

## 廣澤尊王遊臺灣： 漢人民間信仰神明階序的結構與展演\*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所副研究員

**摘要：**本文主旨，在於用實際的例子，並且也是策略性的研究點的選擇，透過一個豐富的案例：「二〇〇九年間大陸南安詩山鳳山寺廣澤尊王祖廟神尊遊臺巡香」，來考察漢人民間信仰廟會活動中，宗教權威階序的建構與展演層面。表面上看起來，象徵性的神明世界裡，官僚階層的階序性想像確實是存在的，但是在宗教實踐的操作上，繁複操作原理背後深層的內在邏輯，卻不盡然同於此多層次的階序性。本文的目的，即在於用實際的例子，透過一個內涵豐富的案例，來說明有關議題，並建構出較為基本的分析性概念。而本文焦點所在的「『祖廟—子廟』叢結」、「祖廟靈力承接者」、「系譜叢結的自我分化」、「『公眾性』在地理空間網絡上的體現」等面向，都是這一方面初步的討論成果。而本文中的當代案例，除了反映出某些基本元素外，也在元素的展演層面，呈現出與「元素所構成的結構」間的某種分離性，也就是更為活絡的新的展演層面，已出現在當代臺灣廟會活動裡，這種因為時代新因素的出現，如兩岸關係、城市廟宇新生態等，而造成的「結構與展演間辯證性關係」的改變，將會是當代漢人民間活動中愈來愈不可忽略的新變數。

**關鍵詞：**進香，民間信仰，廣澤尊王，階序，靈力。

---

\* 感謝《民俗曲藝》兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。感謝本文初稿在研討會上發表時，評論人陳緯華教授的細心指正及建議，及當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

## 一、進香、巡狩與繞境： 宗教遊行隊伍中的神明階序

本文主旨，在於用實際的例子，並且也是策略性的研究點的選擇，透過一個豐富的案例：「二〇〇九年間大陸南安詩山鳳山寺廣澤尊王祖廟神尊遊臺巡香」，來觀察與考察漢人民間信仰集體性廟會活動中，宗教權威階序的建構與展演層面等議題，並希望能以這些資料，初步討論出某些較為基本的分析性概念。雖然本文的討論資料，僅建築在為期近一個月密集活動中的有關紀錄，但因為該活動跨越地域超過十多個縣市，跨區域密集性的儀式與展演活動中，於是有可能在更大的幅度上呈現出漢人民間信仰場域的基本結構與變異性；而這個信仰場域裡的操作，因為是出於長期社會關係與文化認知所累積而成的「慣習」(Bourdieu 1990:56)所形成，於是我們也可能由這些「慣習」中看出民間信仰場域裡的基本界線、範圍與實踐模式。<sup>1</sup>

---

1. 根據 Bourdieu (1990) 實踐理論的說法，社會是一個多面向的空間，而其中每一個面向，就是一個「場域」，在其中，個人和機構的代理人，彼此之間會對於特定場域中的特定資本形式的生產、管理和消費等，進行着爭奪與競爭(Bourdieu & Wacquant 1992:97)。在「宗教場域」中所爭奪的就是對於「宗教資本」的生產的掌控與管理。而個人為什麼會對各類不同社會形式的資本進行追求，則可以透過「慣習」(habitus)這個概念來加以說明。「慣習」是社會結構內化在個別行動者的部分，它同時是行動者「知覺的組織」(matrix of perception)，和行動者的性情傾向之所在(seat of positions)，「慣習」，因此是人格和行動決策背後的決定性因素，它並產生了一個人對於社會世界的身體上的、認知上的、和實際操作上的感受(Bourdieu 1990:56)。出於「慣習」，會將人教養或內化成，會想要去追求各種形式的資本，而一旦追求得到，這種物質上的或是象徵性的資本(作為一種權力或資源的形式)，將會進一步決定了一個人在多重權力場域裡面的某一個特定場域裡的「位置」(Rey 2007:56)。基於以上的看法，本文資料的分析雖然僅是建築在一個特定時間內特定宗教場域的運作，但事實上卻

在漢人社會各式各樣名稱的宗教遊行隊伍裡：進香、巡狩、繞境，刈香、云庄等，活動中經常重複着某種類似的規律性：神轎跟隨着陣頭，紛紛代表着不同的村莊、地方角頭、或是小團體；整個隊伍聯結着而沒有間斷，小單位間又構成了更大更完整的出巡隊伍。隊伍鑼鼓震天，路過之處，鞭炮與煙火聲不斷，灰飛的煙霧甚至遮斷了路人的視線，但兩旁永遠簇擁着萬頭鑽動的香客或是看熱鬧的信眾，這一類的畫面大概是華人社會宗教節慶場合中所最常出現的畫面了。

這類現象過去常被放在進香或繞境這樣的框架下來被加以理解，不過進香與繞境是不一樣的兩件事。進香，是至位在外地一個地位層級較高的廟去朝聖，有時還會以香擔取其香火，或者拿自己廟的香火與等級較高的廟的香火相混，也就是臺灣中部所稱的「刈香」，然後再帶回這些香火來補充本身廟的靈力；繞境，則是在特定區域或社區網絡內，或者是做圈聯的動作，或者是做點之間的再聯結，或者是在特定地理區域網絡內進行展演與巡視。而進香與繞境兩種活動背後的行動主體，都是某位神明，和被這位神明所保護的某些特定信眾或特定社區。不過，在實際的操作上，進香與繞境二者又經常前後連接在一起，如林美容所述(2006:423)：

就儀式而言，一般人所謂進香，常常只注意神明到進香目的地的廟宇後，入廟參拜，等待交香或刈火的儀式；事實上，這只是整個進香儀式過程的前半段，目的在擷取其他廟宇之香火，可以讓自己廟宇香火更旺盛，因此，進香在儀式層面上，有香火更新的意義……進香儀式過程的後半

---

能夠透過這個機會而將這個場域背後長期歷史累積下的文化慣習予以做深入的討論。

段，也就是在轄區內的繞境，其儀式意義常為大家所忽略，經過香火的更新儀式後，香擔或香爐內的香火旺盛，供奉回廟宇之前，有必要在其轄域內讓各戶居民分享其香火，因此進香之後的繞境有香火均霑的儀式意義。

繞境與進香實質上是兩件事，然而過去的研究，討論進香的多，討論繞境的少，甚至於還經常將兩者混淆在一起來看。其中例外的是，林開世(2008:2)對於進香與繞境間曾經做了清楚的區別，並進一步在更高的層次將二者聯結在一起：「進香與繞境其實是兩種互補，又交互增強的儀式，一種是把外在的力量，透過香火的中介，轉化為社區的靈力；另一種則是把社區自己的力量集中起來，對外宣示其界線。一個是開放性，並同時生產出集體與個體的差異性與相似性；另一個具有界限性，要透過集體的行動，將內在的差異性作暫時的消彌。」

就進香來說，西方學者較早討論到漢人進香活動的是 P. Steven Sangren，他以桃園大溪村民到北港媽祖廟的進香做為「原型」，而擴展了西方學界既有的朝聖的討論。Sangren (2000:105)一方面同於以往，認為進香過程裡的靈力帶有一種「超越性」(transcendence)的特質，尤其是當這個靈力的來源，是來自本地社區以外的地方時，這已經體現出來了一種靈力的「超越性」；但另一方面，Sangren 不同意過去(如學者 Victor Turner)所認為的：朝聖是一種反結構的，一種「交融中介性」(liminal)經驗的這種看法。

在 Sangren 對於北港媽祖進香的描繪裡，歸納出來了漢人進香活動中的三個核心性面向：一、它再現了在進香過程中所產生的權力(也就是靈)，這個權力，對於地方社會和個人自我認知來說，是一種帶有超越性質的狀態(1987:97)；二、進香是關於地理空間的整合，它通常是發生在村莊的層次，這個過程體現村與村之間的關係

的對抗或是聯盟；三、在進香的過程中，藉由將分廟的神像或物件在主廟香爐上方的煙霧中穿過，分廟的靈力乃得以重新得到強化與再生(1987:88)。

進香或是繞境，都是關於靈力的獲得與分享的過程，它也必然會牽涉到實際地理空間的保護與聯結。不過在過去，除了進香或繞境隊伍的主要目的曾被討論外，各類研究似乎從來沒有去仔細討論過這些隊伍內部的結構與內容，好像其不過就是被視為當然的呈現出神明的隊伍和排場，然而各類神明隊伍中所佔更大部分的展演與互動的過程，似乎從來沒有被認真看待與處理過。

少數的例外是梅慧玉(1996)、Fiorella Allio(艾茉莉)(2002)，前者以「交陪境」的概念，來分析臺南廟會活動繞境行列安排中所精心設計的關係網絡的重現與展演的形式；後者則討論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確立與社群結盟的目的。簡言之，陣頭行列中的社區關係，或至少是角頭之間的關係的強化與展演，是這些活動背後主要的目的與內涵。

筆者接受既有研究的有關成果，也就是，各類神聖隊伍的內涵中，必然包括了前述所提到的那幾種成分：靈力的獲得與分享、社區關係的強化與展演、社區界線的聯結與圈連等等，但是筆者以為，各類隊伍背後一個相當關鍵性的，或者是明顯呈現、或者是隱約隱藏在後面的元素——神明權威階序的內在結構及其效應，這一個面向，因為從來被視為是等同於漢人帝國朝代的官僚結構本身，所以反而沒有人再加以做仔細分析。

固然，出於社區聯盟上的需要，陣頭遊行隊伍中，除了少數擔任特殊神職的社區或角頭會有着榮譽性較高的地位標識外，大部分的陣頭間，常被賦予着平等的地位。階序，在這之中，看起來其扮演的角色並不明顯。然而，筆者卻要指出來，神聖權威階序的排列，關鍵處不在於各社區之間的近乎平等的地位，而在於廟會活動

裡一尊或一組最超越性的神明，和其它的神明之間的互動關係，這主要包含着幾個前後相互扣連緊密的過程所產生的階序上的作用，也就是一系列複雜的文化生產機制，這幾個過程將包括了：一、祖廟與分靈廟，或是更廣義推演出去，核心廟與分支廟之間的位置的確立與展演；二、子廟透過與祖廟或是核心廟之間相對位置的拉近，來產生自己的廟的相對正當性；三、各廟相對位置間的再確認或重新排序。<sup>2</sup>

爲了充實我們的討論，筆者策略性的選擇了一個活動來做分析，雖然一次單一活動，並不能反映神明遊行隊伍結構與意涵的全貌，但此次爲期一個月的活動，跨越不同地域層次與儀式情境，確實在一段密集性的時間內，極爲典型的呈現了漢人民間信仰場域的範圍與結構，而當這個信仰場域裡的操作，出於長期社會關係與文化認知所累積而成的「慣習」，我們也可能由這些「慣習」中看出漢人民間信仰背後較爲長期的認知基礎與實踐取向。

以下，先概略呈現有關活動的內容與形式，論文後半部，再來討論這些內容與形式中所呈現出來的學術意義。

## 二、二〇〇九年大陸南安詩山鳳山寺 「廣澤尊王遊臺巡香」

本文討論的基礎，是2009年七月間(農曆閏五月初九至六月初五，國曆7月1日至7月26日)大陸廣澤尊王祖廟詩山鳳山寺來臺「巡遊」的一系列在臺灣全島各地所舉行的盛大廟會活動。這個例子中，我們相當密集的看到一個關於漢人民間信仰神明階序結構與展演的當代版本。它一方面極典型的呈現了漢人民間信仰神明權威

---

2. 這裡，我們雖然用「廟」爲單位來提出前面這三點，但實則每一個廟的後面所代表的，乃是各類具有「擬法人性質」的社會集體，像是神明會、私壇、角頭、社區等等。



之結構，一方面也在展演與再現過程中出現了新的元素，以下，先由實際例子的報導出發，然後再回到一般性分析框架中。

自從臺灣與大陸兩岸交往更頻繁以後，1980年代起，臺灣就有不少廟宇到大陸進香。因為出於移民歷史過程裡兩岸祖籍地與墾殖地之間的緊密關聯，以及出於不少臺灣神明本來就是源自大陸祖籍地，因此回大陸祖廟進香，已成為臺灣民間信仰中重要的宗教活動，包括湄洲媽祖、青礁白礁的保生大帝、南安詩山縣鳳山寺的廣澤尊王等，都是臺灣香客經常會前往進香的地點，簡瑛欣(2009)曾以祖廟意識的念，有系統的分析了相關活動背後所存在的漢人民間信仰裡的正統觀念。

和臺灣香客回大陸祖廟進香的一個相關卻又是完全相異的過程，是大陸祖廟神明的來臺灣，第一次發生的是在1997年湄洲媽祖金身巡遊臺灣各縣市，歷經一百零二天。對這個活動的評論，正如張珣(1997:3)所指出的，湄洲媽祖的來臺，引發了系譜權威與地方主義之間的矛盾。另一次活動是2006年山西關帝祖廟的巡臺(以同於本廟之關帝本尊的複製神尊做為巡境的神尊)，祖廟的關聖帝君巡禮駐駕各縣市，歷經近三年，至2009年年底時方才離境。這兩次活動背後，都帶有大陸高層官方策動的色彩。<sup>3</sup>

本文的研究對象，則是發生在2009年7月，福建南安詩山鳳山寺廣澤尊王神尊的到臺灣巡香，這次活動由臺南下林玉聖宮主辦，雖然兩岸都有官員參加，而且官方也都密切注意活動的發展，但活動形式上，表面上刻意保持着非官方性廟會活動的地方色彩。<sup>4</sup>

臺灣的部分，7月1日開始，大陸詩山鳳山寺的廣澤尊王神

---

3. 前者由「臺閩貿易促進會」主辦，後者由「中華兩岸公共事務交流協會」與「中華道教關聖帝君弘道協會」共同主辦。

4. 臺灣與大陸兩邊的主辦單位在形式上都僅只是以廟方為主體，活動過程中的各種文宣，也完全以文化交流和神明繞境活動為主要訴求。

尊，先後在南北十四個地點<sup>5</sup>「巡香」，活動歷經約近一個月後，7月26日，詩山鳳山寺廣澤尊王金身才返回大陸。此次的活動，所經各個臺灣城鎮，都由各地主祀廣澤尊王的廟宇接辦各地的繞境祭拜活動，在安排的路程裡，對於各地有着廣澤尊王信仰的參與者來說，可以說是盛況空前，一路都可見信眾熱烈的歡迎與慶祝活動。

