

鄭成功收復臺灣，是中國海上拓植的重大成果。「賜姓撫茲土，華人遂接踵而來。安平東寧，所見所聞，無非華者，人為中國之人，土則為中國之土，風氣且因之而轉矣。」<sup>95</sup>隨鄭成功入台的閩南人，奠定了漢族為主體的臺灣社會。他們大部分是漳州港區及其腹地的漳州龍溪縣、海澄縣、漳浦縣、平和縣、詔安縣與泉州同安縣、南安縣、安溪縣人。據前賢研究所揭，載有開墾人姓名、籍貫者，漳州人（縣屬不明）1例，漳州龍溪縣人3例，平和縣人3例，漳浦縣人1例，詔安縣人1例；泉州同安縣人5例，南安縣人7例，安溪縣人1例。<sup>96</sup>而泉州灣晉江、南安、惠安三邑人則不見紀錄。

以中原文化和海洋文化結合的閩南文化，建構了臺灣移民社會的根基。至今臺灣的閩南語，以漳泉濫的同安話為主體，便是以廈門灣泉州同安、南安、晉江與漳州龍溪、海澄、漳浦海域為閩臺兩岸互動舞臺這一歷史發展軌跡的文化遺存。

海洋社會權力從民間—地方官府—海上政權的整合，代表了中國沿海社會從大陸向海洋的轉向。在這一轉向中，漢族的「一部分成了海上民族，甚至可說是尤其寶貴難得的水陸兩栖民族。」<sup>97</sup>它的深刻歷史內涵，需要全方位的研究和詮釋。以海洋史觀的海域分群取代陸地史觀的籍貫分群，重新解釋海上活動的地緣關係，是值得注意的研究新方向。

<sup>95</sup> 王忠孝：〈東寧上帝序〉，《王忠孝公集》（南京：江蘇古籍出版社影印抄本，2000年11月），卷十二，頁82。

<sup>96</sup> 《臺灣鄭成功研究論文選》（福州：福建人民出版社，1982年6月）。頁43-44，66-68。

<sup>97</sup> 雷海宗：〈斷代問題與中國歷史的分期〉，《清華社會科學》第二卷，第一期（1936年10月）。

第五屆「中國近代文化的解構與重建」  
學術研討會論文集【鄭成功、劉銘傳】  
2003年4月25~26日

## 人神湊熱鬧？

### 媽祖與鄭成功信仰的「新」論<sup>1</sup>

翁佳音

中研院臺灣史研究所籌備處助研究員

#### 一、「新」時代「舊」問題

臺灣民間形形色色的神明中，大概以媽祖婆及國姓爺鄭成功最具國際知名度，而且又與歷代政權有著奇妙的複雜關係。以媽祖為例，中國政府一直將她塑造成海峽兩岸和平統一女神，對未解放的臺灣進行統戰；臺灣則在「三月瘋媽祖」之餘，對「和平女神」的呼喚似乎欲迎還拒。媽祖不僅是臺、中兩國政府政治角力訴求的對象，臺灣民間各大媽祖廟，在爭正統之餘，也與媽祖祖家的眉洲本廟，有著難以言明的似合似分關係。

至於鄭成功，更是奇特。中國向來無純粹的國姓爺廟，但自上世紀五〇年代末以來，舉辦大大小小鄭成功收復臺灣等紀念會，似乎成為例行的「國家祭典」；而臺灣，一方面，據說鄭成功反清復明民族大業未成，齎志以終後，便被漢系臺灣人暗中祭拜，後來全臺遍地延平國姓廟；但另一方面，臺灣歷代政權把鄭成功描繪成「忠君」、「中日混血」與「反攻大陸」的先賢模範，民間亦有將之視為「建國東寧」的開臺國姓爺。

<sup>1</sup> 本文去年曾以〈諸神禪讓：鄭成功廟形成的一個原因〉短篇史論發表於《歷史月刊》179，頁108-113。曾蒙好友吳密察、林美容等人提出友善質疑，今再稍加擴充，仍當成等待研討會諸先輩提出斥正，後日再行定稿。

這樣有矛盾扞格，複雜多端的媽祖婆、鄭成功神明性質老問題，在政治威權時代，似乎難以被公開討論。而且，更根本的舊問題是：漢系臺灣人真的自「古」以來便一直崇奉這一婆一爺？媽祖尚未因幫助清軍佔臺而晉昇天后，清代國家勢力還未傾力宣揚之前，漢系臺灣人的原鄉漳泉是否已經以祭拜媽祖為主流？鄭成功出身泉州，清代臺灣漳泉械鬥又史不絕書，漳州語系，乃至是客家語系的臺灣人真的那麼有「民族」意識，會捐棄前愆一致敬拜他？

凡此種種老舊問題，應該是當前政黨可以和平輪替的新時代裡，再提出來攤在陽光下加以審視與討論。「解構與重建」畢竟是每一個時代史家的任務之一，本文是這個課題的初步迴響之作，主要在以新方式，深入利用史料看舊問題，進而提出想像與研究空間，期待對如今紛亂之歷史意識，能有些微的助益。

## 二、荷鄭時代臺灣本島有無媽祖廟

如果一般說法無誤，臺灣漢人祖先本來就拜媽祖，那麼，不免有人要問：荷蘭以及明鄭時代臺灣有無創建媽祖（娘媽）廟？

從荷蘭文獻及檔案來看，荷蘭時代的臺灣漢人是有民間宗教活動的。漢人民間發生田土越界糾紛與訴訟時，會到神明前發誓清白；<sup>2</sup>甚至 1661 年 6 月，荷、鄭雙方都還近距離對峙時，住在臺灣街（熱蘭遮市）的漢人，仍然搬出家中桌椅，拜拜照來！<sup>3</sup>那麼，當時是否已建有漢人廟宇？答案當然有。雖然，根據當時一位在臺灣任職的法國人記錄，說荷蘭人荷蘭人不准漢人立寺廟，故漢人只能在家中敬拜；<sup>4</sup>然而，若依下述一位瑞士人的見證，以及其他相關圖片（見圖 1）、後述的中文文獻來判斷，應該是臺灣城（熱蘭遮城）旁邊的臺灣街，由於靠近基督新教的荷蘭人社區，所以荷蘭公司當局不會允許漢人那裡建立「異教教堂」。但與臺灣街隔臺江內海的赤崁區（Sakkam, Provintia），已經建有漢人的民間寺廟，是毫無疑問的事實。

<sup>2</sup> Resolutiën des Casteel Zeelandia, 1650-4-6 ~ 1650-10-20, VOC1176, fol. 828v.

