從地獄到仙境——
漢人民間信仰的多元面貌



康豹自選集

文化

從地獄到仙境——
漢人民間信仰的多元面貌



康豹自選集

揚文化

宗教學者經典 07

《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》

作　　者／康　豹
發 行 人／張瑞香
總 編 輯／楊蓮福
主　　編／李淑芬
封面設計／黃國洲設計工作室
排　　版／王立群
讀者服務／吳秀卉

出 版 者／博揚文化事業有限公司
112台北市北投區東華街一段48巷8之1號
電話：(02)2826-1203　傳真：(02)2823-7374
網址：http://www.boyyoung.com.tw/
E-mail：boyoung2008@yahoo.com.tw
劃撥帳號：18871684
戶名：博揚文化事業有限公司
印　　刷／皇城廣告印刷事業股份有限公司
總 經 銷／貿騰發賣股份有限公司
235台北縣中和市中正路880號14樓
電話：(02)8227-5988　傳真：(02)8227-5989
ISBN：978-986-6543-21-0
定價 450 元
98年12月　初版一刷

版權所有　翻印必究
如有缺頁破損，請寄回更換

國家圖書館出版品預行編目資料

從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集 / 康豹作. -- 初版. -- 臺北縣蘆洲市：博揚文化, 民98.11
面；　公分. -- (宗教學者經典；7)
含索引
ISBN 978-986-6543-21-0(平裝)
1. 民間信仰 2. 寺廟 3. 文集
271.907　　98020983

作者簡介：

1961 年在美國洛杉磯出生，1984 年耶魯大學歷史系學士，1990 年美國普林斯頓大學東亞系博士。曾經在國立中正大學歷史研究所與國立中央大學歷史研究所擔任過副教授和教授。2002 年獲聘為中央研究院近代史研究所副研究員，2005 年升等為研究員，並開始擔任蔣經國國際學術交流基金會研究室主任。研究主要集中在近代中國和台灣的宗教社會史，以跨學科的方法綜合歷史文獻和田野調查，並參酌社會科學的理論。

著作目錄：

（一）專書

1. Paul Katz, 1995, Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang. 261 pages. Albany: SUNY Press。
2. 康豹，1997，《台灣的王爺信仰》，277 頁，台北：商鼎文化出版社。
3. Paul Katz, 1999, Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy. 309 pages. Honolulu: University of Hawaii Press。
4. Paul Katz, 2005, When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni Incident in Colonial Taiwan. Honolulu: University of Hawaii Press。
5. 康豹，2006，《染血的山谷——日治時期的噍吧哖事件》，台北：三民書局（部分內容也發表在《中央研究院週報》，第 1055 期以及《中央研究院週報重要研究成果 ・95 年》）。
6. Paul Katz, 2009, Divine Justice -- Religion and the Development of Chinese Legal Culture. London and New York: Routledge。

（二）主編 / 合編之專書 / 專輯

1. Paul Katz, 2002,「宗教與地方社會」專輯（二冊），《民俗曲藝》，第 137、138 期 (2002 年 9 月、2002 年 12 月）。
2. Paul Katz, 2003, Religion and the Formation of Taiwanese Identities. Edited with Murray A. Rubinstein. New York: Palgrave Macmillan。
3. Paul Katz, 2004,「天災與宗教」專輯（與吳秀玲合編），《民俗曲藝》，第 143 期 (2004 年 3 月）。
4. Paul Katz, 2005,《平陽縣、蒼南縣傳統民俗文化研究》（與徐宏圖合編）（北京：民族出版社）。
5. Paul Katz, 2005,《天台縣傳統經濟社會文化調查》（與連曉鳴合編）（北京：民族出版社）。
6. Paul Katz, 2005,「廟會與地方社會」專輯，《民俗曲藝》，第 147 期 (2005 年 3 月）。
7. Paul Katz, 2006,「神職人員與地方社會」專輯，《民俗曲藝》，第 153、154 期 (2006 年 9 月、2006 年 12 月）。
8. Paul Katz, 2008/2009,「佛教與華人民間信仰」專輯，《民俗曲藝》，第 162、163 期 (2008 年 12 月、2009 年 3 月）。

序

康豹要出版他的自選集，請我寫一短序。我上一次寫的序言是 30 年前為邱坤良的《野台高歌》（台北：皇冠，1980）而作。可見我不善於寫序。但康豹的要求我很難拒絕。一來我從他在普林斯頓大學攻讀博士學位時就認識他。他後來成為台灣女婿來台任教，我所策劃的國際學術研討會他大都參加。近幾年來更是間接或直接的參與我主持的研究計畫。更重要的是他自 2002 年以來為我擔任總編輯的《民俗曲藝》主編了五種（八期）專輯。將來還要繼續仰賴他。人情債不能不還，所以只好勉為其難揮筆。

康豹著述之勤在我認識的朋友中無人可及。除了他的博士論文外，自 1987 年以來他發表了 23 篇期刊論文，40 篇會議論文，24 篇收於論集的論文，7 種專書及近 30 篇學術書評。我們的研究旨趣有相近之處，他的著作大都會送給我。往往我一篇或一本書尚未讀完，他的新作又已寄到。他的這本自選集並不足以反映他的學術成就。近 20 年來，他一方面持續博士論文以來有關道教和民間宗教的研究，一方面又不斷開拓新的研究領域，提出創新的見解。他的做法是從不同面向探討一特定主題而自成一系統，先後以論文和專書呈現，相互補充。但自選集的頭五篇所討論的議題大都是他較早期的興趣。有關漢人社會神判儀式是他較近發展的課題，他剛出版專書，*Divine Justice--Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (London: Routledge, 2009)。這次選了一篇原以中文，一篇原以英文發表的論文，可見他給予的注重。可惜的是他其他開拓的新課題，如殖民政策與地方社會和浙江省蒼南縣賽會的研究都沒有代表作收於集中。我個人認為他有兩篇都出版於 2005 年的論文值得在此推薦，一是 "Governmentality and Its Consequences in Colonial China: A Case Study of

the Ta-pa-ni Incident of 1915," *Journal of Asian Studies* 64.2, pp. 387-424. 這是他有關「西來庵事件」研究的數種成果之一。"Governmentality" 指日人統治台灣的性質與手法，即殖民政策的制訂和實施。日治初期，日本官方和本土地方菁英合作，給予政治和經濟方面的利益。但 1900 年代後期起，日本資本家爭相前來投資獲利頗佳的糖業而逼退台資。另一方面越來越多日人來台灣任官取代地方菁英。加上殖民政府強行徵收林、農地或課重稅，剝奪農民的經濟利益。由是對殖民政府不滿的地方菁英率領謀生困難的農民進行武裝抗爭而導致 1915 年的噍吧哖事件。本文討論此事件的始末及其前因後果，對世界其他殖民地的歷史發展提供跨文化比較研究的案例。康豹利用豐富的台灣殖民史料，深入而細緻地探討殖民政府和地方社會的互動以及民眾反抗的動員過程。這也是其他殖民論述關心的課題。本文促成不同領域學者的對話而不侷限於單一事件的描述。這也許是 *Journal of Asian Studies* 選擇刊登的原因。

另一篇是 "Festivals and the Recreation of Identity in South China: A Case Study of Processions and Expulsion Rites in Pucheng, Zhejiang," *Journal of Ritual Studies* 19.1, pp. 57-86. 蒲城位於浙江蒼南縣南端。當地人所崇祀的晏公老爺有兩座廟分稱西殿晏公（管漁業）和東廟晏公（管農事）。每年農曆正月兩廟聯合舉行迎神賽會從初四到初六的迎神下殿，初七至十二的出巡遊街，十三到十五的鬧花燈與台閣到十五半夜的拔五更和搶杆，十六夜的老爺遊四門與搶紅而以十七日晌午吃福酒結束。據傳此一賽會已有 600 年的歷史，在 50 年代中斷而於 1981 年恢復。90 年代以來因經濟發展及東廟、西殿相互競爭的結果，賽會一年比一年熱鬧，吸引眾多外鄉來的遊客。大陸在所謂改革開放以來，對宗教活動的管制放鬆，各地迎神賽會的活動紛紛恢復，甚至有

些廟會還由官方主導，結合旅遊業期望達成經濟效益。蒲城的賽會還是由民間組織，並請道士班舉行三次道場，保持舊有傳統，尤其以驅魔的拔五更和祈福的搶杆、搶紅更具特色。加上東廟、西殿的競爭使得賽會高潮迭起。康豹細緻的解讀此一賽會，並與台灣和香港的情形比較。恢復過去的傳統使得蒲城居民有了新的認同感，而傳統的延續在經濟急速發展中不免產生變化，東廟、西殿在合作和競爭中重新確定各自的勢力範圍，人民對當地的信仰和賽會感到自傲，加上潛在的經濟效益使得官方雖仍保持警戒但不再以「迷信」為由壓制（事實上在 2002 年時蒲城鄉副鄉長積極參與賽會）。此文結合田野資料和史料加以論述，考證嚴謹、分析精確，是賽會研究中難得的佳作。

這二篇雖然都是個案的研究，但他將前者置於世界殖民史的脈絡，後者置於變化中的地方社會的脈絡來探討並闡釋其意義所在。這種從不同層面及較寬廣的脈絡中討論一特定的議題是他一貫的研究手法，值得年青學者學習。

另外一篇我認為也值得收入的是 "The Cult of the Royal Lords in Postwar Taiwan," 收入 Philip Clart 與 Charles B. Jones 合編的 *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu: University of Hawaii Press 2003), pp. 98-124. 康豹曾於 1994 年出版專書《台灣的王爺信仰》（台北：商鼎），是王爺研究的專家。本文針對論文集主旨探討王爺信仰在戰後台灣的演變，並指出一些學者的缺失。一般認為地方信仰和台灣認同有其關連性，但問題比表面看來複雜。王爺可能被視為台灣主體性的象徵，但信徒因前往大陸進香時，他們可能沒有意會到這種主體性被涵括在包括福建和東南亞的更大的主體性。換句話說，民間宗教可能超越地域或國界的分別。因此較正確的研究方法是探討地方信仰如何在中國產生，如何傳到台灣，如何變化

（或維持不變）。不管是台灣或其他地區都不應視為典型的中國文化。唯有對台灣及中國東南沿海各省的民間宗教從事有系統的比較研究才能探討其異同，了解文化傳統如何在不同的層面產生和發展。

在他學術研究過程中，康豹一直從事踏實的田野調查，在著作中結合史料與田野資料而能發前人之所未言。他對史料引用周全，考證精審，推論謹嚴，而對相關的論著包括中文、英文、日文、法文、德文的掌握在國內幾乎無人可出其右。而且他對西方理論充分了解，應用得宜，往往證以所探討的個案研究而加以修訂。特別值得一提的是他具有世界觀。無論他選擇的是什麼題目，他都能放在更廣的脈絡中討論，讓他的論點可以和世界其他領域的學者對話。

這本自選集中收入兩篇綜述和六篇書評，都可見康豹用力之勤。他一方面從事個人的研究，一方面又精讀其他學者的著述並且加以評介並補充。可惜可能由於篇幅的限制或中譯的困難，未能加收一些書評，如 Kenneth Dean 的另一本書 *Lord of the Three in One: The Spread of the Cult in Southeast China* 以及 Barend ter Haar 的其他二本書，*The White Lotus Teachings in Chinese Religions History* 和 *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*, 他都有精闢的評論，而未能見收。

我希望不久康豹能出第二冊的自選集，進一步嘉惠未能閱讀英文原著的學者。

王秋桂

學思歷程

我之所以會對於漢人宗教傳統發生興趣，或許應該追溯到童年時代。我的父母親都是無神論者，不過，由於家父是東歐猶太人的後裔，而家母為德國和英國基督徒的後代，使我思考：來自於兩種完全不同宗教文化的人如何能夠結婚生子，過著幸福的生活？然而，我的生活也不是完全沒有宗教。我就讀的私立高中 Kent School 就是一所教會學校，我也曾被詩歌吟唱及其內容所感動，只不過並未想要信教。其後，隨同家人去了歐洲幾次，看了許多教堂與博物館，深深體會到宗教對人類文化的重要性和影響。

小時候，我家跟華人文化也相當有緣。我十歲時住在新澤西州時，有一對華人夫婦在我們附近開了一家中國餐廳。那時候他們生意並不好，我們一家人時常常光顧那家餐廳，和他們發展出良好的友誼；後來他們生意逐漸好轉，家人都為他們高興。此外，因家父親 Arnold Katz 在心臟內科 / 的研究頗為出色，1973 年成為第一批被邀請到中國去訪問的科學家之一。他回來之後，跟我們講了很多故事，讓我覺得很好奇，遂對這個古老文化發生的興趣。

我上耶魯大學時，原來想要研究歐洲的宗教改革，修了不少相關課程。後來，因為修 Jonathan Spence（史景遷）和孫康宜教授的課，被他們教學的內容跟熱忱感動，所以決定主修中國歷史。學士論文係以明清的白蓮教為主題，由 Beatrice Bartlett（白彬菊）教授指導。

雖然耶魯的中文課程很好，但是因為缺乏同樣的生活經驗，所以我的華語講得並不好。因此，1983 年夏天我遂到台灣學習中文。還沒到台灣之前，唯一知道的是台灣比中國更自由，菜餚也很好

吃，當時在美國買到的許多塑膠產品上都寫者「Made in Taiwan」。那個時候，到台灣的外國人還不是很多，像我這樣的學生大都住在國際學舍（今日大安森林公園的一部分）、或師大附近的公寓；多到師範大學國語中心或中華語文研習所學中文，同時，大多數的外國學生也靠教英文以維持生活。當時的國語課本幾乎全是有關中國的知識，提到台灣的部分僅限於日月潭、阿里山等風景區，和鄭成功、吳鳳等歷史人物。因此，我們對於台灣本土文化可以說一點都不熟悉，甚至於根本不知道有台灣話（閩南語）這個語言。

到了 1984、1985 年，我才體會到台灣文化的重要性。那個時期，我在台灣大學史丹福中心學習中文，準備上普林斯頓大學東亞系博士班。由於認識許多台灣的年輕朋友常常帶我去看台灣的名勝古蹟（如萬華、鹿港等），使我對於本土的文化產生很大的興趣。特別是美國聖地牙哥大學人類學系教授焦大衛（David Jordan）允許我跟著他到台南縣西港鄉做田野，觀察三年一度的瘟醮（燒王船），尤其讓我大開眼界。看到這麼生動、精彩的廟會文化之後，我決定要以燒王船的歷史淵源做為博士論文題目，因此花了五年的時間研究浙江的溫元帥信仰與驅逐瘟神活動。同時，為了進一步探討台灣王爺信仰的歷史發展與近代意義，我更申請至中央研究院台灣史田野研究室（今日中央研究院台灣史研究所的前身）做的第一個訪問學人（由 Luce Foundation 贊助獎學金），對屏東縣東港鎮的王爺信仰與迎王平安祭典做完整的田野。那個時候，我不僅著迷於台灣本土文化，也愛上了美麗的台灣姑娘，1990 年拿到博士學位之後，我們就結為終身的伴侶。

我一直覺得能夠就讀普林斯頓大學東亞系博士班，是非常幸運的一件事。那裡的老師不但學問極為優秀，而且很樂意花時間跟研

究生討論問題，也照顧學生的前途。那時候對我非常有影響力的老師包括劉子健（James Liu）、Frederick W. Mote（牟復禮）、Denis Twitchett（崔啟德）以及余英時教授，宗教系也有 Raoul Birnbaum（伯恩班）與 Stephen Teiser（史太文）。經過他們的嚴格的教導和訓練，使我更能夠瞭解漢人文化的多元面貌，包括其宗教傳統。同時，由於普林斯頓大學離賓州大學不遠，我也利用剩餘時間去旁聽 Nathan Sivin（席文）教授的課，也認識了對我多所助益忙的 Susan Naquin（韓書瑞）教授。有一次，在賓州大學聽了 Kristofer Schipper（施博爾）教授的演講，因而對於道教和民間信仰的互動更感興趣。此外，因為老師們的支持，所以有機會旁聽 David Johnson（姜士彬）教授舉辦的目連戲研討會，以及韓書瑞、于君方教授舉行的進香研討會、認識了 Michel Strickmann（司馬虛）跟 Daniel L. Overmyer（歐大年）教授，使我對這個領域有更多的了解。從那個時候開始，我的研究逐漸傾向中國和台灣的宗教社會史，以跨學科的方法綜合歷史文獻和田野調查，並參酌社會科學的理論以進行探討。

經由上述諸師的鼓勵，遂決定以溫瓊（溫元帥）信仰為博士論文題目，一方面追溯台灣王爺信仰的淵源，另一方面也探討道教和地方民間信仰之間的相互影響過程。溫瓊又稱溫元帥或忠靖王，屬於瘟神信仰的神明之一，早在宋代此一信仰就已經傳播甚廣，地區則遍及南中國（特別是江蘇、浙江及福建諸省），信徒則包括道士、法師以及一般信眾。時至今日，溫元帥信仰仍流行於台灣，演變成王爺信仰的一部分，而在文革後的中國大陸亦有捲土重來之勢。除了討論中國疾病史之外，我的博士論文意圖探討以下的問題：道士如何區分道教與地方信仰中的神祇？道士企圖如何影響這些信仰、

其成效如何？經過許多修改之後，1995 年博士論文得以專書形式出版（Demon Hordes and Burning Boats. The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang）。溫元帥和台灣的王爺信仰有密切的關係，在屏東縣東港鎮以及台灣王爺信仰其他聖地進行長期研究工作之後，1997 年出版了中文版的《台灣的王爺信仰》。

1990 年畢業之後，我跟妻子一起到加州大學柏克萊分校做研究，共同參與 David Johnson 的中國民間文化研究計畫（Chinese Popular Culture Project），我的研究題目係山西永樂宮為例，探討呂洞賓信仰和全真教的關係。1991 年，我到台灣工作，先後任教於中正大學歷史研究所、中央大學歷史研究所。因為那裡學術環境優良，因此完成了第二本專書，Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy。本書充分運用各種不同形式的文獻和資料，著重其文本性（textuality）的討論；這些資料包括：《道藏》中有關呂洞賓的傳說和全真教的記載、永樂宮建置的碑文、永樂宮三座主要宮殿內的壁畫，以及各種以呂洞賓為題材的小說和戲劇，和流行於永樂一帶的民間故事。為了剖析上述資料所蘊含的意義，特就其文本性作深入的探究，從各種文本編撰的過程（production）、內容的流傳（transmission）、以及其為人接受的程度（reception），一一討論。由於有此種文本的分析做為基礎，使得本書對山西呂洞賓的信仰、以及其和全真教的關涉，能有更為深刻的剖析。

我任教於中央大學時，剛好是台灣本土意識開始興盛的時期，我也開始開一些台灣宗教社會史的課程。受到課程內容及學生反應的刺激，促使我進一步探究台灣寺廟的歷史與變遷，包括國科會研究計畫「新莊地藏庵及其宗教儀式」，以這座寺廟的發展史、其

主神大眾爺的性質與特徵、以及相關宗教儀式，探討此一寺廟在新莊發展史上所扮演的角色，主要成果係撰成三篇論文發表：1）"Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang（新莊）Local Society"（收入：湯熙勇編，《中國海洋發展史論文集》第七輯，台北，中研院社科所，1999）；2）"Festival Systems and the Division of Ritual Labor: A Case Study of the an-fang 暗 訪 at Hsin-chuang's Ti-tsang An（地藏庵）"，《民俗曲藝》，第 130 期（2001），頁 57-124；3）"Local Elites and Sacred Sites in Hsin-chuang – The Growth of the Ti-tsang An during the Japanese Occupation"（收入林美容、李豐楙主編，《中央研究院第三屆國際漢學會議論文集》（南港：中央研究院民族學研究所，2003），頁 179-227。

或許是因為在耶魯大學期間曾經寫過關於白蓮教的學士論文的緣故，所以我對於台灣的千禧年與救世主信仰，以及相關武裝抗爭也非常感興趣。加上認識了一些熱心的南部學者如林瑞明、簡文敏諸位先生等，以及文史工作者，使我踏上研究日治時期台灣最重要的武裝抗爭之一「噍吧哖事件」（西來庵事件）。此研究先後得到兩次國科會專題研究計畫補助，第一個計畫綜合了殖民史與社會史兩個研究取向，以噍吧哖事件做為個案，探討日本殖民政策對台灣所造成的影響和一般民眾的反應。迄今已經完成了兩個電腦資料庫的製作：（一）參與起事者的個人資料（包括姓名、戶籍地、年齡、職業等）、加入的時間、被招募的過程，被起訴、判決和執行的情況等。（二）台南縣南庄、菁埔寮與竹頭崎三個村庄的戶籍資料。第二個計畫主要是完成台南縣沙仔田、芒仔芒、竹圍、岡仔林、內庄仔庄、中坑、北寮等七個村庄的戶籍資料建檔，並且針對此七個村庄的戶籍資料進行有系統的整理與分析；同時，更進一步利用這些戶籍

資料，與我先前所建立的「西來庵事件被判刑者資料檔」、日治時期人口統計兩項資料，進行比對、分析。最後，並且透過田野調查、耆老訪問，深入討論噍吧哖事件對於這七個村庄所造成的衝擊。關於此課題的研究成果，已出版英文專書 When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni（噍吧哖）Incident in Colonial Taiwan（2005）。該書另有中文版《染血的山谷——日治時期的噍吧哖事件》（三民書局，2006）。此外，另撰有 "Governmentality and its Consequences in Colonial Taiwan" 一文（The Journal of Asian Studies，2005）。

在進行此研究工作的過程中，我發現除了千禧年與救世主信仰以外，所謂的「符法」（即透過吃齋等修行培養操作護身符的特異功能）在噍吧哖事件的動員過程中曾經扮演了重要的角色。至於其他宗教實踐方面，此一事件的領導人物余清芳（1879-1915）等人，以及中南部的部分參與者，也熱中於扶乩儀式；余清芳甚至在出兵之前往往需要請鸞，許多參與者也會進行立誓、祭旗等儀式。此外，部分幸運逃過一劫的村民也透過蓋廟、建醮等宗教方式來紀念他們遇害的親友，凡此都讓我深刻體會到宗教信仰在台灣地方社會的意義。

等到 2002 年 2 月我很幸運地得以到中央研究院近代史研究所工作。時值中國的研究環境持續改善的同時，我決定回到博士論文所研究的地區—浙江，進行跨學科的研究工作，探討地方上各種權力網絡的結構和維繫方式。我的研究計畫，「浙江省舊平陽縣、天台縣鄉村社會的研究」，係法國實踐學院（École Pratique）的勞格文（John Lagerwey）教授所組成「華南地區鄉村社會研究——以福建、江西、浙江的府縣做為研究單位」總計畫下的一個子計畫（此計畫獲得蔣經國基金會的研究補助，執行時間為 2001 年 7 月至 2004 年 6 月）。我的計畫係和浙江藝術研究所的徐宏圖副研員、浙江省社會科學界

聯合會的主席連曉鳴先生等當地學者展開合作，探討舊平陽縣（今日平陽、蒼南二縣）與天台縣的宗教社會史，主要的研究包括蒐集方志、檔案、碑刻、族譜、宗教科儀本等地方性史料，以及根據這些資料討論當地的人文、地理、社會結構、宗教信仰和民俗活動。此一研究的成果有：《平陽縣、蒼南縣傳統民俗文化研究》（與徐宏圖合編）；《天台縣傳統經濟社會文化調查》（與連曉鳴合編），皆由北京民族出版社出版（2005）。

2002 年，因在台州的臨海圖書館找到一批珍貴的檔案資料，因此展開民國九年（1920）浙江台州地區水災的賑災活動的研究，透過賑災活動以探討旅滬台州菁英份子在推動救災工作之際，同時也塑造一種同鄉認同。本研究亦獲得國科會研究補助。

近年來，我的研究係圍繞者宗教與司法的相互影響，特別是漢人社會中的神判儀式。所謂的神判儀式（judicial rituals），是指人們無法確定某一方有理或無理，乃至於有罪或無罪時，轉而祈請城隍爺、東嶽大帝、地藏王菩薩、大眾爺等屬於地獄司法體系的神明來裁決是非的儀式。此一研究也是有前緣的，由於先前研究溫元帥、王爺、大眾爺信仰時，發現漢人社會常見的神判儀式包括立誓、告陰狀、扮犯人等，皆具有司法面向，故長時間關切這個課題。在國科會的補助下，完成一本英文專書 Divine Justice -- Religion and the Development of Chinese Legal Culture（2009）。本書對立誓、告陰狀等神判儀式做全面性的考察，同時進一步說明這些儀式在漢人社會中的意義。關於冥界的神明和地獄的司法體系，迄今已有不少學者做過研究；不過，他們大都集中在冥界諸鬼神的來歷和死者在地獄所經過的審判與報應的討論，而忽略了冥界諸鬼神在人間的神判儀式中所扮演的角色。至於神判儀式在人世間的運作及其意義，則少

有人論及。又，近年來有不少學者注意到近代中國和台灣司法體系的運作，以及法律在漢人社會的重要性，可惜往往忽略了上述神判儀式在中國社會所扮演的角色、也低估了傳統中國民間信仰和法律的關連這個層面。

展望未來，以上海寺廟與宗教團體的社會活動為主軸，來探討宗教在近代都市社會中所扮演的角色，將是我近期即將展開的工作。此外，我也打算以鸞堂為研究對象，採取區域研究的範疇，針對埔里地區曾經有扶鸞降筆紀錄的鸞堂進行微觀研究。另外一個新的計畫是關於湘西地區道教與其它宗教傳統對於當地族群關係所發揮的影響力。

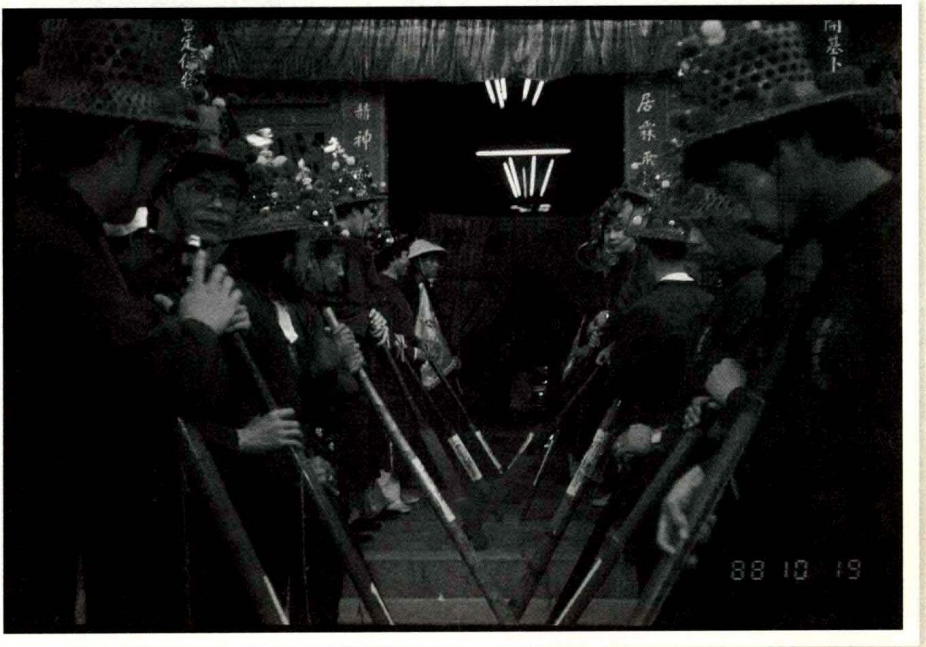
最後，要感謝我太太劉淑芬以及我的一雙兒女康寧（Emily）、康平（Philip）。由於他們的支持，使我深刻體悟到人生真正的價值與意義。

康豹（Paul R. Katz）

2009/8/17



東港迎王 — 陣頭



東港迎王 — 王府外面



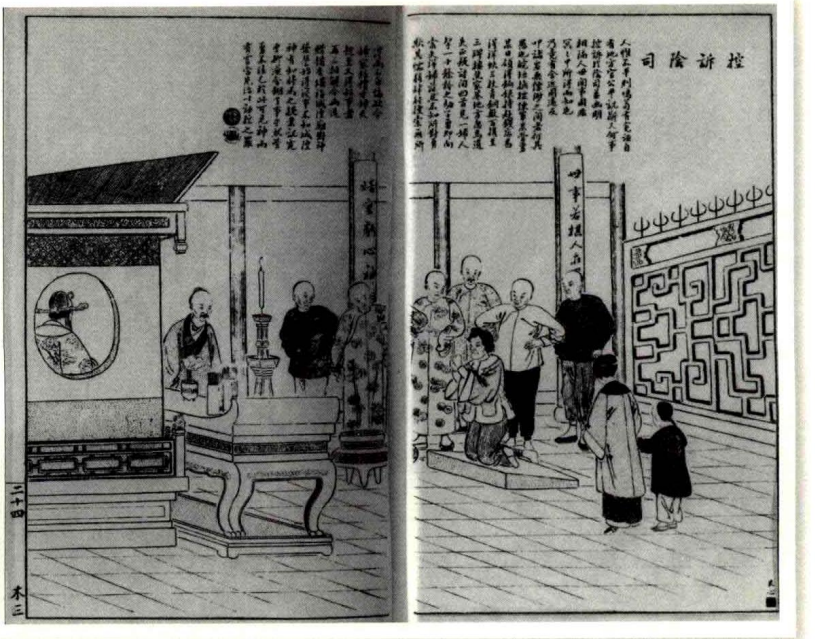
小琉球請王



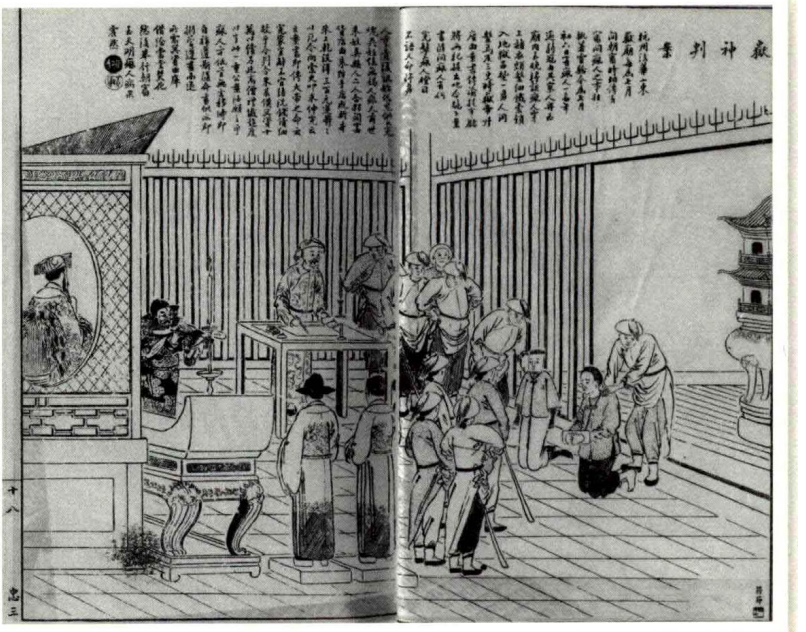
台南東嶽殿外面的八家將


山民自治
台州黃岩廿四橫地方。山嶺崎嶇。地瘠民頑。向為虎狼巢穴。近有一義民葛東升。竭力整頓。邀諸父老于社廟內。殺牲插血。決議守望相助。故是後盜匪斂迹。即向為小偷者。今亦自食其力。
圖畫新聞 卷十四
時事報館印行

歃血為盟



告陰狀



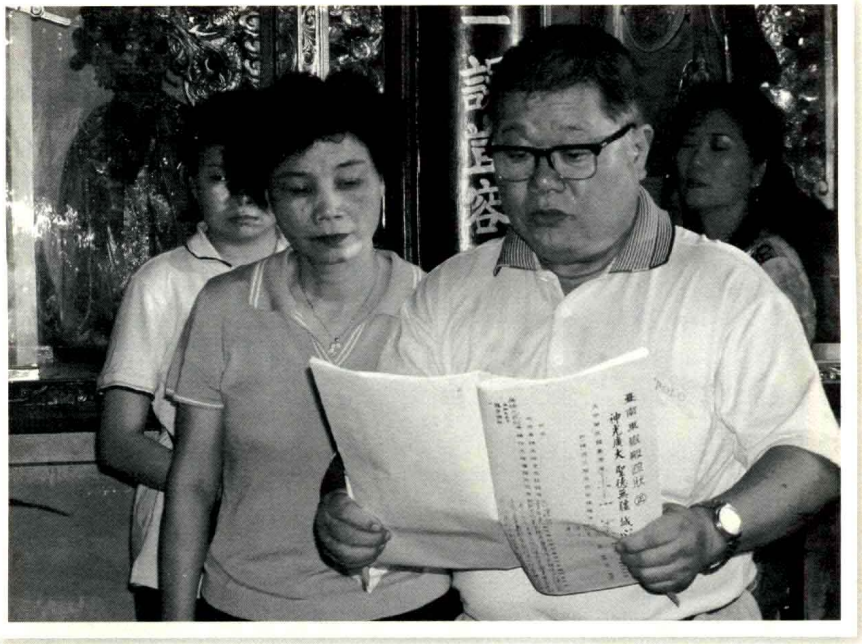
審瘋子



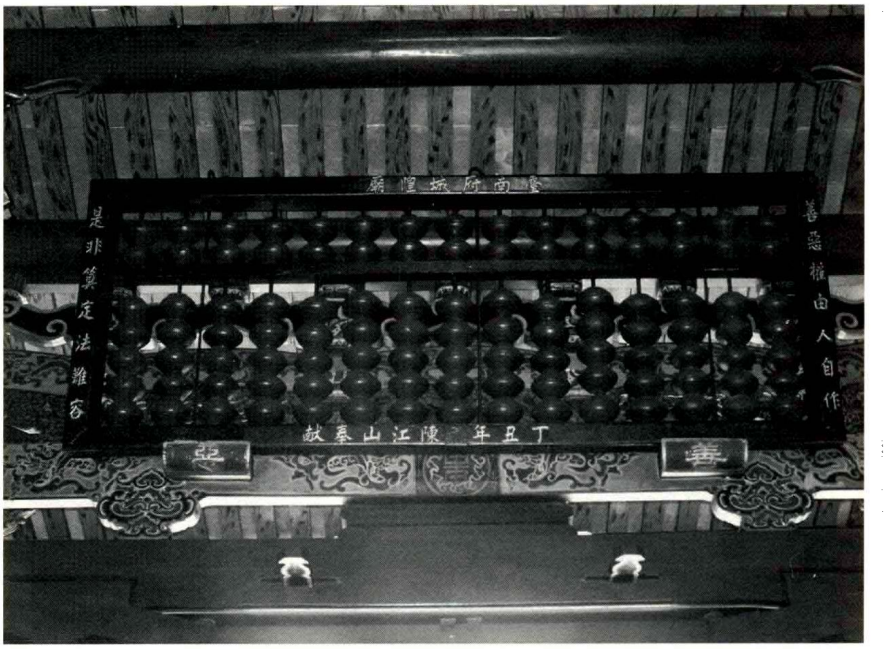
斬雞頭漫畫



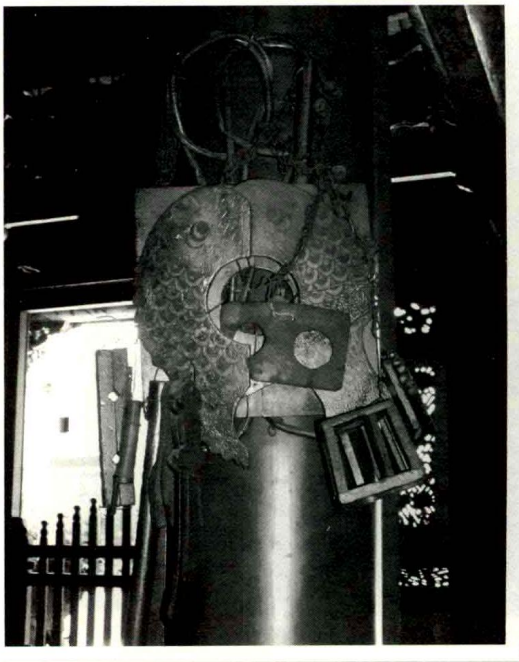
新竹城隍廟 — 犯人繞境



台南東嶽殿奏疏文



台南城隍廟的算盤



台南城隍廟的刑具



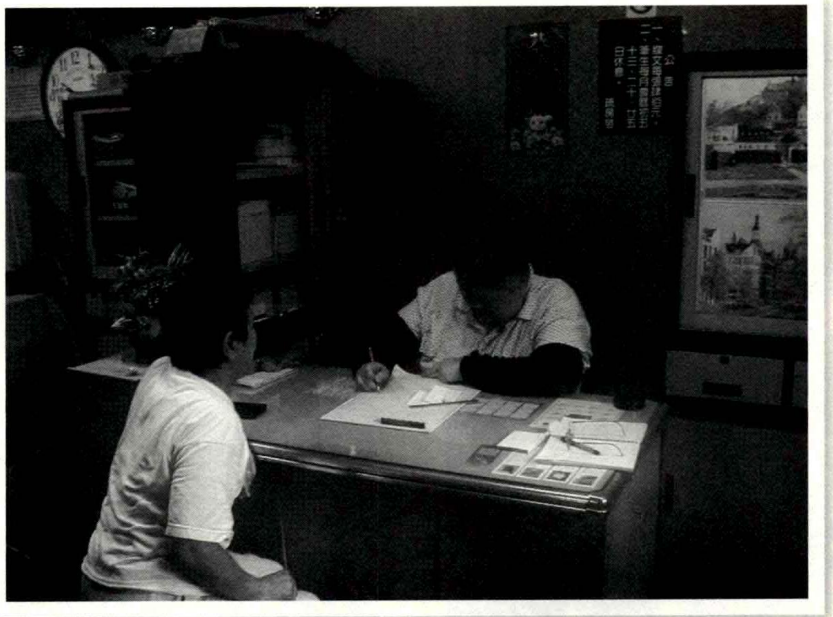
台南城隍廟的聽審牌與刑具



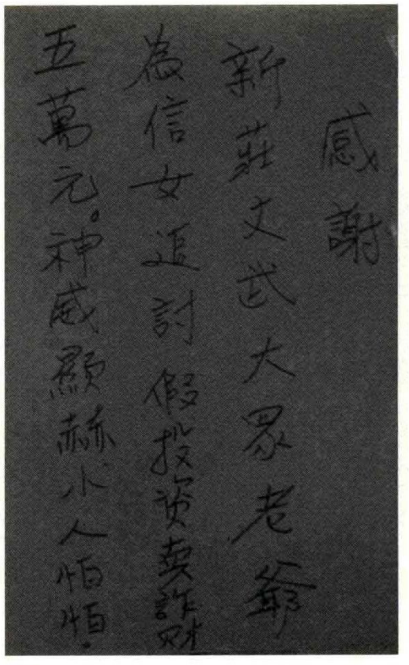
台南城隍廟的放告牌



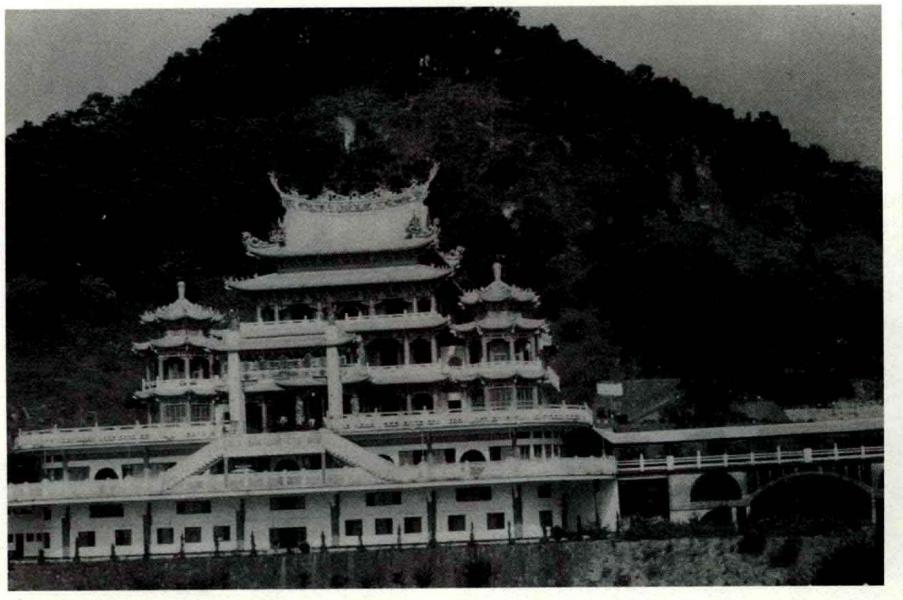
台南城隍廟的彰善罰惡牌



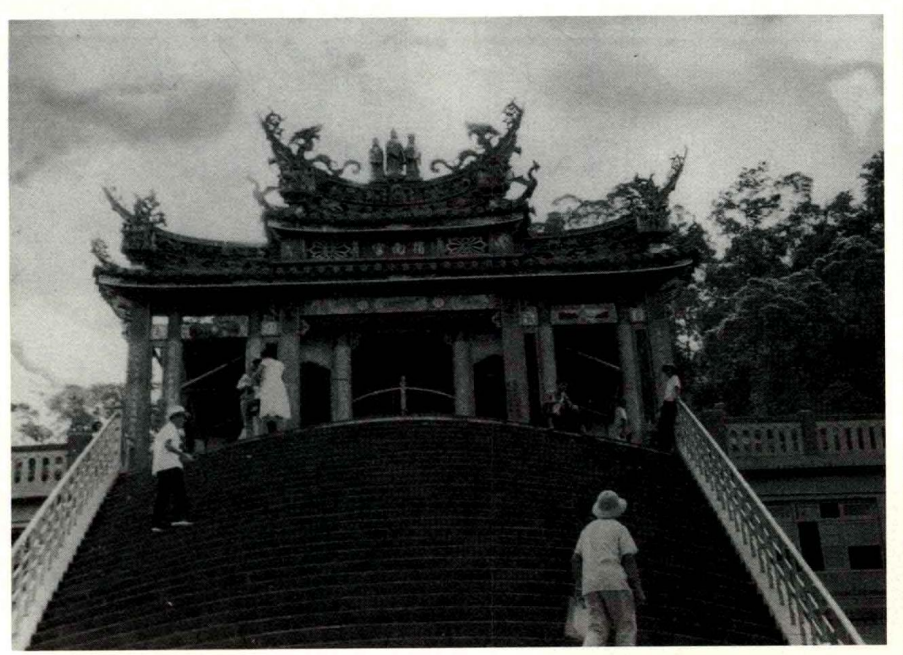
新莊地藏庵 ── 筆生幫信徒寫訴狀



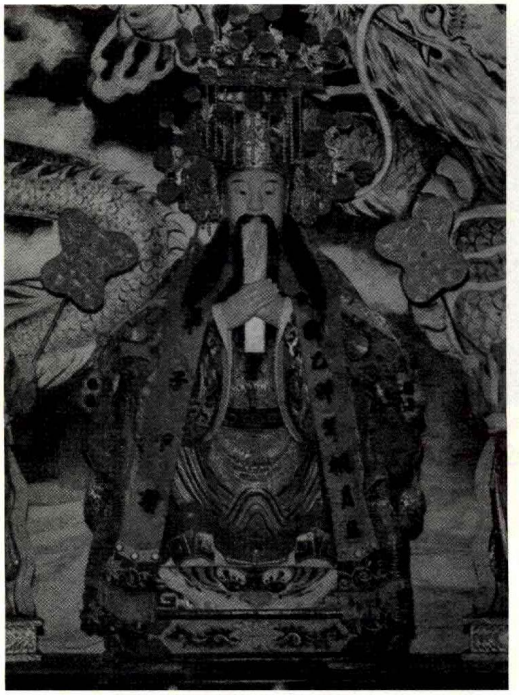
新莊地藏庵 ── 感謝狀



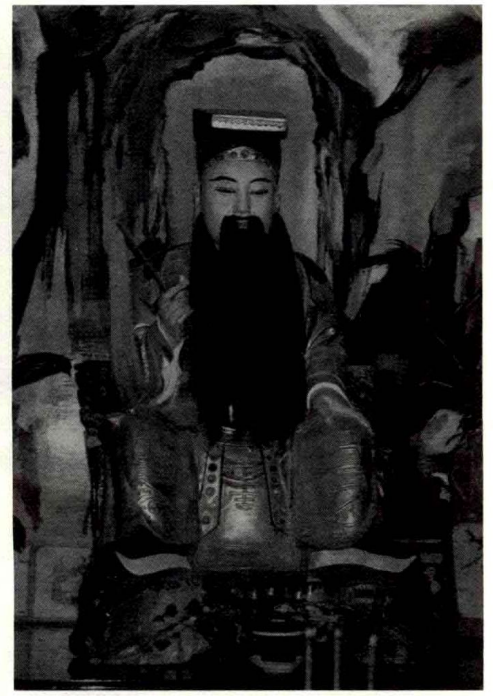
指南宮全貌



指南宮一景



呂洞賓神像



呂洞賓神像

本書目錄

作者簡介、著作目錄 iii

王秋桂教授序 iv

學思歷程 viii

第一章 元代全真道士的史觀與宗教認同
──以《玄風慶會圖》為例 3

第二章 道教與地方信仰──以溫元帥信仰為例 19

第三章 呂洞賓信仰與全真教的關係──以山西水樂宮為例 51

第四章 台灣的呂洞賓信仰──以指南宮為例 83

第五章 台灣王爺信仰研究的回顧與展望 105

第六章 屏東縣東港鎮的建醮儀式兼探討火醮、
水醮和瘟醮的關係 139

第七章 漢人社會的神判儀式初探──從斬雞頭說起 191

第八章 明清兩代的控告儀式：
宗教與司法連續體的形塑過程初探 233

第九章 戰後台灣的宗教與政權 287

第二篇

第一章	Changing Gods in Medieval China	315
第二章	Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China	325
第三章	Society and the Supernatural in Song China	339
第四章	Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China	357
第五章	The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture	371
第六章	Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History	385
本書索引		393

插圖目錄

1、東港迎王 — 陣頭
2、東港迎王 — 王府外面
3、小琉球請王
4、台南東嶽殿外面的八家將
5、歃血為盟
6、告陰狀
7、審瘋子
8、斬雞頭漫畫
9、新竹城隍廟 — 犯人繞境
10、台南東嶽殿奏疏文
11、台南城隍廟的算盤
12、台南城隍廟的刑具
13、台南城隍廟的聽審牌與刑具
14、台南城隍廟的放告牌
15、台南城隍廟的彰善罰惡牌
16、新莊地藏庵 — 筆生幫信徒寫訴狀
17、新莊地藏庵 — 感謝狀
18、指南宮全貌
19、指南宮一景
20、呂洞賓神像
21、呂洞賓神像



第一篇



第一章

元代全真道士的史觀與宗教認同——以《玄風慶會圖》為例

一、緒言

全真教是中國近世宗教史上重要的課題之一。金元時期，全真教在華北興起，至今仍然存在，無論是在政治或是宗教方面，它都曾經發揮重大的影響。有關全真教的研究，從清末陳銘珪《長春道教源流》（1879）開始，迄今已經累積了兩百多篇相關的中、外論著；然而，全真教的研究一直面臨三個困境：首先，兩百多篇論著誠然可觀，但我們若以此和全真教約略同時興起的聖方濟修會（Franciscans）、耶穌會（Jesuits）等宗教組織的研究相比較，後者數量之多，簡直可以用「小巫見大巫」這樣的字眼來形容。由此似乎也可反映出中國宗教研究仍然在一個起步階段。第二，全真教的研究一直圍繞在思想和政教關係等課題上，至於它和社會文化的關係則著墨不多。第三，在詮釋方面，大部分全真教的研究仍然強調其「改革」的傾向，以及其在金元時期「復興」漢人文化的貢獻。[1] 關於全真教宗教特徵研究並不多見，而主要的研究成果則以外文的學位論文為主。[2]

---

[1] 陳垣，《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962（1941））；孫克寬，《元代道教之發展》（台中：東海大學出版社，1968）；窪德忠，《中國の道教改革—全真教の成立》（京都：法藏館，1968）。

[2] Stephen E. Eskildsen, "The Beliefs and Practice of Early Ch'üan-chen（全真）Taoism," M.A. thesis, University of British Columbia, 1989; Vincent Goossaert, "La creation du taoisme moderne. L'ordre Quanzhen（全真）," Ph.D. thesis, École Pratique des Hautes Études, 1997; Yao Tao-chung, "Ch'üan-chen: A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries," Ph.D. thesis, University of Arizona, 1980.

幸而近十餘年來中外學者開始從一些不同的角度，探討全真教的歷史意義。比方說，最近有一些學者開始探討全真教與八仙信仰（尤其是呂洞賓信仰）的關係。[3] 至於全真教和中國文學的關係，雖然金元時期的全真教道士寫過不少詩詞，但大部份的學者並未如 Wilt Idema 認真地研究這些文學作品的宗教內涵。[4] 此外，我們透過 David Hawkes 的研究，可以得知：元朝雜劇中也有不少全真教的教義和思想。[5] 而在小說方面，根據柳存仁、黃兆漢、Gunther Endres 的研究，有不少著名的作品，如《西遊記》，也受到全真教的影響，甚至於有一些專門關於全真教祖師的小說。[6]

為了進一步的帶動全真教的新型研究，我和法國的 Vincent Goossaert（高萬桑）在 2001 年合編了一個全真教的專輯，發表在美國的 Journal of Chinese Religions。[7] 專輯的內容包括：Pierre Marsone 關於全真教早期創教傳說的研究，Vincent Goossaert 以

---

[3] Isabelle Ang, "Le culte de Lü Dongbin（呂洞賓）des origines jusqu'au debut du XIVe siècle. Characteristiques et transformations d'un Saint Immortel dans la Chine pre-moderne," Ph.D. thesis, University of Paris VII, 1997; Paul R. Katz, Images of the Immortal, The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy（永樂宮）（Honolulu: University of Hawaii Press, 1999）.

[4] Wilt Idema, "Skulls and Skeletons in Art and on Stage," in Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer, eds., Conflict and Accomodation in Early Modern East Asia: Essays in Honor of Erik Zürcher（Leiden: E.J. Brill, 1993）, pp. 191-215.

[5] David Hawkes, "Quanzhen Plays and Quanzhen Masters," Bulletin de l'École Francaise d'Extrême Orient, 69（1981）, pp. 153-170.

[6] Gunther Endres, Die sieben Meister des vollkommenen Verwirklichung: der taoistischen Lehrroman Ch'i-chen（七真）in Ubersetzung und im Spiegel seiner Quellen, Wurzburger Sino-japonica 13（Frankfurt: Peter Lang, 1985）; 柳存仁，〈全真教與小說西遊記〉，《和風堂文集》（上海市：上海古籍出版社，1991），頁 1319-1392；黃兆漢，《道教與文學》（臺北市：臺灣學生書局，1994）。

[7] Journal of Chinese Religions, No. 29（2001）, pp. 99-178,191-231.

《道藏》與六百多個金元時期的碑文為基礎，探討全真教制度化（institutionalization）及其宗教實踐；Stephen Eskildsen 關於全真教道士在修煉過程中所見到的「證驗」和「應驗」的介紹，Monica Esposito 關於全真教龍門派於浙江的形成的討論，以及拙文有關《玄風慶會圖》的研究。此外，專輯後面也附有一份全真教的研究書目。[8] 本文係以上述拙文為出發點，進一步探討全真教的歷史以及全真教道士的歷史觀。

上述的研究結果的確拓展了全真教的視野，具有相當的啟發性。不過，它們都忽略了全真道士的一個重要特徵——即他們對歷史、以及史學的興趣。從公元 1170 年至 1360 年之間，全真道士至少撰寫了六百多種碑文（尤以神道碑和宮觀碑為多），比同時期興盛的太一道、真大道和正一道為多。雖然全真道士宋德方（1183-1247）在公元 1244 年編《玄都寶藏》，不過，它在公元 1281 年被焚燬了。然而，《正統道藏》（1405）中仍然保存了許多全真道士撰寫的「神傳」（神聖化的傳記，hagiography）、文集、碑文等重要的史料。換句話說，全真教不僅是一個快速發的宗教運動，它同時也是一個十分重視自己歷史的組織，其間具有領導地位的道士不斷透過各種文本（包括圖像），用以建構其歷史形象。[9] 筆者認為他們採取這種做法至少是有以下兩個動機：一是為了提高全真教的合法性（legitimacy）；一是他們透過歷史的撰寫，用以塑造全真道士、其他道士和一般信徒的自我界定和集體意識，也就是所謂的認同（identity）。本文嘗試以一本較少受到注意的全真教歷史著作——《玄風慶會圖》的編撰過程，闡明全真教道士的這種特性。

---

[8] 見前註，pp. 179-189.

[9] Goossaert, "L'ordre Quanzhen"; Katz, Images of the Immortal.

《玄風慶會圖》是全真教道士史志經（1202-？）在1270年代所編纂的，其內容原來包含了六十四種全真教宗師丘處機（又名長春子，1148-1227）的故事暨附圖；不過，迄今僅存十六個故事。（見下文）史志經是丘處機的再傳弟子，[10]《玄風慶會圖》之所以能付梓問世，係和其同門師兄弟熱心贊助有密切關係。又，今日所見到版本是公元1305年由大都（今日北京市）白雲觀和杭州各道觀的道士共同重新刊刻的。

就全真教的研究而言，成書於十三世紀下半葉的這本書無疑地具有相當的重要性；可惜前此的學者多不重視它。究其原因，一則因學者多著眼於政教關係－－即探討丘處機與成吉斯汗的關係，二則也因迄今所見的《玄風慶會圖》並非完本－－僅存原書的五分之一的緣故。如姚從吾〈元邱處機年譜〉一文，對本書的評論如下：「……描寫邱公生平瑣事頗詳，然較為表彰長春真人的靈蹟，向來未可信，區別為難。」[11] 其他研究丘處機的學者雖然曾提及這本書，或利用其書後的芳名錄以研究全真教的內部結構、及其與江南道派的關係，[12] 但是並未就本書內容做進一步的討論。

以下主要著重討論的是：探討公元1270年代負責贊助編撰這個文本的道士，及其編撰此書的目的。換言之，也就是討論這個文本（text）的文本性（textuality），特別是影響其撰寫過程（production）

[10] 關於丘處機的弟子及其傳承，見：卿希泰，《中國道教史》第三冊（成都：四川人民出版社，1993），頁183-216。

[11] 姚從吾，〈元邱處機年譜〉，收入：《東北史論叢》下冊（台北：正中書局，1970），頁275。

[12] 趙益，《丘處機》（南京：江蘇人民出版社，1999）。Igor de Rachwiltz, "The Hsi-yu lu 西遊錄 by Yeh-lü Ch'u-ts'ai 耶律楚材," Monumenta Serica, 21(1962): 1-162.

的宗教文化因素。[13] 史志經編撰本書的主要原因，是希望透過這個文本塑造出一個符合其宗教信仰的丘處機，並藉此描繪出全真教的歷史形象。對他而言，撰寫歷史不僅是為了記錄所謂的「歷史事實」，同時也為了宣揚其信仰與宗教實踐——這也就是他對全真教的認同。Keith Jenkins（凱斯・詹京斯）在他有關歷史寫作的研究中指出：「歷史從來不是為了其本身而存在的，它總是為了某人……因此……問題由『歷史是什麼？』變成了『歷史是為了誰？』……我們也不難了解歷史的用途不僅在邏輯上、在實際上也是無窮無盡的。」[14] 對於史志經和一些贊助此書出版的道士來說，寫他們自己的宗教史之用意是在於鞏固、或者是加強教內的宗教認同。根據 Hans Mol 等學者的研究：某教內的神職人員或一般信眾往往透過「神傳」的撰寫，來達到建構宗教認同的目標。[15] 在《玄風慶會圖》一書的編撰過程中，此一現象扮演了很重要的角色。

[13] W. F. Hanks, "Text and Textuality," Annual Review of Anthropology, 18（1989）, pp. 95-127, Katz, Images of the Immortal, pp.10-20.

[14] Keith Jenkins 著，賈士蘅譯，《歷史的再思考》（台北：麥田出版社，1996），頁 74-75。

[15] Hans Mol, Identity and the Sacred, A Sketch for a New Social-scientific Theory of Religion（New York: Free Press, 1976）; Hans Mol, "Introduction," in Mol, ed., Identity and Religion, International, Cross-cultural Approaches, Sage Studies in International Sociology, No. 16（London: Sage Publications Ltd., 1976）, pp. 1-17.

二、《玄風慶會圖》簡介

《玄風慶會圖》原有五卷，前面四卷係丘處機的「神傳」，共有六十四個故事，每一個故事都附有插圖。第五章基本上是一個附錄，內容是多位全真教大師的神傳，包括：創始人王　（王重陽，1113-1170）、丘處機和其他七真、在丘處機之後的五為全真宗師：尹志平（1169-1251）、王志坦（1201-1273）、李志常（1193-1256）和祁志誠（1219-1293）。可惜《玄風慶會圖》並未列入明代所編的《正統道藏》裡，而使得它部分佚失了。今日所能見到的版本，僅有第一卷，內容是丘處機神傳前面十六個故事暨附圖。民國二十四年（1935）上海涵芬樓刻印了這個版本，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏有此線裝本，著錄作：《長春大宗玄風慶會圖說文　殘卷》。1981 年日本奈良天理大學重印了其所收藏元成宗大德九年（1305）的刊本，並附有岩村忍教授的解說，書名作《玄風慶會圖說文》。[16] 筆者比對了這兩本書，發現它們是完全相同的，也就是說，上海涵芬樓版的《玄風慶會圖》同樣是大德九年的刊本。本文討論的《玄風慶會圖》一書，其頁碼皆以天理大學本為準。

現存《玄風慶會圖》第一卷，其所包含的十六故事主要是敘述丘處機早年的事蹟，從第一個故事「分瑞棲霞」是有關他出生的傳奇，第十六個故事「卻宣金宋」敘述宋、金兩朝皇帝欲召見他之事為止。其間第二至十五個故事多半述說著他的修行與善行，如在第二個故事「遁跡崑崙」裡，特別強調他拋棄家產、割捨情愛的堅固道心；第五個故事「磻溪鍊行」詳述他苦行與修道的過程，第六個

[16] 岩村忍解說，《玄風慶會圖說文》，收入《天理圖書館善本叢書 ・ 漢籍之部》第七卷（東京：八木書房，1981）。

故事「龍門全真」則生動地描繪他悟道的時刻。此外，第七「振教祖庭」和第十二「濱都創觀」這兩個故事，係敘述他致力於修建道觀之事。又，有關他濟世拯民的故事，則分別見於第十四「登寧撫民」和第十五「分糧濟餒」。

就整體而言，史志經係透過上述故事塑造出丘處機的形象和全真教樣貌，強調自我修持、救世濟民和建立道觀是全真道士必備的內涵和行為。至於本書的第二、三、四、五卷雖已亡佚，但是從仍然保留的「目錄」，可以得知其它大約是環繞著丘處機和成吉斯汗關係的記載，至於其詳細的內容，則不得而知。

由於《玄風慶會圖》僅存原來的五分之一的內容，故無法將它和其他有關丘處機的資料詳細比對，如李志常《長春真人西遊記》（1228）、耶律楚材（1190-1244）的《西遊錄》（1229）、《玄風慶會錄》、丘處機的神道碑、秦志安（1188-1244）的《金蓮正宗記》等全真教的神傳。事實上，有關丘處機的研究很多，[17] 在此毋庸贅述。另外，本文也暫不討論在 1305 年贊助本書重刊的道教領導人物，包括：第三十八代天師張與材、第四十四代茅山土上清宗王道孟（1242-1314）、太一派的宗師蕭全祐、玄教大師張留孫（1248-1321）與吳全節（1269-1346）。這是因為孫克寬、卿希泰、鄭素春等學者關於這些人物的研究成果已甚為可觀，[18] 而筆者認為本書最饒有興味的反倒

[17] 姚從吾，〈元丘處機年譜；de Rachewiltz, "Hsi-yu lu."; Yao Tao-chung（姚道中），"Ch'iu Ch'u-chi（丘處機）and Chinggis Khan（成吉斯汗），" Harvard Journal of Asiatic Studies, 40（1986）, pp. 201-219.

[18] 陳垣，《南宋初河北新道教考》，頁 44-60；卿希泰，《中國道教史》第三冊，頁 231-242；孫克寬，《元代道教之發展》；鄭素春，《元朝統治下的茅山道士》（台北：蒙藏委員會，1999）；陳兵，〈元代江南道教〉，《世界宗教研究》2（1986），頁 66-80。

是其前後的〈序〉和〈跋〉。

本書的〈序〉和〈跋〉依序為：朝議大夫、婺州同知、總管李衍（1245-1320）寫給張與材的疏文（1305）、張與材的〈序〉（1305）、全真教著名史學家李道謙（1219-1296）的〈序〉、集賢院學士宋渤的〈序〉（1305）、著名文人趙孟頫（1254-1322）的〈序〉（1304）、道士兼文人的杜道堅（1237-1318）的〈序〉（年代不詳）、茅山道士黃仲圭的〈序〉（1305）和史志經的〈跋〉（1274）。這些〈序〉與〈跋〉可以說是探究全真道士的史觀及其宗教認同的絕佳資料，然而，由本文的重點在於 1270 年代《玄風慶會圖》這本書的編撰過程，故在此略去本書重刊時的〈序〉及其作者在元代南方道教史上所扮演的角色，[19] 而僅就史志經的〈跋〉和李道謙的〈序〉討論。

三、《玄風慶會圖》撰寫的過程及其動機

如欲探討《玄風慶會圖》撰寫的動機，首先必得了解其作者史志經這個人。史志經係元代全真教最主要的史學家之一，除了《玄風慶會圖》之外，他還著有《華山志》十四卷，可惜已經失傳了；另撰有引起佛道之爭的《老子八十一化圖》。金元之際的文人王鶚（1190-1273）在 1265 年撰寫的《洞玄子史公道行錄》，可以說是有關史志經最重要的傳記了。根據王鶚的記載，史志經字天緯，1202 年出生於山西絳州翼城縣；1221 年拜丘處機的弟子劉道寧（真常，1172-1246）為師，而在 1223 年陪同其師至阿富汗參謁丘處機，當時，丘處機賜他「志經」這個法名。其後，史志經回到中原，停留在華北修道，同時幫助尹志平、李志常修建不少道觀。1246 年劉

[19] 見前註。

道寧去世，史志常為他守喪三年；而後在 1249 年拜丘處機的另一位弟子于志道（洞真;1165-1250）為師。于志道原來是馬丹陽的弟子，法名善慶；1189 年馬丹陽亡故後，他才拜丘處機為師。從 1258 年開始，史志經巡禮了華北全真教的重要聖地，其中包括了「七真」的故居、終南山王重陽的修道處（即祖庭重陽萬壽宮）等。1263 年，史志經才回到燕京（今北京市）。

1273 年秋天，史志經從燕京至陝西，參禮全真教終南山重陽萬壽宮。這一次的終南山之行對於《玄風慶會圖》的問世，有很大的影響。第一，他攜帶了撰就的《玄風慶會圖》到萬壽宮，求教於于志道的弟子李道謙，請他訂正。[20] 第二，他拜見了于志道的另一名弟子高道寬（圓明；1195-1277），稟告他此書完稿之事，而得到高道寬和萬壽宮申、張氏兩位大德實質上的贊助，使得此書得以付梓刊行。[21] 也就是說，1270 年代《玄風慶會圖》初次的刊刻，和于志道的弟子的幫忙與贊助有密切的關連。

關於《洞玄子史公道行錄》的作者王鶚，他和史志經是認識的，1247 年他們兩人在燕京的長春觀（後來改名「白雲觀」）首度會面。王鶚曾經讀過史志經所著的《華山志》，認為：「纖悉備具，尤為盡心，在他人為不可及。」因而為此書作〈序〉。對於史志經的著述，王鶚也是讚賞有加：「公平生喜著述，為文不事雕篆，率皆真實語；

[20] 李道謙，〈玄風慶會圖序〉:「今年（1274）秋七月，公攜是書來終南重陽萬壽宮，就余訂正，將鋟梓以傳。」（頁 220）。

[21] 史志經〈夫玄風慶會者紀〉云：「歲癸酉（1273），余自燕來秦。翌年秋，炷香終南祖庭，謁圓明真人高君於眾妙堂，以所集圖說而告之……加之申張二君，宮之宿德，僉為贊相，圓明遂工以畫之，雇匠以刻之」（頁 324-325）。

前後數百萬言，皆有理致可觀，無長語浮辭。」[22] 雖然《道行錄》係寫於《玄風慶會圖》成書之前，但由此傳記亦可得知史志經為一致力於撰寫全真教歷史的道士。

史志經的勤於編纂全真教歷史，是基於提高全真教的合法性。這從他曾經參與更新丘處機祠堂一事，便可見其一斑。丘處機去世後，被供奉在燕京長春觀中的一個祠堂裡。這個祠堂和其他許多全真教的宮觀一樣，都有神傳式的壁畫，而此祠堂的壁畫係以《長春真人西遊記》為主。[23] 由於此壁畫僅描繪了丘處機與可汗來往的事跡，並沒有提到丘處機的修行和善行，對於此壁畫所顯示丘處機的形像，史志經相當不滿意，認為此一圖像文本「如畫龍者有尾而無首，刻鳳者無距而有冠……余升其堂輒為發嘆。」[24] 至元年間（1264-1295），全真教的宗師張志敬擬擴建這個祠堂，並且更新其壁畫，命史志經主其事。史氏因此彙整不少史料，包括：《長春真人西遊記》和《玄風慶會圖》。然而，由於 1270 年張志敬去世，重建之事遂宣告停止。

史志經一向很關心全真教和道教的歷史，著有《華山志》、《老子八十一化圖》等書。然而，可能是因《老子八十一化圖》所引起的風波，使他不得不在 1258 年離開燕京。直到 1263 年，他才得以回到燕京，致力於《玄風慶會圖》的編撰。

從以上的敘述，可知史志經在編撰《玄風慶會圖》時，有著強

[22]《甘水仙源錄》，卷八，頁 11-13；《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁 577-578。

[23] 在史志經〈夫玄風慶會者紀〉，《玄風慶會圖》，頁 321-322。

[24] 同前註，頁 323。

烈的使命感。他想編寫一本涵蓋丘處機生平和道行的完整傳記，以期對當世和後來的道士有所啟發；同時他也希望本書廣為流傳，使更多人能夠對丘處機、乃至於全真教有更清楚的認識。這點從李道謙〈長春大宗師《玄風慶會圖》序〉裡，有清楚的剖析：

> 史公總集諸家紀傳，起于棲霞分端，訖于白雲掩柩，並為六十四題，分立圖、各附以說文，目之曰「玄風慶會圖」。……余披覽再四，掩卷而歎曰：至哉！公之用心也，是書之出，非惟光揚宗師之瑰瑋偉跡，實為後進者照心之鏡，釋疑之龜也。何則？且觀至聖「分瑞棲霞」，「遁跡崑崙」也，則知宗師雖稟受異氣，亦當捐情割愛，絕累離塵，俗既遠而道自近也。又觀聖「謁師寧海」，「附友汴梁」也，則亦求學之初，必賴名師指授，益友輔相，卒能成道業也，又觀其「磻溪鍊行」，「龍門全真」也，則知雖得所受，必當巖居穴處，啬氣凝神以全鍊養之功也。又觀聖振教祖庭，構觀濱都也，則知到成聖著，必當建宮立觀，濟物度人，以衍真教之無窮也。又觀其「雪山談道」、「松島論玄」也，則知聖人既成諸己，必當恢弘聖道，澤及生民，以進上天之品味也。嗚呼！宗師空洞，真仙降宣，龍教尚不能躐等而進，必待循循而修，始得超證無上道果（頁 220-223）。

從于志道弟子李道謙對於此書讀後感，可以看出《玄風慶會圖》一書強調丘處機的修練與道行這一部分的描述，是十分成功的。而這和上述史志經對丘處機祠堂不滿意的理由，是可以相互呼應的。又，由此也可見李道謙對丘處機形像和全真教的歷史、道士的期許的看法和史志經是相當一致的。另外，值得注意的是：在此〈序〉中所提到本書十個故事中，有九個故事係出於〈卷一〉，而僅有一個

故事係描述丘處機與可汗的來往。因此，李道謙顯然認丘處機的重要性不在於他和元朝政權建立的關係，而是在於他的道行和善行。他希望能夠透過《玄風慶會圖》裡這一類的故事，以教化習道者:「後之學者，固當取法是書，朝披夕省。曰：昔宗師之修也如是，而於今我之學者亦當如是。」(頁 223)

上述的觀念，在李道謙所著的〈長春大宗師《玄風慶會圖》序〉(1274) 也有清楚的顯現。這是因為李不但是全真教裡著名的史學家，同時也是于志道的高徒。關於李道謙其人的事蹟，集賢院學士、嘉議大夫李溉所撰〈玄明文靖天樂真人李公道行銘〉(寫於 1304 年，刻於 1306 年) 是最主要的資料。當時李溉係受李道謙弟子、也是全真教宗師之一的孫德彧 (開主；1243-1321) 的請託，才撰成此文。根據此文，1219 年李道謙出生於終南山下的「豪家」，自幼聰慧「七歲以六經童子貢禮部」。蒙古滅金，他籍為儒，但同時也開始讀《道德經》和有關金丹 (內丹) 的著作。1247 年，他拜于志道為師，並且陪同其師在華北傳道。1251 年李志常派他擔任終南山重陽萬壽宮的提點，自此以迄於 1296 年他棄世之前，都住在此地。他所認識的文武大臣包括姚樞 (1202-1279)、商挺 (1209-1288) 等人。[25] 李道謙的著作包括《甘水仙源錄》、《七真年譜》、《終南山祖庭仙真內傳》等。[26]

[25] 胡其德，《蒙古帝國初期的政教關係》，國立師範大學博士論文 (1990)；鄭素春，《全真教與大蒙古國帝室》(台北：學生書局，1987)。

[26]《道家金石略》，頁 713-715。

前文已提及，李道謙為一道教史家，他也非常關切十三世紀下半葉全真教的處境。最近日本學者三浦秀一的研究指出：李道謙很擔心當時的史料已經開始扭曲全真教的歷史意義，為了保存這個宗教運動的「史實」，他撰寫了《甘水仙源錄》、《七真年譜》等書。[27] 由於《玄風慶會圖》所描繪丘處機的形像，符合李道謙的理念，因此不難理解李讚譽此書為「後進者照心之境，釋疑者之龜也」。

在全真教內，可能有不少人持有相同的看法，終南山重陽萬壽宮的道士高道寬對全真教的看法，和史、李二人也十分相近。史志經〈夫玄風慶會者紀〉云：

> 歲癸酉（1273），余自燕來秦。翌年秋，炷香終南祖庭，謁圓明真人高君於眾妙堂，以所集圖說而告之，圓明亦念全真之教際四海而周九圍，宗師之德動索宸而福白屋，究其源安，寔重陽啟於前，丹陽振於中，長春成于後。今也享師之功業，處師之廕庥，視其道而不傳，秘其圖而不流，我輩寔任其責；加之申張二君，宮之宿德，僉為贊相，圓明遂工以畫之，雇匠以刻之。（頁 324-325）

因此之故，高道寬和同觀內的申、張二位道士，遂樂於贊助此書的刻板，使之廣為流傳。

其實，刻印此書流傳四方，本來就是史志經編撰此書的目的，

> 或者詰云：宗師道行已載金石，何以是為？余曰：請試論之。凡為臣子欲彰君父之美者，莫不鑄於鐘鼎，或刻諸琬

[27] 三浦秀一，〈元代思潮研究序說－全真道士李道謙の動向 =? 主軸に〉，《集刊東洋學》，第 67 期（1992），頁 71、73。

> 琰，咸謂得永遠之計。是豈知鐘鼎有時而鎔，琬琰有時而裂；或不熔裂，止照於一方，見於一所。未若鋟梓印行，流布四方，縱也東郡之廢而西邑之存，北里之藏而南鄰之出。使人不離席，一荒之事可知；不移晷刻，千年之跡可見。是知鋟梓之功，不後于鑄金刻石者之為模也。（頁 326-327）

對史志經而言，本書的編撰的意義有二：一是保存他自己及同道認為值得記錄的內容，一是透過本書塑造全真教徒的自我意識，也就是宗教認同。

史志經在編撰《玄風慶會圖》時，有著強烈的使命感。他想編寫一本涵蓋丘處機生平和道行的完整傳記，以期對當世和後來的道士有所啟發；同時他也考慮到使本書廣為流傳，使更多的人能夠對丘處機、乃至於全真教有更清楚的認識。

四、結語

由上可知，十三世紀時的全真教是一個非常重視自己歷史的宗教運動，有一部分的全真教道士也致力於撰述，此一現象可能和當時全真教的處境有關。其時，全真教已經不是一個「新興宗教」，而是一個蒙古皇室和漢人民眾共同信仰的宗教；尤其到了十三世紀後半葉，全真教在朝廷不斷面臨來自佛教和道教其他派別（如正一道）的強烈競爭時，全真教的歷史撰寫因此變得更加重要了。這些全真教歷史的著作一則可以賦與全真教合法性，同時塑造出一種宗教認同，有助於強化教內對自我的認知。法國學者高萬桑發現：在他所讀過 433 個金元時代全真教的碑文中，有 64 個碑文是在 1260 年到

1264 年短短的五年內撰成的。[28] 如果從全真教歷史的發展來看，此一事實並不令人感到驚奇。

當史志經開始編撰《玄風慶會圖》時，它也注意到全真的合法性，因此借用了《玄風慶會錄》前面四個字作為書名，同時選擇了全真教最著名、和蒙古統治關係最好的丘處機為主題。本書的〈跋〉和所有的〈序〉，都歌頌丘處機和可汗的來往，然而，在宣稱全真教的合法性時，史志經也沒有忽略了對其教的宗教認同。對他來說，丘處機與全真教真正的意義並不在於討好君主，而是在於傳道和救世。李道謙和于志道的弟子們也認同了這一點，因此《玄風慶會圖》得以付梓刊行。前此有關全真教的研究多集中在其政治層面，但對全真教的道士而言，他們所強調的是宗教內涵，丘處機的弟子亦然。因此，今後對全真教的探討似應多著重其宗教意涵，才能對此一教派有更完整的認識。

〈元代全真道士的史觀與宗教認同—以《玄風慶會圖》為例〉：本文採自《燕京學報》，新十五期（2002），頁 95-107。此次收入本書，略加修訂。

[28] Goossaert, "L'ordre Quanzhen," pp.11, 96.



第二章

道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例

研究中國宗教，道教與地方民間信仰（local religious traditions）之間複雜的相互影響過程，是最值得注意的幾個問題之一，可惜也是受誤解最深的幾個問題之一。這方面的研究論文呈現出兩種幾乎完全對立的觀點。一方是道教研究學者，他們之中許多人傾向視道教為一種「高級」或「上等」的民間宗教形式；同時從「道教儀式架構」來建構民間信仰的崇拜[1]。另一方則是致力於民間信仰研究的學者，他們之中，許多忽略或低估道教在地方信仰中可能扮演的重要角色；有些甚至表示道士在儀式所召喚的神靈，不為一般信眾所崇拜[2]。兩派皆持之有據，言之成理（道教的確表示自己高於地方信仰，而許多秘傳的道教神祇從不為非道士者所崇拜。）但另一方面，雙方都未能瞭解道教與地方信仰互相塑造，彼此依賴到何等程度。為了研究此一問題，本文試圖從一個民間神祇－溫瓊信仰著手。溫瓊又稱溫元帥或忠靖王，其信仰在宋代即已傳播甚廣，信徒包括道士、法師（道教的和民間信仰的）以及一般信眾，地區則遍及南中國（特別是江蘇、浙江及福建諸省）。時至今日，溫瓊信仰仍繼續在台灣流行，而在文革後的中國大陸，亦有捲土重來之勢。本文目的在於回答下列問題：道士如何區分道教與地方信仰中的神祇？

---

1 見 Kristofer M. Schipper（施博爾）, The Taoist Body（Berkeley: University of California Press, 1993 [French edition published in 1982]）, pp. 2, 7-8, 69, 86, 89; John Lagerwey（勞格文）, Taoist Ritual in Chinese Society and History（New York: Macmillan Publishing Company, 1987）, pp. 246 - 247, 249, 250. 270-271; and Kenneth Dean（丁荷生）, Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China（Princeton: Princeton University Press, 1993）, pp. 12-18.

2 Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276（Princeton: Princeton University Press, 1990）, p.26. 這本書已經有中文版，《變遷之神》（杭州：浙江人民出版社，1999）。

道士企圖如何影響這些信仰？有多成功？

何謂道教？我基本上接受Nathan Sivin 和已故的Michel Strickmann(1942 － 1994)的定義：奉首代天師張道陵為其教主之一，尊奉代表「清靜之道」神祇的各種宗教運動[3]。不過，我也同意這樣的定義不易適用於像全真道、淨明忠孝道一類的「道教的」社會倫理運動（socioethical movements），或是下文將要討論的神霄派之類的地方儀式運動。誠如Judith Boltz.所言，對上述幾個運動的成員而言，「對張道陵的尊奉，實在是後來追加的，反映正一派無可置疑的宗主地位」[4]。這些教團都被納入道教史的一部份。在中國宗教史，道教泛指各種宗教運動，即使其中許多各有極不同的目標。

在考慮到不同道教運動中產生的各型正統意識（orthodoxy）和正統行為(orthopraxy)，這一點就極清楚了[5]。Richard Shek指出，淨明忠孝道運動實在是試圖藉由強調倫理價值，如忠孝，來兼納劉廣

[3] Nathan Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity," History of Religions, 17.3-4（February-May 1978）, p. 306; Michel Strickmann, "On the Alchemy of Tao Hung-ching 陶弘景," 收入 Holmes Welch and Anna Seidel, 合編 Facets of Taoism（New Haven and London: Yale University Press, 1979）, p.165.

[4] Judith M. Boltz, A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries（Berkeley: Center for Chinese Studies, 1987）, p.17.

[5] 雖然我用 orthodoxy/orthopraxy（二者在中文裡皆是「正」）和 heterodoxy/heteropraxy 兩組詞，但我也深知道教藉中的「正」「邪」可以簡簡單單地譯成 correct 和 perverse, 或者 true 和 deviant, 甚至就是 good 和 evil。關於此一問題更深入的討論，可參見 Michel Strickmann, "History, Anthropology, and Chinese Religion," Harvard Journal of Asiatic Studies, 40（1980）, pp. 222-225。

京等所討論的"社會倫理正統"[6]或楊慶堃（C.K.Yang）[7]所說的"道德正統"[8]。

這一類教團多半鄙視道教中的溫元帥法一類驅邪儀式，而強調合宜的倫理行為乃是「追求長生不可或缺的一步」[9]。然而，本文所要討論的神霄派與天師道（即正一道）其關注卻非常不同。這兩個運動的成員一直竭力建立一道教神階系統，期能涵蓋道教與民間宗教二者中的各個神明，使各有其位，各享其祀。他們也試圖定義哪些儀式是正統，哪些是異端。這種嘗試表現出他們的一個基本關懷，我試稱之為「儀式正統行為（liturgical orthopraxy）」。這並不是說道教內部團體可以一分為二，一方只注意社會倫理正統，一方只注意儀式正統。天師道也注重社會倫理[10]，而淨明忠孝道也並不排斥所有道教儀式（如醮與齋是可以全盤接受的）。天師道對於儀式正統的關注，其實也符合正統儒家意識型態中重視合乎禮儀及國家信仰的部分。我同時還要強調，本文所區分的社會倫理正統和儀式正統不是西方的信仰與行為二元論[11]。然而我的確相信這樣區分，有助於更清

---

6 見 Liu Kwang-ching（劉廣京）, "Preface," 編者同前 , Orthodoxy in Late Imperial China（Berkeley: University of California Press, 1990）, p. ix; "Socioethies as Orthodoxy; A Perspective," 前引書 , p.53.

7 C.K. Yang（楊慶堃）, Religion in Chinese Society（Berkeley; University of California Press, 1961）, p. 279.

8 見 Richard Shek, "Taoism and Orthodoxy: The Loyal and Filial Sect," 收入劉廣京編 Heterodoxy in Late Imperial China（Honolulu: University of Hawaii Press, 排版中）Chapter 4.

9 同上。

10 天師道道士也依循正統儒家規範，娶妻生子，事奉父母，祭祀祖先，就像任何一個自尊自重的中國人。

11 參見 Donald Sutton, "Ming and Ch'ing Elite Attitudes Towards Shamanism," 收入劉廣京編 , Heterdoxy, Chapter 6.

楚地瞭解不同的道教運動是如何介定其自身。

何以各種道教運動的成員都如此關切正統意識或正統行為？我相信主要是因為他們希望自異於一般民間信仰，表現其優越地位。正如Michel Strickmann指出，道教的主敵不是佛教，甚至不是國家，而是群眾的「無名教」[12]。只要仔細一讀道教史，即可發現，從道教在漢末四川成形以來，其發展史就是不斷地吸收、結合、改革，甚至消滅所到之處無數的信仰與儀式傳統[13]。在許多方面還頗為成功。道士成為中國境內無數地方信仰成長的關鍵人物。這些宗教專家為地方神明編寫聖傳，協助興建或重修廟宇以祭祀這些神明，並將之納入道教儀式。此外並舉行象徵該信仰之成長的重大儀典，特別是前文提到醮與齋。至今在中國各地，台灣香港及海外僑界，道士們仍然扮演這樣的角色。然而，道教從來未能真正全面改革，甚至消滅他們認定是異端的民間信仰。道士通常稱這類民間信仰為「淫祠」或「淫祀」[14]，所崇奉的神明則斥為"邪神"（邪神常是人鬼或各

---

[12] 見 Michel Strickmann, Chinese Magical Medicine, edited by Bernard Faure（Stanford: Stanford University Press, 2002）. 又 Lin Fu-shih（林富士）. "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiangnan Area during the Six Dynasties Period（3rd-6th Century A.D.）,"（Ph.D. thesis, Princeton University, 1994）, pp. 229-232, 239-242.

[13] 如窪德忠，《道教史》（東京，山川出版社，1977）；福井康順等編，《道教史》，三冊〔東京：平河出版社，1983〕；任繼愈主編，《中國道教史》〔上海：上海人民出版社，1990〕；卿希泰主編，《中國道教史》，四冊，〔成都：四川人民出版社，1988 — 1995〕。

[14] 淫祀的「淫」字，在英文中有多種可能，如excessive, licentious, illicit, improper, perverse, profane, profligate, 需視上下文而定。舉例來說，官方文獻及官場的士人（elite）文字中的「淫祀」應譯作illicit cults, 因為他們主要是以淫祀不列入祀典而加以反對。然而，道士及不是站在官方主場的士人文字中，licentious 或 excessive 則更為合適，因為對這些人來說，淫祀是異端或不合宜

種自然界精靈。）這些神明（或鬼怪）自然由師巫奉祀，行血祭。如果所謂的異端可以定義為異議（dissent）或抗拒（resistance）的形式[15]，那麼那些不能融入"正統"道教價值的地方信仰，自然會被道士指為異端。道士竭力消滅這些異端，成果卻很有限。真正常見的是道教吸收並試圖改變（後者也不成功）地方神明，使之成為道教神，有時則不得不勉為其難地接納那些道士一度憎恨而試圖消滅的異端神明的代表[16]。

道士所表現出的對地方信仰及儀式的反對態度，和Donald Sutton陳述的地方精英之態度或Richard Smith及Romeyn Taylor研究中的明清官方態度幾乎如出一轍，相似程度令人咋舌[17]。職是之故，道教面臨了一個兩難的處境。一方面，道教是因為能將民間信仰神祇（如溫元帥）納入道教天官系統，所以才能宣稱其儀式上之

的作法（practice），如師巫靈媒及血食。詳見Liu Kwang-ching及Richard Shek之Heterodoxy一書序言部份，及該書中之To Wing Kai論文。

[15] 同上。關於中國文化上的抗拒（resistance）問題，可參見Robert Weller, Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen（Seattle: University of Washington Press, 1994）.

[16] 關於此現象的一個絕佳例子，見Ursula-Angelika Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung 五通 / Wu-hsien 五顯 in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South," 收入David Johnson編，Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies（Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1995）, pp. 137-218, 特別是pp. 139,158,180-192.

[17] 見Donald Sutton, "Ming and Ch'ing Elite Attitudes Towards Shamanism."; Richard J. Smith, "Ritual in Ch'ing Culture, " 收入Orthodoxy, p.288; Romeyn Taylor, "Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming," 收入Orthodoxy, p. 130. 並見Daniel L. Overmyer, "Attitudes Toward Popular Religion in the Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming," Cahiers d'Extrême-Asie, 5（1989-1990）, pp. 191-221: 及蔣竹山，〈從打擊異端到塑造止統：清代國家與江南祠神信仰〉〔碩士論文，國立清華大學，1995〕。

權威。而另一方面，既然道教與國家及國家所代表的儒家價值結盟（此一關係乃是自三國以來即已建立而一直維持至今），道教必需拒絕任何形式的「異端」行為[18]。

此一兩難的存在，顯然反映了"道教認同危機。"如前所述，道教不斷擴張，遍及中國，隨之而來的則是與多種地方信仰、儀式傳統頻繁接觸。其結果則是道教與地方信仰互相競爭，卻又"相似得難堪"（即使近數十年來，有些學者和大部份俗人〔包括政府官員〕都試圖給道教和民間信仰畫上等號）[19]。面對這樣尷尬的處境，又警覺到被認定成一種地方運動會給戴上「淫祀」或「異端」的大帽子[20]，道士們竭力將自己定位為正統"或"正確(correct)。"為了這個目的，道士試圖表現自己在道德與儀式上優於那些他們企圖吸收、改革、或者協助國家一起打壓的地方信仰。

這樣的一個過程可以在第一個道教運動（Taoist movement）－張魯及其信徒在四川建立的宗教組織[21]－發展上看到。大部分的史家

---

[18] 關於道教與國家的早期關係，見任繼愈，《中國道教史》，頁 42-48; Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments," 收入 M. Strickmann 編 Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf Stein（Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983）, volume II, pp. 291-371. 一個時代稍晚的例子見 Franciscus Verellen, "Liturgy and Sovereignty: The Role of Taoist Ritual in the Founding or the Shu 蜀 Kingdom（907-925）," Asia Major, 3rd Series, volume II, number 1（1989）, 59-78.

[19] Holmes Welch, "Introduction," 見 Welch and Seidel 合編, Facets of Taoism, p.7.

[20] 政府官員及精英份子（elite）及佛教僧伽，常逕指各種道教運動為「異端」，更不用說那些接受這種片面之詞的早期漢學家。如 Max Weber, The Religion of China, Hans H. Gerth 編譯〔New York: The Free Press, 1964〕, pp. 181-190, 205-213.

[21] 關於早期道教歷史，參見 Anna Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao Tzu 老子 and Li Hung 李弘," History of Religions, 9.2-3（1970）, pp. 216-247.

都稱此一運動為五斗米道，其實這只是當時記錄的士大夫給他們扣的帽子（或者說是對他們的恐懼）。事實上他們自稱「天師道」或「正一道」[22]，後者更值得注意。他們何以決定如此做？為什麼他們會選擇正一道這個名稱？[23] 要回答這個問題必需先瞭解該運動的發源地：四川。四川本就是一個地方信仰興盛與師巫活動頻繁的地區。（連張魯的母親據說都屬於「鬼道」，顯然是一個地方信仰）。張魯及其繼任者都是既吸收師巫傳統（包括治療儀式、音樂、附身等等）[24]，又表示自己是一獨立而且優越的運動，其目的則在改革許多被定義為"淫祀"或"異端"的民間傳統。

這種自我意識相當清楚地表現在該運動的早期經典，如收入張君房（1008 － 1209）所之《雲笈七籤》中的《正一經》，記錄了一段張道陵與老子（據稱在西元前 142 再現人間）：

> 我〔張道陵〕受於太上老君，教以正一新出道法……學正除邪……[25]。

成書於第五世紀的《三天內解經》中，則更詳細：

---

[22] 見卿希泰《中國道教史》，冊 1，頁 147-149；張繼禹，《天師道史略》〔北京：華文出版社，1990〕，頁 14-16，216-219；孫克寬《元代道教之發展》〔台中：東海大學，1968〕，頁 17-18。王見川也即將完成天師道方面的博士論文，值得期待。

[23] 使用天師之名不難發現，在早期經典如《太平經》中，這佔了顯著的地位。可參見 Max Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-p'ing ching 太平經," 收入 Welch 及 Seidel 含編，Facets of Taoism, pp. 19-52.

[24] 可參見如陳國符，《道藏源流考》，二冊〔北京：中華書局，1963〕，冊二，頁 260-261；張繼禹，《天師道》，頁 27-31。

[25] 見《雲笈七籤》〔TT677-702：CT1032〕，64，轉引自陳，《道藏源流考》，冊一，頁 98。

「太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君，即拜張為太玄都正一平氣三天之師；付張正一明威之道……〔天師〕與天地水三官、太歲、將軍共約永用三天正法，不得〔以血食、淫祠〕禁固天民……[26]。」

下文中將要討論的＂系統（system）＂，在這部經中首次出現。在這個系統中，民間神明加入天曹（或說神階，見註102），不再接受血食，只接受蔬果馨香作為祭品。在這段引文中我們也看到道教意欲藉由聲稱自己是＂正＂道的唯一代表來顯示自己不但與地方信仰不同，還凌駕其上。

這就不難瞭解何以此一運動的許多早期領袖名號裡都有＂正一＂的字樣[27]。

道教到底能多成功地支配地方信仰則完全是另一回事。Rolf A. Stein，宮川尚志及Richard B. Mather等學者都曾經表示：雖然中古時期道士每每攻擊＂淫祠＂及其所崇拜之＂邪神＂，甚至配合國家予以壓抑，但是種種努力鮮有成功者。特別是許多改奉道教者（包括一般信徒與那些原本屬於地方儀式運動者），不顧教內領導人的勸誡，堅持以血食祭祀地方神明[28]。當時的道教無疑視自身為一改革運

[26]《三天內解經》〔TT876；CT1205〕，J：16，譯文見Schipper, The Taoist Body, p.61。關於道教的盟誓，見Lagerwey, Taoist Ritual, pp. 27,28,97, 159,246。

[27] 陳國符，《道藏源流考》，冊一，頁98-99及冊二，頁275；張繼禹，《天師道》，頁217-218。

[28] 見Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," 收入Welch and Seidel合編，Facets of Taoism, pp. 53-81; Hisayuki Miyakawa, "Local Cults around Mount Lu 廬山 at the Time of Sun En 孫恩 's Rebellion," 見同書, pp. 83-101; Richard B, Mather. "K'ou Ch'ien-chih

動，其目標清清楚楚地記載在大量典藉中。然而這些改革在地方信仰信徒中所獲得的支持，卻很有限。

宋代也出現同樣的現象，特別是南方。Judith Boltz 及其它學者已指出[29]，這個時期大量新的儀式運動在該地區出現，其中包括了下文即將討論的「神霄派」。這些運動受到地方神巫傳統及佛教密教高度影響，其特色就是以法力高強的神明（如溫元帥）為中心的大量逐魔儀式和治療儀式。這些運動，有許多為正一道所吸收，另一些則只是接受了正一道的宗主地位。正一道也吸收了許多這些運動中的神明和儀式，而同時也從儀式正統的角度重新定位這些神明。這樣的過程可以在下節要討論的溫元帥法及溫元帥傳中看到。

溫元帥傳

道藏中的溫元帥傳全名是《地祇上將溫太保傳》（TT570; CT780）。以下簡稱《太保傳》[30]許多學者已對此書作了詳盡研究[31]，在此無需對該書作全面介紹。我在此只簡單地討論其作者，摘要內容，接著就分析該書中關於正統的觀念。

寇謙之 and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," 見同書, pp. 103-122; . 又 見 Lin Fu-shih, "Chinese Shamans and Shamanism," pp. 232-239, 242-248.

[29] 見 Boltz, Survey, pp. 23-53; 陳兵，〈元代江南道教〉，《世界宗教研究》，2〔 1986 〕，65-80; Edward L. Davis, Society and the Supernatural in Song China（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001）。

[30]「太保」一詞既是官銜，也可用以稱呼東嶽廟的師巫〔見註 36 〕。在溫瓊傳記中，太保一詞指的是後者。

[31] 見 Boltz, Survey, pp.97-99; Lagerwey, Taoist Ritual, pp. 241-252; Paul R. Katz（康豹）, Demon Hordes and Burning Boats. The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang（Albany: SUNY Press, 1995）, chapter 3.

《太保傳》成書於1274，出自神霄派道士黃公瑾之手。黃公瑾是江西豐城名道士劉玉（活躍於1258）的高徒[32]，《道法會元》中保存了一段跋，可能本來是為《太保傳》而作。黃自謂本是一書生，對禪宗有興趣，後因以道教符籙癒疾，而在1247改信道教。他拜劉玉為師，以七年修習符咒醮儀，又七年學存思與丹術[33]。至於他編撰《太保傳》的動機，則出於對正統儀式缺乏的危機感：

> ……〔當我從劉玉學習時〕識行持之要妙，十得其一二：又奏受地祇諸階之法，而宗派不同，師授各異，咒訣增減，以偽易真，元本倒亂，認本為末……今之世，學之者如牛毛，成之者若麟角……因刊溫將軍傳，故著緒餘一論……"[34]。

雖然黃公瑾對正統儀式是如此關切，但是他筆下的溫太保，卻絲毫不像一個正統神。溫太保不是士大夫，而是一介武人，身長九尺二寸，在郭子儀（697 － 781）麾下與安祿山作戰。他能征善戰，不僅因為他深諳韜略，還因為他能化身為獨角獸，噴出毒煙擊潰敵人。終於，郭子儀注意到他異於常人，於是他逃到泰山腳下，但不是去修煉，而是當屠夫。後來神交炳靈公（相傳是東嶽大帝第三子）。炳靈公勸他放棄屠業，卻也明言他缺少仙骨，成仙無望[35]。因此溫出入東嶽廟，擔任"化主"。他的誠心終於得到東嶽大帝的注意。東嶽藉一廟中太保（也稱將軍）[36]告之，當溫的塑像變形時，就是溫

[32] 黃公瑾所作的劉玉傳收入《道法會元》，253:10a-12a。

[33] 同上，3b-4b。

[34] 同上，4a，9b-10a。

[35] 見 Schipper, Taoist Body, p. 58.

