

移動的身體——一個繞境儀式的分析

林 開 世*

摘 要

在宜蘭五結鄉利澤村永安宮的媽祖繞境儀式，是一個變動又缺乏共識的超村莊聯合慶典。它對外宣稱這是本地區固有的風俗習慣，由各庄頭共尊最古老的廟宇來團結不同的人群。但一旦我們進入儀式的實作過程來做分析，各種矛盾緊張，不同角度立場的解釋，參與者的不同動機，都會浮現出來。不再以社會反應論或功能論的觀點來看待民間宗教活動，我想藉由這個個案中顯現出來的儀式動態平衡與緊張，為臺灣各種儀式變遷的現象，提供一個可能的解釋角度。

關鍵詞：繞境、神像、臺灣民間信仰、儀式、祭祀領域

一、繞境的研究

就漢人民間信仰來看，繞境就是將原來在廟中坐鎮的神明，在神明生日或重大祭典時，請出廟巡視祂的信徒所居住的鄰里，然後再返回廟中的儀式活動。具有消災驅邪，保佑四境平安的意義。這個從神明（神像）由靜態與內部，轉為動態與外部的空間移動固然是短暫的，通常卻是一間廟宇能否興旺的關鍵活動。這種繞境活動背後對神明靈力性質的假設是領域性的（territorial），而不是普遍性（universal），具有透過分類、區分社會空間，表現一個地方性的集體力量的含意。相對的，一間像佛教那種普世型宗教的寺院，就不應該會有繞境的活動，佛教的教義是對世人普遍的救贖，因此它的空間

* 作者係國立臺灣大學人類學系助理教授。

觀是比較抽象而不分化，不會特別去劃定自己的社會界限。雖然臺灣的很多佛教受到民間宗教的影響，也常有繞境的活動。¹

繞境儀式普遍存在於鄉鎮與村莊，可以說是臺灣最常見的儀式性活動，有關它們的描述也散布各種有關臺灣民間宗教的研究中。一般來說，有庄廟的地方就會有繞境。它的規模不必太大，只要庄內各角頭分攤工作，扛神轎、執旗、敲鑼打鼓等等就可以舉行。稍有財力的，可以量力請來各種南北管陣、藝陣、西樂隊、童乩來增添熱鬧。但無論大小，繞境的隊伍，很少會超越其神明的祭祀轄境。庄廟層級的繞境通常只有半天或一天，行進的路線也很有彈性，可以特別應庄內人的要求，轉進去某個巷弄，甚至進入住宅，做一些驅邪的活動。

然而繞境也可以發展成相當龐大的系統，像臺灣西南沿海有名的五大香：臺南縣學甲鎮的「學甲香」，臺南縣麻豆鎮代天府的「麻豆香」，臺南縣佳里鎮金唐殿的「蕭壠香」，臺南縣西港鄉慶安宮的「西港仔香」和臺南市安南區土城聖母廟的「土城仔香」。他們結合了十幾甚至二十幾個村，組成龐大的香陣，繞起境來動輒三天以上，並且以華麗精采的「蜈蚣陣」爭奇鬥豔。這一帶的人稱這種大型的繞境為「刈香」，有別於小型的繞境，稱為「瘟庄」（黃文博 1990: 255-56）。²但無論是「刈香」或「瘟庄」，即使規模場面相差甚多，其實基本的目的與形式是相似的。而這些目的與形式，再與另一種類似形式的陣頭隊伍——進香來對比，就會更加的清楚。

在臺灣進香與繞境都是指神明與信徒一同出廟遊行，繞行某個特定的領域，然後返廟的儀式性活動。它們的行進隊伍在組成的陣頭或香團上，往往難以區分。然而出遊的目的與意涵，卻具有重要的差異。進香的目的是離開神明的祭祀轄區，返回祖廟請火，因此它具有清楚的起點、終點與回程。它離開轄區的目的是去尋找一種超越性的力量，來再度加強或更新神明的靈力。而繞境則是請出某一個地方的主祀神明，領頭出巡祂的轄境，藉以綏淨地方。它通常都有清楚的範圍與路線，不會有請火或謁祖的儀式。而其主要的目的是在原來已存在或曾經存在的勢力範圍內，繼續鞏固其影響力。

1 例如臺南縣東山鄉碧軒寺的觀音佛祖出巡四十幾天，走過二十個村里，是一個佛教與民間信仰混和而成的廟（黃文博 1989: 126-134）。

2 「瘟庄」原來是「瘟王出巡，行過庄頭」的意思，今天已經成為臺南一帶「角頭性繞境」的代名詞（黃文博 1990: 註2）。臺灣北部附近也有聽到所謂「溫庄」或「淨庄」的說法。

從空間移動的角度來看，進香是在兩點間移動，而且是由低階的層次往高階的中心點前進，到達後，再由高階點返回低階點。雖然這個高低階序可以是想像的，不必然是地理上的。至於繞境，則是一點為中心，往外繞圈子；它要藉由移動，劃出一條界線來定義一塊同質性的空間範圍。前者是垂直的移動，要脫離當下的社會生活，尋求一種超越式的經驗；後者則是水平的移動，強調在特定領域中的人和物都會被一體的對待。

更進一步來看，進香與繞境其實是兩種互補，又交互增強的儀式，一種是把外在的力量，透過香火的中介，轉化為社區的靈力；另一種則是把社區自己的力量集中起來，對外宣示其界線。一個是開放性，並同時生產出集體與個體的差異性與相似性（Sangren 2000）；另一個具有界限性，要透過集體的行動，將內在的差異性作暫時的消彌。

當然這些有關兩種神明出遊形式的描述，只是一種理想型的建構。事實上，在臺灣有些進香會演變成爲繞境；而超庄頭的繞境，也具有生產社群差異性與相似性的效果。像有名的大甲鎮瀾宮媽祖到北港進香的活動，在 1988 年後，因爲大甲廟方提高了進香的層級，直接到湄洲祖廟後，就不在臺灣本島內作進香，而代之以繞境。並從此與北港朝天宮決裂，而香團也轉向新港的奉天宮去做繞境。但是由於這種繞境所通過的範圍，並無法說是祂的管轄區域，鎮瀾宮與沿途其他的大廟之間的關係，只能說是「交陪」，而不是巡視。因此，這種繞境就成爲走出社群的界線，卻沒有往超越的高處移動，只是在水平的層次，繼續對轄區界線應在何處進行談判與妥協。

至於超庄頭的繞境，雖然也是在幾個社群之上，嘗試以平等的移動來製造更大集體的同一性。但在聯庄中心的主廟，必然要在儀式上，製造出中心與邊緣、古與新、或傳統與現在等等的區別，以確保轄區的不同庄廟之間的階序。因此，它不只是有同一性，也具有繁衍社群間不平等關係的面向。它的移動所產生的空間，是同時具有同質性的水平層面與異質性的階序層面。

另外還有一種繞境的形式，可以以臺北盆地南部的尪公信仰爲代表，這些在石碇與坪林一帶的散村，沒有固定的村廟，而是在每年的春秋季分別前往景美集應廟迎請保儀尊王以及木柵忠順廟的保儀大夫來繞境，驅除蟲害、保佑豐收。這些小的聚落之間沒有清楚的聯盟關係或中心點，只是共同輪流供奉尪公，在本村繞完後，就送到下一個村，村與村之間除了緊鄰的聚落互相有連絡交往外，往往並沒有整個尪公繞境範圍的區域大小與社會關係的圖

象（林傳凱 2007）。而這種多個庄繞境所形成的範圍，雖然有界限的意涵，但是這種祭祀領域，沒有中心，沒有形成離心力或向心力的動態過程，是介在地方與非地方之間的空間；既不是社會學意義上的聯庄，也不是各自獨立的村落，它們的繞境就無法簡單的描述為具有開放性或界限性的性格。

可能是因為繞境的現象太過普遍，而其宗教社會功能又非常的明顯。目前有關的研究，除了像李豐楙（1993）對東港王爺繞境的儀式其宗教象徵意涵，作過深入的探討。大部分的著作都只停留在對繞境作外部描述性的分析。特別是有關其陣頭如何組成，各種不同層級的繞境是如何組織安排，轄境的範圍與界限如何劃分等議題（黃文博 1991, 2000; 林會承 1999; 陳建宏 2005）。對這種可以簡單也可能非常繁複的儀式現象本身，相關的研究遠比不上像對朝聖（張珣 2003; 黃美英 1994; Sangren 1987, 2000），或陣頭（Sutton 1990, 2003）的儀式分析，那些豐富的成果。

一般來說，過去對繞境儀式的解釋大略有兩個方向，一種是將繞境視為地方社會階層結構的反映，具有再現集體意識、呈現地方團結的意義。這種看法往往結合祭祀圈的研究，將繞境與否視為庄廟能否構成一個主神祭祀範圍的重要指標（林美容 1986）。另一個方向則是將這種繞境儀式，視為一種重新再製歷史記憶的機制，將該地區的移民定居及散布路線再次回溯，以肯定彼此社區居民之間的歷史淵源。像黃文博指出西南的刈香的路線與參加的村里，其實是反映了該地區移民從原來的聚居地，繁衍分散出來的歷史；另外，有許多參加繞境的庄廟，都是從祖廟分靈或分香而出，繞境是一種返回原生地的宗教活動。而 Sangren（1987: 86）也注意到大溪地方的繞境中的各種工商業公會，其實已經不再有昔日的重要性，但仍然維持著它們的陣頭，一方面確認傳統的重要，一方面見證大溪的社區歷史。

這些解釋都具有一種保守的社會控制論傾向，將繞境儀式視為一種社群當中的掌權者或權威結構，用來繁衍或加強社會既存關係的機制。而繞境儀式中所展現的階序與產生的集體情緒，被視為可用來肯定傳統規範的價值與意義。

然而，從田野以及歷史材料來看，有的繞境儀式百年來都非常穩定，有的卻是不斷的在變動。許多庄廟與主廟發生爭執，由原來的祭祀網絡中脫離；有的庄廟加入附近比較興旺的繞境活動，造成祭祀領域的擴大。如果繞境是真的具有再製繁衍社會分類與差異的效果，那為何有些儀式在政治經濟結構

穩定的情況下，會分裂與重組？有些儀式在社會結構激烈的變動下，仍然維持不變？這些變化只是反映了儀式背後的社群之間的政治經濟上的變動嗎？

本文將從 Bell (1992) 所主張的那種儀式化 (ritualization) 觀點來檢視臺灣宜蘭縣的一個跨村落的繞境儀式。不同於那種將儀式視為一種社會團結或控制的功能性機制或者表達、反映社會結構的象徵媒介。本文強調的是儀式行動過程的本身，如何構成一種能讓權力的複雜關係展現出來的框架。這樣的觀點，深受傅柯的權力觀的影響，主張權力不是一種可以被擁有、累積的概念，而是由社會關係與實踐所建構。而其中又以身體與策略作為討論的焦點。儀式的效用就是透過身體這種既是權力的作用對象，也是權力組成成分的場域，讓參與儀式的人不自覺或不自主的跟隨著既定的程序，去體現其實是被設計安排出來的時空架構與關係。這個過程會生產出階序性的不平等關係，但這個關係不是反映了社會政治的現實，而是指涉到儀式本身所建構的環境與規則。也就是說儀式不是服務於權力，它本身就構成權力。

這種觀點下，另一個面向的意義就是，儀式不是只可以製造階序，整合社會關係，它本身就是個系統，可以定義、定位在其中的各種身體、物品與行動。而且伴隨這些策略性安排而來的就是這些被挪用的參與者，具有自行解釋、抵抗、誤解、敷衍、利用的可能。這是因為儀式既然是一種透過社會性的身體來體現與投射各種設計出來的分類與組織，那身體本身與儀式互相建構、互相參照，關係永遠不會是單方面的由上而下的宰制，而是兩者之間的配合與默許。因此，參與者參加儀式的動機與經驗，一直都是在自己與自己、自己與他人、自己與群體之間交涉與妥協。在一個相對上比較同質性的群體，具有對一些儀式中的象徵較強的意義上的共識，儀式確實可以用來增強社會團結，並達到建立起某種程度的一體性的效果。但那不是以一種透過儀式來促使參與者接受某種信仰或意識形態的方式，而是賦予參與者的身體一種能動性，讓他們能意識到自己擁有某些實作知識，可以透過參與來經驗一種更超越的力量，雖然這種力量的來源往往不會被清楚的認識。因此那種社會團結的功能不是蘊含在儀式本身，而是在於參與者之間所擁有的能動性如何互相配合、贊可。如果參與者之間對儀式所要肯定的階序關係沒有很強的共識，那儀式可能會被參與者用各種方式所抗拒、挪用或再解釋。

本文所要分析的宜蘭五結鄉利澤村永安宮的媽祖元宵繞境，就是一個缺乏共識的超村莊聯合慶典。它對外宣稱這是本地區固有的風俗習慣，由各庄

頭共尊最古老的廟宇來團結不同的人群。但一旦我們進入儀式的實作過程來做分析，各種矛盾緊張，不同角度立場的解釋，參與者的不同動機，都立刻浮現出來。不再以社會反應論或功能論的觀點來看待民間宗教活動，我想藉由這個個案中顯現出來的儀式動態平衡與緊張，為臺灣各種儀式變遷的現象，提供一個可能的解釋角度。

二、利澤永安宮的繞境儀式

（一）利澤村

本文所討論的永安宮是宜蘭縣五結鄉的利澤簡（或簡稱利澤）村中的主要廟宇，供奉天上聖母，號稱是附近利澤地區八大庄的「主母廟」。它的祭祀網絡以今天五結鄉的利澤、成興與季新三個行政村為主，並可以延伸到更南邊蘇澳鎮的龍德與頂寮兩里。形成一個在冬山河與新城溪之間的小區域。廟中的管理委員對外宣稱永安宮是宜蘭蘭陽溪以南最古老的媽祖廟，所有溪南的重要媽祖廟像羅東的震安宮和蘇澳的南天宮都是由此分香而去，只是現在這些廟發達後，都已經不願意認祖。當然這個說法不一定會得到別的大廟的認同。永安宮的元宵繞境與「走尪」活動，近年來被列為是宜蘭地區重要歲時節慶，每年的農曆元月十五日總會吸引可觀的人潮前來此地參觀慶典，並參加地方政府在此配合舉辦的各種民俗表演活動。利澤簡儼然已成為宜蘭縣一個重要的觀光景點。2007年，建築還未滿百年的永安宮，又以其建築藝術的特殊保存價值，被指定為縣定古蹟。而整條利澤簡日據時期留下來老街與廟宇，更被文建會列為值得以「區域型文化資產環境保存」的方式來保留的據點，現在正在規劃可能的保存計畫。

然而即便外界如此重視本地，這個外界文化人眼光中重要的聚落，仍然無法掩飾其經濟持續衰退，人口老化的窘況。如何將他們的文化資產轉化為經濟發展的資本，是當地人日常生活中，時常關心討論的議題。

利澤簡位於五結鄉的東南方，往東邊即為太平洋海岸，往西則接冬山鄉，往南緊鄰成興村，連接到蘇澳鎮北邊的龍德里，往北為五結鄉的季新村。本村最重要的交通要道有二：一是通過村鎮中央的省道臺七丙，西通羅東，南抵龍德工業區接濱海公路；另一是村東邊的北部濱海公路，北通壯圍、頭城，南經馬賽可至蘇澳。

