

我的「神明記事」 — 從瘟神到代天巡狩

臺灣王爺信仰中的替罪、轉化與救贖 ～ 一個關於「災厄移置」、「神格制度化」與「境域性救贖」的宗教哲學詮釋

陳彥宏*

楔子

我走了超過六百座西元 1895 年以前來臺的老廟，常常會想一個很簡單的問題。

人為什麼會把自己最害怕的神，留在身邊？

瘟疫來的時候，人怕死。海上起風的時候，人怕回不了家。庄頭有人倒下、有人失蹤、有人說不清楚到底發生了什麼，人更怕。照理說，凡是會帶來災厄、死亡與不安的東西，都該離得愈遠愈好。臺灣人偏偏做了另一件事。我們替他建廟、塑像、設王府，恭恭敬敬迎進庄頭，又稱祂一聲千歲爺。

我一直覺得，這裡面一定藏著一個比「迷信」更深的故事。

也許先民留下來的，從來就不是瘟疫。他們留下的是一種可以和恐懼說話的方法，一套把混亂重新放回秩序裡的方法。王船會走，災厄會送，王爺卻留下來了。

我不知道神究竟在不在。

但我愈走這些廟，愈覺得「如有神在」這四個字，可能已經足夠讓人理解很多事情。

第一章 緒論：留存恐懼的存有悖論

1.1 留存暴烈神聖的宗教悖論

1.1.1 極限情境中的疫病恐懼與神聖轉譯

橫渡黑水溝來臺墾拓的閩南移民，長期生活在衛生條件有限、氣候濕熱、瘴癘流行與急性傳染病頻仍的環境之中。先秦《山海經》已有「見則國中大疫」的記載，東漢劉熙《釋名》以「疫，役也，言有鬼行疾也」說明古人對疫病的理解，曹植《說疫氣》描寫建安二十二年「厲氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀」，清代師道南《天愚

* 陳彥宏 Solomon CHEN，英國威爾斯大學海洋事務與國際運輸學博士(1992)，佛光大學宗教學碩士(2005)，台灣海事安全與保安研究會理事長，新台灣國策智庫諮詢委員，國家運輸安全調查委員會諮詢委員，海洋委員會海巡艦隊分署海損評議審查會委員，海事仲裁人。曾任教於臺灣海洋大學、澳大利亞海事學院國家港埠與航運中心、高雄海洋科技大學。曾客座於上海交通大學凱原法學院國際海事研究中心、廈門大學南海研究、澳大利亞海事學院。Email: solomonyhchen@gmail.com。

集》更以「疫鬼吐氣燈搖綠，人含鬼色，鬼奪人神」記述鼠疫流行時生死失序的景象。明清易代期間留下的大量地方史料，也反覆出現「朝發夕死」、「排門逐戶」與全家盡歿的記載。鼠疫、霍亂、瘧疾與各種當時尚無法辨識病原的急性傳染病，長期構成沿海移墾社會最直接的死亡威脅。

人面對這類無法預測、難以控制，而且可能在極短時間內奪去大量生命的災難時，首先遭遇的是自身認知與行動能力的極限。現代醫學可以將傳染病理解為細菌、病毒與宿主之間的生物作用，早期移墾社會缺少這一套病理知識，也沒有足以控制疫情的公共衛生與醫療技術。人不知道疾病從何而來，也無法確定下一個死亡者是誰。疾病於是超出身體威脅的層次，進入生命意義、世界秩序與人神關係的範圍。

古希臘哲學家普羅達哥拉斯(Protagoras)討論神時，曾指出人對神的存在與形貌存在認識上的限制。這種不可知的態度提醒我們，宗教經驗經常發生在人類知識尚未能充分說明世界之處。對早期臺灣移墾者而言，瘟疫正是這種認知邊界最具體的表現。人無法看見病原，也無法預測疫病何時來去，死亡卻真實發生於家戶與庄頭之中。未知因而取得巨大的現實力量，民間也逐漸以「瘟」、「疫鬼」、「五瘟使者」與「王爺」等神聖符號理解、指認並安頓這股力量。

問題也在這裡浮現。按照一般避害的生活經驗，人會遠離帶來疾病與死亡的力量。臺灣與閩南王爺信仰的歷史發展走出另一條路。民間社會一方面畏懼瘟神與厲鬼，一方面又透過迎請、設醮、建廟與奉祀，使原來帶有行瘟、降災與死亡意象的神聖力量逐漸取得固定位置。部分王爺最後獲得「代天巡狩」的神格，成為巡察善惡、驅除災疫與護佑地方的神明。這個過程遠不只是神名更換，它把原本與生物性浩劫相連的危險力量，逐步帶入一套可以理解與維持的神聖秩序。

德國存在哲學家卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)在《哲學》(Philosophie)中提出「極限情境」(Grenzsituationen / Limit Situations)的概念。他認為死亡、苦難、鬥爭、罪責與無常等經驗具有一項共同特徵。人無法依靠技術、制度或個人意志將它們完全排除，也無法永遠逃避。這些經驗會迫使人重新面對自身存在的有限性，並尋求超越日常經驗的意義與安頓。黑水溝移民面對海難、瘴癘、鼠疫、霍亂與高死亡率的生活環境，正具有這類極限情境的特徵。疾病直接進入家庭與聚落，死亡也隨時可能中斷原有生活。人在這種情境下，開始尋找一套能夠說明災難、安置恐懼並重新建立秩序的超越性架構。

王爺信仰也正是在這樣的歷史處境中逐漸形成。先民無法消除自然界所有不可控制的力量，神名、神像、科儀、王府、王船與代天巡狩等宗教象徵，則使原本無形而難以掌握的災厄取得可以辨識的位置。瘟疫從無法理解的生物浩劫，逐漸進入可以溝通、祭祀、迎送與規範的神聖秩序。原來令人恐懼的力量，也開始取得可以被安頓、轉化與重新理解的位置。

這一歷史與宗教現象帶出全文最主要的追問。原本令人恐懼的神聖力量，如何逐步轉化為可以長久奉祀，並具有「代天巡狩」身分的王爺。

1.1.2 毀滅力量轉譯為秩序守護神的關鍵追問

前述瘟疫、死亡與移墾經驗，使王爺信仰呈現出一個值得追問的宗教現象。部分與瘟神、行瘟使者、厲鬼及送瘟儀式有關的神聖力量，原本帶有疾病、死亡與災禍的威脅性，後來逐漸取得固定神位、廟宇奉祀與地方守護功能，並以「代天巡狩」的身分進入庄頭與祭祀境域。人們對這些神明的態度，也從畏懼、迎送與避禍，逐步發展為敬奉、倚賴與長久祭祀。這個歷史轉變正是全文最主要的問題。

當王爺信仰中的部分神格與瘟疫、厲鬼和死亡恐懼具有密切關聯時，地方社會為何會透過祭祀、王醮、王船、王府與代天巡狩等制度，讓這些危險力量進入可以理解、溝通與奉祀的神聖秩序。原本帶來威脅的力量，又如何能在歷史敘事、道教科儀、地方傳說與共同祭祀之中，逐漸取得制瘟、驅邪、巡境與保境安民的神格功能。

這裡需要先界定討論範圍。臺灣王爺信仰的來源極為複雜，包含瘟神、厲鬼、功烈英靈、歷史人物、地方保護神以及其他不同神格系統，同姓王爺也未必具有相同來源。這篇文章無意主張所有王爺都由瘟神單一起源，也不試圖以單一歷史系譜統攝臺灣所有王爺信仰。我所關心的，是其中與瘟疫、送瘟、王船以及代天巡狩關係較為密切的一條歷史與儀式脈絡，並沿著這條脈絡分析危險神聖力量如何在臺灣地方社會中完成神格與功能的轉化。

這個轉化過程包含三個彼此連動的層次。第一個層次發生在災厄本身。無形、難以預測而又無法控制的疾病，透過神名、神話與儀式取得可以辨識與處理的形式，再藉由和瘟、押煞與王船等儀式完成移置與安頓。我把這一過程稱為「災厄移置」(Transference of Affliction)。

第二個層次發生在神格。原本帶有行瘟、降災或厲鬼性質的神聖力量，在地方傳說、道教科儀與漢人官僚宇宙觀的共同作用下，逐漸取得姓名、職掌、敕旨與司法權限，最後形成「代天巡狩」的神聖身分。危險力量由難以預測的威脅，逐步進入天庭與地方祭祀秩序，成為具有制度性職責的神聖權威。我把這一過程概括為「把危險編入天庭」。

第三個層次發生在人與地方共同體。個體面對瘟疫與死亡時產生的孤立恐懼，透過迎王、設王府、巡境、王醮與送王等共同儀式轉化為集體參與。祭祀的意義也從個人的疾病與避禍需求，逐漸擴展到家戶、庄頭與整個祭祀境域的平安與秩序。我暫且把這種以具體地方共同體為救度單位的宗教實踐，稱為「境域性救贖」(Territorial Salvation)，後文再討論其宗教哲學內涵。

全文的基本論點可以整理為一條相互連接的轉化路徑：

不可控制的災厄 ⇨ 可以辨識與移置的神聖對象 ⇨ 取得職掌與秩序位置的王爺神格 ⇨ 以庄頭與祭祀境域為單位的共同救度。

後文沿著這條路徑展開，依序處理可畏神聖的宗教經驗、瘟疫造成的秩序失衡、王船所承載的災厄移置、王爺神格的官僚化、迎送儀式中的社群轉化，以及「合境平安」

所呈現的境域性救贖。這些層次共同說明臺灣王爺信仰如何把原本與死亡、疾病和失序相連的危險力量，逐步轉化為維繫地方秩序與共同生活的神聖力量。

1.2 王爺信仰的三重轉化分析架構

以下從災厄、神格與社群三個彼此連動的層次，分析臺灣王爺信仰中的宗教轉化。這三個層次分別處理人如何理解不可控制的疾病、危險的神聖力量如何取得穩定的神格位置，以及地方共同體如何透過祭祀重新建立生活秩序。三者共同構成這裡所說的「神聖力量三重轉化」。三個層次彼此連續：

不可控制的災厄 ⇨ 可辨識與安頓的神聖對象 ⇨ 具有職掌與秩序位置的王爺神格 ⇨ 重新取得安定的地方共同體。

後續各章沿著這條轉化路徑展開。災厄如何被理解與移置、神格如何被整飭與制度化、地方社會如何在儀式中重新取得秩序，構成全文三條相互交織的分析主線。

1.2.1 災厄的可理解化與儀式安頓

早期臺灣移墾社會所面對的瘴癘、鼠疫、霍亂與其他急性傳染病，具有無形、難以預測與難以控制的特性。疾病可以在短時間內穿越家戶與聚落，使個人的身體安全、家庭生活與地方秩序同時受到威脅。當人無法看見病原，也缺乏有效控制疫情的方法時，災厄首先呈現為一種無法定位的恐懼。