[36] 勞格文（Lagerwey）說明「太保」指的是執行儀式中武的部分的道士（Taoist

成神之日。事在五月初九。(TT557; CT780:1a-2b)。

接著就是記述溫成為正神的經過，以及他征討異端的功業。他死後，朝廷追封，泰山腳下的百姓也打算為他立廟。但是，溫顯靈謝絕，表示他既無意於官銜，也不樂以血食為祭的民間神廟，他只想"扶持正道"。東嶽對此讚賞有加，遂詔他入地府冥司，職掌生死（3a)。溫州人打算為他立廟，以感謝他終止旱災，溫也同樣謝絕了，並告之當地，他希望的是一場道教醮儀，將其功德上表奏與玄帝。溫的事蹟很快傳到了三十代天師張繼先（法名虛靖，活躍於1092 — 1126）耳中[37]。宣和間（1119 — 1125)，張繼先訪泰山，有感於溫"皈依正道"之心，乃擢升溫為地祇，並以溫之名創一"正法"。

溫入道教後第一件功勞是助張繼先徹底消滅四川青城山魔鬼群，是當年首代天師除之而未盡的餘黨。這群魔非常像是道士所抨擊的民間神明，有廟有國封。溫毀魔之廟，馘魔之首[38]。乃請張天師賜一教封（非官封)，是為「助法翊靈昭武大使太保」，張天師並以酆都肅殺馬黑馬三千人付溫統領。

Ritual, p. 242)。然而至遲在宋代，中國南方常以「太保」指師巫。見俞炎（活躍於1260-1269)《書齋夜話》，1:4b，收入嚴一萍輯《續聚珍本叢書》〔台北：藝文印書館，1972〕，冊37。又見《松江府志》〔1884〕，5:13a；及顧希佳等〈太保與作社〉，收入《中國民間文化》〔上海：學林出版社，1972〕，冊7，頁199 — 214。

[37] 關於首代天師大戰該群妖魔，見《漢天師家世》〔TT1066; CT1463〕，卷2；及趙道一〔活躍於1294 — 1307〕，《歷世真仙體道通鑑》〔TT139-148; CT296〕，卷18。

[38] 關於道士以雷火儀法戰「淫祀」，詳見Judith Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," 收入Peter N. Gregory及Patricia Buckley Ebrey, 合編，Religion and Society in T'ang and Sung China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 241-305.

故事繼續，降至宋真宗朝（998 － 1023）溫又助道士王宗敬（據云係張繼先弟子）[39]驅邪逐魔（6b － 7b）。溫並助王宗敬弟子吳道顯在福建滅一佛寺，伽羅王。此神以金繭蠱毒收人魂魄[40]。吳道士乃以佛教密法中之煉鏡召溫元帥，並輔以天蓬咒[41]。這一次，溫以雷火毀其廟。隨著溫威名遠播，溫元帥及諸地祇法也廣受歡迎。吳道士以此法傳度弟子532人，但只有106人習成，更有200餘名因違反天律而遭溫元帥擊死。（8a － 11a）

《太保傳》接著記述溫征伐江蘇的一個異端佛教運動「三壇」[42]，勦滅之後，並生食其正副鬼王。接著，他又消滅了一個四川的瘟鬼信仰。這個信仰居然還包括了一個地祇，康王。結果康王受到了一百杖的處罰（13a － 15a）[43]。《太保傳》在正文之外，還有〈補遺〉一卷，收錄的是黃公瑾認為不適合放在正文裡的溫太保故事，包括了廣為流傳的溫太保違抗天命，自己服下應該散播到人間，以懲奸除惡的瘟藥。還有一個故事也收在〈補遺〉裡，就是溫助一個地方

---

[39] 這當然不可能是事實，這裡可以看出黃公瑾寫作溫瓊傳記時，對歷史事實不甚在意。

[40] 見 Feng Han-yi 及 John K. Shryock, "The Black Magic in China Known as Ku 蠱," Journal of the American Oriental Society, 55（1935）, pp. 1-30; 及 J.J.M. deGroot, The Religious System of China, 6 volumes（Leiden: E.J. Brill, 1892-1910）, volume 5, pp. 826-869.

[41] 關於天蓬咒及其與天蓬元帥關係，可參見《道法會元》卷156 — 168，特別是157：18，159：3-11，159：19-23 & 164。和溫元帥一樣，天蓬元帥也是一員驅妖逐邪神將，並同樣事舉玄帝。

[42] 筆者未能發現任何與此運動有關之資料。可能是黃公瑾虛構的，作為寓言式的勸戒。

[43] 黃公瑾把康王寫作瘟鬼，實在頗為難解。我所看到的其他資料，都強調他打擊瘟疫的神通。見《中國民間諸神》〔河北：河北人民出版社，1985〕，頁603－606。《至順鎮江志》〔1332〕，錄有一條康王力克瘟疫的記載(8:2b-3a)。

官毀安徽五顯廟（五顯，本是山鬼，應稱為五通，後受官方封號）（1b－4a）[44]，在江西滅一為害人間的魚怪(4b)，在建寧府浦城縣(江西)，他又消滅一群獸魔，這些獸魔附身在年輕女孩身上，使之瘋顛（4b－4a）。

《太保傳》提供了在南宋，道教如何蘊釀儀式正統的寶貴資料[45]。譬如說，溫瓊屢因奉行正統道教，或「正道」而受表揚。除了前文所引的兩個例子外，在溫元帥大戰「三壇」一節中說他「護持正法」(11a)。「正道」在此可能指道教，但也可能專指張天師的正一道[46]。《太保傳》更隱藏了黃公瑾對"正道"沈淪的憂慮(他在跋中，則清楚表明此一憂慮。) 譬如說當黃宗敬指導吳道顯對付伽羅王時，感歎世人「不奉正道」，以致該省境內異端橫行，滿是「妖邪魔鬼」（7b）。

除了地方信仰外，佛教也被列入異端之一。最好的例子莫過於吳道顯在戰勝伽羅王後，問溫元帥：「佛非正道，而太保何不滅之？」(溫的回答則是因為佛教雖然確有異端成份，但以教人慈悲故，老子允許它留下。) 吳道顯過泉州時，又表示當地對異端如佛教的信仰，使得正道不彰。

黃公瑾何以如此憎惡佛教，實不得而知，畢竟他一度是佛教信徒。無論如何，這裡所引述的議論，以及「三壇派」一節，毫無疑

---

[44] 關於五通信仰的歷史，詳見 Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction," 特別是 p.182；以及 Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong 五通 in the Social History of Jiangnan 江南," Harvard Journal of Asiatic Studies, 51.2 (Dec. 1991), 651-714.

[45] Boltz, Cedzich, Strickmann 等人之前引文，有更多例子可供參考。

[46] 又見 Lagerwey, Taoist Ritual, pp. 246-249.

問地說明黃公瑾是站在那一方。

《太保傳》也顯示神明當如何支持正道，最重要的就是不可接受國封廟食（因為後者以血食祭祀）。溫元帥獲入嶽府仙班，又得張繼先儀法，都是因為他能拒絕泰山及溫州居民給他的榮耀（4a），黃公瑾也因此而稱溫「正」或「正直」，並將之列為正神。溫瓊在拒絕溫州百姓為之立廟時，亦自信：「吾誓在正直濟民……不以廟祀國封為重。」（3a － 3b）他所打擊的邪神則正是那些接受廟祀國封者。然而，值得注意的是，溫瓊這一類的正神可以接受他種封號，例如張天師或東嶽所贈。這就表現了早期道教經典（如前引《三天內解經》）中理想的道教與民間信仰關係：地方神明對道教心悅誠服。溫瓊獲道教封號的例子甚多（3a,5b,10a,12b），其中最高的是「提點天下神廟」，在名義上他掌管天下神明[47]。

《太保傳》也說明，除了勸服地方神明使之接受道教位階一途以外，儀式正統還可以藉由傳授「正法」而達到。黃公瑾對後者極為關切，這一點我們可以從前文提到的黃公瑾寫的跋看出。天師張繼先表示地祇法是正法，不過黃公瑾注意到時人視之為「下品」。黃公瑾（及其師劉玉）並注意到即使是正法也可能被誤用或濫用。黃公瑾之作溫太保傳，及下文將要討論的儀法，顯示他企圖處理此一危機。在溫太保傳中，事情容易辦得多：溫瓊只消把吳道顯弟子中。所有忤犯天條者，一律擊斃便了。

綜觀《太保傳》一書，我同意勞格文的看法，即該書代表了一個建構中國宗教「系統」的嘗試。在這個系統，道教透過國家監督

[47] 關於道士自我塑造為地方信仰的「照料人」，可參考 Terry F. Kleeman（祁屢泰）, "The Expansion of the Wen-ch'ang 文昌 Cult," 收入 Ebrey and Gregory 合編 Religion and Society, p. 61.

所有地方信仰，決定何為正統，何為異端，並對後者採取行動[48]。像溫瓊這樣的神明，本是異端（在戰場上化身巨蛇，又以屠宰為生），但並非不能為天曹接受，條件是必需接受正統儀式，不受國封廟祀，特別是血食[49]。正如勞格文所指出，《太保傳》的目的在於呈現：

> ……天上地下所有的權柄皆在張道陵及其後繼人之手。任何神明〔包括溫瓊這樣的神明〕都必需選擇或是接受其位階，亦即維護此「正道」，加入此「系統」，服務公眾，或是「到另一邊」，準備隨時接受譴責，更不用說禁絕……。一句話，從此有了一個「正統（正教）」[50]。

《太保傳》再一次證明了 Terry Kleeman（祁屨泰）的「二重儀式社群」理論。第一重包括了官方信仰和地方信仰，以血食為特色。第二重是「組織型宗教」，如佛道，以拒絕血食來表示與前者相異[51]。《太保傳》很清楚地將道教列入第二重，但也可以接納第一重中的神祇，只要他們從此拒絕血食[52]。事實上，從道教以外的資料中可得知，溫瓊在民間廟宇中受到崇拜，享以血食，授以國封（見下文）。

---

[48] Lagerwey, Taoist Ritual, p.246.

[49] 同上，p.249。

[50] 同上，p.246。

[51] 見祁屨泰（Kleeman），"Expansion of the Wen-ch'ang Cult," p.62; A God's Own Tale The Book of Transformations of Wenchang 文昌, the Divine Lord of Zitong 梓潼（Albany: SUNY Press, 1944），p.44; "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China," Asia Major, 7.1（1994），pp. 185-211.

[52] 雖然有些學者主張這兩組系統間開始產生交互影響，不早於宋弋，但是相當證據顯示，至遲在六朝的資料中，已可見這類交互影響。見 Stein, "Religious Taoism and Popular Religion"; Lin Fu-shih, "The Cult of Jiang Ziwen 蔣子文 in Medieval China," Cahiers d'Extrême-Asie, 10（1998），pp. 357-375.

但是黃公瑾《太保傳》的重要性乃在於呈現了道士們長期以來苦心營建的一種正統儀式型式。

溫元帥法

黃公瑾不只編著了《太保傳》，還輯成兩套溫元帥法，名為《地祇溫元帥大法》(《道法會元》卷255及256以下簡《地祇法》)。在前文所提到的跋中，黃公瑾全面地說明其動機，再一次表現了他對正統儀式的關切：

行地祇法者當加倍警省，毋忽有源斯流。行法須明派，派不真則將不止。何謂不正？假如江湖法友，偶墮窮途，雖有此文，元無撥受。名曰保明奏度，實則無將可傳，鬼神因而盜名竊位而為將，其害不可勝言……至如接派非其傳度，將失其正，而將吏雖響應於一時，必無收拾於後日，學者三省斯言，當知所警[53]。

黃公瑾及其師劉玉都堅稱溫元帥之儀法及兵將是獲自三十代天師張繼先。在黃公瑾所輯的兩套溫元帥法（見前文）中，張繼先也被列為法主之一。但是，張繼先傳記中卻沒有任何證據顯示他曾行過此法[54]。黃劉二人此一說法，似乎只是企圖增加他們重視的大法的正當性（而使之看來更正統）[55]。然而這些神霄派成員選擇認同正一

[53]《道法會元》，253:5b，6b。

[54] 關於其生平事蹟，詳見Boltz, Survey, pp.48, 63, 194-195; 孫克寬，《元代道教》，頁33－41，張繼禹，《天師道》，頁83－84，196；莊宏誼，《明代道教正一派》〔台北：學生書局，1986〕，頁36－43。

[55] 南宋時，許多儀式派別（ritual movements）宣稱他們的儀法是這位名天師所作或所傳，藉以試圖提高其儀式正統性，見Boltz, Survey, pp. 47-48, 187及註255, 259.

道，意義重大。在 1280 年，正一道僅受掌南方各派道教。選擇認同正一派，意謂著視自己為嚴格定義的道教中的成員，如此一來，他們便是接受了道教正統儀式的態度看法。

黃劉二人均視溫瓊為正神，能助他們及其他道士對抗異端。在《地祇法》一書中，劉玉表示凡能用此法著即能「辨正邪」，而溫瓊是「扶正除邪」之神[56]。又強調他降服異端的力量。贊揚他「收捉邪神」之能[57]。在溫瓊「護持正道」的傳說之後接著是長篇用於對抗各種「邪鬼」的符咒的經文[58]。更進一步，他被推崇為可以護持宇宙「正氣」與「真經」[59]。《道法會元》中與溫瓊相關之儀法，如《東嶽溫太保考召秘法》(《道法會元》卷 254)，雖然非黃公瑾所作，又包括了許多與《太保傳》不同之處，仍然將溫瓊描寫成一事奉正統道教，對抗異端力量的神祇[60]。

[56]《道法會元》，253:3a。

[57] 同上，255:1a，2a。

[58] 同上，256:7a。

[59] 同上，255:7b。

[60] 同上，254:7b，8a，10b。

道教儀式統一性？

許多研究道教的學者，都十分贊歎道教的「儀式統一性」－依他們的定義[61]。然而，道教內部明顯的歧異性也是需要注意的。以溫元帥的傳記與儀式經典為例，其他道士對黃公瑾理想的接受程度（更不用說法師和一般信眾），實在頗值得懷疑。以下所舉的許多證據顯示，黃公瑾對當時及後代信眾影響都很小。

且以《道法會元》中，緊接在黃公瑾，劉玉之跋後的《東嶽溫太保考召秘法》為例。此經顯然不是黃公瑾所作，卷首有一「靈文序」，不著撰人。該序呈現一個非常不同的溫元帥面像；他不再是一介武夫，而是一名書生，熟讀諸子百家，包括道家。此經也指稱溫元帥拒不娶妻，以免壞其「天真」。而關於他在東嶽府中一節，則完全沒有提到與張繼先的任何關聯，倒是提及溫曾助「天師」葉法善（616 － 720/722?）降服一群四川疫鬼，而葉則是傳溫元帥法中一人[62]。該經文也摘引溫發誓助天下法官捉邪癒疾，而並沒有特別提及道士[63]。總體而言，該經看來很接近宋濂（1310 － 1381）所作的溫瓊傳（見下文），特別是將他寫成一名書生以及曾事葉法善二事。這些差異如何以及為何出現在道教中，並不清楚。也許此經代表了

---

[61] Schipper. Taoist Body, p. xx; Dean, Taoist Ritual and Popular Cults, pp. 176-178.

[62] 葉法善雖常被稱為天師，但他是否屬於天師道仍有疑問。張繼禹以為葉是「天師道徒」〔氏著《天師道》頁 76〕，但其它天師道史，包括出於張天師者，都未如此主張。可參見《漢天師家世》〔明〕；莊宏誼，《明代道教正一派》，頁 36－43；《歷代張天師傳》〔鶯歌：嗣漢天師府，1988〕；《中國龍虎山天師道》〔南昌：江西人民出版社，1994〕，頁 20。至於《道藏》中的葉法善傳記資料，見 Boltz, Survey, pp. 96-97.

[63] 《道法會元》，254:1-2a。

那些尚未賓服於天師道的神霄派法師之見，也可能是該經成於南宋初，天師道尚未得勢之時。無論如何，同一儀式運動中的成員所寫的關於同一神祇的面貌，可以如此不同，那麼提出任何道教的「儀式統一生」主張，都需要相當的謹慎態度。

即使從儀式本身來看，各經典間也頗不同。舉例來說，在《東嶽溫太保考召秘法》中，溫麾下有四將軍（代表四方）[64]，這就與黃公瑾的說法不同，黃著溫太保傳中，溫只能差遣兩名將軍（名字也與《秘法》中所見不同）。至於作者亦非黃公瑾的《地祇溫元帥大法》，卻竟然以溫瓊號令「四聖」（天蓬、天猷、翊聖、佑聖）[65]。此外，同一道「丙丁符」，《東嶽溫太保考召秘法》與《地祇溫元帥大法》的書寫指示，也不相同[66]。從前文所引的黃氏所作跋中亦得知，以溫元帥及其它地祇為中心的道法儀式，存有大量歧異。黃公瑾欲提供一標準儀軌的企圖，顯然成功得有限。

其他的神霄派所編的溫元帥法，也似乎呈現了一個不論在面貌還是職掌，都與黃公瑾筆下的溫元帥大相逕庭的一個神祇。且以一套神霄派用以平息瘟疫的三部經典為例[67]，其中，天師道及幾位天師僅偶被提及[68]，而真正的重點不在對抗異端，而在儀式的有效性。這些經文中，瘟疫又被解釋為不道德行為的結果，顯示道德正統比儀式正統更有影響。我在其它的文章已論及這樣的儀式將社會問題解

[64] 同上，3a-5a。

[65] 同上，256:9b-10b。

[66] 比較《道法會元》之卷 254:11b-12b 和卷 256:2a-3b。

[67] 分別是：《神霄斷瘟大法》〔《道法會元》卷 219〕；《神霄遷瘟送船儀》〔《道法會元》，卷 220〕；以及《神霄遷瘟治病全法》〔《道法會元》，卷 221〕。

[68]《道法會元》，219:1a；《道法會元》，221:10a。

釋為道教天庭官員的懲罰，可能與 Victor Turner 所形容的「受難儀式」（rites of affliction）[69] 相當類似。

溫元帥的民間面貌

若說黃公瑾之溫元師傳及溫元帥法，對其他道士影響有限，對於那些未加入道教的團體或個人，影響就更小了。此說並不是要抹殺道士在浙江一地傳播溫元帥信仰傳遍所扮演的重要角色；許多最早期的溫元帥廟，都是道士興建的[70]。然而從溫元帥信仰的歷史資料來看，溫元帥的道教形象並未吸引廣大民眾。以宋濂在 1355 年為一座由道士在 1344 年修建的溫元帥廟所作碑文為例（溫忠靖王廟堂碑）[71]。此碑文中，溫瓊只是一唐代士族子弟，父母本來無子，向玉帝求禱後，有異夢，而懷下溫瓊。瓊幼年即熟讀三禮，亦習「禹步」[72]，然屢試進士不第，遂誓奉泰山神（東嶽大帝），驅逐瘟疫。他作有三十六符咒，並傳諸於世，最後化身為夜叉而死。據稱他曾在四川助葉法善逐沴氣，並隨時幫助道士行驅邪儀式[73]。

宋濂的溫元帥碑文，將溫瓊和道教儀式（以及地方儀式傳統）

---

[69] 見 Paul R. Katz, "The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction," Journal of Ritual Studies 9.1（1995）, pp. 55-100.

[70] 見 Katz, Demon Hordes and Burning Boats, chapter 4.

[71] 更多關於該廟及其它溫州溫元師廟資料。見於《浙江通志》〔1736〕，225:3b-4a；《溫州府志》〔1605〕，4:6a；《溫州府志》〔1756〕，4:5a-b；《永嘉縣志》〔1682〕，3:51-b；以及《永嘉縣志》〔1882〕，4:31a-32a。

[72] 關於道士、師巫（local specialists）的此種步法〔或步罡〕及其它，詳見 Poul Andersen, "The Practice of bugang 步罡: A Historical Introduction," Cahiers d'Extrême-Asie, 5（1989-1990）, pp. 15-54.

[73] 見《宋學士文集》〔叢書集成本〕，卷 16，頁 560－561；及《宋文憲公全集》〔四部備要本〕，41:3b-4a。又，該碑文並見於多種浙江地方志。

連結在一起。與黃公瑾的不同處則在於並未強調溫瓊是事奉「正道」。還有，溫瓊的符咒不是來自張天師，而是他自己所創。碑文中所用的稱號是「正福顯應威烈忠靖王」，顯然是國封而非教封。這當然是浙江一帶方志最常用的溫元帥封號[74]。總之，宋濂似乎並不將溫瓊視為一道教武神，而是一興趣廣泛的儒生，嫻熟佛道二教。從某些方面來看，這個溫瓊和宋濂自己似乎極為相像，宋濂也是自幼即博通古籍[75]。

《三教源流聖帝佛祖搜神大全》中的溫元帥傳，與宋濂之碑文還算相近，與《道藏》中的黃公瑾之作就相去甚遠了[76]。此一版本是否較宋、黃之作更早或流傳更廣，不得而知。該作與宋濂之碑文在以下數點吻合：受孕異象，五月初五出生，屢試不第，事東嶽大帝。然而也有一些重要的相異之處：溫瓊在此是出生於漢代（恰好是在張道陵遇到老子的同一年，142CE），未習佛道二家經典，文試武試均不第，他誓言：「男子漢生不致君澤君，死當助（東嶽）帝誅奸滅邪。」並誦偈語一首，首兩句道及忠、孝、義等正統價值。

傳文又寫道，東嶽大帝聽說溫瓊大能，便召為助手。他積立陰功而獲玉帝賞賜封號並碧花（象徵長生），玉帶、金牌，金牌上刻有

---

[74] 雖然《宋史》及《宋會要輯稿》均不見頒賜該封號，但是，二書中這方面記錄本就不全；特別是《輯稿》僅收錄 1230 年代以後的封賜。見 Hansen, Changing Gods, pp. 80-81.

[75] 見 L. Carrington Goodrich 及 Fang Chao-ying 合編，Dictionary of Ming Biography〔《明代名人傳》〕2 冊（New York: Columbia University Press, 1976），冊 2，pp.1225-1231.

[76] 一些後來的神傳集成類作品，也復述這個版本的溫元帥傳，包括了《集說詮真續編》〔 1880 〕，14a-15a，pp. 35 — 37；《釋神》〔 1812 〕，卷 5，頁 41 — 42。二書皆收入王秋桂及李豐楙合編《中國民間信仰資料彙編》〔台北：學生書局，1989 〕。

「無拘霄漢」。後來又受封為五嶽之帥，並且是唯一可以面見玉帝的元帥。

根據《大全》，溫州人對溫瓊敬畏有加，祀以血食。三十六代天師張宗演（1244 － 1291）[77]因此役使五嶽之神，執行他自己的道法，建立十太保，以溫瓊居首位。張並下令為他們立廟，一座可見於十三世紀的杭州[78]。此廟與天師道間的關聯，尚無定論[79]。

《大全》中的溫元帥傳，似乎給予道教較高的尊崇：溫瓊的封號是玉帝所賜，溫元帥法是三十六代天師所創。然而，通篇真正強調的不是溫元帥是正統道教的護法，而是他要經國濟民的願望。同時，這裡對溫瓊的儒生背景比宋濂碑文更為強調，其忠孝節義更是焦點所在。最後，又清楚地將溫瓊描寫成接受血食的民間神祇，毫無批評。文中是提到天師張宗演將溫瓊列入十太保，但並未說明此舉使溫瓊更為正統，或溫瓊因此而拒絕信眾供奉的血食。

另一相當不同的溫元師形象則見於明清小說以及現代傳說中。這些材料不再將溫元帥塑造為正統道士，也不是儒家人物，而是一個干犯天庭以挽救生靈的人。這個故事也收入黃公瑾《太保傳》的〈補遺〉。故事中，溫瓊選擇自己吞下千枚瘟藥，而不是遵照玉帝命令，將瘟藥散播在那些為道教正神視為邪惡的人群中，在此，溫瓊抗拒

---

[77] 見 Boltz, Survey, p.58, note 248；莊宏誼，《明代道教正一派》，頁 43 — 46，53，81；張，《天師道》，頁 85 — 86，95 — 96。

[78] 更多杭州十太保崇拜相關資料見於《咸淳臨安志》〔 1274 〕，73:16b；《浙江通地》〔 1736 〕，217:7b；《杭州府志》〔 1579 〕，47:28a；《杭州府志》〔 1764 〕，8:9a；及《杭州府志》〔 1922 〕，9:32a。

[79] 見《三教源流聖帝佛祖搜神大全》，卷 5，收入李豐楙及王秋桂合編《中國民間信仰資料彙編》，頁 218 — 220。又見《三教源流搜神大全》〔 明，葉德輝本，1907 重印〕，卷 5〔 台北：聯經，1980 〕，頁 150 — 152。

道教系統，與黃公瑾《太保傳》主張的基本價值互相抵觸。這個故事應該不是黃公瑾的發明，而是他搜集的民間傳說的代表。

這個故事的細節，見於晚明神建書商余象斗（活躍於 1588－1609）編印的小說《北遊記》[80]。書中說道某村灶君上稟玉帝，該村人均作惡多端，玉帝大怒之下，召五瘟使者鍾仕貴(掌冬季行瘟)[81]，以瘟疫毒死該村所有居民。鍾仕貴受命往見該村土地，並命土地次晨將瘟藥撒到村中各個井中。土地聽後表示村人的確其罪可誅，但其中有一名善人，姓蕭名瓊[82]，賣豆腐為生，應當保全。鍾仕貴同意了，於是土地公前去警告蕭瓊災難迫在眉睫，次日千萬不可飲水。

蕭瓊大驚，自忖：「若天降之神，明日入藥於井，害卻一村之人，吾安可知而隱之，偷存自己性命？不若寧作我死，倘若救得一村人，正是老夫陰德。」

故事繼續，蕭瓊次晨到井邊求證，果然見到一名老人（就是土地公）來到井邊，手裡還拿著一包毒藥。就在老人將藥投入井中之際，蕭瓊縱身跳出，一把奪過瘟藥，一口吞下，當場殞命，屍身發黑。

土地公大驚失措，忙攜著蕭瓊三魂七魄往謁玉帝。玉帝深受蕭

---

[80] 關於該書的研究及英譯，見 Gary Seaman 之 "The Divine Authorship of the Pei-yu chi 北游記," Journal of Asian Studies, 45.3（May, 1985）, pp. 483-497; 及 The Journey to the North 北游記（Stanford University Press, 1988）. 關於余象斗其人，見 Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction," pp. 142-145.

[81] 詳見 Katz, Demon Hordes and Burning Boats, chapter 2.

[82] 大部分我所看到的版本，都作蕭姓，但是世界書局版〔台北：1975〕，則作雷瓊，Seaman 的翻譯亦如之。

瓊自我犧牲精神的感動，而封他為「威靈瘟元帥」，並賜冠帽一頂，碧花一朵，金牌一面，上鐫「無拘霄漢」。蕭勸諫玉帝赦免該村，並在夢中警告村民改過向善，後蕭瓊事奉玄帝[83]。

雖然姓氏不同，這個蕭瓊無疑就是溫元帥。名字與像貌都與前述幾種溫元帥傳所記相似，而且也被寫成事奉玄天上帝。姓氏的改變可能是受師巫靈媒影響。有些溫州材料以為他姓林或凌[84]，另外一些紹興資料中，則姓林[85]。在台灣，顯然是師巫要為本島普遍崇奉的一百卅二姓王爺（包括溫姓）負絕大部份責任（見下文）[86]。

在溫元帥的各種傳文中，以關於他防止瘟疫的事蹟最常見。晚清范祖述的《杭俗遺風》記載：

> 地祇元帥封東嘉忠靖王姓溫。傳說係前朝秀士來省（杭州）中鄉試，寓中夜聞鬼下瘟藥於井中，思有以救萬民，即以身投井，次日人見之，撈起，渾身青色，因知受毒〔所以就沒人敢喝這井水了〕，由是封神[87]。

在上海是一條蛇受命行瘟水中，嘉興、臨水一帶則是瘟鬼[88]。Hampden C. DuBose 牧師也曾記下類似的故事，故事的主角則是一

---

[83] 這裡的摘要／翻譯是根據《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》，收入《古本小說叢刊》，第九輯，第一冊〔北京：中華書局，1990〕，頁 191 — 194。這一節的英譯見於 Seaman 的 Journey to the North, pp. 175 — 177。

[84] 見《溫州府志》〔1765〕，卷 9；及《溫州風俗志》〔二十世紀手稿，未出版，無日期〕，頁 27。

[85] 見《浙江風俗簡志》〔杭州：浙江人民出版社，1986〕，頁 328。

[86] 見拙著，《台灣的王爺信仰》〔台北：商鼎文化出版社〕，1997。又見黃有興，《澎湖的民間信仰》〔台北：台原出版社，1992〕，頁 82 — 122。

[87] 范祖述，《杭俗遺風》〔1864〕〔上海：文藝出版社，1989〕，頁 15 — 17。

[88] 見《浙江風俗簡志》，頁 277，328，578。

個在蘇州受到崇拜的神明，但沒有留下神明的姓氏[89]。

神明（如溫元帥）自己服下瘟藥，或者阻止別人服下瘟藥這樣的故事，也在台灣流傳，只不過英雄不再是溫瓊，而換成了台灣最普遍的神明之一，池王爺。大部分的故中，池王爺是一名官員，通常是縣令或知府（注意其地位由平民而書生而官員），他吞下瘟藥以拯救轄下民眾[90]。除了姓氏與封號，池王爺的事蹟與像貌和溫瓊高度相像。我在別處提出，池王爺代表溫元帥在閩南的演變[91]。台灣七百多王爺廟中，至少有一百卅一座是以池王爺為唯一主神，若是再加上以池王爺為一組王爺中的一人，和以池王爺為陪祀的廟宇，其總數就超過全島王爺廟的一半[92]。

這些傳說，以及《道藏》中所收黃公瑾的溫太保傳，都將溫元帥與瘟疫連結在一起。黃公瑾筆下，溫竟然能以傷害其他人，雖然他從不使用。這些故事顯示，溫瓊很可能本來是被當作行瘟鬼神崇拜，特別是在溫元帥信仰發展之初。許多理由令人相信事實如此。舉一個例子，溫瓊的生日是端午節，是傳統上南中國驅逐瘟疫的時間，同時也是五瘟使者生日。中國北方也有許多崇拜一個叫「瘟元帥」的神明的記載[93]，《石頭記》便有一段提及此神；其像貌亦與溫

---

[89] 見 Rev. Hampden C. DuBose, The Dragon, Image, and Demon（New York: A.C. Armstrong & Son, 1887）, pp. 220-221.

[90] 見鄭志明，〈王爺傳說〉〔下〕，《民俗曲藝》53〔1988 年 6 月〕，頁 104，110 — 111。

[91] 見 Katz, Demon Hordes and Burning Boats, chapter 4.

[92] 見仇德哉，《台灣廟神傳》〔斗六：信通書局，1979〕。

[93] 見 The Story of the Stone 石頭記, trans. David Hawkes（Harmondsworth: Penguin Books, 1973-1986）, volume 2, p. 275. 關於中國北方的瘟元帥信仰，可參見李靜涵，《定縣概況調察》〔北京：中華平民教育促進會，1934〕，頁 431。

元帥相似。在一些浙江傳說中，溫瓊也被稱為瘟元帥，《北遊記》亦然。此外，《道藏》中的溫元帥傳說提到他能化身為蛇，施放黑霧以克敵。蛇虺以蛇毒傷人，是南中國傳說核心的一部分[94]。雖然晚期的溫瓊傳記與形像很快地刪除了他的蛇性部分，但已知最早成書的傳記中包括了這些部分，表示至少有部分信徒相信他有威脅性，能夠傳播疾病。以「溫」取代「瘟元帥」中的「瘟」有可能是企圖掩飾其信仰之邪惡起緣，以及該信仰與溫州的關聯。

然而隨著溫瓊信仰日漸成長，他與瘟疫間的關係也開始改變[95]。一切資料顯示，溫元帥可能原先代表散播瘟疫之魔，而日後逐漸被奉為能遏止瘟疫的神明。雖然有些他的封號仍然保留了「瘟」這個字，但我從沒發現任何證據顯示宋代以後有信徒視他為散佈瘟疫之神。溫瓊如何由魔而神的過程並不清楚，但在台灣，這種現象時常發生，溫瓊可能也經歷類似過程。幾種關於台灣民間信仰，包括王爺，的田野資料顯示，那些夭折或橫死而又證明強硬得足以抗拒驅邪者，就被認為是「厲鬼」。並非所有厲鬼都相同，那些能獲得獨立身份，又證明有求必應，最後才可能受崇拜成為神明[96]。本文所提出

---

[94] 見 Katz, "Demons or Deities – The Wangye　王　爺 of Taiwan," Asian Folklore Studies, 46.2（Spring, 1987）, pp. 197-215;　及 Demon Hordes and Burning Boats, chapter 2.

[95] Katz, Demon Hordes and Burning Boats, chapter 4, 為溫元帥信仰，提供了充份的文獻資料。

[96] 見 C. Stevan Harrell. "When a Ghost Becomes a God," 收入 Arthur P. Wolf, ed., Religion and Ritual in Chinese Society（Stanford: Stanford University Press, 1974）, pp. 193-206; David K. Jordan, Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village（Stanford: Stanford University Press, 1972）, pp. 164-171; 及林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰》〔板橋：台北縣立文化中心，1995〕。

的各種溫元帥傳說都顯示他早逝（指未婚無嗣），死法又極為橫厲。這暗示了他原本被視為一厲鬼，能以傳播疫疾為害個人或社區。更有甚者，在《北遊記》及其它材料中所見的「瘟元帥」之號，顯示溫元帥本來是沒有獨立人格的。他的姓氏屢變，就是他身分不明的暗示。溫瓊似乎到了宋代才有清楚的傳說與形像，而第一座祭祀他的廟宇直到此時才出現，似乎也並非偶然。

除了他與瘟疫的關聯，這些民間故事的另一個特色是溫瓊對抗整個系統－亦即道教天曹。《北遊記》和其它民間傳說都寫得很清楚，天曹行瘟並不是神明武斷的洩憤，而是世人罪有應得。因此對五瘟使者一類的神明，並不視為狂暴的妖魔，而是道教天庭官員，奉玉帝命令行事[97]。道教瘟醮研究也顯示災難被視為敗德與社會墮落不可避免的結果，而且是由公正的神官傳播[98]。中國民間宗教上最大的矛盾之一就是瘟疫既被視為天譴，卻又有像溫元帥一類的神明來為之求情，冀能免除瘟疫[99]。對這種將溫瓊描寫成一個博愛的人物，而又強調他違抗道教天曹的故，黃公瑾這類的道士會有什麼反應呢？這樣的抗命行為通常已足以令一個神明被道教視為異端，特別他是為了那一群以血食祭祀他的異端。

---

[97] 詳見 Kleeman, A God's Own Tale, pp. 107-109.

[98] 見 Katz, "The Pacification of Plagues."

[99] 關於此一現象，詳見 Stephan Feuchtwang, The Imperial Metaphor. Popular Religion in China（London and New York: Routledge, 1992）, pp. 58-59.

結論

以上例證可見，溫元帥有多種形像在信眾間流傳，在明清時期人們的心中，實在有不止一個溫元帥。然而，我無意暗示溫元帥數種形像各自構成一組孤立隔絕的信仰，因為他們彼此間透過一個我稱之為「回響（reverberation）」的過程，不斷互相影響[100]。以溫瓊各種傳記為例，資料顯示，不是道士的人也相信他曾事天師道，而道士如黃公瑾也記下了民間傳說。溫瓊是一介書生的說法，見於宋濂的碑文、《大全》的溫元帥傳，以及《東嶽溫太保考召秘法》，最後影響了上述的民間傳說。溫元帥傳記流傳過程中發生了「回響」作用，意謂的不只是一般信眾會接受溫瓊的道教形像，溫瓊在民間信仰的形像，也會影響道教的。然而，我們同時發現，各形像間的相互影響，是有其限度的。因此，黃公瑾就算記下了溫瓊服下瘟藥的故事，他的寫法仍然是溫瓊必須透過道教天曹的規矩章程，才能救贖他自己。另一方面，宋濂以及《全傳》的作者群雖然同意溫元帥事天師道，但他們筆下的溫元帥並不是致力支持正「道」，反倒是要達成標準的儒家經世致民理想。回響的作用可能增加了神明的各種形象間的互動，但這當然不是說，某一種形象能取得主流地位。

這在黃公瑾《太保傳》中充份表現清楚。黃公瑾筆下的溫元帥，忠心事天師派道士，助他們維持神靈和宇宙秩序。許多道教方面學者指出道教最重要面像之一就是示其足以藉建立天曹和齋醮儀式來維持社會、神靈和宇宙秩序[101]。這種「官僚系統模式」對一般

[100] 見 Demon Hordes and Burning Boats, chapter 3.

[101] 除前文所引施博爾（Schipper）及丁荷生（Dean）作品外，亦可參見 Norman Girardot, Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos（Berkeley: University of California Press, 1983）. 特別是 pp. 279-281；及 Michael

信眾瞭解神明世界是很重要的[102]，在道教宇宙觀上也是占著核心地位[103]。因此，就道教而言，維持宇宙秩序的方法之一是透過完成正統儀式。而正統儀式一部分是可以靠如溫瓊一類在天曹中安於其位的神明的幫助而達成。師巫血食的化外信仰代表著混亂，而且既然他們抗拒道教，他們自然給戴上異端或淫祀的帽子[104]。在道教與民間信仰的關係上，基督教早期的發展也許可以幫助我們瞭解道教企圖如何影響民間信仰。早期基督教將受歡迎的地方神明化為聖徒，改變他們的事蹟（包括儀式），以符合基督教標準[105]。就如同基督教會試圖吸收各種性質的古老信仰，將其信仰改成比較能接受的聖人，從漢代以降的道教運動，也試圖將那些無法消滅的地方信仰，重新塑造，納入道教系統。然而從溫元帥信仰，以其它民間信仰如五通／五顯來看，道士遠不如基督徒來得成功。其中原委尚未釐清，但可

Saso, Taoism and the Rite of Cosmic Renewal（Pullman, Wash.: University of Washington Press, 1972）.

[102] 見 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 收入 Wolf 編，Religion and Ritual in Chinese Society, pp. 131-182.

[103] 不過也要注意那些位列仙班而無職守〔如天尊，星神〕，或高度非官僚性格神仙〔呂洞賓等八仙〕也是道教重要部分。見 Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990," Cahiers d'Extrême-Asie, 5（1989-1990）, 254-258; 及康豹（Paul R. Katz）, Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin 呂洞賓 at the Palace of Eternal Joy 永樂宮. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

[104] 更詳細的討論見 P. Steven Sangren. History and Magical Power in a Chinese Community（Stanford: Stanford University Press, 1987）, pp. 171-178; 及 Liu 及 Shek, 序，Heterodoxy.

[105] 可參見如 Peter Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Christianity（Chicago: University of Chicago Press, 1981）, 特別是 chapter 6; 及 Robert Hertz, "St. Besse: a Study of an Alpine Cult," trans. by Stephen Wilson, in Wilson, ed., Saints and their Cults（Cambridge: Cambridge University Press. 1983）, pp. 55-100.

能與楊慶堃（C.K.Yang）討論過的「制度性」弱點[106]，以及經典的「讀者」與「接受」的問題[107]。在現代社會，如台灣，道教對民間信仰的影響更為微弱。一些儀式(如瘟醮)一度是道士壟斷的「智慧財產」[108]，如今卻由寺廟委員會委員來執行[109]。

另一個降低道教對地方信仰影響力的因素是許多民間信仰信徒雖然是要把他們的神正統化，但方式是使之更符合儒家的社會倫理和儀式（例如關公崇拜，強調對國家的效忠而非勇武）[110]。以溫元帥為例，我在前文已指出大部分民間傳說塑造他為官員，而不是早期書面材料中所見的書生或戰將。更有甚者，溫州一帶的田野調查資料顯示，該城居民還給他立了一個夫人像，就坐在他旁邊，全然不顧所有溫瓊傳記資料不是表明溫瓊未婚，就是缺乏他家庭生活

[106] 見 C.K. Yang, Religion in Chinese Society, pp. 310-340. 然而也要注意淨明忠孝道一類的道教流派，能夠有效地利用媒介如善書來傳播他們的觀點，產生某種程度的影響力。見 Shek, "The Loyal and Filial Sect"; 以及酒井忠夫，《中國善書研究》〔東京：弘文堂，1960〕。

[107] 見 W.F. Hanks, "Text and Textuality," American Review of Anthropology, 18（1989）, 95-127; 及 David Johnson. "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China," 收入 David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski 合編 Popular Culture in Late Imperial China（Berkeley: University of California Press, 1985）, pp. 34-74.

[108] 關於此一問題，詳見 Simon Harrison, "Ritual as Intellectual Property," Man, N.S.（1992）, 225-243.

[109] 關於精英份子企圖「標準化」地方信仰，詳見 James L. Watson. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-hou 天后（Empress of Heaven'）Along the South China Coast," 收入 Johnson 等合編, Popular Culture in Late Imperial China, pp. 292-324. 以及 Prasenjit Duara, Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942（Stanford: Stanford University Press, 1988）. 這本書已經有中文版，《文化、權力與國家》（南京：江蘇人民出版社，1994）。

[110] 見 Katz, "The Pacification of Plagues".

的描述。這種現象實不足為奇，像灶君、土地、城煌以及台灣的一些王爺，都有夫人。今日台灣一些最有名的媽祖廟還立有她父母的塑像，表示她是一個孝順女兒，照顧父母，而不提她未婚無嗣。此外，有些地方信仰領袖在他們所奉祀的神明封號上加正字（例如溫瓊被稱為正福顯應威烈忠靖王），以提昇其神格地位，即使今日台灣亦然（例如土地稱為福德正神）。

在此一問題上，我同意 Laurence Thompson 的主張，即官方與民間信仰代表正統的兩個層面，雖然既不一致又常出現某種程度的緊張，但表面上通常能相安無事[111]。地方志裡多的是像溫元帥一樣的神明的記錄，他們並不列於祀典之內，但官員們仍容忍這些信仰，甚至公開支持。在這些官員心中，為地方仕紳信奉的廟宇贈匾題詩，不過是藉以示好的政治手段罷了。士大夫和地方仕紳當然不會給這些信仰戴上異端或淫祠的大帽子，也不覺得在這些廟裡燒香有失身份。官方容忍與半官方支持，再加上信眾強烈的自我聲明正統自意，使得道教模式（Taoist-imposed norms）就更不易接受了。

〈道教與地方信仰—以溫元帥信仰為例〉，趙昕毅譯：本文採自《臺灣宗教研究通訊》，第四期（2004），頁1-30。此次收入本書，略加修訂。

[111] See Laurence G. Thompson, "Orthodox Religion and Orthodox Popular Religion In Early Ch'ing Taiwan"（會議論文，發表於 Orthodoxy and Heterodoxy in Late Imperial China 會議. Montecito, California, August 1981）. 又見 Sangren, History and Magical Power, pp. 176-177. 同時不要忘記，Kleeman 所主張的官方與民間宗教，屬於同一組系統。



第二章

呂洞賓信仰與全真教的關係——以山西水樂宮為例

壹、前言

呂洞賓是廣受漢人禮敬的神明之一。在道教和民間信仰裡，祂或是以單一信仰的形式，或是以八仙之一的形式出現。據傳呂洞賓為唐朝時人，不過，一直要到五代末年、北宋初期的文獻上，才有關於他事蹟的記載。迄今所知，在北宋時期就有人祭拜祂，但是要到金、元時代，呂洞賓的信仰才變得十分興盛流行。在呂洞賓信仰流傳的過程中，全真教的道士扮演了一個相當重要的角色。本文以一座全真教重要的道觀——山西永樂宮所顯示的呂洞賓信仰，來探討這個問題，我打算從以下三個方面展開討論：一、呂洞賓信仰在全真教中的地位如何？二、對於自北宋以來流傳於民間的呂洞賓信仰，全真教將其做了什麼程度的吸收和轉化？三、全真教的道士利用了那些方式來推廣、傳播他們自身的呂洞賓信仰？其效果如何？

本文據以研究的資料，包括有關永樂宮建置和歷史的碑文、永樂宮三座主要的宮殿內壁畫的內容和題記、《道藏》中呂洞賓的傳說和全真教的記載。另外，以呂洞賓為題材的小說和戲劇，以及流行於永樂一帶的民間故事，也都是本文引證的資料。

有關永樂宮歷史的研究，最關鍵的兩種史料是永樂宮的碑文與壁畫。雖然這兩種史料已為學者廣泛地引用，但卻很少人討論這些資料的性質、優點和缺點。當然，廟碑的重要性是無庸置疑的，它們是有關某一座寺廟的發展過程、祭祀組織、財產，以及贊助支持者等方面的記錄。不過，由於廟碑大部分都是由文人所撰寫的，而其主要的讀者也是文人（包括官員、皇親國戚，甚至皇帝），因此其

內容必然反映了這些人的人生觀、價值觀，以及他們對此信仰的心態；如此一來，對於了解其他社會階層信徒之信仰的幫助就很有限了。相對而言，壁畫反而能夠反映出在一個聖地所流行的神明之形像（image）之一斑，對於研究一個地方的信仰與心態史有很大的幫助。不過，由於道教壁畫的內容是由道觀裡的道士所選擇的，這些壁畫的內容也不得不與這些少數人自身的信仰比較有關係。因此，這些壁畫的「讀者」（或「看者」）雖然也包括一般民眾，但未必能夠反映出這些人的信仰與心態。這些問題應如何解決？我認為：除了必須廣泛地參考其他相關之資料（如小說、戲劇、科儀本等）外，也要進一步思考這兩種文本（text）的性質；以西方的名詞來說，就是文本性（textuality）。所謂的文本性，即就某一個廟碑或壁畫的製作過程（production）、內容的流傳（spread），以及其為人所接受的程度（reception），作詳細的分析，方能精確地運用此一資料，以探討地方民間信仰的歷史和發展。[1]

貳、呂洞賓信仰的初期發展

到目前為止，已經有不少學者研究過呂洞賓信仰，包括中國的蒲江清、馬曉宏與李裕民，日本的小野四平，以及歐美的 Isabelle Ang、Farzeen Baldrian-Hussein 和 Richard L. S. Yang。[2] 此外，這

[1] 關於這個問題，請參見 Peter Burke , History and Social Theory（Cambridge : Polity Press , 1992）; Roger Chartier, "Intellectual History or Sociocultural History?"in Dominick LaCapra & Steven Kaplan eds., Modern European Intellectual History（Ithaca : Cornell University Press , 1982）, pp.13-46 ; W. F. Hanks , "Text and Textuality"American Review of Anthroopology,18（1989）, pp.95-127.

[2] 見蒲江清，〈八仙考〉,《清華學報》，11：1（1936），頁 89-136；馬曉宏〈呂

本論文集裡也有景安寧關於這個題目的大作，所以在這裡就毋庸贅述。根據這些學者的研究，實在很難確定歷史上是否真的有呂洞賓這個人。即使有一個(甚至於好幾個)自稱、或被別人稱為「呂洞賓」的道士或隱士，他（們）的生死年代和籍貫也都無從考證。最早提到呂洞賓的史料包括：樂史（930-1007）的《太平寰宇記》卷106及109、陶穀（903-970）的《清異錄》卷下、楊億（974-1020）的《楊文公談苑》等著作。在五代時，可能就有呂洞賓的信仰，但是有關呂洞賓比較完整的傳說（hagiography），則要到北宋末、南宋初才有這方面的記載，那個時候有三種不同的傳說。

有關呂洞賓的第一種傳說，見於范致明（1100年進士）所撰寫的《岳陽風土記》。從北宋中期以來，岳陽已經成為呂洞賓信仰最重要的聖地之一，[3] 從《岳陽風土記》的記載，可以看到當地此一信仰所顯現呂洞賓的各種面貌：

> 岳陽樓上有呂先生留題云：「朝遊北越暮蒼梧，袖裏青蛇膽氣麤，三醉岳陽人不識，朗吟飛過洞庭湖。」今不見當時墨跡，但有刻石耳。先生名岩，字洞賓，河中府人，唐禮部尚書，渭之孫。渭四子溫恭儉讓，讓終海州刺史。先生海州出

洞賓神仙信仰溯源〉，《世界宗教研究》，1986：3，頁79-95；李裕民，〈呂洞賓考辨—解釋道教史上的謊言〉，《山西大學學報》，1990：1，頁50-57；小野四平，〈呂洞賓傳說に就いて〉，《東方宗教》，32（1968）頁52-69；Isabelle Ang, "Le culte de Lü Dongbin 呂洞賓 des origins jusqu'au debut du XIV siêcle. Characteristiques et transformations d'un saint immortel dans la Chine pre-moderne," Ph. D. thesis, University of Paris Ⅶ, 1993；Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," Cahiers d'Extrême Asie, 2（1986）, pp.133-169；Richard L. S. Yang, "A Study of the origin of the Legend of the Eight Immortals," Oriens Extremus, 5：1（1958）, pp. 1-22.

[3] 見 Baldrian-Hussein, "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," pp.149-165.

也。會昌中，兩舉進士不第，即有棲隱之志。去遊廬山，遇異人，授劍術，得長生不死之訣。多遊湘潭鄂岳間，賣紙墨于市，以混俗人，莫之識也。慶曆中，天章閣待制滕宗諒，坐事謫守岳陽。一日，有刺謁云回巖客，子京曰此呂洞賓也，變易姓名爾。召坐置酒，高談劇飲，件若不知者。密令畫工，傳其狀貌，既去。來日，使人復召之，客舍主人，曰先生半夜去矣，留書以遺子京。子京視之默然，不知所言何事也。今岳陽樓傳本狀貌清俊，與俗本特異。[4]

由以上的資料，可知在北宋文人的心目中，呂洞賓是一位法力高強而又有才華的神仙。岳州刺史滕宗諒（字子京）曾經重修岳陽樓，並且在此供奉了呂洞賓的神像。同時，當地人雖然認為呂洞賓的家鄉在河中府，但是似乎不知道他的老家在河中府的永樂鎮。[5]《岳陽風土記》記載呂洞賓的祖父為呂渭，父親是呂讓；呂渭和呂讓都確有其人，《舊唐書》卷 137、《新唐書》卷 160 有〈呂渭傳〉。不過，迄今沒有任何資料可以證明呂洞賓為他們的後代。

第二種傳說是吳曾（其生卒年不詳，但在公元 1127-1160 年間有他活動的記錄）《能改齋漫錄》中，記錄另外一個岳陽地區的碑文。這個碑文是用自傳的形式來寫，可能是經過一種扶乩儀式而寫成的，[6] 其內容如下：

---

[4] 《岳陽風土記》，《芋園叢書》本，卷 4，頁 4-5。

[5] 早在五代時期出現了關於住在永樂的一個神仙的傳說，但是這個神仙是否為呂洞賓仍不清楚；見孫光憲（？ -968），《北夢瑣言》（北京：中華書局，1981），卷 4，頁 27。

[6] 關於呂洞賓與扶乩的關係，見洪邁（1123-1201），《夷堅志》（北京：中華書局，1981），二志，卷 17，頁 328-330；補志，卷 12，頁 1657-1660。至於臺灣的情形，見康豹（Paul Katz），〈臺灣的呂洞賓信仰——以指南宮為例〉，《新史學》，6：4（1995），頁 21-43。

呂洞賓傳神仙之法

呂洞賓嘗自傳，岳州有石刻。云：「吾乃京兆人，唐末，累舉進士不第。因遊華山，遇鍾離，傳授金丹大藥之方；復遇苦竹真人，方能驅使鬼神；再遇鍾離，盡獲希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上灶，第二度趙仙姑。郭性頑鈍，只與追錢延年之法。趙性通靈，隨吾左右。吾惟是風清月白，神仙會聚之時，常遊兩浙、汴京、譙郡。嘗著白襴角帶，右眼下有一痣，如人間使者箸頭大。世言吾賣墨，飛劍取人頭，吾聞哂之。實有三劍：一斷煩惱，二斷貪嗔，三斷色慾，是吾之劍也。世有傳吾之神，不若傳吾之法：傳吾之法，不若傳吾之行。何以故？為人若反是，雖握手接武，終不成道。」嗟乎，觀呂之所著，皆自身心始。而學者不能正心修身，徒欲為徼倖之事，可乎？[7]

根據這個傳說，呂洞賓的家鄉在西安附近。這個碑文和《岳陽風土記》上的碑文，都強調呂洞賓考進士未第，但是把他隱居的地點從廬山移到了華山，而把他遇到的「異人」當作八仙之一的鍾離權、[8]苦竹真人、[9]與陳摶。[10]同時，這個碑文比較重視呂洞賓的法力，以及其度脫別人的慈悲心。

---

[7] 吳曾，《能改齋漫錄》（上海：古籍出版社，1984），卷 18，頁 504。

[8] 關於鍾離權與呂洞賓的關係，見 Judith Boltz , A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries（Berkeley: Institute of East Asian Studies , 1987）, pp.139-141, 231-237.

[9] 苦竹也是一種中藥裡的成份；見《本草綱目》（北京：人民衛生出版社，1982），木部，頁 37、2163。

[10] 陳摶的傳見於《宋史》，卷 457，頁 13421-13422。

第三種傳說是在永樂宮的一個碑文，是金宣宗興定六年（1222）袁從義所撰寫的《有唐純陽呂真人祠堂記》，袁從義（1159-1224）是一個文人，也是一位隱士。這個碑文首先介紹永樂鎮的地理環境，再敘述此一祠堂的淵源，最後提到撰寫這個碑文的原因：

雷首之陽，大河之北，山川蘊秀，土膏林郁，粹精之氣，鐘鑄于人，必生高仙大賢。古來聖跡布列條陽者居多。永樂鎮東北隅，行百步許曰招賢里，通道之北，即有唐得道呂君之故居也。鄉人慕其德，因舊址而廟貌之，歲時享祀甚謹嚴。真人自成道以來，有重名于天下，凡譚及神仙者，必曰鍾、呂也。惜乎唐書偶遺呂傳，所紀異事，獨見于圖經野史而已。適閱仙籍，得呂真人詩數百篇，辭意高妙，氣象豪放，非煙火食人所能擬議也。又考其得道之由，粗得大概。真人諱巖，字洞賓，道號純陽子，世為河中永樂人。禮部侍郎渭即其祖也。當敬宗寶曆元年，舉進士甲科中選。未及調官，時季春出遊澧水上，遇漢隱士鍾離公"公見其風骨不凡，誘以仙道"真人傾心懇禱，乃口授內丹秘旨及天遁劍法。於是謝絕塵累，遂結茅于廬山，與巨鹿魏子明、楚人梁伯真為方外友，同進隱學，俱登仙位。常有詩曰：朝遊北海暮蒼梧，袖裡青蛇膽氣麤，三入岳陽人不識，朗吟飛過洞庭湖。此言劍術有征也。昔謁金母于龜台，回憩平涼度王生事，今有石刻存焉"遊華岳會飲陳希夷事見仙經。其出處神異甚眾，姑載其一二焉。僕自幼齡卜築王官，去真人鄉曲不及百里，雖加景仰，然未伸香火之供，恒以為慊。頃歲暮秋，會條陰兵亂，因避地芮之西郊，始獲展敬祠下。永樂道契袁公益且以祠堂記見祝。僕雖無文，不敢固讓，謹述其始末云。興定六

年二月清明後二日記。[11]

這個傳說融合了第一、二種傳說的某些成份，例如它記載呂洞賓的出生地為河中府永樂鎮，以呂渭為其祖父：同時，也認為他所遇到的仙人是鍾離權。此傳說和上述兩種傳說最大的差異，是它明指呂洞賓於唐敬宗寶曆元年（825）考進士及第。[12] 為什麼會有這麼大的轉變呢？到目前為止，還找不到很明確的證據，或許是因為永樂人沒有辦法接受他們所祭祀的神仙是一個落榜的秀才吧！

有關呂洞賓信仰的發展，宋朝時供奉呂洞賓的地方似乎並不多，而且幾乎都僅是一些小祠堂，如岳陽白鶴寺裡的小祠堂、山東博興的呂仙翁祠、浙江吳興的回仙觀等。其中，最有名及發展最迅速的是永樂鎮的呂真人祠，也就是本文所要探討的永樂宮。

參、永樂宮簡史

永樂宮本名純陽萬壽宮，原位於山西省永濟縣的永樂鎮。到了1960 年代，因為興修附近的水庫，所以將它遷建於芮城縣九龍村五龍廟附近。下面所敘述永樂宮的建置及規模，都是以搬遷之前的情形為主。

永樂宮的規模非常宏偉，在由南向北的主軸線上，建造了五座主體建築: 宮門（清代竣工）、無極門（1294 年竣工）、以及三清殿、純陽殿和重陽殿（皆 1262 年完工）。三清殿裡供奉了道教最高的三尊天神（三清），即元始天尊、靈寶天尊，以及太上老君。三清殿裡

[11] 陳垣等編，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁 447-448。

[12] 趙道一（fl. 1294-1307）所撰寫的《歷世真仙體道通鑑》（TT 139-148；CT 296）也有這個說法，見卷 45。

的壁畫「朝元圖」完成於1325年，繪有各方天神、地祇共290尊，朝謁著殿中的三清神像。純陽殿裡供奉呂洞賓的神像，裡面的壁畫「純陽帝君仙遊顯化圖」完成於1358年，總計繪製52幅呂洞賓的傳奇故事，其中至少有37個故事係出自於南京全真道士苗善時（其生卒年不詳，不過可知他在公元1288-1324年間甚為活躍）所撰寫的《純陽帝君神化妙通紀》（TT159，CT305），其他的故事則屬各地的傳說。重陽殿裡供奉了全真教的創始人王重陽（1112-1170）、以及其主要的弟子「七真」，不過，七真中唯一的女性孫不二（1119-1183），卻不在其中。重陽殿裡的49幅壁畫，是在1368年左右完成的，其所繪王重陽及七真的故事，大致上出自《道藏》中全真教的資料。

根據上述永樂宮碑刻和各殿壁上的題記，可知1262年以後永樂宮經過多次程度不等的修葺（見下面討論）。從元朝到清朝間，創建了很多新的建築物，包括三座主要的大殿、後面的丘祖殿，以及西部的披雲道院〔原為全真道士宋德方（1183-1247）之墓及祠堂〕、冲和道院〔原為潘德冲（1191-1256）的墓及祠堂〕、呂祖祠、玉皇閣、真武閣、報功祠、蒲陽書院、三官殿、城隍殿等，呈並排橫列。

永樂宮前有市場，和七道並列的人造水渠。此外，宮前也有被認為是呂洞賓的墳墓。在永樂宮移建芮城之前，這座墓曾經當地考古學家發掘，裡面有一個男性與一個女性的屍體，並發現一些北宋的銅錢，因而判斷這兩個屍體都是在北宋時期所掩埋的。

據傳，永樂宮的廟址是唐代時呂洞賓在永樂的故居，他昇仙之後，當地的居民將其故居改建祠堂，作為祭祀祂的地方。及至金朝，才將此祠堂改建為道觀；不過，迄今並不清楚此一道觀是屬於那一個道派所掌管的。金朝末年，此道觀因戰亂而荒廢，在1244年

更因火災而遭到焚毀。此時，全真教大師丘處機（1148-1227）的高徒宋德方，向掌教的尹志平（1169-1251）與李志常（1193-1256）提出重修此觀的建議，全真教於是派遣丘處機弟子潘德冲負責此一工程。及至1252年，三座大殿以及其他大部份的建築物都已竣工了，並且將道觀改稱「純陽萬壽宮」，也稱之為「永樂宮」。

由此看來，永樂宮之所以會擴建到今天的規模，與全真教的支持有很密切的關係。關於這點，在永樂宮所保存的碑文提供了許多重要的資料。就整個擴建工程而言，最清楚的記載是忽必烈中統三年（1262），王鶚（1190-1273）所撰的〈大朝重建純陽萬壽宮之碑〉:

> 唐末已來，土人即其故居屋□□□曰呂公祠，每遇毓秀之辰，遠近士庶皆集其下，張樂置酒終日乃罷。近世土官以隘陋故，增修門庶，以祠為觀，擇道流高絜主之。
>
> 歲甲辰（1244）暮冬野火延之，一夕而□□□□□□故鼎新之兆。明年，有勒升觀為宮，進真人號曰天尊。披雲真人宋德方在陝右，謂其徒曰：師陞其號，觀易以宮，苟不修崇，曷以稱是。以是□□□□□□教清和（尹志平）真常（李志常）二真人乃命燕京都道錄冲和大師潘德冲充河東南北路道門都提點辦其事，遠近助役源源而來，其指授作新則潘之力居多……朝命以彼雲所刊道藏經板委官輦貯是宮，故宮門益崇。
>
> 壬子（1252），真常奉旨祀五岳回駐于此。翌日登九峰，憩于純陽洞，愛其峰巒秀拔，以玉綺（椅）名之。且命其徒劉若水輩別營上宮，傾囊倒橐□□□□□□□□三，曰無極，以奉三清，曰混成，以奉純陽，曰襲明，以奉七真。三師有堂，真官有祠，凡徒眾之所居，賓旅之所寓，齋廚庫廄

圓圖井湢，蘼□□□□□□□□□……。[13]

此外，同一年由宋德方的弟子太原進士李鼎所撰寫的〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘並引〉，對於宋德方在這個工程中所扮演的角色有很具體的描述：

> 庚子（1240）自甘棠來永樂，拜謁於純陽祠下，見其荒殘狹隘，無人葺之，遂召諸道侶而謂之曰：「茲中條之南，洪流之北，名山大川，陽明交會之地。氣盛必變，實生純陽呂祖，是氣流行，曾不間斷，他日亦當有繼而出者。予年運而往，將以其宮易祠，不惟光大純陽之遺跡，抑亦為後來繼出者張本耳。汝輩其勉之哉！」尋即元帥張忠暨先住持人王志瑞、韓志沖、雷志和、楊志□等，將祠堂并地基盡具狀以獻，都統張興又施水地三十畝，眾人又施磨窠一區。真人乃運智於精微之問，斟酌事勢，復擇其可任用者令住持之，謀行興建事。[14]

至元世祖忽必烈時，全真教的政治地位逐漸地衰退了，但像永樂宮並沒有因此而消失。到了明清時期，仍然得到地方紳士、菁英的支持。關於這點，永樂地區人士的大學士張四維（1526-1585）之子，即賜進士出身、嘉議大夫、前陝西按察司按察使禮部郎中「華嶺六十翁」的張泰征，在他於萬曆四十五年（1617）所撰寫的〈永樂鎮純陽宮肇修善事碑文〉裡，有一段很重要的記載：

> 世傳玉皇經奧衍宏深，莊嚴靈秘，用以祐國庇民，其來久遠矣。顧卷袟浩穰，檢閱持誦未易以時日計也。歲甲寅

[13] 見宿白，〈永樂宮創建史料編年〉，《文物》，1962：4，頁 80、82、83。
[14]《道家金石略》，頁 547-548。

（1614），州南永樂鎮居士楊萬頃、魯一正、毛讓、常登瀛、吉人李真蛟等，以水旱之弗時，災祲之疊至，謀所以救孑遺，徼景貺者，始倡誦經之舉。闔郡及鄰境諸善信男女、商農人等，各捐資助之，共得五百八十餘金。乃關內高士葛真玉淤純陽宮無極殿齋沐捧誦，閱歷三載，迨丙辰而竣。遂卜十二月念四日建黃籙之大會凡五晝夜，告成事也……。是役也，同事者凡一千二百餘人，用金五百三十餘兩，餘金一百餘兩，恭備建玉皇閣之費云。[15]

至於當時在永樂宮的全真教道士所扮演的角色，則可從兩個明末的碑文來探討。如明思宗崇禎九年（1636）時，蒲州庠生李從龍撰寫的〈重修潘公祠堂記〉云：

永樂宮西隅有潘公祠堂，公之素履，舊碑備載，不必重述。第祠宇創自勝國，歷至於今，越數百年。風雨飄搖，墻壁寥落，木植朽蠹，觀之者不勝湮滅之懼。有本鎮寨下村楊繼增等，圖議修復。以一木難支大廈，而眾贊始可成功，乃托本宮奉欽依准給度牒，道官張和氣並徒德印募緣化眾，集資鳩工，始完成玉皇閣，繼補修神牌五百餘座，供桌數十張。終重修七真殿及潘公祠堂、丘祖缽堂，三門踊路栽柏樹五十餘株，前台、稜台、東西便門，燦然景色一新。夫以數十年之缺且廢者，而一朝改觀，此其功對之神而增彩，傳之後而流芳者也。使不有以記之，何以彰諸君子行善之令德於無窮乎？因志其名於舊碑之右，以垂不朽云。[16]

[15] 同上，頁 1301-1302。

[16] 同上，頁 1308。

又，在此七年之後，即崇禎十六年（1643）所刻的〈重修丘祖呂真二殿碑記〉也敘及永樂宮道士的貢獻：

> 三神山越在海表，有仙則名，一簣土加於岱宗，乃成其大。睠茲福地，號曰永樂，五星孕其精英，肇開文運，歷代居乎仙聖，宏□玄扃。爰自唐初，迄於元季，瑞氣共青牛遞見，雄名與黃鶴交馳。雲笈志其奇蹤，丰磚紀其勝概。珠宮截業，昔瞻蕊樹，重華貝闕，陂陀今睹。桑田驟變，雖天運之推移在數，諒地靈之興廢繇人。乃有本宮道人張和氣，概然建經營之議，作是虔心，不憚千里跋涉，募化京畿商賈。幸仙靈有知，警平陸郡李都憲公子李毅，歷其地，閱其跡，概施五十金，轉化十方善信，以共成之。繇是二殿煥然，復睹琅苑之景，於文風亦有賴焉。和氣之功，不惟是也。曾建玉皇閣，修潘真祠，創二仙樓，立諸神牌，寫黃籙像，整山門，砌甬路，栽柏樹，壘便門，廟貌聿新，功德永光朴鐘虡，仙形依舊，福祇大介乎岡陵。故勒石以示不朽云。[17]

次年（即崇禎十七年，1644），明朝的滅亡，政權的遞嬗對永樂宮的香火似乎沒有太大的影響。在清聖祖康熙年間，就有一些地方精英開始推動永樂宮另外一次的重修工程，如康熙二十八年（1689）的碑文云：

> 混成殿（三清殿）歷年久遠，□植墻壁損壞良多，於大清康熙十四年（1675）歲在己卯，郡土左逢源等費油會及柏樹價共銀二百餘金，鳩工號庀材，補葺修理，妝畫神像、斗

[17] 同上，頁1310-1311。

拱、墻壁，上下內外煥然重新矣。[18]

甚至還有地方官願意出力，保護廟產。原來在嘉慶以前永樂宮附近有廟產田地，為道士所典賣，後來蒲州知府蔣榮昌將之全數贖回。刻於嘉慶九年（1804）的〈永樂宮地目租稞碑記〉云：

> （蒲州府知府蔣榮昌）齋宿祠內，有道士牛本誠言及宮墻內外舊多膏腴之田，向被住持匪徒典賣一空，今貧道一人住此糊口。…… 且恐將來殿宇漸就傾圮，昌聞之…… 敢不急為籌劃。……凡廟中舊有水地若干畝、柿樹若干株，全數贖還。[19]

永樂宮年代最晚的一個碑文，係刻於光緒十六年（1890），其內容大致是敘述重修三清殿、純陽殿及真武閣一些小規模重修工程之事。[20] 及至清末，乃至於抗戰時期的戰亂，永樂宮都遭到相當程度的破壞，大部份的道士也逃走了。到了 1950 年代，這個道觀才重新受到中國學者的重視。其後，因為修建三門峽水庫，從 1959 年到 1963 年間，將永樂宮的宮門及四座元代大殿，連同其內的壁畫，以及呂祖祠等祠廟，搬遷到附近的芮城重建。

[18] 宿白，〈永樂宮調查日記〉，《文物》，1963：8，頁 59-60。

[19] 同上，頁 58。

[20] 同上，頁 56。

肆、全真教與永樂宮的關係

由上可知，在永樂宮的歷史中，全真教道士扮演了非常重要的角色，其中以他們向附近的紳士、精英和官員募款，對於永樂宮的建設貢獻尤多。永樂宮有其祭祀組織，即所謂的「社」或「社會」，由當地的信徒組成，有錢者出錢，有力者出力。[21] 不過，最重要的資源和動力仍來自於全真教的道士。就純陽殿的壁畫而言，為這個而捐錢的信徒有四十個人，其中的三十八人是全真教的道士，這些道士中的十一個人住在永樂宮裡，其他的則住在附近的道觀。[22] 為什麼全真教道士會對一個小型的呂洞賓祠堂，投注如此多的心力呢？為了回答這個問題，必須先探討全真教的歷史。

有關全真教的研究非常多，包括中國、臺灣、香港、日本及歐美學者都有重要的成果。[23] 雖然如此，大多數的學者都只注意到全真教的三教合一思想，或者是著重其與朝庭的關係，而忽略了這個教派發展的歷史。本文擬從社會史的角度，探討全真教的歷史；換句話說，我的重點是放在全真教滲透入中國社會的過程，以及這個教派與先前已經存在的民間文化傳統之間相互的影響。

金世宗大定七年（1167），王重陽在山東寧海創立全真教。王重陽是陝西咸陽人，生於宋徽宗政和二年（1112）；他原名中孚，字允

---

[21]《道家金石略》頁 566、733、776-777、1301-1302、1308-1309。

[22]《永樂宮壁畫題記錄文》，《文物》，1963：8，頁 73。

[23] 陳銘珪（1824-1881），《長春道教源流》，收入嚴一萍編，《道教研究資料》（台北：藝文出版社，1974）；陳垣，《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962）；窪德忠，《中國の宗教改革：全真教の成立）（京都：法藏館，1968）；鄭素春，《全真教與大蒙古國帝室》（台北：學生書局，1987）；Stephen E. Eskildsen, "The Beliefs and Practices of Early Ch'üan-chen 全真 Taoism," M. A. thesis, University of British Columbia, 1989 .

卿，後來中了金朝的武舉，便改名德威，字世雄。金海陵王正隆四年（1159），他入道後，改名吉，字知明，道號重陽。據傳，在那一年（1159），他在陝西甘河鎮遇到兩位仙人，從祂們那裡學到修煉內丹的祕訣。於是，他便拋棄了妻子、兒女，到終南山去隱居。至大定七年，他下山來，到山東去傳教，吸收信徒，創立了全真教。大定十年（1170），他在開封去世。[24]

王重陽過世之後，他的弟子繼承了他的傳教工作，其中以馬鈺（丹陽；1123-1183）、王處一（玉陽：1147-1217）和丘處機最為著名。由於他們擅長於建醮、祈雨、驅邪、治病等法事，同時在金末的戰亂時期中做了很多善事，因此吸收了成千上萬的信徒。後來，全真教日益膨漲的規模引起朝廷的注目。大定二十七年（1187），金世宗召見了王處一；次年，又召見了丘處機。金朝即將滅亡時，成吉思汗十四年（1219，即金宣宗興定三年），成吉思汗召見丘處機，不過，在此兩年之後（成吉思汗十六年，1221，即金興定五年）丘處機才出發前去，次年（成吉思汗十七年，1222，即金興定六年），他在雪山與可汗會面。由於丘處機為成吉思汗所賞識，同時也因為丘處機利用全真教招撫在山東抵抗蒙古人的漢人，所以可汗給了全真教包括免稅在內的許多好處。1223 年（成吉斯汗十八年，即金宣宗元光二年），成吉思汗傳旨，命令所有神職人員包括所有的出家僧尼和全真教的道士，都歸丘處機和他的弟子來管理。[25] 宋德方、潘德冲及其他全真教的道士在擴建永樂宮時，正是全真教的全盛期。[26] 至

[24] 蜂屋邦夫，《金代道教の研究——王重陽と馬丹陽》（東京：汲古書院，1992）。

[25] Yao Tao-Chung 姚道中，"Ch'iu Ch'u-chi（丘處機）and Chinggis Khan（成吉思汗），" Harvard Journal of Asiatic Studies, 40（1986）, pp. 201-219.

[26] 陳垣，《南宋初河北新道教考》，頁 20-44；鄭素春，《全真教與大蒙古國帝室》，

元世祖（忽必烈可汗）年間，全真教在朝廷的勢力很快就減弱了。[27]

上述道士何以那麼重視呂洞賓信仰和永樂宮呢？最主要的原因在全真教的信仰裡，呂洞賓是王重陽的師父，同時也是一個重要的祖師。其實，在全真教比較早的史料，如金世宗大定二十八年（1188）編輯成書的《重陽磨真集》（TT793-795；CT1153），或金哀宗正大二年（1225）金源璹所寫的〈全真教祖碑〉，[28]都沒有說明王重陽在甘河鎮所遇到的兩位仙人是誰。後來，王重陽的弟子為了增強他們在朝廷與民間的基礎，以及表明全真教的道統，就把東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾以及王重陽列為全真教的祖師，尊稱為「北五祖」，後來還加上了老子。此後，幾乎所有的全真教資料都以鍾離權、呂洞賓或劉海蟾當做王重陽在甘河鎮所遇到的兩位仙人（見下面討論）。

因為全真教為了建立其道統，以及很多道士以永樂鎮為呂洞賓的家鄉，所以全真教道士才會那麼積極地推動永樂宮的擴建工程。據元世祖至元十一年（1274）商挺（1209-1288）所撰寫的〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，就說明了宋德方係以上述理由，作為推動擴建工程的號召：

頁 73-155。

[27] Sechin Jagchid, "Chinese Buddhism and Taoism during the Mongolian Rule of China," Mongolian Studies, 6（1982）, pp. 61-98；Kubo Noritada 窪德忠，" Prologomena on the Study of the Controversies between Buddhists and Taoists in the Yüan Period," Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko，26（1968）, pp. 39-61；Morris Rossabi, Khubilai Khan：His Life and Times（Berkeley & Los Angeles : University of California Press , 1988）, pp.37-43, 141-147, 203-205；Joseph Thiel, "Der streit der Buddhisten und Taoisten zür Mongolen-zeit," Monumenta Serica, 20（1961）, pp. 1-81.

[28]《道家金石略》，頁 450-454。

庚子（1240），真人（按：指宋德方）乃謁純陽祠於永樂，嘆其荒陋，謂道侶曰：『祖庭若此，吾輩之責也。且此地明陽交會之所，當有異人輩出。盍易祠為宮，上光祖德，下啟後人。」咸稽首再拜，以主持為請，真人允之。迄今回□邃殿，真人□張本焉。[29]

至於蒙古可汗及其他統治階層的支持這項工程，也有他們的動機，希望全真教道士會在此一充滿靈氣的聖地為國祈福、保祐皇家。因此，寫於 1246 年的〈請潘公住持疏〉中，就把這一點說得很清楚：

宣差河中府長次官疏：敦請潘公大師住持永樂鎮純陽宮，為國焚修祝延聖壽無窮者。竊以兆人所悅，兆性所知，呂祖遺攸居之地，百代之師，百王之則，全真實自出之源。秀浹河中，光含永樂，面水背山，神仙窟宅，儲風貯月，福地叢林。況特賚寵光，易成無上。緣奈當頭領略，必待非常士。如潘公大師者，夙稟異骨，早慕真風，棲神玄牝之門，注意黃庭之境，機慮息而左方右便，虎龍調而西倒東顛。枯桐三尺，弄徹燕山氣象秋，鐵笛一聲，好觀條嶺煙霞碧。敢勞一著腳，快使眾歸心，幸賜允從，請無多讓。謹疏。

丙午年（1246）十月　日疏[30]

[29] 同上，頁 613。

[30] 同上，頁 491-492。

伍、永樂宮呂洞賓信仰的不同形像

由前所述，可知全真教的道士以及其主要的支持者，都非常重視永樂宮這個聖地以及其呂洞賓信仰。從上述袁從義的碑文我們也可以看出，至少在當地文人的心目中，呂洞賓是一位有才華的紳士，同時也是一尊法力高強的神仙。至於全真道士的呂洞賓信仰，則可從《道藏》裡的經書、以及永樂宮的一些碑文，清楚地看出他們是將呂洞賓當作一個可以教他們內丹的神仙。《道藏》及《道藏輯要》裡，有不少經書提到呂洞賓與內丹的關係，大部份與全真教也有關係，如《道樞》（TT642-648；CT1017）裡的〈百問篇〉及〈傳道篇〉,《修真十書》（TT 122-131；CT263）裡的〈鍾呂傳道集〉，李簡易（生卒年不詳，活躍於公元 1264-1266 年間）的《玉谿子丹經指要》（TT115；CT245），陳致虛（生卒年不詳，但可知他活躍於公元 1329-1336 年間）的《上陽子金丹大要》（TT736-738；CT1067）等。陳致虛另外所撰寫的《上陽子金丹大要仙派》（TT738；CT1070）裡有一個儀式，名字為〈鍾呂二仙誕慶儀〉，其主要的內容是敘述鍾離權和呂洞賓的誕辰時，如何請兩位神仙下凡，傳授內丹的妙訣。

前面已經提過，純陽殿的壁畫是以苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》為主，而這部經書同樣地也很重視呂洞賓傳授內丹的能力。[31] 此外，我們也可以透過苗善時自己的傳道集成《玄教大公案》（TT734；CT 1065），以了解他個人的呂洞賓信仰，書云：

[31] Paul R. Katz, "Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Tung-pin's Cult in Late Imperial China," in Meir Shahar & Robert Weller eds., Unruly Gods: Divinity and Society in China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1996）, pp.70-104.

第五十六則

純陽帝君云：悟真常不達命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。紫陽真人云：饒君子悟真如性，未免拋身卻入身，爭似更能修大藥，頓超無漏作真人。大眾今之說，明心見性者，皆以揚眉瞬目、豎指舒拳、敲喝語默應對。為了能以此學，解以此識，神認作本然真性為真的當自謂無疑罷參，只這一邊事尚未著實況乎。與語真空慧命，末後大事遠之遠矣，深可憐哉。祖師以此二詩警拔志士，可謂痛切惜乎，我輩薄福，力量輕微，不能前進，況有守腎守臍守心守腦，努力搬運屈伸，作為種種泥形者，相為命基，工夫亦可憐哉，且道如何是端的，默息去，默息去。

頌曰：

活通大象鼻孔，突出元獅眼睛，兩箇打成一片，千和萬合沖凝，恍惚綿綿密密，自然圓混太清，篤志若山了得，長春至樂無生。[32]

此外，《純陽帝君神化妙通紀》的序，也能反映出苗善時對呂洞賓的心態：

吾道或以神通誘掖塵俗，或以藥物救濟善良。委順曲成，隨機方便，大慈大化，會萬派咸歸一源。至願至仁，備眾德不居一德。悟不空之未始，了無生之有玄。論其微言辭難盡。悟其的擬議即遙不可智。識以度思當在精誠而默會。僕不揣井觀管量於諸經。集唐宋史傳摭收實跡。削去浮華，績成一百二十化，析為六卷，每章就和詩詞象章直說。目之

[32]《玄教大公案》，卷下，頁 19-20。

> 神化妙通紀，使同心志士開卷朗然，得觀天象，默會道微，明通無極，重玄了徹。純陽至妙，圓通無上，道真得先，天春不肖。誠意集成，高明公心，靜鑑自然，不迷異逕，直造天衢矣。金陵中和老歜子苗善時敬序引。

由於永樂宮的全真道士以苗善時的著作，作為他們所選的純陽殿壁畫的基礎，所以可以推斷他們和其他全真道士一樣，也是重視呂洞賓和內丹的關係。同時，我們也可從當地一個元代的碑文〈呂仙翁百字碑〉，得知這些道士對於呂洞賓的看法：

> 本性好清靜，保養心猿定。酒又何曾飯，色欲已罷盡。財又我不貪，氣又我不竟。見者如不見，聽者如不聽。莫論他人非，只尋自己病。官中不係名，私下憑信行。遇有不輕狂，如無守本分。不在人彀中，免卻心頭悶。和光且同塵，但把俗情混。因甚不爭名，曾共高人論。[33]

這種呂洞賓的形象，有沒有得到其他地方人士的認同呢？為了探討這個問題，以及全真道士的呂洞賓信仰流入民間的情形，本文打算以苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》以及永樂宮的壁畫為主，來探討這個問題。為了使討論更具體一些，我選擇了其中兩種傳說來說明這點：一個是鍾離權度脫呂洞賓，一個是呂洞賓度脫王重陽。

北宋以來，呂洞賓傳說大部份都以鍾離權為呂洞賓的師父。永樂宮袁從義的碑文也提到這點，只是與其他傳說不同之處，是他認為呂洞賓是考上了進士後，才遇到了鍾離權。這個傳說也被吸收到早期全真教的經書裡，如秦志安（1188-1244）在 1241 年所撰寫的《金蓮正宗記》（TT75-76；CT173）。不過，在苗善時撰寫《純陽帝君神

[33]《道家金石略》，頁 766-767。

化妙通紀》時，這個傳說已經經過了一個很大的變化，他認為鍾離權是用托夢的方式，來度脫呂洞賓，也就是所謂的「黃梁夢」。關於這個傳說，《純陽帝君神化妙通紀》有下述的記載：

黃梁夢覺第二化

唐憲宗元和五年（810），時年二十一歲，赴長安應舉，寄居旅館。一日有一羽士，狀貌奇古，美髯環目，鶴氅長裙丰采不凡。直詣館中，揖坐話閒，誘化帝君入道。帝君曰：「待某受一官爵光顯祖上門風，然梭隨師未晚。」羽士笑，求一齋，帝君命僕造飯，覺身倦欲睡，羽士於袖中取一枕與帝君，曰：「此如意枕，若枕此，從爾平日所好即應。」就枕臥方睡。忽一使者至，召狀元呂某受誥，始自州縣官，次擢朝署，由是臺鍊翰苑秘閣及諸清要，無不備歷，或默或陞，前後兩娶富貴家女，子孫振振簪笏盈門。如此幾四十年，最後獨相十年，權勢薰炙，忽被重罪，籍沒家產分散，妻孥流于嶺表，孑然窮弱，憔悴立馬，風雪中方此嗟歎。恍然夢覺，羽士在旁笑曰：「黃梁猶未熟，一夢到華胥。」帝君驚曰：『君知我夢耶？」羽士曰：「子適來一夢萬態，榮悴多端，五十年間一俄頃耳，得不足喜，喪不足憂。且有大覺而後知此大夢。人間世百年亦一大夢耳。」帝君豁然悟曰：「縱簪纓極品，金玉滿堂，以此推之，亦造物戲弄，何足戀哉。」遂作禮再拜曰：「先生非凡也。願加點化愚蒙。」羽士曰：「汝既頓徹幻化空花利名桎梏，回心向道易矣。」帝君曰：「某然少省，如易中云遊魂為變死生之說，盡性至命之理，望師慈憫指示修進之方。」羽士默然良久，曰：「萬理融通則心朗徹，七情寧息則性圓明。此心澄息，自然本性玉虛，又何遊魂為變，性

一太空，寂明寥廓，了無生滅，何死生之慮哉。乃知我本無生，何名為死。」帝君茫然良久，大洞明了。再拜謝曰：「夙生慶幸得遇仙真適，聞慈音妙義，恍然不知有我。」羽士曰：「吾所語汝，乃性盡之妙，一邊事也，以至慧命，末後大事待汝，果脫洒時再付未晚。」帝君謝曰：「師孰耳。」羽士曰：「吾鍾離其姓，權名也，雲房其字也。吾居終南七星山鶴嶺，子異日尋吾來。」言畢飄然而昇。帝君曰：悵然亦自樂。次日回本鄉。彖章曰：南華老仙因蝴蝶夢頓然大覺，純陽帝君因黃梁夢了徹本元。故南華經云：且有大覺然後知此，其大夢也。純陽帝君頓然徹悟，萬幼皆空，一真洞曉，旨哉美哉。[34]

這段記載除了強調托夢的重要性外，也提到不少內丹的觀念，特別是性命之說。這種情形在《純陽帝君神化妙通紀》中的第六個故事〈明玄體道〉，就更為明顯了，這個傳說是描寫呂洞賓與鍾離權關於內丹的對話，云：

……帝君曰：「丹書言修金丹，何謂金丹？」師曰：「金堅之喻，丹圓之喻，即爾本性員明堅固是也。」……問曰：「何謂水火？」「元神火也，元氣水也。神氣混融，混融則水火既濟也。」問曰：「何謂真陰真陽？」答曰：「身中一點元精，真陰也：一點元氣，真陽也。精氣密融，則陰陽混合而為純一之體也。」問曰：「何謂坎離？」答曰：「即前陰陽水火之象也，陰中陽坎也，陽中陰離也。取坎中一陽，復離中一陰，則成純陽乾體也。」[35]

[34]《純陽帝君神化妙通紀》，卷1。

[35] 同上，卷2。

呂洞賓的傳說怎麼會經過如此大的變化呢？或許是因為呂洞賓的傳說與另外一個唐代的故事一即沈既濟的《枕中記》，開始混合在一起。關於這點，吳曾的《能改齋漫錄》有一番討論：

> 呂洞賓唐末人。
>
> 唐異聞集載沈既濟作枕中記云：「開元中，道者呂翁，經邯鄲道上邸舍中，以囊中枕借盧生睡事。」此之呂翁，非洞賓也。蓋洞賓嘗自序，以為呂渭之孫。渭，仕德宗朝；今云開元中，則呂翁非洞賓，無可疑者。而或者又以為開元想是開成字，亦非也。開成雖文京時，然洞賓度此時未可以稱翁。案，本朝國史稱：「關中逸人呂洞賓，年百餘歲，而狀貌如嬰兒。世傳有劍術，時至陳摶室。」若以國史證之，止云百餘歲，則非開元人明矣。雅言系述，有呂洞賓傳云：「關右人，咸通初，舉進士不第。值巢賊為梗，攜家隱居終南，學老子法」云。以此知洞賓乃唐末人。[36]

另外一個對呂洞賓傳說的演變有相當大影響的資料，是元代的雜劇中馬致遠（1260-1325）的《黃梁夢》。[37] 這齣戲劇的內容，和《純陽帝君神化妙通紀》有很多相同之處，不過，馬致遠的雜劇比較強調神仙成仙之後的法力和快樂，比較少提到內丹的觀念，如：

---

[36]《能改齋漫錄》，卷 18，頁 503-504。

[37] 余大平，《馬致遠雜劇研究》（武漢：武漢出版社，1994）；《馬致遠集》（太原：山西古籍出版社，1994）；David Hawkes, "Quanzhen 全真 Plays and Quanzhen Masters," Bulletin de l'École Francaise d'Extrême Orient, 69（1981）, pp.153-170; Richard L. S. Yang, "Lü Tung-pin in the Yüan Drama," Ph. D. thesis , University of Washington, Seattle, 1956.

〔洞賓云〕這先生開大言。似你出家的有甚麼仙方妙訣，驅的甚麼神鬼？〔正末云〕出家人長生不老，煉藥修真，降龍伏虎，到大來悠哉也呵！〔唱〕

【后庭花】我驅的是六丁六甲神，七星七曜君。食紫芝草千年壽，看碧桃花幾度春。常則是醉醺醺，高談闊論，來往的盡是天上人。

〔洞賓云〕俺做了官，也有受用處。〔正末云〕你做官受用得幾多？俺這神仙的快樂，與你俗人不同，你聽我說那快樂處。〔唱〕

【醉中天】俺那裡自潑村醪嫩，自折野花新。獨對青山酒一尊，閑將那朱頂仙鶴引。醉歸去松陰滿身，泠然風韻，鐵笛聲吹斷雲根。

〔云〕你跟我出家去來。[38]

至於那一個傳說比較早，則很難確定。因為馬致遠和苗善時都是同時活躍在1280-1320年代的人。無論如何，明清時期，「黃粱夢」的傳說的流傳相當普遍。當時的小說如《東遊記》和《飛劍記》，都有鍾離權如何用一場夢來度脫呂洞賓的描述。

這個傳說在永樂一帶流傳的情況如何呢？純陽殿的壁畫中，並沒有《純陽帝君神化妙通紀》裡〈明玄體道〉的故事；當地的民間故事也不包括這個傳說。至於「黃粱夢」的傳說，則包括在純陽殿裡的壁畫裡，可惜的是，那幅畫大部份已經損壞，不大看得清楚了；其壁畫的題記係抄寫《純陽帝君神化妙通紀》的內容，但是只包括傳說的主要內容，並沒有提到內丹。其內容如下：

[38]《馬致遠集》，頁95-96。

黃梁夢覺第二

唐靈（憲）宗元和五年，時帝君年二一歲，赴長安應舉，寄旅館。有羽士，狀貌奇古，誘化入道。曰：「某受一官，光顯門風，然後隨師未晚」。帝君欲睡，羽士與枕就睡。一使召狀元呂某受官，富貴四十年，忽然借沒家產，恍然夢覺。羽士在傍笑曰：「黃梁猶未熟，一夢到華胥。」帝君再拜，問師姓。曰：「鍾離權，字雲房」。言畢飄然而往。帝君悵然，即回本鄉。[39]

雖然當地的全真道士積極地傳播這個傳說，但是它在永樂一帶似乎並不很流行。根據乾隆十九年（1754）所編的《蒲州府志》，呂洞賓曾經進士及第，但是他的名字並沒有列入〈選舉志〉，而他的傳則繫在〈仙釋志〉中。此方志也沒有提到「黃梁夢」。此外，據光緒十二年（1886）的《永濟縣志》，呂洞賓考進士既未及第，也沒有做過黃梁夢。

除了方志之外，我所找到的兩個永樂一帶的民間故事，也都沒有提到「黃梁夢」。第一個故事，是敘述呂洞賓的太太生了一個兒子之後，要坐月子，呂洞賓很想買一些好的東西給她吃，而因為他只是一個窮書生，所以什麼也買不起。因此，他決定去偷鄰居的一些東西，而被發現了，雖然這位鄰居並不追究此事，但是呂洞賓覺得很丟臉，所以離開了家鄉，浪跡江湖。後來，呂洞賓的兒子考上進士，做了官。當呂洞賓回家想要見他的兒子時，他的兒子並沒有認出他來。最後，呂洞賓跑到廚房，寫了四句詩之後，就上山去修道了。[40]

---

[39]〈永樂宮壁畫題記錄文〉，頁 66。

[40]《山西民間故事集》，收入《中國民間故事全集》（台北：遠流出版社，1989），頁 269-276。

第二個故事，則是說呂洞賓在芮城化身為一個叫做李瓊的老先生，去度脫一個姓侯的農民，後來有一位道長告訴他，李瓊就是呂洞賓：

> 洞賓原姓李名瓊，字伯玉。徒來他一心學道，拋棄四個孩子，攜妻金氏出家，他和妻子兩人住在山洞裡。因為兩口，就改姓呂，作了洞中賓客。後來老伴去世，丟下了呂洞賓孤身一人，便起道號純陽子。[41]

為什麼這兩個民間故事與前述呂洞賓的傳說之間，有這麼大的差異呢？關於這個問題，我將在結論做進一步的說明。不過，在此必須說明的是，在永樂一帶有一些全真教關於呂洞賓的傳說相當流行，其中呂洞賓度脫王重陽的傳說，就是一個很好的例子。

早期的全真道士都相信：王重陽是在甘河鎮遇到兩個仙人才開始修道，只是最早的傳說並沒有說明這兩個仙人是誰。後來，丘處機以及其他的全真教道士為了建立他們教派的道統，才把王重陽所遇到的仙人轉化成呂洞賓、鍾離權或劉海蟾。這種傳說可以在《金蓮正宗記》找到一個完整的版本：

> 先生諱中孚，字允卿。家世咸陽最為右族，當劉蔣水竹煙霞爽豈之地，營起別墅作終焉。計其為人也，骨木雄壯，氣象渾厚。眼大於口，髯過於腹，聲如鐘，面如玉，清風飄飄，紫氣郁郁，有湖海之相焉。膂力倍人，才名拔俗，早通經史，晚習弓刀。當廢齊升昌間，獻賦春宮，忤意而黜。復試武舉，遂中科甲，逮乎四十有七歲也。喟然嘆曰：「孔子

[41] 駱士正等編，《永樂宮的傳說》（芮城：中國旅遊出版社，1987），頁 73。本人在永樂宮做採訪時（1991 年 5 月）也聽到類似的故事。

四十而不惑，孟子四十而不動心，吾今已過之矣，尚且吞腥啄腐，紆紫懷金，不亦太愚之甚乎。」遂辭官解印，黜妻棄子，拂衣塵外，類楚狂之放蕩焉。時正隆己卯（1159 年），四十有八歲也"甘河橋上，過屠嗜氈根而大嚼焉。有二道者，各披白氈忽從南方悠然而至，煙霞態度，霄漢精神。觀厥眉宇，大抵相類。先生不覺驚起，趨進俛首前揖，相與語言，皆出世語。滌塵浣垢，蠲膏剔盲，如醉而醒，如暗而鳴，密授其真訣，更名曰吉，字曰知明，號曰重陽子。既畢，指東方曰：「汝何不觀之。」先生回首而望，道者曰：「何見？」曰：「見七朵金蓮結子。」道者笑曰：「豈止如此而已，將有萬朵玉蓮芳矣。」言迄，忽失所在。由是之後，落魄不羈，乞食于市，短蓑破瓢，眠冰臥雪。有詩曰：「四十八上才遭逢，口訣傳來便有功。一粒金丹色愈好，玉京山上顯殷紅。」明年庚辰，有一道者同宿月中，乃言曰：「吾居西北大山之中，彼間有人善於談演陰符，道德尤所精通，聞君平昔好此二經，胡不相從，試往觀聽。」先生躊躇，未之能決，道者忽起，拋拄杖，乘風而去。左右求之，杳無音耗，茫然如有所失。比及中秋，過醴泉縣，再遇道者，趨而拜之，忻然相邀，入於酒館共飲之，次問其鄉里。答曰：「蒲阪永樂是所居也。」又問年甲幾何？答曰：「春秋二十有二。」復問其族，默而不言。遂索毫楮，書秘語五篇，使之詳讀。先生讀之數過，方悟妙理，戒之曰：「天機不可輕泄。」即令投之火中。道者曰：「速往東海，丘劉譚中有一駿馬，可以擒之。」言畢，不知所在。[42]

這裡所說的那個住在永樂鎮的年輕「道者」，事實上就是呂洞賓。

[42]《金蓮正宗記》，卷 2。

這個傳說一直相當地流行，永樂宮重陽殿的壁畫也包含了這個故事，而其題記就是從《金蓮正宗記》中抄錄下來的。另外，我們如果拿這個傳說與永樂一帶的民間故事來相比的話，就會發現二者之間並沒有太大的矛盾之處。根據民間故事，有一天王重陽正在家裡看書時，忽然看到了兩個很可憐的乞丐。王重陽請他們進門，還讓他們在家住了好幾天，並且好好招待他們。這兩個乞丐在告別之前，請王重陽喝一杯「仙酒」，使他整整睡了七天七夜。王重陽醒來之後，就跟他太太說：

> 我送二位乞丐朋友到南山腳下的一座小橋頭，他們取出一壺酒來，給我吃了幾杯，始則自覺神清氣爽，繼而昏倒在地，不省人事，約莫半個多時辰，他二人又到我面前：拉起我一同到山中遊玩，名山大川，奇峰古洞見了不知其數。
>
> 一日，我們遊歷到東海岸上．他們叫我賞花，那金蓮花開得水靈靈，實是好看，一共開了七朵。他二人笑道：「你日後若得道成仙的話，就來度化七朵金蓮花吧！」我說：「七朵蓮花不是凡人，教我怎麼度它呢？」回答：「你不知道，七朵金蓮如今要脫胎轉世，脫化為人了。他們各有姓名，第一個，姓丘名處機，登州府棲霞縣投胎為人，第二個，姓劉名處元，萊州府掖縣投胎為人，第三個，姓譚名處端，河南府洛陽投胎為人，第四個，姓馬名玉，登州府寧海縣投胎為人，第五個，姓郝名太古，登州府文登縣投胎為人，第六個，姓王名處一，登州府文登縣投胎為人，第七個，姓孫名不二，登州府寧海縣投胎為女人。她和馬玉，前有伴道修引夫婦之份，今生死為夫妻……這七人皆為你的門人。……」[43]

[43]《永樂宮的傳說》，頁 79-80。

後來，兩個乞丐又來找王重陽時，並且表明他們正是鍾離權和呂洞賓，於是王重陽遂決定出家修道。[44]

上述這個故事雖然與《金蓮正宗記》的內容有一些差異，[45] 但是兩個故事主要都在敘述王重陽被兩個下凡的仙人度脫的過程，包括關於七朵金蓮（即七真）的預兆。兩個故事也都描述了王重陽和兩個仙人一起喝酒，而成為好朋友之事。那麼，為什麼這個全真教的傳說在永樂一帶很流行，而上述「黃粱夢」的傳說卻不流行呢？我擬在此嘗試著回答這個問題。

陸、結語

我想提出荷蘭漢學家 Erik Zürcher（許理和）關於「硬」（hard）跟「軟」（soft）的觀念，來解釋前面所提到的一些現象。許理和原來是用此一觀念研究中古時期佛教對道教不同程度的影響，他發現：如果在佛教還沒有傳到中國來之前，道教就已經有一套完整的觀念——如神仙信仰，那麼道教在這方面算是比較「硬」，因此受到佛教的影響較小。反過來說，如果在佛教還沒有傳入之前，道教沒有一些觀念——如因果、輪迴等，那麼道教在這方面就比較「軟」，而受到佛教影響大。[46]

本文以為：許理和這個觀念似乎也可用以探討全真教對永樂一帶呂洞賓信仰的影響。金、元時期，全真教還沒有傳到永樂之前，

---

[44] 同上，頁 80-82。

[45] 這個民間故事的內容可能與一些清代的小說也有關係；見黃永亮，《北派七真修道史傳》（1893）；何輯生（清末），《金蓮七真傳義》。

[46] Erik Zürcher, "Buddhist Influences on Early Taoism," T'oung-pao, 66（1980）, pp.87-147.

