

故國遺民與民間造神 ——鄭成功信仰的成形與發展

高致華
廈門大學副教授

關鍵字：遺民、鄭成功、台灣、開台聖王。

一、前言

華人地區經常可見由歷史人物轉化為神靈的寺廟，所祭拜的神祇上自帝王忠臣下至俗民百姓，只要有功於民者，如舜廟、禹王廟、關帝廟、太公廟、義民廟、雙忠¹廟、天妃廟、開漳聖王²廟、陳靖姑廟等比比皆是。這類寺廟數量龐大種類繁多，幾乎遍及中國各地以及海外華人區域。歷史人物由於生前或因功績卓著，或因品德高尚，在去世之後逐漸被世人神化，從而具有了保護世人的神格，由人而轉化為神，進入了中華信仰文化之神仙譜系，有的成為全國普遍崇敬的神明，有的則成為地方神，變為一方之保護神。

本文所探討的「開台聖王」鄭成功，其生於明末清初的動盪時代，明、清不僅是改朝換代，同時也是不同種族的政權交替，遺民精神加上中、日混血的出身，同時還具備著鄭芝龍時代以來海上霸權的家世³，鄭成功悲劇性的時代背景，凸顯其忠君愛國的民族英雄形象。另一方面，鄭成功的故事在日本則掀起「國姓爺

¹ 張巡、許遠在唐朝安史之亂時堅守睢陽，寧死不屈，文天祥「正氣歌」中即曾提到張巡壯烈的事蹟。唐朝安史之亂，張巡、許遠死守睢陽城。城破，為賊所害。所以這副對聯是在稱讚張許二人：「國土無雙雙國士；忠臣不二二忠臣」。保儀大夫俗稱「炁公」，又有「保儀尊王」之稱。自安史亂平，肅宗下詔於睢陽立雙廟祭祀，一般咸認是雙忠崇拜之始。此後雙忠信仰與時推進，故有夏鑾所謂「今則大江南北，幾於家祀戶禱」等語。

² 開漳聖王是漳州的地方神，漳州地區的開發是歷代長期努力累積的成果，在唐代時，將軍陳政率領五十八姓河南兵馬來此屯駐、落籍。陳政之子陳元光後來繼承父職，率領這支隊伍在此生息繁衍。他平定邊疆亂事，招撫原住民族，使漢人與他們和合交融，並鼓勵墾荒、經商，而逐漸發展市鎮的規模。唐垂拱二年，朝廷正式將這裏建州，並任陳元光為第一任刺史，因附近有漳江流過，取名漳州，建置「唐化里」，把中原文化移植漳州，有開闢漳州之功，於是被後人尊為「開漳聖王」，同時亦為陳姓的祖先。來台以後，成為漳州籍移民集團及陳姓所奉祀的保護神。

³ 鄭成功父親鄭芝龍接受明政府招安後，恃其官方身分打敗競爭對手，以保障旗下走私貿易的活動，1635年擊敗劉香之後，眾海盜集團於是統合至鄭氏旗下。以鄭芝龍為首、鄭氏家族為核心，並吸收統合歸順的海上群盜，構成了以武力為後盾的強大貿易集團，進而掌握了中國大陸東南海域的治海權。鄭芝龍降清後，鄭成功持續其父守護海上利益之立場，打敗同族的競爭對手並加以吸收，再度統合已解體的海上勢力，其後並結合懷抱華夷思想固守土地的士紳階層勢力，成為一代反清復明之盟主。

文學⁴」的旋風，並對明治維新時期尊王思想之啓發有著卓越的影響力。⁵延平郡王鄭成功，在政治上反清復明的結果是失敗的，在文化上卻是成功的，正如他的封號「延平」，其不但「延」續華夏文化道統，且致萬國咸寧的太「平」。鄭成功退守台灣的歷史背景加上移民屯墾等政策，使台灣頓時成爲明朝遺民最重要的新世界，造就華夏文化與其他先住民的乾坤天地。台灣在《漢書》上稱「東鯤」、「大宛」，《三國誌》上叫「夷州」，《隋書》上載「琉求」，葡萄牙人以「福爾摩沙」(FORMOSA)名之。然而，我們必須了解台灣不但是「移民世界」，同時也是「遺民世界」，這些「移民」有相當的比例也是明鄭時期的「遺民」。近年台灣史的研究裏，有關移民及殖民經驗的課題已經引起廣泛迴響。相形之下，遺民意識以及遺民文字仍有待更進一步的思考。顧名思義，移民背井離鄉，另覓安身立命的天地；殖民受制於異國統治，失去文化政治自主的權力；遺民則逆天時，棄新朝，在非常的情況下堅持故國黍離之思。遺民的感情，如孔子、朱子、顧炎武、黃宗羲、章太炎等，其等多被歷史定位爲道德楷模而予以傳頌。一位歷史人物，往往因爲時代不同、觀點不同，而有著不同的評價。所謂的「評價」，並不是指某個人對某位歷史人物所下的定義，而是指時人對於該歷史人物的一種整體性之觀點；類似「時勢造英雄」的道理，地理環境、政治因素、信仰文化，甚至是宗族與族群的主觀見解，都是主導一位歷史人物擁有不同評價的重要因素。本文即以中華文化圈民間造神歷程中較少出現的故國遺民型態，來探討鄭成功信仰在台灣的成形與發展，同時也爲台灣當前政局做一歷史哲學的反思。

二、相關研究之回顧

關於鄭成功的研究，可謂相當具有國際性。鄭成功的研究熱潮持續在台灣、中國以及日本發燒。一般人多認定鄭成功是反清復明的民族英雄，但是大陸這方面的研究又從另一個角度出發，認爲鄭成功把荷蘭人趕走，是歷史上中華民族把西方帝國主義驅趕出去的頭一遭，所以他是民族英雄。而在日本統治台灣時期，也相當重視鄭成功這號人物，如清朝於台南設立祭拜鄭成功的廟宇，把他視爲「延平郡王」，但是到了日本統治時期，台灣總督府則將其改稱爲「開山聖王」，原先的「延平郡王祠」則改爲「開山神社」，理由是鄭成功的母親爲日本人，所以他有一半的日本血統，認定鄭成功執著的個性是日本民族特性的發揮，所以日本統治台灣的時候，即以此觀點來活化鄭成功此一歷史人物。

⁴ 或稱「國性爺文學」。詳參拙論，〈日本文學作品中鄭成功之形象與魅力〉，《台灣歷史學會會訊》13，台北：台灣歷史學會，2002，pp.24-32。

關於鄭成功的中文相關戲劇，則以1938年李朴園所著《朴園史劇甲集》內登載之〈鄭成功〉爲第一本，其後尚有魏如晦編劇之〈海國英雄〉。台灣最早有關鄭成功戲劇，是1913年日人鹿島櫻巷所編之史劇〈國性爺後日物語〉；二次大戰期間尚有陳水井以鄭成功爲藍本編排布袋戲。台灣光復後1963年郭沫若亦曾編寫過鄭成功劇本，其後又有呂訴上等。(楊瑟恩1996：p.23。)

⁵ 詳參高致華，〈海外的鄭成功廟と鄭成功信仰について〉，宗教時報0177-0179期。

「鄭成功」於台灣、大陸與日本不但是家喻戶曉的歷史人物，「開台聖王」更是成形於台灣的地方保護神。觸及「鄭成功信仰」方面的相關研究，筆者將其先行大略分為綜合論述與專門論述兩個大類。首先，第一大類為綜合論述，有論述台灣宗教習俗而涉及「鄭成功信仰」者，如《台灣通史》⁶、《台灣風俗誌》⁷、《台灣文化志》⁸、《台北廳 社寺廟宇相關調查報告》⁹、《日本帝國主義下台灣的宗教政策》¹⁰、《台灣之寺廟與神明》¹¹、《台灣的民間宗教與信仰》¹²、《台灣的王爺與媽祖》¹³、〈明清政權更迭與台灣民間信仰關係之研究〉¹⁴、《台灣的王爺信仰》¹⁵、《鄭成功復臺三百年史畫》¹⁶、《戀戀蘆洲情》¹⁷、〈台灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉¹⁸等是；另有碩士論文〈與鄭成功有關的傳說之研究〉¹⁹、〈鄭成功傳說研究〉²⁰等傳說研究。其中，包含史料、主政者之官方資料、學術論著、以及一般書物，前舉多為總論台灣宗教信仰之狀況與祠廟分布情形，略涉「鄭成功信仰」之成形與當時狀況，由於並非專門研究，故多僅是陳述其表象，而未深入探究解析，資料亦僅提供概況參考而已；《台灣通史》、《台灣的王爺與媽祖》²¹、〈明清政權更迭與台灣民間信仰關係之研究〉、《台灣的王爺信仰》以及後文所提之〈諸神禪讓：鄭成功廟形成的一個解釋〉²²等論著，則相繼深淺點出「鄭成功王爺說」的論點，在學界引發廣泛討論，康豹、王見川以及筆者等則相繼提出反論；另外，《台灣風俗誌》、《台北廳 社寺廟宇相關調查報告》等為日治時期台灣總督府所做之調查報告，提供日治時期「鄭成功信仰」之祠廟分布與祭祀情形，記錄詳盡，實為了解當時台灣信仰文化難能可貴之詳細史料。《日本帝國主義下台灣的宗教政策》解析日治時期之宗教政策，對開山神社²³的來龍去脈以及當時神社之架構有詳細的探討。《鄭成功復臺三百年史畫》一書中，黃典權以「史畫」為其重點，加以文字說明，雖然簡略，卻因載錄了神

⁶ 連橫，《台灣通史》，卷二十二，宗教志，上海：商務出版社，1947。

⁷ 片岡巖，《台灣風俗誌》，台北：南天書局，1994。

⁸ 伊能嘉矩，《台灣文化志》，東京：刀江書院，1928。

⁹ 《台北廳 社寺廟宇相關調查報告》，現藏於中央研究院民族學研究所，原稿為日文手寫稿，據推為大正十五年之作品，現由筆者翻譯中。

¹⁰ 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣的宗教政策》，東京：同成社，1994。

¹¹ 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》，台中：臺灣省文獻委員會，1983。

¹² 王見川·李世偉，《臺灣的民間宗教與信仰》，台北：博揚文化，2000。

¹³ 蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，台北：臺原出版社，1989。

¹⁴ 蔡相輝，〈明清政權更迭與台灣民間信仰關係之研究〉，台北：文化大學歷史研究所博士論文，1983。

¹⁵ 康豹(Paul R. Katz)，《台灣的王爺信仰》，台北：商鼎文化出版社，1997。

¹⁶ 黃典權，《鄭成功復臺三百年史畫》，台北：中華文化出版事業社，1961。

¹⁷ 楊蓮福，《戀戀蘆洲情》，台北縣：博揚文化，2001。

¹⁸ 王見川，〈台灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉，《當代台灣本土宗教研究導論》，台北：南天書局，2001。

¹⁹ 蔡蕙如，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉，台南：成功大學史語所碩論，1991。

²⁰ 楊瑟恩，〈鄭成功傳說研究〉，台北縣：輔仁大學中國文學系研究所碩論，1996。

²¹ 該書為作者延續其博論〈明清政權更迭與台灣民間信仰關係之研究〉之專書。

²² 翁佳音，〈諸神讓位：鄭成功廟多現象之探討〉，《歷史月刊》179，台北：歷史智庫，2002。

²³ 即清代之「明延平郡王祠」。

像、祠廟等項目，筆者以為其乃是近年來少數探討「鄭成功信仰」的重要先行研究論著。碩士論文的部分，涉及鄭成功傳說研究者有 1991 年的蔡蕙如與 1997 年的楊瑟恩。蔡蕙如以歷史學的研究方式，廣收全台與鄭成功相關之傳說，比較同型故事並引普洛普「民間故事型態學」之角色論與功能論為探討依據，分出生傳說、事業傳說以及逝世傳說等項目，可引以作為研究「鄭成功信仰」之形成與興盛的緣由根據之論點；傳說中的鄭成功兼備了悲劇英雄、將相英雄、以及文化英雄的各種特徵，與史實上的鄭成功是有所不同的；然而，人們對於此類「傳說中的鄭成功」卻是比對「歷史上的鄭成功」來得更熟悉，因而也凸顯出「傳說研究」的重要性；另外，蔡氏該論提出鄭成功被神格化的事跡可能是來自鄭軍刻意塑造的，藉助「神」的觀念來說服人們，以做為政治的號召來駕馭這個新的局面。楊瑟恩之碩論則以文學研究之視野，剖析為鄭成功生平、事業、相關風物三部分傳說，就故事類型、母題進行比較，以詳傳說重塑英雄形象筆法，並歸納鄭成功傳說特色，究其孳乳展延根由。此類漢人來台後形成衍生之傳說，其具濃厚鄉土性，兼融庶民對斯土情感，長期傳承不見萎縮，反而更是壯實根葉，源遠流長。「鄭成功傳說」又是其中於台灣流傳最廣、資料最富者，不僅因其開台事蹟與本土歷史血脈相連，更因其矢志復明的忠君精神，與事業未竟的悲劇終結，更是深獲庶民同情，作為歷史人物，其已超越史傳角色功能，而深入民間。蓋流傳於民間的歷史人物傳說，多是以真實事件為核心，再經庶民緣飾附會擴充增色，即所謂「起諸歷史、口傳比附」。既然傳說起諸歷史，便具有某程度之「可信度」，為事件背景提出舉證，令聽者聞之信其實。然而，傳說過程難免浮誇渲染，時而真人假事、時而假人真事，虛實相參而塑造人物之形象，真實歷史人物因而神奇化、神格化。但是，傳說中跨大渲染的內容，則更是表達鄭成功開台功業之深以及庶民對其信仰之篤。誠如曾永義所言「因為它通俗，所以本色自然，樸實無華；因為它流行民間，所以品類繁多、體用廣大；因為它出庶民之手，所以任性而發，最多真聲，最能沁人肺腑。」²⁴傳說的靈異故事造就了信仰上深厚之基礎，因而筆者以為研究「鄭成功信仰」之際，實不容忽視「鄭成功傳說」的影響力。

另一大類則是專論「鄭成功信仰」之論著，其中又可再分為史料、廟志與論文、專書之別。史料、廟志方面有《縣社開山神社沿革志》²⁵、《延平郡王祭典程序手冊》²⁶、《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》²⁷、《信仰之美：延平宮》²⁸等等；論文、專書方面有〈日本文學作品中鄭成功之形象與魅力〉²⁹、〈側論日本人的「鄭成功信仰」〉³⁰、〈蘆洲國姓醮之日期與日數〉³¹、〈蘆洲國姓醮之起始年〉³²、〈日本

²⁴ 曾永義，〈不登大雅的文學之母〉，《說俗文學》，台北：聯經出版社，1980，p.11。

²⁵ 山田孝使，《縣社開山神社沿革志》，台南：縣社開山神社社務所，1915。

²⁶ 李雲雷，《延平郡王祭典程序手冊》，台北縣：蘆洲延平郡王祭典籌備處，1973。

²⁷ 麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》，麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，1995。

²⁸ 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998。

²⁹ 拙論，〈日本文學作品中鄭成功之形象與魅力〉，《台灣歷史學會通訊》13，台北：台灣歷史學會，2002。

³⁰ 拙論，〈側論日本人的「鄭成功信仰」〉，《臺灣風物》53，台北：臺灣風物雜誌社，2003。

人の観点から見た鄭成功のイメージ³³、〈平戸フィールドワークについての覚書³⁴〉、〈日人觀點中的鄭成功³⁵〉、〈鄭成功在日本的形象與魅力³⁶〉、〈大陸地區鄭成功信仰初探：惠安埭厝村國姓神誕³⁷〉、〈日治時代新約龍華教的鄭成功角色分析³⁸〉、〈日據初期臺南延平郡王祠「改號」與「列格」始末³⁹〉、〈蘆洲國姓醮與鄭成功⁴⁰〉、〈鄭成功信仰的成立與發展⁴¹〉、〈日本殖民下歷史解釋的競爭：以鄭成功的形象為例⁴²〉、〈「跨部落」的祭祀活動及其人群結合：以雲林縣「國姓公過股」為例⁴³〉、《日本文化に生きている鄭成功》⁴⁴、〈台灣地區鄭成功信仰之歷史研究⁴⁵〉、《鄭成功信仰》⁴⁶、〈台灣地區異文化各自表述之鄭成功信仰⁴⁷〉、〈蘆洲「鄭成功信仰」的形成與發展⁴⁸〉、〈台灣客家村的鄭成功廟與鄭成功信仰⁴⁹〉、〈惠安埭厝村國姓王爺神誕側記⁵⁰〉、〈諸神禪讓：鄭成功廟形成的一個解釋⁵¹〉、〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論⁵²〉等中文、日

