

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

風水文化基因在廟宇建築布局之研究
— 北港朝天宮和新港奉天宮個案

A Study of Meme of FengShui in the Placement of
Temple's Architecture – Cases of Peikang Chaotien
temple and Xingang FungTin temple

研 究 生：侯胤任

指 導 教 授：釋覺明博士

王士峰博士

中 華 民 國 一 〇 四 年 六 月 十 八 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

風 水 文 化 基 因 在 廟 宇 建 築 布 局 之 研 究

- 北 港 朝 天 宮 和 新 港 奉 天 宮 個 案

研 究 生：侯 胤 任

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：謝 澤 澄

陳 美 華

釋 覺 明

王 士 岸

指 導 教 授：釋 覺 明 王 士 岸

系 主 任 (所 長)：黃 國 清

口 試 日 期：中 華 民 國 104 年 6 月 18 日

謝誌

獻給在我的求學心路歷程中，給予我支持和鼓勵的 貴人。

回首過去感到時間飛快，從大學到研究所，這六年來受到南華大學的栽培和教育，承蒙老師的教誨與愛護。胤任感謝南華大學宗教所黃國清所長、釋覺明教授、呂凱文教授、何建興教授、陳美華教授、釋如念教授，讓胤任在宗教所裡，除了基礎課程的修習，在這裡更學到的是人文涵養、充實內在還有提昇個人價值觀。

完成這份碩士論文，特別感謝我的指導教授 釋覺明教授與 王士峰教授，釋覺明教授在論文指導上對學生不厭其煩的諄諄教導，反覆講解論文寫作方法，反覆修正論文，寫作期間給予許多方向和建議，若沒有兩位老師的指導，胤任的學習歷程不會那麼順利，在此胤任獻上萬分感謝。兩年的研究所生涯，亦特別感謝資深文史工作者水林鄉公所的江光輝課長、新港國中陳智賢主任以及林伯奇先生對本論文提供寶貴的相關文獻資料與建議，感謝蕭永祥教授及蕭師母為此論文提供多方面資源穿針引線，感謝同窗何文正及同學們的陪伴互相砥礪。論文口試期間，承蒙口試委員陳美華老師與尉遲滄老師的鼓勵與指正，使得本論文更臻完備，在此謹深致謝忱。因為各位的陪伴，讓我堅定動力，完成這篇碩士論文。最後，謹以這篇五萬言之論文，獻給對我支持的家人——謝謝爸爸、媽媽、還有妻子、小孩及親友的支持，求學期間讓我能安心投入學術研究，完成碩士學業。因為你們的支持，我才能無後顧之憂；因為你們的支持，讓我能不斷前進！謝謝你們，謝謝大家！

2015 年 7 月 胤任合十

摘要

一般民眾認知的堪輿風水都是指向陽宅與陰宅，「廟宇」相較來說似乎比較特別一點，由於廟宇建築的主體性係以為神明，不是給人住的住宅，代表著神明在人間的家，有著與陽宅同樣的建築形式，陽宅雖注重所謂風水，卻比較沒有強調靈穴的觀念；另外，民間在廟宇方面，對龍脈與靈穴卻有著較多的關注，主要說法為神明要有地理才會有靈驗興旺，地理靈氣能輔助神明的靈力。因此，探究廟宇的空間象徵時，就需要同時處理建築的布局模式與地理意象，這兩者缺一都是不完整，而且裡面又夾雜著眾多傳統思想的文化層面。

本研究試圖探討風水文化基因理論、風水學說的深層結構與表層結構及其演化過程及分析風水文化基因理論在宗教建築中之實際應用，並以北港朝天宮和新港奉天宮作為研究對象，主要係基於媽祖遶境進香係世界三大宗教活動之一，在民間亦存在諸多的傳奇與事蹟、在道教中的神格地位極高，且兩座廟宇，分別為中華民國國定二級古蹟和三級古蹟，具研究價值。本研究分別就其建築內部建物、結構配置及外部地理之風水意象予以實證，研究分析結果發現兩座廟宇的興衰分別與其發生的歷史事件、風水環境的改變而深受影響，相互吻合。本文最後提出廟宇建築布局之參考建議，以及未來新世代廟宇建築可能的走向與趨勢。

關鍵詞：北港朝天宮、新港奉天宮、媽祖、河圖、洛書、廟宇建築、風水文化基因理論

ABSTRACT

General public awareness of Feng Shui is to point the mansion and Amityville Horror , " temple " in comparison seem a little more special , since the main body of the temple architecture of the Department that the gods , not for men to live in residence , representing the gods on earth home, and the mansion has the same architectural forms, although focusing on the so-called feng shui mansion , but did not emphasize the concept of comparative spiritual hole ; in addition, in the temple of civil aspects and the spirit of the dragon , has a hole of more concern , saying the gods have major geographic only there will be efficacious thriving , geography Reiki can assist gods of spiritual power . Therefore, to explore space symbol temple , you need to deal with the geographical layout mode imagery of the building, which neither of them are not complete , but inside they mixed with the cultural aspects of many traditional ideas.

This study attempts to explore the meme theory of feng shui , feng shui theory of deep structure and surface structure and evolution of the theory and analysis of memes in the practical application of feng shui culture of religious buildings , and Beigang Heavenly Temple and Newport Mukden Palace as research subjects, mainly Matsu -based system into one of the world's three major religions in Hong activities in the private sector there is also a lot of legends and stories , high godhead status in Taoism , and the two temples , namely the Republic of China national monuments secondary and tertiary sites , a research value. The empirical study on feng shui imagery were to be inside the building built its objects, structural arrangement and outside of geography, research and analysis of historical events and found that the rise

and fall of two temples were happening to their changing environment, and by the influence of feng shui , coincide with each other . This paper concludes with recommendations temple architectural layout of reference , as well as the future of new generations of temple architecture and trends toward possible .

Keywords : Peikang Chaotien temple, Xingang FungTin temple, Matsu, temple architecture, Hetu, Luoshu, feng shui meme theory



目次

謝誌.....	II
中文摘要.....	III
英文摘要.....	IV
目錄.....	VI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	2
第三節 研究方法.....	3
第二章 文獻探討.....	6
第一節 廟宇空間之相關研究.....	6
第二節 風水文化之理論基礎.....	9
第三節 風水文化之基因理論.....	18
第四節 媽祖在道教中的神格定位.....	25
第三章 廟宇建築布局個案之分析.....	26
第一節 廟宇建築布局之意義.....	26
第二節 北港朝天宮案例分析.....	31
第三節 新港奉天宮案例分析.....	43
第四章 北港朝天宮和新港奉天宮個案之比較研究.....	61
第一節 北港朝天宮和新港奉天宮的歷史淵源.....	61
第二節 北港朝天宮和新港奉天宮的民間風水論述.....	64
第五章 結論.....	73
第一節 回顧.....	73
第二節 反省與研究限制.....	73
第三節 建議.....	75
參考文獻.....	78
附錄一.....	81

第一章 緒論

第一節 研究動機

風水學說是中國的精神文明，其特性是主觀且深層的價值意識，它能長期演化並傳承下來，必定有其自成理性的內核與原理。《周易》是風水理論的基礎，除了天人合一、陰陽等觀念外，還有吉凶、方位和關於「氣」的觀念。一般而言，風水大多是指向陽宅與陰宅，但廟宇就有別於陽宅注重之風水。在廟宇方面，其主體性傾向為神明，所以比較強調龍脈與靈穴的觀念，而地理之靈氣能輔助神明的靈力。廟宇的空間象徵中，夾雜著眾多傳統思想的文化層面、建築的布局模式與地理意象。本論文研究動機企圖能更深入探討廟宇與風水關係。

近年來媽祖遶境的活動轉向國際化、知名度也越來越高，因此興起「誰才是真正的開台媽祖？」之紛爭，其中以新港奉天宮廟和北港的朝天宮的爭議性最強烈，地緣、淵源較深，故期望針對兩座廟宇進行探究，以兩間媽祖廟的比較表為例。

根據民間相傳，新港奉天宮和北港朝天宮，原為同一間廟宇，於嘉慶 2 年時，因笨港溪水氾濫改道，使得原本在笨港（即今日的北港）祀奉的媽祖廟被沖毀，第五代的僧侶因此將部分的廟宇文物遷至笨港南街的麻園寮（今日的嘉義縣新港鄉），形成今日的「新港奉天宮」；後來北港朝天宮也重新整頓新建立廟，由第六代的僧侶將部分廟宇的文物，留至笨港北街，形成今日的「北港朝天宮」。由於乾隆年間笨港溪水改道，將原本的笨港街市一分為二，笨港北岸稱為一笨港北街；笨港南岸稱為一笨港南街。

北港朝天宮建立之後，便要求新港奉天宮歸還媽祖神像，使得雙方爭執不下。最後新港奉天宮只得歸還其中一尊媽祖神像才平息媽祖爭奪戰。如今，雲林地區便有朝天宮與奉天宮二座香火鼎盛的媽祖廟，民間推崇其靈驗顯赫興旺，分靈遍佈全台，香火遍及海內外。至於為何興旺？當地北港人的普遍認知，係媽祖廟地

理好！係風水現象，符合理論以及蘊涵文化邏輯與形式原理。本研究選擇北港朝天宮與新港奉天宮兩座媽祖廟作為探究題材的主要因為：

- (一) 媽祖諸多的傳奇與事蹟，使其在民間地位及在道教中的神格地位極高。且為少數完整由低階至高階層遞封贈的神明。
- (二) 媽祖遶境進香係世界三大宗教活動之一。北港朝天宮與新港奉天宮兩座廟宇，分別為中華民國國定二級古蹟和三級古蹟，具研究價值。
- (三) 此兩座廟宇的歷史淵源較深，且地緣性較高。具高度的比較性。

第二節 研究目的

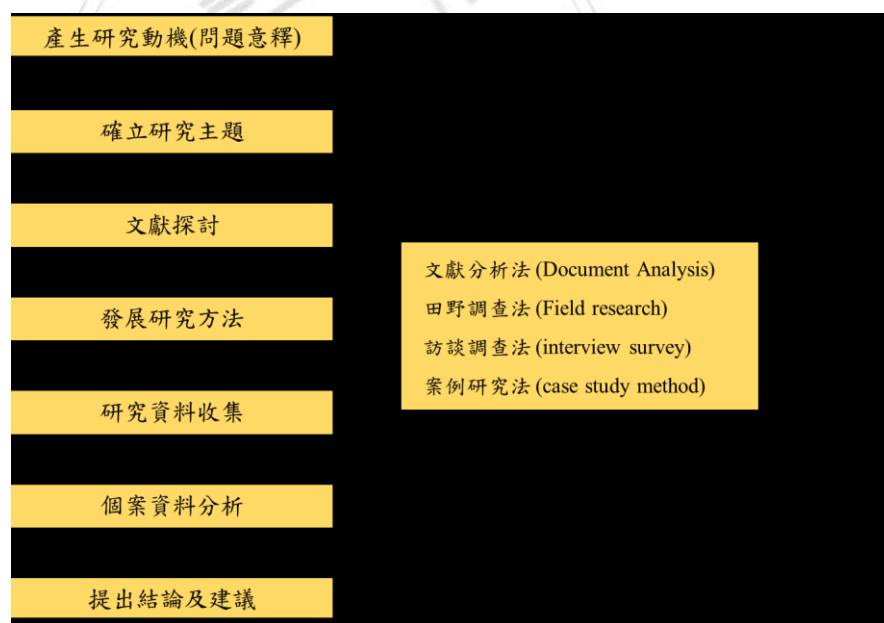
一般的風水都是指向陽宅與陰宅，「廟宇」相較來說似乎比較特別一點，由於它的主體性為神明，不是給人住的住宅，代表著神明在人間的家，有著與陽宅同樣的建築形式，陽宅雖注重所謂風水，但卻比較沒有強調靈穴的觀念；另外，民間在廟宇方面，對龍脈與靈穴卻有著較多的關注，主要說法為神明要有地理才會有靈驗興旺，地理靈氣能輔助神明的靈力。因此探究廟宇的空間象徵時，就需要同時處理建築的布局模式與地理意象，這兩者缺一都是不完整，而且裡面又夾雜著眾多傳統思想的文化層面。

因此，歸納而言，本文的研究目的主要有以下幾點：

- (一) 探討風水文化基因。
- (二) 分析風水學說的深層結構與表層結構及其演化過程。
- (三) 分析風水文化基因理論在宗教建築中之實際應用，並以北港朝天宮和新港奉天宮為例。分別就其建築內部建物、結構配置及外部地理之風水應用做探討。
- (四) 提出廟宇建築布局之參考建議。

第三節 研究方法

本文嘗試解讀北港朝天宮與新港奉天宮的空間形式，透過先天特殊的地理與天文上的現象，並加上後天廟宇的內部配置至外部的城市空間來勾勒出整個系統的風水構造。因此，研究中期望能從廟宇的建築建物、地質地理、景觀風貌、天文氣候和風水傳說做全面考察，進一步分析易經風水與宗教之關係。最後，再將結果進行歸納及推論，陳述廟宇在空間上可能的深層隱喻，從而找出傳統文化象徵與哲學意義。為了達成研究之目的，本研究的研究步驟是藉由研究背景，以產生研究動機，確立研究主題後，進行相關資料及文獻的蒐集，並藉由文獻閱讀相關之理論發展研究設計與本研究觀念性架構之建立，及訪談請益相關人員，進行資料處理和分析，如圖一所示。



圖一、本研究流程

目前北港朝天宮與新港奉天宮在風水地理結構方面的探究與比較分析，尚未有專文的研究報告，只有建築藝術方面的相關文章，其中以成功大學趙工杜等人的學士論文《北港朝天宮建築之研究》(1957) 為最早，蔡相輝的《北港朝天宮志》(1989) 最為廣泛，李乾朗的《北港朝天宮》(1992)、《北港朝天宮建築與裝

飾藝術》(1993) 最專門深入藝術，近以徐明福的《雲林縣國定古蹟北港朝天宮樑枋彩繪調查研究暨修復計畫》(2011)、以及跟蔡侑樺台寫的《日治時期北港朝天宮建築空間之變遷》(2012) 考據最為細緻。另外，黃敦厚在《臺灣媽祖廟建築設計的變遷看空間與權力的關係：以北港朝天宮、大甲鎮瀾宮、豐原鎮清宮、大肚萬興宮為例》(2012)，裡有提到一點天井的空間變化問題。

本研究運用「田野調查法」及「案例研究法」，來探討與分析風水文化基因在廟宇建築布局之研究。

一、田野調查法

田野調查法(Fieldresearch)是以觀察、現場探查、記錄訪談等方式進行的一樣研究方法。此種研究方法，可在自然的情境中直接觀察並和成員互動，以得到多方面內在的觀點。透過互動，可將人類經驗穿透了對現實的主觀感受，這種感受是人群如何看待事件，以及對事件的反應。除了享有研究成果外，亦能獲得書籍以外的學習及反思。田野調查的計畫步驟大致可簡述為以下幾項，分別為：

- (一) 自我準備，廣泛的閱讀文獻，並排除預設的觀點。
- (二) 選擇田野地點，並規劃日程、行程與訪談工具。
- (三) 進入田野，並和成員相處與建立關係。
- (四) 陳述研究動機、目的及構思。
- (五) 訪談中觀看、傾聽，並蒐集質化資料。
- (六) 紀錄與分析資料，並概化、評估工作假設。
- (七) 著重情境中的特殊面向，並運用理論取樣。
- (八) 訪談完成，致謝。
- (九) 回程，並完成研究之分析及撰寫。

本論文將以風水形勢及理氣之方法進行現場實地勘查。

二、案例研究法

案例研究法(Casestudymethod)，是一種科學研究的方法，可增加研究背景的描述及現象的分析。案例選擇的標準與研究的對象和研究要回答的問題有關，它確定了什麼樣的屬性能為案例研究帶來有意義的數據。案例研究可以使用一個案例或包含多個案例。應認為單個案例研究可以用作確認或挑戰一個理論，也可以用作提出一個獨特的或極端的案例。多案例研究的特點在於它包括了兩個分析階段—案例內分析和交叉案例分析。前者是把每一個案例看成獨立的整體進行全面的分析，後者是在前者的基礎上對所有的案例進行統一的抽象和歸納，進而得出更精辟的描述和更有力的解釋。本論文將分析新港奉天宮與北港朝天宮兩廟宇興衰演進過程與風水意含之關聯。



第二章 文獻探討

第一節 廟宇空間之相關研究

回顧廟宇空間相關研究之前，筆者認為探討廟宇建築空間時，可先就廟宇空間的構成元素先行分類，筆者將廟宇的空間粗略的分為三項，一是廟宇建築空間主體的構造，包括廟宇的建築體構件等；二是廟宇中原建築主體所沒有的構建，即在建築物完工後才陸續加入的擺設、裝飾，包括神像、神桌、匾額、香爐等；三是流動性的物質，包括人、信仰文化與儀式等。因此，筆者也以此三項分類，回顧過去學者對於廟宇空間的相關研究，再進一步提出筆者可接續研究的觀點與方向。

有關廟宇建築空間的研究方面，李乾朗的著作佔有一席之地。1974年在金門服役時，李乾朗趁空暇之時帶著畫筆和相機四處探訪，對閩南式建築有了深層認識，之後撰述《金門民居建築》一書，該書成為1970年代少有的傳統建築類別書籍，以田野調查手法描繪傳統建築，也是少數以通俗手法描繪古蹟的作者，其著作中不少調查與廟宇相關，即使是通論性的建築著作¹，也會提及廟宇的建築格局與裝飾等。除了李乾朗對於廟宇空間的調查與記錄之外，尚有何培夫對於台南的廟宇做了許多的調查工作²；徐明福及張崑振對於齋堂的建築空間的研究成果等³。對於廟宇空間的研究，早期研究偏重於測量、古蹟修復與文化資產的保存與介紹等，但後期如張崑振則以本身建築學的學識背景，試圖以廟宇建築的

¹ 李乾朗的通論式著作(1979)·《臺灣建築史》、李乾朗(1980)·《臺灣近代建築史》、李乾朗(2001)·《20世紀臺灣建築史》、李乾朗(2005)·《19世紀臺灣建築史》等，皆提及當時廟宇的建築風格及裝飾，並提及一些代表的廟宇做為說明。

² 何培夫(1986)·《臺南市寺廟簷飾圖集》、何培夫(1987)·《臺南市寺廟門神彩繪圖集》、何培夫(1987)·《臺南市寺廟神像圖集》、何培夫(1988)·《臺南市寺廟匾聯圖集》、何培夫(1988)·《臺南市寺廟石刻圖集》、何培夫(1990)·《台南市民俗辟邪物圖集》等書，對於臺南市的寺廟藝術之研究有很大的貢獻。

³ 徐明福、張崑振(1999)·〈台灣龍華派齋堂儀式空間研究：齋堂神聖空間模型的建構〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，85，頁1-58；徐明福、張崑振(1999)·〈清治時期台灣齋堂空間秘密屬性之研究〉，《建築學報》，30，頁81-97；徐明福、張崑振(2001年)·《台南市的齋堂建築》(台南：台南市政府委託)；徐明福、張崑振(2001)·〈台南市的齋堂建築〉(上)，《南台文化》(高雄：南台灣文史工作室出版)，頁4-13。

空間與動線，揭開齋教的神秘面紗，此種研究方法對於廟宇建築空間與人文的宗教儀式與空間動線關係，有了創新的解析，張崑振將人文的空間觀念與建築本體的空間做交疊，企圖建構一個神聖空間的理論架構⁴，這樣的研究取徑對於研究廟宇空間而言，是一項新的嘗試，然而在傳統建築的研究來說卻並不陌生，舉例而言，有些學者運用儀式、居住行為或民宅的空間觀念來探討民居，如關華山在〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉⁵一文中，利用空間觀念連結傳統民宅與文化，其空間觀念包含民間宗教的人界觀、風水的生氣觀念與倫理的位序觀念，其後林會承在 1990 及 1991 年〈臺灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀〉與〈從儀式行為看臺灣傳統建築的意義及空間觀念〉⁶兩篇文章，以儀式的行為來探討傳統建築與民宅的空間觀念。不過，張崑振的博士論文確實為廟宇空間的研究，確實為傳統廟宇硬體建築與文化意涵間開了一扇對話的窗口。

有關廟宇空間使用的研究，最受矚目的空間便是廟埕，廟埕是寺廟的附屬空間，也是閩、臺極具地方特色的日常生活的公共空間。民間信仰中，許多重要的民俗節慶活動與祭典儀式，便是在廟埕的空間進行，由於廟埕是是人們休閒育樂的場所，亦是小販商業活動的空間，使得廟埕除了是重要宗教活動進行的場域之外，也衍生出許多的生活機能，如休閒娛樂、商業、交通與政治等⁷。

有關廟埕空間使用的論文，包括廖千惠的「舊市街廟埕空間環境之研究—以竹塹舊城區長和宮、東寧宮、城隍廟、武聖廟為例」、魏勝賢的「臺南市街廓內傳統廟埕廣場使用之研究」、朱益宇「台灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討—以礁溪協天廟與慈天宮為例」、施承毅「神的厝·咱的廟埕：轉化中的宗教空間意

⁴ 張崑振（1998），《台灣傳統齋堂神聖空間之研究》（台南：成功大學建築學所博士論文）。

⁵ 關華山（1989），〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，關華山編，《民居與社會文化》（台北：明文），頁 27-61。

⁶ 林會承（1991），〈臺灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀〉，收於《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》（臺中：東海大學），頁 101-137；林會承（1991），〈從儀式行為看臺灣傳統建築的意義及空間觀念〉，收於《歷史文化與臺灣》（三）（臺北：臺灣風物雜誌社（本文原刊登於《臺灣風物》），39（2），頁 141-166。

⁷ 朱益宇（1995），《台灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討—以礁溪協天廟與慈天宮為例》（台北：台灣大學園藝所碩士論文），頁 1。

義—宜蘭二結王公廟新廟空間生產過程」等四篇碩士論文。前兩篇文章整體上是由廟埕環境探討與使用型態的轉換的角度切入，廖千惠的文章由環境特性分析與歸納出廟埕環境混亂現象，並從使用型態的轉變，探討廟埕使用型態轉變點與成因。魏勝賢的文章，則是就當前廟埕現階段的使用進行調查研究，從實質環境品質及使用者需求兩方面著手，希望透過調查能夠瞭解廟宇當前的使用狀況及使用者的需求，檢討廟埕實質環境品質的缺失與使用率不高的原因，並且重新檢討傳統廟埕的角色與內涵，討論傳統廟宇設施與維護管理的課題與對策，並提供未來廟埕新的定位與改善的方向。朱益宇對於廟埕的空間運作，則是選擇宜蘭礁溪鄉的二個分處市區與市郊之寺廟廟宇，做現況之探討與分析，並從中發掘一些問題，如廟埕的場所風格與意義的表達、廟埕活動之相容性、廟埕之美化，以及廟宇在觀光旅遊上的問題。經由這些問題的發掘，配合文獻推論，最後對二間寺廟之廟埕空間之運用，和部分廟埕設施之配置，提出原則性之建議。最後一篇，施承毅的文章是一篇關於「空間生產」的寫作，該文以二結王公廟重建過程作為分析對象，討論一個突破傳統的新廟形式如何地被生產出來，並分析宗教空間對於當地人群的意義轉變⁸。

