

# 凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷

李豐楙

中央研究院中國文哲研究所研究員

子入太廟，每事問。

——《論語·八佾》

執無鬼而學祭禮，

是猶無客而學客禮也，

是猶無魚而為魚罟也。

——《墨子閒詁·公道》第四十八

在先秦社會的「哲學突破」時代中，儒、墨兩家哲人有關鬼神祭祀的兩件記事，雖則敘述簡短也無從究明語錄形成的歷史脈絡，但作為代表性的經典文本，兩位哲人彰顯其面對祭典的態度，卻有足可讓今人深思之處：為何身入太廟後，孔子就需細問禮器、禮文，並究明其踐行禮儀的禮意，為何墨子關於鬼神的論難，需要先從「理」上論證其存在與否的問題？這種論辯行禮之學的態度，是否表明禮儀實踐所重者就是需要每事必問，其中並關涉鬼神的信仰問題。面對有關鬼神祭祀的論難，同樣也引發今之學界的關注，就是經典文本、歷史文獻與田野調查如何綜合運用，才能深入理解中國人的宗教信仰問題。對於喪葬禮儀、宗教祭典等，學科之間由於訓練不同而偏重各異，難免會故作問難以發彼此之勝義，如 Watson 和 Rawski 就曾針對喪、祭之事論難，二禮都關繫死亡及死後世界之存在，故對此都表達出謹慎的態度。太廟之祭與喪葬之儀，上自帝王下至庶民均需嚴肅以對，因其關涉死亡的狀況與妥善的處理，就涉及「常與非常」的文化結構問題。

關於「非正常」的死亡及其處理方式，將凶死認為非常態就可觀察漢人社會的解除問題，這種被一家、一地視為生死的大事，需由道士一類儀式專家特別處理；相反則「正常」死亡的奠祭諸禮，多是由儒家祝祭之士依禮經、家禮而行，就可配合地方社會的信仰習俗完成喪、祭儀式。由於面對非常的死亡，特別是集體的死難，所引發的問題較為複雜，民間社會對此都嚴肅以對，早在先秦《禮記》中的祭法已有論議，後來就成為官方祭祀體制所遵循的祭典原則。從東漢末到魏晉南北朝既是亂世，集體的死亡大增，也是道教在宗教上的突破期，故因應社會的心理需求，在教義與實踐上形成一套解除法。相較於儒家與佛教，彼此各有獨立的義理，民間社會即是複合三教，相較於知識份子偏重教義的融通，民眾比較關注禮儀實踐的變通，如何才能使不同情況的死亡處理，在各地方社會成為地方習俗。體現在非正常死亡的「解除」問題，就由於三教各有義理支持其禮儀實踐，當其背後關涉不同的宇宙觀、鬼神觀及生命觀，卻被安排出現於同一地方祭典，若要避免彼此之間出現衝突與矛盾，民間社會即採取方便的方式加以解決。在此即以台灣現存的三個地方祭典作為例證，說明地方民眾面對集體的凶死問題，如何複合儒、道、釋三教的教義與儀式加以解決，這種多元複合的社會、文化機制，乃具現了漢人社會在宗教上的含融特性，以此合理化不同禮儀的實踐問題。從「凶死與解除」這個角度可以理解「常與非常」的文化結構，被運用於非正常的死亡與喪儀，就可發現地方性知識也能體現普世性的經驗與智慧。<sup>1</sup>

## 一、常與非常：生命終極的文化結構

台灣漢人社會的喪、祭文化，對於「生死大事」的生命認知就具現於禮制、習俗，從這種地方保存良好的禮俗，就可溯其源流理解文化傳統如何型塑民眾的文化心理，而能在紛繁的現象下探求其心理結構。死亡的知識可見於訃聞所遺存的語言遺迹，這種「百姓日用而不知」的文化傳統常經時歷久而不變。訃聞即表現不同的生命終結狀態，如一組常使用於正常死亡的用語：「壽終正（內）寢」，基於死亡的禁忌使用「終」字意指終極、終結，不會直言「死」、「亡」或「死亡」以免犯忌。觀察各個民族各有其死亡禁忌，漢人社會也表現在常用的語言符號中，就如家禮所記載的日用需知，都會有一定的套語格式；既是一家人在天性上的情感表達，也是一個社會對文化的生命認知，可從

---

<sup>1</sup> 本論文曾於 2006 年 6 月 13~15 日哈佛燕京社所辦的會議上宣讀：Reviewing the past. Projecting the Future: Harvard-Yenching Institute's Contributions to the Advancement of the Humanities & Social Sciences in Asia, 曾蒙討論人 Stephen F. Teiser 提出寶貴意見，林瑋璜教授也提供建議，特此致謝；此次經增補改寫後，論述重點已略加改變，特此說明。

不同的語辭表示所面對的不同狀況。故民間依俗所採用的相應儀節，就在合禮、適俗的禮儀表現上解決死亡的焦慮，特別是非常死亡的哀傷情緒，都可經由儀式進行悲傷療癒。

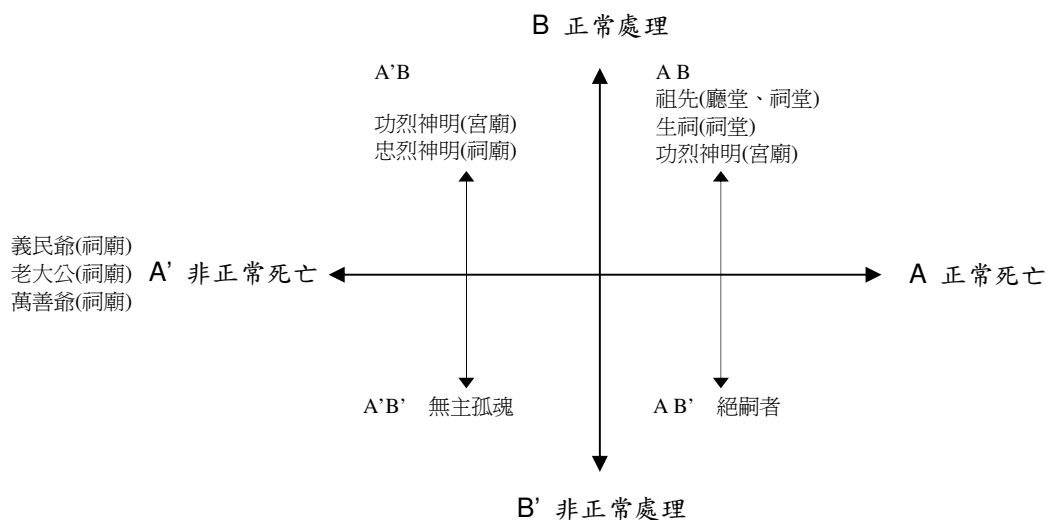
「壽終」與「終年」兩個語辭在語言技巧的表現上，或許只是修辭問題，但「終」與年、壽等字複合，既可表示生命終極的生物事實，也可表現人文化成的文化認知。在文化傳統上從經典語言到日用語言，都一致審慎使用不同的複合語詞，並依社會習慣分別認知不同的死亡狀態。正常死亡即以「壽終」表示得享長壽，因而有「福壽」、「長壽」等辭彙，從《尚書·洪範》既列「考終命」為美德，視為人生的五福，就是對自然的生命及其意義，借由語言而賦予道德的價值。故輓聯上習見的「福壽全歸」，就可表現終於所當終：時（壽終）、地（正寢或內寢，男女有別）俱宜，也歸於當歸之所，期使魂、魄有所憑依而各得安頓。儒家在禮經強調祖先之憑藉、依止於木主，宗祠即是歸於列祖列宗之列的象徵物，如此就可視為死後的穩定狀態。從古代的宗法社會以至後來的家族社會，所形成的文化傳統即是慎終與收族，故喪祭諸事乃由一家的家庭「大事」連結為舉族的收族大事，正因一己之福即一家一族之福，在訃聞或輓聯所表現的人情義理，就是將禮意實踐於漢人社會，這種人文化成即表達出對生命的真實認知。

相較於正常的「終年」而使用「得年」，用以表示對非正常死亡的語言掩飾，就是表述生命終結時面對不得已的狀況，以隱藏非正常終結的非自然狀態。基於辟忌心理，為了得體合宜的權宜用法，而形成訃聞上套語的定型化，雖依俗不便直言凶死，卻可採用辟忌的辭彙，這早就在歷史文獻與出土文物上見於記載，如早期經典所見的「強死」、或地券所用的「殃咎」。根據三禮的祝官傳統，無論吉、凶均需予以「美號」，在禮儀實踐中具現其人文關懷，以之解除死亡、特別是凶死的禁忌。從祝詞的美號精神理解終年與「得年」的格套用語，可以修飾正常或非正常的死亡狀態，儒家精英與庶民大眾均重視時地之宜而形成修辭的技巧，既為賢者諱，也為死者忌。<sup>2</sup> 但是經傳的記事也反映不同的死亡事實，對於非壽終正寢者就紀述其為「強死」，如《左傳·昭公七年》所言：「匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以為涇厲。」使用強與厲諸字泛指暴力的死亡，如戰爭、自然災害、流行疾病等，都會形成集體的死亡；也有個己在不可抗拒下意外的死亡。這類不同的凶死形式，因其死後的特殊而需特別的處理方式，在《禮記·祭法》中就特別針對絕嗣無後者提出「祭厲」的問題。

---

<sup>2</sup> 有關祝辭可參鄧國光《中國文化原點新探·以《三禮》的祝為中心的研究》，廣州：廣東人民出版社，1993。

日常用語即反覆使用一組相對的觀念，用以指稱不同的死亡狀態：「善終」與「強死」、或「好死」與「凶死」，這些用語的截然二分即表述兩種死亡的狀態：「正常」與「非常」，用以指稱生命終結的「自然」與「非自然」狀態。<sup>3</sup> 漢人社會運用語言所傳達的訊息，乃基於文化心理所形成的結構及意義，爲了契合於漢民族的文化心理將其具現於禮制或習俗。故針對死亡狀態及其處理方式，從不同的案例可以歸納出四種模型，就可補充「神、鬼、祖先」的三分法。<sup>4</sup> 在此所選的凡有義民爺、萬善爺與老大公三個例證，在神格上並不同於神、鬼或祖先，而表現一種模稜而可昇轉的類型。從昇轉過程可以理解死亡之後仍存在上昇之道，就可方便解說神祇與祖先（神主）之間的關係，從而理解經典文本所出現的鬼與厲現象，語意則從經典到民間已有異同。綜合諸般錯綜複雜的死亡知識，就可簡括爲一種圖式如下：



生命終極結構圖

這個結構圖以「A—A'」橫軸表示死亡狀態，從分界的中央點愈往 A 或 A' 兩極，就表示愈趨於正常或非正常，成爲一組相對使用的辭彙，即被人文化成而賦加了道德判準的意義：福（幸福）、德（德行）與凶（凶死）、煞（煞氣）。儒、佛、道三教都面對廣土眾民的文化心理，就需根據各自的義理而調整爲相應的儀式結構，就在「B—B'」縱軸，表示民間形成不同的處理方式。地方民眾根據其實際需求，也配合三教

<sup>3</sup> 詳參拙撰〈臺灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，8期，1994年4月，頁32-53。

<sup>4</sup> Wolf, Arthur, "Gods, Ghosts and Ancestors," in Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1973), pp.131-182.

