

從清代臺灣的保生大帝信仰

看國家與地方社會的互動關係^{*}

謝貴文

國立高雄應用科技大學文化事業發展系助理教授

* 本文係國科會專題研究計畫「臺灣保生大帝信仰之研究」（97-2410-H-151-016-MY2）的成果之一，並承蒙本期刊三位匿名審查人提供寶貴意見，在此一併致謝。

摘要

本文透過方志、廟宇匾聯、碑文及民間傳說的分析，探討清代臺灣的保生大帝信仰所反映國家與地方社會的互動關係。地方官員雖將保生大帝信仰列為「淫祀」，但多採寬容、尊重的態度，以兼顧國家制度與地方信仰。社會菁英為地方信仰的推動者，透過捐資建廟來累積「象徵資源」，並與國家權力互動。鄉村百姓為主要的信眾，視保生大帝為地方保護神，對抗不肖的豪強與官員，但也為國家權力所制約。這種「由下而上」的觀察，有助於重新認識清代臺灣的政治與社會。

關鍵字：保生大帝、民間信仰、國家權力、地方社會、社會菁英

壹、前言

從古至今，民間信仰最能反映國家與社會的複雜關係。民間信仰生根於地方社會，落實在普通百姓的日常生活之中，它沒有制度化宗教所有的經典教義與傳教組織，也難以見容於正規的教育機制與大多數的知識分子，而是透過家庭與社區生活的耳濡目染，一代又一代的傳承下去。這種非制度化的性格，使民間信仰一方面不易為少數人所壟斷，呈現出複雜多樣的表現形式與文化意義；另方面則較不受外在制度環境的影響，因此面對歷代朝廷及地方官府的打壓禁絕，以及多次王朝政權的更迭，它依然能穩定的延續下去，展現出強韌的生命力。

民間信仰雖具有強烈的地方色彩，又不符合官方的意識形態，但卻非與國家完全隔絕，兩者間始終保有密切的互動。地方士紳常努力爭取地方性的信仰納入國家承認的祀典，要求朝廷給予本地的祠廟、神祇以賜額、封號，藉以擴大地方的影響力，並賦予神廟正統的地位；而國家也會因地方勢力的增長，認可在地的民間信仰，將其納入祭祀系統之中，藉以灌輸人民正統的國家意識與文化觀念，並實現國家權力對地方的有效控制。即使進入現代社會，國家與民間信仰之間仍是牽連不斷，這從各地廟宇掛滿政府官員所頒贈的匾額，以及廟方以官員參拜為榮、官員也熱衷參與廟會活動等現象中，亦能窺知一二。

自80年代以來，民間信仰與國家／地方社會的研究，成為美、日漢學界及中國史學界所關注的課題，也累積許多可觀的成果。不過，就這些研究的範圍來看，時代方面多集中在宋至明代，清代則附帶於明代之下，較少有專文討論；而區域方面則集中在大陸地區，對臺灣一地的關注較少，顯示清代臺灣的民間信仰仍有很大的研究空間，也有待學者更積極地投入。職是之故，本文擬借鑑國外學者相關研究的觀點與方法，以清代臺灣擁有眾多宮廟及信徒的保生大帝信仰為對象，運用地方志書、匾聯、碑記及民間傳說等材料，探討此一信仰所反映出國家與地方社會的互動關係，尤著重國家、地方官員、社會菁英、鄉村百姓的不同態度與交互作用，期能「由下而上」地觀察清代臺灣的政治與社會，為

民間信仰與臺灣史研究開拓新的視野。

貳、研究回顧與問題提出

回顧美、日漢學界對民間信仰與國家／地方社會的研究，首先關注到國家如何控制地方民間信仰的問題，有不少學者從「賜額、賜號」的角度著手，如美國學者韓森（Valerie Hansen）的《變遷之神——南宋時期的民間信仰》一書，除首次提出地方士紳請求政府賜額、賜號的過程中，有一由「轉運使」負責雙重檢定神祇神蹟的制度外，也指出此一賜封有助於地方勢力的提升，但在地方官員才有權力向中央請求，而地方官員又需要士紳來協助統治的情況下，兩者常維持非正式的合作關係。¹澤田瑞穗〈清末の祀典問題〉一文，則透過統計《清實錄》所載道光至光緒年間的神祇資料，指出賜額、封號件數有激增的趨勢，這與清廷因應太平天國之亂後的政權危機及社會民心有關。²

其次，國家常經由制度化方式將民間神祇納入祀典，並通令全國各地方層級的官員建廟致祭，而出現民間信仰「國家化」的現象。³在被納入祀典的民間神祇中，學者較關注的有城隍、媽祖與關帝。日本學者濱島敦俊的〈明初城隍考〉、〈明清江南城隍考〉兩文，分別探討明太祖對城隍信仰的「2年新制」與「3年改制」，及明末清初在縣級以下聚落出現城隍廟的現象。⁴沃森（James Watson）的〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960—1960年）〉一文，則探討媽祖的起源、歷史演變及當代人的看法，他指出國家或文化菁英為接受並塑造如天后般神祇的形象而有意識做出的努力，有助於整合中國不同的

1 韓森（Valerie Hansen）著、包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年）。

2 澤田瑞穗：〈清末の祀典問題〉，《中國の民間信仰》（東京：工作舍，1982年），頁534 - 549。

3 蔣竹山：〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8卷2期（1997年6月），頁197。

4 濱島敦俊：〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念・東洋史論叢》（東京：汲古書院，1988年）。濱島敦俊：〈明清江南城隍考〉，唐代史研究會編，《中國都市歷史的研究》（東京：刀水書房，1988年）。

地方文化，且國家推行的是一個結構而非實質內容，提倡的是符號而非崇拜，因此不同的人對神祇的形象與作用可以有不同的解釋。⁵杜贊奇（Prasenjit Duara）的〈刻劃標志：中國戰神關帝的神話〉一文，則考察歷史及大眾文化中的關帝神話，指出當神話與形象隨著時間而改變，國家與社會各群體爭相對神祇的形象與作用做出解釋時，新的解釋並沒有完全消除舊解釋，以致其多重內涵仍保持不變，神話或神祇的力量與適應性都取決於諸多不同方面的相互影響。⁶

再者，上述城隍、媽祖與關帝皆是納入祀典的神祇，但對於眾多未納入祀典而被冠上「淫祀」的神祇，究竟與地方官員及士紳的關係為何？這也是學者關心的課題。彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉一文，提出與沃森（James Watson）不同的觀點，他認為以碧霞元君的個案來看，雖然國家、地方菁英與普通百姓的宗教活動都圍繞在一個特定神祇而形成一共生體，但此共生體開始形成後，就裂變為分散且經常爭執的各個部分，例如性與性別的問題就使得國家，尤其是儒家文人帶著疑慮與敵意看待碧霞元君的崇拜。此外，他也指出國家通常將宗教群體區分為「正教」與「邪教」，但在正邪之間還存在一中間類型，此一中間類型的「淫教」給那些不願容忍某些神祇的文人與地方官員留下了餘地，這些神祇既未被國家接受也未被禁止。⁷格蘭（Richard von Glahn）的〈財富的法術：江南社會史上的五通神〉一文，詳細考證宋至清代江南五通神信仰的源流改變，指出五通神有時被視為可平息瘟疫的善神，但有時也被視為淫人妻女、惑人財富的邪神，許多文人及地方官員皆對五通神與商人、賺錢的密切關係感到疑慮，但大部分時間其信仰亦處於一種半承認的不穩定狀態。⁸日本學者小島毅的〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述

5 沃森（James Watson）：〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960 - 1960年）〉，書思諦（Stephen C. Averill）編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁57 - 92。

6 杜贊奇（Prasenjit Duara）：〈刻劃標志：中國戰神關帝的神話〉，同上書，頁93 - 114。

7 彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）：〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉，同上書，頁115 - 142。

8 格蘭（Richard von Glahn）：〈財富的法術：江南社會史上的五通神〉，同上書，頁143 - 196。

と論理〉一文，則以福建中南部的興化府、泉州府為範圍，運用地方志書分析正祠的記載，並從「淫祀」定義及賜額、賜號三方面探討朝廷及地方官員對祠祀活動的態度。⁹

自80年代以來，大陸史學界的民間信仰研究也興起社會文化史的風潮，如趙世瑜的《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》一書，探討明清以來的廟會與基層社會組織、經濟發展、民間法、官府與鄉土社會網絡的關聯。¹⁰鄭振滿、陳春聲合編的《民間信仰與社會空間》一書，共收錄16篇論文，探討「國家意識與國家認同」、「社會風俗與民眾心態」、「神祇崇拜與地方社會變遷」、「鄉村廟宇與家族組織」、「社區組織與村際關係」等五大主題，試圖將民間信仰作為理解鄉村結構、地域支配關係和普通百姓生活的一種途徑。¹¹這些社會文化史的研究，採取「由下而上」看歷史的觀點，將目光轉移到民眾一方，由此觀察整個社會，同時也都論及民間信仰與國家的互動關係，不僅跳脫傳統以帝王將相為歷史中心的史學窠臼，也為民間信仰的研究建立新的指標。¹²

綜合上述美、日漢學界及中國史學界對民間信仰與國家／地方社會的有關論著，¹³在研究觀點與方法上有幾個重點：一、採「由下而上」的視角，透過下層社會的民間信仰，來觀察政治、社會及文化的變動軌跡。二、國家不再是唯一權力的來源，國家雖然可以透過賜額、賜號的方式及正祠、淫祠的區分來控制地方祠廟，但地方社會也可透過勢力的

