

傳統的重塑與再現： 延平郡王祠與臺南地方社會*

陳麗華**

摘 要

本文試圖透過追溯神明來歷，分析廟宇性質轉換過程及禮儀拜祭情況，探討延平郡王祠從明鄭以來至今的歷史演變與臺南地方社會的關係。文章認為，該祠前身開山王廟所拜祭的神明，存在其為來歷不明的公王、隋朝武將以及鄭成功等幾種歧異的說法，從這些說法的起源及轉換上，可以看出幾個由不同群體創造的傳統逐漸疊加和轉換的過程。清中後期以來，開山王廟逐漸演化為納入官方祀典的、由官方主導拜祭鄭成功的場所，歷經清代、戰後的延平郡王祠及日本時代的開山神社而不輟，這其中深諳國家禮制的臺南本地的地方士紳，發揮了最為關鍵的作用。在官廟色彩日益濃厚及社會變遷的背景下，地方社會的拜祭傳統和組織從未消失，並成為當代新的政治文化環境下，可資與國家協商的歷史資源。

關鍵字：延平郡王祠、開山王廟、臺南、士紳、地方社會

* 本文寫作緣起於2007年暑假由國立臺灣歷史博物館主辦的「走入歷史田野工作坊」，謹致謝忱。陳冠妃對於本文進行了細緻的修改及啟發性的建議，謝奇峰提供即將出版的書稿予本人參考，兩位匿名審查人詳細審閱並提出了鞭辟入裡的意見，在田野調查中，亦得到延平郡王祠、開山王廟及六合境諸廟眾多人士的幫助，特別是開山王廟主委王松濤先生提供諸多資料，謹一併致上深深謝意。文中有任何錯誤不當之處，責任由筆者自負。

** 國立清華大學社會學研究所博士後研究員
來稿日期：2013年1月28日；通過刊登：2013年5月7日

一、前言

在臺南市中西區繁華的街區中，轉入開山路，遠遠便望見一尊武將躍馬的白色石雕，座落在開放式的公園環境當中，這裡便是供奉鄭成功的延平郡王祠所在地。正門入口處望進去，該祠均是紅牆綠瓦的中式建築，氣氛幽靜肅穆。在其入口處，是一座戰後初期改建的牌坊，正中高懸著由當時國防部長白崇禧（1946-1948年在任）題寫的「忠肝義膽」四字（見圖1）。步入祠內，第一進左右為紀念追隨鄭成功抗清戰死的部將甘輝、張萬禮的將軍祠，第二進則為供奉鄭成功的正殿，神龕上安座的是著名雕刻家楊英風於1960年代初所塑的鄭成功像。第三進則供奉著鄭成功母親，日本籍的田川氏之神位，左右兩側則分別為寧靖王祠和監國祠，前者供奉以死殉國的明宗室成員寧靖王及五位妃子，後者則供奉在明鄭政治鬥爭中死去的鄭克臧及其夫人陳氏。



圖1 今日延平郡王祠外觀（2013年4月20日，筆者攝，下同）

該祠東西兩側設有祭器所和儀仗所，相連的兩廡則供奉明鄭時期文武百官多人。祠外還有一座鄭成功文物館，展出鄭成功及臺灣相關文物史跡。

在臺灣超過百座拜祭及紀念鄭成功的廟宇中，臺南市的延平郡王祠無疑是最具正統性的一座。學者們也注意到

國家政權的轉變對於鄭氏重新解釋與創造上，扮演的關鍵角色。它的前身名曰開山王廟，以開山王隱喻鄭成功。清末同光年間，在臺灣防衛重要性上升的背景，演變為納入官方祀典的延平郡王祠，並積極塑造鄭成功忠君愛國的形象。1895年，日本領有臺灣之後，則將該祠改造為臺灣的第一座神社開山神社，借其身上流有日本血統，隱喻統治臺灣的合法性。戰後又改社為祠，1949年後，則被戰後的中華民國政府塑造為

反攻大陸的民族英雄。¹同時，亦有學者從考察其傳說及地方廟宇拜祭的角度，探討各地鄭成功信仰及與臺灣社會的關係。²

在前人研究的基礎上，本文認為至少可以從如下幾個方面，重新思考臺南延平郡王祠的歷史。其一，早期開山王廟到底拜祭的是何神明，後來的文人和士紳如何重寫其歷史；其二，從廟到祠、從祠到神社的轉變過程中，除了國家意識形態的作用外，臺南地方士紳到底在其中扮演了什麼角色；其三，在地的臺南地方民眾與這座廟宇的關係。總而言之，本文試圖從臺南地域社會歷史的角度出發，透過歷史材料的重新解讀以及禮儀拜祭的分析，思考清末及日治時期國家及地方士紳力量介入該祠之後，對於其歷史解釋的變化，以及地方人士歷史記憶的重塑與再現。

二、模糊不清的開山王廟

延平郡王祠的前身開山王廟，其歷史非常悠久。清康熙中葉的文獻中，便出現「開山王廟，在附郭縣東安坊」的記載；康熙末期得記載說的更清楚，「開山王廟，偽時建。」³換句話說，這座廟宇早在明鄭時期便已經存在，實以「開山」之號，未必是當時最早的廟宇，但諸多紀錄都提到它，亦暗示了它在當地社會頗具重要性。但是廟中拜祭何神，當時紀錄並沒有說清楚。

1 Ralph C. Crozier, *Koxinga and Chinese Nationalism: History, Myth, and the Hero* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); 江仁傑, 《解構鄭成功：英雄、神話與形象的歷史》(臺北市：三民書局, 2006), 頁7-130; 江鏗萍, 〈鄭成功信仰的成立與發展〉, 國立成功大學歷史學系碩士論文, 1999; 周士煌, 〈鄭成功的民族學研究〉, 政大民族所碩士論文, 2003; 鄭仰峻, 《鄭成功「民族英雄」形象之研究》, 中國文化大學中山學術研究所博士論文, 2003。

2 蔡相輝, 《臺灣的王爺與媽祖》(臺北市：臺原出版社, 1989), 頁31-64。高致華, 《鄭成功信仰》(合肥市：黃山書社, 2006), 頁92-249; 楊瑟恩, 〈鄭成功傳說研究〉, 輔仁大學碩士論文, 1997。

3 高拱乾著、臺灣銀行經濟研究室編, 《臺灣府志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室, 臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」第65種, 1960), 頁220; 陳文達著、臺灣銀行經濟研究室編, 《臺灣縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室, 「文叢」第103種, 1968), 頁208。

