

## 第六章 台灣海洋信仰傳說

在四面環海的台灣，利用海生活的人對海洋總是畏懼其波濤洶湧、瞬息萬變，在台灣不同族群出現不同的信仰傳說與故事。台灣人對於海洋的信仰，在各個族群所擁有不同神話傳說背景下產生不同的崇拜觀念，海的信仰在台灣原住民達悟族和阿美族中特別明顯，傳說與故事中明顯指出對海洋生物的崇拜是該兩族祭海的主要因素。而十六、七世紀移民的福老及客家族群，則因移民所具備的特性而有原居地的信仰觀，強調著信奉具有征服海能力的神靈，台灣原住民與閩客移民的海洋信仰傳說故事在台灣比重非常不同，由於年代與人數的關係，以閩客移民為主的海洋信仰傳說較多。

台灣閩客移民的原居地閩粵地區因為濱海的關係，早年是以海為主要生活方式的百越文化起源地，因此對於海的信仰發展的很早，而且祭祀非常廣泛，這些海神隨著移民而到台灣，幾乎一致性全部台灣在地化，但海洋性卻互有增減。台灣海神的傳說形象多為海上救難，此為構成台灣海洋信仰傳說的重要一環，從本章中可見，明顯具有海洋性崇拜的神明，其信仰度幾乎佔盡台灣民間信仰的全部，並每個神明所形成的信仰圈都十分發達，這不難看出台灣的海洋地理環境高度相關著人民對於生活中信仰的形成。藉由台灣海洋信仰的傳說與故事，來重新審視台灣人在宗教與傳說情節中出現的海洋生活與思想。

### 第一節 原住民的海洋信仰傳說

台灣原住民的海洋信仰傳說常常是海洋信仰儀式的來源，蘭嶼的達悟族和居於濱海的阿美族在口傳文學中保留較多，而這些傳說故事大多建立在藉由實體的海洋生物崇拜上展顯對於海洋的信仰。

達悟人對於海洋的信仰，來自傳說中對飛魚神的感恩，同時由飛魚所起的信仰觀也左右達悟人的其他信仰行為。傳說中飛魚神托夢告知人類所有飛魚的魚種、捕抓方式、及烹煮方式，並規定達悟人要舉行招魚儀式，並祭拜他們，且謙

卑的請求飛魚神帶來龐大魚群使其滿載而歸<sup>1</sup>。在飛魚傳說的相關情節中，交代了達悟族一年的歲時祭儀，讓所有的工作與食物不會荒廢與匱乏，達悟族因居住於海島的緣故，長久以來生活都與海有著密切的關係，於是海神與飛魚神在達悟族的信仰體系中佔有重要角色。

在飛魚傳說中所出現的飛魚社會就同於達悟族的社會，以年齡與社會聲望來區分<sup>2</sup>，達悟族的生活食物中飛魚是象徵季節性與儀式性的食物，他們藉由對於遵守飛魚神傳說達到規定捕獵飛魚的種種禁忌，由此建立起來的祭祀活動就是達悟人每年都要舉行的飛魚祭「Rayon」。「Rayon」期間所舉行的儀式，表面上是達悟族對飛魚的祭祀實際上是對於海的信仰儀式，因為這關係他們一年來的漁獲的數量，所以他們得嚴守飛魚傳說中的交代，遵照傳統進行對於飛魚的祭拜儀式。

「Rayon」舉行的儀式都是男人參加，並且禁止女人。由長老告誡大家禁忌，並討論陸地上耕作的事件，最明顯的儀式就是招魚祭，如同傳說中所說，在海邊舉行的招魚祭由主祭船船主在所有男性集合在海邊後，以雄性動物血祭，以招來飛魚群。「Rayon」依照傳說中的規定來舉行，且不能被打破規矩，這些禁忌包括女人不得參加招魚祭、魚季開始前一定要理頭髮、女性不可到海邊不可摸魚具、妻子懷孕的男人不可釣大魚、魚季期間不可夫妻同眠、分食等等，禁忌的破壞象徵漁獲數量的不佳<sup>3</sup>，關係到往後一年的飲食問題，所以達悟人對於飛魚傳說所形成的禁忌特別遵守，這都象徵著達悟人對海的信仰。

阿美族對於海洋信仰的由來有好幾種傳說，首先，是由巨大的海中動物「鯨魚」而來的祭祀傳說<sup>4</sup>，這傳說說明祖先馬者者（或其他同名者）誤到海中怪島不能回鄉，後藉由鯨魚的幫助回來，因感念鯨魚的幫助於是吩咐子孫要祭祀鯨魚。這個祭祀由來傳說，在阿美族的傳說流變中，也將鯨魚至換成明顯的海神形象：

「傳在一千四百年前，有七位阿美族的始祖駕著三隻獨木舟由萊美社（一說里壠）到北海賓登陸，在此地築屋而居，這七位祖先傳到六代子孫，其

<sup>1</sup> 相關傳說版本眾多，此參見夏曼藍波安〈飛魚神話故事〉《八代灣的神話》，晨星出版社，頁117-128。

<sup>2</sup> 陳玉美攥修《台東縣史·雅美族篇》台東縣政府，2001，頁102。

<sup>3</sup> 陳玉美攥修《台東縣史·雅美族篇》台東縣政府，2001，頁101-106。

<sup>4</sup> 參見林道生〈乘鯨到巴里桑：奇密社阿美族的教育故事〉《東海岸評論》39：52-53。節自尹建中編《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，台大人類學系，頁39。參見附錄六。

中有一名叫馬壽壽，一天他駕船出海捕魚，忽被風浪捲去，正當危急之際海神出手相救，帶到一王宮去住，過了五日，馬壽壽要求回家，等無到家時，卻發現子孫滿堂，原來已經過了五十年，為了感謝海神恩德，叮囑子孫一定要祭祀海神。」<sup>5</sup>

這則傳說的情節與鯨魚有關的生物傳說情節相同，拿這則傳說的情節與鯨魚傳說相比較發現，這兩則傳說的情節大致相同，不同處僅是「海神」與「鯨魚」的不同。由此可以知道，在阿美族的海洋信仰傳說中「鯨魚」與「海神」出現相同概念。

另外一個對於海的信仰由來傳說則是說明因神要消滅阿美人，阿美人祖先渡海漂流，在海神保護下來到台灣繁衍後代，為了感念海神所以祭拜他<sup>6</sup>。另外，從阿美族的一則傳說中更明顯出現具有鮮明海神形象的傳說，目前算少數台灣南島民族中對海洋信仰展現具有神人形象的傳說。情節由海神對人的婚配要求，導致人類被海吞噬而後再生的故事：

「Purarakasu 的父親是 katonkun，母親是 sawaragau…海神、弟弟是 kadankan…風神。

那位神說：「我是海神派遣來的使者。為了要娶您為妃，而從遙遠的地方來訪問的。五天之後可能會帶你到海宮裡去。」這樣說了影子就不見了。Chiteyamasan 不會知道她的美貌招惹了現在的災難。趕快回家告訴父母這件事。……（略）

聽了 purarakasu 神的預告之後，一直在焦急和苦惱中渡過了五天。……

（略）搗杵的聲音響徹了像睡著般樣安靜的山莊，喔喔，雙親的心安也是轉瞬間，滿天忽然陰起來。

一會功夫，人與房子都被波濤沖走了。……（略）父母神拼命而忘掉了一切，漸漸地甦醒過來的時候，忽然，想起來了 chidose、chirarakan、chiteyamasan 影子不見了，行蹤也不明了，那樣可怕的海嘯也停了，變成晴朗的好天氣。眺望遙遠東方，琉璃色的波浪悠然盪漾在海面上，有奇

<sup>5</sup> 陳國均〈花蓮吉安鄉阿美族（上）〉《大陸雜誌》14（8）：11。節自尹建中編《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，台大人類學系，頁 27。

<sup>6</sup> 參見張振岳《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，台原出版社，1998，頁 214。

異的人影……那是的確確是 chiteyamasan 被海神奪取而留下的姿容。

父母神只能呆呆的注視，一會兒，形影消失去。(後略)」<sup>7</sup>

這表示阿美族對於「海」的崇敬，確實是具有一個「海神」的形象。不過，從現在的阿美族信仰儀式來看，看不到專門為鯨魚所做的祭祀，但幾乎所有阿美族都還保有意義相同的海洋祭祀儀式，只是稱法不同，再次證明「鯨魚」與「海神」形象的重疊。阿美族部落的海洋祭祀南勢阿美叫做 *Milatis* (米拉帝斯)<sup>8</sup>、奇美社有 *Kumulis* (古穆力斯)、長濱地區稱 *Sacpo* (沙茲泊)、宜灣有 *Miwarak* (米瓦拉克)，這些都是以祈求出航捕魚豐收的儀式，就是阿美族的所謂的「海祭」。

目前所知 *Milatis* (米拉帝斯) 的舉行仍在海邊，而其餘的則因居住地居的關係而改於河邊，如奇美社的 *Kumulis* (古穆力斯)<sup>9</sup>，原則上這些儀式都是以捕魚及吃魚的活動為主。*Milatis* (米拉帝斯) 舉行的目的是用以祈求海神 *Kabi* 賜與豐富的雨水及漁貨，儀式進行者表示這種祭海的儀式就來自於鯨魚救人的傳說。以目前保留的儀式來看，儀式開始的時候頭目準備檳榔、荖葉以及酒，於海邊唸完咒語，向要出海捕魚的舢舨祝禱，出去捕魚的人要是在社會結構中最年經的男子。海神祭當天的午餐不可以在家中進食，而參與活動的族人要在海邊等待捕魚者歸來。捕回的魚是用來舉行祭海神儀式，由頭目對著天空祝禱，並向魚祈禱豐富的雨水，並免於水災侵害，然後共同將捕回來的魚吃完，魚的分配也是以年齡的高低來分配，捕魚和吃魚的活動在祭祀中稱為 *Malialac* (馬力阿拉茲)，這也是整個祭海神儀式的結束。大致上這種捕魚吃魚的行為，在各區阿美族的海洋祭祀活動中相同<sup>10</sup>。

與阿美族相鄰的卑南族，在關於「海祭」的口傳傳說中有兩種不同的情節，其一以鯨魚救回祖先，交代後人要來海邊感謝鯨魚而舉行祭海的儀式，從其傳說

<sup>7</sup> 此傳說被紀錄的很長，此為節錄，詳見田中吉藏著〈カキタアン宗家をとしたる阿眉族の口碑〉《台灣時報》129：62-69，1930；柯月環譯。節自尹建中編《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》台大人類學系，頁 14。因為故事過長所以節錄其中兩段。

<sup>8</sup> 關於 *Milatis* (米拉帝斯) 的稱呼紀錄，本文採用明立國〈米拉帝斯，捕魚去—水漣阿美的海神祭〉《台灣原住民的祭禮》，1989，頁 85。另有一種拼法 *Miladis*，參見張振岳《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，台原出版社，1998，頁 214。

<sup>9</sup> 參見張振岳〈遭劫的山中明珠—文明衝擊下的奇美捕魚祭〉《台灣後山風土誌》，台原出版社，1994，頁 164-173。

<sup>10</sup> 參見明立國〈米拉帝斯，捕魚去—水漣阿美的海神祭〉《台灣原住民的祭禮》，台原出版社，1994，頁 85-98。

情節來看與阿美族海祭傳說<sup>11</sup>大致雷同，考慮阿美族與卑南族相互鄰近的地理狀況，再加上民間故事本身具備的口傳性特質，此傳說推測可能來自阿美族。

從現在卑南族所進行的海祭儀式來看，另一個以祖先渡海到外島帶回穀物性作物的種子的傳說，更能代表卑南族實際對於海的信仰祭祀的淵源。傳說的情節大抵是，男人尋找主食穀物渡海來到小島，找到穀物並在海島上娶下一女子，島民阻止男人將穀類帶回，女人將穀物藏在陰部失敗，男人將穀物藏在陽具成功渡過海洋帶回原地<sup>12</sup>。這個傳說的重要情節在於「從海外帶回糧食的祖先」，卑南族的「海祭」意義就是以祭祀挾帶主要食用性穀物回來的祖先，所以在祭祀行為上與穀物的豐收相關。

卑南族的「海祭」稱為 *mulaliyaban* 意思是「去海邊祭拜感謝祖先」，進而構成卑南族對於「海」產生信仰心理的，應該就是來自祖先渡海取穀物的神話傳說。糧食作物成爲海祭重要儀式器具，如此看來卑南族對於海的祭祀起於對於祖先的感恩，這與接下來提到的噶瑪蘭對於海所產生的信仰過程相同。

「海祭」的舉行時間通常在小米收割過後，以氏族爲單位將小米等祭品攜帶到海邊，進行告祭。小米在海祭中佔有重要角色，要行海祭時要向各家徵取一些小米，到達海邊後以檳榔向祖靈禱告獻祭，並於搭建給祖靈休息的草寮中用小米煮下一鍋小米飯，儀式完成前取小米向海邊撒祭宣告海祭的完成<sup>13</sup>。這就是卑南族海洋信仰傳說而來的儀式。

噶瑪蘭等族對於海的信仰祭祀同樣也是起於祖先漂流來台的傳說，噶瑪蘭族的祖先傳說紀錄是祖先由 *Sunasai* 渡海而來並開始繁衍生命<sup>14</sup>，爲感念祖先而祭祀。因此噶瑪蘭族的海祭也是起於祖先渡海傳說，但現在噶瑪蘭族的「海祭」的意義已經不止對於祖先的祭祀，並演變成對於海神的崇敬<sup>15</sup>。噶瑪蘭族的「海祭」經過多年的變化，目前保留下來的儀式在不同地區名稱也不同，在新社村稱爲 *sbau du lazín*，但是立德村稱爲 *Laligi*，祭拜的對像是 *Kuit na lazín*，指海中之

<sup>11</sup> 該傳說請參見林道生編著〈海祭〉《台灣原住民族口文學選集》，花蓮縣立文化中心，1994，頁 52-53。

<sup>12</sup> 相關傳說參見林豪勳編《卑南族神話故事集錦》陳光榮口述、鄭玉妹整理〈海祭〉，台東縣立文化中心，1994，頁 31-33。

<sup>13</sup> 參見林志興〈南王卑南族人的海祭〉，《台東文獻》復刊 2 期，1997，頁 70-73。

<sup>14</sup> 該傳說參見移川子之藏、馬淵東一著、楊南郡譯〈馬偕博士曾前往傳教的噶瑪蘭平埔族〉收於《台灣百年曙光》，台北：南天，2005，頁 48-49。

