

清代南鯤鯓廟興盛原因之探討 ——以民間傳說為主要分析對象*

謝 貴 文**

摘 要

位在臺南北門偏鄉、被譽為王爺總廟的南鯤鯓代天府，在清代中葉已是全臺知名的廟宇。本文主要透過民間傳說的分析與解讀，指出該廟興盛的原因有四，一是南鯤鯓與倒風內海的地理環境，加上五王隨王船漂流而來，都使其香火具有開放性，可以自由地向外傳播。二是五王以「代天巡狩」進行「標準化」的改造，不僅規避官方對「淫祀」的打壓，也藉此擴大信眾基礎，並獲得官員的支持。三是五王定期出巡府城、鹽水與麻豆，並擴及澎湖離島，過程中所展現的神蹟，及與各地廟宇、神明、居民的結盟，都加速其信仰的擴張。四是五王原具有「邪神」的性格，特殊的靈驗性與位階不高、不受約制的神格，都符合臺灣社會的邊緣性，而能吸引廣大庶民，使該廟更加興盛發展。

關鍵詞：南鯤鯓、王爺信仰、代天巡狩、倒風內海、民間傳說

2015.04.06 收稿，2015.06.23 通過刊登，2015.07.07 修訂稿收件。

* 本文係科技部專題研究計畫「民間信仰與地方社會：臺南神明傳說研究」(103-2410-H-151-015)的成果之一，並承蒙本刊兩位匿名審查人提供寶貴意見，使本文得據以修正，在此一併致謝。

** 國立高雄應用科技大學文化創意產業系副教授

一、前言

位在臺南市北門區鯤江村的南鯤鯓代天府，¹被譽為臺灣王爺信仰之總廟，²分靈廟宇遍及海內外，總數超過兩萬座，每年農曆四至九月的進香期，更湧進來自各地約一萬七千餘團的進香團，³成為全臺一大宗教盛事，而被文化部指定為國定民俗活動。該廟的創建年代雖有不同說法，但可以確定的是在清代中葉，已開始有分香廟宇出現，也形成臺灣府城迎鯤鯓王的風俗，成為與北港朝天宮齊名的南北兩大進香繞境活動。⁴

為何位處海濱偏鄉的南鯤鯓廟能在清代中葉興起，並一躍成為全臺香火鼎盛的知名廟宇，實在是令人好奇的問題。前島信次、劉枝萬、蔡相輝、王見川等人都曾對此一問題有所關注，⁵但林玉茹是唯一有完整而深入討論者，她分析清代及日治時期的文獻史料，指出倒風內海所構築的地緣網絡、陸化過程中不斷出現的洪災與瘟疫、王爺取得正統神格，以及居民集體歷史記憶的想像與創造，都與南鯤鯓王信仰的擴張有密切的關係。⁶

林氏的論證堅實而完備，也明確指出清代南鯤鯓廟興盛的幾個關鍵因素，唯一可惜的是將研究材料局限在文獻史料，而幾乎未觸及有關的民間傳說，以致於較難從民眾的角度來看待此一信仰，並真正掌握到「居民集體歷史記憶」，也忽略傳說中可能隱藏的訊息，有助於更深層思考其中一些問題，如清初倒風內海周邊已有不少廟宇，尤其鹽水港、茅港尾港、麻豆港等都已形成繁榮的市街，也都有各自的地方公廟，地處孤僻的南鯤鯓廟何以能快速擴張，成為這個區域最興盛的廟宇？其次，這些市街不乏有官

¹ 南鯤鯓代天府在清代至日治時期皆稱為「南鯤身廟」，廟名加上「代天府」乃日治末期才有，本文因討論範圍限定在清代，又顧及現今通用寫法，故統一稱之為「南鯤鯓廟」。

² 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經，1990），頁269。

³ 黃文博，〈南鯤鯓代天府王爺進香期〉（臺南：臺南市政府文化局，2013），頁15、164。

⁴ 林玉茹，〈潟湖、歷史記憶與王爺崇拜——以清代鯤鯓王信仰的擴散為例〉，《臺大歷史學報》43期（2009），頁61-62、65-66。

⁵ 前島信次，〈臺灣の瘟疫神、王爺と送瘟の風習に就いて〉，《民族學研究》4卷4期（1938），頁25-66。劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁269-276。蔡相輝，〈臺灣的王爺與媽祖〉（臺北：臺原，1989），頁65-81。王見川，〈光復前的南鯤鯓王爺廟初探〉，《北臺灣科技學院通識學報》2期（2006），頁94-105。

⁶ 林玉茹，〈潟湖、歷史記憶與王爺崇拜——以清代鯤鯓王信仰的擴散為例〉，頁77。

方支持的關帝廟與媽祖廟，但為何是被視為「淫祀」的南鯤鯓王爺廟能夠脫穎而出？官方與民間的態度各是為何？再者，為何府城、鹽水港街、麻豆街等內海三大港市會發展出迎鯤鯓王的習俗？這與一般的進香遶境活動有何不同？在其信仰擴張的過程中發揮何種作用？

事實上，清代有關南鯤鯓廟的文獻史料甚少，至道光末年後才出現幾則迎鯤鯓王的記載；但在民間卻流傳不少其香火緣起、建廟歷程、出巡神蹟的傳說，這也構成一般人對鯤鯓王的共同記憶。從日治時期開始，這些傳說被記載在各種文字資料中，⁷歷來學者雖多所提及，但迄今仍未有深入的分析與解讀，⁸這對於南鯤鯓廟及其信仰研究而言，不可不謂是一大缺憾。

由於民間信仰的傳說多具有神異色彩，並牽涉到個人經驗、神秘不可重複或口耳相傳無法驗證的事蹟，以致過去的研究大多偏重於分析故事類型與內容演變，或是考察其蘊含的文化象徵意義；但近年來已有學者將傳說視為是一種「歷史記憶」，從中解讀其隱含的歷史訊息，將有助於更全面掌握歷史的「真相」，也能更深入認識地方社會的文化脈絡。⁹

中國學者陳春聲即曾以廣東樟林鄉的四座媽祖廟的靈驗傳說為例，探討民間信仰與地域歷史變遷之密切聯繫，他認為村廟靈驗傳說的創造與流播，是一個生生不息的過程，「與廟宇活動相關的信眾和周圍的人們，每天都在重複他們知道的傳說，同時他們也參與了故事的『創作』與『再創作』，通過這樣的過程表達、宣洩自己的體驗、情感與生活目的。」他將這些傳說與文獻性的歷史記載相對照，指出「歷史這只『無形之手』實際上可能對林林總總的各種各樣傳說進行了某種『選擇』，使傳說中與文獻記載

⁷ 除上述前島信次、劉枝萬、蔡相輝、王見川等人的論文外，尚有郭水潭，〈南鯤鯓廟誌〉，《民俗臺灣》3卷3號（1943），頁38-41；王碧蕉，〈北門嶼の傳說〉，《民俗臺灣》2卷7號（1942），頁38-39；吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，《南瀛文獻》12卷（1967），頁1-29。這些傳說確切出現的時間雖難以判定，但以日治時期即被記載在許多文本來看，則當在清代即已於民間廣泛流傳。再者，本文除運用傳說資料外，也會佐以文獻史料，證明其符合清代臺南地區的時空背景，可用以說明南鯤鯓廟興盛的原因。

⁸ 唯一有專文討論的是洪瑩發，〈南鯤鯓代天府相關傳說研究——以廟方資料為中心的初探〉，《花蓮教育大學民間文學研究集刊》2期（2007），頁25-46。惟該文僅就這些傳說進行初步的整理與討論，並未將其放在南鯤鯓的特定時空及王爺的信仰脈絡下做深入研究。

⁹ 有關這方面的研究成果，可參見劉永華編，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學，2011），頁305-428。

的歷史過程相契合的內容，在漫長的流播過程中，得以保留下來。在其背後起作用的，實際上是人們對社區歷史的『集體記憶』。」¹⁰

陳氏的研究給予本文極大的啟發，一般認為一間廟宇的興盛，主要是因為神明的靈驗，神明的靈驗則來自信徒的主觀感知，這種感知常以傳說形式表現出來，也因此對靈驗傳說的解讀，將可瞭解信徒對神明的體驗、情感與認知，找到其廟宇興盛的原因。再者，一間廟宇的興盛也是客觀的歷史事實，能夠長期在信眾「創作」與流播過程中被保留下來的靈驗傳說，必然隱含著他們對廟宇及其所在地的「集體記憶」，解讀這些傳說背後的歷史訊息，自然亦有助於瞭解廟宇興盛的原因。

因此，本文將在前人的研究基礎上，以民間傳說為主要材料，從地理環境、官方態度、五王出巡、王爺神格等四個面向，探討清代南鯤鯓廟興盛的原因，期待能深化這個論題的研究，並提供更多元的思考方向。另外，本文也希望能藉此為臺灣的王爺研究開啟新的視野，誠如日本學者三尾裕子所指出，目前臺灣的王爺研究多集中在考察王爺的起源、分析王爺廟或王爺祭祀儀式與臺灣社區之間的關係等兩類，但前者常忽略對進行王爺信仰當事者來說，王爺所具有的含義這一問題的考察；後者則缺乏在臺灣歷史社會現狀的特異性中考察王爺的視點。¹¹對於這兩個研究上的缺陷，其實正可以運用民間傳說來加以彌補。如前所述，靈驗傳說常是信徒對神明主觀感知的表現，也隱含他們對廟宇及其所在地的「集體記憶」，對南鯤鯓廟的傳說進行分析與解讀，正可瞭解其信眾所認知的王爺，也能將王爺放入清代倒風內海的特定時空中加以考察，這些都有助於改進過去的缺失，為臺灣的王爺研究找到新的方向。

二、地理環境

現今南鯤鯓代天府所在地的舊名為「糠榔山」，真正的「南鯤鯓」原係倒風內海西側的一個沙汕。「鯤鯓」或書為「昆身」、「崑身」、「鯤身」，是

¹⁰ 陳春聲，〈媽祖的故事與社區之歷史：以明清時期粵東一個港口的研究為中心〉，《臺灣人類學刊》6卷1期（2008），頁97。本文也認為這些南鯤鯓廟的傳說，不論最初是出於廟方的說法，或是信徒對神明的主觀感知，它能夠在民間長期而廣泛的流傳，且為一般民眾所接受，必定隱含一種共同的「集體記憶」，能用以解讀信徒對神明的認知及有關的歷史訊息。

¹¹ 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：臺灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，徐正光、林美容編，《人類學在臺灣的發展：經驗研究篇》（臺北：中研院民族所，1999），頁32-33。

