臺大歷史學報第 43 期
2009 年 6 月，頁 43-85

BIBLID1012-8514(2009)43p.43-85
2009.3.2 收稿，2009.5.19 通過刊登

潟湖、歷史記憶與王爺崇拜
——以清代鯤身王信仰的擴散為例

林　玉　茹*

提　要

清末位於臺南偏僻的寒村北門庄，為何出現一個臺灣規模最大的王爺廟南鯤鯓廟，必須從該廟的位置以及歷史淵源談起。南鯤鯓廟所在的西南海岸，以潟湖地形見稱，是清代臺灣海岸變化最劇烈的地域。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和創造，與南鯤身王信仰的擴張關係密切。特別是鯤身王獲得官、紳認同及護城有功歷史記憶的不斷傳述和轉譯，是該廟大幅擴張信仰邊界的關鍵。

十九世紀初，或許因護城傳說的渲染，臺灣府城首先出現每年近兩個月的迎鯤身王慶典。透過其儀式與出巡路程的展演，不但一再重構王爺意象，且具有向其他鄉街示範的效果。經由內海的地緣網絡，鹽水港街和麻豆街又先後發展出迎王慶典。內海三大港街所擁有的財富以及不斷擴大的信仰圈，成為南鯤鯓廟一再擴建的資源。

麻豆街更是清代王爺信仰擴張的典範。由於該街具有番漢勢力交替港街的性格、麻豆與南鯤身王傳說又一再被創造和想像，以及該地失去港口機能且常遭受洪患，而強化了王爺崇拜的需求與追求時潮信仰的正當性。清末該街不但是唯一王爺信仰取代媽祖信仰的港街，迎鯤身王更成為該地每年最重要的迎神賽會。

關鍵詞：王爺信仰　歷史記憶　南鯤鯓廟　麻豆　倒風內海

* 中央研究院臺灣史研究所副研究員

一、前言
二、倒風內海的港街及其陸化
三、由媽祖到王爺信仰
四、麻豆港街的例子
五、結論

一、前言

王爺崇拜是臺灣重要的傳統民間信仰。根據大正七年（1918）的宗教調查報告，臺灣以王爺為主神的寺廟數目僅次於土地公廟；至民國四十九年（1960），王爺廟總數已達 730 座，躍居臺灣廟宇首位。王爺廟的分佈則以臺南縣最密，次為嘉義地區，特別是沿海地區為最。[1]

王爺信仰的大幅擴張，向來甚受注意。[2]劉枝萬首先指出，王爺信仰是配合閩籍漢人社會的開拓步驟而發展，臺南沿海分佈較稠密是因該地華南民間信仰浸潤最深，且與放流王船有關。顏芳姿以鹿港王爺廟為例，提出移民的原鄉祖佛擴散說。康豹（Paul R. Katz）在東港東隆宮的研究，則認為王爺信仰的發達與法師和乩童有密切關係。[3]李豐楙更指出與逐疫有關的王爺信仰有三種類型，分別是王船漂著型、香火攜來型以及分香奉祀型。香火攜來型是臺灣西南沿海王爺廟特多的因素。[4]整體而言，由

1 〔日〕丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》（臺北：臺灣總督府，1919），頁 17-18；劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁 268。

2 臺灣王爺信仰研究的回顧，參見：〔美〕康豹（Paul R. Katz），〈臺灣王爺信仰研究的回顧與展望〉，收入張珣、江燦騰主編，《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維——研究典範的追尋》（臺北：南天書局，2003），頁 144-174。

3 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 229；顏芳姿，〈鹿港王爺信仰的發展形態〉（新竹：清華大學歷史學研究所碩士論文，1993），頁 112-113；康豹，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化，1997），頁 184。

4 李豐楙，〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演〉，《民俗曲藝》129 期（2001，臺北），頁 11-12。

移民從原鄉攜帶神祇來臺的立論最多。

移民傳來說雖然可以說明王爺信仰在全臺各地的出現，但是仍很難解釋為何王爺廟最密集地區在西南海岸。嘉義至臺南沿海地區，以瀉湖地形見稱，也是臺灣海岸變遷最為劇烈的地域。其中，位於臺南縣北門鄉鯤江村的南鯤鯓廟，[5]早在清代已是臺灣規模最大的王爺廟，由 1904 年《臺灣堡圖》中特別標記偌大的「南鯤身廟」宗教聚落可證（圖一）。該廟信仰圈的核心地帶即嘉義至臺南地區。[6]臺灣西南海岸王爺信仰的擴張，似乎與南鯤鯓廟有一定的關係。[7]

南鯤鯓廟供奉李、池、吳、朱、范等五位王爺（又稱五府千歲），被劉枝萬譽為臺灣王爺信仰「總廟」，[8]是臺灣王爺信仰研究的焦點。前島信次、劉枝萬、蔡相輝及王見川等人，均曾經針對該廟王爺信仰的緣起、傳說、功能以及發展做細緻的紀錄和說明。[9]不過，在被稱為鹽分地帶的沿海寒村中，為何清末已出現一個臺灣規模最巨大的王爺廟，卻罕有解釋？即使以該廟興建的時間而言，日治至戰後各種文獻記載不一，未有定論。[10]

---

5 根據方志、檔案以及報紙資料，清代均記作「鯤身」，直至日治時期，才出現「鯤鯓」。本文指稱廟名時以現在用法標記，餘均用歷史名詞「鯤身」記之。又清代至日治時期廟名是「南鯤身廟」，加上「代天府」似乎是日治末期才有。事實上，鯤身王信仰沒有燒王船，與具有送瘟意義的代天府或五帝、五年王爺性質不同。

6 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 271。

7 黃朝琴和蔡相輝均指出，戰後臺南縣有 130 餘所王爺廟，其中 50 間由南鯤鯓廟分香而建廟。同時臺南縣的王爺廟中與南鯤鯓五王同名者最多。吳新榮，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，收入臺南縣政府編，《南瀛雜俎》（臺南：臺南縣政府，1982），頁 206-208；蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》（臺北：臺原出版社，1989），頁 65。

8 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 230、269。

9 〔日〕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》第 4 卷第 4 期（1938，東京），頁 25-66；劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 269-276；蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，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》第 2 期（2006，臺北），頁 94-105。

10 從日治時期的寺廟調查、報紙到戰後黃朝琴寫的《南鯤鯓代天府沿革誌》，廟宇建立時間至少有康熙元年（1662）、康熙十一年（1672）、康熙二十四年（1685）、乾隆十三



圖一　1904 年《臺灣堡圖》中的南鯤身廟

資料來源：臺灣總督府臨時臺灣土地調查局，《臺灣堡圖》（臺北：遠流出版公司，1996），頁 345。

根據來自多源的傳說，康熙年間五王原在王爺港（鯤身山沙汕）建祠，嘉慶二十二年（1817）才於檳榔山現址大興土木，道光二年（1822）建成南鯤鯓廟。[11]儘管經過搬遷和多次重修，南鯤鯓廟始終位於今日北

年（1748）等多種說法。即使廟宇重建時間，也有乾隆四十年（1775）、道光三年（1823）、同治三年（1864）、同治十一年（1872）、大正九年（1920）、大正十二年（1923）等紀錄。中央研究院宗教調查資料庫，http://140.109.128.168:8080/religionapp/start.htm（accessed 2008.10.5）；《臺灣日日新報》，1922 年 6 月 27 日，第 6 版；黃朝琴，《南鯤鯓代天府沿革誌》（出版資料不詳），頁 2；黃文博、涂順從，《南鯤鯓代天府》（臺南：臺南縣政府，1995），頁 15-17。

11 《臺灣日日新報》，1937 年 9 月 17 日，第 7 版；劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 273-274。

門鄉內，即昔日的倒風內海（瀉湖）中。

本文無意仔細考證南鯤鯓廟建廟的時間和經過，而關心的問題是，為何王爺信仰特別盛行於原來的內海地區？清代倒風內海的變遷，對王爺信仰的傳播是否有所影響？南鯤身王爺信仰在倒風內海聚落與港口市街中的擴張有何意義？這個問題意識其來有自。

2003 年，應臺南縣政府之邀，本人與劉益昌教授著手進行麻豆港歷史與考古的研究。[12]在研究過程中的印象是：麻豆與南鯤鯓廟有密切的關係。至少自清末以來，麻豆街人每年有迎南鯤身王繞境的風俗，1956 年甚至因五王在水堀頭駐留「顯靈」，才發生有名的水堀頭挖掘事件。麻豆代天府隨後因而興建，[13]更成為今日麻豆的地標和信仰象徵。麻豆現已距離海岸線近 20 公里，很難相信其原來瀕臨海邊，是倒風內海中的港口。麻豆與鯤身王信仰的關係是否因此而建立，是本文擬討論的問題之一。

現今有關南鯤鯓廟的文獻記載，最早出現於清中葉，日治時期則有大量的調查紀錄和報告書。雖然文字記載有其限制，但是從文本的角度而言，其代表的是該廟和地域內民眾的歷史記憶，在信仰邊界不斷擴張的過程中，不但有其價值和意義，還是重要的催化劑。

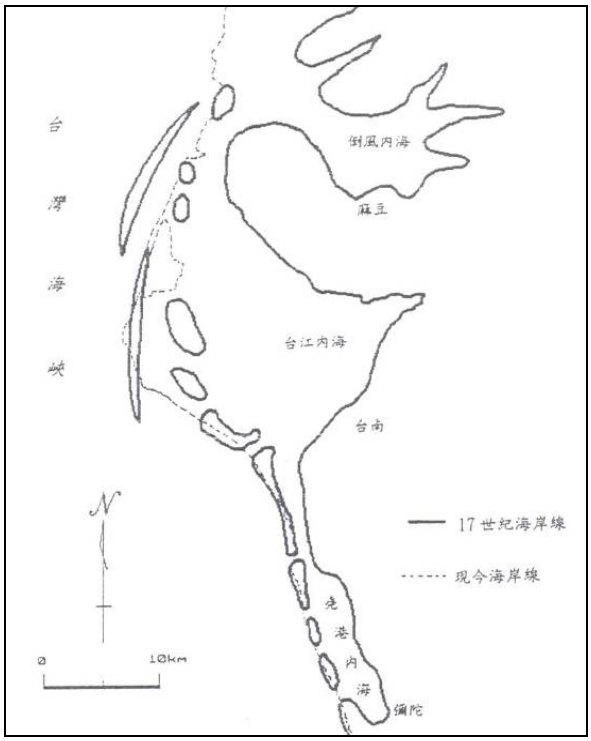
總之，本文以瀉湖、歷史記憶與王爺崇拜為主題，以麻豆港為例，討論清代鯤身王信仰與倒風內海港街之間的關係。以下首先大致介紹倒風內海的港口市街及其陸化經過；其次，說明媽祖和王爺信仰先後在港街出現的歷程；最後，以麻豆港為例，論證為何清末所有港街中僅有該地獨樹一幟，王爺崇拜已超越媽祖信仰，迎鯤身王成為其最重要的迎神賽會。

12 林玉茹、劉益昌，《水堀頭遺址探勘試掘暨舊麻豆港歷史調查研究報告》（文化建設委員會、臺南縣政府文化局委託，未刊，2003）。

13 吳新榮，〈採訪記（第七期）〉，《南瀛文獻》第 4 卷上期（1956，臺南），頁 87-91。

二、倒風內海的港街及其陸化

臺灣西南海岸，自今雲林至高雄一帶，海岸線變化不但相當劇烈，且是全臺變動最為顯著的地區。十七世紀初，荷蘭人來臺之後，該地才有較詳細的文獻紀錄。大致上，自十七至十八世紀，臺灣西南部海岸地區變遷不明顯，仍以成群羅列的沙洲潟湖海岸地形為主，自北而南依序是倒風、臺江以及堯港等三個內海（圖二、圖三）。[14]



圖二　十七世紀臺灣西南部洲潟示意圖

資料來源：張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部臺南海岸平原地形變遷之研究〉，《師大地理研究報告》26 期（1996，臺北），頁 21。

14 曹永和，〈歐洲古地圖上之臺灣〉，收入氏著，《臺灣早期歷史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1979），頁 350。



圖三　1640 年臺灣西南海岸圖

資料來源：〔荷〕Johannes Vingboons, 〈澎湖及福爾摩沙海島圖〉，收入國立故宮博物院編，《福爾摩沙：十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》（臺北：國立故宮博物院，2003），頁 37。

