

孤魂的在地化： 有應公廟與臺灣社會地緣意識之轉變*

陳緯華

國立臺南大學文化與自然資源學系副教授

摘要：本文指出，從清代到當代，有應公廟經歷了兩次的轉型，第一次是孤魂的「在地化」，第二次是孤魂的「神格化」，這兩次轉型都反映了臺灣社會重要的社會變遷，極具研究價值，而本文所討論的是第一次轉型。透過歷史資料的耙梳輔以田野資料的調查，本文首先從儀式象徵的轉變來定義有應公廟的轉型，指認出第一次轉型的存在。在對這些儀式象徵進行分析後，本文認為清代無祀祠祭祀的內涵比較以「可憫／撫慰」為特徵，日治之後的無祀祠祭祀則突出了「陰報／求應」的特色。這一轉變的關鍵在於清代無祀祠祭祀中的孤魂有着鮮明的「期望返鄉」的意象，而日治之後有應公廟中的孤魂則不再有這種返鄉意象，亦即相對而言日治後有應公廟所奉祀的孤魂具有「在地化」的特質，本文稱之為「孤魂的在地化」。本文認為孤魂的在地化現象所蘊含的社會意義值得我們加以探討，本文透過對儀式象徵的掌握來對此現象進行意義的詮釋，認為其背後所反映的是整體社會氛圍的轉變，進入日治之後人們不再感覺「社會上的其他人」有着明顯的以大陸祖籍為落葉歸根之處的返鄉意識。這代表了整體社會中人與地方之間關係的變化，是臺灣社

* 本文為國科會計畫 99-2410-H-024-007 之研究成果，感謝國科會經費支持。此外，兩位審查人的意見對本文的完成有很大的幫助，非常感謝兩位匿名審查人。

2 陳緯華

會在地緣意識上的一個重要轉變。本文最後認為孤魂崇拜並非臺灣獨有，不同地方漢人移民社會孤魂崇拜的不同發展，可能都反映了各地漢人移民社會特殊的社會結構與社會心理變遷，值得我們進行比較性研究。

關鍵詞：有應公廟，孤魂崇拜，宗教變遷，地緣意識，在地化。

前 言

本文基本上認為，從清代到當代，臺灣有應公廟基本上經歷了兩次的轉型，第一次是孤魂的「在地化」，第二次則是孤魂的「人格化」。這兩次轉型都反映了臺灣社會的某些重要社會變遷，並且具有比較研究的潛在意義，極具研究價值，而本文所要討論的是第一次轉型。

有應公廟是臺灣社會中的一個重要地景，向來被研究者視為臺灣民間信仰的重要特色，並且認為它反映了臺灣社會的某些重要特質，亦即它基本上是一種集體表徵，反映了臺灣社會中的某些社會實在(social reality)。例如有些研究者主張有應公信仰反映了臺灣做為拓墾社會而有許多單身移民的特色，有些研究者則認為有應公信仰反映了臺灣社會功利主義的特質。本研究延續這樣的一種問題意識，但是透過對有應公廟第一次轉型的研究，要探討的是一個未曾被觸及的議題：有應公廟所反映的臺灣社會地緣意識變遷。

宗教作為一種集體表徵，其變遷的背後必然牽涉到某種社會實在的轉變，因而成為探索社會轉型的切入點。有關臺灣宗教變遷的研究較少關注鬼魂崇拜，因此比較少人嘗試從鬼魂信仰的轉變來探索臺灣社會的變遷。事實上，漢人民間信仰是由神、鬼、祖先三種崇拜所構成，除了神明祭祀與祖先崇拜之外，鬼魂崇拜也同樣具有深刻的社會分析意義。透過有應公廟的研究，本文希望能夠突出鬼魂研究在理解漢人社會上的價值，並指出鬼魂研究在不同漢人移民社會之間比較研究上的可能性意義。

由於有應公廟的普遍性，因此有關它的研究也不少，不過在既有的有應公廟研究中，研究者們基本上並沒有把兩個非常重要的事實放入研究的視野中。第一，許多研究者都知道近年來有應公廟有大量轉型為奉祀神明之陽廟的現象，不過卻很少人注意到在從清代

進入日治時期之後，有應公廟其實已經發生過一次的轉型。換句話說，從清代到現在，有應公廟經歷過兩次的轉型，本文認為這種持續轉型的現象值得關注。其次，多數研究者都認為，有應公反映了臺灣早期做為拓墾社會而有許多單身移民的特質。但事實上有許多的單身移民是移民社會一開始常有的現象，所以其他漢人移民社會也會有孤魂的問題。例如新加坡也有祭祀無祀孤魂的現象(曾玲、莊英章 2001)，也有研究指出粵東地區也普遍地有祭祀無祀孤魂的「聖人公媽」信仰，並且認為這跟當地也是一個從明代開始開發的拓墾社會有關(志賀市子 2010)。換句話說，「孤魂崇拜」並不是臺灣社會所特有，單身移民也不是臺灣的獨特性。不過，並非所有漢人移民社會的無主孤魂都成為了「有應公」。例如在新加坡，這些孤魂們卻成為了由全島性的各方言幫群集體祭祀的「社群共祖」¹，而與在臺灣由各地方聚落自行祭祀的「有應公」截然不同。將這兩個事實納入有應公廟的研究視野之中，將使我們產生不同的問題意識。本文認為，孤魂崇拜雖然是一個普遍性的漢人文化，不過它在不同移民社會中可能有着不同的發展或轉型過程，透過對有應公廟的研究，我們可以看到各移民社會特殊的發展進程。在這樣的認識基礎上，本文把焦點放在臺灣社會有應公廟的第一次轉型上，嘗試去詮釋這一轉型背後所蘊含的社會意義。至於第二次轉型的意義，則留待另文探討。

一、目前的有應公廟研究

目前的有應公廟研究可以大分為兩類，一類聚焦於探討有應公

1.「社群共祖」乃曾玲與莊英章(2001)共同提出的概念，新加坡華人一般稱之為「某屬歷代先賢」、「某屬先人」等，其中「某屬」指的就是各方言幫群，如「廣惠肇」、「嘉應五屬」、「豐永大」等。

廟所牽涉的文化意涵，另一類則關注有應公廟所反映的社會意義，而以前者的數量較多。第一類研究大致上圍繞着「有應公」這一範疇的文化起源、有應公廟的類型分析以及有應公廟由陰廟轉型為陽廟的指標分析等。例如林富士將有應公概念追溯到中國古代的「厲」、「殤」等觀念(林富士 1996；徐麗霞 1999)，呂理政從中國人的喪葬觀念討論有應公的誕生，指出牠們是沒有順利成為祖先的靈魂(呂理政 1990:193-227, 1994:160-162)，而李豐楙則是從「常／非常」的角度來分析有應公的出現，認為有應公是沒能經由正常處理而安息的靈魂(李豐楙 1994)。這類研究經常會在最後對有應公信仰做文化價值上的判斷，而多數人會認為它代表的是人們對孤魂的憐憫或恐懼。有些人則會批評有應公信仰為無知的迷信，例如曾景來(曾景來 1938:105)。也有人認為有應公信仰具有消融族群隔閡、使人知所敬畏與憐憫的正面意義(林富士 1996:357)。另外有許多研究是從經驗性的田野資料來對有應公進行類型分析，例如黃文博將有應公分為十三類，分別為野墓有應公、水流有應公、戰亡有應公等等(黃文博 1992:186-193、許獻平 2004)。此外有些經驗性研究是在討論有應公廟的廟宇形制以及供品特徵，並與一般陽廟比較，進而討論有應公廟由陰廟轉為陽廟的轉型指標，例如神像的有無等(李亦園 1998、王朝賜 2005、許獻平 2007、戴文峰 2011)。

第二類研究關注的是有應公廟的社會意義，本文的研究主題也屬這一類。不過這類研究數量較少，他們多半認為有應公信仰的社會意義在於它反映了早期移民社會死亡率高又有大量單身漢的現象(劉枝萬 1989、黃文博 1992)。此外，也有人對當代有應公信仰仍然興盛這一現象做出詮釋。例如 Robert Weller 認為 1980 年代臺灣有應公信仰的興盛，反映了臺灣經濟快速成長所帶來的功利主義傾向，認為有應公信仰與臺灣經濟中的「賭博經濟」(例如股票投資熱潮)密切相關(Weller 1994: 146-153、邱景墩 1998)。

二、重新詮釋有應公廟

(一) 問題的提出

在上述研究中，多數研究者都注意到有應公廟在近年來有從陰廟轉變為陽廟的趨勢，其中有些研究者也對這一轉型做出了研究，例如前面提到的李亦園、許獻平與王朝賜等。亦即在多數研究者的認知裡，臺灣的有應公廟從清代到現在發生了一次轉型，那就是從陰廟轉陽廟，亦即孤魂的「神格化」。不過歷史學者戴文峰(1996)卻指出，有應公廟本身其實在更早的時期就已經歷了一次轉型。若真是如此，則陰廟轉陽廟其實是第二次轉型。如同李亦園等人提出一些特徵來做為有應公廟由陰轉陽的指標，戴文峰也提出了一些特徵來說明有應公廟的第一次轉型。包括廟宇名稱轉變、祭祀目的轉變以及廟宇規模轉變等(稍後會進一步說明他的研究發現)。那麼，有應公廟是否真的發生了兩次的轉型呢？如果真是如此，那麼這兩次轉型背後的社會意義是甚麼？

我們如何能夠聲稱有應公廟發生了轉型？本文透過儀式象徵的轉變來定義有應公廟的轉型，並將討論聚焦在第一次轉型上。本文將耙梳歷史材料、輔以田野調查，並參考戴文峰所提供的部分資料，論證有應公廟的確在進入日治之後就已發生了第一次轉型。並在這些資料的基礎上，分析清代與日治時期有應公廟儀式象徵的差異，將轉型定義為「儀式象徵的轉變」。接着在已經掌握了儀式象徵的轉變的基礎上，進行儀式象徵的分析，詮釋轉型背後所蘊含的社會實在——臺灣社會地緣認同變遷。

(二) 方法上的問題

1. 問題意識的釐清

基於臺灣作為移民社會的特性，人們對於臺灣的地緣認同狀態

隨着時間而持續地有所改變，因此歷史進程中不同階段臺灣民眾的認同情形，一直是研究者所關注的議題。在這個議題上，如果是要瞭解現今民眾的身份認同，研究者多半採用問卷進行民意調查，如果是要瞭解過去某一歷史時期的認同狀況，則大多透過小說、報刊、書信等各類論述或敘事來進行分析，以捕捉民眾的主觀認知（蕭阿勤 2008；方孝謙 2001；盧建榮 1999）。而不管是社會學者或歷史學者的研究，透過問卷調查、小說、報刊與書信，基本上都是在探究某一時期臺灣民眾主觀上的地緣認同，並不討論造成這種認同現象的客觀原因，亦即並不討論是甚麼樣的社會、經濟或政治因素造成了這樣的認同現象。相對於問卷、小說、報刊或書信，本文則是透過儀式象徵來捕捉象徵背後的集體意識，嘗試詮釋其所蘊含的認同意涵。至於造成這種認同現象的外在客觀因素的討論，本文將會根據資料指出日本殖民統治是造成本文所討論之現象的主要力量，但是並不會更詳細地去討論是殖民統治中的那些因素造成了這樣的結果。例如運樞機制取消、國籍與戶籍制度變更、兩岸隔絕等等。因為基本上它已經是另一個需要被詳細論證的議題，並非本文所能討論。

2. 什麼是轉型

孤魂崇拜是漢人民間信仰中一個悠久的傳統，基本上我們可以把它分為兩類。一類所祭拜的是漂遊在外的孤魂，臺灣民間常把這些孤魂稱為「好兄弟」；另一類所祭拜的是被奉祀在廟宇中的孤魂，祭祀這些祠廟孤魂的廟宇在清代臺灣方志中常被冠以大眾廟、萬善祠等名稱，當代臺灣民間稱之為有應公廟，而為了討論時不致混淆，以下本文將把這類廟宇統稱為「無祀祠」。如果在清末日治初期無祀祠真的已經歷了轉型，那麼這種轉型與當代無祀祠的轉型有一個很大的不同。當代的無祀祠轉型是從陰廟轉為陽廟，而日治

轉型後的無祀祠仍然是陰廟。那麼，從陰廟到陰廟，我們如何可以說它經歷了轉型呢？

中國宗教之所以能夠清楚地被辨識出來，往往是因為它有某些核心內涵不但是普偏性的，而且是歷久不變的，孤魂的意涵就是其中之一。從文獻中我們可以爬梳出三種類型的孤魂認知與祭祀態度，雖然不同時代、不同階層對孤魂的認知可能有所不同，不過自先秦以來人們對孤魂的認知與祭祀態度大體都不脫這三種類型。這三種類型便是「可憫／撫慰」、「作崇／遠之」、「陰報／祈求」。

漢人傳統中人死後的正常處理程序有兩個重點，第一，屍體必須被埋葬；其次，靈魂必須被奉祀。因此，自古以來凡是這兩個程序沒有被正常處理的，都會使靈魂變成「厲」。所謂「厲」基本上有兩個含意，首先它指的就是「無祀之鬼」。《禮記》〈祭義〉中提到，「眾生必死，死必歸土，此謂之鬼」，²沒有人祭祀的鬼便稱為「厲」。而臺灣民間則常常直接以「鬼」這個字來指稱無祀的亡魂。其次，「厲」這個字也常有疾病、罪惡等不好的意涵，因此「厲」有時被用來指那些橫死、冤死的亡魂，就是一般人們常說的「厲鬼」，這種厲鬼被認為會作崇於人而特別令人恐懼(林富士 1996: 332)。面對這些因為死後沒有被正常處理而形成的「厲」，便需「祭厲」，而從文獻中可以發現三種祭厲的認知與態度。首先是「可憫／撫慰」，《後漢書》〈陳寵傳〉中提到陳寵在任太守時發生了一個事件：

先是名縣城南，每陰雨，常有哭聲於府中，積數十年。
(陳)寵聞而疑其故，使吏案行。還言：「是哀亂時，此下
多死亡者，而骸骨不得葬，儻在於是？」寵愴然衿歎，即

2.《禮記集解》卷四十六〈祭義第二十四〉，頁 1219。孫希旦撰。

勅縣盡收斂之。自是哭聲遂絕。³

在這個事件中人們所描述的孤魂是經常哭泣的、可憐的，人們處理的方式是把他們加以安葬來撫慰祂們，孤魂得到撫慰後便不再哭泣。人們對孤魂的第二種認知與態度是「作祟／遠之」，一個很有名的例子是《左傳》所記載的「伯有作祟」的故事。魯昭公七年，鄭國境內不斷地傳出鬼魂作祟的事件，不但發生許多靈異現象，還有兩個人被鬼魂所殺，鄭國境內因此人心惶惶。後來人們才瞭解，原來是八年前鄭國人殺了伯有，伯有沒有後嗣，乏人祭祀，因此他的鬼魂到處作祟。子產於是為伯有立了後嗣，並封其子為大夫，伯有自從有了後嗣祭祀，便不再作祟。子產於是說了一段至今常被引用的話來解釋他的做法：「鬼有所歸，乃不為厲」。⁴一旦有了後嗣，便有人為伯有安奉牌位來祭祀，於是不再是無主的「厲」，也不會行厲作祟了。在這個故事中，孤魂被認知為會作祟的鬼，人們是以讓祂有所歸屬的方式來消除此一危害。很多時候人們則是以奉上食物，請鬼食用後離開的方式對鬼「敬而遠之」，有時則會以驅逐的方式來除去會作祟的厲鬼，這時人們會延請道士法師以儀式來達到驅逐鬼魂的目的，奉上食物請鬼食用後離開。換句話說，人們面對作祟的孤魂，處理的方式是使之遠離，不管是用柔性或強制的方式。關於孤魂的第三種認知與態度是「陰報／祈求」，而這樣的認知與態度也是自古即有。明朝著名的醫學家李時珍在《本草綱目》中曾提到「古人以掩暴骨為仁德，每獲陰報」，可見古人就認為孤魂會對人有所回報。⁵所謂古人，甚至可以上溯到神農氏時代，傳

3.《後漢書》卷四十六〈郭陳列傳第三十六〉，頁409。

4.《春秋左傳》（下），〈昭公七年〉，頁1654。

5.《本草綱目》〈人部五十二卷〉，頁774。

說中有所謂「神農氏制請雨法，亦露骸以待天澤」。神農氏所說的求雨的方法，就是掩埋暴露在外的枯骨。這雖然是傳說，不過在史料中有很多真實事件的記載，譬如《後漢書》〈鄧揮傳〉就提到一個「周暢獲雨」的故事。周暢在擔任河南尹的時候，有一年乾旱，周暢爲此而舉行了祈雨的儀式，但是都沒有效果。後來周暢收埋了城外大量的無主枯骨，結果就天降甘霖，使得該年的作物得到豐收。⁶

從上述古代有關孤魂的意涵，對照今日我們在臺灣所看到的孤魂崇拜活動，會發現「可憫／撫慰」、「作祟／遠之」、「陰報／祈求」這三種對孤魂的認知與態度仍然存在。普渡的時候，我們請道士或法師來誦經超渡孤魂，蘊含的是「可憫／撫慰」的意涵，普渡結束後有時會有「跳鍾馗」的儀式，就是在驅逐不願離去的孤魂，這裡顯現的就是「作祟／遠之」的意涵，而路旁有應公小廟中祈求靈驗的行爲，更是典型的「陰報／祈求」意涵的表現。

換言之，對於無祀孤魂，人們一般有三種認知，一是認爲牠們是可憫的，因此帶着撫慰的態度來祭祀牠們；二是認爲牠們是會作祟的，因此帶着敬而遠之、希望牠們不要作祟的態度祭祀牠們；三則是認爲牠們具有靈驗的能力，因此對牠們提出祈求希望願望實現。雖然民間存在着三種類型的孤魂認知與態度，但一般的情況下，通常是其中的某一種會比較被凸顯，而不是三種態度同時都很明顯。至於那一種態度會比較被突顯出來，這決定於社會背景，尤其本文所討論的是一般庶民的認知與態度，更會發現它會隨時代而改變。例如 Robert Weller (1985) 曾研究光復之前與之後臺灣社會中一般庶民對「好兄弟」的認知與態度，指出清代與日治時期好兄弟的形象主要是作祟的、令人懼怕的，而光復後好兄弟的意象則比

6.《後漢書》卷八十一〈獨行列傳第七十一〉，頁 690。

較是可憫的、令人同情的。當他這樣說的時候，當然不是指光復後人們完全都不認為好兄弟會作祟，清代的好兄弟都不被認為可憐，而是社會變遷中被凸顯的特徵有所不同。因此，當我們說清末無祀祠發生了轉型，指的是人們祭祀時的認知與態度發生了轉變，亦即廟中孤魂被凸顯出來的特徵改變了，而這種改變會表現在儀式象徵上，因而能夠被研究者加以掌握。

另一個有關轉型的問題必須在此先被釐清。當研究者指出近年來有應公廟發生陰廟轉陽廟的轉型時，當然不是指所有有應公廟都全部轉型了，一定還有許多並沒有，並且這些轉型的廟宇當然也不是在同一時間內全部轉型了，而是在歷史過程中逐一轉型。不過如果某個時間點出現大量廟宇轉型，或者在該時間點大量廟宇都已完成轉型，那麼這個時間點的社會背景便具有被分析的意義。換言之，這個廟宇轉型的現象是一種集體表徵，其背後有着值得去探索的社會真實。同樣的，日治無祀祠的轉型也一樣，某些無祀祠可能在清代就發生了轉型，某些可能在日治時期，有些甚至一直到現在都沒有改變。但如果日治時期的確已有大量轉型完成的現象，那麼此一時間點的轉型完成便具有分析上的意義，不能因為仍有許多個案與此不同而否認這一轉型及其社會意義的存在。

