

南華大學社會科學院應用社會學系社會學碩士班

碩士論文

Department of Applied Sociology

College of Social Sciences

Nanhua University

Master Thesis

出外人為何返鄉？從地方祭典論社群與公共性—以網

寮村五年一科為例

Why do the Immigrants Return to Their Hometown? The

Study of Community and Publicness--A Case of Five-

Year Ceremony in Wangliau

劉學旻

Xue-Min Liou

指導教授：劉育成 博士

Advisor: Yu-Cheng Liu, Ph.D.

中華民國 108 年 6 月

June 2019

南 華 大 學  
應 用 社 會 學 系 社 會 學 碩 士 班  
碩 士 學 位 論 文

出 外 人 為 何 返 鄉 ？ 從 地 方 祭 典 論 社 群 與 公 共 性 — 以 網 寮 村 五 年  
一 科 為 例

Why do the Immigrants Return to Their Hometown? The Study of  
Community and Publicness--A Case of Five-Year Ceremony in Wangliu.

研 究 生 ：劉 學 曼

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 ：林 本 照

周 平

劉 敏

指 導 教 授 ：劉 敏

系 主 任 (所 長) ：劉 素 玲

口 試 日 期 ：中 華 民 國 108 年 6 月 25 日

## 謝誌

終於完成碩士論文了！回顧當時選擇就讀研究所，其實是一股熱血又衝動的決定，也在家族中引起不小紛爭，但是這兩年的時間，讓我真正感受到「學習」的熱情，在議題討論、探討過程真是有茅塞頓開的感覺，雖然晚了同屆的朋友進入社會，不過也獲得很多想法上、思考上的衝擊。另外也很有緣跟一群有趣的同學一起上課，謝謝研究所同學佩蓉、敏淳、英美、瑩姿、奕宏、晨星、碧玲、志文，還有大學部的學弟妹，有了大家上課才不孤單！

寫論文過程真的受到很多人的幫助。從一開始決定網寮鎮安宮這個研究主題後，許多老師都提供我很實在的建議，謝謝明哲老師、峰山老師在課堂時給予的建議，還有昱瑄老師、峰明老師在研究方法上的指導，最感謝的是指導教授育成老師，每次跟老師討論完後都得到很多想法，論文才能順利寫完啊！也要謝謝口試委員周平老師、林本炫老師在口試時的建議補充，讓我了解論文可以再加強的部分，寫完一篇論文真的是有功力倍增的感覺啊！

謝謝媽媽、叔公的介紹，還有鎮安宮委員們的熱心，讓我參與到許多討論得到研究的題材，還有網寮的出外人擔任論文受訪者，因為你們的受訪才造就出這篇論文。每次回到廟裡都會祈求王爺保佑我論文順利完成，感謝王爺的庇佑讓我在寫論文時頭腦清晰！還是最謝謝媽媽和家人的支持，讓我在大學畢業後一年再回到校園學習，雖然中間有些想法上的衝突，不過你們還是尊重我的決定也給予我很多力量。未來期盼自己發揮所學，服務社會、為家庭帶來更好的生活！

感謝師長、同學、家人、網寮村民還有王爺！

學旻 僅誌於 2019.07

## 中文摘要

本論文以嘉義縣東石鄉網寮村的五年一科祭典為例，紀錄當地祭典儀式過程，並試圖探討廟宇在祭典舉辦期間，出外人經由祭典作為媒介所形成的社群關係，以及祭典中的公共性議題。東石各個村落的王爺祭典有些微不同，對於王爺、客王的解釋也有各自說法，王爺身份認定則可在迎王祭典中解釋。王船是網寮村五年一科祭典中重要的象徵，原先王船儀式每一年皆有舉行，然而在更改王船儀式至五年一科之後，出外人與家鄉連結則越加明顯，此改變也讓出外人對於家鄉慶典更加期待。另外，出外人在祭典期間，從個人的感受及他人的言語中形成了浮動的社群，而在丁口錢制度中所強調的地緣、血緣關係，也可能使出外人在身份認同上有所浮動。

在公共性內涵中，地方祭典作為全體共同的認知，參與者（廟方委員、在地人、出外人）角色在行動之中，形塑出現在祭典的樣貌。廟方在祭典中公開或封閉的態度，決定參與者進入祭典的權限；在地人與廟方則需要互相配合，共同在儀式過程中出力；出外人的資金援助則間接使祭典規模越加盛大。三個群體之所以投入在公共的祭典中，其中存在著為公的公共善以及為己的私利，因此例行性祭典的舉辦能助於地方的公共行動與團結力。

關鍵字：網寮村、王爺、五年一科、社群關係、公共性

## Abstract

The thesis focuses on the Five-year ceremony of Wangliu village in Dongshi township, Chiayi County. The research covers the recording of the ceremony, and analyzes the relationship between local people and immigrants through the ceremony and the idea of publicity shaped by it. The Wang-Ye ceremonies in Dongshi are different. There are different explanations of Wang-Ye and Cing-Wang. There is a tradition of paper-pasted Wang-chuan in Wangliu, and it is a local characteristic. The Wang-chuan is an important symbol in the ceremony of the Wangliu. Originally the Wang-chuan Ritual held in every year. However, when the ritual held in the Five-year ceremony, the relation between the immigrants and hometown is closer. The immigrants look forward to joining the hometown ceremony. Owing to the immigrant's personal feelings and other words, the community is always shifting. The system of Dingkou money also give the shifting community.

In public issues, the local ceremony is the common cognition in the village. The participants (Temples Committee, local person, immigrants) create the scale of the ceremony. The permissions of the participants are determined by the temples committee's attitude, which is open or conservative. The local person needs to coordinate with the temples Committee. The funds from the immigrants make the ceremony grander. The common good and private benefits are the reason why these three groups join the ceremony together. Therefore, the routine ceremonies can promote the public action and solidarity.

Keywords: Wangliu, Wang-Ye, Five-year ceremony, community, publicness

## 目錄

謝誌.....	I
中文摘要.....	II
Abstract.....	III
目錄.....	IV
圖目錄.....	VI
表目錄.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究問題.....	2
第三節 文獻回顧.....	5
一、 王爺信仰起源.....	5
二、 王爺信仰相關儀式.....	6
三、 社群的概念.....	10
四、 公共領域與公共性概念.....	15
第四節 研究方法.....	23
一、 研究架構.....	23
二、 研究設計.....	24
三、 研究對象.....	26
四、 資料分析.....	27
第二章 網寮聚落的形成與當地信仰.....	28
第一節 網寮村聚落的形成.....	28
一、 地理位置與信仰圈關係.....	28
二、 網寮村聚落的背景.....	30
第二節 廟宇組織架構.....	33
第三節 地方信仰及五年醮科.....	34
一、 地方上的信仰.....	34
二、 五年醮科祭典.....	40
第三章 從社群角度看出外人.....	49
第一節 出外人社群關係的發展.....	49
第二節 五年醮科中的社群象徵.....	53
一、 信仰層面：對王爺的親近感，建立起眾人對信仰的感受.....	54
二、 象徵層面：王船遶境的共同象徵.....	60
第三節 祭典中的浮動邊界.....	65
一、 儀式中看見「我群」、「他群」，形成社群的浮動.....	66
二、 從丁口錢來看浮動社群.....	67

第四章 鎮安宮之公共性內涵之轉變與多樣性.....	73
第一節 祭典參與者的角色關係.....	74
一、 廟宇委員會的角色.....	74
二、 在地人在祭典中的角色.....	78
三、 出外人在祭典中的角色.....	82
四、 參與祭典角色的分工.....	85
第二節 形成祭典的公共性因素.....	88
一、 舉行例行性的祭典連結公眾參與公共事務.....	89
二、 公共善與私利共存.....	91
第五章 結論與建議.....	96
第一節 研究發現.....	96
一、 出外人在祭典中感受到神明的庇佑，更有著對家鄉的熟悉與認同.....	96
二、 祭典時間的變化，形塑出王船的共同象徵以及浮動邊界.....	97
三、 廟宇委員會、在地人及出外人，共同建構出祭典的公共性.....	98
第二節 研究建議.....	100
第三節 研究限制.....	100
一、 性別議題尚須深入理解.....	100
二、 對於王爺信仰、祭典過程紀錄不夠詳盡.....	101
參考資料.....	102

## 圖目錄

圖 1-1 研究架構圖.....	24
圖 2-2 網寮村地圖.....	30
圖 2-3 鎮安宮管理組織圖.....	34
圖 2-4 網寮鎮安宮.....	36
圖 2-5 偏殿永祀王船.....	37
圖 2-6 福春古年夫人廟.....	40
圖 2-7 福宴.....	43
圖 2-8 餵大人仔.....	43
圖 2-9 傳統紙糊王船.....	44
圖 2-10 王船裝飾.....	44
圖 2-11 網寮鎮安宮五年一科祭典遶境路線.....	45
圖 2-12 王船遶境-1.....	45
圖 2-13 王船遶境-2.....	46
圖 2-14 王船遶境-3.....	46
圖 2-15 王船燒化-1.....	48
圖 2-16 王船燒化-2.....	48
圖 4-17 甲午科年（2014 年）攝影比賽海報.....	78
圖 4-18 網寮鎮安宮九龍池觀音持樂捐芳名錄.....	84
圖 4-19 祭典中的角色關係.....	88

## 表目錄

表 1-1 公共領域結構圖 .....	16
表 1-2 訪談對象一覽表 .....	26
表 2-1 東石地區各村落之信仰.....	29
表 2-2 網寮村產業空間發展.....	32
表 2-3 鎮安宮主祀神.....	37
表 2-4 戊戌年五年醮科時程.....	42



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

臺灣的民間信仰的文化相當多元，全臺一年四季都有大大小小的祭祀活動。民間俗諺說：「三月瘋媽祖、四月王爺巡、五月迎城隍」，即適切表達出臺灣信仰的多樣性。臺灣的王爺信仰十分興盛，據1960年的調查，全臺祭祀王爺的廟宇有七百三十間，僅次於土地公廟，可見王爺信仰的普遍（劉枝萬，1995）。王爺信仰多數集中在臺灣的西南沿海地區以及離島，每年都會舉行大小祭典，有些較小型的祭典會定期或每年舉辦，而較大型的祭典（例如五年一科、三年一科等）則會不定期或隔幾年才舉辦。各地的祭典均有其地方代表性，形成臺灣民間信仰中的特殊文化。

研究者從小經常跟著母親一同參與故鄉的宗教盛事。母親的故鄉是位在嘉義縣東石鄉的網寮村。網寮村是傳統的漁村，因位處沿海地區，村民職業多以捕魚、水產養殖為主。村內主要的大廟—鎮安宮，祭祀主神為五年千歲及五府千歲王爺，每年鎮安宮的主要祭典有王爺千秋聖誕、五府千歲祭典等等，而每逢寅、午、戌年則會舉行五年一科祭典。五年一科祭典為網寮鎮安宮最為重視的祭祀活動，當地人口語上稱作「五年醮科<sup>1</sup>」，以下將以五年醮科統稱。在祭典中會造作王船，迎接代天巡狩王爺（也稱作「迎客王」），王爺則會乘坐王船遶境村子、巡視地方，其儀式內涵為驅逐鬼魅、祈福的意謂。遶境村子後，王船會於港口處燒化，為儀式畫下句點。在東石地區目前發現有製作王船的村落有六處<sup>2</sup>，網寮村便是其中一處（林伯奇，2009，頁51-72）。

---

<sup>1</sup> 網寮人常以「五年醮科」來描述祭典，此為當地的說法，其他文獻中查無相關用法。為了讓研究文章更貼近當地文化，故而沿用此名稱。

<sup>2</sup> 東石地區迎送客王有製作王船的地區分別為型厝村的山寮及型厝寮、副瀨、罟寮、東石、網

研究者每年回村參與宗教活動時，發現原本相當平靜的村落，在舉行各種祭祀時，許多居住在外地的村民都會回到故鄉參與，尤其是五年醮科祭典。在祭典期間，同時也是離鄉背井或旅居在外的親戚朋友們相聚的日子。研究者對此一已搬離村莊多年的村民依舊會積極參與故鄉宗教活動之現象感到好奇，也不禁想探問這些村人回鄉之動機。對王爺信仰的虔誠，是這些出外人回村的因素嗎？或者，有哪些原因驅使他們願意付出自己假日的時間回村參與活動？此外，在社會經濟、產業變化下，偏鄉社區人口大量外移及在地人口老化等現象，無論是在儀式活動參與或廟宇永續經營上，也造成人力短少之問題，地方廟宇又如何因應這些現象？再者，儀式的形式與內容，是否會隨之產生變化？廟方又是如何進行每次慶典的動員，以保持祭典所需要的人力資源？另外，廟方的公共政策是否也影響居民參與儀式？以上這些問題，都是研究者參與祭祀活動時產生之疑惑。因此，研究者期待透過本研究，以東石網寮村的鎮安宮為研究對象，嘗試分析村廟及其儀式在時代中的變化，並從中探討在地廟宇與信仰社群間的連結關係。

## 第二節 研究問題

本研究以網寮鎮安宮的五年醮科祭典為主軸。鎮安宮是網寮村唯一的大廟，也是歷史最久的廟宇。相傳網寮村的戴姓先祖來台開墾時，將故鄉的神明一起帶來，因為王爺相當靈驗，因而建造廟宇供奉，延續至今，網寮人依舊十分信奉王爺。五年醮科是廟裡最盛大的慶典活動，每次舉辦總是會吸引許多人共襄盛舉。

基於上述動機，本研究將從三個面向切入探究。第一部分為五年醮科祭典的意涵，以及參與者對諸多儀式的感受。在祭典過程中，網寮村鎮安宮除了會

---

寮六個村落（林伯奇，2009，頁 63）。

組團至南鯤鯓代天府及馬鳴山鎮安宮進香之外，祭典中最受矚目的就是王船儀式。雖然嘉義地區的王船信仰沒有如台南、屏東的活動如此盛大，不過許多村落都存在祭祀王船的祭典。一般而言，王船祭典是由迎王、祀王與送王等儀式所組成，嘉義地區將迎王稱為「請客王」、「迎客王」，客王即是代天巡狩王爺，是奉玉旨來到民間巡視的神祇，地方居民會盛情款待客王，請求客王保佑地方平安順遂（林伯奇，2008，頁56-59）。王船作為客王（巡狩王爺）的交通工具，在儀式中具有重要的象徵。從文獻的爬梳中，我們已經可以獲得許多關於儀式的內涵以及進行過程之描述。然而，研究者認為，若要理解參與者在儀式中得到的真實經驗，除了要知道參與者對於儀式的認知為何外，另可透過觀察祭祀活動、紀錄儀式所傳達的意涵，也更能清楚知道廟方及神職人員如何詮釋儀式本身。在過程中，參與者如何看待儀式，以及儀式帶給他們的感受，即是本研究欲探求的首要面向。

第二部分則探討透過儀式所形成的社群關係，主要的探問是，信仰社群如何牽動個人集體參與民間信仰？在過去的研究中，林美容曾經透過「祭祀圈」的概念，發現地緣及血緣關係或可作為連結信仰社群的關鍵（施振民，1973；林美容，1987）。然而，在逐漸朝向都市化發展的過程中，也出現了與傳統上不同的祭祀型態。而後，張珣（2002a）提出的「後祭祀圈」概念，便是以新的角度討論祭祀圈的定義。她認為除了了解村落的祭祀範圍之外，更重要的是從經濟、文化層面來探討祭祀組織形成的原因。這說明了凝聚宗教信徒彼此間關係的元素，或許已經跳脫地緣、血緣，這在其他社群研究中表現為強調群體間共同的想像及象徵帶來的連結性。在張珣（2002b）、林秀幸（2007）以媽祖進香來分析社群間關係的研究中指出，信仰活動之所以能在民眾間產生迴響，社群彼此的認同乃是重要因素。呂玫媛則指出，雖然移民們不再長期居住於故鄉，但每年依舊熱衷於參與宗教儀式，可以說是因為宗教活動，讓這些移民有機會再次經驗故鄉生活（呂玫媛，2008，頁53-55）。據此，人們在參與祭典過程中

所感受到的社群感、認同歸屬等等面向，應能提供我們對出外人回鄉之動機有更多的理解。

第三部分則試圖探究廟宇的公共性議題。宗教信仰在社會中扮演重要角色，其影響人們的生活習俗、價值觀等等。在臺灣的社會中，地方上的公廟通常為歷史最久且多為大眾共同建造的，也因此，公廟的性質多具有公共性意涵，其信仰也是為該方所共有的。這也表示地方公廟除了作為信仰中心，更是社區中重要的公共空間與公共事務處理中心（謝宗榮，2002，頁80）。此外，廟宇的社會功能也相當多元，現代廟宇在轉型過程中，藉由觀光及旅遊的方式，使廟宇文化成為活絡地方經濟的特點，如新港奉天宮、北港朝天宮等，這類的轉型也展現了廟宇在經濟層面的影響越加明顯且重要（張珣，2014）。另外，廟宇的祭典儀式，更具有連結社群情感的功能（呂玫鏗，2008；齊偉先，2013）。據此，公廟所具備的社會功能可視為公共性的一環。在廟宇社群中，透過各種大小活動與重要祭典所帶出的社群感，同時也能夠牽動公共性的展現與運作。本研究之目的即在於試圖探究此種公共性的內涵如何因為祭典連結於外出與在地之社群而獲得重塑，以及社群感與廟宇及祭典之公共性之間的關係產生變化之意涵。

本研究的問題意識歸結如下：

1. 嘉義縣東石鄉網寮村鎮安宮王爺信仰歷史以及五年醮科，其儀式過程以及對出外人所型塑出的意義為何？
2. 出外人在參與祭典中所形成的社群關係，包括儀式中的象徵、認同等面向之內涵為何？
3. 作為地方公廟，網寮村鎮安宮在社區大型祭典中所建構出的公共性之內涵為何？

### 第三節 文獻回顧

#### 一、王爺信仰起源

王爺的民間稱呼有王爺公、千歲、千歲爺等，其信仰從閩、浙東南沿海一帶傳入臺灣。隨著與地方文化的互相影響下，民間也流傳了不同的王爺身分說法，但王爺的神格依然可在迎王祭典中的解釋中作出區辨（李豐懋，1998，頁32）。有關於王爺神格的認定問題，在臺灣的學術研究成果中已有多種發現，本研究略將各種說法整理如下：

- （一）英靈王爺：此說法泛指生前有建功，死後亦有靈驗者，因為具有信仰的正當性而被祀奉成神，如知名歷史人物蕭何為蕭王爺、唐代名將陳元光為開漳聖王等（黃文博，1997）。有學者則認為王爺實為鄭成功父子，最早的說法源自連雅堂在《臺灣通史》中的敘述。另外，蔡相輝也依據臺灣縣史的記載，實地考察臺南永康大人廟的王爺神像，發現神像的年紀及面貌與史書中敘述的鄭氏父子相似，故推斷王爺即為鄭氏父子（蔡相輝，1989，頁62-92）。然而，此說法被其他學者認為過於狹隘，在史蹟資料及相關圖像中，無法直接證實鄭成功是王爺的身分，因此認為兩者不能混為一談（康豹，1990）。
- （二）死於非命的厲鬼：在唐、宋、明朝的傳說中記載，朝廷進士捨身救人、遭受陷害、自殺等等事件，受到朝廷及民間的感念，而將死後魂魄祭祀為王爺，此為「三十六進士」及「三百六十進士死於非命」兩者為主幹的說法。根據劉枝萬於民國五十年的調查研究指出，王爺共有一百零六個姓氏，其中祭祀頻率最多者為池姓，因此也被視為王爺的代表（劉枝萬，1995，頁225-228）。
- （三）瘟神：此說法較常被採用。漢人來臺開墾初期，臺灣西南部沿海高溫

濕熱，易有瘟疫傳染，因此祀奉驅除瘟疫的瘟神（即王爺）來祈求平安。瘟神一說有兩類，一類是死於瘟疫成為厲鬼，而後再成瘟神；另一類則是道教中的五瘟使者和十二瘟王。臺灣瘟神信仰從道教系統中發展為五福大帝（五瘟使者）及五年千歲（十二瘟王）信仰。承襲五福大帝而發展的五府千歲，為臺灣備受歡迎的王爺信仰；而十二瘟王信仰中，則相傳瘟王每歲輪值行瘟，因此要舉行轎祭來送瘟，通常五年一醮者稱為五年王爺，三年一醮則為三年王爺（劉枝萬，1995，頁293-294）。在五年千歲信仰中，最具代表性的廟宇即為雲林馬鳴山的鎮安宮。然而，有研究者認為王爺與瘟神是不同的，康豹從歷史文獻及小說中發現，瘟神是天庭中掌管瘟疫、懲罰惡人的神明，而王爺則為厲鬼，有行瘟的能力，是地方的守護神（康豹，1997，頁180）。無論如何，這兩種說法也都存在於台灣民間信仰之中。

關於王爺信仰的形成，劉枝萬則認為大致上有六個階段，第一階段為單純祭祀死於瘟疫的厲鬼，第二階段的王爺成為驅逐疫鬼的瘟神，第三階段演變成保佑海上平安的海神，第四階段則為驅逐瘟疫、醫治病患的醫神，第五階段是保境安民之神，有代天巡狩的能力，能守護整座村莊的平安，而最後階段則為萬能之神，居民祈求五穀豐收、保家平安、添丁發財等等，主要保佑莊民安居樂業（劉枝萬，1995，頁231-234）。

## 二、王爺信仰相關儀式

黃文博在《臺灣民間信仰與儀式（1997）》一書中，將王爺祭典依「流域」來分類出不同系統，由南至北分別為：東港河流域系統、二仁河流域系統、曾文河流域系統、八掌河流域系統、朴子河流域系統、澎湖群島系統；其中，嘉義地區是以朴子河流域及八掌河流域系統為主。朴子河流域的王船祭典

集中在嘉義縣東石鄉，大多是以村莊為單位舉行，祭典屬於五府千歲系統，造作的王船體積小且多用紙糊方式製作，儀式簡單不設王醮，為純樸而傳統的祭典模式。八掌溪流域則是指臺南、嘉義交接的沿海地區，祭典大多為不定期醮，以酬神、祈求平安的性質為主，祭典模式受曾文溪流域影響（黃文博，1997，頁57-60）。

臺灣各地的王爺祭典日期不相同，祭典區域也大部分集中在西南部區域。此外，除了台灣本島之外，澎湖及小琉球也有豐富的王爺祭典儀式。謝宗榮在《臺灣的王爺廟（2006）》一書中，將王爺祭典分成五個地區並依此來說明各自特色：第一種是鹿港的暗訪王爺。此類王爺多在夜間出巡，其任務為捕捉鬼魅、驅逐瘟疫；第二種是雲林地區的祈安醮典。雲林的王爺廟屬於五年千歲系統，其主祀為十二尊王爺，由於每尊王爺的聖誕日不同，因此每逢寅、午、戌年便會舉行千秋聖誕祭典，也稱作五年一科。其祭典過程不強調造王船儀式，代表的廟宇為馬鳴山鎮安宮；第三種為嘉義地區的小型祭典。其過程中多有造作王船及相關儀式，並以傳統紙糊為主，體積並不大；第四種為臺南地區的五府千歲系統。臺南王爺廟多數為歷史悠久，其迎王祭典也相當活躍。臺南地區所造做的王船多為木製，華麗且壯觀，代表廟宇有臺南市萬年殿、南鯤鯓代天府等等；第五種為高屏地區的迎王平安祭典，以東港東隆宮為代表。每逢丑、辰、未、戌年舉行祭典（稱三年一科），也會造作大型王船進行遶境，規模十分盛大，其也被列為國家重要無形文化資產（謝宗榮，2006，頁74-99）。

從上述的整理中，可以發現嘉義、臺南等地區的王爺信仰與王船是有相關的，王船是整個祭典中最顯眼及受到關注的焦點，這與迎請代天巡狩也有關係。嘉義東石地區迎請代天巡狩的儀式，每個地方舉辦的時間依各村習俗而

定，有一年一次、五年一次或是不定期<sup>3</sup>。關於王船儀式的內容，在早期的方志中有相關紀錄，例如《諸羅縣志》卷八〈風俗誌雜俗〉中便如此記載：

斂金造船，器用幣帛，服食悉備；招巫設壇，名曰「王醮」。三歲一舉，以送瘟王。醮畢，盛席演戲，執事儼恪，踴進酒食；既畢，乃送船入水，順流揚帆以去。或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。相傳昔有荷蘭人夜遇船於海洋，疑為賊艘，舉砲攻擊，往來閃爍；至天明，望見滿船皆紙糊神像，眾大駭；不數日，疫死過半。近年有輿船而焚諸水次者，代木以竹，五彩紙裱而飾之，每一醮動數百金，少亦中人數倍之產；雖窮鄉僻壤，莫敢吝者（引自周鍾瑄，2005，頁 232）。

另外在《臺灣通史》卷二十二〈宗教志〉中也有相似的描述：

而臺灣於祀之五帝有二：其一為五顯大帝，廟在臺南郡治之寧南坊。…歲以六月出巡，謂之「逐疫」。喬裝鬼卒，呵殿前驅，金鼓喧闐，男女雜遝，傾錢酬願，狀殊可憐。越二日以紙糊一舟，大二丈，奉各紙像置於船中，凡百器用，財賄、兵械，均以紙綢為之，大小靡不具（引自連橫，1977，頁 444）。

