



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

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

地方與全球化的關係是什麼？地方能否抗拒資本的流動？本文藉由提出與經驗性檢驗「大型地方性」的概念，嘗試以新的角度來理解漢人民間信仰大型區域性聯庄活動在當代社會裏的意義與位置。新概念的提出一方面有助於對祭祀圈與信仰圈宗教實踐背後的認知與情感基礎進行探討，一方面也希望藉著對與現代性概念形成對比的地方性概念的考察，可以更深入掌握當代民族國家和全球化歷程下的地方宗教現象。而已為學界多所研究的西港刈香，則在新概念的輔助下，有助於達成本文概念建構與理論分析上的旨趣。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「大型的地方性」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，大型地方性的內在結構也愈趨完備。而當「大型的地方性」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，處在一個新的既邊陲又核心的位置。本文最後，就「地方性」、「大型的地方性」、和「進香中心」三者間進行對比，並分別討論其各自與現代國家或全球資本主義間的關係。

關鍵詞：民間信仰、地方性、西港刈香、真確化、王爺

一、前言

「地方」，常被認為是「集體記憶的所在」。它會透過連結一群人與過往的記憶，建構以創造認同的場址（Harvey 1996: 306）。在當代民族國家情境和全球化資本流動的過程中，人們似乎更傾向於顧慮其特定所屬地方的安全性（同上引: 297），因此，有了一種新的關於地方的需要。不過，在這種新的地方需要中，地方也成為「競逐定義的爭論場域」（同上引: 309），地方記憶的生產會開始帶著各種新的附加性質在其中。

然而要充分探討當代的地方，仍然要先回歸傳統社會裡的地方。本文的目的即是嘗試在新觀念的刺激下，以新的角度來處理傳統漢人社會裏的地方屬性，尤其是其中可能會與現代國家或全球資本主義產生更密切關係的「跨村庄連結而成的大型信仰區域」，將是我們考察的重點。因為這一類信仰活動所形成的「地方性」，比單一聚落能夠創造出更大的市場與商業價值，有更大的族群象徵上的意義，又比單純的進香中心涵蓋著更廣闊的具體地理空間。

本文以臺南西港刈香的實例來說明，分佈在特定地理區塊上之漢人大型聯庄裏的結構與靈力展演模式，並進一步提出「地方性」與「大型地方性」的概念以幫助討論，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地方性與大型地方性等概念的提出，以更直接進入當代社會裏的漢人民間信仰現象，而已為學界多所研究的西港刈香，則在新概念的引導下，會加入一些補充性的資料與田野觀察，以達成本文概念建構與理論分析上的旨趣。

（一）祭祀圈與信仰圈

自然村，是傳統漢人民間信仰主要醞釀與滋生的場所，這似乎是因為農業社會長期定居性的人群群居關係裏，可能會更鮮明而持續性的呈現出：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，又展現某種規律性與循環性。這種環境，構成漢人民間信仰鑲嵌與發展的一個生態性與社會性的背景，也促成了地方性民間信仰的滋長。

一個自然村，也就是因應個別生態環境而產生的人群聚集，大致上可以由十餘戶到數百戶不等。這個自然村，既是一個經濟的、也是一個歷史性的、更是一個儀式性的單位（Feuchtwang 1998: 54）。地方有它的名字跟歷史（同上引: 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。地理分佈上，因應地方自然生態，一個村落可能具有著集村的形式（通常戶數在數十戶到數百戶），也可能有著散村（居民居住的較為分散）的形式（富田芳郎 1933）。

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，也會在許多事物上相互交流與模仿；還有，村落是被涵蓋在階層性的地理位階（由村到鄉到鎮，到更大的政治或經濟城市，甚至到帝國政治中心的這樣一個位階）中的一個特殊地點，而不是一個單一隔絕的聚落，這些都是漢人民間信仰活動背後特殊的自然與文化生態。

在臺灣學界中，過去最廣泛被提出的漢人民間信仰的研究架構當然是祭祀圈理論，這也是扣緊自然村的宗教活動而產生的有關概念。眾所周知，祭祀圈或祭祀範圍的概念，起先源自岡田謙（1960）在 1930 年代調查臺灣北部村落的特殊發現：通婚範圍、祖籍地的關係、市場交換關係等，與祭祀相疊同一範圍，岡田謙乃進而討論共同祭祀活動的形式與內容。這裏可以看得出來，漢人的民間信仰具有明顯的空間性，仍然是屬於自然團體（社會層次與宗教層次緊密交融）中的一部分；這些性質，和西方基督教已經發展成為自願性參與團體的情況有所差異。

祭祀圈的概念後來被臺灣人類學家加以精緻化，被用來作為描述漢人地方社會的工具。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。

在傳統社會，通常一個村落一個公廟，並有幾尊和自己村子的移民史特別有關的神明。地方的整合原則，除了宗族以外，最主要就是村落層次的宗教，而其表現形式也就是圍繞在神明靈驗的超越性的展現，其範圍與自然村的範圍間往往相當符合。

不過，有的時候，因為歷史的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（林美容 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。此外，和信仰圈有些類似的描述性概念是末成道男（1991）使用的「信者圈」、「信徒圈」和「信仰圈域」等概念，和三尾裕子（2003）所提出的「信仰圈範圍」等概念，但是兩位日本學者所談的，主要都是指作為進香中心而定期或不定期所吸引到的外來人群，這和林美容所指稱的大範圍內相對固定性的社群網絡關係「信仰圈」的概念並不相同，而這種情況（進香中心）也不是本篇論文所要討論的主題。其實，信仰圈和大型進香中心的意義是不大相同的，後者往往開放給所有外來香客，而信仰圈則仍是一種地域性格清楚，而且是有一定界線和組織的地域性民間宗教活動（同上引: 331）。

林美容（1989）最早曾以彰化南瑤宮媽祖之「媽會」組織為對象而開展其信仰圈的討論，她提出了四點歷史原因來解釋信仰圈的形成：一、舉辦進香活動所帶動；二、位居地方行政中心的影響；三、械鬥促成大範圍面積內族群的趨同；四、特殊靈驗事件所促成。後來她則以女神信仰媽祖與觀音（林美容 1991）來論述神明性格所可能產生的更積極的促進作用（林美容 2008: 366）。具體而言，林美容還詳細列出了 63 個全臺跨區域性的信仰圈（包括已消失的和現存的）（同上引: 367-372）。

提綱挈領的說，根據林美容（同上引: 375），祭祀圈與信仰圈作為社會空間的意義在於地方與區域人群的聯接與整合，而祭祀圈具有展現地方集體凝結（solidarity）的作用，信仰圈則是具有表現區域聯盟（alliance）的作用。當然，二者所舍括的人群範圍有別，但共同的性質是二者均有趨同納異的現象。

長期居住於同一社區的人形成內聚性而有固定空間範圍的儀式性團體，這是「祭祀圈」概念中所指涉的，放在華人傳統自然村的脈絡裏，這種人群關係我們並不難想像。然而當人群擴大，到出現了更大範圍的人群聯盟，也就是「信仰圈」時，它的內容已產生某種變化。在這樣一個新的「信仰圈」裏，內部會有多個社區，這時它要如何維繫圈內中心的權威？其內部要如何創造出社

區間平等的互動？儀式象徵和散佈四處的地域區塊或社區網絡間的關係又是如何呢？林美容雖然提到了某些促成「信仰圈」的歷史因素（刻意經營、行政中心、械鬥、靈驗、神明性格等），但是關於信仰圈的結構與性質，其實還有許多值得加以探討的地方。

由歷史發展來看，信仰圈往往是出於某個祭祀圈的擴張。不過二者間雖然有某種連續性，但在某些層面上還是有著本質上的差異（同上引：332-336）。甚至於當所謂「後祭祀圈時代」的到來時（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還愈來愈多，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）。

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裏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？」此類概念之適用性的挑戰。因此，要討論信仰圈和祭祀圈，除了地域性和空間範疇以外，也許還有其它參考的判準，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。

（二）地方性與大型的地方性

祭祀圈與信仰圈是鑲嵌在特定歷史時空裏的具體存在範圍，但是我們或許有可能在這個範圍裏，更深一層的去分析其中所可能包含的現象學上的特質；譬如說：熟悉感、對於生存脈絡的標識、在階層性權威中去產生秩序、永恆起點的建構等。如果說祭祀圈與信仰圈的討論，正面臨因現代社會鄉村型態和人群組成形式改變而產生的適用性概念上的困難，我們若能適當抽離出祭祀圈與信仰圈人群組合裏內在較為抽象性的核心特質，且不拘泥於實際的地理空間，並以相關概念來討論漢人民間信仰的當代適應與轉型，或許對民間信仰研究的問題意識更能有所延續與發揮，而不是以宣判祭祀圈或信仰圈理論的死刑，來終結對於漢人民間信仰空間屬性的深入考察。

也正是在這一點上，我們可以參考 Appadurai 的討論，他在 1996 年出版

的《Modernity at Large》一書中，為了能夠理解全球文化流動的過程中，當空間性的地方（Appadurai 稱之為「街坊」[neighborhood]）已不斷被侵蝕和瓦解，人類社會是否已面臨了新的劇變？討論中 Appadurai 用了「地方性」（locality）這樣的一個概念，以用來界定「地方聚落中生活經驗的基本特質」。

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做是一種複雜的現象學上的特質（Appadurai 2009: 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裏的地理空間（當然還是與空間有關），卻是一種以特殊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、和再生產等。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，然而它又和空間的意義不完全相同。

當我們界定「地方聚落中生活經驗的基本特質」為「地方性」，而不是把其框限在一個實體性的地方時，這已經暗示了現代社會跨地域性環境或都市情境裏，甚至於媒體介面或網絡聯結中，也有可能創造出某種類似「地方性」的內涵。而如前所述，這正是 Appadurai（同上引：255-283）的理論企圖，他想要討論現代民族國家與全球化過程中，「地方性」是否會消解？以及如何可能在結合了網絡與媒體介面後，仍被源源不絕的被再生產出來？這些問題我們到後面將會回來再討論。

借用 Appadurai 的講法，我也想用「地方性」的概念來理解漢人社會裏的祭祀圈與信仰圈。不過，祭祀圈與信仰圈二者畢竟有性質上的不同，前者的「地方性」牽涉到相對固定範圍內的公眾祭祀組織，後者則是區域性的信徒組織，背後往往涉及更大型的時間感與空間感的創造，我要特別稱後者為「大型的地方性」（locality at large），用這樣的稱呼，是要對比於 Appadurai 的書名《Modernity at Large》，以凸顯即使是地方性，也有可能和現代性的擴張一

樣，出現極大的形式。而這種極大形式的出現，也暗示著傳統社會可能有著和現代國家或全球化社會相接軌之處。至於漢人社會裏的「大型的地方性」到底有著什麼樣的實質內涵，要等到全文經驗性材料考察完畢後，才有可能再繼續做深入討論。

（三）漢人社會裏的地方性

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裏，也被地方以不同的方式進行了概念化的過程（同上引：256-257）。

不少研究和漢人文化的「地方性」有關，但僅有 Dell'Orto（2002）對於臺灣土地公廟的研究，曾自覺性的要去處理漢人對於「地方」（place）或「在地」（Locale）的認知與情感層面。以在地人看待地方空間與神明傳奇的角度，作者試圖對於在地居民（臺北大同區與南投永興聚落）日常生活的記憶與行動策略進行書寫。作者發現，在漢人聚落，土地公廟提供了讓「地方」（place）成為「在地」（Locale）的媒介。土地公是人群和地域的保護神，也是地區中鬼的管控者。人們賦予土地公地方上的功能與意義，土地公故事性的再現，廟宇所在位置背後的地方歷史沿革等，這些共同構成了一種「地方感」，而可能將社區認同連結到一個固定的地點上。即使說政治經濟情況不斷變遷，土地公廟的確立和儀式活動的反覆，反映出時間和歷史經由了固定的在地地點和神明媒介而有所持續。這種將空間地點的參考座標予以確定的慾望，反映出漢人文化裏深層的「地方感」（sense of place），而這個過程也有助於統合在地的的情感與利益。

地方性可以有很多層次，除了土地公廟所反映出非常基層的地方以外，事實上，漢人社會裏一個更完整而有頻繁互動關係的地方，往往是以一個聚落為單位，通常是起源自集體移民歷史與傳統農業聚落中的生活經驗，並被以特定的宇宙觀和超自然世界附上一層神聖化的面貌，這些方面有不少關於漢人聚落性質的研究，這些研究雖沒有直接以「地方性」為名，但其分析仍頗具參考價值。