民間宗教面對這類恐懼，首先讓無形的疾病取得可以辨識的形象與位置。瘟疫在傳統信仰中逐漸與「疫鬼」、「五瘟使者」、「十二瘟王」及其他行瘟神祇產生聯繫。原本沒有形體、無法交涉的疾病，轉化為具有姓名、形象、職掌與行動能力的神聖對象。人也開始可以透過祭祀、祈禱與科儀與之建立關係。

羅馬尼亞裔宗教史學家米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)提出的「神聖顯現」(Hierophany)，有助於說明這個過程。宗教世界透過神話與象徵，使原本混亂而難以理解的經驗取得結構與意義。疾病一旦進入神聖敘事，人所面對的便不再只有無法掌握的災難，也出現可以溝通、安頓與重新安排的宗教關係。

這種客體化接著進入儀式實踐。地方社會透過祭祀、和瘟、押煞、迎送與王醮等科儀，將原本散布於生活世界中的恐懼納入具有時間、空間與程序的宗教秩序。儀式使災厄取得可以處理的位置，也讓人從完全被動承受疾病的狀態，轉為共同採取行動的參與者。這一過程可以整理為：

無形疾病與死亡恐懼 ⇨ 神名與神格的指認 ⇨ 災厄取得象徵形式 ⇨ 進入祭祀與科儀 ⇨ 成為可以安頓與移置的宗教對象。

這種由不可掌握的災厄轉為可以被象徵、承載與儀式處理的過程，就是前文所說的「災厄移置」(Transference of Affliction)。至於王船如何成為災厄的儀式載體，以及送瘟與焚化如何完成災厄的空間移動與象徵消解，第四章再作討論。

1.2.2 暴烈行瘟者向代天巡狩的神格轉化

王爺信仰中的第二重轉化發生在神格本身。部分與行瘟、降災、厲鬼及地方危險力量有關的神靈，原本帶有強烈的威脅性與不確定性。地方社會在長期祭祀、傳說重述與道教科儀的作用下，逐步賦予這些神靈較為穩定的姓名、職掌與道德性格，使其從難以預測的危險力量進入具有秩序與規範的神聖體系。

這種轉化首先表現在神格功能的改變。部分王爺傳說逐漸加入制瘟、救人、驅邪與護境等敘事，原本與疾病相連的神聖力量也開始具有抑制災厄與保護地方的功能。神明與瘟疫的關係從降災與行瘟，逐步擴展為制瘟、送瘟與護佑，神格也逐漸取得較明確的道德方向與地方社會功能。

另一個重要環節，是危險力量進入漢人熟悉的天庭秩序。王爺在道教科儀、地方傳說與神聖官職體系中取得敕命、職掌與巡察權限，逐漸形成「代天巡狩」的身分。原本游離於地方生活邊界之外的暴烈力量，開始具有可以辨識、可以祭祀，也可以期待其履行職責的位置。這一過程可以整理為：

行瘟與降災的危險力量 ⇨ 制瘟與驅邪的神格功能 ⇨ 取得職掌與神聖權限 ⇨ 形成代天巡狩的王爺身分。

這就是危險神聖力量的秩序化。地方社會透過宗教敘事、科儀與官僚宇宙觀，把這股力量納入具有職責、權限與規範的神聖體系。前文所說的「把危險編入天庭」，正指這一條由暴烈力量走向制度性神格的路徑。

1.2.3 個體死亡焦慮向地方共同體的轉化

王爺信仰中的第三重轉化，發生在人與地方共同體。瘟疫與死亡首先作用於個體，帶來孤立、無助與對生命中斷的恐懼。當這些恐懼進入迎王、王醮、巡境與送王等公共祭祀之後，原本分散於個人與家戶之間的焦慮，逐漸轉化為整個庄頭共同參與、共同承擔的宗教實踐。

法國民俗學者阿諾德·范·熱內普(Arnold van Gennep)提出的「通過儀式」(Rites of Passage)，有助於說明這種轉化。迎王祭典使地方社會暫時離開日常秩序，進入一段具有特殊時間與空間意義的儀式狀態，最後再透過送王與祭典結束回到重新整理過的日常生活。災厄也在這個過程中由個人的遭遇，轉為共同體一起面對與處理的公共事件。

英國人類學家維克多·特納(Victor Turner)提出的「社群共感」(Communitas)，則說明集體參與如何發生作用。造王船、迎請王爺、巡境、添載與送王等活動，需要庄頭居民

共同投入。日常生活中的身分差異與利益區隔，在祭典期間部分退居次要位置，地方社會透過共同參與重新確認彼此之間的關係與共同命運。這一轉化可以整理為：

個體死亡焦慮 ⇨ 共同進入儀式時空 ⇨ 集體參與與共同承擔 ⇨ 地方共同體重新取得秩序。

王爺信仰的救度範圍也從個人的避病與祈安，逐漸擴展到家戶、庄頭與整個祭祀境域。這種以具體地方共同體為單位的現世救度，後文將放在「境域性救贖」的概念下討論，其宗教哲學內涵與「合境平安」如何成為地方共同體的救度目標，則留待第七章展開。

1.3 田野經驗與宗教現象的認識位置

我對臺灣王爺信仰的理解，除了來自歷史文獻、宗教經典、地方廟志與既有研究，也建立在多年走訪臺灣傳統宮廟所累積的田野觀察。自退休後至今，我陸續實地走訪六百餘座明清時期已存在或具有早期歷史淵源的宮廟，持續記錄其空間位置、主祀神明、陪祀系統、建築配置、祭祀方式與地方傳說。這些材料讓王爺信仰不再只停留在文獻中的神名與故事，也能重新放回具體的聚落、廟宇與祭祀空間中觀察。

宗教研究有一項特殊的困難。神明、靈驗、感應、禁忌與超越經驗，其中許多內容都無法依照自然科學的方法直接驗證。若完全排除信徒的宗教經驗，信仰實踐本身的意義也容易隨之消失；若直接把個人的感應經驗當成客觀事實，學術分析與信仰宣稱又容易混在一起。我在這裡採取的立場，是在兩者之間保持必要的區分。我承認宗教經驗對信徒與研究者都可能具有真實意義，但不把這些經驗直接當成神明客觀存在的證據。

這個位置也和我理解王爺信仰的方法一致。我所關心的是，人們如何透過神明、神像、科儀、王船、王府與祭祀境域，建立一套具有意義的宗教世界；人們如何理解災厄、面對死亡、安排神鬼秩序，又如何藉由共同祭祀重新取得生活的安定。這些問題構成我在本文中所要處理的核心。

1.3.1 走訪六百座老廟與我的田野位置

長期實際走訪宮廟，使我接觸到大量無法單純從典籍與廟志中取得的宗教現象。相同姓氏的王爺在不同地方可能具有不同來源，相似的神明傳說也可能隨著聚落歷史產生不同版本。神像形貌、神位排列、王府配置、五營位置、祭祀禁忌與地方口述記憶，往往共同構成一座宮廟實際運作的宗教秩序。這些差異也提醒我，不能用單一起源或單一神譜解釋全部臺灣王爺信仰。

多年走訪宮廟的過程中，我也曾遇到一些自己感受到的「巧合」或「感應」。這些經驗對我具有意義，也確實影響了我理解宗教信仰的方式。不過，我仍把它們視為自己的反思性田野經驗，不把它們當成神明存在或靈驗效力的實證證據。它們真正提醒我的，

是宗教信仰對參與者而言並非抽象的神學概念，而是發生在具體生活、身體感受與地方空間中的經驗。

這樣的田野位置也讓我的觀察具有兩個層次。廟宇位置、神祇配置、祭祀儀式與地方歷史，可以成為可觀察、可記錄與可比較的研究材料；信徒所感受到的神聖、敬畏與靈驗，則屬於宗教經驗本身，需要透過理解與詮釋進入其意義世界。我把兩者區分開來，也同時觀察它們如何共同構成臺灣王爺信仰的實際樣貌。

1.3.2 祭如在與宗教經驗的認識界線

中國思想對鬼神問題很早便留下了一種相對節制的認識態度。《論語·八佾》所說「祭如在，祭神如神在」，重點落在祭祀者面對神聖對象時的真誠與敬意，而沒有要求先證明鬼神具有可以被觀察或測量的客觀形體。《論語·雍也》所說「敬鬼神而遠之」，以及《論語·先進》所說「未能事人，焉能事鬼」，也都保留了人面對超越世界時應有的敬畏與距離。

對我這篇文章而言，「祭如在」具有很重要的方法論意義。宗教研究可以分析神明如何被理解、祭祀如何被實踐、儀式如何產生社會作用，無須先替神明的客觀存在作出肯定或否定。信徒在祭祀中所經驗的神聖感、敬畏、安定與感應，本身就是可以被理解的宗教現象。我所要處理的，是這些經驗如何形成意義，又如何影響人的行動與地方共同體。

奧地利裔英國科學哲學家卡爾·波普(Karl Popper)提出的「可證偽性」(Falsifiability)，有助於劃清科學命題與宗教信仰之間的界線。自然科學要求命題能夠接受經驗檢驗，宗教信仰則涉及價值、意義、超越與生命經驗，兩者處理的問題並不完全相同。所以，我不以科學方法證明或否定王爺的存在，也不以靈驗故事取代歷史與宗教學分析。我關心的是王爺信仰如何在歷史過程中形成，又如何透過神聖象徵與儀式實踐，讓人面對災厄、死亡與生活失序時，重新取得可以理解與安頓的位置。

這個認識立場也構成全文後續分析的界線。分析王爺信仰時，我依照信仰內部的語言理解王爺的神格與職掌，同時運用宗教哲學、人類學與歷史材料，分析這套信仰如何形成、運作與轉化。「祭如在」所保留的敬畏與距離，也讓我得以進入信仰世界，而不必替信徒作出形上學的最後判決。

第二章 可畏神聖與危險力量的安頓

2.1 神聖戰慄與王爺的雙重威能

臺灣王爺信仰所呈現的神聖形象，同時包含慈悲、保佑、祈福，以及降災、制瘟、驅邪與護境等不同面向。這種兼具威脅與護佑的特質，使王爺信仰呈現出一種與一般溫情化神明想像不同的宗教結構。

