

# 從行瘟到代巡—— 道士與禮生在儀式中的競合關係

李 豐 楙\*

## 摘 要

在臺灣漢人社會中的儀式專家，為民眾舉行送瘟活動的，一是道士，根據道教信仰中的瘟疫思想，將瘟疫神格化後兼具「行瘟與解瘟」性格；其次則是儒家禮生，常上溯及古大雩的逐疫，以合理化在雩儀中的從眾行動。後來在宋元時期才定型化為「代天巡狩」，在衍變過程中道教先在送船儀式中，出現仿效巡狩禮制的雛形，使用遣派使隱喻神王，乃代表帝王／天帝巡視人間，而後即用神舟作為儀具，禮請神王押送瘟神疫鬼一起上船離境，返回洛陽／天廷向帝王／天帝述職完成任務。這種帝國隱喻在明末為福建禮生所模仿，目的則是為了規避官方的厲禁，乃將送瘟活動強化改造稱為「代天巡狩」，在信仰與儀式中迎請王爺上岸，祭拜後以神船押送瘟神疫鬼。福州、莆田有「送五帝船」，而泉州、漳州則稱為「送王船」，在儀式與船具上呈現儒、道二教的文化標誌。而送瘟活動之能盛行至今，在被批判為迷信的背後，反映大航海時代航運的來臨，從外洋而來的交通便利，雖然帶來了貨物交流，卻也會將外來傳染病一起帶入；在近代曾經發生嚴重的傳染病，導致大量的人口死亡，如亞洲型霍亂（Asiatic cholera pandemic）多次世界大流行。故王爺信仰與送王船習俗能長期存在，顯示民眾所表達的解除瘟疫之願。禮生與道士兩種儀式專家作為人神間的媒介，在競合關係中對祭典詮釋儘管不同，卻未妨礙彼此的合作關係，都是為地方化解生存的危機。可見二者各有經典依據，並支持儀式實踐的穩定性，在祭典圖像中形成一種複合現象。

關鍵詞：代天巡狩、送王船、亞洲型霍亂

\* 作者係國立政治大學名譽講座教授。

## 一、前言

臺灣有許多王爺廟習稱「代天府」，也會取用其他名稱，但在門額上都高懸一方「代天巡狩」匾額；而主辦迎王祭典的公廟，不管是否供奉王爺，同一匾額也出現在臨時王府的門額上。目前瘟神研究已多，唯專稱「代天巡狩」的僅見於福建，且隨移民移植海外，臺灣的廟數最多、活動頻繁，而東南亞地區也可見其跡，如馬來西亞馬六甲、印尼蘇門答臘等，凡福建人所至之地俱有。在臺灣十大信仰排行榜上，論廟數之多，王爺廟超過媽祖廟，但值得注意的神祇封號，媽祖累封達五十餘字，而王爺、代天巡狩在歷史文獻卻未見封賜記載，如明清實錄、正史、方志及文人雜記等，這種現象確實難以理解！在這種情況下就需要避開「朝封」，而「道封」就成爲唯一的可能，解釋此一糾葛的敕封問題。觀看迎王祭典的複合圖像，其中禮生與道士各司其職，且義理與儀式各自獨立；稱名代天巡狩、王爺或千歲爺之事，關聯儒、道二教的不同認知，卻先後仿用巡狩禮制，且道教還先於儒家，雖然二教對此交流在何時、何處？目前文獻仍不足徵，故需從歷史文獻與田野調查釐清三點：其一如何證明道教較早，乃因道教神譜有瘟部司，《道藏》收錄宋元神霄送船儀，可證當時道教既仿效巡狩禮，形成「神王與洛陽」的帝制隱喻；二則此一遺制分佈於何處？亟需擴大調查範圍，不限於福建而擴及江西、湖南、湖北等，由於地域相鄰，彼此即可相互傳播；三即以田野調查爲證，聚焦於臺灣及福建等地，其神話與儀式容有細節之異，既屬同一源流則有大體相似的儀式結構。

目前所見資料中時間較早的，僅能溯及明末福州地區的五帝信仰，Michael A. Szonyi（宋怡明）曾有相關調查，唯其論述則未觸及代巡及其淵源。晚近的調查範圍從閩省擴及海外各地，乃有條件提供迎王送王儀式的比較研究；其中又特別針對臺灣兩大定期迎王區：屏東的東港例與臺南例的臺江內海舊區，即所謂「南東港、北西港」的港口及地理遺跡。主要則從「王化仿效」解說其神話與儀式，論證其職能兼具「行瘟與解瘟」的雙重職能，而避免流於「瘟神」的單一說法；其次則是面對神轎、陣頭的四方來會，這種現象常被視爲民俗活動，在此則置於代天巡狩的文化語境中，從地方諸侯遣派兵將參與「會盟」，將此一行動解釋爲王化仿效的帝國隱喻。最後則是

面對信仰盛行的原因，將所有迎送儀式都視同文本，必須置於大航海時代的歷史語境中，面對世界性傳染病的盛行，證諸方志所載的瘟疫肆虐，即反映亞洲型霍亂一類瘟疫，從流行區域與信仰盛行的關係，即可解釋迎送儀式背後隱藏的生存焦慮，而福州五帝廟與送五帝船即為其著例，故官方屢禁屢起未嘗稍懈。從語意變化解釋其新意，即可論證代巡信仰的遺存，既為禮失而求諸野的文化遺跡，亦標誌當時人面對瘟疫的歷史記憶。

## 二、諸王與洛陽：神霄遣瘟儀與江西吉安의 送船儀

臺灣諸姓王爺的廟數既多，僅有媽祖廟約略相當，但兩種信仰具有本質之異：媽祖屬於「朝封」制下的祀典神，而王爺在歷史文獻中既未見敕封記載，民衆卻仍建廟崇祀，且以諸多方式舉辦迎王送王儀式，即通稱為「代天巡狩」，這種神格、職司既非屬朝封，則此一現象唯一的可能就是隸屬「道封」制顯。兩種神祇既源諸不同的體制，而導致學界聚訟紛紜：James Watson（華琛）調查東南沿海天后信仰，從「標準化」解釋其神祇地位與國家、地方的關係，認為國家權力關聯天后位階的標準化。而 Michael A. Szonyi（宋怡明）則以福州五帝提出反論，認為這種「標準化幻想的創造」，其信仰稱盛卻因非隸屬祀典神，反而迭遭官憲禁制，迫使民衆紛以關帝、五顯大帝加以掩飾、包裝。<sup>1</sup> 其實王爺的神格既隸屬道教瘟部，不像媽祖屬於

1 有關此一標準化的說法，參見 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-324. Watson 另外的補充說法在 "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1988), 3-19. 中譯論文可參華琛著，湛蔚晞譯，廖迪生校，〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作〉，《歷史人類學學刊》1.2 (2003.10): 98-114。宋怡明的補充，可參 "National Gods and Local Contexts: Distinguishing the Five Emperors and the Five Manifestations in Late Imperial China," *Journal of the Canadian Historical Association*, N. S. 6 (1996), 59-79; "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies*, 56, no.1 (1997): 113-135. 中譯論文可參 Michael A. Szonyi (宋怡明) 著，劉永華、陳貴明譯，〈帝制中國

朝封制的祀典神，在明清時期禮部掌控下的封神制，兩種信仰既與國家權力的關係截然劃分，則其神格有異、待遇不同乃事屬必然。但福州地區的送五帝船上，為何會出現「代天巡狩」標誌？從「巡狩」二字即可視為「王化仿效」現象，但原生地是否即在福建一地？而仿用巡狩禮制的到底是禮生、抑或道士？在此將聯繫經典文本與歷史文獻，根據事實論斷此一歷史公案，即將其衍變分為三大階段：一即從五帝溯源《女青鬼律》的五瘟主，從洞淵天尊溯源洞淵經系，將原屬六朝道經兩個經系合而為一；二則代天巡狩的雛形何時出現？目前可溯及宋元神霄派送船儀，其神道構想取譬於政道，即神王與送之以舟同時出現；三則從「道封」體系下的瘟部，如何將兼具「行瘟與解瘟」的神格改造為代巡送瘟，類此儼儀化為何出自禮祝之儒？由此可見同一王船的物質文化，其實隱含著有待解讀的許多歷史訊息。

聯繫道教與儒家 / 教的就是「天行」與「代天下巡」，即朝封與道封在此一觀念上頗有分殊，其間是否相互交流而亟需論述，乃屬道教學者的歷史興趣，其實在五帝船上的標誌，「代天巡狩」與「瘟部司」都出現於船桅上的帆上，這幅圖像雖則渾然一片，其實在多面性的背後銘刻著衍變遺跡。這種代天巡狩既關聯王爺與神廟的關係，在閩、臺地區王爺雖有常駐類型，卻始終存在屆時迎送的代巡類型，乃因重在瘟神疫鬼的迎送，而此一機制平常既不能被取代，何況瘟疫時作流行病從未絕跡！代天巡狩信仰在福建、臺灣，所崇奉的既包括單一神祇，如池王（池夢彪）；也有聚合型如五帝或諸姓王爺如五府千歲。但所送的王爺則以「五」為多，這種現象並非僅見於福建，而普遍存在於大江南北諸省。關鍵就在代天行疫的「天行」觀念，其神話原型與道教的「王化仿效」有關，儒家 / 教才有機會與道教相互交流，所反映的即不同時期的瘟疫流行觀。從六朝時期與江南道教的關係，將「疫」字複合為「瘟疫」一詞，而鬼神觀也從疫鬼定型化為五瘟主，東晉北人南下即面對風土症，從而形成天行瘟疫的懲罰說。第二波南北大遷移即呼應唐宋轉型期，南宋帝都既命名臨安，則長安與洛陽擇一作為帝都象徵，在新出法派中如天心正法、神霄派等，即在遣瘟送船儀中建構「神王與洛陽」

---

晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜》，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011），頁 150-170。

的象徵聯結，解瘟之職即形象化爲諸王、神王，方能銜接洛陽作爲返京述職的帝都象徵。其衍變之跡既保存於道經中，並遺存於地方道壇的抄本中，從內陸兩湖、江西諸省到大航海時代的福建、廣東及浙江，此一趨勢彰顯瘟疫傳播路線的轉向，才會促成代天巡狩的古跡今貌。

