

《漢人民眾宗教研究：田野與理論的結合》  
第四屆國際漢學會議論文集  
臺北：中央研究院，2013年

## 大型地方性網絡： 臺南西港刈香村際網絡再思考

丁仁傑  
中央研究院民族學研究所

筆者(2012)曾以臺灣頗富盛名的「西港刈香」廟會活動為例子，討論傳統漢人地域社會中「跨村落的地方性」之性質與變遷，並討論這種「大型地方性網絡」會如何與其它政治經濟構成體相碰撞或結合。承接在筆者(2012)已有的材料和分析之上，本文將嘗試就「地方性」和「大型地方性網絡」的理論性與歷史性議題予以進行更為深入的分析與討論，以促進相關學術概念的解釋範圍與解釋力。本文試圖將前文(2012)田野材料連結到歷史發展與理論概念的脈絡中，這將有助於我們對民間信仰的性質產生更有歷史縱深性的理解，也有助於將前文田野材料的理論性潛能予以做更大的發揮與擴展。本文中將多個自然村聚落所形成的大型節慶與儀式稱之為「大型地方性網絡」。在傳統社會，這是地方傳統最主要的塑造者與傳播者，等到進入當代國家形成與資本流動的歷史進程中，相較於單一村落，大型地方性網絡，也有較強的籌碼，來與現代性或全球性進行某種協商與競爭。本文嘗試以臺南西港刈香活動中的效驗建構模式與社會網絡關係，來考察「大型地方性網絡」的概念，並將「大型地方性網絡」中所涉及的時間、空間、與村際網絡等層面，加以更細膩地描繪，並進一步討論不同歷史時期中「大型地方性網絡」所面臨的各種協商與風險。我們並將「大型地方性網絡」放在「全球—國家—地方」連結脈絡中做了更為具體的討論，也就是依據Befu的國家理論加以引申，我們發現在原始國家時期、古典國家時期(其中又可以分為上下分隔或上下交流的兩種情況)、現代國家時期(其中又可分為威權國家或市民社會國家兩種情況)和全球文化競爭時期等，民間信仰場域

裡所再現出來的「地方性」和「大型地方性網絡」，都面臨不同的發展介面和不同的生存風險，尤其是出於「大型地方性網絡」在現象學上的特質(具體、宏大、華麗、超越性高、充滿各種地方性的歷史記憶)，於是，「大型地方性網絡」發生的場所，更是各種場域(日常生活、派系、地理區塊、國家、資本等)交會中，經常會發生激烈競爭與協商……

**關鍵字：**西港刈香 地方性 民間信仰 民族國家 全球化

## 一、前言

筆者(2012)曾以臺灣頗富盛名的「西港刈香」廟會活動為例子，討論傳統漢人地域社會中「跨村落的地方性」之性質與變遷，並討論這種「大型地方性網絡」會如何與其它政治經濟構成體相碰撞或結合，相關議題的討論，有助於我們重新以新的角度來檢視傳統社區脈絡下漢人民間信仰之構成與實踐，及其當代適應與變遷的問題。

對於西港地區所形成的「大型地方性網絡」，我曾特別注意到村落與村落之間，如何在地區內部，不假外地進香活動，就能夠協力創造出一個更大的超越性的權威，並經由這個權威來正當化村落的生存權和調解村落之間的關係。

在筆者(2012)該文中摘要性地指出：

西港刈香起源於人們對曾文溪流域水患與瘟疫的恐慌，而產生了大範圍的集體性聯盟，後來地方土地資源變遷(新的墾殖地與新聚落的出現)歷程中產生的聚落衝突，不但沒有解構集體聯盟，出於「單一地方」對於「大型地方性」更迫切的需要(象徵性的「真確化」的需求)，反而讓這個集體性工程的規模愈來愈宏偉，大型地方性網絡的內在結構也愈趨完備。而當「大型地方性網絡」進入現代國家，它開始有更多與外界的協商與拉扯，西港刈香由非常實際的多社區間強烈的「真確化」之追求，扣連到了現代民族國家底下的歷史感(尋找與建立靜

態或動態性的文化遺產)，國家將其納入到現代國家動員機制中，現代商業活動也將流動性的資本引入傳統文化活動。在多方面的承接點上，原僅是國家邊陲的農業區塊，處在了一個新的既邊陲又核心的位置。

該文當時的主要目的，在於藉臺南西港刈香的田野考察和相關研究文獻，試圖在漢人民間信仰研究領域中，第一次提出「地方性」和「大型地方性」的概念，並將之分析性地應用在漢人地方社會的層次。這一方面是要就學界主要用來觀察漢人民間信仰的祭祀圈與信仰圈等框架，對於其實質內涵進行概念性的補充與擴張；一方面我也試圖透過新概念的提出，而得以更有效地理解當代社會裡的漢人民間信仰現象。而已為學界多所研究的西港刈香，則被我在以新的概念引導下，加上了補充性的資料與田野觀察，達成了某種概念建構與理論分析上的旨趣。

然而，當時(2012)的文章，是以西港地區社區關係和儀式活動的細節為主，在概念的討論上仍充滿了初探的性質，許多概念的定義還不夠明確，概念與概念之間的連結與比較也有所欠缺。況且，由傳統帝國到現代國家，地方性發展的外在環境涉及了非常大的變化，這一方面也需要有更清楚的理論框架來加以引導。

因此，承接在筆者(2012)已有的田野素材與文獻基礎之上，本文將嘗試就「地方性」和「大型地方性網絡」的理論性與歷史性議題予以進行更為深入的分析與討論，以促進相關學術論述的解釋範圍與解釋力。簡言之，本文是筆者(2012)的一篇姊妹作，但前文(2012)是歷史與田野材料的鋪陳和初步概念的提出，本文則更重視有關概念的定義與對比，以及更宏觀框架的建構。當然，為了敘述上的連貫性與流暢，本文與筆者(2012)前文，有部分田野材料上的重疊，但是當之前的田野材料被連結到層次更清楚的歷史發展脈絡中時，有助於我們對民間信仰的性質產生更具有歷史縱深感的理解，也將前文田野材料的理論性潛能做了更大的發揮與擴展。

## 二、「大型地方性網絡」概念初次的提出

筆者在前文(2012)中，第一次提出所謂「大型地方性網絡」的概念，以之作為一個漢人民間信仰研究之可參照的討論座標，討論中我以臺南西港刈香的儀式變遷與社會網絡，以及它在傳統社會、民族國家和當代全球化框架裡的位置，來凸顯「大型地方性網絡」的內在結構和它與外界間複雜的互動關係。

「大型地方性網絡」這個概念是對照於Appadurai的「大型現代性」而來的，原概念表示當現代性產生「擴變」(at large) (愈來愈以媒體為介面，和人群遷移愈來愈普遍)，實質的「地方」逐漸崩解，但「地方性」卻經由媒體界面而廣為流通在大眾社會中。本文的目的，一方面指出，我們不可忽視傳統社會有所謂實質的「大型的地方網絡」(超越單一聚落的地方)的存在，這個實質存在背後又具有一種「大型的地方性網絡」的結構與內涵，當這個「大型地方性網絡」進入現代社會，它不僅不會消解，還會是國家與全球資本競相與之爭取或協商的對象。甚至於原來在傳統社會狀態中，「大型地方性網絡」本來就始終是地方傳統最主要的塑造者與傳播者，往往在多聚落中所創造出來的「大型儀式」的節奏與內容，會成為附近聚落所競相學習與模仿的對象，這一點也是過去民間信仰的討論裡比較沒有注意到的。而「大型地方性網絡」這個概念，類似於「信仰圈」的概念，但能比「信仰圈」的概念具有更高的抽象性和時代貫穿性，有可能作為漢人民間信仰研究的一個新的具有啟發性與對照比較性的觀察角度。

以歷史現實來說，臺灣在1970年代開始工業化與都市化以後，人群與資本的流動都更自由。到了1990年代以後，在資本與人群自由流動中，都市中有不少和地域性信仰不同的新興宗教團體出現(丁仁傑 2004)。另外，我們也看到，一些大型觀光廟發展出來，利用各種管理手段和商業化的經營，而可能讓大量外來人群匯集在一起，吸納各地的資源，而由地方廟蛻變成為大型全國性廟宇(陳緯華 2012)。

相對於這些新興的發展，我們也看到一些地方聚落傳統的廟宇，過去常被稱為「祭祀圈<sup>1</sup>」(林美容 1986: 105)人口外移與老化，地方資源也不夠，隨著農村蕭條，開始進入比較凋零的狀態。這是全球資本流通過程裡，比較被拋棄的一個區塊(張珣 2002)。

可是在介於這兩者之間，有的時候，因為歷史機緣或生存上的需要，有些地方會發展出超越於單一村落，甚至於超越於好幾十個村落的大型宗教活動，這就已不是祭祀圈的概念可以說明，為了便於討論這種往往是超越社區而跨鄉鎮的儀式性空間，林美容使用了「信仰圈」的名稱來加以界定<sup>2</sup> (2008: 330)。而很多時候我們經常發現，到了現代，這些大範圍內的傳統活動，它既沒有走向非常商業化的路線，而能維持著地方原有傳統，甚至於還可以繼續旺盛蓬勃地發展，吸引很多周邊的人潮，並且成為國家想要刻意把它吸納進來的文化資源。這些議題很值得加以詳細探討。

由歷史發展來看，信仰圈往往是出於某個祭祀圈的擴張，不過二者間雖然有連續性，但在某些層面上還是有著本質上的差異(林美容 2008: 332-336)。甚至於，當到了所謂「後祭祀圈時代」的到來(張珣 2002)，地方聚落可能會因受到人口外移與都市化的影響而瓦解了祭祀圈原來較為固定的信徒組織與信仰型態，但即使在這種情況下，有些信仰圈卻依然能夠蓬勃發展，甚至於其所涉及的人群比以前還多，慶典形式更龐大、全國的能見度變得更高。顯然的，信仰圈會比祭祀圈更有可能與現代國家和全球化的發展框架相扣連在一起(詳後)。

- 1 根據林美容(1986: 105)，祭祀圈是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。它與地域性(locality)及地方社區(local community)有密切的關係，它有一定的範域(territory)，其範域也就是表示一個地方社區涵蓋的範圍；在這範域內居民以共神信仰而結合為一體，有某種形式的共同祭祀組織，維持例行化的共同祭祀活動。
- 2 為了便於討論這種往往是超越社區而跨鄉鎮的儀式性空間，林美容使用了「信仰圈」的概念(2008: 330)。如其所述，信仰圈是：以某一神明或(和)其分身之信仰為中心，信徒所形成的志願性宗教組織，信徒的分布有一定的範圍，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。

信仰圈的概念過去並沒有得到很好的分析，它在現代國家與全球化情境裡的重要性也未曾被充分討論；更且，信仰圈和祭祀圈一樣，當透過「地域性」來加以定義時，會受限於：地域性解體後這些概念是否仍然能夠適用於現代都市化社會情境？這類概念適用性上的挑戰。因此，要討論信仰圈和祭祀圈，除了地域性和空間範疇以外，也許還有別的可以參考的判準，可以幫助我們在不同的時空環境中，去思考民間信仰的儀式建構與空間屬性方面的議題。

### 三、何謂地方？何謂大型的地方？

「地方」(place)原本只是一個具體的空間，不過在全球文化流動的過程裡，當空間性的地方已不斷被侵蝕和瓦解，人類社會面臨了新的劇變，為了討論這種變化中人類空間生活的變化，人類學家Appadurai(1996)用了「地方性」(locality)這樣的一個概念，來界定「地方聚落中生活經驗的基本特質」，並試圖來理解在全球文化流動過程裡，一個具有實體空間的地方背後，地方聚落中生活經驗的基本特質，有可能在現代社會跨地域性環境或都市情境裡出現，甚至於在媒體界面或網路連結裡，有可能乘載這種生活經驗的基本特質。而「地方性」這個詞，則可以被用來說明地方空間裡行動者與生存脈絡之間所長期產生出來的一種緊密互動的地方生活經驗特質。

Appadurai說，「地方性」是由固定地域內人群互動與生活經驗中所培養出來的，我們可以在分析上將它當作是一種複雜的現象學上的特質(Appadurai 1996 [鄭義愷譯]: 255-256)。如果依據Appadurai的說法：它由一系列聯結所構成，包括對於眼前人際互動的感覺、互動的手段、生存脈絡(指一群人發展背後的生態環境或歷史)相對於主體能動性而言的那種相對性等。這是一種關係性的、脈絡性的性質，而不是一種數量性或具體空間

性的性質。在這個概念中，「地方性」指的已不是特定社區裡的地理空間（當然還是會和空間有關），而是一種以特殊性社會關係為基礎的生產與再生產的形式。將「地方性」做為一個範疇來看，對它的描述會牽涉到諸如能動性、社會關係性、和再生產性等。其實，「地方性」也就是一種區別於沒有社會關係的法律條文和抽象治理、或是區別於跨區域的抽象性原則而說的，然而它又和真實空間的意義不同。

本來，地方性是指固定空間內面對面人群互動的生活經驗中產生一種現象學上的特質，它的發生場域大概就是一個小規模的聚落。不過本文創造出了一個「大型地方性網絡」(locality at large, or large locality)的概念：多個地方聚落一起構成的地方性，我稱之為大型地方性網絡。大型地方性網絡是在一個更大的空間內，產生了一種內部性的聯盟，並以一種階層性秩序的形式來展現。大型地方性網絡實際的內容我們將留到結論中來做說明，而本文將會以臺南西港刈香的廟會慶典活動作為主要的討論實例。

因為Appadurai的書名叫做*Modernity at large*，他想要說的是，在更徹底的全球化歷程裡，地方性如何被消解或被納入新介面的過程。反過來，我想要用Locality at large的概念來說明，地方有可能形成很大型的聯誼網絡，它有它特殊的功能和機制，它也會頑強地跟現代性既對抗又合作，反映出和單一性的地方聚落的民間信仰很不同的發展邏輯。相關議題相當值得做探討，也有助於我們更深刻地理解地方民間信仰在當代民族國家與全球化介面中，所可能有的處境和產生作用的方式。我們先將有關對照放在表1中，表1實際的內涵我們會到後面再來討論：

表1 現代性與地方性的比較與對照

內涵 現代性 與地方性	定義	與現代民族國家間 的關係	與全球化間的關係
Modernity	由工業主義、資本主義、民族國家與更精細的社會監督形式等所共同標示出來的後傳統歷史時期之特徵。現代性的機構複雜而有擴張性	現代國家是現代性的綜合性的產物	全球化讓民族國家歷經領土消解的挑戰與蛻變
Modernity at large	在電子媒體與遷移人口中所出現更流動性的全球化歷程與全球景觀	全球化讓民族國家歷經領土消解的挑戰與蛻變	地域消解並非產生文化同質化，而是差異性的全球擴散
Locality	單一社區聚落共同體中的集體性規範與生活經驗	國家對基層地方的村民互惠關係產生干擾	基層地方性阻礙資本的流動
Locality at large	緊密接連地理區塊中多聚落的聯盟與其間交互重疊性的複雜關係	國家可挪用作為動態性或靜態性文化資產，但有可能與大型地方中之超越性(如千歲爺)相互扞格	大型地方性可能創造更大的資本流動，但地方卻暴露在新的市場風險之下

#### 四、傳統漢人社會與地方性

地方性建構這樣一個社會性的成就，背後有著一種很大的脆弱性。即使在最為親密、侷限在特定空間內且在地理上孤立的情境下，要維持地方性也需小心翼翼，避免各種不利狀況出現。這些狀況在不同的時間和地點裡被地方以不同的方式加以進行了概念化的過程(Appadurai 1996 [鄭義愷譯]: 256-257)。



漢人文化中的「地方性」，起源自集體移民歷史與傳統農業聚落中的生活經驗，並被特定的宇宙觀和超自然世界加以附上一層神聖化的面貌。它原來所出現的空間，和祭祀圈的範圍大致上相一致。一個典型的情況，譬如說Lagerwey(2010: 153-170)綜合他在福建、江西、廣東客家的田野，曾經用一個假想的村落來說明傳統漢人聚落裡的宗教活動<sup>3</sup>。Lagerwey在結論中強調，漢人村落是姓氏宗族激烈競爭的生存環境，而神明則是這種艱困環境中的副產品。他說(Pp.168-169)：

……訴諸神明啟示與投機式的冒險，或許是發生在競爭性脈絡裡最真實顯露的態度與策略，在漢人儀式生活裡，求助於神明啟示，幾乎已達到強迫性執著的頻率。在一個層次上，這表達了類似於前述所講的對於合適的行動的焦慮；另一方面，在一個更基本的層次上，這是在一個特定情境中避免衝突的方法，這個情境，根據定義來說，是一個複雜劇烈的情境：神明所代表的，不只是每個人都想要的物品，也是公共性的利益，而人們非常注意著，獲得這些利益的管道是否有著公平性。

……透過神明啟示，讓事情由機運來決定，告訴了我們關於神明的一些基本性質：祂們代表著機運。在一個充滿競爭和充滿策略性運作的世界裡，機運是能超越在這兩者之上的事物，而它，也正是典型的漢人想像著超越性的方式。