利澤簡所在的五結鄉是在日據時代中期才形成的行政區。當時日本殖民政府的規劃構想是將宜蘭地區分為三郡：宜蘭、羅東及蘇澳。這三郡，以兩個小型都市為其中心（宜蘭市、羅東），再規劃周圍鄉村為其腹地，每一個庄大致的人口相近，一方面適於管理，一方面也因應許多因交通網興起所產生的新街市。整個宜蘭區成爲一塊清楚整齊的兩個都會區及工業港，三個發展圈。

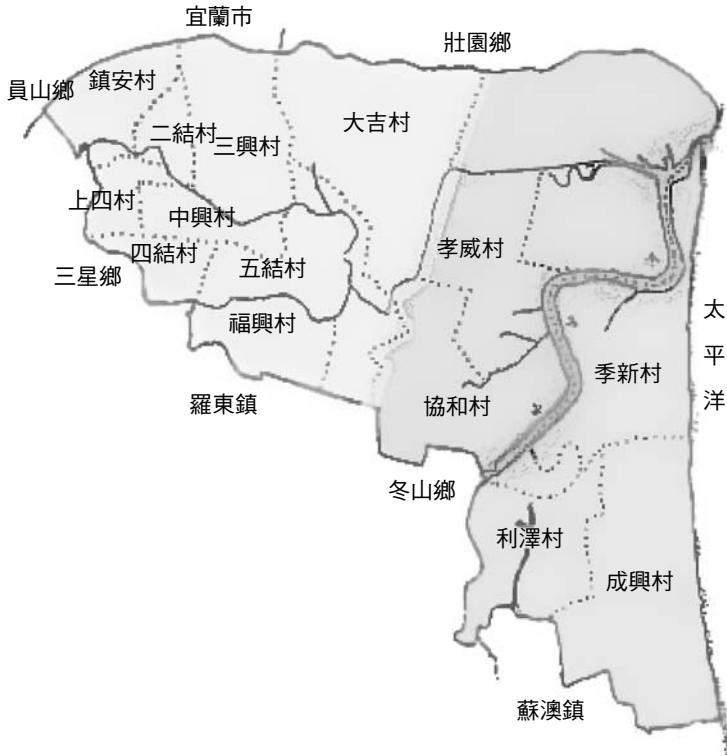
而五結鄉也由於作爲羅東鎮的農業腹地，逐漸獲得相應的經濟與地理重要性。於 1924 年的統計資料中得知：五結鄉與宜蘭境內其他的農業腹地，如：員山鄉、壯圍鄉、礁溪鄉、頭圍鄉、冬山鄉等一樣，都擁有 16,000 至 17,000 左右的人口數。直至日治末期，鄉鎮內的人口有小幅增長但之間差距並不大。可見得此一行政區劃分的結果，使整個宜蘭有兩個清楚整齊且人口均勻分布的發展圈，並加上一個開發中的國際商港。³

這個極爲機械理性的藍圖落實到五結鄉，就意謂著必須將清代以來原本依據地理環境及水利渠道所劃分出來的抽稅單位——堡，打破並重新組合。五結鄉實際上就是將當時三個堡：茅仔寮堡、二結堡、利澤簡堡，各一部分切開，重組成一個全新的行政區，以位在幾何中心的五結作爲行政中心，西北是二結、四結等村，東南則是以利澤簡爲中心的三個村。

所以從設鄉開始，其實五結鄉就是一個純爲行政方便所建立的單位，它其實包括了三個相對上分開的三個生活圈。各自有其主要的廟宇以及祭祀網絡。而日後的發展雖然透過選舉及鄉公所的資源分配，達到某種程度的整合，但是這三個小分區的分野，仍然是五結鄉政治上及生活上最清楚的界限（見圖一）。

利澤簡一帶的三個行政村：利澤、成興與季新，所形成的分區，基本上由冬山河與五結鄉其他部分隔開。這個區域內人口約一萬人，主要聚落沿著臺七丙道公路兩邊分布。此區生態上爲近海沙丘帶以及冬山河下游以東的沼澤低地，水患頻繁，自清代以來就是相對上農作比較困難的地區。民國 66 年冬山河截彎取直工程後，長期的水淹問題才得以解決。然而就土地的肥沃度及農田的規模而言，本區都比不上隔壁五結地區，那裡爲臺灣重要的優質米產區。本區的東半部爲沙丘爲主的環境，有一些旱田和漁塭，耕種不易，人

3 見石計生，《宜蘭縣社會經濟發展史》（宜蘭縣政府，2000），頁 71-74。



圖一 五結鄉區域界線圖

口也不多。臺丙道公路以西的五十二甲低地的農民，經常全年只耕種一季稻，另外一季則接受政府休耕補助、讓土地閒置。整體來說，水稻雖然仍然是本區主要作物，但就生產成本來看，其實已經無利可圖；在 2003 年臺灣加入 WTO 之後，一般食用米更是沒有什麼市場競爭力，只有一些特別的優質米，才能繼續維持耕種的價值。這個地區的工商經濟活動規模都不大，成興村往南到蘇澳龍德里一帶有一些小機械工廠、零件廠、成衣廠、冷凍廠提供就業。季新村的海邊有一片海產養殖區，清水聚落那裡還有一些到蘇澳出海的漁民。沿著省道臺七丙，有一些餐廳、超商、民宿、咖啡冷飲、機車行、修車行，是冬山河風景區延伸出來的商區。此外，還有許多的年輕人都在羅東或宜蘭市的工廠上班。最近興起的一個產業，是配合觀光產生的地方土產店，販賣當地特產的鴨肫、鴨肉、蜜餞以及花生。

利澤簡是五結鄉治下的村級行政單位，事實上是兩個村落，日據時代的小字——利澤及福德，以及一堆分散的小聚落——五十二甲地（日據時代為大字）所組成。

利澤簡居民主要分布在三條南北狹長平行的道路兩旁，中間為一條商業零售業的老街，老街底是媽祖廟（永安宮），以及一個服務三村的傳統市場；平行於西邊的是省道，兩旁有一些新的飲食店與雜貨店，服務開車往冬山河與傳統藝術中心的觀光客；老街的東邊有另一條平行的小街，主要為住宅區，夾雜著幾家零售店與小吃。原利澤簡這一部分的村人居民以老街為中心往東北方分布，以零售業和服務業的商人為主要組成分子，而在老街西南方與東方則為原福德村人的分布範圍，中年以上的居民，則以從事傳統農漁業者居多。當然近三十年的經濟發展，相當程度地改變了這樣簡單的劃分，大多數的農人，都有其他的副業，但是在村中走動，還是可以感受到兩個部分的人在想法上、生活型態上有所不同。

省道的西邊到冬山河岸這片農田，原是一片沼澤低地，水患頻頻，稱為五十二甲地。此地有十幾戶農家，散居在林和源圳、五股圳的旁邊。它們雖沒有形成集居的村子，但是生計方式一致，有一座自己的土地廟和一座開臺國聖廟（鄭成功）為聚落信仰中心，是具有高度內聚力的一群人。但是因為他們人數少，經濟情況不如市街上的住戶，對利澤簡的事物沒有太大的影響力。利澤簡裡的利澤或福德村的人談論村中公共議題，或資源分配，也都很少注意到他們。但是利澤簡上，有許多有影響力的商家或住戶，其實是由五十二甲陸續搬出來的。

利澤簡依據五結鄉戶政事務所的資料，在民國 79 年（1990 年）共有 26 鄰，673 戶，2,996 人，其中男 1,583 人，女 1,413 人。2002 年時，鄰數不變，戶數增為 728 戶，人口反而減為 2,794 人。但是這個設籍的數目和實際居住在此的數目有點出入。實際上，本村中有相當多的年輕人雖然仍在此設戶口，事實上因為職業及上學的緣故，長期都居住在外。此外，許多人白天都在外面上班（羅東和宜蘭最多），晚上才回村子來。還有幾個生意人，每星期一清早開車到臺北上班，一直到星期六才回家度週末。所以日常生活中，在村子的街道上看到的人以上學的小孩與老人居多。到了星期天和假日，就會有許多轎車從臺北、羅東來，街道上突然出現許多年輕的臉孔。

本村的大姓為：林、何、賴、簡、康等。其中以林姓為最大，但是林姓

的人並不屬於同一個宗族。其中比較有名的有所謂烏石林、港頭林和良功林三支，各代表來自不同家鄉的林姓族人。此地沒有宗祠存在，也沒有清楚的宗族意識，事實上，家有系譜的人不多。雖然同一祖先姓氏的人大致曉得互相之間有關係，但是除了最親近的家族成員，沒有必然存在互助或通財的關係。舉一個當地林家的例子中，兄弟分家後，財產各自經營的結果造成極大的差距，再加上雙方發生過衝突後，現在已經不常往來。村子裡人雖然不認可兩兄弟的關係，卻不認為有錢的兄弟有特別的義務來幫助他的兄弟，只是道義上有困難的時候有幫助就可以了。然而同宗的關係仍然在許多場合有合作及互相支持的可能，但是必須和其他關係，例如同事、同學等競爭，不必然有較高的義務性。

村中雖然沒有宗族，但是卻有一間王公廟供奉由福建漳浦縣烏石地區的林家攜帶來臺的廣惠尊王。廣惠尊王雖然傳說是東晉的謝安，但據《漳浦縣志》記載：「謝東山廟，浦鄉里在處皆有之，相傳陳將軍自光州攜香火來浦，五十八姓同崇奉焉，故今皆祀於民間。」⁴可見謝安廟在漳浦的傳播，不但歷史悠久，而且深入民間。依據林祥瑞的調查，在漳浦的廣惠尊王廟，至少有十四座，⁵而在烏石地域內就有邱厝社、潭仔頭社、橋頭墟社、石牛尾社及烏石大廳東北側等五處。⁶因此，「烏石林」遷移到此時，就以廣惠尊王為他們的保護神，王公廟也被地方人士視為烏石林家族的家廟（廖正雄 2007: 2）。

烏石林家族的一支，林木溪與林木火兄弟，曾經是日據時期利澤簡地區最具名望與財勢的仕紳，現在的老廟就是當年他們出來捐募修建而成的。但是戰後他們因為投資糖廠失敗，家族迅速的沒落，成員紛紛搬離此地，造成王公廟年久失修，已經不復當年的光彩。

4 見清·陳汝威修，清·林登虎纂，清·施錫衛續修，《康熙漳浦縣志》，清康熙三十九年刻，清光緒十一年續增，排印1936，卷二〈方域下〉，第1冊，頁14。此外《漳州府志》亦載：「謝廣惠王即晉謝安石也，陳將軍元光奉其香火入閩啓漳，漳人因而祀之」。出處：清·李維鈺修，《漳州府志》（據美國哈佛大學燕京圖書館藏清乾隆四十二年刊嘉慶十一年特通阿補刊本攝製，美國猶他州鹽湖城：族譜學會，1978）。

5 見林祥瑞，〈漳浦的「王公」信仰〉，《臺灣源流》12(1998): 99-107。

6 其中邱厝社的廟於民國30幾年時荒廢，參見林拱海主編，《浯江烏石林氏族譜》（族譜編纂委員會，2002），頁480。

(二) 利澤簡港地區的歷史與永安宮的發展

蘭陽溪把宜蘭平原截為兩段，也就是宜蘭人慣稱的「溪北」與「溪南」。而溪北與溪南各自有其主要的溪流貫穿期間，在清代，溪北的各河川總稱為西勢大溪，流經平原與海邊的沙丘後，在頭城附近合流出海稱為烏石港；溪南有「清水溪，末流與濁水合」，在海口附近形成一個港口。這個港口因為河道流經噶瑪蘭的加禮遠大社，所以又稱之為加禮遠港。《噶瑪蘭廳志》記載：

加禮遠港離城東二十八里。其水從虎頭山發源。六里由紹興莊、八寶、十三份、太和莊。過冬瓜山。五里轉珍珠里簡、奇武荖。八里出奇擇簡、婆羅辛仔宛。至港入海。港口左右即係大洋。港口之水較烏石港口計深三尺。並無暗礁。三四百石之米船。可直收入沙岸。土人謂之東港。以泛粟。從東南流而出者皆聚於此。其由西北流而出者。則囤寄於頭圍。因以烏石港為西港。其實加禮遠口。右則內通於蘇澳。左則外達於頭圍。最為蘭中扼要門戶。不獨羅東一小聚落之咽喉也。⁷

由此可見，清代加禮遠港指的就是今日冬山河，它的口岸是溪南整區的重要港口，是今日冬山鄉、蘇澳鎮北方、五結鄉，以及羅東鎮一帶的農產品與日用品對內對外的集散地。形勢不但扼要，而且是溪南的經濟樞紐。

然而，加禮遠港雖然地理位置優越，位於宜蘭平原海岸線的中央；港內水深比烏石港深三尺，又無暗礁。但是冬山河流域，缺乏完整的腹地，下游地區又是低溼易淹水區與沙丘，可供貨物上下的港口，要溯河數里到利澤簡碼頭。因此，在商業機能上，加禮遠港的重要性是比不上北邊的烏石港。清代原本要在此建築砲臺，後來經費不足遂不了了之，只在海岸邊有設立兵營駐軍。雖然如此，在日據時代火車還未開通以前，利澤簡港一直是溪南最重要的商港。溪南最重要的城鎮——羅東，也透過河道與利澤簡相連，以加禮遠港為對外口岸。

根據張文義（2004: 379-80）在冬山河口清水一帶的訪談調查，從清代到二十世紀初，載著貨物的海船如所謂的「坂邊」船，在進入加禮遠港後，可以在海口附近的清水停靠，然後沿著河道行進到利澤簡街，在此裝卸貨物。接著再以駁船或更小的鴨母船分載商品，沿著更小的支流，直通羅東的南門

7 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（宜蘭：宜蘭縣文獻委員會），頁 125。

港，以及繼續沿冬山河上溯到冬山鄉的冬山街和五十二甲一帶。利澤簡港就是以這種內陸碼頭的轉運站，很早就發展出一條熱鬧的市街。

利澤簡的商業地理位置雖然優厚，但是漢人並不是一來就在此建港成街。這一帶在漢人移墾進來前，冬山河下游附近有噶瑪蘭人的流流社、加禮遠社、婆羅新仔宛社以及利澤簡社等大社在此集聚。他們以獵鹿、捕魚為主要生產活動，並在聚落附近從事小規模農耕，種植小米、玉米、地瓜等作物。房舍以木樁架高，屋身用竹木撐起，屋頂覆蓋茅草，聚落隱蔽在樹林之間。利澤簡名稱就是來自本地原是噶瑪蘭利澤簡社社地所在，根據日據時代的臺北州理番誌，利澤簡（Hedecanan）即為噶瑪蘭語休息之地的意思。

