

我的「神明記事」 - 廣澤尊王與池府千歲

在台灣多神信仰的宗教生態中，廣澤尊王與池府千歲是兩位具有高度信徒認同與歷史厚度的民間神祇。廣澤尊王以其少年神格、翹腳尊王之形象，在南部地區尤其受到家庭、商業、地方守護等多元層面的崇拜；而池府千歲則是王爺信仰體系中的重要成員，與代天巡狩、迎王祭典等高度制度化的儀式密切關聯。兩者雖同樣具有閩南來源，卻在成神背景、神格象徵、儀式實踐乃至於信仰網絡的運作模式上展現出顯著差異。

今年，2025.07.11，「台南普濟殿、西羅殿斷交，信眾失望炸鍋怒批宗教八點檔」事件，尤以王爺系統與交陪制度相關的新聞引發社會與學界廣泛關注。這顯示交陪體系不僅是單純的宗教聯誼，更深刻反映信仰社群的組織運作、權威結構與地方認同建構。因此，如果嘗試從比較視角切入，以廣澤尊王與池府千歲為中心，探究其在歷史源流、儀式實踐、信仰功能與交陪制度等方面的異同，進而理解台灣民間信仰的複雜性與動態性，也是一個認識神明信仰的很好的切入點。

廣澤尊王

廣澤尊王，又稱保安廣澤尊王、郭聖王、翹腳仔神、聖王公，本名郭忠福，福建泉州南安人，生於後唐同光年間(923.02.22~926.08.22)的一位牧童，十六歲時(《鳳山寺志畧》中泉州府志云十六歲，安溪縣志作十三歲，福建通志、南安縣志並作十歲)，有一天，郭忠福突然帶著酒、牽著牛，登上郭山山頂，坐在古藤上，面向故鄉，雙腿盤坐，呈現五體投地的姿勢，然後就羽化昇天，成神而去，只剩下酒罈，牛隻剩下骨頭。蛻化升天。當時他的母親趕來拉扯他的衣角，只拉下一隻腳，因此廣澤尊王的塑像多為翹右腿、垂左腿的獨特形象。

廣澤尊王生前無功績，蛻化升天之後屢屢顯靈，鄉人就在山上為他建立了將軍祠(鳳山寺)，成為南安當地的鄉土守護神，後歷經宋、元、明、清各代，屢有地方士紳或百姓奏請建祠、奉為神明。自宋代即有敕封記錄，根據《鳳山寺志畧》《郭山廟志》與地方文獻資料，自南宋高宗紹興元年(1131)起，歷經寧宗、孝宗、理宗等皇帝，先後獲封「威鎮廣澤侯」、「威鎮忠應孚惠提伯王」、「廣澤尊王」等稱號，至南宋開慶元年(1259)正式敕封為「威鎮忠應孚惠威武英烈廣澤尊王」。清代亦有追封與尊稱，包括同治九年(1870)加封「保安威鎮忠應孚惠威武英烈廣澤尊王」，並傳有宣統年間稱其為「天下第一王」之說。雖部分敕封未見於《會典》或官方頒制彙錄，但地方志與廟碑記載連貫，可視為歷代王朝對其地方信仰神格的肯認，非純屬民間杜撰。惟仍應區分中央制誥與地方封贈之性質與層級。

神格建構過程中，廣澤尊王的形象逐步融合部分佛教意象，尤其是其慈悲、守護、清修童真的特質，與佛教童子或沙彌形象相近。部分地方碑誌與香案文書中曾以「清修童子」、「慈悲尊者」形容之，現代部分學者為了分析其神格塑形與文化作用，亦以「擬佛化」或「僧形童尊」等術語描述此現象，意指其形象具有佛教化特質，並非真實為佛教僧侶或具出家傳承者。實際上，其主流造像多為年幼童子形象，穿戴神袍，左腳盤坐、右腳下垂，手持多樣象徵性法器，亦體現其神格定位。其主要法器包括：斬魔寶劍、驅魔令牌、神威佛珠等。

廣澤尊王亦無出家法脈傳承、戒牒或任何佛教寺院所屬關係，並不具備佛教正統沙門身份。「佛教高僧」之說，應視為民間誤認與後世社會為強化其神聖性所構建的宗教修辭。這種「擬佛化」的現象，反映出台灣民間信仰中常見的神格融合與象徵策略，既是一種強化神靈合法性的文化行為，也可能造成佛教與民間信仰邊界的混淆，應予以釐清與批判性審視。