在上述文獻中著實記載了迎王、送王的習俗，也可從敘述中了解當時王船儀式的樣貌。一般來說，代天巡狩原始的意義應在於驅逐瘟疫，因此常有「瘟醮」、「送瘟」的名詞出現，祭祀原因則是對於瘟神王爺的恐懼，因而擺設宴席來祭祀，希望安撫瘟神以保佑村莊平安（李豐楙，1998，頁50）。也因此，現今所理解的代天巡狩王爺，大多是在驅逐鬼魅、保佑地方安寧、闔家平安。王爺所乘坐的法船（交通工具）稱之為「王船」，因此在祭典中也多有造作王船之儀式過程，讓巡狩王爺能夠搭乘王船巡境村莊，並且回到天上或海上繳旨。儘管

<sup>3</sup> 東石鄉地區一年一次迎客王儀式是最多村莊進行的模式，通常配合神明生日舉行，上午時迎接，下午或晚上就會送客王；五年一次則因為儀式相隔時間比較久，因此客王會待在村裡比較久，如港口村的蚶仔寮會在農曆十月十四日迎請，十月十六日才送王（林伯奇，2009，頁 64-65）。

並非所有王爺祭典都會有此過程，但因部分地區在迎王過程中會出現王船，因此該祭典也就稱作「王船祭」。祭典的實際內容則包含迎請、祭祀、遶境、送王等數個儀式組成，王船僅為迎請代天巡狩中的環節之一，並不代表整個祭典儀式（吳明勳與洪瑩發，2013，頁184-186）。

在嘉義地區，迎請代天巡狩的祭典儀式也稱為「迎客王」。根據林伯奇於〈嘉義東石鄉迎客王信仰之研究初探〉一文中對東石地區迎客王儀式的相關整理，他依據客王的性質，將雲嘉南濱海地區的迎客王儀式分為五種系統（林伯奇，2009，頁59-62）：

- （一） **巡山與巡海王系統**：主要出現於布袋地區，客王形式是以金紙代替，相隔 12 年會舉行大型祭典，並焚燒巡山、巡海兩艘王船。
- （二） **南鯤鯓五府千歲系統**：請客王時間在年尾，固定每 10、12 年舉行，地方主要至南鯤鯓迎請五府千歲為代天巡狩千歲爺。
- （三） **南北巡系統**：出現於東石地區，大致座落在朴子河流域的鄉鎮，如水上鄉、太保鄉等靠溪村莊。迎請王爺分成南巡、北巡，南巡王爺為南鯤鯓五府千歲、北巡王爺為馬鳴山鎮安宮五年千歲，以朴子溪作為分界。
- （四） **代天巡狩千歲爺系統**：各村莊有自己的模式，較多出現在東石鄉北邊村落與雲林縣南方靠海村落，地方所迎請的代天巡狩王爺都有姓氏。
- （五） **五年千歲系統**：主要可分成馬鳴山鎮安宮五年千歲系統與獨立的東石先天宮五年千歲系統，兩座廟皆祭祀五年千歲，但姓氏與造型都不相同。馬鳴山鎮安宮五年千歲系統會稱客王為「北巡王」、「五年王」，因為每五年會有一次的大祭典，該年則稱作「五年王爺冬」。在這個區域內的五年王爺是來自海上，因此每逢寅、午、戌年的農曆四、五月會到海邊或溪邊恭請王爺上陸作客，年底謝平安再恭送王爺；東石先天宮迎王系統則宣稱每隔五年，廟中的神尊會推派一尊王爺坐王船

回天繳旨。

網寮鎮安宮主祀神為五府千歲（李、池、吳、朱、范）及五年千歲，根據其廟誌記載：「每逢五年千歲科年祭典，必到海邊迎請代巡王爺，上陸作客，駐駕南北巡行宮鎮座...」（吳文和，2015，頁 60）。「行宮」一詞原意為古代帝王巡視民間時臨時的住處<sup>4</sup>，轉化至民間信仰中則表示神明出巡時暫時駐駕的宮殿。「南北巡」則為科年祭典中迎請的王爺，可得知鎮安宮迎客王的系統為南北巡系統。網寮鎮安宮每逢五年醮科祭典時，便會組團至南鯤鯓及馬鳴山鎮安宮進香，網寮鎮安宮與兩間廟宇有著連結關係。這兩大王爺信仰影響著嘉義地區，而經過在地化的過程，每個地區都有各自獨有的信仰特色，也是王爺信仰的特殊性。

### 三、社群的概念

社群概念經常被使用於人類學、社會學研究。社群一詞的解釋相當歧異，Hillery（1955）整理出 94 種社群的定義，而其中相似的觀點卻不多，共同的交集則是「與人有關的事務」（轉引自呂玫媛，2008，頁33）。社群研究過去經常以地理空間作為研究田野，然而，社群概念除了以地理空間或地域來區分外，也包括「去地域化（de-territorilized）」的概念。許多研究試圖從想像、象徵的角度來探討。德國學者Ferdinand Tönnies（1957）將社群（Community, Gemeinschaft）與社會（Society, Gesellschaft）視為不一樣的結構，前者為有機互動，人群關係緊密連結形成共同體的關係；後者則是機械互動，是社會分工發展後的結果，而人類社會的演化便是從社群轉變成社會。Tönnies 認為社群中有三種關係，首先是由血緣（Blood）形成的自然親屬關係（Kinship）、其次是

<sup>4</sup> 資料來源：教育部重編國語辭典修訂本

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?o=dcbdic&searchid=Z00000110792>

地緣 (Place) 形成的鄰里關係 (Neighborhood)，進一步從心靈 (Mind) 發展至友誼關係 (Friendship)，人與人之間的關係是親近且相互連結的，社群間的凝聚力也存在於此。社群中的人群居住於同一個地域中，有著共同的語言、習俗、信仰，也有團體間必須遵守的規範。雖然鄰里關係是因為地緣所形成，但基於共同的認知與信仰，在精神層次上的連結是不受到地區所限制 (Tönnies, 1987, 頁42-44)。社群存在於日常生活中，從社群來探討共同興趣、認同與歸屬感，能進一步發現構成社會秩序的因素 (翟本瑞, 2011, 頁4)。

在Benedict Anderson (1991) 的《想像的共同體 (Imagined Community) (1991)》一書中，便以同書名「想像的共同體」一詞來解釋社群中的連結。Anderson在書中以民族主義說明了共同體的概念。在印刷技術進步之下，報紙、新聞、文學等等出版品，產生了民族之間的認同想像，人可以想像從未謀面的一群人也做著同樣行為，也可以解釋為只要是超越面對面接觸的人群，維繫認同的方式是在想像的基礎之下：「區別不同共同體的基礎，並非它們的虛假／真實性，而是它們被想像的方式」 (Anderson, 1991, 頁42)。根據Anderson對共同體的理解來看，當我們要了解社群間的認同和意識時，試想背後的社會文化背景，或能從中掌握構成群體的因素為何。Fredrik Barth (1969) 的族群邊界論(Ethnic Groups and Boundaries)觀點也指出，族群性可以從「邊界」概念來觀察，而所謂族群即是乘載文化的單位。在族群互動時，個人的主觀意識強調自我的文化，便會形成我群／他群的差別，族群邊界便是從相異文化中產生：「族群是由族群邊界來維持，造成族群邊界的是一群人主觀上對外的異己感 (the sense of otherness)，以及對內的基本情感聯繫 (the primordial attachment)」 (王明珂, 2005, 頁12)。據此，族群的認同感便是構成社群的基本要素。

1980年代，社會學家Anthony Cohen則致力於探討歸屬感及社群界線的研究。他認為社群是一種象徵，並非一個地點，社群的意義是由人們所賦予的。

換句話說，群的概念不僅是抽象的，更大部分取決於人們的意識（Cohen，1985，頁20-21）。Cohen也引用了Barth的「邊界」概念指出，當人們遇見了他人，才能夠敏感地發現自己的文化，進而看見人們對於自身文化的態度（同上引，頁70）。在網際網路、交通及資訊的發展下，個人及群體快速的流動，社群的組成應從多種面向來討論，若是將社群定義為有界線且封閉式的，則會把社群視為是靜態，並且忽略它形成的過程（陳文德，2002，頁6）。因此，若要理解社群間的認知如何形成，從其社會脈絡中觀察，深入了解研究場域的社群想像，進一步發現社群所形成的跨地域空間，便是理解現代社群關係的重要因素。

臺灣的社群研究中，早期對於宗教組織或社群關係的討論，祭祀圈概念的運用相當深入。施振民（1973）等人沿襲日本學者岡田謙的祭祀圈理論，發展出民間信仰的祭祀圈概念並分析宗教與社會的關係。施振民對祭祀圈的定義是，「主神為經而以宗教活動為緯，建立在地域組織上的模式」（同上引，頁199）。這意思是說，藉由不同的主祀神來凝聚社群，形成超越祖籍而結合的地域團體。在該文章中，作者也將「庄」定義為共同祭祀的聚落，在庄裡通常有共同的村廟，該村廟便是凝聚村落的祭祀單位。林美容（1987）在南投草屯的研究中，同樣以祭祀圈概念來觀察聚落組織。其除了在文章中定義出五種祭祀圈的類型之外，也歸納出地方組織彼此間不同的結合方式。其中，同姓結合說明了草屯聚落的發展與四大姓的宗族關係。此外，當地除了重要寺廟與四大姓氏有連結外，神明會的組織也和姓氏有關，由此可見，血緣與地緣間皆有影響聚落以及廟宇組織形成的可能。除了透過祭祀圈概念進行觀察之外，林美容（1988）更進一步區別祭祀圈與信仰圈的概念，祭祀圈指的是一定區域中居民所形成義務性的共同祭祀活動，其祭祀活動是由居民共同分擔費用，此費用稱作丁口錢。信仰圈指的是以某一尊神明或分身為中心，所形成跨鄉鎮的信仰範圍，其祭祀組織是志願性的參與。信仰圈的祭祀組織大多為神明會，神明會有

些招收個人為會員，有些則以村莊為單位入會。許多民間信仰研究則以此架構來進行廟宇及村落的分析（李鳳華，2002；陳尚美，2010）。

在時代變遷下，原本祭祀圈的定義漸不足以說明現在社會中的各種情況。例如張珣（2002）在傳統祭祀圈研究中便提出反思指出，過於將村廟信徒視為社會組織而非宗教組織的做法，使得我們只能看出這個社會組織形成的範圍、形式，但卻無法得知其背後的文化象徵與集體感受。張珣提出的「後祭祀圈」研究，便是以祭祀圈概念為基礎，連結到親屬、政治或是經濟等等層面來探討影響群體互動的內容。例如祭祀圈中強調的丁口錢制度，除了追問丁口錢的範圍外，更要知道丁口錢背後的諸多社會因素或許才是核心。「後祭祀圈」概念提醒研究者，在進行民間信仰研究時，尚需考量其社會脈絡，才能完整呈現祭祀圈的輪廓。

許淑娟（2001）也以祭祀圈的空間為基礎，進一步了解村廟所象徵的空間意涵。其研究指出，臺南市安南區中的聚落發展與祭祀圈有所關聯。當地的聯庄組織先於同庄祭祀，從聯庄祭祀圈形成的緣由來看，移民拓墾的過程也延續其原鄉神祇的關係，這些新的移民累積起對地方的認同，便會與同庄人群共同進行宗教活動。雖然同庄祭祀的時間形成較晚，不過若在日常生活中凝聚起地方意識，藉由村廟來連結村落，其代表的象徵空間則會相當穩定。林秀幸

（2002）對祭祀圈概念則另有想法。她以社群概念分析客家聚落，並進一步探討祭祀組織與文化。在聚落中因為不同社會關係形成多樣的社群組織，該社群並非封閉的系統，它可以依循「象徵」進行互動、整合、分化。例如祭祀中的「(香)爐」連結了信仰者與被信仰者的關係，也作為共同的祭祀象徵。此外，在慶典儀式的互動中，「爐」也整合了社群中的角色，個人從「爐」的象徵中來想像歸屬感。綜上所述，宗教活動在地方社會中扮演凝聚角色，透過儀式過程產生集體意識，並聚合了人群關係。

在過去，地緣是連結傳統村落關係的重要連結，但是在社會變動下，儘管人們居住在同一個地域空間中，往往存在著多重的地方認同。陳文德（2016）在對卑南聚落的研究中指出，地方因觀光而開啟部落的門，隨著漢人的移入、族人的移入移出，人與部落間的關係也開始轉變。在漢人與部落居民混合居住的情況下，卑南人對於生活空間與身份的界線變得模糊，進而出現多重身份，對於空間的論述也有新的理解（同上引，頁169）。關於多重身份的討論，呂玫媛（2008）以Olwig提出的「歸屬感的共享場域」概念為基礎，除了探討白沙屯媽祖進香組織的社群關係。其研究中也發現，在信仰中存在著多重認同的現象。她從進香組織中細緻地區分出四種信仰社群關係：（一）地域的社群，為傳統祭祀範圍內的居民，居民間有緊密的接觸；（二）家鄉的社群，透過宗教、親屬間的關係連結移民，社群認同脫離地域的限制；（三）宗教的社群，在所有信徒中也包含外地人，因為共同的信仰及經驗因而信仰媽祖；（四）想像的社群，藉由網路影片的接觸，讓信徒間以想像的方式達到信仰的核心，形成媽祖信仰的想像社群（呂玫媛，2008，頁48-60）。根據呂玫媛，這些不同的社群在進香過程中會面對不一樣的情境，不過卻會尋求共同的象徵，也就是白沙屯媽祖。在信仰的認同下，社群間皆有可能重疊到其他社群中，這也表示社群的邊界是浮動、跳脫地域的。進香活動作為社群的共同象徵，參與其中的群體有了多種的組成，也跳脫了地域概念，形成跨區域的想像社群（同上引，頁68）。

除了關注地域性的研究之外，社群研究也從地域性的區域研究，逐漸發展出所謂「去地域性」的研究。後者的重點在於探討社群形成的過程及原因除了地緣之外，也包含社群間共有的文化、價值觀、認同感等，都可能構成跨地域性的社群群體。黃應貴認為，群體皆是由個人所組成，在討論群體的樣貌時，透過社群中所論述的經驗，應也包含著個人情緒以及潛意識，並以此來了解社群間的互動及社群所呈現的文化價值（黃應貴，2016，頁21）。在全球化的影響下，除了地緣、血緣等形塑社群關係的因素之外，人群的流動更突破地域空間

之限制。這也使得社群的認定更為是想像的、浮動的。此種去地域化的概念，在社群研究中越來越扮演重要地位。就本研究旨趣而言，社群毋寧具有凝聚人群的力量，社群的歸屬感滿足了個人想望，而使得個人願意在社群中持續的互動。當個人利益受到保障，或許也就有進入公共討論的動力，而社群間彼此的認同，則可視為建立公共關係的基礎，因此在研究中也將以此作為探討公共性議題之基礎。

#### 四、公共領域與公共性概念

在台灣民間信仰研究中可以看到，各地方會依據每個村莊不同的歷史、習俗，在聚落中形成在地信仰文化，此文化也規範著居民與廟宇、神明互動的關係。此外，在都市化發展、鄉村人口外移的影響下，為了讓廟宇穩定的經營，傳統廟宇也面臨到一些問題。然而，在透過祭典、儀式等操作下，信徒似乎也能夠形成一種共同經驗及認同感，進而願意持續參與祭典，其投入也使得廟宇能夠持續發展。村落中的公廟作為公共空間以及事務的處理中心，乘載著居民與廟方間的公共關係。在各項儀式、祭典熱鬧的表面之下，村落內的眾人是如何互動進而行動，使得公共祭典能順利進行，其內涵或可從公共領域與公共性的概念來討論。

##### （一）公共領域

哈伯瑪斯在《公共領域的結構轉型》一書中的公共領域概念，是討論市民社會、公共關係等研究的基礎（哈伯瑪斯，2002）。哈伯瑪斯以歷史的觀點切入，提出了資產階級的公共領域，也是布爾喬亞公共社會的理想藍圖，其中包含著公權力領域、私領域以及介於兩者之中的公共領域。架構如以下圖例。

表 1-1 公共領域結構圖

私領域	公共領域	公權力領域
市民社會 （商品交換和社會勞動場域） Civil society (realm of commodity exchange and social labor)	政治公共領域 Public sphere in the political realm  文學公共領域 （會所、印刷業） Public sphere in the world of letters(clubs, press)	國家 State
家庭的領域 Conjugal family's internal space (bourgeois Intellectuals)	城鎮（文化產物的市場） Town	宮廷（貴族） Court (courtly-noble society)

資料來源：沈樹華，1999，〈哈伯瑪斯的「公共領域」與「市民社會」理論〉。《公民訓育學報》，8:553-581。

私領域屬於市民社會，是進行商品交換與社會勞動的場域；公領域則是以國家為主的公共權力領域，而公共領域是介於兩者之間，以公共討論（輿論）的方式，將社會與國家進行連結。哈伯瑪斯將現代公共領域理解為：由私人所組成的公眾領域，公民可以在此自由表達、理性溝通，及達成決議的空間（哈伯瑪斯，2002，頁35）。

根據哈伯馬斯的論述，公共領域中的私人概念是從小家庭出發，而家庭中的成員為市場體系中的個人。當家庭領域隨著商品交易擴張，資產所有人除了做為家庭中一家之主，同時也是商品所有人的角色。這些中產階級公開地在公共的咖啡廳、沙龍進行文學、藝術的批評，形成其所謂「文學公共領域」。當這些人針對時事及政策提出討論時，政治的公共領域空間也為之形成（哈伯瑪斯，2002，頁71-73）。在政治公共領域中的大眾，將文學公共領域的精神做了延伸，個人則是從自我的經驗中，對於公共事務進行理性的辯論。哈伯瑪斯認為在自由社會的公共領域中，只要是公民，都有權表達自身之意見。私人之所以參與公共事務，是為了滿足私領域的需求，如果私人利益能擴大，進而能夠

形成大眾的利益，如此的公共性是由內而發，也是建立公共論述的基礎，由此可見公共領域的概念中也隱含著私領域的性質（李丁讚，2004b，頁368）。

哈伯瑪斯定義的公共領域即是一種公共空間，市民在裡面可以自由的表達其意見、並進行溝通辯論。臺灣學者李丁讚從哈伯馬斯的概念中，提出公共領域的六個定義（李丁讚，2004a，頁3-16）：

1. 公共論壇：公共領域被視為論壇（forum），它可以提供一個公開的空間，不論是在市廣場、里民大會、報紙、電視等等都可作為論壇空間，其運作的核心為開放性，原則上每個人都能夠參與其中。除了形式上的開放，實質內容的開放也十分重要，其中每位參與者都是平等的，而參與論壇者要開放自己的想法，與他人進行理性的辯論。
2. 私人：私人作為公共領域的參與者，有權利追求自己的基本自由。私人領域的核心為親密關係，在親密關係中，人才能形成自由，而現代國家則需保障個人在社會中的自由，如此的親密關係才使得私人聚合得以形成公眾。
3. 會合：公共由私人所會合，會合的機制則為媒體。媒體具有時間與空間延展的效果，可以發生在公共咖啡廳、廣場，或是報紙、電視上，議題藉由傳播可以更加廣泛的被討論，公共領域也從私人會合成公眾地議論。會合是聚焦的過程，參與其中者需要開放的態度才能與他人有所銜接。
4. 公共意見或輿論：由私人會合成的公眾所表達的意見，可以作為公共意見（輿論）。公共意見並非俗民（folk）的意見，因為俗民並未有會合與理性溝通的過程，也因為俗民的意見存在社會文化與價值觀，因此公共意見有可能會與群眾想像有所差異。
5. 合法性：公共輿論經由私人會合的公眾進行討論之後所形成，公眾的論述獲得公眾的認同，也具有社會的權威性，公共意見也能促使國家政策

與法令的修正。若是國家不理會公共輿論，這樣的國家則會失去合法性。

6. 公共權威：公共意見關乎著權力，因此公共意見則需要相當的公共權威來加以執行。公共權威可以是國家（the state），卻也不限於此，基層的社區、村里都可以形成公共論述。公共領域為多層的概念，從國家層級至民間單位都會形成大型與小型的公共領域，對國家而言，縣市的議題為私，但是對低層的村里而言，卻是代表公的議題，也就表示從議題建構出的公共領域，其中公私的意涵在不同層級會有所轉換。

李丁讚在《公共領域中的親密關係：對新港和大溪兩個造街個案的探討》一文中提到，公共論述並非放棄私人利益，而是將利益公開，進而形成公共利益。在大溪造街的個案研究中，作者認為其以私人利益為前題的行動乃是促其成功的原因，私人利益牽動社區居民進入公共討論並成功完成造街；相反地，在新港造街個案中，主事者將公眾意見視為私人慾望，並強調希望私人屏除個人私慾妥協於公共議題。然而，也正因為個人利益未能獲得滿足，公共領域也就沒有發展空間。在親密關係中，以同理的心態進入彼此的生活脈絡中，才能連接彼此間的社群關係，並展演出認同與歸屬感，使得公共議題有所解決（李丁讚，2004，頁381-393）。

容邵武（2013）則以Herzfeld的「文化親密性」來探討南投桃米生態村的公共性。他認為哈伯馬斯所謂的親密關係是建立在私領域中，但Herzfeld強調的親密性則發生在同袍之中，其文化親密性概念所指出的是，「熟悉的社會經驗投射到陌生的社會場域，熟悉的私人情感變化到公共的行為」（同上引，頁68）。因此，社群中必須小心照看著秘密，不讓團體內部的缺點展露在公共之中，以此形成了某種集體性，也影響了居民私下的生活。容邵武對於親密性與公共性概念彼此間的辯證討論，或許也提供了理解社區民眾實質經驗之洞見。

齊偉先在〈臺灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：台南府城的廟際場域研究〉一文中對公共性的討論則指出，一群人基於自主活動力、參與價值及自我意識，行塑出個體間的認同感，正是公共論述能被建立的基礎（齊偉先，2011，頁63）。個人之所以參與公共事務，與成員間是否產生認同感之關係是重要的，而認同感的基礎則是社群間的互動、親密關係等等。就本研究而言，社群認同感可以滿足個人親密關係中的私利為前提，公共論述才有進入社群的機會。從這樣的基礎出發，便可試著探討在不同的社區（場域）之中，公共論述產生的背景因素，並且視之為形成公共領域的基礎。

儘管以上從西方觀點對公共領域與公共性的討論有其價值，但在台灣民間信仰場域中，其所指稱的公、私之間的關係則可能是另一種邏輯。華人社會談論公私關係，或許與西方有不同的想像。在公共領域的定義中，「公」表示著公眾、公開的環境，「私」表示個人、私慾的世界觀；丁仁傑以溝口雄三的論點說明華人所謂的公與私，「公」表示為官府、朝廷等公權力，而後衍生出公平、公正的概念（丁仁傑，2009，頁129-133）。根據丁仁傑，公除了代表政府層次，地方上的神明會、公廟等等，同樣屬於公共的範疇。此外，公為天理所在，是一種道德規範的原則，當參與公共事務時，不該有過多個人私慾，否則便是違背公共的規範。相對地，「私」指的是個人利益、滿足個體的需求，並具有排他性，對比華人社會注重集體主義的概念，私經常被認定為一種自私、利己的負向意涵（丁仁傑，2009，頁129-133）。這也回應了林美容在其民間信仰研究中，將民間信仰區分為群體性活動及個體性活動的看法。群體性指涉的是地方居民共同參與的活動，如神明生日、神明遊境等等；個體性活動則依個人意願決定是否參與，如點光明燈、安太歲、乩童問事等等（林美容，1991）。

除了儀式上區別公與私之外，在廟宇性質上，有研究者則會將公廟與私人宮壇進行比較。陳幸枝（2003）在台北加蚋地區私人宮壇的研究中，發現當地

負責宮壇委員並非在地人，參與儀式者也多是外地人，此外，私人宮壇不論是在經營管理及儀式中，與傳統公廟依舊有些微差異。丁仁傑在〈民間信仰的當代適應與調整：會靈山現象的例子〉一文中提及私人宮壇在現代社會中的角色，宮壇在儀式活動上雖然與傳統信仰很接近，卻不是一般民眾習慣的信仰模式，而一般會參與宮壇儀式的信徒大多因個人興趣加入，並非如公廟的公共參與性質（丁仁傑，2009，頁128-133）。換句話說，私人宮壇似乎尚無法具有或取代公廟的公共性象徵。

綜上所述，華人世界觀點的「公」，代表公共、公正，共同完成的儀式或是共同祭祀的公廟，而「私」則是私人、小眾，私人祈求的過程和私人集合而成的宮壇。在都市化發展、鄉村人口外移的潮流下，村莊中僅因為共同祭祀活動而聚集了私人，是否對公共領域或公共性的發展有所助益？透過這些所謂的「私人」一起完成一件公共的事物（祭典），所展現的即是一種公平、公正或是公共善嗎？還是單純為了滿足私人的利益？這部分也將為本研究分析的重要面向之一。

## （二） 公共性的觀點

前述有關公共領域的討論中，與其相關的還有「公共性」概念。廣義來說，「公共性」具有公共、公開的性質，其內涵是「顯現出一群人為互相關聯生活在一起的相關性質；換句話說，能關注自我與他人之關聯性的社會生活方式，便是一種具公共性的生活。」（陳素秋，2005，頁107-120）。換句話說，社群中的個體可以在自己的生活領域中關心公共事務，並且彼此間進行對話。本研究也認為，公共性為社群間實質的互動過程，其中也凸顯出社群之間共同認知。