荷蘭時代，倒風內海稱作魍港灣。其最大範圍是北自北港，南至灣裡溪（曾文溪）（圖四）。特別是八掌溪至灣裡溪之間，洲潟海岸相當發達，岸外沙洲與急水溪、八掌溪內的分支港口，組成一個分隔地域。亦即，近海有南鯤身、北鯤身、青鯤身、馬沙溝、北門嶼等沙嶼港，而與陸地形成以青峰闕、蚊港為總海口的倒風內海。這個大瀉湖沿蚊港連島沙洲南下，有威裡港（北門鄉鯤江村新圍仔）、頭港等港，東入則是急水溪的分支倒風港三港：鐵線橋港、茅港尾港和麻豆港；另一分支北入則是鹽水港、井水港（又稱洿水港，鹽水鎮洿水里）以及八掌溪口的

冬港。此外，北邊的朴子溪分支港猴樹港（今朴子）等港也由蚊港出入（表一；圖五）。[15]



圖四　1664 年 Michiel Gerritsz Boos 測繪的福爾摩沙西南海岸海圖中的魍港

資料來源：冉福立著，江樹生譯，《十七世紀荷蘭人繪製的臺灣老地圖》上冊圖版篇（臺北：漢聲雜誌社，1997），頁 75、125。

15 〔清〕周鍾瑄，《諸羅縣志》，收入《臺灣文獻叢刊》（以下簡稱《文叢》）第 141 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 15-17；〔清〕孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，收入《文叢》第 84 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 377。

表一　倒風內海各港口的關係

年　代	文　獻　記　載	資料來源
康熙二十五年（1686）	一曰蚊港，從南崑身外，海潮過佳里興之北，分南北二流，東過麻豆社之北，復分為二，受開化里之赤山雜流。	蔣毓英，《臺灣府志》，頁26-27。
康熙五十六年（1717）	蚊港，港面甚闊，大小船俱可泊。自此以南至麻豆港，皆此港支分。 蚊港，港口為青峰闕、猴樹港、鹹水港、茅港尾、鐵線橋、麻豆港等處出入所必由，港在青峰闕之內。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。	周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁15-16、122。
乾隆三年（1738）	又北曰茅港尾（與麻豆港之水會），又北曰鐵線橋港（其外口為倒風港），……，又有貫乎南北三十餘里曰蚊港（自茅港尾以上各港，並急水溪之水總歸於蚊港，從青峰闕入海）。	尹士俍，《臺灣志略》，頁81。
乾隆六年（1741）	倒風港，在井水港南，水分三支：北為鐵線橋、南為茅港尾港、西南為麻豆港；麻豆南曰灣裡溪。	劉良璧，《重修福建臺灣府志》，頁59。

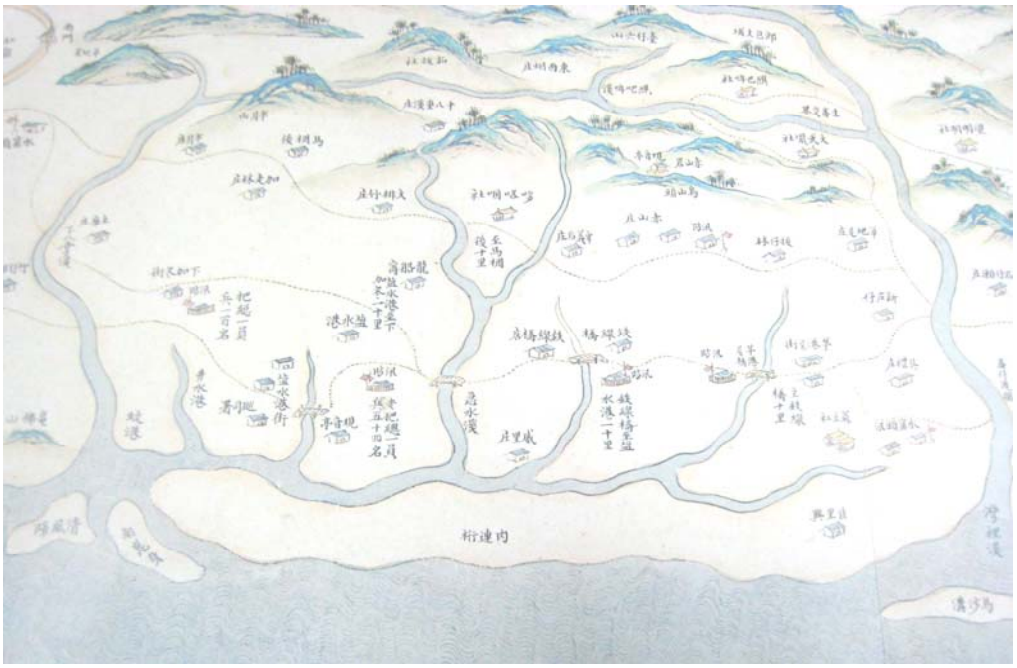
清領臺之初，水師汛塘原依鄭氏王朝部署，駐防於大線頭。該地港口淤淺之後，於康熙四十五年（1706）移駐蚊港。[16]蚊港是倒風內海的總海口，不但統管內海諸港口，而且總隸南鯤身港、茄藤頭港、威裡港等漁港。[17]蚊港與臺江諸港均隸屬於水師中營，臺江內海也與倒風內海透過岸外沙嶼構成的海路連成一氣，各港口與臺灣府城（今臺南市）聯結密切。

康熙至雍正年間，倒風內海「港面甚闊，大小船俱可停泊」，[18]加以腹地開發漸趨成熟，又盛產蔗糖、米穀，港口發展迅速。其中，鹽水港（今臺南縣鹽水鎮）是倒風內海諸港中最大的港街。

16 孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，頁 377；周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 121-122。

17 〔清〕周元文，《重修臺灣府志》，收入《文叢》第 66 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 52。

18 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15；臺灣銀行經濟研究室編，《清初海疆圖說》，收入《文叢》第 155 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 106。



圖五　1750 年代「乾隆臺灣輿圖」中的南鯤身與倒風內海
資料來源：中央圖書館，〈臺灣古地圖：清乾隆版〉（臺北：中央圖書館，1982）。

鹽水港位於急水溪與八掌溪所形成的三角洲的中心，[19]又是府城由海路到諸羅縣城的門戶，[20]以及府城往笨港之大路，於是成為茅港尾（今臺南縣下營鄉茅港尾）至笨港之間最大市鎮，「商賈輻輳」。[21]海道自青峰闕東入也至鹽水港街，可達於四里九庄。諸羅縣令周鍾瑄（1671-1763）曾一度建議移府倉至此，以輸納縣城南部的米穀。[22]雍正元年

19 〔日〕富田芳郎，〈臺灣鄉鎮之地理學研究〉，《臺灣風物》第 4 卷第 10 期（1954，臺北），頁 11。

20 臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄庚集》，收入《文叢》第 200 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 499。

21 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15、32。

22 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 95。

（1723），清廷添設水師中營千總一員駐劄該港；[23]雍正九年（1731）又移佳里興巡檢於此，以稽查港口船隻兼督本地域沿海港口。鹽水港乃取代原本軍事機能較高的蚊港，成為倒風內海地域中的商業、軍事中心。

鹽水港之下，根據康熙末年周鍾瑄《諸羅縣志》的記載，井水港、茅港尾港及麻豆港已成鄉街。[24]八掌溪與急水溪的各分支港，也有臺屬商船來港載運五穀、糖、菁等農產品。其中，茅港尾港位於南北大道上，「廛閭鱗次，商旅輻輳」，[25]商況較繁盛，僅次於鹽水港。在軍事部署方面，康熙末年新設北門嶼、青鯤鯓及馬沙溝等三個水師塘，[26]由蚊港千把及鹽水港千總兼轄，隸屬於安平水師中營。從軍事與商業機能來看，清初由口外沙嶼至倒風內海各分支港關係非常密切，自成一個體系。

乾隆年間，倒風內海內幾個港口市街的擴張更速。乾隆四十年（1775），鹽水港街首先興建奎壁書院，[27]乾隆四十四年（1779）已出現商業團體糖郊趙相泉，[28]是倒風內海中唯一出現商業組織「郊」的港街，市街規模最大。茅港尾港與鐵線橋港則位於南北交通要道上，又鄰近府城，除了水路交通之外，陸路交通漸趨發達，乾隆二十七年（1762），已建造橋樑聯絡兩地。[29]河川阻隔性的降低，促使內海各港街漸成為單一經濟體系，聯結日益密切。不過，因倒風與臺江內海猶連成一氣，加以鹿耳門為臺灣唯一對外正口，與府城互動仍較頻繁。軍政部署方面，

23 臺灣銀行經濟研究室編，《清世宗實錄選輯》，收入《文叢》第 167 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 3。

24 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 32。

25 〈重建茅港尾橋鐵線橋碑誌〉，收入黃典權採集，《臺灣南部碑文集成》，收入《文叢》第 218 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966），頁 16。

26 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 123。

27 盧嘉興，〈臺南縣古地名考〉，收入臺南縣政府民政局編校，《臺南縣地名研究輯要》（臺南：臺南縣政府民政局，1982），頁 46。

28 方豪，〈臺南之郊〉，收入氏著，《方豪六十至六十四自選待定稿》（臺北：方豪發行，1974），頁 278。

29 〔清〕余文儀，《續修臺灣府志》，收入《文叢》第 121 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 96。

乾隆五十三年（1788）新增麻豆汛外委和南鯤身塘。[30]乾隆末年，倒風內海的軍事佈局大概底定。

清初，倒風內海面積約六十平方公里。[31]然而，隨著漢人積極入墾臺灣西南地域，內海逐漸陸化。首先，由於開墾方向由西漸東，由平原進入山地，而破壞了原有的水土保持。每到颱風雨季，受風災雨害，山洪暴發，各溪流即挾帶山地崩陷的泥沙淤填海岸，[32]海岸線遂產生變遷。其次，移民就近圍墾潟湖海岸成魚塭或鹽田，也促成內海逐步淤塞。

雍正末年至乾隆中葉之間，臺灣縣與諸羅縣陸續開墾成熟，幾無荒地，沿海浮覆地即成為移民可能的新墾地。特別是乾隆年間，急水溪沖斷蚊港沙洲出海之後，倒風內海變成有兩個出海口；十八世紀末，八掌溪更改道經鹽水港海汊注入倒風內海。[33]兩溪挾帶來大量的泥沙，逐漸淤填內海。海岸線變遷的結果，初浮覆的海埔地，因飽含鹽分，化作鹽田和魚塭。[34]例如，乾隆五十七年（1792），位於急水溪口外的北門嶼已經逐漸陸連，而出現二重港塭和北門嶼塭，[35]可以說是港口和沙嶼變成魚塭的明證。

海岸線的西移及倒風內海的逐漸消失，使得有些港口完全失去港灣機能，有些則由海港變為河港。[36]乾隆末年，臺江、倒風兩潟湖已漸縮

30 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣采訪冊》，收入《文叢》第 55 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 163、169。

31 張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部嘉南平原的海岸變遷研究〉，《師大地理研究報告》28 期（1998，臺北），頁 87。

32 盧嘉興，〈嘉義縣屬海岸線演變考〉，《臺灣文獻》第 10 卷第 3 期（1959，南投），頁 27。

33 張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部嘉南平原的海岸變遷研究〉，《師大地理研究報告》28 期，頁 87。

34 張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部嘉南平原的海岸變遷研究〉，《師大地理研究報告》28 期，頁 96。

35 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》第一卷（中）（臺北：南天出版社，1995），頁 180。

36 盧嘉興，〈八掌溪與青峰闕〉，收入臺南縣政府民政局編校，《輿地纂要》（臺南：臺南縣政府民政局，1981），頁 118。

小，鹽水港、麻豆港、鐵線橋港、茅港尾港等港均由海港、河口港變成河港。其次，隨著陸路交通的改善，部分港口地位漸褪，甚至失去港灣機能，改以鄉村集散中心型態存在。

另一方面，臺江內海也起巨大變化。道光三年（1823）大風雨，曾文溪改道，臺江逐漸浮淺。當時情形，姚瑩的《東槎紀略》記載如下：

> 道光三年七月，臺灣大風雨，鹿耳門內，海沙驟長變為陸地。……當時但覺軍工廠一帶沙淤，廠中戰艦不能出入。乃十月以後，北自嘉義之曾文，南至郡城之小北門外四十餘里，東自洲仔尾海岸，西至鹿耳門內十五、六里，瀰漫浩瀚之區，忽已水涸沙高，變為陸埔，漸有民人搭蓋草寮，居然魚市。[37]

