

# 相關學術會議報導

## 中國民族學會第十四屆會員大會

中國民族學會已於今年的五月七日，在中研院民族學研究所會議廳舉辦第十四屆會員大會。上午議程，主要在選舉中國民族學會之理、監事，並藉此磋商、討論該會的各项事務。宋文薰先生且應邀在會中專題講演：「考古學的回顧與前瞻」。

下午，則有三場學術討論會次第進行，現簡介如下：

第一場討論會主題為：「考古學的發展與應用：以史前博物館的設立為例」，主持人宋文薰，由臧振華、連照美兩位先生分別報告。

臧振華以「轉變中的台灣考古學」為題，對七〇年代後，台灣考古學在研究目的、範疇及性質上發生的變化，作了簡短的回顧。一方面，台灣考古學不再侷限於遺址的發現與發掘、史前文化的分類及來源等「文化史」問題的探討，也擴大到生態適應、生活方式、社會組織及結構等方向的研究，而作者個人對漢人拓殖澎湖過程的考古學探討，則是台灣歷史考古學研究的濫觴。另一方面，強調工程建設應與考古學密切配合的「搶救考古」觀念，在一九七九年傳入國內之後，因應環保及文化資產保存風潮的影響，已使台灣考古學從純粹的學術取向，轉變為兼具任務取向，而與現代社會作了密切的結合；國立台灣史前文化博物館的規劃和籌建，即是此類社會參與的顯例。

一九八〇年，台東市附近的卑南新站鐵路工程，因施工中嚴重破壞到卑南遺址，而引起專業人員進行搶救考古工作；所發掘出土的考古標本難以計數，一千五百多具的墓葬，使卑南遺址成為台灣考古學史上的空前大發現。考古家目睹如此豐富珍貴的遺址，莫不深受感動，領隊宋文薰教授乃向台東縣政府建議在現場設立「野外博物館」；此議經八年時光的曲折，終於塵埃落定，由教育部主管籌建，名稱則改為國立台灣史前文化博物館。

連照美教授即以卑南考古名聞遐邇，其所報告的「考古學的發展與應用：以台灣史前文化博物館之建館為例」，除了簡述籌建過程外，並特別強調：該館在典藏研究、展示教育方面的發展目標，是成為太平洋地區與遠東地區古文化的學術重鎮。針對此一目標，該館便應具有隨時得以執行專業考古發掘的機能，以建立典藏和研究對象均為第一手材料的特色，並應用到社會上，解決各項工程建設所帶給考古遺址保存的巨大威脅而引發的問題。

第二場討論會的重點，圍繞在「土著文化的維護與發展：雅美族的例子」一題上，陳奇祿先生擔任主持人。

李壬癸先生以其在蘭嶼島上的實地調查結果，寫成「蘭嶼雅美語的維護與發展」一文。作者發現：蘭嶼現有的六個部落，以野銀和朗島使用雅美語的情形最為良好，不管

男女老少，日常生活大多以雅美語交談；其餘的紅頭、漁人、椰油、東清四個部落，除了老年人仍以雅美語溝通外，一般年輕人漸以國語取代母語的使用，而年紀愈小的，雅美語的能力愈差，有的小孩甚至完全不懂雅美語。此種雅美語逐漸滅亡的現象，意謂依靠語言存活的雅美文化也難逃厄運；所以作者提出三點保護雅美語的辦法，希望從(1)鼓勵雅美人珍惜自己的語言；(2)保護老人；(3)修訂教育政策三方面做起，進而對雅美文化的維護與發展有實質上的利益。

相應於雅美語言消亡的危機，雅美族的音樂歌謠，也面臨相同的困境。雅美人原本配合著年度的工作季節和一天當中不同的生活時間，以其年齡、性別、地位、家庭等差異，在下海捕魚、上山砍柴、造船、蓋房子、舞蹈、遊戲和舉行儀式的同時，就會分別吟唱起各式各樣的歌謠；但，隨著現代文明的快速衝擊，雅美人的現實生活已經起了根本的變化，兒歌、情歌、工作歌……等大多數的歌謠，或者不再有機會場合，或是被流行歌取代，而逐漸脫離雅美人的生活了。