傳統社會提到的「公」，大多指稱政府、官僚系統，其具備公權力及支配能力。然而，現在的公共性並未只出現在特定組織中，從社區性、地方性、全國性的非營利組織中，都能產生一定的公共性，藉由公共性來取得資源及支持（顧忠華，2004，頁162-163）。此種公共性不一定為公權力所掌握。此外，公民參與運動中，其目的是為公還是為私，兩者之間的界線相當模糊（同上引，頁151-171）。非營利組織藉由提倡某些公益、公眾議題，集合了許多志願者加入其中，當這些民間組織為了目標在社會中持續的發聲、行動，便有公眾討論的機會，如此也是行使公共性的方式之一（同上引，頁162-163）。顧忠華（2000）曾經對非營利組織的公共性及自主性進行質化與量化研究，而組織成員對於公共性的理解有兩個解釋：（一）成員普遍認同超越個人利害的觀念，其「共善」（common good）的理念便是從理想及信念中去參與有意義的情境，進而使個人成長；（二）組織的公信力攸關著資源的多寡，因此公共性內涵應該要被外界檢視，以確保公共精神。非營利組織在公民社會中具備活動力，若能強化組織內的公共精神，也可發展出公平、正義的社會制度（同上引，頁150-155）。

相較於非營利組織作為第三部門所展現出的公共性內涵，公民社會中的家庭、社區的各個場域，也存在公共性議題。李承鴻（2014）以台江大廟興學觀察公共性的可能，透過社區課程的公共性，使社區居民能參與其中，而地方大廟則在祭祀活動中結合地方文化歷史，使廟宇除了信仰功能外，更加入公共事務的面向。陳緯華（2008）也指出世俗化的民間信仰，廟宇經營是相當重要的議題。在「要人也要神」的邏輯之下，神明的靈力透過信眾的消費模式，產生出新的運作方式。靈力的運作為公共性的過程，所謂靈驗並不是個人可以論述，而需要眾人共同來判定，如此判定的標準就是「社會性」、「公共性」，也意味背後有著集體意識，個人是無法改變社會共同的意義（同上引，頁

82)。因此，在共同參與的祭典活動下所產生的集體意識，如何牽動眾人的行動，便是觀察其公共性內涵如何展現與變化的關鍵。

近年來對公共性的發展與研究也有不同觀點，齊偉先（2011）在〈台灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：台南府城的廟際場域研究〉一文中便探討宗教場域的公共性議題。透過對台南府城地區的單一民間廟宇以及廟際關係的公共性建構之討論，他認為廟宇的發展經營受到「超越公共性」及「世俗公共性」的影響，超越公共性指的是宗教社群間的信仰認同關係，世俗公共性則是政治、權力間的關係（同上引，頁64-68）。其在研究中以地方的神蹟故事為例，說明個人與神明間的神秘感應，如何透過地方人群的述說以及儀式重複展演，進而形成了宗教社群中超越性的公共認知，以及這些神蹟的擴張如何透過地緣、血緣、人際關係來加以連結，使得述說的內容更有信任機制，從這樣的互動之中建立起公共的認知（同上引，頁78-79）。

回到本研究的對象而言，研究者關注的是廟方在固定的祭典中，一方面除了展現出儀式的神聖化之外，另一方面廟方則需要透過多方面的動員，才得以完成五年醮科的大型祭典，其中的關係或許與齊偉先所提出的超越公共性及世俗公共性有對話空間。如同齊偉先所言：

「公共」的內涵實應扣緊前述展現社會力（社會性特徵）及形塑共同認知的機制（文化性特徵）這兩個基礎面向...，若能掌握「公共性」這個基礎特質，則將能更精確掌握它影響公共領域建構的可能性（齊偉先，2011，頁64）。

這說明了以公共性概念作為基礎，從研究場域中探究出社群為何聚集、為何認同的內在邏輯，便能掌握該社區、社群公共性發展的過程。在儀式過程中，參與者彼此間的社群認同，使得公共事務能順利進行，從參與者與廟方的相互論述中，成員間對於參與儀式有什麼想像？連結社群的共同象徵為何？參

與者在祭典中的行動有哪些公共性特質？在本研究中，研究者將結合公共性與社群認同概念，深入探究參與信仰祭典所形塑的社群關係與公共性議題。

## 第四節 研究方法

### 一、研究架構

每個地區信仰都有其歷史背景以及特色，也會因為產業、人口變動有所影響，進而形成村落的現況。社群的認同為出外人回鄉的基礎，祭典則為共同的象徵，出外人對祭典有什麼想法、因為哪些動機而願意回鄉、在祭典中形成的公共性議題為何，都是參與者與祭典的互動過程中所產生的樣貌。

本研究的架構分成三個部分，首先從現有王爺信仰文獻及廟方之各種書面紀錄中蒐集相關資訊，作為了解地方的王爺信仰之起源及儀式內容之討論；其次是研究者也透過參與觀察的方式，實際參與五年醮科祭典，包括廟方籌備及儀式過程。從參與籌劃的會議中觀察廟方準備祭典的方式、廟方動員策略等等，充分了解祭典前期作業，並且全程參與五年醮科祭典，將儀式過程做完整紀錄，儀式結束後進行資料的歸納整理，以更加了解儀式內容與意義。第三部分則透過訪談方式，對祭典儀式的規劃者及參與者進行深度訪談，以了解參與過程中的經驗及認知，並試圖探討社群彼此間的認同與公共性的交互影響。研究架構以下圖所示。

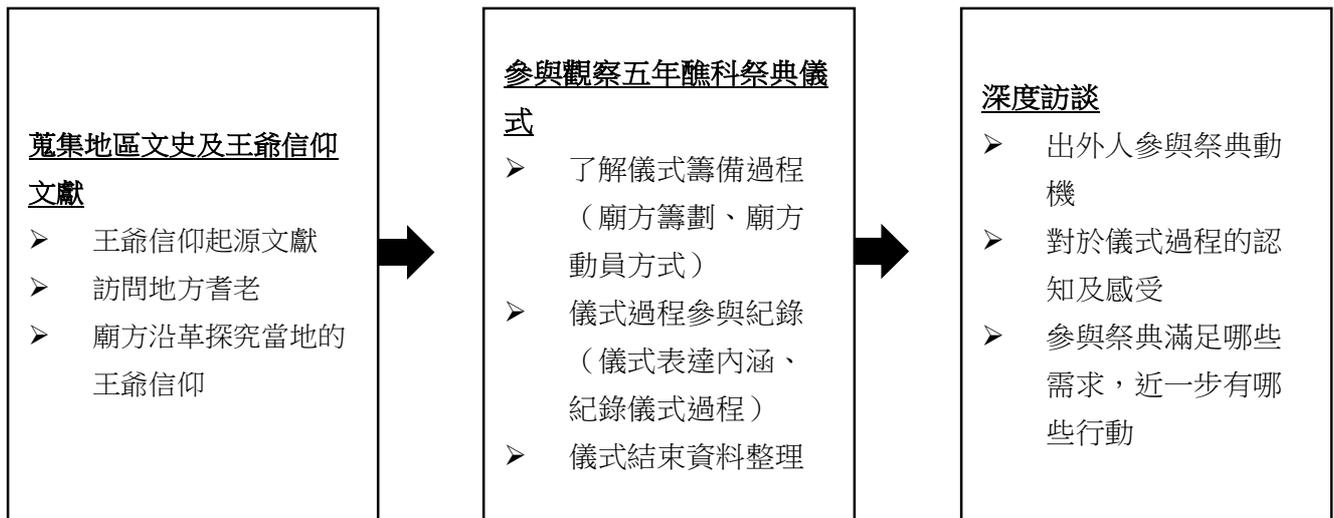


圖 1-1 研究架構圖

## 二、 研究設計

本研究使用參與觀察及質性訪談的方式作為研究方法。參與觀察是質性研究中常採用的方式，研究目的是藉由親身參與，更深入了解當地文化。從經驗主義的觀點來看，研究者經由自己的感官及科學性的觀察方式，能以更客觀的角度取得真實的知識（陳向明，2002）。針對儀式的內容部分，本研究於祭典籌備期與廟方接洽，參與了三次的籌備會議。在107年11月29日至12月1日網寮村的五年醮科祭典中進行時全程參與，記錄各種儀式執行過程。參與過程會在現場作重點式的文字紀錄，並在當天做好整理的作業；另外，研究者使用攝影及錄音方式作為輔助，將影像及文字資料做系統性地統整。研究者除了實際參與紀錄整個祭典過程，另外也與廟方人員進行訪談，內容主要涵蓋兩個部分：

- (一) 宗教祭典前，廟方如何籌劃祭典以及動員信徒的方式
- (二) 參與祭典過程中，觀察廟方與信徒間的互動關係，以及儀式代表意涵為何。

在參與祭祀過程中，因為許多外在因素無法掌握詳細的資料，比如部分儀式只能讓神職人員接觸，若當下對於儀式過程有疑惑，也不便詢問廟方人員，因此在過程中難以捕捉的資訊，研究者則透過後續與廟方進行溝通，另行安排訪談，以補充相關的面向與資料，或可盡力補足現場力有未迨之處。

質性訪談是一種具有目的性的對談過程，透過發問、聆聽受訪者的回應，反覆詮釋這些回應對於研究的意義，並建構出下一個提問，獲得更深入地回答（Earl Babb，2013，頁 501）。本研究針對主要受訪對象—網寮村的出外人—進行訪談，訪談問題主要從三個面向進行設計：

- （一） 出外人如何理解儀式。
- （二） 出外人參與宗教祭典的動機以及獲得的感受。
- （三） 出外人在參與儀式中滿足了哪些需求，進一步做出哪些行動。

在訪談的設計上，研究者根據訪談對象行動與時間上的便利性，訪談的時間與地點大多為受訪者在祭典期間回鄉的空檔，以半結構的方式進行訪談。除了訪談及觀察外，質性研究中搜集資料的方式還有實物分析。實物包含了文字、圖像、影音等等資料，其中可分類為「正式的官方類」及「非正式的個人類」資料（陳向明，2002，頁349-361）。關於地方文史及廟宇的實物資料中，因網寮村的相關研究並不多，流傳的文史資料也有限，研究者從幾篇文章中整理出當地的歷史、產業發展，其餘資訊則由居民口述補充。鎮安宮的廟誌可作為當地的正式官方類資料，不過在使用這些內容資料上，研究者也持較為謹慎的態度，特別關注資料所顯示的真實與客觀程度，以避免受到內容影響而做出錯誤的分析（陳向明，2002，頁352-353）。網寮村鎮安宮委員會在近幾屆的科年祭典中皆會錄影紀錄，影像會上傳至影音平台，一般民眾也會錄影分享至臉

書社團，從眾多的影片紀錄中所搜集到的祭典內容，也為研究提供更多實質的參考資料。

### 三、研究對象

本研究以網寮鎮安宮的科年祭典作為主要研究場域，在祭典籌劃時期，即已經與網寮鎮安宮廟方人員進行聯繫，經由委員們同意後參與了部分籌備會議。此外，研究者也蒐集儀式相關的文本資料進行整理，後續則對廟方人員進行訪談。這部分訪談以廟方代表委員（2位）為主。參與祭典儀式的訪談對象則主要透過滾雪球的方式來尋得，這些受訪者則是以那些從小居住於家鄉，如今則搬離村外，以及沒有定居於村內的出外人為主，且受訪者於 2018 年都有回鄉參與五年醮科祭典。

表 1-2 訪談對象一覽表

訪談對象	目前居住地	背景	備註
A	嘉義市	57 歲，女性。17 歲出外工作，結婚後定居嘉義市。	經常回來參加廟宇活動
B	嘉義市	58 歲，男性。16 歲到嘉義市工作。	經常回來參加廟宇活動、探望家人
C	台北市	55 歲，男性。26 歲到台北市工作。	大型祭典會回來
D	台北市	51 歲，女性。15 歲到嘉義市工作。結婚後定居台北市。	鮮少參與祭典，通常是寒暑假才回鄉
E	高雄市	60 歲，男性。15 歲到高雄市工作。	經常回來參加廟宇活動、探望家人
F	高雄市	60 歲，男性。15 歲到台北市工作。結婚後定居高雄市。	經常回來參加廟宇活動、探望家人

G	板橋市	58 歲，男性。15 歲到台北市工作。結婚後定居板橋市。	大型祭典會回來、探望家人
H	網寮村	73 歲，男性，廟宇委員	擔任過 3 屆委員
I	嘉義縣朴子市	57 歲，男性，廟宇委員	擔任過 4 屆委員
J	網寮村	16 歲，男性，高中生	經常協助廟裡祭祀活動

#### 四、資料分析

資料分析是根據研究目的所蒐集到的資料做系統化、條理化的解釋（陳向明，2002，頁 365）。本研究將資料分析過程中分成三個部分：

- （一）祭典過程的文字資料及影像分析。從王爺信仰的文獻中整理出不同信仰系統的區別，並與鎮安宮的廟誌內容做比對，大致先整理出當地信仰的系統。在參與祭典之後，從個人的錄影紀錄以及蒐集到的實物資料，完整紀錄儀式過程及內容作詳細的分析。
- （二）訪談逐字稿分析。本研究設定的架構有三個主題：（1）儀式、（2）社群，以及（3）公共性，依據訪談逐字稿的筆記以及錄音內容來進行分類並編碼。從不同的證據中，推論或是間接尋找可能出現的潛在邏輯，並將結果與其他研究做比對（Jane Ritchie, Jane Lewis，2008，頁 274），進一步找出切合研究目標的內容並作進行分析。
- （三）網寮村的歷史資料及文史紀錄分析。為了確保資料的年代、事實、數字的完整及可信度，應當將蒐集到的文獻及記錄與歷史文獻作相互印證，以取得更正確的資訊。

## 第二章 網寮聚落的形成與當地信仰

### 第一節 網寮村聚落的形成

#### 一、地理位置與信仰圈關係

東石鄉位於嘉義西部的沿海鄉鎮，東為六腳鄉、朴子市，西臨台灣海峽，南接布袋鎮，北接雲林縣口湖鄉。鄉鎮內人口多從事漁業工作，其中以牡蠣養殖為國內相當出名之漁產。根據嘉義縣誌記載，東石地區開墾於康熙年間，來自於福建晉江縣東石汎海卜的黃、吳先祖，渡海來臺定居，並以捕魚、養蚵為業，為懷念故鄉因而將此地取名為「東石」。

東石鄉共分成二十三行政區，其村名如次：東石、猿樹、頂楫、下楫、港口、副瀨、鰲鼓、塹仔、三家、海埔、龍港、洲仔、圍潭、蔦松、港墘、永屯、溪下、塹港、型厝、東崙、西崙、掌潭、網寮。從相關田野調查中發現，東石鄉居民的祖籍大多來自於大陸泉州一帶，信仰上也會將原鄉的神祇帶來東石，形成地方的信仰。根據內政部調查，嘉義縣市登記的廟宇共有859座<sup>5</sup>，大多數王爺廟集中在東石鄉、六腳鄉、布袋鎮、朴子市，其中東石鄉的王爺廟數量佔了全鄉廟宇的一半，為密度最高的地區。民國99年林伯奇在東石做了田野調查，整理出各村落的祖籍以及庄廟的主祀神。在四十三座廟宇中，其中就有三十九座庄廟祭祀主神為王爺，可見王爺為東石地區相當重要的信仰。因居民多源自於大陸泉州，其信仰與儀式應源自於泉州原鄉（林伯奇，2008，頁53-55）。東石地區各村信仰在下表中詳細列出：

<sup>5</sup> 資料來源：內政部全國宗教資料網 <https://religion.moi.gov.tw/Religion/FoundationTemple?ci=1>

表 2-1 東石地區各村落之信仰

行政村	聚落	祖籍	庄廟	主神
鰲鼓村	四股	六腳崩山	農安宮	薛府千歲
	鰲鼓	泉州晉江	壽天宮	張府千歲
溪下村	下槽子埔	漳州	福安宮	溫府千歲
	中庄子	漳州平和	順天宮	吳府三王
頂揖村	灣子埔	漳州	雲龍宮	池府千歲
	頂揖	福建	安龍壇	張府九千歲
下揖村	下揖	漳州	建安宮	刑府王爺
龍港村	港乾厝		慶福宮	松府王爺
副瀨村	副瀨村	泉州晉江	富安宮	朱府千歲
	新結莊	泉州晉江	寶港宮	池府千歲
型厝村	山寮	泉州	由天宮	池府千歲
	型厝寮	泉州	福安宮	五府千歲
蔦松村	下蔦松	福建	松湖宮	刑府千歲
	船仔頭	漳州詔安	三王府	吳府三王
	湖底	福建	廣福宮	吳府三王
圍潭村	圍子內	福建	玄天宮	金府王爺
	雙連潭		連天宮	何府王爺
港乾村	下厝厝	福建	公廳	吳府三王
	頂厝厝	福建	公廳	李府千歲
洲仔村	洲仔	泉州	臥龍港代天府	池府千歲
永屯村	屯仔頭	泉州	永靈宮	李府千歲
	圓潭仔	泉州	游天宮	刑府千歲
塭港村	鄭仔寮	泉州	保安宮	刑府千歲
	罟寮	泉州	福海宮	李府千歲
猴樹村	頂寮	泉州晉江	贊天宮	李府千歲
東石村	東石	泉州晉江	先天宮	五府千歲
網寮村	網寮	泉州晉江	鎮安宮	盧府千歲 <sup>6</sup>
掌潭村	掌潭	泉州	保安宮	刑府千歲
	白水湖	泉州	九龍江廟	三千歲
		泉州	奉安宮	劉府元帥
塭仔村	塭仔	泉州	慈安宮	黃府千歲
	後埔	泉州	福安宮	淵府千歲
東崙村	中洲	福建	金福安壇	池府千歲
西崙村	粟子崙	福建	靈慈宮	開台聖王

資料來源：林伯奇，2008，〈嘉義東石鄉迎客王信仰之研究初探〉。《臺灣民俗藝術彙刊》，4:51-

72。

<sup>6</sup> 根據廟方人員敘述，當地以五府千歲、五年千歲作為鎮安宮主神，不過在 10 幾年前繳交寺廟資料至縣府時，因為人員輸入錯誤，而將主神登記為盧府千歲。因更改資料需要廟宇委員會開會決議，廟方現階段尚未更動。

## 二、網寮村聚落的背景

網寮村位於嘉義縣東石鄉的西南側沿海，東側為塹仔村、西側緊鄰台灣海峽、南側為掌潭村、北側則為朴子溪出海口。網寮村由三個聚落組成，網寮本庄以及東寮與西寮（舊稱鹽埕寮）兩個小聚落，大多居民居住於網寮本庄。網寮村對外唯一交通為 170 縣道，向外連接至台 61 縣，北邊為東石、南邊為布袋鎮。在西部濱海快速公路開通之後，改善了當地的交通機能。

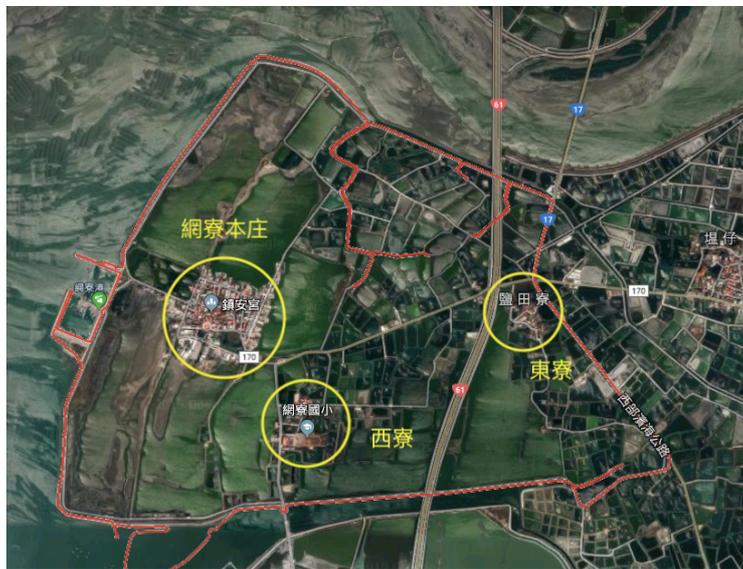


圖 2-2 網寮村地圖

### （一） 網寮村歷史發展

根據地方廟誌的敘述，在清朝乾隆末期（約二百多年前），戴姓先祖戴勝從中國福建省泉州府晉江縣渡海來台，航海經過東石港時，看見南邊浮有一塊沙丘，認為此地區適合開墾建居，故而返回中國邀請父親及叔伯一同前來定居。先祖在大陸以捕魚維生，因此來台後也承習舊業，並在當地建造寮仔用來掛曬漁網，故將此地取名為「網寮」。網寮本庄是由戴姓宗族所形成的血緣村落，而因產業所形成的東寮聚落以陳姓為主、西寮聚落以蕭姓為主。

在日治時期，一戰期間的日本政府因工業發展，用鹽的需求增加，因此在大正八年（西元1919年）於臺灣成立製鹽株式會社，作為供應日本國內鹽的需

求（張復明、方俊育，2008，頁28-29）。網寮村因日照充足、沿海之便，日本政府於昭和十三年（西元1938年）強制徵收魚塭來開闢鹽田，網寮的鹽田則隸屬於布袋鹽場。因為鹽田大多集中於網寮村的西北及東南邊，居民只能在有限的空間上建造房子，形成網寮村內「前門貼後院」的景象，許多巷道只容一人通過，也沒有正式的路名<sup>7</sup>。因開墾鹽田需要大量的鹽工，鹽業的發達，便吸引許多人來到網寮村工作，漸漸在本庄之外形成西寮及東寮聚落，產業的發展形成了新的聚落形式。然而在曬鹽場沒落後，兩個聚落的人口也逐漸減少。目前網寮村曬鹽場已廢棄無使用。

網寮村也因為地勢低窪，在民國70、80年代每逢颱風入境，堤防時常潰堤，造成淹水之災，最嚴重災情是在六年期間淹水達80幾天，當地公廟鎮安宮也受到淹水之災的影響，對此許多網寮居民都印象深刻。而後因為積極投入防洪工程，將周圍廢棄鹽田轉為滯洪池功能，滯洪池的建立則帶來了良好的防災效果，近10年來已少遇到淹水的情況。

## （二） 網寮村的產業發展

戴姓祖先來到網寮村的位置後，因地理之便以及原有的維生技能，以捕魚業作為主要的產業。時至日治時期，日本政府積極於台灣開發鹽業。當時的村人除了捕魚外，也有進行魚塭養殖，而日本政府為開發之便，強制徵收網寮村人的魚塭，多數魚塭都被開發成鹽田。因為鹽工的需求增加，吸引許多外來人前來工作定居，其中又以布袋鎮新厝里的人居多。產業的開發使得網寮村的土地發展有所限制，不過對外卻形成就業的吸力，使原來封閉的血緣聚落增加與外界連結（戴佑純，2003，頁72）。在光復之後，製鹽業由台鹽公司接手管理，直至民國九十年台鹽公司關閉布袋鹽場，網寮鹽業正式走入歷史<sup>8</sup>。

<sup>7</sup> 資料來源：嘉義縣東石鄉公所 <https://dongshih.cyhg.gov.tw/cp.aspx?n=2DB512234FFE9845>

<sup>8</sup> 網寮鹽田的發展時間從明治44年（西元1911年）就已開始，而昭和13年（西元1938年）

台灣光復之後，因為政府政策的推動，魚塭養殖為網寮村重要的經濟產業，但是網寮村的地理環境容易造成海水倒灌，使得魚塭產業受到極大的影響。後期網寮村則改以蚵業作為主要產業，村內形成了分工產業鍊，分別有養殖蚵農、收購蚵者以及剖蚵者。

網寮本庄西側的網寮漁港，為村人養殖、捕撈的重要港口。近年來因攝影愛好者的發掘，漁港的落日夕陽吸引民眾來觀賞、攝影，透過網路相簿的影像散佈讓更多人看見夕陽之美。當地居民對於此現象也來者不拒，相當歡迎民眾來觀看美景，為網寮村近來發展的新興議題。

表 2-2 網寮村產業空間發展

	時間	產業對空間的影響	目前狀態
捕漁業	清乾隆末期	設立漁港	較為沒落(無大型漁船)
鹽業	1911 年至 1984 年	1. 鹽田地景、街道動線改變 2. 形成東寮、西寮聚落	鹽田已荒廢轉為滯洪池功能
魚塭養殖	1953 年至今	魚塭地景	從業人口較少
蚵業		海上權力空間劃分	主要產業

資料來源：修改至 戴佑純（2003）。一個沿海漁村的產業發展與生活空間研究--以嘉義縣網寮為例（頁 82），南華大學，嘉義。

因為用鹽需求增加而大量開闢鹽田。民國 73 年則因堤防潰堤，使鹽田遭到毀損因而廢田，直至民國 91 年因布袋鹽場關閉而收為國有（張復明、方俊育，2008，頁 80）。

## 第二節 廟宇組織架構

民國四十二年，因廟宇修繕需求而成立的委員會，為網寮鎮安宮管理組織的雛形。當時為了重建破舊的廟宇，由村長戴雄發起，招集地方的熱心人士，共同成立籌建委員會，推舉戴雄為主委，委員四處籌措經費，並於同年動工建廟。在鎮安宮廟誌中，從第三屆管理委員的名單開始詳細紀錄<sup>9</sup>，時至108年為第十五屆委員會。鎮安宮於民國九十二年寺廟登記，從內政部全國寺廟資料中查詢登記主神為盧府千歲，依據廟方人員解釋，當時似乎因為人員輸入錯誤，當地人認定的主神應為五府千歲、五年千歲，而目前廟方並未有強烈想變更的行動。

