

鬼魂崇拜與國家： 清代台灣國家對地方的控制

陳緯華

臺南大學文化與自然資源學系副教授

70005台南市中西區樹林街二段33號 臺南大學文化與自然資源學系

sam080356@yahoo.com.tw

摘要

在漢學研究中，傳統中華帝國是如何能夠控制幅員廣大的國土與人民是一個備受關注的議題，而民間信仰一直被認為在這當中扮演著重要的角色，相關的研究也非常多。不過這些研究都把焦點放在神明祭祀與祖先崇拜上，鮮少關注鬼魂崇拜在國家統治中的角色。清代台灣是一個移民社會，祭祀無祀孤魂的有應公廟（無祀祠）是台灣民間信仰的一個重要特色。雖然許多研究者注意到無祀祠與台灣作為移民社會的關係，卻沒有人注意到無祀祠在清代曾經是清廷控制台灣地方社會的諸種措施中的一環。本文旨在指出，清代國家透過將民間的無祀祠祭祀納入國家祭祀制度之中，一方面獲取民間對國家治理績效的認同，一方面建構出大陸與台灣同為一體的意識型態，從而使得無祀祠祭祀成為清代台灣國家控制地方的一種方式。民間信仰不僅只有神明祭祀與祖先崇拜，鬼魂崇拜也是民間信仰體系中重要的一環，對於民間信仰與國家統治之間的關係之討論，也應該關注鬼魂崇拜。

關鍵詞：鬼魂崇拜、有應公廟、民間信仰、國家

Ghosts Worship and State: the Control of Locality in Qing Dynasty Taiwan

Chen, Wei-Hua

Associate Professor, Department of Culture and Natural Resources,
National University of Tainan
sam080356@yahoo.com.tw

Abstract

How the traditional Chinese Dynasty can control its large scale land and people is always a significant issue in Sinology. Chinese popular religion is considered as playing an important role in this issue and the relevant researches are abundant. But almost all the relevant researches put their focus on gods worship and ancestor worship, few researches consider the role of ghosts worship. Qing Dynasty Taiwan is a migrant society and therefore orphan ghosts worship is a noticeable feature in popular religion. Although researchers notice the relationship between orphan ghosts worship and the migrant nature of Taiwan society, few of them pay attention to the relationship between ghosts worship and the rule of state. This article tries to point out that the state achieved its control of locality by bringing the ghosts worship into state's worship system. Through the orphan worship institution, the state won the people's appreciation on the one hand and constructed the ideology that Taiwan and Mainland belong to one wholeness on the other hand. This article finds that Chinese popular religion is constituted by not only the gods worship and ancestor worship but also ghosts worship. It is worth paying more attention when researchers consider the relationship between popular religion and state.

Keywords: ghosts worship, orphan ghosts temple, Chinese popular religion, state

壹、前言

國家如何透過民間信仰來遂行其統治，向來是漢人研究中的一個重要議題。漢人民間信仰主要由神、鬼與祖先三種祭祀組成，¹ 目前已經有許多研究者討論國家如何藉由控制神明祭祀與祖先崇拜而達到控制地方的目的，² 而關於國家如何透過鬼魂崇拜來獲得對地方的控制的討論則相對較少。本文將以台灣為例，說明清代國家如何成功地將鬼魂祭祀納入官方信仰體制當中。其結果是一方面使地方認可國家統治的權威，另一方面則是透過鬼魂祭祀建構出台灣與大陸同為一體的意識型態，使有助於國家的統治。而這樣的情況到了日本殖民政府時代則完全改觀，鬼魂祭祀被日本政府視為統治的障礙，故其設法想要消除鬼魂信仰。

對鬼魂崇拜的討論原本就不多，直接以鬼魂崇拜與國家控制為主題的討論更少，其中最具代表性的應該是Robert P. Weller的研究。³ 他以台灣為例，認為國家對鬼魂崇拜的控制基本上是失敗的，不管是清朝政府、日本殖民政府或者光復後的中華民國政府。有關國家如何透過民間信仰來控制地方的討論，向來分成兩種觀點，一種強調國家控制的成功，一種強調國家控制的失敗。這兩種類型之間的討論對話到現在仍然非常熱烈。2007年*Modern China* 第33卷第1期以專題的形式出刊，以五篇文章來強調地方的自主性與國家控制的失敗，隨後David Faure撰文反駁，強調關注國家控制成功的面向對於瞭

1 David K. Jordan (1972). *Gods, ghosts and ancestors: the folk religion of a Taiwanese village*. Berkeley: University of California Press. Arthur P. Wolf (1978). Gods, Ghosts, and Ancestors. In A. P. Wolf (Ed.), *Studies in Chinese Society* (pp.131-182). Stanford: Stanford University Press.

2 Stephan D. R. Feuchtwang (1992). *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge. C. K. Yang (1961). *Religion in Chinese Society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press. James I. Watson (1985). Standardizing the Gods: The Promotion of Tian-hou (Empress of the Haven) Along the South China Coast, 960-1960. In David Johnson (Ed.), *Popular Culture in Late Imperial China* (pp.292-324). Berkeley: University of California.

3 Robert P. Weller (1985). Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. *American Ethnologists*, 12 (1), pp.46-61. Robert P. Weller (1994). *Resistance, Chaos and Control in China*. New York: Macmillan.

解中國如何能夠統一的重要性。⁴ 放在這個議題的脈絡下來看，Weller的討論屬於強調國家控制失敗的類型，而本文的討論則強調國家控制的成功。這樣的差別主要來自於所討論的鬼魂崇拜現象並不相同，清代台灣的鬼魂崇拜事實上分成兩個類別，一類是祭祀在戶外四處漂遊的鬼魂，另一類則是祭祀被奉祀在廟宇內的鬼魂。Weller所討論的是前者，本文則討論後者。

貳、鬼對國家的威脅

Weller在討論鬼魂祭祀時指出，「國家不希望百姓祭祀那些屬於社會與政治邊緣的存在，因為牠們對國家的權威與正當性是一種挑戰。」⁵ 的確，鬼的存在是對國家權威與正當性的一種威脅。不過國家不見得不希望民眾祭祀鬼魂，相反的，歷朝政府都制訂了祭祀鬼魂的政策，尤其是明代以後更形成了制度完備的祭祀鬼魂的政策，國家不但要求官員祭祀鬼魂，也規定民眾要祭祀鬼魂。