<sup>15</sup> 「現存的噶瑪蘭族海祭，卻是以『祈求海神保佑』爲主旨，而非『祭祖』性質。」參見張振岳〈噶瑪蘭的海祭—*sbau du lazín*的意義與變革〉《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，常民文化，1998，頁 210-222。

鬼也就是海中的祖靈<sup>16</sup>。儀式的舉行是在靠近部落的海灘上，這個海祭的儀式要是妻子還在世的人才能參加，失去妻子的男人被視為骯髒的，被拒絕於儀式之外。將宰殺好的豬取出豬心 Anun na vavui、豬肝 Benadini na vavui、里肌肉 Si na vavui 三種部位，將他們各切成若干小塊，以竹片串成一份，然後走到海邊，蹲聚在海邊，口中要唸著咒語，對著海洋將竹串上的肉丟進海中，並將祭祀用的酒喝光才離開。<sup>17</sup>目前噶瑪蘭的海祭受到改變，成了祈求海神保佑生存的意義。

從目前原住民海洋信仰儀式所舉行的意義來看，目前多半儀式舉行目的都是祈求能獲得更多漁獲，這種祈求海資助食物的思考，其實具備「生命繁衍」的思考，這與上述各儀式舉行的由來傳說情節出現高度相關，達悟的傳說就以祭祀飛魚來象徵祭海，其目的為求捕獲更多飛魚，而阿美族傳說中則更明顯交代「鯨魚」與「海神」兩者在某方面具有相同形象，其祭祀意義更包含所有海上活動，況鯨魚還是救助祖先繁衍生命的功臣。

而卑南、噶瑪蘭對於大海的信仰建立在對於傳說中出現的渡海祖先的祭祀上，然而，不論從其紀念祖先來台或感謝主食取得的信仰心態，或是往後祈求海神保漁獲豐收的心態，皆可以視為對於大海帶來生命的感謝心理。所以，由原住民的海洋信仰傳說來看，具有與維持生活必須的「食」方面密不可分的思考，這是真實海洋生活下才會出現的信仰心態。

在東台灣的原住民較西台灣的原住民，心態上更敬畏海，從上述各族對於海洋的信仰來看，幾乎都是現在分佈於東台灣的原住民為主，卑南與阿美更出現以海中生物為崇拜來源的傳說，尤其是鯨魚<sup>18</sup>，這是因為生活環境的關係。東部河川不利捕魚，所以捕漁業就往海上發展，因為生活上的接觸於是發展出對於海洋的信仰；而西部定居的原住民多在較不具威脅性的河裡捕魚，所以西部原住民沒有絕對必要向海要取求食物，因此對於海的信仰不明顯。

## 第二節 討海人的最佳海神—媽祖

<sup>16</sup>參見張振岳〈噶瑪蘭的海祭—sbau du lazín 的意義與變革〉《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，常民文化，1998，附表八，頁 217。

<sup>17</sup>關於噶瑪蘭族海祭的儀式，以張振岳〈噶瑪蘭的海祭—sbau du lazín 的意義與變革〉《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，常民文化，1998，頁 210-222，及木枝·籠爻《噶瑪蘭族—永不磨滅的尊嚴與記憶》，台北：原民文化，1999，頁 34-41，兩篇紀錄做參考。

<sup>18</sup>關於阿美族對於鯨魚的崇拜傳說見本文「海洋生物」一章。

## 一、海洋與媽祖傳說

媽祖的信仰起於中國東南閩地沿海一帶，卻成爲台灣民間信仰中重要的海洋神祇，是台灣海洋信仰中最重要表徵。海洋與媽祖的關係，來自於與媽祖有關的傳說與故事之中，媽祖信仰的出現自宋朝後開始，傳聞媽祖爲北宋時期的女筮，死後成神<sup>19</sup>；更傳說媽祖爲龍女，因其生前居住於海島，知水性，善御舟，浮槎於狂風猛浪中<sup>20</sup>，所以受到該地區討海民眾的崇敬。

關於媽祖的身世傳說，傳說中媽祖是湄洲嶼人，湄洲嶼是位在福建外海的一個小島，該地疊山環海，浮青泛紫，恰似仙島，媽祖爲林家最小的女兒，是林家祈求觀音恩賜的小孩，但因出生整整一個月都沒有啼哭，於是就被取名爲「默娘」。默娘從小就聰穎，喜歡燒香拜佛。由於湄洲常有船出海作業，時常遭遇海難，默娘發願救助，後來觀世音化爲一個老道傳授她玄微密法，使其具有法力，並獲仙人賜銅符一枚，具凌空飛行之能。某年重陽，默娘告訴家人要登高遠遊，一人獨往後，從此飛昇天界，從此後常有人見她身穿朱衣，飛翔於海上。<sup>21</sup>媽祖的生平傳說就已經將他建立成一個不平凡的人，同時傳說中出現的主要場景與事件都是發生在海上或海島，於是媽祖的「海神」的形象就在傳說中被建立起來。

另外，關於媽祖的傳說中，以海難救助傳說最常被流傳，這也與其對於父兄海上救難的傳說相關。傳聞媽祖得仙法後，常悲憫漁民海上遇難，發願折壽救助。一日，其父與兄出海，遇巨浪狂風，默娘正於家中織布，忽閉眼臉色陡變，似乎盡全力在護持著什麼，他的母親搖醒她，見她手中織梭落地，張眼大哭說：「阿兄掉近海裡，我沒辦法救他。」原來她手持是他哥哥的船舵，因爲被母親叫醒喪失拯救機會<sup>22</sup>。這媽祖海上救難的神跡傳說所出現的情節，時常是討海人行船海上的遭遇，從這些傳說所給予的媽祖形象可知，媽祖在傳說中已經被塑造並已鞏固海上守護神的地位。

從這兩種傳說中所說的事蹟來看，媽祖與海洋間的關係藉由傳說已十分密切的被結合在一起，另外在早期媽祖顯威的傳說中，幾乎清一色都與海上的神魔

<sup>19</sup> 石萬壽《台灣的媽祖信仰》，台北市：台原，2000，頁 26-27。

<sup>20</sup> 石萬壽《台灣的媽祖信仰》，台北市：台原，2000，頁 18。

<sup>21</sup> 關於媽祖故事版本有許多，此處參考廖毓文《台灣神話》，台北市：國峰出版社，1972，頁 69-77。

<sup>22</sup> 參考黃晨淳編著《媽祖的故事》，頁 16-18。

相關，如龍王來朝、收服晏公、騎鐵馬騁海等傳說<sup>23</sup>，更加深媽祖在人民心目中建立堅定不移的海神形象。目前在台灣奉祀媽祖為主的眾多大廟，對於媽祖成神時期的傳說依然不脫上面兩個傳說中所具備的母題<sup>24</sup>，主要就是說明媽祖具有獨特的海洋能力與功能，具有高超海洋控制力。

媽祖在十七、十八世紀起就已成為閩粵人航海者的海洋守護神，特別是以台灣為中心的東亞海域，從台灣航線上可達的國家紀錄來看，媽祖儼然成為使用該航線的航海者重要信仰寄託。從明帝國在對於琉球與日本進行貨物往來，在清國解禁後時依然維持貿易的通航，從 1680 年開始，清國有許多航海上的成功不論官方或民間航運皆歸功于媽祖保佑，以航行到台灣與琉球的事件為主<sup>25</sup>。新加坡同樣有紀錄在清嘉慶年間，到達該地的商民建立媽祖廟「天福宮」<sup>26</sup>。另外在日本的紀錄方面，對於到達日本貿易的閩粵人也有他們對於媽祖崇拜的事件紀錄，除船上載有神像外，更在日本舉行祭祀的儀式，形成當地閩粵定居者獨特行為<sup>27</sup>。台灣在 1784 年時，鹿港開始與清國泉州之間有航運往來，而開啓了以海運生活方式「郊行」的出現，「郊行」是商人在台灣各港口經營貨物輸出入，謀取營利所建立的一種商業集團。此集團長年行船海上，在該組織所崇敬的神社中媽祖同樣是非常重要的保護神，每年媽祖的誕辰與媽祖廟的修建郊行扮演中角色<sup>28</sup>。另外，從來往於台灣海域的西洋人紀錄中，也可以發現媽祖在當時商漁民的心中是海洋保護神的不二人選<sup>29</sup>。這些證據乃說明了媽祖再以台灣為主的東亞海運地區佔有信仰上的重要地位。台灣也是個海島，有許多依靠海而生的人，加上台灣海洋驚險難渡，海神的保佑的需求度則是更大。由此開啓台灣這個海島與媽祖這個海神之間極端親密的關係。

## 二、台灣與媽祖傳說

<sup>23</sup> 黃晨淳《媽祖的故事》，台中：好讀，2005，頁 20-50。

<sup>24</sup> 蔡相輝《北港朝天宮志》〈媽祖信仰起源〉，北港朝天宮，1995，頁 1。

<sup>25</sup> 參見安煥然〈宋元明清敕封媽祖事因類型與歷朝海洋事業發展之「官民關係」的探討〉《國立編譯館館刊》第 24 卷 1 期，1995，表 5，頁 243-244。

<sup>26</sup> 同上注，頁 250。

<sup>27</sup> 參見祖運輝〈十一到十九世紀中葉中國航海宗教初探〉林美容等編《媽祖信仰的發展與變遷—媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，台灣宗教學會，頁 34-39。

<sup>28</sup> 卓克華《清代台灣的商戰集團》，台原出版社，頁 148。

<sup>29</sup> 必麒麟原作；陳逸君譯《歷險福爾摩沙》，原民文化，頁 89-92。



台灣不論在廟宇、神壇、民宅、舟船或信眾的人數上，媽祖信仰的比例是佔最高的。台灣媽祖地位的旺盛，與其所具有的傳說息息相關。台灣所紀錄對於媽祖的成神傳說，總不脫一定的情節單元，一定是海島人家之女，幼時就已有特殊的海上救難能力<sup>30</sup>。可見媽祖在傳說所具的海洋操控力與救難能力，有多麼被居住在海島的台灣人所需要。

歷史上證明，台灣與媽祖之間的接觸，官方資料是起於明國移民的海外開拓，從媽祖宮的建立來看，澎湖的天后宮建立的最早，大致建立於明國萬曆年前<sup>31</sup>，而台灣本島最早的天后宮稱為「魷港天后宮」傳為鄭芝龍來台時所建，現今已經不存。所以，最早的媽祖與台灣之間的傳說是由鄭氏王朝開始，早年的閩客移民船上都會安置媽祖神位用以保航行安全「凡海船舵樓上均設有小神龕，龕中除安設天后牌位外，並且自備木製之小斤斧鋸鑿等物。」<sup>32</sup>，可見航海者對媽祖的虔誠。

而真正將台灣與媽祖連接在一起則是明國與清國時來台灣的主事者善用媽祖傳說之故。鄭成功時傳說在渡海攻取台灣時求媽祖藉助其神力，當時鄭成功軍船靠近台灣時卻無潮水可供登岸，無法進攻荷蘭人，於是焚香設案向媽祖借水，不一會兒，鹿耳門水漲鄭軍順利登岸。<sup>33</sup>關於這段進入鹿耳門的求潮傳說中，後來研究者李獻璋與石萬壽認為安平的天后宮是由鄭成功渡台時從湄洲迎來供奉，且以蔣毓英的台灣府志所載鄭氏三代曾修建過澎湖的天后宮的紀錄<sup>34</sup>等資料來看，都傾向將鄭成功當時所求的神為「媽祖」。然而回顧江日昇所寫的《台灣外紀》中卻沒有明顯說明到底鄭成功所求的天神是誰<sup>35</sup>，從台灣官修方志最早的蔣志到後來王必昌重修的《重修台灣縣志》中，都指出鄭氏王朝所崇尚的主神，是以北方七宿為主兼具龜蛇形象，同樣具有海神的性格的「玄天上帝」<sup>36</sup>。所以，鄭氏王朝應該是以崇敬同樣有海神形象的「玄天上帝」，詳細的

<sup>30</sup> 石萬壽《台灣的媽祖信仰》，台北市：台原，2000，頁13-16。

<sup>31</sup> 澎湖天后宮建廟傳說上溯至元朝，但石萬壽認為應該不是建立於元朝，而是建立於元後明代萬曆年前，參見石萬壽《台灣的媽祖信仰》，頁176-183。

<sup>32</sup> 姚鶴《上海閒話》，轉引林明峪《媽祖傳說》，頁157。

<sup>33</sup> 許炳南〈「鹿耳門」天上上母廟之考據—究竟在「土城」？抑顯官歟〉《台灣風物》11：7，1961。

<sup>34</sup> 參見蔣毓英《台灣府志》〈卷六〉，台北市：文建會，2004，頁209。

<sup>35</sup> 江日昇《台灣外紀》，台灣文獻叢刊第60種，台灣銀行經濟研究室，頁194。

<sup>36</sup> 「天關，龜也；地軸，蛇也。邑之形勝，有安平鎮七鯤身為天關，鹿耳門北線尾為地軸，酷肖龜蛇。鄭氏踞臺，因多建真武廟，以為此邦之鎮云。」從此紀錄可知，鄭氏王朝在定都與建廟方面都注重玄天上帝信仰。參見王必昌《重修台灣縣志》，台灣文獻叢刊第113種，台灣銀行經濟研究室，頁176。

論證在後面會提出。於是，有關鄭成功求助媽祖的說法，則更可能是清帝國為消滅鄭氏在台灣反抗意識所創造的傳說。

倘若姑且不論清國刻意操作鄭成功對媽祖的信仰，從鄭成功的部下信仰來看，多原居於漳泉一帶的人民，原本就有著閩南地區的信仰，且鄭氏王朝也沒有明訂信仰神或強迫信仰，因此學者推斷媽祖崇拜存在鄭氏王朝的可能性是很高的<sup>37</sup>。所以這傳說，也可能來自鄭氏王朝中媽祖的崇信者。