從日據時代的宜蘭廳埤圳調查書裡面所收集的水圳契約來看，本區以北沿著冬山河兩岸的埤圳，先有嘉慶十六年開始修建的萬長春圳，灌溉區域包括濁水溪以南，羅東街以北，西至清水溝堡，東至冬山河口，灌溉面積達 2019 甲，是清代蘭陽平原最大的水圳；灌溉鑄橄社及大埔庄（今五結鄉協和村）一帶的林德春圳建於嘉慶十九年；灌溉清水庄（加禮遠、社尾及清水）與下清水庄（寶斗厝、埤仔尾）的金榮發圳建於嘉慶十九年；可見大約此時漢人開始從北邊移入本區（黃雯娟 1990: 92-112）。從開闢在今天成興村的金榮發圳籌辦的經理之籍貫來看，這時附近的漢人應多為泉州人。但是以後不久，漳州人就進入此區取代了他們。今天，這一代已經沒有泉州人的蹤影。

漢人利澤簡地區的北邊也就是今日的季新村一帶，取得土地的辦法，大半是靠取得平埔族番社的扣留餘埔之耕作權來從事開墾。他們用優勢的開圳和耕種技術向原住民的平埔族取得土地。然後在原平埔社旁形成聚落，有的沿著建好的埤圳兩岸散居。

但利澤簡本庄的形成，可能要到稍遲幾年，據日人所載：福建漳州府津浦縣的烏石林率族於道光元年六月移住利澤簡何厝庄，趕走利澤簡社人，至道光十五年復侵佔社地，激戰數日後，熟蕃被趕到花蓮港，並獲得其所有地。⁸可見得利澤簡民莊的形成，應在道光年後。而這一帶最早創建的廟永安宮，根據日據時代的五結庄寺廟堂帳（1936）記載，創建於道光六年。

在嘉慶十五年噶瑪蘭收入版圖之前，漢人在宜蘭平原南部的拓展，只侷限在一些零星的私墾地。道光三年（1823），噶瑪蘭通判呂志恆為了便於清

8 根岸勉治，〈噶瑪蘭に於ける熟蕃の移動と漢族の植民〉，《農林經濟論考》第壹輯，臺北帝大理農學部農業經濟學教室編輯（東京：養資堂，昭和八年），頁 533。

查戶口，開始將蘭境分爲七保，其中的東勢三保中仍然未見利澤簡在內。到了道光十五年（1835）左右，七保已經增加至十二堡，其中第十堡爲利澤簡堡，其下有一個蘇澳街，四個民莊：利澤簡民莊、猴猴民莊、馬賽民莊與蘇澳莊（陳淑均：25-28）。可見短短十幾年，利澤簡已經從小碼頭形成聚落，而且還是當時官方對整個冬山河下游以東到蘇澳一帶，實施保甲，編排戶口的中心。

利澤簡雖然在清代一直是溪南重鎮，但是它一直沒有正式的駐官，也沒產生重要的歷史人物，所以未在清代文獻中有太多記載。所以我們除了一些災變或者地理的資料，別無其他。比較清楚的資料是來自外國人的報導。1858年英國軍艦剛強號奉令祕密探察臺灣全島地理環境，6月曾來到加禮遠河（今冬山河），並溯游北上，登陸今天的利澤簡所在。據當時的史溫侯（R. Swinhoe）隨艦翻譯官兼博物學者的記載，此時河口一帶的村子（今季新村新店一帶）仍然是平埔族居住，而利澤簡此時則已是一個相當繁榮的市鎮，人口可能有一千人，物資豐富，村四周種稻及玉米。輸出品可能以米爲主，運往雞籠（今基隆）換鹽，此外還有許多鹿、貓科獸皮在此販賣（劉克襄 1992: 194）。

日治初期加禮遠港仍維持水運功能，利澤簡在溪南的地位仍然屹立不搖，許多重要機構在此陸續建立，例如明治三十二年（1899）成立的利澤簡公學校（今利澤國小），大正九年（1920）由當地望族林氏兄弟在利澤簡渡口附近成立「有限責任信用組合」，經營會員存放款服務。利澤簡水運功能及商業活動的繁盛，連帶使供奉媽祖的永安宮得以改建於現址，奠定今日廟宇規模。因此，利澤簡從原本商機活絡的市街，漸漸加上派出所、郵局、金融等行政機關，成爲溪南地區羅東蘇澳之間，最重要的城鎮，許多人需要到利澤簡洽公辦事。加以輕便車的開通與運行，從此地可以經羅東，西到三星，南至冬山，使利澤簡扮演溪南羅東以東的一個資訊、貨物、金融流通中心的角色。

日治中期後，宜蘭的經濟局勢開始轉變，大正十三年（1924），日本政府爲了運送蔗糖、木材，開通宜蘭線鐵路，途經羅東，利澤簡不在沿線上。接著太平山林場的開發，蘇澳港的建設，還有公路的修築，利澤簡一直都不在這些發展的受惠範圍內。加以蘭陽溪、冬山河上游伐木，造成加禮遠港河道日漸淤積，海運的功能，逐漸被蘇澳港取代。使得本地的交通及商業地位

日漸低落，溪南的貿易中心集中到羅東。利澤簡地區的望族也陸續往羅東發展，昭和十八年（1943）信用組合移去五結村；羅東車站啓用後，輕便車也取消了利澤簡路線（宜蘭縣利澤簡文教促進會 2000: 6）。周圍的冬山和五結作為新興行政中心與交通中站，無論在經濟上或政治上也逐漸的超過本地。

戰後這個趨勢仍然沒有改變，利澤簡的地位持續下降。它所孕育出來的商業和專業人才一直向外地流失（主要為羅東和臺北）。然而最近二十年，有幾個新的發展，帶給利澤簡新的發展潛能。第一是北部濱海公路的通車。利澤簡就在大路邊，交通上這條路把蘇澳和本村的距離縮短，兩者的關係更形密切，也讓利澤簡可以快速的沿著海岸公路與宜蘭頭城等地連接。第二，蘇澳鎮北方有龍德工業區與本村東邊有利澤工業區的規劃。龍德工業區規劃完畢後，許多大公司已經在此設廠，臺化就是其中最大的一家，它有一員工宿舍就在本村。而利澤工業區規劃完畢後，卻因為六輕設廠受挫，所以土地原來已被臺塑集團買下，但是長期卻沒有任何用途。現在這段工業區土地已經重新規劃為低污染工業用地，有一些小型的電子及食品工廠進駐。第三，冬山河風景區的規劃，民國 71 年（1982）冬山河截彎取直工程完畢，原本多水患的冬山河整治成一條人工寬直的河道，兩岸原本沼澤地，可以耕種或從事養殖。而冬山河本身經過十年的規劃也於民國 83 年（1994）完成親水公園，成為臺灣暑期重要的觀光勝地。2001 年緊鄰在利澤簡北方濱海公路上又興建了國立傳統藝術中心，利澤簡所在的五結鄉的東半部已經成為宜蘭縣觀光的重點區域，每年湧進的觀光人次已超過一百萬（宜蘭縣觀光資源概況 2004: 12）。

（三）永安宮與其周圍的庄廟

本研究的永安宮位在利澤簡老街的中心，是本區居民長期以來的信仰寄託。根據日據時代的五結庄寺廟堂帳（1936）記載（實際調查年代可能為 1934），利澤簡的永安宮創建於道光六年。而地方耆老口傳，永安宮建廟之前，本為一尊來往宜蘭與福建的船家所供奉的媽祖神像，後來因為船東年紀大了，不想再行船，就將神像轉送給利澤簡居民，供奉在私家中祭拜。由於媽祖十分靈驗，參拜者日多，於是信徒們便倡議在利澤簡商港邊的大樹下結廬奉拜。在利澤簡市街逐漸成形後，便由街上的商家決議在街的尾端建廟，命名為永安宮，是為第一次重建。

永安宮在 1987 年編的廟誌中，引用當時還健在的潘登其的說法，永安宮在咸豐年間，有第二次的改建，是由利澤簡潘家與李家之先人所發起募捐而成。其中一部分的錢還來自碼頭出入的船員。現在的廟之正門門檻就是當時所遺留下來古物。

第三次重建的廟宇建築也就是今日我們所見的永安宮，是在日據時期昭和三年（1928），由當時地方的工商領導者倡議興建。第三次建廟的年代，還在利澤簡繁榮時期，留下了不少昔日利澤簡的經濟實力與信徒分布的線索。從昭和庚午年修廟完工後的門楣上匾來看，當時的建設委員林木溪、林維、林振隆、林大目、林木火、林柏炎、賴阿牛、林金水、朱錦源、陳條旺、蔡亦香、陳金泉應當是代表來自利澤附近的聚落的重要領袖。烏石林家族的林木溪、林木火兄弟是當時利澤簡上最見實力的資本家，除了林木溪本人是醫師，開設利生醫院外，他們的投資事業還包括利澤簡信用組合、共益自動車株式會社、大南澳拓殖製糖株式會社等。林維則是當時五結庄的庄長，利澤簡製酒組合長兼利澤簡機業組合長，也是利澤簡信用組合的理事。林振隆是成興地方的頭人，經營精穀土礮間與澱粉製造業。陳金泉是加禮遠區的保正，也是這一帶的大地主。陳條旺，季新村的新店人，是本地的米穀商，豐年商行的老闆，也是信用組合的監事。林柏炎也是烏石林家族的一員，擔任信用組合的書記。其餘的有力人士，還有來自頂清水的林大目，在利澤簡街上經營米店。來自寶斗厝的賴阿牛，來自成興的朱錦源，來自清水的蔡亦香。⁹

日據時期的寺廟台帳調查資料中所記載的廟宇創建年代來看，這個區的確以利澤的永安宮為最早（見表一）。而位在噶瑪蘭大社婆羅辛仔宛社之南的社尾三佛宮，可能也在同段時間建立。三佛宮供奉的神明是清水祖師，是祖籍泉州安溪人的神明，出現在宜蘭這種漳州人占絕大多數的地方，可能是因為宜蘭在嘉慶十六年設官治理後，將平埔族大社社地周圍劃分出加留餘埔，不准買賣，在社外周圍則交由三籍頭人招佃開墾，婆羅辛仔宛社是由泉籍人士承墾，在社邊遂有漢佃集結，形成以泉州神明為中心的社尾聚落。

另一個可能與泉州人有關的廟宇是在同樣為泉籍承墾地的加禮遠大社南邊形成的佛祖廟聚落，它的村廟仙水寺供奉的是另一泉州人常攜帶的祖籍神明，觀音佛祖，成廟的年代為咸豐年間。但至今這兩地已經都是漳州人為主

9 這些資料來自田野訪問利澤村李富松、林賢謀，並比對臺灣官紳年鑑（林進發 1934）。

的聚落，卻保留了泉州籍的神明廟宇。¹⁰

另一座比較早的廟是成興村的福德廟，建於道光二十一年（1841），稍微晚過永安宮。成興又稱為半路店仔或店仔街。昔日從加禮遠港駛入冬山河後，有一支流通至埤仔頭，船隻在此卸貨，故商家林立，乃稱之為店仔街。又因為這段街市是船貨往南之中途停靠站，故又稱半路店仔（黃雯娟 2000: 288）。可見成興也是一個以冬山河的轉運興起的小聚落，在利澤簡碼頭的南邊形成的長條狀集村聚落。

而利澤簡街市上其他的兩個廟宇，一個是善永堂（開漳聖王廟），建於咸豐年間，一個是廣惠宮（廣惠尊王廟），為開發利澤簡的烏石林家族的家廟。寺廟台帳上沒有記載其創建年代，但依據鈴木清一郎（1934）的記載，廣惠尊王廟亦是修建於咸豐年間。¹¹ 而善永堂陪祀土地公，可能意味它原來是一個利澤簡聚落的角頭廟，逐漸在該地形成更大的商圈後，才聯合其他角頭的信徒，改為以祖籍神明為號召的開漳聖王廟。

當然移民可能先在此開墾定居多年後，才開始建廟，所以建廟年代的早晚，並不是判斷聚落開墾年代的唯一指標。但是從寺廟台帳的資料，配合宜蘭溪南開墾的水圳及土地契約，我們可以知道，這一區的開發應當是在北邊的五結、南邊的馬賽等區已經開墾後，才形成聚落。而且開始時是在噶瑪蘭人的大社周圍，承租加留餘埔，形成漢人聚落。然後因為利澤簡港的重要性逐日增加，才在今利澤簡村、成興村一帶沿著水運的大小河道兩邊形成條狀的聚落。利澤簡本村的建立，更是家族武裝集團在道光元年侵入噶瑪蘭人利澤簡社，強佔其居地後才形成。

10 然而根據我們目前的訪談，當地人已經沒有泉州人建廟的記憶；而附近的墓地調查，也沒有泉州人的古墓遺留。因此，這個推測無法得到進一步的證實，只能聊備一格，提供參考。

11 但根據明治三十一年（1898）總督府民政局第一次調查北臺灣之寺廟與布教狀況的記載是明治四年（1871）（溫國良 1999: 279）。

表一 1936 年五結寺廟台帳所記載的利澤地區廟宇

	廟名	神明	創建年代	廟的建築面積	信徒數
利澤村 庄廟	永安宮	媽祖	道光 6 年 (1826)	30.77 坪	2500 人
	廣惠宮	廣惠尊王		14.21 坪	500 人
	善永堂	開漳聖王	咸豐年間	21.9 坪	2000 人
	福德祠	福德正神	道光 6 年 (1826)	(在永安宮一隅)	800 人
五十二 甲	福德廟	福德正神	明治 38 年 (1905)	1 坪	100 人
	福興廟	開臺國聖	日據	7.11 坪	200 人
成興	挽善堂	關聖帝君	光緒 12 年 (1886) (?)	22.68 坪	300 人
	福德廟	福德正神	道光 21 年 (1841)	1 坪	300 人
頂清水 新店					
	慶興廟	開漳聖王	大正 5 年 (1916)	10.79 坪	200 人
社尾	三佛宮	祖師	道光年間	20 坪	200 人
	慶元宮	香山祖師	光緒 14 年 (1888)	5.88 坪	200 人
婆羅新 仔宛	松公	松公	不詳		
加禮遠	仙水寺	觀音佛祖	咸豐年間	11.9 坪	100 人
清水	祈安宮	池府王爺		20.72 坪	400 人
下清水 埤子尾					
	福德廟	福德正神		6.51 坪	150 人
	金安宮	國聖公	大正 3 年 (1914)	25.5 坪	150 人

到了道光十五年 (1835)，當官府要建立保甲清查戶口，將這一帶往南到蘇澳分爲一利澤簡堡，雖然堡內唯一的市街在蘇澳，但蘇澳的聚落此時仍然侷限在港口一角，附近漢人開發的規模仍然很小，並時時與附近的泰雅族人有武裝衝突。因此施行保甲的中心就設在最北邊的利澤簡。這使得利澤簡不只是個商港，而且成爲附近村莊的行政中心。永安宮的祭祀轄境，應當是在此時逐漸往外擴散。許淑娟 (1991: 54-55) 推測此時以永安宮爲信仰中心的祭祀範圍不但包括現在的利澤、成興、季新三村和龍德、頂寮兩里，而且跨過武荖坑溪到達馬賽、新城、隘丁、大坑罟、功勞埔及港口。然而這個推測可能是依據利澤簡堡的管轄範圍，但實際上是否有如此之廣，仍然是相當可疑。目前的田野訪談，只能確定過去的信徒的確可以遠至南方澳，但繞境

