

民間信仰與祀典制度：

清代臺灣的水仙尊王崇拜*

鄭振滿**

一、前言

在清代臺灣的海神崇拜中，水仙尊王與天后（媽祖）始終同時並存，相得益彰。一般認為，天后作為國家的祀典神，其傳播過程具有較為明顯的官方色彩，而水仙尊王作為閩南的地方神，與民間的航海活動密切相關。本文試圖通過考察清代臺灣水仙尊王崇拜的由來、水仙尊王與臺南郊商的關係及水仙尊王與天后崇拜的統合過程，探討民間信仰與國家祀典制度的互動關係。

關於清代臺灣的水仙尊王崇拜，前人已有相當豐富的研究成果。例如，余光弘、翁安雄、王見川等研究了澎湖馬公的水仙宮，¹林天人、蔡相輝、黃阿有等研究了嘉義笨南港的水仙宮，²朱鋒、陳惠齡等研究了臺

* 本文承蒙兩位匿名評審人悉心指教，並承編輯人員校正引文註釋，謹致謝意。

** 福建廈門大學歷史系教授

¹ 余光弘，《媽宮的寺廟》，臺北：中央研究院民族學研究所，1998；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〈中壢：國立中央大學歷史研究所，2000〉，頁71-93；王見川、黃有興、王文良，《澎湖媽宮水仙宮志》，澎湖：澎湖媽宮水仙宮廟，2006。

² 林天人，《嘉義笨南港水仙宮修護計劃》，嘉義：大佳出版社，1989；蔡相輝，〈清代北港的閩臺貿易〉，《空大人文學版》，第10期〈2001〉，頁109-122；黃阿有，〈笨港·郊商·水仙宮〉，收入《第六屆嘉義研究學術研討會論文集》，2010。

灣南部的水仙宮，³伍啟銘、陳俊宏等研究了臺灣北部沿海的水仙尊王信仰。⁴此外，林衡道、仇德哉、劉昌博、姜義鎮、范勝雄、李泰瀚等考察了水仙尊王信仰的由來及其屬性，⁵卓克華等探討了水仙尊王信仰與郊商組織及商業發展的關係。⁶

以往的相關研究成果表明，清代臺灣的水仙尊王崇拜主要集中於西部沿海地區，與從事航海活動的郊商、船戶、水師等社會群體密切相關。那麼，在清代大力推崇海神天后的歷史環境中，為什麼水仙尊王崇拜在臺灣沿海地區特別盛行？清代臺灣水仙尊王崇拜的社會基礎與象徵意義是什麼？清代臺灣水仙尊王崇拜與天后崇拜如何共存與互動？這些就是本文試圖探討的主要問題。

二、水仙尊王崇拜的由來

前人論及水仙尊王崇拜的由來，大多注重「五水仙」的具體名號，試圖從大禹、列冪、伍員、屈原、魯班、項羽、李白、王勃等歷史人物的生平事蹟，解釋他們成為「水仙」的歷史因緣。而在實際上，這些名號都是來自於歷代知識精英的穿鑿附會，與民間的水仙尊王崇拜並無內在聯繫。在田野調查中可以發現，閩臺民間奉祀水仙尊王的廟宇和儀式，

³ 朱鋒，〈臺南的水仙宮〉〈收入《臺灣宗教》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1995〉，頁305-309；陳惠齡，〈南臺灣水仙宮探究〉，《成大宗教與文化學報》，第3期〈臺南：成功大學中文系宗教與文化研究室，2004〉，頁205-226。

⁴ 伍啟銘、陳俊宏，〈臺灣北部海岸水仙尊王信仰實調〉，刊於鄭志明編，《文化臺灣 第一卷》〈臺北：大道文化事業有限公司出版，1996〉，頁273-297。

⁵ 林衡道，《臺灣地區神明的由來》，南投：臺灣省文獻會，1979；仇德哉，《臺灣廟神傳》，作者印行，1979；劉昌博，《臺灣搜神記》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981；姜義鎮，《臺灣的鄉土神明》，臺北：臺原出版社，1995；范勝雄，《府城的寺廟信仰》，臺南：臺南市政府，1995；李泰瀚，〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉，《民俗曲藝》，第143期〈臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2004〉，頁271-303。

⁶ 卓克華，《清代臺灣的商戰集團》，臺北：臺原出版社，1990；另參見蔡相輝、黃阿有等前揭文。

往往只有一尊神像或一個神位，這應該就是水仙尊王崇拜的原初形態。因此，考察水仙尊王崇拜的由來，應該回到民間的信仰習俗與儀式傳統，而不能拘泥於「五水仙」之類的具體名號。

清代臺灣最早的水仙宮，可能是在臺南的入海口安平鎮。康熙三十七年（1698）刊行的《臺灣府志》記載：「水仙宮，在鳳山縣安平鎮。」⁷不過，當時在臺南府城可能也有水仙宮，只是規模較小，尚未進入府志編者的視野。康熙五十九年（1720）編纂的《臺灣縣志》記載：「水仙宮，開闢後鄉人同建，卑隘淺狹。康熙五十七年，斂金改建，雕花縷木，華麗甲於諸廟。」⁸在此把府城水仙宮的歷史追溯到「開闢後」，不知是指明鄭時期，還是指清朝領臺初期，但無疑在康熙中期已經存在了，至康熙末年只是「改建」而已。然而，自康熙以後的各種地方文獻，一般都把府城水仙宮的創建年代認定為康熙末年，從而忽略了早期水仙尊王崇拜的傳播過程。

現存關於臺灣早期水仙尊王崇拜的歷史文獻，主要是郁永河的《裨海紀遊》與《海上紀略》。郁永河原是浙江仁和縣的生員，於康熙年間「入閩為幕」，康熙三十六年（1697）受命渡臺採製硫磺。在臺灣期間，郁永河逐日記述了此行的所見所聞，故亦稱《采硫日記》。《海上紀略》是作者晚年對海洋知識的總結，大約也是成書於康熙中期。在這兩部著作中，郁永河對臺海地區的水仙尊王崇拜都作了詳細的記述，為後人留下了珍貴的資料。此後的各種地方文獻，雖然輾轉引用了郁永河的相關記述，但似乎並未提供更多的資訊。因此，為了追尋水仙尊王崇拜的來龍去脈，應該仔細解讀郁永河留下的資料。

在《裨海紀遊》中，郁永河記述了水仙尊王救助海難的故事。康熙

⁷ 高拱乾，《臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第65種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），卷9，外志/寺觀（附宮廟），頁220。

⁸ 陳文達，《臺灣縣志》（臺灣文獻叢刊第103種，1961），雜記志九，寺廟，頁211。不知何故，此書記載水仙宮「在鎮北坊」，而其他文獻皆記為「西定坊」，是否前後行政區劃不一？待考。

三十六年（1697）農曆四月初，郁永河率眾從臺南到淡水採硫，因友人告知海道艱險，而改為從陸路乘車前往。其部屬王雲森等貪圖便利，直接從海路乘船前往淡水，結果沿途歷經艱險，九死一生。據王氏事後告知：

自初三日登舟，泊鹿耳門，候南風不得。十八日，有微風，遂行。行一日，舵與帆不洽，斜入黑水者再，船首自俯，欲入水底，而巨浪又夾之。舟人大恐，向馬祖求庇，苦無港可泊，終夜徬徨。十九日，猶如昨，午後南風大至，行甚駛，喜謂天助。頃之，風厲甚，因舵劣，不任使，強持之，舵牙折者三。風中蝴蝶千百，繞船飛舞，舟人以為不祥。申刻，風稍緩，有黑色小鳥數百集船上，驅之不去，舟人咸謂大凶，焚楮鑿祝之，又不去，至以手撫之，終不去，反呶呶向人，若相告語者。少間，風益甚，舟欲沉，向馬祖卜筮，求船安不許，求免死得吉，自棄舟中物三之一。至二更，遙見小港，眾喜倖生，以沙淺不能入，姑就港口下碇。舟人困頓，各就寢。五鼓失碇，船無繫，復出大洋，浪擊舵折，鷓首又裂，知不可為，舟師告曰：「惟有劃水仙，求登岸免死耳！」劃水仙者，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。⁹

這一故事得自於親身見聞，具體生動，可信度較高。其中值得注意的內容有三：一是當時臺灣西部沿海的航海條件不佳，隨時都有遭遇海難的可能；二是當時的航海者既崇拜媽祖，也崇拜水仙尊王；三是在海上求助水仙尊王的主要儀式是「劃水仙」，其特徵是模仿端午節的龍舟競渡。

⁹ 郁永河，《裨海紀遊》（臺灣文獻叢刊第44種，1959），卷中，頁21。

在《海上紀略》一書中，郁永河對「水仙王」作了專門的評述。他自述最初聽部屬講「劃水仙」的故事，並不相信，認為實屬偶然，「豈有徒手虛擲而能抗海浪、逆颶風者乎？」但後來又得知其他類似的故事，不得不信。他列舉了兩個相關例證：

顧君敷公曰：「有是哉！曩居臺灣，任偽鄭，從澎湖歸，中流舟裂，業已半沈。眾謀共劃水仙，舟復浮出，直入鹿耳門，有紅毛覆舟在焉，竟度舟底。久之，有小舟來救，眾已獲拯，此舟乃沈。抑若有人暗中持之者，寧非鬼神之力乎？」迨八月初六日，有陳君一船自省中來，半渡遭風，有舟底已裂，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。有言劃水仙者，徒手一撥，沈者忽浮，破浪穿風，疾飛如矢，頃刻抵南嶺之白沙墩。眾皆登岸，得飯一盂，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！¹⁰