主辦單位臺南市下林玉聖宮，以「四百年來第一次，福建南安詩山鳳山寺，己丑年(2009)保安廣澤尊王遊臺巡香」為宣傳主軸，主辦單位公布的新聞稿，成為往後兩岸各大媒體刊載的主要依據，<sup>6</sup>該新聞稿裡簡明的陳述了：廣澤尊王信仰圈的廣佈、廣澤尊

---

5. 先後在臺南市、臺南縣佳里鎮、嘉義市、雲林縣土庫鎮、彰化縣鹿港鎮、和美鎮、臺中縣大安鎮、新竹市、臺北縣烏來、高雄市、高雄旗津、屏東縣潮州鎮、高雄縣鳳山鎮等地。

6. 該新聞稿主要內容為：

始建於五代後晉天福三年(938)，距今千年，蜚聲海內外之閩南古剎—福建南安詩山鳳山寺，為閩臺海內外「保安廣澤尊王」信仰之宮闕廟宇的祖庭。世稱「保安廣澤尊王」為保安尊王、郭聖王、郭府聖王、郭王公、郭姓王、聖王公、王公祖、王公、相公、聖公等，府城臺南廣大信徒甚至暱稱「翹腳仔聖王」，而被認同為在臺閩南泉裔移民最重要的保護神。自南宋高宗紹興起至理宗開慶間(1131-1200)，「聖王公」郭忠福已被大宋天子敕封「威鎮忠應孚惠威武英烈廣澤尊王」並賜廟額「威鎮」，旌忠祀典。……明清兩代後，「聖王公」信仰與其影響遍及閩南各地，隨海外移民日增，很快傳佈到臺灣各地及新加坡、馬來西亞等東南亞國家，普受信眾鼎盛香火。時在2006年中秋佳節，下林玉聖宮主任委員蔡國輝率同眾委員、執事信眾人等，再度前往福建南安詩山鳳山寺祖庭謁祖參香，因信心虔誠，喜獲寺務委員會黃主任與眾主管單位之賞識，因緣際會幸有「四百年臺灣首會」歷史創舉。開臺聖地—府城臺南各界為促進兩岸宗教交流，弘揚「保安廣澤尊王」以孝得道，濟世佑民，恩澤廣被的精神與信仰文化，自7月1日起至7月26日共26日，400年首次由下林玉聖宮等，恭迎「福建南安詩山鳳山寺保安廣澤尊王」聖駕本尊及寺方相關工作人員等，蒞臨臺灣舉行盛大「遊臺巡香」。7月1日(三)首次接受府城各界恭迎後，聖駕將巡狩會香於佳里、嘉義、土庫、鹿港、和美、大安、新竹、臺北、高雄、潮州、鳳山等邑，月底駕返府城，駐蹕臺灣祀典臺南大天后宮與下林玉聖宮，接受主辦單位餞別祀宴後，由金門—泉州返抵詩山，入火安座大吉。下林玉聖



王在宋朝即被冊封的悠久歷史、廣澤尊王功績的崇高與廣佈、廣澤尊王以孝道行天下、和此次活動的緣起與行程規劃等等。

而在大陸神尊蒞臨臺灣的主辦單位下林玉聖宮時，先以一場「三獻大典」揭開活動序幕。現場除了立法院長王金平，還出現了臺灣南部許多重要官員與民意代表，該祭典的疏文<sup>7</sup>名單中，幾乎

---

宮與各協辦友宮主任委員與執事眾，恩祈「聖王公」恩澤保安天下，伏願「聖王公」信眾孝行永召，共祝臺灣寶島國泰民安，四方男婦老幼同食德而飲和，府城臺南風調雨順，闔境土農工商各樂業而安居！

7. 祝文主要內容：

維

天運 歲次己丑年潤五月初九日 良時吉課 恭就 下林玉聖宮恭迎  
福建南安詩山鳳山寺保安廣澤尊王 行三獻大典 祀典首事

中華民國立法院長 王金平。

臺南市市長 許添財。南安詩山鳳山寺寺務委員會主任 黃仕群。

臺灣祀典臺南大天后宮主任委員 曾吉連。臺南下林玉聖宮主任委員 蔡國輝。

保安廣澤尊王遊臺巡香慶典主任委員 葉豐傑。

保安廣澤尊王遊臺巡香慶典副主任委員 葉豐彬 蔡景生。

臺南市議長 黃郁文。立法委員 賴清德。立法委員 陳亭妃。立法委員 陳淑惠。

立法委員 王幸男。市議員 周明德。市議員 郭和元。市議員 謝龍介。

中國國民黨臺南市黨部主任委員 鄭慶珍。臺南市衛生局局長 胡淑貞。

臺南市文化觀光處處長 許耿修。臺南佳里保安宮。嘉義聖王宮。雲林土庫鳳山寺。彰化鹿港鳳山寺。

彰化和美福安壇。臺中大安保安宮。新竹指澤宮。臺北保慶宮。高雄西羅殿保安堂。

高雄中洲七柱鳳山寺。屏東潮州玉敕尊王宮。高雄鳳山飛鳳寺。金門萬安堂。

下林建安宮。首邑縣城隍廟。大寮玄良亭。良寶宮。蘭陵堂行保府。老古石集福宮。

下林上天文聖宮。里港五台山靈隱寺。全臺開基永華宮。烏橋玉聖宮。

西羅殿南京真誠堂。西羅殿高雄保安堂。高雄郭王會。學甲紅茄萣天玉殿。

太子村玉尊堂。威聖壇。南安威鎮廟。南安威順堂。小北鳳山堂。前甲廣

囊括了臺灣南部地方所有較為重要的民意代表與地方官員，成員跨越國民黨與民進黨，顯示活動的想要刻意突顯出具有全國代表性的意味。另外則是各地主辦廟宇及臺南市大部分廣澤尊王廟宇，也都被列在名單中，更增強了此次活動空間意義與歷史意義上的代表性。

活動行程共有：

7月1日	府城各界	恭迎 保安廣澤尊王聖駕	盛大恭行 三獻大典
7月2日—4日	聖駕駐蹕	臺南下林玉聖宮	府城各界祀宴慶典
7月5日	府城繞境	合境平安	
7月6日	聖駕駐蹕	臺南佳里	保安宮
7月7日	聖駕駐蹕	臺南佳里	保安宮
7月8日	聖駕駐蹕	嘉義	聖王宮
7月9日	聖駕駐蹕	嘉義	聖王宮
7月10日	聖駕駐蹕	雲林土庫	鳳山寺
7月11日	聖駕駐蹕	彰化鹿港	鳳山寺
7月12日	聖駕駐蹕	彰化和美	福安壇
7月13日	聖駕駐蹕	臺中大安	保安宮
7月14日	聖駕駐蹕	新竹	指澤宮
7月15日	聖駕駐蹕	新竹	指澤宮
7月16日	聖駕駐蹕	臺北	保慶宮
7月17日	聖駕駐蹕	臺北	保慶宮
7月18日	聖駕駐蹕	高雄西羅殿	保安堂
7月19日	聖駕駐蹕	高雄西羅殿	保安堂

---

安壇。

等主辦、協辦主任執事眾。

7月20日	聖駕駐蹕	高雄中洲七柱鳳山寺
7月21日	聖駕駐蹕	屏東潮州玉敕尊王宮
7月22日	聖駕駐蹕	屏東潮州玉敕尊王宮
7月23日	聖駕駐蹕	高雄鳳山飛鳳寺
7月24日	聖駕駐蹕	臺南下林玉聖宮
7月25日	聖駕駐蹕	金門萬安堂
7月26日	奉送聖駕	駕返福建南安詩山 鳳山寺入火安座

但後來因聯絡與時間安排上的問題，7月25日的金門活動因故取消。

廣澤尊王信仰在臺灣南部流傳很廣，一般常聽到的說法，廣澤尊王俗名郭忠福，信徒稱之為聖王公、郭聖王。在大陸，他是泉州地區重要的地方神明。祖廟在南安縣詩山鎮西北兩里處的鳳山上。據說廣澤尊王生於後唐(約923-938)，十五歲在鳳山坐化升天而成神。南宋紹興年間，賜廟額「威鎮」，後累封至「保安威鎮忠應孚惠威烈廣澤尊王」(卓克華 2003)。關於他的故事很多，此處暫不多提，不過有一點要強調的是，隨着神話的不斷累積，在廣澤尊王神格中，開始出現了尊王的妻子妙應仙妃，父母親太王太妃、和十三位小孩即十三太保。<sup>8</sup>十三太保各有塑像，有時十三太保也會被當作尊王的分靈來看待。在福建南安有十三行祠的設立，分別供奉着各個不同的太保。

鳳山寺始建於後晉天福三年(938年)，距今已有千年以上歷史，其分香分靈廟遍布世界。在臺灣，廣澤尊王信仰主要是隨泉州移民而來。雖然在臺灣南部廟宇不少，整個來說，和臺灣其它神明

---

8. 太保，正式的名稱應是指「太子太保」，原官銜是指太子的保護者的意思，不過在廣澤尊王信仰的脈絡裡，這個稱謂的主要意涵在於其所隱含的一種皇室官員的意味，參考 David Jordan(1972:43)。

信仰體系比起來，廣澤尊王信仰的人數還遠不如王爺、媽祖信仰、和保生大帝信仰。<sup>9</sup>

和廣澤尊王信仰在中國大陸泉州地區的崇拜方式略有不同的是，尊王的神格和氣質，在臺灣出現了各式各樣的變化。祂不再單純只是地方上具有尊王地位的社區代表神，且還成爲某些人群聚集所形成的角頭廟，並往往和有乩童辦事的私人神壇之間產生了特別高的聯結性。這一方面是和廣澤尊王之作爲十五歲的孩童而成神的內在屬性有關係，一方面也和影響臺灣廣澤尊王傳佈的主要廟宇西羅殿的歷史性格有關(詳後)。

廣澤尊王信仰並不限於泉州人後裔，事實上漳州移民有不少主祀廣澤尊王，像是臺南縣西港鄉永樂村、大竹林、新港等村落，居民以郭姓爲主，雖然大部分是漳州移民的後裔，但宗族內過去都以郭聖王爲房頭神，<sup>10</sup> 因此整個村落至今仍然以郭聖王爲信仰中心。

要提到廣澤尊王信仰在臺灣的現況，就必須要提到臺南市的兩間廟宇。首先是位在臺南市西區中心點的西羅殿。據西羅殿沿革自稱，其創建於康熙五十七年(1718年)。一群泉州南安郭姓移民，捧着家鄉鳳山古廟廣澤尊王的分身渡海來臺。來到臺南，落腳南河港一帶，憑着年輕旺盛的氣力在碼頭上拉絳當苦力謀生，因工資微薄，族人只能在碼頭邊建一小館，供奉帶來的廣澤尊王。因廣澤尊

---

9. 陳梅卿(2000)出版的全臺廣澤尊王信仰調查所列出的臺灣主祀廣澤尊王的單位，僅有廟 70 座、壇 65 間和神明會四例。並發現廣澤尊王信仰分佈處多是泉州移民之所，不過這份調查的資料還不夠完整。陳梅卿(2000:24-41)的資料也顯示：擁有主祀廣澤尊王廟宇最多的地區，是臺南縣市的 13 座廟，和臺中縣分佈於清水及沙鹿，及其鄰近之大雅、大安地區的 11 座廟。至於主祀廣澤尊王之神壇，最多的是屏東縣 14 壇，其次是高雄市 13 壇，臺南市 10 壇，臺北縣 8 壇，臺北市 7 壇。受限於調查的時間和深度，這些數據某種程度上低估了廣澤尊王信仰在臺灣的實際數量，不過她所提出的分佈範圍則大致上是可做參考的。

10. 關於房頭神，可參考莊英章、李翹宏(1999)。

王又稱郭聖王，故初稱為聖王公館，也就是西羅殿的前身。後歷經多次整修，民國七十五年的擴建與整修，使其達到今日面貌，並已由郭氏宗族廟，擴大為地方角頭廟，而進一步的已具有廣澤尊王在臺灣全島的祖廟的地位。

由於歷史悠久和位於府城市中心，全省各地奉祀廣澤尊王的廟宇，不少都是以西羅殿為臺灣祖廟，每逢二、八月聖誕，各地前來進香過爐的信眾絡繹不絕。七〇年代以後，臺灣經濟起飛，在工業化與都市化的過程裡，由鄉村到都市的移民增多，移民到都市落腳的居民，在適應都市生活中常常也會由原鄉的廟宇請香火或請神明來都市中祭拜，這也造成私人神壇的大為流行。而在這種背景中，西羅殿的發展尤為突出，出於廟方的刻意經營，一方面極為鼓勵信徒祈請神尊分身回家(十三太保都有分身可以祈請)，並且銳意經營轎班與遊行陣頭，參與臺南縣市大大小小的巡境活動，成為臺灣極富盛名的廟宇。雖然受限於舊市區空間狹小的限制，但出於分靈廟與相關聯誼組織極多，西羅殿至今仍大致上還是居於臺灣廣澤尊王廟宇的近乎龍頭性的位置。

西羅殿還刻意的在分香子廟中，選出能代表各個太保的較具有規模的十三座廟宇，聯結成頗能拉抬彼此氣勢的交陪網絡，而將之命為為「十三太保聯誼會」。每次廟會活動，這十三間廟宇與西羅殿相互支援，形成廟會活動的風潮。而這十三座廟宇，多半是都市化的移民過程中所新出現的私人神壇或角頭廟。<sup>11</sup>

---

11. 十三座廟宇的名稱，引述網路上的資料(如 <http://blog.yam.com/ayumivicky/article/23827533>):「廣澤尊王十三行祠，亦即西羅殿十三行館，有：大太保：龍保，『玉偶代天巡狩二代欽差』—西羅殿永興堂；其職為帶父工作，監督之職行，鎮守在詩山龍山宮；二太保：威保，『金闕順天尊王』—西羅殿致誠堂；其職為管上界及下界之事，又守聖王之祖墳，鎮守在清溪威鎮廟；三太保：祖保，『五常軍東方武士』—西羅殿尊敬堂；神力強盛，專司驅邪，犯陰之事，鎮守在巨門鰲峰宮；四太保：星保，『南北巡

能夠和西羅殿競逐全臺廣澤尊王祖廟位置的，是臺南市另一座廣澤尊王廟宇永華宮。永華宮廟方對自身起源年代的記載，比西羅殿自述的起源年代康熙五十七年(1718年)早出許多，<sup>12</sup>而且永華宮廟內也確實留有一尊早期自大陸傳來年代久遠的軟身廣澤尊王金身。