直到乾隆17年（1752），也就是清朝領有臺灣之後近70年，地方士紳在重修縣志時，才在討論從澎湖到臺灣普遍存在的「大王」、「王公」信仰時，略微提到此廟的拜祭情況：

將軍廟：在澎湖將軍澳。神之姓名、事蹟無考。舊有此廟，因以名澳。豈隋開皇中，遣虎賁陳稜略地至此，因祀之歟？又有大王廟三：一在八罩嶼，一在龍門港，一在通梁澳。俱莫詳所自始。

又舊志府志載，邑治東安坊有開山王廟，今圯。長興里有王公廟。俱偽時所建。茲查各坊里社廟，以王公大人稱者甚夥：……廟宇大小不一，概號曰代天府。神像俱雄而毅；或黝、或赭、或白而皙；詰其姓名，莫有知者。所傳王誕之辰，必推頭家數人，沿門釀資演戲展祭。每三年即大斂財，延道流、設王醮二三晝夜，謂之送瘟。⁴

這本方志，是由福建德化籍進士王必昌總纂的。在他看來，「凡志，略斯遺，詳或疑濫。然志臺灣，與其略也寧詳」，因此留下了不少他志所無的細緻觀察。蔡相輝考證發現，其有關澎湖將軍廟的描述，來自於康熙25年（1686）編修的《福建通志》，但是將之與隋代武將陳稜聯繫起來，卻是神來一筆。⁵顯然，王必昌等文人士紳熟讀史書，對於《北史》、《隋書》等正史中陳稜出海討伐流求的事跡並不陌生，因此才會半信半疑地反問一句。至於其他的各種大王廟就更莫能詳了，建立在城裡的開山王，亦是這些來歷不明的神明之一。

至道光初由臺灣地方士紳編寫的地方志書中，在講述開山王廟的歷史時，利用對於舊志的挪移和引申，令其和陳稜的關係又推進了一步，

開山王廟：在東安坊。舊圯，乾隆年間邑人何燦鳩建。邑又有稱王公廟、大人廟、三老爺廟者，不知何神，或云皆即澎湖將軍澳

4 王必昌著、臺灣銀行經濟研究室編，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第113種，1961），頁182。

5 蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，頁35。

之神也。「舊志」云：神之姓名事蹟無考，豈隋開皇中虎賁陳稜略地至此，因祀之歟？又曰：「舊志」「府志」載，邑治東安坊有開山王廟，今圯。長興里有王公廟，俱偽時所建。查各坊里社廟，以王公大人稱者甚夥。（下同）⁶

在作者看來，開山王也是臺南各坊里常見的祭祀「王公大人」的廟宇之一，而他的發明則是稱這些不知來歷的神明：「或云皆即澎湖將軍澳之神也。」再加上前人志書中，將澎湖將軍澳神等同於陳稜的說法，如此一來，開山王也就順理成章可以和澎湖將軍澳的陳稜劃上等號了。

若說在清中葉，開山王廟所祀神明即陳稜的說法還是曲折隱晦的，到了清後期至日治時期，在臺南地方文人的描述中就變成確鑿無疑之事了。如光緒19年（1893），臺南出身的進士、曾任臺灣最高學府海東書院山長的施士洁，詩中便有「墾荒蹟紀開山廟」之句，後附記即稱「相傳隋虎賁陳稜略地至此，鄭氏因建『開山王廟』以祀之」。⁷日治時期的詩註更稱，「開山王廟乃祀陳稜。非祀今之鄭成功也。相傳二百六十餘年之久，鄉鄰父老至今猶盛稱之，曰開山王」。⁸為了支持開山王即陳稜的說法，文中稱當地鄉鄰父老也是這樣說，在筆者看來，若此論述屬實，亦很可能是地方文人的敘述逐漸影響地方歷史記憶的結果。

相較之下，邑治西定坊新街一座同樣以「開山」為廟號的廟宇，其主祀神明來歷則相對清楚多了。早在康熙末期的文獻中便稱「開山宮，祀吳真人」，更詳細記錄了吳真人的來歷：

6 謝金鑾、鄭兼才著、臺灣銀行經濟研究室編，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第140種，1961），頁341。

7 施士洁，〈臺灣雜感〉，和王部昀孝廉韻胡鏡華太守同作，《後蘇龕合集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第215種，1965），頁54-5；陳淑美，《施士洁及其「後蘇龕合集」研究》，國立政治大學國文教學碩士論文，2006，頁116。

8 圖南詞史，〈詩中之伯〉，《漢文臺灣日日新報》，1909年9月26日，第1版。

真人吳姓，名本，生於太平興國四年，不茹葷、受室。業醫，以活人為心，按病投藥，遠近皆以為神。景祐二年卒，里人肖像事之，祈禱輒應。適部使者以廟額為請，敕為「慈濟」。慶元間，敕為「忠顯」。開禧二年，封為「英惠侯」。自是，廟宇遍於漳、泉之間，臺人多建廟祀之。或稱大道公廟、或稱真君廟、或稱開山宮，名異而實則同也。⁹

這座乾隆17年拜祭宋代神醫的「開山宮」，同樣也是「偽時建」，乾隆時期記載甚至稱「荷蘭踞臺，與漳泉人貿易時，已建廟廣儲東里矣。」¹⁰ 從文中亦可看出，該廟名稱眾多，開山宮只是其中之一。「開山」之名由來不詳，猜測或許與其建立時間很早有關。這兩座同為明鄭時期建立的廟宇同以開山為號，不免令人對兩座廟宇的關係產生諸多疑問。開山王廟所拜祭的，很可能也是漳泉人士常常拜祭的某位王爺，從其禮儀來看，亦帶有除瘟驅疫的功能，這和祈求神醫救治實際上是一體兩面的。不過，它的面貌如此模糊，或許與明鄭時期之後在該地活動的人士變動有關，亦讓後人有了更多的混淆和創造的可能性。

不管開山王廟所祭祀神明到底為何人，上面的記錄至少清楚地顯示在清末日治時期，「鄉鄰父老」及地方文人記憶中的開山王還並非鄭成功，而是另有其人。不過到了日治時期，在具有強烈民族意識的地方文人、同樣出身於臺南的連橫看來，上述論述都是不能容忍的誤會，日治中葉1920-1921年出版的《臺灣通史》中如是道：

王爺之事，語頗鑿空。或曰，是澎湖將軍澳之神也。舊志謂神之姓名，事蹟無考。豈隋開皇中虎賁陳稜略地至此，因祀之歟？又曰，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

