

蔡相輝著《台灣的王爺與媽祖》

台北：台原出版社，1989

康豹(Paul Katz)

普林斯頓大學博士候選人

台灣的王爺雖然是全省最普遍、廟宇最多的神明，但是除了若干零散的論文之外，截至目前為止，還沒有人寫過一本專門研究王爺的書。因此，蔡相輝教授《台灣的王爺與媽祖》的出版，便顯得格外有意義。因為我個人的研究範疇主要集中於台灣和大陸的瘟神以及王爺信仰，所以在這篇文章中我只打算討論該書有關王爺信仰的部份。至於媽祖的部份，則有待別的學者評論。

這本書原是蔡先生在文化大學史學研究所所撰寫的博士論文。他那幾年所作的研究對於王爺信仰研究的前進有很多貢獻，如他在第一節有關前人對於王爺信仰研究的分析。此外，他也利用了很多新的資料，尤其是關於福建瘟神以及王爺信仰的部份（參見頁 47、59 - 63）。他在第 47 - 48、59 - 60 頁分析了台灣和福建王爺信仰不同的地方：如祭拜的情況，當地人對於這些神明的心態，以及廟宇的總數，可以給我們很多啓示。最後，他還很清楚地區分瘟神和王爺這兩種神明（見頁 47 - 51）。

不過，蔡先生最主要的目的是在追究王爺到底是什麼樣子的神明，而他的答案是「稱為將軍或大王者，應為奉祀鄭成功之廟，以二王合祀者，則奉祀鄭成功、鄭經父子二人，合稱三老爺應為鄭成功、鄭

經、鄭克塽三人合祀之廟」（頁39）。這個答案很值得商榷，因為支持這個看法的證據並不多，而蔡先生所引的不是巧合，就是在解釋上相當牽強。

王爺就是鄭成功這個說法大概是連橫敘述得最清楚。在《台灣通史》裡，他曾經分析了王爺的性質，同時也提出了王爺即鄭成功的看法：

吾聞之故老，延平郡王入臺後，闢土田，興教養，存明朔，抗滿人，精忠大義，震曜古今。及亡，民間建廟，而時已歸清，語多避忌，故閃爍其辭，而以「王爺稱」（頁17-18）。

這個說法很有趣，不過連橫自己也承認他只是聽說而已，他也找不到什麼證據。此外，還有另一個資料也提到了這件事，那就是沈葆楨在奏請於台灣建延平郡王祠時，引了台灣府進士楊士芳之稟云：

維我國家，宥過錄忠，載在史宥，厥後陰隲水旱之沴，時聞吁嗟祈禱之聲，胥蠻所通，神應如答，而民間私祭，僅附叢祠。身後易名，未邀盛典，望古遠集，衆心缺然（頁57；見沈葆楨，《沈文肅公政書》，卷五，同治十三年（公元1874年）十二月初五日，「請建明延平王祠摺」）。

這篇奏文雖然確證清朝時台灣人曾經偷偷祭拜鄭成功，但是並沒有提到用「王爺」來稱呼他；因此不能就此證明鄭成功信仰和王爺信仰當初揉合為一體。並且，在日據時代研究過王爺信仰的民族學家：如前島信次、鈴木清一郎、增田福太郎以及曾景來也都持這種看法。然則，蔡先生所以會支持連橫說法，似乎是有一點民族主義的情感在作祟，因為他在介紹連橫的說法時，曾說連橫的研究「始有以漢人立場，對於王爺信仰加以闡述」（頁17）。

至於近代其他研究王爺信仰的台灣學者，除了仇德哉以外，也沒

有人很積極的支持連橫的看法。而其中鄭志明的看法可能是比較正確的。他把鄭成功歸納於一種與台灣墾拓史有關的英靈崇拜的王爺。畢竟鄭成功的封號（延平郡王）有「王」這個字，當然也可以用王爺來稱呼。台灣的幾座王爺廟，尤其是在台南縣的，可能真的有供奉他的神像。但是據蔡先生的看法，却是整個極為繁雜的王爺信仰一律與鄭成功信仰有關。這種看法以及對於一些歷史、宗教資料的誤解和忽視使蔡先生完全曲解了王爺信仰的歷史與意義。比方說，蔡先生認為：（一）最早王爺廟和太子廟都與鄭成功有關；（二）池王爺即鄭成功；（三）定期迎送三尊瘟王以及在很多王爺廟裡所供奉的池、朱、李王爺事實上為鄭成功，他的兒子鄭經，以及他的孫子鄭克塽；（四）送王船，這個祭祀活動，與清廷遷葬鄭氏之事有關。這四個意見，我打算一個一個地討論。