³¹ 拙論，〈蘆洲國姓醮之日期與日數〉，《台灣歷史學會通訊》16，台北：台灣歷史學會，2003。

³² 拙論，〈蘆洲國姓醮之起始年〉，《臺北文獻》145，台北：台北市文獻會，2003。

³³ 拙論，〈日本人の観点から見た鄭成功のイメージ〉，《中日文化》21，台北：中國文化大學日研所，2002。

³⁴ 拙論，〈平戸フィールドワークについての覚書〉，《中日文化》22，台北：中國文化大學日研所，2003。

³⁵ 拙論，〈日人觀點中的鄭成功〉，《長共海濤論延平》，廈門：廈門市社科學聯合會，2003。同論再刊於《明史論叢》二，蘭州：蘭州大學出版社，2003。

³⁶ 拙論，〈鄭成功在日本的形象與魅力〉，《鄭成功與台灣學術研討會會議論文》，廈門：廈門大學出版社，2003。同文再刊於《明史論叢》二，蘭州：蘭州大學出版社，2003。

³⁷ 拙論，〈大陸地區鄭成功信仰初探：惠安埭厝村國姓神誕〉，《台灣宗教研究通訊》7，台北：蘭臺出版社，2004。

³⁸ 張崑振，〈日治時代新約龍華教的鄭成功角色分析〉，《鄭成功與台灣文化資產研討會論文集》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。

³⁹ 溫國良，〈日據初期臺南延平郡王祠「改號」與「列格」始末〉，《台南文化》新47期，台南：台南文獻會，1999。

⁴⁰ 楊連福，〈蘆洲國姓醮與鄭成功〉，《鄭成功與台灣》學術研討會會議論文，廈門：廈門大學出版社，2003。

⁴¹ 江鏗萍，〈鄭成功信仰的成立與發展〉，台南：國立成功大學歷史研究所碩論，2000。

⁴² 江仁傑，〈日本殖民下歷史解釋的競爭：以鄭成功的形象為例〉，中壢：中央大學歷史研究所碩論，2000。

⁴³ 蔡金蓉，〈「跨部落」的祭祀活動及其人群結合：以雲林縣「國姓公過股」為例〉，新竹：清華大學人類研究所碩論，1998。

⁴⁴ 拙著，《日本文化に生きている鄭成功》，臺北：致良出版社，2007。

⁴⁵ 拙論，〈台灣地區鄭成功信仰之歷史研究〉，《史學集刊》第106期，長春：吉林大學，2006。

⁴⁶ 拙著，《鄭成功信仰》，合肥：黃山書社，2006。

⁴⁷ 拙論，〈台灣地區異文化各自表述之鄭成功信仰〉，《東吳外語學報》22，臺北：東吳大學，2006。

⁴⁸ 拙論，〈蘆洲「鄭成功信仰」的形成與發展〉，《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，2006。

⁴⁹ 拙論，〈台灣客家村的鄭成功廟與鄭成功信仰〉，《多學科視野中的客家文化》，福州：福建人民出版社，2006。

⁵⁰ 曹峻，〈惠安埭厝村國姓王爺神誕側記〉，《華南研究資料中心通訊》21，香港：華南研究資料中心，2000。

⁵¹ 翁佳音，〈諸神讓位：鄭成功廟多現象之探討〉，《歷史月刊》179，台北：歷史智庫，2002。

⁵² 翁佳音，〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論〉，第五屆「中國近代文化的解釋與重建」學術研討會論文集，2003。

文研究。

其中，由廟方所編纂之資料如《延平郡王祭典程序手冊》、《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》以及《信仰之美：延平宮》，因其等並非學術作品，內容多為代代相承的傳說，資料出處等皆未加以註明，有欠嚴謹考證，然而此類傳說往往卻是非主流意識中一般人的共同認知，因而亦不可輕忽其等資料之價值。史料方面，日治時期的山田孝使所編著之《縣社開山神社沿革志》一書，以日本官方之視點，詳盡地描述「開山神社」創建之緣由，並且載錄花費金額及其內部架構、陳設等各個細節，提供不少研究開山神社之史料，為目前管見中研究「開山神社」最珍貴之資料，相關研究亦多以此為依據；同書並收錄鄭成功傳，自日本人之觀點介紹鄭成功的生平事蹟。

其他各專門論著中，筆者二十篇多採用人類學及歷史研究方式，以中文或日文發表，大致可以分為三個類別，其一則多是從日文資料著手，以台灣總督府之調查報告與日治時期之論著為基礎，解析日治時期台灣總督府接納台灣人「鄭成功信仰」的表象與實態；其二則自日本江戶時代以來的「國姓爺文學」導入，探討國姓爺鄭成功之所以廣受日本人青睞的緣由所在，並藉此解析日本人對鄭成功之印象與觀感；其三則為實地之田野調查對照史料之考證。

曹峻〈惠安埭厝村國姓王爺神誕側記〉一文，雖然僅為兩頁簡單的田野調查報告，卻是大陸地區閩南官方各單位及諸位專家學者普遍認為「大陸地區沒有鄭成功廟」的當時，管見所知大陸地區唯一的一篇「鄭成功信仰」相關研究⁵³，點出閩南現存的「鄭成功廟」所在，因而相當有其意義與價值，筆者亦藉由曹氏該文再度進行實地田野調查，結合歷史學與人類文化學的方式，試行探究惠安現存之該項民俗活動（詳參第五章第一節）。

博碩士論文部分，江仁傑著重於鄭成功海上威權之影響，江氏該論以文化霸權與抗爭（hegemony and resistance）的觀點，探討日本殖民者當時在台灣如何重新塑造鄭成功的形象，以及身為被殖民者的台灣人是否接受此一歷史解釋的問題；其中，探討的鄭成功形象又分為兩個部分：第一個部分是日本江戶時代到帝國時代出版的各類鄭成功傳記、小說、劇本、政府與民間的宣傳品，以及官方所支持的「開山神社」；第二部分則是探討台灣漢人的鄭成功傳說，以及民眾祭祀鄭成功的活動，用以檢驗台灣漢人接受殖民者的歷史解釋或文化霸權的程度。該論在信仰部分有所略涉祭祀事項，然而因為信仰課題並非其論所要處理之重點，所以並沒有在該點深入著墨。

江鏗萍論文中歸納台灣地區許多「鄭成功廟」之成立時間、所處位置，並依民眾之信仰動機，對「鄭成功信仰」予以分類，提出牧童傳說類、水井類、地方保護神類、同姓神類、鸞堂類及神明信物類，為該論最精華的部分，然而該論僅是簡單陳述其歸納成果，並未深入探討建廟緣由與其後之發展等面向，且忽略了民間信仰與官方態度互動之影響，歸納方式上亦仍有部分疑點，似乎尚有留待詳考之空間，但是無庸置疑地該論可以提供日後研究「鄭成功信仰」學者所需之概

⁵³ 感謝鄭振滿教授惠予資料，謹此誌謝。

論性資料，貢獻可謂良多。

蔡金蓉〈「跨部落」的祭祀活動及其人群結合：以雲林縣「國姓公過股」為例〉一論，其實是延續先前與許嘉明合論之〈雲林縣「國姓公過股」之研究〉⁵⁴的後續研究。蔡氏以雲林縣「國姓公過股」為例，透過一個祭祀對象既是神明又是祖先的「跨部落」祭祀活動為例，探討其跨部落的祭祀活動及其與人群的結合，主述國姓公的信仰隨不同時期而集結不同範疇的人群，五房國姓公的祭祀，從鄭姓族人的家族神或祖佛，演變為五房股（或五股）的公眾祭祀神，演變分為三個階段：祖佛信仰（祖先神）、跨部落信仰（由祖先神轉化至地方神）、公眾祭祀（公眾祭祀神），指出信仰文化中所祀對象於性質上的轉換；該論文係為一篇漢人社會的研究，企圖透過對國姓公過股的研究，開展漢人研究的新視野，對該地區國姓公過股祭祀緣起、組織的形成與演變以及其祭祀過程，均有相當詳盡的描述，並處理信仰對於人群地域的關係、跨部落人群結合的型態，以及祭祀範圍、婚姻範圍、市場範圍等以實際材料為依據之探討。前舉蔡氏該論以人類學的視野切入，加上實際的田野採訪，雖未廣泛地探討「鄭成功信仰」之整體面向，卻不失為一項完整的個案研究。自蔡氏之研究，可以得知該地區最初奉祀鄭成功者僅限於有血緣關係的鄭氏後人，其後逐漸擴大到其等所居住的村落整體甚至延伸到周圍的村落；因而可以發現：所謂「血緣」和「祖籍」等重要因素，以不足以侷限「鄭成功信仰」的發展。

張崑振提出成立於日治時期之新約龍華教與鄭成功之關聯性，雖然與本論欲探討之「鄭成功廟」有別，卻也點出了政治與信仰的微妙關聯性，張氏該論中指出昭和八年（西元 1932 年）以前，新約龍華教主打「鄭成功牌」，不但可以應付當時台灣總督府對台之宗教政策，而且藉由鄭成功（神明）得以吸納廣大的低層社會民眾，使得該教的發展更為順遂。文中點出了主流意識與非主流意識於信仰文化上的涵化影響，突顯出「鄭成功信仰」有別於一般民間信仰的強烈政治性。

溫國良以優異之日語造詣，翻譯台灣總督府之多項公文，深究日治初期臺南延平郡王祠「改號」與「列格」始末，提供不諳日文之學者的研究基礎；蓋延平郡王祠乃是「鄭成功信仰」研究上，不可忽略的重要祠廟，日治時期台灣總督府因政治動機而改為「開山神社」，因為所存史料多為日文，故溫氏之譯文對學界有很大之助益。

翁佳音氏〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論〉則是對翁氏前論〈諸神禪讓：鄭成功廟形成的一個解釋〉的補充說明，係自國家、宗教與社會三層交錯關係，對台灣眾多「鄭成功廟」之本質（原本之主祀神）提出質疑；然而翁氏〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論〉文中指出「中國向來無純粹的國姓爺廟，但自上世紀五十年代以來，舉辦大小鄭成功收復台灣等紀念會，似乎成為例行的『國家祭典』。」⁵⁵關於該點，筆者於閩南的田野調查

⁵⁴ 許嘉明·蔡金蓉，〈雲林縣「國姓公過股」之研究〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文化建設委員會，1995，pp.129-148。

⁵⁵ 翁佳音，〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論〉，第五屆「中國近代文化的解釋與重建」學術研討會論文集，2003，p.261。

時，發現其實中國至少有兩座「鄭成功廟」，其一為位於白沙的「晉南第一座延平府」、其二為泉州埭厝村之「公館」，後者不但有百年以上的歷史而且還有「國姓爺神誕」之慶典；除此之外，石井的「鄭成功廟」亦正在興建中（詳參本論第五章）。

最後，還有一篇是王見川〈光復前（1945）台灣的「鄭成功」信仰〉⁵⁶，該論除了廣徵博引清代史料、日治時期總督府的調查資料、台灣日日新報，甚至包括多種前舉相關研究中甚少出現的善書，交叉比對各項文獻資料，清晰地勾勒出光復前（西元 1945 年）台灣「鄭成功信仰」之樣貌，並且針對前舉之翁佳音以及江瓊萍兩位之論文提出不同之見解與推論。前舉王氏該論提出下列幾項犀利的研究成果，其一、台灣府城民眾早在咸豐、同治年間，即已稱鄭成功為「開台王」或「開台國姓公」。其二、「開山王廟」內鄭成功神位的出現與具象化，與乾隆年間何燦的修建關係密切；從同治十三年楊士芳提到民間私祭鄭成功「僅附叢祠」的情況來看，鄭成功似乎是當時的「開山王廟」中的配祀神或借廟額合法的神明。另外，王氏該文亦針對沈葆楨等人的聯合奏摺，提出下列意涵：其一、台灣民眾在碰到水、旱災等情況，常向鄭成功神像祈求順遂，屢獲應驗。其二、民眾僅能在廟中私下拜祭鄭成功。指出楊士芳雖然出身宜蘭，然而從現有資料來看，他的稟文並非呈現宜蘭居民信仰鄭成功情形，恐怕是反映台南府城民間的鄭成功信仰實況，亦即府城信仰鄭成功者透過楊士芳等人向沈葆楨等官員，要求朝廷為鄭成功正名並建專祠合法奉祀，而沈葆楨有感於牡丹社事件帶來的外患危機，故借機提醒皇帝應樹立忠義典範，鼓舞台民。由此可見，牡丹社事件對鄭成功信仰的合法化，有所助緣的。筆者以為王氏〈光復前（1945）台灣的「鄭成功」信仰〉一論，應該可以說是目前為止，專論「鄭成功信仰」範疇中，最為深入的一篇。「鄭成功信仰」的相關研究，除了前舉諸多論著以外，還有現任台灣成功大學的英國愛丁堡大學建築博士傅朝卿⁵⁷教授，以建築角度研究鄭成功神像與廟宇，而其主編之多部鄭成功相關文化的作品中，亦收錄有涉略信仰層面之論文。

「鄭成功信仰」與其他漢人一般常見的民間信仰極大的區別，在於該信仰中官方的介入很深，其中隱藏著強烈的政治意圖。所以在探討「鄭成功信仰」時，民間與官方為兩大面向，加上台灣特殊的歷史背景，不同主政者接連為鄭成功重新定義而有了不同的詮釋，使得此一信仰文化益形複雜而影響深遠。先行研究中蔡蕙如、楊瑟恩自傳說深入，自然是屬於「民間」範疇，其他諸如蔡金蓉的個案

⁵⁶ 王見川，〈光復前（1945）台灣的「鄭成功」信仰〉，《道統之美》第二期，桃園：中華道統文化學會，2004年6月。

感謝王見川教授體恤筆者本論資料收集不足之虞，特於看過拙論初稿後，執筆趕寫本文，並於正式發表之前即惠賜初稿供筆者參引，謹此誌謝。

⁵⁷ 傅朝卿，《鄭成功圖像選集》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。傅朝卿，《國姓爺·延平郡王·開台聖王：鄭成功與台灣文化資產特展圖錄》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。傅朝卿，《歷史·文化·傳奇：鄭成功與台灣文資產特展參觀手冊》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。同作者尚有單論〈台灣鄭成功廟概論〉，《建築師》，台北：建築師雜誌社，1999年。以及〈台灣祭祀鄭成功廟宇的調查研究〉，《臺灣文獻》51：2，南投，臺灣省文獻會，2000年。然而主要皆是以建築角度分析之論文。

研究亦然；另一方面，研究「官方」的學者較多，自各種不同視角深入，如江仁傑、蔡錦堂、溫國良等是，而其中「明延平郡王祠」一直都是此類論著之重點。

三、邁向神明之途：鄭成功成神的歷史過程

世上有太多的偉大人物，卻不是每一位偉人過世之後，都能夠成爲「神明」。本節中，將探討華人社會之神鬼觀，以及鄭成功爲何能夠在往生之後，不論官方或民間都將其奉之爲「神」且香火鼎盛之緣由。

鄭成功乳名福松、原名森，明隆武元年（清順治二年・西元 1645 年）唐王賜姓朱，改名成功，此爲人稱「國姓爺」之由來；明永曆九年（清順治十二年・西元 1655 年）永曆帝封爲「延平郡王」，故台灣民間多以此封號稱之。鄭成功收復台灣之後，僅僅經過十三個月又七日，便於三十九歲英年早逝⁵⁸，台灣人民因其「義死」而奉之爲神。台灣人既將鄭成功神格化，不免爲他的逝世潤筆一番。如《台灣縣志》即有神話傳說記載如下：

當國姓公臥病當初，五月初二早，忽天昏地暗，狂風大作，初三更風雨交加，台江及安平外海波浪沖天，繼而雷震電閃，如山崩地裂。初五日，風平天晴。初八日，國姓爺歸天。⁵⁹

除了「天象」神話之外，另有「夢兆」傳說。如〈赤崁筆談〉所載：……問何時而滅，曰：「歸東即逝」。……癸卯，成功未疾時，轄下夢見前導稱成功至，視之，乃鯨首冠帶乘馬，由鯤身東入於海外；未幾，成功病卒，正符「歸東即逝」之語。⁶⁰

