

文史臺灣學報

Taiwan Studies in Literature and History NO.2 第二期

〔抽印本〕

水仙尊王信仰精神的建構 ——以臺南大天后宮之陪祀水神為探討中心

毛紹周

國立臺北教育大學台灣文化研究所

中華民國 99 年 12 月出版

Graduate School of Taiwanese Culture
National Taipei University of Education

December 2010

水仙尊王信仰精神的建構

——以臺南大天后宮之陪祀水神為探討中心ⁱ

毛紹周ⁱⁱ

摘要

臺南大天后宮所陪祀之五位水仙尊王，除大禹之外，其餘如項羽、寒畯、伍子胥、屈原等皆為死於非命之失敗者，這種崇拜失敗者的信仰精神，與古今歷史中成王敗寇的主流思想背道而馳。本文在此種特殊的崇祀行為之下，發展水仙尊王信仰精神面向中的深層意涵作為探討中心。

本文以重新拼貼先民崇祀水仙的精神意涵開始，以文化持有者的視域，嘗試解開部分水神在大天后宮中不斷延異之信仰意義，並將大天后宮另一陪祀的四海龍王崇拜納入討論，從而整理出該宮除奉祀媽祖外又另祀其他水神的歷史過程，再深入探尋水仙尊王信仰如何成為支持臺南三郊商團和船隊，成功縱橫臺海長達二百餘年的經營理念。最後討論目前在水仙尊王信仰逐漸沒落之際，如何重新組織和建構信仰精神，與在目前的社會文化中能夠持續尊奉的實踐價值。

關鍵詞：水仙尊王、四海龍王、大天后宮、水仙宮、臺南三郊

ⁱ 感謝兩位匿名審查人的悉心建議與寶貴指正，使本文疏漏得以減少。

ⁱⁱ 南華大學建築與景觀學系兼任講師。

**The Construction Of Religion Spirit In Shuexian Deities:
A discussion on Shuexian Deities worshipped
in Tainan Grand Matsu Temple**

Mao, Shao — chou

Abstract

Among the Shuexian Deities worshipped in Tainan Grand Matsu Temple, besides Da Yu, the others such as Xiang Yu, Shou Wang, Wu Zi—Xu and Qu Yuan, all died sadly and became losers. The religion spirit of worship losers is absolutely different from the mainstream thought in history. In this paper, the development of the in—depth meaning for this spirit is based on this kind of special worship.

This paper starts with re—collaging the spiritual meaning of our ancestors' worship. In the sight of culture holders, we'll not only try to solve the religion meanings which are constantly processing for some deities in Tainan Grand Matsu Temple, but also combine the worship of the Four Dragon Kings in the temple with the discussion, in order to reorganize the historic procedure for Matsu worship and the worship for other deities. Besides, we'll discuss thoroughly why Shuexian Deities worship became the management idea for supporting Tainan Sanjao and the fleet, which successfully managed across the Taiwan Strait for more than two hundred years. At the end of the paper, we will consider how to re—organize and build religion spirit while the belief in Shuexian Deities declines, and how to construct practical values for constant respect in

present social culture.

Key words: Shuexian Deities, the Four Dragon Kings, Tainan Grand Matsu Temple, Shuei—shian Temple, Tainan Sanjao

一、前言

在過去臺灣社會普世的意象觀念中，大都認為只要是具有宗教功能的建築，裡面就應該要有具體的偶像以供人崇祀膜拜，並將其認為寰宇皆準的法則。其實，在我們現世所存有的各種宗教派別裡，有許多教別是不允許豎立神像，或者禁止偶像崇拜，甚至把神像崇拜當成是罪惡的行為。這種沒有具體視覺偶像只單純要求精神思想的信仰，其遠因都是於特殊的時代背景中所形成的創教和宣教歷程，演化於該教的教義之內，並要求在生活行為中將其精神思想貫徹實行。所以，崇拜偶像與否，皆是在各自不同場域的異質背景下，各自所衍生出不同的宗教行為。但是信仰精神的追尋，卻是各宗教信眾共同長期所陸續建構的文化核心，並且逐漸在各自信仰圈形成特殊的群體價值。

人類社會之中，只要出現一個憑藉著超強的體力、或是擁有過人的智慧，這種人只要再伴隨加入成長過程中所表現非如常人的事蹟，往往都會成為人群之中



圖 1 臺南祀典大天后宮
資料來源：本研究自攝。

所被擁戴的「英雄」或是「領袖」，而領袖或英雄所領導人類的生活經歷，又往往會變成偉大的聖跡或是神蹟。這些異於常人的英雄或是領袖，再經由口耳相傳或是文字記錄的模式，幫助了後人瞭解這些英

雄與領袖不平凡的身份、行為、特質，甚至讓人熱情的將其事蹟化作各種故事，以方便在無時無刻之中隨時能說服或感動其他人，同意這些英雄領袖是值得受人景仰敬佩的、偉大萬分的，甚至需要大家一起崇拜學習的。既然有共同崇拜與學習如此非凡事蹟的需要，就必須運用特殊的象徵儀式，來確定或是強化這些英雄領袖的故事是否能夠深入人心。在不同生活環境中所生成建立的族群，亦會發展出不同的象徵儀式來讓這些故事產生認同感。建立廟宇並在廟宇空間中造像，就是人類社會保存英雄事蹟或道德典範最普遍的記憶方法之一。

在臺灣，每一座廟宇都有祂特殊獨有的環境意義，在這樣的環境氛圍中造像，每一尊神祇都擁有著自身與地方知識多重的思維邏輯。臺南祀典大天后宮（圖 1）在悠久的歷史中，自然亦擁有著祂自己獨特深層的文化意涵。在這個場域內所供奉的各路神祇，也會有當時塑造者與供奉者的精神思想潛藏其中。雖然這些人的姓名大多已經佚失，但塑造者在創作過程中所累積的美感經驗，與供奉者每日真實體驗生命的自然生滅，逐漸的融合延異出這個場域獨屬之「天、地、神、人¹」的宇宙觀和精神層級序列，展現出人類的生命價值與地方場域的生活圖示，在這些神祇的雕造者與聖域²信眾內心之中，每一個思維感應的觸動，都可能會影響或鏡射於神祇造像境界的異質性氛圍，甚至滲進生活成為普通庶民文化的一部分。所以在各宗教信仰精神在不同時期的重構過程中，是否能對神祇事蹟不斷的重新反省與認識，都將是對該宗教場域能否持續融入庶民生活的一大挑戰。

¹ 天、地、神、人為天空、大地、神聖者、短暫者四者的單一整體，稱之為四元。詳參海德格（Martin Heidegger），彭富春譯，《Poetry, language, thought 詩·語言·思》（北京：文化藝術出版社，1990），頁 135。

² 凡屬於宗教的，與某種神靈相聯屬的空間，如古代埃及、羅馬、希臘及希伯來的神殿。或中世紀基督教堂、日本神社、瑪雅神廟等，都可以歸之為「聖域」之屬；而在這些神聖的空間領域之外的空間，則應定義為「世俗域」。參見王貴祥，《文化·空間圖式與東西方建築空間》（臺北：田園城市文化事業，1998），頁 280。

筆者欲經深入探討大天后宮內現存部分重要的水神，嘗試部分以社會性、歷史性、空間性的存有論三元辯證（ontological trialectic），探討在該宮環境中之水神精神運作在知識形構上的各個層次，每段歷史無論是典籍中的時間記錄、市井傳說或是無稽之談，都盡可能的預設為神聖空間涉入人類社會中的生活必備，雖然宗教信仰中插入社會性的人類生活，在各民族的一般信仰中皆認為理所當然，但建構宗教精神的意志空間卻需要不斷的重覆確認，以準備將其精神吸收內化為意識覺醒的社群知識，甚至發展成為民族學的一部分。

臺南大天后宮是昔日三郊船隊，縱橫汪洋之經商精神最重要的聚匯處所之一。現在宮內正殿所供奉之水神，除正龕的媽祖外，左右兩龕尚分別供奉有五位水仙尊王與四海龍王。筆者在此探討場域雖是大天后宮，但由於目前各界對媽祖信仰的研究已經非常豐富，所以本文將另從該宮陪祀的水域諸神，以信眾崇祀行為的精神面向來作為探討標的。

在此，本文嘗試跳脫目前民間信仰的普遍認知，即一般較屬於慾望的（appetitive）基本需要。如：部分人士以「人求神」的單向索求觀念；或常見以二元互惠概念之「人先以財或健康等目的求神，並許下事後如完成所求目的後，該捐獻於神廟錢財或等價物品的承諾；直至神實現人所求之財或健康等目的後，人再回饋錢財或等價物品給神廟作為後謝禮金。」等等之以降低神格，只求人神互利的對等交易行為。

在跳脫慾望崇拜的研究過程中，筆者將在歷史性問題做重組式的探討，試圖重新填回目前大天后宮參拜者已經不甚重視的水神崇祀精神。以固著於該宮空間形式的具體物質，將視角和認識論鎖定現存可描繪的事物之中，進行還原真實的歷史空間，並查證現行中充滿想像

歷史傳說，用另一個其他（an—Other）的視角³檢視歷史空間的真實性與歷史傳說的合理性，再試以拼貼方式重組並建構出水仙尊王信仰的深層內涵，以有別於或是取代目前各界均以向同質化神明⁴作為求取為目的。甚至為目前仍持續演化的信仰行為中，重新思考另一種精神模式來作建構過程的參考方向。

本文從歷史、空間、社會等視角看待水仙信仰的崇拜行為，並試圖釐清大天后宮陪祀水神在真實與想像兼具的精神層面問題。在水仙尊王方面，首先認識水仙尊王之身世背景與地方社會的教育功能等，以作為三元意識的探討基礎，再探究臺南地區具有海洋性格的郊商團體，如何將水仙尊王信仰化為商戰精神的支柱力量。在四海龍王方面，在本研究中考證了部分龍王信仰在典籍之中的歷史性過程，確立了四海龍王在古代民間社會之中的影響力，並對人類生活世界中東、南、西、北四方空間與跨越海上及陸地的神力執掌做範圍上的確認。其次，對大天后宮中水仙尊王與四海龍王金身的原來的崇祀處，做了歷史性的推論假設。未來這些研究推論與精神層次的重新構築，均可能對地方百姓的生活場域與心理層面引起一些作用，或是影響部分崇祀者進行崇祀行為後的最終目的。