正如許多人類學家指出的，鬼是一種邊緣性的存在。⁶ 從鬼的來源來看，首先，是那些在親屬體系中沒有後嗣的人死後才變成了鬼。其次，那些因為饑荒、戰禍而死亡的人，經常暴屍荒野無人收拾，他們是鬼的另一重要來源。最後，那些沒有生活在親屬體系當中，而在外漂遊或聚集成群成為盜匪的人，死後也常淪為沒有後嗣祭拜的鬼魂。不管是上述的哪一種來源，鬼的存在都象徵了國家沒能讓百姓幸福的治理失能的一面。就此而言，鬼的存在對國家的權威與正當性都是不利的。此外，從宗教的層面來看，在民眾的

4 科大衛、劉志偉（2008），〈「標準化」還是「正統化」：從民間信仰與儀禮看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，6：1、2（合刊），頁1-21。

5 Robert P. Weller (1985). Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. *American Ethnologists*, 12 (1), p.46.

6 Stephan D. R. Feuchtwang (1974). City Temples in Taipei under Three Regimes. In Mark Elvin & G. William Skinner (Eds.), *The Chinese Cities between Two World* (pp.263-301). Stanford: Stanford University Press. David K. Jordan (1972). *Gods, ghosts and ancestors: the folk religion of a Taiwanese village*. Berkeley: University of California Press. Arthur P. Wolf (1974). Gods, Ghosts, and Ancestors. In A. P. Wolf (Ed.), *Studies in Chinese Society* (pp.131-182). Stanford: Stanford University Press.

認知中，沒有被適當處置的鬼是會作祟的，這類鬼魂的存在會帶來社會的不安。這對國家的權威而言也是不利的。

上述的情況國家其實很清楚，因此歷朝政府都有處理鬼魂的相關政策。這些政策基本上分兩個方面，分別是「掩骼」與「祭厲」。從前述鬼的來源來看，那些沒有後嗣、親屬的人，或者那些因饑荒、戰禍死亡的人，他們的屍體也經常是沒有親人處理的。因此不只是他們死後的鬼魂需要被處理，他們的屍體也需要被處理，這些工作便成為了國家的責任。針對前者國家有所謂的「祭厲」政策，針對後者國家有「掩骼」政策。所謂「掩骼」就是埋葬屍骨，國家通常一方面由官方出資建設義塚、收埋骸骨，一方面則是鼓勵民間善心人士做這些事，並予以獎勵。所謂「祭厲」就是祭祀鬼魂，以避免鬼魂作祟。明、清兩代都有完備的祭厲制度，不只規定官方要依據行政層級設置厲壇來祭厲，也規定民間要設置厲壇來祭祀鬼魂。Feuchtwang在研究清代官方信仰時指出，每一個城市都有三種基本代表官方信仰的建築，分別是城隍廟、孔廟以及露天祭壇。⁷ 城隍廟代表了國家對神明祭祀的控制，除了城隍廟之外可能還會有祭祀媽祖、關帝等神明的祀典廟宇，都是神明祭祀控制中的一環。而所謂露天祭壇，除了祭祀先農、雷、雨神等之外，另一個必備的就是祭祀鬼魂的厲壇。可見鬼魂祭祀的確也是官方信仰的一部分。不過關鍵的問題是，這一官方信仰對於維護國家權威與正當性的成效如何？以下我們將以清代台灣為例，來討論這個問題。

參、台灣無祀祠鬼魂祭祀的誕生⁸

研究中國宗教政策的人都會注意到在實際的宗教實踐活動中，官方與民間之間存在著一些差異。鬼魂祭祀也不例外。國家雖然制訂了祭厲制度，也

7 Stephan D. R. Feuchtwang (1997). School-Temple and City God. In G. William Skinner (Ed.), *The City in Late Imperial China* (pp.581-608). Stanford: Stanford University Press.

8 本節有關無祀祠誕生討論的許多方志資料，引用自陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁253-338。

規定了民間要設置厲壇來祭厲，不過民間原本就有祭祀鬼魂的活動，因此國家制度與民間習慣能否相容，影響著國家制度的成效。Weller曾經討論過國家對普渡的控制，認為國家對普渡意義的詮釋並沒有為民間所接受，因而是失敗的。⁹ 不過台灣民間的鬼魂祭祀活動不只普渡這一項，另外還有一個非常重要的鬼魂祭祀是本文所要討論的無祀祠祭祀。普渡是對漂遊在外的孤魂野鬼的祭祀，而無祀祠祭祀的對象則是被奉祀在廟中的鬼魂。後者，如本文將會討論的，與國家祭厲政策密切相關，而且事實上被納入了祭厲制度之中。

無祀祠是祭祀鬼魂的廟宇，在台灣這類廟宇非常普遍，它們在清代被稱為「大眾廟」或「萬善祠」，日治時期之後它們的名稱有了改變，民眾把它們稱為「有應公廟」。¹⁰ 無祀祠並非台灣所獨有，因此關於台灣的無祀祠信仰的討論，事實上具有普遍性的意義，可以與其他漢人移民地區的情況進行比較。以下我們將先討論台灣無祀祠誕生的背景，以便理解它們是如何被納入國家祭厲制度之中。

一、停寄棺柩

清代台灣基本上是一個移民社會，當時的社會中存在著許多隻身來台的人，加上當時台灣社會的高死亡率，因此出現了很多死後沒有親人可以處理喪葬事宜的情況，通常必須由同鄉的友人代為處理。當時人們面臨一個難題，那就是，漢人的文化理想是希望死後能夠葬在故鄉，對很多在台灣死亡的人來說（尤其是單身移民），他們心中的故鄉仍然是大陸原鄉，因此人們會希望將他們骸骨運回大陸故鄉埋葬。不過，大陸與台灣相隔海洋，要運回故鄉並不是一件容易的事，不但需要金錢，也需要時間。沒有金錢的人，當然沒有能力將骸骨運回故鄉，甚至可能連請工人、買墳地埋葬在台灣的可能

9 Robert P. Weller (1985). *Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan*. *American Ethnologists*, 12 (1), pp.46-61. Robert P. Weller (1994). *Resistance, Chaos and Control in China*. New York: Macmillan.