當地老早就有一些關於呂洞賓的傳說，如袁從義的碑文。至於上述兩個民間故事何時在永樂出現，則無法考證；不過，明清時期，中國其他的地區已經出現類似的故事。[47] 此外，因為永樂宮前面的「呂祖墓」裡有一個男人與一個女人的屍體，所以關於呂洞賓和祂太太的民間故事，有可能反映出某種程度的「歷史事實」——即在永樂被供奉為呂洞賓的人，可能不是單身的。無論如何，流行於永樂地區有關呂洞賓如何出家修道的信仰，可以說是相當「硬」，因此全真教的傳說（如「黃梁夢」），遂對當地民間故事及背後的呂洞賓信仰沒有很大的影響。呂洞賓度脫王重陽的傳說就不同了，這個傳說最早在1188年左右才出現，而大概要等到1240年代，宋德方到永樂宮去謁祖時，這個傳說才流傳到永樂一帶。因此，當地呂洞賓信仰在這方面，算是比較「軟」，所以這個全真教的呂洞賓傳說才能在永樂一帶流傳開來。

總而言之，從金元時期以來，全真教的呂洞賓信仰及一般民眾的各種呂洞賓信仰，可以說是同時並存的，甚至於有相互影響的現象，[48] 永樂宮是一個很好的例子。就這個聖地的文本而言，一方面有全真道士的經書，以及純陽殿的壁畫。這些文本比較強調呂洞賓的修行與昇仙的過程，以及傳授內丹的秘訣能力。另一方面，地方志、小說、戲劇、永樂宮的碑文以及當地的民間故事，這些文本則比較重視呂洞賓的慈悲心、法力以及度脫一般人的能力。此外，就

---

[47] Paul R. Katz, "The Interaction between Ch'üan-chen Taoism and Local Cults : A Case Study of the Yung-lo Kung 永樂宮"，收入《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1994），頁201-250。

[48] 本人曾用「反響」（reverberation）這個觀念來分析類似的相互影響；見 Paul R. Katz, Demon Hordes and Burning Boats. The Cult of Marshal Wen（溫元帥）in Late Imperial Chekiang（浙江）（Albany : SUNY Press , 1995）.

永樂宮神聖的空間安排而言，也有類似的情形，一方面有三清殿、純陽殿以及重陽殿三座大殿，以及其殿內的壁畫。這些宮殿從元朝到清朝時代，只有在呂洞賓的誕辰及其他重要的節日才開放，平時則為全真道士用來修道、做道教儀式的場所。純陽殿裡面的壁畫，代表全真道士的呂洞賓信仰，而這種信仰基本上是已經被全真道士所吸收、轉化的早期呂洞賓信仰。另一方面，這三座大殿隔壁有呂祖祠，至今仍然是天天開放，給所有的信徒前來燒香、膜拜、祈求平安。呂祖祠裡面沒有壁畫，不過，在那裡可以聽到信徒所講的關於呂洞賓顯靈、救世的故事。

金元時期，全真教在流傳的過程中，它並無法代替民間信仰，而是利用了像鍾離權、呂洞賓等民間神明來鞏固它的基礎。地方民間信仰也利用了當時全真教的勢力，使許多像永樂鎮呂真人祠等破舊的小祠堂，擴建成大規模的宮殿。全真教吸收了民間信仰的神明，但同時把祂們的形像轉化成符合這個道派的標準形像。民間信仰多多少少地吸收了全真教的教義，但同時也保留了地方傳統的成份。換句話說，全真教與民間信仰是相互依賴的，而這個現象使得雙方在金元時期的戰亂中，都能夠度過難關。

〈呂洞賓信仰與全真教的關係—以山西永樂宮為例〉：本文採自入林富士、傅飛嵐編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨，1999），頁101-134。此次收入本書，略加修訂。



第四章

台灣的呂洞賓信仰——以指南宮為例

呂洞賓信仰是台灣最興隆的信仰之一，但有關這個信仰在本島的流傳與演變的研究不多。為了進一步研究這個題目，本人從去年開始進行有關台北市木柵區指南宮（1891 年創建）的個案研究，以廣泛地參考台灣日治時期與光復後的史料，及從事田野調查為主要的研究方法。本文先探討過去學者關於指南宮的歷史的錯誤看法及其背後的原因。接著，對於指南宮的早期發展（1841-1945）進行詳細的描寫。基於對上述資料的考證，我們可以推斷：指南宮在這段期間同時為一個進香、扶鸞、治病、念佛、祈夢及修道的聖地。而它之所以能夠很快地發展為台灣北部最重要的信仰之一，基本上是因為一直得到地方紳士及地方精英（特別是茶農、礦主及其親戚朋友等人）的大力支持。

呂洞賓為廣受漢人禮敬的神明之一，祂或是以單一信仰的形式，或是以八仙之一的形式，出現在道教、民間信仰及民間教派的系統中。關於呂洞賓信仰在中國大陸的淵源與演變已有不少學者做過研究[1]。不過，祂的信仰流傳到台灣的過程以及在本地發展的經歷一直是一個被忽略的課題。事實上，自從十九世紀末期以來，呂

[1] 請參見 Farzeen Baldrian-Hussein, "Lu Tung-pin（呂洞賓）in Northern Sung Literature," Cahiers d'Extrême Asie, 2（1986）, pp.133-169; Richard L. S Yang, "A Study of the Origin of the Legend of the Eight Immortals," Oriens Extremus, 5.1（1958）, pp.1-22; 浦江清，〈八仙考〉，《清華學報》11：1（1936），頁 89-136；馬曉宏，〈呂洞賓信仰溯源〉，《世界宗教研究》3（1936），頁 79-95；小野四平，〈呂洞賓傳說について〉，《東方宗教》32（1968），頁 52-69；及拙著，"Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Tung-pin（呂洞賓）'s Cult in Late Imperial China," in Meir Shahar & Robert Weller, eds., Unruly Gods: Divinity and Society in China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1996）pp. 70-104.

洞賓信仰在本島逐漸成長為最興盛的信仰之一。政府關於寺廟的資料，雖然不完全可靠[2]，但是多多少少也能夠反映出這個趨向。根據《重修台灣省通志》的記載，到了民國 70 年，以呂洞賓（或稱之為呂祖、仙公、孚佑帝君）為主神的寺廟共有 52 座（全台的第 18 位）[3]。此外，也有不少鸞堂以呂洞賓為主神（三恩主或五恩主）之一[4]。因此，我覺得我們有必要針對呂洞賓信仰在台灣社會的流傳與演變過程進行考察。

這篇論文便是我長期研究計劃的第一個初步成果。這個計劃基本上有兩種目標。第一，對於呂洞賓信仰在台灣的歷史與發展，做一個完整及徹底的描述。第二，試著解答下述幾個問題：（一）呂洞賓信仰在流傳到台灣之後是如何改變的？（二）這個信仰最主要的支持者包括那些人或社會團體？（三）不同的人對於呂洞賓的「表象」（representations）如何？這些「表象」之間有沒有相互影響？（四）以呂洞賓為主神的寺廟或鸞堂是否可以算是一種能夠橫跨政府跟社會之間的「公共領域」（public sphere）？

為了探討這些問題，我從去年以來開始進行有關台北市木柵區指南宮（也稱仙公廟）的個案研究，以廣泛地參考台灣日治時期及光復後的史料及做田野調查為主要的研究方法[5]。指南宮是在清光緒

---

[2] 如仇德哉把指南宮的主神列為玉皇大帝，見《台灣廟神傳》（斗六：信通書局，1979），頁 336。

[3] 《重修台灣省通志‧宗教篇》（南投：台灣省文獻委員會，1992），頁 1061-1062。

[4] 有關鸞堂方面的研究，見王見川，〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，《台灣史料研究》6（1995 年 8 月），頁 3-25。

[5] 本人在進行研究時，參與由李豐楙及朱榮貴主持的「道教、民間信仰與民間文化」研究計劃，也接受這個計劃的補助。在此，特別感謝兩位主持人的支持。此外，本人特別要向王見川、宋光宇、Philip Clart, Stephan Feuchtwang, Christian Jochim 及

17 年（1891）創建的，到目前為止已發展為全台灣規模最大、歷史最悠久的呂洞賓寺廟之一。今日的指南宮包括四個主要的宮殿，反映出信徒三教合一的觀念：（一）本殿（以呂洞賓為主神）（二）大成殿（在指南宮後山；以孔子為主神；原為日治時期一位正鸞生個人修行之場所〔名為「清心閣」〕，後來於光復初期變為供奉孔子、孟子、曾子等先賢的場所）（三）供奉道教天神、地祇、神仙之凌霄寶殿（民國 52 年動工、55 年竣工落成），以及（四）以釋迦如來佛祖為主神的大雄寶殿（民國 65 年動工，73 年竣工；裡面另外供奉泰國巴博元帥三詣指南宮之後所送的一尊釋迦牟尼金佛）。此外，也有一座土地公廟。

指南宮並不是木柵地區的公廟，不舉辦遶境活動，也不收丁口錢，而必須全部依靠信徒、香客及遊客（指南宮也有自己的觀光樂園與洞庭湖餐廳）的捐款。不過，它在宗教、社會方面的影響力並沒有因此而還減弱。到目前為止，已經有少數南部的呂洞賓廟宇與指南宮建立了分香關係（如鳳山的鎮南宮、旗山的興南宮、霧峰的進南宮等）。此外，指南宮也在凌霄寶殿的第一到第三層設立了中華道教學院，以教「道教的宗教哲學」。就其支持者而言，指南宮從日本大正年間以來一直吸引了各地各社會階層的人物。而其歷代的領導人（主任、住持、董事、管理委員等）也包括了不少地方士紳、地方精英、商人、礦主、茶農等，目前的董事長高忠信曾經當過立法委員，而在他之前的董事長李建和乃是日治時期及光復初期有名的礦主[6]。他的兒子、親戚及姻親（包括高忠信）一直在指南宮的成

Laurence Thompson 表示最深的謝意。

[6] 李建和的傳在《台灣礦業會志》（台北：華泰印刷廠有限公司，1991），頁 798-799。關於北部礦業的歷史，見黃清連，《黑金與黃金》（板橋：台北縣立文化中心，

長過程中扮演了極為重要的角色。

雖然如此，但是，關於指南宮的研究報告卻既少又簡短[7]，而且有一些學者對於它的歷史提出錯誤的看法。有的認為指南宮是從山西永樂宮分靈出來的；有的以為它最早是一座佛寺；還有人主張它是分香自宜蘭的喚醒堂。這些說法也不是完全錯誤的。指南宮早期的確為一種鸞堂，並且在日治時期與佛教有關係（見下面討論），但是，這些說法無法充份地掌握指南宮的發展史。事實上，就這篇論文所要探討的時間範圍而言（1891-1945），指南宮同時為一個進香、扶乩、治病、念佛、祈夢及修道的聖地。為了進一步地了解這個相當複雜的發展史，本人將先探究上述錯誤的看法，接著用各種史料及田野資料來重建指南宮早期的歷史。至於指南宮在光復以後的發展這個題目，將在另一篇文章討論。

說法 1──自永樂宮分靈

這種說法最早似乎是由指南宮的委員提出來的，特別是在其民國 79 年（指南宮「啟教百週年」）所出版的《指南宮》。這本書裡面有下述的記載：

> 遜清末年（光緒八年，公元 1882 年），呂祖分靈南來，主其事者，乃淡水知縣王彬林氏，他從山西高原奉靈渡海。王氏自永濟迎奉呂祖來台之初，先祀於艋舺之玉清齋。自開壇之日起，即有「靈應顯化」的具體例證，一件接一件的，廣

1995）。

[7] 見黃得時，〈指南宮與行天宮〉，《幼獅月刊》44：5（1976），頁 6-14；蔣秀純，〈指南宮沿革〉，《台北文獻》73（1985 年 9 月），頁 141-149。

> 為傳播於市井鄉梓之間。試就較著事項說，當年艋舺（今萬華）普患瘟疫，震撼全城，幸呂祖庇蔭人寰，終未蔓延成巨災大難；有吐血瀕危，因祈神而康復的（坪林劉氏子）；有多年未生育，因至誠感神而得舉一男的（王知縣夫人），凡此種種，例多不及備述。當呂祖「靈應」遍及遐邇之際，各地分靈者，由北而東南，漸次遠拓全台。如西部之景尾肫風社、深坑集文堂、淡水行忠堂，如中部之新竹普濟堂及東部蘭陽喚醒堂等，均先後奉靈立祀，萬家頂禮，俎豆永獻千秋。此時也，尤為令人感奮的是，宋代張祖師乩筆，適時為名山勝地譜出了更有意義的神性樂章。綜其乩文的大旨是：「猴山坑乃一寶穴，應即建廟，主祀神以虔供呂祖為切要！」因此群策共啟新猷，進而結合群力，剷平了籌建中的一切坎坷，依張祖師指定的鼓石近處，指南宮於光緒十六年(公元1890年)全部落成，侖奐之美，殿內殿外雕塑藝術之壯麗，夙為海內外各界所同欽，如上溯移靈安座之時間推算，則迄今（民國七十九年)應為「啟教」一百週年紀念。寶筏南來，揚帆萬里，萬家禮讚呂純陽，此華族宗教史上所應大書特書之盛事也。（頁 2-3）。

這段記載出版之後，就被不少台灣及大陸的學者運用[8]。不過，它雖然提到不少寶貴的訊息（如提到指南宮與肫風社、喚醒堂等鸞堂的關係），但是可疑之處也相當多。首先，它以光緒 16 年（1890）

[8] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 141；鄭石平，《道教名山大觀》（上海：上海文化出版社，1994），頁 392-393；卿希泰，《中國道教》（上海：知識出版社，1994），第 4 冊，頁 282；黃宇元等編，《台北市發展史》（台北：台北市文獻委員會，1983），第 4 冊，頁 71-72。不過，比較早的文章，如黃得時的，並沒有提到王彬林。

為指南宮的創建年代，但所有其他的史料（包括日治時代初期的）皆以光緒 17 年（1891）為主。另外，根據台灣的職官表，淡水縣從來沒有一個名為王彬林的知縣[9]。日治時代關於指南宮的史料也並沒有提到他。最後，有關永樂宮的史料，以及今日在永樂宮的信徒，都沒有提過這個「分靈」的事件[10]。解嚴之後，指南宮的信徒曾經到永樂宮去進香、謁祖；或許這個故事與這件事有關。無論如何，我們需要對於這個說法進行相當嚴格的考證，才能夠接受它。

說法 2──原為佛寺

據我所知，到目前為止只有一位學者提過這麼一個說法，即英國的一位人類學家 Stephan Feuchtwang（王斯福）。王教授於 60 年代在石碇做研究，後來撰寫了關於這個地方的民族誌（也就是他的博士論文）。當他寫到呂洞賓信仰於日治時期從指南宮流傳到石碇時，以為指南宮「原為一座佛寺」[11]。後來，在另外一篇會議論文裡把意思表達得更清楚，認為指南宮「在清末創建。原來為一座佛寺，

---

[9] 見黃宇元等編，《台北市發展史》，第 1 冊，810 頁。王見川則以為王彬林可能是一位原籍安徽而在新莊、台北當過官的王斌林先生，但是這點仍需要進一步地考證。見王見川，〈台灣鸞堂研究〉，頁 20（註 4）。

[10] 見拙著，"The Interaction Between Ch'üan-chen 全真 Taoism and Local Cults: A Case Study of the Yung-lo Kung 永樂宮," 收入《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1994），第 1 冊，頁 201-250；康豹，〈呂洞賓信仰與全真教的關係—以山西永樂宮為例〉，收入林富士、傅飛嵐編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨，1999），頁 101-134。

[11] 見 Feuchtwang, "The Social Bases of Religion and Religious Change in a Market Town on the Mountainous Rim of the Taipei Basin, Northern Taiwan,"（Ph.D. thesis, University of London, 1974）, p. 96.

後來才變成了一座民間信仰的寺廟」[12]。王教授的看法並不是完全沒有道理。指南宮歷代的住持當中，有一位為和尚（普華，任期為大正14年〔1925年〕至昭和元年〔1926年〕）。此外，有一位老信徒在描述其於昭和4年（1929）在指南宮所經歷的奇蹟時，也特別指出：當時指南宮裡也有教信徒念佛的和尚[13]。指南宮於昭和8年(1933年)所興建的鸞堂於皇民化運動期動也改為觀音殿（即今日的大雄寶殿)[14]。而根據當時的官方史料[15]，指南宮所擁有的經書中(《明聖經》、《大洞真經》、《阿彌陀經》、《金剛經》及《般若波羅密多心經》)，大部份屬於佛教的[16]。不過，我們雖然可以確定指南宮一直跟佛教有相當密切的關係，但要說它原來是一座佛寺是不正確的。

說法3—分香自喚醒堂

這個說法之所以會出現是因為宋光宇在民國83年的一篇關於善書的論文裡報告了喚醒堂今日的副堂主的看法，即指南宮原來是分香自喚醒堂[17]。後來，王見川在一篇關於鸞堂的論文裡，根據副堂主的看法及在石碇福善堂於明治34年（1901）所出版的《醒世新篇》

---

[12] 見 "City Temples in Taipei Under Three Regimes," in Mark Elvin and G. William Skinner, eds., The Chinese City Between Two Worlds（Stanford: Stanford University Press, 1974）, pp. 263-301.

[13] 李聰慧編，《無疆》（台北：天華出版事業股份有限公司，1980），頁48-63。

[14] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁141-143。

[15] 有關這些史料的優點與缺點，見劉枝萬，〈台灣民間信仰之調查與研究〉，《台灣風物》44:1（1994年3月），頁15-29；拙著，〈日治時代官方寺廟史料的重要性〉，《台灣史料研究》6（1995年8月），頁90-106。

[16] 宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理問題》（奈良：天理教道友社，1988），頁260。

[17] 宋光宇，〈關於善書的研究〉，《新史學》5：4（1994年12月），頁187-190。

裡的一段記載[18]，認為「……指南宮是由喚醒堂分香而來」[19]。事實上，指南的扶鸞系統（即「鸞堂」）最早來自於景美的肫風社，後來與基隆正心堂也有關係（見下面的討論）。因此，王先生後來修改了他的看法，強調：

> 指南早期扶鸞著作的《指南金針》，即與喚醒堂系統的鸞堂宣化堂有些許牽涉。指南宮在 1903-1904 年扶鸞著作的《指南金針》，主要是由基隆正心堂的鸞生幫助下才完成的，而正心堂的鸞法曾受到宣化堂正鸞生黃錫祉的指導。從鸞法的淵源來說，指南宮與宣化堂的母堂喚醒堂是有關的，並非完全無涉。[20]

這個看法似乎比較合理，不過喚醒堂的鸞法究竟對於指南宮在日治時期及光復以後的扶鸞系統有多麼深刻的影響恐怕仍待進一步地考證。

總括上述三種說法，我們可以判斷：它們雖然都有某程度的正確性，但仍然無法使我們很清楚的了解指南宮的早期歷史。關於這個問題，本人將在下面詳細地討論。不過，首先需要對於木柵及其附近的地方做一個簡單的介紹。

---

[18] 這段記載的內容如下：「…喚醒堂皆因吳部司小徒未歸真之前，集書數部。後傳行忠堂，時逢李錫疇，集《忠孝集》一書。如宣化吳主任，堂主鄭冠三，集《濟世仙舟》一部。如呂翁開指南於侯（猴）山，到隆東設正心，著成《挽世金篇》，後臨北地，堂曰福善，集著《醒世新篇》一書。」見王見川，〈清末日據初台灣的「鸞堂」－兼論「儒宗神教」的形成〉，《台北文獻》112（1995 年 6 月），頁 60。

[19] 同上。

[20] 王見川，〈台灣鸞堂研究〉，頁 16。

木柵的歷史與地理

木柵位於台北市以南的山區，東界深坑、西界景美、東南界石碇、西南界石碇。清代原名木柵莊，因當時四面圍繞樹柵以防地方土著的侵襲故名[21]。因地沿景美溪，所以到了清代中期已變成以淡水河為主的水運、貿易系統，而特別與景美有相當密切的關係[22]，因此，指南宮早期的成長之所以會與這兩個地方的人物有關是可以理解的。

木柵原為馬來社原住民所居，它的開發大致上是在乾隆年間由來自泉州府安溪縣的人所進行的[23]。在開發的過程中，高姓、張姓及劉姓等家族扮演了非常重要的角色。如乾隆 7 年（1742），安溪人高培、高鐘開闢木柵區埤腹，9 年高太山開同區石壁坑，10 年至 16 年高培全開十一命，高阿泉開阿泉坑，高標歲開打鐵坑等等。此外，在乾隆 10 年前後，泉州人張姓一族多人，也開闢木柵的番仔公館、樟湖、猴山坑（即指南宮的位置）、下崙尾等地。至於來自泉州的劉姓家族，也於乾隆 9 年至 14 年間開闢了木柵的魚衡仔、樟腳等地[24]。

---

[21] 《台北縣志• 疆域志》（1959-1960），《中國方志叢書• 台灣地區》，第 66 種，頁 478。

[22] 關於台北地區的歷史，參見戴寶村，〈清季淡水港之研究〉，《台北文獻》66（1983），頁 127-317；溫振華，〈淡水開港與大稻埕中心的形成〉，《歷史學報》6（1978 年 5 月），頁 1-26；宋光宇，〈霞海城隍祭典與台北大稻埕商業發展的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62：2（1993），頁 291-336；王世慶，〈淡水河內陸港水運史的考察〉，發表於「第六屆中國海洋發展史研討會」（南港，1995 年 3 月 30 日至 4 月 1 日）。

[23] 《台北縣志 • 開闢志》，頁 1354-1356。

[24] 黃宇元，《台北市發展史》，第 2 冊，頁 65-66、82-84、106-108、132-143、136-139 及 199-201。關於安溪人在台灣的開發中所扮演的角色，見白長川，〈為台茶尋根──安溪與台灣人和華僑的血緣關係〉，《台北文獻》65（1983 年 9 月），頁 167-255；Robert Gardella, Harvesting Mountains: Fujian and the China Tea Trade,

這些人的後代到了清末、日治時期初期則變成了指南宮最主要的支持者。

木柵的經濟史基本上跟茶葉與礦業有關。雖然它早期的開發較以樟腦為主，但是到了十九世紀中期，茶葉的生產與出口則變成了木柵的生命線。在道光年間，文山堡已有兩個茶園。到了同治四年（1865），陶德（John Dodd）從安溪購運茶樹插枝進來，貸款給茶農鼓勵增產，促進茶業進一步的發展。從這個時候起，茶業變成木柵最重要的產業之一。當時木柵的建成茶行、和芳茶行、和成茶行，在經營製造再製茶後，售與台北的洋行出口外國。水運的河船由景尾街上溯到木柵、石碇、深坑等河港津頭，而由該地運出山產茶葉、水果、竹筍、樟腦等到景尾、艋舺、台北販售，並自台北、艋舺、景尾街採運日用品回去[25]。當時的地主與有錢的茶農（即開發木柵的家族的後代），在指南宮的早期發展中佔有很高的地位。

到了日治時代，金礦業及煤礦業逐漸地發展為木柵及台灣北部、東北部最主要的工業[26]。不過，因為這種工業的風險很多，所以

1757-1937（Berkeley: University of California Press, 1994）, pp. 86-87; Stevan Harrell, Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan（Seattle and London: University of Washington Press, 1982）, pp. 17-21.

[25] 見王世慶，〈淡水河內陸河港水運史的考察〉，頁 34-37。此外，見林滿紅，《茶、糖、樟腦與晚清台灣》，《台灣研究叢刊》第 115 種（台北：臺灣銀行，1978）；Mark Allee, Law and Local Society in Late Imperial China. Northern Taiwan in the Nineteenth Century（Stanford: Stanford University Press, 1994）, pp.97-99; James W. Davidson, The Island of Formosa, Past and Present（Oxford: Oxford University Press, 1903）, pp.371-396; Gardella, Harvesting Mountains, pp.63-69 & 89-91; Samuel P. S. Ho, Economic Development of Taiwan, 1860-1970（New Haven and London: Yale University Press, 1978）, pp.14-16 & 20-24.

[26] 見註 6，以及 Davidson, The Island of Formosa, pp.459-491; Ho, Economic Development

使不少礦主到指南宮來祈夢，請求呂洞賓的保祐及指示，而這些人在昭和年間之後則變成了指南宮的第二批重要的支持者。

指南宮的早期發展

由上述的資料我們知道，木柵在社會經濟方面與艋舺、景美兩地有相當密切的關係，而指南宮的歷史也不例外。根據西來庵事件之後由日本官方所編纂的《社寺廟宇ニ關ヌル調查：台北廳》（1916）等史料，在清末的艋舺街有一座堂號為玉清齋的鸞堂，正鸞生為鄭天賜。因為這個鸞堂頗為靈驗，所以到了光緒 7 年（1881），景美的地方鄉紳劉廷玉、高達生請艋舺的工匠刻一尊與玉清齋的神像一模一樣的呂洞賓金身，而把祂供奉於在景美所創設的鸞堂，堂號為肫風社，正鸞生為高標旺。因為呂洞賓在肫風社常常顯靈，所以木柵的人士也有所耳聞。到了光緒 16 年（1890），木柵的區長張德明和其他當地的士紳、精英，以及玉清齋、肫風社的人士合作，開始在木柵猴山的石碣頭興建指南宮，於光緒 17 年 9 月 30 日「入廟」。就當初的組織而言，共分為福祿壽全四房，四房的管理人分別為福房劉廷藩、祿房劉廷獻、壽房黃祖濤、全房鄭天賜。第一代住持為高標旺[27]。

然而，上述的領導人物是什麼樣的人呢？我想我們可以透過相關的傳記資料進一步了解他們。在此，有兩位關鍵人物特別值得一提，一位劉廷玉，一位是張德明：

---

of Taiwan, pp. 71-77, 91-93, 302-304, 324-326, 336-339 & 365-370.

[27] 見《社寺廟ニ關ヌル調查・台北廳》（1916）；宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理》，頁 261；《台北廳誌》（1919），《中國方志叢書・台灣地區》，第 202 種，頁 715；蔣秀純，＜指南宮沿革＞，頁 141。

劉廷玉，字石卿，文山堡大坪林莊人。少聰穎，有膽識，異於常兒。長遊臺北大龍峒陳維英之門。作文論事，卓有見地，為師長同學所器重。年二十二，進臺南府學，旋食廩，執教海山堡三角湧莊。數載辭歸，倡建指南宮於猴山坑。當是時劉銘傳開府臺北，廣羅才俊，廣文乃乘時入幕。會去軍入寇，乃募勇駐守暖暖、大水窟等地。銘傳嘗曰「地方士紳，盡人如劉某，則天下事，不足慮也。」嗣和議成，以功賞戴藍頂花翎。既與林朝棟開撫烏來八社「番地」。設撫墾局於屈尺，以兄廷藩，侄隆得為襄理，募業者入山，栽菁植茶，並設教育所，以弟祖壠為司教，招「番童」四、五十人，教以簡易語文，勸改其戩為惡俗，並為易姓如陳、林、高、潘等。八社「和番」，時挈妻子，遊屈尺、新店間，換物交貨，而屈尺至桶坪山地乃為大化。年五十二，內渡入榕垣，舉優貢，旋回臺，興塾於鄉，培植甚眾，至今鄉人稱之。（林佛國稿）[28]

從這個傳記，我們可以得知，劉廷玉為當地有名的文人、愛國人士，後來也被選為榕垣優貢生，在文山堡的經濟、教育、宗教方面的發展當中，劉廷玉與他的哥哥劉廷藩扮演了很重要的角色。

至於張德明的生平，我們可以從地方耆老的回憶知道，他在清末曾經當過把總，在日治時期也擔任過木柵區長、深坑莊長、台北州議員、木柵信用組合長、木柵茶業公司長等重要職位。他對地方的建設有相當大的貢獻，其中包括指南宮及木柵的集應廟（以「尪

[28]《台北縣志‧人物志》，頁 5180-5181。林佛國為景美地區有名的熱心公益人士，也當過台北縣文獻委員會的副主任委員。

公」〔即保儀尊王張巡與許遠〕為主神）。集應廟裡仍有他在光緒 20 年（1894）所贈過的匾額：「惠我無疆」[29]。

此外，我們也可以從一些早期關於指南宮的詩文進一步了解它的支持者。如景美的舉人高選鋒所寫的＜謁文山指南宮＞一首：

> 文山山上指南宮，不與尋常佛寺同。壁峭峰高雲路近，林深樹密石門通。
>
> 晨清鳥語喧庭外，日暮禪聲雜院中。我到蓬萊經兩度，儼然如遇活仙翁。[30]

高選鋒原來住在景美，但是在日本佔領台灣之後，便帶著妻兒到廈門去住，到了大正 10 年（1921）才回來重修高氏宗祠，之後，常到景美來找宗新，後來因為大正 13 年大水災而失蹤。其孫子高松壽曾經擔任過內政部警務署副署長[31]。他那一年是基於什麼理由到指南宮去參拜還不清楚，不過，因為他所寫的詩提到了清晨的情境，因此我們可以判斷他大概是在指南宮過夜，甚至於可能是為了祈夢。

總括上述資料，我們可以確定，指南宮早期的支持者包括了當地的地方士紳（local gentry）與地方菁英（local elites），而這些人在日本佔領台灣時，對於時局的反應則有所不同。有的先逃到中國大陸，後來才回到台灣。有的留在台灣，幫日本殖民政府建設地方。無論如何，這些人可以為了興建指南宮而攜手合作，甚至於透

---

[29] 見〈木柵區耆老座談會紀錄〉，《台北文獻》73（1985 年 9 月），頁 16-18。

[30] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 147。此外，嘉義的貢生賴世觀也到過指南宮拜拜，並寫過詩；見蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 147-148。寫詩也是文人用來對於地方寺廟表示支持的一種方式。見 Timothy Brook, Praying For Power（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993）, pp. 176-181.

[31] 見〈景美區耆老座談會紀錄〉，《台北文獻》72（1985 年 6 月），頁 12-13。

過扶乩儀式而出版《指南金針》這本善書（見下面的討論）。這也值得我們注意。至於這些人的「心態」（mentalities）如何表現在這本善書裡，則是我將來要研究的問題之一。

就指南宮在創建以後幾年的活動而言，我們只知道它應該也是一種鸞堂；它的管理人也包括玉清齋及肫風社的正鸞堂。不過，我們找不到在這幾年所出版的善書。而到了明治 33 年（1900），它的情況開始有一些變動。首先，陳返在那年擔任了指南宮的第二代住持。此外，當年 3 月 18 日的《台灣日日新報》有關於指南宮的報導，云：

> 禮禱仙乩。文山堡侯（猴）山清曆時建築仙公廟（即指南宮）最稱靈應。數年來匪賊峰起，庄民朔望行香求問仙乩，皆以道里艱難因假壇於景尾街較為便捷。[32]

這段記載告訴我們，因為當時指南宮太偏僻，所以它的扶乩儀式移到景美舉行。事實上，我們從《指南金針》的成書過程可以知道，指南宮到了明治 36 年（1903）已經沒有自己的正鸞生（見下面討論）。這種情形是否因為高標旺等人已經過世，或者是因為某種理由回到景美，因而離開了指南宮的組織，仍不清楚。無論如何，我們可以確定一點，那就是指南宮的扶鸞傳統在 20 世紀初期已面臨危機。

到了 1903 年，鄭林綠擔任指南宮的第三代住持。同年農曆 6 月份一直到 1904 年，指南宮和基隆正心堂的信徒一起舉行扶鸞儀式，出版了《指南金針》。正心堂也受到景美扶鸞系統的影響[33]，不過是否與肫風社有關則仍待考證。無論如何，我們可以從正心堂於 1900

[32] 王見川，〈台灣鸞堂研究〉，頁 20（註 4）。

[33] 王見川，〈清末日據時代台灣的鸞堂〉，頁 60。

編，1901 年刊的《挽世金篇》的內容了解正心堂與指南宮之間的關係。最主要有兩段記載，都是指南宮的袁天君在扶鸞時所降筆的，其文如下[34]：

> 我恩主呂（祖），每自漢呻，不辭勞苦，下凡飛鸞醒世，幸逢基隆諸子，頗知積德，略識善功，邀集結社日正心，恭請諸真列聖飛鸞開人間之覺路，引愚蒙之迷津。登山涉水到指南……（《挽世金編》，卷 1，頁 77a）。
>
> 劉隆修、劉宗誌、許乞，今宵乃千古奇逢。劉隆修，汝令尊及令叔（即劉廷藩、劉廷玉），重倡指南宮，超拔令祖為神，喜得子承父志，共招集正心，又轉拔為堂印天官（同上，卷 1，頁 94a）。

由此可見，在那個時期，指南宮與正心堂之間的關係相當密切，甚於於指南宮信徒也會參與正心堂的扶鸞儀式。

《指南針針》這本善書可以說是指南宮及正心堂合作之成果。從其「鸞下執事」名單我們可以知道，有不少指南宮的「開山董事」參加了這本善書的扶鸞過程，其中包括劉廷藩（正堂主）、劉廷獻（副堂主兼內務）、劉廷玉（正校正生）、張德明（司鼓生）、黃祖濤（效勞生）等等[35]。而當時的正鸞生及副鸞生分別為正心堂的何鵬

---

[34] 這些資料是王見川先生提供的。在此，向他表示感謝。

[35] 《指南金針》，1:20a-22a。這本善書原來藏在木柵一個家族裡，後來由中央研究院台灣史研究所籌備處收藏。見許雪姬，〈費邁克資料介紹〉，《台灣史研究》1：1（1994 年 6 月），頁 117-131。在此，特別向黃富三主任及台史所圖書室的人員致謝，讓我能夠看到這份史料。至於善書的成書過程，見 Philip Cult, "The Birth of a New Scripture: Revelaton and Merit Accumulation in a Taiwanese Spirit-Writing Cult," B. C. Asian Review, 8（Winter 1994-1995）, pp.174-203.

搏與汪慶昌[36]。

有關《指南金針》之所以會被出版的背景，我們可以從它的序看得很清楚，如梓潼帝君（即文昌帝君）降乩，云：

> ……三聖（三恩主）憫斯民之疾苦，連班出奏，叩請天恩，准其著書，頒行於世，誘掖愚民。因正心書著三部，告厥成功，惟指南書未刊行。故藉正心堂，以為聖神飛鸞之所[37]。

關於文川劉姓望族在《指南金針》的成書過程所扮演的角色，關聖帝君降筆撰序，云：

> ……幸文山劉家諸子，一默善念，蓄諸素衷，已非一日。余觀諸子，實心行善，奈地乏其人，恐難奏績[38]。

這段內容已暗示了上述所提指南宮扶鸞系統的危機。有關這點，呂洞賓於1903年農曆6月19日戌時末(晚上7時至9時)降乩云：

> ……本擬在指南著造（這本善書），無如人數不齊，故將正心堂改作行臺。明天可著劉子廷獻具一稟丈，付柳徒（指呂洞賓曾經度脫之柳精）帶歸。今夜不暇，吾欲回去[39]。

上述的資料顯示，指南宮的信徒在20世紀初期相當活躍，只是該廟已沒有自己的正鸞生，也無法進行自己的扶鸞儀式，是否稱得上「鸞堂」是一個很大的問題。雖然如此，《指南金針》之刊行似乎

[36]《指南金針》，1:22a。

[37] 同上，1:1a-b。

[38] 同上，1:7b。

[39] 同上，1:36b。

也帶動了指南宮第二波的發展。據《台灣の寺廟問題》（1943），指南宮第一次的重修工程是在 1904 年進行的。當時捐 100 圓以上的人包括劉廷玉、劉廷藩、劉廷獻、張德明、高齊等人[40]（高齊為木柵地區的大農戶，也是當地高姓的首腦[41]）。同一年，呂洞賓所「聖示」的匾額「臺山第一」也掛在指南宮的正殿裡，不過，究竟是在正心堂或指南宮降笛仍不清楚[42]。

從明治末年到大正初期之間，有關指南宮的資料並不多。根據《社寺廟宇ニ關ヌル調查・台北廳》，指南宮的扶鸞儀式到了大正初期已經恢復了，並吸引了不少信徒，不過，這種儀式究竟是在那一年恢復的，當時的正鸞生是誰，則沒有記載[43]。此外，《台北廳誌》也提到當時到指南宮去參拜的信徒已經絡繹不絕[44]。大概是基於這個原因，所以於大正 3 年（1914）設了通到指南宮的馬路及渡過景美溪的渡船場，供信徒使用[45]。

指南宮在日治時代最蓬勃的發展時期是從大正 9 年（1920）開始。那年，指南宮的董事重新組織了四房的管理人：福房黃德隆，祿房鄭乾元，壽房劉隆修，全房周鴻城。同時，開會決議廟規，由管理人輪流值東，監督廟務，並推選第四代住持劉隆修[46]。次年，展開了大規模的重修工程，把正殿擴建成今日的規模。整個工程到了大正 14 年（1925）才竣工，一共花費了 600,000 圓以上。又於昭和

---

[40] 宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理》，頁 261。

[41] 〈景美耆老座談會紀錄〉，頁 16。

[42] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 161。

[43] 《社寺廟宇ニ關ヌル調查・台北廳》。

[44] 《台北廳誌》，頁 715。

[45] 宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理》，頁 261。

[46] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 141。

3 年（1928）舉行了三朝祈安清醮的落成儀式。當時，第五、六代的住持分為普華（任期為 1925 至 1926 年）與黃金印（任期為 1927 至 1929 年）[47]。當時的扶乩儀式也很盛行。據一位老信徒對於 1929 年的情形的追憶，晚上九時起，信徒會在乩壇聚會，用扶乩向呂洞賓請問自己的私事。當時也有兩位出家人經常在指南宮念經：一位叫普耀法師，一位叫會機法師[48]。

到了昭和年間，指南宮的相關硬體不斷擴充。首先，在第七代住持吳大士（任期為 1930 至 1932 年）的領導之下，建設了石碣頭登山道路。不過，對指南宮的發展最具關鍵性的一件事是在第八代住持許友貢的任期內（1933 至 1935 年）發生的。當時（1933）福房的管理人黃德隆為了決定在何地開礦而向呂洞賓祈夢，後來果然靈驗而大有收穫。為了表達對呂洞賓的感恩，黃德隆隨後興建了鸞堂（後來改觀音殿、大雄寶殿），同時也建設了福德祠及七星池（在正殿山坡下）。為了紀念這件事情，還贈送了一個匾額:「點石成金」[49]。至於「祈夢」這種儀式是於何時在指南宮開始的，尚未考證。至少，到了 1934 年，廟裡已經有了三十多個「祈夢室」。當時，想要住在祈夢室的信徒必須先以筊杯的方式向呂洞賓請示。如果得到祂的同意的話，就可以免費在那裡住宿。到了第二天早上，有所夢的人會向廟裡的委員就其內容請教[50]。

---

[47] 同上。此外，見宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理》，頁 261；《文山郡管內要覽》(1927)，《中國方志叢書• 台灣地區》，第 224 種，頁 19;《文山郡管內要覽》（1931），頁 177。有關這種史料的性質、優點與缺點，見林秀姿，〈日治時期台灣各地區《要覽》評介〉，《台灣風物》，43：1（1993 年 3 月），頁 85-117。

[48] 《無疆》，頁 52-56。

[49] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 141-142；連曉青，〈黃贊均其人與其事〉，《台北文物》3：1（1954 年 5 月），頁 789。

[50] 《無疆》，頁 55；鈴木清一郎著，高賢治、馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》（台

此後，指南宮第九代住持為黃贊均（1863-1952）（任期為 1935 至 1937 年）。相關的建設也繼續進行，特別是興建了道南橋，使信徒到指南宮的路程更加便利[51]。黃贊均，字石衡，號立三居士，為台北市大龍峒有名的善士。在日治時代，他曾經主建樹人書院文昌祠於大龍峒，也助修保安宮，擔任義務主任五年（他在指南宮原來也算是義務住持，不過指南宮在昭和 11 年〔 1936 〕 12 月 14 日決議，所有義務職員改為有給）[52]。他到指南宮去當住持的理由仍是一個謎；不過，我們可以從他寫過的一首詩多少可以了解他對於這座廟宇的感受：

宮闕崔巍拔地高，殿堂鐘磬日嗷嘈，篆煙晝永飄香靄，山雨宵深響怒濤。

鸞石苔痕青掩映，星馳柳影綠周遭，琅環即此為仙境，誰向屠門解放刀[53]。

在第十代住持高登良任期中，指南宮開始遭受到日本殖民地政府的壓力。特別是總督府在「皇民化運動」期間所推動的「寺廟整理」政策（由昭和 13 年〔 1938 〕開始的）[54]，對指南宮的影響力相當大。在這段期間，指南宮雖然沒有被「整理」，但是只好把鸞堂改為

北：眾文圖書公司，1978〔 1934 〕），頁 436-437；Laurence G. Thompson, "Dream Divination and Chinese Popular Religion," Journal of Chinese Religions, 16（Fall 1988）, pp. 73-82。

[51] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 142。

[52] 同上；連曉青，〈黃贊均其人與其事〉，頁 789。

[53] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 148。

[54] 見蔡錦堂，《日本帝國主義台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994）；陳玲蓉，《日據時代神道統治下的台灣宗教政策》（台北：自立晚報社文化出版部，1992）。

觀音堂。同時，也依政府的法令加入了佛教會[55]。不過，廟裡的香火並沒有因此而熄。據總督府的記載，在中日戰爭時期，雖然指南宮的相關工程處於一種「中止狀態」，但是他的信徒（特別是商人、礦業人士）已高達了 50,000 人，每年的參拜者也超過 200,000 人。這些統計當然值得懷疑，但多多少少反映出指南宮受歡迎的程度。至少，我們可以確定的是，指南宮當時也有 10 甲的山林地以及 5 甲的田地，而它每年的租金及信徒所捐的香油錢高達 65,000 圓。當時，指南宮最主要的祭日為農曆的 5 月 18 日（呂洞賓的誕辰）[56]。

結論

上述的討論雖然過份簡略，有許多需要補充之處，但仍有助於我們了解指南宮早期歷史發展的主要動力。特別是地方士紳及地方精英的大力支持，從清末一直到了日治時代的後期，可說構成了指南宮成長的主要動力。這些人之所以會支持指南宮，其動機仍需進一步研究，可是從上述的描述中也可以得到一些線索。像劉廷玉等極力支持扶鸞儀式的人士，大概是希望透過善書的刊行改造他們周圍的社會風氣[57]。此外，也有一些（如黃贊均）是想利用他們的地位與影響力做善事，提高民眾生活水準。同時，也有像黃德隆等人是因為個人與呂祖的感應，所以大力援助指南宮的發展。最後，像張德明、高齊等在地方有錢有勢的人士，似乎是想透過參與指南宮的

[55] 蔣秀純，〈指南宮沿革〉，頁 142。

[56] 宮本延人，《日本統治台灣に於ける寺廟整理》，頁 260、261-262；鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 436。

[57] 見宋光宇，〈解讀清末台灣的善書〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65（1994），頁 673-722；王見川，〈清末日據時代台灣的「鸞堂」〉。

活動，把自己的「經濟資本」（economic capital）換為社會上的「象徵資本」（symbolic capital，等於是「面子」）[58]

此外，由上述的討論我們得知，當我們要研究一座香火鼎盛的寺廟的發展時，我們必須採取一種「多面向」（multifaceted）的研究方式。比方說，我們如果過份強調指南宮與佛教或鸞堂的關係，就會忽略它與民間信仰的關係。同樣的，我們若把研究重點放在指南宮的扶鸞儀式，就無法了解祈夢儀式在它的發展過程中所扮演的角色。換一包話說，能夠得到各種人支持的一座寺廟，勢必是一種多功能的、有辦法包容芸芸眾生，滿足其各種需求的一個聖地。而像指南宮這種複雜而又多彩多姿的來歷與演變過程，也就格外值得我們注意。

〈台灣的呂洞賓信仰—以指南宮為例〉：本文採自《新史學》，第六卷，第四期（1995），頁21-43。此次收入本書，略加修訂。

[58] 有關 symbolic capital 這個理論，見 Pierre Bourdieu, Outline of a Theory in Practice, trans. by Richard Nice（Cambridge University Press, 1997）, pp. 171-184；至於這種理論在研究漢人宗教信仰中的用處，見 Brook, Praying for Power, pp.14,19,23；拙著 "Commerce, Marriage and Ritual: Elite Strategies in Tung-kang（東港）during the Twentieth Century," 刊於莊英章、潘英海合編，《台灣與福建社會文化研究論文集》（南港：中央研究院民族學研究所，1994），頁 127-165；拙著 Demon Hordes and Burning Boats, The Cult of Marshal Wen（溫元帥）in Late Imperial Chekiang（浙江）（Albany: SUNY Press, 1995）, pp. 4, 178.



第五章

台灣王爺信仰研究的回顧與展望

緒論

雖然王爺信仰遍及台灣各地，但是有關王爺信仰的學術研究卻不多。王爺和媽祖是全台灣最受信徒膜拜的神明，不過，關於王爺的研究成果則遠不如媽祖，這該如何解釋呢？或許這是因為在台灣所有的民間信仰當中，王爺信仰是最不容易研究的課題之一。首先，王爺的資料非常零散，一般的宗教書籍（如《道藏》或《三教源流搜神大全》）及地方志中，很少有關於王爺的記載。第二，王爺的數量多（共有 132 姓氏），而且身份複雜，包括瘟神，厲鬼，歷史人物等。第三，王爺的稱呼也相當多元，包括○府千歲、○府王爺、○大王、○老爺等。有的廟宇只供奉一尊王爺，有的則供奉好幾尊。

由於上述的緣故，所以關於「甚麼是王爺？」這個問題，一直有很多爭執。有的學者堅持所有的王爺一律都是瘟神，有的學者則把王爺界定為一種厲鬼，也有一些學者認為王爺是歷史上的英雄人物。事實上，「王爺」這個詞彙並不指稱一個特定的神明，而是各式各樣的鬼神的一種尊稱。因此，就一般信徒的心態而言，連這個美麗寶島的開拓英雄鄭成功（延平郡王）、與粵籍移民的祖籍神三山國王，都算是王爺。這樣的情形在傳統漢人社會並不稀奇，明清時期包括皇帝的親人（親王）、以及強盜的領袖（山寨大王）都可以用「王爺」來稱呼。從歷史文獻和田野調查可以發現：在不同的時間和空間裡，王爺性質便有所不同；祂有時是一種死不瞑目的厲鬼，有時是道教瘟部中的瘟神，有時是則為地方的守護神，有的王爺甚至同時具有多種身份。根據劉枝萬的研究，王爺信仰的發展通常可以分為六個階段，如下：

1.散佈傳染病的瘟神或疫鬼。

2.取締上述瘟神或疫鬼，同時也能夠除暴安良之神祇。

3.保護航海平安之海神。

4.能夠治療各式各樣疾病之醫神。

5.保境安民之地方守護神。

6.萬能之神明（劉枝萬 1983:232-234）。

雖然有許多王爺並未經過這麼一個完整的發展歷程，但是劉枝萬的分析還是有助於我們了解台灣王爺信仰的多元性及複雜性。由於我們今天所看到的絕大部分稱為「王爺」的神明，就信徒的立場來說，都屬於第 3 至 6 階段的神明；不過，如果我們透過跨學科的研究，一方面考證祂們的來歷、傳說和圖像，另一方面觀察當地民眾及神職人員為祂們所做的儀式是否含有驅逐瘟疫的成份，就可以較有把握地判斷某尊「王爺」能否算是台灣王爺信仰的範疇內。因此，我們或許可以給予台灣的王爺這麼一個定義：原來與處理傳染病有關、但今日信仰更加多元的男性鬼神。當然，這樣的定義並非十全十美，因為幾乎所有的男性與女性的鬼神或多或少都能夠幫助信徒解決疾病之苦。然而，此一定義多少有助於我們對於「王爺」得到稍微清楚一點的認知。

由上可知，要研究王爺信仰的確很不容易。幸而這幾年來有很多重要的研究成果已經問世，對於未來想要研究王爺信仰的人，提供了許多幫助。本文主要回顧及檢討這些成果，其目的是提供後來的研究者之用。整體而言，今日人類學家和歷史學家的相關研究，各有他們的貢獻；不過，他們的著作仍有一些值得改進的地方。如他們幾乎沒有用到日治時期的檔案、十九和二十世紀西方的旅行者——尤其是傳教士們所寫的書及報告。此外，如要充分瞭解王爺信仰

的特徵與發展，不能只依賴台灣的史料及田野資料，同時也必須掌握關於中國宗教社會史的中、外文資料。但是到目前為止，這方面的突破仍然有限。大部分的研究成果不是缺乏較清楚的理論架構，就是毫無條件得套用理論，而未能提出基於深入研究或實地調查所得的概念或理論。

本文第一節介紹通俗或通論性的報導，第二節則以關於王爺的歷史淵源與屬性的探討為主，第三節討論關於王爺的寺廟及廟會的個案研究，第四節探討王爺信仰於戰後的變遷及其意義方面的研究，最後，提出個人對未來王爺信仰研究的展望。

通論性的介紹

關於台灣的王爺信仰的研究概況，林美容主編的《台灣民間信仰研究書目》增訂版（林美容 1997）這本書是值得推薦的。本書蒐羅關於台灣民間信仰的中文及外文著作，依照神祇的種類及地域分類，有非常高的參考價值。此外，林美容與三尾裕子合編的《台灣民間信仰研究文獻目錄》（三尾裕子、林美容 1998）一書裡，則包括許多日本學者、專家所撰寫的調查報告和研究成果，也是一本重要的工具書。另外一本必讀的參考書為江燦騰與張珣合編的《台灣本土宗教研究導論》（江燦騰、張珣 2001），其中「研究回顧」可以說是相當清楚、嚴謹的學術報告，張珣、林富士和王見川的論文，對於想要研究台灣王爺信仰的學者非常有幫助（王見川 2001；林富士 2001；張珣 2001）。

就台灣王爺信仰研究而言，雖然早從清代的地方志中就有一些關於各地王爺信仰的記載，但是要等到日治時期才有一些學者、專

家開始較有系統地研究這個問題。[1] 伊能嘉矩的《台灣文化志》（伊能嘉矩 1991（1928））的中卷裡，很詳細地探討王爺信仰在台灣的發展與特徵，可以說為替戰後的學者奠定了良好的基礎。此後，片岡巖及鈴木清一郎，分別敘述當時王爺信仰的現況及相關儀式（如送王船），但並未做深入的研究（片岡巖 1987（1921）；鈴木清一郎 1978（1934））。

到了日治時期末年，由於皇民化運動等相關政策的推行，所以引起了一些學者、專家對於王爺信仰的興趣，其中最重要的學者有前島信次、增田福太郎和曾景來。前島信次是第一位用學術論文探討台灣王爺信仰的歷史，他以台南縣市為主，討論當地王爺信仰的來歷與成長（前島信次 1938）。增田福太郎則以王爺信仰在台灣的發展，以及相關信仰與儀式為主題，做了很詳細的探討（增田福太郎 1934）。[2] 至於曾景來則是從一種批判式的角度來研究王爺信仰，對王爺信仰與乩童的關係做了很透徹的分析（曾景來 1939）。[3]

戰後初期時，研究王爺信仰的關鍵人物是中央研究所民族學研究所的劉枝萬先生，他的論文集（劉枝萬 1983）裡有三篇關於王爺信仰權威性的論文，它們是：〈台灣的瘟神信仰〉（原刊於 1963 年）、〈台灣的瘟神廟〉（原刊於 1966 年）、〈台南縣西港鎮瘟醮祭典〉（原刊於 1979 年）。在這三篇論文裡，劉枝萬詳細地探討中國、台灣的

---

[1] 關於日治時期宗教方面的研究與調查，請參見宮本延人、陳玲蓉、劉枝萬、蔡錦堂先生的著作（宮本延人 1988；陳玲蓉 1992；劉枝萬 1994；蔡錦堂 1994）。此外，也應該參考山根幸夫；吳密察譯 1982；Timothy Tsu（祖運輝）1998。

[2] 最近，也有學者翻譯了增田福太郎的部份著作；請參見增田福太郎（著），古亭書屋（譯）1999；增田福太郎（著），黃有興（譯）2001。

[3] 最近，也有學者翻譯了曾景來的著作；請參見曾景來 1994。

疾病史和逐疫儀式，同時對於王爺信仰從福建流傳到台灣的過程也做了很透徹的分析。至於王爺的性質問題，他認為祂們是一群瘟神；他強調王爺逐漸地從散佈瘟疫的疫鬼，轉變為萬能的守護神之過程。

劉枝萬的論文發表之後，有不少學者加入台灣王爺信仰的研究（劉建仁 1968；劉昌博 1981；林惠玲 1982；陳勝崑 1982；宋龍飛 1985；李翠瑩 1988），不過，這些多屬於前人研究成果的改寫；或者是關於王爺傳說及送王祭典的簡單敘述而已，都沒有超越劉枝萬的研究。此外，仇德哉和鍾華操的專書中，有不少關於台灣王爺廟的記載，不過，因為他們兩位所用的資料係以官方報告和統計為主，所以有不少錯誤跟疏漏（仇德哉 1979；鍾華操 1987）。

在通俗性著作方面，劉還月著、自立晚報所編的《臺灣廟宇文化大系〔肆〕— 五府王爺》，和王古山所撰寫的《王船祭典》是較有參考價值的（劉還月 1986,1988；自立晚報 1994；王古山 2001）。另外，值得注意的是黃文博先生的成果。由於黃先生的老家在台南縣沿海的北門鄉，所以他一直對於當地的王爺信仰與燒王船活動感到興趣，所以他早年在大眾媒體所發表的報導，以及所出版的通俗著作（如《台灣信仰傳奇》（1989）、《南瀛民俗誌》（上、下卷；1989、1990）、《瘟神傳奇》（1992）、《王船祭典手冊》（1996）等），常常以王爺信仰做為主題。《台灣民間信仰與儀式》（1997）一書，是黃文博早期著作《台灣信仰傳奇》的增刪補充版，計十六章，分為兩輯（信仰、儀式），其中的十一章，全源於《台灣信仰傳奇》，但是也有五章是有新的內容。本書的第一章〈台灣民間的王爺信仰〉與第二章〈台灣民間的王船信仰〉，就是有關台灣的王爺信仰；它的特色是常常提出讀者較不熟悉的專用詞及活動，用一頁或半頁篇幅作簡單說明，因此，它台灣民間信仰的教學方面，是很有幫助的。

另外一位對於王爺信仰頗有貢獻學者鄭志明，則在一九八八年發表了兩篇有關王爺傳說的論文，其中有不少新的資料和看法（鄭志明 1988）。此外，他在 1988 年主編的《全國佛剎寺廟綜覽—王爺專輯》裡，有不少關於全台灣較大的王爺廟的簡介（鄭志明編 1988 年）。

淵源與屬性的探討

伊能嘉矩先是最早對台灣王爺信仰的來歷和演變做系統性探討的學者，他在《台灣文化志》中透過明清的筆記，如《池北偶談》、《五雜俎》，和閩、臺地區的地方志，很清楚地敘述王爺信仰的發展（伊能嘉矩 1991（1928）:245-253）。到了戰後時期，劉枝萬在伊能嘉矩的基礎上，再加上自己多年來所搜集的史料及田野資料（如劉枝萬 1963），最後完成了〈台灣的瘟神廟〉一文，即使到今日，還沒有人完全超越其中的論述（劉枝萬 1983:235-284）。

其後，第一本專門研究王爺信仰的書問世，即蔡相煇先生的《台灣的王爺與媽祖》（蔡相煇 1989）[4]。本書原係作者在文化大學史學研究所所撰寫的博士論文，他的研究對於王爺信仰研究的進展，也有相當的助益，例如本書第一節有關前人對於王爺信仰研究的分析等。此外，他也利用了很多新的資料，尤其有關福建瘟神以及王爺信仰的部分。可惜的是，本書最主要的目的是在於證明台灣的王爺就是鄭成功，這種看法以及本書對於一些歷史、宗教資料的誤解，難免曲解王爺信仰的歷史與意義。如本書認為送王船這個祭祀活動

[4] 關於蔡相煇這本書的優點和缺點，筆者已經寫過很詳細的書評（Katz 1990a, Katz 1997:250-255）。

與清廷遷葬鄭氏之事有關，雖然在分析福建瘟神信仰與台灣王爺信仰的差別時，注意到送王船這個活動的時間及所送神明的數字與性質不同，但是依照作者的解釋，台灣的送王爺活動之所以和大陸的不同，乃與鄭成功信仰有關，尤其是和鄭成功家族墳墓被遷回大陸一事有關：

> 遷葬鄭氏家族之事，必然當時轟動全台之大事。台灣居民，既多為明鄭舊部或遺民，對故主靈柩移回內地，必依依不捨，舉行大規模之送神儀式，此或為請王習俗設醮二、三晝夜後，請曉事者跪進酒食之由來（蔡相煇 1989：52）。

不過，本書並未提出任何史料來證明他的看法，好像也沒有訪問過負責送王船儀式的道士，或參考過他們的科儀本。這是相當可惜的，因為這些資料很清楚地顯示，送王船基本上是一種驅逐瘟神的宗教活動。總而言之，鄭成功的信仰可能在幾個地方與王爺信仰混合在一起，可是其數量極少，所以並不能說王爺信仰就是鄭成功信仰。

除了伊能嘉矩、劉枝萬、蔡相煇等學者以外，近年來有更多的學者探討王爺信仰在中國的淵源與發展。筆者在 Princeton University 就讀東亞系博士班時就開始研究這個問題，後來發現許多台灣的王爺是在宋朝時於中國東南沿海地區出現的，而到了明末清初才流傳到金門、澎湖與台灣。筆者於 1990 年先發表了一篇關於東南沿海地區最主要的能夠預防瘟疫的神明——溫元帥（也稱為忠靖王）的研究，同時透過《搜神大全》、《北游記》以及當地的方志和傳說，證明台灣最受歡迎的王爺池府千歲，就是溫元帥的化身（Katz 1990）。同年末，本人也完成了博士論文，題目為"Plague Festivals in Chekiang

in Late Imperial China"（〈中國帝制晚期浙江地區的逐疫活動〉），探討明清時期浙江地區的瘟神信仰與逐疫活動。本人的博士論文修訂後，於 1995 年由美國紐約州立大學出版，名為 Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang（Katz 1995a）。[5] 其後，李豐楙更充分利用《道藏》、筆記、文集等史料，進一步研究道書中所表現的瘟疫觀以及道教與民間瘟疫觀的交流與分歧（李豐楙 1993c、1994），而有很大的貢獻。

最近較重要的突破，當推日本的三尾裕子。近年來，她一直在閩南地區做田野調查，而有很出色的成績（三尾裕子 1999），這篇論文係研究位於廈門、泉州與漳州十七座現存的王爺廟的歷史與現況，其中包括了台灣池王爺信仰的發祥地——廈門市同安縣馬巷鎮的元威殿。作者搜集到了許多寶貴的史料與田野資料，因此，她的研究對於進一步瞭解王爺信仰的歷史，有相當的貢獻；然而，其中也有少許值得商榷之處。如作者以其所搜集到的傳說，將王爺分為五種類型：

1.因皇帝惡作劇派張天師施法殺害 36 或 360 進士。
2.由一宗族的祖先轉化成王爺。
3.對國家或地方有功的歷史人物或傳說人物。
4.未被供奉的靈魂轉化成王爺（＝厲鬼）。
5.由少數民族的圖騰轉化成王爺（三尾裕子 1999:35-38）。

上述分類相當重要，但是忽略了由瘟神轉化成王爺的神明的重要性。此外，關於第五種類型的王爺，作者只找到了一個例子，就是漳州市農業里洞口廟之神——胡府大帝。不過，她似乎尚未找到

[5] 關於此主題較為通俗的文章，請參見商都 1989。

關於這尊「王爺」的詳細資料，洞口廟雖然好像跟平閩十八洞的傳說有某種關聯，但此信仰和少數民族的關係還有待證明。此外，作者對於祖先是否能成為王爺的說法有些不一致。例如她一方面強調王爺包括宗族的祖先（三尾裕子 1999:41），另一方面認為「做為一個宗族的祖先而特定的靈魂，即只在同一宗族中被定為祭祀對象」屬於王爺的範疇之外（三尾裕子 1999:40-41）。至於上述兩種祖先到底有何異同，這一點有待進一步的說明。最後，作者以祭祀範圍的大小來判斷何種鬼神可以算是王爺，因而認為被國家承認而得到封號，或者是在中國各地被崇拜的神明，也皆屬於王爺的範疇之外（三尾裕子 1999:41）。這或許可以成為界定王爺的指標之一，但作者必須先解釋為何祭祀範圍如此具有關鍵性，才更具有說服力。

三尾裕子論文的另外一個貢獻，是對於台灣王爺廟中王爺的由來進行量化分析（三尾裕子 1999:40-41），但由於她的統計係以《全國佛剎道觀—王爺專輯》中的資料為主，所以有時缺乏說服力。

除了三尾裕子以外，徐曉望對於福建王爺信仰的歷史做了完整的研究，非常值得參考（徐曉望 1993：81-101）。另外，石奕龍曾經參與莊英章、Arthur Wolf（武雅士）共同主持的「台灣與福建基本民族誌調查研究計劃」，寫了一篇關於同安縣呂厝村王爺信仰與儀式的論文，詳細介紹了呂厝村的開發，當地王爺廟（華藏庵）的歷史和現況，以及其在 1992 年舉行迎王與送王儀式，算是一個不錯的民族誌（石奕龍 1994）。

台灣學者方面，顏芳姿撰寫關於鹿港王爺信仰的碩士論文時，用了許多史料和田野資料，探究鹿港人祖籍地——泉州三邑的王爺信仰，包括其和地方宗族（尤其是張姓與施姓）的關係，因而證明

當地的王爺也可以是家族的守護神（當地人稱之為「房頭佛」）。本論文的一部分後來發表於《民俗曲藝》，相當有參考價值（顏芳姿 1994a,1994b）。另外，王見川研究西來庵事件的歷史背景，利用報紙等資料說明台灣五福大帝（即五瘟神）信仰在福州的歷史淵源（王見川 1997）。最近，林美容也以高雄縣的資料來討論王爺信仰與地方姓氏的關係（林美容 2000）。諸如此類以王爺信仰跟地方社會結構的關係的研究，未來還有很大的發揮空間。

國外方面，除了筆者之外，還有 Kenneth Dean（丁荷生）跟 Michael Szonyi（宋怡明）都研究過福建的王爺信仰（Dean 1986,1993,1998; Szonyi 1997），尤其是 Szonyi 關於福州五帝（五瘟神）信仰的論文，充分地利用了他所搜集的田野資料，很有系統地說明當地王爺信仰的多元性，及其與地方宗教社會史的關聯，參考價值頗高。另外，Ursula-Angelika Cedzich、Richard Von Glahn 和蔣竹山在研究江南地區五通信仰時，也搜集到了一些跟王爺信仰有關的史料（Cedzich 1995; von Glahn 1991; 蔣竹山 1995）。

最後，必須提到另外一種關鍵性的史料，就是外國人在中國傳教或旅行時所撰寫的遊記和回憶錄（如 deGroot 1892-1910; Doolittle 1986; Doré 1933; Hodous 1929; Macgowan 1910,1912）。[6] 可惜的是，上述這些西文作品一直沒有受到台灣學者的重視。幸好，趙昕毅已經把 Justus Doolittle 所寫的關於清末福州五帝信仰的詳細記錄，全部翻譯成中文（Doolittle（著），趙昕毅（譯）1997），或許能夠引起台灣的學者的注意。

[6] 關於這些洋人及他們的作品，請參見 Clifford 2001; Mackerras 1989; 王家鳳、李光真 1991。

寺廟及廟會的個案研究

就台灣王爺信仰的個案研究而言，以往的研究主要以南部地區為主，大部分集中在台南縣西港鄉和屏東縣東港鎮，至於其他的地區雲嘉沿海地區、台灣北部等，則較少有人研究。

在這些個案研究中，最早，同時也是最有影響力的學者為劉枝萬先生在 1979 年撰寫的〈台南縣西港鎮瘟醮祭典〉一文中，在很多方面奠定了台灣王爺信仰學術研究的基礎。他採取了跨學科的研究方法，一方面利用了地方志來研究西港鎮的開發史，另一方面透過長期的田野調查，對於當地的公廟（慶安宮）及其三年一科的瘟醮進行了詳細的描述，同時附加了許多地圖、圖表和照片，到今天仍然稱得上是經典著作（劉枝萬 1983:285-400）。唯一美中不足之處，是本文沒有詳細描述道士所做的驅逐瘟神儀式。幸而日本學者大淵忍爾出版了台南地區著名道長陳榮盛的部分科儀本（大淵忍爾 1983），使我們能夠更清楚掌握到道教儀式的性質與意義。另外，劉枝萬在〈台灣的瘟神廟〉一文中，也探討了台南縣南鯤鯓代天府的歷史與現況，也很值得參考（劉枝萬 1983:269- 276）。

除了劉枝萬之外，另外一位研究台南縣王爺信仰的學者是資深的民俗學家黃文博先生。他在 1992 年所撰寫的一篇論文中，敘述台南縣佳里鎮金堂殿三年一科的進香活動「蕭壟香」；首先介紹佳里（古地名為蕭壟）的開發史，然後探討金堂殿的歷史。根據作者所找到的史料以及所做的田野調查，金堂殿原來很可能是當地平埔族蕭壟社的公廨，到了乾隆年代才逐漸地變成了漢人的寺廟。金堂殿的香火可能是從台南縣歸仁鄉大人廟分香而來的，不過廟裡所供奉的主神不是一般朱、池、李三府王爺，而是朱府千歲、雷府千歲和殷府

千歲；這種情形在王爺信仰中是相當常見的。其後，作者對於蕭壟香的遶境範圍，也就是所謂的「十七角頭二十四村庄」提出了詳細的說明，並且透過田野調查完成了很清楚的圖表。論文的核心在於敘述蕭壟香的現況，包括由道士所舉行的五朝王醮、遶境的路線與經過，和各式各樣陣頭所扮演的角色（如作者關於蜈蚣陣的描述及相關圖表）。最後，作者在結論裡提出蕭壟香的五種特色（包括五朝王醮的規模、蜈蚣陣的象徵意義、燒王船的重要性等），以及他個人的一些觀察，如金堂殿在舉行蕭壟香所遇到的困難，陣頭的職業化等。總而言之，這篇論文資料相當齊全，也符和學術規範，相當具有參考價值（黃文博 1992）。[7]

黃文博另外一本重要著作為《南瀛刈香誌》。在台灣，「刈香」（koah-hiu^{n}）通常指的是進香或其他大型神明繞境的活動。就台南地區而言，許多宗教活動也稱為「刈香」或「香」，包括當地著名的「五大香」：學甲香、麻豆香、蕭壠香、西港仔香和土城香，其中的麻豆香、蕭壠香、西港仔香與王爺信仰有關。除了緒論、結論以外，本書共分為五章，每一章以一個「香」的歷史與現況為主，每一章的篇幅自 40 至 100 頁不等，描述得十分詳細、完整。又，在敘述每一個「香」時，作者也提供許多寶貴的資料，包括地圖、繞境路線圖、整個活動的議程表、繞境陣頭表、祭祀組織跟祭祀路線表等，同時以生動的文字與豐富的照片，為他所觀察的活動留下了完整的田野記錄。雖然本書在文獻資料方面有些不足之處，但是作者所累積的田野成果，在很多方面堪稱是一種民族誌的典範（黃文博 1994）。

[7] 這篇論文同時也發表在作者所編的一本論文集，《台灣信仰傳奇》（黃文博 1989：127-146）。

此外，黃文博先生在 1995 年發表了一篇關於曾文溪流域王爺信仰的論文，詳細地討論了王爺信仰在這個地方的流傳過程，以及送王船這個儀式的重要性。在這篇論文中，作者透過相當豐富的史料與田野調查的經驗，說明台南縣曾文溪流域王船信仰的歷史變遷跟現況。除了前言和結論以外，整篇論文共分為三節，首先利用《諸羅縣志》以及地理學者的研究成果，介紹王船信仰在曾文溪流域的分佈；繼而對於曾文溪流域的王船信仰主系做很詳細的探討。作者指出：王船信仰主系包括蘇厝長興宮、蘇厝真護宮、西港慶安宮以及佳里金唐殿，而除了真護宮主祀五府千歲之外，其他三座廟宇皆以十二值年瘟王為主要的祭祀對象。其後，作者繼續探究曾文溪流域王船信仰的支系，也就是六個與王船信仰有關但信仰體系、組織較為鬆散的聖地，包括土城仔聖母廟、媽祖宮庄天后宮、青鯤鯓朝天宮、馬沙溝李聖宮、三寮灣東隆宮以及溪底寮東興宮。在結論裡，作者以非常詳盡的表格來說明主系和支系的特徵，共同點與差異之處。作者認為：曾文溪流域的王船信仰為全台王船信仰最蓬勃與盛行的一個區域，這是因為當地的開發較早，傳統農業社會型態仍堅固，以及村莊之間的競爭激烈的緣故。（黃文博 1995）

黃有興也是一位研究台南縣王爺信仰有貢獻的學者，他所撰寫的一篇論文深入地探討台南縣三寮灣東隆宮的歷史，以及其在民國七十九年（1990）所舉行的「王船祭」祭祀活動。三寮灣為一個靠海的偏僻村莊，1990 年的總人口只有 996 人，居民多以漁農為業；不過，這個小村莊共有六座角頭廟，和一座全村公廟——也就是東隆宮。有關三寮灣東隆宮早期歷史的記載並不多，據廟裡的簡介：東隆宮創建於？？年，名為「慈安宮」，但似乎沒有任何清治或日治的史料能夠證明這個說法，等到日治後期才找得到比較確實的記

載。第二次世界大戰時，因為慈安宮的主神李府千歲多次顯靈保佑地方，信徒日益增加，同時也因為東港東隆宮的溫二府千歲於三寮灣透過乩示降駕，輔佐李府千歲，因此三寮灣慈安宮與東港東隆宮之間的關係變得相當密切，及至慈安宮於 1948 年修建時，就改名為東隆宮，同時也跟東港東隆宮建立了分香關係。後來，三寮灣東隆宮的香火越來越旺，而其信徒分佈也擴散到台北縣市、高雄縣、屏東縣等地。三寮灣東隆宮的主要祭祀活動，包括李府千歲跟溫府千歲的誕辰，但最盛大的祭典就是每三年一次所舉行的「王船祭」。為了研究這個祭典，作者花了很多時間來觀察此活動跟搜集相關資料，因此他的論述既具體又清楚。首先，作者敘述了「王船祭」的籌備經過，包括召開相關會議、選會首、決定遶境路線等，繼而對於整個祭典的相關儀式（包括進香、遶境、建醮、燒王船等），做非常詳盡的描述和分析，甚至於戲團扮仙期間演那些劇目都有記載。此外，本文也有相當豐富的註釋，附錄也很完整，包括各式各樣的會議記錄、和祭典有關的文件、遶境路線圖、會首的名單、道士在建醮時所用的符籙和文檢等，並且附有 59 張照片。總而言之，這是一篇非常詳細、嚴謹的田野報告，值得學習（黃有興 1992）。

在台南市研究方面，梅慧玉的論文探討 1992、1993 年台南市安平區西龍殿和靈濟殿的建醮儀式，詳細地討論祭祀活動與地方的社會、經濟結構的關聯，相當值得參考（梅慧玉 1996）。

上述學者陸陸續續地發表了他們關於台南地區王爺信仰的研究成果，同時，也有人注意到屏東縣東港鎮王爺信仰的重要性。第一位有系統得研究東港的學者是平木康平，他在 1989 所發表的論文很清楚地介紹了東港最主要的地方公廟——東隆宮，及其三年一科的

迎王平安祭典。本文內容相當豐富，也為東港研究奠定了良好基礎（平木康平 1989）。同一時間，筆者於 1988 年在東港進行了六個月的田野調查，並且把重點置於東隆宮的沿革、地方菁英與東隆宮的關係，和迎王平安祭典期間道士、廟裡的委員和各地的陣頭所扮演的角色，並且探討台灣王爺信仰的性質與演變。從 1990 年起，筆者陸續發表若干中、英文論文（康豹 1990b,1991,1994, 1995,1996; Katz 1987,1994,1995b），及一本中文書（康豹 1997）。由於這些著作大部分的內容在筆者的專書裡已經詳細地討論過，所以在此便不贅述。這本專書係筆者過去研究的累積，其中涵蓋了具有代表性的研究成果，以及後來新的發現。無論是在田野調查的資料、有關的史料，以及二手的研究論著上，都有很多新的累積。尤其是筆者在 1993 到 1994 年得到國科會的補助，主持「屏東縣東港鎮的宗教社會史」（NSC 82-0301-H-194-007）這項研究計畫時，搜集到了許多新的資料。至於在理論架構方面，筆者試圖透過 Victor Turner（1920-1983）所提出的「受難儀式」這個概念，來詮釋台灣王爺信仰的意義，也有所突破。[8]

當筆者的研究報告陸續出版時，李豐楙也開始研究台灣的王爺信仰，由於他對於中國宗教史有相當深厚的研究，同時在中國及台灣也進行了不少田野調查，所以在收集及詮釋資料方面，有很高的成就，特別是他所提出的「常與非常」與「狂文化」等觀念，是一種新的詮釋（李豐楙 1993b,1995b）。其後，李豐楙更對東港的王爺信仰進行了深入研究，撰寫關於 1991 跟 1997 年的建醮、迎王平安祭典的專書（李豐楙 1993a,1993d；李豐楙、李秀娥、謝宗榮、謝聰

[8] 關於受難儀式，請參見宋錦秀 1995; Turner 1968; Wilkerson 1994b。

輝 1998；李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥 1998），具有很高的參考價值。

至於台灣中部王爺信仰的研究，顏芳姿的碩士論文探討了鹿港的王爺信仰在當地「暗訪」儀式中所扮演的角色，特別是鹿港的地方組織（家族跟角頭）、鹿港的角頭廟、鹿港的王爺廟、以及當地於 1992、1993 年所舉行的暗訪儀式（顏芳姿 1994a）。此外，黃有興也研究過台中市保安宮一年一度到台南縣南鯤鯓代天府進香的宗教活動。據他所寫的一篇論文，當地的信徒自 1953 年起組織了進香團，用一部遊覽車載 45 位信徒到南鯤鯓去，當天來回。等到作者於 1986 年記錄了此一活動時，它的規模已經從最高峰的 1600 人降至 500 多人，仍然頗為壯觀。本文除了前言與結論之外，主要分為四個部分：首先介紹了保安宮供奉的主神五府千歲，也就是南鯤鯓代天府的主神；不過，他們是在 1950 年代透過當地的乩童自台中縣沙鹿鎮流傳到台中市，而保安宮也就是那時所創建的。次而作者探討了進香活動的籌備工作，包括日程的確定、預算的編列等。本文最長的一部分，是關於整個進香活動的過程，特別是起駕前的儀式，所到達的寺廟（除了南鯤鯓代天府外還包括北港朝天宮、麻豆代天府等聖地），以及回駕保安宮的儀式。作者也針對信徒的心態進行了探究。此外，作者列了三個表，分別說明了保安宮的收入、支出與捐款，並且附有 12 張照片，是一篇相當齊全的田野記錄（黃有興 1987b）。

雲林縣、嘉義縣王爺信仰方面，乃以北港朝天宮及新港奉天宮為主，三尾裕子即將出版關於五年千歲著名聖地——馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈的論文，預期應有新的突破（三尾裕子 2003）。

關於北台灣王爺信仰的研究，則是少之又少，除了筆者跟林富

士先生以外，基本上沒有學者研究過這個課題（林富士 1995; 康豹 1994）。北台灣也有不少王爺廟值得研究，希望將來學者能多多注意這個課題。

澎湖王爺信仰方面，黃有興撰寫了若干論文及一本書，對於當地重要的王爺廟及送王船活動進行了深入研究，同時也很清楚地說明了法師和乩童跟當地王爺信仰的關係，頗值得參考（黃有興 1987a，1988，1989，1992b）。此外，高怡萍的專書中討論了王爺信仰與澎湖「犒軍」儀式的關係（高怡萍 1998）。就金門王爺信仰而言，林麗寬小姐剛剛完成的碩士論文，提供了不少重要的資料（林麗寬 2001）。

除了上述的研究之外，也有許多台灣王爺信仰個案研究的西文著作，它們同樣地也以南部的情形為主。如 David Jordan（焦大衛）與 Kristofer Schipper（施博爾、施舟人）都發表了關於西港瘟醮的論文，探討了在瘟醮期間道士、地方精英和一般老百姓對於十二瘟王形象的看法（Jordan 1976; Schipper 1985）。此外，Fiorella Allio（艾茉莉）與 Donald Sutton（蘇堂東）也透過相關的祭祀活動，深入探究和王爺信仰有關的陣頭，尤其是 Sutton 即將出版的關於八家將等武陣的專書，代表此一方面研究的重大突破（Allio 2003; Sutton 1990, 2003）。[9] 台東王爺信仰及武陣方面，Avron Boretz 的博士論文很值得參考（Boretz 1996），而 Donald deGlopper 關於鹿港的專書裡，也有很多關於當地王爺信仰的資料（deGlopper 1995）。至於澎湖王爺信仰，James Wilkerson（魏捷茲）十幾年來一直在進行當地宗教社會史的研究（Wilkerson 1994a，1994b，1995），其論文裡的

[9] 關於八家將的研究，可另參考石萬壽 1986。

一些觀念如「受難儀式」、「儀式表演」等，曾經給予筆者及其他的學者很多的啟發。這些論文雖然沒有受到台灣學術界的重視，但都具有參考價值。不過，上述著作皆有一個共同的致命傷，就是用英文（或法文）撰寫的，因此在台灣並沒有得到應有的重視，令人覺得相當遺憾。

戰後的變遷及其意義的討論

關於台灣民間信仰在 1945 年以後如何轉變，已經有許多學者寫過較為通論性的文章（如瞿海源 1988; Jordan 1994,Weller（魏勒）1999a,1999b; 宋光宇 1994），但是有關王爺信仰的討論並不多，只有余光弘對於這個問題進行了稍微詳細的探討。他的論文是利用官方的統計資料，以探討台灣民眾宗教的發展趨勢，首先對於日治時期以來所出版的官方調查資料進行評估，以判斷其優缺點及及使用價值，接著就台灣寺廟所屬的分類問題進行詳細的討論。論文的核心則在於探究台灣民眾宗教的發展中所呈現的若干現象，而認為：自清治以來台灣民眾宗教的發展可以分為三個階段：第一階段為移民時期，從福建、廣東來台灣的民眾基本上透過了分香、割香等儀式，保存其祖籍地的宗教傳統。第二階段為殖民時期，日本的殖民政策一方面切斷了台灣與中國大陸的聯繫，一方面試圖管制台灣本土宗教信仰的發展。同時，殖民政府對於佛教的強力支持也對於民間信仰的神明與寺廟有不少影響。第三階段為快速社會變遷時期，使王爺及一些傳統祖籍神的信仰失去其重要性。不過，也有一些神明的信仰不斷的成長，尤其是玄天上帝、關聖帝君等，而新的信仰與組織也持續出現。至於王爺信仰是否真的在衰退，這個問題可以說是見仁見智，但是作者的結論中認為：台灣經濟與教育水準的提

高似乎對於民眾宗教的發展沒有很明顯的衝擊，可以說顛覆了傳統學術界與政治界的看法，具有相當參考價值。

此外，筆者也撰寫過兩篇關於戰後王爺信仰的論文，一方面透過官方資料、報章雜誌以及少數個案研究來探討王爺信仰的演變，另一方面也以近年來的一些文章為主，討論王爺信仰與本土化論戰的關聯（康豹 1994b, Katz 1998,2002）。比較可惜的是，台灣的民間信仰偶爾會變成兩岸學者爭論所謂「統獨問題」的工具，如林國平等在《福建民間信仰》的最後一節中試圖利用王爺、媽祖、保生大帝等神明來證明「閩台關係血濃於水…歷史文化交融一體」（林國平等 1993:349）。台灣學界方面，董芳苑先生在〈台灣民間信仰之正視〉一文中，則認為：當福建的王爺信仰流傳到台灣之後，屬性為瘟神的王爺「竟然愛上本土而定居下來，而「瘟神」性格也搖身一變為「賜福的神明」（董芳苑 1995:819）。[10] 其實，上述的討論都把王爺信仰發展的歷程過於簡單化，同時也忽略了王爺信仰的複雜性與多元化。筆者以為，兩岸學界當務之急並非在於爭吵一些政治正確性的問題，而是努力透過合作計劃與跨學科的研究，探討王爺信仰在兩岸社會文化史中所扮演的角色。

[10] 另外，也可參見李豐楙 1995a：842,850。

結論—未來研究的展望

對於台灣王爺信仰的研究，筆者認為可以更為豐富而深刻，仍然有不少研究課題有待我們處理：

首先，就台灣方面的研究來說，大部分的學者仍然集中在探討少數縣市的情形（如台南縣及屏東縣），因而忽略了其他縣市的重要個案（如雲林縣馬鳴山鎮安宮）。

其次，在資料方面，也尚未有學者充分利用日治時期的報紙、檔案、戶籍資料等基礎性史料，以說明王爺信仰的發展與地方社會和現代化的關係。況且，若干筆記小說、西方傳教士和旅行者的記載，以及《道藏》與道士的文檢與科儀本裡，都可以找到更多王爺的訊息——特別是法師與乩童在王爺信仰的流傳過程時所扮演的角色，仍然有許多研究的空間（許麗玲 2003）。

第三，王爺信仰並不是在台灣單獨存在的，而是屬於中國的鬼神信仰系統。然而，我們所知道的還是不夠多。希望未來會有更多的學者專家能到中國去研究福建、浙江、廣東等地區的宗教社會史。最近，中國的學者也積極得跟國內、外學者合作正在進行類似的研究，其成果（如《民俗曲藝叢書》與《傳統客家社會叢書》）相當優良。預期這樣的學術合作不僅可深化王爺信仰的研究，也可豐富我們對台灣的王爺信仰的了解。

〈台灣王爺信仰研究的回顧與展望〉：本文採自江燦騰、張珣合編，《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》（台北：南天書局有限公司，2003），頁143-174。此次收入本書，略加修訂。

參考書目

一、中文部分

三尾裕子 /1999〈王爺信仰的發展：台灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，徐正光、林美容主編，《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 31-67。

三尾裕子 /2003〈從地方性廟宇到全省性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，林美容主編，《信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集，人類學組》。台北：中央研究院民族學研究所，頁 229-296。

仇德哉 /1979《台灣廟神傳》。斗六：信通書局。

王古山 /2001《王船祭典》。台北：旗品文化出版社。

王見川 /1997〈西來庵事件與道教、鸞堂之關係〉，《台北文獻》120：71-92。

王見川 /2001〈臺灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉，江燦騰、張珣合編《台灣本土宗教研究導論》。台北：南天書局有限公司，頁 81-126。

石奕龍 /1994〈同安呂厝村的王爺信仰〉，莊英章、潘英海編，《台灣與福建社會文化研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁 183-212。

石萬壽 /1986〈家將圖—天人合一的巡補組織〉，《台南文化》22：48-65。

江燦騰、張珣主編 /2001《台灣本土宗教研究導論》。台北：南天書

局有限公司。

自立晚報 /1994《臺灣廟宇文化大系〔肆〕—五府王爺》。台北：自立晚報社文化出版部。

余光弘 /1983〈台灣地區民間宗教的發展〉,《中央研究院民族學研究所集刊》53：67-105。

宋光宇 /1994〈試論四十年來臺灣宗教的發展〉,宋光宇編,《臺灣經驗（二）—社會文化篇》。台北：東大圖書公司，頁 175-224。

宋錦秀 /1995《傀儡、除煞與象徵》。台北：稻鄉出版社。

宋龍飛 /1985《民俗藝術探源》。二冊。台北：藝術家出版社。

呂宗力、欒保群主編 /1990[1986]《中國民間諸神》。臺北：臺灣學生書局。

王家鳳、李光真 /1991《當西方遇見東方—國際漢學與漢學家》。臺北：光華畫報雜誌社。

李翠瑩 /1988〈火燒王船祭瘟神〉,《人間》38：45-60。

李豐楙 /1993a〈東港王船和瘟與送王習俗之研究〉,《東方宗教研究》3：227-264。

李豐楙 /1993b〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉,《中外文學》22：116-150。

李豐楙 /1993c〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉,《中央研究院中國文哲研究所集刊》3：417-454。

李豐楙 /1993d《東港王船祭》。屏東：屏東縣政府。

李豐楙 /1994〈行瘟與送瘟：道教與民間瘟疫觀的交流與分歧〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》。台北：漢學研究中心。頁 373-422。

李豐楙 /1995a〈台灣送瘟、改運習俗的內地化與本地化〉，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》。台北：國立師範大學，第一冊，頁 829-861。

李豐楙 /1995b〈台灣慶成醮與民間廟會文化──一個非常觀狂文化的休閒論〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：行政院文建委員會，頁 41-66。

李豐楙、李秀娥、謝宗榮、謝聰輝 /1998《東港迎王──東港東隆宮丁丑年正科平安祭典》。台北：臺灣學生書局。

李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥 /1998《東港東隆宮醮志──丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》。台北：臺灣學生書局。

林美容 /1987〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62：53-112。

林美容 /1989〈彰化媽祖的信仰圈〉，《中央研究院民族學研究所集刊》68：41-104。

林美容主編 /1997《台灣民間信仰研究書目》增訂版。南港：中央研究院民族學研究所。

林美容 /1999〈台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵〉，徐正光、林美容主編，《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》。台北：中央研究院民族學研究所，頁 69-88。

林美容 /2000〈高雄縣王爺廟分析－兼論王爺信仰的姓氏說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88: 107-132。

林國平等 /1993《福建民間信仰》。福州：福建人民出版社。

林惠玲 /1982〈王爺溯源〉,《台北文獻》57/58：417-434。

林富士 /1995《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。板橋：台北縣立文化中心。

林富士 /2001〈臺灣地區的「道教研究」概述〉，江燦騰、張珣合編《台灣本土宗教研究導論》。台北: 南天書局有限公司，頁301-352。

林麗寬 /2001〈金門王爺民間信仰傳說之研究〉。中國文化大學中國文學研究所碩士論文。

許麗玲 /2003〈疾病與厄運的轉移：台灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，林美容主編,《信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集，人類學組》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 339-365。

徐曉望 /1993《福建民間信仰源流》。福州：福建教育出版社。

高怡萍 /1998《澎湖群島的聚落、村廟與犒軍儀式獻》。馬公：澎湖縣立文化中心。

康豹 /1990a〈評蔡相煇著《臺灣的王爺與媽祖》〉,《新史學》創刊號: 155-162。

康豹 /1990b〈東隆宮迎王祭典中的和瘟儀式及其科儀本〉,《中央研究院民族學研究所資料彙編》2：96-113。

康豹 /1991〈屏東縣東港鎮的迎王祭典: 臺灣瘟神與王爺信仰分析〉,《中央研究院民族學研究所集刊》70：95-211。

康豹 /1994〈戰後王爺信仰的演變－以東港東隆宮及台北三王府為例〉，宋光宇編,《臺灣經驗（二）— 社會文化篇》。台北：東大圖書公司，頁 159-174。

康豹 /1995〈日治時代官方寺廟史料的重要性－以東港東隆宮的沿革問題為例〉,《臺灣史料研究》,6：90-106。

康豹 /1996〈屏東縣東港鎮的建醮儀式－兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係〉,刊於莊英章、潘英梅編,《臺灣與福建社會文化研究論文集（三）》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 179-220。

康豹 /1997《台灣的王爺信仰》。台北：商鼎文化出版社。

商都 /1989〈清朝江南人暑天逐疫的俗信〉,《歷史月刊》19：52-61。

張珣 /2001〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉,江燦騰、張珣合編《台灣本土宗教研究導論》。台北：南天書局有限公司，頁 201-300。

梅慧玉 /1996〈「交陪境」與禮數—以台南市安平區的二次醮儀為例〉,莊英章、潘英海編,《台灣與福建社會文化研究論文集（三）》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁 145-177。

蔣竹山 /1995〈從打擊異端到塑造正統：清代國家與江南祠神信仰〉,國立清華大學歷史研究所碩士論文。

楊彥杰 /1997《閩西的城鄉廟會與村落文化》。《傳統客家社會叢書》。

陳玲蓉 /1992《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》。台北：自立晚報出版社。

陳勝崑 /1982〈瘟神—王爺公〉,《健康世界》47：94-96。

董芳苑 /1995〈台灣民間信仰之正視〉,《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》。台北：國立師範大學，第一冊，頁 809-825。

黃文博 /1988《台灣民間信仰見聞錄》。新營：台南縣立文化中心。

黃文博 /1992〈村庄巡狩歌：佳里金堂殿的蕭壟香〉,《史聯雜誌》21：23-48。

黃文博 /1994《南瀛刈香誌》。新營：台南縣立文化中心。

黃文博 /1995〈曾文溪流域的王船信仰〉,《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：漢學研究中心，頁 189-214。

黃文博 /1996《王船祭典手冊》。新竹：庶民生活文化工作室。

黃文博 /1997《台灣民間信仰與儀式》。台北：常民文化出版社。

黃有興 /1987a〈澎湖的法師與乩童〉,《台灣文獻》38（3）:133-157。

黃有興 /1987b〈五府千歲巡禮：記台中市保安宮信徒的進香活動〉,《台灣文獻》38（4）: 85-107。

黃有興 /1988〈記澎湖風櫃溫王殿迎送「五府千歲」活動〉,《台灣文獻》39（3）: 165-240。

黃有興 /1989〈澎湖內垵內塹宮迎送「三府千歲」活動記略〉,《台灣文獻》40（2）: 51-98。

黃有興 /1992a〈記三寮灣東隆宮庚午年祭典活動〉,《台灣文獻》43（3）: 15-152。

黃有興 /1992b《澎湖的民間信仰》。台北：台原出版社。

鄭志明 /1988〈王爺傳說（上）、（下）〉,《民俗曲藝》52：17-37；53：101-118。

鄭志明等編 /1988《全國佛剎道觀—王爺專輯》。三冊。台北：信東彩藝印刷公司。

蔡相煇 /1989《台灣的王爺與媽祖》。台北：台原出版社。

劉昌博 /1981《台灣搜神記》。台北：黎明文化公司。

劉枝萬 /1963〈清代台灣之寺廟（二）〉,《台北文獻》5：86-92。

劉枝萬 /1983《台灣民間信仰論集》。台北：聯經出版社。

劉枝萬 /1990〈台灣的道教〉，福井康順等編，朱越利等譯，《道教》。上海：上海古籍出版社，第 1 冊，頁 116-154。

劉枝萬 /1994〈台灣民間信仰之調查與研究〉，《台灣風物》44（1）：15-29。

劉建仁 /1968〈王爺公考釋〉，《台灣風物》18：74-78。

劉勁峰 /2000《贛南宗族社會與道教文化研究》。《傳統客家社會叢書》。

劉還月 /1986《台灣民俗誌》。台北：洛城出版社。

劉還月 /1988〈送瘟祈福王船祭—別開生面的小琉球記實〉，《藝術家》163：271-275。

瞿海源 /1988〈臺灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，楊國樞、瞿海源編，《變遷中的臺灣社會》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 239-276。

顏芳姿 /1994a〈鹿港王爺信仰的發展型態〉。國立清華大學歷史研究所碩士論文。

顏芳姿 /1994b〈泉州三邑人的祖佛信仰—與宗族發展密切相關的地域守護神信仰〉，《民俗曲藝》88：3-28。

鍾華操 /1987《台灣地區神明的由來》。台中：台灣省文獻委員會。

二、日文部分

大淵忍爾 /1983《中國人の宗教儀禮》。東京：福武書店。

山根幸夫；吳密察譯 /1982〈臨時台灣舊慣調查會的成果〉，《台灣風物》32（1）：23-58。

丸井圭治郎 /1919《台灣宗教調查報告書》，下冊。台北：台灣總督府。

平木康平 /1989〈臺灣における王爺信仰：東港東隆宮の燒王船そめぐつて〉，秋月觀映編，《道教と宗教文化》。東京：平河出版社，頁 613-634。

宮本延人 /1988《日本統治時代台灣における寺廟整理問題》。東京：天理教道友社。

曾景來 /1939《台灣宗教と迷信陋習》。台北：台灣宗教研究會。

曾景來 /1994《台灣的迷信與陋習》。台北：武陵出版有限公司。

前島信次 /1938〈台灣の瘟疫神、王爺と送瘟の風習に就いて〉，《民族學研究》4：25-66。

增田福太郎 /1934《台灣本島人の宗教》。東京：財團法人名治聖德紀念學會。

增田福太郎（著），古亭書屋（譯）/1999《臺灣漢民族的司法神—城隍信仰的體系》。台北：眾文圖書公司。

增田福太郎（著），黃有興（譯）/2001《臺灣宗教論集》。南投：臺灣省文獻委員會。

福井康順等編 /1990《道教》，第一卷（中譯本）。上海：上海古籍出版社。

鈴木清一郎著；馮作民、高賢治譯 /1984《台灣舊慣習俗信仰》。重印本，台北：眾文圖書公司。

蔡錦堂 /1994《日本帝國主義下台灣の宗教政策》。東京：同文社。

三、西文部分

Allio, Fiorella

2003 "Spatial Organization in a Ritual Context：A Preliminary Analysis of the Koah-hiu" 刈香 Processional System of the Tainan County Region and its Social Significance." 林美容主編，《信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集，人類學組》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 131-177。

Bauman, Richard and Charles L.Briggs

1990 "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." American Review of Anthropology, 19:59-88.