3. 如何對轉型進行詮釋

在說明本文將如何對轉型進行詮釋前，首先要先討論如何辨識轉型的發生。如前所述，孤魂崇拜是漢人文化中一個普遍的、古老的傳統。當人們進行孤魂祭祀時，通常很容易被辨認，因為它與祭拜神明、祭拜祖先明顯不同。之所以明顯不同，一個很重要的原因是，祭祀中的儀式象徵明顯不同。例如，神明有神像，祖先有祖先牌位而且是放置在家中，好兄弟是在戶外被祭拜，而無祀祠中的神龕上通常是石碑型式的牌位。這些主要的儀式象徵在不同時代都是

相同的，因此很容易被所有的漢人所辨識。無祀祠祭祀中的主象徵自然也是如此，不管是清代、日治或今日，走進無祀祠都可以看到同樣的主象徵——牌位，人們很容易就可以知道這是祭拜孤魂。因此所謂孤魂被凸顯的特徵改變了，並不是表現在主象徵上(主象徵要表達的是被祭祀者為孤魂)，而是表現在副象徵上，例如陪祀、廟中其他的象徵物或者是廟宇的名稱(這些副象徵將孤魂三種意涵中的某一種突顯出來)。

當主象徵改變時，通常意味着被奉祀者的身份已經不再是孤魂，例如許多研究者都把有應公廟中所奉祀者從牌位改為神像，當成是神格轉變為陽神的象徵。當主象徵不變而副象徵改變時，則通常表徵着孤魂身份不變但被凸顯的特質有所轉變。因此有關無祀祠第一次轉型的分析，便必須着墨在副象徵的分析上，從副象徵來掌握孤魂內涵的轉變。

一旦透過儀式象徵掌握到孤魂內涵的轉變，確定了有應公廟的轉型後，接下來要做的便是對這一轉變背後的社會意涵進行分析。本文採用了涂爾幹詮釋儀式象徵的方法，強調社會實在透過集體象徵而呈現在人們的眼前，讓人們感知它，也形塑人們對它的認知。這一詮釋方法與本文的問題意識非常切合，而且也有許多研究者使用過它，例如 Arthur Wolf、Robert Weller 等人就用這樣的方法對神、鬼、祖先背後之社會實在進行過詮釋，即便有學者對他們的觀點進行過檢討，但基本上獲得了普遍的肯定，因此本文將參考他們的詮釋方法。

這樣的詮釋方法源自涂爾幹(Émile Durkheim, 1858–1917)與牟斯在他們合寫的《原初分類》(*Primitive Classification*)一書中提出了一個概念：集體表徵的分類系統是社會的分類系統的反映(Durkheim and Mauss 1963)。這樣的概念應用在漢人宗教的研究中出現了 Arthur Wolf(1974)的著名觀點，認為漢人超自然世界

中神、祖先、鬼這樣的分類，反映了人們認知中社會世界是由官員、親屬以及其他的陌生人所組成這一事實，而人們有關神、鬼、祖先的觀念內涵，則是對官員、陌生人、親屬之認知的反映(Wolf 1974)。由於 Wolf 這一理論非常簡潔而有力，因此觀點一提出便引起了廣泛的肯定，另一方面簡潔的理論不免有所疏漏，因此也陸續有學者對這一觀點進行檢討。這些檢討基本上都聚焦在「神明體系為官員體系之反映」這一論點上，大體上可分為兩種檢討的觀點。首先是，有些學者認為官僚體系並非神明體系體系唯一的想像來源，例如 Steven Sangren (1983)認為親屬關係也是中國神明體系的另一想像來源，像是哪吒、妙善、目連等三位廣受歡迎的神明都不能以官僚體系來理解，因為牠們其實是親屬關係結構的投射。分別是中國父系體制中父子、父女、母子關係與整體親屬結構中的矛盾關係的反映。而媽祖、觀音等神明也不適合用官僚體系來理解，而同樣應該放在父系體制中來分析。又例如 Robert Weller (1987)也指出，民間信仰中存在着一些官僚體制外的神明，像是臺灣有李勇、廖添丁、李師科等盜匪性的人成為被祭祀的神明，又譬如十八王公也並非體制內的神明。此外 Paul Katz (2003)、Meir Shahr (1994)、Donald Sutton (2003)也分別用呂洞賓與孫悟空、八家將等來主張體制外神明的存在。換言之，這些學者認為並非所有神明都可以被視為官僚體系的反映。其次，有些學者認為雖然神明體系可被視為官僚體系的反映，但是 Wolf 太強調官僚體系的正規內涵，以為民眾對神明的認知與互動方式，完全遵照官僚體系中百姓與官員之間的規範性認知與互動關係。例如 Robert Hymes (2003)就認為事實上民眾與神明之間的互動並非那麼的正式，百姓與神明之間的互動經常表現出一般的人情與走後門模式，因為現實上百姓與官僚之間的關係本來就不完全是遵照規範性的制度模式。

雖然有許多學者對 Wolf 的論點提出檢討與批評，但這些檢討

基本上並沒有反對「神、鬼、祖先」與「官員、陌生人、親屬」這樣的範疇對應關係，只是認為不是所有的「神明」都可以被對應到「官員」，並且我們對官員的認知也不能太侷限於規範性的制度內涵。換言之，只要避免犯上述的錯誤，Wolf 的理論模型仍然是正確而受到肯定的。因此即便 Weller 也對 Wolf 的理論提出批評，但是也仍延續這一理論模式，把它用在社會變遷的分析上。例如他研究了光復之前與之後臺灣社會中人們對「好兄弟」之認知的轉變及其背後的社會意義。透過對普渡中「搶孤」儀式的分析，他指出清代與日治時期人們認為好兄弟是危險的、令人懼怕的，而光復後則轉而突顯出好兄弟是可憐的、令人同情的。他認為好兄弟內涵的轉變反映的是人群範疇內涵的轉變，在過去，社會中存在着許多乞丐、盜匪這樣的社會邊緣的陌生人；而光復後至今，這些人已經消失，其他類型的人（處境可憐者）成為社會中邊緣者的主要特徵。社會的變遷使得人們對社會中「陌生人」的認知發生轉變，因而反映在對「好兄弟」的認知與態度上（Weller 1985）。事實上涂爾幹本人也曾詮釋過喪禮前後人們對祖先靈力性質認知的轉變。他耙梳了許多民族誌資料後指出，許多地方的喪禮一開始，人們都認為祖先亡靈是危險可怕的，喪禮期結束後，人們認知中的祖先則變成慈祥而親切。依循他自己的理論，這種對於亡靈認知的轉變背後必然存在着某種社會實在，而他認為這一社會實在便是親屬群體的集體心理狀態發生了改變。親人剛過世時，整個群體受到很大的打擊，心理狀態處於悲傷不安的階段，此時亡靈被認為是危險可怕的；等到喪禮結束後，群體心理回復了平靜，死者的亡靈就變成了慈祥的祖先。因此亡靈內涵的轉變是親屬群體心理狀態改變的反映（涂爾幹 1992:436-54）。

如上所述，Wolf 的理論雖經檢討，但其源自涂爾幹理論「範疇對應」架構仍然被學者們所肯定，而且所有的檢討所討論的都是

「神明／官員」這一組對應範疇，而不是本文所要討論的「鬼／陌生人」這一對應範疇。此外本文所要討論的是清末進入日治這段時期的社會現象，與 Wolf 的理論所要討論的傳統中國社會基本上是同一時期的社會。因此本文參考 Wolf 與 Weller 對神、鬼、祖先與官員、陌生人、親屬的範疇對應觀，以及涂爾幹認為亡靈反映了群體集體心理的觀點，將人們對有應公廟中的亡靈的認知，詮釋為是人們對「社會上的其他人(陌生人)」之認知的反映。透過這樣的詮釋模式，本文指出，當人們認知中的孤魂發生了在地化現象，顯示人們認知中的「社會上的其他人」已經在地化了。亦即人們對周遭人的感知發生了改變，這是一種重要的社會集體心理的轉變。

三、無祀祠的第一次轉型

(一) 本文所指的「無祀祠」

漢人的超自然世界由神、鬼、祖先三個範疇構成。神安坐在廟宇中由公眾祭祀，祖先在家庭中被親屬祭祀，而鬼則是不在廟宇中、也不在家庭內而在外漂遊的亡靈，因此也常被稱為「孤魂野鬼」。「孤」這個字表達了鬼沒有親人奉祀的孤單狀況，「野」則表達了牠們沒有廟宇或家庭這樣可以棲身的處所而只能在外漂遊的處境。漢人除了祭祀神與祖先外，也會祭祀鬼，而相對於神與祖先，鬼的祭祀通常是在戶外進行。不過，在鬼的世界中有一種特殊的類別。牠們是一群以「骸骨」為存在之表徵的鬼魂。由於骸骨的存在，牠們有需不需要被埋葬、怎麼葬、葬在哪裡等「安置問題」，這使得他們不同於一般在外漂遊的鬼魂。一般說來，孤魂野鬼是無形的、居無定所的，牠們並沒有實體的東西需要人們去處理。而這類鬼魂則有實體的骸骨存在，這些骸骨必須被處理。在臺灣我們看到的處理方式是，人們在道路旁或田野間建立廟宇，把骸骨集體收集放在廟中，或者集體埋葬在廟後一個墓塚中，然後在廟中豎立牌

位來祭祀，讓這群孤魂不必流落在外而有棲身之所，並且可以比一般無棲身之所的孤魂野鬼更經常地享受人們的祭祀。祭祀這類鬼魂的廟宇本文稱之為「無祀祠」。這個詞彙是研究者所使用的詞彙而不是一般民眾所使用的詞彙，當代臺灣民眾則把這類廟宇通稱為「有應公廟」。不過稍後將會說明這是一個從日治時期前後才出現的稱謂，在清代的大部分時間裡，人們並不是以「有應公廟」來稱呼這類廟宇。

有兩個特點使得「無祀祠」這個類別的鬼魂崇拜顯得特殊而具有社會分析上的意義。首先，無祀祠中的孤魂有骸骨需要被「安置」。臺灣的無祀祠從清代以來就存在，從過去到現在，無祀祠所處理的骸骨可以大分為兩種類型。第一類是人死後沒有被埋葬，時間久了，屍體變成了枯骨(或者沒有完全成為枯骨而還存有屍肉)。第二類是人死後被埋葬了，不過後來因為某些自然或人為的原因骸骨又暴露出來。第一類骸骨的安置會碰到一個問題，也是人死後的埋葬首先會碰到的一個重要問題，那就是，要埋葬在哪裡？在漢人文化中，人們都希望死後能夠葬在故鄉，這是一種「落葉歸根」的文化理想，在清代方志中，這被稱為「希反首邱」。⁷ 因此人若是在異鄉死亡，必須把骸骨運回故鄉埋葬。「落葉歸根」這個觀念背後所蘊含的是有關何處是故鄉的地緣認同問題。無祀祠崇拜中因為有骸骨需要被「安置」，因而便牽涉到了「故鄉」這個地緣認同問題。因為沒有親屬認領這些骸骨或者親屬無力處理，所以這些骸骨的處理就變成了社會大眾的工作。清代文獻顯示當時社會中存有大量這類骸骨，當時人們理想上是希望能將這些骸骨運回大陸埋葬，

7.「希反首邱」為成語「狐死首丘」所衍生，據說狐狸死前會將頭對着出生地山丘，因而被引申來表示人死後希望能夠葬回故鄉。例如屈原就有「鳥飛反故鄉兮，狐死必首丘」的詩句。

不過基於海洋運輸以及身份辨識上的困難，只有一部份骸骨被順利運回大陸，大部分的骸骨最後是被葬在臺灣，成為無祀祠所祭祀的對象。第二類骸骨的安置會碰的問題是，是否有親屬認領？沒有親屬認領的骸骨最終也是由社會大眾處理，而成為了無祀祠祭祀的對象。

使無祀祠祭祀這個類別顯得具有社會分析意義的另一個特點是，廟中孤魂總是以集體的方式存在、被以集體的方式處理。首先，無祀祠孤魂的骸骨基本上都是成群的骸骨，而不是單一的骸骨。⁸ 不管是被裝在棺柩、瓦甕放置在廟中，或者被埋在廟後的墓塚中，牠們都是集體的形式。這種集體性使得人們在處理無祀祠祭祀時，比較不是因為某個特殊的死者的個別性來進行，而能呈現出社會的一般性認知。其次，處理無祀祠祭祀也不是某個個人或家庭所獨自進行，而是一群社區的人合力進行，這也使得無祀祠祭祀的處理能夠反映社會的集體性認知。

(二) 所謂的「第一次」轉型

戴文峰曾對清代與日治時期的文獻進行全面的考察，並在其〈臺灣民間有應公信仰考實〉(1996)一文中指出，從清代步入日治之際發生了「有應公信仰轉化」的現象。他從四個方面來描述這一轉化現象，分別是名稱之轉化、數量之轉化、目的之轉化、內容之轉化。在名稱方面，他指出「有應公」這一稱呼是在日治之後才出現，清代文獻中不曾出現「有應公」這一詞彙，清代文獻中所記載

8. 臺灣各地有許多個別的骸骨被人們拾起而加以埋葬，因為顯靈而立廟祭祀。有些研究者也把這類廟宇稱為有應公廟。不過本文所討論的無祀祠不包括這類廟宇，因為牠們是個別的骸骨而不是集體，本文所討論的無祀祠是那種在清代被稱為「萬善」、「大眾」、「千家」之類的廟宇，這類稱呼顯示這些廟宇所祭祀的是集體骸骨。

的民間稱呼都是「大眾廟」、「萬善祠」、「千家祠」、「南山寺」這類稱呼。在數量方面，清代無祀祠的規模大多比日治之後的無祀祠大上許多，其規模約為一般福德祠的四倍大，不過日治之後的無祀祠數量則遠多於清治時期。在目的方面，清代無祀祠祭祀的目的主要是讓「鬼有所歸」，而日治之後則轉變為「祈願求應」。在內容之轉化方面，主要是日治之後的無祀祠民間色彩轉濃(清代時官方經常參與其中)，以及無祀祠中停寄棺柩的情況逐漸消失。

當代研究者一般都會從廟宇的特徵來界定有應公廟，在他們的描述中，有應公廟有幾個主要的特徵，例如它們經嘗試「三面壁」、「路旁小廟」，或者有應公廟中經常掛有「有求必應」的紅布條或匾額，以及有應公廟中常存放着裝有骸骨的瓦甕等。這些描述很容易讓我們以為清代以來的無祀祠就是這樣的樣貌，不過從戴文峰的研究中可以看到，這些特徵很多其實都是日治之後才出現，清代的無祀祠並不是這樣的狀況。根據戴文峰的研究，清代無祀祠的規模其實頗大；清代的無祀祠也沒有「有求必應」匾額或布條，並且事實上「有應」這個詞彙是日治之後才出現；另外，雖然清代無祀祠中也存放着骨甕，但更醒目的是廟中還經常停放着許多的棺柩。那麼，這種被戴文峰稱為「有應公信仰之轉化」的現象，是在什麼樣的意義層次上被本文定義為無祀祠的轉型呢？

清代的無祀祠祭祀的是孤魂，日治之後的有應公廟祭祀的也是孤魂，因此就祭祀對象來說，「轉化」前與轉化後都仍然是一種孤魂崇拜，不像當代有應公廟轉化後變成了神明崇拜。換言之，如果從清代進入日治時期無祀祠發生了轉型，這轉型便應該是本文前述的那種「孤魂被突顯出來的特徵轉變了」。那麼是甚麼樣的特徵轉變了呢？而這一轉變背後的社會實在是甚麼？

有兩類研究成果值得我們注意，劉枝萬在詮釋清代無祀祠背後的社會真實時，認為它反映的是早期移民社會死亡率高又有大量單

身漢的現象。而 Weller 在研究光復後的無祀祠時則指出，它凸顯了社會經濟發展所帶來的功利特質。二種研究對於不同時期無祀祠背後所代表的社會實在，顯然做出了不同的詮釋。而這種詮釋上的差異可能正反映了這二個時期無祀祠內涵發生了改變。Weller 當然不會否認無祀祠代表了移民社會的現象，但這顯然已經不是光復後的無祀祠祭祀中所被凸顯出來的主要特徵了。而這正是本文所要談的「轉型」。轉型不是從「A、B、C」變成「D、E、F」，而是從「A、B、C」變成「A、B、C」（字母底下畫線代表被凸顯）。有待解決的問題是，在「可憫／撫慰」、「作祟／遠之」、「陰報／求應」這三種祭祀內涵中，清代無祀祠祭祀凸顯的是哪一種，日治之後到現在的又是凸顯了那一種？並且更重要的是，這樣的轉變反映了甚麼樣的社會事實？

爲了回答這些問題，本文將回到歷史，瞭解清代無祀祠出現的原因，它的樣貌如何，以及日治時期的社會背景下，無祀祠的樣貌發生了什麼樣的轉變。如此我們方能掌握無祀祠樣貌中的象徵性元素，分析其文化內涵，進而對之進行社會意義的象徵詮釋。

四、無祀祠祭祀中的民間社會

(一) 流寓者衆

死亡是一個充滿嚴肅價值觀與濃厚情感的問題，死亡的處理必須仰賴親人，因此當一個人死亡時身邊沒有親屬，死亡的處理就變成是一個棘手的問題。清代的臺灣是一個移民不斷湧入、土地日漸開發的社會。在這樣的社會中，很多人都是隻身在臺，身邊沒有親人，因此死亡的處理一直都是社會中的一個重大問題。《諸羅縣志》中有一段記載描述了當時的社會情境：

土著既鮮，流寓者無期功強近之親，同鄉井如骨肉矣。疾

病相扶、死喪相助、棺殮埋葬，鄰里皆躬親之。貧無歸，則集眾捐囊襄事，雖慳者亦畏譏議。詩云：『凡民有喪，匍匐救之』。此風較內地猶厚。⁹

所謂「土著」指的是在國家戶役管理中，已經登記入籍的家戶，而相對於此的就是沒有戶籍的所謂「流寓」。上文說明了在一個沒有親屬的環境中，同鄉的人就如同親人一般，大家彼此互相幫忙處理死亡的善後問題。

在這些死亡處理的工作中，一個很棘手的問題就是，要葬在哪裡？一個現象的產生說明了當時「同鄉井」們希望能夠把他們的同鄉運回大陸故鄉埋葬，這個現象就是「寄櫬」。

(二) 厲壇寄櫬

「櫬」意指棺柩，「寄櫬」就是寄放棺柩，清代臺灣普遍有寄放棺柩的現象。爲什麼要寄放棺柩？寄放在哪裡？蔣元樞的〈建設南壇義塚並殯舍圖說〉對於人們爲何寄櫬以及寄櫬的處所都有所說明：

查臺郡有南北二壇，俱爲寄櫬之所。南壇在郡治之南郊，北壇在北門外。臺郡習俗惑於風水，每多停棺不葬；又流寓而死者，或不能運柩還鄉、或無人爲營窆穿，皆寄柩於二壇。土著家，每有貧不能葬、或圖吉壤，均致淹擱於此。寄櫬之舍，卑仄而破。久之，暴露不免，且有損壞之處……其姓氏亦無從稽考。¹⁰

9. 周鐘瑄，《諸羅縣志》卷八〈風俗志、漢俗、雜俗〉，頁 227。

10. 蔣元樞，《重修臺郡各建築圖說》，〈建設南壇並義塚殯舍圖說〉，頁 69。

在蔣元樞所提的人民寄柩原因中，不但是流寓的人需要寄柩，土著之家也有人有寄柩的需求。前者主要是因為希望能運柩回鄉但是無力進行，或者是死後沒有人幫忙處理喪事；後者則是爲了風水問題，暫時將棺柩停放。爲了風水問題寄柩的，應該是有親屬在臺的土著之家，因爲只有親屬才會在意死者墳墓風水的影響。這樣的棺柩應該不多，因爲這些人的棺木既然是在等待找到好的風水地，一段時間之後多數便會移走。因此那些停寄厲壇的棺柩應該多數是希望能運柩回鄉或無人幫忙處理善後的死者。正因爲如此，所以在謝金鑾的〈建設義塚殯舍碑記〉中對於寄柩棺木的說明就只談到了這二種情形，碑記中是這樣記載：「臺灣多流寓客死者，或希反首邱、或艱營窀穸，率度柩於南北壇」。¹¹所謂「希反首邱」就是希望葬回故鄉，而「艱營窀穸」意思是指無力處理喪葬，無力的原因可能是沒有親友或者是沒有金錢。這碑記說明了這些停放在南北壇中的棺柩，主要是有人處理而正在等待運柩回鄉，以及沒有人處理或沒有能力處理的棺柩。這當中有些可能停放時日太久，變成了枯骨而被裝在瓦甕中繼續等待運回故鄉，文獻中所記載的被運回故鄉的除了棺柩之外，也有很多是骸罐。¹²