不過，雖然歷史悠久，永華宮過去並不是名氣很響亮的廟宇，直到近年來當廟方以其歷史與文化資產為基礎，並廣為與外界廟宇交陪之後，其在全臺眾多廣澤尊王廟宇裡的地位才日益提高，甚至於有能和西羅殿相抗衡的態勢。<sup>13</sup>

---

總指揮』—西羅殿誠敬堂其職為負責連絡，大事皆由其連絡、處理，鎮守在溪頭溪頭宮。五太保：顯保，『代天行醫』—西羅殿靈寶堂其職為精於醫術，常常行醫，鎮守在殿阪景福社。六太保：貴保，『雙忠尊王』—西羅殿保敬堂其職為主持公道，處理民眾之控訴，鎮守在大延壽山宮。七太保：巽保，『東天王』—西羅殿敬意堂其職與六太保大致雷同，鎮守在宮下澳頭宮。八太保：震保，『武燕王』—西羅殿真誠堂其職為監督，在十三太保之間察巡，負責督導諸太保，鎮守在溪東溪東宮。九太保：兌保，『五常君元帥』—西羅殿狩義堂其職不明，鎮守在山兜銘境宮。十太保：離保，『查巡天下』—西羅殿守一堂其職為負責察巡天下，鎮守在坑柄坑柄宮。十一太保：坤保，『金封秀士』—西羅殿靈敕堂其職為文士，專辦文字之事，鎮守在羅埔駐龍宮。十二太保：艮保，『童月王』—西羅殿保靈堂其職為天下巡狩，到處雲遊察巡，鎮守在古宅行祠宮。十三太保：坎保，『天下總代巡』—西羅殿保安堂其職為可以上天庭，到地獄，亦可管人間，配有尚方寶劍，可以先斬後奏，鎮守在仙境永安宮。」

12. 根據永華宮廟方自己的記載：「全臺永華宮奉祀開基廣澤尊王，緣自於明永曆十六年(西元一六六二年)鄭成功諮議參軍陳永華由福建省南安縣鳳山寺隨軍恭迎來臺，奉祀於臺南『山仔尾』。時為南門城內之『鳳山寺』。清乾隆年間本區陳守娘，含冤自盡，陰魂不散。里人恐慌，幸賴尊王神威鎮壓幽魂，地方使得安寧，信眾為感神威顯赫護佑軍民，遂於清乾隆十五年(公元一七五零年)倡議捐資建新廟，同時感念陳永華參軍恭迎尊王來臺及對地區之貢獻故名廟名為『永華宮』」。(載於《永華宮沿革》)。
13. 永華宮廟門上方入口處的巨大匾額寫着「全臺開基」四個字，匾額中右邊的小字是「陳永華參軍首建廣澤尊王臺灣祖廟」，左邊則是致贈者的署名「蘇厝第一代天府眾爐下敬獻，甲子癸未年桐月穀旦」，這應該是癸未年



不過以臺灣廣澤尊王廟宇和大陸詩山鳳山寺的關係而言，在過去，相對於永華宮，西羅殿則顯得更為密切。根據有關記載(陳曉亮、萬淳慧 1991:193)，在 1927 年以前，臺灣西羅殿，每三年就會組團到鳳山寺祖廟進香朝拜。中間經過六十四年以後，1991 年起，兩岸才剛開放觀光，西羅殿廟方馬上開啓其聲勢浩大的進香之旅，連續三期，每期連續三次，每期之間又間隔三年，於是十五年之間，共發生了一共九次(最後一次是二零零五年)的進香活動。每次活動都有臺灣西羅殿的神尊隨行，並且參與人數都超過一百餘人，進香活動主要是以「封瑩祭祖」為名，也就是到聖王公父親太王的墳前祭祖。同時，西羅殿的信眾也付出大量捐款來幫助鳳山寺重建(鳳山寺 1966 年毀於文革，而於 1979 年起開始重建)。西羅殿每次帶團至大陸進香，不僅包含本廟的信眾，也包括其它臺灣廣澤尊王廟宇的執事人員與信眾，十多年所連續帶領的祖廟進香活動，已大大促進了西羅殿在臺灣眾多廣澤尊王廟宇中的聲望與地位。不過，2005 年，西羅殿人員在大陸與當地民眾因為一些瑣事發生爭執，<sup>14</sup> 造成了與大陸廟方的不愉快，也加上臺灣神明指示的進香之旅(連續三期，每期連續三年，每期之間間隔三年，總共歷經十五年的九次進香)已經屆滿，2005 年後西羅殿便不再率團前往大陸詩山鳳山寺進香。

有趣的是，雖然西羅殿曾銳意經營於與大陸詩山鳳山寺的聯結，2009 年詩山鳳山寺來臺的「遊臺巡香」，卻不是由西羅殿主辦，

---

(2003 年)時，另一個新竄起的香火廟宇「蘇厝第一代天府」，送給同樣是近年來開始銳意經營想要爭取祖廟地位的永華宮的匾額。而永華宮在蘇厝真護宮三年一次的繞境與王醮活動中，也在隊伍中擔任極為重要的「副帥」的角色。

14. 據西羅殿幹部事後的說法，因為在詩山當地停車時出現糾紛，西羅殿轎班人員與當地民眾出現爭吵與打鬥，在調解過程中各方面(西羅殿、詩山鳳山寺、詩山當地的民眾)間又出現了進一步的衝突與不愉快。

甚至於過程中西羅殿還幾乎完全退出於臺灣當地所有活動，詳細的原因本文暫不討論，<sup>15</sup>但其後續影響則是我們所要觀察的(詳後)。在回到西羅殿以前，我們先介紹一下此次活動的主辦廟宇下林玉聖宮(位於臺南市夏林路)，這是一個由神壇角頭廟逐漸轉變成香火廟的都市廟宇。摘錄其沿革中的部分：

本宮主祀保安廣澤尊王，緣自郭雨水先生為求平安橫渡黑水溝，由福建詩山鳳山寺恭請保安廣澤尊王金身(俗稱郭聖王)前來臺灣打拼，所幸聖王公有靈，平安抵達府城，先人為求生活在第五條港碼頭以苦力謀生，並將聖王公奉祀於南勢港岸的「郭家宗祠」。

民國二十七年郭雨水先生奉請廣澤尊王金身離開「郭家宗祠」，寄居於西定坊十三間仔(現大智街)，期間聖王公大

- 
15. 詳細的細節相當複雜，過程中也經多次會議協調。活動最早由下林玉聖宮主導與倡議，但起先是商議由下林玉聖宮、西羅殿、永華宮三者共同主辦。但後來出現了主導單位下林玉聖宮與西羅殿之間，爭執誰為主、誰為副的問題；此外，永華宮要與西羅殿之間要相互放在一種什麼樣的相對位置上，也一直是爭議的焦點。最後西羅殿整個退出這次活動的籌辦，活動成為完全由下林玉聖宮所主辦，而永華宮則在活動中始終被賦予了接近於臺灣廣澤尊王祖廟般的相當尊榮性的一種位置。齊偉先(2011:93)在討論到臺南府城廟際場域裡公共性的建構時，也曾對同樣的一件事有所紀錄與討論，他說道：「以2009年9月大陸南安詩山鳳山寺廣澤尊王祖廟來臺巡香繞境活動為例，在此次活動規劃過程中，府城中同為主祀廣澤尊王的三座廟宇(西羅殿、鳳山寺與永華宮)，彼此間便出現了許多角力情事，期間的紛擾在府城喧囂一時，筆者曾分別與這三間廟宇的執事人員訪談，得知三間廟在協調如何籌辦此活動之折衝樽俎的過程中，各廟表示『在意』的事項至少包括有以下幾項：(1)自家的神轎(在坐公壇時)是否能坐大位，(2)大陸祖廟的神轎是否會來自家廟中駐蹕，(3)自家神轎在巡境隊伍中是否被安排為尾頂轎。除這三項主要的象徵性事務外，訪談中也發現神轎番旗上是否可掛『開基』名號、以及巡境路線與巡境番號的安排等也都是彼此頗為『在意』的項目。」

顯神威救了無數信眾，香火日漸鼎盛，十三間仔暫奉處所對信眾而言已不敷使用。民國二十八年郭雨水先生暫寄聖王公於田仔寮清心堂，直至民國二十九年奉請至大德街蔡皆得先生之宅第供奉，並領旨命名為「玉聖宮」，由蔡皆得先生擔任館主，此時聖王公藉乩手吳國端先生行醫濟世神威遠播。

民國七十八年由蔡國輝先生由大陸福建省泉州市安溪縣「清溪威鎮廟」恭請大太保回臺灣下林玉聖宮，使聖王公香火再度鼎盛，於民國九十三年(甲申年)重新啓建玉聖宮，同年舉行入廟、慶成祈安、安座大典，翌年隨即前往大陸詩山鳳山寺謁祖，清溪(現為安溪線金谷鎮)太王陵「封塋祭祖」。

民國九十五年(丙戌年)舉行謝恩祈安五朝建醮大典，葉豐傑先生、葉豐彬先生兩兄弟雙雙擔任建醮委員會主任委員，副主任委員，於八月前往清溪(現為安溪縣)「太王陵」恭請太王、太妃王令回玉聖宮鑑醮。

其中的蔡國輝，也就是這一次大陸來臺巡香活動的主辦者，他是廣澤尊王起先供奉宅第處主人蔡皆得之公子。至大陸經商已超過二十年，起先做成衣生意，期間波波折折，後經大陸詩山鳳山寺聖王公指示才有轉機，後來他改做茶葉生業而發跡，並且幾乎是租下安溪金谷鎮太王陵(傳說中廣澤尊王父親「太祖」的墓地)附近的整片山區，成為安溪一地的大茶商。他還願將已經殘破不堪的太王陵整修起來，也積極於臺灣玉聖宮的廟務，同時將大陸威鎮廟富有歷史性的一尊神尊請回臺灣，大幅提升玉聖宮在臺灣諸多廣澤尊王廟宇中的地位。由於和大陸詩山鎮與南安市當地政商關係都很良好，加上大陸詩山鳳山寺多年來一直有「來臺巡香」的想法，他乃由中牽線

促成了這一次的活動。大陸方面來臺的是詩山鳳山寺高達 108 公分的金身，與隨行的當地地方首長(詩山鎮鎮長)和廟方代表人員共二十位參加，而四位提前回大陸，其餘十六人則全程在臺參與。

雖然是由下林玉聖宮出面，但要成功舉辦全臺的巡香活動，純粹依靠大陸祖廟神尊的號召並不足夠，仍必須依靠主辦單位成功的動員能力。同時，在臺灣南部地位較崇高的西羅殿與永華宮若不能領頭帶動，活動也不容易成功。但這裡面存在的幾個困難是：一、西羅殿地位尊崇，且過去曾長期累積與大陸鳳山寺之間的特殊關係，現在，出現了一個不是由它來主辦的大陸鳳山寺的巡香活動，西羅殿在其中的位置要如何來安排妥當，這一點並不容易；二、西羅殿與永華宮之間，雖相互尊重，但各自代表彼此的勢力，二者間要如何共處在活動隊伍中亦難處理；三、實質的主辦單位下林玉聖宮，是一個在城市中逐漸崛起的區域性廟宇(俗稱角頭廟)，在其地位崛起的態勢中，它要如何與其它素負盛名的廟宇並存，甚至是凌駕在這些廟宇之上來迎接大陸的聖王公，這也是一件難以安排的事情。

經過了各種內部折衝，最後的結果，除了主辦單位玉聖宮和永華宮這兩間廟在南部的活動中都扮演了較積極參與的角色外，西羅殿則採取着消極性參加的角色，僅參與了 7 月 19 日在高雄的繞境活動(因為高雄繞境活動的主辦單位高雄苓雅寮保安堂是西羅殿重要的一個分堂)。

此次活動的全程安排，主要是由玉聖宮主委蔡國輝出面，一方面由於玉聖宮平日已與不少臺灣廣澤尊王廟宇有交陪關係，一方面蔡先生在大陸的茶園就在太王祖陵，多所接觸臺灣到大陸的進香團，所以有其一定的關係網絡。而大陸鳳山寺也與經常前往進香的某些臺灣廟宇有其特定關係，所以各地主辦的廟宇並不難尋找。此外，此次活動中，有一些是歷史悠久頗負盛名，且過去與祖廟也素

有淵源(曾有香客前往大陸進香)的廟宇如彰化鹿港鳳山寺、雲林土庫鳳山寺，它們是大陸方面(據大陸廟方人員所述)一開始就指名為一定要前往的地點。在既有的關係網絡和經過主委蔡國輝事先考察與揀選之後，乃安排了此次全臺一共十五地的巡香活動。<sup>16</sup>

各地活動的性質並不完全相同，事先協調安排的結果與後續的發展也不完全一致。各地廟宇在其各自的地方脈絡裡所扮演的角色差異性相當的大。為什麼會產生這種差異呢？每一個廟宇、廟方人員、信眾，到底在其中如何施為？其宗教實踐又有着什麼樣的特色？這些正是本文所要討論的重點。下一節我們將先就各地方活動形式與內容做初步討論與分析。

### 三、宗教階序的建構、神聖權威的承接與靈力的分享

如果說這一次的活動是由臺南市的西羅殿所主辦，各地的活動安排、承接的單位、陣頭隊伍的順序等，可能就會依照過去既有的形式來舉辦，其形式也會是大家可預期的。因為西羅殿經營已久，尤其是在民國六十六年起，以所謂的奉旨南巡(三科)、中巡、北巡，歷時十年，巡境從臺北到恆春，並大量鼓勵信眾迎回分靈祭拜。目前西羅殿全臺分靈廟近四百座，是臺灣擁有廣澤尊王分靈廟最多的廟宇(2008年9月19日，引自《中華日報》)，在氣勢上，西羅殿大致上保持着一種臺灣廣澤尊王祖廟的姿態。它有着清楚的譜系與網絡，已有一套較為穩定且次序清楚的動員模式。而每年到了農曆八月二十二日廣澤尊王「飛升紀念日」時，各地分靈廟與大批謁祖的信眾更是連日湧進西羅殿，造成熱鬧滾滾的場面。更何況其曾九度帶團至大陸詩山鳳山寺進香，做為承接大陸祖廟權威與衍