的範圍是否有到達新城溪以南，並無法確實的得到肯定。

但無論永安宮的祭祀轄境是否包括清代利澤簡堡的全部地區，利澤簡為溪南貨物進出的集散地，又是附近村莊物產交換市場，原本就是這一區人群聚簇的中心。而永安宮的媽祖作為一個女性的、超祖籍、航海商業的神明，的確也扮演了一個將複雜的族群、生計團體整合在一起的象徵。台帳資料顯示一直到 1936 年左右，它的廟體建築 30.77 坪，是這附近最大的廟宇；而登記的信徒人數 2,500 人，也是這一帶最多。能和永安宮勉強相庭抗禮的大概只有同樣在利澤市街上的善永堂，開漳聖王廟，佔地 21.9 坪，信徒約 2,000 人。另一座在街上的廣惠尊王廟，主要的信徒是以烏石林家族為主，廟的規模與信徒人數就有明顯差距。在利澤簡外圍的聚落，五十二甲、成興、新店、社尾、加禮遠、埤子尾、清水，都各自有自己的庄廟，供奉一位主神，另外原則上也都有各自的福德正神廟。而有的聚落，像下福到了此時仍然沒有庄廟，只有土地公。沒有福德廟的三個聚落，都在庄廟社尾慶元宮、新店慶興廟、清水祈安宮中，另有陪祀的福德正神。可見得聚落一定是先有土地公，才逐漸將原來私家的神明轉化為村落的守護神。這一點本區的祭祀領域的發展模式，並沒有不同於許多前人，像王世慶（Wang 1974）、林美容（1987）在臺灣其他地區的觀察。但不同的是，主宰這個區域的永安宮，卻是先建立起它的繞境範圍，其下的聚落才逐漸發展出自己的庄廟，確立自己比較小的繞境領域。而永安宮所形成的超村際的祭祀領域，並不符合許嘉明（1978: 62）提出的「祭祀圈」的定義。除了利澤簡本庄的居民外，它沒有在繞境的村莊中，收取丁口錢；也沒有讓外庄的人參與爐主的輪值。然而所有村莊都尊永安宮為「主母廟」，雖然這附近除此，沒有第二間媽祖廟，也沒有由永安宮分香出去的子廟。我們可以說，永安宮媽祖被這一區人視為本地的在地神明，除了自己庄廟的男性、武將型的庄廟神，像帝君、王爺、聖王外，一個代表包容、移動，甚至港口商業性的女神，被緊密的結合在他們的信仰生活之中，形成一種互補的祭祀領域。

1977 年在國民政府時期，宜蘭縣做過一次寺廟教堂調查，有關本區的狀況，列於下（表二、表三）。這次調查的可靠性比起日據時期似乎差了一點，特別是有關寺廟創建年代的部分，有好幾間顯然是故意誇大，像利澤簡善永堂（1818）與成興挽善堂（1822）的創建年代，應當都是有誤，這兩個庄的開拓年代沒有那麼早。但五十二甲福興廟的年代又顯然早於 1946 年，因為

1936年的寺廟台帳已經有它的記載。可是它也提供了一些珍貴的訊息，像舊廟的改建年代，還有新廟宇建立的年代，以及日據時期沒有注意到的陰廟。

戰後我們見到永安宮周圍的庄廟紛紛改建，面積也逐漸增大，只有永安宮從1919年後就沒有改建。而且它到了1977年時，也已經不再是這一帶最大的廟宇，仙水寺已經超過它。在這個調查後沒有幾年，下福的福德廟、加禮遠開山廟、清水祈安宮，也將再度翻修，它們的規模與華麗的程度，也都超過永安宮。

另外，在日據時代開始才建立的庄廟，新店慶興廟、五十二甲福興廟、加禮遠開山廟，全都是開臺國聖鄭成功廟。田野訪談得到的答案都是，原來只是私家捏塑的土偶，因為愈來愈靈驗，決定要建廟時，卻受到日本當局與國民政府的政策限制，只有申請為國聖公廟才比較不會受到刁難。¹²因此，廟的童乩指示或擲筊的結果，都將村裡的「王公」或「將軍」，辨認為國聖公。可見得，對在地的村民，重要的是有一個武將的神明具有保護與團結地方的象徵意義，至於神明的真實身分，其實不是最重要的。

不像臺南、雲林還有澎湖呈現那些豐富的五營信仰與儀式，這個地區沒有清楚的五營概念，¹³雖然各個廟都有犒軍的儀式，神明亦有兵馬的概念，但一般卻沒有擺設五營的風俗。聚落與聚落之間的界限並不清楚，也沒有擺設神明的兵馬在庄外的界線來防禦外來的邪異之物。庄廟的領域，在平時並沒有清楚的象徵界線；只有在神明生日或慶典的繞境時，那個界線才會透過遊行，有具體的呈現。更有甚者，因為聚落與狹長的沙丘與公墓平行發展，村落中有許多有應公或大眾爺的陰廟，與一般民宅比鄰而居。調查表顯然只記載一部分的陰廟，單在利澤簡村，至少就還有一間姑娘廟與一間利澤國小旁邊的校地公廟，沒有被納入調查。這個多陰廟，而且陰與陽、陽與陽（村與村）之間界限不嚴格的現象，也指出這一帶社群一種開放性、包容性的特質。這可能與它的聚落形成是以一個貨物集散地的商港為中心，具有流動與交通的性格有關。

（四）永安宮的復振

永安宮的停滯發展反映了利澤簡從日據末以後，在商業上以及交通地位

12 有關鄭成功在日本與國民政府的民族主義論述中的意義與轉化，見 Croizier (1977)。

13 目前的訪談顯示，社尾的永安寺有最清楚的五營布置，其他村子就沒有見到。

表二 1977年五結鄉寺廟教堂調查表所列的利澤地區廟宇（一）：正廟部分

	廟名	神明	創建年代	改建年代	廟的建築面積
利澤簡	永安宮	天上聖母	道光 6 年 (1826)	民國 8 年 (1919)	41.11 坪
	善永堂	開漳聖王	民前 93 年 (1818)	民國 57 年 (1968)	35 坪
	廣惠宮	廣惠尊王	未載	民國 40 年 (1951)	18.15 坪
下福	福德廟	福德正神	道光 6 年 (1826)		6 坪
五十二甲	福德祠	福德正神	民前 38 年 (1874)		2.5 坪
	福興廟	開臺聖王	民國 35 年 (1946)	民國 57 年 (1968)	20 坪
成興	福德廟	福德正神夫妻	民前 78 年 (1834)	5.6 坪	
	挽善堂	關聖帝君	民前 90 年 (1822)	民國 54 年 (1965)	26 坪
頂清水					
新店	慶興廟	開臺國聖	未載	民國 59 年 (1970)	23 坪
社尾	慶元宮	香山祖師	未載	民國 65 年 (1976)	7 坪
婆羅辛仔窠	永安寺	清水三坪祖師	未載	民國 62 年 (1973)	36 坪
加禮遠	仙水寺	觀音佛祖	未載	民國 63 年 (1974)	48 坪
	張天師廟	張天師	未載	民國 20 年 (1931)	7 坪
	開山廟	開臺國聖	民國 47 年 (1958)		34 坪
清水	祈安宮	三府王爺	(推測約民前 6 年) (1906)	民國 54 年 (1965)	18 坪
下清水寶斗厝					
	保安宮	三界公	民前 60 年 (1850)	民國 58 年 (1969)	10 坪
埤仔尾	金安宮	開臺國聖	民前 60 年 (1850)	民國 58 年 (1969)	17.5 坪
	聖安宮	開臺國聖	民前 80 年 (1832)	民國 58 年 (1969)	25 坪

上的衰退。地方的財力大不如前，一些重要領導人也搬離此地，但更重要的是在市鎮中心的永安宮，建地有限，無法像其他庄廟那樣尋得更大的擴建土地。而廟本身的土地產權，又因為在日據時期是登記管理人的名下，不但未能轉讓，還與該人後代有佔地糾紛，上過法院被判敗訴。因此，廟前後的土地在產權有疑問的情況下，更被附近的鄰居用各種違章建築的方式，侵佔了許多土地。重建廟宇的計畫一籌莫展，只有靠它古老的聲譽，繼續宣稱為這一帶的「主母廟」。但破舊的外表，以及剝落的彩繪泥塑，已經讓四周村落

表三 1977年五結鄉寺廟教堂調查表所列的利澤地區廟宇（二）：陰廟部分

	廟名	神明	創建年代	改建年代	廟的建築面積
下福	忠義堂	大眾王	民前 11 年 (1901)		8 坪
	忠善堂	大眾爺	民前 48 年 (1864)		2.8 坪
成興	大眾爺廟	大眾爺	民前 28 年 (1884)		4.2 坪
頂清水 新店					
	萬善祠	有應公	民國 32 年 (1943)		4 坪
下清水 埤子尾					
	大眾爺廟	大眾爺	民前 55 年 (1857)		4 坪
寶斗厝	萬善堂	有應公	民國 58 年 (1969)		3.8 坪

的信徒，愈來愈有不服氣的情緒。

別的庄廟現在不但有更新、更大的廟，而且透過與外界的交往，可以加入像全國國聖公聯誼會，或關聖帝君聯誼會，建立起超聚落的網絡，到全臺各地互相交誼與參訪。有的廟除了找永安宮媽祖，也開始在慶典時找南方澳的南天宮媽祖，或甚至北港媽祖來助興。在交通如此發達，民生又比以前富裕的情況下，要找到其他地區，聲譽更高的媽祖廟來做為庄內居民膜拜的對象，已經不是太困難的事。像加禮遠的開山廟就自己有一座從新港奉天宮分火來的媽祖像，龍德的福德廟也供奉一座自福建湄洲分火回來的媽祖像。這些都威脅到永安宮在本區的領導地位，構成新的挑戰。

1986年利澤老街上的一些商家老闆和小生意商人，決定正式成立永安宮的管理委員會。在此之前，廟的管理主要是依靠地方上有錢有聲望的仕紳強勢性的領導。這些地方的精英，慷慨的出錢出力，廟的大小事由他們出面募捐安排。只要附近幾個大庄的頭人之間點頭，繞境、祭典、作戲，都會如期舉行，並互相配合。然而在利澤簡長期經濟不振，產業中心外移的情況下，當地的幾個重要領導家族，逐漸失去財勢，有的選擇轉往羅東或臺北，有的退出公共領域。永安宮的廟務遂由老街上的一些店舖老闆出面來主導。這批信徒雖有心於廟務，但在財力與聲望上卻都大不如前。再加上廟產的土地利益糾葛，永安宮的聲譽在附近仍然持續的衰微。管理委員會的成立，是他們嘗試重振昔日威望的起步。由新一代的水產養殖商人林接輝領導，將廟的管理納入政府的行政登記體制，成為有正式規章以及清楚權限的法人組織。

新的管理委員會除了法人化以外，他們使用了三個策略來重振永安宮在這個區域的聲望：

第一，將永安宮的歷史文本化（textualize）。在此之前，永安宮雖是這附近的人公認這一帶最早的廟宇，但到底有多久，創建改建的年代為何，卻是眾說紛紜。廟方委託當時利澤國小的老師出面，訪問村中的一些耆老，比對廟中的匾額，完成這一帶廟宇的第一本廟誌。在這本小冊中，除了確認永安宮建廟修廟的年代，並蒐集媽祖在地的靈驗事蹟，彰顯庇祐本地的功績，並透過媽祖生平事蹟的介紹及敕封的歷史，將地方的媽祖連接到史書上的媽祖。

這文本化的工作，立即的效果是一方面肯定永安宮是這一帶最古老的廟宇的地位，另一方面標準化對過去的敘述。從傳說中康熙御賜的媽祖神像坐落在此，到道光年間建廟，為宜蘭溪南最早的廟宇，很快就成為廟方的管理委員與信徒普遍接受的「歷史」。比較筆者 1990 年第一次在當地訪問時的筆記與現在訪問信徒有關永安宮歷史的談話，我們會發現，過去許多有關建廟年代的不確定性與開放性，已經逐漸的消失，地方人士對他們庄廟歷史已經擁有一種標準性與客觀性的信心。

第二，將祭拜媽祖的程序「正統化」。為了突顯永安宮與一般庄廟相比特殊的歷史領導地位，管理委員會的另一個策略是引入正統道教的祭儀與規格，把永安宮的祭典及繞境的儀式，變得更為符合國家祭祀的樣貌。這包括兩方面的改革，一方面將祭祀媽祖的儀式改為所謂的「古禮」，邀請宜蘭縣道教協會的專家出面來協助設計安排；另一方面改革繞境儀式，讓程序更為標準化，並與地方的行政層級鄰村里結合，讓永安宮的繞境與地方的空間階序更加的緊密接合。

這種儀式上的改革，不只是祭品與祭拜程序上的改變，所有的管理委員都必須換上仿古的唐裝，依照不同的職位，排列站立，在既定的程序中找到自己的位置。持香的方式，站立的姿勢，都有清楚的規則。平常嘻皮笑臉，口嚼檳榔的一些委員，全都成為舉止莊重，面色嚴肅的儀式執行者與呈現者。儀式的空間安排與時間順序，都變得嚴格清晰。把儀式與非儀式的領域區分，做出有意的強化。

這儀式上的變動，至少在前幾年產生了很大的作用。周圍的庄廟都相當佩服這樣的改革，原本逐漸失去吸引力的元宵繞境活動，很快的就成了地方

各庄共同呈現光榮過去的具體象徵，利澤簡的歷史成爲珍貴的集體記憶。1990年左右的幾次繞境，吸引了大批人潮與各村熱烈的參與，更讓人們重溫昔日的光輝。

此外，另外一件重要的儀式上的變革，就是正統道教道經團的成立。利澤地區從清代以來就是比較偏僻的區域，廟的各種年度祭拜儀式都是由地方上的童乩主導，童乩凋零後，近年來由管理委員會中比較熟悉廟務的委員自行負責，很少雇請外地來的道士。¹⁴正統道經團開始籌辦於1987年，正式成立研習班要到1997年，是一全由女性構成的誦經班。聘請宜蘭縣道教會的經師，來到廟裡開班教學。經過近一年的訓練，結業的誦經團成爲永安宮一個重要的儀式成分，年度節慶與媽祖誕辰的祭神，都會找她們來配合誦經，負責以道教禮儀祭拜天帝與媽祖，「安四境」及代表全村上疏神明。這一切讓原本對廟中事務沒有決定權的女性信徒，取得了重要的發言空間。也讓女性信徒透過對經文與儀式程序的掌握，得到更大的尊重。

然而這些儀式上的變革，並不能掩飾利澤簡本村經濟地位的下降與永安宮破舊與愈形寒酸的廟貌。這些矛盾透過儀式的展演，也會在衆人面前呈現，儀式並沒有掩飾或遮蓋社會現實，只是建構出一個 Geertz (1980: 102) 說的論辯 (argument)。透過一系列的建構出來的緊張關係，人們被納入儀式的過程中，去體現及組構文化的連續性。他們既展演出這個論辯，也在他們身上感知到這些矛盾關係。這在下面繞境儀式的分析中，會進一步說明。