簡言之，神明崇拜，其實是自然村落中姓氏團體憑藉以競爭資源和自我理解的一個結晶化的產物，它其實就是等同於「機運」(chance)之稀少性

3 這個假想的「行政村」中有五個姓氏族群，大致形成二個聚合性比較高的「自然村」，自然村和山谷與河流所切割出來的區域有關，每個宗族入住落戶了約十五代到二十代不等，有些早期來此的宗族已經沒落或遷出了，目前居住與此的宗族，與住在別村的同姓族人還屢有往來，並定期回去祭祖。每個宗族都保留其「香火簿」，紀錄了祖先姓名與祭日。族人的墓地符合於好風水的要件。而村子的新居或寺廟，也都選在具有好風水的穴位上。一個自然村有一個主廟，這是有資格舉行打醮的廟，其它的廟不能打醮。一個村子的保護神有兩到三位，都有其驅邪捉鬼的本領和神話傳說。村子有驅除瘟神的活動，並造紙船予以焚燒。入村子的河口處有鎮武祖師鎮守，村子也舉行普渡安撫孤魂野鬼。

資源的「再現」。神明的支持，正是一場「機運」競爭中的想像，在此想像中，「神明的再現」，曾經幫助了特定姓氏團體或數個特定姓氏團體，使其得以落戶並繁衍在一個特定地區中，當地人並以風水傳說和儀式來呈現其自我存在。

我們看到，在傳統漢人社會，通常一個村子內部會有親族與角頭上的區別與畫分。各角頭或親族，往往會盡一切的可能去宣稱其在本村歷史起源性上的重要位置。而對全體村民來說，在「共居性」的關係中，村落的居民間則會形成強烈的共享感與集體意識。村民共同承受著影響其生存最主要的自然環境生態，村民也承擔著共同的集體性命運。這個命運，被認為可以透過「宇宙性的調整」(cosmic adjustment)而被加以改進，這些宇宙性的調整，大致上包含儀式和風水(Feuchtwang 1998: 54)。

如果說Lagerwey 從資源競爭觀點說明了：屬於漢人基層聚落之「地方性」裡的神明神話與風水，是「地方性」背後的理性層面。Feuchtwang對於漢人農村聚落宗教實踐與論述的討論，則更讓我們看到了漢人自然村落背後之「地方性」的內容與節奏。

Feuchtwang (1998: 47)曾指出，漢人歷史裡，一個「地方」(place)，可以有三種機構去創造出共同的地方感，行政機構、經濟機構和「傳統」，而「傳統」或「傳統機構」，指的是「村民對於『地方』和『長期延續性』是什麼的感覺，和關於延續性所紀錄下來的證據，但它不同於客觀或科學性判斷中所產生的關於自然環境的知識。」

「地方性」，是村民特有歷史感與空間感的展現，Feuchtwang(2001)的著作《帝國的隱喻》，焦點在討論民間信仰而不是「地方性」，不過散落在篇章中對於地方村落中時間觀念與空間觀念的討論，事實上已鮮明地呈現出漢人鄉村聚落聯結在一個自然村空間裡的「地方性」，我要由他的著作中摘要出幾個重點來：

(一)歷史的語言有兩種，當代歷史是一種「運動的歷史」，傳統地方的歷史則是一種「固定性的歷史」(Language of fixity) (p.6)，這是一種「絕對

性的歷史標識」(absolute historicization)，在其中，辨識出了一個中央和一個具有權威性的世界，這個世界包含了不同層次，和它所具有的保護屬地的邊際(p.6)。

(二)地方宗教活動是關於地方起源的一個展現，每年或每幾年就重複一次的宗教活動，經由儀式性的重複，而得以將起源重現與再生，這也是民間神話與戲劇裡的主要內容。(p.2)。

(三)地方時間，有「歷史同一化」(historical identification)的作用，也就是在周圍鄰近地方的區塊中，區別出自己所屬的地方來，這也就更確立出了自己地方的起源性。地方時間的節奏，是一種「反覆性」與「(再)起源性」([re] - origination)。也就是一種「能夠回歸同樣的原初」和對於一代又一代歷史可以加以「反覆性記憶」的能力。(Pp.3-4)

(四)在反覆性記憶喚起中，也出現了包含與排除的空間面向。因為這個記憶是關於某一個有主權性的地域，參與者因而也被涵蓋進了某個特定的主權範圍之中，而旁觀者則只能是來賓而在一旁觀看。(p.3)。香火儀式中也會出現各種移動，再神聖化關於起源的地理空間，和再神聖化經由保護神之靈驗中而得以被有所保護的特定地域與疆界(Pp.25-26)。

(五)相當關鍵性的一點是，部分借用了Durkheim和Mauss的觀點(人們透過確立時間與空間的界限，而創造一種神聖性)，Feuchtwang(p.15)指出，要產生基層社會的「地方性」，必須具有一種「對比轉喻性」(Metaphoricity)，也就是創造出一種與人間相互對比轉喻的場域，讓人們有可能在對比轉喻中，去「再現」與「同一化」。簡言之，也就是創造出能與「現實」(真實世界)相轉喻的另一個場域，然後才能在兩個場域間，產生穿越，然後這才可能讓傳統裡的「地方性」有所展演與運作。而在漢人社會裡，能穿越與聯結這兩者的是：拜拜與靈諭(sacrifice and inspiration)(p.15)。

當然，不同文化與不同地區籠罩下，都會有不同的「地方性」，西歐

中古世紀農莊中「和平」的概念<sup>4</sup>和南宋以後傳統中國聚落裡「平安」的概念就不會完全一樣(Feuchtwang 2001: 92-94)，而且，當地方性有可能同時受到行政機構、經濟機構和「傳統機構」(詳後)所影響時，每一個村落的地方性組成，將會因其政治經濟位置而有所差異，譬如說某些地方被中央行政穿透的更透徹、某些地方的商業功能特別強、某些地方宗族的力量特別大等等，各地「地方性」的性質，有其特殊的歷史形成背景。不過，透過觀察不同地方背後政治、經濟與傳統間如何組合與鑲嵌在一起，或許能找出某種共同的規律性，而呈現出漢人社會的基本性質與內涵。

但是，地方性不見得僅僅是醞釀在單一村落中，就像林美容的信仰圈概念裡所包含的，民間信仰有時會跨越村的範圍，而產生不同規模的跨村際的廟會與交誼活動，這樣的一種大型活動，內部存在著一種什麼樣的「地方性」呢？其中的時間感與空間感如何形成？內部的村際關係又會具有一種什麼樣的結構呢？我曾在(2012)一文中，試著以「大型地方性網絡」的概念，重新檢視西港刈香這個已經被許多學者研究過的跨村際大型廟會活動，以下第五至第八節會將我(2012)文中的主要田野發現與歷史鋪陳再度做一次重點式的摘要，更詳細的內容可以參考該文。

## 五、西港刈香的現況

歷經數百年的臺南「西港刈香」慶典，將會是本文藉以討論「大型地方性網絡」的主要素材。

這一部分的細節——包括活動日程、慶典形式、路徑與網絡等——因我(丁仁傑 2012)已在另一篇論文中作了詳細鋪陳，此處將盡量簡略。

---

4 西方中古世紀和平的概念，涉及到個別家戶與單一造物者之間的相互約定和救贖等概念；中國傳統社會裡的平安，則是一種出於自然秩序和道德秩序的和諧狀態(Feuchtwang 2001: 93-94)。



**圖1 西港刈香：**曾文溪下游地區的西港刈香活動，已歷經數百年，每三年舉辦一次，是南臺灣最為盛大與最負盛名的廟會活動，其涵蓋的地理範圍大致上是包括臺南縣西港鄉、七股鄉、佳里鎮、安定鄉、以及臺南市安南區等區域，參與村莊達六、七十個村莊，活動過程以迎請代天巡狩千歲爺駐駕與繞境為主，以送王為結束。圖中為2009年己丑香科時的情景，廟方與信眾已將王船運載至王船地，準備開始進行送王儀式。

2009年，臺南縣西港鎮「西港刈香」，成為繼基隆中元祭之後，臺灣第二個由文建會所通過的國家「重要民俗」<sup>5</sup>。「西港刈香」(參考黃文博、黃明雅 2001)每三年舉辦一次，是南臺灣最為盛大與最負盛名的廟會活動，其涵蓋的地理範圍大致上是包括臺南縣西港鄉、七股鄉、佳里鎮、安定鄉、以及臺南市安南區等區域。這個活動主辦的廟宇是西港鄉的慶安宮，該廟管理委員主體是由西港鄉中心位置五個角頭的代表所構成，但三年一次的刈香活動，則由曾文溪流域九十六個庄頭所共同參與。

5 指定理由為：

- (1) 風俗習慣之歷史傳承與內容顯現人民生活文化典型特色。
- (2) 人民重要信仰儀式，顯示藝能特色。
- (3) 民俗藝能之發生與變遷，其構成上具有地方特色，且影響人民生活。該民俗的保存團體，則指定為：西港慶安宮。

根據廟方自己的沿革誌，慶安宮主神媽祖來自鄭成功的部隊，其正式建廟，起自清康熙五十一年，清代開始迎請十二瘟王繞境，三年一科由三位千歲爺輪值「代天巡狩」，迄今從未間斷。根據當地普遍流行的傳說，大約在乾隆年間，有王船卡在西港姑媽宮(村鎮名)附近的曾文溪河道，這可能是上游安定鄉的蘇厝所放，而後由姑媽宮聯合附近十三個村莊迎請千歲爺(王船上王爺之神尊)進行繞境，也開啟了「西港刈香」的歷史發展<sup>6</sup>。

慶安宮雖主祀媽祖，三年一次的「刈香」活動則是以迎「代天巡狩」中十二位瘟王中的三位當科輪值千歲爺為主要訴求，活動大致上分為三部分，醮典、王府科儀與繞境，前兩者在廟宇內，後者則在外部。歷年來，三天的繞境活動，每天都是有固定路線的，更動並不大。

西港當地居民對於千歲爺靈驗的傳說相當多<sup>7</sup>，而且早已是當地大家耳熟能詳的故事。當地的說法，慶安宮對面原是西港國小，其中有一潭水池(但現在原地已無學校與水池)，那就是鯉魚穴，鯉魚穴興旺地方，所以慶安宮與西港才都能平安興旺。慶安宮每逢醮典信徒可以請鯉魚旗回去祭拜，過去請出的鯉魚也常會回廟鑑醮，也都是基於這一方面的說法。

掃香路、挑馬草、帶紙枷鎖，也都是慶安宮廟會的特色之一，信徒常會因事向千歲爺祈願，祈願靈驗後，會藉著香科到來的時機，以前述形

6 《西港鄉誌》如此記載(參考馬有成 2005: 112-123)：西港慶安宮香科醮典之緣起，係自乾隆四十九年(1784)由八份懿德宮(現改為姑媽宮)，舉辦第一次科醮(俗稱割香)，並訂下三年為一科之定例，即每逢丑、辰、未、戌三年舉行一科香科大醮典。從第一科到第十三科時，即嘉慶二十五年(1820)，受到曾文溪洪水的影響，懿德宮(姑媽宮)香火一時中落，無法續辦科醮，隨由該宮接辦。故西港慶安宮自道光三年(1823)第十四香科起接辦至今，俗稱「西港仔香」，屬於「香醮合一」的宗教信仰活動。從第一科到現今第七十四科參加「西港仔香」的各庄數目，在「西港仔香」長達兩百餘年的發展以來，從原先的13庄逐漸擴大為24庄、36庄、72庄、78庄，直到現今90餘庄之多，可知該宮香科之盛況以及香火之鼎盛。

7 例如耆老常會提出歷歷在目的見證，一般民眾也廣為傳頌：傳說在過去，慶安宮香科期間，只要王府已搭建完成，凡是飛越王府屋頂之小鳥皆會掉落；刈香期間，辱罵三字經者皆會自打嘴巴；廟會中有扒手，常有扒手行竊後自行到警察局自首的事情(也參考林森澤 2000: 326)。



**圖2 醮壇：**三年一次的「刈香」活動是以迎「代天巡狩」中十二位瘟王中的三位當科輪值千歲爺為主要訴求，活動高潮中有三個部分同時在進行：醮典、王府科儀與繞境。前兩者在廟宇內，後者則在外部。圖中為2009年己丑香科時，主壇道士陳榮盛在醮壇內進行科儀時的情況。(感謝楊筆文提供照片)



**圖3 王府：**平日廟的正殿，在刈香活動期間，會重新擺設為「王府」，以供駕臨的千歲爺在駐駕期間辦理公務。王府擺設極為肅穆，每日也參照傳統官府或王爺府行程，有完整禮儀與進退上的安排，並有訓練有素的「王府組」志工，內外班值勤，戒慎小心的維繫著每日重要的王府行儀。圖中為2009年己丑香科時王府內部的情景。

式來向王爺還願。帶紙枷鎖是以穿黑衣服帶枷鎖，甘願做為王爺罪犯的打扮，以來向王爺表感恩之情(林森澤 2000: 326)。



**圖4** 繞境：刈香期間，共有一天請媽祖(沿路也進行繞境)，與三天本區內的遶境活動，三天中，各村落神轎與陣頭每天早上至慶安宮拜廟然後出發，單日行程完成後，晚上還要向千歲爺入廟參拜。圖中為2009年己丑香科繞境過程中，保安村「五虎平西」陣頭抵達鹿耳門天后宮時的情形。



**圖5** 西港刈香最後一天的入廟：當三天繞境活動已近尾聲，在最後一天的入廟時，幾乎每一個村落的乩童都會起乩，活動已成為一個盛大的乩童聚集的場合。乩童以七星劍、刺球或其它法器劇烈的拍打著前額和後背，以向千歲爺稟報任務已圓滿達成。慶安宮廟方人員這時也會掛紅色彩帶在各村乩童和執事人員身上。圖中為2009年己丑香科最後一天入廟時的情景。



西港刈香的發展歷經了一個空間轉移的歷程，以現在的西港市區為座標，大致上是由乾隆時期東北角的姑媽宮為主的十三庄為基礎，而逐步向西擴展與轉移，進入二十四庄與三十六庄時期道光年間以後的西港慶安宮主辦期間，再而向西南擴張，隨著道光三年曾文溪大改道後大片浮陸出現形成許多新聚落，參與的聚落愈來愈多，歷經七十二庄，到至今的號稱有九十六庄頭參與。

西港刈香有許多常被外界所稱道，也是地方上頗引以為自豪的地方：(一)規模盛大，參與陣頭眾多，甚至有想參加而被拒之門外的情況(陳志榮 1998)；(二)繞境範圍面積廣闊，跨越西港、七股、佳里、和臺南市區；(三)長期沒有間斷，廟方自稱自乾隆四十九年(1784年)開始，三年一科，至今沒有間斷過；(四)王府科儀保留古禮。

西港刈香期間，香境內部還充滿著各類互動與交陪關係，「各村庄依據其意識、情感等等透過刈香活動時的合轎、合陣頭等各種不相同、程度深淺有別的空間聯合及陣頭腳巾之分成顯出各村庄間的『距離』與『關係』，建構出香境內部複雜空間性。」(方淑美 1992: 128)。除了聯合出陣這類關係外，各村庄也有長久固定的聯誼互助關係，各庄會在素有交往的友庄用餐吃點心，陣頭在友庄處表演也會特別起勁。

關於「西港刈香」活動的討論與研究成果相當多，包括儀式的詳細紀錄、主母廟的互動關係、網絡內的交陪關係、繞境活動的地方政治功能、與各類陣頭的社會與文化意義等等，更詳細的文獻回顧可以參考筆者(2012: 103-105)。

而相關文獻中，很少有文獻對於本文主要關懷：「全球－國家－地方」連結脈絡中的大型地方性網絡能有較為直接的參考價值，僅有少部分文獻和地方性建構比較有關係，如方淑美(1992)，對歷史過程中，西港慶安宮刈香的地理範圍與空間性做了相當詳盡的描述；Jordan(1986)曾討論到西港刈香活動中階層性的空間屬性，他認為一方面這是一種「以中央廟宇為核心的巡狩活動」，也就是固定由一個中央廟宇(central temple)來主辦(慶安

宮)，而刻意凸顯出這個廟宇的權威性；Fiorella Allio (艾茉莉) (2002, 2003, 2008)多篇文章中討論了臺南縣西港刈香宗教活動的行列中，如何透過儀式性過程來達成「領地位置確立」與「社群結盟」的目的，她(2003)中非常詳細紀錄了西港刈香活動裡的不同層次(大型中央廟宇、社區間網絡、單一社區內部的凝聚)的活動，但是考量各種層次以後，她非常反對Jordan視慶安宮為中央廟宇的說法(2003: 168)，認為這些地域性團體並沒有依據階層性的系統來組織，而主要是一種儀式性的交換，這個交換發生在幾天很短的時間內，儀式發生在居民居住與生產的具體地域性空間裡，交換關係之上只有鬆散的組織。基本上，相關研究雖然都很有參考價值，但是除了Allio (艾茉莉) (2002, 2003, 2008)確實曾談到西港刈香內部社會關係較深刻的意涵外，其它研究並沒有對於這個大型地方性網絡中的一般性性質予以深入討論，包括時間感、空間感、核心權威的性質、社區關係的再生產等。本文由地方性與大型地方性網絡著手，或許可以補充過去漢人民間信仰研究專注在地域性範圍與界線，卻沒有深入其內在結構與性質的空白。