然而，台灣與海神媽祖間的關係，最重要的關聯是來自於清帝國時施琅攻台，因獲得媽祖協助擊敗鄭氏王朝的傳說，傳說施琅因獲得媽祖協助輕取台灣而上表請求冊封。

1683年，康熙二十三年，施琅攻台平鄭氏王朝後，上表言媽祖助平台有功，奏請康熙冊封媽祖為「天后」：

「臣奉命征勦臺灣，康熙二十一年(一六八二)十一月師次平海澳。澳離湄州水道二十里許，有天妃廟，緣遷界圯毀，僅遺數椽可蔽神像，臣因稍為整掃以妥神。廟左有一井，距海數武，蹂止丈餘，蕪穢不治。臣駐師其間，時適天旱七月餘，該地方人民咸稱，往常雨順，井水已不能供百日，今際此愆陽，又何能資大師所需。臣遣人淘浚，泉忽大湧，自二十一年十一月至次年之三月，晝夜用汲不竭，供四萬眾裕如也。……………及康熙二十二年六月十六、二十二等日，臣在澎湖破敵，將士咸謂恍見天妃，如在其上，如在其左右，而平海之人俱見天妃神像是日衣袍透濕，與其左右二神將兩手起泡，觀者如市，知為天妃助戰致然也。又先於六月十八夜，臣標署左營千總劉春夢天妃告之曰：『二十一日必得澎湖，七月可得臺灣』。果於二十二日澎湖克捷，七月初旬內臺灣遂傾島投誠；其應如響。且澎湖八罩虎井大海之中，井泉甚少，供水有限，自臣統師到彼，每於潮退就海次坡中扒開尺許，俱有淡水可餐，從未嘗有。及臣進師臺灣，彼地之淡水遂無矣。均由我皇上至仁上達昊蒼，故無往而不得神庥，俾臣克底成功，非特賜顯號，無以揚幽贊之美，彰有赫之靈。」<sup>38</sup>

上面奏表中所紀錄的媽祖傳說有三個主要神奇事件，首先是不出水的井源

<sup>37</sup> 參見石萬壽《台灣的媽祖》，頁180。

<sup>38</sup> 此段傳說引自《天妃顯聖錄》，台灣文獻叢刊第77種，台灣銀行經濟研究室，頁11-12。

源不絕；其二恍見媽祖助戰衣袍透濕；其三媽祖告知取台時間。此三個神奇形成一個戰爭所需的過程－備戰、作戰與結果，並藉由傳說中此三個神奇情節，施琅不但塑造一個凌駕一切海洋控制力的「台灣海神」媽祖，甚至因此造就一個高於「中國天妃」的台灣「媽祖」神格<sup>39</sup>。提供海水所不能給的飲用水、參與海上作戰、預言攻克海島的時間，伴隨著施琅攻台而來的媽祖傳說中的情節，加深台灣媽祖神格為「過海媽祖」信仰功能，使得媽祖地位在台灣更加抬升，成為全島性的一個主要信仰中心。

另外，1721年，康熙六十年朱一貴事件時，清朝派施世驃與藍廷珍渡台平亂，藍廷珍也上奏明媽祖神蹟請求加以策封，另外，乾隆年間奉命來台平林爽文事件的福康安因渡台平亂也受恩於媽祖保佑。史學家研究關於平台亂有功的媽祖傳說，出現的可能是因來台平亂的官員擔心掛上功高震主或恃功驕縱的罪名，所以將功勞歸功給媽祖<sup>40</sup>，但這樣的說法不折不扣的加強媽祖傳說的可信力，使媽祖的海神信仰更信於人民，何況每次平台所遭遇的驚險海像都歸功於媽祖庇佑而安然過渡，可見渡過台灣海洋的驚險是人人所畏懼，非人力所能控制的自然力量，求助海神是最明智的選擇。

媽祖當作一個台灣民間信仰中的海神，與其他神明相較，媽祖地位在台灣抬升，來自於媽祖不斷的被冊封。自宋朝後媽祖不斷被加以冊封，主要原因起於當時的當權者對於海洋事業的經營；另一方面，從宋朝到清朝不斷的被冊封，除了當權者本身對於海洋事業的需求運用外，媽祖信仰本來就來自於民間，官方為增加對於民間的控制，也接受由民間商人所提出的晉封請求，所以媽祖信仰在民間與官方兩者的作用下逐漸增加<sup>41</sup>。這情況到了清帝國時代就更加明顯，媽祖在台灣受清帝國冊封的情形更加快速<sup>42</sup>。

台灣的媽祖信仰，因為「渡海媽祖」的形象傳說，並隨著日漸增加移民的崇拜而逐漸本土化與在地化，也逐漸陸地化，但這並不表示台灣媽祖失去海洋性格，媽祖的傳說形象除了保有原本海洋媽祖的特性外，更增加了許多神奇功能的傳說形象。關渡的關渡宮的媽祖相傳會自己上山買材建廟，並會接炸彈；北港媽

<sup>39</sup> 清朝官封的媽祖就是台南市的「祀典大天后宮」，該廟媽祖金身帶著皇后冠，董芳苑教授認為目前中國本無帶冠的媽祖形象，戴冠的媽祖形象是台灣傳過去的，見董芳苑〈獨立於中國之外的台灣民間信仰〉收於《台灣漢文化之本土化》，頁62。

<sup>40</sup> 石萬壽《台灣的媽祖》，台灣：台原，頁200。

<sup>41</sup> 安煥然〈宋元明清敕封媽祖事因類型與歷朝海洋事業發展之「官民關係」的探討〉《國立編譯館館刊》第24卷1期，1995，頁227-259。

<sup>42</sup> 參見石萬壽《台灣的媽祖》，頁66-90。

祖會分溪水使信眾安全過河<sup>43</sup>、平息事變及懲惡<sup>44</sup>、擋子彈<sup>45</sup>、割台落淚<sup>46</sup>、使兒童死而復活、啞巴乩童說話<sup>47</sup>等等，無數屬不清的傳說，都與台灣的土地發展、人民生活和歷史過程相關，更有台灣民間傳說中提到的「媽祖有兩個」<sup>48</sup>或是在該神的傳說中加入媽祖的傳說情節<sup>49</sup>。

這些在台灣土地上的媽祖傳說從情節上已經不容易看出濃重的海洋性，這並不是台灣媽祖傳說海洋性的勢微，相反的這是海神信仰的極度發散所造成的結果，我們由上述在台灣所出現的媽祖傳說來看，媽祖傳說在台灣已經出現各種不同的情節，這些情節在台灣各地都出現普遍性，可見台灣與媽祖和人民的關係是建立在海島、海神、海洋居民三種身份的思考點上，於是海神媽祖開始掌管所有海島上的大小事物進而出現眾多傳說，成為萬能的神，所以台灣媽祖傳說中所出現的在地化與陸地化形象，與移民定居心態相同，這是海神功能在海島上的大演進。雖然傳說已經將媽祖海洋性沖淡，但在關於媽祖信仰上的儀式中，確還是具有非常明顯的「流動性」<sup>50</sup>，這還是一部份來自其原有的海洋性格。

媽祖在以陸地為主的中國被稱做天妃，同樣在大陸的沿海地區就是台灣閩客移民的原鄉地，「媽祖」的稱呼卻是被普遍使用的，在趙翼《陔餘叢考》中就有此紀錄：

「倘遇風浪危急，呼媽祖，則神披髮而來，其效立應；若呼天妃，則神必冠帔而至，恐稽時刻。媽祖云者，蓋閩人在母家之稱也。」

<sup>43</sup> 參見〈大甲媽顯靈〉，講述者：張聰明，採錄者：吳幸真、紀美純、林明亮，收於《大安鄉閩南故事集（二）》，頁 18-21。通霄和彰化也有同樣故事。

<sup>44</sup> 見蔡相輝編《北港朝天宮志》，頁 138-141。

<sup>45</sup> 見〈媽祖擋住子彈〉，講述者：李桂，採錄者：張清運等，收於《雲林縣閩南故事集（一）》，頁 88-89。

<sup>46</sup> 參見林鶴亭〈安平天后宮志〉《台灣風物》26 卷 1 期，1976 年，頁 37-71。

<sup>47</sup> 參見林美容《台灣人的社會與信仰》〈與彰化媽祖有關的傳說故事與諺語〉，台北市：自立晚報，1993。

<sup>48</sup> 參見〈媽祖有兩個〉，講述者：林達標，採錄者：雷養德，收錄於《大甲閩南語故事集（一）》，頁 60-65。

<sup>49</sup> 台南縣大豐里的蔡觀音生平傳說中出現許多與媽祖傳說相同的母題情節，參見《大豐南天宮沿革志》，大豐南天宮管理委員會，2002，頁 38。

<sup>50</sup> 林美容認為台灣媽祖形象因為其「女性」形象的關係在台灣信仰社會中出現「流動」形象，但筆者曾就教過林老師提出「海神」形象造成流動行為的可能，也獲得認同。參見林美容，2006，〈媽祖形象的顯與隱〉《媽祖信仰與台灣社會》，台北蘆洲：博揚文化，頁 15-16。

雖然同樣是稱呼「媽祖」但是相較閩地沿海，台灣的情況已經出現不同。首先，中國東南沿海所信奉的媽祖是以出海為主的「出海媽祖」，不具備移民性沒有陸地性，而台灣的媽祖是有移民守護性格的「過海媽祖」，具有冒險與定居的形象，在信仰的心態中兩者不同。<sup>51</sup>由稱呼來看，閩南一帶對於「媽祖」的稱呼不具備親屬稱謂的關係，移民為主的台灣人民，在稱謂上對媽祖已經有親屬形式的稱謂構成女性在社會網絡中的身份集合稱「媽」、「祖」、「婆」等地位象徵<sup>52</sup>，表示媽祖婆的存在與台灣社會離不開，如同母親一樣，這種共體一命的感覺在具移民的歷史背景下的台灣人民，感覺更加深厚。媽祖的成神故事還一度被編為國小教材，加上媽祖傳說的在地化<sup>53</sup>，可見媽祖在台灣人民心中有相當重要的地位。

### 第三節 渡海移民的保護神－王爺

台灣的民間信仰中，除了媽祖的傳說及信仰擁有濃厚的海洋文化外，另一個是代表神就是王爺。王爺神在台灣其實有許多的不同的種類，其信仰更深入台灣民眾心理，所以民間有「大仙ê王爺公、細仙ê王爺子」的諺語。「王爺信仰」是台灣民間信仰中非常獨特的一個，王爺信仰的獨特性不單是因為祂具有瘟神或厲鬼祭祀儀式<sup>54</sup>，同時還融合了許多與歷史人物<sup>55</sup>、及家神信仰相關的信仰基礎複雜化了王爺的形象。由於王爺神本身的祭祀儀式加上台灣獨特的歷史經過與海島性格，台灣王爺神的信仰出現特殊的海洋性，形成獨特的「台灣王爺信仰」中的一環，形成了台灣海洋文化中重要的一部份，本節以王爺信仰傳說中的主要情節來說明，以瞭解台灣王爺信仰藉由傳說所表達的海洋文化。

#### 一、台灣王爺神的由來傳說

<sup>51</sup> 提出這兩種不同媽祖信仰心態的是史明先生，參見史明《民族形成與台灣民族》，頁 31。過海媽祖保佑航海安全以到達台灣。

<sup>52</sup> 林美容，2006，〈媽祖形象的顯與隱〉《媽祖信仰與台灣社會》，台北蘆洲：博揚文化，頁 18-19。

<sup>53</sup> 參見林茂賢〈台灣媽祖傳說及其本土化〉《靜宜人文學報》第 17 期，2002，頁 91-113。

<sup>54</sup> 提出瘟神說的為日人研究者前島信次、劉枝萬先生，見著劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉收於《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，康豹提出「疫鬼」說，參見康豹《台灣的王爺信仰》，台北：商頂文化，1998。

<sup>55</sup> 另外還有提出鄭氏將士說，如連橫先生、蔡相輝先生，參見蔡氏著《台灣的王爺和媽祖》，台原出版社。

台灣王爺神的由來傳說大多以「三百六十位進士」死亡的傳說<sup>56</sup>為王爺神出現的源頭，並以此認為是台灣王爺信仰與瘟神信仰關連的佐證<sup>57</sup>，然而擺在台灣時空中「三百六十位進士」死亡的由來傳說除用來解釋台灣渡洋眾多的姓氏，更是交代了王爺具有「遊縣吃縣、遊府吃府」的特權由來，使得台灣王爺神具備了「巡狩四方」的「漂流」性格。

從全台各地歷史悠久且頗負盛名的王爺廟志記載中得知，該廟王爺由來的主要傳說都與「漂流」的情節相關，以全台王爺總廟南鯤鯓的五府王爺的傳說<sup>58</sup>為最重要的例子。其他還有許多的地方王爺神的來源也與此傳說情節一致，如雲林縣馬鳴山鎮安宮五年王爺由來傳說<sup>59</sup>、新竹池和宮池府千歲<sup>60</sup>、此外台西五條港安西府也是隨海漂流而來<sup>61</sup>；基隆和平島的「社靈廟」、外木山「協安宮」也皆有王爺漂流而來的傳說，幾乎全台各地的王爺廟都流傳這樣的傳說。

王爺自海漂流而來的傳說以「漂流王船」的情節為主，大致是王爺乘船漂來，海上有金光、仙樂及鑼鼓喧天的聲音，振嚇漁民，等到仔細一看才見簡陋小船載神像漂流靠岸，並以該神像作為該廟的開基神。另一種為「漂流神木」<sup>62</sup>的情節，以具有奇端異象的海上漂流木作為該王爺的金身，此代表傳說是鹿港奉天宮的蘇府王爺<sup>63</sup>由來傳說。此兩種由來傳說具有共同的情節，可以視為同一類型傳說，在宗教意義上表現出台灣對於王爺的信仰上所具有的獨特海洋「漂流形象」。

王爺由來傳說中所展現的「漂流形象」與台灣王爺所具特有的儀式相關，也就是「送王船」的儀式。目前台灣王爺廟依然保有送王船儀式的並不多見，以

<sup>56</sup> 鄭志明〈王爺傳說（上）〉《民俗曲藝》52期，1988，頁17-37。

<sup>57</sup> 劉枝萬引日本研究家法人多黑（Henri-Dor'e）對中國瘟神傳說的分類，認為台灣的王爺傳說為第三群瘟神傳說，參見劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉收於《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁226。

<sup>58</sup> 出自吳新榮〈南鯤鯓廟代天府沿革志〉《南瀛雜俎》，台南縣政府民政局，南瀛文獻叢刊第四集，1982。

<sup>59</sup> 見沈文台〈「落日照簷角、馬鳴風蕭蕭」—馬鳴山鎮安宮傳奇〉《台灣鄉土傳奇》，台北：常民文化，1998。

<sup>60</sup> 本故事為筆至新竹池和宮採集。述者：廟祝及林先生的阿公，地點：池和宮，時間：2002.1.26。採集者：周育聖，撰文者：周育聖。參見附錄十之4。