另一「夢兆」傳說，復見於〈圓仙夢〉：

鄭成功少時，到泉州應童子試，……是夜睡在洞裡圓仙夢。見一仙翁，……對鄭成功說「位至延平，壽至磚城」。……鄭成功經略台灣，病篤，忽憶少時「圓仙夢」事，遂問左右說：「此地叫做什麼名稱？」左右說：「磚子城。」鄭成功聞說大驚，認為仙翁的「暗示」已經「應識」了。乃歎聲說：「天數難逃，吾命休矣！」不久而逝。⁶¹

前舉數段神話傳說，皆表達鄭成功異於常人之徵兆，爲其逝世後由「人鬼」變成「神明」預下伏筆。

鄭成功生於日本、養成於中國，然而台灣人對其感念尤深，係緣由於驅逐洋人建立漢人政權、屯墾台灣、發展貿易、大興文教等多項「義行」，奠定台灣物質與精神雙向發展基礎，真正符合當時人民的切實需要，對台灣人民後代影響深

⁵⁸ 依匪石〈鄭成功傳〉所載，鄭成功之終期係有三大恨事，吾君、吾父、吾鄭氏先靈。（匪石，〈鄭成功傳〉，《鄭成功傳》，臺灣文獻叢刊 67，台北：1960，p.102。

⁵⁹ 婁子匡，〈鄭成功〉，《民俗叢書》十五，台北：東方文化書局，1969，p.195。

⁶⁰ 黃叔璥，〈赤崁筆談〉，《台海史槎錄》，台北：台灣銀行經濟研究室，1957，p.79。

⁶¹ 禾曰編著，《台灣的根與枝葉》，台北：國家出版社，1986，p.128。

遠所致。鄭成功的這些「義行」，加上其憂國憂民之「義死」，台灣人民抱持「吃果子拜樹頭（台灣諺語）」的感恩心情，因而奠定了鄭成功逝世後，「開台聖王」在台灣生根茁壯、日益發展的「神明」地位。

鄭成功從「人格」提昇到「神格」，其過程是漸進的、累積的⁶²。論及台灣「鄭成功廟」之興起，亦即形成與遍佈全台灣的原因，筆者認為大致有下列二項：

其一：清代初期，雖然官方曾經嚴格禁止台灣百姓祭祀鄭成功，意圖徹底清除明鄭時期在台灣的「反清復明」思想；然而，民間⁶³感念其開台之恩，私下則以「開山王」或「開台聖王」等名義偷偷祭祀⁶⁴，加上鄭成功治水、驅蟲、助戰等靈異傳說盛行不斷等因素，使得「鄭成功信仰」在台灣愈演愈烈，終至「鄭成功廟」遍佈全台。濱島敦俊氏《總管信仰》一書中指出「漢人的土神信仰」，其「神」之形成要件有生前的義行（甚或加上悲劇性死亡）、死後的顯靈（而後因其靈異而為居民帶來了現世之利益）以及主政者之敕封等是。⁶⁵觀鄭成功在台灣成「神」之情形，既如前所述，正符合了該種華人（漢人）社會形成「神明」之條件。

其二：相對於「感恩說」、「靈異說」之外，亦另有一說，認為：「鄭成功廟」係鄭氏兵將之會黨組織或聯絡據點，為了規避清朝官方查緝，而以廟宇的形式來串聯其組織，例如：《台灣省通志》〈宗教性之結社〉一項，即明載：

台灣原為明代之遺臣反清復明之根據地，後雖併入清室版圖，其蘊蓄於人心之民族思想，終不能消滅。然因清廷壓制嚴密，不能公然揭反抗之旗幟，於是有志之士藉宗教之結社，以作反清復明之活動。我國最早之革命團體天地會，為鄭成功參贊陳永華所創立。當明室淪亡，大陸志士隨鄭成功入台，陳永華借歃血訂盟方式組織天地會，又稱洪門⁶⁶，用「神道說教」，以嚴密組織，推進革命工作。……自康熙二十二年佔領台灣以迄光緒末年，台灣之民族革命運動，前仆後繼，不斷發生。其著者，如朱一貴、林爽文、戴潮春等，皆藉宗教性之結社，以為抗清之活動。今洪門奉鄭成功為武宗……。⁶⁷

此外，據溫雄飛《南洋華僑通史》⁶⁸及近代著名清史專家蕭一山等學者的研究，也都認定天地會的創始人是鄭成功的軍師，即泉州府同安縣人陳永華。至於洪門傳說中提到的南少林寺地址，前述之溫氏與蕭氏以及著名少林學者唐豪均一

⁶² 陳芳明，〈鄭成功與施琅——台灣歷史人物評價的反思〉，《臺灣史論文精選》（上冊），台北：玉山社出版，1996，p.137。

⁶³ 或說有些是鄭氏部將或隨之同來的漢人、有些則是與鄭氏有血緣或地緣關係者，另外亦有深信其靈驗事蹟、或景仰其忠烈者。此外，尚有所謂的「王爺說」，非本章之重點，此處從略，容後再論。

⁶⁴ 如大仙寺、開元寺主祀是觀音等佛菩薩，陪祀則是鄭成功。

⁶⁵ 濱島敦俊，《總管信仰》，東京：研文出版，2001，pp.89-92。

⁶⁶ 筆者註：洪門名稱之嚆始係由「漢」字所演化而來，即「漢」失「中土」而為「洪」。

⁶⁷ 台灣省文獻會，《台灣省通志》卷二人民志宗教篇〈信仰·宗教性之結社〉，台北：台灣省文獻會，1971，p.48。

⁶⁸ 溫雄飛，《南洋華僑通史》，上海：東方印書館，1929。

律認為是虛構的，是影射嵩山少林寺的。⁶⁹雖然少林寺很難與本論之「鄭成功廟」畫上等號，卻也不失為「廟宇」作為「反清復明組織」說法的一項證詞。

其他，諸如武俠小說名筆金庸所著之《鹿鼎記》⁷⁰中，亦出現有類似的情節。另外，《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》⁷¹中亦記載道：

清康熙三十年開台聖王部署管糧官徐俊良，為兵農政策，配合大陸
大批農民來台，……設置集會所……。⁷²

該處即為今日台灣屏東的麟洛鄉鄭成功廟（現存）。上述諸例，皆不失為此一說法之有力佐證。

觀台灣最早的「鄭成功廟」，應是「鄭氏家廟」與「開山王廟」，據推二者皆建於明鄭時期。「鄭氏家廟」依林衡道《台南市市區史蹟調查報告書》⁷³所載，其為 1663 年鄭經建於承天府寧南坊，奉祀鄭成功及鄭氏先祖。前節中業已詳述，「鄭氏家廟」係鄭成功逝世後，鄭經於明永曆十七年（西元 1663 年）所建，當時名為「延平王廟」，祭祀先王成功。入清以後，改稱「鄭氏大宗祠」，而後定名為「昭格堂」，今日方稱為「鄭氏家廟」，2002 年 4 月 29 日配合「鄭成功文化節」活動，復更名為「鄭成功祖廟」。然而就性質而言，應是歸屬宗族祠堂之類。

關於「開山王廟」，現存史料中，最早見於康熙三十四年（西元 1695 年）《臺灣府志》⁷⁴：「開山王廟在附郭縣東安坊⁷⁵」。其後，康熙五十九年（西元 1720 年）《臺灣縣志》⁷⁶載：「開山王廟偽時建」。乾隆十七年（西元 1753 年）《重修臺灣縣志》⁷⁷載：「舊志府志載，邑治東安坊有開山王廟，今圯……偽時所建。」道光十五年（西元 1845 年）《臺灣志略》⁷⁸「開山王廟，在東安坊，舊圯；乾隆年間，邑人何燦鳩建。」至於「開山王廟」主祀鄭成功的說法，王見川〈光復前（1945）台灣的「鄭成功」信仰〉⁷⁹一文中，根據「開山王廟」被清廷選為奉祀鄭成功所，因而做如下推論。王氏指稱按常理而言，官方選定民間祠廟改建為祀典廟宇，若不是該廟為淫祠，便是就地合法。由於「開山王廟」府城方志都有著錄，顯然在官員心中不是淫祠。循此來看，清朝地方官選定「開山王廟」為奉祀鄭成功的祀典廟宇，應是民間崇祀鄭成功的一項就地合法舉動。也就是說，「開山王廟」在光緒元年之前即是奉祀鄭成功。該論並舉明治二十九年（西元 1896 年）的調查：

⁶⁹ 陳泗東，《幸園筆耕錄》上，廈門：鷺江出版社，2003，pp.242-267。

⁷⁰ 金庸，《鹿鼎記》，台北：遠景，1984。

⁷¹ 該志所載之正確度更有《臺灣司法債權編》p.82〈第五 誠心樂施田宇〉引為佐證，可信度因而大為提高。

⁷² 麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》，麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，1995。

⁷³ 林衡道，《台南市市區史蹟調查報告書》，南投：臺灣省文獻會，1979，p.175。

⁷⁴ 清 高拱乾，《臺灣府志》，台灣文獻叢刊 65，台北：大通，1984，p.220。

⁷⁵ 東安坊即今日台南市東區。

⁷⁶ 清 陳文達，《臺灣縣志》雜記志九·寺廟，南投：臺灣省文獻委員會，1958，p.p.207。

⁷⁷ 清 王必昌，《重修臺灣縣志》卷六·祠宇志，南投：臺灣省文獻委員會，1993，p.182。

⁷⁸ 清 李元春，《臺灣志略》，南投：臺灣省文獻委員會，1993，p.47。

⁷⁹ 王見川，〈光復前（1945）台灣的「鄭成功」信仰〉，《道統之美》第二期，桃園：中華道統文化學會，2004 年 6 月。

本縣轄下臺南城內六合境油行尾街之延平郡王祠，為一處祭祀鄭成功之所，起初稱之為開山王廟。我元文寬政年間，即清乾隆之年，本土士民因仰慕鄭成功之忠節，且未能忘懷其開臺之豐功偉業，彼此協議後，建立一座小廟，以供奉其神像，即所謂開山王廟是也。當時殿宇狹小，宛如內地村莊之小神社，祭典亦只隨人民之意，不十分盛大……據云本島人民建廟祭祀成功，咸認將其稱之為開山王或開臺王最為適當……⁸⁰

另有日人山田孝使在大正四年（西元 1915 年）根據台南當地士人蔡國琳的調查：

（鄭成功）王廟草創時僅是一小棟屋宇…迄清乾隆中葉里人何燦感慨王廟廢頹，遂糾合同志就東安坊舊址改建，增新拜殿及東西兩廡，廟中面積一百二十五坪，費銀四千元。其中大殿奉祀延平郡王神像，甘輝、張萬禮二將軍配祀左右，神威顯赫，民眾遭水旱災厄都至此地祈求。由於靈驗異常，百姓愈加信仰，四時迎賽，馨香不絕。在何燦改建後約八十年的清道光二十五年初秋，因受暴風雨影響，神殿、拜殿等處破損。府城士紳黃鴻謨、許廷錫首倡遊說富戶捐銀一千餘元，於同年九月動工修建，十二月完工，廟宇恢復舊觀……⁸¹

王氏指出這二個調查報告，雖然所據有別，但是有一個共同點：即「開山王廟」在清光緒元年列入祀典，改稱「延平郡王祠」之前的廟貌及祀神，是在乾隆年間修建時所形成的。因而提出「開山王廟」的主神有二種可能：其一、鄭成功非主神，是配祀神；其二、主神是鄭成功，借「開山王廟」廟額合法存在。

爾後，連橫《台灣通史》記載最詳：

府志載邑治東安坊有開山王廟，今圯。按開山王廟所祀之神，為明招討大將軍延平郡王，即我開臺之烈祖也。乾隆間，邑人何燦鳩資重建。同治十三年冬十月，欽差大臣沈葆楨與總督李鶴年、巡撫王凱泰、將軍文煜合奏，改建專祠，春秋致祭，語在建國紀。是開山王廟固祀延平也。陳稜之廟在西定坊新街，面海，曰開山宮，為鄭氏所建，以稜有開臺之功也。而府志誤為吳真人，且言臺多漳、泉人，以其神醫，建廟特盛。夫吳真人醫者爾，何得當此開山之號？固知所祀之神，必有大勳勞於臺灣也。唯臺灣所祀之王爺，自都邑以至郊鄙，山陬海澨，廟宇巍峨，水旱必告，歲時必禱，尊為一方之神。田夫牧豎，靡敢瀆謾。而其廟或曰「王公」，或曰「大人」，或曰「千歲」，神像俱雄而毅。其出遊也，則曰「代天巡狩」。而詰其姓名，莫有知者。烏乎！是果何神，而令臺人之崇祀至於此極耶？願吾聞之故老，延平郡王入臺後，闢土田，與教養，存明朔，抗滿

⁸⁰ 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》（明治二十八年至明治三十五年四月）p.113，南投：台灣省文獻委員會，1999年（轉引自王見川 2004）。

⁸¹ 山田孝使，《縣社開山神社沿革志》pp.7-9，縣社開山神社社務所，1915年（轉引自王見川 2004）。

人，精忠大義，震曜古今。及亡，民間建廟以祀，而時已歸清，語多避忌，故閃爍其辭，而以「王爺」稱。此如花蕊夫人之祀其故君，而假為梓潼之神也。亡國之痛，可以見矣！其言代天巡狩者，以明室既滅，而王開府東都，禮樂征伐，代行天子之事。故王爺之廟，皆曰「代天府」，而尊之為「大人」，為「千歲」，未敢昌言之也。連橫曰：信哉！余嘗游埔裏社，途次內國姓莊，為右武衛劉國軒駐軍之地，以鎮撫北港溪番者。莊人數十戶，皆祀延平郡王。又嘗登火山，謁碧雲寺，寺祀釋迦，而前殿亦奉延平。顧此為有清中葉之事，法網稍疏。若在雍、乾之際，芟夷民志，大獄頻興，火烈水深，何敢稍存故國之念？故府縣舊志雖載開山王廟，而不言何神。東都之事，一切抹殺，且加以「偽鄭」之名，此則桀犬吠堯也。夫臺人之祀延平，固為崇德報功之舉。後人不察，失其本源，遂多怪誕。而師巫之徒，且藉以歛錢，造船建醮，踵事增華，惑世誣民，為害尤烈。嗚乎！先民雖愚，斷無如是之昧也。然二百數十年來，無有能糾其謬者，而今乃得抉其微。先民有知，能毋慰乎！⁸²

觀連氏此文，提出同治十三年清代朝臣倡建專祠祭祀鄭成功，並反映清代台灣人民祭拜鄭成功情形之隆盛。

根據台灣民間之說法，一般認為「開山王廟」與「鄭氏家廟」二者皆早在明鄭時期即已建立。當時「開山王廟」今日名為「延平郡王祠」，入清之後，廟漸圯，至乾隆年間邑人何燦鳩資重建，爾後馨香再盛。同治年間，欽差大臣沈葆楨來台籌辦防務，深入瞭解民意，臺灣府進士楊士芳等稟請：強調鄭成功是「明室遺臣」，而不是清朝的「亂臣賊子」。朝廷核准後，官民籌募經費，從福州載來工匠、材料，將開山王廟擴建成一棟台灣少見的「福州式」建築，於光緒元年竣工，更名為「明延平郡王祠」。自此，該祠即為台灣各個時代主政者祭祀鄭成功的處所，傳說該祠亦為民間多處「鄭成功廟」之祖廟，成為台灣「鄭成功信仰」最具代表性的廟宇。

前舉二廟皆於明鄭時期既已存在，應屬最早的「鄭成功廟」，顯然地該「鄭氏家廟」屬於宗祠性質，而「開山王廟」則為漢人社會中的一般民間廟宇。明鄭時代台灣的「鄭成功信仰」應是已經悄然成形，而清代台灣的「鄭成功信仰」推論應是延續其發展。

清代初期，雖然官方曾經嚴格禁止台灣百姓祭祀鄭成功，意圖徹底清除明鄭時期在台灣的「反清復明」思想；然而，台灣民間感念其開台之恩，私下則以「開山王」或「開台聖王」等名義偷偷祭祀，加上鄭成功治水、驅蟲、助戰等靈異傳說盛行不斷等因素，使得「鄭成功信仰」在台灣愈演愈烈，終至「鄭成功廟」遍佈全台。據康熙中葉閩人鄭亦鄒所撰之《鄭成功傳》所載，施琅入台後曾前往「鄭成功廟」刑牲奉幣，足以證明明鄭時代台灣的「鄭成功信仰」已經悄然成形，而清代台灣的「鄭成功信仰」推論應是延續其發展，並在沈葆楨因「牡丹社事件」