9 小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，《東洋文化研究所紀要》114冊（東京：東京大學東洋文化研究所，1991年），頁87 - 123。

10 趙世瑜：《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年）。

11 鄭振滿、陳春聲：《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，2005年）。

12 詳見蔣竹山：〈評介近年來明清民間信仰與地域社會的三本新著〉，《新史學》，15卷4期（2004年12月），頁223 - 238。

13 本文著重於與國外學者「對話」，但這並不代表國內學者對此議題的研究是「缺席」的，如蔡相輝從政權更迭的角度論述王爺與媽祖的信仰發展（氏著：《明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究》，文化大學歷史研究所博士論文，1984年）；康豹從社會菁英與公共領域來探討地方寺廟的發展（氏著：〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《中央大學人文學報》，16期，1997年12月，頁123 - 159；〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，64期，2000年3月，頁83 - 100）；林美容以祭祀圈觀念討論民間信仰與地方社會、區域體系的關係（詳見氏著：《祭祀圈與地方社會》，臺北：博揚文化，2008年）；皆展現可觀的研究成果。

展現來影響或爭取國家的認可，民間信仰有時也是國家解決統治危機及實現王權的重要工具。三、國家雖可透過地方神祇的認可及其形象的塑造，使不同的地方文化「標準化」，但這並不會影響各階層對神祇形象與作用的不同解釋，其多重內涵仍保持不變。四、除了國家之外，地方官員、士紳、普通百姓皆與民間信仰有密切的關係。地方官員處在國家與地方百姓之間，須兼顧國家的祀典制度及百姓的信仰感情，對於所謂的「淫祀」常呈現一種微妙的態度。在爭取國家對民間信仰認可的過程中，地方官員與士紳為彼此的利益，也常形成一種合作的關係。地方官員與士紳所具有的文人身分，常以儒家的意識形態看待普通百姓所信仰的神祇，而衍生出大傳統與小傳統衝突、溝通的問題。五、在歷史學的研究之外，也結合人類學、民俗學等學科的理論與方法，討論的材料不再侷限於官方的檔案文書、方志及文人作品，也擴及到民間寺廟的傳說、楹聯、匾額、碑文等。

有鑑於上述國外學者的研究範圍，較忽略清代臺灣的民間信仰，¹⁴故本文擬嘗試透過清代臺灣的保生大帝信仰，來探討國家與地方社會的互動關係。¹⁵保生大帝信仰在清代臺灣甚為興盛，根據《重修臺灣府志》的記載，在乾隆初年的保生大帝廟有23座，高於關帝廟的18座、觀音廟的16座、媽祖廟的15座及玄天上帝廟的14座，高居民間寺廟的榜首，顯見其於當時臺灣民間信仰的重要地位。¹⁶然而，在清代臺灣擁有眾多寺廟及信徒的保生大帝，卻未被清王朝列入國家的祀典，也未曾獲得賜額與賜封，亦即站在官方的立場，其僅為一帶有淫祀色彩的地方神祇。面對此一矛盾的現象，代表國家的地方官員是如何處理，才能符

14 陳春聲：〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉乙文（《中央研究院民族學研究所集刊》，80期，1995年，頁61－114），深入探討三山國王信仰所反映清代臺灣鄉村社會與國家政權的關係，以及地方官員對此一未列入官方祀典的神明的微妙態度，是極少數研究清代臺灣民間信仰與國家、社會關係的論文，本文亦深受其啟發。

15 目前大陸學者鄭振滿、范正義雖有從社會文化史角度，探討保生大帝信仰與國家、社會的關係，但並未以清代臺灣保生大帝信仰為主要研究對象；而國內學者則偏重於研究個別宮廟或地區性的信仰現象、祭祀圈、祭祀組織、祭典活動及進香、分香儀式等，亦無這方面的專論。（詳見謝貴文：〈保生大帝信仰研究的回顧與分析〉，《世界宗教學刊》，16期，2010年12月，頁95－126）。

16 范咸纂輯：《重修臺灣府志》卷7〈典禮志〉、卷19〈雜誌〉（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁260－266、544－548。

合王朝的祭祀制度，又能滿足廣大信眾的信仰情感？處理方式是否與國家整體的政治、經濟與社會變動有關？又如何藉此來傳達國家的意識形態與統治權力？介於國家與地方之間的社會菁英，既是國家權力的代理人，也是地方社會的領導者，他們在保生大帝信仰中發揮何種作用？通常具有何種身分？又以前何種方式介入地方公廟，來提高個人的聲望，展現在地方社會的影響力，甚至表現與國家權力的互動與競爭？保生大帝的信眾絕大多數是鄉村百姓，他們心目中的神明扮演何種角色？反映出何種官民互動的關係？又傳達何種對國家與皇權的想像態度？這些問題都涉及到國家與地方社會的互動關係，有助於從不同的視角去觀察清代臺灣的政治與社會，值得深入的探究。

本文將在上述國外學者的研究基礎上，透過地方志書、匾聯碑文及民間傳說等三種材料進行討論。¹⁷清代臺灣的方志多為官修，透過編排體例及有關保生大帝的記載，可看見官方對此一信仰的態度。廟宇中的匾聯多為地方官員及士紳所獻，碑文則記載捐款興修廟宇的名單、廟務管理或地方公共事務的有關規定，也可觀察官員及社會菁英介入此一信仰的情況。民間傳說雖非史實，但能在基層社會廣泛流傳，也反映出鄉村百姓的思想與情感，透過傳說中有關內容的解讀，也可看見百姓對神祇、官員及國家的態度。期待透過這三種材料的深入分析，能對清代臺灣保生大帝信仰的樣貌有所認識，也能從中觀察國家與地方社會的互動關係。

參、地方志書

清代臺灣官府對於保生大帝信仰的態度，可從方志的編排與記載中窺知一二。中國方志的歷史源遠流長，早在先秦時代，各國政府為加強統治，對管轄土地之山川、人民、風俗、物產等地方資料進行蒐集，編

17 當然這三種材料仍有其不足之處，如祭祀活動中的儀式專家、地方民眾即少有記載；未來期待能蒐集更多的日記、帳簿、契約、道教經文、科儀書等民間文書，以擴大討論的面向。

成國別史書，即可視為方志的源頭。宋代以後，方志更被賦予「輔治」的作用，希望藉由修志達到崇尚風俗、表彰人才的目的及「垂則後世，啟覽者之心，使知古今得失之歸」的社會教育功能，也因此歷代政府多倡議修纂，地方官員也視為任官期間的工作項目之一，以至於從中原到邊區皆莫不有志。¹⁸

清代臺灣在此修志風氣下，也編纂出府縣廳志約40多種，內容多有一定的水準，為後世留下珍貴的史料。清代臺灣方志的修纂，主要出於三者之手：一為地方首長，通常由臺灣道、知府、知縣擔任纂輯，有的只是純粹掛名，但也有些長於修志的官員，親自參與執筆工作，如周鍾瑄、李丕煜等人。二為外來的文士，主要來自於福建，有的由地方首長延聘為總纂，如陳夢林、林豪等；有的則為地方學官，如謝金鑾、鄭兼才等。這類人物大多博學多識，具經世長才，常主導方志的編纂，並將史例及史義注入其中，發揮「輔治」的作用。三為臺灣在地具有舉人、生員等功名的士紳，通常擔任分訂、參閱、分輯、採訪等職，以其對地方的瞭解來協助方志的編纂，如陳文達、李欽文、卓肇昌等人。從這些編纂成員的組合來看，方志最主要是反映國家意識及官方立場，但也融入士人的儒家教化思想，並帶有在地士紳的觀點，故透過方志中有關保生大帝的記載，當可一窺官方及文士對此一信仰的態度。

民間信仰中為王朝所認可者，稱之為「正祀」，反之則為「淫祀」。在《禮記·曲禮》中定義「淫祀」為「非其所祭而祭」，但自宋代以後，「淫祀」尚包括不在王朝正式封賜範圍內的鬼神信仰，如民間非法給予帝王聖賢名號的鬼神，及充斥荒誕不經、傷風敗俗行為的信仰活動等。¹⁹「正祀」與「淫祀」的定義範圍，在明代方志中有較明確的看法，如日本學者小島毅在〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉中即指出嘉靖時期的《仙游縣志》，將「正祠」歸入〈祀典志〉中，而將「淫祠」置於〈雜志〉中。另如嘉靖《惟揚志》將「正祀」放在〈禮樂志〉中，包括從盤谷到伍子胥等帝王聖賢，而又在〈雜

18 陳捷先：《清代臺灣方志研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁1-13。

19 趙世瑜：《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》，頁25-26。

志〉中置真武、都天、晏公、五聖等廟。但這種方志的區分至清代才普遍起來，如乾隆《三河縣志》將兩者分別置於〈建置志・壇廟〉及〈鄉閭志・寺觀〉中；乾隆《滄州志》則分置於「祠廟」、「寺廟」中，以示區別。²⁰

不過，「正祀」與「淫祀」雖有一套王朝祭祀的區別標準，但在地方官府的實際認定上，卻存在不小的伸縮空間，尤其對於與地方建立利益關係而擁有眾多廟宇及信徒的神祇，即使未獲王朝的賜額與敕封，地方官員仍會予以默認，並適度肯定其「正統性」，這也反映在方志的編排體例上。以保生大帝信仰起源地的福建泉州府同安縣為例，在地方官修的志書中都會記載此一信仰，甚至以「正祀」視之。例如乾隆《泉州府志》將王朝敕封、有功地方的神祇，與府治花橋慈濟宮、南安縣武榮鋪慈濟真人祠、同安縣白礁慈濟宮等保生大帝宮廟同收錄於〈壇廟寺觀〉；又如嘉慶《泉州府志》將東岳行宮左方的真君廟、白礁慈濟宮、萬壽宮、福壽宮、和鳳宮、懷德宮、通利廟等保生大帝宮廟，與社稷、山川、城隍、天后等祀典神廟並列於〈壇廟〉；²¹凡此皆顯示地方官府能運用「正祀」與「淫祀」間的伸縮空間，尊重在地的信仰情感，適度肯定保生大帝的「正統性」。