四篇論文對於廟宇的探究，仍不脫環境、經濟、遊憩與社群的討論。文章仍著重於廟宇環境改善等課題上。反觀對於興建廟宇之初所運用的風水地理觀點，如廟宇外部地形、建廟地點位置、方向的選擇、內部空間格局擺設等，卻少有著墨。

⁸ 廖千惠（2001），《舊市街廟埕空間環境之研究—以竹塹舊城區長和宮、東寧宮、城隍廟、武聖廟為例》（新竹：中華大學建築與都市計畫學系碩士論文）；魏勝賢（1997），《臺南市街廓內傳統廟埕廣場使用之研究》（台南：國立成功大學都市計畫學系碩士論文）；朱益宇（1995），《台灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討—以礁溪協天廟與慈天宮為例》（台北：國立臺灣大學園藝研究所碩士論文）；施承毅（2002），《神的厝·咱的廟埕：轉化中的宗教空間意義—宜蘭二結王公廟新廟空間生產過程》（台北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文）。

第二節 風水文化之理論基礎

一、風水理論體系

(一) 形勢派理論

風水之術，大抵不出形勢、方位兩家。言形勢者，謂之巒頭，言方位者，謂之理氣。唐宋時人，各有宗派授受，自立門戶，不相通用。以上是清丁芮樸的看法。可見唐宋開始，及將風水分為形勢派與理氣派等二大體系。

形勢派之理論乃以唐楊筠松之「撼龍經」、「疑龍經」及「葬法」等著作集大成。煮要注重龍、砂、水、穴及向五訣，目的在強調大地的生命力及其有機性。撼龍經專研山龍落脈形勢；疑龍經則以觀水及結穴形勢為探討主題；葬法則專論點穴，並兼論砂之形勢⁹。形勢派之理論乃以尋龍、觀砂、察水、定穴及立向為中心，茲分別說明如下：

一、尋龍

形勢派乃以考察大地之形勢為主，涵蓋地形、地勢、地貌及生態環境等要素。先民以龍喻山脈，故云：「有龍即有形勢」。而中國有三大龍脈，即：

- (一) 北龍：黃河以北之山脈，以天山至陰山為代為。
- (二) 中龍：黃河與長江之分水嶺之山脈，以崑崙山、秦嶺至大別山為代表。
- (三) 南龍：長江以南之山脈，以南嶺為代表。

自古以來，風水專家特別重視中龍，故在尋找龍脈時，注重與崑崙山之淵源。而崑崙地處西北稱天門，相對的東南方則稱地戶。相地時注重西北來，東南去的水系佈局。此種地理哲學觀深刻影響古代村落、城市等之排水系統。¹⁰

形勢派又將山脈區分為九種，稱九龍，即：回龍、出洋龍、降龍、生龍、飛龍、臥龍、隱龍、騰龍及領群龍等，說明如下：

⁹ 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 130。

¹⁰ 劉沛林（1999），《風水-中國人的理境觀》（上海：三聯出版社）。

1. 回龍：形勢蟠迎朝宗顧祖，如舐尾之龍、回頭之虎。
2. 出洋龍：形勢特達，發跡蜿蜒，如出林之獸、過海之船。
3. 降龍：形勢聳秀，峭峻高危，如入朝大座、勒馬開旗。
4. 生龍：形勢拱輔，支節楞層，如蜈蚣搓爪、玉帶瓜藤。
5. 飛龍：形勢翔集，奮迅悠揚，如雁騰鷹舉、兩翼開張、鳳舞鸞翔、雙翅拱抱。
6. 臥龍：形勢蹲踞，安穩停蓄，如虎屯、象駐、牛眠、犀伏。
7. 隱龍：形勢磅礴，脈理掩延，如伏排仙掌、展誥鋪氈。
8. 騰龍：形勢高速，峻險特寬，如仰天壺井、盛露全盤。
9. 領群龍：形勢依隨，稠眾環合，如走鹿、驅羊、游魚飛鴿。

而山脈的走向亦分為五種，稱五勢，即，正勢、側勢、逆勢、順勢及回勢等，說明如下：

1. 正勢：龍北發而朝南來者。
2. 側勢：龍西發，北做穴、南作朝者。
3. 逆勢：龍逆水上朝、順水下者。
4. 順勢：龍順水下朝、逆水下者。
5. 回勢：龍身回顧祖山作朝者。

山脈的形狀也區分為五類，稱五星，即金、木、水、火、土等。說明如下：

1. 金星：頭圓而足闊。
2. 木星：頭圓而身直。
3. 水星：頭平而生浪。
4. 火星：頭尖而足闊。
5. 土星：頭平而體秀。

除了尋龍之外，形勢派亦極為重視審龍，審龍即是審察山脈何處為來龍，何

處為去脈。¹¹其法可歸納如下：

(1)順趨法

先登高望遠，循來勢，逐步往前審察，分清主脈正龍與支脈分龍。

(2)逆步法

從穴形逆上直至山脈的分枝之處，審查是否主脈正龍，定所見之穴是否有旺氣凝聚。

(3)橫剿法

乃先橫穿山坡，觀看水勢灣曲之向，再審周圍之砂，如有左右相抱則正龍在其中。

審察來龍之外，審龍亦須觀察土質石紋。土猶如龍之皮膚，其色澤乃關係到生命力之強弱。上等土質是尖細潤澤，如玉脂，具備五色。下等土質是乾如栗粒或濕如鮮肉。石紋通轉向裏乃有真氣，如別拐向後乃逆轉矣。

二、 觀砂

砂係指與主龍相伴之小山，亦即穴之前後左右山也。砂按位置分為龍砂、虎砂、迎砂、朝砂及內砂等五種。

三、 察水

「風水之法，得水為上」，水能聚氣。葬書云：「氣為水之母，水為氣之子」。博山篇云：「凡看山，到山場，先問水，....水來處是發龍，水盡處龍亦盡」。故風水思想，將山與水奉為兩大關鍵項目。山以運氣水以聚氣山水交合則氣凝聚山有行止水有行止水分向背乘其所來觀其所會因此察水主要就是察看山水與水之交合。

四、 定穴

形勢派理論之最重要的操作乃在尋找地氣的凝聚點以便使「生者之所居」或「死者之墓」能與地氣取得和合。因此，經過尋龍、觀砂、察水，確知氣之行止

¹¹ 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 133-140。

後，最後定穴乃是最關鍵的操作，整個風水術成敗在此。

五、立向

「穴位」既點明，即須確立其朝向。因「向」與「龍、穴、砂、水」有極密切之關係。無「向」則前四科，均無作用。「龍穴砂水，本有形而無名，必向定而後有名。龍穴砂水，本頑頓而無用，必向定而後有用」。¹²

(二) 理氣派理論

「理氣派」產生的思想依據，在於中國古代哲學中的「氣論」思想。「氣論」思想以為天地萬物皆氣所生成。天地萬物既為一體，則彼此間當有共通支配支原則，即無形抽象之「理」。理與形的結合即為氣的象。如此即形成「理、氣、形」三者的關係。中華先民將其引用至風水、相地、觀察形貌等，藉「氣」以察，故後人以理氣派稱之。所謂的理，就是天理，亦即人類、自然、萬物相互關涉之所在，其表現的形式，為時間與空間的規律，亦即「節令」與「方位」。¹³

河圖、洛書和天干地支是風水文化的理論基礎，但這些理論的起源至今仍是一個謎。散見於各種史籍的關於它們的傳說，說法不一、見解各異。因此，現在只能介紹一些常用的說法。關於龍馬負《圖》出於河、玄龜背《書》出於洛的神話傳說最早出現在春秋時代的文獻中。春秋時期齊國著名的政治家管仲說：「昔人之受命者，龍龜假，河出圖，洛出書，地出乘黃。」¹⁴《易傳·系辭》也說：「河出圖，洛出書，聖人則之。」意思是說黃河裡出了一張圖，洛水中出了一本書，聖人們就照著那樣作了，如圖二所示。因《易傳》是孔子及其弟子所作，而孔子又是儒家學派的創始人，既然孔子這樣以為，於是就成了定論。這種傳說源

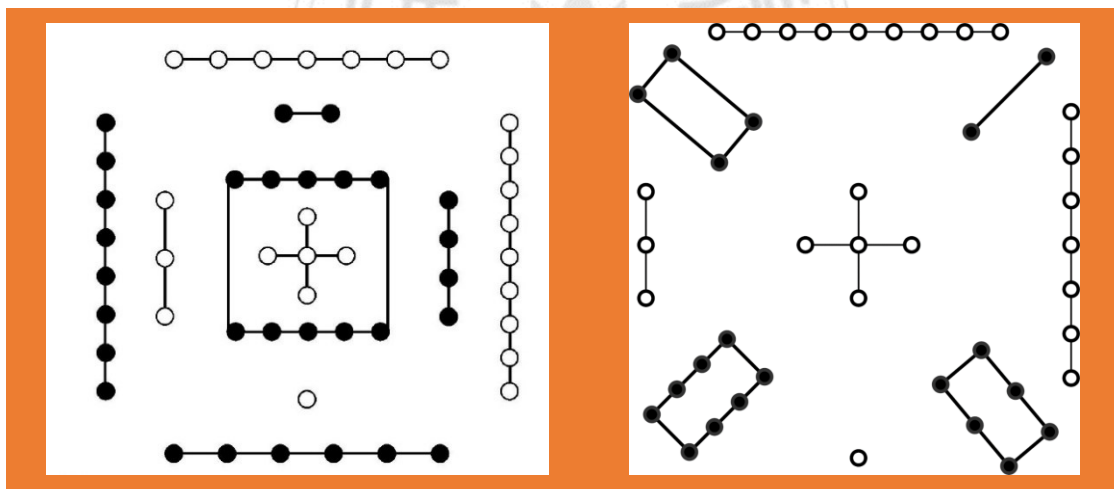
¹² 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 142。

¹³ 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 148。

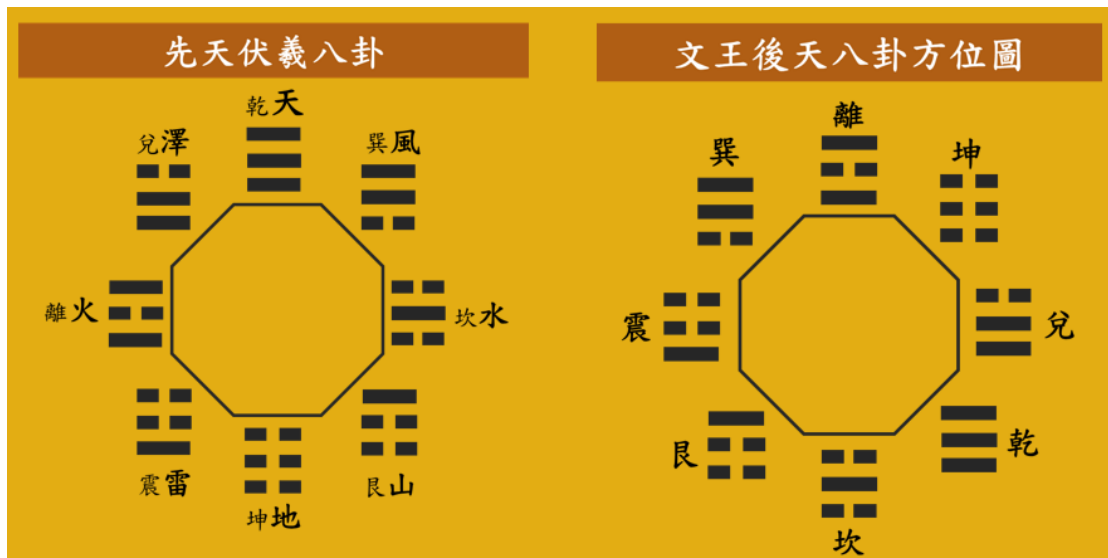
¹⁴ 西周·金靜芳，《易經》。關於《易經》成書時間有郭沫若的春秋說、張岱年的西周初年說、金靜芳等的殷周之際說、宋祚胤的西周末年說，本文以殷周之際說。

於華夏諸族崇拜黃河的深遠傳統，於是西漢末年以後泛濫的織續紛紛把這種說法說成帝王受命的符瑞，就越發使這種說法成為了定論。

十天干是甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，十二地支是子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。關於干支的最早紀錄是甲骨文。干支不但被用作夏商帝王的名字，如夏王有孔甲、胤甲、履癸等，商王有太乙、太丁、帝辛等，還被用來表示日期，如某日為乙亥、大甲等。之所以把干支內容放在史前時期，屬管有戰國時代的文獻記載，如《呂氏春秋·勿躬篇》稱：「大橈作甲子，黔如作虜首，容成作歷，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲。」其中大橈、黔如等人是黃帝的部下，但筆者認為，春秋故國時代的人們是根據夏商使用干支的情況推斷的，或者是根據相傳的傳說故事附會為是黃帝時期制定的。



圖二、河圖與洛書圖形



圖三、先天八卦與後天八卦



000	001	010	011	100	101	110	111	外卦←	內卦↓
地 坤上	山 艮上	水 坎上	風 巽上	雷 震上	火 離上	澤 兌上	天 乾上		
111000	111001	111010	111011	111100	111101	111110	111111	111	
地天 泰	山天 大畜	水天 需	風天 小畜	雷天 大壯	火天 大有	澤天 夬	乾為天	天	
坤上 乾下	艮上 乾下	坎上 乾下	巽上 乾下	震上 乾下	離上 乾下	兌上 乾下	乾上 乾下		乾下
110000	110001	110010	110011	110100	110101	110110	110111	110	
地澤 臨	山澤 損	水澤 節	風澤 中孚	雷澤 歸妹	火澤 睽	兌為澤	天澤 履	澤	
坤上 兌下	艮上 兌下	坎上 兌下	巽上 兌下	震上 兌下	離上 兌下	兌上 兌下	乾上 兌下		兌下
101000	101001	101010	101011	101100	101101	101110	101111	101	
地火 明夷	山火 賁	水火 既濟	風火 家人	雷火 豐	離為火	澤火 革	天火 同人	火	
坤上 離下	艮上 離下	坎上 離下	巽上 離下	震上 離下	離上 離下	兌上 離下	乾上 離下		離下
100000	100001	100010	100011	100100	100101	100110	100111	100	
地雷 復	山雷 頤	水雷 屯	風雷 益	震為雷	火雷 噬嗑	澤雷 隨	天雷 无妄	雷	
坤上 震下	艮上 震下	坎上 震下	巽上 震下	震上 震下	離上 震下	兌上 震下	乾上 震下		震下
011000	011001	011010	011011	011100	011101	011110	011111	011	
地風 升	山風 蠱	水風 井	巽為風	雷風 恆	火風 鼎	澤風 大過	天風 姤	風	
坤上 巽下	艮上 巽下	坎上 巽下	巽上 巽下	震上 巽下	離上 巽下	兌上 巽下	乾上 巽下		巽下
010000	010001	010010	010011	010100	010101	010110	010111	010	
地水 師	山水 蒙	坎為水	風水 渙	雷水 解	火水 未濟	澤水 困	天水 訟	水	
坤上 坎下	艮上 坎下	坎上 坎下	巽上 坎下	震上 坎下	離上 坎下	兌上 坎下	乾上 坎下		坎下
001000	001001	001010	001011	001100	001101	001110	001111	001	
地山 謙	艮為山	水山 蹇	風山 漸	雷山 小過	火山 旅	澤山 咸	天山 遯	山	
坤上 艮下	艮上 艮下	坎上 艮下	巽上 艮下	震上 艮下	離上 艮下	兌上 艮下	乾上 艮下		艮下
000000	000001	000010	000011	000100	000101	000110	000111	000	
坤為地	山地 剝	水地 比	風地 觀	雷地 豫	火地 晉	澤地 革	天地 否	地	
坤上 坤下	艮上 坤下	坎上 坤下	巽上 坤下	震上 坤下	離上 坤下	兌上 坤下	乾上 坤下		坤下

圖四、易經六十四卦

據《周札》記載，《易》有三種，夏有《連山》，商有《歸藏》，周有《周易》。因《連山》和《歸藏》已失傳，今所指《易》即《周易》。在殷周之際，周文王推演伏羲八卦而成六十四卦。《周易》由《易經》和《易傳》組成，《易傳》是戰國後期的儒家後學對《易經》的解釋。

《易經》分為上經和下經，上經有三十卦，下經有三十四卦，共計六十四卦。六十四卦是由乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌八個卦重疊演變而來的，每一卦又由卦面、標題、卦辭、爻辭組成。《易傳》共十篇，被名稱為十翼，包括彖、象、文言、系辭、說卦雜卦和序卦，即說它是附屬於「經」的羽翼，用來解說「經」的內容。《周易》是風水理論的基礎，除了天人合一、陰陽等觀念外，還有吉凶、方位和關於「氣」的觀念¹⁵。

《易經》說：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者。莫善於蓍龜」。因此，《周易》的出現是用來預占吉凶的。蓍草，古人以為它是靈草，用其草莖計數可預料吉凶，就是筮占。在《周易》出現之前人們用龜卜，但因龜甲裂紋沒有規則，占辭「又多繁難不易記憶」¹⁶，於是筮占就應運而生了。在《左傳》和《國語》中明確提到用《易經》預占的只有二十三次，這是因為在春秋時期筮占還沒有龜卜的地位高，只能起到從屬的地位¹⁷。預占的內容主要是戰爭、外交、祭祀、王位的繼承、個人的政治前途與婚姻等。

方位在《周易》一書中指的是中正、得位、吉位和凶位。《乾卦》載：「大明終始，六位時成。」指的是在宇宙形成時期，艮、震、巽、離、坤、兌代表的六種自然現象各得其位。《周易》中關於五位的概念強調的是合位。所謂五位，指的是大衍之數中的五個天數——一、三、五、七、九和五個地數——二、四、六、八、十。一六相合就是天一生水地六成之一北方水，二七相合就是地二生火天七成之一南方火，三八相合就是天三生木地八成之一東方木，四九相合就是地四生金天

¹⁵ 陳碧（2008），〈周易對中國「風水理論」的影響〉，《船山學刊》（湖南：社會科學界聯合會編輯單位），第3期，頁65-67。

¹⁶ 馮友蘭（2009），《中國哲學史》（上）（生活、讀書、新知三聯書店），頁416。

¹⁷ 黃開國、唐赤蓉（2004），《諸子百家興起的前奏——春秋時期的思想文化》（巴蜀卡社），頁140。

九成之一西方金，五十相合就是天五生土地十成之一中間土。

《易經》中除了貫穿著天人合一的理念外，還充斥著陰陽平衡的思想，這種思想成為先秦學者論述氣的重要依據。儒家學者編定的《周易·說卦》指出了氣的來源和作用：「天地定位，山澤通氣...山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」天為陽，地為陰，天地陰陽在山澤產生的氣是萬物之源。「山澤通氣」對於風水理論的形成具有非常重要的指導作用，這是因為這四個字蘊涵了非常豐富的內容。一是山澤之地是戰略防禦要地，安全性能好；二是山澤之地動植物資源豐富，土壤肥沃，可以滿足在生產力條件低下的小農經濟；三是所謂的「風水寶地」無不處在山澤之間，這裡物豐氣通。《乾卦·文言》載：「同聲相應，同氣相求。」指出了氣的性質是同性的氣就會相互吸引而聚集在一起。春秋時期齊國的政治家管仲在指出氣是由陰陽產生的，同時，還論述了氣與水之間的關係。

《管子·水地》載：「是以無不滿，無不居也，集於天地而藏於萬物，產於金石，集於諸生。故曰水神：水者，地之血氣，如筋脈之通流者也。」意思是水為生命之源，水能化成氣。因此，氣代的作用對萬物而言就是「有氣則生，無氣則死，生者以其氣」。

在孔子之前，《尚書》、《詩經》、《春秋》之類的名著還沒有編定，因此僅僅約五〇〇〇字的《易經》幾乎是唯一可供閱讀的圖書，《易經》也就成為當時極其名貴的典籍學問，學習和適用它也就成為當時只有貴族才能享有的特權¹⁸。儒家的基本思想是宗周，因而《易經》對儒學有重要的影響。孔子「晚而喜易」，「讀《易》書編三絕」¹⁹，因此孔子對《易經》是很有研究的。然而，孔子並不把它當作卜筮用書看待，而是作為政治哲學書來看待，引申卦爻辭中的意義為立說的根據。特別是從中提煉出來的中庸思想、君臣父子的規範、「仁者愛人」禮的觀念和德治思想，與風水文化所倡導的居中、圍合等理念是相吻合的。

春秋時期《易經》的流行，對於《易傳》的形成奠定了基礎。隨著儒家學派

¹⁸ 馮友蘭（2009），《中國哲學史》（上）（生活、讀書、新知三聯書店），頁 62。

¹⁹ 西漢·司馬遷，〈史記·孔子世家〉。

的形成，在春秋時期八卦由當初的毫無意義演變為具有豐富的內涵，具體內容如下：乾—有天、君、父之象；坤—有土、地、眾、母、馬之象；震—有雷、車、長男、兄、足之象；巽—有風、女之象；坎—有水、夫、眾、川、勞之象；離—有火、牛之象；艮—有山、男、言之象；兌—有澤、弱之象²⁰。

戰國時期，儒家學派的弟子根據孔子的闡釋，逐漸使《易傳》成熟。特別地，在《易傳》「說卦」中八卦被分配給八個方位。

《易傳》的出現才使《易經》由卜筮用書轉變為貫通天人、充滿人文理性精神的哲學著作。因此，沒有《易傳》對《易經》的新詮釋，《周易》就不可能成為儒家五經之首²¹。

在這個時期，八卦與五行還是兩個獨立的系統，所謂「講五行者不講八卦，講八卦者不講五行」²²，因此，八卦還沒有與方向聯繫起來。但八卦與陰陽的關係非常密切。《易·系辭》載：「《易》有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」《呂氏春秋·大樂篇》載：「太一生兩儀，兩儀生陰陽。」由此可見《周易》與陰陽的關係。

第三節 風水文化之基因理論

1809 至 1882 年間，C.Darwin 提出演化學說，其目的在證實萬物物種是由少數共同祖先，經過長時間的自然選擇過程後演化而成，為人類及其他自然界生物之起源。而在 Darwin 之後，眾多學者紛紛應用演化論之觀點以解釋社會現象，其中 E. B. Tylor 所提出之「文化演化論」(又名「文化進化論」)亦成為崛起之新興學科，是一種表現時間持續性的形式。1903 年，W. L. Johannsen 提出 Gene(基因)一詞，並使用此一名詞來表示遺傳的獨立單位。基因是遺傳的最小單元，亦