Boretz, Avron A.

1996 "Martial Gods and Magic Swords: The Ritual Production of Manhood in Taiwanese Popular Religion." Ph.D. thesis. Cornell University.

Cedzich, Ursula-Angelika

1995 "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-Hsien 五通 / 五顯 in History and Fiction：The Religious Roots of the Journey to the South(南遊記)." In David Johnson, ed., Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion：Five Studies. Berkeley：Chinese Popular Culture Project, pp.137-218.

Clifford, Nicholas R.

2001 "A Truthful Impression of the Country": British and American Travel Writing in China, 1880-1949. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Dean, Kenneth

1986 "Field Notes on Two Taoist Jiao 醮 Observed in Zhangzhou 漳州,

December 1985." Cahiers d'Extrême Asie, 2:191-209.

1993 Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China. Princeton: Princeton University Press.

1998 Lord of the Three in One. The Spread of a Cult in Southeast China. Princeton: Princeton University Press.

DeGlopper, Donald R.

1995 Lukang 鹿港 : Commerce and Community in a Chinese City. Albany: SUNY Press.

DeGroot, Jan J.M.

1892-1910 The Religious System of China. 6 Volumes. Leiden: E.J. Brill.

Doolittle, Justus

1986 Social Life of the Chinese.2 Volumes. Singapore: Graham Brash （Pte.） Ltd. Reprint of 1865-1876 edition.

Doolittle, Justus（著），趙昕毅（譯）

1997 〈清末福州五帝信仰與其逐疫活動〉，《民間宗教》，3：385-396。

Doré, Henri

1993 Researches into Chinese Superstitions. Shanghai: Tusewei Printing Press.

Hodous, Lewis

1929 Folkways in China. London: Stephen Austin and Sons, Ltd.

Jordan, David

1972 Gods,Ghosts, and Ancestors. Stanford: Stanford University Press.

1976 "The Jiaw 醮 of Shigaang 西港 ." Asian Folklore Studies, 35：81-107.

1994 "Changes in Postwar Taiwan and their Impact on the Popular Practice of Religion." In Stevan A. Harrell and Huang Chün-chieh, eds., Cultural Change in Postwar Taiwan. Boulder, CO: Westview Press, pp. 137-160.

Katz, Paul R.（康豹）

1987 "Demons or Deities? — The 'Wangye' 王爺 of Taiwan," Asian Folklore Studies, 46:197-215.

1990 "Wen Ch'iung（溫瓊）— The God of Many Faces."《漢學研究》8.1：183-219。

1994 "Commerce, Marriage and Ritual: Elite Strategies in Tung-kang 東港 during the Twentieth Century"，刊於莊英章、潘英梅編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》。南港：中央研究院民族學研究所，頁 127-165。

1995a Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen 溫元帥 in Late Imperial Chekiang 浙江. Albany: SUNY Press.

1995b "The Pacification of Plagues 和瘟 : A Chinese Rite of Affliction." Journal of Ritual Studies, 9.1: 55-100.

1998 "The Problem of 'Localization' of Popular Religion in Taiwan. A Case Study of the Royal Lords（王爺）." 賴澤涵、于子橋編，《台灣與四鄰論文集》。中壢：國立中央大學歷史研究所，頁 241-270。

2000 "The Cult of the Royal Lords in Postwar Taiwan." In Philip Clart & Charles B. Jones, eds., Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Scoiety. Honolulu: University of Hawaii Press. In press.

Lagerwey, John

1987 Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: Macmillan.

Macgowan, The Rev. John

1910 Chinese Folklore Tales. London: Macmillan and Company.

1912 Men and Manners of Modern China. London: T. Fisher Unwin.

Mackerras, Colin

1989 Western Images of China. Oxford: Oxford University Press.

Schipper, Kristofer M.

1985 "Seigneurs Royaux, Dieux des Epidemies（王爺公，瘟疫神）." Archives Sciences Sociales des Religions, 59:31-40.

Sutton, Donald

1990 "Ritual Drama and Moral Order: Interpreting the Gods" Festival Troupes of Southern Taiwan."Journal of Asian Studies, 49.3: 535-554.

2003 Steps to Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Szonyi, Michael

1997 "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors 五帝 in Late Imperial China." The Journal of Asian Studies, 56.1:113-135.

Tsu, Timothy

1996 "Between Superstition and Morality – Japanese Views of Taiwanese Religion in the Colonial Period, 1895-1945." ZINBUN, 33:31-56.

Turner, Victor

1968 The Drums of Affliction. Oxford：Oxford University Press.

Von Glahn, Richard

1991 "The Enchantment of Wealth: The God Wutong 五通 in the Social History of Jiangnan 江南 ." Harvard Journal of Asiatic Studies, 51.2: 651-714.

Weller, Robert P.

1999a "Identity and Social Change in Taiwanese Religion." In Murray A. Rubinstein, ed., Taiwan. A New History. Armonk: M.E. Sharpe, 1999, pp. 339-365.

1999b Alternate Civilities.Democracy and Culture in China and Taiwan. Boulder, CO: Westview Press.

Wilkerson, James

1994a "The 'Ritual Master' 法師 and his 'Temple Corporation' 公司 Rituals."《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》。台北：漢學研究中心，上冊，頁 471-521。

1994b "Self-referential Performances: Victor Turner and Theoretical Issues in Chinese Performative Genre."《民俗曲藝》90：99-146。

1995 "Rural Village Temples in the P'enghu（澎湖）Islands and their Late Imperial Corporate Organization."《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：漢學研究中心，下冊，頁 67-95。



第六章

屏東縣東港鎮的建醮儀式兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係

一、前言

本文主要敘述 1988 及 1991 年在屏東縣東港鎮所舉行的三種建醮儀式：清醮、水醮及火醮。由於清醮的儀式已有很多學者做過研究（劉枝萬 1983；Lagerwey 1987；Schipper 1975；Saso 1972；大淵忍爾 1983；Dean 1993）等，因此本文的重點是以水醮、火醮這兩種儀式為主，並論及它們與瘟醮的關係。

簡單地說，「醮」是一種道教的祭神儀式，主要的對象基本上只包括道教的各種天神和地祇，以及當地的城隍神、土地公等其他守護神。雖然在建醮儀式進行的同時，也允許當地居民把自己家裡所供養的神明（如王爺、媽祖、三太子等）放在廟裡的醮壇，但是嚴格來說，這些神明只是在參觀建醮儀式，道士並沒有祭拜祂們。

建醮儀式有悠久的歷史，也很複雜。有關這種儀式的記載，雖然可以追溯到六朝初期，不過目前見到的科儀本是唐末五代蜀國道士杜光庭所整理和編纂的（福井康順等 1990：171-194；李養正 1989：276-282；李獻璋 1968：201-262。）據劉枝萬的研究，醮的演變可以分為四個階段，分別反映四種意義。在第一個階段裡，醮基本上只是一種古代的祭儀，其目的是祭祀天神。到第二個階段，也就是在漢末道教成立之後，醮則演變成一種「夜間在露天，供物祭祀天神星宿，禳災祈福」。從唐代以迄明代為第三個階段，是僧道設壇祈禱。第四個階段也就是今天醮的意義，即「某一地方為還願酬神之大規模祭典」（劉枝萬 1983：1-7）。劉教授也指出，除上述四種定義之外，也有三種副次的定義，即：（1）以禳祓為目的的道教儀

式，這種儀式通常稱為「打醮」，包括了下面所敘述的火醮、水醮、瘟醮儀式。（2）因為需要降神祈福，所以以「供饌饗神、殷勤款待、神人聯歡」為目的的道教儀式。在這種醮儀的過程當中，所謂的「醮筵」扮演了很重要的角色。（3）以供酒降神為主要祭祀方式的道教儀式（同上：7-10）。

劉教授的研究的確能夠使我們對於建醮儀式的各種類型有清晰的瞭解，不過他把上述四種主要的含義分為四個階段有值得商榷之處。首先，第四個階段的定義早在唐宋時期已出現了。如《道藏》中，金允中（fl.1224-1225）所編的《上清靈寶大法》（TT963-972；H-Y1213）裡說：

> 夫醮則三洞（按：《道藏》分為「三洞」即洞真、洞玄、洞神，與《大藏經》的「三乘」很類似〔Ofuchi 1979〕）皆有之。況散壇之醮乃齋事終畢，酬謝真靈（卷39，頁36）。

其次，劉教授所提出的第三個定義似乎過於簡單，忽略了宋元期間影響建醮儀式頗大的一個演變 —— 即當時正一派逐漸地吸收江南一些民間宗教專家的儀式。這些宗教專家有自己的派別（如神霄派、清微派、天心正法派、閭山派等），也有自己的經書和科儀，最有名的與「雷法」有關（Strickmann 1975；Boltz 1987：23-53；陳兵 1986：65-80），而這些科儀有一部分後來被吸收到正一派的建醮儀式裡，使得這種儀式產生很大的變化，特別是在符咒及所拜的地祇方面（福井康順 1990：183-192）。

前面已提過，建醮儀式的種類，迄今的研究大部分集中在清醮的討論。此外，也有一些學者做過福建及臺灣的瘟醮的研究（如

劉枝萬 1983；Jordan 1976；Schipper 1985；Dean 1986；平木康平 1989；Katz 1990，1991，1994a；李豐楙 1993a，1994b）。至於火醮、水醮，則尚未有人就其歷史淵源及其在臺灣的情況做過深入的探討，這可能是基於下列兩個理由之故：

第一、歷史資料不足，最主要是因為《道藏》裡沒有這方面的科儀。不過最近這個問題有了解決之法。四川巴蜀書社於 1992 年出版了一套包括各種《道藏》以外道教資料的叢書，名為《藏外道書》，共二十五冊，十二種資料。其中，對於研究道教儀式的學者最重要的兩部資料為：《上清靈寶濟度大成全書》，以及《廣成儀制》。前者是於 1432 年由龍虎山道士周思德編的，共有二十二卷，裡面包括不少火醮、水醮及瘟醮的科儀、文檢、符咒等資料。後者是在清末民國初，由四川青城山古常道觀的道士所編的，彙集兩百七十餘種科儀本，其中的三十餘本為火醮，水醮與瘟醮的科儀。這些資料的出版，未來能夠讓對於這類道教儀式有興趣的學者，給於不少研究上的方便。

第二，火醮，水醮這種儀式在臺灣比較少見，也是導致這方面研究不足的原因。由於迄今大部分的研究都集中於臺南縣的道士所做的火醮，對於道士所用的科儀也未做過深入探討（劉枝萬 1983：352-355）。至於水醮，這種儀式目前似乎只見於高屏地區。到目前為止，只有李豐楙和筆者對於這一帶的道士進行了比較深入的研究，但對於建醮的研究仍有待加強，特別是在火醮、水醮方面。另外，高屏地區的道士在科儀方面有別於其他南部的道士，而且這個地區的建醮儀式不一定會配合像「遶境」或「交陪境」等民間活動（參見梅慧玉 1995）。這幾點也值得我們的注意。

本文主要是根據東港田野調資料所做的研究。以下所敘述的儀式係在 1988 年及 1991 年舉行，兩次都由林德勝道長及他的道士團所做的。由於筆者於 1988 年對所有建醮做過完整的記錄，並且錄影存真，資料完整，所以以這一年的情形為主。

本文首先略述東港和東隆宮的歷史，再敘述東港戊辰年（1988 年）的建醮儀式。

二、東港的過去與現在

漁人幾處學吹簫，海色蒼蒼弄晚潮

一片山間明月上，滿是寒影渡橫橋[1]

（一）位置

東港在屏東縣的西南端，位於東經 120° 25'46" 至 29'38"，北緯 22° 25'49" 至 30'8" 之間。東連崁頂鄉距潮州鎮 13 公里，西南隔臺灣海峽到琉球嶼 15 公里，南接林邊鄉至恆春鎮 66 公里，北跨東港溪經新園鄉至屏東市 25 公里，西北經林園鄉至高雄 27 公里（參見地圖 1、2）。總面積 27.9957 平方公里。因自然環境形成東港、新街、內關帝、三西和、下、大潭新、南屏等 7 個地段，行政上分為 23 個里，其中 14 個里密集於東港段內，人文發展侷促於一隅。[2]

---

[1] 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》。癸部，藝文。此詩作者陳輝，乾隆三年舉人。

[2] 關於東港墾拓史，參見廖訓志（1978）及伍來朝（n.d.）的作品。另外，東港紳士伍水源、吳朝進、吳瑞麟，也撰寫了《東港墾拓誌略》、《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》；1985 年，林美容做田野調查時蒐集到這兩本書，在此感謝她借我使用。

（二）地勢

東港土地平坦多沼澤，西北方有東港溪及高屏溪兩大溪流，後寮溪由東而西曲折縈繞市區與東港溪合流入海。因河流匯聚自然形成一港灣。其地質多砂質壤土，地勢由東而稍傾西南。最高海拔 2.3 公尺，最低 1.2 公尺。市區集中在西南港灣。因地勢低窪，雨季易遭洪水之災，尤其鎮海、嘉蓮、南平等里沿海地帶，歷年頻遭怒濤侵襲，實為當地一大隱憂。在東隆宮發展的歷史裡，水災是一個重要的因素。

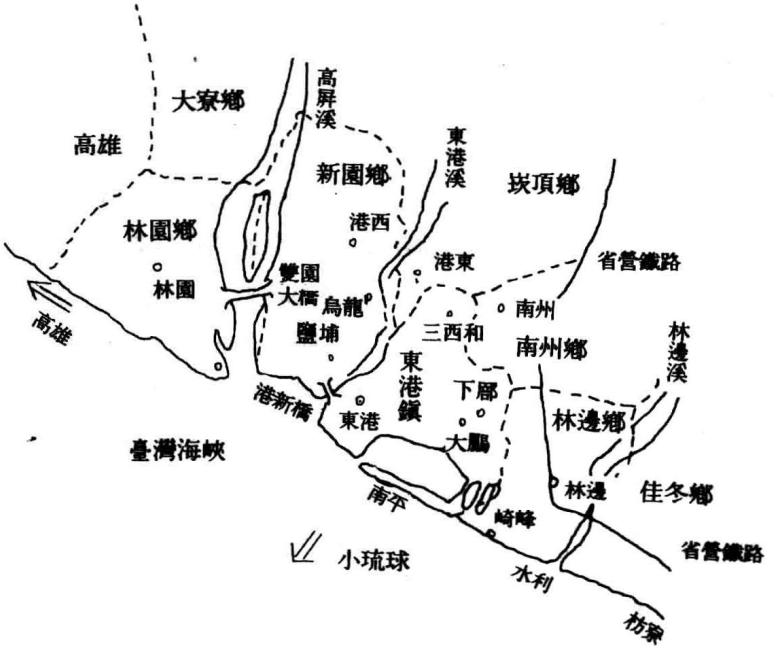
（三）人口

根據 1988 年《屏東縣東港鎮簡介》，當年總戶數為 9,554 戶，人口總數 46,955 人（男 24,368 人、女 22,587 人）；和日治時代的人口總數 9,982 人（男 5,327 人、女 4,665 人）比較，已經增加 5 倍（伊能嘉矩 1907：158-159；吳水津 1988：2-3）。其中，有 4,000 多戶（17,000 多人）是漁戶。漁撈方面，屬於遠洋的有 24 人，近海的有 14,500 人，沿岸的有 1,120 人；另外，養殖的有 1,580 人。水產從業人員方面，專業漁撈 5,626 人，養殖 23 人。

東港的幾個大姓目前包括林、許、蔡、洪、黃等。這些家族的祖先大部分是乾隆年代的移民；不過，最早的大姓還包括了邱和鄭（伍水源 n.d.：13-16；Katz 1993）。目前在東港最具影響力的是林派和許派，兩者互相競爭。1988 年東港建醮時，漁會利用預算裡的兩百萬元設一個道壇以建水火醮，因而引起很大的爭議；這其實也反映了兩派的鬥爭。



地圖 1： 臺灣簡圖



地圖 2： 東港位置圖

資料來源：屏東縣地圖，經緯文化圖書出版社。

（四）經濟

東港是臺灣的一個重要港口，東港人一直依靠他們的港口商業以及捕漁維持生活。王瑛曾的《鳳山縣志》:「東港……西臨大海，海道甚闊，可通巨艦。有商船到此裝載米、豆貨物……通行（東港支流的）舟楫，利運糖、穀」(1765：卷 1)。《鳳山縣采訪冊》也記載:「東港兩岸距三里許，深丈餘，內地商船往來貿易，為舟艘輻輳之區」(盧德嘉 1894：乙部)。

關於漁業方面，《鳳山縣志》又云:「東港、西溪（即今新園鄉之西邊，高屏溪的河口）採捕不下千戶……捕漁率□、繾、□、縗之類，鮮牽罟者」(王瑛曾 1765：卷 1)。迄同治四年（1865）時，東港已擁有一百五十餘戶之繁榮市肆。老一輩的人還以「千帆林立，船舶輻輳，商旅雲集，往來如鯽，人文薈萃」來回憶從前的盛況（伍來朝 n.d.：4；伍水源 1978：10-11；伊能嘉矩 1907：158-159）。但是到了清朝末年，因為數次洪水的打擊，所以港口日形淤塞，船舶進出不便，船運之利漸失；又因高雄港築港完成，對外貿易取代了東港。後來，為了符合日本帝國主義的需要，東港被用作海軍航空隊之基地，使東港再露繁榮之曙光。不過到了二次大戰末期，盟軍飛機於五月的兩次轟炸，使市街瞬間化為廢墟。戰後，政府進行了幾次大規模的重建工作，使東港回到繁榮的時光；今日，每年漁獲額超過了新臺幣二十億元。最近八年，政府一直想要從事更多的建設，如道路的開闊、工業區的設置、大鵬灣的開闢、東港漁港的擴建等，但因為稅收不充裕，尚未完成（廖訓志，1978：446-448，453；伍來朝 n.d.4, 7-13；吳水津 1988：3, 6-8）。

三、東隆宮

東第安居霖雨沾大地

隆尊顯赫神光照眾生（東隆宮正門對聯）

（一）創建年代

關於東隆宮最早創建的年代，有下列三個說法：一是康熙五十四年（1706），一是乾隆年間，一是光緒十三年（1887）。基於下列的理由，我認為乾隆年間較為可信。

第一，《鳳山縣采訪冊》云：「東隆宮，在東港街，縣東南三十里，屋九間，額『東隆宮』，內祀溫王。光緒十三年（1887）陳順源號募建，十七年洪朝輝重修」（盧德嘉 1894：丁部）。這裡說東隆宮在光緒十三年（1887）只是「募建」而已，未必在此年創建。另外，當時的東隆宮有九間，是全縣最大的王爺廟；東港老百姓不大可能在初供奉一尊陌生而未顯靈的神明時，就花那麼多錢建如此大規模的廟。因此，東隆宮應當在此以前就有了，《采訪冊》所記錄的是光緒十三年（1887）整建以後的情形。陳文達《鳳山縣志》中沒有任何一座王爺廟的記載，而王瑛曾所修的縣志裡僅提及一座「池王爺廟」（1765：卷 11）。但這也不足以證明那時尚未建有東隆宮。我推測早期的東隆宮規模不怎麼大，所以沒有引起修志者的注意。我也覺得另有一種可能，那就是康熙年間或許已經有人在家裡拜溫王爺；等到乾隆時代，禁止中國人到臺灣的法令解除了，東港的市街比較繁榮時，才有資源建一座規模較大的廟。

第二，我所收集到的資料幾乎都認為東隆宮創建於清乾隆年間，起初建廟的地點不在現址，而是在鹽埔。據東隆宮每三年一

次所發表的《平安祭典專輯》敘述，東隆宮創建於鎮海里（Katz 1991：179）。不過，根據《東港沿革與東隆宮溫王爺傳》以及地方父老的說法，第一座東隆宮係建在鹽埔。我認為這樣的解釋很合理，因為東港人最早在鹽埔集居，因此他們王爺信仰的發源地也應該在那裡（伍水源 1978：5-6，10-12，27，32-33，38；伍來朝 n.d.：7-8）。到今日東隆宮在鹽埔仍擁有 17.0275 公頃的廟地，以其收入來補貼每年的支出費用。至於鎮海里則是東隆宮後來遷建的新址，《傳》中對於東隆宮從鹽埔遷到那裡有詳細的記敘（同上：180-181）。《傳》的內容比其他的資料還要完整，也比較符合東港的地方史，不過它也沒有提到《采訪冊》的記載。

筆者最近找到另外一個重要資料，能幫助我們解決這個問題。這個資料是一份 1917 年日本人所撰寫的有關東隆宮的田野報告，發表在臺灣總督府文教局所編的《臺灣の寺廟問題》（1943）。大正初年（1911），丸井圭治郎等人做了許多有關於臺灣民俗的研究，上述田野報告當是其中之一（山根幸夫 1982：23-58）。這個報告對於東隆宮的歷史有下述的記載：

> 本廟主神（溫）王爺的神像今日是用木頭做的。據說以前由於有一個土偶在鹽埔仔被發現，所以最早的廟宇是在一個信徒家裡（按：這表示東隆宮原來是類似今天的神壇）。然而因為有一年日夜不斷地下大雨，造成東港溪的泛濫。當時居民撿到了不少木材，其中有一塊上面刻了「王爺」兩個字。老百姓把這件事當做神意，因此用那塊木頭刻溫王爺的神像，而把土偶丟到海裡。後來，在崙仔頂一帶的海面上出現了持續三天之久的火光，引起東港人把王爺廟建在崙仔頂之意。後來，溫王爺自己從支那（中國）某地得

到了建廟的木材等材料，而把它運到了東港，當地人也募集了七千圓的捐款，而建了一座宏大的廟宇。當時是乾隆五十五年（1790）。到了同治九年（1870），當地老百姓花了一千六十二圓四十七錢修建王爺廟，但是因為在光緒三年（1877）發生一次洪水，造成聖廟的倒塌流失。老百姓只好把溫王爺的神像臨時安置在媽祖廟（即今天的朝隆宮）。經過差不多八年的時間之後，因為陳赤孫、邱金貴、洪朝輝等人發起了重建王爺廟的運動，所以招募了一萬多圓的捐款。從動土到竣工花了三年時間才把王爺廟建在目前的位置（按：這樣算，東隆宮該是在光緒十三年重建，與《采訪冊》的內容一樣）。

上述記載的重要性是它能夠同時符合《傳》以及《采訪冊》的說法。雖然其中沒有搶救溫王爺神像以及溫王爺到福州去買木材的故事，但是對於東隆宮的創建和搬遷有非常詳細而合理的描述，也與《采訪冊》一樣提到了洪朝輝在重修過程中所扮演的角色。

根據上述資料，東隆宮之所以在乾隆年間從鹽埔遷到鎮海里，又在光緒年間從鎮海里遷到現址，都是因為水災的緣故。東港曾經幾度遭到水災呢？志書沒有記錄，然而依照曹永和的研究，臺灣的水、風災在乾隆、光緒年間最嚴重（1979：404-457）。東隆宮有很久的歷史，又一向與東港人有非常密切的關係。今天東隆宮裡所存最古老的匾 —— 上面刻了「澤被群黎」，是光緒二十二年（1896）造的，可知東隆宮在此之前曾經遭受不少次水災破壞。

此一田野報告對於當時的東隆宮及溫王爺信仰提供很多寶貴的訊息。日據時期，東隆宮位於東港街的726番地。除了溫王爺以外，也供奉了印童、劍童、註生娘娘、觀音佛祖、善才良女、境主公、

土地公、文判、武判、千里眼、順風耳、虎爺、馬將軍等神明。當時，東隆宮面積為 132 坪 5 合，而廟地大有 1,998 坪 5 勺之大。廟產方面，東隆宮的建築敷地為 5 厘 9 毛 6 系，祠廟敷地 6 分 2 厘 1 毛。農田有 3 甲 3 分 5 厘 6 毛，畑田有 12 甲 2 分 7 厘 7 毛 5 系。至於祖金及香油錢則沒有統計。整個日治時代，廟的管理人有 3 個，為蕭界、王闊及蔡糞。

日據時期末，因為皇民化運動，禁止每三年一次所舉行的迎王平安祭典。另外，因為二次世界大戰的影響，使東隆宮變得很破舊。到了民國三十六年（1947），當地的菁英，包括鎮長蔡朝取、蔡糞、林庚申、陳霖、張萬寶等人（Katz 1994b）發起了重修運動，使東隆宮恢復它往年的莊嚴。

（二）廟宇設施

現今的東隆宮在東隆里，清末、光復初期兩度修建後，再經過一次歷時七年的重修，於 1984 年竣工，加蓋了二、三樓（參見圖 1）。廟埕有旗杆和臺南縣三寮灣東隆宮所獻的王馬、馬夫銅像。左右也有兩個同人身等高用銅做的雄獅，乃仿北京天安門前的雄獅。樓上還有鐘、鼓樓，對面有香客大樓。廟的左側建築了一座金亭，為三層宮殿式建築，琉璃瓦簷，斗拱彩繪，耗資新臺幣五百萬元。正殿裡，除了主神溫王爺以及侍候祂的劍、印童外，也供奉福德正神（土地公）及註生娘娘。左側殿裡有境主公及王爺所騎的王馬和牠的馬夫；右側殿裡有水仙尊王及兩艘小模型王船。根據廟公的說法，這兩艘王船有一百多年的歷史。二樓有圖書館，供奉倉頡、孔子、孟子三位賢人。三樓有凌霄寶殿（天公廟），裡面供奉玉皇大帝（天公）、南斗星君、北斗星君、太上老君（老子），及手持魚籃的

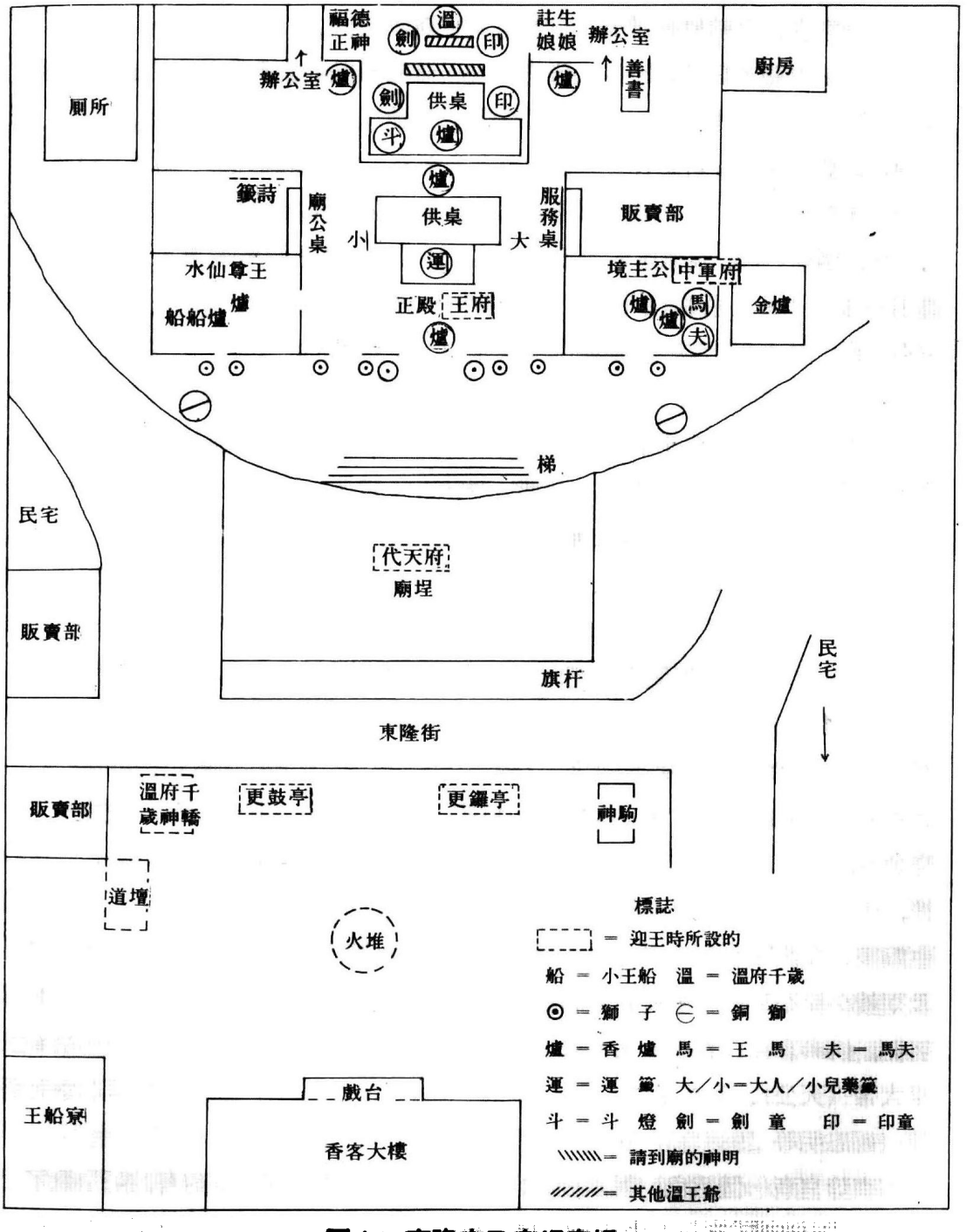

廁所
福德正神
溫
劍
印
註生娘娘
辦公室
辦公室
爐
善書
廚房
劍
供桌
印
斗
爐
爐
籤詩
廟公桌
小
供桌
大
服務桌
販賣部
水仙尊王
爐
船船爐
運
境主公
中軍府
正殿
王府
爐
爐
馬
夫
金爐
爐
梯
民宅
代天府
廟埕
販賣部
旗杆
民宅
東隆街
販賣部
溫府千歲神轎
更鼓亭
更鑼亭
神駒
道壇
火堆
標誌
= 迎王時所設的
船 = 小王船　溫 = 溫府千歲
⊙ = 獅子　㊀ = 銅獅
爐 = 香爐　馬 = 王馬　夫 = 馬夫
運 = 運籤　大／小＝大人／小兒藥籤
斗 = 斗燈　劍 = 劍童　印 = 印童
= 請到廟的神明
= 其他溫王爺
戲台
王船寮
香客大樓

圖 1：東隆宮及廟埕廣場

觀音菩薩（鄭志明等 1988：157-168）。

東隆宮有一個特色，就是沒有自己的法師或乩童。據說以前有，可是到了日治時代因為所謂「意見不合」，所以廟裡的乩童分出去了，另設溫府正修堂、東修堂兩座小廟。

（三）經營方式

東隆宮以前僅設管理人制，自 1945 年起蔡糞任管理人，後由林庚申繼任，再由林雲騰接任。1977 年申請改組為財團法人，採四年一任制；1984 年核准登記，成立第一屆董監事委員會，董事長由林雲騰擔任（鄭志明等 1988：168；東隆宮 1988：9-17）。

東隆宮與其他廟宇一樣，舉辦了多項公益事業，簡單介紹如下：

（1）自 1974 年起，提撥專款一百萬定期存款，委託東港鎮民眾服務分社設立「東隆宮獎學金管理審核委員會」，以定存的利息來支助鎮裡的優秀學生。1987 年就支付了 47,256 元，另外有 20,000 元獎助學金配合款。

（2）捐助東隆國小（設立幼稚園）、東港幼稚園及其他學校，如 1978 年花了 50,000 元補助東港國中購買新的樂器。

（3）發放白米金救助鎮內貧民，1987 年，這種慈善活動捐了 36,000 元。

（4）勞軍活動。包括軍人節捐款，以及年節配合地方的捐款或禮品勞軍。1987 年捐了 21,000 元。

（5）捐助地方建設經費，如 1987 年捐了 20,000 元協助修建大鵬社區長壽俱樂部。

（6）捐款給警察機關、慈善機關，1987 年共捐了 70,000。

（7）舉辦文化體育活動，如溫王杯象棋比賽、屏東縣龍舟比賽……等；1987 年用了 39,460 元。

四、建醮

南方火官除毒害

北斗水神滅兇災（畫在水船的對聯）

（一）建醮的籌備工作

民國七十七年（1988）農曆九月一日到九月五日（國曆十月十一日到十月十五日），在東隆宮裡建了五朝清醮。另外，在漁會，也建了一朝火醮、一朝水醮和三朝清醮。建醮的日期是經過在溫王爺面前筊杯而批准的。為了舉辦這一次的建醮活動，東隆宮的祭典委員會自從七十七年的一月就開始了籌備工作。廟所負責的工作，包括徵募人力，招募經費以及與鎮民、鎮公所合作，把當地修整到可以歡迎天神駕臨的地步，政府也趁這個機會把東港鎮裡的街道做一番整修。道士林道長的工作，則是他自從農曆正月十一日（國曆二月二十七日）向天庭拜發通醮表起，就開始組合道士團，請道友的家屬設計醮壇裡所用的紙糊官將，保力龍水、火船，水燈等裝飾品，找工人建設醮壇、刀槍等事宜（有關的細節，請參見附錄一：建醮程序表）。

東隆宮籌集資金的方法有三種：（1）招燈首（2）入股（3）外來神像鑑醮。在此，先略述這三種方法的實際情況。

（1）燈首——一個地方，無論是要建那一種醮儀，一定會在廟裡設

好幾個斗燈（或稱禮斗、拜斗）。所謂「斗燈」，大概是從古代祭祀星辰的禮儀發展出來的一種禮器。它的外形像一個米斗，而裡面裝油燈、彩傘、斗籤、劍、鏡、尺、秤、剪刀等物（劉枝萬 1983：68-69，101-104，153-155，211-213）。每一個斗燈有自己的稱呼和價值（參見附錄二：斗燈首分名稱暨緣金表），而想要擁有自己的斗燈的人（叫作燈首或會首；男女都可以擔任）必須向廟方捐一筆錢才能夠得到這種榮譽。燈首自身不但因此覺得很有面子，而且也可為家人和祖先做無量的功德。此外，燈首也得到一個特權，就是在建醮時，除了道士、廟裡的委員以及一些民族學家以外，只有燈首可以進廟裡的內壇，而得以接近像三清天尊、玉皇大帝那幾尊天神。燈首之中地位最高者叫作「爐主」，這一次的爐主就是蔡木松。另外，還有正主醮（舊嘉蓮宮）、正主壇（張福根）以及正主普（洪景利），各捐了三十萬元，副爐主也各捐了二十萬元 東隆宮一共提出了 600 名斗燈，而擔任燈首的人共有 268 名。

（2）入股──所謂的「入股」，指著當地人為了支持建醮向廟方所捐的一筆錢，其意義就是加入這個活動的一部分（擁有它的一股分）。入股有一點類似「丁口金」，不過入股是算戶的，而丁口金是算家裡所有的男女而定的一個數額。東隆宮在農曆六月初一（國曆七月十四日）就開始接受獻金。這一次的入股有三種：①凡入一股（包括醮燈（黃色）、醮彩（又叫八仙彩）、福符、對聯（云：三界眾神齊赴醮，十方仙聖聚瓊樓）、王燈〔紅色〕），計 1,500 元②凡不入一股（只購醮燈、醮彩、福符、對聯、王燈），1,000 元③凡入一股（只包括王燈），計 1,000 元。當然，也有不少人另外隨意向廟捐款。

（3）神明鑑醮——自從農曆八月二十日到八月二十八日（國曆九月三十日到十月八日），任何一個地方的人民或廟宇可以把自己所拜的神明或聖物請到東港，放在東隆宮的醮壇裡。這樣子可以讓它們目擊建醮的儀式，而從這些神聖的禮儀重新補充它們的法力。鑑醮的神明，每尊三尺以上的金身計 3,000 元，每尊三尺以下的金身計 2,000 元。至於金令、令旗，每一件計 1,000 元，而其他物品計 500 元。這一次建醮一共有 1,682 個不同鑑醮的聖物。

（二）道士

要討論有關建醮儀式的問題，尤其是火醮跟水醮方面，必須向道士請教，因為在他們的科儀書和文檢裡可找得到不少有關這方面的資料。這一科負責建醮所有儀式的道士是林德勝道長（法名大典，今年四十七歲）。他是一個道長，也就是說他受了三、四年的訓練，爬過刀梯，經過奏職典禮，目前住在林邊的崎峰村（參見地圖 2），為一個道團的領袖。

林道長的家世十分有意思。他原來是第九代的紅頭法師（實行閭山派儀式的宗教專家），從九歲起就開始學習父親想傳給他的法術。他只有國中畢業，十七歲時，開始拜正一道（也叫作天師道，是融合漢朝張道陵創立的道派，及後來從別的派別聚積的經典和儀式）的道士為師父。其後，他旅遊各地向有名的大師請教。民國五十七年（1968）九月十四日，他爬過刀梯，升為道長。後來，他也修了全真道（提倡在道觀裡修道的道派）及茅山派（以降魔法術為主的道派，也有人說茅山道士擅長於妖術）的教義。雖然他的師承複雜，但他最常實行正一道的儀式，尤其是喪禮和醮儀。

林道長在臺灣的宗教界裡算是一個比較罕見的人物，因為道士和法師的儀式他都會做，等於是道法雙修。比方說，他在做喪事或建醮時，假如需要做一種避邪的儀式，一定會先調五營，把五營兵馬召喚到道壇的五方守衛。林道長最擅長於禳災儀式（如水醮、火醮、瘟醮、王醮等）以及爬刀梯。因為他道法雙修，而且拜各地的道士為師，所以對於臺灣道教的現況有相當齊全的瞭解。雖然他不可能完全反映臺灣所有道士的看法（何況北部和南部的道統不一樣），但是我們在研究他所做的儀式時，就可以看得出一些臺南道士與高屏道士的差別；同時，也可以瞭解到火醮、水醮和清醮的差異。

從農曆五月起，林道長就開始寫建醮所需要的表文、疏文、榜文、牒文、符命等（Schipper 1974；Seidel 1983）。除了他以外，他又找了 9 位道長跟 18 位道士來負責內壇和外壇的儀式。此外，他找了一些道友的家人跟工人來建醮壇，作所有的裝飾等。這一次建醮，在東港鎮共設立了 5 個主要的醮壇：鎮東（船頭里）的三界、福德壇；鎮西（鎮海里）的觀音壇；鎮南（舊嘉蓮宮）的天師壇；鎮北（新街）的上帝壇；以及中央東隆宮的玉皇壇。另外，也有漁會的副主會壇（火、水、三朝清醮都是在此地舉行的），以及規模較小的主普壇、主會壇等。至建醮時，跟天神有關的儀式都在設置於東隆宮二樓的圖書館裡的內壇做的（參見圖 2）。

由 7 位道長和 12 位道士負責。此外，在漁會也設立了一個外壇（即副主會壇），由 3 位道長和 6 位道士負責的（參見圖 3）；東隆宮的正殿裡也排了一個外壇。至於其他的醮壇，每天三次從內壇裡派了 1 位道長和 6 位道士到各壇去做早、午、晚供 3 個奉獻典禮。還有，在東隆宮前面設了普度場（參見圖 4）和 5 個燈篙（為了招孤魂野鬼參加普度所立的五條大竹杆，每條上掛了 5 種不同的當年太歲、

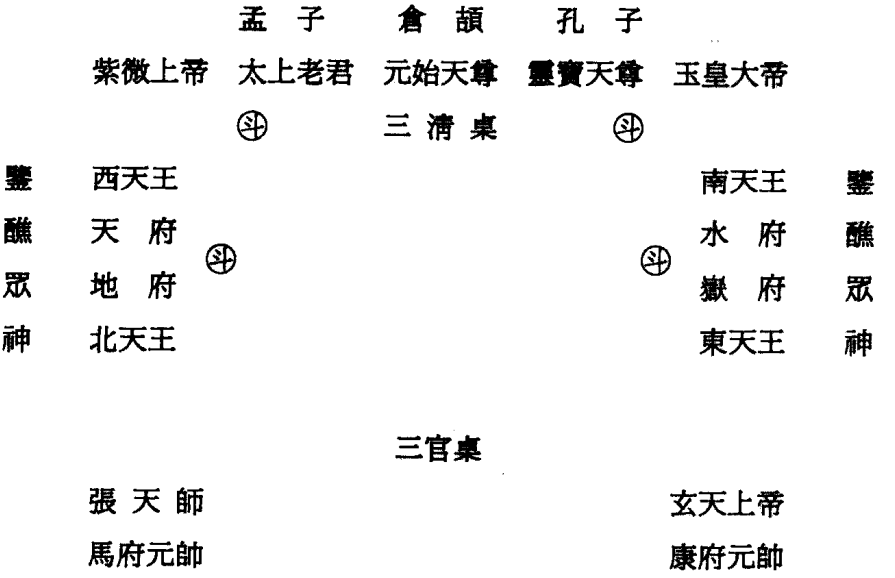


圖 2：內壇

（按：①以上的神明除了鑒醮眾神及東隆宮裡所供奉的倉頡、孔子、孟子之外都是軸畫；大部分斗燈奉在殿裡；另一部分聖物奉在凌霄寶殿裡。②㊎＝斗燈。）

玉皇、天、七星、溫府千歲燈、旗；燈篙越高，所招來的孤魂野鬼就越多了）。

農曆的八月底，鎮裡的氣氛越來越熱鬧，到處都掛了醮燈和斗燈，也建立了蓋著各色電燈和電動人像和神像。家家戶戶都清掃自己的家，幾乎所有的漁民也都回來了。八月二十六日，在廟裡做了斗燈安位的典禮，二十九日，道士和他們的徒弟開始排壇。當晚，還有人陸陸續續地把聖物請到廟裡。三十日的早上，封上了廟裡的醮壇，不許閒人進入；晚上，為了淨化醮壇，做了煮油逐穢儀式。東港人都殷切地期待著 —— 建醮日子快要到了！

紫微上帝　太上老君　元始天尊　靈寶天尊　玉皇大帝

三 清 桌

嶽　府　　天　府

張天張　　玄天上帝

水　府　　地　府

三 官 桌

高元帥　三官大帝　溫元帥

圖 3：外壇（按：以上的神明都是軸畫）

（三）建醮

九月初一早上七點鐘，道士團裡的後唱（負責打鑼敲鼓，吹奏索納等事的音樂家；大部分也修過道）起鼓時，東隆宮戊辰年五朝水火祈安醮典正式開幕了。從起鼓開始，負責各種醮壇的道士都忙著作儀式。由於已經有不少的學者詳細地研究過清醮的儀式，所以在此只作簡略的敘述，而詳於禳災的火醮和水醮，以及登上刀梯的法事。儀式的程序表見（附錄一）。

第一天

上午：約八點鐘左右，在東隆宮的內壇裡，所有的道長與道士做了「發表」、「啟白」（或叫作「祝聖」）儀式，主要的意思是向天上的神明宣佈東隆宮要建清醮，然後請那些神明來接受道士們以及東港人的參拜、奉獻。「發表」這種儀式，在《道藏》中保存有北宋時的資料（見《道門通教必用集》）（TT 984-985；H-Y 1216 卷 9）。這個儀式又長又隆重，分成好幾個部分，如淨壇、請師聖、念表文

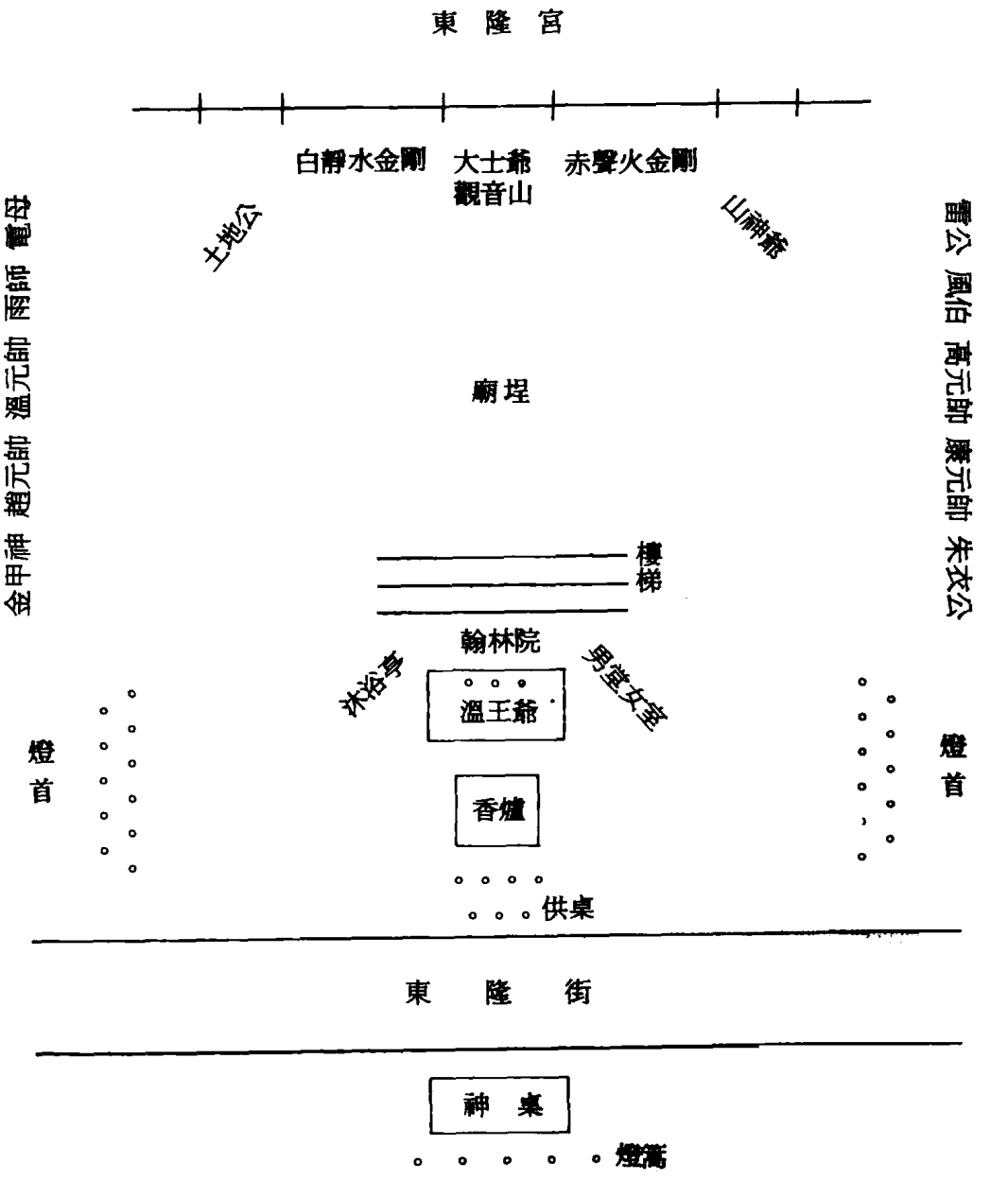


圖 4：普度場（按：除了溫王爺神像之外，其他神明都是糊紙做的）

及奏文等，持續一個多鐘頭的時間才結束了。以後，負責漁會火醮壇的道士們到那裡去做同樣的儀式。從十點開始，在東隆宮做了「豎燈篙旗」(意思也是在向所有鬼神宣佈建醮這件事)和宣誦《玉皇經》的儀式，誦經時由一個道士跪著念經，燈首輪流來跪拜。在漁會，誦了《玉樞寶經》。中午時，各壇做了「午供」儀式，由道士們連續著向天神奉獻花、茶、香、水果等祭品。那時候，燈首也會把自己身上的珠寶獻給天神，儀式結束之後才領回來。道士在他們祭拜天神的儀式裡，絕不會用葷的食品；只有在他們的祈讓儀式裡（如和瘟、滅火等)，他們才會奉獻三牲，而那些都是向將要被驅逐的鬼神奉獻的而已。建醮中，所有東港人應該吃素，不過那些習慣天天吃海鮮的漁民也不用戒絕。另外，所有想要進入內壇的人不可以帶皮做的東西（因為皮是用動物做的)。進去之前，必須先撒淨水。

下午：從兩點鐘開始，內壇裡繼續誦《玉皇經》。另外，在漁會的外壇裡，誦了《三官寶經》與《北斗真經》。誦這些經文主要的用意是為地方的老百姓懺悔、做功德。傍晚的時候，鎮裡每一個角頭（一共有 7 個。以前是一種地理的單位，不過到現在只是一種地方祭祀單位〔 Katz 1991：119-121 〕）開始準備迎王時所用的神轎，也把角頭廟的主神請出來。

晚上：六點多時，大家吃飽飯以後，每一個角頭把神轎抬到漁會，目的是要當地的守護神監視禳火災的儀式。那個時候，內壇裡沒有什麼儀式，全鎮注目的焦點都集中在火醮壇。在東港，禳火災的儀式是這樣子做的：首先，林道長會作「調五營」儀式。道長會燒五堆紙錢，拿五色令旗（青、白、紅、黑、黃；代表東、西、南、北、中營)，用劍畫符、擲在空中，還向五方吐符水，意思都在請五營兵馬下來保護醮壇（高怡萍 1993)。在

此之後，就開始做禳雷災的「五雷燈」科儀。那時候，道士設了五個神桌（代表五個方向），每個桌上除了三牲和其他祭品外。也點了油燈。林道長在中央的神桌念「五雷燈」科儀本，念到五個指定的地方時，各桌的道士會念、燒一張請那個方向的雷神避雷災的符命。接著，就是最關鍵的「和瘟」儀式（Katz 1990）。道士們把瘟神請到祭場後，另外會請道教的天神，尤其是和瘟教主匡阜真人（呂宗力、欒保群 1990：865-870），為當地人仲裁，拜託那些瘟神不要作害而離開此地。做和瘟時，必須念兩個很重要的文件：一個是「和瘟符命」，一個是「放天赦符命」（其內容已發表於 Katz 1990，在此不錄）。

「和瘟」做完了以後，就可以開始送火船。一共有 7 艘，各代表一個角頭而由各個角頭來負責。首先要做「祭船」儀式；它主要也是與瘟神有關，但是送任何一種船時也可以用。「祭船」的意義在請瘟神上船；做「祭船」時，林道長也做了火神、火船的開光點眼儀式，意思是在讓它們有靈氣 。此後，需要做「送船歌」。這首歌是描寫送船的意義和氣氛。唱完了歌，林道長就要點名，確定所有的瘟神及船上的船長、水手等統統上了船。道長念每一個名字或頭銜時，所有的人都必須回答：「有」！

以上儀式都做完以後，道士們就必須做「滅火押煞」的儀式。在船前放了 2 個杯筊：上面放了火篩（米篩上畫了八卦），下面放了火爐，其上放有油鍋。道士們會拿上面畫了符的五方火旗（做水、瘟醮時另有水旗以及和瘟旗；每一種旗上畫了不同的符）以及水浩、掃帚、草蓆、劍等物品在祭場跑來跑去，偶而也會做一些戰鬥的動作。在儀式裡最關鍵的時刻是在他們 5 次過火爐時發生的。那時候，他們會念密咒，並且用手裡的東西打米篩（帶頭的道士會用手裡的

水浩把水灑在火爐上）；這些都是為了驅逐地方的邪氣之意。最後一次過米篩時，林道長會用中央黃色的旗子把火爐和板凳打翻。這一套儀式前後費時兩個多鐘頭才做得完。

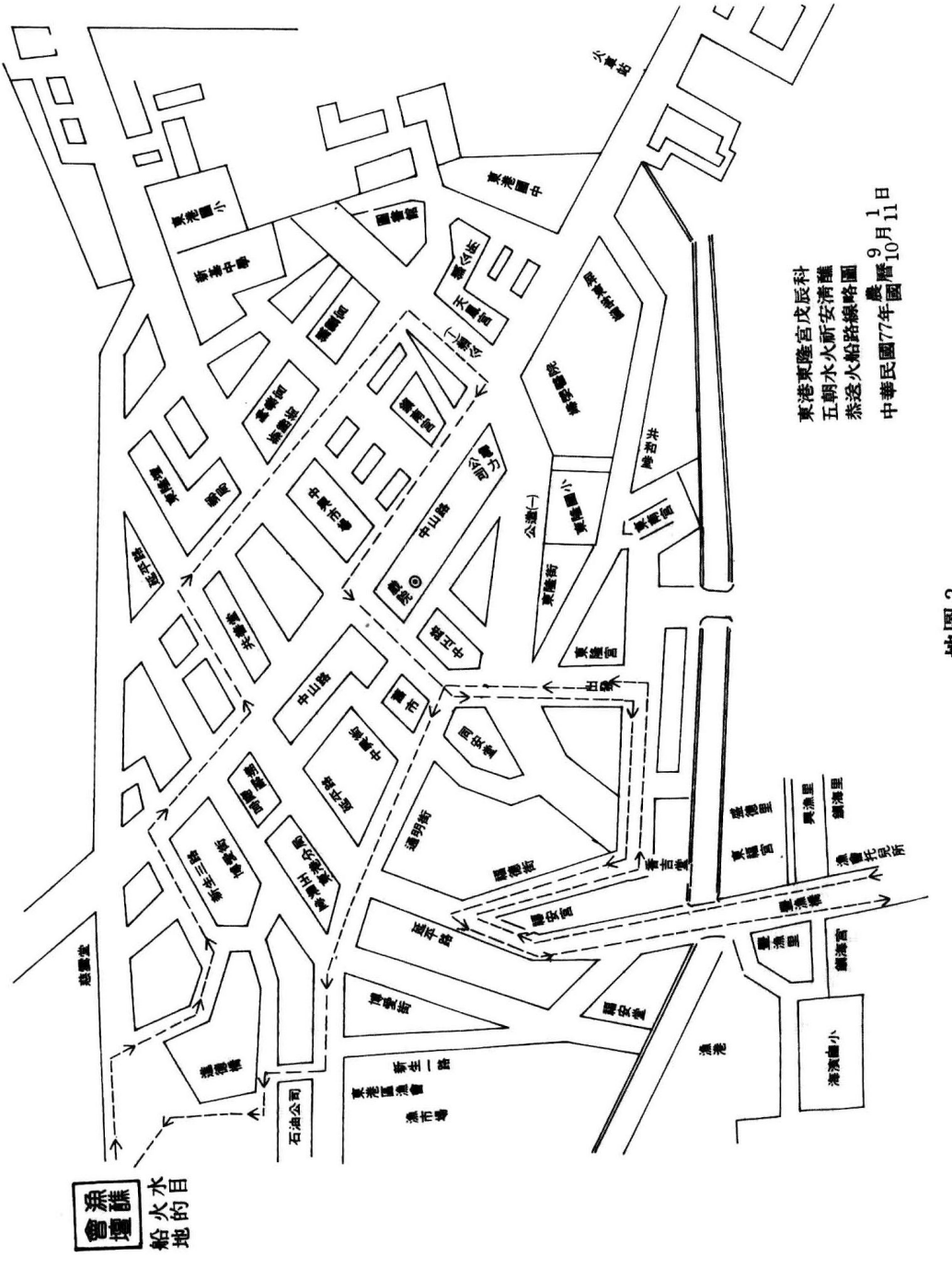
等到禳災的儀災的儀式做完之後，各角頭的人都把一艘船抬到海邊。在遊行時（參見地圖 3），船所經之地路邊每一戶人家都燒香、放爆竹，氣氛非常地熱烈。到了鎮海里的海灘，把船飄在海上燒。送火船時並沒有完全成功。因為海上風浪很大，所以火船都被沖往東港的方向，等於沒有百分之百地送走，而使很多人擔心。因此，第二天送水船時，有一部分人駕著竹筏到靠近送船地點的海上，用繩子把船拉往遠海。放水燈時，也同樣地做。

不只是東港或林道長所率領的道士團才會這樣建火醮和水醮。像民七十七年（1988）在屏東縣萬丹鄉萬全村保全宮（主神即保生大帝）建火醮和水醮時，所做的儀式與在東港所做的大同小異。同時它在某些方面比東港更傳統。送火船時，各戶必須關掉電燈；送水船時也禁止各戶用水。這些傳統在全臺灣有多麼地普遍？我還沒有調查，但是至少與臺南的傳統有一些不同之處，因此而值得進一步地探究。

第二天

上午：從早上八點鐘左右開始，內壇的道士們就做了「早朝」科儀。這種儀式的意義在於參朝道士們所供奉的天神，尤其是三清天尊。這個儀式的高潮是道士們拿香和茶奉獻給三清之時。在此之後就做了與第一天差不多一樣的午供儀式。早上在漁會外壇所做的儀式與第一天所做的差不多。

屏東縣東港鎮的建醮儀式



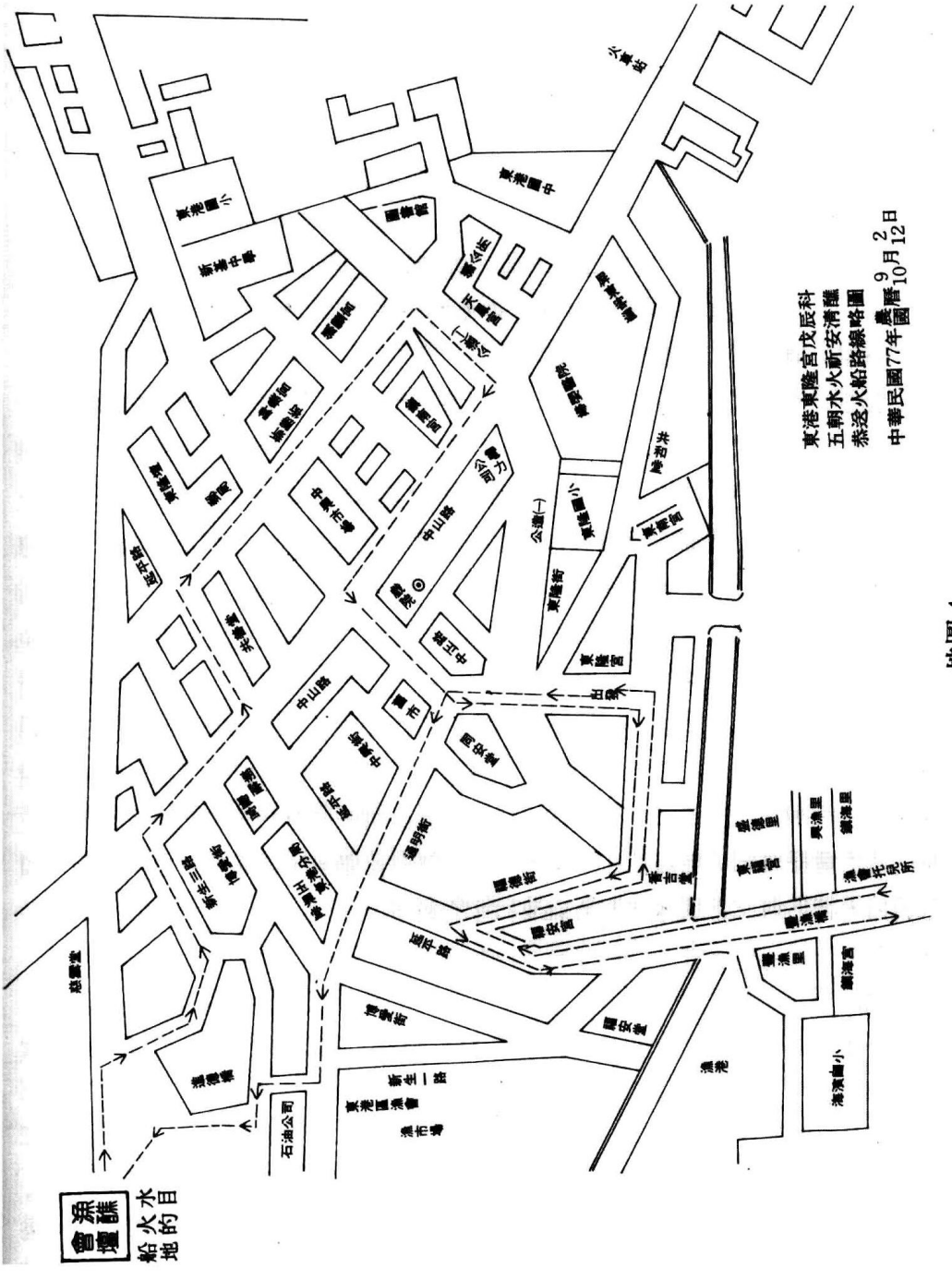
地圖 3

下午：所做儀式與第一天所做的只有一個差別，那就是「五雷燈」搬到下午去做，也只用了一位道士和神桌。這樣做是為了節省時間和人力。大致上說，第二天所做的禳災儀式都比第一天的簡單一些。

晚上：所做的禳水災儀式也是與第一天的大同小異，不過沒有做「送船歌」這個儀式。另外，在將要把水船遷移到鎮海里時，林道長還為水船「開水路」，就是在水船的前面用鋤頭象徵性地挖一個運河，在他後面另外有人把一桶水倒在他剛剛挖了的地方。據道長的說明，在建水醮時特別需要做開水路的儀式，但在送瘟、王船時也應該做（至於送水船的路線，見地圖 4）。

送水船之後，道士們與燈首會到廟裡，開始做「分燈」儀式。這個儀式在道教所有的儀式當中可以說是最重要而隆重的儀式之一。為了研究這個儀式的歷史與意義，法國漢學家施博爾曾經寫過 Le Fen-Teng: Rituel Taoiste 一本書（Schipper 1975）。這個儀式等於是一種創造宇宙的象徵表演；來自於《老子》，第四十二篇：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」。做「分燈」時，廟裡所有的燈都必須關掉，道士們同時也用扇子把壇裡所有的蠟燭熄掉。那時候，有一位道士把一個火炬帶到內壇裡，道士們藉此點燃自己的火炬之後，慢慢地點亮了壇裡所有的蠟燭，同時唱：「太上散十方，華燈通精誠，諸天悉照耀，眾地皆朗明……」。其後，必須把掛在三清畫前的竹簾捲上去，讓道士們得以參見三清（按：發表，早、午、晚朝時也必須捲簾。各儀式做完了之後，也必須把竹簾捲下去）。最後，還得念牒文，請一位將軍下降守護內壇。

屏東縣東港鎮的建醮儀式



地圖 4

第三天

上午：這一天，在漁會開始建三朝清醮，那裡所做的儀式（如早朝、分燈等）與在內壇所做的差不多。另外，在東隆宮前面的燈篙做了第一次的「遶旗」儀式，目的在於祭祀已經集聚在那裡的孤魂野鬼。這個儀式時，道士們會把一些食物和零錢擲到燈篙的十方，而那些立刻被等在那裡的小孩子（「小鬼」）搶走了（Weller 1987：74-85）。接著就開始誦《朝天懺》而做「午朝」。這個儀式與第二天所做的「早朝」很相同，但最主要受奉獻的天神不是三清天尊，而是紫微大帝。

下午：繼續了誦《朝天懺》。

晚上：等到《朝天懺》誦完了之後，道士們就做了「禁壇宿啟」這個儀式。在《道藏》中籙有早在唐朝時「宿啟」的記載（見《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》〔TT 879；H-Y 1212〕）。這個儀式是清醮的樞軸，所以在第三天的晚上做。它是清醮所有的儀式中最具有驅逐鬼神的威力的，目的在於逐出地方的邪惡與污穢的東西。做「宿啟」時，林道長會走各種步法，用劍畫符以及吐符水。同時，他也會招請像張天師、玄天上帝很多在道教裡擅長於趕鬼的神明。不久，像徵污穢和惡鬼的「命魔」（由一位戴著虎面的年輕道士扮演的）會從代表「鬼門」的方向闖進內壇而試著搶一個香爐。那時，拿著寶劍、念著秘咒的林道長會開始追趕它，直到把它趕走為止。其後，道長會念封鎖五方的咒語；這樣，任何一種穢物再也沒辦法侵犯道壇。接著就要用劍在地上畫一個把命魔關起來的監獄。此時，道士會把寶劍與虎面插在一個米斗裡，等於是鎮撫了命魔。最後，必須安鎮五個由天神的真文；這樣才能夠重建和鞏固道壇。

第四天

上午：這一天，大致上重複第一天「啟白」的「重白」儀式。此外，又重複了「遶旗」、「午供」，還誦了《三官寶懺》。

下午：誦了《五斗真經》。

晚上：開始「放水燈」。東港的水燈有一點特別，因為它們像火、水船一樣，也是作船形的。一共有 56 艘，每一個角頭負責了 7 艘小的和一艘大的船。六點半左右，道士們在東隆宮前面的廣場做了「開光」儀式之後，鎮民將水燈抬到海邊（參見地圖 5），而送水船的辦法則是把它們拉向深海並且放火燃燒。這個儀式的意思是要招請地方淹死的靈魂來參加普度，對漁民具有重要的意義。

回到廟以後，接著就做「晚朝」。它和在第二天所做的「早朝」很類似，等於是三朝儀式的結尾。這一次儀式的主要的對象是玉皇大帝。

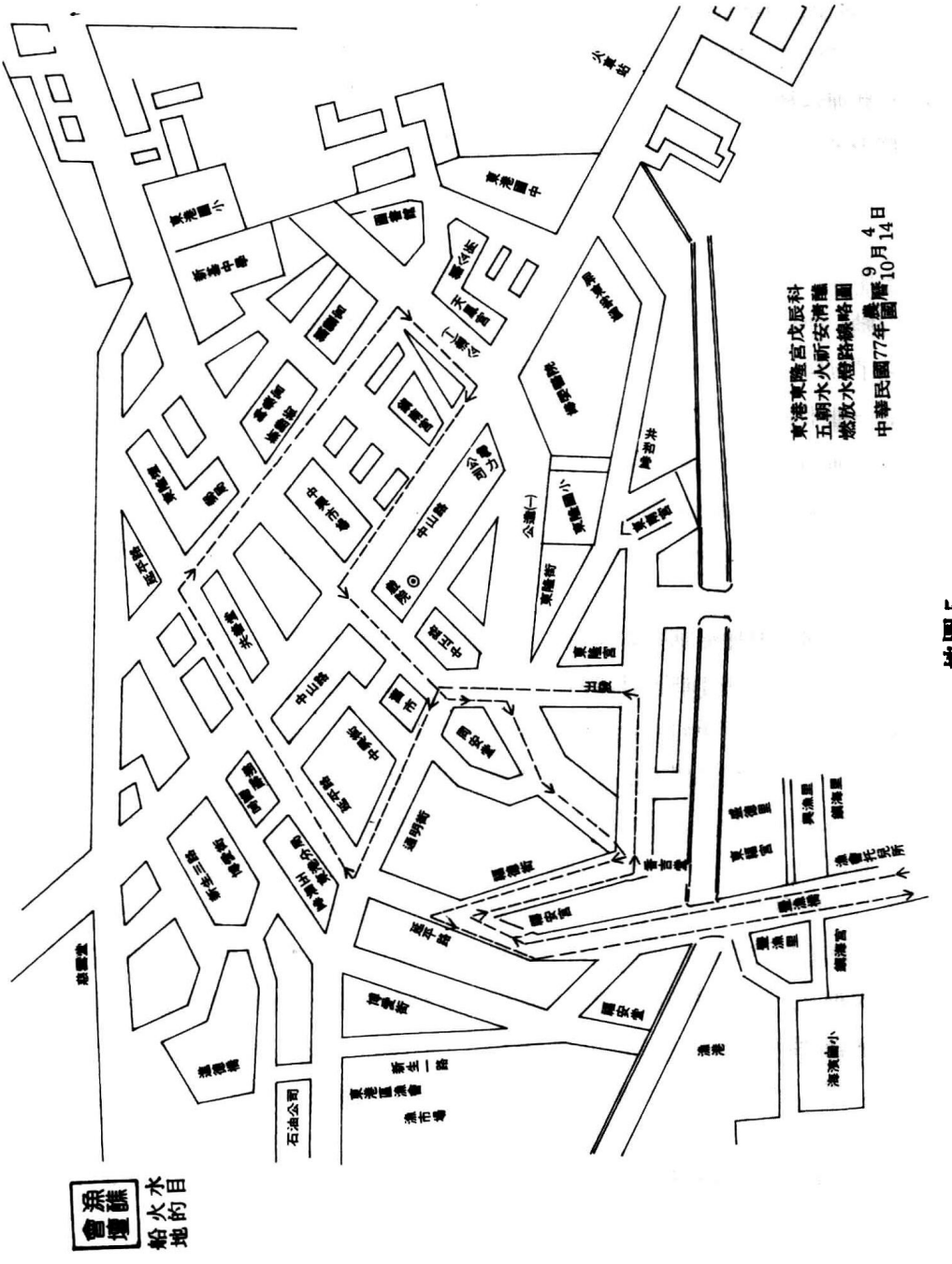
第五天

上午：這是一個昇騰的時候：從道士和燈首登上了祭臺到乩童、道士的徒弟爬了刀梯，這些儀式統統是表達人類能夠與上天有接觸的盼望。等到「重白」儀式做完了以後，所有的道士和燈首都到廟前所設的祭臺集合。先是道士們一個一個地走一種步法上了祭臺，象徵飛到天上參見三清、玉皇大帝。因為要接近天神，所以必須拿傘，身上了貼了護身符。道士上了祭臺，念了表文之後，所有的燈首也輪流地上去參拜。地位最高的燈首拿了好幾張牒文、符等文件，下來之後，每一位燈首各拿一張，一方面是為了證明他們參加了醮儀，另一方面是為了保佑平安。

接著就是爬刀梯。第四天的下午，刀梯架設在東隆宮前面。這一次要爬刀梯的人有嘉蓮里的 7 個乩童和林道長的 2 個徒弟。那些乩童之所以要爬刀梯是為了與附在他們身上的神明建立更好的關係。他們解釋說：能夠上下刀梯是證明神明的靈驗，也可以增加他們的法力。為報答神明的保佑，他們以後更用心當神明的乩童，為民眾服務。那些徒弟之所以要爬刀梯則是為了要晉昇為道長之故。他們都在嘉蓮里一塊墓地的小祠堂裡閉關了一星期（據林道長說，以前需要閉關 49 天），在祠堂裡吃素、唸經、練秘咒等事。到了將要爬刀梯時，林道長用他的劍把封在祠門上的符切開，他們才可以出來。當他們往爬刀梯的路上時，腳必須踏在紅色的布上，由傘來蔽著。這點也顯示出他們和要嫁出去的新娘一樣，都是在經歷一個過度時期（liminal phase）的人物（Turner 1969，1974）。無論是乩童或徒弟，即等於是經歷一個通過儀式（rite of passage）的歷程（Van Gennep 1960）。

在爬刀梯之前，林道長在梯下做了「調五營」和「格界」的儀式。所謂的「格界」是一種驅邪的儀式，道長向五方操用「五寶」（乩童用來做法的武器，打自己的背。這種閭山派儀式的意思是在趕鬼。另外他也招了 336 官將來護梯。這一次要爬的刀梯有 144 個腳蹬橫節，108 個是用刀子做的，36 個是用釘子做的，象徵三十六天罡和七十二地煞（按：一般的刀梯只有 108 個橫節），比一個五層大樓還要高一些。林道長先上刀梯帶路，另外也有另外一個道士為了帶路而上去了（稱為「玉皇童」）每一個人到了頂峰之後，必須把筊杯往下擲，得了神明的允許之後才可以下去，也把錢、糖果丟下去給大家搶。他們在上下刀梯時，觀眾非常地緊張，不過整個儀式進行得很順利。

屏東縣東港鎮的建醮儀式



下午：午飯後，稍事休息，便在內壇裡做了「午供」、「關燈」、「入醮」（也叫作「正醮」）等儀式。做「入醮」時，從天花板掛下了一大塊黑色的布，叫作「天橋」，用途在於讓天神下凡而回天。這一次祭祀天神時，需向他們奉獻「三獻」，向三清一個一個地奉獻香和茶。這個儀式結束之後，得把內壇裡的斗燈熄掉。到了這個時候，內壇裡的儀式就全部結束了。

晚上：要為所有招請來的孤魂野鬼做「普度」儀式。從下午開始，鎮民紛紛地來到廟前的廣場，擺各式各樣的祭品。到了晚上，約 8 點鐘時，道士們上了祭臺而開始「普度科儀」。這個儀式達到了高潮時，道士們就把祭臺上的糖果、水果、零錢等祭品向臺前丟。等在臺下的小孩子都一窩蜂地搶東西，整個祭場一片混亂。「普度」做完了以後，整個五朝清醮差不多結束了，只剩下了「謝壇」、「送神」、「謝燈篙」那些小規模的儀式而已。不過，廟裡的人根本沒有時間休息，因為再過 4 天，就要舉行迎王平安祭典了。

東港這一次所建的五朝祈安清醮算是「醮頭」。到了民國八十年（1991）必須再建清醮 ──「醮尾」──才算是做了一個圓滿的醮儀！

五、結論

從以上的　述，可知道教的建醮確是一種多彩多姿的儀式，而且兼具多樣性（multifaceted）。就整體而言，它的目的在於重建及保護一個地方，甚至是整個宇宙的平安與和諧。因此，我們可以說它近似 Michael Saso 所界定的「使宇宙復甦的儀式」（rite of cosmic renewal）（Saso 1972；Lagerwey 1987）。另外，在建醮期間也出現了李豐楙所描述的「非常」狀態（李豐楙 1993b，1994a）。然而，在

東港的建醮活動中似乎看不到所謂的「狂文化」——這個現象反而在東港每三年舉行一次的迎王平安祭典中，比較明顯（Katz 1991，1994a；李豐楙 1993c）。

不過，僅以「使宇宙復甦的儀式」或「非常」狀態等觀念，似乎不足以概括建醮儀式的意義。如道士在「做醮」時會進行各種不同的儀式，而這些儀式的社會、文化涵意也有所不同。就儀式的性質和目的而言，可以將它分為以下的類型:（1）祭祀儀式（sacrificial rites），如早朝、午朝、晚朝、午供、普度等。（2）神聖化的儀式（consecratory rites），如起鼓、報鼓、鬧廳、遶旗、調五營等。（3）祈求的儀式（invocatory rites），如發表、祝聖、啟闕、謝誥等。（4）復甦的儀式（restorative rites），特別是分燈和進表。（5）通過儀式（rites of passage），如登刀梯。（6）懺悔儀式（expiatory rites），如唸經和拜懺。（7）淨化儀式（cathartic rites），如宿啟、格界等。如果要進一步分析這些儀，必須考慮層次問題，也就是說我們應如何選擇分析的單位？是否要以整個建醮來看？或者選擇其中的一套儀式（如火醮、水醮等）？抑或僅選某單一儀式（如分燈、啟宿等）？不過，一個儀式可以包括好幾種類型，如普度，包括念經、祭鬼和驅鬼的儀式；又如宿啟的目的既是淨化（cathartic）地方，同時要恢復地方的平安（restorative）。因此，我們實在有必要對建醮的個別儀式，作進一步的研究及更完整的民族誌分析，方能充分地瞭解建醮的意義。又，我們如果把這些儀式當作表演（performances）來看，對此研究可能有所助益（Bauman and Briggs 1990；Wilkerson 1994b）。筆者在未來的研究中將密切注意這個問題。

關於本文主要的問題：火醮、水醮和瘟醮的關，在高屏地區這三種儀式有很多重疊之處，這究竟是什麼緣故呢？

第一，從前述《上清靈寶濟度大成全書》和《廣成儀制》等科儀類書，可知這三種儀式原來是分得很清楚的，今日臺灣許多地方仍是如此。如臺南縣市的道士雖然不做水醮，但會把瘟醮和火醮當作兩種不同的科儀處理，其科儀本的內容也不一樣（Lagerwey 1987；Ofuchi 1983；劉枝萬 1983）。然而，在筆者所見過的一些高屏道士的文檢裡，水、火、瘟醮的神明都列在同一個籙裡，祈禳的科儀也大同小異。此反映了這些儀式在這地區可能曾經歷過一長期的演變過程，而逐漸混淆了。到於導致其演變的原因則有待進一步的研究。

第二，筆者認為在水、火醮中會用送瘟的儀式，是和「瘟神」這觀念有關。對一個宗教專家而言，瘟神是在天庭的瘟部掌管瘟疫的神明；可是，對一般人來說，「瘟神」不一定有這個意思。在漢語中，「瘟神」可以用來指給別人添麻煩的人，如「瘟神棍」（Katz 1987）。另外，「瘟」字指任何一種災害，如「遭瘟」。當我訪問雲林縣臺西鄉永豐村的一位道長，他的解釋是：「瘟神是可以讓人生病，或遭海難的」。由此可見，有許多人（包括一些道士）視瘟神為造成一般災害的鬼神。因此，逐疫的儀式在任何一種禳災的醮儀裡都可以用得上。

第三，在性質上，此三種儀式有一個重要的共同點，就是它們都可以算是「受難的儀式」（rites of affliction），關於這個問題，James Wilkerson 和我已在他文中討論（Katz 1994c Wilkerson 1994a）在此僅做一約略的敘述。根據 Victor Turner 的研究，受難儀式的特色在於它試圖同時處理兩種困境；一是纏繞著個人或社區的疾病（即 physical affliction），一是使天庭的天神用疾病來懲罰上述社區的社會問題（social affliction）（Turner 1967，1968）。上述的

水、火、瘟醮三種儀式，就是針對這兩種 affliction 而舉行的。從表面上看來，這三種儀式的目的是祈禳具有傷害地方百姓潛力可畏的神鬼，然而這些鬼神是什麼呢？就儀式的內容而言，有的是掌管天庭相關部門的神明，有的則是無後乏祀或冤死強死的厲鬼。前者要用和瘟等儀式送走祂們，後者要用押煞的儀式趕走祂們。前者之所以來臨，是為了處罰造成社會問題的百姓，因此祂們的到來即代表一種天譴（heavenly punishment；heavenly retribution）。而後者是為了找一個「替死鬼」，以求脫離厲鬼之苦，或是為勒索一些祭品，而逐漸被當作神明（Katz 1991，1994a，1995）。總之，祂們的到來都有社會不穩定的涵意。諸水、火、瘟神是因人們的道德、行為不佳才下凡的，與和祂們有關的醮儀中包括了不少懺悔性（expiatory）儀式。其他水、火、疫鬼則是因無人祭祀或超渡，以致為虐；同時，因為這些厲鬼是死去的當地人，這也意味著此地人對處理死者亡魂有不周全之處。雖然這些 social affliction 的成分沒有 physical affliction 那麼明顯，但這也是這些儀式需要舉行一種隱藏的動機（hidden agenda）。

就一般而言，雖然 Turner 的理論對研究中國和臺灣民間信仰的學者有相當大的影響，但大部分的學者僅用「通過儀式」這個觀念來分析瘟醮等驅邪儀式。事實上，像水、火、瘟醮儀式與「通過儀式」有類似之處，尤其他們有一相同的目標，透過一個儀式，使地方社會從「生病」、「骯髒」的狀態，轉變為「健康」或「乾淨」。不過，這些醮儀和真正的通過儀式最大的差異是：醮儀並不是為了讓個人或一個社會順利通過不同的人生關卡，而是解決個人和社會的困難。因此，我認為把醮儀視為「受難儀式」，是比較恰當的。

從「儀式過程」（ritual process）這個角度來看，水、火、瘟醮

這些儀式與一般的通過儀式也不相同。根據 Arnold Van Gennep 和 Victor Turner 的研究，一個通過儀式可以分為三個不同的階段：「分離」(separation, preliminal)、「轉變」(transition, liminal)、和「結合」(incorporation, post-liminal)。然而，仔細分析水、火、瘟醮的內容，可知這些受難的儀式相當複雜，重複的地方也很多，大致上可分為四個階段：(1) 神聖化儀式，如發表、開光、調五營。(2) 祭祀儀式，如午供、祭船。(3) 懺悔儀式，如誦經、和瘟、放天赦。(4) 淨化儀式，如五雷燈、押煞、送船（Katz 1994c）至於中國和臺灣其他類似的驅邪儀式，如大儺、除煞者，是否也能用受難儀式這個觀念來分析，則有待將來進一步的研究。

本文採自莊英章、潘英海合編《台灣與福建社會文化研究論文集》(三)（南港：中央研究院民族學研究所，1996），頁179-220。此次收入本書，略加修訂。

附錄一：東港鎮東隆宮戊辰年五朝水火清醮程序表

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
正月	十一日	一天	拜發通醮表向天庭告盟醮願吉日懇祈駕臨	五大會首參加	各戶本日置香案燒香放炮
五月	十五日		丁口名冊全部集齊以備寫疏要用	醮科丁口組負責	
六月	十五日		參加丁口各戶領取建醮門聯福符	醮科丁口組負責	
八月	初一日		各參加斗燈會首名冊交道長以備辦疏	醮科醮務組負責	
八月	初二日	上午十點	迎請玉皇經安奉寶座	五大會首參加	各戶本日置香案燒金放炮
八月	初二日	上午十點	準備車輛鼓吹迎經	應穿長衫馬掛	
八月	初三日		牌樓設施動工	由承包人負責	破土燒金
八月	初三日		醮壇藝閣動工設施	由承包人負責	動工燒金
八月	十九日	上午九點半	豎立燈篙祈求平安	醮務組負責道士組協助	各戶本日置香案燒金放炮
八月	二十日		各宮廟參加鑑醮金尊報到安位	醮務組負責道士組協助	
八月	廿六日	一天	斗燈安位	醮務組負責道士組協助	
八月	廿八日	一天	清點醮壇應用一切物件應全部齊備	醮務組負責道士組協助	
八月	廿九日	上午	排壇	道士負責	
八月	廿九日	下午	安鎮壇佛及一切紙糊官將大士觀音化	道士負責	
八月	三十日	上午	封醮壇	道士負責	不許閒人進入醮壇
八月	三十日	晚八點	醮壇煮油逐穢	道士負責	
八月	三十日	晚八點	會首到齊報到	醮務組負責	
八月	三十日	晚八點半	各會首法水洗淨	道士組負責	
八月	三十日	晚九點正	內外醮壇鬧廳扮仙	道士組後場負責	各戶燒金放炮放煙火

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
九月	初一日		一朝火醮在東港漁會拍賣場舉行		
九月	初一日	上午八點至八點半	火醮發表	全部會首到齊參拜	火醮應用物件準備
九月	初一日	上午八點半至九點	火醮啟聖火神安座	全部會首到齊參拜	火醮應用物件準備
九月	初一日	上午九點至十點	宣誦玉樞寶經	斗首輪拜	
九月	初一日	十點半至十一點	火醮壇午供	全部會首參加	準備金玉器
九月	初一日	下午二點至三點	宣誦三官寶經	斗首輪拜	
九月	初一日	下午三點至三點半	宣誦北斗真經	斗首輪拜	七角頭神轎準備到漁會去
九月	初一日	下午六點至六點半	調五營	全部會首參加	
九月	初一日	下午六點半至七點	關祝五雷神燈	全部會首參加	
九月	初一日	下午六點半至七點	和瘟淨醮三獻		
九月	初一日	下午七點至七點半	祭火船	全部會首參加	
九月	初一日	下午七點半至八點	火神火龍火馬火獸開光	全部會首參加	
九月	初一日	下午七點半至八點	火船開光	全部會首參加	
九月	初一日	下午七點半至八點	送船歌，點名		
九月	初一日	八點至八點半	滅火押煞		
九月	初一日	下午八點半至九點半	遷火船到鎮海里海邊	全部會首到齊	各戶燒香放炮
九月	初一日	下午九點至十點半	送火船	全部會首到齊	
九月	初一日	下午十一點	謝火醮壇	道士組	

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
九月	初二日		一朝水醮在東港漁會拍賣場舉行		
九月	初二日	上午八點至八點半	水醮發表請水府尊王參拜	全部會首到齊參拜	水醮應用物件準備
九月	初二日	上午八點半至九點	水醮啟聖水神安座	全部會首到齊參拜	水醮應用物件準備
九月	初二日	十點半至十一點	水醮壇午供	全部會首參加	準備金玉器
九月	初二日	下午二點至三點半	宣誦玉樞寶經宣誦三官寶懺上、中、下	斗首輪拜	
九月	初二日	下午三點半至四點半	宣誦五斗真經五部	斗首輪拜	七角頭神轎準備
九月	初二日	下午四點半至五點	關祝五雷神燈	全部會首參加	
九月	初二日	下午六點至六點半	調五營	全部會首參加	
九月	初二日	下午六點至六點半	和瘟淨壇三獻	全部會首參加	
九月	初二日	下午六點半至七點	祭水船	全部會首參加	
九月	初二日	下午六點半至七點	水神開光	全部會首參加	
九月	初二日	下午六點半至七點	水船開光	全部會首參加	
九月	初二日	下午七點至七點半	押煞、放天赦符命	全部會首參加	
九月	初二日	下午七點半	開水路	全部會首參加	
九月	初二日	下午七點半至八點半	遷水船到鎮海里海邊	全部會首參加	各戶燒香放炮
九月	初二日	下午八點半至九點半	送水船	全部會首參加	
九月	初二日	下午十點	謝水醮壇	道士組	
九月	初一至初五日		五朝祈安清醮在東隆宮舉行		

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
九月	初一日	上午 七點半	清醮起鼓	準備參拜	
九月	初一日	八點 至九點	發表：起初玉壇表奏帝庭	全部會首 到齊參加	各戶信士 焚香放炮
九月	初一日	九點至九 點半	祝聖：啟請聖神證盟醮會	全部會首 到齊參加	
九月	初一日	十點 至十點半	豎旗：豎獻天旗上告萬靈 祈求平安	全部會首 到齊參拜	準備花米錢
九月	初一日	十一點至 十一點半	啟闕：開啟玉皇心印本行 集	斗首輪拜	
九月	初一日	十一點半 至十二點	誦玉皇經。上卷品	斗首輪拜	
九月	初一日	十二點至 一點	午供：散遶鮮花 祝祀觀 音寶獻高真	全部會首 到齊參加	
九月	初一日	下午二點 至三點	誦玉皇經。中卷二、三品	斗首輪拜	
九月	初一日	三點 至四點	誦玉皇經。下卷四、五品	斗首輪拜	
九月	初一日	四點 至五點	謝誥：禮謝玉皇心印集經 祈求平安	全部會首 到齊參拜	各戶信士 焚香放炮
九月	初一日	十一點 至十二點	鬧廳：鈞天妙樂扮仙敬神	道士組，後唱	各戶 燒金放炮
九月	初二日	上午 六點半	報鼓	準備參拜	各戶 燒金放炮
九月	初二日	七點 至九點	早朝：青詞呈進三清天尊	全部會首 到齊參拜	
九月	初二日	十點至 十一點半	午供：祀觀音	全部會首 到齊參拜	
九月	初二日	下午 十點半	鬧廳：扮仙敬神	道士組，後唱	各戶 燒金放炮
九月	初二日	下午 十一點 至十二點	初夜分燈捲簾朝聖	道士組，後唱	
九月	初三日	上午 七點半	報鼓	準備參拜	各戶 燒金放炮
九月	初三日	八點 至八點半	遶旗：遶寶旗普告萬靈祈 求平安	全部會首 到齊參拜	準備花米錢

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
九月	初三日	九點起	朝天懺：一至三卷	斗首輪拜	
九月	初三日	上午十一點至一點	午朝：紅疏呈進玉京山更衣寶獻紫微大帝	全部會首參拜	準備金銀寶器
九月	初三日	下午二點起	朝天懺：四至七卷	會首輪拜	
九月	初三日	下午八點	鬧廳：扮仙敬神	道士組，後唱	各戶燒金放炮
九月	初三日	下午八點半起	朝天懺：七至十卷	會首輪拜	
九月	初三日	下午十點至十二點	禁壇：朝師禮聖，收斬命魔宿啟：皈修正道，逐煞平安	全部會首到齊參拜	下午十一點各戶燒金放炮
九月	初三日	半夜	休息：停音息鼓		
九月	初四日	上午七點半	報鼓	準備參拜	各戶燒金放炮
九月	初四日	上午八點至九點	重白：三晨重白聖神望賜祥光	全部會首到齊參拜	
九月	初四日	上午九點至九點半	遶旗：再遶寶旗普告萬靈祈求平安	全部會首到齊參拜	準備花米錢
九月	初四日	上午十點起	三官寶懺：上、中、下卷	會首輪拜	
九月	初四日	十一點半至十二點半	午供：祝祀觀音	全部會首到齊參拜	
九月	初四日	下午二點至三點半	宣誦五斗真經	斗首輪拜	
九月	初四日	下午六點半	燃放水燈，攝召孤魂沾食	主普及眾會首參加	準備三牲五味碗
九月	初四日	下午八點半	鬧廳：扮仙敬神	道士組，後唱	各戶燒金放炮
九月	初四日	下午九點半至十一點	晚朝：黃表呈進玉皇御前	全部會首到齊參拜	
九月	初五日	上午七點半	報鼓	準備參拜	各戶燒金放炮
九月	初五日	八點至八點半	重白	全部會首到齊參拜	

月份	日期	時間	程序項目名稱	人員調度	備考
九月	初五日	九點 至十點半	登臺進表：拜進朱表逕詣 帝庭祈安賜福	全部會首到齊參拜	殺豬宰羊 各戶 焚香放炮
九月	初五日	十點半 至十一點	開禁壇	林道長、 舊嘉蓮宮人員	
九月	初五日	十一點至 十一點半	調營放兵	全部會首 到齊參加	
九月	初五日	十一點至 十一點半	格界	全部會首 到齊參加	
九月	初五日	十一點至 十一點半	啟請三十六官將	全部會首 到齊參加	
九月	初五日	十一點 半至一點	登上刀梯奏職		各戶 燒金放炮
九月	初五日	二點半 至三點半	午供：祝祀觀音	全部會首 到齊參加	
九月	初五日	三點半 至四點	關燈：關祝聖燈	全部會首 到齊參加	
九月	初五日	四點半 至五點	九御入醮三獻：祈求上蒼 喜納醮會	全部會首 到齊參加	各戶燒金放炮
九月	初五日	八點 至九點	焰口：普渡坐座放玄門焰口普孤魂	各戶辦桌 參加普渡	糖果、水果、餅乾、零錢、佛手
九月	初五日	九點起	謝壇	道士組	
九月	初五日	九點起	送神：送聖回宮傳化疏財 合境平安	道士組	
九月	初五日	九點起	謝燈篙：醮禮功成	道士組	

中華民國七十六年農曆十一月初八日辰時
東港鎮東隆宮溫府千歲降示
屏東縣林邊鄉崎峰村光前路十七號
嗣漢天師府大法師　林德勝　謹訂

附錄二

屏東縣東港東隆宮五朝水火祈安清醮斗燈首份受理辦法

一、醮典日期：自民國七十七年歲次戊辰農曆九月一日起至九月五日止五天。

二、斗燈首份承領要件：

1.家世清淨之善信大德或團體，不分地域職業之貴賤均可承領。

2.以一屆為單位，不作繼承制度。

3.斗燈首份得重複承領，歡迎各界善信大德踴躍承領。

三、斗燈首份名稱及緣金（詳如附表）。

四、承領方式：

本醮局正副爐主暨各首份均由善信大德自由認定登記承領。

五、申報承領方法：

填妥本宮制發申報表以通訊寄交或親自駕臨本宮登記。

六、申報地點：

屏東縣東港東隆宮

地址：屏東縣東港鎮 92805 東隆街二十一之一號。

電話：（〇八）八三二二九六一號

七、登記期限：即日起至農曆八月初五日截止。

八、斗燈緣金繳納方法：自向本宮登記起至奉送緣籤期間逕向本宮繳納。

九、監醮功成：本醮局奉贈 正統斗燈壹柱。

斗燈首份名稱暨緣金表

爐主一名

正主會　正主醮　正主壇　正主普　四名每位參拾萬元正

副爐主　若干名　每位貳拾萬元正

副主會　副主醮　副主壇　副主普　各二名　每位壹拾伍萬元正

參主會　參主醮　參主壇　參主普　副會首　協會首　都會首　讚會首　副醮首　都醮首

讚醮首　副壇首　協壇首　都壇首　讚壇首　長福首　溫王首　各二名共卅六名每位壹拾萬元

玉皇首　三官首　大帝首　天官首　紫微首　地官首　水官首　天師首　北帝首　東斗首　南斗首

西斗首　北斗首　中斗首　祈安首　解結首　各二名共卅二名每位七萬元

昊天首　至尊首　金闕首　上帝首　三元首　三品首　上元首　一品首　賜福首　中元首　二品首

赦罪首　清虛首　下元首　解厄首　洞陰首　乾元首　四品首　火官首　南丹首　紀壽首　聖父首

附馬首　萬福首　眞君首　聖母首　攀龍首　附鳳首　群仙首　文武首　公卿首　天曹首　泰皇首

九天首　司首首　天符首　憲府首　五黃首　掌醮首　降聖首　仙官首　許還首　玄虛首　道經首

師寶首　三界首　三清首　觀音首　福德首　城隍首　發表首　啓聖首　早朝首　午朝首　晚朝首

宿朝首　洪文首　讀經首　禁壇首　祝燈首　押榜首　玉樞首　度人首　人官首　慶成首　開啓首

宿啓首　安龍首　金玉首　鴻福首　登科首　祈福首　計七十二名 每位五萬元以上

元始首　天尊首　彌勒首　佛祖首　先師首　天子首　仙翁首　太子首　濟公首　菩薩首　正神首

文昌首　太歲首　帝君首　太上首　老君首　王侯首　伯爵首　三山首　國王首　德修首　加冠首

晉封首　晉祿首　普賢首　黃帝首　軒轅首　玄天首　保生首　準提首　太陽首　星君首　註生首

仁聖首　倉頡首　至聖首　聖賢首　釋迦首　哪吒首　純陽首　華陀首　神醫首　托塔首　天王首

五谷首　先帝首　南極首　長生首　巧聖首　關聖首　道陵首　田都首　元帥首　西秦首　王爺首

七福首　王母首　伏羲首　八卦首　金母首　武侯首　法主首　神農首　灶君首　姜相首　子牙首

雷聲首　普化首　太陰首　玄女首　仙女首　古佛首　廣澤首　尊王首　延平首　郡王首　孔聖首

魁公首　月宮首　中壇首　斗母首　朱聖首　達摩首　水僊首　齊天首　門神首　北極首　周倉首

將軍首　配天首　太乙首　大聖首　張仙首　配地首　朱王首　吳王首　池王首　蕭王首　范王首
李王首　溫侯首　戶尉首　蘇王首　薛王首　千歲首　屈原首　保儀首　大夫首　玄壇首　武德首
瑤池首　天德首　月德首　孚佑首　包公首　護國首　輔順首　協天首　助順首　亞聖首

計壹佰貳拾名　每位參萬元正

人和首　木德首　火德首　金德首　水德首　土德首　譽光首　神川首　水昌首　麗宮首　耀彩首
華廈首　神基首　歲星首　熒憾首　太白首　神通首　功佐首　通統首　通法首　執法首　慈惠首
神賜首　仙壇首　保命首　神州首　騰龍首　清境首　安邦首　豪傑首　文曲首　武曲首　萬貫首
吟詩首　黃花首　白雪首　延壽首　皇恩首　玉旨首　清宮首　福祉首　玉闕首　金甌首　皇澤首
綸音首　金書首　仙島首　大魁首　大理首　大訓首　玉策首　巍峨首　玉緯首　大濟首　三書首
玉臺首　玉階首　曲星首　天門首　天庭首　天府首　皇經首　天鳳首　天聲首　仙長首　勝境首
天機首　天女首　天卿首　明德首　隆昌首　天帝首　天將首　雲鶴首　天宿首　獻瑞首　朝陽首
天屏首　莊嚴首　隆海首　鴻恩首　天廚首　護境首　天都首　天階首　隆德首　光華首　推恩首
寶瓶首　東明首　金羊首　金牛首　寶崑首　神欽首　貴人首　正氣首　星辰首　帝旺首　靈霄首
神光首　光宇首　東魯首　奇才首　碧海首　玉霄首　五彩首　隆功首　神勇首　天燈首　斗燈首
蓮燈首　水燈首　佛燈首　燈篙首　延燈首　讚燈首　壽燈首　添燈首　五嶽首　神燈首　慶醮首
成醮首　祈醮首　安醮首　建醮首　入醮首　正醮首　會醮首　拜醮首　賀醮首　鑒醮首　福醮首
金榜首　拜榜首　發榜首　傳榜首　接榜首　光彩首　狀元首　及第首　進士首　神庇首　隆盛首
佳士首　門生首　功固首　進賢首　逢春首　博士首　卿相首　登第首　探花首　柱石首　官品首
佳名首　乾坤首　鰲頭首　新運首　賢士首　考主首　座主首　祥雲首　迎神首　接福首　光輝首
善緣首　義境首　仁疆首　春元首　殿選首　施惠首　虔誠首　瑞藹首　感恩首　慈舵首　新冠首
東啓首　晨曦首　榮歸首　慈光首　薈萃首　中原首　功澤首　銀花首　玉燭首　象新首　早賜首
玉音首　金諾首　玉宇首　高賢首　家春首　望賜首　金石首　月旦首　表揚首　善行首　賢人首
風調首　雨順首　國泰首　民安首　煥彩首　百福首　千祥首　雲集首　鳳聲首　龍興首　如意首
天泰首　地泰首　三陽首　開泰首　三多首　九如首　天安首　人安首　四季首　平安首　安居首
樂業首　千祈首　萬禧首　吉祥首　幸福首　學成首　致用首　貫通首　好學首　名高首　威震首
昇平首　益載首　忠孝首　仁愛首　信義首　和平首　擁護首　愛戴首　多財首　善賈首　駿業首
崇隆首　延祥首　添喜首　招財首　進寶首　神疆首　功耀首　呈祥首　禎祥首　長春首　益壽首

星輝首　康寧首　風和首　日麗首　長青首　新元首　同春首　合群首　創造首　人樂首　富貴首
春風首　大同首　同春首　大地首　瑞日首　芝蘭首　太和首　春暉首　太平首　五福首　至善首
積善首　麟趾首　鳳聲首　國瑞首　家祥首　添丁首　開泰首　順利首　鴻福首　永生首　德望首
發財首　添財首　廣財首　榮華首　安家首　融和首　四維首　八德首　三綱首　四德首　禮義首
神德首　孝道首　孝人首　百孝首　立德首　孝親首　孝子首　孝志首　孝義首　孝敬首　孝心首
孝順首　臥龍首　東漢首　忠誠首　司馬首　東宿首　報國首　勤儉首　力行首　保安首　公德首
道德首　圓滿首　涵義首　開發首　向善首　東里首　有恒首　成功首　修身首　處世首　鐘靈首
立身首　強身首　濟世首　明府首　守分首　守法首　守信首　東山首　治家首　普天首　同慶首
大展首　鴻圖首　愛心首　慈善首　同舟首　共濟首　莊敬自　王道首　國光首　莒光首　平等首
自由首　大典首　請神首　大士首　呈祥首　瑞祥首　天祿首　光明首　王船首　百壽首

計參佰陸拾貳名　每位貳萬元正

鑑醮部分

金身　（三尺以上）每尊　參仟元

金身　（三尺以下）每尊　貳仟元

金令、令旗　　每件 壹仟元

物品　　每件 伍佰元

消災疏文　　壹次 參佰元

參考書目

大淵忍爾 / 1983，中國人の宗教儀禮。東京：福武書店。

山根幸夫 / 1982，臨時臺灣舊慣調查會的成果。吳密察譯。臺灣風物32（1）：23-58。

王瑛曾 / 1765，鳳山縣志。卷一：輿地志；卷三：風土志；卷五：典禮志；卷十一：雜志。重刻本。

平木康平 / 1989，臺灣における王爺信仰：東港東隆宮の燒王船そめぐって。刊於道教と宗教文化，秋月觀映，頁613-634。東京：平河出版社。

伊能嘉矩 / 1907，臺灣舊地名辭書（原名：大日本地名辭書續編）。東京：富山房。

伍水源 編 / 1978，東港沿革與東隆宮溫王爺傳。

伍水源、吳朝進、吳瑞麟 編 / n.d.， 東港墾拓誌略。東港：東港國中。

伍來朝 / n.d.， 東港鎮疆域與沿革。屏東縣志稿。

呂宗力、欒保群 / 1990，〔1986〕中國民間諸神。臺北：臺灣學生書局。

李養正 / 1990，道教概說。北京：中華書局。

李豐楙 / 1993a，東港王船和瘟與送王習俗之研究，東方宗教研究3：227-264。

1993b，由常入非常：中國節日慶典中的狂文化，中外文學22：116-150。

1993c，東港王船祭。屏東：屏東縣政府。

1994a，臺灣慶成醮與民間廟會文化，發表於「寺廟與民間文化研究討會」。行政院文化建設委員會主辦3月18日至20日，臺南南鯤鯓。

1994b，行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流和分岐，刊於民間信仰與中國文化國際研討會論，文集，頁373-422。臺北：漢學研究中心。

李獻章/1968，道教醮儀的開展與現代的醮，中國學誌5：201-262。

吳水津/1988，屏東縣東港鎮簡介。東港鎮公所。

屏東縣政府/1987，屏東縣統計要覽第37期。屏東：屏東縣政府。

高怡萍/1993，澎湖離島果葉村的犒軍儀式象徵。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

康豹（Paul R. Katz）/1990，東隆宮迎王祭典中的和瘟儀式及其科儀本，中央研院民族學研究所資料彙編2：96-103。

1991，屏東縣東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神與正爺信仰之分析，中央研究院民族學研究所集刊70：95-211。

曹永和/1979，臺灣早期歷史研究。臺北：聯經出版社。

梅慧玉/1996 「交陪境」與禮數——以臺南市安平區的二次醮儀為例，刊於臺灣與福建社會文化研究論文集（三），莊英章、潘英海編。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳兵/1986，元代江南道教，世界宗教研究2：65-80。

陳文達/1720，鳳山縣志，卷二：規制志；卷三：祀典志。重刻本。

陳冠學/1988，老臺灣。臺北：東大圖書公司。

福井康順等 編/1990，道教，第一卷（中譯本）。上海：上海古籍出

版社。

鄭志明等 編 / 1988，全國佛剎道觀，王爺。三冊。臺北：信東彩藝印刷公司。

劉枝萬 / 1983，臺灣民間信仰論集。臺北：聯經出版社。

盧德嘉 / 1894，鳳山縣采訪冊，丁部：規制；乙部：地輿；癸部：藝文。重刻本。

Bauman, Richard and Charles L. Briggs. 1990 Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, American Review of Anthropology 19：59-88.

