

台海历史文化研究丛书  
Taihai Lishi Wenhua Yanjiu Congshu

陈支平 □ 主编

高致华 □ 编

Tanxun

Minjian Zhushen

Yu Xinyang Wenhua



# 探寻民间诸神 信仰文化

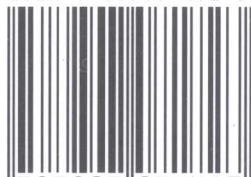
黄山书社



# 探寻民间诸神与信仰文化

Tanxun Minjian Zhushen Yu Xinyang Wenhua

ISBN 7-80707-172-9



9 787807 071723 >

ISBN 7-80707-172-9

定价：40.00 元

陈支平 □ 主编

高致华 □ 编

Tanxun  
Minjian Zhushen  
Yu Xinyang Wenhua



# 探寻民间诸神 信仰文化



黄 山 书 社

**图书在版编目(CIP)数据**

探寻民间诸神与信仰文化/高致华编. - 合肥:黄山书社,2006.5  
(台海历史文化研究丛书/陈支平主编)

ISBN 7-80707-172-9

I. 探… II. 高… III. 信仰-民间文化-研究-中国 IV.  
B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 051386 号

出版发行:黄山书社

社址:合肥市金寨路 381 号九州大厦 7 层(230063)

印装:安徽省地质印刷厂

经销:新华书店

开本:850×1168 1/32

印张:15.5

字数:383 千

版次:2006 年 5 月第 1 版

印次:2006 年 5 月第 1 次印刷

定价:40.00 元

## 总 序

《台海历史文化研究丛书》，顾名思义，就是研究福建、台湾海峡两岸以及相邻东南沿海地区人文历史的丛书。

我们之所以要组织编写这样的一套丛书，主要原因有二：

一是东南沿海地区以其独特的地理区位优势，成为中国历史上最早、最活跃进行与外部世界交流的区域。这种区域特征，一方面孕育了其内部富有海洋文化气息的社会经济人文景观，另一方面也为中华民族丰富多彩的文化内涵增添了更加绚丽的色彩。随着现代社会的快速进步，我们的世界将日益呈现文化多元化的趋向。然而祖先的传统是值得骄傲和自信的。我们希望通过这套丛书的学术探寻，为我们的家园寻求更多的文化认同感。

二是厦门大学有着一批学养优秀、敬业勤奋的人文学者，值得我钦佩。他们来自哲学、文学、历史学、人类学、社会学、宗教学、艺

术学、新闻学等不同的学科,却有着共同的挚爱,这就是企盼海峡两岸的文化传统,得到美好地继承乃至发扬光大。为此,大家付出了默默而真诚的努力;并且,与对岸宝岛的许多学者建立了志同道合的联系。学者们的学术追求和文化志趣可以各有不同,但是大家所探索的目标总是一致的:在这块生我养我的土地上,我们的人文之源及其文化表征究竟是什么?

正是这两个原因,成就了我们这套丛书。

我祈望所有的人能够给这套丛书予良好的祝愿!

陈支平

2005 年元旦

## 前言

以往各国研究中国民间信仰的学者多以台湾、香港等地为考察的中心,20世纪80年代以来,大陆的改革开放进展迅速,宗教信仰的活动亦恢复了生气,成为引人瞩目的现象。我们都明白信仰有着澎湃而深厚的力量,它随时代而转换,因地域而异形。除了心灵的抚慰,更对经济、族群、政治等都有着莫大的影响力。中国的宗教信仰文化丰富且多元,常民的信仰文化不但儒、释、道、耶、回五教并存,且与各种民间信仰相容并蓄。学术应如何去理解这些纷然并立的信仰文化才算合宜而正确?人类学家着眼于田野调查,社会学家擅长于理论建构,历史学家则是首重史料探究,此外

还有经济学家、政治学家与宗教学家各自又有其不同观点的研究理论。

所谓“国之大事，在祀与戎”。自古以来，祭祀素为中国社会中上下皆行的“全民运动”。中国人的信仰哲学，无论是祭天拜神、祖先崇拜、中元普度到庙会活动，其中有关神灵的神格定位、宗教内涵、与地域社会的互动等，长年来一直都是学界关注的课题。对于此类深入庶民日常生活的民间信仰，本书试图将其视为一种文化现象，探讨其蕴含的意义与价值。

在这本关于中国民间信仰研究的专书中，收录了近年来著名海外学者对中国民间信仰研究的精髓。

二阶堂善弘的《哪吒太子考》中，对哪吒的变迁有相当深入的考证，包括哪吒何时成为道教神祇以及哪吒兄弟的由来，且在《封神演义》作者的思想及其对于民间信仰的影响方面也提出了精辟的论说。

王见川《龙虎山张天师的兴起与其在宋代的发展》一文，对江西龙虎山张天师从其崛起到北宋之前的历代发展状况进行了详细考证。

松元浩一的《张天师与南宋的道教》，从道教正一派领袖同时也是南方道教中心人物的张天师切入，探究其与南宋的道教发展的关联。

范纯武的《明清江南都天信仰的发展及其异说》，以江南地域社会都天信仰的发展为例子，讨论民众的知识、信仰世界和心态变化过程如何地转化既有地区性神明的形貌，以呈现中国庶民信仰所具备的“自由而多元，杂糅而分歧”特色。

宋光宇《二十世纪中国与世界宗教互动之回顾与展望》一文，以20世纪的现代观点，从中国人宗教活动中“普济”、“普度”和“普觉”的三大功能入手，探讨百年来中国与世界在宗教方面的交流情形，并指出此三种宗教修行的方便法门都可以让修行者修成

正果。

宋氏另论《二十世纪台湾的疾病与宗教》亦以20世纪的现代观点,观察台湾繁盛的宗教活动中寺庙里乩童经常扮演另类医疗师的现象,指出疾病越多、越难治,寺庙神坛也就会越来越多的社会现象,推论疾病与宗教信仰间的关联性。

康豹(Paul R. Katz)《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》一文则从民间神祇之温琼信仰着手进行探讨。他认为该信仰在宋代即已传播甚广,信徒包括道士、法师以及一般信众,地区则遍及南中国(特别是江苏、浙江及福建诸省),而今日仍继续流行于台湾岛内,且在“文化大革命”后的大陆亦有卷土重来的态势。他还解析了道士如何区分道教与地方信仰中的神祇、道士企图如何影响这些信仰以及其所彰显的成效。

康豹(Paul R. Katz)的另一论文《汉人社会的神判仪式初探——从斩鸡头说起》,对在大陆南方和台湾岛内的三种神判仪式,做了概括性的讨论,就斩鸡头、放告、审疯子和扮罪人仪式的实施情形,逐一具体描述,并追溯其来源,阐明这些神判仪式的结构和社会文化意义。

蒋竹山在《评介近年来明清民间信仰与地域社会的三本新著》一文中,评介了当前社会文化史风潮的三本代表性著作,即《总管信仰》、《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》以及《民间信仰与社会空间》,指出它们的共同特色为采取“由下而上”看历史的观点且皆论及民间信仰与国家的关系。

滨岛敦俊《镇城隍庙之出现》为滨岛教授最新著作《总管信仰》中的一节。作者以纯熟的史料解析功力,透过镇城隍庙和“解钱粮”习俗的出现,审视了民间信仰在农村与市镇交往中的某些图像,说明民间信仰中呈现的上下级关系有时亦扮演着重要的角色。

王见川《台湾“关帝当玉皇”传说的由来》一文,梳理鸾书与其

它教外数据,厘清了“关帝当玉皇”传说的起源及其在台流传之经过,指出该传说原本仅在大陆流传,随着善书的流通、复刻和教门的传播传进了台湾,而且还有其创新之处,如五教议举关帝当玉皇和“关帝为第十八代玉皇,名叫玄灵高上帝”。

本书编者所撰《闽南地区的移民神信仰个案研究:詹敦仁信仰》一文,透过历史人物“詹敦仁”来探讨安溪地区“移民神信仰”的发展缘由以及其所具备之社会功能性。

本书编者另一论文《芦洲“郑成功信仰”的形成与发展》,其实也可视为“移民神信仰”在台湾地区发展的另一实际案例。早期的台湾为一个移民社会,械斗频仍。械斗有如一种“强化仪式”,往往于庙里祈求神明保佑,因而展出具有本土特性的“移民神信仰”。文中引以为例的“国姓醮”为芦洲地区“郑成功信仰”之代表活动,且与芦洲地区同一祭祀圈内之诸庙宇有着密切的关联。此文亦考察了池府王爷、保生大帝与芦洲地区“郑成功信仰”的关联性,且分析了它们相互之间相辅相成之共荣关系。

三尾裕子《从地方性庙宇到全台性庙宇:马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈》一文,对台湾西部云林县褒忠乡马鸣村的镇安宫在庙宇发展及信奉者扩展的历史做了整理,并从居住地区及在祭祀活动中所扮演的角色上,将镇安宫的信徒加以分类,之后进一步用镇安宫的例子来检验以往在对汉人社会进行人类学方面的分析时所使用的“祭祀圈”概念。

本书广收海外学者对于中国民间信仰研究的诸多成果,此次得于大陆出版,更具有广泛且实际的学术交流意涵,也希望能对宗教信仰的研究工作有所裨益。衷心感谢本书编辑过程中吾师陈支平教授的鼎力支持以及王见川教授的经验分享,衷心感谢长年栽培编者的厦门大学以及被编者视为坚实后盾的台湾的“中央研究院民族所”。此外,还要感谢美国、日本以及台湾岛内诸多师长与好友的踊跃赐稿;有了他们的踊跃赐稿本书才得以顺利结集成册。

如同本《台海丛书》总序所言：“随着现代社会的快速进步，世界日益呈现文化多元化的趋向，然而祖先的传统是值得骄傲和自信的。”编者身在台湾，怀抱中国情，衷心企盼海峡两岸的文化传统，得到美好地继承并发扬光大。谨以海外学者的研究，做为探讨中国民间信仰的基石；藉由庶民信仰文化的研究，让全世界爱好中国文化的人，共同体会中国人信仰哲学的曼妙。

编者

高致华谨识

2005 年 1 月 20 日

# 目 录

总 序 .....	陈支平	I
前 言 .....	高致华	1
哪吒太子考 .....	二阶堂善弘	1
一、前 言 .....		1
二、佛法之守护神——哪吒的变迁(一) .....		3
三、天界之神将——哪吒的变迁(二) .....		7
四、闹东海、莲华化身——哪吒的变迁(三) .....		13
五、李天王、金吒与木吒 .....		18
六、殷郊与哪吒——关于《封神演义》的改写 .....		22
七、中坛元帅太子爷——台湾民间信仰里的哪吒 .....		24
八、结 语 .....		30
龙虎山张天师的兴起与其在宋代的发展 .....	王见川	31
一、前 言 .....		31

二、龙虎山张天师的兴起及其在北宋的发展	32
(一)张道陵与龙虎山	33
(二)张天师世系与传承原则	35
(三)张天师后代定居龙虎山的时间	42
(四)龙虎山张天师名声的兴起	44
(五)龙虎山张天师在北宋的发展	47
(1)二十四代天师张正随与宋真宗的敕封	48
(2)二十五代天师张干曜与宋真宗、仁宗的赏赐	48
(3)关于张嗣宗被逮事件	50
三、三十代天师张继先的事迹与影响	51
四、龙虎山张天师在南宋的动向	61
张天师与南宋的道教	松元浩一(高致华译) 69
前 言	69
一、张天师在江南道教之霸权地位	70
二、道教的新传统与张天师	77
结 语	85
明清江南都天信仰的发展及其异说	范纯武 87
一、前 言	87
二、镇江丹徒的与都天庙有关的传说	90
三、何谓都天?	100
四、都天为张吴王之“异说”	104
五、一个衍生的问题——在正祀与淫祠架构外的民间信仰研究	109
道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例	康豹 Paul R. Katz(赵昕毅译) 116
前 言	116
温元帅传	126

温元帅法·····	132
道教仪式统一性? ·····	134
温元帅的民间面貌·····	136
结 论·····	144
镇城隍庙之出现——作为宗教交通中心之市镇 ·····	
····· 滨岛敦俊(高致华译)	149
(一) ·····	149
(二) ·····	152
(三) ·····	155
(四) ·····	158
(五) ·····	162
(六) ·····	164
(七) ·····	165
小 结·····	168
汉人社会的神判仪式初探——从斩鸡头说起 ·····	
····· 康豹(Paul R. Katz)	170
一、前 言 ·····	170
二、斩鸡头 ·····	173
三、告阴状 ·····	184
四、审疯子 ·····	192
五、余 论 ·····	195
明清民间信仰与地域社会研究评述:	
以最近三本新著为考察中心····· 蒋竹山	198
一、内容简介 ·····	200
二、“由下而上”的历史研究 ·····	204
三、民间信仰、地域社会与国家·····	207

20 世纪中国与世界宗教互动之回顾与展望 .....	宋光宇	215
普济类型 .....		217
1. 教育工作 .....		218
2. 慈善救济工作 .....		224
普渡类型 .....		234
1. 生命的结构 .....		234
2. 渡亡魂 .....		236
3. 消孽障、保平安 .....		237
4. 善书 .....		238
5. 现代思潮的冲击与挣扎 .....		239
普觉类型 .....		240
结  语 .....		248
台湾“关帝当玉皇”传说的由来 .....	王见川	261
一、前  言 .....		261
二、“关帝当玉皇”传说的起源及其在大陆的流传 .....		262
(一)“关帝当玉皇”传说的三种类型与其起源 .....		262
(二)“关帝当玉皇”传说在大陆的流传 .....		268
三、“关帝当玉皇”传说在战后台湾的流传(1945~1970) .....		270
(一)“关帝当玉皇”传说在北部的流传 .....		270
(二)“关帝当玉皇”传说在南部的流传 .....		273
四、“关帝当玉皇”传说在六七十年代台湾 .....		275
(一)圣贤堂与“关帝当玉皇”传说的流传 .....		275
(二)外界的反应 .....		276
五、余  论 .....		277
附  记 .....		279
附录:龙女寺资料 .....		279

一、高天君降笔原序 .....	279
二、明圣经注释显应记 .....	280
20 世纪台湾的疾病与宗教 .....	宋光宇 282
一、百年来台湾疾病的变化概况 .....	283
糖尿病 .....	284
癌症 .....	285
心血管疾病 .....	286
肝硬化 .....	288
肾脏病 .....	288
二、化学肥料与疾病的可能关联性 .....	290
三、百年来台湾寺庙的勃兴现象 .....	294
四、寺庙的主要工作 .....	300
五、结 论 .....	302
闽南地区的移民神信仰个案研究：詹敦仁信仰 .....	高致华 305
一、前 言 .....	305
二、移民神的定义与发展 .....	308
三、詹敦仁信仰 .....	311
四、田野调查 .....	318
五、结 语 .....	323
芦洲“郑成功信仰”的形成与发展 .....	高致华 330
一、前 言 .....	330
二、民俗醮典之“郑成功祭”——芦洲“国姓醮” .....	332
二、芦洲地区的庙宇与信仰文化 .....	353
三、史料与传说之考察 .....	363
试析之一：芦洲国姓醮之起始年论考 .....	364
试析之二：芦洲国姓醮之日期及日数 .....	372
试析之三：佛寺主导道教醮会之活动？ .....	376

试析之四：“池府王爷即郑成功”之说？ .....	380
试析之五：国姓醮与蔡牵的关联 .....	395
四、结 语 .....	400

从地方性庙宇到全台性庙宇——

马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈 .....	三尾裕子 407
一、前 言 .....	407
二、马鸣山镇安宫的创建 .....	410
三、关于镇安宫的祭祀活动 .....	416
(一)春祭 .....	417
(二)五年大科 .....	419
四、三种信徒范畴的形成 .....	423
(一)镇安宫的发展和“五股组织”的成立——第一层次圈 ...	424
(二)镇安宫祭祀圈范围的扩大——第二层次圈 .....	428
(三)镇安宫祭祀圈范围的扩大——第三层次圈 .....	430
五、关于马鸣山镇安宫信徒的地域范围的扩大 .....	432
(一)祖籍地和第二层次圈的关系 .....	432
(二)第二层次圈的扩大 .....	434
其一，“南巡、北巡” .....	435
其二，五年王爷以外的超地域祭祀与“香庄” .....	441
六、祭祀圈 .....	445
(一)祭祀圈的概念 .....	445
(二)马鸣山镇安宫的“信仰圈范围” .....	449
七、结 语 .....	454

## 哪吒太子考

二阶堂 善弘

### 一、前言

哪吒太子的性格相当复杂。他的名字显然表示他来自印度，可是现在几乎没有人说“太子爷”是佛教神。尤其是现在有人说，在台湾有太子爷神像就是道教庙的特征。看起来哪吒已经变成地道的道教神。

他的形象完全是个小孩子。这种形象在民间信仰中也是很特别的，除了少数神明之外，没有那样的神。另外，哪吒在许多文学作品中，也是一位特别出色的人物。特别是《封神演义》里的闹龙

王宫、莲华化身、父子相克的故事等,随着《封神演义》的流行,脍炙人口,成为人们都熟识的故事了。

关于哪吒的变迁,已经有很多学者的论考。早期研究之中,最重要的是柳存仁博士的有些论文<sup>①</sup>。柳氏对“封神”与其中故事加以全面检讨。柳氏考证虽然很详密,但是仍有未尽之处。最大的问题是,柳氏认为“封神”成书在《西游记》之前。后来不少学者讨论过哪吒或者“封神”问题,其中台湾沈淑芳、陈晓怡两氏的硕士论文内容最精<sup>②</sup>,尤其是陈氏的论文,富于具体性,关于哪吒的变迁考论最完备。此外,还有桑高仁教授从人类学观点讨论父子相

---

① 柳氏有关哪吒太子的著作中最富于总合性的是 *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels I*, Hong Kong, 1962。另外还有《毗沙门天王父子与中国小说之关系》(《新亚学报》卷3,期2),以及日文翻译的《封神传作者考》(《东洋文学研究》三、四号)等。除柳氏而外,早期研究中重要的还有卫聚贤的《封神榜故事探源》(说文社),李光璧的《封神演义考证》(《中和月刊论文辑》第四辑),台静农的《佛教故实与中国小说》(《静农论文集》联经出版所收)等。

② 沈淑芳《封神演义研究》(东吴大学硕士论文,1979年)对《封神演义》进行了总合性讨论。陈晓怡《哪吒人物及故事之研究》(逢甲大学硕士论文,1994年)是关于哪吒的由来、故事等的最完备的论文。由于陈氏论文跟笔者的硕士论文《中国武神研究:玄天上帝和哪吒为主》(日文,早稻田大学文学研究所,1989年)不期而同的部分很多,尤其是数据方面,所以下面注记有时候不严格。

克故事,胡万川氏探讨《封神演义》中的“封神”意义<sup>①</sup>。这些论文都值得参考,然而有些问题仍然存在。

笔者在前人研究成果的基础上,在这里进一步探讨哪吒太子的由来与“封神”故事上的问题。对哪吒的变迁的再探讨,特别注意了哪吒什么时候成为道教神,还讨论了他的兄弟的由来。另外,本文还探讨了《封神演义》作者的思想及其对民间信仰的影响。

## 二、佛法之守护神——哪吒的变迁(一)

哪吒太子是什么时候传来中土的呢?根据笔者的了解,最早的记载在北凉时翻译的《佛所行赞》<sup>②</sup>中。其卷一云:

……犹如天帝释,诸天众围绕,如摩酰首罗,忽生六面子,设种种众具,供给及请福,今王生太子,设众具亦然,毗沙门天王,生那罗鸠婆,一切诸天众,皆悉大欢喜……

哪吒的汉译名,除了这个“那罗鸠婆”以外,还有“那吒矩钵

① 桑高仁:《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,台北:汉学研究中心,1994年(P. Steven SANGREN, *Gods and Familial Relations: No-cha, Miao-shan, and Mu-lien*)。桑高仁氏从中国的家族观念来分析哪吒的父子相克故事。

胡万川:《〈封神演义〉中“封神”的意义》,载《中国古代小说研讨会资料》,北京:中国社会科学院,1993年。胡万川氏从文学史的立场来探讨《封神演义》中“封神”的意义。

另外,龚鹏程的《以哪吒为定位看〈封神演义〉的天命世界》(载《中外文学》卷9,期4),张瑞芬的《从佛教经典到民间信仰》(载《兴大中文学报》第五期)、《从天意与人力的冲突论封神演义》(载《汉学研究》卷6,期1)等都值得参考。

② 《佛所行赞》,《大正大藏经》册4,页3,传为北凉县无识译。

罗”、“那吒俱伐罗”等等<sup>①</sup>，都是梵语“Nalakubara”的音译<sup>②</sup>。一般来讲，佛教说话和印度神话中都称哪吒是毗沙门天的儿子<sup>③</sup>。这种说话中，哪吒除了毗沙门的太子这事以外，几乎任何特色都没有。

在唐代，毗沙门天的信仰极盛行。哪吒太子在跟毗沙门天有关的经典中往往出现。在这个时期才固定了“那吒太子”的名称，

- 
- ① 这里参考的是《望月佛教大辞典》“那吒天王”之项，陈氏《哪吒人物及故事之研究》页22等。
- ② 别的表记是“Nalakubara”。“那罗鸠婆”或者“那吒俱伐罗”大概是“俱毗罗(Kubela, 毗沙门天)的儿子”的意思，陈晓怡认为是密教经典里的“那吒王”，可是笔者推测，“那吒王”意为“舞蹈之王”，常常形容摩醯首罗天或神通广大的天神，两者之间近乎本来没有关系。
- ③ 毗沙门天原名俱毗罗(Kubela)，是个财神。印度神话里他虽然是北方的守护神，然绝对不是武神。俱毗罗神又被称为财主、夜叉之王，别名毗沙门(Vaishravaṇa)，本来没有“多闻”之义。《罗摩衍那》中有俱毗罗和他的弟弟罗波那兄弟相克的说话，李天王和哪吒的父子相克，来自毗沙门和罗波那兄弟相克说话的可能性也有。印度学者索雅奇(J. C. Coyajee)主张，他们父子说话一定受了古代伊朗神话的影响，不过这个主张相当有问题。毗沙门天经过西域流传之后其性格变化了，被认为是武力高强的神。可是仍然保持财神的性格。后来的中国武财神——关公、赵玄坛等都属于这个系统。唐代密教盛行时，毗沙门信仰也流行了。到了宋代，毗沙门信仰又产生了天王信仰，毗沙门天成为中国本土神。后来跟李靖结合，变成“托塔李天王”。然而本来的毗沙门信仰衰落了。而在日本毗沙门天仍有财神的性格，民间所谓的“七福神”(七个财神)中，毗沙门仍然是重要的。关于毗沙门天的变迁，有许多研究。吕宗力等编《中国民间诸神》(学生书局)页1022以下，宫崎市定《关于毗沙门天王的东渐》(日文，《亚细亚史研究》所收)，徐梵澄《关于毗沙门天王等事》(《世界宗教研究》1983年第三期)，张政烺《封神演义漫谈》(《世界宗教研究》1982年第四期)等，都深入地讨论了毗沙门天的问题。

及毗沙门天王五太子中之第三太子等事<sup>①</sup>。《毗沙门仪轨》云：

北方大毗沙门天王。唐天宝元载壬午岁，大石康五国围安西城，其年二月十一日有表请救援。圣人告一行禅师曰，……有表请兵，安西去京一万二千里，兵程八个月然到，其安西即无朕之所有。一行曰，陛下，何不请北方毗沙门天王神兵应援。……一行曰，唤取胡僧大广智即请得。……大广智曰，陛下执香炉入道场，与陛下请北方天王神兵救，……真言未二七遍，圣人忽见，有神人二三百人。……大广智曰，此是北方毗沙门天王第二子独健，领天兵救援安西故来辞。……奉佛教敕，令第三子那吒捧塔随天王。……天王第三子那吒太子，捧塔常随天王。<sup>②</sup>

后来《西游记》等都说，李天王的三个太子之内，只有哪吒在李天王的身边，这个原型已经见于这里。可是别的仪轨中称哪吒是毗沙门天的孙子。则《北方毗沙门天王随军护法仪轨》云：

尔时那吒太子，手捧戟，以恶眼见四方白佛言，我是北方天王吠室罗摩那罗阇第三王子其第二之孙。……白佛言，我护持佛法，欲摄缚恶人或起不善之心。我昼夜守护国王大臣及百官僚。……<sup>③</sup>

① 毗沙门五太子一般指最胜、独健、哪吒、常见、禅貳。除此之外，加甘露太子的也有。参见陈《哪吒人物及故事之研究》页27。

② 《大正大藏经》册21，页228。这个故事不是历史事实，而且传不空译也是假托的。这个故事的蓝本在《大唐西域记》卷12“于阗国”之条。原来毗沙门天跟于阗国关系很深。官崎市定说，毗沙门信仰是从于阗国传来的，可以肯定。不过官崎又主张，毗沙门信仰受了祆教的影响，笔者怀疑。关于这件事，参见官崎市《关于毗沙门天的东渐》。还有，毗沙门天王捧塔事也在《大唐西域记》卷12中有原型。参见徐梵澄《关于毗沙门天王等事》，及陈晓怡《哪吒人物及故事之研究》页28等。

③ 《大正大藏经》册21，页224。

称哪吒毗沙门的孙子只是讹传而已。奇怪的是,这个仪轨里没出现毗沙门天。这种密教经典中的哪吒完全是个佛教护法神,而且是毗沙门天王的“孝顺”的儿子。因为在中国“孝”是最重要的德目,所以有些学者主张哪吒和李天王的父子相克一定受外国神话的影响。可是从目前的资料来看,几乎没有那样影响的痕迹。后来,哪吒太子渐渐地成为独立的神格,《太平广记》卷92中有关于哪吒的记载:

宣律精苦之甚,常夜后行道,临阶坠堕,忽觉有人捧承其足。宣顾视之,乃一少年也。宣遽问,弟子何人,中夜在此。少年曰,某非常人,即毗沙门天王子那吒太子也。以护法之故,拥护和尚,时已久矣。宣律曰,贫道修行,无事烦太子。……太子曰,某有佛牙,宝事虽久,然头目犹舍,敢不奉献。宣律得之,即今崇圣寺佛牙是也。<sup>①</sup>

要注意的是,这时哪吒献上的佛牙“真的”在崇圣寺里存在。《入唐求法巡礼行记》云:

三月二十五日,诣崇圣寺。礼释迦牟尼佛牙会。有人多云,终南山和尚,随毗沙门天太子,得此佛牙。那吒太子从天上将来,与和尚。今置此寺供养。<sup>②</sup>

这时候,连从日本来的圆仁也知道哪吒太子及他所献的佛牙。好像哪吒已经确立了佛教守护神的地位。

从唐代到宋代,有关哪吒的资料却在禅家的公案中常见。那个公案就是后来的“析骨还父,莲华化身”的原型。《五灯会元》卷二载:

……那吒太子,析肉还母,析骨还父,然后现本身,运大神力,为父母说法。……

① 原出《开天传信记》,见《太平广记》卷92,“无畏三藏”之条。

② 《入唐求法巡礼行记》卷3,会昌元年之条。

另外,《景德传灯录》卷二十五云:

……那吒太子,析骨还父,析肉还母,然后于莲华上为父母说法。<sup>①</sup>

这个故事不只是在禅家之间有名,宋严羽《沧浪诗话》附载的信里也有同样的记载。这公案往往在说明“本来身”的时候被引用。类似的话在佛经中不少,不过在这里似乎表示特别的意思:如果儿子对父母说法的话,人伦上的关系妨碍真理的了解,所以那时候,首先要脱离血缘关系,之后才能说法。禅家的目的,恐怕在于将所有的关系相对化。可是后来,只强调了“脱离关系”的部分,并发展到父子相克的说话。而事实上,父子关系在这公案里已经相对化了。还有,这个公案一定是后来的“莲华化身”的来源。也许这公案流下民间,才在后来发展了《封神演义》那样的说话;但是关于其发展过程,杳渺无凭。

### 三、天界之神将——哪吒的变迁(二)

到了宋代,哪吒跟道教有关的说话才出现。《夷坚志》云:

张村程法师,行茅山正法,治病驱邪。……程知为石精,遂持那吒火球咒结印叱喝云,神将辄容罔两敢当吾前,可速疾打退。俄而见火球自身后出与黑块相击。久之,铿然响迸而灭。火球绕身数匝,亦不见。<sup>②</sup>

这个故事显然是后来的哪吒跟石矶娘娘争事的蓝本。这里明明称程“法师”,但是他用“茅山正法”,还有他把哪吒称为“神

① 《大正大藏经》册 51, 页 408。

② 《夷坚志》三志辛卷六,“程法师”之条,见中华书局《夷坚志》页 1429。参见《中国民间诸神》页 1029 及陈氏《哪吒人物及故事之研究》页 46。

将”。后来元代的杂剧中也有类似的记载。《盆儿鬼》杂剧说：

……俺会天心法、地心法、那吒法，书符咒水，吾奉太上老君急急如律令掇。<sup>①</sup>

在这里，“天心法”和“那吒法”被并称。程法师所用的“茅山正法”跟“那吒法”的关系虽不明白，但属于同系统法术的可能性大。《盆儿鬼》中要用这些法术的人不是法师，而是普通人。另外《夷坚志》里，常见要学“天心法”的人并不是法师。这意味着什么呢？

在宋代，恐怕“天心正法”、“茅山正法”等未必是一般的道士使用的法术，而是民间的法师或普通的人可以用的法术。当然道士兼修也无妨，但是那个法术不属于正式的。所以他们所称的“茅山正法”是冒充道教的这个可能性大。宋代，尤其是南宋，就是这样的很多无名法师活跃的时代，他们的事迹和使用的法术似乎已经无法追求其源流。一方面他们积极地采用道教、佛教两教的咒术，特别是密教，所以许多佛教神祇也流入民间信仰的行列。哪吒也在这个潮流中被改变其性格，成为民间信仰神祇之一。

从南宋到元代，道教却采用很多民间法术，特别是以正一教为主的诸派，其统合活动让人瞠目。《道法会元》是最代表这种活动的著作。《道法会元》中被重视的是“清微法”，但是在书后伴有“天心法”等许多民间系的法律，其中，各种“元帅法”的民间法性格特别浓厚。应注意的是，这些法术里受了佛教影响的部分——譬如，摩利支天等神格，很像陀罗尼的咒文——绝对不是受了佛教的直接的影响。它们是首先在民间法师们采用之后，过了很多时间才影响到道教的。所以不应该简单地说“某是佛教的影响”。哪吒也一样，他本来是佛教神，可是他成为民间神祇之后，正式加入了道教的神谱。但是，《道法会元》关于哪吒的记载少之又少。

<sup>①</sup> 《盆儿鬼》，见中华书局《元曲选》1400。

《道法会元》卷二三〇云：

上清马陈朱三灵官秘法 将班三十三天，金臂圆光，火犀大仙，昊天殿下，九天远捉使者，游奕将军，封山破洞，威雄上将。

正一灵官都元帅马胜，字德之 正一灵官大元帅陈大年，字辅之。

正一灵官副元帅朱僧奇，字梵之 报应飞捉童子军吒咧。

感应统摄都太子哪吒……①

这个记载包含很多问题。这记载以前的所有记载，把哪吒写成“那吒”，而在这里第一次出现“哪吒”的表記。另外，这法的主帅是马元帅。马元帅是《南游记》中的华光，他本来也是跟佛教有关系的神，后来，他成为温关马赵道教四大元帅之一。《三教源流搜神大全》卷五的马元帅的项目中，故事、形象等，他和哪吒的共通部分很多。

比方说，生后三天而能战东海龙王，骑风火二轮等等。究竟谁的故事先成立呢？这事难遽下结论②。不过这故事中已有马元帅“战哪吒”的记载，而且《三教源流搜神大全》卷七里，把哪吒写成“那吒”，这是否是一种矛盾？这只是所采用的资料不一样而已。另外马元帅的故事有“敌齐天大圣”的记事。这显然表示马元帅的记载受了“西游”故事的影响，至少让我们了解到这个部分成立

① 《道法会元》，《正统道藏》正一部，八八四—九四一册。

② 笔者以前在《灵官马元帅华光考》（《早稻田大学大学院文学研究科纪要》别册十八集，1991年）中，讨论过马元帅的问题，但是仍有未尽之处，现在正在写续考。

的时期比较晚<sup>①</sup>。

在元明的通俗文学中,哪吒完全是个天界勇猛的神将。明代《西游记杂剧》中说:

[那吒领卒子上云]……某乃毗沙天王第三子那吒是也。见做八百亿万统鬼兵都元帅。奉玉帝敕父王命,追捕盗仙衣仙酒妖魔。……我着你见我这三头六臂的本事。……<sup>②</sup>  
《锁魔镜》杂剧又说:

[正末扮那吒引众上云]小圣那吒神是也。为因小生降十大魔君。……为降众多妖魔,加小圣八百八十一万天兵降妖大元帅。手下有副元帅野马贯支笏,首将是药师大圣,统领天兵。……那吒神怒从心上起,可早变化了神威,显着那三头六臂,六般兵器。……<sup>③</sup>

这个形象跟《西游记》、《南游记》等明代小说中的形象差不多一样。大概在明初,“天界神将,玉帝配下大元帅”等哪吒的地位已经确立了。这也许表示在民间信仰上哪吒的位置,但是,恐怕在明代道教之中,哪吒的地位还不那么高。所以现在哪吒仍是在民间被重视的神明。

那么,在明代哪吒完全变成道教系的神明了吗?根据笔者的了解,哪吒明末还仍然保留着佛教神的性格。很多元明杂剧中,哪吒用凶猛的形容,例如:

---

① 陈晓怡氏在他论文的页88引用《万历野获篇》说,华光故事影响到哪吒说话,也是有可能的。笔者认为,元代民间发达的神话故事都有相互影响。不过从《道法会元》记事来看,马元帅的形象已经在南宋时确立了。而看起来故事的影响关系相当复杂。另外,陈氏论文页54指出的“那吒社”的问题,笔者认为相当重要。关于词牌的“那吒令”,笔者认为本来的词一定跟那吒故事有关系,但是现在没有判断的材料。

② 中华书局《元曲选外编》,页654。

③ 《元曲选外编》页961。

……则你这无端第子恰便似恶那吒。<sup>①</sup>

……天也恰便似个追人魂黑脸那吒。<sup>②</sup>

……只为你那门神户尉一似狼那吒将巨斧频频掐。<sup>③</sup>

……也难奈何俺那六臂那吒般很柳青。<sup>④</sup>

不过,有些杂剧里说哪吒是个佛教神将。

……问什么恶菩萨,狼那吒,金刚答话。我直着释迦佛也整理不下。……<sup>⑤</sup>

称哪吒是菩萨、金刚一类的神佛。更明显的记载在明代的《那吒三变》杂剧中:

……《阿难云》理会的,善胜童子,世尊呼唤。《正末扮善胜童子上云》吾神乃善胜童子是也。千百亿化身,实乃那吒三太子,世尊见吾威猛,自从皈依佛道,化身童子,在如来莲座下听经。<sup>⑥</sup>

在这里称哪吒是个如来殿前的善胜童子,奇怪的是,这篇文章好像哪吒本来不是佛教神而是后来“归依”佛教的味儿。笔者推测,恐怕这时哪吒已经是天界之中有名的神将,所以勉强这样写。<sup>⑦</sup>

不过,好像明代在寺院里仍然祭祀哪吒。《平妖传》第三十回云:

……转身到佛殿上,见塑着一尊六神佛,三个头一似三座青山,六只臂膊一似六条峻岭,托着六件法宝。温殿直道,寺

① 《酷寒亭》,《元曲选》页1004。

② 《盆儿鬼》,《元曲选》页1391。

③ 《盆儿鬼》,《元曲选》页1403。

④ 《紫云庭》,《元曲选外编》页347。

⑤ 《昊天塔》,《元曲选》页833。

⑥ 台湾商务印书馆《孤本元明杂剧》第九册。

⑦ 参见陈氏《哪吒人物及故事之研究》页67。

内不塑佛像，却为何塑哪吒太子？长老道，哪吒太子是不动尊王佛，以善恶化人。<sup>①</sup>

这里称哪吒为“不动尊王”，相当令人奇怪。从一般人来看，这时代在佛殿上没有佛像而有哪吒像的情况，就属于让人觉得奇怪的事情。而且，在明代，好像“明王佛”的存在对一般人来说也是件不甚明白的事。如《斩鬼传》自序云：

余曩不解明王佛为何如，但见其三头六臂，身缠毒蛇，怪状奇形，不敢正视。问老僧曰，此何神也？老僧曰，佛也，非神也。余不禁嗤然笑曰，世间岂有如是之佛乎哉。吾闻佛以慈为本意。……老僧曰，……即三头六臂者亦佛也。<sup>②</sup>

这序写作的年代不明白，大概在明末清初。那时候有些人认为，有三头六臂的佛像不是佛菩萨，而是神明。这种看法相当有意思。也许，哪吒太子也在这样潮流之中，渐渐地被认为是道教系的神格。后来《封神演义》在民间非常流行，民间信仰也受了强烈的影响，到头来哪吒完全成为道教神将。

可是明代还有别的记录，就是有关“外道”的记载，如《识余》卷一云：

……幽州建镇国寺，……妖僧时杀人祭而食，手持人指骨节数珠。此妖僧乃西蕃人，传西蕃邪法。……岁岁四月佛诞日，二月那吒太子诞日，……贮杀童男童女血。……<sup>③</sup>

后面详细地说明杀人祭鬼的风俗。这种可怕的习惯在湖北、湖南、四川等地方特别流行。可是这里所说的是从西域来的风俗。在这种佛教一派里哪吒也被相当重视，就包含很多问题，但是关于

① 世界书局《平妖传》页191。

② 世界书局《斩鬼传》页2，自序。

③ 《识余》卷一，大义略叙，明惠康野叟。见《笔记小说大观》七集。关于杀人祭鬼的习惯，参见《中国之民间信仰》一书所收泽田瑞穗《杀人祭鬼》。

这件事没有进一步研究的材料。特别要注意的是，在这里说哪吒太子的生日是二月，现在在台湾，“太子爷”的诞日是农历九月九日。恐怕本来的生日在二月，后世的诞节乃因“重阳”附会而已。

#### 四、闹东海、莲华化身——哪吒的变迁(三)

明代小说中有哪吒这一角色活跃的，除了《封神演义》之外，便是《西游记》。《西游记》里，孙悟空闹天宫时，哪吒跟悟空打仗；而玄奘取经时，他帮助师徒们治妖。“西游”中哪吒的打扮跟“封神”有些不同，可是明代一般的哪吒却是“西游”中的样子。第四回云：

……我乃托塔天王三太子哪吒是也。今奉玉帝钦差，至此捉你。……那哪吒奋怒，大喝一声，叫，变。即变做三头六臂，恶狠狠手持着六般兵器，乃斩妖剑、砍妖刀、缚妖杵、绣球儿、火轮儿，丫丫叉叉，搏面来打。

这个形象后来为“封神”的形象所取代，所以现在庙里看得见的是有火尖枪、乾坤圈、混天绫三种宝贝，骑风火二轮“的封神”的打扮。但是元明代通俗文学中，则以“西游”的形象为标准。

值得注意的是，《西游记》第八十三回有哪吒出身故事：

……说不了，天王轮过刀来，望行者劈头就砍。早有那三太子赶上前，将斩妖剑架住，叫道，父王息怒。天王大惊失色。噫，父见子以剑架刀，就当喝退，怎么返大惊失色。原来天王生此子时，他左手掌上有个哪字，右手掌上有个吒字，故名哪吒。这太子三朝儿，就下海净身闯祸，踏倒水晶宫，捉住蛟龙要抽筋为条子。天王知道，恐生后难，欲杀之。哪吒奋怒，将刀在手，割肉还母，还了父精母血，径到西方极乐世界告佛。佛正与众菩萨讲经，只闻得幢幡宝盖有人叫道，救命。佛慧眼

一看,知是哪吒之魂,即将碧藕为骨,荷叶为衣,念动起死回生真言,哪吒遂得了性命。运用神力,法降九十六洞妖魔,神通广大。后来要杀天王,报那剔骨之仇。天王无奈,告求我佛如来,如来以和为尚,赐他一座玲珑剔透舍利子如意黄金宝塔,那塔上层层有佛,艳艳光明,唤哪吒以佛为父,解释了冤仇。所以称为托塔李天王,此也。

到这里,哪吒的故事几乎完成,李天王的宝塔也变成了伏哪吒如来赐的工具。很多学者认为这个故事跟《三教源流搜神大全》“那吒太子”之项有密切的关系<sup>①</sup>。“大全”卷七记载:

那吒本是玉皇驾下大罗仙。……因世间多魔王,玉帝命临凡,以故托胎于托塔天王李靖母素知夫人。生下长子军吒,次木吒,帅三胎。那吒生五日化身浴于东海,脚踏水晶殿,翻身直上宝塔宫,龙王以踏殿故怒而索战。帅时七日,即能战,杀九龙。老龙无奈何而哀帝,帅知之,截战于天门之下,而龙死焉。不意时上帝坛,手搭如来弓箭,射死石记娘娘之子,而石记举兵。帅取父坛降魔杵,西战而戮之。父以石记为诸魔之领袖,怒其杀之惹诸魔之兵也。帅遂割肉刻还父,而抱真灵求全于世尊之侧。世尊亦以其能降魔故,遂折荷菱为骨,藕为肉,系为胫,叶为衣而生之。……帅之灵通广大,变化无穷,故灵山会上以为通天太师,威灵显赫大将军。玉帝即封为三十六员第一总领使,天帅之领袖,永镇天门也。<sup>②</sup>

这两种资料跟《封神演义》第十二回到第十四回虽然共通部分很多,但是不同的地方也不少。究竟哪个记载是最早的?笔者觉得,三种记录各有根据。可是《封神演义》的作者一定看到《西

<sup>①</sup> 《中国民间诸神》页1029,陈晓怡《哪吒人物及故事研究》页84等。

<sup>②</sup> 捷幼出版社《中国神仙传记文献初编》第四册《三教源流搜神大全》页2164。

游记》。还有，“大全”的记录有最早的味儿。以下，对三种记载加以比较分析<sup>①</sup>。

“封神”第十二回说，陈塘关总兵李靖有三个孩子，就是金吒、木吒、哪吒。而第三子哪吒在母胎三年六个月，从肉球出产，是干元山弟子灵珠子的投胎，生时已有乾坤圈、混天绫两种宝贝。关于从肉球出生的事，“西游”、“大全”都没有，因为这事来自殷元帅的故事，这事在后节再论。关于李天王和两个儿子的事后面也要探讨。

“封神”云，哪吒七岁时去海边洗澡惹出事来。“西游”说这是哪吒生后仅三天的事，“大全”说是生后五天的事。如果不是神明的话，当然生后几天的孩子不能做这种事。可以判断“西游”、“大全”都属于神话，而“封神”改写成有“现实性”的说话。所以“封神”说，闹水晶宫也不是哪吒的本领而是他的两种宝贝的威力。

天门外打龙之事，“封神”、“大全”都有，而“西游”没有。但是，“大全”的记载更厉害，最终杀了龙王。

“封神”第十三回记载，哪吒玩弄父亲的乾坤弓震天箭，误杀了石矶娘娘的徒弟，因此哪吒跟石矶打起来，而哪吒不利，后来哪吒师父太乙真人杀了石矶。在“封神”里，仙人往往亲自打架，这是它最离谱的地方，尤其是在后面连元始天尊、老子也拿剑打起仗来。其它的神怪小说里罕见这种事，地位高的仙人作战时，只需静静地动作。《封神榜》作者重视“现实性”，可是却不清楚自己改写的事更加离谱。这也表明了他的知识程度。

关于石矶事，“西游”没有记载，而“大全”说，哪吒上帝坛，取如来弓箭射杀“石记”娘娘之子。由此可知，“大全”里说这是在天门那儿发生的事。“封神”将此勉强分开成两件事，而且作者觉得“女仙”石矶娘娘有孩子是奇怪的，因此把儿子改写成了徒弟。这

<sup>①</sup> 在这里《封神演义》和《西游记》都用世界书局版。

也是“封神”作者靠“常识性”而改的。在“大全”里杀“石记”的是哪吒。这个故事起源于《夷坚志》，前面已经提到过。

哪吒“析骨还父”的原因三者都不同。“封神”说，四海龙王威胁李靖，所以哪吒负责任自尽。“西游”中李天王得知闹海事，怕后难要杀哪吒，哪吒忿怒，自己断了命。“大全”里龙王已经死了，之后哪吒杀“石记”，李天王恐怕惹诸魔之兵，因此要杀哪吒，然后哪吒自杀。“西游”、“大全”都是李天王逼哪吒的，而“封神”作者讨厌“父逼子”这种“乱伦”的说话，改写成“孝子”的故事，所以有龙王说“你既如此救你父母，也有孝名”这一情节<sup>①</sup>。然而这故事本来含有的神话故事的要素，却几乎都没有了。

“封神”第十四回云，哪吒的灵魂去干元山，太乙真人劝哪吒在庙受香供，说受香供之后可以复活。可是后来李靖毁了这座庙，太乙真人便用莲华作身体，让哪吒回生。然而“西游”、“大全”都说哪吒的魂魄到了西天，释迦如来用莲华做身，让哪吒复活。“封神”的时代设定在周初，所以小说中释迦如来不出现，而且作者往往把佛菩萨改成道教神仙，但是“西教”的人士常常担任重要的角色，也表现出他模棱两可的写作态度。

关于哪吒跟李靖父子相克说话，“封神”勉强找一个理由，藉李靖毁庙的事，来冲淡这故事的反伦味儿。“西游”中的动机很简单，加上父子相互残害也毫无愧色，也保留着神话的要素。奇怪的是“大全”里却没有这一内容。

最后，“封神”里有燃灯道人出现并给李靖一座塔，收伏哪吒。“大全”没有这塔的记载。“西游”中把宝塔交给李天王的是释迦如来。“封神”的主要神仙中燃灯道人最具有佛教色彩的人物；看起来，这故事也本来属于释迦牟尼，而被“封神”的作者改写在了燃灯道人身上。

---

<sup>①</sup> 世界书局《封神传》页55。

总而言之,“西游”跟“大全”的故事不同的地方多,而两者都保留着本来的神话;“封神”最富于总合性,而其改写的部分不少。要注意的是“封神”的作者往往以自己“常识性”的判断,随便地写改故事;而且他的宗教方面的知识不深,所以“封神”中到处出现矛盾。如:第七十七回老子战通天教主时,出现“三清”,可是老子和元始天尊已经在,还有别的“三清”吗?他知道老子化身之说,而想不到三清就是老子和元始的事<sup>①</sup>。另外,他常常不用神的称号而用一般的名词,因此“封神”里的神不是太上老君、托塔李天王、哪吒三太子、二郎神,而是老子、李靖、哪吒、杨戩。这种态度在别的神怪小说中是绝对看不见的。所以笔者推测,“封神”的作者是个读书人,同时,他也是一个对道家很有兴趣的人。

关于“封神”的作者有二说,一说是陆西星,一说是许仲琳,现在笔者没有充分的判断材料。可是,如果作者是陆西星的话,为何这么缺乏道教方面的知识呢?而且,内阁文库所藏明版《封神演义》中明明写着“许仲琳”。因此,笔者认为“封神”作者是许仲琳。他在明万历后期,用很多资料写《封神榜》。他当然能看《西游记》,并利用其中故事,所以,哪吒太子的故事也就“西游”为先,而“封神”在后了<sup>②</sup>。

“封神”的作者还参考了别的资料。

关于哪吒,元代还有《那吒太子眼睛记》<sup>③</sup>。从题名来看,这出杂剧是哪吒当主角的唯一的元杂剧,可惜现在亡佚不传。笔者推

① 参见《中国民间诸神》页4,“三清”之项。

② 关于“封神”的成书,参见拙论《关于封神演义的成立》,《东洋文化》复刊六十七号,1992年。另外,章培恒在江苏古籍出版社版《封神演义》前言中说,“封神”是许仲琳、李云翔两个人合作,而写作年代是天启年间。章氏的主张相当有理,但是笔者还有不赞成的部分。

③ (元)吴昌龄撰,佚文在《元剧钩沈》中数条。

测“封神”、“西游”、“大全”三种明代的小说,都是根据这杂剧的可能性相当大,可是现在无法确认。

哪吒的故事,由于《封神榜》的流行,明末以后完全以“封神”的说话为标准。“封神”表面上是道教色彩很浓厚的作品,因此,哪吒也终于彻底地成为“道教神将”了,但是信仰方面他仍然保持强烈的民间色彩,而本来的佛教守护神的特色则几乎完全消失了。

### 五、李天王、金吒与木吒

《水浒传》中,有不少关于李天王的文字:梁山泊首领晁盖的绰号是“托塔天王”,第八回林冲看守“天王堂”,第十一回出现北京武将“李天王”李成等等。另外,第五十八回有“八臂哪吒”项充<sup>①</sup>。虽然《水浒》是明代小说,内容却反映很多元代的状况。元代《七国春秋平话》有“有如天王托塔落云轩”,“毗沙门托塔李天王”等句。《三战吕布》杂剧说“恰便似托塔李天王下兜率临凡世”<sup>②</sup>。这些文字表明,在元代,李天王是具有代表性的武神之一。

《西游记》里也有很多元代民间神话,所以孙悟空闹天宫时,征讨悟空的是李天王父子。奇怪的是,那时李天王和多闻天王被认为是不同的神,因此《西游记》中常常称“五个天王”。在“封神”里也一样,李靖与魔家四将几乎没有关连。现在寺庙里的四天王受了“封神”的影响,他们拿的宝贝完全跟魔家四将一样。可见“封神”的影响真的可观。

根据笔者的了解,李天王信仰最流行的时代是元代。到了明

---

① 这里用的《水浒传》是世界书局的七十回本,所以跟一百回本有章回上的差异。

② 《元曲选外编》页490。

代,武神的代表变成了玄天上帝。《北游记》、《南游记》及很多明代戏剧反映着这种情况。后来关帝又取代了玄帝。这是跟王朝的宗教政策有密切关系的。

毗沙门天与唐卫国公李靖是何时结合的呢?这是很难回答的问题。《西游记》中明白地写“托塔天王李靖”,《南游记》也一样,更别说《封神榜》了。似乎从很早时候起李天王的名字就已经是李靖。奇怪的是,《西游记》时间的设定是唐太宗时代,那时李靖当然生存,可是他却没有出现。难道是“西游”作者为了避免这个矛盾才这样写的吗?也有可能。要注意的是,宋明两代也有些资料说李天王和李靖是别神。《夷坚志》云:

温州城东有李卫公庙,州人每精祷祈梦,无不应者。  
.....①

看来,这里不说李天王,却知道宋代民间以李靖为神。《神仙鉴》的记载更明显。《神仙鉴》卷十五所录神统谱云:

《天上高真》……金童、玉女、托塔天王、降魔那叱……  
《西玄山三玄极真洞天》庄文太史刘向……论武真人李靖  
.....②

在明末,李天王和李靖被认为是不同的神格。这意味着什么呢?笔者推测,这时候李天王完全是一个独立的神格,所以民间认为他是一个不但跟李靖没关系而且跟多闻天王也扯不上关系的神明。但是,关于毗沙门天与李靖的结合,一定李靖的名字有关。李靖的字是“药师”,而毗沙门天是“夜叉之王”,所以“李药师”跟

① 中华书局《夷坚志》丁志,页628。

② 《中国神仙传记文献初编》册7《神仙鉴》页4464及页4468。明代重要的神统谱有三种,一种是《封神演义》第99回,一种是《三教源流搜神大全》,另外一种《神仙鉴》卷15的神仙谱。其中道教色彩最强的是《神仙鉴》;关于此点,以后另文再论。

“李夜叉”容易混淆<sup>①</sup>。从这两者的发音来看,混淆是在唐代发生的。所以笔者认为,李靖跟毗沙门的结合是在唐代发生的,以后“托塔天王”特别盛行,人们只知道托塔天王的名字是“李靖”,到了明代,托塔天王李靖和唐卫国公李靖几乎成了“同名异神”;要不然,不能解释很多数据里截然区别两者的情况。

关于哪吒的大哥金吒。也许跟哪吒有关系。从第二节引用《道法会元》的记载看得出来,他们被认为是同类的神。哪吒的前面有“军吒咧”。军吒咧的一般表记是“军荼利”<sup>②</sup>,就是密教五大明王之一。

原来金吒的名称变动性大。《西游记》的明版往往写着“君吒”。可是清代《西游真诠》系版本和《封神演义》称“金吒”。所以笔者怀疑,《西游真诠》的作者看过“封神”。而清代《西游证道书》第八十三回李天王却说:

我只有三个儿子,大小儿名君吒,侍奉如来做前都护法,  
二小儿名木叉,在南海观世音做徒弟,三小儿名那吒,在我身边,  
早晚随朝驾。……<sup>③</sup>

“封神”中称金吒是文殊广法天尊的徒弟,也保留着跟佛教有关的味儿。柳存仁氏指出《度柳翠》杂剧的咒语中有金吒<sup>④</sup>,同样的咒语在《道法会元》中也存在。

还有《三教源流搜神大全》也称“君叱”。“封神”以前的数据都称“军吒”或者“君吒”,这显然表示金吒的前身是军荼利明王。恐怕他在《道法会元》里成为道教神的经纬,跟哪吒的情况完全一

---

① 这个主张来自福武书店出版的中野美代子著《西游记之秘密》;参见同书页218以下。

② 军荼利,又称军荼利明王,梵文“Kundali”。但有些经典中称“军吒咧”。

③ 上海古籍出版社《古本小说集成》影印版《西游证道书》页1641。

④ 参见柳存仁《毗沙门天王父子与中国小说之关系》“金吒”之项。

样。但是,他变成李天王的儿子的原由却不明白。笔者推测,后世看《道法会元》或者同一类法术书的人误会两个“吒”字是表示兄弟的排行,而军吒在前面,所以认为军吒是哪吒的哥哥。另外,毗沙门五太子之中有“甘露”,而军荼利的别称也有“甘露”,所以后来混淆了这两神也有可能,但现在有关金吒的资料太少,不能决定。而他的名字变成“金”吒,大概受了弟弟称“木”吒的影响。

关于二哥木吒,有前人的详细的考察<sup>①</sup>,其来源已经明白了。《西游记杂剧》云:

……[木叉云]我非凡人,乃观音佛上足徒弟木叉的便是。这马亦非凡马,乃南海火龙三太子。…<sup>②</sup>

“封神”称他“木吒”,“三教搜神大全”称为“木叱”,《西游记》称他“木叉”。看起来《西游记》保留着前代的传说。他在“西游”里是个观音菩萨的徒弟,而在“封神”里是个普严真人的弟子。这又是“封神”作者随便地改写的。《西游记》中他又称“惠岸行者”,可是木叉和惠岸本来是不同的人。“三教搜神大全”的“泗州大圣”项云:“泗州僧伽大师者,世谓观音大士应化也。…帝及百官咸称弟子,与度惠俨、惠岸、木叉三人”<sup>③</sup>。后来,惠岸、木叉合成一个人,而被称为观音菩萨的弟子。但是不知什么缘故他取代独健成了李天王的第二子。

《西游记》第六十六回中出现泗州大圣,而观音还在别的地方,是否是一个矛盾?恐怕在明末,跟李天王和李靖一样,观音和泗州大圣也被认为是不同的存在。所以《西游记》云:

……即今泗州是也。那里有个大圣国师王菩萨。他手下

① 柳氏《毗沙门天王父子与中国小说之关系》“木叉”之项,陈晓怡氏论文页82,以及中野美代子《西游记之秘密》页218以下,等等。

② 《元曲选外编》页651。

③ 参见《三教源流搜神大全》卷二。这记载来自《宋高僧传》。

有一个徒弟，名唤小张太子。还有四大神将<sup>①</sup>。

好像泗州大圣并不是观音，木叉也变成了小张太子，由此可知，在明末时他们是另外的传说。而“西游”、“封神”、“大全”都说木吒是李天王的第二子，好像在很久以前木吒就已成为李天王的儿子。

总之，跟哪吒有关的神格，李天王、金吒、木吒都本来是佛教神或者实际存在的僧，可是他们后来也变成道教系的神明了，其中金吒已经在《道法会元》里见其名。从唐代到宋代他们究竟是怎么有此变化地流传向民间的呢？笔者认为这跟道佛教神的观念的变化有密切的关系。关于这个问题留在别的时候探讨。

### 六、殷郊与哪吒——关于《封神演义》的改写

关于《封神演义》跟《武王伐纣平话》及《春秋列国志传》的关系，柳存仁氏有详细的研究<sup>②</sup>。“封神”作者是根据这些历史小说写出《封神演义》这本神怪小说的。那么“封神”与“伐纣平话”、“列国志传”的相异点在哪儿呢？在“神怪”要素的有无。

虽然“伐纣平话”里也有神怪的要素，可是那种情形并非当时通俗文学中的普遍趋势，所以在“伐纣平话”中，除了雷震子等少数的人物以外，“封神”里的有力的神格多半并未出现。例如，哪吒、李靖、元始天尊、老子、杨戩、燃灯道人、通天教主等神格，是在《封神演义》里才出现的，而在作为其前身的“伐纣平话”中完全没有。这种情况跟《西游记》完全不同。《西游记》的前身《大唐三藏

① 世界书局《西游记》页447。

② 参见《新亚学报》卷4，期1，柳存仁《元至治本全相武王伐纣平话明刊本列国志传卷一与封神演义之关系》。

取经诗话》是已神话要素浓厚的小说。元代的“西游记”也是一样，杨景贤的《西游记杂剧》中，孙悟空、观音、李天王、哪吒、二郎神、木吒等统统出现。所以从两种小说的发展史来看，“西游”早就跟神话有关系而“封神”不是。笔者很自然地推想，“封神”的神怪要素从“西游”借来的很多，绝对不是“西游”受“封神”的影响的<sup>①</sup>。

哪吒在“伐纣平话”、“列国志传”都没出现。“伐纣平话”中如哪吒一样活跃的武将是雷震子、殷郊这两个人。这两人在“封神”里也登了场。关于雷震子完全没问题。他的形象在“封神”里和在“伐纣平话”里差不多。问题在殷郊，让人奇怪的是，他的故事在“伐纣平话”中跟在“封神”中完全不一样。“伐纣平话”中的殷交（郊），是个殷国的太子，纣王杀了他的母亲以后，他逃亡到周国，然后帮助武王、太公出战，最后杀了妲己。而在《封神》里，他母亲被杀以后，他做了广成子的徒弟，广成子吩咐他助周伐纣，可是他却听了申公豹的怂恿助殷国战周国，最后被燃灯道人杀了<sup>②</sup>。

这个部分是整个“封神”之中，作者改写得最厉害的部分。很明显，作者以自己读书人的意识，改写了“不忠不孝”的故事。事实上，殷郊故事在“伐纣平话”、“列国志传”、“三教搜神大全”中都一样，而只有“封神”不同。这说明在民间故事中，父子相克等事不一定是坏事，所以很多通俗文学保存了这种说话。哪吒的说话在这种思想之中绝对不是特别的。后来读书人记录这种故事的时候，恐怕改写的部分很多，所以，宋元时候盛行的许多神话在明代已经失去了本来的面貌。

殷郊是民间信仰中太岁殷元帥，他在“封神”第九十九回被封

① 更详细的讨论，参见拙稿《关于封神演义的成立》。

② 《封神演义》第六十三回到六十五回。

“太岁殷元帅”，这事在“伐纣平话”里也一样<sup>①</sup>。重要的是，“三教搜神大全”中的“太岁殷元帅”项，跟哪吒类似的部分不少。“大全”卷五云：

帅者，纣王之子也。……降生帅也，肉球包裹，其时生下。……适金鼎化身申真人经过，……毫光四起，真人近而视之，乃一肉球，曰此仙胎也。……求乳母贺仙姑哺而育之，……正名金哪吒，又缘其弃郊之故，而乳名殷郊。年将七岁，……于是指帅助武王而伐纣，……<sup>②</sup>

“封神”说，哪吒从肉球出生而年七岁出战，但是，这事“西游”、“大全”中却没有。《封神榜》作者用殷元帅说话配哪吒的可能性相当大，因为肉球本来属于太岁殷元帅的说话，在唐代已经有太岁跟肉球有关的记载<sup>③</sup>。

一个神的故事发展过程中，借别神故事的事，在宋元代民间信仰中常常发生。所以哪吒、华光、殷元帅、二郎神、田都元帅、炳灵公等神明形象、故事中，共通的部分也不少，都是相互影响的结果。由于目前资料有限，几乎不能判定故事成立的先后。

### 七、中坛元帅太子爷——台湾民间信仰里的哪吒

在台湾，哪吒一般被称为“太子爷”，是人人都熟识的神。哪吒的呼称还有“中坛元帅”、“李哪吒”、“太子元帅”、“哪吒三太

---

① 有关殷元帅的变迁，拙论《太岁殷元帅考》（日文，载《论丛亚洲之文化与思想》第三号）里探讨过。

② 《中国神仙传记文献初编》之《三教源流搜神大全》，页2069。

③ 关于“肉球出身”，参见陈晓怡论文页108以下。有关“太岁”，参见拙稿《太岁殷元帅考》。

子”、“罗车太子”等;有时候被认错成“玉皇太子爷”。从这些称呼来看,在民间哪吒的地位升高多了。根据资料,以哪吒为主神的庙有一百多座<sup>①</sup>,而配祀的庙一定更多。

现在台湾岛内民间的哪吒形象完全是跟“封神”一样的,但另一方面,台湾岛内的哪吒信仰中特别的部分相当多,恐怕是在台湾独特地发展出来的。除了有少年神、武力高强等传统的形象以外,哪吒还担任很多角色。首先,哪吒被认为是“五营”的中营主将,恐怕“中坛元帅”之称就是从这儿发生的。其次,鸾堂扶乩中哪吒往往出现,而且乩童很重视哪吒,所以哪吒在台湾民间信仰中的地位相当高。下面简单地讨论这些问题。

根据余光弘氏的研究,台湾的太子庙有微增的趋势;余氏认为这是由于哪吒受乩童的欢迎<sup>②</sup>。根据调查<sup>③</sup>,中坛元帅的庙偏在南部,看起来在北部似乎没有规模大的太子庙。南部出名的太子庙有两座,一座是台南新营太子宫,一座是高雄市的三凤宫。新营太子宫被认为是全台开基之祖<sup>④</sup>,但是根据地方志的记载,明永历时台南已有太子庙。《台湾通志》云:

沙陶宫在县西定坊,其神能为人驱除灾孽,浪涌陶沙,故以名

① 锺华操《台湾地区神明的由来》(台湾省文献委员会)页156。这里把哪吒分类于道家的神。根据同书页154,台湾的托塔天王庙极少。另外,称哪吒为“罗车太子”大概是由于台湾地区的发音所致。

② 余光弘:《台湾地区民间宗教的发展:寺庙调查资料之分析》,《中央研究院民族学研究所集刊》第五十三期,1982年,页91。

③ 见台原出版社出版的蔡相辉《台湾的祠祀与宗教》页41以下。

④ 新营太子宫,起源在康熙二年,福建泉州人士从大陆携带中坛元帅像来台,康熙二十七年作土庙。有人认为它是全台太子庙之首,说所有的太子庙都是从这座官分灵的。高雄三凤宫的前身是康熙十二年的三凤亭,是南部最大的太子爷庙。参见《台湾庙宇文化大系》卷1,页112以下。

宫焉。<sup>①</sup>

这里没说所祭之神是谁。《续修台南县志》有关玉皇太子庙之记载：

玉皇太子宫，在镇北坊，伪时建，俗呼四舍庙。康熙二十七年，总镇杨文魁修。一在西定坊，曰上太子宫，一在土墘埕尾，曰下太子宫，一在长兴里，俱伪时建。<sup>②</sup>

根据石万寿氏的研究，这里所说的“玉皇太子宫”是后来的开基玉皇宫，而不是祭哪吒太子的。后二者是哪吒太子的庙，“上太子宫”是前面说的沙陶宫，“下太子宫”就是毗沙宫<sup>③</sup>，都是“伪时”即明郑氏时建立的。奇怪的是，早期的文献中，都不称太子庙的祭神是哪吒太子，所以蔡相辉氏主张这些太子庙本来是祭祀郑氏一族的庙<sup>④</sup>。蔡氏同时说王爷也跟郑氏有密切的关系。依我来看，明末哪吒太子信仰已经很普遍，所以一般称“太子宫”等庙为哪吒的庙也没问题；而且现在的沙陶宫完全是普通的哪吒太子庙，所以笔者怀疑那些太子庙与郑氏的关系<sup>⑤</sup>。

关于五营<sup>⑥</sup>，一般认为跟王爷有密切的关系，可是现在变成了城隍、关帝等神明也可以被纳入的概念。有关五营所指，黄文博氏

① 台湾省文献委员会《台湾通志》下册，页 630。

② 台湾省文献委员会《续修台湾县志》下册，页 341。

③ 石万寿：《台南市宗教志》，《台湾文献》卷 32，期 4，页 23。

④ 蔡氏：《台湾的王爷与妈祖》，台原出版社，页 39。

⑤ 笔者 1995 年 1 月调查过台南市沙陶宫、毗沙宫及新营市太子宫。笔者推测，从庙的名称来看，那两座庙都与毗沙门李天王和哪吒有关系的可能性相当大。但是蔡氏的主张对于说明台湾的太子爷的特殊性似乎有用。现在笔者没有充分的证明材料。

⑥ 关于法师或乩童的调营，参见阮昌锐《中国民间宗教之研究》（台湾省立博物馆）页 87，黄文博《台湾信仰传奇》（台原出版社）页 49，及吕理政《传统社会与现代社会》（稻乡出版社）页 45 以下。

有详细的讨论。五营的构成是：东营九夷军，张基清元帅；南营八蛮军，萧其明元帅；西营六戎军，刘武秀元帅；北营五狄军，连忠官元帅；中营三秦军，李哪吒元帅。<sup>①</sup>

但是事实上，元帅名单变动性很大，根据黄氏的研究，除了这“张萧刘连李”以外，还有“林徐马庞石”、“康张赵马李”、“辛池蒋洪李”等等。然而除了学甲镇溪洲玉皇宫的中营是李文真，其它的中营都是李哪吒。台湾民间信仰中哪吒的特殊地位一定受了五营的影响。但是，明代以前很少看到“李哪吒”的称呼。还有，哪吒跟其它四元帅的关系也暧昧，前代的资料里也找不到有关的记载。

其实，上面所说五营是在中国南部广泛的地方流行的仪式，别的地方的五营中却似乎没有哪吒的名字。贵州省德江县的冲寿傩中，领导五营兵的将好像是五岳，或者称五猖。

……一安东方青帝九夷兵，……二安南方赤帝八蛮兵，  
……三安西方白帝兵七戎兵，……四安北方黑帝兵五狄兵，  
……五安中央黄帝三秦兵。<sup>②</sup>

五营兵的名称一样，而将帅不同。还有，四川省江北县舒家乡祭财神仪式中称，“张大郎东方青五猖，张二郎南方赤五猖，张三郎西方白五猖，张四郎北方黑五猖，张五郎中央黄五猖”<sup>③</sup>。江北县复盛乡庆坛也称五猖是张氏五兄弟<sup>④</sup>。另外，台北霞海城隍庙祭典中，称中营元帅是李哪吒，可是所挂的神像里，五营元帅之李

① 黄文博：《台湾信仰传奇》，页42。

② 王秋桂、庾修明：《贵州省德江县稳坪乡黄土村土家族冲寿傩调查报告》，民俗曲艺丛书，页222。

③ 王跃：《四川省江北县舒家乡上新村陶宅的汉族祭财神仪式》，民俗曲艺丛书，页103。

④ 王跃：《江北县复盛乡协睦村四社谯宅的庆坛祭仪调查》，民俗曲艺丛书，页147。

元帅以外,还有哪吒太子<sup>①</sup>。所以笔者推测,五营元帅的中营本来不是哪吒,是因中营元帅的姓是“李”而附会的。难道学甲镇玉皇宫的李文真就是本来的中营元帅吗?这种可能性不少。

为什么台湾的乩童重视哪吒太子呢?关于这个问题,已经有很多研究<sup>②</sup>。刘枝万氏说:

……然而虽属中级神,若无人缘,不通下情者,当然靠不住,文弱之神,亦无法对抗凶神恶煞,于是乎武艺高强而且法力无边之神明,最为可靠,自然成为童乩之理想守护神。按符合此一条件之神明,当首推太子爷即哪吒,系骁勇善战之少年神,……以及童乩原义“童”之两种心像重复,终于塑成者也。……<sup>③</sup>

这些理由是很正确的。但是笔者推想,一定还有哪吒“割肉”故事的影响。因为乩童常常“伤害自己”,让别人看,而神明中伤害自己最厉害的就是哪吒。恐怕这个故事的影响也算是哪吒受乩童欢迎的理由之一。

在很多鸾书中,哪吒也是重要的神明。譬如在游记类鸾书,济公和哪吒常常当主角<sup>④</sup>。哪吒受欢迎的理由大概是跟前面所说的一样。

太子爷哪吒在台湾颇受欢迎的存在,终于在“经典”中也出现了。那本真经叫《中坛元帅降魔真经》<sup>⑤</sup>。依我来看,这也是鸾书的一种,只是在形式方面具有经典的样子。其经文前面有水赞、香

① 根据笔者1994年6月调查过的台北霞海城隍祭的情况。

② 参见郑志明《台湾民间信仰的神话思维》,《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,页130。

③ 刘枝万:《台湾的灵媒——童乩》,《台湾风物》卷31,期1,页109。

④ 郑志明:《中国善书与宗教》,台湾学生书局,页413以下。

⑤ 《中坛元帅真经、福德正神宝经合订本》,高雄、意诚堂同善社发行,1992年。其中《中坛元帅降魔真经》占三分之二。

赞、净坛赞等诸赞以及净三业神咒、净心神咒、净口神咒等诸咒<sup>①</sup>，然后是“中坛元帅宝诰”，之后是开经偈，最后才是本文。这大概是模仿一般的经典。其本文云：

天尊曰，吾乃千元山上灵珠神，降下凡间救万民。三年六月始出世，……腰围混天绦，异香遍地，……重阳佳节，太子降生。……疑我是妖精，不知吾是上界降魔星。七岁能发震天箭，能开乾坤弓。白云山上射妖童，九曲河内战鱼龙，神通一展压倒水晶宫，聚仙门打救光。……杀身刻骨，报爹娘，大仁大义，至孝至忠。……既为人又为神，莲花丈六现金身，吾师赐我金枪风火轮。……玉虚奉命临黄土，兴周灭纣作先锋。……玉主知吾临敌无惧，赤胆丹衷，令吾镇守南天门上。……<sup>②</sup>

“真经”所称的天尊是哪吒太子，故事的内容完全蹈袭《封神榜》；但是，父子相克等坏事都消失了，而且闹海、玩弄乾坤弓等种事情也好像是对方不对。经典在性格上的这种改写也许是不得已的事，可是本来保有的神话要素，到这里几乎完全消失了。但不管怎么样，这经典也是表明现在台湾岛内宗教中哪吒地位的重要资料之一。<sup>③</sup>

① 关于“香赞”的意义，参见福井文雅《香赞前史》（日文，见于《佛教文化之展开》）页343以下。

② 《中坛元帅真经》页13~16。

③ 要注意的是，这种经典明显地受了佛经的影响，有些鸾堂系所写的经典往往有这种倾向。哪吒费了一千年脱离佛教影响，没想到现在再受佛教的影响。可是这方面的研究一定需要田野调查，所以现在笔者不能判断。

### 八、结 语

以上,笔者探讨了从唐代到现在的哪吒太子的变迁。那过程相当复杂,而且宋元时期民间有关信仰的情况不明白的地方还很多。这种问题不止是哪吒太子一神的问题,宋明时期发达的神明多半有这种倾向。明末以后,《封神演义》的流行影响到各方面的民间宗教活动,但另一方面,民间信仰还保留着很多古老的传说。为了探讨民间信仰的传说,应该了解这种情况的复杂性。

# 龙虎山张天师的兴起与 其在宋代的发展

王见川

## 一、前言

五代之之前江西龙虎山张天师的地位并不高,其道法仅是众多道法之一,甚少得到帝王的青睐与官员、士人的好感,社会声望颇低,远不及茅山派。到了五代、北宋,龙虎山张天师在张道陵信仰的帮助下,逐渐打开知名度并获得一些皇帝的注意、敕封,身份提升不少。尤其是徽宗时期的张继先,对龙虎山道法的传播影响最大。不少民间道派,都以他为己派的祖师,以冀取得道法正当性,

吸引群众。

所以本文首先讨论龙虎山张天师的兴起及其在北宋的发展,接着专谈张继先天师事迹及其社会声望与影响,然后叙述南宋张天师的活动及其传教的情形,使龙虎山张天师在两宋间的兴起与发展,有一完整的历史呈现。

### 二、龙虎山张天师的兴起及其在北宋的发展

江西贵溪县龙虎山是中国著名的道教圣地,也是正一教的根据地。龙虎山之所以有名,除了地灵外,主要是人杰促成的,相传张道陵天师曾在此修炼得道<sup>①</sup>,著名的张天师亦聚居于此。张天师究竟何时到龙虎山?张道陵与龙虎山有无关系?20世纪80年代中,著名道教学者柳存仁曾对龙虎山张天师之来历做过研究。他提出的答案说:

张姓的一派在宋代以前即或存在,盖亦式微不足数。北宋真宗时张正随在信州的初露主角,龙虎山说不定正是正一派的发祥基地呢。至于相隔830年后的信徒,他们究竟和后汉的“三张”有怎样的血属关系,那不仅是“文献不足”,便是道籍中我们见得到的可以提出来讨论的少数文字,比之宋、元以后记载宋到明间的数据,其可靠性也相差很远……

我们现在就已知的材料做的初步推测是,至迟到张正随的时代,这二十几代的名字是可能已经有了的,虽然它们的正确性怎样,我们还很不容易断定……

那么,也许在唐末五代的时候,人们心目中的龙虎山,不过是

---

① (北宋)乐史:《太平寰宇记》卷107《鄱阳县》,页150,北京:中华书局复印宋刻本,2000年1月。

云锦的俗名,可是它的地点却还不是在江西的。可是江西这一派的天师道发达之后,龙虎的山名也就跟着天师的移驻轻易易地搬到江西来,我们推断这件事可能发生只在北宋初,和比较更可靠的史传所载张正随在真宗朝的活跃,倒很相符。<sup>①</sup>

柳存仁的重点,大约有三点:一是龙虎山的张天师和后汉“三张”的关系文献不足,亦不甚可靠。二是最晚至北宋真宗时,张正随前的张天师世系中的名字已经出现。三是龙虎山是云锦山的俗名,原不在江西,在北宋初江西这一派天师道发达后,被搬至江西。由于柳存仁所提的上述答案,涉及龙虎山张天师的重大问题,值得进一步分析。

### (一)张道陵与龙虎山

前已论及,在张道陵的真实历史或唐前的张道陵传说中,他与江西龙虎山并无关系。就目前所见,在唐末五代有下列资料言及张道陵与龙虎山有关:

#### 1.《太平御览》卷六六四引录:

《集仙录》曰:张天师道陵隐龙虎山,修三元默朝之道,得黄帝龙虎中丹之术。丹成服之能分形散景。天师自鄱阳入嵩高山得隐者制命之术……<sup>②</sup>

#### 2.《太平御览》卷四八引录:

《信州图经》曰:龙虎山在贵溪县,二山相对,溪流其间,

---

① 柳存仁:《题免德龕藏汉天师世系赞卷》,页682、684、701。

② 李昉《太平御览》卷664《道部六》“尸解”,页2966。

乃张天师得道之山。<sup>①</sup>

### 3. (南唐陈乔)《新建信州龙虎山张天师庙碑》:

……天师姓张氏，讳道陵，字辅汉，沛国丰人也……道之将行，必先崇奉，乃诏执事建天师新庙于信州龙虎山。是山也，夙号洞天，由来福地……天师顷来江左，尚憩兹峰，旋指汉川，实留遗爱……<sup>②</sup>

### 4. 《太平寰宇记》卷一〇七:

(鄱阳县)龙虎山二山相对，连信州界，乃张天师得道之所。数浅山一名博阳山，《禹贡》曰：过九江至于数浅原。仙鹤山在县南八十里，其山上有三峰，峰有湖，春冬不竭，众鸟翔集。中峰古观坛，地高三丈，松竹森耸，古老相承是张道陵学道处。其山今立仙鹤坛，旧曰鹤鸣山，天宝六年改名仙鹤山。<sup>③</sup>

这些资料反映，早在北宋真宗龙虎山张天师被皇帝召见之前，地方图经、传说、道教仙传乃至官方碑文都提及张道陵天师曾至龙虎山。依此来看，柳存仁认为龙虎山名，在宋初跟着天师的移住，搬至江西的说法，并不能成立。《太平寰宇记》中的记载反映至少在宋初前信州地方人士相信龙虎山是张天师得道之处，而在山旁的仙鹤山中峰的古观坛古老相传是张道陵学道处。此山旧名鹤鸣山，天宝改名“仙鹤山”。

由此可见，龙虎山(信州)地方人士熟悉张道陵事迹，所以当他们搬迁张道陵学地道点至江西时，并未改动鹤鸣山，而是在当地新塑一鹤鸣山来取得信任。这一形塑时间是在唐玄宗天宝年间前。循此来看，云锦山应和龙虎山无关。

① 李昉《太平御览》卷48《地部十三》“龙虎山”，页234。

② 《全唐文》卷876，页9160-9161。

③ 乐史《太平寰宇记》卷107《鄱阳县》页150。

## (二) 张天师世系与传承原则

既然如此,那柳存仁怎么认定二者相同呢?细察柳文,主要受到杜光庭《道教灵验记》“天师剑验”这条资料的影响:

天师剑,五所铸。状若生铜,五节连环之柄,上有隐起符文、星辰日月之象,重八十一两,常用诛制鬼神,降剪凶丑。升天之日,留剑及都功印,传于子孙。誓曰:我一世有子一人,传我印、剑及都功策。唯此,非子孙不传。世于顶上有朱发十数茎,以表奇相,于今二十一世矣。其剑时有异光,或间吟吼,乍存乍亡,颇彰灵应。至十六世天师,好以慈惠及人,忧轸于物,以神剑灵效,每有疾苦者多借,令供养即所疾旋祛。邻家夜产,性命危切,亦以此剑借之。既至产家,有神光如烛,閃然照一室之中,墮地而折。经数十年,十八世孙惠钦,志性温和,守谦退直,与物无竞,俗机世务,泛然不经其心。人有所言,虽譎诈者,亦皆信用,略无疑色。一旦,有人挈布囊,入云锦山仙居观,周行廊庑之下,瞻礼功德,云解磨镜钉铰。门人令其缀烛小铜锁子,师见之,问曰:我有折剑,焊缀得乎?此人请剑看之,云可矣,请别启一室,须炭数斤。反扃其门,以巨石为砧,炽炭锤钟,声闻于外。门人皆股栗心战,忧此剑碎于其手,师殊不为虑。顷之,锤锻声绝,工人执剑以呈,果完缀如旧,所焊之处,微有黑痕,如丝发尔。师以钱半千酬之,此人得钱谢,致于老君前,负囊而去。出门数步,寻失所在。识者疑是天师化现,降于人间,自续其剑。<sup>①</sup>

这条数据,未提及时间、地点。一般认为此文指的是龙虎山张

<sup>①</sup> 杜光庭《道教灵验记》卷13,第九“天师剑验”页287,《正统道藏》18册。

天师。<sup>①</sup> 柳存仁亦是这样看,故将文中的“云锦山仙居观”当作龙虎山的寺庙,而做出龙虎山是云锦山的俗名的推断。<sup>②</sup>

这个断定是有问题的,原因有二:一、早期图经等资料,都未言及龙虎山又名云锦山,唐代司马子微的《天地官府图》提到三十二福地是江西贵溪的龙虎山,亦没言及龙虎山又叫云锦山,尤其是杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》第九《七十二福地》云:“龙虎山在信州贵溪县,天师宅。”<sup>③</sup>若龙虎山是云锦山之俗名,为何杜光庭亦未提及呢?二、龙虎山在唐代亦无仙居观,只有真仙观。<sup>④</sup>

凡此种证据及现象都说明云锦山和龙虎山无关。那么云锦山在那里呢?杜光庭《题仙居观》提供了一点线索:

往岁真人朝玉皇,四真三代住繁阳。初开九鼎丹华熟,继蹶五云天路长。烟锁翠岚迷旧隐,池凝寒镜贮秋光。时从白鹿岩前往,应许潜通不死乡。<sup>⑤</sup>

柳存仁认为“仙居观和它的所在地云锦山是在四川的繁阳,就在杜光庭本人的著作里,已经可以找到这样的线索了”。<sup>⑥</sup>“繁阳”即四川繁阳县,依此来看,柳存仁的判断正确。既然如此,那杜光庭《道教灵验记》“天师剑验”指的是四川仙居观的事。顺此来看,五代之前四川仙居观住着张天师的后代。

当时,观中住持已是张道陵二十一世孙,其补天师剑的事情,发生在十八世孙惠钦时。根据上引文这个张天师家族,一世传一

① 柳存仁《题免得龔汉天师世系赞卷》页 696-698。

② 柳存仁《题免得龔汉天师世系赞卷》页 700-701。

③ 杜光庭《洞天福地岳渎名山记》第八《七十二福地》页 470,《正统道藏》18册。

④ 北宋贾善翔《上清观重修天师殿记》页 258。

⑤ 《全唐诗》卷 54,页 9663,转引自柳存仁《题免得龔藏汉天师世系赞卷》页 700。

⑥ 柳存仁《题免得龔藏汉天师世系赞卷》页 701。

人为天师，标记是印、剑及都功篆。乍看之下，四川仙居观张天师后代的传承与江西龙虎山张天师传承标准相似，通常会被视为同一件事。

有趣的是，龙虎山相传的天师世系中并无张惠钦其人。<sup>①</sup>又龙虎山相传接天师位者的条件是相貌类张道陵<sup>②</sup>。这两点也都与仙居观所传不同。可证二者，非同一事。

也就是说，四川云锦山仙居观的张天师家族传承异于龙虎山张天师家族传承。这样的情况，显示在五代中叶之前，有两个地方打着张天师子孙的招牌，传承道法。他们传承之异同，表列如下：

名称→ 项目↓	龙虎山真仙观	云锦山仙居观
传承原则	一世一人	一世一人
传承条件	貌类天师者	头顶上朱发
凭证	都功印、剑	印、剑、都功篆
世系	五代时二十二代孙张秉一， 十八代叫张士元	五代时二十一世， 十八世叫张惠钦

实际上，在龙虎山和云锦山之外，早有张道陵天师子孙在传播道法。第一例是十二代孙张裕，梁简文帝《招真馆碑》提到他在天监二年(503)至江苏常熟虞山建招真馆。<sup>③</sup>第二例是任唐朝圣真、玄元二观主的张探元(体微)。他“家世南阳，正一真人道陵师君

① 参见王见川博士论文附录二《张天师世系表》。

② 贾善翔《上清观重修天师殿记》页257。

③ 梁简文帝《招真馆碑》页241-242，收入俞绍初校注《明太子集校注》《附编》，中州古籍出版社，2001年7月。

之胃也”，曾祖张俨，任周襄国紫州刺史，祖父张干任隋平州司马，袭朝阳县开国子，父亲张睿“终身向晦”。张探元在文明(684)初度为“仙官，隶本郡明山观道士”，开元初升为京师道官，后累升为东京道门威仪使。墓志碑文称其“斧纆妙门，光传法印，兴得乃烈，是生贞元”，<sup>①</sup>可见张探元系认知的张天师传承标帜是“法印”。第三例是南朝时游历茅山的张天师子孙。

元代刘大彬编的《茅山志》卷十五《采真游篇》收录至茅山游览、参访的著名人物：<sup>②</sup>

1. 天师九世孙张玄真，道兼三洞，德远四流。
2. 天师十世孙张景溯，容行识业，秀挺超群。
3. 天师十世孙蜀郡张智明。
4. 天师十世孙蜀郡张子华。
5. 天师十世孙张谿。
6. 天师十世孙张毕。
7. 天师十世孙张楷。
8. 天师十世孙张胃。
9. 天师十世孙女张子台。
10. 天师十世孙女张季妃。<sup>③</sup>

从十世孙一辈的名字来看，这些天师子孙似未排序，说明他们之间似未联系。<sup>④</sup> 值得注意的是其中有二位天师子孙定居(来自)

① 蔡玮《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞元先生张尊师遗烈碑》页9665-9667,《全唐文》卷927。卿希秦主编《中国道教史》卷2,页146-147,较早引用此文。

② 《茅山志》卷15,页197-201,《正统道藏》9册。

③ 《茅山志》卷15《采真游篇》页199-200。又见陈国符《道藏源流考》页320。

④ 值得注意的是五代《洞玄灵宝三师记》第六在页557中提到龙虎山系天师十八代孙叫张少任,《正统道藏》11册。

蜀郡。

第四例是《受箓次第法信仪》提及的梁武陵王府参军张辩。此人撰有《天师治仪》，是张天师十三世孙。<sup>①</sup>

以上四个例子反映唐中叶之前至少有十三个张天师子孙在大江南北活动。这十三人，至少分属五个家族。也就是说，在龙虎山、云锦山张天师子孙之外，尚有五个或五个以上的家族标榜自己是张天师后裔在外传播道法。其中有的以天师作为世代相传的称号。这些号称天师子孙的人，如何证明其身份呢？虽无史料明言此事，但不太可能是家谱（谱牒）或身份证。衡量早期天师道文献，可以发现在天师道中对于天师子孙赋予特别权利，如《正一法文传都功版仪》注引陆修静云：

阳平治都功版非天师之胤，不受，所以云系天师若干世孙。<sup>②</sup>

可见，阳平治都功版之类的东西，是可以证明天师子孙的真伪的。至于剑作为张天师信物的缘由较为复杂，需为详说。

从现有资料来看，至晚在五代之时，民间即流传张道陵天师拥有剑的传说，杜光庭《道教灵验记》上说：

天台道士刘方瀛，师事老君，精修介洁，早佩毕法箓，常以丹篆救人。与同志弋阳县令刘翔，按天师剑法，以五月五日，就弋阳葛溪炼钢造剑，敕符禁水，疾者登时即愈。尝于黄岩县修斋敕坛，以救疫毒……一县之疫，数日而愈。咸通末，方瀛无疾而终，戒其门人，使与剑俱葬，莫敢违之……<sup>③</sup>

唐“咸通末”天台道士刘方瀛去世，可知他至少活跃于唐中期宪宗至穆宗间。刘方瀛与刘翔于五月五日按天师剑法造剑敕符

① 陈国符《道藏源流考》页320。

② 陈国符《道藏源流考》页345。

③ 杜光庭《道教灵验记》卷8第十《刘方瀛天师灵验》，页260。

禁水的活动,显示在唐中期相传张天师剑法能辟邪治病。值得注意的是刘方瀛等人的天师剑法是仿自龙虎山张天师的。由此可推知当时龙虎山张天师拥有法剑,时人也认为剑是张天师的重要法器。

南唐沈汾《续仙传》卷上《酆去奢》传,亦提到张天师拥有法剑:

酆去奢,衢州龙丘人也,家于九峰山下。少入道,游学道术,精思忘疲。年三十余,便居处州松阳县安和观,即叶静能故乡学道之所。而观北五里,有茅山,高五十余丈。相传云:汉张天师及叶静能皆居此山修道。去奢慕前事,登其山,遂结庵以居。后观中道士相率山下居。人为之构屋及造堂宇,设老君,写张天师像及叶静能真景,朝夕焚修朝礼。山东南有一方石,阔二丈余,平若砥,盖天生也。去奢常坐其上,拱默静想。一旦感神人,谓之曰:张天师有斩邪剑二口,并瓶盛丹,在此石下,可以取之。去奢谢神人曰:此石天设,非人力可加。自惟荒谬,守真而已。托以山栖获安,久蒙灵佑,剑之与丹,讵敢辄取。神人曰:但勤修无怠,剑丹自可立致。后三年,神人遂以剑丹送于去奢。剑乃张天师七星剑。丹以石匣藏之一瓶盛之,倾药有斗余,如麻子,红色光明。去奢自服及施人,有疾皆愈。时丽水县人华造,承中和年荒乱之后,拥土人,据岩险。……朝廷……乃授造以御史,而造凶险。闻去奢得剑丹,面囚锁去奢于空屋中。时方盛暑,一月不与饮食。造谓去奢已毙矣。及开屋,见神色俨然,颜状光白,愈于来时。造极惊异,乃却送去奢归山,丹剑留之。一夜,风雷飞鸟失所。<sup>①</sup>

由此可知衢州人士传言张天师有二口斩邪剑,形如七星又名七星剑。杜光庭《神仙感遇传》收录的《豊尊师》经历与酆去奢事

<sup>①</sup> 沈汾《续仙传》卷上,第十四至十五,页278-279,《正统道藏》8册。

迹相近,应是同一人。在《豊尊师》中说:

豊尊师者,不知何许人也。初为行者,至处州松阳县卯酉山叶天师旧宅观中居。累月乃白其师,求度为道士,愿于卯酉山居住。许之。师去而独居山中……衢州陈儒仆射有疾,召而攻之,不往。所施极厚,亦乃不受。陈果不起。其弟主郡,广助金帛,以修功德焉。因中元请众道流二十余人,修黄箓道场。十五夜,明月如昼,天无织云。忽凉风暴至,雷声一震。坛中法事,次失豊所在。异香满山,人皆惊异。逡巡豊至,曰:“适天师与三天张天师并降,赐我神剑,令且于山中修道。续有旨命,即出人间,用此剑扶持社稷。”视功德前果有剑,长三尺余,有纸一幅,长四五尺,广三尺,与人间稍同,但长阔顿异,非工所制作。刺史卢司空闻神剑之事,于大厅开黄箓坛,请豊及道众,以彩舆盛剑,迎请入州。去州门三二百步,剑飞跃如电,径入坛心。叹玩殊久,欲送节度使奏闻。豊曰:“天师云,佐国之时,自当有太上之命。今非其时,不可遽出。”……<sup>①</sup>

依此来看,民间传言豊尊师拥有叶天师、张天师送的神剑,据云此剑“长三尺余”。

在早期的张道陵的传说中,强调两个主题:1. 太上老君于四川传授张道陵盟约之道;2. 不少道教经典源出张天师。<sup>②</sup> 其中并没有他拥有宝剑的记载(叙述)。著名的张道陵大战六天魔鬼传说,亦未提及他使用的武器。<sup>③</sup> 出身正一派的南朝道教大师陶弘景,

① 杜光庭《神仙感遇传》卷一,第十五至第十六,页347-348,《正统道藏》册18。

② 第一主题,见陈国符《道藏源流考》页312-313。第二主题,见饶宗颐《老子想尔注校证》页92-97,上海古籍出版社,1991年11月。

③ 贾善翔撰、严一萍校《高道传》页1,严一萍编《道教研究资料》第一辑,台北:艺文印书馆,1991年3月再版。

曾为梁武帝铸十三把名剑,撰有《古今刀剑录》,谈论古代至梁的刀与剑,其中并无言及张道陵的法剑<sup>①</sup>。若张天师拥有法剑,陶弘景一定会加以介绍。可见,张道陵拥有法剑的传说在其后才发展出来的。

从前述《酆去奢》记载,可知这个传说下限在唐代中叶。循此来看,杜光庭提到的云锦山仙居观张天师传承信物印、剑、都功箓,和龙虎山张天师传承法物印、剑,应是在梁至唐中叶间形成的说法。

### (三) 张天师后代定居龙虎山的时间

明代编的《汉天师世家》曾提到张道陵天师子孙迁居龙虎山的情形:

四代天师讳盛字符宗,系师三子也。初居南郑,克志精修,父命嗣教,魏世祖封奉车都尉散骑侍郎,加都亭侯。不受,携剑印经箓,自汉中还鄱阳,入龙虎山,得祖天师玄坛及丹灶故址,即其地为居,以三元日自登坛传箓,以授四方。学道之士,动千余人,自是闾为科范,率以为常,以剑印付子昭成。<sup>②</sup>

因此,对于张盛在魏时到龙虎山定居一事,近代道教学者傅勤家认为“绝不可信,彼时三国分疆,信州在孙吴域内,张盛非叛魏奔吴,何能入此乎?”<sup>③</sup>像傅勤家这样的质疑,是有道理的。

不过,傅勤家大概不知道在元代的《龙虎山志》上已写着:张

① 陶弘景《古今刀剑录》页2681-2694。本文使用的是《百川学海》版,台北:正光书局,1971年9月复印。

② 《汉天师世家》卷2,第十至十一,页417-418,《正统道藏》58册。

③ 傅勤家《中国道教史》页83,台北:商务印书馆,1992年9月。

盛“系师第三子，魏武帝表为都亭侯，晋永嘉中南游江东，至龙虎山祖师炼丹之地，因结庐居之，是为天师四代。”<sup>①</sup>南宋志盘《佛祖统纪》引《天师家传》也说是天师第四代张盛至龙虎山，但时间在汉献帝时。<sup>②</sup>宋末元初赵道一《历世真仙体道通鉴》也说是张盛在永嘉中至龙虎山定居，只不过他似乎认为张鲁长子张滋是第四代天师。<sup>③</sup>南宋著名道士白玉蟾虽未明说，但从其诗句“鄱阳策杖抵岩巅，葛有丹炉镇暮烟。今古一双龙虎石，侍郎仙去是何年”来看，他认为张滋曾到龙虎山。<sup>④</sup>

不论是张盛，还是张滋，二人都不可能至龙虎山定居，理由就如卿希泰所言：“据《三国志·张鲁传》的记载，建安二十年（215）张鲁投降曹操以后，其五子皆被封为列侯。张盛既为张鲁的第四子，当然也在封侯之列。但从建安二十年 to 西晋永嘉的时候，其间相隔九十多年，若张盛尚在，当已百岁以上，不可能再由四川跑到江西的龙虎山去。”<sup>⑤</sup>依此来看，张盛、张滋等第四代天师，都不可能定居龙虎山。

既然如此，那上述文献提到永嘉中张天师子孙到龙虎山开基立业，可不可信呢？西晋怀帝永嘉年间，因北方胡人大举入侵，跟随皇室南迁者众多，张天师子孙或张鲁子孙是有可能南渡的，前所言及的张裕、张辩，皆是显例。因此，张天师子孙在永嘉中至龙虎山定居的说法，值得重视。

从南唐陈乔碑记来看，这样的说法，至少在五代即已流传，可

① 元明善《龙虎山志》页48。

② 志盘《佛祖统纪》卷53《天师世次》，页672。

③ 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19，第三至四，页474。

④ 白玉蟾《赞历代天师》页681，收于《修真十书·武夷集》卷46。

⑤ 卿希泰《中国道教思想史纲》卷1《汉魏两晋南北朝时期》页269，台北：木铎出版社，1986年6月。

说是龙虎山张天师家族相传的说法。至于是谁到龙虎山开基传道，碑文只记着“有美后昆，聿来遄止，遂崇真宇，以永灵风”，<sup>①</sup>并未明言。不过，从龙虎山保存的《天师家传》等资料，可知这个人或这些人可能是张盛的后代。

### (四) 龙虎山张天师名声的兴起

一般认为龙虎山张天师名声的兴起是在北宋。<sup>②</sup>其实，早在五代，龙虎山张天师即颇有名气，五代宋初吴淑《江淮异人录》云：

聂师道，歙人，少好道，唐末于涛为歙州刺史，其兄方外为道士，居于郡南山中。师道往事之，涛时往诣方外，至于郡政，咸以谕之，乃名其山为问政山。吴朝以师道尝居是山，因号为问政先生焉……时城中人获全，师道之力也。吴太祖闻其名，召至广陵，建紫极宫以居之……后吴朝遣师道至龙虎山设醮，遇群盗劫之，将加害。其中一人熟视师道，谓同党曰：勿犯先生，令尽以所得还之……至某处见师道问之曰：何以至此。师道曰：朝廷遣我醮南岳，使者以为然……<sup>③</sup>

五代十国中的吴遣著名道士聂师道至龙虎山设醮祈福，显见龙虎山已被朝廷视为江南道教名山。而南唐陈乔的《新建信州龙虎山张天师庙碑》云：

皇帝陛下极大道之大，纲维列仙之绝纽，乃眷正一属之真人，思与神交，遂崇庙貌。天师道宇，所以兴盛于今日也。天师姓张氏，讳道陵，字辅汉。大元帅齐王，下士好贤，经德秉

① 陈乔《新建信州龙虎山张天师庙碑》页9161-9162。

② 柳存仁《题免得龕藏汉天师世系赞卷》页682、701。

③ 吴淑《江淮异人录》第四《聂师道》页399-400，《正统道藏》18册。

哲，分茅建舍，荒十二之雄都，佐国庇人得五千之深旨。副元帅燕王，拔乎群萃，体自吾君，居无求安，不以珥貂自贵，坐进此道，岂以驷马为先，咸树风声，同守社稷。中外既理，华夷已清，然而上心犹或未足，思致人于寿域，每澄虑于大庭，寤寐通仙闾，扬玄教以为德，如可尚岂隔于古今。道之将行，必先于崇奉，乃诏执事建天师新庙，于信州龙虎山……<sup>①</sup>

陈乔碑记提到因南唐皇帝及皇亲齐王、燕王“眷正一属之真人”，才出钱新修张天师庙。根据北宋《上清观重修天师殿记》，这是由于齐王梦到自己堕井，张天师救了他而作的推恩举动。从此张天师被列入“祀典”，官方并选度道士住持。<sup>②</sup>

不论是《江淮异人录》，还是陈乔的碑记，都说明五代时期龙虎山已受到当政者关注，具有相当的声望。实际上，在道教界，龙虎山的声名，早就如雷贯耳了。五代徐锴碑文记着：

……茅山道门威仪邓君启霞……咸通元年始诣茅山太平观柏尊师道泉为弟子，方翦草六乃披度为道士，十二年诣龙虎山十九代天师参授都功正一法箓……<sup>③</sup>

龙虎山十九代天师的授箓，在当时道教界极为有名，杜光庭《道教灵验记》云：

都功箓昔天师升天于云锦山，告示天地万神曰：“吾升天之后，留太上所赐宝剑、都功印箓以付子孙，救护亿兆。”此箓初以版署三品，各有符文。灵官佩受之者，拜刺入靖以付之。至十三世天师以版箓所传，制作劳费，所传既广，所制不充，改为纸箓，或绢素写之，书篆绩画得以精备。自是纸素之用行焉。……咸通九年有刘迁者大贾，于西江力当巨万计，因诣十

① 陈乔《新建信州龙虎山张天师庙碑》页9160-9161。

② 贾善翔《上清观重修天师殿记》页258。

③ 徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》页9283，《全唐文》卷888。

九世天师传受都功策。危信丰贍,致斋严洁,愈于众人。……斋毕数日散去。……明年三月刘迁卧疾于金陵,弥日绵笃,卒于旅舍,心上微暖,留之两夕而苏,……曰:“吾大限尽矣,食禄竭矣。昨为冥官所追,忽有黄光自天而下。初则城内昏暝,黄光所照豁然开明,黄衣使者垂空而至,官吏列行拜迎。执素简丹书读曰:‘刘迁身佩正策,名系上天,非地司所摄。大限既足,可延三十年……睹见天光者皆息其罪考,原其刑责。’”由是再生,遂披褐修道,精专香火,入龙虎山师奉天师矣。<sup>①</sup>

大约同时的李翔《涉道诗》中一首《献龙虎山张天师》云:“环中有位逢皆拜,世上无人见不尊”。<sup>②</sup>凡此种证据都显示至少在唐咸通中期(868-871)龙虎山张天师于道教界颇具盛名了。

赵道一《历世真仙体道通鉴》等资料提及历代龙虎山张天师曾受齐太祖、唐高宗、唐玄宗等皇帝召见。其中张高“唐明皇召见,于京师置坛受策,降赐金帛,仍免租税,册封汉祖天师之号。肃宗降香建醮亲洒宸翰,以赞天师,贞元中降供养。”<sup>③</sup>张高是否受唐玄宗等皇帝重视、崇敬,因无相关史料印证,不能肯定。

不过,唐玄宗确实天宝七年(748)册封张道陵天师为太师,并写诗赞颂他,而肃宗亦有赞辞。<sup>④</sup>需要说明的是,这些举动是肯定张道陵天师,而非其子孙。虽然唐玄宗于天宝七年曾令有司审定其子孙,“将有封植,以隆真嗣”。<sup>⑤</sup>因没有明文记载,结果不详。就算此诏实际执行,较可能的受封者应是曾任中央道门威仪使的

① 杜光庭《道教灵验记》卷11,第五至第六《刘迁都功策验》,页273-274。

② 伯3866李翔《涉道诗》页352,黄永武主编《敦煌宝藏》131册,台北:新文丰出版公司,1986年8月。

③ 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19第七《张高》,页476。

④ 唐玄宗《加应道尊号大赦文》页429-430,《全唐文》卷39。唐肃宗《张天师赞》页502,《全唐文》卷45。

⑤ 唐玄宗《加应道号大赦文》页430。

天师后裔张探玄家族而非龙虎山张天师家。

对照前述唐代咸通年间十九代天师的事迹,此次官方审定张天师子孙的举动,或许影响或许促成了龙虎山张天师世系的排定。

### (五) 龙虎山张天师在北宋的发展

元代《龙虎山志》根据该山所藏《天师家传》,所言及北宋龙虎山张天师的情况是这样的:

1. (张)正随宋大中祥符八年召至京师,吏部尚书王钦若为奏立授箬院。又敕改真仙观为上清观,赐号真静先生,是为天师二十四代……

2. (张)干曜宋天圣八年召至阙下,仁宗问:白日冲举事。对曰:此非可以辅政教也,陛下苟能返古之朴,行以简易,志虑清明,神气完和矣,奚事冲举。上嘉之赐号澄素先生,是为天师二十五代……

3. (张)嗣宗生,南左掌若有印文,迁上清观于龙虎山之阳,赐号虚白先生,是为天师二十六代……

4. (张)象中生三月而足行,五月而能言,七岁召至阙下赐紫衣,后归隐征山,寿六十五,是为天师二十七代……

5. (张)敦复性简率,声如洪钟,宋崇宁间醮于内廷,大观二年赠葆光先生,是为天师二十八代……

6. (张)景端宋大观二年赠葆真先生,是为天师二十九代……<sup>①</sup>

龙虎山《天师家传》的叙述,真伪相杂,现对照《宋会要》等相关史料,辨证如下。

<sup>①</sup> 元明善《龙虎山志》页55-56。

### (1) 二十四代天师张正随与宋真宗的敕封

著名道教学者孙克宽曾认为“此事未见宋史真宗纪及李氏续资治通鉴长编真宗八、九年间所载事迹。但家传录有真宗制书,以当时祥符封祀崇道情形推测之,此事容有必然。”<sup>①</sup>不过,这个看法,其实是有问题的。

第一封赐道号为教门大事,《宋会要》提及北宋不少道士、隐士受封道号,都未见张正随其人,可见家传所录“真宗制书”,不足取信。

更重要的反证是赵抃在北宋仁宗至和元年(1054)的《奏状乞勘断道士王守和授箓惑众》云:“臣窃闻有信州龙虎山道士王守和,见在寿星观内寄居。昨秋中曾纠集京师官员、百姓妇女等一二百人,以授符箓神兵为名,夜聚晓散。兼知近日此法寝盛,传布中外,沸腾街坊,又欲取今月十五日夜于本观登坛聚众作法,希求金帛,惑乱风俗。岂宜輶轳之下,容庇妖妄之人,深属不便。臣欲乞特降指挥下开封府捉搦勘断,押回本乡,免致勤民事。”<sup>②</sup>

若宋真宗在大中祥符八年(1015)召张正随至京师并答应为其在京城设授箓院,那仁宗时龙虎山道士在京城寿星观授箓应是合法之事,为什么身任“殿中御史”的赵抃还要上疏请皇帝下命取缔?可见真宗为张正随设授箓院之事是伪造的,并无其事。依此来看,张正随天师受宋真宗礼遇之事,不能轻信。

### (2) 二十五代天师张千曜与宋真宗、仁宗的赏赐

---

① 孙克宽《元代道教之发展》页31。

② 宋·赵抃《清献集》卷6《奏状乞勘断道士王守和授箓惑众》。

从官方史料来看,真正受北宋皇帝优遇的龙虎山天师是张干曜,宋末元初赵道一《历世真仙体道通鉴》引录《宋会要》说:宋真宗“大中祥符八年召信州道士张干曜于京师上清宫置坛传箓度人”。<sup>①</sup>由此可知,宋真宗召来的天师是张干曜而不是张正随。

当时,真宗只准他在上清宫设坛授箓度人,并未设立专职机构,亦未形成制度。至于天圣八年(1030)宋仁宗召见张干曜一事,南宋李焘《续资治通鉴长编》说当时仁宗赐他“虚靖先生”号,“以其孙见素为试将作监主簿,仍令世袭先生号,蠲其租课”。<sup>②</sup>

有的学者认同李焘的说法,以为“虚靖先生”是龙虎山张天师世袭的封号。<sup>③</sup>从《宋会要》记载仁宗“致和元年八月十二日赐信州贵溪县龙虎山上清观张嗣宗为冲静先生”<sup>④</sup>而非“虚靖先生”来看,这个说法并不正确。由此可见李焘的记载,有点问题。既然如此,那张干曜是否曾受仁宗赏赐呢?北宋黄裳《演山集》卷三十九《林公墓志铭》提供了一点线索:

道士张嗣宗率其徒,由龙虎山而来,自称汉师君二十六代孙,持铜印,出符箓,其文曰:阳平治都功印。所至风从有欲必得,公探其伪而治之。案后汉书刘焉及魏志张鲁传,以弊其狱。言自东汉张陵作符书,惑百姓,号为米贼。陵传之衡,衡传之鲁。道既衰,而邪说鬼道于横行,力不能讨。……所谓“阳平治都功印”及贼物耳,以为能与吾民却祸而邀福,不亦妄乎?而况方今天下有道,岂容汉末所不能治之妖贼,乱民罔上,与吾政事相为利害者耶,于是力究其弊,奏毁印、废恩例,

① 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19第十《张干曜》,页477。

② 李焘《续资治通鉴长编》卷109仁宗天圣八年条。

③ 二阶堂善弘《有关天师张虚靖的形象》页47-48。

④ 苗书梅等点校《宋会要辑稿·崇儒》六《赐先生号》,页373。

势为或为之地莫能救，江左妖学遂熄……<sup>①</sup>

这位林公，就是仁宗朝著名的官员林积，时任“吉州安福令”，是地方官。<sup>②</sup> 引文中提及张嗣宗有“恩例”一事，对照前引相关记载，可能是指张嗣宗承袭的赏赐。由此来看，仁宗赐张干曜龙虎山免除租课的優惠，似有其事。

### (3) 关于张嗣宗被逮事件

林积逮捕二十六代天师张嗣宗的举动，前所未见，在儒家色彩较浓的官员眼中，这是攻治异端的典范。南宋的吴曾、朱熹对此都加以赞美。吴曾并肯定其事毁天师印并浇熄了“江左妖学”。<sup>③</sup>

学者庄宏谊因吴曾误“将二十六代天师张嗣宗，写成三十三代”言“其可靠性值得怀疑”。<sup>④</sup> 究竟何者正确？其实，只要明了这件事的发生时间，就可断定真假。前已言及，仁宗曾在至和元年召见张嗣宗并赐他道号“冲静先生”。林积逮捕张嗣宗并奏毁其印的提议，不太可能在此之后，不然岂非公然打了仁宗皇帝一巴掌，可知这事发生于仁宗至和元年之前。

既然如此，那林积的奏请，仁宗准了吗？从至和元年张嗣宗得到封号来看，宋仁宗并未同意林积的请求。或许，仁宗因查明此事而召见张嗣宗。

总之，林积担任吉州地方官时曾逮捕张嗣宗天师，确有其事，但他的奏请“毁印、废恩例”并未得到仁宗的同意。所谓的因此“江左学熄灭”完全是黄裳的墓志谀词，并非事实。

---

① 黄裳《演山集》卷39《林公墓志铭》。

② 南宋·吴曾《能改斋漫录》卷13《林积毁张嗣宗妖术印》。

③ 吴曾《能改斋漫录》卷13《林积毁张嗣宗妖术印》。

④ 庄宏谊《明代道教正一派》页45。

元代《龙虎山志》引的《天师家传》，提到二十七代天师七岁时受朝廷颁赐紫衣一事，因无相关官方资料印证，难知其真伪，但其记载二十八代、二十九代天师在大观二年（1108）受赠“葆光先生”、“葆真先生”封号，并非生前的荣耀而是死后的追赠。这是因为三十代天师张继先受徽宗尊崇的关系。

### 三、三十代天师张继先的事迹与影响<sup>①</sup>

关于三十代天师张继先，近代著名道教学者孙克宽的评价是这样：

六朝以至宋初，天师在道教中势力衰微，没有什么影响力，即在北宋的兴起，也不过是符箓祈祷的寻常道士而已。朝廷上并未以优崇的礼遇，与杜光庭之在前蜀，刘混康、王仔昔等之在徽宗初年间地位相去还很远呢。真正地提高天师的地位，中兴了天师的道法，使龙虎山天师府成为一般大众的迷信中心，那要归功于三十代天师张继先，在徽宗朝求雨捉妖种种神异的传说。因而南宋朝廷仍对天师给予相当的尊礼，这才形成了宋末元初南方道教中的偶像地位。<sup>②</sup>

从现存史料来看，孙克宽的判断是有些问题的，如南宋李焘《续资治通鉴长编》即记载有北宋仁宗时代朝廷封赐龙虎山张天师子孙的事迹，证明至迟至北宋中期，龙虎山张天师已受到朝廷的

---

① 孙克宽《元代道教之发展》页33-40对张继先有初步的探讨。另，日本学者松本浩一著、高致华译《张天师与南宋的道教》页158、162、167提及，南宋新出的道派假托张继先为该派之教主，值得注意。

② 孙克宽前引书，页34。

尊崇。<sup>①</sup> 不过他指出三十代天师张继先的重要性,颇值得注意!

在宋末元初赵道一《历世真仙体道通鉴》中提到张继先说:

张继先字遵正,乃二十六代之后,宣教郎临川知县,名处仁字德玄第二子也。九岁承袭真人之教,宋徽宗崇宁以来凡四召至阙,赐号虚静先生,视秩中散大夫。初神宗以真人印文阳平治都功印凡六字,用昆玉刻之,藏于三清储祥宫法从库,将以畀有道者。至是以赐继先,已而进封真人为正一静应显佑真君,仍诏有司,就国之东建下院以居之,赐额曰崇道。又赐缗钱修龙虎山上清宫,拨步口庄五万,以饭其众,改赐上清正一宫额,追封其祖父先生号,……复用澄素先生例,官其兄绍先假将仕郎,因赉甚厚。先生志在冲淡,引辞以归,尝作静通庵于上清宫后,为心斋坐忘之所……后著《心说》及《大道歌》以貽于世,丁未年三十六岁,钦宗诏赴阙至泗州解化……<sup>②</sup>

这个记载,言及张继先的生平大略,现依据相关资料检讨如下:

生卒年代:明初四十三代天师张宇初编的《汉天师世家》<sup>③</sup>、元代元明善奉敕编的《龙虎山志》<sup>④</sup>和南宋末年陈元靓编的《事林广

---

① 南宋初李焘《续资治通鉴长编》卷 109 仁宗天圣八年条:“五月甲寅赐信州龙虎山汉天师张道陵二十五世孙干曜号虚靖先生,以其孙见素为试将作监主簿,仍令世袭先生号,蠲其租课。”卷 177(仁宗至和元年八月)癸卯“赐信州贵溪县龙虎山上清观汉天师二十六代孙张嗣宗为冲靖先生。”其实,龙虎山张天师在五代已在道教界颇为知名,详见王见川博士论文第二章第一节的相关叙述。

② 宋末元初赵道一《历世真仙体道通鉴》卷 19,第十一至十二。

③ 明初张宇清编《汉天师世家》卷三第一。

④ 元代元明善编《龙虎山志》卷 1,页 57。

记》中收录的《天师世系》<sup>①</sup>都记着张继先只活了三十六岁。照《历世真仙体道通鉴》记载张继先于靖康丁未年(二年)去世,<sup>②</sup>时年三十六岁来推算,他生于宋哲宗元祐七年(1092)。

字号:《历世真仙体道通鉴》记载他字“遵正”而《汉天师世家》说张继先字嘉闻又字道正,号翛然子。<sup>③</sup>参照南宋白玉蟾的《赞历代天师》<sup>④</sup>,张继先应是字遵正而非道正。

受封时间与赐号:《历世真仙体道通鉴》只说张继先宋徽宗崇宁以来四次被召至朝廷,并蒙皇帝赐号“虚静先生”,未言及他确实受封时间。元代的《龙虎山志》则说他“初崇宁四年,召赴阙庭,命弭解州盐池怪,事甚神异,赐号虚靖先生”,<sup>⑤</sup>而南宋志盘《佛祖统记》引《天师家传》则说崇宁五年“嗣天师三十代张继先召至阙,赐号虚静先生”。<sup>⑥</sup>

对照《宋史全文续资治通鉴》:崇宁四年五月后,“汉天师三十代孙继先,赐号虚靖先生,与免本户田产租徭”<sup>⑦</sup>及《宋会要》:徽宗崇宁四年六月,诏信州龙虎山上清观汉天师三十代孙张继先特赐号“虚靖先生”,<sup>⑧</sup>张继先应是崇宁四年六月,首次被徽宗召至朝廷

① 南宋陈元靓《纂图增类事林广记》丁集卷下“道教类”《天师世系》页109。此书稍后的版本《新编群书类要事林广记》己集卷4《天师宗系》页411,亦有类似记载。

② 元张羽《玄品录》卷五《道品》“张继先”部分。

③ 张宇初《汉天师世家》卷三第一。

④ 白玉蟾《赞历代天师》页683,《修真十书·武夷集》卷46第五。

⑤ 元明善《龙虎山志》卷1,页59。

⑥ 南宋志盘《佛祖统纪》卷47,页597。

⑦ 宋不著撰人《宋史全文续资治通鉴》《徽宗崇宁四年》页880,赵剑寒主编《宋史资料萃编》第二辑,文海出版社复印出版。又元脱脱编纂《宋史》卷20《徽宗二》,页374,亦记载张继先受封为“虚靖先生”之事。

⑧ 苗书梅等点校《宋会要辑稿·崇儒》六《赐先生号》页373。

并赐号“虚靖先生”。

这里需要说明的是,徽宗皇帝虽然在政和、宣和年间几次召见张继先,且赐予他官职及经书<sup>①</sup>,但是张继先并不是当时受徽宗重视的道士,其荣宠、地位,远不如茅山的刘混康,和王老志、徐神翁、王文卿、林灵素等人。<sup>②</sup>

(四)活动与著作:《历世真仙体道通鉴》说张继先在龙虎山上清宫后建有“静通庵”并著有《心说》、《大道歌》行世。元代的《龙虎山志》则提及张继先“结庵曰靖通,作大道歌”。<sup>③</sup>张继先做《大道歌》应无疑问,可是他建的庵是叫“静通”还是“靖通”呢?

参照白玉蟾的考察,张继先建的修炼住所应叫“靖通庵”,<sup>④</sup>四十三代天师张宇初即说“靖通庵者三十代天师虚靖真君修炼处”,<sup>⑤</sup>这个张宇初编有《三十代天师虚靖真君语录》六卷行世。

从《三十代天师虚靖真君语录》等文献,我们可得知张继先具相当水平的学识,且曾与多位地方官及宗教人物交往,<sup>⑥</sup>其中,值得注意的是三十代天师张继先与同时代著名道士林灵素、徐神翁、王文卿三者的关系。张继先知道徐神翁、王文卿,但似乎没什么往

---

① 明初张宇初编《三十代天师虚靖真君语录》卷一第六,《正统道藏》40册,新文丰公司复印本。

② 孙克宽《宋元道教之发展》(东海大学,1965年)页93-97。金中枢《论北宋末年之崇尚道教》(上)页293-326,《宋史研究集》第7辑,1974年。官川尚志《宋の徽宗と道教》页3-5,《东海大学纪要》(文学部)23辑,1975年,《林灵素と宋の徽宗》页1-7,《东海大学纪要》(文学部)24辑,1975年。

③ 元明善《龙虎山志》卷1,页39。

④ 白玉蟾《真修十书·武夷集》卷50第四,页705。

⑤ 张宇初《岷泉集》卷7第一九《靖通庵缘疏》,《正统道藏》41册。

⑥ 张宇初编《三十代天师虚靖真君语录》卷1第四、第五,卷2第一,卷6第一,卷7第三。

来,与林灵素则有一定程度的交情,张继先曾致书暗示林灵素要知所进退。<sup>①</sup>

而赵道一《历世真仙体道通鉴》的《林灵蘧》部分则云:“先生顷在京时,虽宰执、亲王不与交谈,亦不接见客,帷虚静天师至,即开门对话,终日终宵。”<sup>②</sup>这段话虽有点夸大,但可见张继先与林灵素交情匪浅。

三十代天师张虚靖,虽只活了三十六岁,但当时在民间颇有声望,如《夷坚志》即记载他在政和年间奉徽宗令驱同州白蛇事云:

同州自元符以后,常有妖怪出为人害。皆言白蛇之精。官民多被祸,至于郡守,亦时陨于怪中……政和间,宰相之婿某之欲得之……其家走骑报于相君,相君白于徽宗,诏虚靖张天师往治……<sup>③</sup>

除了驱蛇之外,民间又流传张继先在宣和二年奉召至蔡京府

① 张宇初编《三十代天师虚靖真君语录》卷1第五。

② 赵道一《历代真仙体道通鉴》卷53第十三,页738。此传是南宋初耿延禧所作《林灵蘧》传,赵道一全文引录。

③ 南宋洪迈《夷坚志》卷9《同州白蛇》,页1119-1120,台湾:明文书局,1994年9月再版。

除妖猴祟的事迹<sup>①</sup>。在南宋绍兴初期，坊间亦有他能窥见天界讯息，并与徽宗皇帝、林灵素同游仙宫的传说。<sup>②</sup> 耿延禧更传述张虚静的能力说：

帝曰：朕闻汉武帝尝请西王母降见问道，朕欲见西王母，卿能致否。先生云谨领圣谕，乃于香炉上烧一小符。少顷见王母领诸玉女乘云而降……帝曰：今睹仙颜，万劫千生，实为荣幸，若有指教，敢望圣慈。王母曰：凡事可诸问侍宸林先生、张虚静天师可脱大难……<sup>③</sup>

由于张继先在金人南侵之前即已离京，南宋民间亦流传他有

---

① 洪迈《夷坚支戊》卷9《蔡京孙妇》（页1120-1121）云：“宣和二年太师蔡京府有奇祟染着。其孙妇每以黄昏时艳妆盛服，端坐户外若有所待；己则入房昵昵与人语，欢笑彻旦；后昏果熟睡，视骨肉如胡越然，饮食尽废。蔡甚忧患，招宝箓宫道士治之，及京城名术道流，前后数十辈，皆痛遭折辱，狼狈乞命而退。时张虚靖在京师，密奏召之。才入堂上，鬼啸于梁。张曰：‘此妖怪力绝大，盖生于混沌初分之际，恐未易遽除。容以两日密行法，若不能去，绝非同辈所能施功，吾亦未如之何矣。’蔡问所欲何物，但令办香花茶果，他一切弗用。三日后，诣蔡府，坐未定，有大飞石自梁而坠，几败张面。俄梁上一物如猿猱，笑谓张曰：‘都下法师无数，并出手不得。汝何等小鬼，敢来相抗？’张弗顾，但焚香作法。猱忽自左手第一指出火下烧灼之，张凝然不动，就火中加持良久而灭之。自第二指出火如初；五指既遍，复用右手暨两眼；最后举体发烈焰，满堂炽然，不可向迹。张略无所伤，喜曰：‘祟技止此尔。’叱之使下，缩栗震慑，张纳诸袖中。将起，蔡曰：‘可使见形大乎？’曰：‘大则首在空中，虑不无惊怖。’蔡固欲验之，乃出而再叱，声未绝口，已高数丈。蔡惧，请救收之，遂复故形。蔡谕使诛之，不可，曰：‘此妖上通于天，杀之将有大祸。今窜之海外，如人间之沙门岛，永无还期，谴罚如是足矣。’遂舍去……”

② 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵蕴》页780。

③ 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵蕴》页782。

先见之明,预知京城即将沦陷,<sup>①</sup>这一点在元、明修撰的张继先传中有相当的渲染。如《玄品录》即云:

“张继先……政和中大内灾,命醮禳之,因奏红羊赤马之厄,其语秘。靖康初,虜引去出塞,朝廷再遣使与郡太守诣先生庐致召,必起之,先生行至余杭,而色忧不怡,人莫之测,已而乃闻虜复入寇……”<sup>②</sup>

大约在南宋初期,当时人已传述张虚靖具有辨识神明的能力。<sup>③</sup>而同时代王禹锡写了一卷《海陵三仙传》<sup>④</sup>,谈到张继先的神迹说:

(崇宁)四年八月,赐敕书令发运使胡师文,礼遣赴阙。既至,会解池水溢,诏问之。对曰:“业龙为害,惟天师可治。”召继先至,投以铁符,龙震死,而盐复。<sup>⑤</sup>

就目前所得资料来看,王禹锡的《海陵三仙传》首先将张继先与解决解池盐患联系起来。稍后的日用书《事林广记》亦载张继先“徽庙崇宁中,召平解池之祟”<sup>⑥</sup>之事。而南宋末元代初的说书平话《大宋宣和遗事》则谈到此传说的另一面貌:

崇宁五年夏,解州有蛟在盐池作祟,布气十余里,人畜在气中者,辄皆嚼啮,伤人甚众。诏命嗣汉三十代天师张继先治之。不旬日间,蛟祟已平。继先入见,帝抚劳再三,且问曰:

- 
- ① 洪迈《夷坚支戊》卷9《同州白蛇》页1120。  
② 元张雨《玄品录》卷5《道品》“张继先”部分,页136。本文使用的《玄品录》版本是严一萍集校本,收入于氏编《道教研究资料》第一辑,台北艺文印书馆,1991年再版。  
③ 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵蕴》页781。  
④ 李剑国《宋代志怪传奇叙录》页269,南开大学出版社,1997年6月。  
⑤ 王禹锡《海陵三仙传》的《徐神翁》部分,明陆楫等辑《古今说海》页404,四川:巴蜀书社,1988年。  
⑥ 《事林广记》页531。

“卿此翦除，是何妖魅？”继先答曰：“昔轩辕斩蚩尤，后人立祠于池侧以祀焉。今其祠宇顿弊，故变为蛟，以妖是境，欲求祀典。臣赖圣威，幸已除灭。”帝曰：“卿用何神，愿获一见，少劳神麻。”继先曰：“神即当起居圣驾。”忽有二神现于殿庭：一神绛衣金甲青巾美须髯；一神乃介冑之士。继先指示金甲者曰：“此即蜀将关羽也。”又指介冑者曰：“此乃信上自鸣山神石氏也。”言讫不见。帝遂褒加封赠，仍赐张继先为视秩大夫虚靖真人。<sup>①</sup>

《大宋宣和遗事》记载的这则张继先弭平解州盐池蛟祟事迹，相较于之前提及的相关传说（见上述），除了情节变得详细外，主要增加的内容是关羽神及自鸣山神角色的登场，也就是说三十代天师张继先藉得关羽和自鸣山神的力量，除去盐池的蛟害。

这个传说，意味着民间对张天师角色认知的转变，即百姓相信张继先天师不只能驱妖杀鬼，还可以役使神明。这样的变化在元代流传的传说中，亦可见到，<sup>②</sup>如《道法会元》上即云：

昔三十代天师虚靖真君，于崇宁年间奉诏旨云：万里召卿因盐池被蛟作孽，卿能与朕图之乎？于是真君即篆符文行香至东岳廊下见关羽像，问左右此是何神。有弟子答曰：是汉将关羽，此神忠义之神。师曰：何不就用之。于是就作用，关字内加六丁书铁符投之池内，实时风云四起，雷电交轰，斩蛟首于池上。师覆奏曰：斩蛟已竟。帝曰：何神？师曰：汉将关羽。帝曰：可见乎？师曰：惟恐上惊。帝命召之，师遂叩令三下，将乃现形于殿下，拽大刀执蛟首于前不退。帝掷崇宁钱，就封之为崇宁真君。师责之，要君非礼，罚下酆都五百年，故为酆都

① 《大宋宣和遗事》元集，页386-387，《宋元平话五种》，台湾文化图书公司，1993年3月。

② 元末编《道法会元》，元胡琦《关王事迹》征引之《古记》。

将。此法乃斩蛟龙馘魔祖法始也。<sup>①</sup>

从目前所得资料来看,大约在南宋初期,即有道士在宣传关羽信仰。<sup>②</sup>南宋中期关羽被道教人士称作“清元真君”、“崇宁真君”崇祀。<sup>③</sup>《道法会元》的记载,就是在说明关羽得号“崇宁真君”的缘由。

从上引文中可知,关羽在宋元道教中的角色,原来只是东岳下属神将,经由张天师提拔,弭平蛟害有功,而得到“崇宁真君”的封号。

不过,因为关羽现身惊吓到皇帝,受到张虚靖天师责罚,降处地狱变成守护酆都的神将关元帅。这整个故事很有趣,反映了道教徒如何在民间传说的基础上神化张虚靖天师及吸纳关羽为道教的神将。

就目前掌握的资料来看,南宋中期民间普遍认为张虚靖并未去世,而是“尸解,复隐于峨眉山,蜀人时或见之”。<sup>④</sup>赵道一《历世真仙体道通鉴续编》更说他传授道法予萨守坚:

萨真人名守坚南华人也,一云西河人。自称汾阳萨客,少  
有济人利物之心,尝学医误用药杀人,遂弃医。闻江南三十代  
天师虚静先生及林王二侍宸道法之高,欲求学法,出蜀至陕,  
行囊已尽,方坐石闷。忽见三道人来,萨问:此去信州远近,道  
人问所欲。萨云:欲访虚静天师参学道法。道人曰:天师羽化  
矣。萨方怅恨。一道人云:今天师道法亦高,吾与之有旧,当  
为作字,可往访之,吾有一法相授,日间可以自给,遂授以咒枣  
之术……及到信州见天师投信,举家恸哭,乃三十代天师亲笔

① 《道法会元》卷259第一七,《正统道藏》48册。

② 南宋郭象《睽车志》卷2,页103。

③ 前者见《咸淳临安志》卷73,后者见陈元靓《事林广记》卷24《宜禳禳》。

④ 《夷坚支戊》卷9《同州白蛇》,页1120。

也。信中言吾与林侍宸、王侍宸遇萨某各以一法授之矣，可授以未尽之文。萨由是道法大显……<sup>①</sup>

由此可见，道教中人认为当时著名道士萨守坚的道法来自张虚靖。类似的情况颇多，著名的例子是新神霄派中的朱将军考附大法、地祇法亦宣称他们的咒法来自张虚靖天师。<sup>②</sup>

此外，尚有一些道人亦宣称他们是张虚靖的门徒。元代的碑记云：

本观住持提点刘玄正、提点张得林、宗门提点缙德宁等，拜诺之，因稽顙曰：我祖师韩真人，初与同志萧、路、杜三真人浮江而南，拜三十代天师，受天心正一法。得法而归北方，学者遂共立萧、韩、路、杜四真人之教。自是厥后，韩真人传法于沙堡元命王真人，元命传洪崖和光刘真人，和光传本观祖师正真王真人，正真传孚真大师本宗提点王善明，孚真传崇和灵静大师王道善，洎抱元安素明真大师孙道继，崇和即玄正师也。<sup>③</sup>

资料记载，易州玉泉观住持亦曾向张虚靖学天心正法。<sup>④</sup> 以上种种例证反映张虚靖对南宋以来南、北道教的深远影响。

① 赵道一《历世真仙体道通鉴续编》卷20，页5。

② 松本浩一著、高致华译《张天师与南宋的道教》页167。

③ 陈垣编、陈智超、曾庆瑛补《道家金石略》页986《大元易州龙兴观宗支恒产记》。

④ 同前注，页994《玉泉观提点宋公道行碑》。

#### 四、龙虎山张天师在南宋的动向

1127年,金人南侵开封,掳走徽宗、钦宗及其眷属,史称“靖康之难”。这个重大事件结束了北宋王朝,也改变了道教的生态。由于南宋的统治者及大多数官员、士大夫认为北宋的灭亡与徽宗的崇道密不可分,道教成为亡国的元凶<sup>①</sup>。在这样的氛围下,高宗初期对道教并不重视,建炎元年(1127)五月,即罢“天下神霄宫”。<sup>②</sup>

著名道教学者卿希泰认为:南宋统治者支持道教的力度不如北宋,但其崇道政策并未发生根本的变化。高宗仓皇南渡后,即积极营建显应观、景灵宫、延祥观等宫观,并延揽譙定、刘居中等道士。<sup>③</sup>

这个意见,有点问题。从正史等资料来看,南宋高宗上述的行为是在绍兴十三年(1143)以后发生的<sup>④</sup>,可见这是高宗在政治、社会经济恢复稳定后才做的活动。

既然如此,那南宋高宗有无召见龙虎山张天师呢?元代的《龙虎山志》提供了一点线索:

(张)守真……宋乾道六年召赴德寿宫咨问道要,赐钱重刊经策板,高宗手书清静、阴符二经以赐,赐号正应先生……是为天师三十二代。<sup>⑤</sup>

① 这可从南宋笔记提及林灵素的记载,几乎都是负面,可以推知。

② 卿希泰《续中国道教思想史纲》页15,四川人民出版社,1999年8月。

③ 同前注,页2-12。

④ 卿希泰《续中国道教思想史纲》页2-9。

⑤ 元明善《龙虎山志》页60-61。

明代编的《汉天师世家》说:张守真字遵一,绍兴十年袭天师位,乾道六年(1170)奉诏治毗陵妖并被召赴京城蒙赐正应先生。时已退位的高宗亦曾召见咨询道法。他在孝宗时因建醮内廷灵验,蒙皇帝赐象简、宝剑、《清静经》、《阴符经》及赐号“正应先生”。<sup>①</sup>很明显,《汉天师世家》内容重复。

究竟宋高宗在何时赐号张守真为“正应先生”?根据南宋陈元靓《事林广记》(丁集)道教类《天师世系》部分记载:“高宗绍兴中赐号正应先生。”<sup>②</sup>而娄近垣的《龙虎山志》也收录“高宗绍兴□年赐号张守真号正应先生”的诏书<sup>③</sup>,可见高宗在绍兴年间赐张守真“正应先生”号。

若对照南宋志盘《佛祖统纪》引《天师家传》和元初赵道一《历世真仙体道通鉴》相关记载,则可以进一步确定:宋高宗是在绍兴二十九年赐张守真“正应先生”的。<sup>④</sup>

从《事林广记》等记载,我们可知张守真天师在孝宗乾道六年、七年又被召入宫中,尤其是太上皇对他颇为尊崇。<sup>⑤</sup>这一时期可说是张天师在南宋的高峰。

不过,这样的局面,在张守真去世后就改观了:第三十三代天师、三十四代天师都未得到皇帝恩宠,也未有表现。直到南宋宁宗时期,龙虎山及张天师方再受朝廷重视。其中的关键人物是留用光、易如刚。

南宋理宗端平二年(1235)朝请大夫国子司业王与权的《上清

① 《汉天师世家》卷3第七,页426。

② 陈元靓《事林广记》丁集卷下,页109。

③ 娄近垣《龙虎山志》卷8《爵秩》,页93。

④ 志盘《佛祖统纪》卷48,页613,赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19第十三,页479。

⑤ 陈元靓《事林广记》丁集卷下,页109。

正一宫碑》云：

……三十五代嗣师张可大以书来曰：“我祖在汉凿秘键于玄关，得灵文于宝笈……功行昭灼，经法传流历千余年，传世三十而虚靖光生挺祖，风显灵符。又历二代而正应先生授元坛度正箓。在昔羽士以道德际遇者，未易概举，近世则有留君用光素行精修，进左右街道录，赐号冲靖。易君如刚教法精严，召为太一宫高士，赐号通妙葆真，至于今而修真学道之士云翥雾集，是我祖师之教，其衍益如此……淳熙间正应赴阙敕命箓坛，永为宝镇。冲靖再被宸恩，特免科徭，复为甲乙。通妙葆真，当宁庙龙飞眷遇优渥，奎文辉焕，华扁昭揭，盼财帑积，增贵旧规……实为海内琳宫之冠，是宗坛累代被遇又如此……可大幸得嗣祖教，继玄风，大恐岁月寢远，无以昭宠，休诏来世……”<sup>①</sup>

由于此一《上清正一宫碑》记录着南北宋时，龙虎山重要天师及杰出道士受朝廷宠信，赐与权利的事实，所以相当重要。因其中“虚靖”指三十代天师张继先，“正应先生”系三十二代天师张守真，而留用光、易如刚则是活跃于南宋中期至宁宗时的龙虎山道士，所以这个碑文，反映几个事实值得注意：

（一）三十二代天师张守真以授箓闻名于世，在孝宗淳熙间应皇帝授箓。

（二）留用光因“素行精修”，当上中央政府的道教主管，并由皇帝赐号“冲靖”。

（三）由于留用光“再被宸恩”，深受朝廷重视，龙虎山道观被免除“科徭”，并升格为一级寺庙。

（四）易如刚因“教法精严”，被官方聘为“太一宫高士”，并赐号“通妙葆真”。

<sup>①</sup> 元明善《龙虎山志》页266-268。

(五)易如刚在“宁庙龙飞”(宋宁宗)时“眷遇优渥”,龙虎山宫殿得到官方大量金援,增修得美轮美奂,成为全国著名顶级宫观。

依此来看,在三十五代天师张可大早期,龙虎山因留用光、易如刚的缘故,深受皇帝重视,已经成全国知名的道教圣地。

南宋末元初赵道一《历世真仙体道通鉴》云:

张可大字子贤,乃正应先生第二子伯瑀之孙、仁静先生天麟之次子也。初景渊羽化时伯瑀尝摄三十四代事,至庆先羽化嫡子成大幼,天麟复摄行三十五代教法,尝被宋宁宗召,赐号仁静先生。未几,成大早化,遂以可大为庆先后。理宗绍定三年仁静仙去,可大年方十三,正承三十五代之教,丰神秀异,性识不凡,四方参受法箬者动数万计,道化盛行。端平三年奉圣旨赐钱,重刊先朝元赐箬板。嘉熙二年加封正一静应显佑真君,助法鸣山玉泉龙井之神咸加封焉。三年四月奉圣旨召,赴行都退潮、祷雨、禳蝗、保边,咸有感格。七月召见赐坐、赐斋、赐号观妙先生,褒嘉甚至,锡财便蕃,仍赐钱重兴先朝元赐真懿观,俾为母子同居之地,锡以土田免其租赋,御书观额及真风之殿、紫微之阁以赐,又赐扇一握,亲洒宸翰曰神与道而为一,天与人而相连,苟精守以专密,必驾景而凌烟。先生又为助法鸣山玉泉龙井之神,请于朝咸加封爵。自是简眷愈隆,时有宣赐,降香建醮无虚岁,每祷辄应。至宝祐二年,复奉圣旨召赴行在住持龙翔宫,以亲老故辞,准敕提举三山符箬兼御前诸宫观教门公事,主领龙翔宫事至今遥领。自是既得请,有逍遥物外之志,景定三年乃以教法授次子宗演,具表奏闻,至四月初十日羽解。上与东宫各有赐赉,至痊剑宣赐尤厚,丞相江万里为撰碑铭。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19《张可大》,页480。

赵道一《历世真仙体道通鉴》虽成书于元代,但从引文末“景定三年乃以教法授次子……至四月初十日羽解,上与东宫各有赐赉”来看,《张可大》的传记,很明显写于南宋理宗时。由于当时丞相江万里替家属写的张可大碑铭已经亡佚,赵道一的《张可大》传变成现存最早的叙述三十五天师张可大的文献。

就常理而言,赵道一的《张可大》传,应会参考江万里的张可大碑铭。也就是说,赵道一《张可大》传,系根据张可大的原始史料撰写的,可靠性很大,尤其是当时皇帝对他的恩宠优遇,更具真实性。毕竟,丞相江万里不可能、也不敢造假。

因此《张可大》传中的记载,实反映了以下几点史事:

(一)张可大在南宋理宗绍定三年(1230)接任三十五代天师,当时他十三岁。依此来推算,张可大生于宁宗嘉定十一年(1218)。

(二)所谓的“退潮、祷雨、攘蝗”,对照元代《龙虎山志》相关记载,系指当时“钱塘潮决,水及艮山门,民庐尽漂”,皇帝诏张可大治之。他“投铁符潮中,潮寻退”。不久,杭州又逢大旱及蝗灾,宋理宗命张可大在太乙宫建醮祈雨攘灾,结果“雨下蝗殪”。<sup>①</sup>

(三)张可大因这些功绩,被宋理宗封为“观妙先生”,并赏赐钱财与土地。

(四)宝祐二年(1254),宋理宗敕封他“提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事,主领龙翔宫事”。但元代《龙虎山志》误将此事归为张可大受封为观妙先生后的推恩行为,而明代编纂《汉天师世家》依然照抄。<sup>②</sup>所以,学者一般都认为:理宗赐敕“提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事”一事,因《宋会要》释道门未载,恐怕是

① 元明善《龙虎山志》页63。

② 《汉天师世家》卷3第九,页427。

伪造的、假的。<sup>①</sup>然而,从以上我们对《张可大》传的辨证,可知这样的推测是错误的。因为照《张可大》传来看,张可大一直在龙虎山遥领龙翔宫事,其“御前诸宫观教门公事”可能只是个荣誉衔,非真正管事。也就是说,张可大拥有的权力应是“提举三山符箓”和主管龙翔宫事。总之,不论为何,张可大天师此时已具备南宋官员身份。

由于张可大天师深受宋理宗尊崇,官方已视张天师为合法的教门领袖,保障其权益,所以在南宋末编成的《名公书判清明集》,便收录当时地方官员吴雨岩的判文《非嗣教天师虽尊属亦不当搀越出给符箓》,其中即曾清楚地提到:

正教门以嗣教为定,若其它族属虽尊,亦不当搀越,出给符箓。张希说昨因伪印,信州已追逮系狱,续系毛提刑以不当淹禁行下。今契勘张希说乃天师之叔,官司固不欲因侄断叔,但印匠张嗣敬之徒,亦岂可漏网。其张希说所论天师别事,乃在符箓所争之后,不过以此抵论,官司亦难信凭,遽将天师三仆追扰。牒州更唤上希说责状,再犯不恕,仍将印匠断治,如伪板尚存,索上毁劈,并住追袁万八筹。及与备坐省札指挥,给榜严行戒戢,限十日定申,以凭回申。<sup>②</sup>

由此案例可知:

(一)南宋理宗时龙虎山张天师的符箓,有族人在伪造、贩卖,反证当时张天师符箓的利润,应颇为可观,所以连张可大天师的叔叔张希说,亦带头伪造。这亦凸显或隐涵其时有不少群众信仰张天师。

(二)至少在张可大时期,张天师的权益已被官方保护、限定,只能由嗣教天师取得,其亲属虽尊贵亦不能出给、印卖符箓。

<sup>①</sup> 孙克宽《元代道教之发展》页50。

<sup>②</sup> 《名公书判清明集》卷11“僧道”,页406-407,北京:中华书局,1988年。

依此来看,龙虎山嗣教天师已拥有张天师符篆的专卖权。而这也是公权力对龙虎张天师权威的进一步保护与确立才得如此。

### 主要征引书目

柳存仁,《题免德龕藏汉天师世系赞卷》,收入氏著《和风堂文集》页 677-713,上海古籍出版社,1991 年。

李昉,《太平御览》,北京:中华书局,1998 年 3 月。

乐史,《太平寰宇记》,北京:中华书局,2000 年 1 月。

董浩等编,《全唐文》,北京:中华书局,1996 年 7 月。

贾善翔,《上清观重修天师殿记》,收入杜洁祥主编《道教文献》第一册所收《龙虎山志》(元明善初编、周召续编),台北:丹青图书公司,1983 年 12 月。

卿希泰编,《中国道教史》卷 2,四川人民出版社,1992 年 7 月。

陈国符,《道藏源流考》,台北:古亭书局,1975 年 3 月。

志盘,《佛祖统纪》,《卍续藏经》131 册,台北:新文豐出版公司,1983 年 1 月。

赵道一,《历世真仙体道通鉴》,《正统道藏》8 册。

白玉蟾,《修真十书、武夷集》,《正统道藏》7 册。

孙克宽,《元代道教之发展》,台中:东海大学,1968 年 11 月。

李焘,《续资治通鉴》,上海古籍出版社,1986 年。

二阶堂善弘,《有关天师张虚靖的形象》,《台湾宗教研究通讯》第三期,页 34-48,2002 年。

苗书梅等点校,《宋会要辑稿·崇儒》,河南大学出版社,2001 年 9 月。

庄宏谊,《明代道教正一派》,台北:学生书局,1986 年 11 月。

松本浩一著、高致华译,《张天师与南宋的道教》,《台湾宗教研究通讯》第二期,2000年12月。

陈元靓,《事林广记》,北京:中华书局,1999年2月。

陈垣编、陈智超、曾庆瑛补,《道家全略》,北京:文物出版社,1988年6月。

娄近垣编撰、张炜等注《龙虎山志》,江西人民出版社1996年6月。

王见川,《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学历史所博士论文,2003年1月。

## 张天师与南宋的道教

松本浩一(高致华译)

### 前 言

张天师是中国正一派道教的领袖,也是南方道教的中心人物;而张天师此一权威之确立系于南宋至元代的这段时间。当时,华北地区为金所统治,在该地区陆续成立了全真教等新道教,且不断地扩展。张天师于东汉末年组织五斗米教,名称天师。张道陵的后代,不知何时以江西龙虎山为根据地。然在宋代初期其势力可说是尚未形成气候。真宗时二十四代天师曾获赐“真静先生”之

名号<sup>①</sup>,经过北宋期间的长年努力,势力略有拓展,然而尚无特殊的地位。在南宋至元初的这段时间,张天师究竟是如何确立其霸权的呢?而其背景又如何呢?本稿首先论述张天师位居南方道教界中心之地位的情况,其次从该时代民间宗教的动向,深入探讨其确立霸权之背景及因素。

### 一、张天师在江南道教之霸权地位

张天师的地位确立,系源于朝廷之尊崇。如前所述,真宗时代即获赐号,依据《汉天师世家》的记载,其后亦代代获朝廷赐号<sup>②</sup>。徽宗时代特别推崇道教,且召三十代天师张继先入朝;然而,此乃崇道之风使然,并非因其道行高超才受封号获得敬重;真正得到实质的特权,则是在南宋至元的这一时期。此事首次被记载在正史中系《元史》卷202《释老传》:

---

① 在《汉天师世家》卷2中载道:“二十四代天师,讳正随,字宝神,性质直敦朴,不与俗接。宋大中祥符八年乙卯召至,吏部尚书王钦若为奏立授箓院”,其后尚载有真宗之制书。另外,在王圻的《续文献通考》卷240《仙释考·历代道家总纪·下》亦见“(大中祥符八年)赐信州道士张正随号真静先生”记载。此虽未见于《宋史》及《续资治通鉴长编》,然而在同书卷109中,出现大中祥符八年五月甲寅,二十五代天师张干曜获赐号且免其租课的记载。其它,在《历世真仙体道通鉴》中,则仅记载了仁宗天圣八年张干曜获赐号,而张正随传中则未记载受朝召。从《汉天师世家》和《续文献通考》,二者皆载录看来,或许是大中祥符八年之张正随的赐号与天圣八年之张干曜的赐号有所混淆。孙克宽氏则认为于真宗时代崇道的气氛之中,在该时代被赐以号则是不无可能的。(氏著《元代道教之发展》,私立东海大学出版,台中,1968年,页31)

② 《汉天师世家》卷2。又,孙克宽前揭书页31~33亦有详考。

正一天师者，始自汉张道陵，……相传至三十六代宗演，当至元十三年，世祖已平江南，遣使召之……命主领江南道教，乃赐银印……子与棣嗣，为三十七代，袭掌江南道教……弟与材嗣，为三十八代，袭掌道教……（大德）八年，授正一教主，主领三山符箓……子嗣成嗣，为三十九代，袭领江南道教，主领三山符箓如故……

自此，张天师代代受元代朝廷承认，为江南道教之首领，并拥有三山符箓之管辖权。所谓的三山符箓，乃是当时之茅山、合阜山、龙虎山等三山所发行之符箓的一个总称。而符箓系指道士经过一定程度的修行之后，经教团认定而核发的一种认定状，藉由施法，可使役鬼神的一项保障<sup>①</sup>。因此，对于那些以施法为主要工作的道士和类似之民间宗教者而言，符箓乃是不可或缺的必备品，而握有符箓管理权，则无异于具有权威之意味<sup>②</sup>。

然而，张天师是从什么时候开始被赋予这些权利的呢？《历世真仙体道通鉴》（以下简称《真仙通鉴》）卷十九中载：第三十五代天师张可大，宝祐二年受理宗所召受任为三山符箓兼御前诸宫观教门公事主领龙翔宫事<sup>③</sup>。孙克宽氏则认为在南宋时期应不会有这样的诏勅，或许是正一派的捏造也说不定<sup>④</sup>；理宗多予祠庙及宫观称号，此外龙翔宫为理宗之潜邸，关系非常深厚，因此看来却也不见得是伪造的。恐怕在那时张天师即已被赋与了此类权利，而在元朝平定江南之后，张天师的权利再度被认可，不也是很顺理

① 拙稿《宋代之雷法》（《社会文化史学》第十七号，页55）。

② 又从《汉天师世家》卷3中可得知，三十六代天师张宗演并非仅被命以江南道教首领，同时也被赋予了“自给牒度人为道士”之权利。

③ “至宝祐二年，复奉圣旨召赴行在，住持龙翔宫，以亲老故辞准，勅提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫事”。

④ 孙克宽前揭书，页50。

成章的事吗？

然而，当时民众的心中，张天师已是第一咒术师了。例如在《夷坚志》中，记载恶鬼称道“张天师是最害怕的”。因篇幅有限，概略如下：

天台士人仇铎屡屡扶箕，数延紫姑神，以求诗词，某次则被女鬼附身，众人欲求救于法师，然女鬼则凭仇铎言道“我只畏龙虎山张天师，余人不畏也”。（《夷坚志》乙卷第十七《女鬼惑仇铎》）

扬州胡十处现身之五位士人，实为恶鬼，因欲在其家建庙被拒而作祟，胡十欲请道士施法镇压，而途中被五人阻曰“……法师何为者哉，虽汉天师复出，吾亦不畏”。（《夷坚支戊》卷6《胡十承务》）

在第二例中提到：鬼“即使是汉天师出马，也不怕他”，也就是说：对一般恶鬼邪神而言，张天师是最令“鬼”害怕畏惧的。

如此的张天师乃是超强的驱邪师，或者说是恶鬼最害怕的人，在当时的民俗中也有所反映。在《荆楚岁时记》中，记载着五月五日将艾草作成成人形或虎形，挂在门上以避毒气、邪气的风俗<sup>①</sup>。同书中另外还有类似的习俗，其也是在五月五日，以五彩之丝系于臂而称之为辟兵，据说可以预防瘟疫<sup>②</sup>。该风俗在《事物纪原》、《风

---

① “五月五日、四民并蹋百草、又有斗百草之戏、采艾以为人、悬门户上、以禳毒气”。

② “以五彩丝系臂，名曰辟兵，令人不病瘟”。

俗通义》等亦有记载<sup>①</sup>，一般认为这种习俗在汉代即已存在。此外，《抱朴子》中亦提及：某人询问避五兵之法，而著者答曰：五月五日制作赤灵符挂在胸前<sup>②</sup>。此处所谓之兵，系指给人带来灾祸的恶灵、邪鬼之类；其实中国自古即已存在着在五月五日以艾草或其它之咒物来驱邪之习俗，而道教教团之咒术亦将其收于其中。到了南宋，则衍变成将艾草或百草做成张天师的样子，或在门上贴上其画像来去邪。如《梦粱录》卷三之“五月”一项即云：“以艾与百草缚成天师，悬于门额上，或悬虎头白泽”；另外，《岁时广记》卷二十一之“端午”上的“画天师”一项亦载道：“岁时杂记，端五，都人画天师像以卖，又合泥作张天师，以艾为头，以蒜为拳，置于门户之上”。此风俗亦见于苏辙之《学士院端午帖子》中的《皇太妃阁》一诗中“太医争献天师艾”<sup>③</sup>；一般认为北宋既行，而南宋则更加普遍。从上文中不难看出对鬼神有绝对权力之张天师信仰已普植于人心。

张天师如此形象的形成，《真仙通鉴》卷十八及《汉天师世家》卷二等所记录的张道陵传说则发挥了极大的作用。根据这些传说，张天师遇太上老君于鹤鸣山，获符篆与斩邪之剑和玉印等，并奉老君之命于青城山为民除害讨伐邪魔。此传说在《汉天师世家》中记录如下：

汉安元年壬午上元，感太上重车驾，五白龙降，谓曰：吾昔

① 《事物纪原》卷8“五彩”条中载有“风俗通曰：五月五日，以五彩丝系臂辟兵及鬼，令人不病瘟”。另外，《后汉书》礼仪志卷中亦载：“故以五月五日，朱索五色印为门户饰，以难止恶气”；《事物纪原》卷8，“百索”条中，则引用该部分，作为汉代之行事仪礼，并于其后又载：“今有百索即朱索之遗事也，盖始于汉，本以饰门户，而今以约臂，相承之误也”；由此可知这两件事关系密切。

② “或问辟五兵之道，抱朴子答曰：……或以五月五日作赤灵符，着心前”。

③ 《栾城集》卷16。

为尹喜说经，今命汝薄度含灵。吾当于此建立二十四治，分命仙曹，主掌世人罪福死生。今经多劫，职司六天稽核，血食鬼神，率□其所，人鬼不分，汝其复沿之。今授汝三五都功诸品经策，次授三五斩邪雌雄剑、玉印、鱼鬣衣、二仪交泰冠、通天玉简。千日后会阆苑。天师拜谢。汉安二年七月一日，登青城山。山有鬼城鬼市，鬼众分为八部，日为民害，各有鬼帅领之。及至鬼帅率其属迎敌，天师以丹笔书空，鬼众立仆，招之复起。或反风而火焚，或揭日而雾散，限以泰山，压以巨石。鬼物哀号乞命，请受约束。遂命俱会于青城黄帝坛下，使人处阳明、鬼处幽暗。誓曰：自今已往，天地交，日月合，汝若复出，吾必诛汝。

此所述之三五都功诸品经策，乃正一派传统所属之物，其它的三五斩邪雌雄剑、二仪交泰冠等，亦是正一派在传度式时授予行法道士之物。《神仙传》卷四（或《太平广记》卷八）张道陵传中载有老子等在鹤鸣山授予他正一盟威之道，然未见青城山与鬼战的记载。在《汉天师世家》的记述、以及《真仙通鉴》之中，老君的传授场面被扩大化，传授之品亦变得具体化；再藉由该传授及青城山与鬼交战，皆强调了初代天师张道陵咒术之正统性以及对于鬼神之强大约束力。其中，青城山鬼师交战的故事，形成时间不明，然而据推可能是青城山附近的鬼市传说<sup>①</sup>，经正一派道士润饰而广传的。

和张道陵一样在神话中占一席之地者，被视为南宋以后咒法祖师的是第三十代天师张继先。其人于北宋末年开始活跃，崇宁四年受徽宗召见且赐号虚靖先生。孙克宽《元代道教之发展》记载：宋末元初张天师成为南方道教之领袖，系由于其为朝廷祈雨、

<sup>①</sup> 关于鬼市，参考吉田隆英《鬼市と异人》（《东方宗教》第五十八号）、泽田瑞穗《鬼市考》（收录于《鬼趣谈义》）。

捉妖等的神异传说发挥了极大的效用,而归功于他振兴了张天师府<sup>①</sup>。其活跃于朝廷的诸多事迹中,又以治退解州之蛟的故事最为响亮,在《宣和遗事》等小说之中皆有记载<sup>②</sup>。在当时诸位天师之中,以他的事迹传说最多,其中亦不乏后世之假托,原因之一乃是他的活跃时代徽宗朝为崇道风潮高涨之时代,他和林灵素及王文卿等为当时名声响亮的方士;原因之二可能是由于其人诗文造诣极高之故吧。在道藏之正一部收录《三十代天师虚靖真君语录》,孙克宽在其书中即对张虚靖之诗文予极高评价<sup>③</sup>。

试观张道陵及张继先等的传说,可发现民众视张天师为强而有力之咒术师的概念,已然形成,正如在端午习俗中,张天师信仰已渗透得相当透彻。而如此的张天师的形象也可以在元曲《张天师》(《张天师断风花雪月杂剧》)及《水浒传·楔子》等部分见到。

然而张天师之第一咒术师的地位,并非仅存于民众的观念之中;稍后之明太祖御制的《御制玄教斋醮仪文序》<sup>④</sup>中,即有如下之记载:

朕观释道之教,各有二徒。僧有禅有教,道有正一有全真,务以修身养性,独为自己而已。教与正一专以超脱,特为孝子慈亲之设,益人伦、厚风俗,其功大矣哉。

正如佛教中有禅与教,道教中则是分正一与全真。其中,教与正一专门执行超脱之工作。所谓的超脱,系指替亡者行供养、祭仪等,佛教的水陆斋及道教的黄箓醮(斋)。总而言之,在道教中进

① 孙克宽前揭书页34。

② “崇宁五年夏,解州有蛟在盐池作祟,布烝十余里。人畜在烝中者,辄皆嚼啮,伤人甚众。诏命嗣汉三十代天师张继先治之。不旬日间蛟祟已平,继先入见,帝抚劳再三”。

③ 孙克宽前揭书,页38-40。

④ 收于《大明玄教立成斋醮仪》(道藏·洞玄部威仪类)之卷首。

行符箓斋醮仪式者为正一教一派。当然，一般认同明代道教二分为全真与正一两派统制<sup>①</sup>，然而在南宋时，教团内诸咒法箓系属正一之传统。例如：

如正一盟威以下诸箓及天心正法之类，则洞神部也。所谓北极驱邪院者，乃三界纠察之司、万邪总摄之所。行其法者，则上通章奏，下达文移；救死度生，殄妖灭怪，考治鬼祟，鞠勘妖邪，是其职也。（《道法会元》卷178《五府册文正法后序》）

洞神即盟威、都功、天心、五雷等法箓，总受之。（同上，卷179《上清五元五册九灵飞步章奏秘法序》）

洞神部盛于东汉，盟威箓以下诸皆杂箓，悉总于正一坛、天心正法、五雷诸法，考召之文、书禁之术，莫不隶焉。（金允中《上清灵宝大法》卷10《箓阶法职品》）

亦即自盟威箓、都功箓开始，天心法、五雷法等之法箓皆属洞神部，而归正一传统所属。洞神部与正一派之传统被归于同一之时，亦可见以张天师为中心之正一派的地位已大大地提升了，正如上引原始史料所示，具宗教性格的咒法皆属正一派之管辖。因此，张天师既为正一派之领袖，实际上亦为施行各类咒法之道士的中心人物。如此，朝廷授予三山符箓之管辖权，也就是国家予以其保障的意思。元朝继承此一惯例，张天师因而成为一般施行符箓斋醮即咒术仪礼及祭祀等道士之领袖。