<sup>3</sup> 《臺灣日記 Dagregister Taiwan》第四冊，1661-6-18 條。

<sup>4</sup> I. V. K. B translated, *Verhaal van de verovering van 't Eylant Formosa, door Sinesen, op den 5 Julii, 1661*. Uyt het Frans vertaalt, door I.V.K.B., 1663, p. 3.



圖 1：荷鄭時代臺灣漢人的寺廟

資料來源：《先民的足跡》（南天書局），成大歷史研究所博士班林孟欣製作

至於荷蘭時代臺灣漢人所祭拜的神祇，一位於 1660 年來臺灣參加臺灣城保衛戰的瑞士傭兵 Herport 有很有趣的描述：<sup>5</sup>

漢人是非常迷信的異教徒，相信有位創造天地、掌管日月天地，以及賞賜草木生長，他們稱之為「Ziqua」的神明。在他們廟宇中（廟宇通常有四根柱子，由木頭精雕，並裡裡外外上漆而成……），還可見到如五或若干為七頭龍之古怪繪像；通常有三尊神，由檀香木精雕、塗繪與鑲金箔製成。

其中第一尊魔鬼神像，有個如獅頭，除手與腳上有長而彎曲的指甲

<sup>5</sup> Albrecht Herport, *Reise nach Java, Formosa, Vorder-Indien und Ceylon, 1659-1668*, (The Haag: Martinus Nijhoff, 1930), p. 82-83. Herport 有關臺灣紀錄，前曾有周學普中譯，見《臺灣經濟史三集》（台北：臺灣銀行經濟研究室，1956），頁 126。

外，其餘與尋常人無異。祂(衣著)華麗地端坐椅上，被稱為「Joossil」。

另一尊，坐在右邊椅子上，衣著與姿態形似漢人老者，被認為是他們的始祖。第三尊，坐在 Joosi 左邊是位女性神像，被視為船、舵的發明者，她觀察魚用尾巴游來游去而創造出來。當他們船隻要出海或航行中，都拜這尊神像。

不但廟中，漢人家家戶戶也在神壇上供奉這三尊神明……

荷蘭時代臺灣漢人家家戶戶神壇上供奉的三尊金身，究竟何方神明？媽祖研究學者大致認為 Ziqua 是指釋迦佛祖，Joossil 或 Joosi 為(玄天)上帝，形似漢人老者為土地公，而最後發明「船、舵」的女神，就是媽祖無疑。<sup>6</sup>此說若正確，彷彿在明末，媽祖已是當時臺灣漢人民間日常燒香祈願的對象。

這種觀點是否充分反應當時事實？未必盡然。討論空間猶非完全閉鎖。至少，從當時歐文文獻來看，Ziqua 又被拼音成「Chekoua」，與 Joosje 各屬不同神明名稱。<sup>7</sup>西洋文獻中，釋迦佛祖有自己的專稱，即 Sikjaa、Sekia。<sup>8</sup>至於 Joosi 一詞，研究者大抵同意此字語源為拉丁文 Deus，意即「上帝」，但此詞所指稱之漢人神明，不一定單純指玄天上帝，保生大帝、王爺等神，甚至是媽祖，往往也使用這個稱呼。<sup>9</sup>如此，Ziqua 或 Chekoua 似乎指「天官(Thi<sup>n</sup>-koa<sup>n</sup>)」或「天公(Thi<sup>n</sup>-ko<sup>n</sup>g)」較適宜，Joosje 仍難確定是何神。不過，若依照當時荷蘭人在印尼萬丹(Banten)所目睹福佬人崇拜的神明，「頭戴三重冠，面目可怖，手腳有彎曲指甲」(見圖2)來判斷，<sup>10</sup>臺南一帶自古以來即興盛的「代天巡狩」、「千歲」、「王爺」，也許可列入考慮。

<sup>6</sup> 李獻璋，《媽祖信仰の研究》(東京：泰山文物社，1979)，頁410-411。

<sup>7</sup> I. V. K. B., *Verhaal van de verovering van 't Eylant Formosa*, p. 3.

<sup>8</sup> O. Dapper, *Gedenkwaardig bedryf der Nederlandsche Oost-Indische Maetschappye, op de kust en in het keizerrijk van Taising of Sina.* (Amsterdam, 1670), p. 45.

*The Second & Third Embasie to the Empire of Taising or China,* (London, 1671), p. 43.

*Zweijte und Dritte Besantschaft nach dem Kaiser-reich von Taising oder China,* (Amsterdam, 1675), p. 33.

<sup>9</sup> 參見：W. Remmelink, *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*, p. 189；澎湖的媽祖或娘媽被稱為 Joosje，參見《臺灣日記 Dagregister Taiwan》第四冊，p. 339。

<sup>10</sup> 生田滋、洪沢元則譯，《東インド諸島への航海》(東京：岩波書店，1993)，頁195。



圖2：印尼萬丹漢人拜「頭戴三重冠，面目可怖，手腳有彎曲指甲」的「異教魔鬼」

取材自：De Eerste Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman, 1595-1597. 生田滋、洪沢元則日譯本(東京：岩波書店，1993)，頁196。

進一步，發明「船、舵」、漢人「船隻要出海或航行中，都拜這尊神像」的女神，是否確實為媽祖，同樣也有討論空間。荷鄭時代，亦即明末清初，臺灣海峽兩岸閩粵漢人崇拜、祭祀媽祖(娘媽)，應已無庸置疑。不過，媽祖在受清康熙皇帝冊封為天后前，是否已為當時移居漢人廣泛祭祀？我倒是持保留態度。曾在臺灣荷蘭東印度公司任職一段時間的蘇格蘭人 David Wright，提到當時臺南縣市(Tayowan、Formosa)漢人所崇拜的七十二尊神明中，媽祖(Nioma、Matzou)名列第三十九，排在臨水夫人婆祖(Potsou)、觀音媽(Quaniem、Quamina)之後。但有趣的是，Wright在冗長敘述有關神明起源及職司後，附上異常雄偉的媽祖廟插圖(見圖3)，謂媽祖誕生於 Houkong(福建?)地區的 Kotzo 市，後來到澎湖居住，並云中國水師提督軍門(Kompo = Konbum)因剿蠻夷在澎湖遇風為媽祖所庇佑，故奏請皇帝下旨全國奉祀，而為水師人員(zee-volk)日常香火祭拜。<sup>11</sup>記錄雖稍嫌奇特，但應無疑問，

<sup>11</sup> O. Dapper, *Gedenkwaardig bedryf*, p.44-45.