的儀式專家，就在各地形成其傳統習俗，人類學者認為可形成「標準化」的儀式結構。<sup>5</sup> Watson 提出喪葬禮儀具有標準化的程序，但是在各地是否也都可獲致合理的解釋？台灣的地方社會如同香港新界，既曾受帝制王朝的國家權力所掌控，也有知識精英的介入指導，而民眾既傳承儒家的禮儀實踐，也配合地方習俗調整後作為各地合宜的禮俗。一個地方社會的民眾會因應在地化的信仰環境，將儒家之禮與地方之俗自行複合而採取三教。所以選擇三個地方性的祭典不僅可檢討所形成的儀式結構，從當地結合歷史、經典與地方文化於一，還能理解義理結構與儀式結構為歷經整合的結果。

在圖上左右兩側的象限中出現雙箭頭的符號，就是表示昇轉或下降，為死亡之後由道教的儀式專家進行「解除」的儀式，目的就是為了解決凶死的焦慮，在漢人社會就發展為一套複雜的文化機制，以解決「A-A'」軸以下神魂的下降危機。道教為了因應社會的需求，在喪葬制度上所形成的解除儀式，正是順應民眾對於凶死的恐懼情緒。在圖上的 AB' 象限，就有生前的過繼或死後的過房，即以儀式性的「過房書」解決香火傳續的問題，可知「祖先祭祀」確為核心家庭的結構。在生前可完成「香火傳續」的即為過繼，<sup>6</sup> 若生前未能解決而延續到死後，為了避免絕嗣之後進而絕祀，即需「過房」而得以祭祀。從四個象限可以理解歷史學、人類學等，都會根據不同時代的材料而得出一致的結論，就可證明這個問題自古至今一直存在。所以維繫家族結構的繼嗣與繼祀問題，台灣的信仰習俗就可委請道教等儀式專家，經由儀式的處理而解決「倒房」的絕嗣問題。

從經典到民間都關注死後為厲的問題，縱使孔子理性的明訓：「不語怪力亂神」，但「不語」並不表示就不解決，《禮記·祭法》及相關的禮經，在祭義上作原則性的規範，俾使祭神或祭厲之禮各能獲致合理化的依據。祭法中有關祀典的祭祀，是先有厲鬼之祭，而後即為功烈之祀，後者即為 A'B 象限（非常死亡、正常處理），而 A'B' 象限（非常死亡、非常處理）所關聯的為祭厲。相對於祖先祭祀的 AB 象限，乃在儀式結構中被認為比較容易「標準化」的，但從經典詮釋到調查研究都表明禮儀的形成與變化，基本上都體現喪葬禮俗的基本原則：禮意不變，而禮文、禮器則可權宜與時

---

<sup>5</sup> 有關標準化的說法，James Watson “Standardizing the Gods: the Promotion of Tiern Hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960” in David Johnson et al. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp.292-324. Watson 另外的補充說法在，“The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” in Watson and Evelyn Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: Univ. of California Press.

<sup>6</sup> Ann Waltner 著 *Getting an Heir: Adoption and the Contraction of Kinship in Late Imperial China* 有曹南來中譯本，《煙火接續：明清的收繼與親族關係》，杭州：浙江人民出版社，1999。

俱變。歷朝關於符合功烈的祀典神明均予以規範化，從國家的祭禮到地方的祭祀，都是依各代累積的禮制而行事。A'B'既有地方官員的厲祭，也有民間習俗的七月普度，公、私儀式遵循年例性的祭祀禮俗，三教也各以儀式實踐關懷孤幽的處境，以解除無主孤魂或餓鬼之苦的問題，歷史學、人類學的相關研究均曾嘗試解釋。在此則集中於A'B與A'B'兩象限，因其存在模稜的狀態，選擇台灣的三個地方個案作為例證，就可解釋這種類型的祠廟信仰：義民爺、老大公與萬善爺，其神格剛好介於功烈神明與無主孤魂之間，既為非常的死亡（A'）就可經由趨向正常化的處理（B'→B），正因其間的轉變過程具有模稜性，就可觀察「凶死與解除」中集體性的死亡均需借儀式性而解除，在地方祠祀的形成過程中歷程變化。

在AB與AB'兩象限中間的符號⇕，即表示死後靈魂的昇轉與下降，絕嗣者若因過繼而得承續香火，就可由AB'上昇於AB；反之，若因變故而絕嗣者，就從AB下降為AB'，這就是《禮記·祭法》先敘泰厲、公厲、族厲，而後綜述祀典的祭法原則之故。而A'B與A'B'間同樣有昇轉與下降的現象，所祀之神被認為不靈顯而為民眾所棄，不僅是香火清淡且可能被廢棄，或官方以淫祠為由而採取暴力毀廟，國家權力的介入干涉也會使神格地位下降。對於無主孤魂的昇轉問題，就是《禮記》祭法即已強調的厲祭，儒家官僚依照禮制，在年中例需赴厲壇祭祀，台灣方志中就可見厲壇及厲祭的項目；道、釋二教則進行「七月十五」這一民俗節日，從魏晉南北朝道教形成的三元節既將三會日、三元齋結合於三官信仰，「慶讚中元」為地官大帝於此日「赦罪」，期使孤魂滯魄即時懺悔以求赦免罪愆。唐代定型化之後即由官方頒行於民間，使道教節期與民俗節日合而為一。而佛教能為民間習俗所接受者則為盂蘭盆，是成功轉化於中土的佛教節日，原本印度的結夏誦經以至解夏之制在地化，梵語「Ulamana」被轉譯為盂蘭盆，使功德迴向以解倒懸之苦，乃轉化了中土的厲祭而融入其教義，成為定期性的懺悔儀式，目蓮救母故事的通俗化方便結合「孝道」，為佛教節日與民間節俗合一的典型。<sup>7</sup> 這種三教的教義與實踐，各自處理非常死亡的危機感，主要的目的就是為了「解除」凶厲之苦，將祭祀、宗教複合於民俗節日，只有通俗化才便於地方民眾的祭祀；而三教的教義即經由儀式實踐，在各地分別主導地方社會的祭典方向，其結果就使陰神逐漸轉昇陽神，從非關理性因素可以理解民眾的宗教意識。

AA'軸的界線區隔為上下的象限，民間顯然善於活用陰陽相對的思維模式，一般

---

<sup>7</sup> 以佛教為題的歷史研究，可參 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, New Jersey: Princeton University Press, 1989; 道教三元日可參拙撰〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，《傳承與創新》，台北市：中研院中國文哲所，2000。

習俗就將祠廟分作「陰祠」與「陽廟」，故也分爲「陰神」與「陽神」，如此鬼神的階位區分高下，高者爲陽神，反之則爲陰神。陰陽的相對區分也使用於時間、空間，在七月孤幽的普渡儀式都選在午時之後，即因其陽氣漸消而陰氣漸長；在空間的形式表現上，陰祠與陽廟的設置，在一個地方的空間位置，多在村莊的聚落外緣；甚而連建築形式也有繁簡、等第之分，也必須嚴守陰、陽神格的不同。<sup>8</sup> 這種文化心理表現於思維上，並非哲學思維的艱深、繁瑣，而需要踐行於信仰生活中，民眾在信仰知識上的「分類」，即反映其鬼神論的神學宇宙觀，故思考鬼神世界的形成並非知識精英的專長，反而民眾能借由神話思維，在信仰習俗中象徵表達其宗教觀。此一陰與陽的理念並非完全是以 AA' 軸線將其截然二分，而在不同的信仰條件下，神格既可昇轉也可下降。民間所祭祀的有應公、萬善爺，一般多被定性爲「陰祠」，但到底是在什麼狀況下可由陰祠逐漸「昇轉」？選擇三個地方社會中的信仰，就可例證其昇轉的主因。

這三個信仰個案可以理解基層民眾「如何」解決問題？「爲什麼」又要如此解決？在此即提出「複合」觀念解釋民眾的宗教心態，面對陰、陽的昇轉與下降，如何視其所需而將三教分別「複合」。從每一個案中重要的儀式細節，就可解釋民眾如何彈性選用三教，目的就是爲了有助於昇轉。傳統的三教合一問題，學者習於針對一人的思想或宗教思想，這樣強調的合一即著重於「融合」思想、教義；但民間則從「複合」的方式強調三教並存，以此化解彼此之間的差異。由於儒家的禮儀文化偏重在祀典的社會、人文意義，故將禮祀之制實質運用於官僚制，成爲帝制中國的祀典體制；相較之下，道教就比較靈活運用陰陽、五行等一類思維；這些文化工具被實踐於儀式結構中，也可契合於同一文化傳統下的象徵體系。慶讚中元的普度時間契合「陰」時，經由「解除」的儀式使之昇轉爲陽，儀式專家在地方社會就是借此奠定其宗教意義。佛教則在適應中土的過程中，在不違教義的原則下「本土化」，就在漢傳佛教的盂蘭盆會使功德迴向，就是以宗教儀式化解孤幽的倒懸之苦。三教就在民眾的信仰中被「複合」爲一，三個地方社會形成其傳統習俗，儀式專家就可分別在不同的舞臺上登臺演法，這一段歷史就銘刻於台灣不同階段的開發史上，三個地方各自形成各具特色的信仰文化，所成就的就是台灣社會所保存的華人宗教經驗。