10 戴文鋒（1996），〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》，46：4，頁53-102。陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁253-338。

力都沒有；有錢的人就算可以請工人、買船票將骸骨運回故鄉，也必須等待船期。這兩種情況都使得這些死亡的骸骨必須有一個暫時停放的地方。清代文獻顯示，這些骸骨寄放的主要地點是「厲壇」。清代方志中的一段敘述說明了這樣的情況：「台灣多流寓客死者，或希反首邱、或艱營窳窳，率度柩於南北壇」。¹¹ 停放在大眾廟中的骸骨有的是放在棺木中，有的是裝在瓦罐中。除了前述的兩種原因外，有些棺柩是因為親屬想要尋找好風水的墓地而暫時將棺柩停放，這些是少數，而且等他們找到墓地便會將棺柩移走。

在上述這段方志的敘述中所提到的「南北壇」，就是清代祭厲制度中的「厲壇」。不過這裡出現了一個問題，根據官方的規定，厲壇的形制應該是一個露天的平臺，人們怎麼會把棺柩寄放在厲壇接受風吹、日曬、雨淋呢？仔細閱讀方志我們會發現，這些停放棺柩的厲壇事實上是一間間的廟宇。

清代祭厲制度是一個三級的制度，前面兩級是府級與縣級的郡厲壇與邑厲壇，第三級是民間鄉里的鄉厲壇。根據官方制度，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，例如康熙五十六年的《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《重修台灣縣志》〈祠宇志〉中也提到，乾隆十五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，不過這個規定在民眾那裡並沒有被遵守，民眾所設置的鄉厲壇是以廟宇的形制取代平臺，而且被官方接受，於是厲壇便成為可以停放棺柩的地方。改變後的鄉厲壇是甚麼樣子呢？以下引文是對康熙五十五年台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

11 清·謝金鑾，《續修台灣縣志》卷七（台北：台灣銀行經濟研究室，1962），藝文，建設義塚殯舍碑記。

骸在西。壇後設同歸所，收埋枯骨。¹²

從這段文字中可以瞭解，民間所設置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」）。除了厲壇的形制改變之外，民間也對厲壇有新的稱呼，稱為「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」。¹³

上述這一將厲壇改變成為廟宇的「易壇為廟」現象，就是清代無祀祠誕生的背景。不過無祀祠誕生的背景不止這一個。

二、收埋與存放枯骨

從上述討論中我們知道，大眾廟的誕生與民間寄櫬的需求以及國家的祭厲政策密切相關。官方認為有必要執行祭厲制度，而民間則有寄櫬的需求，這二者被結合在一起就成為了清代台灣的無祀祠——大眾廟。有一點我們必須要瞭解，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著民間廟宇的發展。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。大眾廟的普遍分布就是這樣的一種情況。

清代文獻有關鄉厲壇的描述中還談到了另外一種與前述寄櫬之需不同的情況，《重修鳳山縣志》中提到：

12 清·陳文達，《台灣縣志》雜記志九（台北：宗青圖書公司，1995），寺廟，大眾壇。括弧中的文字為原文所有。

13 清·周璽，《彰化縣志》卷五（台北：台灣銀行，1836），祀典志，祠廟。

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所，陰風悲號，白骨枕野，居民觸之輒病疫。自是建壇祀之，不復為厲）今鄉人致祭。¹⁴

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？《重修福建台灣府志》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」，¹⁵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，清代的鄉厲壇還有另外一種建廟的源起，那就是將暴露在外的骸骨收集，然後建廟祭祀。因此，清代台灣無祀祠誕生的民間社會背景並不只停靠棺柩這一因素，另外一個因素則與收埋與存放枯骨有關。清代台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為戰禍、天災等因素而死亡，因無親屬善後而暴屍荒野。有些則是原本已被埋入墳墓中，但因為人為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。¹⁶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祂們，或者沒有埋葬而將之裝入瓦罐存放在廟宇內。

三、無祀祠的誕生

清代台灣無祀祠產生的背景，在國家方面主要是祭厲制度，在民間方面則有兩個緣起，一是寄櫬的需求，另一則是收埋枯骨的需求。雖說無祀祠的產生有兩種不同的緣起，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，既然是為了祭祀無祀孤魂而建立了廟宇，而民眾又有停靠棺柩與骸罐的需求，人們自然會去利用這些廟宇空間。因此這些無祀祠變成既是祭祀孤魂也是停放棺柩的場所。當然有些也可能只有放置了棺柩或

14 清·余文儀、王瑛曾，《重修鳳山縣志》卷五（台北：國防研究院、中華學術院，1968），壇廟，厲壇。

15 清·劉良璧，《重修福建台灣府志》卷七（台北：台灣銀行經濟研究室，1712），祠祀。

16 清代台灣公墓的管理並不完善，經常會因為放牧踐踏土壤、挖掘盜賣墳地、農民侵墾墓地等因素而造成骸骨的暴露。

骸罐其中的一種，例如當廟宇空間不夠大的時候，可能停寄棺柩的功能就會下降。不過不管是哪一種情況，官方都視之為鄉厲壇。而且基本上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。在《重修臺灣縣志》中記載了一個典型的例子可以說明這一點：

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，安西南隅蓋瓦屋五間，周繚以垣）。¹⁷

這段方志中所記錄的鄉厲壇，一間稱為「大眾」，一間稱為「萬善」。首先，這顯示兩種名稱的廟宇在官方都被視為鄉厲壇。其次，安平一鯤身的那間稱為「萬善壇」的無祀祠，在乾隆十五年由沈廷耀增建而擴大，擴大的結果除了增加供奉觀音或地藏的庵堂外，也增加了幾間可以停寄棺柩的房舍。在這段文字中雖沒有描述擴建前的萬善壇樣貌，不過原來的廟宇空間可能並不大，所以才需要擴建。因此它原本可能是一間因為收埋枯骨而建立的廟宇，因為廟宇空間不足而沒有停寄棺柩的功能。但無論其原先的狀況是如何，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。也就是除了祭祀孤魂外，廟宇中也奉祀觀音、地藏等神明，並且有停寄棺柩與骸罐的空間。換言之，不管這類廟宇是稱為「大眾」或「萬善」，它們的性質是相同的。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。不管最初建廟的原因是為了停寄棺柩或收埋枯骨，民間對它們的認知基本上是相同的。