⁸² 連橫，《台灣通史》卷二十二宗教志，pp.571-573。

而奏請為鄭成功建立專祠祭祀之後，更讓「鄭成功信仰」有所「名份」而得以在台灣更加地蓬勃發展。清廷此時已不再將鄭成功視為反抗清廷的亂臣賊子，而推崇他「移孝作忠」、「正直而壹」、仗節守義的忠義精神；將他重新詮釋為為國盡忠之典範。牡丹社事件呈露了日本妄圖霸佔台灣的野心，而鄭成功有著驅荷復台的歷史功績，正符合「時代需要」。因為其飽含民族精神、愛國精神之內涵。當日本人執仗而來，台灣人面臨異國強權壓境，即使原來還抱有反清復明思想的人，這時也在不同程度上表現出對於清朝的忠誠，因為這時的清朝即代表著祖國。

四、鄭成功信仰在台灣的發展歷程與類型

(一) 台灣鄭成功信仰在清代的發展

據康熙中葉閩人鄭亦鄴所撰之《鄭成功傳》所載，施琅入台後曾前往「鄭成功廟」刑牲奉幣一番，雖未明載該「鄭成功廟」所在何處，卻也足以證明明鄭時代台灣的「鄭成功信仰」已經悄然成形，而清代台灣的「鄭成功信仰」推論應是延續其發展，並在沈葆楨因「牡丹社事件」而奏請為鄭成功建立專祠祭祀之後，更讓「鄭成功信仰」有所「名份」而得以在台灣更加地蓬勃發展。

清代初期，因政治性考量，為謀徹底剷除明朝殘餘勢力，官方曾經嚴格禁止台灣百姓祭祀鄭成功；然而牡丹社事件後，再度因為政治性因素，為了避免日本帝國主義覬覦台灣，沈葆楨以「鄭氏明之孤臣，非國朝之亂賊」，奏請清廷在台灣為鄭成功建祠⁸³；翌年獲禮部批准，鳩工興建。

該祠建於台南開山廟原址。一般民間傳說皆認同台灣民眾私建「開山廟」祭祀鄭成功，明鄭投降後以「開山王」稱鄭成功，一般認為是為了避清廷耳目。如當時詩作《無悶草堂詩存》卷三〈謁延平王祠〉便有如下之詩文：

……一夜騎鯨鹿耳門，荷蘭名王豎降幡；水師仍習昆明戰，軍食初營渭上屯。婆娑世界真天府，經綸草昧暫偃武；西來遺老如歸市，北伐生蕃彌拓土。燕都君長漫銷兵，捲土重來勢可驚；太息天將明祚絕，大星忽落赤崁城。如王不慚奇男子，明末群雄誰可比？勤王大業雖不成，一片丹心照青史。披荊斬棘更難忘，開闢功勳地共長；今日海邦三易主，開山廟貌尚馨香。⁸⁴

足證開山廟所祀者為騎鯨入鹿耳門並且戰勝荷蘭人者，應非鄭成功莫屬。

乾隆年間，台民曾擴建「開山廟」，正殿塑鄭成功像，左右配祀甘輝、萬禮

⁸³ 《新校本清史稿》〈列傳·沈葆楨〉p.12046「十三年，日本因商船避風泊臺灣，又為生番所戕，藉詞調兵，覬覦番社地。詔葆楨巡視，……為明遺臣鄭成功請予諡建祠，以作臺民忠義之氣，並報可。」

另參附錄一，《清季申報臺灣紀事輯錄》〈將軍文(煜)等奏為明季遺臣生而忠正歿而英靈懇予賜諡摺〉pp.505-506；《福建臺灣奏摺》〈請建明延平王祠摺〉p.18。

⁸⁴ 林朝崧，《無悶草堂詩存》卷三(丙午至庚戌)〈謁延平王祠〉，南投：臺灣省文獻委員會，1993，p. 89。

兩大將軍，東西廡祀以南明殉難諸將士神位，香火鼎盛。沈葆楨等請建新祠落成後，額題「明延平郡王祠」，其正殿安鄭成功衣冠束帶塑像，後殿中央為翁太妃祠（祀成功生母田川氏）。左為監國祠（祀經長子克臧），右為甯靖郡王祠（祀明甯靖郡王），東西兩廡配祀鄭氏部將百餘人。在鄭成功信仰史上，「延平郡王祠」的設立，意謂著「鄭成功信仰」取得正當性、合法性。雖然官方拆掉舊廟，但是並未干涉或改變六合境住民祭祀鄭成功的活動，農曆正月十六日依然被民眾視為鄭成功的生日，光緒元年刊布的〈神佛誕辰碑記〉即記載：「正月…補：十六日，開台延平王聖誕」⁸⁵。足證清代「鄭成功信仰」在台灣民間已相當普遍，並以訛傳訛地將農曆正月十六日視為鄭成功的生日而舉行祭儀。

直到光緒元年（西元 1875 年）官方才設廟奉祀，編入祀典。在台灣鄭成功相關之祭祀活動，自此方受官方認可，由所謂的「淫祀」轉化成為「正祀」，而得以公開祭祀，並享有官祀。⁸⁶高修《臺灣府志》外志〈寺觀〉所附「官廟」一項中，即載有「開山王廟：在附郭縣東安坊。」⁸⁷開山王廟不再舉於叢祠而得以進入「官廟」之列，亦再度說明開台聖王鄭成功清代在台灣受官祀禮遇之情形。著名學者胡適父親胡傳的日記即記載，他自光緒十八年抵台任官後，在初一、十五日多次被上級派往延平郡王祠上香致祭的情形⁸⁸。若依濱島氏於《總管信仰》一書所提之「土神」要件之「封爵」一項中，亦包含賜予匾額或廟名等，則鄭成功成神之正統性，更可向前追溯至康熙二十二年（西元 1683 年）。

再參《南投縣風俗志宗教篇稿》⁸⁹對沙東宮之記載，亦涉略清代：

光緒十四年四月首任雲林縣知縣陳世烈蒞任後，曾進香於本廟，倡募香燈費；又光緒十八年正月隆興圳長陳玉峰者為布施水租穀二十三石與開台聖王與神農大帝而立碑於社寮云：「立石碑人隆興埤圳長陳玉峰，為敷施布德，人之大經也。但我拾庄諸神壽誕，各有定緣演戲，惟有五谷王、開台王二位聖誕，缺額緣金，未得恭演千秋。是以，隆興埤長愿將此大橋腳七甲七分，全年水穀貳拾參石壹斗，配入二位聖誕千秋演費」。

自前引文中，可得知牡丹社事件以後，官方對於「鄭成功信仰」之應對態度有極大的改變，除了設置鄭成功之「官廟」性質的「延平郡王祠」以外，對於民間的「鄭成功廟」亦關愛有加，官員除了親自赴廟祭祀，甚至還為「鄭成功廟」籌措經費，足證清末官方對於台灣的「鄭成功信仰」應是正面的支持態度。

需注意的是：清代鄭成功的角色尚非「民族英雄」，而應是僅止於「忠臣」。

⁸⁵ 光緒元年刊〈神佛誕辰碑記〉p.712，收錄於黃典權編，《台灣南部碑文集》，台灣省文獻會複印台銀本，1994。

⁸⁶ 拙論，〈日本人の観点から見た鄭成功のイメージ〉，《中日文化》21，台北：中國文化大學日研所，2002，p.247。

⁸⁷ 方豪主編；張其昀監修，臺灣叢書第一輯第一冊《高修臺灣府志》，台北：國防研究院，1968，p.216。

⁸⁸ 清光緒胡傳《台灣日記與稟啓》pp.77、84、89、98、104、111，台灣省文獻會複印台銀本，1997。（轉引自王見川 2004）。

⁸⁹ 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，南投縣：南投縣文獻委員會，1961，pp.135-137。

劉銘傳於 1875 年尊鄭成功為「延平郡王」時，所強調者即為其忠君之思想。從倡建「延平郡王祠」一事可以看出以下幾點。其一，兩百多年來，台灣民間對於鄭成功的崇仰、敬佩之情始終未減。正式建祠之前，民間已是私祀不斷，香火鼎盛。沈葆楨此舉，只不過是順應輿情。其二，清廷此時已不再將鄭成功視為反抗清廷的亂臣賊子，而推崇他「移孝作忠」、「正直而壹」、「杖節守義」的忠義精神；將他重新詮釋為為國盡忠之典範。其三，牡丹社事件呈露了日本妄圖霸佔台灣的野心，而鄭成功有著驅荷復台的歷史功績，正符合「時代需要」。因為其飽含民族精神、愛國精神之內涵。當日本人執杖而來，台灣人面臨異國強權壓境，即使原來還抱有反清復明思想的人，這時也在不同程度上表現出對於清朝的忠誠，因為這時的清朝即代表著祖國。

綜合前述，鄭克塽於康熙二十二年（西元 1683 年）八月十八日降清。當時，清廷因政治性考量，為了謀求徹底剷除明朝殘餘勢力，據說清代官方曾經嚴格禁止台灣百姓祭祀鄭成功；雖然康熙皇帝早在康熙二十二年（西元 1683 年）賜「忠臣」牌匾⁹⁰；並於康熙三十九年（西元 1700 年）年正式褒揚鄭氏為明室忠臣⁹¹，但是對於台灣民間私自祭祀鄭成功的情形則並不予鼓勵，而是消極地「睜一隻眼閉一隻眼」放任其發展。⁹²相對於此，台灣民間方面之應對態度，則一方面深深感念鄭成功遺澤，但是另一方面卻又怕會觸犯清廷忌諱，便私自偷偷地立廟奉祀。一直到了「牡丹社事件」後，清廷對於台灣的「鄭成功信仰」再度因為政治性因素，而有了一百八十度的轉變。西元 1871 年冬天，有一批琉球人乘船因颱風而漂流到恆春八瑤灣（現在的屏東縣滿州鄉），上岸後誤闖牡丹社，有五十四人被排灣族原住民殺害，另十二人獲救，由台灣官方遣送回琉球。因為當時琉球同時向清朝及日本朝貢，所以此事件給日本提供了軍事行動的藉口。1874 年，日本將軍西鄉從道率兵三千六百名乘坐八艘軍船與運輸船，由恆春北部的社寮（即今社寮）攻陷石門，圍攻牡丹社，燒毀部落，迫降高山族，並作長久駐留的打算。雖然這次戰役在二十日之內就結束了，原住民和日軍戰死的，都不到二十人，然而由於氣候不適與流行的瘧疾，致使日軍死亡總數達五百五十餘名。清廷亦有很大的震撼，認為「蕞爾日本略效西人皮毛，亦敢睥睨上國」，乃急派以幹練著稱的船政大臣沈葆楨來台處理，先後調派一萬名洋槍隊渡台，辦理海防，並向日本交涉退兵。為了安定台灣民心避免日本帝國主義覬覦台灣，沈葆楨以「鄭氏明之孤臣，非國朝之亂賊」，上〈為明季遺臣生而忠正歿而英靈懇予賜諡摺〉，提議為「順應民情」兼求「教化人心」，請求清廷在台灣為鄭成功建祠⁹³；翌年

⁹⁰ 現存南安石井延平郡王祠內。

⁹¹ 陳芳明，〈鄭成功與施琅——台灣歷史人物評價的反思〉，《臺灣史論文精選》（上冊），台北：玉山社出版，1996，p.138。

⁹² 管見有限，史料中似乎並不會出現清初（牡丹社事件之前）清廷正式下達命令嚴禁台灣人民祭祀鄭成功的相關記載。雖有學者提出「台灣百餘王爺廟其實多是鄭成功廟」之見解（王爺是否即為鄭成功非本論之重點，此處從略），然筆者以為該現象其實是民間私自揣摩上意而刻意隱瞞祭祀鄭成功的一種自發性的動作，故並不影響清廷表面上自收復台灣後對鄭成功的尊重政策。

⁹³ 《新校本清史稿》〈列傳·沈葆楨〉p.12046「十三年，日本因商船避風泊臺灣，又為生番所戕，

即獲禮部批准，鳩工興建。由前文之「順應民情」可知當時在台灣，「鄭成功信仰」便已經是普遍存在的現象；而「教化人心」之行文，更足知清代官方之所以接納台灣人民「鄭成功信仰」的意圖。據《新校本清史稿》所載：「光緒元年……戊申，予明故藩朱成功建祠臺灣，追諡忠節。庚戌，敕沈葆楨勘辦築城建邑，籌開山撫番事宜。」⁹⁴。爾後，直到光緒元年（西元 1875 年）官方設廟奉祀，在當時的臺灣府城建立鄭氏專祠，編入祀典，至當年八月才告落成。光緒元年六月，德宗封成功為「延平郡王」，追諡「忠節」，並於台南建專祠奉祀，命於明季忠義之士百十四人配祀。正殿奉祀延平郡王，左右配祀甘輝、張萬禮二將軍，東西廡則配祀明末海疆諸臣和殉難諸將。後殿中祀田川太妃神位，左祀寧靖王，右祀監國王孫鄭克臧。在台灣鄭成功相關之祭祀活動，自此方受官方認同，於清代由所謂的「淫祀」轉化成為「正祀」，而得以公開祭祀，並享有官祀⁹⁵，所建成之「延平郡王祠」，於台灣不同時代的各個政權皆於該處舉行「官祀」。筆者認為清廷此舉，係意圖將台灣人視為鄭成功的「反清復明義士」轉型，成為「忠貞報國」的英雄形象，激勵台灣人「愛國（清）」，而排日（當時有所謂的「牡丹社事件」），刻意消除鄭成功「反清復明」的形象。

本節所參引提列之資料或許尚且未臻完善，然而，卻已充分反映出當時（清代）台灣的信仰狀況之一般，並且足以證明「鄭成功信仰」早於清代便已遍佈全台，而「牡丹社事件」則是清廷對台灣「鄭成功信仰」改採支持態度之轉捩點。再從各廟宇之創建年代觀之，早在「官廟」的「明延平郡王祠」正式建祠之前，台灣民間已是私祀不斷，香火鼎盛了。誠如濱島敦俊教授之研究，「義行」、「靈異」與「封爵」三項要件，往往是華人（漢人）社會中，偉人逝世後是否成「神」的關鍵所在⁹⁶，鄭成功之神格化亦具備了前舉的三項要件。

（二）台灣鄭成功信仰在日治時期的發展

如前所述，鄭成功信仰在清代已經非常盛行，甚至是在清領台灣之前便已經成形。台灣因歷史背景使然，經歷不同政權的統治。然而，鄭成功信仰得天獨厚地傳承下來，即使是異民族的日本殖民政權依然認同其信仰，甚至今日日本亦建有鄭成功廟，且進入神道體系，實為罕見之宗教現象。⁹⁷

日治時期臺灣總督府當時並未打壓台灣的「鄭成功信仰」，其態度是非常明確的；甚至在「寺廟神昇天」之政策下，有些廟宇因而改奉鄭成功為主神，以強調該廟之正當性。此外，台灣式與日本式的鄭成功祭祀及祭典並行不悖，傳統台

藉詞調兵，覬覦番社地，詔葆楨巡視，……為明遺臣鄭成功請予諡建祠，以作臺民忠義之氣，並報可。」另參《清季申報臺灣紀事輯錄》〈將軍文(煜)等奏為明季遺臣生而忠正歿而英靈懇予賜諡摺〉pp.505-506；《福建臺灣奏摺》〈請建明延平王祠摺〉p.18。詳參附錄一。