9 陳文達著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣縣志》，頁208-209。

10 王必昌著、臺灣銀行經濟研究室編，《重修臺灣縣志》，頁179。

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。¹¹

連橫在日治時期曾經幾次赴中國大陸地區工作，但大部分時間還是在臺灣的文壇活躍。出生於臺南的他，對於該地豐富的歷史資源尤為熟稔，尤其對於鄭成功事蹟和史料的整理不遺餘力。¹²其所纂《臺灣通史》，更為鄭氏作建國紀，影響日後臺灣歷史敘述甚巨。按照學者的研究，《臺灣通史》中奉明鄭為正統，體現了一種以漢人為中心的民族史觀；但另一方面，學者亦發現連氏深知在中國大陸知識界和臺灣社會需採用不同的語言和價值觀行事。¹³鄭成功是二十世紀初期具有民族主義思想的中國大陸知識分子極力塑造的民族英雄，但是其歷史資源卻往往是革命人士從日本傳說中挪借來的。¹⁴這和殖民地下的臺灣，便有了互通空間，承載了諸多矛盾而多元的象徵意義。連氏對這一背景很可能並不陌生，臺南地方社會的歷史資源亦被其進行了徹底的重新塑造。經過他的一番雄辯，這些寺廟之神，幾乎全變了面貌，先把陳稜安在拜吳真人的開山宮上，然後把開山王的位子讓出來給「存明朔，抗滿人」的鄭成功，如此一來，開山王即等同於「開台烈祖」了。

從「詰其姓名，莫有知者」的大王，到隋朝將軍陳稜的演變，地方文人主觀判斷的色彩明顯，但鄭成功逐漸滲透到地方公王的拜祭體系，則似乎並非空穴來風。乾隆年間開山王廟的傾積，可能是其主神演變的關鍵時期。

11 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第128種，1955），頁571-2。

12 鄧孔昭，〈連橫的鄭成功研究及其對臺灣抗日民族運動的影響〉，《臺灣研究》，2007年第2期，頁50-54。

13 倪仲俊，〈連橫『臺灣通史』中的國族想像〉，《通識研究集刊》，4（2003.12），頁155；林元輝，〈以連橫為例析論集體記憶的形成、變遷與意義〉，《臺灣社會研究季刊》，31（1998.09），頁6。

14 沈松僑，〈振大漢之天聲—民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《近代史研究所集刊》，33（2000.06），頁120-125。

早在乾隆上半葉，地方志編修者王必昌已經注意到開山王廟傾圮的境況，不過嘉慶年間記載則稱「乾隆年間邑人何燦鳩建。」¹⁵日治中期的記載，則詳細描述了重建經過，據說乾隆年間臺南人何燦集資達4,000元，在開山王廟原址擴大修建了廟宇，設鄭成功的神像，增設東西兩廡及甘輝、張萬禮像。至道光25年（1845）暴風雨摧毀廟宇部分建築，臺南士紳黃鴻謨、許廷錫等人又倡首捐資重修。¹⁶這份記載並未說明所據為何，但在同治年間的記載中，東安坊出現了有一座「開臺聖王廟」的記載。¹⁷開臺聖王到底所指為何呢？在連橫看來，所謂「開臺聖王」，就是臺人在「未敢以名之」的情況下，對於鄭成功的尊稱。¹⁸再據戰後連景初的記載，延平郡王祠曾存有道光27年（1847）的楹聯左聯一幅（右聯遺失），其文曰，「數十年矢志匪他，國祚已移，此地猶共奉明正朔，」¹⁹從其含義推測，當是指廟中供奉的鄭成功生平事功。換句話說，在延平郡王祠修建以前，該廟已經在拜祭鄭成功。

不過重修之後的廟宇，更久遠的開山王拜祭並未消失，這可以從清同治13年（1874）臺灣府進士、宜蘭人楊士芳等人，請求清廷為鄭成功建立專祠並列入祀典的稟請中看出來。其理由除了鄭成功是明季遺臣、子孫納土有功外，更指出：

厥後陰陽水旱之沴，時聞吁嗟祈禱之聲，胥蠻所通，神應如答；而民間私祭僅附叢祠，身後易名未邀盛典，望古遙集，眾心缺然！可否據情奏請，將明故藩鄭成功准予追諡、建祠，列之祀典。²⁰

15 謝金鑾、鄭兼才著、臺灣銀行經濟研究室編，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第140種，1962），卷5，外編寺觀，頁341。

16 山田孝使編，《縣社開山神社沿革誌·附鄭成功傳》（臺南市：縣社開山神社社務所，1915），頁8-9。

17 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣府輿圖彙要》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」）第181種，1963），頁90。

18 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《雅言》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」）第166種，1963），頁24

19 連景初，〈明延平郡王祠沿革考〉，《臺南文化》，196109，7-1：7。

20 沈葆楨，〈請建延平王祠摺〉，見沈葆楨著、臺灣銀行經濟研究室編，《福建臺灣奏摺》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第29種，1959），頁18。

文中告訴我們在建祠之前，地方上就已經有祭祀鄭成功的活動，並且頗為靈驗，不過屬於「民間私祭」，「僅附叢祠」暗示了很可能是在地方社會原有的廟宇中，鄭成功並不是唯一的祭拜對象。那些來歷不明的「大王」、「公王」們，可能與他同享香火，在名稱上亦逐漸合流。

三、官方祀典與地方士紳

現在我們所見到的延平郡王祠，格局大致抵定於1874年改廟為祠時期。當時由欽差大臣沈葆楨募集銀18,000餘元進行擴建，工匠、建材均是來自福州，董其事者為福建侯官縣舉人陳謨（崇文書院山長），委員為吳尚霽、吳尚震、吳朝宗、許廷崙、曾雲龍、陳楷、王藍玉等臺南地方士紳。²¹目前祠中不少文字記錄，便是當時地方官員和文人留下的，其主體構造的樣式在日治前期的照片中仍可看到（見圖2）。

至日本領有臺灣之後的第三年，亦即1897年初，延平郡王祠便在臺南縣知事磯貝靜藏的稟申之下，准列于縣社，更名開山神社。這不僅是全台第一座神社，也是唯一一座由臺灣本地廟宇改為神社者。²²其理由在於鄭成功身上具有日本血統，既合法化了日本對於臺灣的領有，亦有利於對臺灣地方社會的統合。整個日治時期，該神社經歷幾次改築，外



圖2 日治前期延平郡王祠正殿

21 山田孝使編，《縣社開山神社沿革志·附鄭成功傳》，頁20-1。

22 不著撰人，《開山神社鄭成功公小傳》（出版者、出版地不詳，1901），頁4；江仁傑，《解構鄭成功：英雄、神話與形象的歷史》，頁68。

觀越來越具有日本神社的風格。1908至1915年第一次大整修，已增添了日式「鳥居」、拜殿、社務所等；1939年第二次大整修更拆除中式轆門，建立純日式神社（見圖3）。²³