本文的研究場域中，舉凡四海龍王信仰，在宗教學上可歸類於進步精靈崇拜中「自然崇拜」的一環，並結合了較為原始「圖騰崇拜」的民間宗教信仰。而水仙尊王信仰，則是屬於進步精靈崇拜中的「人鬼崇拜」（亡靈崇拜）⁵。此分類方式是以學術分類法將信仰源流來做

³ Henri Lefebvre 認為二元對立，或是二元邏輯的概念，是不足以詮釋世界一切事物的複雜性。所以選擇另一個其他（an—Other）替選來抵抗，來打斷非此即彼邏輯的封閉性範疇。參見索雅（Edward W. Soja），王志弘等譯，《Thirdspace 第三空間》（臺北：桂冠圖書，2004），頁 8—9。

⁴ 同質化神明：是指人與神明之間表面上好像充滿著不相同，但深入觀察後卻呈現出大量人神相通，且高度依賴的同質性（homogeneity）交易互助行為。

⁵ 董芳苑編著，《臺灣民間宗教信仰》（臺北：長青文化，1984），頁 140—142。

分析比對，但上述分類法則又對本文所針對之精神層面（spiritual）的探討幫助有限，為不停留在二元論概念或元素間封閉的、非此即彼的對立，為了要不斷建構、前進、持續擴展知識的生產，超越目前已知的部份⁶，故本文中只將此種分類方向作為該宮陪祀水神的信仰探討中，再進入水仙尊王精神面向研究時的分類之用。

二、大天后宮陪祀的水仙與龍王之身份與神性

大天后宮所崇祀的水神群像，除媽祖之外，在正殿的左右又另分成兩龕，各分別在左側祀奉五位水仙尊王，右側為祀奉四海龍王。

大天后宮現存的水仙、龍神諸聖像，雕造的手法雖都精緻細膩，但二組神像群之衣冠造型各異，面部表情的表現方式也各有所長，不似同一匠師的處理作風。大天后宮在嘉慶大火⁷之後重建，內部神像的雕造也應同批完成於同一時期，但宮內水仙尊王群像與四海龍王造像在風格上差異懸殊，不像是在同一空間或時期形塑完成之神像作品。雖然兩組神像的尺寸大小類似，但這尺寸應是與傳統的雕造匠師手中，共通判斷吉凶的衡量工具有關，並非刻意讓兩組神祇成為對稱大小。在大天后宮所形塑之水仙尊王造像部分，大禹、屈原、伍子胥三位容貌均現天庭飽滿圓潤，五綵鬚美髯飄逸，面如雞子，鼻若懸膽，鳳眼細長、頰豐、耳厚、豐唇等，整體均呈現崇高莊嚴之氣勢，這些都是明清以降，世人心目中對文人意象與審美情境的完美相貌，其中伍子胥雖身披金盔戰甲，但仍不脫文人優雅不俗的氣息。項羽、寒畯

⁶ 索雅（Edward W. Soja），王志弘等譯，《Thirdspace 第三空間》，頁 80—81。

⁷ 「嘉慶二十三年戊寅三月十六日寅時，天上聖母廟災，中殿及後殿俱燼，神像、三代牌位蕩然無存。住持僧所蓄銀錢俱鎔化。惟大門一列尚存。凡火災燒至廟宇而止。此次專焚神像，殊堪詫異。」原文可參見林師聖等，《臺灣采訪冊·祥異》（臺北：成文出版社，1983），頁 125。

二神面部表情猙獰可怕，眉頭緊鎖，怒目圓睜，神情威猛雄壯，似為催伏邪魔、教化眾生而變現的忿怒之相，威風凜凜的外貌好似能以無窮的力量降服一切邪魔，氣勢雄渾令惡鬼妖魔見而生畏的巍峨武將。其中項羽的連鬚更凸顯粗獷的大丈夫氣概。

在四海龍王部分；東海龍王：龍首人身，明顯標示著龍王為其身份。西海龍王：頭戴通天冠，容貌與大禹、屈原、伍子胥之文人面相神似，溫文儒雅。這也可能與古代傳統的地理認知之中，西方為陸地，並無西海有關，雕塑為文人的平和造型，好似為了意寓西海溫順，從未有任何狂風巨浪之擾民行徑，與南東北三海龍王的城府深沈面容，差距極大。南海龍王：額頭上有水波狀皺紋，可能是雕塑匠師為凸顯其為水神的隱喻性手法。古代船隻航行，觀測星斗是船家分辨方位的方法之一，民間認為南斗星座主凡人之福壽，南海龍王面容呈現老者之慈祥相貌，應與其有直接之連結想像。北海龍王：相貌眼角上揚，怒目圓睜，連鬚直接與正身雕刻，一體成形，非用黏鬚方式是為其特點。此種塑像方式在大天后宮是唯一特例，在臺閩地區此種方式常見於工藝作品，直接用於受人崇拜的神像則較為罕見。表情呈現憤怒恐怖之貌，應該和傳統觀念中的北方主黑，北斗註死的不祥心境有關，進而直接投射於神尊，並雕造於形。

這兩組神祇信仰，歷史上在臺南均有專門崇祀的廟宇，分別為水仙宮與龍王廟，且在部份時期都為臺南三郊等商團所管理。

大天后宮目前所供奉之水仙尊王與四海龍王兩組神像，在崇祀緣起部份現普遍存在二說。其一、是大天后宮自身信眾所發起的自發性供奉。其二、為日治時期在寺廟重整運動中，水仙宮與龍王廟拆除之後，將鎮殿金身移往同屬三郊管理之大天后宮寄祀。就此一問題做初步探討中，衍伸推論水仙信仰在不同於國家教化模型的另一種詮釋方式，

和三郊船隊當時堅持水仙尊王信仰長達二百餘年之主要理由。

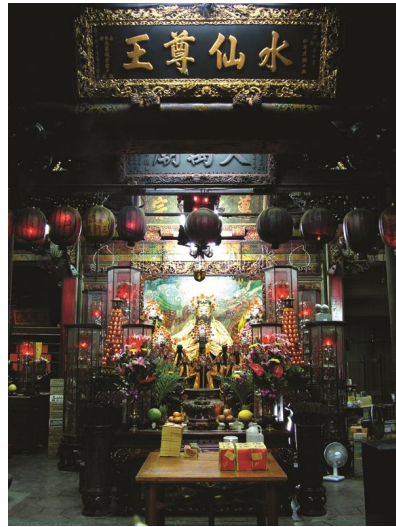


圖 2 臺南市神農街水仙宮內景，中央之鎮殿大禹神像為戰後重塑
資料來源：本研究自攝。

（一）水仙尊王身份問題

水仙尊王在民間各地皆有崇祀，但各地水仙尊王的身份會因地域差異，崇祀對象也會有所不同，傳說中的水仙大致上分別有夏禹、寒畯、項羽、伍員、屈原、冥⁸、伯益⁹、魯班¹⁰、李白¹¹、王勃¹²等。

臺閩粵地區水仙尊王的崇祀，大多與各地的郊商有關。郊的形成與地方的商業繁榮有直接的關係。商行為了維護同業間最大的利益，在各地組織了各種不同性質稱為「郊」的商業團體。郊的功能除商業行為外，郊商組織亦常積極的介入各階層的社會事務，舉凡紛爭調

⁸ 冥，考非人名，應是官名或神名，此水仙又為北方之神、太陰之神、水官、水正、黑帝、雨師、腎神等。

⁹ 伯益，佐舜訓鳥獸，剡木為舟，佐禹治水有功，避禪位於箕山。

¹⁰ 魯班，民間亦奉為巧聖先師，稱魯班公。為木工業、建築業、設計業之祖師爺。

¹¹ 李白，字太白，號青蓮居士。傳說遊采石江中，因醉入水中捉月死，沒而為神。

¹² 王勃，唐朝龍門人，為唐初駢儷四傑之首，在南海船翻喪身，曾著滕王閣序。

解、神明祭祀、商事互利、賑濟行善等。對海外貿易的水上交通，為求風調雨順，各地郊商大都祈求水仙尊王的保護，每年水仙尊王誕辰都要盛大舉行祭典。所以說各地水仙宮的肇建與郊商的關係非常密切，例如：笨港水仙宮是由笨港貢生林開周倡起，由泉州郊金合順、廈門郊金興順、龍江郊金晉順等笨港郊商、船戶所合資創建；馬公水仙宮是由臺廈郊所興建；新竹長和宮（水仙宮）由水郊捐資興建；萬華水仙宮是於乾隆初年，由各郊商、船戶捐款共同興建等。而臺南三郊為北郊蘇萬利、南郊金永順、港郊李勝興等大郊商的合稱，其總辦事處稱「三益堂」，而辦事處的地點就是在今臺南市西區神農街一號的水仙宮。在臺南地區的水仙尊王崇祀，最早亦是以此地的水仙宮為信仰中心。

在歷代文獻的考察過程中發現，各地的水仙宮內所崇祀之水仙身份其實多出入頗多，例如《福建通志臺灣府》中對臺南水仙宮中水仙身份記錄為：

水仙廟在西定坊港口，祀大禹王，配以伍員、屈平、王勃、李白。康熙五十四年，泉漳諸商建。¹³

丁紹儀在《東瀛識略》中記載之水仙尊王身份：

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。¹⁴

¹³ 《福建通志臺灣府·壇廟》（臺北市：臺灣銀行，1960），頁116。

¹⁴ 丁紹儀，《東瀛識略·東瀛識略卷八〈遺聞〉》（臺北市：臺灣銀行，1957），頁102。

謝金鑾、鄭兼才在《續修臺灣縣志》中記錄水仙宮中水仙身份為：

水仙廟：在西定坊港口。祀大禹王，配以伍員、屈平、王勃、李白。「舊志」云：鴟夷之浮，汨羅之沉，忠魂千古。王勃省親交趾，溺於南海，歿而為神。雖李白表墓謝山，前人經訂采石之訛，第騎鯨仙去，其說習傳久矣。¹⁵