⁹⁴ 《新校本清史稿》本紀卷二十三，p. 852。

⁹⁵ 拙論，〈日本人の観点から見た鄭成功のイメージ〉，《中日文化》21，台北：中國文化大學日研所，2002，p.247。

⁹⁶ 濱島敦俊，《總管信仰》，東京：研文出版，2001，pp.89-92。

⁹⁷ 詳參拙著，《日本文化に生きている鄭成功》，臺北：致良出版社，2007。因非本論之重點，在此從略。

俗並未刻意受到日本殖民政府的「政治迫害」，因而鄉紳對「鄭成功信仰」方能明目張膽地大力鼓吹，甚至還具名登上報紙。前文中透露著官方與台灣俗民熱衷奉祀開台聖王鄭成功的祭祀動機，以及「鄭成功信仰」存在於台灣的社會功能；而「實用性」與「功利性」在庶民的信仰思維中，往往遠比宗教教義來得重要。而這種官方與民間傳統涵化交融的信仰行爲，與地方勢力的更替關聯密切，且官方政策對其有相當程度的雙向影響，亦爲不爭的事實。在此，不難發現，以官方立場而言，較之清代的半推半就，日治時期臺灣總督府的態度可以說是相當積極主動的。關於日本殖民政權臺灣總督府方面，對於鄭成功的尊崇禮遇又與台灣人或者明、清時期之政權迥然不同，雖然臺灣總督府對於台灣的「鄭成功信仰」予以尊重甚至推崇倍至，但是臺灣總督府所欲強調的，卻是鄭成功的母親爲日本人田川氏、鄭成功的忠烈緣由於日本武士道精神的「血統」；試圖淡化台灣人於「鄭成功信仰」之民族性與宗教性，欲將之轉化爲政治性的思想同化，藉以消彌台灣人抗日之舉動、拉近台灣人與日本人的距離，並進一步地更將其引以爲日本統治台灣「合理化」的一種隱喻。

日治時期臺灣總督府在台灣設立的神社，分爲國幣社、縣社、鄉社、無格社四種。皇民化運動實行以後，更大肆興建神社，大致以一街庄一神社爲原則，至1939年共建有神社及遙拜所一百七十八個單位，包含二座國幣社、十一座縣社等。⁹⁸縣社之「開山神社」設立於明治三十年（西元1897年）一月十三日⁹⁹，爲臺灣總督府在台灣設立的第一座神社，不論就時間點及位階觀之，臺灣總督府對開山神社之祭神「鄭成功」的尊重禮遇程度，自然不在話下。

日治時期臺灣總督府對其所關注的焦點，實有別於漢人傳統角度自其爲反清復明、忠君爲國的英雄行徑或是靈驗事蹟出發，而是在其「開台聖王」的特殊身分，再加上母親爲日本人的「半日本人」血統。基於血緣的理由，鄭成功不但被日本人視爲「開台祖」，日本也認爲他是日本人開拓台灣的先鋒，因此，神社立號爲「開山」，寓意深遠。列格意味著日本政府對鄭成功的認同，更有學者藉由鄭成功來強調他們領有台灣的正當性。諸如稻垣孫兵衛等，即主張藉由鄭成功這位「半日本人」驅逐夷虜（荷蘭人）、開拓台灣的這一段史實，作爲日本治理台灣的一個合理化說辭。稻垣其外（孫兵衛）¹⁰⁰提出：鄭成功具有日本血統，是他們開拓台灣的始祖，如此一來，台灣歸日本領有應屬正當。故日本人對鄭成功的禮遇與高度評價，與維持殖民政府在台之統治權有相當程度的關聯性。¹⁰¹誠如蔡錦堂《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》¹⁰²中也提到：因鄭母的日系血緣，以致

⁹⁸ 張之傑總纂，《台灣全紀錄》，台北：錦繡出版社，2000，p.231。

⁹⁹ 《台灣全紀錄》p.231 載明治二十九年（西元1896年）十二月三日。然參蔡錦堂1994：p.21 與山田孝使1915：p.53，則爲明治三十年一月十三日。故本文中採用明治三十年（西元1897年）一月十三日。

¹⁰⁰ 稻垣其外，〈帝國の台灣領有と鄭成功の殊勳〉，《東洋》，東京：東洋協會，1935，pp.58-67。

¹⁰¹ 轉引自蔡錦堂《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》，p.25。

¹⁰² 蔡錦堂，《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》，東京，同成社，1994，p.26。「母親の血縁の要素で、開山神社は日本領台の五十年間、台湾民衆の信仰対象である廟から神社に昇格した唯一の例であり、戦前日本の海外神社の中では異例である。この昇格の措置は、日本の台

開山神社成爲日治時期五十年間，唯一由台民信仰之廟宇「升格」爲神社；其爲戰前日本海外神社中的一個特例。該「升格」之措施除了闡明日本統治台灣的正統性，另一方面或許也有降低台灣人排斥日本國家神道的意圖吧。日本人佔領台灣期間，推行「皇民化運動」企圖消滅台灣的漢文化於無形，然而爲了籠絡人心，在明治末期日本官方亦曾扶植一些有助於統治的寺廟，其中以孔廟、媽祖廟、吳鳳廟及鄭成功廟爲重要對象；將「延平郡王祠」更改爲「開山神社」即爲一例。¹⁰³「鄭成功信仰」因而也增加了些許的神道色彩，今日日本平戶亦建有「鄭成功廟」，每年鄭成功誕辰的七月十四日，平戶舉行盛大的「鄭成功祭」，便是依循神道儀式進行的。透過史料的研究，得知有些廟宇配合「時局」於日治時期改祀鄭成功；而台、日合流的「鄭成功祭」慶祝儀式，窺知臺灣總督府透過「鄭成功廟」成爲日台融合媒介的情形，同時反映出台灣人民對鄭成功的尊崇之深，以及民間信仰對政治潛在的影響力；另一方面，大、小傳統交融涵化相互影響的情形，更是充分展現在歷史人物轉變爲宗教信仰神格人物的「鄭成功信仰」之中。

日治時期，鄭成功在臺灣總督府的宣傳下成爲一位從蠻夷手中奪回台灣、具有武士道精神的半日本人。「鄭成功信仰」係指鄭成功去世後，被人神化的情形。日治時期於大正七年（1918）的調查顯示有四十八所廟宇主祀鄭成功¹⁰⁴，佔全台灣廟宇數量的前二十位。當時因「西來庵事件」之衝突，因而臺灣總督府採行欲以神道取代台灣固有宗教之政策，然而，以當時主祀鄭成功之廟宇的數量觀之，不但反應了日人對鄭成功的認同，亦表達著日方欲藉由「鄭成功信仰」行其思想同化的企圖。主祀鄭成功之廟宇不但沒有減少，甚至還曾經略有所增；臺灣總督府當時並未打壓「鄭成功信仰」之態度則是非常清楚的。任職臺灣總督府文教局社會課、參與宗教調查工作之曾景來，於昭和十四年（西元 1939 年）發表《台灣宗教と迷信陋習》一書中於〈台灣寺廟及其對策〉寺廟供奉的神一節中，載有「鄭成功也稱鄭國聖、開台聖王、國聖公、國姓公等」¹⁰⁵，而且尚有許多祭祀鄭成功的廟宇成立於日治時期，甚至還有廟宇在「寺廟神昇天」的政策之壓力下改祀主神爲鄭成功，更是前述主張的有力佐證。另外，「開山神社」因應時局而於臺灣總督府統治台灣後，便立即於第一時間設立，鄭成功以外國「神」入主神社，更是神社史上的唯一特例。在當時，的確也因此而造就了台灣人走入神社的事實且日漸習以爲常，若是說「鄭成功」的確曾經發揮了臺灣總督府所需的「功能」則也並不爲過。

（三）台灣鄭成功信仰在現代的發展

歷史人物之鄭成功在台灣人的心中，大致可類分爲下述之四種不同身分：民

灣統治的正統性を弁明する一方、台湾人の日本の国家神道に対する抵抗感を少しでも減らそうという狙いもあると言えよう。」

¹⁰³ 拙論，〈日本人の観点から見た鄭成功のイメージ〉，《中日文化》，台北：中國文化大學日研所，2002，pp.249-251。

¹⁰⁴ 臺灣總督府編，《台灣宗教調査報告書》，第一卷上，大正 8 年（1919），p.17。

¹⁰⁵ 曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》，台北：臺灣宗教研究會，昭和 14 年（1939）。

族英雄、祖先、神明、傳奇人物。¹⁰⁶這一位祖籍為福建南安，卻是百分之百成形於台灣、且發展於台灣的「開台聖王」。各書統計資料不同，今日在台灣有著六十四至百餘座主祀鄭成功的「鄭成功廟」。

首先，關於被視為鄭成功信仰之「官廟」的延平郡王祠¹⁰⁷，國民黨政權撤軍退守台灣後，1950年蔣中正總統亦於第一時間親題「振興中華」匾額掛於延平郡王祠之正殿，形同明、清時期之「封爵」。1961年，復因祠體日漸衰敗，而成立「民族英雄鄭成功史蹟修建委員會」進行修復¹⁰⁸，成為當時台灣地區唯一由官方興建之大型紀念性質之專祠。訂八月二十七日（原農曆七月十四日）為鄭成功誕辰。每年是日，政府機關與民眾集會紀念。¹⁰⁹而其即為今日中央對於台灣的開台聖王信仰之應對模式。此外，行政院訂四月二十九日（登台日）為鄭成功紀念典禮，該日由現任之內政部長擔任主祭，於台南的延平郡王祠舉行春祭典禮。因而，今日中央對鄭成功之紀念及相關活動，有春、秋二祭，訂於四月二十九日及八月二十七日兩天於台南的延平郡王祠舉行。此外，南投沙東宮之春（農曆正月十六日）、秋（八月二十七日）二祭亦由縣長、鎮長擔任主祭，並由縣政府與鎮公所負擔部分費用。再次呈現中央與地方對「開台聖王」信仰之「官祀」性質。在台灣，不論清代、日治時期、甚至即使到了今日，政治型態與前朝迥然不同；然「鄭成功信仰」在台灣則依然持續地受到尊重禮遇，為官方認可且積極介入主導之「正祀」，無異是延續著前代所謂「封爵」之正統性。

「鄭成功信仰」在台灣，除了有官方與民間之分別以外，就立廟緣由而論，地緣關係（漳泉械鬥）、明鄭部將屯墾、鄭氏後人供奉¹¹⁰、巫俗神壇等皆為其主要之類型。本文中並羅列客家人「鄭成功信仰」之實例，藉以說明「開台聖王」在台灣的發展，由地域性原鄉信仰擴展成為全台性的信仰習俗。後文分別以民俗醮典之蘆洲國姓醮、祖廟色彩濃厚之沙東宮、客家人之鄭成功信仰，以及巫俗性質之「鄭成功廟」分別呈現鄭成功信仰今日在台灣發展之現況。

鄭成功雖未涉足蘆洲，卻在當地發展出「鄭成功信仰」型態之一的醮典儀式

¹⁰⁶ 傅朝卿，〈以鄭成功建構台灣鄉土文化教育的內涵〉，《鄭成功聖紀研討會紀念特刊》，台北：台北護國延平宮，2000，pp.9-10。

¹⁰⁷ 日治時期改稱「開山神社」。

¹⁰⁸ 由成功大學建築系之賀陳詞教授負責設計，原為福州式之廟宇從此變為北方宮殿之寺廟。

¹⁰⁹ 臺灣省文獻委員會，《臺灣省通志》卷二·人民志·宗教篇·第二冊，南投：臺灣省文獻委員會，1971，p.37。

¹¹⁰ 該類型宗祠性質顯著，此處從略，僅以下例為代表：世界鄭氏宗親總會於1972年因鄭氏宗長鄭芳瑞捐獻士林山上土地一筆，因而於台北成立祠廟興建委員會1978年破土開工，鄭氏宗親之捐獻不但遍及全台，且遠及大陸地區與日本、馬來西亞等地。1992年「鄭成功廟」主體建成，並舉行「成功祖」開光點眼安座及祈安法會。為了區別全台眾多的「鄭成功廟」，因而一般通稱該廟為「士林鄭成功廟」。根據廟祝蔡先生的說法，其實原先募款是想建一座鄭成功紀念館兼做鄭氏宗祠，然而該地（劍南路）為限建保護區，故以「廟」的名義申請，1992年8月15日建成「鄭成功廟」，前殿為紀念堂、後殿作為鄭氏宗祠，但是因為經費因素，後殿之鄭氏宗祠尚未遷入。每年之年度祭祀，選農曆年後正月十六前後之星期日，由世界鄭氏宗親總會主持祭祀儀式。就性質而論，「士林鄭成功廟」雖名之為「廟」，其實是一座鄭氏之「宗祠」。

此外，蔡金蓉所研究的「國姓宮過股」亦屬鄭氏後人祭祀鄭成功的活動，詳參蔡金蓉1998。

「國姓醮」，並持續傳承近兩百年，其中靈異傳說乃是重要的關鍵所在。「國姓醮」，即是源於當時漳泉械鬥之際，出生於泉州的國姓爺顯靈退敵保護泉州人聚居之蘆洲的信仰活動。其映證了民間信仰具備著整合鄉族力量，以及維繫社區秩序的功能。蘆洲地區的「鄭成功信仰」，顯然地因當地祖籍泉州的人口聚集，故將鄭成功視為「祖籍神」來崇祀，而其代表活動之「國姓醮」在蘆洲承傳之過程中，除了團結鄉里之外，亦有普遍存於民間信仰的勸民為善之教化功能；加上宮廟素為鄉約之所在，社區廟宇不僅是社區活動的聚集點，而被選為廟宇頭人更是榮耀與象徵上最高位的核心¹¹¹；而且廟會等活動亦會活躍市場帶來實質的經濟利益；前述諸多因素，使得社會精英往往積極參與民間信仰的相關活動。鄭成功顯靈助戰的靈異傳說，成為當地人士長年來的共同認知，更附會相關之史實，集體自編、自導、自演，不但讓鄭成功與其他歷史人物串聯，並與諸多神明「打交道」¹¹²，這樣的情形也常見於華人（漢人）社會其他的民間信仰中；而時間越後描述越詳，更是後人附會渲染的證明。¹¹³而且要注意的是鄭成功信仰的擴張性是橫向的，在許多不同的地域社會之內，祂取代了原有地方的神祇。而通常這樣的取代不是排除性的，而是融和性的。《透視中國東南：文化經濟的整合研究》中的一段文字，恰巧說明了「鄭成功信仰」在蘆洲迅速發展的情形：「宮廟往往成為村社之間械鬥的策劃、作戰、防禦中心，廟神則成為械鬥的旗幟和保護神。」¹¹⁴由於自然環境、行政區劃、歷史文化、方言等影響，住民普遍地存在著鄉土意識。大多數的台灣人多來自閩南的漳州與泉州，台灣開發早期漳泉械鬥不斷，信仰文化往往被運用於團結鄉里方面，原鄉信仰的神靈或是出生於當地之神靈，經常被奉為保護神而有助戰之「功能」。蓋地方性的公眾廟宇組織是一種政治經濟的權力結構，同時也是一種地方身分的階層呈現，其成員之中早期往往由於世襲或傳統的因素，而獲得合法性的領導階層，成為傳統社會的權力菁英，這些地方領袖即掌管著當地決策的關鍵。¹¹⁵如鄉紳李聲元子、辜顯榮婿之李贊生，即是倡建主祀鄭成功之懋德宮的重要人物；今日之楊蓮福亦可歸類於前述的「鄉紳」之屬，楊氏世居蘆洲承繼眾多祖產之餘，對於推展蘆洲文化不遺餘力，除了創辦河上洲文史工作室之外，且為博揚文化之總經理，更於近年積極參與湧蓮寺、懋德宮之各項活動運作，今日已是湧蓮寺管理委員會中最為年輕的委員，為當地人公認最了解地方文化的精英人士。華人社會素有士農工商之階級觀念，有錢人求名、買官等現象早已是見怪不怪。觀宮廟之管理階層致力於信仰之推廣，並非單因信仰深厚，其中經濟與社會地位等利益往往也是重要因素。雖然諸如「國姓醮」此類

¹¹¹ 王銘銘，〈權威的形象與生活史：閩台兩村案例初探〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997，p.372。

¹¹² 如池府王爺等，詳參高致華，《鄭成功信仰》，合肥：黃山書社，2006。

¹¹³ 詳參拙論，〈蘆洲國姓醮之日期與日數〉，《台灣歷史學會通訊》16，台北：台灣歷史學會，2003。以及拙論，〈蘆洲國姓醮之起始年〉，《臺北文獻》145，台北：台北市文獻會，2003。