张天师有此地位之背景又是如何呢？

---

<sup>①</sup> 汪德忠《道教史》第六章，页340-341。

## 二、道教的新传统与张天师

《夷坚志》等小说将活跃于民间的宗教者、咒术师，称之为巫师、道士、法师、方士、道人等。这些人配合民众的需求，施行咒术为人治病、驱邪、祈雨等。然后，民间的宗教家，开始创始独自の咒法，且尚有集结弟子者，接着则形成了与既成教团有别之传统。我在一篇论文提及<sup>①</sup>，此类咒法多以雷法称之。

道藏之正一部所收之《道法会元》，主要系南宋至元时期，正一派道教管辖下的咒法之集大成书；然而在各咒法书所附之序中，则多有述及祖师咒术之感悟的传说，以及日后传授之系谱。在感悟方面，多是来自仙人或异人之神秘传授，显示这些咒法源自非正统之巫师<sup>②</sup>，观其咒术感悟之传说以及其传授之系谱，可以发现这些新的咒法传统可分成几个宗派。

试举出其中几个主要的派别：

首先《道法会元》卷首至卷五十五所传之一派，乃是名为清微派之一派<sup>③</sup>。该派之开山祖师，据说是唐昭宗时期，一位名为祖元君之神话性的人物。祖元君系上承灵光圣母乃太清泰玄文元君等的传授，总合上清、灵宝、道德、正一等四传统；其后之传授则于《清微仙谱》及《真仙通鉴》续编卷五之祖元君传中详载，集该派传

① 拙著《宋代の雷法》页48。

② 《道园学古录》卷25《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》中所载之王文卿，以及《道法会元》卷108《翠虚陈真人得法记》中所述之陈楠的传授等处，皆典型的范例。

③ 道藏中除此以外亦被认为是该派之物，则有《清微玄枢奏告仪》、《清微神烈秘法》、《清微元降大法》、《清微斋法》、《清微丹诀》等。

统而活跃者似为黄舜申。其人为福建建宁出生,从《清微仙谱》所载之“甲申闰八月初五日未时生”,以及“宝祐中出为检阅”,可判定其为嘉定十七年(1224)生。《清微仙谱》序中载道“先生(黄舜申)覃思著述,阐扬宗旨,而其书始大备”。而《真仙通鉴》续编卷五,则提到其人“真人钩玄探颐,集成大全”;《道门十规》<sup>①</sup>中亦提及“清微自魏祖二师而下,则有朱、李、南、黄诸师,传衍犹盛。凡符章经道、斋法雷法之文,率多黄师所衍。”根据《真仙通鉴》续编得知在其人之后,有以武当之张真人为主往北传的系统、以西山之熊真人为主的南传系统,另有彭汝励、曾尘外、赵元(原)阳等系统。此处之赵元阳即赵宜真,为承继净明道法统之知名人士,其人事迹详载于秋月观暎氏之论考中<sup>②</sup>。在《道法会元》之清微诸法部分中,序文及后序等处皆有其人之署名<sup>③</sup>,即使是在列举祖师名之部分,亦多以该人之名为结尾<sup>④</sup>。《道法会元》中所收之清微派文献中,或许可推论多为该人做最后之汇总。

接下来为卷56至卷100所收之诸法,主要的神将有邓天君、辛天君、张天君,而其性格上则有一致性。此处咒法书之序文或咒法理论等文献之作者中,屡见王文卿、白玉蟾之名<sup>⑤</sup>。另有祖师级人物,称为火师的汪真君,为唐代的神话性人物。因此,该传统沿

① 道藏正一部所收,被视为第四十三代天师张宇初之作。

② 秋月观暎《中国近世道教の形成》页156-159。

③ 《道法会元》卷八《清微祈祷内旨》祈祷说、同卷十四《玉宸登斋内旨》序及拜章克应诗括并序、同卷十七《玉宸经法炼度内旨》序及余论等。

④ 《道法会元》卷15,页6;卷23,页6~7等。

⑤ 关于王文卿,见卷56《上清玉府五雷大法玉枢灵文》序、卷61《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》序、卷67《雷霆玄论》雷说、卷69《王侍宸祈祷八段锦》、卷70《玄珠歌》等。关于白玉蟾,见卷70《玄珠歌》注、卷76《汪火师雷奥旨》序、卷82《雷霆三帅心录》等。

袭萨梭(Saso)氏之命名,或许可以称其为火师派吧<sup>①</sup>。在《道门十规》中,关于道法系统,提出了清微、神霄两个系统:“神霄自汪、王二师而下,则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师”。汪、王二师即汪真君与王文卿;白、萨、莫则各为白玉蟾、萨守坚、莫月鼎;其他皆为卷56至卷100中各咒法师之著者<sup>②</sup>。又,潘、杨二氏则各为卷18及卷20之作者潘松年和杨耕常。《道门十规》中所指称的神霄系统,或许就是指该火师派之传统。

《道法会元》中另一有力的一派,乃是卷198《神霄金火天丁大法》后序所传之系谱,应名为新神霄派。加上“新”字,乃是萨梭氏等为了与神霄派有所区别所致。其中承传着林灵素、张如晦、陈道一、薛洞真、卢埜(伯善)、徐必大、刘玉等之传授,而一般认为在系谱上居要位者,属卢伯善。该法据说乃是于青城山传自张继先处:《道法会元》卷227《太一火犀雷府朱将军考附大法》之序文中“昨因六阴洞微仙卿卢先生字伯善,游青城山,遇虚靖天师,传诸阶之法”。此外,卷253《地祇法》、卷265《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》之记述中,亦可看出该人卢伯善的传授占着中心的主要地位<sup>③</sup>。在其咒法中,神将主要为赵元帅、朱将军、马元帅、关元帅、温元帅等。

除了上述三大宗派之外,在序文中尚有一二独自传授的系谱

- 
- ① 萨梭(M. Saso) *The Teachings of Taoist Master Chuang* P. 235。关于汪真君,在《真仙通鉴》续编卷五中有其传。
- ② 关于萨守坚,参卷67《雷霆玄论》雷说及内天罡诀法。关于莫月鼎,参卷77《雷霆妙契》书符口诀。此二人于《真仙通鉴》续编卷4、卷5有传。
- ③ “卢游伯善歿于洪季家,炁虽绝体甚温,无敢封殓。三日忽苏,视弟子惟清卿在焉……清卿以神霄中独体金火天丁一阶为请,虑悉以心章隐讳内炼秘诀倾困付之。”(《道法会元》卷253《地祇法》刘清卿事实)“(徐)必大罪如山海莫能言也,先师虑某得法于郑某”。(同书卷265《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》造令式)

未被整理<sup>①</sup>，被收录于《道法会元》中，亦表示他们咒法亦有正统之地位。收集原本是出自巫者之咒法，整理之后，再加以理论化，而获正统性，其间扮演中心角色的或可说是上述之黄舜申、白玉蟾、卢伯善（或次世代之刘玉）等人吧。然而，此类取得正统性的方式，在《道法会元》集大成之咒法中，可清楚地看出。

首先，这些咒法大多是以标榜“代天行化，伐庙除邪”作为其使用之目的。这句话的意涵系指“代天行道，讨征不正之鬼神、庙宇”；而在咒法书之序文等处，在行使该法之目的上，则多以此类语词来揭示。例如：

外用则可以安民济国、祷雨祈晴、消灾却祸、驱江湖作孽龙蛇、制潭洞伤人蚊虻、救生灵困重之厄、超群识幽暗之魂、伐庙除邪、诛妖疗病。（《道法会元》卷56《上清玉府五雷大法玉枢灵文·序》）

外则可以宏科赞化、断祟除妖。（同上卷178《五府册文正法·后序》）

元帅将吏，威雄猛烈，兴云致雨，苏厥焦枯，次则伐庙诛邪、扫除凶怪。（同上卷236《正一龙虎玄坛大法·序》）

祈天福国，弘道化人，役使雷霆，坐召风雨，斩灭妖邪，救济旱涝，极度幽显，赞助皇民，即今人间清微雷法妙道是也。（《清微神烈秘法》卷上《雷奥秘论》）

得之者，兵随印转，将遂符行，役使风雷，区别人鬼，代天行化，佐国救民，辅正除邪，剪妖讎毒，明彰天威，显扬道法。（《白玉蟾全集》卷2《太上九天雷霆大法琅书序》）

---

① 在《道法会元》卷188《太乙火府五雷大法》法源事迹、同书卷246《天心地司大法》法序及后序、同书卷111《帝令宝珠五雷祈祷大法》序法、同书卷146《正一忠孝家书白捉五雷大法》传派始由实录等中，载有该咒法之独自の传授系谱。

他们在治病、驱邪时,使用咒法以去祟,对抗恶鬼、邪神带来的恶疫,以替天行道。诸如此类的行为表现,一方面是辅助皇帝之作用,立于国家祭祀之立场,来维持社会秩序,另一方面则是标榜伐庙除邪,以明本身并非淫祠邪教。

像这样明确地打出维持国家祭祀之众神及灵界秩序,我已在《宋代的雷法》文中指出。与他们的咒法有所关联而登场的,乃是对于鬼神之律令。《道法会元》卷251、卷252所收之《太上混洞赤文女青诏书天律》,以及卷267被认为属新神霄派的《泰玄酆都黑律仪格》等属于此类。在此处禁止所有的众神及鬼任意而为,但受人祭祀,若予人灾害则将受到惩罚。

诸正神,非天地八节,不得民间祭享,违者徒九年。

诸土地,非八节而妄兴祸害,希求财制祭享者,分形。

(《道法会元》,卷251)

诸游魂,妄兴灾害、争占林坛、新立香火、为害平民、欲求祭祀、数害祸害、留人家一日者,打铁杖一千,十日处斩,百日灭形。(同上,卷267)

因而城隍以下众神们被要求努力守护境内,并服从上帝之命令及这些律令。

诸正神,受敕命血食一方,只得守护境土;妄兴一毫祸,及于人民者,针决充替。(同上,卷251)

诸城隍、与鬼神通情、容纳境内为祸生灵、知而不告者、法官合行纠察、具申奏。

诸土地、寺宇、伽蓝、里城、土地及社令庙祀之神,敢有拒逆北帝符命,及冲正令,不行送迎防卫者,皆处斩。(同上,卷267)

另一方面,对于这些行使咒法的道士,除了须尊重灵界的秩序、排除异端之外,亦禁止妄行咒法,且还要监督众神。

诸行法官,无故不得妄入正神庙宇,及持正法而妄擒正神

者，徒二年。

诸行法官，出入民间私祀邪神淫鬼者，仰实时行遣神吏，擒缚依律断罪。（同上，卷252）

法官，行地祇正法者，并有提举城隍之职。如行鄞都法者，则督视城隍之任，应欲追捉鬼神差将行捉之时，并要先关会城隍，至重则行九泉号令，牒天下都城隍上将。（同上卷二六七）

因而他们所差役之神将，亦被定于这个秩序之中。

诸神吏符使、拒逆正法者分形。

诸神吏符使、被法官出入、有城隍、社令、治路土地等不迎送而不申举者，针决降入兵行伍窠坐。（同上，卷251）

像这样，在这些律令中，传习这些的教团被视为与国家祭祀秩序成一体。在打出与国家祭祀一体化口号时，这些担负新咒法传统的人，我们不难看出他们积极地欲获得正统性之企图。他们如此行径之理由何在呢。

南宋时代，民间出现了许多祠庙，依金井德幸氏之论点，此乃显示了以巫者为首的民间宗教者已非常活跃<sup>①</sup>；然而，在该时代里，从前的国家祭祀体系内涵，已无法满足人民的需求。此外，根据金井氏之论点，当遇水旱、凶荒、厉疫的时候，以往都是在社稷进行祈祷仪式的，而当时则变成依赖老释亦即道教、佛教祭祀仪式，士吏之心亦自国家祭祀脱离<sup>②</sup>。另外，田仲一成氏在《南宋时代之福建地方剧》中指出：自北宋时起，农村之古代的农耕祭已定型

① 金井德幸：《宋代の村社と佛教》（《佛教史学研究》38卷2号）“二、巫与佛教”，《宋代の村社と社神》（《东洋史研究》38卷2号）“三、村社与寺庙信仰”。

② 金井德幸《南宋祭祀社会の展开》（收于《宗教社会史研究》）页594～595以及前掲《宋代の村社と社神》三、四部分。

化,并渐趋消失;而另一方面,自南宋初期开始,寺庙的诸神及人格神之信仰,则已为社会之中心。<sup>①</sup>

对于民间的这种倾向,以政府的立场而言,则有必要维持国家祭祀之体系及秩序,因而出现了将具有该类倾向的祠庙信仰归类为淫祠的做法<sup>②</sup>。然而实际的状态中,若仅加强社稷的祭祀、弹压祠庙祭祀,而欲藉此维持旧祭祀体系的话,则将变得无法统制。另一方面,正如宫川尚志等人所指出,在该时代已有从玉皇大帝、城隍神、土地神,甚至到冥界的整个系统<sup>③</sup>。在冥界的阶层排序中,亦将民间祠庙所供奉的众神纳入体系之中,此亦为国家祭祀重整的作用之一。如《宋代的雷法》所提,在徽宗的宗教政策中,并非单单只崇道,亦可见其藉由道教力量以对抗佛教浸透,而极欲建立新国家祭祀秩序之企图<sup>④</sup>。

肩负新咒法传统,而在民间扶植势力的宗教家们,积极地使自身与重整后的国家祭祀同调。在该时代出现了代天行化及讨伐淫祠的标榜,或者是在前述之律令中,设立有关城隍神或土地神等之规制,以及规定法官亦即道士等的监督义务之类的职责。藉由上述各项,使之具备全中国规模的冥界秩序守护者,而获得其正统性。

如本文第一节所述,在当时,张天师代代获朝廷赐号,而在民间,其高强咒术师之身份地位亦已确立。所以,那些致力图谋正统性的道士们,要对抗既有之正统派教团,则集结于道教正统地位且又有高强咒术师身份之张天师门下,则是很合理的。承传新咒法

① 《日本中国学会报》第二十二集。

② 例如陈淳《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》等。

③ 宫川尚志《道教史上より見たる五代》(《东方宗教》第四十二号)页31,以及金井德幸《宋代の村社と佛教》页38-39。

④ 拙著前揭论文页50。

传统的上述三派之中,新神霄派中有多个咒法起源系直接假托于张天师的。诸如前述之《道法会元》卷 227《太一火犀雷府朱将军考附大法》,以及卷 253《地祇法》等的序文之中,即主张这些咒法即是来自张虚靖,也就是第三十代天师张继先<sup>①</sup>。

然而,最能显示其等集结于张天师之下的表征,乃是雷法中之神将。他们在施行雷法的时候,道士将这些神唤出,以驱除恶鬼邪神守护正道,然而他们个个却都也有着可怕的性格。例如:朱将军在卷 227《太一火犀雷府朱将军考附大法·雷奥序》中,即出现“驱逐罡风浩炁不正鬼神,扫荡天下妖气恶毒之炁,屏除不祥”之神将,同时也有“其神性恶,有不信正道之人,能翦缚阳魂虚空悬吊,即行考治”之可怕的神。此类神将之一的赵元帅,在《真仙通鉴》卷 18 中,则作为与张道陵大战于青城山而败北之鬼帅中的一人。在《真仙通鉴》卷 18,张道陵传中,则有相关之叙述如下:

时有八部鬼帅,各领鬼兵,动亿万数,周行人间。刘元达领鬼行杂病,张元伯行瘟病,赵公明行下痢,锺子季行疡肿,史文业行暴汗寒症,范巨卿行酸痛,姚公伯行五毒,李行仲行狂魅赤眼,皆五行不正殃祸之气。

此所称之为赵公明乃系指赵元帅。另尚有诸多鬼帅亦见于《道法会元》之咒法中的神将。例如:张元伯乃是火师派雷法非常出色的张天君;刘元达、锺子季、史文业、范巨卿等,则主要是以赵元帅为主将之咒法中的神将身份出现。就这样,活跃于雷法之神将,在一方面其原本是与正统对立之恶鬼;而在雷法中,又转化成为维护国家祭祀——道教之正道、秩序之护法神。前面说明了他们所使用的咒法,原是来自于巫师,亦即是具有非正统的性格;然而借着依附在张天师之下而获正统地位,而对淫祠之众神及恶鬼,亦即

<sup>①</sup> 卷 253《地祇法》地祇绪余论中有“地祇一司之法,实起教于虚靖天师”。

此外,卷 259《地祇贼魔关元帅秘法》事实中亦载该法来自张虚靖之说。

拂逆正道者,发挥了扼阻的力量。

张天师因而成了巫师、咒师们的头目,而其咒法之策,亦全被认为与正一派相关。另一方面,自六朝以来在道教教理发展的过程之中并未产生大效力之正一教团,亦积极地将这些教派吸收、笼络到自己的组织之中<sup>①</sup>。

另外,以政府的立场而言,亦需要对这些在民间非常活跃的人物做适当的统制。然欲对其做类似度牒或道观对策等形式的统制,则是非常困难的。所谓的度牒制度在当时可谓已是名存实亡,因其与在道观中过修行生活的正统道士完全不同<sup>②</sup>。政府方面对于这些人藉由张天师——被视为高强之咒法师及统辖道法的人,对他们有有形、无形的影响——来掌握他们。而张天师也因此而被授予三山符箓的管辖权,并成为施行符箓斋醮道士们之领袖。

### 结 语

在《水浒传》的楔子中,张天师为高强之咒术师,其具有大得不可思议的神奇力量之形象已十分显著,而张天师真正成为江南道教领袖、天师府变成专行符箓斋醮道士们之本山,则是在宋元时期。如在《宋代的雷法》中所述,与雷法形成有关系密切者,乃当时国家祭祀体系之重整。

诸如此类原本祀奉非正统起源之众神,这些深具民间势力之宗教家,因配合了国家祭祀重整之趋势,而获得正统地位。《道法会元》中所收这类咒法具备如下之性格:

维护道教——国家祭祀之秩序、正道,驱逐且讨伐拂逆其意的

① 拙著前揭论文,页53。

② 拙著前揭论文,页46。

鬼神和淫祠之众神。因此,在他们的咒法得到正统地位的同时,即归于恶鬼邪神最畏惧的张天师管辖之下。其咒法中甚为活跃的神将之中,即有数位是张天师所收服的鬼神,而该现象即反映出上述之论点。另一方面,此动向亦可说是与宗教相对应的世俗世界以皇帝为中心之中央集权官僚制度,在所谓冥界阶层之确立以及国家祭祀重整过程中,在“道教—民间信仰世界”中的一项反映吧!

## 明清江南都天信仰的 发展及其异说

范纯武

### 一、前言

在祀典里,张巡于宋代被封为“东平威烈昭济显庆灵佑王”,而民间相传,约宋宣和年间张、许已成为“东岳押案”、“阴司都统使”。至明代,张巡则被封为“景佑真君”。张巡的奉祀也和东岳信仰有着密切的关系,在一些方志的记载里,其东岳庙内亦常奉祀着张巡。而无锡、丹徒一带的张巡却有着和祀典上完全不同的封号;清乾嘉之时该地民众所供奉的都天元帅,亦被认为就是指张巡。在民间信仰或是祠神的研究史中,张巡、许远作为民众所供奉

的神祇,却一直没有引起太多研究者的注意。<sup>①</sup> 吕宗力、栾保群在1986年编写的《中国民间诸神》这本民间信仰资料辑中提到,张巡信仰在明清之后有许多的“讹说”渐起。<sup>②</sup> 若从档案、方志、笔记见闻等各种零碎的资料汇整来看,张巡、许远在河南、江西、安徽、浙江、广东和福建等地都受到民众虔诚的奉祀。

田仲一成将张巡、许远归类为英灵神。<sup>③</sup> 而徽州一带在被认为是睢阳圣诞的七月二十二日,各地都会举行张巡的出会,有些地方还会以“太子”来称呼它。张巡在潮州一带亦颇为兴盛;陈春声和黄挺在讨论潮州民间神明信仰的象征与历史时,提到双忠公的崇祀是祀典神明的地方化,潮州地方的士绅们有意识地、主动地将庙碑、庙记等文本改得与韩愈之贬潮有关<sup>④</sup>,而当地的望族赵姓家族还与双忠公信仰紧密地结合在一起。由此,我们可以看到开发

① 参拙著,《双忠崇祀与中国民间信仰》,台北:台湾师范大学历史系博士论文,2003年。

② 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》下册“张巡”条,河北教育出版社,2001年,页503-512。

③ 田仲一成:《中国乡村祭祀研究——地方剧の环境》第二篇,东京大学出版会,1989年,页577-579。

④ 陈春声:《宋明时期潮州地区的双忠公崇拜》,收于郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年,页42-73。黄挺:《民间宗教信仰中的国家意识与乡土观念——以潮州双忠公崇拜为例》,前引书,页74-107。该书出版于2003年的8月,已在本论文完成之后。陈春声之文的讨论大抵和氏著《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》,《史学月刊》,2001年第1期之文相同。黄挺之文则将双忠定义为国家祀典,讨论强调忠义的“国家文本”以及作为地方保护神的“乡村文本”之间的差异,以及士绅们在其间所扮演的角色。

中的地方社会信仰发展向祀典靠拢以及地方化的脉络。<sup>①</sup>

然而从张巡的信仰发展来说,其成神的历史、变化,以及他在其它地域发展的情形,和潮阳当地不太相同。有时会出现具有为厉除疫神能的地方上俗神,被具有“正祀性”的张巡取代,换言之,出现了地方性崇祀向国家祀典的靠拢的现象。再者,松本浩一提醒我们,张巡被编在东岳第八司,有着道教与民间信仰的神祇相互影响的现象。<sup>②</sup>

民初大力提倡新史学的梁启超曾经注意到关羽和六朝南京一带著名的祠神蒋子文神格的变化现象<sup>③</sup>,他甚至认为要理解这样的变化,才是中国宗教研究所要讨论的主轴。<sup>④</sup> 这样的看法基本上已指出了中国宗教史研究上一个值得注意的研究取向。在这样的脉络里,张巡得以成为民间崇祀的重要神明,当转化为“都天”后,其传说从酝酿到完成是经过哪些不同阶段,何时定型,创造者、宣扬者以及传播的媒介及其过程都值得我们探讨。<sup>⑤</sup> 本文以下将

① 陈春声:《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》,《史学月刊》,2001年第1期,页130。

② 松本浩一:《宋代の祠庙と祭祀》,《图书馆情报大学研究报告》第20卷第1号,2001年,页21-43。

③ 参林富士:《中国六朝时期的蒋子文信仰》,收于林富士、傅飞岚(Francis-cus Verellen)主编《遗迹崇拜与圣者崇拜——中国圣者传记与地域史的材料》,台北:允晨文化,2000年,页164-204。

④ 他说:“做中国宗教史,依我看来,应该这样做:某地方供祀某种神最多,可以研究各地方的心理;某时代供祀某种神最多,可以研究各时代的心理,这部分的叙述才是宗教史最主要的。”参梁启超:《中国历史研究法(含补编)》,台北:里仁书局,1984年,页337。

⑤ 许多传说的变化是经过不同阶段、由各种因素造成的。例如北京的兴建即和刘伯温造八臂哪吒的故事有关,陈学霖的研究让我们很清楚地了解到传说构成的酝酿到演变,参氏著《刘伯温与哪吒城——北京建城的传说》,台北:东大出版,1996。

初步铺呈明清江南一带都天信仰发展的雏形。

### 二、镇江丹徒的与都天庙有关的传说

依光绪五年(1879)《丹徒县志》的记载,丹徒的都天庙建于鼎石山旁,相传大约是在明崇祯以后,该庙移建于运河边;初期所建规模不大,也未加载在祀典之中,所以不为嘉庆时重修时的县志所载。该庙所在的丹徒是长江航运的重镇,连接着江南广大腹地,都天神一跃成为航运命脉的守护神。此一转变是在乾隆五十年(1785)的冬天。因为该地的水量不足,以致于漕船五百多艘无法入港,兹事体大,当时主管漕运的巡漕管干贞等人前往都天庙祝祷,当晚“江潮陡长三尺”,漕船得以进入,管干贞遂立碑石以志此事。到了乾隆六十年(1795),类似的事情又发生了,此次则是漕船无法顺利航出,已升任总漕的管干贞于是再度前往都天庙、江神庙斋宿祈祷,得灵助后漕船得以启航。管干贞遂将此事上奏,除蒙赐藏香以致祭外,并获御书“灵贶”二字。嘉庆之时又赐褒语为:“宁漕助顺显佑安澜”,并命所司春秋予祀。之后朝廷屡有褒赐,

俨然成为该地区相当重要的庙宇。<sup>①</sup>

同样在《丹徒县志》中提到,在同治初,“贼(太平天国军队)夜来袭城,忽见神灯遍野,四山围合,大惊而遁,我兵民咸见之”。此次太平军夜袭,得都天神之助点灯以惊退。<sup>②</sup>关于此事,方志的记载并不是很清楚,其发生的时间是在同治初年。不过,在咸丰八年十一月二十八日的《起居注册》中则很清楚地记载了此事,并与当时的漕运总督邵灿奏请封号匾额有关:

据称高堰武家墩都天庙、显王庙,向祀唐张巡、许远。蒋坝有康泽侯耿公庙,神名裕德夙着灵应。本年天长逆匪窜扑,

- ① 都天庙在鼎石山下。旧在烈帝庙右,烈帝庙在山之西偏,明崇祯闲僧若昧建后,移建山之东,临运河。庙名见《江南志》。侵致祷屡者灵应。国朝乾隆五十年冬水归壑,运道阻浅,回空漕艘未入口者五百余只;巡漕管干贞同总漕毓奇肃祷于神,是夕江潮陡长三尺,翌日粮艘尽入口南行。干贞纪事立碑。乾隆六十年奉旨:“本年节气稍迟,瓜仪水浅,又值西风耗潮顶渡,经总漕管干贞于都天庙江神庙斋宿祈祷,即转顺风,重运一百余只,得以出口。此皆仰赖神灵默佑,特发大藏香二十枝,着管干贞虔诚叩祭,分拈以答神贶。钦此。”又于管干贞奏内朱批“灵贶”二字,管干贞奉书庙额。嘉庆中奉旨赐褒语曰“宁漕助顺显佑安澜”,春秋予祀。咸丰中奉旨赐褒语曰“灵佑”。同治初奉旨赐褒语曰“彰威”。

——见(清)何绍章、杨履泰等修纂《丹徒县志》,卷5,《庙祠》,台湾成文出版社据光绪五年刊本影印,页92。

- ② 按庙自乾隆以来屡加缮葺,咸丰间全毁于寇,寇退后冯公子材督守镇江时,金陵未复,贼数犯境。同治初,贼夜来袭城,忽见神灯遍野,四山围合,大惊而遁,我兵民咸见之。子材奏奉褒语额于庙。《山水志》曰:“神未详何神,按俗传谓为唐睢阳令张公之神,固不足据,然郡庙城隍神传为纪侯,博雅如陆放翁作记不改,从俗何伤?同治初,庙经重建,渐次修复。以上载在祀典之庙,按旧志都天庙不在祀典,盖其时重修县志在嘉庆初,而崇祀在其后也。

——(清)何绍章、杨履泰等修纂,《丹徒县志》,页92。

礼河居民咸见都天庙至盱山下有旗帜红镫,往来接应。贼匪畏惧败窜等语。此皆神灵显应,默助军威。发去御书匾额三方,着交邵灿、庾长度诣各庙,敬谨悬挂,以答神庥。所有应加封号者,着礼部查议。<sup>①</sup>

同治元年太平军又犯江苏镇江,又幸赖其护佑。<sup>②</sup>类似的记载还有捻匪在进犯宝应之时,见城上都天神的旗帜林立因而不敢入侵。<sup>③</sup>都天神已是镇江地区的保护之神,不只如此,逢蝗、抗旱均祷该神以求解决。<sup>④</sup>

县志所载的是国家祀典里,都天帮助漕运顺畅的样子。然而也确定官方认为都天即是张巡,如《清会典事例》载:“敕封显佑安澜之神。庙祀江西浮梁县。谨案神即唐张巡。宋封东平威烈昭济显庆灵佑王。”<sup>⑤</sup>可见张巡其封号是显佑安澜,而都天则在其前再加封“宁漕助顺”四字。除了官方的支持外,以迎请都天神出会的宗教活动,在镇江丹徒是颇为盛行的,在《水窗春呓》中有如此的记载:

都天会最盛者为镇江,次则清江浦,每年有台阁一二十架,皆扮演故事,分上中下四层,最上一层高至四丈,可过市房

① 见咸丰八年十一月二十八日“起居注”之记载,《清代起居注册·咸丰朝》第44册,台北故宫博物院藏,页26577-26578。

② 光绪七年闰七月十八日《光绪宣统两朝上谕档》第7册,桂林:广西师范大学出版社,1996年,页176。

③ 《军机处录副奏折》第26册,北京:第一历史档案馆,页433。

④ 与都天神相似,在太平天国之乱时神明的显灵抗敌成为地方政府上奏的主题之一,此一文化现象的讨论,可参庄德仁《显灵:清代灵异文化之研究——以档案资料为中心》,台北:台湾师范大学历史所博士论文,2003年。

⑤ 《清会典事例》,卷445,礼部156,祀3《直省御灾捍患诸神祠庙一》,页32-2。

楼檐,皆用童男女为之,远观亭亭然如彩山之移动也。此外旗伞旌幢,绵延数里,香亭数十座无一同者。又有坐马二十四匹,执轡者皆华服少年。又有玉器担十数挑,珍奇罗列,无所不备。每年例于四月二十八日举行。其最不可解者,台阁一二十座非一人所能办,必一年前预为之;而出会之前一日,尚不知今年之□阁是何戏剧也,其缜密如此。使上下公事皆能如之,独不妙乎?①

由此可知该都天会的出会是每年四月二十八日举行,其艺阁装饰之盛,准备之周全(甚至于不让人事先得知),使其成为地方上最重要的庆典盛事。这可能得到了商家与漕帮的经费援助,不然不太可能有这样的规模。而都天庙会的民俗及庆典活动亦深深吸引着像梁章巨这样的人物。梁章巨(1775-1849)字闳中,嘉庆年壬戌(1802)年进士,历任军机章京、两江总督等要职,在道光二十二年(1842)因病辞官后,就专心于著述。其著述颇多,《浪迹丛谈》是他辞官后生活的杂记,里面充满文人笔记传统中民俗见闻方面的记述。梁章巨晚年颇爱观都天庙会,他说“过京口日,闻都天庙会甚盛,盖数十年来所未有”,故停棹两日以观之。提到了其僧友曾撰都天庙联之事,庙联上写着“颜许同名,唐代人伦维气类;李韩论定,熙朝庙貌屹江淮”,自然所述的是张巡,殆无疑义。也就是庙方或当时的人们是这样认为的。其中提到张睢阳显圣之事,在梁章巨的转述里,黄州南门外安国寺睢阳张公祠,因明正德初年,太守卢浚偏毁神祠时,误将张巡祠当作是淫祠,而曝露其神

---

① (清)欧阳兆雄:《水窗春呓》卷下《都天会》条,北京:中华书局,1997年,页75。

像在烈日之下,后经神明降乩自述其履历,太守才惊惶请回之事。<sup>①</sup>有意思的是降乩之后所说的,几已总结张巡成神后的变化如东岳押案,蓬莱殿直,酆都狱推,景佑真君等诸说,或许除了部分地区化如都天的发展之外,可说成为神明的张巡在明正德年间民间的基本形象已大抵确立了。

在镇江的丹徒一地民众所奉祀的都天,还建有行宫(即分香庙)。据《丹徒县志》所载:“都天行宫三:一在大马头,今毁。一在灶君庙山口,咸丰间毁,同治初重建。一在九里街李家宝塔旁,咸丰间毁,今结茅。”<sup>②</sup>虽然因为战乱的缘故这些行宫受到了破坏,但很快就重建了,可见其作为地方民众信仰的基础很深。在前述梁

---

① 过京口日,闻都天庙会甚盛,盖数十年来所未有,因停棹两日,凭篷窗纵观之。至邗上,为云台师述之。及师为言甲辰年新修庙时,乡人请制楹联,因手书付之曰:“颜许同名,唐代人伦维气类;李韩论定,熙朝庙貌屹江淮。”当时奸臣曾劝睢阳以天道,公骂曰:“汝不识人伦,焉知天道!”此“人伦”二字所本,语颇沉着,且“人伦”、“庙貌”二字皆双声也。按此当补入《楹联续话》,谨先记于此。又按《说铃》载睢阳灵异一事,并附录之:“黄州南门外安国寺旧有睢阳张公祠,正德初,太守卢浚偏毁神祠,误暴公于烈日中,太守一舆卒目不识丁,神附其口,骂曰:‘尔以我为何人,敢尔肆傲耶?’命具楮墨,走笔书云:‘皇天生我兮男儿,君王用我兮熊黑。力拔山兮风雷,气贯日兮虹霓。月正明兮拔鎗挥剑,星未落兮击鼓掀旗。捣贼室兮焚寨,禽贼肉兮充饥。食马草兮既尽,杀妻妾兮心悲。誓与死战兮身披铁甲,愿为厉鬼兮手执金锤。亦莫指我为张仪,亦莫指我为张飞。是张巡兮在世,与许远而同时。在东岳兮押案,都统事兮阴司。侍蓬莱兮殿直,任酆都兮狱推。景佑真君兮人间封爵,忠烈大夫兮天上官资。漫濡毫而染翰,俾世人兮皆知。’太守观此灵异,惭愧惶惧,具牲醴鼓乐拜而昇神归座焉。”

——见梁章巨:《浪迹丛谈·三谈》卷6《都天庙联》,北京:中华书局,1997年,页506。

② (清)何绍章、杨履泰等修纂,光绪《丹徒县志》卷6《寺观》,页34。

章巨的笔下,在都天庙周边的寺院中有一尼庵还趁着都天会祭典热闹人多的时候,假制观音大士灵异神迹,以吸引民众祭拜赚取香油钱之事。<sup>①</sup>在这则故事里,提到都天庙会之时“赶会之船不少”,借着太湖与江南运河等水系网,都天信仰亦随之传播。都天庙附近设有闸口,并有漕帮于附近收取买渡钱、排帮钱等等。<sup>②</sup>而因为该地处于要冲,至清末,该地还成为重要的军事要地。<sup>③</sup>

过去韩森所研究南宋湖州的张王庙,曾经提到商人通过水系传播其信仰,都天信仰的发展也是如此。不仅镇江丹徒一带供奉都天,邻近的扬州也建有都天庙。清初李斗所著《扬州画舫录》所描绘的新城东北的便益门渡右岸,即建有都天庙,亦在水路要冲旁,虽然该庙“道旁荒冢如奕,草深没踝,路灯如萤,连贯不绝”状

① (清)梁章巨:《浪迹丛谈·续谈》卷7《尼庵》,北京:中华书局,1997年,页374。

② 十三年谕给事中金应麟奏,漕船讹诈,滞运累商,据称江浙内河一带,长亘七百余里,每年漕船归次之后,凡商民船只经过,小则讹诈钱文,大则肆行抢夺。其讹诈之法,或将漕船横截河中,往来船只非给钱不能放行,名曰买渡钱;或择河道浅窄之处,两船直长并泊,使南北船只,俱不能行,必积至千百号之多,阻滞至三四日之久,有……都天庙大闸口等处最为受累。地方其所讹钱文,每帮均有总头收掌,除汇总分派各船之外,领运员弁之家丁、差役人等,多有分肥等语。江浙两省漕船较他省为多,水手之强悍亦较别帮为甚。

——见《清朝续文献通考》卷76《国用考十四·漕运·漕船》,台北:台湾商务据光绪浙江刊本缩印,页8338-1。

③ 二十二年署两江总督张之洞奏,前因江南之江阴镇江……给专饷添派华洋员弁操演渐有起色因将沿江次第大小……设专勇分为四路,……江阴南北各台为一,象山焦山都天庙……南北岸各台为一……

——见《清朝续文献通考》卷218《兵考·练军》,页9646-1。

似荒凉。<sup>①</sup> 该庙的大殿上有许多当地居民所写的匾联,多“祈报之语”。<sup>②</sup> 另外在扬州的西门,也建有一间都天庙,惟其所建年代并不是很清楚。该庙至夜晚诵经不断。在该庙寄食的一位苦读的书生徐复,在该庙碰到清初大儒焦循,并获得他的指点。<sup>③</sup>

扬州便益门的都天庙后来被石成金(1659-1739)改写成一个小短篇的劝世小说。石成金是在清初善书编写相当活跃的人物。善书是明清以来中国乃至东亚社会里相当重要的书类,善书所展

---

① 便益门在新城东北。……渡游船皆集于是。右岸有都天庙、三清院、闻角庵,左依东城下,葭屋茆檐,桑柘鸡犬,皆极萧疏□淡之致。都天庙在大仪乡砖道上,道旁荒冢如奕,草深没踝,路灯如萤,连贯不绝。有如来石塔,八棱,刻佛像,以镇鬼也。

——(清)李斗:《扬州画舫录》卷3《新城北录上》,北京:中华书局,2001年,页58。

② 都天庙中多古银杏树,大可合抱。其上鸟巢不可胜数。春夏之间,啄木虫最多。大殿三楹,匾联多土人祈报之语。

——《扬州画舫录》卷6《城北录》,页138。

③ “扫垢山本名骚狗山。……出山口乃西门都天庙,庙中每夜经声不绝。庙外多石柱烧路灯,甲寅岁殿前忽生一泉,能治病,求水者日数百人,月余而竭。徐复,字心仲,西南乡董家老坝人,其乡重耕而轻读,复不欲为农,寄食都天庙中,供洒埽之事,暇则读书,虽冬月无被,不辍也。江都焦明经循,适寓庙中,壮其志,邀之于家,授以毛诗周官礼诸经,徐稍稍通之,寻补弟子员,于九章六书之学,颇有得焉,近著论语疏证。

——《扬州画舫录》卷8《城西录》,页184。

现的道德规准与社会价值为民众所奉行。<sup>①</sup> 石成金为了写一本“人情世事须知，修身齐家要法”可用的书，他搜集前贤格言、俗语和生活常识所著成的《传家宝》，既是日用类书也是道德的劝善书。<sup>②</sup> 然而石成金为了吸引读者能够易于接受，他也编写了不少劝善及匡正风俗的短篇小说，而在扬州一带的生活经验，也成为他笔下描写的场景。扬州新城便益门里的都天神也变成小说里转借的角色。<sup>③</sup> 《假都天》所写的是一篇乡恶策划让人假扮都天神而自

- ① 关于善书在东亚社会的流传情形，请参考酒井忠夫所著《江戸前期日本における中国善書の流通》（《东方宗教》第26号，1965年）、《近世日本文化に及ぼせる中国善書の影響并ひに流通》（多贺秋五郎编《近世アジア教育史研究》，东京：文理书院，1966年）。最具经典性的研究则是酒井忠夫的《中国善書の研究》（东京：国书刊行会，1960年）。在社会史、文化史研究的浪潮下，善书研究渐多，其中包筠雅（Cynthia J. Brokaw）的 *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*（Princeton University Press, 1991），以《功过格》为主，分析了明清社会道德秩序的建立与发展。而从善书的书志学里另辟蹊径的代表则推游宇安的《清代善书与社会文化变迁》（香港中文大学历史系博士论文，1994年），此作后来增补为《劝化金箴——清代善书研究》（天津人民出版社，1999年）。我们可以将明末清初以来流传的善书，做一个大致的区别：《三圣经》所形成的衍伸版本系统我们可称之为“古典善书”，它所带代表的是中心的、传统的，以及经典等层面的意义。清末则以用扶鸾形式完成的善书为代表，可称为“新型善（鸾）书”。两种形态的善书在文句的语体上有着差异，新型鸾书多为对话式的口语文句，鸾文前也多诗词，这是古典善书中较少看到的。关于善书、鸾书及其清中叶以后的变化与影响，请参拙著《清末民间慈善事业与鸾堂运动》（中正大学历史研究所硕士论文，1996年）。
- ② 关于石成金的讨论请参考游宇安，《劝化金箴——清代善书研究》（天津人民出版社，1999），页27-28的介绍。
- ③ 石成金、金青辉等点校《传家宝》，卷27，《假都天》，（天津社会科学出版社，1992），页1000-1002。

称为“活都天”降世,后为贤明的地方官所识破,并加以治罪的短篇故事。石成金自己的目的是为了批评当时在华北等地流传的民间教门,劝人勿为这些“邪说”所惑。从士绅启蒙于民或企求既有秩序的的稳定都可以理解石成金的动机。而在小说中以写实的方式(如小说中所描述的地点就是在扬州便益门外)描绘的活都天的样子,却也反映了民众对都天的认识。其中有“若不立庙祀我,这地方上百姓,各家男女都遭瘟死”等语,可见都天行瘟的形象是深植于民众的心理的。

在江南一带,除了镇江丹徒的都天神是指张巡外,还有许多地方也有着祭拜张巡的祭典活动。七月二十五日为睢阳诞辰的说法,在江南一地颇为盛行,而《锡金识小录》中有提到祭典活动的情况:

七月二十五日,“睢阳神诞”,诸神赛会往贺。邑人事睢阳尤虔,每于初一日始,扫除庭宇,张灯彩,设祭筵,或迎惠山神像,或为小像长尺余,袞冕如王侯坐厅事,合数十家轮具香烛,朝夕捧盘水中悦盥洗、上食,如事生礼。里中户悬一灯,灯书“收灾降福”字。竟一月,结合演剧,具仪仗鼓吹送归庙中,乡城多有之,由夏秋间多作时疫,谓神能祛疫(役)故也。<sup>①</sup>

该地的睢阳庙位于惠山,于睢阳诞辰时数十家会请神像至宅,由各家轮流出具供品,并演戏一个月。供毕之后,并有仪仗恭送,其主要的目的是为了祛疫。<sup>②</sup> 时值诞辰,所属地区境内各神明亦会前往恭贺,而正月初九无锡该地祠山、睢阳、行灾大帝等九个比

① 《锡金识小录》,清光绪二十二年刻本,收于《中国地方志民俗资料汇编》华东卷,(北京书目文献出版社,1992),页451。

② (七月)二十五日,“睢阳神诞”,乡村城郭竿灯作会。是月初,有诣庙迎神,归置厅事,香花、灯烛奉之极虔,期满则具威仪仍送入庙。”——《无锡县志》卷42,清乾隆十六年刻本,同前注,华东卷,页455。

较大的庙宇诸神,亦皆会前往洞虚宫玉皇朝拜。整个文献对祭典的形式叙述,与广东、福建、台湾等地目前所知的民间信仰宗教文献或田野调查时所见到的祭典活动情形,没有太大的差异。而神明的世界也是按着人间的礼仪秩序来进行,同样有阶序上的差异与互动的情形。<sup>①</sup>

据刘仲宇的研究,江苏南通一带地方每有疫情,或者当都天神生日,也会举办都天会,请都天大帝巡行地方,驱逐瘟疫。他提到在浙江的龙游县,张巡则被称为“毛令公”,相传这个神明在当地还颇为风流,在行会时看上了一位女子,为其母所知后怒斥后还是接受了这位女婿。在不同村庄轮祀时,还会特别在此女所属的村庄多停留一点儿时间。<sup>②</sup>从这样的例子来看,张巡的地方化,或者是在不同地区的传说与话语仍不断地再持续着。而且,可能地方上有许多被称为张王庙的地方俗神,被刻意地以张巡来取代的现

① 相较于华北,华南地区的宗教祭祀活动更为活跃且更加复杂。有些是地区性的轮值现象。在福建宁化有一连山庙,神名为廖忠,乃陈隋时人,因精占术人皆神之。死后葬于连山,因时见其英灵,故立祠。在开元间封威济侯,咸淳元年则因御寇的事迹,被封为英济广获王。在康熙年间的方志特别提到他的祭典活动:“俗传神于五月初十为诞辰,岁值赛神,会首于六日就祖庙迎神至行官驻跸,至中秋日仍送神还祖庙。值上仁和坊则迎神驻保障行祠,值下仁和坊则迎神驻龙王庙,值进贤坊则迎神驻下马亭。三岁轮值,他坊无与焉。但一神而三四其庙,不已深乎?何不以尺寸故址,逊还招捕,犹不没昭德报功之义乎?俗惑不解,可以谓叹也。”虽然方志的编者李世熊等士绅,不太清楚为什么要用轮祀的方式,而不选择建庙的形式。但这种迎神至行官,每年不同地区轮值的现象,在华南一带许多地方都可以见到。参李世熊修纂,《宁化县志》,卷7,福建地方志编纂委员会整理,福建人民出版社,1989年,页416。或参郑振满所举出的华光轮祀圈的例子。

② 刘仲宇,《中国民间信仰与道教》(台北:东大图书出版,2003),页106-107。

象。

回过头来思考,何以当张巡在祀典与民间的形象大致完备的同时,却出现和过去完全不同的称号?神明的地方化或许是解答之一,然而都天并不是一开始就是指张巡,在地方上都天被认为其实是指张士诚。这种不同的地方性话语的转换所代表的意涵是什么呢?在讨论这样的问题前,我们先对“都天”此一词汇略溯其源。

### 三、何谓都天?

“都天”作为一个宗教上常使用的名词,或者是概念,从南宋开始逐渐地普及,这可能与和宋徽宗有密切关系的林灵素及其神霄派的推动有关。《道藏》中关于神霄派的经卷也出现许多关于都天的词汇。而所谓的“都天”则又有什么样的意思呢?道教史上,有许多职称是与“都”这个字有关的,如汉天师立二十四治,各治设治头、祭酒,以为管理治事,并由“都功”总领。《三洞珠囊·玄都职治律》:都功,主天下屯聚符庙,考篆功劳等。又有所谓“都讲”,为醮坛领导赞倡议矩之职司。<sup>①</sup>在《齐东野语》之《洪端明入冥》中有都天判官决狱之事,可知是和冥府有关。<sup>②</sup>而在《型世言》

---

① 李叔还,《道教大辞典》(浙江古籍出版社,1990),页607-608。一般官制以“都”为命名的亦有许多。

② (宋)周密,《齐东野语》,卷7,《洪端明入冥》,(北京:中华书局,1983),页128-129。

的小说中还提到“都天大雷咒”，<sup>①</sup>看其叙述似乎是属于雷法的一种，而广为民间所知。然而，无论是判官或是雷法的名称，可知“都天”这样的词汇在使用上已经很频繁了。从字义上来看，“都”有领导的意思。过去曾以“都天”名号著名的则莫过于宋徽宗：众所周知，徽宗政和年间外患频仍，社会动荡，而为了面对这样的环境，摄伏外敌，安定人心，因此在神霄派林灵素和权臣的共同推动下，徽宗逐渐地被神化。徽宗被称为神霄玉清王，号长生大帝君，徽宗成为了上帝的长子，乃是为解救人间民众的苦难而降于世间为人君王，蔡京、童贯则皆成为神霄府的仙官、仙吏。政和七年（1117）诏命全国州府建神霄万寿玉清宫，以供奉长生大帝君及青华帝君等，并于是年由群臣及道箓院策封其为“教主道君皇帝”，而在编造神话的同时，道教的发展却也迈向新的高峰，《道藏》的编印，神霄派或教士的地位亦获提升。“都天”这样的词汇即被运用在这位“教主道君皇帝”身上。宋岳珂《桧史》中提到这位“教主道君皇帝”自称为都天教主。此外徽宗还有“灵宝至真玉宸明皇

---

①（明）陆人龙，《型世言》，卷之六，第二十四回《飞檄成功离唇齿 掷杯授首殪鲸鲵》，收于《明代小说辑刊》第一辑，（巴蜀书社，1993），页402 - 403：“又来了一个呆道士钱一贞，原在柳州府柳侯祠内守祠，祠中香火萧条，……一日穷不过，寻本道经去当酒吃，检出一本，也是祖传抄下的书，上面有斩妖邪、祈晴祷雨的符咒。在家没事记了，就说我会斩妖伏邪。……踹了半日罡；鬼画符，写了半日篆，赶到女人房里，念了都天大雷公的咒。混帐到晚。”

大道君”等不一样的称号。<sup>①</sup>

从“都天冥府判官”到宋徽宗“都天教主”的道号,做为一个宗教上常使用的名词,或者是概念,“都天”可说是从南宋开始逐渐地普及。《道藏》中关于神霄派的经卷里也出现许多关于“都天”的词汇,南宋时在福建一带流行的张圣者信仰中,“张圣者”还曾受封为“都天法主监雷三元普济大师”。<sup>②</sup> 而“都天”之词也屡见于民间的经卷之中,如明成化年间所查获的经卷即印有“都天”字样。<sup>③</sup> 似乎“都天”这个词汇一直没有固定下来专指某一位神明。或许即是在神霄和一些江浙地区小道派的鼓吹下,该地区的神明也开始流传或使用这类的称号也不一定。

张巡被称为都天至少在元末就已出现,在俞正燮《癸巳存稿》里曾有提及都天是为厉的瘟神:

又张自言愿为厉鬼杀贼,厉即瘟神都天,今丹徒句容都天降福元帅祠,亦张公也。元武进谢应芳《厉鬼辨》云:无锡人出郭逐神,亦发青面,吻出四牙,将貌诡异,曰“此张巡也”。

· 《皇华纪闻》云:宿松棠梨宫,南昌吴城镇(今属新建)皆有张

① “徽祖将内禅,既下哀痛之诏,以告宇内,改过不吝,发于至诚。……驾至睢阳,李忠定纲奉诏迎谒,见于幄殿。既辞,遂出所焚词藁,俾宣示宰执百官,忠定家有藏本焉。其辞曰:“奉行玉清神霄保仙、元一六、阳三五、璇玑七九、飞元大法师,都天教主臣某,诚惶诚恐,顿首顿首,再拜上言,高上玉清神霄、九阳总真、自然金阙。臣曩者君临四海,子育万民,缘德菲薄……”见(宋)岳珂,《桯史》,卷8,《玉虚密词》,页93-94。

② 关于张圣者信仰的讨论请参王见川,《法主公信仰及其传说的考察》,《台湾宗教研究通讯》第二期,2000.12,页103-123。

③ (明)余继登,《典故纪闻》,卷15,(北京:中华书局,1997),页266:“成化年间,因擒获妖人,追其妖书图本,备录其名目,榜示天下,以晓谕愚民。其书有:《番天揭地》、《搜神记经》……《定天定国水晶珠经》、《金锁洪阳大策》、《金锋都天玉镜》……”

睢阳庙,其像皆青面赤发,状极狞恶。《筠廊偶笔》云:常熟方塔寺青魃菩萨,即张睢阳,赤发青面,口衔青蛇,如夜叉像,盖从神志也。《会典事例》云:乾隆十二年,封浮梁张巡神为显佑安澜之神。嘉庆八年,封丹徒张巡神为显佑安澜宁漕助顺之神,则张又兼司水矣。<sup>①</sup>

从俞正燮的叙述来看,受到张巡为厉的说法影响他做为神明的形象,除了成为瘟神之外,常熟方塔寺青魃菩萨也被认为是张巡。不过可以确定的是都天被视为瘟神,这可能是神明地域化的现象。在民间广泛流传的十二值年瘟王或五瘟皇等神明或其行瘟的传说里,都没有见到都天信仰渗透其中,也未见都天进入道教科仪中送瘟的神明之列。<sup>②</sup>

都天信仰可能的源头之一是过去驱疫行傩的一种变化。傩与祠神结合的例子亦有不少,尤其是在有关崇拜太子的习俗中。康保成的研究认为所谓的“傩崽”(傩神太子)既是“太子神”,又是跳傩表演用的道具。而南方戏曲中的“神田元帅”(即田都元帅),又和傩神的田三太子有关。此外,江西的傩班还供奉有称为唐太子的傩神(相传为唐太宗的儿子),安徽贵池有昭明太子的信仰。而在安徽歙县的太子神张巡则也是与傩的太子信仰有关。<sup>③</sup> 过去曾被称为“通真三太子”的张巡,有可能也是这样的被转化的。从这样的角度来看,毋宁说是这些地区的傩吸收了一些祠神所具有的特性,而彼此结合了起来。而在转变的过程中,还是存在着选择性的,譬如张巡为厉之说就和逐疫可以关联在一起,前述元末武进

① 俞正燮,《癸巳存稿》,卷13,《张王神》条,(台北:台湾商务,国学基本丛书第23册)。

② 关于瘟神的讨论,请参康豹(Paul Katz),《台湾王爷信仰》(台北:商鼎文化出版,1998),页12-38。

③ 康保成,《傩戏艺术源流》(广东高等教育出版社,1999),页342-343。

谢应芳所写的《辨惑编》中的《疫病》提到：

世俗以疾咎鬼神者多矣，于患疾则曰有厉鬼主之。余尝过无锡，适州人出郭迓神，诡衣冠面具为凶丑恶状，旗旄鼓吹卫从而舁之，曰：“此主疫之神唐张巡也。”原其谬盖以公有病贼之语附会以神之。吁！公守睢阳，以兵尽力竭，不能殄大逆忠义激烈，故有事言；岂为疫以害天下后世之人哉？彼泛言病鬼者，固不足信，况诬忠莠之臣乎？奈庸俗陋闻转相煽惑，遇病疫者皆惴焉而绝交，父子兄弟亦不相救，伤风败俗，莫甚于斯，故述此篇于死生之后以晓之。<sup>①</sup>

这篇短文虽然是替张巡叫屈，却也说明无锡一地在元末时是以主疫行瘟的神明来看待张巡的；所谓“诡衣冠面具为凶丑恶状”，这个描述应该是指人带着面具装扮成神游行的情形，而不是指所刻神像面貌雕饰骇人的样子。此语虽是简短，但依其叙述却活脱儿是行傩的情形。

### 四、都天为张吴王之“异说”

然而，值得注意的是，虽然在无锡等地相关的文献资料大都认为都天就是指张巡，但是，也别有异说存在，认为都天其实是江南一带为了崇祀元末在此盘踞的张士诚。在近人俞扬所编《泰州旧事摭拾》里曾征引了许多文人笔记，多有持此说者。

都天为张吴王，前日都天会，人皆知所供神像为唐睢阳太守。论睢阳忠节，固有令人崇拜之处，推究其实在，则轰轰烈烈之都天会，实为吾泰民族英雄张吴王士诚举行，非为睢阳太

<sup>①</sup>（元）谢应芳，《辨惑篇》，《疫病》，卷1，页6。四库全书709册，子部15，儒家类，页541。

守发也。吴王抗御胡儿，思有以复兴汉族，事虽未成，武功自在。在政宽简尤得民心。既失败，吴人思念不忘，多立其像而祀之。祇以明主梟雄，多所嫉妒，小民恐其干涉，不得不有所附托，以避指目。此犹三月十九日之太阳生日，实为明思宗煤山殉国而留纪念也。虽然，此非乃安一人之私言，前人已有言之者矣。周宏帙（火字旁）《张吴王传》云：“江淮之民念王逝，则托之张睢阳，所谓金容大帝，行灾大帝皆是。”又《琅峰遗稿》云：“王歿后，江浙民立祠祀王，为明祖所知，民乃以金饰王容，托称金容大帝；或赭容王，称朱天帝。后更称都天，托之于唐将张巡，亦或称行灾大帝。”此皆都天为张吴王之托。且民间祀王，不仅托之睢阳，亦或称某王，托之晋孝侯周处；见《琅峰遗稿》。或立庙范王兄弟暨太夫人，而讳之曰五圣；同上。或于七月三十烧久思香，托之于地藏菩萨。《梵天庐笔录》。而其实，皆祀吾泰之民族英雄张吴王也。遗爱在民，永垂不朽，徒以避当时专制君主之淫威，隐其意而不敢言，致人民真意历久而不彰，是诚可恨之事。吾人欲发扬民族英雄遗德，是乌可不表而出之。<sup>①</sup>

众所周知，元末大乱，各地纷起，而张士诚以运盐为业，号召盐丁举事，初踞高邮，后移都平江，并自称为吴王。其势力范围南至绍兴，北至徐州，西至皖西、豫东，但在至正二十七年（1367）为朱元璋所平。吴王失败后，吴人似多思念不忘，多立其像而祀之，而前述引文中称：“王歿后，江浙民立祠祀王，为明祖所知，民乃以金饰王容，托称金容大帝；或赭容王，称朱天帝。后更称都天，托之于唐将张巡，亦或称行灾大帝。”可见民间盛传都天是其它神明，其实是为了要供奉张吴王，而假借的形貌，此说似乎成为了江南一带

① 原载于《春红晚白轩杂录》，见俞扬辑注《泰州旧事摭拾》，江苏古籍出版社，1999年。页277-278。

共同残存的历史记忆。

这种记忆的凝塑其来有自。直接从与一般民众最有关的赋税状况来看,江南地区有着怀念张士诚的记忆其实并不令人讶异。江南赋重甲于天下,而苏松二府尤甚,即较接壤之常镇,“亦已倍而有余。”江南地区赋税的负担相较于其它地区为重,过往考其由来者多言:“明初以张士诚窃踞苏州,怒地方之附逆抗顺,遂取民间租籍,照额定课。故常镇之田,每亩科平米一斗五六升。……夫收粮不能倍于他处之产,而输课独多于他处之额。”<sup>①</sup>说的是苏州的民众因为过去曾支持过张士诚,所以要承担“历史后果”。在江南地区,许多地方确实就建有张王庙,如清顾震涛《吴门表隐》即载苏州“张王庙在娄门外塘南,祀士诚”,并设有行宫<sup>②</sup>;而在其它的地方,张王庙有时则直指说是张巡。

这种混淆是如何产生的?一个比较可能的解释是:张巡做为国家祀典许可下神明被拿来当作民间各地张姓神明的一种替代,在江南一带则借张巡来取代在政治上不适合被祭祀的张士诚。在不同时代官方禁祀淫祠的例子中,有许多就是以既存合法的神明来取代,或者是直接以不一样的本质内容来改变它。譬如说驱除蝗虫的刘猛将,被地方官描述为元末尽忠爱民的将军,而不是民间俗传的刘锬,就是很好的例子。而不光是张士诚被取代而已,在无锡等地五月初一有所谓的点“大老爷灯”的习俗,即是以张巡取代了义士张翼:

(五月)自初一日始,户悬一灯,尽一月,俗谓“大老爷灯”。灯四面为门,门内有睢阳神及扈从人役像,门有联,以五色纸齿细花糊之,上有宝盖,点灯用油,不用烛。或曰以报

① 慕天颜,《浮粮坍荒二弊议》,收于贺长龄《皇朝经世文编》,卷32,《户政七》,页6-1。而类似此种说法可说不胜枚举。

② (清)顾震涛,《吴门表隐》,卷3,(南京:江苏古籍出版社,1999),页33。

张义士翼，翼不敢当，归之睢阳公也。雍正以后，悬灯者止二十家而一，以民贫惜灯费耳。……<sup>①</sup>

点灯以酬神，在江浙一带颇为普遍，不光是张巡，刘猛将等祠神亦是如此。此地的点灯相传是为了供奉明初当地的义士张翼。嘉庆年的《无锡金匱县志》在说到此项习俗时亦主此说：

自月朔至晦日，户悬一灯，相传为张睢阳而设，非也。当明兵临县将屠城，赖义士张翼以全。翼以四月晦卒，民德之，以是报焉。今稍废。为睢阳，则于七月朔至晦日，里巷悬灯皆遍。<sup>②</sup>

这和张士诚的例子类似，同样是做为英灵崇拜，张巡可能取代了原有地方上供奉的英灵；或许张翼之说也只是其中一种地方论述话语而已。

在苏州与张士诚有关的遗迹或传说亦甚多，如相传瓦屑庙在太湖之傍，中供石像二十余位，皆无头，有以手握者。相传张士诚被围，“夜有石将军，结队拒战甚勇。城陷，石像头坠地。”<sup>③</sup>可见这位江南地区所崇拜的英雄人物，其失败似乎在苏民的记忆中是深感遗憾的。那么，前述江淮之民念王逝，则托之张睢阳的说法，即将都天托之于张巡，也言之成理。不过，以清代《吴门表隐》所载张王庙所供奉的即直书为张士诚为例，如都天真是暗指士诚的话，到了清代又何需再去避讳？再者，前面有提到元末谢应芳所说无锡迓神的情况，所指的就是都天神，那么都天即是张巡这样的说

① 《锡金识小录》，十二卷清光绪二十二年刻本，收于《中国地方志民俗资料汇编》华东卷，北京书目文献出版社，1992。页448-449。

② 《无锡金匱县志》卷40，清嘉庆十八年刻本，《岁时民俗》，《中国地方志民俗资料汇编》华东卷，页454。

③ （清）袁枚，《新齐谐》，卷23，《瓦屑庙石人无头》，（北京：人民文学出版社，1996），页503。

法,应该至少不会晚于元末,甚至比都天为张士诚之说要来得早。也就是说,都天有可能是张士诚,但会不会是另一种对原本地方信仰的取代?总而言之,至少在元末的都天,绝不可能是指张士诚。

那么,如何看待都天为张吴王这一说法的产生呢?在前述《泰州旧事摭拾》中提到的另一个例子,或许可以参照:“犹三月十九日之太阳生日,实为明思宗煤山殉国而留纪念也。”所说的是一种独特的历史记忆的转换;三月十九日为太阳生日的说法,在中国地区东南沿海普遍流传,而三月十九日亦是明思宗在煤山自缢的日子,对于明末清初的遗臣,或抗清之士来说,亡国的历史记忆需要被凝聚,供奉太阳的生日,变成是纪念思宗亡国之痛。赵世瑜认为三月十九日太阳生日之说的转换以及绍兴地区所祭祀的朱天君,可能是在顺治末年中国东南沿海大规模抗清运动时所编造出来的,做为一种地方性话语(local discourse),在清末之时革命党人吴稚晖或章太炎仍不断充满着遥祭思宗的情绪,提起这样的明清异代的历史记忆。<sup>①</sup> 无论是民间的流传,或是士大夫所刻意营造,很明显,在华南及台湾各地皆有此说,说明它已渗透到这些地方共同的历史记忆之中。同样地,张士诚做为鄞县或苏州一带所供奉的神明,很可能即是这种地方性话语影响下形成的。而此类地方性话语的存在,也可用来观察地方祠神发展的过程,以及对神明认知所产生的转变。对照华生(James L. Watson)所谓的政府介入而有凝塑“被认可”神明标准化(Standardizing)的过程里,政府是领导还是跟随着民众信仰的变化,而足以改变民众的宗教传统?从

---

① 赵世瑜,《太阳生日:东南沿海地区对崇祯之死的历史记忆》,氏著《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》(北京:三联书店,2002),页297-323。

都天的例子来看,二者之间会自己做调适,而不只倾向其中任一方。<sup>①</sup>

我们可以说,自宋代之后,社会的变化以及政府对民间祠神管理的态度转变,其发展进入新的历史阶段。民间信仰的正统化与地方化可说是一直是同步在进行的。韩森(Valerie Hansen)在所著的《变迁之神》中提到:宋代的地方士绅普遍要求政府给予本地祠庙、祠神以赐额、封号,而民众也认为官方的承认会影响到神明的威灵。<sup>②</sup>但是,实际上民间信仰的非组织的散漫性、普遍性,通常不会造成政治上太大的影响,这也使得国家多半也是以默许的方式来面对。<sup>③</sup>

## 五、一个衍生的问题——在正祀与淫祠架构外的民间信仰研究

从都天是张士诚的例子,我们想衍生讨论的则是在研究民间信仰时常出现的分类架构,即在政府与民间祠祀之间,存在所谓正

---

① 华生著,潘自莲译,《神明的标准化:华南沿海地区天后之提倡(960-1960)》,《思与言》第26卷第4期,1988.11,页396-397。

② 韩森(Valerie Hansen)著,包伟民译,《变迁之神》(浙江人民出版社,1999)第四部分关于赐额、封号等问题的讨论。

③ 请参赵世瑜,《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店,2002,页32-35的相关看法。

祀与淫祀这样的区分,过去两者的关系一直是做并置上的考虑。<sup>①</sup> 小岛毅的研究显示:在明代,大部分的时间里除了部分理学家和个别整顿风俗的地方官员外,都没有对正祀或淫祠实施严格的区分。因此,究其实,多半是这些所谓的“淫祠”构成了地方上民间信仰活动的主体。<sup>②</sup> 统观来看,赵世瑜认为华北地区的民间信仰较具普遍性,而南方各地的地方性神明数量则比较多。各个地方社会、地缘集团、血缘组织或职业群体也常为了强化其小区团体或者是地方文化的传统,往往从本地既有的民间信仰下功夫。而明中叶以后区域性的社会经济发展,带动了地区力量的增长,民间信仰发展随之更为明显。民间信仰的地方性特征与其正统化或国家化特征两者看似矛盾,实际上却是密切相连的。地方上的士绅希望把地方性信仰纳入到国家祀典,而国家也因为地方势力的增长、信仰圈的扩大而希望将它们融入到国家的系统之中。<sup>③</sup> 在许多方志里的庙记、碑志和诗文中都可以见到,地方士绅们在这样的方向上努

- 
- ① 这类的研究有时会有许多的相似性,对于信仰的“异端”,大部分是受到儒家或理学教育下的地方官或士绅所定义,并采取一些具体的行动,倡导或是禁毁。代表人物如唐代的狄仁杰,以及清代的汤斌。类似研究的回顾及评论请参考:蒋竹山,《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》,《新史学》第8卷第2期,1997。关于禁毁的具体例子可参蒋竹山,《从打击异端到塑造正统:清代国家与江南祠神信仰》,国立清华大学历史研究所硕士论文,1995。沈宗宪,《国家祀典与左道妖异:宋代信仰与政治关系之研究》,台湾师范大学历史所博士论文,2000年。
- ② 小岛毅,《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と论理》,东洋文化研究所纪要一百十四册。蒋竹山,《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》,《新史学》第8卷第2期,1997,209-212。
- ③ 赵世瑜,《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,(北京:三联书店,2002),页31。

力过的痕迹。<sup>①</sup>

以本文的讨论来说,在张巡信仰的发展过程中反而是要从不同的角度来理解。首先,关于淫祀,对于张巡而言,过去在历史上的忠义形象提供了相当好的保护<sup>②</sup>,张巡过去被视为是正祀,不会令人有太大的争议。对于张巡这类英灵信仰在历史上所具有的道德价值意义,是士绅们要不断加以宣扬的。<sup>③</sup> 类似价值的传递,或

- ① 然而,首先面对的问题是:文献上的记载是否即可全然地代表一切?萧凤霞过去曾提出过这样的问题:即是否在儒家的语言与文献外,还有另一层次的文化意义可以用来说明地方的行为?她认为我们应该要去明白民族志和历史的探索,可以通过批评性的解读而让我们试图搜集和概念化的文本材料得以更为丰富,因为我们能够意识到编织成为书面纪录、标准化的仪式和村民记忆的地方文化意义否此之间的差别。即是从这样的脉络来说,中国文化和历史的多中心的探索,将使得过去分析上常使用的二元观念:中央政权与地方社会、大众文化与精英文化、知识传统与口头传统等分类与理解方式出现了问题。参萧凤霞,《人类学家可以用文献做什么?》,《华南研究数据中心通讯》,1995第1期,页3-4。另见赵世瑜,《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店,2002,页432。过去研究中国汉人的民间信仰或是民间宗教,常会运用人类学雷德菲尔德(Robert Redfield)所提到的“小传统”(little tradition)和“大传统”这样的分类概念,通常大传统所指的是士绅和政府所支撑的文化,小传统被视为是被动的,没有体系的。这样分类法存在着一些问题,信仰和实践小传统的反而是大部分的民众。关于这方面的讨论与批判,请参王铭铭,《象征与仪式的文化理解》,收于氏著《社会人类学与中国研究》(北京:三联出版社,1997),页157-161。
- ② 例如说《新校本清史稿·礼志》,卷82,《吉礼一·序言》,页2485-2486之中提到双忠信仰已被视为国家祀典的一部分。
- ③ 加地伸行,《沉默の宗教——儒教》(东京:筑摩书房,1999),页98-106。关于儒教的实践问题,参李世伟,“《从中国到台湾——近代儒教研究的回顾与展望》”,收于王见川、李世伟,《台湾的宗教与文化》(台北:博阳出版社,1999),页253-278。

者是对此一神明的叙述或认识,通常在民间的版本里所传述的会不太相同,中国宗教的混合主义,让民众的信仰以及对神明来历的解释上具有很大的包容性。<sup>①</sup> 尤有甚者,明清以来士绅阶层的扩大,儒学所出现的世俗化的趋向,同时也让民间信仰的世界变的更为丰富与复杂。而也正因为不同知识系谱的形成以及对于不同文献或文本的掌握、传递与交互影响更为频繁和容易,让这类知识或认知产生的过程、来源都变的更为的多元。我们可以从清末一位香港新界大埔的士绅翁仕朝的例子,看到知识普及和民间书籍的流通,对于混和式的中国民众的信仰世界所造成的影响。<sup>②</sup>

中国宗教的混合主义同样也展现在祠神的信仰系统里。例如包伟民认为自入宋以来,神祇人格化的现象愈趋普遍,“封祀”到了宋代以后开始普遍,官府以封赐来承认和奖励神祇,另一方面,也试图透过封赐来驾驭民间神祇的力量。而自宋代以后,社会经济的发展,经由商业网络与交通,逐渐出现跨出单一地区的区域性的神明,宋代科举出身的官员,经常性的调任也使得地方信仰的传播出现了变化。<sup>③</sup> 过去韩森的研究也曾提到:现在了解12~13世纪民间信仰时多半只能够透过地方志所记载的庙记、碑文或者是文人的笔记。有时候这些文人还要尝试透过不同的管道,告诉当地的民众该位神明生前的事迹、灵验的故事,乃至朝廷所赐予的头衔。当然,本地人也会告诉他这个神明在本地又有什么样的灵

---

① 渡边欣雄著、周星译,《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》(天津人民出版社,1998),页13-17。

② 王尔敏、吴霓伦,《儒学世俗化及其对于民间风教之浸濡——香港处士翁仕朝生平志行》,收于王尔敏,《明清社会文化生态》(台北:台湾商务印书馆,1997),页37-69。

③ 见包伟民所写的译序文,见于韩森(Valerie Hansen)著,包伟民译,《变迁之神》(浙江人民出版社,1999),页5。

迹以便于他进行编写,<sup>①</sup>那么,其实在这样的过程里所隐含的真正问题是:这些文人所凝塑的多半已不是原有地方上神明的面貌,甚至于常常是基于知识分子自己所知道的知识去加以替换。以张巡的例子来看,有许多原本在地方上被称为都天或者是张王的神明(如张士诚或地方的土神),或是地方傩戏中的神明,后来都被张巡所替代。这些有很大程度的可能是被当地的知识分子更换了形貌,或者是民众为了提高自己崇拜对象的地位,而在认知上所做的选择。

再者,从宋代民间信仰在地方社会所出现的转变来说,过去金井德幸和田仲一成的研究里,我们可以看到自南宋以来乡村社会为中心的宗教基盘起了很大的变化,许多地方性的社神在新的市场圈形成后,一些村社原来的社神反而变成了陪祀神,这类地缘之上更广的祭祀领域和神明开始广泛的出现,也使得一些具有新神格的土神得以进一步发展。<sup>②</sup>村社在地的土神进而人格化,有的被称为某“大王”或者像是“木下三郎”这样的称号,这些神明的出现通常是因为神明人格化的结果。而神明的替代与置换在这样的转变中,变得更为自然。那么,换个角度来说,何炳棣和张仲礼对于历来士绅层扩大的观察,如果把它用来思考在宗教场域中所具有的意义,很有可能即是对地域社会内神明认知所造成直接的改变,因为“新”的宗教文本在这群士绅们的手中,更容易被制造出来,而为民众所接受。

综合来看,在民间祠神研究最常面对的正祀/淫祀的问题之外,我们提到了更具本质性的问题其实是:中国民众理解神明的知识是如何产生的?这些“知识”的形成过程里,或许用一个并不太

① 韩森(Valerie Hansen)著,包伟民译,《变迁之神》,1999,页12。

② 金井德幸,《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会の宗教构造》,收于宋代史研究会编,《宋代の社会と宗教》,1985,页81-82。

适当的模拟是:如同彼得·柏克(Peter Burke)所认为的,近代早期欧洲所谓知识革命(如文艺复兴和启蒙运动)不过是某些通俗或实际知识的表面化,以及学术机构接受这些知识;做为正当的知识一般<sup>①</sup>;是接受了过去曾在民间社会流传的看法;再回到本文的讨论来看,也就是说对于神明的历史与认知是“正统”的历史叙述,其实是加上所接受具地方性或者是国家正统之外的论述而成的。而民间信仰常是跨越社会阶层的活动,不同的社会群体也会有各种不同的表述(representation)。如同孔斐力(Philp A. Kuhn)所描述的,对于普通百姓的妖术信仰和君主视妖术为谋反的认识其实是有区别的。<sup>②</sup>那么,自宋代以来,不同时期的政府透过赐额与封赐,正祀、淫祀的持续界定,乃是政权尝试对民众信仰世界的加以驾驭。除了以这样的方式来理解民间祠神的方法之外,对于信仰本身内涵的变动的理解,应该才更能去贴近民众知识、信仰世界和

---

① 彼得·柏克(Peter Burke)著,贾士衡译,《知识社会史——从古腾堡到狄德罗》(台北:麦田出版,2003),页46-47。

② 孔斐力(Philp A. Kuhn)著,陈兼、刘昶译,《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》(上海三联书店,1999),页296-297。

心态变化的过程。<sup>①</sup>

我们知道地方性的知识与文本传统常会直接地渗入到庶民的信仰世界,此点已无庸赘述了。本文举出江南镇江一带的都天会,对于同一个神明的信仰,所产生出的变异形像或者是有着不同的认知,康豹(Paul Katz)曾提出“回响”(reverberation)这样的概念,指出神明的不同形像,不会是孤立而隔绝的存在,而是不断地透过各种方式、途径彼此相互的影响。<sup>②</sup>顺着这样的脉络而以都天的例子来看,回响的轨迹似乎具有某种历史性脉络可寻。而在对神明的认知场域里也有着变动与取代,而非定着。

---

① 伊曼纽尔·勒鲁瓦·拉迪里(Emmanuel Leroy Ladurie)在其经典的著作《蒙塔犹——1294-1324年奥克西坦尼的一个山村》(中译本为许明龙、马胜利译,北京:商务印书馆,1997),透过宗教裁判相关的档案建构出中世纪在法国南部的牧民小山村的日常生活、习俗与多层次的思想与信仰世界。什么是异端?判定的基准不过是一套较具权力的论述。而在那个小山村里民间文化宛若五脚羊般,踏在罗马天主教、艾伯塔派信仰和农民等许多不同的文化传统之中(中译本页640-641),所进行的异端的批判,场景若移转到中国,在历史上,不同时期政府对于淫祠处理的态度,乃至20世纪30年代泉州的破除迷信运动,其实是“非正统意识型态”的排斥上,增加了现代性的公共秩序和身体意识的批判。参王铭铭,《逝去的繁荣——一个老城的历史人类学考察》(浙江人民出版社,1999),页382-393。在中国民间社会文化的基盘中,同样是存在着不同文化传统交互的影响。

② 康豹(Paul P. Katz)著,赵昕毅译,《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》,《台湾宗教研究通讯》第四期,2002.10,页27-31。

## 道教与地方信仰—— 以温元帅信仰为个例

康豹 Paul R. Katz(赵昕毅译)

### 前 言

研究中国宗教,道教与地方民间信仰(local religious traditions)之间复杂的相互影响过程,是最值得注意的几个问题之一,可惜也是受误解最深的几个问题之一。这方面的研究论文呈现出两种几乎完全对立的观点。一方是道教研究学者,他们之中许多人倾向视道教为一种“高级”或“上等”的民间宗教形式;同时从

“道教仪式架构”来建构民间信仰的崇拜<sup>①</sup>。另一方则是致力于民间信仰研究的学者,他们之中,许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仪式所召唤的神灵,不为一般信众所崇拜<sup>②</sup>。两派皆持之有据,言之成理(道教的确表示自己高于地方信仰,而许多秘传的道教神祇从不为非道士者所崇拜。)但另一方面,双方都未能了解道教与地方信仰互相塑造,彼此依赖到何等程度。为了研究此一问题,本文试图从一个民间神祇——温琼信仰着手。温琼又称温元帅或忠靖王,其信仰在宋代即已传播甚广,信徒包括道士、法师(道教的和民间信仰的)以及一般信众,地区则遍及南中国(特别是江苏、浙江及福建诸省)。时至今日,温琼信仰仍继续在台湾流行,而在“文化大革命”后的大陆,亦有卷土重来之势。本文目的在于回答下列问题:道士如何区分道教与地方信仰中的神祇?道士企图如何影响这些信仰?有多成功?

何谓道教?我基本上接受 Nathan Sivin 和已故的 Michel Strickmann(1942-1994)的定义:奉首代天师张道陵为其教主之

---

① 见 Kristofer M. Schipper (施博尔), *The Taoist Body* (Berkeley: University of California Press, 1993 [French edition published in 1982]), pp. 2, 7-8, 69, 86, 89; John Lagerwey (劳格文), *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. 这本书已经有中文版,《变迁之神》(杭州:浙江人民出版社,1999)。

一,尊奉代表“清静之道”神祇的各种宗教运动<sup>①</sup>。不过,我也同意这样的定义不易适用于像全真道、净明忠孝道一类的“道教的”社会伦理运动(socioethical movements),或是下文将要讨论的神霄派之类的地方仪式运动。诚如 Judith Boltz 所言,对上述几个运动的成员而言,“对张道陵的尊奉,实在是后来追加的,反映正一派无可置疑的宗主地位”<sup>②</sup>。这些教团都被纳入道教史的一部分。在中国宗教史,道教泛指各种宗教运动,即使其中许多各有极不同的目标。

在考虑到不同道教运动中产生的各型正统意识(orthodoxy)和正统行为(orthopraxy),这一点就极清楚了<sup>③</sup>。Richard Shek 指出,净明忠孝道运动实在是试图藉由强调伦理价值,如忠孝,来兼纳刘

---

① 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, 合编 *Facets of Taoism* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), p. 165.

② Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1987), p. 17.

③ 虽然我用 orthodoxy/orthopraxy (二者在中文里皆是“正”)和 heterodoxy/heteropraxy 两组词,但我也深知道教藉中的“正”“邪”可以简简单单地译成 correct 和 perverse, 或者 true 和 deviant, 甚至就是 good 和 evil。关于此一问题更深入的讨论,可参见 Michel Strickmann, “History, Anthropology, and Chinese Religion,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 40 (1980), pp. 222 - 225.

广京等所讨论的“社会伦理正统”<sup>①</sup>或杨庆堃(C. K. Yang)<sup>②</sup>所说的“道德正统”<sup>③</sup>。

这一类教团多半鄙视道教中的温元帅法一类驱邪仪式,而强调合宜的伦理行为乃是“追求长生不可或缺的一步”<sup>④</sup>。然而,本文所要讨论的神霄派与天师道(即正一道)其关注却非常不同。这两个运动的成员一直竭力建立一道教神阶系统,期能涵盖道教与民间宗教二者中的各个神明,使各有其位,各享其祀。他们也试图定义哪些仪式是正统,哪些是异端。这种尝试表现出他们的一个基本关怀,我试称之为“仪式正统行为(liturgical orthopraxy)”。这并不是说道教内部团体可以一分为二,一方只注意社会伦理正统,一方只注意仪式正统。天师道也注重社会伦理<sup>⑤</sup>,而净明忠孝道也并不排斥所有道教仪式(如醮与斋是可以全盘接受的)。天师道对于仪式正统的关注,其实也符合正统儒家意识型态中重视合乎礼仪及国家信仰的部分。我同时还要强调,本文所区分的社会伦理正统和仪式正统不是西方的信仰与行为二元论<sup>⑥</sup>。然而我

---

① 见 Liu Kwang-ching (刘广京), “Preface,” 编者同前, *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. ix; “Socioethics as Orthodoxy; A Perspective,” 前引书, p. 53.

② 杨庆堃(C. K. Yang), *Religion in Chinese Society* (Berkeley: University of California Press, 1961), p. 279.

③ 见 Richard Shek, “Taoism and Orthodoxy: The Loyal and Filial Sect,” 收入刘广京编 *Heterodoxy in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 排版中) Chapter 4.

④ 同上。

⑤ 天师道道士也依循正统儒家规范,娶妻生子,事奉父母,祭祀祖先,就像任何一个自尊自重的中国人。

⑥ 参见 Donald Sutton, “Ming and Ch’ing Elite Attitudes Towards Shamanism,” 收入刘广京编, *Heterodoxy*, Chapter 6.

的确相信这样区分,有助于更清楚地了解不同的道教运动是如何界定其自身。

何以各种道教运动的成员都如此关切正统意识或正统行为?我相信主要是因为他们希望自异于一般民间信仰,表现其优越地位。正如 Michel Strickmann 指出,道教的主敌不是佛教,甚至不是国家,而是群众的“无名教”<sup>①</sup>。只要仔细一读道教史,即可发现,从道教在汉末四川成形以来,其发展史就是不断地吸收、结合、改革,甚至消灭所到之处无数的信仰与仪式传统<sup>②</sup>。在许多方面还颇为成功。道士成为中国境内无数地方信仰成长的关键人物。这些宗教专家为地方神明编写圣传,协助兴建或重修庙宇以祭祀这些神明,并将之纳入道教仪式。此外并举行象征该信仰之成长的重大仪式,特别是前文提到醮与斋。至今在大陆各地,台湾、香港及海外侨界,道士们仍然扮演这样的角色。然而,道教从来未能真正全面改革,甚至消灭他们认定是异端的民间信仰。道士通常称

---

① 见 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 (3<sup>rd</sup> - 6<sup>th</sup> Century A. D.),” (Ph. D. thesis, Princeton University, 1994), pp. 229 - 232, 239 - 242.

② 如洼德忠,《道教史》(东京,山川出版社,1977);福井康顺等编,《道教史》,三册(东京:平河出版社,1983);任继愈主编,《中国道教史》(上海:上海人民出版社,1990);卿希泰主编,《中国道教史》,四册,(成都:四川人民出版社,1988 - 1995)。

这类民间信仰为“淫祠”或“淫祀”<sup>①</sup>，所崇奉的神明则斥为“邪神”（邪神常是人鬼或各种自然界精灵。）这些神明（或鬼怪）自然由师巫奉祀，行血祭。如果所谓的异端可以定义为异议（dissent）或抗拒（resistance）的形式<sup>②</sup>，那么那些不能融入“正统”道教价值的地方信仰，自然会被道士指为异端。道士竭力消灭这些异端，成果却很有限。真正常见的是道教吸收并试图改变（后者也不成功）地方神明，使之成为道教神，有时则不得不勉为其难地接纳那些道士一度憎恨而试图消灭的异端神明的代表<sup>③</sup>。

道士所表现出的对地方信仰及仪式的反对态度，和 Donald Sutton 陈述的地方精英之态度或 Richard Smith 及 Romeyn Taylor

---

① 淫祀的“淫”字，在英文中有多种可能，如 excessive, licentious, illicit, improper, perverse, profane, profligate，需视上下文而定。举例来说，官方文献及官场的士人（elite）文字中的“淫祀”应译作 illicit cults，因为他们主要是以淫祀不列入祀典而加以反对。然而，道士及不是站在官方主场的士人文字中，licentious 或 excessive 则更为合适，因为对这些人来说，淫祀是异端或不合宜的作法（practice），如师巫灵媒及血食。详见 Liu Kwang-ching 及 Richard Shek 之 *Heterodoxy* 一书序言部分，及该书中之 To Wing Kai 论文。

② 同上。关于中国文化上的抗拒（resistance）问题，可参见 Robert Weller, *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen* (Seattle: University of Washington Press, 1994)。

③ 关于此现象的一个绝佳例子，见 Ursula - Angelika Cedzich, “The Cult of the Wu - t’ung 五通/Wu - hsien 五显 in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South,” 收入 David Johnson 编, *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies* (Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp. 137 - 218, 特别是 pp. 139, 158, 180 - 192。

研究中的明清官方态度几乎如出一辙,相似程度令人咋舌<sup>①</sup>。职是之故,道教面临了一个两难的处境。一方面,道教是因为能将民间信仰神祇(如温元帅)纳入道教天官系统,所以才能宣称其仪式上之权威。而另一方面,既然道教与国家及国家所代表的儒家价值结盟(此一关系乃是自三国以来即已建立而一直维持至今),道教必需拒绝任何形式的“异端”行为<sup>②</sup>。

此一两难的存在,显然反映了“道教认同危机。”如前所述,道教不断扩张,遍及中国,随之而来的则是与多种地方信仰、仪式传统频繁接触。其结果则是道教与地方信仰互相竞争,却又“相似得难堪”(即使近数十年来,有些学者和大部分俗人[包括政府官员]都试图给道教和民间信仰画上等号)<sup>③</sup>。面对这样尴尬的处境,又警觉到被认定成一种地方运动会给戴上“淫祀”或“异端”的

- 
- ① 见 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. 并见 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; 及蒋竹山,《从打击异端到塑造正统:清代国家与江南祠神信仰》(硕士论文,国立清华大学,1995)。
- ② 关于道教与国家的早期关系,见任继愈,《中国道教史》,页42-48; Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments,” 收入 M. Strickmann 编 *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes études Chinoises, 1983), volume II, pp. 291-371. 一个时代稍晚的例子见 Franciscus Verellen, “Liturgy and Sovereignty: The Role of Taoist Ritual in the Founding of the Shu 蜀 Kingdom (907-925),” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup> Series, volume II, number 1 (1989), 59-78.
- ③ Holmes Welch, “Introduction,” 见 Welch and Seidel 合编, *Facets of Taoism*, p. 7.

大帽子<sup>①</sup>,道士们竭力将自己定位为“正统”或“正确(correct)。”为了这个目的,道士试图表现自己在道德与仪式上优于那些他们企图吸收、改革、或者协助国家一起打压的地方信仰。

这样的一个过程可以在第一个道教运动(Taoist movement)——张鲁及其信徒在四川建立的宗教组织<sup>②</sup>——发展上看到。大部分的史家都称此一运动为五斗米道,其实这只是当时记录的士大夫给他们扣的帽子(或者说是对他们的恐惧)。事实上他们自称“天师道”或“正一道”<sup>③</sup>,后者更值得注意。他们何以决定如此做?为什么他们会选择正一道这个名称?<sup>④</sup>要回答这个问题必需先了解该运动的发源地:四川。四川本就是一个地方信仰兴盛与师巫活动频繁的地区。(连张鲁的母亲据说都属于“鬼道”,显然是一个地方信仰)。张鲁及其继任者都是既吸收师巫传统(包括治疗仪式、音乐、附身等等)<sup>⑤</sup>,又表示自己是一独立而且

- 
- ① 政府官员及精英分子(elite)及佛教僧伽,常径指各种道教运动为“异端”,更不用说那些接受这种片面之词的早期汉学家。如 Max Weber, *The Religion of China*, Hans H. Gerth 编译(New York: The Free Press, 1964), pp. 181-190, 205-213.
- ② 关于早期道教历史,参见 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.
- ③ 见卿希泰《中国道教史》,册1,页147-149;张继禹,《天师道史略》(北京:华文出版社,1990),页14-16,216-219;孙克宽《元代道教之发展》(台中:东海大学,1968),页17-18。王见川也即将完成天师道方面的博士论文,值得期待。
- ④ 使用天师之名不难发现,在早期经典如《太平经》中,这占了显著的地位。可参见 Max Kaltenmark, “The Ideology of the T’ ai - p’ ing ching 太平经,” 收入 Welch 及 Seidel 合编, *Facets of Taoism*, pp. 19-52.
- ⑤ 可参见如陈国符,《道藏源流考》(北京:中华书局,1963),册2,页260-261;张继禹,《天师道》,页27-31。

优越的运动,其目的则在改革许多被定义为“淫祀”或“异端”的民间传统。

这种自我意识相当清楚地表现在该运动的早期经典,如收入张君房(1008-1209)所之《云笈七签》中的《正一经》,记录了一段张道陵与老子(据称在公元前142再现人间):

我〔张道陵〕受于太上老君,教以正一新出道法……学正除邪……<sup>①</sup>。

成书于5世纪的《三天内解经》中,则更详细:

“太上谓世人不畏真正而畏邪鬼,因自号为新出老君,即拜张为太玄都正一平炁三天之师;付张正一明威之道……〔天师〕与天地水三官、太岁、将军共约永用三天正法,不得〔以血食、淫祠〕禁固天民……<sup>②</sup>。”

下文中将要讨论的“系统(system)”,在这部经中首次出现。在这个系统中,民间神明加入天曹(或说神阶,见注102),不再接受血食,只接受蔬果馨香作为祭品。在这段引文中我们也看到道教意欲藉由声称自己是“正”道的唯一代表来显示自己不但与地方信仰不同,还凌驾其上。

这就不难了解何以此一运动的许多早期领袖名号里都有“正一”的字样<sup>③</sup>。

道教到底能多成功地支配地方信仰则完全是另一回事。Rolf A. Stein,宫川尚志及Richard B. Mather等学者都曾经表示:虽然

① 见《云笈七签》(TT677-702:CT1032),64,转引自陈,《道藏源流考》,册1,页98。

② 《三天内解经》(TT876:CT1205),J:16,译文见Schipper, *The Taoist Body*, p. 61。关于道教的盟誓,见Lagerwey, *Taoist Ritual*, pp. 27, 28, 97, 159, 246。

③ 陈国符,《道藏源流考》,册1,页98-99及册2,页275;张继禹,《天师道》,页217-218。

中古时期道士每每攻击“淫祠”及其所崇拜之“邪神”，甚至配合国家予以压抑，但是种种努力鲜有成功者。特别是许多改奉道教者（包括一般信徒与那些原本属于地方仪式运动者），不顾教内领导人的劝诫，坚持以血食祭祀地方神明<sup>①</sup>。当时的道教无疑视自身为一改革运动，其目标清清楚楚地记载在大量典籍中。然而这些改革在地方信仰信徒中所获得的支持，却很有限。

宋代也出现同样的现象，特别是南方。Judith Boltz 及其它学者已指出<sup>②</sup>，这个时期大量新的仪式运动在该地区出现，其中包括了下文即将讨论的“神霄派”。这些运动受到地方神巫传统及佛教密教高度影响，其特色就是以法力高强的神明（如温元帅）为中心的大量逐魔仪式和治疗仪式。这些运动，有许多为正一道所吸收，另一些则只是接受了正一道的宗主地位。正一道也吸收了许多这些运动中的神明和仪式，而同时也从仪式正统的角度重新定位这些神明。这样的过程可以在下节要讨论的温元帅法及温元帅传中看到。

---

① 见 Rolf A. Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries,” 收入 Welch and Seidel 合编, *Facets of Taoism*, pp. 53-81; Hisayuki Miyakawa, “Local Cults around Mount Lu 庐山 at the Time of Sun En 孙恩’s Rebellion,” 见同书, pp. 83-101; Richard B. Mather, “K’ou Ch’ien-chih 寇谦之 and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451,” 见同书, pp. 103-122; Peter Nickerson, *Taoism, Bureaucracy, and Popular Religion in Early Medieval China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, forthcoming). 又见 Lin Fu-shih, “Chinese Shamans and Shamanism,” pp. 232-239, 242-248.

② 见 Boltz, *Survey*, pp. 23-53; 陈兵, 《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)。

## 温元帅传

道藏中的温元帅传全名是《地祇上将温太保传》(TT570; CT780)。以下简称《太保传》<sup>①</sup>许多学者已对此书作了详尽研究<sup>②</sup>,在此无需对该书作全面介绍。我在此只简单地讨论其作者,摘要内容,接着就分析该书中关于正统的观念。

《太保传》成书于1274,出自神霄派道士黄公瑾之手。黄公瑾是江西丰城名道士刘玉(活跃于1258)的高徒<sup>③</sup>,《道法会元》中保存了一段跋,可能本来是为《太保传》而作。黄自谓本是一书生,对禅宗有兴趣,后因以道教符箓愈疾,而在1247改信道教。他拜刘玉为师,以七年修习符咒醮仪,又七年学存思与丹术<sup>④</sup>。至于他编撰《太保传》的动机,则出于对正统仪式缺乏的危机感:

……[当我从刘玉学习时]识行持之要妙,十得其一二:又奏受地祇诸阶之法,而宗派不同,师授各异,咒诀增减,以伪易真,元本倒乱,认本为末……今之世,学之者如牛毛,成之者若麟角……因刊温将军传,故著绪余一论……”<sup>⑤</sup>。

虽然黄公瑾对正统仪式是如此关切,但是他笔下的温太保,却丝毫不像一个正统神。温太保不是士大夫,而是一介武人,身長九

① “太保”一词既是官衔,也可用以称呼东岳庙的师巫(见注36)。在温琼传记中,太保一词指的是后者。

② 见 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.

③ 黄公瑾所作的刘玉传收入《道法会元》,253:10a-12a。

④ 同上,3b-4b。

⑤ 同上,4a,9b-10a。

尺二寸,在郭子仪(697-781)麾下与安禄山作战。他能征善战,不仅因为他深谙韬略,还因为他能化身为独角兽,喷出毒烟击溃敌人。终于,郭子仪注意到他异于常人,于是他逃到泰山脚下,但不是去修炼,而是当屠夫。后来神交炳灵公(相传是东岳大帝第三子)。炳灵公劝他放弃屠业,却也明言他缺少仙骨,成仙无望<sup>①</sup>。因此温出入东岳庙,担任“化主”。他的诚心终于得到东岳大帝的注意。东岳藉一庙中太保(也称将军)<sup>②</sup>告之,当温的塑像变形时,就是温成神之日。事在五月初九。(TT557; CT780:1a-2b)。

接着就是记述温成为正神的经过,以及他征讨异端的功业。他死后,朝廷追封,泰山脚下的百姓也打算为他立庙。但是,温显灵谢绝,表示他既无意于官衔,也不乐以血食为祭的民间神庙,他只想“扶持正道”。东岳对此赞赏有加,遂诏他入地府冥司,职掌生死(3a)。温州人打算为他立庙,以感谢他终止旱灾,温也同样谢绝了,并告之当地,他希望的是一场道教醮仪,将其功德上表奏与玄帝。温的事迹很快传到了三十代天师张继先(法名虚靖,活跃于1092-1126)耳中<sup>③</sup>。宣和间(1119-1125),张继先访泰山,有感于温“皈依正道”之心,乃擢升温为地祇,并以温之名创一“正法”。

① 见 Schipper, *Taoist Body*, p. 58.

② 劳格文(Lagerwey)说明“太保”指的是执行仪式中武的部分的道士(*Taoist Ritual*, p. 242)。然而至迟在宋代,中国南方常以“太保”指师巫。见俞炎(活跃于1260-1269)《书斋夜话》,1:4b,收入严一萍辑《续聚珍本丛书》(台北:艺文印书馆,1972),册37。又见《松江府志》(1884),5:13a;及顾希佳等《太保与作社》,收入《中国民间文化》(上海:学林出版社,1972),册7,页199-214。

③ 关于首代天师大战该群妖魔,见《汉天师家世》(TT1066; CT1463),卷2;及赵道一(活跃于1294-1307),《历世真仙体道通鉴》(TT139-148; CT296),卷18。

温入道教后第一件功劳是助张继先彻底消灭四川青城山魔鬼群,是当年首代天师除之而未尽的余党。这群魔非常像是道士所抨击的民间神明,有庙有国封。温毁魔之庙,馘魔之首<sup>①</sup>。乃请张天师赐一教封(非官封),是为“助法翊灵昭武大使太保”,张天师并以酆都肃杀马黑马三千人付温统领。

故事继续,降至宋真宗朝(998-1023)温又助道士王宗敬(据云系张继先弟子)<sup>②</sup>驱邪逐魔(6b-7b)。温并助王宗敬弟子吴道显在福建灭一佛寺,伽罗王。此神以金蚕蛊毒收人魂魄<sup>③</sup>。吴道士乃以佛教密法中之炼镜召温元帅,并辅以天蓬咒<sup>④</sup>。这一次,温以雷火毁其庙。随着温威名远播,温元帅及诸地祇法也广受欢迎。吴道士以此法传度弟子532人,但只有106人习成,更有200余名因违反天律而遭温元帅击死。(8a-11a)

《太保传》接着记述温征伐江苏的一个异端佛教运动“三

---

① 关于道士以雷火仪法战“淫祀”,详见 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, 合编, *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 241-305.

② 这当然不可能是事实,这里可以看出黄公瑾写作温琼传记时,对历史事实不甚在意。

③ 见 Feng Han-yi 及 John K. Shryock, “The Black Magic in China Known as Ku 蛊,” *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.

④ 关于天蓬咒及其与天蓬元帅关系,可参见《道法会元》卷156-168,特别是157:18,159:3-11,159:19-23 & 164。和温元帅一样,天蓬元帅也是一员驱妖逐邪神将,并同样事举玄帝。

坛”<sup>①</sup>，剿灭之后，并生食其正副鬼王。接着，他又消灭了一个四川的瘟鬼信仰。这个信仰居然还包括了一个地祇，康王。结果康王受到了一百杖的处罚(13a-15a)<sup>②</sup>。《太保传》在正文之外，还有《补遗》一卷，收录的是黄公瑾认为不适合放在正文里的温太保故事，包括了广为流传的温太保违抗天命，自己服下应该散播到人间，以惩奸除恶的瘟药。还有一个故事也收在《补遗》里，就是温助一个地方官毁安徽五显庙(五显，本是山鬼，应称为五通，后受官方封号)(1b-4a)<sup>③</sup>，在江西灭一为害人间的鱼怪(4b)，在建宁府浦城县(江西)，他又消灭一群兽魔，这些兽魔附身在年轻女孩身上，使之疯颠(4b-4a)。

《太保传》提供了在南宋，道教如何蕴酿仪式正统的宝贵数据<sup>④</sup>。譬如说，温琼屡因奉行正统道教，或“正道”而受表扬。除了前文所引的两个例子外，在温元帅大战“三坛”一节中说“护持正法”(11a)。“正道”在此可能指道教，但也可能专指张天师的正一道<sup>⑤</sup>。《太保传》更隐藏了黄公瑾对“正道”沈沦的忧虑(他在跋

① 笔者未能发现任何与此运动有关之资料。可能是黄公瑾虚构的，作为寓言式的劝戒。

② 黄公瑾把康王写作瘟鬼，实在颇为难解。我所看到的其它数据，都强调他打击瘟疫的神通。见《中国民间诸神》(河北：河北人民出版社，1985)，页603-606。《至顺镇江志》(1332)，录有一条康王力克瘟疫的记载(8: 2b-3a)。

③ 关于五通信仰的历史，详见 Cedzich, *The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction*, 特别是 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.

④ Boltz, Cedzich, Strickmann 等人之前引文，有更多例子可供参考。

⑤ 又见 Lagerwey, *Taoist Ritual*, pp. 246-249.

中,则清楚表明此一忧虑。)譬如说当黄宗敬指导吴道显对付伽罗王时,感叹世人“不奉正道”,以致该省境内异端横行,满是“妖邪魔鬼”(7b)。

除了地方信仰外,佛教也被列入异端之一。最好的例子莫过于吴道显在战胜伽罗王后,问温元帅:“佛非正道,而太保何不灭之?”(温的回答则是因为佛教虽然确有异端成份,但以教人慈悲故,老子允许它留下。)吴道显过泉州时,又表示当地对异端如佛教的信仰,使得正道不彰。

黄公瑾何以如此憎恶佛教,实不得而知,毕竟他一度是佛教信徒。无论如何,这里所引述的议论,以及“三坛派”一节,毫无疑问地说明黄公瑾是站在那一方。

《太保传》也显示神明当如何支持正道,最重要的就是不可接受国封庙食(因为后者以血食祭祀)。温元帅获入岳府仙班,又得张继先仪法,都是因为他能拒绝泰山及温州居民给他的荣耀(4a),黄公瑾也因此而称温“正”或“正直”,并将之列为正神。温琼在拒绝温州百姓为之立庙时,亦自信:“吾誓在正直济民……不以庙祀国封为重。”(3a-3b)他所打击的邪神则正是那些接受庙祀国封者。然而,值得注意的是,温琼这一类的正神可以接受他种封号,例如张天师或东岳所赠。这就表现了早期道教经典(如前引《三天内解经》)中理想的道教与民间信仰关系:地方神明对道教心悦诚服。温琼获道教封号的例子甚多(3a,5b,10a,12b),其中最高的是“提点天下神庙”,在名义上他掌管天下神明<sup>①</sup>。

《太保传》也说明,除了劝服地方神明使之接受道教位阶一途以外,仪式正统还可以藉由传授“正法”而达到。黄公瑾对后者极

---

① 关于道士自我塑造为地方信仰的“照料人”,可参考 Terry F. Kleeman (祁履泰),“The Expansion of the Wen-ch'ang 文昌 Cult,”收入 Ebrey and Gregory 合编 *Religion and Society*, p. 61.

为关切,这一点我们可以从前文提到的黄公瑾写的跋看出。天师张继先表示地祇法是正法,不过黄公瑾注意到时人视之为“下品”。黄公瑾(及其师刘玉)并注意到即使是正法也可能被误用或滥用。黄公瑾之作温太保传,及下文将要讨论的仪法,显示他企图处理此一危机。在温太保传中,事情容易办得多:温琼只消把吴道显弟子中。所有忤犯天条者,一律击毙便了。

综观《太保传》一书,我同意劳格文的看法,即该书代表了一个建构中国宗教“系统”的尝试。在这个系统,道教透过国家监督所有地方信仰,决定何为正统,何为异端,并对后者采取行动<sup>①</sup>。像温琼这样的神明,本是异端(在战场上化身巨蛇,又以屠宰为生),但并非不能为天曹接受,条件是必需接受正统仪式,不受国封庙祀,特别是血食<sup>②</sup>。正如劳格文所指出,《太保传》的目的在于呈现:

……天上地下所有的权柄皆在张道陵及其后继人之手。任何神明[包括温琼这样的神明]都必需选择或是接受其位阶,亦即维护此“正道”,加入此“系统”,服务公众,或是“到另一边”,准备随时接受谴责,更不用说禁绝……一句话,从此有了一个“正统(正教)”。<sup>③</sup>

《太保传》再一次证明了 Terry Kleeman(祁履泰)的“二重仪式社群”理论。第一重包括了官方信仰和地方信仰,以血食为特色。

---

① Lagerwey, *Taoist Ritual*, p. 246.

② 同上, p. 249.

③ 同上, p. 246.

第二重是“组织型宗教”，如佛道，以拒绝血食来表示与前者相异<sup>①</sup>。《太保传》很清楚地将道教列入第二重，但也可以接纳第一重中的神祇，只要他们从此拒绝血食<sup>②</sup>。事实上，从道教以外的资料中可得知，温琼在民间庙宇中受到崇拜，享以血食，授以国封（见下文）。但是黄公瑾《太保传》的重要性乃在于呈现了道士们长期以来苦心营建的一种正统仪式型式。

### 温元帅法

黄公瑾不只编著了《太保传》，还辑成两套温元帅法，名为《地祇温元帅大法》（《道法会元》卷255及256以下简《地祇法》）。在前文所提到的跋中，黄公瑾全面地说明其动机，再一次表现了他对正统仪式的关切：

行地祇法者当加倍警省，毋忽有源斯流。行法须明派，派不真则将不止。何谓不正？假如江湖法友，偶堕穷途，虽有此文，元无拨受。名曰保明奏度，实则无将可传，鬼神因而盗名窃位而为将，其害不可胜言……至如接派非其传度，将失其

---

① 见祁履泰 (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.

② 虽然有些学者主张这两组系统间开始产生交互影响，不早于宋弋，但是相当证据显示，至迟在六朝的资料中，已可见这类交互影响。见 Stein, "Religious Taoism and Popular Religion"; Lin Fu - shih, "The Cult of Jiang Ziwen 蒋子文 in Medieval China," *Cahiers d' Extrême - Asie*, 10 (1998), pp. 357 - 375.

正,而将吏虽响应于一时,必无收拾于后日,学者三省斯言,当知所警<sup>①</sup>。

黄公瑾及其师刘玉都坚称温元帅之仪法及兵将是获自三十代天师张继先。在黄公瑾所辑的两套温元帅法(见前文)中,张继先也被列为法主之一。但是,张继先传记中却没有任何证据显示他曾行过此法<sup>②</sup>。黄刘二人此一说法,似乎只是企图增加他们重视的大法的正当性(而使之看来更正统)<sup>③</sup>。然而这些神霄派成员选择认同正一道,意义重大。在1280年,正一道仅受掌南方各派道教。选择认同正一派,意味着视自己为严格定义的道教中的成员,如此一来,他们便是接受了道教正统仪式的态度看法。

黄刘二人均视温琼为正神,能助他们及其它道士对抗异端。在《地祇法》一书中,刘玉表示凡能用此法着即能“辨正邪”,而温琼是“扶正除邪”之神<sup>④</sup>。又强调他降服异端的力量。赞扬他“收捉邪神”之能<sup>⑤</sup>。在温琼“护持正道”的传说之后接着是长篇用于对抗各种“邪鬼”的符咒的经文<sup>⑥</sup>。更进一步,他被推崇为可以护持宇宙“正气”与“真经”<sup>⑦</sup>。《道法会元》中与温琼相关之仪法,如《东岳温太保考召秘法》(《道法会元》卷254),虽然非黄公瑾所

① 《道法会元》,253:5b,6b。

② 关于其生平事迹,详见 Boltz, *Survey*, pp. 48, 63, 194-195; 孙克宽,《元代道教》,页33-41,张继禹,《天师道》,页83-84,196; 庄宏建,《明代道教正一派》(台北:学生书局,1986),页36-43。

③ 南宋时,许多仪式派别(ritual movements)宣称他们的仪法是这位名天师所作或所传,藉以试图提高其仪式正统性,见 Boltz, *Survey*, pp. 47-48, 187及注255, 259。

④ 《道法会元》,253:3a。

⑤ 同上,255:1a,2a。

⑥ 同上,256:7a。

⑦ 同上,255:7b。

作,又包括了许多与《太保传》不同之处,仍然将温琼描写成一事奉正统道教,对抗异端力量的神祇<sup>①</sup>。

### 道教仪式统一性?

许多研究道教的学者,都十分赞叹道教的“仪式统一性”——依他们的定义<sup>②</sup>。然而,道教内部明显的歧异性也是需要注意的。以温元帅的传记与仪式经典为例,其它道士对黄公瑾理想的接受程度(更不用说法师和一般信众),实在颇值得怀疑。以下所举的许多证据显示,黄公瑾对当时及后代信众影响都很小。

且以《道法会元》中,紧接在黄公瑾,刘玉之跋后的《东岳温太保考召秘法》为例。此经显然不是黄公瑾所作,卷首有一“灵文序”,不著撰人。该序呈现一个非常不同的温元帅面像;他不再是一介武夫,而是一名书生,熟读诸子百家,包括道家。此经也指称温元帅拒不娶妻,以免坏其“天真”。而关于他在东岳府中一节,则完全没有提到与张继先的任何关联,倒是提及温曾助“天师”叶法善(616-720/722?)降服一群四川疫鬼,而叶则是传温元帅法

---

① 同上,254:7b,8a,10b。

② Schipper. *Taoist Body*, p. xx; Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults*, pp. 176-178.

中一人<sup>①</sup>。该经文也摘引温发誓助天下法官捉邪愈疾,而并没有特别提及道士<sup>②</sup>。总体而言,该经看来很接近宋濂(1310-1381)所作的温琼传(见下文),特别是将他写成一名书生以及曾事叶法善二事。这些差异如何以及为何出现在道教中,并不清楚。也许此经代表了那些尚未宾服于天师道的神霄派法师之见,也可能是该经成于南宋初,天师道尚未得势之时。无论如何,同一仪式运动中的成员所写的关于同一神祇的面貌,可以如此不同,那么提出任何道教的“仪式统一生”主张,都需要相当的谨慎态度。

即使从仪式本身来看,各经典间也颇不同。举例来说,在《东岳温太保考召秘法》中,温麾下有四将军(代表四方)<sup>③</sup>,这就与黄公瑾的说法不同,黄著温太保传中,温只能差遣两名将军(名字也与《秘法》中所见不同)。至于作者亦非黄公瑾的《地祇温元帅大法》,却竟然以温琼号令“四圣”(天蓬、天猷、翊圣、佑圣)<sup>④</sup>。此外,同一道“丙丁符”,《东岳温太保考召秘法》与《地祇温元帅大法》的书写指示,也不相同<sup>⑤</sup>。从前文所引的黄氏所作跋中亦得知,以温元帅及其它地祇为中心的道法仪式,存有大量歧异。黄公瑾欲提供一标准仪轨的企图,显然成功得有限。

其它的神霄派所编的温元帅法,也似乎呈现了一个不论在面

① 叶法善虽常被称为天师,但他是否属于天师道仍有疑问。张继禹以为叶是“天师道徒”(氏著《天师道》页76),但其它天师道史,包括出于张天师者,都未如此主张。可参见《汉天师家世》(明);庄宏宣,《明代道教正一派》,页36-43;《历代张天师传》(莺歌:嗣汉天师府,1988);《中国龙虎山天师道》(南昌:江西人民出版社,1994),页20。至于《道藏》中的叶法善传记资料,见 Boltz, *Survey*, pp. 96-97。

② 《道法会元》,254:1-2a。

③ 同上,3a-5a。

④ 同上,256:9b-10b。

⑤ 比较《道法会元》之卷254:11b-12b和卷256:2a-3b。

貌还是职掌,都与黄公瑾笔下的温元帅大相径庭的一个神祇。且以一套神霄派用以平息瘟疫的三部经典为例<sup>①</sup>,其中,天师道及几位天师仅偶被提及<sup>②</sup>,而真正的重点不在对抗异端,而在仪式的有效性。这些经文中,瘟疫又被解释为不道德行为的结果,显示道德正统比仪式正统更有影响。我在其它的文章已论及这样的仪式将社会问题解释为道教天庭官员的惩罚,可能与 Victor Turner 所形容的“受难仪式”(rites of affliction)<sup>③</sup>相当类似。

### 温元帅的民间面貌

若说黄公瑾之温元帅传及温元帅法,对其他道士影响有限,对于那些未加入道教的团体或个人,影响就更小了。此说并不是要抹杀道士在浙江一地传播温元帅信仰传遍所扮演的重要角色;许多最早期的温元帅庙,都是道士兴建的<sup>④</sup>。然而从温元帅信仰的历史资料来看,温元帅的道教形象并未吸引广大民众。以宋濂在1355年为一座由道士在1344年修建的温元帅庙所作碑文为例(温忠靖王庙堂碑)<sup>⑤</sup>。此碑文中,温琼只是一唐代士族子弟,父母本来无子,向玉帝求祷后,有异梦,而怀下温琼。琼幼年即熟读三

① 分别是:《神霄断瘟大法》(《道法会元》卷219);《神霄迁瘟送船仪》(《道法会元》,卷220);以及《神霄迁瘟治病全法》(《道法会元》,卷221)。

② 《道法会元》,219:1a;《道法会元》,221:10a。

③ 见 Paul R. Katz, "The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction," *Journal of Ritual Studies* 9.1 (1995), pp. 55-100.

④ 见 Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 4.

⑤ 更多关于该庙及其它温州温元帅庙数据。见于《浙江通志》(1736),225:3b-4a;《温州府志》(1605),4:6a;《温州府志》(1756),4:5a-b;《永嘉县志》(1682),3:51-b;以及《永嘉县志》(1882),4:31a-32a。

礼,亦习“禹步”<sup>①</sup>,然屡试进士不第,遂誓奉泰山神(东岳大帝),驱逐瘟疫。他作有三十六符咒,并传诸于世,最后化身为夜叉而死。据称他曾在四川助叶法善逐疹气,并随时帮助道士行驱邪仪式<sup>②</sup>。

宋濂的温元帅碑文,将温琼和道教仪式(以及地方仪式传统)连结在一起。与黄公瑾的不同处则在于并未强调温琼是事奉“正道”。还有,温琼的符咒不是来自张天师,而是他自己所创。碑文中所用的称号是“正福显应威烈忠靖王”,显然是国封而非教封。这当然是浙江一带方志最常用的温元帅封号<sup>③</sup>。总之,宋濂似乎并不将温琼视为一道教武神,而是一兴趣广泛的儒生,娴熟佛道二教。从某些方面来看,这个温琼和宋濂自己似乎极为相像,宋濂也是自幼即博通古籍<sup>④</sup>。

《三教源流圣帝佛祖授神大全》中的温元帅传,与宋濂之碑文还算相近,与《道藏》中的黄公瑾之作就相去甚远了<sup>⑤</sup>。此一版本

① 关于道士、师巫(local specialists)的此种步法(或步罡)及其它,详见 Poul Andersen, “The Practice of *bugang* 步罡: A Historical Introduction,” *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-1990), pp. 15-54.

② 见《宋学士文集》(丛书集成本),卷16,页560-561;及《宋文宪公全集》(四部备要本),41:3b-4a。又,该碑文并见于多种浙江地方志。

③ 虽然《宋史》及《宋会要辑稿》均不见颁赐该封号,但昆,二书中这方面记录本就不全;特别是《辑稿》仅收录1230年代以后的封赐。见 Hansen, *Changing Gods*, pp. 80-81.

④ 见 L. Carrington Goodrich 及 Fang Chao-ying 合编, *Dictionary of Ming Biography* (《明代名人传》) 2 册 (New York: Columbia University Press, 1976), 册2, pp. 1225-1231.

⑤ 一些后来的神传集成类作品,也复述这个版本的温元帅传,包括了《集说詮真续编》(1880), 14a-15a, pp. 35-37;《释神》(1812), 卷5, 页41-42。二书皆收入王秋桂及李丰楙合编《中国民间信仰资料汇编》(台北:学生书局,1989)。

是否较宋、黄之作更早或流传更广,不得而知。该作与宋濂之碑文在以下数点吻合:受孕异象,五月初五出生,屡试不第,事东岳大帝。然而也有一些重要的相异之处:温琼在此是出生于汉代(恰好是在张道陵遇到老子的同一年,142CE),未习佛道二家经典,文试武试均不第,他誓言:“男子汉生不致君泽君,死当助(东岳)帝诛奸灭邪。”并诵偈语一首,首两句道及忠、孝、义等正统价值。

传文又写道,东岳大帝听说温琼大能,便召为助手。他积立阴功而获玉帝赏赐封号并碧花(象征长生),玉带、金牌,金牌上刻有“无拘霄汉”。后来又受封为五岳之帅,并且是唯一可以面见玉帝的元帅。

根据《大全》,温州人对温琼敬畏有加,祀以血食。三十六代天师张宗演(1244 - 1291)<sup>①</sup>因此役使五岳之神,执行他自己的道法,建立十太保,以温琼居首位。张并下令为他们立庙,一座可见于13世纪的杭州<sup>②</sup>。此庙与天师道间的关联,尚无定论<sup>③</sup>。

《大全》中的温元帅传,似乎给予道教较高的尊崇:温琼的封号是玉帝所赐,温元帅法是三十六代天师所创。然而,通篇真正强调的不是温元帅是正统道教的护法,而是他要经国济民的愿望。同时,这里对温琼的儒生背景比宋濂碑文更为强调,其忠孝节义更是焦点所在。最后,又清楚地将温琼描写成接受血食的民间神祇,毫无批评。文中是提到天师张宗演将温琼列入十太保,但并未说

① 见 Boltz, *Survey*, p. 58, note 248; 庄宏谊,《明代道教正一派》,页43-46, 53, 81; 张,《天师道》,页85-86, 95-96。

② 更多杭州十太保崇拜相关资料见于《咸淳临安志》(1274), 73:16b;《浙江通志》(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。

③ 见《三教源流圣帝佛祖搜神大全》,卷5,收入李丰楙及王秋桂合编《中国民间信仰资料汇编》,页218-220。又见《三教源流搜神大全》(明,叶德辉本,1907年重印),卷5(台北:联经,1980),页150-152。

明此举使温琼更为正统,或温琼因此而拒绝信众供奉的血食。

另一相当不同的温元帅形象则见于明清小说以及现代传说中。这些材料不再将温元帅塑造为正统道士,也不是儒家人物,而是一个干犯天庭以挽救生灵的人。这个故事也收入黄公瑾《太保传》的《补遗》。故事中,温琼选择自己吞下千枚瘟药,而不是遵照玉帝命令,将瘟药散播在那些为道教正神视为邪恶的人群中,在此,温琼抗拒道教系统,与黄公瑾《太保传》主张的基本价值互相抵触。这个故事应该不是黄公瑾的发明,而是他搜集的民间传说的代表。

这个故事的细节,见于晚明神建书商余象斗(活跃于1588-1609)编印的小说《北游记》<sup>①</sup>。书中说道某村灶君上禀玉帝,该村人均作恶多端,玉帝大怒之下,召五瘟使者锺仕贵(掌冬季行瘟)<sup>②</sup>,以瘟疫毒死该村所有居民。锺仕贵受命往见该村土地,并命土地次晨将瘟药撒到村中各个井中。土地听后表示村人的确其罪可诛,但其中有一名善人,姓萧名琼<sup>③</sup>,卖豆腐为生,应当保全。锺仕贵同意了,于是土地公前去警告萧琼灾难迫在眉睫,次日千万不可饮水。

萧琼大惊,自忖:“若天降之神,明日入药于井,害却一村之人,吾安可知而隐之,偷存自己性命?不若宁作我死,倘若救得一村人,正是老夫阴德。”

---

① 关于该书的研究及英译,见 Gary Seaman 之 “The Divine Authorship of the *Pei-yu chi* 北游记,” *Journal of Asian Studies*, 45.3 (May, 1985), pp. 483-497; 及 *The Journey to the North* 北游记 (Stanford University Press, 1988). 关于余象斗其人,见 Cedzich, “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction,” pp. 142-145.

② 详见 Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 2.

③ 大部分我所看到的版本,都作萧姓,但是世界书局版(台北:1975),则作雷琼,Seaman 的翻译亦如之。

故事继续,萧琼次晨到井边求证,果然见到一名老人(就是土地公)来到井边,手里还拿着一包毒药。就在老人将药投入井中之际,萧琼纵身跳出,一把夺过瘟药,一口吞下,当场殒命,尸身发黑。

土地公大惊失措,忙携着萧琼三魂七魄往谒玉帝。玉帝深受萧琼自我牺牲精神的感动,而封他为“威灵瘟元帅”,并赐冠帽一顶,碧花一朵,金牌一面,上镌“无拘霄汉”。萧劝谏玉帝赦免该村,并在梦中警告村民改过向善,后萧琼事奉玄帝<sup>①</sup>。

虽然姓氏不同,这个萧琼无疑就是温元帅。名字与像貌都与前述几种温元帅传所记相似,而且也被写成事奉玄天上帝。姓氏的改变可能是受师巫灵媒影响。有些温州材料以为他姓林或凌<sup>②</sup>,另外一些绍兴数据中,则姓林<sup>③</sup>。在台湾,显然是师巫要为本岛普遍崇奉的一百卅二姓王爷(包括温姓)负绝大部分责任(见下文)<sup>④</sup>。

在温元帅的各种传文中,以关于他防止瘟疫的事迹最常见。晚清范祖述的《杭俗遗风》记载:

地祇元帅封东嘉忠靖王姓温。传说系前朝秀士来省(杭州)中乡试,寓中夜闻鬼下瘟药于井中,思有以救万民,即以身投井,次日人见之,捞起,浑身青色,因知受毒[所以就没人

---

① 这里的摘要/翻译是根据《北方真武祖师玄天上帝出身志传》,收入《古本小说丛刊》,第九辑,第一册(北京:中华书局,1990),页191-194。这一节的英译见于 Seaman 的 *Journey to the North*, pp. 175-177。

② 见《温州府志》(1765),卷9;及《温州风俗志》(20世纪手稿,未出版,无日期),页27。

③ 见《浙江风俗简志》(杭州:浙江人民出版社,1986),页328。

④ 见拙著,《台湾的王爷信仰》(台北:商鼎文化出版社),1997。又见黄有兴,《澎湖的民间信仰》(台北:台原出版社,1992),页82-122。

敢喝这井水了],由是封神。<sup>①</sup>

在上海是一条蛇受命行瘟水中,嘉兴、临水一带则是瘟鬼<sup>②</sup>。Hampden C. DuBose 牧师也曾记下类似的故事,故事的主角则是一个在苏州受到崇拜的神明,但没有留下神明的姓氏<sup>③</sup>。

神明(如温元帅)自己服下瘟药,或者阻止别人服下瘟药这样的故事,也在台湾流传,只不过英雄不再是温琼,而换成了台湾最普遍的神明之一,池王爷。大部分的故中,池王爷是一名官员,通常是县令或知府(注意其地位由平民而书生而官员),他吞下瘟药以拯救辖下民众<sup>④</sup>。除了姓氏与封号,池王爷的事迹与像貌和温琼高度相像。我在别处提出,池王爷代表温元帅在闽南的演变<sup>⑤</sup>。台湾七百多王爷庙中,至少有一百卅一座是以池王爷为唯一主神,若是再加上以池王爷为一组王爷中的一人,和以池王爷为陪祀的庙宇,其总数就超过全岛王爷庙的一半<sup>⑥</sup>。

这些传说,以及《道藏》中所收黄公瑾的温太保传,都将温元帅与瘟疫连结在一起。黄公瑾笔下,温竟然能以伤害其它人,虽然他从不使用。这些故事显示,温琼很可能本来是被当作行瘟鬼神崇拜,特别是在温元帅信仰发展之初。许多理由令人相信事实如此。举一个例子,温琼的生日是端午节,是传统上南中国驱逐瘟疫的时间,同时也是五瘟使者生日。中国北方也有许多崇拜一个叫

① 范祖述,《杭俗遗风》(1864)(上海:文艺出版社,1989),页15-17。

② 见《浙江风俗简志》,页277,328,578。

③ 见 Rev. Hampden C. DuBose, *The Dragon, Image, and Demon* (New York: A. C. Armstrong & Son, 1887), pp. 220-221.

④ 见郑志明,《王爷传说》(下),《民俗曲艺》53(1988年6月),页104,110-111。

⑤ 见 Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 4.

⑥ 见仇德哉,《台湾庙神传》(斗六:信通书局,1979)。

“瘟元帅”的神明的记载<sup>①</sup>，《石头记》便有一段提及此神；其相貌亦与温元帅相似。在一些浙江传说中，温琼也被称为瘟元帅，《北游记》亦然。此外，《道藏》中的温元帅传说提到他能化身为蛇，施放黑雾以克敌。蛇虺以蛇毒伤人，是南中国传说核心的一部分<sup>②</sup>。虽然晚期的温琼传记与形像很快地删除了他的蛇性部分，但已知最早成书的传记中包括了这些部分，表示至少有部分信徒相信他有威胁性，能够传播疾病。以“温”取代“瘟元帅”中的“瘟”有可能是企图掩饰其信仰之邪恶起缘，以及该信仰与温州的关联。

然而随着温琼信仰日渐成长，他与瘟疫间的关系也开始改变<sup>③</sup>。一切数据显示，温元帅可能原先代表散播瘟疫之魔，而日后逐渐被奉为能遏止瘟疫的神明。虽然有些他的封号仍然保留了“瘟”这个字，但我从没发现任何证据显示宋代以后有信徒视他为散布瘟疫之神。温琼如何由魔而神的过程并不清楚，但在台湾，这种现象时常发生，温琼可能也经历类似过程。几种关于台湾民间信仰（包括王爷）的田野数据显示，那些夭折或横死而又证明强硬得足以抗拒驱邪者，就被认为是“厉鬼”。并非所有厉鬼都相同，

---

① 见 *The Story of the Stone* 石头记，trans. David Hawkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1973-1986)，volume 2, p. 275. 关于中国北方的瘟元帅信仰，可参见李静涵，《定县概况调查》（北京：中华平民教育促进会，1934），页 431。

② 见 Katz, “Demons or Deities - The Wangye 王爷 of Taiwan,” *Asian Folklore Studies*, 46. 2 (Spring, 1987), pp. 197-215; 及 *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 2.

③ Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 4, 为温元帅信仰，提供了充份的文献数据。

那些能获得独立身份,又证明有求必应,最后才可能受崇拜成为神明<sup>①</sup>。本文所提出的各种温元帅传说都显示他早逝(指未婚无嗣),死法又极为横厉。这暗示了他原本被视为一厉鬼,能以传播疫疾为害个人或小区。更有甚者,在《北游记》及其它材料中所见的“瘟元帅”之号,显示温元帅本来是没有独立人格的。他的姓氏屡变,就是他身分不明的暗示。温琼似乎到了宋代才有清楚的传说与形像,而第一座祭祀他的庙宇直到此时才出现,似乎也并非偶然。

除了他与瘟疫的关联,这些民间故事的另一个特色是温琼对抗整个系统——亦即道教天曹。《北游记》和其它民间传说都写得很清楚,天曹行瘟并不是神明武断的泄愤,而是世人罪有应得。因此对五瘟使者一类的神明,并不视为狂暴的妖魔,而是道教天庭官员,奉玉帝命令行事<sup>②</sup>。道教瘟醮研究也显示灾难被视为败德与社会堕落不可避免的结果,而且是由公正的神官传播<sup>③</sup>。中国民间宗教上最大的矛盾之一就是瘟疫既被视为天谴,却又有像温元帅一类的神明来为之求情,冀能免除瘟疫<sup>④</sup>。对这种将温琼描写成一个博爱的人物,而又强调他违抗道教天曹的故,黄公瑾这类

---

① 见 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,《孤魂与鬼雄的世界:北台湾的厉鬼信仰》(板桥:台北县立文化中心,1995)。

② 详见 Kleeman, *A God's Own Tale*, pp. 107 - 109.

③ 见 Katz, "The Pacification of Plagues."

④ 关于此一现象,详见 Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China* (London and New York: Routledge, 1992), pp. 58 - 59.

的道士会有什么反应呢？这样的抗命行为通常已足以令一个神明被道教视为异端，特别他是为了那一群以血食祭祀他的异端。

### 结 论

以上例证可见，温元帅有多种形像在信众间流传，在明清时期人们的心中，实在有不止一个温元帅。然而，我无意暗示温元帅数种形像各自构成一组孤立隔绝的信仰，因为他们彼此间透过一个我称之为“回响(reverberation)”的过程，不断互相影响<sup>①</sup>。以温琼各种传记为例，数据显示，不是道士的人也相信他曾事天师道，而道士如黄公瑾也记下了民间传说。温琼是一介书生的说法，见于宋濂的碑文、《大全》的温元帅传，以及《东岳温太保考召秘法》，最后影响了上述的民间传说。温元帅传记流传过程中发生了“回响”作用，意谓的不只是一般信众会接受温琼的道教形像，温琼在民间信仰的形像，也会影响道教的。然而，我们同时发现，各形像间的相互影响，是有其限度的。因此，黄公瑾就算记下了温琼服下瘟药的故事，他的写法仍然是温琼必须透过道教天曹的规矩章程，才能救赎他自己。另一方面，宋濂以及《全传》的作者群虽然同意温元帅事天师道，但他们笔下的温元帅并不是致力支持正“道”，反倒是要达成标准的儒家经世致民理想。回响的作用可能增加了神明的各种形象间的互动，但这当然不是说，某一种形象能取得主流地位。

这在黄公瑾《太保传》中充份表现清楚。黄公瑾笔下的温元帅，忠心事天师派道士，助他们维持神灵和宇宙秩序。许多道教方面学者指出道教最重要面像之一就是示其足以藉建立天曹和斋醮

<sup>①</sup> 见 *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 3.

仪式来维持社会、神灵和宇宙秩序<sup>①</sup>。这种“官僚系统模式”对一般信众了解神明世界是很重要的<sup>②</sup>，在道教宇宙观上也是占着核心地位<sup>③</sup>。因此，就道教而言，维持宇宙秩序的方法之一是透过完成正统仪式。而正统仪式一部分是可以靠如温琼一类在天曹中安于其位的神明的帮助而达成。师巫血食的化外信仰代表着混乱，而且既然他们抗拒道教，他们自然给戴上异端或淫祀的帽子<sup>④</sup>。在道教与民间信仰的关系上，基督教早期的发展也许可以帮助我们了解道教企图如何影响民间信仰。早期基督教将受欢迎的地方

---

① 除前文所引施博尔(Schipper)及丁荷生(Dean)作品外，亦可参见 Norman Girardot, *Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos* (Berkeley: University of California Press, 1983). 特别是 pp. 279 - 281; 及 Michael Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal* (Pullman, Wash.: University of Washington Press, 1972).

② 见 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 收入 Wolf 编, *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131 - 182.

③ 不过也要注意那些位列仙班而无职守(如天尊, 星神), 或高度非官僚性格神仙(吕洞宾等八仙)也是道教重要部分。见 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 吕洞宾 at the Palace of Eternal Joy 永乐宫*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

④ 更详细的讨论见 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*.

神明化为圣徒,改变他们的事迹(包括仪式),以符合基督教标准<sup>①</sup>。就如同基督教会试图吸收各种性质的古老信仰,将其信仰改成比较能接受的圣人,从汉代以降的道教运动,也试图将那些无法消灭的地方信仰,重新塑造,纳入道教系统。然而从温元帅信仰,以其它民间信仰如五通/五显来看,道士远不如基督徒来得成功。其中原委尚未厘清,但可能与杨庆堃(C. K. Yang)讨论过的“制度性”弱点<sup>②</sup>,以及经典的“读者”与“接受”的问题<sup>③</sup>。在现代社会,如台湾,道教对民间信仰的影响更为微弱。一些仪式(如瘟醮)一度是道士垄断的“智慧财产”<sup>④</sup>,如今却由寺庙委员会委员来

- 
- ① 可参见如 Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 特别是 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.
- ② 见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 310 - 340. 然而也要注意净明忠孝道一类的道教流派,能够有效地利用媒介如善书来传播他们的观点,产生某种程度的影响力。见 Shek, “The Loyal and Filial Sect”; 以及酒井忠夫,《中国善书研究》(东京:弘文堂,1960)。
- ③ 见 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 合编 *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 34 - 74.
- ④ 关于此一问题,详见 Simon Harrison, “Ritual as Intellectual Property,” *Man*, N. S. (1992), 225 - 243.

执行<sup>①</sup>。

另一个降低道教对地方信仰影响力的因素是许多民间信仰信徒虽然是要把他们的神正统化,但方式是使之更符合儒家的社会伦理和仪式(例如关公崇拜,强调对国家的效忠而非勇武)<sup>②</sup>。以温元帅为例,我在前文已指出大部分民间传说塑造他为官员,而不是早期书面材料中所见的书生或战将。更有甚者,温州一带的田野调查数据显示,该城居民还给他立了一个夫人像,就坐在他旁边,全然不顾所有温琼传记数据不是表明温琼未婚,就是缺乏他家庭生活的描述。这种现象实不足为奇,像灶君、土地、城隍以及台湾的一些王爷,都有夫人。今日台湾一些最有名的妈祖庙还立有她父母的塑像,表示她是一个孝顺女儿,照顾父母,而不提她未婚无嗣。此外,有些地方信仰领袖在他们所奉祀的神明封号上加正字(例如温琼被称为正福显应威烈忠靖王),以提升其神格地位,即使今日台湾亦然(例如土地称为福德正神)。

在此一问题上,我同意 Laurence Thompson 的主张,即官方与民间信仰代表正统的两个层面,虽然既不一致又常出现某种程度

---

① 关于精英分子企图“标准化”地方信仰,详见 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 等合编, *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). 这本书已经有中文版,《文化、权力与国家》(南京:江苏人民出版社,1994)。

② 见 Katz, “The Pacification of Plagues”.

的紧张,但表面上通常能相安无事<sup>①</sup>。地方志里多的是像温元帅一样的神明的记录,他们并不列于祀典之内,但官员们仍容忍这些信仰,甚至公开支持。在这些官员心中,为地方仕绅信奉的庙宇赠匾题诗,不过是藉以示好的政治手段罢了。士大夫和地方仕绅当然不会给这些信仰戴上异端或淫祠的大帽子,也不觉得在这些庙里烧香有失身份。官方容忍与半官方支持,再加上信众强烈的自我声明正统自意,使得道教模式(Taoist-imposed norms)就更不易接受了。

---

① See Laurence G. Thompson, "Orthodox Religion and Orthodox Popular Religion In Early Ch'ing Taiwan" (会议论文,发表于 Orthodoxy and Heterodoxy in Late Imperial China 会议. Montecito, California, August 1981). 又见 Sangren, *History and Magical Power*, pp. 176-177. 同时不要忘记, Klee-man 所主张的官方与民间宗教,属于同一组系统。

## 镇城隍庙之出现—— 作为宗教交通中心之市镇

滨岛敦俊(高致华译)

### (一)

伴随以市镇为中心而成立的经济性生活圈之文化现象,乡脚之农村聚落所在之下位庙的土地庙,出现对市镇所在之“上位庙”上纳纸钱之“解钱粮”活动;并也出现担出土地神神像对上位庙行表敬之所谓“朝”的活动。该上位庙,虽有不少是东岳庙,但大多都是位于市镇的城隍庙。笔者称这种城隍庙为“镇城隍庙”。

明代后期,江南三角洲所出现的市镇这种市场聚落,大多都并

不是行政上有特别地位的,而是跟一般的乡村聚落没有差别的。江南市镇在型态上具备有中国“都市”特征之城壁者,亦罕见于江南三角洲,除了绿营屯驻之常熟县福山(堡)及上海县金山(卫城)以外,关于防备设施方面,最多也不过是“栅”而已。在这一点上,于人口规模以及商业功能等方面,连都市功能不劣于县城的巨镇,也是绝对不是“城市”。

既如详察,明初所制定之城隍庙制度仅允许建立至州县层级。因而,不管多么想提升其都市功能,就行政位置而言,无异于农村聚落之市镇拥有自己的城隍庙,自国家制度来看则无异是一项完全违法的行为。然而,清代的江南三角洲,与无数丛生之市镇并列的另一现象,乃是许多市镇都出现了镇城隍庙。

例如嘉庆《松江府志》卷17、18坛庙志之各县城隍庙的项目中,除了县城所在之城隍庙以外,题为“别庙”者,以下之诸镇则载有城隍庙。

卷17 华亭县:下横庄〔万历年建〕 拓林城内 华庄镇 张泽镇

娄 县:塘桥镇 城隍村 短浜村 枫泾镇

卷18 青浦县:青龙镇 珠街镇 金泽 观音堂镇 黄渡镇 沈巷

南汇县:周浦镇 新场 一团镇 杜行镇 王家浜北

金山县:张堰 干巷 昌巷 朱泾 松荫

虽不详其原因,然关于上海县则并没有记载。但是,同县亦多有镇城隍庙,如下述之处所载:民国《上海县续志》卷29 寺观项,第二八保(一庙)、第二二保(三庙。一庙为陆行镇)、第二六保(三庙。一为漕河泾市)、第二九保(一庙)、第三十保(一庙。华漕镇)九庙。而且,上海县其中二庙为县城隍之行宫。

青浦县方面,于光绪《青浦县志》中虽未记载位于境内之黄渡镇,然增加白鹤江、章堰、商榻市三个(合计八庙),到了民国《青浦县续志》卷三,则增加为十七庙,又加上小蒸镇、西岑市、夏家浜、金家桥、古塘村、北麟圩、七宝镇、北干山镇、广富林镇。

在此,以松江府为例既如前述,相同的情形亦广见于江南三角洲五府。

道光年间,顾禄私撰之《吴门表隐》(卷九)中,设有市镇城隍庙一项,光福都城隍庙(虎山所在)以下,列举了渎川(木渎镇南街)、穹窿(善人桥镇)、凤罔(峙岭下)、聚坞(潭东)、阳司(姚市后庙下村)、卫王(大市上毛村后摇港村)、褚山(褚山村)、图山(谢宴岭)诸庙。其皆为苏州近郊之镇城隍吧。

民国《嘉定县续志》卷一市镇、同卷十五寺观祠宇中,记载着外冈、钱门塘、望仙桥、西胜堂、安亭<sup>①</sup>、方泰、黄渡、南翔、纪王庙、广福、徐家行、娄塘诸镇中,现存着城隍庙。同志市镇条所载之市镇,合计有二十五个(县城与四门外除外),因此大约半数市镇有其城隍庙。其中,娄塘镇方面,记载着据传为宋元时代所建之庙(大概是后来才变成城隍庙的吧)以及康熙时代所建之庙宇(康熙《娄塘志》卷二建置、祠庙),若依现代之采访,一庙似为东岳庙<sup>②</sup>。

常州府下之宜兴、荆溪两县(本为一县,雍正年间分置),光绪年间,县城以外尚有周铁桥、大浦、方桥、扬巷、坊东、里塘渎、太平桥、降妖桥、和桥、湖没、张渚、谷里、徐舍、紫霞山、蜀山之十五个庙(光绪《宜兴荆溪县新志》卷二坛庙记)。

---

① 据说安亭城隍庙原本为万历初期之水利巡按林应训之生祠。林应训为万历初期江南三角洲进行水利事业时特派之巡按御史。请参照滨岛1982:p. 151。

② 前稿1988a中,笔者推定位于娄塘镇之两个城隍庙中“一庙是邻近太仓州的城隍庙”,然现地调查之结果,一庙为东岳庙。因为东岳庙有“上位庙”之功能,故视之为城隍庙吧。

(二)

光绪《常昭合志稿》卷十五市镇志中,对于苏州府常熟(含昭文)县下之全市镇,详细记载了其所在、规模、景观以及寺庙等,确认了许多市镇都有城隍庙的存在。依照同志卷头所载之《常昭全境图》,虽然文字记述未必十分清楚,然以地图观之,则对于清末常熟之镇城隍的配置、甚至是有城隍庙市镇之配置,都可以看出其有着均衡分布的情形。

然而,正如同该地图,常熟县城之正东南方向,直线约距离十五公里处之唐市<sup>①</sup>,则并未记载有城隍庙存在。该唐市之规模、景观方面,在光绪《常昭合志稿》卷十五市镇志东塘墅条中,有下述之记载。镇上有干河<sup>②</sup>尤泾自北微西朝南微东方向流过,其支流(枝河)自镇之北边,朝东方向为金庄泾、朝西微北方向为语廉泾。在市镇内部的道路,有许多的常设店铺,商业功能集中者,一般称之为“街”,然唐市如表一,有三条常设店铺街,户数有八百七十户左右。人口以“人丁”来表达,因为得到一户大约有五人之数值,所以并非所谓的“成丁”,而是解释为人口<sup>③</sup>。因此,唐市市街地之

① 亦称为唐墅、塘市,为了与同县西境之同名市镇有所区别,多在前面加上“东”字。本书中,统一称为“唐市”。

② 关于水路,最受期待之功能乃是在于“排水”,与江南三角洲全区相关之基干排水路的水路称为“干河”。行政上,万历三十年代(17世纪初期)耿橘之水利事业中,关于同县内各水路,正式有了干河、枝河之区别。滨岛 1982:pp153-154。

③ 请参照前注(18)赵喜顺 1990。

人口,为四千数百人。正如乾隆《唐市志》<sup>①</sup>凡例中,自夸其“常熟四大镇之一”、“虞邑之巨镇”,唐市为常熟县屈指之大市镇。

该巨镇中为何没有城隍庙呢?或许有可能是因为另有集镇与周边村落(乡脚)住民尊崇而充分得以替代镇城隍庙之有力神庙。乾隆志中,对于同镇所在之祠庙,列举了下述之三种、四座庙宇。<sup>②</sup>

东岳庙 在市之南边。雍正二年建。每年岁春季,为村社诸神朝集之所。

关帝庙二 一在河东之中市、一在语廉泾。

灵惠庙 祀宋代周孝子容。在河东之中市。其在市泽者,为孝子之故居,俗名“老府”,又名隆兴庙。位靠近市之乡村,大约为百家之聚落,里人必立庙以祀,不能一一具载。娄东(太仓)有张采之碑记<sup>③</sup>。

显而易见,东岳庙有中心庙、上位庙之功能,可视为其它诸镇之镇城隍庙功能。其它二种类之庙中,灵惠庙=周孝子庙亦可窥知其信崇隆盛之情形,常熟县固有之土神周孝子信崇隆盛一事,尤其是该唐市(唐墅)有周孝子“故居”所在之传说因而又有周神的“正宗、嫡系之争”。

通常,江南农村几乎完全没有专祀之关帝庙,市镇方面则偶而

① 依据《中国地方史联合目录》(1985,中华书局),乾隆《唐市志》是乾隆五十七年所编纂,没有刊本,而中国各地则有其抄本。本书系依据上海图书馆藏之民国抄本。

② 乾隆《唐市志》卷上、祠祀:东岳庙,在市南。雍正二年建。每岁春季、村社诸神朝集之所。关帝庙二,一在河东中市,一在语廉泾。灵惠庙,祀宋周孝子容。在河东中市。其在市泽者、为孝子故居、俗名老府、又名隆兴庙。近市乡村、凡百家之聚、里人必立庙以祀、不能具载。娄东张采有碑记。

③ 即使到了20世纪初期,这三种庙依然续存,应可自光绪《常昭合志稿》卷五之唐市所在的宗教设施相关叙述中,得到确认[史料一三三]。

可以看到(据推乃是与外来客商有关),而此处亦见两座关帝庙。但是比起其它两庙之记述,此等关帝庙之记述是极为“冷淡”的,全然看不出镇民以及乡民有信崇之情形。应该是与本地人关系淡薄,而仅是外来者(客商)之庙宇<sup>①</sup>。总之,唐市之固有居民的信仰,系集中于东岳庙(东岳行宫)与灵惠庙(周孝子庙)两座庙宇。

表一:常熟县东唐市的街

街	水路	户数	人丁
河东街	尤泾	350 ~ 60	1700 ~ 800
河西街	尤泾	350 ~ 60	1700 ~ 800
北廊下街	语廉泾	160	700 ~ 800

在常熟,普遍可见村社对市镇所在之上位庙进行“解钱粮”活动,邓琳《虞乡志略》中业已有所详述。乾隆《唐市志》明载“村社诸神朝集之所”的东岳庙,对于散在唐市市场圈=乡脚之土地庙,的确是处于上位庙之地位。东唐市镇城隍庙之空白,于功能上,其实可视同系由该东岳庙来填补的。

① 另外,光绪《常昭合志稿》中将关帝庙归类于“武庙”。尤其并不是该地有绿营部队屯驻,应没有作为公式之军神来崇拜的要素,所招来者应只是作为商业神的关帝。称为武庙之要件,应是与该地亦历经炽烈战斗的太平天国反乱有关吧。

(三)

然而,对于常熟县唐市没有城隍庙一事,光绪《唐市补志》<sup>①</sup>杂记中,则留有下列之有趣传说。

天启年间,突然有了“飞来城隍”之传说,随之在唐市建了〔城隍〕庙。四方前来祈祷的人络绎不绝,无一日空缺。若触怒庙神,则祸害立临。〔虽是如此灵验的神〕但是庙屋非常地小。

生员许彦云因儿子种痘(病?),前往该庙,他对神明说“儿子若是痊愈的话,则盖大殿,世奉香火。否则将焚您的神像、毁您的神庙。”过了三天,许彦云之子往生。许彦云便拿着斧头〔到庙理去〕,向神额一劈两开并放火烧。其后庙屋倒塌,移为平地。之后,许彦云亦无恙。<sup>②</sup>

该传说为于乾隆之方志中并未登场,而光绪年间的方志则采录的传说,所传达的史实之可信度,应是值得注意的吧。但是,有关于这些土神的传说,重要的并不在于该事实本身的真实与否,而是传说中人们的思考、观念,或者是其所反映出的社会经济结构。对人们而言,所谓的“神”乃是这般程度。

首先,关于唐市之许氏,在详载同时代常熟县下各地名家、势族的万历《常熟私志》氏族志中,记载了许氏为唐市之“大姓”。明

① 光绪《唐市补志》附于前揭之乾隆《唐市志》(请参照注(22))。从笔迹看来,似为同一人所抄写。《中国地方史联合目录》将其作为光绪十四年(1888)之补纂。

② 光绪《唐市补志》杂记:天启间,忽作飞来城隍,遂立庙于唐市。四方来祷者无虚日,犯之祸立至。然庙甚小。诸生许彦云男种痘,往与约曰:“男若愈,当起大殿,世奉香火。不然,焚尔像,毁尔庙。”越三日,男死。许持斧,向神额一劈两开,诸付火,立拔其屋而平之。许亦无恙。

末,身属大族且有生员之身分,对于镇上各种事项有绝大影响力,亦即处于所谓支配层之一员的许彦云<sup>①</sup>,其地位和力量是不难想像的。

“飞来城隍”的意思为何?仅此一句则语焉不详,然大概是有关城隍神之流入、招来的灵异谭吧。神明或神像飞来之传说绝非罕见,尤其是在常熟,县城西北之庐山<sup>②</sup>的最北部之顶山,唐代以来即有龙神庙,其与邻接之昆山县昆山的龙王庙之间,元丰《吴郡图经续记》开始之历代方志中,即记载着龙神飞翔往来于其间之传说。附带一提,昆山县城隍庙并非在城内,而是靠近昆山龙王

- ① “商业化”之后的江南三角洲之地域社会,估计有如下之三个层级。最上层有以县城为中心的“县社会”,由所谓的“乡绅”层来主控(关于乡绅,请参照滨岛 1989b·全c)。中间为以市镇为中心的“乡脚”之世界,居住于此处之乡绅极少,除了像南浔镇这样特别大的镇以外。该社会中,下级读书人之属(包含具有生员身分者)亦支配、指导着商人。农民生活空间,大致仅止于此,而未达更上层(县城、城域)。最下层为社、村之农村聚落,此处 16 世纪以后,鲜有读书人居住。该三层于祭祀面观之,由上而下之结构为城隍庙—镇城隍庙(或东岳庙)—土地庙。金文京氏曾指摘语言(文字)之重层性,提示文语—白话性文语—白话三层(金文京 1988)。该语言之三层于江南三角洲的地域社会之重层结构中或许可以援用吧。以上逻辑图标化如下。

地域社会	县(县城) = 县社会	镇乡脚	社(社村)
指导层	乡绅(+富商)	生员+商人	富农
中心庙	县城隍庙	镇城隍庙东岳庙	土地庙
言语文化	文语+白话性文语+白话	白话性文语+白话	白话

- ② 原本常熟县城位于三角洲低地残存丘陵虞山之东南麓,利用其高地而形成。苏州城也位于虎丘东南麓(相反地,必须确保水位之运河应是通过最低地,故江南运河干线与苏州城相距甚远)。如同苏州、常熟、昆山等相当明显地,位于江南三角洲低地,唐代以前,总之建于低地开发之前的县城,应该都是位于残存丘陵之山麓上。

庙，位于城外昆山之南面中腹。因为唐市位于昆山－虞山之直线上，所以可能对该飞翔传说有所影响。或者，昆山城隍神之原型为龙神，因此飞来者或许亦为昆山城隍神也说不定。

通常，明示镇城隍庙成立时期（乃至他庙称城隍庙之时期）的史料，极为有限。天启年间新建唐市城隍庙的此一传说，作为中心庙、上位庙的镇城隍庙之成立，自对应笔者所谓明末商业化－市镇形成－乡脚成立之社会经济变动的推论来看，则是可以首肯的。

此一传说再次表达出神、庙之成立是否符合地方上有力人士、支配者的愿望<sup>①</sup>而这种偶然因素往往会左右其发展。通常，不仅限于江南农村之（汉民族＝华人一般之）神、庙的成立，凭依型 shaman 之巫师、师婆所创造出的灵异传说有很大的影响。此处亦有巫师宣扬“飞来”城隍神之奇迹，偶然地多数住民亦有其灵验，不只是镇民连乡民亦对其崇拜（入以其所谓“四方”之表现，则为超越镇域？），似乎形成了镇城隍庙之端倪。其无法得到庙宇之确立与发展，东岳庙之所以具备中心庙、上位庙之功能，全属偶然。不能符合地方上有力人士愿望之神、庙，则于灵异传说的确立亦即神明之权威的确立上是失败的，将受有力者、支配者排除、破坏。偶然反向运作，假使许彦云儿子痘病痊愈的话，则在许彦云亦即有力者、支配者的热烈依归与积极支持下，巨镇唐市也会顺当地成立城隍庙吧。然后，可能也和他处一样，集结周边村庄诸神之解钱粮，其朝集所向，应非东岳庙而是城隍庙吧。

---

① 不仅是在大陆，泛汉族（华人）神庙所挂之匾额，共通所见者为“有求必应”四字。

(四)

各镇有城隍庙之际,乍见有奇妙之现象。屡屡发现一个市镇,有数个城隍庙存在。

依据《松江府志》,松江府青浦县沈巷镇、七浦镇有城隍庙,然雍正年间分置之娄县城隍亦同时存在于这一市镇(光绪《娄县续志》卷九祠庙)。

相同地,青浦县珠街镇(朱家角镇)有城隍庙一事,载于嘉庆府志。该城隍庙之规模很大,以青浦县城隍神为主神。革命后仍留有其建筑,80年代至90年代前半作为农村自由市场(农贸市场),大门二楼之大戏台成为老人会(滨岛、片山、高桥 1994: pp. 35-37)。但是,90年代中期修复,正是复活为上海道教协会管下之“城隍庙”(附带一提,上海县城隍庙虽也长年作为商场,然近年亦完全复活为公认之城隍庙)。然而,樊树志教授读了拙稿 1988a 后,示喻同镇尚另存一所城隍庙。1990 实地调查时,确认了下述事项。清代,现在的朱家角镇之市区北部,其行政上属于昆山县,与属于青浦县的部分完全连接,即为一个聚落,形成一个市镇=小城市,然昆山县城之部分亦称为井亭港镇,有祭祀昆山县城隍神之城隍庙。革命后便成为定居于该地之渔民的中学(水产中学),建筑已不存在(滨岛、片山、高桥 1994: p. 35)。

关于位于金山、华亭两县界上之张堰镇,如下所述,载有同镇所在之三庙。

A. 在牌楼巷之东。建于何时则不明。康熙年间重修。……神本姓吴,讳为芳,有天师府之敕封。现在的神本姓李,讳为宏儒,宛平人,甲午举人,原为金山县知县。天师府敕封“宁海侯巡视金山房海城隍司”。有别院,称为长春道院。

B. 一在石皮巷北。……康熙年间,天师敕封为江浙威灵公。

……

C. 一在洞桥街北之华亭县城。俗称东城隍庙。姓李讳之安,山东登州府人,宋代嘉兴府知府<sup>①</sup>。宋代灭亡之际,为国尽忠,明太祖敕封为松江府威灵公。<sup>②</sup>

在此,列出应注意的几个地方。

第一:镇城隍之祭神为所属之府县城的城隍神。当然,洪武三年改制,将城隍神视为一种自然神,而对其剥夺爵位、破坏神像;将其比拟为特定之人则理应违法。然而,因为“三年改制”几乎无视民间现实状况,强制儒臣观念,所以规范立即空洞化,特定之人格神随之复活,并被塑造神像、赋予封号。因此,镇城隍神亦被比拟为特定之人格神,那时即被比拟为所属之府县的城隍神。

第二:由该事所倒出之特征,正如中国的大规模 market town 中常见,位处跨越多个行政区的市镇,对应起来如 A 金山县、C 华

---

① 松江府成立于元末,当时为止府城唯一的县为华亭,那时华亭县属于嘉兴亦即秀州。不用说,宋代并不存在“嘉兴府”。或许是巫师、民众比拟松江府城隍神为特定人物时所造之传说吧。于巫师创造、民众相传之诸土神的承传、传说中,常见有此类无稽之谈。

② 民国《张堰志》卷二祠庙:城隍庙,在牌楼巷东、初建无考、康熙中修。……大殿上、有明顾安卿等所铸钟。神原姓何、讳芳、有天师府敕谕。现姓李、讳宏儒、宛平人、甲午举人。原任金山县知县、天师府敕谕宁海侯巡视金山防海城隍司。有别院曰、长春道院[今逸其名、疑即今之寝宫]。乾隆五年、道士朱修一来院住持、募修殿宇、焕然一新。……一在石皮巷北、因纸鹞基址、故俗呼纸鹞庙。康熙年、天师敕封江浙威灵公。……一在洞桥街北华境、俗称东城隍庙神。姓李、名之安、山东登州府人、为宋嘉兴府知府、宋亡尽忠、明太祖敕封松江府威灵公庙。有明崇祯年、沅江令王廷宰书额。国朝、康熙年修。司农王鸿绪有额。……同治年道士夏桂山、募建头门大街。

亭县一般,则出现复数之城隍神、庙。

第三:然而,在跨越二县之张堰镇虽有三个城隍神,B 为怎样的神明呢?其实,在东海沿岸,有很多属于两浙盐的盐场,该地区中有很多是分类为灶户的人户,如同后揭之南汇县志所示,存有比拟为两浙都转盐运使之城隍神。从其冠以“江浙”之封爵来看,B 应是盐场系列之城隍神吧。

第四:赋予此等神明权威者,为道教教团最大教派的张天师。既已于南宋,张天师<sup>①</sup>便已统括有城隍神(松本浩一 1982)。该张天师行其“敕封”,而道教尤其是天师道系列之组织中存在城隍一神业已确认<sup>②</sup>。

关于位于松江府娄县与嘉兴府嘉善县境界之枫泾镇的城隍庙,有如下之记述。

A. 一在镇南杏花坊,建于明代万历时期。雍正七年嘉善知县邵煌捐款重建。……

B. 一在镇北高阳坊,创于明代。

C. 一在二保方家罇。

---

① 如同第四章之考察,洪武初期由极度教条性之儒臣进行了祭祀理念、体系之策定。当时,对于张天师亦抱持“天为至高无上之存在,何有其师之理”的逻辑,禁“天师”之称号,而代之以“真人”之称号(《太祖实录》洪武元年八月甲戌)。该禁令至清代皆未被废而继承,然而同于其它诸规范,此一禁令完全被漠视,俗世依然使用其旧称=天师。

② 张天师对诸神之“敕封”,亦广见于城隍神以外之诸神。据推大概存在着下述之逻辑架构。王朝所据之体制教学(儒教)中,独一无二至高者为“天”,而在道教里,则比定为“玉皇上帝”。因而,正如同不可视之存在者“天”之地上代理者=皇帝认定、管辖诸神一般,“张天师”认定、管辖诸神。像这样,而行其“敕封”。乍见之下,依体制教学而言,则为僭上不敬至极之行为,屡以基本教条弹劾之儒教官僚,系如何看待、对应的呢?留待后考。

D. 一在三保城隍村。<sup>①</sup>

D. 见于府志娄县一项。推定与 C 同位于枫泾镇领域之小镇(村镇)。做为一个单一小城市的枫泾镇本体虽然有 A、B 两座庙宇,然 A 属于嘉善县的话,则 B 则是华亭县之庙吧。此处确认了其也对应行政上之统属,而 A 直接与知县相关尤受瞩目。总之,官宪变得积极地参与镇城隍庙之修复。A 声称“万历年间”、B 则声称“创于明代”,应是可以成为补强笔者断定镇城隍发生于明末清初之见解的一个根据吧。

跨越青浦县与苏州府昆山县的黄渡镇,有两县城隍之“行祠”(咸丰《黄渡镇志》卷九杂类、神祠。以及卷二风俗)。乾隆《南汇县志》中载“乡镇有庙七座”,列举川沙、周浦、新场、拨赐庄、一团、杜行、王家浜之各庙。关于一团镇之庙宇,载称“本为叶公祠”,然“今日甯民奉为盐场地区之城隍神”。<sup>②</sup>