鎮安宮組織章程中有相關的管理規定。鎮安宮設有管理委員十一人、監事三人，分別組織管理委員會及監事會，處理廟宇一切事務且為無給職，每位委員、監事任期為四年。委員選舉時間大約訂在五年醮科祭典之後，表示每位委員在任期內都會參與到科年祭典的籌劃與執行。管理委員會有主任委員一位，對外代表廟宇、對內則負責主持會議；副主委一位，協助及代理主任委員事務；總務組負責廟宇日常事務；財務組負責廟宇一切收支；祭典組負責神像管理、祭拜事宜；接待組則負責內外公關事宜及文化的宣揚。在祭典中沿用此規範分配每一組的工作。監事會則有常務監事一位，負責主持監事會以及執行廟宇監察事務，通常由參與廟務長久者擔任；常務監事以無記名方式選任。

---

<sup>9</sup> 第一、二屆委員組織名單無保存相關紙本資料，故而無法詳細記載。

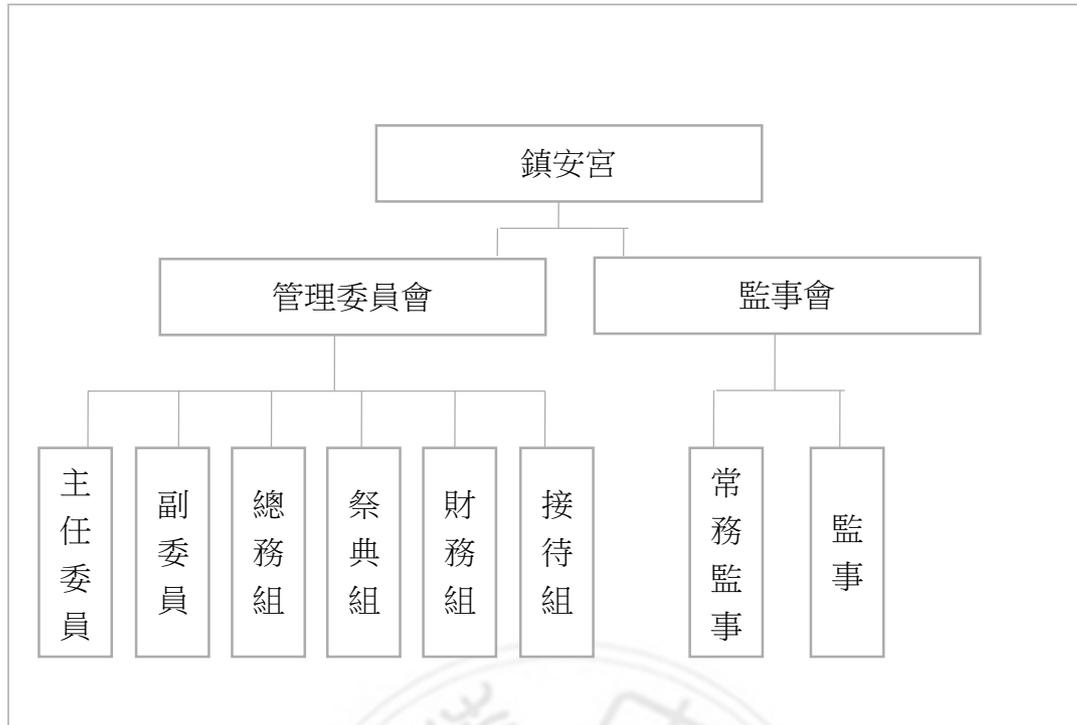


圖 2-3 鎮安宮管理組織圖

### 第三節 地方信仰及五年醮科

#### 一、地方上的信仰

##### (一) 鎮安宮

##### 1. 廟宇沿革

網寮村村民信奉民間信仰，當地公廟名為鎮安宮，祭祀主神為五府千歲、五年千歲。根據廟史沿革記載，鎮安宮建立於光緒九年（西元 1883 年），先祖自中國泉州府晉江縣恭請李、池、吳府王爺及太子爺來台，起初供奉於自家廳堂作為家神祭祀，後來因為家族人口漸多，又十分感謝神明的庇佑，因此家族內便籌措資金為神明建造廟宇，並稱之為鎮安宮。原先廟體相當簡樸，只有單殿以及拜亭，而光緒十七年（西元 1891 年）因為遭遇颱風導致廟宇結構毀損，後由地方仕紳戴燈、戴猜提議重建新廟。

民國十二年（西元1923年），地方士紳戴雄發起至雲林馬鳴山鎮安宮恭請五年千歲（又稱五年王）入廟。民國十四年（西元1925年），地方爆發了瘟疫災情，因當時的醫藥不發達，居民在束手無策之下求助五年千歲幫忙，希望神明能賜予良藥來醫病。花千歲有所感應而賜與符水飲用，居民在服用後相當靈效，加上缸裡的符水竟然取之不盡，讓村民們都嘖嘖稱奇，也讚嘆神明的靈驗。某日居民發現缸中符水漸少，擔心難以應付需求，遂向廟方告知，祈求花千歲能再賜予神水。然而神明指示天機已失靈，缸裡的浮水也消失了。村民們見證了五年千歲神蹟，隔年舉行祈安清醮，感謝神明的幫助，神蹟也因此流傳鄉里。

民國四十二年（西元1953年），因為廟體破舊需要修繕，當時的村長戴雄提議要新建廟宇，隨後便召集了村內的熱心人士來成立委員會，共同推舉戴雄為主委。經過各個委員四處籌措經費後，有了足夠經費得以進行動土的工程。此時的廟宇完成了雕刻、剪黏的裝飾，廟體相較於前身而言壯麗許多。

民國四十六年（西元1957年），廟方恭請馬鳴山鎮安宮五年王侯府千歲（相傳為馬鳴山開基神尊）至網寮鎮安宮，因神明屢次顯現神威，吸引了許多信眾前來朝聖。當時地方仕紳戴協，時任縣議員，曾經協助馬鳴山鎮安宮爭取補助建造經費，用以建設道路、路燈等等工程。馬鳴山鎮安宮為了表達謝意，同意將侯府千歲永鎮於網寮，接受信徒朝拜，網寮鎮安宮也將神尊視為鎮廟珍寶。而後馬鳴山鎮安宮也雕刻盧府千歲贈與網寮作為鎮殿神尊，與網寮鎮安宮建立互動交流。

民國七十九年（西元1990年），村內仕紳商議增建三樓後殿建築，包含凌霄寶殿、觀音殿、代天府等等宮殿，在各界的捐款贊助下，建廟工程順利推動。後殿增建工程於民國八十七年（西元1995年）竣工，一樓為代天

府殿，供奉代天巡狩旨牌；二樓為觀音殿，供奉觀世音菩薩、天上聖母、註生娘娘等等；三樓為凌霄寶殿，祭祀玉皇大帝、三官大帝、南斗星君、北斗星君。



圖 2-4 網寮鎮安宮

資料來源：嘉義縣東石鄉公所

<https://dongshih.cyhg.gov.tw/cp.aspx?n=2DB512234FFE9845>

## 2. 祭祀主神及王船

據網寮鎮安宮廟誌記載，廟裡祭祀主神為五府千歲、五年千歲，為先祖攜來之神祇，另外也有由馬鳴山鎮安宮分香而來。在臺灣的王爺信仰中，五府千歲與五年千歲分屬不同的系統，五府千歲為五福大帝延伸出的信仰，發展於臺灣西南沿海一帶；而五年千歲則為十二瘟王系統，一般也代表五年舉行一次祭典的王爺信仰。大多數廟宇少有將兩個信仰系統同時作為主神來祭祀，在田野調查過程中，網寮居民並不覺得彼此間有矛盾，由此可見臺灣民間信仰存在的多樣性，信仰內涵也會隨著居民的認定而彈性調整，是民間信仰在地化的顯現。

表 2-3 鎮安宮主祀神

主祀神	姓氏
五府千歲	李、池、吳、朱、范
五年千歲	侯、花、包、武、薛、葉、盧、羅、白、方、徐、順、金、李、池

網寮鎮安宮每年大大小小的祭祀活動有 30 幾個，其中最為隆重的祭典是農曆四月十五日李府千歲聖誕、八月初一日福春古年夫人千秋以及五年醮科祭典。李府千歲聖誕是廟方特別重視的慶典，祭典中除了慶祝神明聖誕，同一天也有迎請代天巡狩王爺的儀式。在鎮安宮還未增建後殿前，李府千歲聖誕這天也舉行燒王船儀式，當時建造的木製王船小巧玲瓏，儀式過程則相當簡單，早上由乩童持手轎至海邊迎代天巡狩王爺、下午就會燒王船送王爺，王船儀式為一年一燒。<sup>10</sup>在民國八十七年增建後殿之後，廟方至大陸請人建造了一艘木製王船，祭祀於側殿供人參香，此後王船儀式便改為五年醮科中進行，王船也改為五年一燒。此祭祀模式則已持續了二十幾年。



圖 2-5 偏殿永祀王船

<sup>10</sup> 增建後殿之後，每年農曆四月十五日李府千歲聖誕依舊保有迎請代天巡狩王爺的儀式，王船儀式則改至五年醮科祭典中舉行。

## （二） 福村古年夫人廟<sup>11</sup>

除了公廟外，網寮村還有另一信仰中心—福春古年夫人，廟址在網寮村西北方，是由祭祀孤魂轉變成神格的信仰。依據廟裡石碑記載，古年夫人本名張氏肉，祖籍為福建，出生於明治十二年（西元1887年），為布袋嘴庄人。在大正八年（西元1919年）農曆七月二十九日，夫人帶著孩子到掌潭村的白水湖曬鹽，夜晚就住宿在鹽寮裡。當晚有強颱風侵襲南台灣，強風豪雨之下使得溪水暴漲，母子在這場災害中喪命，屍身漂流到網寮村北邊的一處土堆斜坡上（夫人廟的現址），在村人巡視魚塢時被發現，故而通報東石支廳（警察局）前來處理。

一直到大正十三年（西元1924年），有一網寮村民戴份，因正值虱目魚越冬的忙碌時節，工作後便在魚棚裡休息，晚上經常夢見夫人來托夢。祂總是帶著孩子坐在魚棚內與戴份說話，言談中告知想要有座寮仔供其棲身及遮風避雨，戴份便著手用已有的小竹管材料幫夫人建造寮仔。村人們見到都好奇來詢問，才得知有此夢境，村裡的頭人便募款用較為堅固的磚頭來興建小廟，當年即建造完成。建廟完成後，村人向夫人祈求相當靈驗，加上許多顯靈事蹟，使得夫人的信仰為之鼎盛，代天巡狩冊封便為福春古年水夫人，村人則多稱之為水夫人。記載顯靈事蹟有四件：

1. 工人手腳僵硬事件：當時戴雄請一些鄰莊的人來挑土，完工後大家都到水夫人廟內拜拜，其中有位工人開玩笑的說：「如果水夫人保佑我手腳僵硬，我就進去拜拜。」，回家後該位工人果真手腳僵硬、無法走路，於是便請示五年、五府千歲原因，神明說：「弟子自作孽，叫水夫人保佑你手腳僵硬，水夫人已真的保佑你手腳僵硬，要好，就要去請水夫人原諒你就可以了。」。工人只好乞求水夫人廟內的香灰水，喝了就馬上

---

<sup>11</sup>福村古年夫人廟的相關記述源自於建廟的石碑。

恢復正常。

2. 村民偷挑鹽販賣事件：昭和十三年（西元 1938 年），日本政府強行將村民開墾的漁池改為鹽田，並且毫無給予補助，網寮村民生活陷入苦境。因為無處賺錢，兒女也經常挨餓，村民便常常半夜去偷鹽堆內的鹽並挑到東石去賣。當時的鹽警經常躲在水夫人廟內，看到挑鹽村民經過就出來捉補。水夫人則顯靈使該員警眼睛模糊，好像有一隻白雞在眼前攔阻他，鹽警想要去捉卻捉不到，讓村民能夠偷鹽成功、賺錢養兒女，當時村莊的人都很感謝水夫人的幫忙。
3. 日本測量員事件：日本昭和十三、十四年（西元 1938、1939 年），日本政府為徵收來的鹽田進行測繪。當時一位日本人來測量繪圖，將水夫人廟地也劃入鹽田的範圍。該員回到布袋宿舍後，其妻子一天下來上廁所好多次，每次都蹲了一個小時多，該員趕緊派人到布袋請示九龍三公爺，神明指示：「是北方一間小廟不滿你的工作有關。」，神明出一道符令叫該測量員到水夫人廟說明要保留一份土地做為該廟用地，結果妻子身體立即痊癒。
4. 下大雨事件：約民國十五年左右，這天戴份準備將魚塭的水排乾要曬池，結果水夫人半夜託夢給他，告知明天將會下大雨。戴份醒後馬上將海水入漁池中，鄰池的朋友問，為何排乾漁池水在曬池又入水進去？戴份說：「水夫人告訴他，明日將下大雨。」，隔日果真下了大雨。

從顯靈故事來看，許多都是關於日治時期強制徵收魚塭時，水夫人挺身為村民主持公道的事件，可知當時村人受到政府打壓時，神明的靈驗是眾人心中慰藉，也是水夫人信仰愈加興盛的原因。廟體直到了民國四十六年（西元 1957 年）進行了第二次重建，民國八十三年（西元 1994 年）第三次重建，直至今日香火依舊鼎盛。夫人廟每年最盛大的祭祀活動為農曆八月初一日，因八月初二日為鎮安宮侯府千歲聖誕，因此兩天的活動會共同舉行，場面盛大。根據石碑

上的記載，日治時代戶籍謄本紀錄夫人母子三人皆於大正八年（西元 1919 年）八月二十五日死亡，換算成農曆時間為閏七月初一<sup>12</sup>，也為農曆八月初一，與現在每年祭祀的時間剛好相符，這天的祭祀也為水夫人的千秋日。



圖 2-6 福春古年夫人廟

## 二、五年醮科祭典

五年醮科祭典是網寮鎮安宮最為盛大的祭祀活動，固定於寅、午、戌年舉行一次，時間則大約落在農曆10月，詳細的祭典日期由神明所指示。廟方會在當年農曆四月十五時，至港邊迎請代天巡狩王爺參與李府千歲的聖誕，在當天也請示代天巡狩王爺五年醮科祭典舉行的時間，廟方則配合神明的指定日期開始著手籌備祭典。

五年醮科祭典也是廟裡神尊換神襖（新衣）的時候，廟方人員會統計好廟裡祭拜的神尊數量，並依照神明的尺寸來打造新衣，所有的神尊都會換上新的服裝。神襖的費用可由信眾來贊助，有贊助的信徒就能將舊的神襖帶回家。村民們相信神襖可以保佑生活平安順利，像是將神襖掛在車上能庇佑行車平安、放在嬰兒身上能讓孩子好養育。有剩餘的神襖可以開放讓其他信徒拿取，在村裡相當搶手。

<sup>12</sup> 農曆的月份中因算法的差異，需要在適當的年份中增加天數來調整，此天數則稱為「閏」，精確而言 19 年需加上七個閏月。

五年醮科祭典包含著進香活動及迎客王、王船儀式，網寮鎮安宮的儀式則屬於朴子溪流域系統。朴子溪流域的祭典集中在嘉義縣東石鄉，大多是以村莊為單位舉行。祭典多為五府千歲系統，造作的王船體積小且多用紙糊方式製作，祭典內容簡單不設王醮，為純樸而傳統的祭祀模式（黃文博，1999，頁57-60）。

#### （一） 迎王、進香儀式

網寮村戊戌年（西元2018年）五年一科祭典於農曆十月二十四日（國曆11月28日）舉辦，整個祭典序幕從「請王」開始。請王就是迎王的意思，意指迎請代天巡狩王爺上陸，請王通常會在水邊，也表示巡狩王爺是從海上來的。在科年祭典的第一天農曆十月二十一日為請王儀式，儘管當天為平日，村裡依舊出動大量人手來協助儀式。民眾聚集在網寮漁港邊，乩身持手轎衝下海來請王，若有感應乩身則會衝上岸，代表巡狩王爺降示，要到網寮村來作客並且一同參與慶典。網寮當地認為代天巡狩王爺是奉玉皇大帝的指示下來巡視人間、保境安民，並且坐著王船下來的，而廟裡的五府千歲、五年千歲主神則要代表去迎接。當地迎請的巡授王爺為南北巡系統，網寮人統稱為代天巡狩，訪談時村民也了解其他村莊有請示代天王爺身分，但是村庄中並未有此儀式<sup>13</sup>。

客王安座後，廟方會前往笨港口港口宮迎請三聖母，以及朴子配天宮迎請湄洲聖母到村裡來作客。接下來的兩天便是到進香的活動，分別會前往馬鳴山鎮安宮及南鯤鯓代天府。鎮安宮祭祀的侯府千歲由馬鳴山鎮安宮贈與，因此進香也等於帶著侯府千歲回娘家；而南鯤鯓代天府為台灣王爺總廟，進香則有著朝聖之意。在祭典期間前往兩間廟宇進香，希望藉由合爐<sup>14</sup>來承襲大廟的香火，以增添神明的神威，讓村裡香火能源源不絕。上一屆進香活動時，因為許

<sup>13</sup> 訪談資料（2018.9.26）。

<sup>14</sup> 合爐儀式是將進香廟宇爐內的香灰放置於香擔裡，分靈廟也將己方的香灰放進香爐中，表示神明之間的交融，分靈廟也能承襲祖廟的香火。

多家戶自行開車前往，使得當時的交通混亂，因此這次廟方租借多台遊覽車來服務信眾。南鯤鯓有12台，而馬鳴山則有15台，兩天的參與人數為480至600人之間。

表 2-4 戊戌年五年醮科時程

日期	相關活動
國曆 11 月 28 日 (農曆十月廿一日)	迎請代天巡狩 迎請港口宮三聖母、配天宮湄州聖母
國曆 11 月 29 日 (農曆十月廿二日)	南鯤鯓代天府進香
國曆 11 月 30 日 (農曆十月廿三日)	馬鳴山鎮安宮進香
國曆 12 月 1 日 (農曆十月廿四日)	拜天公、王船開光點眼、宴王、王船遶境、送王船

## (二) 宴王、遶境、送王

在五年醮科的最後一天，便是整個祭典的重頭戲—王船遶境以及送王儀式。天色還未亮，廟方人員已經開始忙碌，在廟埕擺上「福宴」。福宴中共有108道菜餚，一方面是要讓巡授王爺以及他的兄弟姊妹們享用，另一方面也感謝王爺的辛勞，以豐盛的菜餚來替他餞別。福宴的內涵為宴王，祭祀內容與臺南及東港地區王爺儀式有不同地方。東港東隆宮的宴王儀式相當嚴謹，儀式必需於王府內進行，由主祭者以獻禮的方式來祭獻，祀宴禮儀保留了傳統古代之祭禮（李豐楙，1998，頁195-197）；網寮村之儀式則將福宴置於開放空間，也未有獻禮的祭祀方式。差別在於網寮村舉行儀式時並未邀請道士團，儀式內容採傳統且儉樸的形式。雖然沒有進行相關儀式，但福宴準備的祭獻物十分精緻。



圖 2-7 福宴

資料說明：福宴中設有的 108 道菜餚

王船的開光點眼於卯時（約 5 點）進行。開光點眼在王船廠內進行，需以硃筆點龍眼，象徵王船具有了靈力。在儀式過程神明指示屬虎者、家有喪事者、晦氣者不能靠近，以免王船受到污染。儀式結束之後王船才能搬出王船廠外開放信眾祭拜。中午前各家戶還有「餵大人仔」的儀式。大人仔為紙人，意指為村民的替身，廟方會依照各家戶收丁口錢的人數給予相對應的大人仔。祭拜時會準備幾樣菜色，然後餵大人仔吃菜，把大人仔餵飽後表示儀式完成。在祭拜時則有一段口訣：「食飯。食肉，笑哈哈。食酒。食豆，食到老老。食韭菜，久久長長。食茄，真鵲逃（tshio-tiô）。」祭拜後的大人仔會放置於王船內，表示著村民受到了王船、王爺的庇佑。



圖 2-8 餵大人仔

中午過後，便是眾人期盼的王船遶境。王船遶境具有押煞、驅逐瘟疫之作用，而現今的遶境則是保境安民、為地方祈福之意。王船儀式改至五年醮科燒化後，造型以及規模也隨之改變。王船製作依舊遵循傳統的工法，以麻竹做為骨架、紙糊包覆船體，在王船上製作風帆、船艙、船錨、王爺的兵將、乘坐的轎子等等，船身規模雖然不大，但作工精緻，特別的是王船上還搭配著各國國旗裝飾，可謂「中西合併」的最佳展現。



圖 2-9 傳統紙糊王船



圖 2-10 王船裝飾

遶境時間為中午之後，在手轎指示一切事宜後，王船便開始進行遶境儀

式。遶境範圍以五營為主，環繞村子一圈，再沿著縣道至村外的西寮聚落以及網寮國小，從原路回到廟埕。此範圍為網寮村的祭祀圈，所到之處表示王爺帶走了厄運，準備在送王時將邪祟之物帶走。遶境隊伍最前頭為鑼鼓班，由村內的國高中生來負責敲鑼打鼓，連接在後面是繡旗、王爺出巡的班役以及執事牌，接著是廟裡的幾組乩身，後面則是王船及各頂神轎、陣頭等等，信眾們則隨意跟在隊伍旁。由於網寮村村內電線高度較低，因此王船遶境沿途若遇到電線阻擋，工作人員則會使用長竹竿來撐高電線讓王船通過，過程中可感受到眾人共同幫助遶境活動進行，充滿團結力量以及精神。



圖 2-11 網寮鎮安宮五年一科祭典遶境路線



圖 2-12 王船遶境-1

資料說明：低矮的電線則需要以竹竿來撐高讓王船通過

鎮安宮乩童會站在王船之上，如同神明真實的坐在船上巡視地方，為地方祈福以及帶來平安。王船遶境儀式中，鑽轎底也是村民們相當期待的部分。從神明乘坐的轎子下鑽過去，表示著身上的晦氣清除，除了身上的潔淨化，也能有未來受到庇佑的感受。在遶境時，鎮安宮主神坐上神轎，跟隨著王船一同巡視，多組的乩手為地方共同祈福，這樣的景況只有在五年醮科中才能看見。



圖 2-13 王船遶境-2

資料說明：乩童站在王船上，與王船一起遶境，保護村里



圖 2-14 王船遶境-3

資料說明：村民們跪在神轎前，等著鑽轎底

王船遶境結束約在下午四點，王船回到廟埕後，便開始添載物品準備送王。當地添載物品主要是民生物資的柴、米、油、鹽以及金紙，由工作人員傳

遞依序將物品放置船艙內，過程中並未進行點艙<sup>15</sup>儀式。在添載完畢後，由廟方人員進行引禮後，王船再次出帆準備送王爺回海上繳旨了！

送王隊伍中，廟裡的王爺神像會置於轎子上，由轎班推轎一齊前往送王地點網寮漁港出發，表示眾神明一同恭送代天巡狩王爺。送王隊伍到達港邊，此時漁港邊、堤防上已經有許多民眾在等待燒王船的壯觀景象。王船燒化地點由乩童當下指示位置，眾人將王船移至位置並堆放金紙固定住王船。等乩童完成了祈福過程後，廟方人員則在神明指示後進行引禮：

今年是天午歲次戊戌年 10 月 24 日，我們網寮各人丁，配合我們委員會和爐主共同來做這隻新的王船，要送給代天巡狩海上巡視，還有保佑各家戶都平安順利、出外工作的也都平安順利。我們委員會還有這邊的信眾都誠意的要來送代天巡狩。好了，滿載了！

眾人齊喊：「發了！」，鞭炮聲作響，金紙開始燃燒，整個船體隨即便包圍在烈火之中。廟方人員以廣播提醒大家遠離風處，以免遭到火花的波及，然而尚有許多攝影愛好者不畏高溫，搶在大火燃燒殆盡前記錄下精彩照片。王船燒化後，部分信眾跪拜在王船前祈禱後便將手中的香插在地方隨即離開，廟方人員也請信眾將香插好後就安靜的離開，遵守「偃旗息鼓、就地解散」的習俗<sup>16</sup>，也避免被邪崇之物發現而跟從回家。為期 4 天的科年祭典就此告了段落。

<sup>15</sup> 一般而言，點艙的過程是由內司人員負責，點艙時要唱名物品及數量，確認後再交予船上的工作人員來進行排列，過程須嚴謹且遵守規矩（謝宗榮，2006，頁 157-158）。網寮村的王船儀式則簡化了此步驟。

<sup>16</sup> 此習俗與東港東隆宮之王船儀式相同。在王船燒化時，信眾要趕緊將手裡的香插進土地後立即離開，以免被王船上要帶走的鬼魅發現而跟從回家（李豐楙，1998，頁 258）。



圖 2-15 王船燒化-1

資料說明：王船燒化，象徵王船隨巡狩王爺「遊天河」去了！



圖 2-16 王船燒化-2

資料說明：眾人跪拜恭送巡狩王爺，隨即馬上離開。

### 第三章 從社群角度看出外人

脫離地域限制的社群，連結彼此關係的想像、象徵，是讓社群存在的原因。在民間信仰中，祭典儀式重復展演，正是聯繫社群情感的重要介質，從網寮村五年醮科大型祭典這樣集體性參與的祭典中，網寮村出外人在參與中所形成的社群關係可以從三個面向來說明：（一）出外人社群關係的發展（二）五年醮科中的社群象徵（三）祭典中的浮動邊界，以下將分成小節來說明。