而在這兩次國家力量介入的背後，值得注意的是活躍在其中的、臺南本地地方士紳的角色。他們當中不少人橫跨了兩個變動劇烈的時期，一方面熟悉國家禮制，一方面具有在地利益，因此亦成為這一國家和地方社會協商過程中，日益重要的中間人，清末日治初期著名的文人蔡國琳，便可謂是其中的代表。



圖3 日治中後期延平郡王祠正殿

蔡國琳（1843-1909），「字玉屏，號春巖，臺南人。光緒壬辰舉人也。其家出於泉州，祖父名福，生員。父名觀瀾，字汝搏，廩生，候補州同，俱顯榮。」²⁴他16歲為秀才，23歲為廩生，40歲中舉人，前半生在清帝國下活躍，晚期則在日本殖民地榮顯。根據日治中期的記載，早在1874年延平郡王祠由廟改祠的年代，蔡國琳便有參與其中：

參事（即蔡國琳）曾與楊士芳、王藍玉等胥謀，稟請延平郡王祠修復。叨蒙臺灣巡撫沈葆楨所嘉納，乃奏請追封賜諡。迨拜恩卹晉封優詔，董工告訖，設帳于祠畔，授徒有年，大概追慕鄭氏之厚自始如此。²⁵

23 江仁傑，《解構鄭成功：英雄、神話與形象的歷史》，頁69-70。

24 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》（臺北：臺灣總督府，1916），頁285。

25 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》，頁285。

同治13年（1874）修延平郡王祠的時候，蔡國琳32歲。修成之後，延平郡王祠便成為蔡國琳執掌多年的學堂所在地。連橫在《臺灣詩乘》中便提及他「設教延平王祠，及門多俊士。」²⁶其受業弟子林湘沅、謝汝銓等在（二人均曾任職《臺灣日日新報》並在台北倡設著名詩社瀛社），日治時期的報紙上即有「玉屏夫子始教於延平王祠，余即往從受業焉」、「十年絳帳鄭祠中，靜夜窮經燭出紅」等語。²⁷清末至日治時期，蔡國琳與王藍玉亦均是延平郡王祠的董事。

臺南的地方士紳們利用儒學話語及國家禮制，改造並重塑地方廟宇的舉動，由來有自。從乾隆時期以降，地方文人階層便逐漸成長壯大，他們既包括臺南本地的文人，亦包括以臺南為主要活動舞臺的其他縣市人，他們往往是孔廟、敬聖亭、文昌閣、鄉賢祠等建築的捐修者。這些士紳們對於國家禮制的運用，亦可以從地方廟宇呂祖祠的複雜演變歷史中，窺見一斑。據嘉慶年間編修的《續修臺灣縣志》記載，

呂祖廟：在東安坊。祀純陽子呂洞賓，唐進士呂巖也。嘉慶九年，以清江浦靈應，編入祀典。初，東安坊準提寺側有祀像，嘉慶十二年拔貢生張青峯等修建，改今名。十四及二十五年，俱黃拔萃、陳廷瑜、韋啟億捐修。²⁸

從文中可以看出，該廟由地方文人於嘉慶12年（1807）建立，所祀神明呂洞賓三年前方因在江蘇省清江浦顯靈而列入祀典。而建廟位置，則是在一座拜祭觀音的準提寺隔壁。不過，根據當時及後來資料，這座廟宇乃位於寧南坊，而非東安坊。²⁹若非上述記述有誤，則很有可能是這些士紳接手了另一座觀音廟的結果。

26 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣詩乘》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第64種，1950），頁221。

27 勞勞生（林湘沅），〈意園詩話〉，《漢文臺灣日日新報》，1908年9月27日，第5版；謝汝銓，〈受業蔡國琳先生〉，《漢文臺灣日日新報》，1931年3月3日，第4版。

28 謝金鑾、鄭兼才著、臺灣銀行經濟研究室編，《續修臺灣縣志》，頁342。

29 《續修臺灣縣志》稱呂祖廟位於東安坊準提寺側，嘉慶十四及二十五年，黃拔萃、陳廷瑜、韋啟億修。但其後記載明鄭時期建立的寧南坊準提堂，亦記載嘉慶十四及二十五年，黃拔萃、陳廷瑜、韋啟億修。

日治時期連橫對於這一轉變曾留下了兩種不同的說法，一是「嘉慶十五年，邑紳黃拔萃就白蓮教齋堂抄用，稱為引心文社，獨任膏火」，二是「有比邱【丘】尼，頗玷清規，郡人逐之，改為引心書院」。³⁰ 不管怎樣，這座廟宇之後掌握在地方士紳手中，成為文人們講學的場所。嘉慶年間《續修臺灣縣志》亦記載，「引心書院：初為引心文社，在寧南坊呂祖廟。嘉慶十五年拔貢張青峯、優貢陳震曜、增生陳廷瑜等議定課期，生童月二次，監以紳衿，束脩課費多出監生黃拔萃手」。³¹ 嘉慶18年（1813），官方力量也介入進來，改為臺灣縣書院，至道光初，官方還多次挹注資源，但管理權尚在地方士紳手中。

延平郡王祠的成立，無疑是這一改造活動中最為極端的例子。經過這一過程，不但將這一廟宇合法化，並將修廟、護廟及祭祀的職責轉移給國家，同時亦在這一過程中嵌入了文人自己的利益。蔡國琳便在這一轉化之後進入其中授業，這段時期亦成為其社會資本累積的關鍵時期。它又反過來，影響了引心書院的發展歷程。

由於清中後期引心書院似乎逐漸廢棄，至光緒12年（1886）官方將之遷址改建為蓬壺書院，並延請蔡國琳擔任該院山長。³² 他很快就參與了臺南數位文人發起，將已經廢棄的引心書院，反過來改為呂祖祠的舉動。據當時臺南府知府唐贊袞記載，光緒16年（1890），士紳許南英、陳楷、蔡國琳等呈請改院為祠。其理由先敘述了嘉慶10年（1805）以降該神列入祀典的經過，並曰：

福州舊僅烏石山建有帝君贊化宮；同治四年，閩省水災，官民祈禱蒙庥，經閩浙督何奏請加封「翊化」二字，並蒙飭局籌給紋銀三百兩，以資經費。嗣閩邑於山及冶山先後建立，均援例請領在案。臺灣為海外之地，獨帝君之祀典缺如。夷考引心書院中舊有帝君神座，為百年前分巡是邦張觀察志緒所建；現今頽垣敗瓦，