人們對王爺的態度也具有敬與畏並存的特徵。信徒祈求王爺保境安民，同時重視王府規矩、祭典禁忌與巡境威儀。王爺的神聖性建立在祂能夠掌控災厄、約束邪祟並維持地方秩序的能力之上，也由此形成一種兼具威嚴與護佑的宗教關係。

德國宗教學家魯道夫·奧托(Rudolf Otto)的理論，有助於說明這種神聖經驗。奧托(Rudolf Otto)所說的神聖經驗同時包含恐懼、震撼與吸引。人在面對超越自身能力的神聖力量時，會感受到自身的有限，也會產生依附、敬仰與尋求庇護的傾向。王爺信仰中的威嚴、禁忌、巡境與護佑，正呈現出這種敬畏與吸引並存的結構。

2.1.1 神聖並不同溫情保佑

現代人在理解宗教信仰時，容易把神明想像成祈福、治病、求財與避凶的保佑者。這種想像可以說明部分日常宗教實踐，但王爺與瘟神信仰還保存了威嚴、禁忌與降災等另一層宗教經驗。

閩南與臺灣早期移墾社會長期面對海難、瘴癘與急性傳染病。人在這類高死亡風險環境中所敬畏的神聖力量，往往具有直接介入生死與災厄的能力。能夠帶來疾病的力量，也可能被視為最有能力控制疾病的力量。王爺神格中同時存在降瘟與制瘟、威嚴與護佑，正反映了這種宗教經驗。

人所敬畏的，是超越自身控制能力的力量。神聖者之所以具有宗教意義，也與祂能夠處理人所無法處理的危險有關。這種兼具威脅與控制能力的神聖形象，構成後續神格轉化的重要基礎。

2.1.2 敬畏與吸引並存的神聖經驗

奧托(Rudolf Otto)在《神聖的觀念》(The Idea of the Holy)中提出「神聖感」(numinous)的概念，用來說明人面對神聖時所產生的特殊經驗。奧托將這種經驗概括為神秘(Mysterium)、戰慄(Tremendum)與吸引(Fascinans)三個面向，並以 Mysterium Tremendum et Fascinans 統攝這種神聖經驗。

Mysterium 指向神聖者超越日常經驗的陌生與不可完全理解。Tremendum 表現為人在巨大力量面前產生的敬畏、震撼與自身有限感。Fascinans 則說明人即使感受到這種威嚴，仍會受到吸引，並希望與神聖力量建立關係。

王爺信仰清楚呈現這種雙重經驗。神像的威嚴形貌、王府的肅穆規矩、巡境與查夜的禁忌，使信徒感受到神聖權威的距離與不可侵犯；制瘟、驅邪、護境與祈安等功能，又使地方社會願意迎請、奉祀並長久依賴這股力量。

王爺的宗教吸引力就在「敬畏」與「依附」之間形成。人對祂有所畏懼，也期待祂能處理疾病、邪祟與其他超出日常能力的威脅。這種威嚴與護佑並存的神聖經驗，使原本帶有危險性的神格，逐漸取得被迎請與奉祀的可能。

2.2 神聖顯現與混亂世界的重新定位

瘟疫帶來的問題除了疾病本身，也會鬆動生活世界原有的秩序。死亡變得難以預測，家戶與聚落邊界受到破壞，地方社會需要一套能夠辨識、命名與安排危險的宗教方式。王爺與瘟神信仰就在這個層次，使原本無形而難以掌握的災厄逐漸取得可以祭祀、迎請與處理的位置。

2.2.1 瘟疫極限情境中的神聖顯現

伊利亞德(Mircea Eliade)將宗教世界理解為神聖與世俗相互區分的生活結構。神聖力量通常透過具體的人、物、場所或事件顯現，使原本普通的事物取得超越日常功能的宗教意義。

臺灣早期移墾社會面對瘟疫時，疾病本身難以看見，也難以預測。當疾病被理解為瘟神、行瘟使者或王爺的活動，原本無形的災厄便取得姓名、形象與宗教位置。地方社會也開始透過祭祀、祈禱與科儀與這股力量建立關係。

神聖顯現的意義正在這裡。它讓無法掌握的災難轉化為可以辨識的宗教對象，也讓人有機會與災厄建立一套可以持續處理的秩序關係。

2.2.2 危險力量取得宗教位置

人面對無法完全消除的危險時，宗教實踐往往會替這些力量安排一個可以理解的位置。瘟疫在傳統漢人社會中，可以被理解為陰陽氣化失調，也可能被解釋為神鬼活動或天行時病。這些解釋不必彼此排斥，它們共同形成一套面對疾病的宗教語言。

李豐楙對「和瘟」的研究，尤其有助於說明這種宗教處理方式。和瘟科儀透過祭祀、供養與辭送，使具有危險性的力量回到適當的位置。這種處理方式背後有一項重要觀念：危險力量未必能夠徹底消除，人仍然可以透過儀式重新安排彼此的關係。

和瘟的宗教意義，從實際科儀中看得更清楚。在王醮與迎王傳統中，道士透過和瘟酌獻、關祝五雷神燈及相關供獻程序，禮請與瘟疫、時氣及行瘟相關的神祇，備辦香、酒與祭品，以禮相待，再依儀式程序辭送。整個儀式先承認這股力量的存在與位置，再透過供養、調和與禮送，使危險重新進入可以被規範的關係。

王爺信仰也沿著這條路徑發展。瘟神與行瘟力量在祭祀與迎送之中逐漸取得可以溝通的神聖位置，地方社會也建立出一套與危險共處、調和並加以安頓的宗教方式。後文所談的官僚化與「代天巡狩」，就在這個基礎上形成更具制度性的神格秩序。

2.2.3 降瘟、制瘟、送瘟與護佑的神格路徑

前述神聖戰慄與危險安頓，最後集中表現在王爺神格功能的轉變。部分與瘟疫關係密切的神靈，逐漸由掌管疾病的力量轉為控制疾病的力量，再由控制災厄走向驅除災厄與保護地方。這一神格路徑可以概括為：

能降瘟者 ⇨ 能制瘟者 ⇨ 能送瘟者 ⇨ 能護佑者。

「能降瘟」表現神聖力量對疾病與死亡的控制能力；「能制瘟」使這股力量具有抑制災厄的功能；「能送瘟」把神格與地方祭祀及迎送儀式連接起來；「能護佑」則使王爺逐漸成為可以長久奉祀的地方守護神。

民間流傳的五福大帝、池府王爺等捨身救民故事，可以放在「制瘟」階段理解。代天巡狩、巡境驅邪與王船送瘟，則使「送瘟」功能得到更具體的展現。當地方社會長期感受到王爺的制瘟、驅邪與護境作用，原本定期迎送的神聖力量也逐漸形成建廟奉祀與地方守護的關係。

這些神格功能也會在祭典中以不同儀式角色被具體展演。巡境與查夜呈現王爺巡察地方、處理邪祟與維持秩序的職掌，和瘟與押煞把制瘟、調和與送瘟功能帶入實際科儀，最後再由王船離境完成送王與送災。王爺在這些程序中同時以巡察者、處理者與護境者的身分進入地方生活空間，神格也在一次次祭典中被反覆確認。

這條路徑只處理王爺信仰中與瘟疫、送瘟及代天巡狩關係較為密切的一種神格轉化模式，各地王爺的來源與發展仍然保有差異。

第三章 瘟疫失序與宗教秩序的重建

3.1 污染、邊界與秩序失衡

3.1.1 污染作為分類與位置的失序

民間的送瘟、王醮與相關潔淨儀式，涉及的内容遠超過早期公共衛生或防疫行動。傳染病具有生物與病理層面的原因，地方社會面對瘟疫時所感受到的威脅，還包括身體、家戶、聚落與生死秩序受到破壞。宗教儀式處理的，也正是這些伴隨疾病而來的秩序失衡。

英國社會人類學家瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas)在《純淨與危險》(Purity and Danger)中提出「位置錯置」(Matter out of place)的概念。她所說的污染，除了物質本身的髒污性質，也涉及事物離開原有位置、破壞既有分類與邊界。社會透過潔淨與污染的區分，維持人與物、內與外、生與死，以及正常與異常之間的秩序。

這個觀點有助於說明瘟疫帶來的宗教衝擊。疾病的威脅作用於身體，也會破壞原有的分類、位置與邊界，使熟悉的生活世界失去穩定。

3.1.2 瘟疫對身體、家戶與生死界線的破壞

急性傳染病進入聚落之後，首先破壞人的身體安全。高熱、吐瀉、出血與死亡，使原本完整的身體迅速失去控制，人也直接感受到生命的脆弱與不可預測。

疾病接著穿越家戶與聚落的安全界線。家宅原本是日常生活最基本的保護空間，傳染病卻可以穿越門戶與牆垣，在家人之間迅速擴散。地方聚落原本依靠熟人關係與空間邊界維持穩定，疫情一旦使接觸本身成為風險，日常往來也隨之受到破壞。

生與死的界線在大疫期間同樣受到衝擊。大量死亡使正常的喪葬秩序難以維持，活人與死者的空間安排也受到干擾。原來可以依照禮俗安排的死亡，在疫情中變得突然、密集而難以處理。師道南所描寫的「人含鬼色，鬼奪人神」與「屍棺同屋」，正呈現這種生死界線失去穩定位置的情況。

瘟疫造成的失序可以整理為：

身體失控 ⇨ 家戶安全受損 ⇨ 聚落界線鬆動 ⇨ 生死秩序紊亂 ⇨ 地方生活世界失去穩定位置。

3.1.3 宗教科儀重新劃定地方邊界

王醮、迎王與送瘟等宗教實踐具有明顯的空間秩序功能。瘟疫破壞身體、家戶與聚落原有的內外界線，祭典則透過王府、壇場、符籙、五營與巡境等安排，重新標示神聖與世俗、內部與外部、安全與危險之間的位置。地方社會要恢復的，既有空間的潔淨，也有整個庄頭重新取得可以辨識與遵循的秩序。

這些邊界透過具體儀軌被實際做出來。王府的設置，使原有宮廟空間暫時取得代天巡狩的官署性質；五營以中心與四方的配置，建立具有方向與護守位置的祭祀空間；符籙張貼於門戶、道路或特定位置，標示神聖力量所及的範圍。王爺巡境與查夜，又使神聖權力實際進入街道、家戶與聚落邊界。

