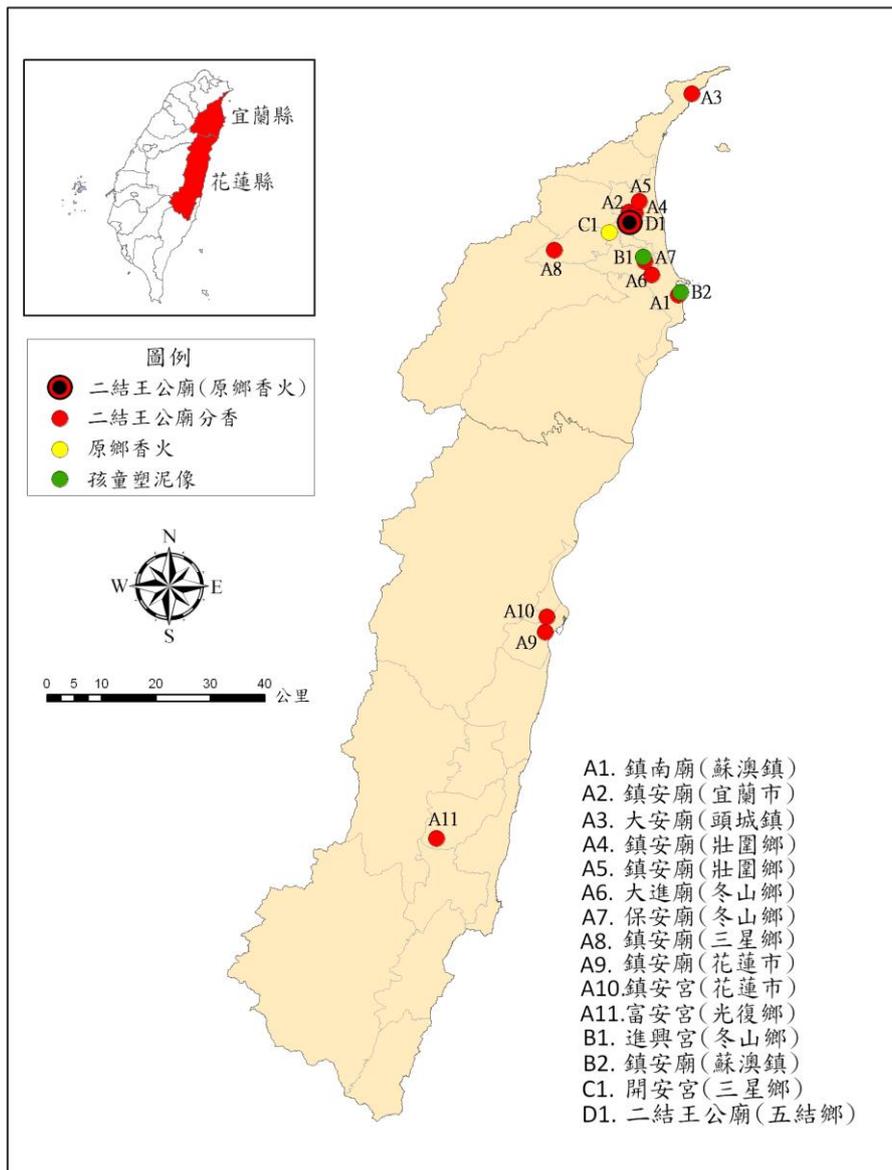


# 蘭陽平原古公三王信仰調查與研究



計畫執行人：鄒岱妮

補助單位：財團法人國家文化藝術基金會

計畫執行期間：2010年9月至2011年9月

# - 目 次 -

壹、蘭陽平原古公三王調查與研究	研究篇.....	2
貳、蘭陽平原古公三王調查與研究	調查篇.....	29
一、壯五鎮安廟.....		30
二、二結王公廟.....		37
三、大安廟.....		48
四、大進廟.....		53
五、壯二鎮安廟.....		57
六、保安廟.....		62
七、進興宮.....		67
八、美福鎮安廟.....		73
九、南方澳鎮安廟.....		77
十、南方澳鎮南廟.....		81
十一、天送埤鎮安廟.....		85
十二、大洲開安宮.....		89
十三、花蓮鎮安宮.....		94
十四、三仙河鎮安宮.....		98
十五、光復富安宮.....		102

# 蘭陽平原古公三王信仰調查與研究

鄒岱妮

## 摘要

本文透過「香火起源」、「過火儀式」與「廟際網絡」三組概念，來說明蘭陽平原古公三王信仰現況。

古公三王廟的分佈，在宜蘭縣有 12 間，分別是宜蘭市壯二鎮安廟、蘇澳鎮鎮安宮與鎮南廟、頭城鎮大安廟、壯圍鄉美福鎮安廟與壯五鎮安廟、冬山鄉大進廟、進興宮與保安廟、五結鄉二結王公廟、三星鄉開安宮與天送埤鎮安宮；在花蓮縣有 3 間，分別是花蓮市鎮安宮、鎮安廟與光復鄉富安宮。在香火起源方面，本研究歸納三種類型，第一類是中國原鄉香火，第二類是分香自二結王公廟，第三類有香火起源自孩童塑泥像，第一類 2 座廟宇，第二類 11 座廟宇，第三類 2 座廟宇。由香火起源可以說明，二結王公廟是蘭陽平原多數王公廟的祖廟。在祭典儀式上，三王公聖誕是多數王公廟最重要的祭典，過火儀式，則是三王公聖誕最重要的核心儀式，在廟際網絡方面，古公三王弘道協會的建立，藉由進香與交陪，連結異地廟宇的關係，嶄新的結盟關係，跳脫了傳統祭祀圈的框架，模糊了村落祭祀的界線，進而塑造同類神祇的認同。

最後，蘭陽平原的古公三王信仰，非單一官僚等級或神祇標準化所能論及，是官僚模式，或是個人模式，必須回歸到信奉者本身的情境或地方發展脈絡而定。

**關鍵字：古公三王、香火起源、過火、廟際網絡**

# 蘭陽平原古公三王信仰調查與研究

鄒岱妮

## 序論

古公三王，是宜花地區特有的民間信仰，依據內政部全國寺廟名冊所載，全國登記有案的古公三王信仰僅分布在宜蘭縣與花蓮縣，宜蘭縣共有 12 間廟，花蓮縣有 3 間廟，由此可見古公三王信仰的地方性相當鮮明。宜蘭俗諺：「怕王公生，不怕過年」即說明以二結王公廟為核心的古公三王慶典，在宜蘭人的宗教文化佔有重要的地位。

本研究所要回答的問題包括：第一，為何古公三王信仰主要分布在宜蘭？是原生信仰或移民信仰？與漳州原鄉信仰有何關係？第二，二結王公廟古公三王的過火儀式，在民間宗教儀式中象徵何種意義？第三，古公三王信仰帶給漢人民間宗教官僚化與標準化理論框架何種省思？

本研究將進行十五間古公三王廟的全記錄式的基本調查，並從上述的問題意識分析古公三王信仰蘊含的意義，筆者希望，經由基本調查資料的呈現與問題意識的解決，可以作為「地方性」宗教調查研究的範例。

## 一、古公三王鎮蘭陽：宜蘭古公三王廟宇分布與香火起源

### （一）古公三王廟的分佈

古公三王廟的分佈，在宜蘭縣有 12 間，分別是宜蘭市壯二鎮安廟、蘇澳鎮鎮安宮與鎮南廟、頭城鎮大安廟、壯圍鄉美福鎮安廟與壯五鎮安廟、冬山鄉大進廟、進興宮與保安廟、五結鄉二結王公廟、三星鄉開安宮與天送埤鎮安宮；在花蓮縣有 3 間，分別是，花蓮市鎮安宮、鎮安廟與光復鄉富安宮。