---

<sup>8</sup> 李亦園在新竹地區調查時，提出陰祠的判定標準，可參《新竹市民宗教行爲研究·第一部：公眾崇拜》，民政廳委託研究報告，1987；〈宗教與族群的文化觀察〉，《文化的圖像》，台北市：允晨文化，1992。

## 二、從陰轉陽：三個地方祭典的「擬似」神格

若檢討知識菁英對於儒、道、釋三教的「合一」，從而擴大理解民間在信仰上如何「合」，就不能純就三教的教義、思想進行闡述，而需實際針對一地的信仰或一家的禮儀實踐，就可實質檢討「合」的過程，從合一問題觀察三個地方社會的信仰習俗。從這一個錯綜複雜的問題理解民眾的實踐，多經由善巧的方式而被實現，這樣到底是「融合」(syncretize)抑或複合(combine)、聯合(integrate)方式？以下所展開的三個個案，分別選自台灣北部、中北部及中南部三個地區，選擇的理由就是三個地方的信仰習俗頗具典型，以往均已作過完整的調查研究，根據這些基礎就可方便進行綜合性的觀察。<sup>9</sup> 這三處分布於北、偏北、中南部，符合漢人社會在台灣的移民經驗，分別代表漳、客及泉屬族群的信仰習俗與祭祀區域。由於三地形成其地方習俗的歷史約在一、兩百年間，在時間跨距上不長不短，就可方便觀察其發生、衍變的過程。三個事件的性質都有一致性，皆屬於非正常的集體死亡，反映移民社會從不穩定而漸趨穩定的經驗，而發生「凶死」的主要原因就是不同的「暴力」：國家權力參與運作的平亂、不同族群爭奪利益而分類械鬥，以及開發初期簡陋的生活條件下無法抗拒的自然威力。三個地方都曾造成嚴重的集體死難，而凶死威脅所引發的生存危機，就亟需尋求三教的教義與儀式，以求「解除」集體死亡的生存秩序，這就是非正常死亡所激發的特殊經驗。

三個個案發生的地點，分別在北部的基隆，中北部的新竹、桃園及苗栗，中南部則為雲林縣的濱海地區口湖鄉，在地域分布上呈現空間的均衡，可彰顯族群分布的地理、生產與生活方式，顯示移民社會因經濟、文化衝突所發生的暴力：械鬥與戰爭，以及濱海地區所發生的海難、水難問題。華人社會不同的歷史因素，難免有不同族群間的武力衝突，如早期馬來亞華人移民的會黨衝突，即為海外移民爭地盤求生存的經驗；同樣的歷史也在台灣重演，在兩、三百年來的移民間，因不同的原因而以械鬥解決紛爭，等地盤底定後基於政治壓力也漸趨穩定，這就提供了民族遷移史上一個寶貴的經驗。在海島面積有限的土地上，不同省分(閩、粵)、籍屬(泉、漳、客等)的族群先後移入，卻又聚集生活在一起。族群之間本就易於「各分氣類」，而形成人群「分類」的根本原因，既有土地分配、經濟利益上的衝突，也有政治權益、文化差異

---

<sup>9</sup> 李豐楙、劉還月、許麗玲，《雞籠中元祭祭典儀式專輯》，(基隆市：基隆市政府，1993年)；李豐楙，〈臺灣雲林舊金湖萬善祠及其牽轡習俗：一個自然／非自然、正常／非常觀點的結構分析〉，傅飛嵐、林富士主編，《遺蹟崇拜與聖者崇拜：中國聖者傳記與地域史的材料》，臺北市：允晨文化，2000，頁11-55。



的問題，最嚴重的則是國家權力的操控。根據台灣早期的方志就是「內地」化——民間習俗被認為：泉之俗行於泉，漳之俗行於漳，並可據以推知其後「客之俗行於客」。<sup>10</sup> 如果族群也是一種「想像的共同體」，則台灣移民社會所形成的實驗例證，可提供說明信仰作為文化象徵，對外可標示其為族群標誌，內則可用以凝聚、整合內部。類似老大公與義民爺等信仰，在族群內部都具有特殊的歷史記憶意義，故成為地方社會的信仰習俗後，就年例反覆進行禮儀的實踐，作為文化象徵而成為一種信仰共同體。

三個個案調查中的儀式結構及其意義，從族群的衝突與解決就可理解暴力的發生後，才導致非正常的集體死亡。這種暴力性的「械鬥」乃源於族群間的信任不足所激成的緊張關係，一加上諸般意外事件及外力介入，難免就會引發激烈的衝突：如早期基隆地區的「漳泉拚」，由於港口地區的漳屬為維護其經濟利益，而與泉屬引發衝突；此因語言、習俗的差異，加上水權、土地權的爭奪，漳州人即在慶安宮聚會，與獅球嶺的泉屬在咸豐年間連續械鬥，最嚴重的一次事件死亡達百人以上，就被成數化為「一〇八」位漳壯士。第二個例證發生在新竹、苗栗地區，客家人與福佬之間有緊張的關係，先有林爽文事變、後有戴潮春事變，在被突顯的「福客拚」，客莊為了護守莊園乃選擇與清將福康安合作；清廷的國家權力介入後，更激化了原本就隱伏的族群緊張關係。從兩件拚鬥事件的形成，就可發現泉、漳或客緣於原籍的地緣與族群特性，基於族群認同難免參雜了利益衝突，一旦爭端被激起後就在彼此之間發生分類械鬥，所以相互拚鬥的族群確實隱含了認同與識別的性質。

帝制王朝滿清為了中央集權的統治，對於邊陲地區難治的暴力事件，為了統治的方便而運用國家的權力，就對地方勢力進行分化與合作，目的就在有效控制民間的力量。台灣史的研究者曾關注的「忠」與「義」，就是官方巧妙使用了儒家倫理的德目，用以激勵地方仕紳或廣土眾民的道德意識，卻也運用忠或義作為分化族群的工具。在林爽文事變中就一再運用族群的矛盾關係，凡與官方合作的一方就稱為「義民」，反之就可妖邪化反叛團體，形成正義↔不義、褒忠↔亂賊的印象。故清廷官僚一再倡議「義民」論，在名分上權謀地運用，為了進而掌控其集體的力量，就需透過「褒忠」的賜封策略。<sup>11</sup> 類似的匾額與亭臺、地名，在台灣各地可見到的所在多有，此因忠、

---

<sup>10</sup> 詳參拙撰〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，《師大第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》，臺北市：國立臺灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，1995，頁829-861。

<sup>11</sup> 這類研究在晚近的討論已多，觀點亦不一，如大陸陳春聲〈國家意識與清代台灣移民社會：以「義民」的研究為中心〉，可代表中國觀點；而台灣則如蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在台灣成為義民的歷史過程〉，均收於賴澤涵、傅寶玉主編《義民信仰與客家社會》，台北：南天書局，2006，頁83-108、109-160。

義德目可用以分化，而忠↔不忠的二分就是一種「政治正確」，儒家倫理的忠與義被工具化，成為政治上的實用價值與意義。

新竹新埔的義民廟高懸著「褒忠」匾額，廟方特別強調這是御筆，被反覆印行加框後販售以應信徒之需；雖則學者審慎論證後，認為不確定為御賜之物，卻無妨於桃、竹、苗客籍人士的信念：義民廟既被褒賜匾額，義民爺也就視同祀典神。清領時期政府借由權力操控、利用只是誘因，主因仍在客家人亟需滿足生存的基本需求，從平常就組織團練自保，由客莊的大戶、仕紳領導莊勇，被視為義勇、義士者則義務護衛村莊；故亂事一起就集體參與平亂而被視為「慷慨赴義」；事平後的戰死者被朝廷稱許為「義民」。由於收屍時但憑黑臂章辨認，以牛車運回歸葬之地，一選在苗栗；<sup>12</sup> 另一即載返新竹，途中經過義民廟現址暫停後，牛車停止不動，桃竹地區盛傳的這個立祠神話，就是義民爺信仰的聖蹟典型。在祠祀中強調朝廷的敕封，乃是祀典精神的祭法體現，縱使賜匾之事不一定真實，仍無妨其「擬似」祀典，祭祀有助於義民之魂的昇轉，故從早期「義民祠」易名為「義民廟」，認可朝廷視之為民之有義者，就可作為一種族群認同的象徵。基於認同感祭祀區不斷的擴大，超越了原本各莊所祀的原鄉神祇，因而成為跨越村境、縣境之神，依次祭祀的輪普區達到十五個之多。其神格的昇轉象徵表現在祠廟所供奉的牌位，並以黑旗為分香的信物，顯示其神格化由陰祠逐漸轉為陽廟。在廟制及其組織上規模擴大後，客家人士視為護境之神，「褒忠」匾也就象徵符合「有功烈於民」，故可確定客民集體認知的的神格，已非凶死為厲者而是功烈的義士，成為由成人至成神的祀典類型！<sup>13</sup>

帝制中國地方神祇是否「標準化」？關鍵就在曾否列於祀典而正祀化；而民間社會所體現的信仰上，如南宋時期的媽祖、五通神、張王、梓潼或是許真君，都是經由地方民眾、廟方執事與仕紳的共同合作，而以官方禮部的封賜完成神格的「昇轉」程序。<sup>14</sup> 在民間都深知朝廷的規範有助於「標準化」！但福州人的經驗則自知五帝為瘟神信仰，並未曾獲得朝廷的祀典，為了避免被地方官的一再毀祀，乃設法包裝、掩飾，