在聚落的層次，一個相對統整的地方性空間，和祭祀圈的範圍大致相同一

致。典型的情況，譬如 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裏的宗教活動。¹ Lagerwey 在結論中強調，漢人村落是充滿了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（同上引: 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裏最真實顯露的態度與策略。在漢人儀式生活裏，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行動是否合適的焦慮；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是有著公平性。

……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裏，機運是能超越在這兩者之上的事物。而它，也正是典型的漢人們之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。

1 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，每個宗族已落戶了約由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「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。

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，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」裏的神明、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（同上引: 47）曾指出，漢人歷史裏，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，事實上已鮮明的呈現出漢人鄉村聚落聯結在一個自然村空間裏所產生的「地方性」，我要由他的著作中摘要出幾個重點：

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）。這是一種「絕對性的歷史標識」（absolute historicization）。在其中，辨識出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（同上引: 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裏的主要內容。（同上引: 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。（同上引：3-4）

四、在反覆性記憶中，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入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。（同上引：3）。香火儀式中也會出現各種移動，來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（同上引：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 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（現實與象徵世界）間，產生穿越，如此才可能讓傳統裏的「地方性」有所展演與運作。而在漢人社會裏，能穿越與聯結這兩者的是：拜拜與靈諭（sacrifice and inspiration）（同上引：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²和南宋以後傳統中國聚落裏的「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」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機構穿越的更透徹、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。

2 西方中古世紀的和平的概念，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，中國傳統社會裏的平安，則是一種出於自然秩序和道德秩序的和諧狀態（Feuchtwang 2001: 93-94）。

但是，地方性不見得僅是醞釀在單一村落中，就像林美容的信仰圈概念裏所包含的，民間信仰有時會跨越村的範圍，而產生不同規模的跨村際廟會與交誼活動，這樣一種大型活動，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？在本文中，我們試將著以「大型的地方性」的概念，重新來檢視已經被許多學者研究過的跨村際大型廟會活動，而本文所專注的實例則是臺灣南部的西港刈香活動。

二、西港刈香的文獻討論與當代現況

（一）西港刈香的研究文獻

關於「西港刈香」活動的討論與研究成果相當多，許多研究者留下了詳細紀錄，如劉枝萬（1983）對瘟王醮儀的描述，為王船祭儀留下了詳實紀錄；李豐懋（1993, 2006）與謝宗榮（2006）等對於王爺祭典的一系列研究，包括近年來李豐懋（2006）進行極為完整的總編纂「臺南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭」；法國道教學者 Schipper（1974）對西港道教儀式意義之研究等。

就刈香活動的空間性來說，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（1976）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，活動中轎班與陣頭，每日都由主辦廟宇處出發，巡境後又回到主辦廟宇覲見中心神尊；不過另一方面，整個系統會刻意維持著大範圍內的和諧，各村落間在中央權威的協調下，彼此間還會有活絡的交陪網絡；艾茉莉（2002），Allio（2003, 2008）多篇文章中討論了臺南縣西港刈香活動行列中，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，她在（Allio 2003）文中非常詳細紀錄了西港刈香活動裏的不同層次（大型中央廟宇、社區間網絡、單一社區內部的凝聚），考量各種層次以後，她（同上引: 168）非常反對 Jordan 視慶安宮為中央廟宇的說法，而認為這

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，而儀式發生在居民居住與生產的具體地域性空間裏，交換關係之上只有鬆散的組織。

陳志榮（1998）以廟宇間的互動關係為焦點來觀察慶安宮主廟與其角頭廟，他發現到這個活動和臺灣其它廟宇活動不同，不但參與的庄頭廟沒有減少，反而逐年地增加；植野弘子（1988）以臺南縣祭祀圈的村落關係為副標題，曾用西港佳榕林村（假名）的例子，以詳盡的資料說明了在西港地區，村落間通婚關係與互助關係，和村落間交陪網絡高度重疊性的一個事實，因此漢族的宗教慶典，是各種重疊性社會關係的一次集中性的展演與再強化；方淑美（1992）用「空間聯合」的概念仔細說明了刈香內部社會互動層次上的空間性；建築在這樣的基礎上，近來謝國興（2010: 235-236）試圖以西港刈香的例子來重新討論大型廟會活動的基本關係內涵，他認為人類學過去以祭祀圈與信仰圈來理解漢人社會的聚落及人群關係，研究取材主要是臺灣中部地區，他基於臺灣南部廟會的觀察，而提出「交陪境」這個概念的重要性，並認為可以補充祭祀圈與信仰圈理論的不足。

關於刈香參與者行動意義建構層面的討論，有 David Jordan（1976），他討論了人們對於西港醮典儀式認知上的歧異性與統合性，而認為不同行動者出於不同的興趣與需求，而對祭典有了不同的理解，但是每一個行動者之立足點所能得到的也都只是局部性的看法，反而只有旁觀的研究者（如 Jordan 他自己）因為可以自由進出每一個儀式場景中，而獲得了全貌性的理解，這也說明了各種「詮釋社群」分歧性的社會基礎；Donald S. Sutton（1990）則探討了西港刈香中的陣頭所反映出來的文化與社會意義，Sutton 將當地廟會陣頭意涵分為三類：喜劇、悲劇與史詩類，由其中看得到民間活動裏刻意打破道德規範的一面，也有地方與上層政府對抗的一面，這些都是一種明顯的「地方主義」，但其背後的情感畢竟也只能是一種暫時性的表達，而不能發展為持續性的對抗。

以上這些研究雖然都很有參考價值，但是除了 Allio（2003, 2008）、艾茉莉（2002）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「大型的地方

性」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。

（二）西港刈香的概況

歷經數百年的臺南「西港刈香」慶典，將會是本文藉以討論前述主題的主要素材。

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」，指定理由為：

- 一、風俗習慣之歷史傳承與內容顯現人民生活文化典型特色。
 - 二、人民重要信仰儀式，顯示藝能特色。
 - 三、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。

「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。³ 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。

根據廟方的沿革誌，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流來，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。

依據《珍藏西港·宗教民俗卷》（馬有成 2005: 112-123）：

3 2010年12月25日起，臺南縣與臺南市已合併為直轄市大臺南市，為了能在行文中呈現出城鄉的差異性，本文在討論中仍沿用2010年12月25日以前的舊制。

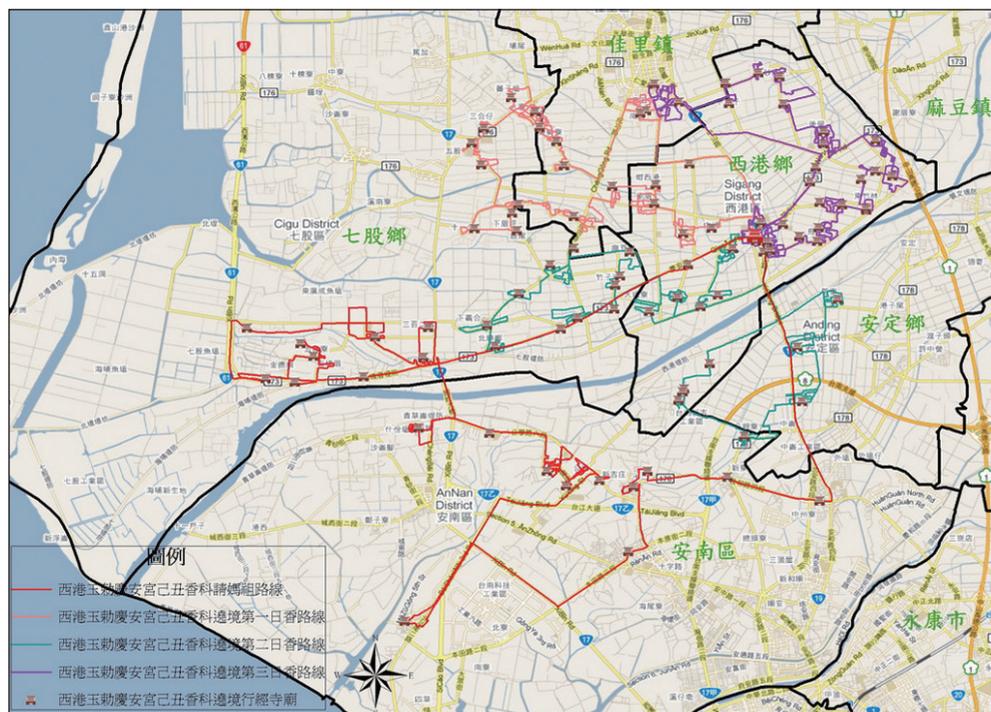
西港慶安宮香科醮典之緣起，係自乾隆 49 年（1784）由八份懿德宮（現改為姑媽宮），舉辦第一次科醮（俗稱割香），並訂下三年為一科之定例，即每逢丑、辰、未、戌三年舉行一科香科大醮典。從第一科到第十三科時，即嘉慶 25 年（1820），受到曾文溪洪水的影響，懿德宮（姑媽宮）香火一時中落，無法續辦科醮，隨由該宮接辦。故西港慶安宮自道光三年（1823）第十四香科起接辦至今，俗稱「西港仔香」，屬於「香醮合一」的宗教信仰活動。

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。

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。歷年來的繞境活動都有固定路線，更動不大，通常是在「請王」前一週到臺南市重要廟宇進行單日的南巡，「請王」後至鹿耳門天后宮「請媽祖」，沿途也會在幾個參與廟宇的村莊進行繞境，之後是主要轄境的繞境：連續三天在西港、佳里、七股與臺南安南區進行，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。西港刈香全部的繞境行程，參考圖一：

最後一天的入廟，三天繞境活動已近尾聲，這時幾乎每一個村廟的乩童都會起乩，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。

隔天一大早，活動進入最高潮，也就是「送王」。經過了數日繞境與醮典，現在三位「代天巡狩」的「千歲爺」（以紙漿和綢布所製）任務已經完成，將要坐「王船」離去。王船被拖到離河邊地不遠的「王船地」，船上「添載」滿滿，所需物品一應俱全。居民也捐獻了大量金紙，堆圍在「王船地」，一把熊熊烈火，不出十分鐘，很快的看到王船已被燒盡大半，「千歲爺」已回天庭繳旨。



圖一 西港刈香乙丑年香科（2009年）繞境路線全圖

資料來源：中央研究院人社中心地理資訊科學研究專題中心

西港當地居民對於千歲爺靈驗的傳說相當多，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。鯉魚穴能興旺地方，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。

還有，長者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（林森澤 2000: 326）。

掃香路、挑馬草、戴枷鎖，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，以前述形式來向王爺還願。戴枷鎖是以穿黑衣服戴紙枷鎖，甘願做為王爺罪犯的打扮，以來向王爺表感恩之情（同上引: 335）。

地方上認為，千歲爺是能掌管與驅逐災難的瘟王，歷史上千歲爺是否在西港曾經成功驅除瘟疫並沒有太多紀錄，唯一的一次紀錄在大正十四年六月（1925年）《台灣日日新報》（日文版）記載西港南海埔地區發生腦炎，當局禁止建醮活動，但隨即腦炎疫情止息，活動又恢復舉辦。不過近年來每次香科期間都碰到瘟疫侵臺的恐慌，2003年的SARS、2006年的口蹄疫、2009年的H5N1等，但南部地區都平安度過，更是驗證了千歲爺驅瘟的靈驗與效力。

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；進入二十四庄到三十六庄時期道光年間後的西港慶安宮主辦時期；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，各庄間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，陣頭表演在友庄處也會特別起勁。

對個別家戶來說，刈香期間也是擺桌宴客的時候，家家戶戶在千歲爺繞境到該村的那一天，會設宴宴請外地親朋好友來本庄看熱鬧，全村數百桌宴席佈滿在每一個可以擺得下餐桌的角落，大家杯觥交錯聚飲，又不時聽到陣頭與神轎在附近鑼鼓喧天中行進，這是西港刈香廟會期間當地村落最常見的情景。

三、西港刈香地方性中的歷史感

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）

康熙年間，西港還是台江內海內部的一個小港口，而今日的西港附近、蚶西港一線以西，包括現今的七股鄉、臺南市的安南區等，在當時全位於台江內海（同上引: 467）。

曾文溪是一個很不穩定的河流，近出海處尤其土地分佈與海岸線變遷頻繁。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（同上引: 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，舊時內海，隨著時間演進，已由滄海一變為桑田（同上引: 467）。