此外，《鳳山寺志畧》與《郭山廟志》中另載有廣澤尊王的夫人曰：「神配曰黃氏，號懿德，五代閩王時，正月二十三日誕。幼即具仙骨，及長入廟坐化，因塑像祀之。宋封妙應仙妃，俗稱聖妃，凡保國安民，妃預有力焉。」有關廣澤尊王與十三太保，在臺灣的說法是保安廣澤尊王與妙應仙妃的十三個兒子，或是尊王的部將，也就是「神儲說」。在大陸的說法則是保安廣澤尊王的分靈，也就是「分靈說」，如第一個分靈出去的，稱為大太保，以此類推至十三保。十三太保分別是：十三太子太保順序如龍保、威保、祖保、星保、顯保、貴保、巽保、震保、兌保、離保、坤保、艮保、坎保等十三個俗名(或：一猿、二鳳、三蟾、四龍、五鵬、六彪、七蟒、八麟、九鶴、十獅、十一鰲、十二象、十三鷹)。在台灣，許多供奉廣澤尊王的廟宇都會有十三太保的陣頭，並且透過乩身降駕為信眾祭改、收驚，處理各種疑難雜症。這也使得廣澤尊王的信仰在閩南地區以及隨著移民遷徙傳播到台灣、香港和東南亞等地，具有深遠的影響力。此類資料顯示，廣澤尊王在不同地域與時期的信仰形象中可能呈現出「童子神」與「父神」的雙重角色，反映信仰社群對其神格形塑的彈性與多元性。這類家庭結構的神格化，也與台灣其他民間神明(如王爺、公主、眾太子)類似，具有宗教象徵功能與信仰倫理意涵。

但總的來說，廣澤尊王的封神過程雖具文化意義，但歷史根據多來自口述與碑記，缺乏正史紀載。其佛教形象主要來自道士、文人、社會團體的再敘述，並非傳統佛教認可的出家沙門或菩薩轉世。然而，需注意歷代「敕封」與「民間建構」之區別，部分稱號可能來自地方奏請、地方官署頒額或民間傳說加工，未必等同於朝廷中樞之制命文書。雖《鳳山寺志》《郭山廟志》等列有完整敘述，但仍應保持歷史考證態度，區辨文獻依據與民間傳誦之分野，避免神話史實化，亦避免將「孝行成神」敘事簡化為佛教「菩薩精神」的等價投射。

廣澤尊王信仰始於福建泉州南安，由於廣澤尊王在泉州禳除瘟疫和鼠疫，其信仰逐漸擴大到閩南各地。隨著南安及閩南各地移民旅居海外，廣澤尊王信仰也隨之風行。臺灣廣澤尊王信仰在明鄭時尚未出現，1800 年前主祀廣澤尊王的廟宇主要有：臺南西羅殿(1718 年)、臺南大塭寮保安宮(1721 年)、高雄大樹保安宮(1739 年)、臺南永華宮(1750 年)等幾座。其中西羅殿被尊稱為「台灣首廟」，在台南歷史悠久的五條港區域中佔有舉足輕重的地位。



西羅殿 (1718 年) 臺南市中西區和平街 90 號

池府千歲

池府千歲，全名池夢彪，福建泉州府晉江縣人，據地方傳說為唐代名臣池瑋撰之後。雖現今信仰中多將其神格與「抗倭英雄」相關聯，認為其為明代嘉靖年間鎮守東南沿海、殉國，《閩書》、《泉州志》曾記載池姓武官之軍功事蹟，但未有明確載明其為神明。其「代天巡狩」之神格多由建醮儀式冊封所產生，乃民間以道教制度化完整的乩童、壇務、王船製作與玉旨降詔制度形式為其立位。在歷次王船祭典與迎王科儀中，池王常由乩童降駕頒「玉旨」，擔任主王角色，如西港慶安宮，池王甚至擔任迎王大典主王，象徵其在神明階序中的頂層地位。但《泉州府志》與台灣相關廟誌資料多將其時代上推至唐代，且有時與隋末民變鎮壓、海上平亂相關的敘述交錯出現。在這個推衍中，池夢彪，陳留人，是唐朝的開國名將，也是常見於台灣廟宇所供奉的「池府千歲」(池二王爺)，相傳與大王李大亮、三王吳孝寬、四王朱叔裕、五王范承業等將領為結拜兄弟，合稱「五府千歲」。

部分台灣廟宇(如台南府城南廠保安宮，俗稱王宮)沿用「明代抗倭」版本，稱池夢彪奉命出征倭寇戰死海上，靈應顯赫、屢救海難，為漁民與商旅所祀奉。南廠保安宮主祀五府千歲，池府千歲為其中之一，非單獨主神，且信仰傳說中兼具唐代與明代敘述交錯的情形，反映其神格之歷史建構特徵。惟此類記述多為清代以降文人增補或地方重構信仰傳說所致，尚缺乏正史中具體人物與軍功對照記錄。

據《台灣民間信仰辭典》與《泉州志》分析，池府千歲信仰源於「海神」與「王爺」兩系統融合下的神格建構。由於其神格中常見「渡海護民」「顯聖示威」「代天巡狩」等主題，與明清以降王爺信仰盛行背景密切相關，故被納入王爺系統中流傳至台灣。

值得注意的是，王爺信仰中的大多數王爺號稱「千歲」，其中多屬唐代人物(如李王千歲、朱王千歲等)，而池夢彪則為少見的「歷史模糊但神格鮮明」者，顯示民間信仰對歷史人物的記憶與神化並非依循嚴格時代脈絡，而更多反映集體需求與象徵再造。清中葉(乾隆以降)，隨王爺信仰制度化，池府千歲逐步取得正統王爺主神地位。