---

16. 但後來金門部分取消，僅剩十四地。

生臺灣各地分靈的中間性的位置，西羅殿已有豐富的經驗。

但是，如前所述，出於種種原因，這一次的活動並不是由西羅殿所主辦，<sup>17</sup>於是問題出現了：在一個第一次承接大陸祖廟來臺事務，並且缺少「堅實而有次序的全臺廟宇網絡」的新崛起的廟宇下林玉聖宮的引導下，此次活動如何能在有系統、有秩序、並以能合乎禮節與次序，和能維繫地方的自主性，與能保持大陸祖廟的神聖性的前提下，將全島的廟宇串連起來而又不生爭執呢？更何況夾在已浮上抬面的西羅殿與永華宮間對於開臺祖廟名分的爭執裡，玉聖宮要如何自處？如何動員？如何安排每一個地區活動進行的方式？與安排活動中各個廟宇位階的排序呢？

顯然的，在各種模糊與不確定性裡，我們見證了更多權力的折衝、協調、競爭、與各式各樣動態性的建構過程。而這些過程，也讓我們更鮮明的，僅在一次全島性的巡境活動裡，就看到了影響漢人宗教權力之生產與再生產的各式各樣的重要元素，甚至於，在各地活動進行型態的差異性裡，我們也得以有機會去比較各種不同元素在不同時空背景中的組合，如何對於宗教權力之產生與資源的匯集，形成了各式各樣錯綜複雜的影響力與結果。

在回過頭來討論這些問題之前，我們先就此次活動各地祭典與繞境活動的形式做一個初步說明。對於各地繞境活動的情形，我們在附錄一中做了完整的摘要。

由附錄一中的各項目來看，首先，我們若對各地的活動作一個總分類，活動大致上可以分為四種最基本的形式：

---

17. 如前所述，原因之一在於西羅殿與詩山鳳山寺之間仍有之前未能化解的間隙(2005年時發生的打鬥與糾紛)，原因之二在於活動籌備其間，臺灣下林玉聖宮、西羅殿與永華宮之間無法取得階序順位上的共識，西羅殿乃完全讓出了活動主導性，但也幾乎是完全退出了活動的參與(僅在高雄隨自己的分廟而參加活動)。



(一) 固定一個地點的祭拜活動，包括了：3. 嘉義聖王宮；6. 彰化和美福安壇；9. 臺北烏來保慶宮。

其主辦廟宇大致上皆為私人神壇，或是已由私人神壇漸漸過度為地方角頭廟，但還無法成為較大區域裡的公廟或社區廟。活動的舉辦，大致上是以自己的廟為主體所組成的迎駕隊伍，在離廟數公里外迎接大陸詩山鳳山寺的神尊，然後熱熱鬧鬧將之迎至廟中，接着便開放給各界信徒前來參拜，並在晚間舉辦盛大的「宴王」祭典與慶祝活動。

一個典型的行程，例如說在嘉義當地的活動，由聖王宮所主辦，兩天的活動，為了信眾參拜的方便，聖王宮刻意選在市中心的嘉義運動場附近廣場搭壇供民眾參拜，並同時製作大型壽桃共民眾享用。行程可以參考附錄二中的說明。

(二) 一個相對封閉的區域內進行轄境內的繞境，包括了：4. 雲林土庫鳳山寺；7. 臺中大安保安宮；13. 高雄鳳山飛鳳寺。

主辦的廟宇皆是地方的角頭廟或是社區公廟，社區有固定的轄境和信眾。首先，廟宇將詩山鳳山寺的神尊迎至社區，再由地方人士本身所組成的陣頭，熱烈參與歡迎與繞境的活動。而繞境，是在社區內挨家挨戶的進行，有時神明還會至地方上捐款較多，或是擔任宗教或行政職務者的家中做短暫的停駐。

譬如說臺中縣大安鄉的活動，其參與隊伍，其實只有一座社區主神的神轎，再加上以此擴充而成的熱鬧的陣頭隊伍，以凸顯社區的活力、生產力、和愉悅快樂之迎王心情。最後，則以大陸廣澤尊王神明威武而有尊嚴之出於最高規格禮儀的隊伍鎮後(有排班喝路的排場)。<sup>18</sup> 而由其繞境路線中，我們發現，村長、主委、副主委、

---

18. 其隊伍次序如下：

1. 觀世音花車為前導車    2. 保安宮鑼鼓陣    3. 電子花車歌舞

理事長、爐主，甚至是廟公，都是活動巡境中重要的停駐地點。我們將這個繞境圖放在附錄三。

(三) 在廟宇既有的關係網絡之間進行巡境，並在主辦廟宇所在的市區腹地內進行繞境活動，包括了：2. 臺南佳里保安宮、12. 屏東潮州玉敕尊王宮。

例如說佳里保安宮所舉辦的活動，在7月6日、7日兩天，僅有六個單位參與。<sup>19</sup> 雖然神轎不多，但伴隨的陣頭則達十五個，主要是佳里保安宮和查畝營巡安堂這兩間廟所出，而後者原是前者的分靈廟，所以有義務相助的意味，但在遊行隊伍中查畝營巡安堂已經成爲與佳里保安宮並駕齊驅之廟宇單位。

活動的模式，除了第二天僅供信眾參拜與舉辦隆重的宴王外，活動第一天則是先在兩個地區停駐(在西港的大塭寮保安宮，和七股的大寮龍安宮)，接着在主辦單位佳里保安宮所在的佳里市區中心的一小塊腹地間，進行小規模的巡境活動。其繞境路線，參考附錄四中的路關表。

這個路線，基本上是一方面在廟宇既有的關係網絡間進行相互

- 
4. 電子花車歌舞            5. 電子花車歌舞   6. 儀隊  
7. 電音三太子陣頭        8. 廣澤尊王大旗    9. 號角陣  
10. 保安宮廣澤尊王神轎與神尊  
11. 大陸詩山鳳山寺大旗與排班喝路陣頭  
12. 大陸大陸詩山鳳山寺神轎與神尊  
19. 參與的單位有：  
1. 佳里 保安宮 廣澤尊王  
2. 七股 大寮 龍安宮 廣澤尊王  
3. 學甲 紅茄苳 天玉殿 廣澤尊王  
4. 麻豆 雷澤會 廣澤尊王  
5. 查畝營 巡安堂 廣澤尊王  
6. 西港 大塭寮 保安宮 廣澤尊王

聯結，一方面則在主辦廟宇所在的市區腹地內進行繞境活動。

(四) 完全在一個市區大範圍內進行巡境的活動，巡境的線路，是以整個市區內的主要廟宇為聯結點而將之串連起來。市區的巡境，等於是將神聖權威的宣稱鮮明的覆蓋在整個城市的地理區塊上。遵循這一類繞境方式的活動場次有：1. 臺南下林玉聖宮、5. 彰化鹿港鳳山寺、8. 新竹指澤宮、10. 高雄西羅殿保安堂。

譬如說以臺南下林玉聖宮所辦的繞境而言，就是以全臺南市為巡境範圍，參加的廟宇是與玉聖宮有某種交陪關係的廟宇，名單依轎號共有二十四個單位：<sup>20</sup>

幾乎每廟皆另有陣頭同行，參與陣頭超過四十個以上。巡境的路線，相當綿密的穿越過市區所有重要的廟宇。不同於前一類的只是在市區某些部分做繞境。附錄五的表中可以見到這一次活動的路徑與行程。

就其一般性意義來說，大陸廣澤尊王祖廟的來臺，帶有一種祖廟巡狩地方的意味。巡狩，是神明威力的遠播與擴散。<sup>21</sup> 但除此之

---

20. 名單與次序如下：

- |            |             |
|------------|-------------|
| 一、祀典大天后宮   | 十三、威聖壇      |
| 二、西羅殿高雄保安堂 | 十五、南安威鎮廟    |
| 三、高雄郭王會    | 十六、前甲廣安壇    |
| 五、里港五台山靈隱寺 | 十七、小北鳳山堂    |
| 六、學甲天玉殿    | 十八、南安威順堂    |
| 七、良寶宮      | 十九、烏橋玉聖宮    |
| 八、蘭陵堂行保府   | 二十、全臺開基永華宮  |
| 九、老古石集福宮   | 廿一、下林上天文聖宮  |
| 十、首邑縣城隍廟   | 廿二、下林建安宮    |
| 十一、大寮玄良亭   | 廿三、西羅殿南京真誠堂 |
| 十二、太子村玉尊堂  | 廿四、下林玉聖宮    |

21. 巡狩，歷史起源甚早，見諸於古籍文獻中，原來是指中國帝王的出京巡視地方與邊疆的活動過程，亦稱為巡省、巡幸、巡守、巡遊等(何平立 2003:

外，祖廟神尊的巡狩，還含有更為豐富的意義，如 Hsun Chang (張珣)(1996)指出，祖廟與子廟的聯結，包含了團圓的意味，她說(1996:8)：

對於香客，進香是一個團圓的時刻，一個回家的旅程，一個宗教慶典，也是一個社會性的團聚。宗教的團聚似乎也象徵了社會的團聚。……進香的儀式讓移民獲得了其屬於大甲社群的這一個認同。

簡言之，祖廟神尊的來臺巡狩，一方面是神威的擴展，一方面則是一個將進香過程倒過來的反方向的團聚過程：祖廟神明主動的到信徒的轄境內與其分靈和信徒聯結在一起。在這個與進香反向進行的過程裡，所有進香過程裡可能會出現的機制：超越性經驗的追尋、團聚、靈力的補充、移民經驗與歷史的反溯(林美容 2006:424)、集

---

2)。何平立(2003, 2011)，曾有系統的考察了歷代皇帝巡狩活動過程中所展演的政治與象徵意義。在漢人民間信仰裡，巡狩，或「代天巡狩」的概念，逐漸被制度化，而代表某種高階神明造訪地方的儀式性與象徵性展演歷程(參考 Jordan 1986；李豐楙 2009)。在漢人民間信仰的脈絡裡，字面上看起來，巡狩，有高階神明展現權威與綏境地方的意義，但事實上這個過程對於在地民眾來說，有可能利用高階神明的到來而進行各式各樣的操作，進而創造出各種不同類型的權威與靈力(丁仁傑 2012:118-22)；本文中詩山鳳山寺廣澤尊王巡遊臺灣的例子也是如此。因此，在巡狩這樣一個大概念底下，仍有各種差異性，尤其是地方也會充分運用相近但是政治意涵不同的詞彙，以來表達這種高階神明造訪的意思。藉由不同詞彙的表達(如附錄一表中所列的巡香、巡臺、會香、聖駕、駐蹕等等)，事實上是賦予了權力操作不同的着力點與協商空間。出於討論上的便利，本文在這裡雖然僅是用巡狩這樣一個概念來統合有關討論，但既然在同樣是高階神明到訪的情況中，仍可能出現不同的情況或文化語彙，因此讀者要特別注意，這個概念的背後所指涉的不只是一個單一的上對下的交會，而可能包含各種層次的象徵操弄與政治操作模式在其中，更具體的情況還要看實際情形而定。

體記憶的喚起與重塑、社區關係的再現與強化等等，也都會在巡狩的過程裡出現。但是與進香不同的是，巡狩的本身，是一種由上而下的較高權威的在一個特定地理空間裡的傳佈，而非由下而上的較小權威向上的聯結，在巡狩過程中，更多涉及到地理空間界線的劃定，以及由誰來承擔權威的轉換的問題，而這類問題在進香裡幾乎是不存在的，巡狩比進香更關連到信仰的公眾性、地域性、和位階間排序(因為要區別出權威的承接者與分享者)方面的問題。

這個議題，由巡狩者到達各地時活動名稱和活動進行方式上的差異裡，可以看到一個初步的線索。而整個問題，又可以由位階的排序和地理空間上的對應這兩個面向來加以剖析。

首先，我們注意到，階序問題，是整個活動中一個一直存在卻從頭到尾相對隱藏而沒有完全公開化的議題，包括：神轎在隊伍中排列的順序，神明在神龕上所擺的位置，疏文中各單位名稱的排列等等都是。我們怎麼樣來看待這些階序排列的內在意義呢？而各地活動的方式，在階序的排序與靈力的傳播之間，又存在着一種什麼樣的關係呢？

我們注意到，階序中一個最顯而易見的優位者當然是此次活動的主角：大陸來的祖廟的神尊——詩山鳳山寺的廣澤尊王。接下來此次活動的總籌辦者臺南下林玉聖宮，其跟隨出巡的神像則有着不可抹滅的重要性。即使說下林玉聖宮原來在所有參與的廟宇裡位階並不突出，但因為是主辦單位，它可以將自己廟宇的神尊安放在大陸「詩山聖王公」之旁，而分享了「詩山聖王公」的神聖性。更且，作為「詩山聖王公」在臺灣的代理人，下林玉聖宮神尊的威信大幅提高，一路的活動中，不論到哪裡，如在轎上或是下轎以後的安座儀式，玉聖宮參與活動的兩尊神尊中較小的一尊神明，總是隨時置放在「詩山聖王公」的前方。不過，有趣的是，這樣一個大幅提高的位階，雖然沒有被刻意隱藏，卻也是被刻意低調化的，因為一路

上，玉聖宮並不刻意向人解釋其神明與大陸神尊同轎隨行的安排，各地許多不知情的香客，因此而經常認為那尊較小尊並隨時置放在「詩山聖王公」前方的神明，是大陸來臺祖廟神尊中的一尊。

除了主辦單位以外，各城鎮主辦的廟宇，屬於各地權威集中和轉化的焦點，因為它們一方面承接了大陸祖廟的權威和靈力，一方面又必須將這個權威和靈力，以適當的方式轉換給特定境域的廣大信眾。在近一個月的活動裡，我們看到了各種承接大陸祖廟的形式，也看到了各種靈力創造與分享的歷程，對其背後的結構與內涵，我們可以以更為分析性的語言來加以歸納：

**A1. 封閉性但密度高的社區網絡：**首先，由特定社區裡的公廟所做的靈力的承接。公廟的本身，是具有歷史與民意基礎的富有公認權威之公眾場所，當它承接着一個外來權威或靈力的到來時，這個權威或靈力，形式上無法為任何人所壟斷，而必然是社群內的居民所共享着的，於是在轉換上，很快的，公廟會將這個權威與靈力，轉接給轄境內的每一個「次組成」（可以是角頭廟、地方頭人、私人神壇、或是每一個個人）。這是一種平均的、而且是帶有着地區封閉性的權威分享模式，它大致對應於前述所提的一個相對封閉的區域內進行轄境內的繞境，前述發生在：4. 雲林土庫鳳山寺；7. 臺中大安保安宮；13. 高雄鳳山飛鳳寺等地的活動模式，都是屬於這一類。