在清代臺灣的方志中，《臺灣府志》（高拱乾編纂）、《重修臺灣府志》（周元文編纂）、《鳳山縣志》等將保生大帝宮廟列於〈外志〉；《重修臺灣府志》（范咸編纂）、《續修臺灣府志》、《臺灣縣志》、《諸羅縣志》、《重修鳳山縣志》等則列入〈雜記志〉；而列入國家祭祀制度的社稷壇、山川壇、厲壇、文廟、城隍廟等壇廟，及天（后）妃宮、關帝廟等獲王朝敕封的神廟，則列入〈典秩志〉、〈典禮志〉或〈祀典志〉，兩者間顯然有所區別。此一體例編排乃遵照國家的祭祀制度，但也反映儒士對民間信仰的態度，最具代表性的是鄭兼才、謝金鑾兩位學官總纂的《續修臺灣府志》，將保生大帝宮廟列入〈外編〉，而〈外編〉之旨趣有曰：

20 小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，頁87 - 123。

21 詳見范正義：《保生大帝信仰與閩臺社會》（福州：福建人民出版社，2006年），頁188 - 190。

……魚鐘粥鼓、雲臥巖栖，薰利欲者，或藉以一覺，而終不可與入聖賢之教；則亦外之。二姚、帝子，疑跡蒼梧，須句、顓臾，猶宗有濟；非其鬼也，斯外之矣。²²

顯然在兩位編纂者眼中，包括保生大帝在內的俗神信仰，既不符經世濟民的「聖賢之教」，也是孔子所批評的「非其鬼而祭之，諂也」，有違儒家的祭祀禮制。另外，鄭兼才在〈後跋〉有曰：

移入〈壇廟〉之謝東山、張睢陽、韓文公，其事見於正史；如聖公廟、吳真人、臨水夫人等，敬堂雖云實有其人，而事涉荒誕，不如仍置〈外編〉之為得也。²³

在〈上胡墨莊觀察再訂臺邑志稿條記（四條）〉又曰：

然如吳真人廟、聖公廟、臨水夫人廟，雖實有其人，而非普天共奉之神，與正神終屬有間。即如水仙宮合祀夏后及伍、屈忠臣，王、李才士亦屬無稽。入之外編，似得其實。²⁴

顯然鄭氏是以國家角度來看待民間信仰。《國語·魯語上》曰：「夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之」，這是儒家「崇德報功」的祭祀思想，亦即須對國家、人民有重大功績，且須在正式史書中有所記載，如謝安、張巡及韓愈等人，方能列入國家的祀典；而吳本只是地方的一介平民，雖流傳有不少神異事蹟，但都是無史實可考的民間傳說，自然只能列入〈外編〉。由此可知，在一般儒士的眼中，「國家／地方」、「正史／傳說」、「正神／俗神」是一組對應的觀念，絕大多數在各地流傳的民間信仰，只要未有國家正史承認的重大功績，都只是正統之「外」的「淫祀」。

22 鄭兼才、謝金鑾纂輯：《續修臺灣縣志·外編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁331。

23 同上註，頁638。

24 鄭兼才：《六亭文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁39。

但這些未列入國家祀典的「淫祀」，往往才是百姓的信仰中心，在民間社會具有更大的影響力，這是實際治理地方的官員所無法忽視的事實。在清代臺灣的方志中，即有官員對「正祀」與「淫祀」之分，採取較為寬容的態度，如乾隆17年（1752年）臺灣縣知縣王必昌總纂《重修臺灣縣志》，將保生大帝宮廟與社稷壇、城隍廟、朱文公祠等，同列入〈祠宇志〉中，並論曰：

禮有專祀、有義祀；專祀所以明國家之典，義祀所以即人心之安。故報德崇功，春秋罔懈；勸忠教孝，風化攸關。臺之壇壝廟祠，載在令甲者，斑斑可考也。若夫道侈猶龍、佛稱如象，屬文教之未敷，乃法輪之蚤轉。我朝百神懷柔，因而不廢；彙敘而備陳之，庶民義為昭、神道不瀆。覽是編者，或有取焉。²⁵

王氏以一朝廷官員的立場，自然先強調國家正統的祀典，都具有崇德報功、教忠教孝的意義；但對於非正統的道教、佛教等民間信仰，則未見強烈的批判，只淡淡指其因出現的年代較早，故未受文治教化的洗禮。他並以「我朝百神懷柔」為理由，來調和「正統」與「非正統」的矛盾，顯見其兼顧國家祭祀制度與地方信仰情感的用心。

另外，乾隆34年（1769年）澎湖通判胡建偉編纂的《澎湖紀略》，亦將保生大帝與城隍廟、關帝廟、天后宮等王朝敕封的神廟，同列入〈地理紀・廟祀〉中。胡氏說明其對祀神的態度曰：

……況閩俗人情浮動，信鬼而尚巫，如迎賽闖神、崇奉五帝（閩人稱瘟神為五帝），則尤為淫祀之尤者也。督憲蘇、撫憲莊痛悉其弊，凡有土木之偶，盡毀而投諸水火，於乾隆32年6月恭奏奉旨嚴禁，斯真振頹拯弊之一大政也哉！其習俗相沿，無愆於義者，則亦例不禁焉。澎湖自歸版圖以後，即設有專官以鎮斯土，以主斯祀。雖無山川、社稷、風

25 王必昌總纂：《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁202 - 203。

雲雷雨諸壇與夫文廟春秋釋菜之禮，而奉文致祭，載在國典者，歲時肇舉，斯亦守土者之所有事也。至於一十三澳，澳各有廟，士庶奉為香火者，率皆土神，因地以祭；均無敗俗傷化，與闖神、五帝二事相似為淫惡之祀，在所必禁也，則亦仍之而已。²⁶

胡氏將祀神分為三類，一為「載在國典」的正祀，如山川、社稷、風雲雷雨諸壇及文廟、城隍、關帝、天后等祠廟，應由地方官員親自致祭，表示虔誠敬意。二為未受王朝敕封的土神，但無荒誕不經的教義，亦無傷風敗俗的行為，且地方民眾信仰已久，則不加以干涉，任其自由發展，保生大帝即為其中之一。三為有害風俗教化、社會秩序的「淫祀」，如闖神、五帝等淫惡之祀，則須由官員嚴加禁絕，以正民風。不論是國家正祀的致祭，或是邪惡「淫祀」的打擊，都是地方官員的重要職責，必須嚴格執行；但對於第二類的土神，則有較大的裁量空間，地方官員也必須更加謹慎處理，才能不違背國家的祭祀禮制，又能夠照顧到民間的信仰習慣。胡氏以「其習俗相沿，無愆於義者，則亦例不禁焉」，正是大多數地方官員處理民間信仰的態度，這也是未獲清朝正式承認的保生大帝信仰，仍能在閩臺兩地穩定發展的原因所在。²⁷

這種地方官員對保生大帝信仰的寬容態度，最後甚至使其奉祀廟宇得以躋身於官祀之中。約在光緒20年（1894年）編纂的《安平縣雜記》記載官民四季祭祀典禮，曰：

官祭者有上祀、中祀、群祀之分（上祀設樂備物，中祀祭以太牢，群祀祭以少牢）。就臺灣而論：先師孔子廟、文昌廟、武聖關帝廟，上祀也。天后宮，中祀也。餘若火神廟、風神廟、龍王廟、海神廟、興濟宮、呂祖祠、五子祠、

26 胡建偉編纂：《澎湖紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁36-37。

27 胡建偉對民間信仰的分類與態度，頗能呼應上述彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）與格蘭（Richard von Glahn）的研究。胡氏所區分的三類祀神，即是彭慕蘭的「正教」、「淫教」、「邪教」，無論是碧霞元君、五通神或保生大帝，都可歸類為中間類型的「淫教」，即使未為國家所承認，甚至有違儒家的道德觀與價值觀，但為尊重民間信仰的習慣與情感，地方官員即儒士仍鮮少有打擊或禁絕的舉動。

延平王祠、府縣城隍廟、昭忠祠、名宦祠、鄉賢祠、忠義、孝悌、烈女、節孝以及高公、洪公、王公、唐公專祠、社稷壇、風雲雷雨山川壇、先農壇、南北二壇，均在群祀之列。²⁸

其中將主祀保生大帝的興濟宮與城隍廟、昭忠祠、社稷壇等正祀壇廟，同列入官祭的「群祀」之中，顯然對保生大帝信仰的「正統性」已有所肯定。根據興濟宮於光緒8年（1882年）所立之楹聯附記曰：「同光戊亥間，有開山撫番之役，降災疫，竭誠祈請，疫不為厲，所謂功德在民者。詳奉欽差撫部批飭地方官朔望拈香，春秋致祭，以答宏庥……敬順輿情焉，壬午春月前署臺灣兵備道提督學政臺灣府知府錢塘周懋琦薰沐拜贊。」由此可知，興濟宮能列入官祭祠廟，主要是因其在同光年間的開山撫番之役中，曾有驅除疫疾的顯靈事蹟，確立與地方社會的利益關係，而經地方官府呈報朝廷，列入官祭的「群祀」之中。