#### 第一節 出外人社群關係的發展

網寮村經由戴姓祖先開墾，在地方上形成聚落，戴姓為地方的大姓，在臺灣漢人聚落中為單姓村的形式，村人彼此間的血緣關係深厚。因為此地位於封閉的區域中，過去在交通與建設都尚未普及時，當地資源困乏，村裡富裕的家庭不多，多數家庭的經濟狀況清寒，村民們靠著辛苦的漁業、蚵業來養活家庭。民國60、70年代，臺灣開始經濟建設，從農業社會走向工業社會，產業的興起使得人力需求增加，許多鄉下人前往都市工作，以求賺取更高的薪水來資助貧困的家庭，網寮村的年輕人也紛紛往都市尋求更好的工作機會。

受訪者C是家中唯一的兒子，當兵後在村裡與家人一起做海產生意，不過卻覺得這份工作不適合，26歲就搬到臺北市找尋其他工作機會，之後便定居在臺北市。

是一些朋友，邀請說要做生意，去台北。那時候覺得做這個（海產中盤）比較沒興趣，那時候是作中盤的，賣蛤蠣的，海產中盤。（受訪者C）

受訪者F目前住在高雄市，他在15歲的時候就離開家鄉到外面工作，他的第一份工作是傢俱工人，雖然是勞力工作，不過相較於從事漁業卻顯得輕鬆一點。

因為我們鄉下難賺錢，我們就出外謀生，一定要這樣嘛，還有鄉下的工作是真的...很辛苦，做蚵仔，做海的辛苦。(受訪者F)

當時的社會情境中，網寮村的年輕人覺得討海生活十分辛苦，未來發展的機會不大，另一方面看見許多從都市回鄉的人穿著打扮相當時髦，因而嚮往都市的工作，大多在國中畢業後就紛紛前往大都市學習一技之長，並找尋適當的工作機會。這些青年到了城市工作後，對他們來說故鄉的信仰依舊是自己最信任且熟悉的，因此他們返鄉除了探望家人，大多會選在神明生日、有大型的祭典活動回來湊熱鬧。網寮鎮安宮作為村內的公廟，也是唯一的大廟，其信仰內涵具有公正以及權威的性質，而孩子從小也曾被父母如此的教誨：

就是我們小時候那個...就是灌輸的哪個觀念，就是說要常常拜王爺，王爺會給你保庇。所以就養成...灌輸那個觀念以後，就常常如果那個廟有拜拜，就會很想回去... (受訪者A)

因為對外面環境的不熟悉，網寮出外人仍然以故鄉的信仰作為主要的寄託，每次回到故鄉祭拜，與王爺的接觸也讓出外人感到心靈有了安慰。這些出外人因為家計的考量而到外縣市工作，許多人儘管已經定居在外面十幾年，卻依舊與家鄉保持聯繫。出外人與家鄉的連結可以從資產、親屬關係、宗教信仰三個層面來討論（呂玫媛，2008），研究者認為以上正好呼應了Tönnies（1987）提出了地緣(Place)、血緣(Blood)、心靈(Mind)三種社群關係的組成，因此以下依據此三點來對照論述受訪者的想法。

### （一）資產連結

出外人擁有的資產實質展現了自己與家鄉不可切割的連結，如房屋及土地。許多出外人僅管不長期住在當地，但村內還保留著自己的房子以及土地，房子為出外人與家鄉聯繫的重要因素（呂玫媛，2008，頁 53）。有些家庭的父母親已經去世，但仍舊保留房子，作為回鄉聚會的重要空間。在出外人心中，戶口的意義與家鄉房子是分開來看的，受訪者 C 居住於台北已經 20 幾年，當聊到居住地的話題時，出外人表示雖然戶口不在當地，但是房子若還在則表示根還在。

戶口在台北，只是有一間房子在這裡，等於說名字也是在這裡，就是戶口沒在這裡但是名字在這裡…（受訪者 C）

戶口是自己的居住地，但家鄉房子代表與故鄉的連結，名字在這裡的意思則表示自己尚有屬於在地人身份的依據。

算是說我們那邊還有房子，就像是你們海口還有祖厝這樣，算是兄弟三個還是共有的…（受訪者 B）

故鄉的祖厝也連結了兄弟姊妹的關係，只要房子還在，情感連結就不容易斷掉。因此，實質的外在資產能夠使出外人清楚感受自己與故鄉的聯繫。

### （二）親屬連結

親屬、血緣關係較不會因為居住地的遷移而改變（同上引，頁 53），通常只要有時間，出外人都會定期的回鄉探望父母。資產也與親屬有所關聯，一般來說父母若健在，家鄉的田地與房屋就不會輕易的出售。相反的，若是父母親或是家人去世，也無房產在故鄉，出外人的身份則變得有些曖昧。受訪者曾經

提過：

有的人也是離家在外面，不常回來，可能是父母已經離開了不在，他們就只能...平常也沒有再回村子，村裡就大的慶典他們或許還會回來...（受訪者 G）

部分出外人會因為親屬關係影響返鄉的意願，若是父母親去世後，回來家鄉的機會就變少了，有些甚至也不再回來。

### （三）宗教信仰連結

從宗教信仰中也可觀察到出外人與家鄉的聯繫。出外人通常相信只有家鄉的神明能夠保佑自己，因為家鄉信仰是最了解自己、親近自己的信仰（張珣，2002，頁 284）。許多出外人到外工作後，為了祈求平安，便會從家鄉的廟裡分出神明來保佑自己，若是在工作上有所成就，也會在外地替神明建造廟宇來祭祀，每逢家鄉舉行祭典，這些分靈神都要回到祖廟來進香，除了維繫分靈神與主神之間的關係，也能分得祖廟的香火來增加神力。研究者認為神明間的關係可與出外人和家鄉間作對照。祖廟與分靈廟無法分離，如同傳統中血緣不可割捨的關聯一樣，出外人帶著神明回到故鄉進香的行動，也能作為與家鄉間存在絕對的連結一樣。

其次，出外人與家鄉信仰的連結會顯現在儀式的參與上。上述兩點提及的資產、血緣關係都有著實質的意義，而信仰則是一種想像的關係，如 Tönnies 所說，社群間的共同想像、信仰是存在於精神層面的（Tönnies，1987，頁 42-44），只要個人擁有認同感就會參與儀式，成為社群的一員。

有節日的話啊，有節日、還是那個過年過節，節日就是...比如說廟的

大熱鬧、拜拜、做醮，再來就是五日節，三不五時就是回來看父母，就過一段時間休息就會回來看父母，因為這是算故鄉啦。(受訪者 F)

出外人返鄉，除了看望父母、與家人團聚，另一方面則透過參與祭典連結自己與家鄉的關係，體認自己身為家鄉一份子的身份。

此外，從資產、親屬以及宗教儀式三個面向來看社群，則清楚區分了實質面以及想像面。實質面意指資產以及親屬關係是絕對的，有或無的界定相當清楚，房子是否存在、父母是否健在，都會影響出外人回鄉的意願。這是因為，一個人對於社區（地區）的認同會與親屬及土地的意識有其相關（張珣，2002，頁 285-286）。若是在家鄉中缺少這兩種連結，極可能減少出外人與家鄉的聯繫，甚至脫離家鄉社群的身份。想像面則是從共同認知、信仰來談，廟宇的例行性祭典儀式，是成為另一個出外人回鄉的因素，基於對於家鄉信仰的虔誠，或是對家鄉的深厚情感，不論是回來進香、參加祭典，都能再次感受到自己身為在地社群的經驗，而重新加入了家鄉的社群中，找回與家鄉的連結。透過宗教活動所形成的社群，主要是從想像、象徵中來維繫關係。出外人依信仰而形成的社群，除了對於神的崇信，在儀式中的共同象徵更使得成員們有了想像，進一步積極地參與社群，而象徵的意義則可從社會文化脈絡來尋找。在下一節中，研究者將深入探究五年醮科是如何形塑出社群意義。

## 第二節 五年醮科中的社群象徵

象徵能夠用來進行互動跟整合，在信仰裡，象徵是一種集體性的表現。在共同神明象徵下，能夠促進區域內部的團結，進而達到集體的目標，過程中也創造了內部成員的心理認同（丁仁傑，2013，頁 169）。五年醮科祭典是網寮村

的重大慶典活動，也是當年度最多人參與的祭祀，同時也是連結出外人回鄉的日子。在醮科祭典過程中，全體村人共同形成的儀式象徵，致使眾人願意投入，這表示象徵是一種社會化的產物。以下將依受訪內容及觀察，進一步探討促使出外人回鄉的象徵意義。

### 一、 信仰層面：對王爺的親近感，建立起眾人對信仰的感受

過去祖先渡海來臺開墾，為了祈求心理的安定，常會將家鄉的神明信仰一併帶到臺灣來祭拜，這樣的形式也延伸到現在社會，如同出外人到外打拚時，也會把故鄉神分靈出去一樣。出外人從故鄉廟宇中分靈，將分靈神帶往自己的工作地，希望神明能保佑工作順利。如果在外工作有賺錢，也可能會替故鄉的分靈神蓋廟，分靈廟宇則會成為當地同村的出外人之共同信仰（張珣，2002，頁 281-282）。部分網寮出外人會在外祭祀分靈神，而也有部分傾向回到故鄉來祭拜，故鄉神之所以成為網寮出外人的信仰，可以從三個角度來探討：「過去聚落中共同的生活經驗」、「信任王爺的靈驗性」、「王爺與信仰者的親密關係」。

#### （一） 過去聚落中共同的生活經驗

廟口是網寮村的生活中心，雜貨店、小吃店都集中在廟口附近，不管是平時或是熱鬧時候，都會有許多人聚集在這裡，廟宇是村人生活中的一部分。出外人的記憶中，鎮安宮最熱鬧有三個節日：1. 農曆四月十五日的李府千歲聖誕、2. 農曆八月初一古年夫人聖誕、八月初二馬鳴山侯府千歲紀念日<sup>17</sup>，以及3. 五年醮科祭典。這幾個重要祭祀都是受訪者印象深刻的日子，往往都需要全村總動員來籌辦。在受訪者記憶中，過去網寮村並非富裕的村莊，若有進香團前來進香，廟方沒有足夠經費辦桌請客，廟口也沒有餐廳提供進香團用餐的

---

<sup>17</sup> 農曆八月初一、初二兩天祭典正好時間接近，因此祭典活動會一起舉辦，而且場面十分盛大。

需求，因此只要廟方廣播通知有進香團要來，各家戶就會親自烹煮蚵仔粥、鹹粥提供給進香團，每一家戶依照自己能力所及提供，大家都樂意同廟方一起來招待客人，全村共同的合作，使得慶典活動順利進行。

就是全村的人一起做（招待）啊！以前就是廟裡比較沒錢，所以就要庄裡的人，每一戶煮東西給進香的人，因為以前比較沒有在賣什麼，阿一段路來到這裡吼，你要準備給他吃啊，不然他們就餓肚子回去了…大家都很歡喜去做，那個蚵仔粥都煮得一鍋都是蚵仔，都煮蚵仔粥。（受訪者 A）

由此看出當時村民們對於參與廟宇事務的主動性，相較於現在的進香活動，往往都是由廟方來安排吃跟住的部分，因此過去特別的互動也讓人有深刻的記憶。過往的祭典除了有許多人前來進香，廟埕也有陣頭的表演，各家各戶更會準備豐盛的牲禮來祭祀，對於當時資源貧脊的小村莊來說，展現出村民們對於這個節慶的重視。受訪者相當興奮的敘述當時的記憶：

研究者：那小時候參加（五年醮科）的感覺是什麼？

受訪者 F：那一定很高興！小時候就是家裡窮啊，就是沒魚沒肉可以吃，慶典的時候才有魚肉吃，最高興的就是年節時候…

出外人回憶起小時候，當時因為經濟不好，大家的生活都相當清苦，不過廟裡熱鬧活動時，家裡都會準備魚、肉等葷食來祭祀，也只有這時才能吃到難得的大餐。當地的廟宇活動並不僅只是神明儀式的慶祝，對一般家戶來說更是生活中的享受以及情趣之一。如同李豐楙所言：「『非日常』的生活，這是時間之流中的短暫空檔，讓人能夠享有另類生活的鬆弛、休閒，這就是休息、遊戲的社會文化設計」（李豐楙，1998，頁 10）。因此，也只有祭典中，平時工作辛勤

的人們才能狂歡、同樂，進而專心投入祀奉神明的節慶活動。過往的生活經驗，讓眾人對廟宇、王爺有許多的共同記憶，進而對信仰有所依賴。

## （二） 信任王爺的靈驗性

臺灣民間信仰融合了佛教、道教、民俗等等內涵，對外相當開放，一般人看見廟宇都可以入內拜拜，祭拜並非為了特定的目的，而是帶有尊重神明以及「有拜有保庇」的意味。出外人離開家鄉多年，也接觸過許多地方的廟宇，但是依舊對家鄉神明較為信任。

差在自己庄頭裡面的神明，比較會感受到...就是比較...比較靈驗，所以外面一些宮廟比較少去拜，看到神明是會去拜，可是沒有自己庄頭那麼熟...（受訪者C）

「覺得比較靈驗」，是出外人信任家鄉神明的原因。Sangren 提出靈驗具有比較性的性質，也就是人們會認為某些神會比其他神更加靈驗（轉引自，丁仁傑，2013，頁 127）。在如此的基礎下，靈驗其實為社會所建構。在主觀經驗的影響下，廟宇大小、信徒多寡、祭典的規模都是生產出靈驗的因素（陳緯華，2008）。然而，社會性的判定不是唯一，地方上的歷史也是一項指標，原因在於地方歷史與靈驗間有著關聯性，村落公廟的神明必須要放置在地域之中討論才能展現其靈驗（丁仁傑，2013，頁 128）。出外人相信故鄉神明的靈驗，與村裡流傳的顯靈故事有關。過去在村子裡經常出現王爺斬妖除魔的神蹟傳說，當地居民解釋說，因為從前村莊經濟不好，能燒給孤魂野鬼的銀紙不多，錢財太少不夠用，祂們才會經常作怪，因此王爺在遶境時經常有所感應，村裡也流傳王爺驅使八人大轎跑到魚塭抓妖的傳說，另外許多老一輩的村民也都親眼目睹顯靈的過程，因此十分相信王爺的神力。受訪者敘述小時候曾經看到王爺到別人家裡抓妖的經驗：

以前是邊境邊抓髒東西（鬼魅）！以前我們跟著神明遶境的時候，啊現在乩童...以前的乩童是用手轎...，現在神明如果有發現有髒東西，他們（乩童）就會進去裡面把髒東西抓出來，有時候會進去人家家裡抓...啊現在神明把乩（鬼魅）抓出來，就把它丟進去油鼎裡面，真的都會ㄍ一下喔，會ㄍ一下，我們小時候是這樣。（受訪者A）

過去王爺曾經在遶境中出現抓妖的顯靈故事，顯示出勇猛的形象。相較於現在，因為較少出現抓妖的行動，則沒有機會再看見王爺神勇的樣貌。對於現今較少出現抓妖的原因，居民則有此說法：「以前是都沒錢，都拿兩支（銀紙）而已，拜的沒有豐盛啦，現在都拿一大捆，就是說零用錢都有了，怎麼還會作怪！」，居民認為是村莊的經濟變好，給鬼怪的銀紙變多，加上之前作怪的「髒東西」已經被王爺收服去當兵將了，所以村子就平靜了許多。丁仁傑（2013）曾對於漢人在社區集體性層次中對於神明靈驗做出定義與理解，他提到在共同信仰中是透過靈驗經驗作為促進團體間凝聚的目標，增強神明靈驗的認知。儘管現在的村民鮮少見到王爺發揮神力，但他們傾向從合理的邏輯中去解釋這樣的現象，以此維持神明靈驗的象徵，賦予王爺信仰的權威及正當性，也增強了眾人對於王爺的信仰。

因為過去的顯靈事蹟讓中老年一代印象十分深刻，延伸至現在的遶境，許多人依舊覺得只要跟隨著王爺走，可以驅逐村中的鬼魅並且使個人能夠潔淨化。在遶境時，王爺會附身於乩童身上，乩童則成為神明的代言者，站上村里搭建的王船來巡視鄉里，在遶境過程中村人可以隨意行走在王船旁邊，看見乩

童就彷彿神明真實的存在一樣，這個過程也能顯現出神明靈驗的形象<sup>18</sup>。

### (三) 王爺與信仰者的親密關係

與王爺的熟悉感，是網寮出外人信仰家鄉神明的原因。出外人對於故鄉的神明除了尊重，更多了熟悉以及信任感。故鄉是自己成長的地方，神明也是看著自己長大的。受訪者 A 提到：「如果那個廟（鎮安宮）有拜拜，就會很想回去。就好像急著要回去找父母一樣。」，在出外人的心中，王爺的角色如同父母，網寮的土地就是家，因為相信神明存在的靈力，所以許多心事、無法解決的問題都會向神明來祈求，一回到這塊土地、祭拜著王爺，就能讓心中感到安心以及平靜。研究者認為，出外人的信仰無法脫離家的概念，神明與自己有著最熟悉、親近的關聯，故鄉的信仰可說是出外人心中最核心的信仰。

出外人在其居住地的信仰，也可能會遵循故鄉的影子，如同許多出外的移民會祭祀故鄉分靈神的廟宇一樣，原因在於出外人大多比較信任自己家鄉的神明，而在受訪過程中，也有受訪者提及相似的感受。受訪者 A 結婚後定居於嘉義市，因為地緣近加上交通便利的原因，A 經常回到網寮村拜拜，對於故鄉的廟宇活動相當熱衷。然而，在其嘉義市住家附近，A 也有習慣祭祀的廟宇，會來到這間廟宇的原因除了鄰近住家，另外還有神明身份的因素：

那個（嘉義市的廟宇）是媽媽的娘家，洲仔（嘉義縣東石鄉洲仔村）…洲仔分尊出來的，所以我都會參加那裡的轎班。…我覺得兩間都很靈驗啊，不過 XX 宮那部分可能真的是從我小時候熟悉的地方分出來的，所以會對祂有一種特別的情感…（受訪者 A）

---

<sup>18</sup> 丁仁傑引述 Robert Hymes 的話解釋乩童的角色：「乩童是更直接地達成人與神有所連接的關鍵性的人物，但因為在其中，人神溝通的當下，乩童根本已不是人，而已是一個神」（丁仁傑，2009，頁 34）。丁以此說明了乩童在被附身的階段，所展現出的形象為神的角色。

如同 A 的經驗，在居住地所信仰的廟宇，因為主神是從母親娘家分靈的，與自己有著故鄉、親情的連結。基於如此原因，A 與該廟宇的連結關係則多了些親切感，也表示對出外人而言，儘管沒有在家鄉祭拜，但是只要能在生活中找到相似的象徵，就能從想像中感受與家鄉的親近感。這表示了出外人的信仰中心依舊不脫離自己的故鄉、熟悉地。

對出外人來說，家鄉信仰是很大的精神依靠，因此從年輕時就會經常回到家鄉參與廟會盛事，然而這樣的連結若有了斷裂，是否會跟故鄉產生隔閡？受訪者 D 為女性，15 歲國中畢業後就到外工作，結婚後則定居在北部，因為距離遙遠以及家庭因素，D 無法經常回到故鄉，也很少參與祭祀的活動。D 回憶小時候參與祭祀過程中，對於祭典熱鬧的景象仍深刻記得，然而現在因為較少參與，也直白表達出自己對於故鄉的不了解。

通常都寒暑假(回來)，然後網寮在熱鬧，幾乎沒有再回來，幾乎都不回

來，可能回來個一兩次，不會每一年每一次都參加… (受訪者 D)

出外人與故鄉間的連結，從是否積極參與慶典的行動中可看出端倪，另外也可從安燈儀式來探討。<sup>19</sup>我們可以從特殊事件來看出外人對於故鄉信仰的情感，舉凡像是生子、結婚、考試、點光明燈等等人生重大事件，出外人傾向於回到故鄉請求王爺來保佑。另外，大多數的出外人也會在熟悉的信仰廟宇進行安燈，而非選擇其他的廟宇。主要原因在於，安燈是攸關於個人利益，信仰者希望藉由安燈讓來年的運勢順利，如此也意味有關於自身利益的議題，通常不會隨便找廟宇來進行儀式，「是否靈驗」是信徒決定安燈廟宇的原因（蔡常斌，2005，頁 23）。安燈實質上是個人與廟宇間的契約關係，基於對廟方的信任、

---

<sup>19</sup> 泛指光明燈、平安燈、太歲燈等等儀式。

熟悉感，信徒會放心將安燈儀式交由廟宇執行（同上引，頁 9）。因此，儘管許多出外人並非長住於網寮村，卻會在每一年新春時，特別到鎮安宮安燈。反之，若出外人在其居住地發展出另外的信仰中心，則較不會出現積極回鄉參與。D 在婚後的家庭以龍山寺作為信仰中心，許多攸關於家庭的事務都會到龍山寺來祈求。

點燈（安燈）你知道嗎，就是平安燈、光明燈，或是什麼燈，都會在那裡（龍山寺）用，然後那個我婆婆是一個很虔誠的佛教，所以我們都會去那裡，啊孩子如果在讀書、考試，就是會去拜文昌帝君，阿其他的廟就沒有…沒有再去。（受訪者 D）

當出外人對故鄉信仰的情感減弱時，回鄉大多只因為家人的緣故，與故鄉的親密連結也較少。也因為較少回到家鄉經驗祭典儀式，在受訪者的信仰中心轉移到居住地後，較少會將貼近自身利益的事項交由家鄉廟執行。相對於依舊回到家鄉點燈的出外人來說，可以看出兩者間對於家鄉廟的情感差異。

從上述三個角度的探討中，首先，因為過去生活在村莊中的經驗，眾人擁有共同的歷史記憶，而在重複的遶境儀式中，感受到王爺的靈驗性。再者，因為從小接觸信仰累積的信任感，出外人進一步將家鄉信仰延伸至外地。每幾年重複一次的五年醮科活動，便是藉由儀式的展現，使參與者能再次創造自己與家鄉的連結，而在儀式內容中，則要從共同的象徵來探討維繫社群的因素。

## 二、 象徵層面：王船遶境的共同象徵

臺灣的王爺信仰在不同地方中有各自的特色及儀式風格，嘉義地區的王爺

信仰融合了雲林馬鳴山鎮安宮與臺南南鯤鯓代天府，在各個鄉村中可見到多元的祭祀方式。王爺信仰中的迎王儀式最為受到注目，而東石地區各個村莊的迎王是自行舉辦，較沒有出現跨區域的大型祭典。在迎王儀式中，可經常見到王船的出現，王船乃是備受注目的焦點。從祭祀圈的性質來看，民間信仰具有空間屬性，在儀式的背後存在著集體性的認同，重複舉行儀式的過程，是維持認同感的方式。五年醮科代表網寮村集體性儀式，在儀式背後的構成、象徵的討論為何，是理解在地信仰的思考方式（丁仁傑，2013，頁 22-23）。

民國 80 幾年以前，網寮村的王船儀式與農曆四月十五日李府千歲聖誕一同舉行，當時的王船造型小巧玲瓏，為一年一燒的形式。多數出外人記憶中對農曆四月十五日的日子相當懷念，原因在於當時慶典中的燒王船儀式。受訪者 G 國中畢業後就到外面工作，結婚之後住在板橋，雖然距離家鄉比較遠，不過只要廟裡有大活動他都會回來參加。G 對於廟宇事務很有興趣，小的時候也經常聽廟公講古，許多儀式內容他都略知一二。他提到剛開始出外工作的時候，只要每逢農曆四月十五日他一定都會回來熱鬧。

以前是 4 月 15 燒，所以以前我們 4 月 15 會回來是因為有燒王船，很熱鬧…有燒王船會比較熱鬧，外出的部分都會回來…一年一度最熱鬧的…阿現在 4 月 15 就沒有像以前那麼熱鬧，因為沒有在燒王船，後來改為五年一次。（受訪者 G）

網寮村原先每年一次的燒王船儀式，因為有了永祀王船之後，便改為僅在五年醮科儀式過程中舉行。有些出外人覺得，時間變動後可以不用每年花費大量人力回來幫忙，也認為相隔幾年舉辦可以節省經費。總體而言，多數人感覺這樣的變動是正向的發展。在經過時間調整後，除了王船儀式的變動，基本上祭典內容沒有太大改變，原先每一年都能參與到的王船儀式，改為五年之後，對於

出外人而言，等待儀式的過程則讓人越來越期待。

改變喔，是那個...會比較期待五年的來臨啦，你每一年就不會稀奇  
啊，阿五年，你就會想五年又要到了，變成那個處境不一樣，你每年  
就變得沒什麼稀奇，你會說那個...有馬上五年了喔！馬上又五年醮科  
了啊。(受訪者 B)

由此可以看出，儀式的改變對出外人帶來了一些影響，原本每年都能參與到的儀式，多了幾年的等待，反而增添了期待，其中「王船」的象徵則佔了極大的位置。Strathern 指出，人對於地方的認同不以地域作為範圍，而是建立在想像及象徵中，而想像及象徵往往由原有社會中的關係或是信仰轉換而成（轉引自，張珣，2002，頁 280）。王船正是網寮人用來連結的想像及象徵，其中王船遶境便是形成集體記憶的儀式過程。

#### (一) 五年醮科儀式的形式及內涵

丁仁傑（2013）將涉及社區層次的儀式稱作「集體性通過儀式」，也就是以社區作為整體，所進行重生的儀式。<sup>20</sup>集體性通過儀式分成非參與性和參與性，非參與性需要由專職的神職人員來執行，如做醮儀式必須由道士來主持，過程中需遵從嚴謹的步驟，一般信眾無法參與。參與性則意指為公開、大眾皆可參與的儀式，內容分成例行和非例行兩種，每年固定舉行的神明誕辰、千秋大典等等屬於例行儀式；非例行儀式是針對各種突發的災難所舉行的儀式，如民國 92 年 SARS 爆發時，臺北萬華青山宮以過去王爺信仰的內涵「驅逐瘟疫」再重現了王船儀式，祈求王爺能驅逐「現代瘟疫」，目標則在於地區全體的潔淨化。