指猶如「鯤魚之身」的海中隆起沙洲地形。在清初的文獻中即有不少「南鯤鯓」的記載，如康熙 24 年（1685）杜臻《澎湖臺灣紀略》載：「馬沙溝外，又有沙線數里，置南北崑身以守；寇所倚為奇險者，在此也。」¹²康熙 56 年（1717）周鍾瑄《諸羅縣志》亦載「青峯闕礮臺」：「在青峰闕港口之南。港外有南、北二鯤身沙線；港水東入蚊港，為縣治以南第一扼要之地。」¹³這都說明南鯤鯓在軍事防務上的重要性；不過它並未如北門嶼、馬沙溝、青鯤鯓等附近沙嶼，在康熙末年即有水師塘之設立。¹⁴

另外，清初的南鯤鯓亦具有漁港的功能，如康熙 35 年（1696）高拱乾《臺灣府志》記載諸羅縣的水餉，內有「南鯤身港一所徵銀三十五兩二錢八分」¹⁵。康熙 51 年（1712）周元文《重修臺灣府志》亦載「蚊港」：「統隸南崑身、北崑身、茄藤里、威裏等港，皆漁船採捕之所。」¹⁶《諸羅縣志》則載：「南鯤身、北鯤身，傍海岸二小嶼，有網寮捕魚，西為大海。」¹⁷這都顯示當時有不少漁船停泊在南鯤鯓作業，官府亦有徵收水餉之舉，漁民則在此搭寮曬網捕魚。

南鯤鯓未設固定駐軍的水師塘，又僅有「網寮捕魚」，加上地形為「沙阜堆聚」¹⁸，這都顯示它並不適合人定居。在一則敘述南鯤鯓「三寶」的傳說中，也透露出同樣的訊息，其曰：

該地（日據時武德會鹽田址）雖是叢爾沙丘，廟後簇生白林投樹，且到處白馬鞍籐蔓延繁殖，其根密佈，能阻海潮侵襲，無山崩之虞，廟宇能以屹立。聞說，海水流過白馬鞍籐，則變成淡水，漁夫鑿土為井，咸稱便利，遂名其地曰石井崙；井旁有一塊黑色石頭，眾稱烏金石，漁夫供作踏板，以洗手足……。¹⁹

¹² 杜臻，《澎湖臺灣紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 12。

¹³ 周鍾瑄，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 124。

¹⁴ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 123。

¹⁵ 高拱乾，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 138。

¹⁶ 周元文，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 52。

¹⁷ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15。

¹⁸ 范咸，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 19。

¹⁹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 272-273。由於日治時期以來，各文本所記載的傳說內容皆大同小異，為顧及書寫的統一性與完整性，本文主要採用劉枝萬的版本。

這則傳說稱南鯤鯓為「叢爾沙丘」，又生長許多白林投樹及到處蔓延的白馬鞍籐，都顯示人無法在此長期居住，自然也未形成固定的聚落。不過，因此地有井，可提供淡水，故有漁民搭寮短暫居住，作為「漁船採捕之所」。

就在此一地理環境中，五府王爺（民間簡稱「五王」）的香火來到南鯤鯓。有關南鯤鯓五王的香火緣起，流傳兩種不同的傳說，一是以該廟為主體，二是麻豆地方的說法，前者故事開頭對當時的環境背景有所說明：「明末清初，臺南縣海岸線伸入內陸，鐵線橋港、茅港尾港、麻豆港等三港分佈於倒風港之內線，而其外線即點綴北鯤鯓、南鯤鯓、北門嶼、青鯤鯓等沙汕。少數漁民為便利出海，夜宿砂洲上草寮，習以為常。」²⁰

這段說明與史實頗為相符，根據《諸羅縣志》對倒風內海總海口「蚊港」的記載，其港面甚闊，大小船俱可泊，自此以南至麻豆港，皆此港支分。港口為青峯闕、猴樹港、鹹水港、茅港尾、鐵線橋、麻豆港等處出入所必由。倒風之水分三港，北為鐵線橋港，南為茅港尾港，西南為麻豆港。²¹因此，不論是傳說或史料都說明清初倒風內海的各個港口與沙汕皆連成一氣，船隻航行便利，出入往來密切。另在傳說中稱漁民為捕魚方便，夜宿沙汕草寮，也與上述南鯤鯓的情形相符。

這則傳說接著敘述五王香火來到南鯤鯓的經過，頗富有神異色彩，內容如下：

某夜，月色皎潔，風平浪靜，麻豆街新店漁夫楊世鄉者，適宿距南鯤鯓西方約 2 公里之草寮，忽聞管絃之聲，出寮視之，毫光燭天，見三檣之帆船一艘，徐徐進港。天明，遂往探望，只見一無人小彩船停靠港墘，登船察看，則有六座綢製神像，始知該彩船係福建地方建醮放海者，以為王船到此，定有吉兆，予以挽起，經半個月，蓋草寮於附近砂丘鯤鯓山（址在今蚵寮西北），供奉神像，每出海漁撈，先詣頂禮膜拜，必滿載而歸，或祈癒病，無不應驗，遠近傳聞，香火漸盛。²²

²⁰ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 271。

²¹ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15-16、122。

²² 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 271。

因王船漂流而帶來神像或香火物，是臺灣王爺信仰一種特殊的香火緣起，臺南地區除南鯤鯓廟外，安定蘇厝長興宮、西港慶安宮、七股頂山仔代天府、將軍青鯤鯓朝天宮等，²³及五年王爺總廟的雲林褒忠馬鳴山鎮安宮，皆有相同類型的傳說。另有盛大迎王祭典的屏東東港東隆宮，則是因刻有神名的木材漂來而形成信仰，亦可視為是王爺漂來類型。

三尾裕子認為這種漂流而來的王爺，常能發展成香火興盛的大廟，其主要原因有二：一是漂來的王爺並非屬於發現者中的任何一個人，凡聽到王爺威力與奇跡傳說後所匯集而來的每個人都可以供奉，這與一般神靈由血緣或地緣有關係者攜帶來臺供奉相異，故能擁有超越血緣或地緣組織的廣大信徒。二是王爺漂流而來的過程充滿神異色彩，表現出神的降臨是不可控制、未知的、可怕的；且王爺乘坐王船統領著被大陸放逐的各種邪惡之物來到此地，如果置之不理，則將會危害社會。因此，這類王爺本身即具有神秘、奇異與危險的力量，故也被人們認為特別有威力。²⁴

三尾氏的研究為這些知名王爺廟的香火緣起為何都屬王爺漂來類型做出有力的解釋，尤其可用來說明南鯤鯓廟興盛的原因。早年臺灣寺廟的發展歷程，通常是先民渡海來臺時，隨身攜帶香火或神像，作為個人或一家的保護，定居後將其供奉在私宅內，稱之為「私佛仔」。如果該神明靈驗，鄰里相傳，外來的祭拜者漸增，形成共同祭祀之俗，則會為其蓋小祠或遷祀於公厝，成為「公佛仔」。隨著地方的發達，居民為感恩神明庇祐，會再集資正式建廟，成為聚落性的角頭廟。如果神明持續靈驗，加上時代與行政制度的演變、自然界的因素等，則會向外擴張其信徒範圍，而發展成庄廟、聯庄廟，乃至於大廟。

然而，由於特殊的地理環境，使南鯤鯓廟能超越上述的發展歷程，快速擴張其信徒範圍。如前所述，南鯤鯓雖是一個不適合人定居的沙汕，但卻是倒風內海周邊漁民停駐船隻、搭寮捕魚的漁港，亦即鹹水港、茅港尾、鐵線橋、麻豆港等處的漁民都可能在此作業，這也是傳說中為何是由一名麻豆漁民發現王船的原因所在。在這種缺乏血緣與地緣組織的特殊環境中，漂流而來的五王不僅非屬一家一姓所有，也非某一村莊或聚落所專有，因此它比一般的神明香火更具開放性，不僅跳過從「私佛仔」演進到「公佛仔」的過程，也超越單一角頭或村莊的範域（territory）限制，凡在

²³ 詳見黃文博，《南瀛王船誌》（臺南：臺南縣文化局，2000）。

²⁴ 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：臺灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，頁 46-48。

南鯤鯓作業的倒風內海周邊漁民，都可能成為五王的信徒，這自然大大加速其信仰範圍的擴張。

此外，五王來到南鯤鯓後所展現的靈驗神蹟，自然也是其香火能快速興起的重要原因。除上述五王庇祐漁民滿載而歸、疾病痊癒外，尚有一則王船逆流返航的傳說，更使信眾見識到五王的神蹟，其曰：

漁夫為答神恩，籌建廟宇，而經費無著，祇得稍予建醮，次日恭送王船出港，聽其漂往他處。時值退潮，又兼北風，王船順流而下，漂向南方，霎時，忽見船舵轉北，逆流而回，仍停靠原處，眾咸嘆神威顯赫，並無他徙之意，乃挽起仍置草寮，依舊瞻拜，信徒益增。²⁵

在民間的觀念中，王船本身即具有一種神秘而危險的力量，而五王王船送出後又逆流返航，更令信眾感到不可思議，自然也加深對神明的信仰。尤值得注意的是，這種神蹟是公開展演在信眾眼前，加上南鯤鯓地理的開放性，倒風內海各港口的漁船在此出入往來，更有利於將此一神蹟向外傳播，而加速擴張五王的信徒範圍。

這種地理的開放性，也延續到南鯤鯓廟遷建的糠榔山。相傳南鯤鯓的白林投樹、白馬鞍籐、烏金石等「三寶」，後來為外人所盜，導致地理遭破壞，無法阻止山洪海潮，南鯤鯓廟亦無以立足，乃於嘉慶年間擇地於就近之糠榔山重建。²⁶清初由於漢人積極入墾，破壞原有的水土保持，加之急水溪、八掌溪改道，挾帶大量泥沙，逐漸淤填倒風內海，出現大片的浮覆地。糠榔山即位在這片新生的浮覆地上，這使它同樣具有地理的開放性，五王香火也得以持續向外擴張。

由於雍正末年至乾隆中葉之間，臺灣縣與諸羅縣陸續開墾成熟，幾乎已無荒地，這些新生的浮覆地自然吸引移民進入開墾。當時糠榔山一帶即可能有來自倒風內海周邊的住民進入開墾，甚至發生爭奪土地的糾紛，²⁷在膾炙人口的「五王大戰团仔公」傳說中，也透露出這樣的訊息。其曰：

²⁵ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 271-272。

²⁶ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 272-273。

²⁷ 這種情形直至清末仍時有所聞，如光緒初年，因海埔地開墾問題，蚵寮常與鄰庄發生衝突，當時有北門聯合「學甲 13 庄」攻打蚵寮，蚵寮池府千歲指揮庄民抵禦外敵，從此劃地為界，凡踏入線內，便即暈眩不省人事，也留下「學甲大道公、北門郭聖王，不如蚵寮翹喙鬚的老池王」之俗諺。參見黃文博，〈倒