從人類學或民俗學觀察王爺廟的神祇，根據外顯的造型就會造成「瘟神」的刻板印象；而從道經追溯則出現整全的本相，亦即「瘟神」二字具有歧義性，按照道教思維下的義理建構，既有放必有收，則有「行瘟」必有「解瘟」，爲了兼具雙重性即整合東晉前後兩部道經：既取《女青鬼律》的「五瘟主」行瘟說，也活用《洞淵神咒經》中的神魔結構，而以神剋魔的神格化，即型塑洞淵天尊職司解瘟之任。<sup>2</sup> 在其後整備完成的道教神譜中，構成瘟部的府署架構，按照原初的神魔相對思維：神即指洞淵天尊等，高尊被列於前半部；而後半部既視爲魔，則從五瘟下及行瘟行疫諸鬼。瘟部既與星部 / 府、火部 / 府並列，均屬天廷諸部 / 府，此爲支持「道封制」存在的基礎。從本相到變相容有變化，唯萬變不離其本：既有行瘟必有解瘟，故瘟部諸司同列一部，只有前後位階之別。從代天行瘟衍變爲「代天巡狩」，其歷史遺跡始見於宋元時期，從神霄遣瘟送船儀到明清地方道壇，其遺跡迄今猶在，正極殿所藏的五帝船圖像即是。<sup>3</sup> 五帝船上複合了兩組圖像，主桅船帆既有「代天巡狩」或「聖駕回鑾」，前桅帆上也有「欽命瘟部司」；此外，船沿牌子也標上「代天巡狩」。類此瘟部司與代天巡狩並列，所透露的即儒、道合一的訊息，由此即可合理解釋王爺的神格變化。

代天巡狩若是仿效王朝禮制，這種轉變應該出自禮祝之儒的手中，作爲身分團體既擁有禮儀知識，借此持續保有在地方上的社會舞台；而面對官憲的禁制，其王化仿效即仿擬巡狩禮制，乃因帝王親行征伐之義，在漢儒議禮後定制。<sup>4</sup> 唯巡狩古例並不常行，反而遣派使代巡成爲王朝禮制，故禮祝

2 參拙撰〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，《中國文哲研究集刊》3(1993.3): 417-454。

3 參 Michael A. Szonyi (宋怡明) 編，《明清五帝信仰資料彙編》(香港：香港科技大學華南研究中心，2006)，書前附錄的圖五、圖六。

4 有關代巡信仰與巡狩禮制的密切關係，參拙撰〈巡狩：一種宣示與驅除性的禮儀模擬〉，李進益、簡東源主編，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》(花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所，2008)，頁 5-36。

之儒可能會參酌道教儀制，仍需借由王朝禮的強化，才能完備「代天巡狩」的定制。目前仍缺乏禮儀史料的直接證據，僅能推斷福州禮生具有仿效的能力，宋怡明彙編的明清福建資料中，實已聯結了五帝與代天巡狩的關係，惜乎未明確意識及此。關鍵史料就是海外散人在《榕城紀聞》（崇禎壬午、十五年）中的記事，乃因疫起而奉祀五帝並送五帝船，其事蹟在設衛署後有連續活動：諸如收投詞狀、一日三膳、土神拜謁；並有沿街迎賽、造舟送五帝出海等，其程序符合送王船之制。而五帝像乃「紙糊五帝及部曲」，相關活動各鄉相仿，前後超過半年（二月至八月），由此側面反映瘟疫流行之廣。禁止送五帝之事始於張肯堂，在明末擔任巡撫曾經「嚴禁始止」，張氏為鄭成功所部，當時既已禁制，可見仿效巡狩禮的時間早在明代，並非防範官憲才起意仿擬。由於耗費甚鉅而屢遭嚴禁，其後凡經遲惟城、王慎寒及左宗棠等禁止，故推測儒生仿效之舉，強化了道教的天行觀，其儀式細節更加契合巡狩禮制。

從道教之儀到儒生之禮的衍生關係，乃是解開代巡之謎的關鍵，故將王化仿效歸諸道教的創舉，此一資料乃由 K. M. Schipper 所發現，1986 年既關注《道法會元》卷 220 的〈神霄遣瘟送船儀〉，初步認為與西港送王船的儀式相近，乃從《道藏》尋獲民間信仰的範例。<sup>5</sup> 這部送船儀既成於南宋神霄派之手，敘述雖簡卻保存其送船儀架構，即由神王押送瘟神疫界遠離境域，關鍵在送往何處？其秘藏在唱詞中，既表明送行路程也敘明最終的歸處：所唱的「相呼相喚水雲鄉，載笑載言蓬島外」，乃沿用蓬瀛神話象徵送往海外；其路程表明「三十六灣彈指過」，而關鍵在最後的歸處：「逍遙徑返於洛陽，便是神王安穩處。」（6b）另外在送船歌的結尾兩句：「張帆鼓浪，齊登楚岸之舟；擊節鳴鑼，快返洛陽之道。」（7b）前後均敘及「洛陽」，在帝都史上洛陽即為象徵符號，而被送的則稱為神王、諸王，既隱指諸王作為帝王的遣派使，巡畢始返帝都繳旨。至於瘟部也具體出現在經文中：「結造茅舟一舫，請迎瘟部衆神」（6a），可見瘟部既有神王也有瘟神疫鬼，神王為押送者，被押送的則是瘟神疫鬼，前後之序既契合洞淵經系的神／魔結構，而最

5 參 K. M. Schipper（施舟人），〈《道藏》中的民間信仰資料〉，《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁 84-86。

終安穩處既在洛陽，則可確定神王既粗具代巡王爺雛形，可證宋元神霄派的遣瘟法既已仿效王化，「代天巡狩」的構想已經初步成型。

如何詮釋神王與洛陽的象徵關係，統合 220、221 兩卷中的神霄派訣法，在瘟部衆神中的神尊乃職司押送之職，這份名單的前後次序乃按照尊 / 卑階位；在華船上備具酒牲後即依照遍請原則，前四個為押送者，後四個則是被押送者：前四首先禮請神霄眞王大帝，實則由次一位洞淵三昧太一天尊所職司，第二依序遍請天符天令大帝、雷音電吼不動尊王等；第三所請的是泗洲普照明覺禪師、和瘟師主匡阜眞人等。此一名單即宋元時期的瘟部，除了《洞淵神咒經》的神格化，所收編的均屬地方神如匡阜先生，在元版《搜神廣記》僅收錄〈五瘟使者〉，尙未見廬山匡阜先生；但明代的兩個版本，《三教搜神大全》襲用《搜神廣記》的五瘟使者傳；富春堂本則全錄六朝道經的五瘟：春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鍾仕貴、總管中瘟史文業；且錄存了新傳說：「能伏五瘟使者為部將」、「能押瘟部之神」，既呼應元版〈五瘟使者傳〉的「天行時病」，傳末加上「匡阜眞人遊至此祠，即收五瘟神為部將也。」其中有些記載屬於附會，如隋文帝見五力士；但敘述收瘟的法器，並有立祠、詔封將軍，並在五月五日祭祀，反映的是地方信仰的真實情況。

在遣瘟送船儀的請神儀式中，在瘟部後半的四、五次啓請中，將瘟神疫鬼悉數收錄，第一類為主年新令魔王、行病使臣、天符使者、十二年王、十二月將等，均沿襲唐宋洞淵經系，此時天行與天符同時出現，後者從此頻繁出現在後來的道經中。第二類則擴大範圍，泛指天地諸瘟、諸蠱、諸瘵，將蠱、瘵等；第三類綜括了流行病和時疫，凡有七十二候使者、二十四炁聖衆、行瘟大判官，乃至動物瘟疫使者、人身所患諸般病症等；此下第四類廣納諸多殃煞，泛指諸般殃鬼、惡煞，第四組在最末一句總述：「毒神瘟司行化，一該王神，降赴華船，受令辭餞」；也就是對雜多的疫鬼邪煞，按照泛請原則都在宣疏中邀請：「擺齊炁候王船」，可見「王船」的稱呼在宋元時期既已出現，所指的是王神或神王，如送船詞即稱「神王」。這些語詞配合洛陽的帝都象徵，表明王神、諸王即像民間所謂的「王爺」，此一遣派使反映了宋元王朝體制，故帝王、洛陽和諸王的關係，代巡的構想已經成型。元末明初的綜合性類書《道法會元》，卷 221 在啓請名單中加以總結，其一致性

的說法就是同樣分作前後二類：前半仍始於洞淵三昧天尊，而後列出系列神尊，凡有天符令帝都天元帥、六臂明王、和瘟教主匡阜靜明真人、勸善明覺大師、泗洲大聖等；而後就是被押送的瘟神疫鬼，同樣始於五方行瘟聖者，而後續以十二年王、十二月將、三十六神君、七十二候聖眾，以至小到船頭大王、船尾小王等。在名單中出現的匡阜真人、泗洲大聖等，均屬宋元時期新增加入的，都被歸屬洞淵天尊下的瘟部瘟司。<sup>6</sup> 故總歸一句：「惟願天符聖眾，咸依明覺之法言；瘟部諸神，亟奉洞淵之勅旨。」（7a）。而神舟歸處既有洛陽，也逕送海外仙島：「吹送神船何處去，直歸三島十洲中。」（7b）二者各有所據，只是隨送洛陽的是被押回京都；而海外則意指遠送境外，而偏於既安撫亦勸誘之效。

道教送船遣瘟到了明、清時期，地方道壇雖各自取捨，仍維持神王與洛陽組合的歷史遺跡，如江西省吉安等地形成的「喊船」習俗，不同家族在元宵前後各在祠堂舉行，相與配合的仍有正一派道士，而喊船送瘟之責則在族中年輕人。都可推測是〈神霄遣瘟送船儀〉的文化遺存，在各地各自形成地方傳統。其實神霄送船儀的唱詞早就如此：像「呼喚兒郎子弟，收拾葫蘆藥，跳上畫船中」（卷 220 頁 6b），葫蘆就像五力士所用法器；而在下水的船歌中指示離境的行程：「三十六灣彈指過」，這種情況顯然是地方俗稱。同一情況也見於吉安地區，萬安沙塘村的唱船詞中，即指示行程從沙塘村開始，沿途路經鄒江、塘下、洛富、讀堂、小陂頭，直到沿江埠後才下船返洛陽，同樣也遺存押送瘟神到「洛陽」。<sup>7</sup> 這種指示行程的唱詞，迄今仍遺留於漢陂送神詩中：