---

<sup>20</sup> Van Gennep 定義通過儀式的概念為人們在生命階段時轉換身份的儀式，有分離(separation)、邊緣(margin)、聚合(aggregation)三階段。人在儀式中經由分離而脫離原來的角色，邊緣階段時則是模糊狀態，在整合階段個人則形成新的身份，再回到社會中（轉引自，丁仁傑，2013，頁 306-307）。

以下則用網寮村鎮安宮的五年醮科來作為參照。鎮安宮五年醮科祭典屬於簡樸且傳統的模式，沒有邀請道士團進行科儀，大多儀式由「乩手」來執行。<sup>21</sup>乩手手持手轎，以畫圖或寫字的方式傳達神明旨意（俗稱觀轎子），而桌頭則負責翻譯神明的話語。在儀式過程中，廟宇內的氣氛是嚴肅而謹慎的，與廟外熱鬧的歌舞聲、叫賣聲形成強烈對比，這正是民間信仰中神聖與世俗的不同的表現。在儀式空間內，沒有限制特定身份的人員參與。<sup>22</sup>然而，除了工作人員、神職人員外，卻極少見到其他村人在內。據受訪者的敘述，王爺透過乩手所交代的事項，廟方都會以「放送頭（廣播）」來宣布，宏亮的廣播聲可讓整個村落知曉王爺的指示。因此，儘管許多人沒有參與廟內的儀式，也能知道神明說了哪些指示。據此，廣播系統乃是讓村民們能夠間接參與廟內儀式的主要媒介。

由於沒有專職的神職人員參與，因此五年醮科中並沒有明顯的非參與性質。神明降駕的過程，也都是公開給民眾參與。然而，並非所有的空間、物品都是可以讓民眾直接接觸，例如廟宇內殿的空間只有工作人員、神職人員才可進入，一般人也無法進入王船廠甚至碰觸王船。雖然有所的限制，不過從網路開放的影片及照片中，也著實的紀錄了內殿的儀式過程以及王船裡更細緻的內容，也就是說整個祭典過程是相當開放的。<sup>23</sup>在如此開放的空間中，個人與神明、儀式的距離相當接近，所獲得的感受也很直接，而那些限制的部分也保留了個人與信仰的距離及神聖性。五年醮科構成了個人及社區共同參與的集體性通過儀式。

---

<sup>21</sup> 乩手是南部稱呼乩童的說法之一。乩童分成開口及未開口，開口者的修連層度較高，可以直接口述神明指示。未開口則需要運用手轎，在沙盤或是桌上寫上指示（資料來源：全球宗教資訊網 <https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=416>）。

<sup>22</sup> 廟方無限制參與者的身份，僅會口頭上告知禁止家中有喪事者、晦氣者、屬虎者接近儀式空間，避免神明受到侵犯，甚至影響到儀式的進行。

<sup>23</sup> 上一次科年有錄製一支紀錄祭典的影片放置在線上影音平台，影片內詳細記錄整個祭典過程；另外，網寮鎮安宮的臉書上也會有工作人員拍攝的照片與信眾分享。

## （二） 參與儀式過程的內心感受

在參與儀式的過程中，參與者的心裡感受為何？透過儀式過程，又滿足了參與者的哪些需求？對網寮村村民來說，王船儀式中的遶境能夠為村內掃除鬼魅、保境安民，而王船燒化後，則表示巡狩王爺回到海上，繼續保佑討海人出海平安、漁獲豐收的意味。由此可見，在漁村裡的王船具有保佑聚落生活安定以及工作順利的象徵。對於出外人而言，雖然不長期居住於故鄉，也非以漁業來生活，但是王船所代表的神聖性，以及遶境中鑽轎底的過程，同樣能保佑個人及家庭的平安。不論對哪個身份而言，王船可視為網寮人的重要象徵，參與王船儀式的過程，便增加了對王爺信仰的熱忱。

王船遶境能夠帶動起全村集體性的行動，在遶境時，村民們跟著隊伍一起環遶村子，過程中體認出全體一致的感受，共同目標都是希望社會安定，只要村莊平安，自己也會跟著平安，以此連動出個人參與的行動（丁仁傑，2013，頁 38）。在儀式中，也有讓參與者鑽轎底的過程。這過程意味著，在鑽轎底時進行了潔淨化，而全村在王船遶境中進行整個空間的改運，當社區經過儀式來更新後，才能讓個人及村莊達到轉化及重生（同上引，頁 327）。出外人在王船儀式中的感受，也使他們回憶起小時候記憶的景象。因此，在儀式時間改變後，出外人認為不能輕易錯過每一次的科年祭典，因為一旦今年沒有回來參與，就要再等好幾年才能參與了。另外可以發現，五年醮科的儀式越來越受到重視，在規模上更有逐漸盛大的跡象，參與者也增加許多。研究者分析認為，箇中原因與「王船」有關。

在整個遶境與王爺的形象中，王船扮演著重要的角色與地位。對於村內人而言，每一次的祭典是例行性的過程，但對出外人而言，每一次回到故鄉，都能夠再次經驗過往的想像。如同每一位受訪者皆有提到，在小時候的記憶中，

祭典過程中十分熱鬧的景象，而現在的五年醮科重現了以往的記憶，使得出外人能夠重複感受自己與故鄉的記憶，這是他們回到故鄉的重要原因。尤其五年醮科中的王船是重要的象徵，王船成為眾人深刻的印象。這或許說明的是，因為儀式時間的變化，反而使王船的象徵得以出現。

王船所象徵的意義，是從眾人共同的認知所形成，並在儀式中呈現出來。當出外人看見了王船，便連結到過去生活的記憶，而在遶境過程中全體潔淨化，也能使個人有被庇佑的感受，提高出外人對家鄉信仰的參與度，也是五年醮科祭典成為當地盛大慶典的原因。

### 第三節 祭典中的浮動邊界

網寮村的科年祭典並無傳統王爺儀式的莊嚴及肅穆，整體氣氛是相當開放的，並不會排斥外來人的參與，因而今日的祭典活動，參與成員除了本地人、出外人，還有許多民俗愛好者、攝影師，以及外國遊客前來體驗慶典。為期四天的祭典中，前兩天的儀式如請王、進香是以在地人參與為主，而大多外人則偏好形象鮮明的王船儀式，因此在祭典最後一天的參與者是多元且複雜的。

網寮村歡迎外來者的參與，也希望讓更多人看到網寮村的特色文化。外來者不一定信奉王爺，不過卻對王船及儀式有著相當興趣，不管是在造型上或是儀式過程，都讓外來參與者感到好奇。在慶典過程中，研究者也經常聽到一旁的村人向外地朋友解說儀式的意義，這也顯示慶典過程中充滿了各種可能的交流。有趣的是，網寮村自從更改了王船儀式的執行時間後，五年醮科舉辦的規模似乎有逐漸增大的趨勢，再加上王船造型的升級，使得網寮村的科年儀式更受到外界關注。研究者在紀錄祭典時，也見到相關民俗協會全程拍攝科年祭典，他們正是受到網寮村傳統紙紮王船的特色吸引而來。出外人在參與中如何

界定自己所處的社群？與在地人相比，自己在村莊中是怎樣的角色？從祭典過程中可以發現一些脈絡。

### 一、儀式中看見「我群」、「他群」，形成社群的浮動

Cohen 所描述的社群邊界為「當個人遇到他者時，會敏感的發覺自己與他者之間的文化差異（Cohen，1985，頁 70）」，從這個概念中可用來描述出外人在儀式時的感受。過往村莊在舉行五年醮科慶典時，參與者大多都是在地人以及出外人，並未像現在有多元的參與角色。然而，由於如今祭典的開放，在儀式中，出外人與在地人的邊界逐漸變成是模糊，甚至是有融合的傾向。首先，祭典中複雜的參與者，與平時寧靜、單純的村莊相較起來是很特別的，而在地人看見越來愈多外地人的到來，也認為是王爺的靈驗才能吸引這些人群的參與，因而也為自己的家鄉感到驕傲。

人有夠多的，真的！外地回來的...外庄，外庄來參加這個盛會也有，水上、嘉義陣頭都有！（受訪者 F）

再者，研究者也觀察到，在對話交流中提及「我們庄」、「庄裡」的用詞時，同樣感受到村民們透過慶典而產生對自身的認同。「庄」這一個字有地域性的象徵，表示生活在同一個區域內的居民，是一種共同體的稱呼（施振民，1973）。在慶典中，整個村莊是一體的，在過程感受到很多人來參加「我們庄」的活動。除了參與者個人的體會，從他人的言談中更能確定自己的認同。

我們是用...去叫東石人來做王船，今年去叫塭港的，叫塭港的師傅來做王船，塭港來看也有來參加，說「吼你這邊的人多這麼多」，算說他們那邊沒有很多啦，因為我們這個算是五年一次，所以人多很多，所以大家都說我們人數算很多！（受訪者 I）

從外庄人口中，說明了網寮村「小村莊大慶典」的景象，自己村莊與他庄在慶典中的差別，使村民更加感受到庄裡的特別。平時出外人回鄉，會以「我是出外的、外地回來的」如此的語句來形容自己，然而從參與祭典中，則會以「我們村莊」這樣的說法，也就表示此時出外人的感受與平時回鄉是不同的。出外人在祭典中，因為自己具有在地人的身份，與外庄、外人其他參與者是有所區別的。參與五年醮科時，不同角色若投入在同一個場域時，出外人則認為自己是屬於地域社群，如同小時候還住在村莊裡，以自己在地人的身份進入祭典中，尤其在看到外來者的加入後，更能清楚辨認出自己的文化特色，進而在儀式中找到自己在社群中的位置，「透過人、地、物、事的互動過程，當代人們往往建立了多重的社群性『群體』。對比過往那些基於血緣或地緣等結構原則而形成的群體，這種立基於個人的基礎上的社群性「群體」是流動且不穩定的...」（黃應貴 2016）。此種個體透過從想像來連結社群的關係，是一種流動的關係，出外人於祭典中在出外身份以及在地身份之間的轉換，也正是呂玫媛所指出的，在特定情境中，社群內的行動者有自由選擇社群的空間，謂之為「社群的浮動」（呂玫媛，2008，頁 66-67）。

## 二、從丁口錢來看浮動社群

丁口錢經常與祭祀圈的概念並列討論。祭祀圈指的是一定區域中居民所形成義務性的共同祭祀活動，如村裡的土地公廟、村廟，其祭祀活動是由居民共同分擔費用，此費用稱作丁口錢，收費方式則是依家戶內共有幾丁幾口來計算，男生收一丁的錢、女生收半丁（又稱作口）。在祭拜的組織中，以頭家爐主的形式最為多見，每年於固定時間在神明前擲筊，擲聖筊次數多者即為爐主。頭家爐主需要協助祭祀活動的進行，另外也負責向村莊居民收取丁口錢（林美容，1999）。丁口錢收取的制度中強調地緣與血緣的關係，其中，「地緣」意指

住在祭祀圈範圍內的居民，都有繳交丁口錢的義務；「血緣」則是指丁口數目是由每一家戶中的親屬來計算的。

網寮鎮安宮的組織章程中，明確規範丁口錢只能使用在公共祭祀活動上，廟裡其他事務則需由樂捐、香油錢等等去支出。這指出的是，**丁口錢扮演著維持傳統共同支出祭祀活動的功用**。以本次戊戌年的五年醮科年祭典為例，根據廟方人員的說明，丁口錢的費用統一用於祭祀活動上，經費上不足的部分才會由其他資金來支出。只要有繳交丁口錢者，便能得到八仙彩一幅、進香旗幟及帽子等，這些是廟裡給予信眾的回饋。在地人繳納丁口錢被認為是一種義務、責任，基於公共事務而言，繳納丁口錢是村民們共同的默契。然而，對出外人來說，丁口錢的繳納與否是否會造成影響？他們又如何看待丁口錢的意義？以下將從兩個面向進行探究。

#### （一） 丁口錢作為出外人的自發性行動，以此加深與家鄉之認同感

出外人年輕時到外地，通常家裡的長輩繳交丁口錢時依舊會幫忙子女繳，表示雖然地緣關係不在，但與家人的血緣關聯。這依舊表明出外人是屬於村內人的角色，自然有需要盡的義務。丁口錢制度在性別中有所差異，除了男女收費不相同之外，當女性結婚後，丁口簿則會予以除名，表示不需再盡繳交的義務。<sup>24</sup>然而，若男性出外人結婚後，若仍有繳交意願，也會將自己家庭內的丁口數做計算後告知廟方。此外，由於出外人並非居住在村裡，人數的計算上便是自由心證，只要提出多少人，廟裡就會登記多少人。

研究者：他（廟）要怎麼算幾個人？

受訪者 C：那你自己講的啊，看你的誠心啊，你要亂講也是...，說一丁

---

<sup>24</sup> 網寮鎮安宮於民國 107 年公告，因收取丁錢費用短少，加上性別意識的提升，遂而將女性收費半丁的規定改成女性也收取一丁。

就一丁啊，看自己的誠意，大部分都會老實說，看幾個人幾丁，因為你要繳丁錢不能講白賊（謊話），你如果講白賊，就是沒有誠心啊，你沒誠心... 你對神明的事情沒有誠心，就是有若沒有。

丁口錢的制度在現今祭祀圈模糊的區域中，已經無法再依照著原來的規範收取，比如在城市裡，地區居住人口的遷移頻繁，許多地方的廟宇僅收取原先地方住戶的名字，外來的住戶則不算在內。然而，網寮村因為保有傳統祭祀範圍，現今仍以舊有規範來收取費用。通常只要父母健在，長輩都會代替孩子們進行這份義務，而長輩去世之後，則是由子女自行決定是否繼續繳交。受訪者 G 目前已經 58 歲，對於廟宇事務相當重視，因此他會計算整個家庭的丁口數，甚至會計算到曾孫輩，表示自己尚有可以幫助廟裡的事務。

算到孫子、曾孫，我們也都有繳，那個是自願的，因為廟也沒有強制你說要算到哪裡，他（廟方）也不曉得你們家有多少人，那是看家裡的意願啦，你收得到那當然是出一點，像我們是算到曾孫了啦！（受訪者 G）

在出外人中不乏事業有成的人士，這些出外人若十分感念家鄉，或是對廟裡神明相當信仰，在各個祭祀活動中都會捐獻許多錢，數十萬至百萬都有，可看出網寮出外人對家鄉活動之支持。若沒有如此資本能捐獻的出外人，大多會小額香油錢樂捐。對於男性而言，最基本的義務便在於丁口錢的繳納。

以前都是我媽幫我台北的哥哥繳，阿因為他現在就是說，他就沒有繳，他們就沒有繳，他就覺得說他沒有...他沒有住網寮，他都沒什麼再回來，他覺得不需要...阿不要繳也都沒有犯罪。依我們的想法是，雖然我們沒有住在網寮，但這是我們一個根嗎，我們從這裡出來，就會

想說人家再捐錢就捐錢了，何況我們再出一個丁錢，我是都這樣想  
啦！（受訪者 D）

相較於在地人的基本義務，出外人之所以願意繼續支付丁口錢，多屬於自發的行為。這也指出的是，在網寮村，丁口錢制度依然作為出外人對廟宇及家鄉的認同。雖然沒有強制性的規定，不過相較於許多出外人大手筆的捐獻，繳納丁口錢可以說是最基本的行為，由此也表示對廟宇及地方有所協助。

## （二） 丁口錢制度使出外人的社群關係有所流動

前面提到出外人在儀式過程中，因為感受到自己與外人間的差異，而使個人偏向於地域的社群中，也認為自己是在地人的身份。然而，若是涉及到公共事務，出外人原先連結到的社群關係則會鬆動。以丁口錢的制度來說，其內涵強調血緣及地緣關係，若是這兩者因素有所變動，比如父母親去世或是不居住於當地，繳交丁口錢的義務便會有所改變。受訪者 B 國中畢業後出外去工作，而他的二弟則是在居住於家鄉。B 因為住在嘉義市，所以回到家鄉的頻率很高，在廟宇事務上也會積極的想幫忙。B 的父母在幾年前去世，原先父母親在世時，會幫忙 B 繳納丁口錢，而在父母親去世後，廟方便只向 B 在村內的兄弟收取費用，並將他予以除名了。

受訪者 B：丁錢算是…我現在沒有再繳，以前長輩在（在世）都是長輩繳的。

研究者：就是他（長輩）統一幫你收安奈？

受訪者 B：嘿，算我們第二（兄弟）住在海口就會收丁錢，因為算他們（廟方）會找不到我啊，我們算是久久的，假日才會回去一次，我們算是年輕就出外了，他們不會把我們排進去。問題就是...（雖然）那算是自己的故鄉，不過我算是出外人，他們不會排進去，我們老二算是住在那裡，他知道…他會排進去，算說你男生幾個丁錢這樣…

從訪談中可得知，出外人在公共事務上，也可能會有社群浮動的過程。因為年輕時就不住在村內，廟方只能跟村內的長輩們收取，當長輩們去世後，就由住在村裡的兄弟作為家戶代表來繳交，而出外人本身便被排除在廟宇制度之外。

從受訪者的訪談中可以看出，以往由祭祀圈所定義出的丁口錢範圍已經跳脫地域，延伸至更遠的地區，居住在外縣市的出外人依舊會繳納丁口錢，然而這樣的現況與學者定義的信仰圈不甚相同。林美容（1996）在過去研究中，將信仰圈定義為神明會組織，是一種志願性加入、並且跨區域的信仰組織，其信仰為廟宇中的某一尊主神，祭祀行動上也與祭祀圈成員不同。網寮村的出外人將家鄉神明信仰延伸至外面的居住地，同樣形成跨區域的信仰，然而在其行動上卻是遵循傳統祭祀圈的職責（繳丁口錢、儀式過程幫忙），如此的現況尚無更適當的概念可說明。研究者認為以往的祭祀圈與信仰圈可視為了解地方祭祀組織的基本調查方式，但是在群體流動更複雜的社會中，也可能出現上述兩個概念無法解釋的情況。

總體而言，出外人的社群邊界，一方面除了從個人在儀式中的角色來談，另一方面若是涉及到了制度、公共性的議題，主導性便從個人自我想像的社群變成了外在的影響。對出外人而言，這樣的影響並非是自我能控制。然而，從參與儀式的過程，出外人也可以再重新找到自己在家鄉中的定位，特別是女性的角色。女性在結婚之後，名字便會從丁口簿中除名，也就表示自己不再是村裡人，不需要負責村裡的公共事務。若說女性要如何能夠在家鄉的公共事務中有所參與，捐獻香油錢便是一個方式。這是因為女性不需要支付最基本的丁口錢，只能透過香油錢來直接連結自己與廟宇之間的某種具有義務性的關係。女性捐香油錢者也可從廟方貼出的捐獻條中，肯定自己能對於廟方有所貢獻的角色，再加上了儀式活動的參與，便能與家鄉再次且持續地產生連結的關係。

張珣（2002）研究大甲移民時，發現移居至台北的移民們已形成了自己的社群體，儘管他們依舊會回到家鄉協助大甲媽祖的祭祀活動，不過對於廟宇的事物卻不會發表太多言論，這種既陌生又熟悉的感覺與網寮村的出外人是相似的感受。在參與祭典時，返鄉出外人見到故鄉的信仰越來越多人參與，除了認知到故鄉文化備受關注，也會表達自己身為在地人的驕傲；然而碰觸到村裡的公共事務，雖然出外人依舊願意繳納丁口錢，但若是缺少了地緣及血緣關係，則容易使個人的社群角色有所變動。信仰中的社群關係建立於想像及象徵中，但是鄉村地區地域性的觀念依舊有其影響力，面對祭典這樣的公共事務時，社群關係會影響個人參與的想法及意願，不過在參與者及廟方的互動中，各自有哪些行動，進而形成現在祭典的形式？下一章將從公共性概念出發，探討在五年醮科中，廟宇與參與者之間所形成的公共性內涵。

#### 第四章 鎮安宮之公共性內涵之轉變與多樣性

公共性具有的是一種「公共」的性質、特質，而所謂的公共，則有共同、關心之意，因此公共性需有共同認知的基礎（蕭鈺，2003，頁 16-17）。公共性的內涵，會建立在社群成員間對生活中的公共事務討論中，研究者認為從討論的過程可觀察社群的互動，是進一步掌握構成公共性的因素。社群大眾以客觀及公平的考量進行公共事務的討論，而得以形成「公共善」（沈清松，2017）。這個論點與華人世界講求的「公共」、「公平」可相互參照。然而，若從哈伯馬斯談論的公共領域中，形成公共領域的基礎是從私人開始。因為對哈伯馬斯而言，唯有滿足了個人私慾，才有公共論述的可能。因此，公共性的概念，就某個程度來講，並非完全屬於公共利益，私人在其中所擁有的個人慾望或許也是促使其參與公共的原因。在信仰場域中，個人對於儀式的感受以及在社群中所滿足的利益，或許正是個體共同參與公共祭典的前提。

公共性的內涵尚包括社群意識，因為個人與社群間的連結性，使彼此之間有清楚的體認，便能以寬容及同理心關愛公眾（蕭鈺，2003，頁 61）。以上的論述更說明了，公共性的前提可能是需要先建立起社群關係，只有對於彼此間有了認同意識，才能促使個人有動力進入公共性的行動。在上一章提到，祭典參與者除了本地人之外，還有許多外來遊客、朋友來到村莊。此外，祭典過程中最主要的群體則有三個：因制度而形成的委員會社群、在地人的地域社群、返鄉的出外人。這三個群體在社區性的祭典中相互合作，形成了現在祭典的形式。在本章中，研究者延續將社群關係視為公共性基礎之觀點（見第三章），用以說明並分析祭典中不同角色間的互動及行動，如何形塑出祭典的整體樣貌。以下將探究網寮村在祭祀活動中所產生的公共性內涵，在公共性形成的同時，

試圖了解廟宇未來發展的可能。

## 第一節 祭典參與者的角色關係

泰勒（2008）認為公共一詞的使用有兩個面向，第一面向是指公共與影響社群事物或是事務管理權連結一起，可解釋為公共事務與某些公共權威結合一起；第二面向則意指公共性與傳播管道與現象相關，也就是說公共性會在公開的過程中顯現。在祭典過程中，人們共同匯集在這個空間中，彼此間互相影響，在社會中的個人是相繫的。

祭典中的參與角色有廟宇委員會、在地人及出外人。廟宇委員會是籌辦祭典、儀式執行時的重要角色，其工作便是負責公共事務的管理。在地人是儀式執行時的協助者，在祭典中需要與廟方有所配合。出外人則是屬於出資者的角色。以下則從三個角色在祭典中的行動來說明彼此的關係。

### 一、 廟宇委員會的角色

提及廟宇的公共性議題，作為經營廟宇的正式組織「廟宇委員會」為重要的角色。根據鄭志明，寺廟主要有兩個組織，一個是管理組織，另一個是祭祀組織。管理組織主要在於管理財務，採委員會制度；祭祀組織則為爐主制度，負責當年度例行的祭典活動（鄭志明，2010，頁 147）。在網寮鎮安宮的制度中，委員會底下編制的「祭典組」負責了祭典活動的進行，與爐主相互配合來進行祭祀活動，沒有明顯區分管理或是祭祀組織。委員會每四年須改選一次，村人只要有繳納丁口錢會紀錄在丁口簿中，即有資格成為投票者以及候選人。在選舉出委員後，委員彼此間互相推舉主委及副主委人選。一般來說，委員幾乎都是在地人，僅少數住在外縣市，且這些縣市通常也不會離網寮村太遠。從委員的敘述中，居住於外縣市依舊能參與委員選舉，除了有丁口簿內的資格外，本身的職業或是人脈對於推動廟宇事務有所幫助，這些委員與外界連結的

人際關係能幫助廟宇發展，也是擔任委員的重要因素。

委員會的組成依據每年推舉出的委員不同而變動，因此以下的討論便是針對第 14 屆委員會，在籌備本次戊戌年五年醮科祭典的過程中所觀察到的面向。關於委員會內部所運作的特性，研究者從參與幾次內部會議中發現了三個特點。

#### (一) 委員會公開決策及討論

委員會內部的溝通很直接，在各項議題的討論中都會積極發表自己的意見。在內部會議中，因為委員們的個性相當直率，在討論過程時常會激動的發表意見，若是同時太多人發言，會議現場則形成多個討論群體，而顯得有混亂。主委及副主委作為領導者的角色，在議題討論上並不會直接打斷或是給予結論，會議中十分鼓勵大家有意見就提出來，或是在眾人激烈討論的空檔中跳出來，提出大家討論後較為一致認同地作法。在會議中也經常強調，「咱這是委員制，大家有什麼意見就說出來，在會議就是講出來討論」，可見委員會內部對制度相當重視，也尊重大家的權利。在委員會中，似乎沒有壟斷的勢力，每個人都能自由提出意見與想法。

委員會內部產生相關決策後，若有需要村人共同配合的事項，就會用廣播公佈。例如在上一個科年時，在王船邊境中，村民們都會點放冲天炮來增加熱鬧，不過紙製的王船若是在過程中碰到鞭炮火花可能會有燃燒的意外，因此這次委員會就決議，這一次科年要統一放炮的地點，並在會後用廣播向村人們通知請大家配合。因此，廣播系統是委員會用來公開訊息的媒介。