<sup>61</sup> 本文節錄自《五條港西安府沿革志》，台西鄉五條港安西府管理委員會，1999，頁8。參見附錄十之5。

<sup>62</sup> 此處的「漂流木頭」是用來打造神明金身所使用，與往後所要說的漂流建木在人民信仰心態上不同，有關漂流木頭的傳說故事是台灣王爺漂流而來的傳說中較少見的，如屏東南州南安宮的吳府王爺、澎湖縣鳳凰殿的萬府王爺都是，參見鄭志明〈王爺傳說（下）〉《民俗曲藝》53期，1988，頁101-118。

<sup>63</sup> 鹿港奉天宮蘇府王爺由來乃是一名漁夫網住一塊漂流木，該木頭具神奇力量，降乩出詩表明身份，為台灣漂流木成神的代表傳說，參見李秀娥《鹿港奉天宮志》，奉天宮管理委員會，頁29。

屏東東港與台南西港的送王船儀式最盛大。送王船的舉行也非每年，有三年一次或五年一次之分。

根據台灣方志所載的內容，「送王船」的順序為：王船泊岸、延道設醮、嚴格宴王、化船送王<sup>64</sup>。目前台灣送王船的儀式以東港之東隆宮、西港之慶安宮最著名。台灣「送王船」最講究的就是迎送王爺的儀式，根據李豐楙（1997）所著的《東港迎王》中紀錄，整個儀式要先從到海邊「迎王」開始<sup>65</sup>，此處和許多直接由廟中請神出巡的做法不同。迎王之處，據傳乃是當時王爺船上岸的地方，但現今則因地點考察不便，因此多就海邊，此行為和王爺隨海而來的傳說相結合。「迎王」的儀式，有時長久，有時很短，眾人在海邊等待此次巡狩大千歲下凡。待大千歲下凡後，就開始繞境的活動，繞境結束就回到廟前的廣場，進行「過火」的儀式，並將眾神明安至於廟中。在經過幾天的繞境活動結束後，就進入了高潮送王船的儀式。

王船的製造都在王醮舉行前就已經開始動工，台灣王船的製作一度是建以木造實體船，後改以紙來製作：

「十餘年以前，船皆製造，風篷、桅、舵畢備。醮畢，送至大海，然後駕小船回來。近年易木以竹，用紙製成，物用皆同。醮畢，抬至水涯焚焉。」

66

這是 1720 年陳文達的紀錄，記載中，送實體船於海上的送王船形式是確實發生，從相關記錄中發現有關製作王船與一般漁船製造並無不同，能證明王船具有航行在海上的能力，所以「漂來王船」的真實性可以被證明。上述記錄中已有紙作船的紀錄，這樣由真船轉變到紙船的原因，乃起於清國當時的對於閩南與台灣海域屬施行的海禁政策，清國朝廷因避免盜匪抵抗勢力與東西間走私貿易的旺盛，嚴格控管船隻出入，於是人民無法將實體船送出海只能改以在海邊焚燒<sup>67</sup>。無論紙船或是實船，在船的外型上都是以航行於台灣海峽間的三桅橫帆型帆船，

<sup>64</sup> 陳文達《台灣縣志》，台灣文獻叢刊第 103 種，台灣銀行經濟研究室，頁 60。

<sup>65</sup> 筆者曾於電視節目中觀看過普吉島的「九皇大帝」的迎神儀式，雖說名稱不同但似乎也是某種王爺神，其請王也是在海邊。

<sup>66</sup> 陳文達《台灣縣志》，台灣文獻叢刊第 103 種，台灣銀行經濟研究室，頁 60-61。

<sup>67</sup> 藉由這樣的事實，蔡相輝認為因為這樣的儀式轉使台灣王爺信仰與中國瘟神信仰相結合，造就許多人認為台灣王爺是瘟神，參見蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》，台原出版社，頁 53。

就是俗稱的「戎克船」(JUNK)造型<sup>68</sup>。這些船就是當時海上商人與移民者所駕駛與操作的船。

目前東港所送的王船依然以「戎克船」造型的實體船為主，並置於廟旁供人民參拜，也接受人民「添載」，以實物如米、豆等物品置入船內。而欲焚化前，廟方也會再一次進行「添載」。各地方王船上所載的物品不一，一般可歸類十種：航行必備物（五王旗、水手三十六尊）、儀仗必備物（涼傘六支、大羅大鼓、神轎）、文案必須用品（朱筆、墨筆、文房四寶）、日用穿著、日用工具（鋸子、剪刀、竹篙）、煮食用具、食物調味、消遣用品、起居用品、梳洗用品。裝載完後，王船繞境遊街，收淨瘟疫瘴癘。繞至到達定點後，將堆積如山的添庫、金紙運來實體王船邊，時辰一到，點燃火焰，熊熊火焰送走了王爺，也帶走了瘟疫。全部儀式在大火燒盡後宣告結束。

我們從今昔送王船的紀錄中可以發現，送王船都有兩種不同的方式，分為「遊天河」和「遊地河」兩種<sup>69</sup>。「遊地河」也就是將船送出海任其四處漂流，是早期送王船型式，目前台灣、澎湖部分王爺廟依然可見。「遊天河」的方式，即是一把火將船焚燒於海邊，大多王爺廟採此方式。如果關於台灣王爺廟所傳說的「漂來王船」是屬實的話，那麼可以確信應當是以「遊地河」的方式為主，不過這兩種方式並不一定決定於船的建材上，現今的東港送王船儀式中就以實船的方式來燒。但無論何種方式，都展現了王爺神所具備的「漂流」性格，遊歷四方的行爲。

要探究台灣送王船的儀式行爲所展現的漂流性，應當要討論台灣王爺信仰的起源。台灣王爺信仰的起源，從其相關的紀錄與眾多傳說的研究中，多個研究者提出不同觀點的說法，將這些說法加以整理可以發現，在民間信仰的形成過程中，民間生活的多樣性所造成的信仰，絕對不只單一來源，而是多個信仰觀念的結合，台灣王爺的獨特的信仰心態就是這樣組成，同時也是構成台灣王爺神出現「漂流性」的原因。

首先，台灣王爺信仰的出現根據其儀式推斷，來自於中國東南的瘟神信仰，台灣的方志中所記錄的「送王船」也以「送瘟」之說記錄下來：

<sup>68</sup> 參見謝宗榮〈王船建造篇〉收於李豐楙編《東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，學生出版社，頁 96。

<sup>69</sup> 參見謝宗榮〈王船建造篇〉收於李豐楙編《東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，學生出版社，頁 95。



「臺俗尚王醮，三年一舉，取送瘟之義也。鳩金造木舟，設瘟王三座，紙為之。延道士設醮，或二日夜、三日夜不等，總以末日盛設筵席演戲，名曰「請王」。既畢，將瘟王置船上，凡百食物、器用、財寶，無一不具，送船入水，順流揚帆以去。或泊其岸，則其鄉多厲，更禳之。」<sup>70</sup>

相同記錄在《諸羅縣志》與《台灣縣志》同樣可見<sup>71</sup>，以此往後的紀錄也都與此記錄為主。「送瘟」的儀式考由東南之地的百越文化祀鬼好鬼的崇拜觀念發展而來<sup>72</sup>，進而成爲帶來瘟疫的疫鬼崇拜。瘟神信仰出現的東南沿海地區，早期爲百越文化地區，百越是古文明中少數具有舟船航行能力的民族<sup>73</sup>。百越文化本就好鬼並重祭祀，《後漢書·第五倫傳》：「會稽俗多淫祀，號卜筮。」<sup>74</sup>《太平御覽》：「吳越之境……好巫鬼，重淫祀。」<sup>75</sup>，喜祭三江五湖，並有潮神<sup>76</sup>的傳說故事流傳。「送瘟」一直是當地人民對於瘟疫的宗教性處理方式，「送瘟」的觀念是將帶瘟疫來的瘟神置於船上送出海，在早期民眾心中是使瘟疫離開該地的意思，這種送瘟的意義研究者推論這就是台灣王爺出現的信仰來源<sup>77</sup>。雖然如此，但他們也承認台灣的王爺與瘟神的信仰之間還是存在許多不同<sup>78</sup>。從現今台灣王爺廟對於「送王船」的儀式來看，並非如中國東南一帶將瘟疫送出的觀念，而是以王爺作爲押解瘟疫出海的押解神，這也是王爺與瘟神信仰間不同的轉變之一<sup>79</sup>。但這也並非說台灣王爺和瘟神絕無相關，可以推論至少在「送王船」的儀式

<sup>70</sup> 錄自《福建通志台灣府》，台灣文獻叢刊第 84 種，台灣銀行經濟研究室，頁 206。

<sup>71</sup> 參見周鍾瑄《諸羅縣志》〈風俗志〉，台灣文獻叢刊第 141 種，台灣銀行經濟研究室，頁 145。陳文達《台灣縣志》〈輿地志〉，台灣文獻叢刊第 103 種，台灣銀行經濟研究室，頁 60。

<sup>72</sup> 百越文化中有極高的鬼魂崇拜，參見黃秀卿《百越文化研究》，師大國文所碩論，1998。

<sup>73</sup> 《越絕書·越絕外傳記地傳》：「夫越性脆而愚，水行而山處。以舟爲車，以楫爲馬。往若飄風，去則難從，銳兵任死，越之常性也」。袁康撰；劉建國注譯；黃俊郎校閱，1997，《新譯越絕書》，台北市：三民。另外，考古挖掘出句吳所製造的十米長獨木舟，經碳 14 測定爲 2800 年前。

<sup>74</sup> 《後漢書·第五倫傳》頁 1397，新校本，袁康撰；劉建國注譯；黃俊郎校閱，1997，《新譯越絕書》，台北市：三民。

<sup>75</sup> 《越絕書·越絕德序外傳記》：「春祭三江，秋祭五湖」。袁康撰；劉建國注譯；黃俊郎校閱，1997，《新譯越絕書》，台北市：三民。

<sup>76</sup> 潮神乃指伍子胥，參見呂宗力、樊保群《中國民間諸神》（上），台灣：學生，頁 392-400。

<sup>77</sup> 這就是認爲王爺來自瘟神的說法，參見劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉收於《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁 225-234。康豹《台灣的王爺信仰》，台北：商鼎文化，1998，頁 13。李豐楙《東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，學生出版社，1998，頁 13-14。

<sup>78</sup> 康豹認爲大部分的台灣王爺和瘟神沒有直接關係，劉枝萬也認爲王爺所具備「代天巡狩」的性格是瘟神所無，參見康豹《台灣的王爺信仰》，台北：商鼎文化，1998，頁 6。劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉收於《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁 228。

<sup>79</sup> 康豹認爲中國與台灣的送船儀式不同的地方是在於，中國只有一個意義就是「送瘟」，而台灣卻出現更多種意義，其中之一就是將王爺視爲保護神而非瘟神，參見該氏著《台灣的王爺信仰》，台北：商鼎文化，頁 18。

表現上兩者具有相互影響的關係，這是台灣王爺「漂流性格」出現的開頭。

再者，連橫在《台灣通史》中認為王爺之說語多鑿空，認為台灣王爺的信仰是來自於鄭成功三代<sup>80</sup>，另外，學者蔡相輝在《台灣的王爺與媽祖》一書中也認為台灣所謂「王爺神」的概念確實來自於民間對於鄭氏三代的崇拜，他認為關於台灣的王爺所具備的送王船儀式，來自於 1699 年（康熙 38 年）鄭成功之家族的墳墓被以盛大的方式遷回清國的歷史活動，說明「送王船」儀式乃是由此而來<sup>81</sup>。上述兩位的論述不論正確與否，卻都同時指出一個對於台灣王爺信仰的概念，就是「王爺」這個詞彙的概念來自於台灣鄭氏王朝的鄭成功三代<sup>82</sup>。

台灣在鄭氏王朝尚未進入前是一個無高度政治力之處，除部分地區受管於荷蘭與西班牙外，其餘多為各自獨立蕃社，人民不具備封建政治體系的概念。鄭氏王朝進入後帶來的不但是集權的政治實體，更帶入以天子為主的封建組織概念，於是「王爺」或「代天巡狩」的概念被納入且吸收。從台灣的歷史發展過程來看，台灣目前所信仰的「王爺」觀念的形成極端可能從鄭成功開始，這是極有合理的推測。但對於兩位研究者所認為，所有的台灣王爺神都是祭拜鄭成功的說法可能要抱以存疑，從目前的信仰事實來看，目前鄭氏王爺的信仰存在只是台灣王爺信仰中的一部份<sup>83</sup>。

台灣王爺所展現的「漂流性」是瘟王信仰與鄭成功崇敬的相結合，這來自於兩者本身具有的高度「海洋性」，鄭氏王朝是起於海上的武裝集團，台灣人民對於鄭成功多有「海洋人物」的觀念，具備對於海的操控力；同樣來自海上的擁有古代送瘟行為的台灣瘟王神所本有的海洋漂流形象不謀而合，所以從這兩點來看，台灣王爺神包含早期瘟神的送瘟行為與崇拜概念與鄭氏三代的王爺崇拜，而此兩者都同時具備高度海洋性，所以使台灣王爺神在台灣出現高度海洋性信仰。

所以由台灣王爺的由來傳說，可以發現台灣的王爺信仰是與海洋分不開的，也可說台灣的王爺與媽祖一樣具有強烈海洋性格，以下列舉台灣王爺的海洋傳說來說明。

<sup>80</sup> 連橫《台灣通史》，台灣文獻叢刊第 128 種，台灣銀行經濟研究室，頁 571-573。

<sup>81</sup> 蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》，台原出版社，頁 51-52。

<sup>82</sup> 「代天巡狩」是皇帝派各大臣巡視地方，鄭成功被封為王，當以替天子巡視地方之責，參見蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》，台原出版社，頁 31-33。

<sup>83</sup> 參見黃文博〈台灣的王爺信仰〉收於魏淑貞總編《台灣廟宇文化大系（肆）五府王爺卷》，自立晚報文化出版部，1994。

## 二、台灣王爺海洋傳說的發展

### (一) 海洋的移民形象

台灣王爺所具備的海洋性，除了從方才所說的由來的傳說中所出現的「漂流性」來論述外，由王爺信仰傳說中的「建廟」情節明顯展現了王爺所具備的海洋性格，可視為王爺所屬的海洋傳說的發展。「建廟」傳說依據型態分為「擇地」和「流木」的兩種。

「擇地」的傳說情節以王爺隨海而來開始，先由當地民眾搭建臨時草堂以供奉，這只是王爺初期「擇地」的傳說，王爺完整的擇地傳說包括三種「隨機選擇」、「踏地」與「爭地」，這三種傳說所出現的王爺形象全然符合渡海來台的移民生活發展的階段性。