曾文溪改道浮覆的土地增多，官方在道光七年（1827）時對台江內浮覆土地出示招墾，之後此區域在開墾過程中，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「西港仔黃郭相刳十三冬」，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做目標（方淑美 1992: 108, 113）。

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，分佈在舊河口「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（同上引: 29），幾乎是連鎖反應式的村民紛紛四散，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、跨村的遶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好契機。

的確，由前述西港的歷史經驗看起來似乎正是如此，但是若仔細追究起來，這裏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，⁴姓氏（不見得是同一宗族）的凝聚力相

4 日本人對於西港地區住民祖籍地調查結果顯示，1926年時，同安占 60.7%、三邑占 34.2%（葉雅萍 2004: 62）。但這些數據不是十分正確，因為西港地區應有不少祖籍地為漳州者。

對來講是較大的。族群間的爭執不是沿著漳泉之間來劃分，而是沿著郭黃兩個姓氏（都屬於漳州）。以人口數和聚落分佈來看，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。那麼，到底是什麼力量？而把原本應該是被劃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，反而使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。舉例來說，Jordan 所研究過的一個郭姓村落，即使這一個村落是黃郭爭執中的主角，但多數村民並不知道自己的祖籍地是漳州，村中也沒有書寫或保留任何族譜。有人跟 Jordan 說：郭氏的宗祠在學甲，Jordan 跑去看才發現，那其實是別的姓氏的祖廟。Jordan 的結論是，這個區域，沒有形成像福建和廣東那種堅強的宗族，而姓氏只是一個動員的手段，並沒有血緣上的基礎。這種說法，也正是一般對於臺灣移民社會的說法：移民過程的限制沒有形成大宗族的條件（Jordan 1972: 99-102）。

Jordan 的說法我雖贊同，但是我更關心的是關於「地方歷史感」（「地方感」的一部分）的問題。以 Jordan 研究的村落為例，該村村民除了知道「村庄過去曾位在溪底的位置」這一點過去的歷史以外，其它所知道的全部的村庄歷史，卻幾乎都是和西港刈香時的陣頭與神轎有關的歷史，包括：本村和竹林村是刈香中的頂下寮，廣澤尊王在刈香時是如何擔任駕前護衛，祂如何多次掃蕩西港區域的妖魔，本村陣頭「五虎平西」是如何威風八面等。反而，沒有人關心本村過去縱向的歷史：本村廟興建於何時？本村郭姓由何處遷來？目前已到第幾代等？即使別處有郭姓族譜，本村也無人感到興趣。

以文字性的歷史來說，該村村廟保安宮廟中石碑的沿革中刻著：

保安宮舊廟建於清康熙五十一年歲天運壬辰年舊寮地（即現在廟前曾文溪流內）在光緒卅二年四月某日夜晚，本廟香爐忽然發爐，庄中老執事人員集中研議後問本宮諸神指點庄中眾爐下速遷離舊寮地，果然三日內山洪暴漲整個舊寮地及蚵殼港附近村落在一夜之間變成現在大塢寮廟前曾文溪流，庄中村民土地、房屋全被沖毀後，村民生活清苦，為答謝神恩，於民國初年時期臨時蓋草寮，延至民國廿二年由庄中有志郭鞭，郭丁祿，郭朝性，郭朝全，郭粘，郭塢，郭屋等發起改建磚造公厝……

但是沿革的年代是全然錯誤的，因為很容易查證出來，該村直到乾隆年間才有人居住，淹沒舊寮地和蚵殼港的洪水年代也是在 1911 年。然而我所要講的，不是這個錯誤，也不是一般民間常常發生的對於神明歷史的刻意提前，而是，本地普遍存在的一種「歷史感的淡漠」。

這種「歷史感的淡漠」，也表現在慶安宮的歷史上。我曾詢問一位曾戮力挖掘史料以編寫慶安宮歷史的執事人員，他想要以明確的年代與歷史事蹟來書寫慶安宮的歷史。我問他：他的這種想法，是否會因與慶安宮神話性歷史間產生差異而與廟中人員起衝突，他的答案是：「不會，因為根本沒有人關心這件事。」

如果稍加注意就會發現，走入慶安宮，和走入一般頗具歷史名聲的大廟有所不同的是，一般而言，這些大廟總會將廟中最顯赫與古老的匾額張掛在四

周，而慶安宮卻只掛著年代較新的匾額，不但不見年代古老的匾額，甚至於廟志沿革中也不會提到這些匾額，而廟方人員更是不會提到或甚至不知道有這些匾額。

事實上，慶安宮的古老匾額，都堆陳在一間長年鎖住的文物室的三樓。即使慶安宮沿革中書寫著其媽祖來自鄭成功時期，其廟宇建立於康熙五十一年，但任何有利於證明其歷史發展年代的證物，並不受到慶安宮的重視，甚至於地方學者盧嘉興（1981）還發現，慶安宮竟然將其最重要的一塊匾額年代加以修改的事情。的確，修改匾額上的年代這件事，或許反映出來了慶安宮其實是相當重視其歷史的建構與鋪陳，然而，那種把各個有歷史重要性的匾額完全藏之高閣（包括修改過年代的匾額），所顯現出來的卻是，雖然有少數人重視歷史的書寫，長期以來，多數人（包括廟方與當地參拜者）卻是對於慶安宮的歷史採取著一種不聞不問的態度。

與此相對的，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，例如再仔細追問年長者，他會開始遲疑，而說道：「中日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裏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，都來得更實際和更真實。

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）發生過什麼事可以朗朗上口。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可以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），怒氣沖沖的前往了慶安宮理論。

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演，在儀式性的重複中，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，與當下空間不斷重疊之重複性的歷史事件——千歲爺榮耀光臨的位置與路徑，才構成了這個地區「地方性」的最核心性的元素。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」(locality at large)。

四、千歲爺的降臨：一個循環性時間的開始

(一) 循環性時間取代固定永恆的歷史起點

或許是由於水患和地理環境的變遷，西港地區各村落的古蹟保存很少，歷史演變的細節也很不清楚。2001年西港劉厝村出土了劉氏來臺開基始祖劉登魁（卒於康熙五十三年，1714）及二代祖媽陳孝淑兩座古墓；2003年中研院南科考古隊又在西港新復村附近河床挖出了蚵殼港遺址（1911年被水患淹沒），各村庄歷史記憶的重構，逐漸開始進入了一個新的階段。

不過，在西港歷史發展過程中，相對於模糊的村庄史，卻是一個鮮明的，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。根據傳說，慶安宮前祭祀組長林森澤（2000: 329-330）如此書寫著關於千歲爺降臨於西港這個地區的歷史：

三百年前本宮所在是一天然港口，「西港」也因而得名，海上交通經由蚶西港直達，人口漸漸增加，西港街就成為平埔山胞與漢人市集之地，南側曾文溪亦有帆船直達十八糞榕凹湖仔（今管寮以北，雙張廡以南），清初大陸先民移居來臺者漸多，西港附近滄海桑田，逐漸聚集了很多部落，首先八份姑媽宮（原名懿德宮）奉祀鄞、何、李、

紀四仙姑，當時香火鼎盛（據諸羅縣誌記載九大廟宇之一），乾隆二十一年帝賜「下馬樟牌」，凡經過該宮者，文官下轎武官下馬，以示對該宮神祇之崇敬，嗣於一七八四年乾隆四十九年在十八穠榕凹湖仔地方發現王船一艘，上書有代天巡狩令旗，據古老之傳統，係蘇厝方面建醮酬神後，將王船放出海上而飄流至此，先民咸謂王船泊此港口必有吉兆，合力將王船拖起，後由四仙姑請旨玉皇上帝恩准欽命代天巡狩十二瘟王，降臨輪流主持三年一次香科按照十二甲子逢丑、辰、未、戌年建醮（刈香），丑年香科（余千歲、侯千歲、耿千歲），辰年香科（吳千歲、何千歲、薛千歲）未年香科（封千歲、趙千歲、譚千歲）戌年香科（盧千歲、羅千歲、張千歲）。姑媽宮自乾隆四十九年甲辰科開始舉行建醮繞境進香，最初祇有姑媽宮附近十三個部落、十三頂神轎參加……延續十三科（註）嗣因道光三年，“下馬樟牌”被盜，香火漸告中落，癸未香科（道光三年）開始由本宮接辦，承續三年一科，週而復始，迄今從未間斷，至民國七十七年戊辰科，前後計姑媽宮十三科，本宮五十六科，共六十九科，自本宮接續香科以後，參加之範圍逐漸增加至七十二村鄉。……

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。

艾茉莉說（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。

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（諸羅縣志），當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、和是屬於同一個大區域內的多個村庄共同而不可分割性的。由十三庄共同來舉辦迎王與送王的祭典，正相應的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的舉辦祭典，是要在災難還沒有發生時，就預先熱烈周延的款待千歲爺。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的供奉，以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）。

更大的集體合作的工程，則是蜈蚣陣的繞境。蜈蚣陣原是否來自大陸還有待考證，但至少許多目前居住在西港地區的黃姓民眾，其原鄉所在的福建漳州龍溪錦宅地區，乾隆以來即出現了這種以小孩裝扮的蜈蚣藝閣，當地叫「棚仔藝」。而在西港地區，蜈蚣陣開始帶有了愈來愈濃厚的宗教意義。1911年以前，西港地區是由人口眾多的庄頭蚵殼港來出這個陣頭，蚵殼港被沖毀後，則由原蚵殼港人所四散居住的公塢和溪埔寮居民所擔任。蜈蚣陣大概是西港刈香隊伍中最震撼與最華麗的陣頭了，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。這個陣頭叫「百足真人」，橫掃刈香區域，它有最大的「驅逐邪魔、祛災保境」（方淑美 1992: 75）作用。到某些廟時以反時鐘方向進行「網廟」（*kunmiu*）三圈，更能保佑鄉里平安。雖然這個陣頭只是由兩個村庄所裝扮，但偌大的陣頭，在三天裏掃尾擺頭，大範圍的穿越過分佈廣闊的農村與街面。三年一次，正是反映出全民集體努力以掃除災害的最積極無比的作為。

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，而改由慶安宮接手。而我所聽到的目前八份地區（原姑媽宮庄所在區域）居民流行的說法則是，因為姑媽宮住民伺寵而驕，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。做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。

王船，則是千歲爺之「非領域性」、「無所不跨越性」、「無上的超越性」、「陰陽跨越性」和「領域遍在性」的一個載具。當一把火將王船燃起，平靜的王船開始進入它的超越與跨越之旅。人們夾雜著恐懼、歡愉、驚嘆、控制感與無助感，注視著眼前熊熊的烈火，知道不論再如何的經過了精密計算的集體性的努力，也只能赤裸裸的暴露在千歲爺巨大的權柄與威力之下任其決斷。

（二）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，包括請艦、請王、王府搭建、王府科儀、醮典、陣頭酬神、送王等，似乎讓人由其中，清楚看到了神明的存在。

此處，為了討論上的便利，我將要引入一個「真確化」（authentication）的概念。一般大家已經相當熟悉的是，自從 Hobsbawn and Ranger（1983）文集中對於傳統創造的議題進行歷史考察以後，「真實性」（authenticity）這個詞已經成為人類學和文化研究中相當流行的詞彙（透過這個概念來討論「是否現在所見到的傳統，真的是真實存在於過去的歷史中？」）。

而「真實性」這個概念，在 Sangren 討論漢人民間信仰時，也曾經加以擴張，並以動名詞的形式，來說明漢人社會中國家與地方相互加以「正當化」的方式，這是和本文特別有關的。Sangren（2000: 56-58）指出，傳統漢人社

會中，當地方神明運用超自然的力量來產生有現實意義的公共功績，這等於是授與了既存政權正當性；但另一方面，皇帝透過冊封而賦予神明一個官方性的位置，這又表示了神的力量是由皇帝而來的，這樣的一種「國家與地方信仰之間相互正當化」的方式，Sangren（2000: 54）稱之為是「相互真確化」（mutually authenticating）。