以上皆紀錄了當時之水仙尊王的身份，與現今之水仙宮所崇祀之神尊身份多有差異，在上列記載中少了冢王、楚霸王，但都加入了王勃、李白。

筆者發現，早在上列史志記載之前，黃叔瓚於清康熙六十一年（1722）前後，遊臺時所撰之《臺海使槎錄》中卻紀錄著：

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。¹⁶

在這部清代臺灣早期的重要文獻，其中卻清楚記載水仙宮內之水仙尊王為，大禹、項羽、寒冢、伍子胥、屈原等，此康熙年間之記載，與大天后宮和水仙宮二廟現今神尊身份完全吻合，後之修志者，是否為修纂失察，可待進一步研究探討。¹⁷

¹⁵ 謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志·卷五〈外編·寺觀〉》（臺北市：臺灣銀行，1962），頁339。

¹⁶ 黃叔瓚，《臺海使槎錄·卷二〈赤嵌筆談·祠廟〉》（臺北市：臺灣銀行，1957），頁44。

¹⁷ 以下收錄澎湖與廈門二份志書，兩地記載之水仙宮所奉水仙身份也有所不同：「水仙宮：在媽宮渡頭。神有五像，曰大禹、伍子胥、屈原、項羽、魯班（或作王勃、李白）。」詳見林豪，《澎湖廳志·卷二〈規制 祠廟（叢祠附）〉》（臺北市：臺灣

（二）四海龍王的身份問題

在古代的海神傳說中，東、南、北方有海神，在《山海經·大荒東經》中記載，東海之神禺虢、北海之神是禺虢之子禺京¹⁸。在《山海經·大荒北經》中記載北海之神禺強¹⁹。在《山海經·大荒南經》中記載，南海之神為不廷胡余²⁰。因中國的地理為東南北三面臨海，西方為內陸的實際環境，所以此時的海神並無西海之神，而且此時的大海，也並非為龍王所管轄。龍王取代海神，成為較更高層次的神祇，應該與古代圖騰崇拜（Totemism）²¹的進化，有較為直接的相關連性。

在古代所描述龍的形體為九似之物，角似鹿，頭似駝，眼似鬼，項似蛇，腹似蜃，鱗似魚，爪似鷹，掌似虎，耳似牛的一種多動物形象的綜合體。在上古時代傳說中各氏族部落皆有象徵性的動物圖騰，來作為自己氏族部落的精神象徵或是守護神，經由不斷的合併征戰，最後將各自所屬的部落圖騰的最精華部位，結合為單一部族象徵，龍圖騰就是因此而產生，並成為各部落共同的統一形象，隨著歷史的演進，龍又出現其他變異形象，例如有鱗者，稱為蛟龍；有翼者，稱為應龍；有角者，稱為虬龍；無角者，稱為螭龍；不昇天者，稱為蟠龍。而龍王，就是龍屬之王，傳說中龍王專司興雲佈雨，而海龍王又統轄

銀行，1957—1961），頁 65。「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。」詳參周凱，《廈門志·卷二〈分域略·祠廟〉》（臺北市：臺灣銀行，1962），頁 64。

¹⁸ 可詳參郭璞撰，郝懿行箋疏，《山海經箋疏·大荒東經第十四》（臺北縣：漢京文化，1982），頁 402。

¹⁹ 參見郭璞撰，〈山海經·大荒北經第十七〉，《道藏》第二十一冊（上海：上海書店，1996），頁 841。

²⁰ 可詳參郭璞撰，郝懿行箋疏，《山海經箋疏·大荒東經第十四》，頁 413。

²¹ 圖騰崇拜（Totemism）：蛇身人首的伏羲與女媧。以熊為部落圖騰的有熊氏。理想化的動物，如龍、麒麟、鳳凰。或十二生肖等都屬於原始的圖騰信仰的範圍。董芳苑編著，《臺灣民間宗教信仰》（臺北：長青文化，1984），頁 140。

水中族類，是為海中水族之神王。唐朝以後，海神信仰漸漸的與龍王信仰相結合，成為四海龍王信仰。在《西遊記》中四海龍王姓名分別為東海龍王敖廣、南海龍王敖欽、西海龍王敖閏、北海龍王敖順²²。但《封神演義》中卻分別記載為敖光、敖順、敖明、敖吉等四位²³。現今臺南大天后宮中所崇祀之四海龍王龍王，神龕上的身份標示牌是以《封神演義》記載為準，但《祀典臺南大天后宮志》中，四海龍王姓名卻以《西遊記》內容為藍本，對外的說法並無統一。²⁴

（三）水仙尊王神性的確立



圖 3 大天后宮水仙尊王神龕
資料來源：本研究自攝。

²² （明）吳承恩，《西遊記》（臺北市：三民書局，1992），頁 20—21。

²³ （明）陸西星，《封神演義》（臺南：利大出版社，1984），頁 100。

²⁴ 曾吉連，《祀典臺南大天后宮志》（臺南：祀典臺南大天后宮管理委員會，2001），頁 120。

傳說每當在海船遇難之時，只要船員散髮、齊口學征鼓鳴叫，並手持筷子或空手做划船狀，即能度過難關，稱為「划水仙」。此種法術非常神奇，歷史文獻中亦多有介紹。清道光二十七年（1847）丁紹儀於渡臺後所撰之《東瀛識略》中記載：

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。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。²⁵

謝金鑾、鄭兼才在嘉慶年間合纂的《續修臺灣縣志》中亦有云曰：

今海船或遭狂飈，危不可保時，有划水仙一法，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。非甚危急不可輕試云。²⁶

神聖相對於俗世，所有日常的生活瑣事都是世俗的。人類在創造世界的過程中，也創造了人類自己的精神模式與完成了自己存在的社會性意識，並在社會形成強制性的力量，表現在指導、制裁、控制與處罰等人類非集體認可的異端行為，結構對人類有意義的社會與世界。在現代化的理性思想中，對異質地域的神聖性認知，始終企圖要將其世俗化。其實地球上自有人類文明存在，就有其神聖的特質，並蘊含有宗教性內涵，在人類文明世界的歷史建構裡始終扮演著重要地

²⁵ 丁紹儀，《東瀛識略·東瀛識略卷八〈遺聞〉》，頁102。

²⁶ 謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志·卷五〈外編·寺觀〉》，頁339。

位。所以說，人類信仰文化中蘊含的人類秩序會投射到短暫者（人）全體存有，以維持人類無限想像的發展空間，尤其從人類的歷史中我們可以印證。²⁷

五位歷史人物之所以能被尊奉為神祇（神聖者），皆因其有別於人類的在世存有，雖然其生命歷程仍然和人有關。由此，三郊商團將其五位水仙尊王，安頓於神聖性秩序之中，此種人鬼崇拜的水仙信仰，在精神層面上卻成為了支持三郊事業達二百餘年的原因之一。

（四）四海龍王神性的確立

因龍王統管領屬四海的水中族類，古代漁民們皆誠心崇拜，祈求每次出海作業都能魚蝦滿載平安而歸。而陸地上的乾旱與洪澇諸災，也巨大影響了農民種作的性命生計，這些也都和龍王所執掌之興雲致雨的能力有直接關係，所以四海龍王的神力此時跨越了海上與陸地，影響所及也遠超過海神較單純的職掌範圍。

唐代杜光庭在《太上洞淵神呪經》中記載了祈求龍神的過程：

道言：國若有難，兵戈競起，人民相食，天地振動，日月不明，其國但於福德之方，宮苑之內，或有泉池之處，置九龍之位，立五聖之形，轉念此經，禮虛皇上帝，鎮國天龍，當得妖氛自滅，兵革不興，君臣有道，龍德相扶，天下太平，恒居祿位……呼召龍王，家當富貴，無有虛耗，庫藏盈溢，此經神驗，不可

²⁷ 美國學者 Peter L. Berger 認為：「大多數人類世界都曾是神聖的世界。的確，很可能只有透過神聖者，人類才可能去想像宇宙。」彼得·柏格（Peter L. Berger），蕭羨一譯，《The sacred canopy 神聖的帷幕》（臺北：商周出版，2003），頁 39。

稱量……²⁸。

經文中清楚表明，召喚龍王的神聖力量，甚至可以擴大到護國佑民。此時記載中的龍王幾乎已是萬能之神。此經中亦同時收錄了如何召請四海龍王的法術來預防火災：

如有國土城邑村鄉，頻遭天
火燒失者，但家家先書四海
龍王名字，安著住宅四角，
然後焚香受持水龍來護：

東方東海龍王；南方南海龍

王；西方西海龍王；北方北海龍王各各浮空而來，神通變現，
須臾之間，吐水萬石，火精見之，入地千尺，復有大水龍王主
鎮中央，隨方守鎮，掃除不祥。²⁹

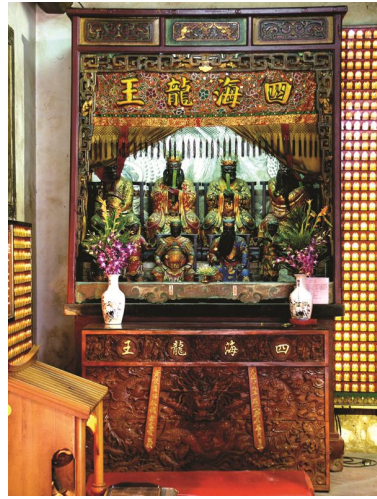


圖 4 大天后宮四海龍王神龕
資料來源：本研究自攝。

以上文獻記載中，在唐代時的諸神崇拜當中，四海龍王信仰此時就已跨越了海陸兩界並深入百姓的活動空間。但由上列二文中更可以確認四海龍王信仰，在宗教學上是以崇拜原始圖騰，結合自然崇拜成為進步精靈崇拜中的一類。

三、水仙宮、龍王廟鎮殿神祇的傳說問題

²⁸ (唐)杜光庭撰，〈太上洞淵神呪經·卷之十三·龍王品〉，《道藏》第六冊（上海：上海書店，1996），頁 47—48。

²⁹ 同上註，頁 48。

臺灣在政權改隸日本前後，與大天后宮互動關係較密切的水仙宮與龍王廟，二廟均在日治時期拆除，其拆除後的鎮殿神祇金身是否移駕於大天后宮奉祀問題，本文做進一初步的瞭解。

（一）水仙宮部份

目前大天后宮所祀的五位水仙則係：禹帝（大禹）、楚王（項羽）、冪王（寒冪）、伍大夫（伍子胥）、屈大夫（屈原），俗稱為「一帝二王二大夫」，與水仙宮祭祀之水仙尊王相同。但是大天后宮何時開始供奉水仙尊王，目前的文獻資料上並無明確記載，但二廟在日治時期均是由三郊商團所管理。