- 
- ① 光绪《枫泾小志》卷二,建置:城隍庙四。一在镇南杏花坊、明万历时建。国朝雍正七年、嘉善知县邵煌倡捐重建。咸丰十年、毁于寇。同治四年、重建头门。……一在镇北高阳坊、明季创。国朝康熙五十一年、增建戏台、大殿、寝宫。……咸丰十年、毁于寇、只存头门。同治四年、许辰珠等募费重建大堂、戏台。……一在二保方家埭。一在三保城隍村。
- ② 乾隆《南汇县志》卷七祀典志、城隍庙:乡镇有庙七。一在川沙西门内。一在周浦镇、旧为杜浦庙、雍正庚戌建仓于庙之西、遂为护仓城隍庙。乾隆年间、道士张轩臣募修。一在新场镇。一在拨赐庄。乾隆二十五年修。一在一团镇。本为叶公祠、明万历二十九年建、祀巡盐御史叶永盛、载前志。今甯民即奉为场境城隍。乾隆四十七年、嵯使董详请照祀神例、每年给发厉祭银两。一在杜行。乾隆四十二年重修。一在王家浜北、明杜献璠建。

(五)

举几个此类镇城隍神之祭神即为所属之府州县的城隍神之实例吧。

湖州府的南浔镇之城隍神为乌程县城隍神(咸丰《南浔镇志》卷九寺庙、城隍)。

苏州府吴江县东南部之章练塘镇(现为上海市青浦县练塘镇)之城隍庙,虽然是建于顺治十年,但是标题则为“府城隍庙”,主神为春申君(民国《章练小志》卷三祠庙)。

吴江县之诸镇有很多都是以同县之城隍神即唐太宗第十四子李明为祭神。嘉庆《同里志》中有两个城隍庙,据载“康熙二十五年,天师上奏封(李明)为广佑王时,本镇亦建筑设立祠庙。”<sup>①</sup>判断其乃是17世纪后半角成镇城隍庙。今日一庙据传为雍正年间所建,或者是与近接之元和县分置有关。

黎里镇之城隍神虽为李明,然其原本为嘉靖年间所见之道院<sup>②</sup>。盛泽镇以李明为祭神之庙宇亦有东、西二庙,然而东庙“建

① 嘉庆《同里志》卷三《祠庙·城隍庙》:一在南荒圩,祀唐太宗第十四子,姓李李明。……国朝康熙二十五年,天师奏封广佑王,本镇设建祠庙。雍正初,里人重修。一在北秘圩,国朝雍正年建。嘉庆四年,里人朱光震等募资重建。十四年,里人重建戏台。

② 嘉庆《黎里志》卷三《祠庙》:昭灵侯庙[一名城隍庙,又名湖道院],在楔袴湖中央,祀唐李明[……吴江县城隍之神……],明嘉靖间建。国朝顺治九年,道士施奇策重建。康熙五十七年,奉斗里人,公建斗姥坛。雍正十三年,道士卜斗文募建环碧堂、望春亭……

始无考”，西庙则“康熙□十年建”<sup>①</sup>。虽然是同一位祭神，但是康熙年间所设定之后者，推定或为雍正年间所分置之震泽县（县衙位于吴江县城）之城隍庙<sup>②</sup>。吴江县东南之黄溪镇亦以李明为其城隍神，据传建于顺治十八年〔康熙年间移建原本存在之金总管庙，而终两庙合体〕。<sup>③</sup>

元和县之周庄镇，市街上有一座城隍庙，然“正殿座有府城隍公，西边的〔厢廊之〕上座为县城隍公，东边的上座则是五方贤圣公……”，祭祀着府、县双方之城隍神，且记载镇之西北方向陈湖畔之寝浦（由卷头之镇图推知位于吴江县的领域之内）所在的庙宇非常地灵验<sup>④</sup>。关于该吴江县城所在之寝浦庙，十月一日下元节举行城隍庙（府县城隍神）的开光及演剧之际，“有寝浦城隍来会问”。其记载<sup>⑤</sup>，寝浦庙似乎是祭祀吴江城隍神。长洲县的角（音陆 lu）直镇邻近昆山县，然除了祭祀府城隍神之春申君之镇城

- ① 同治《盛湖志》卷六《祠庙·昭灵侯庙》：祀唐曹王李明〔……国朝康熙十五年，嗣天师奏请进封广佑王……〕。一在大适圩白漾北〔单称东城隍庙〕，始建无考，同治四年修。一在充字□杨家浜〔单称西城隍庙〕，康熙□十年建，乾隆□十□年建后进，嘉庆元年建西楼，同治十一年修。
- ② 前稿（1988b）中，笔者想像“该镇邻近嘉兴府，一庙或许为嘉兴之城隍神”。但是，双方祭神皆为“李明”，因而为吴江县系统之城隍神，与震泽分县相关应是更加合理的解释。
- ③ 道光《黄溪志》卷二《庙祠·城隍庙》：即昭灵侯祠，祀唐苏州刺史李明〔吴郡图经……〕。国朝康熙中，移建□之西南。先有西老太庙，祀宋总管金元七〔姑苏志……〕。顺治十八年建，遂并为一。
- ④ 嘉庆《贞丰疑乘》上《庙宇》：城隍庙。向府县俱在一殿。于嘉庆四年，正殿府城隍庙公座，西首县城隍公座，东首五方贤圣座……寝浦庙，在陈湖之东。相传宋高宗南渡时，借宿于此，故名寝浦。庙神灵异，有祷必应。后颓废，有舍机上人鼎新之。
- ⑤ 光绪《周庄镇志》卷四风俗、四时之俗：十月朔日下元节。府县城隍神、开光演剧、有寝浦城隍来会问。

隍以外,在正阳桥东尚有祭祀昆山县城隍神之庙宇<sup>①</sup>,地图亦见单纯“城隍庙”之外,还有邻接正阳桥之“县庙”(康熙《吴郡甫里志》卷首、角直镇图)。元和县之唯亭镇亦同,有建于康熙、雍正年间之西、东两座城隍庙(道光《元和唯亭志》卷二《祠庙》),或许西庙就是祭祀原先长洲县城隍神之庙宇,东庙则与雍正年间元和县分置有关。民国《吴县志》(卷三五坛庙祠宇)之长洲县项下无论及唯亭镇,因为元和县项下记载了雍正年间所建之城隍庙。

宝山县之江湾镇有二所“城隍行宫”,皆建于顺治年间,然皆为“东岳庙城隍的驻节之所”(民国《江湾里志》卷四寺庙),东岳庙变成了城隍庙。正如前文所述,东岳庙占“上位庙”“中心庙”位置的例子也有很多,东岳庙本身比拟为城隍庙的类似实例,既如所介绍的嘉定县娄塘镇及湖州双林镇等等。

### (六)

洪武三年改制之际,府州县城隍之建筑物及其内部配置,系仿效对应之地方行政衙门之构图而定。以州县城隍神为祭神之镇城隍庙,亦充分得以认为是有其相同之构想。镇志之类中虽有前述之城隍庙的记述,但是几乎未见有论及其构图者。其中,吴县(清代长洲县)之民国《黄埭志》卷首以“黄埭镇城隍庙全图”为题,记载了其大规模的城隍庙之配置图。管见有限,明示镇城隍庙构图之史料,可以说仅此一件。

依据该史料,从照壁开始,经过大门、二门至“大堂”,后进之

---

① 康熙《吴郡甫里志》卷五《神庙》:府城隍庙:万历间建。邑志载:府城隍庙相传为春申君黄歇。康熙五年庙复,又建东岳帝殿。[康熙丁巳重修,视旧倍整]。……昆山县城隍庙:在正阳桥东。

构图酷似大多衙门之配置。就像二门之上有“戏台”一般,可说是备有庙宇原本之功能。然而,西边一角记载“三县司”“看守所”,推定系充当某官衙部分<sup>①</sup>,除此以外,以大堂为中心作为原本庙宇使用之本体部分,则有“承发科”“礼房”“班房”等等。“承发科”(承发房)通常为县衙担当文书发送、受理业务之部局。在县衙服勤务之胥吏,除了承发科以外,有分属六部之吏、户、礼、兵、刑、工等六房勤务,“礼房”负责仪式、祭祀以及学事。“班房”为衙役之诹所,屡兼为拘留所(请参照滨岛 1984b)。现存之各地城隍庙,几乎皆作为死后冥界司法官之城隍神的具象化,模拟现世衙门之知县。因而,附属尤其从事刑务关系之业务的属僚、下役之偶像亦为常态。该“班房”很可能也是类似狱吏偶像之展示。

(七)

正如前揭之张堰志、同里志,发现此等城隍神受张天师“敕封”之事例,当然其非国家之皇帝的敕封,而是来自藉由道教教团之教主张天师(正式地说是真人)的玉皇大帝之敕封。

民国《法华乡志》县城隍神处记载了:现实中“于民有恩德者”或“乡里之先贤者”担当,举奉贤、上海、青浦、娄等的四个县之实例,据传乃康熙年间袭位之张天师造访松江时,应住民要求而进行

<sup>①</sup> 民国《黄埭志》(卷三公署)中,记载宣统三年“初级审检厅”设于“黄埭城隍庙之西首”。咸丰(重修)《紫堤村志》(卷三公署)中则有下列:同地(诸翟镇)驻在之巡检司因“分防三县之边境”,故俗称“三界司”(太田出先生之教示)。黄埭镇城隍庙图(地图Ⅶ)所见之“三县司”,应是指清末所设之管辖吴、长洲、元和三县交界地区的“初级审检厅”。关于“看守所=留置场”,请参照滨岛 1984b。

封爵<sup>①</sup>。道光《黄溪志》中,记载着嘉庆九年四月某日,“正一嗣教五十九代大真人张”之“真人府封威灵王敕文”[史料一四七B]。据其所载,“泰元都省”之“大真人臣张钰”“恭奉玉旨金书”“承诏”,而对神明进行封爵。据该“敕文”,确认了张天师系为皇帝=玉皇上帝的宰相,奉命进行“敕封”。

当然,镇志层级之方志中所载之违反国家典制的此类行为,是不会在府州县层级之地方志中流传下来。市镇层级的地域社会中,掌握领导权者为生员层,镇志系由包括庶民身分的下层读书人所编纂。相对于此,县志通常是在地方官乃至“乡绅”阶级主导之下编纂的<sup>②</sup>。至少“乡绅”即表面上遵奉体制教学的士大夫所记述之县志,其记载之内容、体裁有别于镇志之层级。因而,县志中比起现实、实态,儒教理念更是当为之依据。关于镇城隍庙之存在,且看乾隆《奉贤县志》。

(唐代以前之)旧制中,各乡皆有“土地祠”,为民祈报之所。现在庄行、南桥、萧塘、青村港、陶宅、四团等诸镇,皆建有“城隍庙”其规模之宏丽,僭越更胜于邑城。其于义而言是不当的。应仍称之为“乡土地祠”,则这样的话名称才正确。<sup>③</sup>

① 民国《法华乡志》卷八遗事:城隍神之封公侯伯也、肇自明初、后易某府州县城隍司之神、而世多以有恩德于民者、或以乡先生之贤者、实之。相传、周太仆中 为奉贤县城隍神[……]。他如明秦待制裕伯为上海县城隍神[……]、明沈方伯恩为青浦县城隍神[……]、清娄李邑侯复兴为娄县城隍神[……]。在康熙时、袭封张真人莅松、而邑人请封者也要之。生为名宦、死为正神、李固然欤。

② 县志系于乡绅层的掌控下所编纂之事例,既已介绍(滨岛 1982:pp. 482 - 483),列举崇祯《乌程县志》为例。

③ 乾隆《奉贤县志》卷四祠祀、乡土地祠:旧制、各乡皆有土地祠、为民祈报之所。今南庄行、南桥、萧塘、青村港、陶宅、四团等镇,皆建城隍庙。规模宏丽、僭拟邑城、于义无当。宜仍称乡土地祠、名斯正焉。

自明末清初以来,江南三角洲各地所出现的无数城隍庙,从正统教学的体制而言,则无非应归类于淫祠之属。

像此类从前仅至县级的城隍庙,其往下层之聚落推展,乃是以该地区之商业化及其市镇=小都市之发展为基础。附带一提,本田治氏发表了宋代市镇功能的详细分析(本田 1987),即使在江南三角洲,市镇诸设施方面亦尚未见有城隍庙,与清代城隍庙普及有着显著之对比。镇城隍庙毕竟还是与明代后期经过商业化、都市化之社会、经济变动的江南农村之宗教对应相关。

农村聚落向都市性聚落、中心地的地位提升,促使其住民形成拥有与都是相符之宗教设施之欲求。其等甚至冒犯国家禁令,而拥有自己的城隍神即“都市性聚落之守护神”。由这种现象,得到当初我们的一个“期待”。在此,不正是发现了市镇之自立、自我主张吗。其不就是作为“自律且自首 *autonomie und autokefarie*”的“社会团体的 *Verband*”的“都市”(Max Weber 1976:p. 736。世良晃志郎译:p. 42)萌芽成立吗?着眼于镇城隍庙丛生之历史事项而开始分析之假设(笔者之期待),亦随之破灭。既如所见,镇城隍庙之主神,与其说是独自之神明,不如说有更多所属之县的城隍神都是被招来的。跨越复数县域之市镇,则相对地建立数座城隍庙,各县有各自之城隍神为其主神,显示着于此类小都市中欠缺其为一个“都市”之意识(至少镇城隍未能提示该意识)。其等与其说是以“都市”之自立、自主、自治为目标,不如说更是致力于定位在首都(皇帝)→省城→府城→州县城等阶段之行政阶级组织的下位。相对于上位之这种“从属”的一方,对于农村部,可以将位于上位由皇帝下达之支配系列,视为往其乡脚之延伸。其缘由于中国官僚制社会之特质,并不会觉得奇怪,而正可以说该特质显现于镇城隍存在之样式上。

## 小 结

本章之课题在于：阐明 16 ~17 世纪所进行的社会经济之大变动——“商业化”对于土神信仰的影响。乡居地主自农村中消失了踪影的江南三角洲农村，变成了混合富农层而有着大量小农民的社会。换言之，以往总管信仰之基盘已经消失了。即使如此，此等土神依然延续，乃是因为巫师创造新的传说，也就是将神明“再生”，变貌成为符合小农民需求的神明。此等土神业已不是在高空从高处对面临危难之人伸出援手；其等本身乃是从事漕运之人，为了救助饥民而发放国家米粮，自己投河自杀的人。其共通特征依然残存着从事漕运、乘船舶经过故乡、投河自杀等与水上交通相关联（漕运保护传说之痕迹），然而在神明的本质上，其最早的时候并无关于漕运。土神变貌成为“施米神”。对于变成不论丰凶都需购买平日食米的将南地区小农民而言，米谷的确保、价格成为切身的问题，而再生之众土神们则符合了此一愿望。该地区之“商业化”对于信仰结构方面，确认了对诸神明的灵异传说有其影响。

神明自身变貌、再生之同时，包围神明周遭之信仰、祭祀结构方面，一产生了极大之变动。明末以来，此一地域中便于丛生之市镇里建立了城隍庙。若从国家典制来看，全然违法的这些镇城隍庙，到了清代则益形增加。所谓城隍庙，即为都市的守护神。市镇拥有城隍庙，则为该聚落地位提升（由村庄 = 农村聚落升级为城市 = 都市聚落）之表征。而且，城隍庙也是冥，冥界之某个领域的行政官。提升经济性中心地功能，对于周边农村（乡脚）具有支配地位的市镇，怀抱着欲获得类似行政中心地位置之心理。镇城隍庙不仅只是一个市镇的保护神，作为上位庙，为位处支配周边领域

之行政官。正如乾隆《奉贤县志》所感叹之“僭拟邑城”<sup>①</sup>。

乡脚所在之“社庙”“土地庙”自处为下位庙,当其本身或镇城隍庙庙会时,则上纳纸钱,土地神对镇城隍庙有其表敬之活动。届时,该纸钱称之为“钱粮”亦即租税,上纳行为称之为“解钱粮”类似于上纳县衙租税,而表敬行为称之为“朝集”比拟为地方官对中央之朝觐。现世行政中并未出现市镇与村庄的统属关系,于祭祀、信仰方面显现。

然而,这种镇城隍庙之架构,很难看成是市镇作为一个“都市”的社会性自立及自律之指向。其主神或为独自之神明,而大多则是所属县城之城隍神。并且,若市镇跨越复数县域时,则祭祀所对应之各县的城隍神而建有复数之镇城隍庙。对上(县)服属、对下(乡脚)统治之观念,即呈现在此处。中国的国家结构并非封建制度,而当然也非民主,官僚制结构(其不仅为国家的支配架构,亦贯通社会、民众之官僚志向)中,镇城隍庙或许可说是早到适合自己的方式吧<sup>②</sup>。

---

① 乾隆《奉贤县志》卷四祠祀、乡土地祠:旧制、各乡皆有土地祠、为民祈报之所。今南庄行、南桥、萧塘、青村港、陶宅、四团等镇,皆建城隍庙。规模宏丽、僭拟邑城、于义无当。宜仍称乡土地祠、名斯正焉。

② 今日之各地汉人生活空间之中,发现存在许多的城隍庙(2000年2~3月,笔者以日本学术振兴会特定国派遣(短期)学者之身分,访问新加坡大学,于李□然教授的援助下,探索了汉人之城隍信仰,实地确认了以城隍为主神之庙宇至少有五个。其它庙宇中,也有不少将其作为陪祀。台湾各地包含农村在内,也发现有许多城隍庙。这些看似早已几乎丧失了“都市之守护神”性格的城隍信仰,大概是与冥界中城隍神(阴府、阴司)的裁判功能有关。今日之城隍庙中多置有算盘,大概也是因为要生前的功过吧。其为今后的研究课题。

## 汉人社会的神判仪式初探 ——从斩鸡头说起<sup>①</sup>

康豹 (Paul R. Katz)

### 一、前言

李亦园先生曾经发表过一篇有关“斩鸡头”的短文(1977年10月13日,《联合报》),就中提及在选举期间,有一些候选人为了表示自己的清白,手里拿着一只活公鸡,而在民众面前发誓:“自

---

① 本文撰写过程中,承蒙林美容、蒲慕州、余光弘、林富士、陈昭容、李贞德、祝平一、赖鹏举、李宗益、赖玉玲诸先生协助,并惠赐宝贵意见,特此致谢。

己若有不当的行为,就会有如这只鸡一样,身首异处,或者遭到天谴。”然后一刀将鸡的头斩断。李文引用英国学者弗莱则(James Frazer)的名著《金枝篇》中提出的“相似律”(Law of similarity),认为台湾选举期间所见的斩鸡头,即是“相似原则”的巫术(或仪式)。李文这篇文章具有相当的启发性,它促使我们认真去思考斩鸡头这个仪式的意涵,以及它流行于汉人社会的原因。

由于拜读李先生大作的启发,笔者遂对此一题目产生很大的兴趣。我认为斩鸡头可以说是一种“神判仪式”。所谓的神判仪式,是指人们无法确定某一个人有理或无理,乃至有罪或无罪时,祈请神明裁决的仪式(黄展岳,1986:13)。值得注意的是,这种神判的过程与人间的审判过程不相同,这是由于一般人相信神明不必像法官一样,立即作出判决,而是在事后处罚有罪者。因此,常以当事人是否在仪式举行之后遭到天灾人祸的报应,来判断其人是否有罪。事实上,神判仪式是相当复杂的,并且有不同的形式和来源。但无论神明在这些仪式中所扮演的角色是法官,抑或是见证人,他都被认为是掌握着判辨是非及惩罚罪人的能力。中国汉人和非汉人的社会中,存在着各式各样的神判仪式(夏之干,1990)。在东南沿海地区和台湾汉人社会里,最主要的神判仪式就是“斩鸡头”、“放告”(又叫做“告阴状”)和“审疯子”。另外,在地方公庙的遶境活动中扮演犯人或罪人的行为,也和上述的仪式有关;虽然其中并没有神明的审判,不过它具有在神明面前公开认

罪和赎罪的成份,和神判也有或多或少的关连。<sup>①</sup>

本文主要是对在大陆南方和台湾岛内的三种神判仪式,做一概括性的讨论,至于更进一步地,或是区域性的深入探讨,则有待日后的努力。当然,要作概括性的讨论,一定会遭遇到一些困难,因为这些神判仪式有区域性的差异,也随着时间的不同而有所变易;此外,大部分的史料系出自当时文人、官吏之手,而他们对仪式的理解和举行仪式者未必一致。虽然如此,笔者希望借着这样一种概括性的讨论,能有抛砖引玉的效应,以丰富这方面的研究。

笔者认为斩鸡头、放告和审疯子三者具有下列几种共同的特征:第一,这些神判仪式清楚地反映汉人社会的正义观念,强调正义(或者说是“报应”)的普遍性和现世性——也就是所谓的“现世报”(Brokaw 1991; Eberhard 1967)。第二,虽然一些神判仪式与天地诸神有关,但大多数的神判仪式和地狱司法体系有密切的关系,其举行的场所往往是城隍爷、东岳大帝、地藏王菩萨和大众爷的寺庙。关于冥界的神明和地狱的司法体系,迄今已有不少学者

---

① 虽然扮犯人不是一种神判仪式,但它或多或少反映了信徒的罪恶感和忏悔的意图。明清时代的中国南方,扮犯人的信徒必须身穿囚服,有的披着木制的枷子,有的戴着铁锁,有的坐在囚车里,甚至有人做口穿铁针、绳系香炉等苦刑。(胡朴安 1990; 郑土有、王景森 1994:189、197、208 - 209; Katz 1995a:151 - -152)。

在台湾,扮犯人则比较轻松一些。犯人都要走在寺庙游行队伍前面,脖子上挂着一个纸做的首枷。什么人会扮犯人呢?在东港迎王祭典的犯人有两种:一种是有病在身,想透过做犯人的方式赎罪;一种是当自己小孩或长辈生病时、曾向王爷许愿的人,在他们病愈之后,就以这种方式为王爷服务。要扮犯人的人必须先到王府面前掷筊杯,请示自己要挂的是几百斤或几千斤的首枷?要挂多少天?其后,要请班头帮忙把首枷挂上,届期满才可拿掉,这些取下来的首枷后来和王船一起烧掉。(康豹 1997:180)

做过研究；<sup>①</sup>不过，他们大都集中在冥界诸鬼神的来历，和死者在地狱所经过的审判与报应的讨论，至于这些现象在人世间的运作及其意义，则少有人论及，<sup>②</sup>而此点这是本文所要探讨的问题之一。第三，这些神判仪式虽然是一种宗教活动，但它主要处理的是现世的社会问题，包括民事案件、刑事案件、无法侦破的案子、疾病、精神病等，因此，或可以人类学家特纳（Victor Turner, 1920 - 1983）所提出来的“社会剧场”（Social Dramas）和“受难仪式”（rites of affliction）这两个观念来解释。

本文首先就斩鸡头、放告、审疯子和扮罪人仪式的实施的情形，逐一做具体的描述，并且尝试追溯其来源，再讨论这些神判仪式的结构和社会文化意义。

### 二、斩鸡头

今天一提到斩鸡头，很多人马上联想到过去台湾选举期间一些候选人信誓旦旦、手起刀落，一只公鸡命归黄泉的新闻。其实，一般在大陆和台湾汉人社会也举行这种仪式，是用来解决人和人之间的争执，通常在一座和地狱司法体系有关神明的寺庙里举行。特别是在人与人之间有了纠纷而在私下调解失败之后，但还没上法庭之前举行的。大致上说来，斩鸡头这种仪式可以分为两种：第一种是以立誓为主，目的是为了祈请神明惩罚有罪的人；在这种情

---

① 林富士 1995；高贤治 1989；马书田 1998；郑土青、王景森 1994；戴文锋 1997；泽田瑞穗 1968；Eberhard 1967；Goodrich 1964. 1981；Teiser 1988. 1993. 1994。

② 对斩鸡头等神判仪式，对于这些仪式的最主要的研究，是夏之千 1990，及增田福太郎 1996。（见下文的讨论）

况下,神明是扮演着见证人的角色,但也具有事后实行判决和执行惩处的能力。第二种是祈请神明立即判断人的是非,神明所扮演的角色近于判官或法官。这种仪式在非汉人的社会中相当流行,也和中国古代的“獬豸决讼”很相近。以下先讨论闽台地区的立誓、斩鸡头仪式,并简述其历史渊源。关于台湾斩鸡头的仪式,吴瀛涛在《台湾民俗》一书中,有如下的描述:

赌咒,即立誓之意,俗谓“咒咀”。往昔民间发生事端,难辨真伪时,多利用赌咒立誓的方式,又一般约束性的盟誓也称咒咀。

所谓赌咒,一般是仅用口头当场对天立誓之“指天咒咀”。举凡事情较严重,仅凭口头是不能满足对方或不济于事时,则要更进一步,在城隍爷、大众爷等司法神的面前,让当事者向神明立誓,以示隆重。

誓言的内容,多半说如果虚言,愿受神明的任何责罚,例如全家死亡或自己在他乡客死及夭死等。复提出各种履守条件,立誓人往后多不敢稍有违背。

赌咒之中最严重者,是在神前设鸡立誓,谓之“□鸡咒咀”,其意则表示如果立誓不确,愿身受宰杀。

上述神前的赌咒,往时常被官方利用以审案,可谓是一种心理裁判。(吴瀛涛,1987:167)<sup>①</sup>

由此可知,斩鸡头确如李亦园指出的是一种包括相似律的仪式:如立誓不真,愿和鸡一样身受宰割。值得注意的是,其中很明显地有神判仪式的成份,故要当着城隍爷、大众爷等司法神面前举行。吴文也提到官方办案和司法神的关系,本文在讨论“放告”一节时,会进一步探讨这方面的问题。

虽然有些学者论及台湾斩鸡头的仪式,不过,对于某一个案的

---

<sup>①</sup> 吴瀛涛的著作中,也有不少关于台湾鸡的资料,页183-184、346-347。

研究却不多见。日治时代,日本学者增田福太郎在一篇有关大众爷信仰研究的论文里,对1933年(日本昭和八年)五月间发生的“张叶事件”斩鸡头仪式,有很细致的讨论。当时,台北的张家和叶家因长期的财务纠纷,<sup>①</sup>而在5月15日这一天在日籍法官和警察的陪同下,分别到台北大稻埕霞海城隍庙、新庄大众庙(即地藏庵)立誓、斩鸡头。原告张家的立誓如下:

一、被告若有将张闭之印章自己任意使用及保管之事……十、其外尚有一部分泰芳商会之账簿被告灭去不肯提出会算之事。

以上诸条件如是事实,被告不肯招认者,被告全家不论男女老幼一概死绝,祖先归落有应公也。

以上诸条件如是无事实,原告诬告者,亦照被告之款同样全家死绝灭亡,祖先神主归落有应公也。(增田福太郎 934:6)

由于被告叶家的儿子以“斩鸡头”是一种迷信、陋习为理由,拒绝那次仪式的有效性,此案后来还是经由地方法院审理,在1934年(日本昭和九年)8月原告张家获得胜诉。(增田福太郎 1934:1-9;1937c:24-29)<sup>②</sup>

从这个案件显示几个重要的讯息:第一,即使是在20世纪都市的社会领导阶层(或地方精英),还是愿意试着透过斩鸡头咒诅的方法,来解决他们之间的纷争。第二,张叶家系在地狱司法体系的神明(城隍爷和大众爷)的庙宇做这种咒诅,又,福田的论文中也指出:有许多民众在此二庙举行斩鸡头等神判仪式(见下文及黄得时 1943)。第三,在这种仪式中鸡在神明前面被斩杀,但它

① 由于两家都有后代子孙,故本文不具列相关人物的姓名,不过,他们的资料都见于增田福太郎的论文。

② 这份数据系由林美容小姐提供,特此致谢。

并不用来祭神,它的角色是牺牲品,而非祭品。关于这一点和下文讨论的诅盟仪式中各种动物的处置,有相当大的差异。第四,在这次的斩鸡头仪式中系有诅咒的成份,因此,无论原告或被告,只要不诚实,就要“全家死亡灭绝”、“祖先归落有应公”。

在福建地区,斩鸡头诅咒也很流行。今日我们所能知道详细的两个案件,都是19世纪在厦门城隍庙(明洪武年间兴建)<sup>①</sup>里举行的,英国传教士 John Macgowan 在有关厦门的著作中,留下了详细的记录。Macgowan 是伦敦传教师会(London Missionary Society)的会员,他自身则属于长老会。从1863年开始,他在厦门住了五十多年,其间也去过上海、福州、惠安、广州、香港等地。他在厦门时亲见过两次斩鸡头的仪式,虽然他没有记下确实的时间,但对此仪式有很详细的描述,简述如下:

### 案例一:

厦门有一商店的老板发现店里所藏的一百元遗失了,而怀疑小偷是店里两名年约二十岁的学徒之一。那个被怀疑学徒(学徒甲)觉得自己被诬告,同时也怀疑真正偷钱的是另一个学徒(学徒乙),因此便捉着他跟一起到城隍庙去斩鸡头。学徒甲先写了一份“阴状”(见下文)——其内容是宣称自己的清白,及诅咒真正的小偷,并且在城隍爷面前大声地读诵之后,先斩下所带来白色公鸡的头,然后把状纸烧掉。当时,学徒乙闷不吭声;但不久之后,在他身上发生一连串的事件:他的妹妹不幸溺水而死,家里的田园也被水淹没了,而他自己精神也有异常的现象。后来,他只好认罪、还钱。(Macgowan 1910:138-145)

### 案例二:

某甲发现家里的钱失窃了,怀疑是被他的邻居某乙偷走了。两人便到城隍庙去斩鸡头,某甲事先准备了一份阴状,控告某乙偷

---

① 关于厦门的城隍庙,见:陈耕、吴安辉 1993。

钱,而在城隍爷面前念这个状子。其后,某乙则在公开发誓他并未偷钱,并且赌咒称若所言不实,自己会家破人亡,然后斩断一只白色公鸡的头。在此之后,真正的小偷因为怕会被城隍爷处罚,暗地里把钱还给某甲。某甲只好再到城隍庙去,公开承认他诬告某乙的不是,同时收回了先前递出去的阴状。(Macgowan 1912:136 - 140)

在大陆南方地区,上述立誓斩鸡头的仪式似乎相当普遍,不过,我们仍然需要追查有关案例的详细时间和地点。至于华北的地区,由于尚未见到相关的记载,并不太清楚是否也有这种仪式。

值得注意的是,闽台地区的老百姓在神明前立誓时,有时候并不斩鸡头。1921年(日本大正十年)片冈岩在《台湾风俗志》就提及这一点:

台湾人往往在约定一件事或因某事发生争执时,为了防范对方的背约失信或查出事情的真相黑白时,双方就会跪在神前一起向神明发誓,因而特别称为“咒誓”或“诅咒”。因为他们坚决相信,假如有一方擅自违约,或者确实作了亏心事而不肯承认,就会立刻受到神明的严厉处罚,因此双方往往能切实履行诺言或坦白说出自己的罪行。(片冈岩,1981:7)

增田福太郎在一篇论文中,也详细记载了两个立誓而不斩鸡头的个案:一是1934年(日本昭和九年)在新庄大众庙举行的,一是1935年(日本昭和十年)在台中城隍庙咒诅的。(增田福太郎,1937a:30;1937b:24。)近年来,有一些庙(如新庄大众庙)只许信徒在庙里立誓,但不准斩鸡头。(康豹1998;李宗益1998)在闽南地区,也有只立誓而不斩鸡头的仪式,这种仪式和地狱判官信仰有关。姚汉秋在《从闽南风俗谈台湾的移风易俗》一文中,叙述闽南的立誓仪式,简述如下:

以前闽南家中如遗失贵重物品,而查不出窃贼时,家长就把有嫌疑的一些人,带到庙里判官爷面前立誓。庙里判官像是站立着,

右手指向前方,左手拿着一本簿子,判官前的拜垫下设有机关,信徒跪拜在拜垫上时,面貌凶恶的判官立刻俯身,右手直指跪拜者。如果立誓的人清白的话,自然“心里无邪不怕鬼”;不过,偷窃者心里有鬼,在此情况下,未免失惊大叫。众目睽睽下,偷者只好俯首认罪了。昔时,台湾也用在神明面前立誓办法,以查出窃贼。(姚汉秋 1981:120)

这种透过宗教仪式立誓,而不祭祀动物的习俗,和古代、中古欧洲及中东的裁判法(*ordeal*)很相似。提及 *ordeal* 这个字,很多人马上会联想到一些痛苦折磨的裁判法,如将手插入沸滚的汤或油里,或是赤脚走铁蒺藜等。其实,1949 年以前中国许多地区也有类似的仪式。(夏之干 1990:1-21,44-51)不过,欧洲和中东的裁判法也包括向上帝发誓的仪式,甚至只有发誓而没有上述痛苦的肉体测验。迄今在美国法庭上,作证者还必须把手放在《圣经》上,向上帝发誓不会说谎;一般的就职典礼亦然。(Bartlett 1986: 1.11-12.30.50-54; Klinger 1987; Lea 1974:26-32.58.59; Sabbatucci 1987)

值得注意的是:斩鸡头不仅见于汉人的社会,在非汉民族的社会中也相当流行,此一仪式是否从非汉人的社会流传到汉人社会?或者正好相反,是由汉人社会流传到非汉人的社会?抑或这是很多民族或文化中,共同有的一种仪式?则有待进一步的探究。夏之干在《神判》一书中,描绘中国非汉民族各种“砍鸡剁狗”的仪式,并附有图片。简言之,非汉人斩鸡头仪式与汉人的仪式很相似,大部分在庙里或庙前举行(一般是土地公庙),通常是经过多次调解不成之后才采取这个办法的。(夏之干 1990:30-31)不过,也有一些非汉人社会的斩鸡头仪式比较近于下文所讨论的“獬豸决讼”。如贵州榕江县的苗族社会,如遇不能解决的争端时,原告和被告必须在“鬼师”的陪同下进行斩鸡头的仪式:原告和被告分别站在鬼师的两旁,相距约三公尺;在各人所站的位置都

插了一根木棍,而在木棍的底部拉着一条绳索。又,在两人面前划了一条标示线。一切准备就后,原告便先当众“赌咒”(立誓),大约是说“……如果我冤枉他,不出三个月我死;若是他确实……而不认账,不出三个月他死!”继而被告也作同样内容的发誓。然后,鬼师左手执原告所带来的大公鸡,右手拿刀大声地喊着:“鸡啊!鸡啊!你要睁开眼睛,谁真谁假你知道,要把干亏心事的人找出来!”说了这些话之后,就用刀割鸡的脖子(没有头砍下来),马上将它放在两个当事人之间。按规定:若是在垂死前挣扎的鸡向原告或被告的一方滚跳,并且超过标示线,则那个人就是有罪的。(同上:31-32)这种以动物来判辨人的是非曲直,与古代的獬豸决讼法很相似。

斩鸡头起源于何时?这是一个不大容易回答的问题。迄今笔者所搜集的最早的资料,是元朝末年所撰写的《道法会元》,在这本道教科仪书中,有南宋道士陈楠所撰写关于南方的雷法(一种驱邪式)的数据,其中很生动地叙述道士如何以斩鸡头的方法来做雷法。首先,要存想雷电风雨的官将兵吏,跨步罡,奠酒祭神,念咒、焚符等:

次左手执生叫鸡,令侍者捉鸡足及翅,师执鸡头,古手仗剑斩鸡,沥血于空盏内,以酒浸入,用剑搅匀,将血与酒与将吏誓曰:仗剑在手,吾以斩鸡,沥血为誓。誓愿代天行化,助国救民,役召风雷,驱别人鬼,汝等吏兵,兵随印转,将逐令行,闻吾符召,疾速降临,兴云致雨,驱风起霆,有命即行,毋违吾令,显扬道法,救疗群生,彼此有违,并依天律。(《道法会元》,卷123,页17b)

道士立誓之后,还得喝一口血酒。由此可见,斩鸡头仪式和道教多少有一点关连。这种斩鸡头仪式同时具有向天立誓,和建立联盟关系的意涵,并且喝血、违反联盟者会招致天谴,和古代的血盟相当类似。所不同的是,血盟是人与人(或国与国)之间的事,

而道教的斩鸡头仪式是人与神之间的事。此外,道士作法时,不一定要喝鸡的血;又,除了鸡之外,还可以用鹅、羊、鳝鱼,甚至于自己手指头的血。(《道法会元》,卷8、56、57、93、97、137、141、152、187、188、241)

值得注意的是,斩鸡头仪式在很多方面和古代的盟誓和獬豸决讼法很相似。古代的血盟或诅盟,是用来建立或巩固人与人、或国与国之间的联盟,而誓是单方用来表达自己的立场。(白川静 1983:71-72)不过,无论是“誓”或“盟”,两者都包括向神发誓和动物祭祀,正如《说文》所说:“杀牲歃血,朱盘玉敦,以立牛耳”。(白川静 1983:72;尚秉和 1991:326-328;Lewis 1990:24-25,44)至于血盟的仪式,必须先在地上凿一个方形的坑,将用来祭祀的动物放在坑里宰杀,切下它的左耳,置于珠盘上;又把动物的血注入玉敦中。这只耳朵是给主办祭祀的人的,至于动物的血,有时候所有参与血盟者都要喝一口;或者是用来涂在嘴上,即所谓的“歃血”。(白川静 1983:72-73;尚秉和 1991:327;Lewis 1990:43-50)在南方一些非汉民族的社会中,也有这种饮血或歃血的习俗。另外,在明清时期的汉人社会中某些地方防御性组织(如少数的民团),和所谓的“秘密社会”(其间包括台湾的“天地会”)要求与会者把祭祀过的动物之血涂在口上,即“歃血”之意。(Ownby 1996:39-41;ter Haar 1995:31、32、35)至于这些仪式是否直接承自古代的血盟,仍有待进一步的探究。

除了立誓和动物祭祀之外,古代的誓盟也包括诅咒的成份。这种诅咒和前述斩鸡头的诅咒很相似,如《左传》记载僖公二十八年(公元前632年)□□□人的盟誓云:

要言曰:……有渝此盟,明神殛之,俾坠其师,无克祚国,及而玄孙,无有老幼。

其中断子绝孙部分就和前述斩鸡头诅咒的内容一样。(白川静 1983:78、84-85;陈昭容 1993)不过,血盟和斩鸡头也有一些

差异,特别是血盟未必和地狱司法体系有关。虽然血盟可以在社坛举行,但其祭祀的对象通常是天(古代折箭的习亦然),而天地会等秘密社会所祭拜的神,通常以关公等忠义的武神为主。因此,与其说血盟为斩鸡头之先例,不如说这两种仪式是有一些重迭之处。至于两者间的关系,则有待进一步的研究。<sup>①</sup>

古代有的诅盟的仪式不但是用来建立联盟,而是用来解决诉讼等法律问题。如《周礼》《秋官·司盟》云:“有狱讼者,则使之盟诅。凡盟诅各以其地域之众庶其(供)其牲而致焉。”<sup>②</sup>(白川静 1983:76;尚秉和 1991:302;晁福林 1995:23)据此,则与诉讼有关的盟诅不但是人与人之间的事,同时也牵涉到地区之间的关系。《周礼》注疏云:“使其邑闾出牲而来盟。”又,“不信自然不敢狱讼,所以省事也。”这种仪式也可用来处理难判别的案子,如《左传》隐公十一年(公元前712)记载,郑国讨伐许国,郑臣子因为与颍考叔争车未遂,而怀恨在心,后来在另外一次战役中陷害他。由于战斗中情势纷乱,仅知颍考叔是被郑人所杀,而不能确定凶手是谁。于是,“郑伯使卒出豶,行出犬、鸡,以诅射颍考叔者”。虽然《左传》的作者批评此事“失政刑矣”,不过这段记载至少让我们体会到这种仪式在处理……时也扮演着一个重要的角色。(白川静 1983:77-78;晁福林 1995:24)

“獬豸决讼”或“羊神判”是古代的人用以处理诉讼或疑案的

---

① 另外,也有必要一提的是:鸡的血和鸡的头都有治病、厌胜的功能。清末住在厦门的荷兰学者 J. J. M. deGroot 研究汉人的民俗诗,在《风俗通义》、《肘后备急方》、《本草纲目》等书里,找到了不少这方面例子。(de-Groot 1910)甚至在明清的战争中,若有一军使用“阴门阵”(以女姓裸露的身体为厌胜敌人枪炮之物),和其对垒的另一方就可以用鸡血等物来克制它。(蒋竹山,1998)又,在台湾的民众也知道:给神像开光的笔尖,也要沾一点公鸡的冠血。

② 本文引《十三经注疏》本。

另一种神判仪式。獬豸,亦作解廌、屈軼,是古代传说中的一种似羊(或神羊)或牛的独角兽,它被认为是一种具有判断是非由直能力的神兽。又,古书中“法”字常作“灋”,也就是解廌的“廌”字加“水”和“去”而成的。(白川静 1983:91-93;黄展岳 1986:16-17)《墨子》和《论衡》二书中,都提到了古代的獬豸决讼法,《墨子·明鬼篇下》对此尤有明确的记载:

昔者齐庄君之臣,有所谓王里国、中里缴者。此二子者,讼三年而狱不断。齐君由谦杀之,恐不辜。犹谦释之,恐失有罪,乃使二人共一羊,盟齐之神社,二子许诺。于是掘洫□羊而洒其血。读王里国之辞,既已终矣。读中里之辞,未半也,羊起而触之,折其脚,祧神之而□之,殪之盟所。<sup>①</sup>

汉代王充(29-109)《论衡》第十七卷中,也记载古代传说中的獬豸决讼法,据说帝舜时,皋陶曾以此法来判断是非;皋陶是羌族的祖神,而羌族同时也是牧羊族。(瞿同祖 1981:253; Lewis 1990:198)

由于上述的“羊审判”必须在当地的神社举行,也要把羊血洒在社上,因此它含有血盟的意涵。至于在古代社会中,这种审判仪式普及的程度,则不得而知。不过,从汉代以降有些官员的衣冠上有獬豸的图案,(黄展岳 1986:18;白川静 1983:92)它应是含有

① 张统一,《墨子集解》(台北,文史哲出版社,1982),卷8,页283-284。晁福林以孙诒让《墨子闲诂》本,(晁福林 1995:23)内容稍有不同:“昔者,齐庄君之臣有所谓王里国、中里缴者。此二子者,讼三年而狱不断。齐君由谦(兼)杀之恐不辜。犹谦(兼)释之,恐失有罪,乃使之人共一羊,盟齐之神社,二子许诺。于是莅盟,以羊血洒社。读王里国之辞既已终矣,读中里之辞未半也,羊起而触之,折其脚,跳神之社,而稿之,殪之盟所。当是时,齐人从者莫不见,远者莫不闻,著在齐之《春秋》,诸侯传而语之曰:“诸共盟者不以其情者,鬼神之诛,至若此其簪速也。”有关此之讨论,见:白川静 1983:42;黄展岳 1986:17。

公正、明断是非的意涵,似可显示古代獬豸决讼法的意象的遗存。另外,在东汉魏晋南北朝墓中,出土和传说中的獬豸十分类似的独角兽,其质材有铜制的、陶制和木制。一般认为:墓中的獬豸是作为镇妖避邪之用的。(黄展岳 1986:18)不过,笔者推测:它可能和佛教尚未影响及中国的丧葬之前、古代中国的地狱信仰有关。

由上可知:斩鸡头仪式有悠久的历史。虽然斩鸡头所用的鸡并没有被当作祭品或供品,但是斩鸡头、盟誓和獬豸决讼法都有一些共同的特征。首先,在仪式结构(ritual structure)方面,三者几乎都包括发誓或诅咒,以及祭祀动物的行为。第二,通常古代神判仪式中所用的动物是牛和羊,但也可以用鸡、狗或猪代替。《诗经》、《风》《何人斯》,是对这鸡、狗、猪这三种动物和神判仪式的关系具体的说明:

及尔如贯,谅不我知。出此三物,以诅尔。为鬼为域,则不可得。有眚面目,视人罔极。

意即:虽然我和你的关系不错,但你对我无情义,如今我以这三种动物来祭祀、诅咒你。而你和鬼域一样心术莫测,也不知羞耻,依然没有改悔之意。(晁福林 1995:24)前述颍考叔命案的神判仪式中,也用了鸡、狗和猪。

就理论方面而言,斩鸡头仪式似乎比较难以解释,因为它包含以下四个宗教学概念中的若干成份,即:祭祀/牺牲(sacrifice),代罪羊(scapegoat),裁判法(ordeal)和发誓(oath)。(Henninger 1987a, 1987b; Klinger 1987; Sabbatucci 1987)虽然古代一些神判仪式中有祭祀或牺牲的含意,但斩鸡头所用的鸡并没有奉献给神明。又,鸡本身似乎也不是一种要自社会中驱逐的代罪。另外,斩鸡头虽然与西方、中东的发誓和裁判法很类似,但它在杀动物这一点又和这二地区的仪式有所不同。笔者以为:如果要从理论方面来看斩鸡头这个仪式,或可把它视为一种“受难仪式”。(见本文结论)此外,Rene Girard 提出“仪式暴力”(ritual violence)的理论,

(Girard 1979)对于我们了解斩鸡头仪式,也提供相当的帮助。根据 Girard 的研究,一般的社会中一直存在着一种人与人之间发生暴力的可能性,因此,很多社会往往会透过一种暴力的仪式行为,把这种暴力移转到动物或某些物品上。不过,Girard 的研究没有触及到汉人社会,所以他所提出来的观念也不宜盲目地被套用。事实上,汉人社会虽然也有一些仪式暴力是牵涉到人与人之间的冲突,但同时也有不少例子(如雉、送王船)反而和人与鬼神之间的紧张关系有关。

就斩鸡头仪式来说,它常用来摆平一些无法调解的民事案件、或刑事案件,如果不能透过此一仪式解决问题的话,这些案子或是送到衙门官府、或者会暴发冲突、抑或用到残忍的私刑,如闽南地区,有时抓到小偷则将之吊起来打、灌屎、割脚筋等。(片冈岩 1981:61-68; Macgowan 1912:167-178)因此,汉人社会使用法律、私刑和宗教仪式解决纠纷的比例,应是一个值得进一步探讨的问题。

### 三、告阴状

所谓的“告阴状”,或称为“放告”、“烧王告”。它通常是一般百姓在“有理无处说、有冤无处诉”时,求助于冥界的神明(包括城隍爷、东岳大帝、地藏王菩萨和大众爷)的方法。在传统汉人的社会里,告阴状有两种做法:第一种是公开地在民众面前放告,第二种是私下地放告。分别叙述如下。

在中国东南沿海地区,公开地放告仪式似乎相当流行。清末民初,温州士人所编的《温州风俗志》一书中,对在当地守护神忠靖王庙(即温元帅)一年一度庙会中的放告仪式,有很详细的描述,简述如下:

在这个庙会中,迎神赛会的队伍到了温州的西部,此地校场演武厅已经挂起放告牌,上面贴着忠靖王文告——其内容是招致含冤饮恨的人来告阴状。人们将忠靖王的銮驾抬进营门,然后侍从们高声叫道:“大王升堂!”判官皂隶站班排衙,摆起放告、投文两个牌,忠靖王的銮驾被抬出来升堂,扮罪人、犯人都整齐地站在两旁。皂隶喊:“吊犯人!”扮犯人的一齐跪拜,又叫:“吊罪人!”扮罪人的一起跪拜。再叫:“告状人。”此时,告状人身穿丧服。披头散发,手持神香黄纸状,高喊“冤枉”,求东岳爷伸冤。公差先是将他赶走,告状人再度哭着上前,如是者三次,到了第三次才准他到案前,跪呈黄纸疏,哭诉冤情。公差接着把黄纸疏在香炉上焚化,说道“圣王知道,听候定夺。”叫告状人退下。“放告”到此便告结束了。

上述仪式实际上是一种“表演”(performance),而被告人也未曾出庭。不过,据说被告的人常常会生病,甚至于死亡。(叶大兵 1991:110-111,1992:240-241;Katz 1995a:152-153)

闽南地区,也有人公开地告阴状,不过,当地的仪式似乎比较近似于斩鸡头仪式。(见上一节)在台湾则开放告并不流行,如在台南县西港乡三年一度的瘟醮时,庆安宫的工作人员会在庙前挂放告牌,但因怕招致纠纷,所以挂上去之后,马上就收下来。(刘枝万 1983:365-366;陈志荣 1997)台湾人如果要公开告阴状的话,则较常采取“拦神轿”的方式,如几年前台北县政府要拆除新庄一些民房时,民众就趁大众爷遶境时拦轿告阴状。

第二种告阴状的方式,由于没有公开或表态的风险,因此远较第一种告阴状流行。如新庄地藏庵的信徒如果遭受冤曲而无处可诉时,可请庙方替他写一份“牒文”或“诉状”,向文武大众爷或董大爷报告整个事件的原委,请他们做主,为信徒解决或惩治恶人。目前,每天都在庙中举行此一仪式(只有每月的初五、十三、二十日休息),每次收费新台币四百元。仪式的过程如下:信徒须准备

水果与金、银纸祭拜,由道士念诵“诉状”的内容,然后将诉状和金、银纸一起烧化。据称,当文武大众爷接到信徒的诉状之后,会将案件交给他的左右手七爷、八爷或董大爷办理。每年庙方要为信徒准备三千多份的诉状,而信徒如感受到文武大众爷或董大爷显灵的帮助,则会在地藏庵大门旁贴一张红色的“感谢状”。(康豹 1998:147-148)①

在中国,第二种告阴状的仪式一直非常流行。(马书田 1998:160;郑土有、王景森 1994:177)迄今笔者所能找到这种告阴状最早的记载,是宋人洪迈(1123-1201)所著《夷坚志》一书中,《冯资州婿》条,记载一个被冤屈的老兵向东岳大帝告阴状,因而报仇的事:

蜀人冯子春,为资州守。其婿从之官,尝须公使银盆,老兵持以入,婿匿之,而称失去,且语冯云未尝用。冯以为兵所窃,置诸狱。兵衰老,不能堪讯鞠,遂自诬状。索其物,则云久已持鬻了。既论罪决杖,且责偿元直。兵不胜冤愤,具状诉于东岳行宫,泣拜而焚之,仍录一纸系腰间,乃自经于庙门之外。

冯受代,复知果州。忽见此兵正昼在侧,愕然曰:“汝死已一年,如何得以到此?”对曰:“银盆事,某陈诉岳帝,令来追知府女婿对理。”冯惊慑之次,俄失所在。其婿即苦中恶,当日死。冯后七日亦卒。(洪迈 1982:1024-1025)

明清时代,这类的放告仪式仍然很流行,如郑仲夔《耳新》卷四中,就有一则向城隍告阴状的记载:

弋阳陈某,有耕牛为人盗去。陈家特窘甚,俯仰无措,因泣诉之城隍神。越三日,盗牛者忽狂语曰:“城隍差人拘锁,可救我。”其家多人护持之,都闻铁锁声。次日复然,随责杖

---

① 据闻:新竹和澎湖的城隍庙也有类似的仪式,笔者尚未前往访查。

数十,其人叫痛不已,又咸闻杖声。<sup>①</sup>

此外,孔复礼(Philip A. Kuhn)在一本有关乾隆年间“叫魂”案的书中,也提及浙江农民如果觉得被欺负、或蒙受冤屈时,往往去附近的阴庙去告阴状。(Kuhn 1991:3)

由上可知,无论是大陆或台湾,告阴状的仪式几乎都和冥界诸神有关,尤其和城隍爷、东岳大帝最为密切。另外,这个仪式也反映了汉人对于地狱司法体系的信心和依赖。换言之,至少有一部分人相信:即使无法透过官方的司法体系得到令人满意的结果,至少可以诉诸于较为公正、讲求善恶皆有业报的地狱司法体系。甚至于传统中国的官府,乃至现代台湾的警方,遇到悬疑案件时,有时会到庙里去祈求阴神的帮助。(康豹,1998;郝铁川 1997:139 - 140;郑土有、王景森 1994:175;瞿同祖 1981:255)

有时传统中国的地方官在审判某些案件时,会以寺庙作为审理案子的场所。(郝铁川 1997:145、149;谭棣华 1997:6;瞿同祖 1981:254 - 255;Macgowan 1912:141 - 142;Wu 1988)以现代台湾来说,也不乏其例,如当年震惊社会世华银行抢案,久未能破案,警察局长颜世钊就曾到新庄地藏庵祈求,据说后来是在文武大众爷的指示下,侦破此案。又例,近年板桥纵火案的嫌犯被逮补后,仍不肯承认犯案,因此,检察官两度押解他前往地藏庵,向文武大众爷、董大爷投诉状,这给予嫌犯心理上很大的压力,便据实供出案情。(康豹 1998:147)

由于告阴状时须焚烧状纸,因此我们无法得知其确切的内容,幸而夏之千在《神判》一书中,收录了一份光绪十一年(1885)广西地方的阴状,其内容如下:

上告天地神明、日月三光、廿四位诸天、供油教主、三界圣帝、本庙圣王案前 呈进

<sup>①</sup> 《丛书集成初编》,册 2946,卷 4,页 21。

具告凡民阴人廖金钱等,为朋比为奸设谋控害,乞恩愿情电鉴;以分泾渭,事无处伸冤。事窃有堂兄弟廖□□,今据大清国广西省桂林府义宁县分防龙胜理苗分府龙眷乡廖家寨、广福(莫一)庙王祠下社王土地居住。奉圣修因,即至告状人廖金全,年八十五寿,设谋控害,时势欺弟,依强夺地名管界翁田平、段牛厂等,具控龙胜安府主案下衙顽钱三十二……二百十文,阳间孤独守份忠良,囊内无钱,不敢告于阳宪,冤深如海,气怒如山,无处申冤,因此无奈,是以谨发恨心,取处县雄鸡一只,供油一碗,状纸一张,于孰虚空,具告天地神明,日月三光,廿四位诸天,三界供油教主,三界圣帝,本境广福大王部下,即速差下(究)查,灵官统领雄兵猛将,即查追拘,包龙处提拿廖真命到案,务要自愿自例自弘,颠极上山蛇伤虎咬,下河浪打水推,天雷霹雳,即遭瘟疫,火焚栋宇,宅舍化灰,即行即报,剿斥奉行,报应有功之后,不忘大道鸿恩。谢恩谢圣,须至状者右状上告天地神明,日月三光,廿四位诸天,三界供油教主,三界圣帝,本庙圣王,抢查灵官案前投进证盟莫一,大王星火奉行,急行急报。

皇上光绪十一年岁次丙戌□月□日具状上告(夏之干 1990:26)

告阴状这种仪式的来源可能相当古老,甚至于有可能系在完整的地狱观尚未产生之前,就已经出现了。根据林富士、Alvin Cohen, Stephen Teiser 等学者的研究,冤魂死后“诉冤”的故事已见诸于《左传》、《冤魂志》等书。(林富士 1986、1995;Cohen 1982; Teiser 1993)关于告阴状的来源,可能也与古代和中古时期的“冢讼”有关。所谓的“冢讼”,是指死人在阴间透过地狱的司法体系,对活人所做的诉讼,古人相信在这种“死人告活人”的情形下,会导致活人生病或死亡。根据 Peter Nickerson、丸山宏等学者研究:至晚从秦汉以来,那些担心自己会被死者告状的人,往往会请道

士、巫等神职人员做一些阻止冢讼的仪式。(丸山宏 1986; Peter Nickerson 1996、1997)约在6世纪成书的《赤松子章历》卷五中有《大冢讼章》，就是一个很好的例子。这个仪式先由道士叙述“患者”(被死人告的活人)所遭遇到的灾祸，和引起此灾祸的各种冢讼：

上言今有某州县乡里某甲，投辞列款，称门柞灾衰，家累疾病，所作不利，所居不安，求乞章奏，解除冢讼。今据其事状，□可根寻。必恐其七祖九玄，周亲近属，生存之日，过犯既多，亡歿已来，被诸考谪子孙，未与拔赎冥漠，得以怨嗟。或葬在水源之讼，或殡当庙之讼，或坟茔穿穴之讼，或棺槨损伤之讼，或旧冢相重之讼，或新冢相犯之讼，年月浸远，□嗣不知。或水溺火烧之讼，或虫伤药毒之讼，或刀兵牢狱之讼，或瘟疫癰疽之讼，或叔伯兄弟、或姑侄姐妹，递相连染，以作祸殃。(《赤松子章历》5:19b)

“患者”可能是因为没有超荐其祖先，或因先人的冢墓侵犯到神灵、或其它亡者的冢地纠纷，或先人横死未安，也有被其亡过的亲属所告的。因此，道士在作法时，可能有收治其祖先的必要：

又请无上高仓君兵一万人，为某家收治五墓之鬼，伤亡往来住着子孙，作殃怪、祸害疾病某身，致令死伤不绝者，皆令消灭。(同上，20b)

在传统的汉人社会中，几乎找不到更明显的受难仪式了。由于这些“患者”恐怕上述的情形下，祖先会加害于他们，因此只好不择手段地来对付他们的祖先了。这种恐惧感可能来自家族里的紧张关系和纠纷，不是活人的罪过，就是死者的罪过。

唐朝时期，人们似乎普遍存在着对冢讼的恐惧，在唐代的志怪中可见到不少的例子。(朴永哲 1997; Dudbridge 1995)在安徽、江西的唐宋墓中，出土了一些“柏人”——用柏木刻成的人头，上面写着防备冢讼的文字：

唯元祐五年岁次庚午癸未朔月甲午朔二十二日,江州彭泽县五柳乡西域社傅师桥东保殁故亡人易氏八娘,移去蒿里父老天帝使者、元皇正法使人,迁葬恐呼生人,明敕柏人一枚,宜绝地中呼讼。若呼男女,柏人当;若呼□师名字,柏人当;若呼家人,柏人当;若呼兄弟,柏人当;若呼戚门论诉,柏人当;若呼温黄疾病,柏人当;若呼田蚕二邨六畜牛羊,柏(下缺“人当”);若呼一木二木,柏人当;若呼不止,柏人当。急急如律令。

Valerie Hansen 在她有关柏人及社会文化意义的研究中,指出:此种柏木人之所以用柏木作为质材,可能系因柏树很长寿,同时当时人认为地府的衙门是用柏木作为建材的。(Hansen 1995: 196-203; 1996: 289-290)此外,在宋代的笔记和元代的杂剧中,也有许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《目连戏》和傀儡戏中,则透露出人们对死人在阴间控诉活人有相当程度的恐惧感。(Johnson 1987; 宋锦秀 1995)

由上列的叙述中,可知自古以来有许多汉人担心会遭到死人(包括其亲人)的诉讼,因而透过各种宗教仪式来解决这个问题。至于汉人从什么时候开始“告阴状”——利用地狱的司法体系控诉其它的活人,尚无法确定;不过,从前面所提到的例子,可知至少从宋代开始就有告阴状了。有趣的是,从宋代开始,也有活人告死人的案例,这种情形似乎在浙江、福建地区甚为流行。(马书田 1998: 156; 徐晓望 1993: 401)清代文人袁枚(1716-1798)在所撰写的《子不语》卷三,有《城隍杀鬼不许为□》则,是关于活人告死人的故事,这和下面所讨论的“审疯子”有关,今简述其内容如下:

台州有一名朱姓女子,其夫外出经商。有一天晚上,忽然来了一个身穿红衣、面貌丑陋的男子,来强娶她为妻。自此之后,那怪人常来,但仅有朱氏看得见他,别人都看不见。因朱氏日渐消瘦,

故其父母便将她藏在她姐夫袁承栋家。朱氏的父亲便和袁承栋连名写诉状,在城隍庙焚烧这纸状子,当天晚上,朱氏便梦见两个青衣人来召她去听审,醒来后告诉家人,经审判后得知那怪人是东埠头一名叫做马大的轿夫,因为此事而被城隍爷杖四十大板,戴长枷示众。不料三天后,朱氏又遭马大之妻前来挖眼,说是要为其夫报仇。朱父和袁承栋只好再烧一张状子给城隍,当晚,朱女梦见鬼卒来召其听审,这次城隍因马大夫夫妇连续作恶多端,因此判马大腰斩之刑,马妻充配黑云山罗刹神处当苦差。从此之后,朱氏就得以安宁,返回夫家。<sup>①</sup>

以上所谈的各种以告状为主神判仪式,仍有待更进一步的研究。不过,从这些神判仪式中,显示了传统汉人社会中人与人,人与鬼之间的纠纷,颇为严重,使得人们尝试着以地狱的司法体系以解决问题,因此,它其实在某种程度上具有维持社会秩序的功能。无怪乎传统中国和现在的台湾岛内的人民和“官员”,会选择在地方社会最重要的公共空间——地方上的大庙,举行各种神判仪式;而各地城隍庙通常也悬挂着算盘,或者是“你来了”、“尔来了”、“悔者迟”等匾额。(吕理政 1992;林明德 1995)台湾人对城隍及其地狱司法体系,有着恐惧,但也有一份信赖的心理,这从台南府城隍庙里道光二十七年(1847)的楹联,见其一斑:

问你生平所干何事? 困人财、害人命、奸淫人妇女,败坏人伦常……

来我这里冤必报! 减尔算、荡尔产、殄灭尔子孙,罚尔祸淫!

睁睁眼睛怕不怕? 看今日多少凶锋恶焰,有几个到此能逃?

---

① 王志英主编,《袁枚全集》(江苏古籍出版社,1993),册4,卷3,页61-62。

#### 四、审疯子

第三种神判仪式“审疯子”和前面二者不大相同，它不属于刑事或民事案件，而是一种治病仪式。不过，这种仪式所治疗的病仅限于疯子——从前的人所认定的精神病。这个仪式在台湾并不普遍，但它在浙江省相当流行，最著名的要算是杭州法华山下老东岳庙（建于宋宝庆三年即1227年）的“审疯癲”仪式。根据民国初年，林用中、章松寿曾在此所做的田野调查，在此庙中，东岳大帝的全銜是“总理阴阳、权衡社稷、泰山青府中界至尊东岳大齐大王仁元圣帝慈光救苦、感自在天尊”，他的使命是：“提勘天下一切犯罪男女，昭明一切善恶，分别判罚”。由于疯癲的人被认为是身上附有鬼魂的，因此每年大帝秋审时，就有审疯癲的仪式，这个仪式是这样进行的：

先把疯子，和由人装扮化妆的假鬼（包括白无常、黑无常、大头鬼、小头鬼、判官、勾魂使者和牛头马面等差役）关进“地狱”里，贴上大帝的封条，让他们在里面大吃大喝，所吃的是高粱、鸦片和鸡鸭鱼肉。吃完以后，在疯子的身旁放着一个草人，由家人陪着，躺在地上休息。到了三更的时候，狱门外响起“碰碰碰”三响，冲进一阵烟火，在钢叉铁链声和众鬼尖锐的叫声齐响下，疯子身后系着草人，被带到大帝銮驾面前，众鬼也各就各位，开始审疯子。大帝背后匿着一人，疯子背后也有一人，像唱双簧一样，一问一答。问到疯子何以如此，都说是前世冤家，今世来报复这类的话。大帝先进行调解，然后提出条件：该要钱的给钱（银锭百万等），或弥陀若干藏，忏若干堂，焰口若干堂等。审完以后，众鬼大调无常，疯子游十殿。然后，箫管钟鼓齐鸣，由判官张伞前导舞蹈一阵，以渡游魂。在此之后，大帝銮驾被抬回崇圣宫内，此一仪式便告完结。

(林用中、章松寿 1936:8-9、9-11)<sup>①</sup>这个仪式具有明显的表演成份,甚至于大帝和疯子的角色是由人扮演的,而他们的对话“像唱双簧一样”。据 David Johnson 等学者的研究,这种仪式中演出的社会剧场,是汉人宗教文化的主要特色之一(Hayden 1978; Johnson 1989)。

清末的《点石斋画报》中,也有描述“审疯子”仪式。

除了东岳大帝之外,城隍爷也能治疗精神病患,在城隍庙里经常有“审夜堂”的仪式。由病人的家属请一个或数名乩童和法师,其中一个乩童降城隍爷,其它的人念经。待城隍爷降身之后,就在庙里坐堂开审,先是劝告缠着病人的鬼放回病人的魂魄,好说歹劝地许诺如果鬼答应的话,会送给它许多冥钱;若是不答应的话,就会被城隍爷的手下(七爷、八爷、牛头马面等)斩首。(郑土有、王景森 1994:177)

另外,有一种比较特殊的审疯子仪式,是浙江省桐乡县的“神歌先生”(类似法师的人),为病人做“审毒头”(当地的人称精神病为“毒头病”)的仪式。首先,神歌先生请来两尊管毒头病的神明——即痴公和痴婆,用神襦来代表。另外,用柴草扎一个真人大小相同的假人(替身),穿衣戴帽,在颈部缠绕着一根铁链。然后,一面唱着“神歌”,一面把替身拉到痴公、痴婆面前,由神歌先生进行“审问”、“拷打”。审完之后,就将痴公、痴婆的神襦和草人替身送到野外焚烧,表示已经把痴神送走了。(徐春雷 1994:199)

到底这些审疯子的仪式所治疗的是那一种精神病?就目前所收集的资料,笔者尚无法回答这个问题。不过,就社会文化史的角度而言,这个问题似乎不是那么重要,据 Michel Foucault 等人的研究,所谓的“精神病”(insanity, mental illness),未必是一种医学认定的病症,它有时候是一般人、领导阶层或政府用来界定其所认为

<sup>①</sup> 参见:《重修浙江省通志稿》(1948),册17,页12。

异常行为的相对指标。(Digby 1985; Ernst 1997; Foucault 1971) 在中国的医疗传统里,“疯”、“癲”或“狂”通常是视为一种阴阳失调的问题,如“癲”系因人体内的阴过盛,而“狂”是由于体内阳过盛的所引起的。(Chiu 1981; Ng 1990; Unschuld 1985) 同时,中国传统医书中也常有与“梦交”、“鬼交”有关疾病的记载。(林富士, 1999) 在民间信仰方面,许多疾病也被认为是鬼怪缠身所致。(Kleinman 1980, 1986; Sivin 1977; Veith 1963) 而这种鬼魂缠身的过程中常包括性关系。从中国中古时期开始,便出现各种关于狐狸精、五通神和凡人发生性关系,而引起“异常”行为的故事,以及人们如何试着透过各种驱邪仪式,把上述精怪鬼魂赶走。(Cedzich 1995; Huntington 1996; Kang 1999; Ng 1990: 48-59; Von Glahn 1991)

此外,也有人认为有些精神病是过去罪恶的报应,因此它几乎是不可能治好的。如下面一个故事:山西祈县有一个恶棍,有一天突然跑到衙门前跪下,反背着双手,说是奉县城隍的命令,前来自首,要县令派人把他押到城隍庙问罪。县令以为他得了精神病,遂叫衙役把他赶走,但他无论如何不肯离开。如此数日,县令只好派人将他送到城隍庙,但见此人跪在台阶下,痛苦呼号,说是城隍神正在对他施刑。刑毕之后,他又要求游街示众,在这之后,便七窍流血而死。(郝铁川 1997: 143)

由上可见,审疯子是汉人社会中另一种神判仪式。虽然这种仪式和斩鸡头、告阴状一样,通常是在庙里举行,但它和后二者不同的是:地狱司法体系神明所审判的是汉人社会所认定的不正常行为者。

### 五、余 论

由上面的讨论可知:自古以来,汉人社会(偶而也有一些非汉民族社会)里一直存在着各种各样的神判仪式,斩鸡头和古代的盟诅,是两个人或两群人用以解决纠纷的仪式。告阴状和中古以降的各种预防冢讼的仪式,则是一个人或是一个家族的事,而它所解决的问题除了人与人之间的纠纷之外,还包括人和鬼之间的冲突。至于审疯子仪式中包括了个人和家族,其目的止在于摆平纷争,而是治疗汉人社会所认定的不正常行为。上述三种神判仪式,虽然有一些的差异,但它们有一个共同的特征,就是它们和地狱司法体系的关系,以及信徒想要利用此一体系来解决问题,伸张正义的渴望。这些仪式之所以持续流行,是由于民间司法神的信仰、以及这些仪式同时可以处理宗教和社会问题的缘故。

另外,这三种神判仪式具有某些社会文化意义。不少方志和风俗志,都提到地方社会好讼或好斗的情形,近年来也有不少学者注意到法律在汉人社会的重要性。(王泰升 1997; 郝铁川 1997; Allee 1994; Bernhardt and Huang 1994; Huang 1996) 不过,这些学者和早期研究中国法律史的学者,往往忽略了上述神判仪式在中国社会所扮演的角色。瞿同祖在《中国法律及中国社会》一书中,认为“有史以来,即已不见有神判法。”(瞿同祖 1981:252) 又, Philip Huang(黄宗智)等学者为了找出一种中国式的“公共领域”(public sphere)和“市民社会”(civil society),因而强调所谓的“第三范畴”(the third realm)那种国家与社会相互交流空间的重要性,指出:地方官员审判民事案件为第三范畴的关键因素。(Habermas 1995; Huang 1996) 这些学者的研究给予我们不少的启发,不过,他们也同样地忽略了传统中国民间信仰和法律的关连

这个层面。笔者以为:在考虑明清以降汉人社会主要的公共空间,则不应忽略寺庙和庙会的重要性。(Katz 1995a:180 - 189)

从世界宗教史和法律史研究的角度而言,上述三种神判仪式可以扩大学界对这方面研究的视野,过去欧美学者认为以前的裁判法(*ordeal*)和相关的立誓(*oaths*),有其独特性,(Klinger 1987: 304)而本文所讨论这三种神判仪式,可知中国的汉人社会也有类似的案例,因而可以让我们重新思考裁判法和立誓在世界文化史的意义,而对上述的看法做某种程度的修正。此外,由于斩鸡头仪式并不完全符合牺牲(*sacrifice*)和代罪羊(*scapegoat*)等理论,本文以为:我们或许可以将这些仪式归于“受难仪式”(rites of affliction)之列。特纳(Victor Turner, 1920 - 1930)认为一般的受难仪式,牵涉到现实的问题时,也可以称之为“社会剧场”(social dramas),其目的在于消灾解厄,包含两个主要的特征:一、这些仪式往往是用来处理社会中作祟的亡魂——这些亡魂常会让人生病,即是一种 physical affliction。二、这些仪式也试图要化解引起亡魂作祟的社会冲突或矛盾,即一种 social affliction。(Katz 1995b; Turner 1968. 1985; Wilkerson 1994a. 1994b)值得注意的是,Turner 在 1960 年代提出这两个观念时,是基于他在非洲部落社会中所做的田野,而他在 1980 年代讨论,则和他在巴西的研究有关(Katz 1995b)。因此,上述观念也不完全符合我们在汉人社会中所观察到的现象,如斩鸡头这种仪式与亡魂作祟似乎没有直接的关系,不过,Turner 提出“受难仪式”、“社会剧场”等观念,也有助于我们进一步思考斩鸡头等仪式的文化意涵,并且建构出较为适合用来解释汉人社会的理论。

从以上的讨论,可知在汉人社会中所举行的各种神判仪式多少都符合“受难仪式”的条件,如斩鸡头既是一种公开的社会剧场,也是解决人与人之间的 social affliction。告阴状则可视作为一种

针对各种 social affliction 所作的受难仪式,而《大冢讼章》等仪式则是处理 physical affliction(各种灾祸),以及造成这些灾祸的 social affliction。很明显地,“审疯子”系和 physical affliction 有关的受难仪式,它同时也处理造成这种疾病的因素——包括个人对过去所作所为的罪恶感,和这种疾病所引起的社会问题。至于“扮犯人”,虽然不是一个神判仪式,但它也是解决个人的 physical affliction(包括疾病和罪恶感),和相关的 social affliction。以上这些论点,还有待将来进一步的研究。

此外,上述关于“受仪式”的讨论也可增进我们对于神判仪式中突显出文化内涵的理解。本文的前言曾提及;这些神判仪式与一般人渴望得到正义的心态有很密切的关系,近年来,也有不少学者开始研究中国帝制晚期和台湾岛内的司法体系在地方社会之运作(如 Karasawa 1993; Macauley 1993. 1994; Reed 1994; Zhou 1995)。这些研究指出:汉人对于正义的追求多少与达到秩序与和谐有关,包括在个人、家庭与主社会等方面(关于和谐在汉人文化中的重要性,请参见李亦园先生的著作)。不过,这种目标是很不容易达到的,而各种不和谐或混乱的现况也随处可见;无论是活人或是亡者未必皆有“赏善罚恶”的待遇,而常会遭到各种不合理的境遇。因此,上述神判仪式之所以与“受难仪式”有关,主要显示两种意义,从消极的层面来,这些仪式之所以存在是为了应付各种不平安与不平衡;而从积极的层面来看,上述仪式则是一种对于建构正义、秩序与和谐的信赖和努力。

【本文经作者同意,摘自《中央研究院民族学研究所集刊》,期 88,页 173-202】

## 明清民间信仰与地域社会研究 评述：以最近三本新著为考察中心<sup>①</sup>

蒋竹山

近来大陆史学界的民间信仰研究正吹起了一股社会文化史取向的风潮。其中两本书的出版透露出这种趋势正逐渐受到史家的重视：《空间、记忆、社会转型：“新社会史”研究论文精选集》和《中国社会史论》。<sup>②</sup> 关于文化史与社会史的关系，刘志琴的《社会文化史的视野》一文清楚地点出了这种研究视野的转变：“八十年代

---

① 本论曾于《新史学》十五卷四期刊载，经作者同意后收录于本书。

② 杨念群编，《空间、记忆、社会转型：“新社会史”研究论文精选集》（上海：上海人民出版社，2001）；周识明、宋德金编，《中国社会史论》（武汉：湖北教育出版社，2000）。

中期随着经济改革的全面推开,突出了观念变革的问题,文化研讨与社会改革意识融为一体,推动了社会史的复兴。从社会史领域探索民族文化心理的形成、发展和改造,触动观念变革的深层结构,也是文化史进一步深化的趋势。”<sup>①</sup>刘志琴的社会文化史概念主要从大小传统的关系角度展开:“在讨论社会文化史的时候,视线是向下看,着眼于小传统,可是作为菁英文化的大传统又是怎样影响和制约小传统的发展呢?这是理解上层文化和下层文化互动关系中的一个关键性问题。沿着文化传统的脉络,揭示菁英文化社会化的过程 and 特点是建设社会文化史的重要思路。”刘认为中国古代社会的大传统表现为礼的意识形态和社会制度,这是菁英文化的主流,小传统在古代的表述为“俗”,唯有贴近社会下层看历史和从社会下层发掘足以反映历史变动的轨迹,才较能接近历史的真相。<sup>②</sup>

若要透过下层社会来看历史,民间信仰或许是一条不错的研究途径。最近三年,明清史学界相继出版了几本结合宗教史与社会史研究的专著,<sup>③</sup>因为篇幅关系,我们只介绍其中较具代表性的

---

① 刘志琴,《社会文化史的视野》,收入:周识明、宋德金编,《中国社会史论》,页98。

② 刘志琴,《社会文化史的视野》,收入:周识明、宋德金编,《中国社会史论》,页98-120。有关大传统与小传统或上层文化与下层文化之间的互动关系的理论和模式,并非只是单纯的上对下的问题,目前学界已有几种不同论点的研究,例如“冲突论”、“霸权论”、“截然对立说”、“循环交流论”、“对话说”。见李孝悌,《上层文化与下层文化——兼论中国史在这方面的研究》,《近代中国史研究通讯》,8(台北,1989),页97-100。

③ 明清之前的研究可参考:侯旭东,《五、六世纪北方民众佛教信仰》(北京:中国社会科学出版社,1998);王青,《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》(北京:中国社会科学出版社,2001);荣新江主编,《唐代宗教信仰与社会》(上海:上海辞书出版社,2003)。

三本著作:滨岛敦俊,《总管信仰:近代江南农村社会と民间信仰》(以下简称《总管信仰》);赵世瑜,《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》(以下简称《狂欢与日常》);郑振满、陈春声,《民间信仰与社会空间》(以下简称《民间信仰》)。

### 一、内容简介

《总管信仰》<sup>①</sup>是大阪大学名誉教授滨岛敦俊近年来研究江南农村社会的民间信仰的成果总结,<sup>②</sup>本书以明清江南地区的长江三角洲为对象,特就农村社会共同体得以维系的“共同祭祀”问题进行分析。作者发现当时农村主要祭祀的是特有的土神:总管(金总管)、猛将(刘猛将或是刘王)与李王,作者统称这些信仰为“总管信仰”。总管信仰滥觞于元末明初,这些土神大多有庇佑漕运的灵异传说的共同特征。明中期以来,自江南三角洲所征收的米谷的运送工作是由当地的粮长担任。这些粮长是居住在乡村的地主阶层,他们不仅从事农业经营,还处理裁判等事务,可说是农村社会的支配者。明永乐以后的漕运主要是靠大运河,这项高风险的水运工作对乡居地主而言是向相当大的负担,因此这些总管神便被塑造成具有保佑这些乡居地主负责之漕运的能力,故总管信仰成为江南三角洲农村最为盛行的信仰。

《狂欢与日常》<sup>③</sup>则是赵世瑜近十年来民间文化与基层社会历

---

① 滨岛敦俊,《总管信仰:近世江南农村社会と民间信仰》,东京:研文出版社,2001。

② 滨岛敦俊目前在台湾东吴大学历史学系担任讲座教授。

③ 赵世瑜,《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,北京:三联书店,2002。

史的初步成果，主要集中在明清以来的庙会与基层社会组织、经济发展、民间法、官府与乡土社会网络的关联。全书分为三部分，共收有十三篇文章，另有附录三文。第一部分“概说之部”包括五篇较综合性的研究。第一篇《中国传统社会中的寺庙与民间文化》开宗明义地点出作者为何要以庙会作为此书研究的主题。第二篇《民间社会中的寺庙：一种文化景观》则从文化地理学的角度切入，提出明清寺庙可研究的方向，例如：民间寺庙的位置与崇拜程度的关系、建筑格局、规模、色彩与地方文化、偶像形象、衣着、表情、神祇的信仰圈和寺庙戏台与筹神的社会空间等等。第三篇《中国传统庙会中的狂欢精神》则透过传统庙会活动的原始性、全民性和反规范性等特征，对中国传统庙会中的狂欢精神做探讨。第四篇《寺庙宫观与明清中西文化交流》则企图引起学界对下层文化，乃至民间寺庙文化在中国文化传统中重要地位之重视；其次，作者欲指出晚明开始的中西文化冲突，经由鸦片战争的变化，却仍有一脉相贯的线索。第五篇《庙会与明清以来的城乡关系》则透过庙会来探讨明清城乡之间的关系与差异。作者提出了明清时期的城市和乡村各自的界线是有区别的看法，因为它们有各自的崇祀对象，也通过庙会整合和凝聚自己的小区；此外，城乡之间又存在着本质一致的文化，敬神和庙会就是共同存在的现象。

