人居停的實存空間。同時在儀式的操演互動中，個人與地方社群是極為協調的一種社會互動關係，至於其所展演的文化現象，則是地方感產生的根源，更是人們情感依附的憑藉。並由之確立了地方獨特的文化主體性，是一種對生活世界整體性發展之意義的追求。也就是人的存在空間，必然是，也唯然是一個不斷地自我創造著價值、自我意義湧現著意義的「在此存有」的空間。

---

<sup>38</sup>徐苔玲、王志弘譯，〈地方：記憶、想像與認同〉，台北：群學出版有限公司，2006，p. 57-59。

William Skinner 對傳統中國社會的鄉村地區，曾有清楚的分析研究，他認為無論如何，在傳統的中國，只有其中之一是有高度可見性的，就是地方性的宗教活動，鄉土性廟神的巡境對鄉土的主體下了明確的定義。巡境的隊伍把相當模糊的市場區域變成有範圍的空間，表演了戲劇化的效果。這是每年一度的對社區領域的再認定，也是中心聚落結構的符號性再強化功能<sup>40</sup>。經由其論述我們發現地方通過地方性的信仰活動而鮮明其意，同時藉由儀式在場域中的運作，從直接和親切的經驗可移動至對地方和物體的愈來愈多的符號化和概念化的理解上，賦予地方深刻的意義，空間因而轉換成爲地方。因此。因此可以確定的是民間信仰的宗教儀式活動是「地方芭蕾」形成的重要質素之一。



<sup>39</sup> 沈清松，〈與地理系同學談現象學方法〉，《地理學訊》（文大），13期，1987，p.33-40。

<sup>40</sup> Yi-Fu Tuan，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》台北市：國立編譯館，1998，，p.163。

## 第二章 祭祀圈的空間歷史

早期在先民的生活世界中，人們經常因技術的欠缺、經驗的不足而產生種種困難與挫折，例如天災、人禍、疾病、傷亡等等。在面臨這種種困難與挫折，產生焦急、憂慮之時，爲了尋求生命安全、心靈慰藉與滿足，人們轉而祈求超自然力量的神聖降臨，藉以紓解生活的壓力，排除生活的困頓。於是，「祭神如神在」的信仰深層觀念系統於焉傳承、深植於人的內心深處，緊緊扣住人的心靈與思緒。縱使平時不容易發現，甚或一般民眾亦不自覺，然而一但危機出現或飽受挫折無所適從時，深層的信仰文化就會成爲人們賴以生存的重要支柱。因此，人類的信仰文化可以說就是一種社會文化，或者說是一種民間的價值文明或觀念系統，傳承與傳播了民眾的心靈世界。<sup>41</sup>表現出民眾在日常生活中所形成的宇宙觀、社會觀、價值觀、人生觀等觀念體系。<sup>42</sup>這種形成於生活體驗的認知觀念，指導著民眾的行爲模式與生活設計，形成一種深層的觀念系統與地方獨特的生活模式。

本研究對象馬鳴山鎮安宮五股十二庄的信仰內涵，自也有其形成的歷史文化背景，因爲在當地居民的意義網絡上，各項時間與空間歷史因素的交錯，建構了其整體性的世界與觀念思維體系。因此，本章節將探討地方的自然環境與生活史，藉以理解本祭祀圈居民深層觀念系統形成的時空背景因素。

---

<sup>41</sup>鄭志明，〈台灣民間宗教論集〉台北：學生書局，1984，p.19

<sup>42</sup>馮天策，〈信仰導論〉廣西人民出版社，1992，p.1



## 第一節 地方的自然環境與開發

自然環境是影響地方人文景觀構成的重要因素。因此，本節將從相關文獻資料的整理與分析，理解馬鳴山鎮安宮五股十二庄的自然環境，在開發的過程中，如何深深的影響人類的活動與族群的生存空間，進而明顯地影響了地方生活文化的進程。

### 一、五股十二庄的地理空間

雲林縣位於台灣地區中南部，處於台灣地區最大平原—嘉南平原之北端。全縣地形可區分為濱海、平原、山坡丘陵、高山等四大類型，本研究對象位屬其中的平原地形，東毗土庫鎮，西接東勢鄉，南鄰舊虎尾溪毗連元長鄉，北隔新虎溪與崙背鄉、麥寮鄉相對。有關本研究對象的地理位置與環境特色在雲林縣綜合發展計畫有如下之記載：

自海拔 30 公尺以迄海拔 5 公尺之間，即斗南、虎尾、西螺連線與水林、四湖、東勢、麥寮連線間，在 20 公里之間高度降低 25 公尺，坡度為千分之 1.25，地勢甚為平坦，常造成積水、排水不良之現象，導致豪雨災害。

又

早期雲林縣因為缺乏灌溉水源，因此，除了蕃薯、豆類、甘蔗外，皆無所出產。及至嘉南大圳之完成後，雲林縣則成為台灣重要之甘蔗產地。本縣之沿海地帶，不但海風強，除鹽水外食用之淡水則較難得到，且土地礫薄，不適

於耕種。<sup>43</sup>

而日治時期從明治 36 年到昭和 13 年在審查「官有原野豫約開墾」的「拂下許可」時，對開墾地的描述多為「地勢凹凸，惡水瀦溜，地味貧瘠」，<sup>44</sup>這種開墾耕種上的不利因素，是居民早期必須面對的生活挑戰與威脅。誠如同安村耆老表示，早期本地土地在耕作一段時間之後就會鹹化，所以每隔一段時間必須種植田菁<sup>45</sup>或甘蔗改變土壤的性質，才能再種水稻的作物。

另據倪贊元雲林采訪冊記載：

#### 虎尾溪

一名清水溪，……………。乾隆中，溪水大漲，將王厝寮、山仔腳、潮洋厝、龍巖莊、孫厝寮、莊厝寮、呂厝寮、洪厝寮、有才寮及百畝莊、架仔頭、三塊厝、長寮莊、興化寮、海豐堡、韓增寮、北外湖莊、番婆莊等村北南兩岸沙地冲刷成溪，是為新舊虎溪分道之始。<sup>46</sup>

由上述文獻記載及地方耆老的表述中，可知本地地形，長年以來，因土壤貧瘠復有不斷分汊改道的虎尾溪、北港溪交錯盤繞，<sup>47</sup>可謂「地勢凹凸，惡水瀦溜，地味貧瘠」，一如許夢青的〈災民歎〉為苦難的沿海災民代言所提「海豐布嶼間，土瘠民素貧。」<sup>48</sup>生活於此地的居民，面對如此嚴苛的自然環境，在開拓的過程中，原本就謀生不易，如果又不幸遭逢各種天災，那麼居民的生活勢必雪上加霜，生命財產更無保障。

---

<sup>43</sup>雲林縣綜合發展計畫 P.3-2。

<sup>44</sup> 陳國川等，《台灣地名辭書—卷九 雲林縣》，台北：國史館台灣文獻館，2002。

<sup>45</sup> 國內目前大多已採用田菁做為綠肥之用，綠肥之可以提供如下之功效：(一)可改善土壤物理性(二)可改善土壤化學性(三)可使土壤中微生物的活動力增加。

<sup>46</sup>倪贊元，《雲林采訪冊》，台灣歷史文獻，1959，p. 198-199。

<sup>47</sup> 沉文台，《馬鳴褒忠》，雲林縣政府文化局，2005，p.16。

<sup>48</sup> 許夢青：《鳴劍齋遺草》，(高雄市：大友書局，1960，p.30。

## 二、氣候特徵與景觀

據施添福等的研究指出，雲林縣的氣候有五項特性：1.全境氣候炎熱，年均溫在22°C 以上，全年均為作物的生長季；2.全境器皿年蒸發量甚高，在1500mm 以上，故沿海地區1000mm 左右的降水，常導致該地區成為農業發展的缺水區；3.沿海地區的年降水量較內陸地區為少，約只有內陸地區的三分之二；4.全境降水的季節分布極端不均，五分之四以上的降水量集中於夏半年，以致冬半年的農業活動飽受缺水的限制，5.全境各月的最大風速均甚強烈，特別是沿海地區更為嚴重，有一地名「海豐」（豐為風之誤寫）的命名依據即為此。<sup>49</sup>本研究對象的地理位置鄰近台西鄉，屬於雲林縣亞熱帶氣候型，年雨量介在1000mm~1500mm 之間，雨水多集中在夏季，而以熱雷雨及颱風雨居多，在類似於沿海地區的嚴重的蒸發與降水量較內陸地區為少情況下，冬季乾旱，不利耕種水稻。直至日人完成嘉南大圳後，才有充足的水源作為栽植水稻的灌溉用水。氣溫全年介於一月最低溫攝氏15.5度與八月最高溫攝氏29.7度之間，全年平均氣溫為攝氏23.8度。冬季則深受東北季風的影響，塵沙飛揚，景色蕭颯，作物種植不易，一般而言，由台西沿海往東至土庫馬光，風力始明顯減緩的現象，本研究對象馬鳴山鎮安宮五股十二庄之區域，皆在東北季風影響較為嚴重的範圍之內，因此早期在褒忠以西的範圍內，無論田野或路邊皆廣種木麻黃以作為防風之用。此種氣候上的不利因素對先民早期的開拓亦是一項嚴苛的考驗。

---

<sup>49</sup> 洪佩鈺、湯凱齡、沈淑敏，〈地名資料庫自建模式及其在地理教學上的應用~以雲林縣為例〉，第一屆地名學術研討會，p.60。

## 第二節 祭祀圈聚落空間的歷史沿革

### 一、清領時期地方區域沿革

#### (一) 縣級的行政區域---從諸羅縣、彰化縣到雲林縣

清康熙二十二年（1683）施琅平定臺灣後，隔年將臺灣劃屬福建省，置台廈兵備道、臺灣知府下轄臺灣、鳳山、諸羅三縣，此時雲林地區劃在諸羅縣境之內。其後由於漢人開墾者愈來愈多，方志中記載康熙四十三年（1704）開墾之眾已過斗六門（即今斗六市），至四十九年（1710）數年之間，又漸過半線、大肚溪以北。<sup>50</sup>因此，有官員認為「宜割半線以上，別為一縣，聽民開墾自如，而半線即今安營之地，周原肥美，居中扼要，宜改置為縣治。」<sup>51</sup>藍鼎元則主張「應劃虎尾溪以上另設一縣，駐劄半線，管轄六、七百里。」<sup>52</sup>直至雍正元年（1723）乃從巡臺御史吳達禮所奏：「諸羅縣北半線地方，民番雜處，請分設知縣一員、典史一員。其淡水，係海岸要口，形勢遼闊，並請增設捕盜同知一員。」<sup>53</sup>於是以虎尾溪為界增設彰化縣、淡水廳。（如圖 2-2）

現今的雲林地區也因此被析分為二，虎尾溪以北屬彰化縣，其南為諸羅（嘉義）縣。直至清末臺灣建省，劉銘傳因「彰化、嘉義、鳳山、新竹、淡水等縣縱橫二、三百里，鞭長莫及，治化何由？且防務為治臺要領，轄境太廣，則耳目難周，控制太寬，則聲氣多阻。」<sup>54</sup>於是建議將「嘉義之東，彰化之南，自濁水溪始，石圭溪止」<sup>55</sup>方長約為百餘里之地添設一縣。

<sup>50</sup>周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：台銀文叢本，1962，p.110。

<sup>51</sup>周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：台銀文叢本，1962，p.112。

<sup>52</sup>藍鼎元，《東征集》，台北：台銀文叢本，1958，p.35。

<sup>53</sup>張本政主編，《《清實錄》台灣史資料專集》，福州：福建人民出版社，1993，p.96。

<sup>54</sup>劉銘傳，《劉狀肅公奏議》，台北：台銀文叢本，1958，p.285。

<sup>55</sup>劉銘傳，《劉狀肅公奏議》，台北：台銀文叢本，1958，p.285。

其時縣治設於「居中路之心，扼後山之吭」的「沙連埔九十九崁上之雲林坪」<sup>56</sup>乃名雲林縣。但因其地非適中要地「氣局褊小，催科撫字，時有鞭長莫及之虞」，<sup>57</sup>而擬遷到「地屬中央，西螺、塗庫、他里霧、林杞埔環其四隅，為雲林扼要之區。南至嘉義，北抵彰化，東入山，西至海，道途遠近相若，足資控制」<sup>58</sup>的斗六門，且斗六門早在乾隆二十六年（1761）即因其「與彰化縣虎尾溪接壤，泚連石龜溪等四十三庄，向多游匪出沒，離縣衙遠」<sup>59</sup>而經閩浙總督楊廷璋奏移駐巡檢於其地，並於乾隆五十三年（1788）改設縣丞。因為有此有利條件，乃於光緒十九年（1892）將縣治從林杞埔之雲林坪遷至斗六門。



圖：2-1 乾隆 12 年(1747)重修台灣府志的台灣府總圖 p.30  
資料來源：王存立、胡文青，《台灣的古地圖---明清時期》

<sup>56</sup>陳世列，〈雲林縣竹城旌義亭記〉，參見鄭津梁，〈雲林沿革史略(一)〉《雲林文獻》1952，第一期，p.55。

<sup>57</sup>陳衍，《台灣通紀》，台北：台銀文叢本，1961，p.240。

<sup>58</sup>陳衍，《台灣通紀》，台北：台銀文叢本，1961，p.241。

<sup>59</sup>張本政主編，《《清實錄》台灣史資料專集》，福州：福建人民出版社，1993，p.201。

大體而言，雲林地區於建省之前並非同屬於一行政區劃，而是以虎尾溪為界分屬於兩個單位。本研究之對象五股十二庄在歷史上之行政區域隸屬，也因此曾分別隸屬於諸羅縣或彰化縣。

## （二）堡級的行政區域---游走於不同的堡域內

光緒十四年以前的行政區劃持續了一百六十餘年，在此一百六十餘年間，馬鳴山鎮安宮五股十二庄之範域正好位於虎尾溪北岸，行政區域上劃屬彰化縣布嶼稟保，<sup>60</sup>直至光緒十四年（1888），台灣重建為省，行政轄域改制為三府、十縣、一州。新增雲林縣。原先的布嶼稟保，去掉「稟」字，並將沿用一百六十餘年的「保」字，改為「堡」字，劃分為布嶼東堡（今二崙及崙背鄉）、布嶼西堡（今崙背及褒忠鄉），斗六門保去「門」字，稱為斗六堡；打貓東頂保去掉（頂）字，稱為打貓東堡（今古坑鄉）；大糠榔西保分出一部分，設立蔦松堡（今水林及四湖鄉）。<sup>61</sup>本區域屬布嶼西堡。（如圖 2-3）。

另據倪贊元雲林采訪冊之記載：

布嶼西堡在縣西三十里；東以車路與布嶼東堡，大坵田堡分界，西以車路與海豐港分界，南以舊虎尾溪與白沙墩、大坵田分界，北以潭墘溪與彰化深耕

<sup>60</sup>康熙六十年（1721）起，台灣地區行政轄域開始使用「保」（後改為堡），當時雲林縣境內共有斗六門保、他里霧保、西螺保、布嶼稟保（今二崙、崙背、褒忠鄉一帶）。至雍正十二年（1734），增設大坵田東保（今虎尾、土庫鎮一帶）、海豐保（今麥寮、台西鄉一帶）、大糠榔保（今北港鎮一帶）、尖山保（今四湖鄉一帶）、打貓東頂保（今古坑鄉一帶）、打貓北保（今大埤鄉一帶）、白沙墩保（今元長鄉一帶）。

<sup>61</sup>沉文台，馬鳴褒忠，雲林縣政府文化局，2005.12，p.19~21。

堡分界。堡內東西相距十七里，南北相距二十五里。堡內共六十一莊；內八莊因溪水沖刷，居民遷徙，地成荒埔，實存五十三莊。<sup>62</sup>

其五十三莊詳如下表（表 2-1）：

庄名	戶數	人口	現今之行政區域
褒忠論莊	二百五十戶、	一千一百零六丁口	含今褒忠鄉中民、中勝、埔姜三村。
溪墘厝莊（今廢，無人居）			
馬厝莊	二百二十戶	五百十一丁口	
芋埔崙內莊	四十四戶	二百零八丁口	
芋埔下莊	三百四十戶	一百四十一丁口	
芋埔頂莊	三十九戶	一百四十丁口	
雅趣莊	三十七戶	一百四十八丁口	
大莊	二十一戶	一百十七丁口	
三塊莊	十八戶	一百七十七丁口	
新湖莊	二十九戶	一百三十四丁口	
頂田洋莊	十八戶	七十七丁口	此二莊今合稱田洋村，屬褒忠鄉
下田洋莊	二十一戶	七十七丁口	
大枰莊（今廢，無人居）			
有才	二十六戶	一百五十一丁口	今褒忠鄉有才村
媽祖埔莊	二十九戶	一百三十八丁口	今東勢鄉月眉村 18~23 鄰
六塊莊	二十九戶	一百二十二丁口	今褒忠鄉馬鳴村
沙仔莊	八戶	二十六丁口	

<sup>62</sup>倪贊元，《雲林采訪冊》，台灣歷史文獻，1959，p. 194。

月眉莊	八十二戶	二百五十一丁口。	今東勢鄉月眉村 1~17 鄰
呂厝莊	七十四戶	三百三十九丁口	今東勢鄉復興村
馬鳴山莊	三十八戶	一百八十七丁口	今褒忠鄉馬鳴村
新厝仔莊	三十三戶	一百八十七丁口	今褒忠鄉復興村
芋頭厝莊	三十六戶	一百三十五丁口	今褒忠鄉復興村
林朱莊	二十九戶	一百十三丁口	
同安厝莊	九十九戶	五百丁口	含今東勢鄉同安村 及昌南村
王厝莊（今廢， 無人居）			
山仔腳莊	四十六戶	一百七十七丁口	
潮洋厝莊	四十戶	一百七十七丁口	
龍巖莊	六十二戶	三百零七丁口	
縣厝莊（今廢， 無人居）			
莊厝莊	二十戶	六十丁口	
呂厝莊	十四戶	三十五丁口	
洪厝莊	十二戶	三十丁口	
中厝莊	四十九戶	二百二十六丁口	
店仔莊	二十七戶	六十五丁口	
阿勸莊	四十七戶	二百二十丁口	
大有莊	四十戶	一百四十四丁口	
新厝仔莊	十二戶	三十五丁口	
百畝莊	二十二戶	七十七丁口	
格仔頭莊	八戶	二十三丁口	
頂山莊	二十五戶	六十五丁口	
崙仔外莊	八戶	三十三丁口	



三塊厝莊	三戶	二十二丁口	
長 莊	十五戶	七十七丁口	
興化莊	二十九戶	九十九丁口	
反鹽園莊	十七戶	六十四丁口	
七張犁莊	四戶	十五丁口	
五塊厝莊	十三戶	三十三丁口	
管事厝莊（今廢，無人居）			
名山莊（今廢，無人居）			
興化厝莊	四十二戶	一百三十九丁口	
大灣莊	二十一戶	九十九丁口	
蕭壠厝莊	三十七戶	一百一十四丁口	
下竹圍莊	六戶	二十四丁口	
下新厝莊（今廢，無人居）			
頂新厝莊（今廢，無人居）			
東勢莊	三十八戶	一百五十七丁口	
東勢中莊	三戶	八丁口	
東勢頂莊	十三戶	四十八丁口	
草湖莊	三十四戶	一百零四丁口	
貓兒干莊	一百二十一戶	六百零七丁口	
雷厝莊	六十戶	三百十五丁口	

資料來源：倪贊元，雲林采訪冊

至於本祭祀圈內之村落在「堡」這種行政劃分的體制下，亦分別隸屬於布嶼稟堡及海豐保，及至光緒十五年才同屬於布嶼西堡，有關此點可以在倪贊元雲林采訪冊海豐堡所載看出其行政區域的變化：

海豐堡，舊屬彰化，光緒十四年，改隸雲林縣，堡內舊有同安厝、馬鳴山、新厝莊、芋頭厝、月眉莊、馬祖埔、呂厝莊、林朱寮、沙仔寮、六塊寮十莊、於光緒十五年割隸布嶼西堡。<sup>63</sup>

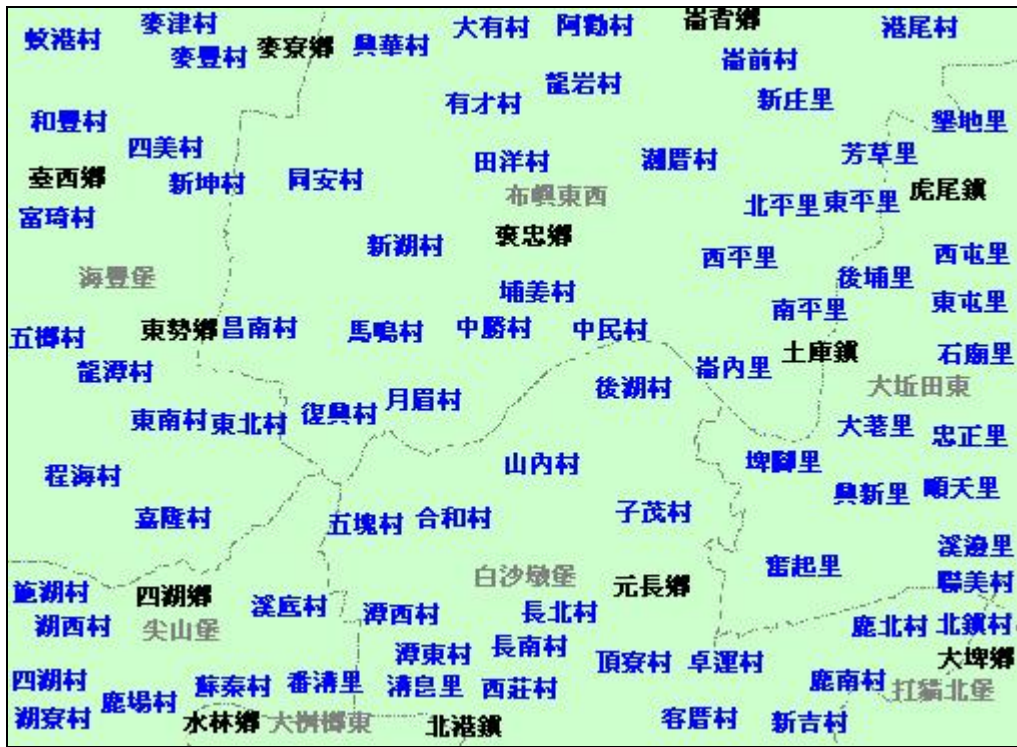
從上述資料之記載可知本研究對象---五股十二庄，在清領時期以堡為劃分單位的行政區域裡，分別屬於布嶼稟堡、海豐堡，直至光緒十五年同安厝、馬鳴山、新厝莊、芋頭厝、月眉莊、媽祖埔、呂厝莊、林茱寮、沙仔寮及六塊寮行政區域重劃分之後才同屬於布嶼西堡。



圖：2-2 清光緒十五年前縣界

資料來源：台灣堡圖

<sup>63</sup>倪贊元，《雲林采訪冊》，台灣歷史文獻，1959，p. 81-82。



圖：2-3 清光緒十五年後布嶼西堡的現今村落圖  
資料來源：台灣堡圖

## 二、日據時代的行政劃分

清光緒二十一年三月二十三日，中日馬關條約締成清廷割臺予日本。在日據本省時期，其行政組織迭改，五十年間，雲林縣八易其制，共可分成九個時期：

64

- (一) 明治 28 年（光緒二十一年，西元 1895 年）六月十七日日本接管台灣之後實行軍政，將清末時之台北府改稱台北縣、台灣、台南二府即改為二民政支部、縣下設支廳、民政支部下置「出張所（辦事處）」，故當時的雲林縣改稱「雲林出張所」，其下之保未予調整。

<sup>64</sup> 雲林縣文獻委員會編印，〈雲林縣志稿〉，卷首，疆域篇，1977，p. 20-74。

(二) 明治 30 年（光緒二十三年，西元 1897 年）三月，台灣總督府開始實施民政，恢復三縣一廳（即台北、台中、台南三縣及澎湖廳）行政、「雲林出張所」改稱「雲林支廳」隸台中縣，其下之保未調整。

(三) 明治 30 年（光緒二十三年，西元 1897 年）五月三日，新任（第三任）總督乃木希典，規劃台澎為六縣三廳，除原有台北、台中、台南三縣，澎湖一廳外，增設新竹、嘉義、鳳山及宜蘭、台東二廳。這時雲林縣疆域隸屬嘉義縣，縣之下設斗六、西螺、土庫、北港四辦務署。署之下設設堡，斗六辦務署管轄斗六、溪州、他里霧三堡，西螺辦務署管轄西螺、海豐（今之麥寮、台西鄉）二堡，土庫辦務署管轄打貓北堡（今之大埤鄉）、打貓西堡（今之四湖鄉）、蔦松堡（今之水林、口湖鄉）、白沙墩堡（今元長鄉）

(四) 明治 31 年（光緒二十四年，西元 1898 年）兒玉源太郎繼任第四任總督，六月十八日調整全島六縣三廳為三縣三廳，即撤銷新竹、嘉義、鳳山三縣，改設台北、台中、台南三縣及宜蘭、台東、澎湖三廳。當時雲林地區又改隸台中縣、縣之下設置斗六、北港二辦務署，所管轄之堡如下：

斗六辦務署：管轄斗六堡、他里霧堡、溪州堡、沙連堡、鯉魚頭堡、打貓東頂堡（今古坑鄉）。

北港辦務署：管轄大坵田堡、西螺堡、布嶼堡（包括今之二崙、崙背鄉）、海豐堡、尖山堡、蔦崙堡、大槓榔東頂堡、白沙墩堡、打貓北堡。

(五) 明治 34 年（光緒二十七年，西元 1901 年）十一月十一日，第四任台灣總督又實行地方行政大改革，全島改設二十廳，即台北、深坑、基隆、宜蘭、桃園、新竹、苗栗、台中、南投、彰化、斗六、嘉義、鹽水港、台南、鳳山、蕃薯寮、阿猴（屏東）恒春、台東、澎湖等廳。廳之下設堡，布嶼堡隸斗六廳。

(六) 明治 42 年（宣統元年，西元一九〇九年）九月，行政管轄區域又重新調整，設十二廳，然廢斗六廳，將斗六廳劃分為五支廳，支廳之下設區，改隸嘉義廳。新調整之五支廳及其所管轄之區域如左：

- (1) 斗六支廳：管轄斗六、林內、菜公、樹仔腳、他里霧、崁頭厝、茄苳腳等七區。
- (2) 土庫支廳：管轄土庫、大墩仔、埔姜崙、大埤等四區。
- (3) 西螺支廳：管轄西螺、新社、油車、崙背、麥寮等五區。
- (4) 北港支廳：管轄北港、水燦林、頂蔦崙、元長、牛挑灣等五區。
- (5) 下口湖支廳：管轄口湖、下崙、崙仔頂、東勢厝等四區。

(七) 日本大正 9 年（民國九年，西元 1920 年）十月，行政區域大幅調整、廢州設縣、廢支廳設郡、廢區設街庄。街庄之下設保（今村里）、保之下設甲（今之鄰）。此次的行政管理區域調整可以說塵埃落定，維持到民國三十四年（日昭和二十年，西元 1945 年）十月二十四日，台灣光復前一日而止。此次的行政調整、改設台北、新竹、台中、台南、高雄等五州、及台東、花蓮二廳，而將原之澎湖廳改隸於高雄州。當時在台南州之下設新豐、北門、新化、新營、嘉義、大林、東石、北港、虎尾、斗六等十郡，這時雲林地區的街庄的劃分情形如下：

斗六郡：管轄斗六街及古坑、斗南、大埤、蔴桐等四庄。

虎尾郡：管轄西螺街及虎尾、土庫、海口、二崙、崙背等五庄。

北港郡：管轄北港街及四湖、元長、口湖、水林等四庄。

在上述日治時期，本研究對象的行政區域變動頻繁，有時隸屬於台中縣，有時隸屬於嘉義縣，但仍同屬於布嶼堡，直至大正九年，五州二廳時期的行政劃分，本研究對象於今隸屬於褒忠鄉內的村落如褒忠、田洋、有才、芋頭厝、新厝

仔、馬鳴山、六塊寮等村落劃歸土庫街，於今隸屬於東勢鄉的村落如同安、昌南、月眉、媽埔及復興等村落劃歸海口庄，至此本祭祀圈內的村落分屬二個不同的行政區域直至今日。

### 三、光復後的行政區域

#### (1) 戰後初期：（民國 35 年 1 月，西元 1946 年 1 月）

民國三十五年九月二十二日，政府撤銷海口鄉析分為台西、東勢二鄉。同年九月二十三日，劃土庫鎮部份增設褒忠鄉，致虎尾區管轄鄉鎮已達九個之多；因是雲林縣之行政區劃成為二十鄉鎮。

#### (2) 實施地方自治時期：（民國 39 年 9 月 8 日，西元 1950 年）

民國三十九年八月十六日，行政院會議修正通過，核定全省劃分為十六縣五省轄市，雲林縣縣政府于同年十月二十五日正式成立。雲林縣各鄉管轄區域範圍，至此大致底定。本研究對象五股十二庄自此分屬兩個鄉鎮；其中褒忠、田洋、有才、北興、芋頭厝、新厝仔、馬鳴山、泰安，劃歸褒忠鄉；月眉、媽埔、復興、昌南、同安劃歸東勢鄉。

### 四、小結

從上述行政區域的沿革，可以看出政治因素主導地方的行政區域劃分，幾乎在每個政權轉移時，區域都得面臨重整，甚至是一而再、再而三的進行調整。然而不管各種政治力量介入的考量因素為何，馬鳴山鎮安宮五股十二庄的信仰結構，在政治因素強力介入的行政區域重劃下不僅未見鬆動，反而隨著時間長河的推演而更形緊密。由此可見本地場域信仰文化的形成，植基於當地居民生活經驗的主體性認知與日常的生活實踐，並不因外在行政區域劃分的不同，而影響其信仰的核心價值。

### 第三節 地方開拓的困境

早期先民渡海來台開墾，大多為經濟因素所迫而為之，其行動既屬少數人所為，缺乏計劃與組織，所冒風險較大。當事人心情之悲壯，可想而見，安溪民間流傳有〈過番歌〉云：日中行到東嶺頭，想起心酸目滓流轉眼鄉關看不見，前路風波使人愁。實為閩、粵人初次移民出國，內心痛苦之寫照。<sup>65</sup>

當初先民移民台灣時，首先要面臨的就是如何立足於早已在此地生活的平埔社群，並在各種自然災害（地震、風災、水旱災、瘟疫）的威脅下生存下去，在此情況下，足以聊慰鄉思並克服人類對異域之畏懼心者，只有象徵家鄉寺廟神之香火；當遊子離鄉時，戴上一個香火，宛如攜走鄉中父老之無限關懷，對遊子在海外創業，所發生之精神支持力量，實無法估計。史拜洛教授（Melford Spiro）曾說人類的信仰大致有三項重要的功能，那就是（一）生存的功能（adaptive function）、（二）整合的功能（integrative function）與（三）認知的功能（cognitive function）。<sup>66</sup>其中，所謂生存的功能就是幫助人類克服種種生活上與心理的挫折、困難、恐懼、不安，藉信仰之力量獲得安定、安心與安全。因此本節將從史料與地方誌的相關資料整理，印證先民在開發的過程中面臨各種艱辛時，尤需藉助信仰的力量，安定在異鄉惶惑不安的心理。並在經濟力量許可時，藉由廟宇的建構，形成地方獨特的場域文化。

---

<sup>65</sup> 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》，台北：台原出版社，1984，p.24~25。

<sup>66</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，台北：立緒文化事業有限公司，p.115

## 一、立足於平埔社群的開發

清領台灣之後將土地分成無主荒地與熟番地，因其地權的差異，土地取得的方式亦不同，對於荒地的報墾需「開具界址土名，聽官查勘，出示曉諭後五個月，如無原業呈報，地方官即取結給照，限年陞科。」<sup>67</sup>如未獲得官府同意，所墾地即被視為私墾地。如雍正二年（1724），當時，墾戶「薄昇灤」向官府申請開墾褒忠鄉埔姜崙墾照，原文為：

台灣府彰化縣談，為墾給執照，以便募民招墾事。據薄昇灤具稟，請墾布嶼稟保荒蕪草地一所，東至大坪，西至海，南至虎尾溪，北至海豐港為界。查明四處無礙，合就單付墾戶薄昇灤前往呈請界內募佃墾耕，隨墾隨報，照例昇科，毋得欺隱，給此執照。

右單給墾戶薄昇灤執照

雍正二年十二月 日給<sup>68</sup>

從這份墾照中，我們可以了解開發過程中的幾件事情：

其一、康熙六十年（1721），當時隸屬於布嶼稟保，並無聚落或地名稱謂的褒忠鄉，在事隔三年後的雍正二年（1724），已經有「埔姜崙」這個地方的存在，且存在的時間可能在更早以前，否則墾戶薄昇灤斷然無法以「埔姜崙」的名義，向府申請核準墾照。<sup>69</sup>另據馬鳴山鎮安宮沿革誌記載：「馬鳴山之原名稱爲馬龍山，始於三百餘年前明代天啓六年（西元一六二五年）由陳姓始祖「帝老」率偕鄉族數戶自大陸閩省泉州府城渡台謀生擇居結成村落。」由此可推論得知，馬鳴山鎮安宮五股十二庄之開發至遲應在雍正初年，甚至更早之前即已有零星之開發行

<sup>67</sup> 《欽定戶部則例》（台北：成文出版社影印，1968），p.516-517。

<sup>68</sup> 臨時臺灣土地調查局：《清代臺灣大租調查書》（台北：台銀文叢本，1963），p.3-4

<sup>69</sup> 沉文台，〈馬鳴褒忠〉，雲林縣政府文化局，2005.12，p.26~29。



爲。

其二、就整個雲林地區的開發而言，至遲在乾隆末年就已墾殖完成，其中早期的開墾地集中於斗六丘陵與濁水溪沖積扇，前者開發於康熙初年，後者於雍正年間已有墾戶承墾（如附錄一），這兩塊地域正好也是早在此地居住的平埔社群生存空間，當漢人開墾殆盡之時，其墾殖觸角也伸向平埔社群，由此漢人與平埔社群也因生存競爭而衝突日益增加。

其三、當時薄昇濼向官府申開墾的「埔姜崙」地區幅員範圍相當廣大，可能涵蓋今馬公厝；龍岩厝、東勢厝，乃至於台西、麥寮等舊稱「海口」的沿海一帶之外。也就是含蓋今日鎮安宮五股十二庄的範圍。同時其在三年後的買賣契約（如附錄一）合約書中的兩段文字提到「歷年正供及莊費俱照八股均出，不得互相拖累」，以及「莊中所有事務須當協力辦理」，明顯可以看出在漢人入墾還未建立聚落之前，已先有「村莊」的存在；而這些須由漢人繳交「正供」與「莊費」的村莊，極有可能爲平埔族群所建立。<sup>70</sup>由此可知，本研究對象馬鳴山鎮安宮五股十二庄的先民在當初渡海來台開墾時，必須在土地上與平埔族人競爭，方能在異鄉獲得生存的立足點。

## 二、自然災害

所謂自然災害，即自然力量的異常變化給人類社會帶來危害的事件或過程。本文擬對本地區自清朝以來所發生自然災害的原因、種類作一敘述，以明瞭其對當地居民所造成的生存威脅。

---

<sup>70</sup>沉文台，〈馬鳴褒忠〉，雲林縣政府文化局，2005.12，p.26~29。

## （一）地震

地震的發生往往毫無預警，一旦發生時卻又相當激烈，面對突如其來的事故，經常讓人措手不及，無法應變，這樣的巨大震撼若非親身經歷，可能難以憑空想像。陳國瑛《臺灣采訪冊》中提及臺灣頻仍的地震，就曾說：

臺地常震，而嘉之震尤甚。郡城大震，則嘉邑一帶將傾山倒海矣。內地人、外江人未至臺灣，與之言地震狀，未有信之者，且以為荒誕無稽，徒好談詭異耳。即有嘗聞之者，亦以為不至若此之甚也。然此皆目見耳聞，字字紀實，海外之奇，何啻如是！<sup>71</sup>

事實上對於地震這種天災害，時至科學昌明的今日，人類尚且無法有效的預測與防止，先人們更是茫茫不知所以，除了驚懼之外亦只能感到無奈！清代竹塹文人鄭用鑑(1789-1867)在敘述地震的恐怖情景後，即抒發內心的感慨說：

顛蹶同深避劫哀，張皇無術向隅泣。徘徊吊影行自愁，人與大地同一浮。乘槎未許到星闕，採藥何年傍祖洲？賦罷此行發長歎，功名富貴無心看。醉中俯仰天地寬，休憂滄海桑田換。<sup>72</sup>

從徐泓的〈清代臺灣地震史料〉、<sup>73</sup>徐明同的〈臺灣地震目錄〉<sup>74</sup>及徐明同的《明清時代破壞性大地震規模及震度之評估》。<sup>75</sup>可看出本研究對象地震災情頻傳，（如附錄二），對本地先民構成嚴重的生存威脅。

---

<sup>71</sup>陳國瑛：《臺灣采訪冊》，（臺北市： 成文出版社， 民國72 年）， 頁116-117

<sup>72</sup>鄭用鑑：《靜遠堂詩文鈔》，（新竹市： 新竹市政府， 民國90 年）， 頁11-12。

<sup>73</sup>徐泓：《清代臺灣天然災害史料彙編》（臺北市： 國立臺灣大學歷史學系， 民國72 年）， p.5-22。

<sup>74</sup>徐明同編，《臺灣地震目錄》，1979。

<sup>75</sup>徐明同，《明清時代破壞性大地震規模及震度之評估》，氣象學報第 29 卷第四期，1983。

## （二）風災

颱風災害對臺灣地區的影響，是相當普遍的。每當颱風來襲時，挾帶狂風暴雨，往往一夕之間，造成眾多的人畜傷亡、屋宇塌倒、田園埋沒、農作物以及交通的損害。對於颱風實際肆虐的情況，早在康熙三十六年(1697 年)郁永河來臺時即有親身經歷的記載：

自十九日至二十一日，大風拔木，三晝夜不輟，草屋二十餘間，圯者過半。夜臥聞草樹聲與海濤聲，澎湃震耳，屋漏如傾，終夜數起，不能交睫。<sup>76</sup>

根據徐泓〈清代臺灣洪災與風災史料〉中所羅列清代臺灣風災、水災紀錄，共計二百二十三次，<sup>77</sup>（如附錄三）。由此可知發現風災的發生，在清領時期相當頻繁，堪稱是「三年一小災，五年一大災」，對先民生命和財產的影響甚大。同時在《臺灣省通志稿·大事記》的記錄中，（如附錄四），可知在日據時代五十年間，在颱風的各項具體災情上，除了人員的傷亡外，還包括屋舍、田地的倒塌和流失，也就是在颱風過境的短短時間內，往往對本地的居民造成相當嚴重的災害。

## （三）水災

臺灣因為雨暘不同、降雨極為不均，故多有旱潦之災。臺灣多水災的現象，曹永和先生曾分析其自然因素說：

---

<sup>76</sup> 郁永河：《稗海紀遊》，（南投市：臺灣省文獻委員會，1999，p.38。

<sup>77</sup> 徐泓，〈清代臺灣天然災害史料彙編〉，（行政院國家防災科技研究報告），1983，p.35-105。

臺灣的水系，受地形的支配，均以脊梁山脈為分水嶺，分向東西奔流入海。河道都很短促，坡度又急，故不能保持一定均勻的流量，都成急流。又臺灣的山，大多是砂岩、頁岩、粘板岩，容易崩壞，含沙率大。再因臺灣的降雨量，在一年中並不平均，每遇急風豪雨，則水位猛漲，山洪下注，河水泛溢。<sup>78</sup>

在臺灣，大量的降雨主要來自於夏秋之間的颱風，這些侵襲臺灣的颱風，往往造成風、水等複合性災害，依據曹永和先生〈清代臺灣之水災與風災〉一文的統計，<sup>79</sup>表列清代臺灣的重大水災事件次數如下：

	康熙	雍正	乾隆	嘉慶	道光	咸豐	同治	光緒	合計
大雨(大水)	7	2	18	10	14	1	3	10	65
大風雨	4	2	19	4	10	4	4	17	54
小計	11	4	27	14	24	5	7	27	119

其中，對本地區造成嚴重損害之水災為，清乾隆五十九年，大暴風雨虎尾溪，洪水泛濫虎尾溪，海豐布嶼兩堡，被沖壞部落十一，流失田園數百甲。<sup>80</sup>至於日據時代暴風雨侵襲台灣的相關紀錄中<sup>81</sup>，（如附錄五）。則以民國四十八年八月七日，所發生八、七大水災，沖毀雲林縣良田一一〇甲，災害損失達三七五、二四七、七六五.六四元。據本地耆老表示，當時，本地人、畜與財產的損失十分慘重，災後又因疫病流行，真是苦不堪言。

<sup>78</sup> 曹永和：〈臺灣水災史— 清代臺灣之水災與風災〉，《臺灣水災之研究》，臺北市：臺灣銀行，臺灣研究叢刊第91種，1967，p.156。

<sup>79</sup> 曹永和：〈臺灣水災史— 清代臺灣之水災與風災〉，《臺灣水災之研究》，臺北市：臺灣銀行，臺灣研究叢刊第91種，1967，p.166。

<sup>80</sup> 《雲林縣志稿卷首大事記第十七輯》，雲林：雲林縣政府編印，1979，P.14。

<sup>81</sup> 黃純青編：《臺灣省通志稿》，臺北市：成文書局，1983。

#### (四) 瘟疫

早年農業社會，醫學不發達，以致重大流行疾病、霍亂、瘟疫……等足以奪人性命的災難四處橫行蔓延時，往往對當時的人們造成重大的傷亡。依雲林縣志稿大事記記載自清朝以來主要瘟疫發生之年次如下<sup>82</sup>：

清康熙二十年，疫病大流行。

清咸豐六年，瘟疫流行各地。

清光緒二十九年，畜疫猖獗各地。

清光緒三十年四月，鼠疫猖獗。

清光緒三十年五月，流行性腦膜炎發生。

清光緒三十三年四月二十二日，鼠疫流行。

民國八年十二月，流行性感冒流行死亡者多。

民國九年一月，流行性感冒猖獗。

另依劉枝萬先生錄清淡水廳及臺灣大年表記載主要瘟疫發生與本研究場域有關之年次如下：

1902 年，霍亂，蔓延臺灣，全臺病者761 人，死者619 人。

1919 年7 月，澎湖廳霍亂，擴及全臺；臺北廳極甚，臺南廳次之，臺東廳最猖獗。統計全臺，病者3836 人，死者2693 人。

1920 年4 月，霍亂病菌，復形肆虐，全臺病者2670 人，死者1675 人。

瘟疫流行時，死者枕藉，民眾朝不保夕；他們在焦慮難安，卻又束手無策的情況下，只有冀望神明的庇佑，來獲得心靈慰藉與排除生活的挫折。因此，具有「瘟神」性格，能夠驅瘟逐疫的「王爺」，也就成爲民眾膜拜的主要對象。

---

<sup>82</sup>《雲林縣志稿卷首大事記第十七輯》，雲林：雲林縣政府編印，1979，，P.02-43。

### 三、兵事與戰亂

在渡過險惡的大海並避去開拓初期的瘟疫之後，移墾的先民開始定居下來，但是定居下來又要與不同移民群體競爭土地。在本研究對象的區域範圍裡，前文已述及，本地的先民到此開墾時首先得在平埔族的社群裡與他們作土地開發上的競爭，往後尚且面臨族群械鬥、盜賊四起與兵事戰亂的威脅，過著朝不保夕的生活。

在械鬥方面，芋頭厝於福德正神廟前的沿革誌裡提到同村張陳兩姓族人的械鬥，導致庄頭人口銳減的慘痛經驗：

芋頭厝建庄於二百年前，清乾隆年代，全庄分成數部落而成，以現址福德正神廟，東稱曾姓族親師公壇，西稱竹園內，中稱舊庄，其西住陳姓族親，東南住蔡姓族親，西南住曾姓族親，全庄達二百餘戶，以農立業生活勤儉，堪稱安居樂業。迨至一百二十年前，清咸豐年間，地方上不幸發生張陳兩姓戰亂，造成村民日漸疏散。

另，媽埔的先民則曾飽受盜匪劫掠之苦，據媽埔陳姓耆老表示，其先祖原居住在四湖鄉的泉州村，之所以會轉輾定居於此地，最主要的原因是清朝台灣治安敗壞，盜匪四起。其時，臨近泉州村規仔山的盜賊到處燒殺擄掠，有一次規仔山的盜賊到泉州村劫掠，其先祖因其姑媽拚死相救，才得以保住其陳家的一脈香煙，落腳定居於此。

而倪贊元雲林採訪冊中則如實的記載了相關的兵事戰亂：

乾隆五十一年林爽文亂，與其黨莊大田等攻嘉義，肆擾各堡。泉州莊庠生張源懃與兄明義、族弟源、姪植槐集鄉勇自固，相持數月，屢挫賊鋒。五十二

年欽差大學士福公康安帥師渡臺，解嘉義圍；源懃等率眾詣轅，願殺賊自效。福公許之，率鄉勇為官軍渡，敗林爽文，追至大里杙，克之；林爽文逃入內山番社，福公移師沙連，傳檄生番縛賊以獻。寇平，第授源懃通判、五品頂戴藍翎，明義州同，源、植槐均以從九候選；並賜莊名「褒忠」。

又

同治元年，戴萬生陷斗六；股首潮洋厝莊人張添與嚴辦、陳弄率黨攻褒忠莊。里人張景星集鄉中義勇扼要拒守，添不得逞，退攻馬厝崗等處。會提督林文察率勇來援，前鋒總帶林國泰等自麥寮登岸，景星與各堡義首迎導官軍，復斗六，張添於潮洋厝莊，布西寇平。<sup>83</sup>

## 第四節 小結

任何具體的行為模式與生活設計，背後必然有著一套具有著指導作用的觀念體系。<sup>84</sup>漢人的來臺開墾、建莊與立街，是以原鄉的生活方式來建造新鄉的人文景觀。所謂「原鄉生活方式」<sup>85</sup>不只是外在物質形態的形而下維生方式，還涉及到實際生活規範的形而上存有哲學，全面地彰顯了原鄉傳統文化社群的價值系統，是以形而上、形而下整合綜合方式，將原鄉的人文景觀重現於臺灣。