由於陸續得知「劃水仙」的靈驗故事，郁永河對「水仙王」開始深信不疑。他在《海上記略》中把水仙王視為與媽祖並列的海神，並對這一海神信仰的由來作出了自己的解釋：

水仙王者，洋中之神，莫詳姓氏。或曰：帝禹、伍相、三閭大夫，又逸其二。帝禹平成水土，功在萬世，伍相浮鷓夷，屈子懷石自沉，宜為水神，靈爽不泯。劃水仙者，洋中危急不得近岸之所為也。海船在大洋中，不啻太虛一塵，渺無涯際，惟藉檣舵堅實，繩旋完固，庶幾乘波禦風，乃有依賴。每遇颶風忽至，駭浪如山，舵折檣傾，繩斷底裂，技力不得施，智巧無所用。斯時惟有叩天求神，崩角稽首，以祈默宥而已，爰有水仙拯救之異。¹¹

郁永河認為，水仙王崇拜的主要對像是大禹、伍子胥和屈原，他們作為「水神」是當之無愧的，因而也是具有靈力的。對於當時的航海者

¹⁰ 郁永河，〈海上紀略〉，水仙王，見《裨海紀遊》，頁60。

¹¹ 同前註。

來說，遇到海難無法自救，也只有依賴於神力的救助。至於這些「水神」何以演變為「洋中之神」，郁永河並未深究。不過，郁永河明確指出「劃水仙」類似於龍舟競渡，這就為追尋水仙尊王崇拜的演變過程提供了重要的線索。

在福建沿海地區，水仙尊王崇拜通常都與龍舟競渡密切相關，尤其是在九龍江流域的漳州、廈門等地。近年編纂的《八閩董氏匯譜》，在述及漳州地區的端午節習俗時記云：「往時，漳州城在五月初五要祭祀『水仙尊王』，至今城內仍有水仙王廟。現在石碼一帶仍於是日在江邊擺水仙尊王神案，掛水仙尊王旗，賽龍舟，祀水仙王。」¹²這種以祭拜水仙尊王為中心的儀式傳統，主要流行於九龍江下游的漁民社區。據《八閩董氏匯譜》記載：

九龍江下游的漁民多崇拜水仙王。農曆十月初十為水仙尊王生日，江上的漁民會聚起來舉行慶典。是日，各「幫頭」的長老選幾條新船，以繩索串成一排，用艙板搭成一座神臺，神臺上擺滿祭品，所有的漁船上的神像都抬到神臺上會聚，胸前抱大紅鯉魚的水仙王居於首位。眾長老請來的和尚、道士和樂師到船上打醮。各漁船在水仙尊王神像前抽籤，分配來年各個漁汛期該船應佔的網位。抽完神籤後，僱來的戲班在江岸上通宵演出。¹³

除了端午節的龍舟競渡和十月初十的水仙尊王誕辰慶典，九龍江下游還有農曆七月「放水燈」的習俗，也與水仙尊王崇拜密切相關。例如，每年農曆七月初十，在漳州東新橋南岸的白鷺洲，都要搭臺供奉「水仙王」和三盞特大的「水燈王」，附近四鄉的百姓也要送來各自的小水燈。當晚十點左右，「人們虔誠地把載有鮮花、銀元及水果等貢品的水燈王投放江中，緊接著大大小小的蓮花水燈尾隨著水燈王順流而下」。據說，這種放水燈儀式的意義是為了「敬奉水仙王，祈求平安，來年風調雨順」。

¹² 《八閩隴西董氏匯譜》編纂領導小組，《八閩董氏匯譜》（2009），卷45，民俗，第二章「端午習俗」，頁12。

¹³ 同前註，卷45，民俗，第二章「船家習俗」，頁10。

¹⁴不過，《八閩董氏匯譜》的編者認為這是九龍江沿岸特有的普渡儀式，其意義「象徵將野鬼孤魂載離人間」。由於這種放水燈儀式中的主燈是「用各色彩紙做成的一兩尺長的紙船」，在船上還要放置蠟燭、小油燈和少量錢物，似乎與閩臺沿海地區的送王船儀式也有某些相通之處。¹⁵

綜觀上述民俗資料，也許可以大膽推測：在九龍江下游地區，水仙尊王崇拜最初起源於水上居民超度亡靈的儀式，此後逐漸與端午節的龍舟競渡儀式相結合，演變為以祭拜屈原等英靈為中心的「水神」崇拜。至於這一轉變過程的起始年代，目前還缺乏較為明確的文獻證據，但大致可以從福建沿海端午節習俗的流變著手考察。在九龍江西溪顏厝鎮馬州村一帶，自古流行一則當地龍舟旗由來的傳說。據說，九龍江流域的龍舟旗，一般都是五色旗或蜈蚣旗，而馬州村的龍舟旗卻是「黑地白月旗」，與琉球古畫中的龍舟旗十分相似，因而也稱「琉球古旗」。這種龍舟旗的由來，可以追溯至明英宗正統年間（1436-1449）。當時本地有個進士潘榮，在朝廷任職吏科給事中，曾受命為琉球冊封使，後來著有《中山八景記》，是現存最早的琉球冊封使實錄。他在歸國後的慶功宴上，告知英宗少時在家鄉觀賞龍舟賽，不慎落水，為水仙尊王所救，所以英宗就把琉球貢船上的十二面「黑地白月旗」賜給潘榮，作為馬州水仙尊王廟的龍舟旗。¹⁶這一傳說的歷史意義，並不在於水仙尊王的靈異和馬州龍舟旗特有的尊榮，而是在於當地的龍舟競渡習俗因外來因素而改變。我們甚至可以猜測，潘榮在完成冊封琉球中山王的使命之後，把外地龍舟競渡的某些儀式帶回了家鄉，並賦予本地原有的水神崇拜以全新的象徵意義。

以廈門灣為出海口的九龍江流域，明代一度是私人海上貿易最為活

¹⁴ 《漳州的民俗——放水燈》，中華民俗節慶網 <http://www.1155815.com>，2008.5.6。

¹⁵ 《八閩隴西董氏匯譜》編纂領導小組，《八閩董氏匯譜》，卷45，民俗，第二章「普渡」，頁12。

¹⁶ 林曉暉，〈飄揚在龍舟上的琉球古旗〉，漳州廣播電視報，2010.8.12。

躍的地區。自從隆慶元年（1567）有限開放海禁之後，地處九龍江下游的月港成為當時唯一合法的民間對外貿易口岸，當地的大量沿海居民以航海為生，甚至移民海外，成為東亞地區華僑的先驅。在此過程中，九龍江流域的水仙尊王崇拜也開始向海外轉播，原來的內河水神逐漸演變為海神。在九龍江的入海口廈門島上，早在明代就建立了水仙宮，至清初已成為廈門港的重要地理標誌。成書於康熙年間的江日昇《臺灣外記》，在記述鄭氏史事時曾多次提到廈門水仙宮。例如，崇禎元年（1628）六月，俞咨皋與鄭芝龍戰於廈門，「咨皋亦不登岸，即停船水仙宮前」；¹⁷順治七年（1650）八月，鄭成功自潮陽回師攻取鄭聯佔據的廈門，施琅獻計以部分戰艦假扮商船，「直入寄棧廈門港水仙宮前」；¹⁸康熙六年（1667）十月，鄭經部將江勝與潮州海盜邱輝聯手攻略廈門，「戰未幾合，忽邱輝大隊就水仙宮登岸，突出圍擊」。¹⁹康熙三十六年（1697），郁永河從福州經廈門到臺灣採硫途中，在廈門的登陸地點也是在水仙宮碼頭。²⁰由此可見，當時水仙宮一帶是廈門最重要的戰略要地和對外通商口岸。

據道光《廈門志》記載，清代廈門共有兩座水仙宮，一是地處廈門港的水仙宮，「在望高石下，明建，祀大禹、伍大夫、屈大夫、西楚霸王、魯公輸子，閩俗稱『水神』」；²¹二是內水仙宮，「在菜媽街後，背城面海。端節龍舟，必先至此，演劇鼓棹，名曰『請水』」。²²所謂「請水」，亦即迎請水仙尊王的儀式。由於內水仙宮一帶主要為漁民和船戶的聚居之地，因而延續了較為傳統的龍舟競渡習俗和「請水」儀式。至

¹⁷ 江日昇，《臺灣外記》（臺灣文獻叢刊第60種，1960），卷一，天啟辛酉年至崇禎己卯年，頁30。

¹⁸ 同前註，卷三，順治丁亥年至順治癸巳年，頁111。

¹⁹ 同前註，卷三，康熙癸卯年至康熙甲寅年，頁238。

²⁰ 郁永河，《裨海紀遊》，卷上，頁4。

²¹ 周凱，《廈門志》（臺灣文獻叢刊第95種，1961），卷二，分域略，祠廟，頁64。

²² 同前註，頁65。

於廈門港水仙宮，歷來是航海商人的聚會場所，至今仍保存清代地方官禁止騷擾此廟的碑記。²³儘管目前已無從查考此廟的創建年代，但無疑是在明代開放海禁之後。道光《廈門志》引莫鳳翔的《水仙宮碑》記云：「田少海多，民以海為田。自通洋弛禁，夷夏梯航，雲屯霧集。魚鹽蜃甲之利，上裕課而下裕民。」²⁴由於《廈門志》的編者是在記述民俗時引用這一碑記，可見廈門港水仙宮已被視為航海事業的象徵。清人陳邁倫題詠《水仙宮》的詩句，集中反映了水仙尊王崇拜在地方社會中的突出地位：

鷺門禹廟落成初，勝景層開接太虛。
 斜磴人來懸壁上，危亭極目大荒餘。
 近城煙雨千家市，繞岸風檣百貨居。
 澤國久無烽火警，一聲長嘯海天舒。²⁵

應當指出，在明清之際的海事活動中，有不少專用名詞都打下了水仙尊王崇拜的烙印。例如，在閩臺兩地的地方文獻中，關於海上氣候都有十月初十和十一月十四日為「水仙暴」的記載。如果「是日無風，主多魚」。²⁶明清之際較大的海船，一般都在側翼設有「水仙門」，以便船上舢板出入。²⁷江日昇在《臺灣外記》中，述及黃蘗寺高僧隱元東渡臺灣，將至港口時，「風浪大作，群魚千萬，船眾咸恐慄，共請於元。元曰：『毋慮！』令侍者出紙筆，書『免朝』二字，於水仙門外焚之，頃而風息魚散」。²⁸此事發生於康熙二十二年（1683），可見清初的福建海船已