事實上，清末朝廷對民間信仰的態度有逐漸寬鬆的趨勢，澤田瑞穗於〈清末の祀典問題〉統計道光到光緒年間的賜額、封號件數，發現道光年間的申請案不到30件，咸豐年間增至67件，同治年間又激增至241件，主要是因太平天國之亂平定後，各地都透過重建祠廟來安定民心，朝廷亦以賜額及封號來興復王權；直至光緒朝慈禧太后聽政15年間（1875 - 1889年）更達到最高峰，共有491件。²⁹在朝廷的此一態度下，興濟宮既有「功德在民」的顯靈事蹟，又經地方官員的積極呈報，自然較易獲得朝廷的承認。³⁰因此，民間信仰「正統化」的取得，除應注意其與地方的利益關係外，也不能忽略國家的存在，整體政治、經濟及社會的變動，都可能造成信仰內涵與神祇地位的改變。

除了編排的體例外，從方志內有關保生大帝的記載文字，尤其是在封號的介紹上，也能看出地方官府對此一信仰的態度。明清時期，由於保生大帝未獲王朝敕封，信眾乃透過不斷重溫與強調南宋時期敕封的

28 不著撰人：《安平縣雜記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁18。

29 澤田瑞穗：〈清末の祀典問題〉，頁534 - 549。

30 清末臺灣獲得朝廷承認的民間祠廟，尚有三山國王廟。根據光緒20年（1894年）編纂的《恆春縣志》在記載三山國王廟時，也與文廟、風神廟、天后宮、城隍廟等官方廟宇一樣，附有一篇「祝文」，似乎有逐漸視該廟為官方廟宇而舉行正式祀典的趨勢。（陳春聲：〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，頁86 - 87）。

封號，及偽造明代受封的神話傳說，以爭取地方官府的認同與支持。在重溫南宋封號方面，除史有明證的「慈濟」、「忠顯」、「英惠」外，還出現許多可疑的封號，各家記載的具體名稱及敕封年代都有頗多紊亂。在偽造受封傳說方面，包括「揭榜醫太后」、「鄱陽救駕」等，在明萬曆以前就普遍流傳，在這些傳說中保生大帝皆因幫助皇室有功，而獲得王朝的敕封，如萬曆30年（1602年）南安縣豐州應魁慈濟宮碑文即記載歷次的封號：「國朝太祖洪武5年封昊天御史；20年封醫靈真君。成祖永樂7年封萬壽無極大帝；21年封寶生大帝。仁宗洪熙元年封恩主昊天金闕御史、慈濟醫靈沖應護國孚惠普祐妙道真君、萬壽無極大帝」；³¹明萬曆40年（1612年）何喬遠纂輯的《閩書》，也記載永樂16年（1419年）保生大帝因治癒文皇后乳疾，而被敕封為「恩主昊天醫靈妙惠真君、萬壽無極保生大帝」。迨及清代，這些封號與傳說更廣為地方人士所傳抄，在顏蘭的〈吳真君記〉、林廷瓚的《保生大帝實錄》、黃化機《吳真人譜系紀略》、楊浚的《白礁志略》等文本，都被反覆的記載，藉以強調保生大帝為王朝敕封的「正統性」。³²

這些可疑或偽造的封號，不僅出現在民間的善書文本中，就連官方編修的方志也有所記載。除前述明萬曆年間何喬遠所編纂的《閩書》外，清代福建保生大帝信仰的核心地區，如康熙、嘉慶年間編修的《同安縣志》及乾隆年間的《海澄縣志》、《安溪縣志》等，都記載有明代敕封保生大帝的封號，也顯示地方官府對這些偽造封號的默認。³³不過，這種情形並未出現在清代臺灣，根據被譽為「臺灣方志中第一」³⁴的《諸羅縣志》中有關保生大帝的記載曰：

真君吳姓，名本；泉之白礁人。母夢吞白龜，生於宋太平興國間。長而學道雲遊，得三五飛步之術。以治疾，多奇效。景祐2年，卒。里人肖像為祠，水旱祈禱輒應，敕廟額

31 鄭振滿、丁荷生：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》（福州：福建人民出版社，2003年），卷2，頁619-621。

32 詳見范正義：《保生大帝信仰與閩臺社會》，頁170-172。

33 同上註，頁187-188。

34 鄭兼才、謝金鑾纂輯：《續修臺灣縣志·凡例》，頁11。

為「慈濟」；漳、泉間所稱「慈濟宮」是也。慶元間，敕為「忠顯」。開禧2年，漳屬有警，忽有忠顯旗幟之靈，賊不敢入。事聞，封英惠侯。至於保生大帝之稱，則不知何所據矣。³⁵

該志書僅記載南宋所敕封的「慈濟」、「忠顯」及「英惠」，全然未提其他可疑或偽造的封號，尤其流傳最廣的「保生大帝」封號，亦指其「不知何所據矣」，顯然未如福建地區的官府，默認明代所偽造的封號，而是將其視為明清祀典以外的神祇。另在其他清代臺灣方志的有關記載中，也同樣僅提及上述的三個封號，顯示保生大帝信仰雖然在臺灣頗為盛行，但與信仰中心的同安、海澄、安溪等地相比，地方人士爭取「正統性」的態度並不強烈，官員自然也較能不受地方影響，而根據史實來看待此一信仰。

不過，清代臺灣官府雖未默認明代的偽造封號，但方志中仍清楚記載南宋敕封的三個封號及其「水旱祈禱輒應」、「漳屬有警，忽有忠顯旗幟之靈，賊不敢入」等顯靈事蹟，顯示參與編修志書的官員及文士，仍肯定其為前朝敕封的「正統性」及對地方百姓的貢獻。另外，如《重修臺灣縣志》記載保生大帝「不茹葷，不受室，精岐黃術，以藥方濟人，廉恕不苟取」，³⁶則進一步強調其不僅為修行清淨、醫術高明的醫者，更具有推己及人、視病如親、不求名利之高尚醫德，賦予其儒家的道德色彩，顯示地方官員雖將保生大帝信仰定位為「淫祀」，但絕非荒誕不經、傷風敗俗的邪神，而是保護鄉里、救人濟世的正神，故以寬容、尊重的態度來對待之。

肆、匾聯碑文

一般而言，在新開拓的邊疆地區興建由禮部批准與皇帝認可的神

35 周鍾瑄纂輯：《諸羅縣志·雜記志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁283。

36 王必昌纂輯：《重修臺灣縣志》，頁179。

廟，常被視為是這一地區「教化」漸開、「王道」已行的文化標誌。康熙23年（1684年），清朝將臺灣納入版圖之後，也在此地迅速興建具有官方色彩的廟宇，如施琅在府城內倡捐興建天妃宮，首任臺灣知府蔣毓英也捐俸重修東嶽廟，再加上明鄭時期所建立的城隍廟及玄天上帝廟，十年後的臺灣府城已有文廟、城隍廟、旗纛廟、天妃宮、東嶽廟、北帝廟等官方廟宇，及社稷壇、山川壇及厲壇各三座。³⁷

保生大帝廟宇雖不具有官方色彩，但地方官員並非全然冷漠，也曾有捐資修建廟宇的紀錄。根據嘉慶2年（1797年）〈重修興濟宮碑記〉的記載，當時捐資人包括有水師提督、兵備道兼學政、知府、知縣、副將、參將、游擊等文武官員，共捐資1,410元，佔總捐資2,140元的一半以上。道光11年（1831年）興濟宮再次重修，太子太保王得祿、臺灣鎮總兵劉廷斌、臺澎兵備道平慶等官員也皆有捐資。³⁸其中王得祿對於保生大帝信仰一向支持，曾於嘉慶9年（1804年）嘉義新港大興宮落成時，為其取名宮號，並捐獻卷書型神桌乙張，以示敬意。³⁹嘉慶19年（1814年）也曾捐獻巨資重修白礁慈濟祖宮，並立有碑記曰：「余思自己巳年掃淨海氛，迄今6、7年，沐保生大帝之恩庇者屢矣，自當乘此機緣，酬我夙願。謹捐廉俸佛番2,000大員，爰集諸同志共襄□□。」此一臺籍大員的支持，不僅有助於保生大帝信仰在民間社會的興盛，也激勵地方官員採取積極參與的態度，進而促成後來興濟宮被列入官祭的「群祀」之中。另外，道光30年（1850年）位在府城鎮北坊水仔尾的元和宮重修時，時任臺灣縣知縣的胡國榮亦曾捐款贊助。⁴⁰

除了修建廟宇外，地方官員也透過致贈匾額及楹聯，來表達對保生大帝信仰的支持，如道光15年（1835年）王得祿在興濟宮立有「保愛生民」之匾額；光緒年間臺灣知府袁聞柝、武將胡德興、曾喜照分別立有「德普群生」、「垂恩儲祉」、「恩涵庶類」等匾。嘉慶11年（1806年）臺灣鎮總兵愛新泰及臺灣兵備道清華在安平妙壽宮立有

37 陳春聲：〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，頁84。

38 黃典權編：《臺灣南部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966年），頁625。

39 卓克華：《從寺廟發現歷史》（臺北：揚智文化，2003年），頁335 - 336。

40 黃典權編：《臺灣南部碑文集成》，頁656 - 660。

「欽命義懷誠忠」匾。道光8年（1828年）福建臺灣艋舺營水陸參將曾允福在大龍峒保安宮立有「道濟群生」匾。光緒11年（1885年）代理嘉義縣知縣的李時英於大興宮敬獻「保我赤子」匾；光緒13年（1887年）署笨港分縣事楊錫霖也敬獻「恩周道濟」匾。