²⁰ 李鏡池 (1982)，〈左國中易筮之研究〉，載頤頤剛等編，《古史辨》(上海：古籍出版社)，頁 1-44。

²¹ 黃開國、唐赤蓉 (2004)，《諸子百家興起的前奏—春秋時期的思想文化》(四川：巴蜀書社)，頁 141。

²² 馮友蘭 (2009)，《中國哲學史》(上)(生活、讀書、新知三聯書店)，頁 420。

即生物演化的最小單元。人類的發展過程中，除了生物演化外，亦經歷了文化演化的過程。所謂文化演化指的是人類社會的文化系統隨時間而變化的過程。早在 1950 年代就有人主張，文化與生物的演化具有類化性。直到 1976 年，演化生物學家 R. Dawkins 在《自私的基因》一書中所創造了文化基因(Meme)這個詞彙，為文化資訊傳承時的單位，可解釋為一項理念、行為在人與人之間傳承及傳播的過程。

文化基因有別於生物基因，主要是藉由先天遺傳和後天習得的，主動或被動，自覺與不自覺而置入人體內的最小信息單元和最小信息鏈路，主要表現為信念、習慣、價值觀等。然而，中國風水文化基因的起源，必須從周朝的自然環境與社會環境中探討，並進一步透過周朝風水文化基因的表現型，如易經、相宅術、土圭法、土宜法、土會法、占星術及取納位等解釋系統的研究，而整理出中國風水學說的深層結構。

目前，學者對風水的討論大多在表層結構，如操作系統上進行。風水學說，又稱堪輿，是漢民族歷史悠久的一門玄術。其富有中國的精神文明，其特性是主觀且深層的價值意識，它能長期演化並傳承下來，必定有其自成理性的內核與原理，它展現出全方位及多面向的精神滲透及文化塑造。認為建築與所處的地理位置、周圍的風向水流等形勢及文化演變，可預測出其表層結構及深層結構。

因此，本研究之研究目的為探究風水文化基因理論與宗教之相關性，歸納風水文化基因理論在宗教中之實際應用，加以探討其演化過程，並以北港朝天宮和新港奉天宮作為實證研究對象。

一、風水文化基因之探討

風水學又稱堪輿學，其依研究的主體而分為陽宅學與陰宅學二種。「堪輿」這個名詞最早出現於漢代(史記日者列傳有「堪輿家」名詞的出現)。許慎解釋堪輿之意義為：「堪，天道也；輿，地道也」，乃聖賢「仰觀於天文，俯察於地理」

而成為一學說體系。而李約瑟博士在其巨著「中國之科學與文明」中，曾採用以下之定義「此為使生者與死者之所處與宇宙氣息中之地氣取得和合之藝術，如生者之居所或死者之墓不能與地氣取得和合：則各種災禍將降及居者及墓中死者之子孫。反之：吉地將降祿壽與福祉」。此說明可以說是對堪輿之學的最佳定義²³。

由於堪輿學極重視「地氣」，認為地氣就如同人與動物之液、筋絡之流通，故歷代堪輿書籍以「地理」為名的甚多，因此堪輿又稱「地理」。而堪輿為何稱風水呢？主要是受葬書（傳為東晉郭璞之著作）之影響。書曰：「風水法得水為上，藏風次之」。堪輿理論，認為決定地的好壞端賴是否有「生氣」，氣要聚，故要藏風，而水可使生氣凝聚。故堪輿特別重視「藏風聚水」，因此堪輿又稱「風水」。

堪輿學說在中國已有數千年之歷史，已成為我國傳統文化中的一部分，又屬最高倫理道德之學問。除了有慎終追遠之人文精神，期殷上承祖祧，下繼兒孫之隆替，兼參數千年經驗統計法則，堪稱是創造物因之現在與未來之學術。中國人特重堪輿學的原因，主要是因為中國自古即是一個安土重遷，家族聚居的社會，因此特別重視世代相傳的住宅以及家族聚葬的家山。堪輿學乃基於我國古代人文主義的宇宙觀，不但消極的順應自然，更要求積極的利用自然、故特別注重「生者與死者之所處與宇宙氣息中之地氣取得和合」之天人合一的最高境界²⁴。

事實上，為探討風水理論之文化基因，可以先從此居的歷史淵源探究，需尋求最起始的源頭加以分析。為了研究風水理論的文化基因，自然須從周朝的自然與社會經驗來探討。因此，本節擬從周朝的自然環境和社會環境探討中國風水文化基因的深層結構。

從歷史上沿革而言，我們的祖先很早便十分重視擇地建屋定居。如詩經大雅有如下之描述：「既景乃綱，相其陰陽，觀其流泉，度其隰泉，徹田為程，度其夕陽」。由此可知，我國在周朝時，建造房宅前，必先「相宅」。周書亦記載武王遷都時，曾派周公前往相宅，而有以下之描述：「...惟太保先周公相宅，...卜

²³ 李約瑟（1973），《中國之科學與文明》第三冊（台北：台灣高務印書館），頁23-30。

²⁴ 王士峰（1989），〈陽宅學健康理論〉，《第一屆國際生物能醫學研討會論文集》，頁165-199。

宅，既得卜，則經營」。由此描述，可見周代皇室對建築宮室是極重視的，除了相宅外，還使用龜甲等來問卜。

二、風水文化基因傳播與演化模式

風水在中國已有數千年之歷史，已成為中國傳統文化的一部分。堪輿術的起源，發展於戰國時代。鄒衍把陰陽與五行二種觀念合而為一，成為一套他所自創的「五德終始」學說，後世因而稱鄒氏為陰陽家之祖。陰陽家影響了天文、曆算之發展，甚至於鍊金術等都與陰陽家有密切的關係，舉凡山(堪輿)、醫、卜、命、相等五術都受陰陽家之影響。

戰國時期有一個風水專家樗里子(見類書圖書集成),但其學說之精義：無法考據與探討了。陰陽五行學說至漢代董仲舒後，可稱為「災異學時代」。當時許多有政治野心之人物均藉詞災異，以遂其政治目標，以致於「雖得志於一時，然不旋踵便下吏囚執,徒為後世詬病」。因此，陰陽學大受阻礙，未能繼續在學術上發於一展，反而漸漸成為術數之學。

堪輿之學說真正成為一個體系者，應該始於三國時代。管公明曾從事此一方面著述，有管氏地理指蒙之出版(但是否出於管公明之手，或出於管氏之時代，已不可得而言也)。晉朝郭璞亦精於陰陽五行與風水之學，著有葬書。而劉宋時代王徽著有黃帝宅經，對陽宅有深入之探討。真正承先啓後，建立風水學規模的是唐朝之楊筠松(後世尊為楊公救貧)，曾著有「青囊奧旨」等書。到了明朝劉基著有「堪輿漫興」而使風水之研究達於高潮。堪輿學由於羅盤之興起，而可分為二派。一為江西派(形勢派、巒頭派)，以楊筠松為首(西元九世紀)，他們所持者為比較古老的原則,其對山形、河道及宅居之解釋一如漢代之前人，不甚重視羅盤的使用。另一派稱為福建派(理氣派)，以王伋(西元十世紀末)為代表，他們認為羅盤對地形預兆極為重要。

1976年 Dawkins 提出文化基因理論後，掀起了一股研究熱潮，而應用於文

化演化的研究更是吸引眾多學者的投入。人類的精神文明原本就是主觀且是深層的價值意識。風水之文化基因能長期演化並傳承下來,必定有其自成理性的內核與原理,且展現出全方位及多面向的精神滲透及文化塑造,它是無法全盤予以否定的²⁵。人類祖先亦有最起始的選擇棲息地之文化基因庫,透過表達,及載體之傳送,而繼續演化而形成了中國獨特的風水理論。自然生態與社會生態決定了文化基因庫的深層結構,透過表現型態(即哲學、玄學或科學之表達系統與技術,可稱為表層結構),再經載體之傳送,由宿主選擇加以同化後,可能複製,或者產生新的文化基因,不斷演化,而形成了風水理論。

中國風水文化基因的原型應該就是周朝當時的環境結構所形成的,可以歸納為:

「審慎周密的考察自然環境、順應自然,有節制的利用和改造自然,創造良好的居住環境,而臻於天時、地利、人和諸吉咸備,達到天人合一的至善境界」²⁶。

以下針對周朝的自然與社會生態環境加以說明:

(一)

周朝文化,發展之初所處的地理位置,正是多個生態系統的交叉和過渡帶。其西北為黃土高原生態系統,中部為渭河平原生態系統,而西南,南乃至東南為秦嶺山地生態系統。具有所謂的邊緣特徵,邊緣特徵指的是在某一個生態系統的邊緣,或多個生態系統交界區域內,有較大的能流、物流與資訊流。分別說明如下:

1.能流

周朝人民活動區域內,不但有豐富的植物,也是各種類型動物的集中分佈區,不但具有豐富的食物鏈相對的也充滿了被肉食性動物吞食之危險。

2.物流

²⁵ 王超玄(1981),《風水學輯要》(台北:超玄勘與研究會),頁3。

²⁶ 馮滬祥(2002),《環境倫理學-中西環保哲學比較研究》(台北:台灣學生書局),頁313-408。

即自然災害頻頻發生，洪水、土石流、強震帶、再加上強烈的地勢高差對比，也使得滑坡、崩塌等災害經常發生。

3. 資訊流

氣候、景觀及地質的邊緣特徵，使得周人在單位時間及空間裏接受更多的有關客觀世界及其運作規律之資訊，而產生了「易經」，它蘊含了許多關於宇宙和人生的深刻哲理。²⁷

(二)

再從社會生態系統而言，周朝具有從游牧民族走向封建領主制的大一統結構下之農業社會的邊緣特徵，它亦是處在各相互作用的社會系統邊緣地帶。西北方有攻擊性強的游牧部落。東及東北方有強大的殷商之部落。而造成了特別重視陽宅之自我庇護功能。

從以上的分析，中國風水之文化基因乃深植於自然與社會生態環境，可歸納如下：

(一)

周朝的風水理論只注重居住環境，不注重祖墳，乃是因為為了滿足邊緣特徵之需。這可以說明陽宅理論先於陰宅理論之原因。

根據詩經大雅篇的描述：「篤公劉，逝彼百泉，瞻彼溇原，乃陟南崗，乃觀於京」，「篤公劉，既溇既長，既景乃綱，相其陰陽：觀其流泉...，度其隰原，徹田為程，度其夕陽，幽居允荒」。透過詩經的描述，周朝人在建造房屋前，必先「相宅」，其原則如下：

1. 全面考察自然的山、水、林木等。
2. 丈量土地，確定建築基址範圍。
3. 測量日影，確定建築朝向與方位。

當時周人已發明「土圭法」、「土宜法」、「土會法」等一系列研究天道、地

²⁷ 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 72-73。

道之堪輿系統。如周禮，夏官司馬下篇描述：「土方氏掌土圭之法以致日景，以土地相宅而建邦國都鄙，以辨土宜土化之法而授任地者，王巡守，則樹王舍」。這是周朝相宅的實踐，即：

- 1.土方氏管理土圭的官法，用測日影，量度土地，測定方位，選擇可住的地方。
- 2.明瞭土質所適宜種植和變化土質的官法。
- 3.王者巡守在止宿的行宮周圍樹立木材作為藩籬。

(二)

土圭法、土會法、土宜法乃周人生活環境與農牧業生產環境下的經驗結晶，也是陽宅學理論解釋系統的重要子系統。

周人對環境吉凶意識，乃構成了中國風水理論之深層意義。「左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武」的文化基因，反應了周人仰賴天然屏障、追求自我庇護環境的心理結構。而周人以農業為主的生產方式，特別選擇有利農業耕種之棲息地。「背山面水」(玄武為山，朱雀為水)的土地最為肥美。尚書召誥篇描述：「便召公先相宅……攻位于洛汭」。洛汭即洛水灣曲的內弧側(風水術語稱眠弓)，在河流內弧側符合科學的水力慣性原理，河水衝擊可以在汭位獲得更多的基地。²⁸

(三)

周人對時間之觀念，除反應於農業生產之四時農作合乎天時的觀念外，更將其反應於日常生活中。周禮描述「保章氏，掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶，以星土辨九州之地。所封封域，皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶水旱降豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和命，乖別之妖祥」。由此可知，當時周人已發展測度歲星運行、二十八宿位置、十二支紀時及紀年、十干紀日以及時序，並有專人觀察日月星辰風雲雨水的異常變化，以預測吉凶事變及其發生之區域。

²⁸ 王士峰(2004)，《中國風水文化基因之探討》(五南圖書出版股份有限公司)，頁75。

詩經十五國風定之方中篇亦有以下之描述：「定之方中，作於楚宮」，即是說定量在正中時建房最合適。周人這些觀念，演化成為中國風水理論中時間因素的加入(即玄空或九星理論之基礎)，使風水理論成為更具動態性，預測性的完備體系。

透過周人為了適應邊緣的特性，表現型態的文化基因解釋系統,包括：

- 1.相宅術
- 2.土圭法、土宜法、土會法
- 3.取汭位(即選擇眠弓水)
- 4.占星術
- 5.易經

其中易經最初雖為卜筮之書，事實上也是記載先民之自然和社會經驗的著作，將這些經驗所帶來的預示古人對客觀世界的認識和思維方式，而大大的豐富了風水文化基因。²⁹

第四節 媽祖在道教中的神格定位

在道教文化中，神格即所謂的神祇封號一般多由歷代帝王封贈，在宋代已建立一定的模式，必須先由地方官員、仕紳進行列述神蹟，並向皇帝奏請，皇帝准許後便命大臣擬稿，第一次先賜廟匾額，第二次再賜予封號，封號先低階後漸至高階，若此神自古已有封贈，只能加封而不能貶降。

媽祖是道教的女神，自然歷來也有祂的封號。今據《敕封天后志·卷上·歷朝褒封》載錄於下：

宋徽宗宣和四年賜「順濟」廟額。宋高宗紹興二十五年封「崇福夫人」，紹興二十六年封「靈惠夫人」，紹興二十七年加封「靈惠昭應夫人」。宋孝宗淳熙十年封「靈慈昭應崇善福利夫人」。宋光宗紹熙元年進爵為「靈惠妃」。宋寧宗慶元

²⁹ 王士峰（2004），《中國風水文化基因之探討》（五南圖書出版股份有限公司），頁 75-77。

四年加封「助順（靈惠助順妃）」，開禧元年加封「顯衛（靈惠助順顯衛妃）」，嘉定元年加封「護國助順嘉應英烈妃」。宋理宗寶祐元年加封「靈惠助順嘉應英烈協正妃」，寶祐三年加封「靈惠助順嘉應慈濟妃」，寶祐四年加封「靈惠協正嘉應善慶妃」，開慶元年進封「顯濟妃」。元世祖至元十八年封「護國明著天妃」，至元二十六年加封「顯佑」。元成宗大德三年加封「輔聖庇民」。元仁宗延祐元年加封「廣濟」。元文宗天歷二年加封「護國輔聖庇民顯佑廣濟靈感助順福惠徽烈明著天妃」。明太祖洪武五年敕封「昭孝純正孚濟感應聖妃」。明成祖永樂七年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」。清聖祖康熙十九年敕封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」，康熙二十三年加封「護國庇民昭靈顯應仁慈天后」。清高宗乾隆三年敕封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生天后」，乾隆二十二年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚天后」，乾隆五十三年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順天后」。清嘉慶五年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順垂慈篤祐天后」³⁰。

經由上列媽祖的封號上看，先是宋徽宗的賜廟額，再來才是封號。封號由「夫人」、「妃」、「天妃」、「天后」，有一定的次第，封贈之字，由二字，至嘉慶五年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順垂慈篤祐天后」，共三十字封號。

第三章 廟宇建築布局個案之分析

第一節 廟宇建築布局之意義

一、廟宇建構儀式之相關基礎

宗教人存在於這個世界之中，對於他們自身以及自身所處的世界有他們的理

³⁰ 清·林清標，《敕封天后志》，而自乾隆五十三年及嘉慶以下封號至光緒間事，皆出自該書補入的《欽定大清會典事例》，應是後來人所增入者。

解方式。宇宙觀主要是指宗教人對世界的建構與維持的看法，宗教人創造宇宙觀，也被所創造的宇宙觀影響。在漢文化中宇宙象徵系統是一個追求和諧的互動體系，不同的宇宙變化生成的體系，隨著不同時代以及不同宗教傳統如佛教與道教影響，衍生出不同的宇宙觀體系。即使遠在幾千年前的古人宇宙觀的體系，也仍然繼續流傳於現在台灣民間的生活秩序之中。例如宋代周敦頤的《太極圖說》所提及的生成變化原則：「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。」³¹生成萬物的兩個相對等的範疇與力量是「陰」與「陽」，陰代表陰性、與月相關的，被動、冷、暗、濕、柔。陽代表陽性，與日相關的，主動、熱、明、乾、剛，陰陽互動，而孕育宇宙萬物（馮友蘭 1947:139;Encyclopedia of Religion: Chinese Religion: Popular Religion）。陰陽相生相成，具有互動變化過程，即宇宙生生不息的動力。

就台灣民間廟宇的建構儀式中，有關宇宙秩序的體驗可從時間、空間以及人的生辰八字³²，這些最基本的秩序系統來加以說明。這些時間、空間的結構要素與人的實存結構，既是奠基在自然物質條件的層面，也同時超越物質條件的文化理念層面。台灣社會環境由農業時代的生活形式，轉換到工商業社會的生活形式；一般人民所接受的教育水平，也由過去極少數文人菁英與宗教專業人士掌握文字運用的優勢，所扮演的宗教習俗傳承，到現在絕大部分人民都接受學校教育，宗教慶典儀式所扮演的對於區域性凝聚力，在都會裡逐漸被消費文化各種商品拜物教所取代。民間的宇宙觀也由過去只有少數社群與宗教菁英主導，到現在由於現代化西式學校教育的影響，依然只屬於少數宗教專業菁英所主導。但傳統民間的宇宙觀，由於涉及到人的安身立命--生死吉凶、與他人、世界的利害得失，並沒有因為科技理性在物質生活上的大量運用，而讓科技文明對於時間、空間、大自然、人、事物的對待方式，有截然不同改變。多重並置的宇宙觀，一直存在於台

³¹ 北宋·周敦頤，《周子全書》卷1（廣學社印書館，1975）。

³² 鄭富升（2003），《生辰八字推命術》（益群出版社），第156頁。

灣庶民社會之中，以個人與共同體（家、氏族、工作單位、族群...）的現實利益為取捨判準的中軸，所謂「四時」（春夏秋冬）與「五方」（東西南北中），從「天文」、「地理」的自然現象秩序與現實人生的活動中，經由天干地支³³與陰陽五行的象徵系統，建立了整套民間應用於日常生活中的行事座標。在以下將針對與廟宇儀式相關的宇宙秩序系統部份—時間以及空間作簡要的介紹。

二、廟宇與空間方位的關係—相地

廟宇如何被分別出來成為一個有別於一般場域的神聖空間呢？首要的步驟在於「相地」。所謂「相地」是指找尋一塊合宜的吉地來從事重要的事宜，如營建廟宇或民宅、墳墓等。至於如何找到一塊吉地做為建廟的合適地點在台灣民間信仰中，絕大多數的廟與在地點與方向方位的選擇上，大多來在神靈界的指示。神靈藉著自然界有形的人、事、物自動地指點方向方位，例如：輦轎、童乩用劍點地、託夢、香火發光等等，使這個空間不同於周遭的空間，具有其特別的異質性。以人做為媒介方面，有的以肢體的動作，有的以語言文字，方式不勝枚舉。一般認為，由神靈所啟示的地點，多半本身均已具有其風水地理上的特殊性。不過神靈所指示的方向方位，有的有清楚的坐向、度數，有的只是某個大約的點或線。由於廟宇定向事關廟宇與村民的興衰禍福³⁴，因此不管是神顯點地或人為所選定的，為求得明確的定向，仍需由具有堪輿專業者再按其堪輿學原則來進行人為定向的工作。

堪輿學在擇地的原則上，就有形的自然方位而言，大多選擇依山傍水、靈秀之氣、視野開闊的地點。注意其有形的山形水勢與方位，以及無形的條件—氣。後有靠山、前有流水，左右有山，山勢溫和而非陡峭，水流清澈潺潺而非湍急。前面有靠山，建地兩邊就傳統卦理堪輿知道稱左邊為「龍邊」，右邊為「虎邊」。

³³ 戴興華（2006），《天干地支的源流與應用》（氣象出版社），第 63 頁。

³⁴ 林美容（1988），《台灣的民間宗教與國家傳統》（臺灣社會研究季刊），第 136 頁。

「龍邊」大於「虎邊」為吉，山形之前後左右均有內向之勢，而非背向建廟的場域，稱之為「青山有意」。流水約成半弧形地流經廟地，而非背向而走的水勢，稱之為「流水有情」。山為靜、為陰，水為動、為陽，陰陽和合，可為吉地。建廟場域本身的地理與廟宇本身香火的興衰關連密切。目前許多廟地因著自然或人為因素的改變，而使廟地的地理也產生變更。不少廟宇可能因此而式微，或者香火更盛。除有形的自然方位之外，就廟宇所坐落的無形坐向方位而言，廟宇是坐先天方位，一般較低神格的廟四正方位不取，用意在於視東西南北為天地之四正方位，為表示廟宇本身的謙虛，視天地為大，自己無坐正位的餘地，因此在建廟時包括先天與後天方位上四正方位均不取，所以都至少在角度上偏了幾分。

堪輿在方位坐向的確定上羅經（盤）是最重要的工具。羅經的用途，如堪輿家所言：「羅盤之妙用，全在中央的指南針，以之定方位，察宿度，合天星，分大甲（六十甲子），配五行，取生旺，明制化，觀水部之去留，察禍福之毫厘。可以補地理不全之功，可以易陰陽抑減之數，所以上觀天時，下察地利，中定人事，舍羅經無他道」。廟宇的朝向，按其本身的目的而選擇不同的角度，而不同的角度各有興衰禍福的意義，因此必須相當謹慎的選擇以使廟宇造福信徒。廟宇在先天方位的朝向上應有修己之意，在後天方位上應有濟人之意，廟宇的神靈既要修己、亦要濟人，所以先天後天居兩而用其中。一般蓋廟的目的本在於使人經由對神靈的祈求與溝通中，助人向善。不過，目前在廟宇的取向上，除修己濟人的目的外，仍有以香火鼎盛、財旺為地理上的朝向者。這樣一個經由複雜的人神共同抉擇的場域，既有神靈的旨意，也包含了另一套堪輿的宇宙秩序系統的使用，使得這塊場域被分別出來，成為營建神靈住所的空間。