由此可見，臺江自曾文溪以南至郡城海岸，原為浩瀚內海，道光三年之後，則漸變為陸埔。臺灣縣和嘉義縣兩邑分界的新港溪，也因被沙壓絕流，斜南透出與柴頭港合流為今之鹽水溪；臺江僅餘安平至四草湖間之內海，未被淤填。原曾文溪改道以後，則透竿寮西出，由鹿耳門入海。[38]

道光年間，八掌溪以南至二層行溪之間海岸變化相當劇烈，部分港口逐漸消失，加以陸路交通較為方便，原來紛立的港口，只剩下蚊港、茅港尾港兩港，且於口外新增數港。[39]不過，南、北鯤身仍是「沙阜堆積」的沙嶼。[40]

海埔地的不斷浮覆，出現更多新墾機會。道光七年（1827），嘉義縣安定里蘆竹崙、中崙一帶（今安定鄉與西港鄉曾文溪河道邊）海埔浮

37 〔清〕姚瑩，〈籌建鹿耳門砲臺〉，收入氏著，《東槎紀略》，收入《文叢》第 7 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 30-31。

38 盧嘉興，《鹿耳門地理演變考》（臺北：臺灣商務印書館，1965），頁 90；盧嘉興，〈臺南縣古地名考〉，收入臺南縣政府民政局編校，《臺南縣地名研究輯要》，頁 52。

39 此時新增四草湖、國聖港（七股鄉三股村）、蠔殼港（西港鄉中港南）、井仔腳（北門鄉井仔腳）、紅蝦港（學甲鎮紅蝦港）及猴嶼港等六港。林玉茹，《清代臺灣港口的空間結構》（臺北：知書房，1996），頁 50。

40 孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，頁 71。

覆，由嘉義知縣給照招金協利開墾。[41]道光二十年（1840），臺澎兵備道姚瑩（1785-1853）更將軍工船廠一帶浮覆的海坪，公開招佃耕作田園，或是築塭蓄養魚蝦，以做為每年修濬軍工船廠港道的費用。在這個政策之下，從道光二十年至光緒十七年（1840-1891），從臺南府城武定里（臺南市安順）到安平港岸北畔（同治八年，1869）、嘉義縣新塭（布袋鎮新塭，光緒九年，1883，以王爺港為界）、鹿耳門媽祖廟（光緒十年，1884）、西港保（光緒十七年給照）等多處海埔地陸續出墾，[42]更加速了這些地區的開發。

儘管海岸線變遷劇烈，至 1850 年代，鹽水港「一千餘石大船亦可駛進」，[43]街況「人煙稠密，舟車輻輳，四處村民交易其間」，[44]仍為倒風內海中首要港街。該港與鹿耳門聯結相當密切，民生用品大多向府城取得，但也以帆船直接至中國沿岸貿易。茅港尾港則「民居街市頗盛」，[45]又是「沿海各莊要路」，[46]是第二大港口市鎮。

至同治、光緒年間，急水溪已不再從青峰闕出海，而由內連桁附近入海，亦即由頭港仔北邊改道，經北門嶼出海；同時，北門嶼已與中洲、井仔腳陸連，各港大多已經淤淺，布袋港代之興起。[47]雍、乾以前，偌大的倒風內海，至此已成為歷史陳跡。鹽水港亦已變成河港，大船不易

41 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》第一卷（中），頁 265。同治初年，不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》（臺北：成文出版社，1983），頁 252，已出現蘆竹崙庄。

42 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》第一卷（中），頁 251-255。

43 〔清〕丁紹儀，《東瀛識略》，收入《文叢》第 2 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 52。

44 潘敬尉主編，黃耀東編輯，林衡道監修，臺灣文獻委員會編，《明清臺灣碑碣選集》（臺中：臺灣省文獻委員會，1980），頁 481。

45 姚瑩，〈臺北道里記〉，《東槎紀略》，收入《文叢》第 7 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 88。

46 孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，頁 343。

47 盧嘉興，〈嘉義縣屬海岸線演變考〉，《臺灣文獻》第 10 卷第 3 期，頁 31。

駛進，大多利用竹筏至其分支港和外口布袋接駁貨物。[48]儘管如此，其港街地位未變，商業、軍事及行政機能最高，稱「西南要地」。[49]

總之，清代倒風內海及與其連成一氣的臺江內海逐漸陸化，海岸線變化劇烈。由岸外沙嶼的南鯤身，到北邊的鹽水港以及倒風港內的麻豆港三個分支港，基於倒風內海的地緣關係，在商業航運和軍事部署上自成一體系，同時與府城也密切連結。

三、由媽祖到王爺信仰

由上述倒風內海港街的發展過程可見，康熙末年，北自笨港街、樸仔腳街（今嘉義縣朴子市）、鹽水港街、井水港街、茅港尾街至最南邊的麻豆街，均已成街。[50]街相對於「草地」（鄉村），[51]代表港口聚落已有相當規模，是鄰近地域的集散中心。明治二十九年（1896），日本領臺之初，嘉義廳曾經對沿海各街進行調查，而完成新港街、樸仔腳街、鹽水港街及麻豆街等調查書。[52]這些街大概均位於倒風內海內。調查書分別由清末最後一任街庄總理書寫，以報告清末各街庄的舊慣和風俗。其中，「廟祠寺院」是必要項目之一。雖然這些報告不一定完整和正確，但透過統管地方事務的總理之眼，仍可窺見清末各街較重要的廟宇與信仰。

由各調查書可見，清初倒風內海內的重要港街，最早建立的寺廟是觀音宮、福德廟及關帝廟（表二）。這些寺廟事實上在鄭氏王朝時代已

48 富田芳郎，〈臺灣鄉鎮之地理學研究〉，《臺灣風物》第 4 卷第 10 期，頁 12；不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》，頁 270。

49 不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》，頁 31。

50 林玉茹，《清代臺灣港口的空間結構》，頁 94。

51 〔清〕周璽，《彰化縣志》，收入《文叢》第 156 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 39，清楚區分街與草地之不同如下：「凡有市肆者皆曰街：圜闡囂塵，居處叢雜，人煙稠密，屋宇縱橫。……郊野之民，群居萃處者，曰村庄，又曰草地。」

52 「新港街調查書」、「樸仔腳街調查書」、「塩水港街調查書」、「蘇豆街調查書」，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 7-10 件，明治二十九年（1896）。

是臺灣府城和附郭的主要信仰，反而當時是否有媽祖廟，至今仍存疑。[53] 寺廟的興建，具有指標性的意義。由沒有重要的媽祖廟存在可證，媽祖並非是鄭氏時代的主流信仰。媽祖信仰的廣播，顯然在清領臺之後，且官方扮演重要的角色。[54]

康熙二十三年（1684），施琅（1621-1696）平定臺灣，媽祖因神蹟靈驗被清廷詔封為天后，並將臺灣府城內的寧靖王府改為天后宮（今大天后宮）。康熙五十九年（1720），又將媽祖列為正式祀典；至雍正十一年（1733），清廷更明令沿海各省建祠致祭。[55]在官方推崇之下，加以媽祖又是航海貿易神，媽祖崇拜迅速在港口聚落擴散。[56]至乾隆中葉，媽祖已是臺灣港口市街信仰的象徵，廟的所在位置往往即是商業中心。反觀，王爺廟則為數極少，僅於清中末葉以後出現在鹽水港街、新港街及麻豆街。換言之，在倒風內海各港街中，王爺信仰的出現遠晚於媽祖信仰。

另一方面，直至清末，各港街主要的迎神賽會仍以媽祖廟繞境或至臺南大天后宮進香為主。顯然，在航海貿易需要和官方刻意營造下，清

53 臺灣文獻叢刊資料庫，http://proj1.sinica.edu.tw/~tibe/2-antique/document/ index.html（accessed 2008.10.1）。有關鄭氏時期是否有媽祖廟，有兩派說法，盧嘉興、蔡相輝認為媽祖廟是清代興建，石萬壽、李獻璋以及顏興等則認為鄭氏時代已有。盧嘉興，〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，《臺灣文獻》第 34 卷第 4 期（1983，南投），頁 45-57；石萬壽，〈康熙以前臺澎媽祖廟的建置〉，《臺灣文獻》第 40 卷第 3 期（1989，南投），頁 1-20。

54 有關清廷與臺灣媽祖信仰關係的詳細考證，參見蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 153-179。

55 蔡相輝，〈以媽祖信仰為例：論政府與民間信仰的關係〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上）（臺北：漢學研究中心，1994），頁 449；〔清〕王必昌，《重修臺灣縣志》，收入《文叢》第 113 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 170。

56 James Watson 對於國家如何提倡媽祖信仰，進行神明標準化（standardizing the gods）有相當清楚的論述。參見：James Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (“Empress of Heaven”) along the South China Coast, 960-1960,” in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds. *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), pp. 292-293.

代臺灣西南沿海主要港街的宗教信仰始終以媽祖為中心。不過，麻豆街是唯一的例外。清末該街的主要迎神賽會，卻是迎南鯤鯓廟的王爺（表二）。

表二　清末倒風內海港街的寺廟

鄉街名	文獻出現成街時間	寺　　廟	主要寺廟和迎神賽會
笨港街（新港街，今嘉義縣新港鄉）	康熙末年	水仙宮（舊南港街，康熙年間笨港五郊建/乾隆四十五年）、福德廟（舊南港街，康熙年間笨港五郊建；新南港肇慶堂，嘉慶二十三年）、媽祖廟（笨港街，雍正八年；新南港街奉天宮，嘉慶十八年/二十三年）、延平郡王祠（新南港西安堂，嘉慶年間）、保生大帝（新南港大興宮，嘉慶二十一年）、文昌廟（新港街登雲閣，道光元年）、王爺廟（南港街慶興宮，同治六年）	新南港每年三月初四日同保各庄民到臺南府城大媽祖宮進香。
樸仔腳街（今嘉義縣朴子市）	康熙末年	福德廟（雍正十一年）、媽祖廟（樸仔腳街配天宮，乾隆三十六年）、關帝廟（咸豐十一年）、觀音廟（光緒十二年）	媽祖廟。每年三月初三街民迎請天上聖母繞境。二月二十九日往鹿港進香。
鹽水港街	康熙末年	觀音宮（康熙三十七年）、媽祖廟護庇宮（康熙五十五年）、伽藍廟（乾隆三十年）、大眾廟（嘉慶四年）、關帝廟（嘉慶八年）、玄天上帝廟（嘉慶八年）、土地公廟三福祠（嘉慶十年）、王爺廟廣濟宮（道光二十九年）	媽祖廟，每年三月恭迎聖母，往郡進香，附近三十餘庄每年自九月至十二月到庄演戲。
麻豆街	康熙末年	關帝廟（虞朝角，雍正十二年）、北極殿（頂街，乾隆十六年）、護濟宮（下街，道光十五年／乾隆四十六年）、王爺廟保安宮（頂街，咸豐七年）	頂街保安宮每年三月二十九日往鯤身廟迎神到保安宮演戲
茅港尾街	康熙末年	觀音宮（康熙四十六年）、媽祖廟（乾隆）、佛祖廟（乾隆五十二年重建）	

資料來源：《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，7、8、9、10 件，明治二十九年。劃線者，根據清代方志和碑文所加。

根據明治二十九年（1896）最後一任麻豆保總理郭禮、郭義的報導，麻豆頂街每年三月二十九日庄民有到南鯤鯓廟迎神的風俗，是一年一次街內最重要的迎神賽會：

> 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，庄民誠心齎往鯤身廟，迎神到保安宮演戲。回歸徒次，士女如雲，遊人若議（蟻），人馬馳騁，音樂響應。一年一次，道上（不）絕喧嘩嚷鬧之聲，此每年迎神之俗，有如顯天。[57]

頂街保安宮廟於咸豐七年（1857）由李光約倡率興建，供奉李姓、池姓以及吳姓三王爺。王爺由南鯤鯓廟分香而來，因此可能在保安宮建廟之後，麻豆始每年至南鯤鯓廟進香，而演變成街內最重要的迎神賽會。除了麻豆之外，根據日治時期的調查，鹽水港和臺南府城也有五王定期迎神團習慣的存在。[58]