¹¹⁴ 陳支平·詹石窗主編，《透視中國東南：文化經濟的整合研究》下，廈門：廈門大學出版社，2003，p.910。

¹¹⁵ 謝聰輝，〈組織運作篇〉，《湧蓮寺丁丑年五朝慶成祈安福醮志》，台北縣：台北縣蘆洲湧蓮寺管理委員會，1988，p.50。

祭祀之「儀式」，是一種意識形態的形式化（*formalized*）表達，卻是隱藏著深厚的社會性、區域性與歷史性，放諸區域社會與權力關係之中，可以發現不同階層或是集團自其中各自有不同的意義象徵，而獲得自身的利益。鄭成功由「人鬼」變「神明」過程中，靈異傳說中多被忽略之「助戰」一項，本論中以「蘆洲國姓醮」為例，深入考證傳說與史實之差距、以及傳說對信仰之影響。「廟宇」不但是早期移民心靈的寄託，也是聚落的政治、經濟中心，具有團結血緣、地緣，提供醫療、振興經濟以及社區發展等多項社會功能。

今日沙東宮聲稱在台灣有百座以上的廟宇前來分香，於台灣民間眾多鄭成功廟中具有「祖廟」的地位¹¹⁶。黃美英借用羅馬尼亞宗教學者米爾洽·伊利亞德（*Mircea Eliade*）之理論，指出分靈宮廟到祖廟割取香火的儀式，為一種「傳統權威」的切換模式。傳統權威（*traditional authority*）之所以能被確立，是透過一種特殊的文化轉換過程，而其基礎在於重塑該群體共同的記憶。¹¹⁷另外，范正義也提出進香儀式中香火的割取，不僅關係到靈力從祖廟神像向分靈廟宇神像上的單向流動，且還牽涉到一種網絡關係支配下的權力與利益的交換。指出進香儀式可視為信徒對「交換理論」的一種實踐，是祖廟與分靈廟間的一種禮物饋贈行為。因為進香時絕大多數的分靈廟，都會按照自身財力給予祖廟一定的香油錢。因此，來進香的宮廟越多，捐輸的香油錢也越多，而祖廟的香火也就越興旺。¹¹⁸換言之，祖廟對分靈廟提供了靈力的加持效果，而分靈廟不但助長祖廟的香火且對祖廟有增進聲望的功效。透過沙東宮之研究，可以發現「開台聖王」所具備的意義與功能在民間信仰中不斷地被重新解釋，中國民間信仰中普遍存在的功利性質在此「鄭成功信仰」中相當地顯著。信眾往往並不注重神明成「神」之前的生平或功業，而十分尊崇神明成「神」之後所具備的神力。對於「功利性」的論點，亦見於林國平《閩台民間信仰源流》中所指「神明顯靈的傳說基本上是圍繞著民間信仰的功利主義而發展的」。¹¹⁹觀沙東宮之發展，係由於開台聖王之靈驗陸續展露於登科、祈雨、治水、驅蟲等實際與人民生活息息相關之處，尚且配合著信徒的時代需求，同時也是開台聖王在信眾心中歷史意義淡化後重新解釋的結果。沙東宮之立廟緣由《南投縣風俗志宗教篇稿》¹²⁰記載：「……其緣起於懷念鄭氏開疆闢土之功而創建，故初時信徒不多……。」則是反覆映證「鄭成功信仰」中予民實利之功利性特質。然而，筆者認同「功利性」之同時，有別於葛希芝（*Hill Gates*）認為其僅存於「小傳統」之內而並不成為官方意識形態之說法。葛氏在民間信仰研究中，發現中國傳統的官方意識形態裡長期存在對於交易以及金錢意識的抑制，但是在民間宗教裡，「錢」的概念和象徵則得到很大的發展；神鬼祭祀中多有焚燒冥紙的習俗，一般民眾將其作為與超自然界交易的手段，試圖通過

¹¹⁶ 相對於此，台南之「延平郡王祠」則被認為是官廟。

¹¹⁷ 黃美英，《台灣媽祖的香火與儀式》，台北：自立晚報文化出版部，1994，pp.195-196。

¹¹⁸ 范正義，〈民間信仰與地域社會〉，廈門大學博士論文，pp.333-334。

¹¹⁹ 林國平，《閩台民間信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003，p.407。

¹²⁰ 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，南投：南投縣文獻委員會，1961，pp.135-137。

賄賂神靈得到他們想得到的保佑，而保佑往往指的是經濟上的利益。¹²¹王銘銘提出葛氏之研究中指出民間宗教裡暢行「錢」的概念，證明民間存在資本主義精神，只不過這種精神一直被壓抑在「小傳統」之內，不能成為官方意識形態。¹²²然而觀王斯福（Stephan Feuchtwang）所論「宗教隱喻是權力挪用者用以使他們的控制合法化的資源，也是他們通過象徵掌握資源與軍事力量以獲得更大權力的表象手段。」¹²³由沙東宮之春祭與秋祭各由縣長與鎮長主祭的現象，可知官方積極參與之心態，所謂「人各有志」，庶民的功利心多在於實際的心想事成與經濟利益，而士人的功利心或許在於功成名就的聲望權位。今日台灣為民主社會，民意即是選票，迫使官方貼和著民意發展，隱藏於「小傳統」中的非主流意識實則主控著政權之走向，掌握選票方能掌握權力以及其後所帶來的權勢與利益，因而筆者以為這正是官方意識形態中的交易與金錢意識，也是除了信眾以外另一股支撐信仰發展的主要力量。「鄭成功信仰」即是於這樣的「小傳統」與「大傳統」¹²⁴的互動之中發展，兩派人士參與祭祀的動機即使有所不同卻也能夠互補；此類民間信仰雖然受到「大傳統」的控管約束，實際上卻是以「小傳統」的思維與訴求為主流所形成的庶民文化。

關於與客家文化融合的鄭成功信仰，本文舉南台灣屏東縣的麟洛鄭成功廟為例，試探討之。麟洛鄭成功廟為台灣最南邊的「鄭成功廟」，同時也是屏東縣六堆客家地區最古老的一座廟宇，堪稱為客家人「鄭成功信仰」之代表。該鄭成功廟位於麟洛鄉麟頂村，相對於本章前舉之蘆洲稱為「泉州村」，麟頂村則可稱為「客家村」；該廟首建於清光緒八年（西元 1882 年），供奉延平郡王鄭成功為主祀神。據傳廟內供奉之鄭成功牌位，原為鄭成功部屬之徐公良先生家中所奉祀，光緒八年鄉人建廟於現址的對面；而後，復於日治時期昭和九年（西元 1934 年）重建新廟於現址，新廟規模較大，建材以紅磚、琉璃瓦為主，門前立有雕塑龍鳳的石柱，廟內除了供奉鄭成功之牌位與神像以外，東西側分別陪祀五穀神農先帝與鄭母娘娘田川氏，東廂與西廂也分別供奉至聖先師孔子與觀世音菩薩。該廟宇雖然在清光緒八年（西元 1882 年）麟洛鄭成功廟正式建廟以前，理應為廟宇前身之集會所本是供奉觀音菩薩，而後因為建廟之際或許因為牡丹社事件等政治因素的影響，鳳山縣通譯官范恩郎力薦奉祀延平郡王鄭成功，然而該廟內供奉之鄭成功牌位來自鄭成功先前部屬之徐俊良先生家中，從此觀點亦可說明清光緒八年（西元 1882 年）麟洛鄭成功廟正式建廟以前，「鄭成功信仰」在屏東縣麟洛村業已存在，而且通譯官范恩郎建議奉祀鄭成功一事得到鄉民之認同，也表示當時該客家人聚落對於「鄭成功信仰」並無排斥。顯然地，鄭成功「開台聖王」的身分已打破血緣與地緣之限制，為台灣民間普遍認同之「神明」。除此之外，麟洛鄭

¹²¹ Hill Gates: "Money for the gods" *Morden China*, 13.1, 1987. 轉引自王銘銘 1997: p.117。

¹²² 王銘銘，〈神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997，pp. 117。

¹²³ Stephan Feuchtwang: "Historical metaphor", *Man* 28, 1993, pp.35-49. 轉引自王銘銘 1997: p.89。

¹²⁴ 根據雷德菲爾德（Robert Redfield）的研究，所謂「小傳統（lillte tradition）」指的是鄉民社會中一般民眾的文化；相對於此，「大傳統（great tradition）」指的是以都市為中心、以鄉紳和官方為主流之文化。（Robert Redfield: *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956）。

成功廟與鸞堂結合之型態，更是代表台灣諸多類型「鄭成功廟」的一個面向。¹²⁵論及麟洛鄭成功廟，則不可不提開明堂。〈麟洛鄭成功廟沿革〉中記載道：「西元 1947 年由徐達三等鄉賢發起創設鸞堂，旨在勸善救世、濟貧與救難，定名為開明堂，奉請玉旨，奉祀關聖帝君（又尊稱三恩主）開堂闡教，立堂規、堂例，約束鸞生行事修身之準則」。¹²⁶筆者 2003 年 7 月南下當地田野，廟內義工同時也是開明堂¹²⁷鸞生宋啓源熱心提供筆者許多資料，並解說相關事項。據聞日治時期每位鸞生每月支付五元參拜費，今日則因經費較為充裕，是以不再收取參拜費用，而改以每二十八天輪值義工一日。顯然地，田野所得資料與前舉之〈麟洛鄭成功廟沿革〉是不相符的，今日最熟悉廟務的宋氏稱「日治時期每位鸞生每月支付五元參拜費」，而〈麟洛鄭成功廟沿革〉則載「西元 1947 年由徐達三等鄉賢發起創設鸞堂」，該時點顯然台灣已經光復，並非日治時期。筆者推論宋氏所稱「日治時期每位鸞生每月支付五元參拜費」明指其費用，應是有較大之可信度，而〈麟洛鄭成功廟沿革〉所載「西元 1947 年由徐達三等鄉賢發起創設鸞堂」，若是屬實，則可能是在正式設立鸞堂之前，即具備了鸞堂性質，而有所謂的「日治時期每位鸞生每月支付五元參拜費」。日治時期台灣的「齋堂」在「寺廟整理運動」中，所受的破壞並不多，因為齋堂是屬於佛教系統，在日本佛教的保護下，才能免於嚴重破壞。¹²⁸相對於此，有別於佛教系統的齋堂，據王見川教授之研究，當時的鸞堂都是由士子、讀書人所組成的。這批知識份子，認為扶鸞活動是孔子聖道的表現，他們藉著鸞書，宣揚儒家倫理道德，以補宣講之不足。由於扶鸞的目的是借神力量，勸誘老百姓服膺傳統的倫理道德，因此，鸞書中宣揚的行為，基本上是儒家價值所認可的。準此理路來看，當時的扶鸞活動，可以說是儒家通俗化、宗教化的表現¹²⁹。誠如所示，鸞堂因為其濃厚的「中國」氣息，應非臺灣總督府所樂見¹³⁰，推論應是低調進行的。所以，關於麟洛鄭成功廟設立鸞堂的時間點之前後不一的說法，在此得到合理的解釋。另一方面，本節所探討的麟洛鄭成功廟，將開台聖王奉為主神，而「集會所」原先供奉的觀世音菩薩則列為陪祀，就其「神格」而言，是有所突兀的，而且該廟甚至加祀鄭母田川氏，慮及時代背景，則是充分反映出臺灣總督府對寺廟管理的態度，而該廟此舉實無異為信仰文化受政治影響的一種順應時事之歷史明證。麟洛鄭成功廟有扶鸞，為一鸞堂；然而素無乩童。廟宇性質兼具儒、釋、道，平日除了敬香之信眾外，鸞生於其中禮佛拜拜、誦經祈福、修身養性。鸞堂堂主為終生職，現任堂主為廖添壽，而廖氏同時也是

¹²⁵ 高致華，〈台灣客家村的鄭成功廟與鄭成功信仰〉，《多學科視野中的客家文化》，福州：福建人民出版社，2006，pp.393-413。

¹²⁶ 何世忠·謝進炎，〈麟洛鄭成功廟沿革〉，《鄭成功傳奇性的一生》，台南：世峰出版社，2000，無頁碼。

¹²⁷ 麟洛鄭成功廟內正殿亦掛有開明堂之牌匾，宋啓源氏指稱麟洛鄭成功廟係屬鸞堂。

¹²⁸ 王見川 1996：p.159。引宮本延人 1988：p.67。

¹²⁹ 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，台北市：南天書局，1996，p.187。

¹³⁰ 日本治台之初，因台人連年武裝反抗，日本當局為求安定民心，依據〈帝國憲法〉保障信仰自由的條款，對台灣寺廟原則上不加干涉，放任其自由發展。1915 年西來庵事件發生後，引發總督府開始重視台灣的宗教信仰活動，積極地全面介入，以避免再度發生類似之「迷信」叛亂事件。

麟洛鄭成功廟的第六任管理人。麟洛鄭成功廟之第一任管理人為徐慶垣、第二任管理人為馮安德、第三任管理人為鄉長馮信麟、第四任管理人為省議員邱連輝而後渠就屏東縣縣長、第五任管理人為徐守銘以開明堂堂主接任、第六任管理人為廖添壽同時也是開明堂的堂主。¹³¹麟洛鄭成功廟亦同於一般民間信仰，宮廟除了有勸民為善之教化功能並兼具團結鄉里之效用，且亦素為鄉約之所在，社區廟宇不僅是社區活動的聚集點，而被選為廟宇管理人，更是榮耀與象徵上最高位的核心¹³²；前述諸多因素，使得社會精英往往積極參與民間信仰的相關活動，蓋地方性的公眾廟宇組織是一種政治經濟的權力結構，同時也是一種地方身分的階層呈現。其成員之中，早期往往由於世襲或傳統的因素，而獲得合法性的領導階層，成為傳統社會的權力精英，這些地方領袖即掌管著當地決策的關鍵。¹³³觀麟洛鄭成功廟之例任管理人，其中不乏鄉長、省議員、縣長，即可知社會精英人士熱心參與公廟管理之態勢，並且反映出「廟宇素為鄉約所在」之現象。透過「廟宇」的研究，不但可以解析住民信仰之思維，並可對地方的發展之概況有相當程度的了解。

巫俗性質之「神壇」型「鄭成功廟」在台灣為數不貲，本文僅以「台北護國延平宮」為其代表之個案。台北護國延平宮位於內湖路三段三四八巷的忠勇山麓，原先係座落於台北市松山區的濱江街，舊址係為創建人王慶文之家宅，後因「鄭成功祖」神蹟顯赫，隨之信徒日眾，原址因而不敷使用，當時正值政府基隆河截彎取直政策，遂遷建現址。¹³⁴台北護國延平宮異於前述「鄭成功廟」之處，在於每週三、週五晚間以及週日下午，由王老師（乩童之王慶文）替信眾問神「辦事」。筆者實際觀摩「辦事」的情形。王氏靈魂進出似乎並不似一般乩童困難，當日（2004年3月15日）上駕的神明是「三太子」，據王瓊婷小姐的解說，延平王的神格高於三太子，故延平王派其下的三太子上駕於王老師，使其代為濟世。當日，有十多名信眾現場預約請王老師代為「問神」，歷時二小時又十分鐘。王老師替信眾問神「辦事」的過程十分輕鬆詼諧，時而引發全場哄堂大笑，然而也有請教的信徒因其神準而幾乎落淚。「辦事」期間，信眾多稱王老師為「校長」，問題五花八門，疾病、養身、車禍、開工、出遊、事業、婚姻……似乎所有想得到的都有人問。有一名走廟十餘年的信女，感嘆未依校長前次指示賣光手上的美金，僅嘗試性出脫二十萬美金，讓她損失不小¹³⁵，她甚至拿來客戶資料請教應對；其後，該女告訴筆者說她追隨校長十餘年，校長神準讓她賺了不少錢，目前她事業在上海，仍然還是特地回來請教。另一位讓筆者印象深刻的是一位衣著筆挺的男士，顯然地校長並未依他的提問進行，而直接指出他目前的困境與相當實際的

¹³¹ 何世忠·謝進炎，〈麟洛鄭成功廟沿革〉《鄭成功傳奇性的一生》，台南：世峰出版社，2000。

¹³² 王銘銘，〈權威的形象與生活史：閩台兩村案例初探〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997，p.372。