梁園餞送嚴陂潭，三島陂下水灣灣。

江口才臨張家渡，永和直望神岡山。

最後唱詞同樣也有結句云：「諸王依舊成瀟灑」，都沿襲諸王代天子到各地巡

6 泗洲大聖的相關研究，參黃啟江，《泗洲大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》（臺北：臺灣學生書局，2009）。

7 吉安的江西型送瘟儀式，參拙撰，〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》（臺北：漢學研究中心，2009），頁 257-267。

狩，達成代帝王綏靖地方的目標。<sup>8</sup>

民國時期吉安地區所保存的明、清傳統，均為當地道士與民衆共同享有，在民國 30 年〈漢陂梁氏團和神文〉抄本中，即保存了地方父老的共同記憶，其中就有諸王與送瘟的關係。<sup>9</sup> 這種文化遺跡在〈十願歌〉中有一些關鍵句：

我團今宵迎王神，鑼鼓響，歌調明。(〈奉詩〉)

「王神」用語並非後人臆造的，仍與神霄遣瘟船歌先後一致，而時間則已遙隔，故「王神」、「神王」諸詞均隱喻王爺作為遣派使，可見道經與地方道壇、民衆擁有共同的觀念。在仿效王化中遺留王朝體制，其證據就在迎王所用的〈帝咏詩〉中：

諸王本是洛陽仙，時過春來降蓬門。

其二證則在送行的〈送神詩〉中，全部 34 首的唱詞中均可看到近似的語言：

今宵二月朔一，合團饗設完神。  
諸王來日促行程，父老致恭致敬。  
伏望諸神歡悅，逐一吩咐隨行。  
收齊樂具莫留停，一境無災無病。

歌詞中一再使用的諸王、諸神，即可聯繫王神、神王，雖則異代而仍有一致性，既迎又送的諸王，都同樣保存洛陽的歷史記憶。故綜合觀看田野調查與道經文本，均可證明其來源和道教有關，乃世代相傳的文化傳承。

吉安之例就是保存於物質文化中，這種紙畫、布繪的船畫，使用圖像畫出所送諸神，其象徵意義如同木雕、銅塑；平常時間既藏於祠堂的閣樓上，到一年一度的元霄節才鄭重的請出，而用舊損壞後就焚化，再向當地道壇購置。<sup>10</sup> 各地祠堂所保存的，其樣式多種多樣，既有木刻也有綵繪，都將神王

8 參拙撰，〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，頁 266。  
9 溫發鍍，〈萬安沙塘村家族與民俗〉，劉勁峰、耿艷鵬主編，《吉安市的家族、經濟與文化（下）》（香港：國際客家學會，2005），頁 349-367。  
10 有關船畫及喊船習俗，其細節可參劉宗彬、梁必炫，〈漢陂的梁氏宗族與村落文化〉；劉宗沛，〈東固畚族族鄉西城村的劉氏宗族與民間信仰〉；溫發鍍，〈萬安沙塘村家族與民俗〉，收入劉勁峰、耿艷鵬主編，《吉安市的宗族、經濟與文化（上）（下）》（香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，2005）。

繪滿神舟上，既有押送者也有被押送者，船畫所構成的送瘟場景，各地道壇與民衆各有神話，流傳諸神、諸王的身分來歷。目前記載其事的歷史文獻雖不足徵，卻是道教與民衆的送瘟想像，江南民衆以此表達面對瘟疫流行，即是「行瘟與解瘟」兼而有之的恐懼情緒。吉安位在贛、閩、浙交界的山區，其地偏僻反能保存於後，作為年例的元宵節俗，正因長期保存於宗祠內部，才未被地方官憲視為淫祀。故雖偏處一隅，也歷經衍變，但關鍵的「諸王與洛陽」組合，從道教經藏到地方道壇經久不變，可見始終由道教中人掌握解釋權，這種王化仿效雖未標明「代天巡狩」，但此一想法卻蘊藏於喊船習俗中，推測同一情況也會傳播各地，形成一個區域性的儀節。

### 三、代天巡狩：福州祭五帝儀的王化仿效

洛陽既為歷史名都的文化象徵，在福建、臺灣的送船儀中是否也有存在？即可選擇福州地區作為觀察點，乃因當地作為省城，其信仰隨著文化傳播影響全閩，且隨移民傳播於海外。從福州切入觀察的優點凡三：其一閩東的地理位置既鄰近江西，古來陸路交通由此出入，其信仰文化相互傳播，則諸王歸返洛陽的觀念即可能彼此交流；二則宋怡明曾考察福州五帝，既已建構完整的地方信仰模型，唯對「代天巡狩」則較少關注，若與臺灣比較，即可補足其闕；其三福州的馬尾乃是良港，在歷史上早已取代泉州港，但在大航海時代的海外貿易中，船運既有貨物往來之利，卻也在世界性流行病的傳染中，清中葉以來既有亞洲型霍亂的肆虐，福州一地乃首遭其殃。這些慘痛的記憶遍見於史料中。禮生團體既身在當地，並非完全遵從地方官憲的禁制作法，反而介入其事而有禮簿文冊，在文革後逐漸被陸續發現，即可佐證其中遺存的巡狩禮制。由此始能解開此一歷史之謎，當地士人如何改造福建的王爺信仰？代天巡狩是否始於福州而後傳播閩省？凡此種種均關聯當地政經、交通及文化的變化。

福州當地的祭祀文化呈現多樣化，故在送五帝船儀式中，既有道士也有禮生參與其中，而與官方持有不同的立場；禮生團體面臨的抉擇，到底是選擇依靠官方加入施壓，抑或扶助民衆共渡難關，實際考驗禮祝之儒的經驗與

智慧。<sup>11</sup> 目前文獻仍不足徵，在宋怡明彙編的資料中，有助於解讀重要訊息就是海外散人所撰的《榕城紀聞》，在崇禎十五年的晚明記事，文字雖則不長，記事也簡要，卻提供了一些亟待解讀的歷史訊息，宋怡明既認定是「地方社會自治的表現，此地方自治制模仿國家政權方式」；又對照東汾正極殿每天兩次的「開班」儀式，觀察到神靈幫人解紛、算命等，「戴面具的村民穿著衙門差人的服裝，……他們手中舉著牌子，表示神靈已上班了，也是地方信仰模仿國家政權的例子。」<sup>12</sup> 對於這些動作的解釋有些模糊，其中涵義到底與「代天巡狩」有何關係？此一現象實非一地獨有，而須對照閩疆各地的相近資料，故可從明末的福州記事對照其他的田野材料，主要是臺灣與東南亞，乃至文革後恢復中的泉、漳習俗，始可確定其間存在的王化仿效問題。

在解讀這條目前所見最早的記事前，在彙編中仍有相關的「王爺與洛陽」材料，均關聯代天巡狩出現的時間，其一即萬壽壇的《禳瘟法懺》，在最後的送船儀中同樣也有添載，即以美號宣稱「內載千年之糧料」，而押送上船後又稱「收瘟攝毒，盡上龍舟」；上龍舟後凡有兩個去處，其一先唱：「任意遨遊於四海，從心通達于五湖。」其二又唱：「笑送遨遊於洛洋，唱起出離於他鄉。」其三則是終唱：「瘟司勒馬返回宮，氣和登舟歸洞府。」歌詞常式均採三唱三送，以三為多禮數周到。這裡所返之宮到底何宮？在法懺中禮讚道教高尊，一為玉皇：「玉皇勅命，下行天符之降災」，使用同一天符表示玉皇，其意即代天行化的符命；二為〈禳瘟寶誥〉中所誥的「進上洞淵三昧三尊」，或奏啓所云：「高上太霄府、六天洞淵宮」，顯然是指洞淵天尊及所屬瘟部眾神，盡歸「洞淵宮」所管轄；相對的則是主祀的五皇大帝，其職司依照懺文所唸：「都天聖者，瘟部威靈，莫不多權；眾鬼咸掌瘟兵，受天符之勅命，奉玉帝之詔書，巡遊世界，檢察人間。」仍然沿用洞淵經系的天行思想，由瘟部所屬的瘟神掌領瘟兵，目的在巡察人間職司懲罰，可見福州及莆田、仙遊等地，仍是由道壇傳承行瘟用於懲罰的觀念。<sup>13</sup>

11 關於「禮祝之儒」的探討，參拙撰，〈禮祝之儒：代巡信仰的神道觀〉，《中正漢學研究》23 (2014.6): 207-228。

12 「開班」儀式的敘述，參 Michael A. Szonyi (宋怡明) 編，〈前言〉，《明清五帝信仰資料彙編》，頁 xxviii。

13 天行的道經與字書依據，分析詳參筆者的〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以〈女青鬼

值得注意的是「洛洋」一詞，比對民國乙酉年（1945）鄭德添抄本《元始天尊說洞淵辟瘟妙經》，也有「速去洛陽大道之處，莫害人民。」洛陽為本意，洛洋之洋乃音近而臆改，顯示地方道壇已經不解其本意，乃遷連當地的外洋經驗而改，有的也改作「平洋」。<sup>14</sup>江南既已遠離洛陽、時間亦久，因古意難解，道士抄寫時臆改之。洛陽乃來自道經的地理知識，解瘟之神則喻諸王從洛陽下巡，代天子巡遊、檢察人間，此即巡狩古意：綏靖地方不靖。在帝制王朝下的巡狩禮制，其性質從祭禮而嘉禮，實則隱藏著軍禮，這種征伐性質乃帝王巡狩的本意；帝王既不可能按制親巡，乃委派諸王、遣派使代行巡狩之任，以免傷財擾民反使地方不安。<sup>15</sup>宋元時期的遣瘟送船儀中，「洛陽與神王」的帝制隱喻，將民衆畏懼瘟疫的情緒，投射於諸王假借帝王之威巡察下民，雖是期望其代為伸冤解難，實則深懼其借故擾民。道教中人隱而未發的複雜情緒，卻藉由代天巡狩的禮儀用語，由儒家士人在王化仿效中委曲道盡。

在福州南門外有一白龍庵，曾矗立一通五福大帝碑，乃乾隆四十六年（1781）在白龍庵「扶鸞降駕指示」，所敘福州五帝成神的聖蹟，乃兼綜道經、寺廟文獻及民間文學於一，《女青鬼律》五瘟主被吸收改造為民間版本。降示目的即借五方瘟部來神化五靈公，並及駕前什府家將爺：陳文差、黃武差、畢中君、伽大將、鎖大將、左掌刑、柳大神、捉大神、拿大神；春大神、夏大神、秋大神、冬大神；龐武判、康文判，碑文末有一段重要的文字：