蘭嶼人口外流嚴重，能夠吟唱傳統歌謠的人也相對減少，尤其雅美人對於「會唱」的標準是：既能唱出旋律，還要能即興創作；會唱的，必先能使用雅美語，會雅美語的，卻未必能創作，而如李壬癸一文所述，雅美語早已發生淪亡的危機，種種因素篩選下來，可以吟唱歌謠的人就更形減少了。林清財報告的「蘭嶼雅美族音樂的維護與發展」，一方面陳述了雅美音樂的現況，並提出建議，呼籲社會大眾、相關單位重視這個問題；再者，亦從研究角度出發，整理出多項猶待探討的方向，供研究者繼續深入。

第三場討論會，則以「台灣史田野研究計劃」的工作成果為報告內容，林恩顯先生主持。張炎憲為該計劃執行小組召集人，代表台灣史田野研究室報告總計劃成立的緣起、經過、目標和現況（可參閱本通訊十期來研究計劃專欄的內容）。洪惟仁「台灣諸語言融合與消長的調查分析」一文，為作者參與「台灣地區漢語方言調查研究計劃」的研究成果，其詳細請參照本期前文。宋光宇則將從事「日據時期的台北霞海城隍廟研究計劃」的工作概況加以報告；其主要心得，請查閱本通訊第十期頁3-5。

綜合觀之，本次研討會有下列二個特色：

第一，本次研討會的報告者計有考古家、民俗學者、人類學者、語言學者、音樂學者、歷史學者，以不同學科的視野，分別觀照台灣歷史文化的各個層面，顯示台灣研究的豐富性將是台灣學術科際整合的最佳實驗室。

第二，上述報告，無論是資料來源或理論架構，盡皆仰仗田野調查一途；此種研究趨向和方法上的必然，一方面可以更精確的修正文獻資料的謬誤與因之產生的偏見，一方面使學者有更多了解現實世界的機會，研究本身除了學術的目的外，同時引發他們對現狀的憂心，不約而同要提出一些解決問題的建議，或相應於台灣社會現象的少許評論，即如向來最具學院專業色彩的考古學，亦因搶救考古的工作日益增多，而對社會大眾作了最積極的貢獻。（詹素娟）

# 訪問學人田野心得

## 屏東縣東港鎮的迎王祭典——台灣瘟神與王爺信仰之分析

康无推 (Paul Katz)

台灣的王爺廟雖然遍及各地，但是有關王爺 (óng-iâ) 的研究並不多，對於王爺的了解也不很清楚。這主要是因為王爺不是單一的神明，還包括不同性質的神明。一般認為，稱為「王爺」的神明都是瘟神 (un-shîn, 如五年千歲)；其實，還要包括自然神明 (松〔樹〕王爺)，地方守護神 (三山國王〔爺]) 不詳身世的厲鬼或疫鬼 (五府千歲)，以及一些歷史人物 (張〔巡〕王爺、延平郡王〔爺]；即鄭成功) 等。這麼繁雜的一種信仰，我們應該如何解釋呢？王爺信仰和瘟神信仰有什麼樣子的關係呢？爲了追究這些問題我先在屏東縣東港鎮進行了半年的田野調查，重點放在當地三年一次所舉行的迎王平安祭典。此外，就相關文獻資料：包括宗教類書、方志、王爺廟裡的文獻等，也做了一個探討。雖然民衆沒有把這些「王爺」區分得很清楚，但是基於研究和討論的方便，實在有必要詳加區分，以避免混淆不清。

### 迎王祭典

東港位於屏東縣的西南端，在高雄市以南二十七公里。從清朝海運興起之後，常常與福建和廣東往來 (註一)。據民國七十七年的統計，東港的人口高達二四六、九五五人 (九、五五四戶)，比日據時代增加了五倍；其中，有四千多戶屬於漁戶。東港是台灣最重要的漁港之一，它每年的漁獲額超過新台幣二十億元 (註二)。

因為漁民在作業時，往往會遭到很多天然和人爲的危險，所以都非常地虔誠。東港鎮雖然面積不大，可是擁有七十八座廟宇 (註三)。那裡的人有一句俗話：「每三步一小廟，每五步一大廟」，可以用來形容這個現象。那些廟宇中有三十二座王爺廟，而全鎮規模最大、歷史最悠久的就是東隆宮。據地方老前輩的說法，它在康熙四十五年 (公元一七〇六) 年創建，不過《鳳山縣采訪冊》又說它是在光緒十三年 (公元一八八七年) 才「募建」 (註四)。我認爲，在康熙、乾隆年間東港人大概已經建立了一座東隆宮，只是它不大，沒有引起官方的注目。但是到了光緒年代，東隆宮已經是全縣最大的王爺廟。