¹³³ 謝聰輝，〈組織運作篇〉，《湧蓮寺丁丑年五朝慶成祈安福醮志》，台北縣：台北縣蘆洲湧蓮寺管理委員會，1988，p.50。

¹³⁴ 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998，p.6。

¹³⁵ 當時美金持續下跌已月餘，王老師說還會繼續跌，四月持穩，而後將再下跌；屆時不知是否屬實有待確認。

解決之道，期間他曾數度欲引回他的問題點，校長十分明確地告訴他回香港去吧，台灣有很多錢但是卻不是他可以賺得到的，要他寫下這些年的起起伏伏，回香港後自有貴人相助；男士當下傻了眼，問道「您怎麼知道我是香港來的？」爾後，我請教了這位男士，預約時有無透露相關身分，他說只告知姓名、年齡、以及台灣現居之地址，他說素來與「開台聖王」有緣，十多年前生了大病也是託「開台聖王」之神助方得重生，今天來台北護國延平宮即是因為該宮主祀「開台聖王」，他說校長完全一針見血地說出他心裡真正想問以及茫然之處。該宮信徒並非僅限附近居民，而是信眾之間口碑互報而來的，因而可以想像一定有所靈驗事蹟。論及台北護國延平宮的靈異神蹟，除了遷建新址以前，創辦人王慶文數度預言成真以外；遷建現址期間，據說曾在聖地發現「獻龍神蹟」，有一尾二十四尺長的巨蛇於該處蛻下十八尺皮殼，王慶文提點神蹟，將巨蛇蛻殼混合聖地泥土分別填入百餘尊「恩主」寶像內。¹³⁶另外，1983年10月初一久旱不雨之冬，新宮聖地突然湧現龍侯水聖蹟；爾後，工程期間大雨不斷，卻都只落在工程外圍，而未影響「一時起三寶殿」之大業。¹³⁷前述三項皆為信徒口中之神蹟，讓信眾對「恩主」的法力無邊讚嘆不已。據說當時的重大事件亦多預言成真，如煤山礦坑崩塌、華航大園空難、921大地震，甚至還包括了SARS（非典）¹³⁸。此外，讓信徒實際受惠之靈驗傳說更是接連不斷，據說自1975年以來，「鄭成功祖」即以弟子王慶文為媒介，神蹟屢現，救活無數信眾。其中包括突然發瘋的、醫生宣告沒得救的、久病纏身的、事業不順的等等；據說有一位從事邦浦的董事長，自奄奄一息的狀況下蒙「恩主」搭救，二、三十年來持續追隨「恩主」救世濟世，出錢出力無怨無悔。¹³⁹二度造訪時，還聽說有一位多年的信女謝小姐每年四、五月會前往廣州參加「廣交會」的例行活動，即將報名參與盛會之際，時逢2003年新春之祈福法會，謝女照慣例前來報告並請教，神示該年切勿前往。謝女聽從建議，不但省了一筆費用，而且還躲過了SARS的危機（請示神明時SARS尚未開始流行）。諸如此類神明顯靈護佑信眾的傳說不斷，因而前來請示的信徒也就接二連三地絡繹不絕。據說當時管理委員會主委陳明杰先生（本業為日本工業產品貿易商）與台北護國延平宮結緣，係因其母為該宮改建前之信徒且兼義工十多年；情形類似前舉之義工王學詩先生，想必這樣的例子還有很多。同於台灣其他一般民間廟宇，靈驗事蹟往往主導廟宇之興衰發展，漢人社會中功利性質強烈的民間信仰文化，於台北護國延平宮的「鄭成功信仰」上，與其他神靈並無明顯區別，而鄭成功於止旱治水方面的法力，則於台北護國延平宮的靈異上亦再度呈現。較之本章前節所舉之實例，台北護國延平宮開台聖王所具備之神力除了祈雨以外，更拓及庶民日常所需的各個面向。顯然地，台北護國延平宮為台灣眾多「鄭成功廟」的一個類型，自巫俗之「神壇」發跡，而後因為神蹟靈驗而發展迅速，成為一個

¹³⁶ 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998，p.8。

¹³⁷ 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998，p.10。

¹³⁸ 據王瓊婷所述，2003年正月初四，神明突然上駕王老師身上，道曰：「東家一條狗，追出不見走，追到市街鎮，一點都不留。」警告世人將有瘟疫。

¹³⁹ 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998，p.12。

對社會有所貢獻的單位；並且有別於台俗多延襲於中國大陸的普遍現象，台北護國延平宮將今日台灣習俗之「鄭成功廟」型態復流傳回中國大陸¹⁴⁰，或許日後在大陸地區也會造成此類廟宇的「流行」也說不定。從此觀點來看，台北護國延平宮的紀錄及探討，是別具意義的。而在此時點，適時記錄該宮之現狀及其發展，為後人研究留下線索，應也是學術價值之所在。

透過前舉之多種鄭成功信仰現存之實態，映證康豹(Paul Katz)所提出的「回響」(reverberation)概念，即神明的不同形像，不會是孤立而隔絕的存在，而不斷地透過各種方式、途徑彼此相互的影響，亦在本例中是適用的。

五、結語

依照康熙中葉閩人鄭亦鄴所撰之《鄭成功傳》所載，施琅入台後曾前往「鄭成功廟」刑牲奉幣，雖未明載該「鄭成功廟」所在何處，卻也足以驗證明鄭時代台灣的「鄭成功信仰」已經悄然成形，而清代台灣的「鄭成功信仰」推論應是延續其發展，並在沈葆楨因「牡丹社事件」而奏請為鄭成功建立專祠祭祀之後，更讓「鄭成功信仰」有所「名份」而得以在台灣更加地蓬勃發展。

許多政治人物稱台灣只有四百年的歷史，不論這樣的言論正確與否，與台灣歷史淵源最深的無疑當是開台聖王鄭成功。雖然鄭成功來到台灣只有一年多的時間便去世，然其遺民之忠貞典範及所建立之多項制度，卻奠定台灣發展隆盛之基礎，同時也留下無數的歷史遺跡。至今台灣主祀鄭成功的廟宇不但數量繁多且香火興旺，與鄭成功有關的傳說故事¹⁴¹也依然傳頌著，可見在台灣一般百姓的心中，鄭成功仍然受到台灣人普遍的崇拜與尊敬，「延平郡王祠」於各個時代皆為台灣官祀鄭成功的代表廟宇。

鄭成功一生的功業志在反清復明，但是驅逐荷蘭人、收復台灣，卻是使其名揚海內外的重要事蹟，也是後世史家對鄭成功最大的功績評價，成為遺民成神之典範，所謂「時勢造英雄」，的確不無道理。¹⁴²林安梧教授在某個演講會場上所言，稱頌鄭成功「創格完人¹⁴³」者，竟是他的政治敵手「清朝」。其實，政治的對立與否，恆久來看，一點都不重要，重要的在於文化的影響力，其為人之生命的意義認定。現實失敗了，理想卻是成功了；說明了「道」優於「勢」，或者「道統」優於「政統」的道理。

「鄭成功信仰」在台灣漢人社會中的發展，超越了鄉土的情感和地域的觀念，統合宗族性、地緣性、民族性等，而成為全台性的共同信仰，並因地區而異，

¹⁴⁰ 鄭成功之故鄉石井在台北護國宮之軟硬體資助下，正在興建「鄭成功廟」。

¹⁴¹ 例如天象傳說、夢兆傳說；與地名相關者有「鶯歌石」、「劍潭」、「國姓井」等；飲食方面則有「國姓魚」等，不勝枚舉。

¹⁴² 蔡桂美，〈鄭成功的政治觀〉，臺北市立師範學院社會科教育研究所碩士論文，2003。

¹⁴³ 台南延平郡王祠中掛著沈葆楨寫的對聯，聯曰：「開萬古得未曾有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界；極一生無可如何之遇，缺憾還諸天地，是創格完人。」

尚且發展出相關之祭祀圈或信仰圈。「鄭成功信仰」與其他漢人一般常見的民間信仰極大的區別，在於該信仰中官方的介入很深，其中隱藏著強烈的政治意圖。所以在探討「鄭成功信仰」時，民間與官方為兩大面向，加上台灣特殊的歷史背景，不同主政者接連為鄭成功重新定義而有了不同的詮釋，使得此一信仰文化益形複雜而影響深遠。「鄭成功信仰」於不同時代，因應人民需要而展現不同的神力。信仰傳遞方式多樣化，例如透過民間儀式和傳說、政治勢力的動員、與其他神靈如王爺的互動等多項途徑，不同地域文化背景下的信仰者心態也都有所不同。由於「鄭成功信仰」被捲入兩岸的政治分合以及日本的殖民的情景關係之中，信仰者和操弄這種信仰的勢力之分析就變得十分有趣。在「鄭成功信仰」的背後，血緣認同因素和國族認同因素交織互起作用，大陸和台灣民衆的「鄭成功信仰」各自多少隱藏著宗教因素和政治因素，甚至統獨因素亦透過該信仰而發生作用。日本的「鄭成功信仰」則與其民族性格有關，甚至遺存著殖民幻想。

所謂制度化宗教 (institutionalized-religions) 以外的信仰體系，滲透於民衆的生活之中，是中華信仰文化的重要組成部分。這些傳統的信仰與儀式，不僅影響大多數民衆的思維方式、生產活動、社會關係，而且還與帝國上層結構及象徵體系的構造，形成微妙的衝突和互補關係。¹⁴⁴ 宗教信仰因應人民需求而生，是一種文化傳遞的社會現象，與政治、經濟等活動環環相扣，其中潛藏集體共識的歷史記憶，年復一年地傳承下來。正如 Jonathan Smith 在其有關儀式的理論所言，儀式是空間性的，神話敘述則是時間性的。許多時候，儀式與神話結合，透過記憶的形式代代傳衍。儀式將先祖們轉化成我們記憶可企及的對象，然而在儀式中，我們所記憶的並非先祖本人，而是神話敘述中他(們)那具有轉化力的行動。具轉化力的行動在儀式的空間裏凝成一固定的主要模式，規範著後代儀式的主要形式。而當時間性的神話敘述凝化成儀式時，神話也脫離了特定的歷史空間限制，因此任何地方 (place) 都可能在適當的機制下轉變成一特殊儀式的空間。¹⁴⁵

「鄭成功信仰」於不同時代，因應人民需要而展現不同的神力，如助戰、登科、祈雨、治水、除蟲、醫療、協尋失物、甚至人生諮詢；而主政者亦依各自政治立場予以重新詮釋，本論依序時代先後，分別探討明代、清代、日治時期、以及二次戰後當代的「鄭成功信仰」，於不同時代，鄭成功因應人民需要而展現不同的神力。信仰傳遞方式多樣化，例如透過民間儀式和傳說、政治勢力的動員、與其他神靈如王爺的互動等多項途徑，不同地域文化背景下的信仰者心態也都有所不同。總結「鄭成功信仰」之社會功能，筆者概歸下列七項：(一) 端正教化 (二) 團結鄉里 (三) 安定民心 (四) 促進經濟 (五) 文化傳承 (六) 族群融合 (七) 穩定政局。顯然地，前五項其實廣存於諸多華人社會的民間信仰中，唯第六項與第七項乃「鄭成功信仰」有別於其他信仰之特點。觀其神名為「開台聖王」，即可知道鄭成功對台灣的貢獻之大與影響之深，全台「鄭成功信仰」已克服泉州人

¹⁴⁴ 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用—以祠廟信仰為考察的中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2000。

¹⁴⁵ Jonathan Smith, *To Take Place* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 103-117.

與漳州人，甚至是福佬人與客家人的祖籍觀念，突破信仰文化的地域限制，在台灣有著非常重要的族群融合之社會功能。最後一項則是突顯「鄭成功信仰」有別於一般信仰所獨具之政治性功能，「鄭成功」於不同主政者的重新詮釋下，皆符合當代的國家利益，而成爲精神教化的代表，其豐功偉業遠遠超過他親歷事件本身，跨越了國家和民族的界限。

台灣開拓史中居首功者，非鄭成功莫屬。鄭成功以「秀才領兵」儒將之身，統帥二十餘萬水陸勁旅高舉反清復明旗幟抵抗異族，並全力經營台灣，立典章、興農商、墾荒地、開山林、修水利、建學校，奠定台灣開發隆盛之基礎。前述功績同時也是鄭成功「義行」的完美寫照；另一方面，傳說中的鄭成功，那天命安排下的傳奇一生，以及爲民斬妖除魔，開闢水井，禽魚護持，創生天地等種種神奇詭變的情節與靈異傳說，成爲庶民間話家常的話題，也是鄭成功被人「神化」的重要媒介。以歷史宏觀鄭成功之成神以及官民奉祀之緣由，會發現立足點的不同，所呈現的方式及其意義也就不同。但是在清代祭祀鄭成功之視點而論，沈葆楨的詩詞「開萬古得未曾有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界；極一生無可如何之遇，缺憾還諸天地，是創格完人。」說明了清代的立場，係將鄭成功視爲明代爲國盡忠之一介遺民典範來對待。故本文將鄭成功作爲中華信仰文化的造神運動中的一個類型來探討，尙有諸多論點未臻完善，尙請各位先進不吝指教。

參考文獻：

(一) 中文

- (清)王必昌，《重修臺灣縣志》卷六·祠宇志，南投：臺灣省文獻委員會，1993。
- 丁荷生、鄭振滿，〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第73期，1992。
- 二階堂善弘，〈關於神明形象與《封神榜》之關係〉，《2001海峽兩岸民間文學學術研討會論文集》，國立花蓮師範學院民間文學研究所，2001。
- 丸山真男著，徐白、包滄瀾譯，《日本政治思想史研究》，台北：台灣商務印書館，1980。
- 尹章義，《台灣開發史研究》，台北：聯經出版事業公司，1989。
- 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》，台中：臺灣省文獻委員會，1983。
- 孔飛力(Philip A. Khun)著，陳兼、劉昶譯《叫魂-1768年中國妖術大恐慌(Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768)》，上海三聯書局，1999。
- 方豪主編；張其昀監修，臺灣叢書第一輯第一冊《高修臺灣府志》，台北：國防研究院，1968。
- 片岡巖著·陳金田譯，《台灣風俗誌》，台北：南天書局，1994。
- 王止峻，《中國文化小說與史事》，台北：三民，1979。
- 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村歷史〉，《台灣文獻》第23卷第3期，1971。
- 王見川，〈台灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者爲考察中心〉，《當代台灣本土宗教研究導論》，台北：南天書局，2001。
- 王見川，〈光復前(1945)台灣的「鄭成功」信仰〉，《道統之美》第二期，桃園：中華道統文化學會，2004年6月。
- 王見川，〈光復前(1945)台灣的「鄭成功」信仰〉，《道統之美》第二期，桃園：中華道統文化學會，2004年6月。
- 王見川·李世偉，《臺灣的民間宗教與信仰》，台北：博揚文化，2000。

- 王治心，《中國宗教思想史》，台北：彙文堂出版社，1988。
- 王青，《漢朝的本土宗教與神話》，台北：聯合出版，1998。
- 王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，台北：學生書局，1989。
- 王爾敏，《明清時代庶民文化生活》，台北：中研院近史所專刊（78），1996。
- 王銘銘，〈神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997。
- 王銘銘，〈權威的形象與生活史：閩台兩村案例初探〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997。
- 王瓊婷，《信仰之美：延平宮》，台北：社團法人中華道教三清功德會，1998。
- 台灣省文獻會，《台灣省通志》卷二人民志宗教篇，〈信仰·宗教性之結社〉，台北：台灣省文獻會，1971。
- 禾臼編著，《台灣的根與枝葉》，台北：國家出版社，1986，p.128。
- 朱之瑜，《朱舜水文選》，第182種，南投：台灣省文獻委員會，1995。
- 江仁傑，〈日本殖民下歷史解釋的競爭：以鄭成功的形象為例〉，中壢：中央大學歷史研究所碩論，2000。
- 江鏗萍，〈鄭成功信仰的成立與發展〉，台南：國立成功大學歷史研究所碩論，2000。
- 牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，台北：唐山出版社，1995。
- 牟鍾鑒，〈中國宗教的歷史特點〉，《世界宗教研究》，1986年第二期。
- 牟鍾鑒，〈試論儒家的宗教觀〉，《齊魯學刊》，1993年第四期。
- 何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》，台北：聯經出版社，1997。
- 何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書局，1992。
- 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北：聯經出版社，1987。
- 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，台北：聯經出版社，1980。
- 李孝悌，〈十七世紀以來的士大夫與民眾——研究回顧〉，《新史學》第四卷第4期，1993。
- 李雲雷，《延平郡王祭典程序手冊》，台北縣：蘆洲延平郡王祭典籌備處，1973。
- 李豐楙，〈不死的探求—道教信仰的介紹與分析〉，收入《敬天與親人—中國文化新論宗教禮俗篇》，台北：聯經出版社，1991。
- 李豐楙，〈仙道的世界—道教與中國文化〉，收入《敬天與親人—中國文化新論宗教禮俗篇》，台北：聯經出版社，1991。
- 李豐楙，〈行瘟與送瘟—道教與民眾瘟疫官的交流和分歧〉，收入《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1994。
- 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗—兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，收入行政院文建會主辦《中國休閒生活、文化學術研討會論文集》，1992。
- 村上直次郎日文譯註，中村孝心日文校註，程大學中文翻譯，《巴達維亞城日記》，台北：眾文圖書股份有限公司，1991。
- 沈宗憲，《國家祀典與左道妖異：宋代信仰與政治關係之研究》，台北師大歷史所博士論文，2000。
- 車錫倫，〈八仙故事的傳播和“上、中、下”八仙〉，《俗文學叢考》，台北：學海出版社，1995。
- 尙潔，《天津皇會》，濟南：山東教育出版社，1999。
- 岡田謙著、陳乃夔譯，〈台灣北部村落之祭祀圈〉，《台北文物》9-4，1960。
- 林國平，《閩台民間信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003。
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，台北：台北縣立文化中心，1995。
- 林朝崧，《無悶草堂詩存》卷三（丙午至庚戌），〈謁延平王祠〉，南投：臺灣省文獻委員會，1993。
- 林衡道，《台南市市區史蹟調查報告書》，南投：台灣省文獻會，1979，p.175。
- 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用—以祠廟信仰為考察的中心〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2000。
- 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用—以祠廟信仰為考察的中心〉，國立臺灣師