三、台灣廟宇建構儀式與時間的關係—擇日

從台灣廟宇建構的儀式：動土、上樑、安座來看，時間是相當重要而根本的基礎所在。擇日的意義在於選擇一個合乎空間的坐向方位、主事者生肖、以及儀

式目的良辰吉日，以達到天時、地利、人和，人神共慶，儀式完滿成功。一般而言，宗教人認為是來自神靈藉著各種自然界有形的人、事、物自動地來指點吉日良辰，例如：輦轎、童乩、托夢……等等媒介。若是神靈未有具體的啟示，則在宗教人的觀念裡，擇日方面的專業者一日師（看日先生）就扮演了相當重要的角色。由於吉日良辰的選擇與廟宇坐向方位、主事者生肖、儀式內容緊緊相連，日子的適當與否影響了廟宇、主事者、村落、甚至地域未來的興衰禍福。廟宇的營建是地方上的大事，它的建造比一般民宅更為慎重與複雜。從動土平基、起基定磗、豎柱上樑，到入火安座等，均需要經過擇日步驟才得以進行。³⁵

至於吉日良辰的選擇，其中大致包含了以下幾項重要的步驟：

廟宇的坐向方位與擇日

在擇日的原則上首先必須從「年」看起。所謂「利年」分為東西利與南北利，這年東西利，下一年南北利，繼續交替下去。「利」有適合、昌順，亨通等的意義，在通書上均有註明這一年為「東西利」或者「南北利」。廟宇的坐向必須合於利年才能在該年進行重要的儀式，如動土、上樑、入廟安坐等儀式。如果一間廟宇是南北向，就選擇南北利的年份來執行這些重大的儀式。年決定之後，再看月、日、時合不合坐向，月、日、時中任何一項與坐向不合即使是吉日良辰也不能用。例如：若廟是南北向，而在月、日、時中有任何一項與南北向犯沖則不取。在時辰方面，廟宇是神明的住所屬陽宅陽基，所以一般在「陽時」進行廟內的重重大儀式，陽時乃指從子時到午時的範圍。

廟宇的主事者與擇日

營建廟宇的主事者是指廟宇管理委員與地方頭人，以及各項營建工程、儀式的專業者。所選的日子必須不沖犯到這些人的生肖，但因人數多，其中必須以最重要的主事者為依據來擇日。若少數有「犯沖」之忌，則這少數一、兩人在儀行

³⁵ 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》(台北：私立輔仁大學宗教學研究所)。

進行的時候迴避即可。匠師如土木、水泥工也一樣，他們若有「犯沖」之忌時也迴避。不過，匠師所使用的工具本身已具有制煞（化解凶煞）的功能，例如：木工的墨斗、水泥工的畚箕等。³⁶

吉日良辰的撿選

在以上消極的避開「犯沖」禁忌之後，擇日更積極的意義在於尋找一個吉日良辰—「好日子」。所謂「吉日良辰」不一定是「風和日麗」的日子，而是指行事者、行事項目與行事時間在時空秩序系統中，呈現和諧關係的日子。一般在通書上均有標示出每一天適宜的行事，人們按其行事的目的是來擇日，但重要的行事仍商請擇日專業人士來決定。就廟宇構建儀式而言，可按其動土起基、上樑歸岫、入廟安座的需要，請日師選。基本上，每個日子中均有好壞神煞、吉神凶神。吉神凶神隨時辰的不同而有不同，所以吉日中有吉時、凶時，凶日中亦有吉時、凶時。因此在時間的選定上，如何取吉神而避凶神乃是擇日的關鍵，這部分即是日師的專業所在。另外，儀式進行中關鍵的部分必須在選定的時辰內完成。所謂關鍵部分，如神明安座時，神像奉請入廟安座定位的那一時刻。而每個時辰本身也分「時頭」、「時中」、「時尾」，必須注意時刻上的配合。

第二節 北港朝天宮案例分析

一、北港朝天宮誌

明朝天啟年間（西元 1621~1627 年），顏思齊、鄭芝龍、荷蘭人、西班牙人，分別在短短七年中，踏上臺灣。當時顏、鄭兩人長居國外，暗地組織君對企圖攻佔日本領土。不料消息走漏被德川幕府追兵緝捕下，狼狽地乘著十多艘船，航行茫茫大海，不知何處為家，最後接受陳衷紀意見，登陸蠻荒的臺灣，打算落個腳

³⁶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》（台北：私立輔仁大學宗教學研究所）。

避避風頭住在笨港（當地平埔番的土諺「Poom-Ken」音譯而來）。只在外九庄（今雲林縣水林鄉、北港鎮），建立了九個宮寨，結果聲名遠播漳泉地區無以為生的饑民相繼前來投效，笨港的漢人聚落迅速膨脹。渡過一年安定的生活，有一天靜極思動前往諸羅山打獵，滿載而歸，一時高興喝得酩酊大醉，從此一病不起。

天啟五年（西元 1625 年），鄭芝龍在顏思齊二十八位拜把兄弟前，經過（擲碗筊）儀式，連續二次聖筊而碗不破，大顆認為是天意為王，推擁鄭芝龍為笨港的漢人領袖，繼續從事半盜半商的海上貿易，載滿移民的帆船，不斷地湧向笨港。

37

康熙年間，笨港隨人口增加，不斷擴大腹地，商舖郊行不斷設立，住家多達一〇〇〇戶，根據康熙中葉諸羅縣圖，當時的碼頭，位在水深的北港溪北岸船頭埔（今北港樹里腳一帶），隔橋與溪南的市區相對，貨物進出需靠挑夫或牛車搬運，始可到達北港溪南岸的商業區。其中位於北港南岸郊行集中的蚵仔街（今北港鎮仁和街），生意興隆、繁華兼具政治、宗教、商業三大功能，前途令人羨慕，以說明清初「一府二笨」的贊詞，絕非空穴來風，而聞名全臺的北港媽祖廟，在移民心靈空虛的需要下，於康熙三十九年（西元 1770 年）建立了。沈默的北港鎮在末年二〇〇年中，轟轟烈烈導演了好幾齣充滿悲歡離合的地理變遷。北港溪發源於斗六丘陵，上游支流很多，如小瓶子上放了個大漏斗，承擔不起，又因地緣關係，經常會有颱風帶來豪雨；北港溪氾濫成災的可能性加上與惡為鄰、濁水溪的黑水經常借道北港溪，造成北港溪善變無常的。

乾隆十五年七月，風姨過境，北港溪上游，洶湧得河水，沖往北港鎮代天宮、昭烈堂、義民廟後面沖向台灣海峽，毀壞了媽祖廟，分割笨港街為笨港北街、笨港南街，然而每年輸送大量的泥沙向下游的潟湖注入，使得潟湖自北而南逐步陸化，生海埔新生地，因此北港溪流河港退為深居平原的內港，北港溪海埔新生地偏南，有猴樹港作為外港新河道將笨港畫分成笨北港、笨南港兩個區域，但是北

³⁷ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（雲林：北港朝天宮），第 35 頁。

港溪的侵蝕力卻仍然不斷向南施展，逐漸崩潰笨南港的街市村落，原居住笨南港的泉州人，只好向笨北港另謀發展。笨北港原是漳州人的勢力範圍，為了奪取生存空間，笨港地區漳、泉間械鬥無法避免，結果漳州人敗陣，只有另覓新地，往笨南港東方的麻仔園（今新港鄉）。

「笨港、新港、北港」漳州人將沖毀的媽祖廟移植到麻仔園，透過當時水師提督王得祿德鼓吹，在嘉慶十七年，笨港媽祖廟在麻仔園重新建立，御賜奉天宮。笨北港辛苦的贏得械鬥後，經過三十年的奮鬥，咸豐四年（西元 1854 年），又急切在笨北港將媽祖廟蓋了起來，原本的恩怨，添加上古物的煙失，在媽祖信仰深入人心後，一段永遠纏繞不清的糾紛便出現在朝天宮、奉天宮之間了。³⁸

北港溪經過千變萬化，應該安份守己，咸豐七年（西元 1857 年）又一次大水，使得笨南港成為歷史名詞，中剩下幾棟房屋，整個地區都向麻仔園方向遷居，而稱麻仔園為新南港，從此笨港這個地名逐漸為人淡忘，只剩下「笨北港」、「新南港」二個地名，至於「新港」、「北港」這二個名詞正式出現。

光緒末年，北港溪老化於淺象苓瀉湖退化，北港正式退出台灣港口陣容，或許是媽祖庇佑，代而取之的媽祖信仰，吸引了全省各地的香客，北港擁有一個永恆的發展。

古笨港踩過 300 個歲月，劇烈的河流侵蝕，海岸線的西移，早期得笨港正確範圍已經無法得知，就著南壇（新港鄉）、北壇（北港鎮新街）為南、北極限，板頭厝附近為東界來描繪宅的輪廓，可看出北港鎮是笨港現存最大的遺跡，新港則是笨港衍化過程中，不可抹滅的影子。新港早期民間藝術的巧思，各色各樣「新港飴」的發祥地。奉天宮廟貌富麗有餘古雅不足，缺乏專指導，也是台灣幾乎都有的通病。廟內存有乾隆時代的香爐，造型古拙可愛至於古匾真跡，以王得祿將軍的最多，王得祿雖是武將出身，道光二年，退休回鄉後，對地方上的教育很重視，策動興建「登雲書院」光復後，人建造了文昌國小，王得祿將軍的墓園、三

³⁸ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（雲林：北港朝天宮），第 42 頁。

山國王廟、「縣丞衙門基石」支遺跡。

北港一直是台灣民間武術相當發達的，媽祖出巡時，宋江陣的威凜神武，中年以上的北港人，都很有兩下，北港武術風行，據說一方面受鄭成功手下一員大將，人稱老總師薰陶，另一方面，北港大陸來台人士很多，成份複雜，為了自衛，便拜唐山師父學藝，曾經流行羅漢拳、太祖拳、達摩拳、宋江拳、白鶴拳可惜目前這些武術已有式微之勢了。

北港媽祖為地方帶來了富裕，然北港人何嘗不是努力用厚道、純樸、虔誠來呵護這份學藝，儘管朝天宮每天湧來數以萬計的觀光客，北港總是用自己的方式去接納，多年來一直盪漾的濃厚鄉土氣息，並未因過多的金錢掩埋而消逝。³⁹

二、朝天宮歷史沿革

康熙三十三年（1694）

佛教臨濟宗第三十四代禪師樹璧和尚，從湄洲祖廟朝天閣，奉請媽祖神像來台，在笨港北岸登陸。當時笨港居海陸交通要衝，船隻往來貿易十分頻繁。笨港街民見神像來此，十分歡喜，於是便建立一座小祠奉祀，此即今日朝天宮之前身。

康熙三十九年（1700）

信眾陳立勳等人，捐地建廟，以瓦易茅，號「天妃廟」，香火日盛，信徒也愈來愈多。

雍正八年（1730）

再議重建，漸具規模，易名「笨港天后宮」。

乾隆十六年（1751）

因丹青剝落，再予重修，廟貌煥然一新。

乾隆三十八年（1773）

³⁹ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（雲林：北港朝天宮），第 35 頁。

笨港縣丞薛肇燝首倡捐俸重建，特命貢生陳瑞玉、監生蔡大成等，募捐壹萬伍仟圓鉅款，重建廟殿，于乾隆四十年（1775）竣工，並重修諸羅縣笨港天后宮碑記（碑石及當年雕刻之石雕龍柱一對，尚存於朝天宮聖父母殿前埕及觀音殿）。

嘉慶五年（1800）、十七年（1812）

兩度重修宮宇。住持僧浣衷，將宮名改為「朝天宮」，以紀念分靈自湄洲祖廟「朝天閣」。但是時人仍習慣以「天后宮」稱之。

道光十七年（1837）

殿宇剝蝕，本宮重修。福建水師提督王得祿，捐款義助外，並獻「海天靈貺」匾，以及法鼓、梵鐘各乙個以表崇敬；泉郊新德泰號敬捐雙龍戲珠石陛一座，現存於本宮五文昌殿前。

咸豐四年（1854）

王得祿子王朝綸、嘉義縣訓導蔡如璋，因感廟宇不敷使用，共議擴建，成為宮殿式建築，前為拜亭及東西二室，二進祀天上聖母，三進祀觀音佛祖，東三官大帝，西五文昌夫子，四進祀聖父母，東廂註生娘娘殿，西廂福德正神殿。

光緒三十一年（1905）

嘉義一帶發生大地震，朝天宮部份建築破損，北港區長蔡然標與曾席珍、蔡培東等紳商倡募重建，自光緒三十四年開工，于民國元年（1911）竣工。

民國四十八年（1959）

朝天宮因屢遭風雨剝蝕，樑棟亦有腐朽，遂再進行重修，即今朝天宮之廟景。⁴⁰

三、朝天宮建築格局

北港朝天宮之平面布局

四落：第一落三川殿、第二落正殿、第三落觀音殿、第四落聖父母殿。

⁴⁰ 李乾朗（1992），《北港朝天宮》（台北：雄獅美術圖書股份有限公司），第42頁。

八殿：三川殿、正殿、觀音殿、三宮殿、文昌殿、聖父母殿、註生娘娘殿、土地公殿。

一埕：三川殿及龍虎門前面之廟埕。

七院：正殿前天井、凌虛閣前天井、聚奎閣前天井、觀音殿前天井、三宮殿前天井、文昌殿殿前天井及聖父母殿前天井。

(一) 廟埕

北港朝天宮位於北港之市區中央，坐北朝南。它的前後左右皆有街道相接，如放射狀，是位於圓環中央的一座大廟，廟前稱為宮口。

從廟埕外面看朝天宮正面，它的外觀猶如三廟並列。中央的「三川殿」較高，為中軸的主要入口。左翼為龍門，右翼為虎門，合稱為「龍虎門」或「五門」。一般香客進廟朝拜，多從龍門進，而虎門出。符合中國古代「出將入相」之傳統。

41

在廟埕外之石欄杆柱上，聳立著東(敖光)、西(敖順)、南(敖明)、北(敖吉)四海龍王之石雕像，這四尊精雕細琢的海龍王，約近五尺高，每尊龍王皆騎坐在水龍之上，姿態各異，氣勢雄健，雕工沈潛內斂，為臺灣僅見之傑作。四尊亦分別由北港街、臺北海山郡及高雄潮州等方面信士捐獻，象徵南北來朝，其意義尤為深遠。

立於石牆側的石獅有兩對，大的石獅為近年新彫製，造型魁梧，立於廟埕兼具鎮守及歡迎來客之作用。小的一對則富有很高的藝術價值，按左側公獅子底座落款，為清咸豐二年，以質優之青斗石，這對石獅形如幼獅，身軀嬌小玲瓏，但體態輕巧，俯仰有致，顯然出自功力深邃匠師之手。尤其背鬃之線條轉折柔美，有如捲螺，亦有如波紋，值得細觀。

(二) 三川殿

⁴¹ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》，雲林：北港朝天宮，頁 132-138。

1. 前步走廊

中門前一對石雕蟠龍柱為清宣統三年前殿改建時所置，屬於清末之龍柱風格。左右「對看牆」上之龍牆虎壁亦為石雕，旁邊出現了臺灣典型的「祈求吉慶」垛，以武將持「旗」、童子持「球」、武將持「戟」及童子持「磬」來諧音，既有宗教信仰之虔敬意味，又富民俗雕刻之美。

2. 內部

進入三川殿，一座富麗堂皇的殿宇籠罩下來。朝天宮三川殿遵規制，面寬三間，進深三間。棟架使用「二通三瓜」式，即在「四點金柱」之上，架二層通樑，並出現三個瓜筒。以臺灣寺廟建築之精雕細琢而論，朝天宮三川殿的棟架可說是登峰造極之作。它的樑枋用料足，顯得壯碩飽滿。它的斗拱皆施雕，螭虎拱造型種類多樣。

瓜筒的形式為金瓜形，瓜腳包住樑肚，是一種很考究的「銼瓜筒」，瓜身上吊磬牌，並雕出「老鼠咬金瓜」，頗令人莞爾。

3. 棟架及門楣之上的排樓斗拱

它使用斜拱，除了正面出拱外，兩邊四十五度再出一支拱，層層上疊，托任桁木，同時又安置「八仙」雕像，高高在上，至為莊嚴。其斗拱多運用螭虎，螭為龍生九子之一，又稱為夔龍，頭無角，多用於中國南方寺廟或民居之裝飾，三川殿在清末宣統年間重建時，聘請當時最著名的大木匠師陳應彬主持設計建造工作。他將斗拱多作成螭虎形，尤以簷口下方的「看架斗拱」最為出色。拱身作螭虎形，有的龍頭前瞻、有的後顧，極為傳神，這種技巧成為陳應彬匠師之標誌。另外，後步口通樑上的「象座」及「螃蟹」斗座亦頗具特色，象座為一種樑上之「斗抱」，可上承屋頂重量。通常亦可置爬獅，朝天宮的象座雕工渾厚，象徵駝負重物。附壁棟架上用的是有甲殼的螃蟹，象徵科甲，亦滿足人們向上求功本之願望。⁴²

⁴² 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》，雲林：北港朝天宮，頁 132-138。

4. 屋頂

三川殿的屋頂為「重簷歇山」，這是一種外觀上兩層屋簷，而內部實為一層的特殊形式。中國古代建築為求外觀壯麗，較重要且神聖的殿堂常作成「重簷式」。朝天宮三川殿的中央明間升起，比左右次間高出近一尺，如此可突顯中央屋頂，使屋脊高低錯落的變化更多彩多姿。當然，另外一個實際的作用可使室內不致太暗，且可將香火的煙氣從上下簷間的空擋自然地排出去，這是很成熟的屋頂形式。此外，屋簷上下佈滿著許多有趣的剪黏及交趾陶飾。首先，在正面屋簷角下，左右各有一個番夷狀的人像在抬屋頂，俗稱「憨番抬廟角」。這兩尊交趾陶燒之番夷，一尊紅髮，一尊黑髮，皆作域外人。其陶匠為著名的洪坤福，匠界稱他「尪仔福」，善於製作陶偶。

屋脊上的剪黏，則悉為民國五十一年（公元一九六二年）由洪坤福氏之高徒江清露匠師所作。他的技巧得自師承，表現人物戰騎及山亭佈置皆淋漓盡致，頗能傳神，亦被視為全臺罕見之傑作。

(三) 龍虎門

1. 屋頂

使用重簷歇山，即所謂四垂頂，但樑柱的關係較簡潔大力，並非假四垂，上下雙簷使用同一根柱子，棟架藏於天花板及藻井之內。中脊及規帶亦佈滿了色彩繽紛的剪黏，作工考究，人物姿態栩栩如生，配景豐富。同樣出自於名匠江清露之手藝，除了色瓷外也用近代流行的彩色玻璃，只有人物的頭部係整體燒瓷產品。

2. 石雕

龍虎門前步口石垛有幾個石窗，造形渾雄，具有很高藝術價值。這種圖案遠看為爐形，近看則為螭虎，稱為「螭虎團爐」，是中國南方建築中最典型的窗花彫刻圖案，因它蘊藏薪火相傳與團圓吉祥之寓意。朝天宮的「螭虎團爐」窗子甚

多，其中以龍虎門的石彫窗深富古意，造型雄健古拙。它的圖案實際上是由幾對螭虎所構成。⁴³

3. 藻井

欣賞龍虎門的建築，藻井是一項重點。「藻井」顧名思義是一種華麗藻飾的天花板。台灣的藻井多採八角形或圓形，匠師俗稱它為「蜘蛛結網」。朝天宮龍虎門的藻井並非圓形，也不是正八角形，是一種扁長形的八角形，稱為「長枝八角蜘蛛結網」。在台灣寺廟之中算是最為複雜與華麗的結網。朝天宮龍虎門的藻井是從長方形的樑框，先架斜樑，抹邊成為八角形。其中較長的邊出四支斗拱，較短的邊則出二支斗拱，四個轉角處亦各出一支斗拱，合計共出二十八支斗拱。每支斗拱伸出之後再出四十五度斜拱，成放射狀的「米字形」斗拱，有如樹支分叉。三跳之後再框一圈八角樑，以彫花板昇高，準備構成第二層井。第二層井的作法與下層不同，縮少斗拱數目，只出十二支斗拱，三跳之後齊集頂心。

頂心為一塊長形八角封板，上雕雙鶴共舞及花草紋，象徵吉祥，成為人們視覺的主要目標。在台灣甚為少見的是上層井使用肋樑式的彎曲面天花板，肋樑在宋朝建築被稱為「陽馬板」，可見朝天宮這種作法其來有自。

龍虎門的結網因為不很高，可以仔細端詳，當年匠師建造時最困難的關鍵在於所有斗拱的角度必須非常準確否則差之毫釐，失之千里。它的斗拱包含三層，由底下望不盡，不但形成藻飾，也有加強結構的作用，因為各層斗拱密密麻麻互相牽制，具備耐震功能。更令人嘆為觀止的是，一根鐵釘也不用，完全以木樑嵌合，力學與美學融為一體，匠心獨運，巧奪天工，值得駐足久觀。

(四) 正殿

1. 構造

(1) 古井

正殿又稱聖母殿，朝天宮正殿供奉天上聖母媽祖神像，殿內神龕鎮殿媽神

⁴³ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（北港朝天宮董事會），頁 132-138。

像之下尚保存一口初建時即有之古井，現已封蓋。神座立於古井址，不但證實了朝天宮的年代久遠，同時也象徵著飲水思源，神靈澤被蒼生之深遠意義。

(2) 拜亭

面寬八·八七公尺，進深一二·八六公尺，築在高達七十公分之臺基上，面寬三開間，前面緊連著一座同樣三間寬的拜亭，這種拜亭屬於軒亭的形式，也稱為拜殿。⁴⁴

拜亭有一對八角蟠龍石柱，形式古拙，龍身糾葛有力，為咸豐初年所置，顯現了典型的清代中期龍柱之風格。

拜亭的屋架採前後二柱式，上作捲棚頂，斗拱多用螭虎拱，明間出吊筒，與前殿大木結構風格相同，均為民國元年大木匠師陳應彬所作。在左右廊牆樑頭上尚保存著陳應彬捐獻的交趾陶人物垛。這兩組人物交趾陶配以出三川石景，乃出自名匠洪坤福之手。作工細緻，神情生動，角色顧盼之間猶如互相對話，不愧為大師作品。尤其可貴的是，捐獻者陳應彬的名字刻於山石之上，字跡清晰，史料歷歷在目。其次，屋脊上的剪黏亦屬傑作，出自洪坤福高徒江清露之手，中脊飾以麒麟太子爺，排頭多作三國演義故事題材，武揚戲齣，人仰馬翻，熱鬧非凡。

2. 改建前

朝天宮正殿原來並不高，為木結構大殿。四點金柱之上使用「二通三瓜式」棟架，屋頂用九架。傳說中北港朝天宮位於風水學上的「雞母穴」，以平易近人取勝。所以古時所建之正殿並不高大，反而傾向於低而溫暖的氣氛，暗示著母雞張開翅膀護衛小雞之慈愛。