本地先民冒險渡海到臺灣開墾，尋求立足與延續生命的地方。其目的無非期待能有安定的居住空間，讓生命的幅度得以拓展，香火的傳承得以綿長。然而本祭祀圈地震、風災、水旱災、瘟疫、兵事戰亂等自然災害與人為災難不斷對先民

<sup>83</sup>倪贊元，〈雲林采訪冊〉，台灣歷史文獻，1959，p. 116。

<sup>84</sup>葉啟政，〈社會、文化和知識分子〉，台北：東大圖書公司，1984，p.206。

<sup>85</sup>「原鄉的生活方式」是台灣漢人最顯著的文化景觀，延續了原鄉的大小文化傳統。「原鄉生活方式」的概念是施振福華（1987）所提出。

的生命造成脅威。對於頻頻出現的自然災害，人類的能力有限，只能無奈的承受。在大自然的威逼下更顯出人類立足於天地間的渺小；同樣的，在移民開拓的社會裡，不要說沒有醫生跟隨而來，即使醫藥也極缺乏，當疾病瘟疫發生時，人們也只能無助的面對「人到即病，病輒死」的慘況；如果再加上身處異鄉與不同的族群作生存上的競爭，又須在盜賊與兵事的動亂求生存時。在這種惡劣的、處處充滿了威脅的生活條件之下，本地先民只能敬畏的祈求神靈庇護，安立個體的生命。此種情況在本祭祀圈各村落大廟的沿革誌中有著如下的記載：

清朝將台灣割讓日本在帝國主義高壓統治下，民生困苦，醫藥欠缺，冤難無處申訴，只能求神庇佑，乩童扶乩起駕，化解疑難雜症，賜青草藥方于庄民治病，青草汁灌過喉必有救，全庄弟子受八王爺庇佑，大風小事，逢凶化吉，指點迷津，庄民大小信奉虔誠，尊八王爺為月眉村守護神，全庄供奉朝拜。<sup>86</sup>

庄民傳代過程，因交通及醫學落後，致發生病變無法醫治，『池千歲』發揚顯靈指點各項青草為茶水止渴求治。<sup>87</sup>

民國初年，本庄因交通不便、醫藥資源不足，導致發生病變時無法及時就醫，當時庄民以『池千歲』化本尊木雕金身為藥引，庄民在請示『池千歲』後挖取金身底部作為藥引，醫治庄民無數。<sup>88</sup>

本村村民早期務農為生，生活拮据，如逢風調雨順，尚可一家糊口，若不幸遭遇颱風洪水等天災，唯求神明保佑一途！甚者全鄉乃至全縣醫療資源匱乏，加以交通不便，孩童成人身染病痛，只能往神壇求神問佛以求保佑，或尋取藥方以濟燃

---

<sup>86</sup> 《月興宮沿革誌》，雲林：月興宮管理委員會編印，2004，p.1-2。

<sup>87</sup> 《參天府沿革誌》，雲林：參天府管理委員會編印，p.03

<sup>88</sup> 《參天府沿革誌》，雲林：參天府管理委員會編印，p.06



眉。因此宗教信仰遂深深溶入村民的日常生活之中。<sup>89</sup>

本宮旁有一棵百年老榕樹，早年村民患有疑難雜症，奉王孫大使公指示，摘其榕葉、榕鬚當藥引，拯救無數村民，後又奉諭刻金身奉祀，感念榕神救人之功，尊其為榕府千歲，享祀千秋。<sup>90</sup>

此種從感知實踐中求得生存與生活安頓的過程，乃本地居民依恃神明化解民眾生活困頓的歷史經驗，建構了本地居民的認知體系與行為實踐。因此，從家鄉攜帶來的神明、搭乘王船來的王爺或分靈自各地的神明信仰，就成了他們的寄託與精神支撐的力量根源，也因此而形成地方場域豐富的文化信仰內涵。

---

<sup>89</sup>曾春風編撰，〈合安宮沿革誌〉，雲林：合安宮管理委員會編印，1997，p.01。

<sup>90</sup>陳萬接、陳玉山編撰，〈南天宮沿革誌〉，雲林：昌南南天宮管理委員會編印，2000，，P.17。

### 第三章 祭祀圈的形成與神聖空間的系統

潘朝陽先生認為所謂的「神聖空間」(sacred or holly space)是指「存在空間」以「神聖象徵物」而給予界圍貞定所形成的，即是依「所在」(場所)之「神聖向度」的作用，而使居有群獲得「存在空間」之內面的「潔淨性」；「神聖空間」即是此「存在空間」的「潔淨向度」。<sup>91</sup>而所謂的「存在空間」的本質，一如海德格所認為的乃是一種「存有」之在世界的展現，此意思是居有群在其「存在空間」，積極的依據「存有的關懷」而不停息地進行著「主體的創造」，易言之，人立足在其空間內的「存有點」，根據其價值系統不斷地對其「存在空間」展開源泉混混的「目的性」之人文創造和建構，通過創造、建構之進程和結果，而使其「存在空間」具有具象、可視的文化景觀而承載、滿盈著「意義」。<sup>92</sup>

由此觀點檢視本研象對象，本祭祀圈的「神聖中心」---鎮安宮與其信仰體系的被創造不僅呈顯出本地居民自身的「意向性」和「文化歷史結構」之獨特性，同時也反映了地方居民深層的宇宙觀，是地方居民最初的認知與生存世界的運作基礎。亦即，本祭祀圈的居民，在地方場域的塑造過程中，人們以鎮安宮為中心，藉由鎮安宮此一神聖中心的各項神聖象徵體系的實踐(如儀式、神話及象徵符號等)，對地方場域的塑造起了秩序化的作用。其不僅傳達了人們對此一「世界」的直觀認知，更藉由看似多樣且繁複的神聖象徵性符號之運作不同的實踐模式，來強調地方場域神聖性的構成，其實是一種對神聖秩序最具體實踐的結果。因此，本地居民在地方場域神聖性建構的過程中，其所表達之象徵意義即是在闡釋

---

<sup>91</sup> 潘朝陽，〈心靈、空間、環境：人文主義的地理思想〉，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005，p.88。

<sup>92</sup> 潘朝陽，〈心靈、空間、環境：人文主義的地理思想〉，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005，p.83-84。

此世界的整體性概念；應將其置於地方信仰文化的神聖體驗之上，方能體認屬於本地的生活世界，而這其實是在活生生的經驗中直觀地給予世界。<sup>93</sup>

也就是，對在地人們而言，「廟宇」當然也不只是一棟「建築」而已；而是他們得以深入窺探屬於他們自己的「宇宙秩序」之管道。反過來說，「廟宇」則是他們「理解世界」的一個主要方式。如此方滿足了地方人們存在於世間「安身立命、自我定位」的根本需求。<sup>94</sup>在此，本文將探討鎮安宮此一神聖中心的創造及村落大廟對應於鎮安宮的神聖實踐模式，來理解本地人對於整體世界運作的具體認知與實踐模式。至於有關居家神聖空間的創造和地方共同儀式的部份則將在後面的章節中探討。

---

<sup>93</sup> 張慶熊，《生活世界是人類主體間交流的基礎》，〈哲學雜誌〉20，1997，p.125。

<sup>94</sup> 魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，〈南華大學，南方凝視與環境藝術研討會〉，2007，p12。

## 第一節 祭祀圈的神聖中心——鎮安宮

鎮安宮位於雲林縣褒忠鄉馬鳴村，崇祀五年千歲，<sup>95</sup>是鄰近十幾個村落的信仰中心，更是全台五年千歲信仰的總樞紐。本節將從歷史發展的角度探討此一神聖中心形成的過程，是如何植基於本地民眾的生活經驗，進而由其主體認知，建構其生活世界的神聖空間，藉以安身立命，開創生命存有的意義。當然本文也將在後面的章節中，探討本神聖中心如何在一系列的神聖象徵體系裡，組合成了某種有序整體，形成了宗教體系，<sup>96</sup>而這也支撐起本祭祀圈某些行為的適當性與合理性。

### 一、鎮安宮的空間歷史

#### (一) 五年千歲神聖臨在之前的信仰

馬鳴山早年在陳姓始祖「帝老」率族人渡海來台之時，即由原鄉請來守護神「老朱王」，希望在異地能以原鄉的生活方式來建造新的人文景觀。後來「帝老」一脈繁衍，人口日漸增加，「老朱王」也就成為陳姓一族在下馬鳴山崇祀的主神。但「老朱王」，從未建廟安座，僅供奉在爐主家中，純屬陳姓氏族崇祀的血緣信仰。及至後來有部份蘇姓、邱姓人氏入贅及少數其他姓氏的人遷移到馬鳴山，他

<sup>95</sup> 鎮安宮五年千歲共計十二尊神明，依十二天干每年由一尊神明值年，其值年情形與聖誕日期如下：

子年 張千歲 農曆三月初四日	丑年 徐千歲 農曆八月初三日
寅年 侯千歲 農曆五月初五日	卯年 耿千歲 農曆五月初七日
辰年 吳千歲 農曆三月初三日	巳年 何千歲 農曆八月十二日
午年 薛千歲 農曆五月初六日	未年 封千歲 農曆五月初一日
申年 趙千歲 農曆三月初八日	酉年 譚千歲 農曆十二月初一日
戌年 盧千歲 農曆五月十二日	亥年 羅千歲 農曆正月十二日

<sup>96</sup> Clifford Geertz，納日碧力戈 等譯，《文化的解釋》，上海：上海人民出版社，1999，p. 151。

們也隨當地村民崇祀「老朱王」，「老朱王」的信仰才由血緣信仰轉為地緣信仰。林美容在其所著鄉土史與村庄史中提到：由於神明信仰的開放性與社區性，一方面即使是某姓所蓋的廟宇，並不排斥他姓的人來拜，另一方面廟根本就是為聯結某一地域範圍內的所有人群而設的，有獨佔的姓氏人群者，以之加強小姓的依附關係，無獨佔之姓氏人群者，則增進各姓氏人群之集體意識。<sup>97</sup>「老朱王」雖然從未建廟，形成聚落的庄廟信仰中心，然而從往昔至今日，透過「老朱王」的信仰與祭祀活動，地方族群的融合於焉成形，形成地方認同的凝聚力重要來源。

每年，馬鳴村人都會徵詢「老朱王」的意旨，選出當年爐主，並供奉於馬鳴村人當年輪值的爐主家中。其爐主產生的方式是每年由舊爐主在農曆十月二十四日老朱王聖誕時，恭請老朱王到鎮安宮廟內，由信眾每戶備辦一份牲禮並村中公牲禮一份，演戲酬神，感謝老朱王平日對境內信眾的庇佑。再於農曆十月二十九日由舊爐主擲筊請示「老朱王」今年的新科爐主。馬鳴村民只要信仰「老朱王」且有出丁錢者，就有資格選爐主。二十九日當天在鎮安宮內，舊爐主會依收丁錢的名冊，逐一擲筊請示「老朱王」，由擲筊獲得最多「聖杯」的人擔任爐主。通常爐主產生時已在午夜過後，舊爐主必須於當晚通知新爐主喜訊，讓新爐主有時間準備隔日的迎神事宜。此後新當選的爐主和頭家必須負責未來一年「老朱王」祭典的諸般事宜與「老朱王」的公錢保管運用。

比較特別的是五年科期到時，當地村民會迎請老朱王神像與五年千歲鎮殿盧王、侯王一同在鎮安宮正門的神桌上，接受各方善信的祭拜，其順序依序是盧王、侯王、老朱王。這種敬神的方式，據當地耆老表示：

因為老朱王是自陳氏帝老到此開墾以來即為馬鳴村信眾心目中的崇高信

仰，同時也是因為老朱王的指示，才得以迎請五年千歲聖駕到此地安火入

<sup>97</sup> 林美容，〈鄉土史與村庄史〉，台北：台原出版社，2000，p.197。

座，庇佑五股十二庄的居民。<sup>98</sup>

雖然隨著時代的變遷，馬鳴村老朱王現在已不收丁口錢，但因信眾時常會至爐主家中請老朱王至其家中協助處理事情，所以大約在三、四十年前陳水鎮先生擔任爐主時，與村內居民共同訂定，「往後請神至其家中者三天內自由緣金，超過三天，一天收 10 元（現在超過一天大約在 100 元左右）」因為信眾虔誠，請神的人多，緣金又豐厚，已足以支付老朱王聖誕作戲與公牲禮等費用，所以不再收取丁錢。

馬鳴村民如此崇仰老朱王，除了是他們的先祖自大陸請來的守護神之外，在地方上也流傳著老朱王守護村庄的故事，這些神佛的守護地方的故事，是早期先民在困頓的環境中生存的重要精神支持。據陳姓耆老表示：

早期馬鳴山有大小不一的聚落，但後來都因生活環境不佳與疫病流行的因素，導致各聚落陸續散庄。仍然留在當地生活的戶口數僅約 30~50 戶，由於人少勢力薄弱，因此，成為各方覬覦的對象，先後曾遭現今土庫後埔與東勢昌南人士的劫掠，幸好有老朱王的守護，地方才能平安。一般村民耳熟能詳，口耳相傳之神話有：

土庫後埔人曾在某日天剛黑的時候，從馬鳴山東面的水塘（今已改建為鎮安宮停車場）入庄，當他們正準備大肆劫掠的時候，忽然有大批的人馬出庄抵抗，人聲、馬的鐘鈴聲不絕於耳。後埔人大吃一驚，心想馬鳴山人口不多，怎麼會有這麼多人，因此誤以為是當地居民已經向官府報案或已經約集大批人力準備和他們「輸贏」。所以不敢再進入庄內搶奪，只好落荒而逃。事後後埔人回想，既然有大批人馬追趕的聲音，為什麼當他們在驚駭中一路逃回到

---

<sup>98</sup> 95.07.02 訪談馬鳴山陳老先生。

後埔家中，從門縫中看出去的時候，卻看不到對方的人影，同時入庄的道路上也沒有留下任何人馬的足印。因此，後埔人認為對方一定是有神明保護，才會有這種不可思議的事情發生，從此再也不敢到馬鳴山搶奪財物。而馬鳴山人在當晚後埔人度過水塘準備入庄劫掠的時候，除了積極聯絡外援，也以吶喊「抓賊」的方式，來提醒村人拿傢伙共同抵抗搶匪，沒想到村人還沒有集結好，卻發現已經有很多的人馬在協助抵抗搶匪，然而在趕走搶匪之後卻找不到前來協助的人員，因此，村人咸信是老朱王顯靈護衛村庄。

另一傳聞是馬鳴山的西面有一村庄——昌南，昌南人民風慄悍，時常欺壓馬鳴山人，有時會要求馬鳴山人必須將所種作物的十分之六交給他們作為「看顧費」(如今之保護費)，並曾於某日天黑之時，約集人員準備進庄搶奪財物，當他們一到昌南村和馬鳴山的交界處，卻碰到一個白髮老人將他們攔住，他告訴準備入庄搶劫的昌南人，「今晚輪到我看顧，汝等今晚不可進庄」。昌南人不理會白髮老人的告誡，依然呼喝著準備進庄，沒想到此時白髮老人卻忽然不見了，而且在同一時間入庄道路四周的林投樹忽然強烈的擺動，風沙飛揚。昌南人大吃一驚，心知如果不是遇到功夫高手，就是神明顯靈守護庄頭，不讓他們入庄。因此，個個抱頭鼠竄，往來時道路狂奔而去，沒想到仍時時感到在背後不遠處有人沿路追趕。這批昌南人回家之後因為驚嚇過度，每個人都得了重病，看醫生吃藥也都不見好轉。後來經昌南村的神明指示，他們路上所遇到的白髮老人是馬鳴山的老朱王，如果想要解除病痛，就必須到馬鳴山懇請老朱王原諒才有辦法化解。於是這批試圖搶劫的昌南人只好到馬鳴山向老朱王賠罪，求老朱王原諒。並在服下老朱王的爐灰後，所有的病痛才逐漸消除。從此，昌南人再也不敢侵擾馬鳴山，馬鳴村人也才得以在此安身立命。<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> 95.07.02 訪談馬鳴山陳老先生。

任何一個實體進入存在之中，皆是由它的神話所顯示出來的。<sup>100</sup>亦即，本地有關「老朱王」的神明傳說，不只是超現實的想像，而是將超現實的想像拉回到現實生活的思維之中，反映了人民實際生活的思想感情，及其內在的信仰認知；其思維的主體不單是人與自然的交感問題，而是社會文化的各種意識形態在信仰的情境中不斷地進行主觀投射與想象幻化的思維活動。因此，其思維的心理結構是與社會整體的有機結構密切地結合，可以說是人們現實生活精神需要的價值實現。<sup>101</sup>

## （二）神聖中心的建立

### 1. 神聖中心的由來

早年農業社會時期，一方面由於鄉間農村生活居住環境不佳，公共衛生設施缺乏；二方面則因民眾教育水準低落，醫學也不發達，以致重大流行疾病、霍亂、瘟疫……等足以奪人性命的災難四處橫行蔓延。民眾們在焦慮難安，卻又束手無策的情況下，唯有轉而求助於宗教神明，其中的「瘟神」王爺千歲<sup>102</sup>系統，更是本省西部沿海地區極為普遍的信仰。

王爺又稱千歲、千歲爺、老爺、王公、大人、府千歲、瘟王、遊王。王爺直

---

<sup>100</sup> Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.40。

<sup>101</sup> 鄭志明，《神明的由來---台灣篇》，嘉義：南華管理學院，1999，p.292~293。

<sup>102</sup> 王爺為瘟神之說，首由日人前島信次於民國二十七年（一九三八）十月所提出，以後學者即皆據此論述，影響頗大，較有發明者為劉枝萬於民國五十二年（一九六三）所提出的「瘟神演化六階段說」，即：第一階段：死於瘟疫之厲鬼，能散瘟殃民，如大眾爺。第二階段：取締瘟鬼之神祇，能管理疫鬼，如代天巡狩。第三階段：保護航海之海神，能護漁祈安，如媽祖。第四階段：精通歧黃之醫神，能醫治病患，如大道公。第五階段：保境安民之正神，能驅邪禦鬼，如土地神。第六階段：十全之萬能神明，能禳災植福，如福神。此說最為複雜，可以分成：「暗訪王爺系」、「十二瘟王系」和「五瘟使者系」等三類來論述。其中「十二瘟王系」又可以分成「三年王爺」和「五年王爺」兩支，「五瘟使者系」也可以分成「五福大帝」和「五府千歲」兩支，算是台灣王爺信仰最強勢者。參閱黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.41。



屬於中央管轄，是代天巡狩的上帝使者，執行驅邪與除疫的保安工作，配有五營神軍以支助維持人界秩序。<sup>103</sup>鎮安宮崇祀五年千歲，即屬於民間的王爺信仰；其主神---五年千歲，共有十二位王爺，輪流值年監科，查察四方，賞善罰惡，除暴安民。<sup>104</sup>因鎮安宮每五年建醮乙次，所以十二位值年的王爺，統稱五年千歲。

鎮安宮的建廟歷史富含著濃厚的神話色彩；早期馬鳴山村民供奉「老朱王」，後來建廟崇祀五年千歲，成為台灣五年千歲的祖廟。據馬鳴山鎮安宮沿革誌記載，五年千歲之所以成為本地的信仰中心，進而發展成為全省重要的王爺信仰。係老朱王於康熙元年鑿示馬鳴村村民前往草港(應屬舊虎尾溪河港)迎五年千歲回來供奉，五年千歲於是成為本地居民的神聖信仰中心：

鎮安宮之建立，溯自前康熙元年（西元一六六二年）由馬鳴山居民奉祀之古神「老朱王爺」有一天鑿示曰：本莊西北方草港有天神駕臨應即前往迎接鑿駕回來供奉」村民雖在信疑之下，乃遂派人前往草港觀望，果見浮海隨波而來王船一艘，停靠港灣，船上橫披紅綾一幅墨書：「代天巡狩五年千歲」字樣，船中有三尊神像，香爐一只，立炷靈香三支，及靈籤、藥籤各一冊，還有紅綾一卷，上書五年千歲，十二值年尊姓暨聖誕。斯時馬龍山村民遂即邀同附近之昌南、新厝、芋頭、呂厝、同安，林菜寮等七庄居民共同前往草港迎歸馬龍山。擇地建立草壇奉祀，時神曾鑿示曰：「吾神兄弟奉玉旨代天巡狩，主宰各年行使神事，查察四方，賞罰辨惡、除暴安良，保民護國隨機顯化」。<sup>105</sup>

亦即馬鳴山的居民原本供奉「老朱王」為村落的守護神，康熙元年經由「老朱王」鑿示後，當地居民到草港迎回五年千歲建廟崇祀，此後，地方遇有疾病求

<sup>103</sup>鄭志明，《神明的由來---台灣篇》，南華管理學院，1998，p.304。

<sup>104</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.3。

<sup>105</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.3。

禱於五年千歲，均有靈效，<sup>106</sup>因此本地人對五年千歲的信仰十分虔誠，將五年千歲視為地方的守護神。而其他外庄的人也在五年千歲神聖力量的體驗，或經由五年千歲各種聖顯的神明傳說中，將自身納於五年千歲祭祀圈的神聖範圍內，讓現世的生命得以經由神明的庇護，招福納祥，驅邪避禍。因此，鎮安宮五年千歲不僅成為馬鳴山的庄廟信仰，更發展成為附近十庄的共同信仰中心。至民國三十六年褒忠與田洋加入鎮安宮五年千歲的信仰組織之後，<sup>107</sup>本祭祀圈遂發展成目前五股十二庄的組織。有關此一祭祀圈形成的過程本文將在後面章節中討論。

## 2. 鎮安宮的空間歷史

神廟是民眾集體意識與精神凝聚的表象，建構了與神明靈性交感的習俗生活。<sup>108</sup>因此漢人在臺灣開墾的過程中必須先創立土地公廟與村廟，這是因為有了廟以後才能形成了「公眾性的共同信仰」，神話語言方能履行他的職能，鞏固了漢人移墾聚落的形成與發展。<sup>109</sup>本地先民在移墾過程中的首要之務，亦是藉由神聖中心的建立，凝聚民眾的向心力，安頓的自我生命。因此馬鳴山由原先的「老朱王」崇拜，轉而經由老朱王鑾示迎回五年千歲守護地方，形成今日跨越褒忠、東勢兩鄉的祭祀圈組織。

鎮安宮是人們崇祀五年千歲確保在世存有的集體創造，其廟貌規模亦由簡單的草廬逐漸演變為木造廟宇、磚造廟宇進而成為今日巍峨的廟宇：

馬鳴山鎮安宮，始自康熙元年，曾用草茸搭建草建草壇，繼而改建木造廟宇，歷經數次翻修，至光緒十三年（丁亥）因木造廟宇破損，其時當地長老陳國、

<sup>106</sup>馬鳴山鎮安宮沿革誌記載：地方逢有疾病禱求皆即痊癒、六畜遇有瘡癘求以爐丹施治隨即立驗顯著靈效，香火相續，播之遐邇頂禮踵相接焉由此香煙大振，逐漸瀰漫全省也。

<sup>107</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.10。

<sup>108</sup>鄭志明，《神明的由來---台灣篇》，南華管理學院，1998，p.11。

<sup>109</sup>林美容，《台灣人的社會與信仰》，台北：自立晚報出版社，1993，P.212。

陳圍兩位發起倡建，磚造廟宇，即告落成，至民國廿六年（丁丑）廟宇又告蛙蝕，其時有元長鄉信徒李于音，與本宮管理人蘇看兩位，專責籌款，修建廟宇，及兩側禪房，過後仍鑿及廟宇陳舊狹窄難容每年香客進香及住宿，於是民國三十五年（丙戌）隆冬陳勳偶向陳通（媽埔）咨商發起修建之議進而邀同留希蘇看等四人各發起人，並由陳勳承命籌組信徒大會，於民國三十六年（丁亥）農曆正月四日召開信徒大會推舉陳通為大會主席，決議通過，從鎮安宮廟宇，全部重新興建，-----迨至民國四十年（辛卯）五月四日舊殿全部拆卸，同時平土奠基，六月廿三日辰時，正殿上樑十月廿九日五年千歲入火安座，---，辛卯年冬季又增建後殿，四進至翌年（壬辰）正月四日，後殿上樑季春即告竣工，---後殿又於民國七十三年歲次甲子改建鋼筋北式造物三層富麗堂皇宮殿，分別供奉觀世音菩薩、三官大帝、玉皇大帝。<sup>110</sup>

鎮安宮自康熙元年建草廬崇祀五年千歲之後，一直是地方的守護神，日治時代雖曾面臨政治力量介入企圖改變民眾的信仰價值與行爲。然而人們長期以來所形成的集體性文化意識乃植基於人們的日常生活的感知與實踐，外在力政治力的介入，表面上雖曾讓信仰面臨發展的危機，實際上卻是人們信仰的再次凝聚與體現。

大正四年（1915），台灣居民以宗教力量結合起來反抗日本統治的「西來庵事件」發生後，台灣總督府開始注意宗教問題，並派總督府編修官丸井圭治郎為負責人，開始全面調查各地主要廟宇奉祀之神祇、創建由來、信徒、廟產等資料，並發佈行政命令，規定廟宇的創立，廢止，合併須經政府許可。<sup>111</sup>

又大正十一年四月，總督府發佈「教務所說教所寺廟設立廢合處理辦法」，規

<sup>110</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，P.6-7。

<sup>111</sup> 台灣總督府編，『現行台灣社寺法令類纂』，帝國地方行政學會發行，昭和十一年八月，p.523。

定：(1) 淫祠邪教，(2) 維持經營不確實者，(3) 設立地及附近街庄已有奉祀同一傳統神佛之寺廟者，(4) 申請設立寺廟者，須有具資產又信譽良好者 50 以上為申請人，(5) 一市街庄僅由一教派設立教務所、說教所，但市以十町四方為範圍。<sup>112</sup>

此時期，日本政府對台灣宗教寺廟的管理相當嚴格，凡無廟產的廟宇均可能面臨廢廟的窘境。五年千歲在當時亦無廟產，後經村民向「老朱王」請示，將「老朱王」名下四、五甲土地登記為鎮安宮的廟產，五年千歲的信仰在日據時代才得以延續至今。這種作為與認知是當地民眾集體意識的呈現，是一種源於信仰的實踐過程，或者說是一種民間的價值文明或觀念系統，傳承與傳播了民眾的心靈世界。<sup>113</sup>



圖 3-1 鎮安宮  
資料來源：研究拍攝

---

<sup>112</sup> 台灣總督府編，『現行台灣社寺法令類纂』，帝國地方行政學會發行，昭和十一年八月，p.523-524。

<sup>113</sup> 鄭志明，〈台灣民間宗教論集〉，台北：學生書局，1984，p.19

## 二、鎮安宮的場所精神

### (一) 神話思維的神聖意涵

民間神話就是保存於社會之中象徵了神聖符號的語言系統，此類神聖象徵的語言，以其多重累積的精神體系，深入到民眾的心靈深處，其妙用的靈感思維解答了人生的種種困惑，以隨機得宜的交感方式指導了人們安詳的社會生活。<sup>114</sup>

馬鳴山鎮安宮祭祀圈的居民將前人與神聖交感所產生的經驗，藉由神明傳說的方式，傳達了本地人們與五年千歲溝通互動所產生的主體認知，那即是寓居於生活世界，唯有與神聖取得聯繫，才能解答人生的困惑，排除人生的困頓，進而彰顯生命存有的意義。在馬鳴山鎮安宮沿革誌中則記載了五年千歲藉由其神聖事蹟所樹立的信仰權威，<sup>115</sup>從這些話傳說的脈絡裡，充分顯示了鎮安宮神聖空間的場所精神：

首先是鎮安宮五年千歲驅瘟逐疫的神聖力量，化解人們生活的困頓，使人們的香火得以延續，據鎮安宮沿革誌記載：

清咸豐六年（丙辰）氣候失調，疫氣流行。吐瀉遍起傳染普及遐邇醫者窮其術，患者詣廟求符，神示：以青草紮二豎子攜回禳之，果而疾癒由是風聲所播，禱者絡繹於途均有其效。<sup>116</sup>

清光緒二十年（甲午）臺省割讓日本，天降劫殃，瘟疫為癘死亡枕藉，即以

<sup>114</sup>鄭志明，〈神明的由來---台灣篇〉，南華管理學院，1998，p.9。

<sup>115</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

<sup>116</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

四湖鄉林厝寮論其死亡者足達兩百名左右，當時該村人士到宮迎請五年千歲繞境一週，敕符和水化服沉疴希（悉）除。<sup>117</sup>

其次五年千歲巡境，以其神聖權威，平息人們的紛爭與對立，減少人命的傷亡，使人們能重新回歸正常平靜的生活：

清光緒五年（巳卯）口湖鄉下崙村與四湖鄉泊仔寮村因婚媾肇釁雙方引起射擊死者十有餘命官家難以處理，時下崙村有神明殷千歲鑿示眾信徒曰「五年千歲現正南巡，應速奉迎前來緩和此事方能完滿」村中眾信徒遂延請千歲到境，召集兩造聽審，下崙村事主王萬抗言不服，焚符一道，突然暈迷不醒，翌晨自投跪案前往而箔仔寮村之事主蔡某同時到案，於是鑿示作合理之判決，命令人命對抵外其餘死者每人以壹百兩銀為恤金，眾皆悅服，遂化干戈為玉帛，後該兩村感於神威，均不敢妄生事端。<sup>118</sup>

清光緒甲申年四湖鄉羊稠厝村民吳國、吳安畜有耕牛數頭，被內湖吳灣強行掠奪，畜主憤甚遂起鼠牙雀角之爭，繼而雙方各集黨友，連及附近之飛沙、三姓寮、三塊厝、規子山等村落，釀成數次大決鬥，歷時三秋，計傷人命十有七人，慘案可謂鉅矣，旋內湖村有心人士，鑒於兵連禍結，消弭無力，乃到宮恭迎五年千歲前往判理，人命依情酌貼事主均馴如綿羊，不敢異議，但其後善惡之果不無不報焉。<sup>119</sup>

其三是五年千歲守護地方，懲處盜匪，使民眾免於盜匪的侵擾，同時也透過神明的聖顯，讓匪首悔悟改過，重新做人：

---

<sup>117</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

<sup>118</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

<sup>119</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

清光緒十九年(壬辰)夏褒忠鄉馬龍山村民陳國(當時鎮安宮管理人)去世，遺孤年幼、家庭小康、寂屢睨目、一日結隊入庄先偷耕牛然後入室、竟盜珠寶、偶家人醒而喊賊、賊驚奔逃而去，至庄東南路口，目睹捉賊者數千人、隊伍整齊、隨後追捉、人馬喧天寇逃而回、口吐鮮血，並染重病者數年，賊首醒悟，馬龍山庄社甚少，竟有數千人民眾追殺，定係五年千歲之顯赫賊首(姑隱其名)悔悟翌日親自來廟自述懺悔，並叩謝黎園一台，鄉人始知千歲之顯赫也。<sup>120</sup>

其四是以顯靈空間觀的內感方式，點化瀕臨絕望的人，給予精神支持的力量，讓其在絕望中重燃對生命的熱切期望：

民國三十四年仲夏台北縣樹林鎮有一中醫師許丕典大夫於日據時代被日人以違反經濟罪嫌拘禁並加以重刑凌辱痛苦不堪，乃立萌短見其夜，忽然現出蔥髮老人引而夢遊，並指慰曰「不日出獄，汝可忍之」連續幾夜，所夢皆同，最後一夜顯示「鎮安宮五年千歲」名號遂化陣清風不見蹤跡，許大夫喜愛交集，隨即安心忍虐至八月十五日日人宣告投降，中日戰爭即告停止，許大夫重見天日，然而許大夫欲答神恩，出獄後踏遍全省，經數月後竟覓得馬龍山鎮安宮五年千歲真相，於是跪請五年千歲聖像一尊(盧府千歲)回北供奉，並蒙樹林鎮善男信女，虔誠興建一座巍峨廟宇「鎮南宮」分靈五年千歲在該地方神威顯赫，禱求聲均驗乃神紀有緣也。

其五是以顯靈空間觀的外顯的方式，點化眾人上樑改建的時間，樹立五年千歲信仰的神聖權威：

民國四十年(辛卯)季春鎮安宮改建新廟，選購木材，數千堆積在廟庭備用，

<sup>120</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

上蓋草茸，一日鎮安宮諸委員集會請示五年千歲祈准杯詩擇吉上樑，因日時太迫無法遵行，故再集諸委員議決通過改期興工，過數小時後，該堆木材上蓋草茸突然發火燃燒乃就近工人發現時火勢雲霄所蓋草茸全部焚盡，惟該建築材料一絲不動；因此可見千歲之點化即遂遵照原定日期著手興工不可怠慢。<sup>121</sup>

上述神話傳說只是五年千歲眾多神蹟的的一部份，然而卻顯示了地方居有群對五年千歲守護地方的神聖體驗，並由之確立了五年千歲的信仰權威：如五年千歲驅瘟逐疫的神聖力量，可以化解人們生活的困境；而其調停地方的重大糾紛，也消弭了村人械鬥所造成的人命損傷；同時亦指示個人生活的困頓，予人生存的希望；至於其守護地方，防止匪人侵擾的神蹟，更是地方居有群在求生的過程中極為重要的神聖體驗。這些神話傳說的觀念系統構成了完整的宇宙圖式，幫助民眾在複雜多變的社會生活中確立了相應的生存模式與價值尺度。所謂宇宙圖式是確立人在宇宙中的地位，對人與宇宙的關係作整體的審視與反思，這也是神話在人類精神上的積極意義，以靈感思維的運作模式給與人們價值性、權威性與神聖性的保證。<sup>122</sup>

## （二）整合地方人群成為向內凝聚的群體

早期農業社會社群的結合方式雖有同籍、同姓、同業、同居等不同的組織原則，卻一致地以神廟作為該社群的中心、表記及榮耀的象徵，或者說神廟可以代表了該社群的整體文化。<sup>123</sup>本地人們在鎮安宮權威性、神聖性下的整體文化表現，即是此一神聖中心整合社群過程的具體結果，底下將從馬鳴山一甲九分地的水塘、廟產的場域性意義及由神聖中心通往四方的道路，探討鎮安宮的場所精神

<sup>121</sup> 《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.20-26。

<sup>122</sup> 鄭志明，〈神明的由來---台灣篇〉，南華管理學院，1998，p.8。

<sup>123</sup> 余光弘，〈媽宮的寺廟〉，台北：中央研究民族學研究所，1988年，p.3。



如何作用於地方的人群整合。

### 1. 一甲九分地的水塘

早期馬鳴山陳姓族人在鎮安宮周圍擁有一甲九分地的水塘，這是他們放養草魚、鱧魚、烏仔魚及烏鰻等各類淡水魚類的地方。也是提供他們農業收成之外，另項收入與物資補充的重要來源之一。

這裡的水塘權狀分爲三十六份，由馬鳴山陳姓族人分別持有，在水塘旁邊的空地，也依其所持有權狀的多寡，分別由其持有人開闢成大小區塊不等的耕地，種植蔬菜及養殖雞、鴨、鵝等禽鳥。平時人們會在這裡耕作除草，並將雜草、剩餘的菜葉等拋入水塘中，這些東西和禽鳥的排泄物就成爲水中魚類的食物，這種有機的循環，讓水中魚類的食物不虞匱乏，在年終或節慶時就能補撈大量的魚獲，爲當地居民帶來一筆小小的財富及過年過節時宴客的美味佳餚。

不過，這裡每年魚獲量卻非分成三十六份，而是分成七十二份，這種分法的主要原因在於鎮安宮是村裡的信仰中心，人們平日在這裡進出，交換生活和農事的各項訊息，而在酷熱的天氣，水塘更是人們消暑泡水的好地方，可以說此地的居民就是以鎮安宮作爲生活向度的路徑和方向的節點。因此陳姓族人基於同居聚落和共同信仰的緣故，在放養魚苗時，外姓村民只要願意出一份的成本，在收成時即可分得一份魚獲，據耆老表示：

此種作法，除了加強村人的凝聚力外，還可團結所有村人的力量共同照料這一大片水域，並得以確保日後收成能更加豐碩。同時，這種議定不用簽定任

何契約，只要在神明面前講好的事情，是不會發生變卦的。<sup>124</sup>

在這種生活脈絡中，本地陳姓族人聚集的神聖空間---鎮安宮，除了給予外姓村民因共同信仰的關係產生交流互動，進而得與當地居民建立融洽和諧的關係，凝聚彼此的向心力。這種源自於聚落中心---「廟宇」的場所經驗，是當地居有群存有經驗的一部份，也是當地人經驗完整度不可分割的一部份。這種真實生活的深刻烙印，加深了地方生活史的厚度，對「地方」與人類場所的構成，其實有著至為關鍵性的影響。當然這也使得廟宇成爲祭祀圈村落結構的重要核心。

馬鳴山這一片陳姓族人的共有私產，在光復後因廟宇的未來規畫與擴建，而將此一大片水塘賣給鎮安宮，當地耆老對這件事曾有這樣的看法：

共業（共同持分）的土地，所有權人那麼多，如果不是基於對神明的信仰和尊敬，那麼這麼好處理的，你看社會上那麼多的共業土地不是很不好處理嗎？<sup>125</sup>

基於對五年千歲的信仰，這裡的人們有過一段美好的、彼此互助合作的生活歷程。如今雖因基於對神明的敬意，將這一大片水塘，全數賣予廟方成了廟前的水池、遊客的公園和停車場，場域的外在形式雖已改變，廟，卻依舊是人們生活向度的路徑與方向的節點，依舊是人們交換意見，休憩、聊天的好去處。

---

<sup>124</sup> 95.06.30，訪談馬鳴山陳姓耆老。

<sup>125</sup> 95.06.30，訪談馬鳴山陳姓耆老。

## 2. 廟產的場域性意義

國民政府遷臺後，在民國三十八年推行三七五減租，民國四十年辦理公地放領，民國四十二年實施耕者有其田。本區亦全面實施土地改革政策，其中與馬鳴山鎮安宮廟產有直接相關之政策為耕者有其田。所謂耕者有其田係查明應予徵收及保留土地後，將地主耕地移轉為佃農、雇農所有，由政府向地主徵收耕地，轉放給現耕農民。

鎮安宮早年擁有四、五甲地的廟產，這些土地位址在現今鎮安宮北邊跨過水塘直至灌溉水圳交界之處。早年廟方因村內及鄰近地區的居民耕地不足，生計困難，因此將五年千歲之土地以極便宜的租金，分租給馬鳴村或其他有意耕作的外村農民，讓這些農民能夠在鎮安宮五年千歲的照拂之下，從事農業耕作，養家活口。後來因為實施耕者有其田，所以廟方的四、五甲土地亦配合政策放領給承租的農民，成為承租者的土地。現今馬鳴村內仍留有一分一分土地的小塊耕作農地，即是當初廟方分租給村民的廟產。這種廟宇的社會功能，撫慰了當時物資缺乏的村民，更透過口耳相傳，在老一輩的長者口中不斷的訴說著五年千歲照顧地方，守護地方的神聖作為。

據耆老表示現今所看到廟方的土地，都是在五年千歲香火鼎盛，各項財源充沛的情況下，向土地所有人購買來的，特別是廟前的水池、公園及停車場更是陳姓族人當年放養魚類的水塘。人們因感謝五年千歲守護地方的神聖功能，因此，在廟宇擴充，需要鄰近土地時，大部份的馬鳴山居民均願將土地賣給五年千歲，讓祂能在地方上繼續發揮，讓地方上的人因有五年千歲的庇佑而得到更好的發展。

### 3. 由中心向四方的通路

馬鳴山鎮安宮早期四周多水塘，道路狹小，且各大、小道路並不像現今這麼發達，所以不論祭祀圈的居民要到廟裡當義工，替五年千歲服務，或是到廟裡拜拜，在交通的通道上其實是很不方便的。至於如今為什麼鎮安宮四周的道路四通八達，可以讓各型的交通工具順利進入，在這裡，根據地方耆老的轉述，由鎮安宮此一神聖中心，往外連結的道路，每一個地方，都有一段共同的記憶；對他們而言這是地方獨特的生活脈絡，也是地方的居民認識世界的生活方式，更是在為了方便與神聖空間互動下的自發性作為。

馬鳴山鎮安宮在尚未設立管理委員會之前，凡外地人至本地參拜五年千歲，均由村長或地方頭人依自身財力或村民狀況，分配人數至其家中食宿，故非馬鳴山人實無此條件擔任此一工作，至民國四十三年後，因交通日益普遍生活水準日益提高，有意願擔任此一工作的人逐漸增加，因此由五股村民籌組管理委員會選出主任委員，並由各股選出六名委員，共同組成管理委員會。委員會成立之後，由各股輪流擔任義工，每一股輪一年，各股村落自行協調輪流順序。輪到擔任義工的村落，通常由村鄰長依村民意願加以安排，一鄰輪完再輪下一鄰；村民若於輪值時無法撥出時間，亦可向鄰長表示將時間往後挪到後面鄰里中補做。本活動雖係自願不帶勉強性質，但五股村民除非長期外出不在本地，否則均會參加此義工活動，替「王爺公」服務。

然而如前所述，早年到馬鳴山的通路並非如今日一般便利。早年褒忠鄉馬鳴山重建鎮安宮五年千歲大廟時，虔誠敬神的同安厝人都會成群結隊的過來做義工，但因當時兩地間無直接連繫的道路，日日來往均需繞走一大圈彎路，當時同安村有一位善心人士葉卻示，為了讓同村的人做義工時方便，也為了讓鎮安宮的廟宇早日落成，於是主動捐地，叫人從其五塊相連接的農地中間開闢一條新路，

從此同安到馬鳴山的交通便捷，不必再繞圈拐彎。這即是現今廟後通往同安村的道路得以開通的原因。

另據地方陳姓耆老表示，現在村裡的碾米廠至現在村長的家，還有廟後到同安的道路，因為當時的道路小，很多人「駛牛車」來進香拜拜時，常會有車輪陷入池塘的情況，造成信眾相當的不便。因此大約在民國六十年左右，向五年千歲請示，取得五年千歲的同意之後，五股村民全部動員參與道路的修築；當時的修築方式，雖然尚未有較先進的動力機械可供搬運沙土，然而因五股十二庄的村民對五年千歲的信仰虔誠，人人均願擔任義工，協助道路早日修築完成，於是在人力充沛的情況下，人們以牛車到外地載運沙土，或以挖池塘裡的土等方式來填平水塘，作為道路。在人們的通力合作之下，原本窄小的道路，終於拓寬成現今的規模，讓需要到廟裡拜拜的人，再也不用飽受車陷水塘的困擾。

另依地方耆老陳勳先生表示：

我聽蔡佛先生說，「臺西客運」開通時，請人試坐，試坐三天。現在交通發達實在變化很大，我讀書時只有小路可走，名叫「保甲路」或「巡查路」，是警察巡邏走的路。光復後，馬鳴山變化最大，我在廟裏服務，告訴有關人員，如果交通不便，廟就不會熱鬧，所以開了通褒忠的路和通東勢復興的路，當時是發動義務勞動造路（指五股十二庄的村民），宗教的力量實在很大，要募錢募工都沒問題。<sup>126</sup>

從上述耆老的表示中，我們可以得知，以馬鳴山鎮安宮為生活世界中心的空間聚落，其道路的修築與發達（如圖 3-2），其實是建立在人們對神明虔誠的信仰上，所引發出來的自發性行為，同時地方場域中人們社會關係互動頻繁的根由，

<sup>126</sup>《雲林縣鄉土史料》，台灣省文獻委員會編印，1998,11，p.449~450。

也是源於對神明的信仰，因而共構出神聖空間的生活紋理與脈絡。



圖 3-2 鎮安宮祭祀圈居民所拓築由中心往四方的道路位置圖  
資料來源：研究者繪

圖中紅色箭頭所指為鎮安宮，黃色線條為當地居民所拓築之道路。

紅色線條為同安村人所捐農地，修築為道路，以便村人前往鎮安宮擔任義工。

紅色圓圈為一甲九分水塘位置，紅色圓圈為昔日四五甲廟產之位置。

### 三、祭祀圈的形成

先民渡海來台，在開墾形成聚落的過程中，社群的結合方式雖有同籍、同姓、同業、同居等不同的組織原則，卻一致地以神廟作為該社群的中心、表記及榮耀的象徵，或者說神廟可以代表了該社群的整體文化。因此，祭祀圈本質上是一種

地方組織，是民眾以神明信仰來結合與組織地方人群的一種方式。<sup>127</sup>換句話說，祭祀圈的形成，其實是人們在地方場域的自然環境下，植基於生存需要與歷史經驗所發展出來的，深具社會意義的信仰組織；其所信奉的神明與廟宇，在當地的生活脈絡中，亦是統合當地民眾生活文化與價值體系的中心。底下本文將以地方文獻和訪談資料，探討鎮安宮祭祀圈形成的因素與過程，藉以理解褒忠鄉與東勢鄉十幾個村落涵蓋在此一祭祀圈內，形成獨特場域文化的因素。

### 1. 地緣因素

本祭祀圈崇祀五年千歲，其神聖中心的建立，源自康熙元年「老朱王」鑾示馬鳴村人「天神降臨」，因而由馬鳴村人邀請鄰近聚落村人到草港迎回五年千歲守護地方，初始參與迎回五年千歲之村落計有：馬鳴村、昌南村、新厝、芋頭厝、呂厝、同安村、林茱寮。(如圖 3-3)

據鎮安宮沿革記載，馬鳴村人在與鄰近村落迎回五年千歲後，由馬鳴山居民早晚輪流燒香奉祀，數十年如一日，從未間斷，時馬鳴山居民乃提議邀請鄰近村落即月眉、媽埔、六塊寮、有才、昌南、新厝仔、芋頭厝、呂厝、同安、馬鳴山等為十庄會，各庄選出理事一人輪流管理，因之神威顯赫，香煙日盛，迨至光緒十三年由十庄會改為五股會，光復後為配合政府管理寺廟政策，乃於民國四十三年正月初四日，籌備組織管理委員會由信徒大會等公選之。<sup>128</sup>

以上述迎五年千歲的村庄及後來的十庄會等地理位置來看，基本上均是位於馬鳴山附近的村落，而如以各村落早期的移民歷史來看，本祭祀圈內的村落均來自福建泉州府(如附表 3-1)，因此，本質上鎮安宮祭祀圈形成的因素乃是一種地