接着，是 **B. 各類經由私人神壇而所做的一種靈力上的承接與轉換**，我們後面的討論，還會將其細分為三類。

要說明這一方面的承接與轉換，我們有需要先了解私人神壇在權威階序方面的性質，而這個性質，則又必須要透過兩個不同層面來加以理解。就階序中位置的標識而言，私人神壇一方面可以它與祖廟權威之間關係的遠近來判斷其位階；一方面則可以廟的公眾性



的高低來判斷其位階，如果一個私人神壇有愈來愈高的公眾性格，譬如說：變成角頭公認的廟宇、能經常參與社會服務等，它自然就有著更為廣泛的公眾基礎，其神明的位階也就連帶的提高了。

現在，一個大陸祖廟神明的來臺，不論就以上第一點或第二點來說，在各個城鎮中，進行承接這個靈力與權威的任何一個私人神壇，它的位階可以說是都被有所提高了，這一方面是因為它與祖廟關係的拉近而提昇了位階；一方面則是透過這樣一個權威或靈力轉接與散佈的過程，私人神壇社會網絡的性質改變了，成為了一個以媒介祖廟權威為主要功能的社會網絡，這大幅提高了私人神壇的公眾性格，當然也就提昇了它的社會位階。

但是，或許問題的關鍵也正是在這裡，一個原來並沒有公眾性基礎，或者說，一個缺少既有廣泛社會關係基礎的私廟，它如何去開展它的權威與靈力的傳佈呢？難道，只要是大陸祖廟來臺的登高一呼，一個私廟與它的聯結，就可以克服私廟本身內在性的困難與既有的狹隘性，而自然可以擴展出它的公眾性格嗎？

而如果進入經驗性資料的檢驗，我們便會發現，在這一次活動裡，這些原本較為缺少「公眾性格之正當性」的私人神壇，出於其過去既有的歷史發展背景與關係網絡，當它們在承接大陸祖廟神尊的權威與靈力之時，出現了三種承接與轉換的形式(B1, B2, B3)。

**B1. 無網絡性的「公眾性」開展**，它大致對應於前述所提的固定一個地點的祭拜活動，由此而開展出某種公眾性，實例有：3. 嘉義聖王宮、6. 彰化和美福安壇、9. 臺北烏來保慶宮等。

無網絡，並不代表着它沒有公眾性，而是說，這是一種對於一個大範圍地區的完全開敞的情況。正因為主辦廟宇過去並無豐富的網絡聯結，它並沒有能力去聯結多個廟宇來共組陣頭或參與繞境，也無法以繞境的方式將活動大範圍的覆蓋在某個特定地理區塊上

(這需要動員能力的配合)。但是，這些條件上的限制，並不妨礙其公眾性的開展，以及相應的權威或靈力的創造。因為，只要有着一個特定超越性的地點為基礎(以大陸聖王公安座的位置為中心點)，並以此地點來進行開放性的分享，就可能創造出某種公眾性，當開放性的吸引各方廟宇或信眾前來參拜時，自然將此公眾性所創造出來的正當性的基礎，附加了在地方上的主辦單位——某間特定私人神壇之上。

**B2. 地理網絡聯結式的公眾性的開展**，如同前面四類中的第四類，完全在一個市區大範圍內進行巡境的活動，且巡境的線路，是以市區內的主要廟宇為地點而加以聯結起來。包括了：1. 臺南下林玉聖宮、3. 雲林土庫鳳山寺、5. 彰化鹿港鳳山寺、8. 新竹指澤宮、10. 高雄西羅殿保安堂。

表面上看起來，繞境過程中幾乎涵蓋了整個市區，並經過了市區中每一個富有聲望與歷史傳統的廟宇，顯然的，這個主辦廟宇的公眾性格(社會網絡資本的展示)是非常雄厚的。的確，表面上看起來確是如此，不過，我們不可忽略的是，這一個關於公眾性的展演，並非是以某個固定範圍的社區，也並非是以廟與廟之間豐厚的關係網絡為基礎，而是，它是在一個較為寬廣的地理區塊內，透過某種歷史傳統而創造出區塊內的連結關係，並經由直接覆蓋在歷史上已經成形的「能代表傳統社會之祭祀網絡」的「具有代表性的空間框架」上，<sup>22</sup> 而得以做一種公眾性的空間展演。主辦廟宇與各

---

22. 例如說，臺南府城內所長久形成的具有歷史傳統的祭祀空間：如天壇、開基玉皇宮、大天后宮、開基武廟、府城隍、縣城隍等，就共同構成了一個能反映傳統宇宙秩序與公眾性的空間框架。任何廟會繞境活動若能刻意涵蓋這些路徑與地點，等於也是藉此展演出了參與廟宇或地方本身內在所具有的某種公眾性格。

廟宇之間，固然可能平日已有所交陪，而使得活動的進行更為順暢，但是交陪與否並非重點，重點是這樣一個約定俗成的地理空間網絡，有可能代表着某種公認的公眾性，進而網絡內的展演，提升了主辦廟宇的正當性和位階性。

**B3. 交陪網絡關係裡的公眾性開展**，也就是在廟宇既有的關係網絡之間進行巡境，並在主辦廟宇所在的市區腹地內進行繞境活動，這是屬於前四類中的第二類：2. 臺南佳里保安宮、12. 屏東潮州玉敕尊王宮等等。

相關活動經由繞境過程而將地理範圍有所擴展，使其超出狹隘的單一廟宇或社區，並讓這個活動開始帶有較高的開放性與公眾性，不過，這一類的公眾性，並非建築在大範圍內的信眾共享，而是出於廟宇與廟宇，或是神明與神明間的聯結與交陪關係，而所創造出來的一種向外擴張性。

在這種擴張性的前提下，當地方上的主辦單位承接了大陸詩山鳳山寺聖王公的權威與靈力時，它不是將其完全轉接到一個大範圍的區域或城鎮上，而是將其承接到與主辦廟宇有關係的交陪廟，以及，部分的聯結到主辦廟宇所在地擴展出去的局部性的地理網絡範圍內。

摘要以上初步類型學上的討論，我們似乎清楚的看到，大陸廣澤尊王祖廟的來臺，啟動了各種儀式性階序的組合與展演，其中最關鍵的是兩個面向：

一、廟宇網絡層面上的階序，很顯而易見的：1. 祖廟、2. 與祖廟關係較為緊密的分香或分靈廟(或者是有着保護祖廟神明的角色，或者是在地方上扮演着承接與轉換祖廟靈力的角色)；3. 分香或分香子廟。

二、公眾性格層面上的階序，大致上可以區別為：1. 祖廟(具有最

高的超越性)、2. 市鎮或社區的公廟、3. 角頭廟、4. 私人神壇。

但是，決定這兩種面向內部階序位置的因素，並非是單一性的。一個因素是廟宇成立的歷史年代(尤其是一些較關鍵的年代，如明鄭時期，清代不同時期等)對於祖廟與子廟關係論述所可能產生的影響(如某地媽祖和明鄭或清廷某位帝王關係密切，這有可能被作為祖廟論述的基礎)；另一個因素是廟宇成立過程中所經歷的歷史背景，所可能帶有的公眾性的性質(如廟宇發展過程中是否曾與在地民眾一起歷經族群衝突與帝國主義侵略)，這些因素都是和時間有關的。而儀式展演中所涉及的地理範圍模式，則是和空間有關的重要因素。這些空間模式，我們所討論到的有：1. 傳統都市或聚落地理空間的覆蓋；2. 廟宇間的交陪網絡所畫出來的線的聯結或是小規模的空間；3. 開放都市空間中的某一個超越性的定點所可能擴散出去的公眾性；4. 社區或聚落密閉式，但卻也是密度緊密毫無遺漏的空間模式；5. 私人神壇本身所佔的地理空間則是較不具有公眾屬性的空間。

大致上，我們在附錄六的表中，列出了此次活動裡，各地主辦單位在以上所提到的各個面向上所呈現出來的一個特質和展演模式。

表中各格所記載的實質意義還有待本文後面較為深入的分析與討論。

## 四、漢人民間信仰神明權威階序的結構與展演

### (一) 階序的作用

如果神明是某個社區或角頭之象徵性的代表，那麼社區間的政治經濟權力上的差異，或許會直接反映到神明之間的位置排比與階序上。

不過，關於這一點，雖然不是直接在討論宗教權威的階序，而

是討論宗教中地與政治或經濟中地之間的對應性，<sup>23</sup> 但 Sangren 也已經清楚的提醒我們，宗教中地，與政治或經濟中地間，不一定有直接對應性的關係。這裡，如果說，宗教中地不見得會和政治與經濟中地重疊在一起，那麼同理，我們可以想像，宗教權力的聚合，應該有它自身獨立的邏輯，即使它受到政治或經濟現況的影響，但分析上，我們也應該將其做出嚴格的區別。其實，這個道理很簡單，因為一個是現實的階序(政治或經濟)，一個是想像性的建構(宗教)，二者當然不會一致。而要瞭解想像性的建構，一方面固然要理解現實情況裡階序產生的原理，一方面更要去瞭解的應是：這個想像的本身，它所要達成的目的到底是什麼？然後，或許我們才更可能去瞭解這一套建構的結構與變異性在哪裡？以及它與現實階序間可能出現的差異在哪裡？

如果依據這個道理再往前推一步，於是當我們發現到宗教性的階序大量借用帝國官僚體系階序以及親屬結構階序等的語言結構時，宗教階序與官僚階序或親屬階序間也不會是完全相等的，因為，官僚階序和親屬階序都是具體存在於現世的社會體系，宗教階序則是利用前面這些階序性的觀念，而來進行新的階序結構創造的想像性的產物。

現在，我們就試着來回答這個問題，在漢人民間信仰世界裡，神明間的階序，其背後最核心的作用是什麼呢？而這個問題，顯然的，可能又還會更深刻的牽涉到漢人民間信仰裡所認定的關於神明力量來源方面的問題。

首先，相信超自然的世界會產生某種力量的想法，這並不奇怪，甚至於是相當正常的看法。而認為不同來源的超自然力量之間

---

23. 中地(central place)，在這裡可以是指貨物交換的中心或人群聚集的中心，參考 Leslie King (1984)。

有一種力量大小上的差別，這也是很自然的看法。現在，在華人社會裡，比較獨特的地方在於：一、這種超自然的力量，已經是既被拿來作為一種私人性的，也被拿來作為一種公眾性的用途，尤其是包括作為社區或團體再現上的最為核心性的符號；二、對於超自然力量來源的解釋，背後具有着特殊性的文化意涵上的理解方式；三、同樣的，超自然力量之間的排序，也出現了具有極高文化意涵的特殊形式；四、現實社會裡的各種階序，和超自然力量內的各種階序，彼此會既處在一種形象與詞彙相互借用的狀況，又會處在一種常常相互矛盾或有所差異的狀況。

此處我們將就前述幾個面向進行進一步的說明。首先，我要引述 Sangren 對於臺灣媽祖廟間競爭模式的看法(Sangren 2000:51-52)：

在官方的意識型態裡，神明的威力，是來自於其「附屬於皇帝」的地位。這個威力，是與皇帝宣稱「他是獨佔性的天的仲介者(天子，字義上也就是天之兒子)，所有天的威力要經過他而來」的這個形式理所產生的。……相對來說，在非官方宗教裡，神明的威力，即使還和官方有關，他只是鬆散的和皇帝之間有所連結；反而，在非官方廟宇裡，發揮更多作用的是「奇蹟性的，大部分還是自發性的一種威力(靈)」。……靈，可以被翻譯為奇蹟性的威力或效力，我們最好將其理解為是地方社會機構與社群中意識型態之「神祕化過程」裡的一個部分。我所要強調的重點是，在非官方宗教的意識型態裡，要建立一個民間神明的新廟宇，需要由現存廟宇之神像裡，去轉移一些靈力過去，這種儀式性的「建立分支」的過程，被稱為「分香」或「分靈」。和這個概念有關的是另外一個傳統：透過固



定時間之回到原來起源的廟來進香，可以將廟的神像之威力予以重生和加以活力化。在此處，將神像予以過爐，將會使得神像再度被充滿了靈。

摘要性的講，Sangren 指出，神明的力量，是民間廟宇神明被祭拜的主要着眼點，而這個關於神明威力的解釋與理解，在官方版的意識型態裡：這一個威力是來自於天子(他是壟斷了人與天之間相溝通權利的人)的冊封與認可。而在民間版的意識型態裡：這個威力來源有兩個部分，一部分是來自於奇蹟性的，大部分還是自發性的一種威力(靈)，另一部分則可能是由別處取得的經分香過程而來的靈力。

我們不必太僵硬的執着於特定儀式的過程或形式，而可以由 Sagren 的意思加以引伸為：神明的威力，在官方版本裡，必須來自「天的代理人」的認可(但「天的代理人」本身是否有威力，其威力基礎如何得到？這並不清楚)；民間版本裡，威力是一種自發性的靈力，但是，其來源是相當有限的，而且有着神祕化特質(也就是保持着極高的神祕性，以及它的來源與基礎，也被擺在於一個神祕未知的超自然的點上，不過在實際上，這些力量卻都是來自於社會集體本身的)。一旦有一些已經固定的靈力的發源地存在，後來興建的廟宇，就接着透過分靈分香的機制，分取這些靈力中的一部分到各自的新的時空脈絡裡，而這個新的靈力的立足點，一方面要時時回祖廟重新恢復此靈力的威力，一方面在新的情境裡，它還會有自己本身發展的路徑與可能性(顯現新的神威)。

而也就是在前述的各種操作邏輯之下，階序是極端重要的，階序中確立了靈力的源頭與正當性(也就是正統的廟或是祖廟的確立)，階序中也達成了一種靈力再生與恢復的可能性(也就是祖廟對支廟的靈力的給予，以及在這個過程裡祖廟與支廟間經過「相互正

當化」之後所再一次產生的「靈力的再增值與再強化」等。

進一步來說，我們或許可以這樣講，純粹就象徵邏輯來說，祖廟與分支廟之間，共同構成了一種相互依存的整體性：如果祖廟沒有分支的廟，那這個祖廟的靈力就是未經驗證的；一個支廟沒有主廟，那就無法解釋其正當性和靈力的根源何在？更且，只有當祖廟產生了愈來愈多，或是愈來愈多層次的分支時，靈力的生產與再生產，才會具有社會性（不是單純僅在少數地點發生靈力，也不是各個地點孤單無關聯性的個別發生着靈力而已），並且也才會因此而進一步進入一個既茂盛又活絡的擴展性的過程。