第二部分“地域研究之部”包含三篇研究华北的文章。第一篇《明清时期的华北庙会》主要在透过庙会来检验克里斯塔勒（Walter Christaller）的“中地理论”（Central Place Theory）的有效性问题。第二篇《明清时期江南庙会与华北庙会之比较》则企图藉由比较庙会的特征，探索华北与江南地域社会发展的不同程度。第三篇《明清华北的社与社火》则是把华北基层社会组织和仪式表演联系起来考察。

第三部分“个案研究之部”有五篇文章，大多针对明清时期的华北的庙会活动。第一篇《明清妇女的宗教活动、闲暇生活与女

性亚文化》，主在探讨明清时期的妇女如何利用参加宗教性的活动来扩大自己的活动空间的过程。第二篇《太阳生日：东南沿海地区对崇祯之死的历史记忆》讲的是人们如何将崇祯皇帝神格化，并举办庙会活动，进而对故国的情感隐晦地传给后代。在《黑山会的故事：明清宦官政治与民间社会》这篇文章中，作者采取叙事的角度，把历史当作神话来剥离和解构，看看历史是如何被创造和建构的。最后的附录，作者附上了一些具有理论和方法色彩的研究，表明学术研究中，从问题到实证，再从微观研究到理论概括的基本过程。

郑振满和陈春声合编的《民间信仰与社会空间》<sup>①</sup>全书分为五个部分：“国家意识与国家认同”、“社会风俗与民众心态”、“神祇崇拜与地方社会的变迁”、“乡村庙宇与家族组织”、“小区组织与村际关系”。研究民间信仰的学者常会碰到的问题是“国家”与“民间社会”的互动关系。本书的一个重点即在透过民间信仰来探讨民众与国家的关系。陈春声的《宋明时期潮州地区的双忠公崇拜》探讨的是，一位来自北方的神祇，自唐以来就被列入国家祀典，如何在南方地域逐渐地地方化和民间化。黄挺的《民间宗教信仰中的国家意识与乡土观念》将宋代至近代的文献记载与田野调查结合起来，讨论双忠信仰活动中乡民、官师和士绅的态度。

第二部分赵世瑜的《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》，透过有趣的角度探讨宗教活动与明清妇女户外休闲生活的关系，指出妇女参与宗教活动，与女神、女性宗教师的存在，形成了女性独特的次文化。第三部分：滨岛敦俊关于江南金总管信仰的研究《近世江南金总管考》，力图说明在江南农村有支配力的土神信仰，与整个地域社会结构变迁的历史联系。梁洪生的

---

<sup>①</sup> 郑振满、陈春声编，《民间信仰与社会空间》，福州：福建人民出版社，2003。

《传统商镇主神崇拜的嬗变及其意义转换》，探讨了数百年间江西一个商业市镇主神崇拜的变迁，他发现，这一商业城镇经济和社会的变化，与更大范围具有全国意义的社会政治变动密不可分。颜章炮的《清代台湾移民社会的分类信仰与分类械斗》，讨论了台湾移民社会中，对原乡的地方性神祇的信仰与不同地区移民之间“分类械斗”的关系。

第四部分：朴元镐的《方仙翁庙考》对宋代以后江南地区淳安县祭祀方仙翁的庙宇，陆续转化成当地方氏的宗祠和统宗祠的情况，做了实地调查与文献分析。张宏明的文章《村庙祭典与家族竞争》亦在探讨村庙祭祀与家族发展的关系，以福建南部山区一座庙宇的祭典为对象，透过仪式和祭祀组织的分析，重构庙宇周边地区蓝姓和王姓两个家族，数百年间移居、开发和相互竞争的历史。第五部分：蔡志祥《香港长洲岛的神庙、小区与族群关系》的文章以香港长洲岛的庙宇系统和仪式行为为中心，重构了18世纪以后各地缘与方言群体在岛上定居与发展的过程。廖笛生的《群体与对立之象征》则以香港新界元朗一个村落参加天后诞的花炮会为例，说明花炮会作为一个宗教符号，如何被地方菁英创造出来。钱杭《祭祀圈与民间社会》的文章讨论浙江平阳县一个乡村庙宇的祭祀组织，分析了参与祭祀活动的庙宇周围各村四个姓之间的关系，强调民间社会内部组织法则的生命力。刘志伟《大州岛的神庙与小区关系》调查的对象是粤东沿海一个小岛的神庙系统，研究重点在于，通过庙宇系统表达的小区内部结构和村际关系，去重新建构这个多族群定居的小岛的形成和发展过程，以及这个过程所包括的文化整合的意义。

## 二、“由下而上”的历史研究

本文所评介的三本书可以视为当前社会文化史风潮的代表性著作,它们的共同的特色就是采取“由下而上”看历史的观点。《总管信仰》一书的焦点则放在明清江南民间信仰与社会经济发展的互动上。滨岛敦俊花了相当大的功夫在挖掘明清市镇的方志中祠庙数据和士大夫的笔记,企图勾勒出总管神与江南农村社会的紧密关系。他不仅大量使用地方志的材料,对于近代总管信仰的演变,若有史料不足以解释的地方,则寻求当代的田野调查报告,例如浙江民间文学工作者所做的浙江民间传说田野调查报告《浙江风俗简志》,就提供了许多总管信仰在明清以后演变的珍贵史料。

相较于滨岛敦俊的社会经济史研究取向,赵世瑜的研究取向则偏向杨念群近年来提倡的“新社会史”概念。他近年来在明清民间信仰上研究有相当突出的成果,是目前大陆此领域研究者中极被看好的一位学者。他对于国外相关研究的掌握相当充分,认为只要有利于问题的解决,就不必拘泥断代史和学科界线,可以借鉴地理学、人类学与社会学等其它社会科学的理论和方法,其做法和传统大陆研究民间信仰者有很显著的差异。目前他正在研究的华北移民传说与历史的问题,尝试将历史学、民俗学与文化人类学的特色结合起来,其成果指日可待。<sup>①</sup> 他师事民俗学者锺敬文,但其研究却能跳出传统民俗学者研究之窠臼,其方法兼容史学、人类

---

① 赵世瑜,《传说、历史与记忆——从20世纪的新史学到后现代》,收入:杨念群、黄星涛、毛丹(编),《新史学:多学科对话的图景》(北京:中国人民大学出版社,2003),页643-677。

学与民俗学之特色，因此与人一种耳目一新的感觉。他的新著《狂欢与日常》将较多篇幅集中在明清时期的民间信仰、记忆与政治间的关系上，透过对庙会的研究，描绘出一幅生动的明清民间社会的生活。赵世瑜认为中国传统史学中的官修史学基本是帝王将相的“政治史”，所根据的材料大都是档案文书，把政治层面看成是决定历史发展的重要因素，因此他特别主张“社会史”的研究范式，尝试将研究视角由“自上而下”转变为“自下而上”，试着将立场移到民众一方，由此观察整个社会。虽然赵世瑜批评政治史，但并不认为新社会史可以取代政治史，而是主张要采取一种被社会史改造的政治史或可称为“社会政治史”，例如孔飞力（Philip A. Kuhn）的《叫魂》一书就是他所推崇的著作。（页5-8）

事实上，将目光从帝王将相转向民间底层的生活的研究，并非近来才有。据赵世瑜的访谈录，早在20世纪的30年代，就已经有民俗学者关注这些课题，例如顾颉刚等人的研究；<sup>①</sup>50年代后相当一段时期，历史学中政治史当道，事件史和农民战争史取代了日常生活史，即使偶尔可见老百姓的历史，但那也只是菁英历史研究下的附属品。近年来，民众生活史重新成为焦点，但离赵世瑜理想的新社会史研究有段距离，他认为社会史不是一个领域，而是全新的研究取向，可以重新解释过去那些有定论的东西，因此有必要将以往忽略的民众的日常生活史和民间文化重新审视。<sup>②</sup>

民间社会中可供选择的可供切入的历史题材相当多，赵世瑜为何会选择庙会，尤其是华北地区的庙会这种民间文化现象作为

---

① 赵世瑜，《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论（1918-1937）》（北京：北京师范大学出版社，1999）。

② 有关领域与研究取向的差异，见赵世瑜的《传说、历史与记忆——从20世纪的新史学到后现代》，他探讨传说、历史和历史记忆的关联，主张要从多学科的背景下重新思考不同的资料，对其加以不同的解释。

明清历史研究的切入点？他认为当我们审视地方文献中的地图时，会发现除了官府的衙署外，标识最多、最醒目的就是当地的祠庙。祠庙构成了广大民众日常生活的组成部分，在民间文化中扮演了重要角色。对于社会史研究而言，庙会当然不是唯一的切入点，事实上切入点可以有许多，目前也出现了不少好的研究成果。对赵世瑜而言，这个切入点应该具备理解区域社会的功能，有可能从中透视社会的深层内容，发现过去忽视的重大问题。此外，赵世瑜认为社会深层的东西，绝不因改朝换代而发生根本的变化。就地域而言，整部中国史是由不同的区域史构成的，区域性与长时段的研究努力，有助于我们重新诠释历史。

民间信仰的研究在日本早已有可观的成果，大陆早年的民间信仰研究取向也较偏向日本学界，<sup>①</sup>但近来，这种趋势则已有转变，最明显地就是“新社会史”的观点，赵世瑜就是一个代表。赵世瑜和杨念群所强调的“新社会史”概念有点类似西方 80 年代林·亨特(Lynn Hunt)和娜塔莉·泽蒙·戴维斯(Natalie Zemon Davis)等人所推动的“新文化史”。<sup>②</sup>前者强调，“新社会史”并非一种范式转换的概念，而应该是与本土语境相结合的中层理论的建构范畴；其次，所谓的“新社会史”就是要在由传统经济史出发而建构的整体论式的架构笼罩外，寻求以更微观的单位深描诠释基层社会文化的可能。这与新文化史学派强调以深描和微观的手法写历史的方式有几分类似。

厦门大学历史系郑振满与广州中山大学历史系陈春声合编的

① 相关研究成果参见：蒋竹山，《宋至清代国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》，8:2（台北，1997），页 187-220。

② 有关西方新文化史的发展，可参见：蒋竹山，《“文化转向”的转向或超越？——介绍四本论欧美新文化史的著作》，《新史学》，12:1（台北，2001.03），页 233-246。

《民间信仰》一书则可视作为是近年来大陆的“历史人类学”研究的最新成果。而去年底在南开大学中国社会史研究中心所召开的“多元学科视野下的中国社会史研究”亦展现了这股研究趋势。历史人类学已经成为一门逐渐受到研究者重视的学科。郑振满的《从民俗研究历史——我对历史人类学的理解》针对当前尚未形成共识的历史人类学概念问题，认为历史学者应该认清并坚守历史学的本位，而历史学者的历史人类学研究，就是从民俗去研究历史，在做民俗研究时，必须借助于人类学的方法。国家与社会问题仍然成为不少学者研究的关怀所在。例如会议的几篇论文涉及这样的课题：代洪亮的《正统文化与民间文化的互动：明清山东儒家知识分子中的泰山碧霞元君信仰》就明清时期生活在民间文化中的山东士绅对碧霞元君信仰的三种不同态度进行分析；王健的《正统的消解：明清江南周孝子信仰初考——以常熟为中心》主要利用留传至今的十九通碑记以及其它相关记载，对明清时期江南的周孝子神信仰发展的不同阶段及其特点进行了考察。

虽然所论述的对象各不相同，但都不约而同地归结到国家与社会的互动。《民间信仰》一书则特别注意收录区域的、小区的和个案的研究论文，提倡田野调查和文献分析相结合的研究风格，企图把民间信仰作为理解乡村社会结构、地域支配关系和普通百姓生活的一种途径，特别是通过对这种研究加深对民间信仰所表达的“社会空间”之所以存在的历史过程的了解，揭示这些过程中所蕴含的社会文化内涵。

### 三、民间信仰、地域社会与国家

这三本书除了上述所说的都带有“由下往上”的观点来研究民间信仰外，另一个共同的特点则是，三者都谈论到民间信仰与国

家的关系。有关史学界对民间信仰与国家的互动关系的研究已经从明清时期上推至唐宋。<sup>①</sup> 在日本,有两位少壮派的学者的作品不可忽视,一是须江隆的《熙宁七年の詔——北宋神宗朝期の赐额、赐号》,<sup>②</sup>一是京都大学研修员水越知的《宋代社会と祠庙信仰の展开:地域核としての祠庙の出现》和《宋元時代の東岳廟:地域社会中的核的信仰として》,这两篇有关宋代的祠庙的研究对我们去理解宋代的民间信仰与地域社会有很大的启发;<sup>③</sup>此外韩明士(Robert Hymes)的新书 *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* 也值得此领域的研究者参考。

在明清方面,16 世纪的社会经济结构变动所造成的商业化,对总管信仰起了重大影响。原本江南农村最为盛行的土神信仰,如何在乡居地主阶层衰退、瓦解后,为何还得以流传于江南农村? 滨岛敦俊发现,16 世纪中叶以降,江南三角洲在经济上所起的变动,对小农民的生活空间也带来了变化,其范围已不再局限于聚落或社,而是扩大到以市镇为核心的市场圈。在信仰和祭祀方面,若干为了顺应社会变动所引起的现象,也已获得证实。其中有两点变化值得重视,第一是江南三角洲的市镇上城隍庙的建设。依明初政令规定,城隍庙只能建在县城等级以上的都市。可是自 16 世纪后半以降,江南三角洲有很多市镇漠视这个规范,开始建造城隍庙。第二点就是社庙(即土地庙)将镇城隍庙供为上位,而有朝集

① 有关唐代祠庙的最新研究概况,可见雷闻,《唐代地方祠祀的分层与运作——以生祠与城隍神为中心》,《历史研究》,288 期(北京,2004.02)。

② 须江隆在 1994 还有一篇值得重视的论文:《唐宋期における祠庙庙额、封号の下赐について》,《中国——社会与文化》,9(东京,1994)。

③ 水越知,《宋代社会と祠庙信仰の展开:地域核としての祠庙の出现》,《东洋史研究》,60:4(京都,2002)。《宋元時代の東岳廟:地域社会中的核的信仰として》,《史林》,86:5(2003)。

和解钱粮的习俗出现。三角洲的商业发展,无论对信仰的内部传说,或信仰的外在祭祀结构都带来了巨大变化。此外,滨岛敦俊推论,16世纪发生在江南农村的商业化和随之而来的社会结构的变化(乡居地主阶层没落),使得总管信仰丧失了其存在的社会基础,原来支撑这种共同信仰的显灵传说失去了意义,而新的传说又尚未形成,可说是这个共同信仰的空窗期;白莲教就是趁此时期进入了江南农村。但是当总管神重新被赋予向农民施米的显灵传说后,他的神格已经从漕运神转变成施米神了。换句话说,由于农村手工业的发展,商品经济的渗透,总管神获得了经常需要购米的江南三角洲广大小农的信奉,转变成与之相对应的地方神,再度成为江南农村具有支配地位的主神。

滨岛敦俊此书的另一个重点在第四章“明朝的祭祀政策与乡村社会”。这部分主要是改写自1988年发表的两篇文章《明初城隍考》及《明清江南城隍考》。他指出明清时期的城隍信仰有两个明显的转变。第一,明初进行了重大的制度性变革;第二,明末清初以来,在县级以下的聚落出现了城隍庙。滨岛将洪武二年(1368)赐封城隍行动视为“二年新制”,他发现二年新制有以下特色:(1)二年新制是中国城隍信仰制度化的发端。(2)城隍神制度化的理论基础是以设置冥界管理者。(3)二年新制保留了前代各地的城隍神。(4)二年新制表面上将城隍神依其所在行政层级分为金字塔式的五等位阶,这更加反映了其中朱元璋集团的浓厚政权色彩。

尽管有上述四种特色,但滨岛氏却发现二年新制的理念上改革特征极为淡薄,它不过是将传统的城隍信仰予以保留,并将其“制度化”。到了洪武三年(1369),朱元璋再度颁定新制,取消岳城隍的封号,使城隍不再具有传统人格神性质的城隍神,此事被滨岛氏称为“三年改制”。

除了呈现“二年新制”到“三年改制”制度上的转变外,滨岛敦

俊还进一步探讨此一重大变革的背景。透过实录史料的仔细爬梳,滨岛氏发现变革的背后,其实反映了“惯习派”与“理念派”两个背景不同集团间的权力竞逐,这样的诠释解决了学界长久以来的疑惑。最后,作者透过江南的实际例子,说明“三年改制”将儒教观念强加于传统城隍信仰的这一重大变革,在现实社会中是如何被实施。据滨岛氏研究,“三年改制”是政府在人民完全无法预知的情况下,突然强行改变民间自然形成且长期崇拜的信仰、庙形态,因此我们仍可发现明中叶以后,民间又出现了改制前设塑、封爵号的情况,对于这种民间频频恢复旧制的举动,地方官有时会与之妥协。

由上可见,朱元璋政权是中国历史上首次以一元化的制度形式,在国家祭祀中确立了城隍神庙的固定位置,但这一制度的内容及发展过程凸显了以儒、道对立为背景的理念抗衡。“二年新制”是将原有的民间信仰加以序例化并纳入国家祭祀体系;而“三年改制”仅是根据儒臣的观念,完全不具有社会的现实基础,其所凭借的是国家权力强迫将民间信仰塑造成一套新的祭祀体系,因此,这样的改制效果难以持久及贯彻,在此情况下,由地方官所默许的一些违反中央制度的城隍庙开始出现。

三年改制的有名无实,不仅从府州县城隍庙的塑像、封号方式可看出;亦表现在二年新制中不存在的两种城隍庙现象。第一种现象是出现了与行政机构相对应的城隍神,这种城隍神的性质,滨岛敦俊称为“冥界的专门官僚”。第二种现象是州县以下的各市镇中,出现了许多城隍庙。本来只有县以上才有的城隍庙,到了明末清初,江南各地出现了无数的镇城隍庙,这些镇城隍的形成发展,自然与此地区在明中叶以后商业化市镇(market town)的发展有密切关系。此外,在清初大量的江南乡镇志中记载了一种称之为“解钱粮”的宗教习惯,指的是各土地庙将村中各家所征收来的钱粮上纳至镇城隍庙中,滨岛先生认为,明末清初以后的镇城隍发

展,和这种村庙与镇城隍庙之间的解钱粮关系的形成有密切关连。

除了上述总管神与城隍神的例子外,透过赵世瑜的《狂欢与日常》一书,我们可以看到国家与民间信仰的互动的另一种面向。在《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》一文中,作者试图对北京周边崇拜碧霞元君的各“顶”、东岳庙及其二者的关系做探讨,并通过各种祭祀群体的关系,反映出在北京这个首善之区的民间信仰如何与官方信仰产生互动。赵世瑜认为北京的例子是个很好的参照点。因为以往无论是历史学家或人类学家,他们所选择的研究地点都是属于中国的边陲,或是政治统治中心的乡村,因此民间信仰组织与国家及其代理人——地方官之间有很大的距离。但明清时期的北京却不同,它本身就代表着“国家”,国家的力量在此空前强大。一方面,无论是作为国家正祀的东岳庙,还是民间性较强的祭祀碧霞元君的各顶,都有纯粹民间的香会组织在活动;另一方面,国家的力量不仅充分表现在作为官方祀典的东岳祭祀和香会组织上,也同样体现在民间信仰的碧霞元君及其香会组织上;在这不仅有官方或具有明显官方色彩者主动参与,也有民众对高官显贵参与的渴求。赵世瑜在这篇文章中运用大量的碑刻资料,亦征引了相当多西方汉学界的名作,<sup>①</sup>美中不足的是,他遗漏了韩书瑞(Susan Naquin)的新著——*Peking: Temples and City Life, 1400-1900*。<sup>②</sup>

《民间信仰》一书中亦有多篇文章处理到民间信仰与国家的互动,其中最明显的例子就是潮州地区的双忠公崇拜,陈春声和黄挺的文章不约而同地都是在处理这个主题。在广东东部的潮州地

① 例如 Susan Naquin(韩书瑞)1992年发表的“The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site”。

② Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley: University of California Press, 2000)。

区,双忠公是乡村社会中信仰最为普遍的神祇之一。陈春声考察了宋代至明代双忠公信仰在潮州地区出现和传播的历史,希望能厘清这个自唐以来就被列入官方祀典、来自北方的神明,如何在南方这个“开化中”的地域逐步地方化,以及这个过程所反映的地方社会变动。陈春声发现,围绕着潮州灵威庙的祭祀和修建,主要是地方官员和当地士绅的活动。到了清王朝,政府对张巡与许远推崇备至。此外,清以后,宗族组织在潮汕地方社会影响力日趋增强,可见到不少的宗族组织力利用双忠公谋取发展。黄挺则同样采取区域研究手法,透过双忠公信仰,审视官师、士绅、乡民三个社会阶层对待民间宗教的态度,并对民间信仰中的国家意识和乡土观念作进一步思考。黄挺的看法是:张巡与许远行为的典范性使得他们名列正史,成为国家象征体系的一部分。潮汕双忠公崇拜自其产生和传播的形式来看,完完全全是泛灵型的民间传统,毫无从国家意识形态脱胎的迹象。

有关双忠公信仰的研究,范纯武的《双忠崇祀与中国民间信仰》是目前最为完整的研究,该文的特色是将双忠公信仰自福建、广东延伸至台湾,双忠信仰随着移民传入台湾后,曾出现不同的面貌:例如,王爷、元帅信仰、厉王信仰、以及在台北盆地相当兴盛的保仪尊王信仰等不同的系统;此外,其称号亦也不同,像尪公、尪王、大使爷等不同称谓。<sup>①</sup> 这些变异的形象似乎可以透过康豹(Paul Katz)的温元帅研究中所提出“回响”(reverberation)概念来解释:即不同的神明形象不会是孤立而隔绝的,而是不断透过各种

---

<sup>①</sup> 范纯武,《双忠崇祀与中国民间信仰》(台北:国立师范大学历史学研究所 博士论文,2002)。

方式、途径彼此相互影响。<sup>①</sup>

除了民间信仰与国家的互动外，信仰与官僚体系、信仰与记忆的课题亦是学者们关注的焦点。《黑山会的故事：明清宦官政治与民间社会》一文可视为是首创民间信仰与宦官政治关系研究的开山作品。这篇论文试图摆脱以往对宦官所进行的政治史研究——即重视宦官干政及其对军事与经济的干预，透过黑山会的故事，以社会史的角度对明清宦官与地方祭祀组织“会”的关系做探索。赵世瑜发现，从宦官通过组织、参与、支持民间祭祀或庙会活动中，我们可以看到以下讯息：首先，在寺庙的祭祀活动的特殊氛围中，发现了宦官、贵族、士大夫和普通民众可共享的文化。在黑山会里，宦官政治通过民间的造神和拜神表现出来，最后故事的缘起都消失了，但其大众信仰的形式和组织却保留下来。这些故事启发了我们去思考日常生活中宦官与京师民间社会的关系，将宦官视为是宫廷与民间社会之间的媒介。其次，从许多生活实践的纪录来看，宦官与宗教的关系可能是除了宗教师或信徒之外最为密切的。赵世瑜的《太阳生日：东南沿海地区对崇祯之死的历史记忆》一文则有很浓的文化史取向，是三本书当中唯一处理到传说信仰与历史记忆关系的文章。崇祯皇帝的自缢日被民间作为“太阳生日”暗自祭祀，实际代表着民间对明朝所象征的本土历史传统的怀念。这种民间历史与明清之际官方版本的史事有相当大的差异。

综观这三本谈论明清民间信仰的专书，无论在题材或者是研究方法上都有相当大的突破，可视为是今后民间信仰研究的新指标。碍于篇幅与能力，笔者无法在此一一评介其它亦相当重要的

---

① Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal WEn in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995).

课题:例如,赵世瑜书中所处理的明清时期妇女的宗教活动问题、江南庙会与华北庙会型态上的差异;或者是《民间信仰》书中香港的人类学家——蔡志祥、廖迪生在香港长洲和新界地区所做的神庙调查,这些看似琐碎或不具代表性的微观史的个案研究,或许是我们进一步理解明清时期的民间文化的差异性的重要管道。此外,国家在民间信仰发展过程中究竟介入的情况有多深,应当再做细腻的分析。如同《民间信仰》编者所说的,对日夜为生计操劳的百姓而言,“国家”即是一种无处不有,无时不在,又充满了遥远、不可碰触的神圣力量,常是政治、社会与文化“正统”的主要来源。国家与社会的互动常为民间信仰当中许多演变提供了答案,但这三本书中将所举证的许多官方事迹中的“官方”等同为“国家”,似乎有待商榷,究竟哪些例子指的是国家,哪些是官方,应该要更加小心的做区别。

总的来说,这三本书最值得我们借镜的应属田野调查与历史学的结合,这点是台湾的明清史学者较不擅长的部分,反而较受到日本、香港和大陆的重视,例如近来出版的《国家、地方、民众的互动与社会变迁》就透露出这股趋势,该书特别强调社会史的当务之急是扎扎实实的本土社会历史研究,要潜下心来从社会史的基础工作做起,从田野工作做起。<sup>①</sup> 唯有透过区域性的研究累积到一定规模,我们才能对明清时期民间信仰与地域社会间的互动关系有更深一层的认识。

---

① 唐力行,《国家、地方、民众的互动与社会变迁》(北京:商务印书馆,2004)。

## 20 世纪中国与世界宗教互动 之回顾与展望

宋光宇

在 21 世纪刚开始的时候,应该对前一世纪的中国与世界在宗教方面的交流情形,做一个简单的回顾和展望。这个题目非常大,如果要一一陈述的话,可以写成一大套书。因此,这篇短文只能在一个简单而且有效的理论架构下,检视百年来中国与世界在宗教活动方面的交流情形,做一个概括性的报告。

本文以中国人宗教活动的三个主要功能:“普济”、“普渡”和“普觉”作为基准,来查看这一百年来中国与世界在宗教方面的交流情形。

所谓“普济”,从世俗的层面来说,就是注重施舍、救济等工作,不断的把金钱、财物施送给社会上需要的人,认为这样子做,可

以获得宗教修持上的“功德”，达成宗教所要追求的使命和传教的目的。凡是从事各种社会救济、社会教育、社会医疗等工作，都包括在内。也可以从精神层面来说，“普济”有咨询、顾问的意思，把行善救济的意义、方法、目的和功效说明清楚，让施与受双方同时在生命灵性上有所精进。像是一般常见的讲道、说法、宣讲等方式都有这方面的功效。

所谓“普渡”，也可以分成三个不同的层面来看。第一个层面就是“渡亡”，藉用各种仪式行为来帮助已故世的人顺利的从这个世界过渡到另外一个世界，诸如各式各样的超渡亡灵法会。第二个层面是“消孽障”，用仪式的办法来帮助自己或别人消除身心障碍，如收惊、改运、点太岁灯，乃至改换风水、改姓名、问卜等动作。第三个层面是“劝善”，依据“功过格”、“阴骘文”等善书上所揭诸的道德项目，规劝别人，引导他人走向正确的人生道路，提升生命的境界。这就跟普济的精神层面颇多相似之处。

所谓“普觉”，也有两个层次，较低的一个层次，是要透过讲经说法的方式，告诉别人生命的真谛是什么，让他人听了之后，起了信心，进而透过一定的修持方式，认识到自己的本来面目。较高的一个层次则是藉由禅定的功夫直接体悟生命的究竟。

这是三种宗教修行的方便法门，都可以让修行者修成正果，只是走的路径不同，远近、难易有别而已。有的教派比较注重普济工作，有的教派比较注重普渡工作，有的教派比较注重普觉工作，因而可以分成“普济类型”、“普渡类型”和“普觉类型”三种。

用这三个标准来检视 20 世纪中国与世界在宗教交流方面的相关史料，我们可以清楚的看到，普济工作中的世俗的、实质的部分做得最多，社会大众和知识分子最为认同。至于能不能因此而提升心灵，史料不足，暂且不论。普渡工作则是遭到最多的批评，知识分子一直呼吁要加以改革，可是在民间却一直存在，而且发展得很好，甚至有随着社会经济的繁荣而有日益兴盛的趋势。普觉

工作是做得最少的一环,但它却是文化精华之所在,21 世纪的人类文明发展有可能要在这个方向有所突破。以下,就这三个方面加以说明之。

这篇论文所涵盖的范围以中华民国统治时期所及 1949 年后的台湾等地为主,1949 年以后的大陆的宗教发展情况,因个人能力有限,无法顾及之,还望有能之士补正之。

### 普济类型

佛教传入中国,带来了“布施”的概念,转化成为后来的“救济”观念。梁武帝时(502-548 在位),在建康(今南京)设置“孤独园”,恤养孤儿和贫穷的老人。同一时代的北魏世宗(499-515 在位)也有相同的施政措施。这些救济动作演变成隋唐时代的佛寺悲田养病坊,认为是有功德的事情。这种救济工作到了唐代后期,逐渐为政府所接管。唐末武宗诏毁天下佛寺之后,指派地方上有名望的人士来接管佛寺的悲田养病坊。<sup>①</sup>

学者也指出,宋代社会结构发生根本性的变化,出现了“贫民阶层”,社会上首次发现了都市里面的贫民阶层,使得政府觉得需要制定一套长期的济贫政策。因而在宋代出现了官方的救济机构,如安济坊、居养院等,收容都市里面的贫穷老病之人,以及弃婴。<sup>②</sup>到了明清两代,各地方都成立了养济院和其它各种慈善组织,形成蓬勃发展的局面<sup>③</sup>。可是,传统的佛教却失去了这方面的

① 梁其姿,《施善与教化——明清的慈善组织》(台北,联经出版事业公司,1997),页 23-24。

② 梁其姿,同上,页 17。

③ 梁其姿,同上,第二章“明末清初民间慈善组织的兴起”,页 37-69。

动力,变成以仪式法会为主要活动项目。

1860年以后,天主教和基督教再度进入中国。在这同时,美国的基督教会也适时兴起一股对外传福音的运动<sup>①</sup>,对中国投入大量的资金和人力,以图扩展基督教会在中国的影响力。教育工作、慈善救济活动和医疗工作成为他们传教工作的三项主要切入点。基督教会和天主教会在这三方面的努力,对中国的教派产生相当大的冲击,起而效仿。同时也让中国的社会大众以为宗教就是要做“普济”工作。

### 1. 教育工作

到了20世纪初,教会人士深切的体察到中国社会和民心士气从以前的轻视外国人转变到崇洋媚外,于是认定要想扩大传道事业,必需要从教育着手,因而大力在中国各地设立学校,在中国的教育界形成很特殊的一股力量。上海圣约翰大学的校长卜舫济(Hawks Pott, 1864-1947)就曾非常清楚的表示过:

我们的学校和大学,就是设在中国的西点军校。……让我们不只是指出中国有那么一队英勇的本地和外国的福音使者,而且还要指出我们的教育机关正在训练(中国)未来的领袖和司令官。他们将来要对中国人发挥最大的影响力。<sup>②</sup>

---

① Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of American People*, (New Haven and London: Yale University Press, 1972), “The Evangelization of the World in This Generation,” pp. 864-867.

② *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890*, p. 497. 亦见顾卫民,《基督教与近代中国社会》(上海,人民出版社,1996),页378。

光绪二十八年(1902)清廷正式取消已经实行 1300 年之久的科举制度,代之以新式学堂。许多洋人就成为新式教育的主导者,如 Dr. W. A. P. Martin 担任张之洞的教育顾问、李提摩太(Timothy Richard)在山西太原府出任山西大学的校长、Dr. W. M. Hayes 在济南府出任山东大学的校长。到民国元年(1912)时,全国有 57,269 所官立学校,学生人数为 1,626,529 人。跟四亿人口比起来,只占非常小的比例。因而让基督教和天主教就在这个方面得到良好的发挥机会。<sup>①</sup>

在民国初年,法国的天主教耶稣会在教育方面的工作是在介绍有关现代科学的训练,办学以小学为主。而美、英、德三国的基督新教各个教会在中国各地兴办学校,从幼儿园、小学、中学,一路办到大学。美国教会尤其重视兴办高等教育。各教会的办学情形如表一所示:

表一 1914 年天主教和基督教在中国的学校统计

国别与教会别	小学		中学及大学	
	学生人数	校数	学生人数	校数
天主教 法国	8,034	132,850		
基督教 德国	164	4,862	15	523
基督教 英国	1,445	32,303	241	7,752
基督教 美国	1,902	44,354	286	23,040
共 计	11,545	214,369	542	31,315

资料来源:James W. Bashfold, *China: An Interpretation*, 1916, 页 114。

从这个统计表,我们可以看出,在 1914 年时,外国教会所办的

① Bashford, James W. *China: An Interpretation*, (New York: The Abingdon Press, 1916), p. 111 - 113.

学校一共有 12,087 所,学生 245,684 人。跟中国公立的学校相比,在数目上诚然小得多,可是他们的影响力不容忽视。如 James W. Bashfold 所说,法国天主教会的学校非常重视道德教育和科学知识,也就把天主教的道德观教导了中国的孩子。基督教会又何尝不是如此。燕京大学校长司徒雷登曾经说过:“我要燕京大学在气氛上和影向上彻底的基督教化,同时又不让外人看出它是美国传教运动的一部分。”<sup>①</sup>许多青年学生因为上了教会学校而皈依基督信仰。徐以骅曾经统计过教会学校入教学生的百分比,在 20 世纪初的时候,入教的比例非常高,以后就逐渐下降。<sup>②</sup>可是,这种皈依基督教和天主教的影响力是非常大的,放眼看 80 年代以来台湾政坛上的重要人物,基督徒占有很高的比例,就可以明了这种威力是难以估算的。

今天我们深知美国对我国高等教育的影响力是非常庞大的。在世纪之初,就已经显示出端倪。美国基督教会重视高等教育,在

- ① John Leighton Stuart: *Fifty Years in China: the Memories of John Leighton Stuart Missionary and Ambassador*. (New York, 1954), p. 66. 中文本《在华五十年:司徒雷登回忆录》,司徒雷登著,程宗骏译,(北京出版社,1982)。
- ② 徐以骅,《教育与宗教:作为传教媒介的圣约翰大学》;转引自顾卫民,《基督教与近代中国社会》(上海,人民出版社,1996),页 387。各教会大学入教学生的百分比(1924-1936):

年份	齐鲁	之江	金陵	岭南	燕京	湘雅	圣约翰	东吴	华中	沪江	华西	金陵女子	福建协和
1924	89.1	86.3	44.5	71.6	72.7	47.3	33.9	44.8	85	54.6	81.5	80.5	76.2
1930	81	12	30	44	35	26	64	46	77	77	60		
1936	56	27	22	22	31	24	49	29	51	51	60		

中国一共设立 17 所大学,而天主教只设立 3 所。<sup>①</sup>中共政权建立后,极端仇视美国。当时的副总理郭沫若于 1950 年 12 月 29 日在政务院第 65 次政务会议上报告“如何处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的方针”,替美国在华在教育方面的成绩做了总括的说明:

根据 1936 年的调查,美国教会及救济机关在中国的“投资”总额达四千一百九十万美金。其中,医药方面占百分之十四点七,教育方面占百分之三十八点二,宗教及救济活动费用占百分之四十七。

学校方面:在中国的二十所教会高等学校中间,受美国洋贴的即占十七所之多;三百余所教会中等学校中间,受美国津贴的二百余所,几占三分之二;小学方面受美国津贴的一千五百所左右,约占全部教会小学的四分之一。<sup>②</sup>

中共没收教会大学这个举动,表示百年来外国教会在中国大陆办学的历史任务告一个段落。而这个传统在台湾得以延续,不

---

① 杰西·格·卢茨著,曾巨生译,《中国教会大学史 1850-1950》,(杭州,浙江教育出版,1987),页 506-509。基督教会所办的学校有杭州之江大学(1845 始创,1914 正式改名成立,下同)、山东济南齐鲁大学(1864, 1931)、上海圣约翰大学(1865,1905)、北京燕京大学(1867,1928)、苏州东吴大学(1871,1911)、武昌的华中大学(1871,1924)、广州岭南大学(1888,1926)、南京金陵大学(1888,1910)、上海沪江大学(1906,1931)、福州华南女子文理学院(1908,1914)、成都华西协合大学(1910)、南京金陵女子大学(1913,1915)、福州福建协和大学(1916,1918)。天主教所办的三所大学是上海震旦大学(1903)、天津津沽大学(1923)、北京辅仁大学(1925)。

② 郭沫若《关于处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的方针的报告》,1950 年 12 月 29 日在政务院第 65 次政务会议上报告,并经同次会议批准。((《新华活页文选》第 445 号)。

过也发生实质方面的变化,经营权从外国教士手中逐步转移到国人自营的局面。

苏州的东吴大学于1950年最先在台复校。1953年美国在华各大学基金会的联合会台湾重新设立一所大学,那就是东海大学。天主教在台湾重建辅仁大学(1960),修女们在台中了创办静宜女子文理学院(1954创立,1963改名静宜女子文理学院,1993改名为静宜大学)。中原理工学院(1955创立,1980改名为中原大学)的创建就打破了以往纯由外国教会出资经营的模式,变成是由中国的基督徒和美国牧师一起创办的。原本就在台湾发展传教的长老教会则创办淡水工商管理专科学校(1959,1999改名为真理大学)和长荣管理学院(1998改名为长荣大学)等。长老教会原本就是台湾的教会,他的办学就成为国人自办。而东吴、辅仁、东海这几所教会大学,从1970年代起也逐渐变成国人自行经营的局面。

这种以宗教的力量兴办学校的观念深深激荡清末民初的中国。康梁变法的时候,就认识教育的重要性。可是当时的政府没有足够的经费来筹办学校。光绪二十四年(1898)五月,康有为向光绪帝上《请飭各省改书院淫祠为学堂折》,折中提到:“仰见我皇上,除旧布新,兴学堂育才。”这里所说的“除旧”,是要改革传统的书院,征收各地的庙宇;“布新”则是指建立新式的学堂。康有为在此折中明白的说:

查中国之俗,惑于鬼神,淫祠遍于天下。以臣广东论之,乡必有数庙,庙必有公产。若改诸庙为学堂,以公产为公费,上法三代,旁采泰西,责令民人子弟年至六岁者,皆必入小学读书,而教之以图算器艺语言文学。其不入学,罪其父母。若此则人人知学,学堂遍地,非独教化易成,士人之才众多,亦且风气遍开,农工商兵之

学亦盛。<sup>①</sup>

戊戌变法百日夭折,可是“毁庙兴学”这个观念却为社会大众所接受。民国以后,地方政府常借口兴学来侵夺寺庙的财产。佛道二教也就没有能力仿照洋教的策略来兴学。这个任务就落在其它新兴的教派身上。

清末民初善人王凤仪和万国道德会在东北和华北一共办了六百多所女子义学,免费让地方上贫穷人家的女孩可以上学。<sup>②</sup> 世界红卍字会也在山东、东北、河北、河南、安徽、江苏各地兴办义务小学,民国二十五年时,共设 84 所,学生 8,514 名,260 班。<sup>③</sup> 一贯道也曾在 1940 年代在天津、上海、南京等地设立几所义务小学。

整体来说,本国教派兴办的学校,大都为初等小学,也就是只有一至四年级;五、六年级的高等小学就已经比较少,中学更是少有。由于大都采取免费入学的办法,学校的规模就不会大,一旦时局不好,立刻停办。因此,对社会的影响力也就相对的减弱许多。目前在新加坡还有一所由新加坡世界红卍字会所办的“卍慈小学”,是新加坡第一等的好学校。在香港的屯门也有一间香港世界红卍字会所办的小学,规模不小。这两所学校成了中国教派兴学的历史见证。

在台湾的这 50 年,由于实行国民义务教育的关系,国小和国中都是由“政府”办理。私人兴学只能办高中、高职、大学,要不然就是办托儿所和幼儿园。各教派的兴学情形请参看附录一、二、

① 见《戊戌变法文献编》,(台北,鼎文书局,影印年代不详),册 2,页 219。并参见康有为,《戊戌奏稿》,(上海,广智书局,1991)。

② 朱允恭《王凤仪年谱与语录》(台北:若水善书流通处,1967 初版,1992)。郑子东,《王凤仪言行录》(台北:三扬印刷公司,1968 初版,1978)。

③ 《世界红卍字会中华总会一览》,(北平,世界红卍字会中华总会,1935),页 5。宋光宇《民国初年中国宗教团体的社会慈善事业:以世界红卍字会为例》,《国立台湾大学文史哲学报》第 46 期,(1997),页 265。

三、四、五。天主教办幼儿园、高中和高职为多,基督教则是办大学和专科为多。依旧是当年在大陆的态势。

60年代以后,佛教在台湾日益兴盛,也就步武前尘,开始办大学。1989年,晓云法师兴办的“华梵工学院”(后来改名为人文技术学院,1998再改为华梵大学)开始招生。接着有佛光山兴办的佛光大学南华管理学院(1993)、慈济功德会兴办的慈济医学院(1994)、中国佛教会兴办的玄奘大学(1996)相继成立。目前尚在筹备中的有圣严法师办的法鼓山人文社会学院和佛光山的礁溪人文社会学院。台湾的佛教团体一共要办六所大学。一贯道总会正在拟议要办崇华大学。其它的教派目前还没有能力办大学。

从这个发展趋势来看,“宗教兴学”这个欧洲古老的传统,经过百年的时间,已经驯化成为中国人、中国社会和中国教派的共同理念。当年,西洋教士来中国设学校的目的很清楚,一方面是把“科学”传入中国,另一方面是为了传教。当中国自己的教派也兴办大学的时候,由于是依样划葫芦,目的就不清楚<sup>①</sup>。科学已经普及,而且到了该要深切检讨以求突破的时候;至于藉教育来传教,早已行不通。那么佛教、一贯道等本国教派要办教育的着力点在那里呢?在讨论“普觉类型”的时候,再来说明应该怎么做

## 2. 慈善救济工作

传教士在中国从事社会救济事业是从1870年代开始的。1876年至1879年,华北发生大旱灾,山东、直隶、山西、陕西、河南

---

<sup>①</sup> 这种目的不清的情形可以参看佛光大学最早的计划书《佛光人文社会学院筹设计划书》(佛光人文社会学院筹备处编印,1994)。

五省受灾情形最为严重<sup>①</sup>。当时西洋人估计饿死了 1000 万人,大批饥民逃往东北和南方各省,土地龟裂,寸草不生,树皮全被饥民剥下来吃光,甚至有易子而食的情形<sup>②</sup>。1878 年 1 月 26 日由传教士、外交官和外国商人共同组成“中国赈灾基金委员会”,总部设在上海,专门从事募集捐款、发放赈款和食品,同时也从事社会调查工作。

李提摩太于 1876 ~ 1884 年在山西、山东等地从事救荒事业。他认为救济工作是一种理想的传教手段,他手持“祈求真神”的标语牌向灾民传教,一方面发放赈款<sup>③</sup>。这次赈灾一共募得二十万两银子,可是发放到灾民手中,每人只能分到十个铜板。<sup>④</sup>

进入 20 世纪,中国的天灾人祸层出不穷。邓云特(邓拓)曾经统计过从民国元年(1912)到民国二十六年(1937),一共发生水灾 24 次、旱灾 14 次、蝗灾 9 次、风灾 6 次、瘟疫 6 次、雹灾 4 次、歉饥 2 次、霜雪之害 2 次,共计 77 次。<sup>⑤</sup> 在此之前的灾荒尚未统计在内。每当有大灾荒发生时,外国传教士都前往灾区赈灾兼传教。

① 邓云特《中国救荒史》(上海:商务印书馆,1937),页 40 - 49。胡明思、骆承政主编的《中国历史大洪水》(北京:中国书店,1995)。宋正海主编《中国古代重大自然灾害和异常年表总集》(广州,广东教育出版社,1992),页 178 - 179。

② 有关的饥饿惨状,可以参看 Bohr, Paul Richard, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876 - 1884* (李提摩太之救荒事业与变法思想), (Harvard East Asian Monographs, Harvard University Press, 1972) 所刊载的插图

③ 同上注。

④ 参看顾长声《传教士与近代中国》,(上海人民出版社,1981),页 289 - 295。

⑤ 邓云特《中国救荒史》第一编第一章第七项“民国”,(上海:商务印书馆,1937),页 40 - 51

1911年黄河大水灾,美国红十字会运送大批救难物资来中国,交由各地的传教士分发给灾民。这时候,在华的传教士和外籍人士在北京、天津、济南、开封、太原、汉口与上海等地,分别成立救灾团体。到了1920年,中国又发生大灾荒,这些团体在北京召开联合会议,决议成立全国性的国际救济组织。1921年11月16日又在上海集会,正式组成“中国华洋义赈救灾总会”(简称“华洋义赈会”)。推举委员21人,其中外国委员11名,中国委员10名。实际上,华洋义赈会是以美国圣公会传教士为骨干,负责分配救济物资的工作。<sup>①</sup>

华洋义赈会的经费是由各方募集而来。1921年时,美国方面捐给华北灾区的款项有469万美元。1928年有33.6万美元。1929年有140万美元。1930年143万美元。在1936年的工作报告中提到,华洋义赈会15年来总共收到的捐款有5000万美元。<sup>②</sup>

救灾不是外国传教士的专利。每当灾难发生的时候,国人在有名望的士绅高官的号召下,也纷纷成立各种临时性的救难机构,从事救灾工作。

民国六年(1917)的直隶、山东、山西等省发生洪水,以直隶受灾最重。受灾面积达一万平方公里,103县,灾民635万人<sup>③</sup>。水灾发生后,大总统冯国璋派熊希龄督办京畿一带河工善后事宜<sup>④</sup>,并拨款三十万银元,让熊希龄作急赈之用。这笔钱根本不敷所需,熊希龄为了让灾民能在最短期间得到可以糊口维生的赈济,于是就在十月八日向各省发出请求协助赈济的通电,希望全国的仁人

① 顾长声,同上注。荒井悟《华洋义赈会の中国农村》,日本京都大学《五四运动の研究》第二函第四分册,(京都:同朋舍,1983)。

② 《华洋义赈会1935年年度报告》《华洋义赈会1935年新闻公报》。

③ 邓云特《中国救荒史》(上海,商务印书馆,1937),页41。

④ 《申报》民国六年10月1日。

君子都能发挥恻隐之心，慷慨捐输，“慨予捐输，并广为劝募，庶己众擎易举，集腋成裘，则沟洫遗黎，咸拜生死骨肉之赐也。”<sup>①</sup>

为了统合各地的慈善机构救济工作，熊希龄更在十月十五日邀集中外慈善团体，派代表到赈济督办处开会，共商合力赈济的办法。出席的机构计有：天津水灾义赈会、天津警察厅、顺直助赈局、天津助赈局、北京警察厅、中国红十字会、上海红十字会、中国青年会、北京青年会、天津青年会、中华圣公会、中国济生会等。从这份名单，我们不难看出，基督教会这次联合救济赈灾行动中占了相当重要的份量，十二个单位中，把红十字会也算成基督教范在会议中提出八项济措施：统一放赈、平糶、开办粥厂、规划防筹办施药处所、设因利局（即小额借贷所）、保留牲畜、以工代赈。会中并决定由直隶省长和京兆尹和督办处负责急赈部分；顺直助赈局负责冬赈；顺直义赈局负责春赈。<sup>②</sup> 熊希龄并请各单位共同组成“京畿水灾筹赈联合会”，以统一赈灾工作的事权。熊希龄担任会长，美国红十字会的顾临为副会长。

这次救灾工作在熊希龄及有关单位的通力合作之下顺利进行，一共成立因利局（小额借贷所）309处，老弱留养181处，粥厂593处，种子借贷所49处。并用以工代赈的办法修筑了三条公路。在水灾中出现大批无家可归的孩子，在北京附近各地方流浪，于是熊希龄就成立了收养流浪儿童的机构“北京慈幼局”，由京畿水灾筹赈联合会供给经费。很快的就收容了一千多人了。等到民国七年（1918）四月，水患已平，家长来认领孩童的已有八百多人，可仍有两百多名孩童没有人认领，又没有其它的慈善机构愿意养，熊希龄不得已，在北京西郊找到一处理想的场所，成立“香山静宜

① 长沙《大公报》民国六年10月12日。

② 周秋光《熊希龄与慈善事业》（长沙，湖南教育出版社，1991），页43。

园”，由督办处拨款六万元，整修房舍<sup>①</sup>。这就是有名的“香山慈幼院”的起源。

1920 年华北五省又发生大旱灾，灾民 3000 万人<sup>②</sup>，死亡 50 万人，有 317 县份受灾<sup>③</sup>。赈灾的规模就已经不是少数民间善慈团体可以独力承担，必需要由中央政府出面来做相关各部会和各地慈善团体之间的协调工作。同时也号召地方士绅参与救灾行动。在北京一批辞职的前清和北洋的高官在这一次的赈灾活动中表现得相当积极，纷纷筹组救济机构，在内务部登记立案的慈善团体计有：

救灾机构名称	主持人	地点
1. 河南旱灾救济会	吴笈孙等函请立案	会所设在智桥嵩云草堂
2. 北五省灾区协济会	赵尔巽等呈请备案	会所设在金鱼胡同九号
3. 顺直旱灾救济会	王怀庆等呈请立案	会所设在化石桥河道研究会
4. 华北救灾会	梁士诒函请备案	会所设在六部口新平路二号
5. 北省急赈协会	田文烈函报成立	会所设在东安门大街陇海铁路公所
6. 佛教筹赈会	庄蕴宽等呈请立案	会所设在象房桥观音寺

资料来源：内务部《赈务通告》第 1 期。

这种临时性的救灾组织事实上是不能够跟外国教士所做的长久而且持续的救济和传教活动相抗衡，因而，熊希龄和钱能训、徐世光（徐世昌的弟弟）等人出面组织一个兼具宗教和慈善救济性质的团体——世界红卍字会，希望能跟国际（万国）红十字会，乃至于华洋赈济会比一比。于民国十一年（1922）十一月在北京正式成立。在世界红卍字会的宣言中明的表示：

① 同上，页 49 - 50。

② 内务部《赈务通告》第 1 期，页 7《交通部训令第 1793 号》。

③ 邓云特《中国救荒史》，页 42。

在卅会组设之百余年前,有万国红十字会。其经过成绩,久为吾人所敬仰。惟十字会起源于战时之救护,故各国十字会之组织,大半隶属海陆军之范围,故其工作亦多重于战时之救济。卅字会则以平时与非平时之天灾人祸,皆负救济与安全之责任。又以十字会产生于西欧,推行于中国。卅字会欲力求世界和平安乐之真幸福,奋勉从事,以期推及于东西各国,为世界人群物类结一大善缘。<sup>①</sup>

世界红卅字会的工作分成平时和临时两类。平时的救济工作包括施诊、施药、小学、因利局(临时借贷所)、施放冬衣、夏天奉茶、施棺、冬天施粥、掩埋骸骨、办理恤养院等。临时的救济工作包括对因战争而逃难的流民给予救护和照顾、水旱灾临时救济等。由于世界红卅字会是“道院”这个教派的另一个名称。他从事各种救济工作时,也像教会一样,希望能藉此提高他的名声,吸引地方上的士绅前来参加,达成宣教的目标。1930年日本人末光高义调查中国的各种秘密宗教结社的时候,把世界红卅字会和华洋义赈会列为“慈善结社”,有别于其它秘密帮派或宗教结社<sup>②</sup>。

在民国十年前后,由中国人自行组成的各种以救济为特色的宗教团体,除了世界红卅字会之外,还有救世新教、万国道德会、白卅字会、蓝卅字会、黄卅字会、白十字会、上海济生会、慈悲社等,名目繁多。以救世新教来说,是由北京的悟善社转化而来。悟善社成立于民国八年(1919)。民国十三年(1924)时改名为救世新教。

① 《世界红卅字会宣言》南京第二历史档案馆,全宗号257,卷宗号27。

② 末光高义《支那 秘密结社 慈善结社》(大连,兴亚研究会,1931)。末光在书中的第三编“慈善结社”项下,列了华洋义赈会、道院和世界红卅字会三个教派。其实,世界红卅字会就是道院。民国十八年国民政府以“扶乩迷信”为由,查禁道院之后,道院对外时就用“世界红卅字会”这个名称。末光不察,以为两者是不同的团体,而有此误。

《华北宗教年鉴》记载这个教派的慈善工作情形：

民国九年庚申，京畿军兴，粮食恐慌，一面请当道办理粮食救济会，一面施放急赈，复募捐创设贫民栖流所、贫民工厂、暖救及贫儿院。他如病者施药，死者施棺，鳏寡者赠养老券，赤贫者给予月米。北京内外城及四郊，春冬各有赈，散放棉衣米面，嘉惠群众，至今（民国三十年：1941年）弗辍。<sup>①</sup>

这种教派从事慈善救济工作在1950年结束，外国教会被中共赶走，至于本国教派有的被打入“反动会道门”，永无翻身之日；至于像世界红卍字会这种行善团体，则是用拖延的办法，不让他们在规定的期限内完成登记，形成自动解散的局面。

“国民政府”撤来台湾时，世界红卍字会和万国道德会也随着来到台湾。可是，时局、环境、信徒的经济条件都已经不能跟在大陆时候相提并论。这两个教派的活动力也就相对的减低了许多。当台湾经济发展起飞，财政收入逐渐好转之后，社会福利政策也就日益推广，让社会上原本贫苦无依的人有了较好的照顾。而且，民众收入增加，像从前那种一穷二白的现象不复存在，人们不再需要像义务女学、贫民学校、贫民工厂之类的救济措施，于是世界红卍字会和万国道德会逐渐沉寂下去。

可是社会上总是会有社会福利政策照顾不到的死角，也有许多意想不到的突发的意外事件，需要有人去关心和照顾。慈济功德会的兴起，就代表另外一种形式的宗教慈善活动。丁仁杰指出，慈济功德会的特色有以下几点<sup>②</sup>：

### 1. 善于利用民间的妇女网络。

---

① 兴亚宗教协会编，《华北宗教年鉴》，第七篇第一章“救世新教”，（北京，兴亚宗教协会，1941），页485。

② 丁仁杰《社会脉络中的助人行为：台湾佛教慈济功德会个案研究》（台北：联经，1999），页81。

2. 民间的“积功德”的观念所引发出来的募款制度。
3. 佛教语言的日常生活化。
4. 见证和传教方式的更新。
5. 现代传播媒体的运用。
6. 现代化的组织型态。

这些特点就跟几十年前基督教会的救济形式大不相同,比较接近世界红卍字会。教会在从事救济时,教士和民众是对立的,一个施予,一个接受,目的是要让接受者去信教。世界红卍字会在从事救济时,也是士绅和贫苦大众对立的,目的是在让更多的地方士绅加入红卍字会。慈济功德会则是打破了这种施受对立的局面,现在可以是“受施者”,过一段时日,等自己的经济转好了之后,就可以参加慈济的活动,而成为“施与者”。教会人士从来不会认为救济是一种功德,对他们而言,只是在替上帝传播福音。可是,对世界红卍字会和慈济功德会而言,救济就是施舍,施舍就是积功德、种福田。有了功德之后,可以德泽加惠于子孙,也可以让自己有“成神”的机会。这是中国人传统文化,西洋人不容易明了和体会的。

### 3. 医疗工作

医疗行为是医生与病人之间最密切的接触,也最容易建立彼此的良好关系。教会早就认识到“把医疗事业当成是福音的婢女”<sup>①</sup>。1834年,东印度公司的医生 Thomas Richardson Colledge 在 *Chinese Repository*《中国丛报》呼吁美英等国:“为了改善中国人世俗的状况,……请医务界的善心人士前来做好事,以博取中国人民的信任,由此也为基督信仰铺出一条坦途。”<sup>②</sup>

美国牧师 Peter Parker 于 1842 年在广州开设广州医局,利用

① 转引自顾长声《传教士与近代中国》(上海人民出版社,1983),页 275。

② *Chinese Repository*, (1835 年 12 月),页 386-389。

行医的机会向前来求诊的人传道。医院每星期都要举行礼拜,向与会的病人分发介绍教义的小册子,要病人跪着祈祷,感谢外国医生为他们免费治疗,最终的目的是要他们受洗入教<sup>①</sup>。

在1900年以前的教会医院规模都不大,数量也不多。通常都是附设在教堂里面。属于法国天主教系统的医院,最早的一间是1845年在天津设立的法国医院。其后在九江(1882)、南昌(1890)的法国医院,以及青岛的天主堂养病院(1894)。另外有数十间小型的诊所。

属于基督教系统的医院在1900年以前有四十多所。大部分为小型的诊所。最著名的是广州的博济医院。进入20世纪以后,基督教医院大幅增加。根据1938年出版的《基督教差会世界统计》资料所载,到1937年为止,英美教会在中国所办的医院有300所,病床21000张。小型诊所600处。<sup>②</sup>

早期的教会医院并不收费,目的是以广招徕,让最多的当地人踏进医院,接触教会。其经费是靠外国的捐募。到了20世纪,一般教会医院都收费,甚至比别的医院更昂贵。只对少数贫病施给医药,而且是以“信教”做为条件。

教会医院对中国的贡献在于把西方现代医学有系统的介绍进来,内容包括医术、医药、近代医院制度和医学教育。20世纪中,在华的各个教会大学都设立医学院,教会医院更附设护理学校。中国的西医医护人员大都出身于此。

在医疗方面,中国的教派,基本上,很难跟教会医院相比。世界红卍字会一共设立了129处施诊所,7处医院,118处施药所。施诊所以中医为主,在青岛、郑州这些大都市方才有西医诊所。医

① 嘉惠霖《博济医院百年史》,页78。转引自顾长声《传教士与近代中国》,(上海人民出版社,1983),页276。

② 转引自顾长声《传教士与近代中国》(上海人民出版社,1983),页278。

院只有在北京、上海才有。采取免费医疗的方式,经费由地方士绅捐募。

至于施药的实际情形,只有南京分会的报告有比较详细的记载:

本会夏令施药,自制卮宝丹二万服,计洋六百四十元有零。救济水九千六百瓶,计洋六百七十二元。购办卮灵丹五百盒,计洋六十元。长春丹三千服,截疟丸二千服、保阳丹二百服,天中茶五百服,各二十元。又疟疾散二千瓶,痢疾丸、福星散、万金油、藿香精,以及上海办事处各善团善士拨助各种时令药品,施送救济,共值洋三千元<sup>①</sup>。

文中提到自制的“卮宝丹”“卮灵丹”,是由济公在扶乩的时候写下药方,依方配成丸药,散放给一般大众使用。只可惜现在已经不知道这些成药的成分和配方究竟如何。

基督教长老教会清末传入台湾的时候也是从医疗入手。靠替人治病来争取民众的信任以及向民众传道的机会。先后成立慕德医院(1865)、二老口旧楼医院(1869)、淡水马偕医馆(1879)、大社医院(1890)、彰化医院(1896)、新楼医院(1900)、马偕纪念医院(1912)等。<sup>②</sup>

有关1962年以后台湾的教会医院和诊所的发展情形如附录五、六所示。佛道两教只能办办诊所,在规模上,无法跟基督教和天主教相比,直到最近几年,才有慈济功德会的慈济医院和台北行天宫办的恩主公医院、北港朝天宫和中国医药学院合作的北港医

① 《世界红卮字会南京分会会务概况调查表》1942年9月6日填造。南京第二历史档案馆,全宗号257,卷宗号242。

② 台湾省文献会编《台湾省通志人民志宗教篇》(台中:台湾省文献会,1971)。台湾基督教长老教会年鉴编辑小组《台湾基督长老教会设教一百廿周年年鉴》(台湾基督长老教会总会,1985)

院。在全民健保制度之下,这些宗教医院都纳入健保体系,也就不再有积极的传教作用。在附录六、七的统计表上,1996、1997年的统计数字诡异,详情待查证。

综合来说,在医疗工作这一项,西方教会对中国社会的影响是全面的。中国的教派也曾试图有所反应,可是囿于财力和医学知识之不足,只能外表看起来有那么一点神似而已。即使现在慈济功德会兴办慈济医院和医学院,仍旧是在模仿教会医院的做法,没有创新之处。

### 普渡类型

本文所说的“普渡”,是在讲“通过仪式”,可包括的项目就很多,凡是帮助亡者从此世界渡到彼世界的仪式都可以包括在内。这个家义比一般民间流传的“普渡仪式”要来得宽广。

“普渡”可说是中国宗教的特色,是西洋宗教所没有的。在前面说过,“普渡”的意思是用仪式的办法来帮助已经逝去的人提升所处的境界,或者是帮助现世的人改掉不好的命运,带来吉祥。

#### 1. 生命的结构

西洋宗教没有像中国宗教里的“普渡”设计,可以在其宗教教义上找到答案。基督宗教的理论建筑在“上帝创造人类,可是人类堕落了,要透过一定的救赎方式,方才可以得到救赎,回到天国”这个信念之上。不同的教派有不同的救赎方式。天主教主张“离开教会就不能得救”;卡尔文派(长老教会、公理会等)则主张“命运前定论”(predestination),也就是说,天上的席位有限,人可

不可以得到救赎,上帝早已决定,凡是在人世间可以完成上帝所交付的使命者(the calling),就证明是上帝的“选民”;至于浸信会、路德会(信义会)则主张“信即得救”。这三大派对于个人生命的最终部分共同的主张都是借助于一个绝对的权威——上帝,个人自己除了祈祷外,是不需要有什么特别的锻炼。

可是,对东方的中国和印度来说,生命的最终极目标是要靠自己的努力方能达成,而不是依赖绝对的权威。因此就有了各式各样的养生、修持的方法,来锻炼身心,以提升生命的境界。在这里就面临一个严肃的问题:生命的结构究竟如何?

对于现代科学来说,认为“这个身体就是生命,生命就是这个身体。一旦身体不存在了,生命也就消失了。”也就是所谓的“身心一元论”。基于这样的信念,很多受过现代科学训练的人都标榜不信任何宗教。如果生命真的是这个样子,那么本文所谈的“普渡”就不会发生。事实上,中国社会,乃至东方的社会中,普渡是很普通的事情。可见东方人对生命的认知绝对不是现代以“物质”为主的科学所认知的那个样子。

可是,世上所有的宗教都认为是“身心二元论”,身体和心灵是分开的,身体是短暂的,心灵却是永恒的。对中国人来说,任何对于“身”和“心”的修练,都是在追求心灵的提升。因此,“宗教”这个名词对中国人而言是不恰当的,正确的说法应该是“修行”、“修道”或“修持”。它不仅仅是一种学说,更是许多套可以实践的方法。这些方法不只是帮助活在世上的人解除身心上的障碍,更要去帮助已经不存在于世上的灵魂。普渡就是在这样的基础上发展出来的许多仪式行为。

### 2. 渡亡魂

对于亡故的亲人也可以用仪式的办法来帮助他们顺利的从此界渡脱到彼界。在另一个世界中,还是有天堂地狱之分。人们当然都希望自己的亲人上升天堂,于是就有了各种超渡的方法。一般民间,在亲人过世的时候,都要请道士或法师来念经,帮助亡者顺利的往生。然后有头七、二七,以至于七七。每一个七,都要延请道士作法超渡,或者到佛庙里,请法师来念经。百日、周年也都如法炮制。

中国人也认为没有后代子孙供奉及超渡的亡灵是很悲惨的,于是就有了共同的超渡仪式。每年农历七月的中元盂兰盆会,就是要普渡这些无人供奉的孤魂野鬼,帮助他们从地狱中解脱出来,上升到天界。平时也可以一个人,或几个人聚在一起,念念《大悲咒》《往生咒》《阿弥陀经》之类的佛经,回向给十方孤魂。人们相信这些散在周围的孤魂得到良好的安排之后,就不会作祟于人,人也就可以得以安宁。

佛教在这方面更是重要。自明朝以来,禅和净土成为两个最重要的宗派。无论是那一宗,“念佛”是所有佛教仪式的核心,认为念佛所积聚的功德可以增加自己的福报,也可以回向(也就是帮助)给自己祖先、冤亲债主,甚至是无主孤魂。在日常生活中,有《朝暮课诵》,主要是念《阿弥陀经》《大悲咒》和《心经》,以及佛号。佛教徒更是结成“莲社”,聚在一起念经<sup>①</sup>。在清明和中元的时候,更要加强念经,在法师的带领下,一起念《地藏经》,拜超渡

---

① Yu, Chun-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, (New York: Columbia University Press, 1981).

亡魂用的《梁皇宝忏》。以前农业社会,一拜就是七七四十九天;现在工商业社会,人们没有那么多的空闲时间,梁皇忏还是照样拜七天或一个用,可是参加的人只要有一天时间前去拈香礼拜就可以了。

### 3. 消孽障、保平安

人生在世,总是要寻找对自己身心和事业有益的地方来居住,于是就有了阳宅风水。希望过世的亲人能有一个好的地方可以长眠,也希望这个好所在能对自己有所帮助,就有了阴宅风水。如果事业不顺,就希望能知道是什么原因,就有了各种占卜术。身体不好,事业不顺往往归因于“没有功德”,如何才能有功德?就有各种修行的办法,让自己来累积功德,如念经、印送经卷、做各种善事等办法;也可以用外力的办法,如点平安灯、供太岁、平安符等。

对小区、村落,乃至更大的区域而言,也需要用仪式的办法,确保这块土地的平安,于是就有神明遶境、三朝或五朝的清醮、祈福平安法会。甚至请外地的神明来小区作客、遶境,以祈求平安。

道教的科仪大多是在从事有关“普渡”的工作。在道教中,“除瘟驱疫”是一个大项。六朝的时候,随着江南的开拓,许多南方的疾病因而流行,造成许多疾病。当时的人认为,天灾(瘟疫、水旱灾)的发生,都是肇因于人性的失序所导致的社会失序和宇宙失序,因而需要用各种办法来将失序回复原有的秩序状态。奉祀五瘟神、伏魔大帝等神明和举行罗天大醮的目的,就是在于回复原有的良好、和谐的天人秩序。这些科仪一直沿用到现在。

### 4. 善书

大概从宋代开始,中国社会上流传着一些劝人行善以改变命运的小册了。最早出现,且流传最广的一本善书是《太上感应篇》,南宋理宗皇帝还曾题颁“诸恶莫作,众善奉行”八个字,让这本书流传天下。明末清初的时候,又出现用扶乩的办法写成的《阴骘文》、《桃源明圣真经》,以及袁了凡所作的《功过格》等,都成为清代读书人在从事“圣谕宣讲”时的补充材料。不但是口头宣讲,民间更普遍的认为印送这些善书就是一件有功德的事,可是改化命运。

道教的经典和科仪,大都是由神明降坛扶乩所写成的。这种方法从六朝一直沿续到现在。1972年(壬子)台中的圣贤堂也用扶乩的办法重新撰写了一本《玉皇普渡圣经》。从这本经的内容,我们可以看到道教的“普渡”是怎么个做法。简单的说,就是要从人事做起,忠、孝、仁、义、礼、智等德目做好,就有了功德,可以祈求父母长寿,可以祈求子女事业顺利,更可以为亡者求冥福,个人勤

诵这本经,可以解厄消灾<sup>①</sup>。这本经书目前是被当成善书一样的接受各方善士的印送。

## 5. 现代思潮的冲击与挣扎

自从民国肇造以来,这种普渡仪式遭到知识界的严厉批评。不相信有死后世界的现代知识分子眼看西洋基督教、天主教的“普济”工作做得轰轰烈烈,普渡仪式就显得虚无漂渺,不切实际。因此,都主张要加以改革,把用在普渡仪式上的钱财移作普济之用。这种观念也影响到佛教界,太虚大师就提倡改革佛教,要求把佛教从“死人的佛教”转变成“人间的佛教”<sup>②</sup>。所谓“死人的佛教”是指专门从事超渡念经;“人间的佛教”就是要从事普济的工

① 抄录一部分《玉皇普渡真经》的内文:“当今开普度,教化当为先。纲常与伦理,详解要精研。愿尔诸黎庶,奉行志要坚。敬天犹敬地,覆载感恩深,神佛恭参拜,虔诚福自临。父母恩情重,奉亲孝勿违。国民应守法,切勿犯良规。尊师应重道,教育坐春风。奉祖应追远,本源念勿忘。弟恭兄友爱,手足谊同敦。守信交朋友,自新便有门。琴瑟和夫妇,家道永昌辉。和睦乡邻里,自然少是非。若得敦宗族,协和永着风,子孙宜督教,以免作顽童。上述诸般事,慎守道康庄。黄梁应早觉,处世作良方。不但为如此,也应吴唤众生。人人应信受,个个要奉行。玉皇大天尊高上帝曰:“修身齐家,治国安民,仁义礼智,必需奉行愿尔世人,咸听朕命,以消浩劫。”(台中,圣贤堂,1972)。

② 太虚大师全书编纂委员会《太虚大师全集》(香港,太虚大师全书出版委员会,台北,海潮音社出版,1950-1956)。太虚法师在《佛法救世主义》一书的中编《器的净化》一文指出,要把科学技术、农、林、矿、交通、体育、医疗、娱乐等都纳入“建设人间净土”的理想。(全书,支论,页107-245)。同样的意见也见于《建设人间净土论》(全书,支论,页239-430);《怎样来建设人间的佛教》(全书,支论,页431-456)。

作。现在台湾的佛光山、慈济功德会、法鼓山等宗派,没有一个不是标榜“人间佛教”,可是仔细观察他们日常活动,“普渡”还是占一个相当大的比例。1999年9月21日“集集大地震”之后,各种宗教团体自动自发的到灾区地救灾,灾民之间流传说“一贯道做生的,慈济做死的。”一贯道的素菜做成自助餐式,花样繁多,慈济的素食是简单的便当,灾民当然会选择花样较多的素食;慈济为亡者做庄严隆重的超渡仪式,正是灾民最需要的。

一贯道是一个以“渡亡魂”为主的教派,这次却是以“普济”为主要的表现;慈济一般人的印象是以“普济”为主,这次却以“渡亡魂”为主。因此,普济和普渡在中国社会是很难分开的。

基督教会只做普济,不做普渡,以致在传教的工作上受到很大的阻力。这50年来教会成长速度的延缓、停滞,甚至萎缩,都和这个原因有密切的关系。这种现象的背后就是对生命的认知,西方人有西方人的看法和知觉。中国人有中国的看法和知觉,两者截然不同。因此,当中国人移居海外时,往往坚持固有的普渡观念和方式。于是许多台湾的教派也就随之在海外的华人世界中发展。这些教派也只能在中国人的圈圈中生存,没有能力去影响外国人。在1960年以后,台湾人移民海外者众多,台湾社会的一贯道、真佛宗、佛乘宗、佛光山、慈济功德会等,纷纷在海外的华人小区建立据点,提供有关“普渡”方面的服务。可是很少能吸引外国人来参加。这也正显示中外文化差异之处。中国人的教派要想在外国社会生根、发芽、成长,不能靠“普渡”,而是要靠“普觉”的工作,也就是对“生命的结构及其运作”要有一套完整的认识。

### 普觉类型

“普觉”涉及到人对生命的认知。前面提到过,现代的科学是

以身心一元论为主。而中国,乃至所有人类社会的在神话和宗教方面,都是认为身心二元的。对于心灵以及生命结构的探讨是普遍的文化现象。因此,对中国人来说,“宗教”是不完整、不正确、不正确的名词,真正的说法应该是“修道”“修行”“修持”,也就是对生命的修练。

中国古代哲人对于生命结构的认识,以“阴阳”和“五行”为主。阴阳是从生命的机能属性上来加以分类,凡是上升的、运动的、有力的、明亮的、显露的、机能旺盛的,都属于“阳”。凡是下降的、静止的、阴暗的、隐蔽的、机能衰退的,都属于“阴”。

至于“五行”,是指生物成长的五种运行方式,用五种东西的特性来表示。根据《尚书·洪范》的记载,五行的特性如下图所示:

#### 五行属性

木	生长	生发(曲直)
火	向上	炎热(炎上)
土	载殖	生化(稼穡)
金	肃杀	从革(从革)
水	向下	滋润(润下)

中国人对于天地宇宙的形成,生命的出现,宇宙和人生的对应关系,在战国时代已经有了相当精深的认识。1972年在湖南长沙马王堆出土的《黄帝四经》之中的“道原经”,开头部分就在描述宇宙刚刚诞生时的状态:

亘先之初,迺同太虚,虚同为一,亘一而止。湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不熙,古未有已。万物莫以,古无有

刑(形),大週无名。天弗能复,地弗能载。小以成小,大以成大。盈四海之内,又包其外。

有关的解释和白话翻译请参看附录八。从这本道原经,我们知道,在春秋战国的时候,中国人就认识到宇宙是从“虚空”中来的。有一种东西,“通”,在主导宇宙和生命的发展,后来就称之为“道”。这本经书讲完“道”的特性之后,接下去就讲这个“道”如何在人世上发挥作用。中间跳过了生命如何发展而来、生命如何认知外在的世界、进而如何去支配外在的世界等过程。

《老子道德经》一开始就讲“道可道,非常道;名可名,非常名”。我们现在读起来有点摸不着边际。原来也是少讲了生命的结构和如何认知外在世界等步骤的缘故。

这种缺憾要到佛教传来之后方才补上。佛教对于生命从许多不同的角度来作剖析,像是“三界”<sup>①</sup>、“四大”或“六大”<sup>②</sup>、六道<sup>③</sup>、

---

① 三界是欲界(一般人的生活状态)、色界(对形象有特别的掌握能力)、“无色界”(对抽象的原理原则有特别的能力)。

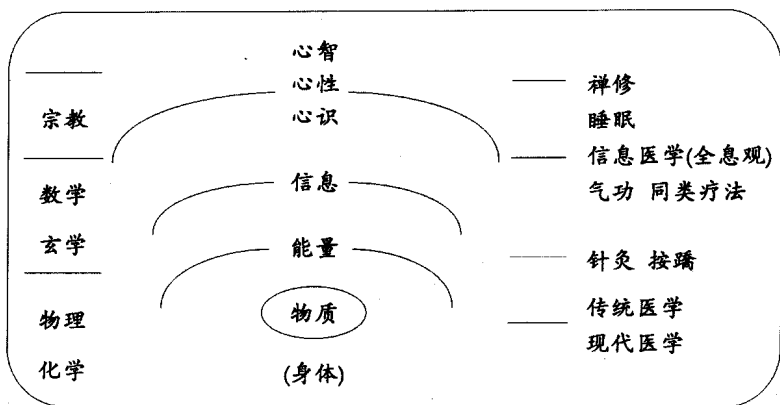
② “四大”是地(人身上一切来自地上的物质)、水(身上流动的液体)、火(指人身上的温度和能量)、风(人身器官的运动状态)。“六大”则再加上空(对安全空间的认识)、识(对外界的认识)。

③ 六道是天道(安详的状态)、人道(一般人的生活状态)、阿修罗道(好争好斗的状态)、畜生道、饿鬼道(饥渴的状态)、地狱道(受苦的状态)。

六根、六尘、六识、末那识、阿赖耶识、悟<sup>①</sup>、十二因缘<sup>②</sup>。这才是佛教一旦传入中国，立刻吸引了无数知识分子狂热投入的主要原因。历来讨论佛教传入中国的原因，都在社会文化层面打转，从来没有人从“生命的认知”这个角度来讨论，非常可惜。佛教可以很快的融入中国文化之中，就是因为它补足了中国人对生命结构的认知。伊斯兰教传入中国已有 800 多年，天主教传入中国，从利玛窦算起，也有 500 年。为什么这两个宗教一直不被认为是中国文化的一部分？从本文所提的这个方向去探讨，答案就很清楚。因为他们不能提供对生命结构的新认知。

无论是佛教的或是中国原有的对生命的认知，都嫌复杂。东吴大学物理系的陈国镇，根据他对物理学和佛学的认识，提出一个简单的生命四层结构说，把科学、修行、宗教，乃至巫术，统统放在一个总表上，各占不同的位置。

- 
- ① 六根是指“眼、耳、鼻、舌、身、意”等接收信息的器官。六尘是“色、声、香、味、触、法”等被认知的对象。六识是“眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识”等认知的结果。“末那识”是把各种认识综合起来，在心中所产生的一种新的认识，也就是直觉。“阿赖耶识”是贮藏所有的识的地方，也就是生命的种子，或称作灵魂。从阿赖耶识跳脱出来，认识到自己的本性，就是“悟”。
- ② 十二因缘是在描述生命从它的发生到结束的过程。生命原本是一个明明白白的状态，不知什么缘故，突然动了一下，产生了一个信号（无名缘行）。就产生了认识（行缘识），就会分别各种东西（识缘名色）。有了各种东西，就会有六根六尘六识（名色缘六入），接着有了接触（六入缘触），产生感受（触缘受），有了爱恨（受缘爱），跟着有了取舍分别（爱缘取），占为己有（取缘有），到这种地步，落入“相”的境界，也就有一定的期限（有缘老死）。



现代的自然科学由于强调可测性和重复性,因而非常注重对物质和能量的研究。佛教所注重的是在心性的层面,《道原经》所讲的“道”,则是在“信息”的层面,唯有信息才能不为物质层面的定律所规范。宗教之所以不容易为现代受科学训练的人所理解,也就是因为宗教现象往往不在物理定律的认知之内。

陈国镇的这种生命多层结构的认识,还是依据物理学的发展而来。主要是由于1930年代物理学的量子论所带来的困惑<sup>①</sup>。

自从牛顿用三棱镜分散出阳光的七彩以后,光谱的研究成为大家关切的问题,可是许多物体的辐射光谱,偏偏用已有的光波理论无法解释。根据狭缝绕射和波干涉的实验,以及马克斯威尔(J. C. Maxwell)的电磁波理论,好不容易从光粒子的观念,修正为光波的理论,马上就碰到物体辐射谱的难题。

普郎克(M. Planck)想借玻兹曼(L. Boltzmann)在19世纪所

<sup>①</sup> 以下有关量子论的叙述是根据郭奕玲、沈慧君《物理学史》(北京,清华大学出版社,1993),页235-323。陈国镇《三个世纪以来物理科学的思路开展》,手稿,1999。

创立的统计物理学概念,来解决物体辐射谱的难题。于是他试着将辐射波以粒子的想像,写出了波所具有的单位能量等于一个(普郎克)常数乘以波的频率,同一种辐射波的不同能量就是单位能量的整数倍。说起来也很巧合,普郎克用这样的计量能量法,竟然妥贴地解释了物体(常称为黑体)辐射谱的分布。这样的结果,连他自己都难以置信。将辐射波视为一个个的粒子,原只是权宜之计,谁料到如此一掷,竟然与实验的结果吻合到天衣无缝的地步!