17 清·王必昌，《重修臺灣縣志》卷六（台北：國防研究院、中華學術院，1968），祠宇志。

肆、無祀祠與清代祭厲政策

一、清代鬼魂祭祀政策

鬼的存在對國家政權正當性是一種威脅，不過如果國家採取適當的行動，也可能使威脅變為助益。百姓沒有後嗣而成為鬼、人民因天災戰禍而屍骨暴露、鬼魂到處作祟，這些都會造成社會的不安，成為人民心中的大問題。雖然百姓無後、天災戰禍頻仍都象徵了國家的失能，但如果國家可以很好地處理屍骨埋葬、鬼魂祭祀等問題，也會得到百姓的感激。譬如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。這個故事成為歷朝政府以「掩骼」為善政的典範。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。¹⁸ 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」。清代台灣由於是一個移民社會，因此更有對掩骼與祭厲的需求，而國家也基於前述原則在台灣推行了掩骼與祭厲政策。我們可以在清代台灣的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。這些都被地方官員列為「恤政」、「仁政」，是施政的重點之一。¹⁹

除了「掩骼」之外，清代台灣官方還有一項特殊的制度設計：運柩制度。由於清代台灣有許多人死後希望葬回故鄉，因此有停寄棺柩的需求，為了讓民眾可以停寄棺柩，除了大眾廟之外，官方還在許多義塚內設立了殯舍，供民眾停寄棺柩。此外，由於許多人因為貧窮或沒有親友幫忙處理運柩回鄉的事宜，於是官方便制訂了運柩制度，由官方出資設立「太平船」，負

18 李建民（1995），〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》，新24：3，頁324-327。

19 蔣元樞（1994），〈建設南壇並義塚殯舍圖說〉，《重修臺郡各建築圖說》（台北：台灣省文獻委員會）。

責將長久停放在大眾廟與殯舍內而無人處理的棺柩運回故鄉。只要能查出姓名、籍貫的棺柩就運回廈門，查不出來的就集體埋葬在大眾廟後的同歸所，或者鄰近的義塚之中。

在「祭厲」方面，《重修臺灣縣志》記載了清代的祭厲制度內涵：

按厲壇祭祀死而無後及為物所害者。春秋傳曰：鬼有所歸，乃不為厲。祭法：王祭泰厲、諸侯祭公厲、大夫祭族厲。士喪禮疾病禱於厲。鄭氏謂：漢時，民間皆秋祠厲。則此祀達於上下矣。然後世皆不舉行。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。²⁰

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。

二、政策的執行

清代官方祭厲制度在實際的施行上並沒有完全按照制度規定，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，依照規定它應該是一個露天的平臺。但在實際上，屬於官方性質的郡、邑厲壇的確是依照規定建成平臺的形制，不過屬於民間性質的鄉厲壇卻是採取了廟宇的形式而不是平臺。而官方對於民間鄉厲壇的這種情況是完全接受，甚至很多時候這樣的鄉厲壇是由

20 清·王必昌，《重修臺灣縣志》（1968），祠宇志，厲壇。

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。每歲清明、中元、十月朔，凡三祭。先期三日，牒告城隍；至日，迎城隍位於壇上以主之。設無祀鬼神牌位於下，左右排列祭物、果品、羹飯、香燭、諸帛、冥衣數百具以祭焉；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，捐奉興建，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！²¹

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，接著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，它們都將無祀祠視為厲壇。只要查閱《彰化縣志》、《台灣縣志》、《淡水廳志》、《重修鳳山縣志》等方志中相關章節的內容，都可以看到類似「大眾廟，即厲壇也」之類的記載。這些記載顯示，「大眾廟」、「大眾寺」這些民間停寄棺柩骸罐、祭祀亡靈的廟宇，在方志中都被視為鄉厲壇，成為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，而民間的無祀祠因為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，在厲壇的興建與祭祀的參與上，官方與民間也密切地融合在一起。就厲壇的興建而言，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

21 清·胡建偉，《澎湖紀略》卷二（台北：行政院文化建設委員會、遠流出版公司，2005），廟祀。

厲壇外，許多的鄉厲壇都是官員捐奉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」。²² 官員除了參與興建鄉厲壇外，也經常參與鄉厲壇的祭厲活動。相對的，民間對於官方厲壇的活動很可能也是樂於參與的。之所以說「可能」，有兩個原因，第一，有關這方面的資料非常缺乏，不過有一則資料則顯示，至少在新竹這個地方，地方民眾是踴躍參與官方祭厲活動的。《新竹縣志初稿》有如下一段記載：

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）²³

這段文字描述了七月十五日的祭厲儀式中，民眾們在街上設下香案迎接城隍，而且有很多人戴上城隍廟所製作的紙枷參與繞境遊行，最後跟著遊行隊伍到達厲壇，然後紙枷燒化，藉此期望能消災解厄。上引文字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。為何可以確定這是一個官方厲壇的祭祀活動？首先，依官方的規定，厲壇必須設在城外，而屬於官方的厲壇則設在北邊。上面的文字中提到「城北外厲壇」，所以這個厲壇就是這在北邊城外的厲壇，因此應該是官方厲壇。其次，依官方祭厲儀式規定，官方祭厲時必須將城隍神請到厲壇主持。²⁴ 而上面的敘述中提到「城隍神繞境」，正是祭厲時迎請城隍到厲壇的過程。因此我們可以確定這是一個官方厲壇的祭厲活動。以下是官方祭厲儀式的規定：

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

22 清·余文儀、王瑛曾，《重修鳳山縣志》卷五（1968），壇廟，厲壇。

23 清·鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》（台北：國防研究院、中華學術院，1968），文徵，竹塹竹枝詞。

24 民間鄉厲壇的祭厲，因為鄉厲壇中供奉有觀音、地藏等神祇，所以沒有迎請城隍的必要。

果磔告本處城隍。……本日設城隍於壇上，祭物羊一、豕一；設無祀鬼神壇於壇下左右（書曰「本府境內無祀鬼神」），祭物羊二、豕二，盛置於器，同羹飯等鋪設各鬼神位前。……讀祭文，讀畢，又行一跪三叩禮，焚祭文並紙錢，禮畢。²⁵

從上面的儀式規定中可以知道，清代官方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。而厲壇上則必須準備豬、羊各兩隻獻給城隍，另外則準備飯菜獻給鬼魂。