---

<sup>12</sup> 詳參拙撰〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會：一個中國式信仰的個案研究〉，《國立中央圖書館臺灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念論文集》，臺北市：國立中央圖書館臺灣分館，1993，頁91-116。

<sup>13</sup> 詳參拙撰〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，新4期，1994.10。

<sup>14</sup> Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, (Princeton: Princeton University Press, 1990)、許真君研究詳參拙撰，〈許遜與吳猛：一個「常與非常」觀點下的人物形象〉，李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》，臺北市：中研院中國文哲所，2007。

因而虛幻的標準化爲另一種觀察。<sup>15</sup> 台灣在邊陲地區爲帝力所不及，就會出現義民信仰這一「擬似」標準化的現象，朝廷不一定有明確的敕封，而官方態度的模稜認可，就可免於淪爲「淫祠」而有被毀之虞。從義民爺推及其他兩個地方祭祀，稱爲公、爺之神乃地方官僚表現體恤「民」情的牧民精神，認可地方人士以祭祀之事終結地方械鬥後凶死的悲情，故官方與民間可以「合作」解決體制的缺失。由此觀察基隆地區的老大公、雲林口湖地區的萬善爺，都可發現地方官借此伸張國家的權力，因時、地之宜而選擇性參與地方的祭祀大事，並非一定表現爲政治權力的操控。對於武力或自然暴力所形成的集體死亡，使用彈性的方式解除生存危機，故儒家士人、地方民眾可與官方合作，形成「擬似」祀典的現象，也可解決禮制上的問題。

基隆地區的「漳泉拚」爲清領時期地方械鬥的典型，這個歷史事件在平息之後，漳、泉二籍人士不願再被提起；官方也基於息事寧人的治人原則，寧可隱晦而不願張揚其事。這種息事心態就具體表現於老大公信仰的碑銘文字敘述，巧用政治語言的修辭術，將祭祀的對象老大公由械鬥的犧牲者巧妙轉移爲與西班牙之爭或中法戰爭的死難者。如是不相干的外因，如「外來」侵略的戰事、海上交通的死難、煤礦開採或是鐵路開築的意外傷亡，轉移了死難事件的歷史記憶，這種欲掩還彰的修辭法隱晦表現了官方與地方人士的辟忌心理：「事情過了何必再提！」但是老大公祭祀的歷史事件，卻無法完全從地方民眾的記憶中消除，其歷史遺跡就隱藏於碑文上老大公的名義：「漳壯士」，隱含漳州人對械鬥而犧牲的壯士身分。

原本基隆的民俗爲了普度海難、死難者，依例就在七月舉行「慶讚中元」或「盂蘭勝會」，這種民俗普度就如後來遺存的公普：碼頭公會普、市場普、街仔普、金蘭普、囡仔普。這種節俗並不會被刻意突顯，而揭舉「雞籠（基隆）中元祭」爲公眾性的祭典名稱，在祭祀組織上需跨越漳、泉族群之限，故以「字姓」爲姓氏組織的目的，就是爲了解決「漳泉拚」所造成的歷史創傷。在經歷咸豐年間持續性的械鬥事件，所造成的傷亡使地方官僚與有識之士均警覺：這種報仇事件不能惡性地循環下去，化解之道就是在傳統節俗上賦予在地化新意。故官民共同推動同姓或相關姓氏的組合，形成擬似血緣關係的祭祀團體：大姓如林姓既有足夠的經濟力，就可組成林姓宗親會，承擔舉辦包括「金、雞、貂、石」的跨區域祀事；即以雞籠爲主又含括金包里（金山）、三貂嶺、石門等濱海地區，如此擴大字姓就可沖淡械鬥事件的歷史真相，也可體現地區共同開發的歷史記憶；後來金、貂、石三地因地遠而不再參與，基隆在地的字姓仍

---

<sup>15</sup> Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the God: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China" *Journal of Asian Studies* 56.1 (1997), pp.113-135.

有能力舉行年例活動。此如小姓的組合，如「何、藍、韓」，即取八仙中的三仙；更小的姓則可加入「聯姓會」，若小姓已有能力的，就可獨立舉辦，李姓後來成為第十五個祭祀組織即是著例。

這種「五百年前同一家」的同宗意識，不分漳與泉會成擬親屬的血緣關係，就可跨越地緣、族群關係。台灣各地的械鬥若為雜姓村，即在數個大姓中參雜其他小姓，就形成移民社會裡字姓關係複雜的現象。地緣性或族群性標誌的漳、泉名目，成為分籍氣類的共同體，故借由「擬似」血緣性的字姓可化解地緣迷思；而台灣的民俗活動本就有「拚」的精神，就被轉移而成為當地人所說的：「拚陣頭代替打破人頭」。宗親會各自組成祭祀單位，每年輪流負責主普，就成為競比陣頭的競賽，其時間原本安排於七月底，直到 1963 年台灣省政府「改善民間習俗」的節約辦法施行後，才與七月十五「慶讚中元」的時間結合於同一日，也將紀念性的節日節俗化。這一活動的早期遺跡，本是漳、泉各有其地，泉人在獅球嶺建祠；而漳人紀念「漳壯士」的地點，則因港區的交通繁忙一再遷移，其祠祀之地最後才擇定於現址，即將主普壇建於山上公園。由於港區多漳籍人，所遊行的地點也在港區旁較早開發的平地，這一斗燈、水燈遊行區也就標誌早期的歷史記憶，漳人與泉人都共同參與。雖然清廷不曾封賜老大公，卻參與字姓的祭祀活動，至今地方首長與政黨代表仍會依例與祭；地方人士也使用「老大公墓」之名取代早期的「漳壯士墓」，以此減低族群的敏感性，終於成為民俗節日的紀念活動。

老大公的神格雖由陰逐漸轉陽，但也不能視同如慶安宮的媽祖或開漳聖王之類的陽神，在老大公廟「開龕門」時各界都會派代表祭祀，遊行活動時並不出老大公而只是斗燈，或「送水燈」的遊行。這一情況也是義民、萬善爺的同一處境，都僅供祀於祠廟，而不遊行，口湖萬善爺的信仰亦復如此，在一百五十週年慶的活動前，村中頭人就為了是否遊行遶境，在籌備過程中引發爭議，反對的就認為萬善爺不可與媽祖、王爺相比。當初對於風災、水難中的死難者，光緒皇帝僅依集體凶死之例處理，頒下「萬善同歸」碑，「同歸」之意就如普度場紙厝上所標的「同歸所」，其意與「寒林所」同為孤幽性質的，屬於陰祠的陰神性質。而祭祀時間的選擇，地方民眾對於死難親人，決定按忌辰原則擇於每年的水難日：六月七、八兩日，並不像義民爺的戰死無法確定日期，所以萬善爺所祭祀的忌日仍是「祖先忌」；早期也稱為「萬善祠」，並只祠祀「萬善同歸」牌位，就如義民爺之例，後來才逐漸衍化為萬善爺神像，廟名也易為「萬善爺廟」。此乃緣於地方民眾在悲痛的心境下，將光緒皇帝所頒的慰藉性碑文視同「封賜」，以之化解凶死的悲痛。故在議決「是否在水難發生地區繞境遊行」，正反兩種意見的爭辯焦點，就是萬善爺既非真正的陽神、陽廟，而只是陰轉陽的神格，

怎可繞境！可知昇轉過程至今仍遺存了凶終的集體記憶，最後的解決方式，就是遊行的名義只是死難的紀念。這種陰祠轉陽本質上會發生變化，至今仍遺存著諸多的昇轉遺跡，後來所塑的神像則擬似王爺，鄉人外出的分香也可迎請神像；而改建多次後的廟貌也擬似正祀的宮廟，而早期所遺下的「萬善同歸」碑，則只嵌存於蚶仔寮本廟神龕後的內壁上。清領期的帝制結束後，日本殖民政府與國民政府統治下的宗教政策，既不直接干預其神格問題，萬善爺廟的「爐下弟子」則基於靈驗性，也出現迎請分香的奇特現象。這種昇轉過程雖則具有特殊性，卻可印證信仰的形成地方民眾主導其方向，可證一個地方社會的信仰，發動者的地方民眾正是仕紳與社民。

三個地方神祇的形成關鍵就在於「昇轉」 Arthur Wolf 調查所得的神、鬼、祖先，確定為固定不變的三級，但類似稱公、稱爺的神明，卻有明確化的上昇現象；也都與國家權力的介入才形成標準化，並不一定有必然的關係。主要的原因就是發生變化的時間，正是台灣在政權轉換頻繁之際，在初期帝制中國的禮祀制固然決定其一時的祠祀地位，民間企圖擬似祀典，即希求正祠化的原因與歷代毀「淫祠」的歷史教訓有關；同時也可借此定位，確定其在鄉民心目中的合法化地位。但在帝制解體後，政府有關祠祀的管理單位如今之內政部民政司已不加干涉，民眾既可依俗而行，並遵循社會需求，從而相信其靈驗，衍變為可以祈求的神祇。三個例證所反映的移民社會，從遷移開發而在地定籍，信仰的形成正是以暴力始者卻以信仰終結，表達其死亡的關懷，彰顯人文意義的「神道」，儒家官僚以之「設教」的著重於人文化成的社會教化：忠與義、仁與孝；而被體現於祭祀禮儀的，則是三個地方依循習俗的祭典，目的是為了「解除」凶死的禁忌。在地化的祭祀活動中，官與民可以同時登場，公儀式中的地方頭人、仕紳與宗族代表都在行禮如儀中重覆演出。由此顯示地方精英配合祀典的祭祀行為，正如古例所宣示的「國之大事，在祀與戎」，三地均始於戎事的暴力而終於祀事的禮儀，才可解決人間事的爭鬥與死亡。地方人士既視之為一境的「大事」，就表示集體所關懷者大，在祀事上雖則「簡單而隆重」，仕紳與官員仍依禮而踐行其儀，如此完成的公眾儀式，也正是一個地方傳統的形成。從三個地方信仰例證地方神祇的形成及其信仰儀式，官方所代表的國家權力，並非是決定性的操縱力量，反而地方民眾亟需「擬似」標準化，以之支持所祀的公、爺能順利昇轉神格。歷經清代帝制晚期與日本的殖民統治，真正推動的主力仍是地方民眾，所尋求的解除儀式則需仰賴道教或佛教的儀式專家，形成在地化的儀式傳統，儒家就需讓出禮儀空間，才可使道、釋二家各據其教義而踐行其儀式。