清康熙五十七年（1718），來臺經商的泉漳等內地商旅，爲了祈求臺灣與大陸兩地海上往返的平安順利，不惜投下了重資，合聚眾力重新興建水仙宮，以奉祀海上守護神「水仙尊王」。在陳文達於康熙五十九年所修之《臺灣縣志》中描述：



圖 5 水仙宮目前僅存前殿
資料來源：本研究自攝。

水仙宮，開闢後，鄉人同建；卑隘淺狹。康熙五十七年，歛金改建。雕花縷木，華麗甲於諸廟。³⁰

劉良璧在清乾隆六年《重修福建臺灣府志》中記載：

³⁰ 陳文達，《臺灣縣志·雜記志九〈寺廟〉》（臺北市：臺灣銀行，1961），頁211。

水仙宮：在西定坊巷口。開闢後，商旅同建；壯麗異常。³¹

水仙宮初建為三進式廟宇，建築規模為較大型之殿宇。隨著臺海貿易日漸興盛，商旅組織因而形成，先後發展出以北郊蘇萬利、南郊金永順、港郊李勝興為首稱為「三郊」的龐大貿易商業組織，道光七年（1827）並在水仙宮內設立辦事處「三益堂」，也就是俗稱之「三郊議事公所」。並於公所之內設立大籤三枝，為各郊行輪流值東辦事之執掌，俗曰值籤³²，議事平斷處理一切商務交涉，此時之當事者均皆為急公好義之士，凡地方上所需之捐餉助軍、集資賑濟等活動均積極參與，從不假手於官府，於是水仙宮適時的成為了大西門外的商業中心³³。早期臺灣與大陸間船隻往來作業頻繁，因海上作業風險較大，每次出航前為求平安抵岸，所有船員及從事海上貿易的郊商，常在船上或出海之前，先祭拜水仙尊王以祈求舟船順利平安。後來隨著南勢港港道的淤塞，水仙宮口的港口也日漸西移離海日遠，熱鬧風光的景象亦隨之遠離。日治末期，正值二次大戰期間，臺南市役所以興建空襲時防空用地為由，拆除水仙宮的中、後兩殿，並將廟內古文物悉數拍賣殆盡，空留前殿（圖 5），此時水仙宮的文化財產遭到了前所未有的空前浩劫。大殿之中水仙尊王鎮殿神像的安置問題，至今並未查有任何的文獻資料明確記載交代神像的去留之處。

二戰結束後，街眾鄰里感懷於昔日水仙尊王的庇佑，便以僅存的前殿為基礎，合力重修而呈現今日樣貌。現在水仙宮內供奉的水仙尊王，正殿神龕之內為大禹聖王之大型鎮殿塑像（圖 2），神龕前的五尊

³¹ 劉良璧，《重修福建臺灣府志·卷九〈典禮（祠祀附）祠祀〉》（臺北市：臺灣銀行，1961），頁 307。

³² 《臺灣私法商事編·第一章 商事總論 第二節 郊》（臺北市：臺灣銀行，1961），頁 12。

³³ 連橫、連震東，《臺灣通史·卷二十一〈鄉治志〉》（臺北市：臺灣銀行，1957—1961），頁 561。

開基神像，雖然雕造手法精緻，但應不是原廟之鎮殿金身。



圖 6 水仙宮現供奉的五位開基水仙尊王神像

資料來源：本研究自攝。

大天后宮在嘉慶二十三年（1818）大火³⁴之後，三郊商團逐漸接手大天后宮的廟務運作，主導再塑被焚燬之神明金身。水仙宮與大天后宮二廟的距離又頗為相近，三郊應無理由於大天后宮再塑造水仙尊王來作為陪祀。目前水仙宮內所祀奉的五尊水仙尊王開基神像（圖 6），比非專祀水仙的大天后宮之水仙神像還要嬌小袖珍許多，當年的水仙宮在廟宇的建築規模上幾乎與大天后宮平齊，一般傳統的大型廟宇對鎮殿神祇的形塑習慣，都會將其鎮殿神明金尊，塑造成較為大型的尺寸。現今水仙宮內五位水仙尊王的較小尺寸作法，廟方只稱為開基神像，並不強調為鎮殿金身，且身後之鎮殿大禹神像為戰後所重塑。所以原宮內的五尊鎮殿水仙尊王聖像，推斷應已不在水仙宮中。據民間傳說臺南大天后宮內之五尊水仙即是當年水仙宮之鎮殿金

³⁴ 林師聖等，《臺灣採訪冊·祥異》，頁 125。

身。大天后宮與水仙宮在日治時期同為三郊商團所管理，傳說水仙宮在拆除之前將鎮殿神祇寄祀於大天后宮中，應有較高之可能性。

（二）龍王（神）廟部份

清康熙五十五年（1716），臺廈道梁文科在臺灣府寧南坊創建龍神廟³⁵。雍正二年（1724）清廷勅封了四海龍王：「東曰顯仁，南曰昭明，西曰正恒，北曰崇禮。」³⁶乾隆四年（1739），知府劉良璧重修廟宇。乾隆三十年（1765）知府蔣允焄再次重修，並在左邊建官廳一座³⁷。在清代，龍王廟原是京師官祀信仰所衍生影響所生之建築，並非府州縣基本官祀建築，臺灣府只是依慣例創立之³⁸，並以祀典祭禮致祭之泛官祀廟宇³⁹。由於龍王為海上之神，在官府逐漸不再重視此類泛官祀廟宇時，航行汪洋的三郊船隊為求航海吉安，再加上三郊商團龐大的經濟實力，接管龍王廟的修繕與祭祀活動也就成為必然的結果。可惜這座臺灣地區建立的最早的龍王廟⁴⁰，現已不復存在。據說是與水仙宮同毀於日治時期的皇民化

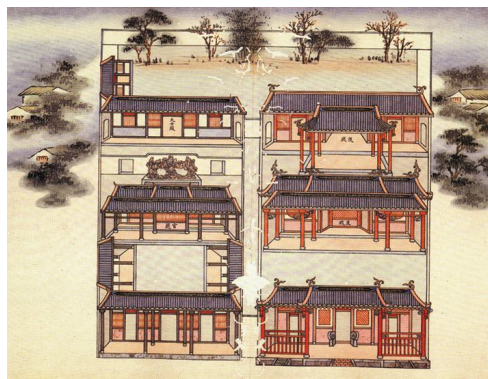


圖7 蔣元樞《重修龍王廟圖說》

資料來源：《重修臺郡各建築圖說》

³⁵ 龍神廟在寧南坊。康熙五十五年（1716），臺廈道梁文科建。詳參《福建通志臺灣府·壇廟》，頁116。

³⁶ 王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：成文出版社，1983），頁502。

³⁷ 余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：成文出版社，1984），頁614。

³⁸ 張崑振，〈清代臺灣方志所載官祀建築之時代意義〉，《臺灣文獻》第五十六卷，第二期（2005.6），頁18—19。

³⁹ 同上註，頁7。

⁴⁰ 龍王廟在臺灣府寧南坊，相當於在今臺南市警察局與臺南孔廟旁。

運動之中，現今只能從乾隆四十年（1775），臺灣府知府蔣元樞再次整修時所留下的《重修龍王廟圖說》⁴¹（圖7）之中一窺當年盛景。

龍王廟拆除之後，四海龍王的鎮殿金身皆不知去向。據民間傳說，是同水仙宮五位水仙尊王一同寄祀於臺南大天內。（圖8）



圖8 大天后宮所崇祀之四海龍王，由左至右分別為北、西、東、南等龍王

資料來源：本研究自攝。

四、水神信仰中的教化問題

（一）龍王信仰與國家教化模型

官建祀典的廟宇建築，為清代地方官操作與遵守國家權力施行的規則與手段之一，展現為「府（州）縣」地方官祀建築的基本規定與制度。臺灣府龍王廟於1716年由臺廈道梁文科所初創，該廟雖非為必設之府（州）縣基本官祀建築，但該廟初創時期仍為在臺官員以祀典祭禮致祭之泛官祀廟宇。尤其因臺島四面環海，與中國沿海交通必定須通過海路的特殊環境之下，清初官員建設龍王廟，除提供了護佑

⁴¹（清）蔣元樞編，《重修臺郡各建築圖說·重修龍王廟圖說》（臺北：國立中央圖書館，1987），頁76—77。

海上交通的功能外，亦為維護國家正教意識的思想下所建構出的一種信仰模式。但此種以虛空創造出的自然崇拜神祇來作為教化常民的思想，其實在臺灣一直都較難普及，甚至無法成為如媽祖、水仙尊王、玄天上帝等流行於民間較為強勢的水神信仰。其原因一，人鬼崇拜的信仰如媽祖與水仙尊王都是本為人身，因其生命歷程中的特殊人格性質，在死後被奉成神，其生命歷程在精神化後，逐漸被建構成為典範的方式深入常民生活。其二，北極玄天上帝雖為自然崇拜的一環，但玄天上帝為北極星之化身，該星於茫茫大海之中引導海上從業人員認清航行方向的意義重大。而四海龍王信仰，在臺灣各地卻一直無法與地方庶民的精神生活形成較佳和較廣泛的融合模式，影響民間的範疇也十分有限，但卻提供了渡海來到異地為政的官員們，以仿效京師之儀式性建築為學習典範⁴²，作為向天朝輸誠的一種特別意義。此種以穩定政權為目的，所建構具有國家教化意涵的特殊模型，與常民在大海搏鬥過程中對生命存亡的基本訴求，往往是大相背離。

（二）五位水仙尊王的重新詮釋

中國封建社會以儒教為首的教化模型中，「成王敗寇」的價值觀幾乎已為普世所認同。除大禹外，臺南三郊卻將、寒冪、項羽、伍子胥、屈原等四位歷史上的失敗者尊奉為水仙。本文就以三郊船隊的崇祀面向，