「隨機選擇」的傳說<sup>84</sup>情節通常與「漂來王船」的傳說情節相連結，藉由王船漂流來的王爺，在海上顯神力而隨海到達該地，當地民眾隨機築草堂以供奉。根據民間說法，王船隨海而流，當地人若見王船登岸，王爺船停在哪就表示王爺要到這裡來建廟<sup>85</sup>。我們考察「隨機擇地」的王爺傳說這情節，王爺此種形象的發展與最早來台的移民形象相同。

台灣因身處於四面環海的太平洋中所以從中國大陸東南到台灣來的先民必須先渡過台灣海峽，而台灣海峽自古就以險惡難渡著稱，高拱乾《台灣府志》也有載：

「清明以後，地氣自南而北，則以南風為常風。若反其常，寒南風而暑北風，則台颶將作，不可行船。……南風駕船，雖非台颶之時，常患風不勝帆……風大而烈者為颶，又甚者為台。颶常劇發，台側有漸，颶或瞬發又

<sup>84</sup> 參見余遂賓主編《基隆市民間文學採集（一）》〈三府王爺的傳說〉。講述者：劉正順、簡阿金（里長），時間：1998.11.17，地點：和一路 86 號 2 樓，此故事所言的三府王爺，是和平島早期信仰中心「社靈廟」。參見附錄十之 6。

<sup>85</sup> 鄭志明〈王爺傳說（上）〉《民俗曲藝》52 期，1988，頁 17-37。「本地人見到王爺船都不敢靠近，讓船自動飄上岸來，王爺船停在哪裡，就在哪裡建廟供奉。一般王船飄著之處，除非該地未行成村落或民貧而不勝負擔時，再牽出大海任其漂流，否則村民必將船上所載之神像宮奉於村內。」

止，台常達連日夜，或數日而止。」<sup>86</sup>

在當時無動力船的年代要渡過台灣海峽的困難度相當高。不過，來台灣的移民通常都具有冒險性格，來台開墾的人都是男性隻身來台，冒著險乘船渡過黑水溝，台諺有稱「十去三留六死一回頭」「三留二死五回頭」，可見渡海的困難。當移民經過海上百般折磨來到台灣，可是連上岸地點可能都無法掌握，面對人生地不熟的台灣當然就只能臨時選擇一塊簡單的地方作為安身立命之處，在種行為表現在王爺的傳說故事中，就成了「隨機選擇」廟地的形象。

從移民發展的歷史來看，在鄭氏王朝尚未進入台灣時，台灣的移民社會並未被建立，但這並不表示沒有漢人來到台灣，當時的漢人利用航運與台灣的原住民進行交易，並且在漁季和狩獵期來台居住，結束後就返回。荷蘭開始獎勵農業開墾，多數移民就渡海佔地，作農業開墾，但一結束農期就返回，屬於季節性的移民，未有固定村落出現<sup>87</sup>。這種臨時居住的情形，與「隨機選擇」的王爺形態相同。

而「踏地」情節的出現則是表達移民安身立命的心裡訴求，有一則鯤鯨廟的傳說可以說明情節：

「王爺船進到鯤鯨地。漁民謀筹建廟已備永久之計，乃將王船送出以其擇地，但王船順北風而下，不上兩個時辰，在逆流回到原處。於是漁民感嘆神威顯赫，乃建廟之議成，而請五王親自扶鑾擇地，於是康熙元年端月，新廟築成於南鯤鯨山。」<sup>88</sup>

有關「踏地」的傳說情節，則是王爺廟經過或無經過草堂的形式，一段時間後要尋求一個長久的居住處，訴說建地的選擇的方式的傳說。建地的選擇多由王爺降乩選擇，從所收集的基隆外木山的王爺登岸傳說中更可以清楚了解<sup>89</sup>。台灣的開發直至鄭氏王朝進入台灣，為解決軍需開始實行屯墾，對於土著居民安撫

<sup>86</sup> 參見高拱乾《臺灣府志》，台灣文獻叢刊，台灣銀行經濟研究室，頁193。

<sup>87</sup> 參見曹永和〈中華民族的擴展與台灣的開發〉《台灣早期歷史研究》，聯經出版社，頁1-24。

<sup>88</sup> 節錄自吳新榮〈南鯤身代天府沿革〉第二章第一節，《南瀛雜俎》，南瀛文獻叢刊第四集，台南縣政府民政局，1982。

<sup>89</sup> 參見《基隆市民間文學採集（二）》〈木山澳仔王爺龍船傳說〉，方式：台語口述，講述者：張添茂（75歲），採錄者：黃致誠，時間：1999.1.2，地點：外木山張宅，文字整理：劉育玲。參見附錄十之7。

獎勵農耕，保護土著與先來漢人土地利益，於是大規模的分區屯墾，分為三種田，官田、私田和自給自足的「營盤」，移民社會進入定居的狀態<sup>90</sup>，這與「踏地」定居的王爺形象相同，此傳說的出現也可說是移民開始在地化。

「爭地」的情節出現王爺神要尋求更好的建廟地點與人或其他神進行爭奪的傳說中，最著名的要算是南鯤鯓的五府千歲與萬善爺的爭奪傳說<sup>91</sup>。此情節的出現與清朝當時施行土地開墾與渡海政策的馳禁相關，根據統計清朝的渡海政策，禁的時間比馳的時間多<sup>92</sup>，導致政策每次一開放就有大量人移民，加以幾位清國來台灣官吏的致力於招墾，使移民人數增加，就連禁止的時候也是冒險渡海來台。而來台灣官員政策如沈葆楨等的開山撫番政策使西部開發殆盡，務農為主的移民未獲得優良的住地及耕地，於是從事開墾的移民間「爭地」的情形屢見不鮮。

劉枝萬教授認為王爺廟的分布的情形和台灣的開發時間先後順序相同<sup>93</sup>，這一論點獲得相當多的學者的認同<sup>94</sup>，而移民渡海來台居住時也是照此狀況分布。所以「擇地」中的三種型態，具有前後的時間關聯，符合過海移民的居住狀況的發展。

關於王爺神在傳說中所表現的形象與渡海移民相同的原因，李亦園教授指出，當時渡海來台的移民，有許多人會隨身攜帶香火，並會有王爺隨身的觀念。筆者認為就是這種信仰事實的發展，造成內外性思考的相互交雜，所以王爺傳說中的形象呈現與當時來台的閩客移民相同。渡過台灣海峽並不是一件容易之事，人民或遷居，或前來工作，或流亡者，皆會攜帶著自家的神祇神像或香火，以保平安渡過險峻的台灣海峽。根據三尾裕子小姐所作的研究，在清帝國時期成立的台灣王爺廟中王爺神由來，有百分之五十是隨著渡海移民隨身攜帶而來<sup>95</sup>，於是早期王爺信仰的分布，由此可知應該是跟移民開墾關係密切。

另外，這些有關「擇地」的傳說中皆強調建地所具備的「穴位風水」，這種

<sup>90</sup> 參見曹永和〈中華民族的擴展與台灣的開發〉《台灣早期歷史研究》，聯經出版社，頁 1-24。

<sup>91</sup> 講述者：鄭先生（三十六歲）欣宏海產店老闆。採錄者：周育聖。時間：2002.1.29。本故事由筆者走訪南鯤鯓採集。另可見吳新榮《南鯤鯓代天府沿革》〈第二章建廟〉第一節草創時代，《南瀛雜俎》，南瀛文獻叢刊第四集，台南縣政府民政局，1982。參見附錄十之 8。

<sup>92</sup> 參見簡後聰《臺灣史》，頁 464。

<sup>93</sup> 參見劉枝萬〈台灣之瘟神廟〉《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁 235-284。

<sup>94</sup> 參見李秀娥《鹿港奉天宮志》與三尾裕子〈王爺信仰的發展：台灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉收於徐光正、林美容編《人類學在台灣的發展－經驗研究篇》，中央研究院民族研究所，頁 31-67。

<sup>95</sup> 三尾裕子〈王爺信仰的發展：台灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉收於徐光正、林美容編《人類學在台灣的發展－經驗研究篇》，中央研究院民族研究所，1999。

強調「穴位」的風水觀正來自於渡海移民所對台灣具有的觀念，我們可以發現，南鯤鯓的王爺傳說故事中，王爺和嬰仔公因為爭奪廟地的穴位而大打出手的情節，在早年閩客移民到台灣定居時，這種情形屢見不鮮，台灣開發史中關於移民的紀錄與傳說中，都有「羅漢腳」隻身來台開墾，行為好勇鬥狠，有些為開墾、爭土地不擇手段，以交易或婚姻甚至拐騙的方式來佔有當時平埔族原住民們的土地，據地為王<sup>96</sup>，這樣的例子不但台灣史書中比比皆是，在民間故事中也令人耳熟能詳。當時的情形，好比美國當年開發時，英國移民者前仆後繼的到美國插旗據地的狀況一般。在閩客移民心中除佔有一塊地之外，最好是一塊「寶地」，況且前章提過自古台灣就被視為「仙島」，傳說有著不少靈穴寶地，加上閩客移民內心本具有的「風水」<sup>97</sup>觀念驅使，以至於優良的地方成為兵家必爭之地。吉地所含有的「神秘力量」是被人民所認同的。於是「風水」的好壞被視為是決定吉凶禍福的重要指標。在這種歷史背景與觀念下，「爭地」的王爺傳說其形象更普遍被接受，全然符合渡海來台的閩客移民的心理狀態。所以更能說明王爺傳說的「擇地傳說」所出現的形象與渡海移民相同。成為台灣王爺神具備海洋性的第一項證明。

## （二）海洋的操控力

王爺傳說中以「流木」傳說，最能表現王爺神具有明顯海神個性，具有對於海洋的操控力。王爺由海上來的宗教性思考已經在前面說過，傳說中的王爺乘船，不是以神像就是以象徵物自海洋飄來，而此處的「流木」傳說則是將海洋中漂浮物置入「木頭由海飄來/海裡的東西具有神力/神力來自於王爺」情節之中。

王爺傳說中所出現的「流木」情節大抵都是以當地因為王爺要建新廟，地方人卻無法出足夠的金錢來買木頭與搬運，此時由王爺現身福州買木，並吩咐老

<sup>96</sup> 「臺灣一種無田宅無妻子、不士不農，不工不賈。不負戴道路，俗指謂羅漢腳；嫖賭摸竊，械457樹旗，靡所不為。曷言乎羅漢腳也？謂其單身遊食四方，隨處結黨；且衫褲不全，赤腳終生也，大市不下數百人，小市村不下數十人，臺灣之難治在此。」參見陳淑均《噶瑪蘭廳志》，台灣文獻叢刊第160種，台灣銀行經濟研究室，頁28。

<sup>97</sup> 「風水」是對於居住地的選擇，講求「氣」流通上的一專門學科，稱為「風水學」。可以說是「東方地理學」或稱「堪輿」、「地術」，特徵是從生、動的角度認識大地，認為大地與人生有直接關係並對此進行觀察。以動能的角度觀察大地，認為大地具有使萬物獲得生機的活力。東方地理學的研究目的就是要研究如何迴避凶禍、獲得吉福。地理位置就是所有「神秘力量」來源。風水觀念中，最具有「氣」的地理位置稱為「穴」。「穴」是「生氣」最集中儲存的地方。渡邊欣雄著；楊照譯《東方社會之風水思想》，台北，景地出版社，1998。

閩將木頭全數在於海中丟棄即可，等到建廟當日就有大批木頭自海中漂來，並於木頭上印有該神名號。這「流木傳說」其中最有名的要算是屏東東港東隆宮溫府千歲建廟的傳說最完整<sup>98</sup>，另外，南鯤鯓五府千歲建廟的傳說，同樣也可見相同故事<sup>99</sup>。

撇開「流木」傳說中具備的神奇性，先探究漂流物抵台的真實可能性，台灣海峽的海底陸棚很淺，絕大部分海水深度不超過一百公尺。且澎湖西南方為一淺灘，名為「台灣灘」，水淺於四十公尺，在台灣西部沿海地形，以濁水溪口為界，以北岩岸居多，以南沙岸居多。濁水溪河口外海有一沙質海床，深度不及四十公尺。而台中至安平一帶外海，距岸十五公里內，水深皆不及四十公尺，沿岸淺灘即離岸沙洲散佈很廣。由以上所知，台灣海峽於澎湖島一帶、台南縣外海，深度不大，在無操作與動力下，漂流物遇灘容易擱淺，要靠近陸地的機會不高。

再者因著季節而改變的洋流，當冬季時，因有東北季風之助，使得自北而南的洋流成為大流，此時對於由北方渡海而來的閩客移民，其困難度降低。而夏季，則從印度洋北上的「黑潮」強勁，此時也適合南方的地區居民過渡。當季風交替時，則台灣海峽洋流會形成許多相互較勁的對流，可能造成平靜的海面，或是水渦的滯留，如澎湖附近海域常有「留置」的狀況，不利漂浮物靠岸<sup>100</sup>。

台灣和中國大陸之間隔著一條「台灣海峽」：「台灣海道，為黑水溝最險，自北流南，不知源出何所。海水正碧，溝水獨黑如墨。」<sup>101</sup>從上述的資料得知，台灣海峽中的黑水溝，包含著兩至三道洋流。其中最主要的則是常年在大陸沿岸，由北至南流的「中國沿岸流」與「親潮」。另一個則是由南向北流的「黑潮」。台灣海峽在這兩種不同的洋流交集下，雖然短短的距離，卻也令許多渡海者葬送性命。雖然可以視季節變換來尋找合適過渡的機會，但先民船隻渡海還是相當冒險，更別說乘坐無動力的船隻或是無人看管的木頭渡過台灣海峽所要遭遇的困難。

所以從上面關於台灣海峽陸棚與洋流所出現的情況來看，王爺藉海流漂來

<sup>98</sup> 本故事節自林雙編〈東港王爺廟的由來〉《台灣民間傳奇》，台北，聯雅出版社，1979。參見附錄十之10。

<sup>99</sup> 此故事是用來解說廟後水井的由來，漂到海邊的木頭無法直接進到建地，於是王爺指示開鑿一井，並將每天工程進度所需的木材自井中湧出。講述者：鄭先生（36歲 欣宏海產店老闆）。紀錄者：周育聖。時間：2002.1.29。撰文者：周育聖。參見附錄十之9。