臺南府城迎「鯤身王」（五府千歲，或稱南鯤身王爺）風俗，在清中葉以後的文獻中有些記載。道光二十七年（1847），徐宗幹（1796-1866，翌年任臺灣道）至海東書院講學，選刊諸生寫的新樂府六章成「瀛洲校士錄」，其中許廷崙的〈鯤身王〉一文，有「士女雜沓舉國狂，年年迎送鯤身王」一句。連雅堂（1878-1936）在《臺灣詩乘》中註解如下：

> 按南鯤身在安平之北，距治約二十里，其王來郡，駐良皇宮，六月始歸。男女進香，絡繹不絕，刑牲演劇，日費千金，而勾闌（按：妓院）中人祀之尤謹。[59]

道光二十九年（1849）來臺任臺灣府學教諭的劉家謀（1814-1853），他寫的《海音詩》有兩首詩和小註如下：

> 競送王爺上海波，烏油小轎水邊多；

57 〈蘇豆街調查書〉，《臺灣總督府公文類纂》，第 9708 冊，第 10 件，明治二十九年，頁 4。

58 中央研究院宗教調查資料庫，http://140.109.128.168:8080/religionapp/start.htm，086121-086122（accessed 2008.10.5）。

59 連橫，《臺灣詩乘》，收入《文叢》第 64 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 136。

短幨三尺風吹起，斜日分明露翠蛾。

〔鯤身王，俗謂「王爺」；以五月來，六、七月歸。歸時，郡中婦女皆送至海波上……。〕

解從經史覓傳薪，自有文章動鬼神；

夢裡幾曾分五色，年年乞筆向鯤身。

〔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。〕[60]

咸豐五年（1855），新竹林家的林占梅（1821-1868），在《潛園琴餘草》亦載：

……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，肩輿列於衢道兩旁，任人玩擇。）[61]

咸豐九年（1859），彰化陳肇興（1831-？）的《陶村詩稿》有詩云：

荷蘭城外一聲雷，鑼鼓喧闐幾處催。

儂向南鯤賽神去，郎從北港進香來。[62]

同治十二年（1873），臺郡士紳向臺灣縣知縣白鸞卿稟稱：

通臺笨北港、南鯤身兩路進香，有字壽金燒灰四散，沿途踐踏穢褻尤甚。[63]

由上述記載可見，清中葉迎鯤身王不但是府城盛事，而且凸顯了幾點現象。首先，郡城迎鯤身王的風俗，與麻豆相仿，都是城內每年一次重要的迎神賽會。清中末葉，鯤身王已經與北港朝天宮齊名，為全臺士紳、

60 〔清〕劉家謀，《海音詩》，收入連橫，《臺灣雜詠合刻》，《文叢》第 28 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 15、25。

61 〔清〕林占梅，《潛園琴餘草簡編》，收入《文叢》第 202 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 73。

62 〔清〕陳肇興，《陶村詩稿》，收入《文叢》第 144 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1978），頁 49。

63 《淡新檔案》，第 12503-2 號，同治十三年三月十七日。

民眾周知的南北兩大進香繞境活動。其儀式展演更帶有「狂歡」、「喧闐」、全民參與的嘉年華會性質。[64]其次，迎鯤身王是由水路沿著倒風內海至臺江內海，[65]在郡城北線尾的良皇宮停留一個月至兩個月，[66]日日信徒往來絡繹不絕，以祈求功名或財利為目的。妓院女子尤為重視，迎送鯤身王之際，更是她們展演的重要場域。連雅堂另於《雅言》中指出，府城的妓院甚至每晚祭拜南鯤身王的「水手爺」，以期生意興隆。[67]由鯤身王駐留時間之長、信徒類型及嘉年華會式的迎送儀式來看，南鯤身王信仰不但迥異於鄭氏時代已經傳入的「送瘟」和「送或燒王船」信仰，[68]同時也顛覆了五王由福建地區放流來臺的原始瘟神性質。鯤身王已經由原鄉放送出來的瘟神，轉化為地方守護神、醫神、保境安民之神以及花柳界的信仰，神格多元化。[69]再者，道光末年以前，並未看到任何有關鯤身王的記載，顯然臺灣府城迎鯤身王的風俗應該起於清中葉，極可能在道光年間形成，且不會早於嘉慶中葉。[70]

---

64 李豐楙曾以西港和東港迎王為例，討論儀式展演所表現的「非常」、「若狂」的意義與象徵，認為透過儀式可以消除群體對立，產生潔淨和融合之效果。參見：李豐楙，〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演〉一文之討論，頁 1-42。李氏又有〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常觀察」〉，對照西方有關慶典的嘉年華理論，說明人類對於節慶的集體需求。李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常觀察」〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88 期（1999，臺北），頁 135-172。

65 府城由南鯤身迎鯤身王及在府城繞境的路線，詳見蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 73、75。

66 良皇宮，即北線尾保生大帝廟，俗稱「大道公」，在府城小西門內，今府前路。連橫，《劍花室詩集》，收入《文叢》第 94 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 102。

67 連橫，《雅言》，收入《文叢》第 166 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 37。

68 送瘟與送王船一般認為源自中國古代的逐疫、古儺，其源流、儀式變化以及意義，參見李豐楙，〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上），頁 373-422。

69 根據劉枝萬的研究，瘟神在臺灣歷經散瘟疫鬼本身、取締疫鬼之神、海神、醫神、保境安民以及萬能之神等六個階段。劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 231-234。迎鯤身王顯然具有演化後的神格。

70 根據蔡相輝指出，曾在良皇宮看到嘉慶九年（1804）南鯤身王爺的香爐。因此，府城迎鯤身王最早應在嘉慶中葉。蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 71。

郡城迎鯤身王風俗的緣起，已經不得而知，即便南鯤鯓廟最先究竟是三姓或是五姓王爺，也仍有疑問。[71]事實上，臺灣王爺姓氏高達一百三十二姓，起源多元，雜異性顯著。一般而言，王爺大致分成瘟神系統、英靈系統以及連橫、蔡相煇所說的鄭成功祖孫系統。康豹透過東港王爺廟個案分析，主張王爺與瘟神不同。[72]然而，由南鯤身王船漂流來臺的傳說來看，其更接近劉枝萬所主張的瘟神系統。

根據劉枝萬的研究，王爺信仰最早可以追溯到唐朝，甚或更早，主要與瘟神有關。[73]不過，自宋代以來，瘟神信仰常被知識分子和官員視為淫祠邪祀，而明令禁止。[74]儘管如此，福建地區仍有供奉「池王爺」和作王醮的習慣，[75]之後由移民帶到臺灣。黃叔璥（1682-1758）的《臺海使槎錄》，即記載臺灣府城早在鄭氏時代已有「五瘟神」、「池府大王」的信仰。[76]

再由清初方志可見，康熙年間臺江內海各港、坊里或是沙嶼，有不少稱作「代天府」的廟宇，每年或是固定幾年舉行「王醮」、「送瘟」儀式。康熙末年，陳文達的《臺灣縣志》，對於王醮、送瘟習俗的意義，以及如何由送王船變成燒王船，詳細說明如下：

---

71 蔡相煇認為南鯤身原僅有李、池、朱三王，光緒年間才變成五王。蔡相煇，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 81。

72 連橫，《臺灣通史》，收入《文叢》第 128 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 571-573；蔡相煇，《臺灣的王爺與媽祖》，頁 71；康豹，《臺灣的王爺信仰》，頁 6、182-183。

73 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 225-227。

74 徐曉望，《福建民間信仰源流》（福州：福建教育出版社，1993），頁 86-100。清代康熙至同治年間，福建官員也一再將福州五帝瘟神信仰視作淫祀。〔加〕宋怡明（Michael A. Szonyi），〈前言〉，收入氏編，《明清福建五帝信仰資料彙編》（香港：香港科技大學華南研究中心，2006），頁 XIV-XV。

75 〔清〕周凱，《廈門志》，收入《文叢》第 95 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 68。康豹指出，福建池王爺是歷史最悠久、信仰最普遍的王爺。康豹，《臺灣的王爺信仰》，頁 36。

76 〔清〕黃叔璥，《臺海使槎錄》，收入《文叢》第 4 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁 45。

> 臺尚王醮，三年一舉，取送瘟之義也。附郭鄉村皆然。境內之人，鳩金造舟，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；進酒上菜，擇一人曉事者，跪而致之。酒畢，將瘟王置船上，凡百食物、器用、財寶，無一不具。十餘年前，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。……沿習既久，禁止實難……。[77]

鄭氏時代至清初，上述寺廟名稱繁雜，稱為二王廟、王公廟、大人廟以及三老爺廟，[78]即使崇祀英靈倪姓神祇也稱「聖公廟」，[79]並未稱作王爺廟。乾隆中葉王必昌的《重修臺灣縣志》，更將之歸類為「將軍廟」。[80]顯然，乾隆中葉以前，對於此類神祇的指稱仍模糊不定。使用「王爺廟」（或稱王爺宮）來稱呼供奉王爺的廟宇，似乎更晚，最早出現於乾隆年間。包括義竹、斗六、鳳山、楓港及鹿港均有，且延續原鄉的習慣，大多供奉池府王爺。[81]

臺灣王爺信仰最先顯然仍與瘟神有關，且如上所述，原來是送瘟、送王船，康熙末年才出現燒王船的習慣。南鯤身五王也是這個習俗下所產生。根據南鯤鯓廟的傳說和昭和十二年（1937）《臺灣日日新報》的報導，五王源自福建地區的「送瘟」或是日治時期所稱「神船」的習俗。亦即五王是康熙年間福建近海庄民為了祈求消災解厄，用木船造成「王船」，再放之出海隨波而流。五王王船最後漂至倒風內海，因神像顯靈，

77 〔清〕陳文達，《臺灣縣志》，收入《文叢》第 103 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 60-61。

78 〔清〕高拱乾，《臺灣府志》，收入《文叢》第 65 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 120；〔清〕尹士俍，《臺灣志略》（北京：九州出版社，2003），頁 47。

79 王必昌，《重修臺灣縣志》，頁 181。

80 王必昌，《重修臺灣縣志》，頁 182。

81 臺灣文獻叢刊資料庫，http://proj1.sinica.edu.tw/~tibe/2-antique/document/index.html（accessed 2008.10.1）。

而最先在王爺港附近建祠。之後，出海漁民常向五王祈求平安，消除疾病，頗為靈驗，不出數年，變成地方信仰中心。[82]五王由原鄉渡海來臺之後，顯然因為靈驗神蹟，遂落地生根，建立寺廟，變成倒風內海口外附近聚落的信仰。

自日治時期以來，一般認為南鯤身王信仰早在康熙年間已出現，現在甚至又往前追溯至鄭氏王朝時期。然而，如果南鯤鯓廟建於清康熙年間，何以清初各方志或是文集均未記載？又何以與其地緣接近的府城、鹽水港的迎鯤身王風俗，直至清中葉才盛行？鹽水港和麻豆港的王爺廟，甚至道光末年和咸豐初年才建立。康熙年間的說法，顯然有待商榷，或者最初只是私人或少數幾家共同祭祀，如同私佛信仰，並未建廟和向外傳播。五王由瘟王到地方守護神，甚至進一步擴張信仰邊界的時間，最早應在乾隆年間。

由大正四年（1915）和昭和五年（1930）臺灣寺廟調查的結果可見，清代臺中以南至少有十八間寺廟，認為其王爺是自南鯤鯓廟分香而來。特別是嘉義縣義竹鄉、布袋鎮、雲林縣口湖鄉、臺南縣北門鄉等地的王爺廟最多。其大多是倒風內海中的聚落，且仍以單姓王爺祭祀居多（附表一）。分香的模式不少是個人基於安產、治病、祛災之需，於自宅供奉，之後庄民有感於王爺神蹟靈驗，而從本廟分香來建廟崇拜。[83]儘管這兩次的寺廟調查有不少疏漏和錯誤，[84]但仍可從集體歷史記憶下的角度來詮釋。