居民也在這些具體配置中經驗一個受到保護的「境」。王府、營位、符籙與巡境路線，讓人知道哪些地方屬於境內、哪些位置構成邊界，也讓神聖秩序由中心向外展開的方式變得可見。

祭典禁忌把人的行動納入這套空間秩序。對出入、聲響、行進路線與特定行為的限制，使參與者知道哪些地方可以進入、哪些時刻需要迴避，以及哪些行動可能破壞祭典秩序。原本抽象的「安全」與「危險」，也在這些規範中轉化為可以辨識、遵守與共同維持的空間規則。

和瘟、押煞與送瘟則處理地方社會所認定的污染與災厄，使原本散布於境內的危險逐步被集中，再離開日常生活空間。王船如何承擔這項移置功能，第四章另行討論。這裡可以先看到，劃界、安營、巡境、和瘟與送瘟共同作用，使受到疫病與邪祟威脅的地方重新取得清楚的內外關係與秩序位置。

從 Mary Douglas 的理論來看，潔淨儀式恢復的是一套可以繼續生活的分類與空間秩序。臺灣王爺信仰中的迎送、劃界與潔淨科儀，也呈現相同的秩序邏輯。瘟疫使世界原有的位置與界線受到破壞，宗教儀式則重新確認人、家戶、庄頭與神鬼各自的位置，讓地方生活重新取得可以延續的秩序。

3.2 疾病的宗教轉譯與苦難解釋

3.2.1 從病理事件進入宗教意義

現代醫學將傳染病理解為病原體、宿主與環境條件共同作用的結果。傳統漢人社會缺少現代微生物學知識，面對急性大疫時，往往同時透過陰陽氣化、鬼神活動、天行時病與道德秩序等不同方式理解疾病。

宗教史學者康豹(Paul R. Katz)對中國與臺灣瘟疫信仰的研究指出，疾病在宗教實踐中可能被轉譯為天譴、罪過、邪祟或秩序失衡。地方社會也發展出建醮、祭改、和瘟、迎王、送瘟、誦懺與乩治等多種處理方式。這些實踐處理的範圍，從個人的身體疾病延伸到人與神鬼、地方社會與宇宙秩序之間的關係。

傳統社會對疾病保有多重解釋。醫藥、氣化、鬼神與道德原因可以同時存在。人可以服藥，也可以祭拜神明；可以認為疾病源於時氣，也可以認為某些災害涉及神鬼與人間秩序。這種多重因果並存，正是傳統民間疾病觀的重要特徵。

3.2.2 陰陽氣化與天道秩序的雙重解釋

中國傳統對瘟疫的理解具有不同層次。曹植《說疫氣》以「陰陽失位，寒暑錯時」解釋疫病，顯示古人可以把瘟疫視為天地氣化與季節失調所造成的自然異常。道教文獻與瘟神傳說則常把疾病與天命、神使及道德秩序連結，使瘟疫同時具有神聖與倫理層面的意義。這兩套解釋可以並存。

⇒ 陰陽失調處理天地氣化與自然秩序。

⇒ 天律與神譴處理人間行為與神聖秩序。

前一章已經談過「和瘟」所呈現的調和與安頓。放在這裡，更重要的是它提供了一條理解疫病的不同路徑。瘟疫可以被放在天地氣化失調的脈絡中，也未必都被歸結為道德報應。李豐楙的研究所呈現的，正是這條以「天行時病」與氣化失衡理解疫病的路徑。

另一條路徑把疫病放進天道與道德秩序。人們可能將災難理解為沖犯、失德、罪過或神鬼關係失調，並透過祭改、悔過、建醮與積德等方式尋求修復。苦難一旦進入這套解釋結構，人便取得可以回應的行動位置。

傳統漢人社會對瘟疫的宗教理解，也就在這兩條路徑之間交錯運作：

自然氣化失調 ⇨ 和瘟與調和 ⇨ 恢復天地運行；

人神秩序失衡 ⇨ 祭改、悔過與建醮 ⇨ 恢復倫理與神聖秩序。

這兩條路徑共同回答一個問題：人面對疾病與苦難時，如何重新取得行動與意義。地方社會透過不同解釋，把原本難以掌握的災害帶入可以理解、可以回應的秩序之中。

第四章 替罪、王船與災厄移置

4.1 替罪羊理論與王爺神格的差異

4.1.1 危機中的替罪與驅逐機制

法國思想家與文學理論家勒內·吉拉爾(René Girard)在《暴力與神聖》(Violence and the Sacred)與《替罪羊》(The Scapegoat)中，以替罪羊機制說明社群如何在衝突與失序中重新取得秩序。當集體暴力、恐懼與彼此指責持續升高時，社群可能將分散的焦慮集中於某一特定對象，再透過排斥、驅逐或犧牲，使原本擴散的衝突取得明確出口。

這套理論指出，人類經常透過「集中」與「轉移」來處理難以控制的集體危機。原本沒有清楚對象的恐懼，在替罪機制中被附著於特定人物、動物或象徵載體，社群也取得一個可以採取行動的目標。

臺灣送瘟與王船儀式同樣具有災厄集中、承載與離境的現象，吉拉爾的理論在這裡提供了一個重要的比較起點。不過，王爺本身的神格與替罪羊具有根本差異，而這項差異也成為我提出「災厄移置」概念的起點。

4.1.2 王爺作為執法神而非被驅逐者

吉拉爾(René Girard)所說的替罪羊具有明顯的被動性。替罪對象承受集體投射的罪責與污名，最後被排除或犧牲。臺灣王爺信仰中的千歲爺則具有主動的神聖權威。王爺領有敕旨、巡察境域、調遣神兵並處理邪祟與災厄，在祭典中的位置接近奉命執行任務的神聖官員。

信徒迎請王爺時以恭敬與禮遇相待。設王府、行祭典、奉宴與迎送，都表明王爺是祭祀與秩序的主體。送王所呈現的是任務完成後的離境與回天，與受害者遭到驅逐的結構有明顯差別。

送王前舉行的「宴王」尤其能說明這項差異。地方社會以隆重宴席酬謝王爺巡狩、制煞與護境之功，再以禮恭送其離境。替罪對象在污名與罪責中被逐出共同體，王爺則在完成任務之後接受餞行與感謝。王爺的離境更接近神聖官員任滿回朝，也與污染對象遭到驅逐的儀式邏輯截然不同：

比較項目	替罪羊	王爺
神聖位置	被投射罪責的受害者	奉命巡察的神聖主體
儀式角色	承擔並帶走罪惡	查察、制煞與押送災厄
離境意義	排除或犧牲	完成巡狩後回天
與社群關係	被共同體驅逐	受共同體迎請與奉送

王爺的角色與替罪羊分屬兩種不同的宗教結構。承受、集中並帶走災厄的功能，需要轉向王船及其相關儀式來理解。

4.2 王船作為災厄的儀式載體

4.2.1 災厄的集中與象徵承載

王船在迎王與王醮科儀中，同時具有交通工具與神聖載體的意義。它承載千歲爺離境，也承接地方社會希望送離的病氣、邪祟、沖犯與災厄，成為整套送瘟儀式中最具體的物質核心。

地方祭儀透過和瘟、押煞、祭改、添載與相關科儀，使原本分散於身體、家戶與聚落中的災厄逐步取得可以辨識的象徵形式。瘟疫可以透過瘟桶等儀式物件被表現，個人的厄運可以透過替身或祭改被處理，邪祟與煞氣則在巡境與押煞的儀式語言中被集中。這些不同形式的災厄，最後都與王船的離境連接起來。

這個集中過程在實際儀軌中具有相當清楚的程序。和瘟與押煞先將散布於境內、難以指認的病氣、邪祟與不潔納入儀式處理，遷船與巡境再使王船實際進入庄頭街道與家戶生活空間。沿途信徒透過祭改、替身與添載，把個人的沖犯、疾病與不安轉化為可以交付的象徵物件。王船返回之後，再經由點艙、驗艙與裝載，使原本分散於不同人身與空間中的災厄，在儀式上集中到同一艘王船之中。

王船在離境之前，已經先完成災厄的收攝、集中與承載。

替身祭改尤其能看出災厄移置的個人尺度。信徒透過具有姓名、生辰或身分指涉的替身，把原本附著於自身而難以具體掌握的沖犯、病厄與不安，轉化為可以由儀式操作的象徵客體。替身所承接的是信仰世界中與個人生命狀態相連的厄運與不安，與現代醫學意義上的疾病本身屬於不同層次。這些象徵物件進入添載、集中與送離的程序後，個人的災厄也被納入整個庄頭共同進行的送王儀式。

王船也在這裡形成一個特殊的宗教空間。原本無形、分散而難以掌握的危險，被集中於一個具有清楚邊界的神聖載體之中。地方社會也取得一種可以看見、可以搬運，最後可以送離的災厄形式。

4.2.2 從抽象災厄到離境客體的轉化

王船的儀式功能可以整理為一條連續的轉化路徑：

災厄無形化存在 ⇨ 象徵具體化 ⇨ 儀式物質化 ⇨ 王船空間化 ⇨ 離境化。

「具體化」使疾病、邪祟與厄運取得名稱與象徵；「物質化」則讓這些抽象威脅依附於瘟桶、替身、符籙與其他祭儀物件。「添載」與「點艙」再把這個物質化過程帶入可以看見、可以操作的程序。

信徒將柴、米、油、鹽、藥材及其他供王船航行所需的物品陸續送入船中，部分地方也將祭改後的替身與相關儀式物件一併納入。物件進船之後，王府人員再依艙位與清冊進行點艙、驗艙與確認。

從宗教意義來看，添載除了準備王船航行所需的物資，也讓原本無形而分散的祈願、厄運與災厄取得可以交付的位置；點艙除了清點物件，也把這些象徵內容依序安置、確認並封存。到了「空間化」的階段，原本散布於庄頭與家戶之間的災厄，被集中到王船這個具有明確邊界的神聖空間之中。

王船一旦啟動，災厄也取得位移的方向。原本附著於人身、家戶與地方空間中的危險，隨著王船移動而逐步離開日常生活世界。災厄的處理也從象徵化、物質化與空間化，走向最後的離境。

4.3 災厄移置與王船離境

4.3.1 遊地河與遊天河的離境形式

王船離境在不同地方與歷史時期具有不同形式，其中以「遊地河」與「遊天河」最具代表性。遊地河將王船放流江海，使其離開原有聚落；遊天河則透過焚化，使王船在火中完成送王與回天的儀式。