## 六、西港地區的歷史演變與地方獨特的歷史感

西港鄉位於臺南縣西南端，曾文溪下游北岸，為臺南市與北門地區的陸路交通要道。北連佳里鎮、南接臺南市安南區及臺南縣安定鄉、西臨七股鄉、東與麻豆鎮為鄰(楊書濠 2010: 467)

曾文溪是一個很不穩定的河流，近出海處尤其土地分布與海岸線變遷頻繁，乾隆時期以後，隨著移墾住民的增加，屢傳土地糾紛，乾隆五十三年(1788)林爽文事件結束不久，邱姓、方姓兩大家族，串連蚶寮莊的黃姓大家族，利用沿海插標、搭寮，截奪各莊採捕，幾致釀成械鬥大禍數次。此外，根據史料，乾隆年間西港地區的中營、灣港、含西、管寮、西港里一帶新生陸埔海坪的利用都衍生了使用權的糾紛(楊書濠 2010: 467)。

道光三年(1823)，發生了曾文溪四次大改道中最嚴重的第一次大改道，臺灣西南發生暴風雨、曾文溪夾帶大量崩塌之泥沙而下，溪水大改道，原來在安定鄉蘇厝北上會流入今將軍鄉的河道，急轉直下，轉而流入了台江內海，使得內海淤塞而漸成為陸埔。之後在歷年泥沙淤積下，海岸線逐漸西移，舊時的內海，隨著時間演進，已由滄海一變為桑田(楊書濠 2010: 467)。

曾文溪改道浮覆的土地增多，官方在道光七年(1827)時對台江內浮覆的土地出示招墾。之後此區域在開墾的過程中，因土地糾紛而引發西港地區聚落嚴重的黃姓與郭姓衝突。雙方長期不睦、關係緊張。西港鄉相傳的一句諺語「西港仔黃郭相剷十三冬」，就是在描述這場大約發生在1860年前後(趙文榮 2006: 113)的姓氏械鬥事件，械鬥雖然在日本治臺後已趨緩和，但兩姓之間不嫁娶的禁忌還長期存在。延伸至1945年後，以黃郭兩姓村落的對立為基礎，再動員其它村落，西港地區出現壁壘分明的黃郭兩派，這成為西港地區爭執不休的地方派系態勢。

西港刈香活動中，「武陣」很多，目前一共有十六陣(張英琦 2011: 40-46)，而且一旦成立，少有廢止者，往往堅持數十年或數百年，這種情況和村落派系競爭間氣勢的支撐和面子的維繫頗有關係。據說大塭寮的「五虎平『西』陣」、樹仔腳的「薛仁貴征『東』(白鶴陣)陣」的陣頭名稱，正是以彼此為假想敵而將對方村落方位當作目標的結果(方淑美 1992)。

曾文溪是影響西港地區自然環境最大的力量，下游幾乎年年水患，河水改道氾濫時更是發生全村淹沒和瘟疫流行的慘劇。許多村落都歷經遷村。目前曾文溪溪底的蚵殼港莊早已不存，大塭寮、羨仔林原來都位在今日的溪底，分布在舊河口「港嘴」北岸的幾個村庄，在曾文溪改道後，河道成為沒有上游的斷頭河，接著謝厝寮莊；姑媽莊、荔枝林莊、打鐵莊、塗庫莊等(方淑美 1992: 29)，幾乎是連鎖反應式的，村民四散，村庄位置也由日據時期的地圖上一一消失。傳說原因是出於傳染病，但真實的原因沒有留下紀錄。

研究西港陣頭多年的黃名宏(2010: 80)摘要西港的歷史經驗與宗教實踐：

天災人禍建構了先民早期拓墾過程中的不安經驗，這深深影響了西港仔鄉的成形、持續及發展，面對層出不窮的危機，千歲爺祭典適時提供人們慰藉與勇氣，也為定期的、跨村的繞境儀式樹立強而有力的正當性。招致死亡與傷痛的災難不斷重演，消災解厄的祭典得以反覆而有意義的進行下去，香陣組織也因此維持了不容變易的戰鬥風格與儀式訴求；而洪水造就了台江地貌的巨大變遷，移民紛紛進入陸浮埔地新建聚落，並先後加入香科行列，為香境的擴展提供了良



**圖6** 大塭寮的武陣「五虎平西」：以狄青「五虎平西」神話故事中的人物為藍本，保安村當地長老於1946年起成立了五虎平西的武陣，是以七匹盛裝的騎馬武將(都是村中小孩或青少年來扮演，人物有先鋒官焦廷貴、爬山虎張忠、離山虎李義、飛山虎劉慶、笑面虎石玉、玉面虎大元帥狄青)為前導，五虎將後再跟隨似宋江陣形式的龐大隊伍。五虎平西陣因為有騎馬的武將在前，威武的陣頭成員在後，聲勢浩大，在刈香期間，往往很出風頭頗受注目。圖中為2009年己丑香科時的情景：隊伍出發前五虎將與村長的合影。

好契機。

的確，由前述西港的歷史經驗看起來似乎是如此，但是若仔細追究起來，這裡還留下了更多的問題有待探討。

首先，我們注意到，西港地區開墾的先後，人數較多的姓氏，陸續有泉州蔡姓、漳州謝姓、漳州郭姓、泉州劉姓、泉州黃姓等(方淑美 1992: 25)。區域內有不少以單姓佔多數的村莊<sup>8</sup>，姓氏(不見得是同一宗族)的凝聚力相對來講是較大的，族群間的爭執不是沿著漳泉之間來畫分，而是沿著郭黃兩個姓氏(都屬於漳州)。以人口數和聚落分布來看，其實郭黃之間大可以各自出現自己的祭祀與慶典範圍(結果並沒有)，而不必共同加入在同一個慶典範圍內。甚至於我們也已經確實看到，在西港刈香活動中，郭派與黃派村落長久為著爭奪「駕前副帥」(千歲爺出巡時最重要的護駕位置)的位置而有各種紛爭，有時甚至因爭取不到憤而退出不參加。那麼，到底是什麼力量？而把原本應該是被畫分在兩個不同慶典範圍的區域團塊給圈在一起了呢？這並不是一件想當然爾的事。

其次，值得我們注意的是，1895年日本據臺以後，西港醫療衛生已逐漸改善、地方死亡率大幅降低(王俊昌、陳亮州、馬有成 2005: 88)。昭和五年(1930)嘉南大圳啟用後，水田逐漸增加。1939年，歷時九年的曾文溪水道整治工程完工，更是為曾文溪兩岸的生存環境帶來保障。但是，為什麼這些生存環境的改善，不但沒消滅人們因生存焦慮感所產生的宗教需求，反而是人們的宗教熱情更加持續而歷久不衰，三年一科定期舉辦熱烈的香科活動，這背後的社會或文化因素到底何在呢？

其實，最令外人納悶不解的是，在文化慶典形式的保留如此重視的地區，書面性的歷史卻相當薄弱。一般民眾對於千歲爺的神話與靈驗事蹟可以百說不厭，但是對於自己村落的歷史卻毫不瞭解，甚至於對於祖籍地是

<sup>8</sup> 日本人的祖籍調查：西港地區，1926年時，同安60.7%、三邑34.2%(葉雅萍 2004: 62)，但這些數據似乎不是十分正確，因為西港地區應有不少祖籍地為漳州者。

漳州或泉州也全然沒有概念。這已不是單純的以「鄉村不重視文物與歷史保留」一句話可以解釋。

我們所看到的是，在一個姓氏鬥爭激烈的環境，村民對於自己姓氏的祖籍背景觀念卻相當淡薄，反而更耳熟能詳的是本村主神如何在千歲爺巡狩的隊伍中扮演了重要的角色。相關的例子我在(2012)中已多有引述。

與此相對的，卻是民眾對於千歲爺持續以來固定造訪的事蹟，保持著高度熱衷的態度。在西港地區問到任何民眾，不管是年輕人或是長者：西港刈香是否曾因故不能舉行，民眾往往斬釘截鐵的回答，從來不曾斷過。當然，這是出於慶安宮廟方的宣傳而讓民眾有此印象，但有趣的是，例如對年長者再仔細追問，他會開始遲疑，而說道：「日本人戰爭時期好像有停過！」、「中美斷交那一年好像有停過！」等。

西港地區千歲爺反覆的固定重現，似乎已經是西港地域性空間裡的一個根深蒂固的事實了，這一個空間上的神話，比各村落本身歷史的源頭如何，都來得要更實際和更真實。

任意詢問西港當地民眾，往往對哪一個香科(用精確的名稱來描述，如丙戌科，丁丑科，庚辰科等)發生過什麼事，都可以朗朗上口<sup>9</sup>。

如同Feuchtwang(2001: 2)所指出的，地方宗教活動是關於地方之起源的一種展現，在儀式性的重複中，而得以將起源點與起源的歷史予以重現，社區也因此而得到了再生。然而此處，如果說我的詮釋沒有錯誤的話，我們卻看到，在西港，對於各個宗族或聚落來說，普遍存在著一種氣息，其起源的神話或歷史，是模糊的，不重要的；反而，相對來說，與當下空間

9 舉一個我田野工作中的實例，有一次我在訪問完慶安宮總幹事後，與七股鹽埕地永興宮的幾位朋友聊天，聊到關於：一個小地方的廟永興宮竟然有能力去擔任千歲爺的「駕前護衛」的事。我脫口而出說：慶安宮廟方說鹽埕地擔任過三次「駕前」。沒想到這件事竟然成為一場風暴，在場的朋友們不但馬上糾正我說：是四次！他們還能清楚告訴我鹽埕地四次擔任駕前的科年，是由壬戌到辛未年之間的十二年。隔天中午，該村所有「老大們」(前後任村長、前後任總幹事、前後任主任委員)聚集在一起，並拿出了各種歷史證物(令旗、令劍、令旨等)，怒氣沖沖地前往慶安宮理論(參考圖7)。



圖7 圖中為七股鹽埕地永興宮的主委拿著歷史證物，準備出發向西港慶安宮執事們澄清其歷史角色，也就是去說明：永興宮曾經於壬戌(1982)到辛未(1991)年間擔任過四次千歲爺的駕前副帥。(感謝楊筆文提供照片)

不斷重疊重複性的歷史事件：千歲爺榮耀光臨的位置與路徑，才是構成了這個地區「地方性」當中最核心性的元素。以特定一尊神明為媒介所創造出來的不斷反覆的空間感，取代或蓋過了自然村落之起源性的歷史，而成為這個地區最主要的「地方性」構成的基礎，甚至於，它也蓋過了每一個村庄個別的「地方性」，成為了強勢且涵蓋性極大的一個「大型的地方性網絡」(locality at large)。

## 七、千歲爺降臨的制度化：循環性時間取代固定永恆的歷史起點

在西港歷史發展過程中，相對於模糊的村庄史的，是一個鮮明的，千

歲爺對於這個地區之無所不在而且是循環重複出現的永恆的歷史。

當地的傳說，王船是順著曾文溪而由蘇厝流到姑媽宮附近的。並有一種相當普遍的說法，西港地區的人擔心王船再流放出去後，其他的地區沒有能力承接，因此就將王船留了下來。不過如果當時真的有將王船留下來，這一艘船的遺跡如今又在何處呢？其實，蘇厝離西港不過數公里，當時有文字書寫能力的人若能紀錄下蘇厝與西港王船的淵源，可以說是毫不費功夫，但過去竟沒有任何文字資料留存下來，這一段歷史因此永遠無法進入「正統化」的地方性歷史當中。

不管怎麼說，「遊地河」（順水流）的王船，以瘟神之名降臨地方，這是讓地方恐懼的。地方上往往是將其添載滿滿後，再順水流放走。西港地區，當姑媽宮撿拾起王船，而永留鄉里，並且將之固定化下來成為三年一科的繞境慶典。這是由什麼時候開始呢？當時為什麼要這麼做？而在西港，什麼時候這個「遊地河」的形式，開始轉變為「遊天河」呢？這些都將永遠成謎<sup>10</sup>。

至於為什麼是三年一次，而不是六年或十二年，我們只能猜測，一方面這是這個地區災難降臨的頻率大致上如此，一方面這也是村民能夠負擔的最大的極限。

乾隆時期，姑媽宮（是地名也是廟名）是全國八處社學其中一處之所在地（根據諸羅縣志），是文教極為興盛之處。而由姑媽宮主導，和周圍十三個村庄共同舉辦的繞境祈福活動，顯示千歲爺的降臨，不是屬於一村一莊的事，而是，正如同瘟疫或水災的到來一樣，是傳播性的、連鎖性的、和

10 艾茉莉認為(2002: 380):「除了在發現王船後就舉辦了首場儀式的定期重複以外」, 祭典本身並不是一特殊事件(像傳染病或者一場在某年向該地襲擊的災難)的紀念。」。但是我猜測, 當時肯定有某些事件出現了, 而讓當地居民對於生存環境產生了極為強烈的焦慮感, 且讓接到王船的民眾, 想要盛大的來款待千歲爺。而這一次的款待, 也一定產生了某些特殊的效果, 而讓民眾接著有這個意願要在未來繼續舉辦這樣的祭典。據筆者由八份姑媽宮一位委員那裡聽來的說法是, 八份附近早已廣為流通的傳言是, 當時會留下王船, 確實是跟瘟疫流行有關。



是屬於同一個大區域內的多個村庄共同而不可分割的。由十三庄共同來舉辦迎王與送王的祭典，正相應地呈現出這種集體性和瀰漫性。

而經過全體村民對於千歲爺努力款待之後所獲得的平安，似乎正顯示出村民集體性的努力獲得了成果。也許是經過神明指示，也許是出於各庄主事者的協商，也許是出於儀式執事者(或許是道士)對於儀式程序的重新詮釋，總之，化解災難的儀式變成了「預防災難」的儀式。村民每三年一次例行性地舉辦祭典，是要在災難還沒有發生時，就預先熱烈周延地款待千歲爺，或是說：請千歲爺依其執掌固定來地方有所巡狩。總之，自從將祭典固定以後，雖然還經常有水患與瘟疫降臨，但地方總是能在驚濤駭浪中一一度過危險，讓人民更是相信：固定舉行祭典有其必要性與效驗。

而早先參與祭典的十三個庄頭，後來竟有四個庄廢庄(荔枝林、土庫、打鐵、謝厝寮庄)，但卻也有九個庄存活了下來，這個比例，似乎更提醒了人們，在災難的「天數」下，仍應集體努力操持以化解災難，而這個努力



**圖8** 蜈蚣陣：蜈蚣陣是西港刈香隊伍中最震撼與最華麗的陣頭，大約六十多位小孩，一一以小椅子坐在聯結成一長串隨著道路路徑而前後壯觀挪動的隊伍中，這個陣頭又叫做「百足真人陣」，橫掃刈香區域，它有最大的「驅逐邪魔、祛災保境」作用。圖中為2009年己丑香科時的情景。(感謝楊筆文提供照片)

的焦點，也就是：辦好款待千歲爺的科儀與祭典，並且是三年一次持續例行性地供奉，盡可能的滿足千歲爺的需求，希望祂不但不要降災地方，還能行其職權而為地方綏靖和賜福給在地的信眾。隨著預防式的、三年一科例行性的祭典的舉行，災難之神已轉化為祈福之神了。

從固定三年一科開始舉行以後，歷史的偶然，將王船降臨事件，轉化成了一系列以集體合作來進行掌控自然環境之慾望的體現，這表現為對於宇宙永恆循環性節奏的關鍵性掌控(每逢丑辰未戌年舉行醮典，這些科年都是屬土)、遵循儒家禮儀程序的王府禮儀的操作、和必請道士舉辦隆重醮典(最盛重的還願)等等(關於醮典與王府科儀，詳後)。

然而即使如此努力，災難也絕非就不會到來，原先的主辦者姑媽宮舉辦了十三科，據說後來在道光三年(1823年)那一次大水患時，因御賜的「文官下轎、武官下馬」、「下馬樟牌」被水沖走，而無法舉辦繞境活動，改由慶安宮接手。而我所聽到的目前八份地區居民流行的說法則是，為姑媽宮住民恃寵而驕，常以「下馬樟牌」欺負過往行人，而被人以「用更珍貴的石碑加以交換」為由，騙走了木牌。總之，也就是姑媽宮福德不夠，難以繼續承擔使命，並且也在後來敗了庄。

但這類敗庄的情形(如土庫、荔枝林、打鐵庄等)，我問了很多西港居民的意見，沒有人說這是出於千歲爺降災，而都說這是人類自己為德不卒劫數難逃。甚至於，正是因為還有千歲爺保佑，而大大減輕了災禍。