Boltz, Judith M. 1987 A Survey of Taoist Literature: 12th to 17th Centuries. Berkeley: University of California Press.

Dean, Ken. 1986 Field Notes on Two Taoist Jiao Observed in Zhangzhou. December 1985, Cahiers d' Extrême Asie 2:191-209.

1993 Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China. Princeton: Princeton University Press.

Jordan, David K. 1976 The Jiaw of Shigaang, Asian Folklore Studies 35:81-107.

Katz, Paul 康豹. 1987 Demons or Deities? — The "Wangye" of Taiwan, Asian Folklore Studies 46:197-215.

1994a Welcoming the Lords and the Pacification of plagues. The Relationship between Taoism and Local Cults. Presented at the Association of Asian Studies Annual Meeting. Boston, March 24-27.

1994b Commerce, Marriage and Ritual: Elite Strategies in Tung-Kang During the Twentieth Century, 刊於臺灣與福建社會文化研究論文

集，莊英章、潘英海編，頁127-165。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994c Rite of Passage or Rite of Affliction? — A Preliminary Analysis of the Pacification of Plagues,民俗曲藝 92：1013-1092.

1995 Demon Hordes and Burning Boats：The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang.Albany：SUNY Press.

Lagerwey, John. 1987 Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: Macmillan.

Ofuchi, Ninji大淵忍爾. 1979 The Formation of the Taoist Canon, in Facets of Taoism. Holmes Welch and Anna Seidel, eds. pp.253-267. New Haven: Yale University Press.

Saso, Michael. 1972 Taoism and the Rite of Cosmic Renewal. Pullman: Washington State University.

Schipper, Kristofer M. 1974 The Written Memorial in Taoist Ceremonies, in Religion and Ritual in Chinese Society, Arthur P. Wolf, ed. pp.309-324. Stanford: Stanford University Press.

1975 Le Fen-teng — Rituel Taoiste. Publications de l'École Française d'Extrême Orient, no.103.

1985 Seigneurs Royaux, Dieux des Epidemies（王爺公、瘟疫神），Archives Sciences Sociales des Religions 59:31-40.

Seidel, Anna. 1983 Imperial Treasures and Taoist Sacraments. In Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf Stein. Michel Strickmann, ed. Vol. II, pp.291-371. Bruxelles: Melanges Chinois et Bouddhiques. Vol. XXI.

Strickmann, Michel. 1975 宋代の雷儀：神霄運動と道家南宗についての略說，東方宗教48：15-28。

Turner, Victor. 1967 The Forest of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.

1968 The Drums of Affliction. Oxford: Oxford University Press.

1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca: Cornell Universty Press.

Van Gennep, Arnold. 1960 The Rites of Passage. Trans. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

Weller, Robert P. 1987 Unities and Diversities in Chinese Religion. Seattle: University of Washington Press.

Wilkerson, James. 1944a The "Ritual Master" and His "Temple Corporation" Rituals, in Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture. pp. 471-522. Taipei: Center for Chinese Studies.

1994b Self-referential Performances: Victor Turner and Theoretical Issues in Chinese Performative Genre,民俗曲藝90：99-146。



第七章

漢人社會的神判儀式初探——從斬雞頭說起

一、前言

李亦園先生曾經發表過一篇有關「斬雞頭」的短文（民國 66 年 10 月 13 日，《聯合報》），就中提及在選舉期間，有一些候選人為了表示自己的清白，手裡拿著一隻活公雞，而在民眾面前發誓：「自己若有不當的行為，就會有如這隻雞一樣，身首異處，或者遭到天譴。」然後一刀將雞的頭斬斷。李文引用英國學者弗萊則（James Frazer）的名著《金枝篇》中提出的「相似律」（Law of similarity），認為台灣選舉期間所見的斬雞頭，即是「相似原則」的巫術（或儀式）。李文這篇文章具有相當的啟發性，它促使我們認真去思考斬雞頭這個儀式的意涵，以及它流行於漢人社會流傳的原因。

由於拜讀李先生大作的啟發，筆者遂對此一題目產生很大的興趣。我認為斬雞頭可以說是一種「神判儀式」。所謂的神判儀式，是指人們無法確定某一個有理或無理，乃至於有罪或無罪時，祈請神明裁決的儀式。（黃展岳，1986：13）值得注意的是，這種神判的過程與人間的審判過程不相同，這是由於一般人相信神明不必像法官一樣，立即作出判決，而是在事後處罰有罪者。因此，常以當事人是否在儀式舉行之後遭到天災人禍的報應，來判斷其人是否有罪。事實上，神判儀式是相當複雜，並且有不同的形式和來源，但無論神明在這些儀式中所扮演的角色是法官，抑或是見證人，祂都被認為是掌握著判辨是非及懲罰罪人的能力。中國漢人和非漢人的社會中，存在著各式各樣的神判儀式。（夏之乾，1990）在東南沿海地區和台灣漢人社會裡，最主要的神判儀式就是「斬雞頭」、「放告」（又

叫做「告陰狀」）和「審瘋子」。另外，在地方公廟的遶境活動中扮演犯人或罪人的行為，也和上述的儀式有關；雖然其中並沒有神明的審判，不過它具有在神明面前公開認罪和贖罪的成份，和神判也有或多或少的關連。[1]

本文主要是對在中國南方和台灣的三種神判儀式，做一概括性的討論，至於更進一步地、或是區域性的深入探討，則有待日後的努力。當然，要作概括性的討論，一定會遭遇到一些困難，因為這些神判儀式有區域性的差異，也隨著時間的不同而有所變易；此外，大部分的史料係出自當時文人、官吏之手，而他們對儀式的理解和舉行儀式者未必一致。雖然如此，筆者希望藉著這樣一種概括性的討論，能有拋磚引玉的效應，以豐富這方面的研究。

筆者認為斬雞頭、放告和審瘋子三者具有下列幾種共同的特徵：第一，這些神判儀式清楚地反映漢人社會的正義觀念，強調正義（或者說是「報應」）的普遍性和現世性——也就是所謂的「現世報」。（Brokaw 1991; Eberhard 1967）第二，雖然一些神判儀式與天地諸神有關，但大多數的神判儀式和地獄司法體系有密切的關係，其舉

[1] 雖然扮犯人不是一種神判儀式，但它或多或少反映了信徒的罪惡感和懺悔的意圖。明清時代的中國南方，扮犯人的信徒必須身穿囚服，有的披著木製的枷子，有的戴著鐵鎖，有的坐在囚車裡，甚至有人做口穿鐵針、繩繫香爐等苦刑。（胡樸安 1990；鄭土有、王景森 1994：189、197、208-209；Katz 1995a:151-152）在台灣，扮犯人則比較輕鬆一些，犯人都要走在寺廟遊行隊伍前面，脖子上掛著一個紙做的首枷。什麼人會扮犯人呢？在東港迎王祭典的犯人有兩種：一種是有病在身，想透過做犯人的方式贖罪；一種是當自己小孩或長輩生病時、曾向王爺許願的人，在他們病癒之後，就以這種方式為王爺服務。要扮犯人的人必須先到王府面前擲筊杯，請示自己要掛的是幾百斤或幾千斤的首枷？要掛多少天？其後，要請班頭幫忙把首枷掛上，屆期滿才可拿掉，這些取下來首枷後來和王船一起燒掉。（康豹 1997：180）

行的場所往往是城隍爺、東嶽大帝、地藏王菩薩和大眾爺的寺廟。關於冥界的神明和地獄的司法體系，迄今已有不少學者做過研究；[2] 不過，他們大都集中在冥界諸鬼神的來歷，和死者在地獄所經過的審判與報應的討論，至於這些現象在人世間的運作及其意義，則少有人論及，[3] 而此點這是本文所要探討的問題之一。第三，這些神判儀式雖然是一種宗教活動，但它主要處理的是現世的社會問題，包括民事案件、刑事案件、無法偵破的案子、疾病、精神病等，因此，或可以人類學家特納（Victor Turner,1920-1983）所提出來的「社會劇場」（social dramas）和「受難儀式」（rites of affliction）這兩個觀念來解釋。

本文首先就斬雞頭、放告、審瘋子和扮罪人儀式的實施的情形，逐一做具體的描述，並且嘗試追溯其來源，再討論這些神判儀式的結構和社會文化意義。

二、斬雞頭

今天一提到斬雞頭，很多人馬上聯想到過去台灣選舉期間一些候選人信誓旦旦、手起刀落，一隻公雞命歸黃泉的新聞。其實，一般在中國和台灣漢人社會也舉行這種儀式，是用來解決人和人之間的爭執，通常在一座和地獄司法體系有關神明的寺廟裡舉行。特別是在人與人之間有了糾紛而在私下調解失敗之後，但還沒上法庭之

[2] 林富士 1995；高賢治 1989；馬書田 1998；鄭土青、王景森 1994；戴文鋒 1997；澤田瑞穗 1968；Eberhard 1967; Goodrich 1964, 1981;Teiser 1988，1993，1994。

[3] 如註 1 所列的論著中，幾乎沒有提到斬雞頭等神判儀式，對於這些儀式最主要的研究，是夏之乾 1990，及增田福太郎 1996（見下文的討論）。

前舉行的。大致上說來，斬雞頭這種儀式可以分為兩種：第一種是以立誓為主，目的是為了祈請神明懲罰有罪的人，在這種情況下，神明是扮演著見證人的角色，但也具有事後實行判決、和執行懲處的能力。第二種是祈請神明立即判斷人的是非，神明所扮演的角色近於判官或法官。這種儀式在非漢人的社會中相當流行，也和中國古代的「獬豸決訟」很相近。以下先討論閩台地區的立誓、斬雞頭儀式，並簡述其歷史淵源。關於台灣斬雞頭的儀式，吳瀛濤在《台灣民俗》一書中，有如下的描述：

> 賭咒，即立誓之意，俗謂「咒咀」。往昔民間發生事端，難辨真偽時，多利用賭咒立誓的方式，又一般約束性的盟誓也稱咒咀。
>
> 所謂賭咒，一般是僅用口頭當場對天立誓之「指天咒咀」。舉凡事情較嚴重，僅憑口頭是不能滿足對方或不濟於事時，則要更進一步，在城隍爺、大眾爺等司法神的面前，讓當事者向神明立誓，以示隆重。
>
> 誓言的內容，多半說如果虛言，願受神明的任何責罰，例如全家死亡或自己在他鄉客死及天死等。復提出各種履守條件，立誓人往後多不敢稍有違背。
>
> 賭咒之中最嚴重者，是在神前設雞立誓，謂之「刣雞咒咀」，其意則表示如果立誓不確，願身受宰殺。
>
> 上述神前的賭咒，往時常被官方利用以審案，可謂是一種心理裁判。（吳瀛濤，1987：167）[4]

[4] 吳瀛濤的著作中，也有不少關於台灣雞的資料，頁 183-184、346-347。

由此可知，斬雞頭確如李亦園指出的是一種包括相似律的儀式，如立誓不真，願和雞一樣身受宰割。值得注意的是，其中很明顯地有神判儀式的成份，故要當著城隍爺、大眾爺等司法神面前舉行。吳文也提到官方辦案和司法神的關係，本文在討論「放告」一節時，會進一步探討這方面的問題。

雖然有些學者論及台灣斬雞頭的儀式，不過，對於某一個案的研究卻不多見。日治時代，日本學者增田福太郎在一篇有關大眾爺信仰研究的論文裡，對1933年(昭和八年)五月間發生的「張葉事件」斬雞頭儀式，有很細緻的討論。當時，台北的張家和葉家因長期的財務糾紛，[5] 而在5月15日這一天在日籍法官和警察的陪同下，分別到台北大稻埕霞海城隍廟、新莊大眾廟（即地藏庵）立誓、斬雞頭。原告張家的立誓如下：

> 一、被告若有將張□之印章自己任意使用及保管之事……十、其外尚有一部分□□商會之賬簿被告滅去不肯提出會算之事。
>
> 以上諸條件如是事實，被告不肯招認者，被告全家不論男女老幼一概死絕，祖先歸落有應公也。
>
> 以上諸條件如是無事實，原告誣告者，亦照被告之款同樣全家死絕滅亡，祖先神主歸落有應公也。（增田福太郎1934：6）

由於被告葉家的兒子以「斬雞頭」是一種迷信、陋習為理由，拒絕那次儀式的有效性，此案後來還是經由地方法院審理，在1934

[5] 由於兩家都有後代子孫，故本文不具列相關人物的姓名，不過，他們的資料都見於增田福太郎的論文。

年（昭和九年）8 月原告張家獲得勝訴。（增田福太郎 1934：1-9；1937c：24-29）[6]

從這個案件顯示幾個重要的訊息：第一，即使是在二十世紀都市的社會領導階層（或地方精英），還是願意試著透過斬雞頭咒咀的方法，來解決他們之間的紛爭。第二，張葉家係在地獄司法體系的神明（城隍爺和大眾爺）的廟宇做這種咒咀，又，福田的論文中也指出：有許多民眾在此二廟舉行斬雞頭等神判儀式（見下文及黃得時 1943）。第三，在這種儀式中雞在神明前面被斬殺，但它並不用來祭神，它的角色是犧牲品，而非祭品。關於這一點和下文討論的詛盟儀式中各種動物的處置，有相當大的差異。第四，在這次的斬雞頭儀式中係有詛咒的成份，因此，無論原告或被告，只要不誠實，就要「全家死亡滅絕」、「祖先歸落有應公」。

在福建地區，斬雞頭詛咒也很流行。今日我們所能知道詳細的兩個案件，都是十九世紀在廈門城隍廟（明洪武年間興建）[7] 裡舉行的，英國傳教士 John Macgowan 在有關廈門的著作中，留下了詳細的記錄。 Macgowan 是倫敦傳教師會（London Missionary Society）的會員，他自身則屬於長老會。從 1863 年開始，他在廈門住了五十多年，其間也去過上海、福州、惠安、廣州、香港等地。他在廈門時親見過兩次斬雞頭的儀式，雖然他沒有記下確實的時間，但對此儀式 有很詳細的描述，簡述如下：

[6] 這份資料係由林美容小姐提供，特此致謝。

[7] 關於廈門的城隍廟，見：陳耕、吳安輝 1993。

案例一：

廈門有一商店的老闆發現店裡所藏的一百元遺失了，而懷疑小偷是店裡兩名年約二十歲的學徒之一。那個被懷疑學徒（學徒甲）覺得自己被誣告，同時也懷疑真正偷錢的是另一個學徒（學徒乙），因此便捉著他跟一起到城隍廟去斬雞頭。學徒甲先寫了一份「陰狀」（見下文）——其內容是宣稱自己的是清白，及詛咒真正的小偷，並且在城隍爺面前大聲地讀誦之後，先斬下所帶來白色公雞的頭，然後把狀紙燒掉。當時，學徒乙悶不吭聲；但不久之後，在他身上發生一連串的事件：他的妹妹不幸溺水而死，家裡的田園也被水淹沒了，而他自己精神也有異常的現象。後來，他只好認罪、還錢。（Macgowan 1910：138-145）

案例二：

某甲發現家裡的錢失竊了，懷疑是被他的鄰居某乙偷走了。兩人便到城隍廟去斬雞頭，某甲事先準備了一份陰狀，控告某乙偷錢，而在城隍爺面前唸這個狀子。其後，某乙則在公開發誓他並未偷錢，並且賭咒稱若所言不實，自己會家破人亡，然後斬斷一隻白色公雞的頭。在此之後，真正的小偷因為怕會被城隍爺處罰，暗地裡把錢還給某甲。某甲只好再到城隍廟去，公開承認他誣告某乙的不是，同時收回了先前遞出去的陰狀。（Macgowan 1912：136-140）

在中國南方地區，上述立誓斬雞頭的儀式似乎相當普遍，不過，我們仍然需要追查有關案例的詳細時間和地點。至於華北的地區，由於尚未見到相關的記載，並不太清楚是否也有這種儀式。

值得注意的是，閩台地區的老百姓在神明前立誓時，有時候並

不斬雞頭。1921 年（大正 10 年）片岡巖在《台灣風俗誌》就提及這一點：

> 台灣人往往在約定一件事或因某事發生爭執時，為了防範對方的背約失信或查出事情的真相黑白時，雙方就會跪在神前一起向神明發誓，因而特別稱為「咒誓」或「詛咒」。因為他們堅決相信，假如有一方擅自違約，或者確實作了虧心事而不肯承認，就會立刻受到神明的嚴厲處罰，因此雙方往往能切實履行諾言或坦白說出自己的罪行。（片岡巖，1981：7）

增田福太郎在一篇論文中，也詳細記載了兩個立誓而不斬雞頭的個案：一是 1934 年（昭和 9 年）在新莊大眾廟舉行的，一是 1935 年昭和 10 年）在台中城隍廟咒詛的。（增田福太郎，1937a：30；1937b：24。）近年來，有一些廟（如新莊大眾廟）只許信徒在廟裡立誓，但不准斬雞頭。（康豹 1998；李宗益 1998）在閩南地區，也有只立誓而不斬雞頭的儀式，這種儀式和地獄判官信仰有關。姚漢秋在〈從閩南風俗談台灣的移風易俗〉一文中，敘述閩南的立誓儀式，簡述如下：

以前閩南家中如遺失貴重物品，而查不出竊賊時，家長就把有嫌疑的一些人，帶到廟裡判官爺面前立誓。廟裡判官像是站立著，右手指向前方，左手拿著一本簿子，判官前的拜墊下設有機關，信徒跪拜在拜墊上時，面貌凶惡的判官立刻俯身，右手直指跪拜者。如果立誓的人清白的話，自然「心裡無邪不怕鬼」；不過，偷竊者心裡有鬼，在此情況下，未免失驚大叫。眾目睽睽下，偷者只好俯首認罪了。昔時，台灣也用在神明面前立誓辦法，以查出竊賊。（姚漢秋 1981：120）

這種透過宗教儀式立誓，而不祭祀動物的習俗，和古代、中古歐洲及中東的裁判法（ordeal）很相似。提及 ordeal 這個字，很多人馬上會聯想到一些痛苦折磨的裁判法，如將手插入沸滾的湯或油裡，或是赤腳走鐵蒺藜等。其實，1949 年以前中國許多地區也有類似的儀式。（夏之乾 1990：1-21、44-51）不過 ，歐洲和中東的裁判法也包括向上帝發誓的儀式，甚至只有發誓而沒有上述痛苦的肉體測驗。迄今在美國法庭上，作證者還必須把手放在《聖經》上，向上帝發誓不會說謊；一般的就職典禮亦然。（Bartlett 1986:1，11-12，30，50-54; Klinger 1987; Lea 1974:26-32，58，59; Sabbatucci 1987）

值得注意的是：斬雞頭不僅見於漢人的社會，在非漢民族的社會中也相當流行，此一儀式是否從非漢人的社會流傳到漢人社會？或者正好相反，是由漢人社會流傳到非漢人的社會？抑或這是很多民族或文化中，共同有的一種儀式？則有待進一步的探究。夏之乾在《神判》一書中，描繪中國非漢民族各種「砍雞剁狗」的儀式，並附有圖片。簡言之，非漢人斬雞頭儀式與漢人的儀式很相似，大部分在廟裡或廟前舉行（一般是土地公廟），通常是經過多次調解不成之後才採取這個辦法的。（夏之乾 1990：30-31）不過，也有一些非漢人社會的斬雞頭儀式比較近於下文所討論的「獬豸決訟」。如貴州榕江縣的苗族社會，如遇不能解決的爭端時，原告和被告必須在「鬼師」的陪同下進行斬雞頭的儀式：原告和被告分別站在鬼師的兩旁，相距約三公尺；在各人所站的位置都插了一根木棍，而在木棍的底部拉著一條繩索。又，在兩人面前劃了一條標示線。一切準備就後，原告便先當眾「賭咒」（立誓），大約是說「……如果我冤枉他，不出三個月我死；若是他確實……而不認帳，不出三個月他

死！」繼而被告也作同樣內容的發誓。然後，鬼師左手執原告所帶來的大公雞，右手拿刀大聲地喊著：「雞啊！雞啊！你要睜開眼睛，誰真誰假你知道，要把幹虧心事的人找出來！」說了這些話之後，就用刀割雞的脖子（沒有頭砍下來），馬上將它放在兩個當事人之間。按規定：若是在垂死前掙扎的雞向原告或被告的一方滾跳，並且超過標示線，則那個人就是有罪的。（同上：31-32）這種以動物來判辨人的是非曲直，與古代的獬豸訣訟法很相似。

斬雞頭起源於何時？這是一個不大容易回答的問題。迄今筆者所蒐集的最早的資料，是元朝末年所撰寫的《道法會元》，在這本道教科儀書中，有南宋道士陳南所撰寫關於南方的雷法（一種驅邪式）的資料，其中很生動地敘述道士如何以斬雞頭的方法來做雷法。首先，要存想雷電風雨的官將兵吏，跨步罡，奠酒祭神，唸咒、焚符等：

> 次左手執生叫雞，令侍者捉雞足及翅，師執雞頭，古手仗劍斬雞，瀝血於空盞內，以酒浸入，用劍攪勻，將血與酒與將吏誓曰：仗劍在手，吾以斬雞，瀝血為誓。誓願代天行化，助國救民，役召風雷，驅別人鬼，汝等吏兵，兵隨印轉，將逐令行，聞吾符召，疾速降臨，興雲致雨，驅風起霆，有命即行，毋違吾令，顯揚道法，救療群生，彼此有違，並依天律。（《道法會元》，卷 123，頁 17b）

道士立誓之後，還得喝一口血酒。由此可見，斬雞頭儀式和道教多少有一點關連。這種斬雞頭儀式同時具有向天立誓，和建立聯盟關係的意涵，並且喝血、違反聯盟者會招致天譴，和古代的血盟相當類似。所不同的是，血盟是人與人（或國與國）之間的事，而

道教的斬雞頭儀式是人與神之間的事。此外，道士作法時，不一定要喝雞的血；又，除了雞之外，還可以用鵝、羊、鱔魚，甚至於自己手指頭的血。(《道法會元》，卷 8、56、57、93、97、137、141、152、187、188、241)

值得注意的是，斬雞頭儀式在很多方面和古代的盟誓和獬豸訣訟法很相似。古代的血盟或詛盟，是用來建立或鞏固人與人、或國與國之間的聯盟，而誓是單方用來表達自己的立場。(白川靜 1983：71-72) 不過，無論是「誓」或「盟」，兩者都包括向神發誓和動物祭祀，正如《說文》所說：「殺牲歃血，朱盤玉敦，以立牛耳」。(白川靜 1983：72；尚秉和 1991：326-328；Lewis 1990：24-25，44) 至於血盟的儀式，必須先在地上鑿一個方形的坑，將用來祭祀的動物放在坑裡宰殺，切下它的左耳，置於珠盤上；又把動物的血注入玉敦中。這隻耳朵是給主辦祭祀的人的，至於動物的血，有時候所有參與血盟者都要喝一口；或者是用來塗在嘴上，即所謂的「歃血」。(白川靜 1983：72-73；尚秉和 1991：327；Lewis 1990：43-50) 在南方一些非漢民族的社會中，也有這種飲血或歃血的習俗。另外，在明清時期的漢人社會中某些地方防禦性組織 (如少數的民團)，和所謂的「秘密社會」(其間包括台灣的「天地會」) 要求與會者把祭祀過的動物之血塗在口上，即「歃血」之意。(Ownby 1996：39-41；ter Haar 1995：31，32，35) 至於這些儀式是否直接承自古代的血盟，仍有待進一步的探究。

除了立誓和動物祭祀之外，古代的誓盟也包括詛咒的成份。這種詛咒和前述斬雞頭的詛咒很相似，如《左傳》記載僖公二十八年(紀元前 632 年) 口口口人的盟誓云：

要言曰：……有渝此盟，明神殛之，俾墜其師，無克祚國，及而玄孫，無有老幼。

其中斷子絕孫部分就和前述斬雞頭詛咒的內容一樣。（白川靜 1983:78、84-85; 陳昭容 1993）不過，血盟和斬雞頭也有一些差異，特別是血盟未必和地獄司法體系有關。雖然血盟可以在社壇舉行，但其祭祀的對象通常是天（古代折箭的習亦然），而天地會等秘密社會所祭拜的神，通常以關公等忠義的武神為主。因此，與其說血盟為斬雞頭之先例，不如說這兩種儀式是有一些重疊之處。至於兩者間的關係，則有待進一步的研究。[8]

古代有的詛盟的儀式不但是用來建立聯盟，而是用來解決訴訟等法律問題。如《周禮》〈秋官、司盟〉云:「有獄訟者，則使之盟詛。凡盟詛各以其地域之眾庶其（供）其牲而致焉。」[9]（白川靜 1983：76；尚秉和 1991：302；晁福林 1995：23）據此，則與訴訟有關的盟詛不但是人與人之間的事，同時也牽涉到地區之間的關係。《周禮》注疏云：「使其邑閭出牲而來盟。」又，「不信自然不敢獄訟，所以省事也。」這種儀式也可用來處理難判別的案子，如《左傳》隱公十一年（紀元前 712）記載，鄭國討伐許國，鄭臣子因為與潁考叔爭車未遂，而懷恨在心，後來在另外一次戰役中陷害他。由於戰鬥中情勢紛亂，僅知潁考叔是被鄭人所殺，而不能確定凶手是誰。於

[8] 另外，也有必要一提的是：雞的血和雞的頭都有治病、厭勝的功能。清末住在廈門的荷蘭學者 J. J. M.deGroot 研究漢人的民俗詩，在《風俗通義》、《肘後備急方》、《本草綱目》等書裡，找到了不少這方面例子。（deGroot 1910）甚至在明清的戰爭中，若有一軍使用「陰門陣」（以女姓裸露的身體為厭勝敵人槍炮之物），和其對壘的另一方就可以用雞血等物來剋制它。（蔣竹山，1998）又，在台灣的民眾也知道：給神像開光的筆尖，也要沾一點公雞的冠血。

[9] 本文引《十三經注疏》本。

是，「鄭伯使卒出貑，行出犬、雞，以詛射潁考叔者」。雖然《左傳》的作者批評此事「失政刑矣」，不過這段記載至少讓我們體會到這種儀式在處理……時也扮演著一個重要的角色。（白川靜 1983：77-78；晁福林 1995：24）

「獬豸決訟」或「羊神判」是古代的人用以處理訴訟或疑案的另一種神判儀式。獬豸，亦作解廌、屈軼，是古代傳說中的一種似羊（或神羊）或牛的獨角獸，它被認為是一種具有判斷是非由直能力的神獸。又，古書中「法」字常作「灋」，也就是解廌的「廌」字加「水」和「去」而成的。（白川靜 1983：91-93；黃展岳 1986：16-17）《墨子》和《論衡》二書中，都提到了古代的獬豸訣訟法，〈墨子．明鬼篇下〉對此尤有明確的記載：

> 昔者齊庄君之臣，有所謂王里國、中里徼者。此二子者、訟三年而獄不斷。齊君由謙殺之，恐不辜，猶謙釋之。恐失有罪，乃使二人共一羊，盟齊之神社，二子許諾。於是剄羊出血而灑其血。讀王里國之辭，既已終矣。讀中里之辭，未半也，羊起而觸之，折其腳，祧神之而槁之，殪之盟所。[10]

[10] 張純一，《墨子集解》（台北，文史哲出版社，1982），卷八，頁 283-284。晁福林以孫詒讓《墨子閒詁》本，（晁福林 1995：23）內容稍有不同：「昔者，齊庄君之臣有所謂王里國、中里徼者。此二子者、訟三年而獄不斷。齊君由謙（兼）殺之恐不辜。猶謙（兼）釋之，恐失有罪，乃使之人共一羊，盟齊之神社，二子許諾。於是蒞盟，以羊血洒社。讀王里國之辭既已終矣，讀中里之辭未半也，羊起而觸之，折其腳，跳神之社，而稿之，殪之盟所。當是時，齊人從者莫不見，遠者莫不聞，著在齊之《春秋》，諸侯傳而語之曰：「諸共盟者不以其情者，鬼神之誅，至若此其簪速也。」有關此之討論，見：白川靜 1983：42；黃展岳 1986：17。

漢代王充（29-109）《論衡》第十七卷中，也記載古代傳說中的獬豸訣訟法，據說帝舜時，皋陶曾以此法來判斷是非；皋陶是羌族的祖神，而羌族同時也是牧羊族。（瞿同祖 1981：253；Lewis 1990:198）

由於上述的「羊審判」必須在當地的神社舉行，也要把羊血灑在社上，因此它含有血盟的意涵。至於在古代社會中，這種審判儀式普及的程度，則不得而知。不過，從漢代以降有些官員的衣冠上有獬豸的圖案，（黃展岳 1986：18；白川靜 1983：92）它應是含有公正、明斷是非的意涵，似可顯示古代獬豸訣訟法的意象的遺存。另外，在東漢魏晉南北朝墓中，出土和傳說中的獬豸十分類似的獨角獸，其質材有銅製的、陶製和木製。（圖二）一般認為：墓中的獬豸是作為鎮妖避邪之用的。（黃展岳 1986：18）不過，筆者推測：它可能和佛教尚未影響及中國的喪葬之前、古代中國的地獄信仰有關。

由上可知：斬雞頭儀式有悠久的歷史。雖然斬雞頭所用的雞並沒有被當作祭品或供品，但是斬雞頭、盟誓和獬豸訣訟法都有一些共同的特徵。首先，在儀式結構（ritual structure）方面，三者幾乎都包括發誓或詛咒，以及祭祀動物的行為。第二，通常古代神判儀式中所用的動物是牛和羊，但也可以用雞、狗或豬代替。《詩經、？風》〈何人斯〉，是對這雞、狗、豬這三種動物和神判儀式的關係具體的說明：

> 及爾如貫，諒不我知。出此三物，以詛爾斯。為鬼為蜮，則不可得。有靦面目，視人罔極。

意即：雖然我和你的關係不錯，但你對我無情義，如今我以這三種動物來祭祀、詛咒你。而你和鬼蜮一樣心術莫測，也不知羞

恥，依然沒有改悔之意。（晁福林 1995：24）前述潁考叔命案的神判儀式中，也用了雞、狗和豬。

就理論方面而言，斬雞頭儀式似乎比較難以解釋，因為它包含以下四個宗教學概念中的若干成份，即：祭祀／犧牲（sacrifice），代罪羊（scapegoat），裁判法（ordeal）和發誓（oath）。（Henninger 1987a, 1987b; Klinger 1987; Sabbatucci 1987）雖然古代一些神判儀式中有祭祀或犧牲的含意，但斬雞頭所用的雞並沒有奉獻給神明。又，雞本身似乎也不是一種要自社會中驅逐的代罪。另外，斬雞頭雖然與西方、中東的發誓和裁判法很類似，但它在殺動物這一點又和這二地區的儀式有所不同。筆者以為：如果要從理論方面來看斬雞頭這個儀式，或可把它視為一種「受難儀式」。（見本文結論）此外，Rene Girard 提出「儀式暴力」（ritual violence）的理論，（Girard 1979）對於我們了解斬雞頭儀式，也提供相當的助益。根據 Girard 的研究，一般的社會中一直存在著一種人與人之間發生暴力的可能性，因此，很多社會往往會透過一種暴力的儀式行為，把這種暴力移轉到動物或某些物品上。不過，Girard 的研究沒有觸及到漢人社會，所以他所提出來的觀念也不宜盲目地被套用。事實上，漢人社會雖然也有一些儀式暴力是牽涉到人與人之間的衝突，但同時也有不少例子（如儺、送王船）反而和人與傀神之間的緊張關係有關。

就斬雞頭儀式來說，它常用來擺平一些無法調解的民事案件、或刑事案件，如果不能透過此一儀式解決問題的話，這些案子或是送到衙門官府、或者會暴發衝突、抑或用到殘忍的私刑，如閩南地區，有時抓到小偷則將之吊起來打、灌屎、割腳筋等。（片岡巖 1981：61-68；Macgowan 1912：167-178）因此，漢人社會使用法律、私刑和宗教儀式解決糾紛的比例，應是一個值得進一步探討的問題。

三、告陰狀

所謂的「告陰狀」，或稱為「放告」、「燒王告」。它通常是一般百姓在「有理無處說、有冤無處訴」時，求助於冥界的神明（包括城隍爺、東嶽大帝、地藏王菩薩和大眾爺）的方法。在傳統漢人的社會裡，告陰狀有兩種做法：第一種是公開地在民眾面前放告，第二種是私下地放告。分別敘述如下。

在中國東南沿海地區，公開地放告儀式似乎相當流行。清末民初，溫州士人所編的《溫州風俗志》一書中，對在當地守護神忠靖王廟（即溫元帥）一年一度廟會中的放告儀式，有很詳細的描述，簡述如下：

在這個廟會中，迎神賽會的隊伍到了溫州的西部，此地校場演武廳已經掛起放告牌，上面貼著忠靖王文告——其內容是招致含冤飲恨的人來告陰狀。人們將忠靖王的鑾駕抬進營門，然後侍從們高聲叫道：「大王升堂！」判官皂隸站班排衙，擺起放告、投文兩個牌，忠靖王的鑾駕被抬出來升堂，扮罪人、犯人的人都整齊地站在兩旁。皂隸喊：「吊犯人！」扮犯人的一齊跪拜，又叫：「吊罪人！」扮罪人的一起跪拜。再叫：「告狀人。」此時，告狀人身穿喪服。披頭散髮，手持神香黃紙狀，高喊「冤枉」，求東嶽爺伸冤。公差先是將他趕走，告狀人再度哭著上前，如是者三次，到了第三次才准他到案前，跪呈黃紙疏，哭訴冤情。公差接著把黃紙疏在香爐上焚化，說道「聖王知道，聽候定奪。」叫告狀人退下。「放告」到此便告結束了。

上述儀式實際上是一種「表演」（performance），而被告人也未曾出庭。不過，據說被告的人常常會生病，甚至於死亡。（葉大兵

1991：110-111，1992：240-241；Katz 1995a：152-153）

閩南地區，也有人公開地告陰狀，不過，當地的儀式似乎比較近似於斬雞頭儀式。（見上一節）在台灣則公開放告並不流行，如在台南縣西港鄉三年一度的瘟醮時，慶安宮的工作人員會在廟前掛放告牌，但因怕招致糾紛，所以掛上去之後，馬上就收下來。（劉枝萬 1983：365 — 366；陳志榮 1997）台灣人如果要公開告陰狀的話，則較常採取「攔神轎」的方式，如幾年前台北縣政府要拆除新莊一些民房時，民眾就趁大眾爺遶境時攔轎告陰狀。

第二種告陰狀的方式，由於沒有公開或表態的風險，因此遠較第一種告陰狀流行。如新莊地藏庵的信徒如果遭受冤曲而無處可訴時，可請廟方替他寫一份「牒文」或「訴狀」，向文武大眾爺或董大爺報告整個事件的原委，請他們做主，為信徒解決或懲治惡人。目前，每天都在廟中舉行此一儀式（只有每月的初五、十三、二十日休息），每次收費新台幣四百元。儀式的過程如下：信徒須準備水果與金、銀紙祭拜，由道士唸誦「訴狀」的內容，然後將訴狀和金、銀紙一起燒化。據稱，當文武大眾爺接到信徒的訴狀之後，會將案件交給他的左右手七爺、八爺或董大爺辦理。每年廟方要為信徒準備三千多份的訴狀，而信徒如感受到文武大眾爺或董大爺顯靈的幫助，則會在地藏庵大門旁貼一張紅色的「感謝狀」。（康豹 1998：147-148）[11]

在中國，第二種告陰狀的儀式一直非常流行。（馬書田 1998：160；鄭土有、王景森 1994：177）迄今筆者所能找到這種告陰狀最早的記載，是宋人洪邁（1123-1201）所著《夷堅志》一書中，〈馮

[11] 據聞：新竹和澎湖的城隍廟也有類似的儀式，筆者尚未前往訪查。

資州婿〉條，記載一個被冤屈的老兵向東嶽大帝告陰狀，因而報仇的事：

> 蜀人馮子春，為資州守。其婿從之官，嘗須公使銀盆，老兵持以入，婿匿之，而稱失去，且語馮云未嘗用。馮以為兵所竊，置諸獄。兵衰老，不能堪訊鞫，遂自誣狀。索其物，則云久已持鬻了。既論罪決杖，且責償元直。兵不勝冤憤，具狀訴于東嶽行宮，泣拜而焚之，仍錄一紙繫腰間，乃自經于廟門之外。
>
> 馮受代，復知果州。忽見此兵正晝在側，愕然曰：「汝死已一年，如何得以到此？」對曰：「銀盆事，某陳訴岳帝，令來追知府女婿對理。」馮驚懾之次，俄失所在。其婿即苦中惡，當日死。馮後七日亦卒。（洪邁 1982：1024-1025）

明清時代，這類的放告儀式仍然很流行，如鄭仲夔《耳新》卷四中，就有一則向城隍告陰狀的記載：

> 弋陽陳某，有耕牛為人盜去。陳家特窘甚，俯仰無措，因泣訴之城隍神。越三日，盜牛者忽狂語曰：「城隍差人拘鎖，可救我。」其家多人護持之，都聞鐵鎖聲。次日復然，隨責杖數十，其人叫痛不已，又咸聞杖聲。[12]

此外，孔復禮（Philip A. Kuhn）在一本有關乾隆年間「叫魂」案的書中，也提及浙江農民如果覺得被欺負、或蒙受冤屈時，往往去附近的陰廟去告陰狀。（Kuhn 1991：3）

[12]《叢書集成初編》，第 2946 冊，卷四，頁 21。

由上可知，無論是中國或台灣，告陰狀的儀式幾乎都和冥界諸神有關，尤其和城隍爺、東嶽大帝最為密切。另外，這個儀式也反映了漢人對於地獄司法體系的信心和依賴。換言之，至少有一部人相信：即使無法透過官方的司法體系得到令人滿意的結果，至少可以訴諸於較為公正、講求善惡皆有業報的地獄司法體系。甚至於傳統中國的官府，乃至於現代台灣的警方，遇到懸疑案件時，有時會到廟裡去祈求陰神的幫助。（康豹，1998；郝鐵川 1997：139-140；鄭土有、王景森 1994：175；瞿同祖 1981：255）

此，有時傳統中國的地方官在審判某些案件時，會以寺廟作為審理案子的場所。（郝鐵川 1997：145、149；譚棣華 1997：6；瞿同祖 1981：254-255；Macgowan 1912：141-142；Wu 1988）以現代台灣來說，也不乏其例，如當年震驚社會世華銀行搶案，久未能破案，警察局長顏世錫就曾到新莊地藏庵祈求，據說後來是在文武大眾爺的指示下，偵破此案。又例，近年板橋縱火案的嫌犯被逮補後，仍不肯承認犯案，因此，檢察官兩度押解他前往地藏庵，向文武大眾爺、董大爺投訴狀，這給予嫌犯心理上很大的壓力，便據實供出案情。（康豹 1998：147）

由於告陰狀時須焚燒狀紙，因此我們無法得知其確切的內容，幸而夏之乾在《神判》一書中，收錄了一份光緒十一年（1885）廣西地方的陰狀，其內容如下：

> 上告天地神明、日月三光、廿四位諸天、供油教主、三界聖帝、本廟聖王案前 呈進
>
> 具告凡民陰人廖□□等，為朋比為奸設謀控害，乞恩愿情電鑒，以分涇渭，事無處伸冤。事竊有堂兄弟廖□□，今據大清國廣西省桂林府義寧縣分防龍勝理苗分府龍眷鄉廖□

□、□□（□□）廟王祠下社王土地居住。　奉聖修因，即至告狀人廖□□，年八十五壽，設謀控害，時勢欺弟，依強奪地名管界翁田平、段牛厂等，具控龍勝安府主案下銜頑錢三十二　二百十文，陽間孤獨守份忠良，囊內無錢，不敢告于陽憲，冤深如海，氣怒如山，無處申冤，因此無奈，是以謹發恨心，取處縣雄雞一隻，供油一碗，狀紙一張，于孰虛空，具告 天地神明，日月三光，廿四位諸天，三界供油教主，三界聖帝，本境廣福大王部下，即速差下（究）查，靈官統領雄兵猛將，即查追拘，包龍處提拿廖 真命到案，務要自願自例自弘，顛極上山蛇傷虎咬，下河浪打水推，天雷霹靂，即遭瘟疫，火焚棟宇，宅舍化灰，即行即報，剿斥奉行，報應有功之後，不忘 大道鴻恩。謝 恩謝聖，須至狀者 右狀上告天地神明，日月三光，廿四位諸天，三界供油教主，三界聖帝，本廟聖王，搶查靈官 案前 投進 證盟莫一，大王 星火 奉行，急行急報。

皇上光緒十一年歲次丙戌口月口日具狀上告（夏之乾 1990：26）

告陰狀這種儀式的來源可能相當古老，甚至於有可能係在完整的地獄觀尚未產生之前，就已經出現了。根據林富士、Alvin Cohen, Stephen Teiser 等學者的研究 ，冤魂死後「訴冤」的故事已見諸於《左傳》、《冤魂志》等書。（林富士 1986、1995；Cohen 1982；Teiser 1993）關於告陰狀的來源，可能也與古代和中古時期的「塚訟」有關。所謂的「塚訟」，是指死人在陰間透過地獄的司法體系，對活人所做的訴訟，古人相信在這種「死人告活人」的情形下，會導致活人生病或死亡。根據 Peter Nickerson、丸山宏等學者研究：至晚從秦漢

以來，那些擔心自己會被死者告狀的人，往往會請道士、巫等神職人員做一些阻止塚訟的儀式。（丸山宏 1986；Peter Nickerson 1996、1997）約在六世紀成書的《赤松子章曆》卷五中有〈大塚訟章〉，就是一個很好的例子。這個儀式先由道士敘述「患者」（被死人告的活人）所遭遇到的災禍，和引起此災禍的各種塚訟：

> 上言今有某州縣鄉里某甲，投辭列款，稱門柞災衰，家累疾病，所作不利，所居不安，求乞章奏，解除塚訟。今據其事狀，粗可根尋。必恐其七祖九玄，周親近屬，生存之日，過犯既多，亡歿已來，被諸考謫子孫，未與拔贖冥漠，得以怨嗟。或葬在水源之訟，或殯當廟之訟，或墳塋穿穴之訟，或棺槨損傷之訟，或舊塚相重之訟，或新塚相犯之訟，年月浸遠，胤嗣不知。或水溺火燒之訟，或蟲傷藥毒之訟，或刀兵牢獄之訟，或瘟疫癰疽之訟，或叔伯兄弟、或姑姪姐妹，遞相連染，以作禍殃。（《赤松子章歷》5：19b）

「患者」可能是因為沒有超薦其祖先，或因先人的塚墓侵犯到神靈、或其他亡者的塚地糾紛，或先人橫死未安，也有被其亡過的親屬所告的。因此，道士在作法時，可能有收治其祖先的必要：

> 又請無上高倉君兵一萬人，為某家收治五墓之鬼，傷亡往來住著子孫，作殃怪、禍害疾病某身，致令死傷不絕者，皆令消滅。（同上，20b）

在傳統的漢人社會中，幾乎找不到更明顯的受難儀式了。由於這些「患者」恐怕上述的情形下，祖先會加害於他們，因此只好不擇手段地來對付他們的祖先了。這種恐懼感可能來自家族裡的緊張關係和糾紛，不是活人的罪過，就是死者的罪過。

唐朝時期，人們似乎普遍存在著對塚訟的恐懼，在唐代的志怪中可見到不少的例子。（朴永哲 1997；Dudbridge 1995）在安徽、江西的唐宋墓中，出土了一些「柏人」——用柏木刻成的人頭，上面寫著防備塚訟的文字：

> 唯元祐五年歲次庚午癸未朔月甲午朔二十二日，江州彭澤縣五柳鄉西域社傅師橋東保歿故亡人易氏八娘，移去萬里父老天帝使者、元皇正法使人，遷葬恐呼生人，明敕柏人一枚，宜絕地中呼訟。若呼男女，柏人當；若呼口師名字，柏人當；若呼家人，柏人當；若呼兄弟，柏人當；若呼戚門論訴，柏人當；若呼溫黃疾病，柏人當；若呼田蠶二鄴六畜牛羊，柏（下缺"人當"）；若呼一木二木，柏人當；若呼不止，柏人當。急急如律令。（彭適凡、唐昌林 1980：29、33）

Valerie Hansen 在她有關柏人及社會文化意義的研究中，指出：此種柏木人之所以用柏木作為質材，可能係因柏樹很長壽，同時當時人認為地府的衙門是用柏木作為建材的。（Hansen 1995：196-203；1996：289-290）此外，在宋代的筆記和元代的雜劇中，也有許多死人告活人的例子。（同上，1995：203-221，1996：284-288、290-292）在明清以降的《目連戲》和傀儡戲中，則透露出人們對死人在陰間控訴活人有相當程度的恐懼感。（Johnson 1987；宋錦秀 1995）

由上列的敘述中，可知自古以來有許多漢人擔心會遭到死人（包括其親人）的訴訟，因而透過各種宗教儀式 來解決這個問題。至於漢人從什麼時候開始「告陰狀」——利用地獄的司法體系控訴其他的活人，尚無法確定；不過，從前面所提到的例子，可知至少從宋

代開始就有告陰狀了。有趣的是，從宋代開始，也有活人告死人的案例，這種情形似乎在浙江、福建地區甚為流行。（馬書田 1998：156；徐曉望 1993:401）清代文人袁枚（1716-1798）在所撰寫的《子不語》卷三，有〈城隍殺鬼不許為聾〉則，是關於活人告死人的故事，這和下面所討論的「審瘋子」有關，今簡述其內容如下：

台州有一名朱姓女子，其夫外出經商。有一天晚上，忽然來了一個身穿紅衣、面貌醜陋的男子，來強娶她為妻。自此之後，那怪人常來，但僅有朱氏看得見他，別人都看不見。因朱氏日漸消瘦，故其父母便將她藏在她姐夫袁承棟家。朱氏的父親便和袁承棟連名寫訴狀，在城隍廟焚燒這紙狀子，當天晚上，朱氏便夢見兩個青衣人來召她去聽審，醒來後告訴家人，經審判後得知那怪人是東埠頭一名叫做馬大的驕夫，因為此事而被城隍爺杖四十大板，戴長枷示眾。不料三天後，朱氏又遭馬大之妻前來挖眼，說是要為其夫報仇。朱父和袁承棟只好再燒一張狀子給城隍，當晚，朱女夢見鬼卒來召其聽審，這次城隍因馬大夫婦連續作惡多端，因此判馬大腰斬之刑，馬妻充配黑雲山羅剎神處當苦差。從此之後，朱氏就得以安寧，返回夫家。[13]

以上所談的各種以告狀為主神判儀式，仍有待更進一步的研究。不過，從這些神判儀式中，顯示了傳統漢人社會中人與人，人與鬼之間的糾紛，頗為嚴重，使得人們嘗試著以地獄的司法體系以解決問題，因此，它其實在某種程度上具有維持社會秩序的功能。無怪乎傳統中國和台灣的人民和官員，會選擇在地方社會最重要的

[13] 王志英主編，《袁枚全集》（江蘇古籍出版社，1993），第四冊，卷三，頁 61-62。

公共空間——地方上的大廟，舉行各種神判儀式；而各地城隍廟通常也懸挂著算盤，或者是「你來了」、「爾來了」、「悔者遲」等匾額。（呂理政 1992；林明德 1995）台灣人對城隍及其地獄司法體系，有著恐懼，但也有一份信賴的心理，這從台南府城隍廟裡道光二十七年（1847）的楹聯，見其一斑：

> 問你生平所幹何事？圖人財、害人命、姦淫人婦女，敗壞人倫常……
>
> 來我這裡有冤必報！滅爾算、蕩爾產、殄滅爾子孫，罰爾禍淫！
>
> 睜睜眼睛怕不怕？看今日多少凶鋒惡燄，有幾個到此能逃？

四、審瘋子

第三種神判儀式「審瘋子」和前面二者不大相同，它不屬於刑事或民事案件，而是一種治病儀式。不過，這種儀式所治療的病僅限於瘋子——從前的人所認定的精神病。這個儀式在台灣並不普遍，但它在浙江省相當流行，最著名的要算是杭州法華山下老東嶽廟（建於宋寶慶三年 1227）的「審瘋癲」儀式。根據民國初年，林用中、章松壽曾在此所做的田野調查，在此廟中，東嶽大帝的全銜是「總理陰陽、權衡社稷、泰山青府中界至尊東嶽大齊大王仁元聖帝慈光救苦、感自在天尊」，他的使命是：「提勘天下一切犯罪男女，昭明一切善惡，分別判罰」。由於瘋癲的人被認為是身上附有有鬼魂的，因此每年大帝秋審時，就有審瘋癲的儀式，這個儀式是這樣進行的：

先把瘋子，和由人裝扮化妝的假鬼（包括白無常、黑無常、大頭鬼、小頭鬼、判官、勾魂使者和牛頭馬面等差役）關進「地獄」裡，貼上大帝的封條，讓他們在裡面大吃大喝，所吃的是高粱、鴉片和雞鴨魚肉。吃完以後，在瘋子的身旁放著一個草人，由家人陪著，躺在地上休息。到了三更的時候，獄門外響起「碰碰碰」三響，沖進一陣煙火，在鋼叉鐵鍊聲和眾鬼尖銳的叫聲齊響下，瘋子身後繫著草人，被帶到大帝鑾駕面前，眾鬼也各就各位，開始審瘋子。大帝背後匿著一人，瘋子背後也有一人，像唱雙簧一樣，一問一答。問到瘋子何以如此，都說是前世冤家，今世來報復這類的話。大帝先進行調解，然後提出條件：該要錢的給錢（銀錠百萬等），或彌陀若干藏，懺若干堂，焰口若干堂等。審完以後，眾鬼大調無常，瘋子遊十殿。然後，簫管鐘鼓齊鳴，由判官張傘前導舞蹈一陣，以渡遊魂。在此之後，大帝鑾駕被抬回崇聖宮內，此一儀式便告完結。（林用中、章松壽 1936：8-9、9-11）[14] 這個儀式具有明顯的表演成份，甚至於大帝和瘋子的角色是由人扮演的，而他們的對話「像唱雙簧一樣」。據 David Johnson 等學者的研究，這種儀式中演出的社會劇場，是漢人宗教文化的主要特色之一（Hayden 1978; Johnson 1989）。

清末的《點石齋畫報》中，也有描述「審瘋子」儀式。

除了東嶽大帝之外，城隍爺也能治療精神病患，在城隍廟裡經常有「審夜堂」的儀式。由病人的家屬請一個或數名乩童和法師，其中一個乩童降城隍爺，其他的人唸經。待城隍爺降身之後，就在廟裡坐堂開審，先是勸告纏著病人的鬼放回病人的魂魄，好說歹勸

[14] 參見：〈重修浙江省通志稿》（1948），第十七冊，頁 12。

地許諾如果鬼答應的話，會送給它許多冥錢；若是不答應的話，就會被城隍爺的手下（七爺、八爺、牛頭馬面等）斬首。（鄭土有、王景森 1994：177）

另外，有一種比較特殊的審瘋子儀式，是浙江省桐鄉縣的「神歌先生」（類似法師的人），為病人做「審毒頭」（當地的人稱精神病為「毒頭病」）的儀式。首先，神歌先生請來兩尊管毒頭病的神明——即痴公和痴婆，用神禡來代表。另外，用柴草扎一個真人大小相同的假人（替身），穿衣戴帽，在頸部纏繞著一根鐵鏈。然後，一面唱著「神歌」，一面把替身拉到痴公、痴婆面前，由神歌先生進行「審問」、「拷打」。審完之後，就將痴公、痴婆的神禡和草人替身送到野外焚燒，表示已經把痴神送走了。（徐春雷 1994：199）

到底這些審瘋子的儀式所治療的是那一種精神病？就目前所收集的資料，筆者尚無法回答這個問題。不過，就社會文化史的角度而言，這個問題似乎不是那麼重要，據 Michel Foucault 等人的研究，所謂的「精神病」（insanity, mental illness），未必是一種醫學認定的病症，它有時候是一般人、領導階層或政府用來界定其所認為異常行為的相對指標。（Digby 1985; Ernst 1997; Foucault 1971）在中國的醫療傳統裡，「瘋」、「癲」或「狂」通常是視為一種陰陽失調的問題，如「癲」係因人體內的陰過盛，而「狂」是由於體內陽過盛的所引起的。（Chiu 1981; Ng 1990; Unschuld 1985）同時，中國傳統醫書中也常有與「夢交」、「鬼交」有關疾病的記載。（林富士，1999）在民間信仰方面，許多疾病也被認為是鬼怪纏身所致。（Kleinman 1980,1986; Sivin 1977; Veith 1963）而這種鬼魂纏身的過程中常包括性關係。從中國中古時期開始，便出現各種關於狐狸精、五通神和凡人發生性關係，而引起「異常」行為的故事，以及

人們如何試著透過各種驅邪儀式，把上述精怪鬼魂趕走。（Cedzich 1995; Huntington 1996; Kang 1999；Ng 1990:48-59；Von Glahn 1991）

此外，也有人認為有些精神病是過去罪惡的報應，因此它幾乎是不可能治好的。如下面一個故事：山西祈縣有一個惡棍，有一天突然跑到衙門前跪下，反背著雙手，說是奉縣城隍的命令，前來自首，要縣令派人把他押到城隍廟問罪。縣令以為他得了精神病，遂叫衙役把他趕走，但他無論如何不肯離開。如此數日，縣令只好派人將他送到城隍廟，但見此人跪在台階下，痛苦呼號，說是城隍神正在對他施刑。刑畢之後，他又要求遊街示眾，在這之後，便七竅流血而死。（郝鐵川 1997：143）

由上可見，審瘋子是漢人社會中另一種神判儀式。雖然這種儀式和斬雞頭、告陰狀一樣，通常是在廟裡舉行，但它和後二者不同的是：地獄司法體系神明所審判的是漢人社會所認定的不正常行為者。

五、餘論

由上面的討論可知：自古以來，漢人社會（偶而也有一些非漢民族社會）裡一直存在著各種各樣的神判儀式，斬雞頭和古代的盟詛，是兩個人或兩群人用以解決糾紛的儀式。告陰狀和中古以降的各種預防塚訟的儀式，則是一個人或是一個家族的事，而它所要解決的問題除了人與人之間的糾紛之外，還包括人和鬼之間的衝突。至於審瘋子儀式中包括了個人和家族，其目的止在於擺平紛爭，而是治療漢人社會所認定的不正常行為。上述三種神判儀式，雖然有一些的差異，但它們有一個共同的特徵，就是它們和地獄司法體系

的關係，以及信徒想要利用此一體系來解決問題，伸張正義的渴望。這些儀式之所以持續流行，是由於民間司法神的信仰、以及這些儀式同時可以處理宗教和社會問題的緣故。

另外，這三種神判儀式具有某些社會文化意義。不少方志和風俗志，都提到地方社會好訟或好鬥的情形，近年來也有不少學者注意到法律在漢人社會的重要性。（王泰升 1997；郝鐵川 1997；Allee 1994; Bernhardt and Huang 1994; Huang 1996）不過，這些學者和早期研究中國法律史的學者，往往忽略了上述神判儀式在中國社會所扮演的角色。瞿同祖在《中國法律及中國社會》一書中，認為「有史以來，即已不見有神判法。」（瞿同祖 1981：252）又，Philip Huang（黃宗智）等學者為了找出一種中國式的「公共領域」（public sphere）和「市民社會」（civil society），因而強調所謂的「第三範疇」（the third realm）那種國家與社會相互交流空間的重要性，指出：地方官員審判民事案件為第三範疇的關鍵因素。（Habermas 1995; Huang 1996）這些學者的研究給予我們不少的啟發，不過，他們也同樣地忽略了傳統中國民間信仰和法律的關連這個層面。筆者以為：在考慮明清以降漢人社會主要的公共空間，則不應忽略寺廟和廟會的重要性。（Katz 1995a:180-189）

從世界宗教史和法律史研究的角度而言，上述三種神判儀式可以擴大學界對這方面研究的視野，過去歐美學者認為以前的裁判法（ordeal）和相關的立誓（oaths），有其獨特性，（Klinger 1987：304）而本文所討論這三種神判儀式，可知中國的漢人社會也有類似的案例，因而可以讓我們重新思考裁判法和立誓在世界文化史的意義，而對上述的看法做某種程度的修正。此外，由於斬雞頭儀式並不完全符合犧牲（sacrifice）和代罪羊（scapegoat）等理論，本文以為：

我們或許可以將這些儀式歸於「受難儀式」（rites of affliction）之列。特納（Victor Turner, 1920-1983）認為一般的受難儀式，牽涉到現實的問題時，也可以稱之為「社會劇場」（social dramas），其目的在於消災解厄，包含兩個主要的特徵：一、這些儀式往往是用來處理社會中作祟的亡魂——這些亡魂常會讓人生病，即是一種physical affliction。二、這些儀式也試圖要化解引起亡魂作祟的社會衝突或矛盾，即一種social affliction。（Katz 1995b; Turner 1968, 1985; Wilkerson 1994a. 1994b）值得注意的是，Turner 在 1960 年代提出這兩個觀念時，是基於他在非洲部落社會中所做的田野，而他在 1980 年代討論，則和他在巴 西的研究有關（Katz 1995b）。因此，上述觀念也不完全符合我們在漢人社會中所觀察到的現象，如斬雞頭這種儀式與亡魂作祟似乎沒有直接的關係，不過，Turner 提出「受難儀式 」、「社會劇場」等觀念，也有助於我們進一步思考斬雞頭等儀式的文化意涵，並且建構出較為適合用來解釋漢人社會的理論。

從以上的討論，可知在漢人社會中所舉行的各種神判儀式多少都符合「受難儀式」的條件，如斬雞頭既是一種公開的社會劇場，也是解決人與人之間的 social affliction。告陰狀則可視為一種針對各種 social affliction 所作的受難儀式，而〈大塚訟章〉等儀式則是處理 physical affliction（各種災禍），以及造成這些災禍的 social affliction。很明顯地，「審瘋子」係和 physical affliction 有關的受難儀式，它同時也處理造成這種疾病的因素——包括個人對過去所作所為的罪惡感，和這種疾病所引起的社會問題。至於「扮犯人」，雖然不是一個神判儀式，但它也是解決個人的 physical affliction（包括疾病和罪惡感），和相關的 social affliction。以上這些論點，還有待將來進一步的研究。

此外，上述關於「受儀式」的討論也可增進我們對於神判儀式中突顯出文化內涵的理解。本文的前言曾提及；這些神判儀式與一般人渴望得到正義的心態有很密切的關係，近年來，也有不少學者開始研究中國帝制晚期和台灣的司法體系在地方社會之運作（如 Karasawa 1993; Macauley 1993, 1994; Reed 1994;Zhou 1995）。這些研究指出：漢人對 於正義的追求多少與達到秩序與和諧有關，包括在個人、家庭與主社會等方面（關於和諧在漢 人文化中的重要性，請參見李亦園先生的著作）。不過，這種目標是很不容易達到的，而各種不和諧或混亂的現現也隨處可見；無論是活人或是亡者未必皆有「賞善罰惡」的待遇，而常會遭到各種不合理的境遇。因此，上述神判儀式之所以與「受難儀式」有關，主要顯示兩種意義，從消極的層面來，這些儀式之所以存在是為了應付各種不平安與不平衡；而從積極的層面來看，上述儀 式則是一種對於建構正義、秩序與和諧的信賴和努力。

（本文撰寫過程中，承蒙林美容、蒲慕州、余光弘、林富士、陳昭容、李貞德、祝平一、賴鵬舉、李宗益、賴玉玲諸先生協助，並惠賜寶貴意見，特此致謝。）

〈漢人社會的神判儀式初探一從斬雞頭說起〉：本文採自《中央研究院民族學研究所集刊》，第八十八期（2000），頁 173-202。此次收入本書，略加修訂，並且增補書目。

參考書目

一、中、日文著作

丸山宏 / 1986，〈正一道教の上章儀禮について "冢訟章" を中心として〉，《東方宗教》68，頁44-64。

片岡巖，陳金田、馮作民合譯 / 1981（1921），《台灣風俗誌》，台北：大立出版社。

王泰升 / 1997，〈撥雲見日的台灣法律史研究〉，收入黃富三等編《台灣史研究一百年》，南港：中央研究院台灣史研究所籌備處，頁151-166。

白川靜，加地伸行、范月嬌合譯 / 1983，《中國古代文化》，永和：文津出版社。

朴永哲 / 1997，〈中國地獄における地獄と獄訟：唐代地獄說話に見之る法と正義〉，《史林》80（4），頁94-121。

吳瀛濤 / 1987，《台灣民俗》，台北：眾文圖書公司。

呂理政 / 1992，《傳統信仰與現代社會》，板橋：稻鄉出版社。

宋錦秀 / 1995，《傀儡與除煞》，板橋：稻鄉出版社。

李亦園 / 1983，〈斬雞頭〉，《師徒、神話及其他》，台北：正中書局，頁297-299。

李宗益 / 1998，〈俊賢堂與新莊地藏庵的發展〉（未刊稿）。

尚秉和 / 1991，《歷代社會風俗事物考》，上海：上海書局。

林用中、張松壽 / 1936，《老東嶽、廟會調查報告》，杭州：浙江印刷局。

林明德 / 1995，〈解讀寺廟的匾聯文化：以台灣地區的城隍廟為例〉，刊於《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：文化建設委員會，頁319-344。

林富士 / 1986，〈試釋睡虎地秦簡中的厲與定殺〉，《史原》15，頁2-38。

------ / 1995，〈孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰〉，板橋：台北縣立文化中心。

------ / 1999，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史言研究所集刊》，70（1），頁1-48。

姚漢秋 / 1981，〈從閩南風俗談台灣的移風易俗〉，《台灣文獻》32（2），頁99-122。

洪邁 /〔1123-1201〕，1982，《夷堅志》，北京：中華。

夏之乾 / 1990，《神判》，上海：三聯。

徐春雷 / 1994，〈桐鄉神歌概述〉，《中國民間文化》14，上海：學林，頁189-202。

徐曉望 / 1993，《福建民間信仰源流》，福州：福建教育。

晁福林 / 1995，〈春秋時期的「詛」及其社會影響〉，《史學月刊》5，頁22-25、53。

郝鐵川 / 1997，《中華法系研究》，上海：復旦大學。

馬書田 / 1998，《中國冥界諸神》，北京：團結出版社。

高賢治 / 1989，〈台灣幽冥界特殊的神祇：大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭夫人〉，《台灣風物》39（3），頁125-150。

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

------ / 1998，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《人文學報》16，頁123-159。

陳志榮 / 1998，〈宗教信仰與地方意識〉，發表於台灣民眾宗教科際研究研討會，南港：中央研究院民族學研究所，6月6日。

陳昭榮 / 1993，〈從秦系文字演變的觀點論〈詛楚文〉的真偽及其相關問題〉，中央研究院歷史語言研究所集刊62（4），頁569-621。

陳耕、吳安輝 / 1993，《廈門民俗》，廈門：鷺江出版社。

彭適凡、唐昌朴 / 1980，〈江西發現幾座北宋紀年墓〉，《文物》5，頁28-33。

黃展岳 / 1986，〈神判法與「獬豸」決訟〉，《古代禮制風俗漫談》2，頁13-18。

黃得時 / 1943，〈新莊街の歷史と文化〉，《民俗台灣》3（6），頁44-46。

葉大兵 / 1991，〈溫元帥東嶽廟會〉，《民俗曲藝》72/73，頁102-128。

------ / 1992，〈溫州東嶽廟會剖析〉，《中國民間文化》5，頁235-251。

劉枝萬 / 1983，《台灣民間信仰論集》，台北：聯經出版社。

增田福太郎 / 1934，〈台灣に於ける最近の大眾爺神前裁判事件〉，《財團法人明治聖德紀念學會紀要》42，頁1-33。

------ / 1937，〈法の神城隍爺の靈威〉，《台法月報》31（1），頁28-32。

------ / 1937，〈無祀の枯骨に依る裁判（一）〉，《台法月報》31（4），頁24-29。

------ / 1937，〈無祀の枯骨に依る裁判（二）〉，《台法月報》31（5），頁24-29。

------ / 1996（1942），《民族信仰を中心として—東亞法秩序說》，台北：南天書局。

蔣竹山 / 1998，〈女性、身體與魔力：明清厭跑之術「陰門陣」的探討〉，發表於生命醫療史研究室第三次討論會，10月15日。

鄭土有、王賢森 / 1994，《中國城隍信仰》，上海：三聯。

澤田瑞穗 / 1968，《地獄變：中國の冥界說》，京都：法藏館。

戴文峰 / 1997，〈台灣民間信仰有應公考實〉，《台灣風物》46（4），頁53-109。

瞿同祖 / 1981，《中國法律與中國社會》，北京：中華。

譚棣華 / 1997，〈華南地區神廟與當地社會經濟〉，發表於第七屆海洋發展史國際研討會，南港，中央研究院社科所，5月1日～3日。

Habermas, Jürgen等著，劉鋒等譯 / 1995，《社會主義—從後冷戰時代的思索》，香港：牛津大學。

二、西文著作

Allee, Mark A. 1994. Law and Local Society in Late Imperial China. Northern Taiwan in the Nineteenth Century. Stanford: Stanford University Press.

Bartlett, Robert. 1986. Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal. Oxford: Clarendon Press.

Bernhardt, Kathryn and Philip C.C. Huang, eds., 1994. Civil Law in Qing

and Republican China. Stanford: Stanford University Press.

Brokaw, Cynthia. 1991. The Ledgers of Merit and Demerit. Princeton: Princeton University Press.

Cedzich, Ursula-Angelika. 1995. "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien 五通/五顯 in History and Fiction." In David Johnson, ed., Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion. Five Studies. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, Number 3, pp. 137-218.

Digby, A. 1985. Madness, Morality, and Medicine. Cambridge: Cambridge University Press.

Dudbridge, Glen. 1995. Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi. Cambridge: Cambridge University Press.

Eberhard, Wolfram. 1967. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley: University of California Press.

Ernst, Waltraud. 1997. "Idioms of Madness and Colonial Boundaries: The Case of European and 'Native' Mentally Ill in Early Nineteenth-Century British India." Comparative Studies in Society and History, 39 (1), pp. 153-181.

Foucault, Michel. 1971 (1961). Madness and Civilization. London: Tavistock.

Girard, Rene. 1979. Violence and the Sacred. Trans. by Patrick Gregory. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Goodrich, Anne Swan. 1964. The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yüeh Miao in Peking and its Lore. Nagoya: Monumenta Serica.

------. 1981. Chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chi-

nese Conceptions of Hell. St. Augustin: Monumenta Serica.

de Groot, Jan J.M. 1892-1910. The Religious System of China. 6 Volumes. Leiden: E.J. Brill.

Hansen, Valerie. 1995. Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400. New Haven: Yale University Press.

------. 1996. "The Law of the Spirits." In Donald S. Lopez, ed., Religions of China in Practice. Princeton: Princeton University Press, pp. 284-292.

Hayden, George A. 1978. Crime and Punishment in Medieval Chinese Drama: Three Judge Bao Plays. Cambridge: Harvard University Press.

Henninger, Joseph. 1987a. "Sacrifice." Trans. Matthew J. O'Connell. In The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Publishing Company. Volume 12, pp. 544-557.

------. 1987b. "Scapegoat." Trans. Matthew J. O'Connell. In The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Publishing Company. Volume 13, pp. 92-95.

Huang, Philip C.C. 1996. Civil Justice in China. Stanford: Stanford University Press.

Huntington, Rania. 1996. "Foxes in Ming-Qing Fiction." Ph.D. thesis, Harvard University.

Johnson, David, ed. 1989. "Actions Speak Louder than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera." In idem., ed., Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues his Mother" in Chinese Popular Culture. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, Number 1, pp. 1-45.

Kang Xiaofei 康笑菲. 1999. "The Fox (hu 狐) and the Barbarian (hu 胡): Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales." Journal of Chinese Religions, 27, pp. 35-68.

Karasawa Yasuhiko 唐澤靖彥. 1993. "Composing the Narrative: A Preliminary Study of Plaints in Qing Legal Cases." Paper presented at the Conference on Code and Practice in Qing and Republican Law. Los Angeles.

Katz, Paul R. (康豹). 1995a. Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang. Albany: SUNY Press.

------. 1995b. "The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction." Journal of Ritual Studies 9.1, pp. 55-100.

Kleinman, Arthur. M.D. 1980. Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: University of California Press.

------. 1986. Social Origins of Distress and Disease. New Haven and London: Yale University Press.

Klinger, Elmar. 1987. "Vows and Oaths." Trans. Russell M. Stockman. In The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Publishing Company. Volume 15, pp. 301-305.

Kuhn, Philip A. 1991. Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lea, Henry Charles. 1974 (1866). The Duel and the Oath. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lewis, Mark Edward. 1990. Sanctioned Violence in Early China. Albany: SUNY Press.

Macauley, Melissa. 1993. "The Civil Reprobate: Pettifoggers, Property,

and Litigation in Late Imperial China, 1723-1850." Ph.D. thesis, UC Berkeley.

------. 1994. "Civil and Uncivil Disputes in Southeast Coastal China." In Kathryn Bernhardt and Philip C.C. Huang, eds., Civil Law in Qing and Republican China. Stanford: Stanford University Press, pp. 85-121.

Macgowan, The Rev. J. 1910. Chinese Folklore Tales. London: Macmillan and Company.

-------. 1912. Men and Manners of Modern China. London: T. Fisher Unwin.

Murray, Dian. 1994. The Origins of the Tiandihui. The Chinese Triads in Legend and History. Stanford: Stanford University Press.

Ng, Vivian W. 1990. Madness in Late Imperial China. From Illness to Deviance. London and Norman: University of Oklahoma Press.

Nickerson, Peter. 1996. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China." Ph.d. thesis, UC Berkeley.

------. 1997. "The Great Petition for Sepulchral Plaints." In Stephen R. Bokenkamp, ed., Early Daoist Scriptures. Berkeley: University of California Press, pp. 230-274.

Ownby, David. 1996. Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China. Stanford: Stanford University Press.

Reed, Bradly W. 2000. "Scoundrels and Civil Servants: Clerks, Runners, and County Administration in Late Imperial China." Ph.D. thesis, UCLA.

Sabbatucci, Dario. 1987. "Ordeal." In The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Publishing Company. Volume 11, pp. 92-97.

Sivin, Nathan. 1977. "Social Relations of Curing in Traditional China: Preliminary Considerations." Nihon Ishigaku Zasshi 日本醫學雜誌,

23, pp. 505-532.

Teiser, Stephen F. 1988. "'Having Once Died and Come Back to Life': Representations of Hell in Medieval China." Harvard Journal of Asiatic Studies, 48 (1), pp. 433-464.

------. 1993. "The Growth of Purgatory." In Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., Religion and Society in T'ang and Sung China. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 115-145.

------. 1994. The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: Kuroda Institute.

Ter Haar, Barend. 1995. "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study." Studies in Central and East Asian Religions, 8, pp. 1-43.

------. 1998. Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity. Leiden: E.J. Brill.

Turner, Victor. 1968. The Drums of Affliction. Oxford: Clarendon Press.

------. 1985. On the Edge of the Bush. Tucson, Ariz.: University of Arizona Press.

Unschuld, Paul. 1985. Medicine in China: A History of Ideas. Berkeley:University of California Press.

Veith, Ilza. 1963. "The Supernatural in Far Eastern Concepts of Mental Disease." Bulletin of the History of Medicine, 37, pp. 139-155.

Von Glahn, Richard. 1991. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong 五通 in the Social History of Jiangnan." Harvard Journal of Asiatic Studies, 51 (2), pp. 651-714.

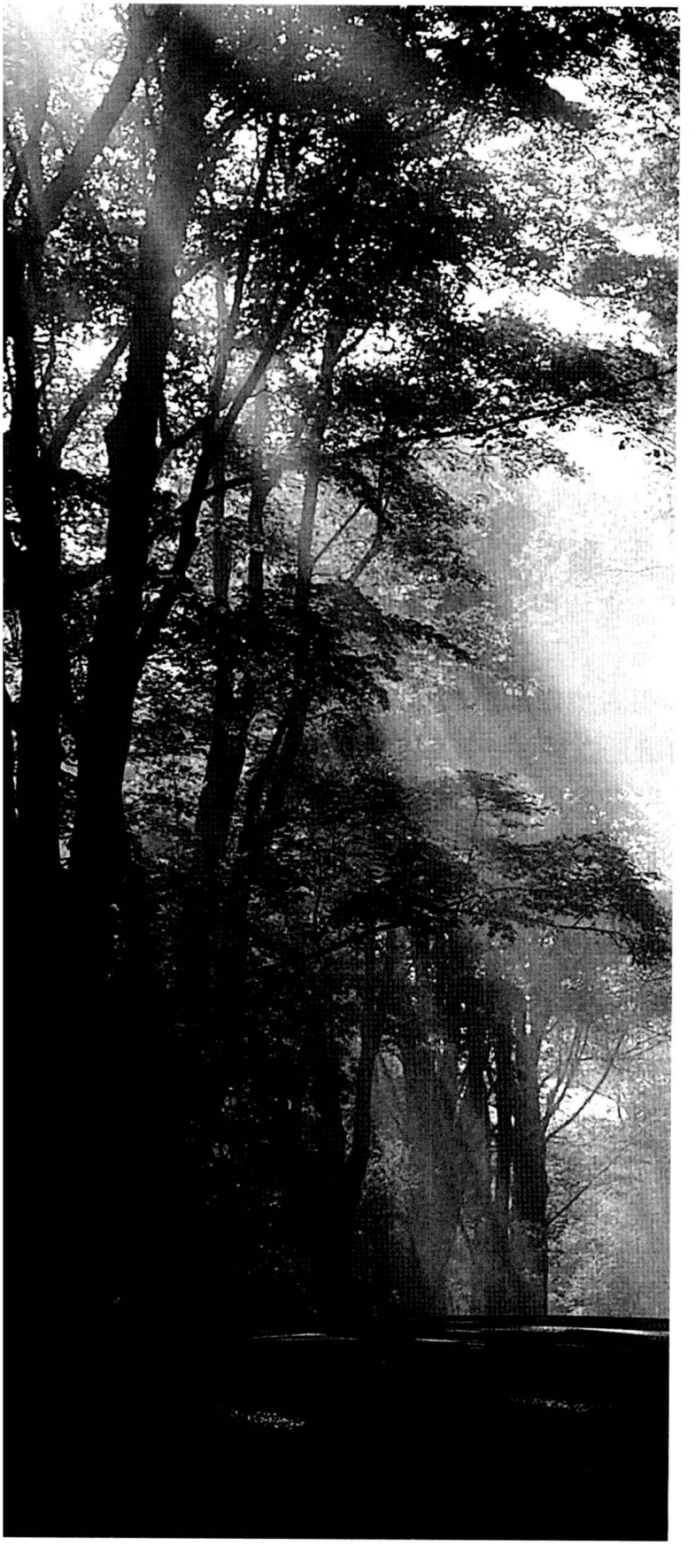
Wilkerson, James R. (魏捷茲). 1994a. "The 'Ritual Master' and His 'Temple

Corporation' Rituals." In Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture, Volume 1. Taipei: Center for Chinese Studies, pp. 471-521.

------. 1994b. "Self-Referential Performances: Victor Turner and Theoretical Issues in Chinese Performative Genre."《民俗曲藝》90，頁99-146。

Wu Cheng-han 吳振漢. 1988. "The Temple Fairs in Late Imperial China." Ph.D. thesis, Princeton University.

Zhou Guangyuan. 1995. "Beneath the Law: Chinese Local Legal Culture during the Qing." Ph.D. thesis, UCLA.



第八章

明清兩代的控告儀式：宗教與司法連續體的形塑過程初探

一、前言

這一篇文章旨在探討民間宗教的信仰與實踐與明清兩代（帝國晚期）的司法文化建構的關係。依據我的研究所蒐集到的資料所顯示的，在中國社會中不同階層的人都意圖透過宗教儀式與特別是去向陰間神明如城隍爺，東嶽大帝與地藏王菩薩去訴求所謂的正義（justice）。一般來說，這些被我定義為神判儀式（judicial rituals）的宗教儀式的共通之處在於這些儀式都是在供奉上述神明的廟中所舉行，或至少是在神明的塑像前所舉行。神判儀式內容的多樣性亦屬可觀，但最常見的還是立誓、斬雞頭與放告（告陰狀）。在這一篇文章中，我將會著重討論告狀的儀式。這些告狀的儀式，依其個案內容分析，基本上可以分為生者控告其他生者與生者控告神靈。而除了針對上述的與控告相關的討論外，在這一篇文章中，我也將會簡短地討論到審瘋子與扮犯人的儀式，從而去說明在明清兩代的中國，神判儀式如何被生者用於對抗鬼的作祟。

在本文中，我希望可以透過對這些神判儀式的討論達成下列兩個目的，首先：透過關於神判儀式的討論，將會讓學界對明清兩代中國（帝國晚期）關於神明正義（divine justice）的概念能有更清楚的理解；復次，透過神判儀式的討論也會提供一個連結宗教儀式研究與中國法制史研究的新蹊徑。近年來也已出現很多關於中國法律的社會史研究，其中也已經有學者討論到民間私下調解在中國法律制度的重要性，[1] 不過關於宗教儀式如何被用於調解紛爭的現像則

[1] 關於此方面的研究，可見阿里 Allee 1994a 利用台灣北部淡新檔案所做的研

尚未得到學者充分的討論。透過下文的討論，我將說明在帝國晚期中國社會解決紛爭的方式其實是相當多樣的，包括私下調解，去縣衙尋求官判，還有就是透過宗教儀式去尋求神判。值得注意的是，在尋求爭議解決的過程中，上述的三個調解、告官、神判的過程是可以順序而來，也就是說，一般遇到爭議時，若是私下調解不成，才會去告官，告官不成，然後才會去尋求神判。不過，在一些例子中，亦有三頭同時併進現像。更有趣的是，透過下列個案的討論，我們也將可以發現一些中國帝國晚期的地方官並不遲疑與上述的神判神明合作去解決難解的案子；甚者，有些地方官會乾脆將審判的場合從他們的衙門移到那些神明的廟裡去舉行。

學者當然可能會質疑說神判儀式並不能完全等同於官方的司法體系，頂多只能稱為所謂的「類司法」（quasi-judicial）。這樣質疑當然有其著眼點，不過透過下文證據所呈現的，基本上，這些神判儀式跟其他在中國實踐的宗教儀式一樣都包括燒紙錢與準備供品等宗教活動的基本元素。不過，在這類宗教儀式的活動中，神判儀式的參與者會依據司法審判的模式去定義自身為原告、被告與證人。而在廟中的空間配置也通常與實際帝國官僚體系的縣衙相仿，除了空間配置相仿外，神判儀式所利用的文書格式亦與官僚體系習用的格式相仿，都必須用「呈」。因此，在此文中，除了持續討論關於如何去定義這些神判儀式是司法還是類司法的問題之外，我也將會使用「帝國晚期司法連續體」（late imperial judicial continuum）的概念去說明這些神判儀式在明清兩代中國社會所發揮的功能。

究，1994b; Bernhardt & Huang 1994 對晚清以來民法在中國社會實踐的討論；Huang 1993,1996,2001; Karasawa 1993; Macauley 1994,1998; Reed 2000; Zhou 1995。

這篇文章的討論架構將如下：首先，我將用討論生者控告其他生者的個案去開始本文的討論，所牽涉的儀式將包括在慶典舉行時告狀，在抗議時告狀，或任何認為自己含冤待雪時去告狀。之後，我將會討論到生者控告神靈（主要包括鬼，或不同的超自然力量（特別是所謂的狐仙））。復次，我也將討論到何以這些神判儀式可以被人們作為對抗與緩解超自然作祟力量的重要手段。最後，在結論的部分，我將試著去回答下列兩個大問題：首先，到底陽世與陰間的司法體系在多大的程度上是被相信去重疊與互動；復次，帝國晚期法制文化又在多大的程度上與這些神判儀式重疊與互動。

非常可惜的是，因為告狀儀式中所用的文書最後都必須被焚化，而去完成整個儀式，所以可被運用於研究關於告狀儀式的第一手資料其實是非常地稀少。所以，本文中所可以利用的資料主要是明清兩代與現代地方志中關於地方風俗的記載（亦即為所謂的風俗志）與筆記。[2] 此外，對於正義的追求，亦為多數法庭戲包括流行於晚清的木蓮戲與公案故事情節的主軸。[3] 因為很多告狀儀式可以追溯到遠古時期，在本文中，我偶爾也會在註解中徵引遠古時期的個案。這一篇文章同時也會包括了民族誌的記載，包括我正在進行中的關於台北縣新莊市地藏庵的田野研究。我也瞭解到要利用這樣分散的資料去做出一個理論解釋，其實是具有相當的風險性的，一方面是因為這些資料的分佈分散；另一方面，就其資料內容性質分析來說，上述的資料不但有其不同的意圖想去傳達給讀者，同時且也經歷了不同程度複雜的意

[2] 關於本文所運用的筆記資料，詳見：清代筆記小說類編：案獄卷；與 清代筆記小說類編：勸懲卷。

[3] 關於這些戲劇文本的更進一步資料，詳見：Hansen 1995:216-218; Hayden 1978; Johnson 1989; Kinkley 2000; Ma 1975; Waltner 1990。

義傳繹與訊息接收的過程。但不論如何，我認為以司法的角度去解讀上述的文本或有助於學界對於這些告狀儀式如何被實踐能有更好的理解。與之同時，我也想藉此研究去瞭解這些儀式背後所蘊含與所想表達的意義為何。例如，在帝國晚期流行的小說中所經常出現的關於神判儀式的記載，據此我們亦可看出在不同的記載中，不同的作者的作品皆提到相似的儀式實踐。引伸而來，我們可以說在小說中所描述的神判儀式實踐其實為這些小說的讀者所熟悉，而且可以輕易地被理解接受的。[4] 簡單地說，本文所呈現出的成果只代表關於帝國晚期宗教因素在司法實踐中之重要性的初步嘗試。而關於神判儀式更有系統的研究，應該除了需要更多集中的主題式資料外；還必須去做更多跨區域與跨時代的比較研究。因此，這一篇文章只是立基於前人的研究成果之上的進一步嘗試。

二、生者之間的控告儀式

告狀儀式通常包含下列兩個要素：首先是人們會在掌管陰間世界的神明之前互控；復次，在訴訟的過程中，往往是用黃紙書寫呈文。在這些陰間神明面前，有些參與告狀儀式的人會大聲地宣讀呈文內容，並儘可能地讓在場所有的人都可以聽到內容；但也有人會選擇輕聲地宣讀。關於告狀儀式的另一個差異性則呈現於是否在他們給神明呈文中明確地點名他們認為應該有罪的一方。在一些例子

[4] 我非常感謝 Robert Hegel 對此一方法論的啟發。而關於我對超自然世界中的虛構記載的理解亦得力於下述學者的研究：見：Robert F. Campany（Campany 1996），Leo Tak-hung Chan（Chan 1998），Glen Dudbridge 杜德橋（Dudbridge 1995），Rania Huntington（Huntington 2003），Kang Xiaofei 康笑菲（Kang 1999,2005），and Judith Zeitlin（Zeitlin 1993）。

裡，還有儀式參與者將司法爭議過程中所牽涉到的對方個人資訊與姓名明確地點名並寫在給神明的呈文上。也會有人自認含冤莫白，但卻因為無法明確指認出誰應該為他的遭遇負責（這樣的例子通常發生在偷竊的案子中），從而去這些掌管陰間的神明的廟去尋求神明協助，從而試圖去追回失物或去懲罰那些無法被辨認但卻已被認為有罪的一方。

迄今學界對於公開舉行的告狀儀式所進行過最廣泛的研究，應該是筆者針對浙江省溫州市的溫元帥信仰所做出的研究。在這一個每年皆舉辦用以榮耀溫州地方除疫之神的溫元帥慶典中亦有舉行告狀儀式的現像。[5] 根據一個二十世紀早期關於這一個儀式活動內容的記載中指出，在年度的除疫祭典進行的同時，這一個被溫州地方稱為放告或說告陰狀的控告儀式也通常會在溫州城西郊的教場舉行。儀式舉行之前，通常會有告示通知所有自認含冤飲恨的人們按時前往西郊教場去參與這一個儀式。在儀式的現場，溫元帥廟的的委員，包括一位會裝扮成溫元帥的差役，會負責監督與執行這一個儀式。當所有的參與者都就位了，其中一位溫元帥的衙役將會大聲宣布說：升堂。之後，溫元帥開始傳喚那些自認需要彌補過錯，進而在此場合打扮成犯人與罪人或男或女的儀式參與者進入儀式的會場。最後，這些「罪人們」都會被允許進入溫元帥的大堂。除此之外，每一個選擇去參與告狀的儀式參與者都還必須身著喪服且披頭散髮。[6] 一入溫元帥大堂，這些手持燃香與用黃紙所寫成的狀紙的「罪

[5] 即使溫元帥是以除疫之神而聞名，但他也是以東嶽大帝為首的陰間官僚體系的重要成員。關於此一研究發現，詳見：Katz 1995.