較值得注意的是，同治3年（1864年）臺灣兵備道丁曰健在南投草屯龍德廟立有「刑期無刑」匾額，並附記曰：「同治3年秋9月，曰健奉天子命，統軍剿北勢湍巨逆，親冒矢石，備極危險，屢荷神靈顯祐，搗穴擒渠，施生戮死，悅此莠艸除而嘉禾斯植。尚望神威永著，使有傲畏而免於刑，則曰健與茲土人士並受無疆之福矣。」丁曰健在戴潮春之亂中，領軍攻打北勢湍的賊黨洪欉，顯然曾赴龍德廟祈求保生大帝庇祐，後來順利剿平賊黨，便回廟還願，並致贈匾額。這種情形與王得祿因保生大帝庇祐剿除海寇，而捐資重修白礁慈濟宮相似，顯見保生大帝不僅是民間信仰的神祇，個別官員也會祭拜之，以尋求心靈力量的支持。站在朝廷官員的立場，未獲國家認可的神祇本不應祭拜；但站在與神明相對的凡人立場，他們在出生入死之際，仍渴望神力的加持，一旦有所感應，也會以捐資或致贈匾聯的方式來表達個人的敬意。不過，丁曰健的匾額仍與上述其他官員的匾額有所不同，後者皆僅在頌揚保生大帝庇祐百姓的偉大神蹟，前者尚以「刑期無刑」四字記錄這段剿匪的過程，並希望人民能有所警惕，安分守己，勿蹈戴潮春、洪欉等亂匪之後塵，而遭受國家刑法的制裁。這樣的匾額高懸於廟宇之中，藉由信眾對神明的尊崇，而產生服從、警惕的效果，也確能發揮社會控制的作用。

另外，光緒8年（1882年）臺灣知府周懋琦在興濟宮也立有楹聯：「秉筆陋元臣醫藥神靈宋史漏收方技傳，熙朝修祀典馨香朔望清時合祭觀音亭」，其批評元代史官未將吳本的神醫事蹟收入《宋史》之中，以致南宋之後就未能再獲王朝敕封，所幸清末重新將主祀保生大帝的興濟宮列入官方祭典，方使其「正統性」再獲肯定。前述鄭兼才以吳本未如謝安、張巡及韓愈等人載於正史，故無法列入國家祀典，這則楹聯也頗能呼應此一看法，皆以正史記載為「正統性」的重要來源。

不過，保生大帝終究是未獲清朝承認的神祇，地方官員積極捐款贊

助或致贈匾聯的例子仍屬少數，對於大部分的廟宇則採取默認或適度介入的態度，這從官府在廟宇內所立的碑記中，亦得窺知一二。道光22年（1842年）興建於府城的銀同祖廟，既是供奉媽祖、保生大帝、開漳聖王等同安祖籍神祇的寺廟，也是供各地同安人來此經商或應試寄宿的會館。興建之初，董其事的職員陳邦英、生員陳珪、百總陳青山等人，唯恐日後有兵民無故到廟借宿，喧嘩吵鬧，惹生事端，乃簽稟官府立碑禁止。當時臺灣縣知縣閻忻准其所請，特立碑肯定陳邦英等人建蓋廟宇的用心，並嚴令「無論軍民士庶人等，永遠不許向該廟借住作寓。用昭誠敬，而壯觀瞻。各宜凜遵，毋違！」。⁴¹

今嘉義縣民雄鄉保生大帝廟亦立有一碑記，乃光緒元年（1875年）打貓街後莊首事職員洪兆祥、林光輝等人簽稟官府，指該廟原有田產數宗，以供油香祀費，然近來有不肖者欲盜賣此祀業，特請立碑示禁。當時的嘉義知縣亦准其所請，並立碑嚴令「爾等須知，此數宗田、園、坡堀、店屋，係屬神祇祀業，年收稅租，自應歸於首事輪流辦理祭祀諸費；毋得濫用花銷，擅自盜變，以垂永遠而杜禍端。如敢故違，許即拈稟拘究，決不姑寬，毋違！」。⁴²

由這些碑記可知，保生大帝雖未為王朝所承認，但卻無礙於地方的信仰，廟方人員仍會借助官府的力量來維護秩序、保護廟產，而官府也願意配合廟方，以官方名義立碑示禁，這一方面顯示官民之間都肯定此一神祇的正當性，民間可公然地信仰，官府也默默給予支持；另方面也可看到地方官府透過立碑示禁的方式，將政權力量滲入民間寺廟的管理之中。

不論地方官府是積極支持或消極承認，保生大帝信仰能在民間不斷地發展，真正扮演重要角色的是社會菁英。社會菁英主要是指具有官方承認、表彰的特殊身分、地位與權利者，如具有文、武生員以上學銜或居鄉的退職官員等「地方士紳」，另也包括「官方在地方上的鄉治代理人」與「地方頭人」。「官方在地方上的鄉治代理人」有官方「指派」

41 同上註，頁475 - 477。

42 同上註，頁500。

在地方的鄉治人員，如官設對保差役、各類屯弁、官隘首等，以及經官方「驗充」的地方菁英，如墾首、業戶、總理、董事、保正、管事、職員等。「地方頭人」則是指由地方社會各種民間團體、組織、關係中，自然被推戴成領導者的菁英分子，或對地方社會的公共事務具有影響力卻較不具官方色彩的菁英，如業主（地主）、耆老、族長等，以及地方公廟的爐主、總理、董事與神明會的首事、職員等。這些社會菁英中介於國家與地方社會之間，既是國家權力的代理人，也是地方社會的領導者，因此成為學者討論國家權力與地方社會互動的重要議題。⁴³

根據清代臺灣方志及碑文的記載，也可以看到不少社會菁英參與保生大帝廟宇修建的案例：一、位在府城西定坊新街的開山宮，於乾隆5年（1740年）由候選州同知、職員王紹堂倡修；乾隆60年（1795年）由武舉人張文雅糾眾重修。⁴⁴二、位在府城西定坊北線尾的良皇宮，於嘉慶11年（1806年）重修，由擔任廟方董事的監生黃鍾岳捐資500餘元，佔總捐資的六成以上；此外，貢生沈清澤捐銀60大元、監生鄭建邦捐銀50大元、監生徐炳文捐油漆色料工、職員沈其孚捐銀20大元等，皆為主要的捐資人。⁴⁵三、嘉慶2年（1797年）興濟宮重修時，舉人陳作霖捐30元，職員陳必琛捐40元，職員林廷玉捐40元，貢生林朝英捐40元，職員林有德捐30元，生員郭青峰捐30元，職員陳天章捐20元，鄉飲賓洪士長捐12元，監生沈清澤、生員吳世同、生員王啟標捐12元，舉人何雲衢捐10大元，生員曾聲高捐6大元。⁴⁶道光11年（1831年）該廟再次重修時，捐資的社會菁英更多，如職員程精喻、羅登榜、蕭瑞龍、吳春祿、黃化鯉、黃時成等；生員陳必達、王國琛、陳宗等；貢生洪坤、洪文德等；廩生黃殿臣、江瑞雲、張廷芳等；監生張克容、蘇建邦；舉人陳泰階等人，亦曾捐資贊助。⁴⁷值得注意的是此次捐款最多、各捐銀150元的兩人，一為該廟總理阮日新，具有監生身分；一為

43 有關社會菁英在國家政權與地方社會互動中的角色與功能之研究，可參看陳世榮：〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，54期（2006年12月），頁129-168。

44 鄭兼才、謝金鑾纂輯，《續修臺灣縣志·外編》，頁338。

45 黃典權編：《臺灣南部碑文集成》，頁192-193。

46 同上註，頁547。

47 同上註，頁625-628。

廣西柳州知府林平侯，係為福建龍溪人，乾隆51年（1786年）來臺，因經營米商、航運、鹽務及樟腦業，而成為臺灣富戶，並為保護其產業，由異途捐納為同知，實授潯州通判，兼攝來賓縣，嗣調桂林同知，署柳州知府，故雖是任職外地的官員，但實為臺灣的社會菁英。四、道光30年（1850年）元和宮重修時，生員許朝董、石川流；監生王國樑、詹廷貴；職員張啟賢、陳邦英等人，亦皆捐款贊助。⁴⁸

從這些參與廟宇修建的名單來看，有幾點值得注意：其一，職員多具有功名，如陳必琛為武生、⁴⁹林廷玉為武舉、⁵⁰程精喻為生員、⁵¹黃化鯉為廩生。⁵²這些士紳以擔任鄉職來干預地方事務，既為官府所器重，亦為鄉民所尊敬，自然在興修廟宇中扮演重要角色。其二，在具有功名的士紳中，監生的比例頗高。監生本為明清時期國子監肄業的生員，乾隆以後因賑務、水利需費浩繁，納捐愈多，故監生也多由捐納而得。這些監生大多與林平侯類似，皆為地方的豪強或富商，再透過捐納取得功名或任官資格，而進入士紳階級，頗能反映清代臺灣社會的轉型歷程。⁵³其三，清代臺灣寺廟的總負責人，一般稱作總理，其下設董事若干人，組成廟務管理的決策階層。這些主導廟務的總理、董事，多為具有功名或任鄉職的社會菁英，如王紹堂、張文雅、黃鍾岳、阮日新、程精喻、黃時成等人，亦為修建廟宇的主要捐資人，顯見社會菁英確為保生大帝信仰的重要推動者。其四，在這些參與修建廟宇的人士中，有不少人兼具「地方士紳」、「官方在地方上的鄉治代理人」與「地方頭人」等三種身分，堪稱社會菁英中的菁英，實為藉以觀察國家政權與地方社會互動的最佳對象。其五，在捐資修建廟宇的碑記中，社會菁英與地方官員同列於名單，⁵⁴前者的捐款甚至高於後者，除顯示官紳合力推