²³ 參見鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編 泉州府分冊（下）》（福建省：福建人民出版社，2003），乾隆二十八年〈水仙宮示禁碑〉，頁1077-1078；道光十三年〈水仙宮碑記〉，頁1166-1167。

²⁴ 周凱，《廈門志》，卷15，風俗記，頁640。

²⁵ 同前註，卷9，藝文略，詩，頁358。

²⁶ 李元春，《臺灣志略》（臺灣文獻叢刊第18種，1958），卷一，地志，頁23。

²⁷ 朱景英，《海東劄記》（臺灣文獻叢刊第19種，1958），卷二，記洋澳，頁15。

²⁸ 江日昇，《臺灣外記》，卷九，康熙辛酉年至康熙癸亥年，頁405-406。

有「水仙門」。更為有趣的是，漳州地區最為有名的花卉是「水仙花」，於清代傳入臺灣之後，曾有不少文人墨客吟詩題詠。《鳳山縣采訪冊》曾採錄清人的詠《水仙花》詩句：「疑與梅花同配食，水仙王廟最相應。」其注云：「臺人虔祀水仙王。」²⁹這就說明，「水仙花」在臺灣的傳播過程，也是與水仙尊王崇拜密切相關的。

三、水仙尊王與臺南郊商

在乾隆四十九年（1784）以前，臺南和廈門是兩岸對渡的唯一合法口岸，臺南的海運商人控制了全臺灣的經濟命脈。由於臺南的海運商人主要來自於廈門，因而水仙尊王也隨之來到臺灣。乾隆至嘉慶年間，臺南的海運商人組成了三郊組織，其總部設在府城水仙宮，水仙尊王也因之成為郊商的認同標誌與文化象徵。因此，清代臺灣水仙尊王崇拜的傳播過程，與臺南郊商組織的發展密切相關。

前已述及，早在康熙中期，臺南府城已有水仙宮，但規模不大，「卑隘淺狹」。康熙末年，由「漳泉諸商人」集資重建，乾隆六年（1741）再次重修。³⁰康熙六十一年（1722）的首任巡臺御史黃叔瓚，在《臺海使槎錄》中記云：「水仙宮，並祀禹王、伍員、屈原、項羽，兼列冢，謂其能盪舟也（一作魯般）。廟中亭脊，雕鏤人物、花草，備極精巧，皆潮州工匠為之。」³¹此書還記述了當地的端午習俗：「自初五至初七，好事者於海口淺處用錢或布為標，杉板魚船爭相奪取，勝者鳴鑼為得采，土

²⁹ 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》（臺灣文獻叢刊第73種，1960），癸部，藝文（二）詩詞，頁456。

³⁰ 王必昌，《重修臺灣縣志》（臺灣文獻叢刊第113種，1961），卷6，祠宇志，頁178；連橫，《臺灣通史》（臺灣文獻叢刊第128種，1962），卷22，宗教志，頁583。

³¹ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺灣文獻叢刊第4種，1957），卷2，赤崁筆談，祠廟，頁44。

人亦號為『鬥龍舟』。」³²這種「鬥龍舟」的習俗，無疑與水仙尊王崇拜密切相關。康熙三十七年（1698）刊行的《臺灣府志》，對此有如下解釋：「所在競渡，雖云弔屈，亦以辟邪。無貴賤，咸買舟出遊，中流簫鼓，歌舞凌波。遊人置船頭，掛以錦綺，捷者奪標而去。」³³此外，當時臺南還有擊「龍船鼓」的習俗，可能也是導源於龍舟競渡。據《臺海使槎錄》記載：「三月盡、四月朔望、五月初一至初五日，各寺廟及海岸各船鳴鑼擊鼓，名曰『龍船鼓』，調主一年旺相。」³⁴

臺南市南區碑林現存乾隆六年（1741）的水仙宮廟產碑記，其中載明共有店舖若干，歲供「五王壽誕各八金有半、佛祖壽誕各四金、迎送有十金、歲給住持僧齋俸等項半百有奇」。³⁵此碑原無題額，《臺灣南部碑文集成》收錄時加題為《三益堂碑記》。實際上，當時臺南尚無「三益堂」，其立碑者為水仙尊王的四十二名「弟子」，也就是當時主持修廟的海運商人。乾隆十七年（1752）刊行的《重修臺灣縣志》記載：「水仙廟，在西定坊港口。……康熙五十四年，泉漳諸商人建，壯麗工巧，甲於群廟。乾隆六年重修。有大小店凡若干間（碑記立於西偏之覺津亭），年收租銀，以奉香燈。」³⁶這裡明確指出臺南水仙廟是由「泉漳諸商人」創建的，但當時似乎並無相關的郊商組織。與此同時，此書也記述了「劃水仙」的傳說：「今海舶或遭狂颶，危不可保，時有劃水仙一法，靈感不可思議。其法：在船諸人，各披髮蹲舷間，執食箸作撥棹勢，假口為鉦鼓聲，如五日競渡狀。雖檣傾舵折，亦可破浪穿風，疾飛倚岸，屢有徵驗；非甚危急，不敢輕試云。」³⁷

³² 同前註，卷2，赤崁筆談，習俗，頁41。

³³ 高拱乾，《臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第65種，1960），卷7，風土志，漢人風俗，頁185。

³⁴ 黃叔璥，《臺海使槎錄》，卷2，赤崁筆談，習俗，頁41。

³⁵ 此碑現存臺南市南區碑林，碑文收錄於黃典權，《臺灣南部碑文集成 甲》（臺灣文獻叢刊第218種，1965），記(上)，頁29。

³⁶ 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷6，祠宇志，頁178。

³⁷ 同前註，卷6，祠宇志，頁178。

臺南水仙宮與郊商的關係，最早見之於乾隆三十年（1765）的《水仙宮清界勒石記》。此碑刻有時任臺灣知府、署理臺灣道兼提督學政蔣允焄撰寫的碑文和立碑者的跋文，對於瞭解當時臺南的水仙尊王崇拜與官方的立場都頗有助益，茲略作分述。蔣允焄的碑文記云：

水仙之祀，不知所昉，祠官闕焉，獨濱海間漁莊、蟹舍、番航、賈舶崇奉之。然其說杳幻，假借附會，殆如《騷》所稱「東君」、「河伯」、「湘夫人」流亞歟？郡西定坊，康熙五十四年建廟，志稱「壯麗工巧，甲他祠宇」。蓋有其舉之，莫敢廢矣。廟前舊有小港，通潮汐，滌邪穢，居民便之，亦神所藉以棲託。歲久汙塞，市廛雜還，交相逼處，遂侵官道。非所以奉神，即非所以奠民。甲申歲，予諭左右居民撤除之：自祠前達小港右房舍，左撤十二間，右撤七間。計袤共一十二丈，廣共三丈，氣局軒敞，廟貌莊嚴。繼自今，父老子弟操盃酒豚蹄走祠下者，可無時怨時恫之虞矣。即勒諸石，侑之以歌曰：「神所棲兮元冥宮，侶陽侯兮友任公。風颯颯兮雨瀟瀟，驂文魚兮渡洪潮。吹簫兮繫鼓，靈巫酌酒兮醉代神語。蛟龍遠避兮鼉鼉迴，浪不使溟滂兮風不使喧與逐。神降福兮祝告虔，祐利濟兮年復年！」³⁸

在蔣允焄的碑文中，既表達了官方的見解，又體現了現實的態度。他首先指出，水仙尊王來歷不明，並非國家的祀典神。其次，他認為水仙尊王是沿海漁民和船戶特有的神明，有關的神話傳說都是虛無縹緲，「假借附會」，完全不可靠的。其三，他認為這種非正統的民間廟宇還是應該保護的，理由是「有其舉之，莫敢廢矣」。其四，為了保護水仙宮的外部環境，他運用行政權力，下令拆除了廟前通往港道兩側的店鋪。其五，他此舉的真正目的，是為了使水仙宮的儀式活動可以順利舉行，確保水仙尊王的信徒們「可無時怨時恫之虞矣」。由此看來，當時水仙

³⁸ 此碑現存臺南水仙宮，碑文收錄於《臺灣南部碑文集成 甲》，記(上)，題為〈水仙宮清界碑記〉，頁68-69；另見於何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌 臺南市(下)編》(臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992)，頁451-452。

宮與周邊居民的關係已日益惡化，矛盾糾紛時有發生。最後，為了表達對水仙宮儀式活動的重視，蔣允焄還專門創作了「侑神歌」，期望水仙尊王「祐利濟兮年復年」。仔細解讀這一碑文，不僅有助於揭示清代臺灣水仙尊王崇拜的歷史環境，也有助於反思學術界關於民間信仰與祀典制度的不同見解。

在蔣允焄的碑文之後，立碑者又為之撰寫了長篇的跋文，「既誌公德，以崇神庥」。其略云：

神以庇人，人以祀神，神人所親，惟德惟馨。緣水仙宮歷年多，施澤久；廟稍荒，而神像剝。癸未冬，北郊列號起而繪藻粧飾之，計費金六百大員，視舊有加矣。然宮前庭址遽為市廛凌侵，而利涉通津幾變桑田！周道盡力之功，誰其屍之？我思憲大老爺蔣，蒞政之暇，肅命清故址，除荒穢。歷歲填積，一朝煥然。非公之至德及人，孰能拔其本而濬其源哉！³⁹