[6] 在這樣的場合為了表示控告者的無辜，披頭散髮如同身著喪服一樣都是為了代表原告的 liminal 狀態。

人們」大喊：" 冤枉啊！東嶽大帝（此處所指涉的實為溫元帥），我乞求你還我個公道！" 剛開始，這些人會被一名裝扮為判官的人所驅趕，而在被驅趕了三次以後，控訴人才會被允許去向溫元帥申冤。之後，控訴人將會在溫元帥神像前跪下，然後呈上述說他 / 她冤屈的呈文。至此，前述那一位溫元帥的差役將會收下這一份呈文，並將此一呈文用火焚化以代表溫元帥已經受理此案。在完成這些程序後，告狀的人也就完成了控告儀式，並被通知可以離開儀式現場。（Katz 1995: 頁 200-201; 葉大兵 1991, 1992）有些記載也指出，那些被溫元帥認為是有罪的人終究會遭遇不幸，甚至死亡。但看來舉行這一個儀式的目的並不是要去尋求一個即刻的正義解決。從另一方面來說，更有意義的是若將上述的儀式視為展演文本去解讀，從而去反應與建構此間所發生的社會互動。關於展演理論（performance theory）的研究亦指出像這樣在神明面前公開告狀的儀式可以構成反射的協商過程（reflexive process of negotiation），而在這一個的過程中包含脈絡敏感的意義（context-sensitive meanings）與衝突性的意識型態（conflicting ideologies）都會被置入此一公開的表演場域中被展演者與觀眾所仔細地檢驗與詮釋。[7]

類似的場景其實也在浙江南部的其他區域出現，但卻不見得一定會跟宗教慶典相關。在浙江省的遂昌縣，該地的城隍廟於每月陰曆初一與十五都會受理類似的告狀行為。而以前文在溫州的例子來說，因為儀式的參與者因扮演角色不同，因此必須扮演成衙門的差役去引導告狀者去完成這告狀的儀式，也因此這樣的放告與告陰狀儀式其實看起來更像戲曲的表演。與此同時，當儀式進行的時候，通

[7] 更多關於展演理論的討論，可見 Bauman and Briggs 1990. 我也感謝魏捷茲 James Wilkerson提醒我注意關於展演理論 在此間的重要性。

常會有成百上千的群眾會去觀看這一個儀式的進行。（Wu 1995:24）除此之外，興盛於福建省北部福州地區的瘟神信仰：五帝信仰[8]，在其每年的慶典中也會出現類似的告狀儀式（徐曉望，1993）更也許，此一儀式最引人注意的面向是，兩地的儀式內容與實際縣令在衙門審案的高度相似性。對此，根據已被宋怡明（Michael Szonyi, 2000）翻譯成英文的同治福建通志卷 55 的記載就指出：

> 每歲迎神設醮舉國若狂。其尤尊而貴者，曰五帝，官斷不信不從必質諸五帝而後帖服。非是不止。其天仙府文書儀制儼與官司並行。在官吏役陰左右之。破家財犯憲典彼以為為神出力也。

何以這一段的記載會如此地關鍵，是因為這些記載顯示了不管是官方或是宗教的司法實踐其實都無法任意獨斷而行；事實上這兩個不同層次的司法實踐是共存的，而且已被不同階級的人們整合入前述所稱之帝國晚期司法連續體中。

又根據宋怡明針對福建北部福州地區所做的開創性研究所指出的，福州地區的村民也會在其土地神或其他地方保護神的面前上演審判的戲碼，在此間通常地方公廟的管理人會充任法官的角色。[9]晚清候官縣鄉土志中亦提到的一個故事，指出神判儀式在地方爭議解決機制中所扮演的角色。根據這一個故事，有一位福州地區的地方菁英要求一位指控子孫不孝的婦女不要前去地方官處尋求正義。相反地，這一位地方菁英命令村民將這一個不孝子抓到地方的社公

[8] 更多關於福州地區之五帝信仰與其重要性的討論，詳見：Szonyi 1997。

[9] 類似的例子可見姚漢秋（1981）針對閩南與台灣的研究（姚漢秋 1981:120）. 又關於中國北方類似的資料，可見：Duara 1988:138.

廟，並且在神明面前公開鞫問母親與兒子，從而試圖去調停這一項爭議。（候官縣鄉土志（1906），1:29b-30a）。

在今日的台灣，於除瘟祭典時舉行公開告狀的儀式其實已經將近絕跡。很顯然地，何以會有這樣的變化，主要是因為害怕公開告狀儀式會引起乃至於激化原有的地方爭議。舉例來說，根據劉枝萬早年在南台灣的台南縣西港鄉的田野資料指出：有一年適逢西港地區三年一次的王醮，依例地方公廟的委員會於廟門外張貼一張書有「放告」的告示，但很快地卻有委員擔憂真會有人前來告狀引起麻煩，因此很快地便取下那一張告示。（劉枝萬 1983：365-366）。然而，根據我自己的田野經驗指出：還是會有一群自覺自己有冤屈的人，會在神明出巡的時候攔下地方神祇的神轎去申冤（康豹 1998:147）[10]。如果這些所謂的冤案是牽涉到他們的至親，人們通常不會猶豫於對出巡的官員做出這些即席的請求，甚者，死者的家屬通常會身著喪服並抬著裝有死者的棺木到去申冤。

不過，這個控告生者之告狀儀式的展演，並不見得一定會跟大規模的節慶同時發生。根據 Ter Haar（1995）的研究，一般百姓與地方菁英也會在廟前舉行公開的告狀儀式用以聲討乃至於動員其他人去反抗地主、其他地方菁英甚至於地方縣官的錯誤行為。（Ter Haar 1995:35-36, 37）。舉例來說，依據巫仁恕（2000）針對發生在 1640 年江蘇省無錫縣針對地方仕紳的抗議事件的研究中指出，這些抗議者列舉了十七項所受的冤屈，寫成呈文後並呈給該地的城隍廟。（巫仁恕 2000：34）。到了清朝，根據彭澤益與巫仁恕的研究，在 1740

[10] 這樣的狀況其實類似於帝國晚期常見的「攔轎喊冤」。可見：Allee 1994a:149, 150,155.

年，在蘇州發生一起織工抗議地方官員的群眾事件，這些織工預先準備了紙錢與用黃布所製成的冤單要去蘇州的城隍廟告狀。當他們完成了告狀儀式後這些參與抗議的織工在那位受指控官員的家門口焚化了紙錢跟那塊用黃布製成的冤單。（彭澤益 1984:94-95; 巫仁恕 2000：33）

公開的告狀儀式同樣也可以用於雖然已經進入法庭程序但卻尚未獲致結果的爭議事件。對此，姑舉發生在十八世紀的安徽桐城的一例說明。此案是桐城地區陳、方與錢三家之間發生已久關於祖墳使用權爭議的案子。到了 1730 年前後，因為 1711 年發生的文字獄事件，因此被勒令休秩回家的內閣大學士方苞（1668-1749）回到桐城家鄉的關係，而讓方家得此前任高官庇應，自然逐漸在此三方爭議中佔了上風。面臨這樣的變化，陳家與錢家糾集了 20-30 名家族成員前往城隍廟公開喊冤。[11]

只要有冤屈發生，常見的告狀儀式就在廟裡舉行。具備了儀式需要的目擊者與控告文書當然會更好，但卻不見得是每一個告狀儀式的必備元素。也已經有許多的證據指出這樣的告狀儀式的舉行可至少追溯宋朝，[12] 不過，因為本文所欲處理的時段主要還是以明清兩代為主，所以我不會花太多篇幅討論那些資料。關於明清兩代所可以找到最早的記載是指出告狀儀式可以在任何時間舉行的資料是來自明人鄭仲逵耳之耳新一書的第四卷。鄭在此書中提及一起發生在江西省弋陽縣一位陳姓農夫為了找回被偷的公牛，因此前往城隍廟

[11] 詳見：雍正朝漢文珠批奏折資料彙編，卷 29, 頁 87-88. 我特別感謝巫仁恕告知我這一項資訊與彭澤益的研究。

[12] 類似的例子可見於：洪邁（1123-1201）的夷堅志，卷 1, 頁 156-157, 168-169; 卷 2, 頁 655-656; 卷 3, 頁 1024-1025.

告狀的故事。在他完成告狀儀式後的三天，那一位偷牛賊承認了他的犯行，並痛苦地嚎叫並聲稱城隍爺的差役正在追拿他到案。根據這位偷牛賊自稱，他被城隍爺差役所綁而且判決必須受罰。根據鄭的記載，旁觀的目擊者都聲稱他們有聽到那一位偷牛賊被城隍爺差役鞭打的聲音。（耳新，卷四，頁 21）。何以這一個故事會特別值得關注，主要是基於下列的兩個原因：首先，在這一個告狀的故事中並未提及任何的告狀文書；復次，這一這個告狀儀式的結局顯然造成了這一個偷牛賊發瘋。也如同在下文中所將呈現的，發瘋通常會被解釋為跟告狀儀式有關。

許多清朝時期的記載也有類似的描述。根據簡碩成（2001）的研究，在清人徐慶的體例類似夷堅志的信徵錄一書中，其實提供了更多包含具體時間、地點與個案內容的神判儀式的例子。在信徵錄此書中提到一個關於浙江省嘉興府鑄幣者的故事。在 1692 年，有另外一群位地方菁英想要沾一杯羹，但卻被拒絕。因此這一個地方菁英便去鄰近的秀水縣告官，但卻因為一位富有的地方菁英去賄賂秀水縣令，因而此案便不了了之。之後，這一位地方菁英轉向浙江省級官員控訴那一位嘉興地方菁英，但浙江巡撫卻擱置此案。這一個失望而且極端憤怒的地方菁英因此到杭州的城隍廟去告狀。經過一個短暫的歇息，所有跟本案的相關人士俱在城隍爺的陰間法庭接受審判，且也個別地因為他們所犯的罪刑而付出代價並被處罰。（信徵錄，23a-b）

另外一個在信徵錄中的故事是關於兩個姓鍾與姓勞的石家莊居民。故事發生在 1687 年，在此一故事中，勞某很顯然地訛詐了鍾某一大筆錢。起初，鍾某打算到縣衙去告官。但當他得知了勞某跟衙門差役的密切關係後，鍾某很快就打消了這一個念頭。不過，他

卻準備一份「陰狀」要去該地的城隍廟告狀。幾天後，當那位勞某要搭船去嘉興的時候，土地神召喚他到陰間去。當鍾某事後聽聞此事的時候，他告訴他太太說：「我對勞某的控告已經被城隍爺所受理了，很快的我也要死了（因為我必須去陰間參與這一場審判）。但，我估量我的罪刑尚不及死，參加完審判後，應該就可以重回陽間。所以我死後，記得先不要埋葬我的屍體。」這一場審判後來是在土地神廟舉行，並由土地神擔任主審法官。故事的結局是，鍾某與勞某都回到陽間。但不久後，勞某染上足疾，並惡化至終身殘疾。（信徵錄 , 21a-22a）

另一個清代的重要文本是袁枚（1716-1797）的子不語，裡面說到在 1764 年有一個蘇州的商人吳三復因為無法阻止他心神喪失的父親上吊自殺，因此心中常懷愧疚。一名吳的舊識叫顧心怡得知了此等情事，因此便想利用吳的罪惡感從而牟利。顧心怡設立了一個假的乩仙牌位去召喚吳三復父親的魂魄，並且命令吳三復用其父所遺下的財產去支付顧代表吳家做此法事的費用。後來，當吳三復瞭解到他被顧心怡騙了之後，他先後三次告官，但卻都因為缺乏書面證據證明他跟顧有金錢往來，因而訴訟都不了了之。為此，吳三復前往蘇州的城隍廟告狀。過了三天，吳三復死了，再過三天，顧心怡也死了。兩造都被城隍爺召喚去他的陰間法庭，但這一場審判的結果卻仍未可知。（子不語 , 5 卷 . 85-86；另可見凌淑苑 2003：37）

關於告狀儀式的記載另可見於紀昀（1724-1805）的閱微草堂筆記。書中有一個故事說道：在雍正末年，有一位雲南人姑隱其名為甲與另一位浙江人則為乙，兩人原先是非常親近的朋友。後來，甲獲致功名並準備去當官，因此他請求他的摯友乙協助他掌理財務。但乙卻利用甲的職務之便，最後幾乎騙光甲的家產。而當甲前去斥

責乙的時候，乙卻反唇相譏說他掌握了很多甲的陰事（應該為婚外情或其他見不得光的事）。甲在盛怒之下，因此到城隍廟控告乙。當晚，城隍爺托夢給甲，夢境中城隍爺斥責甲太過相信乙。但城隍爺也同時勸告甲放棄控告乙，因為乙會在不久之後遭受報應。（閱微草堂筆記，卷八，頁 140-141）。上述的兩個故事結局與前述的告狀故事相比，其實都是有點不令人滿意的，讀者也許可以認為神判儀式的正義會在適當的時候來臨，只是說當事者無法親自目睹罪人被處罰罷了。

另外還有很多線索指向告狀儀式，即使資訊的細緻程度並不如上述的故事，但這些線索確足以證明告狀儀式普及的程度。如孔菲力針對 18 世紀江南地區叫魂案的討論中，提到過一個農夫沈士良的故事。根據孔所利用的清宮檔案所顯示，沈士良原籍為浙江省仁和縣，本與他已經亡故的同父異母長兄的兩個兒子同居一院。但這兩個姪子為人苛刻暴戾，不僅折磨他，拐騙他的錢財，還毆打虐待他的母親。不過，沈並沒有向地方官員尋求協助，反而準備了用黃紙寫成的訴狀到附近的地藏王菩薩廟（或土地神廟）去告狀。（Kuhn 1991:3）此外，在點石齋畫報中，亦有一張關於一位士兵在城隍廟控告一位婦女偷竊的插圖。根據馬書田針對中國冥界神明的研究，他亦指出明清兩代的廣東居民會在城隍廟前舉行「燒王告」的儀式。鄭土有與王賢森也在他們針對中國城隍信仰研究的專書中也提到類似的儀式，他們也指出其實「燒王告」也可以被稱為「告陰狀」（馬書田 1998: 160; 鄭土有與王賢森 1994：177）。研究明清兩代商業史的學者也已經發現了許多商人的同業公會或其他商業組織會在他們的行業神面前告狀的例子。除了告狀之後，他們也往往會要求這些神明幫他們主持公道。（Goodman 1995:87; Macgowan 1886-1887:140）

還有很多教化性的故事是跟描述告狀儀式有關的。在子不語中提及一個悍婦虐待婆婆與夫家家人的故事。[13] 這一位對凶悍的太太無能為力的丈夫，一方面為了對母親盡孝；另一方面則是急切地想找出一個解決的辦法，為此他前去城隍廟告狀，並要求神明看在他母親的份上殺了他的太太。當晚，這一個丈夫夢見他被城隍爺召喚去他的陰間法庭，在庭上，城隍爺嚴厲地斥責他無力控制太太的惡行。而且，夢中城隍爺還告訴他，他命中注定只有一個太太，而且這一個太太會幫他生養兩個兒子。故事的最後，城隍爺也傳喚了那一位悍婦來到了他的陰間法庭，並展示了準備要處罰這一位悍婦的刑具。一覺醒來，這一位悍婦迅速地改變了對家人的態度。（子不語 5 卷，頁 84-85）在子不語這一本書中還提及了一個青年學子提交一份內容輕佻的訴狀給神明的故事。後來，這個學子也被傳喚到陰間並被斥責他的魯莽與用詞輕佻。雖然他被允許重回陽間，但三年後就死了。（同前引書 , 卷 9，頁 171-173）。

其他有教化意味發生在清朝的故事，則是著重於描寫那些操弄陽間司法體系的訟棍，終將因為其惡行遭受到報應的悲慘命運。舉例來說，在信徵錄中有一個關於浙江省平湖的一個進士之子因為操作司法得利並因此遭受報應的故事。這個故事發生在 1691 年，這一位進士之子因為覬覦司法控訴所衍生的龐大利益，因此鼓勵他的鄰居去互控一件通姦案。這一個進士之子所打的如意算盤是：他可以利用他父親縉紳的地位去調解這項爭端，並因此可從中獲得通常不少的調解人費用。後來，到了農曆七月初一鬼門開的那一天，這一位進士之子前去地方的城隍廟參拜。當他在拜拜的時候，突然

[13] 更多關於明清兩代的悍婦形象的描述與其相關性別研究議題，可見：Sommer 2000 專書與 Yenna Wu 1995。

之間，他整個人被不明的外力所翻倒，之後看起來他像是在被打屁股。不久後，他開始吐血，並很快地去承認他所犯的過錯。不過，一切都太遲了，幾天後，這一位進士之子死了。其實還有很多描寫這些無恥訟師遭受報應的故事，[14] 但限於本文篇幅所限，我便不再舉更多的例子。

明清兩代的小說也多有描述控告儀式的記載。在喻世明言的第三十八卷中就提到一個家住杭州被太太戴綠帽名叫任珪的男子的故事。當他得知了他的太太的姦情後，憤怒的他便買了一把刀、一隻白色的小公雞還有拜拜用的香、蠟燭還有紙錢，前往杭州地區著名的水神廟：晏公廟去告狀。除了告狀外，在他詛咒他的太太還有姦夫的時候，他同時斬下那隻小公雞的頭。[15] 這一個故事並未提及仁某有使用任何書寫文字的情節，所以可以推測說他選擇用口頭向神明訴說他的冤屈。斬雞頭在此，其實還有占卜的作用。仁某聲稱他將依據斷頭後的雞跳動的次數來決定他要殺的人數。後來，這隻斷頭後的雞跳了五下，而後來仁某也真得去殺了五個人（喻世明言，頁616-617）。[16] 另一個關於控告儀式的例子可見於一本題為善惡圖的法庭小說的第七章，這一個故事說到一個惡名昭彰的地方土豪名叫李雷（渾名活閻羅），意圖去誘拐與強姦一個南京居民林孔昭的妻子。

[14] 在子不語中一書中有一個故事鮮明地描繪了陰間法庭會如何處罰那些貪婪的訟棍，見：子不語，卷三，頁 47-48。其他類似的例子可見於：清代筆記小說類編：按獄卷，頁 53-58, 151-152。

[15] 關於在「斬雞頭」的時候詛咒的行為也許是根源於古代中國血盟與詛等儀式。雖然這些儀式被熟知為特別用於結盟的場合使用，還是有例子指出這樣的儀式會被用於解決司法爭議。周禮有一段經常被引用的例子宣稱有殺活人立誓的故事；詳見 Lewis 1990:46-48; Liu 1998:151-152; Zhao 1995:23-24.

[16] 子不語中有一個關於如何運用茭杯去決定一個人有罪或無辜的故事，見：子不語，卷二，頁 33。

為了自衛起見，林家人告訴林孔昭去通知灶神此事，不過，林孔昭卻沒去找灶神，反而去找城隍爺告狀。在城隍廟裡，林孔昭邊焚香邊向城隍爺訴說他的委屈。之後，他拿起一張黃紙並寫了一張狀紙去控告李雷。（詳見：善惡圖，頁 135-136）[17]

除了前述的歷史與文學的資料外，還有很多民族誌式的資料是關於告狀儀式如何被進行的記載。在福建南部與台灣，這樣的儀式通常還會包含公開詛咒對方與斬雞頭。關於這些告狀儀式更細節的資料可見於一位長老會英國傳教士 同時也是英國傳教士協會的會員 John Macgowan 的記載。Macgowan 於 1863 年抵達廈門，並在隨後的五十年在當地傳教。Macgowan 的記載中提到一個學徒被控偷竊，因此決定去狀告他的同事的故事。為了去廈門的城隍廟告狀，這一個學徒準備了黃色的狀紙跟一隻白色的小公雞。到了城隍廟，在大批的旁觀者見證之下，這一位學徒厲聲叫罵此案件中的被告，並希望被告會像隨後被他斬頭的公雞一般死狀悽慘。這個儀式結束兩週後，這位被告的姊姊竟然被溺死；他家的產業也因為颱風的摧殘而流失殆盡。到了最後，這個可憐的傢伙終於發瘋了，因而鎮日漫步在街上並喃喃地說有鬼（也許是城隍爺所派遣的）在追他。最後，那位被告幾乎要發狂的父親聲稱找到並補足了之前被偷的錢。故事的最後，這一位向城隍爺控訴的學徒向城隍爺提交另一件請願書去撤回之前的控訴。很快地，被聲稱有罪的那一方，生活很快地便恢復平靜。（Macgowan 1910：140-145）

[17] Jeffrey C. Kinkley 關於現代中國小說中的正義故事的研究指出：小說與法律似乎是對彼此有互相的影響，而小說中的故事特別是關於官員如何替人申冤（包括透過司法審判程序）總是在明清兩代乃至於當代中國都非常受到歡迎。見：Kinkley 2000:101-169。

胡樸安（1990:27）關於晚清與民國初年地方志中地方風俗記載的研究也包含了關於江蘇省稱為「告地狀」之告狀儀式的簡短描述。如下文所示：

> 告地狀：窮苦無依，席坐於地，用布以蒙其面，張一紙於地，或書其履歷，或訴其冤枉，域使仁人君子伸其說，以為獵取金錢捷徑，為之「告地狀」。

除了江蘇省，類似的告狀儀式也可見於中國北方的部分省分（Arkush & 董曉萍 1995:32-33）以及四川省（巴縣志，卷 23）等地。

用於生者間的告狀儀式的狀紙在儀式結束後都會被焚化，因此類似文書的取得並可用於研究其實是非常稀少的。不過，非常幸運的是，中國的民俗學家還是找到一份用於 1885 年桂林府義寧縣某一告狀儀式用的起訴狀。這一份起訴文的內容是關於廖家兩兄弟的土地爭議事件。廖家幼弟顯然因為缺乏足夠錢財去地方衙門打官司，因此他去地方一座供奉廣福大王的廟去陳述他的委屈。[18] 值得注意的是，他也準備了一隻小公雞（是否有斬雞頭則未見於記載）、一碗油，還有一張手寫狀紙。在那張狀紙中，廖家幼弟要求神明派遣一位靈官（可能是王靈官）去調查此項爭議並逮捕他的兄長。他同時宣稱若是他說謊，他自願接受任何神明認為適合的處罰，包括燒掉他的房子、被天打雷劈、被毒蛇猛虎攻擊、或染上瘟疫惡疾。（夏之乾 1990:26；張冠梓 2000:498-499）。張冠梓針對中國西南部非漢族的正義與神判儀式的細緻研究也顯示了當苗族人覺得受到冤枉的時候，他們也會去地方神祇面前呈上「冤文」訴說自己的委屈。（張冠梓 2000:484-486；又亦可見 Sutton 2003）。

[18] 此處的大王，照其文意所指的應該是地方的土地神。

關於起訴狀的額外的例子還可見於日本殖民時代的台灣（1894-1895），而這類的儀式通常是在城隍廟或有應公廟舉行。以下的例子是台灣北部的地方菁英有關，案中的原告是台北新莊望族張家的族長，而被告則是台北的另一支姓葉的望族的族長。據稱，1913 年到 1914 年間，張家的祖父因為投資生意失敗，因此幾乎散盡了家財。不過，張家祖父已經事先將名下剩餘的資產轉到他女婿葉某的名下，想藉此避險去躲避債主的追討。張家祖父過世後，女婿葉某卻拒絕把那些資產還給張家，甚者葉家還利用張家祖父的店去發展葉家的事業。為了索回張家祖父名下的財產，張家因此跟葉家打官司。不過 ，葉家也提供了非常具有說服力的反證去為自己辯護。這些反證主要是證明了葉家的財富是來自成功的罐頭事業與積累了超過十萬日圓。法庭上，雙方各執己見，纏訟多年也未獲致解決。到了 1933 年 5 月 10 日早上，張家與葉家雙方同意前去台北大稻埕霞海城隍廟以及新莊大眾廟（即地藏庵），舉行一場包括斬雞頭的告狀儀式。當代關於此場告狀儀式的記載也還原了張家控告葉家的內容，不用說，狀紙內容充滿了針對性的詛咒：

> 以上諸條件如是事實，被告不肯照認者，被告全家不論男女老幼一概死絕滅亡，祖先歸落有應公[19]也。以上諸條件如是無事實，原告誣告者，亦愿照被告之款同樣全家死絕滅亡，祖先神主歸落有應公也。（詳見附錄三）

根據增田福太郎（1942）的研究，在這一場似乎對葉家比較不利告狀儀式落幕之後，葉某的太太、兒子與女婿向台北地方法院提出告訴，內容是說他們葉方拒絕承認這一場被他們後來稱為「迷信」

[19] 更多關於台灣有應公信仰的研究，可見 林富士 1995; 戴文峰 1997。

與「陋習」之告狀儀式的有效性。又關於斬雞頭對這一場訴訟的影響程度亦未可知，不過，過了一年多後（1934 年 8 月），法院判決張家勝訴。（增田福太郎 1999（1942）：88-97）

這樣針對生者的告狀儀式在今日的台灣特別是在供奉陰間神明的陰廟仍繼續存在。過去幾年，在我針對台北縣新莊市供奉地藏王菩薩與大眾爺的地藏庵的田野研究中，我發現了更多關於這些儀式的鮮明例子。在地藏庵中，這樣的告狀儀式仍然是非常地盛行。想要參加告狀儀式的人們必須先去請廟中的筆生賴明賢幫他們用黃色的格子紙寫牒文（或說訴狀）。[20] 關於這些牒文（或說訴狀）的標準格式如下：首先必須列出告訴人的姓名與地址，之後是關於他們所想控告或訴說委屈的摘要。這一份文件的最後通常都會要求有應公或是其他的陰間神明協助仲裁此事。當狀紙寫完了，參與此一儀式的人會膜拜有應公與其他廟中的陰間差役，與之同時，地藏庵的道士會低聲地唸出訴狀的內容。之後，告訴人會拿訴狀到廟外燒掉。整個儀式大約花費台幣400元（大約美金13元）（康豹 1998：147; Katz 2003：213-214）在這些告狀儀式中，最引起大家關注的應該是台灣藝人白冰冰為了她的獨生女白曉燕被陳進興、林春生、高天民三人集團綁架撕票案所呈上的訴狀。之後，廟中的委員開始對此案保持高度的興趣，並每在警方擊斃或抓獲嫌犯時，則在警方發佈的白案查緝專刊上三嫌的臉上劃叉叉。不過，我在地藏庵所見到的告狀儀式其實大多還是世俗間的爭議，特別是失物找回（特別是車輛

[20] 賴先生從 1980 年就開始在地藏庵裡擔任筆生的工作。我非常感謝他願意花時間跟我解釋在天天在地藏庵廟裡舉行之告狀儀式與為次場合準備的其相關文書的重要性。

遭竊），[21] 法庭爭議，財產爭議仲裁等等。一般說來，筆生賴明賢每天會寫 10 到 40 份狀紙，總計一整年則大約會有3000份之譜。所以在我採訪的時候，這位賴先生告訴我：這個廟可比大多數的法院都還要繁忙！

三、生者控告神靈的告狀儀式

即使已經有許多關於亡者控告生者的故事，[22] 但生者偶然也會去控告亡者（spiritual beings）。在子不語一書中記載了一個關於一個住在浙江省台州府的年輕女性因為長期在夢中被一個穿著紅衣的醜男逼婚。在無計可施下，這一個倒楣的女人搬去跟她的親戚同住試圖以避開這一個紅衣醜男的逼婚，但這個方法最後被證明是無效的。最後，她的父母跟親戚去城隍爺處告狀。當晚，城隍爺的下屬傳喚這一個女人去他的陰間法庭作證。結果，那一個紅衣醜男其實是一個姓馬的抬轎工人。兩廂對質後，城隍爺判決馬某打四十大棍而且還必須戴枷贖罪。隔天晚上，馬已死去的的太太卻來攻擊這一個女性並試圖挖出她的雙眼。再一次，這一個女人的父母與親戚前去城隍爺處告狀，當晚城隍爺又傳喚這一個女人去作證。審訊完畢後，城隍爺判決抬轎工馬某必須被砍去雙手；而他死去的太太則被處罰充任魔鬼的差役。[23]

---

[21] 一般來說，幫助人們尋回失物似乎是大眾爺的專長。在中台灣南投縣的竹山鎮，就有一座紅旗公廟是侍奉一位清時被在叛亂（戴潮春事件）中殉難的清代地方差役。這一位被尊稱為紅旗公的神明特別以尋回失物的靈驗著稱。

[22] 關於亡者控告生者的故事，詳見：Campany 1996; Cohen 1982; Dudbridge 1995; Gjertson 1989; 澤田瑞穗 1991.

[23] 子不語，卷 3, 頁 61-62. 亦可見：馬書田 1998: 頁 155-156; 鄭土有與王賢森 1994: 頁 131。

然而，鬼並不是超自然力量中唯一可以被控告的對象。根據康笑菲（Kang 1999, 2006）近年關於狐仙的研究，已經指出不光是官員或是普通百姓遇到狐仙作祟的時候，都會毫不遲疑地去找城隍爺或祀典中神明如關帝告狀。例如，在徐昌作（fl. 1602）的燕山叢錄一書的卷八中，記載了山東章邱知府為了解救一個太太正在被狐仙所糾纏的丈夫，因此前往城隍爺處告狀的故事。為了避免被牽連進訴訟，被控的狐仙因而停止了作祟。在燕山叢錄中還提到另外一個故事是說一個在湖北東北部邊區服役的軍官向關帝與真武兩位神明告狀去迫使狐仙離開的故事。又在一本匿名作者所這的題為咫文錄（1843 序？）的筆記小說裡也提到一個關於山東省汶上盧姓仕紳家族如何被一隻狐仙作祟騷擾並要求蓋廟供奉他的故事。即使盧家的家長去了城隍廟告狀，不過，因為這隻狡猾的狐仙竟然假扮成城隍爺去受理盧家的控訴，可想而知這一場控告儀式變得無疾而終。後來，地方縣令聽說此事，便叫盧家先出資幫這一位狐仙蓋廟。這一位縣令之後齋戒沐浴，並在隔天去城隍廟告狀，隨後並前去逮捕這一隻狐仙並沒收與燒毀狐仙的靈位。

在龔偉（1704-1769）的巢林筆談中有一個故事是關於敢於去陽間法庭控告神明的人終究遭受報應的故事。根據龔的記載，有一個福建的有錢人謀害了一個到他家避風的遊商。一天，因為這個人的田產被雷所劈，因此他與縣令在被劈的田產上狀告雷神。這位縣令不知如何處理此案，不過還是承諾說他會派遣差役前來瞭解案情。在前往現場的路上，這一位差役聽到天上傳來聲音道：「你是受命要去逮捕某人嗎？若是，你要逮捕的人就在此。」這一個差役將這一個富人帶到衙門問話，突然這一個差役像是被鬼所附身了，對那一個富人說：「你謀害了那個商人，偷了他的錢，還把他的屍體埋在你的田

產裡，這些都是真的吧？」在極端震驚的狀況下，這個富人因此承認了他所犯下的罪刑（巢林筆談，卷五，頁115）。

上述控告雷神的故事其實清楚地並不是一個適當的例子，不過，這也不是說中國的神祇都可以豁免於嚴厲的陰間司法體系。對於這一個問題，韓森（Valerie Hansen）與其他學者的研究已經指出，起碼在理論上，中國陰間的神明的行為還是受到所謂「天律」[24]的約束。這些故事顯示了陰間法庭的法官，如同陽間的法官一樣，也會諸如面對降級，強迫勞役，甚至是犯下死罪的風險。所可能會犯下的死罪，包括誤用官方系統的陳報表格，在超過特定時間內未能審結完案，收受賄賂，過度處罰，任意增加或減少人們的陽壽等等。（Hansen 1995:219-221）此外，清代的記載如子不語與續子不語也提到更多關於腐敗和無能官吏因為犯錯而被處罰的故事。[25] 更有趣的是，這些記載也顯示了陰間的司法體系其實也可以處罰陽間的官吏。[26] 所有的證據都反映出一個廣為人所接受的常識：陰間與陽間的司法體系其實都是不理想的，不過 ，陰間的司法體系在提供司法正義這項功能上卻比陽間更有效率。

---

[24] 這樣的信仰至少可以追溯至中世紀中國。詳見：Dudbridge 1995:109-113, 還有頁 51-53,186,208,209-210. 另可見：Gjertson 1989:136,251-255。

[25] 見：子不語 卷 9，頁：70-171, 卷 22，頁：434-435; 續子不語 , 1.6, 2.19-20。

[26] 在履園叢話中有一個故事說道城隍爺處罰一個下令血腥鎮壓苗族叛亂的官員（履園叢話 , 卷 22, 頁 594-595; 關於此叛亂事件的背景，可見：Sutton 2003）。另一個引人注目的例子，可見於俞樾（1821-1906）的耆蕞編 ，此書提及一個關於陰間的官員如何幫助一個被陽間腐敗官僚所糟蹋且遭到謀殺的婦女的名節，這一個陰間的官員幫助一個陽間的正直官員將罪犯繩之以法。（耆蕞編 , 卷 18）。其他的例子，可見：履園叢話 , 卷 17, 頁 450-451; 庸閒齋筆記 , 卷 2, 頁 46-47。

除卻上述許多不同的告狀儀式討論，就研究上更有意義的是去研究告狀儀式與實際上使用的請願書 / 訴狀（通常被稱為「呈」；反告被稱為「訴」）之間的重疊性。[27] 在明清兩代，人們可以依其需求呈給官員下列不同類型的請願書：1）類似西方民事訴訟的訴狀[28]，包括婚姻、離婚、商業與物產糾紛。這一類的文書被稱為「期呈」，受理這些請願的時間亦有一定，為陰曆每一月的初三、初八、十三、十八與二十八；2）關於刑事犯罪的訴狀稱為「傳呈」，內容通常包括搶劫或謀殺。與民事訴訟不同，此類案件是隨到隨辦的；3）當面向官員面呈訴狀，也就是當官員上街的時候「攔轎喊冤」。基本上，攔轎喊冤是被官員所明令禁止的，敢於攔轎的原告通常也會受到處罰。不過，此類的行為仍然為因有處罰條款而有所稍減；4）口頭控訴，也就是所謂的「喊呈」。這類的控訴通常發生在目擊了嚴重犯罪：比方說命案後，目擊者在衙門可以做這樣的口頭控訴；5）控訴用以去催促縣令加快審判的速度，也就是所謂的「催呈」。這類的催呈其實在現存可用以研究的地方法律檔案中是非常地常見。要呈上可以被接受的請願書還牽涉到標準格式的正確使用，所謂的標準格式的格式包括填寫當事人姓名的空格，條列式地述說陳情的內容，並在事先印好的受理官員職銜與姓名，還有留下空白讓受理官員可以寫下他對此案的意見，額外附有年月時間的項目可以讓之前或之後受理此案的官員記下對該案的處理。文件的最後則是關於提出請願時所需遵守的事項（Allee 1994a:148-161，Ch'ü 1962:118-119，Huang 1996:111-122, 190-192, 210-214）。

[27] 關於這一個問題的討論，亦可見於：張冠梓 2000:487-489.

[28] 關於檢討明清兩代中國法律史研究方法論上的缺陷，可見：Bourgon 2002,2004（如下文所示）。

上述所呈現的證據顯示了告狀儀式與到衙門告狀在關鍵程序上的相似性。比方說，兩者都必須用到所謂的「呈」，另外一個相同處是，不論是在特定日呈上請願或事先安排在慶祝陰間神明生日的節慶舉行的告狀儀式都被稱為「放告」。還者，受了冤屈之後的告狀儀式似乎也與上述的「傳呈」與「喊呈」有某種程度上的相似。上述有些的記載也提及，若是案子的審判曠日廢時，當事人或其宗族會將告狀儀式列入解決方式的選項，就如同上述的「催呈」一樣。最後，如同我已經討論過的，自認受到冤屈的當事者通常不會遲疑去攔下官員或神明的轎子去要求主持公道。要做出更明確地定義必須立基於更多實際司法與儀式實踐的證據方有可能達成，不過，前述的相似性也已足夠提供更進一步的基礎去說明宗教與法律在明清兩代司連續體間的互動關係。

不由分說，去廟裡舉行告狀儀式與去衙門打官司還是有很多根本的不同。根據上文對證據的初步討論，我基本上可以歸納出下列幾項的不同，而這些不約而同地指出明清兩代的人們已經瞭解到與其去找官不如去找神去尋求正義還會比較有效：1）就內容上來說，用於告狀儀式的訴狀會比用於衙門的訴狀還要簡短。告狀儀式用的訴狀只會簡短地交代一件案子的梗概；2）呈給神明用的訴狀，並不一定要依據法律的邏輯去寫成。就算不按法律的邏輯去寫成，也不代表說案子就不會被受理；3)儀式的狀紙可以是控訴人自己所寫成，不過，不識字的人也可以雇人幫他們準備這個文件。甚者，如同一些例子所指出的，甚至連文件都不用，可以直接用口述的；4）控告儀式所可以處理的案件範圍通常比陽間法庭還要大；5）雖說有一定程度的的告狀儀式是在節慶的時候所舉行，但不論其爭議的性質為何，絕大多數的控告儀式其實是可以隨時依需要舉行的；6）理論上

來說，任何人都可以告狀，包括生者、死者，或其他的超自然力量；7）告狀儀式可以被用於挑戰國家或其他地方菁英的權威；8）有些控告儀式可以包括斬雞頭。也許是為了將暴力的報復行為從牽涉到的被告轉移到一隻無助的動物；[29] 9）這些訴狀絕少會被拒絕受理或馬上被受理神明所執行，而通常會需要等待一段時間去觀察是否報應會真得出現。

也許告狀儀式與司法訴訟最重要的不同處是：無論影響他們去進行訴訟的動機為何，上述的許多儀式似乎提供了捲入爭議的當事人一個機會之窗。[30] 即使被祈求的神明並不一定有義務在儀式結束後就立即去執行他們嚴厲的判決，但人們的確會仔細觀察在儀式結束後幾小時間乃至於幾天內會發生什麼事。因此，似乎告狀儀式已經將是否有罪這一個議題置在一個更高的信仰層級，而透過這樣一個儀式的實踐，與等待神明判決與報應的來臨的時間，也許已經讓暴怒者可以冷靜下來，進而讓整個事端可以逐漸走向和平的方式去解決。

四、神靈控告生者的告狀儀式

根據 Anna Seidel 的研究指出，在佛教在中國社會廣泛流行之前，中國人已經普遍相信陽界與陰間是高度重疊。[31] 因此陰間的神明除了可以審判亡者以外，他們也可以傳喚生者以證人或被告的身份出庭。類似的想法亦在明清兩代的中國流行，而且也已有許多的文

[29] 關於這項議題更多的討論，可見：康豹 2000, 2004a。

[30] 與此議題更多的討論，可見：康豹 2004b。

[31] 關於這些例子可見：Eberhard 1967 關於中國民間故事的研究；Nickerson 1996, 1997; Sawada 1968; Seidel 1987; Teiser 1988, 1993,1994.

獻指出，不論是男是女在需要的時候，都會被陰間的神明所傳喚出庭。不約而同地，這些故事都指出：他們往往都是在病中或睡夢中被傳喚。[32]

然而，這樣的相信當然也有其黑暗面，如生者會害怕會因為死者在陰間法庭的控告因而橫遭災禍甚至死亡。這樣的恐懼尤其可在魏晉南北朝時期所謂「塚訟」的個案中看到，在這一類的個案中，當事者會往往雇用道士去向陰間神明呈上請願書去控告墓主。針對這樣的儀式內容多見於六世紀的大塚訟章一書，根據學者 Peter Nickerson 對書中記載的其中一個儀式的詳細翻譯所指出的，若生者違反了風水規則或是埋葬的禁忌，不論是陰間的鬼或是任何人的祖先都可以據此在陰間法庭控告生者。[33] 而興起這些的訴訟的目的，往往是死者因為遭受暴死而想報復生者，或是用以處罰做錯事的人包括後代子孫的手段 。（Nickerson, 1997）用以避開這些可能來自死者的控告或報復的手段，則為在死者的墓中放置類似官員形象的小雕像。這些小雕像通常被稱為「柏人」，這類的柏人已在安徽與江西地區的許多唐宋時期墓葬中被發現。銘刻在這些雕像上的文字亦清楚地指出放置這些雕像於墓中的目的在於預防墓主控告生者，所謂生者的範圍甚至還包括自己的親戚。（Hansen 1995: 頁 196-202; Hansen 1996: 290）

被超自然力然控告的恐懼，如同上述用於預防死者控告的舉措，亦可見於明清兩代的中國。尤其是在子不語一書中記載了許多

[32] 類似的遭遇，可見：子不語 , 17 卷 , 頁 331-332; 續子不語 , 卷 10, 頁 170-172; 剪燈新話 , 卷 3, 頁 22-23。

[33] 一直到清代，還有生者因為違反墓葬禁忌因為被控告的故事。此類故事可見：續子不語 , 卷 8, 頁 140-141。

特別是受到冤屈的女鬼控告生者，與陰間的官僚如何處理這類訴訟的故事。死去的原告通常會向城隍爺提出訴訟，不過，當他們對城隍的審判感到不滿意的時候，他們也會轉向東嶽大帝去尋求正義。[34] 甚至於有一些鬼會直接向陽間的縣令提出訴訟。（子不語，卷 5 頁 85）在一些個案中，陽間的縣令還會被城隍爺傳喚到庭上作證。在善惡圖的第三十五章中，則說到一個姓唐的縣令夢見他去城隍廟審視關於林孔昭控告李雷一案。（善惡圖，頁 716-718, 725-726）鬼也會附身在生人身上去向陽間的的縣令申冤，也就是說在一些被認為是文化上不尋常的行為其實也可以被視為司法過程的一部份。（子不語，卷11 頁 219-220）除了鬼之外，神明或其他的超自然力量也被認為是可以提出訴訟的。在子不語中，就提到一個土地神因為人們侵吞他的廟地，因此前往城隍爺處興訟並獲致成功的故事。（子不語，卷 3，頁 50）另外一個在清代文人胡成譜的續隻塵譚一書中亦提及一個鬼魂附體的占卜者興訟的故事。（續隻塵譚，卷下，頁 13）[35]

到了清朝，人們變得更加害怕這些來自於陰間訴訟所造成的可怕後果。在履園叢話一書中，提到有一個年輕學子流著淚去拜訪他的老師並說道，他已過世的母親托夢給他說道：已經有一件累積了三世的案子是跟你有關的。明天從陰間來的官員會來逮捕跟審問你。即使他的老師斥責他竟然會相信這樣的事，但當晚那位學生就死了而且被傳喚到東嶽大帝的法庭上。在法庭上，有一個女鬼指控這一位年青學子在她新寡的時候就勾引她並與之有染。後來，這位

[34] 這一類的例子，可見：子不語，卷 3, 頁 47-48, 卷 10, 頁 198-199, 卷 15, 頁 280-281, 卷 22, 頁 436-437, 卷 22, 頁 440-442。

[35] 還有一些中世紀中國的故事提到動物的鬼魂也會控告人類的故事。詳見：Waley 1960:178-184. 我特別感謝 Françoise Wang-Toutain 告知我關於這一類記載的訊息。

年輕學子重回陽世後，與先前不同，他變得非常積極參與慈善事業去彌補他先前所犯下的過錯。（履園叢話，卷 17 頁 459-460）

明清兩代的中國經常認為文化上視為不正常的行為是因為犯罪後所招致的處罰。關於中國心理疾病的歷史研究其實尚在發展的階段，[36] 而明清兩代的資料亦顯示人們普遍相信陰間的官僚體系有能力使罪人發瘋。[37] 在信徵錄中記載一個類似上述進士之子遭遇的故事：在 1683 年，有天在山西祈縣的劉姓惡棍衝往縣令的衙門說道：城隍爺命令他來縣衙投案。但縣令因缺乏事證因而拒絕受理此案，所以劉某便轉往城隍廟，在廟中他的兩手交纏就如同被綁住一樣。之後，他被壓在地上並尖叫說城隍爺的差役正在鞭打他。鞭打完後，他遊走在街道上並自稱是城隍爺命令他這樣做的。回到家後，他倒下後七孔流血死去。（信徵錄，12b-13a; 亦可見郝鐵川 1997: 頁 143）

在其他的例子中，發瘋通常會被認為是因為被含冤者作祟所致。為了去面對這樣的控訴，與尋求解決的方法，那些聲稱被冤者作祟的人們往往會被陰間神明所審問，而這一個儀式被稱為審瘋子。根據鄭土有與王賢森的研究指出，清時的城隍廟通常會被用來舉行審瘋子的儀式。這一個儀式包括經文的誦讀，贖罪聲明，請求原告的靈魂離開不再作祟，還有就是報應終將來臨的威脅 。（鄭 & 王 1994：頁 177）類似的儀式也會在東嶽大帝廟中舉行。而根據子不語一書中的記載，有一位杭州攤商的兒子因為受到陰魂作祟而發瘋，他恰好擔任城隍廟經理人（廟祝？）的鄰居因此安排他去神明前控告那一個鬼並舉行審判儀式。這一個鄰居甚至幫那一位不識字

[36] 這樣說並不是要去否認學界目前對這一個問題瞭解的進步。關於此問題的討論，詳見：Chiu 1981; Kleinman 1980,1986; Ng 1990.

[37] 此類例子可見：Cedzich 1995; Huntington 2003; Kang 2006; Von Glahn 1991.

的攤商寫狀紙。這一場審判證明了那一位不幸青年的無辜，之後他很快地就恢復了健康。（子不語，卷 10，頁 199-200）

關於審瘋子更仔細的民俗學資料可見於 1920 年代對浙江省杭州東嶽廟的田野研究。根據這一份資料，那些或男或女被視為發瘋的人，會與其他裝扮成陰間法官跟差役的人被關入一間被稱為地獄的房間。之後這一群人會大吃大喝，乃至於一起喝醉。過了午夜，被作祟的人會被猛然叫醒，之後跟著一個作為他替身的草人一起被帶進廟的大堂。被作祟的人與草人會俱在東嶽大帝像前跪下。東嶽大帝神像後站的人會開始與這一位被作祟的人展開對話，對話內容大抵是說會被作祟是因為前世的因果報應所致（前世冤家，今世來報復）。在釐清原因之後，為了讓作祟者安息，通常都必須舉辦佛事超渡亡者。（林用中 & 章松壽 1936: 頁 8-11）類似的儀式亦可見於浙江北部鄉間，不過卻不是在廟裡舉行，反而是在是在被作祟的人的家中舉行。（徐春雷 1994: 199）不論舉行這些儀式的原因為何，上述的例子都可是被視為相信發瘋是因為生者被死者所控告所致。

如同他們明清兩代的祖先一樣，現代的中國人也會舉行審瘋子的儀式去試圖治療被死者作祟所造成的瘋狂。在十九世紀晚期至二十世紀，在江西南部的客家村落中流行一種被稱為「贖魂」的儀式。比方說，在江西省寧都，當人們家中有瀕死病患的時候，家人往往都會前往靈媒或算命先生處求助。而他們所獲致的答案往往會是說，家人的病其實是因為被死者或死者的在世親戚控告所致。在這類的案子中，被作祟的人的親戚，一般來說大約五到六人，會準備大量的香、油、蠟燭以及紙錢去地方的城隍廟尋求協助。除此之外，他們也會攜帶武器去顯示他們的武力。一到了城隍廟，這一行人會先將武器置放在廟的大門旁，然後一起進入廟中。之後，他們

會向城隍爺獻上他們所準備的祭品，然後請求城隍爺解救他們瀕死的親戚。之後，在他們回家的路上，這一行人會一路持續地呼叫他們瀕死親戚的姓名，也就是所謂「召魂」的儀式。

在一些客家聚落裡，類似的告狀儀式會與地方上的大規模廟會結合。比方說，在湖南與江西的邊界會有所謂的「（獻）大旛」儀式，在這一個儀式的第八天會有「放告」的儀式。在這一個放告儀式中，主持的道士會扮成閻山神明，而且他們會將祭壇布置得就像是官員的衙門，但卻被稱為閻山法院。之後村民會被允許去呈上他們的狀紙去訴說他們的冤屈。等到這些儀式落幕後，一個扮成土地公的道士會控告地方的「社官」怠忽職守，以致在他的轄區會這有此等冤屈發生。此時，另一個扮成社官的道士會趨前試圖解釋事情的源由。之後，這兩位神明會在法庭上辯論此案緣由。到了最後，通常社官都會自認理虧並遭受譴責而且還會表示悔悟。之後，在同一天，受到冤屈的一方會用稻草所紮成的替身代表出庭。有生者親戚自願擔任保證人的冤者也許會獲得重生；若無則可能會被鞭打或驅逐出去。在獻上一隻公雞的祭祀結束後，那些做為替身的草人不是在過火儀式中焚化，不然則是在河邊會被焚化。

在今日的台灣，害怕被鬼魂所控訴或被厲鬼纏身的人們往往會去新莊的地藏庵去尋求神明的協助。以分工來說，地藏菩薩通常是處理死者控告生者的案子；而大眾爺則是處理生者之間的爭議。根據我自己的田野經驗指出，當呈上狀紙後，許多祭祀者也會準備祭品祭拜那些所謂的「冤親債主」。（康豹 1998:147）此外，過去的二十年間，因為台灣的墮胎率的節節高昇，而那些因為墮過胎而害怕被「嬰靈」控訴或糾纏的婦女，往往也會前往地藏庵去尋求撫慰

這些受冤的靈魂還有處理他們自身的罪惡感。（見：圖二）而根據學者 Marc L. Moskowitz（2001）對台灣苗栗縣龍湖宮中嬰靈祭祀的研究，書中描述有過墮胎行為的的婦女參拜者會在廟中立下所謂的「紅契」。而這份契約內容可分為兩部分，首先是承認並為墮胎的錯誤致歉，至於契約的另外一部份則是承諾會在接下來的三年裡去供養嬰靈。（Moskowitz 2001: 104-105, 171-173）

特別是在慶典遊行中，人們為了補償所犯下的錯誤行為因而扮成犯人（即為所謂的扮犯人）也許是跟害怕被超自然力量控訴有關。大體來說，這些行為本質上都是為了贖罪，但這樣的儀式卻也反映了對「報應」的畏懼。我在台灣所進行的田野研究指出：那些扮成犯人參與遊行的人們往往相信他們的不幸遭遇是因為在今世或前世做了壞事所致。（康豹 1997: 159-160），也有些參與此儀式的台灣人還會呈上所謂的「贖罪卷」去補償他們之前所可能犯下的錯誤行為。（康豹 1998：144）

五、結論

在本文中所呈現的包括歷史文獻或人種誌式的資料，旨在強調告狀儀式在中國與台灣之法制史、社會史與文化史研究的重要性。在中國社會中，來自不同階層的人都參與所謂的告狀儀式，而這項事實也點出了存在過去研究討論中所常見之「傳統」、「現代」與「菁英」、「大眾」二分法的缺陷。更重要的是，即使已經有記載指出，陰間的官僚體系如同陽間一樣也有腐敗收賄的問題，但上述針對告狀儀式的討論卻也清楚地指出了這樣的系統所可提供的正義卻還是比陽間的司法體系有效。在當代的中國與台灣，對於司法神明所具

備的權力與其判決結果的畏懼仍然是非常深刻而且具體。而且，在許多祀奉司法神明的廟中，往往有無數刻劃罪人於死後在地獄所遭遇酷刑的壁畫與雕像；以及法官與執法差役執行因果報應的影像。其他的廟裡還會展示一個大算盤用以去代表神明可以精確地去計算人們所做過的好事與犯下的錯事，復加上懸有「你 / 爾 [也] 來了」的牌匾（Duara 1988：12；呂 1992：23）在這些廟中所想建構出來的氣氛是想引起參拜者對神明力量的敬畏與恐懼，連帶的就是相信所謂的果報應之說。根據一個關於蘇州東嶽廟中之玄妙觀的記載描述：殿中的神像面目猙獰，鬼不敢近。即使是生人進入廟中也會因為廟中陰森的氣氛而冒冷汗打冷顫。（西樵野紀，2.606）。類似的情緒亦可見於我在新莊地藏庵中對信徒的訪問。

告狀儀式在中國社會廣泛的流行程度，其實讓我們知道在對這些告狀儀式能有更進一步瞭解之前，學者對中國法律史的瞭解則仍難稱完全。很可惜的是，多數學者仍未對這類告狀儀式在明清兩代司法文化中所扮演的重要角色有充分的瞭解。 如同學者 William P. Alford 在其關於中國司法領域的重量級研究中所指出的：學者必須去特別關注法律與實踐之間的斷裂差異，也就是說學者需要將法律概念化為所謂的「競爭動力」（contested dynamic）。事實上，這樣的競爭動力也密切地與地方社會 5 中的運作犬牙交錯。（Alford 1997）學者或許可在 Alford 所建立的理論基礎上去進一步探討這些神判儀式在此一地方社會中的「競爭動力」所扮演的角色。相似的問題意識亦出現於 Jérôme Bourgon 對學者研究多數假定民法存在於前近代中國的批評（Bourgon 2002,2004）。[38] 傳統的看法亦長期假定傳統

[38] 被批評的目標最著的為：Huang1996 和梁治平 1996 的研究。

中國社會存有類似於西方民法的法律實踐亦即為所謂的「習慣法」。這一類習慣法的實踐其實普遍地存在於宗族與村落的規範執行中。事實上，在 1930 年民法正式頒佈之前，部分這些所謂的「習慣法」亦為學者與法律專家所使用以去補充民法的不足。而 Bourgon 指出所謂「習慣法」的範疇其實是來自西方「被發明的傳統」（Bourgon 2002:50；Bourgon 2004:84-85, 93-94）。[39] 更進一步來說，如同 Bourgon 所指出的：西方的民法或習慣法的觀念其實並無助於釐清地方大眾的法律實踐與帝國司法體系之間的關係。（Bourgon 2002:53）Bourgon 的觀點是很有價值的，但我們也不能因為一些學者誤用了西方的概念，因而直接運用「習慣」的觀念去認定中國司法運作中的神判儀式，從而就不去探討神判儀式在明清兩代司法實踐中的重要性。

不過，Bourgon 仍然保有明清時期的官僚體系其實有能力由上而下地去管理所有的社會實踐的看法（同前引書 :50），他認為帝國官僚體系的地方官員或可以利用地方風俗去改革地方風俗，從而得到統治的效果。（同前引書：68-72, 81, 84-85）Bourgon 的說法自有其道理所在，不過這樣的說法卻忽略以下兩個的重要事實：首先，司法實踐並不光只有由上而下的過程，事實上，由下而上的實踐也扮演相當重要的角色。復次，在 Bourgon 的研究亦未提及地方官是如何看待宗教作為「司法連續體」的重點構成部分所可扮演的角色。對此，我們可以在包含了三百個案子的判牘書：湖湘讞略中找到一個例子。此書的作者錢春在 1612 年至 1614 年間在湖廣（湖北與湖南省）地區做官。在他的記載中，他毫不諱言地方鬼神是可以在司

[39] 相似的過程亦可見於日治時期的台灣；詳見：Bourgon 2002:61,81; Bourgon 2004:85, 93-95; 亦可見：Wang 2000.

法體系中扮演一定的角色，而這樣的說法很顯然地就認定宗教其實就是陽間司法體系的一部份。（簡碩成 2001）在續子不語一書中亦記載了類似的故事，故事說道一個商店的店員前去溫元帥廟參拜，卻突然大喊說他正在被杖打，隨後他很快地便承認他偷了店主的錢。仁和縣令目擊了此事，然後說道：這是冥法，不是官法。先等他安靜下來，然後再帶這一個店員到衙門去受審。（續子不語，卷 4，頁 59-60）[40] 這樣接受冥法與官法的重疊性可運作於兩種不同的狀態，廟的贊助者、管理者，還有信徒都接受國家所做關於廟產爭議的仲裁。（Brook 1993:170, 174; Goossaert 2001:13-15; Katz 1999:111-116）

所謂的「附身」在一些司法案件中亦扮演相當的角色。在一些記載中指出，有時候官員也會試圖連繫超自然力量去協助他們做出判決。比方說，一位明代官員程德良便雇用了一個「招女」（女巫）去幫他抓賊。（白蓮汸集，卷 6，頁 12b-13a）更有些時候，那些超自然力量會依他們自己的意志行事。在聊齋誌異中說到一個山東陽穀的一個朱姓年輕人自願幫他的愛人承擔殺人罪的故事。 當朱某將要被處決的那一天，有一個顯然是被附身的人奔入當地衙門的大堂，並怒視著縣令斥責他的愚笨。雖然這位縣令下令左右逮捕這一個人，但他的差役卻無法制服此人。這位縣令因而大驚失色並準備要逃走，不料這個人在公堂上大呼：我乃關帝部將周倉。你這個昏官若敢離開，你會立即被處罰！之後，根據自稱這個被周倉附身的

[40] 關於其他描繪這樣類比陰間與陽間官僚體系的記載，包括：子不語，卷 3, 頁 47-48, 卷 6, 頁 109-110, 卷 9, 頁 176-177; 續子不語，卷 1, 頁 5-6. 特別是關於一個陽間的官員如何在日間審陽間的案，然後再晚間審陰間的案。（子不語，卷 16, 頁 311-312）

人的說法，真正犯下殺人死罪的其實叫宮標，說完後，這個人便倒下。等到這個人恢復神智醒來後，他說道他正是宮標本人。隨後，朱某因此被無罪釋放，宮標被處罰，縣令並下令宮標賠朱某的損失（聊齋誌異，卷 7，頁 975-979）。[41]

明清時期的許多筆記中也提及了地方官為了解決懸案，因而前往城隍爺處或其他司法神處尋求幫助的故事。尤其是在咫聞錄一書中，有一個題為陰陽太守的故事。根據這一個記載，一位新任的地方官在前往任職地的途中與來自他轄區的城隍爺合作，從而解決了許多懸案。[42] 明人陸粲（1494-1551）的庚巳編中亦說到一個本籍四川而在山東袞州任職的官員故事。故事說道，在他接任後的某晚，他前往地方的東嶽大帝廟參拜。 一到該廟，這位官員見到五位來自於該廟陰間官僚體系的神明出來迎接他。（庚巳編 1.7）其他的故事也提及官員相信司法神明的托夢去解決懸案的故事。（相關的例子見：子不語 12.233）

關於其他明清時期的官員為了解決懸案因此結合宗教與司法實踐的例子亦不少見。比方說，著名的清代縣令如汪輝祖（1730-1807），藍鼎元（1680-1733）與黃六鴻（1633-1693）會在城隍廟中開庭或是命令疑犯在神前發誓去讓他們認罪（Ch'ü 1961：212-213；郝鐵川 1997: 139-140；鄭土有 & 王賢森 1994：175）。[43] 在 1872 年

[41] 其他的故事所描繪的鬼附身於非官員身上，這些被附身的人並不是在衙門中的官員或是屬於仕紳階級。 這類的例子，詳見：清代筆記小說類編：安徽卷，頁 104-105; 池北偶談，25.596。

[42] 詳見：清代筆記小說類編：安徽卷，頁 216-220. 類似的故事亦可見於同前引書，頁 105-109, 192-196, 270-272, 290-292。

[43] 關於黃六鴻乞求城隍爺的協助去斷案的故事，正是史景遷：婦人王氏之死一書的重要故事。詳見：福惠全書，頁 28,343-351, 特別是頁 347。另見：史景遷 1978。

刊行的上海縣志亦說到一個地方官員如何調查一件與漁權爭議相關的謀殺案，在他調查的過程中，這位官員不但審訊疑犯而且還親身參與驗屍的過程。不過，就算經過了這樣精細調查，但他還是無法破案。後來，他決定在城隍爺前審訊主要的疑犯。這樣的審訊策略，最後被證明是極為成功的，這一個疑犯打破了沈默並且認罪。（上海縣志（1872），卷 32）

在子不語一書中亦有類似的故事，有一個出身福建莆田的王姓監生偽造了一份假的土地契約去訛詐一個老婦人的土地，之後還行賄該地的縣令去接受這份偽造的文件。後來，這一位老婦人不甘受到損失，因此前去這位監生的家抗議。沒想到，這位監生竟然殺了這位老婦人，之後還將老婦人的屍體送回給她的兒子。監生竟然還綁起了老婦人的兒子，並把他拉到縣衙處，要這個兒子承認他殺害了他的母親。王監生說服了一些朋友在庭上幫他作偽證，隨後，這一個年輕人也因為受不了嚴刑逼供因此屈打成招。針對此罪，這位縣令判決犯下弒母罪的兒子必須凌遲處死。然而閩浙總督卻不接受這一個判決，並命令下屬的福州知府與泉州知府在省城隍廟重審此案。[44] 不過，這兩位知府也判決這一個年輕人死罪，判決的聲音剛落下，這個年輕人哭喊道：城隍爺！城隍爺！明明我一家都含冤莫白，而你卻完全不顯靈幫助我們澄清冤枉！你怎會還有臉接受眾生的供養呢？當差役準備要將這一個年輕人帶往法場行刑的時候，城隍廟裡的兩個差役的雕像卻突然倒下，恰好擋住那些差役的路。兩個受到驚嚇的知府因此迅速地重審此案，之後釋放了那個婦人的兒子，而且定了王監生死罪。（子不語，卷 9，頁 168-169；亦可見：郝鐵

[44] 關於何以泉州知府會與福州的案子有關的原因仍不清楚。

川 1997: 148-149）。[45] 說到上述這些故事所想傳達的弦外之音，我們很清楚地可以看到這許多不適任與腐敗的官員最後都被陰間的官僚體系所處罰。除了說這些記載有娛樂性與教悔性的作用外，研究者也必須認知到記下這些關於他同僚悲慘遭遇「帝國晚期司法連續體」的文人作者們，其實都相信陰間官僚的權力而且害怕因錯誤執行職務而遭受報應。

唯恐我們會將這樣的行為視為只存在於「傳統的」或「前現代」社會，但事實上，在日治時期的台灣也有許多日本警察會在神前發誓或舉行控告儀式的狀況。（窪德忠 1972: 323; 窪德忠 1975: 173-175; 增田福太郎 1996（1942）:46-50, 56-58, 74, 83-85）。類似的儀式往往會在像地藏庵這類的廟中舉行，警察跟檢察官遇有難解懸案的時候，往往都會來廟中參拜或舉行控告儀式。比方說，為了調查一個經月而未能有所突破的銀行搶案，地方的警察首長往往會前往廟中燒香。不多久，涉及此案疑犯也迅速就逮。在另外一個案子中，一個疑似縱火犯一直拒絕認罪，直到警察把他帶到地藏庵並在大眾爺前舉行控告儀式方才就範。（康豹 1998：147-148）更近的發生例子是，有一個名叫陳瑞欽的連續殺人犯在 2003 年的五月初被捕，為了讓陳認罪，警察將他的祖先牌位放進一個地方廟宇，之後陳很快就認罪了。最後，香港警察迄今也仍持續對關公的祭祀去尋求關公的協助與保護。（李慧筠 2003）

所有的這些證據都說明了在本文序言中所討論之包括在司法與宗教領域所發揮的作用與兩者之間相當頻繁的互動。然而，以我所

[45] 關於一個廈門的官員在在城隍廟中開庭審理一件難斷的繼承爭議案，可見 Macgowan 1912:140-142。

能蒐集到的資料仍然是相當地分散與多樣。因此，在更清楚的定義可以出現前，更進一步的研究是必須的。至少，筆者希望本文可以幫助學者重新考量明清兩代中國司法實踐的本質，以及宗教做為一個整合性的角色在原告、被告與審案官員之間的關係。

"Indictment Rituals and the Judicial Continuum in Late Imperial China"：本文採自Robert E. Hegel and Katherine Carlitz, eds., Writing and Law in Late Imperial China. Crime, Conflict, and Judgment (Seattle: University of Washington Press, 2007), pp. 161-185，並由羅士傑譯成中文。

徵引書目

1. 中、日文資料

上海縣志 / 1872. 收於：中國方志叢書 , 華中地方 , 江蘇省 . 編號 169. 台北 : 成文出版社 , 1975。

袁枚（1716-1797）/ 子不語 , 續子不語 . 收於袁枚全集 . 王志英編 . 8 卷 . 上海 : 江蘇古籍出版社 , 1993。

仁井田陞 / 1964. 中國法制史研究：法と慣習，法と道德 . 東京 : 東京大學。

[明] 程德良 / 白蓮汸集 . 台北 : 漢學中心。

巴縣志 / 1939. 新修志叢刊 , 第 6 冊 , 四川方志 . 台北 : 學生書局 , 1967。

鄭仲夔 / 耳新 . 叢書集成 . 卷 2946. 上海 : 商務印書館 , 1925。

王士禛（1634-1711）/ 池北偶談 . 北京：中華書局 , 1982。

吳真 / 1995. " 遂昌廟祀考析 — 浙江西南山區信仰民俗調查之二 . 收於中國民間文化 ." 上海 : 學林出版社 . 卷 18, 頁 . 8-32。

李慧筠 / 2003. 香港警察的關帝崇拜 . 臺灣宗教研究通訊 , 5:223-236.

赤松子章曆 / TT 335-336; CT 615。

[明] 侯甸 / 西樵野紀 . 收於四庫全書存目叢書 , 卷 246. 台南 : 莊嚴文化出版社 , 1995。

巫仁恕 / 2000. " 節慶，信仰，與抗爭 —— 明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為 ." 中央研究院近代史研究所集刊 , 34:145-210。

林用中 & 章松壽 / 1936. 老東嶽：廟會調查報告 . 杭州 : 浙江印書局。

林富士 / 1995. 孤魂與鬼雄的世界 – 北台灣的厲鬼信仰 . 板橋 : 台北縣政府。

陸粲（1494-1551）/ 庚巳編 . 北京 : 中華書局 , 1985。

侯官縣鄉土志 / 1906. 中國方志叢書 , 華南地方 , 福建省 . Number 227; 2 卷 . 台北 : 成文出版社 , 1974。

洪邁（1123-1201）/ 夷堅志 . 1157-1202. 4 卷 . 北京 : 中華書局 , 1981。

胡樸安 / 1990（1923）. 中華全國風俗誌 . 北京 : 中州古籍出版社。

[清] 徐慶編 / 信徵錄 . 收於筆記小說大觀 . 輯 39, 卷 7。

郝鐵川 / 1997. 中國法系研究 . 上海 : 復旦大學出版社。

康豹 / 1998. 新莊地藏庵的大眾爺崇拜 . 中央大學人文學報 , 16:123-159。

------ / 2000. 漢人社會的神判儀式初探 – 從斬雞頭說起 中央研究院民族所研究所集刊 , 88:173-202。

張冠梓 / 2000. 論法的成長 – 來自中國南方山地法律民族誌的詮釋 . 北京 : 社會科學文獻出版社。

張鴻祥 / 1997. " 汀州城區的廟會大觀 ." 收於楊彥杰編 , 閩西的城鄉廟會與村落文化 . 傳統客家社會叢書 . 卷 4. 香港 : International Hakka Studies Association, Overseas Chinese Archives, École Française d'Extrême Orient, pp. 80-113。

梁治平 / 1996. 清代習慣法 : 社會與國家 . 北京 : 中國政法大學出版社。

凌淑菀 / 2003. 臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）. 嘉義 : 中正大學歷史研究所碩士論文。

馬書田 / 1998. 中國冥界諸神 . 北京 : 團結出版社。

姚漢秋 / 1981." 從閩南風俗談台灣的移風移俗 ." 台灣文獻 , 32.2:99-122。

徐春雷 / 1994. 桐鄉神歌概述 . 收於中國民間文化 . 上海 : 學林出版社 , 1994. 卷 14, 頁 . 189-208。

徐曉望 / 1993. 福建民間信仰源流 . 福州 : 福建教育出版社。

福惠全書 / 1699. 黃六鴻（1633-1693）. 英譯本：Djang Chu 譯 . Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1984。

蒲松齡(1640-1715). 張友鶴編 / 聊齋誌異 : 會校，會評，會註 . 上海 : 古籍出版社 , 1978。

彭澤益 / 1984. 中國近代手工業史資料 . 北京 : 中華書局。

清代筆記小說類編 / 合肥 : 黃山書社 , 1994。

夏之乾 / 1990. 神判 . 上海 : 三聯書店。
-------- / 1993. 神意裁判 . 北京 : 團結出版社。

曾材 / 1998. " 回憶寧都城隍廟 ." 收於羅勇與林曉平編 , 贛南廟會與民俗 . 傳統客家社會叢書 . 卷 7. 香港 : International Hakka Studies Association, Overseas Chinese Archives, École Française d'Extrême Orient, pp. 230-240。

劉枝萬 / 1983. 台灣民間信仰論集 . 台北 : 聯經。

劉勁峰 / 2000. " 贛南宗族社會與道教文化研究 ." 傳統客家社會叢書 . 卷 8. 香港 : International Hakka Studies Association, Overseas Chinese Archives, École Française d'Extrême Orient.

龔偉（1704-1769）/ 巢林筆談 . 北京：中華書局 , 1981。

善惡圖 / 古本小說集成 . 第二輯 , 卷 140-141. 北京 : 中華書局 , 1990。

增田福太郎 / 1996（1942）. 民族信仰を中心として -- 東亞法制序說 . 台北 : 南天書局。

澤田瑞穗 / 1991. 修訂地獄變 : 中國の冥界說 . 東京 : 平河出版社。

瞿佑（1341-1427）/ 剪燈新話 . 收於鄭振鐸世界文庫 , 卷 5 及 6. 石家莊 : 河北人民出版社 , 1991。

葉大兵 / 1991. " 溫元帥信仰與東嶽廟會 ." 民俗曲藝 , 72/73:102-128。

------ / 1992. " 溫州東嶽廟會剖析 ." 收於中國民間文化 . 上海 : 學林出版社 . 卷 5, 頁 . 235-251。

晁福林 / 1995. " 春秋時期的 ' 詛 ' 及其影響 ." 史學月刊 , 5: 22-25, 53。

真誥 / TT 637-640; CT 1016。

馮夢龍（1574-1646）/ 喻世明言 . 北京 : 人民文學出版社。

紀昀（1724-1805）/ 閱微草堂筆記 . 台北 : 大中國圖書公司 , 1992。

俞樾（1821-1906）/ 耆蕞編 . 筆記小說大觀 , 第二輯 , 第 4 號 . 台北 : 新興書局 , 1988。

陳其元（1811-1881）/ 庸閒齋筆記 . 台北 : 廣文書局 , 1982。

雍正朝漢文朱批奏摺資料彙編 . 40 卷 . 上海 : 江蘇古籍出版社 , 1989-1991。

錢泳（1759-1844）/ 履園叢話 . 北京 : 中華書局 , 1983。

[清] 胡承譜 / 續隻塵譚 . 收於叢書集成 , 初編 . 卷 2968. 上海 : 商務印書館 , 1936。

鄭土有 & 王賢森 / 1994. 中國城隍信仰 . 上海 : 三聯書店。

簡朔成 / 2001. " 宗教與司法—明清「神判」史料舉隅 . 中央大學歷史

所期末報告。

滋德忠 / 1972. "臺灣の城隍神信仰." 收於東方學會創立二十五週年記念・東方學論集. 東京：東洋學報, pp. 311-326。

------ / 1975. "臺灣中・北部における城隍神信仰." 收鈴木俊先生古稀記念東洋史論叢. 東京：山川出版社, pp. 165-180。

戴文鋒 / 1997. "台灣民間信仰有應公考實." 台灣風物, 46.4:53-109。

Arkush, R. David & 董曉萍 / 1995. 華北民間文化. 湖北：湖北教育出版社。

2. 西文資料

Alford, William P. 1997. "Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have not Had More to Say about its Law." Modern China, 23.4:398-419.

Allee, Mark A. 1994a. Law and Local Society in Late Imperial China. Northern Taiwan in the Nineteenth Century. Stanford: Stanford University Press.

------. 1994b. "Code, Culture, and Custom: Foundations of Civil Case Verdicts in a Nineteenth-Century County Court." In Kathryn Bernhardt and Philip C.C. Huang, eds., Civil Law in Qing and Republican China. Stanford: Stanford University Press, pp. 122-141.

Bauman, Richard and Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." American Review of Anthropology, 19:59-88.

Beattie, Hilary. 1979. Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng

County, Anhui. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernhardt, Kathryn and Philip C.C. Huang, eds., 1994. Civil Law in Qing and Republican China. Stanford: Stanford University Press.

Bourgon, Jérôme. 2002. "Uncivil Dialogue: Law and Custom Did not Merge into Civil Law under the Qing." Late Imperial China, 23.1: 50-90.

------. 2004. "Rights, Freedoms, and Customs in the Making of Chinese Civil Law, 1900-1936." In William C. Kirby, ed., Realms of Freedom in Modern China. Stanford: Stanford University Press, pp. 84-112.

Brook, Timothy 卜正民 . 1993. Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Campany, Robert Ford. 1996. Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China. Albany: SUNY Press, 1996.

Cedzich, Ursula-Angelika. 1995. "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien 五通 / 五顯 in History and Fiction." In David Johnson, ed., Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion. Five Studies. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, Number 3, pp. 137-218.

Chan, Tak-hung Leo. 1998. The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-century Literati Storytelling. Honolulu: University of Hawaii Press.

Chiu, Martha Li. 1981. "Insanity in Imperial China: A Legal Case Study." In Arthur Kleinman and Lin Tsung-yi, eds., Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture. Dordrecht (Holland), London and Boston: D. Reidel Publishing Company, pp. 75-94.

Ch'ü T'ung-tsu 瞿同祖 . 1962. Local Government in China under the Ch'ing. Cambridge, MA:Harvard University Press.

Cohen, Alvin, ed. and trans. 1982. Tales of Vengeful Souls. A Sixth Century Collection of Chinese Avenging Ghost Stories. Taibei, Paris, Hong Kong: Institut Ricci.

Duara, Prasenjit 杜贊奇 . 1988. Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942. Stanford: Stanford University Press.

Dudbridge, Glen 杜德橋 . 1995. Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi. Cambridge: Cambridge University Press.

Eberhard, Wolfram. 1967. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley: University of California Press.

Gjertson, Daniel E. 1989. Miraculous Retribution. A Study and Translation of T'ang Lin's Ming-pao chi. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series.

Goodman, Bryna. 1995. Native Place, City, and Nation. Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937. Berkeley: University of California Press.

Goossaert, Vincent. 2001. "La gestion des temples chinois au xix^{e} siècle: droit coutumier ou lassez-faire?" Extrême Orient, Extrême Occident, 23: 11-24.

Hansen, Valerie. 1995. Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400. New Haven: Yale University Press.

------. 1996. "The Law of the Spirits." In Donald S. Lopez, ed., Religions of China in Practice. Princeton: Princeton University Press, pp. 284-292.

Hayden, George A. 1978. Crime and Punishment in Medieval Chinese Drama: Three Judge Bao Plays. Cambridge: Harvard University Press.

Huang, Philip C.C. 黃宗智 . 1993. "'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm Between State and Society." Modern China, 19.2:216-240.

------. 1996. Civil Justice in China. Stanford: Stanford University Press.

------. 2001. Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and Republic Compared. Stanford: Stanford University Press.

Hummel, Arthur H., ed. 1943. Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

Huntington, Rania. 2003. Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Narrative. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Johnson, David, ed. 1989. Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues his Mother" in Chinese Popular Culture. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, Number 1.

Kang Xiaofei 康笑菲 . 1999. "The Fox (hu 狐) and the Barbarian (hu 胡): Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales." Journal of Chinese Religions, 27:35-68.

------. 2006. The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China. New York: Columbia University Press.

Karasawa Yasuhiko. 1993. "Composing the Narrative: A Preliminary Study of Plaints in Qing Legal Cases." Paper presented at the Conference on Code and Practice in Qing and Republican Law. Los Angeles.

Katz, Paul R. 康豹 . 1995. Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen inLate Imperial Chekiang. Albany, NY: SUNY Press.

------. 1999. Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin at the Palace

of Eternal Joy. Honolulu: University of Hawaii Press.

------. 2003. "Local Elites and Sacred Sites in Hsin-Chuang -- The Growth of the Ti-tsang An during the Japanese Occupation." 收於林美容編, Belief, Ritual, and Society: Papers from the Third International Conference on Sinology, Anthropology Section. 南港：中央研究院民族學研究所, 頁 179-227.

------. 2004a. "Fowl Play -- Chicken-beheading Rituals and Dispute Resolution in Taiwan." In David K. Jordan, Marc Moskowitz, and Andrew Morris, eds., The Minor Arts of Daily Life: Popular Culture in Taiwan. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 35-49.

------. 2004b. "Divine Justice in Late Imperial China: A Preliminary Study of Indictments, Oaths, and Ordeals." In John Lagerwey, ed., Taoism and Local Religion in Modern China. Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 869-902.

Kinkley, Jeffrey C. 2000. Chinese Justice, the Fiction. Law and Literature in Modern China. Stanford: Stanford University Press.

Kleinman, Arthur. M.D. 1980. Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: University of California Press.

------. 1986. Social Origins of Distress and Disease. New Haven and London: Yale University Press.

Kuhn, Philip A. 孔菲力. 1991. Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lewis, Mark E. 1990. Sanctioned Violence in Early China. Albany: SUNY Press.

Liu Yongping. 1998. Origins of Chinese Law. Hong Kong: Oxford University Press.

Ma Yau-woon. 1975. "The Textual Tradition of Ming Kung-an 公案 Fiction: A Study of the Lung-t'u kung-an 龍圖公案 ." Harvard Journal of Asiatic Studies,35:190-220.

Macauley, Melissa. 1994. "Civil and Uncivil Disputes in Southeast Coastal China." In Kathryn Bernhardt and Philip C.C. Huang, eds., Civil Law in Qing and Republican China. Stanford: Stanford University Press, pp. 85-121.

------. 1998. Social Power and Legal Culture: Litigation Masters in Late Imperial China. Stanford: Stanford University Press.

Macgowan, D.J. 1886-1887. "Chinese Guilds or Chambers of Commerce and Trades Unions." Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, 21:133-192.

Macgowan, The Rev. J. 1910. Chinese Folklore Tales. London: Macmillan and Company.

Moskowitz, Marc L. 2001. The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ng, Vivian W. 1990. Madness in Late Imperial China. From Illness to Deviance. London and Norman: University of Oklahoma Press.

Nickerson, Peter. 1996. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China." Ph.d. thesis, UC Berkeley.

------. 1997. "The Great Petition for Sepulchral Plaints." In Stephen R. Bokenkamp, ed., Early Daoist Scriptures. Berkeley: University of California Press, pp. 230-274.

Reed, Bradly W. 2000. Talons and Teeth: County Clerks and Runners in the Qing Dynasty. Stanford: Stanford University Press.

Seidel, Anna. 1987. "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs". 收於秋月觀映編, 道教と宗教文化. 東京：平河出版社, pp. 21-57.

Sommer, Matthew H. 2000. Sex, Law, and Society in Late Imperial China. Stanford: Stanford University Press.

Spence, Jonathan 史景遷. The Death of Woman Wang. New York: The Viking Press.

Sutton, Donald S. 2003. "Violence and Ethnicity on a Qing Colonial Frontier: Customary Statuary Law in the Eighteenth-Century Miao Pale." Modern Asian Studies, 37.1:41-80.

Szonyi, Michael 宋怡明. 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." The Journal of Asian Studies, 56.1:113-135.

------. 2000. "Local Cult, Lijia 里甲, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing." Journal of Chinese Religions, 28:93-125.

Teiser, Stephen F 太史文. 1988. "'Having Once Died and Come Back to Life': Representations of Hell in Medieval China." Harvard Journal of Asiatic Studies, 48.1:433-464.

------. 1993. "The Growth of Purgatory." In Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., Religion and Society in T'ang and Sung China. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 115-145.

------. 1994. The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: Kuroda Institute.

Ter Haar, Barend. 1995. "Local Society and the Organization of Cults in

Early Modern China: A Preliminary Study." Studies in Central and East Asian Religions, 8:1-43.

Von Glahn, Richard. 1991. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong 五通 in the Social History of Jiangnan." Harvard Journal of Asiatic Studies, 51.2: 651-714.

Waley, Arthur. 1960. Ballads and Stories from Tun-huang. An Anthology. New York: The Macmillan Company.

Waltner, Ann. 1990. "From Casebook to Fiction: Kung-an 公案 in Late Imperial China." Journal of the American Oriental Society, 110.2:281-289.

Wan, Margaret Baptist. 2000. "'Green Peony' as New Popular Fiction: The Birth of the Martial Romance in Early Nineteenth-century China." Ph.D. thesis. Harvard University.

Wang Tay-sheng. 2000. Legal Reform in Taiwan under Japanese Colonial Rule, 1895-1945: The Reception of Western Law. Seattle and London: University of Washington Press.

Wang-Toutain, Françoise. 1998. Le Bodhisattva Ksitigarbha en Chine du Ve au XIIIe Siècle. Paris: École Française d'Extrême Orient.

Wu, Yenna. 1995. The Chinese Virago: A Literary Theme. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zeitlin, Judith T. 1993. Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale. Stanford: Stanford University Press.

Zhou Guangyuan. 1995. "Beneath the Law: Chinese Local Legal Culture during the Qing." Ph.D. thesis, UCLA.

附錄 1 – 廣西控告文

上告

天地神明，日月三光，二十四位諸天洪由教主，三界聖帝。

本廟聖王案前　呈進

具告凡民陰人廖□□等，為朋比為奸，設謀捏害，乞願情電鑒，以分涇渭事，無處伸冤。事竊有堂兄廖□□

今據

大清國廣西省道桂林府義寧縣分防龍勝理苗分防防府龍脊鄉廖家寨，□□□□廟王祠下社王土地居住，奉

聖修因，即至告狀人廖□□，年八十五壽，設謀控害，恃勢欺弟，於強奪地名愛界翁田、平段牛厂等。具控龍勝安府主案下衙規錢三十二千二百文。陽間孤獨守分忠良，囊內無錢不敢告。於陽憲冤深如海，氣怒如山，無處伸冤，因此無奈。是以謹發狠心，取虔具雄雞一只，紅油一碗，狀紙一張，於執虛空具告：

天地神明，日月三光，二十四位諸天，三界洪由教主；

三界聖帝，本境廣福大王部下，即迅速差下檢察靈官，統領雄兵猛將，即查追拘，包龍處提拿廖□□真命到案，務要自願自倒，自私顛往，上山蛇傷虎咬，下河浪打水推，天雷霹靂，即遭瘟疫，火焚棟宇，宅舍化灰，即行即報，剿斥奉打報應有功之後，不忘大道鴻恩，謝恩謝聖，須至狀者。

天地神明，日月三光，二十四位諸天，三界洪由教主；

三界對聖帝，本廟聖王，檢察靈官 案前，投進證盟，莫一大王，星火奉行，急行急報。

皇上光緒十一年（1885）歲次丙戌□月□日具狀上稟告。

附錄 2 – 苗族冤文

神控鳴冤文

具陰呈默狀人白門潘氏，系廣西省桂林府義寧縣龍勝分府官衙塘桐木衝僮（壯）民人氏。

為白平屈冤，累次疊害事。情小民於本年七月初一被盜。惡棍潘□□，年生於辛卯年二月十五日辰時，人面獸心，起意盜偷田地谷米等件。又至十四日，請中向說次案，及來詐索錢文一千二百文，憑中過交。竊念前因，多端需詐過甚，暗敲索，為此難以安身，只得上天無路，入地無門，故以誠心紙香，乞叩本宅土地、灶君神主位前，伸叩本鄉廟王、廣福侯王、摩王大帝祠下，叩呈奏玉皇大帝、眾聖天神，准奏牒文，傳下十殿閻君、天神大聖，准紙賞差提究，善惡冤枉，嫁害無辜，被傷民難安。到速親奏，情蒙天神下降，思念小民善者，必降添壽，惡習者必受災刑，重入地獄，小民情安。為此民間暗里受害，現身多端，免受冤伸。是以全家伸叩天恩，日月伸奏，時時念問，令旨報下，神聖顯應吉祥，為皮陰呈，伏乞伸叩。

附錄 3 – 張葉事件控告文

一、被告若有將張□之印章自己任意使用及保管之事。

二、大正六年被告如有將張□所有財產及與別人共營生理竝債權債務整理之事。

三、對這條整理照被告答辯對于債權者全部還足數不實之事。

四、株式會社□□銀行之股份及□□製酒公司之股份被告之手兌出不承認之事。

五、照被告提出帳簿所記載之款，□□商會股份金三千二百三十圓，西新莊子之火田共七筆，金三千九百五十圓買收金不事實之事。

六、照被告提出之帳簿…所記載對臺灣銀行替還出金一千元偽記之事。

七、照被告自己提出之帳簿…偷換二頁之事。

八、原告提出甲一號證（即受委託金）及四號證（即張□□金□□來往帳簿）真是被告承諾振出之事。

九、照被告之答辯至大正五年十二月末日止，當方尚缺被告金二千六十六圓三十八錢不事實之事。

十、其外尚有一部份□□商會之帳簿被告滅去不肯提出會算之事。

以上諸條件如是事實，被告不肯照認者，被告全家不論男女老幼一概死絕滅亡，祖先歸落有應公也。

以上諸條件如是無事實，原告誣告者，亦愿照被告之款同樣全家死絕滅亡，祖先神主歸落有應公也。

臺北市宮前町五十七番地　　原告　張□□

同市日新町三丁目七十七番地　　被告　葉□□

昭和二年（1927）單民第一二七二號委託財產清算請求之事件



第六章

戰後台灣的宗教與政權[1]

[1] 筆者在此對所有「當代中國宗教國際學術研討會」的與會者表達最深切的謝意。同時也必須向 China Quarterly 的編輯和工作人員致謝。

摘要

本文旨在探索戰後台灣地方宗教儀俗的發展，尤其關注於1987年解嚴後的部份。行文中，筆者將聚焦於媽祖（原為海神，現被尊為全能的保護神）或王爺（原本是瘟神，但現在被視為能對抗所有災難的神明）等目前盛行於眾多地方廟宇的神明信仰，特別是建基於此種宗教儀俗上的地方社會，以及其與官方之間的複雜關係。其中包括了官方對祭典限制的放寬、廟宇在選舉期間成為政治集會的據點、近來對前往中國大陸進香的爭議等等。另外，文中也將探討台灣宗教儀俗的「本土化」論爭，以及台灣宗教研究在學界中的發展概況等問題。

導論

本文旨在探討台灣戰後的宗教發展，尤其關注於 1987 年解嚴之後的部份。在簡要地討論過佛教和傳統教派後，筆者將聚焦於媽祖（原為海神，現被尊為全能的保護神）、王爺（原本是瘟神，但現在被視為能對抗所有災難的神明）等盛行在眾多廟宇中的神明信仰。尤其會留意於地方公廟和官方間的複雜關係，包括政府放寬對節慶祭典的限制、寺廟在選舉集會中的功能，以及近來對前往中國大陸進香的爭議。另外，文中也將提及台灣地方宗教儀俗[2]的「本土化」論辯，與學界在台灣宗教領域的研究發展概況等問題。

[2] 譯者註：「地方宗教儀俗」在原文中作 local religious traditions。因文中 local 一詞常有區域性／全國性的相對意涵，所以不譯為「本土」。另外，traditions 直譯為「傳統」或「禮俗」似乎太過拘謹，易使該詞的指涉範圍受到侷限；若譯為「習俗」或「慣習」，則原文中已有 practice 一字，不但易生混淆且失去儀式的內涵，因而以下均譯為較不常用的「儀俗」。

對照剛從極權政府長期壓抑下逐漸復興的中國宗教，[3] 至今仍不斷發展的台灣宗教就顯得格外地欣榮。《中華民國憲法》第十三條清楚地載明：「人民有信仰宗教之自由」，規定宗教自由應受絕對保障。而今台灣已發展為民主政體，人民可以自由地進行宗教活動，無庸畏懼官方的禁制。任何宗教的信徒都可以自由地集會或傳教，即使是早期被查禁的教派如一貫道等，現在都可以從事公開活動與拓植組織。同時，台灣的民主環境也促進了慈濟功德會這類大型居士佛教和僧眾團體的發展。

此外，台灣的經濟成長和科技發展並未造成宗教衰退，則是另一個顯而易見的現象。許多受過教育、每天上網的男女仍然會參與宗教活動，且顯然並未因此而覺得困擾（事實上，多數的大型宗教組織或寺廟都擁有自己的網站）。不論對個人、家庭、社群生活而言，宗教一直是不可或缺的一環。作為每日禮敬神靈的場所、社區服務或舉行盛大慶典，寺廟在現今社會中仍然具有相當重要的功能。如同媽祖和王爺等神明持續地受到芸芸眾生的膜拜，祈求健康和成功；寺廟本身也在這種基礎上不斷地建構地區性的認同感。

儘管官方的寺廟統計資料在佛、道教廟宇的分類上常常是不可信的，也無法掌握那些沒有登記的寺廟和神壇，[4] 不過在我們理解目前台灣寺廟發展的粗略概況時，官方資料還是有些助益的。比方說，根據《重修台灣省通誌》，台灣的佛、道教寺廟從1930年的3,661

[3] 相關研究請參閱 Daniel Bays、Raoul Birnbaum、Nancy Chen、Kenneth Dean、Fan Li-chu、Richard Madsen 和 Pitman Potter 的著作。

[4] 此類事例，或可參宋光宇，《高雄市各區寺廟神壇名錄》（高雄：高雄市文獻委員會，1993）。

座到 1981 年的 5,531 座，在五十年間成長近乎一倍。[5] 而內政部在 2001 年的統計資料則顯示，台灣已登記的佛、道寺廟總數達到 9,707 座。這些寺廟目前總共經營了 20 家醫院或診所（相對的，天主教有 35 家、基督新教則有 26 家），以及涵蓋幼稚園到大專院校在內的 180 所學校（天主教 186 所、基督新教 158 所）。[6]

近年來，有些學者開始注意到政治、社會經濟狀態改變對戰後台灣宗教發展的影響。例如焦大衛（David Jordan）分析了財富增加、國家政策改變、教育普及、區域間的人口流動，這四項台灣在戰後的重要變化和宗教發展之間的關係。他指出財富增加固然使寺廟的建築裝飾愈趨華麗，但都市地區過高的地價同時也抑制了新建廟宇的產生。此外，他注意到政府對於那些常被視為舖張浪費或不受歡迎的習俗（詳下文），逐漸從原本的壓迫和控制轉向寬容與溫和的「改革」政策。而教育普及可能促使宗教在「標準化」方面向前邁進一大步；日益頻繁的人口流動則削弱了傳統的地域觀念，有助於「泛台灣認同」的形成。[7]

魏樂博（Robert P. Weller）、夏維明（Meir Shahar）等學者已經針對宗教儀俗如何抗拒公權力意圖以其文化霸權形塑的莊嚴文化，進行過許多研究。這些研究成果圍繞著對非正常死亡者或滑稽神的崇拜，比方說：濟公（十二世紀時一位無視酒肉戒律而以靈力著稱

---

[5] 《重修台灣省通志・卷三・住民志・宗教篇》（南投：台灣省文獻委員會，1992），頁 975-1065。

[6] 其他細節請參內政部網站 www.moi.gov.tw。

[7] David K. Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and their Impact on the Popular Practice of Religion," in Stevan A. Harrell and Huang Chün-chieh（黃俊傑）, eds., Cultural Change in Postwar Taiwan(Boulder, CO: Westview Press, 1994), p. 138.