第二個讓我們推測民間可能樂於參與官方祭厲活動的原因是：民間對城隍信仰非常熱衷，而官方祭厲儀式中有迎請城隍的活動，會吸引民眾的參與。城隍信仰是明代以來官方積極推動的信仰，不管從清代文獻的記載或者從今天台灣各地城隍信仰的普及情況來看，都顯示國家推動城隍信仰的政策非常成功，城隍成為民間普及的信仰。而官方的祭厲活動與城隍信仰相結合，有助於民間對官方祭厲活動的參與，《新竹縣志初稿》中所描述的例子正是這樣的情況。

從以上討論中我們可以瞭解，在鄉里這一層級的厲壇設立與祭祀上，官方與民間並沒有完全按照正式的規制來區別分開，而顯示了相互接受與配合的融合狀態。這種融合狀態發展到最後，甚至在制度上屬於官方所建的郡、邑厲壇也常演變成為廟宇的形制，而為民眾所廣為利用與祭祀。²⁶ 足見無祀祠祭祀與國家的祭厲制度是完全地結合在一起，成為國家治理的一環。

城隍信仰與祭厲政策的實行關係密切，二者的配合促成了這兩種信仰的普遍。在清代國家治理政策中，不但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，正所謂「有令以治明也，有城隍以治幽也」。所以在祭厲的時候，要把管轄這些孤魂的城隍請來。其

25 清·范咸，《重修臺灣府志》卷七（台北：行政院文化建設委員會、遠流出版公司，2005），祠祀，祭厲壇儀注。

26 根據戴文鋒的研究，不只鄉厲壇是廟宇的形制，官方的郡、邑厲壇也逐漸轉變為廟宇的形制，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。戴文鋒（1996），〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》，46：4，頁77。

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。因為在官方所鼓勵的城隍信仰中，城隍統轄著四方無主孤魂，如果有人犯罪，孤魂會去跟城隍報告，城隍會讓歹徒的罪刑曝光，讓官員捕捉究辦。就算罪刑沒有曝光，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。此外，一般民間也認為管轄鄉庄的土地公也是城隍的屬下，地方有事，土地公也會跟城隍報告。因此為了達到教化人心、勸善惕惡的目的，會把城隍請來主持祭厲。清代祭厲的祝文範本清楚地表明了祭厲的目的，以及城隍在這當中的角色：

維康熙某年某月某日，某官尊奉禮部劄付，為祭祀本縣闔境無祀鬼神等眾事：欽奉聖旨：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。故天下之廣、兆民之眾，必立君以主之；君總其大，又設官分職於府、州、縣以各長之；各府、州、縣又於每處戶內，設一里長以細領之。上下之職，綱紀不紊。此治人之法如此。天子祭天地神祇及天下山川，王國、各府、州、縣祭境內山川及祀典神祇，庶人祭其祖先及里社、土社之神；上下之禮，各有差等。事神之道如此。尚念冥冥之中無祀鬼神，昔為生民……。此等孤魂，死無所依，精魂未散，結為陰靈；或倚草附木、或作為妖怪，悲號於星月之下、呻吟於風雨之中。凡遇人間節令，心思陽世，魂杳杳以無歸；身墮沉淪，意懸懸而望祭。興言及此，憐其淒慘；故敕天下有司，依時享祭。……期於神依人而血食，人敬神而知禮。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、不畏公法者，有拗曲作直、欺壓良善者，有逃避差役、靠損貧戶者，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、畏懼官府、遵守禮法、不作非為、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。我等闔縣官吏人等，如有上欺朝廷、下枉良善，貪財作弊、蠹政害民者，靈必無私，一體昭報。如此，則鬼神有鑑察之明、官府非諂諛之祭。尚饗！²⁷

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，都必須先向城隍報告。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。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。城隍信仰在地方治理中的重要性，可以從周鐘瑄的〈諸羅縣城隍廟碑記〉中看出：

鍾瑄聞之，聖人設教，明為人而幽為鬼神，理一而已矣。邑有令以治明也，賞善罰惡、均其賦役、平其爭訟，教之孝弟忠信，使邑無饑寒怨咨而相率於善者，令之職也；有城隍以治幽也，福善禍淫、順其四時、阜其百物、驅其魑魅蠱毒，使邑無災眚天枉而不即於淫者，城隍之責也。自廟貌不崇，於是民不知設教之本，而求諸依草附木之精於妖魔怪誕之術，竊附神道以惑世誣民，遂為人心風俗之大蠱矣。古「周禮」八蜡之祭有水庸。庸、城也；隍、水也。後世或指有公德者一人以神之，典秩漸隆；賜廟額、班封決，埒諸社稷、山川、風雲雷雨以祭，相沿以至於今。故事：守土官入境，必先齋宿於廟而後視事；水旱必

27 清·高拱乾，《臺灣府志》卷六（台北：國防研究院、中華學術院，1968），典秩志，壇，邑厲壇祝文。

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。故淫屠老子之宮，學士有議而非之者，至於城隍而獨無間然，豈非保障一方，聰明正直之靈爽昭著人心目間歟？今新廟奕奕，願自茲以往，令斯土者入斯廟而對越神靈，悚惕乎為民父母之職；而為吾士民者，尚亦曉然斯廟建立之由，鬼神陡降之旨，無溺邪說以自求多福哉。²⁸

周鐘瑄在康熙至五十四年就任諸羅縣丞時，為了地方上尚未建立城隍廟而「大懼無以妥神迓庥以穀我士女」，因此趕快著手建蓋城隍廟。上引碑記就是他在城隍廟落成後所寫。碑文中對於城隍的神道設教之義，以及官員就任必須先面報城隍、城隍與地方之間的關係都有所說明。類似這樣的事實，在清代文獻中多有記載，例如《重修臺灣縣志》中就提到，康熙五十三年俞兆岳赴任台灣知縣，便先到城隍廟面稟城隍，並立下「毋貪才」、「毋畏事」、「毋人情」等三個誓約。²⁹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，並且對於教化人心、合法化國家權力發揮著顯著的作用。

伍、鬼魂意義的象徵分析

前面我們談到了清代台灣無祀祠誕生的社會與政治背景，接下來我們要談的是無祀祠祭祀的文化意涵，以便更進一步理解官方與民間為何在無祀祠祭祀上能夠互相合作。

在無祀祠祭祀中，人們賦予鬼魂的意涵是甚麼？Weller在談到1860-1945年之間台灣的普渡儀式時，認為普渡中鬼魂的意涵是危險的、兇暴的。³⁰而以下的分析將會顯示，清代台灣民眾賦予無祀祠中的鬼魂的意義並非如此。不