各位將爺具（俱）皆神通廣大，專管魑魅魍魎、凶精水怪、為禍邪魔。故而代天巡狩之諸王神，凡有邪魔凶神惡煞不能制服者，皆向五靈公借其家將使用。<sup>16</sup>

此一句「代天巡狩」既早在乾隆年間出現，表示清初既已仿效王化，只有禮

律）及《洞淵神咒經》系為主），《中國文哲研究集刊》3(1993.3): 381-460。

14 參學隸謝聰輝，〈南臺灣合瘟送船儀式的傳承與道法析論〉，《民俗曲藝》184(2014.6): 23-24。

15 巡狩具有軍禮的特性，參何平立，《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》（濟南：齊魯書社，2003），頁 281-305。

16 Michael A. Szonyi（宋怡明）編，《明清五帝信仰資料彙編》，頁 21。

生才擁有巡狩禮制的專門知識，而非屬一般的祭祀儀節。在福建社會有兩種儀式專家特別活躍，即禮生團體（含鸞堂）與道士，彼此之間形成競合的關係。推測其間可能存在的情況，即道教中人先擁有送船儀的專門知識，被當地官憲一再禁制之後；由於禮生團體在社會基層中職掌禮儀，也瞭解地方官僚明令禁止的原因，乃援用「神王與洛陽」的道經知識，並參酌巡狩禮的儒家禮意，其間可能存在一個過渡期，二者在其儀式空間中各自行儀，形成既獨立行儀又合作的競合關係。海外散人在明末的記事雖簡，卻完全呈現歷經改造的祭送圖像，遺憾的是通篇不見「代天巡狩」一語，而乾隆期碑文則直接表明。故將當時出現的這種情況，視同以五顯、關帝作為掩飾、包裝的規避行為，這樣的競合關係呈現於「複合」圖像中。這種改造不限於福州一地，且遍及相鄰的莆仙地區，並擴及閩省全境，其間變化的細節雖則難以知悉，可以推測是歷經改造的結果。

海外散人所記之事依稀可見衍變之跡，僅用「設醮」而未標舉「代天巡狩」之名，從東汾地區保存的古圖，與恢復中的送五帝儀式，宋怡明就其大體指出「模仿國家政權方式」，實即可以對照臺灣踐行的迎送儀式，即可具體指稱是「模仿巡狩禮的禮制形式」。其程序可以分段兩兩對照如下：

1. 迎王及首次祀王：初以迎請、排宴。
2. 設置王府：漸而至於設立衙署。
3. 排班、投牌：置胥役，收投詞狀，批駁文書，一如官府。
4. 早晚祀王：而五帝所居，早晚兩堂，一日具三膳，更衣、宴、寢，皆仿生人禮。
5. 參謁拜廟：各社土神，參謁有期；一出則儀仗車輿，印綬箋簡，彼此參拜，有中軍遮帖、到門走轎之異。
6. 陣頭遊行：更有一種屠沽及游手之徒，或扮鬼臉、或充皂隸，沿街迎賽，互相誇耀。
7. 王船添載：繼作紙舟，極其精緻，器用雜物，無所不備。
8. 出澳開水路：興工出水，皆擇吉辰，如造舟焉，出水名曰出海，以五帝逐疫出海而去也。
9. 祭拜王船：是日，殺羊宰豬，向舟而祭，百十為群，鳴鑼伐鼓：鑼數十面，鼓亦如之。
10. 王船遊行：與執事者或搖旗、或扶舟，喊吶喧闐，震心動魄。
11. 請王遶境：當其先也，或又設一攤，紙糊五帝及部曲，乘以驛騎，旋

繞都市四圍；執香隨從者以數千計，皆屏息於烈日中，謂之請相。

12. 敬送王船：及舟行之際，則疾趨恐後，蒸汗如雨，顛躓不測，亦所甘心。

簡記時間約在張肯堂嚴禁之後，當時參與鄭成功的復明行動隨即犧牲，也就表明當時五帝信仰的盛行情況，才會被當地巡撫所遏止，此乃鑒於清末政局導致社會混亂，加以瘟疫流行引發不安。類似活動既不能不舉行，但耗費既大、影響又廣，且次數頻繁，即可謂：「一鄉甫畢，一鄉又起，甚而三四鄉、六七鄉同日行者」；且時間前後長達半年，約自二月至八月，遍及地區的共同習俗：「市鎮鄉村，日成鬼國」，才會被地方巡撫嚴加禁制。從明到清歷任地方官中凡有多位嚴禁，唯送瘟習俗屢禁屢起未曾斷絕，顯示這種信仰有不可抗拒的社會成因，就是瘟疫時起、人心不安，故亟需從另一視角理解信仰既盛必有其因。

對照古今即可發現並非一地獨有，海外散人既親睹儀式，前半部從迎請到出巡（1-5），均未標明儀式專家是道士抑或禮生？根據宋怡明觀察的開班儀式，僅載明「戴面具的村民」參與。<sup>17</sup> 村民到底扮演何種角色？文革後的恢復情況不一且各地有別：泉州地區同樣在恢復中，石奕龍在田野調查中的結論即可佐證，道士承擔的部分較快恢復，而禮生團體則較為困難，原因應與大陸的社會環境有關。<sup>18</sup> 故村民的戴面具、打扮及其動作，顯然是擔任內班的班役、皂隸，儀式本具傳承性，雖則歷經人為破壞仍依稀其意，就像在衙署內胥役職司「收投詞狀，批駁文書」，這種儀式專家顯然為禮生所職掌；而「他們手中舉著牌子」的動作，乃描述王府內早晚舉行的「掛牌」，在衙前置放「參謁、稟事或領文、投文」牌子，這種職事就像臺灣所見的書辦、內司，乃禮生團體仿效衙署的王府行事；至於戴面具、穿差役服，則像班役排班以示威儀，乃屬武職性質而擬稱班役。古今對照即可印證應為「代天巡狩」，雖未標明名稱，而動作、程序則同，禮生團體乃屬儒家士人，作為身分團體所佔的空間，即可擬稱王府，執行的則是府衙的文武職事。故根據臺

17 「開班」儀式的敘述，參 Michael A. Szonyi (宋怡明) 編，〈前言〉，《明清五帝信仰資料彙編》，頁 xxviii。

18 石奕龍，〈廈門灣里的請王送王儀式〉，收入王建新、劉昭瑞編，《地域社會與信仰習俗——立足田野的人類學研究》（廣州：中山大學出版社，2007），頁 282-303。

灣經驗推測其歷史，道士的職掌悉數已被取代，此時「諸王與洛陽」的行動已被視為「代天巡狩」，從此久假而不還。

此一簡記既出土人的口吻，在海外散人的眼中謂之「屠沽及游手之徒」，實即迎神賽會中的陣頭遊行，既扮鬼臉或充皂隸，乃知識階層對陣頭表演的刻板印象。這種化妝遊行的隊伍，就是因地而變的儀式性陣頭，在此地即是五靈公駕前的什府家將，爲了誇耀常會打臉化妝，也會展現誇張的緝捕動作。這種福州風格的陣頭在臺南，既有班兵留傳下來的「五福大帝」，駕前一樣有八家將、什家將；從臺南白龍庵家將團傳承的返觀，所謂「代天巡狩之諸王神，凡有邪魔凶神惡煞不能制服者，皆向五靈公借其家將使用」，在福州的地方傳統下，「代天巡狩」明確使用「諸王神」，乃延續古來的諸王、王神及神王等，當地神銜則稱「五靈公」，五帝神格的屬性近於諸王、王神，在代巡期間什家將、八家將爲駕前護衛，職司緝捕邪魔之任，故邪魔凶神惡煞均需家將出巡制服，從而創造了福州在地神話。<sup>19</sup> 故代天巡狩與諸王神相聯結，加以有家將擔任除祟儀式，應已改造了道教版的遣瘟送船儀，其變革成於何時何人書闕有間，但仍可推測改造者即禮生團體。爲了掩飾、包裝五帝的信仰，宋怡明注意到前殿常供奉關帝、五顯大帝；而從巡狩禮制理解其儀節，其實也可視爲一種掩飾手法，所謂「儀仗車輿，印綬箋簡，彼此參拜」，即仿效王爺遣派中軍遞帖拜會；而駕前家將在王神駕前，則職司搜捕邪魔巡察人間。這種創意既源於巡狩禮制，簡記雖然不曾言明，仍可援引巡狩古義稱爲「會盟」，雖則官憲屢加禁制，仍然傳承並未中斷。

送五帝船的出海儀式，仍傳承宋代的遣瘟送船儀制，雖則歷經時空變化，從明到清未嘗禁絕，其原因需從流行病史加以理解，這種例證保存在鸞堂內的扶鸞之作，乃遵循神道設教古例而扶著《天仙五皇大帝消劫本行寶經》，前有己亥（1839）純陽子（呂祖）的降示：「年來疫氛染遍東南，幾無休止，天仙五皇大帝憫之，造成寶經以度人訓世，俾劫數永消。」<sup>20</sup> 所謂疫氛染遍的神道語言，其背後隱藏著大航海時代的瘟疫記憶，同時也反映在清代的中醫典籍中，緣於非屬中國內陸曾經流行的大疫，而是世界性流行病的霍