這篇跋文的重點在於說明，乾隆二十八年（1763），由北郊所屬的商號集資重修了水仙宮，但對宮前被侵佔的地界卻無可奈何，因而只能仰仗官府下令清界。此碑的立碑者為「北郊商民蘇萬利等」、「董事呂寶善、林大欽、李殿輔、林起珍、李朝璣、陳行忠、侯錫璠」、「住持僧克宣」，以及「徐寧盛、新泉源、黃駿發、泉裕、德盛、徐德順、泉德、黃六吉」等八家商號。⁴⁰由此看來，當時水仙宮已有相應的管理機構和住持僧人，但並非隸屬於「三郊」組織。問題在於：為何當時是由「北郊」出面主持水仙宮的重修和清界工程，而未見其他的郊商組織？這可能表明，臺南水仙宮最初主要是北郊的廟宇，此後其影響日益擴大，逐漸演變為臺南郊商共有的廟宇。

清代臺南的郊商組織，經歷了從各自分立到聯合辦公的演變過程。日據初期編纂的《臺灣私法》一書，對臺南三郊的由來有如下說明：

³⁹ 據原碑校錄。

⁴⁰ 據原碑校錄。

郊者，商會之名也。曰「三郊」，則臺南之大西門城外北郊、南郊、港郊之總名目也。鄭氏來臺，漳、泉之民人附島寄居，蓋以此為營商之始。康熙二十二年入清版圖，商業日興，人數來集。雍正三年，入臺交易，以蘇萬利、金永順、李勝興為始。配運於上海、寧波、天津、煙臺、牛莊等處之貨物者，曰「北郊」，郊中有二十餘號營商，群推蘇萬利為北郊大商。配運於金廈兩島、漳泉二州、香港、汕頭、南澳等處之貨物者，曰「南郊」，郊中有三十餘號營商，群推金永順為南郊大商。熟悉於臺灣各港之採糴者，曰「港郊」，如東港、旗後、五條港、基隆、鹽水港、樸仔腳、滬尾配運之地。港郊中有五十餘號營商，共推李勝興為港郊大商。由是商業日興，積久成例，遂成為三郊巨號。凡臺灣諸義舉，皆以蘇萬利、金永順、李勝興為董事，而諸商從之。⁴¹

上文主要介紹了早期臺南三郊的起源及經營範圍，但其中仍有不少疑點。其一，入臺交易之前，蘇、金、李是否已是郊商？其二，蘇、金、李是否於雍正三年（1725）同時入臺？其三，蘇、金、李三董事何時開始聯合辦公？此外，在清代臺灣的地方文獻中，「李勝興」一般為糖郊之號，而臺南三郊也依次為北郊、南郊、糖郊。此書以李為「港郊」之首，又述及「北郊以糖業為商」、「港郊採糴臺灣各港之貨物，以備內地之配運」。由此可見，此書對「三郊」由來的概述，似乎是以後來的變化作為原初的狀態，混淆了三郊原有的發展歷程。同樣的道理，應該也可以用於解釋上述疑點。

從乾隆至嘉慶年間，臺南三郊在地方事務中雖然時有合作，但實際上還是各自為政。乾隆五十一年（1786），為了平定林爽文之亂，臺南三郊組成「公號」，共同集資「募招義民」，事後獲得嘉獎，「戶部掛名，賞給軍功」。然而，至嘉慶十二年（1807），「三郊公號僅存蘇萬

⁴¹ 臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法商事編》（臺灣文獻叢刊第91種，1961），頁11。

利、金永順、李勝興之公戳記，各郊各管」。⁴²由於當時三郊董事陳啟良、郭拔萃、洪秀文三人出為義民之首，協助官府平定了蔡牽之亂，因而「三郊之名著於臺灣」。以此為契機，「三郊集諸商公議，捐金為公款，置買房屋收租，以濟各郊宴會諸費」。借助於這些公共財產和儀式活動，使三郊組織實現了實質性的聯合。此後，「又議定出入港之貨物，預設捐金抽釐。每糖一簍，捐金一尖；每貨一捆，捐金一尖。年征捐金約有四、五千元，歸掌印董事收管，預備接濟地方公事」。這種對出入境貨物徵收捐款的做法，表明三郊已經具有公認的權威。至道光七年（1827），「開三益堂於水仙宮邊室，俗曰『三郊議事公所』」。⁴³在水仙宮設立「三益堂」作為「三郊議事公所」，不僅表明三郊組成了常設的權力機構，而且表明臺南的所有郊商組織都已經歸入水仙尊王的麾下。

從道光至同治年間，為臺南三郊的黃金時期，「三郊為各商之長，三益堂所判公議，諸商無敢忤違」。在三益堂內部，「設立大籤三枝，為各郊行輪流值東辦事之執掌，俗曰『值籤』」。這些「值籤」都是實力雄厚的大商號，在道光二年（1822）共有六家，同治六年（1867）共有十三家，光緒五年（1879）共有二十多家。每逢輪值之際，這些大商號代表三郊主持日常事務，行使公共權力，「然非有幹濟材，則不敢當此籤」。其職責範圍，包括「事上」與「接下」。所謂「事上」，是指為地方政府服務，「如防海、平匪、派義民、助軍需，以及地方官責承諸公事」。所謂「接下」，是指為當地民眾服務，「如賑卹、修築、捐金、義舉，以及各郊行調處諸商事」。此外，「凡郊中公款出入收發，歸其節制；立稿行文，歸其主裁；賬目銀項，歸其管理；收金收稅，管事用人，歸其執權」。⁴⁴不過，這一時期的三郊內部事務，仍然是由各郊「爐主」自行管理。如云：「各郊公款，歸爐主掌管。如遇過爐，公款

⁴² 同前註。

⁴³ 同前註。

⁴⁴ 同前註，頁11-16。

移交新爐主收管」；「輪值爐主，各號挨次值東一年」。⁴⁵這就是說，除了「三益堂」之外，各郊內部另有「爐主」制度，由所屬商號輪流擔任爐主，各自管理本郊公共事務。

值得注意的是，在組成「三益堂」之後，臺南水仙宮的儀式傳統也發生了變化。據三郊規定，各郊的「輪值爐主」必須共同操辦當年的儀式活動，「如佛生日宴會、鹿耳門普度、胙仔普度及宴會、開港諸件公費，由三郊款內支銷」。⁴⁶這裡的所謂「佛生日宴會」，應該即是原來的水仙尊王誕辰慶典，而「鹿耳門普度」、「胙仔普度」及「開港」等儀式，可能都是水仙宮新增加的年度儀式。如「鹿耳門普渡」是在道光十一年（1831）大水淹沒鹿耳門之後，三郊商人為了超度亡靈，「每年是日設水陸道場於水仙宮，以濟幽魂，佛家謂之『普渡』。故臺南有『鹿耳門寄普』一語，即言其事，亦以喻無業者之依人餬口也」。⁴⁷據說，臺南水仙宮至今仍然保持這一儀式傳統，每年中元節都要舉行普渡儀式。實際上，中元普渡主要是來自於泉州灣地區的儀式傳統，而水仙尊王崇拜主要是來自於廈門灣地區的儀式傳統。因此，在臺南水仙宮舉行中元普渡儀式，自然是為了促成不同移民群體之間的相互融合，這大約也是清代臺灣移民社會的普遍現象。

清代後期，臺南水仙宮曾經舉行一種特殊的儀式，就是為地方長官供奉「長生祿位」。咸豐年間擔任臺灣道的吳大廷在自撰年譜中記載，咸豐七年（1857）二月二十日，「臺郡郊商迎余長生祿位，借奉於水仙宮，演戲慶祝。又以余去在即，有涕下者。次日，赴安平祭江神，歸過水仙宮，正各商供余長生祿位於殿中而演戲於廟外。鄙人視之，不覺涕下矣。……又次日，滿城紳衿士子以余長生祿位、衣冠奉迎遊城，並以鼓樂隨之；本署書役亦供長生祿位於公廨」。⁴⁸儘管這一儀式活動可能只

⁴⁵ 同前註，頁16。

⁴⁶ 同前註，頁17。

⁴⁷ 連橫，《雅言》（臺灣文獻叢刊第166種，1963），頁23。

⁴⁸ 吳大廷，《小西腴山館主人自著年譜》（臺灣文獻叢刊第297種，1971），卷1，

是特例，卻反映了當時臺南三郊與地方政府的密切關係。此外，晚清臺南五條港的龍舟競渡，照例也是由水仙宮主持的。連橫在《雅言》中記述：

端午競渡，其來已久。五十年前，臺南商業尚盛，三郊之外，又有洋行。先期製錦標，附彩物，裝詩意，導以鼓吹，遊行市上。至時各駕龍舟，集於五條港口，鳴金為號，擊槳如飛，以奪錦標為勝。觀者雜遝，數日始罷。誠可謂海國之水嬉，而昇平之樂事也！而今亡矣。⁴⁹

連橫的筆記大約撰寫於1930年代初期，⁵⁰他追述的五十年前應該是在光緒初年，當時正是臺南三郊由盛入衰的轉折時期。根據這一資料，可以想像當年臺南端午節的盛況：早在五條港龍舟競渡之前，商人們就要忙於準備獎品，裝扮故事，聘請樂隊，然後一起到水仙宮請出神像，巡遊西門外商業區的大街小巷。到龍舟競渡之日，五條港一帶人山人海，彩旗飛舞，鑼鼓喧天，遠近商民都已捲入連日狂歡之中。這種年復一年的端午節儀式，已經使水仙尊王崇拜成為當地特有的民俗活動。