先是，曾有一牧童抵此……，十七歲無病而逝，葬於糠榔山上（或云，有一死屍自鹽水港地方流來，漂著該地，為漁民所收埋），變為掃帚精，號稱萬善爺，俗稱囡仔公，霸居該地，頗能作祟。居民懼甚，每逢農曆 8 月 24 日誕辰，必供牲禮銀紙祭獻。斯時，五王擇地於此，居民釀資，將建廟宇，萬善爺大起恐惶，提出抗議；五王謂：「已用『錢』埋在地下」，以示佔有權；萬善爺說是：「用『針』鎮作地基」；各執一詞，互不相讓，乃偕往察看，原來「針」是插在「錢」孔之中，難分先後，孰是孰非。²⁸

在這段傳說中，五王與囡仔公為糠榔山土地的佔有權而起爭執，這顯示在南鯤鯓廟遷建之前，此地尚無明確的歸屬，並非為某一移墾團體或聚落、村莊所佔有，以致有此先後是非的爭議。雖然當時此地可能已存在萬善爺的小祠，但這只是居民為避祟所供奉的無祀孤魂，並非屬角頭廟、庄廟之地方信仰中心，加上南鯤鯓五王已具有一定的聲名，故雖在擇地過程中曾發生爭執，但終能在此奠基建廟。而正因為糠榔山具有此一地理特性，故五王香火能延續在南鯤鯓時的開放性，不受血緣或地緣性組織的限制，快速向外擴展信仰範圍。

糠榔山的地理開放性，尚表現在另一則「吳烈獻地」的傳說中，內容如下：

據說乾隆年間，現在南鯤鯓廟所占的一處，是草木茂盛的桃榔山，西迤碧海，東峙玉山，真是好穴地。原來此處為鹽水港茄苳腳吳公烈之地，自吳府三王發輦自擇廟地於此後，吳公烈感激神靈宏大，就獻桃榔山給五府千歲。²⁹

這則傳說稱糠榔山乃一鹽水港人吳烈的土地，如與前則傳說謂囡仔公乃由鹽水港漂來的死屍合併來看，則當時糠榔山一帶可能有鹽水港人進入開墾，這也呼應上述此地的地理特性。除此之外，這則傳說也反映鹽水港人在南鯤鯓遷建過程中具有一定的貢獻。鹽水港（今臺南市鹽水區）為倒風內海中最大的港街，《諸羅縣志》記載其「商船輳集，載五穀貨物」、「商賈

風內海及其庄社》（臺南：臺南市政府文化局，2013），頁 139。

²⁸ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 273。

²⁹ 吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，頁 5。

輾集，由茅港尾至笨港市鎮，此為最大。」³⁰顯示該港在航運與經濟上重要地位。在倒風內海的地緣網絡下，加上船隻出入往來頻繁，向外傳播五王的靈驗神蹟，鹽水港勢必也有不少南鯤鯓廟的信徒，他們以其經濟上的優勢協助該廟遷建，「吳烈」即是一個縮影。

除了鹽水人外，麻豆人也在南鯤鯓廟遷建過程中給予支持，甚至是最關鍵的力量，如有則傳說曰：

迨嘉慶 22 年 2 月，遂由王、洪兩姓族人首倡，釀資興工，無如工程浩大，資材缺乏，董事正在愁眉不展之際，適有麻豆民婦郭鳳官者，夜夢五王前往募捐，乃乘烏轎遠道而來，捐獻白銀一千兩，眾皆嘆息。從此工程得以順利進行，道光 2 年 6 月 6 日告竣。³¹

麻豆人顯然與南鯤鯓廟有特殊淵源，除了這則傳說提到民婦郭鳳捐大筆款項助廟遷建，前面也有五王的王船是由麻豆漁民楊世鄉所發現之說，另在日治時期南鯤鯓廟刊印的資料，尚提及該廟在南鯤鯓初建時，亦為麻豆人所發起的。³²這些說法都顯示無論在南鯤鯓或糠榔山，麻豆人都給予南鯤鯓廟極大的支持，也是五王香火能興起的重要推手。正因為有這樣的特殊淵源，麻豆地方流傳五王王船最先是來到當地，其後才又漂流到南鯤鯓之說，甚至百年後有五王返回「開龍喉」、建麻豆代天府之舉，都絕非只是神明的正統之爭或地方的意氣之爭，而是有麻豆人的「歷史記憶」在其背後運作。

另值得注意的是，傳說中所提到首倡南鯤鯓廟遷建的王、洪兩姓族人，是指糠榔山所在的蚵寮庄居民，以這兩大姓為主。黃文博指出此二姓與涂、蔡等姓共「七大戶」墾民，先於今庄西方約兩公里處的倒風內海孤島「石井崙」初居，從事近海與沿岸的插蚵仔及漁撈工作；後因海潮關係東移至今地，部分從事沿海魚撈，部分經營魚塢，繁衍漸盛，從蚵寮擴散至小蚵寮、北糠榔仔、新厝仔、新圍仔與永華里「蚵寮仔」等庄。³³

³⁰ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15、32。

³¹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 273-274。麻豆當地耆老認為「郭鳳官」本名應為「郭鳳」，「官」是對女人的尊稱，如同尊稱男人的「舍」。見詹評仁編，《臺南縣麻豆鎮耆老口述歷史記錄》（臺南：麻豆鎮公所，2002），頁 94。

³² 郭水潭，〈南鯤鯓廟誌〉，頁 40。

³³ 黃文博，〈倒風內海及其庄社〉，頁 137。

如將這段說法與上述南鯤鯓「三寶」的傳說對照來看，則蚵寮先民最初曾在南鯤鯓居住過，後來遷移至對岸的海埔浮覆地，並逐漸繁衍擴張成蚵寮庄。這些先民在南鯤鯓時即是五王的信徒，加上具有地利之便，也因此負責該廟遷建的主要工作。但必須強調的是，南鯤鯓廟並非蚵寮的庄廟，當地庄廟為嘉慶 9 年（1804）創建的保安宮，最初奉祀「朱、樂、紀」三尊王爺，後來增祀池府千歲為「庄主」。³⁴無論在南鯤鯓或糠榔山時期，蚵寮人都未曾獨占南鯤鯓廟的財產權與管理權，五王的信徒也不局限於蚵寮人。

由此也再次說明，南鯤鯓廟香火的開放性，自始即不受血緣或地緣組織的限制。雖然該廟的遷建主要由蚵寮人負責，但鹽水、麻豆人都提供不少贊助，甚至是最重要力量，這或許也是該廟遷建糠榔山後，仍沿用「南鯤鯓」的舊名，而不冠以「蚵寮」的原因所在。而這種香火的開放性，正是因南鯤鯓、糠榔山的特殊地理環境，既不為某一聚落或村莊所佔有，又與倒風內海各港口保持密切連結，故能自由地向外擴散信仰，並獲得更大範圍的信徒支持，造成該廟的日益興盛。

三、官方態度

南鯤鯓廟能在清代中葉興盛起來，官方的態度也是一大關鍵因素。王爺信仰在有清一代皆未列入國家祀典，是不受王朝認可的「淫祀」；南鯤鯓廟如何在不獲官方支持，甚至遭受打壓的不利環境下，而能一路擴張信仰範圍，順利發展成全臺知名的大廟，確實是令人好奇的問題。

王爺又稱千歲、大王、王公、大人、老爺、代天巡狩、將軍、元帥等，此一信仰雖在臺灣非常盛行，³⁵但對其起源與類型卻有各種不同的說法。綜合各家之說，大致可將王爺分為瘟神與功烈神靈兩大系統，如清末《安平縣雜記》所載：「臺地所謂王爺者，俗傳前朝有三百六十多名進士，同日而死，上帝憐之，命血食四方，故民間有『代天巡狩』之稱。其實不然。如蕭王爺者，碑記謂漢之蕭何，大約古人正直為神，其名有不可考，

³⁴ 黃文博，《倒風內海及其庄社》，頁 139-140。

³⁵ 根據日治時期以來的寺廟調查資料顯示，王爺廟在全臺的寺廟數量排名，皆是屬一屬二。參見余光弘，〈臺灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》53 期（1982），頁 81。

概稱之曰『王爺』。³⁶前者三百六十進士可歸屬為瘟神，後者蕭王爺則是功烈神靈。

功烈神靈的範圍較清楚，如李豐楙指出東港溫王爺為「生前有功績、死後有顯靈的正神」，即屬於功烈神靈。³⁷而在三尾裕子的分類中，有一類是由一族祖先轉化而成王爺，祂原來只受一族子孫供奉，因生前功勞、昇化後顯靈等傳說廣泛傳播，使其供奉者擴及一般人；另一類是為保衛、發展國家或地方做出傑出貢獻的歷史人物，或被確信為歷史上確實存在的人物而轉化為王爺。³⁸這些王爺也都屬功烈神靈，康豹（Paul R. Katz）稱之為「英靈王爺」³⁹，連橫、蔡相輝所言鄭成功祖孫系統，⁴⁰亦應歸為此一類型。不過，功烈神靈仍不免有與瘟神混淆者，如臺南地方有「生有嘉行或饒勇之士，死而被崇王爺，遂成瘟神者」、「瘟神被牽強附會於古人者」⁴¹等皆是。

瘟神系統的王爺則較為複雜，劉枝萬以瘟神傳說類型區分為兩大類，一是「三百六十進士死於非命」的「王爺」系統，二是「五進士投井收毒」的五帝系統。⁴²不過，也有學者認為王爺與瘟神是不同的神明，如康豹指出瘟神是在天庭的瘟部裡掌管瘟疫、懲罰惡人的神明，祂奉上天之命來到人間行瘟，是民間所要驅逐送走的對象，如五瘟使者（五福大帝）、十二瘟王等；王爺則是死於非命的厲鬼，其中有些是為阻擋行瘟而死者，因有崇高功德而成神，靖疫法力特別高強，如溫王爺、池王爺等。⁴³蔡相輝則從文獻比對福州的瘟神五帝信仰及臺灣的王爺信仰，認為臺灣的五帝廟才是瘟神信仰，王爺則與五帝、五通、五瘟神絕然不同。⁴⁴

雖然各家對王爺的定義與分類有所不同，但從清代的文獻史料來看，王爺確實與瘟神有密切的關係，甚至民間常將二者視為同一神明。例如清初黃叔璥《臺海使槎錄》有載：

³⁶ 不著撰人，《安平縣雜記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 21。

³⁷ 李豐楙，《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：臺灣學生，1998），頁 37-43。

³⁸ 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：臺灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，頁 35-36。

³⁹ 康豹，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化，1997），頁 182。

⁴⁰ 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 572。蔡相輝《臺灣的王爺與媽祖》，頁 13-118。

⁴¹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉，《臺灣民間信仰論集》，頁 227。

⁴² 劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉，頁 227。

⁴³ 康豹，《臺灣的王爺信仰》，頁 18-40。

⁴⁴ 蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 47-51。

三年王船備物建醮，志言之矣。及問所祀何王？相傳唐時三十六進士為張天師用法冤死，上帝敕令五人巡遊天下，三年一更，即五瘟神；飲饌器具悉為五分。外懸池府大王燈一盞，云偽鄭陳永華臨危前數日，有人持柬借宅，永華盛筵以待，稱為池大人，池呼陳為角宿大人，揖讓酬對如大賓；永華亡，土人以為神，故並祀焉。⁴⁵