的怪僧）。這類崇拜現象在1980年代大家樂簽賭風潮時曾盛極一時。魏樂博在其饒富趣味的研究案例裡，陳述十八王公是如何以一同死難的十七個人和他們的義犬亡靈，接受來自希望快速發財的人們用香煙和其他物品祭拜，這些信眾當中還包括了娼妓和黑道份子。而無論是公權力甚或寺廟管理委員會本身，其意圖介入公眾輿論的努力最後都被證明是完全無效的。這反映出地方社會具有排拒國家控制、滿足自身心靈和俗信需求的能力。[8] 2002 年 1 月開辦的樂透彩也同樣立即引發新一波對非常規神明的崇拜風潮——儘管這股熱潮因愈來愈多的台灣人依賴電腦程式預報明牌而稍稍降溫。[9]

在這些教派宗教的相關研究裡，居士佛教運動和所謂的「新興宗教」當屬研究成果最豐碩的兩個領域，這必須歸功於近來學界強調「新宗教儀俗」與聚焦個人需求的結果。然而大多數的研究在論及這些宗教的歷史時，依據的都是宗教領袖的傳記，或倚賴對經典全文或片段的分析，其中又以分析善書最為常見。[10] 只有少數的

---

[8] Meir Shahar, Crazy Ji. Chinese Religion and Popular Literature（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998）; Robert P. Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," in Murray A. Rubinstein, ed., Taiwan. A New History（Armonk: M.E. Sharpe, 1999）, pp. 352-356.

[9] 對於當前台灣地方宗教和樂透彩之間的關係，或可以「神明牌」為關鍵字，在雅虎奇摩網站（http://tw.yahoo.com/）蒐得許多相關資料。

[10] 例如Joseph Bosco, "Yiguan Dao: 'Heterodoxy' and Popular Religion in Taiwan." In Murray A. Rubinstein, ed. The Other Taiwan, 1945 to the Present（Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994）, pp. 423-444；鄭志明，《台灣新興宗教現象：傳統信仰篇》（大林：南華管理學院，1999）；Soo Khin Wah, "A Study of the Yiguan Dao（Unity Sect）and Its Development in Peninsular Malaysia," Ph.D. thesis, University of British Columbia, 1997；宋光宇，《天道傳燈：一貫道與現代社會》（台北：三揚出版公司，1996）；王見川、李世偉，《台灣的宗教與文化》（蘆洲：博揚文化，1999）；王見川、李世偉，《台灣的民間宗教與信仰》（蘆洲：博

學者如柯若樸（Philip Clart）、焦大衛（David Jordan）、歐大年（Daniel Overmyer）和沈雅禮（Gary Seaman）等人，注意到社會學者對台灣教派宗教的觀點。[11] 此外，江燦騰、周文廣（Charles B. Jones）、安德瑞（André Laliberté）、魏樂博等學者近年來也開始研究佛教如何與官方進行互動。[12] 這些研究以一貫道、慈濟功德會為核心，並蒐羅了許多具說服力的資料來證明宗教活動在現代的台灣社會仍有其重要性。

這些學者們雖然累積了相當豐碩且多樣化的研究成果，但地方宗教儀俗對戰後台灣政治、社會關係的貢獻仍未受到應有的重視，特別是在地方公廟的信仰方面。比方說，魏樂博在他最近的著作 Alternate Civilities 裡，說明某些宗教組織和團體如何對台灣的民主

揚文化，2000）；王志宇，《台灣的恩主公信仰》（台北：文津，1997）。

[11] 參 Philip A. Clart, "The Ritual Context of Morality Books: A Case Study of a Taiwanese Spirit-writing Cult," Ph.D. thesis, University of British Columbia, 1996; Philip A. Clart," The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan," Journal of Chinese Religions, 25（1997）, pp. 1-32; David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, The Flying Phoenix: Aspects of ChineseSectarianism in Taiwan（Princeton: Princeton University Press, 1986）; Gary Seaman, Temple Organization in a Chinese Village（台灣鄉村神廟研究）, in Lou Tzu-K'uang（婁子匡）, ed., Asian Folklore and Social Life Monographs, volume 101（Taipei：The Orient Cultural Service, 1978）。作者 Gary Seaman 在此書中譯名作「蓋西曼」，非沈雅禮。

[12] 參江燦騰，《台灣佛教百年史之研究，1895-1945》（台北：南天，1996）；江燦騰，《當代台灣佛教》（台北：南天，1997）；Charles B. Jones, Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990（Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999）; André Laliberté, "Religious Change and Democratization in Postwar Taiwan: Mainstream Buddhist Organizations and the Kuomintang, 1947-1996," in Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds., Religion in Postwar Taiwan（Honolulu: University of Hawaii Press, 2003）, pp. 158-185.

化和社會經濟發展作出貢獻，也合理地論述了諸如教派宗教和居士佛教運動等新興宗教現象的重要性。以可能是台灣最大民間組織的慈濟功德會為例，魏樂博明確地論證了它在私領域和官方之間的中介機能；他也點出了一貫道等教派宗教是超越傳統區域和親屬聯繫的自發性團體。無論是教派宗教或居士佛教運動，都符合了公民社會的自發性與全國普遍性特質，這和侷限於地方性質的廟宇有很大的差異。[13]

魏樂博提出的資料和論述具有很強的說服力，但也引出了一些重要的問題。比方說，他可能過度誇大了教派宗教和居士佛教團體的「新意」。其實類似的組織在中國歷史上屢見不鮮，尤其常見於改朝換代之際或社會經濟快速成長的年代。[14]戰後唯一特殊之處是婦

[13] 參 Robert P. Weller, Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan（Boulder, CO: Westview Press, 1999）, pp.14-16, 83-84, 87-88, 93, 99-101, 357-358。關於魏樂博傾向略而不提的長老教會，其重要性可參 Murray A. Rubinstein, "Mission of Faith, Burden of Witness: The Presbyterian Church in the Evolution of Modern Taiwan, 1865-1989." American Asian Review, 9.2（1991）, pp. 70-108；Murray A. Rubinstein, "Christianity and Democratization in Modern Taiwan: The Presbyterian Church and the Struggle for Minnan/Hakka Selfhood in the Republic of China," in Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds., Religion in Postwar Taiwan（Honolulu: University of Hawaii Press, 2003）, pp. 204-256.

[14] 參 Kenneth Dean, Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China（Princeton: Princeton University Press, 1998）; Susan Naquin, "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China," in David Johnson, et. al., eds., Popular Culture in Late Imperial China（Berkeley: University of California Press, 1985）, pp. 255-291; Daniel Overmyer, "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing pao-chüan," in Popular Culture in Late Imperial China, pp. 219-254; Daniel Ovemyer, Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries（Cambridge, MA: Harvard University Press,1999）;Barend ter Haar,

女的地位大幅提升，並得以參與公眾活動，而這在台灣必須歸功於相關團體在國家層次上的積極運作。也許魏樂博論述時最重要的弱點，在於忽略了廟宇開始藉由種種途徑對台灣的文化和國家政策發揮其影響力。[15] 在以下的篇幅裡，筆者將論述寺廟在台灣的重要性。現代的寺廟已不再是侷限於區域性的信仰中心，即便在全國性的層級裡，許多寺廟仍具有一定程度的地位和影響力。筆者將嘗試從兩種途徑來觀察這個問題：追溯國家政策在與地方宗教議題上的轉變，以及論證宗教信仰和習俗對國家的影響。因此，本文將先　述台灣的宗教政策，與文化建設委員會（簡稱文建會）[16] 的功能改變，並藉此評斷國家對寺廟和祭典的控制能力。繼而討論候選人如何企圖利用地方宗教來操控選舉，以及近來針對部份媽祖廟前往福建湄州祖廟進香的爭議。其他相關的議題還包括了廟宇在調解糾紛時所扮演的角色、台灣宗教的本土化爭論，與學術單位在台灣宗教研究上的進展。

The White Lotus Teachings in Chinese Religious History（Leiden: E. J. Brill, 1992）.

[15] 魏樂博之所以對廟宇信仰如何影響國家事務的部份過於輕描淡寫，或許是因為他參考的研究成果多半聚焦於清末民初，而這個時期的地方廟宇尚未能對國家層級產生太多影響力。例如 Prasenjit Duara, Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942（Stanford: Stanford University Press, 1988）; James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou（"Empress of Heaven"）Along the South China Coast, 960-1960," in Popular Culture in Late Imperial China, pp. 292-324.

[16] 1981 年，文化建設委員會初創時的英文名稱原為 Council for Cultural Planning and Development（簡稱 CCPD），到了 1995 年才改為現稱的 Council on Cultural Affairs（簡稱 CCA）。本文英文原版到提到文建會時，會依其時間不同而使用不同的簡稱，中譯版則無此差異。

國家政策

戰後台灣的統治者必須面臨的主要問題之一，就是如何在日益民主化與全球化的現實環境中，維持國家對地方宗教儀俗的控制力。這與傳統中國政府對地方的統治模式是相互矛盾的。Pitman B. Potter 研究了中國官方對宗教的規範，並提出如下的重要觀察：長久以來，中國的宗教和政權一直都處於彼此競爭的狀態。統治者希望和宗教組織、教義建立連繫，從而透過儀式取得統治的正當性。然而，地方宗教卻始終不受官方拘束地活躍在地方社會中。如同蕭公權等學者所揭示的，中國的帝制政府一直力圖以恩威並施的方式控制地方社會和地方文化。[17] 以宗教為例，官方主導或象徵性地支持合乎「正統」、「儒家」教化的地方文化，企圖藉此將地方宗教「標準化」，同時也向地方社會灌輸官方的教諭。[18] 然而，官方也時常壓制被稱為「祕密社團」的教派宗教；特別是那些公開崇信末世觀，而可能潛藏反抗或推翻固有政權思想的教派。[19] 雖然官方文化政策的成敗，必須取決於國家力量在不同地區和時間點的強弱，但其教化內容卻多能長期地保存下來。

十九世紀末到二十世紀初，在西方科技思潮的衝擊下，國家權力對地方社會的控制更趨複雜。1919 年「五四運動」期間，有識之

---

[17] Hsiao Kung-ch'üan（蕭公權）, Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century（Seattle and London: University of Washington Press, 1960）.

[18] Daniel Overmyer, "Attitudes Toward Popular Religion in the Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming," Cahiers d'Extrême-Asie, 5（1989-1990）, pp. 191-221。另參 Duara, Culture, Power, and the State; Watson, "Standardizing the Gods".

[19] 對此，Barend ter Haar 論之尤詳。參 Barend ter Haar, The White Lotus Teachings; ter Haar, Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity（Leiden: E.J. Brill, 1998）.

士們一方面廣泛地吸收西方文化，另一方面則將傳統中國文化視為國家走向現代化的阻礙。[20] 此類見解雖然普遍存在於共和時期的中國，但不等於所有學者都同意這種論點。任憑歐風美雨洗禮，仍有許多知識份子持續倡議研習中國歷史和傳統文化，同時也有一群民俗學者開始詳細地研究中國的通俗文化。[21] 是以，國民黨政府為了尋求調和兩者的中間路線，乃推行了諸如 1934 年的「新生活運動」等政策，試圖以傳統儒家的價值觀和孫逸仙的三民主義，作為國民黨維持社會安定和取得民眾支持的基礎。[22]

在台灣的文化政策史中，固然有一部份與中國雷同，但也有些重要的歧異。就像 John Shepherd 所揭示的，清朝自從將台灣納入控制後，也曾企圖在台實施各種文化政策。如同在中國大陸一般，這些政策多以教育、宗教領域為核心，其共同目的則在於維持社會控制和確立文化霸權。[23] 然而情況隨甲午戰爭後日本接管台灣而出現變化。在日治期間（1895-1945），除了堅決抵抗日本統治的團體（特別是宗教團體）外，總督府對台灣的本土文化表現出極大的寬容。1930 到 40 年代，為了配合日本在東亞地區發動的軍事戰爭，在台灣

[20] 參 Chow Tse-tsung（周策縱），The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960）; Vera Schwarcz, The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919（Berkeley: University of California Press, 1986）.

[21] 參 Hung Chang-tai（洪長泰），Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937（Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, 1985）.

[22] 相關概述請參 Jonathan D. Spence, The Search for Modern China（New York: Norton, 1990）, pp. 361-434.

[23] 參 John R. Shepherd, Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800（Stanford: Stanford University Press 1993）, pp. 208-214.

和韓國的總督府都推行了所謂的「皇民化運動」(1938-1945)，企圖將殖民地的人民「日本化」。在這數年間，殖民當局對台灣的文化和宗教施以更大的壓迫，破壞了許多寺廟與神像，也迫害地方宗教人士。[24]

第二次世界大戰結束後，接收台灣的國民政府有感於日本文化對台灣民眾已產生相當程度的影響，乃企圖透過實行各種有利於中國的文化、國家認同的政策，來取代日本的文化影響，也增加國民黨統治的合理性。然而在這些政策產生效果之前，就因為管理不當、經濟蕭條和各種誤解，釀成了「二二八事件」的慘劇。[25]此後數年間，國民黨的文化政策出現了 Edwin Winckler 所謂的三階段典型發展。[26]在第一個階段（1945-1960），國民黨傾向採取負面控制的政策，尤其是語言和教育方面。第二階段(1960-1975)是逐漸轉型期，國民黨開始將更多的資金投注在自然科學、社會科學和人文學科上（尤其是中央研究院），但同時也有許多重要的知識界菁英留滯國外不歸。與此同時，國民黨仍然持續它的文化管制政策，特別是針對

[24] 參 Chou Wan-yao（周婉窈）, "The Kōminka Movement in Taiwan and Korea: Comparisons and Interpretations." In Peter Duus, Ramon H. Myers & Mark R. Peattie, eds., The Japanese Wartime Empire, 1931-1945（Princeton: Princeton University Press, 1996）, pp. 40-68；蔡錦堂《日本帝国主義下台湾の宗教政策》（東京都：同成社，1994）。

[25] 參 Lai Tsehan（賴澤涵）, Ramon H. Myers & Wei Wou（魏萼）, A Tragic Beginning: The Taiwan Uprising of February 28, 1947（Stanford: Stanford University Press, 1991）。另參 Steven E. Phillips, "Between Assimilation and Independence: the Taiwanese Elite under Nationalist Chinese Rule, 1945-1950,"（Ph.D. thesis, Georgetown University, 1998）。

[26] 參 Edwin A. Winckler, "Cultural Policy in Postwar Taiwan," in Cultural Change in Postwar Taiwan, pp. 28-35.

媒體的部份。[27] 第三階段（1975-1990）裡，台灣在國內、外都面臨了一連串的危機。此時國民黨在文化政策上的回應作為是：將大量的資源挹注在科技領域上，同時增加文化建設的投資。

對於國民黨刻意打壓台灣文化的前兩個時期，Murray Rubinstein 的觀察指出，此政策僅在 1980 年代之前短暫地促成了一些改變，而今早已被完全捨棄不用了。[28] 比方說，內政部在 1968 年推廣了一系列的指導方針，企圖以「改善民間祭典節約辦法」來規範地方宗教。[29] 而 Emily Martin Ahern 在三峽的祭典研究也清楚地顯示儘管地方上出現反彈和消極性抵抗，此類政策確實在 1970 年代對地方宗教造成衝擊。[30] 但正如焦大衛指出的，最終促使祭典和筵席規模縮小的原因，都市化的因素恐怕比國家政策更為重要。[31] 在這段期間，許多知識份

---

[27] 參 Ming-Yeh T.（蔡明燁）and Gary D. Rawnsley, Critical Security, Democratization, and Television in Taiwan（London: Ashgate Publishing Company, 2000）。

[28] Murray A. Rubinstein, "Statement Formation and Institutional Conflict in the Mazu Cult' Temples, Temple-created Media, and Temple Rivalry in Contemporary Taiwan"，收入周宗賢主編，《台灣史國際學術研討會：社會、經濟與墾拓論文集》（台北：國史館，1995），頁 189-224。

[29] 關於其他更多的官方規範，請參瞿海源〈中華民國有關宗教「法令」及法律草案彙編〉，《民族學研究所資料彙編》第 2 輯，1990，頁 113-139；瞿海源，"Changing Relationships between State and Church in Taiwan," 發表於 Taiwan: State and Society in Transition. University of Illinois at Urbana-Champaign, September 21-23, 1997。另參《台灣省政府檔案彙編：民俗宗教篇》（台北：國史館，1996）。

[30] 參 Emily Martin Ahern, "The Thai Ti Kong Festival," in Emily Martin Ahern and Hill Gates, ed., The Anthropology of Taiwanese Society（Stanford: Stanford University Press, 1981）, pp. 416-425。另參 Hill Gates Rosenow, "Prosperity Settlement: The Politics of Paipai in Taipei, Taiwan," Ph.D. thesis, University of Michigan.

[31] Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and their Impact on the Popular Practice of Religion," pp. 148-150.

子都和政府抱持相同的立場，並且毫不猶豫地在其文章著作裡將地方宗教儀俗標誌為「迷信」。[32]

當國民黨政府開始將文化政策的重點從負面控制，移轉到推廣其無趣的文化規範時，有兩個負責督導地方文化的官方機構成立了。[33] 其中較大也較重要的一個，是國民黨政為了與中國的文化大革命作對比，而在 1967 年 8 月成立的「中華文化復興委員會」（簡稱「文復會」）。此一機構主要負責推廣國民黨版本的中華文化，其內容融合了忠、孝等傳統儒家價值觀和孫逸仙、蔣介石等政黨領袖的訓誨。文復會設計了一些守則，並製作宣傳手冊，透過大眾媒體、學校、公家機關，反覆且廣泛地向群眾宣導、灌輸這類觀念。其中包括了重視愛國心和行為規範的「國民生活須知」，[34] 以及企圖藉由強調良好禮儀典範來修整宗教習俗的「國民禮儀範例」等。文復會全然地擁護國民黨的泛中華文化觀，甚至有妨礙台灣本土文化發展的傾向，其中也包括了寺廟信仰。1980 年代末期，民主化運動聲勢高漲，民主進步黨等反對勢力也開始發揮其影響力，縮限了文復會制定規條的自由。1990 年夏天，文復會的預算在立法院的堅決反對下遭到刪除，這也正式宣告此一機構的運作已經走到了終點。1991 年春天，國民黨保存一部份文復會機構，設置了非政府組織的「中華文化復興運動總會」。

---

[32] 阮昌銳，〈如何端正民間宗教信仰〉，收入李亦園、莊英章編，《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》（南港：中央研究院民族學研究所，1985），頁 130-144。

[33] 關於這兩個機構，請參施志暉，〈中華文化復興運動之研究（1966-1991）〉（台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1995）。

[34] 這個運動在 1980 年代中期作了部份調整，並改名為「現代國民生活須知」。

第二個負責文化政策的官方機構是文化局，由教育部創設於1967年11月，1973年5月撤廢。儘管文化局的業務應該集中於教育領域，但它的實際功能卻是協助文復會推展國民黨版的中華文化。例如文化局幫文復會在各大專院校設立了96個分支機構，並在其短短七年的營運時間裡舉辦了300場校園演講。此外，文化局也進行各種出版計畫，並主辦了許多地方性或國際性的中華文化研討會。

目前文化政策的主管機關——文化建設委員會——成立於國民黨文化政策的第三個階段，也是台灣逐步成為國際化社會、開始朝向民主化發展的時候。文建會的設立可以追溯到1977年9月23日，時任行政院長的蔣經國（後當選總統）向立法提交的一份行政報告。在這份報告和後來於1978年2月對立法院提交的另一份報告裡，都強調保存與發展台灣文化的重要性。為了成功地落實這些理念，行政院在1979年2月公布了加強文化、娛樂活動的計畫書，並規劃成立一個機構來完成這些計畫，也就是文建會。其正式設立於1981年的11月11日，被列為一級機關(等同部級單位)，直接隸屬行政院。[35]

肇建之初，文建會的主管業務約有十項，包括研擬重大的文化發展政策、推廣與維護文化資產、建設地方文化中心等等。[36]這些目標已隨時間不同而出現些微的改變。根據擷取自文建會網站的「施

[35] 此處關於文建會的論述內容，依據請參 Paul R. Katz, "Cultural Policies in Late Twentieth Century Taiwan: A Case Study of the Council on Cultural Planning and Development", paper presented at Taiwan: State and Society in Transition — An International Conference, University of Illinois at Urbana-Champaign, September 21-23, 1997。關於文建會的歷史與現況，請參其網頁 www.cca.gov.tw。

[36] 參陳奇祿〈行政院文化建設委員會工作報告〉，《1984年北美華人學術研討會討論背景參考資料》，頁1-22。

政理念與目標」，其現今的目標包括了：導正「速食文化」的觀念、文化建設的事權統一、鼓勵民間企業贊助投資或認養文化藝術活動與團體、結合文化與科技等等。[37]

在文建會自行訂定的各種目標中，最顯著的敗筆當屬忽略了台灣傳統文化的關鍵所在：寺廟。對照早年的作法，文建會似乎冀望取代廟宇和其他傳統的公共空間，成為發揚、甚至控制台灣文化的焦點。此一想法可見於文建會第三任主委申學庸在 1993 年 10 月 21 日國民黨中常會上的報告文：

> 讓我們回到歷史的迴廊中，省思我們的民間社會是怎麼樣走過來的？在沒有文化中心，沒有政府的文化行政系統之前，我們的傳統鄉村和城市社會，是怎樣透過各種民俗文化藝術活動，展現出他們的社會認同，凝聚他們的共同體意識，維繫他們的倫常與禮治秩序？他們以廟宇做為表徵，透過宗教信仰，以及附著在廟會的各種藝文活動，塑造出獨特的共同體社會。
>
> 今天正面臨劇烈轉型期的台灣社會，這些傳統的信仰型態與社會結構，已經無可挽回地日趨凋零，然而我們的民間社會自身和政府，有沒有另一套系統，足以取代過去社區廟宇的社會功能？……我們一直希望縣市文化中心和社區活動中心能夠挑起社會重建的重任，……我們相信透過計劃性的推動，假以時日（官方主辦的活動）應該能夠更深入不同層級的社區……這個政策方向的政治涵意是不可言諭的。如果我們政府單位不再重視民間社會資源的吸納，那麼執政黨將

[37] 關於文建會現今施政目標，請參文建會網站 www.cca.gov.tw。

只會把這份豐富的資源拱手讓給對方。[38]

這篇報告文特別值得注意之處，在於它反映了政府已逐漸重視廟宇在台灣社會中所扮演（實際上也仍持續扮演）的積極性角色。這象徵著過去中國政治傳統上習於移易地方信仰，縮減祭典規模、破除「迷信」（參下文）的傾向，已經出現了意義深遠的變化。近幾年來，官方曾試圖以協辦的方式作為改良祭典的手段，並規範祭典內容，（如基隆中元祭放水燈、東港王船祭）亦間或產生了相當程度的效用。[39] 文建會和它的文化中心（其中許多已改由縣市政府的文化局負責營運）是否能取代寺廟成為重要的公共空間仍頗有疑問，但這正表明了官方對於台灣地方宗教儀俗的態度已發生了重大轉變。同時，愈來愈多的台灣廟宇開始與文建會分庭抗禮，舉辦起各種藝文活動，從棋賽、傳統古典音樂、文學、書法，到大規模重演鄭成功登陸鹿耳門的戲碼。部份廟宇甚至與文建會合作策畫、執行一些藝文方案。[40] 如果我們在文建會網站的搜尋引擎裡鍵入「寺廟」一詞，可以找到 133 篇自 1990 年代迄今，詳述這個機構與寺廟間關聯的媒體報導或文章。這些資料顯示，文建會已經收斂起以往改易地方宗教儀俗的企圖心，開始正視作為公共空間的廟宇對構成或發揚台灣文化的重要性。

以上所引的資料清楚地顯示著，戰後官方的影響力已然必須退

[38] 參申學庸，〈國民黨中常會特別報告〉，1993 年 10 月 21 日；另參〈第二屆立法院教育委員會報導〉，1993 年 12 月 8 日。

[39] 參莊英章、黃美英，〈觀光與民俗宗教的結合：一次官辦迎神賽會之檢討〉，收入李亦園、莊英章編，《「民間宗教儀式之檢討」研討會論文集》（台北：中國民俗學會，1985），頁 56-68。

[40] 參 Virginia Sheng, "Sacred Bases for Secular Service," Free China Review, 45.10（1995）, pp. 26-33.

出地方公廟的運作。然而，台灣自從在 1980 年代走向民主化後，寺廟信仰不僅不再是國家政策的被動觀察者，甚且在促進地方關懷和維護地方認同上也扮演了極重要的角色。在下面的篇幅中，筆者將從幾個實例來論述以下現象：寺廟在地方性選舉中所扮演的角色、管理幾座主要媽祖廟的菁英們如何嘗試影響台灣的兩岸政策、在寺廟中上演的神判儀式的重要性。

地方宗教與選舉過程

我們或可從一個顯著的例子來說明地方宗教儀俗和政府之間的各種互動。2000 年總統大選時，陳水扁、許信良、連戰、宋楚瑜等四組候選人都企圖藉由在寺廟舉辦競選活動來吸引草根民眾的支持，並達到聯繫地方菁英的目的。根據 2000 年 3 月的《新新聞》週刊報導，連戰的幕僚主動公布了在廟裡發生的幾件據稱是神蹟的事件。包括一位連戰的支持者替他抽出一支預言好運的籤詩，隨後當連戰本人公開對選情表示樂觀的時候，廟裡的香爐突然發爐了。此外，國民黨籍的立法委員們也聲稱濟公已經表態支持連戰。為了不落人後，宋楚瑜的支持者們，特別是台中大甲鎮瀾宮（台灣最受歡迎媽祖廟之一；參下文）的董事長顏清標，也引述自己的問卜結果來證明媽祖堅定地站在宋楚瑜這邊。至於最終勝選的陳水扁則為了鞏固他在南台灣堅實的選民基礎，宣稱自己的理念已獲得當地王爺的認同。另外，他的政黨（民進黨）也設立了一個特別小組來組織、掌握寺廟動向，並設法將那些據稱是神蹟的事件連結到陳水扁與立委候選人的選舉活動上。瑤池金母預言陳水扁將當選的乩示就是其中一個典例。

地方宗教與兩岸關係

當台灣政治勢力冀望利用地方廟宇贏得選舉的同時，一些心懷抱負的地方政治人物也企圖利用寺廟信仰來擴展他們自己的利益，扭轉和政府對抗的劣勢。關於當代台灣宗教、政治間劇烈而複雜的糾葛，鎮瀾宮試圖以直航方式前往湄洲祖廟謁香正好是個較近期的例證。[41] 自台灣和中國在 1987 年建立非正式的聯絡管道起，由台灣橫跨海峽、湧向對岸的民眾主要包括了：1949 年隨蔣介石從中國敗退來台的退伍老兵，以及追求發展機會和利潤的商人和企業家。然而，規模最大、能見度最高的卻是前往中國進行宗教尋根的台灣旅行團。而最早前往中國朝聖的團體之一就是來自鎮瀾宮，廟方並藉此宣揚自身在台灣媽祖廟中居於領導地位的威勢和正統性。1987 到 2000 年間，許多廟宇都組織了前往中國的進香團，但由於針對兩岸交流的法令限制，總是迫使他們採取經由香港等第三地的非直航路線。到了較後期時，也有中國信徒和官員們從湄州帶媽祖的塑像經香港來台朝聖，引發了台灣各媽祖廟間關於是否歡迎「中國媽祖」的極大爭議。

2000 年冬天，一些台灣的媽祖廟立意要挑戰現狀。包括前台中縣議會議長顏清標在內的鎮瀾宮領導人，開始策畫一次從大甲到湄州的直航謁香行動。在這段期間裡，顏清標正將自己塑造成一個地方菁英、宗教領袖，並企圖藉由支持宋楚瑜競選總統來成為總統的擁立者。隨著 6 月 4 日，顏清標和來自中台灣的國民黨籍立委、

[41] 關於上述事件，請詳參下開書的導論：Paul R. Katz and Murray Rubinstein, eds., Religion, Culture, and the Creation of Taiwanese Identities（New York: St. Martin's Press, 2003）.

國大代表在鎮瀾宮聚會，擲筊決定謁香日期，使得前往中國直航謁香的議題在春天和初夏時節變得更加緊迫。這次儀式進行得很順利，最後將啟程時間定在 7 月 16 日。由此可以預見，接踵而至的將是一場陳水扁的新政府（傾向反對與中國統一）和包括國民黨、宋楚瑜剛成立的親民黨在內的反對陣營之間的政治角力戰。同時中國官方——特別是福建省政府——也預期到這次直航謁香之旅將具有重要的象徵意義，因而極盡可能地對這次活動表示歡迎之意，雖然這是帶有附加條件的。（比方說，這次謁香只能使用中國或香港船隻作為運輸工具）但代表台灣官方立場的大陸事務委員會卻從中作梗，陸委會指出台灣、中國間的直航法規尚未通過，他們也沒有辦法保證參與謁香者的安全與權益。至於陳水扁則企圖說服台灣百姓：直航謁香只是中國的統戰手法。最後鎮瀾宮屈服於現狀，選擇了繞經香港的慣常路線。表面上看來，這似乎是民進黨的一次勝利，但地方廟宇的代表人物們仍享有足以迫使新政府改變其政策的全國性影響力。

自從 2001 年 1 月開放金門、馬祖與福建省廈門、馬尾間的「小三通」後，情勢就出現了些許變化。2002 年 10 月 2 日，一支龐大的台灣進香團從高雄出發，取道金門直接前往中國。其成員由來自 10 間廟宇的 426 位媽祖信徒代表所共同組成，這也是自從金—廈航線開通以來規模最大的朝聖團體。未來，很可能還會有更多類似這樣的活動出現。

地方宗教與司法體系[42]

神判儀式——尤其在掌管陰間的神祇見證下所作的誓約和控訴——是另一個關於某些廟宇如何橋接官方與社會鴻溝的極佳例證。長久以來，這種在神明面前發誓的儀式早在競選活動中佔有相當的重要性。在一些案例裡，被指控說謊或買票的候選人會在廟裡斬下活雞的頭獻給陰間的神明，以示自己的清白。[43] 斬雞頭現今在台灣並不常見，主要是由於動物權益團體向常被當作儀式場地的廟方施壓，以及一般人對於流血場面的反感。然而，斬雞頭儀式偶爾會在地方政治活動中被當成一種隱喻。例如，當宋楚瑜在總統大選中被指控做了壞事，一幅刊載在報紙上的政治漫畫就描繪他為了強調自身清白而表演斬雞頭儀式。[44] 不斬雞頭、單純在地方上的公廟裡立誓，至今仍然被用來作為解決紛爭以及維護政治形象的手段之一。比如顏清標被控告勒索與謀殺未遂時，他就曾在鎮瀾宮裡發誓宣稱自己的清白。[45]

告陰狀是一種至少已有千年以上歷史的古老儀式，至今仍持續在台灣流行不輟，或許這在某個程度上是因為對現行司法體制的不滿。比方說，新莊地藏庵（台北縣一座香火鼎盛的寺廟）兼祀地藏王菩薩和掌管無主孤魂的大眾爺，平均每年都有超過 3,000 人到這座

---

[42] 關於神判儀式的重要性，參 Paul R. Katz, "Divine Justice: Chicken-beheading Rituals in Japanese Occupation Taiwan and their Historical Antecedents," 收入王秋桂、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》（台北：漢學研究中心，2001），頁 111-160。

[43] 參李亦園〈斬雞頭〉，收入《師徒、神話與其他》（台北：正中，1983）。

[44] 《自由時報》1999 年 12 月 18 日，版 15。

[45] 《中國時報》2001 年 4 月 30 日，版 6。

廟裡具狀控告（放告）那些被他們認為欺凌自己的人。也許這座廟裡最知名的放告案例，是電視演員白冰冰控告綁架和虐殺她女兒白曉燕的三個匪徒。當時，地藏庵管理委員會的成員們十分關切地追蹤這個案子，每當名單上的犯人被逮捕或正法的時候，他們就在警方通緝海報的相片上畫叉。當地的警察和檢察官也會到這座廟裡焚香與／或放告，以求解決難辦的罪案。例如，某件拖延了好幾個月都無法突破的重大銀行搶案，在警政首長前往地藏庵祭拜後，搶案嫌犯隨即落網。在另一個案例中，有一名原本拒絕招供的縱火疑犯被檢察官帶到地藏庵裡向大眾爺放告，最後終於坦承犯案。

學界在地方宗教領域的研究概況

如同官方的轉變，台灣的知識份子也開始改變他們對於地方宗教信仰的守舊態度，在此時的絕大多數文章裡都對宗教採取較為正面的看法。尤其從過去十年所出版的具體研究成果中，我們可以發現戰後台灣宗教的重要性已日漸受到重視。林美容所編的《台灣民間信仰研究書目》是目前所見資料蒐羅最廣泛的研究書目，而 Laurence G. Thompson 的 Chinese Religions: Publications in Western Languages 則提供了較完整的西方研究資訊。[46] 另外，張珣、江燦騰和 Randall Nadeau 也對該領域的田野調查資料作了詳盡的研究回顧。[47] 焦大衛和余光弘的文章都對戰後台灣的宗教發展有相當精闢的

[46] 參林美容編，《台灣民間信仰研究書目（增訂版）》（南港：中央研究院民族學研究所，1997）。The Association of Asian Studies 已出版了 Thompson 的三冊書目，第一冊收錄 1980 年以前的部份，第二冊涵蓋 1981 到 1990 年之間，與 Gary Seaman 合編的第三冊則為 1991 至 1995 年之間。

[47] 參張珣，〈光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧〉，《中央研究院民族學研究所集刊》81 期，1996，頁 163-215；江燦騰、張珣主編，《當代台灣本土宗教研究

分析，柯若樸、周文廣主編的《戰後台灣宗教》一書也收入了許多相關的論文。[48]

社會學者方面——特別是瞿海源所領導的中研院社科所團隊——已經對台灣的宗教儀俗作了相當完整而具體的研究。[49] 他們最近以 2,333 份問卷為基礎所作的研究成果，對現今台灣的宗教信仰和習俗提供了相當寶貴的資料。例如，這些資料指出不論在教派宗教或居士佛教運動中，都普遍存在著誦經、吐納、冥想等修持方法。其他重要課題還包括都市化和城鄉人口流動對宗教信的影響，以及寺廟、宗教運動的慈善捐款形式等等。[50] 儘管這裡還有一些研究方法上的問題：比如說道教與民間信仰的分類沒有明確的界線，以及其中 1,851 份問卷是以隨機方式進行調查，而另外 482 份卻交由一些小型宗教運動的領袖們分別向其信眾調查。但無論如何，這些量化資料對許多歷史學者或人類學者都極具參考價值。

台灣宗教學會的成立，堪稱是學界在這個領域中向前邁進了關

導論》（台北：南天，2001）；Randall Nadeau and Chang Hsün, "Gods, Ghosts, and Ancestors: Religious Studies and the Question of "Taiwanese Identity," in Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds.. Religion in Postwar Taiwan（Honolulu: University of Hawaii Press, 2003）, pp. 280-299.

[48] 參 Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and their Impact on the Popular Practice of Religion"；余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，53 期，1983，頁 67-103；Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds., Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society（Honolulu: University of Hawaii Press, 2003）。

[49] 參瞿海源，〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，收入楊國樞、瞿海源主編，《變遷中的台灣社會》（南港：中央研究院民族學研究所，1988），頁 239-276。

[50] 參「宗教與社會變遷」研討會論文，發表於中央研究院社會科學研究所，2001 年 2 月 23-24 日。特別是頁 17-18、63、87、114、196。

鍵性的一步。台灣宗教學會肇始於 1999 年 4 月 18 日，當時有來自全台灣各學術單位的 37 位教授、學者齊聚於中研院民族所參與創會典禮。在往後兩年中，學會成員從 300 名增加到 445 名，其中包括教師、學生、獨立研究者、宗教專家與宗教團體。儘管在台灣宗教學會成立之前，歷史學、人類學界已經有許多從事宗教研究的台灣學者。但在這段很長的時間裡，宗教研究都不能被視為一門獨立的學科。台灣第一個宗教研究系所是於 1992 年成立的天主教輔仁大學宗教系，其後數年間又有其他十所大學跟進。更近一點來說，國立政治大學於 1999 年也開設了宗教研究所碩士學程。[51] 最後，越來越多的台灣學者體認到有必要設立一個宗教研究者的專屬團體，因而才有台灣宗教學會的創立。該學會也企圖藉由廣納各種不同的學科專長，為台灣學界帶來跨領域的宗教研究風氣。此外，學會成員不限於學界，同時也歡迎宗教團體加入。

目前，台灣宗教學會持續每個月舉辦演講和專題研討，致力使不同領域背景的研究者能在宗教研究中相互交流。學會也開始出版《台灣宗教研究》期刊，並以《台灣宗教學會通訊》、《台灣宗教學會年會》的形式發表、刊載演講和專題研討的內容，以利於台灣的學者和宗教社群間彼此交換相關訊息和觀念想法。然而，台灣宗教學會並不傾向成為單純由台灣人組成的團體，它同時接納來自包括中國、日本、歐洲、加拿大、美國等其他國家的成員。

時下台灣學者們常在文化認同的論辯中提及地方宗教。就像全世界其他地方的認同論辯一樣，這類議論多半圍繞著兩個有顯著區別且界線分明的群體（此處即指中國大陸和台灣人），但認知不同通

[51] 政大宗教所網頁請參 www.religion.nccu.edu.tw。

常離不開情感和信仰的範疇。過去幾年，有些學術論文很明顯地意圖將台灣宗教定義為台灣所獨有的文化現象。這些文章在考察台灣宗教時，大多有意識地將中國排拒在台灣的文化根源之外。這種新的認同意識是否已經獲得廣大台灣民眾的支持，或僅受到少數島內知識份子和政治人物的擁抱，目前尚無定論。不過此類爭議對於學術論述所產生的衝擊是相當值得關注的，現在已經有越來越多的學者試著別闢蹊徑，探討源於中國南方的宗教習俗如何在台灣特殊的歷史狀態下進行調適。但與此同時，這些爭論並未對社會大眾發生多少影響力，地方宗教也沒有因此被分割成兩個不同的社群或亞社群。[52]

[52] 關於台灣的認同爭議，請參 Thomas B. Gold, "Civil Society and Taiwan's Quest for Identity," in Stevan Harrell and Huang Chün-chieh（黃俊傑）, eds. Cultural Change in Postwar Taiwan（Boulder: Westview Press, 1994）, pp. 50-53, 59；以及 Alan M. Wachman, Taiwan: National Identity and Democratization(Armonk: M.E. Sharpe, 1994)。關於認同爭議如何影響台灣宗教研究，請參 Paul R. Katz, "Morality Books and Taiwanese Identity -- The Texts of the Palace of Guidance," Journal of Chinese Religions, 27（1999）, pp. 69-92；Katz and Rubinstein, Religion, Culture, and the Creation of Taiwanese Identities；Nadeau and Chang, "Gods, Ghosts, and Ancestors"; P. Steven Sangren, "Anthropology and Identity Politics in Taiwan: The Relevance of Local Religion," Fairbank Center Working Papers, Number 15, 1996.

結論

以上的論述顯示，戰後台灣政府與社會間的關係已進入了一個嶄新的階段，這有一部份必須歸功於政治發展與經濟成長，但也有一部份是地方宗教儀俗在國家層級上的影響力增強所致。如同筆者在文章開頭時所提到的，作為傳統中國地方社群基礎的宗教儀俗不僅游離於國家的控制之外，也一直存在於地方社會裡。然而在今天的台灣，地方宗教儀俗不只是不受官方拘束，而且更進一步地試圖去影響國家政策以迎合所屬社群的需要。不僅信仰和祭典活動大為興盛，地方宗教也和台灣的政治、社會甚至司法領域產生複雜的關連。

對研究近代和戰後台灣宗教、社會的學者們來說，下面這些述並不值得大驚小怪：廟宇在近代的中國和台灣社會中，長期地被當作最重要的權力競合賽場與公眾場所之一；而且成為地方菁英和政府權力代表們彼此會面，或彰顯、強化他們對地方社會支配權力的主要場合。許多寺廟裡的碑、匾都可以作為幾個世紀來，官方毫不遲疑地支持重要地方廟宇——特別是那些奉祀被納入官方祀典神祇的廟宇——的明證。透過這種方式，官方的代理人和地方菁英們都成為支持地方宗教儀俗的既得利益者。雖然他們的目標可能不同（官方對於控制有較濃厚的興趣，而菁英們則努力提高自身的權力和正統性），卻都體認到廟宇作為政權和民間交流互動的重要公眾空間，具有其不容忽視的地位。[53] 在現今的台灣，民主化的結果增強了地方勢力的重要性，也促使官方的代理人在汲取地方資源時——

[53] 參Paul R. Katz, "Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society"，收入湯熙勇主編，《中國海洋發展史論文集（第七輯）》（南港：中央研究院社會科學研究所，1999），頁 735-798。另參陳世榮〈清代北桃園的開發與地方社會建構（1683-1895）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，1999 年。

特別是類似寺廟這種關鍵性的公眾空間——必須更具前瞻性。也許類似的過程也會發生在中國。丁荷生（Kenneth Dean）關於這個特殊課題的研究指出，中國東南地區的地方社會正重拾其自主性，而廟宇網絡也在社會服務和人力動員的功能上，再次扮演第二政府的角色。在中國、台灣和香港，地方宗教儀俗的發展將對國家與社會的互動關係產生何種長遠的影響，尚有待觀察。但這已經向我們揭示了中國的民俗研究目前仍是亟待開展的新工作。如同學者們在台灣、香港持續努力的研究成果，在這片領域裡的每分耕耘所得，未來都將有助於使我們在探究這個問題時，能有更廣、更深的視野。[54]

"Religion and the State in Postwar Taiwan"： 本文採自The China Quarterly (Cambridge University Press), 174 (2003), pp. 395-412，並由王士駿譯成中文。

[54] 參Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results, edited by Daniel L. Overmyer, with the assistance of Chao Shin-yi（Taipei: Yuan-liou Publishing Co., Ltd., 2002）.



第二篇

Changing Gods in Medieval China



《從地獄到仙境—漢人民間信仰的多元面貌》

Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276. Princeton: Princeton University Press, 1990. 256 pp. ISBN 0-691-05559-9 (Hardcover). $100.00.[1]

這是第一本以英文撰寫有關中國民間信仰歷史分析的專書，在宗教史的研究方面，可以說是一本具有突破性的著作。近年來，中國、臺灣、日本及歐美的學者相繼有很多道教史與佛教史的專著，不過，除了澤田瑞穗（Sawada Mizuho）、Brigitte Berthier、林富士等少數學者的著作之外，以中國民間信仰的歷史為主題的書則很少見。雖然有關現今臺灣民間信仰的專書亦不少，如劉枝萬、David Jordan, Steven Sangren, Robert Weller，等人都曾有這方面的著作，但那些書均是以田野調查為主，而很少就民間信仰的歷史加以分析。另外，David Johnson 等人所編的 Popular Culture in Late Imperial China 一書中，大部分係關於民間文學或民間戲劇的論文，至於有關民間信仰的論文則不及全書之半。因此，Valerie Hansen 能利用方志、碑文、政書、筆記、文集等原始資料，並參照各國學者的二手著作，從事南宋時期民間信仰的研究，是一個重要的發展，而使本書成為這方面著作新的典範。

本書原係作者就讀於賓州大學的博士論文，顯然受到其指導老師和其所從遊學者的影響。她的指導老師為名的宋代經濟史學者 Robert Hartwell，以及以研究明清民間教派聞名的史學家 Susan Naquin。此外，她過去在京都做研究時，日本學者竺沙雅章

[1] 中文版 = 韩森（Valerie Hansen）（著），包偉民（譯），《變遷之神—南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版，1999）。

（Chikusa Masaki）、森田憲司（Morita Kenji）、斯波義信（Shiba Yoshinobu）等人也給她不少的指導。因此，她以南宋民間信仰與商業發展的關係作為其研究的主題，很明顯是受了 Hartwell 和斯波義信的影響，連其研究的區域，浙江的湖州，亦是斯波義信十數年前所研究的地區。由此之故，Hansen 最重視的是民間的信仰的經濟功能（見頁 33-34，40-47），雖然她偶而也分析一般民眾的信仰，但主要係一個經濟學家的眼光來討論此問題，認為民眾的信仰具有一個相當理性（rational）的基礎，而比較忽略了信仰上較情緒化（emotional）的一面。

本書共分為七章：（I）Introduction.（II）Lay Choices.（III）Understanding the Gods.（IV）The Granting of Titles.（V）Popular Deities in Huzhou.（VI）The Rise of Regional Cults.（VII）Conclusion. 另外，還有三個附錄、漢字表、書目、碑文索引及全書索文。為了把她所收集的資料顯示得更清楚，作者所列的五個表及所附的六幅地圖，對讀者的理解有很大的幫助。

關於本書的主旨，作者在序言及第一章中都清楚表示：本書意圖探討一般民眾之所以敬拜鬼神的原因。她認為這是緣於民眾有許多實際上的需求（如祈雨、治病等），所以那一尊鬼神比較靈驗就得到民眾的祭祀禮敬。作者相當強調「靈驗」的重要性，認為它是了解民間信仰的關鍵。（見 ix-x，13-14）

本書的第一章係討論南宋的社會經濟變遷，基本上是總括前輩學者的研究成果（頁 3-10）。值得一提的倒是她同時也詳細介紹了本書所用的原始資料，以及它們的優點和不足之處（頁 10-27），可提供有志於研究近世宗教社會史初學者的參考。

在第二、三章裡，作者用了洪邁（1123-1201）《夷堅志》等筆記和廟宇的碑文等資料，以探討一般民眾崇拜鬼神時常顯靈，出現一些奇蹟（miracles）；某一個鬼神若不顯靈，那麼祂的香火就會斷絕（頁 29-39）。其實研究臺灣民間信仰的學者很早就注意到此一現象，不過，Hansen 所收集的資料顯示了臺灣民間信仰此一情況並非是特殊的，而可在傳統中國找到其歷史淵源。在第二章後半和第三章中，作者則分析了一般鬼神信仰成長的過程，而認為塑一尊神像和建造一座廟宇是最主要的因素（頁 52-61）。此外，她也　述了人和神之間溝通的媒介（media），包括扶乩、托夢、抽籤和（巫）乩童（頁 61-75）。作者在第三章的結尾提出一個很重要的看法，即南宋時期一般鬼神所顯現的奇蹟與商業活動的關係益形密切。值得注意的是，此一現象亦可見於今日的臺灣，因此我認為研究近世宗教社會史的學者似應多注意這方面的問題。

第四章是有關朝廷賜封各種鬼神的過程，作者用《宋會要》、廟宇的碑記等資料詳述此一過程的經過，並且探討信徒懇請朝廷頒賜封號與朝廷賜封號的各種動機。本章對於宗教與政治的關係提供了一些寶貴的啟示。

一九六〇年代以來，區域與個案的研究蔚為歐美宗教社會史的主要潮流之一，而近年來此一研究方法也影響及漢學研究。在本書的第五章中，作者便以這種方法探討湖州的民間信仰，而有一些突破性的發現。例如：她發現湖州有兩種信仰形式，一是在山區，一是在平地（頁 109-114），此一看法也符合了 Peter Perdue 研究明清時期湖南的開發所提出的理論：就自然生態、農業與社會組織等方面而言，山區與平地必然有其差距。作者在本章中亦以朱泗將軍的信仰為例，証明雖然地方菁英（local elite）的支持對一個鬼神信仰

的成長有相當大的影響，但光是靠這批人的支持仍是不夠的。如湖州一個朱姓的大家族想為其祖先朱仁福立廟，以吸引朱泗的信徒，然而卻未能成功，就是其中一個例子（頁 118-126）。如果全書能集中在一個區域的研究，其成績當會更為出色。

第五章是討論跨區域信仰（regional cults）。作者從《春秋・左傳》（＜哀公六年＞：「初，昭王有疾，卜曰：『河為祟。』王佛祭。大夫請祭諸郊。王曰：『三代命祀，祭不越望……禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。』遂不祭。」）以及其他資料指出：雖然有人持相反意見，但跨區域的信仰係自古以來就存在的文化傳統，以至宋代隨著商業的發展而益形普遍（頁 129-131，144-147，155），並以五顯大帝、梓童（即文昌帝君）、天后（即媽祖、天上聖母）和張王四個個案，來分析此一過程。本章在討論方面雖然過於簡略，但也提出一個重要的發現，作者指出商人和文人在不同信仰的發展中扮演了很重要的角色（頁 132-159）；本章並附有地圖標示四個鬼神信仰的廟宇在公元 1100、1150、1200、1250 及 1275 年的位置，以顯示其發展的趨勢。本章的不足之處，在於作者並未深入探討一個信仰何以能發展為跨區域信仰的因素這個問題，因此對於有些信仰可以成為跨區的信仰、而有些信仰則不能發展成跨區域信仰這一點，沒有提出完整的解釋。

最後是本書的結論，這部分很簡單，基本上是總括全書的內，作者雖然提及正文中所討論的問題，但並未進一步剖析與下結論，令人微感失望。

綜觀全書，可以說是其優點遠超過缺點。作者利用各種原始及二手資料深入研究南宋民間信仰的發展，全書的結構完整，也能清

晰地表達其立論；同時，作者並成功地以地圖和表加強說明其分析。因此，本書可望成為中國民間信仰歷史研究一本良好的參考書。不過，本書亦有缺點，各章的不足之處已在前面提過了；就整體而言，另有三點值得提出來討論者，茲分述如下：

首先，就書名而言，作者用 Medieval China 界定南宋時期似不妥當。雖然日本學者對中國史的分期有各種不同的看法，但在歐美漢學界這個辭彙通常指六朝迄唐代，並不包括宋代；又，本書書名在 Medieval China 之後，又附加了公元 1127-1276 的說明，也顯出其不當。前面已提及此書原係作者的博士論文，而其原來的題目為 Southern Song Period，在時間上反而較為清楚明確，作者將書名改為 Medieval China，實令人不解。

第二，作者受金井德幸（Kanai Noriyuki）、松本浩一（Matsumoto Koichi）等日本宗十枚史家的影響，將唐宋時期視為中國文化史的分段點。誠然，宋代以前和宋代以後的文化確有相當的差異，但在討論文化史時實不宜以二分法的方式作截然的區分，此是本書的另一不妥之處。例如，作者雖然承認中國一直有厲鬼的信仰，但卻認為宋代以前的厲鬼皆有將軍以上的地位，而只有宋代以後的厲鬼方是平民（頁 37-39），這個看法實是錯誤的。其實從 Donald Harper、林富士等人的研究，我們可以知道：古代的厲鬼一直沒有用階級來區分，只要有人橫死，此人就可能變為厲鬼。

以上是比較小的問題，本書最大的缺點是在資料方面，作者忽略了《道藏》、《大藏經》等宗教類書的資料；同時，作者對於道教與佛教神明之於民間信仰的影響這方面，不予考慮（頁 24-27），因此對於南宋民間信仰的發展無法有全面性的了解。雖然《大藏經》

和《道藏》基本上是一些高級的宗教專家編寫的資料，在其編纂過程中，許多有關民間信仰的資料和觀念或被刪除，或遭扭曲；但其中仍有很多有價值的資料。例如，《大藏經》中關於觀世音、地藏王菩薩或中元普渡等資料，或是《道藏》中有關泰山神（東嶽大帝）、八仙、五雷法、建醮等資料，都是研究民間信仰不可忽略的。

就中國宗教社會史的研究而言，道教、佛教與民間信仰之間的相互影響是值得進一步研究的問題，作者未把此點列入考慮，可以說是忽略了民間信仰很重要的一個層面；不僅如此，作者還認為佛、道教的神明對民間信仰毫無影響，這一點更是錯誤的。作者以道士所祭拜的各種元帥、將軍，並未受民間的祭祀為其理論之根據，而有此看法（頁 26）。其實，她所據的理由根本上就有問題，據筆者的研究，並非如此。如溫元師（溫瓊）原為道士祭拜的神明，但後來則成為浙江地區最流行的民間信仰之一；又如臺灣的瘟神信仰，也經過類似的發展過程，都可以證明作者的看法需要修正。

Hansen 這本書之所以會有前述的缺點，亦不能完全歸諸於她的考慮不周延，它其實源於過去幾十年歐美漢學界研究佛、道教學者，和研究民間信仰學者的隔閡。除了極少數如 Erik Zürcher 或 Rolf Stein 等學者之外，大多數研究佛教或道教的歐美宗教史家未曾留意此二宗教在民間的流佈；即或有注意到此點者，卻總將民間宗教視為佛、道教和民間信仰的區別，或者完全把佛、道教摒除在其研究之外。迄今為止，研究佛、道教和民間信仰的學者各有可觀的成績，然而，因為彼此未能相互溝通交流，在此學術潮流下，使得像 Hansen 這麼一個出色的宗教史學者在討論民間信仰時，完全忽略了佛、道教對民間信仰的影響。本書雖然有上述少許的缺失，但仍無損於其價值，如本文開始時所言，本書是第一本以英文撰寫有關

民間信仰歷史的專著，具有相當的開創性。做為一個宗教社會史的研究者，筆者期望由本書所見到的不足之處，可透過上述兩種學者的交流，為中國宗教社會史研開創一個新局。

〈評Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276〉：本文採自《新史學》，第三卷，第四期（1992），頁 169-177。此次收入本書，略加修訂。

參考書目：

中文：

林富士/《漢代的巫者》，板橋：稻香出版社，1988。

——/＜試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」＞，《史原》15期，1986，頁2-38。

劉枝萬/《台灣民間信仰論集》，台北：聯經出版公司，1983。

日文

松本浩一/＜葬禮、祭祀にみる宋代宗教史の一傾向＞，刊於《宋代の社會と文化》（《宋代史研究會報告》）東京：汲古社，1983，第一冊，頁169-194。

金井德幸/＜宋代の村社と社神＞，《東洋史研究》，38期（1979），頁61-87。

斯波義信/＜宋代の湖州における鎮市の發展＞，刊於《榎木博士還歷記念東洋史論叢》，東京：山川出版社，1975。

澤田瑞穗/《中國の民間信仰》。東京：工作社，1987。

西文：

Berthier, Brigitte. La Dame du Bord de l'Eau（臨水夫人）. Paris: Société d'Ethonlogie, 1988.

Harper, Donald. "A Chinese Demonography of the Third Century B. C." Harvard Journal of Asiatic Studies, 45（1985）: 459-498.

Hartwell, Robert. "Demographic, Political and Social Transformation of China." Harvard Journal of Asiatic Studies, 42（1982）: 365-442.

Johnson, David, et. al., eds. Popular Culture in Late Imperial China. Berkeley: University of California Press, 1985.

Jordan, David. Gods, Ghosts and Ancestors. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Katz, Paul（康豹）. "Wen Ch'iung（溫瓊）-- The God of Many Faces,"《漢學研究》，8卷1期（1990），頁183-219。

Perdue, Peter. Exhausting the Earth: State and Peasant in Hunan, 1500-1850. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Sangren, P. Steven. History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Stein, Rolf. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." In Holmes Welch and Anna Seidel, eds., Facets of Taoism. New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 53-81.

Weller, Robert. Unities and Diversities in Chinese Religion. Seattle, WA: University of Washington Press, 1987.

Zürcher, Erik. "Prince Moonlight（月光菩薩）: Messianism and Eschatology in Early Medieval Buddhism." T'oung Pao, 68（1982）: 1-75.

Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China



Ken Dean, Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China（中國東南地區的道教儀式與民間信仰）. Princeton: Princeton University Press, 1993. 290 pp. ISBN 0-691-07417-8（Hardcover）; ISBN 0-691-04473-2（Paperback）. $60.00; $23.00.

本書可以說是近幾十年來有關中國民間信仰最具突破性的專書之一。作者利用歷史文獻和田野調查，對一個地區（福建省泉州府）的民間信仰做深入的探討，並做了精闢的分析。1980 年時，Michel Strickmann 對 Michael Saso 所著 The Teachings of the Taoist Master Chuang 一書，提出強烈的批評之時，同時也呼籲研究道教的學者多進行這方面的研究——特別是福建地區的研究：Strickmann 並且用了五頁的篇幅，詳細介紹和此一題目有關的資料[1]。本書是作者 Ken Dean（丁荷生）的史丹福大學博士論文，係他在 Strickmann 和 Kristofer Schipper（施博爾）這兩位道教史權威的指導下，達到了上述的目標。本書對於中國民間信仰研究有很大的貢獻，尤其在資料的蒐集、整理和分析方面，以及經歷文革之後今日福建地區民間信仰的現況與研究上，有突出的成績。然而，它的缺點在於作者分析道教與民間信仰的關係時，繼承了他老師的看法，高估了道教對民間信仰的影響，所以無法對中國宗教社會史的多元性和複雜性有全面的了解。

[1] 請參見 Michel Strickmann, "History, Anthropology and Chinese Religion," Harvard Journal of Asiatic Studies, 40（1980）, pp. 201-248.

本書共分為六章，簡述如下：

（一）Introduction（導論），簡介本書所用的文獻和田野調查，揭明作者擬加以探討的兩大主題：1. 福建道教和民間信仰的現況、特色及其演變。2. 道教與民間信仰的關係。

（二）Taoism in Fujian（福建道教史），敘述福建道教的歷史——包括各種派別的流傳與分佈，並且分析不同的地方民間信仰（local cults）與道教歷史資料的關係。此外，對道教儀式的結構也有精彩的解說。本章之末，作者翻譯了一九八一莆田地區一個道士的度牒，並附有此一度牒的照片。

（三）The Great Emperor Who Protects Life: The Division of Incense（保生大帝：分香），主要敘述保生大帝吳本信仰與傳說在福建地區的流傳與發展，並詳述作者本人於一九八七年在白礁保生大帝的祖廟所觀察到的進香活動。Dean 另外從歷代保生大帝的封號來推測祂的信徒，認為一四○九年吳本被加以「保生大帝」的封號，是因為當時道士和地方上的領袖有意圖把吳本與宋真宗曾經拜過的九天司命薈光保生大帝連在一起，藉以提高吳本信仰的地位（頁 76-78）。這個假設相當精彩，可惜作者並沒有很多證據能證明此說。在這一章裡，Dean 對他所蒐集到一部十五世紀成書的《保生大帝真經》，有深入的分析（頁 78-83）；並且將它譯成英文（頁 93-97）。

（四）The Patriarch of the Clear Stream: Processions of the Gods（清水祖師：遶境）：此是全書敘述最為生動的一章，大都是描述一九八六、一九八七年時，作者蓬萊鄉所採訪清水祖師遶境的活動。頁 104-114，敘述中國當局的櫪力取締這項活動，以

及當地百姓的因應之道。這一部對於了解今日中國大陸民間信仰情況，有很大幫助。另外，此處也討論了清水祖師信仰的來歷與發展。

（五）The Reverent Lord of Broad Compassion: Contradictory Interpretations of a God in Ritual and Legend（廣澤尊王：一個神明的儀式與傳說中所見矛盾的解釋）：本章以南安詩山鳳山寺廣澤尊王（郭聖王）信仰為例，探討相關的各種傳說和儀式。在傳說方面，作者分析經書、方志、廟志和民間故事等資料之間的共同點及其差異之處，而把重點放在楊浚所寫的《鳳山寺志略》（1988），和戴鳳儀的《郭山廟志》（1897）的討論上。Dean 指出：楊浚所撰《鳳山寺志略》，是因為廣澤尊王曾治癒他的病的緣故，所以此書是代表一位信徒對這個信仰「道教式的解釋」（Taoist interpretation）。《郭山廟志》一書中，有不少批評《鳳山寺志略》之處——特別是在廣澤尊王的奇蹟方面。此書常引《孝經》等經書，因此它係代表一個「儒家式的解釋」（Confucian interpretation）（頁 143-148）。此外，Dean 也敘述了在廣澤尊王墓所做如殺羊、獻酒等「儒家儀式」（Confucian ritual），以及在祂誕辰時所誦的道教疏文（頁 154-162）。作者對楊浚和戴鳳儀的社會背景、撰述的動機，有深入的分析：並對不同的儀式有清晰的解說。可惜他沒有進一步說明他何以認為楊浚的解釋是「道教式」的，以及在墓所舉行的儀式是「儒家」的。本書中亦包括《敕封保平安廣澤尊王真經》，和兩份扶乩資料的英譯（頁 162-171）。

（六）Conclusion（結論）：作者進一步地討論他在導論及書中其他

部分所提出來的問題，尤其著重道教與民間信仰的現況和未來，及道教對民間信仰的影響等。他指出：道教的特色在於能吸收、並且重新建構中國政府行政體系的比喻（bureaucratic metaphor）以及民間信仰──特別是巫或乩童──的活力；因此，一直到現在，道教仍然能對中國文化的復興（一個新的「文化革命」）有很大的貢獻。Dean 在此處很明顯地表達他寫此書的動機（agenda）──即是搶救中國文化。至於他的論點是否能夠完全成立，筆者將在下文討論。

本書另有三個附錄，漢字表、書目、地圖、附圖和照片，提供讀者對福建泉州地區更清晰的了解。

本書最成功之處是作者綜合田野調查和歷史研究，因此能夠比前此學者有深刻的研究。Dean 從一九八五年起長期在福建做田野調查，其間雖然遭還到一些困難，吃了不少苦頭，但他也因此而累積了非常可觀的成果。到目前為止，他已經發表了八篇有關福建道教、民間信仰的文章（中、英文皆有），並且和廈門大學的鄭振滿教授合編《福建宗教史碑銘彙編：莆田、泉州、廈門、漳州分冊》（福建人民出版社，排版中）。由於他的田野工作，使他得以改正很多文獻資料的錯誤；而他所新蒐集到的文獻，則對福建道士、法師的派別和分佈，提供了清晰的線索。Dean 已經蒐集到四百多種文獻資料，包括道教科儀本、三一教的經書、籤詩、寶卷、劇本等[2]，對於保存、研究中國民間文化有相當大的貢獻。

Dean 的研究也告訴我們：文革以後，中國大陸社會經濟的改革

[2] 見 Ken Dean, "Manuscripts from Fujian," Cahiers d'Extrême Asie, 4（1998）, pp. 217-226.

對民間信仰有相當正面的影響。中國的幹部們開始放鬆對人民日常生活的控制時，百姓們也藉此機會恢復文化傳統，特別是在建廟、舉行宗教儀式等方面。作者指出文化大革命及其後的改革開放的衝擊，所帶來對傳統的道德標準的危機感，使地方耆老更重視傳統宗教活動（頁 3-5），其實，現代化的過程對各地華人社會的民間信仰都有很大的影響，可惜作者並沒有把其在中國大陸的研究和台灣、香港、新加坡等地的情形做一個比較[3]。

在中國大陸民間信仰的復興過程中，政府扮演一個關鍵性的角色。中國近代史相當特殊，國家與社會（state and society）的關係比以前更微妙（頁 5-6，7-9）。作者指出，中共面對地方恢復傳統宗教時，處於一個為難的狀態，而地方在恢復傳統宗教的過程中，則一直在政府的壓力下，必須做很多的調整（頁 18-119，173-176）。清水祖師的遶境活動就是其中最明顯的例子。Dean 敘述此一遶境活動的過程中，當警察欲逮捕一個抬轎的信徒時，忿怒的群眾立刻包圍警車，而那個「嫌犯」則趁機逃走了；其後雖然象徵性地逮捕兩個道士、三個和尚，但第二天就釋放他們了。另外，由於地方人士向政府反應：如果繼續干擾廟會，必定會連帶影響華僑投資地方的建設。在此後數天的遶境活動中，政府便不再加以干預。也就是說：因為有所顧忌，政府無法全然地取締民間信仰；而人民在政府的壓力下，也無法將民間信仰做全面性的恢復。本書也對道教國家與社會的關係中所扮演的角色，有突破性的分析。作者認為，道教儀式雖然借了不少帝制時期的象徵（如笏、符、表文、榜文等），不過，由於這些儀式通常是為了支持地方宗教傳統而舉行的，所以人們對這些儀式有不同的解釋（頁 53，181，184-186）。這種分析相當值得研究中國宗教社會史學者的重視。

[3] 台灣方面，李亦園、宋光宇、董芳苑、瞿海源等學者寫過不少論文。

作者對 liturgy（儀式）的解釋和用法，頗值得參考。他以古希臘文 leitourgia 的字源（leitos 公共，ergon 行為）為主，把 liturgy 界定為「a public service dedicated to the gods」（為神明舉行的公共祭典）（頁 14）。這個定義很能給我們一些啟發，尤其以在思考儀式的宗教和社會的雙重功能方面為甚。

本書的另一項重大的突破，在於作者對區域性民間信仰（local cults）與道教之間程度不等的關係所作的分類（頁 30-34）。第一類區域性的信仰（作者以五代徐知誠和徐知諤為例），因為得到到朝廷和道士的支持，所以在官方的資料和《道藏》中有很完整的記錄。第二類（媽祖），由於得到朝廷和道士的支持較少，因此其在《道藏》的資料很零散，但在地方上的道士和菁英手中則保存不少相關的資料。第三類（如保生大帝、廣澤尊王等），因為幾乎沒有政府或道士的支持，以致於得靠田野調查才找得到其資料。第四種（包括清水祖師及大部分其他如王爺等民間信仰），其資料大部分是法師和乩童的請神咒。上述的分類可提供日後我們對道教和民間信仰的關係，能有更精細的分析。唯一可議之處是在第二類之中的媽祖。雖然有關祂的資料在《道藏》中相當地少，但從宋代以降媽祖一直有朝廷大力的支持[4]，因此將祂放在第一類，似乎較為恰當。至於第二類的神明，如溫瓊者反而更為適切[5]。

綜觀全書，本書可以說是研究一個地區民間信仰的典範；不過，

[4] 請見李獻璋，《媽祖信仰的研究》（東京：泰山文物社，1979），以及 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien-hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," in Popular Culture in Late Imperial China, edited by David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

[5] 請參見拙著 "Wen Ch'iung -- The God of Many Faces,"《漢學研究》，8:1（June, 1990），頁 183-194。

本書也有缺點，除了前述各章不足之處外，就整體而言，有三點值得提出來討論：首先，就書名而言，作者用 Taoist ritual 界定他所觀察的儀式，以 Southeast China 界定其所研究的地區範圍，似乎不甚妥當。嚴格地說，所謂 Taoist ritual 通常是指道士所做的齋醮、普渡、功德（喪禮）、以及一些零星的驅邪儀式[6]；而 Dean 所研究的儀式之中—醮、進香、遶境及神明誕辰的祭祀活動，只有醮才算是道教儀式，其他則屬於民間信仰儀式（local rituals）。至於作者之所以用 Southeast China 的字眼，則是借自 G.. William Skinner（施堅雅）大區域（macroregions）研究的觀念[7]。Dean 認為：對他而言 Skinner 的理論是很重要的，因為他所研究的三種民間信仰都在 Southeast China 這個大區域裡的漳泉地區。然而，Skinner 本人認為大區域只能用來研究中國十九世紀的都市化這個主題；Dean 所研究者雖然都屬於中國東南這個大區域，但不能因此就認為 macroregion 就是最適合研究民間信仰的地理範疇。其實，Dean 所研究的民間信仰都屬於同一個方言區（閩南）；在中國文化史的研究方面，方言區可能是比大區域更適切的範疇[8]。研究中國宗教社會史的學者似不宜盲目地借用 Skinner 的理論，以免「差之毫釐，失之千里」[9]。

---

[6] 請見福井康順等編，朱越利譯《道教》（上海：上海古籍出版社，1990），第一卷，頁 156-194。

[7] 見 G. William Skinner, "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China," in The City in Late Imperial China, edited by G. William Skinner（Stanford: Stanford University Press, 1977）, pp. 211-249.

[8] 請見周振鶴與游汝杰，《方言與中國文化》（上海：上海人民出版社，1986），第三章。

[9] 其實已有少學者對於 Skinner 的理論提出批評，如 Barbara Sands and Ramon Myers, "The Spatial Approach to Chinese History: A Test," Journal of Asian Studies, 45:4（August, 1986）, pp. 721-743. 不過，像 Susan Naquin 與 Evelyn Rawski 在她們所寫的 Chinese Society in the Eighteenth Century（New Haven:

第二，作者對於道士和法師的界定很模糊，尤其是在法師是否是道教的宗教專家、抑或是民間信仰的宗教專家這個問題上，特為明顯。如本書頁 24 強調除了一些在山區修道的全真道士之外，福建地區所有的「Taoists」都是屬於正一派（天師道）；但作者在頁 41 的　述中又稍微調整這個說法，指出幾乎所有在福建的「Taoists」是屬於正一派。然而，在「道教傳統在福建的分佈」一節（頁 42）裡，也提到了閭山、清微等屬於法師傳統的派別。又，作者雖然在敘述保生大帝的進香活動時，把道士和法師分得很清楚（頁 66），但是在討論清水祖師信仰的歷史時，則提到了一位道教法師（Taoist ritual master）（頁 123）。不過，這不僅僅是 Dean 個人的問題而已，事實上道士和法師的區分這個問題，始終困擾著道教史的研究者；這一方面是因為很難根據一般的文獻資料判定某一宗教專家是法師或是道士，另方面是因為前此的學者對此一問題的界定也不一致。如一九五八年 Schipper 同時有兩篇文章發表，一篇把道士和法師所做的儀式口稱之為 Taoist rituals（道教儀式），另一篇則認為 Taoist rituals 有兩個特點：（1）這些儀式本身相當非個人的（impersonal），（2）其所拜的神明很抽象（abstract）[10]。道士所做的齋醮等儀式是可以符合上述兩個特點，但法師的儀式則不然；因為法師所做的儀式與個人信徒有密切的關係，而其所拜的神明（如三奶夫人、王爺、

Yale University Press, 1987）還是利用 macroregions 來分析中國十八世紀社會史的區域現象。

[10] 請參見下面兩篇文章 "Vernacular and Classical Ritual in Taiwan," Journal of Asian Studies, 45.1（November, 1985）,pp. 21-57 與 "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty," in Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein, edited by Michel Strickmann（Brussels: Melanges Chinois et Bouddhiques, 1985）, volume 3, pp. 812-834.

李哪吒等）都不抽象。因此，我們只好假定 Schipper 並不把法師的儀式視之為道教儀式。道士與法師的界定這個問題，還有待日後進一步的研究。

第三，由於作者毫無保留地接受了 Schipper 許多對道教民間信仰關係的看法，使得他在討論一些關鍵性的問題時有所偏差，這一點是很可惜的。Dean 深受 Schipper 的影響，他在本書的序言裡即銘謝 Schipper 和其師父陳榮盛（台南市一位資深的道長）的指導。Schipper 對道教史的研究有卓越的貢獻，這是無庸置疑的；他繼承了 Edouard Chavannes ，Henri Maspero，Rolf Stein 等法國漢學家的學術傳統，使用歷史研究和田野調查以進行道教的研究，三十餘年來成果斐然，尤其在道教儀式和傳說方面的研究特別傑出。他的研究並且影響日本、中國、台灣的道教研究。然而 Schipper 的研究唯一的缺點，是他在分析道教與民間信仰的關係時，高估了前者對後者的影響。他在一九八五年發表一篇關於許遜（許旌陽）的論文中指出：雖然道教儀式與地方民間信仰有關，但道教儀式通常是用文言文演出，因此超越了（transcend）這些信仰。他同時也強調：我們不應把道教視為民間信仰的一種「通俗化」（popularization），反倒是地方菁英往往利用道教儀式以鞏固其社會地位，事實上這些儀式提高（upgrade）並且解放（emancipate）民間信仰與地方權力結構[11]。我很同意他認為道教並沒有通俗化這個看法，但是我不認為道教提高或者解放民間文化的跡象。

Schipper 對 Dean 的影響在導論中討論研究方法部分（頁 10-19），顯現得最清楚。除了 Schipper 上述的法之外，Dean 也借

[11] 見 Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults," pp.833-834.

用了 Schipper 一九八五年論文中道教儀式架構（Taoist liturgical framework）這個觀念，以　述道教在民間信仰中所扮演的角色。以下就 Dean 所提出的三個假設，逐一討論：

（一）道教儀式在構造民間信仰祭祀活動（structuring cult worship）中，扮演了最重要（predominant）的角色。Dean 進一步說明：在廟裡做儀式的道士等於是整個祭祀活動的中心（頁 17）。這個看法用來分析建醮儀式或許可以成立，作者在這方面的論述相當有說服力（頁 50-53）；不過他主要研究儀式如進香、遶境者，雖然也相當依賴道士的參與，但其結構並不是因循道教儀式而定的，同時道士在此類儀式中也不是居於最主要的地位。本書中提及台灣王醮的例子，指出：在王府裡會舉行「儒家」的典禮必須配合道教的儀式架構(頁 159)；然而，在台南的情形如此，在高屏地區則不然。如屏東縣東港鎮的「迎王祭典」，只有最後一天才請道士來做瘟醮，看不出道教儀式對民間儀式有很大的影響[12]。

（二）道教的儀式架構有助於民間信仰的發展與傳播（頁 17、37）。由於道教（和佛教）對一些民間信仰的發展與傳播確有很大的影響，所以不能像 Valerie Hansen 等學者研究民間信仰時，有意地排除道教與佛教的資料[13]。然而，道教儀式架構是否對一個民間信仰的發展如同 Dean 所言的那麼重要，仍有待

[12] 見拙著，〈屏東縣東港鎮的迎王祭典—台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 70 期（1991 年），頁 95-211。

[13] 關於這個問題，請見筆者在《新史學》第三卷第四的書評。另外，請參見 Richard Von Glahn 寫的書評，發表於 Harvard Journal of Asiatic Studies, 53.2（December, 1993）, pp.616-642.

商榷。就他所研究的三種民間信仰來說，道教的影響並不明顯；如本書敘述保生大帝信仰的發展和流傳的過程中，最重要的人物是地方士紳或望族（頁 83-89）。廣澤尊王的情形亦復相同（頁 134-135，142-143），而道士所做的僅是在寺廟落成時建醮的儀式。這種儀式固然很重要，但對保生大帝等信仰的發展似乎沒有很大的影響。又，在清水祖師信仰的發展過程中，反倒是和尚有比較多的貢獻（頁 120-129）。如就作者的論點來說，玄天上帝、呂洞賓、溫元師等信仰才是比較恰當的例子。

（三）道教的宗教專家以儀式和文言文撰寫的經書，推展民間信仰的普及化（universalization）（頁 18）。在經書方面，作者以《保生大帝真經》和《敕封保安廣澤尊王真經》為例，認為：在此類經書中，一個地方的神明被描繪成道教的星君（分別是紫微大帝和郭星君），而使類民間信仰超越區域的範圍（transcend localism），得到更廣泛的支持（頁 80-82，151-153）。在儀式方面，作者認為普及化是雙面的：將各地的人集中在一處，使他們有機會接觸道教普及化的神明體系（頁 101-103）。筆者以為：在一個民間信仰發展的過程中，經書是一個重要指標；但必須能夠判斷某部經書的讀者或聽眾有多少，否則談不上普及化。就建醮而言，它之所以會吸引不同地方的人士前來參加，是因為分香或祭祀圈的緣故，而無關乎道教儀式。此外，由於在建醮時能夠進入道壇者通常只有燈首和會首少人，所以道教儀式對於民間信仰普及化能有多少影響，這一點也頗令人懷疑。

總而言之，以上三個假設和作者撰寫此書的動機有關。他個人非常關心道教和民間信仰在中國大陸的處境與未來的發展；他認為中共之所以視道教和民間信仰為「迷信」，是因為吸收了馬克斯、恩格斯、列寧對「宗教」西方式（即教會）的定義。然而，以此來理解亞洲的宗教信仰是很不妥當的；而應把重點放在儀式家庭、宗族、社區等團體中所扮演的角色為宜（頁 173-175）。因此，他意圖建立一個用以分析宗教在現代中國社會發展中所扮演的角色之模式（model）。這個模式的核心便放在道教與民間信仰的關係上，因為唯有如此才足以了解道教在現代中國文化復興中的潛能（頁 11-12、19、185）。換言之，只要中共當局能體會到道教的重要性，他們將不致於歧視它，而會任其發展。

對於有關切中國宗教和民間文化的人而言，Dean 這番苦心是非常值得支持和肯定的；一九九○道教史學者 Anna Seidel 曾以超過一百頁的篇幅，撰寫西方道教史研究的回顧與展望，並附有書目，也是基於類似的動機[14]。Dean 為了達到使中共重視道教這個目標，而高估道教對民間信仰的影響，這是可以了解和同情的；不過，就學術的角度而言，還宜再深思。道教固然不斷地為一般學者和官僚所誤解，而常將它和民間信仰或者所謂的「迷信」等同視之；但這種情況的改善或許只有經過比較客觀的研究，才可以達成。

最後，就兩個本書提及而未釐清的問題，加以說明。作者指出有些田野調查顯示：在廟裡供奉的祭品方面，經書已經替代了血食（blood sacrifice）以為祭品（頁 17）。Dean 所指的似乎是建醮時在

[14] 見 Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West: 1950-1990," Cahiers d'Extrême Asie, 5（1989-1990）, pp. 223-347.

內壇所做的儀式（頁 47-48）。一般來說，除了建醮之外，大部分非佛教的廟宇所供奉的祭品也可以包括三牲。另外，作者也很重視宗族對福建道教和民間信仰的影響，認為在一九四九年之後福建地區的可耕地之中，閩北家族佔有 75.8%-77.98%，閩東家族佔 50%，閩南沿海地區家族佔 20%-30%（頁 23-24，33-34）。但是此一情況對於不同地區道教、民間信仰的影響如何，作者並沒有進一步解釋。

本書雖然有上述少許不足之處，但此並無損於其價值，如本文前面所述，作者兼用歷史學與人類學的研究，對福建的宗教與民間信仰做長期的研究，而獲得了相當突破性的成果。

〈評Kenneth Dean, Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China〉：本文採自《新史學》，第五卷，第三期（1994），頁165-176。此次收入本書，略加修訂。

鬼出电入

Society and the Supernatural in Song China



Edward L. Davis, Society and the Supernatural in Song China. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. ISBN 0-8248-2310-9（Hardcover）; ISBN 0-8248-2398-2（Paperback）. $62.00; $29.95

過去二十年的研究傾向於宋朝的宗教和社會文化（960-1279），然而，在此時期，許多學者在討論佛教、道教和在地方上崇拜的變化，[1]所謂的宗教專家（學者），較少致力於研究形成宋代宗教發展的關鍵個體。Edward L. Davis 的新書是以他 1994 年同名的博士論文為架構，代表一個突破和重大且高度的貢獻，在於有潛力的改造中國歷史在這個重要時代傳統觀念的領域，Davis 的研究在於他特別顯著於，在中國宋代，生動的描寫人物的複雜性和持續地在不同宗教傳統（宗教儀式）間的對話，還有在他的書裡面，具有洞悉力地討論宗教裡文化、精神層面的重要性。同時，然而，作者傾向於追隨著宋代研究者的腳步，超越他閱讀過那些研究者書寫宋代的特殊宗教現象，在他歸類的縱軸當中，指出三種類型的神職人員偶爾會遮掩它的靈活性，並且在他的起源中醒目的刻畫宗教實踐的生命力。

在這本書的前言（頁 1-20），包含了邏輯和激烈的討論在於作者的研究目的和方法，Davis 清楚的表示了他的研究並不僅僅在於研究宋代地方社會神職人員所扮演的角色，並且也探索他們之間的互動方式，為了要達到此目的，他嘗試突破先前研究道教和民間宗教

[1] 請參見 Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276（Princeton: Princeton University Press, 1990）; Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory, eds., Religion and Society in T'ang and Sung China（Honolulu: University of Hawaii Press 1993）; Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., eds., Buddhism in the Sung, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 13（Honolulu: University of Hawaii Press, 1999）.

的學術成就，特別是在 Kristofer M. Schipper 所做的研究中，爭論著道教為地方崇拜的發展提供了一組織或是「儀式性的組織」，Michel Strickmann 在最近的研究中，他們主要以道教試圖代替地方崇拜和基礎的薩滿教（shamanic substratum）。反而，Davis 在書中以令人折服的言論指出，這些傳統宗教之間相互影響的過程，描述著他們三個階層的互動過程是充滿競爭與合作（頁 8-11），為了要釐清這種相互影響下的結構，Davis 假設出現於宋代社會階層中的三個群體存在於此縱軸內，最上階層的是道士、和尚（尼姑沒有被提及）、在中間階層者是神秘的佛教神職人員和道教神職人員，也被叫做法師，在最下階層的是巫和加入佛教的輔祭（頁 7, 8），在宋代中國的社會和經濟變遷當中，作者也處於宗教文化這個複合體和瞬息萬變的世界，明確的向心力是指「商品化」、「都市化」、而離心力是指「人口消長」、「地理擴展」（頁 13）。這本書也提一到一個深刻的議題，哪些是在挑戰宋代長久以來在歷史學方面的編纂，特別在於 Davis 認為新儒學被過份強調做為此時代的統治思維，同時也宣稱宋代的佛教和道教步入衰落時期，根據方法理論，作者在他最重要的原始資料中，以有系統的的分析資料做為清楚的理論架構，用洪邁（1123-1201）的夷堅志（聽了口述資料而記錄），描述了異質性的序描述（非敘述者的親身經驗）與同質性的描述（敘述者的親身經驗）[2]，另外 Davis 也說明了他的目的在於使用佛教和道教原始資料的儀式的文本，做為檢驗洪邁的描述。（頁 16-19）

[2] 關於這種描述方式，請參見 Glen Dudbridge, Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi（Cambridge: Cambridge University Press, 1995）.

這本書的下一章 "Therapeutic Movements in the Song：Texts"（頁 21-44），實際上有更多的宗教活動在特定的文本裡，Davis 提供了在天心派運動在此時代期間的發展，提供了一個重要的資料，也檢視了（雷法）的重要性和性質，這一章也明確的分析正一（又稱為天師）運動在宋代期間的權勢，特別是受到上述的活動和宗教儀式所型塑的部分。

"Therapeutic Movements in the Song: Practitioners"（頁 45-66），Davis 在書中的序論部分介紹了象徵主義使用在神職人員上的一個發展過程，Davis 將重點放注於有影響力的法師（ritual masters），觀注的成果在於研究法師，法師同時也是研究學者 Schipper 和 Strickmann 所研究的道教與地方宗教中緊張關係的產物及斡旋者。

Davis 也注意到在宋代期間，道教神職人員和法和官僚政治精菁的成員保持密切的關係。一個傑出的人物 — Judith Boltz，他在十年前的論文也有提到同樣的狀況，至今他的研究的成果仍是帶給宋代宗教和文化最重要的影響力，[3] 在他對於巫（spirit-mediums）的分析，Davis 主張他們過去地的地位有重要的轉變，在於宋代官方政府的壓抑和文化融合，這樣的結果導致巫被吸收於宋代社會階層中的三個群體的縱軸內，變成附屬的關係；也促使他們的自主性受到某些限制（頁 61-66）

[3] Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," in Religion and Society in T'ang and Sung China, ed. Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory（Honolulu: University of Hawaii Press 1993）, pp. 241-305.

在第四章的標題是"The Cult of the Black Killer"（頁 67-86），Davis 提出一個很好的例子去驗證為何民間信仰和道教儀式，能夠在宋代上階層領導權威中具有影響力，Davis 利用了夷堅志、聖徒傳，及源於道藏的宗教儀式科儀本，去描述被稱為黑殺將軍的神明，是多麼驍勇善戰，受到道教神職人員、法師和巫的贊助被當成崇拜的對象，而轉化成翊聖真君在宋代化身為神聖的守護者，Davis 的研究以令人信服的論證提供了一個新的研究領域，在巫的影響下塑造出大眾化的戰神宗教儀式（頁 74-75, 77）和道教的神示（頁 79-80）。

在第五章"The Daoist Ritual Master and Child-Mediums"（頁 87-114），Davis 改變了年輕巫（一般稱之為童子）的重要性。雖然說他在宋帶出現普遍，但往往被其他學者忽略。這章也包含透過分析考召儀式，在重要的醫療儀式當中，使他們專注於處於痛苦之中或媒介，有時候包含兩者。（頁 96-100）。Davis 正確的提出這樣的儀式也是司法審判的類型之一，偶爾跟宋代的司法體系是平行重要的。（頁 101-102, 106）.[4]，作者分析唯一可疑的方面在於對翻譯成蠱的判斷（頁 88），是建立在 N.H. von Straten[5] 對於蠱的產生是：「男、女兩性之間的分泌物會使他們從事淫亂和亂倫的交媾。」（頁 90）對性的壓抑在西方的心理學仍是一個共同的話題，在宋代擁有與佔有的經驗且形成感情經驗的過程，要利用更多本土的類型和理解來清楚呈現。

---

[4] 關於這點，請參見拙著，Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture（London & New York: Routledge, 2009）.

[5] N.H. van Straten, Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chiense Society（Wiesbaden: Franz Steiner, 1983）.

第六章，"Tantric Exorcists and Child-Mediums"（頁 115-152），是本書中最長的篇幅且具有許多重要的方法和值得注意的章節，Davis 跟隨著他的啟蒙老師— Strickmann 的腳步，探索道教當中的密宗（Tantric Buddhism）和民間宗教，同時也指出密宗如何適應於中國本土宗教，先前的研究學者經常推測密宗對中國的宗教文化的影響，Davis 超越了他們的成果並以令人折服的論斷指出它們是如何形成的，在一個重要的例證中，Davis 指出年輕的巫所使用的儀式意味著的是藉由神秘的實踐所塑造，在梵語的說法是（āveśa），在中文的翻譯是阿尾奢（aweishe）的密宗儀式之一（頁 123-125）。使用這些儀式者在崇拜神秘神— Ucchuşma（通常翻譯成：烏雛瀉麼、烏樞瑟麼；有更普遍的翻譯是：穢跡金剛）當中扮演一個中要的角色，似乎是中國的神職員經常祈求進行密宗的神秘儀式（頁 126-141），這樣的神職人員包含了法師和巫，Davis 適切的指出驅邪儀式的傳統在當今的福建和台灣（例如閭山）、密宗之中所保存的元素。（頁 143-146, 149-151）。

第七章的標題是 "Daoist Priests, Confucian Literati, and Child-Mediums"（頁 153-170），外在聚焦於更多傳統的和出身名門的專家（頁 153）。研究也指出道教神職人員和儒家學者對於巫的依賴不少於一般平民的。在第八章 "Spirit-Possession and the Grateful Dead: Daoist and Buddhist Mortuary Ritual in the Song"（頁 171-199），探索著在宋代的中國，死者的喪葬儀式中巫和精神層面扮演一個重要的角色，在此 Davis 特別著重於「尸」這個重要的角色，是以召魂的方式用來以幫助和亡者交流，召喚亡者的靈魂，回到過去的時代，Davis 也揭露了程伊和朱熹等有名的新儒學學者，對於這類的儀示演出並不表示全然的反對（頁 185-190），本章以一個簡單扼要的方式

討論關於涉及被冤屈而亡者（冤死）或難以駕馭的亡者（厲鬼），也可以擔任這類的驅邪儀式（頁 196-199），為使讀者能夠了解更多宋代的喪葬儀式，在書本的附錄部分附上了相關的內容：黃錄醮和水陸齋），提供了詳盡的討論（頁 227-241）。

在本書的結論部分（頁 200-225），作者是以在西元 2000 年的春天於香港所發表的一篇文章"International Conference on Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field and its Implications for the Study of Chinese Culture" 做為基礎，Davis 對於中國是否擁有世俗社會的爭論提出了重要的貢獻，而不是設法以肯定或否定這兩種方式去證實世俗社會是否存在於中國，然而與其確認或者否認中國有無存在一個世俗社會，Davis 決定著重於宗教如何對中國的文化和社會的發展產生作用[6]，特別地，Davis 利用 Prasenjit Duara 對於力量文化連結的著名分析，像是 Kenneth Dean 在最近的研究中，對於儀式當中的角色所形成的「融合領域」，是建立在效力和統治階層兩者之間的持續緊張關係之間[7]。Davis 認為在宋代的中國，以上所討論的醫療儀式和宗教專家，在所構成的融合領域中形成了關鍵的橫切

[6] 關於這點，請參見 Timothy Brook, Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993）; Paul R. Katz, Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang（Albany: SUNY Press, 1995）; Vincent Goossaert, Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, Vie des communautés（Paris: Albin Michel, S.A., 2000）; Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 1400-1900（Berkeley: University of California Press, 2000）.

[7] Prasenjit Duara, Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942（Stanford: Stanford University Press, 1988）; Kenneth Dean, Lord of the Three in One. The Spread of a Cult in Southeast China（Princeton: Princeton University Press, 1998）.

面，他也主張這個橫斷面的結構是以一套「崇拜的組合」（或神聖的場合）為特色，並位於一個垂直的縱軸，以效力和階層的標竿做為定義，聖地—社和農村的僧院在最底層，村廟崇拜和祖先的祠廟在中間層，寺廟的網絡和高階層的世系在最頂層（頁 213-214），儘管需要收集額外的資料才能支持這樣的假設，Davis 是應該得到讚揚的，在宗教和儀式幫助塑造中國文化和社會的歷史成長中，喚起我們許多的注意和各式各樣的方法。

這本書最重要的長處，是在於明確的討論了地方崇拜以及佛教與道教的宗教組織之間的關聯性，就這個議題而言，Davis 克服了許多「認識論」的障礙物，這是造成過去研究學者的阻礙，也為未來的研究開創新天地。例如，在第三章當中，提出了一個顯著的例子，在於巫、法師及道教神職人員之間的緊密關係如何轉化黑殺的儀式。這與在第六章所呈現出來的資料，顯露出許多在佛教和道教的神職人員之間交疊和融合案例，而這些神職人員反過來也被他們在中國南方的農村遇見的通靈傳統所影響。因此，這本書當中最醒目的秘聞方面，在於描述一個道教神職人員，當他的儀式權威不靈驗時會去諮詢一位媒介（頁 167），這樣相互運作的兩個方式，然而，Davis 的資料也指示出地方上的巫也開始實行將密宗當中驅邪的儀式融入於烏雛瀉麼當中。

事實上 Davis 對於傳統宗教之間的共生和對抗是擁有高度的敏感度的，也提供他發現了宗教經驗的真實和成為一個神職人員，並讓讀者很快速的得知：

1. 那些被稱為「儒家」的菁英份子不再反對家族中的成員變成宗教專家（頁 17）。

2. 眾所皆知的道教名家—王文卿（1093-1153），為客戶服務的工作範圍相當廣闊，上至政府高官下至平民百姓（頁 54）。

3. 巫努力的和地方菁英結合成結盟的關係，是為了要抵擋當權者在內部和外部的挑戰（頁 64）。

4. 這些跟宗教專家職業有關的決定，根據接近統治階層之關係及代價上大致會有所不同（頁 138）。

Davis 的能力在於揭開與連續性的分析，競爭和相互影響之間的複雜性，包含了文化流通的持續過程，提供了我們一個新的範例，做為了解中國宗教史，而不僅僅只是宋代歷史，而是整個中國歷史。

這本書也對於我們了解和擁有宋代中國的經驗，產生了一個重要的貢獻，也許其他的時代也是如此。

以 Gilbert Rouget 學者所做的研究為基礎[8]，Davis 特別注重於像夷堅志一樣，經驗過程細節來源的描述，而且包括他試圖對於治療性和驅邪性儀式的撰寫（參見頁 1-4, 43, 84, 98），Davis 也注意到了，在夷堅志當中的描述提到許多擁有經驗過程的年輕女性（頁 19-20），Richard von Glahn 在他的研究五通在近代中國帝國的崇拜[9]也討論了這個現象，並且對於未來將以更有系統的方式做研究的價值。Davis 已經在另一個會議上提出這個論文的主題，而且他的評論者希望他能夠繼續延續這項研究，在討論的過程中，

---

[8] Gilbert Rouget, Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession（Chicago: The University of Chicago Press, 1985）.

[9] Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan." Harvard Journal of Asiatic Studies, 51.2（1991）: 651-714.