光緒十六年（1890），臺南知府吳本傑下令禁止三郊派征捐款，致使三郊組織失去了經常性的經費來源，「凡接濟公事，多有不足之虞，則臨時捐金按點攤出」。因此，臺南三郊的影響力大為下降，「三郊公戳及大籤寄存三益堂，而各商無敢承接者，以難於辦公也」。⁵¹不過，每年由水仙宮主辦的各種儀式活動，似乎依舊膾炙人口，令人難以忘懷。光緒二十年（1894）參與編纂《臺灣通志》的臺南才子許南英，在《臺灣竹枝詞》中記云：「佛頭港裏鬥龍舟，擠擁行人到岸頭。曾記昔年逢驟雨，倉皇紅粉跌中流」；「孟蘭大會最聞名，雞鴨豚魚飯菜羹。一棒鑼聲初入耳，有人奮勇上孤棚」；「本來國寶自流通，每到年終妙手空；

頁49。

⁴⁹ 連橫，《雅言》，頁104。

⁵⁰ 同前註，頁1。

⁵¹ 臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法商事編》，頁11。

海外無臺堪避債，大家看劇水仙宮」。⁵²這裡的所謂年終避債到水仙宮看戲，是指農曆十二月底的三郊「尾牙」酬神儀式。至日據初期，三郊組織改組為「三郊同業組合」，徹底退出了臺南的公共事務領域，但仍然保留水仙宮作為同行議事場所。據日據初期的《約章》規定：「凡會議一年一次，定以五月水仙王祝壽，逢便設筵同會，所費用照份均分。」⁵³在這裡，水仙宮仍然是維繫三郊同業組織的物質基礎和精神支柱，水仙尊王崇拜的儀式傳統也因而得到了沿襲。

在清代臺灣的各大港口市鎮中，除了臺南府城和安平鎮，在嘉義的笨港、淡水的艋甲、新竹的竹塹和澎湖的媽宮澳，都先後創建了水仙宮。這些水仙宮的修建過程，無不與當地的海運商人密切相關，反映了清代臺灣郊商的發展軌跡。地處澎湖媽宮渡口的水仙宮，據說最初為澎湖水師右營遊擊薛奎於康熙三十五年(1696)所建，⁵⁴嗣於乾隆十五年(1750)、乾隆四十五年(1780)、道光元年(1821)、光緒二年(1876)多次重修。⁵⁵在此過程中，不僅歷任水師將領大力倡導，來自各地的海運商人也積極參與。清代澎湖「臺廈郊」的首事，同時也是水仙宮的爐主。據同治至光緒初年編纂的《澎湖廳志》記載：

街中商賈，整船販運者，謂之「臺廈郊」。設有公所，逐年爐主輪值，以支應公事。遇有帳條爭論，必齊赴公所，請值年爐主及郊中之老成曉事者，評斷曲直，亦省事之大端也。⁵⁶

地處今嘉義縣新港鄉南港街的水仙宮，原在笨港街，始建於乾隆四十五年(1780)，⁵⁷於嘉慶初年毀於大水，至嘉慶十九年(1814)重建於

⁵² 許南英，《窺園留草》(臺灣文獻叢刊第147種，1962)，卷1，丙戌三十二首，臺灣竹枝詞，頁10。

⁵³ 臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法商事編》，頁35。

⁵⁴ 陳文達，《臺灣縣志》，雜記志九，寺廟，頁216。

⁵⁵ 蔣鏞，《澎湖續編》(臺灣文獻叢刊第115種，1961)，卷上，地理紀，廟祀，頁6-7。

⁵⁶ 林豪，《澎湖廳志》(臺灣文獻叢刊第164種，1963)，卷9，風俗，頁306。

⁵⁷ 佚名，《嘉義管內采訪冊》(臺灣文獻叢刊第58種，1959)，打貓西堡，祠宇，

笨港之南隅。道光三十年（1850），由「笨港三郊」發起重修，「增建一後殿，以奉祀關聖帝君」。據現存的《重修水仙宮碑記》，主持此次重修的董事為「泉州郊金合順、廈門郊金正順、龍江郊金晉順」，參與捐款的有附近地區的許多郊商。例如：「笨南北港糖郊捐銀壹佰肆拾元」，「臺郡三郊蘇萬利、金永順、李勝興捐銀壹佰元」，「鹽水港五郊、糖郊拾貳元，水郊捌元，港郊肆元」，「澎湖郊金順利捐銀肆拾元」，嘉義城「糖郊捌拾元」、「油郊金和興捐銀壹拾元」、「敢郊陶源號捐銀柒元」、「杉郊奕興號捐銀伍元」，新南港街「敢郊捐銀三拾伍元」。此外，還有「各澳寶舟」計「壹佰貳拾號，共捐銀柒佰肆拾柒元」。⁵⁸考察這些捐款者的空間分佈，有助於揭示當時臺南海運商人的活動範圍與商業網絡。

地處淡水艋甲街的水仙宮，可能是臺灣北部地區最早的水仙宮。據說此廟創建於乾隆初年，為「郊商公建，祀夏王」，道光二十年（1840）再次重修。在新竹縣的竹塹堡，原有一座由郊商創建的長和宮，「前殿崇祀天上聖母，而後蓋則崇祀水仙尊王」。同治二年（1863），「公議將老抽分東畔店地重新起建，以為水仙王殿，其規模較為宏敞可觀」。所謂「老抽分」，應是原來參與創建長和宮的郊商，而此次參與創建水仙宮的郊商則為「新抽分」。據說，在此次建廟過程中，「爰詢諸老抽分紳士，咸樂獻其地；謀及新抽分紳士，則樂供其費」。⁵⁹此後，長和宮和水仙宮都屬於竹塹的同一郊商組織，擁有共同的廟產，「各郊戶共祀水仙王，建立爐主，按年輪流辦理商務」。⁶⁰

自乾隆四十九年（1784）以降，由於陸續開放了鹿仔港、八裡岔、

頁4。

⁵⁸ 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌 嘉義縣市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994），頁52-57。

⁵⁹ 陳培桂，《淡水廳志》（臺灣文獻叢刊第172種，1963），卷6，志五，典禮志，頁153。

⁶⁰ 臺灣銀行經濟研究室編，《新竹縣志初稿》（臺灣文獻叢刊第61種，1959），卷3，典禮志，祠祀，頁110；卷5，考一，風俗，頁177。

五條港、烏石港等兩岸對渡口岸，臺灣各地的海運貿易蓬勃發展，形成了許多新的郊商組織。這一時期的臺南郊商，可能也逐步改變了經營方式，與各地郊商建立了新的合作關係。例如，在晚清臺北三郊的發展過程中，原來的臺南北郊金萬利發揮了積極的推動作用。據《臺灣私法》記載：「前出首創始大稻埕者，係林右藻也。……嗣各大商議設一社，為之廈郊，名金同順，置爐主、董事，並定生理規條，稟明官長，存案為憑。蒙舉右藻以為金同順郊長，辦事極其公正。後因艋舺泉郊金晉順、北郊金萬利等，聞見右藻為大稻埕郊長，妥洽眾望，深得人心，遠近咸仰，遂相重議，將泉、廈、北三郊合立一社，名為金泉順。公同簽舉林右藻為三郊總長，凡事務皆歸於總長裁決，毫無私曲。」⁶¹令人困惑的是，臺北三郊似乎並未創建水仙宮，也並未奉祀水仙尊王。這也許說明，清代臺灣的海運商人並非普遍信奉水仙尊王，因而水仙宮也只是出現於臺南郊商可以操控的地區。

四、水仙尊王與天后崇拜

在清代臺海地區的海神崇拜中，水仙尊王和天后（媽祖）崇拜始終同時並存。一般認為，天后作為國家的祀典神，在海神崇拜中具有至高無上的地位。然而，對於海峽兩岸的漁民、船戶、商人乃至於水師官兵而言，水仙尊王的地位可能並不亞於天后。在清代早期，臺南的水仙宮和天后宮分屬於不同的人群，各有不同的象徵意義和儀式傳統。到了清代後期，由於官商關係日益密切，水仙宮與天后宮的社會屬性趨於模糊化，其儀式傳統也逐漸趨於統合。

清王朝對海神媽祖的大力推崇，始自於統一臺灣的軍事行動。早在康熙十九年（1680），閩浙總督姚啟聖等「因蕩平海島，神靈顯應，奏准敕封」。康熙詔曰：「神威有赫，顯號宜加。特封為『護國庇民、妙靈昭應、宏仁普濟天妃』，載諸祀典。」康熙二十二年（1683）統一臺

⁶¹ 臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法商事編》，頁28-29。

灣之後，又因靖海侯施琅奏請，「特遣禮部致祭，並敕建神祠於其原籍，勒文紀功。隨又加封『天后』」。雍正四年（1726），由於巡臺御史禪濟布奏聞天后在平定朱一貴之亂中顯靈，「御賜『神昭海表』之額」。雍正十一年（1733），「准總督郝玉麟、巡撫趙國麟奏，賜『錫福安瀾』匾額於福州南臺神祠，並令有江海各省一體葺祠致祭」。⁶²從乾隆至嘉慶年間，又多次為臺海之役加封天后，至嘉慶五年加封為「護國庇民、妙靈昭應、宏仁普濟、福佑群生、誠感咸孚、顯神贊順、垂慈篤祐天后之神」。⁶³在上述歷史背景下，清代臺灣的各級地方官和軍隊將領都對天后特別尊崇，所到之處都要創建「祀典」天后宮。

清代臺灣所有建官設治的城鎮，幾乎都有官方創建的天后宮。在臺南府城，先後創建了四座官方的「祀典」天后宮。其中年代最早的為西定坊大天后宮，原為明鄭時期的寧靖王府，於康熙二十三年（1684）由靖海侯施琅改建為天后廟。⁶⁴其次為西定坊巡道衙門中的天后廟，於雍正三年（1725）由巡道吳昌祚創建，至乾隆十年（1745）巡道莊年重修。⁶⁵其三為鎮北坊臺灣縣衙左側的天后廟，於乾隆十五年（1750）由知縣魯鼎梅倡建。⁶⁶其四為城西五條港的海安宮，於乾隆五十三年（1788）由「欽差大臣嘉勇公福康安偕眾官公建，郡守楊廷理成其事」，廟中有御書匾額「佑濟昭靈」。⁶⁷此外，在府城附近有鹿耳門天后廟，於康熙五十八年（1719）由「文武各官捐建」；⁶⁸鎮北坊的軍工廠天后宮，原來也是由官方創建，於乾隆四十二年（1777）由臺灣知府、署理臺灣道蔣元樞主持重修。⁶⁹在澎湖和安平鎮，清代也有官方的天后廟，但可能不是由官方創