3. 改建後

現在的正殿為民國四十九年（西元一九六〇年）以鋼筋水泥改建之樓閣式建築，屋頂使用「重簷歇山」，殿為二層，第二層四周出「平座」欄杆。飛簷起翹，

⁴⁴ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（北港朝天宮董事會），頁 29-31。

簷下裝飾許多「綱目斗栱」及玻璃蓮花吊筒，夜間可兼為吊燈照明。這座大殿的牆壁仍然與古時大殿重合，只是高度拔高而已，它的設計出自澎湖匠師謝自南。正殿內部有一座圓形的藻井，中央部份又轉成螺旋式。藻井內的斗栱用材較纖細，並出許多小吊筒，「頂心明鏡」以雲龍裝飾，蔚然大觀。⁴⁵

正殿後牆仍保存古時原物，以紅磚砌成「萬字不斷」圖案，四周框以磚刻，磚刻大都為花卉卷草，充滿雅趣。更可貴的是牆上「水車垛」，還保有少數泥塑亭閣，仍為陶匠洪坤福作品。原來正殿之前左右有兩道牆，牆上闢八角洞門，牆頭上即有非常精美的「水車垛」，據說這是名匠石七所造的。原來正殿前的天井較小，香客多時頗為擁擠。八角門於民國四十九年（西元一九六〇年）拆除之後，天井為之擴大，與凌虛閣及聚奎閣前的天井連成一片了。

(五) 鐘鼓樓

朝天宮未建鐘鼓樓時，鐘鼓係懸於正殿之內。現正殿內尚有清代提督王得祿所獻梵鐘，形式為荷葉口型，深具文物價值。民國五十二年（西元一九六三年）朝天宮護室改建時新建樓閣式鐘鼓樓，由澎湖匠師謝自南設計。鐘鼓樓突出於屋頂之上，採重簷歇山式屋頂，外觀秀麗俊逸，雖為水泥構造物，但模仿木結構唯肖唯妙，細部雕琢至為玲瓏剔透，有飄逸之趣。它的四根外柱均盤龍，而「平座」欄杆扶手作成弓形曲線，處處顯露承繼宋朝樓閣之古風。不過，鐘鼓樓的方向並非朝向正殿，而是面對廟前，此種佈局較為罕見。

(八) 聚奎閣與文昌殿

1. 聚奎閣

聚奎閣位於正殿之西翼，名雖為閣，但實際上為一座山門殿。面寬三開間六·二九公尺，進深七·七七公尺，進深亦三間，闢三門，為出入文昌殿之門廳。它的形制與正殿東翼的凌虛殿相同，但木結構細部卻各異，可能是兩派匠師之「對場作」。

⁴⁵ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（北港朝天宮董事會），頁 29-31。

2. 文昌殿

(1) 雙龍戲珠

殿前保存一座「御路」，又稱為「石陛」。朝天宮這座御路以「雙龍戲珠」為題材，一龍在右上角，另一龍居左下角，呈天地交泰狀。整體構圖嚴謹，形象突出，雙龍崢嶸，翻轉於雲海之上。上有祥雲，下有白浪，而龍珠居中，凝聚了整座石雕的力量，在雙龍戲珠石陛右邊可見落款年代為道光庚子年（即道⁴⁶光二十年，西元一八四〇年），捐獻者為泉郊新德泰號，其石質為泉州白，色白質優，上面彫紋歷久不滅。咸認為台灣最美的石陛。

(2) 雲板

祭典用的鐵鑄，上鑄銘文「五星祠，五文昌夫子」及太極圖樣。「雲板」與「罄」相似，但略有不同，「雲板」形如雲，專供寺廟祭典樂器之用。朝天宮這片雲板形式古樸，深具文物研究價值。

(九) 聖父母殿

1. 屋架

採用穿斗式，前後用四柱。它的中脊桁下方立有一根高大的柱子，稱為「將軍柱」，語出自水滸傳，意指一柱擎天。這種棟架使得殿內多出柱子，可懸掛楹聯。棟架上之瓜柱使用閩南式的「開鼻」裝飾，曲線簡潔大方。另外，屋架上出現雙層「束木」，此舉可使屋頂較高，並鞏固屋架結構。

2. 四垂庭

後殿院子右廂為南華閣，左廂為朝天宮辦事處。兩廂前各添造一座拜亭。屋頂作單簷歇山，一般稱之為四垂亭。台灣夏季炎暑且時有驟雨，軒亭可發揮遮陽擋雨之功能。朝天宮後殿軒亭配合觀音殿後牆之假山花台樹木，圍塑出有如庭園般的氣氛，倍感幽靜怡人。這兩座軒亭的結構與彫刻也有不少特色，用捲棚棟架，角柱出斜拱，而且正面出宋朝「營造法式」所稱的「計心斗拱」，拱身均作螭虎

⁴⁶ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（北港朝天宮董事會），頁 29-31。

形，造型流暢優美。

3. 石碑和神主牌

後殿院子前，樹立著幾方高大的石碑，其中最令人矚目的是「重修諸羅縣笨港北港天后宮碑記」之石碑，這座白石彫刻之碑記是朝天宮重要的歷史證物。聖父母殿主祀媽祖的父母及兄姐之神主牌，在廟之後殿供奉主神之先祖或族人，在臺灣不乏其例，可視為一種傳統。

第三節 新港奉天宮案例分析

一、 新港奉天宮誌

明朝天啟 2 年（1622 年）福建船戶劉定國，奉請湄洲媽祖（俗稱船仔媽）金身神像，橫渡黑水溝航經笨港時媽祖顯聖，指示永駐此地，從此笨港十寨輪流奉祀，永保台疆。清康熙 39 年（1700 年）與外九庄合建天妃廟於笨港，清雍正 8 年（1730 年）始稱「笨港天后宮」。笨港為一個區域的統稱，境內在史前時期，曾經是原住民和平埔族活動場所，四處可見梅花鹿奔馳。笨港在 17 世紀荷蘭人所繪的地圖中，稱為「Pongkang」。因為當時常有平埔族出沒其地，有人認為 Pongkang 乃是平埔族語，後來自中國與日本的漁民和海盜，有時會在這裡歇腳，隨後閩粵移民來此，先民把這一河口港稱為笨港，其位置約在今新港南壇水月庵與北港鎮碧水寺之間。笨港出現於文獻，始自康熙 24 年(1685 年)《台灣府志》記載「一曰山疊溪，原留有三，至笨港入於海」。⁴⁷笨港發展於明朝天啟年間，顏思齊與鄭芝龍率數千眾，在笨港登陸，開始紮營設寨，開墾屯田，建立十寨，笨港在漢人的開發史上正式展開。因移民需由笨港登陸，再往內陸開荒拓墾，許多生活用品、農具等都必需在此採購，內陸的農產品、原住民的鹿皮，亦在此地交易，船隻往來，故甚至有廟宇建材壓艙石，因此笨港街市日見繁榮，成為台灣中南部對外門戶，由於笨港人口漸多，地位漸形重要，清廷特別調撥台灣

⁴⁷林德政（1993），《新港奉天宮志》（財團法人新港奉天宮董事會），第 65 頁。

水師營駐守。⁴⁸《諸羅縣誌》記載「笨港地方廣闊，內港紆迴，為縣治以北扼要之地，添兵八十名，哨船一隻」。《重修台灣府誌》記載「笨港汛，以歸陸路，以千總一員，帶兵一百五十名，分防笨港」。清康熙時期，笨港不僅是對外貿易的港口，也是盛極一時大市鎮，《諸羅縣誌》記載：「商賈輳集，台屬近海市鎮，此為最大」。由於烟戶繁多、姦良莫辨，福建總督劉世明鑿請清廷添設一名笨港縣丞，負責捉拿匪徒，維持地方安寧。笨港從雍正 9 年(1731 年)設縣，雍正 12 年(1734 年)笨港縣城署從磚仔窯至板頭厝，嘉慶年間縣丞再移至笨新南港街，即今新港市中心。笨港因地理形勢良好，致使經濟迅速發展，郊行林立，貿易繁興，帶動地方繁榮。清雍正至乾隆中葉笨港地區發展快速的時期。笨港街隨人口增加被劃分為南、北二堡，南街屬打貓西堡，北街屬大慷榔東堡，到乾隆年間，笨港街已有四千餘戶，街中有守軍、縣丞署、縣倉、溪中常泊帆船、竹筏百艘，直接與內地通商貿易。《續修台灣府誌》記載「笨港街，距縣三十里，南屬打貓保，北屬大慷榔保，港分南北，中隔一溪，曰南街(舊街)，曰北街(新街)，舟車駢聞，俗稱小台灣」。⁴⁹乾隆 15 年(1750 年)濤濤的笨港溪(今稱北港溪)氾濫將笨港街一分為二，成了笨港南街(笨南港)與笨港北街(笨北街)。乾隆 47 年(1782 年)，漳泉械鬥泉人攻打笨南港，漳眾驚散，南港街頭遭焚搶，受害尤深，殷商出走。乾隆 51 年(1786 年)又發生林爽文事件，板頭厝、南港街等七莊園遭燒莎擄掠、焦土毀庄。嘉慶 2 年(1797 年)台灣遭受颶颶侵襲，笨港溪氾濫成災，笨港地區災情慘重，侵毀廟宇、民宅頗多。嘉慶 4 年(1799 年)，再次風災，笨南港部分街肆遭沖

⁴⁸陳素雲(2013)，《尋找新港的歷史容顏》(

出版地不詳)，第 26 頁。

⁴⁹江燦騰(2011)，「評石萬壽著《台灣的媽祖信仰》—兼論媽祖研究的新方向」(成大宗教與文化學報第一期)，頁 309-313。

毀，部分從事糖、米生產者逐漸遷往蔴園寮暫居，重建清嘉慶年間的「笨新南港」，即今新港。笨港溪曲流氾濫，《福建通志》記載「嘉慶二年，台灣府屬颶災，撥解司庫銀二十萬兩接濟」。水仙宮重修碑記記載「吾笨南港有水仙尊王、關聖帝君二廟，由來舊矣，不意嘉慶年間，溪水漲滿，橫溢街，浸壞居民者，不知凡幾，而二廟蕩然無存。」一連串天災人禍，連年踵至，導致笨南港居民於嘉慶初年，競相移徙至東南方的蔴園寮，稱為新南港，原南港街稱舊南港，後因河道淤積，港口機能相對漸失。嘉慶 6 年（1801 年）當時有住持景瑞和尚發起建廟，經福建水師提督王得祿捐俸及十八庄人士共同捐獻。嘉慶 16 年（1811 年）新廟落成，王得祿將軍奏請嘉慶帝御賜宮名為「奉天宮」，自稱為古笨港天后宮香火之分支及延續，據傳天后宮四尊神像亦暫奉於奉天宮。1837 年於笨港天后宮原址之北港朝天宮修建，相傳建廟後向新港奉天宮請求天后宮媽祖神像應返奉於北港朝天宮，最後由王得祿將軍出面協議仲裁，決定一尊留在奉天宮，一尊供奉朝天宮，至於順位則尚有爭論（奉天宮說法為「大媽」留於奉天，二媽移奉朝天），且是否為真亦已不可考，「三媽」由他本人請回牛稠溪（現今溪北）暫供於提督公館「奉茶」，在王得祿逝世後，則歸入溪北六興宮奉祀。道光 19 年（1839 年）溪北六興宮落成，王得祿將軍親自恭請「正三媽」神像入殿安座。

新南港延續了笨港街漳人的歷史、文化、政治、經濟與信仰，是古笨港延伸的新聚落。笨南港的居民在遷至蔴園寮之後，因為遷移的人數過多與懷念笨港時期的繁華盛況，來自笨南港的漳州人重新建立新家園，並將此地名叫做「笨新南港」，後來字數過長，故都簡稱「新南港」或「新港」。日治時期（大正 9 年）實施地制改正，一則因「新港」地名本島境內數處，再則因新港已遠離和港位置，故而將新港更名為「新巷」，直到民國 34 年（1945 年）戰後才恢復為「新港」。三百多年來，滄海桑田，新港居民歷經拓墾，遷移與再生，胼手胝足，先人在此台灣墾殖的重鎮，留下許多拓荒的史實和珍貴的文化古蹟，在悠悠歲月中，讓今人思

古溯源流。⁵⁰

二、新港奉天宮源起及開發經過

顏思齊來台時期，數千移民剛開始以牛挑灣溪以南、笨港溪以西北一帶，即以笨港溪(融合日月星辰的氣層、水層、岩石層與生物圈等循環生生不息)為範圍的內十寨及笨港等地區，帶來新的契機，後續數萬移民再延伸至朴子溪及八掌溪等河岸一帶，以外十莊為活動範圍與往上游溯溪屯墾面積不斷擴大，相關記載也於天啟四年(西元 1624 年)後始有出現文字資料，對早期開發台灣歷史上佔了很重要的地位。

河川的流速、深度、底質等交互衍生，淺流、淺瀨、深流、深潭及岸邊緩流等五類水域型態與水生物棲地，尊循自然法則，加上受氣候與環靜變遷呈現多樣化，但人為過度破壞、污染與外來種生物的浩劫，不再往昔美麗的容貌。

元夜渡黑水洋

西元 1928 年於廈門博愛醫院 賴和

月正橫天夜正中，雪山高壓怒潮雄；船窗濺沫疑狂雨，樓塔凝煙恰息風。
幾點寒星當馬尾，一團雲氣辨雞籠；舟人圍坐閒相語，北斗依稀尚半空。

(一) 笨港溪

笨港溪水系發源於阿里山脈西麓丘陵地帶林內鄉七星嶺(標高 516 公尺)與古坑鄉樟湖山(標高 857 公尺)，落在或湧出地表的水由上而下匯集成流動的水體，流域含蓋雲林、嘉義二縣，北為新虎尾河流域、南鄰朴子河流域及東接濁水溪支流清水河流域，早期有外傘頂洲屏障，使得溪水流速平穩緩慢(故有笨溪或憨溪

⁵⁰ 何傳坤、劉克斌(1999)，《嘉義縣新港鄉板頭村遺址發掘簡報》(中國民族學會通訊第 37 期)，頁 49-50。

等之稱呼)，不受漲退潮汐之影響；本流域上游多支流山坑，形如掌狀，沿線雲林溪、林內溪、虎尾溪(源頭雲林縣斗六市八德里海豐崙)、石牛溪、大湖口溪、湳子排水、延潭排水、三疊溪、華興溪(舊稱倒孔山溪)、崙子排水、埤子頭排水與三間厝排水等支流匯入，蜿蜒西行，至北港河口段北岸有新街大排、土間厝大排、蔦松大排、尖山大排及牛挑灣溪等排水匯入，於雲林縣口湖鄉水井、湖口及台子村等附近注入台灣海峽，幹流長 82 公里，流域面積 645.21 平方公里，現外傘頂洲已南移到嘉義縣布袋鎮外海一帶⁵¹；加上笨港溪受外傘頂洲屏障，受海水潮汐影響較小，故水流緩慢，漢人以平埔族語以笨港來稱為笨港溪，其水系流域屬於地勢平坦之沖積平原，各支流匯合處常受主流洪水位頂托而難以宣洩，且防洪設施不足，故洪災頻仍，每年皆有損失。

1.洪水氾濫改道

水能載舟，亦能覆舟，笨港開發自 顏思齊死後，鄭芝龍同意郭文請求留在台灣屯墾，初期以笨港溪南岸為主，並以笨港為開發重心(今雲林縣北港、嘉義縣六腳及新港等三鄉鎮)；但是笨港溪最嚴重的問題是經常氾濫(河川含沙量大，過度開發濫墾，加上土堤過低強度弱易淹水而潰堤成災，如表四)，其中以清乾隆十五年(西元 1750 年)及清嘉慶二年(西元 1797 年)等兩次最為嚴重。

(1)笨北港、笨南港

尤其是清乾隆十五年(西元 1750 年)使笨港街一分為二，形成南北兩岸以溪為界(溪北有笨港北街：今雲林縣北港鎮，溪南由北至南為笨港縣署：今嘉義縣新港鄉板頭村、笨港汛：今嘉義縣新港鄉板頭村北港溪堤防外、笨港南街：今嘉義縣新港鄉板頭村北港溪堤防外與南港村、笨港前街：今嘉義縣六腳鄉蘇厝村)，北稱「笨北港」、南稱「笨南港」，日後也是北泉南漳等族群聚落形成的主要原因。

⁵¹ 洪敏麟(1972)，《從潟湖曲流地形之發展看笨港之地理變遷》(台灣文獻第 23 卷第 2 期)，1-42 頁。

笨港懷古

民國 57 年 5 月 1 日蕃薯厝人 洪天賜

燦林拓土闢台灣，首在汾津近海邊；浦口未分南北港，碼頭常渡去來船。

瀾安聖母香煙盛，寨紮顏公史蹟傳；八卦樓台留韻事，物華天寶話當年。

(2) 蔴園寮

約於清乾隆四十七年(西元 1782 年)泉漳械鬥事件不斷發生，使居住笨港溪南的笨港前街、笨港南街等福建漳州籍居民開始逐漸往東邊蔴園寮遷移屯墾，清嘉慶二年(西元 1797 年)台灣遭受颶風侵襲，笨港溪再氾濫成災，積水三日始退，河道南移，笨南港(即今嘉義縣六腳鄉蘇厝寮、新港鄉板頭村及南港村)首當其衝，民宅、廟宇沖毀無數，災後居民東遷至蔴園寮(即今嘉義縣新港鄉街內西南側)，重建街庄稱「笨新南港」街，後又稱為「笨新港」；根據「諸羅縣誌」記載及參考日據時期地籍原圖，笨港溪因笨港地區過度開發，造成河道狹小，歷經多次洪水氾濫成災改道，後來經加高岸堤，讓原本河道不再隨地形、地物等來變動⁵³；改道後北岸的笨北港受災較輕，尚能維持貿易生意，笨南港從此更趨蕭條沒落，住民逐漸往內陸遷居，水漆林地區災情亦相當嚴重，尤其是笨港興化店、水漆林溪墘、後寮、瓊埔及塹底等都淹沒在溪底，造成整庄居民往北遷移事件；直至清光緒二十年(西元 1894 年)以後，笨北港已河岸淤積距海岸線甚遠，僅河港所具備的功能，笨港溪上游的集水區與濁水溪的集水區相鄰，二溪在雲林縣林內鄉交匯；民國以前(西元 1911 年)堤防未建，每遇水患，濁水溪之洪水常常溢滿，不得不藉笨港溪疏導部分洪水，造成台灣中西部水患問題，清道光十一年先民所畏懼的出黑水即指此事，民國後(西元 1912 年)興建濁水溪林內堤防後，改稱北港溪始

⁵² 洪敏麟(1972)，〈從潟湖曲流地形之發展看笨港之地理變遷〉(台灣文獻第 23 卷第 2 期)，1-42 頁。

⁵³ 林佩欣(2011)，〈圖解台灣史〉(書泉出版社)，頁 45。

與濁水溪水系隔絕，自成水系，從此溪水不再出黑水；鑑於台灣風災不斷，日據時期(西元 1896 年)起開始有氣象觀測，隨科技發達逐漸有較精準的分析資料與媒體播送，訊息透明又快速，讓海上船隻掌握浪潮、島上居民注意因應防範，但環境因素導致氣候愈來愈嚴峻，往往災害也更加大，政府雖成立災害應變小組仍無法去掌控預料，天氣造成災害仍不斷的發生，所以順水才是正道；隨著 船仔媽的庇佑，台灣人民仍然深信 媽祖，對宗教文化信仰及力量，更加堅定與發揚光大。⁵⁴

表四 笨港溪洪水氾濫成災改道年代

年代 (西元)	歲次	朝代	地點	備註
1683 (滿清時期)	癸亥 (豬)	清 康熙二十二年	笨港	笨港溪南岸
1700	庚辰	清 康熙三十九年	笨港	笨港溪北岸
1750	庚午	清 乾隆十五年	同上	分笨南、北港
1758	戊寅	清 乾隆二十三年	笨南港 笨北港	
1782	壬寅	清 乾隆四十七年	同上	
1797	丁巳	清嘉慶二年	同上	笨南港災民東 遷蔴園寮

⁵⁴ 林洸沂 (2011)，《慈悲媽祖》(財團法人台灣省嘉義縣新港奉天宮)，頁 53。

1799	己未	清嘉慶四年	同上	
1838	戊戌	清道光十八年	同上	
		清光緒年間	同上	年代不詳
1917	丁巳	民國 6 年	北港、南港	
1956	丙申	民國 45 年	同上	
1959	己亥	民國 48 年	同上	艾倫颱風 87 水災

2. 天災人禍不斷

針對笨港溪多次氾濫成災原因，應追溯到平埔族及原住民等，原都是在平地耕作、狩獵與漁撈等為生。

自 顏思齊登陸開台後，致使他們被迫遷往丘陵地、高山處等生活居住，受於環境資源匱乏，多以燒墾方式來進行，樹木倒伐後水土保持變差，石頭及樹木堆積成山。

每逢天災豪雨多次沖刷，流入笨港溪等河川，而且移民過度屯墾開發，靠笨港溪旁高莖作物多阻隔河道，加上兩岸土堤低，每每造成笨港溪大水宣洩不及河川溢流改道，對笨港街內住宅、農田等造成非常嚴重災害，最後被分成兩地，又經多次大陸移民其族群不同，也導致演變成爭家園的「漳泉械鬥」人禍事端不斷發生。

日治時期前沒有疏濬及兩岸築高堤，加上沒有山脈做為屏障，適時疏導分洪(外小低凹分洪來灌溉農田，內大高凸主水位順勢流暢，外小低匯入帶沙少高層水面的水，內大高匯入含沙多底層的水)，時常造成大災害河水改道情形發生，現今必需來定期清淤與河川地禁種高莖作物，來讓河水不易堵塞，把流動的生命力還給它們。

武館：

清道光十三年(西元 1833 年)以後，朝廷政局不穩定，加上地方群起抗亂及

盜匪等事件層出不斷，也使各地武館紛紛成立，地方庄頭召集民勇以武術訓練來防禦健身(如嘉義縣新港鄉平和館、雲林縣西螺七崁等)，對宋江陣、白鶴陣及獅陣(平和館、勤習堂、德義堂及順武堂等)等民俗組織與地方廟宇結合幫助甚大，也帶動傳統武器、獅頭及鑼鼓等製作，讓宗教文化也到處逐漸興盛發揚光大。

日據時期台灣受到日人明文律法禁止傳授武術，直到民國 38 年國民政府來台後，又融入中華武術，不再受限於地方陣頭或廟宇活動。

天妃顯聖錄：

記錄從媽祖出生到成道後事蹟，內容有：天妃降誕、窺井得符、機上救親、禱雨濟民、降服二神(千里眼、順風耳)、龍王來朝、收服嘉應嘉祐、湄山飛昇、朱衣著靈、聖泉救疫、溫台剿寇、廣州救太監鄭和等，而在清康熙二十三年台灣入清版圖之後，「天妃顯聖錄」後人加以增補，有湧泉給師、澎湖神助得捷(施琅征台澎事件)等。⁵⁵