#### (二) 公共事務讓王爺來做評斷

在籌劃祭典的討論中，許多儀式內容的事項都會依王爺的指示籌辦，例如

儀式的日期、王船大小、抬香擔者的身份等。另外，若是遇到兩難的議題，在各委員討論後依舊沒有任何結論的話，主委則會提議請示王爺，避免無止盡的討論。此外，王爺的指示在委員會中是具有權威性的，提供給委員會的意見也相對能讓眾人信服，例如以下兩個事件所描述的：

### 1. 興建牌樓的地點

原先舊有的牌樓建造在庄裡的位置，因為在一次的大地震中有損壞，廟方便決議要興建新的牌樓。新牌樓建造的位置在討論時有兩派說法，一派希望建造在原本的位置比較不會有問題，另一派則認為原先位置太小，希望蓋出去一點，只不過蓋在外面卻又會遇到土地的爭議。兩派說法都有各自的堅持，在會議中沒有達到共識，因此主委便說明要交給王爺來決定，後來王爺的指示便將牌樓蓋在新的位置上。

### 2. 祭典日期的訂定

決定這一個科年祭典的日期時，為了讓更多人一起參與，廟方通常都會選在假日的時間。一開始廟方詢問神明農曆 10 月的假日，剛好神明挑中的時間與總統大選撞期，為了讓出外人都能撥空回來，廟方與王爺進行溝通，便將日期改成下週假日。從廟方人員的敘述中，王爺是能夠「參詳（商量）」，也能與村民做配合的。

請出王爺來給予意見，確實可以解決內部會議中無法決議的事項，不過有委員在會議中也表示，儘管王爺有指示，但是委員會要如何做到才是重要的，也不能每件事都要請王爺來幫忙。如此也說明了民間信仰中「要神也要人」的思考邏輯，在神明的指示中有了方向，但實際作為還是會因應狀況來執行。

## （三） 委員會的成員組成影響行事風格

委員會的組成大多都是由村里熱心公益的頭人或是耆老所擔任，主因在於其權威性及代表性，而自願性工作也需要村裡較有聲望及財力的人所擔任（鄭志明，2010，頁 147）。然而，在社會背景變化下，村廟的經營也面臨到困難，包括村裡人口減少、資源越來越少等等，這些原因也逐漸改變了委員會的成員組成。

在近幾屆的委員會中，有越來越多的中壯年加入，比起年長一輩的傳統經營，這些較年輕的委員們比較不排斥外界的團體來參與廟裡的活動。例如廟方曾在 2014 年的科年祭典中舉行第一屆的攝影大賽，攝影主題則是以廟宇、儀式為主。提出該活動者為當時的主委，他認為辦理一些創新的活動能夠吸引年輕人，因而向委員會提出想法，此想法也為委員們所同意而舉行。由於這屆攝影大賽提供獎金，因此吸引許多人報名，根據廟方說法，當時收件超過 100 個作品，最後得獎作品由村裡的攝影師以及外聘的評審共同評選，廟方也將首獎作品大圖輸出放置廟裡裝飾。廟方對此次的攝影活動相當滿意，言談中也提及這個比賽算是東石鄉的首創。後來，東石的先天宮也循此辦理相關的比賽。從這個活動中可看出，鎮安宮委員會從傳統的經營模式，也逐漸轉為能夠接受創新的想法及做法。



圖 4-17 甲午科年（2014 年）攝影比賽海報

委員會作為鎮安宮廟宇事務的經營團隊，其想法及經營策略會應社會變遷而變化。然而，在成員組成上仍是以男性為主，尚未見到女性參與其中，原因可能與地方及民間信仰的傳統觀念有關。村民們認為王爺是為男性，女性在接觸自會有所禁忌，在各種儀式進行中，也少見到女性工作人員，此外，女性也會遵循過去傳統意識，不認為自己可以協助儀式。<sup>25</sup>儘管這部分並非本研究所要討論的主題，但或許可在未來研究中繼續探究之。

## 二、在地人在祭典中的角色

在地人意指為長期居住在網寮村的居民。地方公廟的性質在於庇佑地區的平安，在鄉村中公廟的象徵也能使得村莊的人感受到心靈的寄託。對於定居在

<sup>25</sup> 桑高仁（2012）認為女性在儀式行動中會受到意識形態的影響。女性通常是代表家庭向神明祈求平安，但是女性卻不認為他可以擔任家庭領導者，其背後的意識在於家庭系統的認同。女性在家庭中負責生活事宜以及情感的連結，在充滿父權意識型態的宗教中愈加顯現。說明了女性祭典中大多擔任了祭拜、祈求、還願的角色。

村內的在地人來說，廟宇是屬於公眾共同經營的，公廟的事物需要一起協助。在地人最重要的角色是在各項儀式中的協助，包括神職人員、轎班的成員、工作人員，在地人角色的參與是不可或缺的。在地人參與祭祀活動中共同的認知，除了對於王爺的虔誠信仰，身為在地人也理應協助這些共同（公共）事務。例如原先網寮國小是被動的態度，讓想要參加的家庭自行請假，然而因為想要參與的人數過多，後來就乾脆全校放假，讓更多家庭能安心的參與，科年祭典便成了實質「全員出動」的重要節慶。在地人在參與祭典中所呈現的行動邏輯則有四個面向。

#### （一） 村莊的祭典自己辦

臺灣傳統的農漁村裡，每個聚落中都有一間屬於地區共同的公廟，此公廟則代表村莊，作為公共代表。嘉義縣東石鄉境內的聚落分明，也可以說村落內的人都有較強的地域性，只要過了哪條溪、哪個路就能分辨出是哪個庄頭的人。從廟方委員的敘述中，鄉下廟宇之間的交陪關係並不像城市中的廟宇一樣頻繁，若是附近的村莊的公廟剛好有熱鬧，通常是由代表出席包個紅包、去吃個宴席湊熱鬧；換成自己村莊辦活動時，也會邀請對方一起來共襄盛舉，彼此間較少有贊助陣頭或是協助儀式的行動。從廟誌上的紀錄來看廟宇關係，過去網寮鎮安宮與馬鳴山鎮安宮於民國四十年代時建立起友誼關係，彼此間的互動也甚為密切。然而現在的委員們提到過去的長輩們與馬鳴山的關係很友好，不過在歷屆的委員更動後，與馬鳴山的互動就越來越少，兩廟之間只剩下形式上的交流（如進香活動），如此也表示著村裡公廟的祭祀活動大多仰賴境內居民共同籌辦，在地人的參與影響著祭祀活動舉辦的樣貌。

在過去的祭典中，我們提過當時因為生活清苦，公廟有的資金並不多，因此在招待客人時需要由村人共同來協助，每個家戶提供蚵仔麵、蚵仔粥到廟口來招待外人。過去這樣的形式充分表現出村人們之間的有機連結、共同合作的樣貌，在地人也肩負著公廟經營的責任。在廟宇制度化之後，現在由廟方主導

了祭典，分配上的強調分工、制度化，然而共同負責廟宇事務的概念依舊還留在村裡，也為在地人參與祭典籌辦的認知。

## （二） 私人物可做為公共使用

五年醮科是網寮村最盛大的祭祀活動，籌備活動期間，村內人要遵從的規範有繳交祭祀費用丁口錢，另外在大熱鬧之前也有吃全素的習俗，大約要持續三天後才能接觸葷食。除了遵守基本規範，還有其他需要共同配合的事項。廟方委員分享過去的例子，他提到在 2014 年的科年祭典中，因為回來參與人數比預想的還多，許多家戶沒有位置停車，車子則必須停在台 17 線上，甚至離村外更遠的地方，使得部分人家無法順利的參與活動。為了因應上次發生的問題，這次廟方則特別與庄裡的地主商量，若是有大片土地可以提供外人進來停車，廟方便會協助進行土地的整理。據統計，2018 年的科年祭典參與人數大約是居住人數的 6、7 倍。<sup>26</sup>在慶典過程中並未發生與停車有關的問題，可見此次的合作有所成效，廟方也很自豪地表示，「大家都願意被人家停（車）啦，因為我們庄裡，我們庄頭算很和諧啦！」因此，在祭典舉行期間，若是有任何需要配合的地方，個人都會樂意的提供協助，共同為了村莊的事務來合作。

## （三） 村人虔誠，也要兼顧私人利益

網寮人對於王爺信仰的虔誠，也表現在當地有趣的「播報現象」及其內容。每當廟裡要公布事項，像是祭典中要注意的事情，都會以王爺的指示來廣播，例如：王爺有交代要大家吃早齋、王爺有交代廟埕不能停車…，似乎以王爺的名義來公佈消息，村民們就會比較遵守相關規範，也有讓人不可辯駁的權威性。然而，王爺的指示有時也會依照村民的需求而有所調整。

---

<sup>26</sup> 廟方在祭典當天於臉書粉絲團上發文：「這次參加王船祭典預估有 7 千人左右（家戶辦桌桌數大約計算）」，在人數的計算上是採大略估算，沒有實際的數字。

當地人認為王爺個性是很人性化的，除了能夠擔任決策者，必要時也能做協調溝通的角色，若是無法配合王爺的指示，也可以跟王爺商量。在科年祭典中，王爺曾經與廟宇委員對話傳達訊息，其中王爺指示：「這一屆的委員做得很好，希望委員們都可以連任作下去。」。然而，由於委員會在祭典結束後便會重新改選，因此王爺的這項指示，也讓委員們有一些意見，甚至在當下產生些許爭論。後來王爺便又指示道：「然後說如果沒有要連任，那就要等牌樓做好後才可以卸任」。因為王爺的指示，委員會對外說明等到新的牌樓完工後再選舉。對此，部分村民們也提出不同意見。村民們認為委員任期為四年一任，若依照王爺的指示，即等到牌樓完成再行改選，這會讓新任委員任期延後好幾個月，對其而言並不公平。因此，為了消除村民們的疑慮，該屆委員便與王爺溝通，一方面依舊進行改選，不過若該屆委員沒有獲得連任，還是會協助牌樓建造完成，透過這樣的協調也讓委員會順利改選。

從上述事件也可看出，神明雖然有所指示，但村民對於攸關自身利益的事情仍是有所堅持的，儘管神意有了，但若是與人意有所抵觸甚至涉及到個人的利益得失，神意也需要順應來調整。

#### （四） 村人具有監督廟方的權利

在網寮村中，神明的角色具有重要的地位，王爺便是村民的共同認知，王爺的指示也具有權威的性質，幾乎無法讓人辯駁。然而，在面對到村民個人利益的問題，如推選委員的議題，村民們也會強調自己的權益，透過廟方委員來與神明做溝通。鄭志明（2010）指出臺灣的祭祀組織皆為代理人形式，目的是為了民眾服務，為義務性的職位，彼此間無上下的隸屬關係，因此，廟方委員的角色相較起來更像是公僕。鎮安宮委員在表達中以大多論述自己對服務神明相當有誠心，因此願意花費時間為神明服務，另一方面廟方作為負責籌辦祭典

的公僕角色，則必須滿足村人的需求。

在五年醮科中，也著實顯現出廟方與村民間的關係。在王船遶境前，廟裡正在執行相關儀式，乩童坐在椅子上等著王爺的降駕。王爺附身後向眾人指示了一些事項，便準備要出發進行遶境儀式。然而，當工作人員為乩童穿上服裝時，王爺突然下令要改為一件龍袍作為穿著，當時工作人員未料想到王爺的指令而慌亂，趕緊讓人拿取龍袍前來，在旁則有位村民大聲的說，「廟裡要趕快辦好事情，若是有些疏失看要怎麼對村裡交代！」，當時氣氛有些緊張，在龍袍取來後，工作人員也是七手八腳地幫乩童穿上，幸而最後過程一切順利。從這個事件中，可以發現廟方在儀式中負責主要的工作內是要確保神明執行儀式時能夠順利，而村人除了作為參與者，也會監督廟方是否有將儀式事項辦理妥當，這是大家都擁有的權利。如此顯現出廟方的角色在祭典中如同公僕一樣，需要負責將服務神明、服務村人的事項都做到完善。

### 三、出外人在祭典中的角色

在第三章中以出外人在儀式中的感受，以及社群關係、儀式象徵來討論出外人回鄉的因素，其中包含廟宇發展、儀式變化，都影響著出外人在廟宇公共性發展。網寮村的五年醮科中，參與的成員在幾十年間有了變化，出外人回憶小時候的祭典，通常都是村內的人來參與盛事，當時的年代已有一批在外的移民，因此除了本地村民外，也會有這些移民回來共襄盛舉。連結到受訪者這一輩，因為環境、儀式的變化，出外人的角色在祭典中也有了不一樣的討論。

#### （一） 出外人資金促進公共事務發展

我們先從網寮村的歷史發展來觀察廟宇的公共事務發展。網寮村因其封閉的環境以及產業因素，過去整體的生活狀態是清寒且辛苦的，村裡富有人家並

不多。民國 60、70 年代正值臺灣經濟起飛、代工產業興盛，使得許多年輕人為了發展而選擇到都市工作，尋求更多的工作機會。出外人工作後若是有賺到錢，村裡有建設的需求也會提供資金來協助，如村裡的慈誠公園便是由出外人戴乃誠自願捐助所建造的。鎮安宮在民國七十九年計劃增建後殿時，委員會找了許多出外人擔任「旅外委員」，向外界募款來籌措建造經費，最後順利的將後殿增建完成。抑或是 108 年尚在興建中的牌樓，出外人也贊助了相當多的經費，從中看出網寮的出外人為地方上的公共建設出了不少力。

過去村莊之所以依靠出外人的幫忙，有一部份在於當地經濟較無發展的原因，許多外出的年輕人為地方帶進許多資源，但是也造成當地青年外移的現象。然而，近幾年卻也有些青壯年回流的情況。都市的生活競爭相當辛苦，也不見得能獲得更好的生活品質，而國內蚵業的價格上漲，加上鄉村的單純生活，吸引了一些青壯年回到故鄉從事漁業，在工作上獲得不錯的收入，而村人則用以改善居住環境。如今，村內有許多的老舊平房被改建成透天厝，可見經濟能力越來越好的趨勢。儘管生活環境有了改善，不過在公共事務的參與，出外人依舊擁有更多的外界資源，提供給村內相當多的協助。例如在建造九龍池、觀音池的樂捐名單中，出外人在資金上有許多的協助，可說是促成廟宇發展的重要資源。



出外人能夠進入村內的公共性議題，從參與儀式祭典的角度來看是具有正當性。然而，因為介於在地人與外地人之間的出外人角色，對於在地公共性議題能提出的意見有限，因其缺乏了地緣性的關係，並沒有直接的決定權。

就是五年醮科都會…就是不管他們怎麼弄，我們就參加…其他的小細節就是在地人的比較知道，就鑽轎底啊什麼儀式，因為這個我們外地的，比較不知道，外地回來就參加！（受訪者 F）

從受訪者的回應中可以觀察到，大多受訪者在談論到祭典、儀式過程時，都表達出個人對這方面有所不了解，要研究者多去詢問在地人，而對於祭祀活動的議題上，基本上出外人也沒有太多的意見，認為只要委員會籌備的順利就好。在祭典當中，出外人可以依個人能力，選擇繳交丁口錢、添香油錢或是物品的捐贈，從物質上直接連結到祭典內容，在其行動中也表示參與到了公共事務。進入到儀式中，參與鑽轎底、王船遶境能夠保佑個人、家庭的平安順利，也是個人作為在地一份子能夠獲得的權利，如此便形成了出外人的超越公共性。

信仰、祭典作為出外人與家鄉間的連結因素，祭典活動的持續運作，增強了出外人回鄉的意願；在活動內容上的變化，例如配合假日時間、加入創新的內容，對出外人也產生了吸引力，除了廟方希望能夠吸引更多人潮參與的目標能夠達成外，與出外人之間產生相互配合的關係，正是維持村廟的運作的原因之一。

#### 四、參與祭典角色的分工

在網寮村鎮安宮的宗教祭典中，我們可以發現其中三個群體相互連結，分

別為廟方、在地人、出外人，這三個角色正是地方祭典活動最核心的參與者。前幾節透過這些參與者在祭典中的行為及表達，大致了解他們分別在祭典中的行動及想法。

以廟方的角度而言，委員會負責籌辦及執行村裡的重大的祭典，首先最注重的便是對於廟裡神明的虔誠心，委員們同時作為在地人的身份，對於地方有回憶及情感，而因為從小就信奉王爺信仰，對服務神明的心態並不會隨便，每個環節上都尊重神明的指示去執行。祭典中的排場攸關眾人對於儀式的感受，因此廟方需要在儀式的呈現下功夫，以此向村人（包括在地人及出外人）負責任。鄭志明（2010）將宗教團體運用經濟資源的議題上分成四個層次，其中第一、二層次為：

- （一）**第一層次、神聖空間的建立與維護**：將資金使用在硬體建築與維護上。宗教建築物象徵神聖性，也能顯現出建設成果，對信眾的捐贈也有實質的交代。
- （二）**第二層次、宗教儀式與活動的推廣**：將經濟資源運用在各種例行性儀式與活動上。信仰認同除了建立在精神信仰上，物質的財源可以用來展現出儀禮的排場及神聖。因此各種宗教活動也作為組織發展的經營策略。

鎮安宮委員會在經濟資源的應用中以上述兩個層次為主，而不論是將村人共同的善款用來進行建築的增建，或是在祭典規模上的提升，所求目的則在於滿足眾人的期望。廟方在看待公共的祭祀活動時，所表現的態度是謹慎且注意的，研究者在參與前期的籌劃會議中，委員們在各事項討論中，十分重視村民們的感受。例如在進香隊伍的討論中，廟方與分宮有了不一樣的意見，而廟方重複說明不能讓村裡的人失望，並且相當堅持村裡是這次活動的最重要的主角，尤其在大型的祭典活動中，村人幫忙許多、活動也花費了相當的費用，因

此整個祭典絕對不能有所差錯，否則便是辜負的全村的期待。

對在地人來說，信仰是生活的一部分，就如同家裡要祭祀祖先的道理一樣，因此每逢慶典時間，在地人便會主動的協助，盡自己應負責的義務，其中與廟方的互相配合便是中重要的。廟方人員說明，若是有人想要協助祭典工作，基本上不需要特別報名，如果有意願，只要來廟裡就可以直接幫忙。另一方面，轎班則是固定的工作人員，會有相對應的工作職責。不論是哪一種工作內容，村人會認為：「自願的，義務的，幫助神明為樂...為榮啦，所以大家都願意去幫忙。」，村人對於服務神明的事情都相當樂意，也認為服務神明是光榮事情。

出外人也是屬於在地人，不過在公共事務的範疇內，角色就會介於像外人一樣，是一種既模糊又熟識的感受。出外人提供的協助在物質的比例較多，受訪者 F 提過：「就是說穩定的樂捐嘛，捐贈，外地的佔差不多一半！...就是說外地的，捐一定比較多，有賺！」，除了資金之外，出外人也會贊助祭典中的物品，例如衣服、帽子、令旗等等，以此便是另一種參與公共事務的方式。

研究者認為這就如同出外人提供資金，委託廟方將金錢做好的運用。研究者參與廟方籌備會議時，主委在會議中強調：「咱村這次花這麼多錢，那天絕對不能出事情，出事情就枉費我們花這麼多錢。」，也就是廟方接受了眾人贊助，自然需要對贊助者負起責任，讓祭典過程可以執行的完整、順利，使參與者有滿意的感受。這三個群體間的共通點都是基於對神明的信任，以及對於廟宇、地方的認同感，為了讓公共的祭典能夠進行順利而願意負責各自的職責，彼此之間的關係則可透過下圖來表示：

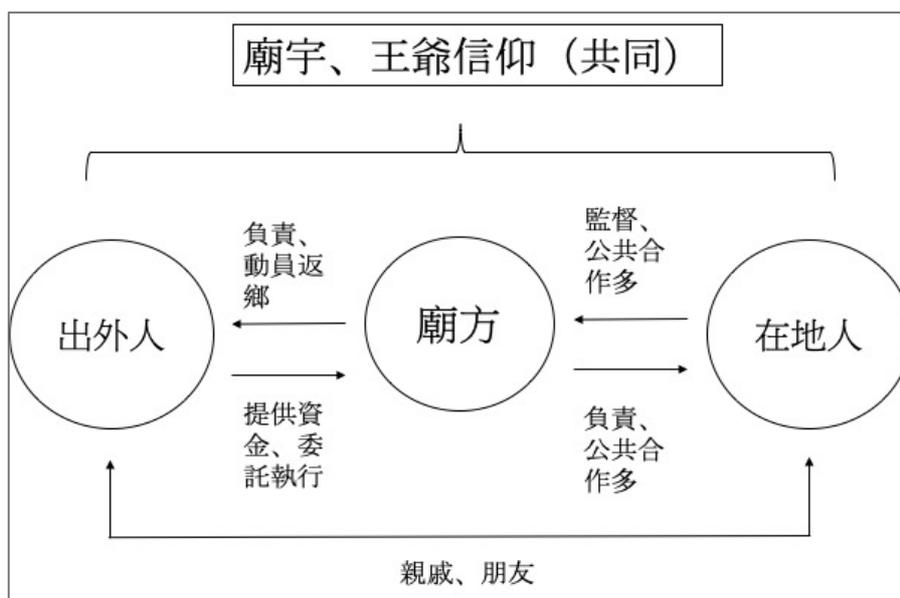


圖 4-19 祭典中的角色關係

## 第二節 形成祭典的公共性因素

在上一節中討論了各個角色的關係，可以看到每個群體在祭典中各自的行動，才使得祭典能有現在的規模。對在地人而言，因為從小到大從未離開過這裡，網寮村是自己最熟悉的地方，也是一直不變的家；而出外人對於網寮村則是帶有家鄉的情感，這裡是養育自己成長的地方，儘管不再居住於此地，但是不會忘記自己原來的根在這裡。所謂地方性的宗教是在地域範圍中產生的，而根據地方上的歷史、文化、產業都是形成信仰的背景因素（丁仁傑，2009，頁53），儘管同樣都是祭祀王爺的廟宇，對於王爺的來源、儀式都有不同的解讀，也因此臺灣各個不同的鄉村中，在地信仰呈現的樣貌十分多元，而在地祭典即是凝聚情感的重要過程。

另外，在上一章中提到，出外人相信只有家鄉的神明才能保佑自己，也會請神明的分身來祭拜，也可能尋找與家鄉有關聯的廟宇來接觸，像是家鄉神的分靈廟等，這表示著出外人從選擇信仰神明的行為中，與自己家鄉的連結是無

法分割的。在地人對於神明的信仰，一部分也連結到對村莊的認同，廟方委員有一段敘述：「以前的委員就把侯王，那時候請來請教（問事）就對了，後來馬鳴山侯王（侯府千歲）說祂要住在這，這（網寮村）也是鎮安宮，馬鳴山也鎮安宮啊，都一樣是鎮安宮啊…祂是說咱這人丁很興旺，祂說喜歡這個地方，那邊委員也要做人情拉！」

大約在民國四十年代，網寮村與馬鳴山鎮安宮建立交陪關係，便請了馬鳴山的侯府千歲過來做交流，而神明是因為喜歡這邊的環境所以就留在村莊裡接受後人的祭祀。從在地人的語氣當中顯示出對於村莊的自豪，認為村莊的地理環境連神明都相當喜歡。基於對村莊認同，延伸至祭典的表現方式，從不同參與者的動機中，都可以看出私人利益以及為公共而做的共善，進而展現了祭典為公共性實踐的場域。

#### 一、舉行例行性的祭典連結公眾參與公共事務

例行性的儀式可以牽動眾人參與公共事務。廟宇的功能包含著私領域及公領域，林美容（1991）將民間信仰區分為個體性活動及群體性活動，平時信徒祈求個人、家庭順利的行動是為了私人的利益，而在地方性的慶典中，眾人合作籌辦，為了是讓地區可以永保安寧，目的在於全體的平安，也只有在大祭典中，才能擾動村莊中的大眾來參與。地方性的慶典經過反覆的操作，使村民共享地域性的歸屬感，進一步強化參與意願（丁仁傑，2013，頁 426）。在前期籌劃、祭典中的合作，便展現眾人在公共事務中相互配合的過程。

##### （一）公共形成的靈驗感受

例行性祭典重要功能在於祭典中展現出的王爺靈力。祭典是廟宇展現靈

驗、靈力的最好時機，因此在祭典中華麗儀式的呈現，便能增加眾人對廟宇、神明的信任。廟宇委員曾經表示過：「那（五年醮科）算村的面子啦，把網寮的面子顧好，很多出外人都回來！」，表明廟方希望五年醮科展現在外的是一個氣派、盛大的樣貌，眾人見到祭典舉辦的越大，想回鄉的意願就越高。出外人提到近幾年發現回來的人越來越多，還有許多是外庄過來的，看到了這樣的景象，參與者認為是因為王爺十分靈驗才會吸引這麼多人來，而此次科年的參與者是近幾屆以來最多的，所以感受上又更加明顯。在民間信仰的靈驗邏輯中，參與者越多，表示著神明越受到歡迎且具有靈力，（陳偉華，2008，頁 70-71），當接收到這樣的認知後，便會增加信徒對信仰的認同感。另外神明在進香中觀手轎時，曾讚揚：「這次科年，我們這裡出很多人來進香，神尊也有很多來。代表網寮鎮安宮信眾都有出到力，才会有今天香路這麼大。」，若是將神明指示連接到現實狀態，信眾聽到神明的讚譽，則會希望之後的祭典也能讓神明如此滿意。