在這裡，還有一件尚未解釋的事，也就是當我們知道，在一般大眾的認知裡，分支廟的靈力來源必然會與祖廟有關，但是，一般大眾又會如何來看待祖廟靈力的來源或屬性呢？

這裡，先引述清光緒年間楊浚所編之《鳳山寺志略》卷三中所引述的八閩通志的記載，這個記載，後來成爲相當典型的廣澤尊王的描述，也是後人對於廣澤尊王加以描述時的主要文獻上的依據：

郭山在十二都，上有威鎮廟，其神郭姓，故名，又云威鎮廟在縣北十二都，五代晉天福中僞閩建，其神郭姓，生而神異，甫十歲，一日忽取甕酒全牛，登郭山絕頂，明日坐逝古藤上，牛酒俱盡，其後常見夢於人，因爲立廟，號郭將軍，宋建炎中，寇逼近境，民禱於神，一夕大雨，溪漲，寇不能渡，有衣白衣乘白馬者，誘敵他去，攻具漂蕩殆盡，賊亦多溺死，邑以無事，紹興間賜今額，累封廣澤孚惠忠應侯。

志略中對自稱郡人楊浚的編者介紹不多，但《志略》一書所記偏重

於各種感應的事蹟，卻完全是民間百姓的觀點。<sup>24</sup>

官方與民間認知的差異性，是不是真的有那麼大的不同呢？這不是目前的篇幅裡可能去討論的，不過，至少由上面這一段話，我們大致上看到，在民間的認定裡，一個能夠成爲靈力源頭的地點，它會是一個發生過人天感應事蹟的地點，而主角，會先由一個能感應到天的意志的身分，然後接着有可能轉化成天的一部分，最後，則主角既是天的意志的一部分，也是這個意志的媒介，能與來向祂禱念與祭拜的民眾展現某種神蹟。顯然的，一個強烈鮮明的人天感應的立足點，及其能在歷史上有所體現的社會現實，會是靈力源頭內在性質中最爲核心的一個部分。

## (二) 地方情境中神明權威的階序性結構

表面上看起來，漢人社會的神明官僚體系，確實是借用自官方的一套官僚階層系統。但是就實際的操作來看，神與神之間的關係，尤其是當被套用在以神明來進行社會關係的象徵性再現這件事上時，卻不是遵循這套模式來操作的。

理由或許很簡單，因爲在傳統漢人社會「國家與社區」的制度性情境裡，其治理原則中，基本上以小農所形成的聚落和家戶倫理關係所推衍出來的各類道德原則爲立國基礎，因此對由家戶面對面互動所構築而成的基層社區而言，即使它在政治權力上無法和中央帝國相比，在經濟權力上無法和商業城鎮相比，但是在生存與道德基礎上的正當性而言，它卻是無比崇高的，也因此它的宗教形式上的「再現」（由一個神來代表一個聚落），也是無比崇高的，但這並不表示各社區之間的神明間是相互平等的，而是表示每一個社區都

---

24. Dean (1993:134-71)的討論中，也將楊浚的《志略》與後來進士戴鳳儀所編的《郭山廟志》相比，用來凸顯前者的民間化與後者儒家化之間敘述上的差異性。

會將本身社區的神格，拉抬到儀式性情鏡中之神明的相對關係裡的一個最高的可能位置。

但是，這並不同於說在繞境進香的隊伍中是沒有階序的，反而，我們看到，這次廣澤尊王巡香活動的目的，似乎就是在於透過階序，而產生靈力的承接與轉換。顯然的，在漢人的信仰體系裡，除非已經達到了祖廟級的位置，否則，它在靈力的生產與再生產上面，永遠是不自足的。甚至於，即使是已經達到了近乎是祖廟級的位置，爲了展演出靈驗性的幅度與廣度，它也必須經常向外出巡，達成一種「祖廟與子廟」之間的「充分的整體性」。

結果是，在地方社區的儀式過程裡，階序的展演，固然不少是借用自現實世界的模擬，如官僚階層體系的排比、城鎮鄉村中地上的排序等，但實質操作上的基本核心，並非繁複的階序，而是兩個主要的象徵性的歷程：祖廟與分靈廟間的整體性的達成；靈力的承受者與靈力的核心來源間各種不同方式的承接、轉換、與相互正當化。但是這兩個歷程間，有時會重疊性的發生，有時會平行性的發生，有時則會產生相互干擾的作用(詳後)。

簡言之，我們會發現，漢人民間信仰裡的階序，不管在修辭上會出現多麼繁複的層次，但實質運作上，永遠是如前所述的兩組階序在交互運作着，而每一組階序的內部，其基本元素，也永遠是只有兩個，在第一組裡，是祖靈與分靈這兩個元素；在第二組裡則是力的核心和力的承接者這兩個元素。這或許是因為，出於社區之間的平等性，階序的層次不可能無限制的蔓延下去；但是，出於靈力衍生的邏輯和內在合理性，又必須要區別出上下、祖靈與分靈、核心與分支等這一類的雙元性出來。

漢人社會中的進香，顯然和西方朝聖的歷程有根本上的不同，例如朝聖理論最主要的建構者 Victor Turner (1974) 傾向於將朝聖視爲是一種打破地方界線的活動。但我們發現，漢人社會裡的進香

活動，卻是社區意識的再強化。Sangren (2000:96-97)對 Turner 的論點做了補充和糾正，他說，在漢人社會中：

這一個超越性，其實和 Turner 所講的還不太一樣；它比較不是像 Turner 所講的那種「個人想要逃離到一個無結構之社域」的情況，而是，在朝聖裡，人們所尋找和產生出來的這種「超越性」，和產生出(也就是，「將之以結構化」)地方社會與個人的看待自身的方式與內容之過程裡，所會採用到的「權力的象徵性再現」相關連在一起。

這裡，Sangren 所強調的是，漢人社會裡的朝聖活動，並非是追求泯除界線，而主要還是以地方社區為單位，而生產出或是再創造出社區主體性的一個過程。

進一步的，Sangren (2000:97-98)指出，因為進香中信徒沒有注意到，自己的參與才是讓神明有力量和讓廟宇有財富或影響力的主要來源，因此那是屬於漢人民間信仰中異化性過程裡的一部份。<sup>25</sup> Sangren 的貢獻，在於幫助我們看到了漢人宗教朝聖活動中的集團性與地方識別性的性質，但是，他的僅以進香做為討論漢人民間信仰建構超越性之研究焦點上的局部性，和他的用異化這種字眼來描述進香中所涉及的社會生產過程，都反映出一種因為忽略了整體性過程背後的複雜性，而造成的分析上的缺陷。

---

25. Sangren (2000:97-98)指出：進香，是一個同時建構並產生出社會的儀式過程，而且它是關於社會自身之生產性力量性質的「異化性」的一種再現……所謂「異化」，是因為生產者或主體，錯誤認知了他自己在其中的角色。因為，「有生產性的力量」，被歸因於是來自「和個人與社會團體有關的神明」所展現的神蹟(也就是展現靈驗)，而這個「有生產性的力量」事實上是來自於個人和社會團體本身的(在某一個部分上，他們透過參與儀式，而得以構成了他們自己)。

簡言之，即使漢人民間信仰中確實是帶有超越性和異化性，但是，這其中卻還有一些前提性的說明需要做說明。一個議題是，像是祖靈與分靈間，固然祖靈之於分靈，它確實是一種超越性的元素，但是，這不同於西方宗教裡的截然分離在外的超越性，<sup>26</sup> 反而其中有着超越者與祭拜者間密切的相互依賴性。更且，這個崇拜超越性的過程背後，還有着鮮明的創造主體性的目的(就如同兒子的祭拜已過世的父親，超越者父親與權威承接者兒子之間的關係裡，兒子並非只是單純的祭拜一個外在性的對象，父親並不是兒子的外在對象而已，而是一個延續性的權威的來源，也是體現父子相互繁衍原則的一個源頭性的起點)，其中，處於分靈位置的祭拜者，進入一種包含了自己在內的有生產性的整體性原則與整體性關係裡，並將此原則予以再生與再展演出來，以及，更重要的，將此整體性落實在一個特定的地域性疆界當中，而讓靈力的承接者，獲得了具有現實政治社會經濟意義上的主體性。在這樣的一種整體性裡，即使確實發生了某些異化性的過程(發生了數量龐大的剩餘價值的剝削與累積)，但我們也不應純由異化的角度去看待信徒的宗教奉獻與投入。<sup>27</sup>

26. 例如說，西方的超越性，如基督教一神論中的神，已超越在人間與人類之上，漢人社會中的超越性，也就是神，則有很大一部份是經由人類死後的靈魂所轉變而成。

27. 受到 Zizek (1989) 的啟發，Sangren (2000:7-8) 也嘗試結合心理分析與馬克斯主義的觀點，而試圖用異化的觀點，來討論個體或集體性之文化主體的形成與生產，筆者對此做法深表贊同。然而在這個同意的前提下，筆者還是要強調，不同文化圈內的異化過程有着相當的差異性，漢人父系社會中的文化主體的生產，因為父子連帶中有着相互再生產的內在連結性，因此即使說：兒子對於父親的孝順或是對於死去父親的祭拜內在帶有異化的性質；但是它卻也有助於行動主體創造出相對於後代子孫的優位性(因為祭拜死去的父親而得到自己兒子的順服)，就此來說，這兩個層面(異化與優位性的創造)應該被放在一個更大的整體裡來被共同加以考慮，這是筆者和 Sangren 的觀點不同之處。

此外，在神明階序結構中，可能還會出現某種複製與衍生原則。簡言之，也就是一旦當一個祖廟已經證明了其靈驗性的存在（地方上之公共功績的呈現），並接着隨着人群的分化，人群的分支，連帶產生分香子廟的出現與繁衍，及產生香火的回饋，這時，祖廟的神明就開始傾向階序上較高的位置發展。於是我們可以發現，雖然祖廟與子廟構成的整體性內，在固定元素間的相互關係上，有着某種結構上的穩定性，但是，出於結構內部，類似於父子關係的再衍生般，會不斷產生新的自我複製與再生產，子廟的成熟會促成其脫離於原有祖廟而成爲另一個新的祖廟—子廟叢結，在這種內在性<sup>28</sup>的複製與衍生原則主導下，會使得結構內部的不穩定時時被包含在其中。

接下來，我們注意到，對於廟宇或神明，除了這個結構內的關聯到穩定性的因素以外，另外一個影響廟宇或神明的穩定性的因素，是它背後是否有着固定的社會關係與資源。如果說，一個廟宇所祭拜的神明，在一個特定的歷史時空中，已經展現出來了祂的公共功績，這時，祂就開始與一個社會集體固定的連接在一起了，而在這種保護神與被保護的集體行動者間之關係上的確立，也就同時的建立起了神明的穩定性。

歸納來說，影響一個廟宇或神明的穩定性的因素，大概牽涉到的有三個：一、神明的靈驗性的程度；二、神明公共功績累積性的展現；三、「祖廟—子廟叢結」自我複製與再生產的速度與發生時機。

---

28. 隨着地方本身的人口增加或聚落的成熟，子廟必然會提昇層級，進而威脅到祖廟的權威，這種發展因素的成因，不是外來的，而是內在於組織生命循環中的，因此這是一個「內在性」的因素。



### (三) 神明權威階序的展演

前述提到了幾項影響廟宇或神明之社會位置的穩定性元素，這些元素之擴散與發揮，有可能是來自於民眾的口頭傳播，不過更密集的產生作用的場域，則是出現在廟會集體性群聚的場合中，主要是經由公開展演的機會，而讓這些元素的呈現，成為每一個神明或廟宇的公共性的指標。

而現在，一旦涉及到了展演(而非僅是如實的呈現)，這就會出現了兩種不同的指向性：僅是既有社會關係的象徵性的重現與強化；或是更積極的，透過展演而產生一種新關係的創造與重塑。前者，像是關於祖廟與子廟的相互關係的確認、個別廟宇和其背後社會關係的再確認、以及神明間的關係背後所隱含的各社區之間的競爭或合作關係的重現等等。而後者，就複雜得多，每一個廟宇支持者們，透過各式各樣的儀式性過程，而提昇其保護神之形象，並在公眾儀式中的形象再現裡，提升其位置，或是改變祂在「祖廟與子廟整體性關係裡」的相對性的份量。

回到廣澤尊王遊臺巡香的例子，前述的資料裡所呈現的，到底是一種什麼樣的階序性的結構，以及更豐富的儀式性的展演呢？

簡單的說，整個活動裡，我們看到了：祖廟與子廟關係下的相互連接與相互再生產，以及保護神與被包護者間之間所具有的固定香火關係得到了一次再確認與再穩定化。但是，還不只如此，現在，因為一些新的因素的引入，而讓原來可能還僅僅是單純的重現與關係強化的展演，已經被帶有了更多新關係的創造與重塑的成分。

到底有哪些新因素的介入呢？在我們所討論的這個例子上，至少就存在着這些新因素的出現：

一、原本臺灣內部已經相對固定而確立的「祖廟與子廟間的關係網

絡」，因為一個公認的源頭性祖廟的到來，而顛覆了臺灣內部原有的神明階序的結構與關係。

- 二、同樣的道理，如果說這一場活動的承辦者，或者說介於臺灣與大陸之間的靈力的承接者是臺灣有着最多分靈廟的西羅殿的話，則所有的「祖廟—子廟」間的關係，可以環環相扣起來，而讓神聖權威的承接與轉折，與既有的廟宇網絡間可以有着較佳的相互協調性，但是現在的情況則非如此。
- 三、在城鄉移民與都市化的情境中，出現了大量還沒有成功建立其公眾性和正當性的分香子廟，他們都急於在廟會的公眾性展演中，呈現其公眾性格和知名度。
- 四、對於大陸祖廟詩山鳳山寺來講，出於某些政治與經濟上的原因，它似乎有着更大的迫切性，想要經由將臺灣各廣澤尊王廟宇納入其子廟系統，而得以透過前述所提到過的那種「祖廟與子廟相互構成的整體性邏輯」的影響力，以達成其所欲達成的某種政治性或經濟性的目的(政治上：統一大業的完成，經濟上：地方觀光事業的擴大與國際化等等)。