圖9 大天后宮水仙尊王大禹神像
資料來源：本研究自攝。

⁴² 可詳參張崑振，〈清代臺灣方志所載官祀建築之時代意義〉。

嘗試探討這五位人物被奉為水仙尊王的歷史因素，進入另一種不同於國家教化模型的詮釋方式。

1、大禹：從治水典範到渡海人的心靈導師。

在四千多年前完成了中國最偉大的黃河治水工程，並且平安歷經一千六百五十餘年，再無氾濫水患的發生，確立了大禹在信仰上的歷史性地位。

因治水之功，大天后宮將其恭奉為五水仙尊王之首位。大禹後來雖貴為帝王，其省身慎行的修養亦成為後世的道德典範。每當人們登船離岸之時，唯有信徒才能忍受茫茫漫長的航程，了悟大禹離家十三載，三過家門而不入之苦。面對遼闊的蠻荒海域，也唯有水仙尊王信徒才能脫去心裡的惶亂與焦慮，與同舟共渡之人，共同在無垠的大海之中依然遵循的道德文明（civilization）⁴³。

2、寒畯：從不義者蛻變成護衛舟船的巨大力量。

南宮适問於孔子說道：「后羿善於射箭，百步穿楊。寒畯力大無比，能將水中船舫輕易控制猶如行走於陸，但二人皆不得善終焉。大禹為民治水，受舜禪讓帝位而繼為夏主；后稷教民耕稼，稷的後代姬

發受到人民的擁戴，推翻了商紂暴政，建立了周朝。禹與稷二人身體的力氣都比不上羿與畯，但反而都成為天下共主。」孔子沒有回答。南宮适出去以後孔子讚許南宮适，稱他是尚德的君子，崇尚道德，不崇尚武力，是君子



圖 10 大天后宮水仙尊王寒畯神像
資料來源：本研究自攝。

⁴³ 文明（civilization）：此處指精神文明，尤其是在思想、品德、情操的修養上。陳國強主編，《文化人類學辭典》（臺北市：思楷公司，2006），頁 35。

就應和南宮适一樣。此文記載於論語，原文如下：

南宮适問於孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出。子曰：君子哉若人！尚德哉若人！⁴⁴

孔子將這段歷史，重新建立思考在人類的生活世界當中，「不義」「有德」⁴⁵的因果循環關係。證明使用巨大的武力無法永遠主宰一切，君子尚德才能夠萬古流芳！

水仙尊王信仰除論語中「奭盪舟」之言，其實一般庶民在海上航行時，其崇拜意涵的思考中除「不義」與「有德」的文人思維之外，應還另有其他（an-Other）解釋的答案。經實際走訪觀察寒冦造像後發現，大天后宮寒冦的塑像左手輕捧著一葉小舟，故以此推論當一般庶民航行於海上，每遇狂風巨浪，便多祈求水神護佑，由其是擁有無窮神力的冦王，能賜予神奇的力量，將舟船從海中舉起，控制如陸上行走般，平穩安全的前進至大海彼岸。

3、項羽：在無畏的恢弘氣度中展演華麗的死亡美學。

項羽，姓項名籍，字羽，下相⁴⁶人士。出生於秦始皇十五年（公元前 232 年），歿於漢高祖五年（公元前 202 年）享年三十一歲。項氏世代均為楚將，封於項，故姓項氏。在二十四歲時舉兵抗秦，在秦末群雄蜂擁起義動盪的年代中，以驚人的領導魅力，在「鉅鹿之戰」破釜沉舟以寡擊眾，全數殲滅秦軍主力，成為當時的政治首領，是歷史上少見的作戰奇才。司馬遷在《史記·項羽本紀》中，詳細描述了

⁴⁴ 朱熹編，謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本·論語 憲問第十四》（臺北：三民書局，1990），頁 223。

⁴⁵ 「賤不義而貴有德也。」同上註，頁 223。

⁴⁶ 下相：在今之江蘇省宿遷市。

項羽的驍勇善戰與推翻秦朝統治的歷史事蹟，充分地分析，並以帝王層級的記載方式收錄於〈本紀〉之列，以肯定了他的歷史地位。雖然最後是以失敗自殺的悲劇收場，但太史公司馬遷卻另一個其他的視角，拋棄成王敗寇的主流觀念來論述項羽的一生。

項羽帶著失敗的遺憾和無顏見江東父老的慚愧，自刎於烏江江畔。雖然面對失敗和死亡，項羽還是表現出他恢弘的英雄氣度。項羽或許可以不死，但即使逃到江東，他最後還是會被自己特殊的人格所了結，那反而是一種不名譽的終結。

在各種悲劇中，死亡是悲劇的最高境界，項羽以一種高貴的殉道者精神去強固了他生命中的傳奇事蹟。雖然「成王敗寇」的思想數千年來一直影響著霸權史學⁴⁷的記載方式，但庶民百姓對這位悲劇人物，在成者為王、敗者為寇的二元分類思維之外，還是使用了另一個其他（an-Other）的第三種視角將其奉祀為神。



圖 11 大天后宮水仙尊王項羽神像
資料來源：本研究自攝。

《史記》中記載項羽有重瞳子⁴⁸，

⁴⁷ 歷史主義（historicism）統合一切人性的單一人類歷史，認為人類歷史或西方已達到顛峰，並以歐洲或西方的立場觀察歷史事物，沒被歐洲觀察或記錄的事物，就是遺失的。在此種不可動搖的規律決定一切事件的理論。參考索雅（Edward W. Soja），王志弘等譯，《Thirdspace 第三空間》，頁 186。本文中「霸權史學」概念延伸自〈地方場域歷史的再確認：初探臺南大天后宮的住持僧侶〉一文中之所述：「以國家機器在政治型態下所建構之史學模式，與相對於庶民真實的生活世界下之臺灣歷史而言。」參見毛紹周，〈地方場域歷史的再確認：初探臺南大天后宮的住持僧侶〉，《成大宗教與文化學報》十一期（2008.12），頁 35。

⁴⁸ 重瞳子就是一個眼睛有兩個瞳孔。歷史上記載有重瞳子之人計有：舜、王莽、項羽、晉文公重耳、顧炎武、南唐後主李煜、呂光（五胡十六國時創後涼王國）、沈約（梁武帝尚書僕射）、張奎光（一貫道稱道統後東方第十八代祖，號天然古佛）、釋智顗（佛教天臺山高僧）等。

帝舜也有重瞳子，正符合缺陷知識⁴⁹中所認知的聖人異相，又項羽自刎於烏江江畔，因地就水而成爲水仙，佑護過往船隻人群，拔度無辜波臣，在後世庶人祭拜水仙尊王之時，除了他力拔山河氣蓋世的英雄形象與一生傳奇的故事之外，是否能讓世人進一步的體悟與反省，故事本身隱藏著對生命存亡與尊嚴存廢等多重性的選擇。

4、伍子胥：將不可思議的想像空間成功的付諸實踐。



圖 12 大天后宮水仙尊王伍員神像
資料來源：本研究自攝。

伍子胥，名員，字子胥。封于申地，故又稱申胥。因楚平王因強佔子媳事件中被譖臣費無忌⁵⁰誣陷，伍子胥父兄均被殺害。趙曄在《吳越春秋》中詳細記載了一段楚平王派兵追殺伍子胥至江邊的過程，節錄如下：

⁴⁹ 缺陷知識：人類世界對空間的一種自我定位的根本需求，將未知世界的事物結構化或是秩序化的一種想像的知識。參見段義孚(Yi-Fu Tuan)，潘桂成譯，《Space and Place: The Perspective of Experience 經驗透視中的空間和地方》(臺北市：國立編譯館，1998)，頁 79。

⁵⁰ 左傳作「費無極」。

……子胥呼之，謂曰：「漁父渡我！」……子胥既渡，漁父乃視之有其飢色。乃謂曰：「子俟我此樹下，為子取餉。」漁父去後，子胥疑之，乃潛身於深葦之中。有頃，父來，持麥飯、鮑魚羹、盎漿，求之樹下，不見，因歌而呼之，曰：「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎？」如是至再，子胥乃出蘆中而應。……⁵¹

上述之「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎」一語，經過兩千多年，在施琅平臺之後至鄭成功廟祭拜時，祭文中曾引用「蘆中窮士」⁵²一語即出於此，施琅自喻為伍子胥，據考證鄭成功誅施琅父弟有如楚平王屠伍員父兄一般，命運相似。在臺閩地區，水仙尊王信仰熱烈非常，但查訪中國各地，除少數個別人物專祠外，水仙尊王崇拜並不多見。施琅為福建晉江人士，又為平臺的福建全省水師提督，水仙尊王信仰興盛流行於臺閩兩地，這或許皆與施琅的籍貫、地緣與官職有較密切的直接或間接的相關連性。

伍子胥最後遭吳國太宰伯嚭誣陷叛國，吳王夫差賜劍命令伍員自

⁵¹ 以下為吳越春秋記載節錄伍子胥逃亡過程原文：『至江，江中有漁父乘船從下方泝水而上。子胥呼之，謂曰：「漁父渡我！」如是者再。漁父欲渡之，適會旁有人窺之，因而歌曰：「日月昭昭乎侵已馳，與子期乎蘆之漪。」子胥即止蘆之漪。漁父又歌曰：「日已夕兮，予心憂悲；月已馳兮，何不渡為？事寢急兮，當奈何？」子胥入船。漁父知其意也，乃渡之千澚之津。子胥既渡，漁父乃視之有其飢色。乃謂曰：「子俟我此樹下，為子取餉。」漁父去後，子胥疑之，乃潛身於深葦之中。有頃，父來，持麥飯、鮑魚羹、盎漿，求之樹下，不見，因歌而呼之，曰：「蘆中人，蘆中人，豈非窮士乎？」如是至再，子胥乃出蘆中而應。漁父曰：「吾見子有飢色，為子取餉，子何嫌哉？」子胥曰：「性命屬天，今屬丈人，豈敢有嫌哉？」二人飲食畢，欲去，胥乃解百金之劍以與漁者：「此吾前君之劍，中有七星，價直百金，以此相答。」漁父曰：「吾聞楚之法令：得伍胥者，賜粟五萬石，爵執圭，豈圖取百金之劍乎？」遂辭不受。謂子胥曰：「子急去勿留，且為楚所得？」子胥曰：「請丈人姓字。」漁父曰：「今日凶凶，兩賊相逢，吾所謂渡楚賊也。兩賊相得，得形於默，何用姓字為？子為蘆中人，吾為漁丈人，富貴莫相忘也。」子胥曰：「諾。」既去，誠漁父曰：「掩子之盎漿，無令其露。」漁父諾。子胥行數步，顧視漁者已覆船自沉於江水之中矣。』可詳見漢 趙曄，黃仁生注譯，《新譯 吳越春秋卷第3〈王僚使公子光傳五年〉》（臺北市：三民書局，1996），頁43—45。