30 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣通史》，頁278、580。

31 謝金鑾、鄭兼才著、臺灣銀行經濟研究室編，《續修臺灣縣志》，頁166。

32 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣通史》，卷11，教育志，頁279。

幾成廢地。英等素仰帝君至道威靈，疊沐朝廷封號；各直省遍建專廟，未便使海(外)之地獨抱向隅。理合稟請官紳合建，伏乞恩准接案給予官款三百兩，俾成善舉。³³

可見在同治年間，原籍福建的士紳們已經援引禮制，先後建立了拜祭呂洞賓的廟宇，這亦成爲新一代的臺灣士紳們合法化重新接管和活化該地的理據。清末該廟如何運作，尚缺乏材料可以說明，所知的是進入日治中葉以後，其管理人爲臺南的商人及地方領袖黃欣、許廷光、陳鴻鳴、趙鍾麒、石秀芳五位，不少人亦是日治時期號稱三大漢文詩社之一南社的成員（黃欣爲第三任社長）。³⁴

蔡國琳便是清後期對於文人網絡形成極爲重要的詩社的成員，日治時期設立在臺南的南社，更由他出任首屆社長（不過不久他即過世）。正如學者指出的，詩社活動的興盛，是臺灣文人和日本殖民者交往的重要方式，背後帶有明顯的官方主導色彩。蔡國琳頭上有清朝舉人的光環，亦是當時臺南府城境內的三所學宮唯一選擇留下的山長，因此逐漸成爲傳統文人的領袖人物。在日治初期，曾被總督府任命爲縣參事、廳參事，授佩紳章等，日本人亦急需地方士紳協助了解清朝舊制，蔡國琳便成爲最爲重要的報導人之一。³⁵

經歷國家巨變的蔡國琳，並非沒有經歷波折和心理變化。在日本領臺之後，蔡國琳和當時諸多文人一樣橫渡中國大陸，但不久之後即返臺。日治時期記錄便經歷國家巨變的蔡國琳，並非沒有經歷波折和心理變化。在日本領臺之後，蔡國琳和當時諸多文人一樣橫渡中國大陸，但不久之後即返臺。日治時期記錄便稱蔡國琳「忽遭

33 唐贊袞著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺陽見聞錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第30種，1958），頁134-5。

34 〈選任管理〉，《臺灣日日新報》，1924年8月21日，夕刊第4版。

35 柳書琴，〈生物學統治與流域生態：「南社」創社前地域文化資本之累積〉，《臺灣古典文學研究集刊》，1（2009.06）：199-252。

乙未滄桑之變，志業頓挫於此，雄心談論，復不如昔日。」他亦曾經自訴「丙申春（1896），自廈旋里，為忌者構誣，禍幾不測。事白而後，佐野先生薦於磯貝縣憲，襄校編纂縣志」。當時的臺南縣知事磯貝靜藏對他頗為器重，故而「以受當道知遇之隆。亟思圖報。行年六十七。會議未嘗缺席。其勤勉有過於同僚者」。³⁸

在殖民政府時期如日中天的蔡國琳，生前及逝世後在文人階層中亦曾存在非議。1915年的《臺灣列紳傳》上，刊載了1909年過世的蔡國琳的事跡，殖民地下的日本人編修者便極力駁斥將他比附為吳偉業（即吳梅村）的說法，吳偉業為明末清初著名的遺臣，因入清後曾一度出仕而終身追悔辯解，後世史家則將之列入貳臣傳。³⁹作者道：

今清運已傾，威武不震，遂結局於臺灣割讓，痛快復何過之。實可謂鄭氏千歲之恨，於是乎始銷者矣。參事胡為認以併吞，更買愁於彼春帆樓之愚乎？寧設案焚香，以告我朝崇勳於鄭氏之靈，直迎檠戟而表誠馬前，蹇蹇匪躬，以能竭力王事者，即非不必為參事本懷。⁴⁰

作者之所以花了這麼多篇幅爭論此事，亦暗示了在當時的文人圈中，這一意識形態上的論爭可能暗潮洶湧。而文中提到的「鄭氏」，指的就是鄭成功，在這位作者看來，清王朝「威武不震」，導致「臺灣割讓」，根本不值得效忠，蔡國琳效忠推崇鄭成功的新國家日本帝國，乃是最明智不過的選擇。蔡國琳曾參與該祠修建，並設教其中的經歷，便成為合理化其政治選擇的歷史資源。

38 〈哲人其萎〉，《漢文臺灣日日新報》，1909年8月13日，第5版。

39 王暖玲，〈「砲壘怎消醫怎識，惟將痛苦付洶瀾」—吳偉業、黃周星劇作中之「存在」焦慮與自我救贖〉，《中國文哲研究集刊》，第39期，2011年9月，頁41-54。

40 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》，頁285-286。

四、地方人士拜祭的位置

今日的延平郡王祠正殿端座的，是由著名雕塑家楊英風所塑的溫文儒雅、正襟危坐的鄭成功像。而在其前方，則擺放著九尊體積不一的小神像，據說中間三尊為鄭成功像，左手邊三尊手中捧印的小神像為甘輝，右邊三尊捧劍者則為張萬禮，正中央的一尊，據說已經超過三百年歷史（見圖4）。



圖4 今日延平郡王祠正殿的神像

在筆者看來，這些小神像很有可能是其早期開山王廟歷史的遺存。在今天的大埔福德祠左側神殿內，還擺放著據說原本屬於開山王廟的五營神將，亦是早期王爺神明的歷史遺跡之一。不過更為重要的，是這樣的神明展示，透露了廟中拜祭上存在的二元格局。從正殿壁上2010年由當時民進黨籍臺南市長許添財所立的匾文可知，這些小神像，實際上是非常晚近才擺入廟中的：

鄭氏英年早逝，卻已開台勳功，奕世留芳；民間崇祀，建廟立像，名曰開山王廟。康熙22年（1683）臺灣入清版圖以後，唯以「誠心敬」、「心同敬」、「合心堂」等神明會隱晦奉祀，維繫香火。……然於民國49年（1960）原開台聖王神像卻因蔣中正總統欲前來祭拜，而被移往祠外，始終未見回鑾，迨由民間輪流奉祀，歷四十餘載。民國52年（1963）本祠重建，二年後聘請楊英風塑像，鄭氏端坐殿堂，風采再現。直至民國94年（2005）3月17日，由開山王廟王添富主委議請寄祀全臺灣唯一交誼境——【媽祖樓天后宮】。民國97年（2008）臺南市政府尊崇信仰源流，乃請筊奉允迎回「心同敬」開台聖王金身，民國99年（2010）12月5日為呈現臺南府城文化面貌，使其更臻至圓滿成功，再次迎回「誠心敬」、「合心堂」二尊開台聖王。⁴²