（一）要證明蔡先生的理論，王爺廟最早的地位是一個很關鍵的問題。因此，他就拿了金鋹在康熙二十五年（公元1685年）所纂修的《福建通志》來與高拱乾在康熙三十四年所編纂的《台灣府志》相比，指出：因為《福建通志》把當時所有王爺廟列入祀典裡，這就可以證明那些廟的主神就是鄭成功；《台灣府志》反而把王爺廟列入寺觀卷裡，就表示清廷不肯把成功祖孫列入祀典（頁43-46）。不過，除了三座王爺廟以外，他還包括四座太子廟以及一座將軍廟，原因是因為「所稱太子神，皆係奉祀（鄭）克塽」（頁39），「將軍廟居於此類信仰（即王爺信仰）」（頁35）。其實王爺和將軍雖然通常屬於一種泛祀厲鬼的信仰，可是這未必能證明兩種神明都與鄭成功信仰有關。至於太子廟，它們一直以李靖三太子李哪吒為主神，跟王爺信仰扯不上任何關係。蔡先生所提的四座太子廟中，有三座還存在，即台南市裡的崑沙宮及沙陶宮以及澎湖的龍德宮，而在現代的資料裡它們都被列入

李哪吒的信仰裡。那八座廟宇之所以會被降列於諸神祠的確是一個值得進一步研究的問題，但是絕不可將之概化為鄭成功的信仰。

同樣的，蔡先生也認為，因為有一些關於台南縣北門鄉南鯤鯓代天府的資料以「開山王」為廟裡主神的稱號，因此其主神應為鄭成功（頁71、114）。事實上，「開山聖王」及「開山尊王」雖為鄭成功的兩種封號，但是在一般的用法裡，「開山」有最初、開基之意，如北港朝天宮開山住持（頁88）。南鯤鯓代天府用開山王大概為「開基（或「開台」）王爺廟」之意。蔡先生用來證明這座廟的主神最早即鄭成功是不可信的。

(二)據蔡先生的分析，因為台灣人後來無法公開地祭拜鄭成功，所以必須用另外一個稱號：「池王爺」來稱呼他。其主要證據是：「因閩南泉州府之腔調，鄭與池兩字音同而韻異，如將池王爺三字連唸，其音韻幾與鄭王爺三字連唸無法辨出異點（頁57）」。另外，他也引用了陳永華祭拜池府大王的故事，但這並無法證明這個神明就是鄭成功。池王爺其實是一個很特殊的王爺。傳說他是為了救一個地方的百姓把瘟神所攜帶的毒藥吞下而死。因此，池王爺的圖像有顯著的特色：黑色的臉，凸出的眼睛；這與他中毒而亡有關。這種傳說和圖像的特點可以追溯到南宋，不過當時的神明係以溫元帥為奉號。可見這個歷史相當悠久的信仰絕不可視為鄭成功信仰。

(三)蔡先生的另一種證據是王爺的圖像（iconography）。他在第二節，「明鄭時代的王爺崇祀」裡，提出下述的理論：

三位王爺（即池、朱、李王爺）的臉色，深褐色者（池王爺）為鄭成功，赤紅色者（朱王爺）為鄭經，白皙色者（李王爺）為鄭克塽，亦符合三人之生前活動背景。因鄭成功一生均在海上從事復國運動……無時無刻不受海風烈日之蒸烤，故其膚色黝黑。

至鄭經之時，大凡征戰，皆由手下諸將籌劃執行，所受風雨烈日之熏熬較少，故其膚色紅潤。至克塽則成長深宮，未親戎行，卒時始十八歲，未受大自然之煎熬，故膚色白皙（頁41）。

蔡先生很看重這點證據（參見頁81、92、95、101-102），但是一直沒有引描述鄭成功祖孫三人面目的資料，也沒有拿鄭成功廟裡主神的圖像來和王爺廟裡的相比。幸好有另外一個學者：劉文三，作了這方面的研究。他在《台灣神像藝術》一書裡指出：鄭成功的神像有他獨特的特色，雖然有一些廟裡神像已經風化了，但是從劉先生所提供的敘述與照片來看，那些神像與蔡先生所形容的並不一致（台北，1981：37-45），更何況池王爺本來有他獨特的圖像和傳說。

（四）蔡先生在分析福建瘟神信仰與台灣王爺信仰的差別時，有不少貢獻。比方說，送王船這個活動的時間及所必須送的神明的數字與性質不同（參見頁47-49，51）。不過，他在解釋這些差異的原因時，認為鄭成功信仰才是關鍵因素，却使他的一些解釋產生若干錯誤。

第一，他認為康熙初年的台灣方志裡沒有提到送王船，因此可以證明當時並沒有這種宗教活動的看法是錯的（頁51）。這種「志不載，實不存」的態度在研究中國社會史時不一定是正確的，因為纂修方志的官員往往會忽略或看不起民間文化，很少把它包括在他們所撰寫的記載裡。像屏東縣東港鎮的東隆宮，根據盧德嘉在光緒二十年（公元1894年）所撰的《鳳山縣采訪冊》，它是當時全縣最大的王爺廟，但以前的方志根本沒有提到它。難道這可以用來證明東隆宮到了光緒年間才建立了呢？我想並不一定。反正，對以前的官僚而言，只要一座廟不在祀典裡，也沒有造反的企圖，或是有太多的財富，他就不會去管它。對於民間的祭祀活動大概也如此。