19 八家將、宋江陣的調查報告，可參吳騰達，《宋江陣研究》（南投：臺灣省政府文化處，1998）。

20 參 Michael A. Szonyi（宋怡明）編，《明清五帝信仰資料彙編》，頁 30。

亂、瘧疾傳染，在中醫史料即可見亟於釐清真相，前後數波約從嘉慶末到道光初，隨著貿易船的往來導致世界性大流行，這種症狀即為霍亂、吐瀉。<sup>21</sup> 由於新傳染的疫病異於內陸型，西南沿海諸省均被傳染，在王楚堂（？ - 1839）刊行《痧症全書》中曾引宋如林首序：「此症始自廣東，今歲福建、臺灣尤甚。或云自舶趕風來，此言未盡無稽。」從關鍵的「自舶趕風來」一句，即可知當地中醫所觀察的傳染實況，真實回應了西方史料所見的，第一次亞洲霍亂（Asiatic cholera）於 1769-1771 年間發生在印度東南海岸，十九世紀總共發生六次世界性霍亂大流行，第一次 1817-1826 從印度隨著貿易路線傳染，其一往南傳到錫蘭、檳榔嶼、爪哇等地；另一路線則往北傳到廣東、福建、臺灣，且遠到日本等地，大航海時代的西方記載比較中醫史料完全相符。<sup>22</sup> 在世界性流行霍亂的肆虐下，J. Low 在 1820 年曾紀錄檳城的霍亂流行，當地亦因集體的恐懼而舉行送瘟儀式；<sup>23</sup> 在福州地區同樣面對疫毒流行，當地士人也紀錄其事，從而兼及送五帝船的信仰習俗活動。<sup>24</sup> 故地方官僚雖屢禁而罔效，原因正在民衆面對瘟疫的集體危機，在解藥難以遏止的慘痛情況下，唯一的辦法就是進行儀式性驅送，故將送五帝出海視為象徵性的潔淨，正是典型的儀式性的心理療癒。

#### 四、洛陽典故在江南儀式中的歷史文化遺跡

將送瘟與代巡信仰聯結在一起，民間既會採取兼融的方式，也會視情況而偏重一方，或儒或道均可，禮生所職掌的部分雖是王法仿效，而道士為

21 陳勝崑，〈弓型菌流行性霍亂傳入中國的經過〉，收入《中國疾病史》第四章（臺北：自然科學文化事業公司，1981），頁 29。

22 Norman G. Owen, ed., *Death and Disease in Southeast Asia: Explorations in Social, Medical and Demographic History* (Singapore: Oxford University Press, 1987), 53.

23 James Low (婁伍), *The British Settlement of Penang* (Singapore: 1836; Singapore: Oxford University Press, 1972), 298. 陳國偉曾引述此書，詳參「公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間在現的研究」（臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文，1995），頁 85-88。

24 史貽輝在《五府千歲傳略》中，記述福州鼠疫盛行，舉行迎神賽會時，大都依循舊例，先請道士修設瘟部醮。

了達成驅送的目的，同樣也會仿效帝國體制，並非儒家人士的專利。這種競合關係正體現在「空間佔有」，<sup>25</sup> 即禮生團體職掌王府的職務，凡諸廟所出的神轎、陣頭均需派代表前來拜謁，禮生在王府則主導出令與繳令的權力。臺灣的漢人社會兼融儒、道於一，使醮、祭儀式成爲一種「複合」圖像，儒、道二教各有儀式空間，各自堅持其義理與儀式的獨立，未因長期配合即混融爲一。這種現象就像漢語詞學中複合詞，在雙正、正偏及偏正結構中任擇其一，就會構成新的語意。<sup>26</sup> 臺灣所見的情況是否適用於他地，類似「洛陽與王神」的隱喻關係，用來印證其他省份如湖南、湖北等。根據晚近地方道壇的田野調查，湘西地區新化、安化一帶，文革後既有李懷蓀的打醮報告，其觀察時間較長：從 1990 年調查湘西民間的「打醮」，曾簡要涉及「擄瘟」的送瘟神儀式；<sup>27</sup> 1992 年撰〈辰河目連戲神事活動闡述〉即專節敘述「送茅船」<sup>28</sup>，曾錄包臺師誦唸的〈造船辭〉和〈收瘟辭〉，前者就出現送衆神駕返洛陽關云：

大船裝人馬，小船渡旗幡。船頭立起張艄公，風篷桅索手中牽；船尾立起李水手，篙槳撓板划在先。抽了樁，起了錨，相送衆神把駕返。豎起桅桿扯風篷，順風收纜好行船。

便把此船送何處？一篙撐到洛陽關。二十四把花撓手，送歸紫竹林中顯威嚴。<sup>29</sup>

辰河戲流行於古辰州，即今沅陵、辰溪、瀘溪及浦四縣，包括沅水中、上游地區，位於湘、鄂、川、黔四省接壤處，故習於行船的水路。<sup>30</sup> 這種儒釋道三教合一的「梨園教」，掌教人稱爲包臺師，兼具演藝與神事，每逢瘟疫、痲

25 空間佔有的說法，參 John Lagerwey (勞格文) 著，范麗珠譯，〈中國宗教的合理性〉，《法國漢學》第 4 輯（北京：中華書局，1999），頁 338-354。

26 參拙撰，〈凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷〉，黎志添主編，《華人學術處境中的宗教學研究：本土方法的探索》（香港：三聯書店，2012），頁 91-133。

27 李懷蓀，〈湘西民間打醮〉，《民俗曲藝》67-68(1990.10): 247-250。當中「擄瘟」相關記載，前揭文章頁 250。

28 李懷蓀，〈辰河目連戲神事活動闡述〉，《民俗曲藝》78(1992.7): 103-163。「送茅船」一節的先關討論，前揭文章，頁 154-158。

29 「造船辭」內容引自李懷蓀，〈辰河目連戲神事活動闡述〉，頁 156。

30 辰河戲的流行區域，參李懷蓀，〈辰河目連戲神事活動闡述〉，頁 159。

疹、天花流行或世界不太平，即需舉行「划乾龍船」，駕著稻草所紮的船，在村鎮各家戶遊行後，放入河中燒化漂去。在河邊作法的目的就是送走瘟神疫鬼，所唱的詞句中即稱送「衆神」駕返，所返之處即「洛陽關」。在〈收瘟辭〉中所唱的愈加明顯：「弟子收起五瘟：春季行瘟張元伯、夏季行瘟劉元達、秋季行瘟趙公明、冬季行瘟鍾士貴，四季行瘟史文業。」正是道教傳統所說行瘟的五瘟主，可見道教瘟部知識也流傳於黎園教。

李懷蓀在 2001 年又完成〈送瘟之船——湘西南儺儀擄瘟芻議〉，完整紀錄了湘西南的送瘟儀式，地區包括村社擄瘟（會同、靖州、綏寧等地鄉間）、慶廟擄瘟（黔陽、懷化等地），巫師班所作的儺儀中必須舉行「擄瘟」儀式。<sup>31</sup> 在三種儀式中的村社擄瘟，就表現多樣的送五瘟儀式：瘟災火災送上九重天、瘟歸海島（〈辭瘟辭〉）；任意遨遊於四海，從心通達於五湖（〈船引〉）；送歸東洋大海（〈神辭〉）。在慶廟擄瘟儀式中同樣也多樣化：造起船尾登九霄、二郎廟前划一轉，海水波浪登半天；二郎廟後划一轉，五湖四海水無邊（〈造船辭〉）；在發船中宣誦〈辭瘟疏〉，表明「五瘟百鬼，押上鴨頭龍船；七邪九殤，收歸洛浦海島。」既使用五瘟也隱藏「洛浦」——即洛陽之浦；最後所送的諸神名單：同樣先有六天洞淵伏魔三昧天尊、泗洲大聖明覺禪師、天符大帝瘟部高真等，也是承襲道教的瘟部神系。故巫師與正一派道法間有淵源關係，從洛陽關到洛浦，可知均為遣瘟送船儀的語言遺跡；此外還及於大海的境外空間，以及九重天、九霄的天庭用語，兼顧代天子、代天帝（玉皇）行疫，同屬隱性的巡狩、代天巡狩觀念，並未直接挪用王朝禮制的禮儀語言。

對照湘西地區的道法傳統，可知道經文體雖有規範性，在地方道法中也會被通俗化，類似洛陽一詞非僅作為典故，而是借由儀式實踐保持原意，使「洛陽與神王」聯結在一起，在送瘟儀式中作為文化載體。同一現象也保存於江西龍虎山，晚近公開行《正一天師科書集》作為規範，即收錄《和允（瘟）酌餞科儀》，關鍵在拜請瘟部神系，仍維持正一派的古例：前半部也始於無上洞淵三昧天尊，下及諸天主瘟大力金容元帥、和瘟教主匡阜先生及勤

31 李懷蓀，〈送瘟之船——湘西南儺儀擄瘟芻議〉，《民俗曲藝》130 (2001.3): 169-224。當中「擄瘟」的三種形式，前揭文章頁 170-172。

(勸)善明覺禪師等；後半同樣編入五瘟：東方行令張使者、南方行令江使者、西方行令鍾使者、北方行令史使者等；在三奠酒中一樣強調行瘟的懲罰觀念：「秉罰惡之權，行掌禍福之樞紐，遊宇宙檢察人間。」(一奠)最後押送龍舟也兼取二者，只是洛陽出現異辭：

送出都門，遠遊海島。(一送)

五湖四海深萬丈，白浪滔天歸洛洋。(二送)

五湖四海皆湧水，奉送龍舟轉洛洋。(三送)

這種洛洋用語也見於請魯班造龍舟，請主瘟諸天大帝等到壇：「押送龍舟一隻，迴轉洛洋」；又云「借問此船歸何處，十洲出到五湖中」、「押送瘟司歸海內，無留毒氣害良民。」<sup>32</sup> 同樣泛稱海外、境外的仙島，而「洛洋」凡反複使用三次，為什麼不用「洛陽」一詞，並非音近而誤，而是抄寫者不明洛陽的象徵意。但舉龍虎山一例以概江西，在遣瘟神話中仍有洛陽遺跡，顯示正一派未使用代天巡狩的說法。

在地方道法壇中傳承諸般抄本，既會各自調整卻也遺存古例，這種例子所在多有；如元真觀道光 23 年 (1843) 現存寫本有《送舡法》，同樣在最後舉行造船送行儀式，既保存洛陽古例：「行舡走水走洛陽」；「紅旗火焰隨舡去，去到洛陽不還回」；也採用泛送的寫法：「送舟送在何處去，五湖四海三島遊。」<sup>33</sup> 同樣兼顧洛陽與五湖四海。從地方道壇所反映的，返觀臺灣各地道壇的送船科本，並未脫離同一文化傳統，即以臺南的府城派為例，陳榮盛道長稱盛之時，臺江內海舊區內迎王皆請他主持，在王醮儀式中送王船，既使用《靈寶禳災祈安打船醮科儀》，啓請瘟部衆神也分前後兩半：前半始於正乙洞淵大帝伏魔三昧天尊，以下俱同；後半也以五瘟爲首，依序及於十二年大王、十二月將等。最後分兩階段舉行送行儀，先行三奠酒，二奠表明「穩泛龍舟向五湖」；三奠則在酌盞送年王中遺存洛陽隱喻，同樣在結句唱：「此境不須回頭顧，無限歡娛在洛陽。」第二階段則以法官的口吻三送，若非「直到蓬萊不老宮」，即是「唱起龍舟出外洋」，乃因濱海地區而慣用蓬萊、