### 三、複合儀式：道、佛的解除之道

三個地方信仰的形成到底如何「複合」各地的儀式專家，才能圓滿處理非常性的凶死禁忌，從儀式細節的觀察就可發現一個關鍵的問題，就是集體性的死亡者因非一家一姓而是眾姓，就無法根據儒家孝義所規範的喪禮，運用「標準化」的儀式結構以事亡，完成孝眷所常行的喪祭儀禮。本來一家遭遇非正常性的死亡，民間除採用儒家的喪葬禮儀外，也常因地制宜而採出道、佛二教的儀式，這種儀式是否只是「次要系統」？仍可引起不同學者的論辯。<sup>16</sup> 漢人社會道、佛二教既已深入民間，集體性凶死所引發的怖懼與疑慮，民眾亟需尋求安眾人之心的儀式，這一種「解除」的儀式或法術，可以解決非常性凶死所帶來的生存危機。由於儒家喪禮的禮意重在孝義，而祀典祭儀也體現「功烈」的人文意，都是以理性面對生死大事，期許知識精英以至一般民眾都可依禮（理）行事；但對於三個集體死亡的個案，地方民眾在儒家祭儀之外顯然還需道、佛二教的解除性儀式，地方習俗的歷史傳承，在儀式背後都有義理的依據，也各自形成一致化的儀式結構。

宗教主要依據的是經典義理，三個地方的族群分布區內，都存在地方人士所信賴的道、佛二教，就可依「俗」合「儀」地進行儀式。雲林縣口湖鄉正是「濱海多泉」的沿海地區，地方習俗中喪禮的儀式專家是泉籍道士，即一般習稱為「烏頭道士」者，就是兼行紅白事而以喪儀為主，解除水難所必行的儀式就是「牽水轆（或狀）」，即是一種集體的牽引儀式。因為是一境居民所共同參與的公眾儀式，晚近也因應信佛者的需求而安排佛教的超度，這是新加入的儀式。新竹城外為北部客家的優佔區，一般民家的喪禮都由「釋教」人士負責，即俗稱「香花和尚」的龍華派，這種在家法師當地也通稱「法師」或「師公」（齋公）；而在這一區域內吉事、紅事則有「道法二門」的儀式專家，平常以小法為生計，偶而會被請求進行「進錢補運」的大補運：「作獅」，即是早期台灣方志所稱的「客仔師」（紅頭師）；<sup>17</sup> 而作為正一派道士在「慶讚中元」中則常行「中元齋」儀式。義民爺之祭既在七月（十六或十七日），在區域內主要是由釋教的香花和尚，也有部分正一道士參與義民祭。這一情況也出現於基隆之祭，開、關龕門的儀式例先舉行三獻禮，而後交由正一道士接續完成完整的儀式，反而慶安宮的例行儀式，常由出家僧眾主持盂蘭勝會；其他市內諸普也分由道、釋二教主持普度

<sup>16</sup> 孔邁隆（Myron L. Cohen）主要的論點，即在南部客家區美濃一帶所作的調查，*Souls and Salvation Conflicting Themes in Chinese Popular Religion*，收於註4 Watson 與 Evelyn Rawski 前編書中。

<sup>17</sup> 詳參拙撰〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會：一個宗教、民俗史的考察〉，宋光宇編《臺灣經驗·二，社會文化篇》，臺北市：東大圖書公司，1994，頁121-158。

儀式。七月節俗在基隆歷史上，港區以漳俗爲主，就會出現台諺所說的「七月無閒和尚」，也無閒道士，在信仰習俗上已成爲地方傳統。三個地方既都是移植了閩、粵的地方傳統，但也融入了在地的歷史文化脈絡，故地方傳統信仰的形成既仰賴在地的民眾與儀式專家，所傳承的宗教義理與儀式實踐都複合了佛、道二教。

道教所踐行的儀式行內通稱「科儀」，科字具多義性，既有科盟而授的科戒意、規範意，也用以指稱儀式的程式化、規範化，這是文字學的本義。而儀式本身的動作程式化就如戲劇學所用的科介，故也具有儀式劇動作的表演意，故可稱作「演法」。所以南、北兩地的地方傳統各有其道教科儀，都由道教正一派形成在地的儀式結構，乃由道士以專業的神職者身分主持，但是關鍵仍在地方人士基於當地的習俗，決定選擇舉行何種儀式。凶死的非常狀況爲何道教儀式能被地方民眾所信賴，這是文化傳統下所認同的同一宇宙觀、生命觀，地方道教因應民眾所怖懼的凶厲，就發展出一套解除術。泉籍道士夙稱專長的就是解決諸般凶死的解除法：對上吊自殺者就有（脫絲）、「脫索」以解除吊死之苦，產難見血就有「打血盆」或「牽血轆」以解除血厄；而水難所牽引的則是白色水轆所象徵的水厄。轆身由糊竹紮作成圓筒狀的形體，借由旋轉牽引出沉淪於水下、水獄的亡魂。顯然這是道教基於冥獄觀而出現血湖獄、水獄，旋轉之「轆」爲地方道教科儀本特殊的造字，也被書爲「狀」字，以示奏上文狀之意，兩種寫法之異就顯示解除術的不同用心。<sup>18</sup>

考察儀式用具的形制，既已見於閩南地區，推測應與道教的地獄說有關，這種解除儀式的用具乃針對解救水難的亡魂，採用一個圓形而可旋轉之物，上面所貼的圖像爲牛頭馬面及判官獄卒等，表現了地獄的禁閉圖象，故採用轉動以牽引出來的動作，就可聯結於地獄圖的轉輪意象；等到轉動至最後才予以打破，都是由家人或眾人以手拍打，類似破獄儀式的打破地獄城，只是轉輪形制採用紙、木紮作，才方便置於碗上被拍打輪轉。一家的私事通常會有一人被亡魂附身，在恍惚狀態中與家人通傳訊息，大多爲意外死亡所未了的心願，這是爲了解除而讓冤魂、怨魂附體的方式；但是集體性的水難並非一人、一家的私事，既是公眾儀式，就可附身或不一定附於一人之身。相較於私家的一支或三、兩支，口湖濱海的集體牽引乃是數達千百支以上，從史料所載的三千餘人到民間所附會的「萬善」：皇帝「金口」所言故必死萬人，實際上在蚶仔寮與金湖兩地所見，其數目至今已達四、五千支以上。這種解除的程序依循起動、打破到推倒，年例的反覆演出均由眾人幫助完成牽引儀式，以象引出沉淪於水面的孤

---

<sup>18</sup> 詳參拙撰《金湖港文化祭》，口湖：金湖港萬善祀管理委員會，1996；及《雲林縣牽水轆民俗祭典調查報告》，斗六：雲林縣政府文化局，2008。

魂滯魄。事件發生距今已超過一百五十年，當初依地方喪俗而由道教進行拔度儀式，所要解除的集體性苦難，既是亡魂之苦也是倖存者之苦，故有一致化的儀式結構。

從當地文人堅持牽水狀寫為「狀」字可以理解，也能契合於道教的上章傳統，早期的三官手書即是分別上諸天、地、水三官府署，中元地官職司「赦罪」之任，就可將非正常死亡視為罪愆，故需上章「首過」代之自首其過，目的就是「度人」：自度而度他。道教既為經典教文字教，也就巧妙運用文疏、赦書的奏章傳統，天地水三界府署所構成的審判圖象，即以赦罪「解除」凶死之苦，也是遺存了上章懺悔以除罪過的文化傳統。三官信仰既結合於三元齋日，從六朝至唐代定型化為道教的齋日，從此官方化定為民間的年例節日，這一民間傳統也傳承凶死為罪愆的罪觀，故也需有解除罪苦的解罪儀式。在儀式結構的核心教義中，經誦常以三經、三懺為主，如《三官經》配合《三元懺》，並有《度人經》與滅罪的《水懺》之類；轉經誦懺既是面向三清（元始、靈寶及道德三天尊），也誥於職司的救苦與普化兩天尊，這種罪與解罪意識既為道教、亦為民眾所共同的文化傳統，即是以懺悔儀式解決災劫之罪。泉、漳二系的烏頭或紅頭道士，都同樣傳續地官赦罪與度人脫苦的救苦傳統，<sup>19</sup> 故在文狀部分即是分別以朝科的道場形式，道士作為中介者而引領齋主人等代之上奏，文書則從表文奏章到疏牒文狀均用以表達一心懺悔之意。泉籍道士例行一奏一赦的儀式，就是在「放赦」儀式中展演「走赦書」的動作，象徵求得三天赦或龍鳳赦後，即可宣示赦免亡魂之罪。<sup>20</sup> 這種儀式結構與道教義理相互支持，民眾也可理解儀式動作中的核心觀念，在口湖地區的信仰文化傳統，道士之於經典、儀式具有 emic 的認知；而民眾對於經懺文字及儀式細節或許只是 etic 的認知，但是作為齋主人等地方民眾仍具有其宗教知識，根據地方傳統而理解儀式傳承的赦罪意義，這種儀式選擇表明其認識儀式的要義。