池府千歲常與「水域護法」「代天巡狩」「刑察驅邪」等形象相連，其神像多著紅袍、手持尚方寶劍，眉目威嚴，表現其正義與凜然之氣。台灣中南部王爺廟(如北門南鯤鯓代天府、台南府城南廠保安宮、五條港池府千歲廟)多奉祀其為主神或協祀神，並列入「代天巡狩五府千歲」之一。

與廣澤尊王不同，池府千歲較少與佛教形象混融，其神格多保持道教與正統王爺系統特徵。其祭典儀式中常見「請王」、「送王」、「王船祭」等重要活動，並配合三年或六年一科的「王醮科儀」實施。特別是在尤以南鯤鯓代天府為信仰核心，對全台王爺信仰系統有舉足輕重的影響。

池府千歲雖常被信徒視為歷史人物英烈化成神，但目前缺乏可確證其身分與封號的中央敕封紀錄，亦無《大清會典》或正史中「池夢彪」之名。此神明之建立，實多由民間信仰自我建構，或由宮廟祖師碑誌、香火傳說逐步塑造，其神格地位隨其顯靈事蹟而定。因此，池府千歲不論是明朝的「抗倭忠臣」或唐朝的「封王殉難」之說，多屬後世增補與信仰合理化的再建敘事，應從信仰史、地方社會心理與海洋文化背景中加以分析，而非視為可考據之歷史事實。

池府千歲與廣澤尊王相比，前者神格具威嚴、正直、公權象徵，後者則偏向慈悲、守護、清修與倫理教化。兩者在儀式實踐與信仰心理上皆具代表性，為台灣王爺信仰與童子信仰兩個不同面向的文化投射，亦體現了民間信仰中「正神 - 童神」、「懲惡 - 護善」的互補關係。

池府千歲的成神過程明顯展現民間神權的制度構建。他的神格建構不僅來自神蹟傳說，更來自集體記憶與道教儀式邏輯。儘管有「朝廷賜封」之說，實際未見於明清官方敕命文件，其王者地位源於儀式性而非歷史性。此外，池府千歲體系在地方神明排序中常展現高度階序觀。例如 2025 年 7 月 11 日，台南西羅殿與普濟殿之間爆發的「斷交事件」，亦反映池王系統在交陪與神格尊卑上的主導姿態。必須指出，過度神格化與神權

爭奪，若不建立協調機制，容易導致信仰排他、儀式衝突與地方政治化，違背原本的信仰慈悲與保民精神。

普濟殿，舊稱普濟寺或普濟廟，創建於明永曆 22 年(1668 年)，部分文獻甚至將其創立時間追溯至永曆年間的 1647 年。普濟殿在台南府城王爺信仰中佔有獨特的歷史地位，被譽為「臺南府城最早的王爺廟」。其在清末作為「七合境」中最具財力與影響力的成員，以及後來在日治時期解散後重新組建「四聯境」的核心角色，都表明其在台南地方信仰網絡中根深蒂固的影響力與歷史地位。這種既定的地位，加上其獨特的儀式傳統(如用於高階神明的傀儡戲)，可能使其在處理廟宇關係時，對自身的「廟格」有著強烈的維護意識，並對儀式禮節中任何被視為不尊重的行為表現出較低的容忍度。這使得普濟殿在面臨其傳統地位或儀式規範未被充分認可或遵守時，更容易引發衝突。



普濟殿 (1647 年) 臺南市中西區普濟街 79 號

廣澤尊王 VS 池府千歲

廣澤尊王與池府千歲皆為台灣民間重要的守護神，但其成神脈絡與神格象徵各具特色。廣澤尊王強調「少年英靈」、「地方守護」與「家宅庇佑」，其神格源自歷史人物轉化的民間信仰；而池府千歲則體現「天命神祇」、「除疫護境」與「巡狩正神」，多以天庭授命、非人世化的模式成神。兩者的神格象徵也有顯著差異：廣澤尊王形象溫和、富親和力，常以童乩降壇問事、鎮宅驅邪；池府千歲則呈現武將氣質，常由武乩執行斬煞收魂等儀式，展現強烈的法力與紀律性格。

廣澤尊王的信仰儀式多偏向日常化、家庭化，著重個人與家庭的守護、問事與調和陰煞；其科儀實踐融入家宅小法、商業祝禱等。池府千歲則以大型迎王儀式為主，祭典具高度公共性與集體動員力，核心目的為祈安除瘟、整合地方社會，展現出「共同體儀式」的特質。此外，小法儀式中兩者皆可見其法號、神位，但廣澤尊王多以協助驅煞、收魂、安神為主；池府千歲則可擔任正壇神明，負責「主法」、「定陣」、「壓煞」等要角，顯見其在道教科儀中神格層級的不同。

地理分布上，廣澤尊王信仰集中於南部內陸地區，如台南、高雄與屏東的家宅信仰圈；池府千歲則沿著台灣西南沿海形成一個「迎王文化帶」，其信徒多來自漁民、農村與地方組織，信仰密度與交陪網絡較為緊密。