有關文中所提到池大人的來歷，在高拱乾《臺灣府志》尚記載：「辛酉年，疫。先是，有神曰『天行使者』來居陳永華宅，永華與相酬接。自是，鄭之主臣、眷屬，凋喪殆盡。」⁴⁶顯見此神乃奉上天之命來人間行瘟的「天行使者」，造成鄭氏王朝上下多人疫死，確為瘟神無誤，此亦可證前述康豹將池王爺歸為王爺而非瘟神之說，顯有待商榷。

再者，文中提到「王船備物建醮」乃祀五瘟神，顯見王船或王醮皆因瘟神而設。如前所述，臺灣各地包括南鯤鯓廟在內的知名王爺廟，香火緣起多為王船漂流而來，顯示其所祀王爺亦皆屬瘟神。另在乾隆 17 年（1752）王必昌《重修臺灣縣志》有載：

茲查各坊里社廟，以王公、大人稱者甚夥……，廟宇大小不一，概號曰代天府。神像俱雄而毅；或黝、或赭、或白而皙；詰其姓名，莫有知者。所傳王誕之辰，必推頭家數人，沿門贖資演戲展祭。每三年即大斂財，延道流、設王醮二三晝夜，謂之送瘟。⁴⁷

這也說明清初奉祀王公、大人的「代天府」王爺廟，雖然其神明的稱號不一，神像的造型也各有不同，但都有固定舉辦王醮的習俗，顯見這些王爺廟所祀多為瘟神，即使有主祀英靈王爺者，亦與瘟神信仰存有密切關係。

王爺與瘟神的關係會如此緊密但又複雜，實與官方的態度有關。五瘟神又稱五帝，是明清時期福州地區重要的神明。這些地方會定期或因應瘟疫舉行多村巡遊與保護、驅邪的儀式，村民將五帝請上大紙船，再將其燒掉或順水漂走。由於五帝經常被地方官貼上淫祀標籤，在不同時期曾遭到不同程度的鎮壓，但鎮壓措施並不成功，五帝崇拜依然流行。宋怡明（Michael Szonyi）的研究發現，對於此一具有淫祀色彩的信仰，有些官員

⁴⁵ 黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 45。

⁴⁶ 高拱乾，《臺灣府志》，頁 217。

⁴⁷ 王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 182。

或地方精英採取一種策略，即在方志與諸多著述中，並未正面確認五帝崇拜，而將其當作是一種國家認可的五顯崇拜之地方變體。不過，這種神明「標準化」(standardization)的作法，僅是讓五帝貼上五顯的標籤，五帝信仰依然保有其獨特性，甚至更加興盛。⁴⁸

李豐楙對此進一步指出，福州與漳、泉二府為合理化送五帝、瘟神的信仰習俗，乃由通曉巡狩禮的儒生對之進行改造，將其「標準化」為一套迎送「代天巡狩」的儀式。這種作法乃在規避官方的禁制，但並無法完全改變神祇原有「行瘟與解瘟」性格。他也認為漳、泉及臺灣等地，用單姓或眾姓王爺掩飾原本的「五姓」，及「王爺」、「千歲」等神祇名諱的出現，都可視為是這種「標準化」的動作。⁴⁹

這種因應國家禁制而採「標準化」的作法，確實能解釋王爺與瘟神複雜的關係。就清代臺灣方志來看，朝廷確有打壓瘟神五帝之舉，如乾隆 34 年(1769)澎湖通判胡建偉《澎湖紀略》有載：

況閩俗人情浮動，信鬼而尚巫，如迎賽闖神、崇奉五帝(閩人稱瘟神為五帝)，則尤為淫祀之尤者也。督憲蘇、撫憲莊痛悉其弊，凡有土木之偶，盡毀而投諸水火，於乾隆三十二年六月恭奏奉旨嚴禁，斯真振頹拯弊之一大政也哉！其習俗相沿，無愆於義者，則亦例不禁焉。……至於一十三澳，澳各有廟，士庶奉為香火者，率皆土神，因地以祭；均無敗俗傷化，與闖神、五帝二事相似為淫惡之祀，在所必禁也，則亦仍之而已。⁵⁰

⁴⁸ 宋怡明(Michael Szonyi)著，劉永華、陳貴明譯，〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——以華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，劉永華編，《中國社會文化史讀本》(北京：北京大學，2011)，頁 152-153。「標準化」概念由美國人類學者沃森(又譯為「華琛」)(James Watson)所提出，用來說明明清朝廷透過官方認可的神明信仰來收編各地的淫祀邪神，這種地方神祇的標準化與統一化，有助於整合中國不同的地方文化，落實國家力量對地方的統一。詳見氏著，〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵(960-1960年)〉，書思諦(Stephen C. Averill)編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》(南京：江蘇人民，2006)，頁 57-92。

⁴⁹ 李豐楙，〈王船、畫船、九皇船——代巡三型的儀式性跨境〉，黃應貴編，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》(臺北：漢學研究中心，2009)，頁 245-256。

⁵⁰ 胡建偉，《澎湖紀略》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961)，頁 36-37。

這段文字表達出清代官員對於未經國家認可的淫祀之態度，包括五帝在內的「淫惡之祀」，因有害風俗教化與社會秩序，必須嚴加禁絕；但各地習俗所信仰的「土神」，只要無荒誕不經的教義或傷風敗俗的行為，則不加以干涉，任其自由發展。

而為因應這種官方的態度，從福州到漳、泉、臺灣的民間，都曾嘗試調整五帝信仰，一方面降低瘟神的色彩，另一方面則以國家禮制來轉化有違風俗教化的儀式活動，以避免觸及官方取締淫祀的底線。蔡相輝在比較福州的瘟神五帝信仰及臺灣的王爺信仰時，曾指出有稱號、神像、儀式目的及民眾參與態度等多處不同，而認為兩者並非同一神明；⁵¹但從上述清代文獻所呈現王爺與瘟神的關係，及宋怡明與李豐楙的研究來看，這些差異正是民間對瘟神信仰「標準化」的作法，它改變五帝的外觀，卻保留重要的送瘟儀式，但以王醮形式來掩飾，目的都在規避官方的取締。換言之，臺灣民間所信仰的王爺，尤其是有舉行王醮儀式者，在本質上確為瘟神無誤，但在「標準化」的作用下，外在形式已與福州的五帝有所差異。

這種對五帝信仰「標準化」的作法，最明顯即是用「代天巡狩」來加以轉化，如前述《重修臺灣縣志》所載「廟宇大小不一，概號曰代天府」，又載送瘟時「造木為船，糊紙像三儀仗，儼如王者。盛陳優觴，跪進酒食，名為請王。愚民爭投告牒畢，乃奉各紙像置船中；競賣柴米。凡百器用、兵械、財寶，以紙或綢為之，無一不具。」⁵²這都顯示在知識精英的參與改造下，不僅廟名稱為「代天府」，送瘟儀式也模仿天子或巡按的巡狩禮儀。而這種「代天巡狩」化的王爺，顯然較能為官方所接受，如康熙 24 年（1685）蔣毓英《臺灣府志》記載兩間王爺廟：「二王廟，在東安坊，云神乃代天巡狩之神，威靈顯赫……」、「大人廟，在臺灣縣保大里，其神聰明正直，亦是代天巡狩之神。」⁵³無論是「威靈顯赫」或「聰明正直」，都顯示官方對這些「代天巡狩」之神的正面態度，與被視為「淫祀之尤」的瘟神五帝有明顯的差別。

在南鯤鯓廟的傳說中，也可看見民間以「代天巡狩」化的王爺來對應官方的干涉與打壓。有一則傳說的上半段曰：

⁵¹ 蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 47-48。

⁵² 王必昌，《重修臺灣縣志》，頁 182。

⁵³ 蔣毓英，《臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 120-121。

先是，嘉慶 25 年正在建廟時，五王依例北巡至嘉義，適與縣令邂逅途中，各不讓路，忽見一農夫，神附其體，用鋤頭大書地上，曰：「代天府理陰陽，但願善遷惡改，一道修真消末劫。」請縣令為對，縣令咋舌，祇得讓路，農夫又執鋤頭書曰：「巡狩間分黑白，非因紙獻錢燒，百般貢媚免災殃。」⁵⁴

南鯤鯓五王北巡嘉義，正表現其「代天巡狩」的身分與職能；而與縣令相遇途中，各不讓路，則反映官方對非正祀的五王信仰之疑慮，或許曾干涉其出巡活動。五王以附身農夫的方式，寫下一則的對聯，而讓縣令讓路，則具有三層意義：一是早年臺灣鄉村百姓多為文盲，文字常被視為聖蹟，具有特殊的力量；五王附身於農夫寫下對聯，展現出不可思議的文化力量，自然讓縣令咋舌。二是這則對聯乃在彰顯五王「代天巡狩」職能，聯中「巡狩間分黑白」、「善遷惡改」即在呼應代天子巡狩的巡按具有「審錄罪囚，弔刷案卷……表揚善類，剪除豪蠹，以正風俗，振綱紀」⁵⁵之職權；縣令無法對出下聯，也突顯其對五王身分與職能的無知。三是對聯中寫道：「非因紙獻錢燒，百般貢媚免災殃」，則告誡信眾要免除災殃，乃在於自身的為善去惡，而非只是燒紙錢諂媚鬼神，這表現出儒家的人文精神，亦可化解官方對此一「淫祀」有害風俗教化之疑慮。由此來看，這則傳說也顯示知識精英在五王「代天巡狩」化中發揮一定的作用，這從後來南鯤鯓廟修建時，特別請府城舉人羅秀惠將此對聯略作修改，由湖北書法家姚濱書於正門石柱，⁵⁶亦可窺知一二。

這則傳說的下半段是「五王拔大杉」的故事，更富有神奇色彩，內容如下：

事聞道臺，欲試神威，適吳王爺擬出巡臺南，道臺不准，深埋大杉於地下，緊縛神輿於大杉上端，限令三日間不能拔出，將剖神像作火柴。果然至第三日中午，出現二隻烏狗（或云一隻烏貓），踏上

⁵⁴ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 274。

⁵⁵ 張廷玉等撰，《明史》（臺北：鼎文，1980），頁 1768-1769。

⁵⁶ 羅秀惠將對聯修改為「代天理陰陽，非因紙獻錢燒，百般貢媚災能免；巡狩周審查，但願善遷惡改，弋道修真末劫消。」迄今仍是南鯤鯓代天府之正門楹聯。參見吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，頁 11、18。

神輿，咬起大杉，毫光閃閃，而大杉竟被拔出；道臺隻眼為毫光所射，遂告失明，感服神威無邊，誓以每歲厚祭。⁵⁷

五王出巡臺南府城約形成於道光年間，以一個非正祀的神明，可以進駐全臺的政經中心兩個月，接受大批信眾的參拜，並舉行熱鬧的巡境活動，實在是不尋常的現象，官方也勢必有不少意見，而形成這則傳說的背景。道臺原不准出巡，並以「拔大杉」來考驗五王，則再次表現出官方對此一信仰的疑慮；五王展現神蹟，神奇地拔出大杉，並射瞎道臺隻眼，則突顯祂崇高的地位與強大的靈力。

