

巡狩南邦： 東南亞地區代巡信仰的傳播及行變

——以馬六甲勇全殿2012年送王舡為例

李 豐 楙^{*}

摘 要

在大航海時代福建人移民馬來亞，由於霍亂隨著航運從印度傳染到東南亞，航線上的馬六甲、檳城等地均曾嚴重的流行。在疫情無法控制的情況下，福建人乃移植原籍的代天巡狩信仰，此即匾額所標誌的「威顯南邦」或「威震南蠻」。在十九世紀前半期馬六甲陸續建廟，崇奉王爺的盛行即反映瘟疫的流行，集中於十九世紀後半期到二十世紀初，連續舉行送王舡儀式的次數，剛好與亞洲霍亂流行的時間相符，即從十八世紀後半出現於印度，十九世紀共有6次的世界大流行，從印度沿著貿易路線波及東南亞，往北則及於中國沿海各省及臺灣等地。歷史上曾記載檳城1820年的霍亂大流行，曾請池王爺遶境驅除瘟神疫鬼，留下英國人 J. Low 目睹的紀錄；後來檳城王爺廟對此均作選擇性記憶，不願提及瘟疫的恐懼經驗。馬六甲則有五間王爺廟保存其歷史遺跡，早期在干冬（Kandang）清華宮舉行送王舡

^{*} 作者現任政治大學宗教研究所講座教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

儀式，後來轉由萬怡力（Bandar Hirlir）勇全殿接辦，1905年、1919年、1933年三次的遶境，尚有路關圖及相關事蹟、文物被保存下來。其後歷經第二次世界大戰，且衛生條件逐漸改善，曾有一段長時間停辦。直到2012年恢復舉行後，勇全殿使用的醮名改稱「清醮」，乃柔佛州麻坡的外地道士所主持，本地道士已遺忘其科儀舊制，也缺少禮生主持供獻王爺的祀王儀禮，形成道士、乩童及法師的三壇「複合」儀式。此乃由於距離二十世紀初間隔太久，瘟疫記憶亦已淡化，故儀式細節既有遺失（如採蓮隊），也有轉變（如特重改運儀式），連遶境的區域也發生變化。依據此一例證作跨區域比較，東亞地區如福建、臺灣及印尼等地均有送王船儀式，原本「同源」卻因環境變化而形成「異流」現象，其儀式名稱及目的發生變化，即反映當地人集體需求的改變。故儀式結構具有「聚寶盒」效應，所收藏的物件既有同亦有異，乃因應時代而隨時變化，關鍵在此盒只要未被拋棄，就可方便收藏、填補不同的物件，此即「送王舡」儀式形成收藏歷史的效應。

關鍵詞：馬六甲、送王舡、代天巡狩、瘟疫

**Patrolling the Southern Lands: The
Dissemination and Evolution of the
Patrolling Rites of Southeast Asia
(A Case Study of a 2012 Sending the Royal
Vessel Rites)**

Lee Fong-mao

Abstract

During the Age of Exploration, since the navigation between India and Southeast Asia, cholera became seriously contagious in Melaka and Pulau Pinang, two places on the route. Meanwhile, when Hokkienese immigrated to Malaysia, on this occasion of epidemic situation was out of control, Hokkienese transplanted their “Patrol of the Imperial Aide” worship from their homeland, which were the words “In awe of the Southern Lands” or “In fear of the Southern Man People” displayed on the horizontal inscribed board. In the first part of the nineteenth century, there were temples continually building up in Melaka. The popularity of Wang Ye worship reflected the contagion of the plague. The times holding the rituals of “Sending the Royal Vessel” from the last part of the nineteenth century to the early twentieth century, a period that corresponds

with the time periods when the cholera was contagious in Asia. This was a time when the worldwide spread of cholera grew six times via the trading route, from India to southeast Asia, as well as the northern Chinese coastal provinces and Taiwan. The history recorded the period of cholera pandemic in 1820 Pulau Pinang, and the British J. Low witnessed people in Pulau Pinang asking Chiwangye to patrol their territory in order to dispel the ghost of cholera. However, Wang Ye Miao in Pulau Pinang chose not to record it for they did not want to mention any about the cholera. On the other hand, five Wang Ye temples in Melaka kept the historical remains, which included the rituals of “Sending the Royal Vessel” held in the Qinghua temple in Kandang, as well as Bandar Hirlir in Yongquan Basilica, and the processions held in 1905, 1919 and 1933, and the related maps, deeds and historical relics. After World War II, there was a time not holding rituals due to the improvement of sanitation. Until 2012, the Yong Chuan Temple re-held the rituals and changed the name as “Ching jao,” which was host by the Taoist priests from Muar in Johore since local Taoist priests already forgotten the old rites. There was much confusion over the proper etiquette and ceremony to sacrifice Wang Ye, which formed the “compound” rituals composed by Daoist priests and masters. The memory of plague became vague due to there has been a long time since the early twentieth century. Therefore, it missed some of the details of the rituals, such as picking lotus team, and transformed the enhancing luck rituals, even shifted the patrolling areas. Taking the instance as an example of crossing area research, there are rituals of sending out the Royal Vessel around Fujian, Taiwan or Indonesia in Southeast Asia; however, due to the changes of circumstance, “the same origin” of the title of the rituals and goals became “diverse branches,” which reflected the changes of collective needs of local believers. Therefore, the structure of

rituals contains the effects of “collecting treasure box,” which contains the same or different stuffs in different time periods. As long as keeping the “collecting treasure box,” it would store and refill different stuffs, which the rituals of “Sending the Royal Vessel” formed the historical effects.

Keywords: Melaka, Sending the Royal Vessel, Patrol of the Imperial Aide, cholera

巡狩南邦： 東南亞地區代巡信仰的傳播及衍變

——以馬六甲勇全殿2012年送王舡為例

李 豐 楙

2012年正月10日在馬六甲（以下簡稱甲國或甲州）萬怡力（Bandar Hilir）勇全殿上，首次看到一塊光緒丁酉年（1897）的匾額，所題的就是「威顯南邦」；13日干冬（Kandang）清華宮遶境，在正殿上又看到另一塊「威震南蠻」匾，敬獻的時間為道光丁未年（1847）。兩塊匾額上都標誌清朝的年號，顯示十九世紀馬六甲的王爺信仰正趨於鼎盛，這些題字的獻匾者都與青雲亭的關係密切，而對兩間王爺宮的管理也都關繫合（閤）甲的相關事務，在當時甲國已從甲必丹制進入亭主制時期。故在華人領袖所管理的華社、華人居住區域內，使用「南邦」或「南蠻」字樣作為稱呼，表面上只是彰顯王爺威顯、威震之地，但借用「代天巡狩」信仰所欲表達之天威，顯示甲國人士的理解蘊含著政治歧義。這兩間與其他三間形成「五府王爺」的聯盟關係，使得王爺的巡視遶護在當地具有政教上的宣示意義，在英國海峽殖民地時期的華人亭主，既有行政上的某種自治權，而在宗教上則完全由華人自治管理。所以清華宮與勇全殿先後承辦的送王舡活動，都是華人借王爺的代巡之威以護佑南邦的行動，其時間約從咸豐

四年（1854）清華宮首次舉行，後來又斷續舉辦約達半世紀，直到二十世紀初才轉交勇全殿接辦，前後三次（即1905、1919、1933）。這些早期事蹟還倖存1933年的遶境路關圖及相關紀錄，即由清華宮與勇全殿兩宮引領巡遶合甲，此即王爺巡狩所及的南邦、南蠻之地，這個語意曖昧的「蠻」字既有文化也有地理意涵。從五府王爺「代天巡狩」的宗教之眼所觀者，就是象徵蠻荒之地而容易滋生風土病，而從福建移民南下的大航海時代理解，「送王舡」所欲驅送的就是指當時流行的瘟疫，這就促成了甲國人奉祀王爺的代巡信仰。

甲州在停辦超過半世紀後決定恢復送王舡的活動之後，現代人對於五府王爺的神格及其職司產生疑問，到底在王爺的名義下所迎、所送者為何：是代天巡狩抑或外地（如臺灣）所迎送的行瘟王？面對這個亟待解答的疑慮，首需理解是由哪些儀式專家主導王爺宮的王醮及送王舡活動？是否如早期福建原鄉常見的禮生一類專家，抑或僅有行內所稱的「三壇」即道士、乩童與法師？對於這個關鍵問題同樣出現在同為福建籍較多的臺灣等地，故應該將其置於歷史文化脈絡中，理解其本相到變相的衍變，就可發現使用「代天巡狩」的來龍去脈。原因是這種信仰隨福建移民傳到臺灣及南洋如馬來亞馬六甲、印尼蘇門答臘等地，均由福建方言群移植這類信仰習俗，又因時因地而發生不同的變化。在此將以臺灣定期迎王的祭典區作為比較，說明儒士如何掌控王府及其禮儀，道士、法師及乩童也各有職能，因而形成複合的宗教圖像；而馬華社會早期比較欠缺士大夫的知識階層，馬六甲雖然有禮生卻無法職掌迎王代巡的王府禮儀，從而形成在地化的「三壇」體制，主要是由道士主導醮祭事務。本調查試圖重建二十世紀初的活動實況，比較2012年田野調查所記錄的送王舡儀式，理解三壇中三種儀式專家彼此之間的密切互動，既各據其教義分別進行儀式，又在競合關係中被「複合」於完整的宗教圖像；並據其儀式細節檢討廟方執事與學者專家所關注的問題：王爺的神格、職司到底是行瘟神？抑或護佑性質的代天巡狩或姓氏祖神？解釋這些難題即藉由不同時空的

比較：歷史文獻上與現時的馬六甲，同一方言、信仰的臺灣、檳城與馬六甲。將王爺信仰的形成、衍變放在不同的歷史脈絡中，檢討流行性瘟疫的發生是否影響送王船的舉行？而有關「代天巡狩」的名義在禮祝之儒欠缺的情況，馬六甲道士如何根據道教的教義進行其科儀以填補禮生的空缺，而民眾又如何選擇參與代天巡狩的活動？從學術觀點解決這些問題的方法，就是詳細觀察王醮（或清醮）及送王舡的儀式細節，並比較馬六甲與檳城兩地在信仰環境上的變化，諸如形式相近的九皇信仰及送九皇船，是否影響代巡信仰在地變化的問題？這些雖然只是甲、檳兩個地方的問題，都可根據神祇形成的本相與變相分析其變與不變，理解其中所銘刻的都各有其意義。而最根本的就是依據「巡狩南邦」的王爺代巡視角，觀察甲州社會在文化生態上所發生的變化，從五府王爺間的聯盟如何變化到三壇如何複合等問題，都關聯古今甲州人士如何認識「送王舡」，說明時空之變中到底存在何種意義。¹

一、1919、1933 與 2001、2012： 從王醮到清醮的名義變化

2003 年第一次初抵馬六甲調查，就曾經訪問萬怡力勇全殿，在平常的時間有一種寧靜的感覺，當時就幸運搜集到一本二十世紀初「送王舡」的英文紀錄：*The Malacca Guardian: Memento of Wangkang Ceremonial and Procession 1933*，這一大刊本的封面正中刻著王舡的圖像，書中詳細記載癸酉年甲國送王舡的活動。² 所收錄的記事都配

¹ 本調查研究在分工上，由學隸洪瑩發撰寫田野報告：〈威顯南邦：馬來西亞勇全殿全安王醮與歷史初探〉，初稿發表於「2012 年臺灣宗教學會年會暨全球劃下臺灣發展之典範」學術研討會，筆者則擔任綜合分析，而陣頭遶境則由艾茉莉（Fiorella Allio）教授分擔，本調查能順利完成，感謝勇全殿眾執事，特別是蘇汶財先生的協助，特此致謝。

² *The Malacca Guardian: Memento of WangKang Ceremonial and Procession*

合相關的人、物圖像，其中還附上兩張手繪的「清華宮、勇全殿僊舟香陣路關」的路關圖：一張是首日十月初十日（1933年11月27日）、另一張則為兩日後的十月十二日（11月29日）。兩張路關圖都表明當時五府王爺聯合遶境，而特別標出清華宮與勇全殿就表示在送王舡的歷史上，兩間均曾先後承擔「送王舡」的重責大任，且都與首廟青雲亭有密切的關係。在示意圖上角列出四、五條的說明文字，即標明僊舟遶行的路線，其起迄都是「由廠出遊萬怡力路」，最後同樣是在「萬怡力勇全殿止，散陣」，兩日所遶的路線並非相同，分別標誌了當時王爺巡視之境：如停駕之所、遶行的範圍，即是華人日常活動的主要境域。從早期倖存的兩張路關圖就可對照2001年、2012年最近的兩次活動，中間緣於諸般因素而停辦約6、70年，但是勇全殿在穩定形成其年例活動的「祭祀圈」後，決定恢復舉辦這一合甲的祭祀大事，依例仍由清華宮與勇全殿分在兩日遶行郊區與本境。比較1933與2012兩個年份所遶行的區域顯然已有空間上的改變，而勇全殿與清華宮、華德宮、清侯宮的聯盟關係也發生微妙的變化，凡此都顯示代巡信仰隨著時代難免與時俱變，其中所透露的就有許多值得關注的訊息。