<sup>127</sup>林美容，〈由祭祀圈到信仰圈〉『人類學與台灣』台北：稻香出版社，1989年，p.80。

<sup>128</sup>《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970，p.15。

緣上的結合；李亦園先生認為以台灣早期的移民而論，地緣群體以及其省、府、縣、鄉階梯性凝聚關係，扮演極為重要的拓殖開墾的功能。<sup>129</sup>時至今日，台灣中國人的籍貫觀念，無論在公文書或私人活動場合，仍然牢不可破。<sup>130</sup>在這種地緣群體的結合下，共同奉祀同一神明的信仰的行為，因而成爲本祭祀圈形成的一個重要因素。



圖 3-3 在草港迎接五年千歲的村落

資料來源：三尾裕子在其論文「從地方性廟宇到全台廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈」

<sup>129</sup>李亦園，〈是真是假話童乩〉，《信仰與文化》，台北：巨流出版公司，1978，p.101~105

<sup>130</sup>李亦園，《宗教與神話論集》，台北，立緒文化事業有限公司，p.77。



表 3-1 鎮安宮十庄會先民祖籍地

村別	先民祖籍地	資料來源
月眉	乾隆年間，西元一七六三年，福建沿海移民蓬萊島，拓荒開墾期，先民張由官「張清雲先生八代祖」由唐山、福建省、泉州府、晉江縣、十都、盤敬鄉，請八王爺金身來台開墾，定居於台灣府、彰化縣、海豐港保，月眉庄。	月興宮沿革誌 P.1。
昌南、	明末先民陳祖，由福建同安隨國姓爺鄭成功渡遷來台。	南天宮沿革誌 p.11。
同安	清乾隆四十二年（西元一七七七年）自福建省泉州府同安縣到此墾荒定居，故名同安村。	同安宮沿革誌 p.07。
呂厝	福建省同安縣	三安宮沿革誌
媽埔	福建省泉州府	田調訪談陳庄長
馬鳴山	大陸閩省泉州府	馬鳴山鎮安宮沿革誌 p1
六塊寮	清乾隆年間，張姓祖先由福建泉州府同安縣渡台，由安平登陸，輾轉至東勢鄉月眉後，再遷徙至今「六塊寮」。	台灣省文獻委員會編印，雲林縣鄉土史料，1998.11，p.433。
有才	福建省泉州府	田調訪談曾老先生
新厝仔	大陸福建省泉州府	參天府沿革誌 p.3
芋頭厝	福建省泉州府	田調訪談芋頭厝庄長

資料來源：研究者整理

## 2. 遷移因素

除了地緣上的因素之外，遷移所形成的新聚落，其成員基於早期的信仰，遷移到新的環境之後，仍信奉原來的神明---五年千歲，因而加入此一祭祀圈。這種情形以有才村的北興聚落最為明顯。北興聚落，以前稱「頂頭寮仔」或「北寮」，祖先由東勢月眉莊移居同安農場，再移居到新虎尾溪南邊之溪埔定居，是有才轄區內北邊的部落，故稱為「頂頭寮仔」或「北寮」，光復之後改名為「北興」。<sup>131</sup>

另一涵蓋在褒忠的聚落---勝平寮，雖不以單一的村庄形式加入五股組織，但有別於褒忠太湖聚落和大廍聚落不在此一祭祀圈內的情況。勝平寮聚落是由遷移而形成的新聚落，以前叫羊哥寮，是陳羊哥先生帶領東勢媽祖埔庄民集體遷移至此所形成的聚落，<sup>132</sup>因而勝平寮此一聚落也延續在媽祖埔的信仰，崇奉五年千歲。

## 3. 神話思維

據地方耆老表示：

馬鳴山鎮安宮五年千歲在二次世界大戰之時，因神威顯赫，庇佑生靈無數，因而在二次世界大戰之後，五年千歲顯聖的事蹟廣為流傳，從此香火更加鼎盛，附近的褒忠及田洋二個村落，即是有感五年千歲聖顯，守護地方，因而在民國三十六年加入本祭祀圈。<sup>133</sup>

<sup>131</sup> 《雲林縣鄉土史料》，台灣省文獻委員會編印，1998,11，p.435。

<sup>132</sup> 《雲林縣鄉土史料》，台灣省文獻委員會編印，1998,11，p.438。

<sup>133</sup> 95.07.09，訪談馬鳴山鎮安宮管理委員會委員。

有關五年千歲於二次大戰期間守護地方的神話事蹟，據地方耆老的敘述有如下數樁：

在二次世界大戰期間，村中有許多男丁被日人拉到南洋當軍伕，在他們離開村庄時都隨身帶有五年千歲的平安符（香火），因此不管離鄉幾年，也不管在外當日人軍伕期間被美軍俘擄，或是遭受些微意外，總能平安返鄉。當然，不在五年千歲五股祭祀圈範圍之內的其他鄉鎮村民就沒有這麼幸運了，總有許多人一離開家鄉就再也沒有回來了。<sup>134</sup>

他們把這些被日軍徵調而能平安返鄉的緣故，歸諸於五年千歲的庇佑，因此，他們咸信在五年千歲的保護之下，他們的「香火」才得以在戰亂的年代延續。

同時在美軍轟炸台灣期間，五年千歲五股祭祀圈內的村民，也遠較其他地方的住民幸運，因為不管美軍怎麼掃射或投擲燒夷彈，最多只是將房子燒燬，卻從無人員死傷。最神奇的還包括：村中有人帶著子女在自家庭院削甘蔗吃，在美軍掃射時，地上吐蔗渣的地方，彈痕累累，他們一家老小卻無人員傷亡。<sup>135</sup>

另一個更讓他們感到五年千歲顯聖保佑地方的事例是：

在美軍投擲炸彈期間，在廟後方東北方約三、四十公尺處，有美軍投擲的一顆數百公斤的炸彈，但卻未引爆，而在馬鳴山往月眉村西邊的小丘南北面各

---

<sup>134</sup>據地方耆老表示，村中另一名耆老（現仍在世），於二次世界大戰期間，被日人拉到南洋當軍伕，期間受傷，獨自一人在碉堡內無法自由行動，僅靠乾糧度日，但幸每日均有白髮老者為其送水至碉堡內，供其飲用，其生命才得以延續。並於日軍投降前幾日，告訴他不日即可返鄉。數日後日軍果然宣佈無條件投降，其傷勢也正好痊癒，當他正欲向此老者道謝時，此老者卻已不再出現。因此，村民均將其能平安返回故居，歸功於五年千歲幻化成老人的協助，才能讓他脫離險境。否則在人生地不熟的南洋戰亂時代，如何會有人每日為其供應涼水，延續其生命。

<sup>135</sup> 95.07.12，訪談馬鳴山陳姓耆老。

有美軍投擲的炸彈，但卻只炸死了一隻斑鳩，一隻「庇籬」，村中無人受傷。

136

另有馬鳴山的耆老表示：

馬鳴山人在五年千歲的保佑下，不管美軍如何的轟炸與掃射，始終無事。當其他地方的人，正忙著躲飛機炸彈時，馬鳴山人卻仍從事正常的農耕。所以在當時有許多人到馬鳴山購買農作物，馬鳴山的人也因此都有很好的收成。

137

從上述的轉述中我們不難想像，在戰亂時代能保命已屬難能可貴，但能如五年千歲祭祀圈五股組織的居民，不僅能正常生活，又能有經濟上實質的收入，的確讓當時其他村落的人羨慕不已。筆者曾在田洋村訪談，事實上褒忠和田洋村的年輕一輩很多已經不知道這一段歷史，然而他們會告訴你：「我們阿公有交代要拜五年千歲王爺公，所以每年我們都會參加遠境，科年到時也會參與建醮」。<sup>138</sup>

從上述的敘述中我們可以得知，人們的信仰實踐，實際上是有其功能性的。也就是在一連串的奇蹟顯現之後，人們咸信唯有在五年千歲的神聖範域內，日常凡俗的生活世界才能獲得生存的保障。因而五股會的組織，在歷史的行政劃分中，不僅未因政治力量對地方行政區位劃分的改變而受到影響，反而因信仰心理的內聚性與向外開放的特質，而讓五年千歲的祭祀圈逐漸的擴大，形成今日五股十二庄的組織。

---

<sup>136</sup> 95.07.15，訪談馬鳴山陳姓耆老。

<sup>137</sup> 95.07.15，訪談馬鳴山陳姓耆老。

<sup>138</sup> 95.07.21，訪談田洋村，此為當地居民一般之看法。

## 第二節 各村落的神聖中心與鎮安宮的關係

聚落具有「中心-四方」的空間形式，是人居住文明的悠久空間傳統，而人以聚落的「中心建構」以及聚落空間的「向心性」來穩固、包容他的「存在於世的安全感」。是以可說「中心」以及「向心性」才是人之聚落的樞紐。<sup>139</sup>聚落空間的中心性在台灣傳統社會的具體表現即是各村落廟宇的建立，在此中心之內，恆讓人覺得熟悉、親切、溫馨、安全，此即其得以「停留」及「生活」之處，即其「所在」，而其生命和生存的意義和價值，也只有在此中心的「所在」方能獲得發展；至於超過其界限，則四周均屬未知、危疑的世界，此種外界常使人覺得陌生、冷漠，常令人不安甚至恐懼。

在本研究對象---鎮安宮的祭祀圈中，絕大部份的村落也都有其村落大廟，藉以建構生活世界的神聖向度，含容人們「存有價值」的意義活動和各項創造。然而其神聖中心的建立，除了村落大廟所供奉的主祀神之外，本區域性祭祀圈各村落亦與鎮安宮五年千歲各自建立起一定的神聖關連性，並在其空間場域上實質反映出來這種關連性。儘管各村落與鎮安宮的神聖關連性不盡相同，然而這些關連性所傳達的，正是各村落居有群在歷史的辯證過程中，所歸結出來的一種地方主體意向性和獨特的文化空間系統。換言之，本區域性祭祀圈各村落與鎮安宮神聖關連性的創造與具體實踐，正是地方居民長期以來在其實存空間中的追求「存有價值」的經驗累積，與地方深層宇宙觀的一種具體呈現，更是地方居民構築生活世界意義網絡的運作基礎，如此方滿足了地方人們存在於世間「安身立命、自我定位」的根本需求。

底下本文將以田調資料和文獻資料來探討各村神聖中心建立的源由，及其以

---

<sup>139</sup>潘朝陽，〈「中心-四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《師大地理研究報告》23，1995，p.85。

何種方式與鎮安宮五年千歲建立起一定的神聖關連性，並在其空間場域上實質反映出來這種關連性。

## 一、同安村的開安宮

同安村位於東勢鄉，由陳姓、林姓、周姓、張姓及雜姓等族人的先祖，于清乾隆四十二年（西元一七七七年）自福建省泉州府同安縣到此墾荒定居，故名同安村。其村人分別定居在同安村的各個角落，自古至今分爲五股住戶，以務農維生，但因地質不佳，墾殖不易，一如村中周姓耆老所言「本地土地一段時間後會鹹化，所以必須種植田菁或甘蔗改變土壤的性質，才能再種水稻等作物。」。同時在同安村的東邊有一大片的墓場，是村人過世之後埋葬的場所，向來被村人視爲不潔之地，墓地與村落邊界之處並立有南無阿彌陀佛之石碑，以阻絕外來邪靈的侵擾。因此在面對惡劣的自然環境與充滿邪煞的渾沌世界之時，虔誠的神明信仰，就成爲本地居民長年以來立足於此地的重要精神支持。

同安村人的村落大廟---開安宮，供奉五府千歲，其崇祀五府千歲的由來，據開安宮沿革誌記載，李府千歲由陳姓族人、周姓族人由福建守護渡台，清同治二年，托夢周姓先祖，金身木材在北方溪邊，經同安人前往尋找，果得一樟木，因之據以雕刻李王爺金身並蓋草廟簡易神壇供奉之，號稱李王宮。民國十四年李王爺宮年久破爛不堪，始由庄內熱心人士興建木造廟宇並增雕刻張、吳兩尊王爺合併李、林、池王爺爲五府千歲，<sup>140</sup>並更名爲開安宮。

開安宮設有五營神兵，每年農曆十一月初二補營，下午安營，與開安宮構成中心---四方的神聖場域，將人們的生活世界含納在主神神聖力量保護的範域之內。同時開安宮另於廟內同祀五年千歲十二神尊之薛府千歲，並於每年農曆十月

<sup>140</sup> 《開安宮沿革誌》，雲林：開安宮管理委員會編印，P. 7-13。

二十六日至鎮安宮請五年千歲，另至麥寮拱範宮迎媽祖，演戲酬神，感謝五年千歲和媽祖對村落的照顧，當日所有祭典由十月二十九日平安頭的爐主和頭家負責收取丁口錢辦理所有事宜，直至馬鳴山五年千歲聖誕祭典結束之後，再分別恭送五年千歲和媽祖回鎮安宮與拱範宮。

開安宮平日的日常事務，由管理委員會負責辦理。開安宮的管理委員會依村中四大姓(林、陳、周、張)及其他姓氏等分成五股，於信徒大會時由每股選出委員，再由全體委員改選主任委員。此種組織模式，充分發揮整合地方的功能，可以說是本地所有姓氏的居民結合成爲一個整體的重要地方元素。.



圖 3-4 開安宮  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-5 開安宮五年千歲與媽祖聖駕  
資料來源：研究者拍攝





## 二、昌南村的南天宮

昌南村位於東勢鄉，明末其先民陳祖，由福建同安隨國姓爺鄭成功渡遷來台，並奉請王孫大二三使公神尊渡台，原先定居於彰化縣大突一帶，後來才遷徙到現今的村落，據陳姓耆老表示：我們的祖先原來住在彰化縣，因為有一年作風颳，風勢太大，我們就順著風勢往南遷移，一直到現在這個地方，發現這裡風勢較小，就在這裡定居下來。因為是被風往南吹到這裡，就取其意「衝南」為村名，後來就叫做「昌南」。另據其他耆老表示昌南村地名的由來是：據地方部落長老謂，昌南居民與同安厝居民同屬於康熙年間由福建省同安縣渡海而來，先定居於同安厝，到嘉慶年間，部份住民漸移南二里處定居，待分庄時，因“昌旺於同安厝之南”而名之為昌南莊，光復以後，仍以昌南村名之。<sup>141</sup>

雖然對村名的源由，村人們的說法略有出入，但是他們對村廟主神大、二、三使王公的信仰卻是相同的。南天宮供奉的主神有王孫大使、二使、三使。傳說是明朝末年，義結金蘭的三志士由於為鄉里除(田螺精)而壯烈犧牲，又於崇禎十七年救帝駕而蒙封大使。<sup>142</sup>據陳姓耆老表示，當初陳姓先民攜帶神像到此，剛開始是供奉在館內，到民國五十三年興建此宮，才成為本村弟子信仰的中心，每年農曆五月初四為神明聖誕日，全村弟子皆虔誠祭祀，感謝神明的顯化庇佑。<sup>143</sup>南

<sup>141</sup> [http://mail.ylc.edu.tw/~bcps.chenc/lin/lin02/lin3\\_171.htm](http://mail.ylc.edu.tw/~bcps.chenc/lin/lin02/lin3_171.htm) 2006.12.15

<sup>142</sup> 陳萬接、陳玉山編撰，〈南天宮沿革誌〉，雲林：昌南南天宮管理委員會編印，2000，p.10-11。

<sup>143</sup> 〈南天宮沿革誌〉P. 49-56 記載神明顯化事蹟：

其一、民國四十年秋，安南村許雙旗染惡疾，醫院拒收，其母聞三使公靈聖來求，乃賜「丹水」服下便有起色。適逢三使公擇中秋「過火」，雙旗母子前來誠請參加，眾弟子見其體弱，予以婉拒；三使公卻滿口答應。果然平安過火，康復彌速。今雙旗雖已遷居高雄，每次返鄉必來參香叩拜。

其二、民國五十三年五月陳正平駕牛車欲往運土填廟埕，上乘五人，其中兩孕婦，一為陳正平之妻英女，一為陳煩之妻良珠，駕至陳再興厝南，不慎翻覆入排水溝內，五人從車下安然爬出。腹中兩嬰即劍輝、金鳳，今已長成翩翩少年、窈窕淑女矣！

其三、民國六十五年十二月初王清貴雇廿餘人在台中港做工事，工寮邊抽水站二年前發生挖土崩塌命案。而今驚險數起：先是屏東縣枋山鄉枋港村劉海臣在某床舖睡一夜，發生腹疼，隔日不能工作。數日後，四美村馬山厝黃園再睡床舖，隔日亦不能行動。翌年三月廿傍晚七

天宮以村廟爲中心，四周的五營爲環，每年王公聖誕（農曆五月四日）下午進行調營、安營的工作，民間深信藉由五營神兵的守護，可以確保境內生活世界的純淨，特別是村落西邊的墳場，是村人與鄰近村落人員死後埋葬之所，更是村民特別需借助超自然力量來作爲防患他界鬼物侵擾的所在。

昌南村是鎮安宮五年千歲五股組織的村落之一，因此其在建立村落大廟時，亦恭請五年千歲協助指引廟址的選定，俾使村廟的神聖功能得以照應凡俗世界，讓村民的生活境域更加潔淨。據南天宮沿革誌記載，當初廟地位址亦是經由五年千歲和王公大、二、三使共同選定廟址：

民國五十三年春，陳出、陳有土自馬鳴山迎五年千歲來陳文一廳堂，連「觀」七夜不來，時逢文一候選鄉民代表，惡夢三夜，囑有土再「觀」，果然起輦，卻飛奔東營邊水溝深處「插置」，回堂明示：「此是建廟地點」。眾弟子咸表溝深難填；「戴天台」祈求另擇，三月某日陳房（銅仔）自斗南回，於鐵路至村急馳六七趟，終衝到「天台桌」降乩：「廟地仍擇原處」。眾弟子惶恐，懇請三使公另擇現址，並由竹山堪輿師林存仁鑑定。時許穉不請自來，口中喃喃道：「不賣，願捐」。即行埋定「合磚」，廟地約三百坪。<sup>144</sup>

南天宮供奉的主神是王公、大二、三使，廟中並有諸多同祀與陪祀的神明，其中的盧府千歲、薛府千歲及侯府千歲是鎮安宮五年千歲十二尊神明分組的組長，據耆老表示，五年千歲的分靈廟遍及全台各地，供奉各組組長神像，<sup>145</sup>日後

---

時，眾人未睡，閃光雷電交加，停電時，安南村許抱忽然慘聲哀叫，清貴趨前觀看，見其口吐白沫說：「鬼捏頸」眾心惶惶，三月廿五日，清貴回村迎王孫大使前往鎮寮朝拜，眾心始安。四月初三，廿餘人分頭趕工、綁鐵筋，十一時四十分收工時，鐵筋倒地，廿五只燈泡全倒地，眾人驚魂甫定，卻發現電線全未斷，燈泡全未破，工人全平安無事。

<sup>144</sup>陳萬接、陳玉山編撰，《南天宮沿革誌》，雲林：昌南南天宮管理委員會編印，2000，P.50。

<sup>145</sup>五年千歲十二尊神像平日的編組與遶境出巡時的編組不一樣，遶境時分成四組，而平日的編組則分成三組，其三組分別是盧府千歲、譚府千歲、羅府千歲及何府千歲一組；侯府千歲、徐府千歲、吳府千歲及耿府千歲一組；薛府千歲、封府千歲、趙府千歲及張府千歲一組。

神明要調兵遣將，就可以有無數的兵馬可以調動，地方的安全就更有保障。<sup>146</sup>因此，南天宮在廟內同祀五年千歲之盧府千歲、薛府千歲及侯府千歲。除了平日供奉五年千歲之外每年農曆十月二十九日鎮安宮五年千歲聖誕時，昌南村人會在十月二十七日到馬鳴山鎮安宮恭迎五年千歲，並到麥寮「請媽祖」一同到廟裡作客。科年時則於隔日再請媽祖、五年千歲與村廟主神一同遶境，祈求境內人畜平安。



圖 3-7 昌南南天宮供奉主神  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-8 昌南南天宮主神和五年千歲  
資料來源：研究者拍攝



<sup>146</sup> 95.07.18，訪談昌南村陳姓耆老。

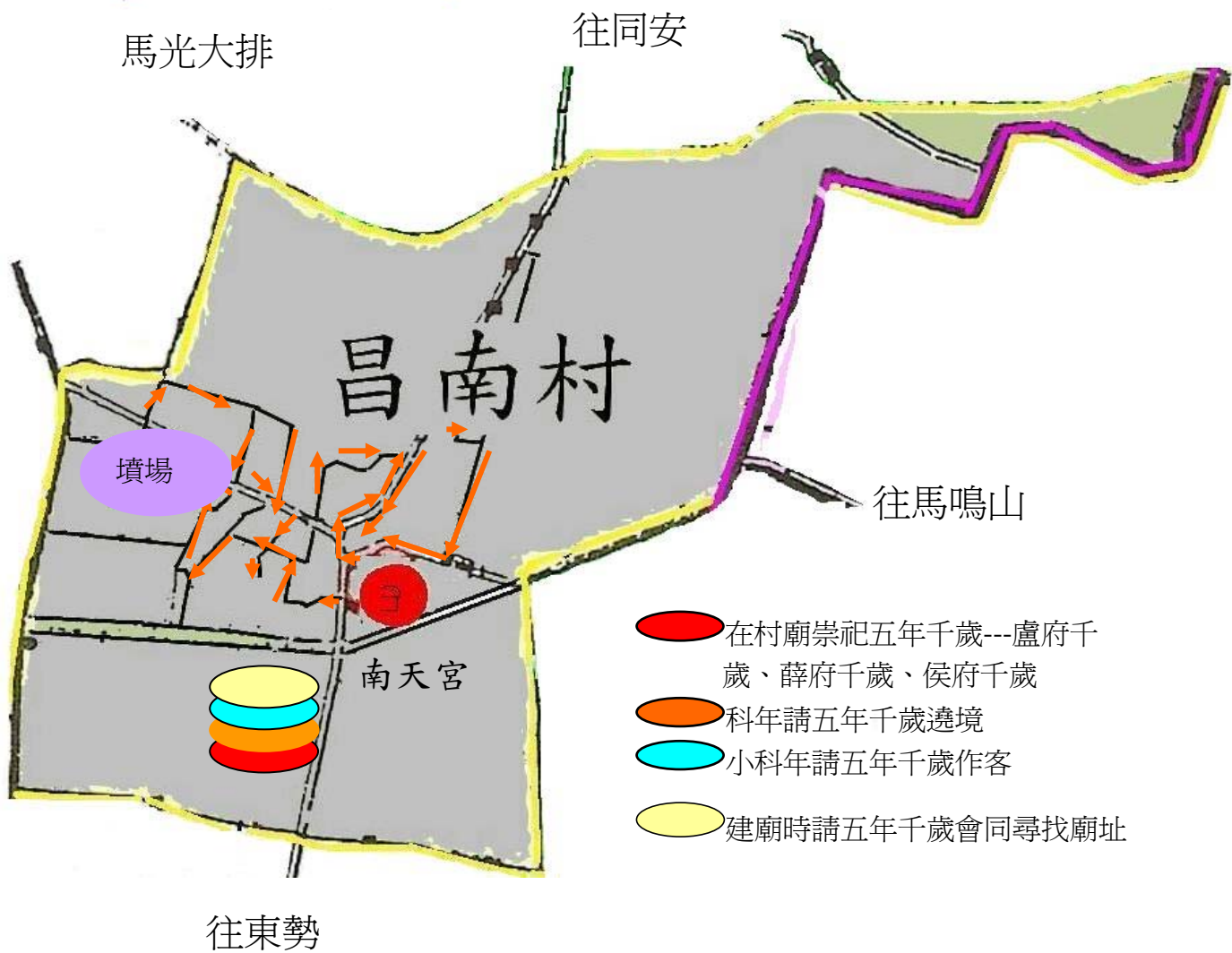
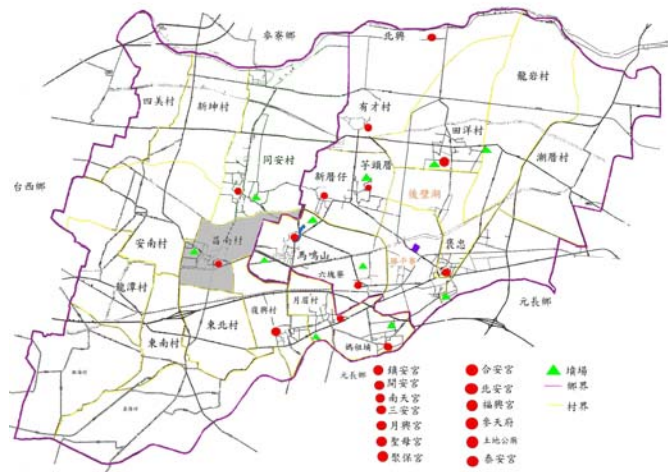


圖 3-9 昌南村場域圖  
資料來源：研究者繪

### 三、復興村的三安宮

復興村原名呂厝庄，位於東勢鄉，據彰化縣誌記載，雍正年間已有「呂厝庄」。傳說在康熙年間，福建省晉江縣呂氏族民便渡海來台，形成部落，名之曰「呂厝」。到了雍正年間，楊氏等族民亦相繼來此聚居，人口日漸增多，而名之「呂厝庄」。原隸屬月眉村，至民國四十一年，才由月眉村劃出，名之為復興村，本地由呂姓族人開發，本多呂姓族人，但因瘟疫及械鬥的關係，因而人數銳減，村中已無呂姓居民。<sup>147</sup>

復興村的村廟---三安宮，供奉主神九天玄女、開天仙人及女媧娘娘，三安宮崇祀此三尊神明之由來，據廟方沿革記載係福建省同安縣白礁鄉吳德勝先生來台時，隨身帶有開天仙人，女媧娘娘、九天玄女三大天尊。民國八年呂厝庄人感念九天玄女神威顯赫，於是在東勢鄉呂厝庄設一草屋天壇奉祀，朝夕供村民禮拜，但在日據時信仰較不自由，以致後來，草壇年久失修，破損廢棄，三聖尊分由三弟子請回供奉。直至光復勝利，再將金身重新油漆並於民國三十六年遷入張德、張天見兄弟家宅奉祀，以每年九月二十九日為祭典日，同時為配合香火日日上昇，自民國七十二年經村民一致同意設置爐主一人頭家四人分為四角落<sup>148</sup>輪流奉祀參拜，每年過頭乙次。據地方耆老表示：頭家由各四角頭各推一人，除了方便收丁口錢之外，每一角頭的人都有參與廟的事情，可以化解彼此之間不歡喜的代誌。<sup>149</sup>後來在地方極爭取下，取得土地重劃的「外離地」（畸零地）作為建廟地點，同時擇於民國七十八年十二月六日破土興建，於辛未(民八十年)漸告一段落，同年桂月初九入火安座，奉祀三聖至尊。

三安宮除廟中供奉主神之外，也同祀鎮安宮五年千歲，同時在每年農曆九月

<sup>147</sup> 張郁聰等編輯，〈情牽鄉土—細說東勢〉，雲林縣政府，2002，p. 10

<sup>148</sup> 復興村分四個角落，分別是頭竹圍、晉江、尾厝及雜姓等四個角落。

<sup>149</sup> 95.07.23 訪談復興村林姓耆老。



二十九日九天玄女聖誕之前，村人會到馬鳴山鎮安宮迎請五年千歲到村廟裡，演戲酬神。同時在九月二十九日當天由五年千歲的黑令旗為前導，九天玄女和五年千歲一同在境內遶境，希望藉由五年千歲的神聖臨在，強化人們生活世界的潔淨，確保境內人畜的平安。



圖 3-10 三安宮

資料來源：研究者拍攝



圖 3-11 三安宮主神與五年千歲遶境

資料來源：研究者拍攝

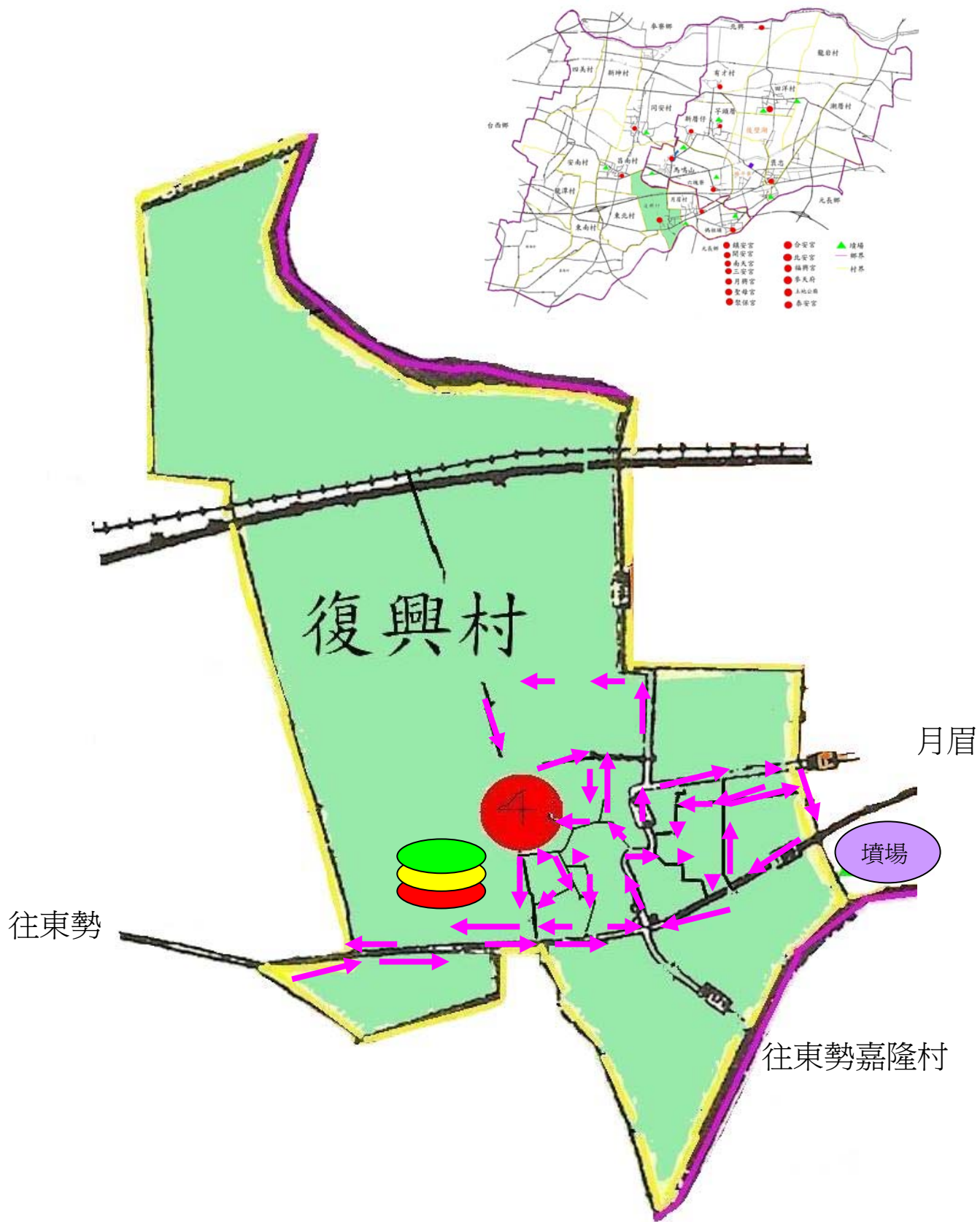


圖 3-12 復興村場域圖  
資料來源：研究者繪

#### 四、月眉村的月興宮

月眉村位於東勢鄉，康熙年間張姓等族人由福建省渡海來台。因村內有眉毛般的半月形池塘，取水便利，居民便選擇於湖畔定居，形成一半月形的聚落，故取名為「月眉庄」。<sup>150</sup>

月眉村的庄廟---月興宮，供奉丁府八千歲，原稱八王爺，係清乾隆年間，約西元一七六三年左右，由先民張由官來台開墾時請八王爺隨行保護渡海來台。日據時期，在高壓統治下，民生困苦，醫葯久缺，冤難無處申訴，<sup>151</sup>只能求神庇佑；八王爺每藉由乩童扶乩起駕，化解本地人的疑難雜症，村民得以大事化小，逢凶化吉，因此，庄民虔誠信奉，尊八王廟為月眉村的守護神。耆老另表示在日據統治時代，為避免神像被日人焚毀，村人只好將神像藏在私人家宅供奉，直至光復後才由村人每年選出爐主，由爐主在家中廳堂供奉。

據張姓耆老表示，月興宮未建廟前，村人每年選爐主一人，每聚落頭家二人，共六人，負責六月二十九日八王爺的祭典事宜，「平時八王爺在爐主家中廳堂供奉，居無定所，至其聖誕前再搭設臨時壇供民眾、信徒祭拜，但每遇颱風吹起大風，神壇受威脅，甚至被吹垮，村民都感到很不方便。」於是在民國七十七年土地重劃時，請縣府在月眉村東側預留零星地，並由村民熱烈捐輸購買建廟用地，於民國七十八年動土奠基，隔年十一月初一，安座入火。

月興宮崇祀丁府八千歲另同祀五年千歲中的薛府千歲及侯府千歲，據張姓耆老示，「本庄起廟時，薛千歲和侯千歲都有來幫忙，所以建廟完成後，我們也就供奉薛千歲和侯千歲」而月興宮沿革誌亦有如下記載：「爾後恭請五年千歲、八

<sup>150</sup> 張郁聰等編輯，〈情牽鄉土—細說東勢〉，雲林縣政府，2002，p. 11。

<sup>151</sup> 〈月興宮沿革誌〉，雲林：月興宮管理委員會編印，2004，p.02。



王爺扶乩起駕，配合堪輿師，選定地點，擇定方向，座東向西」，<sup>152</sup>並擇定動土奠基的日期。從上述的資料中我們可以了解，月興宮同祀五年千歲，既表示感謝五年千歲的幫忙，讓他們的村廟得以順利建立，同時也表示在主神與五年千歲的神聖臨在中，讓人們得以在同質性的空間中，建立與超自然界聯繫的突破點，將環繞在境域北邊與復興村共用墳場的危疑與恐懼隔絕在外，明確的在凡俗世界創造了神聖的空間範域。

月興宮並無安置外五營，只有廟內設有內五營的令旗，據地方的說法是，本廟裡供奉五年千歲，另有八王爺的金身在馬鳴山鎮安宮擔任總兵與封千歲輪替，兵源非常充足，可隨時調動保護地方，所以沒有設五營。<sup>153</sup>除了廟內同祀五年千歲之外，每年的六月二十九日，八王爺聖誕時會請五年千歲來作客，感謝五年千歲對地方的照顧。同時在「五年到」時會村人會在農曆十月二十七日，到馬鳴山請薛府千歲、侯府千歲到廟裡作客，至馬鳴山建醮結束，也就是農曆十一月初一，則請五年千歲和八王爺在村裡遶境，然後再送五年千歲回鎮安宮。小科年則只請五年千歲到廟裡作客。至於所有的祭典事宜則由十月二十九日平安頭的爐主負責。

月興宮另一項很特別的作法是，月興宮所用的籤詩與每年的年籤都與馬鳴山鎮安宮相同，在本地人的看法裡，丁府八千歲和五年千歲神明之間就像兄弟，彼此之間會相互幫忙。<sup>154</sup>因此廟裡所用的籤詩和年籤都和馬鳴山鎮安宮一模一樣。這種祀神人格化的看法，其實也充分顯示出月眉村的場域信仰，正是架設於五年千歲的神聖層級之中。

---

<sup>152</sup>《月興宮沿革誌》，雲林：月興宮管理委員會編印，2004，p.06。

<sup>153</sup> 95..07.27 訪談月眉村張姓耆老。

<sup>154</sup> 95..07.27 訪談月眉村，此為地方一般看法。



圖 3-13 月興宮  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-14 月興宮主神與五年千歲  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-15 月興宮年籤  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-16 鎮安宮年籤  
資料來源：研究者拍攝

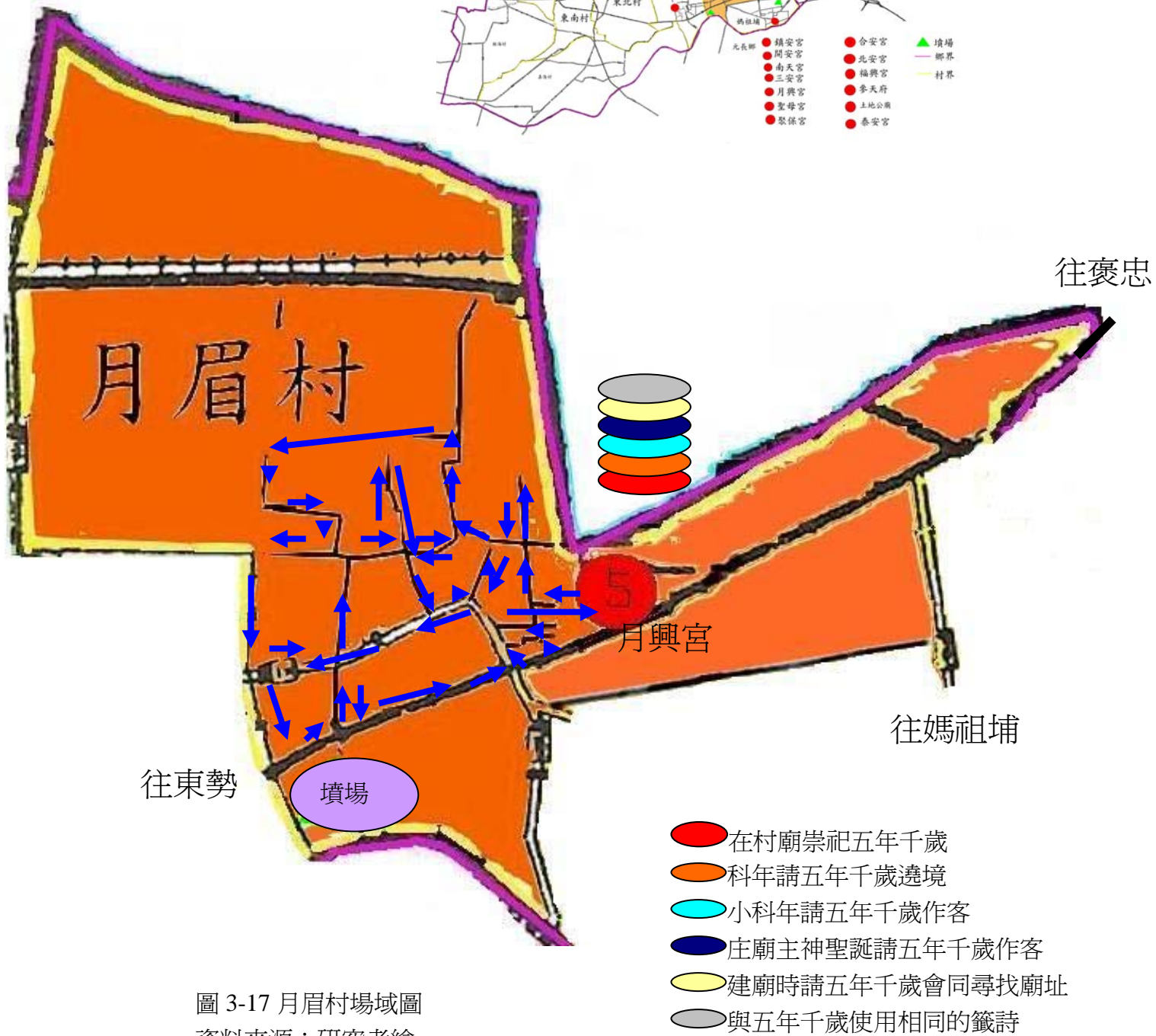
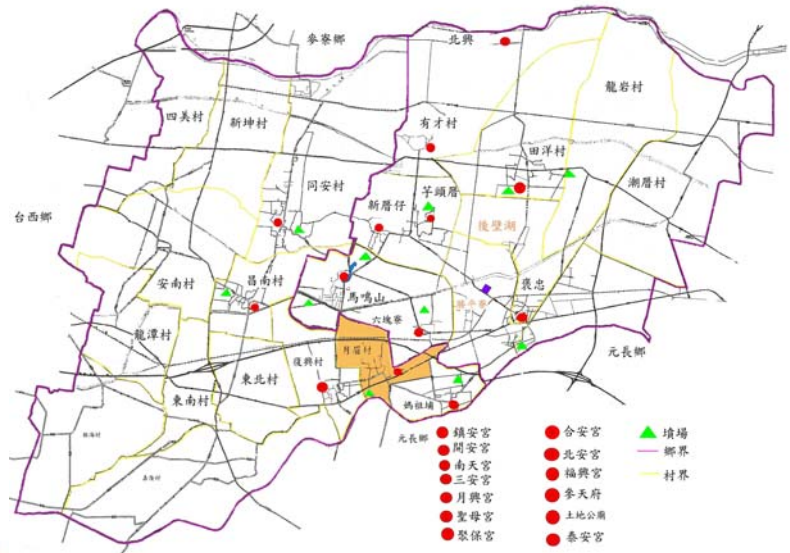


圖 3-17 月眉村場域圖  
資料來源：研究者繪

## 五、媽埔的聖母宮

媽埔是月眉村十八到二十三鄰的聚落，位於月眉村的東南方，原為虎尾溪的溪埔地。早期每年農曆三月媽祖生日時，由鹿港到北港朝天宮進香的香客，將媽祖神像停駐在境內大榕樹下，故取名為「媽祖埔」。<sup>155</sup>境內居民以陳姓為主。其先民來台開墾時，先定居在台西鄉牛厝村及泉州村，後來再移居本地。本庄庄主陳水木先生之先祖即是由台西泉州府搬到此地居住，據陳先生表示其先祖原本住在台西鄉泉州村，後來因規仔山土匪劫掠、其先祖家人盡被殺害，還好其先祖的海口姑拼死抵抗匪徒，其先祖方有逃脫的機會。海口姑在瀕死前囑其先祖至褒忠鄉新湖村投靠叔父，但因其先祖不同意叔父的安排---讓人招贅為婿，因此就到媽埔另一陳姓地主家當長工，並於此地定居下來，繁衍後代至今。

媽埔的的庄廟信仰---聖母宮，崇祀媽祖---四媽。至於聖母宮的由來則有一段非常有趣的往事，據陳水木先生（本庄庄長）表示，本宮的設立，係其在民國七

十年代隨進香團到大陸進香後，於村中空地搭帳棚供信眾崇祀，八十三年於現址擴建，八十六年建成現在村廟規模，並於是年安座入火。

底下以陳先生的敘述來紀錄聖母宮建廟的源由：

我在民國七十年代，隨團到大陸湄州進香，在進香時我緣金新台幣貳仟元，當時住持曾問我要不要請媽祖神像，但一方面住持的外省口音不易聽懂，同時進香時鑼鼓喧闐，根本聽不清對方的意思，所以我就以搖頭來加以回應。

<sup>155</sup>張郁聰等編輯，〈情牽鄉土—細說東勢〉，雲林縣政府，2002，p. 11。

後來在回程時風大雨大，幸得天上聖母保佑才得以平安返回。但神奇的是，當時陣頭擊鼓的人都會骨折，只有我下去擊鼓才沒事。但事後我的身體一直不太舒服，某天，隔壁的鄰居請五年千歲到家裡問事，我也到鄰居家觀看，當時神明降臨表示「迎聖駕」，雖然我們都感到很驚訝，但後來媽祖聖駕降臨，責備我為什麼不迎媽祖回來。那時我才知道大陸湄州主持當時問我的是要不要迎神像，當時隨同前往的人也表示，在那邊只要捐貳仟元他們就會給你一尊神像。在知道這段緣由之後我馬上向媽祖表示，會再擇時間到大陸恭迎聖駕。但媽祖表示不用如此，我則再表示那就請人雕媽祖神像來供奉，後來媽祖表示三天後再給答案，三天後媽祖再度降臨指示已請得玉皇大帝同意，在此降臨濟世。

剛開始我是將媽祖神像供奉在家中鎮宅，但後來媽祖大顯神威，幫助了很多人，很多人提議建大廟，媽祖也表示要在此濟世救人，要找靈媒為人們解決困難。但是蓋一座廟並不是一件容易的事，錢就是首先要克服的問題，所以我向媽祖表示只要能籌得五百萬元，我就蓋廟，沒想只二、三個月的時間靠媽祖香火的錢就籌到伍佰萬元。因此我就和村中的鄰長共同組織建廟委員會，而以往受過媽祖指點，解決疑問或病痛的人，知道要建廟也不斷的樂捐，所以建廟的經費四、五仟萬也順利獲得。

當時要建廟時，有請五年千歲和媽祖一起看建廟的地點和格式，當時媽祖指示廟身的高度是四尺九，後來五年千歲另指示再加高一尺三，也就成了今天離地六尺二的高度。還好有這個高度，前一陣子下大雨時，廟前還淹水呢！

大廟建成後，除供奉聖母之外，一方面五年千歲是本地的信仰，同時在建廟時也協助媽祖建成如今的規模，所以本宮也供奉五年千歲的薛府千歲。至



此，天上聖母在本地救世，保佑庄民大小平安。<sup>156</sup>

聖母宮除了奉祀媽祖，同祀五年千歲中的薛府千歲之外，每五年科年到時，會於農曆十月二十八日到馬鳴山鎮安宮恭請五年千歲到境內遶境，保佑境內平安。今年科年時，媽埔庄則是迎五年千歲中的羅千歲到庄內遶境。小科年時則只請五年千歲到廟裡作客，讓人們可以「搬戲」感謝神恩。雖然聖母宮的主神---媽祖，屬於柔性的神明系統，並未安置五營，但本地人深信在此生活領域中，藉由媽祖對地方的守護，五年千歲的崇祀和科年的遶境，他們得以將位處村落東北方與褒忠交界處的墳場，與人居的生活場域作出明確的區隔，在人鬼神雜處的凡俗世界中，建立潔淨的生活場域。