32 張金濤主編，《正一天師科書集》，第十三〈和允酌餞科儀〉(貴溪：嗣漢天師府編纂委員會，2006)。

33 李豐楙編，《道法海涵第一輯》第 16 冊 (臺北：新文豐出版公司)，頁 216、220、222。

外洋，仍是依據福建古例，保存洛陽的歡娛作為勸誘之詞，皆可視為同一道教的文化遺存。

這種情況同樣也見於早期高屏道，謝聰輝發掘翁家的清代抄本，其中有翁定獎（1693-？）《靈寶禳災祈安文檢》，其中〈玉清鎮禳災運真符〉也使用洛陽云：「攝毒藥於洛陽之中，集禎祥於仁鄉之內。」表明瘟神乃因服毒而死後成神，將洛陽作為王神所自的地點。在〈送瘟關〉中也將其作為典故：「駕送仙舟，逕詣九天；遊通洛陽，投進物件，毋致差互，立俟咸通。」運用這種規範性文檢，重點都在送王神歸返洛陽，在文檢、唱詞中存在的典故雖非唯一，總是未曾缺席。類似地方寫本未脫離道經的原意，卻也切合濱海地區的生活條件，增多一些外洋經驗。由於禮生強勢主導巡狩禮，其王化仿效也影響地方法派，張傳世在《祭牛瘟設船醮科儀》的法派唱本中云：「一聲鳴角鬧紛紛，點開巡狩伍（五）彩船」；<sup>34</sup>也將巡狩觀念挪用於法派的動作中，顯示「巡狩」被典故化的語言現象，在規範文體中「洛陽與巡狩」的典故，即銘刻著閩、臺王船信仰的文化標誌。

從「洛陽與王神」的洛陽典故，使巡狩隱喻定型化，其他地方的禮生團體並未接受，而福州則有機會逐步強化。理解儒、道二教的王化仿效，道教的需求遠大於儒家，致使原本「代天巡狩」僅為雛形，卻被禮生團體徹底的轉型成功，原因就是大航海帶來的外力衝擊，若不想自外於當地社會，唯一的選擇就是積極參與。而道教提供的「王神與洛陽」，這種文化資源既便移用，其文化象徵被完整的建構出來。相較之下，大江南北諸省的使用顯得素樸，其原意「王神代天帝巡狩人間，功畢，王爺即被送返天庭述職」，只有道教才亟需王化仿效：「王爺代天子巡狩地方不靖，事畢，才被送返洛陽述職」，這個轉化成功的儀式象徵，禮生作為禮祝之職，即可跳過道教的行儀，而直接上接古代儺儀。從這一點即可知在大陸各地為何出現泛儺化，既是古儺儀的文化遺存，也可從儒家經典獲得支持：孔子認為參與大儺乃為從眾的行為。臺灣方志中修志士人即以同一理由：儺以逐疫，合理化方志所載的「王醮」。臺灣各地雖則使用「代天巡狩」，但在醮祭名義與儀式專家的

34 參學隸謝聰輝，〈南臺灣合瘟送船儀式的傳承與道法析論〉，《民俗曲藝》184（2014.6）：23。

安排上，各地的輕重有別並不一致：東港稱為迎王平安祭典，內司掌控王府內所有行儀，道士既結壇於外，早晚也未被傳喧「見朝」。台南例的名義不一，至少都承認十二行瘟王，道士主持醮儀，在王府外另有舉行醮儀的空間。<sup>35</sup>道士在醮壇內所啓請的仍是瘟部衆神，而拜謁值科千歲則有待王府內傳喧「見朝」，道士也難免自嘲「見笑」。<sup>36</sup>從這一點即可證道士與禮生的競合關係，既各有空間佔有，也各自遺存洛陽古意，目前南東港與北西港既已渾然一片，想要細究代巡儀式的運用孰先孰後，唯一的方法就是廣證各地才能分明。

### 五、會盟巡狩：會聚陣頭巡察不靖

在儒、道二教的儀式實踐中，道士不曾主導陣頭的遊行，而為王府禮生所職掌，各地頭人、莊廟出神轎、陣頭，先在王府前集合，頭人、頭轎入府領令後才出發巡境，故被地方視為一地的大事。這種代天巡狩的信仰情境，有別於一般廟會，如千秋聖誕或進香、刈香，交陪廟或分香廟雖然也會派陣頭來會，但醮祭期間神轎、陣頭的巡境則別具意義，就像文本被置於不同的語境。王爺就像遣派使身分，屆時才會代天帝 / 子下巡，既是非屬常駐型王爺，各村廟才有意願各出神轎、陣頭；在廟埕上按照編號排隊序立，或是巡畢回廟各出陣頭競技，其聲勢之壯可謂廟會慶典之最。在各村聯合 / 聯盟之下，區域範圍特大，故需分日分區才能巡視。由於會聚數量既衆，巡遶範圍又廣，並非少數村落的小區域可比，因而形成跨境的大區域，這種現象如何

35 相關的田野調查由筆者及所率的研究團隊完成的調查記錄，參《東港王船祭》（屏東：屏東縣政府，1993）、《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：臺灣學生書局，1998）；參《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》（宜蘭：國立傳統藝術中心，2006）。

36 K. M. Schipper（施舟人）在“Seigneurs royaux, dieux des épidémies / Royal Majesties, Gods of Epidemics”（臺灣的王爺和瘟神信仰），刊於 *Archives des sciences sociales des religions* 59, no. 1 (1985): 31-40。Robert Hymes（韓明士）曾經引述此事為證，見氏著、皮慶生譯，*Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007），頁 269。

從巡狩情境解讀。這一切活動所用的名義，在臺灣各地既已區域化：臺南例襲用本地的習慣稱為「香科」，如佳里香、西港香、土城香，而蘇厝長興宮、真護宮仍習稱「王醮」；而屏東例的名義但稱「迎王（平安）祭典」。無論如何，這種巡境既非一般性交陪，其正式名義就是陪同王爺，每屆科年定期輪值，就是非屬定期也有「客王」性質，其名義雖則發生變化，而本質則一。

各村廟參與迎王祭典的目的，在有權利爭取王爺也蒞臨本境巡狩，義務就是需要出神轎、陣頭，早期隊數較少依例先在王府前集合，等匯齊後才能一起出發；後來隊數逐科增多，才變通分別先到府前報到，目前東港約有百隊以上，西港則號稱「九十六村鄉」，參與數目也過百，故被認為足可代表臺灣的廟會活動。兩地名義儘管不同，代巡本質始終不變，在王化仿效的儀制上，關鍵的儀節就是請令與繳令，此乃一般神誕所未曾有。迎王期間所領的「王令」，在臺江內海舊區內蘇厝長興宮公認為最早，當初王船漂流蒞境既是王令，故迄今不改，其間雖曾卜問多次，王爺仍未應允改塑金身，可見王令特別有象徵意義。最擅用王令的則是東港，早期既有七角頭，其後變化而分出小琉球及南洲，三地均留下王令遺習。東港開港後迭有興衰，這種開發記憶保存於王令的，就是出現副令之稱，如嘉蓮里之例，迎王巡察僅需迎請王令。故將王令象徵視為「王化仿效」。此一現象始於水邊迎迓王爺，就像巡狩禮，迎王於邊境上，如運用邊上一樣：臺南例中蘇厝迄今仍臨曾文溪，故在溪上迎迓王箱畔；西港則在陸上，此地則有「王船地」之稱，當初姑媽宮發現王船的地方在水邊，其遺跡即稱十八欖榕。目前東港仍然濱海，在海邊請王即另稱「請水」，所請的正是王令。

迎請王令乃仿效王朝禮制，王爺即代天巡狩，就該擁有天子／天公的權威。自古以來帝王舉行郊天之禮，天即神格化稱為玉皇，儒家禮制如此，道教醮壇同樣仿設玉皇壇，以象玉皇乃統領萬神之尊；後來民間也可拜天公，採用頂下桌必在頂桌設玉皇燈座。道教神譜即仿科層制，瘟部即由洞淵天尊統領，將五瘟隸屬後半之首。臺灣禮生團體既與道教交流，科年前先上玉皇大天尊疏文，遣派「洞淵宮」千歲輪值蒞境。而道教行瘟說至今仍然遺存的，就是西港禮生團體所用的禮儀總簿，就明確記載「十二行瘟王」的名諱，此即神王與王爺的文化遺跡。兩地均嚴遵古例，諱稱其名而但稱姓，如

封大千歲，其他四位依序僅稱二千歲。臺南例迎請王爺多用金身，乃以紙糊紮作而非木雕，即行內所稱：一紙二土三木四石五鋼。顯示紙糊神像一經開光，即象徵高尊上聖，蒞境時間既不長，醮祭既畢即形火化。類此情況尊卑俱然，從王爺、王令以至兵卒，紙糊方便焚化，以示任務既畢即返天述職。禮生與道士兩種儀式專家，一掌控王府禮儀，一職王醮科儀，在傳統社會俱列在「上九流」。由於儒家之流在漢人社會的地位，被社會學者視為身分團體，其職務專長即古祝之遺，故可稱為「禮祝之儒」。而道士傳承道教知識，其技藝夙稱專門，在壇內勝任神職者之職。

臺南例長興宮仍有「王醮」，有的將香、醮合一稱為「香醮」，道士在壇內行科，只有頭人進入隨拜，神轎、陣頭則不能進入，村民也未接觸。而東港例對王醮的態度則大異，早期在送船時才出現，現在也僅在廟埕一角結壇行儀。相較之下，兩地均由禮生團體掌控王府，職司出令、繳令之權，府內行儀全被禮生所改造。故神轎、陣頭齊聚府前，或分批到府前拜謁，由代表進入王府領取王令，這樣的參與方式而後前往各村各廟巡察，並在一些特殊的地點傳駕演法：西港香選在橋頭以宋江陣布陣降伏青暎蛇，並由蜈蚣陣纏繞村廟；屏東例則如南洲，凡多事故的地方就要布陣鎮壓，取回浸油的麻繩象徵歹物，置於中軍府等末日一起焚化，二者均象徵降伏、化除瘟崇諸物。這些集合一起逐疫的動作，乃遵循儒家參與大儺的方式，又仿效巡狩禮即可將其視同「會同」儀式。