第二，蔡先生引了陳文達在康熙五十九年（公元1720年）所修的

《台灣縣志》裡的一句話：「十餘年以前，船皆製造」來推斷：「似王醮習俗起源，至編志時，尙未滿二十年」（頁51）。這也是錯的，因為，《台灣縣志》在描述的情形很像目前在澎湖所看得到的送王船活動。那裡的人會先製造一艘王船，以後等好幾年，甚至於好幾十年，才把它送走。台灣的送王船活動，雖然有它特殊的發展，可是基本上是從中國內地傳進來的，並非源於本土。

照蔡先生的解釋，台灣的送王船活動所以和大陸的不同乃與鄭成功信仰有關，尤其是和鄭成功家族墳墓被遷回一大陸事有關。他說：

遷葬鄭氏家族之事，必然當時轟動全台之大事。台灣居民，既多為明鄭舊部或遺民，對故主靈柩移回內地，必依依不捨，舉行大規模之送神儀式，此或為請王習俗設醮二、三晝夜後，請曉事者跪進酒食之由來（頁52）。

其實，蔡先生根本找不到任何一點歷史資料可以用來證明他的看法。更糟糕的是他好像沒有訪問過負責送王船儀式的道士，也沒有參考過他們的科儀書。如果有的話，他就會發現送王船基本上是一種驅逐瘟神的宗教活動。此外，倘若蔡先生要證明他的理論，還必須先完滿解答以下兩個問題：(一)以鄭成功為主神的廟宇有沒有舉行過送王船的儀式？(二)參加送王船的人對於這個活動的意義有什麼樣的理解？

至於本書第四節，「王爺信仰的實地考察」也有一個很大的毛病。蔡先生在做田野時，雖然搜集到了一些暗示著鄭成功與王爺廟之間有關係的資料，但是好像並沒有問過信徒一個最簡單、最基本的問題那就是：「你們所拜的神明是不是鄭成功？」他在40頁的報告中，只有一次提到一個支持他看法的被調查者的敘述（in Rormant account）（頁92）。我不禁要問：難道台灣人在騙清廷的過程中，最後連自己也被騙呢？難道台灣人會忘記他們在拜拜的神明是他們最偉大的民族

英雄嗎？其實，蔡先生幾乎沒有任何直接而明確的證據可以證明那些廟裡的主神真的是鄭成功。只有一個例外，那就是台南縣永康鄉的二王廟。但是二王廟本身是一個很特殊的個案。它一向以鄭成功為主神，裡面神明的圖像與其他以三尊王爺為主神的廟宇也不同：「皆濃眉、大眼、臉色紅潤」（頁92以及95的相片）。事實上，目前研究台灣廟宇的學者都將二王廟列入鄭成功廟宇這個類別裡，而不把它與其他的王爺廟宇放在一起。

總而言之，鄭成功的信仰可能在幾個地方與王爺信仰混合在一起，可是其數量却極少，所以並不能說王爺信仰就是鄭成功信仰。王爺這種神明，主要有三種：(一)瘟神（瘟王爺）；如五府千歲；(二)身世不詳的厲鬼（如池王爺、溫王爺）；(三)歷史人物（如張(巡)王爺、蕭(何)王爺）。鄭成功屬於第三種，而在台灣大多數的廟宇及送王船活動也只與第一、第二種有關。因此，絕不能將鄭成功信仰和王爺信仰完全混為一談。蔡先生這本書最主要的錯誤也就在此。

參考書目(按年代)

連雅堂，《台灣通史》（1921），（台北：幼獅文化事業公司），1977年。

鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》（1933），高賢治、馮作民譯編（台北，衆文圖書公司），1978年。

增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（東京：財團法人明治聖德紀念學會），1934年。

曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》（台北：台灣宗教研究會），1937年。

前島信次，〈台灣的瘟疫神、王爺と送瘟の風習に就いて〉，刊於《民族學研究》四期，頁25—66，1938年。

仇德哉，《台灣廟神傳》（斗六：新聲彩色印刷廠有限公司），1979年。

劉文三，《台灣神像藝術》（台北：藝術家出版社），1981年。

劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經出版事業公司），1983年。

鄭志明，〈王爺傳說〉（上、下），《民俗曲藝》五十二期，頁17 - 37；五十三期，頁101 - 118，1988年。

黃有興，〈記澎湖風櫃溫王殿迎送「五府千歲」活動〉，《台灣文獻》三九卷，三期，頁165 - 240，1988年。

康無惟（康豹），〈屏東縣東港鎮的迎王祭典：台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《台灣史田野研究通訊》一一期，頁7 - 13，1989年。

黃有興，〈澎湖內垵內塹宮迎送「三府千歲」活動紀略〉，《台灣文獻》四卷，二期，頁51 - 98，1989年。

康豹，〈屏東縣東港鎮的送王儀式：和瘟〉，將刊於《中央研究院民族學研究所台灣民間信仰資料彙編》。

Paul Katz（康豹），“Wen Ch’iung(溫瓊；溫元帥): The God of Many Faces”，原宣讀於一九八九年九月四日至七日於中央圖書館舉行之民間文學國際研討會。這篇論文將於該會的論文集裡發表。