此處所說媽祖廟，是指澎湖娘媽宮。<sup>12</sup>總之，Herport 所描述臺灣漢人民間家庭中的主神或廟宇名稱，依然懸而未決，無法直接證明媽祖在荷鄭時代是否已為臺灣漢人主要的祭祀對象，以及無法顯示當時臺灣本島是否已經建立媽祖廟。

事實上，中文文獻也相對呼應這種觀察。1661年4月30日鄭成功率艦隊欲入鹿耳門之前，「成功命設香案，冠帶叩祝」，可惜所禱告之神，史料不詳；真正祈禱天妃軍事保庇，是奉旨征伐臺灣的水師提督施琅。施琅率領水師於興化府平海或澎湖時，即得到媽祖顯靈相助，終於無事覆滅漢系臺灣人尊為「開臺國姓爺」之王朝。<sup>13</sup>進而，由清代方志可知：「紅毛時（荷蘭時代）建」、「偽時（明鄭）建」之廟宇，為吳真人廟（即：保生大帝廟、大道公廟、真君廟、開山宮）、觀音亭（觀音媽、觀音佛祖）以及上帝廟（上帝公），均無一語語及天妃宮。<sup>14</sup>

我當然不會因中外公私文獻缺乏明確記載，就斷然否定荷鄭時代民間家中有供奉，乃至寺廟有配祀甚至是主祀媽祖的可能。我只是要提出如下值得正視的現象與討論課題，即：

一，在荷鄭時代，媽祖信仰應非主流現象，不然不會於當時文獻中留下那麼曖昧的紀錄。

二，臺灣最早創立之媽祖廟，如大天后宮，以及安平、鹿耳門天后宮，前者是清代水師提督施琅奏請建立，是改建南明寧靖王府邸為廟。其他兩者，如同澎湖娘媽宮一樣，與清朝水師駐汛有相當密切關係，都是清朝官兵主導創立。至於這三間外的著名媽祖古廟，創建年代則幾乎全在清康熙皇帝加封媽祖為天后、獎勵官民祭祀之後了。

清代所以一改明代之消極，轉而積極隆重祭祀天后，當然「對鞏固政

<sup>12</sup> 蘇格蘭人 David Wright 所記漢人宗教事，收於上舉 O. Dapper, *Gedenkwaerdig bedryf* 書中，不過，Dapper 在編輯本書有關臺灣紀錄時，也利用到其他資料，如天主教宣教士 Markus Paulus、Joanne Consales，以及 1664 年荷蘭艦隊司令官 Balthaser Bort 的臺、澎遠征航海日誌，特別是後者曾攻佔澎湖，留有當年的澎湖史料，所以，該書插圖應為澎湖娘媽宮。

<sup>13</sup> 注日昇，《臺灣外記》。

<sup>14</sup> 《福建通志臺灣府》，頁 116；《重修臺灣縣志》，頁 179。只有連雅堂《雅言》有云：安平舊天后宮……為荷蘭教堂之址，主張安平舊天后宮是明鄭時代在臺灣街荷蘭人教堂舊址上建立，惟證據力仍有問題。目前已確知臺灣城內有一間荷蘭人教堂，若照印尼巴達維亞之例，臺灣街也許另有一間，可惜仍無資料可證明。

權有一定的意義」。<sup>15</sup>歷史也表明：康熙、施琅滅鄭氏兼併臺灣後，隨之而來的朱一貴、林爽文等「起義」或「反亂」，清廷派水師渡海鎮壓時，往往「藉助」媽祖神力，祈求平安剿滅危害政權的分離勢力。在這種意義下，把媽祖描繪成海峽兩岸和平（統一）女神的論者，不能不說沒有歷史根據。有趣的是，臺灣民間媽祖靈驗傳說中，往往略過上述官製神話情節，形成事關自身救濟的另版奇譚。而且，媽祖（廟）非屬官方眼光中的邪神與淫祠，又受到國家祭典保護，自大清帝國領臺以來日愈興盛，自然不足為奇。如此發展，不僅媽祖廟在臺灣建立的時間被提早，甚至還有其他女性神明，在民間人士有意或無意下，也轉變成媽祖的現象。<sup>16</sup>

我提有關媽祖信仰的兩個值得注意現象與課題，茲事體大，不是我在本篇討論所能妥善處理與解決，因此期待他日或他人進一步討論與批判。類似的現象，也發生在鄭成功信仰上，所以，底下，我仍繼續對鄭成功信仰進行討論，作為舊問題新看的呼應。



<sup>15</sup> 徐晚望，《福建民間信仰源流》（福州：福建教育出版社，1993），頁 421-422，425。

<sup>16</sup> 研究媽祖信仰的學者林美容教授告訴我，在她所調查的高雄地區，就有這種現象。民俗宗教研究者高賢治先生也曾向我提出他的類似懷疑，他認為台北關渡媽祖廟，前身應該是觀音廟。