表 1 蘭陽平原古公三王廟宇分佈與香火起源表

廟名稱	所在縣市	區別	廟地址	香火起源	
鎮安廟	宜蘭縣	宜蘭市	宜蘭市旋流路四號	二結王公廟	
鎮安廟		蘇澳鎮	蘇澳鎮南安里海邊路 77 號	孩童塑泥像	
鎮南廟			蘇澳鎮南成里文化巷 31-2 號後	二結王公廟	
大安廟		頭城鎮	頭城鎮大溪里濱海路五段 171 號	二結王公廟	
鎮安廟		壯圍鄉	壯圍鄉美福村美福路 51 號	二結王公廟	
鎮安廟			壯圍鄉吉祥村壯五路 112 號	二結王公廟	
大進廟		冬山鄉	冬山鄉東城村冬山路一段一號	二結王公廟	
進興宮			冬山鄉珍珠村富農路一號	孩童塑泥像	
保安廟			冬山鄉補城村保安一路 220 號	二結王公廟	
二結王公廟		五結鄉	五結鄉鎮安村 16 鄰舊街路 98 號	原鄉香火	
開安宮		三星鄉	三星鄉大洲村(路)8 鄰 104 號	原鄉香火	
天送埤鎮安廟		三星鄉	三星鄉天山村南湖路十五之三號	二結王公廟	
鎮安廟		花蓮縣	花蓮市	花蓮市主力里一鄰中華路 249 號	二結王公廟
鎮安宮			花蓮市	花蓮市國強里九鄰豐村一一七之一號	二結王公廟
富安宮	光復鄉		光復鄉大富村明德路五六巷一號	二結王公廟	

資料來源：依據本研究製表。

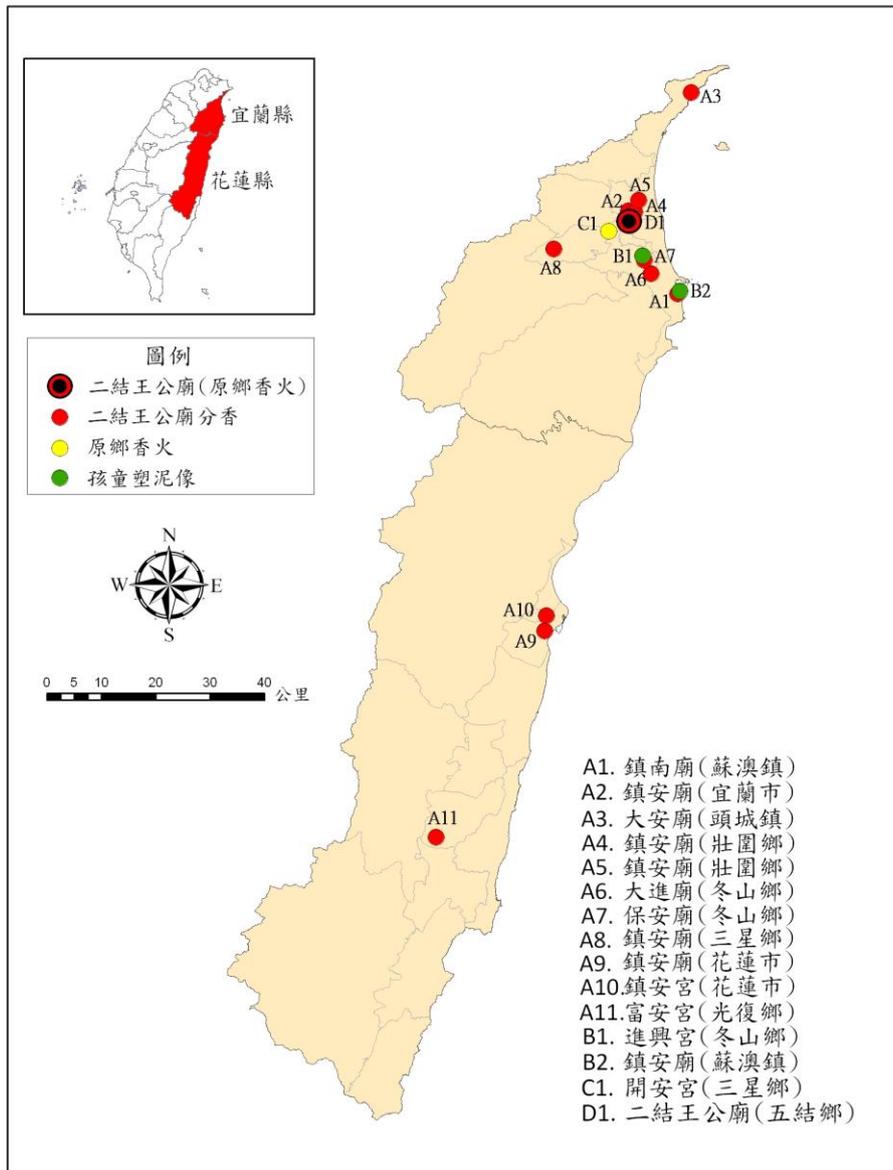


圖 1 蘭陽平原古公三王分佈圖

(資料來源：依本研究繪製)

## (二) 古公三王信仰的香火起源

在香火起源方面，我們可以歸納為三種類型，第一類是中國原鄉香火，第二類是分香自二結王公廟，第三類有香火起源自孩童塑泥像，第一類 2 座廟宇，第二類 11 座廟宇，第三類 2 座廟宇。由香火起源可以說明，二結王公廟是蘭陽平原多數王公廟的祖廟。

# 1. 中國原鄉香火

## (1) 廖地先賢攜來香火說

二結王公廟的廟史載明香火源自漳州漳浦，廖地攜三王公香火來台，由於三王公道術精湛，為二結庄的中心信仰外，也成為蘭陽平原王公信仰的祖廟。

清乾隆末年，漳州漳浦鄉民廖地決意渡台，祈得三王公本尊，捧奉赴台，行抵濁水溪（今名蘭陽溪）南畔，於二結一棵大榕樹下歇息，當他起身想東行，手奉之老三王公神像卻靜止不動，經擲筊請示，獲知老三王公欲駕駐此地，乃於此落腳。此地位居蘭陽平原中心，土壤肥沃，吸引眾多移民來拓墾，漸漸聚成二結庄。二結庄開闢之初，蠻煙瘴癘，老三王公憑其精湛的道術，為墾眾降妖伏魔，二結庄民奉為守護神，建草廟以祀，是為二結王公廟，是大陸來台王公廟的開台祖廟，許多地方王公廟的分靈，就是從二結王公廟分出去的。嘉慶年間，廖地返回祖籍，恭迎大王公、二王公神尊回本地二結奉祀，自是以後，古公三王坐鎮二結，神通廣大，威震蘭陽。

當時的蘭陽平原，蠻煙瘴癘，洪患頻仍，我們的先民來到此地開墾，宗教信仰是先民最大的安定力量，於是眾人合議蓋座茅屋奉祀靈顯的三王公，是為台灣最早的王公廟。據傳，茅屋之後翻修成以土塙為壁所砌成的土塙厝。由於王公廟鄰近蘭陽溪南岸的渡口，南來北往的人口眾多，傳聞當時過路的旅客都會到廟裏祈求王公庇護，保佑一路平安。（二結王公廟 沿革）