在分香寺廟中最早的是號稱於雍正八年（1730）成立的義竹鄉龍蛟潭龍興廟。[85]不過，根據明治二十九年（1896）的調查書，龍蛟潭的龍

82 黃朝琴，《南鯤鯓代天府沿革誌》，頁 1-2；《臺灣日日新報》，1937 年 9 月 17 日，第 7 版。

83 〔日〕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 118-268。

84 1915 年，由於委由各公學校分區記錄，品質和可信度更差。

85 嘉義義竹地區的寺廟，感謝翁炯慶先生的引導和說明。

興廟應是乾隆十四年（1749）興建，該廟以五府千歲為主神。義竹鄉新店村的紹徽宮，乾隆二十三年（1758）由蔡容創立，以南鯤鯓李王爺（大王爺）為主神，是由南鯤鯓廟分香而來，並組織王爺會。[86]由此可見，乾隆年間已出現南鯤身王爺信仰。

南鯤身王信仰邊界的進一步擴張，應與取得官方認同，又在**槺榔**山建廟有關。嘉慶十一年（1806），海盜蔡牽（1761-1809）擾亂府城鹿耳門的最後一次、也是決定性戰役中，南鯤身是戰場之一。當時澎湖水師協副將王得祿（1770-1841）率軍合擊蔡牽，因功賞總兵銜，從此平步青雲，最後升任福建水師提督、浙江提督。[87]或許，王得祿在海戰過程中，也有如施琅攻臺時般，感應到神蹟，而於道光三年（1823）南鯤鯓廟建成之後，贈匾額「靈佑東瀛」。道光十五年（1835），益泉號贈送的對聯，更證實南鯤身王曾有保臺衛民的功績，聯曰：「保赤全臺，永鎮鯤身施福澤。垂青奕世，曾從鹿耳顯威名」。道光二十五年（1845），臺灣最高武將臺灣鎮總兵昌伊蘇（1792-1850）再贈「光被四表」匾。[88]

臺灣最高武將先後題匾，代表著南鯤身王已經脫胎換骨，由瘟神變成保境安民之神，甚至因暗助官軍大敗蔡牽，而獲得官方認同的正統神格。道光年間，府城迎鯤身王，連士紳均視為盛事，甚至向其「乞筆」，顯然清初官、紳對於瘟神王爺的負面評價已然消退，王爺崇拜取得正當性。在昭和八年（1933）的寺廟調查中，南鯤鯓廟的歷史記憶，進一步轉譯成：乾隆年間建廟是得到臺灣道臺的大力贊助，道光年間清廷更派遣知縣王朝經（實為王得祿之子）督工建造新廟。[89]這段歷史記憶雖然與事實有所出入，但顯然刻意強調官方認同的正統性，凸顯出其與其他

86 相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 273、410。

87 連橫，《臺灣通史》，頁 845、848-850；王必昌，《重修臺灣縣志》，頁 380-383。

88 吳永棡，〈南鯤鯓代天府匾額、楹聯、詩文集錦〉，《南瀛文獻》第 1 輯（改版）（2002，臺南），頁 282、286。

89 相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 117-118。

王爺廟層級的差別，更有助於鯤身王信仰的擴展。

另一方面，清中葉，南鯤鯓廟所在的北門嶼已陸連，基地擴大，有利於興建或不斷擴建為巍峨大廟，非原來沙汕小祠可比。寺廟建立之後，更有助於鯤身王信仰的傳播。由附表一可見，乾隆年間新的分香廟大多在距離南鯤身很近，即偏北的嘉義義竹和雲林縣口湖鄉等地沿海聚落。南鯤身王信仰邊界的大幅擴張，主要在道光年間之後。這個時間點與倒風內海淤積大概相符。

道光年間至咸豐年間，正是倒風內海南端和臺江內海陸化最劇烈的時期。內海的變遷，意味著頻繁的河川改道，以及隨之而來的洪水與瘟疫問題，[90]促使具有逐瘟功能又有退洪神力傳說的南鯤身王爺備受注目。[91]鯤身王到府城、鹽水港街以及麻豆街出巡，主要在這段時間陸續出現。特別是府城迎王儀式與巡程建構的王爺意象，具有一定的宣傳和示範效果，讓鯤身王更加聞名，香火更為鼎盛。道光二十年（1840）左右，府城迎鯤身王已相當盛大；道光二十九年（1849），倒風內海最大港街鹽水港街興建廣濟宮，主祀南鯤身五府千歲。咸豐年間之後，從南鯤身分香的王爺廟更多，信仰圈更擴大，甚至跨出內海的邊界，遠至丘陵地帶的南化。三大港街所擁有的財富以及信仰圈的不斷擴大，提供了擴建廟宇的資源，得以讓位於偏僻寒村的南鯤鯓廟，更加宏偉壯麗。

同、光年間，南鯤身也逐漸與陸地接近。南鯤身原是倒風內海岸外沙嶼，有網寮捕魚。[92]自乾隆六年（1741）劉良璧的《重修臺灣府志》至道光中葉的《重纂福建通志臺灣府》，均記載：「南北鯤身：在縣治

90 洪水與瘟疫關係的討論，參見林玉茹、曹永和，〈明清臺灣洪災及水利開發之回顧及其歷史分析〉，收入吳建民主編，《臺灣地區水資源史》（南投：臺灣省文獻委員會，2000），頁 338。

91 傳說嘉慶中葉大水一度將淹及南鯤鯓廟，後因王爺神蹟退去洪水。咸豐六年建立的永寧宮即因為年年遭逢洪水之害，而分香南鯤身的李王爺（大王爺）來建廟祭祀。相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 258。

92 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 15。

西南七十里。皆沙阜堆聚，與七鯤身同。」[93]至同治元年（1862）的《臺灣府輿圖纂要》已記為：「雖離海岸，水淺可涉而至」。[94]

南鯤身地區的陸化，不但提供不斷擴建廟宇需要的基地，得以舉行繁複儀式與容納眾多信眾，[95]而且象徵交通更加便利，直接至南鯤鯓廟進香更容易，迎鯤身王的隊伍規模可以更壯大，香火也日益鼎盛。清末南鯤鯓廟已是一個規模壯觀的大廟，是全臺少見的宗教聚落（圖一）。日治初期，隨著鼠疫的蔓延，由瘟王轉為「驅疫」瘟神的王爺信仰順勢擴張，南鯤鯓廟地位大增。[96]該廟每年祭典蔚為大事，且「香火年年昌盛」，昭和八年，參拜者一天已高達三萬人，信仰圈更擴大至臺灣全島。南鯤身王不但常到全島各地出巡，大正年間足跡甚至已遠至澎湖群島各嶼。[97]

總之，清中葉南鯤鯓廟重建時，臺灣武將的題匾，確立了南鯤身王爺的正統神格。迎鯤身王與北港媽祖進香成為臺灣南北兩大迎神賽會。另一方面，儘管鯤身王出巡，最初以海路進行，但是隨著內海陸化之後，

93 〔清〕劉良璧，《重修福建臺灣府志》，收入《文叢》第 74 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 19；余文儀，《續修臺灣府志》，頁 20；孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，頁 71。

94 不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》，頁 264。

95 例如，《臺灣日日新報》，1925 年 5 月 16 日，第 4 版，記載南鯤身祭典時，「四方善信參拜者，熙來攘往，絡繹不絕。廟庭雖廣，幾無立錐餘地。當事者感往時設備不周，現正準備一切」。

96 例如，1901 年 6 月 8 日《臺灣日日新報》第 4 版報導，嘉義樸仔腳街發生鼠疫，「閭境商民」至南鯤身迎神驅疫。根據嘉義街王爺廟（五王系統與南鯤身同）的調查，指出疾病流行時，持廟的神符，即不會罹疫。嘉義廳，《嘉義廳社寺廟宇ニ關スル取調書》（手稿本，1915）。

97 南鯤鯓廟的祭典、進香以及出巡活動一直持續到 1930 年代中葉，直至 1937 年中日戰爭時期進行寺廟改正運動，才暫時休止。1936 年，廟重修將完工時，滿州國外交大臣、新竹人謝介石（1878-1946？）還贈匾一方。詳見：《臺灣日日新報》，自 1909 年以來報導。1922 年 6 月 27 日，第 6 版；1923 年 3 月 17 日，第 6 版；1926 年 6 月 11 日，第 4 版；1933 年 4 月 11 日，第 4 版；1936 年 6 月 4 日，夕刊第 4 版。

到廟進香和到內陸各庄出巡更方便，道光年間之後鯤身王信仰得以迅速擴張。道光至咸豐年間，內海三大港市迎鯤身王習俗的陸續出現，意指其信仰圈的邊界，已經跨出原來倒風內海鄰近聚落，並由地方守護神變成臺江與倒風內海港街的信仰。港街的財勢以及信仰圈的不斷擴大，提供了廟宇一再擴建的資源。同治、光緒年間，內海幾近完全陸化，鯤身王的信仰更風行、傳播更速，至日治時期，信仰圈已經擴及臺灣全島和澎湖。

四、麻豆港街的例子

從道光至咸豐年間，在府城、鹽水港以及麻豆三市街，先後發展出南鯤身王每年固定出巡的風俗，顯然與內海有地緣關係。南鯤身位於倒風內海口外，鹽水港是倒風內海最大港街，臺灣府城則是臺江內海最大城市。倒風內海與臺江連成一氣，南鯤身甚至被指稱位於鹿耳門口；麻豆港則是倒風內海的港汊之一。三街長期在軍事部署和商業連結上關係緊密，即使宗教信仰也透過地緣網絡來擴散。迎鯤身王即是明顯的例子。特別是麻豆港街，清末王爺信仰後來居上，成為該街主要的迎神賽會。麻豆港街王爺信仰的發展過程，顯然具有代表性，值得進一步討論。

麻豆原來瀕臨海邊，是一個康熙末年已經出現的港街，原為麻豆大社所在。[98]該社自十七世紀以來，一直是西南平原最大的勢力，[99]即使鄭

98 有關麻豆社與麻豆街的關係，參見：林玉茹，〈番漢勢力交替下港口市街的變遷：以麻豆港為例〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期（2005，臺北），頁 1-34；曾品滄，〈從番社到漢庄：十七至十九世紀麻豆地域的拓墾與市街發展〉，《國史館學術集刊》第 7 期（2006，臺北），頁 1-44。

99 〔美〕歐陽泰（Tonio Andrade）著，白采蘋譯，〈最強大的部落：從福爾摩沙之地緣政治及外交論之（1623-1636）〉，《臺灣文獻》第 54 卷第 4 期（1999，南投），頁 133-148。

氏王朝時期，也因「知勤稼穡，務蓄積，比戶殷富」。[100]有清一朝，隨著番漢勢力的消長，麻豆街成為典型的番漢勢力交替港街。

清初，麻豆港所在的水堀頭，位於麻豆社東緣，是最初漢番貿易地點，康熙末年出現的「麻豆街」，可能即在水堀頭及鄰近地區。[101]根據周鍾瑄的《諸羅縣志》記載，康熙末年，麻豆港有商船到此運輸糖、藍靛。[102]商船可以直入麻豆港，顯然泊船條件良好，倒風港汊相當寬闊。不過，受到清朝官方海防系統和港口限渡政策的影響，麻豆港隸屬於蚊港管轄範圍，主要由蚊港出入，再轉運到臺灣府城的鹿耳門。麻豆街與府城也有密切的貿易關係。[103]

港街的存在，象徵商業繁榮和人口聚居。雍正十二年（1734），麻豆港街首度建廟，即崇祀關帝的文衡殿。文衡殿鄰近水堀頭，是由麻豆社番和在地漢人共同興建。[104]由此可見，清初麻豆街的商業和信仰中心在麻豆港附近，麻豆社人此時也具有一定勢力。乾隆十六年（1751），又於大埕角重建北極殿（表二）。清初麻豆街顯然仍延續鄭氏時期的傳統，以興建關帝廟、北極殿居多，且宗教信仰最早以鄭氏時代和清初最先列入官方祀典的關帝為中心。[105]

---

100 〔清〕郁永河，《裨海紀遊》，收入《文叢》第 44 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 16。

101 有關麻豆港在水堀頭及與麻豆社關係的考證，參見：林玉茹，〈番漢勢力交替下港口市街的變遷〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期，頁 3-12。

102 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 16。

103 林玉茹，《清代臺灣港口的空間結構》，頁 176-185。

104 麻豆鎮，〈文衡殿碑記〉。直至 1933 年的《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 95 仍記載該廟由移民與熟番共同捐建。