圖 3-18 聖母宮

資料來源：研究者拍攝



圖 3-19 聖母宮媽祖與五年千歲神像

資料來源：研究者拍攝

<sup>156</sup> 95.07.26 訪談媽埔陳姓庄主。



## 六、褒忠的聚保宮

褒忠原名埔姜崙，包含中民村、中勝村與埔姜村三個村落。埔姜崙為何改稱為「褒忠」，依沉文台先生在馬鳴褒忠一書中的記載有以下兩種不同的來源說法，一是乾清五十一年（1786），當地張氏家族募集鄉勇自衛，並投效欽差大學士福安康勦賊，至乾隆五十三年亂平，張氏族人多人接受封賞，朝廷並賜名地名為「褒忠」。二是同治十三年（1874），載萬生率眾作亂，當時官拜埔姜崙布政司間廳的張士想，挺身而出號召民眾，協助官兵擊退亂黨，朝廷賜諭褒忠論賞，鄉民同感與有榮焉，於是把地名改稱為「褒忠」。<sup>157</sup>

褒忠的村落大廟為聚保宮，主神崇祀蕭府千歲，<sup>158</sup>褒忠祀奉蕭府千歲源自清乾隆四十年，大吏使公香爐發火，經居民求問大吏使，據示「謂泉州府富美宮蕭太傅蒞境」，於是經由扶乩導引至濁水溪迎駕。果然迎得上刻「富美宮蕭太傅」的神像，當地居民喜出望外，於是將之迎回供奉。但日據時期，日人欲消滅中華民族的宗教信仰自由，當時管理人謝長先生聞訊，立即將各神像遷至他宅隱藏，神像才得以避免被日人燒毀。直至光復後再將神像迎回壇安座奉祀。民國七十二年，村人議定建廟，七十三年平土奠基，同年閏十月安座入火。

聚保宮內並無崇祀五年千歲，但在每年農曆五月十五日主神聖誕時，會請公神包括五年千歲、媽祖、文昌帝君、土地公等前來作客，而於每五年科年到時，則會於農曆十月二十八日上午到鎮安宮請神，下午則由五年千歲、媽祖、文昌帝

---

<sup>157</sup> 沉文台，《馬鳴褒忠》，雲林縣政府文化局，2005.12，p.47。

<sup>158</sup> 《聚保宮沿革誌》，雲林：聚保宮管理委員會編印，1984，p.05-12。記載：蕭府千歲即蕭太傅，名望之，字長倩，西漢東海蘭陵人，博學多聞，名列漢代儒宗，射策甲科為郎，允文允武初任小苑東西侯，至宣帝神爵二年（距今二〇七一年）官至太子太傅，歷位將休，雄才大略，名標青史。蕭太傅事君至忠，愛民如子，功業彪炳，後人為感念蕭府大德，處處建廟崇祀，英靈顯赫神威遠播。



君和主神蕭太傅等一同遶境，為褒忠的居民禳災祈福。雖然聚保宮內沒有同祀五年千歲，但褒忠人有擲五年千歲爐主的儀式，亦即在每年的農曆十月二十九日當天，按照繳丁口錢的名冊，由舊任爐主一一唱名擲筊，以連續擲筊最多的人為該年度的爐主，並將五年千歲的神像請回家中廳堂供奉。據當地吳姓耆老表示：

褒忠與元長的交界處是本鄉的示範公墓，是本鄉和外地民眾死掉之後埋葬的所在。但在未建立示範公墓之前，這裡是一大片池塘，屬於褒崙館張姓人氏所有，但因張阿舍為富不仁，常有虐殺奴婢再投入池塘內的事情，聽老一輩說，以前從這裡經過常常聽到哭叫的聲音，讓人很害怕，後來這裡改建成示範公墓，在水圳北邊的房子，看起來也受到公墓地氣的影響，感覺上較附近同時興建的房子來得老舊。<sup>159</sup>

因此，褒忠人藉由村廟---聚保宮的創造，守護地方，並藉由科年五年千歲的遶境和五年千歲供奉於爐主家中的方式，將五年千歲的神聖力量建立在褒忠的凡俗世界與村廟主神共同守護地方，避免他界鬼怪滲入地方，危害人居的生活空間。此種神聖的建立就相當於一種「力量」，也相當於「實體」。因為，神聖的力量就是實體，同時也是永恆的、有效力的。<sup>160</sup>



圖 3-21 聚保宮  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-22 褒忠科年迎請五年千歲遶境  
資料來源：研究者拍攝

<sup>159</sup> 95.07.31 訪談褒忠吳姓耆老。

<sup>160</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯, 《聖與俗宗教的本質》, 台北: 桂冠書局, 2001, P.63。





## 七、田洋村的合安宮

田洋村在日據時代位於頂森庄、下森庄、大坪崙庄、甲瑤庄之間，當時已開墾為廣大肥沃之田野。後來因為天災，甲瑤庄、大坪崙庄等相繼廢庄，居民移居周圍村落居住。以前的頂森庄就是現在的頂田洋，下森庄就是現在的下田洋，中新路一帶叫「店仔」，乃糖廠設立之後，外地人聚居之地。據說大坪崙庄在清咸豐年間，是七、八百戶住民聚居之大聚落，壯丁勇將很多，後來大坪崙龍脈被楊本縣破壞後，相繼發生天災及瘟疫，繁榮的大坪崙庄變成廢墟。<sup>161</sup>

另據合安宮記載：

本村村民早期務農為生，生活拮据，如逢風調雨順，尚可一家糊口，若不幸遭遇颱風洪水等天災，唯求神明保佑一途！甚者全鄉乃至全縣醫療資源匱乏，加以交通不便，孩童成人身染病痛，只能往神壇求神問佛以求保佑，或尋取藥方以濟燃眉。因此宗教信仰遂深深溶入村民的日常生活之中。<sup>162</sup>

從上述的資料中我們不難發現，早期人們要在當地立足，必須面臨許多生存上的考驗，而更多時候人們是無奈的，因此他們渴望藉由神明神聖力量的降臨，確保生活範域內的潔淨，讓他們可以立足於當地，延續香火，拓展生命的幅度。

田洋村村落大廟---合安宮，奉祀七府王爺。<sup>163</sup>相傳，七府千歲之沈府千歲由鄭氏先民由大陸恭請來台，但在一次戰役中被迫放棄神像，致神像流落至安

<sup>161</sup>《雲林縣鄉土史料》，台灣省文獻委員會編印，1998,11，p.434。

<sup>162</sup>曾春風編撰，《合安宮沿革誌》，雲林：合安宮管理委員會編印，1997，p.1。

<sup>163</sup>七府王爺即 龍府千歲、天府千歲、劉府千歲、沈府千歲、張府千歲、蘇府千歲、林府千歲。

平之草寮。當代有田洋村陳姓先民到台南府城謀生，借居草寮神壇。當陳姓先民回鄉時，有感於神壇乏人照料及為感念沈府千歲的庇佑，遂恭迎沈府千歲王爺金身回田洋奉祀之。民國七十三年，田洋村村民為答謝神恩，遂有建廟之議，並經沈府千歲鑾示建廟地點，並於民國八十五年農曆四月奠基建造，歷經六年建廟完成安座入火。至民國八十五年沈府千歲鑾示管理委員會，七府王爺其他六位王爺，鑒於境內善男信女虔誠之心，希望七府千歲之七位王爺能夠同時奉祀於合安宮，在境內一起為善男信女消災解厄，開釋疑惑。因此管理委員會即著手進行六位千歲金身之雕塑及進駐事宜，<sup>164</sup>後來六位王爺在民國八十六年農曆三月開光點眼，進駐合安宮，至此七府王爺成為田洋村的村廟信仰。

田洋村南邊緊臨褒忠的墳場，是村人、有才村與北興等人往生之後安葬的所在，本地人認為這不潔之地，在沈府千歲和五營兵將的守護之下，人們才能不受干擾，安居於生活世界。同時田洋村人在創造村落的神聖中心之後，於每年的十月二十八日收兵，二十九日放兵，據地方耆老表示，這是為避免在五年千歲建醮普度時與他界鬼物發生衝突所舉行的儀式。同時每逢農曆三、六、九日為晚上七點開始民眾辦事，民眾有事求問，僅須本人到場點香向七府千歲拜拜，然後廟內主神自會依其情形為其處理因難，其方式是透過童乩一人桌頭三至四人民眾釋疑解難或進行改運、補運的儀式。

合安宮除了崇祀七府王爺之外，因田洋村於民國三十六年加入鎮安宮五年千歲祭祀組織，所以廟內也供奉五年千歲之侯千歲為鎮壇王爺，於五年科年到時，會在農曆十月二十七日到馬鳴山請五年千歲並到麥寮請媽祖到村內和主神七府王爺一起遶境，驅瘟逐疫，確保境內大小平安順利。同時因七府王爺的祖廟在苗栗後龍，因此只要神諭到苗栗後龍進香之後都會遶境，遶境時則由媽祖（麥寮）、五年千歲和村內主神，遶遍村內大小道路，維繫境內空間的潔淨。

<sup>164</sup>曾春風編撰，《合安宮沿革誌》，雲林：合安宮管理委員會編印，1997，p.09。

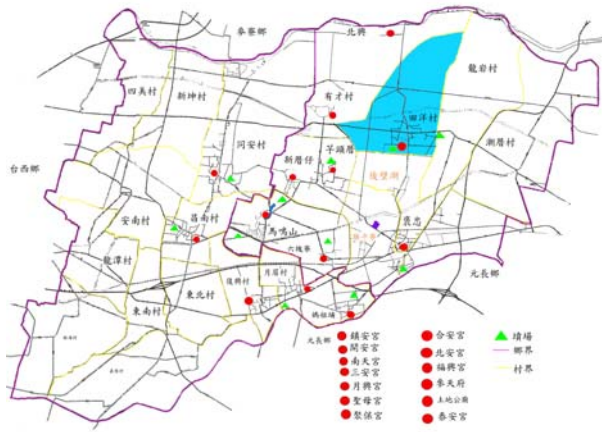




圖 3-25 合安宮  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-26 合安宮恭請五年千歲與媽祖聖駕蒞廟  
資料來源：研究者拍攝



- 在村廟崇祀五年千歲
- 科年請五年千歲遶境
- 到祖廟進香後請五年千歲一起遶境



圖 3-27 田洋村場域圖  
資料來源：研究者繪

## 八、北興的北安宮

北興位於有才寮北端的北興部落，舊稱「頂頭寮」或「北寮」，相傳當地居民的祖先，在清代開發年間，由東勢厝月眉庄移居到現今同安農場後，不久又遷移到新虎尾溪南岸的溪埔地帶定居。由於他們的居地部落位處褒忠鄉境的最頂端，早年地名舊稱為「頂頭寮」。但也有人以其部落位在有才寮的北邊，因而稱為「北寮」。光復後，鄉方將地名改為「北興」。<sup>165</sup>

北興聚落的庄廟為北安宮，廟內崇祀西嶽大帝，據耆老表示當初有一外省人士，渡海來台時帶來三尊神像，即西嶽大帝、九天玄女及女媧娘娘，但後來此三尊神像於某日聚會後，分由三處供奉正身；本地分得西嶽大帝神像、元長山內分得九天玄女神像、元長子茂分得女媧娘娘神像，本廟在供奉西嶽大帝之後，思及此三尊神像係同時來自大陸，因此於建廟完成後，另至山內及子茂迎請九天玄女及女媧娘娘到廟內一起供奉。

本地人對西嶽大帝的信仰相當虔誠，據耆老表示：

往昔西嶽大帝常會在「關橋」時告知境內人員，不要靠近村前的小溪。如沒遵從常會發生意外。耆老表示，凡是神到人間都是領有旨意的，一切須按天理行事，否則是會受罰的。好兄弟找交替也是領有旨意的，神也不能明確的洩漏天機，否則也會受到處罰。所以西嶽大帝的指點，對我們日常生活的安危有很大的幫助，是不能鐵齒的。同時因為本村因人口較少，在每月初一、十五犒兵時，為恐各家所備金紙不夠五營兵馬使用，兵馬會移往他處，因此，廟方均會準備金紙六網，盡量供應兵馬能留在本地照料地方的平靜。<sup>166</sup>

<sup>165</sup> 沉文台，〈馬鳴褒忠〉，雲林縣政府文化局，2005.12，p.45。

<sup>166</sup> 95.08.02 訪談北興聚落曾姓耆老。



北安宮內雖無同祀五年千歲，但每年在農曆四月十四日西嶽大帝聖誕時，都會請五年千歲、張李莫千歲、媽祖、蕭府千歲（光大寮）等到境內作客，並遶境村內一圈，直至作平安結束之後再送神回其廟宇。同時在五年到時，北興聚落會在農曆十月二十六日到馬鳴山請五年千歲到境內遶境，農曆十月二十九日之後再送神回鎮安宮，並於二十七日收兵、放兵，犒賞五營兵將。至於不是「五年到」之時，則在九月十五日到鎮安宮請五年千歲到北安宮內作客，農曆九月十五日之後再舉行送神的儀式，至於收兵與放兵的日期也改在九月十四日。



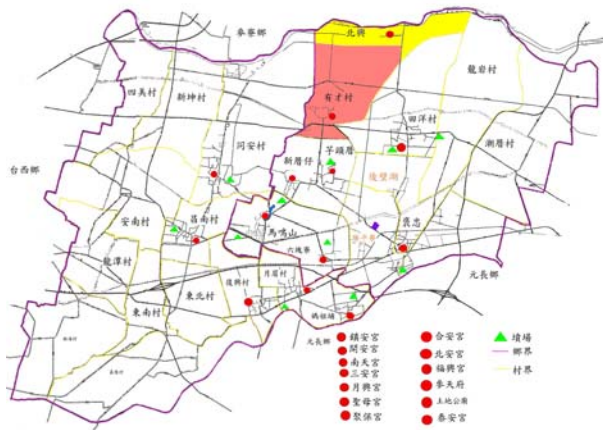
圖 3-28 北安宮

資料來源：研究者拍攝



圖 3-29 北安宮迎請五年千歲、張府千歲與蕭府千歲

資料來源：研究者拍攝



- 科年請五年千歲遶境
- 小科年請五年千歲作客
- 庄廟主神聖誕請五年千歲遶境
- 庄廟主神聖誕請五年千歲作客

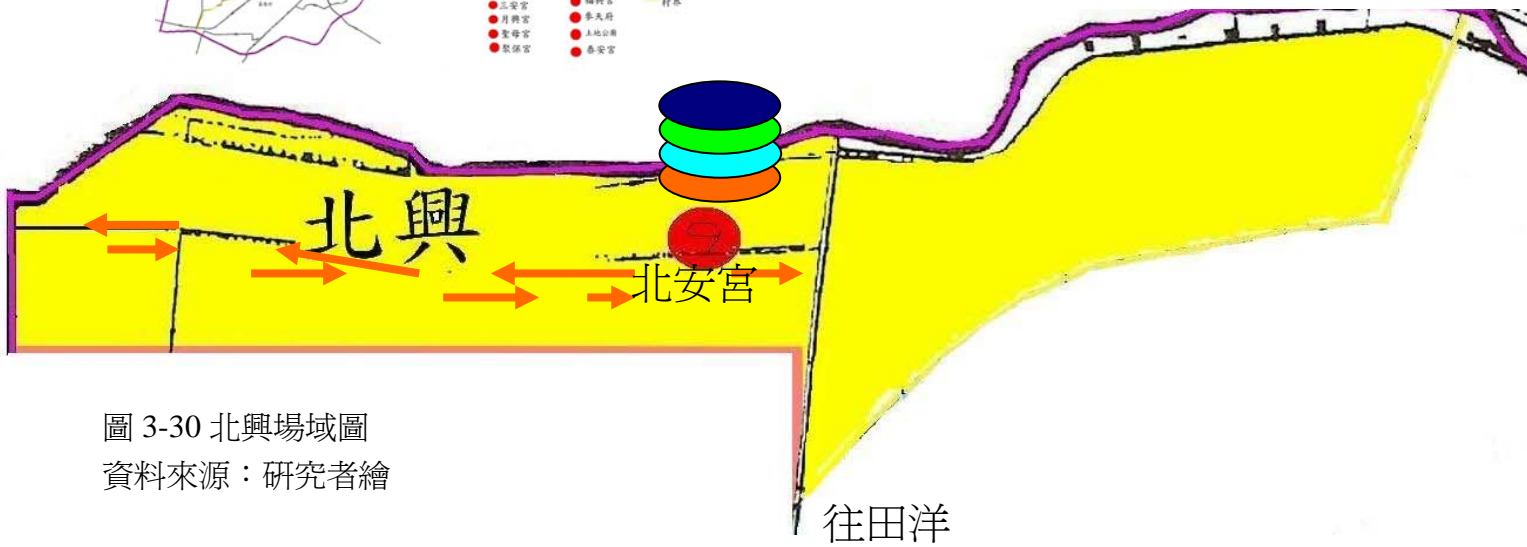


圖 3-30 北興場域圖

資料來源：研究者繪

## 九、有才村的福興宮

有才村是早年褒忠鄉境內唯一以人名為聚落名稱的地方。相傳有位住在林榮寮庄的墾民曾目圳，因當地瘟疫橫行，林榮寮聚居民四處散逸，村莊被廢棄後，與家人遷移至新虎尾溪畔的褒忠鄉落腳，之後陸續又有其他移民或墾民來此定居，逐漸形成一個散村形態的部落。當地居民以最早遷移來此的曾目圳之名，將部落稱為「目圳寮」。曾目圳育有兩子，名叫「有溪」和「有才」。當他過世後，居民又以他兩個兒子的名字，將部落地名改稱為「溪寮」或「有才寮」。光復後，才改為「有才村」，一直沿用至今。<sup>167</sup>

有才村的村廟福興宮，供奉趙府元帥，傳說民國十九年突有天府下凡之趙府元帥巡行經過有才村，村中原有守護神特來迎駕。當時有才村口大排之北有兩大湖，如同兩個大眼睛，趙元帥欣喜異常於是住了下來。福興宮建廟之前曾發生一件趣事；趙元帥的原駐地土地肥沃，灌溉方便，為林家土地，林氏四兄弟不願平白失去一塊好田地，於是在一個夜深人靜的夜晚將趙元帥金身送走；但四兄弟使盡力氣，才勉強的將他送離原地約二百公尺，天快亮了，四兄弟只好匆匆離去，那個地方原來是曾長先生所有。後來在曾長慨然捐出土地後，曾而高先生出面集諸生出錢出力建造福興宮。而福興宮也成為有才村人的精神燈塔。

福興宮廟內每逢農曆三、六、九日每民眾辦事，民眾到達時僅須點香向趙府元帥拜拜，說明來意，然後廟內主神自會依其情形為其處理困難，其方式是透過童乩、桌頭或扶鑾的方式為民眾釋疑解難。

福興宮內雖無同祀五年千歲，但每年在農曆三月十五日趙府元帥聖誕及農曆

---

<sup>167</sup>沉文台，〈馬鳴褒忠〉，雲林縣政府文化局，2005.12，p.41-42。

十月二十九日時，都會請五年千歲、張李莫千歲、媽祖、蕭府千歲（光大寮）等到境內作客，同時在每年農曆的三月初一及十月初一進行調營的工作，村中長者強調，調營主要目的是要讓五營兵將充足，可以守護村落四境的平安。



圖 3-31 趙府元帥護境石碑  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-32 福興宮  
資料來源：研究者拍攝



## 十、新厝的參天府

新厝仔與芋頭厝同屬新湖村，兩庄的先民都來自大陸福建省泉州府，至於新厝仔的地名及移民墾殖經過如參天府沿革誌記載：

清朝嘉慶十五年（一八一〇年間）福建省泉州府南門外烏山頭，山仔腳陳姓先民生活無求安。有一天池千歲<sup>168</sup>托夢先老預定日期渡海來台，池像隨行庇佑，居於台灣西部諸羅縣泉州謀生，經過七十多年至清朝光緒年間（一八八九年）池再靈示陳姓長老移居馬鳴山北頂「新厝圍」墾荒，後北遷移於約五百公尺的現住（即從現嘉南農田水利大圳南邊移至北邊），其時只有二、三戶農家後來慢慢聚結為小村庄，今名之雲林縣褒忠鄉新湖村「新厝仔」。<sup>169</sup>

早期先民在代代相傳的過程中，常因交通及醫學的落後，導致病變發生時無法及時醫治，據本地陳姓耆老表示：本地的居民幸得池府千歲的顯靈，以金身作為藥引，醫治村民無數。<sup>170</sup>然而，早期池府千歲隨爐主移請私宅奉祀，村民有事欲向池千歲請示時，須至爐主家請池千歲回家中廳堂供奉請示，下一位村民有事要請示池府千歲時，又須另行打聽池千歲在誰家中，這對村民在精神崇拜上的需求甚為不便，且每年在祭典時都得搭設臨時壇，也讓村民思考建廟的必要，於是在民國八十三年由村民共同決議建廟事宜。當年農曆九月廿九日夜晚，池府千歲

<sup>168</sup> 本府奉祀的主神代天巡狩「池府千歲」根據古閩史貽輝先生記載。「池千歲」為明朝初年的名臣名將有功於國家及人類社會，「池王神」平生為人耿介居官清廉，常懷治國安民，濟因扶危之志，官居累擢定都襄都督，洞悉韜略，勇冠三軍，在調任漳州府道台時，赴任途中挖馬巷以東七公里處小盈嶺，路遇天使，池得悉系奉玉旨往漳州播放瘟藥裁減人口，道台心中忖度自己上任伊始，漳民即將遭此災殃，不如以一己之身代漳群萬千生靈，因即設計智取瘟藥自服，瞬間毒性發作臉色變黑，遂即化身於小盈嶺，天使將情稟奉天庭，玉帝非常感動為嘉獎其高尚品節，玉旨敕封為「代天巡狩總巡王」。

<sup>169</sup> 《參天府沿革誌》，雲林：參天府管理委員會編印，p.01

<sup>170</sup> 據參天府記載池千歲化金身為藥引的神蹟為：民國初年，本庄因交通不便、醫療資源不足，導致發生病變時無法及時就醫，當時庄民以池千歲化本尊木雕金身為藥引，庄民在請示池千歲後挖取金身底部作為藥引，醫治庄民無變。

降靈顯化擇定廟地方位。<sup>171</sup>在村人合力捐資、捐地的情況下，於民國八十六年農曆十一月初一卯時完成入廟安座大典。同時新厝仔因村民的捐獻，除了完成精神信仰---參天府，此一神聖中心的建立之外，也擁有全省罕見的大廟埕及休憩公園。據陳姓耆老表示：參天府環境真正好，提供大家一個休閒、遊玩、聊天的好所在，無論老伙或是少年都真適合，這是咱村民精神上重要的寄託。因此，參天府可說是當地人們形而上學的重要信仰場所，同時也是人們日常生活的重要節點。誠如上述陳姓耆老所表達的，經由參天府各種祭典活動，以及場所的各種功能，這裡已是凝聚庄民團結與向心力的重要場所，更是獨特地方感與村民共同記憶的重要來源。

參天府崇祀主神池府千歲，廟內設置五營令旗，廟旁與村落四方設有五營。於每年的農曆六月十八日調營，此一儀式須在請示池府千歲五營兵將員額已補齊，足以守護地方才算完成。至於廟中同祀的神明中，祀有五年千歲的薛府千歲。參天府在每年農曆六月十八日池府千歲聖誕時，由池府千歲、五年千歲的薛府千歲與武府千歲等神明遶境各戶人家，確保境內空間的不受他界鬼魅的干擾，影響人們生活世界的安寧。另外，在鎮安宮五年千歲科年到時，參天府會在農曆十月二十七日分別到馬鳴山和麥寮請五年千歲和媽祖到境內作客，感謝五年千歲和媽祖對地方的看顧，同時由媽祖、五年千歲和池府千歲遶行境內生活空間的各個角落，直至農曆十一月一日再舉行送神儀式，由村中人等以自願的方式參加，在大批人潮的簇擁中將五年千歲和媽祖送回馬鳴山鎮安宮和麥寮的拱範宮。至於在不是五年科年到的小科年，則在農曆十月二十八日請媽祖和五年千歲前來作客，同樣於十月二十九日過後舉行送神的儀式。這當中所有的祭儀都由十月二十九日平安頭的爐主負責辦理，至於請神、送神與遶境等工作則由庄長和參天府管理委員

---

<sup>171</sup> 據參天府記載池千歲降靈顯化擇廟地的神蹟為：民國八十三年（一九九四年）農曆九月廿九日，即祭典前選設臨時壇時，當晚莫約子時轎腳受池千歲指示以馬草選訂地點後，隔日村裡長者拿羅盤測量驚覺此地為坐西北向東南乾宮，天地否卦九五爻變火地晉卦，適應廟宇神殿，護國佑民之建廟靈地，因此「池千歲」降靈顯化擇廟地的神蹟不脛而走，廣為流傳。



會一同配合辦理。

在這裡請神、送神和遶境的各種儀式，在本質上除了是神明確定其所轄的境域範圍之外，事實上，也是人們深層觀念系統的一種表現，藉由此種請神的活動，人們確信，經由神格較高的神明的神聖臨在，或將自身置放在其神聖空間的範域內，境內的空間更能夠維持純淨的狀態，也就是最能實現適合人居的生活世界。



圖 3-34 參天府  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-35 參天府科年請五年千歲及媽祖  
資料來源：研究者拍攝



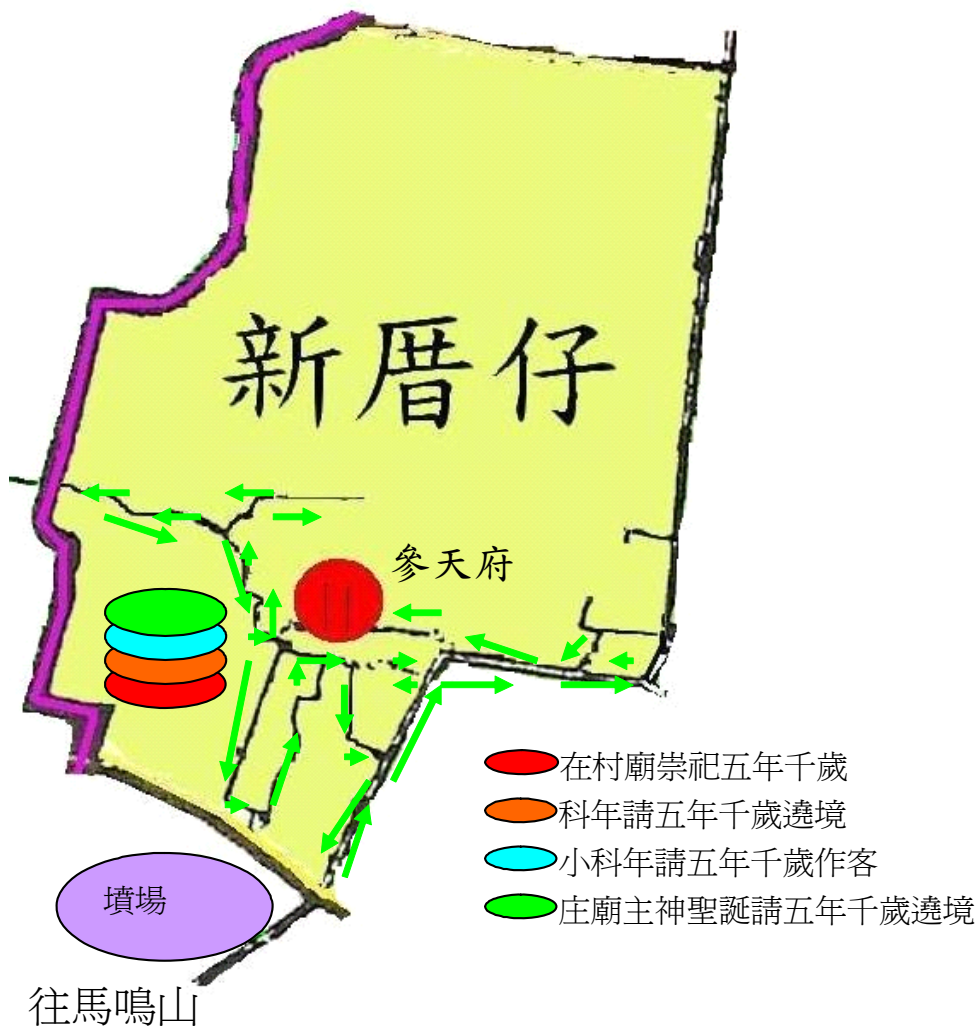
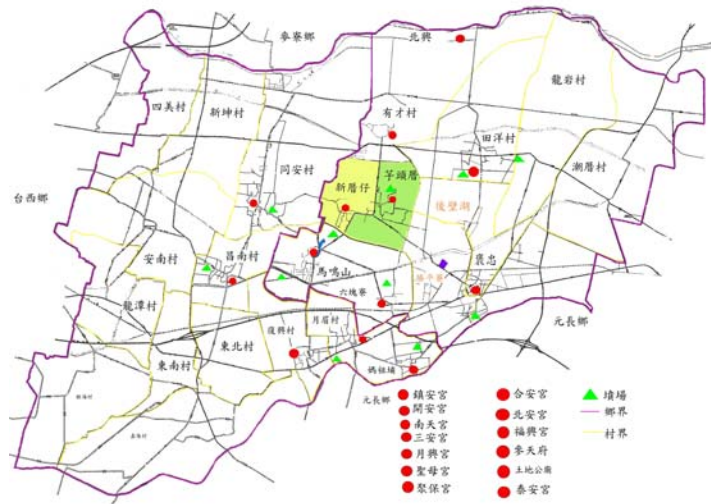


圖 3-36 新厝仔場域圖  
資料來源：研究者繪

## 十一、芋頭厝的土地公

芋頭厝舊稱「湖頭厝」，是新湖村的聚落之一。早年庄內有前後兩個湖泊，除了蓄水養魚外，也作為灌溉農田的用水。昔日來此開墾先民，大多環湖而居，且大多聚集於湖泊的北端，當時一般人多半認為北邊為頭，因而將地名稱為「湖頭厝庄」，「芋」和「湖」這兩個字，台語音幾乎相同，在長年混淆不清，而且早年湖泊均已被填平為農地的情況下，時至如今有許多人已渾然不知芋頭厝的地名舊稱叫做「湖頭厝」了。<sup>172</sup>芋頭厝建庄於二百年前，清乾隆年代，全庄分成數部落而成，以現址福德正神廟，東稱曾姓族親師公壇，西稱竹圍內，中稱舊庄，其西住陳姓族親，東南住蔡姓族親，西南住曾姓族親，全庄達二百餘戶。在清咸豐年間，地方上不幸發生張、陳兩姓戰亂，造成村民日漸疏散，因此村民希望藉由土地公和大眾爺<sup>173</sup>的庇佑，安定居民的生活，同時凝聚村人的向心力，避免械鬥的事情再度危害地方的發展。<sup>174</sup>另外，在大眾爺和土地公廟的廟後沙崙是本地

<sup>172</sup>沉文台，〈馬鳴褒忠〉，雲林縣政府文化局，2005.12，p.46。

<sup>173</sup> 本廟所供奉之主神明本姓陳，單名為呼，鄉人恭稱為「呼伯公」。

相傳「呼伯公」乃日據時代人物，原為富人之後，洪水為患後，家道中落，落魄得僅能躲在祠堂中避難安身。日據時代初期，台灣百姓生活困苦，盜賊四起，「呼伯公」因生活計，終無法避免流於所謂打家劫舍之流；鄉人憫其苦，亦能默許其行為而相安無事。

「呼伯公」之死因，相傳是因其在某日偷得他鄉之種豬，養在林投樹林中被鄉人發現又因訛傳之故，導致「保正」密告日本當局而誅殺之，「呼伯公」亡後村人曾多次發現其靈身騎白馬，忠背配令旗重返人間申其冤事，咸認為其已蒙玉皇大帝冊封為神，所以為他塑造金身而祭拜之。

本廟經第三次遷移，並蒙地方人士出錢出力重建而得此規模，今本廟此作為村民之信中心外，並供給老人會為聚會場所。

<sup>174</sup> 芋頭厝建庄於二百年前，清乾隆年代，全庄分成數部落而成，以現址福德正神廟，東稱曾姓族親師公壇，西稱竹圍內，中稱舊庄，其西住陳姓族親，東南住蔡姓族親，西南住曾姓族親，全庄達二百餘戶，以農立業生活勤儉，堪稱安居樂業。

迨至一百二十年前，清咸豐年間，地方上不幸發生張陳兩姓戰亂，造成村民日漸疏散，迄本省光復後，政府實施各種益民政策，百姓生活日獲改善，村內遂見昔日之景欣欣向榮，民國五十九年八月政府推行公共造產，本村為配合建設特召開村民大會，一致決定將二公頃餘之公崙地開闢公共造產，籌備開發之初，限於經費短絀，實礙難推展，幸第六屆鄉長許新德先生熱心贊助，特由鄉公所援助新台幣參萬元，熱心公益之村民吳爵先生捐獻新台幣貳萬伍仟元，拋磚引玉激勵村民，各鄰長亦紛紛提撥鄰內捐獻以為響應，在村長許績及代表吳啓蒼兩位領導之下，大眾同心協力有錢出錢有力出力，發起義務勞動，整建工作幾達千日，耗費勞資菲淺無法形容，迄今工期雖未全部完成，可已奠定磐石之基矣。

福德正神大眾爺於三十五年前移駕鎮境，護國利民，從此家家平安六畜興旺五穀豐收，邇來神靈顯赫有求必應，大眾廣被恩澤，全村獲蔭瑞氣吉祥，聲揚遠播善男信女前往參拜者絡繹不絕，香火鼎盛並有詩贊曰：

人少的墳場，因此每日早晚村人輪流在此上香，請大眾爺和土地公維護境內的平安，以免亡靈干擾村人的正常作息。

在鎮安宮五年千歲的五股組織裡，芋頭厝是較特殊的一個庄落，因為其他的村落均有庄廟，唯獨芋頭厝沒有庄廟，只有土地公廟和大眾爺廟守護地方。但本地依然在爐主家中崇祀五年千歲，確保境域的平安。每年，村中依繳丁口錢的名冊擲十月二十九日爐主，由爐主負責十月二十九日五年千歲聖誕的祭典事宜。五年科年到時則由村人在庄的公地上搭起帳棚，在農曆十月二十七日到馬鳴山鎮安宮和麥寮拱範宮，恭迎五年千歲和媽祖到庄內遶境，之後則在庄內公地的帳棚內演戲酬神，感謝諸神聖對地方的守護，化解無形的災禍，使人們得以免除恐懼與危險。至於平時的小科年則在十月二十八日請五年千歲和媽祖，到村裡「作客」，讓村民以演戲、牲禮、時果等表達對神明的敬意與謝意。



圖 3-37 芋頭厝土地公廟

資料來源：研究者拍攝

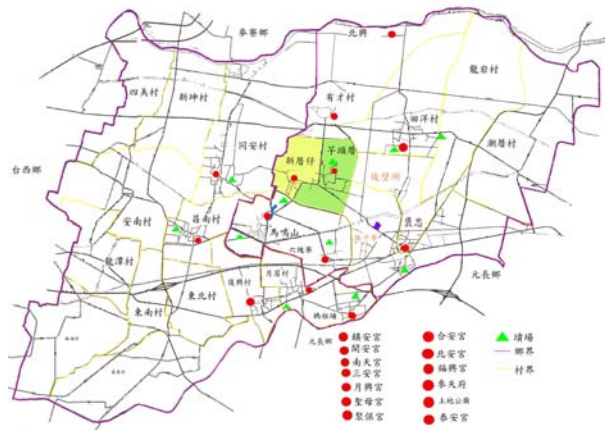
---

福賜民間遍大千，德施善身佑豐年，敬修樂業人人敬，神化靈煙地上仙。

大同世界獲禱祥，眾拜善男信女香，爺護蒼生安百業，公心顯著永飄揚。

民國六十三年三月本村正式成立公共造產委員會，福德正神及大眾爺皆大顯神靈，相映成輝，益增村建設信心，莫不竭能獻智，自動分擔籌備設計等建設工作，民國六十五年吳鄉長泰英雄熱心推行公益事業，編列預算新台幣伍萬元補助本村以配合興建新湖村活動中心，目前雖僅完成總建設五分之二，堪謂竭盡智能並流盡血汗之結晶，亦是村民精誠團結的成果，此地遂成村民的精神堡壘，凡芋頭厝村民皆深引為榮。

吾等祖先筮路檻樓始有今日之規模，日後建設勢必艱鉅，願吾芋頭厝世代子孫永懷前輩再接再力繼續努力，非竟建設臻至理想之境永不終止，今日之成果誠然耗盡村民之心血，代代造就其意義何等深遠，務望繁榮發展前程似錦，芋頭厝得○○發秀，天長地久則幸甚！（本史由吳爵、許聖祈、陳保進採訪村內長老撰作）



- 在爐主家中崇祀五年千歲
- 科年請五年千歲遶境
- 小科年請五年千歲作客



圖 3-38 芋頭厝域圖  
資料來源：研究者繪

## 十二、泰安的泰安宮

泰安，是馬鳴村的聚落之一，以前稱為六塊寮；位在馬鳴山的東邊，以馬光大排為界。村落的西北邊有墳場，是村人往生後下葬的地方。乾隆年間，張姓祖先由福建同安縣渡臺，由安平港登陸，輾轉至東勢月眉厝，再遷至「六塊寮」。其中分為二大族系，由「月眉」遷徙之張姓為「清河堂」之「潘徑張」其始祖為張呆，育有六個子女，長大後分成六戶，分居六塊地區，搭寮居住，在今六塊寮西側，叫「西平寮」；後來庄北之「林榮寮」張氏族人，即「清河堂」「惠安張」，其族群因恐山賊林爽文搶劫，而移居六塊寮東側，俗稱「東平寮」，與西平寮以一大池塘區隔，後來因族群繁衍而連接在一起，合稱「六塊寮」，民國六十七、八年間易名為「泰安」，<sup>175</sup>聚落大廟為「泰安宮」。

泰安宮所供奉的主神為蘇府千歲。<sup>176</sup>係先民由福建潘徑移民渡台墾荒，於汕頭祖廟迎請蘇府千歲金尊隨舟護航來台，成為村人的信仰中心。據雲林縣政府，〈雲林縣寺廟文化專輯(下)〉所載：

早年埔崙館內財勢旺盛，蓄意破壞蘇府千歲神威，蘇府千歲聖誕舉行過火聖典，因缺乏木炭以蔗桿代理，館內人在鹽中摻入蔗糖，乩童成仔嚴重灼傷，一年後死了，蘇府千歲也退神了，最近善男信女求問五年千歲神祇時，蘇府千歲常附身乩童之身顯靈，民國六十五年蘇府千歲壽誕降鑾指示，奉旨濟世救劫勸惡為善，並於虎尾、嘉義等地為人醫治沈疴宿疾，於是張虎先生發起組織建廟籌備委員會，以所籌得款項購地並著手興建。並於民國六十九年建廟完成入火安座。<sup>177</sup>

<sup>175</sup> 〈雲林縣鄉土史料〉，台灣省文獻委員會編印，1998.11，p.433~434。

<sup>176</sup> 蘇府千歲名蘇秦，東洛陽人，幼襲鬼谷先生精研姜太公陰符兵法。學成宮拜六國宰相，慎王四年為齊大夫派人弑害。唐朝貞觀年代突厥兵亂，蘇府千歲顯靈救世，世人為回饋神恩立廟於長安、兩廣、閩浙間沿海，香火鼎盛。

<sup>177</sup> 雲林縣政府，〈雲林縣寺廟文化專輯(下)〉，1995.12，p.153。



蘇府千歲建廟成爲村人的信仰中心，主要原因在於蘇府千歲是村人先民自大陸來台開墾的守護神，其中雖有人爲因素的破壞，然而當人們信奉五年千歲，在向五年千歲求神問事時，蘇府千歲降臨指示，於是蘇府千歲的信仰又再度與先民的信仰接軌，成爲地方的守護神。泰安宮中心廟宇的建立與五營的安置，建構了本庄中心與四方的完整宇宙圖式，將人們含納入天地神人四位一體的結構中，爲人們的在世存有，延展無限的可能。泰安宮在五營安置之後，固定於每年的十月二十八日收兵，十月二十九日放兵。此種作爲據當地居民表示，一方面在犒賞兵將，一方面也可避免和普度時的「好兄弟」產生衝突。

泰安崇奉五年千歲的模式，可分如下三種：泰安宮除了崇祀主神蘇府千歲之外，也同祀五年千歲之中的薛千歲；另外在當地的居民中，還供奉有五年千歲中的封千歲，平時封千歲供奉在爐主的廳堂中，農曆十月二十九日村民則會將封千歲請至泰安宮，演戲酬神，並於當日下午接收丁口錢的名冊，由舊爐主擲出新任爐主一名，頭家六名，然後再由新任爐將封千歲請回宅中供奉；另於五年科年到時，在農曆十月二十七日到馬鳴山請五年千歲（今年請侯府千歲），酬謝神明對地方的保護，同時，在農曆十月二十八日當天由侯府千歲、封府千歲和庄廟主神蘇府千歲一起遶行境內各個角落，淨化地方的生活場域。在五年千歲建醮結束之後，再將神像請回馬鳴山鎮安宮。



圖 3-39 泰安宮  
資料來源：研究者拍攝



圖 3-40 泰安宮科年請五年千歲及爐主中的封千歲  
資料來源：研究者拍攝



### 第三節 小結

本研究對象不論從鎮安宮此一神聖中心的建立到祭祀圈的形成，以至之後各村落大廟的陸續創造。事實上本地聚落之發展，其社群的存在空間，多依大廟之宗教文化活動而被賦予神聖性。同時在宗教文化活動的實踐中，經由人們的涉入，不僅促進人群之間的互動，也將人們凝聚成具有共同情感的社群。例如馬鳴村一甲九分的水塘、鎮安宮由中心向四方的通路、同安村開安宮的五股依姓氏分成五股的組織等。亦即，從馬鳴山鎮安宮此一神聖中心及其村落信仰體系的創造中，我們可以很明顯的看到，雖然一般人在家裡或廟裡拜這些超自然的神靈時，都是為自家祈福求平安，但全體居民在同一天祭祀同一個神靈，公廟裡又有共同的祭祀活動，這證明庄民已被組織為一體。<sup>178</sup>

此外，本地各村落大廟的創造，其時間大部份是在最近幾十年之間，究其原因：首先是日治時期信仰的不自由，讓本地人民信仰受到限制，但此種政治力的介入，只能讓地方場域的信仰，暫時化明為暗，一旦政治因素解除，此種源於地方生活歷程經驗的宗教文化，又會再度活躍於人們的存在場域。其次，就如田調中各村耆老所說：早期經濟不好，人口不多，那有人力跟財力來起大廟。因此，直到聚落發展到逐漸有村落的型態，人力物力逐漸充足時，對那些能夠驅病、除災、防毒、保佑人丁興旺，護庄防癘的神祇，便在原先五年千歲的信仰之下，創造村落性的神聖空間。崇祀各村落社群在未建廟之前，隨先民渡海來台的神明或經由各種宗教顯靈的神明信仰。

同時，各村落因共同信奉五年千歲，所以在創造村落神聖中心之後（本祭祀圈各村落大廟創設年代如附表 3-2），即以十種不同的模式的實踐（如附表 3-3 與

---

<sup>178</sup>林美容，〈鄉土史與村庄史—人類學者看地方〉，台北：台原出版社，p. 193。



圖3-31)，讓五年千歲的神聖力量不斷的臨在地方生活場域之內，如此人們將生存空間擺設在多重神聖力量的可及範域之內，或者說藉由五年千歲神聖力量的介入，不僅使人們的生活世界獲得「定點」，進而在同質的混沌中獲得「定向」，藉以建構其生活世界。亦即，本地各村落除了隸屬於五年千歲的祭祀圈，另以村廟主神強化生活境域的防護；然而五年千歲在本地居民的觀念裡，是神格更高的神聖權威，因此人們便以各種不同的形式，將五年千歲的神聖力量延伸至各村落的生活場域，讓人們生活的凡俗世界，可以經由各種層級不同的神明防系統護，構築起生活世界潔淨的多重支持。

總之，本祭祀圈所展現出的文化體系是有其內在的知識結構，是具有自主性、自發性，完全不受外在權力機構所宰制的地方知識系統。特別是這種信仰文化在很大的程度上是一種出自於對意義的追求，是一種具有具象和可視的文化景觀。同時這也是本地人冀望透過神聖的體驗，實現與天地接軌，藉以超越混沌、脫序與危險事物。這樣的過程與結果，或許如吉爾茲在論述象徵力量所彰顯的文化意涵時，其所強調的：「象徵的力量依賴於它使象徵對象得到理解的能力，依賴於它是否可有效地歸整經驗。」<sup>51</sup>換言之，在地方場域，不管是如何地藉由象徵的力量一直強調「內與外」、「潔與髒」、「善與惡」、甚至是「聖與俗」等經驗性之結果，當這經驗結果應用在人們所處的世界裡，其就是一種連結了人們的生存經驗所衍生的意義系統；否則這些結果就會看似不相關，甚至是無法理解所代表的文化價值是為何。

表 3-2 各村廟創造年代及創廟源由

股	聚落名	所屬鄉	行政 村名	廟名	主神名	創建 年代	主神來臨的時代及理由
主普股	月眉	東勢鄉	月眉村	月興宮	丁府八千歲	1988	二百多年前由張氏祖先自大陸帶來
	田洋	褒忠鄉	田洋村	合安宮	七府千歲	1986 奠基	陳氏祖先外出工作由台南安平帶回神像
主會股	馬埔	東勢鄉	月眉村	聖母宮	媽祖	1997	1989 年參加麥寮拱範宮進香團，到大陸取得分靈
	六塊寮	褒忠鄉	馬鳴村	泰安宮	蘇府千歲	1980 完成	張姓先民由福建潘徑移民渡台墾荒，於汕頭祖廟迎請蘇府千歲金尊隨舟護航來台
	褒忠	褒忠鄉	中民村 中勝村 埔姜村	聚保宮	蕭太傅	1984 奠基	1779 年霍亂流行，從光大寮勸請蕭太傅到此，因有靈驗 1792 年取得分靈
主壇股	新厝	褒忠鄉	新湖村	參天府	池府千歲	1995	約三百年前由大陸同安縣馬巷元威殿分靈而來
	芋頭	褒忠鄉	新湖村	土地公廟	土地公		
	有才	褒忠鄉	有才村	福興宮	趙府元帥	1935	本地相傳趙府千歲遊經本地，由村中守護神迎回之後，在此住了下來。
主醮股	同安	東勢鄉	同安村	開安宮	李王爺	1863	1863 年周氏在夢中得到啓示
三官主股	馬鳴山	褒忠鄉	馬鳴村	鎮安宮	五年千歲	1662	由陳先帝老自大陸帶來老朱王爺，並經老朱王爺指示至草港迎回五年千歲
	昌南	東勢鄉	昌南村	南天宮	王孫大二三使	1964	十七世紀後半因祖先遷台所攜帶而來，先經彰化二林再到本村
	復興	東勢鄉	復興村	三安宮	九天玄女	1989 破土	1915 年因西來庵事件而逃到此地的吳姓大陸人士所帶來的