要運柩回鄉需要等待船期，而且很多人可能一時之間也沒有財力能夠負擔運柩所需的費用，畢竟要僱人從死亡之地，經過陸路運輸到達海港，再經由船運到達對岸港口，然後再由陸路運輸回到故鄉。這當中所需的金錢不是小數目，很多人一時之間也湊不出錢，而旅程所需的繁雜運輸安排也耗費時間，因此很多的棺柩或骸罐必須先在某個處所停放。那麼，它們被停放在什麼地方呢？前面兩則引文都提到是停放在「南北壇」。什麼是「南北壇」？

11. 謝金鑾，《續修臺灣縣志》卷七〈藝文二、建設義塚殯舍碑記〉，頁 639。

12. 余文儀，《續修臺灣府志》卷二〈規制、義塚、附考〉，頁 221-22。

所謂「南壇」、「北壇」指的是設置在城南、城北的「厲壇」。「厲壇」是所謂的「祭厲」之所，亦即祭祀四方無主孤魂的地方。「祭厲」是中國歷代政府的重要政策，在清代的臺灣，清政府也實行了祭厲制度。基本上是在各級地方設置不同層級的厲壇，並分別舉行祭祀。其中在府州這個層級設置郡厲壇，在縣的層級設置邑厲壇，在鄉這個層級設立鄉厲壇。在實際的實行過程中，前兩個層級的厲壇是由官方設置，而鄉厲壇則主要由民間設立，部分也由官方出資設立。所以祭厲制度是一個三級的制度，二個官方，一個民間。照理說厲壇的原意並不是要讓人停放棺柩，因為它只是一個露天的祭臺，不能遮風避雨，不過清代臺灣的鄉厲壇則有所不同。

厲壇的形制基本上是一個高出地面約二尺的方形平臺，前面有階梯可以步行而上，平臺周圍則以圍牆環繞。文獻中對厲壇的形制多有描述，例如 1717 年(康熙 56 年)的《諸羅縣志》中就提到「其制：壇方、廣各一丈五尺，高二尺；前陞三級，餘無階，繚以垣」；而《重修臺灣縣志》〈祠宇志〉中也提到，1750 年(乾隆 15 年)知縣魯鼎梅修建的厲壇形制是「壇制方廣一丈五尺、高二尺。前出陞三級。繚以周垣，開門南向」。雖然清代官方對厲壇形制有所規定，不過民間的鄉厲壇卻是以廟宇的形制取代平臺，於是厲壇便成為可以停放棺柩的地方。這樣的鄉厲壇是甚麼樣子呢？以下引文是對 1716 年(康熙 55 年)臺南府城大南門外的鄉厲壇的描述：

大眾壇，即鄉厲壇也，康熙五十五年，里人全建。前祀大眾(即厲鬼也)，後祀觀音。東西小屋，所以寄骸；男骸在東，女骸在西。壇後設同歸所，收埋枯骨。¹³

13. 王禮，《臺灣縣志》卷九〈雜記志、寺廟〉，頁 272。括弧中的文字為原文所有。

從這段文字中可以瞭解，民間的鄉厲壇是廟宇的形式，廟中有常設的神明與無祀孤魂神位（「前祀大眾，後祀觀音」），而且還有寄櫬的處所（「東西小屋，所以寄骸」），此外，廟的後面還有埋葬枯骨的地方（「壇後設同歸所，收埋枯骨」）。除了厲壇的形制配合民間需求外，民間也對厲壇有民間自己的稱呼，稱之為「大眾壇」。為何稱為大眾壇呢？因為民間把廟中祭祀的亡靈稱為「大眾」（「前祀大眾」），所以祭祀「大眾」的厲壇就稱為大眾壇。不久文獻中不再稱「壇」，而直接稱為「廟」，並常補充說明「大眾廟」就是厲壇。例如《彰化縣志》提到「大眾廟：即厲壇也。一在鹿港菜園……皆里民公建」；¹⁴《淡水廳志》記載「大眾廟，一在廳治南門外里許巡司埔，俗呼南壇，旁有義塚」。¹⁵

以上事實顯示，清代臺灣的無祀祠是一個民間祭祀孤魂、收埋枯骨、停寄棺柩的地方，同時也是官方制度中的厲壇。換句話說，無祀祠的存在有民間的需求也有官方制度的背景。

(三) 枯骨收埋

清代無祀祠中停放有棺柩的現象可能是我們比較不熟悉的，因為臺灣現存的無祀祠中頂多只會看到裝有骸骨的骨甕而不會有棺柩。因此我們認知中的無祀祠比較會是一個埋葬與放置枯骨並加以祭祀的地方。而的確，清代的無祀祠也不是全部都有停放棺柩，許多也的確只是收埋與放置枯骨而已。例如《重修鳳山縣志》中提到：

鄉厲壇一，在淡水港東。康熙五十八年，知縣李丕煜檄淡水司巡檢王國興建（舊鄭氏時，自港東至瑯橋皆安置罪人

14. 周璽，《彰化縣志》卷五〈祀典志、祠廟〉，頁 273。

15. 陳培桂，《淡水廳志》卷六〈典禮志、祠廟〉，頁 244。

所，陰風悲號，白骨枕野，居民觸之輒病疫。自是建壇祀之，不復爲厲)今鄉人致祭。¹⁶

引文中的文字是「建壇祀之」，這個由官方所建的「壇」是平臺還是廟宇呢？《重修臺灣府志》中對這個鄉厲壇也做了描述，它所記載的是「知縣李丕煜檄淡水司巡檢王國興建祠祀之」，¹⁷由此我們可知官方所建的這個鄉厲壇是一間廟宇。換句話說，這間鄉厲壇是一個將暴露在外的骸骨收集，然後建廟祭祀的地方。

因此，清代臺灣無祀祠存在的民間社會背景除了前述的停寄棺柩外，還與收埋與存放枯骨的需求有關。清代臺灣社會經常可見暴露在野外的骸骨，這些骸骨的主人有的是因爲戰禍、天災、疾病等因素而死亡，因無親屬善後而暴屍荒野。有些則是原本已被埋入墳墓中，但因爲人爲或自然因素而暴露出來，若沒有親人處理也會導致暴露荒野。¹⁸人們若把這些骸骨收集起來，可能會將之集體埋葬，然後建蓋廟宇來祭祀牠們，或者沒有埋葬而將之裝入瓦罐存放在廟宇內祭祀。

(四) 無祀祠的誕生

從上述討論中我們可以瞭解，清代臺灣無祀祠產生的背景，在國家方面主要是祭厲制度，在民間方面則與兩種社會需求有關，一是收埋枯骨的需求，另一則是寄櫬的需求。雖說清代無祀祠中有些

16. 余文儀、王瑛曾，《重修鳳山縣志》卷五〈壇廟、厲壇〉，頁216。

17. 范咸，《重修臺灣府志》，卷七〈典禮、祠祀〉，頁368。

18. 清代臺灣公墓的管理並不完善，經常會因爲放牧踐踏土壤、挖掘盜賣墳地、農民侵墾墓地等因素而造成骸骨的暴露。相關研究可參考戴文峰《清代臺灣的社會救濟事業》一書，頁145-204。以及盛清沂〈清代本省之喪葬救濟事業〉。

有停放棺柩及骨甕，有些只有存放骨甕而無棺柩，不過並不意味這是兩種不同類型的廟宇。不管起先是因為寄櫬或收枯骨的原因而建廟，這些無祀祠都是可以停放棺柩與骸罐的地方。原因很簡單，既然是爲了祭祀無祀孤魂而建立了廟宇，而民眾又有停寄棺柩與骸罐的需求，人們自然會去利用這些廟宇空間。至於任何一間無祀祠究竟是放置了棺柩或骸罐或者都有，則與各廟宇的實際空間條件有關。例如當廟宇空間不夠大的時候，停寄棺柩的功能就會下降，因爲棺柩需要較大的空間。這些廟宇性質的同一性也可以從人們對它們的稱呼中顯現。不管是哪一種情況，官方都將這些無祀祠視爲鄉厲壇。而民間對它們的稱謂也沒有區別，主要都是「大眾」或「萬善」這兩個名稱。那麼這兩個不同名稱所指的廟宇是否是不同性質的廟宇呢？事實是，沒有不同。有一個例子很典型地說明了這樣的狀況。《重修臺灣縣志》中有如下記載：

鄉厲壇二：一曰大眾壇，在大南門外。康熙五十五年，里民眾建（前堂供厲鬼，後堂奉佛。其右立萬緣堂，寄貯遺骸，男東女西。仍設同歸所，以瘞枯骨）。一曰萬善壇，在安平鎮一鯤身（建年未詳）。乾隆十五年，水師協鎮沈廷耀增建（壇前建庵奉佛，庵西南隅蓋瓦屋五間，周繚以垣）。¹⁹

這段記載所記錄的鄉厲壇，一間稱爲「大眾」，一間稱爲「萬善」，顯示這兩種名稱的廟宇在官方都被視爲鄉厲壇。其次，在安平一鯤身的那間稱爲「萬善壇」的無祀祠，在 1750 年（乾隆 15 年）由沈廷耀增建而擴大，除了增建了供奉觀音或地藏的庵堂外，也增建了幾

19. 王必昌，《重修臺灣縣志》卷六〈祠宇志、厲壇〉，頁 253。

間可以停寄棺罐的屋子。這段文字雖沒有描述增建前萬善壇的樣貌，但原來的廟宇空間可能並不大，所以需要擴建，因此或許它原本是一間因為收埋枯骨而建立的廟宇，並且因為廟宇空間不足而沒有停寄棺柩的功能。不過不管它原先的狀況是如何，擴建後的萬善壇已經與一般文獻中所描述的大眾廟的功能相同，除了祭祀孤魂外，廟中也奉佛，並且有停寄棺柩與骸罐的空間。由此可見，不管是稱為「大眾」或「萬善」，這些廟宇的性質是相同的，停寄棺柩或奉佛的有無，主要是受空間大小的影響，而不是人們對這些廟宇性質的認知有所不同。換言之，不管無祀祠中是否停寄棺柩或者骨甕，民間對它們的認知是相同的，名稱也沒有區別。從 1836 年(道光 16 年)淡水廳同知潤堂玉的縣南義塚碑上有關南壇的描述也可看出同樣的情況(盛清沂 1971:42)：

予去冬(道光十五年)奉檄渡臺，分防竹塹，訪諸父老，即捻南關外大眾寺，每於秋間有普渡之舉。近日公餘稍暇，詢其巔末，始悉二十餘年以來，遠近民人寄停骸罐，竟有三百餘具之多。……生前居處家室，各安其所，歿後飄零流落，環集於斯。

這段文字中所描述的無祀祠是一個停放骸罐的地方，沒有停放棺柩，而它的名稱則為「大眾」，因此稱為「大眾」的廟宇也不一定停放棺柩，可見「大眾」與「萬善」是可互換通用的名稱。

對清代無祀祠廟宇名稱的掌握非常重要，因為這些名稱事實上也是人們對廟中所奉祀孤魂的稱謂，而稱謂則反映了人們對孤魂內涵的認知。戴文峰曾指出日治之後無祀祠名稱發生了一個很大的轉變，人們對它們的稱呼變成了「有應」。戴文峰調查了清代文獻中對無祀祠的稱謂，發現沒有任何一座無祀祠的是以「有應」為名。

他又根據日治時期對無祀祠有所研究的學者曾景來的研究資料，指出曾景來所列出的 78 座無祀祠中有 27 座是以「有應」為名，以「萬善」為名的有 25 座，可見以「有應」為無祀祠名稱在日治時期已成為一種趨勢(戴文峰 1996:63, 66)。筆者查閱清代方志，將所有的無祀祠整理於附錄 1，並根據附錄 1 統計出無祀祠的數量如下表：

清代方志無祀祠數量統計表

名稱	大眾廟	大眾壇	萬善祠	萬善廟	萬善壇	萬善宮	千家祠	無祀祠	厲壇	北壇	地藏庵	化善庵	南山寺	合計
數目	17	1	25	7	2	1	4	3	8	1	1	1	1	72

資料來源：作者整理

在上表中，以「大眾」為名的無祀祠有 18 座，以「萬善」、「千家」為名的有 39 座，二者共佔了 79%。所有無祀祠中沒有一座像當代這樣強調「應」、「靈」這些字，而以「有應」、「萬應」、「千靈」之類為名。而筆者根據日治初期的寺廟調查資料也可以看到相同的情況。1899~1900 年(明治三十一年至三十二年)臺灣各廳縣地方政府應總督府的要求，呈報了各地方的寺廟調查資料。筆者查閱各地方政府所呈報上來的寺廟調查表，發現其中登記了 63 座無祀祠，這些無祀祠中以「大眾」為名的有 23 座，以「萬善」為名的有 33 座，以「千家」為名的有 1 座，以「南壇」為名的有一座，以「北壇」為名的有 1 座，以「有應」為名的有 4 座(參考附錄二)。²⁰ 這項資料因為是在日治之初就調查，因此頗能反映清末的情況，而資料

20.《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》(明治二十八年十月至明治三十五年四月)，溫國良編譯，頁 261-469。

顯示的情況與前述方志中的資料相似，幾乎所有的無祀祠都以「大眾」或「萬善」為名。方志中沒有任何一座廟宇是以「有應」為名，總督府的調查資料中則有 4 座，但是只佔了全部 63 座的 6.3%。然而如果我們比對 1918 年(大正七年)的寺廟臺帳，會發現情況有所改變，以「有應」為名的無祀祠已大量增加。在寺廟臺帳所登錄的 110 座無祀祠中，以「有應」、「萬應」等為廟名或主神為「有應」的有 46 座，以「萬善」、「千家」等為廟名的有 33 座，以「大眾」為廟名的有 31 座(參考附錄 3)。²¹其中以「大眾」為名的廟宇有需要做更進一步的說明，戴文峰在有應公的研究中提到日治之後臺灣的大眾廟基本上有兩種，一種是祭祀某位將軍，另一種是祭祀無祀孤魂，因此日治時期名為「大眾」的廟並不全為無祀祠(戴文峰 1996:68)。這一點曾景來也曾提及，在他於 1938 年出版的《臺灣宗教と迷信陋習》一書中有一章是專門研究有應公，其中提到當時臺灣的大眾廟並不全然是無祀祠：

大眾爺指的是大官，或是對社會有功勞的靈魂或枯骨。而後來將鬼中大將，即鬼王格者也稱作大眾爺。現在也有人將有應公稱作大眾爺。然而大眾爺廟卻是有應公廟中最大的廟。現在，大眾爺已經脫離了有應公的本質，成為監督眾多孤魂的神。(曾景來 [1938]1998:93)

按照曾景來的說法當時的大眾廟有三類，第一類是祭祀某位大官，第二類是祭祀一般的無祀孤魂，另三類則是祭祀鬼王。而且依

21. 曾景來在 1938 年出版的《臺灣宗教と迷信陋習》一書的附錄中有〈臺灣寺廟總覽〉(日文版才有)，這份資料是根據寺廟臺帳抄錄而成，由於只羅列了廟名、地點、主神，因此相對於寺廟臺帳本身比較好查閱，筆者即根據這份資料整理出無祀祠的相關資料。

他的意思，似乎名為大眾廟者，屬於第二類的已經非常少了。如果我們根據戴文峰與曾景來的研究，那麼前述寺廟臺帳中的 31 座大眾廟屬於無祀祠的數量應該遠低於 31 座。假設其中有三分之一，即 10 座是屬於無祀祠，那麼寺廟臺帳中的無祀祠共有 89 座，其中以「有應」為名的有 46 座，佔了全部的 52%。從 1899 年的 6%，到 1918 年的 52%，顯示以「有應」為無祀祠名稱已經成爲一種趨勢。又例如日治時期的學者伊能嘉矩在描述臺灣無祀祠時，就說「臺灣自古以來所盛行的一種私祀廟祠稱爲有應公……其廟必揭掛『有求必應』之匾額，故稱爲有應公」，而翻閱日治時期的報紙，幾乎所有報導中對無祀祠的稱呼都是「有應公廟」。到了近代，「大眾」、「萬善」這類名稱已經變得非常少，筆者調查縣市合併前的臺南市七個行政區中的四個區的無祀祠，發現了 23 間無祀祠，其中以「萬善」或「百姓」為名的只有兩間。²²

後文我們在分析無祀祠的內涵時，會對無祀祠的名稱與內外的樣貌做更清楚的討論。接下來我們先對無祀祠祭祀中的國家角色進行討論。

五、無祀祠祭祀中的國家治理

(一) 掩骼與祭厲政策：國家治理

1. 國家善政

中國歷朝政府爲了解決因爲兵災、飢荒、疫疾等情況而造成的

22. 參考附錄四。這四個區分別爲東區、中西區、南區與北區。這 23 間廟宇中有 18 間已經轉型爲神明廟宇，剩下的 5 間廟宇的名稱分別爲「萬應祠」、「有應廣眾祠」、「乾坤百姓祠」、「萬應公廟」、「萬應公祠」，其中 4 間有「應」這個字，只有一間是以類似「萬善」的「百姓」這個詞爲名。而如果去考察已經轉型的 18 間廟宇的前期名稱，可考的名稱中也只有一間是以「萬善」爲名。

屍骨暴露無人收拾、亡靈無人祭祀的狀況，通常都有「掩骼」與「祭厲」政策。清朝政府也是如此，在《大清會典》〈收埋枯骨〉中就有關於掩骼政策的相關作法，要求各地方政府必須掩骼、設義塚並獎勵民間掩骼的善行。²³ 這一國家政策在清代臺灣自然也得到了實行，因此我們可以在文獻中看到很多地方官員眼見枯骨暴露而感「殊為可憫」，因而設法建設公墓，並且鼓勵民間士紳掩骼甚至出資設立公墓的記載。臺灣知府蔣元樞在建設義塚時也提到設立義塚被朝廷列為「恤政」、「仁政」。²⁴ 一些記載中也可以看到民間將此一政策視為德政，例如乾隆年間臺灣知縣夏瑚處理義塚枯骨的措施就「一時傳為善政」。²⁵ 此外，清政府也同樣施行了祭厲的制度，《重修臺灣縣志》記載了祭厲制度內涵：

春秋傳曰：鬼有所歸，乃不為厲。……明洪武三年，定制京都祭泰厲，設壇元武湖中；王國祭國厲；府州祭郡厲；縣祭邑厲；皆設壇城北。里社則祭鄉厲。後定郡邑鄉厲祭，皆以清明日、七月十五日、十月朔日。國朝因之。²⁶

從引文中我們可以知道，清代祭厲制度是沿襲明代的制度，分府州、縣、鄉里這三個層級來設立厲壇，每年清明節、七月十五、十月一日三次進行祭祀。

歷代朝廷在制訂掩骼政策的時候經常提到「昔文王葬枯骨，人賴其德」這件事，稱之為「周文掩骼之義」。這指的是周文王在夢中夢到枯骨悲鳴，醒後掩埋枯骨，獲得人民稱頌的故事。這個故事