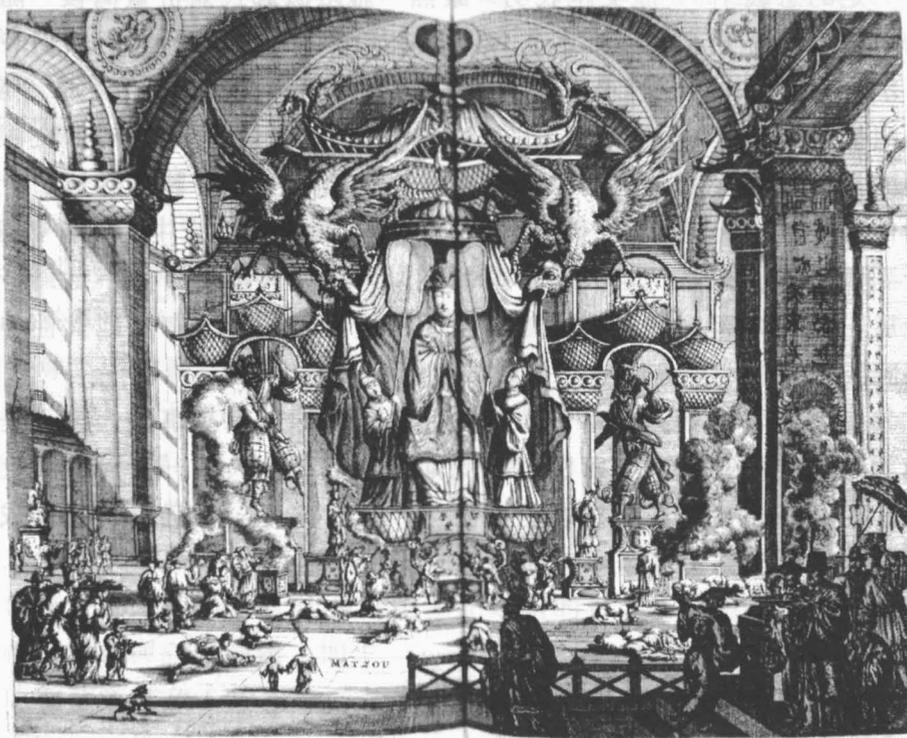


圖 3：娘媽宮，此圖應係澎湖馬公媽祖廟（娘媽宮）的誇張素描

資料來源：O. Dapper, *Gedenkwaardig bedryf*，林孟欣翻拍。

### 三、「開臺聖王」神聖光圈後的人間闇暗

根據今人粗略統計，目前國內以鄭成功為主祀的廟宇，將近百座，遍布於各縣市中心與窮鄉僻壤。<sup>17</sup>以宗教社會學角度來看，失意政治人物身後在本地民眾世界中昇天成神，並為後來不同政權垂青，確屬異數。更有趣的是，國內、外研究者大概無法否認，「鄭成功廟」——請留心，非指民族英雄紀念館或鄭氏宗祠之類——可是道道地地的臺灣土產廟！

為何原籍福建泉州南安鄭成功，死後卻在異域享食不同籍貫的民間

<sup>17</sup> 仇德哉編著，《臺灣之寺廟神明（三）》（台中：臺灣省文獻委員會，1983），頁96-102；並參見江鏡萍，〈開台聖王信仰的成立與發展〉，國立成功大學歷史研究所碩士論文，2000年。

香火與牲禮？固然，漢族傳統史家如連橫，推崇他「存明朔，抗滿人，精忠大義，震曜古今」，又是「開闢洪荒」的開臺民族英雄，故為臺灣人感念不已。然而，這畢竟是史家評論，無法進一步周全解釋何以唯臺灣有眾多之鄭氏廟，而且掩蓋了一些值得深思的複雜文化內裡。至少，在歷史事實上，鄭成功並非毫無異議廣受各地人民擁戴。漳州黃梧、潮州吳六奇當時與鄭氏分道揚鑣，背後有鄉土利害衝突因素。金門人將島上缺乏木林的生態現象，竟歸罪於鄭成功身上；<sup>18</sup>國姓爺大軍登陸之時，臺灣漢人與原住民同樣被殺；<sup>19</sup>圍攻臺灣（熱蘭遮）城期間，原住民居然奮起抵抗，殲滅鄭軍部隊，而被中國人視為欲「出援荷蘭」；<sup>20</sup>荷蘭時代已經來臺墾殖的漢人「深受國姓爺壓榨」，「有些住在中國的人，由於害怕他的苛政，不敢來臺探訪親人」。<sup>21</sup>

各族群歷史經驗迥異，自然無法一笑泯恩仇，如現今般不分族裔共同供奉國姓爺。儘管如此，鄭成功過世後不久，臺南民間有「附叢祠」私下祭拜之事，<sup>22</sup>應無庸否定。因為蔣介石功過雖尚有爭議，死後猶被某些廟宇封為「蔣公王爺」，位列仙班。問題卻在於：為何「國姓廟」會擴散成全臺民間信仰，特別是鄭成功生前足跡未到的中、北部與東部臺灣？

稍加審視有關文獻紀錄，即可發現：日本時代之前即已創建、有案可稽的國姓廟，僅臺南延平郡王祠及臺中大甲鐵砧山國姓廟等極少數。絕大多數鄭廟，是在日本大正時代（廿世紀一、二〇年代）以來，才由傳統老廟或鄭氏宗祠「正名」與「回復」為「延平廟」、「開臺聖王廟」；此外，有相當比例，是在國民政府遷以後所立。<sup>23</sup>國姓廟的表面化與流行，距鄭成功過世的1662年，事已隔兩百多年。

另一值得注意的是，自清末大臣沈葆楨等應臺南仕紳之請，在原保生大帝廟的舊址上建立延平郡王祠首座官廟後，繼任統治者均充分理解鄭成

<sup>18</sup> 鄧孔昭，《鄭成功與明鄭臺灣史研究》（北京：台海出版社，2000），頁57-61。

<sup>19</sup> Albrecht Herport, *Reise nach Java, Formosa, Vorder-Indien und Ceylon*, p. 52.