資料來源：引自三尾裕子論文「從地方性廟宇到全台廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈」及筆者田調所得資料。

表 3-3 各村落與馬鳴山鎮安宮的神聖中心與體系對應關係

對應方式	村落或廟宇
在村廟崇祀五年千歲	同安村的開安宮（薛府千歲） 昌南村的南天宮（盧府千歲、薛府千歲、侯府千歲） 復興村的三安宮 月眉村的月興宮（薛府千歲、侯府千歲） 媽祖埔的聖母宮（薛府千歲） 田洋村的合安宮（侯府千歲） 新厝仔的參天府（薛府千歲） 六塊寮的泰安宮（薛府千歲）
在爐主家中崇祀五年千歲	褒忠、芋頭厝、六塊寮
科年請五年千歲遶境	昌南村的南天宮、月眉村的月興宮、媽祖埔的聖母宮、 褒忠、田洋村的合安宮、北興的北安宮、新厝仔的參天 府、芋頭厝、六塊寮的泰安宮
科年請五年千歲作客	同安村的開安宮、復興村的三安宮、有才村的福興宮
小科年請五年千歲作客	同安村的開安宮、昌南村的南天宮、月眉村的月興宮、 媽祖埔的聖母宮、北興的北安宮、有才村的福興宮、新 厝仔的參天府、芋頭厝
庄廟主神聖誕請五年千歲遶境	復興村的三安宮、北興的北安宮、新厝的參天府
庄廟主神聖誕請五年千歲作客	月眉村的月興宮、褒忠的聚保宮、北興的北安宮、有才 村的福興宮
到祖廟進香後請五年千歲一同 遶境	田洋的合安宮
建廟時請五年千歲會同尋找廟 宇位址	昌南村的南天宮、月眉村的月興宮、媽祖埔的聖母宮
與五年千歲使用相同的籤詩	月眉村的月興宮

資料來源：研究者整理



## 第四章 神聖空間的建構儀式

雲林縣鎮安宮供奉五年千歲，共有十二尊代天巡狩的王爺，因各姓王爺的聖誕日期不同，因此早期當地的信徒每年均向五年千歲請示統一的祭典日期，至民國四十三年鎮安宮管理委員會成立後，以每年農曆十月二十九日為五年千歲共同聖誕日，統一祭祀，並配合農村生活作息，每年分成春、冬兩季舉行祭儀，這兩項祭儀是本祭祀圈五股十二庄的村民，在地方場域最重要的共同儀式活動。底下本文將探討這兩項神聖儀式的實踐模式，藉以理解神聖空間建構的儀式，在地方視域上的深層意義。

### 第一節 一年一度的元宵大遶境

#### 一、遶境的意義與目的

人們對生活場域的認知，是一種「實踐論」的觀點，也就是人對事物的「主觀價值認知」，可能只是一種文化性或理念性的投射而已。而事物的存在狀態的「真相」，則必須在人們實際生活實踐層面，才會呈顯得比較清楚。<sup>179</sup>也就是生活世界的事物其存在本質，是與人們的實際生活層面產生聯結之後，才會呈顯出它在地方結構之中的存有意義，其內涵也只有在地方的視域之中才能被理解。

---

<sup>179</sup> 魏光苜 陳齡慧，〈大眾傳媒的現代性疑義：以批判理論觀點分析〉，中國傳媒報告第二期，2006，p.07。

就民間信仰的重要儀式而言，其存在的本質早已融入人們的生活世界，是人們日常生活世界的一種具體實踐，也是人們冀望時時生活於神聖時空的一個不可或缺的作為。本祭祀圈每年固定在元宵節舉行春祭---遶境儀式，這種儀式的形成，是人們對於生活世界的一種認知與實踐，有其場域的意義與脈絡。

本祭祀圈為什麼每年固定進行春祭---遶境儀式。按本地人的說法，請五年千歲遶境的主要目的，是希望確保祭祀圈內的人畜平安，作物豐收。也就是說本地的居民希望透過五年千歲固定的遶境儀式，將神聖中心的神聖空間延伸至祭祀圈的每一個村落，並且在舊年結束新年開始的時候，周而復始的潔淨他界鬼魅，讓人們的生活世界得以因神聖的臨在而獲得生命存有的保障。亦即透過神聖儀式的進行，人們才得以將自身置於神聖之中，讓生活場域因神的祝聖而得到淨化。一如伊利亞德所言：一個地方要成為「我們的」，唯有重新創造它，亦即祝聖它，才能成為我們的。<sup>180</sup>

據本地耆老表示，在清朝時代，因為本地湖多，冬天溫度又低，在水氣濕重且無充足的衣物禦寒的情況下，人們極易感染寒熱症和氣喘等病症，當時村中年輕男女，很多人在生病之後無法順利長大成人，往往在二十初頭就夭折了，因此人丁凋零，這種情況讓村民意識到如果持續惡化下去，將無可避免的要面臨散庄的噩運。因此，他們冀望得到神明的庇佑，讓這塊土地能夠成為他們安身立命的地方。

於是，剛開始本祭祀圈的居民在村落瘟疫盛行時，都會由村裡的頭人到鎮安宮恭請五年千歲到村裡繞境驅除瘟疫；而在五年千歲遶境，撫平疫癘對人們的威脅之後，人們有感於五年千歲的威靈，後來就慢慢演變成五股十二庄共同請神遶境祈福的活動。此一春祭儀式也因而逐漸發展成每年固定的場域信仰活動。

---

<sup>180</sup> Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.82。

另據老耆表示，當初請神遶境時，五年千歲曾開立草藥，救人無數，但因並未留下藥方，後經廟方主事者邀中醫師協助開藥單，所用中藥種類與份量均須擲筊經五年千歲同意，這即是今日廟中所使用的藥籤。藥籤設置之後，對當時缺乏醫葯設備的居民來說，生病到廟裡求藥籤治病，請求神明庇佑是一種相當普遍的現象，也是本地居民在彼時時空的生存認知。

由上述耆老的陳述中可知，五年千歲遶境五股十二庄，是本地居民在其生活世界中，與神明互動長期累積下來的經驗，是他們生存認知體系的重要一環，那是一種渴望生活於神聖時空的一種深層價值認知系統。換言之，此種遶境儀式在本地傳統農業社會裏不僅提供了淨化個體與宇宙的終極觀念，也提供了人與宇宙之間各種交際與溝通的行為方式。<sup>181</sup>

## 二、遶境的儀式

馬鳴山鎮安宮五年千歲的遶境活動，固定於每年的元宵節即農曆正月十五日舉行，這種儀式主要是藉由五年千歲遶境儀式的進行，一方面驅除五股村落的他界鬼魅，另一方面也透過遶境的活動年復一年的確認祭祀圈的範域。亦即人們需要一些具體有效的宗教法事來制煞逐鬼，保護地方安寧。

馬鳴山鎮安宮五年千歲的遶境活動，主要分成二個部分，一是遶境時分成東西兩線遶行五股十二庄，另一個則是當天中午的吃飯擔活動。底下以民國九十五年鎮安宮五年千歲遶境的過程來理解此一儀式的象徵意義，及其為何是當地居民情感依附的重要民間場域信仰活動。

---

<sup>181</sup>鄭志明，〈台灣神廟的信仰文化初論---神廟發展的危機與轉機〉，行政院文化建設委員會，寺廟與民間文化研討會論文集（上冊），1995，P.25。

元宵節當天，清晨五點半左右，鎮安宮廟裡、廟外已開始有人影走動，這些一早到廟裡來幫忙的人，正為本地一年一度的盛事---遶境吃飯擔活動拉開序幕。

當筆者抵達廟口時，只見廟埕上，各村陣頭集合的揭示牌已按東、西線分別擺在廟埕的東西兩側。靜待各村陣頭抵達廟埕向五年千歲參拜「起馬」之後，即按事前的分組議定，將所有陣頭分成兩組遶行東西兩線。今年東西兩線遶行路線如下：

東線：馬鳴→新厝仔→芋頭厝→有才→北興→田洋→褒忠→  
勝平→六塊厝→鎮安宮  
西線：馬鳴-->同安-->昌南-->復興-->月眉-->媽埔-->褒忠-->  
勝平-->六塊厝-->鎮安宮

也就是東西線的神轎一起在馬鳴山出發，按照排定的路線遶行各村落，並預定在下午約一點到二點之間，於今年準備飯擔的褒忠(由中民村、中勝村及埔姜村三村組成)會合，在用過餐之後，東西兩線再一起返回馬鳴山鎮安宮「落馬」安座，完成一天的儀式活動。其東西兩線的遶行路線，主要遶行各村落中的大路，並未挨家挨戶的遶行，據地方耆老表示，「五年千歲」代天巡狩，五營兵將眾多，巡行四方，神威顯赫，只要遶經各村中主要道路就足以綏靖地方，確保本地人畜平安，五穀豐登。

當廟外各村落陣頭陸陸續續抵達之際，廟內五年千歲十二尊「正駕」神像，也正由本地居民虔誠的在每頂神輿上，分別請入三尊五年千歲「正駕」神像（轎內神像以三尊王爺為一組<sup>182</sup>，共四頂神轎，遶境時東西兩線各二頂神轎遶行境內各村，因鎮安宮廟位在馬鳴村，所以只要遶境馬鳴山的神轎，即是大王<sup>183</sup>的神轎），並以紅色的帶子將神像固定在轎子上，藉以確立五年千歲遶境驅邪、庇佑四方信眾的神聖意義。另外，在正殿旁的天井，也有一群人拿著法器正在排練鑾駕班，鑾駕班的人員一般在二十四人以上，故又稱二十四班，法器包含四支五營

<sup>182</sup> 張千歲、耿千歲、何千歲三位王爺公一組、薛千歲、封千歲、趙千歲三位王爺公一組、侯千歲、徐千歲、吳千歲三位王爺公一組、盧千歲、譚千歲、羅千歲三位王爺公一組。

<sup>183</sup> 五年千歲計有十二尊王爺，以盧王為鎮安宮鎮殿王爺，故稱「大王」。



營旗、四支修羅棒、四支文殊筆、一面風調雨順、一面國泰民安-----等，鑾駕班人員通常跟隨在「大王」神轎之前，作為前導，據地方耆老表示這是為壯神威的意思。往常二十四班人員的排練，都由芋頭厝耆老召集訓練，今年因該耆老已經過世，在無人召集訓練的情況下，故由廟方自外地聘請整班人員隨鑾駕遶境。

與此同時，廟埕前，在鞭炮燃放聲中，也開始進行遶境前的參拜儀式---起馬；在廟門正前方，各村的陣頭依先來後到的順序，依序向五年千歲參拜致敬，參拜完成後即按廟方分配的村落揭示牌就位，待各村皆完成參拜儀式後，就會開始進行一年一度的遶境儀式。隨著時間一分一秒的過去，廟埕前的信眾越來越多。各陣頭的表演也越來越賣力，眼見預定出發的時間越來越逼近。廟方人員也不斷透過麥克風請各村的表演，以能表達對五年千歲的虔誠之意即可，然而等到各村陣頭參拜完畢業已接近七點四十分。這時廟內接著進行春季的祭典，法事藉由法師的法術，喚出天上的「三軍」，請他們來當整個遊行隊伍的護衛。之後神輿在各村陣頭參拜完之後，從廟裡出發，開始一天的遶境活動。

當遶境儀式開始時，東西兩線分別由各村的陣頭作前導，其次依序是黑令旗、鑾駕班及五年千歲的神輿。因五年千歲遶境分乘四頂神轎出巡，故有四面黑令旗作前導，鑾駕班隨行在大王的神轎前。黑令旗在此代表的意義，據耆老表示「四支黑令旗在神輿前揮舞擺動，意思是有正當理由想要向王爺申訴的，可以向五年千歲申訴，否則即應遠避，要不然隨後五營令旗的兵將將予以拘提處理」。<sup>184</sup>

當天一大早到廟埕前的信眾大部分是前來隨香及鑽轎底，祈求五年千歲的賜福保平安的。因此，當王爺神轎開始從廟門出發時，人們就大排長龍準備「鑽轎底」，祈求一年一度才出巡一次的五年千歲十二尊正駕的「庇護」。但因為信眾實在太多，廟方必須不斷廣播，才能順利完成數百人同時鑽轎底的盛事。

各位善男信女，五年千歲的神駕即將出巡，想要鑽轎底的人，請自動排成二

---

<sup>184</sup> 95.02.12 訪談馬鳴山陳姓耆老。

列，這樣神轎才能順利通過，為各位加持庇護，排好以後請趴下，頭要低，不要抬起頭來，以免發生碰撞的事情。

據村中耆老表示「俯伏低頭，除了是向王爺表示尊敬的意思之外，另外尚有遵從五年千歲任何裁定的意思」。<sup>185</sup>另據學者表示這種「鑽轎底」的習俗其實是一種民間信仰的補運儀式，意即藉由接近神聖，以神聖的力量來平息人生的災難，補充個人的生命元氣。



圖 4-1 五年千歲神轎  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-2 陣頭表演 1  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-3 陣頭表演 2  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-4 法師召喚天上三軍  
資料來源：研究者拍攝

<sup>185</sup> 95.02.12，訪談馬鳴山陳姓耆老。



圖 4-5 五年千歲黑令旗  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-6 鑽轎底  
資料來源：研究者拍攝

當日七點五十分四頂神轎開始遶行鎮安宮所在的馬鳴村，然後分成東西兩線遶境，遶境時本祭祀圈的居民均在自家門前焚香祭拜，恭迎五年千歲的神聖駕臨，在鞭炮聲不絕於耳的氛圍下，人們置身於神聖時間的回返中，感受神聖的臨在，此一場域因儀式的進行而得以聖化，人們於世間居停的世界，也因此而承載地方獨特的意義。

遶境當天，當地居民敬神的供品分為兩種，一是擺放於八仙桌上敬神，另一種是擺放在長板凳上犒賞兵將。除此之外他們會另於自家門前擺放飲料和餅乾，供參與遶境的人員隨時取用。有些熱情的村民，甚至會主動拿飲料餅乾請遶境的人員，感謝他們辛勞參與神明的遶境活動，使得他們的村落在未來的一年能因此一神聖儀式的再度舉行，而得以彰顯出其架設於五年千歲神聖範域之內，不受他界鬼怪的侵擾。

當五年千歲的神轎經過各村落時，沒辦法一早到廟口「鑽轎底」的人，也會利用此一時間趴在路旁「鑽轎底」。此種「鑽轎底」的補運儀式，事實上更是台灣民間信仰裡的眾多儀式之一，是百姓生活共通的一部份，也是集體相傳的文化記憶。<sup>186</sup>

<sup>186</sup>黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.17。

同時，遶境時每經過各村中的大廟，各陣頭都會前往表演，五年千歲的神轎也會一一前往各村落大廟，村中的耆老對這種儀式曾這麼解釋：

五年千歲出巡時，有些案件要處理，就會會同村中的大廟，詳細了解案情，如同以往欽差大人出巡時，也會請地方官到場，協助了解案情是一樣的道理。只不過五年千歲的神格更高，能處理的事務也更廣泛，更能解決地方的問題。<sup>187</sup>

這種將神具體人格化的說明，充分表達了本祭祀圈民眾對五年千歲神聖信仰的深層信仰體系。

五年千歲遶境各村落時，由各村落自行募集抬神轎的人手。當神轎抵達各村交界時，各村中要來抬轎的人員就會在村界進行交接。交接完成後，他們會再將二頂神轎分成二組以不同的路徑在村中主要道路遶行，以期能在一天的時間之內完成遶境的儀式。讓五年千歲的神聖力量可以經由儀式的進行遍及於村內的各個角落，也讓祭祀圈的居民可以藉由儀式的不斷重複，返回原初時間的潔淨狀態。

當日下午約二點至三點東西兩線會合於吃飯擔的地點---褒忠，供陣頭、藝閣及善男信眾在此地用餐。而五年千歲的神轎則在褒忠聚保宮落馬下轎，由當地居民在廟埕前備辦各種牲果禮神敬神並犒賞兵將。

吃飯擔時間約一小時，用餐之後，各陣頭再依排定路線，回到馬鳴山鎮安宮的廟埕，恭請五年千歲落馬<sup>188</sup>安座。是時，廟埕四周及附近能攀上的建物已擠滿觀看的人潮，各陣頭的表演也為當天的活動掀起高潮，最後在高潮過後劃下活動的句點，如此，人們完成其神聖的遶境儀式。

---

<sup>187</sup> 95.02.12，訪談有才村林姓耆老。

<sup>188</sup> 同起馬，也是一種藉由陣頭表演，向神明參拜的一種儀式。



這種制煞逐鬼的儀式，其實是人們藉由神聖時間的不斷回復，時時將自身置於神聖空間的一種確保生命存有的方式。也是人們對生活世界的一種理解：他們認為一個未知的領域、異質的空間、未被我們人類所占領的地區，仍然屬於混沌的、流動、未定、未成形的樣子。藉由占領這地區，尤其是居住在那裡，人們透過一個儀式性地重複宇宙創生，象徵性地將它轉化為宇宙。<sup>189</sup>也就是說此種儀式是人們渴望定居於神聖空間的典範性作為，於是五年千歲驅瘟逐疫的情景，每年被象徵性的重複，如此時間中所謂神聖時間的時段---節慶的時間，便可藉由儀式的進行，不斷的化解人們的生活困頓，讓人們從恐懼不安的生存情境中解脫出來。

一般來說此儀式的神聖性大於其世俗性，亦即人們經由外在的身體動作與語言形式，常表達出其內在的情感世界與宗教體驗，且能在神聖性的儀式操作下化解人際間的生存困境或建立現實的社會規範。進而讓居民經由此一民間信仰儀式，安定其內在的心靈世界，體會靈肉的永恆存在，自我成就其生命的境界。同時因此一儀式的進行所形成的文化地景，更匯聚了當地人的情感，形成當地特有的場域文化；那是當地人長期以來相沿承襲的「地方芭薈」；是地方的一部份，更是認同與情感的依附所在。



圖 4-7 遶境時村民供應茶水飲料  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-8 遶境有才村福興宮  
資料來源：研究者拍攝

<sup>189</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯, 《聖與俗宗教的本質》, 台北: 桂冠書局, 2001, P.81。



4-9 遶境 1

資料來源：研究者拍攝



圖

圖 4-10 遶境 2

資料來源：研究者拍攝

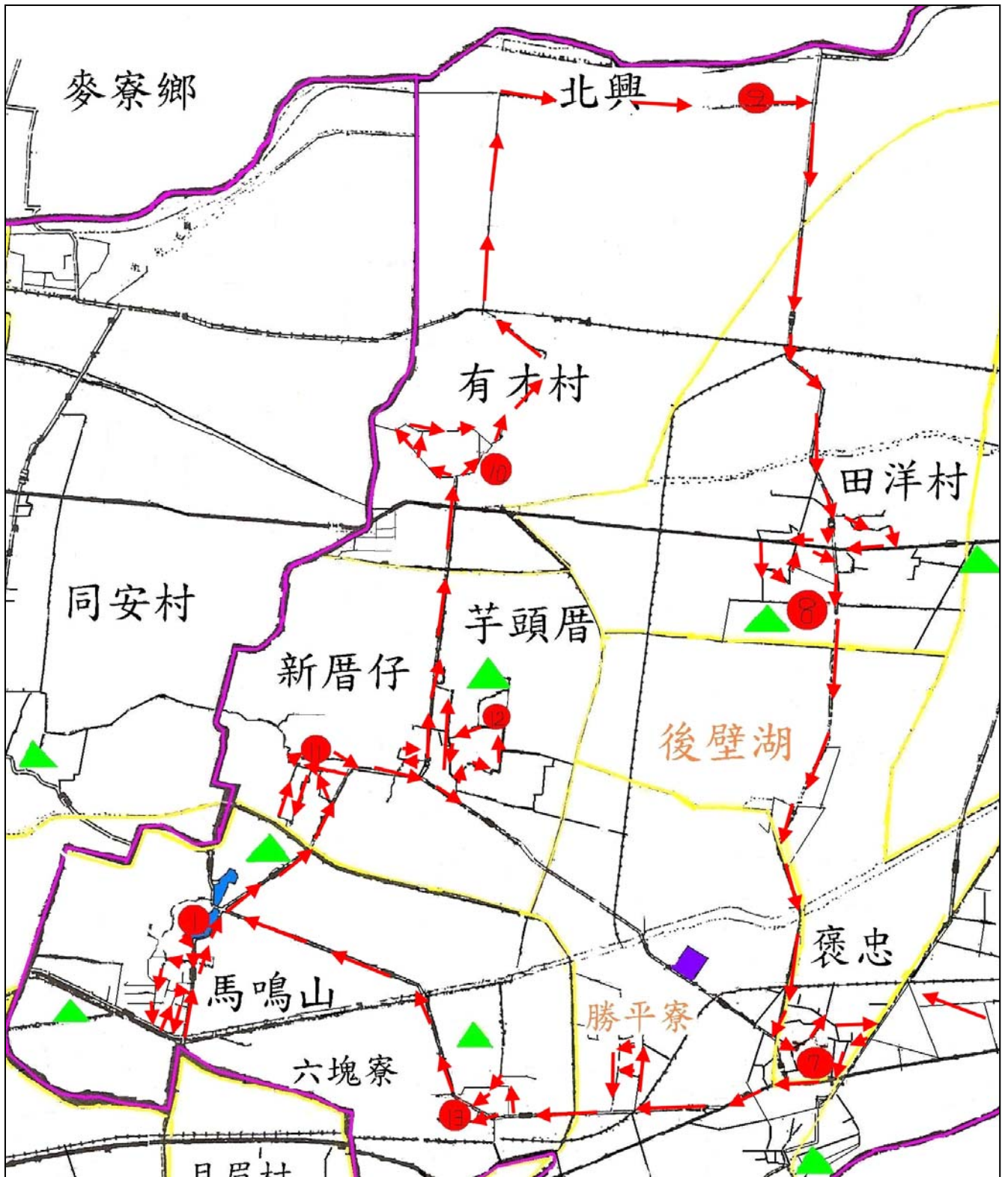


圖 4-11 東線邊境圖  
 資料來源：研究者繪



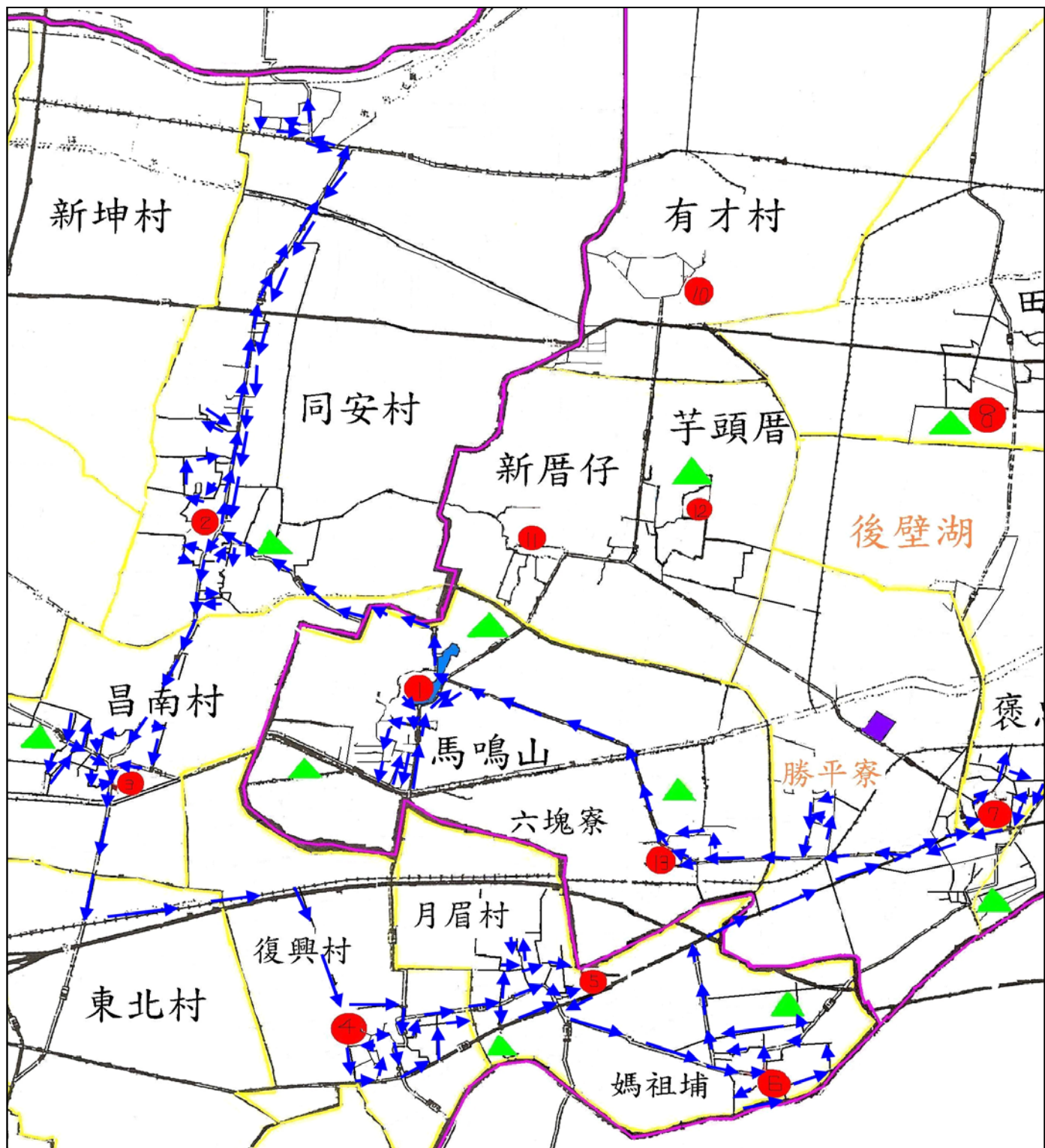


圖 4-12 西線邊境圖  
 資料來源：研究者繪



### 三、吃飯擔

民間信仰是民眾的精神文化，是人類長期在天地間奮鬥下的產物，反映出人們自主性、主動性與創造性的精神活動，以神靈的崇拜滿足了世人的生活需求，透過儀式的不斷操作實現自我的生命。<sup>190</sup>本祭祀圈的居民在遶境儀式的過程中，透過自主性、主動性與創造性的精神活動，不僅實現自我生命的意義，更在活動的過程中，發展出地方獨特的場域文化---「吃飯擔」。這種文化是人們根著於大地的深刻情感。瑞爾夫曾說：「在某個地方有根，意味了擁有一個安全地點，可以從那裡觀望世界，牢牢掌握自己在萬物秩序中的位置，以及對某個特殊地方有深厚的精神及心理依附」。<sup>191</sup>

至於「吃飯擔」名稱的由來，係因早期農業社會交通不方便時，準備飯擔的村落，必須將煮好的油飯、熱湯放入擔子內，再用扁擔將擔子挑到吃飯擔的場地供人食用，故稱「吃飯擔」。

據地方耆老表示：

早期吃飯擔，純粹供遶境及隨香參拜的人員食用，在以往傳統保守的社會中，如果像現在一樣專誠在用餐時間來吃飯擔，是會被恥笑的。後來，因有外地人肚子痛經過本地，在吃了飯擔之後竟然不治而癒，因此吃飯擔保平安之名不逕而走。如今因交通便利、資訊傳播迅速，除了原本提供祭祀圈居民遶境及隨香參拜人員食用的飯擔，已漸漸擴及到一般的信眾及祭祀圈外的人員，成了全國元宵節中知名的民俗活動，年年吸引了數萬人潮到此參加此一盛

<sup>190</sup>鄭志明，《黃文博，台灣民間信仰與儀式》序，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.3

<sup>191</sup> Richard peet，王志弘、張華蓀、未郁玲、陳毅峰 合譯，《現代地理思想》，台北：群學出版有限公司，2005，p.79。

當然，吃飯擔除了上述係供人食用之外，是否另具有其他深層的意義，據黃文博在《台灣民間信仰與儀式》中表示：通常，鄉間所見的賞兵，庄民多直擡擔挑（或提）放祭品的牲醴籃置於廟埕地面。<sup>193</sup>同時在鎮安宮遶境儀式開始前，在鎮安宮裡會先舉行召喚天上三軍的儀式，作為遶境隊伍的護衛。另從吃飯擔時只是簡單的將飯擔擺放在地上供人食用的情況來看。其本意應具有犒賞兵將，感謝其維護地方安寧的用意。也就是在犒賞兵將之後，供遶境和隨香的人食用。只是行之多年之後，本地人已將其視為吃了之後可以保平安的民俗活動。

吃飯擔在本祭祀圈依五股輪流，各股再依股內之村落輪流提供飯擔。但因各股各有不同的村落，故由各股按其意願自行排定輪流之順序，其中，主壇股和三官首股各有三個庄頭輪流，故各庄頭每 15 年會輪到辦理一次吃飯擔活動；主普股和主會股則是分由二個村庄組成或股內村庄分成二組分別承辦吃飯擔活動，因此每十年會輪到一次；至於主醮股因由同安村自成一股，所以每五年就會輪到一次。輪值表如圖 4-13。

輪到主辦吃飯擔的村落，吃飯擔的場地與各戶人家須準備的數量，通常由各村村長自行協調、商借，但總以讓數萬人夠吃的基本數量分配給各戶人家，再由各戶人家按其心意自行添加；在場地的選定方面，則以出入較方便、場地較寬敞，能容納數萬人之場所為主，往常輪流辦理吃飯擔之村落大部分均以交通較為方便的農田為主。雖然商借農田，會延緩農民耕作的時間，但基於對五年千歲的虔誠信仰，據地方表示自辦理吃飯擔以來，尚未發生商借不到場地的問題。

活動當天褒忠的居民用竹籃、湯桶等各式餐具，將煮好的佳餚送到褒忠通往

<sup>192</sup> 95.02.12 訪談褒忠陳姓村長。

<sup>193</sup> 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p82。

芋頭厝的路旁農田，供信徒們自由食用。飯擔的食材包羅萬象：油飯、炒米粉、肉絲炒飯、麻油雞、金針排骨湯、綠豆湯等各種家鄉口味，平鋪在地，旁附免洗餐具供人取用。各人盛好食物之後，即可食用，且可邊吃邊逛，尋找各自喜好的口味。這種空間場域其實提供了人與人的互動的親密尺度，凝聚了地方認同的向心力，也建立了地方獨特的場域文化，這一切，實乃源於崇拜五年千歲，試圖將人們的凡俗世界寄託於神聖空間尺度之下的作為。

吃飯擔時準備食材的當地居民都抱持著主人家的熱情，希望到場的所有人都能吃飽，並且也歡迎在吃飯擔接近尾聲時，由民眾打包帶回去給今天沒有到場的家人「吃平安」，只要最後能在飯擔內留下一些些「壓籠底」讓主人家帶回，就皆大歡喜了。







圖 4-14 飯擔場地  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-15 褒忠村民擺設飯擔食材  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-16 飯擔前人與人的互動  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-17 大會宣佈注意事項  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-18 吃飯擔 1  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-19 吃飯擔 2  
資料來源：研究者拍攝

## 第二節 五年一科的建醮活動

### 一、「五年到」的由來

除了一年一度的春祭---遶境吃飯擔的儀式之外，本祭祀圈另一個重要的儀式就是冬祭的平安醮法會，平時的冬祭稱為小祭典，但每逢寅、午、戌年則擴大舉行，稱為大祭典，也就是「五年到年或五年大登科」，雖說每五年辦理一次建醮活動，事實上每兩個「五年到」之間，只隔三年小祭典而已。

每逢五年到時，各地的香庄都會到鎮安宮勸請五年千歲前往其村中遶境，祈求平安，並屠豬宰羊，叩謝神恩。分靈廟也會請神回到廟中參與鑑醮活動，因為，在民間相傳，分靈廟的神明回祖廟參與祭典，可自祖廟得到功果，增強法力，因此各分靈廟均會在祭典舉行前將神明請回鎮安宮參與建醮活動。以今年（九十五年）統計資料共有一萬零六佰位神尊參與鑑醮的活動。至於本祭祀圈內五股十二庄的村民，則在祭典舉行期間依其信眾組織模式分成五股，建醮壇、設供桌，集中祭拜，<sup>194</sup>在鎮安宮則依例舉行祈安三朝清醮法會，為信徒消災植福，並祈求風調雨順、國泰民安。

至於為何要建醮，依廟方祈安清醮啓事的記載：

本宮位於雲林縣褒忠鄉馬鳴村，每逢寅午戌年稱謂大科年俗稱「五年到」，

依例建設金籙三朝祈安清醮，本宮奉祖之主神，五年千歲神威顯赫，德配蒼

---

<sup>194</sup> 以往建醮時，由各股村落收丁口錢作為建醮的費用，各醮壇亦時常相互比較優劣，如今鎮安宮的收入頗豐，每逢建醮時廟方各壇分別補助二十萬元，因此如今各村落已不用為建醮向村民收丁口錢，但各建醮間相互較勁未曾稍減，所以各醮壇的裝設亦自各擅勝場。

生，便施濟眾，救世良民，所求如願，香火鼎盛，今舉辦此次慶典法會，並邀地方士紳、機關團體、分靈、友宮等舉同參與此次醮典道場、藉此之時，上祝君王康泰，下祈孤苦超陞，祈求合境平安，醮典圓滿、神威顯赫、萬事如意、大降吉祥。

在神廟之外，人所面對的是神、人、鬼共處的狀態，在此時人們便失去了其自主性。因此，神和鬼都是人所應關照的無形對象，而神與鬼之間的關係，正是人們所關心的主題。<sup>195</sup>從廟方建醮啓事的文字中，可知「超升孤苦，祈求合境平安，降福於境內居民」，乃本祭祀圈建醮的主要訴求，也是祭祀圈內居民固定於大科年到時，不斷的重複這個儀式，不斷的藉由神聖的降臨，綏靖凡俗世界的主要原因。據本地耆老表示：

早期本地住戶有些人家中養豬作副業，來維持家裡的生計，因此，這些豬是他們的重要資產。然而在當時醫葯不發達的情況下，豬隻生病甚至死亡的情況時常發生，一旦農家養的豬隻出現這種情況，對當時的人們來說是相當大的損失。在當時，曾有人家裡養的豬隻生病，幾乎快養不活了；他們在無計可施的情況下，便將希望寄託於五年千歲的庇佑，於是向他們五年千歲許願：只要能讓豬活下來，在「五年到」時就會宰殺該頭豬，來敬奉五年千歲。在許願之後，那頭生病的豬，不僅養活了下來，還繁殖後代生下不少小豬。如此該戶人家不僅沒有損失，還增加了不少收入。在民生物資極為匱乏的時代，飼養禽畜的收入，對家庭的幫助非常的大。<sup>196</sup>

因此，人們更希望透過建醮的活動，得到神明的關照，賜福境內居民人畜平安。

---

<sup>195</sup>黃郁文，〈鹿港寺廟空間研究---俗民文化與空間形式探微〉，行政院文化建設委員會，寺廟與民間文化研討會論文集（上冊），1995，p.276。

<sup>196</sup> 95.12.14，訪談馬鳴山陳姓耆老。

至於鎮安宮從什麼時候開始有「五年到」的民間信仰活動，目前尚無明確的文字記載，當問及祭祀圈內的耆老時，大部份亦僅表示，「從很早就有了」或「從我小時候就聽我阿公提起過，反正很早就有了」<sup>197</sup>，目前僅能從日治時代嘉義廳所進行的廟宇調查結果略知：鎮安宮在大正年初期（民國十五年左右）的每年農曆一月和十月都有例行的祭典，且前後每跨五個年度，都要舉行一次大的祭典。

198

雖然從文獻和當地民眾的記憶中我們無法確實追溯歷史的「五年到」，到底從何時開始成為鎮安宮歲時祭儀的重要活動，不過在此儀式活動進行中的所有物件與組合，都有其與當地居民生活經驗和歷史結合的深層意義，更真實的說，這個儀式已內化成爲本祭祀圈居民生活場域內一個重要的精神信仰活動，至於祂從什麼時候開始，似乎已並不那麼重要，重要的則是這個形而上文化傳承的實質內涵與代表的意義。底下我們將透過儀式的過程，探討本祭祀圈的居民，如何藉由此種神聖象徵，建構神聖空間的神聖尺度。



圖 4-20 五年千歲三朝清醮  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-21 參與鑑醮的神明  
資料來源：研究者拍攝

<sup>197</sup> 此爲本祭祀圈裡一般的認知。

<sup>198</sup> 《馬鳴山鎮安宮平安醮五年千歲文化節專輯》，雲林縣政府，2003，p. 6。



## 二、建醮的儀式探微

建醮是台灣場域信仰中規模最大的一種宗教活動之一，其種類包括：祈安醮、慶成醮、王醮、神明聖誕醮、火醮、中元醮、收醮、開元醮、海醮、漁醮等，而醮期也因建醮的天數不同分成一朝醮、二朝醮、三朝醮、五朝醮、七朝醮等，<sup>199</sup>據說最長的有高達四十九天的四十九朝醮，而馬鳴山鎮安宮所舉行的建醮活動則是屬於祈安三朝清醮。除了在廟內與廟埕的法事活動之外，另有由五股村民在鎮安宮附近分設五處普度醮壇，此五處普度醮壇為：

1. 主普股：月眉、田洋。
2. 主會股：媽埔、六塊寮、褒忠。
3. 主壇股：新厝仔、芋頭厝、有才（含北興）。
4. 主醮股：同安（含同北）
5. 三官首股：馬鳴山、昌南、復興。

底下本論文將以鎮安宮九十五年度的「五年到」所舉行的清醮儀式為例（如表 4-1），探討此一儀式如何透過各種神聖象徵展開其在地方視域上的神聖意義；亦即藉由此一儀式的進行，本地的居民得以在諸神聖的降臨中，重新將凡俗世界人鬼神雜處的狀態，作出適當的區隔，使鬼界不致影響人界生活場域的各项運作。而人們的生活場域也得以在諸神聖的祝聖中，接福納祥，平安順遂。

### （一）建醮之前

本祭祀圈在農曆十月二十六日開始入醮，在入醮的前三天，也就是十月二十

<sup>199</sup> 《馬鳴山鎮安宮平安醮五年千歲文化節專輯》，雲林縣政府，2003，p. 10。

三日、二十四日及二十五日三天，祭祀圈內的信徒，就得全天候齋戒，並嚴禁殺生，以示虔敬誠意。至於為何要吃素，封山禁水，據地方耆老表示，祭儀是在農閑時期舉行，其時，動物正處於冬眠的狀態，吃素不殺生其實也隱含著與大自然和諧共處的生態深層意義。同時本祭祀圈的居民在十月二十三日到麥寮迎媽祖後，各戶人家在每日下午均須犒兵，直至醮期結束。

## （二）豎燈篙

豎燈篙向來被視為拉開醮典的「起頭戲」，同時也是廟宇於建醮時，導引陽間神靈和陰間鬼魂降臨的設施，有人視為「請帖」，有人視為「路標」；對鬼神而言，它是照耀冥路的神器，對人群而言，則係醮場祭典的標幟。豎燈篙向來被視為莊嚴神聖的祭儀之一，從取材、覓地到擇日、豎立，沒人敢馬虎行事，因為它和其他重要祭儀如入醮、普度等等一樣，都關係著整個醮祭的成敗---成則風調雨順國泰民安，敗則災變不斷厄運連年。

在本祭祀圈，豎燈篙的工作，都是由廟內經驗豐富的委員、總幹事等人員負責。按照古禮，此一工作必先挑選合格的竹材，以高大挺直、竹色青綠、未稍完整的刺竹為上材，擇定吉日良辰，入山採取後運回廟宇，稱為「燈篙竹」。燈篙豎立固定之後，在竹外殼糊上符令、天金紙、裹以草蓆，包上紅布，象徵召請幽明共降，並在燈篙下供奉紙紮的五方平安軍守護此一神聖象徵。

醮典開始首日，道士發表啓靖之後，至燈篙前舉行升燈、幡儀式，道長再上燈篙疏，稟告上天，祈請諸天神聖降臨，進而隆重升起旗幡、天燈、地燈等，召請三界神明和十方萬類降臨，防衛保護平安。同時，在醮典科儀期間，道士每天在起鼓之後，必至燈篙前獻供，並行升旗、繞旗儀式。

除此之外另有一百六十八支燈篙，這一百六十八支的燈篙除了廟方全體委員都有豎燈篙之外，五股十二庄的村長也代表全庄的村民豎燈篙，其餘則由民眾自行向廟方登記、繳費後，<sup>200</sup>所升起的燈篙。因此在每支燈篙上，都會貼上令符和參與拜斗人員的姓名。參與拜斗的人員在法事進行時，可進入法事會場參與聖事，禳災祈福。也就是說要參加醮禮，就一定要提供斗燈。斗燈內盛白米，並放古銅鏡、古劍、小秤、剪刀、尺、紙製涼傘等，建醮結束之後參與拜斗的人員並可將斗燈請回家中，消災解厄、祈求平安。

豎燈篙的儀式直至醮典完成時，先燒化大士爺、神像，才進行「謝燈篙」儀式，降下旗幡、燈籠、拆解燈篙才算完成。此一儀式象徵整個醮典活動圓滿結束。亦即表示招宴鬼神到此結束。此儀式的功能，我們可以視為是人與鬼神交通的一種符號，是本地場域信仰中一種「超度生靈，各登東土，魂魄相安，神人永樂」的神聖理念，放諸於俗世人際關係的標準加以衡量，亦是一種超越凡俗的大同世界的理念在神聖空間的一種具體表現。

### （三）煮油淨壇

建醮的第一天，本祭祀圈進行煮油淨壇的儀式。所謂的煮油淨壇係指凡與醮祭有任何關係之神、人、物都必須給予或參加煮油，藉此對神以淨靈，使諸神靈光；對人以淨身，使心靈潔淨；對物以淨穢，使萬物無邪。通常煮油，先淨法壇內外，再淨燈篙，最後油架停放於廟內的醮壇，為廣大善信淨「人」，當道士持米酒噴向鼎中，燃起一道火焰之時，所有參與拜斗的人就在火焰升起的時刻魚貫而過，這種作法被認為能祛穢去邪、淨身保平安。

「煮油淨壇」之儀式，在保持境域，醮場的潔淨；煮油淨穢畢，廟門貼上封

---

<sup>200</sup>此次馬鳴山鎮安宮建醮，所有參與拜斗人員的斗燈一律採用平安斗，每斗新台幣貳萬元整。

條，至此，不相干的人鬼神，都不得私闖醮場的聖域。<sup>201</sup>換句話說即是佈下結界，建立一個受過諸神祝聖的神聖空間，讓所有的儀式得以順利進行，使建醮境內的居民得以在未來的日子中，因諸神的神聖降臨，而得以獲得高度淨化的生活空間。

#### （四）文場與武場

建醮的儀式除了豎燈篙和入醮前的煮油淨壇儀式之外，整個儀式的活動約略可分成三種，分別是誦經、文場和武場，並將此三種儀式活動平均分配到醮期之中。醮期儀式進行時，又分為外場與內場；內場在廟內進行，凡喪期未滿、婦女經期來潮都被視為不潔，不得進入會場，同時除了參與拜斗和配有道場出入證者之外也不得進入會場，以免干擾儀式的進行。而在進入會場時身上配戴的皮類製品必須卸下，並換上廟方準備的黑色膠鞋。外場則在廟外進行，包括豎立天地旗、布平安軍、水燈請孤、引孤安座、登台拜表及普度化食。底下本文將以九十五年度「五年到」的清醮儀式為例，探討此一儀式的神聖象徵，與其在地方視域中的重要意涵。

##### 1. 誦經

鎮安宮祭祀圈所誦唸的經計有玉皇經集、朝天寶懺 10 卷、五斗真經、元辰寶懺等，每次誦唸大約在半小時至一個小時左右的時間。據法師表示，建醮儀式中最重要部份就在誦經，所以除了平均分配在醮期中之外，第三天的科儀也是大部份以誦經為主。這些經懺的目的皆在祈求上蒼賜福與諸神降恩，讓凡俗世界得以安定，居民生活得以穩固，生命得以延續，換言之即藉由諸神的降臨，聖化凡俗世界，消除人世的災厄，普度眾生，讓人們生活的場域經由祝聖，開啓未來生活世界的潔淨。

---

<sup>201</sup>黃文博，〈台灣民間信仰與儀式〉，台北：常民文化事業有限公司，1997，p. 148。



圖 4-22 豎燈篙  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-23 犒兵  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-24 斗燈  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-25 誦經  
資料來源：研究者拍攝

## 2.文武場

文武場的部份，通常分為例行儀式和重點儀式。底下將以筆者現場與法師訪談及觀察之資料，紀錄有關鎮安宮醮壇神聖空間之文武場儀式。

例行儀式係指每日必行的科儀，時間較為固定，上午是啓闕至尊，敬拜天公，向天公和諸神啓告、敬酒；中午則是午敬花菓，由會首及醮事全體委員朝拜諸神聖，為神進餐；下午是外獻供壇，由道士到外壇誦經施法。

重點儀式大抵可分成如下數種：

## 祀旗掛燈

本儀式包括懸掛金榜、豎立天地旗和布平安軍。

所請懸掛金榜，是在豎立天地旗之後，在法壇的四周懸貼榜單，右貼「三界萬靈府」和「靈寶六師符」，左貼「北極四聖府」和「勅封境主尊神」，正面則貼「金籙禳災三朝清醮福章」等榜文。

至於豎立天地旗，分為豎立黃霓和普度旗，主要用意是向天神地祇和孤魂野鬼表明建醮場地所在，並有招降之意，豎旗之後，道士會將供品拋向四周，其本意是將這些供品賞給天地神祇。然而，一般信徒咸信吃了這些供品，可以永保平安，所以信徒都會紛紛搶食。<sup>202</sup>