基隆與新竹、桃園地區道教所採用的中元齋法，在儀式結構上雖繁簡不一，既有五日夜的大齋，也可簡化為僅行「通疏」。繁複的儀式如朝科奏表與轉經誦懺，可以鋪衍出完整的科儀細節；但簡略儀禮的通疏，仍然保存核心的「上章」首過儀式。不管繁簡都要疏陳罪愆的疏文，先上一疏就上呈地官以求赦罪，後一牒文則針對孤魂滯魄，疏文的先後表示尊卑；而民眾則以供桌的祭品，同樣表現為大小有別、豐儉不一，乃以頂、下桌或前、後桌作為區隔：上者前者為祭祀尊位的地官大帝，下者後者為卑，則可牒知孤幽。歲時節俗中保存了解除儀式，仍配合地官的赦罪職能，繼續著三官手書的赦罪傳

---

<sup>19</sup> 詳參近撰〈塗炭齋之後：道教與民俗中首過儀式的扮犯表演〉，即將收於中研院中國文哲所出版的懺悔會議論文集。

<sup>20</sup> 詳參 17 前引書。



統，泉籍道士即專門其事，神譜圖上高懸赦苦天尊與普化天尊，表示職司解除苦難。早期解除刀兵之劫、百六之劫的苦難，都配合了六朝所提出的災劫與解劫義理，後來在各時代發展形成適合地方的儀式傳統。

道教的形成就在亂世，也就特別強調刀兵之劫觀，道教創教就必須解決戰爭所導致的「強死」危機；面對戰亂、水災與瘟疫凶死者多，道經稱為「敗軍死將」的即指死將統領敗軍的亡魂，以免其「依草附木」或「行瘟布氣」而不受統御。就如《楚辭·九歌》的〈國殤〉，在春、秋二祭舉行祭祀大事，為戰死者解除兵傷之苦；道教進而想解除集禮的死難，由將軍統領兵卒化解其冤氣、怨氣，否則將導致天災、瘟疫的流行，這是《老子》為何明言「大兵之後，必有凶年」的原因，激發道教提出劫論解除劫難。至於今日面對漳壯士與義民的傷亡，道教仍期望儀式性解除暴力的苦難，民眾需求於道教的就是要解決械鬥與戰爭所形成的凶劫，這是非正常死亡容易在心理上造成集體而持久之癒的心理創傷，宗教信仰就成為重建秩序的必要。

佛教在漢地傳播，同樣為了適應風土民情，也調整原本的教義，使之通俗化為地獄觀，而由盂蘭盆會解救倒懸之苦。民間習知佛教所懸掛的地獄變圖，在盂蘭勝會與中元齋壇都是必備的法圖，圖像支持了普度孤幽的教義，並轉化結夏、解夏制為七月十五日的功德迴向，三個地方都發現傳承了閩南、粵東兩地的佛教儀式，成為七月普渡的節俗。在新埔義民廟年例舉行的義民普，以至各輪值區的地方公普，都普遍出現龍華派的普渡儀式。基隆地區的公普中老大公廟雖為道教普，而慶安宮則多維續佛教普的舊傳統；至於口湖地區在強固的道教齋儀傳統之外，也接受在地的佛教普，就是關仔嶺大仙寺的放焰口儀式。<sup>21</sup> 儀式結構的標準化即基於佛經所布化的罪業觀，對於戰爭與械鬥身亡者即認為是共業，但在榜文與紙曆的襲用則是漢地習俗，強化對於意外死亡者的賑濟與救度；在義民廟也會排出紙紮的「義民祠」，供奉戰亡的義民，用以區別棲於寒林所的孤幽等眾。三個地方都可見佛教普，由當地的佛教法師承擔普渡之任：基隆慶安宮由出家法師主普，新埔義民廟則由香火和尚所擔任，加上口湖的大仙寺出家僧尼，都在儀式結構上一致化，漢傳佛教的儀式，水陸法會或梁皇法會都有大型的放焰口儀式。

北部地區佛教儀軌在盂蘭勝會所施用的，雖有大小不一的施食儀，從常用的蒙山施食到大型的放焰口施食儀式，基隆、新埔兩地的七月節俗，慶安宮、義民廟從古早迄今堅持常行盂蘭盆會，相較於老大公廟則先行儒家的祭典，再複合了道教的中元齋，故兩地作為祭祀中心的民間寺廟，習慣上不採用儒道複合的方式，所傳續的是佛教的水陸

---

<sup>21</sup> 詳參前引拙撰《雲林縣牽水輦民俗祭典調查研究》。

法會、梁皇法會，縱使是被稱為「民間佛教」，龍華派或自稱「釋教」的香花僧，都是獨立舉行施食儀。<sup>22</sup> 故老大公與義民爺的兩個祭典，都選在七月十五前後，原意是既融合也區別於中元普度，佛教教義與目蓮故事都進入了民間的文化傳統。所以漳壯士與眾義民雖被認為是功烈者，也可與孤魂等眾一起接受迴向，佛教在普施四生六道所表現的慈悲觀，借由放焰口儀式呼召不同類別的一切群靈，施餓鬼的功果與救倒懸的慈悲，就具體實踐於經懺的轉誦，期使四生六道十方萬類孤魂等眾「咸蒙法食」，也冀望其「聞經了悟」當下超昇。佛教救濟觀與道教拔度觀都相信終極的「超昇」，解救倒懸之苦與赦免孤幽之罪並列，希望壯士、義民與一切群靈都出現在同一勝會，漢傳的佛教教義與儀軌既已在地，就可與本土的道教一樣，理解地方民眾的宗教意識。慶安宮慣行的佛教傳統，與老大公廟的重要性並列，即可隨俗複合於地方習俗中，如法會既畢，依例都由法師主持「手爐交接」的儀式，在基隆已成為地方慣例；同樣的在義民廟，也由在家法師主持，帶領輪普的地方頭人一同禮佛降聖。可見佛教的義理結構與儀式結構在各地的一致化，都是穩定的制度化佛教使之「標準化」，雖則已被融入在地的地方習俗，其儀式及內在的義理並未發生根本的改變。可證地方習俗能將其「複合」於年中行事，不管是「民間佛教」抑或出家的「正信」佛教，在地方民眾靈活的宗教心態中，都可與儒、道儀式並列，這才是完整的地方祭典的複合圖像。

#### 四、導異返常：複合三教的語意表現

「三教合一」在歷史上成為一個文化的融合課題，知識階層所進行「合」的經驗，總是依先後排序為儒、釋、道，但三者之間又是如何「合」而為一？都因個人在思想、人生的取向而各自調整，也會成為各有異趣的成果，這就是融合主義三教合一。但是一個地方傳統的形成，非僅是一人的思想行事，而需慮及社會各階層、特別是基層民眾的心理反應，這種「合」就不一定存在先後之序、主從之慮。由於儒家的義理常透過官僚體制而成為祀典體制，表現在定位鬼神的神格確具有主導作用；但面對「解除」的專業技術，地方民眾就須仰賴道、佛二教的儀式專家，地方社會習慣尋求在地的宗教，並不是官方或地方儒生所能控制。地方仕紳在地而習知風俗的動向，也會順從民之所欲，傳統所習語的「儒家守常，道家達變」，鄉村之儒所理解的死亡知識，重在常態性的喪葬禮儀，但是地方社會的公眾儀式雖以儒家的家禮為主，却也需隨俗而配合道、釋儀軌。

---

<sup>22</sup> 有關佛教施食懺儀的調查研究，可參陳省身，《普濟幽冥：瑜伽餓口施食》，台北：台灣書房出版社，2009。

人類學家在各地所獲得的田野經驗，既因應地方的正常禮儀，而提出「標準化」或主要與次要系統；但是根據三地的解除儀式，就出現一個「複合」的現象：儒家的禮生團體既保有一定的空間佔有，也需讓出部分禮儀空間而由道、釋二教主導。從這種複合圖像可以理解：儒家人士確偏於守常，道、釋二教則體現其通權的達變性格，三教乃形成既「競爭」又「合作」的微妙關係。

三個地方例證都有三教之間的競合關係，漢人社會在歷史發展中形成這樣的因應方式，顯示不同地區的族群自有其文化認同，都自然選擇兼容的宗教心態，這是由地方民眾組織祭祀團體所作的決定。在三個地方都會形成大小不等的祭祀組織，基隆地區的字姓組織遍及大小宗族，桃、竹地區的義民爺輪祭有十五個，就成為每十五年一輪，十五區也組成其村社組織；而口湖地區是分由蚶仔寮、金湖等組成村里的祭祀組織，跨越小社區而組成一個跨區的組織。這樣的「組織」既有社會性格也有宗教性格，並非楊慶堃所二分的「制度型」與「擴散型」，而是一種「組織型」的信仰型態。<sup>23</sup> 形成這種自主性的地方「社會」，祀事成為一地、一境的公眾性「大事」，故老大公廟、義民廟或萬善爺廟的祠廟制度，都以闔村為「爐下弟子」，並由地方頭人共同決定祭祀事宜，使祀事能如期舉行。這種公眾事務的「公司」性質，既要「遍請」以達遍祀理應三教的儀式專家都登場，各自引導地方民眾完成祭祀大事。從帝制時代至今，「公眾」性的祀事都是依地方的祭祀習慣，三教兼取不偏取其一。民間社會的「三教合一」就形成「複合」型使地方的祀事方便一地的民眾都可自由參與，成為地方傳統後就決定其地方特色的宗教面向，可見三教都可被接受，而能為家、國「解除」公共的生存危機。

華人宗教的研究者，不論西方學者或華人學者，都想為「宗教」建立一個「系統」，並提出一個「定義」，從中、日學界運用漢字新造「宗教」與「社會」兩個辭彙之後，學界既加以援用也引發許多辯論，至今仍是眾說紛紜，就顯示其問題的複雜性。怎樣才能正確看待三個地方信仰，就要理解當地民眾如何善巧方便地「複合」三教，其中的關鍵就在地方的「祠廟」組織。人類學界通常使用的「民間信仰」這一語彙，這種現代語彙都是「複合」詞，複合社與會、宗與教兩個單音孤立語，而作為新時代所認知的「社會」與「宗教」，是否就能一舉概括漢人宗教的複雜性！在實際觀察三個地方例證後，就可理解地方民眾為何必須與官方代表的國家權力配合，而在儀式需求上則與儒、道、釋三教合作。地方精英因應民眾所需的信仰習俗，彼此合作組織了各種性質的祭祀團體，這種民間組織就是「民間信仰」嗎？地方社會所決定的儀式型態，既然對於三教各

---

<sup>23</sup> Ching-Kun Yang. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961.