祭典是神聖與世俗交融的活動，在儀式過程中讓世俗中的人獲得神聖的感受（鄭志明，2001），如同大眾對於靈力的感受為神聖性，但是產生靈驗的過程則為世俗，在這樣的邏輯之下，五年醮科舉辦規模能夠愈漸盛大是參與者共同創造的。

## （二） 廟方建立開放參與的模式

在鎮安宮全部的祭祀活動當中，只有五年醮科可以吸引到最多人參與，可以動員到出外人一齊回鄉，公共事務能從直接或間接的方式共同合作。廟方在公共祭典上抱持開放態度，希望眾人都可以來協助幫忙，「我說我們網寮最團結就是五年醮科，他們不會分跟你有否、跟他有否，就那三天最團結，全庄都在

辦桌！」，最能感受到全村為共同體的過程就是在五年醮科。廟方所認為的團結力，不管你是在地人還是出外人，只要想來幫忙廟方都相當歡迎，因此五年醮科可視為是一種媒介或是過程，藉由這個過程集結村落中的眾人進入歡騰時期，可以將工作停擺、盡心在慶典中付出心力。廟方也為了配合時節，特地將日期訂立在假日時間，藉此吸引更多人回鄉。

研究者在 108 年五月十九日（農曆四月十五日）的李府千歲誕辰再次回到網寮村，過去這個祭典相當熱鬧也有很多人參與。然而，到了今日，廟方在籌備這項祭典時，該有的科儀、排場依舊沒有減少，但是卻少了許多出外人的參與。在人手減少之下，廟方也會廣播號召青壯年到廟裡幫忙。如此可見，同樣為例行性的祭典，過去也是村裡相當熱鬧的節日，不過在眾人的相互影響下，使得現在所呈現的樣貌有了不同，像是廟方是否特意安排祭典的時間、出外人在儀式中所得到的象徵等等，而各項祭典只有五年醮科才能顯現出社群意識與認同，進而讓眾人共同投入，因此例行性祭典的持續舉辦是有助於村內團結力的維持，並且讓眾人有公共參與的感受。

## 二、 公共善與私利共存

我們前面假設參與公共是需要建立在個人私利滿足的前提上，當滿足了個人所求，私人便會形成公眾進而願意參與公共（李丁讚，2004）。然而，除了私人利益之外，在華人對於「公」的論述中，所講究的是公平、公正的內涵（丁仁傑，2009）。因此，公共利益、公共善等，也是私人進入公共事務的動機。依循上述的論點，以下將從參與五年醮科的三個群體中，從其表現在民間信仰場域中的陳述及行動，用私利及公共善概念分別論述。

## (一) 廟宇委員會

1. 私利：廟方在祭典中目的是為眾人、眾神服務，但是其組織對於廟宇事務具有決定權，祭典呈現的樣貌也表示著廟方的風格及想法。出外人在這次五年醮科中對廟方有正向的評價：

比較年輕化啦，因為現在年輕人，算是說有改變，比較有創新…  
老一輩就是比較傳統的做法，那現在比較新，創新的作法，傳統跟創新結合。(受訪者 F)

現在的委員部分為中壯年一輩，出外人能感受到廟方的行事風格有所改變，這也表示著若是祭典辦得好眾人都會給予稱讚，這是委員會中的私利的成分。另一方面，為神明服務對自己也會有正向的幫助，其中有委員曾經提過他沒有特意希望神明保佑什麼，不過在擔任委員期間有感受到家運相當順遂，他認為這是神明庇佑的關係，某方面來說這也滿足了個人的利益。

2. 公共善：廟宇為祭祀過程中的實體空間，也是信仰者與神明相互連結的場域，王鏡玲（1991）在研究中指出廟宇與信仰者的關係包括四點：

（1）廟宇是人與神靈世界溝通的場域；（2）廟宇乃生命安頓之所在；（3）廟宇與宗教人命運相依存；（4）廟宇作為倫理與規範的指標。依上述我們可以理解民間信仰中廟宇所展現出的特性。廟宇作為儀式展演時的必要空間，在此空間中不論是進行個人儀式（平時燒香、祭拜）或是公眾儀式（神明聖誕、千秋），信仰者透過廟宇空間與神靈溝通，雖然現代社會中的私廟、私壇也有著實體的廟宇，但是信眾並不一定需要在空間中才能與神

明對話，廟宇的象徵意義似乎有減弱的跡象，不過在代表公共的公廟中，其中的內涵則依舊存在。廟方接管廟宇所有事務，在鄉村人口老化、青年外移的社會因素下，為了維持廟宇的功能，在經營管理中也有所轉變，擔任委員則需要貢獻時間及能力來協助經營。

（委員）可以自選，也可選給別人。我那時候算是這樣被別人選上的，阿選上了沒辦法要做啊，所以我們庄裡為王爺服務，大家都很虔誠啦！（首訪者 I）

廟方所求的公共善便是基於為神明做事、為村里廟宇發展、為村人服務的心態。

## （二） 在地人

1. 私利：在地人為長期居住於村落的住民，只有村莊平靜，個人的生活才會順遂。因為攸關著自己的生活及工作，個人願意奉獻時間、體力來幫忙集體性的儀式中。過去村裡流傳的靈驗故事，使得村人們相當信仰神明的靈力，因此村人盡力來協助儀式的行動，所求的除了全體聚落的安定，私利的部分也希望神明能夠保佑個人與家庭、事業的順利。如同陳緯華（2008）所提出的「靈力經濟」概念一樣，信徒期望自己付出的勞力及金錢，能夠換取到神明的保佑，這樣的過程就如同是經濟消費的一種。

2. 公共善：在地人意指長期居住在網寮村的村民。舉行地方性的大型祭典，目的在於保護整個聚落的平安、順利，過程中的王船遶境、燒化王船都是為了全體村落所執行的儀式。過去村莊內居民經歷過共同的威脅，藉由每一次的王船遶境，得以驅逐地方上的鬼魅、厄運，永保村落中居民的

平靜及安寧，時至今日僅管已經鮮少有鬼怪騷擾的事件，但過去奇蹟式事件的歷史依舊為村裡的共同記憶（桑高仁，2012，頁 204），也促使在地人相信遶境為村落帶來的潔淨化作用，如此所求是一種公共善的表現。

### （三） 出外人

1. 私利：出外人從參與祭典過程中，除了可以進行身體潔淨化，使個人的運勢受到神明的保佑，另一方面也是透過參與過程，感受到自己身為家鄉的一份子、找到自己的身份。在第三章時提過，出外人在參與祭典過程中形成了浮動社群，在儀式過程中感受到自己屬於在地人的身份，進而獲得認同與歸屬感，如此得以滿足了個人的私利，進而加入公共事務之中。
2. 公共善：出外人具有在地人的身份，但在心態上卻會與在地人有所分別，比如說在祭典固定工作的分配上會以在地人為主、出外人要負擔的權利義務不同，因此提供資金協助如添香油錢、捐獻等等，目的在於希望家鄉祭典可以舉辦的順利，若是捐贈的資金足夠，廟裡的活動也能舉辦有聲有色，另外看見廟宇建築越來越完善，也使得出外人在心態上有所成就感，就如同出外人常提到的：「就是說穩定的樂捐嘛，捐贈，外地的佔差不多一半…就是說外地的捐一定比較多，有賺（賺錢）」，也就是說出外人認為捐獻踴躍的行動，能夠幫助村裡的祭典，看到舉辦的規模越來越大，也是自己心意的展現，因此捐獻可以說是一種公共善的行動。

李丁讚（2004）認為私利要經由親密關係才能形成公益，滿足了個人私利是促使私人願意進入公共的討論而完成公共事務因素。研究者認為上述概念除了可與本研究做參照，還能再更進階的說明。在祭典中的參與者，有些是親戚或朋友，更多的共通點則在於大家都是在地人，並且在這塊土地長大，因此親密關

係其實已經存在於參與者之中。然而在地方性的祭祀活動中，一種為公而做的義務、責任卻也同時存在，因此研究者認為公共善與私利的概念在祭祀中是不可分割的，假設個人參與祭典只為了私利，那公共祭典所強調的共同體、一致努力團結的概念便無法顯現；反之，若要求眾人加入只為求公共善，對個人而言，則無法驅使其奉獻時間及勞力。在研究場域可以看到，一個地方性的祭典正好具備了滿足公共善以及私利的功能，在不影響到個人利益上，眾人促使五年醮科成為公共參與的時機及空間，同時也是凝聚村莊情感以及行動參與最好契機。



## 第五章 結論與建議

在本研究中，我們嘗試用網寮村中的地方祭典－五年醮科，探討三個面向，分別為（一）五年醮科祭典的儀式過程及內涵；（二）出外人在祭典中形成的社群象徵及浮動社群；（三）祭典過程中展現的公共性。這三個面向構成祭典參與者訪鄉的動念及行動，以及全體一致認同的信念下形成現在祭典的樣貌，由此可知公共的祭典所具備的凝聚力、號召力，在現在社會中仍然有其效力。

### 第一節 研究發現

#### 一、出外人在祭典中感受到神明的庇佑，更有著對家鄉的熟悉與認同

網寮鎮安宮的祭典並非像大廟一樣有制式的祭典流程，很多時候是聽從神明的指示來做事。另外當地沒有聘請道士團執行儀式，因此大多數的儀式內容是簡樸且傳統的形式，也公開眾人在旁觀看。我們可以看出在地化的三點特色：

##### （一）儀式過程的開放性

網寮鎮安宮的科年祭典中，儀式過程是由乩身來主持，較少見到道士的角色出現。從請王、王船遶境到送王，皆由神明決定每項儀式進行的時辰，雖然沒有道士這樣專職的神職人員來主持，不過整體過程相當嚴謹，不敢有絲毫怠慢。

##### （二）王船儀式的形式與意象

嘉義地區的王船多為傳統製作，以麻竹、紙糊而成，普遍的規模並不大，船身並未有精美的裝飾，但保有傳統的樣貌，對地方來說，紙糊王船相對精巧且經濟，也符合當地廟宇經營的方式。在送王儀式中，網寮鎮安宮強調要信眾在王船燒化時安靜地離開，不要在原地逗留，以免邪祟找

上，此說法與東港東隆宮送王時的「就地離開」為相似的含義。特別的是，網寮鎮安宮並非東港東隆宮之信仰圈，卻同樣在送王儀式中出現相似的論述，其中關聯為何呢？或許是王爺信仰在分靈、分香時，與地方習俗的混合，形成了地區中特殊的儀式內容，這也是臺灣民間信仰有趣的地方。

### （三） 祭典規模的差異

嘉義濱海地區沒有大型的王爺廟，未發展出跨境的王爺信仰，祭典皆由各村廟獨立負責，遶境活動以村莊為單位進行。就在地儀式內容而言，因為沒有舉行王醮，所以過程中並沒有太多的規章，形式相當彈性也沒有禁忌，可說是「來者不拒、歡迎參觀」。

對出外人而言，返鄉參與祭典除了感受到儀式、神明的神聖性對自我的庇佑，在熱鬧的慶典中，讓出外人得以回憶起小時候參與的景象，也就是說從過去的記憶中又再次連結到現在的景象，因此祭典對於出外人而言除了是保佑自己與家庭的平安，更能從過程中獲得熟悉的感受，對出外人而言這不僅單純是慶典，更是連結自己與家鄉的重要媒介。另一方面，看見家鄉的慶典越來越多民眾進入參與，在出外人心中也有著家鄉備受外界關注的一種優越感，這個感受更進階加深了出外人對家鄉的認同意識，因此出外人在祭典中的感受其實有著相當多的面向。

## 二、 祭典時間的變化，形塑出王船的共同象徵以及浮動邊界

地方祭典在共同歷史以及文化中所建構，而出外人從過去的生活記憶中，熱鬧的慶典、王船繞境時的景象，出外人在參與祭典時能再經驗這個過程，進而對地方產生認同及歸屬感。過去困苦的生活，只有在祭典期間能盡情歡樂，這是出外人對祭典的想像之一；另外王爺靈力建構在傳說故事與個人經驗中，

因此王船遶境過程中，王船所代表神聖力以及個人曾有過的靈驗經驗，使得自身愈加能感受神明的庇佑，王船在祭典中便成為眾人所認知的共同象徵。這樣的象徵展現從王船儀式時間改變後更為明顯，當每年都舉辦一次的王船儀式改為五年一科中舉行，因為等待的時間拉長，出外人反而加期待祭典的來臨。對出外人來說，王船與祭典連結了自己與家鄉的記憶以及關係，在參與其中時能夠得到這些重要的感受，因此可說明為何許多出外人都會固定的返鄉參與祭典。返鄉參與祭典成為一種固定的模式，藉由每一次的投入，再次經驗到王船、遶境、送王船的過程，增加出外人對於家鄉祭典的認同感。

多人共同參與的祭典中，個人在情境裡更能感受到自己與他人的差別，進一步形成社群的邊界。所謂邊界並非實際可看見，而是被想像出來的，從參與者的言語表達中，可以發現出外人在祭典中劃分了自己的身份，儘管在所謂的丁口錢制度中，出外人因為其地緣及血緣的因素可能被排除在外，但是只要加入到祭典之中，便可以再次確認自己的身份，如此顯示了出外人社群在不同的事件中出現的浮動過程。

### 三、廟宇委員會、在地人及出外人，共同建構出祭典的公共性

廟宇的公共功能在祭典中的展現相當明顯，而從公共祭典中更能發現不同角色之間互動的樣貌，以及外在所顯示的行為等等。網寮村的祭典中從廟方、在地人與出外人的參與中，形成了地方祭典的公共性內涵。

#### （一）廟方開放的經營風格，助於創新以及公共性的展現

委員會風格跳脫原有的傳統思維，願意嘗試不一樣的形式吸引人回來。委員們提過他們會去觀察其他廟宇的祭典，來討論廟裡可以學習的地方，從言談中可以發現，儘管在東石地區的王爺廟，祭典幾乎是由各自村

莊獨立舉辦，但是廟宇之間也會觀摩、學習其他人的經營風格，彼此間互相影響著。廟方善用網路工具與信眾連結，舉凡祭典中需要注意的事項、儀式舉行的時間、王爺的指示，都會公告於臉書粉絲團，另外祭典過程幾乎全程都直播放上網路，而照片、影片的提供者很多則是由村民上傳，網路粉絲團成為村裡與出外人聯繫的媒介，儘管有些出外人沒有回到家鄉，也可以透過直播來觀賞家鄉的盛事，間接的參與到科年祭典，以此連結了出外人與家鄉公共事務的關聯。

## （二）在地人遵循舊有傳統模式，與廟方產生有默契的合作關係

在祭典中，全村皆是為了共同目標而行動，過程中凝聚了眾人的情感。在地人在祭典中為協助者的角色，儀式所需要的工作幾乎由在地人來負責，而在每一次的籌備、執行過程，在地人與廟方也建立起一定的默契，在互相配合之下使讓儀式進行得順利。因為在地人的地緣之便，如過程中需要開會、集合都是相對方便的，因此在地人所負擔的工作內容則較為重要，也大多為勞力型的工作。遵循著如此的傳統模式，形成了廟方與在地人之間的公共合作關係。

## （三）出外人在祭典活動中，工作協助上為彈性參與

儘管網寮村現在的經濟已相對穩定，但是一次祭典花費動則數千萬，對於小村莊來說有一定的負擔，因此出外人帶入的資源則相當重要。出外人的捐獻讓祭典能保持一定的規模，藉此滿足了廟方、在地人及出外人對於祭典的想像。因為出外人並非長期居住在村裡，因此有關於籌備，或是祭典中較重要的工作則不會讓出外人參與，出外人反而可以自由地決定參與內容，相對於在地人來說是非常彈性的。有出外人提供的資源，能讓廟宇、祭典有所發展，反之若是廟宇缺少了外在刺激的加入，也可能會產生停滯的狀況。

此外，作為在地的青少年，對祭典也有其貢獻，例如在遶境中的鑼鼓隊大多都是村裡的國高中生擔任。研究者曾經與一位高中生閒聊，他的爸爸及阿公都是廟裡的委員，因此他從小就經常跟著到廟裡活動。因為曾經親眼目睹「炸油鼎」的過程，加上自身祈求神明的事情應驗，這些經驗讓他對神明相當信仰。或許是從參與廟宇事務中，經常看到委員們在籌備的過程很有氣勢，他也十分嚮往將來能夠成為這樣的人物，尤其是像出外人一樣有足夠能力資助廟宇。這些青年從廟宇祭典中參與了公共，連結自己與家鄉的關係，未來他們仍有機成為承擔祭祀責任者。

## 第二節 研究建議

本研究中以返鄉之出外人參與家鄉祭典活動進行相關的探討，然而在現實情境中，因為社會現象的多樣性，出外人的身份背景尚還有多種可能，舉例來說，第一種可能情境為，出外人將家鄉神明分靈至居住地祭拜，形成信仰之後不一定會返鄉參與祭典；第二種則是出外人在其居住地已融入當地信仰，而不再信仰故鄉神明。同樣都為出外人，在信仰的選擇中卻有不同的變化，其背後形成的因素還有更加細緻可以討論的部分，期望後續研究中能針對不同背景的受訪者進行研究，以了解現代社會中信仰的多樣性。

## 第三節 研究限制

### 一、性別議題尚須深入理解

在網寮村的祭典中性別上有所差異，雖然在丁口錢的收取規定上，目前男性與女性所繳交的費用相同，但是兩者所擁有的權利義務不相同。研究者觀察

在祭典參與中，不論是委員會成員、或是儀式過程中的協助者，大多參與者都為男性。訪談過程為了要掌握參與內部行動者的想法，因此受訪者大多為男性，女性的立場則理解比較少。希望後續研究中能再深入理解女性在廟宇公共事務上的角色關係。

## 二、對於王爺信仰、祭典過程紀錄不夠詳盡

關於祭典中儀式的分析，研究者僅以現場錄影的內容，以及後續從受訪者口述說明來加以記錄，未深入探勘更細節的部分。另外，東石地區的王爺信仰相當多元，網寮村與其他村落的王爺信仰內涵有何差異？儀式呈現上是否有不同詮釋？有鑑於東石鄉的王爺信仰研究不多，研究者認為之後的研究若能針對祭典做更加詳盡的解釋及記述，能夠為東石的王爺信仰留下實用的紀錄。

## 參考資料

### 書目

- 王明珂，2005，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。臺北：允晨文化。
- 吳明勳、洪瑩發，2013，《臺南王爺信仰與儀式》。臺南：臺南市文化局。
- 吳叡人譯，Anderson 原著，2006，《想像的共同體：民族主義的起源與散布  
(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of  
Nationalism)》。臺北：時報。
- 李尚遠譯，Charles Taylor 原著，2008，《現代性中的社會想像 (Modern Social  
Imaginariness)》。臺北：商周。
- 李豐楙，1998，《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》。臺北：臺灣學  
生。
- 周鍾瑄，2005，《諸羅縣志》。臺北：行政院文化建設委員會。
- 林秀雲譯，Earl Babbi 原著，2013，《社會科學研究方法 (The Practice of Social  
Research, 13<sup>th</sup>ed.)》。臺北：新加坡商聖智學習。
- 康豹，1997，《臺灣的王爺信仰》。臺北：商鼎文化。
- 張復明、方俊育，2008，《台灣的鹽業》。臺北：遠足。
- 曹衛東等譯，Jurgen Habermas 原著，1999，《公共領域的結構轉型》。臺北：聯  
經。
- 連橫，1977，《臺灣通史》。臺北：幼獅文化。
- 陳向明，2002，《社會科學質的研究》，臺北：五南出版社。
- 黃文博，1997，《臺灣民間信仰與儀式》。臺北：常民文化。
- 黃文博，2010，《南瀛廟會儀式誌》。臺南：臺南縣政府
- 劉枝萬，1983，《臺灣民間信仰論集》。臺北：聯經出版。
- 蔡相輝，1989，《臺灣的祠祀與宗教》。臺北：臺原。

鄭志明，2010，《臺灣宗教組織與行政》。臺北：文津。

謝宗榮，2006，《臺灣的王爺廟》。臺北：遠足文化。

藍毓仁譯，Jane Ritchie, Jane Lewis 原著，2008，《質性研究方法（Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers）》。臺北：巨流。

### 期刊文章

丁仁傑，2009，〈民間信仰的當代適應與重整：會靈山現象的例子〉，見丁仁傑編，《當代漢人民眾宗教研究-論述、認同與社會再生產》。臺北：聯經，頁 105-182。

丁仁傑，2013，〈靈驗：漢人民間信仰超自然世界的基本象徵結構及其外在顯現〉，見丁仁傑編，《重訪保安宮－漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經，頁 121-188。

呂玫媛，2008，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉，《臺灣人類學刊》，6(1):31-76。

李丁讚，2004a，〈導論：市民社會與公共領域在台灣的發展〉，見李丁讚編，《公共領域在台灣：困境與契機》，臺北：桂冠，頁 1-59。

李丁讚，2004b，〈公共領域中的親密關係：對新港和大溪兩個造街個案的探討〉，見李丁讚編，《公共領域在台灣：困境與契機》。臺北：桂冠，頁 357-395。

林伯奇，2008，〈嘉義東石鄉迎客王信仰之研究初探〉。《臺灣民俗藝術彙刊》，4:51-72。

林秀幸，2007，〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉，《臺灣人類學刊》，5(1):109-153。

林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，62:53-114。

- 林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈：台灣民間社會的地域構成與發展〉，見張炎憲等編，《台灣史論文精選（上）》，頁 289-319。臺北：玉山社。
- 林瑋嬪，2009，〈「風水寶地」的出現：移民與地方再造〉，刊於《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，台北：漢學研究中心，頁 299-334。
- 施振民，1973，〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，36:191-208。
- 容邵武，2013，〈文化親密性與社區營造：在地公共性的民族誌研究〉，《臺灣社會學刊》，53:55-102。
- 桑高仁，2012，〈第七章、女性的生產：父系模式中的性別及剝削〉，《漢人的社會邏輯—對於社會在生產過程中「異化」角色的人類學解釋》，丁仁傑（譯）。臺北：中楊研究院民族學研究所，頁 279-324
- 康豹，1990，〈蔡相輝著《台灣的王爺與媽祖》〉，《新史學》，1(1): 155 - 162。
- 張珣，2002a，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，58: 78-111。
- 張珣，2002b，〈大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例〉，見陳文德、黃應貴編，《「社群」研究的省思》，頁 265-302。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張珣，2014，〈宗教與文化創意產業：新港奉天宮與香藝文化園區〉，《輔仁宗教研究》，29:1-16。
- 許淑娟，2001，〈由村廟看同庄意識—以台南市安南區為例〉，《環境與世界》，5:71-93。
- 陳文德，2016，〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉，見黃應貴、陳文德合編，《21 世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》，新北：群學，頁 131-175。
- 陳杏枝，2003，〈臺北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《臺灣社會學會刊》，31:93-

152。

陳素秋，2005，〈一個實現公共性的社會機制/談 Habermas 公民社會理論〉，《公民訓育學報》，17:107-120。

陳緯華，2008，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉，《台灣社會研究季刊》，69:57-106。

翟本瑞，2011，〈從社區、虛擬社區到社會網絡網站：社會理論的變遷〉，《資訊社會研究》，21:1-31。

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。

齊偉先，2013，〈臺灣民間宗教儀式實踐中的「品味動員」：陣頭、品味社群與宗教治理〉，《人文及社會科學集刊》，30(1):119-161。

謝宗榮，2002，〈寺廟藝術(4)--臺灣寺廟建築的空間觀念〉，《臺灣工藝》，10:73-85。

顧忠華，2000，〈台灣非營利組織的公共性與自主性〉，《台灣社會學研究》，4: 145-189。

顧忠華，2004，〈公共領域的社會基礎〉，見李丁讚編，《公共領域在台灣：困境與契機》。臺北：桂冠，頁 147-175。

#### 碩博士論文

王鏡玲，1991，〈台灣廟宇建構儀式初探—以艾良德（Mircea Eliade）神聖空間建構的觀點〉。臺北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文。

李承鴻，2014，〈探究地方社會的公共性---以台江大廟興學為例〉。臺北：東吳大學社會學系碩士論文。

李鳳華，2002，〈由祭祀圈看區域的整合與發展--以松山十三街庄為例〉。臺北：國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文。

陳尚美，2010，〈豐原地區祭祀圈研究〉。臺中：國立臺中教育大學社會科教育學系碩士班碩士論文。

蔡常斌，2005，〈寺廟組織與平安燈文化的建構：制度與網絡的機制〉。臺中市：東海大學社會學系碩士論文。

蕭鈺，2003，〈公共性概念意涵之探索性研究〉。臺北：國立政治大學公共行政學系博士論文。

戴佑純，2003，〈一個沿海漁村的產業發展與生活空間研究--以嘉義縣網寮為例〉。嘉義：南華大學環境與藝術研究所碩士論文。

### 英文文獻

Barth, Fredrik, ed (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown.

Cohen, Anthony P (1985) *The symbolic construction of community*. Chichester: E. Horwood.

Tönnies, Ferdinand (1887/1988) *Community and Society* (Derek Coltman, Trans.). New Brunswick, NJ: Transaction Books.

### 廟誌

吳文和，2015，《網寮鎮安宮廟史沿革與薪傳地方文化》。嘉義縣：鎮安宮管理委員會。

### 網路資料

教育部重編國語辭典修訂本

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?o=dcbdic&searchid=Z00000110792>

內政部全國宗教資料網

<https://religion.moi.gov.tw/Religion/FoundationTemple?ci=1>

嘉義縣東石鄉公所

<https://dongshih.cyhg.gov.tw/cp.aspx?n=2DB512234FFE9845>

全球宗教資訊網

<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=416>