兩種形式都指向同一件事，也就是讓災厄離開地方生活空間。遊地河透過地理位移完成離境，遊天河則以焚化把離境轉化為升天與回朝的宗教象徵。

兩者處理的是同一個宗教問題，只是採取不同的離境方式。遊地河以「距離」完成分離，王船經由水路離開庄頭，使災厄在空間上與原有生活世界逐漸拉開。遊天河則以「不可逆的物質轉化」完成分離，王船經焚化之後不再以原有形體返回地方，離境也取得更明確的終止性。

前者強調從此地移往他處，後者則把離境帶入回天與繳旨的神聖完成。兩種形式雖然不同，都讓原本無法掌握的災厄取得方向與終點。兩種離境形式可以簡化為：

遊地河：災厄 ⇨ 王船承載 ⇨ 水路離境；

遊天河：災厄 ⇨ 王船承載 ⇨ 火化升天 ⇨ 回朝繳旨。

4.3.2 焚化與災厄移置的完成

遊天河以焚化作為送王的最後儀式。王船與船上所承載的象徵物在火中消失，原本具有具體形體的災厄載體也隨之離開人間生活空間。對信徒而言，王爺完成巡狩任務後回天繳旨，王船的焚化同時具有送神與送災的雙重意義。

火在這裡具有兩層宗教意義，一層是物質轉化，另一層是界線終結。王船焚化之後，原本承載災厄的物質形式不再回到庄頭，地方社會也透過這個不可逆的過程確認送王與離境已經完成。煙火升騰的視覺經驗，又把王爺回天與災厄離境連接在一起，使整套儀式取得清楚的終點。

這個終點在送王現場具有可以共同辨識的儀式標誌。部分迎王傳統在王船焚化進入尾聲時，會將押瘟旗投入火中，王船桅杆陸續傾倒，現場原本密集的鼓吹、神轎與人群活動也逐步停止。這些可見、可聽見的變化，讓「離境完成」成為參與者共同經歷的一個時間節點。王船由完整船體走向焚化終結，聲音由喧鬧轉向靜默，祭典也由送王的高潮逐漸進入閉合。

「災厄移置」可以整理為：

不可掌握的災厄 ⇨ 可辨識的象徵 ⇨ 可承載的儀式客體 ⇨ 可移動的王船空間
⇨ 離境與焚化 ⇨ 地方秩序重新開始。

這個概念與吉拉爾(René Girard)的替罪羊機制具有一項重要差別。吉拉爾關注的是社群如何把危機與罪責集中於被排除的受害者；王爺信仰呈現的結構則不同。王爺是執行送瘟與巡狩的神聖主體，王船是災厄的儀式載體，被送離的是疾病、邪祟、厄運與失序本身。

地方社會透過象徵、科儀與物質載體，使無形的恐懼取得可以處理的形式，再藉由王船離境完成災厄與日常生活空間的分離。王船離開之後，原本遭受疾病與失序干擾的地方共同體，也取得重新恢復日常生活的宗教起點。

第五章 官僚宇宙觀與王爺神格的制度化

5.1 多元神源與神格正當性的建立

5.1.1 異質神源與道德敘事的重構

臺灣與閩南王爺信仰具有高度異質性。既有研究所整理的神格來源涵蓋瘟神、功烈英靈、孤魂厲鬼、歷史人物、鄭氏信仰、自然神以及其他地方神祇。同一姓氏的王爺在不同宮廟中，也可能具有不同的歷史人物或地方傳說指涉。王爺信仰呈現的是一套在不同地方歷史與祭祀傳統中持續形成的複合神格，而非來源單一、系譜固定的神明體系。

這種神格來源的複雜性，也使地方社會需要透過傳說與祭祀重新說明神明的身分與正當性。三十六進士遇難、五福大帝捨身救民、池府王爺投井示警等故事，都具有這項功能。原本與瘟疫、厲鬼或非正常死亡相連的危險力量，在傳說中逐漸取得姓名、功名、忠義與救民行動，也建立起可以公開敬奉的道德形象。

三十六進士傳說將神明與進士功名、奉旨巡狩及朝廷追封相連，使其取得政治與倫理上的合法身分。五福大帝與池府王爺一類捨身救人的故事，則透過犧牲自身以救百姓的敘事，使原本與瘟疫相關的神格取得仁德與護民意義。

這些傳說未必具有一致的歷史來源，宗教作用卻相當清楚。地方社會透過故事為神明建立可以辨識的身分，也把原本難以定位的危險力量轉化為具有姓名、德行與職掌的神聖存在。

5.1.2 神格由魅力走向制度性正當性

神明獲得姓名與道德故事之後，還需要進入較穩定的祭祀與神聖秩序。德國社會學家馬克斯·韋伯(Max Weber)提出的「超凡魅力常規化」，有助於說明這個過程。具有強烈威能的神聖力量，最初可能建立在靈驗、威懾與特殊經驗之上。地方社會經過長期奉祀，逐漸透過制度、職掌與固定儀式，使這股力量取得穩定形式。

王爺信仰也呈現相似現象。原本具有不確定性的神聖力量，經過地方傳說、廟宇建立、祭典制度與神職安排，逐漸形成相對穩定的神格。神明的權威開始從偶發的顯靈與威懾，延伸到固定的祭祀時間、明確的職掌與可辨識的神聖身分。

這種正當性的建立，主要沿著兩條相互交織的路徑發展。地方傳說與歷史記憶透過皇帝敕封、官員賜匾或其他國家權威象徵，使王爺取得世俗政治秩序所能理解的身分；道教科儀則透過奏表、領旨、法職與天庭秩序，使王爺取得宗教世界中的神聖授權。

這兩條路徑提供的是一套地方社會可以理解並接受的神格正當性語言，未必意味每位王爺都實際經歷過正式的朝廷敕封或一致的道教授職。王爺也就在這套語言與制度之中，從具有威能的地方神聖力量，逐漸進入具有職掌、規範與穩定位置的神明秩序。

5.2 官僚宇宙觀與代天巡狩的形成

5.2.1 天庭授權與王府制度的具體展演

漢人民間信仰經常以世俗官僚制度理解神聖世界。天庭具有帝君、神吏、文書、職掌與賞罰，地方神明也依其位階與任務取得相應神職。康豹、李豐楙及相關研究所討論的「官僚宇宙觀」，正說明天界與人間制度彼此映照的結構。

「代天巡狩」是這套宇宙觀在王爺信仰中最具代表性的表現。王爺奉玉皇上帝之命下降地方，在一定時間與境域內巡察善惡、驅除邪祟並處理災厄。祂的權力有明確來源、範圍與任務，也有巡狩完成後回天繳旨的時間界線。

迎王期間設置的王府，使這套神聖官僚秩序取得可見形式。旗桿、儀門、肅靜與迴避牌、正案、旗牌官、點卯、放告、進榜與宴王等行儀，都把抽象的神聖權威轉化為地方社會可以直接參與的制度實踐。王府既是官署意象的展演空間，也是地方社會理解王爺權力來源、行政職掌與神聖秩序的重要媒介。

王府的官署性也表現在空間配置上。迎王期間，原有宮廟空間暫時轉化為代天巡狩的行臺。儀門、東西圓門、旗桿以及「肅靜」、「迴避」等牌示，使廟埕與殿宇取得近似官署的進退秩序；正案與旗牌官等角色，又分別承擔文書與令旗職掌。地方居民進入王府時，面對的是一套具有門禁、位階、職務與行政程序的神聖空間。天庭秩序也在這裡由抽象想像轉化為可以被布置、行使與經驗的制度形式。

這些官署性質，在王府日常行儀中表現得更加清楚。「點卯」依名冊唱名應卯，使祭典人員進入有職務、有時序的王府秩序；「放告」開放信眾稟事、陳情與申訴，使王爺的巡狩權力具有受理民情與裁斷秩序的司法意涵；榜文與規條經由「進榜」與用印後對外公布，又使神聖命令取得近似官府文書的公開形式。

王府透過點名、受理、文書與公告，把「代天巡狩」實際展演成一套可以被看見、遵循與參與的神聖行政程序。

這些儀式共同呈現一條清楚的轉化：

神聖威能 ⇨ 天庭授權 ⇨ 王府制度 ⇨ 巡狩職掌 ⇨ 回朝繳旨。

5.2.2 把危險編入天庭

我所說的「把危險編入天庭」，指的是危險神聖力量透過神職、天命與儀式規範進入天庭秩序的過程。這個概念著重的是人如何以宗教制度重新安排疾病、死亡與其他未知力量的位置，而不涉及對這些力量是否能被現實世界徹底消除的判斷。

王爺取得「代天巡狩」的神聖身分後，祂的威能也開始具有方向與規範。玉旨賦予權力來源，天律界定秩序，任務範圍則限制權力的行使。巡境、查夜、押煞、制瘟與賞善罰惡，都被理解為奉命執行的神聖職務。巡狩期滿後仍須回天繳旨，也顯示這項權力服從於更高層次的神聖秩序。

這個過程與 Weber 所說的魅力常規化形成呼應。具有強烈威能的神聖力量，一旦進入固定職掌與制度化儀式，就會從難以預測的超凡力量，逐漸形成具有穩定角色的神聖權威。

王爺神格的制度化可以整理為：

不可預測的神聖力量 ⇨ 神名與道德身分 ⇨ 天庭授權與神職 ⇨ 代天巡狩 ⇨ 受職掌與天律規範的地方守護神。

「把危險編入天庭」的意義也正在這裡。危險仍然存在，但它被賦予位置、權限與規則。原本難以定位的神聖力量，經由神名、職掌、天命與王府制度，轉化為地方社會可以辨識、遵循與依賴的秩序力量。

5.3 儀式正統性與地方信仰的整合

5.3.1 共同儀式形式所建立的神聖秩序

美國中國人類學家華琛(James L. Watson)提出的「儀式正統性」(Ritual Orthopraxy)指出，中國傳統社會各地可以保存不同的神明傳說與信仰解釋，同時透過相對一致的祭祀形式、禮制與儀式程序建立共同的文化秩序。這個觀點對王爺信仰尤其重要。王爺來源高度多元，各地傳說也不一致，祭祀與王府制度仍然呈現大量可以彼此辨識的共同形式。

迎王與王醮所使用的奏表、文書、玉旨、王府、點卯、進榜、祀王、和瘟與送王等儀式，使不同地方的王爺信仰進入一套共同的神聖語法。每位王爺的歷史身分可以保留不同說法，地方社會仍能透過共同儀式確認祂作為「代天巡狩」的神格位置。