另一個場合裏，Sangren 也用到了類似的名詞，Sangren 指出，地方性的歷史傳統會是一個定義神明靈驗與否的重要指標，這主要是因為地方歷史對靈驗產生了某種強化和「真確化」（authentication）的作用（Sangren 1987: 210-211）。這又可以分兩方面來看，一方面是指廟宇在分香分靈過程中的地位，會影響民眾對靈驗的認知，因此人們會認為，來自湄洲的北港媽祖或鹿港媽祖，通常就會比輩份較輕的分香分靈廟更具有靈力（同上引: 213-15）；另一方面，某個神明的靈驗也必須被放在地方性歷史傳統中「被加以真確化」，也就是神明必須在歷史上對於某個社群或地域開展出保護性的公共功績（同上引: 210-211），才能更被確認其靈驗的真實性，由這一點來看，例如說臺南鹿耳門天后宮的靈驗，就是源自於國姓爺開墾臺灣的歷史功績。

承襲「真確化」這一個詞彙，我想要提出一組概念以有助於本文後續的討論：「靈驗的真確化」（authentication of magic power）和「對等性層面的真確化」（authentication 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」，在這裏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。

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），譬如說類似於像西港千歲爺這樣跨地域性的神明，祂的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」的歷程裏，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某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），我將在下一節中做更具體的討論。

西港刈香在歷史上曾歷經了一些重大演變，由姑媽宮舉辦到轉移為西港慶安宮來舉辦，這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，但香境卻還是能不斷擴張範圍，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，這並沒有歷經太大變遷。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，這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，而得以在時空中充分有所展現。

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的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（同上引: 95）。主祀媽祖這件事裏顯示出，顯然，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）裏的大媽鄞仙姑移樽至此，也是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。它的管理委員分佈各區（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「非五角頭的其它西港地區」）（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（同上引: 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裏，也潛在的帶有巫術性的認知，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，起先開始時還可能只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，王府科儀已逐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。

（三）對等性層面的真確化之一：做醮以創造「大型地方性」裏的「中心」

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。

如前所述，根據記載，大約在道光二十七年（1847）慶安宮重建以後，西港刈香就已同時具有繞境、醮典與迎王祭典（王府禮儀）。不過，事實上王府的周延化應該晚得多。王府的出現，反映出西港刈香區域內的聚落，有著更強烈的「從屬性真確化」的需求，因為作為發號施令的場所，愈是嚴謹的王府，愈能創造出社區所需要的力量。這個力量，不是單純憑藉封閉性的醮壇所能創造出來的，雖然理論上透過醮壇將地方聯結在宇宙的中心有助於地方創造主體性，但是權力的創造與展演，似乎需要結合集體的力量而產生更積極性的作為。

先來看醮壇。傳統漢人村落中，只有具有公廟位置的廟宇才能做醮（Lagerwey 2010: 164），目的是代表地方來酬謝神明，而且這是最隆重之酬神還願的舉動。做醮是非常隆重的舉動，西港地區為了迎請千歲爺的巡遊，三年一科迎請王爺，每科都舉行醮典，呈現了地方集體意志經由慶安宮而委託道士代為創造社區功德的願望。

理論上，道士本身也是根據自己個人的功德，在醮壇中建構出儀式性的小宇宙，再將之整合到一個宏觀性的宇宙秩序當中。而道士自己的身體、和他所

位居的地方社區，也都經由同樣的和諧原則而加以秩序化。道士以他的身體和神秘知識，代表地方來與神明相溝通（Feuchtwang 2001: 203）。

不過在實際操作上，因為受雇於地方，道士因此是同時聯結了道教形上學（宇宙由氣與力等構成）與地方流行的神鬼觀（神、鬼、煞星等等）兩個不同系統（同上引: 203）的關鍵人物。當他把具體性的地方聯結到抽象的宇宙秩序，他等於是賦予了地方一種普遍性的範疇，道士在醮壇裏建構出和諧的宇宙秩序，而為地方社區建立了作為宇宙中心的主體性。

不過道士和村民對於千歲爺的認知存在著明顯的差異，前者很清楚的以瘟神的方式來對待千歲爺，村民則是在歷經祈求經常能獲得平安的效驗之後，已將千歲爺當做是平安賜福之神。譬如說，對道士而言，在三天王醮中最關鍵的「和瘟科儀」裏，一方面表達出對待瘟神的小心謹慎，一方面最後還必須請出和瘟大使匡阜真人出面來化解行瘟行毒的危機（李豐楙、謝聰輝 2001: 93）。長年擔任西港刈香醮典的高功道士告訴我：「十二瘟王，是降災之神，但祂是有領玉旨，掌管災難，祂不像媽祖關帝這類神，讓人感覺比較親近，而是降災之神，像水王爺、火王爺這類，都是降災的，是比較凶的的神，不能得罪祂，我們要很恭敬，好好伺候祂，把祂送走。」。然而，顯然的，道士與民眾認知上的差異並不構成問題，因為受雇於廟方的道士，代表民眾來酬答神恩，他們實際上如何認知神明，即使和一般百姓不同，但在兩邊都是以宇宙和諧秩序追求為共同前提下，並不會影響醮典預期所可能會達成的結果。

（四）對等性層面的真確化之二：王府直接創造出大型地方性裏所需的靈力

同樣是建構出中心位置，但王府，也就是千歲爺停駐西港期間辦公的衙門，並不是經由道教具有和諧性質的抽象原理來創造出宇宙的中心，而是直接將代天巡狩的千歲爺安置在廟的正殿，以形成一個發號施令的場所。如前所述，雖然廟方常聲稱王府長久以來沿襲古禮，但很可能是到了廟方管理人王李慶執事（1871-1957，約在 1910 起開始擔任慶安宮管理人工作）（《五相王爵爺生前事略》n.d.）之後，禮儀才更為完備嚴謹（因為至此才有較詳盡完整的工作指南出現），王府科儀也漸變成由王李家代代相傳來總籌其責。

之前我曾提到，可能是出於讀書人⁵的介入，接待千歲爺的禮儀相當詳盡，帶有濃厚的儒家色彩，不過它並不真的是儒家，而是廟方承接民眾所託，盡善盡美的將禮儀辦好，以求取悅千歲爺，來避除災禍和祈求平安。

也如前所述，千歲爺本身具有濃厚自然神的性格，這個神是很難加以操控，但是在王府這一層面，卻擺出詳盡周延的儒家禮儀，清楚的科儀與規律，適當卻不奢華的排場，而且還是素食來款待王爺，不管這對千歲爺有沒有約制的效果，至少在王府組這邊，總是希望以一種適當的尊崇及誠敬，創造出一種和諧平衡的秩序感。我們並不清楚千歲爺是不是能受到約制，但儒家的禮儀，是人們能夠拿得出來表現誠敬及尊崇的最好的方式。這時，事實上，人們是以儒家的想像來將千歲爺「父母官」化了。

耆老說，過去慶安宮有千歲爺（乩童）可以辦事，但是後來不知道從什麼時候開始千歲爺不再降乩辦事了。雖然人們渴望千歲爺的靈驗，但是一個不講話的千歲爺，已經成為西港千歲爺的基本模式。香科期間，人們對千歲爺存在與靈驗性的確認，於是不再透過乩童或手轎，而是透過禮儀與號令的展演中來達成，既神秘，也能在最大的限度內，為王府操辦人員適當的加以掌控。但是，不管怎麼樣的儒家化，畢竟千歲爺和一般可結盟的地方性神明不同，祂是一個無法被文明化的超越之神，血食的性格依然時時會顯露出來，即使醮典期間，王府人員刻意以素食來表達虔敬與尊崇，但我們看到，在三天王府科儀的尾聲，千歲爺不再吃素，人們開始以最豐盛甚至是奢華的葷食來款待千歲爺。

王府組的總書辦告訴我，王府中最重要的事，就是多道「長示」與「短諭」⁶（約十道），這是香科期間以千歲爺的諭令而張貼在外的告示，如「長示」一部份的文字為：

玉勅代天巡狩、兼掌陰陽實錄（或作特授代天巡狩、辰歲瘟司監察御史）、便宜行事吳，為盡驅醜類以靖地方事。照得，幽明雖有殊途，

5 光復後初期的「正案」（王府科儀中總其事者）王席珍，1980年代擔任多科「正案」的吳應民（大陸來臺人士，西港國小老師），都是國學素養極佳的傳統讀書人。就更早的年代（清代）來說，由醮事簿中所記載的清咸豐或光緒間各種文書來看，應該也都是有讀書人介入其中。

6 名稱為長腳牌、長示、上任短諭、開印短諭、登殿短諭、禁闖道短諭、禁軍兵營五班役規條、禁班役短諭、禁賭棚販擔短諭等（劉枝萬 1983: 360-365）。

陰陽總無二理，忠良宜加以保護，姦宄必速於剪除。本代巡鐵面冰心，承上帝命以來巡此土，安此民也，職在表揚善類，屏逐妖魔。現在蒞任伊始，合行出示曉諭，為此示仰當境諸神將知悉。爾等務宜威靈呵護，理字肅清；不許潛匿奸魂，作祟光天之下，毋容隱藏滯魄，為厲化日之中……

其它如「上任短諭」，公告千歲爺已經上任，各職位要嚴守本分，不可失敬；「禁闖道短諭」公告衙門為官府重地，不許胡亂闖道等等。

總書辦告訴我，這十道諭令必須書寫工整而放在千歲爺案前，先一一誦念以向千歲爺有所稟明，然後才能加以公告。但是有一次，在甲鎮某宮舉辦的迎王祭典中，該總書辦自作聰明，沒有照程序來，結果祭典後兩三個月，該地王府總書辦(文官)與旗牌官(武官)都不幸往生。慶安宮總書辦告訴我這是他們的天數，千歲爺也難以改變。不過，雖然慶安宮的總書辦說千歲爺並不會主動降災，但這些話背後，事實上已暗示出千歲爺所帶有的暴力性與不可預測性。

早期王府組人員曾經領有薪水⁷(這也是前面那位總書辦告訴我的)。但在一次慶安宮重修時，人員將全部酬勞十幾萬元捐獻出來整修石壁，自此後，王府的工作就都變成是義務性的了，而且參與義工多數都是出於還願而義務參與。王李家的專業性與密傳性，加上志工的義務性，愈來愈提高了王府工作人員的地位。即使千歲爺的神威是人們所完全無法掌握的，但是承接西港地區民眾集體意志而盡心盡力操持王府事宜，卻已從「對等性層面」「真確化」了千歲爺「驅逐邪魔保佑地方」的真實性。正如王李慶一生從事王府工作，死後被封為「五相王爵爺」，王李家後代為其編寫的事略是這樣記載的(五相王爵爺生前事略：6)：

對於三年一科的王醮更費心精研禮儀，編錄醮事科儀如上述，並數度任副案一職，主持王府內禮儀進退及王醮一切事宜，務使玉敕代天巡狩到任時表現適當的尊崇及誠敬。上仰赫赫神威，乞求安邦護國，風調雨順，合境之眾皆得蒙佑，共沐神庥，驅穢植福。

7 王府組人員領銜有正案、副案兩人，人員包括內班，與外班(衙門護駕人員，約十人)，內班共有總書辦、內傳喧、外傳喧、書辦等若干人。

神明雖然無法掌控，然而王府禮儀卻是可以掌控的，這也正是地方平安得享風調雨順的重要前提。能夠成功完成這些公眾所委託的任務，執禮者也能得其保佑而獲得功德。

五、大型地方性中的路徑與網絡

（一）慶安宮的中心性位置

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是同時進行 1.擴大繞境、2.王船祭典與 3.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，慶安宮的作為核心性廟宇的地位，是以它的做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」空間具體呈現狀態裏一個媒介而已，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，這一部份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（同上引: 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（同上引：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（同上引：35）。然而到了 1856 年（咸豐六年），祭典路徑與方式，由原來的「至姑媽宮請水」，改為往「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裏，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，新的增加的队伍，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）。