<sup>100</sup> 金善鑫等編輯，2000，《揭開福爾摩沙的面紗—台灣的自然地理》〈第九章 台灣的海洋〉，文化建設會。

<sup>101</sup> 郁永河《稗海紀遊》，臺灣文獻叢刊第44種，臺灣銀行經濟研究室，頁5-6。

台灣並選擇建廟地的說法，與使建廟木材由海洋漂流過來的情節，在事實上似乎是非常困難。但是由此可以看出，先民希望藉著王爺的神力，具有對抗和主宰來自於自然界的、人力不可抗拒的海洋力量。兩則故事都有同樣的情節，「王爺化作商人買材」「建材隨海飄來」，傳說中將購買木材的人寫成王爺本人，商人都將木材直接丟棄於海中，而後來木材卻可自行飄到建地的情節，說明了王爺具有主宰海流的神力，而出現海神性格的一個證明。<sup>102</sup>這是台灣王爺與其傳說表現出海洋性的第二項證明。

### 三、具海洋性的台灣王爺

筆者從王爺信仰傳說中發現台灣的王爺神信仰展現高度「漂流性」，並與海洋的代表人物鄭成功相結合，而王爺在地化的傳說也發展出與台灣渡海移民相通的性格與具有海中漂流物的絕佳操控神力，如此可見台灣的王爺是具備「海洋性」的神明。同時也證明台灣王爺的海神性格和功能全由台灣這個海島給予，在台灣民間信仰中的海神信仰算是相當獨特。

事實上台灣王爺信仰的出現是起於瘟神、起於厲鬼或起於鄭成功都沒錯，台灣王爺信仰就是調和這三種崇拜，而中間的調劑就是海洋。原本具有「漂流性」的這三者，經過海洋的調和功能組成台灣王爺海洋性的生成。目前就台灣全島王爺廟而言，非靠海及東部各縣的王爺廟，都是以分靈的方式，王爺信仰發達的地區，依舊是在沿海地區的漁村，且充滿眾多王爺海洋傳說。筆者曾實際走訪各鄉鎮，發現光是一個沿海小村落，就有數個王爺的寺廟，且都相當華麗。並由漁民口中得知王爺信仰也同媽祖一樣被視為出海作業時需要祭祀的神祇，船艙中會放置王爺神像，有些地方的崇信度甚至超過媽祖，更證明台灣居民將王爺視為海神。

在台灣王爺傳說中所展現的海洋形象，在台灣只是是王爺神眾多形象中的一部份，劉枝萬先生曾對於台灣王爺的發展提出瘟神王爺演進的六階段說<sup>103</sup>。但

<sup>102</sup> 李豐楙先生，對於這個故事的成立有著另一種解釋：藉由故事中的王爺自己前去購買木材，並將木材以自我神力將木材運送渡過險峻的「台灣海峽」，他認為經由故事中王爺親身去買木材來建廟的神蹟，並將木材流到當地，是一種凝聚村中眾人力量的說法。因為村莊中的事務本來就因該事由村人自行處理，為了加強大家的參與廟會事務的心，所以以王爺買木材的故事，使村人能重視村內事務，達到凝聚大眾向心力的方式，並可以趁機宣揚神威。李豐楙主編《東港東隆宮醮志—丁丑年九朝慶成謝恩水火期安清醮》，台灣：學生書局，1998。

<sup>103</sup> 此六階段具順序性，第一階段，為散瘟殃民之疫鬼本身。第二階段，是取締疫鬼，除暴安良之神。第三階段，為保護航海平安的海神功能。第四階段，是為醫神，有除瘟逐疫和醫治病患的



是，所有的王爺信仰研究者都認為台灣王爺信仰不全然同於瘟神信仰，從所有的台灣王爺的信仰傳說來看，台灣王爺傳說也不只有具備瘟神的型態，而成了多種神明的綜合體，此情況本文已說明過。

劉先生指出王爺神發展「第三階段，為保護航海平安的海神功能。此時就成了瘟神和海洋文化的發展。」<sup>104</sup>因王爺的隨海而來，劉教授認為在漁村中，已呈現和媽祖神性相結合的狀況，只是在人民信仰的地位上，媽祖仍然高過於王爺。

所以，基於上述台灣王爺傳說與故事所表現出的王爺神形象來看，王爺神的海洋性是從台灣開始傳播出去的。簡單的說，就是人民在於渡過艱難的「黑水溝」後，姑且不論來台之前的王爺神具有什麼神力，當一艘無人駕駛的船載著神像通過台灣海峽著陸後，許多冒著九死一生的渡海移民，當然心生崇敬，再者，身上背負王爺香火渡台移民，那種神人一體共命的患難感，更容易使移民者投射更多的心理狀態於王爺形象上。況且，王爺有好幾個姓氏，又何嘗不是渡台者有好幾個姓氏一般，同姓的閩客移民都會組成同個祭祀公業，同姓的王爺就是重要神祇<sup>105</sup>。所以，我們可以從王爺的信仰傳說與故事中讀到，王爺神奇的渡過海峽來台的故事、王爺如移民般據地生活的傳說、最後還有王爺神控制海洋的傳說。再加上王爺神與鄭成功崇拜的結合，使王爺神傳說在台灣的發展，絕對受到海洋生活與自然環境的影響，所以台灣王爺神具有海洋性，保有海洋儀式。是台灣海洋信仰上的一支，其傳說也更是台灣海洋傳說的一部份。

## 第四節 台灣海域天空的掌管者－玄天上帝

### 一、玄天上帝信仰由來的傳說

玄天上帝在台灣民間又稱「北極大帝」「真武大帝」「小上帝」「元武神」「北極佑聖真君」，俗稱「上帝公」「上帝爺」多奉祀於北極殿，儒道教公認其為北極星的人格化，和北斗注死的說法有關，加上傳說中的玄天上帝是殺豬的屠夫，所以屠宰業的祭祀最虔誠。

---

功能。第五階段，保境安民之神。第六階段，此時瘟神信仰演化已成為萬能之神。參見劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁 225-234。

<sup>104</sup> 參見劉枝萬〈台灣之瘟神信仰〉《台灣民間信仰論集》，台北：聯經，頁 233。

<sup>105</sup> 林美容〈高雄縣王爺廟分析〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 88 期，1999 頁 107-133。

關於玄天上帝此一神出現的觀念，在漢文古籍中的紀錄是起於星宿崇拜。直到西元十世紀的宋代才明確將玄天上帝與「龜蛇」形象連接在一起，玄天上帝的宗教傳說主要紀錄在以傳播宗教信仰的經書之中，在《玄帝聖紀》中紀錄玄帝是主宰天一之神，主控水，而天一之象就是「龜蛇」：

「天一之象，應兆虛、危，是為玄武，其名則一，其形則二，見象玄龜赤蛇」<sup>106</sup>

另外，以紀錄玄天上帝靈驗事蹟為主的《玄天上帝顯聖錄》就是將民間的玄天上帝故事收集並做改編，將玄天上帝的身世塑造成王子的身份求道，記載收服龜蛇等事蹟，是早期玄天上帝傳說的典籍。

而在台灣民間有關於玄天上帝成神的傳說故事，與生物崇拜的龜蛇相關，玄天上帝前世為一位屠夫，象徵物「龜」與「蛇」是他開腸破肚後的肝與腸變化而成：

「玄天上帝的故事是講安呢啦，伊本來是劊豬的啦，啊毋知安怎去予觀音佛祖共伊感化，啊感化彼陣，若像講放下屠刀啊卜升天安呢毋。啊就是講，啊伊就劊的人定著是食豬肉毋，「這就食臊安呢勿使！」啊才家已破腹，啊彼腸仔肚仔溜溜掉。啊彼腸仔變做蛇，啊伊的肝變做龜，啊落尾彼の煞變精。伊的腸仔變蛇，蛇會害人；肝變龜，龜亦會害人，變做精靈毋，加害這個良民。啊伊才共收起來，收來才共踏 e0 腳，所以玄天上帝你共看，一定一腳踏龜、一腳踏蛇。」<sup>107</sup>

玄天上帝由來的傳說情節深受著道教與佛教的影響，強調成仙與立地成佛的頓悟，上述這個傳說的情節已經簡化許多，傳說大致上有兩種情節，其一是屠夫深感自己罪孽深重，隱居深山，一日遇一仙人告知深山中孕婦分娩請其前去協助，於河邊洗去污穢時忽見河中顯現「玄天上帝」四個字，於是開腸破肚為洗罪

<sup>106</sup> 《玄帝聖紀》引自《大獄太火山志·第二篇·卷二》，本文轉引自蕭登福（2000）〈玄天上帝神格及信仰探源〉《宗教哲學》6：4，頁116。

<sup>107</sup> 〈玄天上帝的故事〉講述者：羅永發，採錄者：黎偉群、邱宏翹，時間：2002.5.26，地點：講述者家中，收於《彰化縣民間文學集》20，頁96-97。

而死，感動上天成爲天神<sup>108</sup>；另一則是屠夫與吃齋人兩人前往崑崙山參拜觀世音，屠夫求道心切，不顧生死的過河，而吃齋人卻躊躇不前，不過屠夫因殺生過多於是無法到達靈地，於是自破腸肚洗淨升天<sup>109</sup>。兩種情節最後都交代了屠夫的腸與胃（肝）成爲龜蛇，不同的是有說玄天上帝先昇天，留下龜蛇作亂人間後來玄天上帝才下凡收服，另一說是在他洗淨後由龜蛇載其昇天成仙。不過無論如何，玄天上帝的形象都是一腳踩著龜一腳踩著蛇，因此台灣民間將「龜」與「蛇」視爲玄天上帝的象徵。「龜」與「蛇」所合成的圖騰，在東方的神物概念中被稱爲「玄武」<sup>110</sup>。

連橫《台灣通史》中載：「按玄武，北方七宿也。其像龜蛇。」<sup>111</sup>雖然台灣民間傳說中將玄天上帝與龜蛇的生物崇拜連接在一起，並沒有強調其原本的星宿崇拜，但是其實玄天上帝最早的由來還是起於星座崇拜，所以研究者認爲目前玄天上帝的信仰爲星宿與龜蛇的生物信仰結合的產物<sup>112</sup>。關於玄武與星宿崇拜的關係目前說法不一致有「北斗星」、「北極星」、「北方七宿」等等說法，但是其實這些都是指同一組星宿就是「北方七宿」。

按連橫所說這裡所指的「北方七宿」是古代中國所發展出的星占學所稱的「玄武之宮」。在西方地理學尙未發達的年代，東方就發展出一套結合星象、方位與陰陽五行的天文地理學概念，觀察天空的星宿並區分成二十八個，將其依東西南北一分爲四個不等的方位區域，每個方位區域包含七個星宿，其中北方星宿爲「斗、牛、女、虛、危、室、壁」七個，稱爲「北方玄武之宮」，另三方稱「東方蒼龍」、「南方朱鳥」、「西方咸池」<sup>113</sup>皆以生物命名。而「北方玄武」所指就是龜形與蛇形，也是由「北方七宿」所出現的形狀發揮想像力所造成的結果。

在「北方七宿」中的「斗」就是目前所稱的「北斗七星」，而天文上北斗星繞著北極星轉兩者的距離不遠，在分野上同屬於北方七宿內，加以古代對於星象的觀察無法像現在如此精確，所以其實「北斗星」、「北極星」、「北方七宿」等三種說法都是指同一種概念。<sup>114</sup>畢竟現在人所接受的天文學觀念不同於古人，所以

<sup>108</sup> 參見姜義鎮〈玄天上帝，右腳踏蛇左腳踩龜〉《聯合報》，1996.5.2，第17版。

<sup>109</sup> 參見簡榮聰〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉《台灣文獻》46：2，頁128。

<sup>110</sup> 「玄武」在生物指稱上是龜與蛇，參見王從仁《玄武：吉祥納福看瑞獸》，世界書局，1995，頁5-6。

<sup>111</sup> 連橫《台灣通史》，頁585。

<sup>112</sup> 簡榮聰〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉《台灣文獻》46：2，頁122。

<sup>113</sup> 「咸池」是白虎，關於四方星宿的概念請參見唐華《中國宇宙論學術思想》，頁58。

<sup>114</sup> 「北斗星」、「北極星」、「北方七宿」以及「龜蛇」形狀與玄天上帝間相關的解釋，請參照陳器文《玄武神話、傳說與信仰》，麗文文化，2001，頁13-15。

在對於星座的判定上出入很大。

## 二、台灣玄天上帝崇拜的海洋性確立

既然玄天上帝信仰起於天體的星宿上，星宿中作為方位指引的功能同樣被利用，以作為航海上方位判定的依據，因此玄天上帝信仰在台灣也出現與海相關的傳說。在台灣，玄天上帝出現海上救難形象，具體表現出玄天上帝具有的海神性格，與媽祖與王爺所具備的功能相同。台南市安平鎮的靈濟殿以「玄天上帝」為主神，該廟傳說約兩百年前安平漁夫兩百人乘船出海捕魚，遭遇大風浪，有三十多艘船沈沒，另三十多艘則與大海搏鬥並祈求神明救難，忽見遠方明燈一盞，往該方向前進而到達澎湖全船獲救，建廟答謝玄天上帝由該廟分靈供奉。<sup>115</sup>另有一則宜蘭上帝爺公到澎湖救人的故事〈帝爺公顯聖救澎湖人〉<sup>116</sup>也同樣是玄天上帝的海上救助傳說。

另外，奉玄天上帝金身於船內保佑行船平安的傳說，在台灣供奉玄天上帝的寺廟創立沿革志中十分常見<sup>117</sup>，《台灣縣志》中並記錄總鎮張玉麒渡台時夢見玄天上帝，其後能安然抵台，於是助其修廟之說<sup>118</sup>，更表示玄天上帝在台民心目中具有航海保護神功能。

這麼多台灣玄天上帝的傳說都與海洋相關，可是既然玄天上帝的信仰起於星宿，那麼他是如何與海洋相結合？其原因就源自於古占星學所具有的「分野」觀念上，這不但是海上霸權鄭氏王朝特別崇敬玄天上帝的可能原因之一，更能說明看似與海洋無任何關係的玄天上帝，其海洋性其實就是來自於其所管轄的星野所對照的地區，事實上，玄天上帝就是台灣海域所屬天空的掌管者。

「分野」的觀念起於古代占星家將星象觀測所得的吉凶拿來判定軍國大事，將天空分成若干個天區使它與地上的各郡國所屬地區相對應，以該天區的天像作為判定該區禍福吉凶的標準，「分野」的概念對於國家的征戰與統治十分相