這套共同語法的力量，就在於儀式形式可以跨越身分來源的差異而建立辨識。地方傳說保留各自的歷史與神格來源，儀式則提供相對穩定的表達方式，使高度多元的王爺信仰仍能形成具有整體連續性的祭祀傳統。

道教科儀在這個過程中提供神聖法權與祭祀程序，地方宮廟與香庄則透過實際祭典，把這套秩序落實在具體地方空間。國家禮制、道教科儀與地方實踐彼此交織，也使來源多元的王爺信仰形成具有共同辨識度的祭祀體系。

5.3.2 由地方危險力量進入神聖倫理秩序

官僚宇宙觀與儀式正統性的共同作用，使地方神聖力量逐漸取得較穩定的倫理與制度位置。道教科儀透過天律、神職與祭儀安排，使神鬼各有職掌；儒家禮制則透過齋戒、敬神、忠義與秩序觀念，塑造王爺信仰的道德性格。

王爺原有的威嚴仍然存在。祂仍可具有肅殺、懲惡與制煞的一面，只是這股力量已經進入「奉旨」、「巡狩」、「賞善罰惡」與「保境安民」的秩序框架。原本單純可畏的神聖威能，也逐漸轉化為具有方向、職掌與責任的神聖權力。

前文所談的和瘟與此處的王府巡狩，呈現兩種可以並存的宗教處理方式。和瘟偏向調和與安頓，使危險重新進入可以共存的關係；王府巡狩則透過玉旨、神職、巡境與賞罰，把邪祟與失序納入具有權責與規範的神聖秩序。兩條路徑採取不同方式，最後都指向秩序的恢復。

氣化失調 ⇨ 和瘟與調和 ⇨ 天地秩序恢復；

神鬼失序 ⇨ 巡狩與整飭 ⇨ 地方秩序恢復。

王爺信仰的第二重轉化也在這裡完成。原本難以定位的神聖力量取得姓名與道德身分，透過官僚宇宙觀取得職掌與權限，再經由固定祭祀與王府制度，成為地方社會可以長期依循的神聖秩序。

第六章 闕限儀式與地方共同體的重組

6.1 迎王祭典的通過儀式結構

6.1.1 迎王、駐蹕與送王的三階段轉化

熱內普(Arnold van Gennep)在《通過儀式》(The Rites of Passage)中提出，個人或社群跨越重要狀態時，經常經歷「分離」(Separation)、「闕限」(Liminality)與「再整合」(Incorporation)三個階段。這套理論原本常用於出生、成年、婚姻與死亡等生命轉折，也能說明地方共同體在大型宗教祭典中的狀態變化。

迎王/請王 ⇨ 王府駐蹕與巡境 ⇨ 送王。

第一階段的迎王，使地方社會暫時離開原有的日常生活節奏。王爺降臨、王府設立、祭典開始，庄頭也隨之進入一段不同於平日的神聖時間。

第二階段是王爺駐蹕與巡境期間。王府行儀、查夜、和瘟、遶境、犒軍與各項禁忌共同運作，地方生活進入具有特殊規範的過渡狀態。日常生活仍然持續，只是原有節奏暫時受到祭典規則重新安排。

第三階段以送王結束。王爺離境後，祭典期間形成的特殊神聖時空逐漸閉合，地方社會重新回到日常生活。這個回到日常的過程已經帶著祭典留下的共同經驗與秩序整理，地方社會也在完成一次共同祭祀之後重新進入原有生活。

這一結構可以簡化為：

日常秩序 ⇨ 分離 ⇨ 闕限 ⇨ 再整合 ⇨ 更新後的日常秩序。

6.1.2 非常態祭典時空中的規範轉換

迎王祭典的闕限性，首先表現在時間與空間的重新安排。平日作為宗教與地方公共空間的宮廟，在祭典期間轉化為王府或代天府。庄頭的街道、廟埕與聚落邊界，也因巡境、安營、神轎行進與相關禁忌取得新的宗教意義。

時間秩序同樣發生變化。王府點卯、進朝、放告、查夜、祀王與宴王形成一套祭典節律，參與者的日常生活也暫時配合這套時間運行。工作、休息與地方活動仍然繼續，但它們的時間安排開始與祭典節律彼此交疊。

這套祭典節律具有近似官署作息的規範性。清晨開門與點卯，使王府正式進入當日運作；白天進朝、祀王、放告與相關文書程序依次展開；夜間則可能進行查夜、巡境與其他驅邪制煞的儀式；送王前夕再以宴王、點艙等程序進入祭典終段。

地方居民與祭典人員在數日之內，共同生活於一套由王府行儀所支配的時間秩序中。原本依工作、交易與家戶生活安排的日常時間，也暫時與祭典時間重疊並重新排序。

闕限狀態的重要意義，就在於共同體暫時離開平日習以為常的生活模式。人們穿著特殊服飾、遵守共同禁忌，投入隨香、扛轎與祭儀勤務，也在這些共同活動中重新確認自己與神明、庄頭及其他成員之間的關係。

6.2 社群共感與公共參與

6.2.1 日常身分差異的暫時弱化

英國人類學家維克多·特納(Victor Turner)延伸法國民俗學者熱內普(Arnold van Gennep)的闕限概念，提出「社群共感」(Communitas)。他指出，人在闕限狀態中暫時離開日常的地位、角色與階序後，參與者之間可能形成較直接的共同感與連帶關係。

臺灣早期移墾社會長期存在宗族、籍貫、庄頭、土地與水利等不同利益邊界。迎王祭典無法永久消除這些差異，祭典期間卻可能使原本具有不同身分的人，因共同的神聖目標而進入相同的儀式秩序。這種暫時性的共同經驗，不等於日常社會結構完全消失，卻能讓既有差異在特定時間內退居次要位置。

王府勤務、陣頭活動、隨香、造船與祭典服務，需要不同家戶、庄頭與組織共同投入。參與者在王爺面前取得共同的祭祀身分，也建立起跨越部分日常差異的合作關係。

這種「社群共感」(Communitas)提供的是一段重新經驗「共同屬於這個地方」的時間。日常的地位、利益與邊界仍然存在，但祭典使地方社會有機會在共同的神聖秩序中重新確認彼此的連帶。

6.2.2 造船、添載、設宴與隨香的公共動員

這種共同體關係是在實際參與中被做出來的。造船需要匠師、廟方、居民與地方組織長時間合作；添載使家戶與信徒以實際物品進入祭典；宴王與地方設宴透過飲食與聚集擴大祭典的公共性；隨香、扛轎與陣頭則讓參與者以身體進入共同的儀式路徑。

祭典中的共同體，也在身體參與中逐步形成。隨香者以步行進入共同路線，扛轎者以體力承擔神明移動，陣頭成員則透過長時間操練、服飾、隊形與集體行進進入共同節奏。部分祭改、夯枷或扮犯儀式，更直接把個人的厄運、懺悔與祈安帶入身體實踐。

參與者以步伐、重量、汗水、紀律與身體姿態實際進入祭典。原本屬於個人的焦慮與願望，也在這些共同的身體經驗中逐漸轉化為可以被共同承擔的宗教行動。

造王船尤其能看出，共同體在祭典正式開始以前就已經進入共同實踐。從備料、開工、立構、彩繪到安置與最後完成，王船需要不同工藝、人力與地方組織持續投入。居民參與的時間，也早已超出最後幾天的迎王與送王，而延伸成一段長時間的準備、分工與等待。

王爺尚未正式駐蹕之前，共同體便已透過勞動、協作與物資投入逐步形成祭典關係。王船最後成為全境共同注視的神聖載體，也和這段由多人共同完成的社會生成過程密切相關。

法國社會學家愛彌爾·涂爾幹(Émile Durkheim)提出的「集體歡騰」(Collective Effervescence)，有助於說明這些現象。大量參與者在共同勞動、集體行進、祭祀與聚宴中共享動作、情緒與神聖象徵時，個人的宗教感受會被集體活動放大，也會轉化為對共同體的歸屬感。

王爺信仰中的公共動員可以整理為：

個人祈安與焦慮 ⇨ 共同參與祭典 ⇨ 身體與物質投入 ⇨ 情緒與信念共享 ⇨ 社群連帶重新確認。

6.3 週期性祭典與地方秩序更新

6.3.1 定期迎王與共同體的週期性整理

王爺信仰中的迎王、王醮與香科，往往具有固定或相對穩定的週期。地方共同體透過這些週期性祭典，定期重新確認神人關係、庄頭邊界與共同秩序，也讓祭祀成為超越突發危機的一種長期地方實踐。

伊利亞德(Mircea Eliade)對宗教時間的研究指出，週期性儀式具有重新進入神聖時間、更新世界秩序的作用。迎王祭典的反覆舉行，也可以放在這個脈絡中觀察。每當祭典重新開始，王府重新設立、王爺重新降臨、巡境重新進行，地方共同體也再次檢視並整理自身與神聖秩序的關係。

這裡所說的「更新」，更接近一種週期性的重新確認。地方社會隨著時間累積，會出現新的衝突、疾病、生活變動與不安，固定祭典則提供一個共同處理與重新整理的時間節點。地方共同體在一次次迎王之中，也反覆確認哪些關係需要維持、哪些邊界需要重新標示，以及自己如何繼續生活在同一個祭祀境域之中。

6.3.2 送王作為祭典週期的閉合

送王使整個祭典週期取得明確終點。王爺離境，王府任務完成，相關禁忌與特殊規範隨之解除，地方共同體也從祭典中的非常態時空重新返回日常。

前面幾章所討論的災厄移置、巡狩整飭與王船離境，也在送王這一刻共同完成祭典週期的閉合。這個閉合在現場具有非常具體的身體與聲音標誌。王令登船之後，神轎收旗熄燈，轎班卸下祭典期間的身分標誌，鼓吹與喧鬧逐步停止，參與者隨後離開送王場所。部分地方還保留離去時不回頭張望的禁忌，用來避免已經送離的瘟煞與邪祟重新跟隨人群返回庄頭。

這些動作共同宣告祭典角色、祭典聲音與祭典空間的終止。人從數日來高度集中的迎王秩序中退出，重新回到工作、家戶與地方生活。祭典從喧鬧走向安靜，王府從運作走向閉合，特殊身分也隨之解除，整個共同體重新進入日常時間。