42 許添財，〈開台聖王像回鑾安座記〉，2010，臺南市開山路延平郡王祠正殿左壁。

可以看出，在同一座廟中，實際存在著二元的拜祭結構。一方是由不同時代國家主導的官方祭祀，另一方面則是由傳統的開山王廟聚合起來的地方信徒的祭祀。從其祭祀時間、祭拜對象上均可看出差異。開山王廟原本在王誕日農曆正月16及7月22日普渡日舉行拜祭，變為延平郡王祠之後，地方人士繼續維持這一祭祀傳統，在這兩大節日入廟拜祭，而官方則在每年2月及8月下旬舉行春秋祭祀。進入日治時期後，日本人則將首次正月16的西曆日子固定為神社祭祀之日，同時加入眾多日本神社節日的祭祀亦逐漸增多。⁴³現在，延平郡王祠每年4月29日及8月27日，舉行春秋兩祭，不過對於地方人士而言，正月16日仍然是最為重要的祭日。

神台上擺放的九尊小神明，為文中提到的「誠心敬」、「心同敬」、「和心堂」之地方組織所拜祭。此類組織建立的動因，在於對神明的信仰，或者因應祭典時大量人力物力的需要，其背後亦有地域連結的基礎存在，在清代的臺灣社會中並不少見。⁴⁴它對於我們理解地方社會與該祠的關係極為重要，但是其建立時間遠沒有那麼早。根據日治中期的記載，開山王廟的神明會實際上形成於道光年間，即「心同敬」、「誠心敬」、「和心堂」，另還有日本領臺之後不再活動的「忠雅堂」及「崇德堂」。⁴⁵而據連景初戰後60年代的研究，這些組織各有執掌和成員，「心同敬」辦理祭祀及迎神之事務，「誠心敬」負責轎班，「和心敬」充任法師，每個組織有60人。「忠雅堂」為福州旅台人士的組織，「崇德堂」則是臺南鄭氏組成的組織。1958年，當地地方人士又新組織轎班「合心敬」。⁴⁶在田野調查中，現任開山王廟方主委王松濤先生（其父即前任主委王添富）則告知筆者，他所在的「心同敬」即「大公」，由廟中的主委、管理員、執事，監察委員等組成，由於信徒只出不進，現在老信徒只剩十幾位，在延平郡王祠附近還留有兩處房產，其他兩個神明會亦有財產。⁴⁷

43 山田孝使編，《縣社開山神社沿革志·附鄭成功傳》，頁44-58。

44 最明顯的例子，便是擁有數十個轎班、同業鋪會、曲藝武術陣頭會等的雲林北港媽祖（朝天宮），其結構亦更為複雜。鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》（嘉義縣大林鎮：南華管理學院，1998），頁19-23。

45 山田孝使編，《縣社開山神社沿革志·附鄭成功傳》，頁46。

46 連景初，〈明延平郡王祠沿革考〉，《臺南文化》，7-1（1961.09），頁4-5。

47 王松濤先生訪談記錄，2013年4月20日，臺南市大埔福德祠。

而圍繞開山王廟的不止是這些神明會，還有更為重要的地域聯盟組織——「六合境」。按照連橫的記載，六合境及其它府城內的寺廟聯境組織，由於清後期戴潮春事變之後防衛的需要而強化。⁴⁸ 根據1960年代初連景初的描述，所謂「六合境」指的即東安坊供奉開山王廟之六個廟境：油行尾街（開山王廟所在地）與鄰近之大埔街、馬公廟、仁厚境、清水寺及柱子街。⁴⁹ 王松濤先生稱六合境下包括七間廟，開山王廟為「境主」，另外六間為附近的馬公廟、永華宮（位於柱子街）、清水寺、大埔福德祠及仁厚境福德祠。在神明誕辰之時，往往會登門祝壽或送花圈致意。⁵⁰ 不過追溯起來，供奉戰馬之神輔順將軍的馬公廟，以及廣澤尊王的永華宮，其歷史都可以追溯到明鄭時期，另外兩間福德祠及寺廟亦歷史悠久。⁵¹ 它們之間在形成基於防衛需要的聯境組織之前，可能早已基於神明的關係往來密切。

在開山王廟演變為官祀延平郡王祠後，開山王廟作為「境主」的地位，亦未改變，六合境內廟宇還會在傳統的正月十六王誕日，連續幾天分別來廟中進行拜祭。⁵² 不過，從日治中後期到戰後，由於國家力量的不斷介入及城市改造，六合境地方人士的拜祭空間亦不斷受到擠壓。根據汪明怡的調查，仁厚境福德祠便在1920年代因道路拓寬寺廟被毀，神像在各處寄放一段時間後，改為信徒擲筊輪流供奉，直至2004年才入廟安座。大埔福德祠則在昭和年間，因開山神社改建計劃而被迫遷出到民宅供奉，其後至戰後初期又因為道路拓寬而輾轉遷徙，直到1948年在現址建廟。⁵³ 作為境主的開山王廟，變動亦最為劇烈，廟中的拜祭格局可能亦多次變化。日治之初1895年，甫登臺的日本人曾這樣記載，「鄭成功的像被安置在本祠旁邊的一個小廟中，廟後是生母田川氏的廟，

48 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣通史》，頁560-1。

49 連景初，〈明延平郡王祠沿革考〉，《臺南文化》，7-1（1961.09），頁4。

50 王松濤先生訪談記錄，2013年4月20日，臺南市大埔福德祠。

51 謝奇峰，《臺南府城聯境組織研究》（待刊書稿），未編頁。

52 山田孝使編，《縣社開山神社沿革志·附鄭成功傳》，頁47、58。

53 汪明怡，〈臺南寺廟聯境組織變遷之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2004，頁43-45。