每隔三年反覆性的，並且是以固定模式來舉辦千歲爺的慶典，這已是人間對於災難控制所能進行著的最大程度的努力，然而千歲爺的性質與一般保護神的性質截然不同。祂是一個只能加以取悅與敬奉，卻無法與之相結盟的神明。理由很簡單，因為祂不是一個能夠長期定著於一地的「空間之神」。祂，既是屬於系統內，卻又是超越在系統之外的巡狩之神，作為一位有姓氏的王爺，祂的權力或許有限，但是當祂成為值年的瘟王時，便已成為「玉皇大帝的『案前』」，也就是代表玉皇大帝來人間「察鑑是非」「回復秩序」的「代天巡狩」之神，此時，祂是宇宙之輪(天干地支)的執

掌者，已賦有超越一切而完全不受約束的權威。這樣的權威，人類只能加以取悅，卻不能與之長期結盟。於是，每一次千歲爺的到來，人們都必須戰戰兢兢的加以迎接與款待。

## 八、大型地方性網絡的結構與功能

### 千歲爺的靈驗及其將社區予以真確化的作用

千歲爺何時何地會在人間展現靈驗性效果，這是不可預期的，而且依千歲爺的性格，祂是那極為超越性與不可測的「不可結盟者」，但是，雖然何時何地不可測，祂的靈驗性，由西港地區長年的平安、香境的不斷擴大、信眾的不斷增多、以及各式各樣傳說事蹟中，確實已得到了一種歷史性的證明。

相對於不可預期的部分，是人為層面在儀式與廟會活動中精密繁複的操演，包括請參、請王、王府搭建、王府科儀、醮典、陣頭酬神、送王等等，似乎讓人由其中，清楚看到了神明的存在。

為了討論上的便利，我曾經使用了幾組和「真確化」(authentification)有關的概念(參考丁仁傑 2012: 118-119)。簡單地說：

第一組：「靈驗的真確化」(authentification of magic power)和「對等性層面的真確化」(authentification of the reciprocal side)。前者，指的是經由靈驗性效果的出現而得以確定神明的存在，後者則指的是人為層面對於神明的承接、款待與招呼。這兩者往往是一體之兩面，因為「靈驗的真確化」，也必然是在民眾集體力量的展演中而得以有所呈現的。更具體來說，「真確化」，在這裡所指的就是神明靈力的呈現，得到了某種「正當性」層面上的保證，而被一些大眾認為：某個神明力量的存在是真的。

第二組：「主導性的真確化」(Master authentification)和「從屬性真確化」(sub-authentification)。在「真確化」歷程中，有時所要加以「真確化」的，是一個極

大的跨地域性的神明，我稱此為「主導性的真確化」(Master authentication)，譬如說類似於西港千歲爺這樣跨地域性的神明，祂被加以真確肯定的歷程，是跨越多個村落的，這一個真確化過程的背後，當然同樣有靈驗層面和對等性的層面。一般而言，當社區與神明結盟，「真確化」所確定的，往往同時是地方保護神和社區本身，不過當處於「主導性真確化」的歷程裡，所「真確化」的神明並不是屬於某個特定村落的保護神，而是高出於特定村落的一個更大區域性的或跨區域性的神明，這時，如果說神明的真確化有助於社區獲得其主體性，這個歷程中，卻也將個別社區隸屬於這個更高層次的神明之下了，這樣的一種讓社區獲得主體性的過程，我要稱之為是「從屬性真確化」(sub-authentication)。

西港刈香在歷史上曾歷經了一些重大的演變，由姑媽宮舉辦到轉移為西港慶安宮來舉辦，本身已歷經歷史斷層。而歷史上某一個時期還發生多起敗庄事件，甚至於村落間也常起爭執與械鬥，但香境卻又能不斷擴張範圍，由十三庄而擴張到現在的九十六村庄。

另一方面，在災難風險來臨的恐懼中，本地區的環境事實上已經大為改善，日本人加強公共衛生和整治好溪流後，這個地區也沒有再發生太大的疫情和水患。

不過，總的來看，這個地區的生產型態並沒有改變，依然是以脫離不了自然風險的小農生產模式為主，這一方面並沒有歷經太大的變遷。於是，在歷史沈澱與地域性擴展中，一個均質農業區域大範圍的平安與擴大，但又不是全無風險，既呈現出來了自然的無情，也呈現出來了千歲爺意志的參與其中，「靈驗的真確化」已經以「地域性的真確化」和「歷史性的真確化」的歷程，而得以在時空中有所充分展現。

而更壯觀浩蕩的，是「對等性層面的真確化」，道光三年(1823)七月(盧嘉興 1965: 78-90)一場大水沖毀姑媽宮，但當年西港慶安宮立刻就接辦繞境活動，如果這段歷史是真實的話，西港地區的大災難，既讓地方民眾產生恐懼，卻也澆不息大眾堅持要固定例行性地舉辦刈香繞境以避除災害的集體性意志。

日本人的調查顯示(年代不詳,見「中研院民族所臺灣宗教調查數位典藏」中有關慶安宮的紀錄),慶安宮原來是一間城隍廟,供奉南海埔角頭的境主公(也參考方淑美 1992: 49)。因此,今天慶安宮的主祀媽祖,很可能是後來再由鹿耳門媽祖廟分香而來(方淑美 1992: 95)。主祀媽祖這件事裡顯示出,顯然的,慶安宮要由一間角頭廟,脫胎換骨成能出面執行數十個村庄共同意志的大廟,除了本身要有經濟實力,不受限於特定庄頭,還更需要在內部神明配置與歷史源流上做轉化,才可能完成「主導性真確化」的歷程。

吳新榮(1981: 178)1961年的訪查,由各種說法中推測,慶安宮可能為昔時公廨,與鄭成功並無淵源,而跟朱一貴之亂時,清軍藍廷珍大軍在西港登陸這件事比較有淵源(可能是當時留下了媽祖的神尊)。西港附近更普遍流行的說法則是,慶安宮的媽祖是姑媽宮(主祀鄞、何、李、紀四位仙姑娘媽)裡的大媽鄞仙姑移樽至此,也之由姑媽宮開啟的刈香,才能由慶安宮繼續加以接辦。

但以上的說法都不存在於慶安宮的歷史中,其沿革已如前述,慶安宮是以鄭成功渡海來臺所帶來的媽祖,為歷史的起點和祭祀的中心點。

做為集體意志的結晶,慶安宮大廟的權威是無可挑戰的,但是它也是要完全受到監督的。它的管理委員分布各區(九位),但廟方所在地理位置的五角頭則佔了五位(其他四位為佳里、七股、安南區和其它西港地區)(方淑美 1992: 97),這是因為慶安宮起初只是這五角頭的公厝。不過慶安宮的董事則有兩百多位,參與香科的每一間廟宇的主任委員和監事,都是慶安宮的董事(方淑美 1992: 96-97)。

受村落集體意志的委託,慶安宮成功扮演起推動「對等性層面的真確化」的角色,也更提高了廟方的地位。廟方自己的記載,道光27年(1847)(劉枝萬 1983: 301)慶安宮重修落成,而舉辦醮典,而後乃固定逢刈香年必舉辦建醮酬神,而廟方也由此科開始固定的有了王船祭典(黃文博、黃明雅 2001: 19-20)。

此外，可能是出於讀書人的介入，接待千歲爺的禮儀愈來愈為詳盡與隆重，甚至留下了詳細加以規範的指南，於是，縱使千歲爺可能是位不可測的「不可結盟者」，但人們還是希望能以人間最為隆重的禮節來款待祂，而且是以歷科不變、嚴謹規範化的程序來反覆加以操持，包括時間作息、參謁禮儀、大小文書、王府對聯、各類印鑑、書房用具等，簡言之，也就是用儒教文治的系統來與之溝通與交涉，但王府操辦人員的態度裡，也潛在帶有巫術性的認知，因為他們都會害怕因為儀式操辦不熟練而犯下錯誤並遭受千歲爺懲罰(參考下一節中關於王府的討論)。而這類詳盡嚴謹的程序，漸漸培養出專門從事王府科儀的人員，起先可能是以師徒的方式私相傳授與演練，但到了廟方管理人王李慶(1871-1957，擔任王府工作多年)之後，經他細心整理與統合並謹慎選擇傳人，王府科儀已漸變成王李家代代相傳的事了。

經過了「靈驗的真確化」和「對等性層面的真確化」，慶安宮的地位被突顯出來，繞境、醮典、與王府<sup>11</sup>三者相結合在一起，並且採取一種反覆循環重複的方式，西港地區地方性的生產，已進入了一個新的里程碑。

## 九、大型地方性網絡中的路徑

### (一)慶安宮的中心性位置

11 醮壇與王府都是創造權力的樞紐機構，但是創造的機制與形式卻有所不同。前者在以道士為媒介，經由道士的身體與功德，而將地方聯結到和諧性宇宙之中，並使地方成為宇宙性的中心；後者則是將地方直接轉化成權力生產的中央機構。二者都是地方公約的產物，不過道士是受雇者，醮壇中形成一個獨立封閉創造宇宙秩序的空間，與地方繞境活動的場域完全隔絕，除了地方頭人(各類會首)定時進入醮壇代表地方行禮之外。相對的，王府則是由地方人士自行組織，雖然是封閉的，但每日有例行禮儀，而且是號令進出的場所，每日出廟入廟，負有關鍵職務的神轎與陣頭都要至王府領命和覆命。更詳細的對於西港醮壇與王府的說明與討論，參考筆者(2012: 122-126)。

經過了「靈驗的真確化」和「對等性層面的真確化」之歷程，這已大致上確立出來了慶安宮「位居中央性的某種地位」。這在道光二十七年(1847)，當刈香活動已演變為同時包含了擴大繞境、王船祭典與醮典等這種三合一的情況，而且都是以慶安宮為一個空間位置上的中心點時，這個情況大致上就已經被確立了下來。

不過，慶安宮作為核心性廟宇的地位，是以它的作為整個地區集體意志的承擔者為基礎的，而不是以它的突出於其他地方之地位上的優越性為基礎。理由很簡單，千歲爺是一個超越地方性的神明，祂並沒有直接和任何地方或廟宇相結盟，當然也不是屬於慶安宮的。而慶安宮在三年一次的香科期間所搭建的王府，是千歲爺臨時停駐辦公與審理的場所，這個臨時王府的搭建，才是成就慶安宮「中央性」的內在基礎。就慶安宮而言，只能是這個三年出現一次的「中央性」空間具體呈現狀態裡一個媒介而已，平日的慶安宮是不具有這個性質的。而和「中央性」空間的建構與體現特別有關的，是王府與醮壇，這一部分我也已在前一節中有所討論。

## (二)不同區塊的先後加入

西港地區的發展，以現在的西港為基準，大致上有由東半部，到往西半部和西南半部擴充與變化的情況(方淑美 1992: 122)。刈香隊伍的陸續加入，也是順著這個軌跡。如果方淑美(1992: 31-41)的推論是對的話，香境的變化大致上是自：乾隆四十九年(1784)起由十三庄完全在東半部，到逐漸西港街市附近的村庄被納入而成為二十四庄，直到道光三年(1823)後由慶安宮主辦，更西邊的劉厝、大竹林、大塭寮等新開發的村庄被納入而成為三十六庄。道光二十七年(1847)慶安宮重建，而後乃出現繞境、醮典與王船祭典的合一，這時候應該都還是只有三十六庄參加(方淑美 1992: 32-33)。

大概在這之後，西港地區地理形勢就開始發生了較大的變化，更西

邊和西南邊的浮陸漸漸出現。聚落形成新的村庄後，也都一一加入刈香祭典。咸豐(1851-1862)初年的紀錄還顯示，那時候參加的數目都還沒有超過三十六庄(方淑美 1992: 35)。然而到了1856年(咸豐六年)，祭典路徑與方式，改由原來的「至姑媽宮請水」，為改往「北汕尾鹿耳門媽祖宮請水」(黃文博、黃明雅 2001: 20)，暗示西邊的小聚落可能已經開始具有某種影響力。同治十年(1871)曾文溪第二次改道，媽祖宮廟被沖毀，請水改在溪邊舉行(黃文博、黃明雅 2001: 20)。

接下來的紀錄，出現在王李家所珍藏的醮事簿裡，其中所記載的大概是清末(1890年左右)時期的香路，這時已包含了七十二個村庄(方淑美 1992: 33)，這個數目一直延續到民國八十年左右(黃文博、黃明雅 2001: 22)，這之後才又在香路沿線或外圍增加了一些村庄，而至九十庄。新的增加的隊伍，有時是配合捐款數量較多的旗牌官所住村庄之要求而增加，有時則因路線小幅改變，沿線經過的村廟想要加入(方淑美 1992: 38)、此外也有舊路線中出現新崛起的廟宇而新加入於香路者(如佳里南勢里的慈聖宮)。

歷史發展過程中，曾有臺南安南區土城仔保安宮附近庄頭的參與和退出(由1940年到1958年七科)。這一段時期，原來至鹿耳門溪邊的請水，也改為去土城請媽祖。不過事實上，這七科中，三天的香路並不會經過土城區(所以千歲爺不會來臨)，而是在之前請媽祖的路線中才會經過土城各村里。然而參與的土城庄頭仍然全程參與三天刈香。出陣的方式是聯合土城附近的土城仔、中州角；郭份寮、蚵寮、虎尾寮、鄭仔寮、沙崙腳、青草崙多村里，共同以保生大帝合廟合轎。各庄頭則會各自出自己的陣頭，如中州角組牛犁陣，郭份寮組金獅陣、蚵寮組宋江陣(後改為白鶴陣)、虎尾寮的宋江陣等(方淑美 1992: 115)。

如果把不同歷史時期參與刈香隊伍所在的地理位置，分成四個區塊來看，大致上由其中的演變，可以看出來西港地區的一個地理狀態與村落分布的變遷，參考表2(表2括號中為武陣成立的年代，各庄武廟成立年代主要參考自張英琦 2011: 40-50)及圖9：



表2 五個不同地理區塊中依次加入西港刈香的聚落

時期 聚落	聚落名稱	聚落對應的武陣 (括號中的年代為武陣成立的年代， 一個聚落有可能在參加西港刈香多年 後才成立武陣) (括號中年代主要參考自張英琦 2011)
<b>A區、東部區位：</b> 姑媽宮附近的十三庄 (1784-1823年時刈香 主要參加的隊伍所在地)	姑媽宮、八份、東竹林、荔枝 林、烏竹林、雙張廡、下面 厝、管寮、樣仔林、後營、下 宅仔、頭庫、打鐵	樣仔林宋江陣(1820?) 烏竹林金獅陣(1847) 管寮金獅陣(1850) 後營宋江陣(1895) 八份開基姑媽宮宋江陣(姑媽宮庄早 期有武陣，但後來廢庄，隔壁的八份 庄1912年以姑媽宮名義成立宋江陣)
<b>B區、中間區位：</b> 西港街市與大塢寮大 竹林等二十多庄 (1823年以前即開 始-1860年左右間，陸 續加入刈香)	西港、南海埔、掘仔頭、茄苳 腳、瓦厝內、田仔墘、頂中 洲、下中洲、中港、東港、蚵 殼港、外渡頭、劉厝、檳榔 林、鎮山宮、海寮、潭底庄、 大竹林、大塢寮、新港庄、蚶 寮、芋寮、蘆竹崙	外渡頭(?，但年代極早) 蘆竹崙(後來遷莊改名為新吉村) (1920) 大塢寮五虎平西陣(1946) 大竹林金獅陣(1949)
<b>C區、西部與西北區 位：</b> 主要為佳里七股等地 與新浮陸區為主的二 十多庄，但亦有其它 新分化出來的村庄加 入 (1860-1900年左右開 始加入刈香)	中社仔、蚶西港、溪南寮、 十份塢、公地尾、三股仔、七 股寮、九股仔、五塊寮、中州 角、義合庄、北糠榔、破坪 庄、樹仔腳、竹橋庄、三合 寮、十一份塢、太西庄、七 十二份、沙凹仔、新寮庄、 福安庄、謝厝寮、大寮庄、番 仔塢、三合仔、公親寮、新吉 庄、田仔內、麻豆寮、竹仔 港、塢仔內、許厝庄、港墘 仔、鹽坦地仔、東勢寮、埔頂 庄。	樹仔腳白鶴陣(1928) 溪南寮金獅陣(1949) 埔頂宋江陣(1949) 蚶寮、塢仔內合組金獅陣(1979) 竹仔港金獅陣(1910) 大寮宋江陣(1983)
<b>D區、更西部和西南 部：</b> 七股更西邊和安南區 土城等約十個庄頭 (1940-1958年間加 入，之後又退出)	土城仔、沙崙角、學甲寮、虎 尾寮、鄭仔寮、青草崙、海寮 仔、郭份寮、蚵寮仔(這些村 庄於此時期加入，後又退出) 日治初期加入的佳里三五甲、 佳里南勢，不屬於這個區塊， 屬佳里區	學甲寮宋江陣 郭份寮金獅陣 蚵寮白鶴陣(以上三武陣，目前已沒 有參加西港刈香) 佳里南勢宋江陣
<b>E區、其它：</b> 在更外圍沿線新加入 的廟宇(1960年以後逐 步加入)，有數庄。	鹿耳門天后宮、十二佃、本洲 寮、中洲寮、外塢、佳里慈聖 宮等	