廖地先賢攜來香火說，也被複製到二結王公廟的分香子廟，例如壯二鎮安廟、壯五鎮安廟或花蓮富安宮的沿革都有相同的說法。

本宮主神古公三王為、柳信、葉誠、英勇三公、結盟金蘭、毀家紓難、號召義勇、起兵於福建漳浦縣之南坑、因宋少帝端宋、九齡由國舅背負蒙塵、被元兵緊逼於此、三王揮師勤王救駕、血戰至湖西坑、壯烈成仁、宋室為表忠勇追諡三王、並命地方立廟奉祀、從次神蹟屢徵、有求必應、靈佑眾生、當地人廖地先生來台定居時、迎安宜蘭二結、居家供奉、後因顯赫而建廟、垂兩百餘載、香火極為鼎盛。本境亦因靈赫、於民國卅六年三月建廟、迎、三王於黃家士紳之原祀家宅、五十載於茲威靈遠播、各方善信、到宮膜拜者眾、民國四十年東部震災、廟宇毀於一夕、於是地方集資重建、簡陋四十餘年、迄今屋頂又呈裂痕纍纍、漏象有辱神聖、地方士紳起意二次重建、因工程費用龐大、非本境善信所能勝任、故經第三屆管理委員會通過、遴聘地方及社

會各階層有志之士為重建委員、全面展開勸募、幸各方善信、共襄盛舉、慷慨捐獻、集腋成裘、完成建廟大計、旋於民國八十一年農曆十一月十三日動工、歷經一年十一個月、終於民國八十三年農曆十一月十八日完工、並舉行入廟安座大典、為感念各方大德之虔誠與隆情、持撰文以誌為序。民國八十三年農曆十二。（富安宮重建落成碑文）

## （2）陳乩先生攜來香火說

大洲開安宮有著與二結王公廟不同的香火起源，陳乩先生從中國漳江地區至大洲開發攜來三王公香火。

本宮位於蘭陽平原之濁水溪中游南岸，乃奉祀古公三王，自奉初至今，神威不曾替；即宋代稱：柳，葉，英，壯烈宏公功偉績。三公謂：自今溯回一千零三十餘年前，即五代末期，宋朝始，北周人，效桃園之義舉，結為異姓兄弟；輔佐宋太祖，奠都開封，義胆震天，為宋室臣庶儘卒，捨身成仁，名重清高，國人周知。歸真得為稱神；謂龍溪，漳江，人士建廟立祠，當時十分顯赫，福被萬民。直至開臺住民，繁衍蘭陽時，人稀地荒，受瘴氣瀰漫，瘟疫流行，民不聊生。置乾隆戊戌年有漳江前來開發人、陳乩先生，親自奉請老三王公來臺，在縣內壯圍大福村（大堀）過夜隨開發金章成（大洲）地區群眾到達，即善男信女設香案參拜，所求應驗，從茲地方瘴氣亦漸消沉，瘟疫遯開，諸上事蹟神祉靈感焉，乃於光緒辛未（民前四一）年在本地火車站處建立土角造廟奉祀，使人稀地荒之金章成增加人口，由貧荒成為富足，如共同開墾之土地命名福德祀，選出土地管理代表四十一人，相繼開發共同懇地定名聖王祀，再推舉三十六人為管理人代表，地方發達生活安定，共同合作，實神通人性，群眾一心，大同可謂也。日据即民國捌年開發製糖在二結設廠，定本地區為原料甘蔗繁植供應，並設運輸樞紐站。民國庚申（玖）年由地方人士籌備，王公自擇地理在本宮現址建造土角牆磚瓦木造竅脊廟宇，同時塑像：大王公，二王公，陳姓聖王公，及殿主（大王公）聖像並列祭祀。曾有左道旁門之徒，以邪術擾亂民眾，蘭陽地區民心不安，雞犬不寧，當時三王公，威震八達，顯聖大展神通，撥大事化小事，驅邪收煞，擒擲妖徒，醫疴除病，建民屋擇地理，曾轟動蘭陽及至台北，基隆等地，香火日盛，地方發達神速神靈也。（大洲開安宮 沿革）

仔細評析上述兩項廟宇沿革，乾隆時代開發宜蘭與史實略有不合，無論是廖地或是陳乩，香火攜自自漳州，與蘭陽平原漳州人為多數是相吻合的，另外，都

強調三王公的神蹟顯赫，也反映現今多數王公廟重視三王公祭典的實況。

## 2. 分香自二結王公廟

由於二結王公廟創建時間較早，三王公的神蹟也多與除瘟驅魔有關，因而王公廟分香廟宇就有除瘟創立的說法。

### (1) 分香除瘟

蘭陽平原王公信仰的北界，頭城鎮大安宮沿革提到：

大正十三年甲子年，本地人口稀疏，瘟疫流行，民不聊生。是時居民奉請古公三王來此為民治病，並捉「蕭水連」為乩童，為此已香爐為居家守護神，招集信徒會，先裝「老大王」金身，再裝「老二王」、「老三王」金身。附近居民躬往祈求平安者，無不靈驗，從此地方瘴氣亦漸漸消失，瘟魔逐走，眾咸信王公庇佑致之也。（大安宮沿革）

大溪里長在一個口述歷史座談會說明大安廟創建與瘟疫的關係。

阮廟的王公是從二結王公廟掛香過來的，已經有 87 年了。來的時候，有金爐，沒金身，奉置在大殿中。日本時代，村人染瘧疾、發瘋，都去找王公處理。日子一天一天過，村中平日無事。王公指點病人吃草藥，保庇討海人捕魚，賺錢養家活口。阮大溪人口大增，都是王公庇佑之福。<sup>1</sup>

壯圍鄉壯五鎮安廟沿革提到二結王公治癒鄉民與創建王公信仰的關係。

民國六年（日據時代）本庄人口稀少，陰盛陽衰，村間的農民時有怪病發生，因民風未開，醫學常識缺乏，生病之人皆束手無策，當時得知二結王公神威顯赫，神通廣大，常有人恭請二結王公求治，皆能全癒，為此村民陳順章先生、林接枝先生兩人深信惟有古公三王常駐本廟，即可保佑村民無事，但是二結王公總不能永久奉祀，即模仿三王公神像（用土角雕塑），以簡單之甘蔗葉子蓋一間小廟（於舊廟前方）奉祀，附近之人，常到廟祭拜，果然神靈大顯神通，常治好庄民惡疾，弭邪於無形，消息不徑而走，致使外庄村民亦

---

<sup>1</sup> 宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 35。

常來求神問卜，皆獲平安痊癒，一時香火大盛，當時因廟宇太小，香客又多，一時失察，瞬間小廟即被火燒化，最神奇之處，神像卻安然無損，仍坐定殿中，同年十二月初，本庄林成先生（林接枝之父）、林養先生、林振芳先生、陳旺根先生、陳以成先生等人，在原廟左後方甘蔗園角，再以竹子架造，建築一間約三坪大之小廟，再添置神像，從此香火鼎盛，香客不絕，直到民國九年，地方熱心人士再行改建，將廟頂抬高，第二年（民國十年春）陳懃鉅先生為感恩王公之德庇，發起重建工程，招集村民響應，並陳求宜蘭市陳阿訓先生（住宜蘭是郵局旁店號新源春）寄附土地，建造一座約六坪之木造小廟，至此才有廟貌之成，據說林阿訓先生自寄附土地建廟後，即生下貴子，家庭平安，生意興隆，財源廣進，此傳為一段佳話。（壯五鎮安廟 沿革）

宜蘭市壯二鎮安廟沿革亦說明因二結王公「醫術神威」進而分香建立壯二鎮安廟。

民國初年，宜蘭壯二地區沒有現在的良田和道路，只有數十間稀落的「土角厝」和一片等待開墾的茄冬樹。當時醫學並不發達，百姓生病，僅能靠供請「二結王公」前來「觀攆」、「出字」、「開藥單」漸漸地王公的「醫術神威」信念已在百姓的心中產生，進而成為壯二地區的守護神。