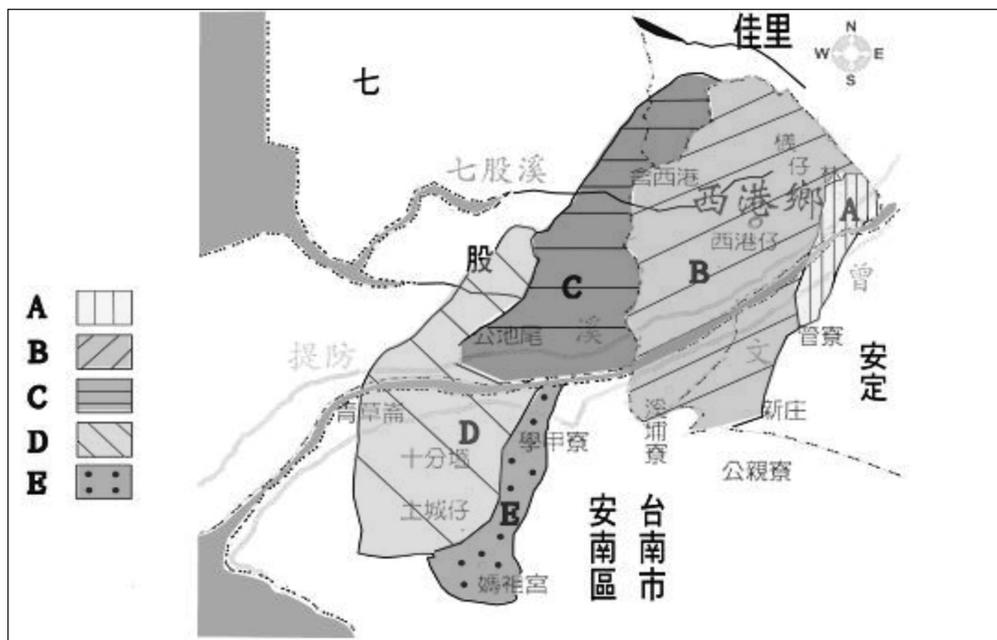
歷史發展過程中，曾有臺南安南區土城仔保安宮附近庄頭的參與和退出（由 1940 年到 1958 年七科）。這一段時期，原來至鹿耳門溪邊的請水，也改為去土城請媽祖。不過事實上，這七科中，三天的香路並不會經過土城區（所以千歲爺不會來臨），而是在之前的請媽祖，路線中會經過土城各村里。然而參與的土城庄頭仍然全程參與三天刈香，出陣的方式是聯合土城附近的土城仔、中州角；郭份寮、蚵寮、虎尾寮、鄭仔寮、沙崙腳、青草崙多村里，共同以保生大帝合廟合轎，各庄頭則會各自出自己的陣頭，如中州角組牛犁陣，郭份寮組金獅陣、蚵寮組宋江陣（後改為白鶴陣）、虎尾寮的宋江陣等（方淑美 1992: 115）。

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佈的變遷，參考表一（表一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）及圖二：

表一 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)
A 區、東部區位： 姑媽宮附近的十三庄 (1784-1823 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、雙張廊、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 區、中間區位： 西港街市與大塭寮大竹林等二十多庄 (1823 年以前即開始 - 1860 左右間，陸續加入刈香)	西港、南海埔、堀仔頭、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、大塭寮、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) 大塭寮五虎平西陣 (1946) 大竹林金獅陣 (1949)
C 區、西部與西北區位： 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 左右開始加入刈香)	中社仔、蚶西港、溪南寮、十份塭、公地尾、三股仔、七股寮、九股仔、五塊寮、中州角、義合庄、北榔、破坪庄、樹仔腳、竹橋庄、三合寮、十一份塭、太西庄、七十二份、沙凹仔、新寮庄、福安庄、謝厝寮、大寮庄、番仔塭、三合仔、公親寮、新吉庄、田仔內、麻豆寮、竹仔港、塭仔內、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、塭仔內合組金獅陣 (1979) 竹仔港金獅陣 (1910) 大寮宋江陣 (1983)
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 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
E 區、其它： 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、外塭、佳里慈聖宮等	

資料來源：筆者整理



圖二 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（跨越今日的臺南西港、佳里、七股、安定、安南區等）。資料來源：筆者自繪

A 區、東部區位：姑媽宮附近的十三庄（1784~1823 時刈香主要參加隊伍的所在地）

B 區、中間區位：西港街市與大塭寮大竹林等二十三庄（1823 年以前即開始~1860 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 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 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的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。第一次較大的變革，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，因此尚需要一段時間的醞釀與發展。當 C 區中大部分的聚落還較小時，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⁸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，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塹寮（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、大塹寮在 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

8 在 1989 年時，他們已將此聯盟命名為「三王二佛聯誼會」

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 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，人口數至少要有 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彌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的最重要的職務。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擔任副帥的意願有所降低（源於人力與體力負擔的吃重），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（五塊寮、十份塭、九塊厝、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：

一、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」（政治經濟以外的經由傳統而賦予正當性的機制）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。

二、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，具有某種共同體的性質，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）；黃文博（1992: 43-44）更確切的寫成王船是漂流到南海埔。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，西港也因此而有較為充足的理由來加入於刈香的隊伍。

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。

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。

三、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，都並不只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，往往也會重新改變已經經過確立了的千歲爺權威展現框架裏的內部性結構。

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 1 階段，十三庄時代，以姑媽宮為主。

第 2 階段、B 區塊的加入，主辦廟宇由姑媽宮改成西港慶安宮，慶典形式除了遶境，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「十八欉榕凹湖仔」（黃文博、黃明雅 2011: 18-20）。而 B 區的頂下寮兩庄（大塭寮大竹林），聯合出轎子，擔任隊伍中最重要、最重要的駕前副帥的職位。

第 3 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，也會讓起源點的意義跟著浮動與有所改變，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3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間產生了爭執，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4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 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，就會產生一次新的重大改變，而其歷史，也要再一次做重新書寫與統整。

第四點，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，看似增強刈香陣容的雙贏的局面，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，有可能不斷有各種勢力在發生消長。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）。總加起來，一方面我們看到當地環境變遷似乎是很頻繁，一方面我們卻也看到，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」裏才可能完成。或者說，要透過這個歷程才可能更迅速與更無障礙的加以完成。這種新聚落的參與慾望，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，或是和發展歷經變遷卻中心不斷有所轉移的區域相比較，在形式與內容上都不盡相同。

（五）大型地方性中的村際網絡

西港刈香期間，除了彰顯千歲爺的：王府、醮壇、繞境的香路、王船以外，同時並行的，是每個聚落交陪網絡的熱烈的展演。由於每一個村落都有一些長期保持良好關係的村落，於是在刈香期間，或是隨著繞境路線，或是前後

另外找時間，神轎與陣頭一起出陣，碰到盟友的村庄時，隊伍會格外起勁，友村也會準備點心，盛情的招待盟友的到來。正如 Jordan (1972: 41) 所說，刈香期間神明的互訪：

提供了一個傳統盟友間親善關係（以及共同的軍事探險！）正式表達的機會。活動形式產生的社會功能，相當於和盟友的交際應酬。這也提供了一個組織實質合作關係（和相互表演）的場域，每一次的訪問，等於同時是對傳統結盟間合作關係的記憶上的復甦，和當下眼前合作關係的再一次的發生。

對於參與的聚落來說，「交陪」，是一次西港刈香幾天活動中最主要的基調。植野弘子（1988）是最早提出「交陪」的概念來討論西港刈香的學者，她也注意到有儀式交陪關係的村落間，背後往往還帶有通婚與商業網絡關係。方淑美（1992: 101-131）以「香境內部的空間互動」為討論方式，很詳細的討論了香境內比較具有歷史的十幾組交陪關係，有的是合轎、有的是合轎號、有的是合出陣頭、有的是武陣之間有代表共同師承或歷史淵源的同色腳巾，各種細節非本文在此所能承擔，但我將以我所觀察較多的郭姓村落大塭寮村在刈香期間的狀況作一個代表性的說明。

以大塭寮為例，在刈香還沒有正式開始，他們就會先到臺南市的西羅殿、新寮鎮安宮與總頭寮興安宮三個廟進行交陪聯誼，因為這三個地點都是過去「郭黃相爭」時期與該村有結盟關係的聚落。

更頻繁的交陪網絡是位於西港地區。刈香期間，大塭寮領隊每日的路程表裏，最重要的就是要標明清楚「點心處」，這些點心處，⁹正是與保安村「有交陪」的聚落。譬如說第一天的路程就註明著：大竹林汾陽殿（7 時）、含西港開仙真宮（8 時 36 分）、含寮福安宮（10 時 10 分）、港墘仔（17 時 20 分）南勢九龍宮（19 時 10 分）、檳榔林（20 時 10 分）。而各天的實際情

9 有些村子，更會在路程表上分別詳細標明「轎班交陪境」、「陣頭交陪境」，這些點當然都是可以停駐吃點心的地方。譬如說劉厝的例子，在 81 個聚落中，「轎班交陪境」共有 20 個、「陣頭交陪境」共有 25 個。這是可重複計算的，例如說劉厝和中洲寮保安宮之間，既是「轎班交陪境」也是「陣頭交陪境」。

況分別是請媽祖日（經過 18 個聚落中有 8 處有交陪）、第一天（22 個聚落中 6 個交陪）、第二天（18 個聚落中 4 個交陪）、第三天（23 個聚落中 2 個交陪），總共是繞過 81 聚落，交陪 20 處，約四分之一。保安村與各交陪庄關係或深或淺，但都是有較長期互助合作的情誼。

同樣的，大塏寮村長與總幹事，則拿著另一張重要的單子，標明著需要被招待的聚落（包括神轎人數、陣頭人數、我方誰來負責招待等等）。招待時間主要是集中在香路第二天的中午（基本上是大部分的神轎與陣頭繞境到大塏寮的時刻），在近七十個繞境前來的單位中，一共是註明了十八個單位，大約也是四分之一左右。不過十八的單位中有七個單位是以個人名義來招待的。在招待人數方面（十一個單位由大塏寮公廟保安宮招待，被招待人數為 1,109 人，另外七個單位由個人招待，被招待人數為 469 人）。

全面討論西港刈香中的交陪關係與網絡（包括個人層次與集體層次，集體層次包括廟與廟、神與神、陣頭與陣頭等，此外還有個人與集體間互相關聯的層次，如個人宴請陣頭等），不是本文在此所能做的，但本文至少要指出來兩點：一、如前所述，一個大區域內聚落間頻繁交陪關係背後的背景，不是合作，而是競爭；二、在西港刈香區域範圍內高頻率的區內交陪網絡（區域內聚落和區域內聚落相互交陪），它的象徵性層面的重要性（詳後），可能比其物質性互助的層面來得還要更重要和更具有持續性，而這兩點間當然也是密切相關的。

關於第一點，西港刈香內部的衝突其實不少，方淑美（1992: 112-113）曾摘要了這些衝突：

土地墾拓過程中所以發生黃郭兩姓的械鬥外，香境內各村莊間在日常生活中也有著各種衝突而相處不融洽，例如樹仔腳康王與頂下寮郭聖王的駕前轎之爭；烏竹林「獅母」（香境內最先組成的獅陣）與管寮「獅公」（香境內第二組成的獅陣）的糾紛；埔頂黃與南勢陳互不嫁娶的恩怨；姑媽宮廟地一事引致管寮與八份不合；及外渡頭宋江陣接陣烏竹林獅陣的「請旗」時，不小心頭旗由其獅頭穿過（挑釁的意味）亦有糾紛等等。

其實許多衝突都是在土地開墾過程中因水源（如埔頂與南勢）、地界（黃姓與郭姓村落）等原因而早埋下的種子，刈香過程中稍一不慎則會引發更持久而難以化解的衝突。衝突與對立中，合作關係變得更有存在的必要，尤其是周邊鄰近村落間的互助。大塭寮與大竹林原來就是兄弟庄，黃郭相爭期間，大塭寮又迎請附近外渡頭的謝府元帥，並與外渡頭形成親密的交陪關係，然後又經由武陣同師門的關係而與管寮金獅陣相互交陪。當區域內資源的分享與分配形成衝突，同區域內所發生的密切交陪網絡，其實是導因於區域內的衝突對立，如果沒有這種強烈的衝突，合作上的需要也沒有如此強烈。

關於第二點，我們必須把西港地區交陪網絡的發展，放在前述所提到的，不斷有新聚落發展成熟的區塊發展史裏來看。我們注意到，隨著台江內海浮陸的出現，不同時期有不同聚落出現。對於這些新聚落來說，為了要得到周圍區域的承認，在聚落較小人口較小時，往往是起先以「合轎」的方式來出陣。若有能力便獨立出轎，但有時還會以同樣轎號來出陣，若人口更多，力量更大，往往便會成立武陣（如樹仔腳的發展）。