而所謂布平安軍則是以白、黑、黃、紅、青等五色人偶，代表建醮旗竿的平安軍，藉以守護地方，維護醮期科儀的進行順利，為所有參與祭典的人禳災解厄。



圖 4-26 豎立黃霓

資料來源：研究者拍攝



圖 4-27 唱念五股十二庄及全體委員

資料來源：研究者拍攝

<sup>202</sup>黃文博，〈台灣民間信仰與儀式〉，台北：常民文化事業有限公司，1997，p. 150。





圖 4-28 布平安軍

資料來源：研究者拍攝



圖 4-29 懸掛金榜

資料來源：研究者拍攝

### 施放水燈

本儀式分爲「水燈請孤」及「引孤安座」。「水燈請孤」旨在邀引水路孤魂野鬼前來受普超度，本地醮儀選在醮期的第二天下午舉行，施放地點在廟後的池塘施放，據耆老表示：

鎮安宮的水池，由廟後到廟前連成一片，並在廟的西邊有水路連接溪河，是活的水路，可以邀引水路孤魂野鬼前來受普超度。<sup>203</sup>

至於本地所施放的水燈很簡單，造形如屋厝，每一水灯上面分別書寫廟方委員或庄長的姓名（代表全庄村民邀引水路孤魂野鬼），和北部大型豪華而燃放的方式不同。

至於「引孤安座」則在水燈施放後，由道士和隨行參拜人員沿路插香，作爲「路燈」，以便指引受邀前來的水路孤魂順利到達普度場。最後則在道士的引導下，在廟旁右側的「普度岩」前完成此一儀式。「普度岩」前供奉觀音，左設翰

<sup>203</sup> 95.12.16，訪談鎮安宮管理委員會林姓委員。

林所、右分男室、女室，日後孤魂野鬼受邀前來，即可居於此處以便受普超度。



圖 4-30 施放水燈  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-31 沿途插香  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-32 引孤安座  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-33 普度岩  
資料來源：研究者拍攝

## 分燈捲簾

「分燈捲簾」和「滌水禁壇」是第二天的夜間主戲，所謂「分燈捲簾」包括分燈煥彩、捲簾觀帝和鳴金擊玉，旨在藉聖火之力，祝聖境域善信元辰光采。

科儀之始，先熄滅法壇全部燈火，然後道士們手持火把引「天火」入壇，再重燃法壇燈火，象徵前途光明，之後，擊磬三聲，「分燈」結束。繼續「捲簾」科儀，於科儀桌前懸掛「闕」字畫軸，象徵玉皇上殿，捲簾時只捲三寸，意謂「不



可見頭」，畫軸上所繪四人即跟隨玉帝的「天上四天師」：張道陵、萬仙翁、許旌陽和邱宏。接著鳴鐘廿四響，表示一天廿四小時，再擊磬廿九聲，代表一月，繼而鳴金戛玉卅六下，象徵一年，最後則敲鐘九響，表示九霄之意，和擊磬六響，表示六合之意，到此功德圓滿。



圖 4-34 分燈煥彩  
資料來源：研究拍攝



圖 4-35 捲簾觀帝  
資料來源：研究拍攝

## 滌水禁壇

「滌水禁壇」，全稱應係「滌水禁壇斬魅（命）魔」，這是全部科儀中最精彩的一場道士戲，上場演法的有兩人，一個是高功道士，一個是「魅魔」，由一位年輕道士扮演，身穿紅衣，畫鬼面或臉戴鬼魔面具，頭繫五彩高錢，表示鬼怪，也就魑魅魍魎的象徵體，其實也是代表你我的「心中之魔」。

科儀開始，高功道士以七星寶劍先行「勅水」，對法壇內的人、事、物、祭品一一作法，以求潔淨，表示邪魔當道，道人下山度紅塵，拯救萬民；忽然間，天地昏暗、風雲變色，魅魔出現，興風作浪，施瘟布毒，結果生靈塗炭，哀鴻遍野。正當危急間，高功道士左托淨水鉢，右執七星寶劍緊追而出，與魅魔展開一場廝殺，有追有趕，有打有鬥，最後，高功道士揮劍一斬，魅魔立即遁失，不過，並非把魅魔斬死，而是將他收降，此時，魅魔的面具置於東北艮方（鬼方）「斗」內，表示已被囚禁於此，高功道士緊跟著揮劍插入斗內，表示封山，魅魔從此不

得出關，而從此天下太平，蒼生終於得到解放。

滌水禁壇斬魅魔之後，接著演「宿啓」，並安鎮五方真文，即安鎮於米上的文房四寶，計有東方真文、南方真文、西方真文、北方真文和中央真文。



圖 4-36 東方真文

資料來源：研究者拍攝



圖 4-37 南方真文

資料來源：研究者拍攝



圖 4-38 西方真文

資料來源：研究者拍攝



圖 4-39 北方真文

資料來源：研究者拍攝



圖 4-40 中天真文

資料來源：研究者拍攝

## 登台拜表

本項儀式是向玉帝呈拜通天大表之儀，主要有兩個用意，一是呈送疏文請玉帝過目，祈求上蒼賜福保佑境域平安；一是請求玉帝恩准，以備葷素大餐慰祭孤魂，也就是這個節目做完之後，才能普度和辦桌請客。

儀式開始時，起鼓奏樂，除穿「朝鞋」的高功道士（主壇道長）外，其餘道士都得一一脫鞋換上木屐，手持雨傘拾階台。「腳著木屐，手持雨傘」表示「離天遮地」，也就是「腳不著地，頭不見天」，意即「步上雲天登天闕」，道長因腳已著「朝鞋」，離地三寸了，所以不必再穿木屐。

高功道士登台後，先行自我安符，全身上下遍貼符紙，安符後，高功道士手持七星寶劍，率領所有道士啓程，在一番旋轉跳躍之後，終於來天庭見了玉帝，並完成上奏表文的使命。



圖 4-41 登台拜表  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-42 呈送疏文  
資料來源：研究者拍攝

## 普度化食

普度化食是醮祭第四天下午最重要的行事，「普度」是民間的一般統稱，大意指貢獻祭品普施水陸孤魂野鬼；但在道士科儀裡，則有一連串的法事，從男堂女室的獻貢、巡筵灑孤，登壇說法到普度化食、送孤化紙，循序進行，一絲不苟。

普度的準備工作，大抵從當日上午，就陸續展開，各戶各家、各庄各廟紛紛在家前和各村庄廟前擺放普度祭品，同時在鎮安宮四周也由五股村落分設五個醮壇，由五股村落準備祭品，而在廟方左側則由各方善信擺桌普度。大約在下午兩點前，就已擺置完畢，接下來就是等待道士團的法事了。

法事開始時，由道長分乘二輛車子按東西兩線先到各村巡筵灑孤。回到廟後再由道長所率領的道士團，引導隨拜人員在廟側普度岩（含男堂、女室、翰林院）前的大土爺處，作簡單的上經唸懺之後，再到廟前左側的普度場，逐場逐行的巡筵淨化普度供品，俾使祭品乾淨可食；接著再到普度岩誦念經懺，經懺完畢之後由道長帶領所有人員登上七星橋，<sup>204</sup>為人消災解厄。然後再到位於普度場上的「救苦台」上登壇說法和誦經招鬼，使十方諸鬼皆能聞經超度，享用祭品。

誦經說法時，道長和道士們一面唸唱經懺，邀請孤魂前來施食，同時告以戒律，切勿藉機危害世人，一面普施祭品，依經懺的段落，不定時丟擲糕餅水果或硬幣，任人搶拾。這原本是施擲給好兄弟的，但民間相信，搶到這些祭品會行好運，吃了祭品會保平安，所以搶食者極為踴躍。

普施完畢，接著進行送孤，火化大土爺及金銀紙器，就此祭送十方孤魂，普

---

<sup>204</sup> 七星橋又稱平安橋，不論什麼形態的廟會，舉凡建醮、謝土、神誕、安座，甚至只是過年過節，都會頻頻出現於廟前，是一種純粹是為消災解厄而設計的祭儀。



度至此功德圓滿。



圖 4-43 廟埕左邊的普度場  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-44 主普股醮場  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-45 主會股醮場  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-46 田洋合安宮普度場  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-47 道士乘車前往村落巡筵灑孤  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-48 廟埕左邊巡筵灑孤  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-49 普度岩前誦經懺  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-50 過七星橋  
資料來源：研究者拍攝



圖 4-51 登台說法  
資料來源：研究者拍攝

## 勅符正醮

整個醮儀在普度時，可說是一個高潮，其實普度過後也幾乎是醮祭的尾聲，剩下來的，只有道士團最後的敬謝三界列聖神祇和謝斗燈壇的圓壇而已。

普度、宴客之後，於醮場舉行最後一個節目---「正醮」，在讀表章、上奏表結束後，由道長「萬靈勅符」，以最具神靈威力的「五雷牌」，壓蓋於「三十六將符」上，之後送聖回駕，依序焚燒表章、奏表、張天師紙像、玄天上帝紙像、表官紙像和文字架，奉請諸神各返瑤宮。所有科儀，至此全部結束。<sup>205</sup>

<sup>205</sup>黃文博，〈台灣民間信仰與儀式〉，台北：常民文化事業有限公司，1997，p. 149-156。

### 第三節 小結

本祭祀圈所進行的遶境與建醮儀式，其過程所呈顯出的意義，就像吉爾茲所說的：「其是引導人們承認支持著儀式所體現的宗教觀的權威，且是通過借助於單獨一套象徵符號，引發一套情緒和動機（一種精神氣質），確定一個宇宙秩序的圖像（一種世界觀）。」<sup>206</sup>亦即當人們體認到，人們是活在一個隨時會與鬼靈相沖犯的世界，生存面臨到各鬼靈的威脅有不少失調的危機，因此必須藉助各種積極性的制鬼儀式，消弭個體存在的種種困境<sup>207</sup>，俾能從恐懼不安的生存情境中解脫出來。

換言之，本祭祀圈的居民，對於種種無法理解的恐懼、危疑等現象，往往將之視為他界的鬼靈所引起，因而積極尋求五年千歲神聖力量的介入，建構神聖性的空間，來平撫人世間失衡的現象。因此，本祭祀圈的節慶儀式（遶境與建醮），可以說是，藉由儀式的進行，祈求超自然的神聖能量的不斷回返，讓人們得以經由神明的禳災賜福，消災解厄，安立個體的存在。亦即，經由神聖性非經驗或超經驗的方式，來達到世俗性的經驗目的。此即沈清松先生在詮釋文化的時候，所強調的文化乃是「由一個歷史性的生活團體，表現其創造力的歷程與結果的整體，其中包含終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統和行為系統」<sup>208</sup>等文化體的「中心目的」---價值系統，便是促使該文化體形成其自身之特色的核心。

其次，這種透過人群年復一年的操演，其實蘊含著地方豐厚的生命脈動，形成地方獨特的認知與行為模式---「吃飯擔，保平安」、「遶境、建醮，驅邪納祥」

---

<sup>206</sup> Clifford Geertz, 納日碧力戈 等譯,《文化的解釋》,上海:上海人民出版社,1999,P.154。

<sup>207</sup> 鄭志明,《神明的由來---台灣篇》,嘉義:南華管理學院,1999,p382-383。

<sup>208</sup> 沈清松,〈科技與文化的意涵和互動〉,《解除世界魔咒---科技對文化的衝擊與展望》,時報出版公司,1984,P.21-57。

等。此種獨特的認知與行為實踐，是地方居民的共同記憶、認同與歸屬感的根源。誠如艾斯柯巴（Arturo Escobar）的主張，「地方以特殊的構造聚集了事物、思想和記憶」。<sup>209</sup>沈浸於地方的人們，於是在其特殊的文化脈絡裡，經由神聖空間建構的儀式，建立對生活世界的認知模式，形塑各種氣質不一的在地文化，並在日常生活的不斷實踐中，形成一套完整的觀念思想體系。

---

<sup>209</sup>徐苔玲、王志弘譯，〈地方：記憶、想像與認同〉，台北：群學出版有限公司，2006，p. 68。



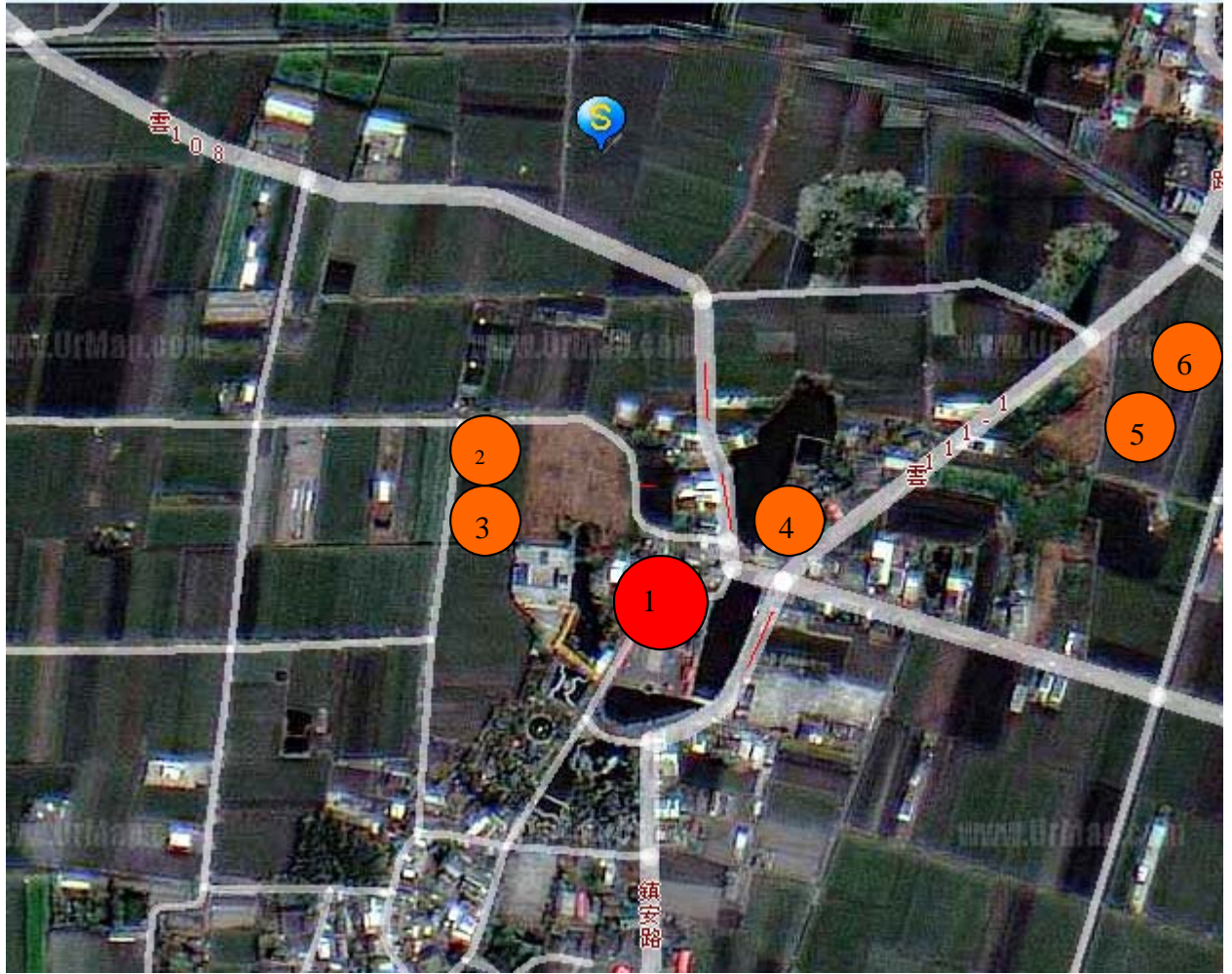


圖 4-52 鎮安宮建醮場域分布圖

資料來源：研究者繪

- 1 鎮安宮所在位置，為醮事主要場所。
- 2 主醮股（同安村）醮壇位置。
- 3 三官首股（馬鳴山、昌南村、復興村）醮壇位置。
- 4 主壇股（新厝、芋頭厝、有才村）醮壇位置。
- 5 主會股（媽埔、六塊寮、褒忠）醮壇位置。
- 6 主普股（月眉村、田洋村）醮壇位置。

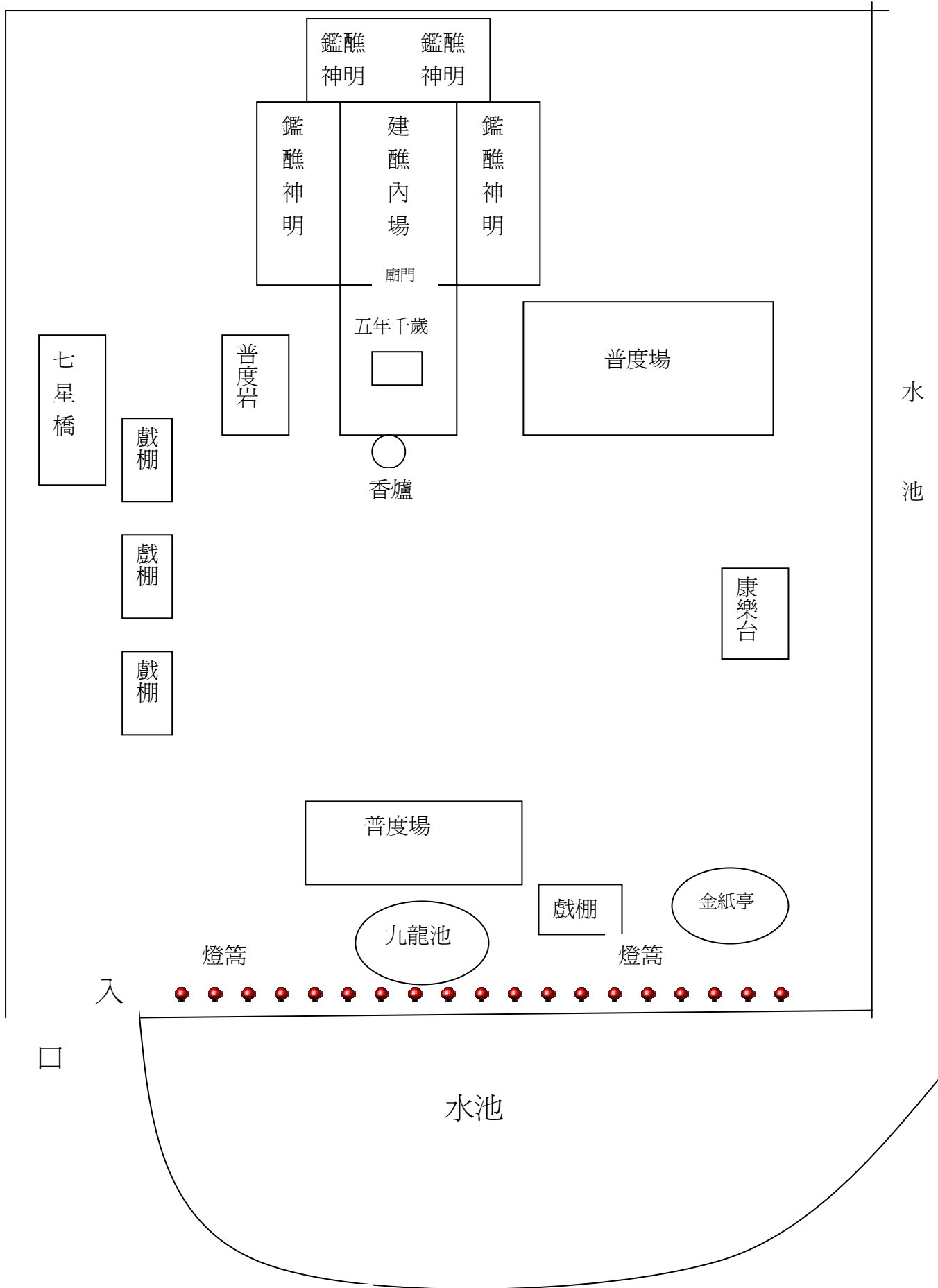


圖 4-53 馬鳴山鎮安宮建醮場域示意圖

資料來源：研究者繪

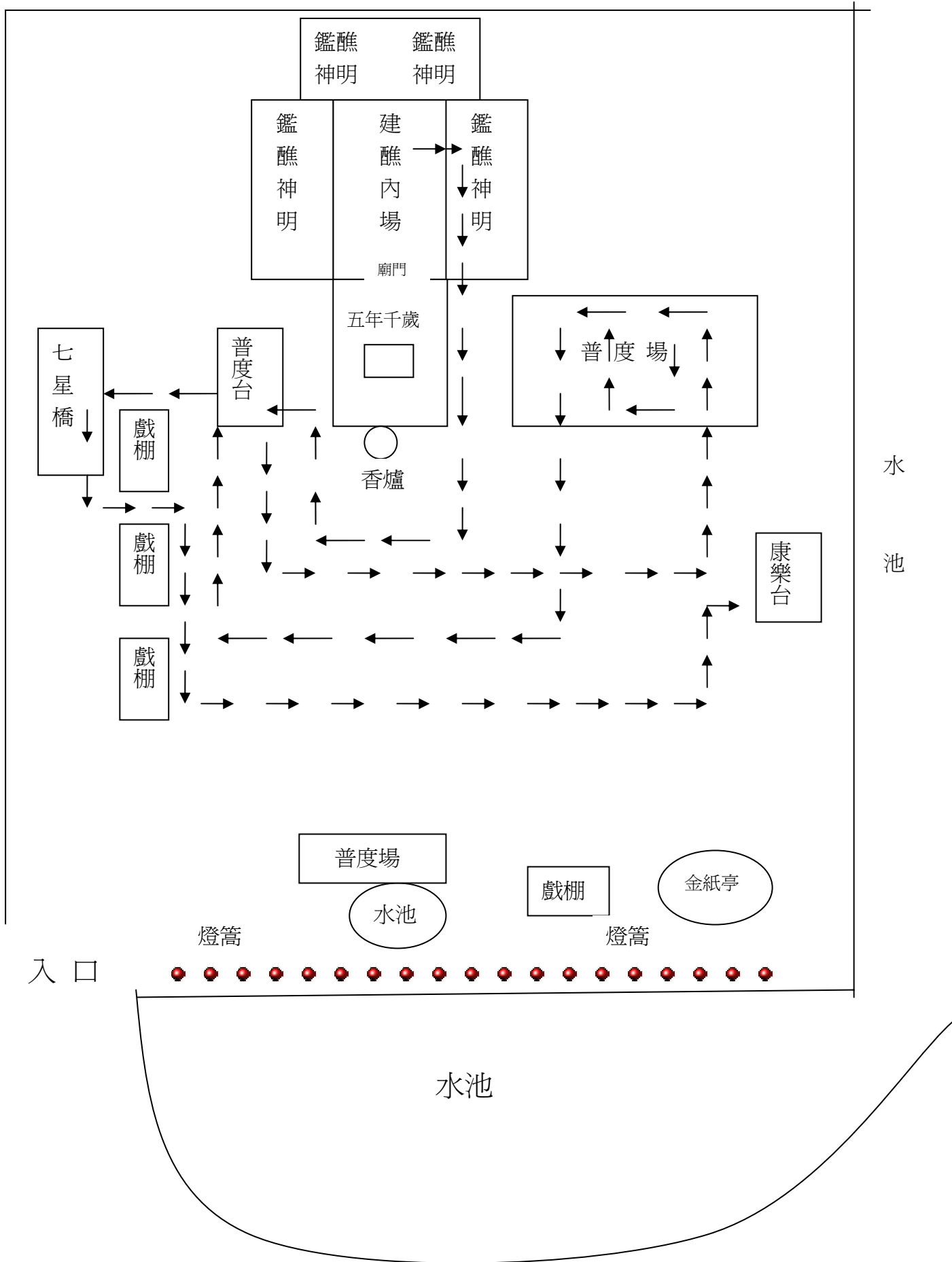


圖 4-54 馬鳴山鎮安宮建醮普度化食路線圖  
 資料來源：研究者繪

表 4-1 馬鳴山鎮安宮崇建三朝清醮科儀程序表

<p>國 十二月十六日      國 十二月二十日          民國九十五年歲次丙戌      曆      曆      共五天          農 十月二十六日      農 十一月初一</p> <p>主行醮事：嗣滿天師府 高功大法師 陳榮盛。</p>			
<p>國 十二月十六日  <b>第一天</b>      曆      星期六          農 十月二十六日</p>			
科儀名稱	時間	祭品用物	備註
鴻壇奏樂	下午六點		
引鼓入醮	下午七點	大三牲	
金科玉壇	下午七點半	大五牲	會首、委員陪拜
開光點眼	下午七點半		是日 時登天貴人大吉 是日 時三奇貴人大吉
朱羅大請	下午九點	大五牲	全員陪拜
啓請三界	下午十點	大五牲	全員陪拜
暫停法音	下午十二點	大五牲	
<p>國 十二月十七日  <b>第二天</b>      曆      星期日          農 十月二十七日</p>			
科儀名稱	時間	祭品用物	備註
法鼓啓壇	上午六點		
啓闕至尊	上午六點半	大五牲、菜碗、四菓	玉皇首陪拜
懸掛金榜	上午八點	大三牲、四菓	
豎立黃霓	上午八點	大五牲、四菓	玉皇首陪拜
布平安軍	上午八點		
啓請王爺	上午九點	大五牲、粿、粽、菜碗	全員陪拜
九陳獻糝	上午九點半	大三牲、菜碗、金銀財寶	全員陪拜
王前獻花	繼續	大三牲、菜碗、金銀財寶	全員陪拜

外壇啓請	繼續	自辦	
玉皇經集	繼續	四菓	玉皇首陪拜
交經補謝	繼續	四菓	玉皇首陪拜
水燈請孤	下午五點半	三牲五味碗	主普陪拜
引孤安座	下午五點半	三牲五味碗	主普陪拜
鴻壇奏樂	下午七點		
分燈煥彩	下午七點	大五牲、菜碗	全員陪拜
捲簾覲帝	下午七點	大五牲、菜碗	全員陪拜
鳴金擊玉	下午七點	大五牲、菜碗	全員陪拜
啓請師聖	下午七點	大三牲、四菓二付	全員陪拜
滌水禁壇	下午七點	大五牲、四菓	全員陪拜
宿啓九天	下午七點	大五牲、四菓	全員陪拜
安鎮真文	下午七點	大五牲、四菓	全員陪拜
謝師拜聖	下午七點	大五牲、四菓	全員陪拜
暫停法事	下午十二點		
國曆十二月十八日 第三天 星期一 農曆十月二十八日			
科儀名稱	時間	祭品用物	備註
法鼓淨壇	上午六點		
啓請師聖	繼續	大三牲、四菓二付	全員陪拜
早朝三寶	繼續	大五牲、菜碗菓子	全員陪拜
謝師拜聖	繼續	大五牲、菜碗菓子	全員陪拜
朝天寶懺 1.2.3	繼續	四菓	會首及委員輪流陪拜
啓請師聖	繼續	大三牲、四菓二付	全員陪拜
午朝紫微	繼續	大五牲、菜碗、四菓	全員陪拜

携遊玉京	繼續	大五牲、茶碗、四菓	全員陪拜
午糗花菓	繼續	大五牲加金銀財寶	全員陪拜
拜師謝聖	繼續	大五牲加金銀財寶	全員陪拜
朝天寶懺 4.5.6	繼續	四菓	輪流陪拜
鴻壇奏樂	下午七點		
啓請師聖	繼續	大三牲四菓二付	全員陪拜
晚朝勾陳	繼續	大五牲、茶碗、四菓	全員陪拜
金花表裡	繼續	大五牲、茶碗、四菓	全員陪拜
謝拜師聖	繼續	大五牲、茶碗、四菓	全員陪拜
朝天寶懺 7.8	繼續	四菓	會首輪流陪拜
休息	下午十二點		
國 十二月十九日 第四天 曆 星期二 農 十月二十九日			
科儀名稱	時間	祭品用物	備註
滿通法鼓	上午六點		
重白至尊	繼續	大五牲、四菓	會首陪拜
朝天寶懺 9.10	繼續	大五牲、四菓	全員陪拜
啓請將官	繼續	大五牲、四菓	全員陪拜
登壇拜表	繼續	大五牲、四菓	全員陪拜
拜謝官將	繼續	大五牲、四菓	全員陪拜
七獻香花	繼續	大三牲、茶碗加金銀財寶	全員陪拜
王獻糗前	繼續	大三牲、茶碗加金銀財寶	全員陪拜
道場呈疏	繼續	大五牲五	全員陪拜
外獻糗壇	自辦		
巡筵灑孤	下午三點		

登壇說法	下午四點	大五牲四菓	主普陪拜
送孤化紙	下午六點		
酌謝王爺	繼續	自辦菓	全員陪拜
五斗真經	繼續	四菓	
延壽本命	繼續	四菓	
元辰寶懺	繼續	四菓	
萬靈星燈	繼續	四菓	
休息	下午十二點		
國 十二月二十日 第五天 曆 星期三 農 十一月初一日			
科儀名稱	時間	祭品用物	備註
酌謝三界	上午零點	大五牲清豬草羊二付	全員拜香
外壇謝神	繼續	自辦	
降御正醮	繼續	大三牲四菓	
關五雷神燈	繼續	大三牲四菓	
和瘟淨壇	繼續		
讓祀酌晏瘟司	繼續		
拜謝師聖	繼續		
勅給靈符	繼續	大三牲四菓	活雞鴨一付
完醮化紙			
合境平安			

資料來源：馬鳴山鎮安宮建醮科儀程序表

## 第五章 家居神聖空間的營造

人文主義地理學強調人文精神「主體性」所創造的空間、區域。即：人—自然—景觀間互動的內涵、生活世界、時間、地理等。段義孚認為「自我中心空間」，強調「主體性空間」的「存在空間」。因此「存在空間」須由「內在」的「主體」來貞定、展顯其內蘊。海德格亦認為「存在空間」是一種「存有」之在世的展現，是積極展開「目的性」之人文創造和建構，其結果是具有具象、可視的文化景觀，並且承載、滿盈著「意義」。所以「存在空間」是由人之主體存有性價值的意義活動創造而形塑建構，有其「神聖向度」。<sup>210</sup>

上述的觀點詮釋了「在世之人」或「人之在世」通過存在現象學觀照人在實存世界中，以人的經驗作用於大地所形成的具體親切的關係。亦即，我們必須通過我們及身體的感覺、知覺以及概念之作用，方能認識世界。因此，段義孚指出：具體經驗空間是以「我之存有於空間之中」（my being in space），此空間是著重人的直接經驗，是日常生活的空間性，常受其生命經驗及生活歷程積累的文化 and 社會傳統約制。<sup>211</sup>

在一般傳統村落裡，人們經由生活經驗所積累的文化，指導著他們的生活行為模式。也就是人們對於存在空間的看法認為，世俗空間，除了人們所生存的世界之外，尚有神界與陰間等超驗世界的存在。而在三界概念中的人界，其實是神、人、鬼共處的境域，是神鬼交征之處。基於這種對生活實質空間並不均質的體認，本祭祀圈的人們冀望透過層層的防衛網，在世俗空間中建立神聖空間的生活場

---

<sup>210</sup>潘朝陽，季鐵男編，《存在空間的一個詮釋》，建築現象學導論，桂冠圖書公司 1992，p331-335。

<sup>211</sup>潘朝陽，《空間·地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋》空間、地域與文化專輯（上），p175-176。



域，以使自己能時時位居於神明所在的場域，「創造人間天上的仙境」。關華山先生認為此一理想表現在民宅的課題可以有下列幾個特性：（一）使居住環境顯示出一種潛在的內外分辨，其層次乃內由神明，外由鬼怪逐層界定。（二）人界概念表現在民宅的兩種裝飾主題，即驅鬼和吉祥。（三）人界觀念另外還表露在家宅的營建過程，從頭到尾充滿著禁忌與儀式。<sup>212</sup>

因此，本文將透過地方場域的真實生活向度，理解本祭祀圈內的居民，如何在神鬼交征的人界，藉由五年千歲各種神聖象徵物的安置，創造家居生活的神聖空間，安頓自我生命的存在。也就是說本地的居民，如何讓居住的生活場域，在遶境與建醮的儀式之後，進一步建構家居的神聖空間，在凡俗世界中建立一個「突破點」，以便隨時和超自然的神聖力量取得聯繫，讓神聖時常降臨，確保生活空間的潔淨。

## 第一節 喜慶的家居神聖空間

胡塞爾對「生活世界」的基本結構學術探討，包括了生活世界裡的方向感與構成經驗、生活場域的歷史軌跡與時間歷程、人的身體行為與生活空間關係等等。因此，胡塞爾發覺：這個世界裡的所有物件及各種事務，都是必須在這個世界裡被了解並獲得其意義的。這些物件們是屬於這個世界的，也從不曾脫離這個世界。因此，這個世界，更是一種理解其中各種物件及事務的一種『視域』(horizon)。胡塞爾寫道：

我們對「世界」的知覺，以及我們對「物件或物體」的知覺：這兩件事之中，

---

<sup>212</sup>關華山，〈民居與社會、文化〉，台北：台原出版社，1989，p.33~35。

有一個根本性的差異。我們對物件或物體的知覺，若是能成爲一種有實效的知覺，則必然是在一種「世界之視域」(world-horizon)之內被知覺到的。每一個物件，都是「屬於這世界裡」的某物件，由之我們才明白我們的知覺裡經常有此視域。<sup>213</sup>

本祭祀圈的居民在家居生活世界中，每逢家有喜慶時，大部份都會到鎮安宮恭請五年千歲到家中的正廳，一方面感謝五年千歲長期以來的庇佑，同時也在五年千歲的駕臨中，讓家居的生活場域獲得神聖力量的介入，而得以平安順遂，此種在地的文化現象，除了說明人們渴望神聖的降臨之外，也代表了生活世界的物件，是一種居民長期生活經驗的累積，在此場域內不僅被理解，同時也是生活中不可分割的一部份。在此本論文將就本祭祀圈的居民在婚嫁及新居落成時的作爲，探討其在家居生活中恭請五年千歲至其宅中的象徵意義，理解其隱含的神聖象徵與文化意義。

本祭祀圈內的居民在婚嫁與新居落成時，都會到鎮安宮請五年千歲到自家的正廳鎮宅保平安。首先他們會到廟裡向五年千歲稟明請神的事由，並按五年千歲十二尊王爺的順序擲筊請示，在取得其中一尊王爺的三個聖筊之後，即可向廟方辦理手續，迎請五年千歲回其家中，但一般以七天至十天爲原則，除非當時家中有要事須要五年千歲代爲處理排解。

這裡的信眾到廟裡請神時一般有三種模式，分別是一請五年千歲的神尊至其家中，二是請五年千歲的令（由金紙摺成），其三則是請木牌的令回家，這三種方式請神回家之後，傳統三合院或一條龍的建築會將神像供奉於家中正廳的神案上，現代化的樓層建築則會在住家的最高樓層設置神明廳，供奉請回來的神明：

---

<sup>213</sup> 魏光苕，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，環境與藝術學刊，第三期，2005。

無正廳的人家則將神像供奉在客廳裡。請五年千歲回來之後，神案上供奉水果餅乾，備有香爐，香爐裡時時點香，以備有事可以隨時向神明請示。一般人家在請五年千歲回其家宅的三種模式中，第一種代表五年千歲親臨其家中，帶有五營兵將，第三種代表的是五年千歲指派人員帶領兵將至其家中，上述兩種迎請五年千歲的方式都須每日犒兵，供應糧餉，並在喜事辦理完成之後送神或令牌回廟裡。如果是第二種則代表五年千歲派員前往參加喜慶，於完事之後將令牌加以火化，讓代表的兵將可以回廟裡繳令。本祭祀圈的居民，一方面因為住得較近，另一方面因為信仰上的虔誠，大部份都會親自至廟裡迎請五年千歲的神尊至其家中，並於完事之後再請五年千歲回鎮安宮。

## 一、婚嫁請神的神聖揭示與象徵

本祭祀圈的居民於子女長大成年進行婚嫁時，都會請五年千歲到家中作客。此種作法一方面是感謝五年千歲對孩子在成長歷程的照顧，讓他們能順利長大成人，另一方面也是藉由請神的儀式讓神聖進入家中，聖化辦理喜事的家居生活場域，讓婚嫁的儀式能順利的進行。

在現實生活裡，有認領乾爹乾媽、義子義女的風氣，而在本地的信仰場域裡，也有拜神為父為母的習俗，時至今日仍然「歷久不衰」，它是這裡最生活化的信仰之一。據耆老表示，本地居民在開發的過程中，瘟疫橫行，很多孩子在未成年時即已夭折，對村落的發展形成莫大的威脅。這種情形一直到五年千歲在本地建廟，驅逐瘟疫之後，地方人畜才得以平安，漸漸繁衍滋長。因此人們對五年千歲守護地方，看顧孩子長大均非常的感謝。

一般民間信仰認為當孩子在嬰幼兒時期，身體病痛較多不易撫養時，也就是

「細漢歹育飼」的幼童，大部份為人父母者都會帶孩子到廟裡請求讓神明作「契子」，請祂在暗中保佑他（她）能長大成人，出人頭地。本祭祀圈的人們在孩子「細漢歹育飼」時，也會到廟裡讓孩子認「王爺公」為契父，請「王爺公」在孩子成長的過程加以保護。以下以陳先生帶其子到廟裡認五年千歲為契父，說明此一地方場域在信仰上的神聖儀式。首先陳先生會到鎮安宮向五年千歲稟明想請五年千歲收其子女為契子，然後以擲筊的方式向五年千歲請示，如果五年千歲答應收其子為契子時，再依序擲筊問明是認那一位王爺公為契父，陳先生之子最後承譚千歲收為契子，並在譚千歲收其子為契子之後立下誼書<sup>214</sup>，平時契誼書由廟方收存於神房，至十六歲成年時交由父母領回。以下抄錄立誼書如下：

### 契 書

立契書字人雲林縣褒忠鄉馬鳴山五鄰五十三號弟子陳水鎮室人陳王寶桂  
於民國庚戌年肆月貳拾肆日○○，次子取名茂榮，夫妻二人商議恐八字不順  
即（吉）雖（遂）與鎮安宮五年千歲譚府千歲作為契子，望神庇佑，逢凶化  
吉，消災改厄，四時吉慶，八節無殃，養育成人。

十六歲滿過備辦五牲酒禮菓品金紙叩答神恩

○討回契書字恐口無憑此張以○後日，為作證據。

中華民國庚戌年七月八日吉置

為仲介 朱府千歲

主契人 陳水鎮

知見人 陳王寶桂

鎮安宮五年千歲 譚

立契之後，陳先生之子即成為五年千歲十二位王爺中譚千歲的契子，受該神

<sup>214</sup> 五年千歲之契誼書，在以往是以毛筆在紅布上書寫，但因書寫速度較慢，現已改為影印既有格式的方式，讓帶著子女認五年千歲為契父的父母填寫子女的相關資料。

的隨身保佑。

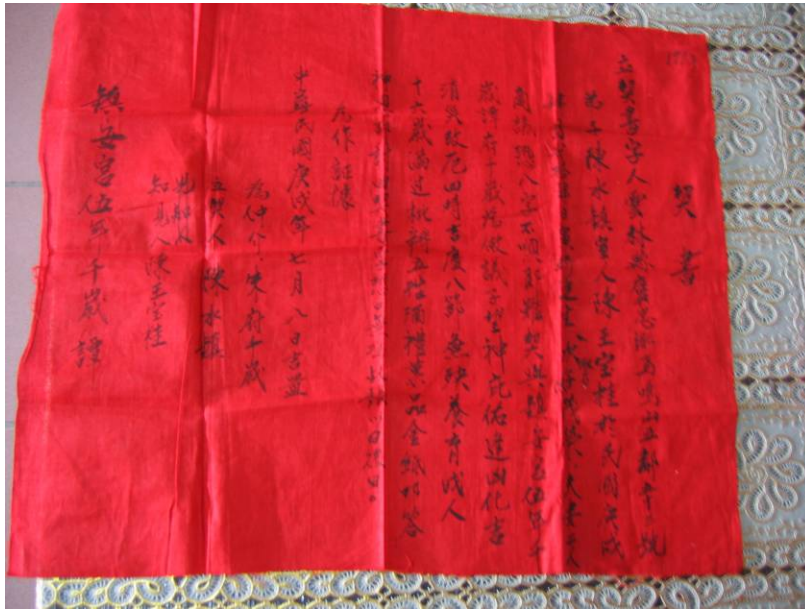


圖 5-1 契書

資料來源：研究者拍攝

據耆老表示從此以後在譚千歲聖誕時，陳先生必須準備牲醴，帶著兒子到廟裡拜拜，感謝五年千歲一年來的照顧。直到其子成年，年滿十六歲之時，另須到廟裡按契書的內容準備五牲、酒禮、菓品，金紙等來叩謝譚千歲的保佑，謝神之後，該張立誼書即由家長領回，表示「契子」已「做大人」，可以獨立照顧自己了。不過，領回了契書，並不表示終止雙方的契約關係，以後譚千歲仍會繼續保佑他的兒子，而陳先生和他的兒子還是每年要到廟裡拜拜。

本祭祀圈的人們因為有此種認五年千歲作契父的信仰行爲，因此在其子女婚嫁時，都會到廟裡恭迎五年千歲到其宅中作客，接受他們的款待來表達他們的感謝。同時在本地的信仰場域裡，人們認為結婚喜慶大事，關係日後香火的承續，因此要特別注意不要讓新娘犯沖煞。另外在早期的農業社會裡也有搶親的情形發生，這種現象雖在今日社會已不再發生，但自交通發達後意外事故頻傳，在民間

的看法裡，交通意外事故頻傳的地方是不乾淨的陰靈在「找交替」，所以當事者在家裡籌辦婚嫁大事時，為確保儀式順利進行，香火得以延續，便會請五年千歲到家宅來確保空間的潔淨與婚事的順利進行。

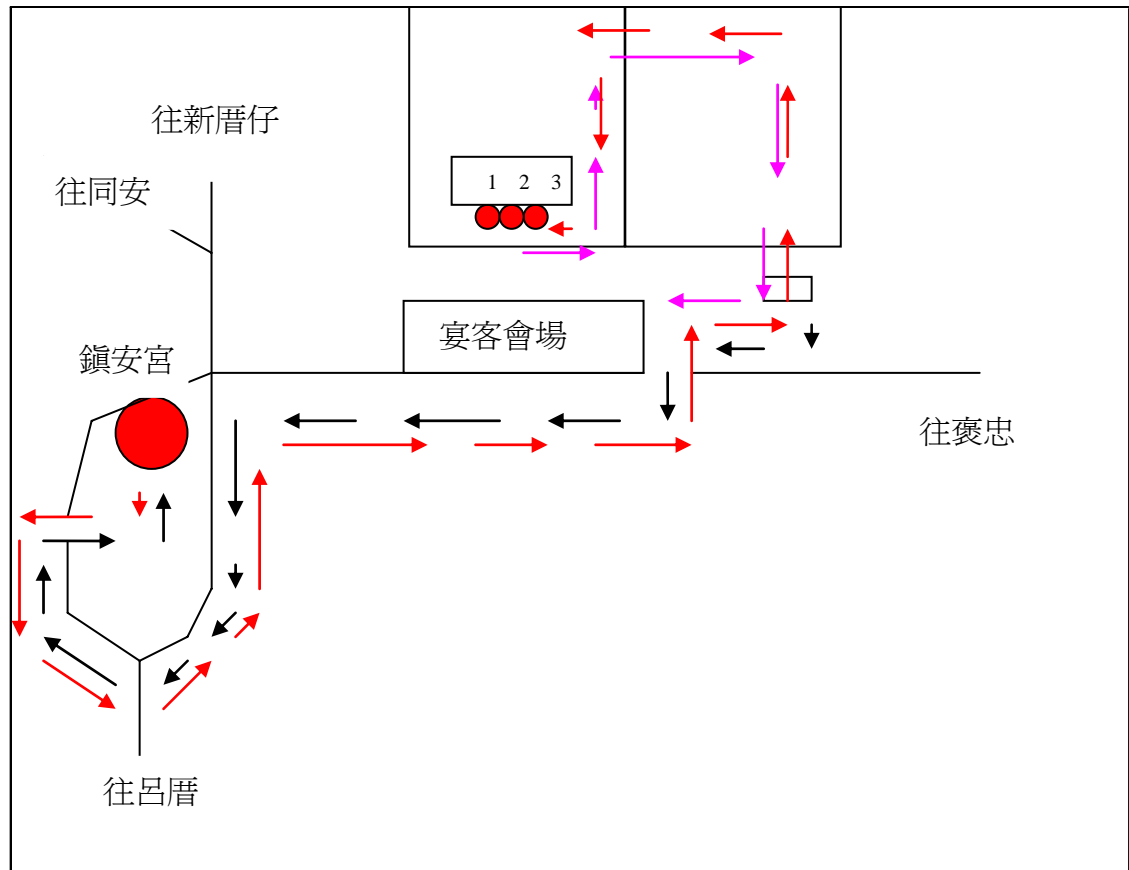


圖 5-2 馬鳴山陳家娶媳神聖空間建構路徑圖  
資料來源：研究者繪

- |    |               |    |
|----|---------------|----|
| —→ | 由家中出發至廟迎神路徑   | 1. |
| →  | 由廟中迎五年千歲返家路徑  | 2. |
| →  | 新人在祝聖的空間中宴客路徑 | 3. |

底下以馬鳴村陳先生長子結婚時請五年千歲至其家中作客為例：

陳家的長子，幼時讓封千歲做契子，因此在其結婚的前一天，陳先生就到廟裡恭請封千歲到家裡作客。並將封千歲供在三樓的神明廳，因陳先生早年已在家中供奉五年千歲中的羅千歲，也請來村人共同奉祀的老朱王，加上本地同屬麥寮拱範宮媽祖信仰的五股村落，因此神桌上也供奉有天上聖母和媽祖的紙令。

陳家神明廳的神聖空間建構完成之後，神案上便可看家主人隨時供奉的香火、水、酒、水果和糕餅等。同時因五年千歲帶有五營兵將隨同辦事，因此，家主人也必須每日在住家門前犒賞五營兵將。