28 清·周鐘瑄，《諸羅縣志》（台北：國防研究院、中華學術院，1968），藝文志，諸羅縣城隍廟碑記。

29 清·王必昌，《重修臺灣縣志》（1968），職官，列傳，俞兆岳。

30 Robert P. Weller (1985). Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. *American Ethnologists*, 12 (1), p.49.

過我們必須瞭解，本文所談的鬼魂祭祀中的鬼魂與Weller所談的有所不同。首先，在時間點上，本文所談的鬼魂祭祀基本上是在清代的狀況。³¹ 其次，本文所談的鬼魂是被奉祀在大眾廟內的鬼魂，而非普渡儀式中漂遊在外的鬼魂。

不論是神、鬼或祖先，在社會變遷過程中人們對祂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遍性，而且歷久不變。孤魂祭祀也不例外，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。³² 雖然人們祭祀孤魂時經常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意義類型有所不同。³³

要瞭解清代無祀祠祭祀的意涵，我們可以從儀式象徵著手。根據方志中對大眾廟的描述，清代台灣無祀祠的典型樣貌是這樣的：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」，那是一個埋葬骸骨的義塚。表1是三種鬼魂祭祀的儀式象徵的比較：

31 日據之後的無祀祠祭祀已經產生變化，轉變成為另一種型態的無祀祠而與清代無祀祠的性質有所不同。關於這一點可參考戴文鋒（1996），〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》，46：4，頁53-102、陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁253-338。

32 參考李建民（1995），〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，在該文中作者雖然沒有直接說明這三種祭祀孤魂的態度，不過從他所列舉的發生在古代的許多事件，我們可以歸納出這三種認知與態度。限於篇幅的關係，本文無法詳細說明。

33 陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁262。

表1：無祀祠樣貌與象徵

祭祀類型	祭祀場所	主祀	同祀	象徵符號
厲壇祭祀	露天祭臺	境內無祀鬼神	城隍	臨時牌位
大眾廟祭祀	廟宇	大眾 (或萬善)	觀音地藏	固定牌位、神像、棺柩、骸罐、墓塚(同歸所)
有應公廟祭祀	廟宇	有應	無	固定牌位、骸罐、墓塚、「有求必應」布條或匾額

「表1」中增列了「厲壇祭祀」這一類別，這是清代國家制度規定中的厲壇祭祀的樣貌，不過我們前面已經討論過，露天祭臺形式的厲壇僅限於官方。我們把它列在這裡可以做為一種對照，增加我們對無祀祠祭祀內涵的瞭解。此外，表格中也列出了「有應公廟祭祀」。台灣無祀祠到了日治時期已經轉型為不同形式的廟宇，名稱也改變為「有應公廟」。有應公廟內已經沒有停寄棺柩的現象，廟內也不再奉祀觀音、地藏等神祇，只有有應公牌位以及廟內放置的骸罐。另外有應公廟最明顯的特徵則是書寫「有求必應」的匾額或布條。將這三種祭祀做一比較，我們很容易可以發現清代無祀祠祭祀的特徵。

首先，就祭祀對象而言，厲壇祭祀所祭祀的是轄境內的所有孤魂野鬼，而大眾廟與有應公廟祭祀的都只是奉祀在廟宇中的枯骨的亡靈。表現在儀式象徵上的差異是，厲壇祭祀是在露天祭台，現場只有一個臨時牌位告訴人們他們的祭祀對象，上面寫的是「境內無祀鬼神」。而大眾廟與有應公廟內的棺柩、骸罐以及廟後的墓塚，都提醒著人們他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。而廟中的固定牌位上的刻字則告訴人們，這些亡靈的稱謂是「大眾（或萬善）」與「有應」。其次，三種類型祭祀中的「同祀」是不相同的，這些同祀也是儀式象徵，在厲壇祭祀中出現的是負責管理鬼魂的城隍，在大眾廟祭祀中則是具有悲憫特質、專門超渡亡魂的觀音與地藏菩薩，在有應公祭祀中則沒有任何其他神祇。觀音、地藏的出現，突顯了大眾廟祭祀中人們對亡靈的「可憫／撫慰同情」的認知與態度。相對

的，城隍的出現具有管制現場鬼魂的意涵，這使得「作祟／安撫遠之」的一面被突顯出來，而官方則透過城隍把這些鬼魂納入管轄，去除其作祟的能力，甚至轉化為替城隍辦事差役。而有應公廟中則既沒有觀音也沒有城隍，廟中「有求必應」的紅布條或匾額，突顯的孤魂祭祀的第三種意涵——「陰報／求應」。「作祟、可憫、陰報」顯示的是人們對孤魂靈力性質的認知，而「遠之、撫慰、求應」則是人們祭祀的態度，三種類型的祭祀在這兩方面所突顯的重點各有不同。

孤魂祭祀中的儀式象徵還突顯了一個特殊的意義，那就是「孤魂地緣屬性」。這尤其表現在大眾廟與有應公廟的祭祀的差異上。大眾廟的一個重要特徵是那些等待運回大陸故鄉的棺柩與骸罐，當回鄉的願望無法實現後，它們被葬入了廟後的同歸所或者義塚。事實上多數的棺柩與骸罐最後都是留葬在台灣，例如乾隆二十四年台灣知縣夏瑚所處理的一次運柩回鄉事宜中，在厲壇中清點出三百五十六具棺柩與骸罐，其中因為姓名、籍貫清楚而被運回廈門的，只有棺柩九十三具、骸罐十四身。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。³⁴ 現今在台南市的一間名為「南山府」的有應公廟旁有一塊嘉慶二十四年豎立的石碑，極具象徵性地表達了這一意涵。這塊石碑上書寫著「旅襯安之」四個大字，意味著葬在此地的是那些原本在大眾廟中等待運柩回鄉的骸骨，牠們最後沒能如願而埋骨異鄉。大眾廟中所停放的等待運回故鄉的棺柩，成為了清代無祀祠祭祀中一種鮮明象徵，表達了廟中祭祀的「大眾」所具有的渴望返鄉的地緣意識，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表現為撫慰同情。³⁵