在信徒屬性方面，廣澤尊王信眾以家庭、商業與道壇信徒為主；池府千歲則以地方性社會動員組織(如庄頭、角頭、轄境聯盟)為支撐基礎，結構更偏向儀式共同體。

在乩童風格與降駕模式方面，廣澤尊王的乩童風格多為童乩，性格溫和，降駕時以「談話」、「安撫」方式為主，帶有濃厚的家庭教化性質；池府千歲則以武乩居多，降駕儀式富有震撼性，常見擊掌、奪劍、斬煞等動作，體現其嚴正執法、除邪衛道的神格性格。此一乩童降駕風格，也反映出兩者信仰風貌的差異，一者內向、日常；一者外向、公共，分別對應不同的信仰需求與信徒文化。

在宗教文化意涵方面，廣澤尊王信仰常融合佛道信仰與祖先信仰，形成一種「家廟型」或「祖堂型」的民間宗教形態；池府千歲則與道教正一道系統關係密切，體現宮廟制、文武神將體系與迎王法制，具有強烈的「官方天命象徵」。

面向	廣澤尊王	池府千歲
俗名/歷史來源	郭忠福，傳為宋代南安牧童，或稱童子得道	池夢彪，傳為唐代或明代抗倭將領(歷史模糊)
主要形象	童子神、慈悲守護、清修、溫和	王爺神、代天巡狩、剛正威嚴、公權象徵
造像特徵	童子面容、綠袍神服、持如意或卷軸	紅袍武將、冠盔甲冑、持尚方寶劍
神格類型	擬佛化童子神、道佛混融、家戶守護型	正統王爺系統、道教主神、公廟型
主要封號	護國尊王(地方封贈)	池府千歲(科儀冊封為代天巡狩)
祭典重心	文疏、安太歲、家宅祈福	王醮、送王、王船祭、誅煞逐瘟
小法儀式角色	宅神、福主、靈官，位於香案側翼	主令神、代天巡狩，居壇正中指揮查案
佛教關聯	容易被誤認為高僧轉世，具擬佛化現象	幾無佛教混融色彩，純屬道教王爺體系
功能象徵	安宅鎮煞、護佑兒童、考運、延壽	查案誅煞、鎮妖驅瘟、巡狩賞善罰惡
信仰心理類型	家戶型、慈愛型、個人福報型	村社型、懲惡型、集體秩序與權威

小法儀式

小法，為台灣道教與民間宗教實踐中之重要儀式類型，主要用途為解煞、安神、收驚、渡靈與調和陰陽。小法通常由道士(法師)主持，分為「文法」與「武法」兩類。文法偏重祝禱、安宅、收魂等，武法則含驅邪、斬煞、封印等更具儀式強度之行動。在此儀

式中，神明扮演核心角色，透過設位、法號、召請、附體等方式參與儀式行動。神明的功能與神格，決定其在壇場中的儀式層級與法力運用方式。

廣澤尊王在小法儀式中多被視為鎮壇、安神、驅邪之主神之一。其神格屬「清靜少年正神」，不偏武性，適合調和陰煞與穩定空間氣場，常被安置於正壇或陪祀神明位置。在法號上，其名稱常見於收驚、開光、建醮等文法科儀之神榜中。當廣澤尊王降乩時，常由童乩附身，行事溫和有禮，語調平緩、神色安詳，主要負責安慰信眾、指示祭改與平安符設置。

池府千歲因其王爺性質與強大神力，在小法中常擔任主法、主壇、壓煞與定煞之角色。其神力具有高度法威性，特別是在驅邪斬煞、超度惡靈、鎮煞安宅等武法儀式中扮演主導地位。法壇設位時，池府千歲多列於「三十六天將」、「代天巡狩」名號系統中，具天命差遣象徵。法號常出現於「收瘟」、「掃壇」、「鎮壇」等武法儀軌，其神將配屬包括判官、虎爺、黑白無常等，象徵其執法與護法雙重身份。池府千歲之乩童通常為武乩，降駕儀式氣勢強烈，常持劍、執斧、作怒目威喝狀，顯現其斬妖伏魔之神格屬性，深具驅邪之神威感與民間震懾效能。

在小法壇場，如淨宅、解冤釋結中，廣澤尊王與池府千歲可同時出現，但二者地位安排與召請方式皆不同，功能角色也有所區分，呈現出台灣民間儀式文化中對神格性質的精細運用，也反映兩神於儀式定位的角色性質與宗教象徵深層不同，亦說明其神格層次在實務中之明確區分。

- 廣澤尊王常擔任「靈官」、「宅神」、「福主」等輔助性主神的溫和角色，供奉於香案左右，協助「鎮壇」、「收驚」、「安位」等和緩性儀式任務。以「破獄解冤科」為例，廣澤尊王常由法師於「設案請神」儀節中，位列主事下手，奉以香花茶果，召請詞稱「童真廣澤、守宅福神，今奉壇命、護持香案」。
- 池府千歲，若被召請，則常於「稟奏告壇」或「開案斬煞」時以「令官」、「巡察主神」身份出現在儀式主壇，登壇為「代天巡狩」，並站於壇中央，主掌「斬煞」、「壓陣」、「糾察陰兵」指揮文武兵將查案審罪，其召神詞常見「奉請池府威靈、欽奉玉旨、臨壇察案」。