第三，引入媒體和大衆傳播的報導。廟方雖然不是這個引入過程的主控者，但它卻是有意識、有計畫的嘗試利用外界對他們的好奇與想像，來達到建立名聲、吸引人潮的目的。

1990年代是臺灣，特別是宜蘭縣政府，開始展開尋找重構本土文化的時期，各級政府以及傳播媒體，開始對地方特殊的文化現象，寄以莫大的興趣。做爲一個對外號稱宜蘭溪南第一古廟的永安宮，很快的就受到許多文史工作者，以及觀光民俗活動策辦者的青睞。爲了強調地方的特色吸引注意力，一個已經多年沒有舉辦的活動，叫「走尪」，¹⁵被重新搬出來，成爲代表利澤簡

14 唯一的例外，是在媽祖誕辰當日，永安宮會舉行輪弄神轎，問神求平安的儀式。這時就會去請外地的法師，來指導儀式的程序與解讀神轎在沙面上「出字」的意義。

15 「走尪」是利澤簡永安宮特殊的一種活動，在繞境回來後，附近八大庄的庄廟之神轎在利澤老街上由各村信徒背負，舉行賽跑。贏得冠軍的廟，可以得到懸掛永安宮的令旗一面一整年的獎賞。據說已有許多年的歷史。但後來因爲引起爭執打架，已經停辦多年。大約在六年前，當時鄉長林義剛決定重新振興習俗，由鄉公所補助，又再度舉行。

的重大慶典活動。廟方並且找了傳播公司與公關，開始有計畫的錄製影帶與宣傳短片，往外傳播。經過地方熱心人士動用各種管道與電視臺和平面媒體的接觸，利澤簡的「走尪」逐漸打開了名聲。

這個扛神轎賽跑的活動，本來是繞境結束時的餘興節目，現在已成為每年記者報導，政府補助的文化觀光重點活動。2002年更由鄉公所接手主辦，規劃園遊會、趣味競賽，把「走尪」變成年度觀光祭典，宜蘭重要的民俗活動。

這個發展雖然確立了永安宮本區文化資源上的優越地位，也讓其他村莊參加永安宮元宵活動的意願大增。但繞境的重要性也產生了微妙的改變，廟前廣場的走尪過火成為眾所矚目的焦點，外來的觀賞者與觀光客成為活動最重要的觀眾或消費者。本來是一種透過合作與協調，來整合並分辨這個祭祀領域下各社群的活動；具有同時建立並談判村落的秩序與各村落在地認同的作用。但外地的他者大量的進入這個儀式以後，展演各村的陣頭才藝來推銷自己庄廟的名聲，成為參與繞境隊伍的最大關懷。趣味性、戲劇性、視覺性的節目，變得最為突顯。競爭與炫耀取代分別與整合，成為儀式最主要的精神。

這些復振永安宮的策略，雖然相當有效的鞏固了利澤簡在這個地區儀式上的優越地位。但在廟貌沒有改進，香火沒有明顯增加，居民又逐漸流失的情況下，按照古禮的慶典、繞境的傳統、古老的歷史，開啓了一些新的詮釋與異議，以下的描述就是有關在這樣動態與不穩定的脈絡中，這個超村落的繞境儀式如何繼續運作。

（五）元宵繞境活動

永安宮年度的元宵繞境，固定在每年上元節農曆元月十五日舉辦。當日由利澤簡永安宮廟前出發，陣頭與車隊繞過臺丙二號公路，經過下福、成興、龍德、隆恩，轉濱海公路往北，沿頂寮、寶斗厝、佛祖廟、清水、新店（加禮遠）、社尾等聚落，然後返回利澤簡。（見附圖二）繞境涵蓋的範圍包括三個五結鄉的行政村及蘇澳鎮的頂寮里與龍德里，全程約30多公里。

所有三村兩里的陣頭一早在利澤簡老街集結，然後列隊約八點通過永安宮廟前。廟前有臨時搭建的司令臺，永安宮主任委員與其他工作人員穿著古式的唐裝，在廟門口迎接致意，並有司儀用廣播喇叭，一一介紹通過的隊伍。

每一個陣頭經過時，鞭炮大作，鑼鼓隊賣力的敲打吹奏，西樂隊也排隊演奏一些行進曲，場面非常喧鬧。老街上張燈結綵，除了滿街的永安宮的黃色廟旗，其間又插滿了中華民國國旗。相似的，載著陣頭的卡車，也在兩邊分別插著廟旗與國旗，有的還會出現萬國旗作為裝飾。陣頭車上最常見的標語就是「風調雨順、國泰民安」，好像每間廟的神明，都是全國的保護神。沿著街道兩邊圍滿了利澤村當地觀賞的群眾，包括從外地回來的子女和一些搬出去以後回來看熱鬧的老居民，每年人數大約都在一千人到兩千人之間。但近年來最引人注目的是年年都會有幾十個從宜蘭各地甚至臺北來的攝影師和文史工作者。他們擠在廟前有限的空地，搶奪好的拍照視野與角度，搬出借來的梯子，上上下下，到處穿梭於行進隊伍之間，打斷陣頭、擋住一般觀眾的視線，並時時與隊伍發生衝撞，但是廟方還是很容忍這樣的擾亂，稱呼他們為貴賓，盡量的給予方便。附近的利澤國小最近幾年也會在上課期間，帶學童來老街上看繞境遊行，作為鄉土課外教學的一環。

老街是這一帶最具規模的日治時期留下來的建築群，見證著過去利澤簡光輝繁榮的歷史，但街上幾間牆壁剝落的危宅，半倒傾斜的老店屋，也提醒著眾人今日此地的沒落。繞境隊伍從這昔日日本區最熱鬧的中心出發，出村沿著省道經過下福往成興村的公路往南出發，一路上，只要經過有比較多住宅的地方或庄廟前，各村的陣頭就徒步表演展現。在人少的地方，就紛紛上小卡車，慢慢的駛過。繞過隆恩、龍德和頂寮後，中午在寶斗厝附近濱海公路邊吃午餐。接著繼續往北，進入季新村的幾個分散開來的集居聚落，約三點左右就回到利澤簡村外集結，然後陣頭車隊全部下車，以徒步繞行利澤簡本庄。接著陣頭列隊依序到永安宮廟前由各神轎、神將向媽祖行禮致敬，這又要花上約一個半鐘頭。最後由利澤、成興、季新三村各廟組成的神轎隊伍，在廟前舉行當地自豪的「走尪」儀式，一種抬神轎賽跑的活動。比賽完畢後，各村出巡的主要神轎，載著各自的神明；還有永安宮出巡的神轎，載著廟中的福德正神、大小尊的媽祖像，就各由本村子弟擡著，在廟前老街來回奔跑三次，最後一次堆金紙點火，讓神轎過火、淨化，隨後各自回廟。入廟時，要先三進禮，三進三出，才能將神像過金爐，一一安全歸回廟中神殿內的位置，遂完成一天的繞境活動。在繞境的整天，廟前都有搭建戲臺，請歌仔戲班持續的扮仙演戲，但聽眾往往三三兩兩，已經不是當日慶典的重點。

過去在繞境過後，全村家家戶戶都會辦桌請客，也就是一般說的吃流水

席，客人從前村吃到後村，到處都見到主人在吆喝拉扯親友。但是約在十五年前開始，這種請客方式已經逐漸消失。一方面是現在吃筵席已經不希罕，不必要在元宵當天請客，來參加的人越來越少；另一方面村人可以就在附近的餐廳開宴，既方便又省事。所以繞境後是否請客已經由個別家戶自行決定，不再是全村的活動。

永安宮繞境的範圍應當是昔日以一天步行繞境能涵蓋最大的範圍，根據當地老人的回憶，在以前還沒有使用車隊時，陣頭必須清晨六點就出發，繞完全程回來已經天黑。因此即使有新的聚落產生，也不可能不斷的擴大巡境範圍。¹⁶從1980年代左右繞境開始使用卡車沿途部分接送陣頭，在進入聚落繞境的時候，才下車展演各種神將與樂隊，省下了許多時間，也減輕了參加陣頭的信徒與工作人員的負擔。然而因為利澤簡的經濟地位的衰退，永安宮對外的影響力並沒有因為交通能力的改進藉機擴張，反而以維持傳統的名義，繼續這個一日步行繞境的路線，只求昔日八大庄主母廟的威望，能夠得到各庄頭的確認而不墜。

三、繞境儀式的組成

（一）參加繞境的庄頭廟

永安宮媽祖繞境是這一帶年度的大事，所有三村二里有地位的廟宇都會參與繞境，並派陣頭助興。其中最重要的當然就是各個聚落的庄頭廟。一般利澤簡人都泛稱這些庄頭廟為八大庄，但實際上細問下來，發現其實不只八個庄頭，而且不同的人往往會給你不同的名單。特別是因為行政劃分與聚繞的分類並不相同，更容易造成大家的混淆。以下是實際上參加的庄頭名單：

16 但根據陳志榮（1996: 239）對成興村前村長的訪問，在日據早期繞境的範圍更廣，直往南到蘇澳的南方澳，要歷時兩天，並採取接力的方式，由各庄派出壯丁出來接神轎，然後繞自己的庄境。後來蘇澳有了自己的媽祖廟後就停止邀請永安宮媽祖。這個說法無法得到證實，但不能排除這個可能。

表四 參與永安宮繞境的村里與聚落

行政村里		聚落
蘇澳鎮	頂寮里	頂寮
	龍德里	猴猴（龍德） 隆恩
五結鄉	利澤村	利澤 下福 五十二甲
	成興村	成興 寶斗厝
	季新村	新店 社尾 清水 加禮遠 佛祖廟

這十三個目前有清楚的庄廟為中心的聚落，構成整個聯合繞境隊伍的主體。參加的廟宇計有：利澤村本村有五，除了永安宮外，還有利澤市街中其他的兩座廟：廣惠宮（又稱王公廟），以及善永堂（又稱開漳聖王廟）；加上利澤行政村下的其他兩個聚落，下福的福德廟，以及五十二甲的福興廟（國聖公）。成興村下有二，成興的挽善堂（帝君廟），以及寶斗厝的保安宮。季新村下有五，有新店的廣興廟，佛祖廟的仙水寺，加禮遠的開山廟，社尾的永安寺，以及清水的祈安宮。蘇澳鎮的頂寮里有二，頂寮城隍廟與利澤工業區國聖廟；龍德里則有區界國聖姓廟、隆恩佛祖廟、龍德福德廟、龍德城隍廟等四座。總計十八間庄廟（見圖二）。

除了這些聚落的正式神明隊伍外，加入繞境的還有三種宗教團體：

1. 在永安宮的繞境範圍之外的鄰近村莊之廟寺，根據他們的經濟狀況與當年管理委員會的經營策略，有時會派一車或數車陣頭來助興，像蘇澳存仁里的定安宮、五結錦眾村一百甲的大眾爺廟及明德宮、冬山鄉冬山村的定安宮。但是他們的陣頭在巡境完畢後，就先行離去，不會參加在永安宮廟前舉辦的走尪比賽活動。

2. 新興宗教的廟宇，龍德里的慈惠堂。他們在十幾年前就已經加入繞境，而且以他們鮮明的制服與清楚的紀律，讓村民們印象深刻。但是他們也是繞



圖二 大利澤地區廟宇分布圖（修改自 Google Earth）

境完就離去，不會加入廟前的活動。¹⁷

3. 正逐漸朝向正式廟宇努力之私人神壇。像龍德里的先帝廟、成興村利成路上的蘭陽普行宮，以及新店的天判宮；還有一些私家無名的神壇以及工廠內供奉的關聖帝君。他們通常只有一輛車，由信徒將神像和香爐放在車座位上或抱在懷中。由於沒有神轎，他們沒有資格參加走尪比賽活動。

十三個聚落雖然都參加永安宮的繞境，但是他們與永安宮的關係深淺並不一，一般來說，下福、成興、新店、社尾、加禮遠的幾個庄頭廟，與利澤簡的關係最為久遠，參加繞境與走尪比賽的意願也比較高。其餘的庄頭的向心力就比較弱，他們不一定會全程參與，繞境結束後就離開。

（二）陣頭隊伍的組成

從 1990 年我第一次觀察利澤簡永安宮的元宵繞境開始至今，每一次陣頭隊伍固定是由一輛引導車帶頭，第二輛為永安宮內的土地公神像，作為整個隊伍的前導；接下來是利澤村的下福福德廟、利澤王公廟及開漳聖王廟請來的陣頭；接著為成興村、季新村、龍德里、頂寮里下的各個庄廟的陣頭，以及其他鄰近村莊來臨時助陣的陣頭。陣頭後就是各村神明的神轎，最後再由本村利澤永安宮的陣頭，包括千里眼、順風耳神將陣頭及多臺媽祖神轎作為壓陣。繞境的車隊與陣頭由三村的義警引導，他們在前後指揮交通，並控制行進速度。陣頭中的神將、八家將、北管、西樂隊，走近沿途的村廟，就會下車逗留展演，吸引村人參觀，並向神廟中神明致敬，這樣停停走走，往往會讓車隊拖到幾公里之長。繞境隊伍所到之處，村民會取出家中公媽前的香爐，或在門口擺設臨時香案，朝遊行隊伍燒香拜拜。神像接近時，會拿拜過的香與遊行隊伍中持香的神明護駕人員交換。換來的香就帶回插入自己家中的香爐，每拜一個神轎，就換一次香，這樣重複了數次，直到全部繞境隊伍通過為止。而其中又以隊伍最後的永安宮媽祖神轎的香最受歡迎，幾乎沿著繞境路線上的家家戶戶都會出來換香，對個別家戶而言，除了觀看繞境神明的展示表演，這種換香是當天最重要的儀式行為。

這個繞境的陣頭是以清楚的階層性結構來組成，以代表利澤村本村的廟宇陣頭為開始，以代表全部地區三村二里的利澤永安宮媽祖神轎收尾。中間

17 至於其他的新興宗教，利澤簡地區有幾戶一貫道的信徒，但是他們行事非常低調，在私宅中設立佛堂，不會參加繞境的儀式。

五個村里抽籤依序組成一個序列，抽到頭籤村里的陣頭就排在利澤村陣頭的後面，二籤在頭籤之後，依此類推；但神轎的排序就相反，抽到頭籤的神轎在利澤村的神轎之前，二籤的神轎又在頭籤之前，依此類推。每一村里下再以各個村中的聚落或角頭廟所組成的陣頭與神將來組成。其他的私人神壇、小廟或鄰近廟宇前來助陣的陣頭就隨便插在隊伍其中，但每間廟所帶來的幾個陣頭都連在一起形成一個單位。每一個有供奉主神來構成聚落廟的廟宇都會派出至少包括裝神像的神轎，以及兩位神將或護衛，鑼鼓隊組成的陣頭。有時還會再加代表廟宇的旗幟、西樂隊等等。而小的神壇則只送來神轎，或更簡單的將神像就放置於一輛卡車或汽車的擋風玻璃下，加入隊伍。¹⁸