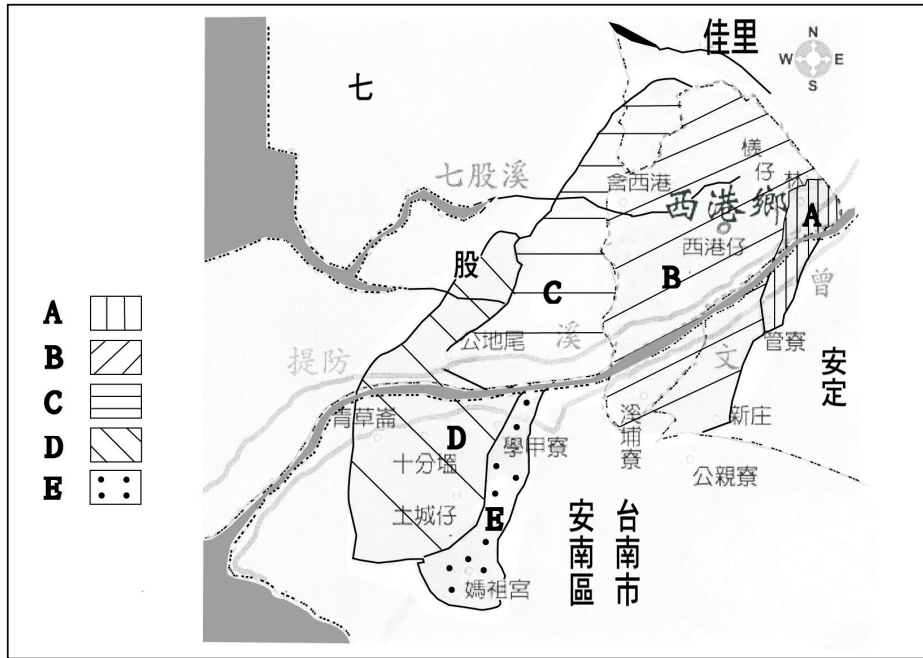


圖9 西港刈香歷史發展過程中五個區塊對應於今日地圖上的地理位置（跨越今日的臺南市西港、佳里、七股、安定、安南區等）

A區、東部區位：姑媽宮附近的十三庄(1784-1823年時刈香主要參加的隊伍所在地)

B區、中間區位：西港街市與大塢寮大竹林等二十三庄(1823年以前即開始-1860年左右間，陸續加入刈香)

C區、西部與西北區位：佳里七股等地與新浮陸區為主的二十多庄(1860-1900年左右開始加入刈香)

D區、更西部和西南部：七股更西邊和安南區土城等約十個庄頭(1940-1958年間加入，之後又退出)

E區、其它：在更外圍加沿線新加入的廟宇(1960年以後逐步加入)，有數庄。

而對照今日的頭一日請媽祖和三天香路，剛好是前述區塊以倒著順序來進行，請媽祖是屬於D區、接著第一天繞行大致上是C區、第二天B區、第三天A區，也就是愈古老加入的區塊，反而會留在愈後面的日子來進行繞境。

### (三)不同區塊加入所形成的新態勢和各庄陣頭的發展

考察以上各區域，在A區，當時加入的十三個村庄中，不少村庄已是人口眾多，由當時就有四個武陣成立(八份、烏竹林、管寮、羨仔林四個，後營則是到1895年才成立宋江陣)(張英琦 2011: 40-46)的情況可以看出來。我們或許也可以推測，因為這個區域早期還是一個番漢交界之區，所以藉由陣頭繞境，有助於以儀式來更確切地確立族群界線間的領地位置(艾茉莉 2002: 392-393)，這種情況下，武陣陣頭的存在，有其實際上的需要。

東部區位的十三庄，是西港刈香構成中所存在的最早期的隊伍，十三庄中有四庄後來廢庄了，比例相當高。在這個東部區位之後，每一次新區塊的加入，則都給整個香科活動帶來一些重大的調整和衝激。第一次大的變革，B區的加入，西港街市的慶安宮取代了姑媽宮為主辦廟宇，也將活動擴張為結合繞境、醮典與王船祭典三合一的大型祭典。B區的某些村庄，則在遊行隊伍中扮演著護衛千歲爺的重要職務(詳後)。

第二次變革來自於C區的加入，這個影響是漸進的。因為C區聚落的土地大部分出自於曾文溪改道後所出現的浮陸，因為需要一段時間的醞釀與發展。當C區中大部分的聚落還比較小時，這些聚落起先可能只會出一些人數不需要太多的陣頭(牛犁歌、南管、北管等)，但等到聚落發展較成熟(人丁比較旺盛)後，就有能力組成武陣(方淑美 1992: 122)。

C區塊中，幾個黃姓聚落所形成的聯盟<sup>12</sup>愈來愈為強勢，因為土地糾紛，1870年前後十多年間，西港地區出現了郭姓與黃姓的械鬥，也因此，

12 在1989年時，他們已將此聯盟命名為「三王二佛聯誼會」

1860-1890年間的刈香活動，應該是處於一個比較緊張的時期。一些耆老與廟方都告訴我，自從郭黃有爭端以來，廟方常要刻意安排樹仔腳和大竹林、大塭寮(合一轎號)之間的順位，其轎號次序，兩邊盡量要相差十號以上(也參考方淑美 1992: 113)。

彼此間衝突最強烈的三個村落，黃姓中的主角樹仔腳，1928年創立白鶴陣(武陣)；郭姓這邊大竹林於1949年成立金獅陣、大塭寮在1947年時有打獵陣，雖是十多個小孩子組陣，但擺出的態勢是要以武力對付外敵(當地耆老告知)，後來又在1946年改成五虎平西陣(類似宋江陣)。這些武陣的成立都是相當有針對性的。而在兩邊長期較勁中，其它參與聯盟的黃姓村落，在聚落人口較多後，也都紛紛成立武陣，埔頂於1949年成立宋江陣、溪南寮1949年成立金獅陣、塭仔內與蚶寮1979年聯合成立了金獅陣。

方淑美(1992: 103)曾估計，一個村庄若要出武陣和神轎，人口數至少有500-600人，她也對照明治36年(1903年)的人口數，發現當時西港地區75個庄頭中，能達到這個水平的很少，僅有管寮、海寮、南海埔、新吉、劉厝、大塭寮、大竹林、樹仔腳、八份、後營。

有趣的是，我發現，前述這幾個地方，到了1950年代左右，僅有海寮、劉厝和南海埔沒有組織武陣，傳說海寮是因為長老要消弭械鬥惡習而刻意推廣南管陣頭(黃文博、黃明雅 2001: 115)；南海埔原有北管陣，後改為深具特色的水族陣，它屬於西港五角頭，無自己的廟，似乎也較不容易形成武陣傳統；劉厝原有北管陣，後來改組成以小孩為主角的紡車輪陣，我們可以推測，因為它並沒有處在械鬥對立的局勢中，所以較多的人口與組武陣的社會心理需求間並沒有產生聯結。

根據大塭寮該村的說法，大竹林與大塭寮自開始參加刈香(1847年)起，就是擔任駕前副帥的職務，這是刈香隊伍中護駕千歲爺最重要的職務。1937年起，樹仔腳開始爭取擔任駕前副帥的職務，(以上根據大塭寮網站 <http://happy123.tw> 中的記載)，慶安宮廟方為了平息紛爭，採取兩方各擔任兩天副帥的方式(含請媽祖日)，由1937至1979年間皆如此。之後兩邊又互

有爭執，中間也有由小庄頭鹽埕地擔任過副帥四科的情況，直到1994年以後，因為大塭寮大竹林這邊也已不再有很高的意願擔任副帥，西港刈香自此固定由黃姓村落這邊所結盟的「三王二佛聯誼會」擔任副帥職務。

D區：更西部和西南部，也就是七股更西邊和安南區土城等約十個庄頭，是西港附近浮陸發展較晚的區域，1904年日本所繪的臺灣堡圖上，土城仔看起來人口還很稀少，到了1940年代則聚落已大有發展，可以聯合出轎參加西港刈香。七股西邊一些新地區，多是新的魚塭聚落(九塊厝、五塊寮、十份塭、正王府等)，也以合轎的方式協力參加刈香活動(五塊寮與十份塭合一轎，九塊厝與正王府合一轎)(方淑美 1992: 115-117)。

#### (四)宗教慶典與社區的真確化

描述完西港刈香香境變化的幾個階段性的發展，我要就這個變化背後所呈現出來的內涵，提出幾點綜合性的說明：

1. 本文之初，我曾提出疑問：為什麼在西港地區，各個地方聚落之血緣、姓氏、祖籍背景差異那麼大，卻還會長期反覆的共同來參加刈香？現在看起來這個問題並不難回答。我們看到由乾隆49年(1784)開始，西港地區聚落發展與成熟是成塊狀依次出現的，甚至於連土地的擴張都是如此。而在B區與C區出現紛爭之前，出於歷史的機遇，一個穩固的權威形式事實上就已經存在了，這個權威，也就是西港街市慶安宮接辦刈香二十五年之間(由1823到1847年)，所確立出來的一種突出的超越性。

在前一節，我曾把這個確立神明存在的歷程，用「真確化」的概念來加以說明，而它又可能包含了兩個面向：「靈驗的真確化」和「對等性層面的真確化」。我也提到，一般而言，在社區與神明結盟的前提下，「真確化」所確定的，往往同時是地方保護神和社區本身，不過有時村落的獲得其主體性，會透過高出於特定村落的一個更大區域性的或跨區域性的神明，這時，社區的獲得「真確化」，會是以一種「從屬性真確化」(sub-

authentication)的方式來獲得。

在西港地區，非常特殊的是，當一個社區要透過一個已經被真確化的神明為基礎來自我真確化時，或許是因為災難風險的共同性，或許是因為該廣大地區很早就已樹立出一個超越在大部分社區之上的一個權威(千歲爺)。而當這個權威已經確立之後，西港地區卻仍然不斷有浮陸和新聚落的出現，新崛起的聚落也急迫的要透過「傳統機構」來達成其「真確化」。而在西港地區，最迅速而最能被周邊其它聚落所接受的方式，也就是和這個地區早已確立的共同的中央性的權威「千歲爺」來有所連結，簡言之，也就是一個「從屬性真確化」的歷程出現了。

2. 當新的村莊想要加入西港刈香的隊伍，背後具有著想要更快速來得到「真確化」的這種強烈動機。不過，以千歲爺降臨為號召的遊行隊伍，具有某種共同體性質，除了姑媽宮時期的十三庄以外，不見得會歡迎周圍其他村落的加入。例如說早期姑媽宮的十三庄，就沒有包括隔壁相鄰而已發展相對成熟的西港市街。況且，在一開始，東部的十三庄中就有四個武陣，顯示參與庄頭中有不少人口眾多的大庄，資源相當充足，並不會迫切需要十三庄以外的庄頭加入。

西邊的村庄想要加入的原因並不清楚，最可能的理由是王船再度放出後卡在了西港。當地舊傳聞的說法是，王船曾卡在管寮(也就是姑媽宮時期)附近，後來當王船又放出，王船順退潮至大海，又順滿潮而漂至西港南海埔附近(吳新榮 1981: 229；劉枝萬 1983: 301 都提到這種說法；黃文博更確切地寫成王船是漂流到南海埔，見1992: 43-44)，但是這種說法當我在西港時(2008年以後)卻沒有再聽人講過，連耆老也不知道這種說法。總之，估計王船可能是隨滿潮又漂至了西港南海埔附近，西港也因此而參加刈香的隊伍。

起先仍然是以姑媽宮帶頭，但是突如其來的災害(水災或瘟疫)重創了姑媽宮，災害發生的同一年，西港慶安宮就開始接辦了迎王送王的活動。

但是災害的發生讓某些有勢力的村莊沒落，相對而言也讓新勢力出

現。新的勢力正是有強烈「從屬性真確化」需求的村莊。

3. 災害的發生讓某些原來很有勢力的村莊走向沒落，同時，卻也有一些新的力量在崛起，新崛起的村庄，對於如何能在周圍其它眾多村落環繞中能快速「真確化」自身村庄的地位，似乎是相當關心。我發現，由B區到C區到D區，每一個新團塊的加入，都並不甘心於只是做一種外圍性的加入，而是採取一種強勢加入的方式。不但要在所有的刈香隊伍中扮演重要的角色，加入後，往往也會重新改變了已經經過確立了的千歲爺權威展現框架裡的內部性結構。

結果，我發現，每一個新時期出現的新隊伍的加入，都是一種強勢加入的情況，這種強勢性加入，給千歲爺帶來了新的榮耀，產生了概括包含性更大的框架，卻也造成舊的中央結構與新的中央結構之間的矛盾和衝突。更具體來說，依序我們看到了：

第一階段，十三庄時代，以姑媽宮為主。

第二階段，B區塊的加入，主辦廟宇由姑媽宮改成西港慶安宮，慶典形式除了繞境，又出現更隆重的醮典與王船祭典，但請水仍然是位於曾文溪畔的「十八欖榕凹湖仔」（黃文博、黃明雅 2011: 18-20）。而B區的頂下寮兩庄(大塢寮大竹林)，聯合出轎子，擔任隊伍中最重要的駕前副帥的職位。

第三階段，C區塊的加入，西部與西北區位的加入，刈香區域向西擴張，整個區塊空間開始產生劇烈的變化。當包含了更多村庄，請水的意義起了變化，竟然不再是回起源地姑媽宮附近請水，而是改往鹿耳門溪請水(1874年起)，顯示西港慶安宮主辦的刈香，刻意的要擺脫姑媽宮，或是想要和與姑媽宮有關的十三個庄頭間的勢力間有所抗衡。

而當請水地點由至姑媽宮改變至鹿耳門溪請水，刈香活動承接了一個不同的源頭，廣義性的大陸與臺灣交接之點，取代了千歲爺所揀選的和特定村庄有關之點，雖然原來可能只是出於要脫離舊有勢力，但是起源點的改變，即使只是儀式施行地點的改變而不見得是歷史論述的改變，讓起源點的意義也開始跟著浮動與有所改變了，但是這個意義的實質內容則還有

待未來漸進似的變化與添增。

至鹿耳門溪請水，產生了一個新的正當性建構的模式，這個正當性的建構，也包含了慶安宮的改以媽祖為主祀神的歷史變遷。

第三階段中另一個大的變化是，C區塊中的聚落逐漸發展成熟後，開始和原來主要構成核心的郭姓村莊產生了爭執，甚至於後來還凌駕於郭姓村莊之上，而開始長期扮演駕前副帥的角色。

第四階段，D區塊，更西部和西南部的加入，尤其是土城的加入。1940到1958年期間，請水改變為請媽祖，其實是把前一個階段鹿耳門溪請水的意義加以更具象化，也就是與一個具有更廣泛涵蓋性意涵的源頭相聯結在一起，而這個源頭，既是鹿耳門溪移民登陸的海陸交界之點，也是渡海保佑之神媽祖登岸而產生新的聚落的起點。不過當加入了土城媽祖以做為這個起點的具象化，也等於是承認了土城聚落發展成功的新勢力。似乎每隨著新勢力的加入，西港刈香的源頭與中心，就其再現形式而言，就會產生重大改變，歷史，也要再一次重新書寫與統整。

4. 顯然的，新區塊的加入會與舊區塊間產生衝突與矛盾，第2階段時由慶安宮取代姑媽宮；第3階段，黃姓村落開始與郭姓村落長期進入駕前副帥職位的競爭，終至取代郭姓村落；第4階段，土城的進入，看似增強刈香陣容雙贏局面，最後以土城退出收場，雖然沒有具體的資料，但七科近二十年當中，想必存在各種潛伏性的矛盾與競爭。

總結來說，我們大致可以這樣講：一個社區同時有其政治、經濟與傳統層面，在傳統層面，社區必須建立其起源與邊界，並在反覆重複性的儀式中，將起源重現與再生。相較而言，當一個地區內，有同一個持續較久的勢力存在，起源性的神話會變得特別重要，與起源神話有關的地點也會顯得格外神聖，並且在儀式中也會有更多的展演圍繞在其周邊。另一方面，在一個變動比較多的地區，有可能曾有各種勢力發生消長，這時，關於起源、中心、與邊界的儀式與論述，就可能不斷歷經改變，或者背後也會有各種層次的神話交互重疊揉合在一起，但我們仍約略可以看出其改變



的軌跡。

相較之下，西港似乎兩者都不是。在時間上，出於生存環境(水災瘟疫頻繁)與土地資源變遷(不斷有可供新墾殖的土地出現)的特殊性，高風險與高競爭的氣氛，再出於歷史機遇(王船有可能卡在溪道水流經過處)，一方面環境變遷頻繁，一方面當地很早就已經出現了一個關於千歲爺降臨的「主導性真確化」的歷程。任何一個村落要進行其「真確化」，都必須要透過與此主導性框架聯結後，透過在主導性框架中扮演某種角色，來產生其「從屬性的真確化」。