開台媽祖自從隨 顏思齊來台登陸後，在水漆林、笨港及外十莊等地，變成全民信仰中心，沿續家鄉道教的傳承，更成為大陸福建移民恭奉及膜拜的對象。

日據時期由於與大陸暫時中斷交流，所以這段期間在台灣，也是全省各地媽祖分靈最多的時候，尤其是 北港媽(湄洲大媽)、開台媽祖(湄洲五媽)、港口媽(湄洲三媽)等三地廟宇分靈出去媽祖數量非常多，所以在台灣所雕刻神尊，也變得愈來愈大多樣化，而福建莆田湄洲島祖廟受文化大革命影響，媽祖神尊被破壞無遺，現有神尊多為後來重新雕塑，自從民國 70 年代大陸開放後，也形成返大陸祖廟迎 湄洲媽(坐轎式)另一波高潮，卻非早期原有的容貌，所以台灣舊有大陸來的已成為珍寶。⁵⁶

1.搬厝宿命

⁵⁵ 何傳坤、劉克竑(1999)，「嘉義縣新港鄉板頭村遺址發掘簡報」(中國民族學會通訊第 37 期)，頁 49-50。

⁵⁶ 石萬壽(2000)，「台灣的媽祖信仰」(台原出版社)，頁 24。

明天啟元年農曆八月二十三日，十三艘船隻在笨港溪後寮登陸，台灣海峽仍有七十多艘船隻由 鄭芝龍擔任海上警戒。

登陸後尋找適合大家落腳築寨的地方，以水漆林後有山崙及附近有埤塘的空地汲水方便，乃暫時先用當地荊竹及菅芒草建寮，並由船長**洪陞**與船副**劉定國**將船上 媽祖(尊為主神：海漂木所雕刻而成的湄洲五媽)奉請在主寨設壇恭祀，所有神尊當中以媽祖最多(大、小尊軟硬身)，當然千里眼、順風耳、五穀王、玄天上帝、大道公、開漳聖王及三太子等神尊也隨行，而且媽祖神像多為大尊，與一般民間所奉請小尊神像是不一樣的。

媽祖從海上行船，到後來的陸上行舟，登陸遷移到內十寨、笨港及外十莊等地隨移民屯墾，輪流被奉請到當地供奉保庇平安，本文僅就內十寨、笨港及外十莊等地區主要媽祖神尊來做說明(如表五)。

明崇禎元年(西元 1628 年)以後，水漆林後庄媽祖宮內媽祖等神尊，陸續被各寨、笨港及外十莊等各地祈請奉祀，雖然到笨港建天妃廟後才逐漸沒落，一直到清中期仍然還是鄰近各庄頭請 媽祖的廟宇，清末才演變成爾後誰先誰後正統的爭議話題。

表五 顏思齊來台主要各尊媽祖歷史年代

順序	開台媽祖 (大尊)	平安媽 (大尊)	八掌媽 (軟身)	撫番媽	洪港媽	石龜媽	縣署媽 (小尊)
1	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨	1621 水漆林 主寨
2	1624 後庄 媽祖宮	1624 海上	1624 後庄 媽祖宮	1621 笨港 撫番寨	1624 後庄 媽祖宮	1624 後庄 媽祖宮	1624 後庄 媽祖宮
3	1652	1640	1625	1641	1636	1628	1652

	笨港 民宅	後庄 媽祖宮	三界埔 更寮	笨港 撫番李宅	洪水港 民宅	水漆林 宅仔內	笨港 民宅
	1700	1652	1737	1838	1895	1635	1700
4	笨港 天妃廟	笨港 民宅	水上 璿宿上天宮	笨港 撫番爐主	洪水港 護安宮	石龜溪 陳宅	笨港 天妃廟
	1797	1700		1971		1770	1716
5	蘇園寮 肇慶堂	笨港 天妃廟		北港府番 復興宮		石龜溪 天后宮	笨港 公館
	1812	1797					1797
6	笨新南港 奉天宮	蘇園寮 肇慶堂					笨南港 長天宮
		1812					
7		笨新南港 奉天宮					
備註	湄洲五媽 (海漂木)	湄洲三媽 (海漂木)	湄洲二媽	湄洲二媽	湄洲二媽	湄洲三媽	湄洲大媽

約在清道光三十年(西元 1850 年)、清咸豐十四年(西元 1865 年)等所引起漳泉械鬥事件，後庄媽祖宮廟內原本僅剩小尊或台灣雕刻媽祖等神尊，也受到波及逐漸沒落而滅庄，該媽祖神尊雖然也被當地人士陸續奉請，但已非具有前代表性媽祖神尊，而且經實地訪查號稱真正的媽祖神尊，結果仍無法看出其實際年代或明末雕刻手法來引證，大家也請尊重來看待之，沒什麼好爭論的，畢竟媽祖是慈悲表徵。

另外根據當地田野調查結果， 魁港媽為明末大陸福建來台，根據西元 1602 年來台，於明朝萬曆三十一年(西元 1603 年)著有「東蕃記」的小將軍陳第，所

述沿海漁民都有奉祀明朝湄洲媽祖，每次出海多日，都會請示 媽祖來顯靈隨船護駕庇佑保平安；而且陳衷紀跟隨 顏思齊等來內十寨、笨港及外十莊等屯墾，因陳衷紀自顏思齊死後，負責海上防務，而以大陸福建、澎湖、笨港、猴樹港及洪水港等一帶出入，其部將係於明天啟五年以後才進入魴港，但此時荷軍已撤走魴港由 鄭芝龍來統領。

又魴港受八掌溪河川出海口處沙洲，加上外傘頂州逐漸南移，其港口受砂土等影響而淤積成灘，不利航運，清朝中葉以後布袋港也取代笨港(河港)、猴樹港及洪水港(河港)等地運輸功能。

相同鹽水洪水港護安宮洪港媽神尊(一尺三)，係何時自後庄媽祖宮奉請尚待釐清(據傳是明崇禎九年；西元 1636 年)，故本文僅以此來述明，而且地方傳述尚待查證。

台灣竹枝詞之十一(裨海紀遊)

清 郁永河

肩披鬢髮耳垂璫，粉面朱唇似女郎；媽祖宮前鑼鼓鬧，侏離唱出下南腔。

南管由於聲腔派別不同，而分為大、小梨園戲，前者又分成「下南」、「上路」等兩派，其中的下南派是最早在台灣府城到中部鹿港等地方盛行，係源自大陸福建泉州府泉州灣左岸(即泉州港)發展出來的戲曲，下南為漳泉州地區，梨園子弟多為男生，又稱七子戲，後變成子弟戲。

尤其是梨園戲在明末清初之際隨大陸福建先民渡海來台，在民間的宗教信仰中扮演重要角色，每逢 媽祖生慶典都會安排在宮口或廟埕前演出，具有相當水準。

雙龍護家園、黃虎增福財：

顏思齊來台屯墾北至牛挑灣溪，中有笨港溪及朴子溪，南至八掌溪為界，得笨港溪及八掌溪水氣(水龍)、土地肥沃(黃虎)，移民辛勤農耕豐收事業順，蒙 開台媽祖庇佑，家家都平安。

2.笨港天妃廟

自明朝中葉，船商王直從大陸福建興化府莆田縣湄洲島祖廟奉請六尊媽祖在六條大船上恭祀(係在福建廈門外海撿拾漂流木所雕刻而成，如表六)，庇佑商船遊走各國平安順利，船務都由楊天生及洪陞等負責，劉定國則為湄洲五媽船舵(即船副)，每日晨昏負責點香恭祀，遂成為媽祖乩身。

因 顏思齊等二十八兄弟在日本謀反失敗，登船航行至台灣水漆林登陸，於主寨設壇恭奉，在後庄「土地公祠」(原祀社神)重新建廟稱媽祖宮祭祀(今水林都市計畫內農業區，即台糖五分車鐵道萬興線南側農田及池塘)，後土地公後來因大水將其磚瓦漂流往南至宅仔內由後人建福德廟至今。

因十寨逐漸沒落，船副劉定國將後庄媽祖宮恭奉的媽祖(尺六)隨祀身邊，跟郭文及洪陞等至笨港(臨笨港溪南岸，即今嘉義縣新港鄉板頭村北港溪南岸堤防外河川地)屯墾開發，並依《諸羅縣誌：重修福建臺灣府誌-卷九-典禮-祠祀-諸羅縣》所載清康熙三十九年(西元 1700 年)笨港街居民合建笨港天妃廟，由信士陳立勳敬獻廟地，募集外十莊居民與笨港紳商籌款，以瓦易茅，號「天妃廟」(位於笨港溪北岸)，後因 開台媽祖受清康熙皇帝敕封為「天后」，自清康熙五十九年起(西元 1720 年)，每逢聖誕以御賜的祀典科儀來祝賀，於清雍正八年(西元 1730 年)正式改稱為天后宮，清乾隆十五年(西元 1750 年)因笨港溪受大水氾濫，笨港被分成笨北港及笨南港，天后宮也變成位於笨港溪南岸，期間歷經多次水災受損，又於清嘉慶二年(西元 1797 年)發生大水被沖毀，遷移至東邊麻園寮暫時奉祀，廟內原奉祀土地公神像則在笨南港南邊重新另建福德廟至今(正殿牆壁有油漆木板畫像)。

表六 開台媽祖(湄洲五媽)來台歷史年代

年代 (西元)	歲次	朝代	地點	備註
1552	壬子	明	福建	今莆田市

	(鼠)	嘉靖三十一年	湄洲祖廟	(海漂木)
1621	辛酉 (雞)	明 天啟元年	顏厝寮 主寨	今水林鄉水北村
1624	甲子 (鼠)	明 天啟四年	後庄 媽祖宮	同上
1652	壬辰 (龍)	明 永曆六年	笨港 民宅	今北港鎮
1700	庚辰 (龍)	清 康熙三十九年	笨港 天妃廟	今新港鄉板頭村西南側 (後改名笨港天后宮)
1797	丁巳 (蛇)	清 嘉慶二年	蔴園寮 肇慶堂	今新港鄉大興村
1812	壬申 (猴)	清 嘉慶十七年	笨新南港 奉天宮	同上

4.笨新南港

笨港溪屢受水患之苦，最後在清嘉慶二年笨港天后宮受溪水暴漲，遭到沖毀，以漳州為主住民另尋往東邊高地重新屯墾，故遷移至笨新南港等地散居於十八庄頭聚居，後經濟狀況較為改善後，由內、外十寨及十八庄頭地方人士捐地與集資開始建廟，形成一個共同信仰圈；笨港天后宮因逢洪水氾濫成災沖毀，當時居住笨港南邊災民將開台媽祖與笨港笨港四街祖媽等神像、香爐、龍柱(清乾隆四十年)及「神昭海表」御書匾額等重要文物器具，為避免洪水再度氾濫，而東遷至蔴園寮(即今嘉義縣新港鄉街內)高地肇慶堂暫時恭奉，開始新建街庄稱「笨新南港」，建新港奉天宮於清嘉慶十七年(西元 1812 年)落成入火安座。

奉天宮紀念

民國乙卯年桐月 基隆 陳祖舜 敬撰

陸登笨港史紀顏思齊淵源追溯無雙派，宮建奉天功歸王得祿聖蹟開來第一先。

笨新南港街(依據清末日治初期「嘉義管內采訪冊」所載資料)：

其地理位置在嘉義城西北二十五里，距打貓十二里，居民先世多由舊南港街移來者，故名新南港街；按道光四十七年，漳泉分類，舊南港甚為蹂躪，嗣因笨溪沖陷房屋街市甚多，故移至是地，人煙輻湊，百貨充集，笨港海船運糠米者，半購於此焉，街分六條，近附鄉村，賣買皆會於是，雖不可比濱海之都會，亦嘉屬之一市鎮也，相傳其地初建，皆般富世家，故街里之名稱，略擬同於台南府城焉。

新港飴

雲林西螺 張李德和

南津名產 費思量，珍此羅山雅擅場；別具落花生味好，幾經博覽受褒章。

瓊膏玉屑 潤吟腸，佐我茶餘細品章；莫怪馨香誇海外，果然風味勝柑糖。

十八庄頭：

新港奉天宮係由鄰近十八庄信徒集資籌建，包括笨新南港(今新港鄉宮前、宮後、大興及福德等 4 村)、後底湖、大潭庄、竹仔腳、西庄、潭底仔、海豐仔、埤仔頭、溪口鄉柴林腳(今溪口鄉柴林及林腳村)、田心仔(今溪口鄉林腳村)、崙尾(今溪口鄉美北村)、天赦(今溪口鄉美南村)、崙仔(新港鄉北崙及南崙、元長鄉崙子)、吳地(湖內、下寮、烏溪寮、頂寮、內寮、客仔厝)、北港鎮三棟榔(頂灣仔內：府番仔、新厝、後溝)、古民、中庄、後庄、板頭厝、下灣仔內、舊南港、大崙、下菜園、洪厝、董厝等地區，奉天宮落成後，每四年一次擴大遶境活動，遇各庄頭節慶可以來請媽祖奉祀。

十八庄包含今嘉義縣新港鄉(大潭、西庄、海瀛、埤子、北崙、南崙、板頭、南港、共和、中庄、古民、宮前、宮後、大興及福德等 15 村)、六腳鄉(崙陽及蘇厝等 2 村)、民雄鄉(西昌村，現已不再將竹仔腳排定遶境路線)、溪口鄉(柴林、林腳、美北及美南等 4 村)、雲林縣元長鄉(崙子、頂寮、內寮、客厝、下寮及龍

岩等 6 村)及北港鎮(新厝、府番及後溝等 3 里)等六鄉鎮。

5.石龜媽、龍龜傳奇

據傳笨港溪水氣有龍(先天)、龜(後天)等地靈，分居在石龜溪南北兩岸一帶，北岸在今雲林縣斗南鎮石龜溪，南岸在今嘉義縣大林鎮三角，兩者互相對應。

在石龜溪南岸嘉義大蒲林三角地區有非常明顯龍過脈，龍氣特別旺盛，當地江、簡等姓清朝中葉後出秀才、舉人及進士無數，聽信地理師建議，得地理讓家族更好，因為挖龍穴不夠深，致該龍氣跑到笨北港讓 北港媽得到龍頭、撫番媽得到龍尾，原本 北港媽是笨港信仰中心已非常靈顯，加上得龍氣也使得 北港媽香火特別興旺。

據傳石龜溪北岸他里霧石龜溪地區，有石龜靈氣，被 湄洲三媽(石龜媽)收服，因石龜在清乾隆五十一年(西元 1786 年)爬至諸羅城，被嘉邑城隍爺收留在諸羅城鎮守，嘉義中山公園建於清宣統二年(西元 1910 年)，園內有清乾隆五十一年(西元 1786 年)福康安生祠碑，因林爽文叛變，諸羅城(嘉義市)被圍，柴大紀禦敵，至福康安支援解圍始平亂之，乾隆皇帝特立此御碑(右漢文、左滿文)，以彰其勛。

明末陳衷紀大陸福建漳州海澄縣來台族親，原在水漆林、笨港、笨新南港崙仔等地屯墾，自陳衷紀死後，族親由笨港溪溯溪經三疊溪及石龜溪等往東屯墾，在陳井寮、大蒲林、他里霧石龜溪等居住，所以石龜溪當地以陳姓族親佔多數，在後庄媽祖宮請湄洲三媽(如表八，硬身)來奉祀。

表八 石龜媽來台歷史年代

年代 (西元)	歲次	朝代	地點	備註
1621	辛酉 (雞)	明 天啟元年	顏厝寮 主寨	今水林鄉水北村
1624	甲子	明	後庄	同上

	(鼠)	天啟四年	媽祖宮	
1628	戊辰 (龍)	明 崇禎元年	水漆林 宅仔內	今水林鄉水南村
1635	乙亥 (豬)	明 崇禎八年	石龜溪 陳姓家宅	今斗南鎮石龜里
1770	庚寅 (虎)	清 乾隆三十五年	石龜溪 天后宮	與李、高及林等三姓 湄洲二媽同祀

明 鄭成功復台後蔡、吳姓等部將來石龜溪，積極屯墾開發，經濟獲得改善，清乾隆三十五年(西元 1770 年)，由庄內地方人士商議將陳家湄洲三媽(一尺三)及高、李、林等三姓(高、李、林等三姓人家係大陸福建永安人氏，大陸渡海來台經商，在石龜溪等地區收集棕葉生意買賣，曾遠至阿猴城、恆春等居住過)家中湄洲二媽(一尺六)等 2 尊神明，建天后宮永久奉祀湄洲媽。

廟門對聯：天昭在上聖恩普濟蒼生福，后極維宮母德廣被黎民安。

後來 湄洲三媽也得到笨港溪流來具有靈氣石龜(有人稱其地理為龜穴)，天后宮歷經日據時期(民國 15 年)、民國 53 年 10 月 10 日及民國 80 年等多次整修重建至今。

(2)坐井得龍氣

現北港朝天宮原離笨港溪較遠，因笨港溪改道往北移分成笨北港(泉州人佔多數)、笨南港(漳州人佔多數)，使笨北港更靠近笨港溪邊，變成笨港地區商業發達中心，加上廟會活動興盛，也是讓北港朝天宮成為全省宗教信仰龍頭地位，所以相關廟會活動、附屬媽祖轎班會(祖媽金順盛轎班會：軟身、二媽金順安轎班會、三媽金盛豐轎班會、五媽金豐隆轎班會：軟身、四媽金安瀾轎班會、六媽金順崇轎班會：軟身)、太子童、八家將及南北管社等地方陣頭，加上花燈、藝閣、說話人及歌仔戲、布袋戲偶等當地文化的特色，值得大家用心去看；例如農民下一期農作不知栽種何種作物時，除了問卜於各村神明外，亦常請教問卜於北港媽

(坐井得龍氣)，從朝天宮主殿前寬闊地上石板，供信眾擲杯熱絡情形，據傳北港媽祖蔭外香相當靈驗，香火非常鼎盛，這也是北港溪畔農產市集、商業、中藥、祭祀糕餅、花金香燭與宗教結合的另一特色。

(四) 北港溪

北港河流域位於台灣西南熱帶潤次溼氣候區，年平均雨量約 1,800 公厘，每年 5~10 月為雨季，11 月至翌年 4 月為旱季；夏秋季強風為熱帶性低氣壓及颱風盛行季節，過境期間吹襲歷時雖短，惟其風力強勁，並帶來豪雨，往往造成災害，對流域內居民生命財產安全威脅至鉅；冬春季節風風向以北北東為最卓越，東北向次之，風力亦甚為強勁，尤其是河口地區風速常達每秒十公尺之譜；北港溪(Bei-gang River)流域行政區包括嘉義縣東石、六腳、民雄、溪口(舊稱雙溪口)、新港、大林及梅山等九鄉鎮與雲林縣口湖、水林、北港、元長、大埤、虎尾、斗南、蔴桐、斗六、林內及古坑等 11 鄉鎮市，流域內有台三線、國道 3 高速公路、縱貫鐵路、省道台一、國道 1 高速公路、台 1 甲、台 78 線快速道路、高速鐵路、縣道、鄉道穿梭其間，交通十分便利，本流域經濟以農漁業為主，農產品以稻米、甘蔗、花生、番薯、蔬菜、菸草為主，上游集水區多屬淺山丘陵地，除天然林外，植物以竹林、檳榔、龍眼、芒果、柑橘等為主，臨海口湖鄉水井地區養殖業亦頗興盛；早期陸運尚未普及發達，在今水林鄉頂蔴松地區尚有北港溪北岸渡船口，靠撐竹筏來渡溪，受到松山大橋及雲嘉大橋等開通後，因不符經濟效益功能也被日漸取代，蔴松地區目前行政區域有三村，為清朝中葉以後水林最熱鬧的地方；頂蔴松至今尚留存很多閩式三合院瓦頂磚木造建築，展現地方純樸的風格，當地居民以大陸福建省泉州府黃姓及郭姓等移民最多，歡迎大家到鄰近頂蔴松景陽宮廟宇參訪(奉祀康、趙及溫府等千歲)，欣賞蔴松及三百多年大棟榔樹(俗稱台灣海棗)等來見證蔴松開發史，由於本流域土地大多已開發利用，造成淤積嚴重，故野生動物存活量已大為減少，河川水質也遭受污染，水域內除河口段尚有牡蠣等養殖漁業及虎尾溪畔多處養鴨人家外，河川已少有魚蝦存活。

第四章 北港朝天宮和新港奉天宮個案之比較研究

第一節 北港朝天宮和新港奉天宮的歷史淵源

一、雲林縣北港鎮舊稱笨港

北港是古笨港的一部份，原為洪雅族貓兒干棲地，漢人開發始於明朝天啟年間漳州人顏思齊登陸築寨，之後鄭芝龍招閩籍墾戶拓墾，陳衷紀、許友儀、林天生等漳泉墾首跟進，陳立勳建笨港街，清雍正之前港市盛極一時，但乾隆、道光年間，因笨港溪洪患，田園街市被新的北港溪中分為二，新地盤爭奪引發族群大翻臉，漳泉械鬥、吳蔡二族分姓械鬥，造成泉州人守北笨港（今北港），漳州人走南笨港（嘉縣新港）的新居。⁵⁷「北港街，即笨港」，原位於笨港溪（今北港溪）出海口。明朝天啟元年（1621年）顏思齊、鄭芝龍率眾登陸笨港，並引三千移民入墾，為漢人大規模移墾台灣之始祖。

早年笨港海道迂迴，易於迴避官兵，成為先民入墾台灣渡口之一。商業上，笨港因依畔笨港溪而興起，康熙年諸羅縣志即記稱：「笨港街、臺屬街市，此為最大」，乾隆年府志更記稱：「笨港街、俗稱小臺灣。」

滿清領台，民變不斷，多次波及「笨港」因林爽文事變而建「旌義亭」。同治年戴萬生事變死難者亦合祀於「旌義亭」，並改稱「義民廟」。

二、嘉義縣新港鄉舊稱新南港

新港為早期「笨港」地區的一部份。新港早期為台灣原住民平埔族的活動場所，西元1621年（明天啟元年），海盜顏思齊率部眾登陸笨港，建立「笨港十寨」，引進漳泉移民入墾，至清康熙年間已發展為市鎮及台海的重要港口。1750年（清乾隆15年），笨港溪（今北港溪）嚴重氾濫，將笨港分為「笨港北街」（笨北港）及「笨港南街」（笨南港）兩部份；1782年（清乾隆47年），

⁵⁷ 蔡相輝（1995），《北港朝天宮志》（北港朝天宮董事會），頁29-31。

發生漳泉械鬥，泉州人攻打笨南港，加上接下來的林爽文事件及笨港溪水氾濫，使笨南港居民遷至東南方的麻園寮，稱「新南港」，繼承了昔日笨港的歷史文化，也成為今日新港發展的起源，至清末易名「新港」。⁵⁸