⁵² 江日昇，《臺灣外記·卷之十〈康熙癸亥六月至十二月〉》（臺北市：臺灣銀行，1960），頁443。

裁。伍員仰天長歎，吩咐舍人說道：

必樹吾墓上以梓，令可以為器；而抉吾眼懸吳東門之上，以觀越寇之入滅吳也。⁵³

語畢自刎而死。夫差聞之大怒，將伍子胥屍體裝入皮袋，投入江中。在東漢袁康所撰之《越絕書》中記載了伍子胥成為了水仙：

胥死之後……王使人捐於大江口。勇士執之，乃有遺響，發憤馳騰，氣若奔馬。威凌萬物，歸神大海。彷彿之間，音兆常在。後世稱述，蓋子胥，水僊⁵⁴也。⁵⁵

《越絕書》大概是最早記錄伍子胥成為水仙的現存文獻，晉代左太沖所著之《吳都賦》中也寫道「習御長風，狎翫靈胥。」此語在劉淵林註釋為：

靈胥，伍子胥神也。昔吳王殺子胥於江，沈其尸於江，後為神，江海之間莫不尊畏子胥。將濟者，皆敬祠其靈，以為性命，舟楫之師，獨能狎翫之也。⁵⁶

當年吳國人憐憫伍子胥的枉死，為他立祠于江邊。但伍員成為水

⁵³ （漢）司馬遷，《史記·卷六十六〈伍子胥列傳第六〉》（臺北市：大明王氏出版公司，1975），頁2180。

⁵⁴ 僊：為「仙」之異體字。

⁵⁵ 袁康，《越絕書·卷十四〈德序外傳記第十八〉》（臺北市：世界書局，1981），頁179。

⁵⁶ 《吳都賦》為晉左太沖所著，上文為劉淵林之注。其文收錄於梁代蕭統編，李善注，《文選·卷第五〈京都下〉》（臺北市：五南圖書出版公司，1991），頁132。

神，可能在東漢《越絕書》記載前後，伍子胥護佑水域的水仙信仰就已經成形。由於悲劇的強烈異質性（heterogeneity）色彩，較能強化故事中的敘事張力，進而使故事主角所想要傳達的精神意念流傳千載。伍子胥最後也堅持以悲劇收場結束一生，讓後世聽聞者無不為之感歎。

伍子胥之血親復仇故事，是努力的將一個完全不可能達成復仇目的的想像空間，卻成功的達成實踐目的的生三（thirding）案例。本文使用列斐伏爾（Henri Lefebvre）三元組的垂直表列，製作下列之三元辯證的生三模型：

現實中判斷無任何復仇的機會（真實的）

想像中幻想能夠達成復仇目的（想像的）

真實中堅持幻想完成血親復仇（真實與想像兼具）

列斐伏爾（Henri Lefebvre）的「三重性辯證」（dialectics of triplicity）的思考模式，也是空間性的三元辯證的關鍵。春秋末期吳國興亡，伍子胥的所處之時間點與空間點的位置上均舉足輕重，伍子胥計劃為替父兄報仇雪恨，毅然向當時天下最強大的諸侯楚霸主對抗，他堅持血親復仇信念而歷經無數苦難，堅苦隱忍終獲成功，所以我們在此亦看到了真實與想像兼具的三元辯證方式，完成現實世界上最不可能任務的另一實例。

5、屈原：追求超越生死的精神存有。

周赧王十六年（公元前 299 年）秦昭王以結盟名義詐誘楚懷王於武關⁵⁷相會，屈原認為秦王不可相信，力阻懷王前往，但懷王執意與秦示善，遂被秦伏兵劫往咸陽，最終病死秦國。楚頃襄王即位後，屈原力圖變法自強，但遭腐朽的貴族勢力嫉妒阻撓，被逐出郢都流放於

⁵⁷ 武關在今陝西南東南方。

江南的沅、湘流域之間。周赧王三十七年（公元前 278 年），秦將白起攻破郢都引水灌城，溺斃了楚國軍民數十萬人，屈原在屢遭打擊迫害，有志難伸的情況之下，在得知在國家淪亡，楚民生靈幾盡喪於水火之後，悲憤難捱，遂自沉於汨羅江⁵⁸，以身殉其志。

屈原用死亡來表現人類社會活動中最重要、最嚴肅的一面，展現的是悲劇主體對待痛苦和死亡的方式。他激起人性的同情、義憤，迫使人採取嚴肅的對待態度。屈原付出了實際的生命，而不是只是在文字上玩弄幻想，他以自己身體靈魂的存滅來形塑「啓示」的意圖，千古以來激起了無數人民，對於昏君佞臣的憤恨。筆者認為，屈原在其辭賦作品中隱隱涵射人的存在不再是一個單純軀體而已，人是可以拋棄軀體，然後昇華成精神（spirit）意識的存在，軀體只是成就精神意識的工具。事實證明，屈原的精神意念的確影響了後世知識分子的人格方向，並且指引後世知識份子使用「著述」方式來作為延續精神的方法。

屈原所著述的作品計有《離騷》、《天問》、《九歌》、《遠遊》、《九章》、《招魂》、《大招》、《卜居》、《漁父》等。其中《離騷》是屈原的代表作，也是中國古代文學史上最長的一首的政治抒情詩，用浪漫的言辭堆砌出作者崇高的靈魂。《天問》以向天的質問方式，向蒼天提出一百七十多個問題，其中包括了宇宙根源，自然現象、歷史人物、神話傳說等，在天文、地理、文學、哲學等



圖 13 大天后宮水仙尊王屈原神像
資料來源：本研究自攝。

⁵⁸ 汨羅江在今湖南湘陽以北處，湘江的支流。

方面，大量反映了屈原對傳統觀念的大膽懷疑和追求真理的探索精神。《九歌》是屈原集結大量的民間的祭神樂歌，並在其基礎上加工或改作而成的作品，詩中描寫了眾多神的形象，和人與神靈間交通意境的眷戀，表現出深切的思念或所求未遂的哀傷。《遠遊》內容寫自己不為時俗所容，因而遁世求仙，詩中文句展現了屈原全部的宇宙觀和人生觀。

《九章》反應其遭讒言及放逐後的生活，表現他對楚國黑暗現狀的悲憤和要求政治改革的願望，並且再三詠歎伍子胥，普天之下莫非王土的雄壯胸襟，躍然眼前。懷王於武關被俘並囚之於咸陽三年時，屈原為招懷王之生魂而作《招魂》，筆下將環境中繁雜的現實世界和豔陸華麗的豐富想像相結合，將心中的眷戀化為飄渺文字的深刻之作。楚懷王病喪於秦國時，屈原為招懷王喪歸之亡靈而作《大招》以魂魄並招，文字上運用鋪敘的誇張筆法表現出豐富生動的想像藝術。

《卜居》為屈原卜問所以自處之道，自設問答之辭以寄意。《漁父》記述屈原與一漁父問答之辭，亦是自設主客問答之辭，屈原表現高節不惹塵埃，而漁父覺得在什麼樣的環境就用什麼樣的身段去對待，不要執著於自命清高，反而得不到應得的效果。

在春秋戰國時代，周天子幾乎名存實亡，當時每一國的君王都存有大一統的野心，所以楚材晉用、朝秦暮楚在當時是很平常的事情，連孔孟二位聖哲都曾周遊列國，擇木而棲。所以在此時，各地人才的出仕與各國君王的延攬，當時是不會有避嫌與猜忌的顧慮。當然屈原完全可以去別國尋出路，他明知自己面臨著許許多多的危險，但他卻始終不肯離開楚國一步，表現了他對楚國的忠誠及人格意志。歷史上的屈原在政壇上是失敗者，但他在文學上卻獲得了不朽的掌聲。海德格（Martin Heidegger）曾說：

詩人是短暫者。他熱情的歌頌酒神；領悟遠逝諸神的行蹤，留意諸神的軌跡，於是為其同源的短暫者追尋走向轉變的道路⁵⁹。

詩人為何被海氏稱作是短暫者？因為人的存在是短暫的，每個人，包括詩人都會死亡，死亡意味著能夠作為彰顯死亡而死亡，唯有人不斷的死亡，人才能真正繼續的存在於大地之上、蒼天之下、諸神之前，來達成「存在」的最後目的。屈原堅持這種選擇死亡的路徑，也就是死亡之前完成著作，並在著作之中走完上古諸神的路徑，死亡後軀體中的精神就能自由的徜徉於歷史時空之中。屈原的思維也正好符合了，人類的生命功能除了生與死之外的第三種精神存有的生三（thirthing）選擇。

（三）三郊船隊對水仙尊王信仰的轉化

目前在水仙尊王神龕之中，分別祭祀禹帝（大禹）、西楚霸王（項羽）、冪王（寒冪）、伍大夫（伍子胥）、屈大夫（屈原），俗稱為「一帝、二王、二大夫」，兩旁又另外配祀一老一少二位脅侍尊者（圖3）。五位水仙尊王均為歷史上之真實人物，其中除大禹與「水」有直接的治水關係外，其餘四位和「水」都只為間接關連，並且全都死於非命。歷史記載中五位人物自身的生命事蹟中也無宗教文化裡的顯聖（hierophany）歷程，現今卻皆被極致神化（apotheoses）成為水仙，這種成為神聖者的過程頗令人玩味。在人類學上認為人類是社會性的動物，應該過著集體的生活，人類一旦離群索居時便有可能失去人

⁵⁹ 海德格（Martin Heidegger），彭富春譯，《Poetry, language, thought 詩·語言·思》，頁13。

性，所以人類建構世界的活動始終是集體活動⁶⁰。水仙尊王在當時是由三郊商團所主導祭祀，不難想像應與三郊所建構之社會性的制度文化緊密相連，在三郊商團獨特的商業行為模式中所衍伸出共同遵守的規則文化，都成為了建立現實空間中的社會制度之必然條件。三郊人士所建構的商團世界，這個集體世界當然就也是一種人性文化。美國的宗教社會學家彼得·柏格（Peter L.Berger）也曾提出此類的理解：