美國人類學者 Arthur Wolf 曾指出，漢人將神明世界視同行政科層體系，神明即是官僚體系中的官員，祂們有高低位階之分，也具有大小不同的權力與能力，神明間的應對須遵守官場倫理。再者，神明與人間的科層體系是平行的，任一體系的高位者可管轄另一體系的低位者。⁵⁸在此一科層體系下，五王被視為「代天巡狩」，乃代天子巡察地方的中央大員，具有特殊的地位與力量，故能通過「拔大杉」的考驗；而道臺雖為臺灣最高文官，但位階仍在前者之下，最後遭毫光射瞎隻眼，也是對他有違官場倫理的懲罰。由此亦可看出，五王的「代天巡狩」化基本上是成功的，這不僅是因有知識精英參與改造，減少其「淫祀」的色彩，更重要的是祂在出巡過程中所展現的神蹟，累積廣大的信眾基礎，讓官方必須正視此一信仰的重要性與社會影響力，而終能同意五王出巡府城。

五王的靈驗不僅累積廣大的信眾，也讓清代高階武官王得祿有所感應，而有贈匾之舉，並流傳一則傳說：

又糠榔山廟宇竣工次年（道光 3 年），臺灣出身之武官太子太保王得祿蒞臨，進入廟內鞠躬瞻拜，而以靴尖一踢試之。蓋往時人民相信，官員皆是星宿轉世，鬼邪猶畏懼，故其靴尖一踢，邪魔定必翻倒，如根基較淺之正神，亦受不起高官瞻拜，神像當即跳動向偏。此時五王神像毫未動搖，只見吳王爺流汗少許，王得祿見情，遂敬立「靈佑東瀛」匾一方，至今猶存；並著其子王朝經，監督增修廟宇。⁵⁹

⁵⁷ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 274。

⁵⁸ Arthur P. Wolf 著，張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》35 卷 3 期（1997），頁 235-250。

⁵⁹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 275。

王得祿為清代臺灣出身具有最高位階的官員，民間對其傳奇一生流傳有許多傳說，其中不少是與寺廟神明有關者，最常出現的是媽祖，大多在講述皇帝的賜封與王氏的護持，顯示大清王朝對此一信仰的認可與支持。但反觀與王爺有關的傳說，則表現出王氏的氣勢凌人與對王爺的不敬，⁶⁰如同這則傳說以靴尖踢五王神像，都可看見清代官員對該信仰的懷疑與不尊重，這與對待媽祖的態度顯有天壤之別。

清代官員以靴踢來考驗或教訓未納入祀典的神明，也曾出現在丁曰健與楊桂森的傳說中，都反映出官方對待「淫祀」的立場。⁶¹不過在這則傳說中，王得祿雖曾懷疑五王的正邪與神格，但最終五王通過靴踢的考驗，證明祂不僅是正神，且神格也不在王氏太子太保的官階之下。這類傳說雖不免有廟方藉此拉抬自家神明正統地位的用意，但它能在民間廣為流傳，也說明五王「代天巡狩」的神格深植民心，這是官方對待此一信仰所不能不考慮的。

王得祿所獻的「靈佑東瀛」匾，迄今仍高懸在南鯤鯓代天府中，但獻匾的原因顯非如傳說所述一般，而是有顯靈庇祐王氏的神蹟。嘉慶 11 年（1806）海盜蔡牽曾多次騷擾府城、安平及鹿耳門一帶，南鯤鯓也是戰場之一。⁶²時任澎湖水師協副將的王得祿率舟師「在鹿耳門洋面攻勦蔡逆，大獲勝仗」，重創蔡牽陣營勢力，而「著賞加總兵銜」。⁶³這場關鍵戰役也讓王氏仕途平步青雲，最後升任福建水師提督、浙江提督。以當時南鯤鯓的戰略地位及五王的神威遠播，信仰虔誠的王氏當曾至南鯤鯓廟參拜，也因有感五王庇祐而贏得關鍵一戰，故有日後的贈匾之舉。此外，道光 15 年（1835）益泉號贈對聯給南鯤鯓廟，聯曰：「保赤全臺，永鎮鯤身施福澤；垂青奕世，曾從鹿耳顯威名」，道光 25 年（1845）臺灣最高武官總兵昌伊蘇亦贈「光被四表」匾額，這都顯示五王確曾在鹿耳門一役中顯靈助戰，確保府城的安全，此不僅可佐證王氏贈匾的原因，也透露出五王出巡府城的緣由。

⁶⁰ 王明燦，〈民間傳說認知的王得祿〉，顏尚文編，《嘉義研究——王得祿專輯》（嘉義：中正大學臺灣人文研究中心，2008），頁 187-194。

⁶¹ 南投縣草屯鎮月眉厝龍德廟編，《保生大帝吳真人傳》（南投：龍德廟，出版年不詳），頁 7-10。林文龍，〈楊本縣敗地理——臺灣中部地區的風水傳說〉，《臺灣掌故與傳說》（臺北：臺原，1992），頁 123。

⁶² 鄭兼才，〈紀禦海寇蔡牽事〉，《六亭文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 59-60。

⁶³ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄辛集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 110-111。

由此可知，五王的「代天巡狩」化確實是南鯤鯓廟得以興盛的另一項原因，除了可藉此掩飾瘟神的「淫祀」色彩，避免官方的干涉與打壓外，出巡過程中展現靈驗神蹟與「代天巡狩」形象，建立廣大的信眾基礎，也使官方不得不正視此一信仰的影響力。而這種影響力也吸引高級官員的參拜，因感應神蹟而有贈匾之舉，更大幅提升該廟的正統地位，也促成每年固定出巡府城，將五王聲名擴及至全臺。

四、五王出巡

在清代臺灣的王爺廟中，不論是在神名或廟名冠以「代天巡狩」，或是以「代天巡狩」來包裝送瘟或出巡活動，都是一種普遍的現象；但為何只有南鯤鯓廟的「代天巡狩」化能如此成功，而使其躍居為全臺知名的廟宇？這仍需回歸地理環境與歷史記憶來觀察。

王爺的「代天巡狩」化最明顯表現在代巡祭典的遶境活動上，這就如同古代帝王或其代理人巡視王土，藉此展現天子之征、代巡之征，對王土上所有的不靖進行綏靖。李豐楙指出無論是巡狩禮制或代巡祭典，都強調「境」的空間意識，這種領域感的形成既有宗族、地方的歷史記憶，也可因應時代的變化而擴大或縮小，都可藉此跨越宗族的聚居區或村落，甚或現行的行政區。但不管代巡所至的境域變化有大有小，都是為了合境的平安，也可在巡掃本境中維持共同的歷史記憶：聖蹟、村莊的開發或共享土地的根源。⁶⁴

對於南鯤鯓廟而言，倒風內海的空間意識與該廟香火開放性所形成的歷史記憶，正是五王能跨出自身的廟境範圍，以南巡北狩來擴張信仰的原因所在。倒風內海最大範圍北自北港，南至灣裡溪，涵蓋鹹水港、茅港尾、鐵線橋、麻豆港、南北鯤鯓、北門嶼、青鯤鯓等港口與沙汕，及清初已成街的笨港街、樸仔腳街（今嘉義縣朴子市）、鹽水港街、茅港尾街、井水港街及麻豆街等。這些地方藉由船隻出入往來密切，也為五王出巡建立有利的空間條件。

再者，由於南鯤鯓不適合人定居的環境及海上漂來王船的香火緣起方式，使五王自始即非一家一姓或某一村莊聚落所有，這使祂有更大的自由度可跨境出巡。李豐楙曾以西港香境為例，指出因其所迎送的乃代巡而至的客王，其職司的代天之任，因不受主神僅轄本境之限，就較為方便跨

⁶⁴ 李豐楙，〈王船、畫船、九皇船——代巡三型的儀式性跨境〉，頁 277、281。

越：跨越一村公廟的地方神祇、或是一姓所祀的宗祠祖先，這即是其香境能越增越廣的原因。⁶⁵同樣的，五王搭乘王船漂流而來，本身即帶有客王的性質，雖然後來停駐南鯤鯓，成為當地的神明，但地理與香火的開放性，仍使祂能不受血緣與地緣組織的限制，而以「代天巡狩」名義出巡外境，逐步擴張其境域範圍。

不過，五王巡狩與客王代巡仍有不同之處，最明顯的是客王乃短暫來人間巡視，通常與香境內眾神明無分香關係；但五王乃常駐人間，巡狩範圍內常有其分香子廟，藉此一儀式來重溫或強化彼此的香火關係。根據日治時期的寺廟調查資料顯示，乾隆年間嘉義義竹鄉已出現兩間南鯤鯓廟的分香子廟，一是建於乾隆 14 年（1749）的龍蛟潭龍興廟，以五府千歲為主神；二是創立於乾隆 23 年（1758）的新店村紹徽宮，以南鯤鯓李府王爺為主神，並組織王爺會。⁶⁶由此來看，上述有傳說謂嘉慶 25 年（1820）五王北巡嘉義，應有相當的真實性，亦即在南鯤鯓廟尚未遷至糠榔山前，即已有北巡之舉。

除了北巡之外，南鯤鯓五王也南下巡狩府城。如前所述，五王因出巡各地所展現的神蹟，累積廣大的群眾基礎，加之祂曾顯靈助戰有功，獲得高級武官贈匾，都使官方不敢以「淫祀」視之，而同意其出巡府城。此外，由地理環境來看，倒風內海與臺江內海相鄰，透過岸外沙嶼構成的海路連成一氣，加上清初蚊港與臺江諸港均隸屬於水師中營，故兩內海在軍事、經濟與交通上皆有密切連結，南鯤鯓甚至被認為位在臺江內海的鹿耳門口外，⁶⁷這種地緣關係也是促成五王出巡府城的另一個原因。

五王能每年固定到全臺政治中心的府城巡狩，不僅大幅提升南鯤鯓廟的聲望地位，也使其分香子廟大增，進而擴張其巡狩的範圍，最有名的即是鹽水、麻豆的兩大歲時巡狩。如前所述，鹽水是倒風內海中最大的港街，又流傳有「吳烈獻地」的傳說，顯示當地與南鯤廟頗具淵源。另在道光 29 年（1849）鹽水港街興建廣濟宮，⁶⁸主祀南鯤鯓五府千歲，推測應在

⁶⁵ 李豐楙，〈王船、畫船、九皇船——代巡三型的儀式性跨境〉，頁 281。

⁶⁶ 相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》（臺南：臺灣日日新報社臺南支局，1933），頁 117-118。

⁶⁷ 咸豐 5 年（1855）新竹詩人林占梅有詩註曰：「有神曰南鯤身王爺，廟在鹿耳口。」氏著，《潛園琴餘草簡編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 73。