當時本地和二結之間並無橋樑，到二結「請王公」僅靠「竹排仔」過河，非常不便，而且王公也不能長駐本地，於是本地人士林阿母、李石蛋、李朝同、李朝添、陳阿火、許金坤、鄒火土、廖阿經、李朝財、林新港、李查某、李克濃等人士遂於農閒之際，開始以泥土童玩「裝王公」朝暮參拜頗為靈驗；遂於民國二年正式向二結鎮安廟「掛香」。供奉有大公王、老二王、老三王、明三王、三聖王等五尊神像，訂於農曆十一月十五日為「王公生」，是日「過炭火」、「扮仙」、「做戲」盛況空前，一年比一年熱鬧。（壯二鎮安廟沿革）

許多分香自二結王公廟的分香子廟，都以三王公作為主祀神祇，天送埤鎮安廟創立之初，僅以神明會形式供奉古公三王。

民國四十年由天送埤村民葉兩全等人，由二結王公廟奉迎古公三王神像一尊（即老三王）回來，奉為居家守護神，由於鄰近居民，每逢吉凶苦難，即趨往祝禱，感應老三王靈感庇佑有以致之，村民便共議，組成一個古公三王會。起初十餘人組會，會員便共議以擲筊方式，請示古公三王定訂慶典日期，因而決定每年以農曆十一月十三日為慶典時間。（天送埤鎮安廟 沿革）

住在花蓮市的宜蘭移民，最早從日本時代而後至台灣光復，陸陸續續因糖業人力需求，移民至花蓮，因為離開宜蘭原鄉，需要依賴信仰解決遇到的難題，所以從二結王公廟分香至花蓮祭拜。

鎮安宮前是由宜蘭五結鄉三結村人林公旺樹先生於民國二十三年於二結王廟刈香恭迎三王公金身，徒步前來花蓮市郊三仙河供奉於家中。至今已有七十年之歷史。由於當時花蓮早期移民開發，瘴癘之氣未除，及醫學不發達就醫不便，村人每逢生病，驚煞病痛，建屋動工，皆需仰賴王公懇請前去處理。（三仙河鎮安宮沿革）

## （2）塑像分香

另外一種分香二結王公廟的型態是，某種情況捏塑神像，再進一步至二結王公廟分香，這樣的案例包括，南方澳鎮南廟、大進廟、保安廟與美福鎮安廟四例。

本廟創立於民國五十一年農曆八月二十一日（歲次壬寅年己酉月庚申日），初期由陳壽全發掘該處環境自然優美有山有水，形勢宏偉，確實難得奇穴之地理，經地方人士陳壽全、簡太平、郭奉貴等三位研商為發起人，當初只用石塊堆築一間約一坪大簡陋廟屋，信士都無法進入廟內參拜之小廟，並同時取用黃泥土捏塑一尊神像，取名王公，供地方善信膜拜，護佑居民皆能得到有求必應之靈感，自此香火日日鼎旺，唯廟屋太小，前來膜拜之善信甚感不便，民國六十七年（歲次戊午年）經地方善信共同商議，再次改建擴大約八坪大混凝土建造之廟宇，並從五結鄉二結村古公三王元始祖廟刈香分靈供善信朝拜，命廟名鎮南廟，奉祀主神為古公三王，自此廟始奠定基礎。（南方澳鎮南廟沿革）

本廟創始於民國八年己未年春，當時有放牛牧童李阿茂、謝振老、林連德、林富里等人，因在一起玩耍，發現山坡一處泥色油潤粘性特別好的泥洞，順手挖出一塊捏成一尊菩薩，另一牧童亦依樣挖泥捏成另一尊菩薩，其他牧童便問林：你捏的是什麼菩薩，林說二結王公最顯赫，這是二結王公，李阿德說開台聖君最靈，就這樣，放在地上，大家同來沐拜、祈求，是有必應靈驗無比，坑口王公便這樣傳遍全省。（大進廟 沿革）

本廟緣起於民國二年時，當地居民李阿纘先生約十二、三歲，與幾位友伴用泥土塑了一尊神，名為「三聖王公」，自此持香奉祀一段時日後，王公逐漸神威顯赫，據當地居民表示，若有身體不適者，前來朝拜，常可不藥而癒，從此當地居民視之為保護神。居民有感三聖王公神威顯赫，慈悲憐憫蒼生，並集合義工大德協助，以竹為樑、以柴為柱、以稻草為牆，建成一間簡單的茅屋後，從二結鎮安廟刈香成現存「老三王公」像，日俱規模。（保安廟 沿革）

「茄苳林」——種滿茄冬樹的一隅偏僻正在開墾之所，在此住了一群為生計奮鬥不懈每天日出而作、日落而息的種田人，民風純樸，與世無爭，為求信仰找尋精神寄託，在無法如願時，幸有林阿強先生於民國九年在他居住之厝邊，雕塑一尊土角尪仔供奉，取名為「新三王公」，後因常顯神力，附近居民亦常來求神保佑，竟能使家內大小平安，就此香火鼎盛，成為「茄苳林」居民精神寄託之所。民國十八年板橋林本源先生寄付土地二七〇坪，十九年全庄居民發動招募籌建，以磚頭及木材建照之小廟一座，再前往二結王公廟刈香奉祀，取名為古公三王，此後林阿強先生負責焚香點火，亦受王公指點，執乩扶鑾接受信眾祈安問卜，就此本廟神威再顯，治好村民各種怪疾，弭邪於無形，香火更為鼎盛。（美福鎮安廟沿革）

我們無法從廟宇沿革來解釋塑像為何是王公，而非其他神明，我們僅能推論二結王公廟在清末與日治初的蘭陽平原，應當已經相當具有影響力。

### 3. 孩童塑泥像

第三種香火起源類型為孩童塑泥像，塑像之後神明降乩稱古公三王，此類與二結王公廟並無分香關係，冬山鄉進興宮與南方澳鎮安宮均屬此類。

本宮署名進興宮即之進興廟，本宮之創建遠溯自西元一八九〇年即清光緒十六年，現今之冬山鄉珍珠村下厝，有位李賢者當時年紀雖小能以泥土捏塑像，早晚朝拜且神跡顯現，庇佑許多村民，在村民同心協力下，以茅草為頂，竹籬為牆，建廟供奉。（進興宮 沿革）

南方澳鎮安廟創廟六十多年，起初只是由南安里小孩子搭著竹筏渡過漁港，在如今的增福造船廠旁山坡，挖蕃薯時隨手帶回的紅泥土，再由紅泥土雕塑而成

的神像，並仿照神明出巡的景況，把泥土神像綁在椅子上抬著玩。

可是該土像突然「起乩」，一旁大人便接手詢問，才知是古公三王來附駕，於是里民便於現在合作金庫銀行後方的民宅搭建高一尺多、寬二尺的小石屋來供奉。後來因古公三王的神蹟顯赫，香火鼎盛，經過多次的改建後，於二十一年前在現址改建至今，由於相當靈感，成為南方澳南安里的主廟，接受里民香火供奉。（南方澳鎮安廟 沿革）

## 二、古公三王的祭典儀式解析

### （一） 古公三王過火儀式

三王公聖誕，是二結王公廟最重要的祭典，過火儀式，則是三王公聖誕最重要的核心儀式，每年農曆 11 月 15 日二結王公廟埕，數十王公神轎陣頭聚集，赤腳走過堆積如山炭火，象徵王公靈力。過火儀式從清晨 6 點 30 分開始準備，安五營、開火、淨攆轎、火令棋、神尊入場、抓乩童，最後進入過火儀式，每一步驟都演繹王公即將顯靈的神聖性。

#### 1. 二結王公聖誕過火儀式

時間	名稱	組員	內容	器材	備註
06:30	淨火場	攆轎人員	由老二王公及一組攆轎人員淨火	淨水、桃柳枝、符令、老二王公、攆轎	備早餐
06:35	安將桌 五營		安將桌(壽星三王公)→五營，老二王公點安五營及點起火堆位。由廖地公鎮守五營	桌花、果、香、爐、茶凹(附件)	過火後收場執回所有物品事宜
08:00	火堆預備	火堆組、將桌組、內殿	火堆組人員報到、淨	內殿置火爐一個、有節的硬炭。包紙	