東隆宮的主神是溫王爺，也稱爲溫府千歲。傳說他是唐太宗年間有功於國家而後來搭船遇難的三十六進士中的一位 (註五)。東港每三年一次所迎的五尊神明 (稱爲千歲爺 (chhian-soèi iâ)) 也屬於三十六進士這個系統。東港的迎王祭典雖然有很長久的歷

史，但是關於千歲爺姓氏、祭祀組織——「角頭」(kak-thâu)以及總負責人——「大總理」(tòa tsóng-lí)等情形，只有光復以後才找得到詳細的資料（參見表一）（註六）。

表一：各科迎王大千歲尊稱及大總理姓名與角頭

| 民國年別 | 西元年別 | 科別 | 尊稱 | 大總理 | 角頭別 | 備 考           |
|------|------|----|----|-----|-----|---------------|
| 四十一  | 一九五二 | 壬辰 | 吳  | 洪 顯 | 下頭角 | 抽籤擔任大總理       |
| 四十四  | 一九五五 | 乙未 | 譚  | 林庚申 | 安海街 | 抽籤擔任大總理       |
| 四十七  | 一九五八 | 戊戌 | 盧  | 莊 占 | 埔仔角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 五十   | 一九六一 | 辛丑 | 徐  | 洪啞九 | 崙仔頂 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 五十三  | 一九六四 | 甲辰 | 楚  | 王庚丁 | 下中街 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 五十六  | 一九六七 | 丁未 | 封  | 蔡桂芳 | 頂頭角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 五十九  | 一九七〇 | 庚戌 | 盧  | 郭細句 | 頂中角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 六十二  | 一九七三 | 癸丑 | 趙  | 謝丙寅 | 下頭角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 六十五  | 一九七六 | 丙辰 | 楚  | 張 正 | 安海街 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 六十八  | 一九七九 | 己未 | 宋  | 楊坤山 | 埔仔角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 七十一  | 一九八二 | 壬戌 | 盧  | 蔡木松 | 頂中街 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 七十四  | 一九八五 | 乙丑 | 趙  | 蔡清良 | 頂頭角 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 七十七  | 一九八八 | 戊辰 | 吳  | 莊榮華 | 下中街 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |
| 八十   | 一九九一 | 辛未 | ?  | 洪景利 | 崙仔頂 | 七角頭始用輪流制擔任大總理 |

資料來源：《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》

民國七十七年的迎王平安祭典在農曆九月九日（西曆十月十九日）開幕。首先得請千歲爺蒞臨，這個儀式叫作「請王」(chniá-ông)。中午，把用來代表五尊千歲爺的令牌請到海邊，在那裡做讓它們有靈氣的「開光」(khui-kng)儀式。此後，千歲爺的轎夫會衝到水裡，等待這一科五個千歲爺的領袖（稱為「大千歲」(tòa chhian-soèi)) 附在

他們身上，然後把祂的姓氏寫在沙灘上。只有廟裡的幾位委員才知道大千歲的姓氏。請王期間，他們會很注意看轎夫所寫的姓氏；不對的話，就得繼續請。這一科的大千歲姓吳。

請王結束之後，要回到東隆宮舉行過火儀式，由負責迎王所有儀式的林德勝道長率領轎夫及信徒過火。此後，要在東隆宮裡舉行向千歲爺奉獻茶、水果、檳榔、煙斗等祭品的「祀王」(sù-ông)典禮。迎王期間，每一天的早上、晚上，都要作祀王。

千歲爺蒞臨以後，溫王爺必須把祂在東隆宮裡所鎮座的正殿讓給這五尊客神而到廟前接受信徒的膜拜。廟裡的委員也會向祂以及用來把千歲爺送走的王船 (ông-chùn)作祀王。迎王期間，正殿改稱為「王府」(ông-hu)，只有在那裡做事的人才可以進去，其他人只可以從外面看。