<sup>115</sup> 相良吉哉編《台南州寺廟名鑑》，台南：台灣日日新報台南支局，1933年，頁34-35。轉引自王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，頁97。

<sup>116</sup> 收於《宜蘭縣口傳文學》上冊，頁123。報導人：林青耀，時間，1993.7.28，地點：羅東鎮，採錄：許瑞芳、吳素梅。

<sup>117</sup> 參見王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，頁97。

<sup>118</sup> 「小上帝廟，偽時建。總鎮張玉麒調台，中流震風，夢神散髮跣足降於牆，波恬浪靜抵岸，因重新帝廟焉。」陳文達《台灣縣志》，臺灣銀行經濟研究室，頁211。

關<sup>119</sup>。古代中國占星家將天上共分成二十八個星宿，而分成四區分別對照古中原外的四方地區，此種占星方式在西方占星學尚未進入前一直是中國歷代的帝國所憑藉的天文知識。

台灣雖然一直到清國乾隆中期才被收入清國版圖，但由於此天文知識體系伴隨著政治與儒化的發展，造成一種深入人心的概念，所以關於台灣此塊的分野在清國修寫的台灣方志中皆將台灣所屬〈星野〉條的編寫編入閩南一區：

「星野之說，昉自「周官」；蓋以星土辨九州之地焉。臺自破荒以來，不載版圖、不登太史；星野分屬，何從而辨？然臺係於閩，星野宜從閩。即以閩稽之，福建「禹貢」揚州之域，天文牛、女分野。按牛、女於辰為丑，銀海之屬、星紀之次。銀海，元武象也；星紀，吳、越分也。劉向曰：『吳、越，屬斗、牛、女分』，晉、隋、元志：『吳、越其辰在丑』……遂有以臺郡分野，當在女、虛之交者……則臺依泉；為牛、女分自可無疑矣！更以近地考之：臺海西界於漳、南鄰於粵，而北則閩安對峙；漳分野視閩，而粵分野視漳焉。有臺之錯壤相接，獨不屬之牛、女乎？……則臺郡宅東南，分野仍屬牛、女；又與一行之說相符。近考之時事、遠證之前言、旁測之地里，紀臺星野，終必以牛、女為定衡也。」<sup>120</sup>

上述所節錄的台灣方志紀錄的台灣所屬星野，可以發現台灣的分野在分區上藉由推論得知與閩相同，而觀察方志中所記錄的台灣上空所屬星野的星宿名稱為「牛」、「女」、「虛」等星宿，很湊巧這些星宿屬於四大分野中的「北方玄武宮」內，由此可以知道在分野中閩南、台灣，甚至台灣的附近海域都是同處在這塊範圍中，屬於「北方七宿」的星座範圍，是「玄天上帝」的管轄的星宿範圍內。

台灣所屬的這塊地方的天空掌管者就是「玄天上帝」，所以玄天上帝所管理的區域應該是包括台灣、澎湖及其海域，從宗教信仰上看，對於玄天上帝的崇敬就是對於台灣及其所屬海域的「天」的祭拜，這很符合台灣民間對於玄天上帝稱呼為「上帝爺公」的名稱。航行海上的人常有借重星宿以判斷位置的方式，所以對於星宿也會產生崇拜，加上在台灣民間信仰中對於「天」的崇敬為最尊，凡是祭祀皆以拜天為先，因此在天上掌管台灣及所屬海域的玄天上帝，成為漁民崇拜

<sup>119</sup> 關於「分野」的觀念參見江曉原《天學真原》，頁 215-220。

<sup>120</sup> 高拱乾《台灣府志》〈星野〉，頁 1-2。

的海洋保護神之一。鄭氏王朝對於玄天上帝的崇拜可能也來自於這種思考，由於鄭氏起於台海，對於掌管台海的天更應崇拜。鄭成功在攻台時曾數度焚香告天、祭海，以求航行與攻台順利「望皇天垂憐、列祖默祐，助我潮水，俾鷁首所向，可直入無礙，庶三軍從容登岸。」<sup>121</sup>這裡雖然無法保證鄭成功到底是在拜誰（有認為是祭拜媽祖），但是從玄天上帝乃為台海所屬的天空掌管者的星宿崇拜以及鄭氏王朝在這塊海域興起的歷史背景而言，本文認為所謂的「鄭成功告天、祭海」極大的可能就是對玄天上帝的祭祀。

關於鄭氏王朝與玄天上帝信仰結合的原因有研究者將其分成三理由<sup>122</sup>。其一，政治因素。無論鄭成功的用意是真正在「奉明正朔」還是為了鞏固自己的政治勢力和經濟利益，他都是以繼承明國的流亡政權為己任。明國與玄天上帝的關係起於洪武帝建廟封號<sup>123</sup>，承繼明國的信仰主神用以與入侵的清帝國區分，追溯奉正並籠絡人心。其二、海上貿易。鄭氏王朝是起於海上的武裝商戰集團，最需要具備海神與武神相結合的神明所保佑，玄天上帝正好符合這個需求。其三、傳統信仰。鄭氏王朝的官兵多為閩彰泉等地的人，就連鄭氏本籍也是在福建，該地是台灣移民的大宗來源，許多信仰也都藉著移民來到台灣，根據簡榮聰的研究認為「閩南一帶在明末確實有一個以玄天上帝為信仰對象的海神祭祀圈存在」<sup>124</sup>為保護海上航行時所帶來的風險。

上述除了第一個原因之外，其餘兩個都可以視為方才本文所說提出的看法的具體佐證，鄭氏王朝是一個起於海上的政權，從鄭芝龍到鄭克塽為止，處於海上的生活及航行對他們而言是一種必需，但海上生活又相當危險艱難，面對起伏不定的海浪，對於海神的信仰心態是十分必要。再者從鄭氏王朝領台時對於玄天上帝廟的建立的熱心，可以看出當時對於玄天上帝崇祀的興盛，玄天上帝廟的分佈以嘉義地區和台南縣最多，因南部開發較早，與鄭成功經略台灣的歷史相契合<sup>125</sup>。

台灣最早的玄天上帝廟被認為是在鄭氏王朝時代建立：

<sup>121</sup> 江日昇《台灣外紀》，頁 194。

<sup>122</sup> 請參考王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，頁 41-50。

<sup>123</sup> 簡榮聰〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉《台灣文獻》46：2。

<sup>124</sup> 簡榮聰〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉《台灣文獻》46：2。另外，在蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》，1990，臺原出版社，頁 150，也提及玄天上帝在明國的海峽沿岸就已經形成的海洋信仰。

<sup>125</sup> 王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，表 3-1，頁 53。

「真武廟在東安坊。臺地肖龜蛇，鄭氏踞臺多建廟，為此邦之鎮。康熙二十四年，知府蔣毓英修。四十八年，里人重建，嘉慶九年重修。一在鎮北坊。」<sup>126</sup>

安東坊的北極殿位在台南地區位置最高之處，可見當時對於玄天上帝的崇敬。陳文達所修的《台灣縣志》中所記當時的玄天上帝廟共十二座，其中多達七座紀錄「偽時建」，即是鄭氏王朝時候建立<sup>127</sup>，鄭氏王朝時期玄天上帝崇拜興盛大概不差，與海洋政權的結合大概也是證明玄天上帝具有海洋性的有力證據<sup>128</sup>。

### 三、玄天上帝在台灣海洋性信仰的消弱

在台灣閩客移民的原居地閩粵沿海一帶，玄天上帝的海神性格是被確定的<sup>129</sup>。然而目前在台灣民間信仰中提到「玄天上帝」大概信眾的對於祂的認識就是以武神為主的信仰形象，但既然玄天上帝是鄭氏王朝的崇拜神且台灣又是個海島，這樣應該會增強玄天上帝的海洋性，然而事實卻不是如此，玄天上帝的海洋性在清國政府的壓抑下而削弱，目的主要用來消滅台灣鄭氏遺民的反抗，達到其台灣統治權的安穩。

清帝國官員在派赴攻台時推崇同樣為海神的媽祖為保護其平安的守護神，包括施琅的攻台、1721年藍廷珍平朱一貴之亂、1786年福康安平林爽文事件等，並上奏加以冊封，這些在上一個單元已經說明過。從征戰中對於媽祖傳說的運用，說明出在宗教信仰上有意將媽祖的海神性凌駕在玄天上帝之上，同樣都是海軍的對戰，清帝國的勝利表示媽祖的海神性強過玄天上帝。另外，施琅攻台後媽祖廟的出現與分布逐漸增多並超過玄天上帝廟<sup>130</sup>，且許多為官方建祀，這樣的社會現象也可以說明清國政府對於玄天上帝信仰的壓抑。

玄天上帝的海洋性除因被媽祖取代而削弱外，清國政府也有意的將玄天上

<sup>126</sup> 《福建通志台灣府》，頁 105。

<sup>127</sup> 參見陳文達《台灣縣志》，頁 207-216。

<sup>128</sup> 蔡相輝認為鄭氏王朝只有對於玄天上帝的信仰而無媽祖，見該氏著《台灣的王爺與媽祖》，1990，台原，頁。而石萬壽則認為兩者皆同時存在於鄭氏王朝信仰中，參見該氏著《台灣的媽祖信仰》，2000，台原出版社，頁。但兩者的說法都表示鄭氏王朝對於玄天上帝的信仰是較強烈的。

<sup>129</sup> 參見王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，頁 28-29。

<sup>130</sup> 台灣清治時期媽祖廟的分布逐漸擴散到北部，而玄天上帝廟卻還是在南部為主，參見王麗雯《日據以前台灣真武信仰之源流與發展》，成大歷史所碩士論文，表 3-2 頁 67-68、表 3-3 頁 71-76。

帝塑造成具有與滿清民族相同的大陸性性格的神明，《明季北略》中見到此記載：

「真人所奏北極佑聖真君，蓋指玄武。玄武，被髮仗劍者也。大清帝起於東北。辮髮入中國，驅逐自成，頗似之。」<sup>131</sup>

此將玄天上帝的形象與滿清民族相結合。在清國官修的台灣方志 1771 年的《澎湖紀略》中記載玄天上帝屬水，是北方元武之神：

「北極真武玄天上帝，乃北方元武之神也。元武屬水，水色黑，故帝衣幅旗幟俱黑，即所謂元冥承炭而司冬，稱冬帝曰黑帝都是也；神為五行之一，五行之祀載於月令，此天之正氣也。說者謂帝北而位南，南為火，不相剋耶？不知民非水火不生活，坎離相濟，而人得以養。今南方祝融之墟多祀之者此也。至封神傳所稱帝為通天教主之弟子，則吾不得而知也。」<sup>132</sup>

上面記錄說明玄天上帝是北方守護神「黑帝」的形象，屬水，這是將以星宿崇拜為主的玄天上帝與以地理位置的主的道教四方天帝「北帝」相結合，其中玄武與北帝形象的相結合加重玄天上帝服魔斬妖的功能<sup>133</sup>，上面紀錄後面所說的是指玄天上帝亦有火的控制力，所以玄天上帝在清朝官修方志中被強調是有人型且具水火控制力。從這些記錄更可見清國在對於玄天上帝信仰中不加重其海洋性，以消滅台灣人在鄭氏王朝下所具備的海洋性。所以說，玄天上帝的海洋性的削弱，是因為整個台灣在進入清帝國統治時期後政府有意壓抑玄天上帝的信仰而來，其減弱的海洋性轉嫁到媽祖與王爺等其他海神身上。

## 第五節 海難的救助—水仙尊王

### 一、「划水仙」的傳說

<sup>131</sup> 計六奇《明季北略》卷二十三補遺〈招張真人建醮〉，頁 642。

<sup>132</sup> 《澎湖紀略》，臺灣文獻叢刊，台灣銀行經濟研究室，頁 40。

<sup>133</sup> 玄天上帝的除妖功能，是後來與道教相結合後產生，參見蕭登福（2000）〈玄天上帝神格及信仰探源〉《宗教哲學》6：4，頁 109-133。



有關於台灣水仙尊王的傳說與一種「划水仙」的海難救助的宗教儀式有關，渡海來台的移民在渡海時遭遇海難，時常利用這樣的方式逃過一劫，也因此有許多相關聯的傳說。1696年來台探疏的郁永河所寫《稗海紀遊》中記載了有關「划水仙」的傳說：

「……………五鼓失舵，船無繫，復出大洋，浪擊舵折，鷓首又裂，知不可為，舟師告曰：『惟有划水仙，求登岸免死耳』！划水仙者，眾口齊作鉦鼓聲，人各挾一匕箸，虛作棹船勢，如午日競渡狀；凡洋中危急，不得近岸，則為之。船果近岸，浪拍即碎；王君與舟人皆入水，幸善泅，得不溺；乘浪勢推擁登岸，顧視原舟，惟斷板折木，相擊白浪中耳。……」<sup>134</sup>

這是與郁永河一同來台王雲森所遭遇，兩人都要北上，郁永河採陸路前進，而王氏則取到海路，卻遭遇海難最後以「划水仙」之方式得救。另外，郁永河所紀錄陳君所遭遇的傳說更為奇妙：

「迨八月初六日，有陳君一船自省中來，半渡遭風，舟底已裂，水入艙中，鷓首欲俯，而舵又中折，輾轉巨浪中，死亡之勢，不可頃刻待。有言划水仙者，徒手一撥，沈者忽浮，破浪穿風，疾飛如矢；頃刻抵南嵌之白沙墩，眾皆登岸，得飯一盃，稽顙沙岸，神未嘗不歆也。陳君謂當時雖十帆並張，不足喻其疾，鬼神之靈，亦奇已哉！」<sup>135</sup>

因划水仙而使沉船飛速的登岸，這種傳說的出現更指出「划水仙」的儀式在遭遇海難時所具備的功效。上述的兩個「划水仙」傳說來自於海上的遭遇，呈現了兩個方向，一為與此相關的神奇力量的來源，即是「水仙」是誰？何以具有此等神力？一為「划水仙」的儀式。整理這兩個方向更可以使「划水仙」傳說所具備的海洋性突顯出來。

## 二、台灣的水仙尊王信仰

<sup>134</sup> 郁永河《稗海紀遊》，臺灣文獻叢刊，台灣銀行經濟研究室，頁 21。

<sup>135</sup> 郁永河（1696）《稗海紀遊》，臺灣文獻叢刊第 44 種，台灣銀行經濟研究室，頁 61。

首先，要瞭解「划水仙」的傳說儀式要先弄清「水仙」是誰。《東瀛識略》中紀錄：

「渡海非風不駛，又最畏暴風，相傳檣折舟傾，危不可保，惟划水仙可救……。臺郡有水仙宮，祀大禹、伍子胥、三閭大夫、王勃、李太白，蓋大禹平成水土，餘皆沒於水……」<sup>136</sup>