廣澤尊王與池府千歲在實際信仰儀式中的角色展現出明顯差異，從實地觀察與法本記錄中可見，廣澤尊王的神號多使用如「廣澤尊王」、「聖主扶危」、「福祿尊神」等形容語句，偏文雅、平穩；池府千歲則多見「千歲大王」、「巡狩神君」、「瘟君大將」等具威嚴與軍職象徵之神號。在口訣、法印與召請詞方面，廣澤尊王多使用「化煞」、「定氣」、「扶魂」等語彙；而池府千歲則常見「斬妖」、「掃壇」、「震邪」、「封印」、「收瘟」等具武力指令性的法語。

例如在雲林斗六某道壇執行的小法儀式《破獄解冤科》中，召請廣澤尊王時，法師會於設壇之初，在文疏書寫與供桌安排中，將廣澤尊王列為「香案主神」，神語為「廣澤童真、護宅賜福」。若召請池府千歲，則多出現於《開壇稟奏》、《誅邪斬煞》科儀，作為代天巡狩之主令神，居壇中央位，神語為「奉請池府千歲，欽奉玉旨，巡察四境，誅瘟捉煞」。此儀式反映：廣澤尊王作為「柔性化冤神」，象徵慈悲化解；池府千歲則為「剛性誅邪神」，象徵執法威權。兩神角色明確互補，構成完整神權系統。科儀具體流程如下：

- 設壇請神：召請三界聖真，廣澤尊王列案右、池府千歲居正中；
- 誦疏稟奏：宣讀破獄奏章，稱廣澤為「化冤童尊」，池王為「斷案主審」；
- 破獄施食：以劍指擊壇門象徵破獄，池王押煞，廣澤安魂；
- 解冤釋結：焚符送紙偶，兩神各司其職；
- 圓滿送神。

以中部地區如台中清水的廣澤宮為例，其重要科儀多集中於「光明燈」、「安太歲」、「文疏祈安」等個人或家宅型祈福儀式，並不參與大規模驅邪或迎王陣頭。信徒多以家庭為單位，求取平安、考試順利、子孫賢慧等現世福報，強調的是神明的柔性守護功能。

而池府千歲作為王爺信仰核心神明之一，其在高雄旗津、台南北門南鯤鯓等地，則主導三年一科或六年一科的「王醮」、「王船祭」等大型驅邪逐疫儀式。科儀包括建醮、送王、兵將出巡、誅邪儀式與焚王船等，顯示池府千歲在宗教實踐中扮演的是具有強烈公權象徵的代天巡狩角色，儀式權威性與神格尊位皆高於其他配祀神。

此外，在道教小法儀式(如淨宅、解冤釋結)中，廣澤尊王常作為「靈官」、「宅神」、「福主」等溫和角色，供奉於香案左右。反觀池府千歲，若被召請，則常於「稟奏告壇」或「開案斬煞」時登壇為「代天巡狩」，並站於壇中央，指揮文武兵將查案審罪，其召神詞常見「奉請池府威靈、欽奉玉旨、臨壇察案」。此等差異反映兩神於儀式定位的角色性質與宗教象徵深層不同，亦說明其神格層次在實務中之明確區分。

然而，隨著信仰實踐愈趨多元與「功能取向」，不少宮廟為滿足信眾需求，於同一法會中同時召請多位神明參與法事（如廣澤尊王與池府千歲共登壇），產生「混壇」與「多神並列」之現象。例如在某些雲林地區法壇的《破獄解冤科》中，同時召請廣澤尊王與池府千歲、虎爺、普庵師等神明，導致壇場中需設置多組神位與神語，法師需同步操作多線召神、開路、發奏、收召等科段。此種安排固然展現神明間協作之彈性，但亦增加法師操作的複雜度，尤其當神明功能重疊(如皆能安宅、鎮煞、超薦)時，隨著信仰實踐愈趨多元與「功能取向」，不少宮廟為滿足信眾需求，於同一法會中同時召請多位神明參與法事（如廣澤尊王與池府千歲共登壇），產生「混壇」與「多神並列」之現象。

此現象反映出台灣民間信仰在「實用性」導向下，儀式系統需不斷協商與調整神格分工，亦顯示宗教實踐已從過往明確的神職角色轉為彈性配置與信徒需求導向的模式，值得進一步觀察與研究。

交陪體系與宮廟網絡

在臺語中，「交陪」(Kau-Puê)意指交際應酬、友好往來。而在臺灣傳統民間信仰中，「交陪境」一詞則是指以廟宇為核心所形成的祭祀圈。這個「境」可以是一個地方的內部區域(內境)，也可以是外部的區域(外境)。在臺灣的民間信仰中，「交陪」與「交陪境」是極為重要的概念，它們描繪了神明與廟宇之間，以及其背後信徒社群之間，一種古老而深厚的互動關係。