34 參考清·余文儀，《續修台灣府志》卷二（台北：台灣銀行經濟研究室，1772），規制，義塚，附考。

35 關於孤魂的「可憫」性質的討論，讀者也可參考陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁300-302。

陸、鬼與國家

從儀式象徵的分析中我們瞭解，民眾對無祀祠中鬼魂的詮釋，是把祂們視為一群渴望返鄉的靈魂，祂們有些正在等待運柩回鄉，有些則因為身分無法被清楚辨識而被埋入廟後的同歸所。這樣的詮釋讓民眾的祭祀態度表現為撫慰同情的態度，因此廟中同時供奉了觀音、地藏等以超渡亡魂為特徵的慈悲神祇。事實上，不僅民間式的詮釋是如此，官方的詮釋也是如此。在官方祭厲儀式的祭文中，清楚地表達了相同的關於孤魂的詮釋。道光八年台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」。³⁶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〉：

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，進出以鹿耳口為門戶。……願故土之思，人鬼同情。冒險不得其死，死而有知，眷顧依違，豈肯戀戀海外？……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。³⁷

禱文中寫有「臺郡人民，半自內地冒險而來，願故土之思，人鬼同情。冒險不得其死，死而有知，眷顧依違，豈肯戀戀海外？」、「默賜引導，護還故鄉」等文字，都表明了官方的論述中，這些孤魂被認為是希望能夠返回故鄉。由另一位清代官員姚瑩所寫的祭厲文中也提到「漢乘風而內渡，速

36 清·蠡測彙鈔，〈禱海神息浪通舟文〉，丁曰健，《治臺必告錄》（台北：台灣銀行經濟研究室，1959）。

37 清·蠡測彙鈔，〈牒臺灣府城隍告文〉，丁曰健，《治臺必告錄》（1959）。

返鄉園；番超脫於沈淪，各登善地」，³⁸ 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，定期將大眾廟中的棺柩骸罐整理清運返鄉，更是以行動將這些孤魂界定為意欲返鄉的亡靈。

在民間與國家的共同詮釋下，無祀祠中亡靈渴望返鄉的意涵非常鮮明。鬼魂的這種渴望返鄉的意涵，將大陸乃為台灣人民祖籍地的概念鮮明地突顯出來。而由於無祀祠數量相當多，遍存於台灣各地，使得無祀祠成為清代台灣社會中的一個重要地景，象徵著台灣與大陸同為一體的緊密連結。由於清代台灣官員、兵丁幾乎都是從大陸派來，這樣的象徵意涵對於國家對台灣的統治具有正面的作用，兩岸同為一體的概念正當化了官方在台灣的統治。此外，由於移民社會的背景，清代台灣有非常多死後無人處理後事的人，因此存在著大量的鬼魂。如果國家放任這種現象的存在，對國家的權威與合法性必然帶來很大的損害。而無祀祠及其相關連的掩骼、祭厲、運柩、義塚等制度，都顯示了國家積極幫助人民處理他們生活中的這些重大問題。這些成為了國家的「善政」，因而有助於獲得民眾的認同。

這種國家與民間透過無祀祠緊密合作的情況，到了日治時期完全改觀。由於日治時期的無祀祠中已經沒有停放棺柩，廟中也不再供奉觀音、地藏等神祇，它的性質轉變成為民眾向鬼魂祈求靈驗的廟宇。因此它的名稱也轉變成為民眾希望有求必應的「有應公廟」。日本殖民政府對於有應公廟的看法是非常負面的，認為是大眾的迷信。³⁹ 並把各地的無祀祠視為淫祠，是台灣民眾迷信的表現，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。⁴⁰ 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。⁴¹ 而這種對有應公廟的批評與掃

38 清·姚瑩，〈噶瑪蘭厲壇祭文〉，《東槎紀略》（台北：台灣銀行經濟研究室，1957）。

39 伊能嘉矩（1928、1994），《台灣文化誌》（台北：南天）。曾景來（1938、1998），《台灣的迷信與陋習》（台北：武陵）。

40 伊能嘉矩（1928、1994），《台灣文化誌》、曾景來（1938、1998），《台灣的迷信與陋習》、丸井主治郎（1919），《臺灣宗教調查報告書：第一卷》（台北：台灣總督府）等都曾對有應公廟提出批評，時為社寺課長的丸井主治郎的評論還被刊登在當時的《臺灣日日新報》上。

41 許獻平（2004），《七股鄉有應公廟採訪錄》（台南：鹽田文史工作室）。

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。⁴² 此外，日本殖民政府也取消了祭厲制度、運柩制度，甚至反對土葬而推行火葬。⁴³ 雖然日本殖民政府打擊有應公廟，但實際上，有應公廟的數量還是非常龐大，而且不斷地還有新的有應公廟在各地出現。雖然殖民政府反對土葬，但民眾還是以土葬為主，這些都顯示了民間對國家宗教政策的抵抗。很顯然，以無祀祠為表徵的國家與民間關係，在日據時代與清代有很大的不同。

柒、結論

鬼的存在對國家是一種潛在的威脅，因為鬼代表了社會失序的一面，是國家統治失能的象徵。如果人民能夠安居樂業，大家都有美滿的家庭，社會上不會有鬼的存在。越多的鬼，代表了越多的災荒與戰禍、越多的家庭子孫斷絕。而反映在宗教上，就是百姓越多地受到鬼魂作祟的騷擾、越多的心理不安。除了提升統治效能，增加社會安定、百姓幸福之外，面對鬼的存在，國家能夠做的，就是減少鬼的作祟，降低鬼的負面意涵。如果任由死者暴屍荒野、任由窮人死後無法安葬，這些鬼魂會變成兇惡的厲鬼，因此國家必須設法將這些屍骨掩埋，減少厲鬼的數量，因此國家施行了「掩骼」政策。如果鬼魂在外遊蕩沒有人供養食物，鬼魂也會作祟，因此必須對這些鬼魂進行祭祀，供給食物，故國家施行了「祭厲」政策。這兩種作法都可以安撫鬼魂，減少其作祟，降低鬼的負面意涵。

但不論是「掩骼」或者「祭厲」，都不能完全依賴國家行動，民間若不參與，國家無法獨力完成廣大國土上這麼多屍骨掩埋與鬼魂祭祀的工作。因此歷朝政府都制訂了獎勵民間掩骼的政策，而祭厲政策中也規定除了官方之