48 同上註，頁656 - 660。

49 同上註，頁182。

50 鄭兼才、謝金鑾纂輯：《續修臺灣縣志·學志》，頁226。

51 黃典權編：《臺灣南部碑文集成》，頁628。

52 鄭兼才、謝金鑾纂輯：《續修臺灣縣志·學志》，頁229。

53 李國祁：〈清代臺灣社會的轉型〉，收入《認識臺灣歷史論文集》（臺北：師大中教輔委會，1996年），頁137。

54 最具代表性的是臺南府城的興濟宮，嘉慶2年與道光11年的兩次重修，都是由地方官員與社會菁英共同捐輸而成，顯示出兩者間的合作關係。而這種合作關係顯然也是清末興濟宮能被列入「群祀」的原因之一，此正可與上述韓森（Valerie Hansen）的研究相呼應。

動地方公共事務外，也透露出兩者在社會聲望與地方影響力上的競爭。

在清代臺灣的寺廟中，廟方管理階層常會邀請具有文采的社會菁英來撰寫碑文或匾聯，以提高寺廟的地位；受邀的社會菁英也多樂於配合，以累積個人在地方社會的聲望。在保生大帝的廟宇中，除前述的銀同祖廟曾透過李澄清（皎亭）邀請舉人陳貽蘭撰寫碑文外，臺北大龍峒保安宮亦留有兩位地方文士所撰的楹聯，一為陳維英的「保民如保赤，虎災咒水，死者復生；大行受大名，龍袞繪山，人也而帝」。陳維英為臺北大龍峒人，少從伯兄維藻讀，咸豐元年（1851年）選孝廉方正；咸豐9年（1859年）鄉試中舉，授閩縣教諭。秩滿，捐內閣中書，分部學習。回籍後掌教於仰山、學海兩書院。同治元年（1862年）戴潮春之亂，與紳士合辦團練，以功獲賞戴花翎。陳氏的楹聯引用吳 以柳枝代腿、咒水化形，讓死於虎口的書僮起死回生的神蹟傳說，來推崇其「保民如保赤」的偉大胸懷，而能從一布衣醫者成為萬民崇拜的保生大帝，也多少反映身為社會菁英的陳氏對理想「國家」或皇權的期待。

另一則為張書紳所書的「公實生於宋代，其活民比富范之仁，救主秉岳韓之義，宜與宋代諸賢並垂不朽；神固籍於同安，然俎豆遍十閩之地，聲靈周四海之天，自非同安一邑所得私」。張書紳亦為臺北大龍峒人，少曾隨陳維英學詩，咸豐8年（1858年）歲貢，同治4年（1865年）中舉，官任候選訓導，曾參與《淡水廳志》之撰輯，擔任採訪，亦曾任艋舺學海書院董事。張氏的楹聯推崇保生大帝護國佑民的神蹟，可媲美宋代范仲淹、富弼、岳飛、韓世忠等體現儒家仁義精神的賢臣，且其後世香火遍布閩臺各地，實已非侷限於同安地區的祖籍神，而成為超越時代與地域的萬民之神，顯然亦在強調保生大帝所具有的「正統性」。由這兩副楹聯來看，保生大帝雖未獲清王朝的敕封，但社會菁英站在地方信眾的立場，強調其護國佑民的神蹟，一方面賦予政治與文化的「正統性」，另方面也藉以表達對「國家」或皇權的期待，菁英分子與地方社會的力量在此獲得展現。

值得一提的是，在今臺南縣安定鄉主祀保生大帝的保安宮中，有

一塊立於道光26年（1846年）的「直加弄築岸碑記」，⁵⁵其碑文記載道光20年（1840年），位在安定、新化的直加弄堤岸遭雨侵毀，水患成災，民不聊生。後來由職員許世澤主持堤岸修復工程，其呈請臺灣縣知縣胡國榮親臨實勘，兩人並為主要的捐資人，另如署安平水師副將蘇斐然、監生詹廷貴等官民士紳亦皆捐資贊助，終能順利完成修復工程，使地方百姓不再受水旱之苦。從此一碑文可看出，社會菁英如何中介於國家與社會之間，一方面出錢出力處理公共事務，另一方面爭取地方官員的支持，扮演著官方與民間溝通的橋樑；而此一記載官民協力完成地方重要建設的碑記，竟立於非官方的保生大帝廟宇中，也顯示地方官員、社會菁英與民眾皆視該廟為當地公共事務的中心，其重要性可見一斑。

Timothy Brook曾引用「象徵資本」（symbolic capital）的觀點，認為菁英分子將自己的聲望、社會地位視為一種財富，而予以投資在公共領域之中；這種投資回收的並非實質的金錢，而是聲望、社會地位的累積，亦即是「面子」。他並以地方公廟為例，指出官員或菁英分子致贈匾額、楹聯，或贊助金錢而名留碑文，都是藉此來提高自己的名聲，尤其是累積個人在社會菁英中的聲望。⁵⁶由此可知，這些社會菁英捐資興修廟宇，或撰寫楹聯，甚至贊助地方公共建設，都不僅是個人信仰或熱心公益而已，也隱含「象徵資本」的運作，藉此提高個人的聲望與社會地位，展現對於地方社會的影響力，甚至表達與國家權力的互動與競爭。

伍、民間傳說

雖然從地方志書與匾聯碑文中，可以看出地方官員與社會菁英的信仰態度，及其所反映國家與社會的互動關係；但絕大多數的保生大帝信眾卻是鄉村百姓，他們在前述兩種文本中幾乎是毫無位置，故只能透過

55 黃典權編：《臺灣南部碑文集成》，頁280。

56 Brook, Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in the Late-Ming China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), p.37-39.

各地流傳的神明顯靈傳說來加以觀察。這些民間傳說雖非史實，但能長期地在民間口耳相傳，自然反映出廣大鄉村百姓的思想與情感，可用以解讀地方信眾對所信仰神祇的想像，並藉以探討百姓的國家意識及其與地方官府的互動關係。

對於一般的信眾而言，王朝敕封的「正統性」或忠孝仁義的道德教化，都與其信仰無太大的關係，他們所關注的是神祇的靈驗性，能否對其個人或地方有所庇祐，即使是國家敕封的神祇、官方所興建的廟宇，如果缺乏有利於地方的顯靈事蹟，仍難以獲得居民的信仰。⁵⁷因此，各地的廟宇多少都會流傳一些神蹟傳說，尤其是地方信仰中心的村廟、庄廟，更常有神明祛除天災、平息人禍的顯靈傳說，而被塑造成地方的保護神。

這些保護地方的神祇，在某種程度上扮演著社會菁英的角色，尤其是清代臺灣廳縣以下的事務多委由鄉治人員處理，再加上官員的吏治表現普遍不佳，積極主動、勇於任事者少，因循苟且、推諉卸責者多，故當鄉村百姓陷入生活的困境，或面對不公不義的對待時，便很難指望官員直接介入處理，而將希望寄託於社會菁英，期待他們能出面協助或爭取官府的支持。這種對社會菁英的期待，也投射在民間信仰的神祇身上，如桃園新屋鄉永安村主祀保生大帝的保生宮，即流傳有一則傳說曰：

嘉慶年間，有一官方徵收者郭龍明，至本地徵收農租，佃農紛紛繳納，獨一吳姓佃農因家道日衰，無力完糧給付。經辦事郭龍明查察，憐其處境，乃以其家中神尊抵納。郭龍明遂請神返鄉，奉厝恭祀，適值大旱，農地龜裂，五穀歉收，民不聊生，苦不堪言，村眾遂至郭宅祈神降潤，以渡民疾。翌日，果真甘霖大降……。⁵⁸

57 美國人類學家沃森（James Watson）即曾提出「二元的廟宇型態」的觀察，他以臺北、鹿港的天后宮為例，指出官方所建的廟宇都未成為民間祭拜的焦點，反而是相距不遠的民間廟宇，卻是香火鼎盛。（沃森（James Watson）：〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960 - 1960年）〉，頁64）。

58 全國寺廟整編委員會編：《全國佛剎道觀總覽·保生大帝專輯（上）》（臺北：樺林，1986年），頁127 - 128。

這則傳說中的郭龍明應為「鄉推一人理賦稅差役，官就而責成之」⁵⁹的管事，屬於「官方在地方上的鄉治代理人」類之社會菁英。他代表官方徵收農租時，能體察吳姓佃農的處境，而同意以神尊抵納，顯示這些鄉治代理人在處理地方事務的彈性空間，實可作為國家政權與地方社會的緩衝墊。在地方百姓的心目中，郭龍明體卹貧農，保生大帝降雨除旱，都是「保民如保赤」的愛民表現，鄉民崇拜保生大帝，其實也隱含著對社會菁英的期許。

然而，地方有勢力者並非都站在鄉民的一方，土豪劣紳欺壓百姓，甚至與官府勾結、魚肉鄉民者，亦所在多有。面對地方豪強的欺壓，百姓只能期許公權力的介入與制裁，但對絕大多數平凡單純的百姓而言，與官府交涉是極為困難之事，這時社會菁英便常會出面協助，作為鄉民向官府傳達意見的管道。在地方廟宇的傳說中，便出現兩則保生大帝顯靈助民告官的故事，且都是臺灣保生大帝的開基祖廟——學甲慈濟宮的分靈廟，一則為臺南市安南區州南里的保安宮：