當初在中研院展開「東南亞調查計畫」時，曾向廟方索取2001年恢復此一盛事的相關資料，廟方執事表示正邀請蘇慶華教授進行資料的編撰，就是後來在2005年出版的《代天巡狩：勇全殿池王爺與王船》，乃是在地學者有關送王舡的第一部中文紀錄。³在封面上特別大字標明「代天巡狩」四字，從書中的專章考述就可知亟欲釐清池王爺是否「瘟神」的疑慮，這種宣示性的動作透露的消息，既表明勇全殿眾執事亟需釐清王爺的神格本質，也反映當代馬華人士對於代天巡狩的信仰認知，亟欲探究代巡信仰的在地化問題，可說是獨立建國後

1933（《馬六甲衛報：1933年王舡遊行特輯》）（Malacca: Wah Seong Press, 26th Nov., 1933）。

³ 蘇慶華：《代天巡狩：勇全殿池王爺與王船》（麻六甲：勇全殿，2005年）。

華人處境之所趨。若要真正理解這種信仰變化的原因，就要回顧代巡信仰如何移植的歷史過程，從歷史文獻推測在十九世紀前後為何盛行建廟奉祀王爺，而在十九世紀後半葉又為何反覆舉行送王舡儀式，其實這段歷史正反映一個「大航海」時代的來臨。等到2012年恢復舉行規模盛大的送王舡儀式，相較於二十世紀初所遺存的送船紀錄，從醮典名稱到排出的科儀表都已發生微妙的變化。這次所舉行的六晝夜科事，從壬辰年農曆正月初十至十五日（西曆2012年2月1日至2月6日），祭典的全名即改稱為「壬辰年全安王舡龍虎消災清醮」，所標明的是祈福性的「清醮」，對照勇全殿所珍藏的1919年文物：清華宮、勇全殿己未王醮誥定虎頭牌，牌上簡列了王醮名稱、舉行時間及其科事程序。故從王醮到清醮的名稱變化，比較在儀式細節中的變動，就可理解甲州人士對於迎王代巡的認識也是與時俱變。

根據陳深池等在地人報導1919年舉行的王醮活動，蘇慶華曾扼要說明其舉行的時機：正好是世界大戰結束後流行性感冒肆虐，而當地華人也適逢抵制日貨的多事之秋！大戰之後必有瘟疫凶年，其間的因果關係極為複雜。而從甲國所在的地理位置及其海運發展，就可推知當時送王舡與逐疫習俗有所關聯，由於位在馬六甲海峽的重要位置，當地固然面臨海洋時代來臨的交通利便，卻也帶來世界性的流行性瘟疫。依據所知五間王爺宮最早送王舡的干冬清華宮，舉行的時間約在1854年（即咸豐四年），而後到1880年間都曾頻繁的舉行，每隔五至八年即有一次；後來間隔十一年後在1891年又恢復舉行，主要的原因就是發生流行性霍亂；再隔十四年後又曾在1905年舉行一次。⁴在這些不間斷的瘟疫紀事中，雖然僅存斷斷續續的模糊印象，但只要將五十餘年送王舡史置於東南亞地區的流行病史上，就可理解五間王爺宮陸續創建的時機，絕非僅是福建移民單純的宗教移植，而是在移

⁴ 蘇慶華：〈「祭祀圈」與民間社會——以馬六甲勇全殿池王爺與五府王爺祭祀為例〉，《馬新華人研究·蘇慶華論文選集》（雪蘭莪：聯營出版公司，2009年），卷2，頁167-188。

植代巡信仰中也同時移植了解決瘟疫流行的信念。這種送王爺以逐疫的習俗與代天巡狩的信仰結合，並非僅僅是甲國一地特有的信仰習俗，其他福建人比例較高的濱海地區都同樣移植這種信念：從檳城、砂勞越古晉的鳳山寺、柔佛州峇株巴轄的石文丁崇岩宮；而印尼蘇門答臘峇眼亞庇（Bagan Si-API-API）的祭祀紀府王爺，正是與馬六甲遙遙相對的漁村。為何福建人所到之處就會移植王爺信仰，有的也會移植送王爺以逐疫的信念？這種宗教移動的普遍化現象，從「代天巡狩」的信念傳播，既是象徵神權上的「巡狩南邦」，也需從宏觀的世界海洋交通史理解商貿與瘟疫的關聯性，甲州與諸多送王爺的濱海地區正是反覆複製同一個信仰理念，並形成儀式性的送船逐疫模式。

類似甲國的濱海地區特多福建人，在東南亞各國形成華人移民的海洋社會，其宗教移動乃伴隨著複雜的經濟、文化活動而移動，在不同的時空條件下雖然形成同中有異的信仰，但是東南亞作為一個殖民經濟的區域共同體，航海貿易所帶來的商業活動也加速區域間的往來。從「大航海」時代所展開的歐西諸國的激烈競爭，資本主義推動了海洋航運的商業，隨著東南亞季候風也加速各種文化的交流。福建、廣東等地的移民群就在這一波潮流中移居南洋，而在宗教移動中所移植的既是適其所需的信仰，這種信仰行為及其信仰理念在不同的移居地，因應內外環境的變化就使王爺信仰也隨之調整。這種環境的需求促成代天巡狩的信念與送王爺的形式聯結，其中最大的外在因素就是瘟疫的猛暴性流行，以至於生存處境上所遭遇的困厄，就會選擇福建原籍所採用的解決方式，主要是移居地既有風土症之虞，也有商運往來的疾病傳染問題。當時面對流行病傳染的死亡恐懼，在艱苦的環境下移民所採用的信仰方式，後代人、特別是當代信仰者常對這種「集體記憶」作選擇性記憶，以免觸動其集體的的心理創傷。而表現在集體的信仰上就是有意突顯諸姓王爺的「代天巡狩」神格，而刻意

淡化、忘卻傳染病的「流行」，乃瘟疫之神「執行」的道德性懲罰。⁵就像福州的五帝信仰即是綜合了「行瘟與解瘟」的雙重性格，這種天行使者的獎懲性質實為其「本相」，這種職司並非容易被接受，既先被禮祝之儒加以美化，在福建則已被改造為「代天」的巡狩身分。⁶將此一信仰移植於馬六甲或檳城後，在十九世紀剛好面臨流行病的連番肆虐，所以雖仍名為「代天巡狩」，所職司的卻重在解瘟之任。只是當前這些曾經遭遇的集體性創傷，卻被選擇性嵌入現在的集體記憶中，即只要保存願意保留的而有意淡忘那些創傷較深的部分，這就是為何亟欲釐清代巡王爺非屬瘟神的心理背景。

在甲國作為福建人較早移居的地區，王爺宮的創建最早都集中於十九世紀前半葉：朱府王爺第二次建廟於干冬清華宮約在1828年（道光年間），勇全殿確定於萬怡力現址也不晚於1811年。其他三間則晚到十九世紀後半到二十世紀初，供奉李府王爺的清侯宮，約在1869年被安奉於海南會館內天后宮的右側；供奉溫府王爺的華德宮，其銘刻年代約在1913年；而創建年代不詳的玉華宮原在烏絨巴西（Ujong Pasir），根據青雲亭（簡稱甲亭）所保存〈公議部〉1932年10月29日、1934年1月29日條所載：原廟焚燒後，白府王爺即重塑金身，經擲筭後於1934年寄祀於勇全殿神龕內。這些青雲亭的原始資料極為珍貴，早期鄭良樹曾整理出來而僅能使用一部分，直到近來蘇慶華指導曾衍盛作青雲亭個案研究，才公開其中大量的會議資料，從創建年代就可知清華宮與勇全殿均曾受甲亭「接管」。⁷在十九世紀後半到二十世紀初接續送王舡，其舉行時機應與

⁵ 參見李豐楙：〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1994年），上冊，頁373-422。

⁶ Michael Szonyi（宋怡明）著，劉永華、陳貴明譯：〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年），頁150-170。

⁷ 公議部的相關資料，參見曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇——青雲亭個案研究》（馬六甲：作者自刊，2011年），頁80。此書由作者所贈，特此致謝。

亞洲霍亂（Asiatic cholera）流行於東南亞有關，大概從十八世紀後半葉這種傳染病既已在印度出現，到十九世紀總共發生6次的大流行：第一次在1817-1826年間從印度沿貿易路線波及東南亞各地，J. Low（1791-1852）曾經記述他親眼目睹1820年檳城大流行的死亡慘況，當時爲了驅瘟舉行的迎神活動中，就特別迎請了“Diyong”（池王）遊行驅除；而疫情仍然不曾稍減，竟然發生棄屍於港渠的恐怖情況。⁸當時甲國正是位在霍亂流行的傳播路線上，目前還有許多有待補足的十九世紀疫情資料，才能據以完整推知兩間王爺宮都創建於此一時期的原因。後來霍亂一再流行所造成的，乃是甲國集體的生命威脅，才使得清華宮的朱府王爺乩童一再乩示：舉行送王舡以逐疫。根據甲亭〈公議部〉1926年9月10日載：朱王爺乩童諭示於11月11日在勇全殿設清醮五天，建醮費須向埠中人士募捐，並各送門符與捐緣者。曾衍盛據此推斷1933年的僂船建醮，就在此一公議後七年，才又由呷坡社會署名投函青雲亭催促舉辦。⁹在十九世紀後半到二十世紀初葉，兩間王爺宮先後接辦並遵依古例反覆舉行，故送王舡儀式的次數之多並非僅僅表示代巡信仰之盛，而是具體反映當時瘟疫流行之烈，因此激發甲亭代表甲國人士催促舉辦，才複製了福建版本的代巡信仰及其儀式。

二、禮生的缺席與三壇的複合

2011年11月在送王舡之前曾經到過勇全殿，既瞭解了王舡的製作過程，也趁便取得一份「清醮」科事表，廟方表明這是由道壇所提供的醮儀程序，當下一看就依據在臺灣調查迎王「代巡」的經驗詢

⁸ James Low, *The British Settlement of Penang*, (Singapore: Oxford University Press, 1972[1836].repr.), 298. 陳國偉曾引述此書，參見《公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間再現的研究》（臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文，1994年），頁85-88。

⁹ 曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇——青雲亭個案研究》，頁83。

問：是否也會有禮生在王府內祀宴、視事，所得到的回答就只有肯定的兩個字：沒有！等到2012年1月底前來現地觀察，果然發現六日的禮儀程序中禮生缺席！排得滿滿的諸般儀式，都是由道士、乩童與法師分別登場各自演法，根據職掌其事的蘇汶財先生報導：這是三壇，道士居首，乩童居次，法師最後。¹⁰ 這樣清楚將三種儀式專家稱為「三壇」，較諸臺灣臺南與屏東兩例均由禮生主導明顯不同，馬州與南臺灣的代巡信仰都同樣移植自福建地區，為何各自形成不同的儀式專家群？問題在迎王祭典作為地方的公共事務，儒家、道教或法派中各種儀式專家都會爭取登場，為何只有禮祝之儒會放棄這樣的機會。¹¹ 甲國王爺廟在王府匾額上都同樣會標明「代天巡狩」，因為在福建禮祝之儒基於歷史上複雜的原因，早就介入職掌其事而仿擬巡狩禮制，早期移民在臺灣就加以移植，為何移居甲國的福建人並未全部複製？而在醮祭期間只有三壇替補禮生所讓出的儀式空間。迎王完成巡狩的任務乃是醮祭的主要目的，在馬六甲所提供的卻是儒生退位的案例，為何會出現這樣的在地形式，應該與海外地區特殊的環境有關，使原本道教（或法）的回歸道教，並且巧妙「複合」了童乩、法派。這種在地化的祭典方式提供了一個良好的案例，可以理解甲州經驗與臺灣經驗間存在的同異問題，就是文本與脈絡間所產生的變化，既是同屬於閩南信仰的文化移植，怎樣的社會條件而使之發生變化？儒家的禮生退出後的禮儀空間，如何導致道士與乩童、小法形成「三壇」的關係，使道教有機會回復送瘟或祈福的儀式傳統。從「三壇」所形成的「複合」現象，即可藉以檢討宗教學界常用的「融合主義」，到底哪種適合解釋華人宗教的多樣化現象？就亟需實地觀察複合圖像中三種專家的登場次序與演法舞臺。