此粒子被称为“量子”,辐射波的能量可以看成许多量子的集合,这对经典的物理观可说是天旋地转的改变,任谁难以置信。可是偏巧这时候,波耳(Niehr Bohr)、爱因斯坦(Albert Einstein)、康普吞(A. Compton)等科学家,一再引用相同的量子概念,都完美地解释了原子能阶与光谱的关系、光电效应和 X 光散射等问题,这使得电磁波的粒子性,不仅没有被摒弃,相反的更为人们所接受。

从此以后物理学的量子论,就介入了原子世界的探索,从宏观的光谱研究里,原子世界的动态被栩栩如生的描绘出来,展现在人类的眼前,让我们的认知似乎可以随心所欲,深入无间的小世界里,造成了本世纪初期,物理学发展的高度热潮。

过不了多久,德布罗格里(L. V. de Broglie)推导出运动中的物体,也具有对应的波长。换言之,宏观的实质物体在运动时,也具有波动的性质。这是多么不可思议的推论结果!可能是真的吗?然而确证的实验紧接着找到。以电子束射入晶体的散射分布,完全可以用德布罗格里的换算波长,以波的绕射机转正确诠释其结果,其它的人陆续用质子、中子所作的狭缝和晶体绕射实验,——都证明德布罗格里的推论是正确的,也就是这样的物质波(material wave, 也称作位相波 phase wave 或机率波)是存在的。

量子论发展到此地步,发现经典物理学认为是波动的东西,具

有粒子的性质;反过来说,认为是粒子的东西,运动起来也具有波动的性质。到底物理学上所能量度到的东西,应该是波呢?还是粒子?妥协的想法是两者都有,这就形成现在所谓的“波粒二象性”(Wave - Particle Duality),任何东西都具备波动和粒子的双重性质。至于何时表现波动性或粒子性?则完全取决于我们如何去认识它,不同的认识方法,会看到它不同的面向。这就涉及到“心”的作用。

量子论带给科学界最大的冲击是在于原先认为真实不变的东西,现在变得不确定。也就是说,认识的主体和被认识的客体之间的关系已经不能截然划分。这么一来,不就跟《心经》上所说“空不异色,色不异空;色即是空,空即是色。”有同样的意思。《心经》的前两句话是说,空灵的本性跟外界的事物是没有分别的。后两句话是说,空灵的本性和外界的事物本来就是一体的。关键都是在于“心灵的认知”和对信息的掌握。物质波、机率波其实都是在指“信息”而言,只是这些伟大的物理学家没有想到用“信息”这个概念而已。这么一来,科学和佛学在心灵认知和信息的层面就有了会通之处。因此,有物理学家称释迦牟尼是最伟大的量子物理学家。<sup>①</sup>

20世纪60年代以后,东方宗教在欧美大行其道。开始的时候,欧美的社会宗教学家往往说,信奉东方宗教的欧美人士是“突然之间心神丧失”(suddenly mental disorder),或者是被“洗脑”(brain washing)了。还出现一个激烈的教派叫 deprogramming,主张用绑架的手段去对付皈依东方宗教的美国人,还真的着手进行,最后被法院判决违法。

1980年代以还,西方的学者络绎于途的去印度的达兰莎拉

---

① Fred Alan Wolf, *The Spiritual Universe*, 中文译本由吕捷译《灵魂与物理》(台北:台湾商务印书馆,1999),页173-196。

(Dharamsala)拜访达赖喇嘛,请教有关心灵的认知和修行的方法。西藏的图布登·叶赛喇嘛(Lama Thubten Yeshe)在哈佛大学开课讲西藏的佛学和《度亡经》。市面上介绍西藏密宗的书陆续出版。也有不少的研究计划、研讨会请西藏的喇嘛来讨论心灵的作用<sup>①</sup>。新世纪(New Age)这股文化风潮更是带动人们从事各种禅修工作。出现了像 Ken Wilber<sup>②</sup> 这样有深刻思想的人,不断的出书立说,谈如何从禅修中了解生命。

事实上,不只物理学的量子论碰到心灵的问题,容格(Carl G. Jung)的分析心理学也从潜意识的探索中,碰到灵魂和生命起源的问题<sup>③</sup>。容格本人对潜意识的探索是相当深入的,可是在西方基督教会强大的压力下,他对潜意识的说明变得遮遮掩掩,不能痛快淋漓,直指本心。近年来,开始有人探讨容格的分析心理学和西藏佛教之间的对应关系<sup>④</sup>,认为两者合在一起是相得益彰。

除此之外,同类疗法(Homeopathy)近年来在欧洲有相当好的

- 
- ① Herbert Benson, Robert A. F. Thurman, ed. *MindScience: An East - West Dialogue*. (Boston: Wisdom Publication, 1993). 靳文颖译《心智科学》(台北,众生文化出版社,1995)。
  - ② Ken Wilber 是美国新世纪文化运动中的大将,探讨心灵和禅修方面的经验。著有 *Spectrum of Consciousness*(1993), *Grace and Grit*(1993), *A Brief History of Everything*(1996), *The Eye of Spirit*(1995), *The Marriage of Sense and Soul*(1998), 等十四本书。其中 *Grace and Grit* 由胡茵梦、刘清彦合译成中文,书名为《恩宠与勇气》(台北市,张老师文化公司出版,1999)。
  - ③ Yung, Carl Gustav. *Memories, Dreams, Reflections*. 刘国彬、杨德友合译《荣格自传:回忆、梦、省思》(台北,张老师文化,1997)。
  - ④ Moacanin, Radmila, *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*, 江亦丽、罗照辉译,《荣格心理学与西藏佛教》,(香港:商务印书馆,1991;台北:台湾商务印书馆,1999)。

发展。美国在 1950 年之前也是以同类疗法为主。经过 50 年的异类疗法(即用抗生素、外科手术的治疗方法),现在也开始有人回过头来重新思考异类疗法的副作用为什么如此强烈,因而主张医疗时要付出真心真爱,不再是依赖冰冷的机器。<sup>①</sup> 潜意识和真心真爱都涉及到心灵和信息这两个层面。

这是一个世界学术发展的未来新趋势,重点是在于对人类心灵认知的探索。也就是从现在只重“物质”层面的束缚中解脱出来,探讨心灵和信息这两个层面。这些方面的探索原本是中国文化精华之所在,可是在 20 世纪初,中国的知识分子用粗暴的、轻蔑的态度把它抛弃了。

在讨论宗教大学的教育目标时,提到西方基督教会来中国办大学的目的是要把物质科学传入中国以及扩张教会在中国的势力。现在,台湾的佛教要办大学,它的目的应该是什么呢?藉大学教育以发展教派的势力,在现在的台湾已经不可能。要发展以物质为主的科学,现在台湾的管道多得是,不在乎多它这几所大学。本节所谈的这种科学和宗教汇通之处,正是这些佛教大学应该可以大力发展的方向,可是这些大学却不知道这种发展的趋势,甚为可惜。

### 结 语

在 20 世纪之初,我们看到西方的基督教和天主教会挟雷霆万钧之势来到中国,震撼了中国人的心灵,让中国人认识到物质科学和社会救济工作的重要性。也使得当时的中国人以为所有的宗教

---

<sup>①</sup> Laskow, Leonard, *Healing With Love*, 张美惠译《爱的治疗法》(台北,月旦出版社,1993)。

都应当以社会救济工作为主。当他们反过头来看普渡工作时,往往认为这些仪式行为不可测量、不可信。于是激进的知识分子就大声急呼,要把用在普渡方面的时间、精力和金钱转移来多做社会慈善救济工作。可是,在中国民间,由于生老病死穷绝等关口的实际需要,普渡仪式有其实际的需求,并不会因为遭到各方的批评而衰落,而且一直是中国社会生活和文化中不可或缺的一环。

20 世纪初的宗教发展态势是西方宗教大举传入中国。可是到了 60 年代之后,东方的宗教,如佛教、Hera Krishna 等教派,却夤缘际会的传入西方。原因是物质科学研究到最尖端的时候,发现人的心灵才是真正主宰物质世界的主要力量。于是,开始向东方的宗教找寻答案。

### 参考书目

丁仁杰《社会脉络中的助人行为:台湾佛教慈济功德会个案研究》(台北:联经,1999)。

内务部《赈务通告》第 1 期,1912。

北支那经济通信社《北支 蒙疆年鉴》,(天津:北支那经济通信社,日本昭和十六年,1941)。

末光高义《支那 秘密结社 慈善结社》,(大连,兴亚研究会,1931)。

朱允恭《王凤仪年谱与语录》(台北:若水善书流通处,1967 初版,1992)。

吉冈义丰《アジア佛教史中国编Ⅲ现代中国の诸宗教》,(东京,佼成出版社,1974)。

宋光宇《民国初年中国宗教团体的社会慈善事业——以世界红卍字会为例》,《国立台湾大学文史哲学报》第 46 期,(1997),页

243-294。

宋光宇《游弥坚与世界红卍字会台湾省分会》，《台北文献》直字第122期，(1997)，页189-201。

宋光宇《士绅、商人与慈善——民国初年一个慈善性宗教团体“世界红卍字会”》，《辅仁历史学报》第9期，(1998)页179-141。

宋光宇《慈善与修行：以世界红卍字会的“赈賑工作”为例》，历史上的慈善活动与社会动力研讨会，(1999年12月5-8日)，香港中文大学新亚书院。

宋家珩《加拿大传教士在中国》，(北京，东方出版社，1995)。

牟钟鉴《中国民国宗教史》，百卷本中国全史，(北京，人民出版社，1991)。

酒井忠夫《近代支那宗教结社の研究》，(东京，东亚研究所，1944)。

酒井忠夫《现代中国文化の旧宗教》，在仁井田升编《近代中国の社会と经济》，(东京，刀江书院，1951)，页313-340。

酒井忠夫《中国善书の研究》，(东京，弘文堂，1960)。

酒井忠夫著，张淑娥译《民国初期之新兴宗教活动与新时代潮流》，王见川编《民间宗教》第1期，(1995)，页71-80。

梁其姿《十七、十八世纪长江下游之育婴堂》《中国海洋发展史论文集》(二)，(中央研究院三民主义研究所，1984)，页97-130。

梁其姿《明末清初民间慈善活动的兴起——以江浙地区为例》，《食货月刊》第15卷第7、8期合刊，(1988)，页304-331。

梁其姿《清代慈善机构与官僚层的关系》，《中央研究院民族学研究所集刊》第66期，(1988)，页85-103。

梁其姿《清代惜字会》，《新史学》6(2)，(1994)，页83-115。

梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》，(台北：联经出版

公司,1997)。

郭奕玲、沈慧君《物理学史》(北京,清华大学出版社,1993),

陈支平、李少明《基督教与福建民间社会》,(厦门大学出版社,1992)。

陈国镇《三个世纪以来物理科学的思路开展》,手稿,1999。

郭沫若“关于处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的方针的报告”,1950年12月29日在政务院第65次政务会议上报告,并经同次会议批准。(《新华活页文选》第445号)。

杨天宏《基督教与近代中国》,(成都:四川人民出版社,1994)。

杨曾文《当代佛教》,(北京:东方出版社,1993)。

郑子东,《王凤仪言行录》(台北:三扬印刷公司,1968初版,1978)。

台湾省文献会编《台湾省通志人民志宗教篇》(台中:台湾省文献会,1971)。

台湾基督教长老教会年鉴编辑小组《台湾基督长老教会设教一百廿周年年鉴》(台湾基督长老教会总会,1985)

顾长声《传教士与近代中国》,(上海人民出版社,1991)。

顾卫民《基督教与近代中国社会》,(上海人民出版社,1996)。

Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of American People*, (New Haven and London: Yale University Press, 1972)

Bashfold, James W. *China: An Interpretation*, (New York: The Abingdon Press, 1916.)

Benson, Herbert; Robert A. F. Thurman, ed. *MindScience: An East - West Dialogue*. (Boston: Wisdom Publication, 1993). 靳文颖译《心智科学》(台北,众生文化出版社,1995)。

Bohr, Paul Richard *Famine in China and the Missionary: Timo-*

thy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876 - 1884. (Cambridge: Harvard University Press, 1972.)

Cressy, E. H. *Christian Higher Education in China*, 1925 - 1926. (Shanghai, 1928.)

Cressy, E. H. *Christian Colleges in China*, (Shanghai, 1937.)

Fairbank, John King, *The Missionary Enterprise in China and America*. (Cambridge: Harvard University Press, 1974.)

Gregg, Alice H. *China and Educational Autonomy: the Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807 - 1937*. (New York, 1946.)

Laskow, Leonard, *Healing With Love*, 张美惠译《爱的治疗法》(台北, 月旦出版社, 1993)

Moacanin, Radmila, *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*, 江亦丽、罗照辉译,《荣格心理学与西藏佛教》,(香港:商务印书馆, 1991; 台北:台湾商务印书馆, 1999)。

Wolf, Fred Alan, *The Spiritual Universe: How Quantum Physics Proves the Existence of the Soul*, 1996.

Wolf, Fred Alan, *The Spiritual Universe: One Physicists Vision of Spirit, Soul, Matter, and Self*, 1998. 此书由吕捷译成中文, 改名为《灵魂与物理》,(台北:台湾商务印书馆, 1999)。

Wolferstan, Bertram, *The Catholic Church in China, 1860 - 1907*, London, 1909.

Yan, James(晏阳初), *The Mass Education Movement in China*, Shanghai, 1925.

Yu, Chun - fang(于君方), *The Renewal of Buddhism in China: Chu - hung and the Late Ming Synthesis*, (New York: Columbia University Press, 1981).

附录一 台湾各教派兴办幼儿园统计表(1984 年~1997 年)

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	86	82	82	72	73	70	70	70	70	70	70	87	95
道教	0	20	26	26	34	36	41	49	51	53	53	44	84
天主教	338	370	370	310	310	299	296	251	251	271	271	200	201
基督教	79	80	53	8	8	5	8	8	8	7	43	224	209

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

附录二 台湾各教派兴办小学统计表(1984 年至 1997 年)

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
天主教	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	7	7
基督教	1	1	0	0	0	0	0	0	22	12	12	2	3

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

附录三 台湾各教派兴办中学统计表(1984 年至 1997 年)

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	1	1
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
天主教	35	27	27	27	39	36	36	28	28	27	27	21	21
基督教	5	5	7	7	7	7	7	7	9	9	9	5	6

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

附录四 台湾各教派兴办专科学校统计表(1984 年至 1997 年)

年代	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	0	0	0	0	0	0	2	2	2	2	1	2
道教	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0
天主教	1	3	3	2	1	1	1	11	11	15	15	0	0
基督教	2	2	6	10	10	6	10	10	10	10	10	0	0

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

## 探寻民间诸神与信仰文化

附录五 台湾各教派兴办大学统计表(1984年至1997年)

年代	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	3	3
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
天主教	2	2	2	1	2	2	2	2	2	3	3	2	2
基督教	3	3	3	6	6	3	6	6	6	6	6	5	5

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

附录六 台湾各教派兴办诊所统计(1984年至1997年)

年次	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	21	4
道教	5	7	7	7	10	13	16	16	16	18	18	23	2
天主教	22	24	24	31	31	19	17	17	17	17	17	7	6
基督教	4	4	12	12	12	12	12	15	14	14	14	6	2

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

附录七 台湾各教派兴办医院统计(1984年至1997年)

年次	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	3	6	6	6	6	6	6	7	7	7	7	12	3
道教	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	10	0
天主教	22	16	16	17	16	14	16	16	16	15	15	18	14
基督教	9	9	12	12	12	12	12	12	12	12	12	25	10

资料来源:《中华民国统计年鉴(民国73年至86年)》“各宗教教务概况”。

## 附录八 道原经

[正文]

亘先之初,迥同太虚,虚同为一,亘一而止。湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不熙,古未有已。万物莫以,古无有刑(形),大迥无名。天弗能复,地弗能载。小以成小,大以成大。盈四海之内,又包其外。

### [注释]

亘:从这一头延伸至那一头,引申作“源头”解。亘先有时间的意思。

迥:通

虚:虚灵、空灵

一:任何事物的源头

湿湿梦梦:另一版本作“芒芒昧昧”,辽阔而看不清楚。

明晦:明暗,比喻作昼夜变化之意。

神微周盈:神是精细,微是微小,周盈是充满在这一空间里。

精静不熙:熙是拥挤、热闹,如熙来攘往。精静不熙是指在这一空间里虽然充满精细微小的信息,却都各有其遵循的方向,不会显得拥挤。

已:停止

万物莫以:所有的东西无不根据着它而来。

大迥无名:自古以来都没有过名称。

### [语译]

在开始有时间的初期,“通”和虚空一样,都有相同的虚灵本质,回归到这样的本质上,一切分别动静就没有了。“通”这样的本质,弥漫整个的空间,渺茫辽阔看不见边际;绵延贯穿所有的时间,亘古如一没有日夜明暗的分别。“通”到处都一样神奇微妙,精巧而安静地共处在一起,丝毫不显得拥挤。“通”的分布,自古以来就遍满一切,没有止境。万物无不依赖它而生成,可是它从来就没有一个可以说得出来的形状,就广义而言,“通”并没有特定的名称。它大得连天都遮盖不住,地也承载不了。在小东西里,它变成很小,造就了小东西(如细菌、病毒、分子、原子、基本粒子);在大东西里,它变得很大,也造就了大东西(如日月、星辰、银河等);说到小,没有东西会比它更小,说到大,也没有东西会比它更

大。从里面来看,它可以充满四海(宇宙),从外面来看,它又可以包容四海(宇宙)。

### [正文]

在阴不腐,在阳不焦,一度不变,能适蛟虯。鸟得而飞,鱼得而游,兽得而走。万物得之以生,百事得之以成。人皆以之,莫知其名。人皆用之,莫见其形。一者其号也,虚其舍也,无为其素也,和其用也。

### [注释]

蛟:直线行走的虫类。

虯:弯曲蠕动的虫类。

号:名称

舍:房舍、屋宇。

素:本质

用:功能

### [语译]

“通”在阴湿的地方不会腐化,在酷热的烈焰下也不会烧焦,它一直都是这样,不论在什么环境,它的本质一点也不会改变,然而它却适用在直行(移动)和蠕动(转动或扭动)的动态里。鸟儿有了它能冲天高飞,鱼儿有了它能入水潜游,野兽有了它能踏地奔走。万物有了它才能生成,任何事情有了它才能成就。所有的人都依赖它而存活,却不知道该给它什么名称,人人都在用它,却不清楚它的形状。只能说“一”是它的名号,在它的架构下,其内涵依然虚灵无碍,它的本质是无为而无不为,而它的功用是藉谐振(resonance)来展现其机能。

[正文]

是故上道，高不可察也，深不可测也。显明弗能为名，广大弗能为形。独立不偶，万物莫之能令。天地、阴阳、四时、日月、星辰、云气，歧行挠动，戴根之徒，皆取生。道弗为益少。皆反焉，道弗为益多。

[注释]

上：至高无上。

察：洞明了解。

[语译]

所以再往上证悟的无上正道（即空性或自性），则更高远而难以明白，深邃而难以测度。它纵然明白显露，却不能给它取个固定的名字；它的存在虽然广大，却难以说出形状。它是独立唯一的，没有互补的配偶，任何东西不能号令它，没有它任何东西都不能动，天地的覆载、阴阳的平衡、四季的流转、太阳的辐射、月亮的盈亏，星星的罗布，大气的兴替，甚至虫类的行动，以及植物的生长等等，都要依靠它而生成。它不会因为有所施为而越来越少，也不会因为有所施为而越来越多。如果遵循着它而行，不会感觉到它的存在，如果反其道而行，无时无刻都会觉得是障碍。

[正文]

坚强而不溃，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽极之所不能过。故唯圣人能察无刑（形），能听无声。知虚之实，后能太虚。乃通天地之精，迥同而无间，周袭而不盈，服此道者，是胃（谓）能精。

### [注释]

稽:查。

精:最高深的知识;精华之处。

周袭:充塞遍满。

### [语译]

它是多么坚强,不会被击碎而溃散;它又是多么柔弱,却不会被溶解而分化。再怎么精细的地方,也比不上它精细,再怎么仔细察看,也看不清楚它的根底,所以只有已经证道的圣人,才能从无形中察觉到它,从无声之中听清楚它。能明了虚灵中的真实,才可以达到太虚无碍的境界。一个人的修为到了这样的境界,才算是贯通天地精妙的道理,可以明了“通”无所不在的共同性,虽然充塞遍满天地宇宙,可是一点也没有壅塞窒碍,仍然是虚灵自在。凡是能够深心体证服膺无上道的人,才可能真正了解天地的精华奥妙。

### [正文]

明者固能察极,知人之所不能知,得人之所不能得,是谓(谓)察稽知极。圣王用此,天下服。无好无恶(恶),上用此道,而民不麋(迷)惑。上虚下静,而道得其正。信能无欲,可为民命。上信无事,则万物周扁(遍)。

### [注释]

明者:明了无上道的人。

察稽:现在作“稽查”。

知极:知道最终的原理。

静:遵循常理而行。

虚：虚灵。

民命：人民的身命托付。

[语译]

明了无上道的人，当然能够明察“通”的终极奥妙，知道别人所不能知道的事，得到别人所不能得到的认识，这种人才算是知道得最深入、最彻底的人。了证无上道的人间圣王，就是用这样的智慧而让天下人信服。无上道的智慧本身没有好也没有坏，所以也没有偏爱或憎恶可言，在上位的人用这样的智慧治理天下，人民也跟着不会迷惑。在上位的人心智虚灵无碍，在下位的百姓才能各安其分，没有扰攘的纷争，人世间的分际才能走入应有的正道。上位者的言行谨守信用，没有私欲的心机，便可以得到人民的身命托付；上位者能够诚信不欺，不妄行非分之事，则一切事物就能按照自然之理，得到周全而均衡的发展。

[正文]

分之以其分，而万民不争。授之以其名，而万物自定。不为治劝，不为乱解。广大弗务，及也。深微弗索，得也。道为一而不化，得道之本，握少以知多。得事之要，操正以政（正）奇。前知大（太）古，后知精明，抱道执度，天下可一也。观之太古，周其所以。索之未死，得之所以。

[注释]

分之以其分：第一个“分”作“规定”或“分派”解，是动词；第二个“分”作“本分”解，是名词。

不为治劝：不必为了治理而天下而不断的劝导人民。

不为乱解：不必寻求解决乱象的方法。

广大弗务：非常广大而不必刻意的找求营谋。

深微弗索：很深奥微妙，可是不必去思索揣想。

[语译]

让各自分到应得的本分，万民就不会兴起不平的争端；按照各自的功能，授以应有的名分，一切事物便能安定下来。如此治理天下，便不必勤苦地劝导追求政治，人世自然安治；也不必天天寻求乱世的解决之道，天下自然太平。懂得善用这样的智慧治理天下，人世间的事物虽然繁多，不必太费神营谋计算，就可以自动做得面面俱到；人世间的事物即使再怎么复杂细微，也不必用脑力苦苦思索，就可以自动明白和掌握到要领。无上道的智慧永远是简单而不繁琐，领悟了这样的本性，所凭借的法则虽然很少，却可以了解很多的事情。在做事情时，能够知道重点和要诀，就可以掌握正确的道理，以匡正偏邪的言行。这种人向从前看，可以知道古早以前的事情，反过来向未来看，也能够明了将来会发生的大小事情。抱持遵循这样的智慧大道，以执掌天人的自然节度，天下才可以从一而定。观察过去古早的万事万物，可以看透它们一切的起源；推断索求未来的事物，也能明了它们将会从哪里、怎么发生。

## 台湾“关帝当玉皇” 传说的由来

王见川

### 一、前言

农历正月初九,是台湾民间拜天公的日子。在一般百姓眼中,天公即是玉皇大帝,也叫作玄穹高上帝。可是,从战后以来台湾的民间,却逐渐流传另一种天公传说,即“关帝当玉皇”(俗称“关公作天公”)。这一说法,至70年代初大盛,引起社会的关注。当时

的新闻媒体大都注意到此一现象,纷纷加以报导、分析<sup>①</sup>。

较敏感的学者,如郑志明即在《台湾民间鸾堂儒宗神教的宗教体系初探》一文中,对此有所探讨<sup>②</sup>,他认为“因关公与扶鸾的宗教活动非常密切,接着就有继任玉皇大帝的传说”,此说首见于云南洱源扶鸾著造的《洞冥宝记》中。而台湾鸾堂最早关于此说的记载,则是南投鱼池启化堂出版的《玄灵玉皇真经》<sup>③</sup>。

这种说法正不正确呢?本文主要利用鸾书与其它教外数据,尝试厘清“关帝当玉皇”传说的起源及其在台流传之经过,并分析台湾鸾堂界接受此传说的原因。

## 二、“关帝当玉皇”传说的起源及其在大陆的流传

### (一)“关帝当玉皇”传说的三种类型与其起源

学者一般认为台湾“关帝当玉皇”传说,源起《洞冥宝记》<sup>④</sup>。其实,在民国初期,大陆流传的善书中,曾记载三种不同类型的“关帝当玉皇”传说:

玄旻上帝——《中外普渡皇经》记载,“玄穹上帝日、伤哉赤

- 
- ① 如《中国时报》、《民族晚报》等都有所报导。参见庄练《天公改选的传说及其沿革》,《时报周刊》170期(1981年5月)页84。刘昌博:《漫谈玉皇大帝改选》,《沧桑》(台北:川康渝文物馆,1984年),页168。
  - ② 郑志明:《台湾民间鸾堂儒宗神教的宗教体系初探》,《台湾民间宗教论集》(台北:学生书局,1988年)页108~112。
  - ③ 同本面注2,页108。
  - ④ 同本面注2,页108。另见食无鱼《关公作天公》(高雄:河畔出版社,1981年),页174。

子、惨矣苍生，是民作孽，非朕不仁，由朕德薄，致民罪深”，……“中元首岁，选举贤，年曰甲子，时月戊长，令请无极，位禅关卿，同称金阙，独号玄旻，主持午会，宰御子民……西蜀临笔，南面垂经。……”<sup>①</sup>。

季世天皇——《玉皇普度尊经》记载，因“三龙将至，运数将周，皇胎灵种，不日将归”。妙乐国王（即玉皇大帝）功果圆成，理合上证。无极天尊命三教共议举关圣帝君为新皇，即季世天皇，负责龙华三会。此时以教化为先，与前任玉皇重内丹修炼不同。<sup>②</sup>

武哲天上帝——《洞冥宝记》卷十记载，上皇为苍穹圣主已历七千余年。今三会收圆、三会龙华、三次封神，将要到期，事故繁冗，上皇髦期倦，向老母上表辞位。老母准旨，下议万仙，宜择贤良，登庸受禅。三教圣人推举关圣帝君于中元之上元甲子年元旦登极，号“苍穹第十八代圣主武哲天皇”。<sup>③</sup>

根据《玉皇普度尊经》前所附保山杨觐东丁卯年（1927）的说明，《玉皇普度尊经》是“甲子前摄位时所降者，黔有刊本”<sup>④</sup>。文中所谓的“甲子”年系指民国十三年（1924），并非同治三年（1863）。因为经中有关圣帝君“不特清末为万全之主老”<sup>⑤</sup>一句。万全是先天道万全堂的简称，而主老是指该鸾坛之主席神。整句话显系民初所言，故有“清末”一词，所以说《玉皇普度尊经》是先天道万全堂派在1912~1924年间所著造的文献。

而《中外普渡皇经》，照经中言及“庚子开坛阐教……八十四

① 韦达天编：《中外普渡皇经批注》（湖北：至善学社，1937年），页68-71。

② 《玉皇普度尊经》（高雄：五文昌宫，1926年翻印，1983年再版），页8-11，15-18。

③ 《洞冥宝记》（云南：豫绍等坛，1925年）卷10，页45-52。

④ 同本面注2，内页1。

⑤ 同本面注2，页36。

年唇舌,百千万部经文”<sup>①</sup>一句来推算,此经应刊于1923年。此一记载,与该坛著作的《普度收圆妙经》(1930年重印本)上“癸亥恩赐普度经颁中外”<sup>②</sup>一段相合,显见《中外普渡皇经》确实完成于1923年。根据《普度收圆妙经》记载,这部经典亦属于先天道万全堂派所著作<sup>③</sup>。

至于《洞冥宝记》,系由云南洱源鸾坛绍豫等坛于1920~1921年扶鸾著成。上引“关帝当玉皇”部分,乃1923年所添加,全书于1925年正式刊刻<sup>④</sup>。这个鸾坛与民国初年著名教门“同善社”关系密切,可说是同善社的关系鸾坛<sup>⑤</sup>。

从上引的资料与论述中,可窥知几个事实(一)“关帝当玉皇”传说可能源于大陆西南地区,与当地活跃的鸾坛与教门——先天道系有密切关系。(二)“关帝当玉皇”传说在民国初年刊印的鸾书中,至少有三种不同型态,当时关帝的新称号是玄旻上帝、武哲天皇或季世天皇(三)此一传说,是在民间教门流行的“龙华三会”思想上,配合关帝在清末鸾坛中的重要地位所发展出来的。

在《中外普渡皇经》与《洞冥宝记》中,都提及“庚子”年关帝“开坛阐教”一事与该经的形成,关系密切<sup>⑥</sup>。“关帝当玉皇”传说的出现,似乎与这一扶鸾运动有所关连。所谓的关帝“庚子年”扶鸾阐教一事,并非如《洞冥宝记》所解释的,是在光绪庚子年(二十

① 韦达天编:《中外普渡皇经批注》(湖北:至善学社,1937年),页123。

② 《普度收圆妙经》(杭州:九九老坛,1930年重印),页17-18。

③ 同前注,页20。

④ 《洞冥宝记》(云南:豫绍等坛,1925年),卷10及后跋。

⑤ 同前注,卷10。关于同善社,见王见川:《同善社早期历史(1912-1945)初探》,王见川编《民间宗教》第一,(台北:南天书局,1995年12月),页57-81。

⑥ 《中外普渡皇经批注》页123。《洞冥宝记》卷1,页1-3。

六年,1900),而是如“旧传”所言在“道光朝庚子”年(二十年,1840)①。

照《普度收圆妙经》与《洞冥宝记》的记载,在“庚子”年,玉皇上帝因见世人堕落沈沦,欲降下大灾劫,消灭人类。关帝等见状,马上哀恳玉皇息怒,并准旨飞鸾降像,普设坛场,以期唤醒世人,挽救苍生②。此即“庚子”年飞鸾闡教一事的大概。很明显,这是一场由关帝领衔的扶鸾运动。由于清末民初西南地区成百的鸾坛,大都从此运动衍申而生,所以说,庚子年的扶鸾运动在中国近代民间宗教史上具有重要的地位(角色)。

既然如此,那么此扶鸾运动肇启何处呢?《普度收圆妙经》上说:

……联班哀恳维皇,旨准飞鸾降像,普天敕设坛场,道光庚子肇启,龙女寺中闡扬,七圣云城设上,经忏诗文满匡,字泪勾珠勤奖,惟期唤醒愚盲。……③

引文中的龙女寺,照《普度收圆妙经》民国庚午年(十九,1930)重印本的注明乃“今四川武胜县”④,由此来看“龙女寺”应位于四川武胜县境内(清称定远)。在民国版《武胜县新志》中记着:

……龙女寺建自明初……道光庚子岁,寺中乩鸾着灵,降丹经秘籍数十种,间亦有诗文可踊。寺有楹联为关帝鸾书,每幅十数字,成于一笔。豪迈飞舞,墨迹尚存。当时教匪滋乱,所示神谕多

① 《洞冥宝记》卷首“或问”部分,页11。

② 《普度收圆妙经》,页16-17。《洞冥宝记》卷1,页2-3。

③ 《普度收圆妙经》,页16。

④ 同前注。

力避妖异，颛以修性觉命。……<sup>①</sup>

日本学者武内房司教授首先指出“龙女寺”这一扶鸾宗教结社，并认为宗教结社人士利用扶鸾著作宗教文献书，最早可能就是龙女寺的宗教活动<sup>②</sup>。这样的推论，并不正确。根据清代官方档案，道光元年四川中江、乐至县覃万年等人，即假托神人降笔，著成《飞鸾集》等书。当时参与此一活动者，已有唐启综，黄纯一二人系“监生”<sup>③</sup>。

又藉以得知龙女寺扶鸾宗教结社内容的文献，亦非如武内教授所言是《指路宝筏》<sup>④</sup>。东京大学东洋文化研究所所藏的《指路宝筏》，是先天道派下信徒扶鸾著成的，书中言及龙女寺扶鸾宗教结社，是指《指路宝筏》作者圆觉等人，曾受庚子年龙女寺扶鸾宣讲影响，开始扶鸾著书宣讲<sup>⑤</sup>，并非说圆觉等人系龙女寺鸾生。照《武胜县新志》记载，龙女寺曾扶鸾著书十余种，其中有幸存下来的，《关圣帝君明圣经批注》，即是其一。

在清同治十二年（1873）复刻的《关圣帝君明圣经批注》序上写着：“《明圣经》乃帝君扶持网常，代天宣化书也。愚先兄正治子谅性成，布施不悛，于《觉世真经》等篇，佩服有年，自愧庸鄙，尝以不能注释《明圣经》为憾。……稿未成而兄已赴玉楼矣。……越今孟夏胡公携注释来……延十月朔二日，忽梦兄为湘潭县城隍催

① 民国版《武胜县新志》卷首“地理”龙女寺条，收在“学生书局方志 112”中。

② 武内房司：《清末四川の宗教运动——扶鸾・宣讲型宗教结社の诞生》，《学习院大学文学部研究年报》（1990年）第37号页70。此文中译，收在王见川、蒋竹山编《明清以来民间宗教的探索——纪念戴玄之教授论文集》（台北：商鼎文化出版社，1996年）页240-256。

③ 道光三年八月二十三日四川总督陈若霖奏折。

④ 同本面注2。

⑤ 《指路宝筏》（同诚信藏版，1907年）卷下勇部“圆觉叙因果论”。

刻《明圣经》注释来。帝于龙女寺临鸾书出，愚即捧稿入坛。帝命天君高讳守仁，降批改作序，凡三日夕始定。……时道光二十年庚子季冬合阳赵正康正雍正来偕侄德腴等序”<sup>①</sup>。

对照该经“高天君降笔原序”上言“道光二十年庚子岁阳朔七日，降于定邑龙镇之老庙。”<sup>②</sup>此龙女寺在定邑。从地点和降鸾主神——关帝二点来看，文中的龙寺即是武胜县（定远）之龙女寺。这个乩寺，由其批注《明圣经》中“吾不吃长斋”一段<sup>③</sup>，持肯定态度来看，应非吃长斋的民间教间所组成的扶鸾结社，它可能是由儒家人士所组成的鸾坛。

这一点，从《救生船》、《返性图》与《了然集》的著作鸾堂（坛）亦可推知。《救生船》是四川群英坛于咸丰十年所著作，《返性图》由滇西公善堂于咸丰五年著作，而《了然图》由滇南赞运宫在同治五年造成的<sup>④</sup>。这三个鸾堂（坛）皆源自龙女寺，尤其是群英坛在著造《救生船》时更是由“龙女寺”扶鸾人员帮忙著成的。该书卷一记载：“岁庚子川东神教出，里中人咸慕之，以未获亲见为恨。盖祷求殷之矣。某子悟元，佩神教已久者也。庚申冬，始东来，诸生固恳受教。幸孚佑帝君临象，以生等虔切，爰于此地立坛，并令成书，锡名曰《救生船》”（页1）。根据《救生船》的相关记载，四川

- 
- ① 《关圣帝君明圣经批注》（1873）“原明圣经注释序”。另见王见川、蒋竹山编《明清以来民间宗教的探索——纪念戴玄之教授论文集》前附照片第12张。
- ② 同前注，“高天君降笔原序”。
- ③ 同前注，页92。该段（高天君）批曰：“杀人之，仇吃斋遂可免罪。况武将血战疆场，杀人百万，本属尽忠，亦有何罪。吃斋解冤，庸夫所为，实在可笑。”
- ④ 本文使用之《救生船》系北京养玉斋1876年重刊本，感谢欧大年教授提供，而《了然集》则藏于史语所。至于《返性图》，则是用析津思过斋光绪四年重刻本。

群英坛是由士人所组成的,而滇西公善堂、滇南赞南宫,亦是由士人所组成<sup>①</sup>。由此来看,龙女寺乩坛确实由士人组成,所以才“命宣讲,培道德,教化愚痴”<sup>②</sup>。

不过,由于龙女寺“乩鸾着灵”声威远播,引起不少乩坛的假托与模仿,相传川滇等地,源自此坛者,有数百坛。连清末流行于这一带的扶鸾教门(如先天道各派),亦在其所著鸾书《指路宝筏》、《玉露金盘》中,表示该坛源自此传统。<sup>③</sup>而归根道派下所著的《指迷引真宝卷》亦言“弥勒执掌三末劫、我母飭下东林。道林庚子开普度,癸卯黄河水澄清”<sup>④</sup>,把龙女寺扶鸾阐教之日,当成龙华三会,普度大开的时候。正是这种教门吸收了龙女寺扶鸾宗结社的传统,才会出现以无极老母(天尊)为至上神、龙华三会为架构的“关帝当玉皇”传说,这也就是《中外普渡皇经》、《洞冥宝记》等书会出现“龙女寺”或“道光庚子”年的原因。

### (二)“关帝当玉皇”传说在大陆的流传

据数据记载,“关帝当玉皇”传说在民国初年大陆西南地区,

---

① 《救生船》卷二“武圣帝君序”。赞运官由士人组成,是从《了然集》中提及不吃长斋,宣讲和称己教为“圣教”等点推测的。而公善堂成员是士人,见《返性图》卷1,页36。

② 《指路宝筏》勇部“圆觉叙因果论”。

③ 《指路宝筏》仁集“无极天尊玉经”。《玉露金盘》(台北:万有善书出版社,1983年复印)页30。

④ 《指迷引真宝卷》(乐善堂,清末印送)页12。

颇为流行<sup>①</sup>。当时,即有民众根据此传说建立庙宇。缪果章《宜威县志》卷三云:

旻皇阁……民国十年,信善浦钟仪等捐建。时有乩笔谓关圣受禅玉帝为旻,又云已故邑绅某某为旻皇站将。钟仪等笃信其说,建合奉之,兔场人亦踵其事,建合里闹<sup>②</sup>。

透过鸾书的流通、重刻和鸾坛间的往来,湖北、广东、浙江、上海等地的鸾坛,亦知道“关帝当玉皇”的“事实”。在这些地区的某些鸾坛,已开始将“关帝当玉皇”认真看待,降鸾著书<sup>③</sup>。

在民国二十四年(1935)刊刻的《佛学问答》上,即有人问“传关公继任玉皇,究有实据否”<sup>④</sup>的问题,可见“关帝当玉皇”传记,已引起一定的注意。此说之所以会快速流传各地,除了善书与鸾坛的传播外,民间教门的宣扬,亦颇为重要。据数据记载,济南道院曾于己巳年(民国八年,1928)著作《玄灵玉皇宝经》<sup>⑤</sup>,而同善社的分社亦著有《五伦大道》(1935)、《收圆宝训》(1940)、《蟠桃宴记》(1928)等书<sup>⑥</sup>,宣扬此一观念。原先,同善社与此传说并无关系,可是等到其云南关系鸾坛著作的《洞冥宝记》出版,同善社马上接

① 如云南洱源、顺宁的鸾坛,(见《洞冥宝记》、《蟠桃宴记》)、四川酆都的乩坛(见卫惠林《酆都宗教习俗调查》页28)和贵州等地,都流传“关帝当玉皇”的传说。

② 云南省编组:《云南地方志道教和民族民间宗教资料琐编》(云南:人民出版社,1986年)页22。

③ 见《中外普渡皇经批注》、《惠福良箴二集》(广东:惠福坛,1936年)、《五伦大道》等书。

④ 范古农:《古农佛学答问》(上海:佛学书局,1935年),页128。

⑤ 《玄灵高上帝经仟合集》(台北:真献出版社,1986年),页84。

⑥ 笔者藏,即将出版。感谢柯若朴提供《收圆宝训》复印件。

受这一观念,并在其分社的鸾坛中著书宣扬<sup>①</sup>。值得注意的是,同善社虽接受《洞冥宝记》中的“关帝当玉皇”的观念,但不袭用《洞冥宝记》上“武哲天皇”的称号,而是采用“玄灵高上帝”一词,来称呼新任的玉皇——关帝。战后(1945),随着同善社的入台,“关帝当玉皇”——“玄灵高上帝”的传说亦随之传入台湾。

### 三、“关帝当玉皇”传说在战后台湾的流传(1945~1970)

1945年8月,二次大战结束,台湾重归中国。原先遭压抑的扶鸾活动,再次活跃,各地鸾堂纷纷开堂著书,当时的鸾书即说“乙酉秋,禹甸重光,欢腾薄海。台疆到处,善坛宏开”<sup>②</sup>。

#### (一)“关帝当玉皇”传说在北部的流传

本来,在台湾鸾堂的宗教脉络中,玉皇大帝叫玄穹上帝,是天界的至上神,而关帝则是左首相,又称“通明首明”。几乎所有鸾堂在著书之前,都会上疏玉皇大帝,请求允准著书。可是到了战后,台湾鸾堂崇奉的玉皇大帝,受到“关帝当玉皇”传说传入的影响,已渐改变成“玄灵高上帝”。这个转变,从何时开始呢?郑志明认为:台湾民间鸾堂有关关圣帝君继任登基玉皇大帝的记载,最

---

① 如《收圆宝训》(广东:慎思坛,1940年初刊,星洲德教济云阁1987年重印)页6-7和《五伦大道》(浙江:全球净水坛,1940年)书前“关皇上帝相赞”。

② 《列圣真经合》(基隆:启化堂,1951年)

早见于民国三十五年南投鱼池启化堂出版的《玄灵玉皇真经》<sup>①</sup>。其实,同年基隆代天宫亦扶鸾著作《玄灵玉皇宝经》<sup>②</sup>,介绍“关帝当玉皇”的传说。其相关文献如下:

钦奉玉皇大天尊玄灵高上帝诏曰:朕于己巳岁著《玄灵玉皇宝经》于济南府之济南道院。其门人汇而经付诸梓,颁行天下,凡几历星霜。丙戌冬,台湾省基隆卧虎山诸善人悟道、尔瞻、六善、纯青……乐善不倦,上格帝天,因欲续著后五品,仍降使命。深喜诸生誓愿效劳,拳拳服膺,则于葭月下泮,筑亭开笔……始末十天,糠盘经成。……<sup>③</sup>

丙戌年是民国三十五年(1946),而文中的尔瞻,就是杜尔瞻。他字仰山,号景轩,为台北县名诗人赵剑楼(即赵一山秀才)弟子,隶属“星社”,著有《读幽室诗草》<sup>④</sup>。他是日据中期以来,北部地区著名的大鸾手兼校正生,曾在觉修官著造《妙兰因果录》(1941),将大陆民间教门道德学社、道院的信仰与著作介绍到台湾<sup>⑤</sup>。从上引文可知,在1946年他与基隆卧虎山(代天宫)诸人,将大陆鸾堂流行的“关帝当玉皇”——玄灵高上帝传说引进台湾,并藉此著造新经典。

据数据显示,杜尔瞻等人一接受“关帝当玉皇”传说,立刻在其活动的台北明复堂、承运堂、余庆堂、基隆启化堂等鸾堂,宣扬此一传说。就笔者寓目,杜尔瞻等人在战后著作之鸾书如下<sup>⑥</sup>:

① 郑志明,前揭文,页108。

② 代天宫位于卧虎山,光复后曾著成不少鸾书。

③ 《玄灵高上帝经忏合集》(台北:真献出版社,1968年),页84-85。

④ 毛一波:《台北县诗略》,《台北县文献丛》第二,(台北:台北县文献委员会,1965年)页406。杜尔瞻成名甚早,总督府1921年举办的联吟大会,他即是以星社代表出席,而李腾岳是其师弟。

⑤ 《妙兰因果录》(台北:觉修官,1941年)附录部分。

⑥ 表中号一,见《复圣夫子圣学通论》(台北:承运堂,1948年)跋。

号次	时间	堂名	书 名	地区
1	1948	承运堂	《复圣夫子圣学通论》	台北
2	1949	承运堂	《南天周恩师真经》	台北
3	1950	明善堂	《南天廖将军三期普度回天定劫真经》	台北
4	1950	积德堂	《开平八闽忠懿王济世真经》	基隆
5	1950	启化堂	《达摩祖师静坐四字经》	基隆
6	1951	启化堂	《武穆王忠孝经》	基隆
7	1951	启化堂	《南官孚佑帝君救劫宝训》	基隆
8	1951	启化堂	《孟夫子度世真经》	基隆
9	1954	启化堂	《玄灵玉皇忏》	基隆

除了这些鸾书外,杜尔瞻在 1946 ~ 1951 年间,另著有《玄灵太子经》、《醒梦金钟》、《孔马二恩师真经》、《瑶池老母十六金丹》(即慈惠堂圣典《瑶池金母普度收圆解脱真经》)、《慈音佛教救劫宝经》等经卷<sup>①</sup>。

从上引《玄灵玉皇宝经》文中,可以得知杜尔瞻等人知晓“关帝当玉皇”传说,并非只经由《洞冥宝记》,另亦自济南道院在 1929 年扶鸾著造之《玄灵玉皇宝经》得知。不过,杜尔瞻等人似乎也接触到同善社,因为在其所著的鸾书中,已出现“慈音佛”、“然鐙佛”等同善社专用佛号<sup>②</sup>。1950 年基隆启化堂著作的《达摩静坐四字

① 参见《列圣真经合册》(基隆:启化堂,1951 年)上册,页 3、170 及《南天周恩师真经》(台北:承运堂,1949 年),页 2。

② 慈音佛为同善社“十五代”祖胡慧贞之称号,而“然鐙佛”是彭回龙的称号,见林万传《先天大道系统研究》(台南:□巨书局,1986 年订正二版),页 126。

经》中,写着“佛法无穷,神通广大,开十六祖师之道源,婆心牖世。承九二残灵之重命,救劫度人。”<sup>①</sup>十六祖师,就是同善社创始人彭回龙<sup>②</sup>,配合前述“慈音佛”、“然镫佛”等用语,很明显基隆启化堂在1950年左右已是同善堂佛堂了。

根据林万传的调查,同善社自从1947年即传入台湾,1949年后,来台之信徒颇众,本地度化皈依者亦与日俱增<sup>③</sup>。1957年左右大龙峒的同善社员吴寿人与基隆启化堂、竹山克明宫翻印《玄灵玉皇宝经》<sup>④</sup>。

可以说,战后至1957年左右,“关帝当玉皇”——玄灵高上帝传说,经由杜尔瞻等人和同善社的宣扬,在台湾北部一带鸾堂中,颇为流行,连原先奉玄穹高上帝为玉皇大帝的大鸾手杨明机,亦受到此风潮的感染(影响),开始接受玄灵高上帝为玉皇大帝的传说图表<sup>⑤</sup>。

### (二)“关帝当玉皇”传说在南部的流传

就目前资料来看,“关帝当玉皇”传说至少在1962年,即已在

---

① 《列圣真经合册》上册,页39-40。

② 林万传前引书,页162。

③ 同前注,页166。

④ 《玄灵玉皇宝经》(台北:大龙峒保安宫等,1957年)末页。

⑤ 《六合皈元》(三芝:智成堂,1968年四版),页96,记载杨明机曾自《洞冥宝记》采编《朝贺玉皇大天尊玄灵高上帝圣诞表文》。因《洞冥宝记》中并无“玄灵高上帝”一称,所以他会用此称呼,若不是使用改编的《洞冥宝记》,就是受北部鸾堂流行“关帝当玉皇”风潮的影响。杨明机原奉玄穹高上帝,见王志宇:《儒宗神教统监正理杨明机及其善书之研究》页16,淡水工商管理学院宗教系筹备处“宗教学术研讨会”论文,1996年4月。

台湾南部地区流传。这主要与冈山五文昌宫复刻《玉皇普度尊经》有关。在该经“翻印缘起”写着：

《玉皇普度尊经》乃三会龙华，三回普度收圆，最重要经书也。比较初回、二回，更加繁杂，故前任玉皇辞任，由三教道主推荐，选举关圣帝君为新任玉皇。……本经乃贵州之原版，由云南翻印后，再由上海宏大善书局翻印者。台湾省内，罕有流传，故台湾省内之善信，对于前任玉皇之辞任，及新任玉皇之受禅，知者无多。虽知之人，亦多不能知其内容之详细，致有半信半疑，或有全不信者。对于普度收圆上，恐有致阻碍之不幸，故须急速翻印，普遍流通之必要也。……[1962年]：高雄县冈山镇：五文昌宫堂主陈原启。<sup>①</sup>

根据五文昌宫著造鸾书《醒字钟声》(1969)记载，该鸾堂创设于1957年，是福全堂的关系鸾堂<sup>②</sup>。福全堂隶属先天道万全堂系，所以《玉皇普度尊经》一经翻印，即循着鸾堂与先天道系统流通，并迅速再印<sup>③</sup>。“关帝当玉皇”传说也随之流传，在南部一带造成一定的影响，也引起一些寺庙的攻击。如高雄西甲阴阳府即著书《玄穹玉皇真皇经》(1968)批驳此传说是“世人时谣”<sup>④</sup>。

---

① 《玉皇普度尊经》(冈山：五文昌宫，1962年翻印，1983年再版)，页92。

② 《醒字钟声》(冈山：福全佛堂五文昌宫，1969年)“五文昌官沿革”。

③ 如彰化先天道福涵堂即委由法轮书局在1962年翻印此经四版赠送，而凤邑儒教联堂及高雄意诚堂亦曾翻印。

④ 《玄穹玉帝真皇经》(高雄市：西甲阴阳府，1968著造，1987年再版)，页4。

#### 四、“关帝当玉皇”传说在六七十年代台湾

##### (一) 圣贤堂与“关帝当玉皇”传说的流传

1971 年左右,台湾南北部地区鸾堂流传的“关帝当玉皇”传说,逐渐蔓延至中部地区。台中地区著名鸾堂圣贤堂受此一风潮影响,在 1972 年扶鸾著出《玉皇普度圣经》,正式将此传说重新经典化。在该经序说:“现世上所有千经万典,其文深意奥,学浅者,常错诵文字,又未能了悟经意,致使神圣之经典,旨在劝化世人,而未能收到其效果:故现著经,不嫌文句浅白,只要人人能诵读,能了悟经意,始能达到著经目的。今著《玉皇普度圣经》者,乃苍穹天皇,由儒释道耶回五教教主,共议选举关圣,于甲子年元旦,受禅为第十八代玉皇大帝位,其尊号曰:玉皇大天尊玄灵高上帝,统御诸天、管辖万灵,掌理三界十方、抚绥天下生民,并及九幽六道。今玉帝为普度天下苍生,特敕命著作《玉皇普度圣经》,以教化为本。此经之著,务使诵者易诵,读者易读,并易了悟经意奉行,冀能收到普化之效而著作者”<sup>①</sup>。

其实,圣贤堂的《玉皇普度圣经》,并不浅白,亦非著成,而是圣贤堂根据当时流传于台湾记载“关帝当玉皇”传说的经典:《玉皇普度尊经》、《玄灵玉皇经》、《洞冥宝记》等编改而成的<sup>②</sup>。所谓的扶鸾著成,只不过藉神佛神圣化人为的编造行为。圣贤堂真正通俗、浅白的宣扬“关帝当玉皇”的扶鸾“著作”是《五教尊共议荐

<sup>①</sup> 《玉皇普度圣经》(台中:圣贤堂,1972 年)序。

<sup>②</sup> 第十八代玉皇观念来自《洞冥宝记》。“玄灵高上帝”一词来自《玄灵玉皇经》。而其经内容则模仿《玉皇普度尊经》。

举关圣帝君受禅玉帝经略》。该经作于 1973 年,字数不多,约千字<sup>①</sup>,当时曾大量印送。圣贤堂如此做,是为了昭示天朝新纲纪,希世人知新天公——关圣帝君已经登位,其诞辰为六月廿四日<sup>②</sup>。

1980 年,圣贤堂又印制一万多份单行本《五教尊共议荐举关圣帝君受禅玉帝经略》,散发全省各地(寺庙)<sup>③</sup>。隔一年(1981),台湾各地民间传出“天上诸神改选,玉皇大帝退任,关帝当令”的说法,引起社会颇大的议论<sup>④</sup>。当时的报纸、刊物纷纷加以报导,如《时报周刊》即辟专栏,讨论此事<sup>⑤</sup>。在记者的追踪下,发现此传说的流行与圣贤堂发行的《五教尊共议荐举关圣帝君受禅玉帝经略》有关<sup>⑥</sup>。圣贤堂此一经典之所以引起争议,主要在于经中明白宣示公天(正月初九诞辰)已经退位,而新天公“玄灵高上帝”业已登基。由于新天公诞辰为六月二十四日,与民间习惯冲突,其引发议论,是必然的。

### (二) 外界的反应

当时,不相信玉皇禅位,关帝已经继任的人,所在多有,如台南天坛庙的人员即说,这是胡说八道,可能是供奉关圣帝君的寺庙为了拉拢信徒和香油钱而传出的谣言<sup>⑦</sup>。而天帝教的首席使者李玉阶则对于“本省鸾堂林立,大都误奉关圣为玉皇大天尊,尤以中、

① 覃云生:《替关圣帝君加封号》,《时报周刊》170 期(1981 年 5 月),页 9。

② 同前注。

③ 同前注。

④ 参见《时报周刊》170 期专题报导“玉皇大帝改选”部分,页 6-9,84-85。

⑤ 同前注。

⑥ 覃云生:《替关圣帝君加封号》,《时报周刊》170 期(1981 年 5 月)页 9。

⑦ 高山:《天上玉皇谁来选》,《时报周刊》170 期,页 6-7。

南部善信受此影响甚大,不胜浩叹。”<sup>①</sup>他并在《关圣要求正名——“勿乱法统”》一书中,阐述其看法。他认为“玉皇大天尊玄穹高上帝乃全宇宙至高无上的先天主宰,而关圣乃是中天主宰,中皇大天尊玄灵高上帝,下民无知,竟把中皇误称玉皇”<sup>②</sup>。

台南市的天坛是台湾传统的玉皇大帝——天公信仰的中心。相传该坛是郑成功收复台湾,奉明正朔祭告天地之所,昔人称此地为“天公埕”,为台湾最古的天公庙之一<sup>③</sup>。它也是台湾传统的善书出版中心之一,曾出版《玉皇真经》等善书。至于李玉阶认为关帝仅是中皇,非玉皇大帝,则是承袭天德教的立场(见该教《大同真经》“武圣帝君训”)。总之,天帝教和天坛的神明崇拜都奠基于传统的玉皇大帝信仰,其会抨击鸾堂的“关帝当玉皇”传说,并不会令人意外。不过,这些批驳并未灭低鸾堂对此传说的信仰,亦未引起鸾堂间的骚动。鸾堂依然相信这样的传说,并继续发展<sup>④</sup>。

### 五、余 论

经过以上的考证、铺陈,很明显可以看出战后台湾鸾堂史上最显著的现象之一,是“关帝堂玉皇”传说的传入并被普遍接受。原本这种传说,仅在大陆流传,随着善书的流通、复刻和教门的传播,它也传进了台湾。值得注意的是,在台湾流传的“关帝当玉皇”传

---

① 《关圣要求正名——“勿乱法统”》(彰化:天韵善书出版社,1982年四版),页5。

② 同前注。

③ 天坛管理委员会重编:《台湾首庙天坛创建缘起与沿革记》(台南:天坛,1983年)。

④ 参见郑志明,前揭文,页110-111所引鸾书内容。

说,并非只是大陆说法的复制,也有其创新之处,如五教议举关帝当玉皇和“关帝为第十八代玉皇,名叫玄灵高上帝”。

学者一般认为(70年代初)台湾民间盛传玉皇大帝禅位、关帝当令的说法,是受到《洞冥宝记》的影响<sup>①</sup>。其实,除了《洞冥宝记》之外,《玄灵玉皇经》、《玉皇普度尊经》的复刻以及杜尔瞻等人和圣贤堂的宣扬,亦使此传说在台湾鸾堂和善书界流行。这里要指出的是在台湾流传的《洞冥宝记》,其书前的“关皇上帝”称号都被改成“玄灵高上帝”<sup>②</sup>。

台湾的鸾堂界,为什么会如此轻易地接受“关帝当玉皇”的传说呢?主要的理由有二点,一是支撑“关帝当玉皇”传说的龙华三会(或三期末劫)理论,在日据末期即传入台湾的鸾堂界<sup>③</sup>。战后,更席卷全台大部分鸾堂。在这样的形势之下,“关帝当玉皇”传说自然容易被接受。而第二点则与鸾堂著作经典的方式有关。

鸾堂一般宣称其所著的经典,系神佛降鸾著造的。实际上,其中大多数是编造而成的,亦即根据需要从各种经典撷取或改编。著名中国宗教研究专家杨庆堃(C. K. Yang)认为:扩散性宗教(diffused religion)主要从制度化宗教吸取神明等部分,来发展自身的理论思想和教义<sup>④</sup>。就鸾堂这一宗教系统来看,这样的说法,有点问题,因为鸾堂型态的宗教信仰,在汉人中已有百年以上的历史,其本身已具有相当数目的经典。晚出或一般的鸾堂,即从先前流通的经典性鸾书或信仰。就是经由这种方式,“关帝当玉皇”的传

① 郑志明,前揭文,页108-109。另见食无鱼前引书,页174。

② 参见《六合皈元》(三芝:智成堂,1968年4版),页96。

③ 参见王见川《清末日据初期台湾的鸾堂——兼论“儒宗神教”的形成》一文,收在氏著《台湾的斋教与鸾堂》(台北:南天书局,1996年)中。

④ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (University of California Press, 1961) P295。

说,很快地在台湾鸾堂界流传,至今不息。

## 附 记

光绪三十三年(1907)刊印的《指路宝筏》仁集(卷中)“若不信观三皈五戒细听”部分,注云“帝君云:想当年某为汉室忠良东挡西杀、南征北剿,何日得闲,炼此大道。没后在玉泉禅师指引,静坐三载,修心养性,得成金山。后为协天、玉皇,不大有为,焉得西天封佛。……”由此可见,关帝当玉皇传说在清末已经流传。

有的学者,将道光庚子年,关帝扶鸾(著书)救世运动与鸦片战争相联系,(参见游子安《清代善书与社会文化变迁》[香港中文大学历史系博士论文,1994年]页46)。其实,在鸦片战争之前,龙女寺已经开坛阐教,所谓的“庚子”年应与此无关。它可能是以民国相传的关公诞生年代——庚子年(参见追云燕《三教圣诞千秋录》[台北:正一善书出版社,未标年代]页182),作为阐教之期。至于是否与道教中的“庚子”年是劫难之年有关(如《女青鬼律》中云:“兵大厄庚子年”,“切切天下真欲弊,庚子之年其运至”(卷五),见小林正美《东晋时期道教的终末论》,《世界宗教研究》1995年4月),仍需进一步资料证实。

## 附录:龙女寺资料

### 一、高天君降笔原序

吾

因子身经百战持大箭长鎗以安天下本非作述才也而得以传为

经语者无非存正气于两间故首推孝弟重君臣与夫佛道之奋冥辟其非奸雄之混乱伸其罪俾天下后世之人心皆归于正而无所偏倚是诚救世一片心何人不量其心以致少有才者即鄙其无文遂私疑其语为无谓嗟哉圣贤传心原以敦孝弟正君臣为己任岂故为华饰以炫人耳目耶吾批览之余心窃忆之五经四史通传于海城而吾

夫子亦得以明圣经相传于世愿世之诵此经者以五经四史诵之则虽然非作述才而作述才岂外是哉。

道光二十年庚子岁阳月朔七日降于定邑龙镇之老庙

### 二、明圣经注释显应记

道光二十年庚子九月二十六夜愚弟兄于家请乩问事时 吕祖临鸾书云甚爱名山真景朝朝鸟语花香神仙会处称觴急咏佳句玩赏韵成九洲三岛写出狮篆龙章无边光景信非常此曲来从天上寒暑春秋任变迁遨游别有洞中天犹思造业学司马敢道吾才胜谪仙观罢文章真老矣吟成词赋信飘然今朝乘醉欲……煲尔得闻一线烟按云不识来何家玉露清风带月华度尽沈奇施妙术洗全尘垢伴春纱古今事业窗前草来往交游镜里花绝世文章难裕后福田广种始堪夸吟毕云吾今已醉所问之事命灶司发落灶君临鸾云尔家到也无亏歉处但于兄弟妯娌之间须当孝顺和睦而家道自振人口始安尔亡父与亡兄皆有着落不必罣虑尔母之病气虚感冒所致为尔开方 兆党一钱陈皮二钱半夏五钱桑皮五钱苏梗五钱莱菔三钱灸草一钱大枣引后方忘夏草一钱炒白朮一钱地肤子一钱椿樗皮一钱诃子一钱紫油朴一钱长服自愈云至十月初二日定邑龙女寺会众晨早入坛拈香忽乩鸾自动随扶乩于盘内 天君高讳守仁示曰昨帝游江苏途中有湘潭县城隍赵正治跪于帝前云彼生前欲为 夫子刊桃园明圣经注释

未就求 帝君于龙女寺临鸾书出今 帝朝贺

上帝 命吾先为语给尔等可传赵正治之弟来云吾有面谕去会众着信愚犹未至初三日鉴察神唐讳削山示云今日辰早有 高天君复临末见一人愤怒而去又手执湘潭县城隍赵正治家书二封付于本镇土地胡竹堂今晚幸尔能问吾始得为尔言去初四早会众土地胡公示曰今日乃 圣帝 文帝宫中考校天下城隍土地以凭升降有事不必再请吾亦当听候去是夜问土地 是否通事使者王礼示曰老爷明日午刻仍还沧溪县城隍以后不必再问会众随问家书二封胡公现交何人示曰此书今日 赵老爷已向我 老爷索去有惟恐外人悉知之意吾何必赘述去初五日愚负桃园明圣经注释入坛祈 神批改值日功曹田华示云今日 天君草录考校名籍之期欲问事明早辰刻来去初六早捧稿入坛顶礼毕 高天君临鸾诗云功曹昨夜报天廷乞改桃园注释经辰刻云吾已至念陈香案便观听占毕一人念一人书逐一批改至戌刻忽 帝诏往江左伏魔去初七晨早复临诗云昨宵江左诛淫妖扰害黎民故不饶此地恶邪须早避免污吾主青龙刀会众问是何妖书云凡人皆道是狐仙老狗修真数百年念彼朱光有德后伏魔救色丧黄泉占毕复将注释批改且作序序成示云吾有事诏复来去愚急问兄家书 灶君示云此书不必求尔家事我知尔嫂雷氏傲要体慈母意兄弟须和睦抚侄登玉池不负长为善谨记又谨记复问先父着落示云尔父着落在尔州不必说出使作一切儿女情况致人疑糊论毕愚捧经神镇坛神示云尔……好生刻……后来孙昌之

庚子岁十二月下浣合阳赵静安平安心安附记

——以上二则资料，出自《关圣帝君明圣经批注》（高雄：永兴堂，1955年翻印）

## 20 世纪台湾的疾病与宗教

宋光宇

在台湾有非常多的寺庙和神坛,总数在 18,000 所左右。可以区分为两大类。一类是指在政府民政局登记有案可查的“寺庙”。大部分的寺庙香火鼎盛,庙貌金碧辉煌。一类是由于建筑物不合法规而不能正式登记立案的神坛,设在低矮的违章建筑中、或在公寓大楼内,由于不符合寺庙必需是在独立家屋、要有飞檐的不成文规定,因而无法得到正式的立案。不过,神坛往往会长大的,有朝一日,信众多了之后,就会另觅地点,改建成宏伟的寺庙。至于基督教和天主教的教堂,由于组织规章明确,也就没有类似神坛那样不能合法登记的困境。

为什么有这么多的寺庙和神坛?一般社会学家都从社会、政治等方面来找寻答案,认为目前的政治动荡、社会问题丛生、都市

生活有很强的疏离感、赌博的心理很重等素,是造成寺庙神坛勃兴的主要原因<sup>①</sup>。我也曾经用经济发展的角度来讨论台北市霞海城隍庙与大稻埕商业发展之间的关系。<sup>②</sup> 最近,重新检视把关的资料,发现既有的解释都不能完全说明近年来寺庙神坛勃兴的原因。人们到寺庙神坛去祈祷礼拜的动机,有相当大的比率是因为身心方面的不舒服,甚至是罹患重病。本文就是在说明身心疾病和寺庙之间的关联情形。

### 一、百年来台湾疾病的变化概况

日本人占据台湾的 50 年间,曾经对各种社会现象,做了相当详细的记录。疾病就是其中的一项。

1896 年,日本军队兴冲冲的来接收台湾。可是,可怕的鼠疫

---

① 李亦园,《台湾民间宗教的现代化趋势》,宋文熏、李亦园、张光直合编《考古与历史文化(下)》,(台北:正中书局,1991),页 25-70。又收入于《文化的图像》(下册),(台北,允晨文化公司,1992),页 117-138。《民间寺庙的转型与蜕变:台湾新竹民间信仰的田野调查研究》《中国社会科学季刊》(香港,1995),页 5-16。李亦园、宋文里《个人宗教性变迁的检讨:中国人宗教信仰研究若干假设的提出》《清华学报》第 18 卷第 1 期,(1988)。又收入《文化的图像》(下册),(台北,允晨文化公司,1992),页 139-178。

② 宋光宇,《霞海城隍祭典与台北大稻埕商业发展的关系》《中央研究院史语所集刊》第 62 本第 2 分册,(1991 年 6 月),页 291-336。

和霍乱也跟着袭击日军,造成日军极大的伤亡<sup>①</sup>。日本紧急从本土调派医生来检定,确定病因之后,在台湾推展一系列的消毒和防疫措施。霍乱很快的控制住,可是鼠疫却在人烟稠密的都会区反复发生,持续了 22 年,方才完全绝迹。

统计数据显示,凡是因细菌而来的传染病,在日据时代逐渐得到控制,到了光复以后,甚至出现绝迹的现象。可是,一些非传染性的疾病却在日据时期慢慢的出现,到了光复后的 50 年间,出现越来越严重的趋势。以下分别检视糖尿病、癌症、心血管疾病、肝硬化和肾脏病在这八九十年里的变化情形。

### 糖尿病

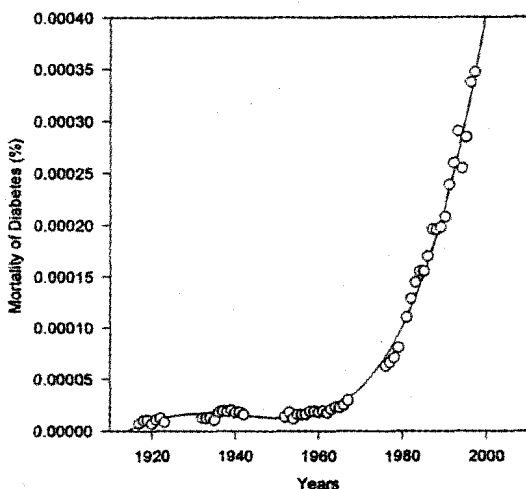
统计数据显示,在 1918 年之前,没有任何因糖尿病死亡的记录。是年有 26 人死于糖尿病。此后的 6 年,糖尿病患者死亡的人数一直在 30—50 人之间徘徊。然后数据缺了 8 年。1932 年再有记录时,已有 61 人死于这个病。此后的 11 年间,攀升到 100 人左右。从最早的 26 人到 1939 年的 118 人,已经增加了 4.5 倍。到了 1966 年,死亡人数已经上升到 395 人。再 10 年,到 1976 年时,更上升到 1025 人。到了 1997 年,死亡人数更高升到 7500 人。我们用当年的人口数来除当年的死亡人数,就可以得出一个万分比。结果如图一所示,在 1960 年之前,死于糖尿病的患者在人口中的比例一直维持在万分之一、万分之二的水平。从 1960 年起,这个比例就直线上升,而且是呈现非常陡直的现象。到了 1996、1997

---

① 《明治二十九年台湾病流行记事》,(台湾总督府,1898)。《日据时期台湾北部施政记实·卫生篇》(台北市文献委员会,1986)。宋光宇《台湾日据初期的瘟疫与迎神》《考古历史与文化》(下),(台北,正中书局,1991),页 305—330。

时,死亡率更高达 0.00035 左右。显示这个疾病在这 80 年里面成长非常快速,没有任何有效的防治和医疗的办法。

这个病的起因是胰脏分泌胰岛素的功能失调。营养学家早就发现,传统社会中,人们的胰脏体积不大,可是在所谓的现代文明社会中,人们的胰脏都变得很大,罹患糖尿病的比率也相对的提高了几十倍。台湾的数据正好“证实”了这个事实。



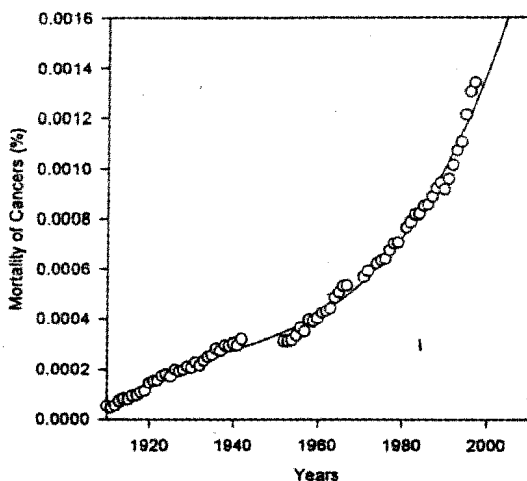
图一 百年来糖尿病死亡率的上升情形

## 癌症

从统计资料来看,癌症在台湾一百年来的发展呈现上升的趋势。大概在 1940、1950 年代出现稍微平缓的走势,从 1960 年起,就呈现直线上升的走势。图二的百分比,也是当年死亡人数除以当年人口总数而得,以千人为单位。

这个病的起因不明,全世界的生物科技界技人的难以计算的

人力、物力和财力,可是仍旧不太明白其中的原理。现有的治疗完全采取“对抗”“作战”的办法,最后的结果是病人和癌细胞同归于尽。



图二 百年来癌症死亡率上升情形

### 心血管疾病

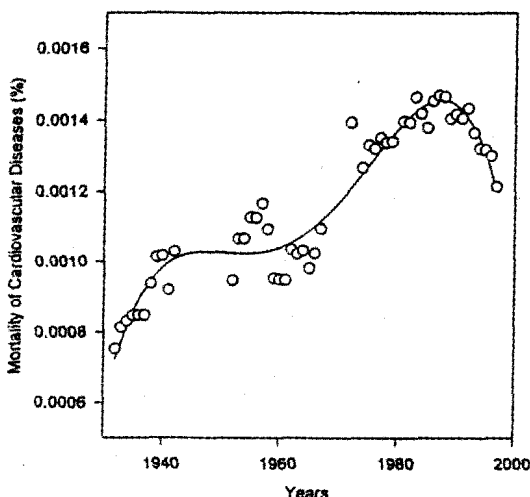
心血管疾病包括心脏病、高血压、和脑溢血。从 1906 年起就有脑溢血的记录。从 1906 年到 1933 年,死亡的人数一直维持在 1000 多人,此后的 10 年间,死亡人数增加了 1 倍,到达 3000 人。台湾光复以后,增加得很快。1970 年时,突破 10000 人。1988 年时更增加到 15000 人。此后,由于防治工作稍见成效,死亡人数不再上升,而有回跌的现象。

心脏病的记录也很早,1910 年时有 1151 人。在整个日据时代,罹患心脏病而死亡的人数大约是增加了 3 倍。光复以后,也大

致维持在 2000 - 3000 人左加的局面。可是 1972 年突然上升到 8513 人。接着随后几年稍为降低之后,就一路攀升到 13000 人左右。

高血压的记录要迟到 1933 年方才出现。那一年有 259 人因高血压而过世。1963 年有 764 人死亡,1964 年突然跃升为 1902 人。以后就大致维持在 2000 人以上。1981 年至 1988 年是最高的几年,死亡人数都超过 3000 人。以后几年由于积极推动防治工作,死亡人数因而下降。

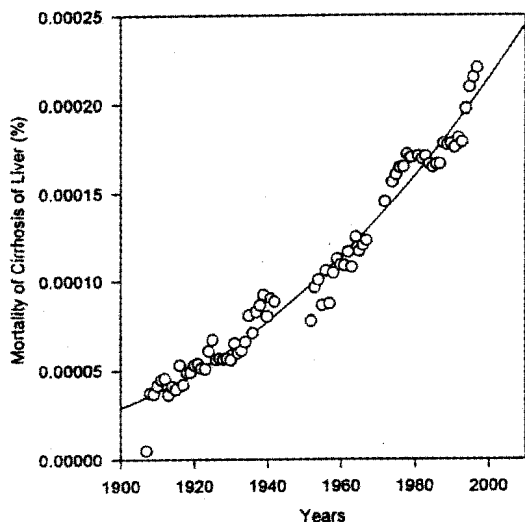
把三者加起来,除以当年的总人数,得到图三。在图三中,可以看到有两个上升的趋势,中间有一个比较平缓的期间,那正是二次大战末期和光复初期,台湾社会普遍贫穷的时候。等到台湾经济好转,心血管疾病的死亡人数就随之上升。1983 年之后方才降下来。心血管疾病可说是近年来防治工作比较有成效的一种疾病。



图三 百年来心血管疾病死亡率上升情形

### 肝硬化

中国人的肝似乎不太好,肝病一直是很棘手的病症。1907 年有 16 个死亡病例。第二年就有 119 个病例。然后就逐年上升,每年都增加死亡人数。没有任何上稳或回跌的迹象。在图四中,可以很清楚的看到回归曲线是呈直线上升的情形。

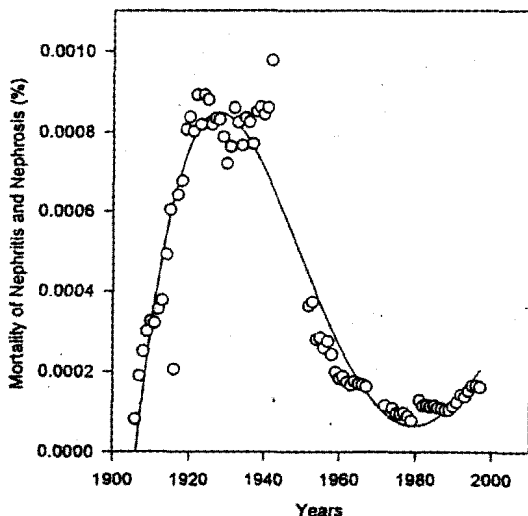


图四 百年来肝硬化死亡率上升情形

### 肾脏病

肾脏病在这一百年中的变化相当奇怪,在整个日据时代,这个

病是呈现快速上升的局面,可是到了二次大战末期,突然减少。1942 年有 6197 人死于肾脏病,中间有十年没有记录,1952 年时只有 2904 人死于肾脏病。几乎少了一半。以后的 30 年间一直呈现下降的趋势,在 1990 年以后,方才又有上扬的现象。有人猜测日据时代由于食物供应缺乏,人们吃得很咸,以致得肾脏病的人多。这种现象应该是指日据末期,在二次大战期间,台湾物资缺乏所致。



图五 百年来肾脏病死亡率的变化情形

可是图五却很清楚的显示,在日据中期,就是呈现急速上升的局面,那时候,正值第一次世界大战及其后的时段,台湾由于物资输出的关系,在经济上是一个相当繁荣的时期,人们的生活情形还算富裕。为什么会在那一段比较承平富裕的时候有严重的发展趋势,而到了 1960 年以后,台湾经济发展呈现另一次高峰的时候,反

而是呈现下降的趋势,目前还没有任何适当的解答。

综观以上所举的这五项重大疾病,主要都是消化系统方面的疾病。显示我们的消化器官在某种长期的特殊刺激之下,引发了这种退化性的病变。这种长期的、慢性的刺激会是什么呢?