105 雍正末年至乾隆四年任臺灣知府的尹士俍，指稱鄭氏時代的信仰中以關帝最為靈驗。尹士俍，《臺灣志略》，頁 93。蔡相輝，〈以媽祖信仰為例：論政府與民間信仰的關係〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上），頁 449。有關清朝皇帝對關帝的封賜與信仰擴展，參見王見川，〈清代皇帝與關帝信仰的儒家化〉，《北臺灣科技學院通識學報》第 4 期（2008，臺北），頁 21-41。

乾隆中葉，麻豆保已成立，麻豆港的腹地範圍擴大，[106]糖和米成為該港的主要出口商品。水堀頭因具有港口碼頭功能，又是南北官路必經之路，地位重要。不過，由於水堀頭鄰近曾文溪，時常遭受洪水侵襲，加以麻豆社勢力的衰微與遷徙，至遲乾隆四十年代之後，麻豆的商業貿易中心顯然已經由水堀頭一帶，轉移到西邊原來的麻豆大社所在、今日麻豆市街的中心地帶。[107]

乾隆末葉至嘉慶年間，麻豆街勢更興盛，並陸續興建尪祖廟、護濟宮、金蓮寺、保濟寺、仁厚宮等寺廟。這些寺廟均位於今日麻豆鎮中心內（表三、圖六）。特別是乾隆四十六年（1781）建成的媽祖廟護濟宮所在，與臺灣一般港街中媽祖廟的位置相同，成為麻豆街的新商業中心。護濟宮前（下街或稱米市街）既是販賣魚肉蔬菜的市集，又有公砣（度量衡）存在；鄰近的北極殿前，則有專賣米穀的市集。[108]麻豆街的信仰中心，也由水堀頭附近的文衡殿轉至護濟宮，有定期的繞境活動。[109]麻豆街顯然追隨清代臺灣港街媽祖崇拜風潮，變成以媽祖信仰為中心的典型港街。

商業貿易中心的轉移，並未影響麻豆港的運作。直到乾隆末年，該港泊船條件不差。乾隆五十二年（1787）四月，林爽文事件期間，由於麻豆是販運米糧的重要「社港」，又是「薪米入城（臺灣府城）之路」，

106 由《光緒四年麻豆林家圖書》及表三寺廟興建的時間可見，包括前班、磚仔井、崁頂、苓仔林、方厝寮等庄，以及麻豆街市場圈內的村庄已陸續出現。

107 林玉茹，〈番漢勢力交替下港口市街的變遷〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期，頁 18-21。

108 〔日〕國分直一著，周全德譯，〈麻豆的歷史〉，《南瀛文獻》第 2 卷第 1、2 期（1954，臺南），頁 58-59。國分直一將護濟宮建廟時間誤植為乾隆五十八年。公砣則仍存於護濟宮前。

109 護濟宮的繞境活動不知起於何時，但是該廟現存道光年間「麻豆保公議進香繞境」紀錄，詳細記載以米市街護濟宮為中心，繞行麻豆保各角頭與廟宇的繞境路線。資料由林水相先生提供。

為叛軍所覬覦，曾受兵亂波及。[110]事件之後，除了原來水堀頭駐兵之外，清廷又在今總爺添設麻豆汛外委一員，兵 30 名。[111]乾隆末年麻豆街及其港口的重要性，由此可見。

表三　清代麻豆地區興建之廟宇

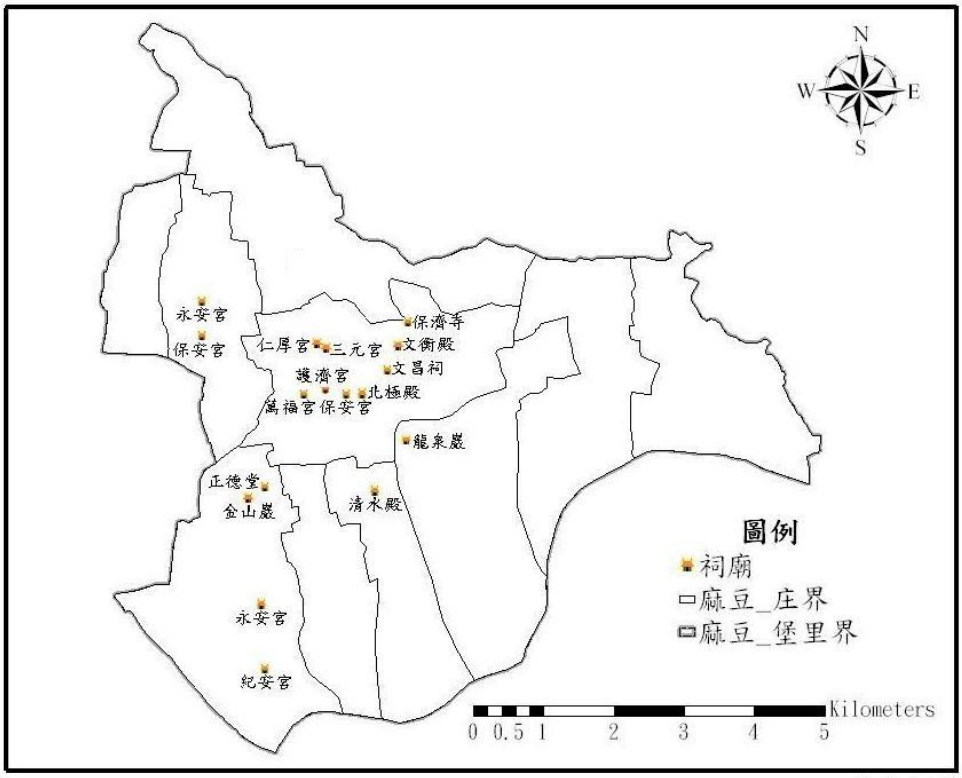
聚　落	廟　宇	主　神	興建年代
關帝廟角	關帝廟（文衡殿）	文衡帝君（關公）	雍正十二年
大埕角	北極殿	玄天上帝	乾隆二年重建a
尪祖廟角	尪祖廟（三元宮）	尪祖公	乾隆四十四年
穀興（下街）	護濟宮	媽　祖	乾隆四十六年
穀　興	金蓮寺	地藏王菩薩	乾隆四十六年
前　班	金山巖	清水祖師	乾隆年間／同治元年b
方厝寮庄	永安宮	周府千歲	乾隆年間
後牛稠角	保濟寺	保生大帝	嘉慶十三年
油車角	仁厚宮	媽　祖	嘉慶二十三年
草店尾角	萬福宮	張府元帥	道光九年
謝厝寮庄	紀安宮	謝安	道光年間
溝仔墘	龍泉巖	清水祖師	咸豐四年
麻豆口	保安宮	五府千歲	咸豐四年
下　街	保安宮	五府王爺	咸豐七年
大埕角	文昌祠	文昌君	同治元年
埤頭庄	三王廟	王　爺	同治二年
謝厝寮	永安宮	周府千歲	光緒十年

資料來源：相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 95-98。

說　　明：a 原記為乾隆十九年，根據碑文校正。b 一說是乾隆年間建。

110 臺灣銀行經濟研究室編，《清高宗實錄選輯》，收入《文叢》第 186 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 412；臺灣銀行經濟研究室編，《欽定平定臺灣紀略》，收入《文叢》第 102 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 370、398。國立故宮博物院圖書文獻處文獻科編輯，《宮中檔乾隆朝奏摺》（臺北：故宮博物院，1982），第 64 輯，頁 654-655。

111 福康安，〈奏為酌籌添設弁兵分佈營汛以重海疆事〉，收入國立故宮博物院圖書文獻處文獻科編輯，《宮中檔乾隆朝奏摺》，乾隆五十三年四月三日，頁 704；不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》，頁 50。



林美如繪

圖六　清代麻豆地區之廟宇

資料來源：《臺灣堡圖》（1904），表三。

麻豆港也面臨倒風內海港口陸化的命運，不過該地是陸化較慢的地帶。倒風內海變化最速的是急水溪到八掌溪兩大主流一帶，麻豆則位於內海最南邊，地勢又低窪，變化稍緩。即使至今，從麻豆以北至北門海岸一帶仍殘存魚塭，猶有內海殘跡可循。其次，自康熙末年以來至乾隆末葉，雖然部分漢人不斷在麻豆港道開築魚塭，卻一再受到麻豆社番和沿岸居民的抗議，並請官方嚴禁，[112]也稍有效阻止港道的淤塞。至十九

112 「嚴禁佔築埤頭港暨盜墾荒埔碑記」，乾隆二十年。何培夫，《南瀛古碑誌》（臺南：臺南縣文化局，2001），頁 181-183。

世紀，倒風內海陸化更趨明顯，麻豆地區海岸線亦逐漸北移，至道光末年，文獻上已無麻豆港的紀錄。咸豐三年（1853），連倒風港口外也已經變成魚塭，出現「金斗灣倒風仔港塭」。[113]

麻豆街並不因港口機能的消失而沒落。該街位於南北官道上，又是主要的產糖地，乃轉為麻豆保、善化里東保等周邊鄉村的集散鄉街。[114]道光年間，麻豆街規模擴大，分化出頂街和下街。[115]至同治、光緒年間，從來是倒風內海第二大港街的茅港尾街，先後遭遇地震、瘟疫以及兵亂而衰敗後，麻豆街取而代之，[116]成為府城到鹽水港街之間最大的鄉街。至光緒年間，已發展出 12 個角頭，下轄 30 村庄（圖七）。[117]

道光至咸豐年間，在倒風內海陸化的過程中，麻豆港逐漸消失，麻豆街仍日趨繁榮。另一方面，南鯤身王信仰也在此際大幅擴張信仰圈。府城和鹽水港街先後出現迎鯤身王的迎神賽會。咸豐年間，王爺信仰也在麻豆落地生根。[118]咸豐四年（1854），麻豆口首先設置供奉李、池、吳三姓王爺的保安宮，咸豐七年（1857）又陸續於下街、南勢里（原水堀頭附近）興建保安宮，逐漸變成王爺信仰最盛的市街。

---

113 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》第三卷（下）（臺北：南天出版社，1995），頁 79。

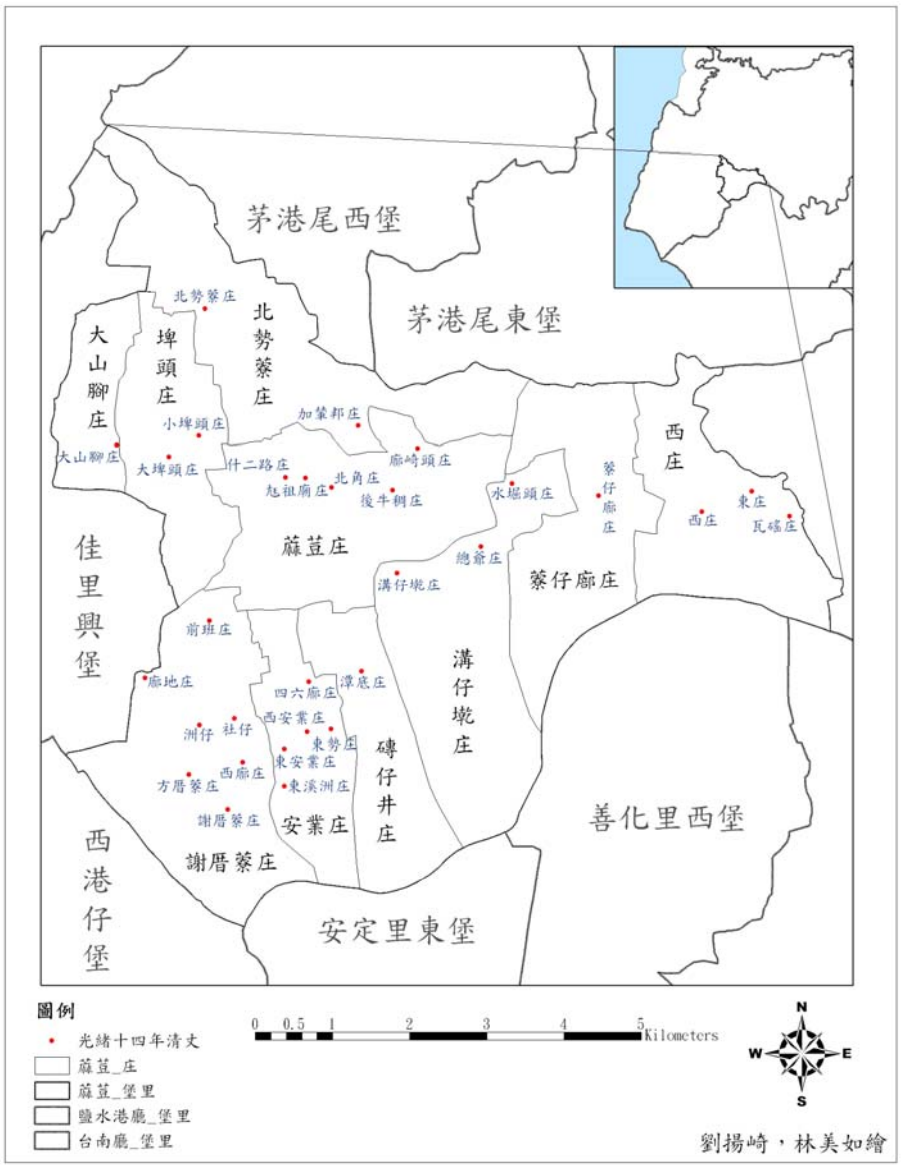
114 《臺灣總督府公文類纂》，第 9763 冊，第 12 件，頁 5，明治三十年。