- 範大學歷史研究所博士論文，2000。
- 金庸，《鹿鼎記》，台北：遠景，1984。
- 屏生，〈鄭成功與施琅之間的恩怨〉，《歷史月刊》第三十八期，1991。
- 施添福，《清代在台漢人的組籍分布和原鄉生活方式》，台北：師大地理系，1987。
- 洪德先，〈俎豆馨香—歷代的祭祀〉，《敬天與親人—中國文化新論宗教禮俗篇》，台北：聯經出版社，1991年第6次印行。
- 洪鎌德，〈跨世紀政治哲學的論題〉，《哲學雜誌》第十八期，1996。
- 范正義，〈民間信仰與地域社會〉，廈門大學博士論文，2004。
- 范純武，〈雙忠崇祀與中國民間信仰〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2002。
- 范純武，《清末民初民間慈善事業與鸞堂運動》，中正大學歷史研究所，1996。
- 苟波，《道教與神魔小說》，四川：巴蜀書社，1999。
- 匪石，〈鄭成功傳〉，臺灣文獻叢刊67，南投：臺灣省文獻委員會，1960。
- 卿希泰，〈道教產生的歷史條件和思想淵源〉，《世界宗教研究》，1980年第2集。
- 卿希泰主編，《中國道教史》，成都：四川人民出版社，1992。
- 孫廣德，《明清政治思想論集上、下》，台北：桂冠圖書公司，1999。
- 徐靜嫻，《小說評點中的人物塑造論》，私立輔仁大學中文所碩士論文，1991。
- 晁福林，〈戰國時期的鬼神觀念及其社會影響〉，《中國史研究》，1998年第2期。
- 翁佳音，〈人神湊熱鬧：媽祖與鄭成功信仰的一個「新」論〉，第五屆「中國近代文化的解釋與重建」學術研討會論文集，2003。
- 翁佳音，〈諸神讓位：鄭成功廟多現象之探討〉，《歷史月刊》179，台北：歷史智庫，2002。
- 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。
- 馬書田，《中國冥界諸神》，北京：團結出版社，1998。
- 高明士，《戰後日本的中國史研究》，台北：明文書局，1996年修訂四版。
- 高致華，〈大陸地區鄭成功信仰初探：惠安埭厝村國姓神誕〉，《台灣宗教研究通訊》7，台北：蘭臺出版社，2004。
- 高致華，〈日人觀點中的鄭成功〉，《長共海濤論延平》，廈門：廈門市社科學聯合會，2003。
- 高致華，〈日本文學作品中鄭成功之形象與魅力〉，《台灣歷史學會通訊》13，台北：台灣歷史學會，2002。
- 高致華，〈台灣地區異文化各自表述之鄭成功信仰〉，《東吳外語學報》22，臺北：東吳大學，2006。
- 高致華，〈台灣地區鄭成功信仰之歷史研究〉，《史學集刊》第106期，長春：吉林大學，2006。
- 高致華，〈台灣客家村的鄭成功廟與鄭成功信仰〉，《多學科視野中的客家文化》，福州：福建人民出版社，2006。
- 高致華，〈側論日本人的「鄭成功信仰」〉，《臺灣風物》53，台北：臺灣風物雜誌社，2003。
- 高致華，〈鄭成功在日本的形象與魅力〉，《鄭成功與台灣學術研討會會議論文》，廈門：廈門大學出版社，2003。
- 高致華，〈蘆洲「鄭成功信仰」的形成與發展〉，《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，2006。
- 高致華，〈蘆洲國姓醮之日期與日數〉，《台灣歷史學會通訊》16，台北：台灣歷史學會，2003。
- 高致華，〈蘆洲國姓醮之起始年〉，《臺北文獻》145，台北：台北市文獻會，2003。
- 高致華，《鄭成功信仰》，合肥：黃山書社，2006。
- 高爾豐，〈一部頗有史料價值的小說《警世陰陽夢》〉，《明清小說研究》，1989。
- 高麗珍，《台灣民俗宗教之空間活動「玄天上帝祭祀活動為例」》，師大地理研究所碩士論文，1988。
- 婁子匡，〈鄭成功〉，《民俗叢書》十五，台北：東方文化書局，1969。
- 康豹(Paul R. Katz)，《台灣的王爺信仰》，台北：商鼎文化出版社，1997。
- 張之傑總纂，《台灣全紀錄》，台北，錦繡出版社，2000。
- 張崑振，〈日治時代新約龍華教的鄭成功角色分析〉，《鄭成功與台灣文化資產研討會論文集》，台

- 南：台南市文化資產保護協會，1999。
- 張紫晨，《中國巫術》，上海：三聯書局，1990年。
- 曹峻，〈惠安埭厝村國姓王爺神誕側記〉，《華南研究資料中心通訊》21，香港：華南研究資料中心，2000。
- 莊吉發，〈民間祕密宗教的社會功能〉，《歷史月刊》第八十六期，1995。
- 莊英章，〈台灣漢人宗教發展的若干問題--寺廟宗祠與竹山的墾殖型態〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第36期，1973。
- 許嘉明·蔡金蓉，〈雲林縣「國姓公過股」之研究〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文化建設委員會，1995。
- 連橫，《台灣通史》，卷二十二，宗教志，上海：商務出版社，1947。
- 郭英德，《明清傳奇史》，南京：江蘇古籍出版社，1999。
- 郭淨，《儼：驅鬼·逐疫·酬神》，香港：珠海出版有限公司，1993。
- 陳支平·詹石窗主編，《透視中國東南：文化經濟的整合研究》下，廈門：廈門大學出版社，2003。
- 陳支平主編，《福建宗教史》，福州：教育出版社，1996。
- 陳奇祿，〈中華民族在台灣的拓展〉，《台灣文獻》第二十七卷第二期，1963年。
- 陳泗東，《幸園筆耕錄》上，廈門：鷺江出版社，2003。
- 陳芳明，〈鄭成功與施琅——台灣歷史人物評價的反思〉，《臺灣史論文精選》（上冊），台北：玉山社，1996。
- 陳春生，〈明鄭復國論〉，台灣大學政治學系碩士論文，台北，1969。
- 陳春生，〈鄭成功在台灣史上的地位〉，《台北文獻》，第八十二期，1987。
- 陳春聲，〈社神崇拜與社區地域關係——樟林三山國王的研究〉，《中山大學史學集刊》，廣州：廣東人民出版社，第2輯，1994。
- 陳紹馨、傅瑞德，《台灣人口之姓氏分布》，台北：台大社會系，1968。
- 陳榮捷，〈中國宗教中的個人〉，收入《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，台北：聯經出版社，1984。
- 陳碧笙，《鄭成功歷史研究》，北京：九州出版社，2000。
- 傅朝卿，〈以鄭成功建構台灣鄉土文化教育的內涵〉，《鄭成功聖紀研討會紀念特刊》，台北：台北護國延平宮，2000。
- 傅朝卿，《鄭成功圖像選集》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。
- 傅朝卿，《國姓爺·延平郡王·開台聖王：鄭成功與台灣文化資產特展圖錄》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。
- 傅朝卿，《歷史·文化·傳奇：鄭成功與台灣文資產特展參觀手冊》，台南：台南市文化資產保護協會，1999。
- 彭歌，〈民族大節·千秋功罪--談判明降清的施琅〉，《歷史月刊》第三十八期，1991。
- 曾永義，〈不登大雅的文學之母〉，《說俗文學》，台北：聯經出版社，1980。
- 曾景來，〈台灣宗教與迷信陋習〉，台北，臺灣宗教研究會，昭和14年（1939）。
- 游子安，〈清代善書與社會文化變遷〉，香港中文大學歷史系博士論文，1994。
- 渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教》，天津：天津人民出版社，1998。
- 黃玉齋，〈明鄭成功的家族〉，《台灣文獻》第十四卷第三期，1963。
- 黃玉齋，〈明鄭成功等的抗清與日本〉，《台灣文獻》第九卷第四期，1958。
- 黃典權，《鄭成功復臺三百年史畫》，台北：中華文化出版事業社，1961。
- 黃叔璥，〈赤崁筆談〉，《台海史槎錄》，台北：台灣銀行經濟研究室，1957。
- 黃宗羲，《賜姓始末》第25種，南投：台灣省文獻委員會，1995。
- 黃美英，《台灣媽祖的香火與儀式》，台北：自立晚報文化出版部，1994。
- 楊國楨，〈鄭成功與海洋社會權力的整合〉，第五屆「中國近代文化的解釋與重建」學術研討會論文集，2003。

- 楊雲萍，《南明研究與台灣文化》，台北：台灣風物雜誌社，1993。
- 楊瑟恩，〈鄭成功傳說研究〉，台北縣：輔仁大學中國文學系研究所碩論，1996。
- 楊慶堃著·段昌國譯〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉收入段昌國等譯《中國思想與制度論集》，台北：聯經出版事業公司，1979。
- 楊蓮福，〈蘆洲國姓醮與鄭成功〉，《「鄭成功與台灣」學術研討會會議論文》，廈門：廈門大學出版社，2003。
- 楊蓮福，《戀戀蘆洲情》，台北縣：博揚文化，2001。
- 溫國良，〈日據初期臺南延平郡王祠「改號」與「列格」始末〉，《台南文化》新47期，台南：台南文獻會，1999。
- 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》(明治二十八年至明治三十五年四月)，南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 溫雄飛，《南洋華僑通史》，上海：東方印書館，1929。
- 葉其忠，〈鄭氏王朝降清將領研究〉，台灣大學政治學系碩士論文，台北，1980。
- 葛兆光，《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社，1995。
- 趙世瑜，《狂歡與日常—明清以來的廟會與民間社會》，北京：三聯書店，2002。
- 劉志偉，〈神明的正統性與地方化〉，《中山大學史學集刊》第2集，廣州：廣東人民出版社，1994。
- 劉枝萬，《台灣民間信仰論集》，台北：中央研究院民族所，1974。
- 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，南投：南投縣文獻委員會，1961。
- 歐陽健，《明清小說采正》，台北：貫雅文化事業，1992。
- 潘朝陽，〈台灣民俗宗教分佈的意義〉，《師大地理研究報告》第12期，1960。
- 稻垣其外，〈帝國の台灣領有と鄭成功の殊勳〉，《東洋》，東京：東洋協會，1935。
- 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》第八卷第二期，1997。
- 蔡金蓉，〈「跨部落」的祭祀活動及其人羣結合：以雲林縣「國姓公過股」為例〉，新竹：清華大學人類研究所碩論，1998。
- 蔡相輝，〈明清政權更迭與台灣民間信仰關係之研究〉，台北：文化大學歷史研究所博士論文，1983。
- 蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，台北：臺原出版社，1989。
- 蔡桂美，〈鄭成功的政治觀〉，臺北市立師範學院社會科教育研究所碩士論文，2003。
- 蔡蕙如，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉，台南：成功大學史語所碩論，1991。
- 鄭土有·王賢森，《中國城隍信仰》，上海：三聯書局，1994。
- 蕭登福，《道教與佛教》，台北：東大出版社，1995。
- 謝世忠，〈漢民間信仰研究的本質、體系與過程理論—英文論述中的幾個主要結構論模型〉，《文史哲學報》43期，國立台灣大學，1995。
- 謝聰輝，〈組織運作篇〉，《湧蓮寺丁丑年五朝慶成祈安福醮志》，台北縣：台北縣蘆洲湧蓮寺管理委員會，1988。
- 顏章炮，〈大陸學者如何評價鄭成功〉，《國文天地》第五卷第十一期，1990年。
- 蘇同炳，《台灣史研究集》，台北：國立編譯館，1990。
- 麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，《麟洛鄉鄭成功廟重修誌》，麟洛鄉開臺聖王廟管理委員會，1995。

(二) 日文

- 二階堂善弘，《道教・民間信仰における元帥神の変容》，大阪：關西大學出版部，2006。
- 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書第一卷》，台北：小塚本店印行，1919。
- 山田孝使，《縣社開山神社沿革志》，台南：縣社開山神社社務所，1915。
- 中村治兵衛，《中國シャームニズムの研究》，東京：刀水書房，1992。
- 片岡巖，《台灣風俗誌》，台北：南天書局，1994。
- 伊能嘉矩，《台灣文化志》，東京：刀江書院，1928。

- 西嶋定生，《中國古代國家と東アジア世界》，東京：東京大學出版會，1983。
- 高致華，《日本文化に生きている鄭成功》，台北：致良出版社，2007。
- 松本浩一，〈中國村落における祠廟とその變遷—中國の祠廟に關する研究動向問題點1〉，《社會文化史學》第31號，1993。
- 松本浩一，〈宋代の賜額・賜號について—主として『宋會要輯稿』にみえる史料から〉，《中國史における中央政治と地方政治》，昭和六十年年度科研費報告，1986。
- 金子修一，〈則天武後の明堂について—その政治的性格の検討〉，《律令制—中國、朝鮮の法と國家》，東京：汲古書院，1986。
- 金子修一，〈國家と祭祀：中國—郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉，《東アジア世界における日本古代史講座》，東京：學生社，1982。
- 金井徳幸，〈宋代の村社と社神〉，《東洋史研究》38-2，1979。
- 金井徳幸，〈南宋における社稷壇と社廟について—鬼の信仰を中心として〉，《台灣の宗教と中國文化》，東京：風嚮社，1992。
- 金井徳幸，〈南宋の祠廟と賜額について—釋文向と劉克莊の視點〉，《宋代の知識人—思想・制度・地域社會》，東京：汲古書院，1992。
- 高致華，〈平戸フィルドワークについての覺書〉，《中日文化》22，台北：中國文化大學日研所，2003。
- 高致華，〈海外の鄭成功廟と鄭成功信仰について〉，《宗教時報》0177-0179期，2007。
- 高致華，〈日本人の觀點から見た鄭成功のイメージ〉，《中日文化》，台北：中國文化大學日研所，2002。
- 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社，1994。
- 澤田瑞穂，《中國の民間信仰》，東京：工作舎，1982。
- 濱島敦俊，《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》，東京：研文出版，2001。
- 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。
- 濱島敦俊，〈明清江南城隍考〉，《中國都市の歴史的研究》，東京：刀水書房，1988。
- 濱島敦俊，〈明清時代、江南農村の「社」と土地廟〉，《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》，東京：汲古書院，1990。

(三) 西文

- Hill Gates, Money for the gods, Morden China 13.1, 1987.
- Jonathan Smith, To Take Place Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Paul R. Katz, Demon Hordes and Burning Boats : the cult of Marshal Wen in late Imperial Chekiang, chapter 4. , State University of New York Press, 1995.
- Sangren, Steven, History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan. Comparative Studies in Society and History 30, 1998.
- Stephan Feuctwang : "Historical metaphor", Man 28, 1993。
- Timothy Tsu, "Between Superstition and Morality, Japanese Views of Taiwanese Religion in the Colonial Period, 1895-1945.", ZINBUN 33, 1998.