第二天到第四天舉行遶境活動。東港的遊行和一般地方的不太一樣。通常，一個地方的遊行會包括兩種隊伍（也叫作「陣頭」(tân-thâu)）。一種是做滑稽或特技表演的「文陣」，如花鼓陣或牛犁歌；一種是做武術或驅邪法事的「武陣」，如宋江陣或八家將。在東港，只會訓練武陣而已，這也很符合迎王原始的驅邪意味。此外，在東港還會訓練一些在別的地方很少見的陣頭，如五靈聖將、十三太保、五毒大帝等等；遊行最主要的目的是讓千歲爺取締在當地作害的惡魔。

第五天到第六天，千歲爺的轎夫及廟裡的委員和工作人員會到王府裡向千歲爺祭拜，這叫作「敬王」(keng-ông)。

到了農曆九月十五日（西曆十月二十五日，光復節）的中午，先舉行王船的遊行，叫作「遷船」(chhiân-chùn)使王船經過鎮裡的每一個角頭，而給所有鎮民帶來平安。這個時候，大多數的家庭會在家裡用紙做的替身做一個簡單的驅邪儀式。這些替身會跟王船一起燒掉。

天黑以後，道士就開始做驅逐瘟神的儀式，不過這些儀式的對象不是千歲爺，而是科儀書裡所寫的瘟部裡的瘟神。首先，林道長請了五營兵馬到道壇來，調遣他們到道壇的五方去守護。此後，要做「五雷燈」——一個請五雷使者來禳災的儀式，還要宣讀五張禳災的符命。接著，就要做請所有瘟神遠離當地的科儀——「和瘟」。這個儀式的重點是在宣讀「天赦」，懇求道教裡的天神為地方人說項，赦免他們的罪，而吩咐瘟神不要作害。此後，就要請瘟神上船而做一個鎮壓牠們的「壓煞」儀式。

這些儀式結束之後，要把一切搭船出海時所需要的物品（如飲食、衣服、傢具等）裝在船上，這叫作「添載」(thiam-chài)。在王府裡，得做「宴王」(iàn-ông)典禮。宴王比祀王還要隆重：王府裡準備了一〇八道菜的滿漢大餐，還有酒，還要宣讀一個祝文。

宴王結束之後，已經到了農曆九月十六日的凌晨。大家休息一個鐘頭以後，就把王船遷到海邊請王之地，再把千歲爺的令牌安置在船上。時辰到了（即卯時，凌晨五點到

七點)，就要燒王船，叫作「送王」(sàng-ông)。到了這個時候，迎王祭典才正式落幕。

台南縣和屏東縣的迎王活動有一些很重要的差別。在台南，所迎的神明通常是瘟部裡的五瘟使者或十二值年瘟王（參見表二、三），用三個紙糊神像來代表；同時也會請道士來建醮（註七）。在屏東，所迎的神明則叫作千歲爺，性質雖然近於瘟神，不過牠們在姓氏、圖像和傳說方面與瘟神有一些不同；在祭祀的儀式裡，也有一些不一樣的地方。此外，只有第一天請王和最後一天送王時，才請道士來作一些儀式，不會建好幾天的醮。

表二：五瘟使者

| 姓名  | 掌管季節 | 掌管方向 | 顏色 |
|-----|------|------|----|
| 張元伯 | 春瘟   | 東    | 青  |
| 劉元達 | 夏瘟   | 南    | 紅  |
| 趙公明 | 秋瘟   | 西    | 白  |
| 鍾仕貴 | 冬瘟   | 北    | 黑  |
| 史文業 | 中瘟   | 中    | 黃  |

資料來源：《三教源流搜神大全》

表三：十二值年瘟王

|          |           |
|----------|-----------|
| 子年行瘟張全大王 | 午年行瘟薛溫大王  |
| 丑年行瘟余文大王 | 未年行瘟封立大王  |
| 寅年行瘟侯彪大王 | 申年行瘟趙玉大王  |
| 卯年行瘟耿通大王 | 酉年行瘟譚起大王  |
| 辰年行瘟吳友大王 | 戌年行瘟盧德大王  |
| 巳年行瘟何仲大王 | 亥年行瘟羅士友大王 |