¹⁰ 三壇的說法並非馬六甲僅見，在金門地區閩山派亦與道教、童乩稱作三壇，但是自認地位居第二。

¹¹ 參見李豐楙：〈迎王祭典中禮祝之儒的神道觀與代天巡狩的實踐〉，《南臺灣研究》第1期（2011年12月），頁5-18。

勇全殿內部近年來曾經出現的棘手問題，就是從 1933 年以來停辦送王舡儀式後，導致約有三個世代的人才斷層，這種祭典經驗亟需彌補！依據歷史上定制的巡狩禮制，就曾議定三、五年或十年的定期制，理由就是禮制不行則其儀必疏，國家宗教尚且如此何況民間。從清華宮開始舉行送王舡的代巡儀式，當初是否曾引進禮生所仿效的巡狩禮？在勇全殿接辦以前的歷史文獻均不足徵，而 1919 年那一次的王醮程序則倖存於誥定牌上。有關儀式專家的第一部分，就先簡列道教行科的前三日科事，若不計「豎高燈」一節（10 月 13 日），共有六節：

19. 建醮開壇（10 月 17 日、丁卯時即上午 5-6 點）
20. 拜表呈疏奏天廷（10 月 17 日、庚午時即中午 11-12 點）
21. 行香獻供（10 月 17、18、19 連三日）
22. 放水燈（18 日下午 3-4 點）
23. 普度（10 月 19 日下午 3-4 點）
24. 入醮謝天公三界公（10 月 19 日下午 3-4 點）

接下就明確列出 10 月 20 日一日的四個儀節：

25. 請王（巳巳時，上午 9-10 點）
26. 祀王（丙午時，上午 11-12 點）

後面兩個程序仍為同一日的送王舡儀式：

27. 作蒲載（即添載，丁未時，下午 1-2 點）
28. 送天仙船揚帆（巳酉時，下午 5-6 點）

推測這種排法中出場演法的專家只有兩種可能，一是 19 到 24 先由道士主持，25 到 28 則換上禮生登場；另一種假設就是都由同一批道士主壇，先完成道教科事後再於翌日進行祀宴王爺，在時間的銜接上就不會前後衝突，也不必擔心場地重疊的問題。這樣的蠡測亟需考慮當

時的社會結構，道士或禮生是否能夠存在於華人社會中？

假設勇全殿當時維持了清華宮傳統，而清華宮又複製了福建的模型，就會像臺灣的臺南、屏東例，分別由道士職掌壇場科儀而禮生職司王府禮儀，然則依據現在所見的儀式空間，兩組人就需先後在正殿內行儀，而時間上也要巧妙地錯開。這種假設不容易成立的原因，在於十九世紀後半二十世紀初甲國未曾產生禮生團體！有關馬來亞華人史上是否存在知識分子的社會階層？兩位深入研究大馬社會的在地學者就有不同的論斷，顏清滄認為早期華人的社會結構，根據推力與拉力原則當時移民較多中下階層，未曾出現知識階層；相對的，王賡武則從歷史觀點，認為華人社會裡知識階層還是曾經存在。¹² 其實禮生的職能屬於禮祝之儒，乃是基層社會職掌禮儀實踐者，在閩、臺的迎王祭典中曾介入祭祀事務，逐漸使迎送代巡王爺的禮儀標準化，在王府完整呈現祀宴的儀節。¹³ 當時華人身在海外，若要複製福建原有的王府禮儀，就要有一群人擁有禮儀經驗，且彼此之間需要世代相承，才能在五或八年的間隔中反覆實踐，從而維繫代巡信仰的禮儀傳統。在十九世紀甲國的華人社會雖然未能備具此一條件，卻也並非完全缺乏禮生這類人，證據就是青雲亭在亭主時期的〈公議部〉1926年9月10日條，就載公議勇全殿建醮籌辦委員會中明列「唱禮生：曾景粒」之名，雖然不詳是否採用家禮手冊、王府禮簿，卻可信還是存在業餘性的禮生。¹⁴ 只是馬來亞華人的社會結構特多商貿與勞力階層，當時讀書人的數量尚不足以構成社會階層，但還是有人自願參與送王

¹² 馬來西亞出現士階層的說法，參見王賡武的中、英文論著，詳參見劉宏、黃堅立主編：《海外華人研究的大視野與方向：王賡武教授論文集》（新加坡：八方文化企業公司，2001年）；而顏清滄則認為未曾有一個士階層的存在，參見顏清滄著，粟明鮮等譯：《新馬華人社會史》（北京：中國華僑出版社，1991年），但書前王賡武〈序〉針對這一看法仍有所評論。

¹³ 筆者有關的調查研究，參見《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：臺灣學生書局，1998年）；《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》（宜蘭：傳統藝術中心，2006年）。

¹⁴ 曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇——青雲亭個案研究》，頁83。

舡的建醮事務。所以1919年與1933年的兩次王醮，都顯示仍以建醮活動向青雲亭提出公議，則也多少還有唱禮生一類團體，反而二十世紀初禮生才在醮事中完全缺席。

相較之下，道士在設醮事務中的主導權就較為明確，乃因從福建傳到甲國的道教傳統，都是依準道教正一派古例採行家傳制，成為既專業又保守的行業傳承，從人群學理解就被視為專司神職的「一群人」。由於道壇傳承的專門職能已被職業化，其實反而有利於保存「王醮」的宗教事務，在移民社會裡得以依附於各方言群而生存下來，在代巡信仰的移植中道教較諸儒家、儒教人士，就在宗教移動中長期韌性地存在。¹⁵ 早期1919年既然命名為「王醮」，雖然繁複的三日醮儀並未全部列出，而僅有較為重要的儀節；但從17日到19日連續舉行三且夕，在移居地應該算是相當隆重的科事，從發表進朝到誦經禮懺，均需備具專門的宗教知識及演法技能。二十世紀初勇全殿相隔十四年後續辦一次，既保存了「王醮」之名，也實踐「送王（舡）」之實，這種使用習慣與臺灣看似相近，既移植閩南一系的逐疫文化，也同時移植解決生存困境的方法；但是實際職掌其儀者兩地則因地制宜，在臺灣常由禮生職掌王府的內外事務，而甲國則由道士主導而乩童與法師只是相與配合。此乃緣於這段時期的環境變化，在世界性瘟疫多次的流行肆虐後，因而激發舉行王醮並強化其瘟醮的性格，在十九世紀後半到二十世紀初曾經屢次停辦又再次恢復，所以亞洲型霍亂才是決定舉辦與否的動力所在。

在二十一世紀初勇全殿廟理事部既議決恢復「送王舡」，亟需面對中斷許久之後如何接續的問題：從人才斷層到經驗斷層，所以多方搜尋、整理相關的資料後，既需確定復原的方向，也要因應內外環境的劇烈變化。在2001辛巳年所舉行的科事依然使用「王醮」的舊

¹⁵ 參見李豐楙：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收於王秋桂、莊英章、陳中民主編：《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，2001年），頁331-364。

名，等到2012壬辰年就改變命名「全安王舡龍虎消災清醮」，雖然同樣都是採用道教的醮名，其實一字之別就標誌其認知上已有所改變。2001年距離前次1933年約70年，當地道士顯然經久而疏於王醮事務，故廟理事部就不一定會請在地道士，而是聘請柔佛州麻坡的德真壇侯印展道長主壇，侯家道壇所承襲的是來自福建南安籍的外曾祖魏昭續，至今傳承四代，經侯俊吉傳予印展及其兄弟二人（英章、智仁）；由於在麻坡地區的聲譽良好，外曾祖又曾經在馬六甲發展，基於此一因緣乃得以取代在地道士，先後兩次承接了迎王的大型醮事。比較兩次所排出的科儀表基本相同，只是前一次仍用「王醮」的舊名，這次就改變使用「清醮」，且行科日數增多約一倍：辛巳年只有四日而壬辰年則多達六日。在儀式結構上特別開出十卷《朝天寶懺》及《龍虎消災經》一種；基本的經懺則兩次都是一樣，凡有《三元賜福真經》、《五斗（東西南北中）經》、《解年經》等，都是消災解厄的祈福性道經。由此確定為何直接使用「清醮」以示名實相符，原因既是麻坡道壇的道法傳統，也反映甲州人士的集體需求已經改變，故醮事的性質也隨著調整變化。

道士在三壇中居於首位，就具體反映在演法的儀式空間與時間，就在勇全殿的正殿結壇為三清壇，在正面則是三界壇，所有科儀的演行都在這兩個壇所間，必要時再移到王舡廠內舉行。只要比較臺、馬兩地迎王祭典的不同空間，就可發現儒、道二教彼此的消長之勢，依臺灣例正殿一律被禮生改作王府，府內的祀宴、特別是視事中必行的出令與繳令，就是象徵王爺「代天巡狩」的王令，在代巡傳統中形成一種「空間佔有」的現象。而馬六甲則完全由道士在壇內行科，並未出現所謂「王府」的場所及名稱，在儀式空間及義理上都備具清醮的概念。而表現在演法的科事上，就會將誦經禮懺分日安排於主要的科事中，其日課常行者有如下：

1日（1月10日）：起鼓、發奏；請水清淨、王舡開光；迎真

請聖、恭迎玉皇上帝

2日(1月11日):設敬三獻(逢午)、祝三界燈(晚)、設敬安奉(晚)

3日(1月12日):設敬三獻(逢午)、祝百神燈(晚)、設敬安奉(晚)

4日(1月13日):設敬三獻(逢午)、誦龍虎消災經(晚)、設敬安奉(晚)

5日(1月14日):祝本命燈(上午)、設敬拾獻(逢午)、設宴進筵(正午)、祝醮禮謝(下午)、高燃秉燭(晚)、設案請火、敬答天恩(晚)

6日(1月15日):王舡出巡(上午至下午)、辭神,恭送天公(晚)、王爺眾神進殿安奉(晚)

前四日每日的日課正是清醮常行的早、午、晚行課,出現變化的是第五日臨午,先在壇內提早(11點)逢午獻供,而後儀式轉移到三界壇旁的空地上,此時另外專設一桌豐盛的宴席:最前面的桌案中置香爐而兩旁燈燭,次為酒、果、三牲及發糕、紅桃等;接著長桌上擺滿各色各樣的供品,即山珍海味、五湖四海,類似臺灣祀神之筵所習稱的「漢滿全席」。這場名為「設宴進筵」之宴,在筵席兩旁各擺六個席位,位子上都安放一疊天公金,如是所設之宴、所進之筵顯然異於壇內的五獻或七供、九陳。但是仍然可以推測原來的用意,就像臺灣在王府內舉行的王府禮儀,在送王前先進行隆重餞別的「宴王」儀式:動員全部的禮生輔佐頭人「儼恪進食」,乃仿效巡狩禮制的敬獻禮儀。勇全殿既然未設王府及舉行相關的祀宴,就變通全部由高功道長一人主持獻敬,並在酒行三獻後就表示開始設宴進筵。從時間的巧妙安排及壇外空間的另行安排,都猶存禮生在王府宴王的遺意,由此可知縱使完全取消禮生、王府與祭儀的組合,卻仍然可在時間、祭儀的安排上發現一些「拼合」之遺跡。

類似王府禮儀與道壇科儀間的拼合，祀宴儀節猶是行儀上的細節問題，真正調整後較大的變動就是何時請王？臺灣同一程序若單就禮生的祭典邏輯，就是完全仿照巡狩禮制的禮意：首日即需先行「請王」（亦稱請水），迎入王府內安座後，就每日三時或早晚二時祀王、視事，直到末日才「宴王」餞行。至於道士的行科就被邊緣化，屏東例早期幾乎完全排除道教，臺南例則道壇宿無定所（臺江內海舊區內迎王無一相同者），這是禮生>道士的極端例證。¹⁶而馬六甲則是道士專行的另一極端例證，從首日發奏到第5日下午2時「入醮」完成祝醮禮謝，道教的清醮科事，除了「高燃秉燭」及最後的「辭神」，基本上醮功已將近圓滿。在臺灣習慣上特重的禮生行儀，在甲州不僅被完全取代，且被廁於醮事的最後一日，主導者乃由道士偕同乩童、法師形成的「三壇」行儀。下午5時原本應該由法師團舉行的「犒軍」儀式，廟方考慮時間緊湊，若由一組法師輪番依方召請五營，費時較久將稽延時刻，故仍由道士權代法師依表行科「犒賞軍將」。