Davis 對於主張以使用薩滿（shaman）的用語做為對中國巫的解釋表達強烈的反對，堅持中國的巫在學習上並沒有經歷過薩滿教的（shamanism）定義（頁 2-3），他這樣的論述是合理的，當然知道事實的真實性也是一件重要的事，不同的作者和使用巫這個用語者，他們在不同之處都是意指範圍較寬鬆的神職人員（關於更多這方面的論述，詳見下面），許多中國的巫必須經歷過類似於薩滿似的經歷，包含天界和陰界的出神之旅。Davis 有些令人較不信服的主張，他主張一些治療性的儀式和文本是通過「疾病和道德的連結」或者是以「從道德到心理學」的轉移（頁 43）。Davis 在其它本書中所呈獻的，根據資料所提出的主張是混亂的，表明疾病常被視為是一種對於傷風敗俗者的處罰形式（頁 46, 161, 196），雷法在宋代變成為合乎理俗的(頁 25），法師的行為受限制於法律的貞潔、道德和常規（頁 86），宋代的社會也許不同於其他時期（就這點而言，Davis 甚至暫時的提議它已經被「世俗化的」; 頁 42）。有更多的資料是必須收集的，但在我們提出令人信服的言論：「社會的變遷將影響儀式的傳統和他們的道德觀」之前。

Davis 的研究也是相當重要的，以台灣本土的文化明顯的不同於中國做為所主張的依據，事實上，根據這本書所提出的數據顯示，人類學者在台灣的宗教實踐已長達數十年之久的學習，例如儀式專家和巫之間密切的關係或「未經訓練的年輕人」(生童）的出現，能夠不由自主的進入狂喜的狀態在經過正式訓練變成巫師之前，所代表著的是茂盛於中國南方的本土文化，並持續著千年之久。

這本書首開先例的研究成果，這當中也有一些弱點，然而，這些仍無法影響 Davis 在學術研究上的品質，反之，歸結兩個關於整體研究領域上的重大議題：

1. 傾向於考慮宋代的社會和宗教現象，做為與先前朝代有著極大不同的新發展計劃。

2. 努力解決儀式和神職人員的文本是困難，它通常都是由缺乏知識和富有同情的人所描寫。

第一個問題將逐漸獲得明朗化，在 Davis 對於一些法師和巫在宋代的歷史意義的討論，例如，在序論之中 Davis 主張「道教吸收了地方崇拜之後產生了道教的儀式專家 — 法師」（頁 11），意味著「偉大的歷史交鋒在於道教和地方崇拜之間」（頁 14），並且是「在同時間之下助產士和人類的沉殿加速了這個交鋒情況」（頁 30）。然而，Davis 提供我們一些小證據證明，法師實際上是一種新的或獨特的現象，他們擔任助產士或人類的沉殿物的明確方式依然不明。

此外，像是 Strickmann 跟 Peter Nickerson 的學者，提出了一種可能性。招喚軍事性的神祈去協助道教的神職人員，並執行驅邪或是處理厲鬼的儀式專家在六朝時代早已存在。[10] 這個個體是否被稱為法師尚未明確，但是，或許它是否巧合於夷堅志的解釋，描述著一位茅山道士進行一項神秘的儀式（頁 155-156）。Davis 主張茅山的道士變成了法師（增加斜體字），但有可能剛好他執行的儀式，至少是跟那些世紀之前的茅山道士所執行的儀式有些連貫性。並且，常被提到的儀式專家另一種的解釋是在宋朝出現（頁 21），Davis 指出廣大書籍的出版關於這些個體與他們執行的儀式，大許多都是已被編

[10] Michel Strickmann, "History, Anthropology, and Chinese Religion," Harvard Journal of Asiatic Studies, 40.1（1980）: 227-231; Peter Nickerson, "The Great Petition for Sepulchral Plaints," in Early Daoist Scriptures, ed. Stephen R. Bokenkamp（Berkeley: University of California Press, 1997）, pp. 230-274.

輯跟保存，這是因為出自於有名的宋朝資助者 — 宋徽宗的關係[11]。大量儀式文本的出版（在宋代的出版，也不一定反映出開始實踐於宋代期間），結合高品質的源頭像是夷堅志，毫無疑問的給人的印象就是法師是個新的現象。然而，在這些模糊的觀念被證實之前，更完整徹底的調查這些中世紀的源頭，包括銘文與軼事的收集，像是《太平廣記》將會是必須要的。值得慶祝的是，像 Glen Dudbridge，Robert Campany 與林富士在中世紀的宗教文化上已經做了重要的第一步[12]，且我們期待未來有些問題可在 Davis 等學者的繼續努力下解決。

一個更加困難的問題是否介入，或者巫所扮演的角色在宋代的中國是一種新穎的與獨特的，舉例來說，在 61-62 頁，Davis 爭論的是宋朝已證明比早先的朝代更強烈的反對巫師，有些主張是對的，但也需要一些限制。如同 Davis 注意到的，在宋朝之前許多朝代的官僚體系中僱用巫師（就是一般所謂的官巫），但僱用巫師的決定不能影響皇帝政策或是精英份子，對於服務眾人膜拜的巫師的態度。召回一些會被皇帝庇護但卻又不屬於官場的巫師也是重要的，且對

[11] Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture." History of Religions, 17.3/4 (1978): 331-354; Judith M. Boltz, A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1978), pp. 26-27.

[12] Robert F. Campany, Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China (Albany: State University of New York Press, 1996); Campany, To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents (Berkeley: University of California Press, 2002); Lin Fu-shih, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University, 1996.

巫師的政策將隨皇帝所變化，就跟歷朝歷代的變化一樣。[13] 另一個問題影響了 Davis 的主張，「那就是在中世紀早期的中國，巫總是一個人獨立工作（頁 148）」，這會將宋朝之前的中國巫師如何修練成道過分被簡單化了。在早期的中世紀中國，精神巫師可以獨自工作，但不需要總是選擇這樣做。在瞭解了這個問題的主要人物是 invoker 或祝，Davis 在 187 頁有提到，他們在喪葬儀式中扮演重要的角色。然而，祝的權利範圍不受到葬儀的限制。的確，如何去分類宗教專家和祝，在某些爭議上是一件長久的事情。有些學者把他們視為巫師，其他人的論點是認為巫與祝是不同類型的專家。[14] 這兩個論點都是被尊重的，決定在文章中如何用祝這個專有名詞，但清楚的是至少在古代的中國，某些祝是跟巫師一起工作的，特別是在祈雨或停雨的儀式。[15] 假設在中世紀時期這些工作的實踐是被終止這是毫無理由的。因此，在宋朝的法師（某些屬於道教系統）與巫師執行儀式時有新的進展，但沒有理由去假設在這朝代之前所有的巫師都是獨立工作。最後，Davis 也主張在晚唐與五代，巫師開始有樂師、演員與年輕人的陪伴。（頁 148-149），事實上，這些習慣 / 工作可被追溯到古代的巨大驅邪儀式（大儺），當驅邪法師 — 方相氏跟男性、女性的巫師 — 巫覡，旁邊會有童女、黃門子弟與侲子陪伴。[16]，其他來源是團體內的弟子，在儀式當中陪伴巫師。[17]

---

[13] 林富士，《漢代的巫者》（板橋：稻鄉出版社，1999），頁 27-48; Lin, "Chinese Shamans," pp. 217-227。

[14] 關於這點，請參見《漢代的巫者》，頁 15-16。

[15] 《漢代的巫者》，頁 18-19, 68-69。

[16] Derk Bodde, Festivals in Classical China（Princeton: Princeton University Press, 1975）, 頁 75-85。

[17] 《漢代的巫者》，頁 148。

Davis 的論點是關於新穎的宋朝宗教生活，似乎反映出實地宋朝研究更大的問題，即根據假設那個時代的文化研究，即所謂的「唐宋變革」，將對中國的文化產生寬廣與史無前例的變革。當少數否認歷史演變的事實之時，或主張中華文化是不被變動大基石，唐宋變革的整體意義，在我們中國古代與中世紀所發展的宗教與文化知識中理解。可惜的是，然而，有些研究宋代的史學家傾向於這個主題。以這本書為例，例如：沒有提到林富士對中國古代和中世紀關於巫的研究。同樣地忽略了 Dudbridge 在中世紀小說跟宗教文化的研究，包括把女性神職人員稱為馬二娘，也就是在佛堂內進行招喚或考召儀式的人。驅邪法師叫做王萬撤，是召喚死者出來審問的，並且有能力招喚出神祈去協助驅除狐狸精的地方官員。[18]。甚至用棗子與糞便來執行驅邪儀式，在 Davis 描述的頁 89 與頁 126 之中，可被追溯到更早前的儀式文本。[19]

Davis 主張宋代的佛教神職人員，越來越多那些被定義為依賴地方社區的儀式專家，活躍於農村的情況（頁 125,136,152,219），需要根據最近研究中世紀佛教的社會歷史而修改，克服了先前的研究學者著重於研究國家權力的源起，亦或是佛教成員之中的精英份子。舉例來說，Erik Zürcher 指出許多的中世紀佛教徒專心於心靈的擁有，致力於精神上的寫作與執行驅邪。當 John Kieschnick 研究中世紀的僧侶，包含佛教徒執行治療儀式、包含 Vajrabodhi 的故事，安排兩位七歲女孩瘋狂的為了傳送一個勒令給閻王等許多的例

[18] Dudbridge, Religious Experience, pp. 73,187,225.

[19] Donald Harper, "A Chinese Demonography of the Third Century B.C.," Harvard Journal of Asiatic Studies, 45（1985）: 459-498.

子。[20] Davis 做了很棒的工作在於發展了 Strickmann 在道教與密宗的關係上，[21] 但引用蕭登福的研究做為論題是不足的。[22] 沒有任一個學者在被擴展的領域中能合理化地預期去解讀每件事，但那些選擇爭辯歷史變動過程者，應該為更早之前的研究背景所提出的公式化論點並承擔責任。

這本書其他主要的問題，是關於 Davis 主張宋朝的宗教專家是分層分布在垂直的縱軸上，一開始在資料上沒有顯露出宗教專家是分層分布於垂直的縱軸上的重點。當洪邁，就他所提供的資料，與中國人全都相信某些神職人員是更有權力，比其他人是更靈驗的，根據專家或是宗教派人員的加入，這些地位也不能嚴格確切的說明（換句話說，並非所有的道士都一定優於所有法師，反之亦如此。）或許這個問題由最棘手的方法學問題而進一步的複雜化，是研究中國宗教專家的所有學者所要面對的。此問題可以被構想成兩個方向：

---

[20] Erik Zürcher, "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism," Journal of the Royal Asiatic Society, 2（1982）: 161-176; John Kieschnick, The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 10（Honolulu: University of Hawaii Press, 1997）; Liu Shufen 劉淑芬, "Art, Ritual and Society -- Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties," Asia Major, Volume VIII, Part 1（1997）: 19-46; Robert E. Buswell, ed., Chinese Buddhist Apocrypha（Honolulu: University of Hawaii Press, 1990）; Jamie Hubbard, Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001）.

[21] Michel Strickmann, Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine（Paris: Gallimard, 1996）. Michel Strickmann, Chinese Magical Medicine, Bernard Faure, ed.（Stanford: Stanford University Press, 2001）.

[22] 蕭登福，《道教與密宗》（台北：新文豐出版公司，1993）；頁 139-146; 蕭登福，《道教術儀與密教典籍》（台北：新文豐出版公司，1994）；頁 262-273。

第一、專有名詞必須定義清楚像是巫、法師和道士是自稱，他稱還是綽號。[23] 譬如，巫通常被用於誣篾的詞中去標榜法師與道教神職人員，但無論是法師與道教神職人員，文人與學者官員常隨便的使用法師與道士去描述。甚至是做了非常多努力，在他所描述的訊息中提供精準解釋的洪邁，也很難避免這些困難之處。因此，故事當中描述著一個名叫趙祖堅的宗教專家，到底是道士還是法師（80-82 頁與 156, 160 頁都有這個問題）。

第二、有些專家被訓練成法師與道士，主要的原是因為超過一個以上的儀式技術知識可以增名聲，沒有提到這會使他們容易找到工作。[24] 最後，法師這個詞是用在描述廣泛的宗教專家，包括沒有加入任何道教系統組織的神職人員，但他是屬於道教系統的，道教神職人員專門執行儀式，[25] 就像佛教的和尚與尼姑。Davis 有察覺到這些問題，譬如，在 47 頁他提到法師可被稱為道士，在 51 頁承認兩者很難分辨，之後在 52 頁，他也指出巫可以被叫做法師。這問題的本質有部份責任在於法師的模糊定義遍佈這本書，包括第 7 頁的世俗的道教驅邪者，第 14 頁世俗的（非神職人員）或神職人員，第 31 頁的未形成組織的世俗道教實踐者。因此，像是法師與道士這類型的社會與文化意義，是很難去證明其中一個可能被用於理解 Davis 的垂直軸是如何解釋這三個團體。總而言之，在花了很多時間去解

---

[23] Barend ter Haar, The White Lotus Teachings in Chinese Religious History（Leiden: E.J. Brill, 1992）, pp. 1-15.

[24] Paul R. Katz, "The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction," Journal of Ritual Studies 9.1（1995）: 55-100; 康豹，《台灣的王爺信仰》（台北：商鼎文化出版社，1997）。

[25] 朱建明，〈東嶽廟《法符》科儀程式與高功法師在變神發符中的功能〉，《民俗曲藝》，91（1994）: 465-502。

釋宗教專家與不同團體開壇的關係後，作者提出理想的象徵學似乎很可惜。

這裡有幾個小問題：第一個就是在書的註釋內有時候會放入冗長段落的分析，因此，有一個關於童子重要的討論需要移到第 271 到 273 頁（註釋 30，為第 95 頁），當描述到主要神秘的神可以延續到第 283 到 290 頁（註釋 47-51，都在 131 頁），另外還有類似的，像 133 頁，作者說這些在註釋 57 但卻請讀者參考註釋 48、49 與 50。決定哪些資料屬於註釋內不是件容易的事，但假如這些冗長分析的內容，下一次能被簡短摘要化則有幫助於決定註釋內的文本資料。有些更令人憂心的是傾向移動一些解釋學的討論至註釋部分，包括先前在喪葬儀式的研究的評論（頁 294-298）還有對 Religion and Society in T'ang and Sung China 的評論（頁 304-305）。研究的進展有大部分是建立於參與的與忠誠的知識份子之間的辯論，還有些地方的論述要放在書的正文而不是註釋。最後，關於羅馬字拼音還有一些問題，譬如：「紹興」的羅馬字拼音 Zhaoxing 要改成 Shaoxing（頁 60），還有「全」的羅馬字拼音 Master Zhuan 改成 Master Quan（頁 137）。

儘管這些問題存在，整體上 Davis 的論點仍是不受動搖的。利用廣泛的原始資料來研究宗教關係的經驗，是中國歷史上其中一個最重要的階段期間，Davis 為未來學者的制定新的議題與可達成的目標與方法學上的突破，且在未來幾年將會繼續發展這些議題的研究。這本書也證明了對於大學生和研究生用在中國宗教的課程上是無價的。

Review of Edward L. Davis, Society and the Supernatural in Song China：本文採自Harvard Journal of Asiatic Studies, 62.2 (2002), pp. 449-462，並由康詩瑀譯成中文。

Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China



Hymes, Robert. Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002. ISBN 0-520-20758-0（Hardcover）, $60.00; ISBN 0-520-20759-9 （Paperback）, $24.95.

Robert Hymes 針對江西撫州的宗教和社會所做的研究極具啟發性，研究裡對形成宋朝歷史的文化趨勢有新發現，特別是男人和女人對於所膜拜神明的概念。在這本辛苦研究的精彩著作中，花了很多篇幅在描述華蓋山的社會宗教發展，思考其商業化、地區化、以及頗多新形態的宗教信徒如何影響著中國宗教傳統的轉變，這樣的轉變結果今天依然可見。他成功地運用跨學科的方法，詳細找出個人和群體是如何產生神明的各種模式，以及這些模式是如何透過談判、合作及競爭的方式產生互動。

Way and Byway 分成八個章節，第一章呈現 Hymes 的目的和研究方法，根據 Hymes 這本書主要可以分成兩個重要論點來寫：第一，發生於宋朝的社會和文化改變，尤其表現在地方性的層次上。第二，在這個時代裡，中國人對神界的概念。也許這本書最重要的面向，就是 Hymes 提出的象徵論：有兩個明顯卻交互作用的神靈模式，而這一模式形成了宋朝的宗教生活：便是官僚政治和個人。對於人們如何產生文化的差異，Hymes 主張是發生在宋朝，人們能類化社會上的和神的範圍（頁 14）。他斷定了四個組織，即是佛教神職人員、道教神職人員、國家權力和儒家思想，並藉由這四種組織去調合世俗的行為模式。（頁 19）韓明士建立了一個理論架構，其功不可沒，他的理論是依據年鑑學派學者及文化人類學家的研究，這

些學者認為文化不僅只是一個系統，也是行為人用以定義群體生活的經驗和場所的基本要件和過程（頁 5）。Hymes 建立了一個理論架構，其功不可沒，他的理論是依據年鑑學派學者及文化人類學家的研究，這些學者認為文化不僅只是一個系統，也是行為人用以定義群體生活的經驗和場所的基本要件和過程（頁 5）。

第二章在於檢視道教天心正法派活動的歷史及其經文。天心派由文人饒洞天（994 年）在華蓋山所創立，此後在宋朝成為地方宗教活動中重要的一支，因此 Michel Strickmann 曾稱之「道教的文藝復興」，[1] Hymes 描述這個歷史過程基於兩個天心派經書的內容：第一，上清天心正法（鄧有功（1210-1279）著）。第二，上清骨髓靈文鬼律，[2] 整理出該活動歷史的完整記錄，並且也同時參考其他學者如 Judith Boltz 與 Edward Davis 的研究，集中在天心派治療學和驅邪的儀式。[3] 第二章也是值得閱讀的，在於道士、法師和法官這三者在天心派的討論（頁 44-45）以及分析天心派和傳統社區宗教間的關係。此處 Hymes 指示為何它認為不是淫祀（頁 37），他認為某方面就精神官僚與 " 世俗政府 "（頁 42）並行的觀念而言，道教天心派與其他諸多道教活動類似。

---

[1] "The Taoist Renaissance of the Twelfth Century"（〈十二世紀的道教文藝復興〉，論文發表於第三次國際道教會議，瑞士，1979 年 9 月 3 日至 9 日）。

[2] 第三章中所討論關於這些著作及華蓋山經文的其他背景資料請見本書附錄。

[3] Judith M. Boltz, A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries（Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1978）, pp. 33-38, 78-81; Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," in Religion and Society in T'ang and Sung China, ed. Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory（Honolulu: University of Hawaii Press 1993）, 頁 241-305; Edward L. Davis, Society and the Supernatural in Song China（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001）.

第三到第五章節，基於 Hymes 長期的研究，描述了三個（真君）的掘起，在第三章中 Hymes 討論一個較不同的版本饒洞天的經驗，在十三世紀根據道教經典文本給予了這本書這個標題：「華蓋山浮丘王郭三真君事實」。這個研究是由 Boltz 和 Hymes 寫的，有六卷（章節）的長度，內容追溯到第十世紀，並由道教的道士沈庭瑞編輯，沈庭瑞也有著作《二真君實錄》，此部分在第二章節占了大篇幅。然而《實錄》所著作的章節著重在十二世紀道教神職人員（章元樞：編輯華蓋山實錄）

整體來說，Hymes 在考慮這個極複雜的經文傳統的整體重要性時，清楚表示儘管第二章中所敘天心派饒洞天悟道的記錄中並未提及華蓋山，三真君實錄此書強調神的地位和教派的重要性（頁 48）。此外，Hymes 提出支持點來聲明官僚政治，此型態的影響力比較沒有那麼大。舉例來說，根據《三真君實錄》這本書說到王聖王和郭聖王，並提出這兩個王是有血親親戚關係（堂、表、兄弟或甚至是兄弟），並且共同是浮丘的徒弟（頁 57-61）。Hymes 繼續說明這樣的關係壓力的產生來自於三個君主，和他們的崇拜者之間的人際關係，但又缺少任何官僚政治的意象以及在道教崇拜者和神明之間（頁 62-63）。第三章也呈現了兩個扣人心弦的故事，在三真君實錄此書中，描述浮丘君主的地位是崇高的，並且超過了其他四個在巴山的不朽之神（頁 60-61），並且描述兩個理想的君主在當時抵抗當權者的情況（頁 73-75），這兩個重要的故事在第五章有更進一步的討論。

在第四章，Hymes 使用了官方學者和地方菁英所寫的文獻，來追溯在華蓋山的三真君教派的發展。Hymes 說這個教派在北宋末年開始流行，並且在南宋興盛起來（頁 85-106, 106），這是根據記載

於南宋年間，大多數的印刻文字和驚人的故事所記載，並記載於華蓋山實錄（頁 98-99），此外它也在第三章做更進一步的分析，並指出少數的政治官僚型態的證據（頁 94）。另一個有趣的議題是在第四章，內容敘述並分析皇帝在於選擇給予當地神明的頭銜時的動機（頁 101-104），[4] 在這個議題上透露出必須要進一步的研究。在這個章節的最後有明確的說明相同的故事，但沒有重複描述（頁 111-112）。

第五章，Hymes 試圖去解釋三真君的成功發展。Hymes 開始呈現官方的黃震（在 1271 年時的一場乾旱時期統治福州），如何去促進巴山的教派，在四個不朽的神仙超越三真君方面，Hymes 說明四個神仙代表著官方權威，而三真君則是代表地方權威（頁 116, 120, 122, 137, 144）。在分析的過程中，Hymes 提出他早期的研究在地方菁英，[5] 並提供細節在於支助三真君的家庭。他也指出三真君的故事，通常反映出地方菁英自己的經歷（例如他們所信仰的神明），並且幫助形成菁英的特性（頁 123-125）。此外，這些神明甚至能夠代表地方的的力量去抵抗官方的公權力（頁 131-133, 135-137）。Hymes 的結論是，因為國家的資金不夠，使得地方菁英長時間對於神明有所研究，這是一個新提出的重點，（頁 144）對於 James L. Watson 所強調的菁英的角色，是在幫助並促進標準化和文化的整合。[6] 此外，Hymes 也提及雖然地方菁英資助當地的神明和官方的情

[4] 關於這個議題，參見 Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276（Princeton: Princeton University Press, 1990）, pp. 79-104, 176-178.

[5] 關於這個議題上的新的見解，參見 Peter K. Bol, "The 'Localist Turn' and 'Local Identity' in Later Imperial China," Late Imperial China, 24.2（2003）: 1-50.

[6] James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-hou（'Empress of Heaven'）Along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, eds., Popular Culture in Late

況是一樣的，但他們兩者之間的動機是不同的（頁 145-146）[7]。

在第六章，Hymes 舉例一個道教的實踐者 — 王文卿（1093-1153），如何掌管神聖性的最高之處 — 神霄，如何從道士成為受人敬拜的地方神祇的驚人過程。並且強調根據當地地方菁英的記載，王文卿並未被當成官僚，但內在的個人力量和直接的個人關係的確呈現在我們已知的道教知識上（頁 162）。他也指出道教的神能夠直接傳授知識給執行者（頁 166），並且還會說著非凡之人和天上官員一樣都是表現在道教的世界觀上（頁 167）。[8] 然而，他開始在第 168 頁上方的內容，提到他先看到的論點，雖然三真君被認為是道教人物，但這些教派的文獻被評為缺少官僚的意像。

在第七章的標題寫著：「官僚的模型：一個沉思」，這篇的內容是緊接著第六章的「官僚和型態間的動態交互作用」。在這一章裡面，Hymes 選擇思索著在宋代官僚型態的持續或是漸增的權力（頁 171）。他也說明了為什麼道教選擇定義他們，和他們所信仰的神是

Imperial China（Berkeley: University of California Press, 1985）, pp. 292-324; James L. Watson, "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., China's Quest for National Identity（Ithaca: Cornell University Press, 1993）, pp. 80-103.

[7] 關於這方面的更多問題可以參見拙著, "Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society," In T'ang Hsi-yung, ed., Papers from the Seventh Conference on Chinese Maritime History（Nankang: Sun Yat-sen Institute of Social Sciences, 1999）, 頁 735-798。

[8] 我已經討論過道士和一般信徒敬拜的各種神祇，及神祇間的互動。請見 Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang.（Albany: SUNY Press, 1995）, and Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy（Honolulu: University of Hawaii Press, 1999）.

天廷的官僚（頁 172）。Hymes 指出道教並沒有採取官僚的型態，並且輕描淡寫的指出道教採取一個已經流行於中國人之中的型態。此外，他更進一步的提議：道教信徒實際上是一個「推銷員」，對於逐漸國際化市場的宗教性質的服務而言，因為他們採取官僚性型態去向宋朝的膜拜者，並發揚他們的宗教（頁 172-197），這個提議基於一些更進一步的思索關於道教的歷史。這個章節也討論了道教信徒參訪了北宋和南宋的都市，並且持續 Hymes 在第四章節的分析，這是關於官方授與當地神明的采邑（頁 184）。Hymes 強調官方並未創造一個天廷的官僚，取而代之的是一個下層社會官僚政治的階段制度（頁 184）。在這個章節裡，Hymes 也嘗試回想 Boltz 的官方性質的工作來幫助壓制名譽不好的公共的傳統（頁 189-195）。

在第八章，Hymes 重新思考一篇 1997 年[9]出版的論文之內容裡面，闡明道教是一個有較高評價的宗教，因為它對於公共、宗教的傳統有一個禮拜儀式的匡架。Hymes 使用台灣和香港的數據，他質疑在道教神之中所提供的醮儀（頁 218-231），可能是次要的在眾神面前呈現公共的、宗教的傳統時，並且他強而有力的爭論：供奉祭品的地方，實際上是一個競爭場所，因為此地是不同群體間，並且提高利益和操縱權力的地方（頁 241）。此章節也指出道教進貢祭品在進行過程中的重要性，此重要性已經有被進一步的討論，並在最近 Avron A. Boretz 與 Donald S. Sutton 的討論之中。[10]

---

[9] "A Jiao is a Jiao is a? Thoughts on the Meaning of a Ritual," in Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, eds., Culture and State in Chinese History. Conventions, Accommodations, and Critiques（Stanford: Stanford University Press, 1997）, pp. 129-160.

[10] Avron A. Boretz, "Righteous Brothers and Demon Slayers: Subjectivities

Way and Byway 的總結以 Hymes 點出他對神祇二分法的理論中可能的缺陷為開始，所謂的缺陷也就是說他們是理想中的型態或者是出於平衡（頁 262）。之後，Hymes 指出：在中國，官僚體制的關係有著很顯著的個人至上主義，如「關係」或是「情感」之籌（頁 263-266）。他同時也指出，就算他的分析建立在理想的形式上，這些分析也只應該被視為特屬於中國的理想型態，而且主張中國人能夠而且明確的將這兩個型態拆開，並以其中一個「型態」去排除另外一個（頁 263）。同時，Hymes 提醒讀者必須考慮三個可能影響這兩個型態的要素：：神、參與者（信眾）和背景（頁 267）。最後，Hymes 認為，在西歐基督教的歷史中，極有可能看到屬於前述兩個類型的要素（頁 268-270）。

Hymes 的成果最大的優點在於，他以地方發展以及當地信仰發展的觀點深入的討論了宋朝時期的道教以及與其相對的宗教傳統。Hymes 個別而且清晰的闡明了與其相對的宗教傳統不只反映了社會狀況，他們在反映對當地的認同中扮演了一個重要的角色，這種對地方的認同，不僅有時候不認同國家組織，有時候甚至會抵抗國家組織的權威（頁 74, 116, 131-138）。Hymes 也提供了對於崇拜三真君的那些菁英家庭，特別是崇仁郡（城）內的李氏、陳氏家族等許多的細節。他研究的成果為近代研究者例如：Kenneth Dean 還有 Michael Szonyi……等學者的研究，提供了一個極完美的補充。[11] 簡

and Collective Identities in Taiwanese Temple Processions," in Paul R. Katz and Murray A. Rubinstein, eds., Religion and the Formation of Taiwanese Identities（New York: Palgrave Macmillan, 2003）; Donald S. Sutton, Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan（Cambridge: M.A.: Harvard University Press, 2003）.

[11] Kenneth Dean, Lord of the Three in One. The Spread of a Cult in Southeast

而言之，Hymes 的研究在中國社會的歷史領域中，開闢了一番新天地，並為未來的研究者樹立了一個藉由統合廣泛來源的資訊，來推測特定某些特定相對宗教的社會宗教歷史的典範。他的成就對於那些學院派也是一個很重要的挑戰。那些學院派曾認為只有對明清時期或是現在的時代，才有可能做針對當時本土社會的深入研究。但現在他們必須在考慮過 Hymes 的成果後，並重新思考他們的研究方法和分析上的組織架構。

如同其他針對嶄新且複雜議題上所作的研究一般，本書也有幾處不足。但這完全不會影響到 Hymes 學術研究的品質，更確切的說，這些不僅只是表現出了當今學者所困擾的兩個很關鍵的問題：

1. 哪些宗教上的行為足以可以稱得上是「道教」？

2. 而道教又是以那種方式與相對的傳統宗教互動的呢？

第一個問題與 Hymes 對於歷史上唐、宋之間變遷的討論有關。在這裡，考慮過當代發生的社會經濟以及宗教變遷後，Hymes 指出許多重要的要素，例如錢幣已經成為當時日常生活中不可或缺的一部分，有可能取得接近神明方法的新機會的成長，還有被視為新的一群有修養文化的人和近似於有修養文化的人宗教從業者的出現，當中包含了 Taoists（道教徒）、quasi-Taoists（類似道教徒）、和 Buddho-Taoists（佛教化的道教徒，頁 201-202）。

China（Princeton: Princeton University Press, 1998）; Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," The Journal of Asian Studies, 56.1（1997）: 113-135.

Hymes 認為那些生存於漢朝末年，在正一運動建立後，唐、宋朝代建立前的道教徒之中，曾經有大量的道士精英，主要在服伺朝庭及權貴，他們向贊助者（客戶）販賣奢侈的商品（頁 202）。無論如何，為了要接近這些上述所提到的蓬勃發展的宗教市場，這些道教徒內的精英繼承了官僚體制的型態，而且以掌握神權，擁有許多在地權力的「非本土企業家」的身分與人做交易，企圖以神靈界的代理人身分、地方官員的身分吸引新的顧客。（頁 203-204）這種對於道教歷史的解釋僅呈現，他對這個宗教的定義被侷限在現存的道教經典內的文字，尤其是 正一，上清），和靈寶等書中，所描述的行為。這些對道教定義為「民間道教」（受歡迎的、人們的道教）的中國及日本學者，通常都忽略了地方宗教活動的影響性。

這些大多數在唐宋時代變遷前就已存在的行為，包含了一群執行治療儀式的專家還有另外一群人，該群人的領導者促使大家膜拜李弘等救世主。[12] 甚至，宋王朝看見了天心正法的興起，對三真君的狂熱朝拜、其他道教行為（就像神宵，清微與淨明），以及更早之前就出現的道教徒和世俗信徒（例如崇拜許遜）。雖然這些資料並不十分的清楚，但他能夠顯示出我們在宋王朝所看見的，不一定是「新的」道教行為的出現，更有可能是這個宗教的可辨識性，吸收性、還有當地或地方宗教專家的制度化。造成這種現象，有一部分要歸於中華文化在中國南方的散佈，另一部分要歸功宋徽宗對於他所認

[12] 任繼愈編，中國道教史（上海：上海人民出版社，1990），頁 57-68. 另外，請參見 Robert Campany, To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents（Berkeley: University of California Pressm 2002）, pp. 61-65, 92-94; Glen Dudbridge, Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi（Cambridge: Cambridge University Press, 1995）, pp. 73, 187, 225.

定的道教行為或專家的大力贊助。[13]很多對於道教的研究傾向認為，這段歷史上研判的「新的」道教行為，事實上是因為宋朝之前對與該宗教有關的資料相對太少而出現的認定。總之，這種史料上的缺乏並不代表，道教這種「菁英」的宗教行為是由於市場上宗教專家的競爭，而產生徹底的質變。

第二個問題，也就是如何將道教以及當地社區傳統宗教之間的關係概念化，與 Hymes 對於神聖性分析的兩種型態有關。在這個議題上，Vincent Goossaert 還有 David Johnson 在他們最近對於 Hymes 著書所作的書評，已經透徹的將 Hymes 的成果討論過。他們指出，有超過兩組以上的型態，為了思考佛教徒的區別而存在，而且彼此競爭。[14]這裡我可以簡單的說，Hymes 的二分法是可以再更精確的，有一部分是因為他的分析指出兩種不同的官僚模式，同樣也可以在救贖（陰間司法審判神）和非救贖（非陰間司法審判神）的神祇的區別中見到。當兩種神祇都具有官僚特色的時候，前者傾向被崇拜成一個公正的象徵，後者則為普羅大眾提供了一個更寬廣的協助（頁 196-196，264）。[15]平心而論，儘管 Hymes 對於「官僚模式」以及「個

[13] Boltz, Survey of Taoist Literature, pp. 26-30, 38-41, 47-49, 70-78; Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," pp. 250, 271-272, 275-276; Livia Kohn and Russell Kirkland, "Daoism in the Tang（618-907）," in Livia Kohn, ed., Daoism Handbook（Leiden: E.J. Brill, 2000）, pp. 373-375; 卿希泰編，中國道教史（成都：四川人民出版社，1992），第二冊，頁 120-173; Lowell Skar, "Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Kohn, ed., Daoism Handbook, pp. 416-424; Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," History of Religions, 17（1978）: 331-354.

[14] Goossaert 的書評發表在 The Journal of Asian Studies, 62.2（2003）: 591-593; Johnson 的書評發表在 Harvard Journal of Asiatic Studies, 63.2（2003）: 478-488.

[15] 關於這方面的更多問題參見拙著 "Divine Justice in Late Imperial China: A Preliminary

人模式」沒有很強烈的分水嶺，他傾向（依第六章的觀念）主張道教大部份是屬於官僚模式，而民俗信仰比較偏向個人模式。簡而言之，他的分析多次藉由相互比較強調了兩者的不同。舉例來說，在這本書的介紹中，他表示他的研究傾向強調三種永久的信仰及道教相關信仰之間的不同（頁 21），而第七章，他主張道教選擇強調他們的地位不是高於普羅大眾的神祇（頁 201）就是與他們平等。這樣的主張不是沒有好處，但是卻要冒著忽略中國傳統宗教間複雜的活動模式以及互動的風險。有一個重要的例子，第三個章節強調了三真君實錄個人模式的重要性，卻沒有系統性的說明當中有一個重要的原因，就是道教菁英之所以選擇這樣的行為是因為道教經典中所記載的內容。

當中有一個相關的議題包含了 Hymes 討論中對「斡旋者」的概念。舉例來說，在第三章，他主張在三真君實錄，該故事呈現出個人化的模式的故事中，並沒有出現官僚或「斡旋」的意象（頁 63）。而後在第七章，他描述，為了要在市場中佔有一席之地，道教選擇不要扮演在信眾以及神明間斡旋的角色（頁 201）。但是，翻了兩頁之後，他繼續主張道教提供了綜合的、多樣性的、而且非個人化的斡旋角色，只是不是直接的斡旋者（頁 203），然後在第八章，他說道教透過建醮儀式扮演一個居中斡旋的角色（頁 206，207）。

最後，不知怎麼的，我對於這本書中使用「超自然」（supernatural）這個字感到好奇。（從第三頁的上面開始，當 Hymes 提到「超自然的領域」（supernatural realm）的時候）。儘管有些學者

Study of Indictments, Oaths, and Ordeals," in John Lagerwey, ed., Taoism and Local Religion in Modern China（Hong Kong: The Chinese University Press, 2004）, pp. 869-902.

對於這個字的使用視為理所當然，同時亦出現在 Edward Davis 最近著作中的這個字，引出一連串的問號。我們站在怎樣的立場去假定中國的宇宙觀表現出了外在的或超越外在自然世界的概念？這個字真的表現出了中國文化中宇宙和諧的概念，或它僅是「似是而非」或「自相矛盾」？與其毫無鑑別力的假定中國（或者說亞洲）宗教傳統文化與西方文化類似，難道我們不該對我們的同事甚至是學生強調文化之間的差異嗎？[16]

尚有其他比較小的問題，有一些是對於原始資料相矛盾的處理手法。例如，書中的參考書目中指出，三真君實錄是沈庭瑞的著作，但在第三章，Hymes 卻主張沈庭瑞只編輯了那本書的第二章罷了（頁 49）。相似的，在本書附錄中，Hymes 說三真君實錄最後四個章節絕大部分出自於名叫章元樞的道教徒的手筆（頁 277），但在第 49 頁，他卻主張三真君實錄這本書只有第三章還有第四章重現了章元樞的成果。另外，Hymes 用了多個不同單字，像是 "immortals", "lords"，"immortal lords"，或 "perfected lords"……等，去翻譯「真君」這個中國詞彙，該書的附錄中更是用上所有前面提到的單字(Two Immortal Lords 這個詞也有同樣的問題)。「實錄」這個詞被翻譯作 "Verities" 還有 "Veritable Record"，而標題「華蓋山浮丘王郭三真君事實」的文章裡，兩種翻譯都用到了（Verities of the Three Perfected Lords 和 Verities of the Three Lords）（例如，在附錄部份）。

更為重要的是，這些缺點並不足以影響 Hymes 的成果以及貢獻。他精確的方法使他能夠傳達宋代中國不同宗教文化之間複雜的互動，同時也將中國宗教文化史料中的蘊意整個考慮進去。Way and

[16] 我在這些議題上的想法有部分是在與 Professor F. W. Mote 的通信做為基礎。

Byway 這本書成功的為未來研究宋史的學者描繪出了一條新的道路，為未來幾年宋代社會宗教的研究訂定了典範。此外，這本書對深入研究中國宗教以及中華文化上，更是有著無法估算的價值。

Review of Robert Hymes, Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China：本文採自Journal of Sung-Yuan Studies, 34 (2004), pp. 159-170，並由王和安及康詩瑀譯成中文。

鬼門道

The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture



Richard von Glahn，The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture，柏克萊、洛杉磯和倫敦，加州大學出版，2004年7月，385頁。ISBN 0-520-23408-1 $55.00(Hardcover)。

The Sinister Way 是個空前開創、具有寬度與深度的研究，調查一群含糊不清的神靈之歷史發展，如所知的五通神，祂以具有金錢能力提供偏財被崇祀（通常以性關係作為交換）。本書作者之前出版的著作範圍是研究中國邊疆與經濟史，[1] 他利用二十年廣泛的學術研究，探討五通神在中國宗教文化的文本上之重要性。在 The Sinister Way 中特別值得注意的是，描寫中國人的宇宙觀，是以宗教力量表現的善良與邪惡間之大量重疊為其特色，同樣地發揮在中國本土宗教的概念（詳細討論在頁 12，這種相信和習俗根植於當地和區域性的歷史）以解釋中國宗教變動的多樣性。只不過，von Glahn 在他主要的論點上，含有資料不全是直接切題的傾向，而且他描述的財神，是從魔鬼轉變為代表「中產階級」價值的近代神祇，似乎低估了中國傳統與現代社會間，財富累積在信仰與習俗裡的多樣性。

在序論中包含了一個清楚且刺激的、von Glahn 目標的討論，即細查歷史中在中國宗教文化「二元定位」的文本內有關類似五通神

[1] 參見 The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987）; Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700（Berkeley: University of California Press, 1996）. Von Glahn 也主編過 The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History（Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003）; Global Connections and Monetary History, 1470-1800（Aldershot, Hants, England and Burlington, VT: Ashgate, 2003）。

之神靈信仰，可追溯至青銅器時代以及商朝。依據 von Glahn 所說，第一定位以「贖罪和驅邪的幸福說統治方式調節了人與神靈之間的關係」為特色，而第二定位強調「在本存於宇宙中的道德平衡中不變的信仰」（頁 13、16-17）。序論也提供對於中國宗教有用的研究回顧，並且挑戰了過份簡單化的二分法，例如被確立的或散佈的、神聖或世俗的宗教。（頁 11-12）另一個在序論的重點牽涉到 von Glahn 的論點，即五通神意味著是近代財神的對立面，在十八世紀期間的社經變化導致這類崇拜儀式的突出，逐漸地被象徵積極的善、像是努力工作或是道德正直的新神祇所掩蓋（頁 17）。

第一章與第二章提供了有關五通神歷史的背景資料，藉由討論信仰和習俗和合理的連結上述所提的二元定位的形成。第一章探究占卜的重要性和商代中國的祖先崇拜，和商周時期對至高神名為帝和天的崇拜（頁 20-21）。這章也著重於 von Glahn 所稱「相關的宇宙論」的討論，包含「陰和陽的二元」，或是五行（頁 35-38）。另外還有個極佳的調查，乃有關於黃帝和他的「邪惡」敵人蚩尤，後者據說創造了常常在「儺」這種驅邪儀式中重要的「五兵」（頁 38-41）。第二章聚焦在漢朝的亡者祭祀儀式，並在文中強調，巨大且複雜的陰間官僚體系，是負責掌管來世的神判之意義（頁 45、48、52-57）。本章也討論了墓地建築和喪葬物品的變化、對於不朽人物和西王母崇拜的發展，以及對早期佛教和道教歷史，特別是正一、上清、靈寶的變遷。Von Glahn 特別注意這兩種宗教描寫惡魔的苦難的方式，而且關注祭祀遭遇橫禍的軍事人物這類似乎是新崇拜之意義（頁 62-64、72-75）。

第三章 von Glahn 進行一個非常熱切的論述：有關北方中國的人們遭受到南方的「未知狀態」。他將焦點放在山居神靈（多數只有一

條腿）的故事與信仰，著名的如揮、夔、木客和山魈，具有說服力的論述這些神靈，很可能就是當地的類人猿或甚至是對原始土著的諷刺(參見頁89-97，特別是90、93、96)。第四章論述信仰與習俗，與關於具有散佈傳染病能力的神靈。這章一開始以有趣但大部份未經證實的說法，認為中國宗教是以「超自然」的苦難為主要源頭，從祖先或鬼到神的長時間轉換為其特色（頁98）。[2] Von Glahn 繼續詳細討論古代「儺」之驅邪儀式，特別是主要驅邪法師（方相）的意義，以及他所幫助驅逐的惡鬼（頁104-108）。不過本章大部分致力於調查五個一組的瘟神，例如五方鬼主或是五瘟使者（頁155-122）。第四章文末詳盡分析驅邪神「鍾馗」，和似乎是新階級、專門和瘟疫搏鬥的地方神，最有名之一如溫瓊（也被稱為溫元帥，頁122-129）。[3]

第五章集中在被認為發生在宋代信仰和習俗之轉變。[4] Von Glahn 討論了許多社會經濟現象的出現，衝擊了中國宗教文化，包括中世紀世族的減少、城市成長、有權商人的興起、印刷術的傳播，和中國文明的重心從北往南的轉換。（頁130-133）他也考慮到一些以前俯瞰的趨勢，像是重大的都市廟宇（頁133-134）。這章不但討

---

[2] Von Glahn 隨後似乎推翻自己在頁120所述：「行雷法的術士把厄運的指責轉至脫離正軌的魔性代理人身上」。

[3] 更多這種祭祀，參見康豹（Paul R. Katz），Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang（Albany: SUNY Press, 1995）.

[4] 其他有關宋代宗教史的重要研究包括 Edward L. Davis, Society and the Supernatural in Song China（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001）; Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory, eds., Religion and Society in T'ang and Sung China（Honolulu: University of Hawaii Press 1993）; Valerie Hansen, Changing Gods in Medieval China, 1127-1276（Princeton: Princeton University Press, 1990）; and Robert Hymes, Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China（Berkeley: University of California Press, 2002）.

論了宋代佛教與道教的發展，和重要的宗教家（頁 153-155），但也許最值得注意的是他詳盡的討論有關宋代中國信仰儀式的不同，包含了家庭祭拜（頁 161-164）、地方守護神的崇拜（頁 165-169）、陰間司法神像是城隍爺和東嶽大帝的崇拜（頁 169-173），以及重要的宗教信仰中心（頁 173-178）。Von Glahn 在這裡做了很有趣的觀察，即一方面是社區守護者、另一方仍是神意代理者的地方神之雙層角色中，在神的位階中結束了不安地緊張情勢的創造。

在第六章，Von Glahn 回到這本書的主題：五通神信仰在晚近中華帝國的重要性。Von Glahn 正確地指出五通神是被塑造為亦邪亦正，前者是強調五通神與不義之財和婚外性行為的聯想，後者則是著重五通神解除瘟疫的守護神性之角色（頁 180、188、220）。Von Glahn 使用 1991 年在 HJAS 發表的論文資料，[5] 即當時大量蒐集的資料，並爬梳了文學著作中有關五通神的傳說，像是夷堅志、庚巳編和獪園，特別注意這些神靈喜好迷惑和強姦年輕婦女的意義（頁 182、185、187、200、206-209）。這章也對五通神與佛教和道教的關係提供了寶貴的資訊（頁 184-185、188-189、193-198、201-202、212-220），例如這些神靈在德興與婺源兩地（皆為現在的江西）合法祭祀的信仰地點中，結束了像是五顯這種五兄弟的崇拜（頁 189-193、202-203）。Von Glahn 清楚地證明了五通確實是大眾化的神靈，被朱元璋吸收進入了國家信仰（頁 202），還廣泛地被家庭崇拜（頁 204-206）。他也特別強調五通神在宋代時就是流行的財神，絕大部分是由於「競爭性的貨幣經濟」所帶來的緊張（頁 186）。

[5] Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan," Harvard Journal of Asiatic Studies, 51.2（Dec. 1991）, pp. 651-714.

五通神與財富累積的意義更進一步地在第七章陳述，適切的命其名為「迷人的財富」。這章以中國宗教一個重要關鍵為中心：財神的多樣階層信仰。一般而言，財神可被分為一種是提供勤勉簡樸的信仰者財富（正財神），另一種是不吝嗇給予不法的財富，以物質或與女性性交來酬謝（偏財神）。Von Glahn 有說服力的主張五通神原本是屬於後者，表現在他所稱「人性最卑劣的邪惡、貪婪和淫慾」(頁223)，就像交易女性的思維（頁 234）。五通神大方贈與的能力有個重要因子，就在朝聖中心蘇州楞伽山（晚近稱為上方山），在那裡商人會向廟宇借錢（借陰債）而以舖張的祭品答謝（頁 232、244、246、255）。[6] 不過，這種非法的信仰特色也引起了官方像是湯斌（1627-1687）的憤怒，他立了一個反對大量五通神廟的壓制運動之協商，但最後無效（頁 236-237、242-243）。[7] Von Glahn 在研究最後描述五通神信仰至今愈益普及大眾，如同上方山上仍存在一個現今以一對讚美湯斌正直性格的掛畫為名的朝聖地點（頁 245-256）。他將五通神信仰長期的倖存歸因於中國地方信仰文化的適應性，這種高度的展延與多變，而且允許一個廣泛價值與身份的表現（頁 255-256）。從資料表現於此，以及前幾章的內容堅固支持這向重要論點。

第七章也是 Von Glahn 企圖去發展在本書序論中所展現的議題之處，探究五通神信仰在歷史發展中，可能與晚近中華帝國社會中「資本家」或「中產階級」倫理的出現有所連結（頁 234、244）。Von Glahn 提出，雖然五通神早在十六世紀已變成「支配」財富的神

---

[6] 這樣的習俗表現在今日臺灣，雖然它們最常與土地神連結。參見 Allessandro Dell'Orto, Place and Spirit in Taiwan: Tudi Gong in the Stories, Strategies and Memories of Everyday Life（London and New York: RoutledgeCurzon, 2002）,pp.149-150、197、210-211.

[7] 有關更多的湯斌鎮壓舉動，見蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》，卷 6 期 2（1995.06），頁 67-110。

明（頁 223），但在十八世紀對這種神的信念「經歷根本的改變」。當邪惡的五通神大部分消失（頁 203）而且五顯遭到「從大眾信仰去除」（頁 212），由商人和城市商家所組成的現代城市中產階級，企圖去「消毒（五通）信仰和擦去他邪惡的過去」（頁 246）。由於大量的這些個人成就，五通神名譽不佳特質（包含官方禁止）的事實，不但「使得（他們的信仰）不適合成為中產階級志向的手段」（頁 245），而且致富的「正當性」（頁 251）也使得邪惡的五通神信仰逐漸地式微。[8] 在此同時，一個新興五財神，即有名的五路財神，「逐漸取代五通神，如大年初五舉行的財神祭祀」（頁 245）。Von Glahn 也推論，這樣造成「一個較標準」財神的發展結果，反映出十八世紀可能較標準的經濟（頁 251、253）。[9]

本書結論總結了有關於晚期中華帝國民間信仰轉變的資料（頁 258-261），詳細說明了有關中國地方宗教適應性的論證（頁 261-262）Von Glahn 也重新再檢驗序論提出有關神的道德解釋之關鍵論點，主張「在中國本土宗教中獻祭與驅邪在幸福論的首要地位」，並指出，「宇宙道德均衡是由公正的神明來統治，並不改變人與神之間追求通往幸福的基礎特質」（頁 263）。他也力陳在中國，宗教非簡單反映出社會秩序，相反地，The Sinister Way 所描述的信仰和習俗可能是最佳體現人們理解和獲得控制他們生活的努力成果（頁 264-265）。

---

[8] 所謂的「正當性」是借用於 P. Steven Sangren 的研究，見 History and Magical Power in a Chinese Community（Stanford: Stanford University Press, 1987），pp.183。

[9] 對十八世紀是「穩定」年代之概念，有了挑戰的研究，見 Philip A. Kuhn, Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991），特別是頁 30-48。

The Sinister Way 最大的優點之一，是對五通神信仰發展中許多潛藏要素的清楚分析。Von Glahn 在本書揭示了藉由在社區宗教傳統、有組織的宗教像是佛教與道教、和官方祭典間持續的相互影響下顯著的五通神發展，應為此獲得特別讚譽。除此之外，令人感佩的是他為研究所整理的統計資料，包含許多的地圖，表格和圖形，有說服力的證明社區宗教傳統在塑造官方或教派準則的構成中，扮演重要的角色。

Von Glahn 在分析漢文化如何從北方擴展到南方深刻地重塑中國的世界觀，也別具意義。就像Edward H. Schafer的研究，[10] 作者陳述了許多中國人旅行到南方新地定居、從事貿易、躲避北方戰亂，不僅着迷且又害怕於他們遭遇到的新植物與新動物群（頁 90、91-97、113、130-131）。他的研究顯示出，在文本中「獸形怪」的描述如同古老的山海經反映了這樣的看法，而且也許並非皆不同於古希臘認為對遙遠之地如印度的驚嘆（頁 91）。Von Glahn 也特別注重對於一些生物例如木客的描述，這些生物自然地厭惡從事貿易的中國移民者，揭示了這些文本作者眼中的「半人類」可能就是原住民（頁 93）。

The Sinister Way 關注到着迷於五通神的女性在社會與文化的重要性，特別值得讚揚。根據 Von Glahn 的研究，這樣的着迷通常導致於出神的恍惚狀態以及和五通神私通的性關係要求，依次可能導致精神異常和新生兒不健全（頁 182）。Von Glahn 也指出，許多女性似乎在到達青春期或已婚時著了魔，並且廣泛的議論年輕女性要

[10] Edward H. Schafer, The Vermillion Bird: T'ang Images of the South（Berkeley: University of California Press, 1967）.

求被五通神著魔，很可能是想藉此逃避她們結婚責任的一種策略（頁206-209、232-240）。唯一遺憾的是他並沒有討論 Brigitte Baptandier 的行為，[11] 或是其他文化中女性著魔的民族誌記載。[12]

這本書就像其他開創性的成果，有一些較不充分的部份，但這並非反映 Von Glahn 學術成就的品質。更確切地說，大部分是由於複雜的五通神研究極其困難，包括有問題的殘存原始資料，以及這些神靈經常被不加鑑別的與其他有同樣相似特質的五神信仰混為一談之論據。舉個 Von Glahn 的論證為例，十八世紀的社會經濟發展導致五通神的祭祀被五路財神所取代。像這樣似乎意謂直線進程發展的隱含假設，[13] 其推論是一些有問題的。首先，von Glahn 的研究指出，追溯至宋代的傳說，清楚地將五通神與累積財富連結（頁 186-188、228），並且早至宋代財神（包含五通神）就被廣泛地崇祀（頁186、187）。在個別的重要性事實是，在德興的居民將地方的繁榮歸功於五通神神力的幫助（頁 189），這表示在盛清時之前五通神仍因合理的連結財富累積而被祭祀著。第二，一些文本輕描淡寫五通神的魔性特質，其他的則顯示了他們「使人害怕的觀點」（頁 242，或見頁 248），意味著沿著長期變遷有顯著連續性之存在。第三個問題牽涉到五通神與其他五神關係的確切性質。例如，就五路財神而言，

[11] Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess," in Meir Shahar & Robert Weller, eds., Unruly Gods. Divinity and Society in China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1996）, pp. 105-149.

[12] 例如見 Gannath Obeyesekere, Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience（Chicago: University of Chicago Press, 1981）.

[13] 更多有關此推論的概念，見 Prasenjit Duara, Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942（Stanford: Stanford University Press, 1988）,pp.118-157.

von Glahn 聲稱這種神靈既非「與五通合併」（頁 228），也不具有「五通神代理人」（頁 229）功能，卻不能提供大量的證據證明有關這些推論。[14] 更進一步複雜這些問題，一些帝國晚期的文本將這些神靈都混在一起，一方面不能不加鑑別的接受他們的論述，特別是當這些被研究的文本是對社區宗教傳統有一點了解（或甚至展現敵對態度）的作者所書寫。另一方面，傳授用的如財神寶卷，von Glahn 以此為例詳細的討論有關於財神之「中產階級倫理」（頁 248-249），也不必然地代表十八世紀城市中國商人與商家觀點。

第四，必須要重新審視 von Glahn 所提出的，在農曆初五財神儀式祭典中五路財神取代五通神為主要被崇祀的神之意義（頁 245）。當然長久以來五路財神在這天被祭祀是事實，但這些習俗全面的影響五通神信仰發展，是較不清晰的，特別是從古至今，多數五通神慶典是舉辦於農曆四月初八，或是農曆九月二十八日（頁 189、191、195、196-197、203）。必須思考五通神可以在任何一天被祭拜，包括在廟宇或甚至更重要的是在家庭的設置。最後，如果 von Glahn 所認為的財神變為更具道德為真，那麼要如何解釋在現代臺灣不受規範的財神於大眾流行？例如，Robert Weller 十年前的研究就能啟發 von Glahn 認為「祈求者的道德特質從未被觀察」（頁 234）的觀點，此可輕易的反應在今日臺灣對持續興旺的十八王公、或是

[14] 企圖將五通（和五財）與其他五神連結這種相似的問題煩擾已久，像是五聖、五方賢聖（例如見 呂宗力、欒保群，《中國民間諸神》（臺北：臺灣學生書局，1991，第二卷，頁 733-759）。然而，von Glahn 傾向假定五聖是五財的替代名稱（頁 198），並認為五通神是朱元璋將兵的靈魂（頁 204、241；事實上是五聖）。在頁 226-227 中，他探究五通神與五方財神之間連結的可能性，但也承認這些神祇間的確切關係仍舊是個謎。

其他偏財神這些祭拜的祭祀者上。[15] 最後，讀者被留下對付財神變成道德模範這似乎是對立的論點，任憑「中國本土宗教中，祭品與驅邪的幸福論方式之首要」的論據仍然未受到質疑（頁 263）。

The Sinister Way 也受到資料的內容非必要、不恰當的在序論中轉移非常重要的論據。例如，在第 64 頁 von Glahn 注意到古代中國人害怕背叛鬼魂和惡魔，可是也希望神的力量可以在這些神靈中保持次序。這個論點帶領我們回到本書序論中所討論「幸福論」與「道德」兩者間的緊張，但他的影響經常被其他章節出現對不朽人士的祭拜、和佛教道教的歷史發展，這些無關的資料所稀釋。在第五章的資訊，並沒有顯示出跟本書主要議題的直接關係，包含討論前宋代文本如廣異記、十王的崇祀（頁 134-139）。另外令人質疑是否為必要資料的部份，包括有關目連為了拯救遭受煉獄折磨的祖先（頁 142-144）、淨土宗和天台宗教義的發展、像是佛教徒 / 宗派運動像是白蓮社（頁 144-147），還有觀音信仰和其憐憫女性化之連結（頁 147-148）。對照之下，其他相關的主題相對的未被觸及，特別是為什麼這麼多的瘟疫神結束為財神崇祀的問題。Von Glahn 應該受到讚賞於注意到這類神祇不只包括五通神，還有趙公明（頁 247-248、251），[16] 但是他忽略了其他神靈，如五猖。[17] 而另一個例子，von

[15] Robert P. Weller, Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen（Seattle: University of Washington Press, 1994）, pp. 113-183.

[16] Von Glahn 在頁 247 所討論的明朝聖徒趙實際上可以追溯至元朝；見《新編連相搜神廣記》，收入於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，1989），第一輯，第二卷，頁 118-119。

[17] 見 Guo Qitao, Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China, Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley, China Research Monograph 55（Berkeley: The Regents

Glahn 提出可五路財神可能不是別人正是五瘟使者，儘管基於些微脆弱的證據（頁 227）[18]。

Von Glahn 對五通神的分析，也得益於他對於前人學者研究晚近中華帝國狐仙的社會文化重要性之比較。例如 Rania Huntington 和 Kang Xiaofei 已揭示了狐仙像五通神一樣，都和財富的累積以及禁忌的性交關係相連結。[19] 另外，von Glahn 提出人們追求自私的獻身通常求助於女性神祇，其「賦予了非道德超自然力量，而可以受人們目的操縱」，雖然普遍是準確的，但忽視了研究男性神祇也有具有同樣特質的重要性。[20]

---

of the University California, 2003）.

[18] 為了考證這兩組五神的身分，von Glahn 引用了三段來自十四世紀法師舉行驅邪儀式稱為道法會元的收集資料：頁 232.5b、233.17a-b，和頁 236.4a-b。第一段（實際上是頁 232.5a，不是頁 232.5b）提到一組五神稱為「五路大神」（不管這些是否等同於五路財神還不完全清楚），但他們的名字完全不同於五瘟使者。第二段提及一個相似跨大的一組神明稱為「五方五路大神」，但也不同於五瘟，五瘟是在同頁「五雷大神」標題下所給的稱呼。第三段談到一組神明稱為「五路先鋒」，其不是別人正是五瘟使者。不過，這並不能表示五路先鋒就等同於五路大神或是五路財神。

[19] Rania Huntington, Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Narrative（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993）; Kang Xiaofei, "The Fox（hu 狐）and the Barbarian（hu 胡）: Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales," Journal of Chinese Religions, 27（1999）, 頁 35-68。同樣見 Kang 出版的書，The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China（New York: Columbia University Press, 2006）.

[20] 例如見「非道德」的女神描述於 Meir Shahar and Robert Weller 等主編，Unruly Gods: Divinity and Society in China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1996）. 同樣見 Meir Shahar, Crazy Ji, Chinese Religion and Popular Literature（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998）.

本書還有一些小問題。一是牽涉到一些經常出現未經證實的斷言，例如提出帝國官方在明初「使城鎮裡的公眾宗教虔誠的表現靜音」（頁 201）。另一是牽涉到專有名詞不正確的使用，例如像是「魔術師（conjurers）」（頁 3）、「異教徒（pagans）」（頁 78）和「超自然力量（supernatural）」（頁 234）。另外，第三章所討論的揮、夔和山魈，不同地被稱為「妖怪（bogies）」、「小妖精（goblins）」、「怪物（ogres）」和「鬼怪（specters）」（頁 90-94）。這些專有名詞的使用，除了可能反映以西方比擬中國（或是亞洲）宗教傳統而不加鑑別的假定外，也讓人質疑這些神靈是否符合 von Glahn 對於惡魔的定義。而他對惡魔力量的定義為「接近敵意和惡毒行為的神性、神靈與人性」（頁 16）大部分是恰當的，有系統的區分惡意 / 不守規範的死亡，與淘氣的自然神靈之間是必要的。不過，讓人懷疑的是，中國人稱呼一般使用翻為「鬼（ghost）」、「惡魔（demon）」，可以包含本書所討論的所有神靈，包括五通神嗎？

儘管有這些問題，von Glahn 研究的全面重要性仍未被挑戰。在從事廣泛與深入探究晚近中華帝國最重要信仰之一，von Glahn 描繪了未來研究的新課題，而且達到概念上的突破，這將嘉惠許多未來的研究者。

Review of Richard von Glahn, The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture：本文採自Journal of Chinese Religions, 32 (2004), pp. 262-271，並由陳凱雯譯成中文。

Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History



Barend J. ter Haar, Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History. Sinica Leidensia, 71. Leiden: E.J. Brill, 2006. ISBN 9004148442. Hardback. x, 382 pp. US$ 161.00.

田海（Barend ter Haar）教授的最新著作是一本有深度的創新研究，並且提示了許多關於中國區域史研究的新方向，包括傳佈流言以及代罪羔羊的認定和迫害方法。本書作者是研究明清中國宗教史與社會史的知名學者，他 1990 年於荷蘭萊頓大學（Leiden University）取得博士學位，目前在他的母校擔任中國史的教授。他的第一本著作是研究所謂的「白蓮教」，這本著作成功顛覆了關於中國宗教運動的傳統認知；[1] 第二本書更指出了中國秘密社會的信仰、儀式和政治意識形態。[2] 現在，田海正在進行研究暴力的文化意義，例如祭祀關羽的儀式，以及龍華教的運動。[3]

---

[1] The White Lotus Teachings in Chinese Religious History（Leiden: E.J. Brill, 1992）. 請參見我的書評：康豹，〈Review of Barend ter Haar, The White Lotus Teachings in Chinese Religious History〉，《近代中國史研究通訊》，18 期（1994），頁 185-203。

[2] Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity（Leiden: E.J. Brill, 1998）. 參見我的書評：康豹，〈Review of Barend ter Haar, Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，40 期（2003），頁 271-284。

[3] 參見 "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture," in Göran Aijmer and Jos Abbink eds., Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective（Oxford: Berg, 2000）, pp. 123-140; "The Rise of the Guan Yu Cult: The Daoist Connection," in Jan A.M. DeMeyer and Peter M. Engelfriet eds., Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper（Leiden: E.J. Brill, 1999）, pp. 183-204; "Buddhist-Inspired Options: Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340," T'oung Pao 87:1-3（2001）: 92-

田海教授認為「說故事」這個行動開啟了散播謠言的風氣，結果在1519-1521年間引發了集體恐懼，包括正德皇帝（1505-1521）尋找年輕女子為嬪妃，以及稱為黑眚的神秘怪物正在用它們的爪子將人們撕成碎片等謠言。接著，田海說明《說故事》一書的研究目的，就是為追蹤這類謠言如何散佈，並考察這些謠言告訴我們有關地方社會的哪些事情，他特別強調謠言在代罪過程中的角色，尤其是邊緣人的污名化。田海也說明他的分析架構是形成於Jean-Noel Kapferer（卡普費雷）以後設範疇（meta-categories）處理謠言的研究方法，更進一步的注意這些故事所引發的社會與文化因素。[4]其它的影響或許來自於Ralph A. Rosenow與Gary A. Fine所提出謠言可以減少焦慮；[5]還有Adam Fox仔細處理口頭流傳的重要性等。[6]田海本篇研究的核心材料包括筆記、官方紀錄、《申報》，以及《點石齋畫報》等插圖報紙。他也應用比較觀點來考慮中國和西方的代罪程序。

本書第二章是「斑點野人和虎姑婆」("The Spotted Barbarian and Auntie Tiger")，以探討流傳於世上的捕獵孩童恐懼為主旨。在中國，這種鬼怪一開始被指為是麻胡，這種恐懼可能和驅逐怪物的儀式有關，也就是有名的野胡（也寫作野胡、野狐或夜狐，有關狐狸的重要性參見第五章的討論），這種宗教儀式的特色是使用面具，

152. 更多有關田海教授的研究成果，請見以下網址：www.let.leidenuniv.nl/bth/index.html.

4 Jean-Noël Kapferer, Rumeurs: le plus vieux media du monde（Paris: Éditions du Seuil, 1987）.

5 Ralph A. Rosenow and Gary A. Fine, Rumors and Gossip: The Social Psychology of Heresy（New York, Oxford, and Amsterdam: Elsevier, 1976）.

6 Adam Fox, Oral and Literate Culture in England, 1500-1700（Oxford: Clarendon Press, 2000）.

可能和古代儺驅邪有關。接著田海主張這類恐懼在十三和十四世紀期間經歷過本質的轉變，將怪物或鬼怪擬人化，轉變成為虎姑婆（Auntie Old Tiger）的形式（老虎外婆；在台灣稱為虎姑婆）。這種現象有可能引起對於老婦人的隨機迫害，這有點類似西方的獵女巫事件（witch-hunts）。田海推測西方有關小紅帽、大野狼與七隻小羊的故事可能源自於中國，當然這個推測仍需要具有說服性的證明，但是兩者看起來確實是有一些顯著的相似之處，甚至包括對話（參見第 83 頁表 3）。無論如何，他認為這種為了鼓勵兒童變得更獨立的故事，似乎過度被從西方價值體系來思考。

後面的三、第四章（「盜取器官和偷胎兒」及「西方人成為代罪羔羊」），則是田海和其他學者在以往研究中曾經討論過的主題，也就是個人生命力被盜取或被盜用的恐懼。[7] 第三章追溯了六朝時期有關盜取器官和被怪物（稱為倀或猖），或是如天狗之類的掃帚星。田海也討論使用樟柳神的相關巫術，經常會導致邊緣人遭受迫害，就好像孔復禮（Philip Kuhn）對於叫魂恐懼的研究所指出的。在第四章作者描述了關於從利瑪竇時代（1552-1610 年）就出現的傳教士參與黑暗醫術的恐懼，這部分原因可能是誤解西方醫療技術，例如白內障、剖腹生產之類的外科手術。田海指出 1861 年的「辟邪紀實（Factual Record for Removing Evil）」一書中，就描述傳教士利用身體部分製造長生不老藥，不但如此，《申報》也助長城鎮地區的流言傳佈，最後導致了 1891 年長江流域的暴動。本章的結語從拳亂中檢

[7] Paul A. Cohen, History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth（New York: Columbia University Press, 1997）; Philip A. Kuhn, Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

視反傳教士謠言，以及這些謠言和撒旦樣式的關連性。[8]

第五章（「惡魔鳥與邪惡狐狸」）將焦點放在對於狐狸等動物和黑眚等怪物的恐懼，根據田海的說法，這種恐懼和前面幾章討論的恐懼有所不同，因為前面幾章討論的恐懼只涵蓋了對身體表面的攻擊，而不是內部的器官或胎兒。本章前半段也針對邪惡「靈魂鳥」（包括雞！）、惡棍及甚至會飛的帽子的謠言，進行簡短的處理。但是本章後半段轉回到第三章所觸及的主題，即 1550 年代蔓延於長江下游城鎮中的恐懼，其特色是將利用魔法操控紙人或利用剪辮來偷竊靈魂力量的邊緣人當作代罪羔羊。這類恐懼也包括了器官偷竊，雖然乳房和睪丸不屬於內部器官。田海將這些恐懼統稱為「混合型恐怖」，並將命題範圍擴大涵蓋商業化，以及遊走城市中心並和當地居民爭奪繁榮（或只是為了活下去）必要資源的邊緣人，也許可以解釋他們發生的原因（第 242 至 243 頁），但他也承認還這還需要更多的研究。

本書的倒數第二章（「最毒婦人心和魔鬼皇帝」）首先描述責備老嫗挖掘和褻瀆屍體所引起的乾旱，田海在這裡指出的重點是，旱魃、老嫗和未婚婦女都是喪失生育的象徵（第 282、285 頁），但是他忽視了貝桂菊（Brigitte Baptandier）對於臨水夫人崇拜的研究中，所提供水、血和中國婦女生育之間關係的迷人資料。[9] 本章的後

[8] 更多的範例請參見 ter Haar, Ritual and Mythology of the Chinese Triads, pp. 224-236, 448-449. See also William T. Rowe, Crimson Rain: Seven Centuries of Violence in a Chinese County（Stanford: Stanford University Press, 2007）, pp. 5-8.

[9] Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess,"in Meir Shahar & Robert Weller, eds., Unruly Gods. Divinity and Society in China（Honolulu: University of Hawaii Press, 1996）, pp. 105-149.

半章是討論有關皇帝選嬪妃的恐懼，從而產生大量的結婚（「結婚恐慌」），包括 1566-1568 年間大規模選嬪妃的恐怖，還要再加上寡婦再婚。若以更詳盡的方式來發掘這點，這是中國皇帝恐懼而且可能被污名化，並不像是代罪羔羊的概念。

本書的結論（第七章；「溝通與污名化」）深入討論導致謠言迅速散播的因素，包括廣泛的移民和都市化，人們居住在狹窄的空間，以及口語傳統的重要性。田海令人信服的論證了流言盛行能夠指出國家在控制地方社會上的弱點，甚至也雄辯地爭論這種故事提供人們界定並嘗試克服關於他們的恐懼，其作用在於「再造一種有意義秩序的工具，讓人們選擇、忽視或抑制特定種類的資訊」（第 344 頁）。本書透過扼要的探討中國的謠言和恐慌作為結論，這個主題已經被 Steven A. Smith 作了更詳盡的處理。[10]

《說故事》展現出令人注意的地方是，生動闡述代罪羔羊可能被用來把人邊緣化的工具，驅趕看起來具有威脅性的局外人，或甚至清算當地的敵人。田海也提到，就一個被指控的人而言，其個人網絡和關係的重要性，攸關其能否在錯誤的指控下存活下來。他也觀察到令人興奮的事實，即嚴厲處罰代罪羔羊可以當作社會大眾的驅邪工具，將受害者污名化，並且重新界定「心魔（inner demons）」。[11] 本書還有值得注意的地方是其廣泛的參考書目，以及

[10] Steven A. Smith, "Talking Toads and Chinless Ghosts: The Politics of 'Superstitious' Rumors in the People's Republic of China," The American Historical Review, 111.2（2006）: 405-427.

[11] Norman Cohn, Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt（London: Chatto-Heinemann, 1975）. See also Barend ter Haar, "China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Messianic Paradigm," in Woei Lien Chong, ed., China's Great Proletarian Revolution: Master

顯示謠言和恐慌散佈的四個地圖，七個詳細的表格，以及十個說明。

如同大部份的開創性研究一樣，《說故事》確實有一些缺點，特別是期待田海嘗試去建立謠言及其散佈的系統化類型，這可以將以下幾個因素納入考慮：威脅類型、代罪羔羊類型、謠言散佈地區，以及謠言發生的次數。田海在本書好幾個地方都觸及這類議題，包括關於提早認定代罪羔羊可以預防集體性恐懼發生的假設（第 126 頁），與討論「地方邊緣人」與「邊緣局外人」之間的差異性（第 192 + 338-339 頁），以及開始分析促使謠言散佈的元素的部份（例如飢荒、傳染病、戰爭、竊盜、動態變動或新皇帝登基等；第 343-344 頁）。在大部份的案例中，這些因素都沒有進行深入的處理。雖然資料有限，但是這仍將有助於田海以更系統化檢視方法，來討論這些關於謠言如何傳播於地方社會的歷史文本。

另一個問題是使用「魔法（witchcraft）個用語，這是本書鮮明的副標題。誠如田海和孔復禮的研究中明確描述的，大部份代罪羔羊 / 受害者傾向是男人（乞丐、僧侶、走街串巷的算命師等），有些地方似乎和西方歷史的獵女巫不太相同。[12] 雖然第二章很多內容是來自《印雪軒隨筆》（1840 年代）、袁枚（1716-1797）的《子不語》，以及乾隆年代的《夜譚隨錄》，可是田海的資料確實包括了對於女性乞丐和尼姑的迫害。不管怎麼說，當這些故事指出婦女可能被迫害

Narratives and Post-Mao Counternarratives（Lanham and London: Rowman & Littlefield, 2002）, pp. 27-68.

[12] 這絕不是否定一些明清記載將女性當作威脅暴力的描述。關於這點可參見 Victoria Cass, Dangerous Women: Warriors, Geishas, and Grannies of the Ming（Lanham and London: Rowman & Littlefield, 1999）; Charlotte Furth, A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665（Berkeley: University of California Press, 1999）.

的時候，她們的誠實性很大一部份還是未知的，而且好像令人印象特別深刻的是，在西方經常被折磨和殺害的助產士與女性醫生，在中國似乎不會遭受廣泛的迫害。另一個問題是，本書涵蓋的所有現象實際上是否符合魔法的定義，特別是有關皇帝選嬪妃的謠言。這個問題有助於田海針對這個術語及其在中國文化脈絡中的意義，提出一個比較系統化的論證，並將它和另一個更相近的用語—「巫術（sorcery）」進行對照。

總的來說，《說故事》成功的為中國宗教和社會中許多基本議題，提供創新的分析，雖然像本書這樣的宏觀歷史研究，不可避免會衍生出無法完全回答的複雜問題，但它仍對於刺激未來研究提供了無法評估的貢獻。

Review of Barend J. ter Haar, Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History：本文採自《中央研究院近代史研究所集刊》，第六十一期（2008），頁185-192，並由陳志豪譯成中文。

索引

《子不語》 214, 391
《太平廣記》 350
《玄風慶會圖》 xvi, 3, 6-18
《岳陽風土記》 54-56
《金蓮正宗記》 10, 71, 77-80
《指南金針》 91, 97-99
「純陽帝君仙遊顯化圖」 59
《純陽帝君神化妙通紀》 59, 69-75
《黃梁夢》 74
《道藏》 xi, 6, 37, 40, 44, 45, 52, 59, 69, 106, 113, 125, 127, 141, 142, 158, 166, 320, 321, 331

一劃

一貫道 289, 291-293

二劃

入股 153, 154
八仙 5, 48, 52, 53, 56, 84, 154, 321
十二值年瘟王 118
十八王公 291, 380

三劃

三尾裕子 108, 113, 114, 121, 126
三清殿 58, 63, 64, 82
上清 10, 141, 142, 172, 359, 366, 373
千歲 106, 112, 116-119, 121, 131, 157, 180
大甲鎮瀾宮 303
大家樂 291
大眾爺 xii, xiv, 194-197, 207, 208, 210, 223, 224, 251, 252, 262, 269, 272, 306, 307
女巫 266, 388, 391

四劃

中華文化復興委員會 299
五四運動 295
五年千歲 121
五府千歲 118, 121, 131
五通神 217, 372, 373, 375-383
五路財神 377, 379, 380, 382
五雷燈 161, 164, 174

五福大帝 115
五瘟使者（五瘟神） 42, 44, 46, 115, 374, 382
五營 156, 160, 168, 171, 174, 176, 177
五顯 24, 32, 48, 134, 226, 276, 319, 375, 377
內丹 15, 57, 66, 69, 71, 73-75, 81
內壇 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 170, 338
公共領域 85, 219
分燈 164, 166, 171, 178
天心正法派 141, 359

孔復禮（Philip A. Kuhn） 209, 388, 391
文化建設委員會 186, 223, 294, 300
文本（text） xi, 6, 7, 8, 13, 53, 81, 236, 237, 239, 244, 341, 342, 348, 349, 350, 352, 355, 360, 372, 378-381, 391
文本性（textuality） xi, 7, 53
方相 351, 374
水船 153, 162, 164, 167, 177
水陸齋 345
水醮 xvi, 130, 139-142, 153, 155, 156, 158, 162, 164, 171, 172, 177
火船 153, 161, 162, 176
火醮 xvi, 130, 139-142, 144, 153, 155, 156, 158, 160, 162, 171, 172, 176
王文卿 347, 362
王見川 26, 85, 89-91, 97, 98, 103, 108, 115, 126, 291
王重陽 9, 12, 59, 65, 66, 67, 71, 77, 79-81
王船 ix, 109-112, 117-119, 122, 126, 127, 131-133, 150, 164, 185, 186, 193, 206, 302
王爺 vi, ix-xi, xiv, xvi, 43-45, 50, 105-133, 136, 137, 140, 143, 147-150, 153, 185, 187, 188, 193, 223, 288, 289, 303, 331, 333, 335, 354
王醮 117, 156, 241, 335

五劃

丘處機 7-18, 60, 66, 77
代罪羔羊 xvii, 385, 386, 388-391
占卜 247, 259, 373
司法連續體 xvi, 233, 235, 240, 265, 269
叫魂 209, 245, 388
台灣宗教學會 308, 309
外壇 156, 160, 162
市民社會 219
本土化 124, 288, 294

正一派（正一道、天師道） 6, 17, 21, 22, 26-28, 32, 35-38, 41, 47, 141, 155, 222, 333
正義 193, 219, 221, 222, 234, 236, 239, 240, 245, 248, 249, 254, 256, 259, 263
永樂宮 xi, 5, 48, 52, 57-67, 69, 71, 76, 77, 79, 81, 82, 87, 89
玉清齋 87, 94, 97
立誓 xiii, xiv, 195, 196, 198-202, 219, 234, 247, 306

六劃

乩童（童乩） 109, 121, 122, 125, 131, 152, 167, 168, 216, 318, 329, 331
全真教 xi, xvi, 4-18, 51, 52, 59-62, 65-69, 71, 77, 80-82, 89
地方菁英 v, 96, 120, 240, 241, 243, 250, 257, 303, 304, 311, 318, 334, 347, 360-362
地獄 xiv, 193, 194, 197, 199, 203, 205, 210, 211, 213-216, 218, 222, 225, 261, 264, 274, 284
地藏王菩薩 xiv, 194, 207, 234, 245, 251, 306, 321
夷堅志 55, 208, 223, 242, 243, 272, 318, 341, 343, 347, 349, 350, 375
寺廟 xi, xii, xv, 49, 52, 85, 86, 90, 94, 96, 100-104, 108, 111, 116, 121, 123, 128, 130, 131, 133, 138, 148, 186, 193, 194, 210, 219, 223, 288-291, 294, 297, 299, 301-304, 306, 308, 311, 312, 336, 346
江燦騰 108, 125, 126, 129, 130, 292, 307
池王爺（池府千歲） 44, 112, 113, 147
考召儀式 343, 352
血食 24, 27, 30, 33, 34, 41, 46, 48, 337
血盟（詛盟） 197, 201-203, 205, 247
西來庵事件 v, xii, xiii, 94, 115, 126
西港慶安宮 118

七劃

佛教 17, 23, 25, 28, 31, 32, 80, 87, 90, 103, 104, 123, 205, 257, 288, 289, 291-293, 308, 316, 320, 321, 335, 338, 340, 341, 346, 352, 354, 358, 365, 367, 373, 375, 378, 381
呂洞賓 xi, xvi, xxviii, 5, 48, 51-56, 58, 59, 65, 67, 69, 70-77, 79-86, 89, 94, 99, 100, 101, 103, 104, 336
告陰狀（放告） xiv, xviii, xxii, 192-194, 196, 207-211, 213, 214, 218, 220, 234, 238, 239, 241, 245, 256, 262, 306, 307
宋楚瑜 303-306
宋德方 6, 59-61, 66-68, 81
巫 4, 24, 26, 28, 30, 39, 43, 48, 192, 212, 223, 241, 242, 266, 271, 318, 323, 329, 341-344, 346-352, 354, 388, 391, 392
巫術 192, 388, 392

扶乩	xiii, 55, 87, 97, 101, 318, 328
扮犯人	xiv, 193, 207, 220, 234, 263
李建和	86
李豐楙	40, 41, 85, 113, 120, 121, 124, 127, 128, 142, 170, 171, 185, 381
杜贊奇（Prasenjit Duara）	277
私刑	206

八劃

受難儀式（rites of affliction）	39, 120, 123, 172-174, 194, 206, 212, 220, 221
和尚	90, 330, 336, 341, 354
和瘟	xvi, 127, 129, 130, 136, 139, 160, 161, 171, 173, 174, 176, 177, 185, 186, 374
命魔	166, 179
宗教認同	xvi, 3, 8, 11, 17, 18
念佛	84, 87, 90
押煞	161, 173, 174, 176, 177
放水燈	162, 167, 179, 302
東港東隆宮	119, 128-130, 133, 181, 185
東嶽大帝	xiv, 29, 39, 40, 194, 207, 209, 210, 215, 216, 234, 238, 239, 259-261, 267, 321, 375
東嶽廟	28, 29, 215, 224, 261, 264, 274, 354
林美容	xii, 108, 115, 126, 128, 129, 134, 143, 197, 221, 279, 307
林富士	23, 45, 82, 89, 108, 121, 122, 129, 194, 211, 217, 221, 223, 250, 272, 316, 320, 323, 350-352
林德勝道長	143, 155
法師	x, 20, 37, 38, 101, 122, 125, 129, 131, 138, 152, 155, 156, 180, 216, 217, 329, 331, 333, 334, 341-344, 346, 348-354, 359, 374, 382
爬刀梯	156, 168
狐仙（狐狸）	217, 236, 253, 352, 382, 387, 389
肫風社	88, 91, 94, 97
虎姑婆	387, 388
迎王平安祭典	ix, 120, 150, 170, 171

九劃

保生大帝	124, 162, 327, 331, 333, 336
南鯤鯓代天府	116, 121
城隍爺	xiv, 194-198, 207, 210, 214, 216, 217, 224, 234, 243, 244-246, 248, 252-254, 259, 260, 262, 267, 268, 375
城隍廟	xviii, xxiii, xxiv, xxv, 196-199, 208, 214-216, 218, 223, 239,

241, 242-246, 248, 250, 253, 259, 260, 261, 267, 268, 269, 273
建醮（做醮） xiii, xvi, 66, 119, 120, 130, 139, 140-144, 153-158, 160, 165, 169, 170, 171, 175, 321, 335-338, 368
指南宮 xvi, 55, 83-104
施博爾（Kristofer Schipper） x, 20, 47, 122, 164, 326
柏人 213, 258
洪邁 55, 208, 209, 223, 242, 272, 318, 341, 353, 354
皇民化運動 90, 102, 109, 150, 297
祈夢 84, 87, 94, 96, 101, 104
紀昀 244, 274
重陽殿 58, 59, 79, 82

十劃

泰山 29, 30, 33, 39, 215, 321, 331
冤魂 211
孫逸仙 296, 299
特納（Victor Turner） 194, 220
破除迷信 302
神仙 48, 54-58, 68, 69, 74, 75, 80, 86, 361
神判儀式 iv, xiv-xvi, 191-194, 196, 197, 204-206, 214, 215, 218-221, 234-237, 240, 243, 245, 249, 264, 265, 272, 303, 306
神明鑑醮 155
神霄派 21, 22, 28, 29, 35, 38, 141
神職人員 8, 66, 107, 212, 340-344, 346, 348, 349, 352-354, 358, 360
純陽殿 58, 59, 64, 65, 69, 71, 75, 81, 82
蚩尤 373
袁枚 214, 244, 271, 391
財神 372, 373, 375-377, 379-382
迷信 vi, 133, 196, 250, 299, 302, 337
高忠信 86
高標旺 94, 97

十一劃

茅山道士 10, 11, 155, 349
苗善時 59, 69, 70, 71, 75
偏財神 376, 381
基隆正心堂 91, 97
宿啟 166, 171, 179
密宗 344, 346, 353
張珣 108, 125, 126, 129, 130, 307
張德明 94, 95, 98, 100, 103

控告儀式 xvi, 233, 237-239, 247, 253, 256, 257, 269
斬雞頭 xvi, xviii, xxiii, 191-203, 205, 206, 208, 218-222, 234, 247-251, 257, 272, 306
梓潼帝君（文昌帝君） 99, 319
清水祖師 327, 328, 330, 331, 333, 336
清微派 141
清醮 101, 128, 140, 141, 153, 156, 158, 166, 170, 175, 177, 178, 181
淨明忠孝道 21, 22, 49
許信良 303
許理和（Erik Zürcher） 5, 80, 321, 352, 353
許遜（許旌陽） 334, 366
通過儀式（rites of passage） 39, 168, 171-174, 189, 194
連戰 303
陳水扁 303, 305
陰間 211, 213, 234, 236-238, 243, 244, 246, 247, 251, 252, 254, 256-261, 263, 266, 267, 269, 306, 367, 373, 375
麻豆代天府 121

十二劃

喚醒堂 87-91
報應 xiv, 192-194, 211, 218, 245-247, 253, 257, 260, 261, 263, 264, 269, 283
普度 156, 167, 170, 171
發誓 37, 192, 198-202, 205, 206, 267, 269, 306
童子（生童） 15, 343, 348, 355
裁判法（ordeal） 200, 206, 219
進香 vi, x, 84, 87, 89, 116, 117, 119, 121, 131, 288, 294, 304, 305, 327, 332, 333, 335
黃文博 110, 116-118, 130, 131
黃有興 43, 109, 118, 119, 121, 122, 131, 133
黃祖濤 94, 98
黃德隆 100, 101, 103
黃錄醮 345
黃贊均 101-103
黑眚 387, 389
黑殺將軍（翊聖真君） 343

十三劃

道士 vi, x, xvi, 3, 5- 7, 8, 10, 11, 13, 14, 16-18, 20-25, 27, 29-31, 33, 35-37, 39, 41, 46-49, 52-54, 59, 62-69, 71, 76, 77, 81, 82, 112, 116, 117, 119, 120, 122, 125, 140, 142, 143, 153-158, 160,

-162, 164, 166-168, 170-172, 175-180, 201, 202, 208, 212, 251, 258, 262, 321, 327, 329-336, 341, 349, 353, 354, 359, 360, 362, 366
塚訟 211-213, 218, 220, 258
媽祖 50, 106, 111, 118, 124, 128, 129, 131, 140, 149, 288, 289, 294, 303-305, 319, 331
新生活運動 296
新莊地藏庵（大眾廟） xi, xviii, xxvi, 196, 199, 208, 210, 222, 224, 250, 264, 272, 306
暗訪 xii, 121
溫王爺（溫府千歲） 119, 143, 147-150, 153, 157, 180, 185
溫瓊（溫元帥） ix-xi, xiv, xvi, 19, 20, 22, 24, 28, 31-41, 43-50, 81, 104, 112, 136, 207, 224, 238, 239, 266, 274, 321, 324, 331, 374
碑文 xi, 6, 17, 39-41, 47, 52, 55-57, 60-64, 69, 71, 81, 316-318
董大爺 208, 210
道教 iv, x, xv, xvi, 4, 5, 7, 10, 11, 13, 16, 17, 19-30, 32-42, 46-50, 52-54, 58, 65, 66, 80, 82, 84-86, 88, 106, 113, 116, 126, 128, 129, 132, 133, 140-142, 156, 161, 164, 166, 170, 185-187, 201, 202, 222, 273, 281, 289, 308, 316, 320, 321, 326-338, 340-344, 346, 347, 349, 351, 353, 354, 358-360, 362-369, 373, 375, 378, 381
雷法 141, 201, 321, 342, 348, 374
雷公（雷神） 161, 176, 177, 253, 254
歃血為盟 xviii, xxi

十四劃

華蓋山 358-361, 369
華蓋山浮丘王郭三真君事實 360, 369
慈濟功德會 289, 292, 293
僧侶 352, 391
福州五帝信仰 115, 135

十五劃

閭山派 141, 155, 168
儀式 iv, xi-xvi, 20-29, 32-39, 47-49, 55, 69, 82, 97-101, 103, 104, 107, 109, 110, 112, 114, 116, 118-123, 126, 129, 130, 131, 134, 139-143, 155-158, 160-162, 164-174, 186, 191-221, 233-253, 255-258, 260-265, 269, 272, 288, 295, 299, 302, 303, 305, 306, 326-328, 330-338, 340-352, 354, 355, 359, 363, 366, 368, 373-375, 380, 382, 386, 387
劉廷玉 94, 95, 98, 100, 103
劉廷藩 94, 95, 98, 100
劉廷獻 94, 98, 100

劉枝萬 90, 106, 107, 109-112, 116, 131, 132, 140, 142, 154, 172, 187, 208, 224, 241, 273, 316, 323
厲鬼 45, 46, 106, 113, 129, 173, 223, 262, 272, 320, 345, 349
增田福太郎 109, 133, 194, 196, 197, 199, 224, 250, 251, 269, 274
審瘋子（審夜堂、審毒頭） xviii, xxii, 193, 194, 214-218, 220, 234, 260, 261
廟會 vi, ix, 108, 116, 128, 130, 186, 207, 219, 222, 224, 262, 271-274, 301, 330
廣澤尊王（郭聖王） 328, 331, 336, 360
標準化（standardization） 49, 290, 295, 361
潘德冲 59, 60, 66
瘟神 ix, x, 106, 107, 109-113, 115, 116, 124, 127, 129, 130, 161, 172, 173, 186, 240, 288, 321, 335, 374
瘟醮 ix, xvi, 46, 49, 109, 116, 122, 130, 139, 140, 141, 142, 156, 161, 171-174, 208, 335
調五營 156, 160, 168, 171, 174, 176, 177
鄭天賜 94
鄭成功 ix, 106, 111, 112, 302
閱微草堂筆記 244, 245, 274

十六劃

賭咒（咒咀、咒詛） 195, 197-200
儒家 22, 25, 41, 47, 49, 295, 296, 299, 328, 335, 344, 346, 358
壁畫 xi, 13, 52, 53, 59, 64, 65, 69, 71, 75, 76, 79, 81, 82, 264
燒王船 ix, 110, 117, 119, 127, 133, 185
燈首 153, 154, 160, 164, 167, 181, 182, 336
獬豸決訟（羊神判） 195, 200, 204

十七劃

蔣介石 299, 304
蔣經國 xiii, 300
蔡相煇 111, 112, 129, 131
嬰靈 262, 263
戲劇（儀式戲劇） xi, 52, 53, 74, 81, 236, 316
濟公 290, 303
謠言 387, 389-392
鍾馗 374
鍾離權 56, 58, 67, 69, 71-73, 75-77, 80, 82
霞海城隍廟 196, 250

十八劃

擲筊 193, 305
穢跡金剛 344

繞境（遶境） xviii, xxiii, 86, 117, 119, 142, 193, 208, 327, 330, 332, 335
顏清標 303, 304, 306

十九劃

關公（關帝、關聖帝君） 49, 99, 123, 143, 203, 253, 266, 269 ,271

二十劃

薩滿（shaman） 341, 348
薩滿教（shamanism） 341, 348
懺悔 160, 171, 173, 174, 193

二十一劃

饒洞天 359, 360
驅邪儀式 22, 39, 173, 174, 218, 332, 344, 345, 351, 352, 373, 374, 382
魔法 xvii, 155, 385, 389, 391, 392
儺 174, 206, 351, 373, 374, 388

二十二劃

贖罪 193, 252, 260, 263, 373

二十三劃

蠱 31, 343

二十四劃

靈寶 58, 141, 142, 172, 366, 373

三十劃

鸞堂 xv, 85, 87-91, 94, 97, 99, 101, 103, 104, 126

從地獄到仙[redacted]
漢人民間信仰的多元面貌

康豹自選集



在漢人社會中，民間信仰可以說是占有核心的位置。這是因為信徒所崇拜的神明和舉行的儀式，跟當地文化的建構有密不可分的關係。本書旨在綜合作者二十多年的研究成果，以闡明兩個重要的議題：民間信仰的價值觀以及寺廟在地方社會的角色。信仰方面，漢人對於地獄司法體系具有非常深刻的信心和依賴；即使無法透過官方的司法體系得到令人滿意的結果，至少可以透過神判儀式得到所渴望的正義。要躲開地獄、成為神仙，也並非遙不可及的事，因為經常有八仙（如呂洞賓）下凡，把修煉內丹等秘訣傳授認真修行的信徒。

社會方面，寺廟及其宗教活動屬於漢人公共空間的重要成份，也位於掌握了權力的三群人的三角網絡中心：官員、地方菁英與神職人員。這些人的地位與影響力，無論在由上至下控制和改革的成就上，或是由下至上對主體性的主張上，都是非常顯著的。同時，廟會是一個適合用來觀察上述活動三角網絡的理想場合，因為在儀式活動中這三群人的成員，都試圖提升自己的合法性並擴大自身對地方事務的影響力。

最後，寺廟在解決紛爭上亦扮演著不可或缺的角色，包括立誓、告陰狀等神判儀式往往在廟宇中進行，使參與其中的個人或團體藉以提高自身正當性的手段之一。

BoyYoung
NT$ 450 博揚文化
ISBN 978-986-6543-21-0
00450
9 789866 543210

[General Information]
书名=从地狱到仙境汉人民间信仰的多元面貌
作者=康豹著
页数=401
SS号=13039898
DX号=
出版日期=民国98.12
出版社=博扬文化事业有限公司

封面
书名
版权
前言
目录
第一篇
第一章　元代全真道士的史观与宗教认同——以《玄风庆会图》为例
第二章　道教与地方信仰——以温元帅信仰为例
第三章　吕洞宾信仰与全真教的关系——以山西水乐宫为例
第四章　台湾的吕洞宾信仰——以指南宫为例
第五章　台湾王爷信仰研究的回顾与展望
第六章　屏东县东港镇的建醮仪式兼探讨火醮、水醮和瘟醮的关系
第七章　汉人社会的神判仪式初探——从斩鸡头说起
第八章　明清两代的控告仪式：宗教与司法连续体的形塑过程初探
第九章　战后台湾的宗教与政权
第二篇
第一章　Changing Gods in Medieval China
第二章　Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China
第三章　Society and the Supernatural in Song China
第四章　Way and Byway.Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China
第五章　The Sinister Way.The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture
第六章　Telling Stories： Witchcraft and Scapegoating in Chinese History
本书索引
封底