115 從道光二十三年（1843）地契可見，其時麻豆已經分成頂街和下街，下街並有米市。林玉茹、劉益昌，《水堀頭遺址探勘試掘暨舊麻豆港歷史調查研究報告》，附表 1。

116 黃清淵的〈茅港尾紀略〉，詳細記載同治元年之後，茅港尾街衰落的過程。黃清淵，〈茅港尾紀略〉，收入臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣輿地彙鈔》，收入《文叢》第 216 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1965），頁 134-136。

117 林玉茹，〈番漢勢力交替下港口市街的變遷〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期，頁 25-26。

118 雖然根據大正四年（1915）的寺廟調查，當時麻豆庄保安宮有建於乾隆二十六年（1761）的說法，但是對照光緒二十二年（1896）最後一任街庄總理的報告、日治至戰後其他調查以及現今寺廟文物，麻豆保安宮似乎仍以建於咸豐年間較可信。



圖七　光緒十四年劉銘傳清丈時麻豆街庄圖

資料來源：《臺灣總督府公文類纂》，第 4252 冊，36-3、36-4 件，明治三十六年；第 4403 冊，4-3 件，明治三十五年。

清末麻豆街王爺信仰興盛的原因，可能有三。第一：由清代麻豆街從關帝、媽祖到王爺的民間信仰的崇拜歷程可見，或許番漢交替港街的街市性格，促使其總是迅速迎合獲得官方認同的正統信仰潮流。亦即，做為一個原來麻豆大社所在的港街，需要追隨最新時潮來正當化和提高其市街地位。因此，從道光中葉以來，先由內海南北兩大城市發展出來的迎鯤身王風俗，得以在麻豆街發揚光大。特別是臺灣政治經濟中心府城每年盛大迎王儀式的展演，不但重新建構王爺意象，更具有示範效果。第二，內海陸化後，麻豆街已位於內陸，不再有航海貿易的迫切需要，航海保護神媽祖的崇拜轉淡。相反地，該街不斷苦於洪水和瘟疫之患，[119]而從嘉慶中葉以來王爺與洪水有關的靈驗神蹟，一再被轉述、創造，強化街民王爺崇拜的心理需求。第三，做為倒風內海港汊最南端的麻豆港，傳說南鯤身五王最先漂到麻豆海邊，或是由麻豆漁夫最先發現王船。[120]這個傳說，建立起南鯤身王與麻豆街的紐帶，變成麻豆人的集體記憶，一再被想像與創造。[121]一旦南鯤鯓廟香火日益鼎盛，也促使麻豆街更有正當性去重構王爺信仰，甚至取代乾隆年間新興的媽祖信仰和繞境的傳統。清末以降，迎鯤身王變成街內最重要的迎神賽會，直到日治末期仍是該街「一年中行事」。[122]民國四十五年（1956），麻豆代天府建廟之後，五王信仰更加興盛，變成麻豆鎮信仰的象徵。

119 在劉枝萬採集的傳說中，即有麻豆地區因連年洪水、氾濫成災，又瘟疫猖獗，耆老乃由南鯤鯓廟迎回三位王爺繞境祛災。劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》，頁 274。

120 《臺灣日日新報》，1916 年 9 月 27 日，第 5 版；相良吉哉編，《臺南州寺廟臺帳簡冊》，頁 117。

121 至 1938 年，前島信次記錄時，麻豆與五王關係的傳說更為複雜，還有水堀頭港敗地理，五王不堪居住的敘事。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》第 4 卷第 4 期，頁 27-30。傳說與社區歷史集體記憶之間的關係，參見陳春聲，〈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》第 6 卷第 1 期（2008，臺北），頁 77-102。

122 《臺灣日日新報》，1933 年 5 月 12 日，第 8 版。

五、結論

清末臺南北門庄已有一個臺灣規模最大的王爺廟。為何會在至今仍稱做鹽分地帶、偏僻的寒村中出現南鯤鯓廟，可能必須從該廟所在位置以及歷史淵源談起。

南鯤鯓廟所在的西南海岸，以瀉湖地形見稱，是清代臺灣海岸變化最劇烈的地域。原來偌大的倒風內海和臺江內海，自乾隆末年之後陸續浮覆，尤以道光年間以降陸化更明顯。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和創造，與南鯤身王信仰的擴張關係密切。

康熙末年，倒風內海已經形成數個重要港街。其宗教信仰則主要延續鄭氏王朝時代的習慣，最先興建觀音廟、關帝廟以及福德正神廟。然而，隨著航海貿易的需要與官方的大力形塑，乾隆中葉以降至清末，媽祖廟成為各港街信仰的中心和圖騰，幾乎有港街的地方，大概就有媽祖廟。另一方面，南鯤身王信仰也在乾隆年間嶄露頭角，分香廟主要出現在倒風內海口及鄰近的沿海聚落。

清中葉，海盜蔡牽最後一次大規模擾亂府城與鹿耳門的行動，南鯤身是戰場之一，因此建立了當時追捕蔡牽的王得祿與鯤身王間的關係。鯤身王並由沿海聚落的地方守護神，轉變成護府城有功、神蹟靈驗的神祇，嘉慶末年進一步大動土木，在㯳榔山建廟。道光年間，以當時已官拜浙江提督的王得祿為首，臺灣最高武將先後贈匾予南鯤鯓廟，宣告了鯤身王的正統神格，並進一步催化王爺信仰的傳播。府城的迎鯤身王大概始於此際，至咸豐年間，更與北港進香齊名，為臺灣南北兩大迎神賽會。即連從來視瘟神信仰為邪祀的知識分子也引為盛事，留下一些詩詞詠讚。南鯤身王獲得官、紳認同以及護城有功歷史記憶的不斷傳述和轉譯，是該廟擴張信仰邊界的關鍵。

由府城迎鯤身王的信徒、儀式以及神祇的功能可見，南鯤身王信仰顯然已經顛覆原鄉送出的瘟王性質，轉變為地方守護神以及保境安民之

神，迎神賽會時甚至是妓女展演的重要場合。臺灣第一大城府城每年近兩個月迎王儀式與出巡路程的展演，不但一再重構王爺意象，且具有向其他鄉街示範的效果。道光至咸豐年間，倒風內海的第一大港街鹽水港街和麻豆街又先後發展出迎王慶典。鯤身王信仰圈的邊界，遂跨越倒風內海口及鄰近地區，逐漸擴及整個西南內海地區。

府城、鹽水港街以及麻豆街先後發展出迎鯤身王習俗，顯然有其內海地緣上的關連性。三大港街長期在軍事、商業機能上有密切聯繫，宗教信仰也透過地緣網絡傳播。三街所擁有的財富以及不斷擴大的信仰圈，成為南鯤鯓廟一再擴建的資源，清末已是臺灣規模最為宏偉的王爺廟。另一方面，隨著倒風內海的陸連，不但提供建廟需要的基地，直接到廟謁香更方便；陸化的過程，也意味著接連不斷的洪水和瘟疫，更助長原有逐瘟功能又有退洪傳說的王爺信仰順勢擴張。

清代麻豆街的信仰中心，由清初的關帝廟、清中葉的媽祖廟，到清末的王爺廟的轉移過程，是王爺信仰擴張的典範。這個現象，可能受該街具有番漢勢力交替港街的性格、麻豆與南鯤身王傳說的一再創造和想像，以及該地失去港口機能且經常遭受洪患等因素影響，而強化了王爺崇拜的需求與追求時潮信仰的正當性。清末麻豆街，不但是原倒風內海各聚落中王爺廟最多的地區，也是唯一王爺信仰取代媽祖信仰的港街。

* 2008 年 10 月 16 日，應財團法人中華民俗藝術基金會之邀，本人至南鯤鯓代天府演講，初步發表〈倒風內海中南鯤鯓王爺信仰的發展〉一文，隨即由廟方集結成冊，出版《南鯤鯓五王信仰與鹽分地帶文化資產研討會論文集》一書（臺南：南鯤鯓代天府管理委員會，2009），頁 34-51。後根據此初步構想，加入新史料與觀點，進行相當大幅度的改寫，並另加第三節，而成更完整的學術論文。本文承蒙黃宣衛教授、「檔案的對話：法律與社會變遷」讀書會成員以及匿名審查人給予精闢的意見，得以減少錯誤，謹此致謝。

（責任編輯：陳慧先　校對：江坤祐　任　強）

附表一　清代南鯤鯓廟的分香廟

(依創立時間排序)

名稱	位置	創立時間	重建時間	主　神	未註明祀神	備註／調查時間
龍興廟	嘉義縣義竹鄉龍蛟潭	約雍正八年(1730)／應為乾隆十四年(1749)	大正元年(1912)	五府王爺（原天上聖母1905）	天上聖母、太子爺、土地公	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
建德宮廟	嘉義縣布袋鎮	約乾隆十五年(1750)／？	光緒元年(1875)	李王爺	池王爺、哪吒、太子爺	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
紹徽宮*	嘉義縣義竹鄉	乾隆二十三年(1758)	同治十二年(1873)	李王爺(今五府千歲)	李王爺、池王爺、土地公、媽祖、福德爺、吳府千歲	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
王爺廟	嘉義縣義竹鄉頭竹圍	約乾隆二十五年(1760)／應為咸豐十一年(1861)	同治九年(1870)	李千歲	天上聖母、福德爺	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
馨香宮	雲林縣口湖鄉	約乾隆四十五年(1780)／？	光緒三年(1877)；明治三十二年(1899)	朱王爺	李王爺、池王爺	祭神由南鯤鯓廟之朱王爺分香而來／1930
顯榮宮	彰化縣大城鄉	凡一三0年前(乾隆五十三年, 1788)／？	四十八年前(同治九年，1870)	五府王爺	天上聖母、福德爺	主神自臺南廳下北門嶼南鯤鯓廟分香／1917
保安宮	臺南縣北門鄉	清嘉慶九年(1804)	明治十六年(1883)	岳王爺	紀王爺、金王爺、王爺、大眾公、池王爺、朱王爺、大聖爺、將軍府、溫王爺、四王爺、佛祖媽	祭神來自南鯤鯓廟／1930
會水宮	雲林縣口湖鄉	嘉慶二十年(1815)	咸豐六年(1856)	朱王爺	李王爺、八王爺、三王爺、土地公	祭神由南鯤鯓廟之朱王爺分香而來／1930