真正展開另一場由三壇合作完成的請王禮儀，時間在15日的子時（即14日11時30分）。此前已先將王舡由廠內移出（通稱出廠或出澳），而後安放於廟埕右邊，民眾在下午即紛紛前來參拜「全安」號，都已完成請王前的準備事務。此夜三壇齊聚彼此之間展現其競合的關係，三組專家依序在神前、人前分別演法，雖然各自獨立演行卻又缺一不可，形成三壇「複合」的圖像：首先由道士依照祈福、潔淨旨意舉行「高燃秉燭」科儀，祈求燈光普照天尊降臨以祥光庇蔭萬民。所以三位道士手持火燭三進三清宮前晉獻，而後旋遶於壇內而後及於壇外、王舡，在迎王前布祥光以增瑞氣；並由高功先吹角而後持劍噴水淨化，即是自稱「三師三童郎」乃合道、法之力裡外淨化。道士退場後就換由乩童上場，三壇中居次的扶鸞與童乩，即以關手轎扶鸞與乩身降神術，代五府王爺傳達神意，並代神為信眾靈療。據報導

¹⁶ 詳參見李豐楙：〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演——以屏東東港、臺南西港為主的考察〉，《民俗曲藝》第129期（2001年1月），頁1-42。

者蘇汶財講述其緣由，最先是由汶萊人到臺灣嘉義東石訓乩，傳到汶萊代天堂後某次降鸞指示：法傳甲州！歷經三次才找到勇全殿，他本人決定親自前往，完成受訓後回宮即大力發揮，平時就擇期為信眾解決疑難。當晚先以手轎降示請王事宜，而後也為信眾求醫者進行療治，顯現迎王期間特有的狂熱氣氛；而後即有多位乩身在壇前起乩，各個乩童打扮齊整，右手持令旗而左手持劍，分別象徵五府王爺降臨請王，正因這種身代王爺的神聖身分，故報導者特別強調排在第二。

在勇全殿歷史上法師團其實是常設的，歷史久且人數多，此因正殿上奉祀池府與白府兩位王爺，在龍邊就有一座約100公分高的將軍營，內有將軍神位前有五匹神馬作為腳力；在廟埕四角及廟前神案下，五個（東、西、南、北、中）營頭都較平時有更豐盛的供奉，迎王期間還在廟庭神案下安奉五匹紙糊紮作的神馬，都按時供奉豆穀、馬草水等。小法團正是職司安營放兵與召營戍守，顯現王爺廟必有的配備，迎王期間除了侯道長依科儀表所排的，14-15兩日下午5時在將軍營旁進行「犒賞軍將」，主要的召營、犒軍仍然是由法師團所職掌。每次都有八、九位法師，各著白衣褲而頭纏紅巾、頸繞法索，主法者演法所用的龍角、五營旗、七星劍及法鞭，都是閩山法派通用的法器，連後場金鼓齊鳴所唱的法仔調，都依循閩南地區的法派傳統。¹⁷迎王例需調動五營兵馬服勤，法師團在壇前以五營旗持咒召請五營，到廟埕上的五營頭犒軍，展現王爺及將軍（中軍）爺駕前的兵威；所以此夜三壇到齊，也要到面朝海上的路頭衛護王爺上岸。

在禮生缺席的情況下甲州人既要複製福建經驗，雖則襲用了巡狩禮制的代巡名義，卻不容易組織禮生團！才將迎王祭典交還道士並由三壇共同執行。由於時空環境的變化，早期倖存的資料不多，唯有甲

¹⁷ 有關法派的田野調查，筆者的歷史考察，參見〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會：一個宗教、民俗史的考察〉，收於宋光宇編：《臺灣經驗（二）——社會文化篇》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁121-158；又吳永猛的相關調查，可參見〈臺灣本土的法教〉，收於吳永猛等編著：《臺灣本土宗教信仰》（臺北：國立空中大學，2008年），頁165-181。

亭〈公議部〉曾提及「唱禮生」一名，而道士、法師及乩童則傳承古例，道士壇雖是麻坡來的道壇，也加入汶萊所傳的手轎降鸞，就可重新組合為「三壇」。在此將此一現象稱為「複合」的主要原因，就是轉用漢語詞學的語言學觀念，即複合諸字以成新詞，而每一單音孤立語原本各有其獨立的語意，卻可任意複合成詞以表達一個完整具足的詞意。¹⁸ 三壇的複合中，道教依其原本瘟醮、王醮的濟度教義，乃是祈請洞淵天尊系之神剋制行瘟之魔、行疫之煞，此次轉為清醮後則重在消解信眾之厄，但基本是由道經、法訣支持其獨立的執行，並未與童乩、法派分享其驅除或解除的教義。同樣的童乩源自原始巫術的降神術，從古巫到漢巫以至分化為諸多亞流，傳到東南亞後可與印度等文化相對比，在迎王活動中則是身代王爺，所傳達的神之囑語及不可思議的能力，依然具有不可取代的宗教權威。相較於此，召兵安營的法師團，臺灣各地仍多使用「小法團」，除了表示其成員都較年少、年輕，也表示其任務較小。這種法派雖然雜多，卻一致性表現其護壇的護法職能，將原本道壇所用的衛護職能徹底的法派化，乃隸屬於各法主公或奶娘的統領下，原本分布在閩、臺及中國西南地區，被改造為村社的護境兵將；¹⁹ 在移植南土之後仍以衛護王爺之職，轉而間接護守閩甲一境的安全。在迎王的香案前出現三壇複合的圖像：道士在案前先行取笏當心稟請降聖，乩童手持令旗及劍向香案外揮舞，此時法師八人則環繞香案四周分領兵將環守。等爐主卜得聖筮後確定王爺降臨，三壇就順利幫忙完成請王的神聖任務。

¹⁸ 參見李豐楙：〈凶死與解除：三個臺灣地方祭典的死亡關懷〉，收於黎志添主編：《華人學術處境中的宗教研究——本土方法的探索》（香港：香港三聯書店，2012年），頁91-133。

¹⁹ 參見李豐楙：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第2期（2009年6月），頁35-57。

三、巡境：古今代巡的空間變化

在清華宮正殿上所見的匾額：威震南蠻，乃是道光丁未年（1847）董事薛文中、陳坤木與總理陳國朝、楊玉泉全立的，如果陳城池的考述正確，則獻匾後七年就舉辦了首次送王舡（約在咸豐四年，1854）。在青雲亭的亭主制時期（1824-1915）第二任亭主為薛文舟（1839-1847），此時清華宮即為甲亭所接管，故由他的兄弟薛文中擔任王爺宮董事，這個獻匾的時機表示當時王爺宮因應甲國人士的需求，才藉由朱府王爺所職司的代天巡狩，以神道的方式請王並會同其他王爺共同巡視以除不靖。同樣的情況也見於勇全殿殿上高懸的「威顯南邦」匾，乃由大總理蔡開泰、副總理王烏石於光緒丁酉年（1897）敬獻，前者正是甲必丹蔡士章（1750-1802）的後人；此時由甲亭接管，在贈匾後九年（1919），公議考慮距離街區較近的方便，就決定改由勇全殿接辦，並由池、朱兩府王爺共同領銜會同其他王爺巡境。從常駐一地的駐宮王爺到舉辦請王活動，會同五府王爺共同巡狩合甲之境，然後送王舡以逐疫，就表示瘟疫肆虐使甲國的生存處境愈趨嚴峻，亟需王爺威震南邦以資護境，才能滿足合甲人信仰王爺的共同需求，也彰顯主辦廟奉祀的池王處於「神威顯赫」的巔峯狀態。所以能夠獲得甲亭公議部的支持展開勸募，才有人力與財力舉辦大型的「王醮」活動。這種情況就像臺南縣的「西港仔香」，從八份姑媽宮轉換由西港慶安宮接辦，就顯示其地理、經濟及人文條件較具優勢，因而得以承接主辦的權利，這就是「神也要人扶」的人氣興旺問題。²⁰ 從這個角度觀察清華宮與勇全殿的順利接替，先後巡境所展現的甲境變化，就可回顧兩間王爺宮較為興旺，乃與甲國、或說全馬著名的華人首廟青雲亭，彼此之間都有密切的關聯。從早期朱、池二府以及溫府王爺廟都曾被甲亭接管、協助的這段歷史，就可知在甲國人

²⁰ 參見李豐楙：《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》一書。

士的心中，王爺、王舡所巡之境就是華人居多的「南邦」，而從上岸開發這塊「蠻荒」之地以適合華人的棲居，這塊匾額既保存了王爺代天巡狩以逐崇的職司，連南下開荒的艱辛也被巧妙地保存下來。

清華宮與勇全殿先後銜接承辦迎王巡境的公共事務，此乃緣於與甲亭曾有一段歷史因緣，主要是在甲亭歷史上的亭主制時期（1824-1915）。這種歷史關係廟內執事與甲州人士都通知其事，但距今約近百年前發生的「接管」細節，就有賴甲亭所收藏的內部資料在晚近公開證實。這段經過得以在〈青雲亭公置總簿（1895-1901）〉、〈公議部〉（1905-1914、1915-1922、1920-1926、1926-1935……）諸文件中發現，就顯示十九世紀末兩間王爺宮的管理，被認為曾經將其管理權交給甲亭諸耆老。這類接管事務關聯清華宮的，有如干冬王爺宮重修價銀的核準紀錄（〈公議部〉，1908、1926）；而與勇全殿相關的也多有條，如重塑白王爺金身開光後，經擲筊安位於池王爺龕內一邊（〈公議部〉1932）、萬怡力地頭大伯公請入安在殿內事（〈公議部〉1908）。特別是與王舡有關的一件，就是1933年舉行的僊船建醮活動，由於建醮費向埠中人士募捐一事，需經甲亭的公議核可。²¹這種公議還議及舊武（Kubu）溫王爺宮損破，欲向埠中勸捐重修一事，也同樣均需先求甲亭眾職員贊成此事。由此理解亭主制時期諸王爺宮凡有重大的決議，都需要向甲亭提出經公議認可後執行，就表示宮廟重修、僊船建醮都是甲國的公共事務。

甲亭轉向「四大理」制度（1949-）後，在名義上轄有九廟二山一戲臺等，兩、三間王爺宮名義上仍在九廟中，但隨著時代變化而觀念改變後，各宮的自主性都大為增強，所以勇全殿這次的建醮募捐也就較有彈性。同樣的在神明遶境的空間範圍上也略有改變，只要比較兩個時期的路關圖資料，就可發現清、勇二宮間既分在兩日出巡，而如何與其他兩間（華德宮、清侯宮）合作，也採用變通的方式以維持歷

²¹ 曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇——青雲亭個案研究》，頁74。

史上的舊關係。若要理解這些古例中的巡視區域，就需對照 1933 年遺存的兩幅路關圖，在兩間王爺宮的共同具名下進行兩日的路程。爲了確認七十九年前遶境的路線，10 月 10 日的一日路關可分段如下：

1. 僊舟由廠出→萬怡力路→昆清律路口
2. 香陣齊集菽場街→金聲橋→王家山腳路→昆清律路口（會合僊舟）
3. 昆清律→萬勝加峇利峇獅（詩牌埔）→金聲橋→菽場街
4. 馬車街→青雲亭街觀音堂→十二間→和蘭街→泊面口→八芝蘭→甲板街→吉寧廟街→馬車街→雞場街→清侯宮→觀音堂→十二間→小城門→東街納（採蓮、僊舟、香陣休息）
5. 成邦羅弄班關→東街納律→暗牌厝→出水巷→車站路→龜務律→十二間→和蘭街→海山街→菽場街→金聲橋→王家山腳路→萬怡力勇全殿（散陣）

由於步行勞累休息一日後，在 10 月 12 日再次遶境，所排出的路關如下：

1. 僊舟由廠出→萬怡力路→法尼姑院口
2. 香陣齊集菽場街→金聲橋→王家山腳路→城內街（會合僊舟）
3. 萬勝加峇→三寶井巷→也面珍律→寶山亭→三寶井路→打鐵街→新路→禮拜堂→武雅勝也→詩牌埔→金聲橋→八芝蘭→吉寧街→甘光板底→驚城會館→吧殺南嗎→和蘭街→十二間→龜務律→甘光于汝（香陣休息）→十二間路口（採蓮、僊舟休息）
4. 甘光于汝→甘光板底→驚城會館街→戈里街→吉寧街→八芝蘭→金聲橋→王家山腳萬怡力勇全殿（散陣）。板底→水仙門街（五王爺進香）