54 服部誠一，《通俗征清戰記》，（東京：東京圖書出版，1897），頁392。

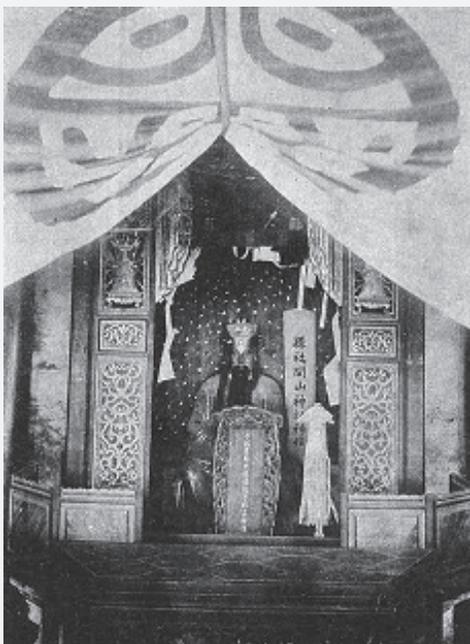


圖5 日治初期開山神社正殿的神像

題曰『翁大妃之神位』。」⁵⁴ 似乎原本延平郡王祠和拜祭鄭成功及其母的廟宇，是兩個不同的空間。日治初期開山神社留下的照片顯示，當時祭台上擺放的是長髯儒服的鄭成功木像，據說該神像清代原本隱藏在布幔後面，日治時期才公開展示。神像正前方有一面牌位，上書「予諡忠節明賜姓延平郡王神位」，筆者懷疑這才是清末延平郡王祠正殿拜祭的對象。神像左手邊則是等身高的一塊豎匾，上書「縣社開山神社神位」，牌匾前方則擺放着神道的祭祀用具，則是日治時期新加入的符號（見圖5）。⁵⁵

日治後期廟中的拜祭格局並不清楚，不過戰後初期開山神社被拆除改造為延平郡王祠，及1960年代為了慶祝其來台三百週年，又進行過大規模的重修改造，至此建築外觀已經完全改觀。據延平郡王祠中人士告知，經過60年代改造的該祠頗類似忠烈祠，祠外貯有高牆，入內要收門票，氣氛莊嚴肅穆。在這10餘年的變動過程中，祠內正殿所供奉的鄭成功神像亦變動了幾次。原本清末日治時期供奉在廟中的長髯鄭成功神像，日治末至戰後初期遭到損毀。1948年塑成無鬚遠眺神像，1960年代初又將之移走，代之以現在所奉之像。⁵⁶

55 瀨川光行編，《日本之名勝》（東京市：史傳編纂所，1900），無編頁。

56 一種說法是太平洋戰爭爆發之後，日本在鄉軍人在祠中辦公，在當時環境下損毀神像；另一種說法則是日本戰敗後，祠中神官因王靈未庇護日本而毀之。連景初，〈明延平郡王祠沿革考〉，《臺南文化》，7-1（1961.09），頁7；黃典權編著，《鄭成功復臺三百年史畫》（臺北市：中華文化出版事業社，1961），頁110。

至於「誠心敬」、「心同敬」等組織的小尊神明，日治時期是否供奉在廟中並不清楚，戰後初期據田野中地方人士形容，原本是擺放在第三進鄭成功母親左側的祭室中，但1960年代初記載已稱「延平王祠前身開山聖王廟所供奉之原像，當係清代所塑者，現存王祠附近之民家。」⁵⁷神像遷出廟中的時間及原因，地方人士中有幾種不同的說法，有人稱日本時代即遷出，戰後短暫返回後又遷出；亦有人稱最主要原因在於入祠要收門票，考慮到神明香火不多等因而遷出。開山王廟主委王松濤先生及大埔福德祠的主委李信成先生告知，開山王廟神像遷離之後，「心同敬」的神像便每年透過神誕時的「跋杯」（擲筊），選出爐主，由爐主迎回家裏供奉。曾有一段時間無法進入延平郡王祠內拜祭，便在大埔福德祠等場所進行。王松濤之父王添富擔任開山王廟主委時，為了香火和拜祭的考慮，曾將神像寄放在忠孝街媽祖樓天后宮供奉，直到幾年之後被延平郡王祠迎回。⁵⁸

當代神像重新進入延平郡王祠的過程，背後有其獨特的政治操作及文化意涵。雖然長期以來，官祀和民祀二元結構產生的種種問題並未一朝消失，但是它畢竟開始正視與融入臺南地方社會的傳統資源，對於老一代信徒逐漸凋零的地方廟宇組織及神明會而言，亦樂於利用這一機會改變組織方式，重新振興。

五、結論

延平郡王祠從其前身開山王廟明鄭時期建立，到經歷幾個國家之下為官祭廟宇，再到今日的祠廟合一，經歷了豐富的歷史演變。本文希望揭示的，是臺南地方社會的士紳及信眾，在這一歷史過程中的角色和位置。

57 黃典權編著，《鄭成功復臺三百年史畫》，頁112。

58 王松濤先生訪談記錄，2013年4月20日，臺南市大埔福德祠。

從該祠清代以來的文獻記載來看，對於該廟所拜祭的神明，至少存在幾種互相交錯而彼此競爭的解釋，其一是早期移民含混不清的王爺崇拜，其二是文人們塑造出來的隋朝征討流求（是否為臺灣，還存在爭議）的武將陳稜，其三則是地方社會日漸興起的鄭成功崇拜。這一崇拜顯然在地方社會有很深的基礎，更在清中後期特殊的歷史背景之下獲得國家支持，從而演化為官祀的延平郡王祠，亦開啟了其清代、日治時期到戰後中華民國政府時期均為官廟的時代，日本時代更成為全臺最早和唯一的、由本地廟宇演化而來的神社。而經朝廷准許建祠之後，對於鄭成功的拜祭，才擁有了合法性，但是對於臺南社會的不同群體而言，其影響是截然不同的。

國家力量介入這一地方廟宇的過程，與臺南本地士紳的作用有着極為密切的關係。我們並沒有足夠的材料，說明這些士紳與活躍在開山王廟背後的群體有著怎樣的協商，但是很明顯可以看出，在引入國家力量的過程中，他們的勢力亦滲透到廟宇當中，臺南本地著名的文人蔡國琳就是其中的代表。他曾經在延平郡王祠執教多年，參與延平郡王祠的改造，也不是其生命中唯一利用國家禮制，爭奪地方利益的例子。在日本領臺之後，他成為新的殖民政府極為倚重的本地代理人。在20世紀初國家和意識形態激烈轉換的背景下，他與延平郡王祠的密切關係，亦成為殖民政府合法化其效忠同樣推崇鄭氏的日本帝國、避開貳臣責難的歷史資源。