本境居民多耕農謀生，淳樸善良，致墾地遭大戶強佔、抽糧，受盡剝削，無力維生，居民抗訴無效，端賴學甲保生大帝神力解厄，預為指引，顯化為老人自書狀訴，替民申告至府衙。初被駁回投於案下，乃化旋風重捲上案，府衙大人驚覺必有深冤，重接陳訴，耕地始獲收回，居民感佩神恩，遂由學甲慈濟宮分靈香火……。⁶⁰

另一則為臺南市安南區長溪街的總頭寮興安宮，故事情節與上則大致相同，但內容較為詳細，明白指出大戶為許東燦，鄉民告官由中洲寮的林用領導，並叩請學甲慈濟宮的二大帝作主，最後官府將土地判歸崇文書院屬管，以現金薄賦稅收回耕作權。⁶¹這兩則傳說顯然是兩個子廟對祖廟的共同記憶，更重要的是突顯清代臺灣地方社會的問題，在官府力量無法直接介入時，百姓面對豪強的壓迫，幾乎是束手無策，只能仰賴

59 周鍾瑄纂輯：《諸羅縣志·賦役志》，頁63。

60 全國寺廟整編委員會編：《全國佛剎道觀總覽·保生大帝專輯（上）》，頁308。

61 同上註，頁339。

如林用般的社會菁英出面協助。然而，即使能將民怨上達官府，但吏治不良的官員卻常是敷衍了事，如同這則傳說中的地方官府，本將此案駁回，若非保生大帝即時顯靈，則鄉民的痛苦依然無法解決。由此亦可看出，鄉村百姓對官府的疏離感與不信任，更需要具有影響力的社會菁英來領導地方，以對抗豪強的惡勢力，並爭取官府的支持，保生大帝的神蹟展現即反映出地方社會對此一菁英的渴望。

保護地方的神祇除帶有社會菁英的性質外，在鄉村百姓的觀念中，祂的力量與地位是更勝於地方官員的，故能帶領地方社會向國家權力進行抗爭。清代臺灣的吏治始終為人所詬病，被認為是社會動亂的主要原因，光緒年間任福建巡撫的丁日昌即有言：「臺灣吏治黯無天日，牧令能以撫字教養為心者，不過百分之一、二，其餘非性耽安逸，即剝削膏脂，百姓怨毒已深，無可控訴，往往鋌而走險，釀成大變者，臺灣所以相傳『無十年不反』之說也。」⁶²因此，地方官府與基層社會常呈現緊張的關係，這些神祇也被鄉民賦予對抗腐敗官吏的職能。如臺南市安南區長溪街的總頭寮興安宮有則傳說曰：

清咸豐年間，林總頭（按總頭為官銜名）奉派統理本地，其為人霸道，略具武功及邪法，有召喚陰兵之能，因其時清廷鞭長莫及，致屢徵暴斂，境民負稅繁重，怨聲四起，卻屢礙於清朝官之惡勢力，敢怒不敢言。信眾乃轉而求助於大帝，由五圍庄落合力至母廟，向二大帝傾訴民眾苦楚，求卜消災解厄之方。據主委洪清德回憶云，其祖母曾於當日深夜，恍惚幻見慈濟宮之二保生大帝召率天兵，與林總頭之陰兵展開大戰……，林總頭終於不敵，四面楚歌，節節敗退，終為二大帝所收服，不再危害百姓，並與大帝達成協議，以坐騎一日所能到達之範圍，稅收十分之三，民得七分，當時稱為「三七園」。⁶³

62 丁日昌：〈閩撫丁（日昌）奏革知縣並自行懲處片〉，收入《清季申報臺灣紀事輯錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968年），頁647。

63 全國寺廟整編委員會編：《全國佛剎道觀總覽·保生大帝專輯（上）》，頁338 - 339。

屏東縣枋寮鄉北勢寮保安宮亦有則傳說曰：

迨至乾隆24年，清廷加徵三成大租，致引起民怨而發生抗大租事件，震驚鳳山縣令，凌老大乃親轎南下，直至楊宅查詢。未果，轉往神壇而與庄民發生糾紛，群情激憤；凌老大自恃官職所在，益發盛氣凌人，侮辱神像，正欲舉足踢踹之際，忽見大帝神靈顯聖，怒髮直鬚，額中滲出汗珠。凌老大見此異狀，自覺已得罪神明，大禍臨頭，連忙伏身下拜，點頭稱罪，祈得大帝寬恕方起轎而回。行至本庄大條巷口，為庄中強漢「十八虎」埋伏，意圖謀弑雪辱，幸賴大帝顯聖點化，乃得以消災平禍。⁶⁴

在這兩則傳說中，有幾個值得注意的現象：其一，村廟、庄廟常透過與地方官府的聯繫，來突顯該廟在地域社會中的地位與權力。在這兩則傳說中，保生大帝可以戰勝並收服林總頭，又讓凌老大伏身下拜、點頭稱罪，顯示其力量與地位都在地方官員之上，這形成一種重要的文化資源，可向其他村庄廟宇證明其具有特殊的優越地位。其二，不論是楊總頭或凌老大，都是橫行霸道、盛氣凌人的負面形象，前者甚至被妖魔化，顯示鄉村百姓對地方官員的不良觀感。其三，雖然這些地方官員都具有負面形象，但似乎與「國家」是兩回事，故林總頭的暴斂橫徵，只是其個人的行為，與鞭長莫及的「國家」無關。這種強大的「國家」意識，也讓人民對「國家」派駐地方的官員心存敬畏，即使不滿意其治理方式，仍不贊成採激烈手段來相互對抗，故當保生大帝收服林總頭後，即以溫和的協商方式，來劃定稅收的範圍；而「十八虎」欲刺殺凌老大，也被保生大帝顯聖化解。由此可知，對大多數的鄉村百姓而言，「國家」雖然是極其遙遠、神秘的，但又是一種無處不有、無時不在的神聖力量，這種力量促使人民希望能與官府維持一種和諧、穩定的關係，而不贊成以武力對抗官府，甚至意圖推翻「國家」政權；這也可說明清代臺灣雖然「3年一小亂，5年一大亂」，但這些民變終究難獲得廣

64 同上註，下冊，頁178。

大人民的支持，而能為清廷一一平定的原因所在。

在這種強大而神聖的「國家」意識下，民間也常出現神明顯靈協助官府平定民變亂事的傳說，如前述臺灣兵備道丁曰健頒給南投草屯龍德廟「刑期無刑」的匾額，其背後即有段故事，內容略以：

丁曰健在戴萬生之亂中，設計殺害已歸降王狀元的戴萬生，並以此自稱平定亂事，而為王狀元上奏皇帝，控丁氏冒功。同治皇帝乃命丁氏續剿北勢滿餘黨洪六頭，如未能成功，將治其罪。丁氏統軍經龍德廟，保生大帝降旨乩童攔轎，但無所指點。翌日，丁氏再向保生大帝請示，大帝指示在北勢滿外按兵不動，等候時機。丁氏依其指示等候，並探聽到洪六頭母舅，恐嚇其下藥毒害洪六頭，而導致洪之陣營大亂。保生大帝此時明示進攻時日，丁氏遵而行之，果真剿平亂事。丁氏回京上奏平亂過程，皇帝始知是龍德廟保生大帝顯靈相助，乃下詔丁氏將功補罪：「賜汝刑期無刑」。丁氏將「刑期無刑」四字製成匾額，並親赴龍德廟掛匾，當時曾不慎踢到門檻，保生大帝頓時面冒大汗，所幸祂曾受封為帝，神威顯赫，故面部油漆並無剝落，且威儀永垂。⁶⁵

這則傳說與史實有很大的出入，⁶⁶內容也有許多不合邏輯之處，但卻有助於解讀民間信仰、國家與地方社會的關係：其一，戴潮春之亂為臺灣三大民變之一，文獻史料雖多所記載，但大多集中在「賊黨」與官軍之間的攻防，較難看見一般百姓的感受與態度。在這則傳說中，龍德廟的保生大帝主動顯靈，幫助丁曰健剿除匪黨洪六頭，顯示百姓渴望的是正常安定的生活，除非生計出現嚴重問題，大多仍會站在國家政權的一方，地方廟宇及其神明也被賦予維持社會秩序的功能。

65 南投縣草屯鎮月眉厝龍德廟編：《保生大帝吳真人傳》（南投：龍德廟，出版年不詳），頁7-10。另外在林文龍：〈刑期無刑匾及其他〉，《臺灣風物》，27卷1期（1997年3月），頁116-117；林黃河：〈月眉厝龍德廟志略〉，《南投文獻》，34輯（1988年6月），頁86-91；林永根：〈刑期無刑—南投縣名貴之古匾〉，《南投文獻》，36輯（1990年），頁18-19；亦皆有所記載。

66 有關戴潮春之亂的始末，在清代臺灣的文獻史料記載頗多，可參看丁曰健《治臺必告錄》、林豪《東瀛紀事》、吳德功《戴施兩案紀略》、蔡清筠《戴案紀略》等書。

其二，對一般百姓而言，雖然並不關心神明是否為王朝所賜封，但仍認為國家或皇權的認可，乃神明「正統性」的最重要來源，即使此一認可是編造出來的。丁曰健所贈匾額本與皇帝無關，但在這則傳說中，卻編造皇帝知龍德廟保生大帝顯靈之事，又下詔「刑期無刑」四字，而為丁曰健製成匾額，皆在突顯該廟為皇權認可的「正統性」，也再次反映「國家」或皇權雖離一般百姓十分遙遠，卻又是一種無處不在的神聖力量，而這種力量也常表現在民間信仰的神明身上。