在兩幅手繪的路關圖中配合說明的文字，不管是先一日所遶行的

地區，或另隔一日所遶的，大多集中於老城區一帶；中間依例間隔一日，乃因當時都是步行而路途又遠之故。按照箭頭所示的加以比對後，就可確定遶行所經的街道，其中重複出現的路關並不少，因為在同一街區內路線比較會重疊。由於勇全殿所在的萬怡力地區，四周空曠地較多，較多空地可設王舡廠，而在路線安排上也比較方便，兩日在出廠後就分別在兩處集合：昆清律路口與法尼姑院口。勇全殿所在地較諸清華宮位在郊區，距離菘場街一帶的老街區並不遠，故方便由此出發即可進入遶行；而觀亭街（Kampung Tiga）的華德宮、海南會館內的清侯宮在菘場街（Janker street），反因位於街區內而諸多不便，不過遶境時都專設一個路關。所以1933年所遶之境就限於街區，即是當時華人聚集的中心區，範圍並非廣大，建築上卻整齊而熱鬧。從福建方言群如此集中的生活區，就可理解匾額所宣稱的「南邦」或「南蠻」之地，其威震所及者即是化異境為吾境的南土邦國。這樣的路程不近不遠，所花費的時間也不長不短，早上9點半或10點才集合出發，僊舟遶境依古例只能緩緩而行；而接近中午熱帶的氣溫較高，中間休息的時間也較長，直到4點鳴鐘後再行出發。就在這個華人聚居生活的活動區域內，建立一個由華人治華的海外邦國，從甲必丹到亭主即是行政兼宗教的體制；相對應的則是甲亭接管的王爺宮，同樣是以王爺的名銜、代巡的名義巡視想像中的邦國，這也就是為何能被聯合國指定為世界文化遺產。古城的街道不大而住商集中，僊舟及其前後的採蓮隊、諸香陣、音樂等遶行經過，這種信仰習俗所營造的中華氣氛，確可讓題匾與觀望者產生王爺威震南邦之感。

馬來西亞在獨立建國後形勢丕變，有一段時期馬六甲一度被稱為「睡城」，九〇年代甲州首席部長拿督阿都拉欣曾經想要遷移三保山，由於出現諸多的爭議引發華人的危機感，最後甲亭四大理提出作為「宗教用途」的管理權，並且接受各方加以美化，才得以解決義

山的存在問題。²² 甲州華人在這種政治、文化處境下，時移境遷後類似「送王舡」這種民族的信仰習俗，在經歷一段長期的停辦後，五府王爺曾經威震一方的聲勢，面對建國後五十多年來的社會變化，甲州人士亟思如何讓古城重生？華人宗教正是可以活化的民族文化資源，就像三保山被美化後作為華人參與開發的見證，而這一歷史聖山也被「華人文化節」選擇在此點燃聖火。這樣的文化動能使甲州人士決定恢復王舡巡遶古城，「威顯南邦」正是神道的文化象徵，就具現在2001、2012年的遶境行動中，這次距離十九世紀初在空間上的變化，就是在複製歷史記憶的遶境之行中，也因應二十一世紀的新局勢而與時俱進。有關所轄之境的延續與變化，蘇慶華曾針對勇全殿池王爺與其他王爺的聯合關係，嘗試引用臺灣人類學界慣用的「祭祀圈」與「信仰圈」理論，從在地觀點檢討其適用的可能性。²³ 此次2012年所遶行之境與2001年相近，都是改造五府王爺會同巡狩的共同聯合境，清華宮帶領先在郊區干冬巡境，而後街道的馬六甲區就是正月十五日的「五府王爺全安號王舡春節出巡甲境」，這次所排的路關圖，配合實地調查可列出如下：

僊舟由殿前出遊→萬怡力路→聖約翰山路→鄭和將軍路→文西
 阿都拉路→新路→武雅
 拉也→漢都亞路→王金輝路→東街納路→姑務路→菘場街→吉
 靈街→古力街→豆腐街
 打金街→觀音亭街（中午休息）→葡萄牙街→回教堂街→甘榜
 于汝→板底街→河邊街
 →砲台街→勇全殿（散陣）

²² 李豐楙：〈效忠與留根：馬華在義山事件中的修辭表現與政治困境〉，收於李豐楙等：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》（臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心，2009年），頁385-454。

²³ 參見蘇慶華：〈「祭祀圈」與民間社會——以馬六甲勇全殿池王爺與五府王爺祭祀為例〉一文。

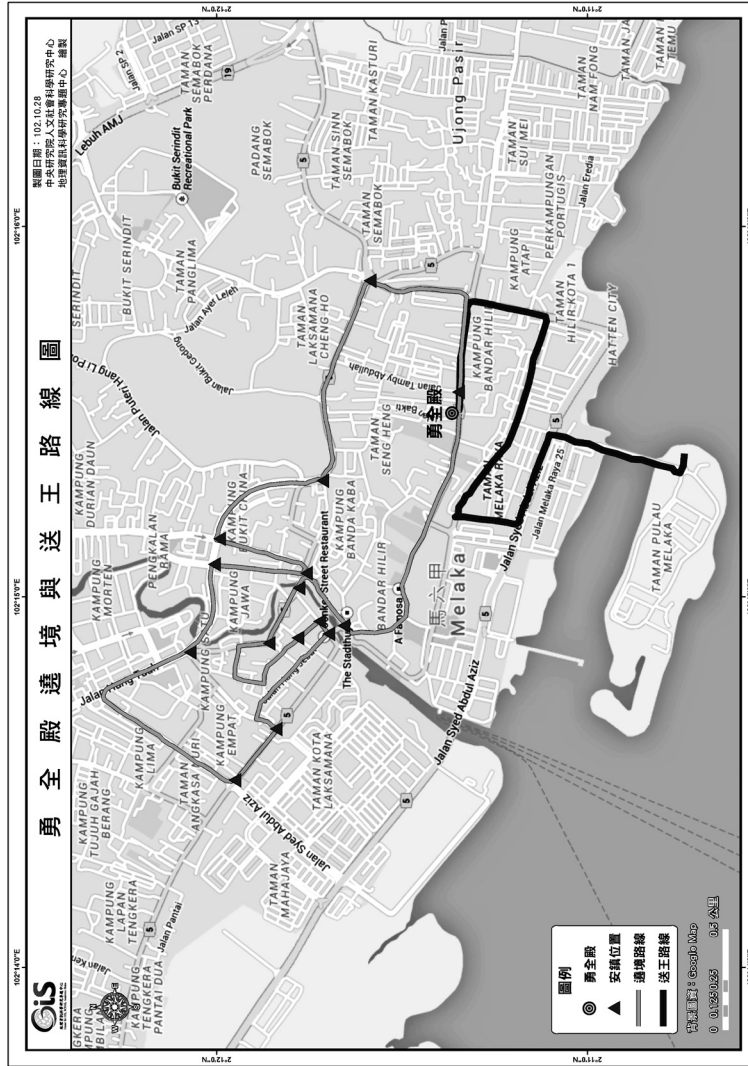
比較1933年的兩日街區遶境顯然已被濃縮於一日內，從廠內出發就先遶行怡力郊區，再折返鄭和將軍路，即路經三寶井，而後按路關圖遶行於馬六甲區。二十一世紀的巡遶方式表現在王舡的行動上，就是船底附加臨時用的車輪，其他的香陣則是備有車輛，行動雖慢卻順暢而行，只有行到重要的路關處才停下表演。（見圖一）比較1933年與2012年兩次的遶境陣仗，其間較大的差別如下：

1. 1933年曾經使用的採蓮隊這次已無法復原，這一象徵驅除瘟疫的陣仗所需的人力多達40人，均需隔離於採蓮館內練唱採蓮曲，遊行時採蓮頭手持蜈蚣旗在前揮動驅煞。這種源於福建的陣仗消失後，即改用九鯉魚花車替代。
2. 在正月14日請王之前，清華宮先行一日遶行干冬地區，所以勇全殿等廟均需一早就前往清華宮，等聚齊後出發。目前採用車行的方式，遶境的範圍大為擴大，從郊區而遠到山區，有些聚落有華人與印度人也需巡遶。由於甲州向外快速擴張，所以清華宮帶頭巡遶干冬區也大為擴大，故巡到入夜才能返宮。
3. 原本五府（四宮五王）的聯盟關係已漸鬆動，1933年各宮都出神轎與王爺會同出巡，2001年還能持續盟會；勇全殿例需邀請五府王爺共同巡視，目前各宮的自主性比較提高，每次都要會齊已較不易，所以理事部議決自己新雕五尊王爺（朱、溫、池、李、白），只向各宮借用神轎，已在本次出現微妙的變化。
4. 正月15日參與遊行的單位凡有32個，出陣頭的多達20餘隊：醒獅、舞龍、舞大旗、大頭娃娃、鑼鼓隊、踩高蹺及各式各樣花車、彩旗車、小王舡車等，在甲洲是得一見的香陣、音樂。遶行到菽場街的半程，由於慮及街道較窄而王舡較高不便通行，所以並未直接穿行，但是在街區的香陣表演

仍引起街坊、遊客的注目。

5. 先前一日既已請王，王爺諭示15日在巡遊路線上特別定出15個安鎮的地點，都在路口或煞氣較重的地方；安鎮儀式並非由乩童或法師執行，仍是由侯印展道長負責。廟方祭拜果品後，侯道長即將竹符釘於地上，並口誦咒語鎮押邪煞。最後再用紅布抓取泥土，綁緊後送到船上禱便火化送走。

類此王爺所巡之境，即是歷史記憶中威震所及的「南邦」，蘇慶華將此視為王爺統轄的「祭祀圈」。在二十一世紀初能夠恢復請王後，王舡遶之境也能快速的穩定，乃是與勇全殿兩、三種年例活動經常舉行有關：其一為6月18日慶祝池府王爺的聖誕，常由各區捐緣者負責勸募各家戶題緣金，不管採用七個區或五個區的分區法，都是年例反覆確認其境；其二則為確定四境的範圍：7月18日年例舉行慶贊中元啟建水陸法會，道士均需為法會道場訂出四至，即五方界限東方至干冬、南方至馬六甲再也（Melaka Raya）、西方至小吉里望（Kelebang Kecil）、北方至武吉峇汝（Bakit Baru）、中央即怡力本區。其三還加上元宵節的節慶遊行，由於經常分區舉行遶境，這種巡視活動與王爺所遶之境區域相當，此類年例活動例需捐獻緣金，就需劃定區域的固定範圍。早期僊舟所遶的為五府王爺的聯合境，而勇全殿僊舟所遶的馬六甲區，由於是特別的活動，其區域的大小也應契合早期的「南邦」，在通稱「合呷」的名義下，就是傳承了聯合境的共同區域，故合境之人既有權利也有義務參與，由此確認巡狩區域的大小範圍。勇全殿在2012年順利完成的遶境活動，而甲州人士所建立的則是共同的歷史記憶，這一次既力圖復原七、八十年前的路關圖，也顧慮當代新環境而形成新意義下的代巡之境，故二十一世紀初所完成的乃代表這一世代所繪的新路關圖！



圖一：勇全殿遶境與送王艋路線圖

四、代天巡狩：請王所請、王舡所送的一些問題

青雲亭頭人曾經代表合呷接管兩間王爺宮，都不約而同相信朱、池王爺當時之威能威顯南邦，甚而也有威震南蠻的信念，到底是中華文化所灌輸的天朝意識，抑或何種文化情境激發其潛伏的宗教理念？這就是華人學者亟欲確認的王爺神格：代天巡狩。在南洋地區長期流傳的另一種「代天巡狩」歷史神話，特別是在甲國、甲州遶境必經的鄭和將軍路、三保祠，代巡南洋使鄭和、三保太監成爲華人共同的歷史記憶。甲州人士通知馬來政府曾公設一座不起眼的鄭和館，而菽場街相无街區晚近則出現民間私辦的一間大型的鄭和紀念館，據稱是新加坡商人前來投資的。參觀館內就會看到一個模擬的歷史場景，三保太監統率戰艦親臨甲國，重現政治上「代天巡狩」早在六、七百年前既已「威震南蠻」，這種大漢天威反覆喚醒的集體記憶，使人聯想題匾、敬獻者是否藉此隱伏其政治隱喻，還是單純只是借神道以設教的宗教企圖？相較於此，在臺南一帶也曾隱秘流傳另一個「代天巡狩」，神話的主角鄭成功死後也被影射爲「鄭王爺」：巡狩東寧！這一個有趣的歷史吊詭即明初一鄭與明末一鄭，兩人都曾在歷史上被立廟崇祀，就是代天（天子、天公）巡狩而威顯一方，從鄭和的海外代巡就容易聯想在甲國代巡的王爺。²⁴ 在馬華社會所奉祀的諸神，沒有任何神祇像王爺這樣難以理解：行瘟與解瘟或宗族護佑者？這些在地人的疑慮牽連請王所請、送王舡所送爲誰？如此習焉而不察的難題，這些秘密隱藏於歷史的變化中，由於信仰者和學者都共同生活於大馬歷史的變動中，到底何種情境激發不同年代的人認識不同的王爺？