結果是，在西港，表面上當地人最引以為傲的是，持續七十四科而從未間斷的千歲爺的來訪，這個中心的確立是整個區域共通性的「真確化」的基礎。當每一個新聚落的出現，都要透過進入這個「主導性真確化歷程」裡才可能完成，或者說，要透過這個歷程才可能更迅速與更無障礙加以完成。這種新聚落參與的慾望，保障了西港刈香長期以來的資源充沛與香火旺盛，但也產生其內部激烈的競爭與變化，競爭的是，新參與的隊伍都亟求證明其聚落在人口與人力發展上已經成熟，而有著強烈與原先隊伍競爭的慾望；變化的是，聚落之間的競爭不單是改變幾個特定聚落之間的關係，而是創造出一個包含性愈來愈廣，核心意義不斷產生轉變的中心來，例如說醮壇與王府的固定化、請水位置的改變、請媽祖的出現等等。西港區塊的這些變化，和發展較穩定的區域，和發展歷經變遷卻中心不斷有所轉移的區域，形式與內容上都不盡相同。

## 十、村落與地方性

本文第五節至第八節是我在(2012)中已經說明過的部分，這裡重新有所鋪陳，目的在作為本文後續討論的一個基礎，而站在筆者(2012)的基礎上，我希望能就村落在漢人民間信仰中的位置，以及由此而引伸出的「地

方性」與「大型地方性網絡」的概念，做更為細緻的說明與討論。

### (一)村落與民間信仰

本節先就傳統漢人村落與民間信仰之間的關係有所討論。村落，到底在漢人民間信仰的形塑與發展中，扮演著什麼樣的一種角色？村落中的「地方性」建構，會以什麼樣的方式出現？它對村落本身的維繫，又會扮演著什麼樣的角色呢？簡言之，也就是村落與漢人民間信仰間的關係的議題。

事實上，漢人民間信仰雖然可能發生在各個不同的層次，但是自然村，才是民間信仰最主要醞釀與滋生的場所，而其中，「地方性」(地方的時間感與空間感)的創造與建構，則是民間信仰歷程中最主要的一個結果。地方村落是形塑與延續民間信仰的最主要場所，顯然是因為在農業社會長期定居性的人群群居關係，更鮮明而持續性地呈現出：年度時間的循環性、空間的地域性區隔、代間生命的新生與循環、自然資源的競爭、生態環境的嚴峻考驗等，這些因素既超出人類所能掌握，又展現出某種規律性與循環性，於是在單一村落和村際各種網絡關係中，發展出繁複的靈驗與香火文化叢，進而經由儀式性過程(利於掌握循環性)，文化叢結中的元素和「地方」與「地方性生產」過程扣連在一起，層層呈現出漢人民間信仰的基本結構與功能。地方脈絡裡的自然村與村際網絡，顯然是漢人民間信仰鑲嵌與發展的一個生態性的與社會性的背景。

如前所述，一個自然村，也就是因應個別生態環境而生成的人群聚集，大致上可以由二十戶到數百戶不等。這個自然村，既是一個經濟的、也是一個歷史性的單位，而其更是一個儀式性的單位(Feuchtwang 1998: 54)。地方有名字跟歷史(Feuchtwang 1998: 46)，有一個特定的地理位置，有一塊限定性的區塊，也有生產與交換的經濟活動。

實質上，一個村子內部會有親族與角頭上的區別與畫分。各角頭或親

族，往往會盡一切的可能去宣稱其在本村歷史起源性上的重要位置。而對全體村民來說，在「共居性」的關係中，村落的居民間則會形成強烈的共享感與集體意識。村民共同承受著影響其生存最主要的自然環境生態，村民也承擔著共同的集體性命運。這個命運，被認為可以透過「宇宙性的調整」(cosmic adjustment)而被加以改進，這些宇宙性的調整，大致上包含儀式和風水(Feuchtwang 1998: 54)。

在傳統華人帝國中，有數千數萬個村落，聚落之間既封閉又連結，還會在許多事物上相互交流與模仿；還有，村落只是被涵蓋在一個階層性的地理位階中的一個特殊地點(由村到鄉到鎮，到更大的政治或經濟城市，到帝國政治中心的這樣一個位階)，而不是一個單一隔絕的聚落。這是漢人民間信仰活動背後特殊的自然與文化生態。也之所以漢人的民間信仰，雖然有濃厚的巫術色彩，但處在複雜群體關係交互運作歷程中，它已不只是單純或單一性的地方性巫術。

還有，民間信仰也會跨越各個層次，由個人到家庭到村落，到不同規模的跨村際廟會與交誼活動，因為因應不同的經濟與社會功能，村民的交換與結盟關係必然會跨越村落本身。而在這些不同層次的機構參與和儀式展演中，村民除了對本村有強烈的凝聚力與認同感以外，還會產生各種不同的認同感與歸屬感。在大部分情況下，不同認同感與歸屬感之間，是會被相互聯結在一種相互包含性的結構當中的。

在位置上而言，相對於城鎮和政治中心，村落的位置當然是相當邊陲性的。然而在廟會活動中，村落卻可以創造出一個可以和帝國王朝規模相比擬的中心位置(Feuchtwang 2006)，但是這又不同於政治中心或經濟中心，因此也能夠成為村落有可能和其它層次的集體機構相抗衡與對抗的象徵性資源。

村落本身，在儀式歷程裡得以被「全體性地整合在一起」。這個儀式歷程中的主要面向，包括：1.在時間上確立起源性與未來延續性、2.在空間上確立村落神明的管轄範圍、3.創造出宇宙中心與村落地理位置的相互同

一化、以及4.更實質地在每一個個人身上，融入了全村命運的一體感等。

和第4點有關的是，節慶裡的嘉年華活動，會創造出一種全村共同參與的自主性與榮耀感(Feuchtwang 2006)。除了道士建構的宇宙中心點外，節慶活動中的熱烈慶祝，於浮誇華麗中，能展現出一種「中心化」的自主性。地方村落廟會慶典的極度華麗性與浮誇性，背後正是反映出「實質地理邊緣性」與「新建構出來的形同帝國規模般的宇宙中央性」這兩者之間劇烈的反差性，這個反差性展演本身，創造出村民極大心理上的滿足感和自主意識。

儀式所創造出來的結果，可以被統稱為一種「地方性」的創造。而「地方性」的建構，又是經由「真確化」歷程——確認地方性的神明為真的歷程——而得以形成。因為鑲嵌在不同地域裡的村落，各自有不同的「真確化」的歷程，我們在本文中稱此為所謂的「真確化生態學」，而其中，「主導性的真確化」和「從屬性的真確化」都可能是村民建構「地方性」時，所會運用的「創造傳統」的元素。

在遠離政治中心或經濟中心的情況下，村民仍有可能動員出極高的向心力，這和地域脈絡裡地方政治文化的生態關係特別密切，例如說臺南西港地區雖沒有活絡旺盛的政治經濟活動，但在姓氏派系對抗與土地資源競逐中，該地區許多村落，卻發展出來了極為強烈的村落認同與向心力，而在村落矛盾中，甚至還能夠創造出跨村際的極為強韌的「大型的地方性網絡」。

不過當然，一個村落的「地方感」，同時受到政治、經濟與族群分布的影響，各種交錯性的地方範疇(政治中心、經濟中心、信仰中心)重疊性愈高，村民的凝聚力有可能會更容易被集中與加以動員。基本上，傳統帝國的地方社會，自主性相當高，地方自主性的經濟活動和地方信仰活動之間關係是相當密切的。而即使如高高在上的中央帝國，表面上看起來其基本利益是與地方社區相衝突的，但是在農業帝國以農為本的生產模式下，中央與地方同處在相同的宇宙秩序與天命之下，在儀式性與歷史性的層

次，二者是相協調一致的(參考Sangren 2000: 45-68)。

但是到了現代社會，現代化歷程中浮現的現代民族國家與現代資本主義體系，造成在某些層面，政治經濟結構已經開始與傳統地方性聚落脫勾，傳統社會的「地方性」，一方面固然仍是現代民族國家與全球資本主義之資源動員的重要環節，一方面它卻也和其它集體性機構間產生了更為複雜的聯結關係，在各種新的聯結關係中，當然也會有新的聯結點的出現，開始扮演著愈來愈重要的角色(如西港慶安宮)，這已進入了漢人民間信仰的一個新的發展階段了。

## (二)村落進入現代國家與全球化框架

在傳統帝國時代，出於國家治理的性質(中央政府以社區為主要收稅與監管單位)，村落成為一種近似於法人的共同體形式，在華人過去長期的歷史發展過程裡，民間信仰正是以這種做為社區整合媒介物的主要角色而存在著的。臺灣之作為移民社會的社區自主墾殖的歷程，當然也加深了這一種狀態。

由於法人式社區團體表達出來了一種清楚的界線(對於外面的人和裡面的人都是)，整個社區有著跨越時空結構上的延續性與統一性，成員也具有持續性的權利與義務，社區清楚規範了成員的行為模式，社區也成功創造出持續的「集體性的表徵」。社區內雖然有各種身份組合(親屬、朋友、同業等)，但是在社區界線為優先的社會組合原則下，社區成員的身分，成為每一個個別組成分子或家庭，在參與集體政治與宗教事物時的主要身分依據。

當社區法人成為地方主要權力系統，社區男性成員的身份也成為主要的宗教身份，社區內個人的聲望和個人在宗教組織內的聲望會相一致。每年也會有固定例行性的慶典活動，大量的宗教消費，鼓勵社區領導者大量參與其中，這也讓他們獲得相應的社區上的肯定。宗教儀式的主要功能於

是有絕大的比例是關於法人社區整合效能的強化與提昇。

然而，到了當代，現代國家起自於工業化和科技，國家統治技術已更為精密，國家對地方的統治由間接治理轉變為直接治理；另一方面，過去國家與地方文化上的階序性和分歧，在現代國家裡會被刻意加以弭平，以利於統治。現代政治系統的特色，是它的在統治者與被統治者間的政治目的之間，彼此的區別逐漸變小，政治機構與政治過程，都在導向將不同群體或政黨的政治與社會目的予以盡可能統合在一起。

工業發展過程中，起先鄉村原本與工業中心會保持著某種距離，但隨著金錢經濟的擴張，和媒體與交通系統的擴展中，鄉村也將被捲入現代經濟，而很難再保持原有的自主性。更何況，工業化所創造出來的村落與城市間的市場依賴，創造出更大的整合性，但是村落自主性的生存方式與基礎卻將逐漸被削弱。

現代國家行政體系更滲透於地方聚落後，地方政治頭人將讓位給行政體系所派來的行政官僚，地方權威原有的人格化色彩愈來愈淡。全國的地方行政系統趨於統一，地方宗教活動會趨於只是地方民俗性活動，而愈來愈不具有政治性的功能。

不過，當國家拿走了村落一部分的自主性，它又會另外提供村民各式各樣局部性政治或經濟慾望的滿足，包括地方代表選舉、社區發展、土地改革、公共衛生、農村重建等；但同時，地方政府的職權會被限定在只是地方雜務的處理，而沒有任何重大決策權。

簡言之，在現代國家與資本主義框架下，村落所具有的地方法人式的位置完全不見了，村落內部本來所具有的共享資源，以及共享命運共同體的那種條件已經大大地減弱，地方文化成為現代民族國家集體情感動員裡的一部分，而不再是地方自主性裡的一部分。在現代國家情境下的民間信仰，一部分逐漸改變其在村落地方法人框架下原有的動員與儀式表達形式；一部分逐漸與現代市場與民族國家動員方式勾連在一起，而產生了各種新的動員與轉化的可能性。

不過，不管怎麼說，儘管關於村落認同的情感建構有其新的時代性需要，村落界線本身，已經不是現代人生存基本的現象學上的邊界與範疇了，村民之間的關係也不如傳統社會之如此的必要性，當時代變遷的腳步大到一個程度，傳統村落的信仰體系雖不致於被替換，但其所具有的作為維繫地方自主性的使命和強化傳統父系家庭生活方式的功能，將也會大大地減低了。進一步地，原來是以地方村落為載體的民間信仰，愈來愈有可能跨出村落的範疇，而與現代民族國家和全球資本掛勾，並產生出新的活動場域和新的能動者(陳緯華 2012)。「新興的」民間信仰場域，有很大一部分將會座落在國家與市民間的「建構性的網絡模式」裡而有豐沛資源的往返，而雖不致是脫離，但至少會平行於傳統「自發行網絡模式」(相關名詞參考陳緯華 2012: 1)裡的各類宗教實踐<sup>13</sup>而成為民間信仰中一種新的操作方式。

而在這種時代新變遷當中，本文特別強調了「大型地方性網絡」這一個分析性概念在經驗與理論意義上的重要。

本文的以臺南西港刈香活動中的效驗建構模式與社會網絡關係，建構出「大型地方性網絡」的概念，並將「大型地方性網絡」中所涉及的時間、空間、與村際網絡等層面，加以更細膩地描繪，並進一步討論了不同歷史時期中「大型地方性網絡」所面臨的各種協商與風險。以下，我還要將「大型地方性網絡」放在「全球－國家－地方」連結脈絡中做更為具體的討論。

## 十一、「全球－國家－地方」連結脈絡中的大型地方性網絡

我們注意到，在國家與地方的各種關係中，創造出來了漢人民間信仰

13 現代國家下的「建構性的網絡模式」和傳統的「自發型網絡模式」，這是陳緯華所提出的兩種不同的靈力生產模式，相關概念的說明與討論參考陳緯華(2012)。

獨特的發展空間。然而在不同歷史時期，出於國家與地方間關係模式的差異，民間信仰的發展環境與生存空間還是相當不同的，這些議題都還需要經過細緻脈絡化的討論與分析後才可能變得比較明朗化。

只不過，既有漢人民間信仰研究，包括人類學與歷史學的研究，即使所用的資料是當代的，其實大部分研究，隱含性的都還假設著某種傳統中央帝國與地方社區式的關係模式，但事實上在這背後，實際上的情況可能要複雜得多，不僅國家與地方的關係在不同時期會歷經各種轉變，就是在同一個時期內，也會有各種波折起伏性的變化。

### (一)中央政府與細胞化的農村社會

在傳統農耕社會裡，「地方性」的形成，通常是在傳統村落界線的範圍內所形成的。然而在不同歷史時期，出於國家與地方間的關係模式的差異，不僅民間信仰的發展環境與生存空間會相當不同，國家與地方之間相互滲透穿越的形式也會有很大的差異。

而在傳統華人社會裡，眾所皆知，那是一個缺少堅實中間階層的民間社會，但卻又同時有著極具有象徵意義的中央政府，和廣泛分布於民間如同細胞般的小型社區聚落的這樣一種特殊的社會組合(Siu 1989: 1-14)。

首先、中央政府，除了其實質組織外，更具有一種象徵與道德上的意義。如同Schram(1985：封底)所述：「國家，自始至終，在中國社會裡就是一個中央權力，並且在中國始終被當作是政府主要之典範性行為、儀式、道德、和教化的手段。」

相對於極具有象徵意義的中央，是另一片廣布分散在地方民間無數緊密相鄰的小社區，過去有學者(Donnithorne 1972)稱之為「細胞經濟」(cellular economy)，或是「農村社會的細胞化」(The Cellularization of Rural Society, Siu 1989: 3-7)。在這種像細胞一樣廣布的鄉村經濟裡，人民對於國家的忠誠，早已讓渡給對於地方社區的忠誠和讓渡給地方傳統的經濟結構



(Skinner 1964, 1965)。而學者也由鄉村經濟組織(Lardy 1975)和鄉村家庭生活(Parish, and Whyte 1978)中，注意到傳統中國鄉村所具有的一種「向內包含性」(Encystment) (Siu 1989: 4)的性質，這種性質有助於鄉村抵抗外來的壓力，但也使得鄉村生活趨於保守。

我們看到，在傳統中國，中央政府以降，就是分布在廣大區域的無數個既相鄰又隔絕的小聚落，要維持這樣的系統，整個大系統還需要靠中央權威的提昇、共享價值的提倡等來加以整合。

總之，由過去到現在，國家與地方的互動，都是重要的影響漢人地方民間信仰的環境參數，過去，這個參數的性質，是高高在上的中央政府與廣布民間社區間的互動，但隨著當代中央政府性質的改變，與全球化資本主義與文化流動框架的出現，則有可能產生新的變化，值得進一步有所探討。

不過，既有漢人民間信仰研究，包括人類學與歷史學的研究，即使所用的資料是當代的，其實大部分研究對於漢人地方性質的隱含性假設裡，都還是那種類似於傳統中央帝國與地方社區下的雙邊關係互動模式，但事實上考諸時代變遷中的變化，這背後實際的情況可能要複雜得多，不僅國家與地方的關係在不同時期歷經著不同改變，就是同一個時期內，也常會有各種波折起伏性的變化。

## (二)不同歷史發展時期中國家與村莊關係的變化

為了能有一個更宏觀的視野，這裡先依據Befu(1967)，試圖將漢人社會村落與國家的關係放在更長遠的時空幅度裡來作考察。

就最大的歷史範圍來看，Befu(1967)曾區別出來了三種不同的中央政府與地方的關係模式：原始國家、古典國家、現代國家(the primitive state, the classical state, the modern state)。在三種不同情況下，中央政府控制地方社區的方式會有差異，地方內部自我治理和資源分配的情況也會有差異。