⁶⁸ 不著撰人，〈鹽水港街調查書〉，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 9 件，1896 年，頁 3。

該廟興建後，即開始有固定迎鯤鯓王的習俗，迎請時間為每年農曆 8 月 24 日，至 12 月末始送回南鯤鯓廟，巡狩期間以伽藍廟為行臺。⁶⁹

麻豆迎鯤鯓王活動更為盛大熱鬧，根據明治 29 年（1896）當地的調查：「查頂街有保安宮三位王爺，前受唐朝誥封。每年三月二十九日，庄民誠心齋往鯤身廟，迎神到保安宮演戲。回歸途次，士女如雲，遊人若議（按：應為「蟻」），人馬馳騁，音樂響應。……此每年迎神之俗，有如顯天。」⁷⁰頂街保安宮建於咸豐 7 年（1857），主祀由南鯤鯓廟分香而來的李、池、吳三位王爺，因此推測當地定期迎鯤鯓王的活動，亦約在該廟興建後開始舉行。

麻豆與南鯤鯓廟的淵源更深，除有倒風內海所形成的地緣關係外，也流傳有麻豆漁民楊世鄉發現五王王船、民婦郭鳳捐大筆款項助廟遷建等傳說，另在當地尚有五王最先來到麻豆，後來才至南鯤鯓的說法，其曰：

當初王船流到麻豆水堀頭港牛稠村，船內供奉者係五尊綢製神像，居民即連像帶船，奉祀於一草寮內，香火漸盛，當時該地因占「龍喉穴」之「好地理」，景象鼎盛，有蔣老大者頗為擔心，遂設法敗其「地理」；果然，未幾洪水氾濫成災，王船漂著海埔（今海埔里，位於麻豆西方，屬大埔），但該莊戶少人稀，恐不堪奉祀王爺，乃將王船順流放去，因當時曾文溪主流係今之將軍溪，故王船終流到鯤鯓山。⁷¹

另有一說謂五王原供奉在熱鬧的麻豆新店村，但因洪水沖毀廟宇，神像流至北門溪入海處，附身漁夫稱要居此地鎮守。⁷²這些顯然都與前述南鯤鯓廟的說法有異，不論其真實性如何，皆表現出麻豆人與南鯤鯓廟的特殊關係與深厚情感，也隱含著五王本為麻豆所有、五王所在的麻豆是繁榮的歷史記憶，而使五王出巡麻豆，較諸府城、鹽水等地更具有另一層意義。

據說麻豆水堀頭「地理」被敗後，連年洪水，瘟疫猖獗，民不聊生。耆老鑑及南鯤鯓廟香火鼎盛，乃組織香團迎請李王、池王、吳王三尊返鄉，莊民抬出附近廟宇神像，恭迎於海埔，大事遊境，果然瘟疫平息。從

⁶⁹ 黃文博，《南鯤鯓代天府王爺進香期》，頁 98。

⁷⁰ 不著撰人，〈麻豆街調查書〉，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 10 件，1896 年，頁 4。

⁷¹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 272。

⁷² 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 272。

此每年農曆 3 月末，必詣廟迎請一次，援以為例，號稱迎香祭。⁷³另在麻豆當地迄今仍傳說此一迎香祭，乃是請五王回來進香，且王爺背後還刻有「蔴荳」二字。⁷⁴這些都說明在麻豆人的心目中，五王出巡不僅是行「代天巡狩」之責，更有返回香火緣起地進香的意義，也因此選擇在海埔迎請五王進入麻豆，正是在複製當年五王離開的路線。就在此傳說與儀式的交融作用下，麻豆人與南鯤鯓廟的歷史記憶不斷被喚起，地方也渴望藉由五王返鄉來找回昔日的榮景，這些都使當地的五王信仰日益興盛，清末的麻豆街成為倒風內海唯一以王爺取代媽祖信仰的港街，每年的迎香祭也成為最重要的賽會活動。

隨著南鯤鯓廟的聲名地位日益提升，五王巡狩的範圍也逐漸擴張，甚至跨及離島的澎湖。南鯤鯓廟有「癸亥巡狩」之例，亦即每逢一甲子之末癸亥年所舉行的出巡，據說自康熙 22 年（1683）首次出巡後，共計舉辦 6 次，黃文博推測嘉慶 8 年（1803）第三次出巡時，池府王爺可能曾到過澎湖。⁷⁵另在民間流傳一則「王船自焚」的傳說，也提到五王出巡澎湖之事，內容如下：

又鑑於王爺出巡，陸路崎嶇，交通不便，乃重新建造王船一艘，供作水路往還之具。同治 12 年 4 月，神由陸路出巡，船停王爺港口，竟被偷駛抵澎湖，招搖募捐，大肆斂財，事敗被捕，適該廳憲夫人臨盆難產，羣醫束手，廳憲聞知，親登王船，祈禱安產，果驗，遂歡送王船回港，以酬神恩。但因此舉有礙神聖，返港後王船竟無故自焚，從此竟未再造王船。⁷⁶

劉枝萬曾就此考證澎湖方面的說法，指出救治廳憲夫人的是當地海靈殿的蘇府王爺，且年代是在光緒年間，與南鯤鯓廟王船出巡無關。不過，劉氏也強調清代至日治時期，南鯤鯓五王屢次出巡澎湖，甚至有留下神像供人參拜，並進而建廟者，如白沙鄉城前村的明新宮。⁷⁷如就地理關係來看，馬沙溝是清代臺灣府經澎湖往內地之重要航道，南鯤鯓即在此航道靠外海之

⁷³ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 274。

⁷⁴ 胡萬川編，《臺南縣閩南語故事集（四）》（臺南：臺南縣文化局，2002），頁 61-63。

⁷⁵ 黃文博，《南鯤鯓代天府王爺進香期》，頁 87-88。

⁷⁶ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 275-276。

⁷⁷ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 275。

側，與澎湖往來勢必密切。再者，日治大正 11 年（1922）五王曾出巡澎湖數月，巡境範圍涵蓋其本島與各離島，「舉郡若狂」，⁷⁸且在翌年重建南鯤鯓廟時，也獲得當地各廟宇的大力支持，顯見雙方的交情已至為深厚，可證清代五王出巡澎湖當屬事實。

在這則傳說中，王船被偷駛至澎湖非法斂財，亦如前述表現出王爺信仰所具有的瘟神「淫祀」色彩，而王船正是瘟神信仰的重要表徵。其次，五王王船顯靈救治廳憲夫人的情節，則反映官員雖對五王出巡的合法性仍有疑慮，但祂在巡狩過程中所展現的神蹟，卻使官員不得不信服，不僅未加禁制，反而有酬神之舉。再者，王船返回後無故自焚，則與五王的神格轉變有關。南鯤鯓五王乃乘王船由福建漂來，本質上即是在驅邪儀式中被送走的瘟神，雖然知識精英曾對其進行「代天巡狩」化的改造，但王船的存在仍顯露其瘟神的原型。因此，藉由王船自焚不僅是在徹底地去除五王的「淫祀」色彩及遊移不定的性格，也是對外宣告祂已由最初散瘟殃民的疫鬼、取締疫鬼的瘟神，轉化為醫神、保境安民之神、萬能之神。⁷⁹

五王出巡所展現的神蹟自然不僅於此，尤其「代天巡狩」乃在對王土上所有的不靖進行綏靖，除藉由空間的移動宣示其領域，也對於無形、潛存的邪煞進行征伐，因此潔淨儀式常使用類似戰爭隱喻的語言符號，如西港香的「千歲爺巡掃」，就是千歲的王令於會盟地方神明後，即發動神將神兵在境內巡察、掃蕩，蜈蚣陣為首的各陣頭都參與表演儀式性的掃蕩活動。⁸⁰因此，在王爺出巡過程中常流傳有掃蕩邪煞的神蹟，南鯤鯓五王亦不例外，如臺南佳里有則傳說曰：

往時，南鯤鯓廟五王爺駐留此地，適佳里往西港中途有惡鬼作祟，調動數百萬陰兵，夜顯鬼火，加害人民。五王爺乃與北港媽祖通力合作，開始大戰，而鬼勢高強，吳王爺額上負傷（其神像傷痕，爾後數次修補，均未成功，至今猶存）。於是，再向土城仔（臺南市安南區城北里）觀音佛祖調借神兵助陣，居民亦帶刀鎗奮戰，終以轉敗為勝，地方安寧。⁸¹

⁷⁸ 不著撰人，〈西瀛特訊·迎王近況〉，《臺灣日日新報》（1922.11.6），日刊，第 6 版。

⁷⁹ 劉枝萬曾指出王爺（瘟神）的本質、性格與功能等，有六階段的轉變：一是散瘟殃民之「疫鬼本身」；二是取締疫鬼、除暴安良之神；三是海神；四是醫神；五是保境安民之神；六是萬能之神。氏著，〈臺灣之瘟神信仰〉，頁 231-234。

⁸⁰ 李豐楙，〈王船、畫船、九皇船——代巡三型的儀式性跨境〉，頁 278-279。

⁸¹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 274-275。

這則傳說充滿戰爭隱喻的語言符號，將五王「代天巡狩」掃除邪煞的職能表露無遺，也構成佳里與西港一帶居民共同的歷史記憶。另值得注意的是，隨著五王出巡範圍的擴張，不僅這些地方常出現其分香子廟，也與各地的重要廟宇建立交陪關係，以致能在掃除邪煞時相互支援。因此，五王出巡不僅表現出地方之間的結盟，亦促成廟宇、神明、居民之間的結盟，這也是南鯤鯓廟的信仰範圍能快速擴張的重要原因。

五、王爺神格

雖然前面提到五王的「代天巡狩」化是成功的，它不僅掩飾其瘟神原型的「淫祀」色彩，避免官方的干涉與打壓，也藉由出巡各地所展現的神蹟與形象，大幅擴張其信仰的範圍。但這種「代天巡狩」化是屬於外在的，對於一般信徒而言，他們更在意的是五王是否靈驗？能不能滿足其所求，或解決其切身的困難？這就涉及到信仰當事人內在對王爺的認知問題。

如前所述，由於王爺與瘟神揉合甚深，而瘟神最初即是散瘟殃民的疫鬼，也是民間放流王船所急欲送走的對象，本身即為一種邪惡的力量，因此王爺也常被視為具有部分「邪神」的性格，如日治時期學者曾景來所言：「本島的習俗，認為王爺是可怕之神，相反的卻加以崇拜，非常矛盾。王爺和其信徒的日常關係非常密切，因此，除了信仰之外，另一方面也會害怕。」⁸²