華人的王爺信仰以英海峽殖民的甲州與檳州兩地最能代表，五府聯盟爲朱、池、溫、李、白王爺，而檳城一（水美宮）分爲三（蔡

²⁴ 有關鄭和的研究頗爲豐富，在此僅提出何平立從巡狩的觀點所作的論述，參見氏著：《巡狩與封禪：封建政治的文化軌跡》（濟南：齊魯書社，2003年），頁428-442。

氏家廟、浮羅地滑福壽宮、彎島頭水美宮)的王爺宮，或供奉池王或朱、池、李三府王爺；其他如大路后(Perak Road)靈應社三王府供奉大人公孫、余、池；威省北海靈應社王爺館則供奉孫、余、池、雷四府王爺。諸姓王爺都各有其福建祖廟，供奉最多的池王，祖廟為泉州府同安縣(今廈門市)馬巷的池王宮元威殿；但檳城蔡氏家族最早供奉的池王，並非直接從元威殿分香，而是來自故里漳州海澄三都鍾山社，檳城靈應社據稱也與南安祖廟一樣都供奉三位王爺。²⁵ 在民間普遍流傳諸姓王爺成神的聖蹟神話，其中以池王救民犧牲而被封成神的事蹟較為一致，都是敘述如何計取瘟神將要下毒的瘟藥，吞服死亡後天公憐憫，乃派遣其擔任解除瘟疫之神，成為血食四方的解瘟之神，學者在詮釋其背後的神話隱喻，常指出與瘟疫的流行有種內在的關聯。另一位就是道教收編浙江地區民間傳說的溫瓊神話，其成神事蹟也和吞食瘟藥有關；²⁶ 此外各地流傳的王爺神話版本，其成神的聖蹟各有不同的說法，如三十六進士代皇帝巡狩在海上遇難殉職，以及不同版本的其他說法。

目前甲、檳的王爺宮都想為諸姓王爺補足其生平及成神聖蹟，但歷經搜索後總感慨歷史文獻較少，不像媽祖、保生大帝等單一神祇都各有聖蹟圖誌。諸姓王爺為何缺少成人成神的聖跡，也鮮見朝封或道封的累封例證，這種情況在福建諸神中確實獨特，才使學者與信徒在神格的認知上產生歧義，特別是比較福州地區的五帝信仰，就難免因地方差異而產生疑慮！²⁷ 東南亞曾經存在或至今猶存「送王舡」的舉

²⁵ 王琛發：〈「代天巡狩」下南洋——馬六甲與檳榔嶼閩南先民印象中的王爺印象〉，自印本。

²⁶ 康豹(Paul R. Katz)：《臺灣的王爺信仰》(臺北：商鼎文化出版社，1997年)；另參見李豐楙：《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》。

²⁷ Michael Szonyi(宋怡明)：〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉；李豐楙：〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉，收於李進益、簡東源主編：《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》(花蓮：花蓮教育大學民間文學所、花蓮勝安宮管理委員會，2008年)，頁5-36。

辦廟，既有名實相符的王爺宮，也有非屬王爺宮的，卻在海外地區保存了送王的儀具：王舡，作為從此界跨越彼界的儀式象徵。²⁸ 這樣的代巡信仰移植南土之後，難免會因應內外環境而產生不同的變化，凡有調查臺灣送王船經驗者面對這些問題，就想比較其差異而理解宗教移動，在衍變過程中為何有些變或哪些不變？解決的方法就是將其置於歷史脈絡中觀察，就會發現各地的變化都自有其內外因素。

在此即以兩組觀念加以解釋：本相與變相、顯性與隱性，「本相」指諸神原初的神格、職司，均各自依據其聖蹟及神話解說其成神的緣由，後來因應時空環境的變化而出現複雜的「變相」，此乃信仰者參與創造後所呈現的變貌。像諸姓王爺的神話並非只是與時俱變，有時會選擇性的消除、改造，但在神話與儀式的細節中卻未完全喪失其本性，通常在顯性與隱性兩個偏極間的光譜上，各自選擇而出現多樣化的豐富變相。這種既連續又不連續的現象，Prasenjit Duara（杜贊奇）觀察關帝信仰後認為是一種「銘刻標誌」。²⁹ 其實在兩個偏極之間出現的諸多變相，都可解釋隱顯不一的變化緣由，不管如何改變只要觀察其遺存的細節：儀式（禮文）、用物（禮器），就可發現仍然存在一些與「本相」關聯的連繫關係，這就形成一種「萬變不離其本」的現象。³⁰ 就像閩、臺信仰中諸神的形成，所呈現的「顯性」目的都在彰顯其職能，從而形塑其獨特的神格：如保生大帝被目為醫神、媽祖為航海守護神，在移植初期仍舊維持其顯性的面向，比較接近於原本的

²⁸ 參見李豐楙：〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，收於黃應貴主編：《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》（臺北：漢學研究中心，2009年），頁245-298。

²⁹ 參見Prasenjit Duara（杜贊奇）著，王憲明譯：〈兄弟會與共和革命中的革命話語〉，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁113-141。

³⁰ 參見李豐楙：〈本相與變相：臺灣王母信仰的形象變化〉，收於國立東華大學民間文學研究所、財團法人中華民俗藝術基金會主編：《臺灣王母信仰文化——世界學術研討會論文集》（花蓮：花蓮勝安宮管理委員會，2009年），頁17-49。

本相；而後發生的變化乃因信仰者的需求，隨時地而多樣化不再限於原有的職司，但這種「變相」卻萬變不離其本，若時機湊巧或有特殊的需求，就像發生瘟疫就會突顯其醫療職能，可知隱性或顯性並非絕對，而需細觀其變化，就可發現存在一定的變化規律。

在此嘗試採用此一觀念解釋：甲州乃至檳城的王爺代巡如何在隱性與顯性之間移動，其間如何呈現既連續又不連續的關係？由於王爺信仰在朝封的祀典體系中，並非屬於媽祖、關帝一類的祀典神，但是福建民間奉祀諸姓王爺的宮廟特別多，都一樣在正殿匾額上高懸「代天巡狩」，並宣稱為「玉敕」的神祇。但是這種稱號卻鮮見於官方的敕封，其成神的史蹟也未明顯收錄於官修方志，由於王爺的姓氏都習慣冠以崇祀群體的宗族姓氏，卻又難以覓得相關的史料，這種情況在學界和信仰者之間就形成不同的解釋。一般使用代巡的名義者常宣稱送王舡即為代天巡狩，地方文士和頭人代表作為宣示性的行動，早期的動機及主要目的，多是為了規避官方的禁毀，而民間在宗祠私祀時常借歷史上的同名先賢加以王爺化，都因民間藉以掩飾被禁之虞。王爺信仰這種沈浮於隱性或顯性間的神格，在移植於東南亞地區後發生較大的變化，原因就需細究王爺在化外之地的職能變化，這是解開其神格、職司的神秘之鑰。首先考察檳城王爺在隱、顯職能上的變化，比較接近驅瘟之神本相的時期就是十九世紀前半葉，當時面對瘟疫的肆虐而身在異境，就會移植夙所熟悉的閩南經驗，希冀以信仰方式解決集體的生存困境。依據 J. Low 記載 1819 到 1820 兩年檳榔嶼的所見所聞，當時正飽受印度流行亞洲霍亂的傳染威脅，由於死亡人數眾多所引發的恐懼，就迎請“Diyong”神駕舉行盛大的驅除活動，曾出現龐大的隊伍如當地人組成的龍陣，期望以此遏止瘟疫的流行。根據所知王爺中最早被奉祀的「池王」，就是 1814 年蔡姓家族在家廟內奉祀的池府王爺。池王爺神話一向被說成解決行瘟者，臺灣保存在迎王送王的信仰習俗的，既移植福建王醮中「行瘟王」的說法，也相信池王爺為驅除瘟神疫鬼者。而檳城的賽會並未明確記載舉辦「送王舡」，

但當時人都理解福建傳統如何舉行驅瘟儀式，由於瘟疫流行死亡者約達2,000人，佔人口比率高達5%，可能倉卒而來不及製作王船。

蔡姓家族的移民就迎請三府王爺供奉於宗祠內，至今還遺存一艘王船模型，為其他供奉池王的王爺宮所未見，其緣起為何因年久月深而不復記憶！現今易名為「辛柯蔡宗祠」後衍變為三姓所共祀，但祠內的形制依然是在中間供奉「代天巡狩」的神牌及印信，而兩旁則分別奉祀兩尊蔡府王爺，及後來請入的兩尊柯府王爺、一尊辛府王爺。祠內保存多方碑記，在碑文中都強調「王府森嚴」、「王府之威」，或稱揚水美宮所祀的三府王爺，「其有代天巡狩之功」，顯示當初就想將王府與家廟合而為一。蔡府忠惠與忠烈王被認為是蔡姓族人的祖神，按照閩南風俗也可稱為蔡府王爺，而被習稱為「代天巡狩」的池府王爺，才真正夠格稱得「有代天巡狩之功，覆蔭蒼生之德，威靈顯赫，恩惠並濟」，因而將代巡之功連類及於蔡府王爺。池府王爺原本就職司解瘟，禮祝之儒以「代天巡狩」美號五帝之後，這種仿擬王朝的王爺、千歲神銜就被民眾普遍接受，連各宗族供奉的祖神也一律襲用「王爺」之稱，像蔡府王爺被移植到南洋，在化外之地王爺之職就逐漸轉變為護佑之任。

在儒家強調神道設教的精神下，改造為「代天巡狩」的王爺職司，其驅瘟之任必然被隱性化；而道教中人則認為王醮就有瘟醮性質，每醮必先禮請洞淵天尊一系，目的即是剋治行瘟的瘟神疫鬼。然而王醮移植於海外，檳城、馬六甲就像臺灣所保存的「活化石」，即被用以對抗陌生的生存處境。從蔡氏宗祠分出的灣島（Tan Jong Tokong）水美宮，既然供奉朱、池、李三府王爺，就曾持續送王船的王醮傳統，這些早期的史料保存在廟旁的〈重建水美宮碑記〉（1882），既備載其創建、遷建的經過原委，也曾記錄建醮的相關事跡。水美宮從波池滑（即浮羅池滑）遷建於灣島後，即因主持林長彬道長嫻熟海澄的送仙舟傳統，乃應檳城信眾的需求而舉行建醮，在性質上即是王醮：「實式憑之，垂麻默佑，福有攸歸，驅魔逐怪，肅靜

地方。」³¹ 如何解讀碑銘上的這段文字？就需對照甲國同一時間所發生的類似事件：從 1854 到 1880 年間每隔 5 或 8 年必行的王醮，「驅魔逐怪」的儀式絕非偶一為之，而是霍亂流行被妖魔化的隱喻說法。兩地既然都位於馬六甲海峽的貿易線上，正處於世界性亞洲霍亂大流行的區域內，故水美宮既奉祀池王又加祀朱、李二府，其他王爺宮也都陸續興建於這段期間或稍後。由此證明既然同樣屬於王爺信仰，也就勝任同一驅除之職！這種信仰延續到 1950 年代，至今水美宮的牆上仍掛著「送王船」的照片，就是在灣島海濱舉行的。可見檳城所存在的「送王船」傳統，就是海澄道士所傳承的王醮科儀，林長彬道長曾主持城隍廟、水美宮等廟務，也熟知王醮的相關科事。³²

根據所知海澄道壇傳承的科儀法事傳統，就具體表現濱海地區習於航海貿易的海洋文化特色，現存於英國大英圖書館內的一批科書，既有《安船酌獻科》用於祈保海船在海上通航的安全與貿易的獲利；也有辟瘟送船科、亦即王船醮科，所使用的科書《天仙送船科》、《辟瘟妙經》就是送王必行的科事。³³ 顏、林兩個道士世家籍本海澄，同樣也傳承了相近的科儀，每當檳城人面對瘟疫流行的威脅，就會移植福建原籍的送瘟經驗，所舉行的送王船醮也會依閩南習慣。所排出的經懺、科儀就有《三元真經》、《解厄經》、《五斗經》；其中特別的是《元始天尊說辟瘟妙經》、《禳災度厄經》，正是瘟醮必誦的解瘟道經。³⁴ 比較同樣屬於閩南系統的臺南道，在臺江內海舊區內常行的王

³¹ 王琛發：《水美宮：從家廟到公廟再在一分為上的信仰組織變遷例證》，為 1983 年馬來西亞韓江新聞系專修班畢業論文稿本，承王博士贈閱特此致謝。

³² 在檳城調查的六年期間，曾因王博士引介在城隍廟親訪林道長，並蒙翻閱所攜來的道經抄本，確定即為海澄縣的道教傳統。

³³ 丸山宏：〈大英圖書館所藏福建漳州海澄縣道教科儀手抄本（or, 12693）初探〉，發表於 2012 年 9 月 22-23 日在金民珠山舉行的「正一與地方道教儀式」研討會，為會議發表論文，尚未正式出版。