於是，一個來自大陸南安詩山鳳山寺的廣澤尊王祖廟，即使說中間會經過文化大革命的徹底破壞，甚至於其目前的神明與廟宇都是在 1970 年代以後才重建的，但是，作為歷史的發源地，與移民社會的祖籍地，詩山鳳山寺的祖廟性的位置，在文化上與歷史上都是無法加以否認的。<sup>29</sup>

---

29. 唯一的例外是鹿港鳳山寺，該廟歷史記載上的起源盛早，且確實留有許多古蹟與文物，並且在地方上也是享有聲望的公共廟宇(卓克華 2003)，於是在這一次活動裡，對於大陸廣澤尊王祖廟般的地位，只是採取着客氣而加以尊重的態勢，而不願被納入這個「祖廟—子廟」的關係叢結當中，這由其活動名稱「首航會香」裡，可以鮮明的看出來這一點。

因為已經有着歷史上的斷層和地理上的分隔，再加上臺灣這樣一個移民墾殖社會，早已發展成爲有着獨立自主性的地理區塊，所以事實上大陸廟宇與臺灣廟宇間的具體性的分香或分靈關係，已經顯得是相對模糊。<sup>30</sup>

但是，另外一方面看來，即使說對於已經確立其公共性地位的某些臺灣廣澤尊王廟宇來說，它們也許並不會刻意再去強調大陸詩山鳳山寺祖廟地位的尊崇性，以相對的來更佳的維繫其在臺灣廟宇中某種已經接近於臺灣祖廟般的位置，<sup>31</sup>但是，對於不少其它的廟宇而言，尤其是對於那些還沒有能夠建立充分的公共功績與還沒有經過歷史時間性考驗的廟宇而言，大陸詩山鳳山寺祖廟的來臺，無形中給予了所有廟宇一個機會，一個透過作爲一個最崇高的祖廟下的子廟而得以與「祖廟—子廟整體性邏輯」相連結在一起的一個機會。而在這個「整體性」裡，子廟可以獲得新的靈力生產的契機，子廟所屬的社會性集體，也因其公開性社會位置上的確立，而創造出其主體性。所有的這些，都是透過子廟與大陸詩山鳳山寺的這個源頭性祖廟間的相互聯結關係的建立，而讓其公眾性的展演得以有了開展的機會。

嚴格講起來，臺灣這些廣澤尊王廟宇中，可以較明確考證出是直接分香自大陸詩山鳳山寺的香火分靈廟，大概只有雲林土庫的鳳山寺和彰化鹿港鳳山寺。而現在，再加上臺灣本身有着最多分靈廟之臺南西羅殿在大多數活動裡的缺席（僅在高雄參與），也就是一個

---

30. 這一點，當然大陸來臺的詩山鳳山寺廟方人員想必也很清楚，所以在近一個月的活動中，大陸廟方人員，相當低調，除了致送禮物和祭拜行禮的場合外，並不常出現在隊伍中，甚至於廟方代表也避開了任何形式上的致詞。我們看到，在這個「臺灣多數廟方承認、少數不願公開承認卻也未否認」之「詩山鳳山寺祖廟般地位」的前提下，大陸廟方並沒有再在公開場合去刻意強調那種「祖廟—子廟關係」的再確認與強化。

31. 例如說前例的鹿港鳳山寺。

在臺灣最名正言順的靈力承接者的缺席，這於是開啓了每一個在臺灣尚未建立其充分的公共性的廣澤尊王廟，一次絕佳的提昇其地位和建立其公眾性的展演的機會。

結果我們所看到的是，大陸詩山鳳山寺的廣澤尊王，祂每到一個新的城鎮，一個地方上的靈力的承接者，便得到了一次絕佳的展演的空間，並且，更重要的是，這些展演，將可能出現絕佳的效能，以及幅度極大的後續版圖重組的機會。雖然到底這些效應後續的發展如何還有待觀察，而且，事實上對於不同廟方來說，在進行過一次關鍵性的展演以後，類似的展演必然會利用各種機會而不斷重複進行，以累積並創造更穩固而不可逆轉的正當性與權威，因此，在連續性的時空脈絡中，我們也不應該僅以一次性的作用，來理解本次的活動。

不過，不管怎麼說，我們至少知道，祖廟巡遊的象徵，在資源動員層次，具有「關鍵性」(criticality)和「稀少性」(scarcity)的性質，<sup>32</sup>對於這個象徵的掌握，將能促進地方廟宇地位的轉化與提昇，這以之所以許多地方廟宇願意耗費極大代價，熱烈而積極的參與着相關活動，並在依循既有場域路徑的同時，試圖再由其中去改變自身在場域中的相對位置。

然而，儘管如此，各個鄉鎮在地的承接者，在改變他們公共性

---

32. 組織社會學中的「資源依賴理論」(Preffer & Salancik 1978)指出，對於組織所需的資源，「關鍵性」(criticality)和「稀少性」(scarcity)是我們所特別需要去加以考慮的面向(Hatch 2006:82)。「關鍵性」，指的是指組織沒有它就不能操作；「稀少性」則是指在環境中非常稀有(參考丁仁傑 2009: 391-96)。在宗教場域中，我們可以想見，祖廟的符號，顯然是一種具有「關鍵性」與「稀少性」性質的象徵資源。祖廟的到地方巡遊，對地方來說，於是將會是一個極重要的機會，可以利用這個機會來獲取這種「關鍵性」與「稀少性」的象徵資源(藉由展演與祖廟的關係而增進自身的正當性)。

的社會地位的同時，他們並沒有去顛覆「祖廟與子廟關係」裡面的二元階序性，而是，主要在透過更接近於祖廟權威，而以祖廟權威代理者的方式，分享了祖廟的權威。而在這個時候，子廟也就不單純是一間子廟了，而是，因為附着於最根源性的祖廟，而提昇了其正當性，並得以公開的展示了其公眾性格，這當然也使得它獲得了一個新的社會位置。簡言之，新的社會位置的獲得，必然將仍是以傳統的文化修辭來加以正當化的。

在這些權威展演的場景中，這些亟待竄起的廟宇所欠缺的，正是歷史完整性的體現和公眾性的社會基礎，現在，經由一個與共同承認的靈力源頭的聯結，這些廟宇乃得以進入了公認的神明系譜當中。雖然說，這些新興廟宇在前面所提的這兩點（歷史完整性的體現和公眾性的社會基礎）上仍有所欠缺，但至少輾轉的，它們已得到了一次宏偉盛大，而且是觀眾眾多的正當性展演的機會，而其後續地位的提昇或轉化，也能在此基礎上得到更為穩固化與確定性的發展。

## 五、結論

現實社會裡之官僚階層體系，是由低到高的多層次排比與分工。而當我們單純的來看待漢人民間信仰體系神明系統中各神明與其功能上的對應時，似乎也看得到各神明與現實官僚階層體系中某個位階的對應。但是，在實際廟會活動裡，當代表不同社會集體的眾多神轎聚集在一起，這時，在官僚階層體系的象徵性運作裡，多層次的科層性想像意義已經改變了，這個科層想像由階序秩序轉化為「主幹與分支相互構成的靈力生產結構」，而整套象徵的主要的目的在於：彰顯出祖廟與子廟之間的關係，彰顯出能代表自身所屬集體性的某種榮耀，以及彰顯出各廟之間位階接近且相互尊崇的禮儀關係，此時，階序區別內的多層次性的功能區分，已經不是禮儀

操作上的重點。

表面上看起來，象徵性的神明世界裡，官僚階層的階序性想像確實是存在的，但是在宗教實踐的操作上，繁複操作原理背後深層的內在邏輯，卻不盡然同於此多層次的階序性。本文的目的，即在於用實際的例子，並且也是策略性的研究點的選擇，透過一個內涵豐富的案例，來考察漢人民間信仰廟會活動中宗教權威階序的建構與展演，並希望能以這些資料，初步討論出某些較為基本的分析性概念。而本文焦點所在的祖廟—子廟叢結、祖廟靈力承接者、系譜叢結的自我分化、公眾性在地理空間網絡上的體現等面向，都是這一方面初步的討論成果。

但是，我們的案例裡，也有些較為獨特的性質，也就是，案例中除了反映出某些較為基本的元素以外，卻也在元素的展演層面，呈現出與「元素所構成的結構」間的某種分離性，也就是更為活絡的新的展演層面，似乎也出現在我們所討論的案例當中了。這種因為時代新因素的出現，而造成的結構與展演間辯證性關係的改變，將會是當代漢人民間活動中愈來愈不可忽略的一個新的變數。

摘要性的來說，系譜，是靈力的保障（指：做為屬於某個祖廟的分香子廟）；神話，則是公共功蹟之歷史性的證明文件。當社群內部出現了內部分支性的繁衍，「祖廟—子廟」的整體構成裡，子廟會開始尋求位階的提昇，成為一個新的祖廟，於是在內部自我複製與新社群形成之主體化的需要中，會產生新的系譜叢結，這當然是一個內部矛盾因素的出現。但是儘管如此，出於靈力邏輯的內在性需要，新的系譜叢結與原有的系譜叢結間，仍會透過自我複製環節中的「承接點」（兩個叢結中相重複的部分）而有所聯結。

我們的案例中，在大陸詩山鳳山寺這一方，或許是因為祖廟本身迫切需要香火的擴大，或許更是因為某些附帶性的政治與經濟上的目的，祖廟，跳過了系譜中間的「承接點」而直接與廣大的下游



接觸。於是，對於臺灣接頭承接祖廟的廟宇來說，許多因為高度都市化而產生的分香子廟與私人神壇，即使在缺少公共功績的累積，和缺少足夠歷史文化資本沈澱的情況下，因為源頭性祖廟的到來，卻可以藉助祖廟的文化符號，快速的獲取靈力，和快速的為自身取得公眾性展演的機會。

但是，因為活動的承接並非完全遵照系譜原則內的次序，或是說一個舊的系譜原則已經進入較不清楚而模糊的狀態，大量的儀式性活動，比較不像是既有社會關係的重現與強化，而有更多的擴張與展演的層面。不過即使如此，展演，是必須依循祖廟與子廟的連接性和公共功績的展示等這些原則而來有所進行的。

於是，在「廣澤尊王遊臺灣」的熱鬧激昂而亢奮的巡行中，不僅讓我們看到了充滿當代新興變數的一次豐沛的象徵性展演，也讓我們觀察到了漢人民間信仰神明權威階序結構與展演間的一個相互辯證性影響與發展的歷程。

至於關於本文的幾點限制：

首先，我們知道，在漢人民間信仰場域裡，可能出現神明階序的場合很多，例如神明官僚體系階層中的上下排列、廟會遊行隊伍中的順序、儀式場域中神像位置的擺設、主廟與子廟之間神尊的相對關係、神像分身之間的相對關係等等，本文主要觸及的是和社區關係再現有關的神明階序議題，這會和廟會隊伍順序、主廟子廟相對關係、神像分身等面向關係較為密切，和其它面向之間關係就比較間接，但這各個面向之間，其實都還是會有着各種關聯性的。如何把出現在漢人民間信仰各種不同場合裡的神明階序放在一起來考量，並以此而突顯出民間信仰在象徵與實踐之間的複雜辯證性，這顯然還是一個有待未來做進一步分析與討論的議題，而本文所做的處理，還是相當局部而不完整的。

其次，本文討論所依據的主要資料，僅是以一次性的廟會活動



為觀察重點，討論中，我們預設這單次廟會活動(但其中跨越了好幾個地區)裡相關信仰邏輯的展現，是出於既有社會關係以及長期文化經驗累積下的社會「慣習」，因此有可能由其中看出民間信仰場域裡的基本界線、範圍與實踐模式。但顯然的，本文的發現，還需要透過後續追蹤，以來瞭解有關現象在較大時間與空間幅度裡的發展，本文的結論也需要要與其他例子做進一步的比較，才可能更清楚呈現漢人民間信仰場域的基本實踐模式。而當我們在本文中討論了因時代新因素而浮現出來的宗教實踐模式的改變(廟方更積極的以公眾性擴展的方式來展演與祖廟關係的親近度)，這些新的模式和傳統模式之間的關係在哪裡？它後續是否可能發展成為更為穩定的新傳統，這些面向也有待更長期的考察。而本文的僅以一次活動來建構有關論證，一方面有着預設上的風險，一方面也有着考察不夠完整的缺點，這些都還有待後續觀察與比較，以來使得相關概念的豐富性與有效性能得到進一步的檢證。

最後，藉由一次神明巡遊活動的實例，本文嘗試對漢人民間信仰場域中漢人神明階序的結構與展演提出概念分析，全文以建構漢人民間信仰邏輯為主要宗旨，反而忽略了對於事件微妙發展環節、社會行動者人物性格與決策、和不同層次人際互動細節的說明與探討，但事實上對於這些引導事件發展細節的描繪，一方面可以更豐富的說明基本文化慣習下所引導出來的模式性行動背後，其實有着細膩的心理與人際關係層面；一方面也可能呈現出文化慣習所引導出來的社會實踐，並不是一種固定路徑的重複，而是與人物性格和事件發展複雜交錯在一起的場域再型構的過程，但在篇幅與取材的限制下，這一方面的材料與討論，在本文中幾乎完全沒有呈現出來，這也是本文目前所存在的一個主要的限制與缺陷。

總之，原本在過去是相對較為固定的地方網絡關係，在目前媒體發達、交通便利、都市化神廟宮壇興起、以及兩岸宗教文化交流

活動日趨頻繁的情況下，民間信仰場域內的象徵資本操作與資源動員歷程，呈現的更為密集與熱烈。在本文案例 2009 年大陸詩山鳳山寺廣澤尊王遊臺巡香之前已有湄洲媽祖和山西關聖帝君的蒞臨臺灣，這之後則又有 2009 年 10 月古田順天聖母的巡臺祈福繞境，和 2010 年 12 月的福建安溪清水巖清水祖師遊臺巡香，這每一次的活動都激發了臺灣民間信仰場域廟宇網絡關係或神明互動關係等，產生了間歇性的熱情展演和後續較為持續性的信仰場域重構，其間也有各類不同層次的行動者與資源動員過程出現。本文所討論的議題，一方面清楚的呈現了民間信仰場域內部相當基本的某些層面；一方面也顯示着這些基本面向，已在當代社會之民間信仰場域裡，逐漸成爲更為外顯而且是運作更為劇烈的關鍵性的環節。