這種對於王爺既崇拜又害怕的態度，與臺灣常見的有應公信仰頗為相似。民間相信這些死於非命或死非其所的無祀孤魂，一方面具有一種特殊的靈力，可以有求必應，滿足信徒各種不正當的欲求；另一方面祂也是一種非道德、危險的力量，如同乞丐、流氓向人間索討供養，無法滿足即有騷擾或危害之舉。同樣的，王爺亦具有類似的性格，三尾裕子即注意到王爺的兩面性，指出「祂一方面是非常靈驗的神，但另一個反面卻也是非常兇暴的。也就是說，王爺可以讓祂的信徒實現任何的願望，即使是像賭博贏錢這種心願也無妨，但是，一旦不遵守和王爺的約定，傳說那背約的信徒就會受到最徹底的懲罰。」⁸³也基於這種相似性，民間有將有應公稱作王爺者，⁸⁴亦有無祀孤魂轉化為王爺者。⁸⁵

⁸² 曾景來，《臺灣的迷信與陋俗》（臺北：武陵出版社，1998），頁133。

⁸³ 三尾裕子，〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，林美容主編，《信仰、儀式與社會》（臺北：中研院民族所，2003），頁292。

⁸⁴ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉，頁227。

王爺的靈驗性對社會底層的庶民深具吸引力，甚至有人將祂視為乞丐、苦力的守護神。⁸⁶這種信仰的特性也表現在南鯤鯓五王身上。清代中葉，五王出巡全臺政治中心的府城，雖然這項活動為官方所認可，但仍掩蓋不了王爺所帶有的「邪神」性格。道光 29 年（1849）來臺任臺灣府學教諭的劉家謀，曾在其《海音詩》中描寫府城迎五王的盛況，曰：「競送王爺上海坡，烏油小轎水邊多；短檐三尺風吹起，斜日分明露翠蛾。」自註：「鯤身王，俗謂之『王爺』；以五月來，六、七月歸。歸時，郡中婦女皆送至海坡上。輕薄之徒，藉言出遊，以覘佳麗。」又曰：「解從經史覓傳薪，自有文章動鬼神；夢裏幾曾分五色，年年乞筆向鯤身。」自註：「鯤身王以四、五月來郡，祈禱於行宮無虛日；皆攜所乞以歸，明年必倍數酬之，如求利者乞錢、求名者乞筆乞紙之類。」⁸⁷這項看似具有神聖性與正統性的迎神活動，卻吸引不少為美色而來的「輕薄之徒」，且前來參拜的信徒也多為求錢財或功名者，充斥著非道德與功利的色彩。

除此之外，五王出巡府城也大受妓女的歡迎，如道光年間許廷崙的〈鯤身王〉有曰：「士女雜沓舉國狂，年年迎送鯤身王」，連橫註曰：「南鯤身安在安平之北，距治約二十里，每年五月，其王來郡，駐良皇宮，六月始歸。男女晉香，絡繹不絕，刑牲演劇，日費千金，而勾欄中人祀之尤謹。」⁸⁸咸豐 5 年（1855）林占梅〈與客談及崁城妓家風氣偶成〉亦曰：「……儘觀花與柳，須待送迎王（有神曰南鯤身王爺，廟在鹿耳口。每年五月初至郡，六月初始回；迎送之際，群妓盛服，肩輿列於衝道兩傍，任人玩擇）。」⁸⁹此外，五王的部屬水守爺還被妓院當成專司「拉皮條」的俗神，對祂燒香祈念：「水守爺，腳蹺蹺，面皺皺，保庇大豬來進稠；來空空，去恁恁，腰兜舉阮摸，暗路敢行，朋友勸不聽，父母罵不驚，某团加講食撲拚。」⁹⁰由此可知，雖然五王打著「代天巡狩」的旗號出巡府城，但大多數的信徒仍只看重祂的靈驗性，希望藉其力來實現非分欲求，與民間對待有應公的態度相去不遠。這種信仰態度雖不免褻瀆五王的神格，但卻

⁸⁵ 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：臺灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，頁 36-37。

⁸⁶ 曾景來，《臺灣的迷信與陋俗》，頁 119。

⁸⁷ 劉家謀，《海音詩》，收入連橫，《臺灣雜詠合刻》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 15、25。

⁸⁸ 連橫，《臺灣詩乘》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 136。「勾欄」即指妓院。

⁸⁹ 林占梅，《潛園琴餘草簡編》，頁 73。

⁹⁰ 朱鋒，〈鯤鯓王與水守爺〉，《南瀛文獻》1 卷 1 期（1953），頁 34。

反映祂在信徒眼中並非高高在上、神聖不可侵犯的，而是帶有一點人性化，可以與信徒親近，甚至維持一種狎暱的關係，這也正是祂能吸引廣大信眾的原因所在。

王爺雖然是靈驗的，但也具有兇暴的個性與不符社會常軌的性格，這在五王身上也可以看到。在前述「五王大戰囡仔公」傳說中，後半段為神鬼大戰的情節，內容如下：

從此神兵鬼將互相廝殺，天地晦冥，人馬吶響，戰鼓連天，不分勝敗，雞犬不寧。於是，岡山巖之觀音佛祖出來調解，謂：「大廟來進香，小廟必有敬，有福應同享，神界休相爭。」大廟是代天府奉祀五王，小廟為萬善祠奉祀萬善爺，鬼神鬪法乃止。……今三王吳府千歲神像額邊，傷痕仍存，即與萬善爺械鬪時受傷者，後來請盡名匠修補，均未成功，卻成英武之象徵，五王盛名，謳傳全臺。⁹¹

五王為爭奪糠榔山的廟地，而與囡仔公大打出手，毫不相讓，實將其衝動、兇暴的性格表露無遺。尤值得注意的是，五王竟在這場戰役無法取勝，後來還是觀音佛祖出面調停，才止戰罷休。這如與前述佳里的傳說合併觀之，五王一樣在與惡鬼陰兵作戰時難以取勝，後來在媽祖與觀音佛祖的相助下，才能轉敗為勝，顯示祂對外雖有「代天巡狩」之名號，但在一般信徒的認知中，祂在神明官僚體系的位階並不高，不僅不及於觀音佛祖與媽祖，甚至也與一些強大的陰神相去不遠。但也因為這種位階不高，甚至帶有點邊緣性的神格，才能融入一般庶民的生活，為信眾解決大小問題，而成為民間廣泛信仰的神明。

值得注意的是，在兩次神鬼大戰中都留下傷痕的三王吳府千歲，反而成為五王中最威靈顯赫的神明。傳說最初在為三王雕刻金身、開光點眼時，神像曾搖動有一小時之久，顯示其神威顯赫。又傳說萬善爺恐廟成以後難抵神威，故曾阻撓上樑，三王乃大發神威，飛至其墓碑以頭尖衝動數次，中樑始順利升起。⁹²吳府千歲乃五王中唯一具有年輕形象的「無鬚王爺」，也是最負盛名的神明，據說在糠榔山建廟時，本欲讓祂坐鎮地理中央，後來恐會因此洩漏天機，才改由五王香爐坐鎮。⁹³這些都顯示吳府千歲

⁹¹ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，頁 273。

⁹² 吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，頁 4、8。

⁹³ 南鯤鯓廟代天府管理委員會編，《南鯤鯓廟代天府五府千歲、觀音佛祖、萬善爺神蹟介紹講習會講義》（臺南：南鯤鯓廟代天府，2005），頁 17。

乃五王中最具代表性的神明，祂那年輕剛烈、勇猛好戰的性格，正好符合「代天巡狩」掃除邪煞的職能，也構成信眾對五王最主要的認知。

三王吳府千歲的形象與性格，與廣為民間喜愛與崇拜的中壇元帥太子爺頗為相似。劉枝萬在提到王爺性格轉變為保境安民之神時，特別指出這一階段王爺與太子爺揉合甚深。「太子爺以其驍勇善戰，法術高強，不但被奉為神將神兵之總帥，相信能以鎮壓邪鬼作祟，保境安民；而巫覡者流常祀為守護神，俾便扶鸞作法。兩者廟宇多稱保安宮，太子爺廟並祀王爺，王爺廟而祀太子爺，比比皆是。」⁹⁴不過，傳說太子爺曾在與囡仔公的戰役中被打敗，導致南鯤鯓廟自此無法奉祀之；⁹⁵這或許也是因三王不僅年輕善戰，且在歷次神鬼大戰中都擔任主戰先鋒，無論形象或職能都與太子爺相近，故即無再奉祀太子爺之必要。另外，王爺也與太子爺相似，都常是巫覡之守護神，如上述傳說即有五王附身農夫、漁民的情節，而這也被認為是王爺信仰能夠興盛的原因所在。⁹⁶

整體而言，五王這種靈驗但又具有非道德的色彩、英勇好戰但又年輕衝動的性格，實顛覆 Wolf「神明世界是人間官僚體系的反映」的說法。Meir Shaha 與 Robert P. Weller 合編的 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* 一書中，即指出有幾類不符合科層官僚體系、「難以規範」或「無法駕馭」的神明，如呈現自我情緒而非政治關係的哪吒、正邪並具的八家將，及質疑儒家道德的神明，如妓女、醉漢、賭徒、罪犯所祭拜的神。⁹⁷如就上述五王（尤其是吳府千歲）所展現的形象及信眾的認知態度來看，祂多少也具有「難以規範」又「無法駕馭」的性格，這是吾人在看待五王，乃至於整個王爺信仰所必須正視的。

三尾裕子認為王爺的這種性格，使祂被當成「淫祀」而遭積極的排除，是一個與國家關係非常疏離的神明；但她也指出「因為臺灣一直處於對國家支配／從屬關係保持一定的距離，或者是被國家的中央放置在周邊區域的狀況，所以王爺這個一直與國家保持疏離關係的神明，反而成了對臺灣民眾而言最適當不過的神明。」⁹⁸進而言之，清代臺灣由於地處中國的

⁹⁴ 劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉，頁 233-234。

⁹⁵ 吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，頁 5。

⁹⁶ 康豹認為臺灣王爺如此發達的理由，跟法師與乩童有很密切的關係，大部分乩童都以王爺為守護神。氏著，〈臺灣的王爺信仰〉，頁 184。

⁹⁷ Meir Shaha and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

⁹⁸ 三尾裕子，〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，頁 293。

邊陲，王朝教化難以深入，基層社會仍充滿草莽氣息，具有「非士大夫化」的文化特點；⁹⁹這表現在民間信仰上，即是著重於神明的靈驗性，而不關注祂是否具有王朝敕封或儒家道德的正統性，也因此不受官僚體系約制，強調其靈驗性，甚至帶有「邪神」性格而能滿足信眾各種欲求的王爺，自然成為基層社會最受歡迎的神明，這不僅可說明清代南鯤鯓廟興盛的背景原因，也可解釋為何王爺信仰會在臺灣如此普遍之理由。