		組、請火組等	身	大電扇 8 支、大耙子 3 支、大竹竿 3 支、掃帚 6 支、柴油 1 桶、稻草 1 大捆、鹽米、畚箕、淨爐、山嶽	
08:00	開火	火堆組、請火組等	董事長。由母火引火，開火	噴火鎗	備火堆人員便當水
10:00	神轎組				坐轎在場地舞台整轎貼號碼牌
08:15~12:00	內殿出班列		廟內神尊出班列、金紙排列、收香腳、敲鐘播鼓、守爐、各地神明登記及內殿事宜	穿衣戴帽神職人員	坐轎神尊排前排代請神尊排中排客神排後排
11:00~11:20	淨攙轎	大鼓陣、火令旗 6 人	13 頂武轎由大鼓陣前導、火令旗隨後接到戲台	符令、淨水、桃柳枝、生牲醴（將桌用）	
11:00	手請人員報到	到現場備手請神尊過火人員	請神人員換裝集合淨身	符令、淨水、桃柳枝、生牲醴（將桌用）	
12:30~13:00	火令旗	大鼓隊、哨角、官將首、二結福蘭社、學進國小獅陣及大小火令旗	入場由天公爐及戲台到入口；出場由火場出口到天公爐	黑、紅火令旗各 15 支（符令、平安米）	入場後火令旗人員將火場包圍
13:00	神尊入場	王公黑令三人、神尊、大轎、	進火場按號碼排列，坐轎本	本廟神尊 _18_ 代請神尊	未坐轎先入北場→坐轎神尊

		武轎、手請人員等	廟 18 頂後接分靈及各信徒神尊	_____	
14:00~15:30	捉童乩	捉童乩大轎及武轎	由王公指示往何方向捉童乩	大轎 1 頂、武轎 4 頂、貨車 1 部	捉童乩貨車 1 台內載所需物品馬草及 5 寶
16:00~16:30	過 火	維安人員。武轎出去外面按編號整隊排好在入場過火	董事長請筊過火時間、方向→持總令指揮→黑令→五營→大轎→武轎→手請→衣服→董事長下達過火結束→董事長回廟內安座		董事長從頭指揮到最後一個
16:30~17:00	入廟安座	入廟所有神尊	董事長入廟，請筊老三王公座正位	過火後，火堆人員沒過火者、收器具	
19:00~21:00	梨園大戲	縣政府文化局台灣戲劇館傳習班	下午 7 點演出大戲秦香蓮	由廚房負責餐點	燈光舞台佈置

## (二) 二結王公廟的謝平安儀式

另外，二結王公的謝平安祭儀，則是經由五營兵將的安置與謝祭，律定了二結境的範圍，也表明了王公信仰的核心區域。

時間	名稱	內容	器材	備註
07:00	謝令將	攆轎、官將首、大鼓、巡守隊火令旗等人員報到	武轎三頂（正三王公、靈三王公、三聖王公）、貨車2輛、巡守隊4個、火令旗12個、將桌一張	
08:30	謝西營令將	謝西營令將，換兵安紮	(長炮一串、水菓一份、刈金6支、香一束、茶米茶、馬草、煙火一箱)每營各一份，前一日晚上，各營須鋪設供桌及香爐，供附近民眾參拜	
09:00	謝南營令將	謝南營令將，換兵安紮		
09:30	謝東營令將	謝東營令將，換兵安紮		
10:00	謝北營令將	謝北營令將，換兵安紮	拜拜，及請令由董事長行之	
10:30	總營中營	拜後發聖，謝令將		

08:00~17:30	平安 粥	煮平安粥及 義工餐點	食材規劃採購	農曆 11/13、 14、15 連續 三天
08:00~17:30	交通 秩序 組	交通秩序安 全事宜		人數便當
08:00~17:30	接待	添香油及接 待各友廟 神尊、入廟 過火事宜		
19:00~21:00	梨園 大戲	下午七點演 出剪刀、菜 刀、剃頭刀 —三把刀	由廚房負責餐點	

註：謝平安：11/12 日接 11/13 日的子時豬公乙座、大牲醴連腿乙付、天金壽各 6 千、刈金福金各 12 支、高錢 12 會、6 牽 6 龜、菜碗 12 碗、五果 1 份、花 1 對。

謝令將：11/13 日茶 1 壺、水果 4 份、甲馬 5 斤、刈金 24 支、畚箕、掃把 3、大垃圾袋、馬草水。

犒 軍：11/13 日 9:00 飯 1 鍋、120 碗 5 果 12 份、牲醴 1 付、刈金 70 支、小壽金 70 支、甲馬 40 斤、花 1 對。

拜地府：11/13 日 11:15 豬公乙座、大牲醴連腿乙付、銀紙 50 支、巾衣 8 斤、甲馬 80 斤、燭 1 對、花 1 對、5 果 1 份。

### (三) 儀式專家與儀式核心

#### 1. 儀式專家：乩童觀輦

二結王公廟主委陳樹木先生對於乩童觀輦有相當深刻的回憶。

我看過很多廟，觀輦方式都走樣了，脫離傳統正規程序太遠了。我會觀輦，都是觀察別人，自己揣摩學習來的，觀輦之程序必莊嚴謹慎，如：起駕、轎起、指示迷津……。神明發輪時，在狹窄的一個小空間裡，它神奇到可以閃躲神桌、屋內桌椅、雜物。父親年輕時，踏前籤，伯父踏後籤，他們將訣竅傳授給我，我收授過七、八個年輕的門徒，我希望好的傳統功夫能一代接一代的傳承下去，斷了根源是很遺憾的事。在 20 幾歲時，體力正旺盛，常有人來請託，我都義不容辭義務幫忙，我通常是抬前籤，且能勝任愉快。<sup>2</sup>

三仙河鎮安宮謝添丁先生則提到王公觀輦治病的神蹟。

阮村內百姓純樸善良，凝聚力團結心強烈。日據時代，小孩生病，觀輦、吃草藥，即癒。中土煞，土米喂沙，不久即癒。我有一弟弟，染肺炎，也是王公治療好的。往日，家中兄姐 7 人，生活困頓。那年，我打算娶某，平日儲蓄的金子手飾藏豬圈竹筒縫隙中。要用時，卻遍尋不著，連家中糞坑都翻遍。二孀建議請王公幫忙尋找。果然，經王公指點，果然才尋獲。另有一男孩，9 歲時生病，眼看病狀非常嚴重，即將臨終了。即請王公觀輦，果真救回了一條命。又有一村人，眼疾、目瞎，也跪請王公觀輦，以青草治癒眼疾。<sup>3</sup>

冬山珍珠社區進興宮李後進先生王公觀輦提醒村民防颱的神蹟。

民國三十年代（民國 31 年日據時代），那年遇有一強大颱風來襲，鄉內茅屋全倒，堆砌四層磚的進興廟竟然屹立未塌，風雨欲來之前，端午節前廟中一乩童（時年約八、九歲，王公之義子），觀輦請示王公，提醒大家防備此一強颱。那次颱風雖然鄉內房屋全倒，但是大家都平安無事，宜蘭縣卻是死傷很大，王公神靈保佑鄉民，功不可沒。值得大家稱頌。