³⁴ 這種程序為林道長按海澄習慣所安排的，王琛發〈「代天巡狩」下南洋——馬六甲與檳榔嶼閩南先民印象中的王爺印象〉一文亦曾提及。

醮科事，雖然時間較長、科事較多，但幾可確定屬於同樣性質的送瘟醮儀，理由就是都會排出兩部相同的辟瘟、解厄經。³⁵ 這部《辟瘟經》正是源出《洞淵神咒經》，這一六朝道經後來衍生出洞淵宮、洞淵天尊信仰，每次王醮必啟請洞淵天尊降臨，其職能就是解除「五瘟主」行瘟行疫之害，即以其靈威力解除一切災厄。這種行瘟與解瘟的儀式結構，使「五瘟主」後來在各地衍變為各種地方形式，福州地區所崇祀的即稱為「五帝」；而洞淵經系所強調的辟除思想，也形成泛瘟化的十二年瘟、七十二節候之厄，即臺南例所習稱的「十二行瘟王」，甚至擴大為三十六、七十二進士諸般說法。道教在創教期既已形成「行瘟／解瘟」的瘟疫觀，後來即整備為完整的醮儀，專為民間解除怖懼瘟疫的死亡焦慮，正一道士即基於這些專業知識，禮請洞淵天尊神系以剋制五帝或十二行瘟王。原本迎王與送王的儀節都是道士的職掌，但福州地方官禁毀五帝祠及送五帝出海儀式後，禮生仿效巡狩禮制將五帝改造為「代天巡狩」，從此這種美號就擴大為福建地區的特有用法，這種因時地之宜而改變的名稱與儀式就是一種「變相」。

在檳城顯然缺少禮生及安設王府的條件，民眾只能承襲「代天巡狩」的信仰形式，後來逐漸將諸姓王爺的神格也在地化，刻意強調其庇護的守護神性格。而道士則仍以專業化維繫其道教傳統，執行信眾所託付的「送王船」儀式，期望將瘟疫、不祥悉數送離，直到二十世紀五〇至六〇年代仍然舉行，這時逐疫的習俗仍在顯性>隱性的階段。等到二十世紀後半葉現代化加速來臨後，民眾雖仍堅持王爺所司的代巡之任，卻有意淡化瘟疫所造成的集體心理創傷，故在集體記憶中選擇性遺忘瘟疫的恐怖，而逐漸朝著隱性>顯性轉變，至今大家都避免將代巡王爺與行瘟舊說聯繫在一起，就是這種選擇性記憶的心理反應。³⁶ 在當前的檳城社會，水美宮的駐宮道士仍然維持其世傳的道

³⁵ 參見李豐楙：《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》。

³⁶ 王琛發曾記錄當地王爺信仰的變化，參見氏著：〈「代天巡狩」下南洋——馬六甲與檳榔嶼閩南先民印象中的王爺印象〉一文。

教知識，但在當地已經不再舉行「送王船」儀式，轉而加強九皇大帝信仰：像顏家主持香港巷斗母宮一樣，林家在水美宮以正統的道教科儀，當空迎請九皇大帝後禮誦斗經消災祈福，然後如期在灣頭海邊送「九皇船」。³⁷可見王爺送崇的職能已被九皇爺所取代，這種情況剛好可對照甲州的變化，甲州人士也信仰九皇大帝，但不像檳州人狂熱，就有機會保存送王舡的王醮儀式。

勇全殿1933年送王舡前在1926年的公議部，所推舉的籌辦委員會中出現「唱禮生」曾景粒一員，只是後來曾否領導禮生籌設王府進行禮儀，目前的紀錄並無明確的相關記載！從現存的醮程推測仍由當地道士主導，所開出的科儀是否像顏、林二家的海澄傳統？目前只能依據使用的名稱推知，彼此相通之處就是維持「王醮」的核心儀節：如10月10日與12日分在兩日「仙船遊山」，乃是安排在（仙船）出廠落令、豎桅（同在6日）、請帆（8日）之後，分別在干冬與馬六甲兩區內遶境。值得注意的是當時既已確定在一日之內（20日）完成迎送儀式：早上請王、中午祀王、下午作蒲載，到傍晚（酉時）就進行「送天仙船揚帆」，所使用的「仙船」、「天仙船」諸名和海澄縣道教科儀本相同：天仙送船科；但是否也誦念《辟瘟妙經》並未明列於科事表上，但也不表示就缺少此一送王必誦之經，因為虎頭牌上並未細列所有的誦經經目！最為關鍵的問題就是從請（王）到送（天仙船）僅僅一日，相較於閩、臺傳統確是在地化的作法，在臺灣南部王醮都是先行請王，然後中間數日反覆進行祀宴、遶境，直到末日才送王（船）離境。兩地為何出現這種程序上的差異？比較1919年所排的時程，從10月3日先請水、大彩路，而後有仙船出廠等活動（6日、8日、10日、12日），最後才是王醮三晝夜（17日-19日）。在前後長達十餘日的活動中，是否也有請王安座及視事、巡行等程序，目前都缺少文獻記載可資證明！而在臺灣各地定期或不定期的迎王，

³⁷ 詳參見李豐楙：〈九皇船與九皇爺：馬華在九皇信仰中的文化識別〉，準備收錄在陳美華主編的東南亞宗教調查的論文集。

前後時間雖不一致，約一週左右，但首日都會重複演出早年王船或神木泊岸的相關神話，在王船泊岸地或依指示地點前往迎王。即理解為先迎請王爺降駕，而後展開府內視事府外巡狩，屆時本廟與交陪廟必須會同，才能進行至關重要的巡掃、刈香；就像仿效帝王巡狩的威嚇行動，這種內在的邏輯支持臺灣迎王的祭典結構。但甲國迎王也形成其在地的邏輯，關鍵點就是既未出現王舡泊岸的聖蹟，只有王爺分香上岸的海岸，故面向海邊即可迎接王爺降臨。五府王爺常駐甲國，就像王朝的王爺或巡察使常駐一地，而定期迎請的就被認為是當次的輪值王爺，屆時就會同地方神如同地方諸侯，所進行的聯合大巡目的就是一展王威。然則保持一日請王、祀王、送王（天仙船）的理由，是否因為並未出現王舡泊岸之故，而重在移植原籍送瘟逐疫的「理念」，也就是反覆複製的只是閩南原籍的歷史記憶。

2001 與 2012 年復原後的迎送行動基本一致，就是先行一日、或說在同一日的早子時就「設案請火」，說是「恭請五府王爺香火」，在字義上就明確表達了廟理事部的思考邏輯，並非臺灣屏東東港將「請王」易為「請水」，目的是維持在海邊、水邊請王登岸的歷史記憶；甲州首日也有「請水清淨」，所請之水據云早期即請自三保井，既有溯源三保太監鄭和代巡的歷史意義，也與道壇行科先行水源汲水或開井汲水的清淨用意。但是「請火」選擇在路頭面向海岸，即象徵請王爺的「香火」，表明王爺的靈威源於閩南的祖廟香火，才能使「代天巡狩」的天威足以「威顯南邦」。在歷史記憶中若比擬天朝的天威，並非已經積弱不振的滿清王朝，而是海外巡訪使鄭和下西洋所象徵的明朝之威，這種情況就像鄭成功的巡狩東寧。甲國不可能存在王爺乘船泊岸的聖蹟，卻有王爺香火乘船從海上來的記憶，所代巡之天屬於理念型移植，為了復原王爺聖駕蒞臨代天而巡，所以半夜請火回到廟埕後，就擺設香案當空「敬答天恩」，也就如子時舉行「拜天公」的祭天禮儀，目的就是增添天賦予巡狩之威。翌日（15 日）入夜也同樣進行「辭神，恭送天公」的儀節，也是按照頂下桌的香案形式，道

長引領眾執事禮敬至尊之天，此乃華人社區一直維持「敬天祀地」的信仰習俗，這一種「理念型移植」所移植的，乃是對天的信念並非天公的分香。³⁸ 五府王爺的分香所自即遠在天朝，故儀式性的迎送就具現於面海的方向，歷史的記憶與遺跡交織為華人的信念與行動，這種文化象徵雖經變化而不離其本，使代天巡狩的王爺至今仍不失其巡視之威。

勇全殿前後六旦夕所呈現的「複合」圖像，隨時地之需可見「三壇」輪流登場，如是置於東南亞的時空流變中，仍能韌性堅持其儀式（禮文）與法器（禮器），才能支持不變的宗教意義（禮意）。如此對應於多民族、多文化的其他友教，在儀式背後所隱含的華人宗教信念，正是華族以之對抗外在環境的變化，這種文化象徵從建國前到建國後始終如一。保存三壇儀式的不同專家，所職掌的就是維護甲境的平安，「王醮」的解除目的鑑於時空丕變，使「行瘟與解瘟」的性格相對隱性化，廟方經由學者專家宣示代天巡狩並非行瘟王，請王也不像福州、臺灣迎請的五帝或十二行瘟王。因為現在面對衛生條件的日益改善，瘟疫的威脅大為降低，池王的解除職司也由解瘟而解厄的新「變相」，就連建醮的名稱也標明「消災」，這種災厄已不像亞洲霍亂的可怕，只是日常生活中仍然存在的年災月厄。這樣由一人而及於一家、或擴及甲境之人所關心的，災厄意識促使代巡王爺的職司也發生變化，轉而重視解決百姓所遭遇的諸般不順遂、不如意，這種解厄的解除願望就反映在每日所排的科儀上，即一連四晚（11日-14日）都有「王舡補運」。每天入夜後王舡廠外排隊的人數眾多，都先繳費登記然後手持補運錢及紙人替身，進入廠內後在香案前跪拜：桌案正中前列供奉三官大帝，兩邊為太陽太陰及青龍白虎星君；後列正中為中斗星君，兩邊則為東南、西北斗星君及天蓬、天猷元帥。侯道長依例誦請天地水三官為人解厄，而後輪番面向五方揮動法索，召請

³⁸ 筆者正進行馬來西亞的「敬天祀地」習俗研究，將另篇發表。

五營兵將護衛，並口唸消災解厄、添福添壽保平安。然後信眾移到龍門前，由道眾一人為之安三魂定七魄，使用補運紙在身前劃三下身後七下，即順時針由龍頭入（入龍喉），上橋後將補運紙、替身拋到船上，遶行一圈後由虎門出（出虎口）；然後在衣服上蓋印，領取保身符、米包，並自行投入添油錢。這種替身解運儀式在王缸前進行，就是象徵厄運將隨王缸火化載走，所以解厄的職能已經顯性化。如此敘述這些作法的細節，目的就是比較臺灣所見的替身解厄法，基本上維持相同的古例，差別只是甲州一律由道士團接手，而臺灣則由紅頭法師慣行其小法，可見勇全殿小法團屬於業餘的服務性質，相對的則是專業的道士團承擔了大部分的科事。

2012年的「福醮」突顯祈福的吉祥意識，正是順應現時民眾所需的心理需求：祈福與解厄，無論公、私儀式均如此兼顧。在最後兩日都配合演行相關的儀式，14日的燈儀既有上午的《祝本命燈科》，就是為醮主斗首人等祈祝其本命能夠元辰光彩，祈誦本命星君即需三進宮，由道長引領到通明殿前、三官亭前上香，目的就是科儀表上所列的「命運亨通」。晚上又有《高燃秉燭科》，祈求燈光普照天尊，即是手持火燭旋遶，從案前旋行三清宮前、三界亭前，並轉到三缸前，同樣都是為了祈求祥光庇蔭。最能表現道教所維繫的古例的，就是配合補運在14日下午進行《誦解年經》，就是為了「詛咒解釋」，就是道教各派常行的《解冤釋結科》，所祈求的為解冤釋愆天尊、消災解厄天尊等，目的就是解除詛咒、宿冤等一切罪愆。就像補運科一樣，解年科也採用演法行科的動作，只是民間道壇所改稱的「解年」原是古道經的「解連」，道教吸收漢末民間盛行的伏連諸說，就是以此為道民解釋、解開伏連的罪愆。原本即指疫病的相互傳染有如水之灌注相連，後來擴大解為一切塚訟、宿冤的伏連相牽，表現在補運科所配合的儀式性動作，先有焚化《解連經》的動作，高功手持的秤鉤上，懸掛高錢和象徵災厄的烏鴉，信眾接觸後即予化除；在燒化解連錢時一邊焚燒一邊讓銅錢掉於銅盤水中，就如口誦的災厄隨銅錢落水而順