資料來源：道士的文檢

## 王爺和瘟神的差異

要探討王爺和瘟神之間的差別，得首先從王船談起，因為王船和早先中國南方的逐疫活動有關。在南方地區，端午節這個節慶，雖然主要與水鬼有關，可是一般人也會在這一段時間從事各種避疫的活動，其中包括貼五毒符或戴五色綵絲（叫作「避兵」）；還有人會用龍舟的小模型來逐疫，像明末楊嗣昌（公元一五八八～一六四一年）所撰的《武陵競渡略》裡所言：

俗傳競渡禳災…划船將畢，具牲酒黃紙錢直趨下流，焚醮詛咒疵癘天札盡隨流去…兩時…或有疫患，皆為紙船，如其所屬龍船之色，於水沉燒之（註八）。

除了湖南以外，湖北、江西、山西和福建也會用龍舟驅逐瘟神。其他的地方，如浙江或廣東，就用了樣子與龍舟不同的船達到這個目標。特別是浙江的祭祀活動和台灣的迎王祭典有很多類似的，如請道士來作法、舉行好幾天的遊行、在海邊燒一艘船等（註九）。

一般地方在舉行這種活動時，所要驅逐的瘟神是五瘟使者和十二瘟王。有關前者的資料在東晉時代的記載裡就找得到；後者要等到宋朝時才有記載。瘟神的信仰是從中國流傳到台灣來。五瘟使者的稱號卻變成「五福大帝」；十二值年瘟王則改為「五年千歲」。在台灣供奉這些瘟神的廟宇有三百多座（註十）。

相較於瘟神，王爺的姓氏則有一百三十二個之多，大部份的王爺和上述兩種瘟神沒有直接的關係，甚至於扯不上任何關係。大致上說，王爺是一種厲鬼，就是一個死不瞑目的靈魂。有的王爺與瘟疫有關，但是牠們並不是行瘟的瘟神，而是阻止瘟神實行任務的神明。像池王爺——傳說牠為了救人，就把瘟神所攜帶的瘟藥全部吞下去。牠的傳說和浙江普遍受信徒膜拜的溫元帥有直接的關係，而牠們在逐疫的儀式裡往往會扮演押送瘟神的角色。在台灣，以池王爺為單獨主神的廟宇有一百三十一座，等於是所有王爺廟的五分之一（註十一）。

台灣和中國南方的瘟神信仰在很多方面有差別。第一，最早在中國南方由道士所做的逐疫儀式，都是為個人或一個家庭做的，不像台灣，這些儀式一向都是為祈求地方平安而做的。第二，中國南方的瘟神很少有自己的廟宇，往往在東岳廟或太歲廟裡供奉（註十二）。

王爺信仰方面，台灣與中國的差別就更大了。中國雖然也有很多信奉有「王」字的神明，都可以用「王爺」來稱呼，但是牠們的廟宇不多，而像五府千歲這種在台灣極為普遍的王爺，中國的資料裡根本沒有記載。據道光九年（公元一八二九年）的《福建通

志》中國方面還沒有一座王爺廟，但到了道光十五年時，台灣的方志裡卻已經登錄了三十一座王爺廟。目前，以王爺為主神的廟宇有七百多座，約佔台灣全部廟宇的九分之一。在這一方面來說，中國是遠不能和台灣相比（註十三）。

我認為，台灣王爺信仰之所以會這麼發達，和法師與乩童有很密切的關係。以前，與迎王有關的事情都由附在乩童身上的王爺來指示。此外，很多王爺廟的香火之所以會很盛行，是因為乩童常常靈驗的緣故。法師方面，一般乩童必須跟他們合作才能作人與鬼神的媒介，而法師的科儀書和文檢裡就有不少有關王爺的資料；道士的書裡，反而只有與瘟神有關的資料（註十四）。

根據我的研究，台灣的瘟神和王爺是不一樣的。瘟神是掌管疫災的神明，王爺則為一種厲鬼。另外也有與瘟神有一點距離的千歲爺。還有一些民衆所崇拜的歷史人物：如雲林縣台西鄉五滌港安西府裡所供奉的張（巡）王爺，與王爺信仰已經揉合在一起。我想用「英靈王爺」來稱呼牠們（參見表四）。