這些議題，對於我們的理解地方民間信仰來說，會是相當關鍵性的。

在原始國家，通常是一個中央領導者(如酋長)控制著數個地區性村落，社會分化相對簡單，還沒有產生獨立的政治菁英階層，統治者和各聚落的關係，是透過親屬關係或通婚關係來維繫。聚落頭人是上層政府在地方的代表，負責收稅和徵召工人，但實則他更屬於地方本身。中央政府對地方的干擾也相對較低。

村落內部可能有一個或多個同血緣團體，而血緣內的階層關係也決定了村內的階層關係，村落領導往往根據繼承關係而來。

簡言之，中央與地方是透過親屬關係而得以連結，但是中央對於地方並無太多干涉，地方有相當高的自主性。此處，Befu 並沒有提到宗教的問題，但可以想見，以親屬團體為基礎，各地方有著和親屬關係相協調的民間信仰活動，但是這些活動，在各地方間維持著相對清楚的分別，不僅彼此間可能並沒有太多交流，中央與地方間也沒有太多權威相互影響，或是象徵符號間頻換互動的情況，這和中華帝國歷史裡曾長期存在的古典國家裡的情況間有著明顯差異(見後)。

古典國家，主要的特徵是文化分化、社會區隔、統治菁英與地方大眾產生對立，文化上也出現大小傳統的區分。中央政府有較精緻的行政官僚系統，主要目標在於徵稅和全境內秩序的維持。菁英階層並不關心地方農民的文化，刻意與俗民文化間保持某種文化上的距離。上層國家和地方農民間的立場和利害關係都是完全對立的。顯然的，這個時期，民間信仰與上層階級間，即使文化上有類似之處，但是社會距離卻是相對遙遠的。

在聚落內，血緣關係的重要性相對減弱了，其他的社會階級和職業單位會成為更重要的社會連帶，而村落也會開始被突顯出來，成為社會構成基本的財政與行政單位。

在古典國家階段，村落近乎成為一個獨立自治而財產共享的法人單位，這種情況，是經由古典國家裡中央政府的種種政治與經濟政策所框限出來的架構中所產生的，而這也就創造出地方上界線相對明確固定的地方

民間信仰形式。這一部分我們下一節會再詳談。

古典國家階段裡，民間信仰是維繫地方法人自主性與獨立性的重要媒介，它具有鮮明的地域性疆界，並以保護地方利益為主要政治與經濟上的訴求。

現代國家起自於工業化和科技，國家統治技術已更為精密，國家對地方的統治由間接治理轉變為直接治理；另一方面，過去國家與地方文化上的階序性和分歧，在現代國家裡會被刻意加以弭平，以利於統治。正如 Befu(1967: 615)所說，現代政治系統的特色，是它的在統治者與被統治者間的政治目的之間，彼此的區別逐漸變小，政治機構與政治過程，都導向著在將不同群體或政黨的政治與社會目的予以盡可能統合在一起。

工業發展過程中，起先鄉村原本與工業中心會保持著某種距離，但隨著金錢經濟的擴張，和媒體與交通系統的擴展中，鄉村也將被捲入現代經濟，而很難再保持原有的自主性。更何況，工業化所創造出來的村落與城市間的市場依賴，創造出更大的整合性，但是村落自主性的生存方式與基礎卻將逐漸被削弱。

現代國家行政體系更滲透於地方聚落後，地方政治頭人將讓位給行政體系所派來的行政官僚，地方權威原有的人格化色彩愈來愈淡。全國的地方行政系統趨於統一，地方宗教活動會趨於只是地方民俗性活動，而愈來愈不具有政治性的功能。

不過，當國家拿走了村落一部分的自主性，它又會另外提供村民各式各樣局部性政治或經濟慾望的滿足，包括地方代表選舉、社區發展、土地改革、公共衛生、農村重建等；但同時，地方政府的職權會被限定在只是地方雜務的處理，而沒有任何重大決策權。

簡言之，在現代國家與資本主義框架下，村落所具有的地方法人式的位置完全不見了，村落內部本來所具有的共享資源，以及共享命運共同體的那種條件已經大大減弱，地方文化成為現代民族國家集體情感動員裡的一部分，而不再是地方自主性裡的一部分。在現代國家情境下的民間

信仰，一部分逐漸改變其在村落地方人框架下原有的動員與儀式表達形式，一部分逐漸與現代市場與民族國家動員方式勾連在一起，而產生了各種新的動員與轉化的可能性。

### (三)歷史框架變遷下的大型地方性網絡

在「農村社會的細胞化」之框架下，出於某些特殊歷史機緣，卻也有可能在打破細胞間邊界的情況下，而產生更大的集合體，這種所謂的「大型的地方性網絡」，創造出了一種持續性的象徵，並能夠超出單一村落以外而具有新的歷史與文化意義。

就西港刈香慶典的內在性意義來說，在西港人的眼中，千歲爺是發生在延續性時間(兩百多年來沒有間斷)與擴張性空間(土地面積不斷增大)裡的一個超越性極高的權威。地區內的聚落則在這個權威之下，彼此相互創造出緊密的村際網絡和「相互性的真確化」。「宏大、涵蓋性廣、內部密集性的互動、個別村落循環性的展演出自身的歷史傳統」等，這些都是刈香所創造出來的地方性之中，所具有的最基本的性質。

而這些基本性質，在不同的「全球－國家－地方」連結脈絡裡，似乎也正被以不同的方式而重新定位和重新加以對待與挪用當中。

就以最基本的，根據前面Befu(1967)所提出的三個時期(原始、古典、現代)來看，處在不同的「全球－國家－地方」連結脈絡裡，以地方性與大型地方性網絡的社會位置來看，我們至少可以推論出好幾種不同的可能性，這中間我們還可以配合西港刈香的資料來加以對照與討論，雖然資料只能對應到其中幾個歷史時期，但卻已足夠補充類型學式的討論。先由類型學上的基本操作來看，我們將至少提出六種情況，先參考表3：

表3 「全球－國家－地方」連結脈絡中的地方性與大型地方性網絡

基本性質與地方性在其中的位置 不同時期中中央與地方的關係	基本性質	地方性在其中的位置	大型地方性網絡在其中的位置
原始時期	完全封閉性而相互隔絕的社區、單純的巫術信仰社群	封閉的地方性	封閉的大型地方性網絡
古典時期A(中央與地方相對隔絕)	社區內規範層面被強化，社會階級關係的區別鮮明	上層並不關心的地方文化	大型地方性網絡被當做地方殘餘性範疇而被看待，但中央政府心存戒心
古典時期B(中央與地方相對流通)	雖有社會分層，社會流動性高，象徵資本可操作空間大	中央政府與地方相互承認	經由中介性社會階層提昇地方名望
現代國家時期A(威權時期)	地方文化與國家文化雙向利用與交流，但彼此沒有真正的交集(各自詮釋)	刻意保存地方性，但不碰觸其內容	刻意保存地方性，但不碰觸其內容，但盡可能作為動員的基礎
現代國家時期B(相對具有市民社會基礎)	地方文化與國家文化有相互交集共通之處	國家對基層地方村民互惠關係產生干擾	國家可挪用作為動態性或靜態性文化資產，但有可能與大型地方網絡中之超越性(如千歲爺)相互扞格
全球文化競爭下高度資本流動時期	村落間細胞式的界線已經被資本所崩解	基層地方性與資本間相互窒礙	大型地方性網絡可能創造更大的資本流動，地方卻暴露在新的市場風險之下

首先，在原始國家時期，中央與村落之間並沒有太多交涉，地方性相對封閉，即使有大型的地方性網絡，它也是地方內部相對封閉性的大型區塊活動，通常沒有跟上層象徵符號頻繁互動的情況。

進入古典國家時期，上層國家和地方農民出現立場上的對立，在這種

對立中有可能出現二者隔絕不相往來的情況，也可能出現彼此相互承認運用，進而相互創造出象徵資本可運作的空間。

以前者的情況來說，在某些特殊歷史情境裡，上下間的社會距離特別明顯，上層政府不但不關心地方文化，更對地方大型地方性網絡持有著高度的不信任，或者至少以一種冷淡態度來看待。一個例子，雖然是殖民政權，它卻類似於古典國家時期中央與地方相對隔絕的狀態。很多時候上層與地方相互隔絕，社區內的規範與統治者相對疏離，但社區內部的規範性層面會更強化。當可能出現大型的地方性網絡的機緣時，由中央政府的角度，會對它心存戒心，而把它當作剩餘新的範疇來看待。

例如說在日本時代，日本人似乎是把西港刈香當做一個巨大的殘餘性空間，並沒有真的進入西港的地方性脈絡。以臺灣日日新報(日文版)中的記載為例，一共有八次記載到西港刈香活動。最早一次在大正二年六月(1913)、最後一次出現在昭和十二年(1937)五月，雖然不知道記者國籍，但大致反映不同時期半官方的態度。較早期，以前述引述之大正二年六月五日報紙為例，出現冷眼旁觀莫可奈何的看法，如：「島人尚鬼。迷信溢於骨髓。雖沐文明之化，亦不能解除。鄉村尤甚。……聞其時因天氣酷暑。觀客有中暑猝倒者數人。幸不至斃。其因無車可乘。徒步而歸。致病者亦甚夥。是亦自作之孽也。」到了較後期，媒體記載的態度緩和得多。如昭和十二年媒體中的報導：「二百年前起每三年就會進行一次，臺南州北門郡西港慶安宮代天巡狩祭典隊伍，今年此祭典如往常般舉行。……目前全島敬神思想盛行……當天想必會非常熱鬧。」，不過在較緩和態度的背後，那種把其當作是難以改變的「地方性殘餘範疇」的角度，其實還是隱藏在新聞報導的背後。

不過，當處在相對流通的情況裡時，中央與地方相互承認下會創造出地方性的空間，一旦形成的大型地方性網絡裡所形成的場域，有可能創造出更豐沛的象徵資本的流動，在這種歷史機緣中，大型地方性網絡裡，中介性階層正可以經由這個平臺來提升地方人物象徵資本和民望，國家方

面，則可能更擴張它統治上的象徵基礎。

進入現代國家後，統治者與被統治者之間的界線逐漸弭平，但國家行政體系卻也滲透到地方，讓地方廟會越來越不具有政治功能。而現代國家有一個由威權時期到市民社會基礎更穩固的發展脈絡。在威權時代國家會利用地方文化，但上層與下層沒有真正交集，國家刻意保存地方性但不碰觸其內容，只是盡可能作為動員的基礎。

一個典型的例子，威權式的民族國家——國民黨政權，它曾較刻意而小心地去保存地方性的舞臺，但試圖抹除它的內部脈絡。而在看似平行性的論述結構中(都透過傳統機構來賦予政治與經濟層面正當性)，曾半強迫性地要求在地框架與驅逐外敵的國族神話(如鄭成功)聯結在一起。地方性與民族主義的交會點是鄭成功的驅荷復臺以及對於民族英雄的紀念。於是西港刈香活動曾成為了愛國團結自強活動大遊行，個別陣頭的意義也曾被添加成為所謂的「躍馬中原」的準備<sup>14</sup>。

進入現代市民社會體系，地方文化與國家文化有相互交集共通之處。以市民社會為基礎的現代民族國家，要深化其治理，必須由地方文化中生產出國家的主體性。這時，那些既宏大又涵蓋性廣，有著反覆循環性，而且是已經在歷史過程中得到了充分「真確化」的「地方性」，有可能成為

14 例如民國六十九年(1980)，西港慶安宮廟方請專人編寫之《玉敕慶安宮轄內外廟宇寶鑑》中所記載的香科活動紀錄(劉傳心 1980: 3)有：西港玉敕慶安宮轄內七十八村鄉之信徒暨後備軍人為緬懷先總統 蔣公德澤功勳與紀念民族英雄延平郡王鄭成功驅荷復臺三一八週年特定於六十八年五月十三日至十五日三天舉辦愛國團結自強活動大遊行，從活動中交流情感互相切磋砥礪，胸襟更加寬闊，生命更加光輝，藉以對於國家情勢的體認，提高對社會建設的責任，及追念先民創業維艱之冒險犯難與天地自然搏鬥之移民創建傲視寰宇的中華民族大無畏精神之激揚，並加強中華文化復興運動，鼓舞民心士氣及宣導大有為政府——親民愛民之德政，鼓勵蓬勃奮發的朝氣，以喚起民眾自立自強精神團結的愛國情操。……民俗活動暨愛國團結自強活動大遊行：五月十三日起至十五日三天分區繞境大遊行……。此項活動榮獲警備總司令部核准借軍馬四十餘匹以壯大陣容威儀，確實益添民眾欣賞與認識國家正處於危險犯難之中，我們隨時有動員應召躍馬中原之責任感；國旗飄揚與愛國標語之激勵愛國之情操與精誠團結，在大有為政府的領導下處處豐衣足食，民眾一片祥和安樂，社會呈現繁榮與安康進步。

創造民族國家歷史記憶與紀念碑最容易撿拾的現成素材。不過，國家主體性的創造，和地方本身原有的主體性不同，它是以均質而服從的國民為目的(Appadurai 1996: 189-190)，而不是要繼續去創造出堅持地方性和易受煽動而與周邊村落產生衝突的一般農民。此外，出於世俗性的目的，在經濟層面，地方政府和中央政府也歡迎地方以民俗的方式(而不是以神明信仰的方式)來慶祝節慶活動。因為在全球化過程中，這有助於產生「地方文化的觀光化」，而為文化創造出豐富附加性的商業價值，這些由當時報章雜誌的記載裡都可以看到各種端倪<sup>15</sup>。

不過另一方面，對地方來說，國家對基層地方村民互惠關係確實會產生一種干擾，當國家挪用大型地方性網絡作為靜態性或動態性的文化資產，但是納入國家體系，也有可能成為一種形式上的拘束。例如說，西港當地對於進入國家的「文化資產」，至少對西港地區大部分的村落來說，本來是採取著冷淡態度的，因為能夠被列為國家級「文化資產」，就等於被納入國家的治理框架之中，甚至於還有可能在未來因不符規定而被除

15 例如2009年3月4日聯合報「綜合版」記載：西港刈香繼雞籠中元祭，獲文建會指定為第二個國家重要民俗。擔任文建會文化資產審議委員的民俗學者林茂賢說，指定西港刈香為國家重要民俗，地方政府的積極作為、活動是否有爭議是評審考慮的因素。同梯次角逐者，有的因環保因素(如鹽水蜂炮)、有的因人權理由(如臺東炸寒單爺)引發評審議論。東港燒王船因為三年才舉行一次，之前未訪視。西港刈香起源於乾隆四十九年(1784)八份姑媽宮甲辰科的香科繞境，為臺灣廟會庄頭性陣頭最多的廟會，香境涵蓋九十六村鄉，號稱是「臺灣第一香」，在刈香史上別具意義。它的藝陣也最具特色，且與曾文溪開發及聚落發展有密切關係；是保有臺灣最傳統請會儀式的廟會。這是文建會登錄西港刈香最主要的理由。西港迄今仍保存相當傳統的科儀，如「開館」(陣頭開始練習前，先到廟裡做宗教儀式)。還有請媽祖、迎王爺、送王爺等祭儀，全都沿襲古制。……臺南縣「西港刈香」被文建會指定為國家重要民俗，西港鄉玉勒慶安宮總幹事張秋東高興地說，「西港刈香」最大特色是民俗藝陣都是信徒子弟參與演練，充分展現鄉親的參與感，以及信徒對民間信仰的虔誠熱情。西港鄉長余維祥表示，「西港刈香」有「臺灣第一香路」，燒王船規模全臺也是屬一屬二，有「南東港、北西港」之稱。他說，「西港刈香」還有個傳統，就是不准電子琴花車及職業陣頭參與，藝陣全是慶安宮信徒子弟組成，最多曾有一百多個，近年也有七、八十個陣頭，且種類很多，如宋江陣、金獅陣、高蹺陣、牛犁歌、大花鼓、鬥牛陣。刈香期間，慶安宮轄境九十六村鄉全體總動員。



名。不過對於慶安宮來說，廟方似乎是顯得十分歡迎，除了因為更容易申請外來經費的補助以外，更是因為本來僅是單純西港內部活動的刈香，已經成為整個臺灣南部多個地方之間，關於王船祭典的好看、熱鬧、與是否符合於傳統的一場熱烈的競賽。率先被列為無形文化資產，當然是激烈競爭中極有面子的一件事。這種全島化歷程中區域性的競爭，讓首當其衝的慶安宮廟方(而不是各村落)，也有意積極去爭取國家文建會的「冊封」。但是，當接受「冊封」，這也就形同於接受一種標準化的形式，未來必然會影響西港刈香的發展形式。正如同慶安宮總幹事跟我說的(受訪於2011年7月19日)：

因為文建會會派人來看。才剛剛通過。真的有，都派大學生。通過，但是通過一樣還是可以給你廢除。公文有這樣寫。如果你陣頭散了沒再辦，當然給你廢除，還是說你繞境有發生什麼大的打架吵架，不合他的條件，他也是給你廢除。所以去年我們會議議定不可以只參加一天，以前可以，現在都沒有了。現在最少也參加三天以上。……有文化資產知名度有打開，媒體會來。現在臺灣全省兩處而已。現在又多一些，好像東隆宮那邊，大甲那邊，多三四處。……一些東西包括請王、繞境、王府祭典、造王船這三四樣，都要更認真，比較嚴格一點要求，大家做的要更正確一點。這樣文建會看到，會說真的有在辦。這些武陣自然絕對不會給他散，不可能散。文陣有可能散，武陣不可以。因為文陣問題出在老人，現在年輕人比較不愛學，所以會斷掉。武陣人不夠向外面調就有……