繞境隊伍的區域 / 行政村 / 聚落三個層次結構不變，改變的是每年的繞境會依當年的情況差異，各廟或多或少加入不同的陣頭。例如 1991 年的陣頭因為當年香火錢收入好，永安宮的新管理委員會聲望高，贊助元宵繞境的信徒多，單利澤村就請了三個北管隊，三組西樂隊，而有些村落也多派了陣頭，像開山廟有武館子弟出宋江陣，新店慶興廟也出了獅陣，陣頭車輛超過一百多。但 2008 年的繞境卻因為永安宮管理委員會，重建廟宇的計畫遲遲無法進行，引起各村對現任領導的不滿；再加上元宵的活動中的「走尪」爲了配合五結鄉公所主辦的民俗慶典，已經在四天前的週六、日先行舉行競賽，鄉公所並請了孫翠鳳歌仔戲團在週日晚上公演謝神。元宵當日的慶祝氣氛已經被切割，最熱鬧的活動已經舉辦完畢，造成參加繞境的廟宇意興闌珊，各個村落就只義務性的派遣最基本的陣頭來參加，總共只有約五十輛車次，場面就顯得冷清。

但整體來說，每一次的繞境是各個聚落的廟宇展現他們的團結與社會經濟實力的場合，聚落與聚落之間具有競爭的意義，因此場面不能難看。各個廟宇雖然對永安宮近年來的沒落頗有微詞，但維持自己廟宇的顏面，神將遊行到了各村廟前的演出，及永安宮廟前的走尪過火，仍是相當的賣力。事實上，表現得有紀律，表演精采的陣頭，往往會吸引附近的信眾前去他們的廟參拜。像最近非常「興」的新店慶興廟，2004 年底以一個 59 戶的小聚落，重

18 2008 年筆者注意到，陣頭的組成採取了不同的方式。利澤村的陣頭與神像仍然排在最前，而媽祖神轎也在整個隊伍的最後。中間各村的陣頭神轎則以先到的先排隊的原則來決定。而各村廟的陣頭也不再與神轎分開，而是共同組成一個單位。這樣的發展顯示各個村廟的自主意識比以前更加清楚，陣頭也各自強調其特色。

建了一座3,000萬元的國聖廟，引來媒體的報導。他們的陣頭整齊劃一，色彩華麗，又有噓頭，吸引了各村人的眼光，也帶給他們許多新的香火錢與社區的驕傲。

值得注意的是，這種以空間層次為基礎所組合起來的儀式陣頭並不是傳統固有的形式。從利澤簡老人的訪談中，我們知道在過去的繞境陣頭還包括由市場的肉商、米商、果菜商所組成的陣頭，而各庄頭來參加繞境的隊伍也不是以行政村為單位來組織。而是比較鬆散的以庄頭廟為單位，以派來的陣頭直接組成區域 / 庄頭或商家兩個層次的構造。各庄頭是否加入、退出永安宮的繞境也比現在要自由。1986年永安宮管理委員會成立後，元宵繞境的活動開始以村、里作為遊行的單位，並設計木牌，書寫村里名，在陣頭前帶路，有條不紊的在利澤村外集結。這個繞境隊伍的結構與國家的行政空間結構結合，那麼既定的行政層級與界線清楚的空間單位，就讓每個聚落在階層中的位置非常清楚，它們與區域層級的高低關係也變得更為嚴格。村長里長這種行政單位的執行人，就成為監督小聚落的庄廟組成行政單位的層級的重要助力，每年的繞境準備會議，必然請他們來參加，並擔任各村領隊。各村里的義消、義警、守望相助隊也被納入行進隊伍，扮演交通、安全、聯絡的角色。這樣的儀式隊伍安排，讓聚落被納入一個以政府行政結構為模型的儀式結構，也讓他們義務參加這個繞境活動的壓力大增。這個儀式與行政階序的接合，讓永安宮繞境儀式得到外在的支持。同時，也加強了三村二里之間互相較勁的味道。

這種儀式空間與國家行政空間的結合，顯示出國家治理的擴張，特別是透過分類、管理、協調、測量來達成領域化（territORIZATION）的結果，也同時對臺灣民間崇拜的領域產生階層化與理性化的效用。

（三）繞境的路線

元宵繞境前的準備會議時，最常引起爭議的問題就是繞境路線的問題。我剛到利澤簡當地訪問時，廟裡的管理委員每每和我強調，這條元宵繞境的路線是自古皆然，有一百年以上的歷史，從來不曾改變。然而因為它今天的車隊通過的路線包括戰後才完成的海岸公路，我一直對此說法保持懷疑。訪談中，中年一輩的人，也常常提到當年因為頂寮村的屢屢因為繞境隊伍轉入他們村內後路線的差異，而引起爭執，顯然路線在過去也是會變動的。後來

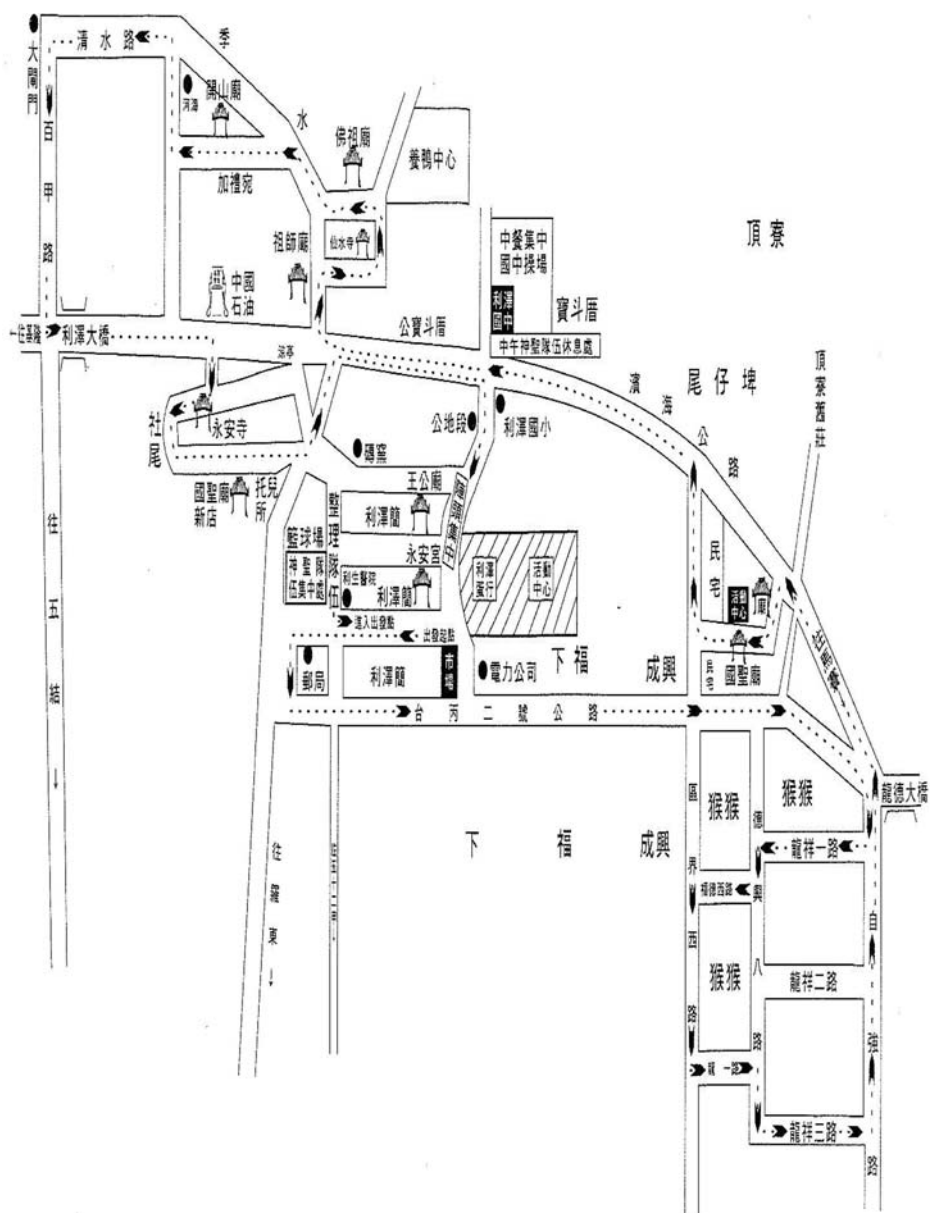
根據長期掌管道務的委員李先生的解釋，我才確認其實這條路線近年來曾經有三次比較重要的改變。第一次是因為利澤工業區的興建，整個頂寮村被迫遷村，將原本在海岸公路的右邊沙崙海岸邊的三個散居的聚落，全部遷移至公路西邊集中形成新村。繞境路線就因應這個改變，不再前往舊頂寮，而轉到新形成的村繞街。第二次是因為在使用汽車代步後，節省了許多時間與人力，原本路線以西的龍德里隆恩聚落，在民國 81 年，遂要求車隊繞進去它們村內。經過一番討論後以及實地勘查路線後，次年也將隆恩納入繞境範圍。第三是在北邊的清水聚落原本只有一條路進出，後來清水大閘門築好後，沿著蘭陽溪南岸的河堤，有一條新的東西向公路可以通往南北向的海岸公路，這讓巡境車隊不必原路進出，省下轉頭掉車的麻煩。於是管理委員會就決定利用新的公路返回新店，不再依循原來的路線折回（見圖三利澤簡永安宮元宵繞境路線圖）。

雖然有了這三個重要的路線改變，但是這些改變都是在原來傳統路徑之外圍作修正，不會影響到主要的老聚落的權益，並沒有遭受太大的反對。舊的頂寮村在東南的海岸邊，離開大路有相當的距離，過去繞境只從聚落的北邊邊緣通過，常引起頂寮人的不滿。遷村到濱海公路的西邊後，不但解決了爭執，而且住戶集中，車隊可以迅速有效的進行繞境，省時又省力，這個改變，很快就得到所有庄頭的認可。

另外，將隆恩納入繞境範圍是龍德里居民的強烈要求。在蘇澳鎮的兩個里在行政上與五結鄉分開後，這邊的聚落脫離永安宮祭祀圈的可能性大增，因此廟方在不引起太大的爭議與耗費太多人力的情況下，盡量都會滿足他們的要求，以避免分裂。隆恩村的道路狹窄，陣頭無法下來做表演，車隊大致上就只是緩慢的讓神轎通過，接受居民的換香，並不需要花費太多時間與精力。經過村里長與廟方管理委員實地勘查後，最後也首肯改變路線來容納這個地方的信徒。

至於清水閘門以西的新路線，雖然繞了一大圈遠路，但道路平坦筆直，又沒有聚落在路的兩邊，車隊只是快速通過，既節省時間又不需下車，當然也很快就被大家接受。

然而，如果是季新、成興、利澤三村內的居民要求更改路線，那麼情況就往往更複雜，而且爭議性也高。從我 1991 年第一次觀察永安宮的繞境儀式開始，三村當中的住戶要求繞境隊伍多彎幾個彎，多繞一點路就屢見不鮮。



圖三 利澤簡永安宮元宵繞境路線圖 (永安宮管理委員會製)

特別是加禮遠、新店、下福以及成興等地，有許多新的住宅區以及移入的人口，傳統的路線並不會通過他們門前，改路徑的需求是有其合法性。但是永安宮的管理委員會非常排斥這種改變的訴求。他們一再強調尊重傳統路線，任何改變都是對媽祖的不敬。然而這半個世紀來，各村落內的道路有的拓寬、有的新增；而繞境隊伍加入了汽車、卡車後，有些傳統的巷道路線因為太窄，勢必無法再遵循，既然已經有所變動，為何不能再隨居民需求改變？這種尊重傳統的說法難以服眾。因更改路線引起的爭吵變成了繞境行前準備會議，最常出現的場面。但基本上，管理委員會仍然成功的抗拒大部分的請求，這十幾年來路線一直都是相當穩定。最近一次成功的要求車隊改道的案例是在2008年，兩位住在下福的老人，要求車隊通過利澤東路時能夠轉入他們居住的巷內。他們訴求的理由一方面是方便一些年老行動不便的信徒；更重要的是他們指出原來傳統的繞境路線是經過他們家門前，後來因為加入了車隊，無法通行狹窄的巷道，才改變路線。現在巷道已經拓寬，他們要求回復「傳統」的路線。面對這種訴求，管理委員會在實地勘驗後，也只有同意改變路線。

永安宮媽祖的繞境固然有重新界定勢力範圍的意義，但是這個巡察鄰里的活動同時也被視為有消災祛禍、保佑信徒的效用，廣受各個村落與鄰居角頭的歡迎。爭取繞境隊伍通過自家門前，一直是地方居民每年對永安宮廟方訴求的主題。換句話說，繞境固然可以有再製空間結構、鞏固階序秩序、支持既存社會領域範圍的功能，但是它在參與活動的信徒眼中，也可以被解釋為一種追求平安的手段，只要可以，他們可能會同時選擇接納不同神明的庇祐。這一點，我們可以在祭祀領域邊緣的隆恩聚落，看得最明顯。前面已經提起，隆恩本來不在媽祖的繞境範圍之內，村落本身有佛祖廟為主神。以前每年永安宮元宵繞境時，居民如果要向巡境的媽祖「換香」，必須走出來到成興路的馬路邊。現在他們雖然積極爭取到繞境車隊轉入他們村落中繞行一圈。然而，這個聚落仍然不是只邀請利澤簡的媽祖來繞境，在他們西南方的冬山鄉火燒城振安宮的三山國王在神明誕辰時，也會繞過此地。事實上，振安宮近年來成功的經營與華麗的新廟，已經讓隆恩一帶的人越來越多轉向那裡去燒香，我們只要看當地家戶門口掛出的平安紅綵多來自振安宮，就可以感受到這個趨勢。因此從利澤簡永安宮的廟方來看，繞境到隆恩是宣示他們祭祀領域的界限。但對隆恩地方的許多住戶，永安宮的媽祖繞行此地，雖然

有承認此處居民為媽祖信徒的意義，然而他們仍舊保持自己的自主性，沒有完全的被納入永安宮的轄區，具有隨時在未來脫離的可能性。

繞境路線爭執其實反映的是一個更為基本的矛盾，對永安宮廟方來說，以他們目前的財力與聲望不振的情況下，元宵繞境已經成為他們重申自己優越於周圍村莊最重要的儀式活動。然而在本廟年久失修，香火日減，他們的經濟狀況並不能允許出動華麗的陣頭，反而無法顯示他們比起其他庄廟有更為突出的架勢。現在除了古老的媽祖神像，繞境的路線成為他們掌控最大的資源。這條路線的安排，不同於一般庄廟的繞境。在庄廟角頭的繞境，像下福的福德廟，神明的行進往往會隨鄰里的需求而改變，新的住戶、新的房子加入祭祀的範圍，特別是交了丁口錢以後，就可以要求角頭的神明繞境時，通過他們門口，這是被信徒視為一種權益。庄頭廟也年年改變路徑，來滿足社區的需求。然而，作為一個超村際的繞境，永安宮為首的陣頭，要走過的領域較廣，如果要滿足每一個庄中的鄰里要求，那勢必會耽擱時間，造成整個活動的延遲。但更重要的是，永安宮的儀式地位是奠立在這個廟是整個地區最古老廟宇的聲譽之上，因此不只是它的神像早、廟齡早，連這條繞境的路線都是反映著它當年的影響範圍。這個範圍雖然在今天已經相當程度的脫離了現實的狀況，但是每年重溫這條老路線，已經成為永安宮廟方宣示自己「主母廟」地位，最重要的文化資本。因而對廟方來說，路線就不能只是為了滿足現在住戶的要求，他們還必須維護其傳統形象，能夠不變動，最好就不變動。他們的不依現實需求而變，正是證明自己優越之處。