名稱	位置	創立時間	重建時間	主 神	未註明祀神	備註／調查時間
蚵蓼庄廟	臺南縣北門鄉	七十餘年前(調查時間1915)		池王爺、三王爺、觀音媽		祭神由南鯤鯓廟分香而來／1915
池王爺廟	臺南縣南化鄉	咸豐六年(1856)		池府千歲王爺	保生大帝、中壇元帥	祭神池王爺自南鯤鯓廟迎來／1930
永靈宮	嘉義縣東石鄉	咸豐六年(1856)	明治三十一年(1898)	李王爺		祭神李王爺由南鯤鯓廟分香而來／1930
保安宮	嘉義縣義竹鄉	約咸豐十年(1860)		五府千歲		祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
朝天宮	臺南縣將軍鄉	同治六年(1867)十二月二十四日	明治四十三年(1910)	李府千歲	福德正神、虎爺、天上聖母、註生娘娘、玉皇上帝	祭神由北門庄蚵蓼南鯤鯓廟分靈而來／1930
鎮安宮*	嘉義縣義竹鄉後鎮	同治七年(1868)		李府千歲池府千歲		
龍安宮	嘉義縣朴子市	同治十年(1871)		魏王爺	李王、刑王	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
萬福宮	高雄縣茄萣鄉	光緒二年(1876)		王爺		祭神由南鯤鯓廟勸請而來／1915
永順宮(王爺宮)	臺中縣龍井鄉	約百年以前，清光緒七年(1881)	大正四年(1915)	李府王爺	范王爺、太子爺、土地公、虎將軍、將軍爺	主神係自臺南由南鯤鯓代天府分香，原在庄中各家輪流安置／1917
鎮安宮	嘉義縣東石鄉	光緒九年(1883)	大正元年(1912)	李王	大王、池王、朱王、三王	祭神由南鯤鯓廟分香而來／1930
井仔腳庄廟	臺南縣北門鄉	約光緒二十一年(1895)		三王爺		祭神由南鯤鯓廟分香而來／1915
舊埕庄廟	臺南縣北門鄉	不詳		池王爺、太子爺、塭王爺		祭神由南鯤鯓廟分香而來／1915

資料來源：中央研究院宗教調查資料庫。

說　　明：*代表根據田野和其他資料所加。

引用書目

一、史料文獻

《光緒四年麻豆林家圖書》，手稿本，影本藏於中央研究院臺灣史研究所古文書室。
《淡新檔案》，第 12503-2 號，原件藏於國立臺灣大學圖書館。
《臺灣日日新報》。
「新港街調查書」、「樸仔腳街調查書」、「鹽水港街調查書」、「麻豆街調查書」，「臺灣總督府公文類纂」，第 9708 冊，文號 7-10，明治二十九年，原件藏於國史館臺灣文獻館。
〔清〕丁紹儀，《東瀛識略》，收入《臺灣文獻叢刊》（以下簡稱《文叢》）第 2 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
〔清〕王必昌，《重修臺灣縣志》，收入《文叢》第 113 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
〔清〕尹士俍，《臺灣志略》。北京：九州出版社，2003。
〔清〕余文儀，《續修臺灣府志》，收入《文叢》第 121 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
〔清〕林占梅，《潛園琴餘草簡編》，收入《文叢》第 202 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964。
〔清〕周元文，《重修臺灣府志》，收入《文叢》第 66 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
〔清〕周　凱，《廈門志》，收入《文叢》第 95 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
〔清〕周鍾瑄，《諸羅縣志》，收入《文叢》第 141 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
〔清〕周　璽，《彰化縣志》，收入《文叢》第 156 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
〔清〕郁永河，《裨海紀遊》，收入《文叢》第 44 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
〔清〕姚　瑩，《東槎紀略》，收入《文叢》第 7 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
〔清〕高拱乾，《臺灣府志》，收入《文叢》第 65 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
〔清〕孫爾準、陳壽祺，《重纂福建通志臺灣府》，收入《文叢》第 84 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
〔清〕黃叔璥，《臺海使槎錄》，收入《文叢》第 4 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
〔清〕陳文達，《臺灣縣志》，收入《文叢》第 103 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
〔清〕陳肇興，《陶村詩稿》，收入《文叢》第 144 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1978。
〔清〕劉良璧，《重修福建臺灣府志》，收入《文叢》第 74 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》。臺北：成文出版社，1983。

何培夫，《南瀛古碑誌》。臺南：臺南縣文化局，2001。
林衡道，《明清臺灣碑碣選集》。臺中：臺灣省文獻會，1980。
連 橫，《臺灣雜詠合刻》，收入《文叢》第 28 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
連 橫，《臺灣詩乘》，收入《文叢》第 64 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
連 橫，《劍花室詩集》，收入《文叢》第 94 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
連 橫，《臺灣通史》，收入《文叢》第 128 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
連 橫，《雅言》，收入《文叢》第 166 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
國立故宮博物院編，《宮中檔乾隆朝奏摺》，第 64 輯。臺北：故宮博物院，1982。
麻豆鎮，〈文衡殿碑記〉，原碑藏於麻豆鎮文衡殿。
黃典權採集，《臺灣南部碑文集成》，收入《文叢》第 218 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966。
臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣采訪冊》，收入《文叢》第 55 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
臺灣銀行經濟研究室編，《欽定平定臺灣紀略》，收入《文叢》第 102 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
臺灣銀行經濟研究室編，《清初海疆圖說》，收入《文叢》第 155 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
臺灣銀行經濟研究室編，《清世宗實錄選輯》，收入《文叢》第 167 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄庚集》，收入《文叢》第 200 種。臺北：臺灣銀行，1964。
臺灣銀行經濟研究室編，《清高宗實錄選輯》，收入《文叢》第 186 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964。
臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣輿地彙鈔》，收入《文叢》第 216 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1965。
嘉義廳，《嘉義廳社寺廟宇ニ關スル取調書》。手稿本，1915。
臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法附錄參考書》第一卷（中）。臺北：南天出版社，1995。
臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法附錄參考書》第三卷（下）。臺北：南天出版社，1995。
〔日〕丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》。臺北：臺灣總督府，1919。
〔日〕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。
〔荷〕Vingboons, Johannes, 〈澎湖及福爾摩沙海島圖〉，收入國立故宮博物院編，《福爾摩沙：十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》。臺北：國立故宮博物院，2003。

二、近人研究

方 豪，《方豪六十至六十四自選待定稿》。臺北：方豪發行，1974。
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》第 2 期，2006，

臺北。
王見川，〈清代皇帝與關帝信仰的儒家化〉，《北臺灣科技學院通識學報》第 4 期，2008，臺北。
石萬壽，〈康熙以前臺澎媽祖廟的建置〉，《臺灣文獻》第 40 卷第 3 期，1989，臺北。
吳新榮，〈採訪記（第七期）〉，《南瀛文獻》第 4 卷上期，1956，臺南。
吳新榮，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉，收入臺南縣政府編，《南瀛雜俎》。臺南：臺南縣政府，1982。
吳永梱，〈南鯤鯓代天府匾額、楹聯、詩文集錦〉，《南瀛文獻》第 1 輯（改版），2002，臺南。
李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常觀察」〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88 期，1999，臺北。
李豐楙，〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演〉，《民俗曲藝》129 期，2001，臺北。
李豐楙，〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上）。臺北：漢學研究中心，2004。
林玉茹，《清代臺灣港口的空間結構》。臺北：知書房，1996。
林玉茹、劉益昌，《水堀頭遺址探勘試掘暨舊麻豆港歷史調查研究報告》。文化建設委員會、臺南縣政府文化局委託，未刊，2003。
林玉茹，〈番漢勢力交替下港口市街的變遷：以麻豆港為例〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期，2005，臺北。
徐曉望，《福建民間信仰源流》。福州：福建教育出版社，1993。
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》第 6 卷第 1 期，2008，臺北。
曹永和，《臺灣早期歷史研究》。臺北：聯經出版事業公司，1979。
曹永和、林玉茹，〈明清臺灣洪水災害之回顧及其受災分析〉，收入吳建民主編，《臺灣地區水資源史》。南投：臺灣省文獻會，2000。
張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部嘉南平原的海岸變遷研究〉，《師大地理研究報告》28 期，1998，臺北。
曾品滄，〈從番社到漢庄：十七至十九世紀麻豆地域的拓墾與市街發展〉，《國史館學術集刊》第 7 期，2006，臺北。
黃文博、涂順從，《南鯤鯓代天府》。臺南：臺南縣政府，1995。
黃朝琴，《南鯤鯓代天府沿革誌》。出版資料不詳。
蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》。臺北：臺原出版社，1989。
蔡相輝，〈以媽祖信仰為例：論政府與民間信仰的關係〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上）。臺北：漢學研究中心，2004。
劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》。臺北：聯經出版事業公司，1990。
盧嘉興，〈嘉義縣屬海岸線演變考〉，《臺灣文獻》第 10 卷第 3 期，1959，南投。

盧嘉興，《鹿耳門地理演變考》。臺北：臺灣商務印書館，1965。
盧嘉興，〈八掌溪與青峰闕〉，收入臺南縣政府民政局編校，《輿地纂要》。臺南：臺南縣政府民政局，1981。
盧嘉興，〈臺南縣古地名考〉，收入臺南縣政府民政局編校，《臺南縣地名研究輯要》。臺南：臺南縣政府民政局，1982。
盧嘉興，〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，《臺灣文獻》第 34 卷第 4 期，1983，南投。
顏芳姿，〈鹿港王爺信仰的發展形態〉。新竹：清華大學歷史學研究所碩士論文，1993。
〔日〕國分直一著，周全德譯，〈麻豆的歷史〉，《南瀛文獻》第 2 卷第 1、2 期，1954，臺南。
〔日〕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》第 4 卷第 4 期，1938，東京。
〔日〕富田芳郎，〈臺灣鄉鎮之地理學研究〉，《臺灣風物》第 4 卷第 10 期，1954，臺北。
〔加〕宋怡明（Michael A. Szonyi）編，《明清福建五帝信仰資料彙編》。香港：香港科技大學華南研究中心，2006。
〔美〕康　豹（Paul R. Katz），《臺灣的王爺信仰》。臺北：商鼎文化，1997。
〔美〕康　豹，〈臺灣王爺信仰研究的回顧與展望〉，收入張珣、江燦騰主編，《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維——研究典範的追尋》。臺北：南天書局，2003。
〔美〕歐陽泰（Tonio Andrade）著，白采蘋譯，〈最強大的部落：從福爾摩沙之地緣政治及外交論之（1623-1636）〉，《臺灣文獻》第 54 卷第 4 期。1999，臺北。
Watson, James. , “Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (“Empress of Heaven”) along the South China Coast, 960-1960,” In David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds. *Popular Culture in Late Imperial China.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

三、網路資料

中央研究院宗教調查資料庫，網址：http://140.109.128.168:8080/religionapp/start.htm，2008 年 10 月 6 日讀取。
臺灣文獻叢刊資料庫，網址：http://proj1.sinica.edu.tw/~tibe/2-antique/document/index.html，2008 年 10 月 1 日讀取。

Lagoon, Historical Memory, and *Wanye* Worship: The Spread of *Kunsewan* Faith in Qing Taiwan

Lin, Yu-ju*

Abstract

At the end of the Qing dynasty, Beimen was a poor village where the biggest Nankunjuan *Wanye* temple of Taiwan could be established. It is necessary to discuss its location and history. Nankunjuan temple is located at Daofeng Lagoon, on the southwest coast of Taiwan. This place underwent the most severe changes in Qing Taiwan. The spread of *Kunjuanwan* worship was related to the geo-network built by the lagoons, floods and plagues from continuously silting, *Wanye* thus became the orthodox deity as well as in the imagination and creation of residents's historical memories. Officials and gentries identified *Wanye* with faith and historical memory of protecting Taiwan's capital (Tainan) was continuously narrated and created by people at that time.

In the early 19th century, Taiwan's capital initiated first the tour of inspection of *Kunjuanwan* for two months every year due to the legend of protecting capital. The ceremony of *Wanye* from Nankunjuan to the capital not only recreated the imagination of *Wanye* again and again but also demonstrated it to other towns. According to the geo-network of lagoon, Yanshuigang and Madou, the *Wanye* ceremony took place successively. The wealth belonged to the three biggest port cities in southwest Taiwan and the expanding of *Wanye* faith were spurs to build and mend the Nankunjuan temple to be the biggest *Wanye* temple in Qing Taiwan.

Madou town is an example of the spread of *Wanye* worship in Taiwan during the Qing dynasty. The town which represented of Han Chinese power replacing the aborigines, so the correlation between Madou and *Kunjuanwan*, port function vanished and lots of floods occurred continuously which intensified the need of *Wanye* worship and stirred the fashion of faith at that time. At the end of the Qing dynasty, Madou was the only former port town where *Wanye* worship replaced *Mazu* worship and became the most important faith there.

Keywords: *Wanye* faith, Historical memory, Nankunjuan temple, Madou, Daofeng Lagoon.

* Associate Research Fellow, Institute of Taiwan History, Academia Sinica.