這些話裡很清楚的顯示出，原來被鑲嵌在地方網絡裡的傳統機構，固然因和國家的政治經濟結構相扣連而得到更多資源，但它也因此能被納入在一個「正統化」的過程中。而地方會願意被納入這個過程，我認為，這主要和不同區域間公開的競爭(例如西港與東港東隆宮、大甲媽祖等的知名度競爭等，又如南部不同地區也有各種王船祭典的競爭)，以及這個競爭的可能會高度具有商業性的效果(愈有公開性的知名度，會吸引到愈多的觀光

資源)有關。

不過，對大部分個別村落來講，其實一般而言，他們對相關議題並沒有清楚的認知，他們所關心的只是個別地方性的維繫與堅持而已。然而現在，這種個別性的關心，經由大廟慶安宮的中介與轉接，卻有可能成為一種形式上的拘束。這是因為當前農村人力與資源的沒落，使得地方文化活動的維繫，確實需要來自國家資源的挹注，這樣的一個新的歷史處境，乃使得慶安宮執事人員在這個中介過程中，有可能開始扮演著更為關鍵性的一個角色。結果是，經由慶安宮這個大廟的中介，地方傳統機構的維繫，開始和國家層次的政治動員(創造具有文化意識的國民)間，產生了愈來愈密切的關聯性了。

最後，全球文化競爭下高度資本流動時期，村落間細胞似的界線將會



圖10 在現代國家與全球資本主義框架下，大型地方廟會活動開始被外界賦予新的意義，地方本身也以此做為動員本地與外界資源的新契機。2009年西港刈香被文建會通過為國家「重要民俗」之後，2009年香科與2012年香科，慶安宮義工背心制服上皆會開始標示相關詞彙：文建會指定，西港刈香，重要民俗活動。活動廣播中也不斷以此為訴求，向外界說明西港刈香活動在全國的獨特性和重要性。圖中為2009年己丑香科時的情景。(感謝林福生提供照片)

被侵蝕瓦解，資本與基層地方性之間彼此會相互窒礙，地方將愈來愈缺少一種獨立性。在商業的角度，大型地方性網絡可能創造更大的資本流動，地方卻也暴露在新的市場風險之下。這是目前雖尚未發生，但理論上可以預期愈來愈為接近漢人鄉村生活的一個全球化的現實。

## 十二、結語

承接在筆者(2012)已有的田野素材與文獻基礎之上，本文將嘗試就「地方性」和「大型地方性網絡」的理論性與歷史性議題予以進行更為深入的分析與討論，以促進相關學術論述的解釋範圍與解釋力。本文可以說是和筆者(2012)高度相關的一篇論文，但前文(2012)是歷史與田野材料的鋪陳和初步概念的提出，本文則更重視有關概念的定義與對比，以及更宏觀整體性歷史發展框架的提供。

在理論意涵上，本文嘗試更清楚地建構「大型地方性網絡」，以來做為：既可以突顯漢人民間信仰由傳統社會到當代社會的變遷，也能突顯民間信仰結構與形式上之連續性的重要概念。而其關鍵處在於，多個自然村聚落所形成的大型節慶與儀式，在傳統社會，是地方傳統最主要的塑造者與傳播者，等到進入當代國家形成與資本流動的歷史進程中，相較於單一村落，大型地方性網絡也有較強的籌碼，來與現代性或全球性進行某種協商與競爭，但當然，它也可能會被國家與全球資本所過度滲透。簡言之，當圍繞在「大型地方性網絡」之外的歷史與社會框架產生變化時，整個民間信仰的場域與實踐模式也就發生了某種變化。本文認為，對焦在這個「大型地方性網絡」及其與周遭歷史變遷產生互動的實際狀況，將有助於跨時性地討論民間信仰的性質、結構和變遷等各種具有理論性與經驗性意義的問題。

在傳統社會，以單一村落(或者我們這裡要稱之為細胞)為單位的地方，

相對封閉與隔絕，不過保守中卻又能夠維持其相對獨立的自主性，村落在艱辛的生存中仍努力維繫著政治與規範上的邊界。而在某些自然或歷史情境裡，出於特殊需要，多個細胞會聚集成多細胞的連結，形成較大的區塊和群體，這也就是一種「大型地方性網絡」的出現。在較大的相互保護網絡裡，多細胞能夠對抗較大的外在自然災難與人群衝突。不過其內部結構，並不是混融合一的，而是在多細胞平行並陳的情況下，各細胞間界線仍然分明，並沒有完全整合，在是以多重性網絡關係來強化整體性，但內部仍始終存在各種區塊間的對抗。

相對於傳統地方和大型地方網絡，資本的流動自由而具有穿越性，一方面在細胞與細胞之間還可以創造多元分岔的商業網絡關係，這比較是屬於古典國家時期的狀況(Shue 1988: 48-71)；一方面資本卻也有可能具有會打破細胞界線的侵擾性的介質。但是這種打破細胞的情況，可能要到了進入現代國家以後，在新的治理科技和商業型態下才可能會發生。

而本文嘗試以臺南西港刈香活動中的效驗建構模式與社會網絡關係，來考察「大型地方性網絡」的概念，並將「大型地方性網絡」中所涉及的時間、空間、與村際網絡等層面，加以更細膩地描繪出來，之後又進一步的討論不同歷史時期中「大型地方性網絡」所面臨的各種協商與風險，這種研究取向，有可能有助於我們對民間信仰在傳統與現代社會中的相對位置有更好的掌握。

以西港刈香為例，起源於對曾文溪流域集體水患與瘟疫的恐慌，需要更大範圍的集體性聯盟來控制風險，原來僅是城鎮五角頭共同擁有的慶安宮，承擔了大規模的迎神綏靖的任務。地方土地資源變遷(新的墾殖地與新聚落的出現)歷程中產生的聚落衝突，不但沒有解構集體聯盟，出於「單一地方性」對於「大型地方性網絡」的更迫切的需要(象徵性的「真確化」的需求)，反而讓這個集體性工程的規模愈來愈宏偉。在這些歷程裡，中央權威的性質與內容也不斷歷經變遷，它的涵攝性愈來愈高，例行性重覆的屬性被固定下來，由抽象普遍性之宇宙中心的建構到增加了更具體之權力衍

生與展演的形式，慶安宮慶典活動由單純的繞境，到醮壇、王府的先後設置；請水地點則由區域內溪流經過處轉移到臺灣島海陸交接之所，承接千歲爺權威的神明也由模糊不清到成為了以媽祖為主尊。

在「主導性真確化」框架籠罩之下，整個西港區域內部的村落間，同時有著極為頻繁的交陪網絡，除了物質與人力的互助交流外，這更主要的是出於象徵性承認的需求，因為這些交陪網絡的形成，是各村落「相互真確化」象徵過程裡的一部分，對於處在不斷變遷與發展歷程中的聚落而言，必須經由這樣的過程，才能更快地在這一個區域內的周遭村落間，獲得身份上的確認，並獲得公眾性的尊重，這也才能保障一個村落在這個區域內，在資源共享與分配上能夠取得適當的立足點，並保障這個村落在較長期內能夠獲得基本生存需求上的滿足。這些相關議題，我們或許可以稱之為是一個關於「真確化生態學」(Ecology of Authentification)的討論<sup>16</sup>，也就是說在傳統社會，除了政治機構與經濟機構的完備化以外，一個村落要達成其「完備化」，還需要經由一種什麼樣的「傳統機構」和社會過程來加以完成。

而我們也由西港刈香的例子，看到傳統漢人社會民間信仰大型地方性網絡的最大延展的歷程與結構，而西港刈香在當代社會的後續發展，則有助於我們觀察這種地方傳統裡的最大的延展性，和現代國家與全球化這類既需要動員地方資源，又與地方形成利益矛盾的外來力量間，會產生一種

16 生態人類學者Roy A. Rappaport(1967)將人類環境區別為兩類型：「認知環境」(cognized environment)與「操作環境」(operational environment)，前者是當地人世界觀中所理解的環境，後者是外在生態環境平衡下的客觀處境，前者與後者間會透過儀式而有所銜接，而創造出某種動態性的平衡。例如說，相信代天巡狩千歲爺的三年一次降臨西港，是西港當地人「認知環境」中的重要元素；當地族群共用水源維持合作以利農業永續生產，則是該生態環境中「操作環境」的一個元素，每三年一次各村庄共同參與西港刈香，創造出千歲爺的權威，以凌駕於村莊分裂之上，並將各庄並置於巡遊隊伍之中，這乃創造了村莊間既競爭又合作的活力與協調性，這便是儀式所發揮的能將「認知環境」與「操作環境」銜接在一起的機制。我們這裡所談的「真確化生態學」，相當類似於Rappaport的講法，但是更強調了漢人村莊聚落情境中，村落居住權這種和人群關係更有關聯的一種社會性的(而非自然性的)生態因素。

什麼樣的拉扯和融合性的關係。

而我在表3中，更將「大型地方性網絡」放在「全球－國家－地方」連結脈絡中做了更為具體的討論，也就是依據Befu的國家理論加以引申，我們發現在原始國家時期、古典國家時期(其中又可以分為上下分隔或上下交流的兩種情況)、現代國家時期(其中又可分為威權國家或市民社會國家兩種情況)和全球文化競爭時期等，民間信仰場域裡所再現出來的「地方性」和「大型地方性網絡」，都面臨不同的發展介面和不同的生存風險，尤其是出於「大型地方性網絡」的現象學上的特質(具體、宏大、華麗、超越性高、充滿各種地方性的歷史記憶)，於是，「大型地方性網絡」發生的場所，更是各種場域(日常生活、派系、地理區塊、國家、資本等)交會中，經常會發生激烈的競爭與協商的地點。

藉由「大型地方性網絡」的概念重訪西港刈香，我們等於是在經由當代之地方與現代性競逐定義的時代課題中，反饋回去檢驗傳統地方聚落「大型地方性網絡」的區域性功能與歷史層次的累積，並由此去檢驗各種不同時代裡的文化主導權的競爭，它的焦點、協商拉扯的界線、和主要的能動者等等，到底曾經經歷過了一種什麼樣的變化。這種種延續與變異，構成了民間信仰象徵與實踐之間的辯證，也說明了民間信仰在各種政治經濟場域中的相對性位置，而「大型地方性網絡」的概念，正是提供了我們一個較為宏觀性的探照燈，而可能把有關議題以更為鮮明地方式來加以凸顯與對照出來。

## 參考文獻

丁仁傑

- 2004 社會分化與宗教制度變遷。臺北：聯經出版社。  
2012 全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡。臺灣人類學刊 10(1):93-158。

王俊昌、陳亮州、馬有成

- 2005 珍藏西港·宏觀歷史卷。臺南縣：西港鄉公所。

方淑美

- 1992 臺南西港仔刈香的空間性。國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文。

艾茉莉

- 2002 繞境與地方身份認同。法國漢學 7:376-396。北京：中華書局。

吳新榮

- 1981 震瀛採訪錄。臺南：臺南縣政府。

林美容

- 1986 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊 62:53-114。  
2008 祭祀圈與地方社會。臺北：博揚文化。

林森澤

- 2000 慶安宮歷史沿革。刊於臺南縣鄉土史料，臺灣省文獻委員會編印，頁 328-336。南投市：臺灣省文獻會。

陳志榮

- 1998 主母廟宇與庄頭廟的互動關係：以臺南西港慶安宮王醮祭儀為例，發表於「臺灣民眾宗教科際研究討論會」，中研院民族所主辦，臺灣臺北南港，6月6日。

陳緯華

- 2012 資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代民間信仰變遷。臺灣社會學 23:1-49。

馬有成

- 2005 珍藏西港·宗教民俗卷。臺南縣：西港鄉公所。

張英琦

2011 西港香科武陣之研究。國立臺南大學體育科教學研究所碩士論文。

張珣

2002 祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨，國立臺灣大學考古人類學刊 58:78-111。

黃名宏

2010 地方開發經驗的投影——西港仔香傳統陣頭的人文意義。民俗與文化 6(信仰與組織專刊):71-98。

黃文博

1992 瘟神傳奇。臺南：臺南縣立文化中心。

黃文博、黃明雅

2001 臺灣第一香：西港玉敕慶安宮庚辰香科大醮典。臺南縣西港鄉：慶安宮。

葉雅萍

2004 臺南縣鹽分大地帶社會發展之研究。國立中正大學歷史所碩士論文。

楊書濠

2010 清代西港地區人文聚落的發展與變遷，臺灣文獻 11(3):465-492。

劉傳心

1980 玉敕慶安宮轄內外廟宇寶鑑。臺南市：西港慶安宮。

盧嘉興

1965 鹿耳門地理演變考。臺北市：臺灣商務印書館。

1981 捏改古匾及篡改廟名考證。臺灣風物 31(4):95-116。

劉枝萬

1983 臺灣民間信仰論集。臺北：聯經出版社。

顏尚文

2005 珍藏西港·常民文化卷。臺南縣：西港鄉公所。

Allio, Fiorella (艾茉莉)

2003 Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of the koah-hui Processional System of the Tainan Region and its Social Significance. Pp.131-177。刊於信仰、儀式與社會，林美容主編，臺北南港：中央研究院民族學研究所。



- 2008 Local traditions and their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of communal rituals in the Nanyang Region. Pp.481-521. 刊於南瀛歷史、社會與文化，林玉茹、Florella Allio 主編，臺南縣：臺南縣政府南瀛國際人文社會科學研究中心出版。
- Appadurai, Arjun
- 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.(消失的地方性，鄭義愷譯，2009，臺北：群學出版社)。
- Befu, Harumi
- 1967 The Political Relation of the Village to the State. *World Politics*. 19(4):601-620.
- Donnithorne, Audrey
- 1972 China's Cellular Economy: Some Economic Trends since the Cultural Revolution. *China Quarterly* 52:605-619.
- Feuchtwang, S.
- 1998 What is a Village? *In* Cooperative and Collective in China's Rural Development: Between State and Private Interests. Eduard B. Vermeer, Frank N. Pieke, and Woei Lien Chong edited. Pp. 46-74. New York: An East Gate Book.
- 2001 *Popular religion in China: The imperial metaphor*. London: Curzon Press.
- 2006 *Centers and Margins: The Organization of Extravagance as Self-government in China*. 刊於臺灣本土宗教研究：結構與變異，張珣、葉春榮合編，Pp.87-126。臺北：南天出版社。
- Jordan, David K.
- 1986 Shiunshou and Jinshiang: Two Kinds of Chinese Religious Processions and Their Sociological Implication. Pp.255-270。刊於中央研究院第二屆國際漢學會議論文集，民俗與文化組。臺北：中央研究院。
- Lagerwey, John
- 2010 *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lardy, Nicholas
- 1975 *Centralization and Decentralization in China's Fiscal*

Sangren, P. Steven

2000 *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. New Brunswick, N.J.:The Athlone Press.

Parish, William, and Martin Whyte

1978 *Village and Family in Contemporary China*. Chicago: University of Chicago Press.

Rappaport, Roy A.

1967 *Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People*. *Ethnology* 6(1):17-30.

Schram, Stuart

1985 *The Scope of State Power in China*. London: School of Oriental and African Studies.

Shue, Vivienne

1988 *The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic*. Stanford, CA.: Stanford University Press.

Siu, Helen F.

1989 *Agents and Victims in South China Accomplices in Rural Revolution*. New Haven and London: Yale University Press.

Skinner, G. William

1964,1965 *Marketing and Social Structure in Rural China*. *Journal of Asian Studies* 24(1):3-43; 24(2):195-228; 24(3):363-399.

## “Locality at Large” within the “Globe-State-Locale” Articulation

Jen-Chieh Ting

Institute of Ethnology, Academia Sinica

What is the relationship between locality and globalization? Whether locale can resist the flow of capitals? By using the concept “large locality” or “locality at large,” this paper tries to examine these issues empirically, and tries to shed light on the “very big” inter-village communal festivals within the Han Chinese folk religion under modern global arena. The case of current study, the Saikang Koah-hiu procession in Southern Taiwan, is a very large local festival involved more than ninety palanquins and troupes. It originated from the terror of floods and plagues in Tsengwen river area, thus a large inter-village communal ritual cooperation began to emerge. Even the change of regional land measure and the confrontation of boundary haven’t disrupted this cooperation. Furthermore, historically, for the need of authentication comes from a newly emerging village, the function of conferring village’s authenticity through building up of the “large communal locality” become crucial important. By using Befu’s conceptual framework of three stages of state development, we make a comparison among “large locality” under different stage of state. When this “large locality” enter into modern national state, there are a lot of confrontations and negotiations, this “large locality,” with its original function of authentication conferring, now plays a role of static and dynamic cultural heritage for national state; and a role of being possible to cumulate large capitals for global capitalists.

**Keywords: Saikang Koah-hiu, locality, folk religion, national state, globalization**