在《福建通志臺灣府》中紀錄水仙為大禹、伍子胥、屈原、王勃與李白等五人：

「水仙廟在西定坊港口，祀大禹王，配以伍員、屈平、王勃、李白。」<sup>137</sup>

可見水仙就是以大禹、伍子胥、屈原、王勃、李白等五人的統稱，這五位是目前一般民間信仰中所認為的水仙尊王<sup>138</sup>。然而臺灣崇敬的水仙尊王似乎不只這些，在范咸《重修臺灣府志》中認為大禹、伍子胥、屈原三人為水仙尊王者，其餘兩者卻未有定論<sup>139</sup>，而其他水仙宮記錄中，也多有異同，所以臺灣的水仙尊王是哪些人，李泰翰在對於清領時所記錄的文獻做了整理，他指出除大禹、伍子胥、屈原、王勃、李白外，至少還有項羽、魯班、羿與稟等人，並且每個寺廟所祭祀的組合不同，甚至有許多的紀錄將這些人皆包括在內<sup>140</sup>。另外，臺灣的水仙尊王供祀除少數專奉外，多為配祀，通常只單一供奉大禹，所以台灣水仙尊王雖然是多個，但卻具有某種一致性概念，這種一致性就是「水仙尊王」在台灣具備與中國「水仙尊王」缺乏的海洋性。

在未進入臺灣前這些水仙的由來傳說都與「江河」有關，主要的原因是因為這些人物的背景多少具有與水相關之處，大禹是治水的神，伍子胥死後屍體被

<sup>136</sup> 丁紹儀《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種，臺灣銀行經濟研究室，頁102。

<sup>137</sup> 《福建通志臺灣府》，臺灣文獻叢刊第84種，臺灣銀行經濟研究室，1960，頁116。

<sup>138</sup> 以此五者為臺灣水仙尊王的記錄有鐘華操《臺灣地區神明的由來》，臺灣省文獻會，1979、仇德哉《臺灣之寺廟與神明》，臺灣省文獻會，1983。

<sup>139</sup> 「或曰大禹、伍員、屈平，又其二為項羽、魯班。更有易魯班為稟者，更屬不經；或曰王勃、李白。」范咸（1747）《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第105種，臺灣經濟研究室，頁549。

<sup>140</sup> 李泰翰整理清代臺灣方志中關於水仙宮中所供奉的水仙尊王的紀錄出現許多不同組合，參見李泰翰〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉《民俗曲藝》143期，2004，表四，頁291。

拋到江中被視為潮神，屈原投身死於江中，王勃溺死於南海，李白也溺死於江中，項羽自刎於烏江邊，而魯班則因為造船，稟為善操舟者<sup>141</sup>。這些人在中國都以單稱的方式被當作江神或河神，沒有被稱為「水仙」的，也沒有被列為航海神或海神<sup>142</sup>，可以發現同樣這些人物在中國被稱為水神，本質與臺灣的水仙王完全不同了。

在中國他們屬於河神的自然崇拜與死亡的靈魂崇拜，受敬拜原因源自對於自然與靈魂的恐懼，與目前所見臺灣對於「水仙」的認知是有所出入的。不同於中國河神，臺灣的水仙尊王則屬於具有海上救助的神明形象，這種轉化主要是來自移民對於水的恐懼轉移到對海的驚怕而將這些神轉成為海神<sup>143</sup>。

台灣水仙尊王的海洋性，表現在以海運貿易為主的郊行信仰上。郊商既然經營中國大陸與臺灣之間的貿易，就必須看作為交通要道的海的臉色，為求航路平安、贏利而歸，對宗教信仰特別注意，雖然郊行所具有的崇拜的神明並非單一<sup>144</sup>，但卻以「水仙尊王」的角色佔很大成分，郊行除負起修建水仙宮的責任外<sup>145</sup>，並在水仙宮中設置公所，許多水仙宮也被改為郊行使用的會所或會館<sup>146</sup>，蔡相輝指出「從事閩台貿易之郊商，更虔祀水仙，並以水仙廟為公所。有關行郊共同事宜，皆於公所會商之，如臺灣府三郊設三益堂於水仙宮，地方有事則挈給三郊旗以憑辦事，影響之巨，有不可形容者。」<sup>147</sup>，從蔡氏清晰的將郊行與水仙尊王的關係說明出來，則更能突顯以海運為主的郊商將「水仙尊王」視為行業神的說法，表現出「水仙尊王」所具有的海洋信仰是從臺灣開始<sup>148</sup>。

### 三、傳說中的「划水仙」儀式

<sup>141</sup> 參見鐘華操《臺灣地區神明的由來》，臺灣省文獻委員會，1979，頁 248-253。

<sup>142</sup> 呂宗力將其屈原、伍子胥放於〈四瀆〉稱為河神，參見該氏著《中國民間諸神》，臺灣：學生，頁 379-435。

<sup>143</sup> 翁安雄認為臺灣水仙尊王與中國不同在於「過鹹水」後的不同，筆者認為翁氏的說法值得採納，翁氏提出的「河神」與「海神」不同之說，請參見該氏著〈臺灣海洋信仰中的水仙王—以澎湖媽宮的水仙宮為例〉《史匯》第 4 期，2000，頁 74-77。

<sup>144</sup> 郊行因貨物往來必有對於海神的崇拜，除此之外具有相同信仰的也容易形成同一郊行，所以也包含其他許多神的祭拜，參見卓克華《清代台灣的商戰集團》，台原出版社，1990。

<sup>145</sup> 「水仙宮在西定港口，開關後商旅重建，壯麗異常。」見《福建通志台灣府》，台灣文獻叢刊第 84 種，台灣銀行經濟研究室，頁 889。

<sup>146</sup> 參見陳惠齡〈南台灣水仙宮探究〉《成大宗教與文化學報》第三期，2004，頁 218。

<sup>147</sup> 參見蔡相輝《臺灣的祀祀與宗教》第一篇第五節〈行業神〉，台原出版，1989，頁 148。

<sup>148</sup> 翁安雄〈臺灣海洋信仰中的水仙王—以澎湖媽宮的水仙宮為例〉《史匯》第 4 期，2000，頁 77。

根據傳說紀錄，「划水仙」的方法有一定的樣子：

「其法，在船之人咸披髮蹲舷，空手作撥棹勢，假口為鉦鼓聲，如五日競渡狀，可冀破浪、穿風疾飛抵岸，其應如響。」<sup>149</sup>

在文獻上的紀錄，關於「划水仙」的動作大致與上述相同，傳說中表明了「划水仙」的儀式動作與使用的時機。「划水仙」的動作以手中持物或空手做槳狀，在船邊做撥水狀，口中大聲發出喊叫；使用時機是船將要沈入海時，目的是用來求登岸生還。「划水仙」儀式重點在於肢體語言所出現的儀式性動作，這些動作的重點還是建立在以「水仙」為主信仰上，當災難來臨時信仰神力形成一切的最根本，此時人類所從事的動作當然是以為獲得神力為主，獲得神力幫助的目的就是希望逃過海上所遭遇的風難。

「空手作撥棹勢」的動作與划船相同，目的當然是藉由神力達到移動船隻的逃生目的。而「假口為鉦鼓聲」則具有在海上航行才需要具備的特殊觀念，在李泰翰所著〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉一文中，他從台灣方志中風暴的命名的資料與風暴的紀錄中常見的「水仙王颶」名稱認為，台灣海峽上水仙尊王信仰的重要性可能與風暴相關，而划水仙中所出現的「假口為鉦鼓聲」的目的是為了使船所遭遇的暴風停息，避免沈船，以達平安登岸的目的，即應服所謂「颶聞雷則止」<sup>150</sup>的傳論。<sup>151</sup>本文曾在「海難傳說」一節中指出在台灣海洋內造成船難的原因，以「遭風」為最主要因素，可見在遭遇船難時若能停止狂風的吹拂，就可避免沈船的危機，所以李氏的說法用以解說「划水仙」時所發出的聲音，吻合儀式作為信仰性真實的展現，更得以瞭解「划水仙」在台灣具有極高的海洋性。

王嵩山認為「動態的儀式實踐持續的創造信仰的真實，而此過程不但使處理人與各種存在關係的超自然知識與宇宙觀得以具體化，更因此賦予不同場合的儀式執行者以特殊形式的權力（empowerment）。超自然知識，儀式化的本質與權力的關係雖然是由社會與文化來加以界定的（socially and culturally

<sup>149</sup> 丁紹儀《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種，臺灣銀行經濟研究室，頁102。

<sup>150</sup> 李氏該文引《廈門志》，但《福建通志台灣府》載「颶初起有雷，則不成颶；作數日有雷，則止。」為同種記錄，見《福建通志台灣府》，臺灣文獻叢刊第84種，臺灣銀行經濟研究室，頁403。

<sup>151</sup> 參見李泰翰〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉《民俗曲藝》143期，2004，頁274-284。

defined)，儀式實踐更是在一個特殊的歷史背景中完成，歷史因素因此參與宗教知識與權力的建構。」<sup>152</sup>「划水仙」的動作是一種求水仙協助的儀式，本來就具有高度宗教信仰概念，只是從划船動作到口發鉦鼓聲的行爲，這些都只有在台灣海洋航行的時候才會產生的認知，若脫離海洋這樣的儀式能就不存在其價值與意義。

所以「划水仙」的傳說，可以發現台灣在水仙尊王的信仰上極端的具有海洋背景的海洋神性崇拜，不同於中國的水神崇拜，並藉由其儀式動作將水仙尊王所應展現的神奇力量給具體化，「划水仙」這種只有在渡海時才會有的動作，其表達的是台灣水仙崇拜，這一個藉由航運方式移民、旅遊或通商的海洋歷史背景與海洋信仰的宗教知識的建立。

## 第六節 小結

原始民族都具有自然崇拜的信仰，對於海洋的信仰不外乎就是對於海洋神的崇拜。以阿美族和達悟族而言，「海」本身就具備著靈性，這種靈體的型態，由口傳散文敘事中發現可能出現有形象的神人、飛魚或是鯨魚，或就是直接對「海」此一自然物的崇拜。在閩客移民的觀念中，海神的形象則是具有「超神力」的神人或神格化的人來代表。從上面台灣的海洋信仰傳說中，以台灣原住民與閩客移民的傳說內容來看，大致出現兩種現象。

其一是對於兩者表現在海洋信仰所形成的傳說中對海的崇拜感覺不同，原住民族的信仰傳說中會直接加諸海神聖性，比現的跟較親近；而閩客移民傳說的情節卻強調著超人格的神對海的征服，感覺較畏懼海洋。這種情形不能被解說為因為原住民比較不怕死在海裡，其實只要是現今體質構造的人都無法生活在海中，本文認為是兩者對於海的接觸程度的不同。

這些至今還保有海洋信仰行爲的原住民族，都是居住在台灣東方或離島的，因為地理位置的關係能在強大的儒化教育下，依然保持某些古老的生活行爲直到現在。這些有海洋祭祀傳說的原住民，都是居住靠海，且依然從事漁撈行爲，每天看海面海的生活，以及聽老人講述在海上捕魚的英勇事蹟，心態上對於海都

<sup>152</sup> 節錄自王嵩山〈超自然知識、儀式化與權力—阿里山鄒人的 Tsou 和 Hitsu〉收錄於《民俗曲藝》第 130 期〈儀式、戲劇與民俗國際學術研討會論文集【三】〉，2001，頁 251-278。

是抱持熟悉的熟悉的心態。閩客移民雖然也是海洋民族百越的後裔，但已經被同化成從事農業的農耕民族，經過好幾百年的觀念灌輸，對海洋逐漸陌生，直到十六、十七世紀在渡過台灣後才重新再接觸海洋，恐懼心態還是存在，直到二十一世紀台灣人才慢慢放下心中對海洋的陌生，準備親近海洋，這中間的心理變化是緩慢而漸進的。

第二從上述海洋信仰傳說的的比例來看，閩客移民所有的信仰傳說比例上多過原住民許多，這當然是台灣大多數原住民脫離海洋生活過久的關係，但也可以顯示從信仰傳說中來看，閩客移民在對於海洋的信仰上需求性較大。

從閩客移民開始進入台灣後，由閩客移民帶入的統治政權就不斷的將原住民「儒化」尤其具有航海能力的平埔原住民為主<sup>153</sup>，其所帶來的不但是中央集權的君主政府，更是陸地性思考，「熟番」被同化，「生番」被以隘勇線圍困在山上，所以上面可看到具有海洋信仰傳說的都是居住在東部台灣的原住民，而西半部的台灣原住民已經喪失海洋記憶，並被強勢的民間信仰同化又怎麼可能還保有海洋的信仰觀念。自閩客移民開始進入台灣後，台海就成爲了閩客人的天下，所以渡海、過海都幾乎是他們，於是在心態上就出現許多的依賴，這時依靠神力安全渡海的傳說就成了渡海者的心靈寄託，海洋信仰傳說的功能同時是作爲過渡者的心理建設，成爲一種保證書的功能。所以，平安渡海成了傳說中重要的情節。

台灣的閩客族群構成的民間信仰不可否認的，是來自於明清帝國時代的移入政權與移民所帶來，具有濃厚的原居地文化色彩，如媽祖、玄天上帝等本來就是海神。不過從台灣的海洋信仰傳說中，本文可以發現一個信仰心態的轉變，乃是隨著移民來台灣的神明信仰，其後發展成較大宗的都是具有海洋性格的神，而且這些神的海型性轉變與媽祖相同，皆由沿海保護神的功能進化到「渡海保護神」功能，有些還是進入台灣後才開始具有海神的形象，如王爺和水仙尊王，並且同時形成在地化的信仰形象出現。這些海神所出現的傳說，幾乎是遍佈於台灣各地，不論靠海不靠海都有這些海神的傳說出現，這種情況大概是海島上對於海洋特殊的信仰情形，此情況與達悟人對於「海」信仰觀相同，達悟人是海、天、島爲同一循環圈，以單一平面的表示法就是此三者是接合的，所以，海神是可以掌握全島的，這也是島嶼海洋信仰發展的結果，藉由分析傳說與故事台灣海洋信仰的發展可以看的更清楚。

---

<sup>153</sup> 參見莊萬壽〈平埔族的儒化〉《台灣文化論：主體性的建構》，台灣：玉山社，頁 65-85。