清朝時漳、泉和客家之移民大舉進入雲林，為了爭取生存空間發生了各類械鬥，西螺的義氣、台西的霸氣，其實都是人自義的根源累積而成。

明朝天啟二年(1622年)，福建人顏思齊、鄭芝龍(鄭成功之父)在笨港(即今之北港)登陸，這是歷史記載漢人最早來台的記錄，也是大陸移民來台墾殖的開始。清朝時漳、泉和客家之移民更大舉進入雲林，為了爭取生存空間而發生了各類的械鬥，最後結果是泉州人住在現在北港鎮以北，漳州人則住在今天嘉義新港以南的地方，而少數散住在雲林的客家人，則完全被福建人「同化」。械鬥勝敗還造成其他的影響：勝方接收敗方土地時竟也接收了敗方的廟，所以在雲林會看到客家人拜福建人的神明，或福建人拜客家人的神明；或者客家人的三山國王廟改建成漳州人的開漳聖王廟。另一個影響，就是北港泉人女兒不嫁新港漳人，世仇竟演變成習俗。

雲林和嘉義今日的發展，和兩縣之間的北港溪(舊稱笨港溪)是息息相關的。北港溪尚未淤塞之前，北港是台南安平港之貨物轉運站，也是雲嘉二縣繁榮的管道。只是北港溪常有水患，曾於清朝乾隆、嘉慶、咸豐年間多次泛濫改道，迫使北港(舊名為笨港)以溪為界分為笨北港和笨南港兩部分，然後漸漸變成今天的北港(雲林)和新港(嘉義)。上一段所述的泉人住北港、漳人住新港，事實上也是與水患有關。

雲林還有一個有名之處，即是「西螺七嵌」，這是起源於西螺人數最多的廖姓客家人家族。這個廖氏又稱「張廖氏」，原因是一個張姓男子入贅於廖家作女婿，為了姓氏傳承，就相約所生的後代是「生廖死張」，因此稱為「張廖氏」。張廖氏子孫散居在現在西螺、二崙、崙背等地共廿三庄，為了族內團結，傳下祖訓

⁵⁸ 林德政(1993)，《新港奉天宮誌》(財團法人新港奉天宮)，頁36。

七條箴規，即「七嵌」。張廖氏以「七嵌」當守則，將居住地畫為七大區域，春秋兩季輪流迎神祭祀，增進廖姓大團結。「阿善師」(原名劉明善)即在此地創設「七嵌武術館」，成為西螺地區宗族聯防的助力，深受地方敬重。到現代廖姓後代所在的西螺，不但還有武術的發展，並且還流傳著「七嵌」守望相助的義氣。

表九、比較新港奉天宮與北港朝天宮之重要事紀

	新港奉天宮	北港朝天宮
媽祖來台時間	1622年來台。	1694年來台。
建廟時間	1700年興建「笨港天后宮」。	1694年即興建「天妃廟」。
	1811年改名為「新港奉天宮」。	1812年，改名為「北港朝天宮」。

三、地理

雲林東部連接著玉山山脈，地勢由最高的東邊向西低傾，越過林內鄉、斗六市的丘陵地，其他地方就是屬於河流沖積而成的嘉南平原。行政區有一市五鎮十四鄉，面積以古坑鄉最大，褒忠鄉面積最小，土地百分之六十用於農業。

雲林北有濁水溪、清水溪(濁水溪支流)，南有北港溪、虎尾溪(北港溪上游)，灌溉十分便利，配合沃土和氣候，使嘉南平原成為著名的西螺米和國內蔬菜的最大產地。西螺、二崙的西螺米自日據時代就外銷，因此還贏得「台灣穀倉」的美譽。

濱海地區有麥寮、台西、四湖、口湖四鄉，是渾然天成的漁場。雲林縣政府在濱海區開發魚塾和魚、蝦、貝類養殖場，為雲林帶來不少財富。在麥寮、崙背等地的畜牧業(豬、牛)，因企業化經營得法，供國內市場需要之外，還可外銷。

四、現況

雲林是農業縣，工商機會不足使青壯人口大量外流，只有斗六市、斗南鎮、虎尾鎮的人口仍呈小幅成長。目前縣政府將雲林規劃為四大生活圈：東部以斗六

為中心，主要發展觀光；北部以虎尾為中心，發展觀光和農業；南部以北港為中心，規劃成文化、宗教的觀光區；西北則是配合台塑的六輕石化工業，發展為離島工業區。原有的農、漁、林、牧業也作現代企業化的經營，變成教育農園、養殖漁業、經濟林業和酪農業，這些規劃將來為雲林帶來繁榮的遠景。

第二節 北港朝天宮和新港奉天宮的民間風水論述

一、北港與新港的陰陽兩極說

據地方文史工作者江光輝先生表示，地方相傳北港出武人、新港出文人，除了北港溪 S 型水域劃分形成陰陽兩極形勢的民間論述外（如圖），亦與遷移居民漳泉的文化不同而有差異。

本作者進行實地勘查當地文人代表林維朝的古厝，約距離大興宮五十公尺，其建築風格和周遭的住宅風格相比極為突出，紅磚塊圍牆，素雅古樸，斑駁的外觀帶有歷史滄桑之感。林維朝古厝屬私人住宅，平時不對外開放參觀。當日參訪，由江光輝先生的帶領下，有人園參觀並拍照做紀錄。



■ 北港 武人。（陽）

鳳陽國術館（老塗獅中國武功學院）

■ 新港 文人。（陰）

雲門舞集創辦人林懷民

圖五、北港與新港的陰陽兩極說



圖六、林維朝古厝外觀圍牆



圖七、林維朝古厝大門外觀樣貌



圖八、林維朝古厝大門內部樣貌

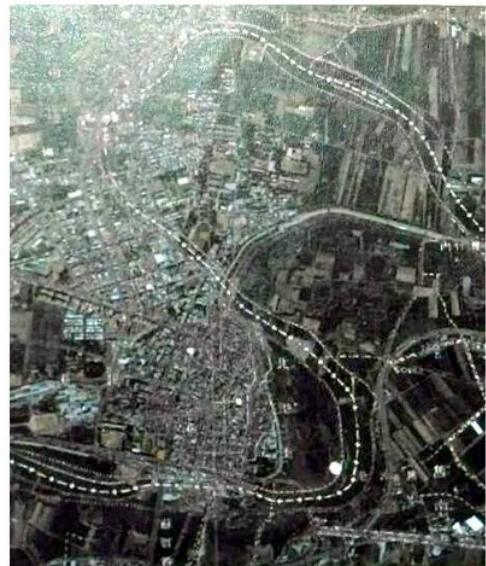
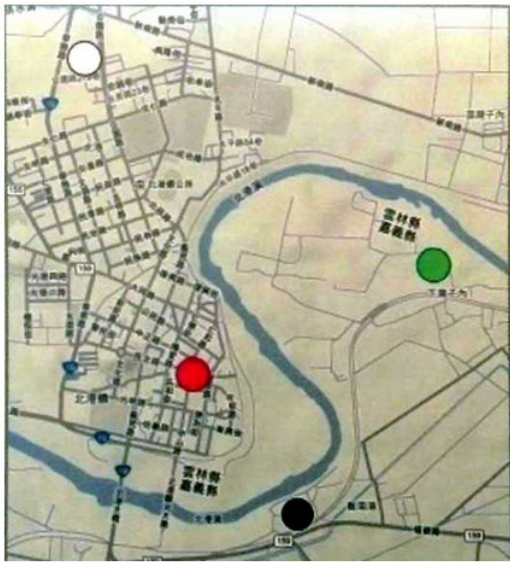


圖九、林維朝古厝院內合影

表十、笨港區域整體象表徵

概念	對應	說明
太極	笨港溪	笨港溪在此形成S型流水，有太極旋轉之意
兩儀	南港、北港	南北兩港位於溪之陰陽兩面，形成兩儀對待屬性
四象	協天宮、朝天宮、武德宮、水仙宮	四廟以四象為用分佈四方
八卦	北港高地	北港高地具有後天八卦模式

《北港朝天宮的空間密碼，2013》



圖十、四象安鎮圖與台灣堡圖+衛星影像套疊

表十一、朝天宮的易經八卦演化模式

概念	對應	說明
太極	圓形古井	北回歸線的天文太極，用井水以聚陰陽之氣
兩儀	聖母殿、觀音殿	合於九宮格的中宮，前後兩殿位屬於兩儀，各具陰陽五行主體，以「萬字不斷牆」做太極旋轉
四象	四靈象徵	四靈地理象徵+複合屬性應用（廟如玄武、水為青龍、符以朱雀、虎衛隨從）
八卦	八卦布局	神靈配位九天八卦
六十四卦	易經籤詩/內外八卦	正殿設易經籤詩以供卜卦應用內有八卦配位，外有高地八卦

江光輝先生表示民間相傳北港媽祖為什麼那麼靈驗？據說因為得到龍穴，媽祖剛好坐在龍喉上，得到靈氣之故。此龍穴相傳發源於阿里山，而媽祖廟位於北港市街內最高處，多次大水患都淹不到媽祖廟，甚至在光緒 20 年，北港街發生大火，全街幾乎被燒成灰燼，只有神靈威赫的朝天宮屹立不搖。

如（圖六）府番里北側的沙丘是龍尾；龍口在廟前中山路南方，吸取四面八方之靈氣；左右兩口古井是龍的眼睛。廟內正殿有古井，為龍喉穴。



圖十一、民間相傳稱北港朝天宮是「龍穴」

台灣光復後，三元地理師來堪察，稱北港朝天宮是「元寶穴」，朝天宮正建於寶乳凸穴上，得天地靈氣，保人民福氣，所以特別靈驗。一般人建屋此穴，子孫必位至三公、富甲全國。

又有另一堪輿者說媽祖廟是一「雞穴」，因得其靈氣，不只媽祖廟特別靈，也如母雞生小雞一樣繁衍不息，所以北港媽祖分靈海內外各地特別多，全台的媽祖廟有四分之一以上都自稱分靈自朝天宮，海外分靈也有 20 多國，朝天宮當稱為全球媽祖信仰之總廟。朝天宮媽祖是樹壁合尚由湄州朝天閣帶過來笨港，每隔幾年便會回到湄州謁祖。傳說有一年循例前往湄州，信徒焚香禱告，懇求媽祖指示坐何船隻，媽祖指示信徒乘坐舊船不要乘坐新船，信徒大惑不解，但媽祖神意不可違，眾信徒皆心懷不安搭乘舊船出發，去程平安無事，回程卻遭遇颱風，同行新船行駛速度較快，正好捲入颱風圈中，遭海水淹沒，媽祖所搭乘的舊船因行駛緩慢脫險，返回港口時才發現船底被巨浪衝擊出一個破洞，但被一袋米塞住，海水無法浸入船中，得以免除一場天災人禍。

而新港的原始全名應稱為「笨新南港」，其後略稱為「新南港」，爾後更加簡化為「新港」。當時自笨南港遷移而來的居民，多數是殷富世家，因此不僅帶來笨港財富、文物，更本著飲水思源的觀念，將麻園寮改稱為「笨新南港」，並擇定於「白鶴穴」上建廟，重立笨港人的精神中心——笨港媽祖廟。奉天宮現址指是白鶴穴，當時基地仍是一窪地，何姓地主慷慨捐地，西勢潭三庄庄民則負責取土填做基地。笨南港居民東遷後，將諸神像、文物暫置肇慶堂土地公廟。嘉慶 16 年（1811 年），新港奉天宮建廟落成，遂將諸神聖像、文物遷入。傳聞廟地原為好風水之「白鶴穴」，何姓人家捐地，附近居民合力挑土填平。景端碑文記「太子少保子爵軍門王，捐奉倡建於前，諸紳商鼎力虔誠捐獻於后。不數載，竟再建聖母之宮於此地，其規模之宏、奐輪之美，有過原廟而無不及。軍門王，廟成之日，必奏請聖天子御賜宮號「奉天宮」。



圖十二、民間相傳稱新港奉天宮是「白鶴穴」

然而，因 1911 年臺灣糖業鐵路嘉北線（嘉義至北港）的興建，連結嘉義市和雲林縣北港鎮二地之間的交通往來，卻不經意的破壞了新港奉天宮的風水形勢。但在 1982 年因為營運不敷成本鐵路停駛而廢置，使之雜草叢生、一片荒蕪長達二十年之久，同時台糖鐵路客運營業就此走入歷史。巧合的是，在鐵路停駛後新港奉天宮的香客逐漸復甦，後來有幸因為地方政府與文化人士的大力爭取及努力耕耘下，終於在 2001 年把新港鐵路公園建造起來，使得近百年的台糖鐵路及新港站得以再造重生，成為當地居民與外來遊客於生活中的休閒好去處。



圖十三、嘉義縣新港鐵路公園（景一）



圖十四、嘉義縣新港鐵路公園（景二）



圖十五、嘉義縣新港鐵路公園（景三）

第五章 結論

第一節 回顧

本研究以北港朝天宮和新港奉天宮作為研究對象，主要係基於媽祖遶境進香係世界三大宗教活動之一，在民間亦存在諸多的傳奇與事蹟、在道教中的神格地位極高，且兩座廟宇，分別為中華民國國定二級古蹟和三級古蹟，具研究價值。此外，經研究之分析比較該兩座廟宇的歷史淵源確實較深，且地緣性相近。本研究分別就其建築內部建物、結構配置及外部地理之風水意象予以實證，從中發現兩座廟宇的興衰分別與其發生的歷史事件、風水環境的改變而深受影響，相互吻合。

第二節 反省與研究限制

就建築的風貌而言，廟宇建築脫離不了習俗、文化的牽制，故從古至今，改變無較大的差異性，陽宅則否，所以各時期改變較為顯著。兩廟宇建築的改變有限受牽制，隨著時代的變遷是否有辦法去突破廟內佈局?例如廟宇內部的古建築結構、雕刻品的傳統工藝技術、傳統文化習俗...等，沒有被完整的傳承。從事相關的文史工作者，傳藝工匠師傅越來越少，隨著時代的改變，諸多文化逐漸被簡化、被淡化。未來新世代的廟宇建築可能的走向與區是為何？

本文嘗試解讀朝天宮的空間形式，不是在主張地理師的風水勘輿神祕技術，也不是科學方法上的實證討論，主要在探索文化層面上可能隱藏的邏輯結構和象徵意涵。北港朝天宮在 1982 年文化資產保存法制定之初，北港朝天宮即依台灣古蹟之區分，受列為省屬二級古蹟，後來於 1994 年第二次修訂文化資產保存法之後，因應精省政策而升格為國定古蹟。本研究利用傳統風水的相關知識和文化理論來理解。因此，筆者著手始於朝天宮的建築建物、地質地理、景觀風貌、天文氣候和風水傳說做全面考察，進一步分析宗教層面的儀式、神靈、圖騰、祭器....

等，歸納推論其空間上可能的深層隱喻，從而找出傳統文化象徵與哲學意義。然而，本文所採取的研究觀點與研究對象，在目前台灣的宗教學研究領域裡可找到的相關資料並不多，因此筆者只有就這些專業人士所提供的有限資料、配合相關文獻加以整合，提供一種初步的研究視野，盼拋磚引玉，待有心者更深廣地開拓。就整個論文資料討論的範圍，筆者有以下幾項研究上的預設範圍：

- (一) 時序設定：諸多現象討論以目前現狀為主。
- (二) 風水穴位：以媽祖安坐的「古井」為其風水穴位原點。
- (三) 區域範圍：地理氣候的現象效應指北半球的東亞範圍。

現北港朝天宮和新港奉天宮南北兩間廟宇皆傳神明靈力的靈驗，香火鼎盛信徒眾多，同樣標榜著地理傳說的風水寶地，同樣靠近溪水河流，不同的是其流水性質，一個環繞而過，一個直衝而下，一剛一柔形成陰陽不同屬性，兩廟都是備用了水龍脈之氣，但不同的流水特性造成不同風水屬性與哲學性質，也因此適合不同的神明立廟。

笨港溪以 S 型曲線劃分南北兩港位於溪之陰陽兩面形成兩儀對待屬性。朝天宮就位「北港高地」與「北回歸線帶」的交疊處，有先天現象，因高地而形成山海拱衛之勢，整體有後天八卦內涵，而北回歸線有天文曆法和氣候上的太極陰陽變化，針對朝天宮風水的穴位問題，其主要基礎條件來自「北回歸線、北港高地、古井」三者「天、地、人」的三才共構，並用「井水」為媒介以聚陰陽交匯之氣，次要條件為玉帶環腰的北港溪水龍脈。

經由以上的分析，兩廟宇的風水傳說憑證，含有多種隱喻象徵，影射在天、地理、建築佈局等等，以八卦為主軸，有完整易經的演化模式，包含「太極、兩儀、四象、八卦、六十四卦」，體現具有一致性的邏輯脈絡與內涵。展現出中國傳統勘輿特色。

第三節 建議

得以科技的角度傳承文化的氣息。表層硬體結構或製程技術可以改變，取代傳統，但傳統文化精神不能變質，也不可忽視。同理可觀，風水文化的演變，從早期的指南針、羅盤至今日的科學測量。

從風水文化基因的發展而言，因透過多樣化的解釋系統，而具有演繹能力，而在符號化之後，更具繁衍性。而最重要的載體就是手抄本。中國社會具有四千年以上使用文字歷史，文字的傳承與傳播，使風水文化基因快速傳播與演化得以深入民間生活，而成為牢不可拔的普遍觀念。其原型即是天人合一的思想，也就是在探討自然秩序而成就人文秩序。先民強調感應溝通，在感應關係（如陰陽五行）中強調天人合一，人參天地。因此，人是自然的一部分，人與人，人與自然有感應的可能。強調變動不居、生生不息，所以在自然秩序方面，不干涉自然，但要介入自然，役物而順化，完成自然秩序，找出感應的類型，以安頓人文秩序。

風水文化基因的原型透過陰陽、五行、八卦、形勢、理氣等「符號」（及表現型文化基因）進行演算，而不斷的演化。從文化基因學(Memetrics)的觀點而言，演化過程中有淘汰、有突變、有選擇等，而逐漸發展。而風水文化基因被選擇的最主要因素即在「滿足需求」。

從過去由殷商時期營建宮役的需求，至群體居住選擇之需求，最後因科舉制度，而為追求現世之個人福祉的需求，都在說明「滿足需求」這個因素在風水文化基因演化過程中扮演適者生存的最重要的判定標準。

本節提出作者對健全風水文化基因的具體建議如下：

（一）風水師專業組織客觀

過去風水師是官方承認的職業，相當於今日之專門技術人員的技師。元朝即設有陰陽學教授，並有管理風水師之措施。明太祖也設置陰陽學官。清朝「大清

會典」中，更規定：「凡相度風水，過大工營運，欽天監委官，相陰陽、定方向，諏吉興工，典至重也」。明白指出國家有重大工程，欽天監必須委聘專責官員，根據風水因素，作為選址、定方位及擇日興工之主要考慮。

在今日社會講究專業的要求下，如殯葬業者良莠不齊，政府也為了提升殯葬從業人員的專業，而在 2002 年七月公佈殯葬禮儀師必須取得證照之要求規定，大專相關科系畢業才有資格參加考照，無如證照，不得以禮儀師名義執業。

國內目前許多以風水師為名之執業人數甚廣，甚至成立工會者眾，素質良莠不齊，如能設立證照制度，仿效殯葬禮儀師及中醫師等證照考試，必能建立專業形象，並可提升風水之學術與研究之風氣。

（二）社會教育

以目前對風水的著作而言，大都是描述性、介紹性的文字，談不上研究，更不是學術討論。風水主要來自先民觀察人與自然互動關係的體驗。其間凝聚著中國古代哲學、科學和美學的智慧，反映了中華文化博大精深內涵。

國內對風水的研究，在各大學研究所的碩博士論文為數不少，但有關之書籍大部分是風水術的實用書，主要都是風水讀物，絕非是學術性研究書籍。僅止於「術(Know-how)」的層次無法達到「學(Academism)」的層次，且許多中文有關風水研究書籍，則都是大陸學者的研究成果。

目前有關風水的研究，從學者研究立場上大都是站在「原理主義」的立場上，而一般書籍是站在「實證主義」的立場。站在原理主義者對實證資料及操作系統並未充分了解。而實證主義立場之著作，卻又無法以經驗含意及系統含意的標準做深入探討。建議由相關學術單位結合民間非營利組織，創造一個科技整合研究的誘因與環境，進行整合之研究。

風水思想可以說是中國關於宇宙構成與作用的理念中，內容最具體系與最完

備的理念。風水的原則是為了使人為營造物與自然環境相調和以保持均衡而存在。對於風水文化的研究，必須回歸其原型，探討這個文化基因的形成與演化，從而由不同的表現型方式如建築、環境、哲學、社會、文化、美學、倫理、科學等方式與以闡述。如此才能使這個偉大的文化基因得到更好的演化空間，也更能促進人類社會的健全發展。

本研究探討之廟宇風水主要以歷史回顧及風水之形勢派理論進行探究分析，建議後續研究者可進一步由風水之理氣派理論之羅盤應用進行研究探討。本研究僅以北港朝天宮與新港奉天宮為個案研究，因此建議後續研究者可進行其他地方媽祖廟宇空間實地個案調查，予以提出歸納比較。



參考文獻

中文書籍：

1. 王士峰（2000），〈陽宅學與健康〉，尉遲淦主編，《生死學概論》，台北：五南。
2. 王士峰著（1988），《陽宅學入門》，台北：超玄堪輿同好會。
3. 王其亨主編（1995），《風水理論研究（二）》，台北：地景公司。
4. 王其亨主編（1992），《風水理論研究》，天津：天津大學出版社。
5. 林德政（1993），《新港奉天宮誌》，嘉義：財團法人新港奉天宮。
6. 林會承（1991），〈臺灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀〉，收於《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》，臺中：東海大學。
7. 林會承（1991），〈從儀式行為看臺灣傳統建築的意義及空間觀念〉，收於《歷史文化與臺灣》（三）（臺北：臺灣風物雜誌社（本文原刊登於《臺灣風物》），39（2）。
8. 林會承（1990），〈台灣傳統建築家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀〉，《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》。
9. 李乾朗，1996 增訂版，（1993 初版），《北港朝天宮建築與裝飾藝術》，雲林：北港朝天宮。
10. 李乾朗（1992），《北港朝天宮》，台北：雄獅美術。
11. 李鏡池（1982），《左國中易筮之研究》，載頤頡剛等編：《古史辨》，上海：古籍出版社。
12. 徐明福、張崑振（2001），《台南市的齋堂建築》（台南：台南市政府委託）。
13. 徐明福、張崑振（2001），〈台南市的齋堂建築〉（上），《南台文化》（高雄：南台灣文史工作室出版）。
14. 徐明福（2011），《雲林縣國定古蹟北港朝天宮樑枋彩繪調查研究暨修復計畫》，雲林：雲縣府。