其三，丁曰健雖貴為臺灣最高層級的文官，但在保生大帝面前仍矮了一截，故大帝可降旨乩童攔轎，又無所指點，直至翌日丁曰健前來祭拜，方給予指示，顯示在百姓的心目中，神明的地位有時更高於國家大員，甚至可與皇帝相埒。不過，皇帝在現實世界的權威感與距離感，更讓一般百姓感到敬畏，其地位也較日常生活可接觸的神明為高；因此，當丁曰健懸掛皇帝下詔的「刑期無刑」匾額，不慎踢到廟的門檻時，保生大帝仍會為之驚動而面冒大汗，顯示皇帝不僅是「國家」神聖力量的象徵，甚至在百姓的心目中，他比神明更具有威嚴與力量。

陸、結語

綜上所述，從清代臺灣的保生大帝信仰可看見國家與地方社會的互動關係，這可由國家、地方官員、社會菁英、鄉村百姓等四方面來加以說明。就國家而言，祭祀制度有一套標準，主要是根據儒家「崇德報功」的思想，必須對國家、人民有重大的功績，且在正史中有所明載，方能列入國家的正祀之中；但國家也會考量地方的勢力，而將在地的民間信仰納入正祀，並透過官師為其包裹上儒家教化的外衣，藉以灌輸人民正統的國家意識與文化觀念。清王朝未將保生大帝納入祭祀制度中，主要理由即如鄭兼才、謝金鑾兩位學官所言：「事涉荒誕」、「非普天共奉之神」，故「不可與入聖賢之教」；但隨著清末政治與社會危機加劇，朝廷逐漸放寬對民間信仰的態度，加上興濟宮的保生大帝在開山撫

番之役中，曾顯靈驅除疫疾，符合有功於國家、人民的祭祀標準，而在地方官員的積極呈報下，終能被列入官祭的「群祀」之中。由此可知，國家的祭祀制度雖是固定的，但在實際運作上卻有不小的空間，可考量與地方社會的利益關係，而將民間信仰吸納進來，達到攏絡地方、控制社會的目的。

就地方官員而言，保生大帝雖未獲王朝承認，但卻是臺灣地區最重要的民間信仰，因此在處理上必須更加小心，方能不違背國家的祭祀制度，又能顧及廣大信眾的信仰情感。雖然臺灣官員在編纂方志時，多將保生大帝信仰視為「淫祀」，但王必昌以「我朝懷柔百神，因而不廢」、胡建偉以「其習俗相沿，無愆於義者，則亦例不禁焉」，則可說明大多數地方官員對待此一信仰的寬容態度。另外，從地方官府在保生大帝廟宇立碑示禁，個別官員甚至捐資興修、致贈匾聯，都可看出官方對保生大帝信仰的默認與支持，並試圖將國家力量滲入民間寺廟之中。

就社會菁英而言，他們介於國家與地方社會之間，既是國家權力的代理人，也是地方社會的領導者，在推動保生大帝信仰上扮演重要角色。這些社會菁英大多具有功名，也擔任鄉職，又常是廟務管理的決策階層，透過捐資興修廟宇或撰寫楹聯，甚至贊助地方公共建設，來投資自身的「象徵資本」，藉以提高個人的聲望與社會地位，展現對於地方社會的影響力，甚至表達與國家權力的互動、競爭與抗爭。

就鄉村百姓而言，他們所關心的並非王朝敕封的「正統性」，而是神祇的靈驗性，能否對其個人或地方有所庇祐。在民間流傳的神蹟傳說中，作為地方保護神的保生大帝，有時被塑造成社會菁英，協助百姓解決困難，並爭取官府的支持，對抗地方惡勢力；有時則具有超越地方官員地位與力量，可以降服霸道的官員，協助官方剿除亂匪，並獲皇帝的肯定。這些傳說雖然反映清代臺灣的吏治不良，與官民之間的緊張關係，但並不贊成以武力對抗官府，甚至意圖推翻「國家」政權，顯示「國家」與皇權雖離百姓十分遙遠，卻又是一種無處不在的神聖力量，維繫著地方社會的穩定。

總之，由本文對清代臺灣保生大帝信仰的探討，可呼應沃森

（James Watson）與杜贊奇（Prasenjit Duara）的研究，國家與社會各群體皆對神祇的形象與作用做出不同的解釋，而使民間信仰呈現多重的內涵。由此亦使吾人看見國家與地方社會之間複雜的互動，絕非只是單純的「統治者」與「被統治者」關係，而是國家、地方官員、社會菁英、鄉村百姓等四者的交互作用，這裡面有國家的意識形態、統治權力、地方社會力量與「象徵資本」的運作，有助於從「由下而上」的角度來重新認識清代臺灣的政治與社會。

徵引書目

一、專書及學位論文

王必昌纂輯，《重修臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年。

周鍾瑄纂輯，《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年。

卓克華，《從寺廟發現歷史》。臺北：揚智文化，2003年。

林美容，《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚文化，2008年。

胡建偉編纂，《澎湖紀略》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年。

范咸纂輯，《重修臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年。

范正義，《保生大帝信仰與閩臺社會》。福州：福建人民出版社，2006年。

黃典權編，《臺灣南部碑文集成》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966年。

陳鐸等修、鄧廷祚等纂，《海澄縣志》。臺北：成文出版社，1968年。

陳文達纂輯，《臺灣縣志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年。

陳捷先，《清代臺灣方志研究》。臺北：臺灣學生書局，1996年。

趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。

鄭兼才、謝金鑾纂輯，《續修臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年。

鄭兼才，《六亭文選》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年。

鄭振滿、丁荷生：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》。福州：福建人民出版社，2003年。

鄭振滿、陳春聲，《民間信仰與社會空間》。福州：福建人民出版社，2005年。

蔡相輝，《明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究》。文化大學歷史研究所博士論文，1984年。

不著撰人，《安平縣雜記》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年。

不著撰人，《清季申報臺灣紀事輯錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968年。

全國寺廟整編委員會編：《全國佛剎道觀總覽·保生大帝專輯（上）（下）》（臺北：樺林，1986年）。

南投縣草屯鎮月眉厝龍德廟編，《保生大帝吳真人傳》。南投：龍德廟，出版年不詳。

韓森（Valerie Hansen）著、包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》。杭州：浙江人民出版社，1999年。

Brook, Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in the Late-Ming China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

二、單篇論文

小島毅，〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，《東洋文化研究所紀要》114冊（東京：東京大學東洋文化研究所，1991年）。

李國祁，〈清代臺灣社會的轉型〉，《認識臺灣歷史論文集》（臺北：師大中教輔委會，1996年）。

林文龍，〈刑期無刑區及其他〉，《臺灣風物》，27卷1期，1997年3月。

林黃河，〈月眉厝龍德廟志略〉，《南投文獻》，34輯，1988年6月。

林永根，〈刑期無刑——南投縣名貴之古匾〉，《南投文獻》，36輯，1990年。

康豹，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《中央大學人文學報》，16期，1997年12月。

康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，64期，2000年3月。

陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，80期，1995年。

陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，54期，2006年12月。

蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8卷2期，1997年6月。

蔣竹山，〈評介近年來明清民間信仰與地域社會的三本新著〉，《新史學》，15卷4期，2004年12月。

澤田瑞穗，〈清末の祀典問題〉，《中國の民間信仰》（東京：工作舍，1982年）。

謝貴文，〈保生大帝信仰研究的回顧與分析〉，《世界宗教學刊》，16期，2010年12月。

濱島敦俊，〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念・東洋史論叢》（東京：汲古書院，1988年）。

濱島敦俊，〈明清江南城隍考〉，唐代史研究會編，《中國都市歷史的研究》（東京：刀水書房，1988年）。

沃森（James Watson）：〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960 - 1960年）〉，書思諦（Stephen C. Averill）編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。

彭慕蘭（Kenneth Pomeranz），〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉，同上書。

杜贊奇（Prasenjit Duara），〈刻劃標志：中國戰神關帝的神話〉，同上書。

格蘭（Richard von Glahn）的〈財富的法術：江南社會史上的五通神〉，同上書。

To Explore the Interactive Relations between the Nation and the Local Society from the Belief in Bao-sheng-da-di in Qing Taiwan

Kuei-Wen Hsieh

Abstract

Through the analysis of the local history, the horizontal inscribed boards and the antithetical couplets in temples, inscribed texts, and folk legends, this essay explores the interactive relations between the nation and the local society reflected in the belief in Bao-sheng-da-di in Qing Taiwan. Although the local officials regarded the belief in Bao-sheng-da-di as a licentious cult, they treated the belief in Bao-sheng-da-di with tolerance and respect in order to give consideration to both nation systems and local beliefs. Social elites gave an impetus to local beliefs. They accumulated “symbolic capital” by donating money to build temples, and interacted with nation power. Common people in villages were the main believers. They saw Bao-sheng-da-di as the god that protected the local society, resisted the bully rich people and officials, but was restricted by nation power. The observation “from bottom to top” is helpful to understand the politics and the society in Qing Taiwan from another angle.

Keywords : Bao-sheng-da-di, folk belief, state power, local society, social elites

從清代臺灣的保生大帝信仰看國家與地方社會的互動關係

臺灣文獻

第六十二卷第三期