在這種生態與歷程中，新聚落透過進入「千歲爺巡境的刈香活動」，而得以展演出自己的實力，並得到周圍聚落的認可或承認。交陪網絡，則是籠罩在千歲爺的榮耀與光輝之下，一個聚落熱情參與這個巡遊隊伍時，所能由周遭得到的最溫暖的相互認可與承認。而這些網絡，一部份是曾與自己共同爭取周遭認同過程裏的兄弟之邦，一部份則是努力爭取新友邦後的產物。簡言之，在千歲爺駕臨巡遊過程裏的交陪，除了物質上的支援與互助外，更是聚落認同身份的「真確化」，尤其是當我們考慮到台江內海的變遷，和西港地區聚落生成與競爭的歷史過程時，我們會發現，各種交陪網絡背後的結構與功能，具有持久的象徵性意義。也就是說，在這個「主導性真確化」的框架裏，交陪網絡是達成「從屬性的真確化」（社區被納入千歲爺巡遊的架構當中而得以被公眾所承認）的一個重要環節，而其運作機制則是一種經由「相互加以真確化」的象徵過程（在為千歲爺擔負任務的行列中，交陪雙方或者是相互合作來扮演某種角色，或者是積極的互相加以尊重與承認），而讓發展中的聚落，更迅速的能在歷史過程中得到身份上的確認。

六、大型的地方性與國家

如前所述，正如 Sangren (2000: 54) 所指出，在傳統華人帝國，皇朝經由冊封地方神明，而創造出一種「國家與地方信仰之間相互正當化」的「相互真確化」的歷程。這樣的歷程，到了現代社會，是否還會依然有所呈現呢？而由這裏，是否又能夠更清楚幫助我們看清楚地方性的屬性，以及它與現代國家或全球化框架之間的關係呢？

一個地方，並不一定會有單一的認同。一個橫跨八九十個村庄的大型的地方，內部更不具有同一性。然而大型的地方卻能創造出一種持續性的象徵，而可能被挪用在新的政治情境當中。

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）裏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，相互彼此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，在面對殖民政權、威權民族國家、和以市民社會為基礎的現代民族國家時，似乎各自被以不同方式而被對待和挪用。至於地方本身，則也會以不同方式來在新的脈絡裏找出自我維繫之道。

一個如此宏大與涵蓋性廣，有著反覆循環性的，而且是已經在歷史過程中得到了充分「真確化」的地方性，在任何政權建構其正當性與里程碑時，即使不加以運用，也很難加以輕忽。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《台灣日日新報》（日文版）中的記載為例，一共有八次記錄到西港刈香活動。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，但大致反映出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的多。如昭和十二年（1937）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，那種把其當做是難以改變的「地方性殘餘範疇」的角度，其實還是隱藏在新聞報導的背後。

威權式的民族國家—國民黨政權，它較刻意而小心的去保存地方性的舞台，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），曾半強迫性的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「躍馬中原」的準備。¹⁰

到了當代，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」，有可能成為創造民族國家歷史記憶與紀念碑的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

10 例如民國六十九年（1980年），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：西港玉勅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一親民愛民之德政，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。

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裏都可以看到各種端倪。¹¹

地方對於進入國家的「文化資產」，至少對西港地區大部分的村落來說，本來可能是會採取著冷淡態度的，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。被率先被列為無形文化資產，當然是激烈競爭中所極有面子的一件事。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所跟我說的（受訪於 2011-7-19）：

11 例如 2009 年三月四日聯合報「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（一七八四年）八份姑媽宮甲辰科的香科遶境，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，先到廟裏做宗教儀式）。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。

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、遶境、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……

這些話裏很清楚的顯示出，原來被鑲嵌在地方網絡裏的傳統機構，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。

七、討論與結論

地方性是歷史的產物，它的產生，一方面被一個區域內部的特殊權力關係所型塑，一方面它也受到區域外部各種勢力的影響。這些外力影響，在傳統帝國、現代民族國家、全球化情境等不同的情況中，通常也會有所差異。

漢人傳統的小農社會裏，在其家庭農業生產模式和社區內互惠的共同體規範下，即使與外界相對隔絕，也許仍然能夠無限期的自我再生產。然而進入當代所謂全球化時空壓縮的環境中，傳統華人社區聚落的明確界線可能無法再有所維繫，各類流動性的資本會侵入於地方社區，地方社區也面臨人口外移和無法抵制外在市場的生存壓力。

然而事實上，各種研究發現，新的全球局勢中，時空的壓縮，並不會瓦解地方，反而地方會重新以各種面貌重生。不過這個時候，客觀的區位似乎變得沒有那麼絕對了，地方內在的屬性是什麼反而顯得更為重要。

也正是在這樣的背景下，我想要用新的概念「地方性」來檢視漢人民間信仰。所謂的「地方性」，是一種和持久性人群互動與空間都有關的某種同質化的經驗（或是想像出來的同質化的經驗）與情感，但它又不等同於空間。當現代人處在快速變動的情境中，或許有更強的慾望想要去追尋真實性與根源性，這時往往會以「地方性」的建構來滿足於這種慾望。而「地方性」的建構，和原有社會文化傳統下地方活動或實踐背後的認知與情感結構間，有著極為密切的關係。

（一）幾個相關的概念

地方性是歷史與歸屬感間的某種結合，當一個地方在歷史延續性中能夠不斷再生產（人口增殖、社會關係延續、地理空間相對穩定等），對當地人來說，這個地方就會成為了有根的地方和具有永恆性的地方。不過，地方必然是社會空間與主觀想像空間之間的一種互動，因此地方從未建制完成，而會透過不斷重複的實踐來運作（Cresswell 2006: 65）。

有幾個和地方性（眼前的人際互動的感覺和生存脈絡）相關的概念常被

討論到：空間（space），只是一個沒有內涵的位置。當它被某些人使用並賦予了某種意義，這就被轉化成為了地方（place）（Cresswell 2006: 19），鄰坊（neighborhood）是 Appadurai（Appadurai 2009: 255-256）用來指稱「地方性」具體實存形式的名詞。社群（community）可能會佔據地方，而填補了地方性的內容，但人群可以佔據任何不同位置（Cresswell 2006: 112），社群界線本身也是浮動的（呂玫媛 2008）。當然，社群也可以借用地方性來建構集體連帶和情感（利用社群對於共同地域和起源的記憶）。當社群執著於一種歷史的慾望（瞭解自己的社群的歷史根源）和想要更確立某種社群的邊界，社群中的人可能會發展出強烈的認同（identity）。

（二）漢人傳統社會的地方性

漢人傳統社會的地方性起源於農業自然村落中的儀式與歷史單位、自然村有一個有歷史感的地名，一位或幾位共同的保護神，村名共享相同的自然環境，並共同尋求宇宙力量和風水的調節。村民享有著共同地域性的歸屬感，並透過儀式再現的形式，強化了這種歸屬感。經過不斷反覆儀式性的操作，在共同地方的想像中，將某地地方性的意義給確定了下來。漢人傳統社會裏，地方性於是因此是共同居住經驗與重複性的儀式再現裏所形成的，社區的歷史則以神話的形式將地方賦予了一種永恆性。當地祭祀主神有時是由當地鬼魂所轉化而成，有時是移入族群所帶來，神話的內容當然僅是與本村有關的神鬼爭鬥和風水興衰等的故事。

透過每一次儀式性的再現，地方被再神聖化，地方內的社會關係被再強化，地方的範圍也得以更確定，這也就是祭祀圈的功能。對內而言，這當然有可能形成一種特殊的文化主導權，壓抑了內部不同族群或姓氏上的紛歧，不過它背後是一種以共同分擔責任為基礎的社區性主導權（communal hegemony）（Chau 2006: 69-72），這個主導權的權威會經由公共儀式的不斷重複而得以維繫。

在傳統社會，地方性鑲嵌在自然村的空間與歷史歷程中，這是由下而上所自然形成的，它和中央王朝由上而下強制性當然不同；它和完全由下而上的市場經濟競爭也不完全一樣（Feuchtwang 1998: 47-48）。不過，當中央王朝也要利用各地方間可能有的共同性來進行管理與控制；地方社群必須要考慮宗教活

動所可能帶來的經濟上的成本與利益時，一個地方的傳統機構，也可能會和各個層次的政治機構與經濟活動交織在一起，這會讓各地區的地方性建構有不同比重上的差異（同上引：48）。不過，這種多重機構的結合，其性質和現代國家或全球化社會對於地方性的動員或運用，其意義是相當不同的（見後）。

（三）大型的地方性

多個地方聚落一起構成的地方性，我稱之為大型的地方性。大型的地方性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。林美容所提出的信仰圈的概念，這得自對彰化南瑤宮眾多信仰分支的調查，這是一個典型大型的地方性的例子，但其實際功能與性質還有待探究。建築在信仰圈概念的基礎上，我的提出大型地方性的概念，或許可以更有助於探討漢人民間信仰在不同時空裏的功能和型態的問題。

早經 Sangren（2000: 97-98）指出，漢人地方社區再生產的一個機制，是透過至外地進香而達成，這是因為進香活動時，信眾會跑到離自己社區較遙遠的地方，這樣一個「處於範圍以外」的基礎，有可能創造出一種超越性的意象，然後再經過漢人民間信仰進香、分香、分靈這一類文化語彙所帶動的認知轉化裏，進香的過程，形同於社區本身藉由外界的靈力而創造出自己的主體性。也就是社區先產生自我異化，錯誤的將來自自己的力量視為是來自於外地的主神，進而社區又透過進香的過程，將外地主神具有的超越性引進於自己的社區，社區也就得以產生新的力量。這裏，外地、在外、遠離等，都是能創造出超越性的空間基礎。

然而，在大型的地方性裏，我們卻看到了另外一種情況：大型地方性裏，一群社區在自己內部創造出更高的超越性，不必經過遠離至外地而產生的異化過程，而是在眾多社區間透過協力，就自己生產出來了它們自己。

在這種自體創造的超越性裏，靈力來源與特定區域的關係更為專屬與獨佔（不同於祖廟的為眾多不同社區的分靈所共享）。「它」（超越性的靈力），就在自己本身，這顯得更危險也更曖昧，靈力的承接也具有著更高的風險，需要更謹慎的程序。

大型的地方性和一般的地方性不同的是，路徑取代了邊界，社會關係交錯所畫出來的聯誼網絡取代了固定疆界的轄境。

大型地方性的起源是因為大型的集體性的需要，所以必須在地演化出「宏偉的靈驗」、「宏偉的神話」、和「宏偉的對神明的款待」，而它又不能太明確的附著在一個固定的庄頭或城鎮上，因為它必須要能夠統合並超越於個別間的差異性，這使它和單一的地方性性質差異很大。某種程度這和現代國家有些類似（找出共同性來整合大範圍的人群，創造集體共享的歷史等），但是大型地方性必然是由長期歷史中自然演變而形成的，而不同於現代國家的經由強制性和刻意性來編寫歷史或控制特定大範圍的疆域。

以西港刈香為例，起源於對曾文河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繞境的任務。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」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。慶安宮本身主祀神有所轉變，慶典活動由單純的繞境，到醮壇、王府的先後設置，請水地點也起了變化。我們由西港刈香的例子，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裏的最大延展性，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，會產生一種什麼樣的拉扯和融合性的關係。

（四）大型地方性與現代國家

過去傳統社會地方與國家都是以農業原則來組成。國家有強制性的暴力，但是在以農為本的政治經濟結構中，地方也具有和國家對抗的意識型態基礎。地方再生產與帝國再生產之間，至少在正當性層面上有著相互支持性與支援性。（Sangren 2000: 54）。

進入現代世俗國家以後，傳統農業聚落所形成的「地方性」更疏離於現代的資本流動，但是在多聚落聯盟所形成的「大型地方性」裏，卻有某一部份和現代國家有著某種親近性。

在國家方面來說，國家的動員需要某種文化與情感基礎的支持，但前提是地方不能成為經濟資本流動的障礙。於是國家選擇部分地方遺產為中心而加以

放大其效果，以創造出某種永恆性的情感基礎。而大型廟會活動，以其涉及大量人群與聚落、宏大、涵蓋性廣、內部有密集性的情感互動、歷史傳統也被永恆循環性加以展演，這都成為國家可以擅加挪用之動態性的地方遺產（至少對國家方面來說是如此）。不過，當然國家與「大型地方性」這兩者的超越性基礎是不同的，前者是一種由上而下的政治經濟統合，後者則是大範圍地域所創造出來的「獨佔性的」：自己能夠再生產出自己的內在性之超越性。

「大型的地方性」，當進入現代國家的計畫，它開始有更多與外界的協商與拉扯，以西港刈香來說，它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裏的一部份，現代商業活動也將流動性的資本引入傳統文化活動中。而在這多方面的承接點上，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，主辦西港刈香的廟宇慶安宮，也成為這個轉接點上，地位與功能都愈來愈顯重要的傳統廟宇。