台灣早期交陪制度主要依循移民宗族、原鄉地緣與神明系譜建立，形成「本頭 - 交陪 - 分香」的三層結構。本頭廟為神明起源與權威所在，交陪廟則為互助體系，分香廟為神靈延伸與香火傳播節點。進入日治時期後，交陪制度日益制度化。宮廟在祭典時會邀請友廟參與遶境、祝壽、香陣，形成「交陪團」或「交陪會」，不僅強化信仰連結，也展現地方勢力與文化認同。當代交陪制度則更呈現區域化、宗教聯盟化與儀式政治化的趨勢。

「交陪」所指的不僅是信徒社群之間世俗關係的友好，其背後更重要地體現了神明之間的旨意與連結。廟宇之間會透過神蹟或擲筊請示的方式結為「友廟」，從此建立起一種特殊的盟友關係。「交陪境」的形成，是臺灣民間信仰文化隨著時空變遷、演變發展而產生的一種特殊公共性特質，它複雜、開放、自由、豐富且多層次。這種關係在早期拓荒時代，具有保衛街庄、守望相助的民防功能。即便在現代，這種「交陪」精神仍然發揮著「出陣互挺」的功能，幫助地方團隊站穩腳跟。對於信徒而言，廟宇就像是住著神祇的鄰居，人們可以向神明傾訴心事、求籤問卜，尋求精神慰藉與解答。

當友廟之間建立起「交陪」關係後，每當其中一方廟宇舉辦建醮、神明誕辰等重大慶典時，友廟便會前來贊助與禮敬。例如，在王爺信仰的遶境活動中，祭典主廟、周邊地區以及「交陪廟宇」會集體動員，隊伍所經之處，沿途民眾都會設香案祭拜，展現地方的向心力。此類交陪互動模式，既體現廟宇間的信仰聯盟，也延伸至地方政治與社會組織網絡，在宗教、文化與人際關係中皆扮演舉足輕重之角色。

這些贊助與禮敬的方式包括：

- 贈送匾額與帛書：交陪廟宇於重大慶典時互贈吉語匾額與帛書，表達敬意與結盟之誠意。

- 派隊參禮與進香團：友廟會組成參禮團（含神轎、陣頭、文武將軍等）前往主廟進香祝壽，成為儀式焦點之一。
- 金錢與物資支援：於建醮或遶境活動時捐資、捐贈香燭紙料、王船建材等，用以支援整體科儀進行。
- 香爐腳或分靈關係：部分廟宇間建立「香爐腳」或分香體系，象徵宗教血緣連結與靈氣互通。
- 參與請水與送王：交陪廟在王爺醮典中會主動參與請水與焚王船等核心儀式，展現對主壇的宗教忠誠。
- 酬神戲與戲台贊助：友廟贊助酬神戲碼，並在戲台懸掛名條表達祝賀。
- 神帽、旗幟與令牌互贈：神明之間透過交陪廟互贈神帽、旗幟與香筒，象徵神格共享與兵將同屬。

清末時期，臺灣府城等地曾出現結合數間廟宇的「聯境」，最初具有地方居民自我防衛的民防功能。後來，聯境的民防色彩逐漸淡化，但聯境內各廟之間的友好關係仍然延續。儘管進入現代生活後，虔誠參與廟宇「交陪」儀式的年輕人可能減少，但這種深藏在文化 DNA 裡的「交陪」習慣，依然如同地底的伏流般，存在於人與人之間的往來情誼之中。

西羅殿與普濟殿斷交事件

今年，2025 年 7 月 11 日，台南西羅殿與普濟殿之間爆發的「斷交事件」，其直接導火線源於普濟殿舉辦睽違 180 年的「王巡醮」大典期間，雙方在「請神」儀式中對神尊出駕的禮遇安排產生了嚴重分歧。普濟殿方面原期望西羅殿能派出象徵主尊地位的「開基二鎮」神尊參與，然而西羅殿僅同意派出「護駕」層級的副駕神尊，這被普濟殿視為一種降級的接駕待遇，引發了強烈不滿。普濟殿總幹事當場在西羅殿大殿內情緒激動地高聲質疑，指責西羅殿未盡情誼，甚至當場怒喊「斷交」，導致雙方不歡而散，互動中斷。西羅殿總幹事則回應，雙方數月前已就「副駕出巡」達成共識，行前亦有充分溝通，對於普濟殿的臨場發難表示難以接受。

此次「斷交」並非孤立事件，而是長期潛在張力與歷史先例的累積結果。有地方人士指出，兩廟近年來雖有深交，但在建醮活動上仍存在敏感的主從安排。西羅殿在 2025 年 7 月 21 日的說明會中更強調，兩廟並無外界所傳的「百年交陪歷史」，實際往來僅有 77 年，且合作僅限於「廟對廟的交陪」，不涉及神明層面。這番言論直接挑戰了外界對其「百年情誼」的普遍認知。