<sup>20</sup> 徐鼎，《小腆紀年》，臺灣文獻叢刊第134種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁954。

<sup>21</sup> 村上直次郎譯注、中村孝志校注，《バタウイア城日誌3》（東京：平凡社，1975），頁324。

<sup>22</sup> 語見：沈葆楨，〈請建明延平王祠摺〉。

<sup>23</sup> 參見：傅朝卿主編，《國姓爺·延平郡王·開台聖王——鄭成功與台灣文化資產特展圖錄》（臺南：台南文化資產保護協會，1999）。

功崇拜對國家意識型態的重要性；有關鄭成功的歷史論述，遂成為臺灣歷史教育、民間文化再生產的重要一環。<sup>24</sup>

似乎唯有重新回到這種國家、宗教與社會的三角關係上，才能更清晰解釋何以臺灣會產生誕生如此眾多之鄭成功廟。

#### 四、神明註冊，國家登錄

臺灣首度明確登錄全島鄭廟之事，是日本統治時代。日本領臺後不久，即於1901年左右開始進行舊慣與土地調查、整理，國家權力介入、監督民間寺廟之財產管理。大正四（1915）年10月起，臺灣總督透過各地公學校教員及警察，著手調查、登錄全島祠廟的祭祀神明、儀式等，費時約三年。結果，全臺登錄為鄭成功廟者，計四十八座。

這裡，姑且不逐一審核這些廟宇，是否原本即祭拜鄭成功。我們千萬不能忽略此次調查時機，是在轟動一時「王爺沒保庇，害死蘇有志」的礁吧岬余清芳事件後不到幾個月之後。在這種時代脈絡下，國家標準中的「邪神淫祠」能否如實登錄，殊堪懷疑。尤其是開發較晚的東部宜蘭地區竟達十六座，獨占鰲頭，佔總數三分之一，未免顯得怪異。<sup>25</sup>

及至1930年代後期，日本政府更進一步實行臺灣民間宗教改革，此即所謂寺廟整理運動，一些地區官方甚至因推行過火而有燒毀神像—「寺廟神昇天」之舉，迫使不少民間將廟中主神暫時藏匿或移往他處，如今日大甲鎮瀾宮配祀的「郭聖王」，即為當時附近廟宇因應暴行而寄祀該宮，以至於今。宜蘭、花蓮一帶，有因日本政府不允民間以一般神明，以及官民

<sup>24</sup> 例如，日治初期日人即建議將延平郡王祠改為神社，「標舉其開臺之偉勳，以資將來之治化」，見：黃士娟，〈從延平郡王祠到開山神社〉；日治時代，臺灣民間宗教齋教系統的新約龍華教，在敘述道統時，會出現：「…大明洪武聖君轉世鄭成功，再轉明治天皇，脩整臺灣新世界」之論述，見張崑振，〈日治時代新約龍華教的鄭成功角色分析〉；黃、張兩文俱收錄於傅朝卿主編，《鄭成功與台灣文化資產研討會論文集》（臺南：台南文化資產保護協會，1999），頁103、118。並見：浩二，〈台灣最初の神社御祭神とナシヨナリテイ—台南・旧開山神社（鄭成功廟）について—〉，《國學院大學日本文化研究所紀要》第88輯，平成13年9月，頁189-216。

<sup>25</sup> 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書，第一卷》（臺北：臺灣總督府，1919），附錄，頁17；各地鄭成功廟數目如下：臺北（日本時代行政區，下同）2，宜蘭16，桃園0，新竹4，臺中8，南投3，嘉義9，臺南2，阿緞2（屏東），臺東0，花蓮2，澎湖0。

議決燒棄關帝與玉皇大帝，而改祀孔子、鄭成功之例。<sup>26</sup>

正因自清末以來，國家、宗教與社會的三角關係如此緊密互動，所以我一直主張臺南以外各地，特別是東部臺灣之所以國姓廟廣佈，應從此三角脈絡來觀察，或可擺脫僵腐政治臭而看出一些臺灣歷史有趣本質來。

去年，花蓮師範學院鄉土研究所學生洪振斌拿清末魚鱗圖冊在我課堂上討論，當我看到花蓮十六股地籍圖上記有「聖王公」廟時，眼睛一亮，脫口向學生說：這份資料似乎可證明花蓮市內聞名的延平王廟，前身應供奉另外神祇。但學生以同樣資料中有寺廟祀田卻登錄成「國聖王」（見圖4），對我的說法表示懷疑。我剛好可利用這個機會，證明我的主張有所根據。

今花蓮市國強里的延平王廟，在日本大正年間，主神登錄為鄭成功，清末則記載成十六股「聖王公」或「國聖王」。我認為，清代本廟神明稱「聖王公」或「國聖王」，其實同屬一神。一般而言，傳統民間稱為「聖王公」者，主要有兩尊神祇：一為漳州系統的開漳聖王陳元光，一為泉州南安系統的廣澤尊王郭洪福。瘟神諸王爺及其祭祀時的王船，有時也被稱聖王廟、聖王船。

<sup>26</sup> 宮本延人，《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（天理市：天理教道友社，1988），頁49。宜蘭地區之例，見：江鍾萍，〈開台聖王信仰的成立與發展〉，頁47-48。