⁶² 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷6，祠宇志，頁171-172。

⁶³ 《欽定大清會典事例》，卷445，轉引自《清會典臺灣事例》，事例(二)，禮部(下)，頁102。

⁶⁴ 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷6，祠宇志，頁170。

⁶⁵ 同前註，卷3，建置志，頁91。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 同前註，卷2，政志，壇廟，頁65-66。

⁶⁸ 同前註，卷6，祠宇志，頁172。

⁶⁹ 黃典權，《臺灣南部碑文集成 甲》，記(中)，〈鼎建臺澎軍工廠碑記〉，頁

建，而是由原來的媽祖廟改建而成。如澎湖媽宮的天后廟，據說始建於明萬曆年間，施琅攻取澎湖後曾入廟拜謁，「見神像面有汗，衣袍俱濕，知為神助。事聞，特遣禮部郎中雅虎致祭，祭文鐫額懸於堂」。⁷⁰雍正十二年（1734），由澎湖通判周於仁「請於上憲，與關帝廟春秋祭祀」，正式成為官方的祀典廟。⁷¹安平鎮的天后宮，據說始建於南明永曆二十二年，即康熙七年（1668），入清後成為安平協鎮的祀典廟。⁷²不過，據光緒年間的臺南知府唐贊袞記述，安平天后宮原為道光年間臺灣道姚瑩設立的「紅毛城」砲臺，「嗣改建天后宮」。⁷³另據連橫在《雅言》中記述：「安平天后宮為荷蘭教堂之址，歸清以來改建廟宇。」⁷⁴由此看來，安平鎮崇拜天后的祀典廟可能經歷多次變遷。

官方祀典廟的基本特徵，主要是每年的例行儀式活動必須由地方官主持，而且通常由官方指定專人負責廟宇管理。在清代的祀典制度中，天后廟屬於「群祀」之列，而在臺灣的官方祀典中，卻視天后廟為「中祀」，必須「祭以太牢」。⁷⁵依照慣例，臺南大天后宮的祀典必須由巡臺御史主持，「祭前二日，榜列與祭各官暨執事諸生姓名」，主祭官必須「親署其名」，以示慎重。祭拜之日，「鎮道文武等官，悉按品級，照例分文左武右行禮」。⁷⁶除了舉辦春秋兩祭、誕辰慶典及新官拜謁等儀式

103。

⁷⁰ 周元文，《重修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第66種，1960），卷7，典禮，祠祀，頁266-267。

⁷¹ 杜臻，《澎湖臺灣紀略》（臺灣文獻叢刊第104種，1961），澎湖志略，宮廟，頁34。

⁷² 參見林勇，《臺灣城懷古集》（臺南：興文齋書局，1960），頁30-33；安平開臺天后宮編印，《安平開臺天后宮志》（2007），頁18-34。

⁷³ 唐贊袞，《臺陽見聞錄》（臺灣文獻叢刊第30種，1958），卷下，廟宇（城池附），紅毛城，頁133。

⁷⁴ 連橫，《雅言》，頁54。

⁷⁵ 佚名，《安平縣雜記》（臺灣文獻叢刊第52種，1959），官民四季祭祀典禮，頁18。

⁷⁶ 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷7，禮儀志，頁212。

之外，祀典天后宮還曾經作為地方官的教化場所。如康熙年間擔任臺灣知府的高拱乾，不僅勤於政事，「復於月朔望，集文武吏士於天后宮，宣揚聖諭，命耆老以鄉語解說，兵民敬聽，漸知有等威、貴賤、尊卑、長幼之別」。⁷⁷當時祀典天后宮已有固定廟產，由諸羅知縣季麒光「置園二十一甲」，每年收租「以供香燈」，聘請住持僧人負責日常管理。⁷⁸

在官方的祀典廟中，為了維持祀典的嚴肅性，還需要各種附屬設施。乾隆三十年（1765），臺灣知府蔣允焄在武廟、龍神廟、天后宮等祀典廟都增設了「官廳」，他在《增建天后宮官廳碑記》中記曰：

古者廟制，前殿、後寢，門堂夾室，祊在中門右，省牲、展饌、滌漑在中門左。……西定坊祠建置本舊，長官初至，行展謁禮，廟貌亦崇。所不如祭（制？）者，門外夾室耳。爰拓神祠右偏市民廛若干座，更建置之。計需番銀一千一百有奇，凡兩閱月竣事。⁷⁹

這種「官廳」又稱「更衣亭」，是專門為參加儀式的文武官員提供方便的。現存天后宮佛祖廳左壁的《重修天后宮增建更衣亭碑記》，對此舉的意義作了更具體的說明。據說，在此之前，「每當大禮舉行，班聯候集，坐立階除，踧踖無餘地」。由於參加儀式的官員來自各地，雖然有司已經提前通知，「而戴星披月，稅駕停驂，曾不得從容靜穆之地，凜潔齋以相見」。在增設「官廳」之後，「地雖窄而氣象寬也，近市囂而到此心肅也」。從碑文之後的題名看，參與此事的不僅有文武官員，還有許多當地的「紳衿」，甚至也有「董事」十人，可能這一祀典廟當時已向民間開放。⁸⁰不過，就其儀式活動與象徵意義而言，仍然具有明顯的官方色彩。

⁷⁷ 高拱乾，《臺灣府志》，跋，李跋，頁297。

⁷⁸ 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷6，祠宇志，頁172。

⁷⁹ 余文儀，《續修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第121種，1962），卷22，藝文（三），〈增建天后宮官廳碑記〉，頁818。

⁸⁰ 黃典權，《臺灣南部碑文集成 甲》，記(上)，〈重修天后宮增建更衣亭碑記〉，

由於官方的祀典廟主要用於各級官員的儀式活動，普通民眾很難涉足其間，因而在祀典廟之外又有許多民間廟宇。據嘉慶十二年編纂的《續修臺灣縣志》記載，當時臺南府城附近有不少民間的媽祖廟，「如鎮北坊水仔尾，俗呼小媽祖宮，則始初廟祀也，郡守蔣允焄、蔣元樞皆嘗修焉。又寧南坊上橫街廟，名曰溫陵祖廟，泉人建。又西門外鎮北坊有媽祖樓，其街以樓得名。又海邊礮米街船廠、磚仔橋及武定里洲仔尾、新昌里瀨北場，皆有廟。他如澎湖各澳，有不勝載者。」⁸¹這些民間創建的媽祖廟，可能年代要早於官方的祀典廟。如鎮北坊的水仔尾小媽祖宮，據說為「開闢後鄉人同建」。⁸²更為重要的是，似乎早期來臺南的泉州人主要奉祀天后，而漳州人則主要奉祀水仙。這是與大陸原鄉傳統密切相關的問題，還有待於繼續深入探討。

清代臺灣的各級地方官，對民間的天后宮頗為寬容，樂觀其成，而對水仙宮則不以為然，頗有微詞。前已述及，蔣允焄在乾隆三十年（1765）的碑文中明確指出，水仙尊王來歷不明，不在祀典之列，所有神話故事都是「假借附會」的。類似的說法，在清代臺灣的地方文獻中相當常見。乾隆十年（1745）編纂的《重修臺灣府志》，在論及水仙尊王時說：「水仙宮祀五像，莫詳姓氏。或曰大禹、伍員、屈平，又其二為項羽、魯班。更有易魯班為冢者，更屬不經。」作者認為可以採用另一種說法，以唐代詩人王勃和李白替代項羽和魯班，因為二者都是溺水而亡，「沒而為神，理為近之」。⁸³此後的各種地方志，大多輾轉引用了這一說法，有些後起的水仙宮遂以王勃、李白為水仙尊王。光緒年間參與編修《臺灣通志》的金陵才子蔣師轍，在《臺遊日記》中指出，「閩人好鬼，多涉不經」，而臺灣各地的水仙宮除了共同奉祀「大禹、伍員、屈原」之外，「或易班為冢，又或易項羽為王勃、班為李白」，隨意而為，「不類已甚，

頁64-65。

⁸¹ 謝金鑾，《續修臺灣縣志》（臺灣文獻叢刊第140種，1962），卷2，政志，壇廟，頁65。

⁸² 陳文達，《臺灣縣志》，雜記志九，寺廟，頁210。

⁸³ 周元文，《重修臺灣府志》，卷19，雜記，寺廟附考，頁549。

尤奇」。⁸⁴民國年間客居臺北的晉江人蘇鏡潭，在《東寧百詠》中譏刺：「西定坊前水一涯，遊人爭拜水仙祠；古今祀典歧訛甚，冷笑人間杜十姨！」⁸⁵為了糾正這種混亂狀態，連橫在《臺灣通史》中提出了新的替代方案：

按：禹平水土，功在萬世，伍相浮江，屈子投汨，人以為忠，祀之可也。項籍、魯班，何足當此？王勃、李白，亦有不宜。余意苟欲實之，不如改祀伯益及冥。夫禹之治水也，益烈山澤，其功相若，冥勤其官而水死，殷人祀之，皆有合於「五祀」者也。⁸⁶