事實上，台南兩大廟宇之間「分手」並非首次。早在約 40 多年前，西羅殿與普濟殿就曾因普濟殿建醮舉辦的送天師遶境環節發生不快。此外，台南信仰圈中也存在其他廟

宇交誼破裂的歷史事件，例如水仙宮與海安宮之間曾因故多年未往來，直至 2024 年才在相關單位見證下「破冰和解」。這些過往的事件表明，儘管「交陪」關係受到高度重視，但它們並非一成不變，可能因禮儀規範的違反或權力動態的變化而破裂。

此次「斷交」事件的直接導火線，是普濟殿對西羅殿在「請神」儀式中未能派出「正駕」神尊的強烈不滿，這被普濟殿視為對其地位的重大輕視。這表明，在廟宇交陪中，神尊的位階和儀式禮遇是極為敏感且重要的議題，任何被解讀為不敬的行為都可能引發劇烈衝突。這種廟宇間爭議的重複發生，包括西羅殿與普濟殿在 40 年前的「分手」事件，揭示了台南傳統宗教景觀中一個更深層次的系統性挑戰。這種模式表明，儘管「交陪境」體系旨在促進廟宇間的凝聚力，但其本身也存在固有的脆弱性。這些脆弱性與地位協商、儀式層級以及人為管理與神明權威之間不斷演變的角色有關。當傳統的衝突解決機制失效時，這些根本性的問題便可能導致周期性的關係破裂。

西羅殿與普濟殿的「斷交事件」對台南信仰圈產生了立即且深遠的影響。首先，西羅殿明確宣布取消所有與普濟殿相關的慶典活動，這直接影響了未來兩廟之間的合作與互動。這可能導致台南的宗教活動出現「兩派」分化的局面，信眾在參與廟會時可能需要選邊站，進而影響整個地區的宗教生態與活動規模。

其次，此事件對公眾對廟宇管理的信任產生了衝擊。信眾紛紛質疑此次「斷交」究竟是「神明」的旨意還是「人為」的決定。這種質疑凸顯了信仰社群對廟方決策合法性的關切。當人為因素被認為凌駕於神明旨意或傳統規範之上時，可能侵蝕廟宇委員會在信眾心中的合法性與精神權威，進而導致信眾的疏離或重新選擇其信仰歸屬。這種信任危機，對於以信仰為核心的社會凝聚力而言，是一個嚴峻的考驗。

最後，台南市政府民政局及地方民意代表介入斡旋的舉動，突顯了廟宇在台南社會文化中扮演的重要角色。政府部門的介入表明，廟宇間的爭議不僅是內部宗教事務，更對社會穩定與社區和諧具有廣泛影響。當傳統的衝突解決機制無法奏效時，外部調解便成為必要手段。這也反映了地方政府對於維護傳統信仰網絡及其社會功能的重視，因為這些網絡是地方文化認同和社會資本的重要組成部分。

台南西羅殿與普濟殿的「斷交事件」不僅是兩座歷史悠久廟宇間的關係破裂，更是台灣民間信仰「交陪」文化在現代社會中面臨挑戰的一個縮影。此次事件的直接導火線是關於神尊出駕禮遇的爭議，然而其背後則隱含著更深層次的張力，包括廟宇管理中人為決策與神明旨意之間的權重分配，以及傳統「交陪」網絡在當代社會中地緣性減弱、社團性增強所導致的約束力變化。

這場衝突揭示了台灣民間信仰在面對現代化衝擊時的脆弱性，即使是根深蒂固的百年情誼，也可能因對儀式規範、地位尊重和「廟格」認知的差異而破裂。信眾對「神意」與「人為」的質疑，反映了公眾對廟宇管理透明度與傳統精神維護的期待。此次事件對台南信仰圈的未來合作模式、信眾對廟方的信任，以及地方社會的凝聚力都將產生持續的影響。政府與社區領袖的介入，也凸顯了廟宇在台灣社會中超越宗教範疇的廣泛影響力。

神格正統與信仰認同

台灣民間信仰的神格正統性，往往並非源自中央政權的制度化冊封，而是在地方歷史脈絡中，由信徒、宮廟、儀式與傳說逐步形構。廣澤尊王與池府千歲皆非官方道教體系中編制明確的神祇，皆屬「在地神明」，卻能在民間獲致高度信仰地位，其正統性建構不僅取決於祖廟的歷史，也來自地方信徒對神靈靈驗性的長期驗證。

池府千歲的正統性強調其為「代天巡狩」，具備接受天命之「王爺身分」，依清代巡王信仰體系，擁有斬邪除惡的法統權威。反觀廣澤尊王，其神格建基於宋代孝廉與「少保護國」之歷史敘述，儘管未曾獲王爺敕號，卻以清淨少年神的形象立足於家宅守護與調和之神職。無論廣澤尊王或池府千歲，其封神過程皆未出自道教正一道歷代《神仙位業圖》或佛教正史《高僧傳》所載，但在台灣地方宗教實踐中卻已透過科儀、香火系譜、廟額敕封與歷代傳述等方式完成其神格的合法性建構。