這一週期可以整理為：

日常生活 ⇨ 迎王 ⇨ 共同祭祀與巡境 ⇨ 送王 ⇨ 日常生活恢復 ⇨ 等待下一次週期。

王爺離開之後，神明與庄頭之間的關係仍然延續。下一次迎王會再次啟動熟悉的神聖秩序，地方共同體也在這種週期性祭祀中，持續確認自己的歷史、空間與共同身分。

第七章 現世救度與境域性救贖

7.1 王爺信仰中的現世救度

7.1.1 從彼岸救贖到現世安頓的比較視角

「救贖」(Salvation)在不同宗教傳統中具有不同內涵。基督宗教重視罪、恩典、復活與永生，佛教與印度宗教則發展出解脫、涅槃與超越輪迴等思想。這些宗教同樣具有現世倫理、共同體生活與身心實踐，只是傳統救贖論的核心討論，經常涉及人如何超越死亡、罪惡、輪迴或生命有限性，也使「救贖」一詞容易帶有超越現世生命的意味。

臺灣王爺信仰呈現出另一個值得重視的面向。地方社會迎請王爺、舉行王醮、祈求制瘟驅邪與巡境安民時，最直接關切的是當下生命能否延續、家戶能否安定、庄頭能否

恢復秩序，以及地方居民能否繼續在這片土地生活。這些需求都發生在具體的現世生活之中。

我以「現世救度」(This-worldly Salvation)描述王爺信仰中的這一宗教取向。這個概念著重王爺信仰的救度實踐如何作用於疾病、災厄、家戶安全與地方生活秩序，也把研究焦點放在人如何在現實世界中重新取得可以繼續生活的安定條件。它與其他宗教的彼岸救贖並非互相排斥，只是將分析視線落在王爺信仰最直接面對的現世處境。

7.1.2 生命延續、家戶安定與地方平安

早期移墾社會面對瘴癘、急性傳染病、海難與生活環境的不確定性，生命安全本身就是最直接的宗教需求。個人可以透過祈安、祭改、護符與相關儀式尋求身體與心理上的安定；家戶透過設案祭拜、犒軍與參與地方祭典，把家庭生活納入王爺護佑的祭祀網絡；庄頭則透過王爺巡境、安營、五營與王醮等公共儀式，重新確認地方空間的安全與秩序。

家戶層次的救度尤其值得注意。迎王、巡境或相關祭典進行時，居民在家門前設案祭拜、迎香，並透過犒軍、供奉與相關家戶儀式，使原本屬於私人生活的住宅空間暫時與王爺巡境的公共祭祀連接起來。神明的護佑也沿著巡境路線，從宮廟與王府延伸到住家門前與家戶生活。

對信徒而言，家戶平安與「合境平安」彼此相連。每一個家戶都是祭祀境域的一部分，個人的生命安危、家庭生活的穩定，以及庄頭整體秩序，也在同一套祭祀實踐中彼此連接。現世救度也由個人的祈安，逐步延伸到家戶安定與地方共同生活的恢復。

7.2 救度主體由個人延伸至境域

7.2.1 個人、家戶與庄頭的相互依存

個人的平安始終與生活環境相互連結。在臺灣早期移墾社會中，疾病可以沿著家戶與庄頭傳播，海難、旱澇與治安問題也往往影響整個地方。個人的生命安全，與家戶、鄰里、土地及地方共同體密切相連。

王爺信仰同樣呈現這種關係。信徒可以進行個人的祭改與祈安，這些實踐又經常嵌入庄頭共同舉行的迎王、王醮與巡境之中。個人參與祭典時，同時也是某一家戶、某一角頭或某一祭祀境域的成員。個人的宗教需求，也就與地方共同體的平安彼此連動。

這個結構呈現出由小至大的相互嵌合：個人 ⇨ 家戶 ⇨ 庄頭 ⇨ 祭祀境域。

每一層都有自己的祭祀行動與生活意義，同時依賴更大的地方秩序。疾病與災厄一旦破壞整個庄頭，個人的安全也很難單獨維持。個人的平安、家戶的安定與地方共同體的秩序，也就在這套結構中彼此牽連。

7.2.2 「境」作為神聖護佑的空間單位

臺灣民間信仰中的「境」，具有明確的地方與祭祀意義。香境、角頭、祭祀圈及相關地方稱呼，都指向人們實際生活、祭祀與共同認同的空間。王爺巡境、遶境、安營與刈香等活動，也都在這些具體空間中展開。

巡境的意義遠超過神轎本身的移動。王爺的行經路線把庄頭的道路、家戶、宮廟與邊界連接起來，也讓地方居民重新確認哪些空間屬於共同祭祀與神聖護佑的範圍。

巡境也是一種把「境」實際走出來的儀式。神轎與隊伍沿既定路線穿越街道、角頭、家戶與聚落邊界，所經之處依次進入王爺巡察與護佑的範圍。沿途居民迎香、設案或參與祭祀，也把自身家戶與整個庄頭的祭祀秩序連接起來。

原本存在於地圖、行政區劃或日常生活中的地方空間，經過神明實際巡行之後，又取得一層神聖邊界。「境」也就在一次次巡境、安營與共同迎送之中，被反覆確認為一個具有共同祭祀關係的生活空間。

「合境平安」在這裡取得更具體的意義。「合境」指向的是具有生活人口、家戶、宮廟與祭祀邊界的地方共同體。個人的平安也被放進整個境域的安全與秩序之中。

7.3 合境平安與境域性救贖

7.3.1 「境域性救贖」的概念界定

前述現世救度與地方空間的關係，可以收束為我所說的「境域性救贖」(Territorial Salvation)。

我所說的「境域性救贖」，指的是宗教救度的對象由單一個人的生命安危，延伸到其所生活的家戶、庄頭與祭祀境域。神明巡境、祭祀、潔淨與地方共同參與，使一個受到疾病、災厄或失序威脅的地方，重新取得可以安居並延續生活的秩序。

這個概念包含三個彼此相連的層次。個人需要免於疾病、厄運與恐懼；家戶需要維持生活、血緣與日常安全；庄頭與祭祀境域則需要維持共同空間、神鬼關係與地方秩序的穩定。王爺信仰透過迎王、巡境、王醮、安營與送王，把這些不同層次納入同一套宗教實踐。

境域性救贖可以用一條簡單的關係表示：

個人生命安頓 ⇨ 家戶生活穩定 ⇨ 庄頭共同秩序 ⇨ 神聖邊界維持 ⇨ 合境平安。

7.3.2 巡境、邊界與地方秩序的恢復

第三章談的是瘟疫如何破壞身體、家戶與聚落邊界；第四章讓災厄取得離境的方向；第五章讓王爺取得巡察與整飭的神聖權限；第六章則讓地方居民共同參與這項秩序重建。到了這裡，巡境與安營把前述轉化重新落回地方空間，也使「境域性救贖」取得可以被實際經驗的範圍。

安營與五營讓護境秩序具有持續性的空間落點。巡境把王爺的神聖權力帶入庄頭道路、家戶與邊界，安營則在地方空間中設置可以持續辨識的神聖據點。東、南、西、北與中營的配置，把原本抽象的護境觀念轉化為具有方向、位置與範圍的空間秩序，也讓地方居民理解神聖兵將如何駐守、巡察並維持境內安全。

巡境是神聖權力的移動，安營則是神聖權力的落點。兩者結合之後，「境」被走過，也被標示、駐守與持續維繫。境域性救贖也就在這裡成為前述三重轉化在地方空間中的匯合：

災厄取得可以處理的形式

- ⇒ 神聖力量取得秩序位置；
- ⇒ 地方共同體共同參與；
- ⇒ 境域重新取得可以生活的秩序。

這也是「合境平安」的宗教哲學意義。它所表達的平安，包括個人生命免於疾病與厄運、家戶得以安居、庄頭維持秩序、祭祀邊界重新確認，以及共同生活得以繼續延續。

第八章 跨海移植、在地化與王爺信仰的地方認同

8.1 神明渡海與信仰的在地化

8.1.1 香火、分靈與王船的跨海移動

明清以來，福建與廣東沿海移民渡海進入臺灣，也把原鄉的神明、香火、祭祀方式與地方傳說帶入新的生活環境。王爺信仰的傳播，就發生在這樣的移民與海洋網絡之中。香火分靈、神像奉迎、王船漂著以及宮廟建立，使原鄉神明逐步進入臺灣西部沿海與移墾聚落的宗教生活。

我所說的「神聖移民」，主要是一個分析性的比喻。它用來描述神明及其祭祀傳統跨越臺灣海峽之後，也會進入新的環境、地方記憶與生活需求。神明沒有人的移民身分，信仰本身卻確實會隨著移動而進入新的社會條件，並在新的地方持續調整。

王爺信仰到了臺灣，也逐漸超出原鄉信仰單純延伸的範圍。跨海之後的地方歷史、聚落生活與宗教實踐，持續改變王爺在信徒心中的身分與職能。原鄉留下的是信仰來源，新的土地則逐步賦予神明新的地方關係。

8.1.2 漂著傳說與神明在地扎根

臺灣部分王爺廟保存了王船、神像或神木漂著而來的開基傳說。這些敘事把神明抵臺與海洋漂流連接起來，也讓神明與地方開墾史產生密切關係。

南鯤鯓代天府的地方傳說，以王船漂著作為五府千歲開基的重要敘事。王船漂抵沙汕之後受到漁民迎奉，神明進而在地方建廟安座。東港東隆宮的地方敘事，則把溫府千歲的開基與海岸漂木及地方建廟記憶連接起來。這些敘事的歷史細節可以另作考察，但它們共同具有一項清楚的宗教功能，就是把神明的來源與地方海岸、聚落開墾及居民生活連接起來。

這些漂著故事與渡臺移民經驗，在象徵上也形成相似的路徑。移民跨海抵達新的土地，神明的香火、王船與神木也在地方敘事中完成跨海與靠岸。兩者都經歷了「離開原鄉、跨越海洋、抵達新地、重新扎根」的過程。可以簡化為：

移民：離開原鄉 ⇨ 渡海 ⇨ 落腳 ⇨ 建立家園；

神明：原鄉信仰 ⇨ 跨海 ⇨ 建廟 ⇨ 成為地方守護神。

8.2 臺灣環境與王爺神格功能的擴展

8.2.1 從驅疫需求到複合性地方守護

部分與瘟神及送瘟傳統關係密切的王爺信仰，在華南沿海原本即具有禳疫、送瘟與地方祈安功能。進入臺灣之後，王爺所面對的地方需求逐漸擴展。西部沿海聚落除了疾病，也長期面對航海風險、水患、治安、地方衝突與其他生活不確定性。