至於在開山王廟背後地方人士的活動，想要上溯明鄭及清前期已經相當困難。但是從清中後期開始，我們可以透過地域社會組織和禮儀運作，窺見開山王廟對於地域社會的整合，首先是由「心同敬」、「誠心敬」、「和心敬」等圍繞開山王廟的神明會組織，所統合起來的地方信眾；其次則是透過以開山王廟為境主，以周邊地域幾座廟宇及其信眾統合起來的六合境地域聯盟。至開山王廟演變為官廟時代，祭祀結構就出現了二元分化，國家進行官方的祭典，地方社會則維持傳統的拜祭。國家力量的強化往往擠壓地方人士的祭祀空間，但這一傳統從未斷絕。近年來在臺南地方政府的主導之下，祠廟重新合一，地方社會傳統亦成為改造官廟可資利用的資源。㊦

參考文獻

一、專書

1. Ralph C. Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism: History, Myth, and the Hero* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).
2. 山田孝使編，《縣社開山神社沿革志》，（臺南市：縣社開山神社社務所，1915）。
3. 王必昌著、臺灣銀行經濟研究室編，《重修臺灣縣志》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第113種，1961）。
4. 不著撰人，《開山神社鄭成功公小傳》（出版者、出版地不詳，1901）。
5. 江仁傑，《解構鄭成功：英雄、神話與形象的歷史》，（臺北市：三民書局，2006）。
6. 施士洁，《後蘇龕合集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第215種，1965）。
7. 陳文達著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣縣志》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第103種，1968），頁208。
8. 高拱乾著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣府志》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第65種，1960）。
9. 高致華，《鄭成功信仰》，（合肥市：黃山書社，2006）。
10. 唐贊袞著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺陽見聞錄》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第30種，1958）。
11. 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣詩乘》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第64種，1950）。
12. 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣通史》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第128種，1955）。
13. 連橫著、臺灣銀行經濟研究室編，《雅言》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第166種，1963）。
14. 黃典權編著，《鄭成功復臺三百年史畫》，（臺北市：中華文化出版事業社，1961）。
15. 鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》，（嘉義縣大林鎮：南華管理學院，1998）。
16. 蔡相輝，《臺灣的王爺與媽祖》，（臺北市：臺原出版社，1989）。
17. 謝金鑾、鄭兼才著、臺灣銀行經濟研究室編，《續修臺灣縣志》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第140種，1962）。
18. 謝奇峰，《臺南府城聯境組織研究》，（待刊書稿）。
19. 瀨川光行編，《日本之名勝》，（東京市：史傳編纂所，1900），無編頁。
20. 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》，（臺北：臺灣總督府，1916）。
21. 沈葆楨著、臺灣銀行經濟研究室編，《福建臺灣奏摺》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第29種，1959）。

22. 臺灣銀行經濟研究室編，《清季申報臺灣紀事輯錄》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第247種，1968）。
23. 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣府輿圖纂要》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，「文叢」第181種，1963）。
24. 臺南縣廳編纂，《臺南縣志》，（臺北：成文出版社據1897-1898年臺南縣廳排印本影印，1985）。

二、期刊論文

1. 王暖玲，〈「砲壘怎消警怎識，惟將痛苦付洑瀾」—吳偉業、黃周星劇作中之「存在」焦慮與自我救贖〉，《中國文哲研究集刊》，第39期，2011年9月，頁41-102。
2. 江鏐萍，〈鄭成功信仰的成立與發展〉，國立成功大學歷史學系碩士論文，1999。
3. 汪明怡，〈臺南寺廟聯境組織變遷之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2004。
4. 沈松喬，〈振大漢之天聲—民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《近代史研究所集刊》，33（2000.06），頁77-158。
5. 林元輝，〈以連橫為例析論集體記憶的形成、變遷與意義〉，《臺灣社會研究季刊》，31（1998.09），頁1-56。
6. 周士煌，〈鄭成功的民族學研究〉，政大民族所碩士論文，2003。
7. 連景初，〈明延平郡王祠沿革考〉，《臺南文化》，7-1（1961.09），頁1-8。
8. 倪仲俊，〈連橫『臺灣通史』中的國族想像〉，《通識研究集刊》，4（2003.12），頁141-192。
9. 柳書琴，〈生物學統治與流域生態：「南社」創社前地域文化資本之累積〉，《臺灣古典文學研究集刊》，1（2009.06）：頁199-252。
10. 陳淑美，〈施士洁及其「後蘇龕合集」研究〉，國立政治大學國文教學碩士論文，2006。
11. 楊瑟恩，〈鄭成功傳說研究〉，輔仁大學碩士論文，1997。
12. 鄭仰峻，〈鄭成功「民族英雄」形象之研究〉，中國文化大學中山學術研究所博士論文，2003。
11. 鄧孔昭，〈連橫的鄭成功研究及其對臺灣抗日民族運動的影響〉，《臺灣研究》，2007年第2期，頁50-54。

三、報紙、未刊史料

1. 〈選任管理〉，《臺灣日日新報》，1924年8月21日，夕刊第4版。
2. 〈哲人其萎〉，《漢文臺灣日日新報》，1909年8月13日，第5版。
3. 〈保正監督〉，《漢文臺灣日日新報》，1911年2月9日，第3版。

4. 〈轎班爭先〉，《漢文臺灣日日新報》，1911年2月14日，第3版。
5. <http://nrch.cca.gov.tw/> 文化部國家文化資料庫。
6. 王松濤先生訪談記錄，2013年4月20日，臺南市大埔福德祠。
7. 許添財，〈開台聖王像回鑾安座記〉，2010，臺南市開山路延平郡王祠正殿左壁。
8. 勞勞生，〈意園詩話〉，《漢文臺灣日日新報》，1908年9月27日，第5版。
9. 圖南詞史，〈詩中之伯〉，《漢文臺灣日日新報》，1909年9月26日，第1版。

Reproduction and Representation of Traditions: The Koxinga Shrine and the Local Society of Tainan

Chen, Li-hua

Abstract

This paper explores the relationship between the Koxinga Shrine and the local society of Tainan from the 16th century to the present through the analysis of the temple's founding legends, the change in the Koxinga Shrine's belief and the evolution of its worship rituals. The author argues that there were at least three divergent deities sacrificed in the Temple of the Founding King, that was, the predecessor of current Shrine, including a nebulous cult of Wang-Yie, a military officer in the Sui dynasty and Koxinga in the Ming-Qing transition. Since these deities were created and supported by different groups and along with the conversion of this temple from a local cult to an official worshipping space since late Qing, local gentry members of the Tainan city showed their familiarity with the state rituals and played the crucial role in the transformation process. The traditional festivals and organizations of the original Temple of Founding King are maintained in the façade of the official temple, and they provide the locals with credible historical resources to negotiate with the state in the social and political circumstances nowadays.

Keywords: Koxinga Shrine, Temple of Founding King, Tainan, gentry, rural society