15. 馮友蘭 (2009),《中國哲學史》(上),北京:生活、讀書、新知三聯書店。
16. 陳素雲 (2012),《尋找新港的歷史容顏》,出版地不詳。
17. 黃開國、唐赤蓉 (2004),《諸子百家興起的前奏—春秋時期的思想文化》(巴蜀卡社)。四川:巴蜀卡社。
18. 蔡相輝 (1995),《北港朝天宮志》,雲林:北港朝天宮。
19. 蔡侑樺、徐明福 (2012),〈日治時期北港朝天宮建築空間之變遷〉,《民俗曲藝》,台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會 (TSSCI)。
20. 葉至誠 (2000),《社會科學概論》(台北市:揚智文化)。
21. 關華山 (1989),〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉,關華山編,《民居與社會文化》(台北:明文)。

中文文章 (期刊論文):

1. 王士峰 (2002),〈中國風水學說之研究:文化基因觀點〉,《致理學報》第 16 期,頁 1-21。
2. 王士峰 (2001),〈從生命教育觀點探討中國風水文化基因系統〉,《第二屆生命教育與管理研討會論文集》,嘉義:教育部,頁 1-25。
3. 王士峰 (2001),〈從文化基因觀點探討中國風水學說〉,《兩岸生死學學術研究會論文集》,四川:四川大學,頁 33-70。
4. 王士峰 (2001),〈中國風水文化基因之研究---環境觀之深層意義〉,《第一屆環境教育研討會論文集》,嘉義:南華大學,頁 51-72。
5. 王士峰 (1989),〈陽宅學與健康理論〉,《第一屆國際生物能醫學研討會論文集》,美國:夏威夷大學,頁 165-199。
6. 王俊秀、江燦騰 (1996),《環境範型轉移過程中佛教思想的角色》,佛教與社會關懷學術研討會論文集,頁 43-64。
7. 徐明福、張崑振 (1999),〈台灣龍華派齋堂儀式空間研究:齋堂神聖空間模

型的建構》，《中央研究院民族學研究所集刊》，85，頁 1-58。

8. 徐明福、張崑振（1999），〈清治時期台灣齋堂空間秘密屬性之研究〉，《建築學報》，30，頁 81-97。
9. 陳碧（2008），〈周易對中國「風水理論」的影響〉，《船山學刊》，第 3 期，湖南：社會科學界聯合會編輯單位，頁 65-67。

中文學位論文：

1. 朱益宇（1995），《台灣民間信仰之寺廟廟埕空間之探討－以礁溪協天廟與慈天宮為例》（台北：台灣大學園藝所碩士論文）。
2. 張崑振（1998），《台灣傳統齋堂神聖空間之研究》（台南：成功大學建築學所博士論文）。
3. 趙工杜等四人著（1957），《北港朝天宮建築之研究》（台南：成功大學工學院建築工程學系學士畢業論文）。

古籍：

1. 西漢·司馬遷，《史記·孔子世家》。
2. 宋·吳景鸞著，《陰陽天機書表》。
3. 清·林清標，《敕封天后志》。

附錄一

訪談紀錄表

專 題 名 稱	北港朝天宮和新港奉天宮的歷史淵源及民間風水論述		
訪 問 日 期	2015 年 3 月 7 日	訪 問 時 間	上午 10:30~下午 1:00
訪 問 地 點	受訪者住所	訪 問 地 址	新港
受 訪 者	江光輝先生（現職：水林鄉公所 課長）		
訪 問 者	侯胤任	紀 錄	蕭煦旃

【訪談內容紀要】

江課長您好，謝謝課長撥空，非常謝謝藉由陳智賢主任的介紹推薦，得知課長對北港和新港媽祖廟有深入的研究，也長期從事相關宗教文化活動，對兩廟有相當的了解，所以預約一個時間來拜訪您，我在南華宗教研究所就讀，論文題目主要是編寫以北港朝天宮和新港奉天宮為研究對象，比較兩廟宇之間在廟宇建築風水上的探討，過去都沒有以風水層面切入去探究廟宇建築的相關研究，相信這個題材會是一個有價值的新觀點，還希望課長提供寶貴的分享與建議。



圖 1-1、新港拜訪水林鄉公所江光輝課長

Q1:請教關於北港朝天宮和新港奉天宮這兩座廟宇的建廟的先後緣由？

A1:早期新港奉天宮位於笨港稱為「天妃廟」，後來改名為「天后宮」，後因笨港溪河水氾濫，在兩次大水下，天妃廟損毀，居民都東遷至麻園寮也就是今日的新港，當時天妃廟之諸神、文物皆暫祀肇慶堂土地公廟，今日的新港警察分駐所)。關於建廟的先後確實有很多版本的說法，據我考證比較可信的說法是，清康熙時大陸有一個和尚叫樹壁和尚，樹壁和尚四處傳達佛法，在他身上帶有一尊湄州朝天閣媽祖神像。1620 年代，顏思齊初次渡台在笨港（北港）紮營，笨港（北港）因此在大陸沿海一帶享有名聲，樹壁和尚風聞當時笨港一切，帶著湄州朝天閣媽祖神像來到台灣笨港（北港）登陸，樹壁和尚初到笨港，舉目無親，沿途中辛苦走到朝天宮現址休息，將媽祖神像暫放在井口上，樹壁和尚喝完水，想再繼續前進時，不可思議的事情發生，放在井上的媽祖神像竟然搬不動，因此樹壁和尚亦無法向前行，於是當地居民一傳十、十傳百，當時的笨港居民都知道有一尊媽祖神像在古井上搬不動，附近居民成群圍觀，七嘴八舌，到最後因為神像不會講話，有人提議以正反兩個方向擲杯問媽祖神像意思，樹壁和尚在心裡早已經知道媽祖神意，但是他還是決定由居民自我認定、擲杯結果，媽祖神意決定不走，決定停留原地。天地萬物總有祂的不定規律，任何人也想不到當時的媽祖神像竟然在笨港的古井上不動如山，此段不動如山的神話卻引導出台灣三百年永遠的宗教信仰中心。看似神話的傳說，但也印證說明了為什麼朝天宮正殿神龕鎮殿媽是座址在古井上，當時的土地所有權人是一位大墾戶的陳立勳，陳立勳深信總有不可預知的神靈存在，於是把土地捐出來，由於當時建築物不發達，只以簡陋的茅屋供養，北港媽祖在三百多年前正式落地生根在台灣笨港（北港）被人膜拜。神明居住的地方，總有靈驗的事情發生，靈驗不是短時間所能證明，歷經了五、六年，1700 年在媽祖有求必應的情況下，笨港（北港）外九庄居民以瓦易茅 將媽祖神像由茅屋的供奉轉為瓦房的供奉，並將宮名命名為天后宮，於是由樹壁和尚從湄州朝天閣起一路伴隨宣揚佛法的媽祖正式定居笨港。

清朝康熙年代，媽祖神像正式進駐笨港，康熙死後，雍正王朝第二年，1724年當時雍正官府正式批准天后宮`僧人設渡渡人，以為媽祖香資，所謂的設渡渡人，以為媽祖香資意指宣揚佛法後願意捐助香油錢，官府不管也不抽稅，而當時天后宮的住持就是帶媽祖神像遠渡笨港的樹壁和尚。1730年天后宮改建，1751年天后宮第二代住持能澤又加以修護，1774年天后宮距上次修整已隔23年，棟樑丹青已斑白剝落，且因笨港地方日益繁榮起來，信徒越來越多，廟宇空間顯得狹窄，在當時笨港縣丞薛肇潢的倡導下進行重修，並立重修天后宮碑，現立於朝天宮後殿，此次重修共費銀一萬五千元，完成了兩座神殿，兩座拜亭及東畔的護室兩間，前殿奉祀媽祖，後殿供奉觀音菩薩。

Q2:漳州人與泉州人文化上的差異對北港、新港兩地之影響？

A2:乾隆十五年七月，風姨過境，北港溪上游，洶湧得河水，沖往北港鎮代天宮、昭烈堂、義民廟後面沖向台灣海峽，毀壞了媽祖廟，分割笨港街為笨港北街、笨港南街，然而每年輸送大量的泥沙向下游的潟湖注入，使得潟湖自北而南逐步陸化，生海埔新生地，因此北港溪流河港退為深居平原的內港，北港溪海埔新生地偏南，有猴樹港作為外港新河道將笨港畫分成笨北港、笨南港兩個區域，但是北港溪的侵蝕力卻仍然不斷向南施展，逐漸崩潰笨南港的街市村落，原居住笨南港的泉州人，只好向笨北港另謀發展。笨北港原是漳州人的勢力範圍，為了奪取生存空間，笨港地區漳、泉間械鬥無法避免，結果漳州人敗陣，只有另覓新地，往笨南港東方的麻仔園（今新港鄉。）「笨港、新港、北港」漳州人將沖毀的媽祖廟移植到麻仔園，透過當時水師提督王得祿德鼓吹，在嘉慶十七年，笨港媽祖廟在麻仔園重新建立，御賜奉天宮。笨北港辛苦的贏得械鬥後，經過三十年的奮鬥，咸豐四年（西元1854年），又急切在笨北港將媽祖廟蓋了起來，原本的恩怨，添加上古物的煙失，在媽祖信仰深入人心後，一段永遠纏繞不清的糾紛便出現在朝天宮、奉天宮之間了。北港溪經過千變萬化，應該安份守己，咸豐七年（西元

1857年) 又一次大水, 使得笨南港成為歷史名詞, 中剩下幾棟房屋, 整個地區都向麻仔園方向遷居, 而稱麻仔園為新南港, 從此笨港這個地名逐漸為人淡忘, 只剩下「笨北港」、「新南港」二個地名, 至於「新港」、「北港」這二個名詞正式出現。光緒末年, 北港溪老化於淺象芴瀉湖退化, 北港正式退出台灣港口陣容, 或許是媽祖庇佑, 代而取之的媽祖信仰, 吸引了全省各地的香客, 北港擁有一個永恆的發展。古笨港踩過 300 個歲月, 劇烈的河流侵蝕, 海岸線的西移, 早期得笨港正確範圍已經無法得知, 就著南壇(新港鄉)、北壇(北港鎮新街) 為南、北極限, 板頭厝附近為東界來描繪宅的輪廓, 可看出北港鎮是笨港現存最大的遺跡, 新港則是笨港衍化過程中, 不可抹滅的影子。新港早期民間藝術的巧思, 各色各樣「新港飴」的發祥地。奉天宮廟貌富麗有餘古雅不足, 缺乏專指導, 也是台灣幾乎都有的通病。廟內存有乾隆時代的香爐, 造型古拙可愛至於古匾真跡, 以王得祿將軍的最多, 王得祿雖是武將出身, 道光二年, 退休回鄉後, 對地方上的教育很重視, 策動興建「登雲書院」光復後, 人建造了文昌國小, 王得祿將軍的墓園、三山國王廟、「縣丞衙門基石」支遺跡。北港一直是台灣民間武術相當發達的, 媽祖出巡時, 宋江陣的威凜神武, 中年以上的北港人, 都很有兩下, 北港武術風行, 據說一方面受鄭成功手下一員大將, 人稱老總師薰陶, 另一方面, 北港大陸來台人士很多, 成份複雜, 為了自衛, 便拜唐山師父學藝, 曾經流行羅漢拳、太祖拳、達摩拳、宋江拳、白鶴拳可惜目前這些武術已有式微之勢了。北港媽祖為地方帶來了富裕, 然北港人何嘗不是努力用厚道、純樸、虔誠來呵護這份學藝, 儘管朝天宮每天湧來數以萬計的觀光客, 北港總是用自己的方式去接納, 多年來一直盪漾的濃厚鄉土氣息, 並未因過多的金錢掩埋而消逝。

Q3: 是否有聽聞從堪輿風水相關觀點去描述北港與新港兩地?

A3: 北港媽祖為什麼那麼靈驗? 據說因為得到龍穴, 媽祖剛好坐在龍喉上, 得到

靈氣之故。此龍穴相傳發源於阿里山，而媽祖廟位於北港市街內最高處，多次大水患都淹不到媽祖廟，甚至在光緒 20 年，北港街發生大火，全街幾乎被燒成灰燼，只有神靈威赫的朝天宮屹立不搖。台灣光復後，三元地理師來堪察，稱北港朝天宮是「元寶穴」，朝天宮正建於寶乳凸穴上，得天地靈氣，保人民福氣，所以特別靈驗。一般人建屋此穴，子孫必位至三公、富甲全國。又有另一堪輿者說媽祖廟是一「雞穴」，因得其靈氣，不只媽祖廟特別靈，也如母雞生小雞一樣繁衍不息，所以北港媽祖分靈海內外各地特別多，全台的媽祖廟有四分之一以上都自稱分靈自朝天宮，海外分靈也有 20 多國，朝天宮當稱為全球媽祖信仰之總廟。朝天宮媽祖是樹壁合尚由湄州朝天閣帶過來笨港，每隔幾年便會回到湄州謁祖。傳說有一年循例前往湄州，信徒焚香禱告，懇求媽祖指示坐何船隻，媽祖指示信徒乘坐舊船不要乘坐新船，信徒大惑不解，但媽祖神意不可違，眾信徒皆心懷不安搭乘舊船出發，去程平安無事，回程卻遭遇颱風，同行新船行駛速度較快，正好捲入颱風圈中，遭海水淹沒，媽祖所搭乘的舊船因行駛緩慢脫險，返回港口時才發現船底被巨浪衝擊出一個破洞，但被一袋米塞住，海水無法浸入船中，得以免除一場天災人禍。北港媽祖靈驗的傳說舉之不盡，心存善念，虔誠膜拜，北港媽祖會為你化解一切愁憂。北港媽祖神威全台將會生生世世被世人膜拜。

Q4:開台媽祖眾說紛紜，真正的開台媽祖是？

A4: 如果要討論肯定會討論到新港和北港為什麼會紛爭不已，就是有部份的原因，因為最古老的那一座廟在我們的說法就已經不見了，所以就裡面的媽祖神尊我們就分三座廟，北港、新港和六興宮，那北港朝天宮的說法是，它就是原本那一座最古老的那一座廟，那新港奉天宮的說法是後來古老的那一座廟，就是在北港新頂，已經被洪水沖毀了，所以它現在遷過來蓋這一座新的廟，在嘉慶十六年建好，在西元一八一一年蓋好的這樣，大概一個媽祖的生平跟媽祖來台灣的一個過程，那我們奉天宮那一尊最早的媽祖我說至少有三百八十二年的歷史，就是船仔媽

(台)，她這麼小而已她坐船過來，現在她耳朵有斷邊，你們如果有看見外面的那一張海報就是她那一尊。取名奉天宮傳說，那時候我們嘉慶十六年蓋好的，那時候王德錄在清朝算是官做很大的一個人物，在台灣人來講算是在清朝那時候官做最大，他就請嘉慶君來幫我們取一個廟名，所以叫做御賜宮號奉天宮，這是一個傳說，因為清檔案目前還沒有找像這樣子的一個狀況。

Q5:兩座廟宇在民間的相關神蹟？

A5:奉天宮原本不在這個地方，原本它是在笨港，那笨港經過了幾次洪水的氾濫之後，笨港天后宮被沖毀了，那時候的當地居民們就把一些舊衣物跟媽祖，請到這邊，然後這邊原本叫做麻原寮，那這裡本身就有一些居民在居住，對於以前的舊地名叫做打貓始打麻原寮庄，這裡的地勢比較高，所以人就往這邊移動，那移動到這裡來的時候，這裡本身並沒有奉天宮的存在，就先把媽祖供奉在土地公廟，我們總共在那裡供奉了十二年，聚集當地的士紳和民眾，有錢的出錢，有力的出力，把奉天宮蓋起來，所以遷到這裡來的時候，到落成總共十二年的時間，我們落成的時間是在一八一一年落成的，那落成那時候，王德錄將軍就請了那時候的皇帝來取奉天宮的宮名，奉天宮裡面的神像除了船仔媽之外，就是我們所稱的開台媽祖，祂已經來台灣三百八十二年，那一尊是一六二二年來到台灣的，那祂為什麼稱為船仔媽，就是從大陸來到台灣，以前的資訊不是很發達，所以經過台灣海峽，台灣海峽又稱為黑水溝，其中所藏的旋渦和暗潮很多，所以要經過台灣海峽到台灣來並不是一件很容易的事，大部份的移民都會請媽祖到船上來，保佑他們的航海平安，媽祖是航海女神，所以每一艘船幾乎都會一尊媽祖供奉在船上，來到這個地區的第一尊媽祖，我們就稱為開台媽祖，船仔媽的意思就是保佑航海平安，除了這一尊之外，裡面還有很多的媽祖神像，又分為五媽、三媽等等，五媽、三媽那是怎樣分的，大部份就是說依照人民的需求，想要請媽祖回去解救他們自己家裡的事，或者是娶媳婦的時候，就會請媽祖當地的主神去做主，所以當

地的人很多都會請媽祖的金身回去供奉，所以就有一系列的媽祖出外，為了好區別，才會有三媽、五媽的出現，還有交辦會的制度，就是一個媽祖會裡頭，有一些基本的成員，就是有媽祖的慶典時，替媽祖來抬轎子和服務，這些成員在奉天宮有十四個人。媽祖和北港之間的關係，就提到了在入宮的事，在笨港地區游來一塊樟木，民眾就把那塊樟木撿起來放在倉庫裡，準備是用來升火用的，結果一個晚上就發現那個倉庫在發光，後來就把那塊樟木被刻成三尊媽祖，前頭是大媽、中間是二媽、尾巴是三媽，那時候相傳，三媽那個時代非常興旺，因為三媽是黑面三媽，又因三媽很靈驗，所以大家搶著要供奉三媽，那時候正直笨港溪氾濫，文物就分散了，又大家要搶著供奉三媽，所以王德錄就出來做主，他就說：大媽、開台媽留新港奉天宮，二媽請去北港朝天宮，三媽請去公館，王得錄到年老時，他選擇溪北養老，所以他就把三媽請到他的公館去供奉，後來他的子孫就把媽祖請到本尊溪北的一個主廟，那個地區的一座玄天上帝廟，因為王得錄是一品將軍，是他請過去的，所以那一間廟就變成媽祖是主神的廟，而旁邊的副神才是玄天上帝，所以這三尊媽祖分開的時間點就是在這個地方。現在我要口述的是較具真實性的傳說，就是稱五媽為太平媽，那祂為什麼要稱太平媽呢？這是民眾賦予祂的，祂這一尊的由來並不是奉天宮所雕刻出來的，祂是由一位假和尚，不管是奉天宮也好，或是朝天宮也好，都有一個專門雕刻的師傅，但是奉天宮已經沒有比較屬於佛教禪宗方式雕刻的師傅了，所以就有一個假裝是我們奉天宮裡面的師傅的名字，到處去行騙、化緣，因為他是跟我們這個師傅是同鄉又同名，大家全村的人都知道奉天宮有一個師傅是叫什麼名字，可是並沒有見過本人，所以他就仿冒了一尊媽祖，把那一尊媽祖搬出去行騙，因為他要回大陸去，所以要出去行騙，很奇怪的是他走過的每一個地方，只要那個地方有瘟疫有災難，他走過去時大家都會很平順，所以大家都稱祂為太平媽，到了西螺，往南走到了台南之後，再往北走，到關渡後就回唐山去，那他行騙到關渡的時候，他就覺得錢已經賺飽了，可以回到大陸去了，所以他就把媽祖放在關渡宮，人就自己回去大陸了，

關渡宮就這樣子接收下來了，他就說要大陸幾天之後，就會回來請回媽祖，然後關渡宮也不覺得有什麼問題，過了一段時間他們也都覺得自從媽祖來了之後，這個地區都很平安，所以也就這樣子供奉祂，突然有一天媽祖就起乩在一個人身上，表示祂想要回新港奉天宮，意志非常堅決一定要回新港奉天宮，關渡宮方面沒有辦法去抵抗神祇，所以就寫了一張公文下來，表示說你們有一尊媽祖在我們這邊，請你們來請回去，可是我們這邊的管理委員並沒有看過這一尊媽祖，接到這張公文時，覺得很納悶為什麼會有一尊媽祖，沒有記錄在裡頭，就認為人家既然已經寫公文下來了，只好上去看一下，在還沒有上去以前，關渡宮並不想要我們的管理委員把媽祖請回去，所以就雕刻十尊和原本長得一模一樣的媽祖，故意要刁難我們，就說認到了，太平媽就讓你們請回去，結果我們的管理委員非常頭痛，但那天晚上托夢給他，叫他不用擔心，你隔天去認的時候，只要認臉上有一顆痣的那一尊就是了，就可以把那尊請回來，早上他們去認的時候根本就認不出來，結果有一隻蒼蠅就飛飛飛，飛到那一尊媽祖的額頭上，停著就不走了，我們認出來就是這一尊了，關渡宮只好讓我們請回去。

實地訪談紀錄



圖 1-2、新港奉天宮,全台唯一金虎爺



圖 1-3、新港鄉的大興宮

新港鄉的大興宮，主祀保生大帝，坐西朝東，座落在大興村中正路和大興路的交叉口上。



圖 1-4、新港鄉的大興宮



圖 1-5、廈門市青礁慈濟祖宮理事會貴賓蒞臨新港大興宮之合影紀念



圖 1-6、廈門市青礁慈濟祖宮理事會貴賓參訪新港大興宮之現場實紀



圖 1-7、大興宮後廂房於清朝時期成為笨港縣丞署之所在處



圖 1-8、介紹大興宮重修喜捐緣金名碑之由來



圖 1-9、大興宮重修名碑之樣貌

雲林縣的北港鎮和嘉義縣的新港鄉南港村一帶，過去被叫作「笨港」。清康熙五十五年(西元 1716 年)，笨港街設置笨港公館。十五年後，即雍正九年，福建總督劉世明認為笨港地區煙戶繁多、姦良莫辨，於是上奏添設縣丞一名，因此而有了笨港縣丞署。

縣丞署最早是設在笨港街的磚仔窰，一直到雍正十二年(西元 1734 年) 才遷至北港溪南岸的板頭厝，也就是現在的新港鄉板頭村(相關資料引自古笨港縣丞署)。

儘管如此，事實上並沒有人知曉笨港縣丞署在板頭村的正確位置，唯一確定的地點只有新港鄉大興宮的後廂房(如上圖大興宮後面)，曾做為縣丞署的其中一個處所。

清乾隆九年，笨港街由里人集資興建保生大帝廟，完工後的大興宮後廂房甚至在清朝時期成為笨港縣丞署的所在，也曾用做登雲書院的講堂(相關資料引自古笨港縣丞署)。

嘉慶年間(西元 1804 年)，大興宮老廟從古笨港遷至現址，期間遭逢水患和地震，數次重修。直到台灣光復後盛況不再，乏人管理，堂內重要文物屢遭宵小盜竊，直至今日已殘破不堪，甚是可惜(以上相關資料引自大興宮)。

儘管大興宮的重要文物保存不易，然而廟堂上的彩繪石雕、龍柱畫樑還是頗有可觀之處，已被列為三級古蹟(以上相關資料引自大興宮)。



圖 1-10、大興宮保存多幅超過 200 年以上的匾額。