# 三仙河外庄第一區圖

自編第一號起至第二十八號止  
劉銘傳

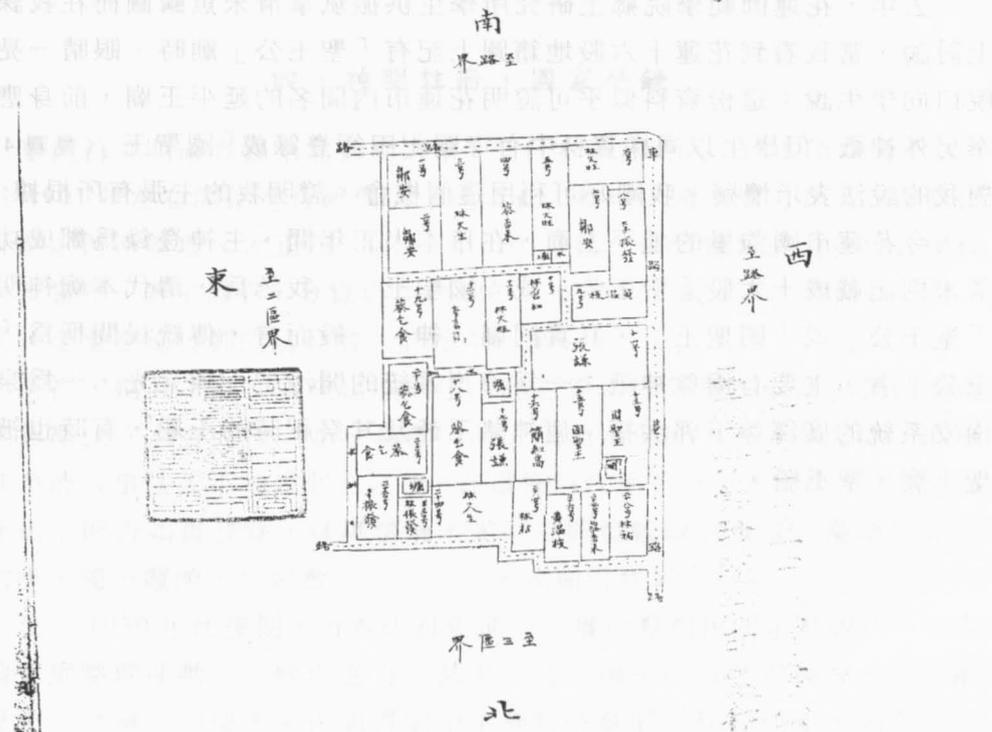


圖 4：清末魚鱗圖冊，右邊有「國姓王」祀田

資料來源：花蓮師範學院鄉土研究所碩士班洪振斌提供

## 五、國姓廟裡外尋幽探微

花蓮市延平王廟原來的主神「聖王公」，應該就是「廣澤尊王」，主要理由如下：

民間對廣澤尊王的俗稱很多，除稱聖王公外，又稱：郭聖王、郭姓王、郭王公，以及郭府聖王、保安尊王。清末十六股聖王公廟的主神另名「國聖王」，不外是「郭聖王」、「郭姓王」的異體書寫。傳統民間文書中，國 = 郭、聖 = 姓，兩組四字常互為使用，這是研究者熟知之事。例如，臺南鹿耳門北邊的「國姓港」，有時被寫成「國聖港」、「郭賽港」。十

七世紀時，「國姓」鄭成功，也被寫成「郭信」。<sup>27</sup>所以，花蓮十六股的「國聖王」，應該就是「郭聖王」，就是民間暱稱中的「聖王公」。

上述的推定，一方面可免去解答「國姓爺」、「延平(郡)王」，在民間傳統語言意符裡，是否可肆意轉換成「國聖(姓)王」、「聖(姓)王公」的疑問——這道證明手續，對全臺原本神明為「聖王公」、「國聖王」，後來更名或正名為鄭成功的廟宇來說，實屬緊要之事，但全被含混帶過！另一方面，也可回過頭來解釋，臺灣各縣市中，唯獨花蓮無廣澤尊王(郭聖王)廟的獨特現象。<sup>28</sup>花蓮無廣澤尊王崇拜的現況，事出有因，若依我前述假設，應該是在國家、宗教與社會三方角力發展中，「郭(國)聖王」讓位給「國姓爺」了。

日本時代國姓爺廟特多的宜蘭，也有類似的現象。宜蘭有關國姓爺廟創建與祭拜傳說中，有一值得注意的固定情節，就是廟神金身起源於牧童或孩童因捏泥偶，或撿到木像祭拜而出現靈驗事蹟，因此鄉人立廟供奉。如果我們考慮到郭聖王是牧童出身，因而推想宜蘭的國姓廟前身亦有可能是廣澤尊王，應仍屬合理懷疑範疇。

一百多年來，鄭成功日益得到官民寵愛的過程中，不只花蓮市與宜蘭的廣澤尊王黯然禪讓，其他民間神明亦然，時勢所趨。臺南市內三老爺宮、永康市二王廟、嘉義市內開山尊王廟與雲林口湖後厝順天宮等廟宇，在日本時代，主神仍註冊為王爺，到了國府時代，也因應「歷史潮流」，正名轉向成鄭成功廟。

如今將近百座的民族英雄國姓廟中，到底有多少這種諸神禪讓之例，應該是今後值得進一步重新探究課題。在這裡，我甚至敢冒推論過當之譏，順勢對著名的南投縣竹山鄭成功廟「沙東宮」主神開出討論空間。該廟在清末(約 1894 年前後)地方文獻中，已明載沙東宮：<sup>29</sup>

在東埔納街……廟祀前明延平郡王鄭成功……每收穫冬成，鄉村迎迓演劇習為常典。咸豐六(1856)年十一月，生員劉漢中倡建；光緒丁

<sup>27</sup> 石原道博，《鄭成功》(東京：三省堂，1942)，頁 179-180。

<sup>28</sup> 全臺各縣市，獨缺花蓮無廣澤尊王之事，請見：陳梅卿，《說聖王·道信仰：透視【台灣】廣澤尊王》(臺南：臺灣建築與文化資產出版社，2000)，頁 24-41, 156。

<sup>29</sup> 倪讚元，《雲林縣採訪冊》臺灣文獻叢刊 37 種(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959)，頁 159。

亥（1887）年……重修。

據後來的沙東宮沿革云：廟址原為明鄭部將林圯開墾竹山之際所立的土地公廟，1802（清嘉慶七）年時，鄉民於廟旁樹下發現一「國姓爺」香火袋，因而塑鄭成功金身祭拜，咸豐六年生員劉漢中再倡議擴建……<sup>30</sup>當地民間傳說的年代史，我不置疑。傳說已經點明鄭廟前身為土地公廟，不過，開關竹山的「林圯」這號人物，史家恐怕仍有意見。他是否真為明鄭部將，直接史料相當薄弱。<sup>31</sup>連雅堂說他是福建同安人，「林圯埔……居民數萬，大都林（圯）氏子孫……」<sup>32</sup>，顯然與現實不符，竹山（林圯埔）一帶以漳州人後裔居絕對多數。

舊地名林圯埔的竹山，以及東邊魚池等水沙連一帶，於鄭成功轉進來臺前的荷蘭時代，已有漢族贖商手下（congsia van een pachter）名叫「Kiko（圯哥？）」者在當地與番人交易，<sup>33</sup>竹山地區應早有漢人蹤跡。清代竹山地區交易地點之林圯埔街、社寮街，即建有祭拜漳州籍鄉土神的開漳聖王（聖王廟）。<sup>34</sup>東埔蚵街聚落位於兩市街之間，嘉慶年間鄉民所拾獲的「國姓爺」香火袋，不應排除為開漳「聖王」所有的可能性。該廟於光緒丁亥（1887）年重修，額曰國姓廟，則是清同治十三（1874）年，欽差大臣沈葆楨提倡鄭成功崇拜後之事了。