由此來看，五王對外以「代天巡狩」來進行「標準化」，成功規避官方的干涉與打壓，並以出巡所展現的神蹟與形象，獲取官員的認可；但其內在「邪神」的性格並未改變，這是一般信徒對祂最主要的認知，也是祂能吸引廣大信眾的原因所在。五王這種看似矛盾的兩面形象，正可以呼應上述宋怡明的研究，「代天巡狩」只是一種「標準化」的標籤，並未改變信眾內在對五王的認知與情感，他們甚至以此來與官方相對抗，強調五王「代天巡狩」的位階高於地方官員；而官方對此一現象也不可能全然無知，但只要不觸及取締「淫祀」的底線，自然也可以接受表面的「標準化」，更何況五王有助戰平亂與高官贈匾的正統性。總之，這種「偽標準化」¹⁰⁰（pseudo-standardization）的背後，有廟方與知識精英的推動，有信眾的配合，也有官方的默許。

六、結語

本文主要透過民間傳說的分析與解讀，並配合有關的文獻史料與國內外學者的研究，深入探討清代南鯤鯓廟何以興盛的原因，大致可歸納出以下四點：

其一，南鯤鯓原係倒風內海的一個沙汕，雖不適合人長期居住，也未形成固定的聚落，但與內海各港口連成一氣，藉由船隻出入往來密切，也常有周邊漁民在此搭寮捕魚。五王香火隨著王船漂流至此，因不受血緣與地緣組織的限制，比一般神明更具開放性，故能自由地向外擴張信仰。這

⁹⁹ 陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80期（1995），頁97-103。

¹⁰⁰ 宋怡明以福州地區的五帝信仰為例，指出地方精英為逃避官方對淫祀的取締，為其貼上國家認可的五顯神標籤，但五帝崇拜卻依然流行。他因此認為標準化政策常無法觸及被列入淫祀的地方神崇拜，當地人在祀典神的掩護下，繼續崇拜原有的淫祀神，這即是一種言行不一的「偽標準化」。氏著，〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——以華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，頁152-153。

種地理與香火的開放性，也延續至該廟遷建的糠榔山，因而得到鹽水、麻豆信徒的大力支持，持續並加速擴展其信仰範圍。

其二，臺灣的王爺信仰與福建的瘟神五帝信仰關係密切，皆是未納入國家祀典的「淫祀」，為逃避官方的取締與打壓，乃進行「代天巡狩」的「標準化」改造。南鯤鯓五王也在出巡過程中，展現其「代天巡狩」的身分與職能，不僅減少「淫祀」的色彩，也以其神蹟與形象擴大信眾基礎，並獲得官方的認可。尤其在嘉慶年間，五王顯靈助戰平亂，而獲得高階武官贈匾，並促成出巡全臺政治中心的府城，都大幅提升其正統的地位。

其三，由於五王原具有客王的性質，加上地理與香火的開放性，使其可跨境出巡，並因此增加許多分香子廟，進而又擴張其境域範圍。另由於倒風內海的地緣關係，五王除定期出巡府城外，也有鹽水、麻豆兩地的歲時巡狩，尤其麻豆與南鯤鯓廟的特殊淵源，地方流傳有五王由此地出走之說，更讓出巡活動別具意義，而成為當地最重要的賽會。清末五王出巡的足跡更擴及澎湖離島，各地出巡所展現的神蹟，以及與廟宇、神明、居民的結盟，更使其信仰範圍快速擴張。

其四，五王雖以「代天巡狩」來掩飾瘟神原型的「淫祀」色彩，但其本身所帶有的邪神性格並未改變，特殊的靈驗性可滿足信徒非道德的欲求，位階不高則能與信徒保持親近的關係，這都使祂深受廣大庶民的歡迎。尤其三王吳府千歲年輕剛烈、勇猛好戰的性格，不僅是掃除邪煞的先鋒，也不受官僚體系的約制，成為五王中最具代表性的神明，與清代臺灣「非士大夫化」的社會甚為相應，而能吸引廣大的信眾，使南鯤鯓廟更加興盛發展。

另外，本文也發現信徒認知的南鯤鯓五王具有兩面性，一是外在層面的「代天巡狩」，祂擁有在地方官員之上的崇高地位，也以巡境掃除邪煞來展現代巡之征。二是內在層面的「邪神」，祂類似有應公具有非道德的靈驗性，也類似年輕衝動的太子爺，具有「難以規範」又「無法駕馭」的性格。前者讓五王能規避官方的打壓，甚至獲得官員的支持；後者則符合清代臺灣社會的邊緣性格，而能吸引廣大庶民的信仰。五王這種內外不同的兩面形象，實為南鯤鯓廟，乃至於整體王爺信仰興盛的重要原因，也是臺灣的王爺研究所必須重視與關注的課題。

引用書目

(一) 古籍文獻

- 不著撰人，《安平縣雜記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958）。
- 不著撰人，〈鹽水港街調查書〉，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 9 件（1896 年，原件藏於國史館臺灣文獻館）。
- 不著撰人，〈麻豆街調查書〉，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 10 件（1896 年，原件藏於國史館臺灣文獻館）。
- 清·王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961）。
- 清·杜臻，《澎湖臺灣紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958）。
- 清·周元文，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960）。
- 清·周鍾瑄，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962）。
- 清·林占梅，《潛園琴餘草簡編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964）。
- 清·胡建偉，《澎湖紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961）。
- 清·范咸，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961）。
- 清·高拱乾，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960）。
- 清·張廷玉等撰，《明史》（臺北：鼎文，1980）。
- 連橫，《臺灣詩乘》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960）。
- ，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962）。
- 清·黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957）。
- 清·蔣毓英，《臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993）。
- 清·鄭兼才，《六亭文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962）。
- 清·劉家謀，《海音詩》，收入連橫，《臺灣雜詠合刻》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958）。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄辛集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964）。

(二) 一般論著

- 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：臺灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，徐正光、林美容編，《人類學在臺灣的發展：經驗研究篇》（臺北：中研院民族所，1999），頁 31-67。

- ，〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，林美容主編，《信仰、儀式與社會》（臺北：中研院民族所，2003），頁 229-296。
- 不著撰人，〈西瀛特訊·迎王近況〉，《臺灣日日新報》（1922.11.6），日刊，第 6 版。
- 王見川，〈光復前的南鯤鯓王爺廟初探〉，《北臺灣科技學院通識學報》2 期（2006），頁 94-105。
- 王明燦，〈民間傳說認知的王得祿〉，顏尚文編，《嘉義研究——王得祿專輯》（嘉義：中正大學臺灣人文研究中心，2008），頁 139-263。
- 王碧蕉，〈北門嶼の傳說〉，《民俗臺灣》2 卷 7 號（1942），頁 38-39。
- 朱鋒，〈鯤鯓王與水守爺〉，《南瀛文獻》1 卷 1 期（1953），頁 32-34。
- 余光弘，〈臺灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》53 期（1982），頁 67-103。
- 吳史民，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，《南瀛文獻》12 卷（1967），頁 1-29。
- 李豐楙，《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：臺灣學生，1998）。
- ，〈王船、畫船、九皇船——代巡三型的儀式性跨境〉，黃應貴編，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》（臺北：漢學研究中心，2009），頁 245-298。
- 林玉茹，〈瀉湖、歷史記憶與王爺崇拜——以清代鯤鯓王信仰的擴散為例〉，《臺大歷史學報》43 期（2009），頁 43-85。
- 林文龍，〈楊本縣敗地理——臺灣中部地區的風水傳說〉，《臺灣掌故與傳說》（臺北：臺原，1992），頁 118-123。
- 南投縣草屯鎮月眉厝龍德廟編，《保生大帝吳真人傳》（南投：龍德廟，出版年不詳）。
- 南鯤鯓廟代天府管理委員會編，《南鯤鯓廟代天府五府千歲、觀音佛祖、萬善爺神蹟介紹講習會講義》（臺南：南鯤鯓廟代天府，2005）。
- 胡萬川編，《臺南縣閩南語故事集（四）》（臺南：臺南縣文化局，2002）。
- 洪瑩發，〈南鯤鯓代天府相關傳說研究——以廟方資料為中心的初探〉，《花蓮教育大學民間文學研究集刊》2 期（2007），頁 25-46。
- 郭水潭，〈南鯤鯓廟誌〉，《民俗臺灣》3 卷 3 號（1943），頁 38-4。
- 康豹，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化，1997）。
- 陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80 期（1995），頁 61-114。

- ，〈媽祖的故事與社區之歷史：以明清時期粵東一個港口的研究為中心〉，《臺灣人類學刊》6卷1期（2008），頁77-102。
- 黃文博，《南瀛王船誌》（臺南：臺南縣文化局，2000）。
- ，《倒風內海及其庄社》（臺南：臺南市政府文化局，2013）。
- ，《南鯤鯓代天府王爺進香期》（臺南：臺南市政府文化局，2013）。
- 曾景來，《臺灣的迷信與陋俗》（臺北：武陵出版社，1998）。
- 詹評仁編，《臺南縣麻豆鎮耆老口述歷史記錄》（臺南：麻豆鎮公所，2002）。
- 蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》（臺北：臺原，1989）。
- 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經，1990）。
- 相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》（臺南：臺灣日日新報社臺南支局，1933）。
- 前島信次，〈臺灣の瘟疫神、王爺と送瘟の風習に就いて〉，《民族學研究》4卷4期（1938），頁25-66。
- 沃森（James Watson）著，〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960-1960年）〉，書思諦（Stephen C. Averill）編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民，2006），頁57-92。
- 宋怡明（Michael Szonyi）著，劉永華、陳貴明譯，〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——以華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，劉永華編，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學，2011），頁150-170。
- Arthur P. Wolf 著，張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》35卷3期（1997），頁233-292。
- Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

A Discussion of the Reasons Why the Qing-Dynasty Nankunjuan Temple Flourishes: Using Folklore as the Main Object of Analysis

Hsieh, Kuei-wen*

Abstract

Located in Beimen, Tainan, and often referred to as the “Wang Ye Main Temple”, Nankunjuan Temple has been a famous temple in Taiwan since the Mid-Qing Dynasty. Drawing primarily on the analysis and interpretation of folk legends, this essay points out the four reasons why this temple flourishes: 1) The geographical position of Nankunjuan and Daofeng Inland Sea, coupled with the arrival of the five Wang Ye who drifted there aboard their boat, gives its incense a “spread-out” quality, allowing it to drift outwards freely; 2) By patrolling on behalf of the Jade Emperor, the five Wang Ye carry out a “normalizing” transformation, not only avoiding the suppression of this “licentious cult” by the authorities, but also increasing the number of believers, as well as acquiring the support of officials; 3) Throughout the five Wang Ye’s regular patrols to Fucheng, Yanshui, Madou, and even Penghu, the

* Associate Professor, Department of Cultural and Creative Industries, National Kaohsiung University of Applied Sciences

display of miraculous events and the alliances created among various temples, deities, and residents quickens the expansion of faith; 4)The five Wang Ye possess the qualities of “devil deities”; their characteristic efficaciousness, lower godly rank, and their freedom from restraint are all in line with Taiwan's own social marginality. These qualities help attract large numbers of common folk, making the temple more prosperous.

Keywords: Nankunjuan, Wang Ye worship, patrolling on behalf of the Jade Emperor, Daofeng Inland Sea, folk legends