四、儀式的分析

（一）儀式與身體

比較各種不同規模的繞境儀式，我們會發現其實它們最核心的組成成分，包含了兩種類型的身體所構成的實踐（two types of bodily practice）：1.神明的身體——神像與神將；2.社群內子弟的身體。遊行隊伍中其餘的神轎、西樂、北管、香陣等等，都是為了助陣、湊熱鬧、炫耀財富、或者因個別信徒的還願而加入。這些在繞境中最引人注目的表演，其實不是儀式能否順利完成最重要的元素，它們往往會因為各種經濟、社會、個人因素有所增減。而儀式缺少了它們，也許讓村民覺得寒酸或過意不去，但不會因而就辨認不出

這是繞境。

做為儀式核心的成分，這兩種身體並不是被動的被徵召或機械性的被放在一個既定的時空框架中，任由主事者操弄。它們是儀式成敗的關鍵，也在實踐過程中構成、行動出、具體化儀式所要建構出來的那個環境與架構。它們既是儀式要挪用、操弄、烙印的對象，同時又是儀式進行中，展現各種空間、時間安排的能動者。其中又以神像為最核心，社群內的子弟動員就是為了照料、操弄神像而臨時組成的。

（二）神像

平常的日子，人們從外面跨過廟門門檻接近神明，像進入昔日的官府衙門或深宅大院。信徒持香走到廟殿中央行禮，然後以一套既定的程序（像祭拜神明的順序，持香的數目，祭拜的行動方向等等），與神明展開互動的關係。整個過程中，信徒與神明的關係是形式化、標準化，不能任意由個人採取自己喜愛的方式。特別是當信徒有特定的要求，請神明指點或應允時，必須要透過擲筊、抽籤、解籤等嚴格的步驟才能獲取神的旨意。雖然這並無法否認許多信徒，仍然會舉香，對著神像的容面，直接向神明作個人的祈願甚至訴苦，但人與神像之間隔著神案、香爐，神像供奉在神龕的高處，信徒和祂的空間關係是階序性的組織而成。村人必須由外而內，層層進入，然後點香、行禮、屈身、仰望，才能建立起溝通的橋樑。在廟中，神人之間是以一序列空間的對立，內 / 外，上 / 下，高 / 低，靜 / 動，來顯示雙方不平等的關係，信徒來到神明的殿堂，是以一種臣屬的身分，透過既定的程序，來向一個超越的權威個體作訴求。在此，神明以神像為其具象，定著在特定的空間，等待祂的信徒來祈求。

在繞境時，首先要將原本不動的神像，從廟內搬移出到開放的空間，並將日常生活世界的街道，暫時的轉化為神靈力量流動其中的神聖空間。神明的身體（神像）必須要被小心的從神龕中請出，安全的放置在神轎上，固定綁好，絕對不能有一點疏失。如果出了錯，讓神明跌倒受傷，不只是全村可能有不可預期的災變，神明也可能就離開神像，不再保佑信徒。因此，神像可說是整個繞境活動的焦點，也是過程中最脆弱、最危險、最關鍵的部分。

另外一個重要的焦點，是伴隨著神明的香爐。每個繞境的神轎都必然有插著香的香爐放置在前方，護駕的工作人員，從爐中取香與沿途的信徒交換。

香是神明靈力傳播的媒介，香爐就像一個儲蓄靈力的電池。沒有香爐，神明無法攜帶祂的靈力出門，而香爐及其香火因為其可分性及流通性，人們可以藉由這種香火的交換，來建立與再更新家戶與地方神明之間的關係，但香爐本身不是被膜拜的對象，也不會產生社會認同。因此，它可視為神像靈力存在的必要條件，但並非充分條件。¹⁹ 繞境時的主角，仍然是神像，不是香爐。

神像不只是從廟裡到廟外換個位置，祂也從不動的、被動的、等待信徒前來的能動者，轉化為一個活生生、行進中的神明，讓轄境內的居民有機會以一種更為平等、更為輕鬆的方式來親近祂。在廟中神將會的會員以及自願幫忙的信徒擁簇下，神像坐在神轎中，以和一般村民類似高度的姿態，行進在鄰里的街道中。祂主動的在一年中的這一天，前來世俗的生活世界裡，探查信徒們的情況。一方面檢視轄區內人和地，另一方面也是讓祂的信徒能更直接的看祂。這種看與被看所建立起來的聯繫，讓村人既是代表社群的神明監控或照顧的對象，也是被賦予主動性的個體，具有接受、排斥或敷衍的各種可能反應。神像本身也因為被遊行隊伍中的信徒所呵護、裝飾、舞弄，轉換成更具有性格、活力的身體，將祂走到的、看到的空間，納入一個神靈守護的領域。並從這種更直接的接觸，與信徒間建立起一種更強的互惠關係。這個 Sangren (2000: 69) 所說的那種個人與社會集體自我繁衍之異化表徵，透過繞境的行動，成為更為具象、更為地方化的社會行動者，並賦予了一種更具能動性，更有能力安撫信徒、回應祈求的性格。

這是一個結構上非常重要的過程，因為在宗教研究中，受到 Victor Turner 的影響，朝聖往往被視為是一種像成年禮儀式般的過程，朝聖的信徒，脫離日常生活，進入一段神聖的時空階段，經驗一種超越個人原來社群生活的狀態，然後再以一種轉變或再生的狀況，回到社區之中。可是，如果我們檢查繞境的儀式，這裡主要被轉變的不是人，而是神明或更具體說是神像。祂原來在廟裡的神聖空間中不動，等待別人用各種不同的媒介來想辦法臆測、接觸這個超越的對象。但是在繞境這天，祂卻被帶出這個超越的位置，進入日常生活的領域，變成可以看得見，甚至摸得到的具體人像。人們可以直接面對祂、操縱祂，希望能更有效的得到庇祐。這同時也將神明放在一個平常沒有的那種脆弱危險卻又更具靈驗的狀態，需要特別的保護與照料。等到繞

19 這一點是中研院民族所胡台麗女士所提出，感謝她的指正。

境儀式完畢，神像返回廟裡，經過過火的儀式清除在世俗中的污染，才能進入神聖的空間，回到祂原來超越的位置。因此，我們可以說，朝聖與繞境除了儀式的主角不同，在儀式結構上剛好相反。一個是世俗到超越然後返回世俗的過程，另一個則是超越到世俗然後返回超越的過程。繞境儀式可以視為將一種抽象、超越的神明，具體化、地方化、歷史化的活動，透過年度社區的年度儀式，神明成為可以被具體的觀看、觸摸、行為的主體，藉著與社區信徒社會性的互動與交換，成為地方的特定守護神，建立起互惠的網絡，並編織起社區的歷史記憶。而這個具體化的過程，需要神像來中介，也是祂獲取社會認同（social identity）的過程。

（三）人體

神像的移動與展演，需要男性信徒的身體的照料與撐擡。外面請來的陣仗能讓場面更加熱鬧，但是神像、神轎與神將大身偶，必須由社群內的子弟自己來操作。這是一件需要體力與奉獻的工作，在今天臺灣鄉村普遍年輕人口流失，就業市場高度競爭的情況下。如何號召足夠的壯丁來扛轎、走甬、穿戴大身偶，成為每個庄廟能否繼續興盛的重要指標。永安宮有組織一個神將會，每年定期有拜拜吃會，並不定期有一些陣頭訓練，為廟的慶典作準備。但每年的繞境神轎，特別是最後的大轎過火，還是不能只靠神將會的少數人，必須動員到村內多數的年輕男人。而目前動員的主要管道，則是靠地方已存在的義警、義消，以及守望相助巡邏隊，再加上廟的管理委員的社會關係。這些繞境的年輕志工，其實多數都不是廟裡常見的信徒。事實上，在今天的利澤村，廟的管理委員大半年紀都已超過 60 歲。年輕男人都不太關心廟的事務，連過年過節到廟裡拜拜，大半都交給妻子負責。他們願意被徵召來貢獻勞力，往往是為了地方的榮譽。廟的事仍然被認為是「公」的事，不能讓自己的庄廟在鄰村眾人前失面子。然而，參加過的擡大轎的人，往往都認為那是一種驕傲與珍貴的經驗，在汗水與吆喝聲中，同心協力的舉起笨重的神轎與神像，越過大量金紙燃起的火堆，成為他們最鮮明的集體經驗。在今天臺灣社會當中普遍缺乏社區共同成長經驗的情況，這種身體的奉獻可以說是許多人的成年禮。雖然這顯然是一種偏頗於男性特權與地位的機制。

然而，繞境所動用的男性身體並不是一群被動的讓儀式所操弄的傀儡，這些年輕人知道他們在這個過程當中，每個人是服務於一位社區的神明，而

且他們的奉獻雖然是爲了「公共」的事，但是也同時是在現在廟的主事者的領導下進行。因此，儀式的順利完成，既是社區的光榮，也會被視爲是廟方的功勞。於是，他們要求廟方邀請參加時，表現誠意與尊重。對廟的領導風格也不客氣的有各種私下或公開的批評。像 2006 年在元宵後的慶功宴上，很多扛轎的年輕人對現任主委有許多不滿，趁著酒意主張明年要罷工抗議。雖然第二年，大部分的人還是出來參加擡轎的工作，但是永安宮能否得到地方年輕人的認同卻從來不是理所當然的。儀式賦予這些參與的男性一種能動性，他們被儀式的程序所帶動，將自己的身體整合到代表社區的神像移動中，成爲結構化的儀式環境的具體成分，也讓他們經驗到自身之外的超越性力量。但儀式也帶給他們抵抗這種經驗被挪用的可能，他們可以區分出參與代表社區的擡轎與支持安排主持儀式的廟方，並拒絕將兩者視爲等號。更重要的，他們透過扛神轎經驗到那種神明與自己的身體脆弱危險的時刻，感受到自己的能動性。神明與社區的集體福祉，其實就是靠人們奉獻自己的身體來完成。是那個神人交融的時刻，有一種超越的體驗。這使得他們更不會輕易去放棄擡媽祖神轎的工作，即使他們認爲廟方的領導階層是腐敗無能的。

拒絕參加儀式，或選擇用其他的方式，像去扛其他廟宇的神轎，來表示不滿。這些比較極端的抵制，直接破壞村莊的團結形象，在本村民之中也許比較難達成。但當儀式牽涉到鄰村子弟的身體時，那儀式被破壞的可能性就大增。舉一個最近發生的例子。繞境陣頭最後的過火，本來是元宵慶典當天的高潮。三村各庄頭廟的神像與神轎，回到廟前的老街後，由子弟扛在肩膀上來回奔跑並越過永安宮前用金紙堆成的火堆，有潔淨神像並加強靈力的含意。這個儀式活動代表了整個繞境活動的完成，並再度肯定幾個庄頭在媽祖的庇祐下，共享的過去的歷史與社會連帶關係。然而在永安宮目前聲望不振的情況下，其他庄廟的隊伍，對於這種需要大量體力又有危險性的活動，就開始有所遲疑。2007 年的元宵繞境的下午，當繞境陣頭回到了永安宮廟前，向媽祖致意以後。加禮遠開山廟扛神轎的幾個年輕人，就把國聖公神像上了小卡車，一溜煙開回村，不願意參加走尪過火的儀式。最後是開山廟的總幹事，緊急趕回廟裡，把那些年輕人再「罵」回來，才避免了一次尷尬而且有可能造成分裂的場面。但是這已經影響了整個繞境儀式的聲譽，也讓永安宮的領導權威更加減弱。

(四) 移動的邊界與路線意義的改變

一個村子沒有清楚的身體，以具象的神像以及扛著神像的信徒，藉由繞境的行動，將原本只是抽象的群體的概念可以被用走的走出來。永安宮繞境儀式的隊伍，是由多個聚落以村廟為單位共同組成，但在街道上行走時，他們是被視為一個整體。所以各家戶的香，拜拜後，一旦透過換香進入這個流動中的隊伍中，立刻轉化為整體的香，可以讓後面的家戶，繼續與這些原來來自私家的香交換。相似的，信徒加入了這個隊伍，私人身分也不再重要，穿著印有廟名的鮮豔制服，成為服務、侍奉神明的兵將。特別是那些負責穿戴神將（大身尪）的子弟，不但要加入，還要把自己的身體轉變為保護地方的神像，讓原本不能動的泥偶，成為活生生的神明。這是一年當中少數的場合，一般人可以具體看到神明與人一樣行走、搖擺，甚至表現出喜怒哀樂的情緒。換句話說，透過繞境的隊伍，有一種社群的整體感，投射在移動的空間中；並透過自己村人的陣頭表演與展示，讓人們可以看見一種集體的情緒與象徵，以人、神身體暫時的互相融合表達出來。

永安宮這種多庄頭廟的陣頭隊伍，傳達的訊息其實更為複雜。整體的隊伍固然是有階序性的排列，以利澤簡的土地公作為開路，以壓陣的永安宮媽祖作為包容一切的最高點。但各庄廟展現各自的陣頭與神像，強調彼此間的差異與競爭，其實是可以改變這個儀式結構的意義。1990年我第一次參加永安宮的繞境儀式時，廟方用的名詞其實不是繞境，而是巡境。媽祖在元宵所遊行的區域是祂的領域，別的庄廟領域是祂管轄下的分區。但這種說法，很快就受到幾個庄廟的抗議，後來才改稱繞境。對逐漸有強烈自主性的庄廟來說，加入元宵繞境不是來接受領導，而是出陣頭來為利澤村的年度慶典助興。請媽祖去他們的村莊繞境，是因為祂的歷史悠久，和地方信徒已經有長久的感情，不是接受了永安宮媽祖的管轄。因此，參加繞境的陣頭是為了宣揚自己庄廟名聲而來，沒有在儀式上臣服的意思。在這些庄廟領導者的眼中，繞境的隊伍想表達的是彼此之間的平等與競爭，不是全體與整合。

即使如此，從各庄的年度儀式的過程及慶典的安排中，我們還是可以看得出階序上的高低。首先，各庄的神明誕辰，一定會請永安宮的媽祖去看戲觀禮，但是除了緊臨的鄰庄或有特別交情的其他庄頭神明外，就不會邀請利澤區的其他神明，永安宮媽祖的位階應該是被視為高於其他的庄頭神。第二，有很長的一段時期，利澤地區各庄的拜拜是配合著永安宮的元宵繞境拜拜來

舉辦，安排在農曆正月初四到正月十六日，而不是像在其他地區的神明拜拜多是取個別神明的誕辰當日舉行。²⁰ 第三，各庄只有在永安宮的媽祖繞境當天，才會允許其他村子的神明隊伍來本地繞境，在神明誕辰的拜拜時，各庄的庄頭神明只能在自己的庄內繞境，不能跨出該神明的祭祀範圍之外。也不會讓別村的神明輕易的進入庄頭來繞境。因此，這些庄頭顯然默認永安宮的媽祖是對這整個區具有某種特別的巡狩的權力，不同於其他的庄頭神。而只要各庄仍然加入元宵繞境的活動，他們就必須接受這個儀式所產生的節制。