連橫發此議論，大概是想為水仙尊王正名，其依據是《禮記》中的「祭法」。其實，在清人的詩文集中，「水仙」經常被比作海寇。例如，嘉慶年間（1796-1820）的浙江巡撫阮元，在哭祭李長庚的詩中寫道：「誰遣孫恩剩一船，非公追不到南天」；「雅之若與牢之合，早見臺澎縛水仙」。⁸⁷同一時期的金門鄉紳林豪，在悼念邱良功的詩中也寫道：「公帥水犀軍，鏖戰黑海浪；誰與殲水仙，後來反居上。」⁸⁸而在林豪的《澎湖弔古歌》中，更是直接把「盧循」視為「水仙」：「海水群飛浪拍天，黑溝鯨首幾吞船；已同建業誇天塹，不數盧循號水仙。」⁸⁹晚清臺灣大文豪洪棄生在《遊淡水記》中，也有類似的說法：「所患孫恩海寇，來當水仙；興霸江防，暴同山越耳。」⁹⁰由於「水仙」在文人筆下經常被賦予負面的意義，因而為水仙尊王正名似乎很有必要。

在海峽兩岸的民間信仰中，水仙尊王與天后崇拜可能有所差異，但

⁸⁴ 蔣師轍，《臺遊日記》（臺灣文獻叢刊第6種，1957），卷3，光緒十八年六月，頁80。

⁸⁵ 吳幅員，《臺灣詩鈔》（臺灣文獻叢刊第280種，1970），卷17，蘇鏡潭，東寧百詠，頁332。

⁸⁶ 連橫，《臺灣通史》，卷22，宗教志，頁583。

⁸⁷ 吳幅員，《臺灣詩鈔》，卷4，阮元，頁61。

⁸⁸ 同前註，卷5，林豪，金門耆舊詩，頁88。

⁸⁹ 同前註，卷5，林豪，澎湖弔古歌，頁125。

⁹⁰ 洪棄生，《寄鶴齋選輯》（臺灣文獻叢刊第304種，1972），文選，駢文，遊淡水記，頁126。

歷來都是並行不悖，相得益彰。乾隆年間編纂的《天妃顯聖錄》述及，明永樂十八年（1420），浙江定海衛水軍為倭寇所困，「我師樵汲道絕，兵士困甚，同叩禱天妃，拜請水仙」，遂大獲全勝。⁹¹這一資料雖然是講述天妃顯靈「助戰破蠻」的故事，但也表明當時水師官兵同時信奉天妃和水仙。從上引郁永和《稗海紀遊》也可以看出，每當船戶在海上遇險時，都會同時祈求媽祖和水仙尊王的救助。《重修臺灣縣志》記載：「舟人虔事天后，設媽祖杖以驅水怪。海船危急時，有劃水仙一法。」⁹²這就是說，天后和水仙尊王都是船民信奉的海神，而在海難救助中各有不同的妙用，因而也是不可相互替代的。在海峽兩岸的主要對渡港口，一般都會同時建立天后宮和水仙宮，其原因即在於此。

清代前期，由於官方祀典制度的制約和地方官對水仙尊王的偏見，臺灣各地的水仙宮和天后宮始終處於分立的狀態，在客觀上形成了分庭抗禮的局面。清代後期，由於商人勢力的不斷擴大和地方政府的財政危機，各地的祀典天后宮逐漸為郊商所控制，水仙尊王也隨之進入了官方的祀典廟，促成了官方祀典與民間儀式傳統的結合。如臺南大天后宮，於嘉慶二十三年（1818）毀於大火之後，由臺南三郊主持重修。據現存的道光十年（1830）《重興大天后宮碑記》，此次重建工程的「總事」為三郊金萬利、金永順、李勝興，而各級文武官員雖然也都捐資助建，但重建資金大多來自於郊商，僅三郊就捐獻了「一萬伍仟餘員」。⁹³此後，郊商又先後於咸豐六年（1856）、同治四年（1865）、同治八年（1869）多次發起重修大天后宮。在此過程中，郊商逐漸獲得了大天后宮的主導權，甚至控制了其周邊環境。咸豐八年（1858）的《天后宮鑄鐘緣起碑記》宣稱：「我郡之大天后宮，故官民商賈祈報之所也。」為了鑄造新鐘，「敬告諸艘，宏發虔心，便能集腋」。而此次鑄鐘的「總董事」，

⁹¹ 佚名，《天妃顯聖錄》〈臺灣文獻叢刊第77種，1960〉，助戰破蠻，頁37。

⁹² 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷2，山水志，海防同知孫元衡詩，頁81。

⁹³ 此碑現存臺南大天后宮，碑文收入於何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌》，臺南市（上）編，頁223。

也仍然是臺南三郊。⁹⁴光緒十一年（1885），三郊與當地蔡姓爭奪地界，臺灣知縣沈受謙為之立碑示禁：

欽加同知銜、調補臺灣府臺灣縣正堂、加三級、紀錄四次沈，為出示嚴禁事。案據三郊蘇萬利、金永順、李勝興等僉稱：「利等桴海經商，崇奉天上聖母，以期慈航普濟。近因蔡鹽擅就宮口右畔，結茅私稅；稟蒙押撤，鹽已知悔斂跡。復有蔡老秘效尤，仍佔廟庭右邊，私築草寮。稟請押撤示禁」等情。據此，除批示並飭押撤外，合行示禁。為此，示仰該處附近軍民人等知悉：自示之後，毋許在天后宮廟庭佔築草寮；倘敢仍蹈故轍，定即拘案究辦，決不寬貸！各宜凜遵，毋違！特示。⁹⁵

從上述碑文可以看出，當時三郊已經把大天后宮視為己物，而地方官對此也完全認同。在這裡，官方的祀典廟顯然已經轉化為民間廟宇。更為重要的是，在郊商控制大天后宮之後，其象徵意義和儀式傳統也發生了變化。在大天后宮正殿的左右兩側，目前分別安放水仙尊王和四海龍王的神像，這顯然是由郊商在重修過程中增設的。至於這些神像是何時增設的，暫時尚無文獻證據。不過，大天后宮現存三座咸豐六年（1856）的鐵製香爐，上面分別鑄有「水仙尊王」、「四海龍王」和「三官大帝」的名號，可見最遲是從咸豐年間開始，水仙尊王已經進入了大天后宮，與天后、龍王、三官大帝等共享香火。

清代臺灣各地的祀典天后宮，晚清時期陸續轉化為民間廟宇，即使是新建的祀典廟一般也是官民合建，或是由民間捐建。其中最為典型的，是創建於乾隆五十三年（1788）的鹿港天后宮。此廟為福康安平定林爽文之亂後，奏請朝廷下撥專款創建的。然而，自創建之初，經費就嚴重不足，只好求助於民間捐助。福康安在《建天后宮碑記》中說：「費金一萬五千八百圓；蒙賜帑金一萬一千圓餘，未敷之數四千八百圓，悉歸

⁹⁴ 同前註，頁227-228。

⁹⁵ 黃典權，《臺灣南部碑文集 乙》〈臺灣文獻叢刊第218種，1965〉，示諭，〈天后宮禁築草寮碑記〉，頁515。

總董事林振嵩輸誠勉力，自行經理。」而在建廟過程中，「德明額受將軍委任，經營匪懈，其一切工程皆與文武各官及紳耆、董事人等同襄厥事」。⁹⁶這就是說，鹿港天后宮從一開始就是官民合建的，而且還專門為此組成了董事會。這一祀典廟建成之後，由鹿港理蕃同知負責奉祀，但卻無穩定經費來源，只能由地方官自己設法解決。乾隆五十五年（1790）到任的鹿港同知，在《天后宮田產碑記》中說：「第廟貌雖崇，而廟中一切器具缺而未備，且寺僧香火之費、齋供之需，尚懸而有待也。」為此，當地官員「遂與遊府粵東麥公捐俸為首倡，而一時商民履斯土者踴躍樂輸，因將釀金置備水田」。⁹⁷嘉慶年間平定蔡牽之亂後，地方官試圖重修此廟，而經費卻無著落，遂與「前董事職員林文濬」商議，出讓周邊的地皮起建店鋪，「即以壓地、給憑之數，合之泉、廈商船戶所樂輸者，既已量入為出焉」。⁹⁸到了道光年間重修之際，地方官除了「首倡」之外，其「總理公務」完全委諸當地紳商。從道光十四年（1834）的《重修天后宮碑記》可以看出，此次重修的經費主要來自於鹿港的郊商和船戶，茲摘引如下：

福建金門總鎮府寶捐銀二十員、艋舺參府前鹿遊府溫捐銀一百員、前任臺灣府王捐銀五十員、鹿港海防分府陳捐銀一百員、鹿港副總府劉捐銀一百員、前鹿港海防分府王捐銀五十員、陞鹿港分府彰化縣李捐銀五十員、廳署職員王秉仁捐銀五十員、北路協鎮府葉捐銀二十員、泉郊金長順捐銀一百六十員、廈郊金振順捐銀六十大員、金瑞勝船捐銀四十大員、泉廈郊行保合捐銀三十員、林日茂捐銀二十五大員、廳署林仕元捐銀二十員、文口書施明坊捐銀二十員、布郊金振萬捐銀一十五員、糖郊金永興捐銀一十大員、染郊金合順捐銀一十大員、敢郊金長興捐銀一十大員、

⁹⁶ 原碑已失，碑文收入於《彰化縣志》藝文志，轉引自劉枝萬，《臺灣中部碑文集成 甲》〈臺灣文獻叢刊第151種，1963〉，頁8。

⁹⁷ 劉枝萬，《臺灣中部碑文集成 甲》，記，〈建天后宮碑記〉，頁11-12。

⁹⁸ 同前註，〈重修天后宮碑記〉，頁14-16。

監生紀廷禧捐銀一十大員、文口書施明番捐銀十員、武口書喜捐銀十大員、彰倉書倪景文捐銀十員、油郊金洪福捐銀八大員、南郊金進益捐銀五大員、口館施疊世捐銀四大員；泉廈大小商漁船戶計捐銀一千零九十六員，諸船牌各載登匾上。總收捐題洋銀二千零九十三員。⁹⁹

上述碑記的撰文者為「臺灣噶瑪蘭通判署鹿港海防同知陳盛韶」，而立碑者為「總理工務職員王景福暨董事施錫杯、施迎禧」。¹⁰⁰這就表明，當地紳商在重修過程中已經佔據了主導地位，而各級官方的「倡捐」只具有象徵性意義。由於當時參與修建鹿港天后宮的民眾主要是當地的郊商和船戶，因而在廟中奉祀水仙尊王也是題中應有之義。目前臺灣西部沿海的各大天后宮，大多都在端午節舉辦龍舟競渡活動，這無疑都是導源於晚清官方祀典廟的轉變。換言之，由於官方祀典廟轉化為民間廟宇，促成了水仙尊王與天后崇拜的有機結合。

五、結語

考察清代臺灣的水仙尊王崇拜，有助於反思近年來關於神明「標準化」問題的爭論。1985年，美國人類學家華琛發表了研究香港新界地區天后崇拜的論文，提出了神明「標準化」的問題。他認為，中國文化之所以可以維持大一統，就是因為地方精英善於利用國家的祀典制度，用「標準化」的神明改造民間的信仰和儀式傳統，因而造就了民眾對國家的認同和地方文化的內在統一性。¹⁰¹2007年，美國的《近代中國》雜誌

⁹⁹ 同前註，頁43-44。

¹⁰⁰ 同前註，頁44。

¹⁰¹ James L. Watson, *Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960*, in David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawskil, eds. *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.