表四：王爺與瘟神的差異

|    |   |      |    |   |      |    |  |
|----|---|------|----|---|------|----|--|
| 瘟神 |   | <——> | 厲鬼 |   | <——> | 神明 |  |
| 五  | 五 |      | 千  | 王 |      | 英  |  |
| 福  | 年 |      | 歲  | 爺 |      | 靈  |  |
| 大  | 十 |      | 爺  |   |      | 王  |  |
| 瘟  | 二 |      |    |   |      | 爺  |  |
| 帝  | 歲 |      |    |   |      |    |  |
| 使  | 瘟 |      |    |   |      |    |  |
| 者  | 者 |      |    |   |      |    |  |
| (  | 王 |      |    |   |      |    |  |
| )  | ( |      |    |   |      |    |  |

註 一：有關東港墾拓史，請參閱廖訓志，「東港小誌」，《台北文獻》直字 45、46 期合刊，頁 445-453，1978 年。另外，在尚未發表的《屏東縣志》裡，有伍來朝所撰的「東港鎮疆域與沿革」。東港人自己也撰寫了有關當地歷史的資料，包括地方紳士伍水源、吳朝進及吳瑞麟所編纂的《東港墾拓誌略》、《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》；林美容在 1985 年做東港的田野調查時，搜集了這兩本書，而在我還沒下去東港時先借我看，在此感謝她的幫忙。

註 二：見 1988 年由鎮長吳水津所撰寫的《屏東縣東港鎮簡介》；及伊能嘉矩，《台灣舊地名辭書》（東京：富山房），頁 158-159，1907 年。

註 三：據林美容及本人的實地考察。

註 四：盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（1894 年），丁部，規制，祠廟。至於廟方自己所撰寫的歷史記載，參見每三年一次所編的《平安祭典專輯》，及《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》。

註 五：同註四；此外，有鄭志明，「王爺傳說」（上），《民俗曲藝》52 期，頁 25-



26, 1988年。

- 註 六：有關東港過去迎王的情形，見《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》。另外，有平亦康平，「台灣における王爺信仰：東港東隆宮の燒王船をめぐって」，登於秋月觀映，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社），頁617~634，1987年；又王瑛曾，《鳳山縣志》（1765年），卷三風土志，也描述了類似的祭祀活動，不過是否為東港的，沒有寫清楚。
- 註 七：到目前為止，幾乎所有關於王爺信仰的研究報告都以台南縣的描述為主，包括寫得最透徹的，由前島信次所撰寫的「台灣の瘟疫神、王爺と送瘟の風習に就いて」，刊於《民族學研究》4期，頁25~66，1938年；及劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經出版事業公司），1983年；蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》（台北：台原出版社），1989年。
- 註 八：見陶珽，《續說郭》（1647年），卷二八。
- 註 九：有關端午節的習俗，參見《古今圖書集成，曆象彙編，歲功典》，卷五一至五二，端午部。至於浙江的送船活動，見《浙江風俗簡志》（杭州：浙江人民出版社），頁216~217，1986年；及俞樾，《右台仙館筆記》，卷一二。
- 註一〇：有關瘟神的資料，見《道藏》裡的《女青鬼律》，《道要靈祇神鬼品經》、《法海遺珠》，以及《道法會元》。此外，《繪圖三教源流搜神大全》，卷四；《夷堅志》，支志戊，志補，也有關於瘟神的記載。至於台灣的瘟神廟，見仇德哉，《台灣廟神傳》（斗六：信通書局），1979年；及《馬鳴山鎮安宮沿革志》。
- 註一一：見鄭志明，「王爺傳說」（下），《民俗曲藝》53期，頁101~112，1988年。至於溫元帥的傳說，見《道藏》裡的《地祇上將溫太保傳》，及《搜神大全》，卷五；還有宋廉，《文憲集》，卷一六。池王爺廟宇的總數，也是按照仇德哉研究而斷定的。
- 註一二：《道法會元》裡，有不少為個人而做的逐疫儀式，包括卷二二〇的「神霄遣瘟送船儀」，此即台灣「和瘟」的先例。至於福建、台灣的逐疫祭祀活動，見劉枝萬，《台灣民間信仰論集》，頁287~294；蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，頁59~62。
- 註一三：蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，頁59~60；劉枝萬，「清代台灣之寺廟」（二），《台北文獻》5期，頁87~92，1963年。
- 註一四：有關王爺與乩童的關係，見增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（東京：財團法人明治聖德紀念學會），頁52~53，1934年；曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》（台北：台灣宗教研究會），頁129~134，1937年；黃有興，「澎湖的法師與乩童」，《台灣文獻》38期，頁133~157，1987年。

# Carrying the Gods:

## Physical Obligations in Society and Religion

Charles Stafford

The research concentrates on relationships between social institutions, primarily the family, religion, and the school, in a fishing village in Taitung county, and is based on six months of fieldwork in the school, and one year in the village. The approach comes from the theory that it is in connections, as much as in institutions themselves that societies are reproduced, and that children come to know, while perhaps not being able to say, what it is to be a member of a society. By selecting specific areas of discourse it is possible to analyze the way in which different institutions interact.