王爺神格也在這些環境中逐步增加新的功能。驅疫與制瘟仍然存在，航海平安、風浪庇佑、驅邪護境以及地方安寧等需求，也逐漸進入王爺信仰。

這種變化發生在原本就高度異質的王爺神格之中。部分與瘟疫及送瘟傳統關係密切的王爺，在臺灣新的生活環境中持續增加地方性職能，最後形成具有複合功能的守護神格。這裡所呈現的，是神格功能的累積與擴展，而非所有王爺都從單一「瘟神」依循同一條路徑演變。

這條路徑可以整理為：

制瘟與禳疫 ⇨ 航海與風浪護佑 ⇨ 驅邪與巡境 ⇨ 家戶與庄頭平安 ⇨ 複合性的地方守護。

8.2.2 地方歷史記憶與神格的重新詮釋

王爺神格的在地化，也透過地方歷史記憶逐步完成。宮廟沿革、地方傳說、官員題匾與神蹟敘事，會把神明與特定地方事件連接起來，使王爺逐漸取得具有地方特色的歷史身分。

南鯤鯓王爺與王得祿、蔡牽事件的關聯，可以說明這種地方歷史記憶如何形成。地方傳統把王爺的護佑與沿海治安、官軍作戰及地方安定連接起來，後續官員、武將與仕紳的題匾或祭祀，又強化了王爺作為地方守護神的公共形象。

這類材料在論文中需要區分兩個層次。戰事、官員活動與題匾可以作為歷史材料考察；神明顯靈、助戰與護佑則屬於地方宗教敘事。兩者可以同時保留各自的性質，因為地方信仰往往正是在歷史事件與宗教記憶的交織中形成。

王爺信仰的在地化也在這種交織中逐漸成形：

地方事件 ⇒ 宗教敘事形成 ⇒ 神明職能重新解釋 ⇒ 宮廟記憶累積 ⇒ 地方守護神格穩定。

8.3 宮廟、祭祀境域與地方認同

8.3.1 由移植信仰到地方祭祀中心

信仰真正完成在地化，發生在神明與地方生活形成長期關係之後。王爺廟成為固定祭祀中心，神明也逐步進入地方人口、空間與共同生活的組織之中。原鄉記憶仍然存在，新的地方關係則在長期祭祀中不斷累積。

宮廟周圍逐漸形成角頭、香境與祭祀圈，迎王、香科與巡境則定期把不同家戶與庄頭連接起來。居民共同負擔祭典經費、參與組織、組成陣頭、準備祭品並維持儀式運作。王爺信仰也在這些反覆實踐中進入地方社會的日常結構，逐漸成為居民辨識自身共同體的重要方式。

這個在地化過程可以整理為：

信仰移植 ⇒ 宮廟建立 ⇒ 祭祀境域形成 ⇒ 固定祭典運作 ⇒ 地方共同記憶累積 ⇒ 地方認同形成。

8.3.2 王爺信仰與移民社會的扎根

早期渡臺移民仍保存原鄉籍貫、宗族與地緣關係。隨著定居時間延長，生活重心逐漸轉向新的庄頭、土地與祭祀空間，王爺信仰也在反覆祭祀與地方生活中，從原鄉記憶逐步轉化為在地關係。

王爺信仰在這個過程中具有明顯的扎根作用。原本由移民帶來，或透過海洋傳說進入地方的神明，經過長期祭祀之後，逐漸成為庄頭自己的神明。居民對王爺的認同，也同時包含對宮廟、庄頭、祭祀境域與地方歷史的認同。

地方共同體長期生活於同一片土地，又透過共同祭祀不斷確認彼此之間的關係，「合境平安」也才逐漸取得具體的社會內容。它所指向的，不只是神明對地方的護佑，也包含居民對這片土地、這個庄頭以及共同生活關係的持續確認。

神明隨人渡海，信仰隨地方改變；當神明在庄頭留下來，人也逐漸把新的土地變成自己的家園。

第九章 結論：從恐懼、秩序到地方安頓

9.1 三重轉化的整體收束

這篇文章從臺灣王爺信仰中一個看似矛盾的宗教現象出發。部分與瘟疫、送瘟及代天巡狩關係密切的神聖力量，原本帶有疾病、死亡與威脅的性質，地方社會卻透過祭祀、王船、王府與巡境，逐漸與這股力量建立新的宗教關係，最後使其成為可以敬奉與依賴的地方守護神。

這裡分析的範圍，集中在王爺信仰中與瘟神、送瘟、王船及代天巡狩關係密切的一條歷史與儀式脈絡。王爺神源本來就高度多元，各地也具有不同的歷史傳說與祭祀傳統。這條脈絡所呈現的，是災厄、神格與共同體三個彼此連動的轉化層次。三重轉化可以整理為：

不可掌握的災厄 ⇨ 可以處理的宗教對象 ⇨ 具有秩序位置的王爺神格 ⇨ 可以重新安居的地方共同體。

這條路徑構成全文最主要的分析結果。

9.1.1 災厄由無形威脅轉為可處理對象

瘟疫最先帶來的是無法定位的不確定性。疾病穿越身體、家戶與聚落邊界，使人難以理解危險從何而來，也不知道如何使其停止。宗教信仰透過神名、神話與象徵，使災厄取得可以辨識的形式。

王船則讓災厄取得可以承載與離境的儀式位置。王爺主持巡察與送瘟，被集中、承載並送離的，是地方社會所認知的病氣、邪祟、厄運與失序。這也就是前文所說的「災厄移置」。地方社會透過這套象徵與儀式程序，取得面對災厄的具體行動形式。

9.1.2 危險神聖力量進入秩序

王爺神格的轉化保留了原有的威嚴。制煞、懲惡與處理災厄的力量仍然存在，只是逐漸進入具有職掌、權限與規範的神聖秩序。

地方傳說為神明建立姓名與道德身分，道教科儀提供神聖授權，王府制度則使「代天巡狩」取得可以實際展演的行政與司法形式。原本難以預測的神聖威能，也逐步轉化為具有任務、權限與責任的神聖權力。這就是前文所說的「把危險編入天庭」。

9.1.3 個體恐懼轉為地方共同體的安頓

迎王祭典同時改變參與其中的人。疾病與死亡最初由個人直接承受，恐懼也首先發生在個人與家戶。祭典開始之後，造船、隨香、巡境、設宴與送王，把原本分散的個體帶入共同的時間、空間與行動。

地方共同體也在這些共同實踐中進入整個宗教秩序。個人的祈安與家戶平安、庄頭秩序及祭祀境域逐漸連接起來。原本屬於個人的疾病與死亡焦慮，也透過共同儀式轉化為可以一起參與、一起承擔的地方行動。這一轉化可以整理為：

個人焦慮 ⇨ 共同儀式 ⇨ 公共參與 ⇨ 地方連帶 ⇨ 合境平安。

9.2 把最害怕的神留下來

9.2.1 留下的不是災厄，而是處理災厄的神聖力量

最後，我還是回到文章一開始那個問題。

人為什麼會把最害怕的神留下來？

人始終害怕瘟疫，也從未忘記疾病與死亡帶來的威脅。真正留下來的，是人與這股危險力量重新建立的宗教關係。

一股只能帶來災害的力量，人自然希望它離開。當這股力量逐漸被理解為能夠辨識災厄、控制災厄、送走災厄並保護地方時，人與神之間的關係也隨之改變。原本令人忌憚的王爺神格，逐漸成為可以迎請、敬奉與依賴的地方神明。

地方社會留下來的，不是災厄，而是已經取得秩序位置與守護功能的神聖力量。

9.2.2 從渡海移民到合境平安

王爺信仰跨越臺灣海峽之後，也進入新的地方環境。原鄉香火、王船傳統與神明傳說，在臺灣重新與海洋風險、聚落發展、疾病、地方歷史及共同祭祀交織，逐漸形成具有在地特徵的信仰秩序。

從前面各章一路走到這裡，災厄移置、神格制度化、共同儀式與地方認同，最後都匯入「合境平安」四個字。

「合境平安」所表達的，是地方共同體重新取得可以生活的秩序。人可以繼續住下來，家戶可以維持日常，庄頭可以恢復運作，神明與地方之間也重新取得可以依循的關係。

王爺信仰所完成的轉化，可以收束為：

恐懼被轉為可以處理的災厄 ⇨ 危險被轉為具有職掌的神聖力量 ⇨ 個體被重新放回地方共同體 ⇨ 漂泊的生活重新取得可以安居的地方。

後跋

寫到最後，我還是回到最初那個問題。

人為什麼會把自己最害怕的神留下來？

現在看來，答案其實很平常。

人沒有把災厄留下來。人留下的，是那個能替他辨認災厄、承接災厄、送走災厄，最後陪他重新過日子的神。

王船燒完了，王府撤了，鼓聲停了，庄頭還是要有人開門做生意，有人下田，有人出海，也有人把孩子叫回家吃飯。所謂「合境平安」，說到底，也就是這些日常事情還能繼續。疾病會來，風雨會來，死亡也不會因為一場祭典而從人的世界消失。人需要的，是在這些事情發生之後，仍然有辦法把日子重新接起來。

這篇文章最後把王爺信仰的轉化收在「災厄移置」、「神格制度化」與「境域性救贖」三個層次。這些概念看起來抽象，走向庄頭裡，其實都落在很具體的生活裡。

所以我愈寫，愈覺得王爺信仰動人的地方，可能就在這裡。祂沒有保證世界從此沒有災難，也沒有告訴人死亡可以被取消。祂做的，是讓一個曾經失去秩序的地方，再次變成可以住下來的地方。人還知道自己屬於哪一個庄頭，家戶還能繼續，神明還有祂的位置，危險也有可以被安頓與送離的方向。

這篇文章選在 2026 年 10 月 12 日，農曆九月初三發表。這一天，在民間信仰中恰逢「五瘟使者千秋」。我沒有刻意把這個日期解釋成什麼徵兆，只是寫到這裡，忽然覺得它和全文有一點安靜的呼應。

這篇文章從瘟疫、五瘟、行瘟使者與人對死亡的恐懼出發，一路寫到王船、王府、代天巡狩與合境平安，最後又在五瘟使者的日子，把祂送出去。

從五瘟開始，再回到五瘟。

這篇文章，也像走完了一次自己的迎與送。

所以現在再走進那些老廟，看著香煙慢慢往上升，我已經不太急著追問神究竟存不存在。有些問題，人一輩子也證明不了。

可是當一個庄頭在風雨、疾病與死亡之後，還願意一起迎神、送神，還願意相信明天可以照常生活，我想，那大概就是「如有神在」最接近人間的樣子。