婚禮當天，家主人會帶領新郎和新娘到神明廳向神明拜拜，感謝五年千歲保佑其長子能順利長大成人，並祈求日後能繼續保佑這一對新人，不論居家外出都能平安順利永保安康。

婚禮完成的隔天，新娘子回門，在所有的親朋好友都平安的回來之後，陳先生再將五年千歲請回鎮安宮，完成這一家居場域在五年千歲的聖化神聖空間裡的所有儀式。



圖 5-3 婚禮中的神聖空間  
資料來源：研究者拍攝



圖 5-4 新人感謝五年千歲的庇佑  
資料來源：研究者拍攝

## 二、新居落成的神聖揭示與象徵

諾伯舒茲指出，「人最基本的需求是體驗其存在是具有意義的」。營造建築的

目的，不僅在於提供一處遮風蔽雨的庇護所（shelter），讓人可以活著；更重要的是，讓人可以透過親身體驗到日常生活的意義，如此才能定居。並能讓人產生認同，進而有歸屬感，具有定居感受的空間，即為他所稱的「場所」（place）。

海德格亦將居住的事實視之為人存在本質，亦即人透過定居行為來彰顯本性，居住是爲了保育生活世界中渾然一體的四重奏－大地（山川植物、生命的承載）、穹蒼（雲際風雲、天體流行）、神靈（未知的力量）、生命體（人與動物）。居住就是救贖大地（saving the earth）、接納穹蒼（receiving the sky）、靜待神靈（awaiting the divinities）、開啓生命（initiating the mortals）的一種作用。<sup>215</sup>因此，本祭祀圈內的人們，爲了生活世界的保育，更爲替自己建構宇宙，以達天地神人四位一體，因此，首要之務便是在新居營造與落成時，透過五年千歲的神聖象徵儀式，創造神聖的生活向度，讓人們得以開啓生命，迎接新的生活。

至於此種神聖空間創造的形而上價值觀，主要是人們認爲人界是人鬼神共處的境域，人們需要神界的保護，避免鬼界的污染。在這種趨福避禍的心態下，本地人對於新居家宅建築所使用的建材，是否是所謂安全的，沒有受到鬼界的污染，都相當的重視，因爲居住的地方是人們生活的中心；一切對生活世界的活動都是以此爲起點，也以此作爲核心，當然更重要的是，家是人立足於天地間的憑藉，沒有家，沒有定居於家屋的居住事實，人類的一切存有的意義將變得異常薄弱。

因此，爲確保新建房舍的潔淨，在房子建造之初，本祭祀圈的人會請五年千歲到預定建造家屋的地點，以關輦轎的方式，請神明爲家居空間定出中心點和方位，讓同質的空間因爲受到祝聖而出現斷裂點，從此家居對生命的保育因神聖的出現而成爲一種可能；除了定位出中心點和方位之外，包括破土、開工、上樑、

---

<sup>215</sup> 魏光苕，《海德格的居住哲學》，中華民國建築學會1998 建築研究成果發表會，p209-210。



完工、入住新居等時間也都會請五年千歲在關輦轎中爲其貞定，因而在新居落成時，本地人會再到廟裡恭迎五年千歲到其家中，一方面感謝五年千歲的協助，一方面在喬遷時再度經由五年千歲坐鎮家宅，驅逐不乾淨的邪靈惡鬼，潔淨居家的生活場域。其神聖空間建構之路徑如圖 5-5。

本地的人通常在請五年千歲到家中時，會將五年千歲奉祀在家中正廳的神案上，供奉鮮花水果，在香爐內點香，以表個人虔誠的敬意，同時有事要向五年千歲請示時，也比較方便。一般來說，廟裡的神明，讓人請神到家裡的時間約在七天到十天，就必須將神明送回廟裡，如果碰到請神的人家，住宅有問題須請神明代爲化解超自然界可能帶來的威脅，無法如期送神明回廟裡的話，必須請村長代爲證明向廟方說明，如此，五年千歲就會一直在其宅中，直到將其家宅中的事情處理完畢，再將五年千歲恭送回廟裡。基於此種對生活世界的體認，大部份的居民在新宅落成時，屋主都會想方設法讓五年千歲能在新居中多住一段時日；這是他們生長於此場域所形成的宇宙觀，透過他們的觀點來看世界：有五年千歲鎮宅的日子裡，一切是平穩踏實的。

從這裡我們可以看出，在本祭祀圈的信仰場域裡，人們渴望神聖降臨，聖化家居生活場域的熱切期盼。因此後文部份，我們將探討民眾在渴望五年千歲常居家中的情況下，如何在其家宅中創造神聖中心，讓家居的生活場域因爲神聖的建構，而有別於四周混沌不明的世界。

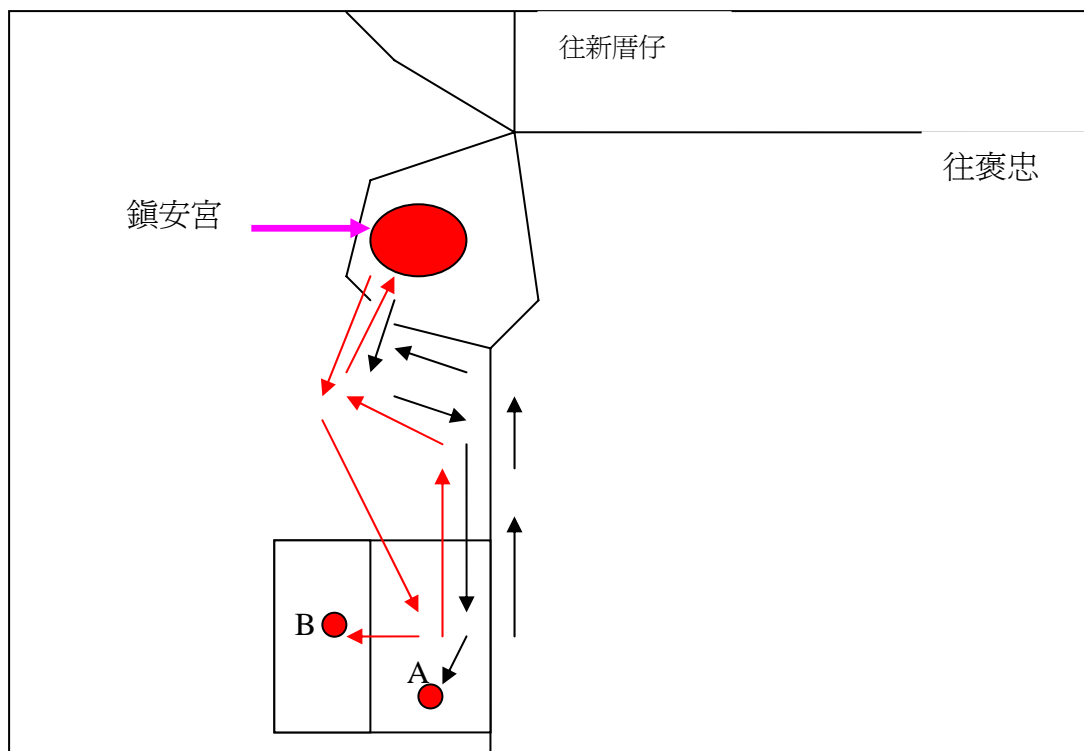


圖 5-5 馬鳴山陳家建屋神聖空間之營造路徑圖

資料來源：研究者繪

- ➔ 建屋請五年千歲定位、定向、開工、破土，即 A 點。
- ➔ 新居落成時請五年千歲到正廳祝聖家居空間，即 B 點。

## 第二節 日常家居生活的神聖空間

「存在空間」是人在地表上創造適合自己居住時主體上認定的「居住性空間」其空間因人的存有意義獲得彰顯，因此帶有神聖性質。傳統的村落就是人創造屬於自己可以安身立命的生存與生活場所，因此「安居」之營造實為人合於生存或存在之目的性。因此人營造了形而下的表層居住空間及形而上的神聖性建築物或場所，表徵了形體與心靈在此之安居。關於此，海德格 (M Heidegger, 1889—1976)

說：

地點通過將場地納入空間的方式，使天與地、神與人的渾然統一體進駐場地。地點為四位一體提供空間之雙重意義，地點「讓進」(admit)並「安置」(install)四位一體。地點是四位一體的庇護所。<sup>216</sup>

上述家宅喜慶神聖空間的創造，讓人們在俗世空間中找到一個突破點，一個可以溝通超驗世界的通路，人們因而得以在聖化的空間裡，拓展生命的幅度。然而，這種神聖空間的創造畢竟是短暫的，與人們對「人生的知識及對生命的態度」的理解，仍有一段認知上的差距。亦即，本祭祀圈的居民在「定居」的存有表現，是渴望神聖進入到他們和他們的祖佛所映射的整體世界之內，把他們對神聖存在的體驗變成個人生活的核心部分。<sup>217</sup>因此，本地的居民進一步到鎮安宮迎請五年千歲，供奉在自家正廳的神桌，由此，他們得以確認家居生活空間神聖中心的確立，在俗世空間中，這裡不再是渾沌的世界，而是與眾神同在的世界中心。換句話說，透過定居的方式與神聖中心的建立，創造涵容天、地、神、人四位一體的家宅空間，正是此地人們希望立足於俗世間所致力追求的目標。以本地人的視域，來理解他們對家宅神聖空間的創造，正是他們渴望：我們的世界總是被安置於中心，而真實的世界就是位於中心與正中央。<sup>218</sup>亦即，住得愈靠近世界中心，也就等同於盡可能地越接近諸神，<sup>219</sup>人類的存有也就越有保障，因為神聖是真實、力量、靈驗、生命根源與繁殖力。<sup>220</sup>

本祭祀圈請五年千歲回到家宅中供奉，依筆者田調得自地方耆老的看法，約

---

<sup>216</sup> 潘朝陽《「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構》師大地理研究報告第23期1995年3月 p84-86。

<sup>217</sup> Frederick J. Streng, 金澤、何其敏 譯，《人與神—宗教生活的理解》，上海：上海人民出版社，1992，p. 58。

<sup>218</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.86。

<sup>219</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.136。

<sup>220</sup> Mircea Eliade, 楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.299。

略可將其心理需求與對生活世界的認知，分成如下數種，從這些敘述中，我們可以看出本地人渴望住在經過聖化的世界中心的心理趨向，這是他們生存與情感上的認同，更是他們認識世界的一種方式，一種植基於地方的宇宙觀與價值觀。

本地人認為請五年千歲坐鎮家中，不僅他界的不潔，不敢到家宅中妨害人們的生活作息；就算建屋時所用的建材，取自荒野，在輾轉的運送過程中，成為不潔進入家居場域的媒介；但只要五年千歲在家宅中鎮宅，所有的家居空間在神聖的降臨中，都會得到淨化，所有的不潔將遠離人們的居住場域，不會對家中的成員產生不良的影響。

另有一種看法是，一般住家的建築用地，在時間的長河中，其實有很多的「人」曾經在這塊土地上住過，所以每一塊土地在他界中，就像人間一般都是有主的——地基主，所以不僅平日歲時祭儀要加以祭拜，有時住宅不安的因素與此有關也要請五年千歲幫忙，化解可能對家主人的危害。同時生活上如有遇到有任何危疑不安的事，也可透過五年千歲的排解、指示，消弭對家主可能造成的損害。譬如當拜拜時香爐發火，即被視為有事即將發生，家主人會慎重其事的向五年千歲請示，尋求對未來不可預知的變化，及早採取妥善的應變之道。

除了避禍的心理，當然也有祈福的心態。新厝仔陳先生說，他自小耕田，不知道社會人事的安排是怎麼操作的，但是在家中他一定會供奉媽祖和五年千歲，這是他在傳統聚落生活，所形成的對形而上世界的看法，以及在實際生活中對形而上世界的功能性體會：

我女兒在當國中老師，大學剛畢業時，好幾次考試我都陪她去，但很奇怪每次她的分數都是沒考上中的第一個。後來我聽人家說，那個都是安排好的。所以，我也託人找人事、花錢也不要讓女兒那麼辛苦，我心想沒問題了，沒

想到他後來竟然沒有幫我處理，我女兒還是沒考上。後來我無法可想，就在家裡的正廳，向五年千歲請託幫我的忙，保佑我的女兒能順利考上。那一年我女兒果真順利的考上國中老師；後來我的兒子參加台塑的考試，我也沒再請託別人幫忙，一樣在自家正廳向五年千歲許願，我兒子也如願的考上了。神明的幫忙，要比社會上的人管用，而且也不會不守信用。<sup>221</sup>

基於上述各種祈福避禍的心態，與渴望定居於「世界中心」的心理，本祭祀圈的居民請五年千歲到家中鎮宅保平安的人相當的多，其請神的方式也是到廟裡點香向五年千歲稟明個人請神的意願。在擲筊取得五年千歲的同意之後，再依十二尊王爺的順序逐一擲筊請示，直到獲得三個聖筊時，就代表哪一尊王爺公要讓他請回家中鎮宅。然後他就會請人雕一尊五年千歲的神像，再到廟裡開光點眼。套一句同安村林老先生的話：

要請哪一尊神明回去，那就得看他和那一尊神明有緣份，就好像人和人之間誰和誰有緣份，談得來，就會經常在一起的道理是一樣的。<sup>222</sup>

馬鳴山陳先生家宅供奉五年千歲十二尊神明中的羅千歲，在他家的神桌上，中間供奉羅千歲，右邊供奉祖先牌位的「公媽牌」。神桌後面的牆壁上另安置著觀音神像的「神明彩」。安神之後，陳先生家人每日早晚都會在此點香向眾神明和歷代祖先行禮致敬，祈求神明保佑他們家的長子在外工作，一切順遂，全家大小平安賺大錢，然後再分別向五年千歲和公媽敬上三杯茶水。此時，人們都沈浸在神聖場域的神聖氛圍裡，並在日復一日的點香拜拜中，讓人們的時間和空間都達到了永恆與無限性。

---

<sup>221</sup> 95.08.10 訪談新厝仔參天府陳姓委員。

<sup>222</sup> 95.08.10 訪談新厝仔陳姓耆老。

這種家居神聖空間的建立（如圖 5-6），提供人們日常生活核心與神聖路徑，舉凡家中祭祀公媽、歲時祭儀及子女成年後的婚嫁，都在這個經過聖化的場域裡進行，以致它成爲人們的情感認同與生活路徑的重要核心空間。同時也說明了人在創造天、地、神、人四位一體的家居空間後，在此場域內藉由每日點香與五年千歲互動，讓場域的神聖性作用於日常的生活環節，建構生活世界生命的保育功能。亦即藉由這的活動，本祭祀圈的居民解釋了共同的經驗，使場所的合法性與象徵性重新鮮明其意。<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Edward Relph，饒祖耀、陳厚逸 譯，〈場所的本質〉（季鐵男 編，〈建築現象學導論〉，台北：桂冠圖書出版，1992），p. 104。

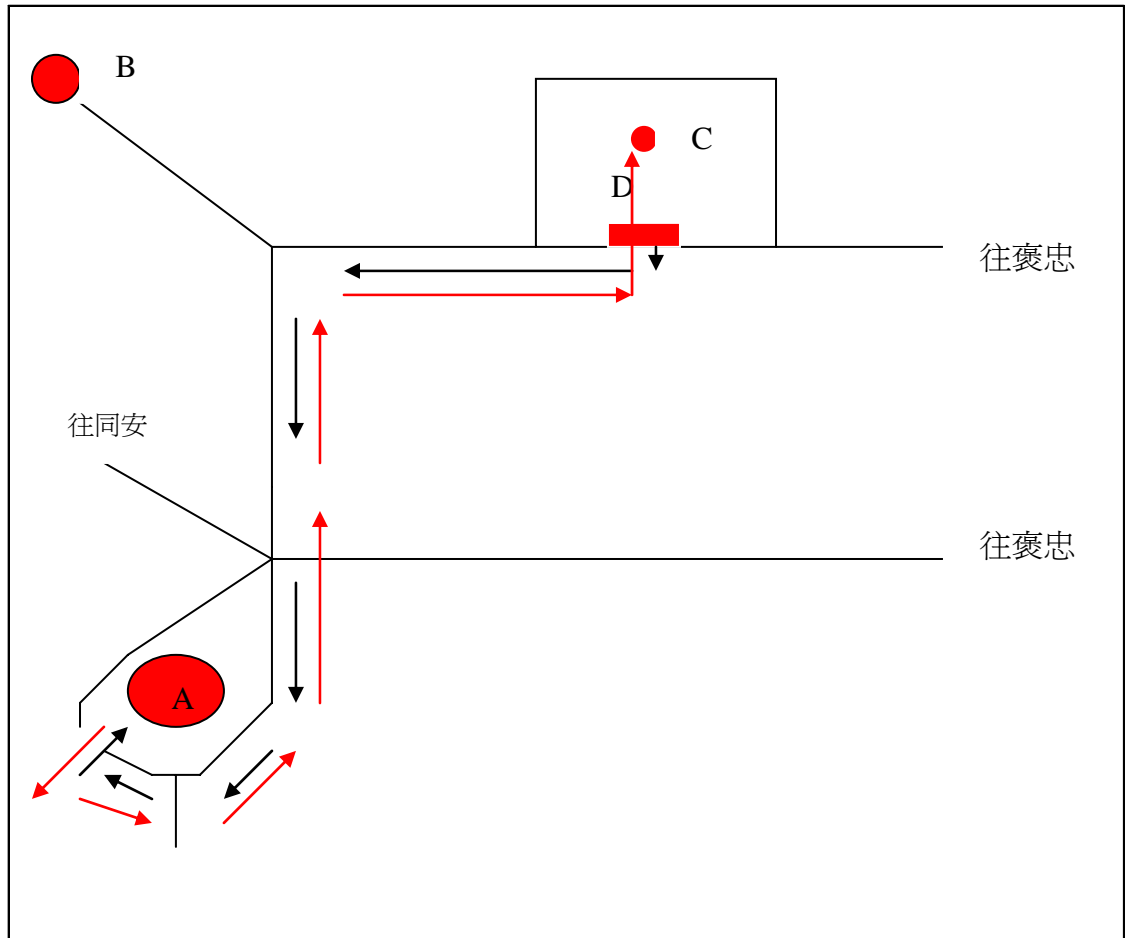


圖 5-6 新厝仔陳家正廳神聖空間建構路徑圖

資料來源：研究者繪

- |    |              |        |        |
|----|--------------|--------|--------|
| —→ | 由家中出發至廟迎神路徑  | A.鎮安宮. | C.五年千歲 |
| —→ | 由廟中迎五年千歲返家路徑 | B.參天府  | D.八仙彩  |

### 第三節 八仙彩---神聖中心的內與外

伊利亞德在《聖與俗---宗教的本質》一書中提到：對一個信仰者而言，教堂在它所在的地區中，分享一個全然不同的空間。在教堂內部開啓著的門，事實上是要解決由凡俗空間過渡到神聖空間不同質、不連貫的問題，其門檻畫分開了兩種空間，也象徵著凡俗與宗教兩種模式之間的區隔。門檻，是一道界線和分野，這道

界線分隔並面對著兩種世界；而同時，這兩個看似矛盾的世界卻得以相通，使凡俗世界過渡到神聖世界的通道得以相連。門檻有它自己的守護者，即禁止人類的敵人，以及魔鬼、罪惡的力量等等入侵的諸神和諸靈。門與門檻，直接而具體地顯示出在解決凡俗空間和神聖空間彼此不同質、不連貫的問題，因而它們具有極為重要的宗教意義，它們是象徵，同時也是從一個空間通往另一空間的通道媒介。<sup>224</sup>

本地人在請五年千歲到家裡的正廳供奉之後，家宅內部神聖空間建立之後。如何與外界凡俗空間之間構築相連結的媒介。在這方面本地人所呈現出來的類似門檻的神聖象徵物，即是在五年一科建醮後的五年千歲八仙彩。

五年千歲的八仙彩在建醮之後，由廟方統一發給每一戶人家一面，在一般的情況下，人們會將八仙彩掛在正廳的入口處。因為本地人深信，在建醮活動的神聖過程中，由於玉皇大帝與諸神聖的參與，居家正廳的八仙彩，已具有神聖的力量，可以阻絕外界邪靈惡鬼的入侵，是一種人鬼間可以共同辨識的神聖象徵。因此，外面的邪靈惡鬼只要看見五年千歲的八仙彩，便會知道這是五年千歲的管轄地區，不會進入內部的居家空間影響人們的生活作息，因此，人們的在世存有便得以成爲真實。



圖 5-7 五年千歲建醮八仙彩  
資料來源：研究者拍攝

<sup>224</sup> Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，P.75-76。



## 第四節 喪葬儀式的神聖空間

在傳統民間的宇宙觀裡，俗世空間是人鬼神雜處的狀態，因此，建立神聖空間打破此一渾沌狀態，是人們立足於俗世社會必然的祈福避禍的心態，特別是喪葬儀式中神聖空間的建立更是如此。

從微觀的角度而論，喪葬儀式即是一套面對死亡所發展出來的宗教形式與生命禮儀，儀式交雜著現實生活的宗教活動與社會活動。每場喪葬儀式代表著一套套死亡的宗教形式，反映出其神聖的信仰領域及死亡觀，帶著豐富的信仰體系與操作技術。而喪葬儀式活動的背後，更是隱藏著世代傳承的深層文化，是集體智慧的結晶，在共同經驗下自發性的傳播與發展。在滿足其現實生活的需求下，不斷的豐富其生活的信仰領域。

就宏觀角度探討，喪葬習俗其實是社會文化的折射，與政治、宗教和經濟緊密相連。以歷史發展的實質而論，喪葬習俗是一種準宗教現象。它將巫術、信仰和宗教融為一體。當人一死，周圍活著的人都要遵循社會約定俗成的喪儀、葬式，舉行各種活動，以表示對死者的哀悼和處理，通過一系列儀式性的活動，象徵性地表現出這個社會的成員在一定的歷史階段中對神識、對生、對生與死的認知，表現出人們的信仰體系和觀念形態。<sup>225</sup>

換句話說，喪葬儀式是依據既有的他界亡靈觀，透過宗教儀式的舉行，構思一套能安頓死者，撫慰生者的喪葬儀式。故本節雖非將喪葬儀式作為探討的重點，然而，本祭祀圈喪葬儀式中神聖空間的建立，是儀式中相當重要的一個環節，

---

<sup>225</sup> 陳信行，〈神聖與世俗---從佛教喪葬儀式探討台灣當代殯葬發展〉，世新大學社會發展研究所碩士論文，2003，p. 01。

人們透過五年千歲各種神聖象徵，在儀式的進行中產生一種安定的力量。人們深信在渾沌的俗世空間中，唯有藉助五年千歲神聖力量的介入，才能確保各項儀式順利進行，人員也才能不受陰界鬼怪的侵襲。在這種穩定的神聖空間中人們才能和諧的將死者送進另一個世界，使人界與他界重新恢復平衡和諧的狀態，進而維持一定族群的整體和諧與全體認知系統的完整。

在此，本文將根據筆者在喪家所看到的神聖作用於喪葬儀式的模式，解讀此一場域中人們藉由神聖的建立，所呈現出來民間信仰的深層文化意義。當然，本文所探討的只是在喪宅的俗世空間裡，以五年千歲為信仰中心，建構家宅的神聖空間，並在此一神聖空間裡，進行著與五年千歲各項神聖象徵有關的喪葬儀式，至於其他的喪葬儀式則不在本文的討論範圍之內。

底下本文將以筆者田調對象--同安村陳家陳老太夫人往生時為例，說明本地的居民在家人往生籌辦喪事時，所進行的各項神聖性象徵儀式，如何架設於五年千歲的神聖空間層級。

當陳家陳老太夫人以九十一歲的高齡謝世之後，陳家子孫按照本地習俗，將其遺體安置於客廳，同時在家門入口處設置靈位，靈位的右手邊，則以供桌供奉神明。同安村係鎮安宮五年千歲五股信眾組織的村落之一，同時同安村另有自己村落大廟供奉五府千歲，喪宅主人的先祖也自一、二百年前即自南鯤鯓請來池府千歲鎮宅，因此在供奉神明的供桌上，我們可以看到三尊神像，其神明排位分別是中間五年千歲（侯千歲）、左邊該村大廟主神李府千歲、右邊陳家祖先供奉之池王爺。在供奉神明的供桌上擺著香爐、水果、餅乾等來禮敬神明。供奉神明期間，據喪家表示香爐前的香火必須時時點著，以備有事可以隨時向神明請示，同時因五年千歲等神明是從廟裡請來安宅、辦事的，隨身帶有五營兵將以供差遣，因此喪宅必須每天犒兵，供給五年千歲帶來協同辦事的五營兵將。

至於喪家如何請神明到喪宅潔淨其喪葬儀式的方式，據陳家子孫表示，遇有喪宅要請神明時，喪家需自行到鎮安宮，向五年千歲稟明請神事宜，在得到五年千歲的應允之後，再依順序擲筊看哪一位王爺千歲要讓他請回家中，協助他處理喪葬儀式的事物，讓往生者能夠得到安頓，在世的親屬能夠得到撫慰與安心。底下我們將分成風水的選定、普渡、牽莊與燒庫錢等儀式中，探討此一祭祀圈內的居民在「家」這個生活場域中，如何透過儀式的場域實踐，建構他們的神聖空間，表達他們深層的文化內涵。



圖 5-8 喪宅請五年千歲來鎮宅  
資料來源：研究者拍攝

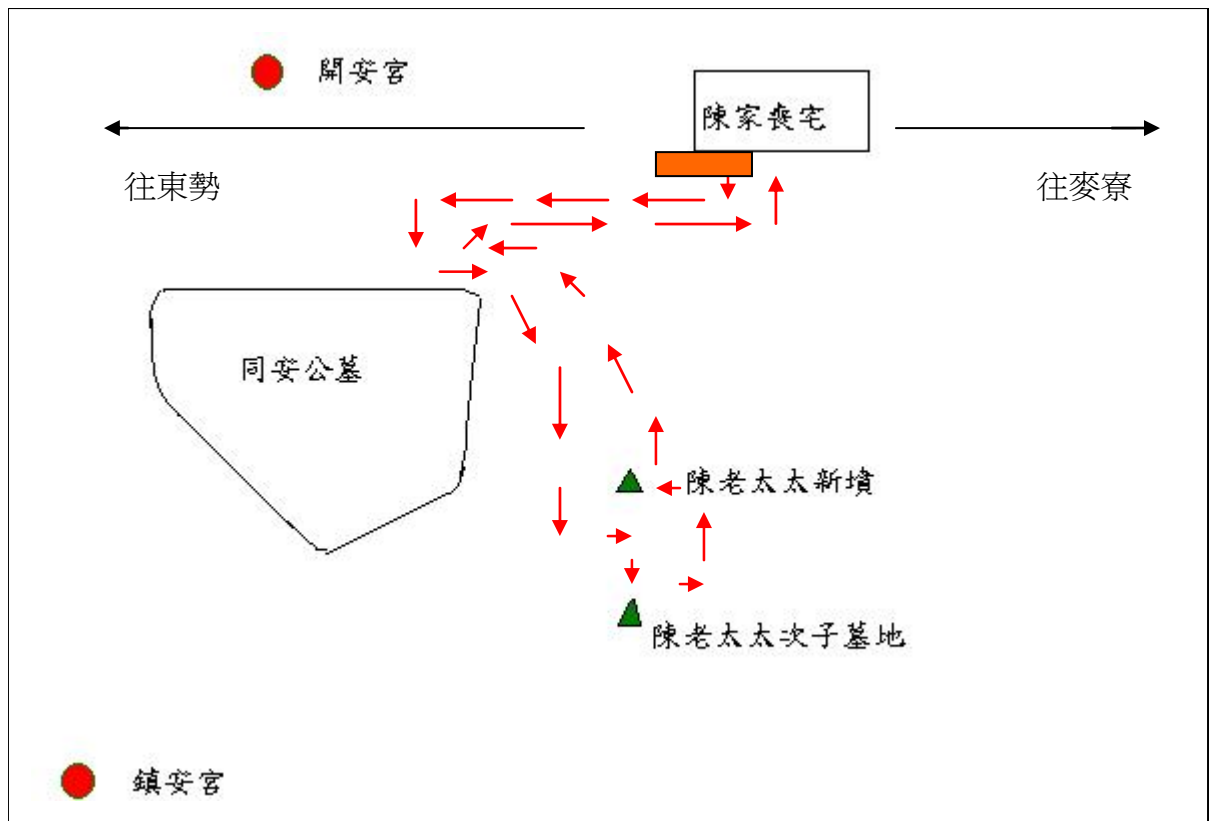


圖 5-9 王爺公與輦轎  
資料來源：研究者拍攝

## 一、擇風水蔭後代

在喪宅中，為往生者找一門風水佳穴是一件重要的事，因為民間相信風水為天地之精氣，葬一門好風水，對後子孫的繁榮與發展將有很大的助益。這種根植於自身的價值認知與哲學傳統，讓本地的居民形成一種自我定位的在地文化體系。因此，本地的居民在親人往生時，會儘可能的為死者選擇一門好風水，最起碼也要求不要對陽世的親人造成妨害，選定下葬的風水寶地之後，會依往生者的八字找出適合他下葬的良辰吉日與方位。至於地點的選擇則依地理師的踏勘和神明的指示找出一處合適的位置，做為往生者的長眠之處；其請神協助選定風水的

方式則是在喪宅的神明供桌前以關輦轎的方式，請神明指示或以擲筊的方式請神上輦轎，隨同喪家、地理師等到其預定的墓地踏戩，找出最適合的位置與方位。以陳家為例，他們會先在供桌前關輦轎請神，然後請神明的輦轎隨同他們出去查看風水地點，神明的神像則在喪宅中鎮宅保平安，避免他界的干擾；同時因陳老太太生前曾囑咐死後要與其二兒子葬在同一塊地方，後來在神明的指示和地理師的戩定之後，選定了其二兒子亡故後所葬的位置，也就是他們自家田地的另一頭做為她長眠之處。(如圖 5-10)



喪宅外神明桌

圖 5-10 同安村陳家請神明踏戩風水路徑圖

資料來源：研究者繪

至於為何在這邊會將往生者葬在自家田裡而非村落集中下葬的墓地，根據其他的耆老表示，在台灣的習俗裡，家中有人過世時，都會在村落的塚仔埔（墳場）中，選擇適當的地點加以埋葬。然而本地的居民在先人過世後，除了將先人葬於

村落邊緣的墳場之外，也有部份人將其祖先葬於自家的田地上，雖然在一般人的觀念裡，墳墓所在地是不潔的、是死亡與恐怖的象徵，應與人居的聚落相隔離。但在當地會有此一現象的形成，據當地耆老表示，其成因大約有如下數項：

首先是以往葬在公有墓地的祖塋，容易遭受破壞；有部份村民家中有人過世時，會就近取鄰近的墓地的泥土來造墳，如此一來因早期人力匱乏，農忙時期無暇他顧，所以經常在一段時間之後會找不到祖先的風水。這種現象對講求敬祖，慎終追遠的國人來講，是無法接受的事。況且每一墳塋的建立，都有其風水考量，風水若遭受破壞，後代子孫可能也會連帶遭受無妄之災。

其次以風水的角度來看，中國人對自身的安置不論陽宅與陰宅都非常注意風水格局，以物理現象來講，好的陽宅格局，可擁有舒適的生活空間，有利於人們展開在世存有之意義。而祖先的風水則影響後代子孫的發展，更不能不謹慎從事。在公有墓地有限，不容易找到適合往生先人八字座向的墓地，因此會從田裡撥出一小塊土地，作為先人謝世後永久安眠之地。

另一層緣故是葬在公有墳場的墓地，平時乏人整理，如果是葬在自家田裡，後世子孫到田裡工作時隨時可以加以整理，不會像其他墳場一般雜亂。當地耆老更表示，曾有村人在田裡工作時，於其祖先墳前，放置其先人生前喜歡的檳榔、香菸作為供品，表達對先人的追思的感念。當然長眠於墳中的，因為是他們的親人，所以在一般人的視域裡，這種代表死亡與不潔的象徵，在他們自家人的眼中，自然不等同受不了挨餓之苦，跑到活人世界討食與為害人畜的惡鬼了。在此，一般人所謂的不潔在他們眼中卻是等同於民間信仰裡的「善鬼」，是會保佑他們的祖先靈魂。



圖 5-11 葬於田間的祖塋  
資料來源：研究者拍攝

## 二、普渡

陳老太太往生後，因為她是以 91 歲的高齡，且是在沒什麼病痛的情況下離開人間。這在民間的看法裡，咸認為這是有福報的人才能得到的「壽終正寢」，所以一般人均將之視為喜喪。因而，在告別式舉行的前一天，在陳家告別式靈堂旁的空地上，村裡的人會協助準備普渡的供品，供陰間的「好兄弟」食用，同時將冥紙載到村外的空地上，火化給好兄弟們使用。據當地人表示，這也是懷柔「好兄弟」的一種方式，請他們在燒庫錢給往生的親人時不要來干擾。否則，坐鎮於此地的王爺公，就會給予嚴厲的懲罰。

## 三、燒庫錢

燒庫錢給往生的先人是台灣民間的重要習俗，此種作法主要是希望藉由燒化的庫錢，給亡故的親人做為在陰間的存款使用，喪葬中以庫錢及銀紙燒化最多，也有將庫錢放入棺木內者。庫錢亦有所謂「寄庫」，即家屬追念其他先亡之祖先，

恐其短缺使用，乃託新喪亡靈帶去轉交而多燒的庫錢，寓有推恩及眾先祖的教孝作用。

在民間深信要讓亡故的先人，在陰間生活得好，就要燒庫錢給亡故的先人或祖先使用，因此，當家人往生時，一般都會"做師公"，燒庫錢，燒紙厝...等等...給往生的家人，但在這些過程中，陽世子孫怕一些無主孤魂野鬼來搶奪，原本要燒化給往生家人的庫錢及紙厝---等，就無法順利的讓往生的家人在他界收到、使用。所以，一般民間信仰會請境內主神來鎮壓，讓他界的孤魂野鬼不敢到此干擾，以確保往生的家人權利不致旁落到這些討食的「惡鬼」手中。

陳家在燒庫錢儀式進行之前，在喪宅旁的農地上，搭設帳棚作為燒庫錢道士「做師公」的道場，在帳棚裡面的供桌上則供有香爐，準備「牽莊」的亡靈姓名牌位，以及在陰間管理亡靈前來提領錢財的「庫官」；在供桌的後面則供有王爺公坐鎮，有王爺公坐鎮的神聖空間，在地居民均認為所有要給亡故親人的錢財，王爺公都會為其作主。所有要給先人的庫錢和各項紙紮陰間用品，都可以順利的到達先人的手中。

陳家人告訴我，在燒庫錢前，他們要先寫「庫牒」和「取款條」，上面詳細紀錄陽世子孫某某人要寄付給陳家祖先某某人多少庫錢，寄付的陳姓子孫還得在上面蓋手印，然後將「庫牒」和「取款條」交給道士在「做師公」的儀式中燒給陰間的庫官，然後在告別式舉行的前一天凌晨一、二點左右，將庫錢燒給陳姓祖先在陰間使用，而且在要燒化的庫錢的盒子上，還得貼有「取款條」，讓他們的祖先或親人可以憑「取款條」到庫官那裡領到應得的款項。



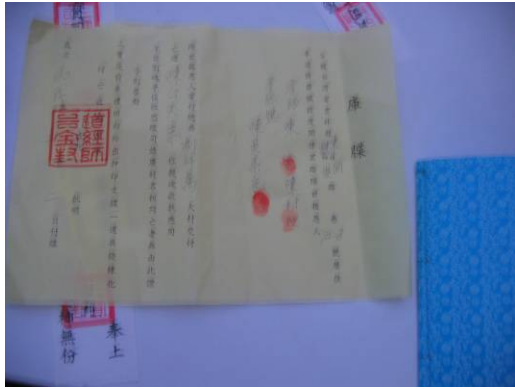


圖 5-12 庫牒

資料來源：研究者拍攝



圖 5-13 取款條

資料來源：研究者拍攝

陳家在燒庫錢時由道士帶領家屬至燒庫錢的地方，此時，道士會在燒庫錢的地方用白布將燒庫錢的地方圍成一圈，並由家屬將白布拿在手中，當然此時的白布是不能有缺角不相連接的。然後，到喪宅供奉五年千歲的神案上，以扶輦轎的方式，請王爺公隨同輦轎到燒庫錢的地方巡視，也就是在白布圍成的四個角落巡視後，並且在各個角落的白布上點一下，然後再開始燒庫錢，此時圍成一圈的白布在經過王爺的巡查後，已建立起了一道防止孤魂野鬼搶奪的神聖角落，在這裡所燒化的庫錢與告別式舉行後所燒化的各式紙紮用品，才能平順的到達亡者的手中。



圖 5-14 喪宅燒庫錢前的神聖空間

資料來源：研究者拍攝



圖 5-15 牽輦前靈堂的擺設

資料來源：研究者拍攝



#### 四、牽轎

本地在喪葬儀式中尚流傳著俗稱「牽轎」的習俗。所謂「牽轎」就是藉由引魂的儀式，讓亡魂藉親人的身體，回到喪宅中和後世的子孫對話，當然「牽轎」不見得到來的親人亡魂都會開口說話。這種儀式近年來已較為少見，也就是說在本祭祀圈內，並非每個喪葬儀式中都可以看得到，除非其家人希望藉由此儀式再次聆聽亡故親人是否有尚未交代完的事，或亡故之人於生前交代要這樣做，否則一般人家在親人故世時已很少辦理這種儀式。本文田調所紀錄的「牽轎」儀式，即是陳老太太生前要求後代子孫為其辦理的，因此在陳老太太過世後，陳家的子孫就按照她的意思辦理這項儀式。

這項儀式的時間，在告別式的前一天晚上進行。而此一儀式在進行的前三天，就須進行「引魂」的工作。通常喪宅在親人往生後，喪家會自行到鎮安宮，向五年千歲稟明請神事宜，在得到五年千歲的應允之後，再依順序擲筊看哪一位王爺千歲要讓他請回家中，協助他處理喪葬儀式，讓往生者能夠得到安頓，在世的親屬能夠得到撫慰與安心。在陳家準備前往請亡魂回來的儀式前，陳家的人會先在自家靈堂前的神案前關輦轎、請神。然後再請輦轎隨同，前往要牽 的親人墳前，招請往生的靈魂隨同返回家中。（如圖 5-20）當地人認為只要有王爺公隨同前往，有王爺公做主，引魂的工作就不致於被干擾或發生其他亡靈冒名頂替的情況。陳家因為這一次「牽轎」的對象共有十一人，在中國的傳統觀念裡，所有的亡靈必須到這十一人中輩份最高的墳前集合，再一起招請亡靈返回喪宅。因此，他們必須前往其餘親人的墳前「引魂」，並在墳前抓一把泥土，拿到最長者的墳前「合爐」，並在墳前擲筊確認所有人員的亡靈都已到齊，再一起將十一人的亡靈引回家宅中，準備進行「牽轎」的儀式。

陳家「牽轎」的地點，就在通往喪宅旁的道路，當天在道路旁搭設帳棚，帳

棚內設有十一支「轆」；每一支「轆」的竹竿穿過固定於竹架上的圓形竹環，而竹竿的底下則穿過竹籠，立於圓形鐵器的上面。同時在每一支「轆」的上面寫有亡魂的姓名，旁邊分別放置連蕉一株、掃把一支、塑膠椅一個、黑雞一隻、拖鞋一雙、衣服一套、內置清水與紅色染料混合的盆子一個，冥紙一包。

當所有的亡魂引回家中後，在陳老太太的靈堂前會將亡魂在世的姓名寫在紙人上，一起在陳老太太靈堂前的供桌上接受後世子孫的祭拜。當天，儀式準備開始進行時，道士會到靈前引魂到「牽轆」的帳棚內，隨後立即在神案前進行請神的儀式。當陳家子孫準備「牽轆」時，道士會以王爺公的靈符化在水裡讓所有參與「牽轆」的親屬洗手、臉淨身，隨後在「牽轆」儀式啟動時，會先以王爺公的輦轎啟動「轆」，再由家屬手扶著「轆」，以順時針的方式繞著「轆」邊走邊叫喊亡魂回來，在一旁的親人則將冥紙一張一張的點著，並跟著喊親人的亡魂，直到牽到亡魂為止。這種由王爺公啟動「轆」的形式，代表著此一場域已由喪葬的俗世空間進入神聖的空間，在此神聖空間之內，除了陳家亡故的親人之外，其他的陰界亡靈不得到此干擾。

陳家所請的十一支「轆」，在或長或短一段時間後，握竿的親屬旋轉速度會突然變得很快，最後把竿子拔起來，代表死者或已故祖先來附身了。這時，被附身的親屬的會拿著「轆」到亡靈的後代子孫家中，和其親人對話，問話的內容各自不同，有關懷亡故親人過得好不好的，也由亡故親人交代後代子孫要做的事。當然每一支「轆」被亡魂附身後，會隨著亡故親人亡故時的原因不同，而有不同的反應，有情緒激動哭嚎，不斷以竹竿敲擊地面的，也有與死者生前雷同的走路姿勢與說話聲調。在本祭祀圈舉行「牽轆」儀式之後，隔天凌晨須燒庫錢給死者作盤纏，其儀式如前文所述。

據此地的人表示，通常要讓請來附身的先人開口說話，他們會削下靈堂前白幡的竹子一小段，經由焚化後在每一支竹竿放一些竹灰，據說這樣請來親人的靈魂都會開口說話。此次陳家所請來的先人亡魂，筆者只看到一個沒有開口說話，

其餘的都有和其家人對話，但其對話內容與本文所探討的家宅神聖空間關聯性不大，故在本文中不予收錄。

當然在進行這種儀式時，家屬暨期待能牽來親人的亡魂，但也怕請亡者靈魂來時，其他的孤魂野鬼跑來附身。所以更須請神明來坐鎮，確保儀式的順利進行與空間的潔淨，這種喪葬儀式過程代表著宗教信仰及社會活動的交集及縮影，更是神聖和世俗交會的場域。世俗藉由王爺的降臨，在喪宅儀式可及的範圍內，空間可以由不潔的渾沌狀態轉為神聖的空間場域，喪家親屬的心理亦得以因神聖的臨在而獲得穩定，進而深信儀式的進行能平安順遂，謝世的親人亦可得到子孫的孝敬，整個喪葬儀式也因此能在人界和他界中取得一種和諧的模式。



圖 5-16 牽轎前以扶輦轎的方式啟動  
資料來源：研究者拍攝



圖 5-17 牽轎  
資料來源：研究者拍攝



圖 5-18 牽轎中輦轎來回穿梭  
資料來源：研究者拍攝



圖 5-19 亡魂與家屬對話  
資料來源：研究者拍攝

## 第五節 小結

海德格認為，建造(building)即是讓「場所」賦予特性的一種力量：建造，也因此確保了人的「存在」，「培育」了人的文化，安頓了人的「居住」。<sup>226</sup>亦即居住的家屋是人們日常生活的重心，也是家族香火延續、敬祖禮神的生活場域所在，對人類的存有具有重大意義。然而在一般民間的看法裡，人界雖是人居住的實實在在的環境，卻是神鬼交征之處。<sup>227</sup>在此一觀念下，本地居民造就現實環境的理想便是「創造人間天上的仙境」。由此觀念衍生的具體表現便是在「地方有地方的守護神，村有村廟」的神聖防衛機制下，再加以建構「家有家神」的神聖空間，藉由如此多重的形而上空間的多層防護，人們才得以構築生活世界的潔淨。

海德格同時也認為「空間」，是人們對世界的一種『涉入』(involvement)即是，真正的原初空間，來自於產生根本空間感的日常生活的活動。這些活動，是由一連串的關懷場域所構成的(家庭、工作場、神聖場域等)。這種『在世存有』的空間概念，是充滿了人們情感與經驗軌跡的，這些包括記憶、關懷、方向感、熟悉感，絕不是抽象的客體化容量或幾何學上的座標定位。<sup>228</sup>

從前文中我們可以看到本祭祀圈中家宅的神聖空間建立的模式，其實有著相當深層而完整的宇宙觀與價值體系。我們可從當地因婚喪喜慶的不同，創設的神聖空間的位置也不一樣；亦即喜事時神聖空間的位置設在正廳；長期請神明鎮宅，也在正廳供奉五年千歲的神像，藉以建立家居的神聖中心。但由此內在的神聖空間往外，即屬人鬼神雜處、渾沌未明的世界，在此家居的神聖中心和外面危疑的世界間，另有以五年千歲的八仙彩所建構的門檻，作為內與外、神聖與世俗

<sup>226</sup> 魏光苕，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，環境與藝術學刊，第三期，2005。

<sup>227</sup> 關華山，〈民居與社會、文化〉，台北：台原出版社，1989，p.32

<sup>228</sup> Richard Peet，王志弘等譯，〈現代地理思想〉，台北：群學出版，2005，p. 66.