For example, one area of concentration has been the discourse surrounding the body. The physical obligations of kinship are numerous — to maintain family lines by reproducing biologically, to undertake labour so as to support parents, to perform rituals for ancestors, etc. Of course, these biological, economic and ritual duties require much more than a physical presence, but the significance of the physical aspect is matched by an elaboration not only of the theory that it is unfilial to hurt the body, but also of concern for protection of the body from sickness and death in family religious practice.

At the same time, as citizens of a modern state, the children with physical obligations to parents and ancestors also have physical obligations to the nation, for example, to attend school for mandatory periods (it is attendance, not learning, that is mandatory), or to perform military service in which an individual body may be sacrificed for collective interests. In the discourse of the school, in texts, rituals, and classroom practices, there is an attempt to give substance and meaning to these duties, and to provide children with a particular view of their possibly conflicting obligations to the family and the state.

One of the interesting aspects of the fieldwork has been to see the extent to which religion at times mediates the potential conflict between family interests and those of the larger society. An example of this is the day-long ritual carried out when a family wants to bring a statue of a god permanently into their home. In a sense this is an attempt to make private use of something

which is, at one level, public—the god. But in order to do so, the family must hold a very public ritual, once a year for 3 years. The ritual is complicated, but involves among other things the home being opened to the villagers, and the god being carried in a sedan chair by a very broad cross-section of the community. The god, newly strengthened by the ritual, leads the community in walking through a fire which has been set up in a field and which becomes a symbolic map of the village, with markers for the four major temples aligned to the four cardinal directions:



In other words, the relationship of the house to the community is clearly marked. The ritual also elaborates the extent to which the strength of the god is actually derived from the efforts of devotees. In the ritual, the pursuit of family interest, in bringing the god into the home, seems to be allowed only because the community sanctions it and takes part collectively in the blessings. It is an extraordinary ritual invasion of the house, and in some ways is the opposite of a funeral. A funeral is a family ritual in which the most private object (a corpse) is removed from the house; this is a community ritual in which a public object (a god) is brought into the house.

But what does it tell us about the discourse surrounding the body? We see this progression in the ritual: at first, the bodies of participants are hurt while carrying the chair, but they are not conscious of it at the time because they are possessed by the god. But then the participants are saved from being hurt, and they consciously walk through the fire protected by the god, and return to regular life stronger and more secure for having participated. In other words, in the first case (chair-carrying) it is legitimate to hurt the body, even though it is unfilial to do so, because one is being controlled by a higher and more collective authority, the god. In the second case (fire-walking) one is protected from physical harm precisely because so many people have risked their physical safety in order to strengthen the god, that is, in the tension between family and collective interests, the body may sometimes need to be put at risk. Of course, the village is not the state,

but this ritual helps us begin to understand the discourse about the body which is found in social institutions: family, religion, school.

But these relationships must be seen in historical and mythical context in order for their full significance to be clear, as they are both products of and productive of history. Here I will only mention one aspect of this complicated process. *Current religious practice in the village can be related back to events during the Japanese era.* The strengthening of the gods and the community is the opposite of the colonial experience during which statues of gods were taken away and themselves thrown into fire. As in other areas of rural Taiwan, people continued to worship in secret, and they say that this worship brought security: during the war, when bombs were being dropped on the area, people looked out from the hills where they were hiding and saw the goddess Guan Yin gathering the bombs into her dress and tossing them harmlessly into the sea.

And so the discourse I have mentioned — concerning the role of the body and the tension between private and public interests — can be seen against the background of Taiwanese history and myth, and the belief of the people that faith in a god, and the collective enterprise of strengthening the gods, can protect the bodies of villagers, both from ritual fires and from war.