地方村廟出神轎、陣頭為地方大事，從農業社會轉型為工商社會，社會生活既已現代化，也就遵循西式的生活步調。在這種情況下，村莊想延續地方的陣頭文化，其實亟需神道支持維持「常與非常」的時間節奏，可以對比西方的「聖與俗」傳統。東港以之形成兩個世界，平常港內漁船較少，年輕人不少出外討海的；等祭典將至，才又恢復陣頭操練，訓練既畢才能投入遊行。此時港內擠滿船隻，漁民多投入祭典擔任家傳的角色，當地將這種身分認定稱為「認血跡」，在角頭廟擔任轎班、陣頭，形成非日常、非生產的廟會行動。相較於此，臺江內海舊區內多屬農村，早期村廟常設文、武館，其技藝即由村民傳承，日常時間作為文娛、練武；現時年輕人到城市工作後，平常時間農村相對安靜，均需利用假日返鄉訓練，屆時才能戮力出陣。不管農、漁社會如何變化，在工商時代還能維繫地方傳統，既有賴村民效勞神明

的精神力量，也是借節慶廟會激發其競技的榮譽感。

在祭典期間仿效巡狩禮制的出陣，即所謂「養兵千日，用兵一時」，養兵指長期訓練的技藝，傳承地方的文、武傳統；一時則指一旦訓練完成，先到廟前演練驗收成果，而後即可投入文武技藝的演出。在此一機制下能夠延續民俗技藝，定期迎王三年一科，時間正好不長不短：太短則負擔過重，像小金門的年例送船，規模必然不大；而間隔太長，則技藝必疏難以為繼。其次則是聚落大小適中，整體區域則又夠大，才能分區巡遶而維持一定日數，如此形成的就是鄉村共同體。故迎王作為民俗技藝的載體，有賴「交陪廟」的往來互動，神轎與陣頭就是交陪媒介，尤其各式武陣彼此拜廟：臺南例即代表性的西港香，傳統技藝的宋江陣，以及由此衍生的金獅陣、白鶴陣、五虎平西等，武陣的聲勢盛壯，方便彼此聯誼交陪；而三小藝陣，人數既少就便於操演，車鼓陣、牛犁陣之類被歸屬於豐饒性陣頭，在農村方便女性、女孩參與；縱使聘請職業性小班，也因價廉而方便維持。屏東例則東港、小琉球均屬濱海，既有宋江陣，而多八家將、五靈聖將，或城隍十二家司，由於組成人數適中，技藝並不複雜，才能在社會變遷下延續地方傳統。

在諸多陣頭中仿效軍陣的，就是宋江陣排陣的陣勢變化，臺江內海大小村庄錯落其間，漢人與平埔族「番社」雜錯，早期為了防範出巡神轎被搶，宋江陣就有護衛神明之任，故武陣適合地方自衛。從巡狩禮制的王化仿效言，既是征伐行動就有軍力布署，如中軍之職即居中，而職掌協調四方軍力，無論帝王親巡、親王代巡或遣使代巡，中軍均為護衛的象徵。在軍制仿效中，臺南例特多武陣，蘇厝長興宮擁有黑甲軍，所披的黑白外套即象黑盔甲；西港香境內存在許多宋江陣，傳承技藝都按照師承，各色腳巾即為標記，長帶纏繫腰間以示系譜，同門既可合作演練，對外則要競比技藝，故習練武陣和地方護衛有密切的關係。這種陣勢被轉化為緝捕動作，其對象則借有形象徵無形：在共同記憶中將曾文溪的洪水流竄，隱喻為青暝蛇（盲蛇），故宋江陣的布陣、蜈蚣陣的繞圈，即面對慘痛的歷史記憶作選擇性展現。在屏東例則多靈威陣頭，如青少年組成的八家將，在陣勢中踏四門，布陣即象緝捕邪祟；而曾經倍受矚目的五靈聖將，孩童的化妝與法器，即是象徵收捕五毒。這種陣頭神話符合其開發經驗，陣頭仿效軍陣以助威勢，即為神道文化下的王化仿效。

巡狩禮歷史歷經祭禮到嘉禮的衍變，而背後潛藏著軍禮本質，兩漢議禮後所定制的，巡狩的間隔不疏不密，密則不可行，久則禮制將疏，即三年一小巡、五年一大巡的本意。在神道傳統下即三年一科，而關廟山西宮則是十二年一巡，其時間稍久則技藝傳承不易。由此返觀帝王的巡狩本意，乃借「會同」名義盟會諸侯，宣示征而不伐的禮意。即天子親自巡狩以綏不靖，亟需展現實力作為後盾，故地方諸侯均需會同以展軍威。巡狩禮制為帝制時代的王朝大事，在禮志的王朝禮中置於首位，會同即藩侯在帝王下表示盟會關係，故被視為隱藏著「鐵與血」的交織，先是祭禮而後嘉禮，實則隱藏著軍禮，即以文德隱含征伐之意。道教神譜則有瘟部，在神魔結構中表現其剋制觀念，故強調「和瘟」表示以和為貴，通稱遣瘟而不用驅瘟、逐疫之名。儒生則將「神王和洛陽」代巡化，方便收編村社仿效鹵簿，在遊行中形成儀仗、陣頭，在千歲的代巡場景中，村社各出神轎、陣頭齊聚於王府前，此一景象仿效四方諸侯領軍會盟。故「會同」古例符合今意，陣頭會盟即象徵既輸忠亦助威，目的是以神道達到設教之意。

由此詮釋代巡期間所見的場景，一為宋江陣在王府前的廟埕上，先有一隊入場後，隨著頭旗指揮配合鑼鼓聲喧，既會操演單打或雙打的武藝，也排演依式變化的陣頭，場內場外喊聲交作，既激動民眾的高昂情緒，也激使隊伍在等待上場時處於亢奮狀態，這種拚陣的競比氣氛，形成民間所謂的「輸人不輸陣，輸陣歹看面」，各隊競技彼此爭先，所仿效的古稱「閱射」今名「閱兵」，展示實力以炫其威，形成降伏不靖的鎮壓氣勢。故布陣的動作較強，臺南例慣以宋江陣展威，屏東例則東港溪亦曾泛濫成災，東隆宮數度搬遷才找到吉地：浮水蓮花穴，故迎王首日即遶行「庄母」，紀念當初的聚落開發。類似的陣頭遊行、布陣列勢，儒家士人將其比擬古之大難，同樣是遊行以逐疫；而道教先示和瘟，而後象徵性動作均採用法術，如押煞旗、掃帚等象徵法器，輪番拍打鍋內蒸氣，象示壓伏瘟氣。除了府內宴王由地方頭人踮進飲食侍宴，在王爺巡境期間一再演示的，既屬地方會同下的演武行動，就是仿效征而不伐的巡狩儀節。

從王化仿效觀點理解下的代巡行動，所有的儀式反復仿效巡狩古意，在儀式細節中彰顯王道，這種政教思維即政道通於神道，具表現在王府內外的聯對上，所使用的諸多典故，都是為了彰顯儒家的王道觀。當初禮生團體改

造了道教送船儀，從天行疫者衍變為代巡使者，目的在掩飾五帝、王爺的道教瘟神，原本道士隱喻的巡狩古意，其代巡本意仍然隱而不彰，在禮祝之儒強力介入後，才真正完備巡狩禮的儀式實踐。當地民衆的各色扮演，在泉、漳二府的鹵簿仿效中，挪用了本就存在的神轎與陣頭，將遊行語境代巡化之後，遶境遊行就異於神誕遊行，故從輪值王爺的代巡行動中，有許多細節置於會同與遊行中，即可解讀其中含藏的巡狩古意。故將王化仿效聚焦於「會同」，從神道語境詮釋其形式，所謂「王化仿效」事涉幽明，即將瘟疫之起喻為潛在不靖，而瘟疫肆虐則已大肆傳染，在這種猛爆性流行的威脅下，則反叛之勢既已成形，所有陣頭集中軍力掃蕩，分區巡掃即是封區除瘟，故從古之逐疫到今之除瘟，均銘刻著瘟疫怖懼的集體記憶。自此一視角始可理解古今會同，時間雖異、對象亦別，而故事則一再重演：村廟與民衆、地方社會之間，這種關係即以神道喻政道，宗教信仰的目標就是希求穩定的力量，南東港、北西港俱然。既出神轎、陣頭就有權納入巡境範圍，在天之下所有的獎善懲惡，即疫毒之前人俱平等，端在個人各家自我檢束其行。

## 六、結 語

在濱水地區的信仰中以船送瘟之俗頗為普遍，而福建、臺灣則稱為「代天巡狩」，且禮生主導權大於道士，這種情況顯得複雜。根據「難以逐疫」的古代儺儀，確實較早見於儒家典籍；但以船迎迓神王押送瘟神疫鬼，這種活動則分兩階段，道經所記載的，一為六朝時期定型化「行瘟與解瘟」的雙面性，二則宋元江西一帶使用神霄遣瘟送船儀，其中出現「神王和洛陽」的帝制隱喻。但真正確定代天巡狩的名義，則為福州、莆田的「送五帝船」，帆上既有「代天巡狩」也有「欽命瘟部司」字樣；而泉、漳二府則稱為「送王船」。顯示其儀式專家非儒即道，在神格認知上兩家卻有分歧現象，而地方民衆則在祭典圖像中採取「複合儀式」，目的就是合理化聚眾驅送疫鬼，免於官方視同淫祀而嚴加禁制。原因是想以王爺、千歲爺的名義掩飾「行瘟王」，由於此一神銜未見載於明清的「朝封制」，並非官方認可的祀典神；而屬於「道封制」下的瘟部神銜。其後半在五瘟王的統領下，由行疫之鬼執行上天的獎善懲惡之任；而前半則為洞淵天尊領導匡阜真人等，奉旨「解瘟」