進興宮奉祀的王公是玩土尪仔起身，乩童李朝木觀輦起乩，自稱古公三王。李朝木先生今天如果在世也有 80 幾歲了，傳說在這之前就已在供奉王公了。廟原先蓋的是茅屋，廟公之父（李後春）起廟，民國 31 年颱風是磚瓦房，民國 58 年村內黃姓阿土伯帶王公幫漁民捕魚，中有黃姓漁民漁民國 59 年翻廟蓋瓦屋，兼起拜亭，後民國 76 年再重建，86 年完建後改進興宮，前後歷經四次建設。廟內乩童神威真顯赫，去宜蘭祭煞，百姓門戶緊閉門前皆插一枝香，「乩童騎仔」不敢輕易叩門，由王公任意找尋，用腳把門一踢，即能找出癥結所在。王公乩童騎仔在珍珠社區內，舉凡百姓嫁娶、疾病、生小孩等事情，莫不去找王公處理。下半年冬雨時期，雨多，冬山河收成不好，

<sup>2</sup>宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 12。

<sup>3</sup>宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 13。

民生貧困，無力買果品祭拜，以炒米加黑糖當貢品，王公時時庇佑著這塊鄉土。地小戶數少，王公廟卻建築得雄偉壯闊，氣宇非凡。廟重建後的主殿主奉三王公，大王，二王亦一併奉座殿內。<sup>4</sup>

## 2. 儀式核心：過火

在過火儀式方面，二結王公廟老主委陳樹木先生說明了過火細節與注意事項。

我來講一個「過火」要注意的代誌。起火堆，怎樣做較安全？火星要怎麼打得均勻？這是很重要的工作，其中訣竅很多。過火前，先選好場地（可在乾旱的田地中，可在大稻埕中。）地必乾淨。香折斷（淨香），硬炭、脆炭皆可用，（硬炭耐燃，較好用），才來開始點火、淨炭。

觀輦前，決定方位方向，看這間廟選定什麼良辰吉時要過火？是東過西？西過東？南過北？北過南？方向方位如果發生錯誤，過火會失敗，一定要有人站在火堆前指揮，一頂轎一頂轎照指揮走過。火候更是不可掉以輕心，火的黑煙竄起時，火的溫度最高，不可過。等到時辰到了，往火堆裡灑一把鹽米，火煙下降，方可過火。

在某一次的過火儀式中，一位年輕人，過火時全身灼傷60%，我在他傷處敷上臭柑仔（每年年底，年柑放置甕中封口，任其發酵腐爛，第二年十一月即可取出敷用。）柑仔皮性辛辣，多油份。過了兩天，傷處結疤。博愛醫院醫師說：「60%灼傷會致人於死，真是奇蹟！」一般灼傷的皮膚，傷癒後皮膚會皺皺的，敷了臭柑仔痊癒的皮膚卻是光滑無比！<sup>5</sup>

王公過火與乩童觀輦，可以帶有何種宗教社會學上的含意，我認為王公過火及其儀式可以觀照到原始宗教之於集體意識或個人意識的問題，以涂爾幹或馬凌諾斯基為例，涂爾幹所強調的集體意識，馬凌諾斯基更重視個人的宗教經驗，他認為許多的信仰和宗教靈感必須循著個人的單獨經驗去求其根源，因而馬凌諾斯基否認宗教社會學學說，特別是他認為在原始社會內，宗教主要出於純粹的個人來源，並且在社會的人格化方面，即「集體靈魂」的概念，事實上是沒有任何根

<sup>4</sup>宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 19-20。

<sup>5</sup>宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 20-21。

據的，而且與社會科學方法相違背。<sup>6</sup>

我認為，涂爾幹與馬凌諾斯基各有其著重點，集體意識或個人經驗應不違背，以王公過火案例而言，攬轎者在攬轎的體會當然因人而異，但都無法否認「過火」在信徒集體意識所產生的作用，此集體意識並匯聚成「王公信仰」的集體認同。

### 三、進香與交陪：蘭陽平原古公三王廟際網絡的建立

廟際網絡的建立，可以擴大單一廟宇的影響力，也能藉由進香與交陪，連結異地廟宇的關係，嶄新的結盟關係，跳脫了傳統祭祀圈的框架，模糊了村落祭祀的界線，進而塑造同類神祇的認同。張珣教授在一篇台灣宗教認同的論文中指出，祭祀圈作為解釋以廟宇為基礎的宗教的範圍和程度從 1930 年代開始，就從日本研究分離開來，而變成一種「台灣人的」地方宗教組織概念。岡田謙的祭祀圈模型可以非常吻合的應用於早期移民的台灣，當居民已經至少決定性的擁有社會認同，而且隸屬於某個特定區域或村落的寺廟會員時。但當我們比照今日和十八世紀及十九世紀的台灣宗教認同，可以發現，去指出一個特定的領域範圍是更加困難的。

此外，島上交通建設的支出創造出旅遊，也讓全島的廟宇因此突出並鼓勵較遠處的香客彼此結盟。林美容也提出「信仰圈」的概念，沒有領域的限制，超越了傳統台灣的祭祀圈。<sup>7</sup>

正如古公三王這樣一個在台灣並不普遍的信仰，也跨境串連，建構起古公三王聯誼會。民國九十年十一月廿五日，發起廟宇宜蘭縣冬山鄉珍珠村進興宮召開第一次會員大會，當時由蔡創會理事長國安、秘書長許榮財及冬山珍珠進興宮管

---

<sup>6</sup>馬凌諾斯基，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業叢書，1996），頁 39。

<sup>7</sup> \* Randall Nadeau & Chang Hsun “Gods, Ghosts, and Ancestors: **Religious Studies and the the Question of “Taiwanese Identity”**” in *Religion In Modern Taiwan*, ed. By Philip Clart & Charles B. Jones, 2003, University of Hawaii Press. pp.280-299.

理委員會，李主任委員朝松及諸位委員們，共同發起成立【中華道教古公三王弘道協會】，招募蘭陽、台北、桃園、花蓮、高雄等地區供奉祀古公三王之宮廟，並於第一次會員大會，並通過組織章程，並訂立成立「中華道教古公三王弘道協會」的目的及宗旨。

(一) 整合團體會員規劃未來。(二) 帶領本會會員(古公三王信仰者)對信仰王公之正確方向。(三) 提升道教地位、闡述道教真義。(四) 設立道教祭拜禮儀規範。(五) 設立古公三王略歷，神蹟學術研究委員會。(六) 成立古公三王神蹟研究基金會。(七) 修建大陸祖廟。

當年(九十一年六月)獲內政部台內社字第○九一○○一七七二○號函准予立案備查，至此本會才真正的成立，並於宜蘭縣冬山鄉進興宮為會址，並於會議室召開第一屆第二次會員大會，決議辦理恭祝 古公三王聖誕全國聯合慶典及慶典中之各項程序、內容逐一討論，會議中決議第一次全國聯合慶典由本會主辦。其中第一項與第七項為古公三王弘道協會的重點會務工作。民國九十一年五月二日於宜蘭冬山珍珠進興宮會議室，召開第一屆第一次臨時理監事聯席會議，會議中討論有關迎接大陸祖廟一案。

(本會辦理恭迎大陸祖廟 古宮三王寶尊渡台駐駕乙案)，即各宮廟協辦配合事項，此次活動為鼓勵各宮廟前往接機，本會補助每台遊覽車五○○○元，當晚返回進興宮晚餐每人補助一○○元，原則上每團體會員至少一部遊覽車以示團結，遊覽車紅布條及各宮廟主任委員肩帶由本會製作，參加盛會之人員由本會蔡理事長贈送遮陽帽一頂，由官副理事長樹林擔任台灣總領隊、林理事博山擔任大陸總領隊，並成立五人小組——官副理事長樹林、張理事金田、林理事博山、許秘書長榮財、李總幹是後進等，進行規劃事宜，還決議各宮廟恭請一尊神尊前往接駕，日期定於九十一年五月廿一日啟程，為期五天，五月廿五日接駕至冬山進興宮長駐，大陸祖廟之神像能來台長駐，儼然成為本會精神象徵。