東流水流去。³⁹ 安排這種既求懺悔也求添福壽、保平安的儀式，顯示解釋詛咒之冤已經顯性化，而解開疹疫伏連則隱性化，然則「清醮」取代「王醮」，就反映民眾對於道教的需求已有新「變相」，只是儀式細節中猶存古早的本相本意。

相較於爲一人一家所進行的私儀式，則爲甲州合境解除災厄的公儀式，都出現在僊船遶境的行動中。15日上午僊舟遶境巡遊甲州街區，目的即押送載走所有年積月累的諸多不祥，最爲具體的動作象徵就是沿路所經的15個安鎮地點，所收的即是現時交通往返容易沖犯的當沖路煞，爲了解除災厄均需竹符鎮押，並持咒用紅布收走煞氣。另外一個公儀式就是15日入夜的送王舡，在現場就聽到廣播一再提醒：凡要到燒王舡現場的務必領取一份茶布袋，在開始燒化時就將茶包丟到船上，而後默默速離切禁回頭。當夜廟埕上人數眾多，卻有種送王舡前特有的肅穆，等到將王舡推離廟埕後，只聽到注意推動王舡的吆喝聲，路程上一路靜默。相較於上午遶境時香陣演出的熱鬧氣氛，就形成一熱一冷的對照，根據民間王舡遶行的規矩：仙舟遶境的路程宜遠、速度宜慢、響聲宜鬧，方便載走家戶、地頭的邪煞穢氣；但是送舟離境則路程宜短、速度宜快、務必安靜。所以送行的時間在7點多，並不像福州或東港遵古選在半夜，卻仍然入夜才送，並嚴遵靜默送行的古例。最後送到馬六甲拉也（Melaka Raya）海邊，王舡上滿載著不祥之物：補運替身物、收路煞紅布包、茶包以及被押送上船的無形歹物，王舡四圍則推滿紙紮物件、紙錢料等。道士在王舡前先行三獻祭拜，而後準備燒化，緊張的氣氛就是廟方人員提醒：拋棄茶包，儘速離開！果然燃燒火化王舡後，鞭炮、煙火大作，廟方及信眾等送行者都儘快遠離。從這種恪遵「偃旗息鼓、靜默而回」的送王古例，就可發現至今猶遺存送「行瘟王」的諸多禁忌：莫使循聲而回！雖然時空不變而醮名亦變，所不變者即是瘟醮的遺風，可證被迎

³⁹ 詳參見李豐楙：〈注連與解除〉，收於《國際道教會議論文集》（香港：香港中文大學道教文化研究中心（排印中））。

被送者的嚴威本相，並未從歷史記憶中完全消失。

五、結語

從2001年沿用「王醮」舊名到2012年易名「清醮」，在關鍵的醮名上雖有一字之異，而儀式細節並未出現明顯的差異。由於並非本地道士所傳承的，而由麻坡道士擔綱成爲「三壇」中的主行，乩童、法師都能相與配合，所形成的是一種「複合」宗教圖像，所缺席的是仿效巡狩禮的禮生。甲、濱兩地王爺宮都襲用福建原本的「代天巡狩」名義，在禮儀上既非由禮生主導，而重回道士的手中，依道教職掌進行送船儀式。在代巡的名義與巡狩的儀式間存在的一些矛盾，這種情況使甲、濱兩州面對同一問題，廟方執事即聯合學者專家亟欲釐清，目的就是強調諸府王爺的神格並非「瘟神」，而是眾所期望的「代天巡狩」，下南洋後在異境護佑子民並威顯南邦！若想釐清閩南先民印象中的王爺「本相」，仍可依據信仰者在不同時空所銘刻的，從這些文化標誌理解本相與變相間，既有連續性也有不連續性。這種神格緣於諸姓王爺信仰形成於福建後，既移到臺灣也下南洋，不管是採用何種方式移植，聖蹟或香火所象徵的宗教，在異地既能持續發揮本來的信念，也會隨著自然、人文環境的不同需求而變化。在福建對於瘟疫肆虐的記憶，移民甲、濱等地後都曾遭逢大航海時代，海上跨區帶來的亞洲霍亂、瘧疾等流行病，所以十九到二十世紀既盛行王爺信仰，也就複製原籍迎、送王爺代巡以除疫的習俗。現在民眾之所以感到困惑的原因，就是時空丕變後比較不容易理解：王爺的神格是否爲「行瘟」的瘟神，抑或代爲解除威脅的代巡王爺？面對這些行瘟問題的癥結，就需理解作爲派遣使的王爺所執行的獎懲之任，故在神道設教的教化目的下，甲國人士既接受儒生改造的「代天巡狩」名義，也採出道教解除瘟疫或厄運的「本相」，目標就是相信王爺都是代天宣化。

現在甲、濱兩地信仰王爺的，已隨地理、人文環境形成多面向

的「變相」，代巡王爺的職掌也逐漸多樣化，其庇護的職能高於驅除之任，故解瘟的性格已由顯性而趨於隱性。但是考察華人的開發史，就可證實迎請王爺香火南下奉祀並送王舡的時機，正是先民經歷東南亞瘟疫流行的階段。由此理解王爺信仰的盛行即銘刻歷史的苦難，甲國勇全殿、檳城水美宮在二十世紀五、六〇年代，福建、海澄道士即以夙所職掌的知識，在送王船儀式中保存道教瘟醮的解除職能。醮程中必誦的《辟瘟妙經》，就是禮請洞淵天尊、匡阜真人剋制、驅除瘟神疫鬼；驅送的天仙船、王舡則是點名、押送瘟神疫鬼的儀具，反映甲、濱民眾都亟需驅除不祥願望：速離本境而遠去四方。這段期間王爺信仰雖被代巡化，傳統的禮生也都缺席，僅由道士執行送船儀，在名義上仍使用儒者所改造的美號，而避免使用「瘟神」兩字以免引發爭議。進入二十一世紀後經歷重大的社會變化，其間一度停的原因既有外在環境的改變，如第二次世界大戰後的社會變動、獨立建國後政經形勢的變化等；而內在環境也發生變化，如衛生醫療的水準提高、科學知識的日漸普及等。在內外形勢俱變的情況下，曾使費時多、花費大的送王舡活動停辦，但獨立建國後華人面臨的宗教處境，在多種族多文化的多元宗教環境中如何與時俱變：檳城人選擇在九皇節送九皇船，而5、60年前水美宮的送王船就只遺存於照片上。此乃由於王船與九皇船的形式相當，送崇的意義也相近，故王爺宮送王船的活動就被取代。

相較之下，甲州的勇全殿距離1933年停辦的時間更久，能夠全面恢復的原因，就是九皇節送九皇船不若檳城的盛大，而年例的元宵節、中元節乃至池王爺的神誕慶祝，都能長期穩定其四境及家戶的題緣金。故決定復辦規模盛大的「送王舡」，就成為古城的文化標誌，「威顯南邦」與「威震南蠻」兩個匾額雖已古舊，但是巡視干冬與馬六甲街區，華人社區藉由神道所標誌的合甲之境，使王爺的巡境在當前的甲州產生新意。就像要恢復這座古城的文化光采，聯合國既肯定其在世界文化遺產上的殊榮，既可在老街區新開辦鄭和紀念館，採用

中國學者的歷史考述與世界觀點，鄭和下西洋的巡狩經歷被重現為一個歷史場景：萬船齊發，巡狩南邦！而宮廟人士則是力圖展現神道的超越視角，歷史記憶被重新聚焦於一艘仙舟，從所行經的街道名稱串聯華人開發甲國的歷史。如此鄭和將軍路、漢都亞路、青雲亭，都可標誌華人開發的文化標誌，而清華宮、勇全殿的送王舡史則提供另一種歷史觀點：在大航海時代霍亂的流行，五府王爺巡視之境被信仰者視為威震的南邦。華人在東南亞難免還會面臨生存上的威脅，而如何解除集體的危機感，類似當前恢復的送王舡，何嘗不是同時復原了五府王爺早期的職司：巡狩南邦，這就是古城今域藉由代巡所欲彰顯的今昔光采吧！

徵引書目

- 丸山宏：〈大英圖書館所藏福建漳州海澄縣道教科儀手抄本（or, 12693）初探〉，「正一與地方道教儀式」研討會，金民珠山：2012年9月22-23日。
- 王琛發：《水美宮：從家廟到公廟再在一分爲上的信仰組織變遷例證》，檳城：馬來西亞韓江學院新聞系專修班畢業論文，1983年，稿本。
- 王琛發：〈「代天巡狩」下南洋——馬六甲與檳榔嶼閩南先民印象中的王爺印象〉，自印本。
- 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明譯：〈兄弟會與共和革命中的革命話語〉，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》，南京：江蘇人民出版社，2005年，頁113-141。
- 何平立：《巡狩與封禪：封建政治的文化軌跡》，濟南：齊魯書社，2003年。
- 吳永猛：〈臺灣本土的法教〉，收於吳永猛等編著：《臺灣本土宗教信仰》，臺北：國立空中大學，2008年，頁165-181。
- 宋怡明（Michael Szonyi）著，劉永華、陳貴明譯：〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011年，頁150-170。
- 李豐楙：〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧〉，收於林如主編：《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1994年，上冊，頁373-422。
- 李豐楙：〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會：一個宗教、民俗史的考察〉，收於宋光宇編：《臺灣經驗（二）——社會文化篇》，臺北：東大圖書公司，1994年，頁121-158。

- 李豐楙：《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
- 李豐楙：〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演——以屏東東港、臺南西港為主的考察〉，《民俗曲藝》第129期，2001年1月，頁1-42。
- 李豐楙：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收於王秋桂、莊英章、陳中民主編：《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，2001年，頁331-364。
- 李豐楙：《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》，宜蘭：傳統藝術中心，2006年。
- 李豐楙：〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉，收於李進益、簡東源主編：《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮：花蓮教育大學民間文學所，花蓮勝安宮管理委員會，2008年，頁5-36。
- 李豐楙：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第2期，2009年6月，頁35-57。
- 李豐楙：〈效忠與留根：馬華在義山事件中的修辭表現與政治困境〉，收於李豐楙等：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心，2009年，頁385-454。
- 李豐楙：〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，收於黃應貴主編：《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》，臺北：漢學研究中心，2009年，頁245-298。
- 李豐楙：〈本相與變相：臺灣王母信仰的形象變化〉，收於國立東華大學民間文學研究所、財團法人中華民俗藝術基金會主編：《臺灣王母信仰文化——世界學術研討會論文集》，花蓮：花蓮勝安宮管理委員會，2009年，頁17-49。

- 李豐楙：〈迎王祭典中禮祝之儒的神道觀與代天巡狩的實踐〉，《南臺灣研究》第1期，2011年12月，頁5-18。
- 李豐楙：〈凶死與解除：三個臺灣地方祭典的死亡關懷〉，收於黎志添主編：《華人學術處境中的宗教研究——本土方法的探索》，香港：香港三聯書店，2012年，頁91-133。
- 李豐楙：〈九皇船與九皇爺：馬華在九皇信仰中的文化識別〉，準備收錄在陳美華主編的東南亞宗教調查的論文集。
- 李豐楙：〈注連與解除〉，收於《國際道教會議論文集》，香港：香港中文大學道教文化研究中心（排印中）。
- 洪瑩發：〈威顯南邦：馬來西亞勇全殿全安王醮與歷史初探〉，「2012臺灣宗教學會年會暨全球化下臺灣宗教發展的典範學術研討會」，臺北：臺灣宗教學會、臺灣大學社會系舉辦，2012年5月18-19日，頁263-278。
- 康豹（Paul R. Katz）：《臺灣的王爺信仰》，臺北：商鼎文化出版社，1997年。
- 顏清湟著，粟明鮮等譯：《新馬華人社會史》，北京：中國華僑出版社，1991年。
- 陳國偉：《公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間在現的研究》，臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文，1995年
- 曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇——青雲亭個案研究》，馬六甲：作者自刊，2011年
- 劉宏、黃堅立主編：《海外華人研究的大視野與方向：王賡武教授論文集》，新加坡：八方文化企業公司，2001年。
- 蘇慶華：《代天巡狩：勇全殿池王爺與王船》，麻六甲：勇全殿，2005年。
- 蘇慶華：〈「祭祀圈」與民間社會——以馬六甲勇全殿池王爺與五府王爺祭祀為例〉，《馬新華人研究·蘇慶華論文選集》，雪蘭莪：聯營出版公司，2009年，第2卷，頁167-188。

The Malacca Guardian: Memento of WangKang Ceremonial and Procession 1933 (《馬六甲衛報：1933年王舡遊行特輯》),
Malacca: Wah Seong Press, 26th Nov., 1933.