## 六、民間賢達參與論述

清末官僚倡導崇拜鄭成功，日本殖民官憲踵事增華過程中，民間社會

<sup>30</sup> 傅朝卿主編，《國姓爺·延平郡王·開台聖王》，頁38。

<sup>31</sup> 林圯為鄭成功部將之說，見：伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編，第三：臺灣》（東京：富山房，1909），頁97，提及竹山有「開關水沙連右參軍銜林公一位神主」，但該段資料未言明何籍。除連雅堂指出林氏是同安人外（見下註），1920年代刊行的《同安縣志》記為同安「銅魚館人」（臺北：成文出版社影印；原刊於1929年），頁1176。麻煩的是，有關明鄭直接或間接史料，都找不到有「參軍林圯」的紀錄。臺南延平王祠兩廂從祀神牌，原本亦未無林圯，是到一九六〇年代才補進去的，見：鄭喜夫，《臺灣史管窺初輯》（臺北：浩瀚出版社，1975），頁70-71，75。

<sup>32</sup> 連橫，《臺灣通史》臺灣文獻叢刊128種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁588。

<sup>33</sup> 《臺灣日記 Dagregister Taiwan》第四冊，1657-3-11，4-27等日期條。

<sup>34</sup> 倪讚元，《雲林縣採訪冊》，頁159-160。

賢達也扮演著舉足輕重的再詮釋者角色。<sup>35</sup>此中，詩人史家連雅堂可謂是代表人物。連雅堂於大正10（1921）年出版影響俗流歷史解釋甚深的《臺灣通史》，他於是書的〈宗教志〉中，洋洋灑灑寫了千餘字談神道設教事，力辯傳統民間宗教中王爺等廟，原來是崇祀鄭成功，「後人不察，失其本源，遂多怪誕」。

如今，有學者主張臺灣民間的若干王爺廟，可能原來是拜鄭成功，卻因政治禁忌而以王爺掩飾，正與連雅堂前後呼應。他的論據，可撮要如下：<sup>36</sup>

一，明鄭時代，臺南市內舊名東安坊、西定坊內，已建有「開山王廟」、「開山宮」。連雅堂之前的清代各種方志，千篇一律作主神為吳真人，即保生大帝、大道公。<sup>37</sup>東安坊原開山廟，後來曾因傾圮而重修，清同治時，才改建成今開山路旁的「延平郡王祠」。

但連雅堂卻以清同治後建立的延平郡王祠為基準，論斷：「按開山王廟所祀之神，為明招討大將軍延平郡王，即我開臺之烈祖也。乾隆間，邑人何燦鳩資重建。是開山王廟固祀延平也」。進而，他認為清代方志把西定坊的開山宮記為大道公廟，也是錯誤的，「夫吳真人醫者爾，何得當此開山之號？」因此有點跳躍式地斷定此開山宮，應該是祭拜隋朝時「有開臺之功」的「虎賁陳稜」。

二，對於臺灣南部自古以來遍地有王公廟、代天府與大人廟、諸府千歲之現象，清代方志或云「神之姓名事蹟無考，豈隋開皇中虎賁陳稜略地至此，因祀之歟？」連氏則直言這些王公、王爺就是鄭成功，因為他「聞之故老……延平郡王入臺後，……及亡，民間建廟以祀，而時已歸清，語多避忌，故閃爍其辭，而以『王爺』稱」；「其言代天巡狩者，以明室既滅，而王開府東都，禮樂征伐，代行天子之事。故王爺之廟，皆曰『代天府』，而尊之為『大人』，為『千歲』，未敢昌言之也」。

三，連雅堂又提到他曾走訪南投縣國姓鄉，那裡是明鄭大將劉國軒為

<sup>35</sup> 例如，民間人士也會有意或無意間，將鄭成功神職司闡釋成治水之神，參見：溫振華，〈鄭成功治水神格形成試探——以台中縣為例〉「臺中縣開發史學術研討會」，2003年3月29日。

<sup>36</sup> 連橫，《臺灣通史》，頁571-573。

<sup>37</sup> 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），頁208-209；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），頁182。

鎮壓南投泰雅族的駐軍地點。當地有鄉民數十戶，都在拜鄭成功。他認為這是清中葉（嘉慶）以後「法網稍疏」，臺灣人才能公開祭祀，若是在雍正、乾隆「大獄頻興」時代，民間斷然不敢有明鄭故國之思的崇拜表現。

因此，連氏批評府縣舊志雖載開山王廟，而不言何神，是抹殺歷史；南部民間兩百多年來造王船、建醮的傳統王爺祭典活動，是後代子孫忘失本源，師巫之徒藉機斂錢的迷信禍害。「烏乎！先民雖愚，斷無如是之味也。然二百數十年來，無有能糾其謬者，而今乃得扶其微。先民有知，能毋慰乎！」

不知所謂「先民」，是否會因連雅堂率先發難「平反」而感到欣慰？不過，我們知道連氏文章背景，時值日本大正時代以來民間宗教註冊與整頓時期。連氏與殖民政府一樣，視各姓王爺為邪神迷信，<sup>38</sup>「危害尤烈」，只是他轉而用他一貫的漢民族史觀，將王爺詮釋成建國臺灣的鄭成功化身，與日本殖民政府之宣傳有所區隔。連氏說法，後來廣為民間援用，有些學者也繼續發揮此論。鄭廟眾多之一因，在於社會賢達參與製造，由此可見。

### 七、依然未有定論的討論

前言連雅堂「製造」歷史，意指歷史論述不乏受到時代政治、世俗觀的影響，不盡然是重新發現歷史真相。連雅堂前節論據，多少反映端正宗教風氣時代的歷史製造。他指責兩百多年來傳統錯謬、喪失「祀延平崇德報公」原意，不一定氣壯理直。他的漏洞多得很，姑不論隋朝陳稜是否來臺開發、明鄭劉國軒是否駐軍南投國姓鄉，<sup>39</sup>上舉三段論據，基礎亦形同海沙。