人類建造世界的相同過程中，他也「完成」了自己的存在。……人不僅創造了一個世界，也創造了自己。……人在一個世界裡創造自己。⁶¹

當年臺灣地區的郊商團體，在自己的商業規則中，依據所經驗的社會構造作為精神世界的元素，發展出相對較合乎當時船隊精神要求之水仙尊王信仰，這樣的信仰文化，成功建立三郊船隊人員冒險犯難的堅強意志，不斷於危險中完成橫渡海峽的工作使命。這種郊商、信仰與自身等三方所發展的共有觀點，彼得·柏格（Peter L.Berger）亦作了以下具體的描述：

文化世界不僅是集體的產物，更是藉由集體認可之力而維持其實在性。處於文化之中，意即和他人分享某個特定的客體性世界。⁶²

所以此種特殊集體性的信仰文化，與此類的文化維持方式，都是

⁶⁰ 彼得·柏格（Peter L.Berger），蕭義一譯，《The sacred canopy 神聖的帷幕》，頁17。

⁶¹ 同上註，頁15。

⁶² 同上註，頁20。

人類幻想意識的實在呈現。這種由民間視角所建構出的信仰文化，幾乎有別於國家所主導之歷史主義（historicism）所建構的歷史解讀方式，並錯綜複雜的插入了常民在地的文化世界，與政治性歷史平行並存於社會之中，水仙尊王信仰讓我們從另一個視角中看出了常民在生活世界的思考邏輯，除了「成功／失敗」、「生／死」、「順從／抵抗」等等二元選擇之外，第三種不同於歷史主義者規訓百姓的教化模型，真實與想像兼具的詮釋人生與生命問題的另一個其他（an-Other），甚至更多的可能性答案。

最後，本研究概略整理下列一組過去三郊船隊之乘船人士在進入大海後，就須要面對的生三模型。此模型除收錄了到達彼岸（生）與慘遭海難（死）的兩種基本模式之外，並嘗試推論在相同事件中所產生另一個其他（an-Other）的超我（super-ego）⁶³結局（見圖 14）。此組概略的生三模型，作為以不同的視角觀察臺南三郊船隊之渡海者，在精神上崇祀單一水仙或多位水仙等不同模式下的深層影響，和人類在面臨生死之間所可能產生第三種以上的心理狀態。

⁶³ 超我（super-ego）是指個體人格結構內部代表社會和文化規範的部分。本文主要指良心或道德心，即社會文化的價值標準。其作用主要是為自我對本我進行稽查和壓抑並提供依據與效力。參見陳國強主編，《文化人類學辭典》，頁 177。

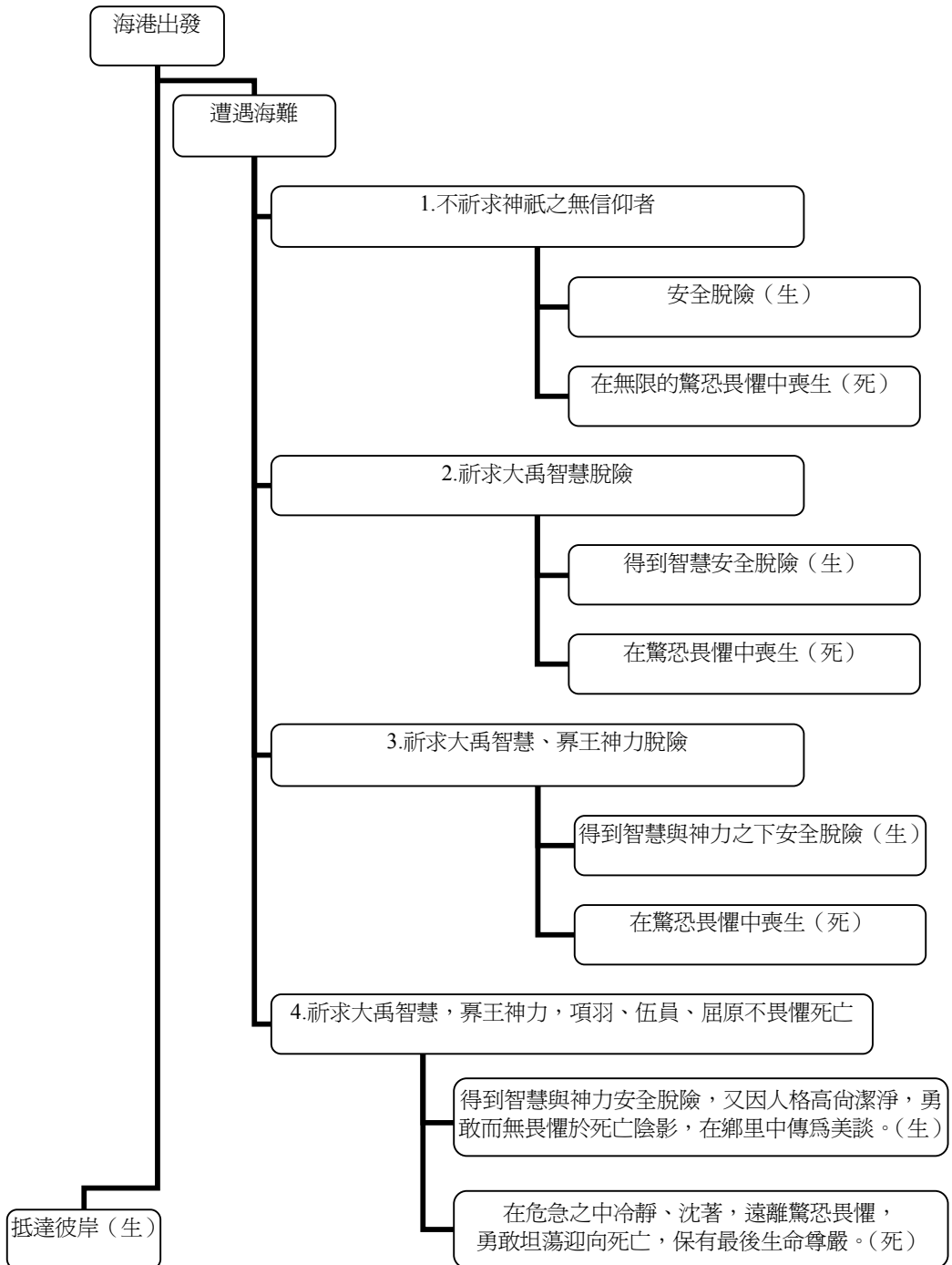


圖 14 古代百姓從海港出發後，各種水仙信仰者所可能面臨的幾種結局之狀況模型
資料來源：本研究整理自繪。

五、結語

本研究是以大天后宮水仙尊王信仰的精神面向作為最終的研究標的。試圖探究先民崇祀水仙尊王的深層意涵，重新組織建構該信仰的實踐價值與意義。使用歷史、社會、空間等三個面向來探索大天后宮，以文化持有者的視域，嘗試解開部分在信仰空間中不斷延異之意義。而在各朝代歷史還在進行爭論未定之人、事、物等方面，本文也以大天后宮之歷史視域來為其人、事、物等予以詮釋，掙脫國家機器所主導之霸權史學的政治束縛，並且以在場者的視角盡可能探索大天后宮的異質地方，從遊走於真實與想像的二個空間，最後進入真實與想像兼具的第三空間，⁶⁴並且舉諸部分相關例證重新詮釋部分時空事件之相關問題。

在探討歷史建築物與聖域建構者所結構之神聖空間，在本研究中提出了諸多不同於現在普世認知的視角與看法。從真實空間中的人、事、時、地、物開始辯證，到想像空間中的理想與幻象的描述，直到真實與想像兼具的另一種可能的結局，以在場存有者的身份，以建構適應現在與未來社會性之神聖空間為前提，進入大天后宮百年複雜的時空旅程。

臺灣民間信仰的主流形態，大多是以求福、得祿、增壽為主要目的，並以求「生」為訴求基礎，隱喻了生命與歡愉的美好。水仙尊王卻是平行於民間信仰的主流觀點，自我形成獨立的價值體系，並成為臺閩粵地區宗教信仰的一個特殊現象。水仙尊王信仰有較光明面的生存觀點崇祀（如大禹），但還加入了以歌頌具有強烈故事張力的自殺儀式來作為崇拜的行為（如項羽、伍員、屈原），這種死亡儀式的崇

⁶⁴ 索雅（Edward W. Soja），王志弘等譯，《Thirdspace 第三空間》，頁 6。

拜方式，又有別於「義民公」、「大道公」等為地方百姓的非自殺性犧牲，通過了用另一個非普世價值觀的異質性視域去詮釋人類無法迴避的死亡問題，就如同上演中的悲劇或是脫去軀殼的靈魂，來表現生命中的悲慘痛苦及其存在價值。這種普世之人的意識觀念與神聖者的價值觀點，兩種不同的意識形態同時並存於水仙尊王信仰之中，像太極圖中的陰陽魚一般，不求絕對的混雜中和，只求和諧地互根互用。臺、閩、粵等地區所發展出這樣水仙信仰的模式，究其較早期信仰者的崇祀目的，應該還是建立在與五位尊王與水相關的共通特性之上，進而將其整合成探尋宇宙序列與生命真理的較高層次思想。這種行為就如同現今社會中許多修行中的僧侶或傳教士一樣，為了支持其修行或傳教的持續進行，必須建立極端的出世或入世態度，同時也要不斷經過反省思考或靜思冥想，再建構出能與人性中的劣質部相抗衡的精神模式。對普世之人來說，看透生死之間的問題，在對於排斥或避免碰觸所謂求生或求死思想的生命個體來說，是非常艱難的。要理解水仙尊王信仰者所追求崇拜之「為求生存的智慧 and 勇氣」，和不幸面臨海難之時，在最後一刻所要堅守「勇敢無懼的面對光輝之死」的雙重精神，才能和人類內心之中畏懼死亡的恐怖魔障相對抗。海德格（Martin Heidegger）所以將人稱之為短暫者，也是要人勇於面對死亡的現實面，享受與天地諸聖並行的榮耀，並於死亡之前還能擁有人類文明的基本尊嚴。