綜合我的討論，依據本文所進行的概念建構的方式，我可以將地方性、大型地方性、和進香中心（Sangren 1987: 187-206）等之間的對比，以及其各自與現代國家或全球資本主義間的關係，呈現在表二中：

經由這幾個面向（定義、形式、形成的歷史過程、再現的形式、超越性的性質、空間屬性、功能演進、操作機制等），我可以較好的去掌握不同層次的傳統民間信仰活動背後更為抽象的性質，我也可能在這些性質的基礎上，進一步去推測傳統漢人社會與現代民族國家或全球資本主義之間的接觸或匯合的方式。總之，本文提出了地方性與大型地方性的概念，這一方面是要對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；另一方面我也試圖透過地方性與大型地方性等概念的提出，以找到更適合的切入當代漢人民間信仰現象的研究角度。而已為學界多所研究的西港刈香，則被我在以新概念引導下，加上了補充性的資料與田野觀察，以試圖來達成本文概念建構與理論分析上的旨趣。

人類學與社會學關於「空間」和「地方」的討論非常豐富（如 Lefebvre 1991, Harvey 1996, Soja 1996），本文僅是經由 Appadurai（1996）對全球化歷程中地方性的討論，而試圖將其引伸到漢人社會地方傳統與當代處境方面的議題，但本文的討論還不足以更深刻而全面的來理解漢人社會的「地方性」，

表二 地方性、大型地方性與進香中心間的比較

內涵	傳統漢人社會中的地方性	傳統漢人社會中大型的地方性	傳統漢人社會中的進香中心
定義	單一社區聚落共同體中的集體性規範與生活經驗	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	在歷史傳承上具有祖廟（相對於分香廟）位置的宗教中心，當地開放給所有外來香客，香客往往以社區為單位，攜神像前來與靈力本源進行連結
形式	與地方歷史發展經驗有關的一尊或多尊神明為核心，每年重複性的舉辦公共儀式（平安宴、向外進香、境內繞境等），社區邊境的確認相當重要	通常是間歇性多年一次的巡境與繞境活動，路徑與內部聯盟網絡關係的確認，勝過於邊境的確認	跨區域社區間網絡關係的強化與重現
形成的歷史過程	共同生活經驗中形成的社區性主導權（communal hegemony）	大範圍自然生態中偶然或自然形成的集體聯盟關係	新的墾殖社區必須透過遙遠的權威來強化本身的正當性
再現的形式	村民與某尊或多尊神明同盟關係的展現	以階序性權威關係來表現中央權威，內部同盟則有多邊交陪關係的展現	祖廟與分香廟之間連結性關係的儀式性展現，起源點的展演等
超越性的性質	與神明形成長期交互對等性的同盟關係，全體村民共同接受的公眾性權威	多個緊鄰社區內部大範圍地域內，因歷史機緣創造出共享而內部有獨佔性的共同權威	遠離於分香子廟所在地的祖廟，創造出了某種超越性
空間屬性	與切身生存脈絡有關的內部社區空間的維繫（固定的地方〔place〕）	聯盟交錯重疊關係裏有著均質平等關係的空間	單一宗教中地的神聖空間
原初功能	社區內部主導權的建立，維繫文化定義下的社區內部的平安	克服大範圍地理或社會環境生態中的不確定性	建構具有源頭性意義的超越性與正當性的基礎
功能的演進	憑藉地方公眾權威的再現來與其它社區進行結盟與合作	大範圍內的和諧關係的維繫，新興社區建立真確化的憑藉（經由「從屬性的真確化」）	創造出多重意義下的中地（宗教、經濟、政治、文化、藝術）
操作的機制	周詳完整的社區公眾性慶祝與展演（神明生活動、平安宴、擲爐主、擲龜等）	模糊曖昧的超越性的建構，謹慎的靈力的承接與巡遊	祖廟與分香子廟香火的交會與相關儀式性展演
對於現代民族國家的意義	國家對基層地方村民互惠關係會產生干擾	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中之超越性（如千歲爺）相互扞格	國家與進香宗教中地間更可能相互協商合作，但國家可能會涉入不同進香宗教中地之間的複雜競爭當中
對於全球化資本主義的意義	基層地方性阻礙資本的流動	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	單一宗教中地與資本間可以形成良好的同盟關係

資料來源：筆者整理

在這一方面，於本文的基礎上，未來顯然還需要更擴大與理論文獻間的對話，才可能就特定歷史情境裏地方性的建構與競爭等，進行更為系統性的討論。

而就現有漢人宗教研究的文獻來看，關於地方性與大型地方性這一方面的討論，除了可以與前面所提到過的林美容、未成道男、三尾裕子等人的祭祀範圍的研究相對照以外，也可能與目前臺灣學界特意刻畫當代廟宇與儀式活動變遷的文獻相互參照其理論意涵，如呂玫媛（2008）對於社群浮動性邊界的討論、林瑋嬪（2005）對於現代廟宇構成基礎轉變的民族誌報導、林開世（2009）之繞境研究中所顯露的在地化與新興商業空間之間的交會等等，這些都是筆者未來需要與之做進一步對話的研究成果。

本文以歷史縱貫性與當代經驗性材料為基礎，比較集中於由西港刈香跨區域活動內部的結構與節奏為焦點，以此來反省不同集體層次中漢人地方性的可能類型與性質，但限於篇幅，一方面本文還未能夠對於全球化環境中地方性的有關議題進行全面性的檢視與討論，另一方面本文也還未能與既有漢人民間信仰文獻進行較完整的對話；這些當然都還有待本文與更多相關文獻與田野紀錄的對比與參照之後，才可能將本文相關的概念討論，予以做進一步的引伸、比較與擴展。

參考書目

三尾裕子Mio, Yuko

- 2003 從地方性廟宇到全台性廟宇cong difangxing miaoyu dao quantaixing miaoyu [From local to pan-Taiwanese temple: a case study of the development of Manminshan Zhenangong and its religious circle]。刊於[In]信仰、儀式與社會 xinyang, yishi yu shehui [Belief, ritual and society: papers from the Third International Conference on Sinology]，林美容主編 linmeirong zhubian[Lin, Mei-Rong, ed.]，頁229-296[Pp. 229-296]。臺北：中央研究院民族學研究所 taipei: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

大塭寮網站Dawenliao website

- 2011 老叟專欄 laosou zhuanlan [Elderly column]。網路資源 wanglu ziyuan

[Internet source] , <http://happy123.tw/modules/tadnews/index.php?ncsn=4#A> , 2011 年8月[August 2011]

五相王爵爺生前事略(小冊子) wuxiangwang jueye shengqian shilüe (xiaocezi)[A Brief history of the Wuxiang King. (Booklet)]

[年代不詳n.d.] 臺南：王李家族 Tainan: wangli jiazu [Tainan: Wanlee Family]

王俊昌、陳亮州、馬有成 Wang, Jun-chang, Liang-zhou Chen and You-cheng Ma

2005 珍藏西港·宏觀歷史卷 zhencang xigang-hongguan lishi juan [Gazetteer of Xigang, volume of history]。臺南縣：西港鄉公所 tainan: xigang xianggongsuo [Tainan county: xigang town office]。

方淑美 Fang, Shu-mei

1992 臺南西港仔刈香的空間性 tainan xigangzai yixiang de kongjianxing [Spatiality of Tainan Xigang yixiang]。國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文 guoli taiwan shifan daxue dili yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. thesis. Graduate Institute of Geography, National Taiwan Normal University]。

未成道男 Suenari, Michio

1991 台灣漢族の信仰圏域 taiwan kanzoku no shinko keniki [Religious spheres : a case study from a Hakka village in North Taiwan]。刊於[In]國立民族學博物館研究報告 kokuritsu minzokugaku hakubutsukan kenkyu hokoku [Bulletin of the national museum of ethnology] , 別冊 bessatsu 14[Special issue 14]: 漢族と隣接諸族—民族のアイデンティティの諸動態 kanzoku to rinsetsu shozoku minzoku no aidentiti no shodoutai[Han-Chinese and their neighbors : essays in the comparative study of ethnic identity] , 竹村卓二編 Takemura, Takuji, ed. , 頁21-101 [Pp. 21-101]。大阪：國立民族學博物館 Osaka: Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan [Osaka: National Museum of Ethnology]。

台灣日日新報(日文版) Taiwan nichinichi shinpo (Japanese version)

1913 南部通訊 nanbu tongxun [Southern news]。6月5日 [June 5]。

1925 赤崁特訊：醮期已定 chikan texun: jiaoqi yiding [Tainan local news: ritual date set down]。6月3日 [June 3]。

1937 慶安宮祭典 qingangong jidan [Ritual of Qingangong]。5月10日 [May 10]。

艾茉莉 Allio, Fiorella

2002 繞境與地方身份認同 raojing yu difang shenfen renting [Tour of inspection and local identity]。法國漢學 faguo hanxue [French Sinology] 7: 376-396 , 北京：中華書局 beijing [Beijing]: zhonghua shuju。

李豐楙 Li, Feng-mao

1993 東港王船和瘟與送王習俗之研究 donggang wangchuan han wen yu songwang xisu zhi yanjiu [Pacifying plague deities and seeing off plaques in the Donggan boat-burning festival]。東方宗教研究 dongfang zongjiao yanjiu [Studies in

Oriental Religions] 3: 227-264。

- 2006 臺南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭 tainanxian diqu wangchuan jidian baocun jihua: taijiang neihai yingwang ji [Project for the preserving of boat-buring festival: rituals for lords welcoming in Taijiang river]。宜蘭縣五結鄉：傳統藝術中心。yilanxian wujiexiang: chuanyi zhongxin [Yilan County: National Center for Traditional Art]。
- 李豐楙、謝聰輝 Li, Feng-mao and Cong-hui Xie
- 2001 台灣齋醮 taiwan zhajiao [Merit and offering rituals in Taiwan]。臺北：傳藝中心籌備處 taipei: chuanyi zhongxin choubeichu [Taipei: National Center for Traditional Art]。
- 呂玫媛 Lu, Mei-huan
- 2008 社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例 shequn jiangou yu fu dong de bianjie: yi baishazhun mazu jinxiang weili [Constructing the “community” and its shifting boundary]。臺灣人類學刊 taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 6(1): 31-76。
- 吳新榮 Wu, Xin-rong
- 1981 震瀛採訪錄 zhenying caifang lu [A report by Zhenying]。臺南：臺南縣政府 tainan: tainan xianzhengfu [Tainan Country Government]。
- 林美容 Lin, Mei-rong
- 1986 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織 you jisiquan laikan caotunzhen de difang zuzhi [The religious sphere as a form of local organization: a case study from Tsaotun township]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica] 62: 53-114。
- 1989 彰化媽祖的信仰圈 zhanghua mazu de xinyangquan [Belief sphere of Changhua Matsu]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica] 68: 41-104。
- 1991 臺灣區域性宗教組織的社會文化基礎 taiwan quyuxing zongjiao zuzhi de shehui wenhua jichu [Regional religious organization and their social and cultural foundations]。東方宗教研究 dongfang zongjiao yanjiu [Studies in Oriental Religions] 2: 345-365。
- 2008 祭祀圈與地方社會 jisiquan yu difang shehui [Religious sphere and local community]。臺北：博揚文化 taipei [Taipei]: boyang wenhua。
- 林森澤 Lin, Sen-ze
- 2000 西港鄉分組座談記錄 xigangxiang feuzu zuotanjilu [Group discussion records of shigang township]。臺南縣鄉土史料 tainanxian xiangtu shiliao [Local

materials of Tainan county]，臺灣省文獻委員會編印 taiwansheng wenxian weiyuanhui bian yin [Taiwan historical board, ed.]，頁 307-348 [Pp. 307-348]。南投市：臺灣省文獻會 nantoushi : taiwansheng wenxianhui [Nantou County: Taiwan Historical]。

林開世 Lin, Kai-shi

- 2009 移動的身體：一個繞境儀式的分析 yidong de shenti: yige raojing yishi de fenxi [The moving body: analysis of a territorial circumventing ceremony]。空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產 kong jian yu wenhua changyu : kongjian zhi yixiang, shijian yu shehui de sheng chan [Space and cultural fields: spatial images, practices and social production]，黃應貴主編 [Huang, Ying-Gui, ed.]，頁197-244 [Pp. 197-244]。臺北市：漢學研究中心 taibeishi : han xue yan jiu zhong xin [Taipei : Center for Chinese Studies]。