42 陳緯華(2014)，〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁253-338。

43 盛清沂(1971)，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《臺灣文獻》，22，頁44。李岳倫(2009)，〈府城(台南)南門外土地使用的歷史發展〉(台南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文)，頁59。

外，民間也必須設立厲壇來祭厲。因此國家控制鬼魂潛在威脅的成效，關鍵在於其政策能否獲得民間的配合。

清代國家在台灣實施了沿襲自明代的祭厲政策，在不同的行政層級設立了祭祀鬼魂的厲壇。雖然依規定這些厲壇有官方與民間之分，對厲壇的形制也有規定，但在實際的政策實行上，官方並沒有嚴格依循制度規範，而是依照民間的實際需求與宗教習慣做了一些變通。在厲壇的形制上，官方接受民間將厲壇建設為廟宇的形制，也接受民間將棺柩停放於廟中。而且還積極的參與這些鄉厲壇的建設，將之納入祭厲制度中的一環。甚至還設立了運柩制度，幫助民間將鄉厲壇中的棺柩運回大陸祖籍地，協助民間將無法運回祖籍的骸骨掩埋。對清代台灣這樣一個移民社會來說，高死亡率與缺乏親屬所帶來的喪葬問題，以及鬼魂祭祀問題，是民間社會的重大困擾。國家協助民間處理這些問題，為國家帶來了民眾的認同。而無祀祠中鬼魂祭祀的儀式象徵、運柩制度以及國家的論述，共同形塑了廟中鬼魂的渴望返鄉意涵，這種鬼魂意象一方面削弱了鬼魂的作祟意涵，一方面強化了大陸與台灣兩地之間的緊密連帶。這些都有助於國家政權正當性的維繫，顯示了國家在鬼魂祭祀的控制上獲得了成功。

事實上將國家的宗教控制稱為「成功」或「失敗」並不是一個很好的作法。以本文所討論的無祀祠祭祀來看，民間事實上保有了自己的自主性，國家配合民間的習慣與需求而改變了政策的實際作法。就這個角度來看，國家的政策並沒有得到貫徹，民間似乎成功抵抗了政策而維持了自己的自主性。但若從政策效果來看，國家順應民間需求，把民間的無祀祠視為國家制度中的鄉厲壇而加以鼓勵與協助，結果是獲得了鞏固國家政權正當性的效果，就此而言，國家則是成功的。James Watson在討論國家對神明祭祀的控制時指出，國家所在意的只是民眾是否祭祀由國家所許可的神明，至於民眾如何詮釋該神明的各種意涵，國家則採取寬容的態度而沒有太多的干預，使得民間

能夠擁有一定程度的自主性。⁴⁴ 這樣的情況與本文所討論的無祀祠祭祀是非常類似的，國家在政策的執行上都維持了一定程度的寬容與彈性，讓民間能夠在維持一定自主性的情況下，接受國家的宗教政策。從國家的角度來看，國家得到了維繫政權正當性的效果。從民間的角度來看，民間也獲得了需求的滿足。

44 James I. Watson (1985). Standardizing the Gods: The Promotion of Tian-hou (Empress of the Haven) Along the South China Coast, 960-1960. In David Johnson (Ed.), *Popular Culture in Late Imperial China* (pp.292-324). Berkeley: University of California.

參考書目

一、期刊論文、專書

- 伊能嘉矩（1928、1994），《台灣文化誌》，台北：南天。
- 李岳倫（2009），《府城（台南）南門外土地使用的歷史發展》，台南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。
- 李建民（1995），〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》，新24：3，頁319-343。
- 科大衛、劉志偉（2008），〈「標準化」還是「正統化」：從民間信仰與儀禮看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，6：1、2（合刊），頁1-21。
- 陳緯華（2014），〈孤魂的在地化：有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉，《民俗曲藝》，183，頁253-338。
- 盛清沂（1971），〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《臺灣文獻》，22，頁28-48。
- 許獻平（2004），《七股鄉有應公廟採訪錄》，台南：鹽田文史工作室。
- 曾景來（1938、1998），《台灣的迷信與陋習》，台北：武陵。
- 戴文鋒（1996），〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》，46：4，頁53-102。
- Feuchtwang, Stephan D. R. (1974). City Temples in Taipei under Three Regimes. In Mark Elvin & G. William Skinner (Eds.), *The Chinese Cities between Two World* (pp.263-301). Stanford: Stanford University Press.
- Feuchtwang, Stephan D. R. (1992). *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.
- Feuchtwang, Stephan D. R. (1997). School-Temple and City God. In G. William Skinner (Ed.), *The City in Late Imperial China* (pp.581-608). Stanford: Stanford University Press.

- Jordan, David K. (1972). *Gods, ghosts and ancestors: the folk religion of a Taiwanese village*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, James I. (1985). Standardizing the Gods: The Promotion of Tian-hou (Empress of the Haven) Along the South China Coast, 960-1960. In David Johnson (Ed.), *Popular Culture in Late Imperial China* (pp.292-324). Berkeley: University of California.
- Weller, Robert P. (1985). Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. *American Ethnologists*, 12 (1), pp.46-61.
- Weller, Robert P. (1994). *Resistance, Chaos and Control in China*. New York: Macmillan.
- Wolf, Arthur P. (1974). Gods, Ghosts, and Ancestors. In A. P. Wolf (Ed.), *Studies in Chinese Society* (pp.131-182). Stanford: Stanford University Press.
- Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese Society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press.

二、古籍

- 清·丁曰健，《治臺必告錄》，台北：台灣銀行經濟研究室，1959。
- 清·王必昌，《重修台灣縣志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·王英增，《重修鳳山縣志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·周璽，《彰化縣志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·范咸，《重修臺灣府志》，台北：行政院文化建設委員會、遠流出版公司，2005。
- 清·胡建偉，《澎湖紀略》，台北：行政院文化建設委員會、遠流出版公司，2005。
- 清·高拱乾，《臺灣府志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。

- 清·陳文達，《台灣縣志》，台北：宗青圖書公司，1995。
- 清·陳培桂，《淡水廳志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。
- 清·蔣元樞，《重修臺郡各建築圖說》，台北：台灣省文獻委員會，1994。
- 清·謝金鑾，《臺灣縣志》，台北：國防研究院、中華學術院，1968。