專門為此發表了一組論文，¹⁰²從不同的角度與華琛對話。這些論文的共同看法是，由於悠久的地方傳統和民間在神明信仰中的自主性，神明的「標準化」實際上是不可能的，國家的祀典制度不能改造民間的信仰和儀式傳統，因此全中國的文化也不是統一的，而是多元的。最近，科大衛和劉志偉在《歷史人類學學刊》發表長文，對這些批評華琛的作者提出反批評。¹⁰³他們認為，強調地方文化的多元性並無新意，反而把華琛的命題引向倒退，因為神明「標準化」的真正意義在於建構國家認同，而只要接受了國家祀典神的象徵符號就是認同於國家權威。為了強調對國家認同問題的重視，他們用神明的「正統化」替代「標準化」的概念。2007年《近代中國》專號的組織者蘇堂棟，已經對此作出了回應，相關對話還在持續之中。¹⁰⁴

面對這一學術爭論，筆者無意於討論誰是誰非的問題，但試圖在此略抒己見，以期拋磚引玉。就清代臺灣的海神崇拜而言，國家的祀典制度具有壟斷性和排他性，實際上限制了民間的儀式活動。因此，當時臺

¹⁰² Donald S. Sutton, *Ritual Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's ideas*, *Modern China*, 2007, 33:3, pp. 3-158; Donald S. Sutton, *Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times*, *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 125-153; Kenneth Pomeranz, *Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan*, *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 22-46; Michael Szonyi, *Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories*, *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 47-71; Paul K. Katz, *Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society*, *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 72-90.

¹⁰³ 科大衛、劉志偉，〈『標準化』還是『正統化』？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷第一、第二期合刊（香港：香港科技大學華南研究中心，2008.10），頁1-22。

¹⁰⁴ 蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論與延伸〉，《歷史人類學學刊》，第7卷第二期（香港：香港科技大學華南研究中心，2009.10），頁139-163。

南雖然有各種祀典天后宮，民間還要創建自己的天后宮和水仙宮。其次，國家的祀典神一般具有特殊的象徵意義，很難完全取代民間原有的地方神，因而可以理解民間既信奉天后也信奉水仙尊王。其三，清代臺灣的地方官似乎對民間的信仰和儀式相當寬容，即使認為水仙尊王不夠正統，甚至具有異端的色彩，仍可保護相關廟宇及儀式活動，並未對此覺得為難。其四，清代臺灣郊商借助於自己的經濟實力，陸續接管了各地的祀典天后宮，這既可以說是對國家正統的認同，也可以視為對祀典制度的挑戰。其五，水仙尊王與媽祖崇拜的儀式傳統，在清代臺灣由彼此分立而趨於統合，這應當視為官方與民間的相互合作與妥協，或者說是雙方「理性選擇」的結果。總之，清代臺灣水仙尊王與天后崇拜的演變，確實反映了文化統合的過程，但推動這一過程的歷史動因，不僅是由於神明的「標準化」或「正統化」，而是蘊含著更為深刻的文化邏輯和社會機制。為了有效解釋中國文化統一性的建構過程，必須深入考察民間信仰及儀式傳統的來龍去脈，而不能只停留於概念的論辯。

參考書目

史料

- 江日昇，《臺灣外記》，臺灣文獻叢刊第60種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 佚名，《天妃顯聖錄》，臺灣文獻叢刊第77種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 杜臻，《澎湖臺灣紀略》，臺灣文獻叢刊第104種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 高拱乾，《臺灣府志》卷9，臺灣文獻叢刊第65種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 陳文達，《臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第103種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 郁永河，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第44種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 郁永河，《海上紀略》，臺灣文獻叢刊第44種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- 周元文，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第66種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 范咸，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第105種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 余文儀，《續修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第121種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。

- 王必昌，《重修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 113 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 朱景英，《海東筇記》，臺灣文獻叢刊第 19 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
- 周凱，《廈門志》，臺灣文獻叢刊第 95 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 李元春，《臺灣志略》，臺灣文獻叢刊第 18 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
- 謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 140 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- 吳大廷，《小西腴山館主人自著年譜》，臺灣文獻叢刊第 297 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971。
- 許南英，《窺園留草》，臺灣文獻叢刊第 147 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- 唐贊袞，《臺陽見聞錄》，臺灣文獻叢刊第 30 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
- 蔣師轍，《臺遊日記》，臺灣文獻叢刊第 6 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- 蔣鏞，《澎湖續編》，臺灣文獻叢刊第 115 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 林豪，《澎湖廳志》，臺灣文獻叢刊第 164 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
- 洪棄生，《寄鶴齋選輯》，臺灣文獻叢刊第 304 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1972。
- 佚名，《安平縣雜記》，臺灣文獻叢刊第 52 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。

佚名，《嘉義管內採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 58 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。

盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 73 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。

臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法商事編》，臺灣文獻叢刊第 91 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。

連橫，《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第 128 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。

連橫，《雅言》，臺灣文獻叢刊第 166 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。

吳幅員，《清會典臺灣事例》，臺灣文獻叢刊第 226 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966。

吳幅員，《臺灣詩鈔》，臺灣文獻叢刊第 280 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970。

黃典權，《臺灣南部碑文集成》，臺灣文獻叢刊第 218 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1965。

劉枝萬，《臺灣中部碑文集成》，臺灣文獻叢刊第 151 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌 臺南市（下）編》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌 嘉義縣市篇》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992。

鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編 泉州府分冊（下）》，福建省：福建人民出版社，2003。

專書

- 林勇，《臺灣城懷古集》，臺南：興文齋書局，1960。
- 林衡道，《臺灣地區神明的由來》，臺中：臺灣省文獻委員會，1979。
- 仇德哉，《臺灣廟神傳》，雲林縣：大統印行，1979。
- 劉昌博，《臺灣搜神記》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981。
- 林天人，《嘉義笨南港水仙宮修護計劃》，嘉義：大佳出版社，1989。
- 卓克華，《清代臺灣的商戰集團》，臺北：臺原出版社，1990。
- 姜義鎮，《臺灣的鄉土神明》，臺北：臺源出版社，1995。
- 范勝雄，《府城的寺廟信仰》，臺南：臺南市政府，1995。
- 朱鋒，〈臺南的水仙宮〉，刊於《臺灣宗教》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1995。
- 伍啟銘、陳俊宏，〈臺灣北部海岸水仙尊王信仰實調〉，刊於鄭志明編《文化臺灣 第一卷》，臺北：大道文化事業有限公司出版，1996。
- 余光弘，《媽宮的寺廟》，臺北：中央研究院民族學研究所，1998。
- 王見川、黃有興、王文良，《澎湖媽宮水仙宮志》，澎湖：澎湖媽宮水仙宮廟，2006。
- 安平開臺天后宮編印，《安平開臺天后宮志》，2007。
- 《八閩隴西董氏匯譜》編纂領導小組，《八閩董氏匯譜》，2009。

期刊論文

中文

- 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，中壢：國立中央大學歷史研究所，2000，頁71-94。
- 蔡相輝，〈清代北港的閩臺貿易〉，《空大人文學版》，第10期，2001，

頁109-122。

陳惠齡，〈南臺灣水仙宮探究〉，《成大宗教與文化學報》，第3期，臺南：成功大學中文系宗教與文化研究室，2004.6，頁205-226。

李泰瀚，〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉，《民俗曲藝》，第143期，臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2004，頁271-303。

科大衛、劉志偉，〈『標準化』還是『正統化』？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷第一、第二期合刊，香港：香港科技大學華南研究中心，2008.10，頁1-22。

蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論與延伸〉，《歷史人類學學刊》，第7卷第二期〈香港：香港科技大學華南研究中心，2009.10〉，頁139-163。

黃阿有，〈笨港·郊商·水仙宮〉，刊於《第六屆嘉義研究學術研討會論文集》，2010。

英文論著

James L. Watson, *Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960*, in David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawskil, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-324.

Donald S. Sutton, *Ritual Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's ideas*, *Morden China*, 2007, 33:3, p3-158.

Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 125-153.

Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of

Taishan,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 22-46.

Michael Szonyi, “Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson’s Theories,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 47-71.

Paul K. Katz, “Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society,” *Modern China*, Vol.33, No. 1 (Jan., 2007), pp. 72-90.

其他

中華民俗節慶網，〈漳州的民俗——放水燈〉，<http://www.1155815.com>，2008年5月6日。

林曉暉，〈飄揚在龍舟上的琉球古旗〉，漳州廣播電視報，2010年8月12日。