在臺閩粵沿海地區因此應運而生的水仙尊王信仰中，除大禹之外，其他四位水仙都是死於非命的失敗者。觀察其失敗原因，皆為人格要求過份崇高，行事過份堅持原則而導致最後的失敗，但也因為如此高深的人格與原則，才具備成為偉大悲劇的基本條件。老百姓喜歡劇中人物堅持到底不畏艱難的經過歷程，進而激情的喚醒自身生命與

反省生活價值，特別是堅持自我信念的悲情人物，都恰好合乎英雄崇拜的道理。

來往臺灣海峽的船隻，在古代有限的航海條件下，穿渡海峽進行兩岸的貿易並非易事。而且在澎湖群島的風櫃尾和虎井兩島之間，潛藏著被稱為「黑水溝」的湍急海流，對來往的木造帆船構成了巨大威脅，許許多多渡海的船隻均翻覆於此伏流暗潮，其中不知吞噬了多少無辜生命。所以各地郊商崇祀水仙尊王之目的，除自身尊崇良好的商譽原則外，亦培訓了郊商船隊人員人格的素質養成，從中也可以看出當時人民面對茫茫大海，唯有向缺陷知識獲取心理平衡的必然需要。

地方傳說，原供奉大天后宮內的五尊水仙尊王神像，可能是在日治時期水仙宮拆除之前，與同樣面對拆除命運的龍王廟之四海龍王神像，一起被移至大天后宮內寄奉。在神界的系統之中，海龍王司掌魚蝦蟹蚌等水中族類和雨水盈缺，而水仙尊王較偏職於水上救難與水中冤魂之救贖⁶⁵。二組神祇都是成形於不同時代背景下的水域之神，與全能的海上女神同祀於同一聖域，正巧相得益彰。在日治時期，三廟都為同屬靠航運貿易工作的三郊商團所管理的廟宇，而且原本也是面臨拆除危機的大天后宮，在宮本延人與石暘睢兩位先生的大力奔走之下，幸運的被刻意保護。⁶⁶在安全無虞的情況之下，信眾們將命運多舛的水仙與龍神二廟神尊，寄祀於大天后宮，渡過臺灣本土宗教在皇民化運動下的黑暗時代。在臺南府城，此種云云傳說尚稱合理，可惜至今尚無明顯之歷史文獻證明此說。

⁶⁵ 三郊商人素為海上貿易，憫其厄，每年是日設水陸道場於水仙宮，以濟幽魂；佛家謂之「普渡」。參見連橫，《雅言·五一》（臺北市：臺灣銀行，1963），頁23。

⁶⁶ 根據宮本延人教授口述，當時廢廟原因為：「當時正值戰爭的高潮，當局決定建造臺南州出生戰亡者的慰靈塔而找尋財源，結果是決定廢該廟，用廟產抵充這一費用。」參見宮本延人口述，宋文薰、連照美編譯，《我的臺灣紀行》（臺北：南天書局，1998），頁189。

在我們的生活世界之中，空間秩序的建立，與傳統的道德、倫理觀念是息息相關的，這種種的禮教概念化成了各種儀式性的行為意象，雖然已有部分被迫解構，但至今還是有不少的儀式性行為深深的融入生活，並規範了社會。三百多年的歷史在大天后宮內被凝結，結構了無數的儀式性空間意識，留下了歷代先民的無限智慧與記憶。從我們跨入大天后宮的神聖場域，儀式性的功能便不斷的在空間上發揮效應，直到我們步出大天后宮，人類社會秩序中的善知意識已隨大天后宮的場域意涵，悄悄的植入進入者的價值判準當中。

大天后宮內部神祇的崇祀精神，在過去的社會網絡與人際關係中扮演著重要的角色，在這些傳統的儀式性意涵與諸神神性的象徵中，成功的轉化成經濟性崇拜行為，並且在當年的三郊商團中操演著一幕幕以經濟競爭為背景，積累了豐厚的成功經驗和傳奇故事，影響力持續長達二百餘年。現今全面現代化浪潮在面臨。

瓶頸無法突破的巢窠困境中，我們是否應重新思考傳統文化精神與現代性訴求之間的複雜關係，或是可以嘗試兩者兼具結合成另一個其他（an—Other）的新未來。

由於所有宗教性建築物主體都存在著「施」與「受」的宗教雙重價值，客觀上容易造成二者的分離與對立。所謂二者分離就是神聖者被要求無止境的施予，或是短暫者想要無止境的輕易接受得到利益，而在短暫者自身卻往往忽略了在精神層面上應有的學習與付出。所以，發展第三種施與受兼具的價值標準，或許又是另一個解決二元對立思維之道。

隨著工業文明的興起，一切追求創新、速度、簡捷、科學、理性等的前提之下，不斷的壓縮人類在生活世界中的感知過程。在現代主義的浪潮之下，人類自我主觀的前衛意識不斷的向傳統的道德經驗挑

戰，衝突的結局往往使人類日常生活的軌跡與人性美德互相脫離，一切只為自我放縱的享樂欲求。臺灣在追求現代化的過程當中，現代主義與工業文化也當然的滲透了臺灣人民的價值觀，日常生活習慣中的細節一直不斷被現代文明所結構，社會問題不斷發生。所以說，在檢討施與受這類典型二元論所主導的祭祀觀念中，重新建構發現另一個其他（an-Other）的生三理論，再興社會的紀律與倫理，純一宗教善知精神的傳統信念，使諸神歸位，讓人類重新認同自己是「人」的身份，並只是短暫存住於天地之間，在有限的時間中應該努力追求純潔心靈、高尚人格與堅強意志等的精神生命，諸神自然會隱身在歷程中隨時加被護持，進而讓短暫者（人）無所畏懼於生命的短暫，甚至讓死亡現象單純化、常理化，視為只是一般肉身現象的終結而已；但在短暫的生命過程中，如何讓精神意志的延續不滅，才是人類虛幻的靈魂，追求堅實真理的最後終極目標。

過去臺灣水仙尊王信仰的崇奉，多由各地郊商所支持。除臺南三郊所大力捐資崇祀之大天后宮與水仙宮內，所供奉之夏禹、寒冦、項羽、伍員、屈原的五位組合外，依臺灣南北各地不同郊商所欲營造之經營理念，亦延伸出多重不同的排列組合方式。其選擇供奉之水仙尊王尚有冥、伯益、魯班、李白、王勃等。這些不同的水仙組合，亦會產生不同精神要求的詮釋結果，這些深層不同的崇祀意涵，更尚待接續研究者進一步探查其場域歷史的變遷過程，思考如何重新組織和建構信仰精神，與在目前的社會文化中能夠持續尊奉的實踐價值。

參考文獻

一、專書

- 《福建通志臺灣府》（臺北市：臺灣銀行，1960）。
- 《臺灣私法商事編》（臺北市：臺灣銀行，1961）。
- 丁紹儀，《東瀛識略》（臺北市：臺灣銀行，1957）。
- 王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：成文出版社，1983）。
- 王貴祥，《文化·空間圖式與東西方建築空間》（臺北：田園城市文化事業，1998）。
- 司馬遷，《史記》（臺北市：大明王氏出版公司，1975）。
- 朱熹編，謝冰瑩等譯，《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1990）。
- 江日昇，《臺灣外記》（臺北市：臺灣銀行，1960）。
- 杜光庭，《道藏·第六冊，太上洞淵神呪經》（上海：上海書店，1996）。
- 余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：成文出版社，1984）。
- 林豪，《澎湖廳志》（臺北市：臺灣銀行，1957—1961）。
- 林師聖等，《臺灣采訪冊·祥異》（臺北：成文出版社，1983）。
- 彼得·柏格（Peter L.Berger），蕭羨一譯《The sacred canopy 神聖的帷幕》（臺北：商周出版，2003）。
- 吳承恩，《西遊記》（臺北市：三民書局，1992）。
- 周凱，《廈門志》（臺北市：臺灣銀行，1962）。
- 段義孚（Yi-Fu Tuan），潘桂成譯，《Space and Place: The Perspective of Experience 經驗透視中的空間和
地方》（臺北市：國立編譯館，1998）。
- 海德格（Martin Heidegger），彭富春譯，《Poetry, language, thought 詩·語言·思》（北京：文化藝術出版社1990）。
- 索雅（Edward W. Soja），王志弘等譯，《Thirdspace 第三空間》（臺北：桂冠圖書，2004）。
- 宮本延人口述，宋文薰、連照美編譯，《我的臺灣紀行》（臺北：南天書局1998）。
- 袁康，《越絕書》（臺北市：世界書局，1981）。
- 陸西星，《封神演義》（臺南：利大出版社，1984）。
- 陳國強主編，《文化人類學辭典》（臺北市：恩楷公司，2006）。
- 郭璞撰，郝懿行箋疏，《山海經箋疏》（臺北縣：漢京文化，1982）。
- 郭璞，《道藏·第二十一冊，山海經》（上海：上海書店1996）。
- 陳文達，《臺灣縣志》（臺北市：臺灣銀行，1961）。
- 連橫、連震東，《臺灣通史》（臺北市：臺灣銀行1957—1961）。
- 連橫，《雅言》（臺北市：臺灣銀行，1963）。
- 黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺北市：臺灣銀行，1957）。
- 曾古連，《祀典臺南大天后宮志》（臺南：祀典臺南大天后宮管理委員會，2001）。
- 董芳苑編著，《臺灣民間宗教信仰》（臺北：長青文化，1984）。
- 趙曄著，黃仁生注譯，《新譯 吳越春秋》（臺北市：三民書局1996）。

劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺北市：臺灣銀行，1961）。

蔣元樞編，《重修臺郡各建築圖說》（臺北：國立中央圖書館，1987）。

謝金鑾、鄭兼才，《續修臺灣縣志》（臺北市：臺灣銀行，1962）。

蕭統編，李善注，《文選·卷第五 京都下》（臺北市：五南圖書出版公司，1991）。

二、論文

毛紹周，〈地方場域歷史的再確認：初探臺南大天后宮的住持僧侶〉，《成大宗教與文化學報》第十一期（2008.12），頁 1—46。

張崑振，〈清代臺灣方志所載官祀建築之時代意義〉，《臺灣文獻》第五十六卷，第二期（2005.6），頁 1—22。