林瑋嬪 Lin, Wei-pin

- 2005 臺灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策談起 taiwan miaoyu de fazhan: cong yige difang zhuang miao de shenming xinyang, qiye hua jingying yiji guojia wenhua zhengce tanqi [The development of Taiwan Temple: God's efficacy, entrepreneurial management and state cultural policies]。國立臺灣大學考古人類學刊 guoli taiwan daxue kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology, National Taiwan University] 62: 56-92。

岡田謙 Okada, Yuzuru

- 1960[1938] 臺灣北部村落之祭祀範圍 tai wan bei bu cun luo zhi ji si fan wei [Ritual spheres in Northern Taiwan]。陳乃堯譯 Chennaibo yi [Chennaibo, trans.] 臺北文物 taibe wenwu [Taipei cultural relics] 9(4): 14-29。

陳志榮 Chen, Zhi-Rong

- 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 zhu mumiao yu zhuangtougumiao de hudong guanxi: yi tainan xigang qingangong wangjiao jiyi weili [The interaction among main-ancestor temple and village temple: the Lords offering ritual in Tainan Xigang Qing-an temple]。發表於 [Presented] 臺灣民眾宗教科際研究研討會，臺北南港中研院民族所主辦。taibe nangang zhongyanyuan minzusuo : taiwan minzhong zongjiao keji yanjiu taolunhui [Taipei Academia Sinica: popular religion interdisciplinary conference]。

富田芳郎 Tomita, Yoshiro

- 1933 臺灣的農村聚落型態 taiwan de nongcun juluo xingtai [The composition of Taiwan rural village]。臺灣地學記事 taiwan dixue jishi [Taiwan geography] 4(2): 11-14；4(3): 18-24。

馬有成Ma, You-Cheng

- 2005 珍藏西港·宗教民俗卷 zhencang xigang · zongjiao minsu juan [Gazetteer of Xigang, volume of religion and folklore]。臺南縣：西港鄉公所 tainan: xigang xianggongsuo [Tainan county: xigang town office]。

張英琦Zhang, Ying-Qi

- 2011 西港香科武陣之研究 xigang xiangke wuzhen zhi yanjiu [Martial festival troupes in Xigang ceremony]。國立臺南大學體育科教學研究所碩士論文。guoli tainan daxue tiyuke jiaoxue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. thesis. Graduate Institute of Physical Education, National Tainan University]。

張珣Zhang, Xun

- 2002 祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨 jisiquan yanjiu de fanxing yu houjisiquan shidai de lailin [Reflections on ritual spheres and the coming of post-ritual sphere era]。國立臺灣大學考古人類學刊 guoli taiwan daxue kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology, National Taiwan University] 58: 78-111。

黃名宏Huang, Ming-Hong

- 2010 地方開發經驗的投影——西港仔香傳統陣頭的人文意義 difang kai fa jingyan de touying——xigangzaixiang chuantong zhentou de renwenyiyi [Mirror of the history of local exploitation: the cultural meaning of Xigang festival troupes]。民俗與文化 minsu yu wenhua [Folklore and Culture] 6: 71-98。

黃文博Huang, Wen-Bo

- 1992 瘟神傳奇 wenshen chuanqi [Legends for gods of pestilences]。臺南：臺南縣立文化中心 tainan: tainan xianli wenhua zhongxin [Tainan County: county cultural center]。

黃文博、黃明雅Huang, Wen-Bo and Huang, Ming-Ya

- 2001 臺灣第一香：西港玉敕慶安宮庚辰香科大醮典 taiwan diyixiang: xi gang yuchi qingangong gengchen xiangke dajiaodian [Taiwan best religious festival: the Lords offering ritual in Tainan Xigang Qing-an temple, the year of geng chen]。臺南縣西港鄉：慶安宮 tainanxian xigang xiang: qingangong [Tainan county Xigang town: Qing-an temple]。

趙文榮Zhao, Wen-Rong

- 2006 南瀛內海誌 nanying neihai zhi [Gazetteer of inner ocean in southern Taiwan]。臺南縣：臺南縣政府 tainanxian: tainanxian zhengfu [Tainan county: Tainan county office]。

葉雅萍Ye, Ya-Ping

- 2004 臺南縣鹽分大地帶社會發展之研究 tainanxian yanfen dadidai shehui fazhan

zhi yanjiu [The social development of Tainan Salinity zone]。國立中正大學歷史所碩士論文 guoli zhongzheng daxue lishisuo shuoshilun wen [M.A. thesis. Graduate Institute of History, National zhongzheng University]。

植野弘子 Ueno, Hiroko

1988 台灣南部的王醮と村落——台南県一祭祀圏の村落間關係 taiwan nanbu no ojyo to sonraku tainanken hitotsu saishiken no sonrakukan kankei [Villages practice the lords offering ritual in southern Taiwan: villages' interaction within a ritual sphere in Tainan county]。文化人類學 wen hua ren lei xue [Cultural Anthropology]，漢學研究最前線 hanxue yanjiu zuiqianxian [The frontline of sinology] 5:64-82。

楊書濠 Yang, Shu-Hao

2010 清代西港地區人文聚落的發展與變遷 qingdai xigang diqu renwen juluo de fazhan yu bianqian [The development and change of Tainan Xigang area during Qing period]。臺灣文獻 taiwan wenxian [Taiwan historica] 11(3):465-492。

劉傳心 Liu, Chuan-Xin

1980 玉敕慶安宮轄內外廟宇寶鑑 yuchi qingangong xianewai miaoyu baojian [Gazetteer for regional temples under Xigang, Qingan temple's district]。臺南市：西港慶安宮 tainan shi: xigang qingangong [Tainan county, Xigang town: Qing-an temple]。

盧嘉興 Lu, Jia-Xing

1965 鹿耳門地理演變考 luermen dili yanbiankao [Archaeological studies of Luermen's geography]。臺北市：臺灣商務印書館 taibeishi: taiwan shangwu yinshuguan [Taipei city: the commercial press]。

1981 捏改古匾及篡改廟名考證 niegai gubian ji cuangai miaoming kaozheng [Fabrication of ancient inscribed boards and revising temples' title]。臺灣風物 tai wan feng wu [The Taiwan folkways] 31:495-116。

謝宗榮 Xie, Zong-Rong

2006 臺灣的王爺廟 taiwan de wangyemiao [The Lords' temple in Taiwan]。臺北：遠足文化 taibeiyuan zu wenhua [Taipei: Sinobooks]。

謝國興 Xie, Guo-Xing

2010 南瀛地區廟會的繞境模式：兼論祭祀圈、信仰圈與交陪境 nanying diqu miaohui de raojing moshi: jianlun jisiquan, xinyangquan yu jiaopeijing [Patterns for territorial circumventing in southern Taiwan: on ritual spheres, belief spheres, and social and ritual interaction]。南瀛歷史、社會與文化 II. nanying lishi, shehui yu wenhua II [Nanying history, society and culture, II]，戴文鋒主編 [Dai, Wen-Feng, ed.]，頁 235-254 [Pp. 235-254]。臺南縣政府出版 tainanxian zhengfu chuban [Tainan County Government]。

劉枝萬 Liu, Zhi-Wan

- 1983 臺灣民間信仰論集 taiwan minjian xinyang lunji [Studies on Taiwan folk religion]. 臺北：聯經 taipei [Taipei]:lianjing。

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. *In* Belief, ritual and society, Lin Mei-rong, ed. Pp. 131-177. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

- 2008 Local Traditions and their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of communal rituals in the Nanying Region. *In* History, culture and society in Tainan. Allio, Fiorella and Yu- ju Lin, eds. Pp. 481-521. Tainan: Tainan county government, International center for Tainan area Humanities and social sciences research.

Appadurai, Arjun

- 1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

- 2009 [1996] 消失的地方性：全球化的文化向度 xiaoshi de difangxing [Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization]. 鄭義愷譯 [Jeng, I-Kai, trans.]. 臺北：群學出版社 taipei [Taipei]: qunxue chubanshe [Socio Publishing]。

Chau, Adam Yuet

- 2006 Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China. Stanford, CA.: Stanford University Press.

Cresswell, Tim

- 2006[2004] 地方：記憶、想像與認同 difang: jiyi, xiang-xiang yu rentong [Place: a short introduction] 徐苔玲、王志宏譯 Xutailing, Wangzhihong yi [Xutailing and Chih-hung Wang, trans.]

Dell'Orto, Alessandro 戴德忠

- 2002 Place and Spirit in Taiwan: Tudi Gong in the Stories, Strategies and Memories of Everyday Life. New York: Routledge Curzon.

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, eds. Pp. 46-74. New York: An East Gate Book.

- 2001 Popular religion in China: The imperial metaphor. London: Curzon Press.

Harvey, D.

- 1996 Justice, Nature and the Geography of Difference. Cambridge, MA.: Blackwell Publishers.

- Hobsbawn, E., and Ranger, eds.
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge university Press.
- Jordan, David K.
1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley, CA.: University of California Press.
1976 *The Jiaw of Shigaang (Taiwan): An Essay in Folk Interpretation*. *Asian Folklore Studies* 35(2): 81-107.
- Lagerwey, John
2010 *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lefebvre, H.
1991 *The Production of Space*. Oxford, UK.: Blackwell.
- 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, N.J.: The Athlone Press.
- Schipper, Kristofer M. 施博爾
1974 *The Written Memorial in Taoist Ceremonies*. *In Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf, ed. Pp. 309-324. California: University of California.
- Soja, Edward.
1996 *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and OtherReal-and-Imagined Place*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Sutton, Donald. S.
1990 *Ritual Drama and Moral Order: Interpreting the Gods' Festival Troupes of Southern Taiwan*. *The Journal of Asian Studies* 49 (3): 535-554.

丁仁傑
中央研究院民族學研究所
115 臺北市南港區研究院路二段 128 號
jcting@gate.sinica.edu.tw

Locality at Large:

Time, Space, and Inter-Village Networks in Tainan's Saikang Koah-hiu Procession

Jen-chieh Ting

Institute of Ethnology, Academia Sinica

What is the relationship between locality and globalization? Can locales resist the flow of capital? By using the concept “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 within the modern global arena.

Under the nationalist situation and global economy, people tend to think more about the security of their particular place in the world. Places then are the “contested terrain of competing definitions”. Nevertheless, to discuss the contemporary place, we still need to look back at our traditional place. This paper tries to explore the issue of traditional place through a new lens. The *Saikang Koah-hiu* procession in Southern Taiwan is a very large local festival which involves more than ninety palanquins and troupes. It originated from the terror of floods and plagues in the Tsengwen river area; thus a large inter-village communal ritual cooperation began to emerge. Even the change of regional land measurements and boundary disputes haven't disrupted this cooperation. Furthermore, historically, the function of conferring a newly emerging village's authenticity through building up a “large communal locality” has become crucially important. Once every three years, the *Saikang Koah-hiu* takes place within a large festival combining several other rituals, including a Daoist “Lord offering” ritual, a ceremony that emulates etiquette within imperial *yamens* (higher level government offices), a Boat-burning ritual, and a three-day inter-communitarian territorial procession. During the period of about one week, it is believed

that the Jade Emperor sends three of the Gods of Pestilence (among twelve) to *Saikang* to control pestilence and recover social justice. This festival has continued to be held in this area for more than 200 years. We offer a model, “Ecology of Authentification”, which can explain how a village accomplishes its village production and reproduction through not only political and economic institutions, but also through “traditional institutions”. This model of “Ecology of Authentification” explains how, under each specific natural and social ecology, a village can attain authenticity through a process of ritual confirmation and public demonstration. The mechanism of the “large locality’s ” conferring function is the special yet typical lesson we learn from the Saikang case. In particular, we offer several parallel concepts to substantiate our analyses: authentification of magic power vs. authentification of the reciprocal side; and master authentification vs. sub-authentification. When this “large locality” enters into the modern national state, there are a lot of confrontations and negotiations. This “large locality”, with its original function of conferring authentification, now plays the role of static and dynamic cultural heritage for the nation-state; and also the possible role of accumulating capital for global capitalists. Within these interstices, the formerly very marginal agricultural region *Saikang*, re-enters as a nexus between the core and the periphery. Finally, we make a comparison between locality, large locality and pilgrimage center, and discuss of how traditional ways of reproducing locality can be relevant to modern nationalist institutions and the global economic system.

Keywords: folk religion, locality, *Saikang Koah-hiu*, authentification, royal lords