拯救下民。這種知識的擁有與詮釋，分別職掌於道士與儒士之手，若僅單取其—即忽略代巡王爺神格的複雜性。

從福建到臺灣「代天巡狩」信仰一向稱盛，從王化仿效理解巡狩禮制的挪用，即可解釋祭典期間的諸般活動，其中即將儀仗、鹵簿予以禮儀化，禮生團體作為禮祝之儒，既規撫古代聖人的遺意，如孔子朝服以預大儺，以便收編民衆結社的神輜與陣頭，由此掌控了祭典的詮釋權。從王府的空間佔有，透過領令和繳令掌控一切，而神輜和陣頭的參與遊行，將其視同文本置於代巡語境中，即可賦予會同、會盟的巡狩禮意。這種身分團體傳承的職能，在迎王活動中使之具有主導性，而道士職掌的王醮科儀雖則獨立，卻被限於道壇內。由此可見在福建及其移民區內，儒、道兩種專家的游移、變化，民間也接受這種「複合」圖像，原因就在因應生存的集體需求。瘟疫流行的傳染本質始終不變，而因應疫毒的異變醫療技術隨之更新。這種猛爆性瘟疫的流行，在近代如鼠疫、天花，尤其大航海時代的濱海省分，一再出現亞洲型霍亂的世界大流行，從廣東、福建、臺灣到浙江等地，而東南亞則有馬來西亞麻六甲、印尼蘇門答臘等地。<sup>37</sup> 面對瘟疫流行的死亡恐懼，為了解除集體的死亡恐懼，道士與禮生在競合關係中，各自採取適當的方式與村民合作，想要化解共同的心理焦慮。這種天行懲罰的旨意雖則隱微，兩家對經典的詮釋則顯現經典知識與儀式實踐的穩定性。故道教、儒家的知識與儀式雖則各異，對於瘟疫的流行與解除各有詮釋，卻希望解決民衆的生存需求。可知王爺在神格上具有多面性，從行瘟到代巡的本相和變相迭有變化，帝制中國解體後巡狩禮制隨之消失，唯其文化遺跡迄今猶存於神道，此即禮失而求諸野！

---

37 詳參蘇慶華，《代天巡狩：勇全殿池王爺與王船》（麻六甲：勇全殿，2005）；拙撰，〈巡狩南邦：東南亞地區代巡信仰的傳播及衍變——以馬六甲勇全殿 2012 年送王舡為例〉，《東亞觀念史集刊》5 (2013.12): 3-52。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 史貽輝 1957 《五府千歲傳略》，臺南：臺南縣文獻委員會。
- 宋怡明 (Szonyi, Michael A.) 編 2006 《明清五帝信仰資料彙編》，香港：香港科技大學華南研究中心。
- 宋怡明 (Szonyi, Michael A.) 著，劉永華、陳貴明譯 2011 〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011，頁 150-170。
- 石奕龍 2007 〈廈門灣里的請王送王儀式〉，收入王建新、劉昭瑞編，《地域社會與信仰習俗——立足田野的人類學研究》，廣州：中山大學出版社，頁 282-303。
- 何平立 2003 《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》（濟南：齊魯書社，2003），頁 281-305。
- 吳騰達 1998 《宋江陣研究》，南投：臺灣省政府文化處。
- 李懷蓀 1990 〈湘西民間打醮〉，《民俗曲藝》67-68 (1990.10): 247-250。
- 李懷蓀 1992 辰河目連戲神事活動闡述》，《民俗曲藝》78 (1992.7): 103-163。
- 李懷蓀 2001 〈送瘟之船——湘西南儺儀擄瘟芻議〉，《民俗曲藝》130 (2001.3): 169-224。
- 李豐楙 1993 〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以〈女青鬼律〉及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》3 (1993.3): 381-460。
- 李豐楙 1993 《東港王船祭》，屏東：屏東縣政府。
- 李豐楙 1998 《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，臺北：臺灣學生書局。
- 李豐楙 2006 《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》，宜蘭：國立傳統藝術中心。
- 李豐楙 2008 〈巡狩：一種宣示與驅除性的禮儀模擬〉，李進益、簡東源主編，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所。
- 李豐楙 2009 〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》，臺北：漢學研究中心，頁 257-267。
- 李豐楙 2012 〈凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷〉，黎志添主編，《華人學術處境中的宗教學研究：本土方法的探索》，香港：三聯書店，頁 91-133。

- 李豐楙 2013 〈巡狩南邦：東南亞地區代巡信仰的傳播及衍變——以馬六甲勇全殿 2012 年送王舡為例〉，《東亞觀念史集刊》5 (2013.12): 3-52。
- 李豐楙 2014 〈禮祝之儒：代巡信仰的神道觀〉，《中正漢學研究》23 (2014.6): 207-228。
- 李豐楙編 2014 《道法海涵第一輯》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，頁 216、220、222。
- 施舟人 (K. M. Schipper) 2002 〈《道藏》中的民間信仰資料〉，《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002，頁 84-86。
- 張金濤主編 《正一天師科書集》，第十三〈和允酌餞科儀〉，貴溪：嗣漢天師府編纂委員會，2006。
- 陳國偉 1995 「公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間在現的研究」，臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文，1995，頁 85-88。
- 陳勝崑 1981 《中國疾病史》第四章〈弓型菌流行性霍亂傳入中國的經過〉，臺北：自然科學文化事業公司，頁 29。
- 勞格文 (John Lagerwey) 著，范麗珠譯 1999 〈中國宗教的合理性〉，《法國漢學》第 4 輯，北京：中華書局，頁 338-354。
- 華琛著，湛蔚晞譯，廖迪生校 2003 〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作〉，《歷史人類學學刊》1.2 (2003.10): 98-114。
- 黃啟江 2009 《泗州大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，臺北：臺灣學生書局。
- 溫發鍍 2005 〈萬安沙塘村家族與民俗〉，收入劉勁鋒、耿艷鵬主編，《吉安市的家族、經濟與文化（下）》，香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，頁 349-367。
- 劉宗彬、梁必炫 2005 〈漢陂的梁氏宗族與村落文化〉，收入劉勁鋒、耿艷鵬主編，《吉安市的宗族、經濟與文化（上）》，香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，頁 129-178。
- 劉宗沛 2005 〈東固畚族鄉西城村的劉氏宗族與民間信仰〉，收入劉勁鋒、耿艷鵬主編，《吉安市的宗族、經濟與文化（上）》，香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，頁 214-228。
- 謝聰輝 2014 〈南臺灣合瘟送船儀式的傳承與道法析論〉，《民俗曲藝》184 (2014.6): 23-24。
- 蘇慶華 2005 《代天巡狩：勇全殿池王爺與王船》，麻六甲：勇全殿。
- Hymes, Robert (韓明士) 著、皮慶生譯 2007 *Way and Byway: Taoism, Local Religion,*

- and Models of Divinity in Sung and Modern China* 《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，南京：江蘇人民出版社。
- Low, James. (婁伍) *The British Settlement of Penang*. Singapore: 1836; Singapore: Oxford University Press, 1972.
- Owen, Norman G., ed. *Death and Disease in Southeast Asia: Explorations in Social, Medical and Demographic History*. Singapore: Oxford University Press, 1987.
- Schipper, K. M. (施舟人) "Seigneurs royaux, dieux des épidémies / Royal Majesties, Gods of Epidemics." 臺灣的王爺和瘟神信仰, *Archives des sciences sociales des religions* 59, no. 1 (1985): 31-40.
- Szonyi, Michael A. (宋怡明) "National Gods and Local Contexts: Distinguishing the Five Emperors and the Five Manifestations in Late Imperial China." *Journal of the Canadian Historical Association*, N. S. 6 (1996): 59-79.
- Szonyi, Michael A. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." *Journal of Asian Studies* 56, no. 1 (1997): 113-35.
- Watson, James L. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 292-324. Berkeley: University of California Press, 1985.
- . "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, edited by James L. Watson and Evelyn S. Rawski, 3-19. Berkeley: University of California Press, 1988.

## **From Seeing off Plagues to Patrolling on Behalf of the Emperor: The Competitive and Cooperative Relationship between Taoists and Confucian Officials in Rituals**

Fong-mao Lee\*

### **Abstract**

Ritual experts in a Chinese society like Taiwan have several kinds of rituals to see off plagues. One is that the Taoist priests based on plague thought within Taoist belief deified the plague with the properties “those who brought on or saw off pestilence and plague.” Secondly, it is the position of the assistant of the emcee in Confucianism, which can be traced back to the ancient Nuo ritual, to rationalize the people’s expelling of epidemic ghosts in the Nuo ritual. Later this ritual was stereotyped as “inspection by decree,” which first appeared in the Taoist “seeing off the ship” ceremony of the Song and Yuan dynasties. This ritual initially imitated the patrol system, metaphorizing the great deva king as a dispatch ambassador. After inspecting the world on behalf of the Emperor / Deity, the King’s ship was used to make the Emperor escort the God of Plague and epidemic ghosts to the ship and see them off. After returning to Luoyang / God’s palace, the King reported to the Emperor / Deity that the mission had been completed. This type of imperial metaphor was later imitated by Fujian’s assistant of the emcee. In order to circumvent the rules, officials were strictly prohibited from holding seeing off plagues at the beginning. Thus, the rituals were modified into the belief and ritual

---

\* Fong-mao Lee, Emeritus Chair Professor, National Chengchi University.

of “inspection by decree.” The assistant of the emcee would first greet Emperor ashore; after worshipping, they solemnly send away the God of Plague and epidemic ghosts with the King’s ship. There are the rituals of “seeing off the five sovereigns’ ship” in Fuzhou and Putian, and “seeing off King’s ship” in Quanzhou and Zhangzhou. Meanwhile, the ceremonies of the activities and the vessels used have cultural symbols of Confucianism and Taoism. Since the activities of seeing off plagues have flourished until today, we can see the impact of shipping from abroad since the era of great navigation. While convenient transportation has facilitated the exchange of goods, it also brings infectious diseases. Recent serious infectious diseases have caused a large number of deaths. For example, Asiatic cholera has become a pandemic in the world many times. Therefore, seeing as customs of the Emperor and seeing off the King’s ship have existed for a long time, it means that people hope to express relief from the plague. The assistant of the emcee and the Taoist ritual experts have different interpretations of the festival within a competitive relationship, but the two do not hinder each other’s cooperation, and they both want to resolve the collective survival crisis for the local communities. This phenomenon demonstrates that the Taoist and the assistant of the emcee have a classical basis of their own, and their knowledge supports the stability and continuity of the ritual practice, thus establishing a complex image at the scene of the ritual.

**Keywords:** patrol on behalf of the heavenly God, seeing off the King’s ship, Asiatic cholera pandemic