古公三王弘道協會的創建，除廟際聯誼的功能外，也將二結王公廟為首的祖廟認同，延伸至中國原鄉的祖廟認同。

## (二) 從尋找祖廟到進香祖廟

大溪王公做事必央請二結王公協助。神去、人去、轎也去，一應俱全，辦事完滿效率佳。大溪和二結情誼如同父子、兄弟。阮的王公每年都會回去二結娘家。乩童吳阿坤做事自己來，是大將之材。大溪一年做一次鬧熱過火，一定會邀請大王公蒞廟作客。<sup>8</sup>

大溪大安廟形容二結王公廟與大安廟關係如父子兄弟，明確的分香關係使得兩間廟宇關係緊密，然而古公三王弘道協會追尋中國祖廟的活動，會不會使祖廟認同產生轉變呢？或者雙重認同對於這些廟宇並不衝突。民國 96 年古公三王弘道協會進香中國，過程如下所述。

- (一) 九十六年四月八日(農曆丙戌年二月二十一日)凌晨五時，恭請聖駕起程，早上七時到達松山機場，搭乘九時班機前往金門，在乘船至廈門碼頭，當日晚間，進駐漳州華橋飯店，九日清晨七時三十分大隊人員護駕前往湖西祖廟，於早上九時到達豐卿村村口，深受祖廟人員及當地住民、學生熱烈歡迎，沿途炮聲不絕於耳，熱鬧場面堪稱空前，場面之浩大讓人為之動容。
- (二) 進廟後神駕坐定，隨即舉行三獻祭禮，以古禮行之，禮畢後由各宮廟再行祭拜禮，及個人自行參觀祖廟，至十一時卅分舉行結緣餐會，席開三十多桌，直至賓主盡歡，才依依不捨驅車離去，前往另一個行程，此次大隊人員，捐予祖廟油香款將近台幣十萬元，真是人神同歡、功德無量。弘法神尊暨各宮廟神尊第二天(四月十日)再派專車接駕至廈門翔鷺大飯店奉置，至十二日一同恭迎回台，才圓滿結束此次大陸弘法神尊歸寧活動。
- (三) 但是對於祖廟(低窄、簡陋)與內殿座(過低、過迫)無廟門等缺失，是否應整修祖廟，徵得眾多到過祖廟德信眾之意見。九十六年六月十日假黃理事長同昌公司會議室，召開第二屆第五次理監事聯席會議，會中對於九十六年恭祝古公三王聖誕全國聯合慶典，由宜蘭市壯二鎮安廟承辦，亦由林主委博山提書面及口頭報告，歡迎各宮廟踴躍參加，日期已定於十一月十七日，另對於祖廟整修一案加以討論，最後決亦逐年編列預算整修，並授權理事長成立專案小組，擬定計畫及整頓方向，於第六次會議提案討論。

本研究的 11 間廟宇沿革說明香火起源自二結王公廟，二結王公廟在其廟史

---

<sup>8</sup>宜蘭縣大二結文教促進會編，《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》，宜蘭：大二結文教促進會，2008，頁 35。

沿革表述開台祖廟的位階，然而弘道協會創會廟宇冬山進興宮並不分香於二結王公廟，一種新建構的祖廟認同運動持續進行，宗教的政治，正統的權威在當代民間信仰依舊交互影響。關於進香與朝聖，王斯福教授在帝國的隱喻一書中提到，對於靈的強度和歷史真實性，人們往往要追溯到更高一級的朝聖路線上去，這種作法並不會在帝國的崇拜中出現。其形象和儀式好像都是在模仿帝國的政府，但其中心並非是國家崇拜延伸到帝國行政最低一級以下的那些地方。<sup>9</sup>進香朝聖的中心並非與帝國的也並非與民國的行政中心相吻合，更多倒是與市場中心相吻合。張珣教授研究指出，這樣的競爭建構在宗教形式之中，即地方廟宇聲稱他們與大陸的祖廟有更直接的關係。當代廟宇與信仰他們的社區，以及其他社區，和台灣廟宇間親緣關係的界線，還有台灣廟宇大陸廟的關係之間的關係，是非常競爭的。在 1990 年代，特定的廟宇組織甚至聲稱是大陸祖廟的分香子廟，而非台灣祖廟的分香----以強調其在台灣的霸權來支持其地方上的優越性。<sup>10</sup>我認為古公三王的祖廟認同，呈現出兩種認同中心，第一種既非是民國的行政中心，也非是市場中心，在一個以移民社會為主的蘭陽平原，二結王公廟能提供解決地方瘟疫的信仰中心，是一種非行政亦非市場的靈力中心，此「靈力中心」運用了鮮明的過火儀式，來加強「靈力中心」的靈力，另外一種則是藉由古公三王弘道協會之運作，將認同放置到更久遠的歷史情境，漳州湖西鄉的古公三王祖廟，也就在這返鄉祭祖的脈絡中，被賦予一種更具權威的想像地位了。

---

<sup>9</sup> Stephan Feuchtwang *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.

<sup>10</sup> \* Randall Nadeau & Chang Hsun “**Gods, Ghosts, and Ancestors : Religious Studies and the the Question of “ Taiwanese Identity”**” in *Religion In Modern Taiwan*, ed. By Philip Clart & Charles B. Jones, 2003, University of Hawaii Press. pp.280-299.

## 結論：官僚等級模式與標準化理論的反思

綜觀蘭陽平原的古公三王信仰，究竟能為漢人民間信仰提出何種理論思考，我認為本研究可以提供漢人宗教官僚等級模式與標準化理論的思考，我們不妨先回顧官僚等級模式的幾種討論。

首先在官僚等級模式方面，最先提出相關論點的是日本時代對漢人宗教司法神體系的研究，丸井圭治郎在《台灣宗教調查報告書》中提出祠廟中的祭神體系。

在祠廟中的祭神	主神	統一神		(玉皇上帝)
		行政的神	分掌的神	殖產(農工商)(五谷、巧聖仙師)
				學藝(文學、藝術)(文昌、西秦王爺)
				保民(醫療、消災等)(保生大帝、媽祖)
			地方的神	(開漳聖王、清水祖師、保生大帝、三山國王)
		司法的神		(城隍)
	雜神		(王爺、五顯、挪吒)	
	屬神	從祀	配偶(主神的妻妾)	
			配祀	歷史的(根據歷史事實的配祀主神) (鄭成功配祀甘輝、張萬禮)
				傳說的(根據傳說的配祀主神) (媽祖配祀千里眼順風耳)
			挾祀(主神的左右手侍者)	(關帝：劍童印童) (媽祖：左宮娥右宮娥)
			分身(與主神同樣形象)	
			隸祀 (類似祠廟或道法的護持神)	(十八羅漢)
		同祀		(意同旁祀神，鄉貫原因、職業原因、廢廟原因)
		寄祀		(神佛會所屬、水流公、廢寺廢廟)

資料來源：

丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》(第一卷)(台灣總督府，1919)，頁42。  
其次，增田福太郎<sup>11</sup>對於漢人的法政神提出神職功能的結構性觀點，他認為

<sup>11</sup>增田福太郎(著)，黃有興(譯)，〈東亞法秩序序說—以民族信仰為中心〉《台灣宗教論集》，

法政諸神的等級可如下表所示。

	玉皇上帝
行政大臣	東嶽帝
府縣知事	城隍神
街村長	土地神
各戶主	竈神

西方學者 Wolf 在三峽的研究中提出官僚等級模式<sup>12</sup>

Wolf 認為，三峽地區的超自然世界觀念，其實是一個小村莊眼中的傳統中國社會景象的精確反映。

傳統中國社會景象	超自然世界觀	
官吏，代表帝國和皇帝	神	創造性的社會關係
家庭和宗教	祖先	
異質陌生人，外地人，強盜和乞丐	鬼	代表一股危險性與破壞性的社會勢力。