這裡不妨由後向前，精簡回駁於下：

一，大清中國佔領初期，臺灣各籍先民能否摒棄前嫌，「共赴國難」

<sup>38</sup> 宮本延人，《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》，頁37。

<sup>39</sup> 明鄭部將劉國軒在中部與「斗尾龍岸番」作戰之事，日本時代研究者把「斗尾龍岸番」比定為臺中內山及南投一帶的泰雅族，是不確的。研究已證明，此番是臺中豐原神岡一帶岸裡社群的Aboan Tarranoggan，其他文獻也表明，劉國軒討伐的中部番社，是所謂的「平埔族」，而非「高山族」。如此一來，今天南投縣國姓鄉（舊地名為「內國姓」）地名起源於鄭國姓或其部將曾駐紮該地的說法，可能得重新檢討。

推舉國姓爺昇天當國聖王，已屬疑問。又，早在康熙三十九（1700）年，清帝已下詔曰：「鄭成功係明室遺臣，非朕之亂臣賊子」，並遣官護送鄭氏父子兩柩歸葬南安，建祠祀之。<sup>40</sup>換句話說，清廷在康熙後期視鄭氏並非全如洪水猛獸、如白色恐怖時代之共匪，清代中葉以前的先民，對祭拜鄭成功一事果真需「語多避忌、閃爍其辭」耶？

二，研究臺灣或中國民間宗教學者都知道，王爺、王船，以及諸王爺、千歲代天巡狩等祭典與儀式，本來就是中國華南一帶的民間信仰，淵源流長，遠遠早於明朝或鄭成功時代。臺灣的王爺信仰，是移植原鄉傳統，絕非先民因政治顧慮而假借、或創造出來。清初臺灣民間因避禁忌，借王爺軀殼藏國姓爺烈魂、陽拜王爺陰祀鄭成功英靈之事，或許不無可能。只是，連雅堂以及後來有關人士的推論，大多想當然爾，缺乏關鍵證據，致使一些「大人」與「老爺」等王爺神不得不退位，禮讓鄭成功。

三，連氏質疑保生大帝或吳真人只是一介醫者，如何能有「開山」之號，因此斷定前人觀點全錯。這又是不解民間「開山」一語用意之結果，故連氏翻案失敗。大凡臺灣各種廟宇初創，皆可謂「開山」、「開臺」，如今全臺各地廟宇名冠開山、開臺者，尚可目睹，不必盡然是鄭廟。

明鄭時代，臺南東安坊與西定坊均祀有保生大帝，各自冠名「開山王廟」、「開山宮」，當時或有兩廟爭鋒之意。前者於乾隆、嘉慶年間曾傾圮過，同治後易神更名；但是，後者三百多年來一直堅守主神陣容，到了今天還是叫「開山宮」，還是拜保生大帝！廟址就在臺南市民權路上。如此鮮活實例，證明連氏論說，畢竟是個人意見。不過，我的用意並不想像連雅堂向傳統「糾謬」或翻案一般，要求現在的鄭廟驗明正身，回復傳統。畢竟，臺灣民間宗教本質，有動態發展一面。本文若對現今近百座鄭廟有實用性反思一面，可能在於：以鄭成功為主神的廟宇，恐怕無法避免一尷尬問題。目前開臺聖王的神誕千秋在農曆正月十六日，而鄭成功事實上是甲子（1624）年七月十四日辰時生，時值鬼月。如何調和此中矛盾，恐需費思量。

<sup>40</sup> 沈葆楨，《福建臺灣奏摺》，臺灣文獻叢刊第29種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁18。

### 八、結語

以上，我除了用史料澄清有關媽祖與鄭成功信仰中，若干既定的說法有違史實外，亦從國家、宗教與社會三層交錯關係，對臺灣媽祖與鄭成功廟眾多之因，提出一個可更進一步的討論性解釋。我認為，自清末以來，歷代統治者均視媽祖與鄭成功有利於其國家臣民意識之建構。相對的，在統治者改革民間宗教過程中，民間亦發揮詮釋能量，使其他類似的神明，功成身退讓位於符合國家宗教標準的媽祖或開臺國姓王。

坦白說，本文還談不上對既成媽祖與鄭成功信仰進行解構，充其量我只是利用史料更清楚說明媽祖與鄭成功信仰結構形成中的若干破綻。儘管如此，我還是希望這樣的作業，對今後的臺灣或中國之舊歷史意識之解構與重建，能提供一定程度的參考。

第五屆「中國近代文化的解構與重建」  
學術研討會論文集【鄭成功、劉銘傳】  
2003年4月25~26日

## 明鄭時期台灣佛教的政教關係與「逃禪」特質

楊惠南

臺灣大學哲學系教授

### 一、鄭成功王朝與台灣佛教

明鄭時期（1661-1683）台灣佛教共有兩大特質：一是政治勢力的明顯介入，另一則是佛教信徒的「逃禪」性格。前者大體與明鄭王朝的領導人，例如鄭經、陳永華有關；而後者則是流亡台灣的明末遺老或文人的寫照。這兩大特質，種下日後台灣佛教要不是屈伏於政治勢力之下，就是遁入空門、不問世事的性格。

#### （一）鄭成功與隱元禪師

明鄭王朝的創建人—鄭成功（1624-1662），與佛教相關的史料，大體僅止於他和隱元禪師（1592-1673）的交往。1654年（清順治11年），隱元東渡日本。<sup>1</sup>並於7年後（1661），在德川幕府第4代將軍—德川家綱（1641-1680）的支持下，建立黃檗山萬福寺，成為日本的「黃檗宗」。鄭成功與隱元之間的情誼，也為隱元的赴日未歸而結束。鄭成功也因而與台灣佛教沒有直接的關係。然而，在隱元領導下的中國和日本的黃檗宗，卻與台灣佛教脫離不了間接的關係；這和台灣黃檗寺的創建有關，我們將在

<sup>1</sup> 有關隱元赴日的年代，有不同的說法（詳下）。目前獨權性日（隱元侍者）所編《黃檗隱元禪師年譜》（駒澤大學圖書館藏本），以及南源性派（隱元法嗣）所編《普照國師年譜》（駒澤大學圖書館藏本）所記載藏本所記載。這一隱元赴日年代的記載，也是普遍被接受的說法。