23. 伊桑阿，《大清會典》（康熙朝），〈收埋枯骨〉，頁 2647。

24. 蔣元樞，《重修臺郡各建築圖說》，〈建設南壇並義塚殯舍圖說〉，頁 69。

25. 余文儀，《續修臺灣府志》卷二〈規制、義塚、附考〉，頁 221。

26. 王必昌，《重修臺灣縣志》卷六〈祠宇志、厲壇〉，頁 252。

成爲歷朝政府以「掩骼」爲善政的典範。相反的，如果官方沒有好好地處理相關事宜，會招致民間百姓的質疑，危及權力基礎。王莽被推翻時就曾被羅列了「死者露屍不掩」的罪狀(李建民 1995:324-327)。換句話說，國家的「掩骼」與「祭厲」政策，經常有獲取民心、贏得人民對國家權力認同的效果，是所謂的「國家善政」。

此外，清代臺灣的官方還有所謂的「運柩制度」。除了掩骼、祭厲之外，由於臺灣是一個移民社會，包括來臺任職而死亡的官員與士兵以及一般的百姓在內，許多的骸骨並不是要在臺灣「掩骼」，而是要運回大陸，因此便有運柩回鄉的需要。如前所述，無祀祠中停放了許多等待運回大陸埋葬的棺柩，而民間常常自己無力處理這個問題。因此官方便出面處理，設置了所謂的「太平船」，由官方出資、安排，專門來運載棺柩。而且，有鑑於厲壇仍然不夠停放棺柩，官方還設置了所謂的「殯舍」來讓民眾寄放棺柩，這些殯舍通常與公墓設在一起。「掩骼」、「祭厲」、「太平船」以及「殯舍」等，都是與無祀祠祭祀相關的國家制度。這些措施在方志中處處可見，例如〈建設義塚殯舍碑記〉中就提到了建立「寄櫬之舍(殯舍)」、「配船運之(太平船)」與「就官園瘞之(掩骼)」等事宜：

又於竹園內另建寄櫬之舍；募僧守之。並籍記其姓名、鄉貫及寄櫬之年月，以備稽查。其有欲歸故土者，或聽其自運；抑或實因無力搭運，則爲之定以舖房，配船運之。至停寄之柩，實有姓名可稽、親屬現在者，計其月日已在一、二年外者，程以三月之限，有力者趣其營葬，無力者就官園瘞之。²⁷

27. 謝金鑾，《續修臺灣縣志》卷七〈藝文二、建設義塚殯舍碑記〉，頁 639。

2. 移民治理

清代臺灣是一個不同群體之間相互械鬥頻仍的社會，不僅漢、番之間，漢人內部也有漳、泉、粵分類械鬥的情況。在這樣的移民情境下，祭厲政策也被官方用來扮演穩定社會秩序以及解決分類械鬥的角色。這當中最廣為人知的應該是義民祭，被祭祀的是那些在清政府平亂過程中協助朝廷而犧牲，最終被集體收埋的遺骸。國家對這些協助朝廷平亂而犧牲的人給予「義民」的封飭，並鼓勵人民對這些義民的祭祀，這對於維持他們對國家的效忠起了正面的作用，使他們成為清代臺灣社會協助政府穩定社會秩序的一股力量。而除了義民祭之外，官方也會透過孤魂祭祀來訴求各族群人民和平相處，藉着訴諸枯骨暴露、亡靈漂流的悲慘情況，告誡人民不應再相互對抗殘殺。例如道光年間噶瑪蘭通判姚瑩就曾經在七月十五的厲祭日，召集了漳、泉、粵三籍漢民，以及生、熟番民，連同文武官員總共二千多人，共同聚集在一起舉行祭厲活動，祭祀當地開發以來死亡的漢、蕃人民。儀式開始姚瑩先宣讀祭文，祭文寫道：

嗚呼！上帝好生，蠢靈無異；聖王御世，中外一家。……
嗟爾噶瑪蘭開闢之初，三籍流民，皆以孤身，遠來異域。
……始與凶番格鬥，繼乃同類相殘。……違例開邊，死且
負咎。重洋阻隔，魂躑躅以安歸？亂塚縱橫，骨拋殘而莫
辨！肝腦空塗，未得一弓之地。幽冥淪滯，長銜九壤之
悲！至于三十六社土番，被髮文身，聖化未沐。……生雖
愚陋無知，白刃可蹈，死亦沉冤莫釋，碧血難消！……瑩
鋤除強暴，教以禮讓，民番大和。乃以秋仲會集三籍漢
民、生熟各社番，設厲壇于北郊，祀開闢以來死者。為漳
籍之位于左，泉、粵二籍之位于右，列社番之位于地，以
從其俗。城隍爲之主，列位于上。是日文武咸集，率各民

番，盛陳酒醴牲覈以祀之，至者二千餘人。社番亦具衣冠，隨眾跪拜，如漢人禮。祀畢，又使民番互拜。瑩乃剴切諭以和睦親上之義，陳說五倫之道，使善番語者逐句傳譯之。環聽如堵，多泣下者！²⁸

在祭文中姚瑩談到了「魂躑躅以安歸？」、「長銜九壤之悲！」、「死亦沉冤莫釋，碧血難消！」等，都在提醒人們爭鬥屠殺所帶來的悲慘。宣讀完祭文接着進行祭拜儀式，祭壇上有從城隍廟請來的城隍安置在上層作主，下層則分別設立各族群的牌位，漳籍牌位則設立在左邊、泉、粵籍的牌位在右邊，生、熟蕃的牌位則擺放在地上（姚瑩認為擺地上是遵從蕃俗）。行完祭禮之後，姚瑩又讓各族群人民互拜，然後開始致詞，現場還有擅長蕃語的人進行翻譯，致詞中講述了五倫之道，剴切地曉諭民眾應該和睦相處、安居樂業。由此可知，國家不只以祭厲政策孕育了一股維護社會秩序的民間武力，也嘗試透過祭厲活動來促進漢、番以及不同祖籍群之間的和諧相處。使得清代臺灣社會中的孤魂祭祀，不只具有宗教上的意義，也在國家的移民治理上，扮演了一定的角色。

3. 神道設教

清代無祀祠是國家祭厲制度中的一環，而官方所舉行的祭厲儀式基本上是這樣的：

每歲凡三祭：春祭清明日、秋祭七月十五日、冬祭十月初一日……先期三日，主祭官齋沐更衣（用常服），備香燭、酒果碟告本處城隍……本日設城隍於壇上……設無祀鬼神

28. 姚瑩，《東槎紀略》卷三〈噶瑪蘭厲壇祭文〉，頁 85。

壇於壇下左右(書曰「本府境內無祀鬼神」)……讀祭文，讀畢，又行一跪三叩禮，焚祭文並紙錢，禮畢。²⁹

從上述〈祭厲壇儀注〉中可以知道，清代祭厲必須在儀式舉行前三日，先到城隍廟牒告城隍，然後在祭厲當天必須請城隍到厲壇坐鎮主持。爲什麼在祭祀無主孤魂時要請城隍呢？首先，在清代國家治理政策中，人間的統治階序與超自然界的統治階序是相互配合的，在這兩個權力階序中，皇帝的權力只在「天」(玉皇大帝)之下(楊慶堃 2007)。皇帝得到「天命」除了能夠統治天下外，也能夠管轄超自然界的的所有神明，因此歷朝都有皇帝敕封神明的制度。³⁰ 人間有各級官員統治，在陰間也有神明管轄，而負責各地方幽冥事務的神明便是城隍。方志在記錄城隍祭祀時常提到「有令以治明也，有城隍以治幽也」，意思就是人間有國家法令統治，陰間有城隍管理。祭厲是在祭祀孤魂，因此在國家制度上必須要把管轄這些孤魂的城隍請來。其次，祭厲的目的除了撫慰孤魂之外，還有教化人心、維護治安的功用，而這樣的目的也要依賴城隍的力量來達成。官方在祭厲的同時也在推廣倫理道德以及若觸犯這些規範一定會得到懲罰的觀念。前述的祭厲儀式中有一個「讀祭文」的儀式，官方的祭文範本內容中提到：

普天之下、后土之上，無不有人、無不有鬼神。人鬼之道，幽明雖殊，其理則一。……此等孤魂，死無所依，……凡遇人間節令，心思陽世，魂杳杳以無歸；身墮沈淪，意懸懸而望祭。興言及此，憐其悽慘；故飭令天下有

29. 范咸，《重修臺灣府志》卷七〈典禮、祠祀、祭厲壇儀注〉，頁 374。

30. 皇帝敕封神明的制度，始於唐代甚至更早，不過皇帝的這個權力的經常性實施與制度化主要是在宋代完成(Hansen 1990；朱海濱 2008)。

司，依時享祭……仍令本處城隍，以主此祭。……凡我一縣境內人民，倘有忤逆不孝、不敬六親者，有奸盜詐偽……，似此頑惡、奸邪不良之徒，神必告於城隍，發露其事，使遭官府輕則笞的杖斷，不得號為良民；重則徒流絞斬，不得還生鄉里。若事未發露，必遭陰譴，使舉家並染瘟疫，六畜田蠶不利。如有孝順父母、和睦親族……良善正直之人，神必達之城隍，陰加護祐；使其家道安和、農事順序，父母妻子保守鄉里。……如此，則鬼神有鑑察之明、官府非諂諛之祭。尚饗！³¹

祭文中首先提到「人鬼之道，幽冥雖殊，其理則一」，而君主則統治這陰陽兩界，並且「設官分職」使各有管轄。其次提到孤魂的可憫處境，除了下令各地方官必須定期祭祀，也命令各地方城隍必須主持祭祀。最後則是提到了如果有人犯罪，孤魂會去跟城隍報告，城隍會讓歹徒的罪行曝光，讓官員捕捉究辦。就算罪行沒有曝光，犯罪的人也會在冥冥之中得到報應。而且，所謂的犯罪，不只是一般刑罰上的犯罪，所有違反倫理規範的行為也被包含在內，例如不孝順父母、不敬六親、欺善怕惡等。相反的，如果是做善事、孝順、守規矩的人，則會得到好報。

城隍除了參與祭厲儀式外，地方境內所有水、旱災禍等各種地方大事中的祈神活動，城隍都是主要的祈求對象。因此不管在官員的行事中，或者地方民眾的心目中，城隍的地位都非常高。甚至地方官員在赴任時的第一件事，就是先到城隍廟面稟城隍。³² 例如

31. 高拱乾纂輯，周元文增修，《臺灣府志》卷六〈典秩志、壇、邑厲壇祝文〉，頁308。

32. 周鐘瑄的〈諸羅縣城隍廟碑記〉中提到：守土官入境，必先齋宿於廟而後視事；水旱必牒於神而後禱於壇；厲祭，必迎於壇而使主其事，邑有大舉，神莫不與焉。

《重修臺灣縣志》中就提到，1714年(康熙53年)俞兆岳赴任臺灣知縣，便先到城隍廟面稟城隍，並立下「毋貪財」、「毋畏事」、「毋徇人情」等三個誓約。³³從國家治理的角度來看，官方對城隍信仰如此慎重其事，事實上除了教化人心之外，也有鞏固統治權力的作用。因為地方官員就任先面告城隍，等於先讓城隍為自己權力的合法性做了確認。而各種祭祀城隍的活動中，主祭官必須由地方官員來擔任，更是合法化了官員的統治權威。

由此看來，清代國家治理中的孤魂崇拜與城隍信仰是相互連結在一起，國家試圖藉此達到教化人心、合法化國家權力效果。清代臺灣的城隍信仰在官方的鼓勵下非常蓬勃，《新竹縣志初稿》中有一段記載描述了當時的盛況：

滿街香案蒸旃檀，報道爺來拱手看；笑煞嬌柔好兒女，荷枷爭上賑孤壇(七月十五日城隍神繞境，街上均列香案；婦女有禱祈消災解厄者，均荷紙枷到北城外厲壇燒化)³⁴

引文中提到當農曆七月十五日的祭厲活動時，首先必須把城隍迎請到厲壇做主，而這段迎城隍的路途基本上就是城隍出巡繞境，就像一般的神明出巡繞境一樣有各種民俗活動，熱鬧非凡充滿喧鬧歡笑之聲。而人們除了在街上設下香案迎接城隍，並且有很多人戴上城隍廟所製作的紙枷參與繞境遊行，最後到達要舉行祭厲的城北厲壇將紙枷燒化，期望能消災解厄。

33. 王必昌，《重修臺灣縣志》卷九〈職官、列傳、俞兆岳〉，頁474。

34. 鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》卷六〈文徵、竹塹竹枝詞〉，頁303。

(二) 無祀祠作為掩骼與祭厲制度的一環：國家的支持

中國歷朝政府都有其宗教政策，這些政策都包含了兩個基本措施，一是對某些類型廟宇的鼓勵，另一則是對某些類型廟宇的掃蕩。雖然歷朝政府執行的鬆緊程度不一，但國家的這股力量基本上一直影響着民間廟宇的發展。因此，某一類型的廟宇若能夠普遍存在，通常跟國家的鼓勵或允許有關。無祀祠的普遍分佈就是這樣的一種情況。在國家的制度規定中，祭厲是一個三等級的制度，二個屬於官方，一個屬於民間，而且厲壇依規定是一個高出地面二尺有牆圍繞的平臺。不過在實際的執行上，不管是參與祭祀的人或者厲壇的形制，與國家的制度規定之間都有一些出入，但是這些出入都為官方所接受。這顯示了在孤魂祭祀這件事情上，國家與民間的緊密合作。首先，在厲壇的形制上，民間的鄉厲壇採取了廟宇的形式而不是平臺，而官方對於這樣的情況完全接受，甚至很多時候這樣的鄉厲壇是由官方出資興建。《澎湖紀略》中有一段話表達了官方對這一現象的態度：

無祀祠者，蓋仿古者泰厲、公厲之祭也。其禮始自明洪武三年頒其祭於天下，凡郡縣俱立壇於北郊。其制：廣丈五尺、高二尺，前陞三級，餘無階，繚以垣：蓋壇也，實非廟也。……此定制也。……今澎湖易壇以廟，雖非古制，而祭孤之禮，意則一也。其間祠祀，具係歷任守土文武職官因感時事，捐俸興建，蓋以為非廟則主無所依，而守廟之人亦無所居焉，亦何嫌於與古制之不相若也哉！³⁵

這段話先是顯示官方是從「祭厲」的角度來認知民間的無祀祠，接

35. 胡建偉，《澎湖紀略》卷二〈廟祀、無祀祠〉，頁81。

着說明厲壇的形制原本應該是平臺而不是廟，然後指出雖然廟宇的形制與制度規定不合，但是它的內在意義是相同的，因此沒有必要去計較它形制上的差異。

官方的這種認知充分地表現在各個方志的記載中，它們都將無祀祠視爲厲壇。例如《彰化縣志》提到「大眾廟，即厲壇也」、「南壇，亦厲壇也，一名南山寺」、「北壇，……祭無祀鬼……凡客柩未葬者，皆暫停於此」；《臺灣縣志》提到「大眾壇，即鄉厲壇也」；《淡水廳志》記載「鄉壇，即大眾廟」、「南壇，亦名大眾寺」；《重修鳳山縣志》記載「其在各鄉者，如岡山、赤山、下淡水各處皆有壇祠，應並附鄉厲云」。這些文字顯示，「大眾廟」、「大眾寺」、「南山寺」這些民間停寄棺柩骸罐、祭祀亡靈的廟宇，在方志中都被視爲鄉厲壇，成爲國家祭厲制度的一環。我們很難去論斷究竟是民間先有無祀祠，而後被官方納入厲壇制度，或者是官方推行厲壇制度而導致民間出現無祀祠。真實的情況應該是二者相互作用，歷朝政府對於廟宇都有所管制，而民間的無祀祠因爲被官方以厲壇認知而加以支持，於是變得非常普及。

除了厲壇形制與官方規定有所出入外，原本的三級祭厲制度中，鄉里這一級的厲壇是由民間負責，不過實際上除了地方民眾會出資興建厲壇外，許多的鄉厲壇都是官員捐俸興建或者官員出面倡建。例如前引《澎湖紀略》中的敘述就提到該無祀祠是由地方官員所建立，《重修鳳山縣志》中也提到「鄉厲壇一……知縣李丕煜檄淡水司巡檢王國興建」。³⁶而在厲壇的祭祀上，除了地方官員經常參與鄉里間的鄉厲壇祭祀外，官方的厲壇祭祀因爲與城隍信仰結合因而也常常是百姓所踴躍參與的，例如前引《新竹縣志初稿》中所描述的迎城隍熱鬧景況，正是官方在北壇所舉行的祭厲活動。換句

36. 余文儀、王瑛曾，《重修鳳山縣志》卷五〈壇廟、厲壇〉，頁216。

話說，在厲壇設立與祭祀上，官方與民間並沒有完全按照正式的規制來區別分開，甚至在制度上屬於官方所建的郡、邑厲壇也常演變成爲廟宇的形制，而爲民眾所廣爲利用與祭祀。³⁷ 足見無祀祠祭祀與國家的祭厲制度是完全地結合在一起，成爲國家治理的一環。

從前述清代民間社會與國家治理背景的相關討論中我們可以了解，由於清代臺灣社會中存在着許多的隻身在臺的人，他們死後希望能夠葬回故鄉，因而產生了對暫時停棺寄櫬處所的需求。另一方面，由於天災戰禍導致許多枯骨暴露荒野，並且清代公墓管理不佳也造成許多枯骨外露，而這些枯骨又有許多都是在臺灣沒有親屬可以幫忙安置，因此就必須將這些枯骨收拾起來集體埋葬或放置，並依習俗加以祭祀。上述這兩種社會因素促成了民間對無祀祠的需求，而這種祭祀無祀枯骨的廟宇並非正規廟宇，原本可能存在着被官方視爲淫祀而加以取締的風險。不過清代官方對無祀祠卻是抱持着認同的態度，甚至將之納入官方的祭厲制度之中加以鼓勵。民間與官方力量相互作用的結果，便促成了清代臺灣無祀祠祭祀的誕生與盛行。

(三) 日治時期的國家制度與民間社會：政府的掃蕩

清代這種官方與民間密切配合的情況到了日治時期完全改觀。就「掩骼」政策而言，相對於清代官方獎勵民間設置義塚與掩埋骸骨，日治殖民政府基本上反對土葬，1896年及1906年分別頒佈了「墓地及埋葬取締標準」與「墓地火葬場及埋火葬取締規則」，用以抑制土葬而推行火葬(李岳倫 2009:59)。而設置在各地專爲運送棺

37. 根據戴文峰的研究，不只鄉厲壇是廟宇的形制，官方的郡、邑厲壇也逐漸轉變爲廟宇的形制，到了清末甚至只剩恆春縣一座邑級的厲壇是制式的平臺形制。(戴文峰 1996:77)

樞回大陸的運樞所也被取消(盛清沂 1971:44)。殖民政府也取消了「祭厲」制度，並把各地的無祀祠視為淫祠，是臺灣民眾迷信的表現，除了在各種刊物或書籍中提出批評無祀祠的論述之外，也採取具體的行動來掃蕩無祀祠。³⁸ 例如 1923 年官方就曾利用南鯤身五王繞境巡視活動，大舉掃蕩南部地區的有應公廟(許獻平 2006: 38)。而這種對有應公廟的批評與掃蕩在皇民化運動期間尤其積極，當時的臺灣日日新報上經常刊出這類報導，例如 1940 年有一則報導說：

為了期待徹徹底底的本島皇民化運動，完成了舊慣寺廟的整理後，中壠郡祭祀聯盟決定了一個政策，也就是開始整理分散在其郡下的那些本島醜陋習俗的巢窟—有應公廟，在五月二十八日開始的三天起各街庄役場要聚集那些跟有應公廟有關係的管理者們……。³⁹

這則新聞談到了中壠地區計畫將無祀祠拆除後，把存放於廟內的骸骨火化放入一座曹洞宗寺廟的納骨塔裡。臺南地區也有類似的情況，1939 年的一則報導提到「臺南新化郡……實施的初步是從無緣故廟(俗稱的有應公廟)的整理開始着手，這次完成了二十五所的拆除……」。⁴⁰ 雖然殖民政府對無祀祠採取了種種不利其生存的措施，不過就如同它對一般廟宇也曾進行過打壓而廟宇仍然到處都存在一樣，日治時期無祀祠也仍然四處可見。