## 附錄一：廣澤尊王遊臺祭典與繞境活動說明

	主辦廟宇的型態	活動名稱	繞境形式	參與廟宇數目	繞境經過廟宇數目
1. 臺南下林玉聖宮	角頭廟	遊臺巡香	繞市區	24	61
2. 臺南佳里保安宮	私人神壇	巡臺	繞交陪廟與主辦單位所在附近區域	7	11
3. 嘉義聖王宮	私人神壇	巡臺遊諸羅	路途式／參拜	1(另有數個交陪廟來參拜)	0
4. 雲林土庫鳳山寺	公廟	恭迎巡臺	繞市區	13	3
5. 彰化鹿港鳳山寺	公廟	首航會香	繞市區	5	18
6. 彰化和美福安壇	私人神壇	巡臺聖駕	路途式／參拜	主辦廟外加7個交陪廟	0
7. 臺中大保安宮	公廟	繞境巡香	繞內境	1	繞村長、主委與當地住戶等
8. 新竹指澤宮	角頭廟	巡臺駐駕	繞市區	24	17
9. 臺北保慶宮	私人神壇	聖駕	路途式／參拜	1	0
10. 高雄西螺殿保安堂	私人神壇	鯤島巡香慶典	繞市區	10	30
11. 高雄中洲七柱鳳山寺	公廟	巡香繞境	繞內境	1	5(及在地住戶)

12. 屏東潮州 玉敕尊王 宮	角頭廟	聖駕本宮	繞交陪廟與主 辦單位所在附 近區域	7	9(並繞議 員、主委 和活動主 要贊助 者)
13. 高雄鳳山 飛鳳寺	公廟	駐蹕本寺	繞內境	3	0

## 附錄二：嘉義聖王宮舉辦之祝壽大典行程表

時間	時間	項目	備註
七月八日	09:00~12:00	陣頭參神活動	管理委員會
	13:00~15:00	安康大典、信眾參拜	管理委員會
	15:00~16:00	祈安祝壽大典	地方首長主祭
	16:00~18:30	切大壽桃分享信眾	管理委員會
	20:30~22:00	信眾參拜擲杯祈求壽桃平安物	管理委員會
七月九日	09:00~12:00	友宮擲杯請示吉時	管理委員會
	13:00~20:00	誦經團祝壽	管理委員會
	19:00~21:00	平安宴	管理委員會
	20:00~22:00	臨時行宮接受信眾參拜	管理委員會
七月十日	06:30~07:30	土庫鎮鳳山寺神轎恭迎聖駕巡臺 移駕雲林縣	管理委員會



## 附錄四：佳里保安宮恭迎福建南安師山鳳山寺保 安廣澤尊王巡臺祈福繞境大典路關表 (農曆閏五月十四日)

新生路與信義一街路口集合(13:30)三砲啓程(14:00) 左轉佳東路  
左轉青年街(參拜六安宮) 左轉信義二街右轉忠孝東路(參拜池安  
宮) 左轉直行中山路直行右轉文化路(參拜黃氏崇榮堂) 直行左  
轉光復路直行左轉新生路直行右轉中山路直行右轉建南街(參拜吉  
和堂) 直行仁愛路(參拜幽冥殿) 轉入光復路直行右轉新生路(參  
拜寧安宮) 直行右轉延平路直行(參拜青龍宮) 右轉(參拜玄天  
宮) 直行右轉中山路(參拜鎮濟宮) 直行(參拜四安宮) 直行(參  
拜金唐殿)休息 18:30 三砲啓程右轉義民街左轉延平路左轉和平街  
右轉中山路右轉文化路左轉延平路直行右轉安北路保安宮入廟安座

## 附錄五：廣澤尊王臺南繞境路關(2009/07/05)

日期：國曆 7 月 5 日(農曆閏五月十三)，星期日

路關：

上午 6 :15 三炮啓行→夏林路直行→左轉五妃街→【○下林三興壇】→五妃街直行→【●大寮玄良亭】→左轉永福路一段直行→左轉和意路→過西門路二段→建安街直行→右轉國華街一段→【○南廠范王會】→【○南廠小西腳平天館】→左轉保安路→【○四安境南廠保安宮】→右轉海安路一段→右轉府前路二段→左轉西門路二段→小西門圓環→【○四安境下大道良皇宮】→左轉府前路一段→【○八吉境下太子開基昆沙宮】→右轉府前路一段直行→左轉南門路→右轉入洋宮牌坊→【●六合境柱仔行全臺開基永華宮】→出府前路一段左轉→【○六合境馬公廟】→出開山路右轉→入建業街→【○臨水夫人媽廟】→左轉大埔街→左轉樹林街→出開山路右轉→直行迴轉入→【○小南城隍廟】→【○府城開興堂】→【○崑明殿】→過樹林街→【○六合境大埔福德祠】→開山路直行→入城隍街→【○六合境油巷尾福德爺廟】→右轉民權路一段→【○聖佛軒佛俱行】→【○八協境東嶽殿】→左轉萬昌街→左轉青年路→【○臺灣府城隍廟】→右轉民權路一段直行→過中山路直行→【○中和境北極殿】→左轉忠義路二段→左轉忠義路二段 84 巷→【○臺灣首廟天壇】→由廟邊出→右轉公園路→順民生綠園圓環→過民生路一段→右轉中正路直行→右轉西門路二段→【○四安境頂太子沙淘宮】→延平大樓前→【○六興境保西宮】→右轉西門路二段 000 巷→過民生路一段→【○六興境開基開山宮】→【○六興境北巷慈蔭亭】→右轉新美街→左轉民權路二段→右轉西門路二段→【○關帝港開基武廟】→順小公園圓環→右轉民族路二段→右轉新美街→【●祀典大天后宮】→出民族路二段→【○米街廣安宮】→民族路二段直



行→左轉觀亭街→【○興尊宮】→過成功路一段→【○頂大道祀典興濟宮】→右轉佑民街→【○開基玉皇宮】→佑民街78巷→左轉成功路一段68巷→左轉北忠街→右轉福德街→【○鎮轅境頂土地廟】→出公園南路左轉→【○糖宮內糖安宮】→出公園南路→忠義路三段直行→【○總祿境下土地廟】→右轉鴨母寮市場→右轉裕民街→【○開臺聖地三老爺宮】→由廟邊出→【○龍君殿】→左轉北華街→過長北街→【○大銃街元和宮】→出西門路三段左轉→立人國小前→左轉由牌樓入→【●全臺首邑縣城隍廟】→右轉入自強街→【○開基天后祖廟】→出成功路三段直行→入新美街→【○米街忠澤堂】→右轉郡緯街直行→過西門路三段→【○石精臼開基共善堂】→過國華街三段→【○四聯境普濟殿】→由廟後出→【○試經口集和堂】→右轉海安路二段→出成功路左轉→【○草寮後菱州宮】→左轉金華路四段→右轉忠孝街93巷→【○四聯境金安宮】→【●四聯境老古石集福宮】→左轉信義街→出金華路四段右轉→民族路三段口→【○老古石境下合源正義堂】→左轉民族路三段→【●南安威順堂行臺】→湖仔小吃部→【●蘭陵堂行保府行臺】→【○佛頭港崇福宮】→過康樂街→右轉海安路三段→右轉神農街→【○三協境北勢街金華府】→過康樂街直行→右轉海安路二段→【○三郊臺郡水仙宮】→左轉民權路三段→右轉仁愛街→【○三協境下南河南沙宮】→出民生路二段左轉→【○四安境牛磨後神興宮】→右轉西門路二段→右轉中正路直行→入運河北街→左轉金華路三段→左轉運河南街→【●烏橋玉聖宮行臺】→直行中國城前→右轉康樂街→【○南廠尊王公壇】→右轉府前路二段→左轉金華路三段直行→左轉武英街→【○南廠武英殿】→出永華路一段左轉→右轉夏林路直行→【●下林上天文聖宮行臺】→夏林路直行→【○下林善德堂】→【●先鋒官西羅殿南京真誠堂行臺】→五妃街口迴轉→夏林路直行→【●本宮參香】→夏林路直行→右轉由牌樓→【●下

林建安宮】→由廟邊出→左轉國華街一段→左轉樹林街→右轉夏林路→恭送各宮廟友境神轎

## 附錄六：廣澤尊王各地巡香公共空間與 廟宇網絡的開展\*

	(神像)(建廟)年代	廟宇關係網絡	與公眾性有關的廟宇屬性	「展演公眾性」的空間操作模式
1. 臺南下林玉聖宮	(清) (1940)	近年直接自大陸祖廟請分身	角頭廟	市區地理網絡
2. 臺南佳里保安宮	(?) (198?)	潮州尊王宮分靈	私人神壇	交陪網絡聯結為主
3. 嘉義聖王宮	(?) (1968)	?	私人神壇	大都市中開放參與的點
4. 雲林土庫鳳山寺	(1850) (1891)	詩山鳳山寺分靈	公廟	市區地理網絡
5. 彰化鹿港鳳山寺	(1780) (1822)	詩山鳳山寺分靈	公廟	市區地理網絡
6. 彰化和美福安壇	(?) (198?)	?	私人神壇	大都市中開放參與的點
7. 臺中大安保安宮	(道光) (1981)	詩山鳳山寺分靈	公廟	封閉性但密度高的社區網絡
8. 新竹指澤宮	(?) (199?)	?	角頭廟	市區地理網絡
9. 臺北保慶宮	(?) (200?)	?	私人神壇	大都市中開放參與的點
10. 高雄西螺殿保安堂	(?) (198?)	西羅殿分靈	私人神壇	市區地理網絡
11. 高雄中洲七柱鳳山寺	(乾隆) (18??)	?	公廟	封閉性但密度高的社區網絡
12. 屏東潮州玉敕尊王宮	(?) (197?)	西羅殿分靈	角頭廟	交陪網絡聯結為主
13. 高雄鳳山飛鳳寺	(乾隆) (大正)	詩山鳳山寺分靈	公廟	封閉性但密度高的社區網絡

\* 「？」表示難以由現存資料中加以明確認定

## 引用書目

### 史料

- 《郭山廟志》。1897。戴鳳儀。  
《鳳山寺志略》。1887-1889。楊浚。

### 論著

- 丁仁傑。2009。《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。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。  
艾茉莉(Fiorella Allio)。2002。〈繞境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演〉。《法國漢學：宗教史專號，第七輯》。北京：北京中華書店，376-96。  
何平立。2003。《巡狩與封禪：封建政治的文化軌跡》。濟南：齊魯書社。  
———。2011。《天命、儀禮與秩序演繹：中國文化史要論》。濟南：山東人民出版社。  
李豐楙。2009。〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉。收於《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》。黃應貴主編。臺北：漢學研究中心，245-98。  
林美容。2006。《媽祖信仰與臺灣社會》。臺北：博揚出版社。  
林開世。2008。〈移動的身體：一個繞境儀式的分析〉。發表於「空間移動之文化詮釋國際學術研討會」。漢學研究中心主辦。臺北，3月26日。  
卓克華。2003。〈鹿港鳳山寺—牧童化成神，信仰遍臺閩〉。《新世紀宗教研究》2.2: 231-72。  
莊英章、李翹宏。1999。〈房頭神與宗族分支：以惠東與鹿港為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》88:203-32。  
梅慧玉。1996。〈交陪境與禮數：以臺南市安平區的二次醮儀為例〉。《臺灣與福建研究社會文化論文集》(三)。臺北：中央研究院民族學研究所，145-77。

- 張珣。1997。〈湄洲媽祖與達賴喇嘛來臺〉。發表於「當前宗教與文化研討會」。中央研究院民族學研究所主辦。臺北，6月20日。
- 陳梅卿。2000。《說聖王·道信仰：透視臺灣廣澤尊王》。臺南：臺灣建築與文化資產出版社。
- 陳曉亮、萬淳慧。1991。《尋根攬勝話泉州》。福建：華藝出版社。
- 齊偉先。2011。〈臺灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：臺南府城的廟際場域研究〉。《臺灣社會學刊》46:57-114。
- 簡瑛欣。2009。〈正統權威與想像：試論福建民間宗教的祖廟意識〉。臺灣人類學與民族學學會年會。
- Bourdieu, Pierre. 1990 (1972). *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J.D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chang, Hsun. (張珣). 1996. "Pilgrimage and Identity: Dajia Migrants and the Dajia Mazu Pilgrimage." Paper presented at the 48th Annual meeting of the Association for the Asian Studies. Hawaii: Honolulu, April 11-14.
- Dean, Kenneth. 1993. *Taoist Ritual and Popular Cult of Southeast China*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hatch, Mary Jo. 2006. *Organization Theory: Modern, Symbolic, and Postmodern Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Jordan, David K. 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley, CA: University of California Press.
- . 1986. "Shiunshou and Jinshiang: Two Kinds of Chinese Religious Processions & Their Sociological Implications." 收於《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，255-70。
- King, Leslie J. 1984. *Central Place Theory*. London: Sage Publications.
- Pfeffer, Jeffrey, and Gerald R. Salancik. 1976. *The External Control of Organization: A Resource Dependence Perspective*. New York: Harper & Row.
- Rey, Terry. 2007. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*.

Oakville, CT: Equinox Publishing.

Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA: Stanford University.

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

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yang, C.K.[楊慶堃]. 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

Zizek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.

## When the Reverent Lord of Broad Compassion Takes a Tour of Inspection in Taiwan: Hierarchy of Deities and Its Performance in Han Chinese Folk Religion

Ting Jen-chieh  
Associate Research Fellow  
Institute of Ethnology  
Academia Sinica

**Abstract:** In 2009, Ancestor Temple of the Reverent Lord of Broad Compassion from the Phoenix Mountain Monastery in Mainland China, takes a “tour of inspection” in Taiwan, this is an extraordinary and peculiar chance for us to examine the structure of deities’ hierarchy and its contemporary demonstration. By observing the manifold ways of local temples’ inviting and interacting with the ancestor temple, we can realize the function for hierarchy of deities in Chinese folk religion. Several important concepts: “the complex of ancestor-branch temple,” “mediating transformer between ancestor temple and branch temples,” “self-differentiation within lineage complex,” “publicity embodying in geographical layout,” all are heuristic tools for us to understand the dynamic of Han folk religion. Besides the rather stable structural relations among temples of different levels, nowadays, due to some new elements elicited by cross-islands relation and urban ecology of temple development, there are much more dynamic performances linking to the hierarchical relationship between ancestor temple and its branches.

**Key words:** pilgrimage, folk religion, the Reverent Lord of Broad Compassion, hierarchy, efficacy.