神明等級差異也呈現在供品與儀式上，例如，拜天公的牲禮與侍從供品分開擺，其次侍從菜碗桌子直接接觸地面，放置天公牲禮的桌子四腳墊高，不同神祇有不同跪拜儀式。再以紙錢為例，紙錢：反映超自然界的三大類別：祖先、陌生人和科層體制內的官吏。

類別		紙錢					
神明	玉皇大帝	福金 侍從和 軍隊	刈金	壽金	高錢	天金	金
	祖師公和 媽祖	福金	刈金	壽金			
	土地公	福金	刈金				
祖先	死者	大銀	小銀	庫錢			銀
鬼	外神(鬼)	福金 給土地 公	刈金 給土地 公	小銀	經衣	金錢	
		甲馬	代人	五鬼	白虎	天狗 本命錢	

南投：台灣省文獻委員會，2001

<sup>12</sup> “Gods, Ghosts, and Ancestors” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. By Arthur p. Wolf, 1974, Stanford University Press. pp.131-182.張珣(譯)，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，第35卷第3期 1997.9 頁 233-292。

在神祇標準化理論方面 Watson 曾以天后為例，提出神祇標準化的觀念—指出國家「欽准」神祇的創造過程。透過地方菁英的運作，讓地方信仰得以獲得官方「欽准」，一方面地方信仰獲得合法化，另一方面地方菁英也透過神祇獲頒「欽准」的過程而提高自己和其鄉里的地位。此外，他也認為，因為地方神明獲得「欽准」的提升過程相當順利，乃至清朝中葉以後，多元的地方神明已逐漸由少數欽准的神祇取代。<sup>13</sup>

回顧蘭陽平原古公三王信仰的香火起源，大多數廟宇分香自二結王公廟，分香的緣由在於三王公除瘟的靈力，或如移民花蓮之所需，在這些分香子廟信眾的眼裡，三王公的靈驗，是無法用其他神祇加以取代的，也因而王公信仰得以展開並延續，在官僚模式等級化的概念中，王公並非官吏，而是宋代抗元英勇士兵，他既未受到太多的注意，亦未受到皇帝敕封，甚至未收入官祀，所以我們認為官僚模式等級化，未必能說明王公信仰的特性，此外，如果在神祇標準化理論有如此顯著的影響力，那麼「王公」為何不是「天后」或「關帝」。

最後，我們不妨用韓明士（Robert Hymes）的兩種競爭型模式<sup>14</sup>：官僚模式與個人模式來看古公三王信仰，他認為中國人眼中的神祇有兩種模式，神祇是官僚還是個人化的保護者，一直取決於信奉者、陳述者在何種語境，以及出於何種目的。在官僚模式中，神祇皆為官員，神祇等級是多層的，除最高等級的神祇之外，所有神祇權威均來自外部，由一位比他高級的神授權。世人與神祇威權打交道是間接的，既可通過較低層次神祇，也可借住職業宗教人士，前者溝通世人與較高等級神祇的關係，後者則無所不包，甚至可以作世人與最低層次神祇的中界。神祇與特定地點、居民之間的聯繫原則是暫時的，是任命所致，而不是神祇本身

---

<sup>13</sup>James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960." In David Johnson, et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.292-293.

<sup>14</sup>資料來源：韓明士（Robert Hymes），皮慶生（譯），《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，南京：江蘇人民出版社，2007，頁 5-6。

形成的或他們自身選擇的結果。在個人模式中，神祇是「異人」（不一樣的人，特異之人）。意味著神祇、神一人之間的等級往往是一對一，而非多層次的。神祇的權威或者特殊力量是其固有的，而不是外在權威委託。這也是神祇被視為「異人」特徵之一。神祇與地方、居民的關係或是內在的，或是出於神靈自身的選擇，都是長久的。據此，蘭陽平原的古公三王信仰，已非單一官僚等級或神祇標準化所能論及，是官僚模式，或是個人模式，必須回歸到信奉者本身的情境或地方發展脈絡而定。

## 陸、參考書目

姚瑩

1996（1829）《東槎紀略》 南投：台灣省文獻委員會

柯培元

1993（1837）《噶瑪蘭志略》 南投：台灣省文獻委員會

陳淑均

1993（1852）《噶瑪蘭廳志》 南投：台灣省文獻委員會

王斯福（著），趙旭東（譯）

2008《帝國的隱喻》 南京：江蘇人民出版社

中國人民政治協商會議福建省漳浦縣委員會文史委員會編

2002《漳浦文史資料》（第二十一輯） 漳浦：漳浦縣委員會文史委員會

李豐楙

1994〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4：183-205

林美容

2000《鄉土史與村庄史——人類學者看地方》 台北：臺原出版社

2006《媽祖信仰與台灣社會》 台北：博揚文化

范正義

2006《保生大帝信仰與閩台社會》 福州：福建人民出版社

施添福

1987《清代在台漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》 台北：國立台灣師範大學地理系

- 1997 《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  
施添福（總編纂）、翁佳音（編纂）、黃雯娟（撰述）
- 2000 《台灣地名辭書 宜蘭卷》 南投：台灣省文獻委員會  
科大衛、劉志偉
- 2000〈宗族與地方社會的國家認同一明清華南地區宗族發展的意識型態基礎〉，《歷史研究》3：339-350  
武雅士 Wolf, Arthur p (.著)，張珣（譯）
- 1997 〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，第35卷 第3期 .9 頁 233-292。  
張珣
- 1999 〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例〉收入：黃應貴編《時間、歷史與記憶》頁 76-123 台北：中研院民族所  
烏石天后宮管理委員會
- 不著年代 〈漳州烏石天后宮開基媽祖千年金身淵源〉漳州：烏石天后宮管理委員會  
會  
陳漢光（編譯）
- 1972 〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》23：1（南投：台灣省文獻會）。  
游謙、施芳瀧
- 1998《宜蘭縣民間信仰》 宜蘭：宜蘭縣政府文化局  
增田福太郎（著），黃有興（譯）
- 2001（1942）《台灣宗教論集》 南投：台灣省文獻委員會  
丸井圭治郎
- 1919 《台灣宗教調查報告書》 台北：台灣總督府  
溫國良編譯
- 1999 《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》（明治28年10月至明治35年4月）  
南投：台灣省文獻委員會  
宜蘭縣大二結文教促進會編
- 2008 《收伏群魔：古公三王濟世神蹟口述歷史座談會 成果初編》 宜蘭：大二結  
文教促進會，  
馬凌諾斯基，朱岑樓譯，
- 1996 《巫術、科學與宗教》 台北：協志工業叢書。  
增田福太郎（著），黃有興（譯），
- 2001〈東亞法秩序序說—以民族信仰為中心〉《台灣宗教論集》，南投：台灣省文獻  
委員會  
韓明士（Robert Hymes），皮慶生（譯）

2007 《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，南京：江蘇人民出版社

Dean, Kenneth

2003 "Local Communal Religion in Contemporary South-east China." In Daniel L. Overmyer ed. *Religion in China Today*, Cambridge : Cambridge University Press, pp.32-52.

Feuchtwang, Stephan

2003 *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, London and New York: RoutledgeCurzon

Hymes, Robert

2002 *Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press.

Overmyer, Daniel L.

2003 *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Randall Nadeau & Chang Hsun

2003, "Gods, Ghosts, and Ancestors : **Religious Studies and the the Question of "Taiwanese Identity"**" in *Religion In Modern Taiwan*, ed. By Philip Clart & Charles B. Jones, University of Hawaii Press. pp.280-299.

Sangren, P. Steven

1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*, Standford: Stanford University Press,.

Watson, James L.

1985 "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960." In David Johnson, et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China*(pp.292-293) Berkeley: University of California Press.

Wolf, Arthur p.

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors" in Arthur p. Wolf ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford : Stanford University Press.