38. 伊能嘉矩(1928)、曾景來(1938)、丸井圭治郎(1919)等都曾對有應公廟提出批評，時為社寺課長的丸井圭治郎的評論還被刊登在當時的《臺灣日日新報上》。

39.《臺灣日日新報》(日文版)1940 年 6 月 1 日第 5 版。筆者翻譯為中文。

40.《臺灣日日新報》(日文版)1939 年 7 月 5 日第 5 版。筆者翻譯為中文。

六、無祀祠祭祀的轉型

(一) 無祀祠樣貌的轉變

1. 清代無祀祠

前面曾談到清代文獻中對無祀祠的稱呼主要是「大眾」與「萬善」，不管是稱之為大眾廟、萬善祠甚至南山寺等，在文獻中對這些廟宇的描述都非常類似。這些廟宇的樣貌基本上可以下面這則引文的描述為代表：

大眾壇，即鄉厲壇也，康熙五十五年，里人全建。前祀大眾（即厲鬼也），後祀觀音。東西小屋，所以寄骸；男骸在東，女骸在西。壇後設同歸所，收埋枯骨。⁴¹

根據引文的描述，清代臺灣無祀祠的樣貌是這樣的：廟宇的正廳是奉祀「大眾」牌位的地方，後廳則奉祀觀音、地藏等在民間信仰中以慈悲為特徵、會超渡亡魂的神明；正廳兩旁有停寄棺柩與骸罐的屋子，一般會把男性與女性的骸骨分開放置；在廟宇後方則設有所謂的「同歸所」，那是一個集體埋葬骸骨的義塚。這樣的廟宇形制是清代無祀祠的典型樣貌，而如前文曾提及的，有時廟宇興建之初是因為掩埋枯骨而建廟，這類廟宇中有一些剛開始空間可能不夠大，就會缺乏停寄棺柩的空間，或者連奉祀觀音、地藏等神明的空間也沒有，所以才會有稍早引用的文獻中提到的，擴建廟宇使具有奉佛、停柩空間的情況。不過前文已分析過，這樣的廟宇與「典型」的廟宇在內涵上並無不同，因此我們可以用「典型」的狀況來做為

41. 王禮，《臺灣縣志》卷九〈雜記志、寺廟〉，頁 272。括弧中的文字為原文所有。

清代無祀祠樣貌的代表。

一般說來，清代無祀祠的面積都比日治之後的無祀祠大很多。完成於日治初期的《新竹縣志初稿》中難得地記載了新竹縣境內各類廟宇的面積，根據該方志中的資料，新竹縣媽祖廟的平均面積是37.97坪，土地公廟的平均面積為4.74坪，而無祀祠的面積平均則為17.72坪(最大者超過百坪)。今天我們看到的有應公廟面積基本上都不會比土地公廟大，但清代無祀祠面積雖不比媽祖廟大，卻是土地公廟的四倍。今日我們在描述有應公廟時常說它們是「路旁小廟」，清代的無祀祠顯然不是小廟，而且不但面積比今日大很多，還經常擁有祀田或祀業，以支應廟宇的祭祀與維護費用，今日的無祀祠則大都沒有祀田或祀業(戴文峰 1996:72-79)。面積的大小可以從廟宇功能來理解，清代無祀祠必須能夠停寄棺柩與骸罐，而且數量常常很多，自然需要有較大的廟宇空間，更何況它還附帶有「同歸所」。而日治之後的無祀祠中基本上已經沒有停寄棺柩的現象，也不一定有同歸所，面積小並不影響其功能。

2. 日治時期無祀祠

1902年3月30日，在日文版的《臺灣日日新報》上刊登了一張無祀祠的圖片，圖片中無祀祠的面積大約只有幾坪的大小，這與今日臺灣各地所見的無祀祠面積大小差不多。另外，圖片中的廟宇中放置着許多的骸罐，這跟今日的無祀祠也大體相同。至於廟中所奉祀的牌位，在圖片中看不太清楚，不過牌位的存在是必然的。而如果根據伊能嘉矩的描述，這座廟宇裡面很可能懸掛了「有求必應」的匾額，因為他在談到臺灣的無祀祠時提到「其廟必揭掛『有求必應』之匾額，故稱為有應公」(伊能嘉矩 1928:361)。這樣的廟宇樣貌與清代無祀祠的樣貌，明顯地有着很大的不同。廟宇小了很多，廟中沒有了停寄棺柩的廳室，廟中也沒有奉祀觀音、地藏等神祇。

對臺灣無祀祠樣貌稍有瞭解的人應該都知道，《日日新報》上的這張圖片就是日治乃至光復後臺灣無祀祠的典型樣貌。不過我們仍然需要更多資料來說明日治時期無祀祠的樣貌。而日治文獻對無祀祠樣貌的描述都很簡略，因此我們需要透過田野調查來作為資料的補充。現存的許多無祀祠都是在日治時期所建立，透過對這些廟宇的調查，我們應該可以獲得一些有關日治時期無祀祠樣貌的瞭解。筆者對臺南市中心四個行政區進行了無祀祠的普查，發現了 23 間無祀祠(參考附錄四)，其中有 10 間是日治時期所建立。雖然這 10 間中有 7 間已經轉型成為神明廟宇，不過它們大都還有轉型前的一些痕跡遺留下來，因此我們仍然可以從這 10 座廟宇中耙梳出日治時期無祀祠的樣貌。⁴²

表二：臺南市無祀祠廟宇樣貌資料

廟宇名稱	主神名稱	神主形式	同祀、配祀、從祀	其他象徵	創建年代
乾坤百姓祠	萬善爺	牌位	無	無	日治時期
萬應公祠	萬應公	牌位	無	無	1948
有應廣眾祠	應公爺	牌位	無	骸罐	1929
小北萬聖府	大千歲	神像	二千歲、三千歲、萬仙女、黑虎爺、內五營	骸罐	日治末期
水流城隍祠	水流城隍爺	神像	宮娥、文武判官、內五營	大量木主	1937
南山堂遊海元帥	遊海元帥	神像	遊海元帥四兄弟、內五營	墳塚	日治末期

42. 這 10 間廟宇中有 1 間建於 1948，由於與日治時期接近，為增加樣本，本文也將之列入討論。

南廠萬靈祠	慧妙娘娘	神像	慎德將軍、能飛將軍、虎爺、內五營	萬應木主、骸罐	日治初期
佑民萬善堂	鎮境城隍爺	神像	護境娘媽	「有應公媽祠神位」木主	1929
玉敕開基黃府元帥廟	黃府元帥	神像	兩位將軍、虎爺、內五營	骸罐(封存)	1932
鹽埕萬應城隍堂	萬應城隍爺	神像	萬年公、王將軍、王媽娘娘內五營	萬應堂石碑	日治時期

上表列出的 10 間廟宇資料中，前面 3 間仍然還是無祀祠的狀態，後面 7 間則已經轉型為奉祀神明的廟宇。在文獻資料的基礎上再搭配這些廟宇資料，我們可以歸納出無祀祠的幾個特徵，第一，所有這些廟宇基本上都只有數坪大小，即便有些廟宇轉型時有重修基本上也是如此。第二，廟宇的後面有墓塚；第三，廟宇中有骸罐；第四，只要是沒有轉型的廟宇，廟中就只有供奉牌位，而沒有其它的神明。而那些已經轉型後的廟宇則除了供奉主祀神明外，都同時供奉其他神明，並且常常都還遺留有轉型前的牌位。第五，戴文峰根據他的田野調查指出，日治後的無祀祠廟宇中通常掛有「有求必應」的紅布條或匾額，不然就是廟宇對聯中會出現「有應」這類字詞(戴文峰 1996:76)。而從本文的調查資料中則可以發現，廟宇名稱或者奉祀對象的名稱中通常會出現「應」或「靈」這個字，在表中以斜體加黑標示出來的就有九個。必須補充說明的是，近年來無祀祠有二個現象，首先就是廟宇後方不再有墓塚，有些廟本來有墓塚，但後來去除了。有些則可能原本就沒有，當初建廟時是把枯骨直接裝入瓦甕而放置在廟中。所以資料中的 10 間廟宇只有 1 間仍然還有墓塚。其次是原本無祀祠中大都有骸罐，但近年來廟中逐漸看不到

骸罐，有些是改放到納骨塔中，有些則是以水泥封存在神龕下面，所以資料中的 10 間廟宇也只有 3 間還看得到骸罐。總的來說，廟宇狹小、廟內有骸罐、廟中奉祀牌位、廟宇名稱或奉祀對象名稱中有「應」、「靈」等字，這四點可以說是日治時期以來無祀祠的主要特徵。

(二) 無祀祠的轉型：儀式象徵的轉變

在弄清楚清代與日治時期無祀祠的樣貌後，我們便可以進一步來分析無祀祠的轉型問題。不論是神、鬼或祖先，在社會變遷過程中人們對牠們的詮釋都會有所改變。不過這種意義詮釋的變化通常是在一定的框架內進行，漢人宗教之所以能夠清楚地被辨識出來，往往就是因為這些意義框架不但具有普偏性，而且歷久不變，孤魂祭祀也不例外。如前所述，從先秦以來便有三種歷久不變的祭祀孤魂的認知與態度，分別是「可憫／撫慰同情」、「作祟／安撫遠之」以及「陰報／求應」等三種類型，而雖然人們祭祀孤魂時一般同時具有這三種認知與態度，不過通常會有其中的某一種內涵會特別地被突顯出來。所謂不同時期或不同世代的人們對孤魂的不同詮釋，就表現在雖然他們祭祀孤魂時都有三種認知，不過各自突顯出來的類型有所不同，而這種差異一般會以象徵的形式表現出來。在前面討論方法問題時已提到，無祀祠中的神龕上通常是石碑形式的牌位，這是孤魂祭祀中的主象徵，很容易就能夠被辨識出這是孤魂崇拜，不管是清代、日治或今日，走進無祀祠都可以看到同樣的主象徵。因此所謂孤魂被凸顯的特徵改變了，並不是表現在主象徵上（主象徵要表達的是被祭祀者為孤魂），而是副象徵，例如陪祀、廟中其他的象徵物或者是廟宇的名稱上。以下將對此進行分析。

1. 從「可憫／撫慰」轉變為「陰報／求應」

根據前述對無祀祠樣貌的考察，可以將二個時期無祀祠的樣貌與象徵歸類如下表：

表三：無祀祠儀式象徵對照表

祭祀類型	祭祀場所	主祀	同祀	主象徵	副象徵
清代無祀祠	廟宇	無祀孤魂	觀音 地藏	牌位	神像(觀音、地藏) 棺柩 骸罐 墓塚(同歸所) 孤魂或廟宇稱謂： 大眾、萬善
日治無祀祠	廟宇	無祀孤魂	無	牌位	骸罐 墓塚 「有求必應」匾額 或布條 孤魂或廟宇稱謂： 有應、萬應

前面曾提及孤魂崇拜有兩種類型，一種是祭祀漂遊在外的孤魂，另一種則是祭祀被奉祀在廟宇內的孤魂。從表三中可以看到的廟宇以及廟內的棺柩、骸罐、廟後的墓塚等，都顯示人們所祭祀的對象是這些被放置在廟中、埋葬在廟後的枯骨亡靈。而分析廟宇象徵我們可以看出清代與日治時期無祀祠祭祀內涵的異同，首先，廟中神龕上的主象徵都是牌位，顯示廟中祭祀的同樣都是無祀孤魂（骸罐、墓塚等副象徵也有同樣的意涵）。其次，牌位上的刻字則告訴人們，這些亡靈的身份在清代被稱為「大眾」、「萬善」等，日治之後則稱為「有應」、「萬應」等。「大眾」象徵了被祭祀者是集體

的孤魂，「萬善」一詞基本上源自佛教經典，帶有悲憫超渡的意涵。而「有應」或「萬應」顯然表達了人們對這些孤魂能夠對人們的祈願有所回應的認知，以及人們祭祀時的求應心態。第三，清代無祀祠中還奉祀了具有悲憫特質、專門超渡亡魂的觀音或地藏菩薩，而日治無祀祠中則沒有奉祀這類神祇甚至是完全沒有其他神祇。觀音、地藏的存在突顯了清代無祀祠中人們對亡靈的「可憫／撫慰」的認知與態度。而日治無祀祠中沒有觀音或地藏，取而代之的則是廟中懸掛了「有求必應」的紅布條或匾額，這與其名稱的轉變一樣，突顯了孤魂祭祀中的「陰報／求應」意涵。第四，清代無祀祠中的一個重要副象徵是廟中停放了許多的棺柩，而如同我們對清代民間社會的討論中所述，這些棺柩（有些是骸罐）理想上是希望能夠被運回大陸故鄉埋葬。不過，事實上多數的棺柩與骸罐最後都無法如願，以 1759 年（乾隆 24 年）臺灣知縣夏瑚所處理的一次運柩回鄉事宜來說，在厲壇中清點出 356 具棺柩與骸罐，其中因為姓名、籍貫清楚而被運回廈門的，只有棺柩 93 具、骸罐 14 身。其他有姓名、無籍貫，或者二者皆不清楚的，最後都留下來，在一段公告時間（一年）仍無人指認後就被集體埋葬了。⁴³ 換言之，當回鄉的願望無法實現後，這些棺柩被葬入了廟後的同歸所或者其他地方的義塚內。在「附錄四」中的南山府廟宇旁有一塊 1819 年（嘉慶 24 年）豎立的石碑，極具象徵性地表達了這一意涵。這塊石碑上書寫着「旅襯安之」四個大字，意味着葬在此地的是那些原本是要等待運柩回鄉的骸骨，牠們最後沒能如願而埋骨臺灣。那麼做為無祀祠中的副象徵，這些棺柩象徵了什麼樣的意涵呢？

43. 余文儀，《續修臺灣府志》，卷二〈規制、義塚、附考〉，頁 221-22。

2. 可憫／撫慰：孤魂的返鄉意涵

清代與日治二個時期副象徵的差異，主要在三種對應的差異上，分別是「觀音與地藏 vs. 有求必應匾額與布條」、「大眾稱謂 vs. 有應稱謂」以及「有棺柩 vs. 無棺柩」上。在上述對前二組無祀祠副象徵的對應分析中顯示，清代無祀祠中觀音的存在、對孤魂的「大眾」與「萬善」等稱呼，都凸顯了無祀祠祭祀中的「可憫／撫慰」的意涵。而日治無祀祠中觀音的消失、名稱轉變為「有應」與「萬應」等，則凸顯了「陰報／求應」的意涵。那麼，我們如何去理解為什麼無祀祠祭祀的內涵會有這樣的轉變呢？第三組副象徵的對應組或許可以提供我們解答的線索。

廟宇中停放了大量的棺柩，這對任何一位走進無祀祠的人來說，都是無法忽略的鮮明特徵。而對當時的民眾來說，他們都知道這些棺柩或骸罐的來源以及停放在此的意義。在前述「無祀祠祭祀中的民間社會」一節中提到，由於「流寓者眾」，許多人死後都需要由社會大眾代為處理安葬事宜，「厲壇寄櫬」的目的就是人們理想上希望能夠將這些棺柩或骸罐運回大陸故鄉，「太平船」是顯示了官方在這方面所提供的協助，「旅襯安之」碑則象徵性地表達了多數骸骨無法如願返鄉的事實。換言之，當人們踏進無祀祠中看見這些棺柩，祭祀包括這些棺柩中的骸骨在內的「大眾」或「萬善」時，人們可以認知到一個令人同情的事實，那就是許多的孤魂期望着返鄉，而牠們中的多數最終卻是無法返鄉而埋骨異鄉，並且自己或許也有可能面臨同樣的命運。筆者認為這樣的一種對孤魂的認知，正是讓清代無祀祠祭祀比較凸顯的是「可憫／撫慰」這一意涵的原因。

在「無祀祠祭祀中的國家治理」一節中我們也提到，清代無祀祠祭祀被納入國家祭厲制度之中而得到官方的支持。在無祀孤魂的祭祀上，官方與民間是相互融合的。官方會出資興建並參與民間的

無祀祠祭祀活動外，民間也會參與官方所舉行的祭厲活動。而前述這種對「大眾」的返鄉意識的認知也表現在官方的行動與論述中。1828年(道光8年)臺灣知府鄧傳安寫了二篇與孤魂祭祀有關的祝禱文，一篇是〈禱海神息浪通舟文〉，內容主要是陳述因為近日來海上波濤洶湧不利行船，希望天后能夠保佑行船安全，文中提到「或歸柩之冒險，會眷屬之單寒，冀早達彼岸為幸」。⁴⁴可見當時運柩回鄉是一個普遍的現象，並且也是官方所關心的。另一篇則是在祭厲時所上呈給城隍的禱文〈牒臺灣府城隍告文〉，禱文中寫到：

伏以鬼有所歸，乃不為厲。中元郊外設祭，載在國家祀典，所以妥無主之遊魂。惟城隍尊神，實蒞其事。臺郡人民，半自內地冒險而來，……顧故土之思，人鬼同情。冒險不得其死，死而有知，眷顧依違，豈肯戀戀海外？……想幽冥事同一體，為此牒呈神鑒。伏冀俯念無主遊魂，陷於險遠，思歸不得，默賜引導，護還故鄉，得享族類煙祀，不淹滯於寂寞荒埔，俾海外長慶安瀾，實千里無疆之福！道光八年七月十五日。⁴⁵

禱文的「顧故土之思，人鬼同情。冒險不得其死，死而有知，眷顧依違，豈肯戀戀海外？」、「思歸不得，默賜引導，護還故鄉」等文字，都表明了在官方的論述中，這些孤魂被認為是希望能夠返回故鄉。由姚瑩所寫的祭文中也提到「漢乘風而內渡，速返鄉園。番超脫于沉幽，各登善地」⁴⁶，同樣表達了對孤魂返鄉的認知。而除了論述之外，官方所制訂的運柩制度，定期將無祀祠中的棺柩骸

44. 丁曰健，《治臺必告錄》第一冊，〈蠡測彙鈔、禱海神息浪通舟文〉，頁120。

45. 丁曰健，《治臺必告錄》第一冊，〈蠡測彙鈔、禱海神息浪通舟文〉，頁121。

46. 姚瑩，《東槎紀略》卷三〈噶瑪蘭厲壇祭文〉，頁85。

罐整理清運返鄉，更是以行動將這些孤魂界定為意欲返鄉的亡靈。換言之，不管是民間或官方對於孤魂都有着返鄉的認知。

相對於日治之後的無祀祠，廟中所停放的等待運回故鄉的棺柩，是清代無祀祠祭祀中的一種鮮明副象徵，表達了廟中祭祀的「大眾」所具有的期望返鄉的意識，也正是對於孤魂的這種返鄉意識(但經常無法如願)的認知，才使得人們的祭祀態度主要表現為撫慰同情。

3. 陰報／求應：孤魂的在地化

上述這種「期望返鄉」的意涵在日治後的無祀祠祭祀中已經消失。在日治時期不管是官方或民間的各種論述中，談論的都是人們對於無祀祠「有求必應」的認知與行爲，而不再提及孤魂期望返鄉這一點。時任殖民政府社寺課長的丸井圭治郎在〈臺灣日日新報〉(日文版)上發表了一篇關於有應公廟的文章，文中談到：

當今島內所到之處皆有祭祀「有應公」的小祠，數目甚至達到數千，扁額中題有「有求必應」四個字，此所謂「有應公」即是無人祭祀的枯骨，原來是被本島人遺棄在路邊的枯骨，但卻將其拾之崇拜，相信只要對其供養就會得到福利，祭祀「有應公」的小祠即是由此觀念而來。今日在本島各處旅行時，在路旁看到為數眾多的小祠，即是祭祀「有應公」的小祠，由此可知本島對「有應公」的信仰如此普遍。此「有應公」祠的「有求必應」文字是何意思？就是對於信仰者無限的慾求可以沒有任何犧牲而達成，由此可見此意義是如何非倫理性。⁴⁷