然而不論接受不接受永安宮媽祖的權威，繞境所走出的路線，的確會帶來空間意義上的改變。在過去人口較少，聚居模式單純的情況時，路線可能相當程度就是本區社會領域與界線的所在。年度的巡視就是為了神明確認轄區，建立界線，並照顧其下的信徒。而這個用移動的神像與陣頭的走動圈出來的範圍是可以隨著信徒的需求而彈性的調整。

可是當社區逐漸擴大，神像與遊行隊伍不可能滿足所有的需求時，信徒就必須配合行走的路線而移動，走出來到可以被神明看到以及被看的位置，才能參與集體的經驗。於是路線就成爲一種資源，可以爭取的對象。有的人願意特別出錢請媽祖繞進去個別的家戶；能直接看到、接觸到媽祖繞境隊伍的房子，被認爲是比較受到「保庇」的家。

現在，就像前面所述，永安宮的繞境路線已經與社群的界線以及社會需求，作了進一步的疏離。爲了證明歷史悠久，廟方將路線視爲不可輕易變動的傳統，不需要爲了現實的改變而變。這樣的策略固然建立起儀式與社會之間的階層關係，讓繞境路線繼續爲一種重要的象徵資源。但是，這種策略也有可能引起更大的不滿，引導出挑戰整個繞境活動賴以建立的權威的論述。

1991年的元宵繞境籌備會議上，開山廟來的一位代表，數次爭取路線改變未果，悻悻然的要返回加禮遠聚落。我那天正好要去訪問他家附近的老人，就陪他一路走回去。路上，他對我說，其實永安宮的媽祖並沒有像廟方所宣稱的那麼久遠。早在日據時代，有一次羅東的震安宮的人偷偷趁著利澤簡男人出外做事時，拿了銀圓和當時留在府中的女人換了媽祖神像。從此，利澤簡的氣運就一蹶不起。而羅東的震安宮就取代了永安宮成爲溪南最興旺的媽

20 見陳志榮（1996: 236-237）。但近年來，加禮遠的開山廟，成興的挽善堂都已經改爲以神明誕辰爲主要拜拜的日子。

祖廟。所以，永安宮今天所自豪的歷史與傳統，其實已經被移植到他處。它的歷史其實是個空殼子。²¹

不論這個故事在地方有沒有被廣泛的接受，我後來並沒有聽到類似的傳聞。詢問過利澤村的村民，他們也否認有這樣的事情發生過。但這個故事不但從根本上挑戰了永安宮在儀式上的地位，而且間接的批評了永安宮廟方對儀式的態度已經脫離社會現實。

五、結 論

永安宮的繞境儀式，在臺灣爭奇鬥艷的民間信仰中來看，既不特別有名，規模也不算大。然而如果我們撥開那些光彩奪目的花車、藝閣、號角、弄獅等等行陣，其實它的根本組成核心就是神像與扛神像的子弟。而這個儀式其實是個有關神像如何從神聖超越的位置，經歷過世俗世界的街道，然後再去除污染，返回神聖位置的過程。所有的陣頭與人員都是為了保護、擁簇、襯托、慶祝這個神明最為親近又慷慨回應信徒的短暫時間而設計。

用一個儀式化理論的角度來分析儀式行動，我們可以揭露出儀式中的變動與矛盾緊張，讓我們察覺儀式變動的可能來源與參與儀式者如何去建構他們的能動性。這樣的分析可以避免單方面的將儀式視為一種保守的、社會控制的機制；而能進一步說明，它在什麼樣的情況之下，可以被宰制者挪用來促進或表現不平等的關係。但這種挪用必然帶來抗拒與破壞的可能，讓一種儀式持續必須詮釋、再詮釋，展演再展演，以繼續維持它與社會現實之間的距離。這又倒過來可能會有造成儀式空洞化的危險。儀式與社會或經濟結構之間的關係，不是反映論或功能論的框架可以解釋。相反的，儀式為何能表達、表現社會構成的原則，或者達成某些社會功能，本身是必須解釋的問題。建構儀式的過程本身，就是一種處理這種關係的策略，而人或神明的身體，器物與空間的配置與流動，就是它具體的組成成分。

這讓我們再度回到文章開始時我們的關心點：透過神明的身體與信徒的

21 在宜蘭其他地方的訪問，筆者也遇過類似的傳說。像頭城鎮大坑畝的協天宮附近的居民也宣稱他們的關聖帝君神像原本是宜蘭最早、最靈的帝君，後來被礁溪的協天廟的人趁當地男人出海捕魚時，騙了村裡看家的女人把神像買走了。造成他們的協天宮從此香火不振。

身體，這種儀式它們的參照到底為何？參加儀式的人，他們論辯與協作的議題是什麼？

從前面的討論，我們可以確定的是，神明的重要性牽涉到祂們的歷史身分與認同，而這種歷史性又透過祂們的神蹟與靈驗來確認與肯定。而對一個村民來說，地方的神明祭典代表的是一種對以在地為中心所建構出來的領域所進行的確認與肯定。而神明是為了自我防衛與合作所邀請挪用來坐鎮的靈驗體（通常是歷史上具有特別事蹟的人）。這個具有身分的神祇雖然本身就帶著該神明在過去行事的紀錄與特定的容貌圖象，不能任意的操弄，但祂與在地人的關係仍然需要信徒透過長期的香火與祭拜來逐漸的認識與加強，一個神明能否在一個地方獲得穩固的地位，並不能只靠神像到來的早晚或神格的高低就取得。而是要靠實際的宣示與巡視，與在地人產生關係。繞境儀式正是這個神明取得在地性與歷史性的過程中的一環。

過去的研究往往強調這種儀式的社會功能，特別是反映了社會結構或政治權威，然而如果把焦點放在儀式本身的行動、身體與空間移動，我們會發現這個過程不但不是當然的反映現實，而且它具有自我組織與自我調整的性質，它的成功與否與意義並不是當然或單向的。儀式可以象徵團結與合作，同時引發競爭與緊張，這些複雜的意義與情緒，成為這個神明在地歷史認同的一部分。我們既無法將繞境這種儀式當成是調節衝突或整合地區的設計，也無法簡單的認為神明巡視出來的領域就代表了社群的存在。神明與地方的關係是一種空間、神像、領域界線所交互對話的歷史記憶，祭儀所展演出來的路線、身體、事件，是地方與它的過去對照、詮釋、再定義的活動。

如果繞境的活動是一種地方與其過去之間的對話，沒有牽涉到最後的真理或超越性的力量，那麼到底這種活動在哪個程度上是一種「宗教」行為？這樣的問題是研究漢人民間宗教必須要面臨的問題。特別是解嚴以後的臺灣政府，不但不再查禁、監控廟宇，反而積極透過各種社區營造與推廣觀光的政策，大力投資與民間信仰相關的活動與設備。而地方廟宇也積極配合的爭取各種外面的資源（無論黑白道）來鞏固甚至擴大自己的聲威與勢力。許多有名氣的廟宇，管理的實權已經落入外地人或地方官僚的手中，地方的儀式祭典也「民俗化」為一些趣味性、商業性的節慶。這樣的發展，有明顯「去地域化」與「商品化」的趨勢；繞境活動本身要達成的在地化，往往成為廟宇次要的關心，取代的是進香、朝聖、交陪等更大型、更遠程的活動，以及

更爲個人化的參拜、點光明燈、安太歲等行爲。我們可以說，神明的歷史性，變得更爲文本化與抽象化，人們透過具有超越地域限制的各種媒體，去建立起另外一種歷史認同。地方神明祭拜的領域概念，透過各種新的交通工具與令旗、紀念品、平安符等等物品，以不同於前的方式擴張展演。這些新的歷史認同與空間感，與傳統的繞境儀式之間會如何的相處？被去地域化力量重組後的空間領域，會以何種移動方式「再地域化」？個人與家戶成爲儀式活動主要的領域單位後，地方性神明是否會以新的方式來定義祭祀領域與界限？這些應當是我們未來研究無法逃避的議題。

引用書目

一、傳統文獻

- 清·陳汝威修，清·林登虎纂，清·施錫衛續修，《康熙漳浦縣志》，清康熙三十九年刻，清光緒十一年續增，1936 排印。
- 清·李維鈺修，《漳州府志》，據美國哈佛大學燕京圖書館藏清乾隆四十二年刊嘉慶十一年特通阿補刊本攝製，美國猶他州鹽湖城：族譜學會，1978。

二、近人論著

- 五結鄉公所館藏 1936 《五結庄役場寺廟台帳》，出版者不詳。
- 石計生 2000 《宜蘭縣社會經濟發展史》，宜蘭：宜蘭縣政府。
- 吉祥巷工作室 1998 《十個舊地名的故事》，宜蘭：宜蘭縣政府。
- 利澤簡永安宮第六屆管理委員會 2004 《利澤簡永安宮信徒大會章程》，宜蘭：利澤簡永安宮第六屆管理委員會。
- 利澤簡永安宮第六屆管理委員會 2006 《利澤簡永安宮天上聖母升王壹千週年暨本宮第三次重建陸拾週年慶典紀念手冊》，宜蘭：利澤簡永安宮第六屆管理委員會。
- 李豐楙 1993 〈臺灣東港安平祭典的王爺繞境與合境平安〉，《民俗曲藝》85 (1993.9): 273-323。
- 宜蘭縣史館藏 1977 《五結鄉寺廟教堂調查表》，未出版。
- 宜蘭縣利澤簡文教促進會 2000 《走過歲月的利澤簡》，宜蘭：宜蘭縣利澤簡文教促進會。
- 宜蘭縣政府民政局文獻課 1979 《宜蘭縣寺廟專輯》，宜蘭：宜蘭縣政府。
- 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(1987.12): 53-114。
- 林拱海主編 2002 《浯江烏石林氏族譜》，族譜編纂委員會。
- 林祥瑞 1998 〈漳浦的「王公」信仰〉，《臺灣源流》12(1998.12): 99-107。
- 林會承 1999 〈澎湖社里的領域〉，《中央研究院民族學研究所集刊》87(1999.12): 41-96。
- 林瑋嬪 2003 〈臺灣漢人的神像：談神如何具象〉，《臺灣人類學刊》1.2(2003.12): 115-146。
- 林進發 1934 《臺灣官紳年鑑》，臺北：民衆公論社。
- 林傳凱 2007 「神靈、民族、與認同的空間政治：日治與國治民族工程下臺北盆地安廷公年例之變遷」，臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 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 (1997.秋): 191-208。
- 施添福 1996 《蘭陽平原的傳統聚落：理論架構與基本資料》，宜蘭：宜蘭縣立文化中心。
- 張文義 2004 〈港口、河道與利澤簡——宜蘭東港的航道與航運情形初探〉，收錄於石雅如、許美智編，《蘭陽溪生命史：「宜蘭研究」第五屆學術研討會論文集》，宜蘭：宜蘭縣史館，頁 371-391。
- 張 珣 2003 《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張琬鈴 2007 「清代宜蘭溪南地區漢人拓墾勢力與地方社會（1804-1895）」，臺灣師範大學歷史學系碩士論文。
- 許淑娟 1991 「蘭陽平原祭祀圈的空間組織」，臺灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 許嘉明 1973 〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36 (1973.秋): 165-191。
- 許嘉明 1978 〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11 (1978.6): 59-68。
- 陳志榮 1996 〈主母廟宇庄頭廟的互動關係——以宜蘭五結地區為例〉，收錄於李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 229-248。
- 陳建宏 2005 〈繞境與地方社會——以大溪普濟堂關帝誕辰慶典為例〉，《民俗曲藝》147(2005.3): 261-332。
- 黃文博 1990 〈臺灣西南沿海「五大香」的現況比較研究〉，收錄於鄭志明編，《宗教與文化》，臺北：臺灣學生書局，頁 255-278。
- 黃文博 1991 《當鑼鼓響起：臺灣藝陣傳奇》，臺北：臺原出版社。

- 黃文博 1997 《臺灣民間信仰與儀式》，臺北：常民文化出版社。
- 黃文博 2000 《臺灣民間藝陣》，臺北：常民文化出版社。
- 黃美英 1994 《臺灣媽祖的香火與儀式》，臺北：自立晚報社出版部。
- 黃雯娟 1990 「清代蘭陽平原的水利開發與聚落發展」，臺北：臺灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 黃雯娟 1998 《宜蘭縣水利發展史》，宜蘭：宜蘭縣政府。
- 黃雯娟 2000 《臺灣地名辭書，卷一：宜蘭縣》，南投：臺灣省文獻委員會。
- 溫國良 1999 《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三十五年四月）》，南投：臺灣省文獻委員會。
- 廖正雄 2007 〈利澤廣惠宮之歷史研究〉，未刊稿。
- 臺灣大學建築與城鄉研究發展基金會宜蘭工作室 1998 《宜蘭縣利澤地區文化地景維護與地區再發展之環境重構暨冬山河舊河道重建計畫》，宜蘭：宜蘭縣五結鄉公所。
- 臨時臺灣土地調查局 1905 《宜蘭廳管內埤圳調查書（上）、（下）》，臺北：株式會社臺灣日日新報社。
- Allio, Fiorella. 2003. "Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of Koah-hiu Processional System of the Tainan Region and Its Social Significance." 收錄於林美容編，《信仰、儀式與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 131-177。
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Croizier, Ralph C. 1977. *Koxinga and Chinese Nationalism: History, Myth, and the Hero*. Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Jordan, David K. 1989. "Xúnshòu 巡狩 and Jinxiāng 進香: Two Kinds of Chinese Religious Processions & Their Sociological Implications." 收錄於中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》，臺北：中央研究院，頁 255-270。
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Sangren, P. Steven. 2000. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: Athlone Press.
- Stafford, Charles. 1992. Good Sons and Virtuous Mothers: Kinship and Chinese Nationalism in Taiwan. *Man* 27(1992): 363-378.

- Sutton, Donald S. 1990. Ritual “Drama and Moral Order: Interpreting the Gods’ Festival Troupes of Southern Taiwan.” *The Journal of Asian Studies* 49.3(1990.8): 535-554.
- Sutton, Donald S. 2003. *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-century Taiwan*. Cambridge: Harvard University Press.

The Moving Body: Analysis of a Territorial Circumventing Ceremony

Lin Kai-shyh*

Abstract

The territorial circumventing ceremony for Ma-zu at the Yong-an Temple in Lize Village, Yilan is a fragile and divided inter-village celebration. Outsiders are informed that this is a historical local custom, with many villages coming together to unite at what is revered as the oldest temple in the area. Yet, as we start to analyze the actual process of the ritual and how it is conducted, we find that many paradoxes exist, including different interpretations of meaning and varying motivations in participation. This paper attempts to provide, through the dynamic balance and tension apparent in this case study, a framework by which plausible explanations can be formulated for changes in various ceremonies throughout Taiwan.

Keywords: territorial circumvention, folk religion in Taiwan, ritual, idol, territorial cult

* Lin Kai-shyh is an assistant professor in the Department of Anthropology at National Taiwan University.