有其義理與儀式需求，就可依時間與空間所需而安排其間的主從、輕重，這一因素決定了三地的地方文化傳統。基隆、新竹與桃園各自選擇的時間都在七月十五，而口湖地區則擇定六月七、八作祖先忌；其次則是擇定所需的儀式專家，唯一的考慮就是完成「解除」生存的危機。所以可以確定民間社會確實存在一種「組織型」，祠廟信仰的型態既有「社會」性格也有「宗教」性格，為了解除凶死後被破壞的生存秩序，集體的需求激發了地方民眾產生「神話」的創造力。村落共同體所形成的神話思維，既需因應漢人社會的文化傳統，也需適時滿足民眾的集體需求，以資解決地方社會的生存危機，這才是民間信仰的核心思想。

如何解釋神話形成的理由？就從兩地採集的兩則地方傳說開始，神話產生於口湖地區發生風災、水災的劫難後，一隻大鯨魚被海浪沖擊而擱淺於沙灘上，隨即被災後鬧饑荒的民眾分而食之。這一海濱的偶發事件提供劫後遺孀者既能滿足災後的饑饉，也觸發其創造神話的靈感，這一則神話流傳至今，時逾一百五十餘年，依然被村人視為「真實」而反覆敘述：

該次水災是當時天庭玉皇大帝敕命一條聾龍（耳朵不靈的龍），行施海嘯，擬淹斃東港、蚵子寮的居民；因該地居民獲罪於上蒼，不能寬恕。聾龍在接旨時，竟錯聽為新港、箔仔寮（以上兩村災情最烈）。後來聾龍因違了旨意，罪犯天誅，便變成大鯨魚靠灘，死於附近海邊，任由居民割肉烹食之。並說災後凡患瘟疫之病人，如食鯨魚油必能痊癒。（曾人口採錄，《金湖春秋》）

另外一種目前所採錄的版本，則已將「聾龍」換成「聾王爺」，都強調是在誤犯天條之後被罰變成大魚（或鯨魚），後者的原因應與濱海地域盛行王爺信仰有關，而神話敘述的基本模式則始終如一。

在新埔地區所採集的義民爺神話，形成背景即是義民廟的廟後有兩個大墓塚：正後方是林爽文事變後遺骸的瘞埋處，其旁則為戴潮春事件死難者的集體埋葬，神話敘述正是從墓塚開始。原因即是客家義民之參與是役者，均以戴黑臂章為幟，以配合黑旗，但在亂平之後進行收屍，屍骸已經腐爛而不易辨識，只能隨見隨收，這就使義民與反方「可能」被收在一起，而同樣掩埋於一塚之內。神話敘述正是這樣展開：

在天陰雨溼的暗夜裡，廟內及相鄰人家偶會聽到墓中傳出擾攘的聲音，據說聲音的雙方：一是黑旗軍、一是林爽文部從的「叛亂軍」，所激辯的是到底誰忠誰義？誰主誰從？劇烈之時還可聞及干戈相擊之聲，隨著新竹風隱隱傳送。

這場口鬥可能永無了時，在有名的新竹風中總是錯將「風聲」當成真，乃隨著清朝政府

而日本政府、國民黨政府，而面臨不同時代的政治處境，墓中人所激辯、感慨的是為誰而戰？在中央權力的操控下，死難雙方既是政治賭注下的「過河卒子」，在風雲變幻的棋局中被移動廝殺，故死後也難以定其是非。這是為何年年仍需召請前來「聽經聞懺」，只有經懺中的宗教智慧，才是超越俗世政治的運作之道。

這樣的神話敘述在地方上廣為傳述，創造者與傳述者都認知其為「真實」，而理性主義則會批判為「荒誕」！這種神話敘述的特質：怪異非常，早在中國小說史的第一章：六朝筆記敘述的志怪文體既已如此，這個、末世也激發道教的「宗教突破」，所突破的既是宗教觀念，也是志怪文學的非常性敘述。志怪敘述雖多孔子所不語者，卻具現正經敘述所無法言宣的「真實」，借由荒誕不經的異常事件，反映其中反常之道，干寶既編纂正史《晉紀》，也創作《搜神記》志怪集，既以「常」為鑑，也以「非常」為鑑，「常」與「非常」都同樣可資以鑒造。他在上書皇帝的表文中，就從天人感應的宇宙觀揭舉導致「怪異、非常」的主因。<sup>24</sup> 這一複合詞「非常」所彰顯的，就如口湖、新埔所流行的怪異敘述，這一志怪文類蘊含了「導異返常」的理論基礎。<sup>25</sup>

從今、古之人所創造的怪異敘述，就可發現創造神話的心理之所同：荒誕、怪異，凶死之所以會激發怪異敘述，就是委曲表達了社會心理的解除願望，即罪意識需要解除的神話思維。從個別（一己、一家）到集體（一境、一地），漢人文化中充滿「獲罪於天，無所禱也」的犯罪感，孔子如此、尋常百姓亦如此，聖人有懼天、獲罪的罪意識，民眾同樣也會以此詮釋而創造神話，為何一尾擱淺的大魚會被聯想為聾龍、聾王爺？為何新竹海邊的風聲會被聽出口鬥與兵鬥？此乃緣於天災、兵禍所引起的「非常」死亡，也就需要「非常」性的神話思維，才能解除集體凶死所引發的罪感：全臺的海線地區均有水災，為何只有口湖一帶遭受如此重大的劫難？械鬥、征戰而死固然忠烈，陣亡者如此身首不全地曝屍原野？都被認為是一種罪罰，若不歸諸「獲罪於天」、「天時墜兮威靈怒」（〈國殤〉句），又何以區別於壽終正寢之「常」？「非常」事件的怪異敘述是一種語言象徵，而宗教性的解除儀式則是動作象徵，神話與儀式互為一體才可解除罪罰，一種上天懲罰的天譴！怪誕的神話敘述反映對神格化之天的宗教心態，相信只有經由解除才將所獲之罪的解救，就如救贖神學。

儒家強調理性的認知，孔子罕言「天」却也感於天何言哉，而獲罪於天這個難得

---

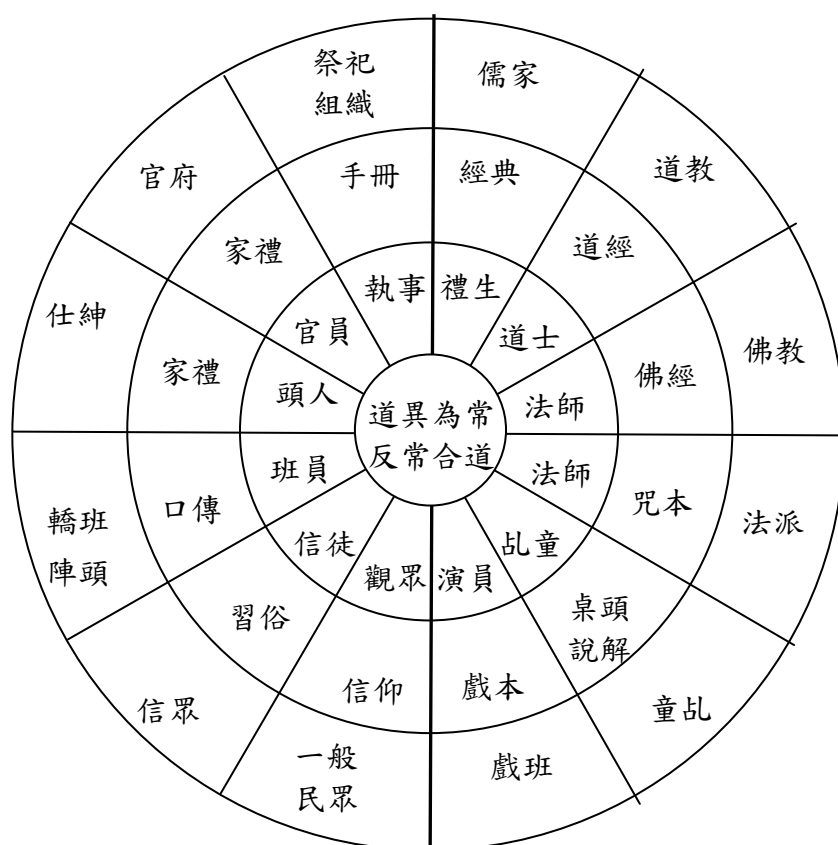
<sup>24</sup> 詳參拙撰〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義：試論干寶《搜神記》的變化思想〉，《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北市：文津出版社，1993，頁75-141。

<sup>25</sup> 詳參劉苑如，《身體、性別、階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》，台北：中央研究院中國文哲所，2002。

見到的「罪」字就與「天」有關，表示罪感的宗教意。純樸的口湖村民，在思想、行爲上依然傳承畏天的罪意識，道教的義理與儀式則實踐這種思想，儀式中強化了解除的罪感，神話與儀式正是象徵地解決心理上的罪意識。道教既以象徵始也以象徵終，在儀式實踐中滿足心理需求。道教正一派既被地方民眾所信任，解除罪罰即就爲儀式專家的宗教職能：借由儀式的反覆將非常、異常導返正常，也就將失序導返秩序，這就是「導異返常」、「返常合道」的一種神學宇宙觀。這種歸復的哲理並非只屬於知識精英，民眾則是需求於道教，以解除儀式反覆演出罪罰與解罪，希求將凶死的異常、失序導返於正常的秩序。這類陰陽失調、五行失序的文化符號，就如文化工具一樣被運用於道教的義理與實踐，也就爲道教與民間所共享。