47.《臺灣日日新報》(日文版)1920年4月9日第3版，題名〈臺灣宗教思想論(三)〉。原文為日文，本文將之翻譯為中文。

相對於清代官方在談論無祀祠時聚焦於孤魂的「故土之思」，日本官方論述則集中在討論孤魂的「有其必應」。而當時報紙上社會輿論對有應公廟的報導同樣也都聚焦在人們對它的祈願行為上。例如〈臺灣日日新報〉（漢文版）上的幾篇報導：

大龍峒街保安宮邊。一有應公祠。頗著靈應。居人奉之若神明。近有獻一柴棹者。翌日即被盜竊去。不知賣於誰家。該買主若知為無主祠之物想不樂受用也。⁴⁸

有應者。有求必應之義也。稱公者何。臺人媚鬼。有所求之。故尊之也。此所謂有應公者。……建以斗屋。安置其神主。以免暴露。而無賴之徒。遂借此以為贏賭。得彩之庇。禱祀蒸嘗。從此不墜。又婦女輩。祈其解厄平安。每遇年節。輒以菜飯銀紙祭之。⁴⁹

稻江有應公尚不少。癡兒女之迷信者。疾病祈禱。趨之若鶩。一似果有絕大魔力者。此風不矯。其弊害當不止於破鈔已也。⁵⁰

筆者在調查臺南地區的有應公廟時，也對前來祭祀的附近居民進行訪談，居民對有應公廟的孤魂也不再有任何孤魂期望返鄉的認知，而只是認為他們是在此地被發現的無主骸骨或神主牌，是過去居住在這裡的人。例如在臺南市忠義路二段附近有一間「萬應公祠」，這間廟內總共懸掛了三面寫着「有求必應」的匾額，是不同時期掛上去的。一位前來祭祀的受訪者說：

48.《臺灣日日新報》（漢文版）1910年1月26日第5版，題名〈雪白梅香〉。

49.《臺灣日日新報》（漢文版）1907年6月23日第5版，題名〈島俗瑣談〉。

50.《臺灣日日新報》（漢文版）1911年8月5日第3版，題名〈蟬琴蛙鼓〉。

我們這個萬應公就是說日本時代在這附近有一個部落，聽老人講很多舊厝，舊厝久了人家用掉，發現有一些骨骸，當地的居民就把它供奉在這邊，就大家厝邊方便拜這樣就好。啊就是祂是蠻靈驗的，人家拜拜拜都是有一些感受，有一些感應。……這些骨骸我們也不知道是誰，乾脆把它收集在一起，就給祂設立一個牌位，大家來供奉來拜，地方的小廟，很久了，現在叫做萬應公。這地方小廟很多，大街小巷都有。……我們是在這邊賣麵的，我們是說來到這裡，就是說近廟，我們來給祂上香、奉茶。這裡小廟以前都是他們在供奉，我們來就是跟他們拜，就是拜拜拜，大家心靈上就是說有誠則靈，有在拜，大家都感應得到，就是你要求什麼求什麼就覺得做事順心如意這樣。就是人家拜拜拜，拜久了有一些感應，心誠則靈，這無形的東西你看不到，但是只要你對祂有那個誠意，心誠則靈，這是不變的定律。……祂已經在這裡這麼久了，也等於是神，只是說你拜的是牌子，因為你無法像神有個金身，祂這個沒有，供奉牌位，一間小廟。

在上述談話中，受訪者對無祀祠中孤魂的認知完全沒有祂們是過去的移民、期望返鄉這樣的概念，而是「祂已經在這裡這麼久了」、「拜久了有一些感應」等認知。上述受訪者是一位不居住在該地但在該地開店的老闆，另一位居住在當地的居民在受訪時則不斷強調，他們從小就在這間小廟裡面玩，感覺很親近而且真的有感應，他說「我們從小住在這裡就拜祂，就把祂當作是我們自己的長輩一樣，一個精神寄託，信仰中心……跟大廟比起來，我覺得跟祂比較有感應」。

對孤魂的祭祀態度與對祂們的認知是相互關連的，當作崇的認

知被突顯時，人們的祭祀就會顯現比較強的「安撫遠之」的態度；當人們比較着重孤魂的可憫時，「撫慰同情」就會成為主要的祭祀態度。因此，對孤魂的渴望返鄉的認知與對他們的祭祀態度是相互關連的，對孤魂渴望返鄉的認知越明顯，人們就越感覺到他們不能返鄉的悲傷，越是對他們抱持着撫慰同情的態度，而觀音與地藏這類以悲憫與超渡亡靈為特徵的神祇就會出現在祭祀場合中。而有應公祭祀中，觀音與地藏這類神祇已不再被奉祀在廟中，反而是「有求必應」的布條、匾額或對聯成為有應公牌位之外，存在於廟中的最鮮明象徵符號。顯示在人們認知中「可憫」已經不是重點，「求應」取代了「同情」而成為主要的祭祀態度。而清代無祀祠中所寄放的等待運回故鄉的棺柩骸罐，時時都會提示着人們這些孤魂的返鄉願望，日治後有應公廟中已不再有棺柩停寄，這種隨時提醒人們孤魂返鄉願望的象徵符號也消失。這些都使得日治無祀祠祭祀中的孤魂意象與清代有所不同。「有應」已經不再像「大眾」那樣具有鮮明的渴望返鄉的意涵，人們比較是單純地把「有應」當作是過去居住與埋葬在此地的前人。從期望返鄉的亡者轉變為不再具有返鄉意識的當地先人，本文將孤魂意象的這種轉變稱為「孤魂的在地化」。亦即，從清代進入日治時期後，臺灣無祀祠祭祀中的孤魂意象產生了「在地化」的轉變。日治時期的無祀祠與清代已經有所不同，廟中的主象徵仍然是牌位，代表所祭祀的仍然是孤魂。但是副象徵已經轉變，從清代那種有着觀音、地藏、棺柩作為主要副象徵的無祀祠，轉變成為一個以有求必應匾額或布條作為主要副象徵的無祀祠。而人們對廟中孤魂的的稱呼也從「大眾」、「萬善」轉變為「有應」、「萬應」，與此同時，人們對他們的祭祀態度也從偏重在撫慰同情轉變為着重於祈願求應。我們可以把清代與日治之後的無祀祠祭祀內涵整理如下表：

表四：無祀祠祭祀內涵對照表

祭祀類型	孤魂靈力性質	人們祭祀態度	孤魂地緣屬性
清代無祀祠	可憫	撫慰同情	期望返鄉之亡者
日治無祀祠	陰報	祈願求應	本地之先人

七、無祀祠轉型的社會意涵

(一) 社會心理的轉變：返鄉氛圍的消失

上述的分析顯示，清代與日治之後的無祀祠祭祀在內涵上有很大的不同，從清代的「可憫／撫慰／期望返鄉」轉變為日治的「陰報／求應／本地前人」。在這個轉變中，關鍵性的因素是廟中亡靈的地緣屬性的轉變。當人們認為亡靈渴望返鄉(大多數無法如願)，便對牠們產生了同情與憐憫，祭祀的態度便著重在安慰亡靈上。當亡靈的返鄉色彩在人們的認知中褪色後，對牠們的祭祀態度轉而進入了一種奉祀與回報的交換關係。因此，清代與日治時期無祀祠祭祀內涵的關鍵差異，便在於亡靈返鄉意識的從有到無。

離鄉打拼的人常常要面對一個抉擇——要不要在當地落地生根？對漢人來說，這個問題在一個人思考自己死後要葬在當地或者回葬故鄉時，變得非常清晰且要求人們一定得做出抉擇。「落葉歸根」是漢人的文化理想，在可以自由選擇的情況下，如果人們選擇了葬在移民地，顯示他們把當地視為已經或將要落地生根之處。而如果人們並不將移民地視為落地生根之處，那麼理想上他們會希望葬回原來的祖籍地。不過現實上埋葬這件事常常受到客觀條件的限制，離鄉打拼的人不見得可以如願回葬故鄉。因此能夠反映人們是否有落地生根想法的，不是他們實際上葬在哪裡，而是他們主觀願望上希望葬在哪裡。而這種主觀上的願望經常以象徵的方式表現出來，無祀祠祭祀就是這樣的一種象徵。

無祀祠中的亡靈基本上是放置在廟中或者埋葬在廟後同歸所中的枯骨的主人，這點是它的最重要特徵。無祀祠祭祀是爲了處理遺骸安置問題而產生，而遺骸的安置當然牽涉到安置在何處的問題，而這又與人們認知中死者想要「落葉歸根」回葬故鄉，或者把本地視爲「落地生根」的地方有關。清代無祀祠祭祀顯示，在當時人們的認知中，亡靈們在理想上是希望能夠葬回大陸的故鄉。而到了日治之後的無祀祠祭祀，這項特徵已經不再明顯。

Wolf (1974) 指出漢人超自然觀念中的神、鬼與祖先，基本上是人們社會生活中「官員」、「陌生人」以及「親屬」這三個主要社會類別的反映，人們對這三個社會類別的認知，會反映在他們對三個超自然範疇的觀念內涵上。換言之，社會變遷中這三個社會類別內涵的轉變，也會表現在這三個超自然範疇內涵的轉變上，Weller (1985) 對好兄弟內涵變遷的研究就是這樣一種涂爾幹式的詮釋模式下之產物。無祀祠孤魂內涵的轉變也可以用同樣的方式來詮釋。對那些前往無祀祠進行祭祀的人來說，放置在廟中或埋葬在廟後的枯骨，都不是他們的親人，亦即，是親屬之外的「社會上的其他人」（陌生人）。因此，無祀祠祭祀是一種象徵，它反映了不同時期人們對「社會上的其他人」的一種普遍認知。而清代無祀祠祭祀中亡靈所具有的鮮明返鄉色彩，反映了當時普遍的社會氛圍，人們認爲社會上有許多人將大陸祖籍視爲故鄉，抱持落葉歸根的心態。日治無祀祠祭祀中亡靈返鄉色彩的消失，則反映了一種新的社會心理氛圍，人們不再明顯地覺得「社會上的其他人」期望着回葬故鄉。亦即，「孤魂的在地」化反映的是，人們認知中「社會上的其他人」的在地化。由於人們不再覺得大多數社會上的人有返鄉意識，因此無祀祠中的孤魂也在地化了。

(二) 「孤魂的在地化」與臺灣社會地緣意識的轉變

人們認知中「社會上的其他人」返鄉意識的消失，代表了臺灣社會群眾心理的一種重要的轉變。在這個議題上，陳其南的「土著化」以及李國祁(1978)的「內地化」是兩個相關的重要研究觀點，二者都企圖指出清代臺灣移民社會的重要轉型。前者着重於對社會心理轉變的詮釋，後者則着重於對社會客觀結構轉變的分析。就研究的取徑來說，陳其南的研究與本文較接近，都是從祭祀活動中儀式象徵的轉變來詮釋社會心理。⁵¹ 陳其南將 1860 年代宗族祖先崇拜從祭祀「唐山祖」轉變為「開臺祖」的現象，詮釋為臺灣社會由祖籍認同轉變為本地認同的「土著化」的重要象徵(陳其南 1990, 1998)。如果從本文「神、鬼、祖先／官員、陌生人、親屬」這一詮釋架構來看，漢人社會中人們所認知的的生活世界中主要三個範疇的人，亦即官員、親屬與社會上的其他人。祖先崇拜反映的主要是人們對「親屬」這個社會類別的認知，能否概推到整個社會仍有待商榷。就邏輯而言，人們認知到周遭的「親屬」已經有了本地認同，不必然意味他們認為「社會上的其他人」也是如此。就好比當代許多人對社會中的同性戀現象都抱持着欣然接受的態度，但是對自己家人的同性戀卻無法接受。或者現今男女平等的觀念在臺灣社會已有很大的提升，但是在宗族群體的活動中，男女卻常常還有很大的不平等(例如在女性不能參加祭祖，或者可以祭祖但不能與男性一起參加祭後的「吃公」聚餐活動)。亦即人們對「社會上的其他人」這個領域的人所抱持的觀念與對「親屬」這個領域的人所抱

51. 陳其南另外還以客觀上械鬥形式的轉變來談「土著化」問題，他認為清末械鬥已經很少以祖籍為分類，反映了祖籍意識的變淡以及本地認同的轉強。不過本文認為人們客觀上不以祖籍來械鬥，不一定能代表主觀上祖籍意識的消失，很可能是引發械鬥的客觀條件改變的結果。而他所分析的宗族祭祀屬於主觀意識的象徵性表達，比較明確地是一種人們認知的反映，與本文的研究取徑相似。

持的認知之轉變並不同步。本文認為社會是由不同領域所構成，社會認知的轉變不見得在每個領域是同步的。若根據本文的詮釋架構來看，陳其南所說的宗族祖先崇拜的改變，象徵的是 1860 年代之後宗族團體的在地化，人們不再以原鄉祖先作為宗族組成的原則，而是以開臺祖先為中心來建立系譜上的分支，類似於房支的分立，成為一個在臺灣發展的宗族。而本文的鬼魂崇拜研究所指涉的社會範疇則有所不同，無祀祠祭祀到了日治時期有了明顯的改變，象徵的是人們認知中「社會上其他的人」不再有鮮明的返鄉意識，亦即家庭之外的社會氛圍已經不再明顯地有着將大陸故鄉視為落葉歸根之處的觀念，簡單地說，當社會中某個陌生人死亡時，人們直覺上不再會認為這個人主觀上希望能夠葬回大陸祖籍。本文認為，孤魂在地化的現象是一種集體表徵，它反映了一種在臺灣落地生根的外在社會心理氛圍的形成。

結 論

仔細去耙梳清代無祀祠的樣貌，會發現它們與日治之後乃至現在的無祀祠有明顯的不同。從儀式象徵的角度來看，二個時期神龕上奉祀的都是牌位的形式，無祀祠祭祀中的主象徵並無不同。但是副象徵則有明顯的差異，被奉祀孤魂名稱從「大眾」、「萬善」等轉變為「有應」、「萬應」；原本廟中奉祀有觀音、地藏之類的神祇，日治後則被「有求必應」的匾額取代；原本存在於廟中的棺柩到了日治時期已經消失。主象徵的形式沒有改變，顯示被奉祀者的身份為孤魂這一點並沒有改變。作為一種孤魂崇拜，人們對牠們的祭祀基本上都同時包含了「可憫／撫慰」、「作祟／遠之」以及「陰報／求應」這三種認知與態度。不過副象徵的改變則顯示這三種意涵在比重的轉變，清代無祀祠祭祀中原本凸顯的特徵是「可憫／撫慰」，日治之後則轉變為「陰報／求應」。這是無祀祠祭祀的第一階

段轉型，當代研究者或許不容易察覺這一轉變，不過日治時期的學者身處於那個時代，便比較容易看到這樣的變化。伊能嘉矩在《臺灣文化志》中寫道：

臺灣自古以來所盛行一種私祀廟祠稱為有應公，原係導因於掩骼埋胔之鼓勵，而後變形，與向孤魂祈求冥福之迷信結合。凡於墓區有年久而絕祀之墓塚，柩木既已腐朽，壙穴亦已毀壞，枯骨暴露於外，則預先由莊民或有心者捐款，在墓區或郊外置設一祠廟加以收集埋葬。而相傳奉祀香火以慰藉孤魂者，則祈願所求之事，必有所應。(其廟必揭掛「有求必應」之匾額，故稱為有應公。)(伊能嘉矩 1928:361)

「原係導因於掩骼埋胔之鼓勵，而後變形，與向孤魂祈求冥福之迷信結合」這句話表達了伊能嘉矩對無祀祠的理解：它原本是清代國家對「掩骼」之鼓勵下的產物，後來則轉型而加上了「向孤魂祈求冥福」的特徵。換言之，他認為原本的無祀祠祭祀中並不具有鮮明的「求應」為現象，這與本文的分析相同。而他對有應公廟只提到「枯骨暴露於外……加以收集埋葬……其廟必揭掛「有求必應」之匾額」，而沒有提及棺柩，顯示清代原有的「厲壇寄襯」的現象到日治時期已經消失。而清代奉祀觀音的特徵在日治時期也由懸掛「有求必應」所取代，這也與本文的討論相同。當然，正如本文在「方法上的問題」一節中所強調，所謂在日治時期發生過一次轉型，並不意味所有的無祀祠都轉型了，也不意味每一間無祀祠的轉型都發生在日治時期。而是在那個時間點上，已有大量的無祀祠發生了轉型現象，因此反映了某種集體的社會實在的轉變。

另一位日治時期的學者曾景來也同樣觀察到了本文所說的現

象。正如本文所論述，曾景來也指出無祀祠是民間需求與國家制度相配合的結果，他說「昔日的官府爲了利用人性弱點，實行教化之舉，而建立了有應公廟。……義塚、普濟堂、厲壇、南北壇等制度，就是因此而產生的。……對有應公的信仰，是官民相呼應，自古以來熱烈崇拜而醞釀成的。」（曾景來 1938:96-97）他也提到清代無祀祠枯骨等待運回大陸故鄉的情況，他說：

有應公的起源來自枯骨……因爲當時的渡臺者大都是出外工作的人，並未攜帶家眷，因此客死異鄉，成爲無緣佛者並不少。……當時的官府爲敦睦人心，對於這些因爲貧窮而無法埋葬者，或是暴露在荒野的無緣枯骨，都會加以收容，記下其鄉貫姓名，再將遺屍遺骨送回其鄉貫，或就地埋葬，然後收容其枯骨。（曾景來 1938:95）

引文中，曾景來提到清代官方協助載運遺骸返回故鄉，而那些無法回鄉的就成爲無祀祠中祭祀的枯骨。他甚至還提到，日治時期的無祀祠狀況是「通常有應公是在小祠祭祀，而萬善爺則在較大的寺廟祭祀」（曾景來 1938:93）。可見正如本文所說，清代的無祀祠大都名爲「大眾」、「萬善」，而且因爲有停寄棺柩的需求，所以廟宇規模較大。進入日治後所出現的無祀祠則變得規模較小，並且大多稱爲「有應」。而正如本文所說，轉型並不意味着所有無祀祠都改變了，因此在日治時期可以看到「大眾」、「萬善」稱呼的無祀祠與「有應」稱呼的無祀祠同時存在。前面已經提過，在《寺廟臺帳》稱爲「有應」的有 46 座，稱爲「萬善」的有 33 座。所以這兩種類型的廟宇在當時仍同時存在，不過「有應」的數量已經高過「大眾」或「萬善」。從本文對史料與田野資料的分析，證諸日治時期學者的描述，可見無祀祠祭祀從清代進入日治時期後曾發生過一次轉

型。那麼這樣的轉型背後存在着什麼樣的社會真實，與臺灣社會地緣意識轉變有何關連？

透過對無祀祠儀式象徵的分析，本文指出，無祀祠祭祀作為一種集體表徵，它背後所代表的社會實在，不管是政治、社會、文化與心理層面，在清代與日治時期都有很大的不同。在國家的層面上，清代無祀祠緊密地鑲嵌在國家治理行動的環節之中，與「國家善政」、「移民治理」以及「神道設教」相關連；在民間社會的層面上，它是整體社會「流寓者眾」、「厲壇寄櫬」以及「枯骨收埋」等情境的產物；在社會心理的層面上，它則是社會上許多人仍將大陸祖籍地視為落葉歸根之處的反映；在宗教文化上，民間信仰中的孤魂崇拜基本上同時含括了三個面向，而清代無祀祠祭祀則凸顯了其中「可憫／撫慰」這一面向。這些到了日治時期都有所不同。無祀祠祭祀所象徵的政治意涵與社會情境都已改變，無祀祠祭祀的文化內涵也轉而凸顯「陰報／求應」的面向，而最關鍵的是，無祀祠中的孤魂意象在地化了。這一無祀祠轉型的現象背後所象徵的是整體社會氛圍的轉變，人們不再感覺社會上有許多人以大陸祖籍為落葉歸根之處。這代表了整體社會中人與地方之間關係的變化，是臺灣社會在地緣意識上的一個重要轉變。那麼，這一轉型背後的力量是甚麼，是甚麼力量促成了這樣的轉變？