的區隔；通過此處即通向世界的開口，能夠與超驗世界取得聯繫，可讓本地居民時時處於世界的中心，接受神明的庇佑。而他界的邪靈鬼魅，則因神聖的守護而不敢、也不能跨越此一門檻。至於在外界人鬼神雜處的世界中，當喪葬儀式進行時，則請五年千歲在家宅外鎮宅，以此外在神聖空間的建立，讓儀式進行的場域，可以在的聖化的空間中平安順利的進行。（如圖 5-20）

因此，我們可以得知本祭祀圈的居民，對家屋神聖空間建立的觀念與儀式，是當地民眾深層的文化的一種呈現。也因此，他們有其自主性的意義脈絡與特定活動，也有其中心價值觀與社群體制，並把這種宇宙秩序的鏡像藉由儀式與神聖空間的配置，具體的投射到人類經驗的表層生活世界裡。

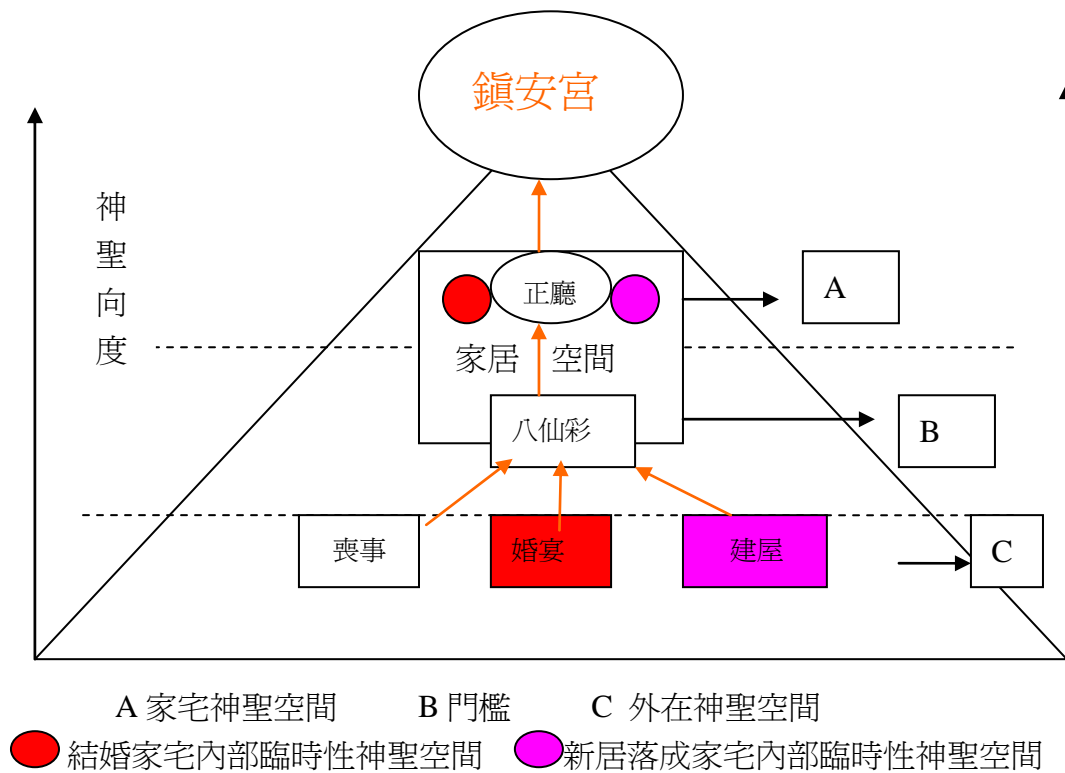


圖 5-20 家居生活場域神聖空間示意

資料來源：研究者繪

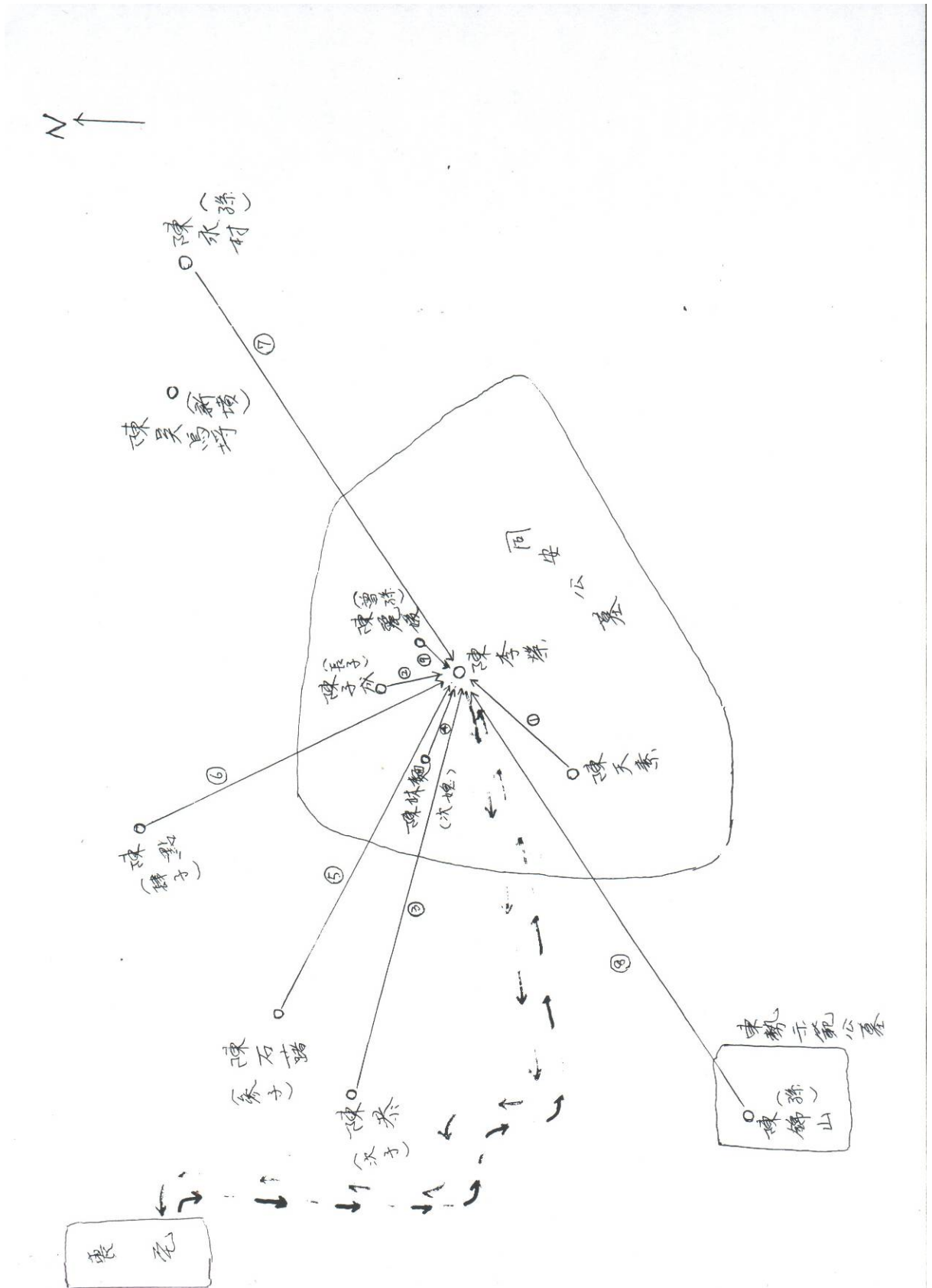


圖 5-21 陳家牽 引魂路線圖 1

資料來源：研究者繪



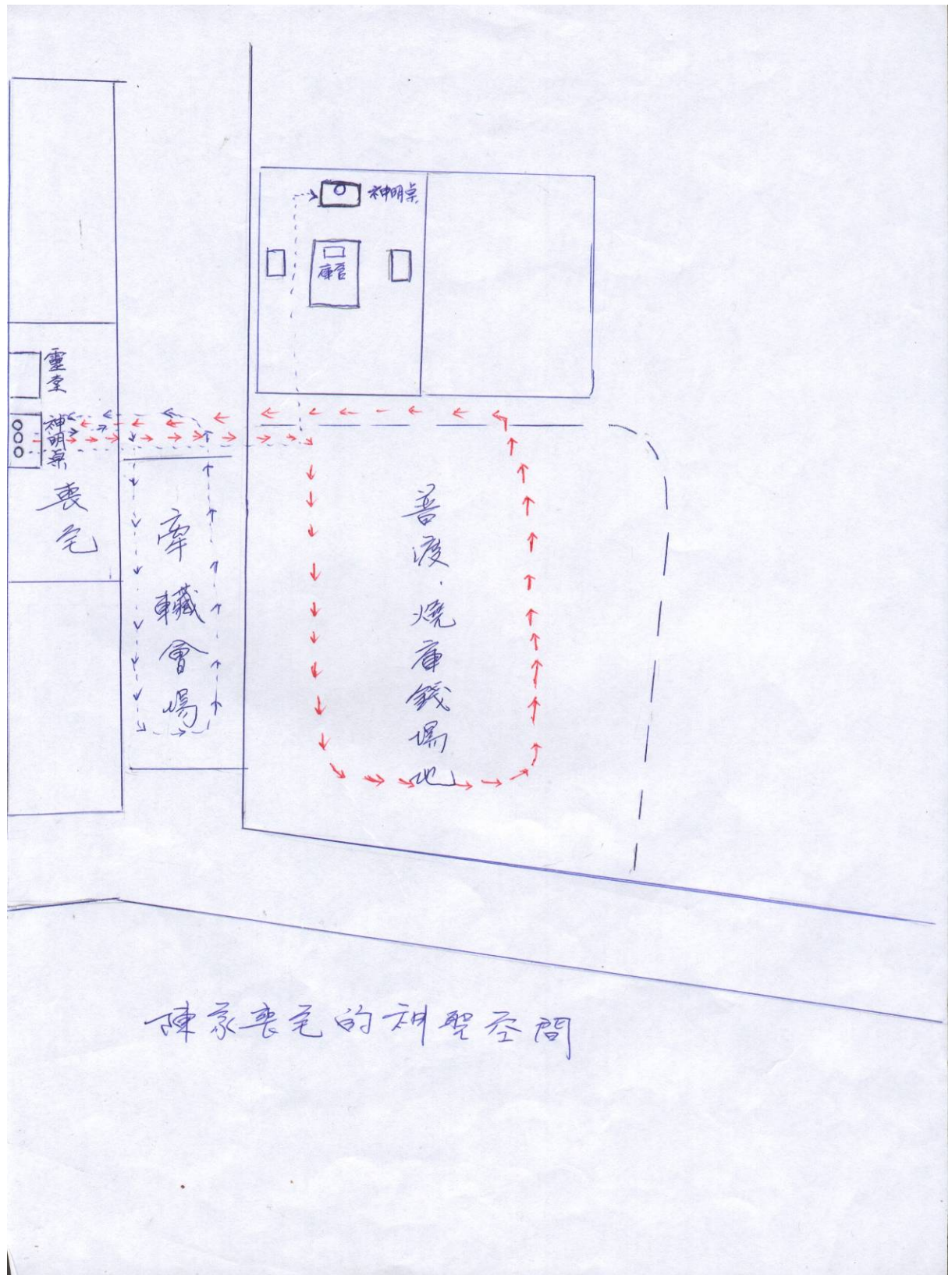


圖 5-22 陳家牽 場域路線圖 2

資料來源：研究者繪

## 第六章 結論

在台灣這塊土地的發展過程中，所有的人類活動都必須找到一個適合的「場域」才能夠「發生」。也就是「地方場域」此一人們的實存空間，是由一連串的體系所塑造而成的。不管其體系是文化面、社會面、或是實質面的，目的都是在確立一個存在空間的主體性以及呈現出人們的活動與行為結構的內在化表現。在傳統村落中，人們以廟宇做為聚落的中心，進行各種神聖象徵體系的具體實踐，在神聖的體驗下，廟宇也因之成為地方政治、經濟、社交、娛樂與藝術等多面向的節點，發展出獨特的生活風格。這種中心性的功能，對地方居民而言，即是人含容、參與並且直接關懷而不斷生發「意義」的空間，在此空間中，人與人、人與世界具有一個聯結關懷的共同意向所形成的意義性網絡。<sup>229</sup>此即，現象學理所提之「回歸到生活世界」，是以，廟宇的中心性在地方的視域裡，其實就蘊含著人的主體經驗和人在場所裡與其他事物的交流和溝通。因此而能塑造出一套完整而獨特的地方場域的體系。

由此可知台灣民間信仰至少具備了以下二點重要的意涵，其一是承載了地方多樣性的人文活動，是人們存有、關懷和意義產生的重要來源，因而衍生出地方深層的觀念系統和獨特的文化體系。絕不是以往不了解民間信仰深層內涵的人所認為的「迷信」與「低級信仰」，相反的，這種地方獨特的信仰文化，不僅是地方生活秩序的象徵，更是地方感的具體呈現。其二是有關地方生活世界的形成，其實是奠基在廟宇信仰文化的實踐上。其原因是地方場域的形成，是地方居有群在特定的空間的真實生活方式，主要來自當地居民在世存有的主體意向性和文化

---

<sup>229</sup>潘朝陽，〈人文主義的地理思想：心靈、空間、環境〉，台北：五南圖書出版有限公司，2005，p. 69。



歷結構的獨特性，是其在生活世界一連串感知與實踐所累積的經驗的一種具體呈現，因而發展出各地不同的獨特生活面貌。也就是民間信仰文化的產生，事實上是當地民眾發現自我、努力生活、產生經驗、詮釋處境、理解世界的一連串過程的經驗累積。並非一般宗教學者提及的，只是民眾潛在的一套形而上學。可以說，地方場域信仰文化的產生，是源自於當地居民對場域關照的一種存有表現。

本研究對象鎮安宮祭祀圈五股十二庄是典型的台灣傳統聚落，村民在歷史的發展過程中，也不斷的在其生活場域中，以具體的信仰實踐模式與行為表徵，闡釋人與自然共生的鄉土文化與地方傳統，其中即蘊藏著豐富的民間文化與完整的地方知識系統。也就是本地的信仰文化建構了獨特的地方性，也塑造了地方的場域感，既是人們認識整體世界的表徵，也是人們在世存有的憑藉。換言之，本研究對象的文化發展，在信仰與實踐之中獲得了一種明確的運作模式，傳達了真正的地方性知識，更表現出地方獨特的精神氣質。因此本研究在深度訪談、參與式觀察等田調所蒐集的第一手資料和文獻探討所得的第二手資料中，針對本研究對象存在場域神聖空間的建構，提出以下結論：

一、本祭祀圈在開拓的歷程中，自然災害（如地震、風災、水旱災、瘟疫等）和兵事戰亂等頻頻出現，對人們的在世存有構成嚴重的威脅。在這種充滿威脅的生活世界裡，人們不能忍受不確定及孤立無助的無根狀態及其所帶來的身心壓力，於是人們必須尋求歸屬感和穩固的立足點。因此人們在日常生活的實踐中即不斷地以虔敬的心，祈求神靈的庇護，實現與天地接軌的可能，來化解身心的壓力，安立個體生命的存有。由此可知，本祭祀圈信仰文化的產生，是立基於當地人們延續生存命脈的一種存有價值觀，是人與地，人與世界之間的一種合宜關係。換言之，本地「地方場域」神聖性的建構與當地居民的日常生活是緊密結合在一起的一種生活歷程，其不僅呈顯出本地人的宇宙觀與價值觀，也透過日常生活的不斷實踐，建構了本地居民的認知體系。

這種地方居民主體的意向性，也普遍的成爲地方居民生活共同依循的準則，因此本地以五年千歲信仰實踐的種種神聖象徵體系，其實形構了當地人所認知的「地方場域」，也形成人們文化認同的根源。

二、在人們的實存空間中，家是人類最重要的生活場域，因此，本祭祀圈的居民，在家宅空間的佈局中，也就明顯的存在著本地人經由感知與實踐的神聖空間建構模式，與安頓天、地、神、人四位一體的場所，藉以獲得「救贖大地、接納穹蒼、靜待神靈、開啓生命的一種保護、保育作用」。<sup>230</sup>也就是說，本祭祀圈的居民，藉由鎮安宮五年千歲的神聖安置與臨在，在家宅內外，依日常生活和婚喪喜慶的生活節奏，分別建立各種不同尺度的神聖空間，來達到潔淨居家場域的世俗性目的，藉以獲得安定與發展的穩定力量，因而他們創造了這樣適合於人居停的家居生存空間。此種以人、神共構家屋真實生活意義的狀態，說明了鎮安宮五年千歲的信仰在當地居民的生活中不斷地被實踐。儘管這只是一個象徵性的設置，卻是本地民眾真實生活經驗的一種呈現，滿盈著本地居民存有的意義。

三、「存在空間」的本質，乃是一種「存有」在世界的展現，也就是居有群在其「存在空間」，積極的依據「存有的關懷」而不停息地進行著「主體的創造」。在本研究對象---鎮安宮的祭祀圈中，絕大部份的村落都有其村落大廟，藉以建構存在空間的神聖向度，含容人們存有價值的意義活動和各項創造。然而其神聖中心的建立，除了村落大廟所供奉的主祀神之外，本區域性祭祀圈各村落亦與鎮安宮五年千歲各自建立起一定的神聖關連性，並在其空間場域上實質反映出來這種關連性。儘管各村落與鎮安宮的神聖關連性在十種模式中不盡相同，然而這些關連性所傳達的，正是各村落居有群在歷史的辯證過程

---

<sup>230</sup>魏光苜，《海德格的居住哲學》，（中華民國建築學會，1998 建築研究成果發表會），1998，p208-211。

中，所歸結出來的一種地方主體意向性和文化空間系統。換言之，各村落場域空間的實質構成和鎮安宮五年千歲的神聖關連性是密不可分的，其所代表的意義，正是本地人們對於存有價值的追求，是人們在其存在空間中，為實現與天地接軌的可能，所進行的一連串神聖象徵體系的具體實踐，這種具體實踐因而聯結了地方居有群的「方向和路徑」之活動線，形成了各具特色的地方文化體系。可以說本區域性祭祀圈的各村落經由鎮安宮五年千歲神聖象徵的實踐所建構的實質生活空間，是本地人不斷自我創造價值、自我湧現意義的「在此存有」的空間。

四、本祭祀圈在地方的共同儀式包括：每年一次的春祭遶境吃飯擔活動和每五年一次的冬祭建醮活動。這兩種神聖象徵儀式的進行，不斷的貞定本祭祀圈生活場域的範域，同時也是地方得以展現其高度文化傳承性的方法。也就是透過這二種祭儀，本地人明確的將生活世界劃分成人居的領域和鬼魅的領域，並藉由儀式的操演，和他界取得一種和諧的狀態，來安立個體的存在。同時，在儀式進行時，地方社群的互動是極為協調的一種社會關係，而其所展演的文化現象，更是塑造地方感的絕佳範本，是本地人情感集體共融的認同途徑，更是人們情感依附的憑藉。地方藉由鎮安宮五年千歲這二種神聖象徵儀式的進行，賦予地方獨特的意義，空間因而轉換成爲人們情感關照的場域。

五、本祭祀圈橫跨褒忠及東勢二鄉鎮的聯庄組織模式形成的原因，包含地緣、遷移及神話思維的此岸信仰等因素。這種源自康熙年間直至今日，歷經數百年發展而形成的祭祀圈結構體系。是地方場域的居有群在自然環境下，植基於生存需要與歷史經驗所發展出來的，深具社會意義的信仰組織；其所信奉的神明與廟宇，在當地的生活脈絡中，亦是統合當地民眾生活文化與價值體系的中心。因此，在其形成的過程中，不曾因行政區域劃分不斷變動的影響，

而產生信仰的變遷，造成祭祀圈範域的變動。即是明確的傳達：源自地方主體意向性的生活實踐，所展現出來的地方文化現象，有其內在完整的認知結構和情感關懷，是具有自主性、自發性，完全不受外在權力機構所宰制的地方文體系。

總之，本地居民透過多重神聖象徵符號的安置與實踐，創造出五年千歲的神聖信仰層級體系，與安頓天、地、神、人四位一體的生活場域。在此，五年千歲的信仰文化，是地方人群立足世界，在世存有的重要憑藉。同時五年千歲信仰神聖性的建構，更建構了地方人群生活秩序的基本模式，豐富了地方場域的深刻經驗。可以說，本祭祀圈「地方場域」的形成，源自於本地居民主體的「意向性」和「文化歷史結構」之獨特性，在地方場域不斷進行的一連串對五年千歲神聖信仰的具體實踐，所創造出的完整存有經驗的實存空間。

# 參 考 文 獻

## 一、 相關理論與研究著作

王銘銘，《想像的異邦》，上海：上海人民出版社，1998。

李亦園，《宗教與神話論集》，台北，立緒文化事業有限公司，p.115

李亦園，〈是真是假話童乩〉，《信仰與文化》，台北：巨流出版公司，1978。

沉文台，《馬鳴褒忠》，雲林縣政府文化局，2005。

沈清松，〈科技與文化的意涵和互動〉，《解除世界魔咒---科技對文化的衝擊與展望》，時報出版公司，1984。

林美容，《鄉土史與村庄史》，台北：台原出版社，2000。

林美容，〈由祭祀圈到信仰圈〉『人類學與台灣』台北：稻香出版社，1989。

林美容，《台灣人的社會與信仰》，台北：自立晚報出版社，1993。

林美容，《鄉土史與村庄史—人類學者看地方》，台北：台原出版社。

胡幼慧主編，《質性研究:理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流出版社，1996。

徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司，2006。

張郁聰等編輯，《情牽鄉土—細說東勢》，雲林縣政府，2002。

許夢青：《鳴劍齋遺草》，高雄：大友書局，1960。

馮天策，《信仰導論》廣西人民出版社，1992。

- 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997。
- 黃郁文，《鹿港寺廟空間研究---俗民文化與空間形式探微》，行政院文化建設委員會，寺廟與民間文化研討會論文集（上冊），1995。
- 程民生，《神人同居的世界》，河南人民出版社，1993。
- 鄭志明，《台灣民間宗教論集》台北：學生書局，1984。
- 鄭志明，《神明的由來---台灣篇》，嘉義：南華管理學院，1999。
- 葉啓政，《社會、文化和知識分子》，台北：東大圖書公司，1984。
- 鄭用鑑：《靜遠堂詩文鈔》，新竹市：新竹市政府，2001。
- 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》，台北：台原出版社，1989，p.24~25。
- 蔡相輝，《從歷史背景為台灣廟宇尋找定位》，行政院文化建設委員會，寺廟與民間文化研討會論文集（上冊），1995。
- 潘朝陽，季鐵男編，《存在空間的一個詮釋》，建築現象學導論，桂冠圖書公司1992。
- 潘朝陽，《空間・地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋》空間、地域與文化專輯（上），p175-176。
- 潘朝陽，《心靈、空間、環境：人文主義的地理思想》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005。
- 藍鼎元，《東征集》，台北：台銀文叢本，1958。
- 關華山，《民居與社會、文化》，台北：台原出版社，1989。
- 雲林縣政府，《馬鳴山鎮安宮平安醮五年千歲文化節專輯》，2003。
- 褒忠鄉土教材，雲林縣政府，2002。
- Clifford Geertz，納日碧力戈等譯，《文化的解釋》，上海：上海人民出版社，

1999。

Edward Relph，饒祖耀、陳厚逸 譯，〈場所的本質〉（季鐵男 編，〈建築現象學導論〉，台北：桂冠圖書出版，1992。

Emile Durkheim 著，林宗錦、彭守義譯，《宗教生活的初級形式》，北京：中央民族大學出版社，1999。

Frederick J.Streng，金澤、何其敏 譯，〈人與神—宗教生活的理解〉，上海：上海人民出版社，1992。

Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001。

Richard peet，王志弘、張華蓀、未郁玲、陳毅峰 合譯，〈現代地理思想〉，台北：群學出版 有限公司，2005。

Richard Peet， 王志弘等譯，〈現代地理思想〉， 台北：群學出版，2005。

Yi-Fu Tuan，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》台北市：國立編譯館，1998。

## 二、學術期刊與論文

三尾裕子，〈從地方性廟宇到全台性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，《信仰，儀式與社會》，台北：中央研究院民族學研究所，2003。

尤文良，2001 《鹿港街、庄廟宇的神聖空間及其內涵》，台灣師大地理研究所碩士論文。

余光弘，《媽宮的寺廟-馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》，中研院民族學研究所專刊乙種第十九號，1988。

呂怡儒，《台北近郊森林地方感之研究》，國立台灣大學森林學系，碩士論文，2001。

沈清松，〈與地理系同學談現象學方法〉，《地理學訊》（文大），13 期，1987。

洪佩鈺、湯凱齡、沈淑敏，〈地名資料庫自建模式及其在地理教學上的應用~以

雲林縣為例》，第一屆地名學術研討會，p.60。

陳信行，〈神聖與世俗---從佛教喪葬儀式探討台灣當代殯葬發展〉，世新大學社會發展研究所碩士論文，2003。

許嘉明，〈祭祀圈之於居漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》第11卷第25期。

張慶熊，《生活世界是人類主體間交流的基礎》，〈哲學雜誌〉20，1997。

黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造---以笨港為例》，南華大學環境與藝術研究所，碩士論文論，2001。

鄭志明，〈臺灣神廟的信仰文化初論－神廟發展的危機與轉機〉，寺廟與民間文化研討會論文集，行政院文化建設委員會，〈寺廟與民間文化研討會論文集（上冊）〉，1995。

鄭雅心，《儀式象徵與地方感呈現》，國立雲林科技大學文化資產維護所，碩士論文。

潘朝陽，台灣傳統漢文化區域構成及其空間性－以貓裏區域為例文化歷史地理詮釋，台灣師範大學地理學研究所，博士論文，1994。

潘朝陽，〈現象學地理學-存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》1，1991。

潘朝陽，〈「中心-四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《師大地理研究報告》23，1995。

戴雅芬，〈臺灣天然災害類古典詩歌研究－清代至日據時代〉，2000。

魏光菘，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，環境與藝術學刊，第三期，2005。

魏光菘，《海德格的居住哲學》，中華民國建築學會 1998 建築研究成果發表會。

魏光菘，《地方的深度：現象地理學的初探》，（南華大學，南方凝視與環境藝術研討會），2007。



魏光莒 陳齡慧，〈大眾傳媒的現代性疑義：以批判理論觀點分析〉，中國傳媒報告第二期，2006

### 三、廟誌沿革簡介

《月興宮沿革誌》，雲林：月興宮管理委員會編印，2004。

曾春風編撰，《合安宮沿革誌》，雲林：合安宮管理委員會編印，1997。

陳萬接、陳玉山編撰，《南天宮沿革誌》，雲林：昌南南天宮管理委員會，2000。

《馬鳴山鎮安宮沿革誌》，雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，1970。

《開安宮沿革誌》，雲林：開安宮管理委員會。

《參天府沿革誌》，雲林：參天府管理委員會編印。

《聚保宮沿革誌》，雲林：聚保宮管理委員會編印，1984。

《雲林縣寺廟文化專輯(下)》，雲林縣政府編印，1995.12。

### 四、方志與文獻

台灣省文獻委員會編印，《雲林縣鄉土史料》，1998,11。

台灣總督府編，『現行台灣社寺法令類纂』，帝國地方行政學會發行，昭和十一年八月。

周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：台銀文叢本，1962。

郁永河：《稗海紀遊》，南投市：臺灣省文獻委員會，1999。

倪贊元，《雲林采訪冊》，台灣歷史文獻，1959。

徐明同編，臺灣地震目錄，1979。

徐明同，《明清時代破壞性大地震規模及震度之評估》，氣象學報第 29 卷第四期，1983。

徐泓：《清代臺灣天然災害史料彙編》，臺北市：國立臺灣大學歷史學系，1983。

張本政主編，《《清實錄》台灣史資料專集》，福州：福建人民出版社，1993。

陳世列，〈雲林縣竹城旌義亭記〉，鄭津梁，〈雲林沿革史略(一)〉《雲林文獻》1952，第一期。

陳衍，《台灣通紀》，台北：台銀文叢本，1961。

陳國瑛：《臺灣采訪冊》，臺北：成文出版社，1983。

陳國川等，《台灣地名辭書一卷九 雲林縣》，台北：國史館台灣文獻館，2002。

曹永和：〈臺灣水災史—清代臺灣之水災與風災〉，《臺灣水災之研究》，臺北市：臺灣銀行，臺灣研究叢刊第 91 種，1967。

雲林縣志稿卷首大事記第十七輯，1979。

黃純青編：《臺灣省通志稿》，臺北市：成文書局，1983。

劉銘傳，《劉狀肅公奏議》，台北：台銀文叢本，1958。

臨時臺灣土地調查局：《清代臺灣大租調查書》，台北：台銀文叢本，1963。

臨時臺灣舊慣調查會：《台灣私法物權篇》，台北：台銀文叢本，1963。

《欽定戶部則例》，台北：成文出版社影印，1968。

## 五、其他

[http://mail.ylc.edu.tw/~bcps.chenc/lin/lin02/lin3\\_171.htm](http://mail.ylc.edu.tw/~bcps.chenc/lin/lin02/lin3_171.htm) 2006.12.15。

雲林縣綜合發展計畫 P.3-2。

## 附 錄

### 附錄一 墾戶「薄昇濼」開墾褒忠鄉埔姜崙買賣合約書

同立合書人張子彰、歐家千、歐獻臣，因同出本銀二百兩，合買過薄昇濼請墾彰邑布嶼稟南勢底荒埔一所，照原日請給墾單告示界址東至大坪，西至海，南至虎尾溪，北至海豐港，四至明白。立戶薄昇濼，其界內作十股均分，內薄家前經契賣二股與段、謝。茲謝子彰等三人同出本銀，合買八股，公議草地照本銀作八股均分，家千現出本銀七十五兩，得三股；獻臣現出本銀七十五兩，得三股；本彰現出本銀五十兩，得二股。其歷年正供及莊費均照八股均出，不得互相拖累；所收租息均照八股均分，不得互相侵漁；莊內所有事務須當協力辦理，不互相推諉。如正供莊費股內之人乏銀以應，夥記中公借其應用，議約每兩貼利三分，至冬收成，將伊本股內抽收租息扣抵，不得異言。倘入股之中有不合意欲轉售者，必先儘問股內之人照實價不願承受外，方得別向他人。其文契、墾單、告示共三紙，即日跟同拈闔分收。薄家手契係獻臣執，官給墾單係子彰收執，告示係家千收執，各宜謹收存炤用。從茲立約之後，永期管鮑莫逆，地利之開，終遺子孫基業。今欲有憑，同立合約一式三紙，各執為憑。

雍正五年二月 日

同立合約人 張子彰 歐獻臣 歐家千

<sup>231</sup>臨時臺灣舊慣調查會：《台灣私法物權篇》（台北：台銀文叢本，1963），p.1680-1681。

附錄二 雲林地區各地開墾表

開墾時間	開墾者	開墾地區	墾區今址	備註
乾隆年間	黃姓	溪州堡	斗六市十三,溪州,烏麻,重興,荊桐,六合,五華,四合,麻園,饒平,興貴,埔子	
雍正初年	王玉成	西螺庄	西螺鎮大園,廣福,永安,正興,中和,福興,光華,中興	
雍正初年	吳姓	吳厝庄,荊桐,巷庄	西螺鎮,吳厝,九隆,荊桐鄉,荊桐	
雍正2年	薄昇濂	龍巖庄,潮洋厝,埔姜崙庄,馬公厝庄,崙內庄	褒忠鄉龍岩,潮厝,中民,中勝,埔姜,土庫鎮東平,西平,南平,北平,崙內	
雍正4年	張姓	大竹園庄	土庫鎮新庄	
雍正8年	陳,張,石	月眉庄,同安庄厝,馬鳴庄	東勢鄉月眉,同安,褒忠鄉馬鳴	
雍正8年	陳國輝	東勢厝庄	東勢鄉東北,東南	
雍正8年	陳,張,石	橋頭庄,雷厝庄,施厝寮庄后安寮庄,沙崙後庄,麥寮庄	麥寮	
康熙末年	吳英	海豐崙庄,大北勢庄,九老爺庄,溝仔貝庄,大潭庄,大淪庄,高林仔頭庄,水碓	斗六鎮,八德,鎮北,永安,溝貝,龍潭,崙峰,古坑鄉高林,荷苞,水碓,田心	
雍正年間	楊仲熹	斗六街,林內庄九芎林,咬狗庄	斗六市斗六,湖山,林內鄉林南,林中,林北,九芎	
康熙29年	沈紹宏	大東庄,小東庄	斗南鎮大東,埤麻,西伯,小東	
康熙16年	李,楊	田頭	斗南鎮田頭里	
乾隆年間		惠來庄,過溪仔庄	虎尾 惠來,頂溪,中溪,下溪	
雍正年間	蔡媽生	茄苳腳庄	大埤鄉嘉興	
雍正年間	林仔芳	殿仔村庄	大埤鄉吉田	
乾隆初年	沈紹宏	埔姜崙庄	大埤鄉豐岡	
乾隆24年	郭姓	土庫街,過港庄竹腳寮,頂滿仔庄五間厝庄,三合庄	土庫,虎尾	
乾隆年間	吳大有	白沙墩堡	元長	

資料來源：臨時台灣土地調查局：《台灣土地慣行一斑》，台北：台灣日日新報，1905

附錄三 本祭祀圈與鄰近地區地震災情紀錄

陰曆	陽曆	震災地	災情	備註
康熙 25 年 4 月 20 日	1686 年 5 月 12 日	今嘉義	A. (康熙 25 年) 夏 4 月甲辰, 地大震, 民居多頽壞	A. 周鍾瑄, 康熙諸羅縣志 (冊 2, 卷 12, 頁 276), 『雜記志』
康熙 50 年 9 月 11 日	1711 年 10 月 22 日	台南 嘉義	震災為台南及嘉義地區, 震央在嘉義, 震度為 V 級, 地震規模 M 為 5.5。	明清時代破壞性大地震規模及震度之評估, 徐明同
康熙 54 年 9 月 15 日	1715 年 10 月 11 日	台灣全省地震, 嘉義災情最重。	A. 「(康熙五十四年) 秋九月丁未, 地震、大風, 學宮頽廢, 居民倒塌甚多。」	A. 諸羅縣志 (冊 2, 卷 12, 頁 278), 「雜記志, 災祥」
			B. 震災地區為嘉義, 震央在嘉義附近, 震度為 VI 級, 地震規模 M 約為 6.5。	B. 明清時代破壞性大地震規模及震度之評估, 徐明同
康熙 55 年 9 月 19 日、21 日	1716 年 11 月 2 日及 11 月 4 日	嘉義、台南、高雄地震, 災情以嘉義最重。	A. 「(康熙五十五年) 秋九月乙亥, 地震; 丁丑, 大震。屋瓦皆鳴。」	A. 諸羅縣志 (冊 2, 卷 12, 頁 278) 「雜記志・災祥」
			B. 震災地區為南部, 震央在嘉義附近, 震度為 V 級, 地震規模 M 約為 6.0。	B. 明清時代破壞性大地震規模及震度之評估, 徐明同
康熙 56 年 1 月 21 日	1717 年 3 月 3 日	嘉義、台南、地震。	A. 「(康熙五十六年) 春正月丙子, 地震。」	A. 諸羅縣志 (冊 2, 卷 12, 頁 278) 「雜記志・災祥」
			B. 震災地區為南部, 震央在嘉義附近, 震度為 V 級, 地震規模 M 約為 6.0。	B. 明清時代破壞性大地震規模及震度之評估, 徐明同
康熙 59 年 10 月 1 日	1720 年 10 月 31 日	全台大地震。	A. 「朱一貴於辛丑 (康熙六十年) 作亂, 庚子 (康熙五十九年) 十月亦地震。維時南路傀儡山裂, 其石截然如石劃狀。諸羅山頽 (按: 翟灝台陽筆記 (頁 5) 「嘉義縣火山記」載, 山在縣治之東南二十里。), 其巔噴沙如血, 土人謂兩山相戰。」	A. 台海使槎錄 (卷 4, 頁 78) 「赤嵌筆談・紀異」。謝金鑾續修台灣縣志 (卷 5, 頁 386) 亦載此文。
			B. 震災地區為嘉義, 震央在嘉義附近, 震度為 V 級, 地震規模 M 約為 6.0。	B. 明清時代破壞性大地震規模及震度之評估, 徐明同
雍正 13 年 12 月 17 日	1736 年 1 月 29 日	台南、嘉義、彰化。	死者多數	臺灣地震目錄, 徐明同編。

雍正 13 年 12 月 18 日	1736 年 1 月 30 日	嘉南地區大 地震，台北 未震，彰 化、高雄微 震。	A.「(雍正十三年)冬十二月十七日丑時， 地大震。」	A.彰化縣志(卷 11，頁 383) 「雜識志」
			B 震災地區為嘉義及台南，震央在嘉義附 近，震度 VI 級，地震規模 M 約為 7.0。	B.清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同
乾隆 39 年 3 月 16 日	1774 年 4 月 26 日	中南部地大 震	「(乾隆三十九年)春三月己巳，大地震。」	彰化縣志(頁 385)「雜識 志」。
乾隆 41 年 11 月	1776 年	嘉義	家屋倒潰，死者百餘人	臺灣地震目錄，徐明同編。
乾隆 42 年 11 月	1777 年 11 月 30 日至 12 月 29 日	南部地震， 嘉義災情較 大。	A.「乾隆丁酉科(42 年)，十一月，廈防 黃奠邦中武解元，報捷之日，郡城地大震， 民居無恙，而諸羅山各地民房坍塌甚多， 民壓死者不可勝計。(所聞)」	A.台灣采訪冊(頁 39)「祥 異·地震」，同治福建通志 (卷 272)「祥異」誤為乾 隆四十一年。
			B.震災地區為嘉義地區，震央在嘉義附近， 震度 VI 級，地震規模 M 約為 6.0。	B.明清時代破壞性大地震 規模及震度之評估，徐明同
乾隆 57 年 6 月 22 日	1792 年 8 月 9 日	全台大地 震。	A.乾隆壬子歲六月，郡城地震，西定坊新街 折一亭，隕一命。次日，聞嘉城地震， 房屋、民房倒壞，而繼之以火。一城惶恐 無措，民房燒損過半，死者百餘人(郡城 所見，嘉邑所聞)。	A.台灣采訪冊(頁 39)「祥 異·地震」。
			B.災地區為嘉義及彰化地區，震央在雲林， 震度為 VI 級，地震規模 M 約為 7.1。	B.清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同
乾隆 60 年 10 月 11、 12 日	1795 年 11 月 21 日、22 日	彰化大震。	「(乾隆六十年)冬十月戊子，大地震； 己丑，復大震。」	彰化縣志(卷 11，頁 385) 「雜識志」記載同。
嘉慶 11 年 2 月	1806 年 3 月	彰化地震	「(嘉慶十一年)春二月，地震。」	彰化縣志(卷 11，頁 385) 「雜識志」
嘉慶 11 年 10 月	1806 年 11 月	彰化地震	「(嘉慶十一年)冬十月，地大震。」	彰化縣志(卷 11，頁 385) 「雜識志」
嘉慶 14 年 3 月	1809 年 4 月	彰化地震	「(嘉慶十四年)春三月，地大震。」	彰化縣志(卷 11，頁 385) 「雜識志」
嘉慶 16 年 2 月 24 日	1811 年 3 月 17 日	全台地震， 嘉義以北較 重。	震災地區為嘉義及彰化地區，震央在雲 林，震度 VI，地震規模 M 約為 6.5。	明清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同

嘉慶 20 年 9 月 11 日 亥時、	1815 年 10 月 13 日夜 9、10 時	全台地震， 嘉義以北有 災情。	A.臣于嘉慶二十年十二月廿日，接據台灣道 糜奇瑜、台灣府知府汪楠報：『台灣郡城 於九月十一夜亥時地忽震動，……斗六等 保倒壞民房 71 間，壓斃男婦 16 名口。彰化 縣城內，暨鹿港南投地方，共倒塌民房 33 間，壓斃客民幼孩 2 名，壓傷名人 1 名，……。』	B.清代地震檔案史料（頁 151-152）「福巡撫王紹蘭片」 （嘉慶廿年十二月廿七日）
道光 3 年 1 月初 3 夜	1823 年 2 月 13 日	全台地震	「道光初年……地大震，未幾，張丙反。」 按：張丙之反在道光十二年，而道光十二 年以前有關台灣地震記載，僅道光三年一 項，則所謂道光初年地震，當即道光三年 之地震。	雲林采訪冊（冊 1，頁 42） 「斗六堡·災祥」
道光 12 年 10 月	1832 年 11 月 22 日至 12 月 21 日	彰化地震	「（道光十二年）冬十月，地震。」	彰化縣志（卷 11，頁 386） 「雜識志」
道光 19 年 5 月 17 日、18 日。	1839 年 6 月 27 日及 6 月 28 日	台澎地震， 嘉義災情甚 重。	A「台灣地震已由台灣捐恤狀」（己亥十 月）：「查五月十七、十八等日，台屬 地方同時地震，惟嘉義情形較重，……城 鄉各保倒壞民房六千六百六十八間。」	A 瑩，東溟文後集（卷 3， 頁 10-11）
			B.地區為嘉義地區，震央在嘉義附近，震度 為 VI 級，地震規模 M 約為 6.0。	B.清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同
道光 20 年 10 月。	1840 年 10 月 25 日至 11 月 23 日	雲林斗六地 震	A.「道光二十年十月，地震山崩，民屋倒塌。」	A. 雲林縣探訪冊（頁 42） 「斗六堡」
			B 震災地區為雲林地區，震央在斗六附近， 震度為 VI 級，地震規模 M 約為 6.0。	B.清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同
道光 28 年	1848 年	雲林、彰 化、嘉義	A.（道光廿八年）地震，適重修受天宮（一 作天后宮），匠人多從屋上墜下。」	A. 雲林縣探訪冊（冊 1，頁 42）「斗六堡·災祥」
			B.震災地區為彰化、鹿港、嘉義地區，震央 在彰化附近，震度為 VI 級，地震規模 M 約 為 7.0。	C.清時代破壞性大地震規 模及震度之評估，徐明同
道光 30 年 3 月	1850 年 4 月	嘉義大地震	A.「（道光三十年三月），是月嘉義大地震， 毀屋傷人。」	台灣省通志（卷首下，頁 85） 「大事記」

			B.震災地區為嘉義地區，震央在嘉義附近，震度為V級，地震規模M約為5.5。	I.明清時代破壞性大地震規模及震度之評估，徐明同
同治1年5月9日	1862年6月5日	台南、嘉義、彰化。	家屋倒潰、死傷者多數	台灣地震目錄，徐明同編
同治1年5月11日	1862年6月7日	台南、嘉義尤甚。	A.「(同治元年)地時震。」	A.雲林採訪冊(冊1,頁42)「斗六堡·災祥」
			B.災地區為台南及嘉義地區，震央在嘉義附近，震度為VI級，地震規模M約為6.5。	N.明清時代破壞性大地震規模及震度之評估，徐明同
光緒7年5月20日、21日、22日	1881年6月16、17、18、日	全台地震	A.「(光緒七年)地大震。」同書(冊2,頁203)「布嶼西堡·災祥」:「(光緒七年)五月廿一日地震。」	A.雲林縣採訪冊(冊1,頁42)「斗六堡·災祥」
			B.「(光緒七年)五月廿日,地震。」	B.嘉義管內採訪冊(頁9)「打貓西堡」
光緒9年12月	1883年1月	雲林	A.「(光緒九年)十二月,地大震。」	A.雲林縣採訪冊(冊2,頁203)「布嶼西堡·災祥」
光緒10年5月	1884年5月	雲林、嘉義地震。	A.「(光緒十年)五月,地震連日。」	A.雲林縣採訪冊(冊2,頁203)「布嶼西堡·災祥」
	1904年11月6日4時25分	北港溪下流	145死、158傷、661房屋全倒、3179房屋損害,地震規模6.3,地裂、噴砂	台灣地震目錄,徐明同編
	1906年3月17日6時42分	民雄附近	1258死、2385傷、6769房屋全倒、14218房屋損害,地震規模7.1,斷層、地裂、噴砂	台灣地震目錄,徐明同編
	1906年3月26日11時29分	斗六附近	1死、5傷、29房屋全倒、529房屋損害,地震規模5.0	台灣地震目錄,徐明同編
	1916年8月24日15時27分	濁水溪上游	16死、159傷、614房屋全倒、4885房屋損害,地震規模6.4	台灣地震目錄,徐明同編



附錄四 清代臺灣洪災與風災史料

康熙 22年後	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	
									一						二			一	
	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	
					一										一		一	一	
	58	59	60	61															
	一	二	一																
雍正	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13						
	一	一	一				三		一	一	一		一						
乾隆	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
		三			四			一	一	一			一		二	一	二	一	
	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	
	三			一	一					一		二	一						
	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	
											一		一				二		一
	55	56	57	58	59	60													
一		一		一															
嘉慶	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
	一	一		一		一	一				二	一		二	二	一		一	
	19	20	21	22	23	24	25												
一	一		二																
道光	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
	一	一	一			一		一			一	二	一						
	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30							
一	一			一		一				一		一							
咸豐	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11								
	一	二	一			一			二	二									
同治	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13						
	二		一	二	一					一	一		四						
光緒	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
		四	三	二		一	三	三	一	二	一	一	一	一	二	二	一	三	

	19	20	21	22	23	24	
	四					一	

資料來源：戴雅芬整理

表中標記「一」為該年有一次風災紀錄者；「二」為該年有兩次風災紀錄者；  
「三」為該年有三次風災紀錄者；「四」為該年有四次風災紀錄者。<sup>232</sup>

附錄五 日據時代的顯著颱風

時 間	災害概況	死傷人口數 (包括失蹤)	倒塌或沖 失之房屋	沖毀淹沒 及荒廢之 田地
1899.8.22	南部受害較大	1 人	56 戶	--公頃
1911.8.26-27	南部受害最大	552	23601	2758
1912.8.28-29	北部受害較大	173	6731	19725
1912.9.16-17	全省受害慘重	422	43551	3852
1914.6.30	北部受害較大	97	1547	890
1914.8.30	南部受害較大	21	602	270
1920.7.24	澎湖群島受害大	6	233	94
1925.9.15	北部受害較大	31	552	3909
1926.8.15	北部受害較大	11	140	83
1932.7.31	中南部受害較大	53	1698	2753
1932.8.24	西北部受害甚大	126	2579	2123
1934.7.19	全省受害	44	2761	148762
1940.8.30	全省受害	57	1487	13573
1940.9.30	全省受害甚重	390	17259	3838
1946.9.25-26	全省受害甚重	772	373748	5643

附錄六 日據時代本地的暴風雨相關紀錄

時 間	災 區	災 情
1899.08.06	全臺	損壞至巨
1901.08.02	臺灣各地	災害頗大
1902.08.01	南部沿海	海潮洶湧，被害甚多
1906.8.27	臺灣各地	家屋倒一百四十家，船十八隻覆沒
1910.08.31	臺灣各地	被害頗巨
1911.08	南部	倒圮家屋無數，死傷數十人，濁水溪鐵橋沖壞，臺北市街浸水
1912.9.17	臺灣	鐵路交通中斷
1913.7.19	臺灣各地	被災嚴重
1914.5.30	臺灣各地	災害頗巨
1917.7.11	臺灣各地	大損
1920.8.8	中南部	霪雨為災，損巨
1930.1.13	臺灣各地	花蓮港災害尤巨
1930.1.28	臺灣各地	被害田地二萬三千九百六十六餘甲，臺中州下死傷十四人，阿里山鐵路停運
1939.6.13	中南部	路橋沖壞，農作物巨損
1939.10.9	中南部、澎湖	損害極大
1940.7.22	南部	大雨
1940.8.30-31	北部	全臺均遭巨災
1943.7.17-18	中部	災害計達一千二百萬圓