「如何解除」這一問題行之於佛教的教義與實踐，可印證其精深的教義面對民間也需通俗化，才能進入節俗與道教分享「七月十五」。這種「慶讚中元」與「盂蘭盆會」都擇於七月舉行，使民間接納佛經所強調的慈悲觀，相信召請孤幽聽經聞懺可讓群魂了悟，佛教借此而與漢人社會的生命觀相調適，就是借由超度儀式以導正孤魂，使之脫離苦海。佛經的深奧義理地方民眾並不能完全悟解，但節俗化爲習俗則可經由儀式細節完成超度的目的。民眾既借此理解通俗化的佛理，相信法師所行的儀式可獲致救苦的願望。三個地方祭典多採用了佛教儀式，並將其複合於整體的解除儀式中，同樣是由齋主決定普度的形式。

複合儀式爲何比較能被民眾接受？緣於整體的安排方式在地方傳統中已相因成習，各教既可獨立實踐其教義，也可與他教複合，共同解決地方的精神需求，期間並未出現劇烈的理念衝突。主要原因就在移民社會的形成，既傳承了「俗同內地」的內地化習俗，也針對在地發生的歷史事件創造了在地化的「地方習俗」，漢人社會借此保存了暴力與凶死的歷史記憶。宗教的義理借由儀式滿足地方民眾的需求，相信只有解除死難的陰影，才能返回正常的秩序。所以這種「複合」三教的儀式，才能成爲完整的解除圖象，地方民眾習於採用多元複合的形式，在同一時間而不同的空間由不同的專家同時登場，既是各有教義支持其獨立地進行，地方民眾也可各因其信仰而自行選擇。這樣的複合就不至於發生衝突，因而形成「既競爭又合作」的田野圖像，可以圖式如下：



圖上的每一種宗教類別都可區隔，從義理到儀式都是各自獨立，並非「融合」而為三教的「複合」：既作為有機體的一部分，却又合為一個完整的祭祀活動。這種組織型的宗教型態，才是真正決定了民間社會的信仰，而三教的職掌者也都合作為地方完成儀式，各地民眾既習慣接受「複合」的方式，諸般儀式同時出現，形成不同的空間佔有，只有目標是一致化為了解除。由於諸天神佛均需「遍請」原則，也就需「遍招」所有的孤幽使不遺漏，故個別的儀式專家可視為一個獨立的單位，只有被「複合」於整體的儀式中，才能在解除儀式中具有圓滿具足的意義，這就如同漢語詞學的「複合詞」，被複合的個別宗教就如語意具足的「字」，而為「詞」則可指向一個語意完具的新意，這就是三個地方祭典的完整圖像。

## 五、結 語

從三個地方民眾在信仰習俗上所表現的，就可理解台灣漢人社會的宗教，每個地方的信仰者都各自創造其地方性知識，自成其地區信仰的特色。在一個宗教系統中，單一的道教、佛教都可視為「制度化宗教」類型，在經典教義與儀式制度上都可獨立表明

其宗教風格；而儒家的禮制也都實踐於喪、祭諸禮，規範化的儀式結構可配合其義理，表現文化傳統下的禮制，這種「宗教性」也可稱為「儒教」。知識精英對於三教之間的異同，比較關懷思想上彼此的抗衡與融合，從而提出不同的「三教合一」方式，但民間社會則有其獨立的空間，關鍵就不是融合而是「複合」，民眾不同於知識精英之處，就是知識份子根據經典而闡述其「合一」的獨特形式，地方民眾則是尋求儀式之間的相互競合，並不在意精深的義理，只是表現其「兼容」的宗教心態。由台灣三個地方祭典的案例就可檢討：民眾複合三教的方式，並非西方宗教學所界定的「融合」，而是從形式向義理的多元「複合」。

從圓形結構圖可提出「複合」的觀念，各派的儀式專家就如分隔線所示，乃是各自獨立的儀式結構，各有經典義理的支持，而不會任意改變其儀式，在儀式結構與義理結構上都有一致性。閩、粵兩省的地區性道、釋各派，在原籍既已成為一種地方傳統，後來隨移民的遷移而移植於各族群中，這一「依附」現象使之形成各自的行業圈(地盤)。三個地方的祀事傳統都出現一致化的三教「並存」現象，而三個宗教對於神祇的形成也各賦予意義：儒家的祭法以禮制決定其祀典地位；但是暴力的凶死則需要「解除」儀式，民間就需道、佛二教所傳承的死亡知識。而民眾為了定位其功烈以化解亡魂之冤與怨，就會創造神話與儀式配合。而地方民眾在宗教型態上則是「組織型」，以祭祀組織與地方官僚合作，避免被視為涇禮，而官僚對於地方神祇的形成、定位，也可與民眾共同合作三個例證即可印證官府亟想借由「神道」而「設教」，而民眾則借此重建地方秩序，並在信仰形成上鄭重地採用「複合」三教的方式，三地的祭祀組織成功推動了一種地方信仰型態。

「複合」的觀念主要是取自漢語詞學的語彙運用，漢語構詞即基於單音孤立語的特性：一字一音表現一意；但是社會複雜化之後語言孳繁，故運用單字以成詞而形成「複合」關係。如「常」的構字原本用以表達日常服、工作服，但為了衍生複雜而完整的語意，就需採用雙正、偏正或正偏的複合方式，如用「經常」表示經驗的、不變的常態，可知「複合」兩個單位(字)而成「詞」，才可精準表現完滿具足的語意。以此理解三個地方的祭祀大事，特別是亟需「解除」的儀式，假設這是一個完整而需精確化的語意，就需要「複合」三教及諸般宗教形式(如法師、乩童等)，才能適應地方所需的信仰習俗。「複合」關係就如「複合詞」一樣，祀事就是為了表達其中心意旨：導異為常、反常合道，故只有複合不同的宗教儀式，才可準確表達解除的精神需求。三個地方祭典能各自形成「複合」的禮儀形式，就是為了精確表述祭祀的中心旨意，就等同於為了完成一個完滿具足的複詞，以隨意性的構詞原則依勢利便而創造在地化的語言符號。故完成一個圖形結構圖就像一個複合詞的構詞程序，由地方人士組織祭祀團體，並創造了一個



地方神話，以此重建了社會秩序與宇宙秩序。

面對「非常」的死亡事件，本土的作法不僅有物質上的賑災，也在精神上基於鬼神觀形成解除儀式，這一地方傳統支持了台灣三個地方神祇，反映民眾的宗教心態至今不曾有根本的改變，其神話敘述與儀式結構也仍持續存在，都是基於文化心理，其相對結構即常與非常。「常 S 非常」所象徵的是兩種力量的互補，非常被導向正常，以求回復秩序，使異常、反常可能為厲者，導正而返於正常，其過程就需「複合」三教之力。地方民眾對於公眾儀式所表現的宗教心態，就是寧可遍請、兼容也不遺漏、偏好其一，主要的原因就是非屬於一家私事，而是公眾性的地方「大事」，故解決了「祀」事也就解除「戎」事之劫。三個地方個案發生的時間距今不近不遠，既可完整調查研究其歷史成因，也就可理解其如何複合三教。關於宗教、信仰習俗，今人的研究就如孔子之「入太廟，每事問」，所問者遍及儀式細節及其結構性的意義，台灣所良好保存的田野，即可用以理解地方民眾所表現的宗教心態：多元複合，乃是解決因宗教之異而頻生衝突的經驗與智慧。

## 參考書目

Cohen, Myron L.

- 1985 “Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion”, In *Popular Culture in Late Imperial China*. edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press. pp.292-324

Hansen, Valerie

- 1990 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.

Rawski, Evelyn S.

- 1985 “A Historian’s Approach to Chinese Death Ritual”, In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski, Berkeley: University of California Press. pp.20-34.

Tambiah, Stanley J.

- 1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge [Eng.]

University Press.

- 1976 *World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.

Teiser, Stephen F.

- 1988 *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Watson, James. L.

- 1985 “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”. In *Popular Culture in Late Imperial China*. edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, pp. 3-19.
- 1985 “Standardizing the God: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960”. In *Popular Culture in Late Imperial China*. edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, pp. 292-324.

Waltner, Ann

- 1990 *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.

Yang, C. K.

- 1961 *Religion in Chinese Society: a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

石奕龍

- 2000 〈魂野鬼到神靈的轉化：閩南「私人佛仔」的初步研究〉，《民俗研究》，2000:4，頁 126-162。

李亦園

- 1987 《新竹市民宗教行為研究・第一部：「公眾崇拜」》，民政廳委託研究報告。

李秀娥

- 1997 〈鹿港夫人媽成神的傳說與類型〉，《思與言》35:2，頁 187-234。
- 李豐楙
- 1993 〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義-試論干寶《搜神記》的變化思想〉，《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北市：文津出版社，頁 75-141。
- 1993 《雞籠中元祭祭典儀式專輯》，共同作者劉還月、許麗玲，基隆市：基隆市政府。
- 1993 〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會：從文獻到田野的考察〉，《臺灣史田野研究通訊》，第 27 期，頁 60-78。
- 1993 〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會：一個中國式信仰的個案研究〉，《國立中央圖書館臺灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念論文集》，臺北市：國立中央圖書館臺灣分館，頁 91-116。
- 1994 〈臺灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，第 8 期，頁 32-53。
- 1994 〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，新 4 期，頁 183-209。
- 1996 〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區會議論文集》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁 459-484。
- 1999 〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，鍾彩鈞主編，《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁 53-110。
- 2000 〈臺灣雲林舊金湖萬善祠及其牽轎習俗：一個自然／非自然、正常／非常觀點的結構分析〉，傅飛嵐，林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜：中國聖者傳記與地域史的材料》，臺北市：允晨文化，頁 11-55。
- 劉苑如
- 2002 《身體·性別·階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》，台北：中央研究院中國文哲研究所。