從總督府 1899 年與 1918 年兩次的寺廟調查資料中我們可以發現，在日治之初，無祀祠很少以「有應」為名，僅占了無祀祠總數的 6%，人們也很少將廟中的孤魂稱為「有應公」。但是經過了 20 年左右，以「有應」為名的無祀祠已經超過了一半，而如果再根據曾景來於 1938 年的說法：「有應公的祭祀或所謂的有應公廟，在樹下、在墓旁、在山麓、田邊、路旁、街庄部落等，到處可見。」（曾景來 1938:91），稱為有應公廟的無祀祠在 1918 年後的 20 年似乎又更多了。在清代漫長的二百多年時間中，無祀祠祭祀一直都以

「大眾」、「萬善」為主要內涵。但是在日治時期短短 20 年，就有超過一半的無祀祠祭祀的內涵轉變為「有應」，之後更不斷地增加。可見促成無祀祠轉型的主要力量應該是政權的轉變，亦即是日本殖民統治造成了這樣的轉變。

在地景研究中有一個概念稱為「重複書寫的羊皮紙」(palimpsest)。羊皮紙是可以重複書寫的，人們會把原來的文字刮除再寫上新的文字，不過舊的文字經常會留下仍可辨識的痕跡。地景經常也是這樣的情況，歷史上的種種常會留下痕跡，而與後來的新事物共同留在地景當中。地景因而成爲一件歷史文書，留給我們去做意義的耙梳與解讀(Crang 1998:22)。無祀祠作爲臺灣社會中的重要地景，就像本文所提到的臺南地區的無祀祠資料一樣，即便經歷了轉型，廟中仍留有許多轉型前的歷史痕跡，當中蘊含着豐富的文化與社會意義，有待我們去挖掘與詮釋。本文嘗試對無祀祠的第一次轉型進行了詮釋，它的第二次轉型也值得我們加以關注。經由無祀祠的研究，我們可以對臺灣社會有更多的瞭解。

清代漢人移民海外，在各地形成了許多新的漢人社會。而其實在漢人移民海外之前，歷史上也有多次大規模的大陸內部移民現象。在時間的推移過程中，移民的落地生根是一個自然而然的現象，並且也會衍生許多社會問題，例如移民的戶籍問題、土地擁有權問題、以及本地人與外來移民之間的衝突問題，使得帝國時期的歷朝政府都有相關的處理措施，這些問題一般被稱爲移民的「土斷」問題。這種移民的落地生根現象除了表現在移民地社會結構的轉變上，也會透過某些象徵表達出來，端視我們是否能夠掌握到這些象徵。神明祭祀可以是這樣的象徵，祖先崇拜可以是這樣的象徵，鬼魂崇拜也可以是這樣的一種象徵。以本文所討論的現象來說，孤魂祭祀問題在每個漢人移民社會都存在，而每個地方處理孤魂祭祀的方式不見得一樣，這與當地的民間社會與國家治理的背景密切相

關。例如同樣是漢人移民社會的新加坡，同樣也有骸骨想運回家鄉埋葬但許多人無法如願的問題，因而與臺灣同樣衍生出「義塚」現象，不過他們對無主孤魂的處理與祭祀方式便與臺灣有所不同，他們是由祖籍群體來處理與祭祀。十九世紀新加坡的社會結構基本上是一種「幫群」結構，以祖籍(方言)為分類原則分成了許多不同的幫群，其中某些幫群之間也會相互結盟成爲一個更大的群體，而這樣的群體經常是透過所謂的「社團總墳」的祭祀來團結群體，所謂的「社團總墳」中所安置的就是幫群中那些沒有人祭祀的先人，亦即本文所討論的無主孤魂(曾玲、莊英章 2001)。換言之，同樣身爲無主孤魂，在新加坡，這些孤魂們成爲了由全島性的各方言幫群所集體祭祀的「社群共祖」，而與在臺灣由各地方聚落自行祭祀的「大眾」、「萬善」或「有應公」有顯著的不同。對照臺灣的情況，不同地方的漢人移民社會，或許也都曾經歷孤魂祭祀的轉型現象，而這些轉型也都反映了各地漢人移民社會特殊的社會結構與社會心理轉變，反映了各該社會獨特的發展進程與結果，值得我們進行比較性研究。

(註：上表中列出了臺南市的 23 間無祀祠的資料，前面 5 間仍然還是無祀祠的狀態，後面 18 間則已經轉型爲奉祀神明的廟宇，不過大都仍遺留有前一時期的象徵。)

附錄一：清代方志無祀祠表列

編號	廟名	段文	年代	資料出處
1	大眾廟	大眾廟 即厲壇，在縣城南門外	不詳	雲林縣采訪冊／斗六堡／祠廟寺觀
2	大眾廟	南壇廟 在縣治南門外巡司埔，距縣治南里許；俗呼大眾廟，旁有義塚。嘉慶二十一年建。	嘉慶二十一年（1816年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／竹塹堡廟宇
3	大眾廟	大眾廟 在香山頂寮莊，距縣治西八里許。道光年間建。	道光年間	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／竹塹堡廟宇
4	大眾廟	大眾廟 在大埔莊管內頂大埔莊。光緒十八年建。	光緒十八年（1892年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
5	大眾廟	大眾廟 一在海口莊管內塹仔頭。道光十二年建	道光十二年（1832年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
6	大眾廟	大眾廟 一在海口莊管內澎湖屋。嘉慶十七年建。	嘉慶十七年（1812年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
7	大眾廟	大眾廟 在田寮莊。道光六年建。	道光六年（1826年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／苑裏堡廟宇
8	南壇大眾廟	南壇大眾廟，南門外。堂二棟、別堂二棟。又附屬公房一棟	不詳	新竹縣制度考／官有建物及諸廟宇

9	東壇大眾廟	東壇大眾廟，東門內·堂一棟，門外空地大凡一十七坪	不詳	新竹縣制度考／官有建物及諸廟宇
10	大眾廟	大眾廟：即厲壇也·一在鹿港菜園，嘉慶二十年建·	嘉慶二十年（1815年）	彰化縣志／卷五 祀典志／祠廟（寺觀附）／寺觀（附）
11	大眾廟	大眾廟：即厲壇也·一在員林街東畔	不詳	彰化縣志／卷五 祀典志／祠廟（寺觀附）／寺觀（附）
12	大眾廟	大眾廟：即厲壇也·一在西螺，皆里民公建·	不詳	彰化縣志／卷五 祀典志／祠廟（寺觀附）／寺觀（附）
13	大眾廟	大眾廟：在廳治西門外及頭圍、羅東、蘇澳皆有，祀開疆闢土禦生番、死海寇諸難者·	不詳	噶瑪蘭廳志／卷五（上）風俗（上）寺觀
14	大眾廟	大眾廟，中元盂蘭會極盛·一在艋舺街·	不詳	淡水廳志／卷六志五 典禮志／祠廟
15	大眾廟	大眾廟，中元盂蘭會極盛·一在中港·	不詳	淡水廳志／卷六志五 典禮志／祠廟
16	大眾廟	大眾廟，中元盂蘭會極盛·一在香山·	不詳	淡水廳志／卷六志五 典禮志／祠廟
17	大眾廟	大眾廟，中元盂蘭會極盛·一在觀音山麓·	不詳	淡水廳志／卷六志五 典禮志／祠廟

18	大眾壇	大眾壇，即鄉厲壇也。康熙五十五年，里人同建	康熙五十五年（1716年）	臺灣縣志／雜記志九／寺廟／在西定坊
19	萬善祠	萬善祠 在新埔街。光緒五年建。	光緒五年（1879年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／新埔堡廟宇
20	萬善祠	萬善祠 在五分埔管內石坑仔莊，距縣東二十八里。光緒十六年建。	光緒十六年（1890年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／新埔堡廟宇
21	萬善祠	萬善祠 在北埔街。光緒二十三年建。	光緒二十三年（1897年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／樹杞林保宇
22	萬善祠	萬善祠 在濫坑莊管內尖山下莊。光緒二年建。	光緒二年（1876年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
23	萬善祠	萬善祠 一在望更寮莊。道光十七年建。	道光十七年（1837年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
24	萬善祠	萬善祠 一在頭份街。道光二十五年建。	道光二十五年（1845年）	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／頭分堡廟宇
25	萬善祠	萬善祠 一在月眉崁下。	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
26	萬善祠	萬善祠 一在十二。	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
27	萬善祠	萬善祠 一在王爺坑口。	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
28	萬善祠	萬善祠 一在九芎林街尾。	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟

29	萬善祠	萬善祠 一在大窩莊·	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
30	萬善祠	萬善祠 一在三重埔·	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
31	萬善祠	萬善祠 一在沙瀝·	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟
32	萬善祠	萬善祠 祀義塚孤魂·在縣治南門外苗栗街，距城一里·咸豐十一年，鄉人捐建，共七間	咸豐十一年(1861年)	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟
33	萬善祠	萬善祠 一在公館莊，光緒七年，張進生、田阿德等倡捐建造，共三間·	光緒七年(1881年)	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟
34	萬善祠	萬善祠 一在東河莊，同治九年，劉乃鼎等倡建，共四間·	同治九年(1870年)	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟
35	萬善祠	萬善祠 一在河頭莊，光緒二年，鄉人捐建·共三間·	光緒二年(1876年)	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟
36	萬善祠	萬善祠 一在銅鑼灣街，距城十二里·咸豐十一年，鄉人捐建，共六間·	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟	
37	萬善祠	萬善祠 一在崁頭屋莊，道光十四年，鄉人捐建；二十二年，湯順恒等捐修·共四間·	道光十四年(1834年)建／道光二十二年(1842)修	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟
38	萬善祠	萬善祠 一在老田寮莊，同治間，貢生謝鴻謀等倡捐建造·共三間·	同治間	苗栗縣志／卷十典禮志／祠廟

39	萬善祠	萬善祠 一在興隆莊(即老雞籠)，光緒五年，彭長華倡捐建造。共三間。	光緒五年 (1879年)	苗栗縣志／卷十 典禮志／祠廟
40	萬善祠	萬善祠 一在大興莊(即新雞籠莊)，光緒十九年，江永安、吳揚貴等倡捐建造。共六間。	光緒十九年 (1893年)	苗栗縣志／卷十 典禮志／祠廟
41	萬善祠	萬善祠 一在大湖八份街，同治十三年，墾戶吳定新倡建。共一十二間。	同治十三年 (1874年)	苗栗縣志／卷十 典禮志／祠廟
42	萬善祠	萬善祠 一在後街東門外，距城十里；即愍善亭。	不詳	苗栗縣志／卷十 典禮志／祠廟
43	萬善祠	萬善祠 一在北埔莊角。	不詳	樹杞林志／典禮志 ／祠廟
44	萬善廟	萬善廟 一在月眉莊。光緒十九年建。	光緒十九年 (1893年)	新竹縣志初稿／卷三 ／典禮志／祠祀 ／樹杞林保宇
45	萬善廟	萬善廟 一在十二寮。同治十二年建。	同治十二年 (1873年)	新竹縣志初稿／卷三 ／典禮志／祠祀 ／樹杞林保宇
46	萬善廟	萬善廟 一在三條坑。光緒元年建。	光緒元年 (1875年)	新竹縣志初稿／卷三 ／典禮志／祠祀 ／樹杞林保宇
47	萬善廟	萬善廟 一在大窩莊。光緒三年建。	光緒三年 (1877年)	新竹縣志初稿／卷三 ／典禮志／祠祀 ／樹杞林保宇
48	萬善廟	萬善廟 一在三重埔莊。咸豐五年建。	咸豐五年 (1855年)	新竹縣志初稿／卷三 ／典禮志／祠祀 ／樹杞林保宇

49	萬善廟	萬善廟 在下山莊·光緒十二年建·	光緒十二年 (1886年)	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／樹杞林保宇
50	萬善廟	萬善廟 在王爺坑·道光元年建·道光元年(1821年)	道光元年 (1821年)	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／樹杞林保宇
51	萬善壇	(附)鄉厲壇二：一曰萬善壇，在安平鎮一鯤身(建年未詳)，乾隆十五年，水師協鎮沈耀增建·	建年不詳／乾隆十五年 (1750年)增建	重修臺灣縣志／卷六／祠宇志／壇
52	萬善壇	萬善壇：在安平鎮一鯤身(建始無考·乾隆十五年，水師協鎮沈廷耀增修·壇前建庵奉佛，西南隅蓋瓦屋一間，周繚以垣，以停旅櫬)·	建年不詳／乾隆十五年 (1750年)， 水師協鎮沈廷耀增修	續修臺灣縣志／卷二／政志／義所)
53	萬善宮	無祀祠 一在一鯤身(鄭氏時，五十三年，水師副將張國建祠祀之·額曰「萬善宮」·	五十三年 (1714年)	鳳山縣志／卷之十／外志／寺廟
54	千家祠	千家祠 在縣治南門外大眾廟西廊·祀孤魂·	不詳	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／竹塹堡廟宇
55	千家祠	千家祠 在二寮莊·光緒九年建·	光緒九年 (1883年)	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／樹杞林保宇
56	千家祠	千家祠 在柑仔崎·同治四年建·	同治四年 (1865年)	新竹縣志初稿／卷三／典禮志／祠祀／樹杞林保宇
57	千家祠	千家祠 在二口·	不詳	樹杞林志／典禮志／祠廟

58	無祀祠	無祀祠 祠一在媽宮澳西海邊	不詳	澎湖續編／卷上／地理紀／廟祀／無祀祠
59	無祀祠	無祀祠 一在西嶼內外塹適中道左	不詳	澎湖續編／卷上／地理紀／廟祀／無祀祠
60	無祀祠	無祀祠 一在淡水港東·康熙五十八年，知縣李丕煜令淡水司巡檢王國興建祠祀之	康熙五十八年（1719年）	鳳山縣志／卷之十外志／寺廟
61	郡厲壇	郡厲壇 在府治東安坊·	不詳	臺灣府志／卷二 規制志／壇廟／臺灣縣
62	邑厲壇	邑厲壇 在興隆莊·	不詳	臺灣府志／卷二 規制志／壇廟／鳳山縣
63	邑厲壇	邑厲壇 在善化里·	不詳	臺灣府志／卷二 規制志／壇廟／諸羅縣
64	邑厲壇	邑厲壇，在東安坊，未建，屆期長篷以祭，畢仍撤去	不詳	臺灣縣志／建置志二／壇廟
65	厲壇	厲壇：在縣治北門外車路口，祭無祀鬼，乾隆三十五年間，北路理番同知李本楠捐俸倡建，凡客柩未葬者，皆暫停於此名曰北壇	乾隆三十五年（1770年）	彰化縣志／卷五 祀典志／祠廟（寺觀附）
66	厲壇	厲壇 在北門外社寮岡莊，距城一里，光緒十年，苗栗知縣林桂芬諭董事舉人謝雄岳、中書科中書劉宣才等捐建連·	共五間·	光緒十年（1884年）

67	厲壇	厲壇，在北門外水田街，嘉慶九年同知胡應魁建·道光九年李慎彝重修	嘉慶九年(1804年)建 ／道光九年(1829年)修	淡水廳志／卷六 志五 典禮志／祠祀
68	邑厲壇	邑厲壇一座，在北門外壇埔·	不詳	恆春縣志／卷十一 祠廟／邑厲壇
69	北壇	厲壇：在小北門外(祭無主孤魂於是·壇地爲康熙辛丑死事臺協水師遊擊游崇功棲神所，以前楹像設地藏資冥福，故爲地藏庵應·雍正初年，巡道陳大輦建·嗣有司議舉厲祀，即其區行事，遂標名爲北壇·乾隆十一年，知縣魯鼎梅修；三十七年，巡道奇寵格倡修(有記)，里人陳朝樑等董其事	雍正元年(1723年)	續修臺灣縣志／卷二政志／壇廟
70	地藏庵	地藏庵在縣治北門外無祀壇左，康熙五十六年北路營守備游崇功建，乾隆二十五年知縣李俊修，內地客民棺木慧在此寄頓。	康熙五十六年(1717年)建 ／乾隆二十五年(1760年)修	教之法規／(三) 壇廟祠／二 祠典外者
71	化善庵	大眾爺廟 名曰「化善庵」，在梅仔坑東，有二、三十步之地，坐北向南，於同治年間街長鄭中秋、陳同能等捐緣公建，兩旁有公建瓦厝二座，凡有孤老之人，無處可安身，在此暫居	同治年間	嘉義管內采訪冊／ 打貓東頂堡祠廟
71	南山寺	南壇：亦厲壇也，一名南山寺，在縣治東門外，紳士王松等倡建，以停客柩，及本處土民之柩	不詳	彰化縣志／卷五 祀典志／祠廟(寺觀附)

資料來源：根據清代方志整理

附錄二：1899-1900 年寺廟調查資料中之無祀祠表列

編號	廟名	建築物 (坪)	建立年度	所在地名稱
1	大眾廟	37.96	1889	宜蘭廳本城堡西門街
2	大眾爺廟	0.57	1879	宜蘭廳員山堡新城庄
3	大眾廟	3.3	1847	宜蘭廳浮洲堡溪州庄
4	大眾廟	78	1883	宜蘭廳利澤簡堡蘇澳庄
5	大眾爺廟	32	1854	宜蘭廳茅仔寮堡一百甲庄
6	大眾廟	29.45	不詳	澎湖廳城外
7	萬善爺	8	不詳	澎湖廳將軍灣(澳)
8	萬善公	9	不詳	澎湖廳網垵
9	有應廟	5	1846	臺中縣下魚寮庄
10	大眾廟	7	不詳, 1852 改建	臺中縣山仔腳庄
11	大眾廟	3.33	不詳	臺中縣深耕堡番挖街
12	大眾廟	12	1767	臺中縣燕霧下堡員林街
13	大眾廟	75	1830	臺中縣馬芝堡大眾廟街
14	南壇	35	1765	臺中縣線東堡彰化街
15	北壇	184.64	1760	臺中縣線東堡彰化街
16	萬善祠	36	1880	臺中縣苗栗一堡公館庄
17	義民萬善諸 公祠廟	36	1871	臺中縣苗栗一堡大湖庄八份坪坎 下
18	大眾廟	2.88	1826	臺中縣苗栗二堡田寮庄
19	萬善祠	12	1840	臺中縣苗栗一堡坎頭厝庄
20	萬善祠	13	1870	臺中縣苗栗一堡田寮庄
21	萬善廟	14	不詳	臺中縣苗栗一堡三叉河庄雙草湖 庄

22	萬善廟	9	1892	臺中縣苗栗一堡三叉河庄魚藤坪
23	萬善祠	14	1861	臺中縣苗栗一堡福興街
24	萬善諸君廟	72	1893	臺中縣苗栗一堡新雞隆庄模稜坑庄
25	萬善諸君廟	44	1879	臺中縣苗栗一堡坑庄伯公嘴
26	萬善祠	58	1871	臺中縣苗栗一堡苗栗街
27	大眾廟	31.25	1833	嘉義縣嘉義西堡王田庄
28	大眾廟	35	1877	嘉義縣西螺堡新街庄
29	大眾廟	100	不詳	臺南縣劬忠里灰磙尾社
30	有應廟	6.6	1888	臺南縣港東中里七塊厝
31	有應廟	18.4	1851-1861 年間	臺南縣港東中里東港埔口
32	大眾廟	38	1816	新竹縣竹北一堡南門外巡司埔街
33	萬善祠	15.36	1897	新竹縣竹北一堡北埔街
34	千家祠	120.4	1883	新竹縣竹北一堡二寮庄
35	萬善廟	52	1877	新竹縣竹北一堡大窩庄
36	萬善廟	9.6	1886	新竹縣竹北一堡下山庄
37	萬善廟	6.4	1821	新竹縣竹北一堡王爺坑庄
38	萬善祠		1881	新竹縣苗栗一堡公館庄
39	義民萬善諸 公祠廟	36	1871	新竹縣苗栗一堡大湖庄八份坪坎下
40	萬善祠	6.14	1876	新竹縣竹南一堡尖山下庄
41	大眾廟	25	1862-1874 年間	新竹縣竹北一堡香山頂寮庄
42	萬善祠	24	1879	新竹縣竹北二堡新埔庄
43	萬善祠	8.19	1890	新竹縣竹北二堡五份埔庄轄內石坑仔庄