然此一信仰合法性之建構，亦潛藏若干歷史斷裂與神格混淆之處，實有深入檢證與批判反思之必要：

- 「神蹟傳說」與「神格論述」常經由口述傳承與道士話本誇張再造，形成歷史與信仰之間的混淆。廣澤尊王雖有「護國尊王」、「尊王大帝」等尊號流傳，然其封號多出自地方信仰或官紳立碑，與道教官方正統敕封制度(如《宋會要》、《清會典》)存在明顯落差，缺乏國家授命或經制法統的認可。
- 池府千歲雖傳為明代抗倭英靈，但史籍所載者有限，相關敘述多半依賴地方志、廟誌與口傳，未具確切史證。此類神格建構反映民間以「忠烈轉神」之方式，為地方與族群歷史打造神聖象徵，其合法性與歷史性之間，仍存有可檢證與去神話化的空間。
- 廣澤尊王造像常見慈眉善目、盤坐蓮臺、手持如意等元素，視覺語彙上與佛教童子或菩薩形象相近，易被誤認為佛門人物。雖未普見袈裟與錫杖，然其「擬佛化」傾向仍具爭議。實則廣澤尊王並無出家、受戒、傳法等佛教法系依據，亦非佛教正統經藏所載神祇。若無適當釐清，將造成佛道之間的神格

重疊與信仰混淆，亦對佛教沙門制度構成潛在稀釋與誤導。佛教界對此仍未公開釐清，顯示其議題之敏感性。

- 兩大神明雖在台灣宗教社會具有不同功能定位與地緣優勢，但其背後均牽涉到宗教資源、地方勢力與組織動員之結構力量。池府千歲常與庄頭角頭、進香組織、民間武館結合，構築出以王爺權威為核心的社會控制網絡。廣澤尊王則透過十三太保、分香系統與地緣交陪，形塑出以家庭與村落為單位的宗教親屬體系。此類體系固能強化地方凝聚，卻亦可能形成資源壟斷、象徵政治化與權力再生產的機制，需從宗教社會學與政治宗教學視角謹慎檢視與解構。

廣澤尊王與池府千歲之信仰建構歷程，展現出一種宗教「實用性」與「正統性」之間的張力。前者根植於民間信徒的祈福經驗與神蹟驗證，後者則涉及制度化的神格授命與歷史文獻支持。然在臺灣民間信仰的具體實踐中，信徒往往更重視神明的「靈驗」與「庇佑力」，而非追求其是否具備國家或正統宗教體系的認可。由此可見，正統性之問題，已超越神明本身，牽涉到制度、群體與文化再現的多重辯證。

此處即出現一個值得深思的問題：誰才是真正擁有「決定神明合法性」的主體？是歷史的記錄者，還是信仰的實踐者？是清會典中的官修敕封，還是庄頭信徒口耳相傳的神蹟？宗教合法性是否應由上而下授予，還是由下而上積累？當代學界對民間信仰的關注，不能僅止於制度與歷史的論證，更應反思在神明符號的持續塑造中，信徒與社群扮演的創造性角色。

廣澤尊王未獲佛教或道教正統明文承認，池府千歲亦難尋確切史實證據，然其信仰卻綿延不絕、香火鼎盛。此或許說明，在某些情境下，宗教的存續與神格的權威，並不必然依賴「正統化」的歷史敘述，而是在日常信仰實踐中，透過儀式、神蹟與社群共識不斷被生成與確立。

這也為我們帶來更深層的宗教哲學省思：正統性的權威何以產生？又是否應受絕對性對待？若神明之存在與影響來自信徒的信任、召請與回應，那麼神格本身是否即為「信仰實踐的結果」而非「歷史事實的起點」？如此思考，將有助我們跳脫歷史絕對主義與制度中心論的限制，開展更為多元與動態的宗教理解視角。

台灣宮廟信仰場域中，神明並非彼此對立，而多為互補、分工、協作。惟當神格定位不清、儀節衝突、組織自主性過高時，亦可能產生神明之間的信仰競合甚至「交陪破裂」等現象。如 2025 年台南西羅殿與普濟殿斷交事件，便牽涉廣澤尊王是否能與池府千歲並列、座次是否得當等神格地位辯證。此不僅反映神明信仰的政治性，也突顯民間信仰在「制度化與在地實踐」間的動態調適過程。

台灣民間信仰認同多建構在神明「正統性」與「實用性」，也就是「歷史合法性」與「靈驗性」間的動態平衡，廣澤尊王未獲王爺敕封卻廣受信眾崇拜，池府千歲，雖然不明究竟是唐還是明朝的池夢彪，但相對具有制度威權亦透過實踐維持靈驗性，證明信仰認同乃由歷史敘事與實務驗證雙軌建構。

相比池府千歲與廣澤尊王，前者神格具威嚴、正直、公權象徵，後者則偏向慈悲、守護、清修與倫理教化。兩者在儀式實踐與信仰心理上皆具代表性，為台灣王爺信仰與童子信仰兩個不同面向的文化投射，亦體現了民間信仰中「正神-童神」、「懲惡-護善」的互補關係。隨著宮廟自主性與社會多元化，在未來的信仰發展上仍需建立彈性化、神格互尊的跨神系協調機制與信仰對話，才能減少多神信仰間的誤解與衝突，取得相互間共存共榮的穩定發展。