44	大眾廟	2.88	1826	新竹縣苗栗二堡田寮庄
45	萬善廟	6.4	1893	新竹縣竹北一堡月眉庄
46	萬善廟	28.44	1873	新竹縣竹北一堡十二寮
47	萬善廟	17	1875	新竹縣竹北一堡三條坑
48	有應公	12.56	1865	新竹縣竹北一堡柑仔崎庄
49	萬善祠	12	1840	新竹縣苗栗一堡崁頭厝庄
50	萬善祠	13	1870	新竹縣苗栗一堡老田寮庄
51	萬善廟	14	不詳	新竹縣苗栗一堡三叉河庄雙草湖庄
52	萬善祠	14	1861	新竹縣苗栗一堡福興街
53	萬善諸君廟	72	1893	新竹縣苗栗一堡新雞隆庄模梭坑庄
54	萬善諸君廟	44	1877	新竹縣苗栗一堡坑庄伯公嘴
55	萬善祠	58	1871	新竹縣苗栗一堡苗栗街
56	萬善祠	0.83	1837	新竹縣竹南一堡望更寮庄
57	大眾廟	1.33	1892	新竹縣竹南一堡頂大埔庄
58	大眾廟	2	1832	新竹縣竹南一堡塹仔頭庄
59	萬善祠	15.3	1888	新竹縣竹南一堡中港公館程
60	大眾廟	14.9	不詳	臺北縣桃澗堡南崁廟口庄
61	大眾廟	22	1736-1795 年間	臺北縣八里坌堡草厝庄
62	大眾廟	31	1796-1820 年間	臺北縣八里坌堡下坡角庄
63	大眾廟	14	1862-1874 年間	臺北縣八里坌堡竹圍仔庄

資料來源：根據《總督府公文類纂》資料整理

附錄三：1918年寺廟調查資料中之無祀祠表列

編號	廟名	主神	地點
1	大眾廟	大眾爺	臺北市臺北市
2	有應公廟	有應公	臺北市臺北市
3	有應公廟	有應公	臺北市臺北市
4	有應公廟	有應公	臺北市臺北市
5	有應公廟	有應公	臺北市臺北市
6	大眾廟	大眾爺	淡水郡八里庄
7	有應媽	有應媽	基隆郡雙溪庄
8	大眾廟	大眾爺	基隆郡瑞芳庄
9	金斗公廟	金斗公	宜蘭郡頭圍庄
10	大眾廟	大眾爺	宜蘭郡員山庄
11	大眾廟	大眾爺	宜蘭郡員山庄
12	萬善祠	有應公	宜蘭郡員山庄
13	萬善祠	有應公	宜蘭郡員山庄
14	萬善廟	有應公	羅東郡五結庄
15	大眾爺	大眾爺	羅東郡五結庄
16	大眾廟	大眾爺	羅東郡三星庄
17	萬善祠	無緣佛	羅東郡冬山庄
18	有應公廟	有應公	羅東郡冬山庄
19	無緣塚	有應公	文山郡石碇庄
20	大墓公	無緣佛	海山郡土城庄
21	大眾廟	大眾爺	新竹州新竹市
22	萬善祠	有應公	新竹郡新埔庄
23	萬善祠	萬善公	新竹郡新埔庄

24	萬善廟	萬善爺	新竹郡關西庄
25	大眾廟	大眾爺	新竹郡香山庄
26	集義祠	萬善諸君	中壢郡楊梅庄
27	大眾廟	大眾爺	桃園郡蘆竹庄
28	大眾爺廟	大眾爺	大溪郡大溪街
29	萬善同歸	有應公	竹東郡竹東街
30	萬善祠	有應公	竹東郡竹東街
31	萬善祠	有應公	竹東郡芎林庄
32	萬善祠	有應公	竹東郡芎林庄
33	千家祠	萬姓宗桃	竹東郡寶山庄
34	萬善祠	萬善爺	竹東郡北埔庄
35	大眾爺廟	大眾爺	竹南郡竹南庄
36	萬善祠	萬善諸公	竹南郡頭分庄
37	大眾廟	萬善爺	竹南郡頭分庄
38	大眾廟	大眾爺	竹南郡頭分庄
39	百姓廟	萬善諸公	竹南郡後龍庄
40	大眾廟	大眾爺	竹南郡後龍庄
41	萬善祠	萬姓諸公	苗栗郡苗栗街
42	萬善祠	萬姓諸公	苗栗郡頭屋庄
43	萬善祠	萬善諸公	苗栗郡公館庄
44	萬善祠	萬善諸公	苗栗郡公館庄
45	大眾廟	萬善諸公	苗栗郡公館庄
46	萬善祠	萬善諸公	苗栗郡銅鑼庄
47	萬善祠	大眾爺	苗栗郡銅鑼庄
48	萬善祠	萬善公	苗栗郡銅鑼庄

49	萬善祠	萬善諸公	苗栗郡三叉庄
50	萬善廟	萬善諸公	大湖郡獅潭庄
51	萬善祠	萬善諸公	大湖郡獅潭庄
52	大眾爺廟	大眾爺	大屯郡北屯庄
53	大眾爺廟	大眾爺	大屯郡南屯庄
54	有應公	有應公	大屯郡南屯庄
55	有應公廟	有應公	豐原郡內埔庄
56	萬善堂	有應公	豐原郡神岡庄
57	萬善堂	有應公	豐原郡神岡庄
58	萬善堂	有應公	豐原郡神岡庄
59	萬善堂	有應公	豐原郡神岡庄
60	萬應祠	有應公	豐原郡大雅庄
61	萬善祠	大眾爺	東勢郡東勢街
62	萬善祠	大眾爺	東勢郡東勢街
63	彰善祠	大眾爺	南投郡南投街
64	有應公廟	有應公	大甲郡大甲街
65	大眾廟	大眾爺	大甲郡大安庄
66	萬善祠	有應公	大甲郡清水街
67	有應公廟	大眾爺	大甲郡外埔庄
68	有應公	無緣鬼	大甲郡大肚庄
69	大眾媽廟	大眾爺	大甲郡大肚庄
70	大眾爺廟	大眾爺	員林郡員林街
71	大眾爺廟	大眾爺	員林郡社頭庄
72	大眾爺廟	大眾爺	員林郡田中庄
73	大眾祠	大眾爺	新高郡集集庄

74	大眾祠	大眾爺	新高郡集集庄
75	萬善公廟	無緣靈	能高郡國姓庄
76	萬人祠	大眾爺	北斗郡埤頭庄
77	大眾廟	大眾爺	北斗郡二林庄
78	大眾爺廟	大眾爺	北斗郡沙山庄
79	有應公	忠義十九公	臺南州嘉義市
80	萬善祠	五百三公	臺南州嘉義市
81	萬善同歸	有應公	臺南州嘉義市
82	有應公廟	有應公	新化郡新化街
83	大眾爺廟	大眾爺	北門郡北門庄
84	有應公廟	有應公	新營郡新營街
85	大眾廟	大眾爺	新營郡鹽水街
86	有應公廟	有應公	新營郡白河庄
87	有應公廟	有應公	新營郡白河庄
88	有應公廟	有應公	新營郡番社庄
89	大眾爺廟	大眾爺	嘉義郡水上庄
90	萬善同歸	有應公	嘉義郡溪口庄
91	萬善廟	大眾爺	嘉義郡小梅庄
92	有應公廟	有應公	嘉義郡中埔庄
93	有應公廟	有應公	斗六郡古坑庄
94	有應公	有應公	斗六郡古坑庄
95	有應公廟	有應公	虎尾郡虎尾街
96	有應公廟	有應公	虎尾郡二崙庄
97	大眾廟	大眾爺	虎尾郡崙背庄
98	有應公廟	有應公	北港郡北港街

99	有應公廟	有應公	北港郡元長庄
100	萬善宮	萬善爺	北港郡四湖庄
101	有應公	有應公	北港郡口湖庄
102	有應公	有應公	北港郡口湖庄
103	萬善祠	萬善爺	北港郡口湖庄
104	有應公廟	有應公	東石郡朴子街
105	大眾廟	大眾爺	東石郡布袋庄
106	萬應公廟	正直神	高雄州高雄市
107	眾善堂	萬靈	屏東郡里港庄
108	萬善祠	萬善公	東港郡東港街
109	大眾廟	大眾爺	東港郡琉球庄
110	有應公廟	有應公	恆春郡恆春庄

資料來源：根據《寺廟臺帳》資料整理

附錄四：臺南市無祀祠廟宇資料

廟宇名稱	主神名稱	神主形式	同祀、配祀、從祀	其他象徵	創建年代
乾坤百姓祠	萬善爺	牌位	無	無	日治時期
萬應公祠	萬應公	牌位	無	無	1948
萬應公祠	萬應公、萬應媽	牌位	無	無	1980s
有應廣眾祠	應公爺	牌位	無	骸罐	1929
大廠口角萬應公祠	萬應公	牌位	無	無	1988
下林善德堂	萬年公	神像	王將軍、王媽媽娘娘	萬應公石碑	1976
小北萬聖府	大千歲	神像	二千歲、三千歲、萬仙女、黑虎爺、內五營	骸罐	日治末期
小北鎮山城隍廟	鎮山大城隍	神像	二城隍、三城隍、內五營	墓塚、骸罐	清光緒
水流城隍祠	水流城隍爺	神像	宮娥、文武判官、內五營	大量木主	1937
府城千靈公	千靈公	神像	千靈仙姑、千軍八仙姑、福德正神	墳塚	1990
鳳山宮(小城隍廟)	小城隍爺	神像	萬姓將軍、范謝將軍	無	不詳
東城隍爺	東城隍爺	神像	東城隍夫人、觀音佛祖、內五營	無	清末
南山堂遊海元帥	遊海元帥	神像	遊海元帥四兄弟、內五營	墳塚	日治末期
南城隍祠	城隍爺	神像	城隍夫人	大量木主	清末

南廠萬靈祠	慧妙娘娘	神像	愼德將軍、能飛將軍、虎爺、內五營	萬應木主、骸罐	日治初期
佑民萬善堂	鎮境城隍爺	神像	護境娘媽	「有應公媽祠神位」木主	1929
玉敕開基黃府元帥廟	黃府元帥	神像	兩位將軍、虎爺、內五營	骸罐(封存)	1932
開基慶隆宮	謝府元帥	神像	兩位將軍、虎爺、中壇元帥、福德正神、註生娘娘、五營	墳塚(陵園)	1962
萬善公廟	福德正神	神像	文財神、太子爺	萬善公、萬善婆石碑	光復初期
壽恆堂	萬龍元帥	神像	無	萬應公、萬應媽石碑	日治時期
糖安宮	鎮山元帥	神像	騰風元帥、天上聖母、排爺、內五營	萬姓公木主	清末
鹽埕萬應城隍堂	萬應城隍爺	神像	萬年公、王將軍、王媽媽娘娘內五營	萬應堂石碑	日治時期
南山府	范元帥	神像	劍印將軍	有求必應匾額、墓塚、旅襯安之碑	1960s

(註：上表中列出了臺南市的 23 間無祀祠的資料，前面 5 間仍然還是無祀祠的狀態，後面 18 間則已經轉型為奉祀神明的廟宇，不過大都仍遺留有前一時期的象徵。)

引用書目

史料

- 《大清會典》（康熙朝）。1992。伊桑阿(1638–1703)等纂修。臺北：文海出版社。
- 《本草綱目》。1983。李時珍(1518–1593)。《文淵閣四庫全書第七七四冊》。臺北：臺灣商務印書館。
- 《東槎紀略》。[1829] 1980。姚瑩著。臺北：文海出版社。
- 《治臺必告錄》。[1867] 1959。丁曰健編。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 《重修鳳山縣志》。[1764] 1968。王瑛曾編纂。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《重修臺灣縣志》[1752] 2005。王必昌主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版公司。
- 《重修臺灣府志》。[1747] 2005。范咸主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《重修臺郡各建築圖說》。[1778] 1987。蔣元樞編。臺北：臺灣大通書局。
- 《後漢書》。1973。范曄(宋朝，398–445)撰。臺北：宏業書局。
- 《春秋左傳》。1966。左丘明(春秋 556–451B.C.)。王守謙、金秀珍、王鳳春譯注。臺北：臺灣古籍出版社。
- 《淡水廳志》。[1871] 2005。陳培桂主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《新竹縣志初稿》。[1898] 1968。鄭鵬雲、曾逢辰纂輯。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《諸羅縣志》。[1717] 2005。周鍾瑄主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《彰化縣志》。[1830] 1968。周璽總纂。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《澎湖紀略》[1759] 2005。胡建偉纂輯。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。
- 《臺灣府志》。[1696] 2005。高拱乾纂輯，周元文增修。臺北：行政院

文化建設委員會、遠流出版社。

《臺灣縣志》。[1720] 2005。王禮主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。

《臺灣縣志》。[1807] 1968。謝金鑾編。臺北：國防研究院、中華學術院。

《續修臺灣府志》[1774] 2005。余文儀主修。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。

《續修臺灣縣志》。[1807] 2005。謝金鑾、鄭兼才總纂。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社。

論著

王朝賜。2005。〈新化地區陰廟鬼神崇拜研究〉。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文

方孝謙。2001。《殖民地臺灣的認同摸索》。臺北：巨流文化。

丸井圭治郎。[1919] 2006。《臺灣宗教調查報告書》。臺北：捷幼出版社。

伊能嘉矩。[1928] 1994。《臺灣文化誌》。臺北：南天書局。

朱海濱。2008。《祭祀政策與民間信仰變遷：近世浙江民間信仰研究》。上海：復旦大學出版社。

李亦園。1998。〈民間寺廟的轉型與蛻變〉。《宗教與神話論集》。臺北：立緒文化，259-89。

李國祁。1978。〈臺灣社會的轉型〉。《中華學報》5(2): 131-59。

李建民。1995。〈中國古代「掩骼」禮俗考〉。《清華學報》新24(3): 319-43。

李岳倫。2009。〈府城(臺南)南門外土地使用的歷史發展〉。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

李豐楙。1994。〈臺灣民間禮俗中的生死關懷：一個中國式結構意義的考察〉。《哲學雜誌》8: 32-53。

呂理政。1989。〈禁忌與神聖：臺灣漢人鬼神信仰的兩面性〉。《臺灣風物》39(4): 107-21。

———。1989。《天、人、社會》。臺北：中央研究院民族學研究所。

- . 1994。〈鬼的信仰及其相關儀式〉。《民俗曲藝》90:147-91。
- 志賀市子。2010。〈粵東地區的義塚信仰：兼談與臺灣民間信仰的比較〉。發表於「研究新視界：媽祖與華人民間信仰國際研討會」。新港奉天宮世界媽祖文化研究暨文獻中心主辦。嘉義新港鄉新港藝術高中，5月22日至23日。
- 林富士。1995。《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。臺北：臺北縣立文化中心。
- . 1996。〈略論臺灣漢人社群的厲鬼信仰：以臺北縣境內的有應公信仰爲主的初步探討〉。收於《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》。李豐楙、朱榮貴主編。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，327-57。
- 邱景墩。1998。〈「有應公崇拜」的信徒心態與社會基礎：以「十八王公」的變遷爲例〉。《臺北縣立文化中心季刊》1998:64-69。
- 徐麗霞。1999。〈臺北縣板橋市厲祠調查(上)〉。《中國語文》88(4):105-14。
- 孫希旦。1990。《禮記集解》。臺北：文史哲出版社。
- 高賢治。1989。〈臺灣幽冥界特殊的神祇：大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭夫人〉。《臺灣風物》39(3):125-50。
- 許獻平。2004。《七股鄉有應公廟採訪錄》。臺南：鹽田文史工作室。
- . 2007。〈臺南縣北門區有應公信仰研究〉。國立中山大學中國文學系碩士在職專班碩士論文。
- 陳其南。1990。〈臺灣漢人移民社會的建立及其轉型〉。《家族與社會》。臺北：聯經出版社，57-96。
- . 1998。〈臺灣的本土意識與民族國家主義之歷史研究〉。《傳統制度與社會意識的結構》。臺北：允晨文化，169-203。
- 盛清沂。1971。《清代本省之喪葬救濟事業》。《臺灣文獻》22:28-48。
- 黃文博。1991。〈臺灣民間「有應公信仰」類型分析〉。《民俗曲藝》71:212-23。
- . 1992。臺灣冥魂傳奇。臺北：臺原出版社。
- 曾景來。[1938] 1998。《臺灣的迷信與陋習》。臺北：武陵出版社。
- 曾玲、莊英章。2001。〈新加坡華人的社群共祖與宗鄉社群之整合：

- 海外華人祖先崇拜的思考》。收於《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》。臺北：漢學研究中心，537-72。
- 劉枝萬。1989。〈臺灣的民間信仰〉。《臺灣風物》39(1): 19-107。
- 。2008。《劉枝萬先生訪談錄》。林美容、丁世傑、林承毅訪問記錄。臺北：國史館。
- 劉昌博。1981。《臺灣搜神記》。臺北：黎明文化。
- 盧建榮。1999。《分裂的國族認同》。臺北：麥田出版社。
- 蕭阿勤。2008。《回歸現實：臺灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》。臺北：中央研究院社會學研究所。
- 戴文峰。1991。〈清代臺灣的社會救濟事業〉。國立成功大學歷史語言研究所碩士論文。
- 。1996。〈臺灣民間有應公信仰考實〉。《臺灣風物》46(4): 53-102。
- 。2011。〈臺南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉。《臺灣史研究》18(3): 141-72。
- 涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917)。1992。《宗教生活的基本形式》。臺北：桂冠文化。
- Crag, Mile. 1998. *Cultural Geography*. London: Routledge.
- Émile, Durkheim, and Marcel Mauss. [1893] 1963. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hansen, Valerie. 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.
- Katz, Paul R. 2003. "Religion and the State in Post-war Taiwan." *The Chinese Quarterly* 174: 395-412.
- Sangren, Steven P. 1983. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother." *Sign* 9: 4-25.
- Shahar, Meir, and Robert Weller, eds. 1994. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sutton, Donald S. 2003. *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*. Cambridge: Harvard University Press.

- Weller, Robert. 1985. "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan." *American Ethnologists* 12(1): 46–61.
- . 1994. *Resistance, Chaos and Control in China*. New York: Macmillan.
- Wolf, Arthur P. 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.

The Localization of Ghosts: “Yiou Yin Gong” Temple and the Transformation of Sense of Place in Taiwan

Chen Wei-hua

Associate Professor

Department of Culture and Natural Resources

National University of Tainan

Abstract: The researches of religious change in Taiwan are seldom concerning ghosts worship. As a result, few of researchers try to explore the transformation of Taiwan society through the change of ghosts worship. “Yiou ying gong” temple is a kind of temple where people worship ghosts. It actually was not called “yiou yin gong” temple until the period of Japanese occupation of Taiwan. It was called “da zhong” or “wan shan” in Qing Dynasty. The change of its name reflected the change of its connotation. The appearance of it in Qing Dynasty is quite different from it was in the Japanese colonial period. As a collective representation, the social reality is very different behind it no matter in political, societal, cultural or social psychological sphere. Especially in social psychological sphere, the transformation from “da zhong” or “wan shan” temple in Qing Dynasty to “yiou yin gong” temple in the period of Japanese occupation signifying a significant change of Taiwan society. People in Taiwan no more perceived that there were many people thinking of going back to their hometown in Mainland China. Ghosts worship exists not only in Taiwan. It could be seen in many other Han Chinese immigrant societies. But the development of it might be very different to what we see in Taiwan. We can explore the particular social process of every different Han Chinese society through the study of the development of ghosts worship.

Key words: “yiou yin gong” temple, ghosts worship, religious change, sense of place, localization.