## 二、化学肥料与疾病的可能关联性

最近 20 年,台湾市面上,有关有机农业、有机蔬菜、食疗、草药和养生保健的书籍,多如雨后春笋,不胜枚举。这些书籍有一个共同的论旨,就是在说,现在的农业化学用品,包括化学肥料和化学农药,都是造成癌症、肝病、心血管疾病的元凶。由于农药的毒性明显易见,有关单位早就呼吁农民和一般民众要多加注意,而化学肥料由于不具明显的毒性,以致大家都忽略了它的潜在威胁。以下就来简单的浏览化学肥料的产生、在台湾的使用历史以及它所产生的问题。

19 世纪中叶,德国化学家 Justus von Liebig 看到农人用草木灰当肥料,于是就用化学分析的办法,把草木灰分解成氮 nitrogen、磷 phosphorous、钾 potash (or 碳酸钾 potassium carbonate)。认为这就是农作物最需要的三种元素,从而有了往后 150 年的农业化学肥料的生产和使用。在强力的广告宣传之下,农人很快的接受了这些化学肥料。

化学肥料分成三种:氮肥、磷肥和钾肥。农业化学专家相信,氮肥中的氮素是植物造成蛋白质的主要成分,为植物生命的根源,施用之后,植物很快的出现鲜艳可爱的翠绿色,同时可以帮助差、叶、果实的发育。磷肥中的磷质可以刺激植物开花结实,引起早熟,增加抗寒的能力。钾肥则可以使茎枝强健。三种肥料缺一不可。如果三种肥料混合使用,效果更好。这样的施肥方法目的之

一就是在生产“美观”的蔬果作物,让顾客“看”了就想买来吃。

这种用人工合成的肥料来种植农作物的手段,很早就有人怀疑它的安全性。1912 年法国的诺贝尔奖得主 Dr. Alexis Carrel 就开始提醒人们,由于土壤是一切人类生命的本源,而现代用化学肥料来耕作的方式却是打破了人与土地的和谐关系。所有生物是否健康,完全取决于土壤是否肥沃,而化学肥料却使得土壤耗竭、过度使用、生病,甚至中毒。这样的土壤所种出来的农作物当然也就不会健康。只有腐殖土才会让土壤活化起来。<sup>①</sup> Carrel 指出,施用化学肥料成长的植物看起来枝叶茂盛,但是它的纤维却是水汤汤的(watery tissue),没有什么营养的成分,也就成为可能使人致病的原因之一。

二次大战之后,化学肥料在欧美国家大量的使用,谷物的收成是增加了两倍到三倍,可是营养价值却大打折扣。因为人们选择食物时纯靠视觉,只看食物的外表是否美观,而不再注意食物的香气和味道。在这种偏颇的选择法之下,现代人的最大苦恼就是营养失调(malnutrition)。美国是世界上在保健方面支出最多的国家,同时也是罹患癌症、肥胖症(obesity)、心血管疾病(heart and circulatory diseases)最多的国家。<sup>②</sup>

更有人指出,100 年前,美国和欧洲没有罹患心脏病的记录,在文献上第一次有关冠状动脉阻塞症(coronary)的记录是在 1910 年。而今这个疾病却成为欧美人的头号杀手。100 年前,在欧洲,罹患癌症的比率是 1%,而今天则高于 3.7%。在 100 年前的美国,糖尿病患者的比率是 0.002%,而现在是 5%<sup>③</sup>。

① Peter Tompkins and Christopher Bird, *Secrets of The Soil: New Solutions for Restoring our Planet.* (Alaska, Earthpulse Press, 1998), ppxi - xii.

② Ibid.

③ Ibid.

从这些数据可以看出,许多现今是严重致命的疾病都是这 100 年之中才发展出来的。这些现象跟前一节所提到,台湾近 100 年来癌症、心血管疾病、糖尿病等疾病的发展情形非常相似。这 100 年中,欧美社会最大的改变就是农人改用化学肥料取代了传统的堆肥和有机肥料。有了化学肥料之后,方才有这些退化性的疾病。在台湾也是有了化学肥料之后,这些退化性疾病才开始迈向狂飙之路。

台湾第一次引进化学肥料是在 1912 年。输入了 603 公吨。1913 年大幅增加到 6,732 公吨,1916 年更增加到 15,171 公吨。从此以后,化学肥料输入的数量激增。从 1921 年起,台湾开始有了自制的化学肥料。于是,化肥的使用量激增。到 1937 年,更上升到 293,260 公吨。1938 年,有 298,782 公吨。是为日据时代使用化学肥料的最高峰。接着就下降一些。在 1912 年时,每公顷使用化学肥料的数量是 2,962 公斤,以后逐年快速增加,1943 年更疯狂的高达 29,769 公斤。<sup>①</sup>

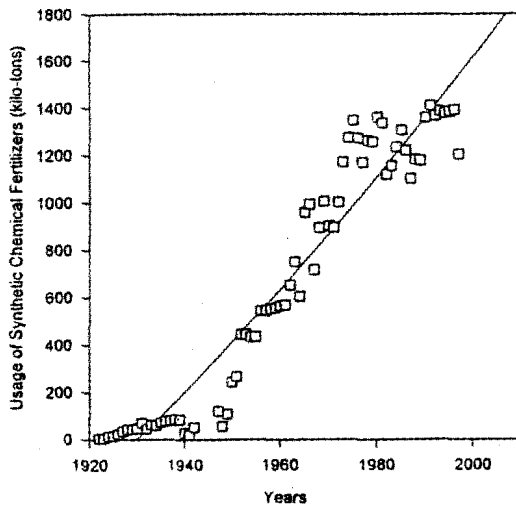
台湾光复以后,化学肥料的使用量被当成是国家经济发展的重要指标之一。因此,使用量更是大幅的攀升。1953 年有水旱田 6 公顷,施用化肥 223,836 公吨。以后逐年增加,下表以 5 年为单位可以看出其中的变化情形:

年次	水旱田面积 (公顷)	全年化学肥料 使用量(公吨)	每公顷平均化肥 使用量(公吨)
1953	872,736	223,836	0.256476
1958	883,435	259,813	0.294094
1963	872,208	475,001	0.544596

<sup>①</sup> 夏之骅等编,《台湾肥料手册》,(台北:台湾肥料公司,1955),页 33-34。

1968	899,926	895,250	0.994804
1973	895,621	1,171,044	1.307522
1978	918,143	1,261,562	1.374037
1983	894,326	1,154,321	1.290716
1988	894,974	1,181,341	1.319972
1993	874,535	1,386,792	1.585750
1997	864,817	1,203,163	1.391234

从这个简表,我们可以清楚的看到,所谓的“台湾经济起飞”,也就是化学肥料使用量大增。50 年来,单位面积每公顷的化肥使用量增加了 5 倍。



图六 百年来台湾使用化学肥料的增加情形

在此同时,退化性疾病也就随着增加。这是因为使用化学肥料所种出来的农作物,水分大为增加,而对身体健康有用的微量元素,如钙、镁、钾等,却大幅衰退,只剩下 13%,人们长期食用这些不健康的农产品之后,消化器官在做白工,又吸收不到足够的营养,以致产生各种机能性的病变。统计数字显示,百年来,化学肥料的用量与各种退化性疾病同时增加,与癌症年死亡率的相关系数为 0.867,与心血管的相关系数为 0.931,与肝硬化的相关系数是 0.927,与糖尿病的相关系数是 0.740。至于与肾脏病的关系是 -0.682,显然是没有直接的关系。

这些疾病在目前是没有什么有效的治疗方法,医师所处方药的用药也只是在控制病情,不致迅速恶化而已。等于是在拖时间。可是,由于病情所带来的身心上的不舒服,却随时随地困扰着病人。再者,这些疾病在症状不明显的时候,都会让病患有失眠、易怒、情绪不稳定、全身倦怠等生理现象,也就使得患者的人际关系、社会关系变得不和谐。等到病情明确,而长期治疗又不见效的情形下,病患和家人的心情是非常的沮丧,在强烈的求生意志驱使下,就会去试各种可能有效的方法。于是,本节开头所提的各种有机农业、有机蔬菜、食疗、草药和养生保健的书籍,大行其道。更有人直接到寺庙里去求神明开一些中药方子,或是设法改变自己的命运,以致寺庙和神坛的香火旺盛。

### 三、百年来台湾寺庙的勃兴现象

台湾原是海中的大岛,考古学的发现,显示自新石器时代以降,一直跟福建、广东有密切的交往。400 年前,明朝覆亡,台湾成为延续明朝正朔的基地,正式成为中国政治版图的一部分。从 17 世纪开始,台湾成为福建、广东两省人民梦想中的天堂,大批人民

渡海来台湾,从事农业开垦和商业上的利益。

在中国的典籍中,一向说福建、广东有“好鬼神、喜巫觋”的习俗。因此,当闽粤的人民移进台湾的时候,也就把这种崇祀多神和请巫师治病的风俗带进台湾。每一波移民出发的时候,通常都会迎奉一尊家乡某个寺庙里的神像随行。在海上航行时,把神像供在船上。登陆之后,就在落脚的地方,先结一座草庵,把神像供奉在草庵中,或者供奉在某人的家中。过了二三十年,当这波移民的经济情形稳定之后,就捐资用砖瓦来兴建新的寺庙以供奉神明,以后每隔四五十年,就会重修一次,换掉腐朽的部分。每经一次重修,寺庙就会扩大一些。今天所看到那些历史悠久、富丽堂皇的寺庙都是这么一步一步的发展而来。

1895 年日本打败中国,强迫中国割让台湾以为殖民地。台湾人民在日据时代的前 20 年(1896 - 1916),一直有武力反抗的行动,其中以 1915 年的台南西来庵事件为最,经过 3 个月的激战,台湾人民力尽,有 4000 多人被俘,被日本官方判处死刑者 866 人。从此以后,日本的台湾总督府开始大规模的调查台湾各地的寺庙,责令各地方公学校的校长就近调查各村落乡镇的寺庙,建立“寺庙台账”。日本总督府根据这些寺庙台账,编成《台湾宗教调查报告书》,把汉人的宗教活动统统规入“巫觋”一类,视之为“迷信”,是现代化过程中必需要扫除的落伍思想。这时候,台湾有三千多间寺庙,六千多个神明会。所谓“神明会”就是地方上主持全年祭祀活动的志愿性组织。从 1920 年到 1941 年,寺庙的数量大致维持在这个水平。

到了日据末期,由于跟中国作战的关系,更要积极的消灭台湾汉人的中国意识,推行“皇民化运动”,寺庙又成为打击的首要对象。所有的寺庙必需要归属于日本佛教的临济宗或曹洞宗。主持人必需到这两个教派的本部受训。又组织佛教会以统驭所有的寺庙。在“皇民化运动”最激烈的时候,有不少寺庙遭到破坏。可

是,大多数的寺庙都顺应这种局势,加入佛教会,而得以保存。

1945年,日本战败,台湾重回中国的版图。1949年,“国民政府”由于内战失利而败退台湾。“国民政府”为了便于管理各地的寺庙,延续日本的办法,先后成立佛教会和道教会,要求所有的寺庙必需参加其中的一个。可是承办人员却又认为,凡是寺庙必需有田产,有独立的屋宇,屋顶必需是中国式的“飞檐”。只要有一项不符合要求,就不准登记。在1950年代,台湾还是农业社会,人口较少,这种要求并不过分,可是当台湾开始工业化,人口大量由乡间流向都市的时候,问题就浮现出来。乡下人移居都市的时候,基于生活上的需要,往往也把家乡的神明和巫师一起请到都市来。可是,都市中地狭人稠,没有那么多的空地可供盖庙,只能在公寓楼房中设立神龛,供奉神明。“政府”基于前述的理由,不许正式登记,于是就形成了未登记的神坛。以台北市1996年的记录为例,该年有合法登记的寺庙147所,未登记的神坛却有1,208所<sup>①</sup>,呈现1:8.2的比例。1993年全国寺庙神坛教堂普查的结果显示,全台湾登记的寺庙教堂有9,834所,未登记的神坛有7,775所<sup>②</sup>。两个数据的差异正说明,未登记的神坛主要是在台北、高雄、台中等都会区。

1993年的普查显示,是年全台湾有17,366间寺庙、神坛和教堂。其中道教占71.5%,佛教占12.9%,基督教占11%,天主教占3.5%,其它宗教占1.1%。就统计区域而言,以南部八县市<sup>③</sup>为最多,有6,770所,占38.98%。平均每万人口有11.09所;每平

① 资料来源:台北市民政局。1996。

② 《中华民国八十二年台湾地区宗教团体普查报告》,“内政部”统计处,1995年7月编印。

③ 南部八县市包括嘉义县、嘉义市、台南县、台南市、高雄县、高雄市、屏东县和澎湖县。

方公里有 0.68 所,每村里有 2.53 间寺庙、神坛和教堂。北部七县市<sup>①</sup>次之,有 5,636 所。占 32.45%。平均每万人口有 6.40 所,每平方公里有 0.77 所。每村里有 2.43 所寺庙、神坛和教堂。中部六县市<sup>②</sup>再次之,有 4,106 所,占 23.64%,平均每万人口 7.86 所,每平方公里有 0.39 所。每村里有 1.98 所。东部地区<sup>③</sup>仅有 854 所寺庙、神坛和教堂,占 4.92%,由于地广人稀,平均每万人口有 13.98 所,每平方公里才有 0.1 所,每个村里有 2.68 所寺庙、神坛和教堂。

整体而言,道教寺庙在数量上占有绝对优势。如下表一:

表一 台湾历年寺庙神坛及教堂数

年别	总计	道教	佛教	基督教	天主教	其它
1956	3,962	1,748	1,180	663	285	86
1981	10,495	6,088	1,157	2,285	800	165
1992	17,366	12,409	2,238	1,903	612	204

资料来源:《中华民国八十二年台湾地区宗教团体普查报告》,1995,页 8。

从建立时间看,愈到晚近,各个宗教的寺庙、神坛和教堂的总数都在增加,尤其是道教的神坛增加特别明显,如表二所示:

- 
- ① 北部七县市包括台北市、台北县、基隆市、宜兰县、桃园县、新竹市、新竹县。
- ② 中部六县市包括苗栗县、台中市、台中县、南投县、彰化县和云林县。
- ③ 东部地区包括花莲县和台东县。

表二 台湾各宗教寺庙、神坛与教堂的时间分布情形

宗教别	总计	1612 年 1712 年	1713 年 1812 年	1812 年 1911 年	1912 年 1950 年	1951 年 1960 年	1961 年 1970 年	1971 年 1980 年	1981 年 1993 年
道教	12,409 100%	190 1.53%	487 3.92%	1,460 11.77%	1,842 14.84%	821 6.62%	1,482 11.98%	2,437 19.64%	3,686 29.70%
佛教	2,238 100%	29 1.30%	58 2.59%	205 4.51%	409 18.28%	231 10.32%	370 16.53%	397 17.74%	539 24.08%
基督教	1,903 100%	3 0.16%	1 0.05%	90 4.73%	229 12.03%	603 31.69%	374 19.65%	325 17.08%	278 14.61%
天主教	612 100%	0	0	17 2.78%	40 6.54%	315 51.47%	175 28.59%	52 8.50%	13 3.13%
其它	204 100%	0	0	0	12 5.88%	15 7.35%	31 15.20%	64 31.37%	82 40.20%

资料来源：“《中华民国八十二年台湾地区宗教团体普查报告》，1995，页9。

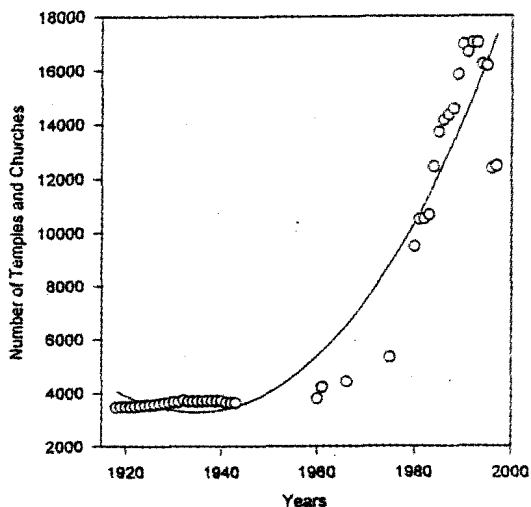
就地区来说，台湾分成三个一级地方行政单位，一个省和两个直辖市。各单位的寺庙成立时间的分有情形也是越时代晚近，新成立的寺庙神坛和教堂越多。如表三所示。

表三 台湾省、台北市、高雄市的寺庙、神坛、教堂成立时间分布情形

地区别	总计	1612 年 1712 年	1713 年 1812 年	1812 年 1911 年	1912 年 1950 年	1951 年 1960 年	1961 年 1970 年	1971 年 1980 年	1981 年 1993 年
台湾省	14,546	204 1.40%	504 3.46%	1,665 11.45%	2,265 15.57%	1,704 11.71%	1,962 13.49%	2,569 17.66%	3,673 25.25%
台北市	1,753	5 0.29%	24 1.37%	79 4.51%	136 7.76%	194 11.07%	265 15.12%	407 23.22%	643 36.68%
高雄市	1,067	13 1.22%	18 1.69%	28 2.62%	131 12.28%	87 8.15%	209 19.59%	299 28.02%	282 26.43%

资料来源：《中华民国八十二年台湾地区宗教团体普查报告》，1995，页9。

把这 100 年来有关台湾各地的寺庙、神坛和教堂的调查统计综合起来，可以得到图一，这张统计图更清楚的显示，台湾寺庙、神坛和教堂的发展是呈现相当陡峭的回归曲线。



图七 台湾寺庙出现的回归系数走势图

表二和表三我们可以清楚的看到,有一半的道教寺庙和神坛,四成的佛教寺庙是在台湾经济发展之后出现的。基督教和天主教最快速发展的时候是在“国民政府”刚刚败退台湾的时候,也是台湾经济状况最不好的时候,需要大批外国的援助。这些援助主要是来自美国。等到台湾经济好转之后,这两个教派的发展明显的慢下来,尤其是天主教。许多学者受德国社会学家 Max Weber 的影响,总是想讨论台湾经济发展和宗教之间的关系。一直没有办法找到适当的答案。从以上的表一和表二,我们清楚的看到,本土的道教和佛教是在经济发展之后方才大兴,而天主教和基督教却是在经济发展之前大兴。显然都跟经济发展没有什么关系,而是有其它的原因。这个原因就是本文所要探讨的“疾病”。

#### 四、寺庙的主要工作

以前在调查寺庙神坛的时候,只注意到他们的发展史,或者与特定社会人群之间的关系。<sup>①</sup> 这样的研究不太能完整又清楚的说明寺庙为什么会越来越兴盛。即使有一些答案,往往归诸于寺庙的威名,或者是主持人有特殊的领袖魅力(charisma)。

多年前,李亦园先生在南投县研究乩童<sup>②</sup>,曾经对 220 个到寺庙中求助于乩童的个案做了统计分析,其结果显示有 57.3% 的人是因为身体不舒服,或者是医生判断有病,才去求神指示是否有痊愈的机会,如果神明判定有痊愈的机会,就会进一步的祈求神明指示要用什么办法才能把病治好。

丁念慈利用澎湖县马公市的海灵殿的问事记录簿,分析 381 位求问者的事由,得到下列的统计:

- 
- ① 宋光宇,《神坛的成因:高雄市神坛调查资料的初步分析》《寺庙与民间文化研讨会论文集》,(行政院文化建设委员会,汉学研究中心,1995),页 97-127。
- ② 李亦园、宋文里《个人宗教性变迁的检讨:中国人宗教信仰研究若干假设的提出》《清华学报》第 18 卷第 1 期,(1988)。又收入《文化的图像》(下册),(台北,允晨文化公司,1992),页 139-178。

事由	说明	次数	百分比
身体问题	感到不舒服,但不确定是否要找医生治疗	159	41.12%
身体问题	已经有医疗处理,但是 1,声称医疗无效; 2,正在住院中; 3,已经检查出是罹患某种重病; 4,查不出原因 5,手术后发炎	96	24.87%
睡眠问题	包括睡不好、睡不稳、屡做恶梦	38	9.84%
求符令保平安	因要渡海去台湾,或是子女参加入学联考	32	8.29%
婴儿夜间哭闹		22	5.69%
情绪不安	包括心惊、心情不好、烦闷、痛苦	18	4.66%
白日见鬼	看见鬼影、男女幻影	6	1.55%
子女不听话		6	1.55%
其它	意外事故、夫妻不和、发炉等	5	1.29%
合计		385	100%

丁念慈在观察台北市北投区的五娘宫时,也发现,来求问的人多半是患有慢性疾病,或者是常常腰酸背痛又查不出什么原因的妇人。<sup>①</sup>

① 丁念慈《民间神坛“办事”服务的社会与文化意涵：以北投永明宫为例》，国立清华大学社会人类学研究所硕士论文，(1997)，页41。

我自己也曾经有三年的时间观察台北市一处由医生充当乩手的神坛,来问事的人大约有四成是为了身体的疾病,三成是问事业,三成是问婚姻。

虽然有关到寺庙求问的样本数量不多,还是可以看出一点端倪。或许是基于职业上的区隔,台湾的寺庙和神坛在功能上大致分成三大类,一类是供人问病的,一类是供人问事业的,一类是什么事情都可以问。没有任何的调查来说明这三者之间的比率。不过,单就问病这一类而言,人们会前去求问,主要原因都是由于自己身体有不明的不舒服。这种不舒服又是现代医疗设备一时难以检查出来的。要不然就是已经检查出来罹患癌症,到神前求问,是否还有其它方法可以救。

### 五、结 论

台湾百年来的农业现代化的成果,是全世界农业现代化的一环,同样的都是用人工合成的肥料来取代传统的堆肥和有机肥料。其结果都是导致退化性疾病的大幅增加。对于这样的疾病,欧美国家投入了难以数计的财力、人力和物力,来研究对抗的疗法,成效相当有限,而且在治疗的过程中,带给病患极大的痛苦。人们因而会有改采其它的治疗方法。今年美国的国家卫生院(NIH)宣布,在美国有 42% 的人,曾经接受过另类医疗(alternative medicine)。显示即使是美国这样号称科学进步的国家,现代化的医疗方法已经不再唯我独尊。其它替代性医疗方法有逐渐抬头的趋势。

在台湾,现代化的医疗还是居于绝对的优势。当人们面对这些退化性疾病和一些无法检查出原因的疾病时,心头的恐惧是非常严重的。面对没有一定把握的现代医疗设施,只有转而寻求其

它的治疗方式。到寺庙中,占卜、改运、问流年、安太岁、乃至于求取神明开的草药方子。这些行动造成了近 20 年来寺庙和神坛勃兴的局面。

## 参考书目

Peter Tompkins and Christopher Bird, *Secrets of The Soil: New Solutions for Restoring our Planet.* (Alaska, Earthpulse Press, 1998), ppxi - xii.

丁念慈《民间神坛“办事”服务的社会与文化意涵:以北投永明宫为例》,国立清华大学社会人类学硕士论文,1997。

“内政部”统计处编印《中华民国八十二年台湾地区宗教团体普查报告》,1995 年 7 月。

台北市文献委员会编《日据时期台湾北部施政记实·卫生篇》(台北市文献委员会,1986)。

台湾总督府《明治二十九年台湾病流行记事》,(台湾总督府,1898)。

宋光宇,《神坛的成因:高雄市神坛调查资料的初步分析》《寺庙与民间文化研讨会论文集》,(行政院文化建设委员会,汉学研究中心,1995),页 97 - 127。

宋光宇,《霞海城隍祭典与台北大稻埕商业发展的关系》《中央研究院史语所集刊》第 62 本第 2 分,(1991 年 6 月),页 291 - 336。

宋光宇《台湾日据初期的瘟疫与迎神》《考古历史与文化》(下),(台北,正中书局,1991),页 305 - 330。

李亦园,《台湾民间宗教的现代化趋势》,宋文熏、李亦园、张光直合编《考古与历史文化(下)》,(台北,正中书局,

1991), 页 25 - 70。又收入于《文化的图像》(下册), (台北, 允晨文化公司, 1992), 页 117 - 138。

李亦园、宋文里《个人宗教性变迁的检讨: 中国人宗教信仰研究若干假设的提出》《清华学报》第 18 卷第 1 期, (1988)。又收入《文化的图像》(下册), (台北, 允晨文化公司, 1992), 页 139 - 178。

李亦园、宋文里《个人宗教性变迁的检讨: 中国人宗教信仰研究若干假设的提出》《清华学报》第 18 卷第 1 期, (1988)。又收入《文化的图像》(下册), (台北, 允晨文化公司, 1992), 页 139 - 178。

李亦园《民间寺庙的转型与蜕变: 台湾新竹民间信仰的田野调查研究》《中国社会科学季刊》(香港, 1995), 页 5 - 16。

夏之骅等编,《台湾肥料手册》, (台北, 台湾肥料公司, 1955), 页 33 - 34。

# 闽南地区的移民神信仰个案 研究：詹敦仁信仰

高致华

## 一、前 言

所谓“释教见性，道家养性，儒门尽性，入门虽殊，归源无二”。中国人的宗教观，多是儒、释、道兼容并蓄，且有很深的世俗化。道教是中国本土的宗教，长期以来，它与民间信仰相互渗透，相互影响，也在民间信仰活动中被广泛采用。据悉称为中国传统宗教的道教，其神祇也非千年不变，而亦时有增加；然而新增之神祇，如天

师道等流派则需有张天师之敕封<sup>①</sup>。中国本土宗教的道教,长期以来与民间信仰相互渗透,相互影响,尚未正式被纳入道教体系的民间信仰,则俗称为民间道教。因而道教神仙体系中,民间不断产生之新神也是一个重要的来源。中国人的神灵观念中,往往将自己无法控制的事物赋予神圣(超凡)之属性。早期的人们对那些有功于民的杰出人物怀抱崇敬之情,进而认为他们具有某种超凡的属性,而奉之为神灵,如伏羲、神农、燧人等是,即使到现在这种现象仍时有所见。文章盖世的孔子、德行享誉的颜回以及神勇无比的关羽等,都于民间享有崇高的声誉并且得到敬奉,这些人物虽然与道教的渊源关系甚远,然而道教还是将他们纳入了自己的神系之中,如陶弘景编《真灵位业图》时,就曾将孔子和颜回等儒家贤哲纳入其神仙体系中,关羽也曾被道家封为“三界伏魔大帝神威远震天尊”。此外,佛教的神灵也有被道教改造后纳入其神仙体系的情形,如“太乙救苦天尊”即是源自于佛教的“观世音菩萨”。道教所崇拜的神仙数量庞大、名目繁多,种种神仙构成了庞杂的道教神仙体系。体系中的成员来源多端,并且新的神灵不断增加,致使道教的神仙体系处于一种变化的状态中;加上道教本身派别林立,各派所崇奉的神仙名称不尽一致,对神仙的排列方式也各不相同,使得一般人对于道教的神仙体系时感眼花缭乱。<sup>②</sup>由此可知道教神仙系统繁杂庞大,有自北方传入的正统神系如城隍、土地等,也有从各种民间传说、地方人物、著名道士演化来的俗神如妈祖、保生大帝等,由此衍生了众多的岁时祭祀。另外,福建地区还有一些当地特有的神明崇拜,如开漳圣王、保仪尊王等,故世

① 其它如太平道等则无关于张天师之敕封。详参卿希泰、詹石窗,《道教文化新典》,1999。

② 卿希泰、詹石窗,《道教文化新典》,上海:上海文艺出版社,1999,pp. 73 - 74。

人常言“闽南地区神多庙多道士少”。正如史籍弘治《八闽通志·祠庙》所载：“闽俗好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野，在在有之。其间祀典所载，及礼所宜祀者，无容议矣。”<sup>①</sup>人言道“天道远，人事近”，民间求祀鬼神者，通常以现实需求为主，庶民动辄断章取义，而以“灵验”为祀神鬼之准则。<sup>②</sup>例如：“妈祖”原是地方性的神灵，即是由于累积了许多的灵验事迹，而被广大庶民塑造成为万灵神祇<sup>③</sup>。

许多人在讨论到诸葛亮时，不以陈寿的《三国志》为凭据，却拿《三国演义》的小说情节来做为评价的蓝本。《三国演义》不过是说书艺人的话本，有很多并非史实，却成为一般人对该人物根深蒂固地认同，而这也正是庶民创造历史的本领。更生活化的例子像《雍正王朝》和《康熙帝国》这样的连续剧，仅不过是为了政治目的或收视率，便随兴地删改历史，而广大的群众并未发挥舆论力量予以谴责，反而还投以热烈的掌声。虽然只是连续剧罢了，或许不需多所苛责，但是这种现象在华人社会的信仰文化中，却成为相当重要的催化剂，创造了无数的神话与神灵。所谓“起诸历史、口传比附”，真实的历史人物因而被世人“神奇化”且“神格化”。本论中所要探讨的“移民神信仰”，即是在华人社会里普遍存在的信仰习俗中的一个实际案例。道教是中国本土的宗教，长期以来，它与民间信仰相互渗透，相互影响，道教是中国本土的宗教，长期以来，它与民间信仰相互渗透，相互影响。本案例中的研究主体“詹敦

① 弘治《八闽通志》卷 58《祠庙》，页 12。

② 沈宗宪，《宋代民间的幽冥世界观》，台北：商鼎文化出版社，1993，pp. 1-4。

③ 妈祖信仰在中国文化圈中，不仅套用儒释道的仪典而与其兼容，且儒释道亦极力拉拢这位来自民间信仰的女神。随着不同地区的信仰需求因地制宜，使得妈祖的灵异传说有了多重面向，或为商业、拓垦、祈雨、驱虫、除疫、医护、养育、护民之神，终而成为信徒心目中的万能神。

仁”的神奇传说与灵验事迹,在闽南的安溪地区广为流传,此一文化现象则无异是表达华人的信仰思维,以及当地居民对该移民神信仰的深厚程度。

《左传》谓“国之大事,在祀与戎。”<sup>①</sup>自古以来,祭祀素为中国社会中,上下皆行的“全民运动”。中国人的信仰哲学,无论是祭天拜神、祖先崇拜、中元普渡到庙会活动,其中有关神灵的神格定位、宗教内涵、祭仪祭品等,长年来一直都是学界研究的课题。对于此类深入庶民日常生活的民间信仰,本论将不以传统宗教学的角度切入,试图将其视为一种文化现象,来探讨其中所蕴含的意义与价值。

## 二、移民神的定义与发展

华人观念中,多认为活人为“魂”与“魄”之结合,“魂”为灵魂,“魄”为肉体,死亡乃是“魂”与“魄”的分离。因此,人死亡之后“魂”依然继续存在,而亡者之魂通称为“鬼”。也就是说:既已为人,则一般在某个时候便必然地会变成“鬼”。但是,其中极少的一部分,才会死后变成“神”。“移民神”为“地方神”的一个类别,而所谓的“地方神”,乃是指相对于“关圣帝君”等“全国神”的一种神明属性。根据日本知名学者滨岛敦俊之研究,将“地方神”定义为:形成于某个地区,且具备该地区特有的灵异传说,因此主要为该地区所信仰的神灵<sup>②</sup>。闽南安溪地区的“詹敦仁信仰”经过千年发展,今日已然成为安溪所特有的本土文化,次节中,将依循

<sup>①</sup> 《左传》成公十三年。

<sup>②</sup> 滨岛敦俊:《总管信仰》,东京都:研文出版,2001,序章。

滨岛敦俊教授所提出的由“人鬼”转化为“神明”之三大要件：也就是“生前的义行”、“死后的显灵”与“主政者的封爵”来探讨“詹敦仁信仰”在安溪发展的情形。

唐末黄巢之乱后，光寿移民入闽，据估达数万人。闽王王审知其祖王潮，相传率众由光州固始入闽。而在明代嘉靖年间的《固始县志》则说固始县的宗族南渡入闽，至少有三个时期，分别是西晋、唐末和南北宋之交。先后各波移民均自称是固始后裔。由于郡望观念的盛行，因此固始应该只是一个具有特殊含意的乡贯和文化符号。<sup>①</sup> 移民为了追求在社会上的生存，血缘性的亲族关系会相对的增加，而自宋元以来福建民间家族制度和家族组织发展亦比中原地区更加的严密与完善。<sup>②</sup> 社会的构成过程与基础亦反映在宗教的场域里，在福建一带宗族与庙宇的结合性较强，而且福建因为开发的时间较晚，许多在移民的过程有功者亦多被供奉为神，如开闽圣王王审知在福州，开漳圣王陈元光在漳州沿海五县如云霄、漳浦一带是为居民所奉祀，并视之为开基始祖，而陈元光手下部将许多亦被其子孙奉为神灵，如元光部将李伯瑶等是。<sup>③</sup> 前举陈元光等，做为“移民神”的特质，安溪县内如灵着庙、显应庙等也都是和移民有关的部将转化成神，为里民所奉祀。<sup>④</sup> 另外，根据台湾学者范纯武的研究，也提出：“安溪大坪集应庙和三姓的移民有关，是历来中国境内移民保护神祇的一种转换。”<sup>⑤</sup>

弘治《八闽通志·祠庙》则载道：“礼法施于民，则祀之以勤，

① 徐晓望，《闽国史》台北：五南图书公司，1997，pp. 187 - 197。

② 陈支平，《近 500 年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991，第一章与第二章的讨论。

③ 徐晓望，《福建民间信仰源流》，福建：福建教育出版社，1993，pp. 380 - 384。

④ 《安溪县志》，卷 10，《寺观》，pp. 234 - 235。

⑤ 范纯武，《双忠重祀与中国民间信仰》，台北：台师范博论，2003，p. 137。

死事则祀之以劳，定国则祀之，能御大灾，捍大患，则祀之，有戾乎，此者皆淫祀也。闽俗好巫尚鬼，祠庙寄閭阎山野，在在有之。其间祀典所载，及礼所宜祀者，无容议矣。其有肇自古昔功业，虽不甚者而载之旧志者，亦不可弃也。其它妖妄不经，悉在所当去以祛诬惑，乃志祠庙。”<sup>①</sup>据弘治《八闽通志》祠庙一项所载，将祠庙大分为四类：一为祀典所载者、二为礼所宜祀者、三为肇自古昔功业虽不甚者而载之旧志者、四为妖妄不经悉在所当去以祛诬惑者，亦即所谓之“淫祠”。然而，关于民间新兴之宗教或民间信仰，若对王朝表达顺从之态，则亦予以认同。王朝政权表面上虽是大权独揽，禁绝淫祀、淫祠，但是对于民间所崇拜的神鬼，不论其神格高下，只要无害于政权，亦多以默认甚至是公认的态度接纳之。诸如关羽信仰和妈祖信仰等，在明代虽然并不列入国家祭祀的本流，但是民众深信关羽掌控财运而妈祖保佑航路安全，王朝政权基于民心拢络之需要，历代各王朝屡见予此类庙宇神祇加封、加号之情形，时而颁赐庙名或匾额，致使庙格大为提升，祭祀圈亦愈形广大。<sup>②</sup>

陈支平教授《500年来福建的家族社会与文化》一书中亦指出：“大型而正统的佛、道寺观，素来与士大夫和封建官府的联系比较密切，关于一般的民间家族来说，关系则比较疏远。这一方面是因为这类大型的寺院是超家族、超地域的；另一方面，这些较正统的佛、道偶像，不可能偏袒于某一个家族，而家族宗教信仰的目的，是希望某些神灵偶像能够对于本家族提供比较特殊的护佑。因此，在福建民间的宗教信仰中，那些比较正统的佛、道、儒三教及其比较大型的寺院，人们对它的态度大多是敬而远之，或是拜奉有节。相反，那些属于家族、乡族所有的寺庙，包括佛、道教正规寺庙，以及许多莫名其妙的旁门左道、神魔鬼怪的偶像，却受到族人、

<sup>①</sup> 弘治《八闽通志》卷58《祠庙》，页12。

<sup>②</sup> 高致华，《台湾文化“鬼”迹》，台北：三民书局，2001，p. 85-87。

乡人的倍加崇拜，香火缭绕，盛典不绝。”<sup>①</sup>文中精地点出了庶民热衷奉祀佛道等正统宗教以外神祇的祭祀动机，以及此类民间庙宇存在的社会功能；而实用性与功利性在庶民的思维中，往往远比宗教教义或官府政策来得更为重要。<sup>②</sup>另外，人类学家许木柱也曾提出类似的论点，认为移民企图以拜神许愿来影响超自然因素，而神祇被“人格化”，成为可请托和贿赂的对象。<sup>③</sup>“移民神”的信仰文化，便是在此中国礼教传统思想与功利主义的思维之下，逐渐发展成成熟。

### 三、詹敦仁信仰

安溪得名于婉转澄碧的蓝溪，唐代称为“小溪场”，五代末置县，当时取名“清溪”，宋宣和年间方腊在浙江清溪起义被镇压后，“清溪”便更名“安溪”。五代开先县令詹敦仁率先负起布施教化重任，劝勉诱导后人读书，对安溪早期文化的开拓、发展，贡献更大。据《清溪詹氏族谱》所载：“及卒，邑人思之，立祠以祀者三：一在县治之东，荫佑黎元，累昭灵贶，宋咸淳年间封‘靖惠侯’，赐庙额曰‘灵惠’，夫人子妇皆膺封爵；一在侯洋；一在清禅院。”<sup>④</sup>詹公祠是纪念詹敦仁的庙宇，建于1265年，尔后1272年敕赐号为“灵惠”，并封敦仁为“靖惠侯”。解放后，1981年安溪县人民政府定“灵

① 陈支平：《500年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991，p. 187。

② 高致华，《明清淫祠浅论》，《第九届明史国际学术讨论会暨傅衣凌教授诞辰九十周年纪念论文集》，厦门：厦门大学出版社，2003，pp. 113-122。

③ 许木柱，《岩村的宗教活动》，《中央研究院民族学研究所集刊》42，台北：中央研究院民族学研究所，pp. 73-95。

④ 《清溪詹氏族谱》卷23，pp. 10-13。

惠庙”为第一批县级文物保护单位,如今已成为到当地(祥华)做客的人们必定参观的历史文化古迹。

本节中,依循前举滨岛氏之研究,由“人鬼”转化为“神明”之三大要件:也就是“义行”、“显灵”与“封爵”来探讨“移民神”在安溪发展的情形。《安溪县志》<sup>①</sup>对詹敦仁有如下之记载。

詹敦仁本为固始人,五代末年从王审知入闽,隐仙游县植德山下。上书闽王昶,劝其入贡,昶令参决军事,敦仁恶昶杀父夺其位,乃去官辞去,遂避居泉山,杜门不出。而后从效受南唐节度使之命,知泉州事,复辟为属,敦仁力辞,从效不许,乃求监小溪场。既至,见其山川人物之美,请郡太守置县,太守报可,遂为清溪令。而后詹敦仁以农隙召便近户与番休戍卒,立门楼,廊廡宇,开邸肆,不逾年,毕工。召民海谕之,德惠居多。举王直道以自代。敦仁爱佛耳山峭绝高大,可耕可庐,卜筑其上,号所居曰:“清隐”,有《清隐堂记》。留鄂公遗之书,称曰清隐先生。后人取鄂公书中有“崇待笃信”之语,名其曰“崇信”。詹去,邑人思之,为立生祠。宋咸淳三年,父老林济川等状其事,请赐庙号,封靖惠侯。

根据前举史料,论及詹敦仁之“义行”,显而易见可知“敦仁恶昶杀父夺其位,辞去。”乃是其忠义思想之体现。另一方面,詹敦仁出仕之后,“农隙召便近户与番休戍卒”、“召民海谕之,德惠居多”则是其德政爱民之实例。而后“詹去,邑人思之,为立生祠。”然而,论及祭祀之正统性,则“宋咸淳三年,父老林济川等状其事,请赐庙号,封靖惠侯。”则无异是符合了前举滨岛氏之研究的“封爵”一项。综合前述,可以了解詹敦仁之“死后成神”其实并非偶然,而是在华人礼教思维下的必然现象。

<sup>①</sup> 安溪县志编委会编,《安溪县志》(据乾隆二十二年重修之刊本重印),台北:台北市安溪同乡会,1967。

另外，“灵异传说”之项目，则是民间信仰中攸关香火是否兴旺的主要关键，“詹敦仁信仰”的发展中，亦无可避免地有其灵异传说，本节中，试举四例如下。

其一，“为求理想县址而遇神仙”。论及“安溪凤城的来历”，《中国民间故事集成·福建卷·安溪县分卷》<sup>①</sup>中，有着如下所述的一段传说。

五代后周的时候，一个中过进士的人叫詹敦仁，厌恶官场的黑暗，不受官职，想找个僻静的地方隐居，就从中原来到泉州做南安小溪场的长官。他看到这里的百姓生活虽然贫苦，却勤劳忠厚，山水也真美，就爱上了，决定在此隐居。詹敦仁鼓励民众开荒种植，大力传播中原的文化。到了后周显德二年(955)，小溪场已较繁荣热闹了。他认为可以建县，就报请清源节度使留从效，准许建立清溪县。留从效对他说：“小溪场要建县可以，但有一条，首任县令一定要你詹敦仁去当。”詹敦仁本不想做官，但是为了小溪场今后的发展，就只好接受了。詹敦仁不仅谙熟当官治政，而且很懂得地理风水。他认为建县是一件大事，首先，应选一块风水宝地做县城。他上任后，就动身到全县各地去选建县城的地址。起先，他来到湖头，看到这里平洋旷土，水源充足，四面环山，风景秀丽，就想在这里建县城。可是，当他斟酌相看山形时，发现东面有一座山，山形象只猴公。按照风水的说法，猴是作孽的动物，便认为县城不宜建在这里，只好另外寻找。没几天，他来到内园（今光德、仙苑一带），眼前视野开阔，土地平坦，西北面有一

① 同书另有“龙袍变袈裟”、“向天蜡烛”等多项有关詹敦仁的灵验传说，此处因篇幅的制约，不一一载述。详参中国民间文学集成福建卷编辑委员会编，《中国民间故事集成·福建卷·安溪县分卷》，北京：中国民间文学集成福建卷编辑委员会，1998。

座秀丽明媚的水湖山,山坡上有一个“飞天白鹤穴”。照地理书的解说,“飞天白鹤”象征飞腾万里,是一个好穴,但詹敦仁却又顾虑,认为西南面那一条小溪水流太小,与湖山的风水无法相配。不过,他想到几天来走过的那么多所在,这个所在还是比较中意的,而且清溪水又在眼前,只要日后把它引过来,风水就会改观,就决定把县城定在这里。当晚,他歇在一座破庙内,也顾不得休息,点上松明火,取出笔砚,就拟写建县城的文书,以便早日交清源节度使审定。由于几天来奔波辛苦,不知不觉地趴在木板上睡着了。他做了一个梦,梦见一位白发老头向他走来,对他说:“詹贤人啊,我是三道圣贤,你为找县址日夜奔波,废寝忘食,令人钦佩。“飞天白鹤”虽好,却照不到朝阳。你既有此番苦心,就在落凤的所在去建县城吧!”詹敦仁惊醒,想到刚才梦中的情景,就借着星光继续赶路。第二天早上,他来到了长泰里的参内岩岭,看见山上的芊草全部倒向东南,詹敦仁心中暗喜,他想这可能是一条龙脉,就沿着芊草的走向从参岭攀登险峻的向天罗山(今凤髻山)。从山上往下看,一条龙脉从岩岭那条山脉延伸下来,像一对凤翅;一条凤尾往北翘起,凤嘴伸入蓝溪鸽子濑,像在喝水。詹敦仁站在“向天罗”凤髻头上,欢喜得大叫:“好一只活凤!“飞凤朝天协祥瑞”,此地建县城,必定富庶繁荣,果然苍天不负我也!”詹敦仁决定在这凤髻山脚建立县署,他率领民众在这片荒地上开辟了近一年的时间,县署就初具规模了。这天,詹敦仁的同窗书友、同科进士曹武中巡抚带着皇帝敕封詹敦仁为“清溪七品正堂”的圣旨,前来巡视清溪县。曹钦差看到新落成的县署虽谈不上雄伟壮观,但造形工巧,另有一番景致,心中暗暗钦服。詹敦仁把选县址的事一五一十地向这位老朋友讲述起来。曹钦差就走进大厅,提笔写下“落凤县址”四个大字,还题了一对联:“闽山无难天下志,敢叫荒地变玉衡”。此

后，安溪县城便叫“凤城”。<sup>①</sup>

其二，“东南早报”亦有“千年古杉”之报载。

安溪县祥华多卿村佛耳山麓，现存千年古杉一棵，茎粗盈米，杆高十余丈。据当地老者詹氏称，该树系其始祖安溪开先县令詹敦仁住在佛耳时亲手种下的。千余年前，此地常有老虎出没伤害人畜。自敦仁先生种下此树，山村似有将军护守，自此老虎远遁，村民安居乐业。千年古杉还有一奇：若其再长新枝，当年詹氏家族必出一人才；若折一枝干，则必有一族人仙逝。曾有商人出高价，想要买此杉做船的桅杆，但族中老少都不为所动。如今，千年古杉依然郁郁苍苍，枝繁叶茂，成为安溪一大人文景观。<sup>②</sup>

该杉树今日尚存，笔者田野之际，村人亦热切地介绍，并且对此说法深信不疑。前述传说，则无异是再度增添了“詹敦仁信仰”灵验的神奇性。

其三，据《清溪詹氏族谱》卷23所载，“宋咸淳中，邑民以灾旱禳祈故神，公灵响。请于朝，得封‘靖惠侯’，赐庙额曰‘灵惠’。”<sup>③</sup>更是明白指出了詹敦仁成神之后，对人民有其消灾止旱的灵验德泽。

其四，詹敦仁纪念馆筹建理事会副会长詹柳金提供了筹建过程中的灵异现象，如下详述。

重建之中，每每柳暗花明，处处旗开得胜。现略举如下：

---

① 中国民间文学集成福建卷编辑委员会编，《中国民间故事集成·福建卷·安溪县分卷》，北京，中国民间文学集成福建卷编辑委员会，1998，P. 267。（讲述者：刘德州，50岁，福建安溪城厢乡人，个体户，初小文化程度。整理者：唐建平，26岁，福建安溪蓬莱镇人，干部，大专毕业。）

② 林炼金，2001年11月24日“东南早报”。

③ 《清溪詹氏族谱》卷23，pp. 10-13。

(一)1998年5月8日,理事会成立。未已,便着手择地选址,是年12月31日安溪县政府正式下文批复,同意提供詹敦仁纪念馆建设用地4666.7 m<sup>2</sup>,然理事会先后择地三处,先后受困,处处受阻,一时无措,无可奈何。于是,急告敦仁公,公扶乩圣示找“台湾詹记德!”,后经记德宗贤周旋,果然奏效,1999年3月31日,政府划定选址于凤冠山大石埭,并具公文通告。

(二)择宝地难,征宝地更难。丈量面积,圈划“红线”<sup>①</sup>图纸之时,节外生枝,一波三折。紧要关头,公托梦于记德宗贤:“明日征地,尔若到场,旗开得胜,马到成功!”果然,宗贤如期而至,征地如愿以偿。1999年5月21日,县建设局到实地就“詹敦仁纪念馆”建设用地划定红线圈。

(三)1999年7月31日纪念馆破土动工,敦仁公金身驾临指导。凌晨2时许,仪式毕。神轿却大荡不已,敦仁公意欲立轴定向(定风水)。众宗亲恳求道:刚征之地,尚未平整,沟壑不少,杂地陡峭,旱地层层,况天色正暗,平整后再定最宜。公不允,詹万法理事长当即执香请示:“今晚若定(风水),明日当以罗盘校对。”话音一落,神轿飞身上高草丛生之坡地,尔后,神轿摇荡翻转,倒悬,以轿顶角点地。点了第一点后,神轿沿山坡斜绕至下丘的旱地上点了第二点,再跨过沟壑,连下三丘旱地,点了第三点。定完三点,扶乩于空地上写道:“定出子孙福……”。<sup>②</sup>翌日,理事长请来风水先生,率领理事会一班人马,至场校对。红线一拉,惊讶不已,三点竟

① “红线”图是指政府在辖区内,对已经批准(即立项)的工程用地进行标记的一种正式方式,一般是在地图上用“红线”准确圈出并标注清楚,圈定红线图后,政府、社会从此承认该地使用的合法性和合理性了,业主也才能在所圈范围内施工建设。

② 据闻该点所讲的是凌晨2时许的事,事先根本没有立中轴定方向的议程,所以没有当时活动情境照片,但是有原地形之照片,有当时在场的10多个人可以作证。

成一直线(当时地形崎岖,于第一点之位,看不见第三点,于第三点之位,瞧不见第一点与第二点),罗盘一按,座向乾巽兼亥巳,水出乙口,完全顺应山势,合乎地形。该向依凤山傍蓝水,面笔架拥凤城,左环右接,如抱如怀,前拱后植,若揖若拜。

(四)2000年8月,工地三通一平完成,主殿建设在即。9月23日,主殿动土开工,敦仁公金身亲临主持。首先,点兵点将。扶乩(神轿翻转,轿顶角在桌上书写)写道:“万法、记德、春金……”。第二,指导安奉福德正神。扶乩道:“土地、土地……土地……”,“春金,口”(当时,在场之人,一时未会圣意,故敦仁公连书几遍“土地”字样。领悟后,副理事长泽西宗亲点香插于厅地之东,安奉福德正神位毕,春金副理事长开口拜谢福德正神)。第三,动土开工。扶乩写道:“石榴,动土”,理事会监委主任石榴宗亲领命抡起银锄,前前后后动起土来。第四,激励子孙。扶乩写道:“子孙福,全家福……好子孙,日进金……”(共写有几十字)。第五,落款签名。扶乩写道:“敦仁”二字,以示慎重。整场仪式,井井有条,活龙活现,完善至极,令在场所有之人,瞠目结舌。

(五)2001年11月24日,理事会就纪念馆大门顶石匾匾额、大厅中神明金身规格及筹集资金办法诸事,请示敦仁公,公上坛(扶乩),逐一指示:1、匾额“开先县令詹公祠”;2、金身规格为:(一)高祖公(世隆公)、祖公(敦仁公)、二世祖公(琲公)金身高160 cm,宽78 cm,厚80 cm,(二)高祖妈、祖妈、二世祖妈金身高140 cm,宽67 cm,厚70 cm,(三)文苏、武郑金身高180 cm,宽60 cm,厚67 cm;三、筹集资金问题,扶乩圣示:“人,记德口,人口款要的,大人出。敦仁。”(时在场13人,均签名作证)。理事会谨依圣意,一一照办,并于2002年元月1日第五次全体理、监事会,提出“全面发动,重点突破”之筹资口号,以落实第四次全体会议(2001年6月23日召开),记德宗亲倡议、各村落代表签字承诺每人增捐100元(合160元/人)之任务。

依据詹柳金副会长所提供之资料,纪念馆重建至今,凡求敦仁公指点者,达十余次之多,屡求屡灵。众人因而对詹敦仁之神力更加笃信,而供奉愈盛。

“神话”是人类通过语言符号表达自己内心深层结构最生动的方式,列维·斯特劳指出“神话”乃是人类集体的、无意识地创造出来的“梦”。<sup>①</sup> 民间的历史文化传承,往往以“神话”或“传说”的形式来表现。<sup>②</sup> 本论写作过程中,亦发现不只是“詹敦仁信仰”,其实许多民间信仰经常都是以神话与传说的形式,方得在民间广泛地传播。然而国家体制“大传统”给我们留下的“文本”数据,远不能反映社会的全貌,尤其是庶民阶层的实际生活与思维。因为此类文化现象,由于文化的弱势与社会政治的种种原因,造成文字史料的空缺。<sup>③</sup> 因而除了史料的探究以外,稗官野史、私人笔记、族谱、传说等,都是研究庶民文化时,不可忽略的珍贵资料。也唯有透过回归民间的社会调查研究,方能有较为深入而完整的文化解读。

所谓“有功于民者,祀之,所以报功也,亦以劝功也。”詹敦仁有功于民,死后邑民为其立祠,又得到主政者的封爵,加上灵验传说的附会,经过千年流传而成为安溪当地的一位代表性的“移民神”,造就了所谓的“詹敦仁信仰”。

### 四、田野调查

2004年11月“詹敦仁学术研讨会”于福建安溪召开,笔者与

---

① 石奕龙,郭志超,《文化理论与族群研究》合肥:黄山书社,2004,p.25。

② 陈支平,《历史学的困惑》,北京:中华书局,2004,p.106。

③ 陈支平,《历史学的困惑》,北京:中华书局,2004,pp.104-105。

会之际亦进行实地田野调查,以详其内容,探究现况。此次会议由厦门大学人文学院、安溪县文学艺术界联合会、詹敦仁纪念馆筹建理事会联合举办,活动内容主要分为揭匾仪式、学术讨论、参观访问三项。自此观之,可以发现该研讨会系因詹敦仁纪念馆落成而举办的,故由揭匾仪式隆重开始,会场高官云集<sup>①</sup>,由泉州市副市长李天乙与厦门大学人文学院院长陈支平共同揭匾;而学术一方的陈支平教授发表开幕致词,则无疑为此次活动的文化水平做了保证。参与研讨会的专家学者来自四面八方,北京、上海、武汉、闽中、闽南、台湾都有,然而厦门大学人文学院哲学系则占了最大的比例,因为哲学系主任詹石窗教授同时也是詹敦仁纪念馆筹建理事会名誉会长,詹主任以詹氏后人的身分登高一呼,学界亦热情响应,踊跃参与论文发表。另一方面,安溪当地的统筹为詹柳金先生,其为詹敦仁第36世孙,安溪县祥华乡多卿人(即詹敦仁故居人),不但是安溪县政协第八届常委会常委,也是安溪职业中专学校副校长。詹氏宗亲组织与政治势力的介入,加上学术之清誉,使得此次活动隆重而成果非凡。据闻此次詹敦仁纪念馆落成典礼暨詹敦仁学术研讨会活动,经费约25万元人民币(尚不包括论文集的出版费用),而筹划更是历经六年的长期规划。

召开学术研讨会之会场“詹敦仁纪念堂”,前身为“清溪县开县先令詹公祠”(俗称“开先祠”),论其历史沿革,据安溪开先县令詹敦仁纪念馆筹建理事会之整理<sup>②</sup>,可分为以下几个重要阶段。

一、后周显德年间(约956年),立“生祠”于县厅事之东。

后周显德二年(955),詹敦仁开疆置县,取名曰“清溪”……未几,敦仁谢事隐佛耳。吏民伟(敦仁)公之功,立生祠于厅事之东。

① 李天乙(泉州市人民政府副市长)、陈水潮(安溪县委副书记)、陈晓玉(安溪县委常委)、陈炯仁(泉州市直党工委常委、部长)等。

② 所据为2004年7月之资料。感谢詹柳金先生惠赐资料,谨此志谢。

《泉州府志》亦载：敦仁去，邑人思之，为立生祠。

二、宋太平兴国四年(980)，建“开先祠”于县厅事之外东界。

宋太平兴国三年，敦仁仙逝。(敦仁)公倾世，吏民如丧所亲……后一年(980)，士民以公祠在县厅之东，岁时祝祭似有不便，状乞改厅事之外东界……官从之，乃改新庙。……并取“新庙”名为“清溪开县先令詹公祠”。

三、迁“开先祠”于城隍庙内。

厥后，(清溪开县先令詹公祠)祠迁于城隍庙，后享祀之礼遂废……义士愤之。祠之故地，灵享犹在，为令者迨今不敢居焉，非特为詹氏之始祖，实为一县之开先。(本次迁址，时间不详，有待考证)。

四、复“开先祠”于县治东偏。

(敦仁)公之待民以清，民之事(敦仁)公以敬。未几，士民又相率于县治东偏重建“清溪开县先令詹公祠”。

五、宋咸淳四年(1268)，敕赐“灵惠”之额。

宋咸淳三年，乡绅林济川等，具状乞封庙额。咸淳四年，朝廷赐额“灵惠”，八年，敕封开先祠神詹敦仁为“靖惠侯”；敕封神之子詹珪为“靖贞侯”。(史称“父子封侯”)。

六、明嘉靖戊戌(1538)，“开先祠”就地撤旧扩建。

至明嘉靖年间，“开先祠”已逾六百载，破旧不堪。戊戌年就地撤旧扩建，使之“庙貌绚美，规制大备”。

七、明万历辛丑(1601)，“开先祠”重修。

嘉靖之季，邑遭寇乱，祠遂毁于兵燹。万历辛丑，諏吉鸠工，扶倾葺圯，堂宇一新，奕然壮观。

八、1941年，蒋介石“委员长”下令保护“开先祠”。

台湾《同源一脉》载：“民国三十年，安溪县警察局局长陈岫祥明目张胆，企图强行毁没开先祠，改建警察局……乡亲父老立状投书国民党行营蒋委员长……后复信批示：“查安溪詹敦仁氏确系

开先县令，有功于民，于县署前东偏立生祠一座，每逢春秋二祭，该祠堂被警察局欲毁没原基，令饬安溪县查明，核办此批”。

九、1998年，重建“安溪开先县令詹敦仁纪念馆”于凤冠山麓。

“文化大革命”期间，“开先祠”被毁。改革开放以来，侨台胞返乡谒庙不遇，原址复建之声日盛。1998年安溪县人民政府批复择地重建于凤冠山麓，并易今名。

就今日“詹敦仁纪念堂”的性质而言，显然为“詹氏祖庙”，笔者造访当日有许多外地的詹氏后人特地前来上香。比较特别的是捐献者一率为詹姓，据说并不接受他姓人士的捐款，而捐款者不但扩及福建以外其它省份，而且尚有来自台湾、马来西亚等地侨胞之捐献。<sup>①</sup>重建纪念堂无异再次汇集世界各地詹姓人士出钱出力，成为团结詹姓氏族的一种动力。然而，参与盛会者尚扩及他姓人士（如笔者等），因而也不排除今后有再度改变其宗祠性质而再度成为民间信仰之趋势。

第三项的“参观访问”，乃笔者此次田野的主要重心以及最大收获。参观访问的内容依序如下：詹敦仁陵墓、詹珪（詹敦仁子嗣）故居、詹仰庇（詹敦仁21世孙，官至刑部尚书）故居、台建工程

---

① 100万元人民币以上者1人；30~100万元人民币者15人；6~30万元人民币者13人；1~6万元人民币者69人；0.5~1万元人民币者79人。

(凤形祖宇、上厝祖宇,均为台湾人詹记德<sup>①</sup>独资)、白玉衡<sup>②</sup>落成揭幕(台湾人詹锡富独资)、灵惠庙(詹敦仁故居)。参观白玉衡时,当地人无分老少,皆前来迎接,白玉衡祖宇所在地的新寨小学更出动了部分学生约300人在老师们的带领下,手拿旗帜队伍整齐,高喊着“欢迎、欢迎……”,而自动前来看热闹的村民更是几乎挤爆了现场。然而,当地人士有相当比例的人并不知道“詹敦仁”、没

---

① 1932年生,台湾台北市“北投工程股份有限公司”董事长,安溪詹氏始祖敦仁公的第33世孙,隶属旅台詹氏始祖士树公(敦仁公的第28世孙)派下。1990年乘着祖国大陆改革开放的东风,踏归故里,追根寻源,多次召集在台宗亲,组团回乡谒祖。亲自率团到安溪多卿、安溪西坪镇马石村,拜祭始祖敦仁公和列祖列宗,探望故乡亲人。1990年,捐建马石村村址8.6万元;1990年,捐建马石小学55万元;1990年,捐建西坪幼儿园15万元;1991年春节慰问马石村60岁以上老人,60元/人;1991年,捐建姑婆坑小学教学楼12.3万元;1991年,捐修灵惠庙2.36万元;1991年,捐修多卿凤池派上厝祖宇2.01万元;1991年,捐建西坪——赤水公路46万元;1991年,捐建梨山小学教学楼9.5万元;1991年,捐建西坪乡电视差转台2万元;1992年,捐献西坪乡侨联2万元;1992年,捐建马石祖宇(两座)合44.4万元;1992年,捐修多卿美仑小学7万元;1992年,捐建马石的代格公路47.3万元;1992年,捐建赤水——马石公路114万元;1993年,捐建马石凉亭11.875万元;1993年,捐建多卿电视差转台2.5万元;1993年,捐建赤水小学2万元;1993年,捐建赤水凉亭4.5万元;1994年,捐建多卿蛇子墓9万元;1994年,捐建虎邱——西坪公路10万元;1994年,捐献安溪乡亲联谊会20万元;1995年,捐修安溪中旅社10万元;1996年,捐献安溪一中23万元;1999年,捐修灵惠庙5万元;1999年以来,已捐建“安溪开先县令詹敦仁纪念馆”455万元。

② 白玉衡是一座詹氏祖宇,为詹敦仁的第18世孙的祖宇,副会长詹柳金和台湾詹锡富都是该祖宇的子孙。詹敦仁于956~957年到佛耳山麓隐居后,在此繁衍生息,后来子孙便在此附近发展下来。

去过就在附近的“灵惠庙”<sup>①</sup>。对于此一现象，外地来的与会者却是对詹敦仁的杰出事迹与高尚情操了如指掌。笔者推论，或许是受了文化大革命破除迷信的影响，消减了当地人进庙上香的习惯；而受邀而来的外地宾客，则是受到邀请文宣之感化。另一方面，主要出资者的台籍人士，无可讳言应是本着中国人落叶归根想要衣锦还乡的传统观念，加上近年两岸热络交流下所出现的必然举动。

### 五、结 语

詹敦仁身为一位忧国忧民的志士仁人，胸怀道家乱世则隐的遁世思维，另一方面亦遵循儒家教养，严以律己、委曲求全、刚毅自重，且与民同患；其不慕荣禄、忧国忧民的情操，成为深受人民敬重的清官典型与忠义楷模，因而被人尊为神灵祭祀崇拜。《泉州府志》、《安溪县志》均赞称詹敦仁“德惠居多”，《宋朝敕赐灵惠庙尚书省牒》则誉称其“居官谨恪，守节清廉，不以富贵动心”、“功德显著，惠利及民”，黎民百姓更是“民仰之如父母”、“吏民伟公（敦仁）之功，立生祠于县厅事之东”。五代后周显德间，邑士民追慕靡谖，为立生祠祀之，980年，士民以公祠在县厅之东，岁时祝祭似有不便，状乞改厅事之外东界，为士民往来之便，官从之，乃改新庙，额曰“清溪县开先令詹公祠”。《宋朝敕赐灵惠庙尚书省牒》记载道“立祠二百余年，开先祠神詹敦仁能提阴兵驱绿林，降恶虎护生灵，止霖雨徙螟虫，注甘雨保收成。宋咸淳三年，乡绅林济川等见而知之，具状乞封庙额，官府依条委邻州官，躬亲询究，再委别州不干碍官复实。……尔后又逐级询究复实，具实保奏朝廷”。

① “灵惠庙”即为史料所载之“清隐堂”，因1272年受封为“靖惠侯”、并获敕赐庙号“灵惠”，故沿用至今。

咸淳四年,朝廷依奏敕赐庙额“灵惠”,咸淳八年敕封“开先祠神詹敦仁”为“靖惠侯”,敕封“神之子詹琲”为“靖贞侯”;而这也就是牌扁上“父子封侯”之由来。詹敦仁祠宇祀事易数代如一日,如今又在安溪凤冠山麓的大石埭兴建“詹敦仁纪念馆”,千年以来,为光大詹敦仁的思想、保护“詹公祠”,还出现过许多可歌可泣的感人事迹。詹柳金《缅怀开先令 开创新业绩》<sup>①</sup>一文中,即指出此乃詹敦仁的人格魅力所致。同文中并指出詹敦仁的人格魅力主要来源于詹敦仁的光辉思想和历史贡献之中,以天下为己任,心怀百姓苍生,尽其所能地以“国民之利而利之”,努力地实践着“大一统”,“仁爱”,“爱民”,“德治”等儒家思想。

华人观念中,多认为人为“魂”与“魄”之结合,而人死亡之后“魂”依然继续存在,而亡者之魂则通称为“鬼”。其中极少地一部分才会死后变成“神”,而“义行”、“灵异”、“封爵”往往可视为神明有别于人鬼的三大要件。古人言“有功于民者,祀之,所以报功也,亦以劝功也”。中国人的宗教观念里,往往将自己无法控制的事物赋予神圣的属性,而且有很深的世俗化。对于那些有功于民的杰出人物,怀抱着崇敬之情,进而认为他们具有某种超凡的属性,而奉之为神灵。这些观念与礼教,几千年来早已深入人心,成为华人信仰文化中根深蒂固的认同。观安溪开拓史中,居首功者,非开先县令詹敦仁莫属,加上其生前、死后的灵异传说不断,以及1272年受封为“靖惠侯”、并获敕赐庙号“灵惠”等多重条件,“詹敦仁信仰”便是于此中国礼教传统思想的思维之下,逐渐发展而成熟。若以民间信仰中神祇角色之神格属性来思考,“詹敦仁”无疑是安溪地区的“开基主”,亦即当地移民神之代表。

人言道“闽南地区神多庙多道士少”。盖闽南文化的传统之

---

<sup>①</sup> 詹柳金,《缅怀开先令 开创新业绩》,詹敦仁学术研讨会2004安溪会议论文集,pp.186-191。

中,民间所祭祀的神明除了佛教、道教神祇以外,往往也祭拜移民原乡祖籍地的地方神;如泉州的广泽尊王(郭圣王);漳州的开漳圣王(陈圣王)等等。观察延袭闽南文化的台湾信仰文化,以“开台圣王”的崇拜信仰为代表,其乃明清时期成形于台湾地区的“本土性信仰”,而发展至今日成为“国际性文化”。<sup>①</sup>素为移民原乡祖籍地之安溪地区,千年以来的“詹敦仁信仰”随着移民的海外发展,与中国人传统的落叶归根思想,加上詹敦仁的爱国主义情操今日又被当地政府塑造为一面永远召唤国家统一的旗帜,“詹敦仁信仰”今后的发展与隆盛应是无庸置疑的。

众所周知,总括地探讨某个传统文明或社会的时候,分析该地区所存在的民间信仰,是一项重要的课题。自唐宋以来,由于道教与民间诸神崇拜的结合,使之与基层社会生活的关系越来越密切。<sup>②</sup>民间信仰虽然属于意识形态,然而意识形态却也是建立在经济基础之上的。而且,如果能够充分利用民间信仰,则必能巩固其世俗的地位与利益,像这样的“功利”性质,其实放诸官方与民间皆然。“詹敦仁信仰”吸引台胞的慷慨解囊,以及“詹敦仁纪念堂”之兴建得到地方政府的支持,都是这个道理。透过本文的研究,发现宗族与民间信仰的发展有着相当密切的关联,而神话与传说为信仰传播时的重要催化剂,经济效应则是伴随而来的成果。

传说中,詹敦仁博识地理,周游安溪全县乡里,独爱县西佛耳山清静僻远,卸任后卜筑定居,名其宅曰“清隐”。其詹氏裔孙发达兴旺,据安溪县祥华乡人民政府之资料,目前詹氏人口(包括移

① 详参高致华,《郑成功信仰研究》,厦门大学博论,2004。

② 丁荷生、郑振满,《闽台道教与民间诸神崇拜》《中央研究院民族学研究所集刊》73,台北:中央研究院民族学研究所,1992,p.47。

居台湾<sup>①</sup>)已逾四万。<sup>②</sup> 詹氏的发源地即佛耳山麓多卿,佛耳山下有宋时所建的“詹公祠”,纪念首任县令詹敦仁,建于1265年。1272年敕赐号为“灵惠”,并封敦仁为“靖惠侯”。1981年,安溪县人政府定“灵惠庙”为第一批县级文物保护单位,如今已成为到祥华做客的人们必定参观的历史文物古迹。移民原乡祖籍地之安溪所存在的“詹敦仁信仰”,由于詹敦仁具备移民神特质之“开基祖”身分,势必汇集血缘与地缘之向心力,成为海外詹氏宗族以及安溪人士之精神依归,也必然会带来繁荣原乡之经济效益。詹敦仁以其无比的人格魅力,造就了深厚的信仰力量。因而,论及“詹敦仁信仰”的社会功能性,首推团结宗族、繁荣乡里与促进经济,而关于汇集海外詹氏宗族与安溪人士向心力之机能,亦对两岸之和平交流有显著的正面功能。

詹敦仁在安溪仅做了一年的县令,当地人却为他建庙膜拜,奉之为神灵,其中蕴含着中国人立德立言立功之思想,对有益于民的杰出人物推崇倍极态度充分表现在“詹敦仁信仰”之中。观其信仰之发展,源于有益于民而建“生祠”纪念,而后复因开先祠神詹敦仁能提阴兵驱绿林,降恶虎护生灵,止霖雨徙螟虫,注甘雨保收成;故于宋咸淳三年,父老林济川等状其事,请赐庙号,而后方有受封靖惠侯之事。因此本因其有益于民而祀之,其后灵异传说口耳相传,本着庶民信仰文化深厚的功利性质,衍变为一项当地的本土信仰,加上主政者的封爵而提高神格,致使信仰愈笃。然而,文化大革命时破除迷信之政策或许消减了先前之信仰文化,才会发生

① 福建居民向台湾迁移,是明清以来中国内部移民的主要趋向之一。(陈支平,《民间文书与台湾社会经济史》,长沙:岳麓书社,2004,p.289。)

② 关于此点,詹柳金校长补充如下:安溪县目前总人口约110万人,安溪境内姓詹人口仅2万人左右;詹敦仁派下子孙分布在台湾、南洋等地约有10万人。

今日当地人无分老少,相当比例的人不知道“詹敦仁”、没去过“灵惠庙”之窘境。诚如王见川《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》一论中所指出,宗教信仰的发展,皇帝(或政治上)的肯定,往往是重要的推力,但若无广泛的民众支持,不仅宗教无法有效生根,也可能随时丧失朝廷的支持。<sup>①</sup>藉由前举之“詹敦仁信仰”的发展,可以得到明确的验证,而且这个道理反之亦然。在文化的革命之后,今日幸有詹氏宗亲会的积极奔波,复得兴建詹敦仁纪念堂、灵惠庙与白玉衡等,然而这些举动却也导致信仰回归宗祠祭祖性质,而祠庙形同祖庙。另一方面,重建纪念堂汇集世界各地詹姓人士出钱出力,而学术活动加深了詹敦仁研究,“詹敦仁信仰”因而复出台面,今日显然又有再度发展成为民间信仰之趋势。

其实,像这样的“移民神”,推论在闽南应是不胜枚举,然而为外人所熟知的尚仅是数中取一罢了。中国人千年以来,因政治等因素,曾有数度大举南迁的移民潮。移民为了追求在社会上的生存,血缘性的亲族关系相对的强势,因而,自宋元以来,福建民间家族制度和家族组织的发展,相对之下,也比中原地区来得更为严密且完善。这种社会的构成过程与基础,同时也反映在宗教的场域里。在福建一带,宗族与庙宇的结合性较强,而且福建因为开发的时间较晚,许多在移民过程中有功的人,往往也被供奉为神,因而造就福建等地区无数移民神信仰的发展,如前举之“开闽圣王”、“开漳圣王”等是。甚至沿袭闽俗的台湾,也在当地发展出隆盛的“开台圣王信仰(郑成功信仰)”。“詹敦仁”的例子,就今日之发展现况而言,实则是透过宗族(宗亲会)的推动而传播的。在中国人传统的“落叶归根”思想下,“詹敦仁”或许仅是世界詹姓人士精神层面上的代表性先祖,这个情形就有点儿像是陈支平教授在

① 王见川,《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学博论,嘉义:中正大学,2003。

《福建六大民系》<sup>①</sup>大作中所提的“蔡襄与蔡京”的例子,中国人素来在追本溯源的时候,总有“把好人归自家”的习惯。其实安溪当地的村民尚有相当比例并不清楚詹敦仁的年代,也不知道詹敦仁的相关事迹,然而经过学术的鼓吹,使得“詹敦仁”在外地声名大噪,成为詹姓人士光宗耀祖的代表人物,而吸引大批詹姓后人前往安溪朝圣谒祖。终将詹敦仁这一位历史人物,神化为该地之“移民神”。本论仅以台湾人较为陌生的“詹敦仁信仰”做为闽南地区“移民神信仰”研究的一个开端与实例导入,藉由庶民信仰文化的研究,让全世界的中国人共同体会同是炎黄子孙的感动。

### 参考文献

#### 一、史料

《左传》成公十三年。

弘治《八闽通志》卷58《祠庙》。

安溪县志编委会编,《安溪县志》(据乾隆二十二年重修之刊本重印),台北:台北市安溪同乡会,1967。

《清溪詹氏族谱》卷23。

#### 二、单行本

丁荷生、郑振满,《闽台道教与民间诸神崇拜》《中央研究院民族学研究所集刊》73,台北:中央研究院民族学研究所,1992。

王见川,《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学博论,嘉义:中正大学,2003。

---

① 陈支平,《福建六大民系》,福州:福建人民出版社,2000,p.304。

- 中国民间文学集成福建卷编辑委员会编,《中国民间故事集成·福建卷·安溪县分卷》,北京:中国民间文学集成福建卷编辑委员会,1998。
- 石奕龙,郭志超,《文化理论与族群研究》合肥:黄山书社,2004。
- 林炼金,2001年11月24日“东南早报”。
- 沈宗宪,《宋代民间的幽冥世界观》,台北:商鼎文化出版社,1993。
- 徐晓望,《闽国史》,台北:五南图书公司,1997。
- 徐晓望,《福建民间信仰源流》,福建:福建教育出版社,1993。
- 范纯武,《双忠重祀与中国民间信仰》,台北:台师范博论,2003。
- 卿希泰、詹石窗,《道教文化新典》,上海:上海文艺出版社,1999。
- 陈支平,《近500年来福建的家族社会与文化》,上海:三联书店,1991。
- 陈支平,《福建六大民系》,福州:福建人民出版社,2000。
- 陈支平,《历史学的困惑》,北京:中华书局,2004。
- 陈支平,《民间文书与台湾社会经济史》,长沙:岳麓书社,2004。
- 高致华,《台湾文化“鬼”迹》,台北:三民书局,2001。
- 高致华,《明清淫祠浅论》,《第九届明史国际学术讨论会暨傅衣凌教授诞辰九十周年纪念论文集》,厦门:厦门大学出版社,2003。
- 高致华,《郑成功信仰》,厦门:厦门大学博士论文,2004。
- 詹柳金,《缅怀开先令 开创新业绩》,詹敦仁学术研讨会2004安溪会议论文集。
- 滨岛敦俊,《总管信仰》,东京都:研文出版,2001。

## 芦洲“郑成功信仰”的 形成与发展

高致华

### 一、前言

历史人物郑成功在台湾人的心中,大致可类分为民族英雄、祖先、神明、传奇人物四种不同身分。<sup>①</sup> 本论系针对其中“神明”一项,深入考察这一位祖籍为福建南安,却是百分之百成形于台湾、

---

<sup>①</sup> 傅朝卿,《以郑成功建构台湾乡土文化教育的内涵》《郑成功圣纪研讨会纪念特刊》,台北:台北护国延平宫,2000,pp.9-10。

且发展于台湾的“开台圣王”。各书统计资料不同,今日在台湾有着六十四至百余座主祀郑成功的“郑成功庙”,而庙宇副祀郑成功者,更是多到不胜枚举。“郑成功信仰”在台湾,除了有官方与民间之分别以外,就立庙缘由而论,地缘关系(漳泉械斗)、明郑部将屯垦、郑氏后人供奉、巫俗神坛等皆为其主要之类型。

本论以其中地缘关系的漳泉械斗一项,透过台湾北部“国姓醮”的考察,研究汉人于芦洲地区开拓之时,内在生态环境与外在文化环境之信仰习俗的调适与变迁,自其地理环境、历史背景、社会发展等各个面向,试析“郑成功信仰”于其中所具备的意义。本节中所参考引用的数据,除了正史、方志、清代宫中档案以及稗官野史,更广泛旁征博引报章杂志与耆老口述,系由于民间信仰之形成与演变等文化表征,在正史、方志中往往并非基于地方人士之自觉性,而是缘于统治者之需要,不但观点有别且多仅以数行文字简洁地带过,因而较难有深入的了解。加上本习俗成形于清代之时代背景,当时的台湾被视为边陲地带的的不毛之地,史料记载多为简述,更加深了史料左证之困难度。因此,在资料的搜集上,于着重历史文献之同时,亦采用人类学直接参与和观察等研究方法,广集流散于民间之各种传说与田野资料,期藉由“整体性”的观点得有进一步的综合分析。

依先行研究之论点,多认为芦洲“国姓醮”乃是因械斗衍发而成的一种特殊地域性民俗祭典,不论此一说法的可信度如何,笔者以为该“国姓醮”之信仰行为,不但深具台湾本土文化之价值,且持续近两百年几经不同政权而不废,更是别具历史意义。本节试图将其作为一个研究开端,期能成为剖析“郑成功信仰”在台湾发展的一个面向。

本节最后并将提列笔者对芦洲“国姓醮”的五项研究重点,分别试行解析“芦洲国姓醮之起始年”、“芦洲国姓醮之日期及日数”、“佛寺主导道教醮会之活动?”、“‘池府王爷即郑成功’之

说?”、“国姓醮与蔡牵的关联”等课题,以厘清芦洲“国姓醮”错综复杂的历史渊源。

## 二、民俗醮典之“郑成功祭”——芦洲“国姓醮”

日本明治三十五年(1902)李云雷<sup>①</sup>的《郑成功祭祀记》<sup>②</sup>对三年一醮的祭典沿革有详细的记载,兹引述于下:

嘉庆十四年,淡水地区漳泉械斗,淡水泉人至芦洲请援兵,壮丁悉往相救,新庄一带漳人、客人侦知芦洲空虚,倾兵来犯,父老们乃以妇女披甲冑、举旌旗扮壮丁,鸣金击鼓,排成疑阵,并草救援之书,插于鸟羽,随使游之士,士如箭飞,援书到淡水,乃驰回,在出师攻打新庄之前,父老乃率壮丁先祈祷于开山郡王,向其誓曰:‘我洲师出倘能奏功,不失斯土,三年一醮,我洲子民虽子子孙孙,万世之后,不敢忘眷顾之恩’,誓毕,命壮士郑捷、林金等二十余人,率百余人攻打,卒能以寡败敌,咸以为仰郑成功神灵之呵护,以后三年之俗,乃相沿至今。

由该日治时期流传下来的祭祀记中得知:此一祭典源自有清一代,至日治初期已是相习甚久,然而目前得手之最古文字资料仅追溯至日治时期。依此文脉,可知当芦洲人有难时,“开山郡王”郑成功为其等之心灵支柱,后文将自该地区之移民面向深究其由,试析芦洲“国姓醮”与地缘性之漳泉械斗的关联性。

① 李云雷(光緒乙亥~日本昭和十一年)为兴直谷王郡廩生,于日本大正十二年(1923)芦洲保佑宫改选七角头管理代表中,任土地管理人一职;并执笔《郑成功祭祀记》。

② 引李云雷,《郑成功祭祀记》,《延平郡王祭典程序手册》,台北县:芦洲延平郡王祭典筹备处,1973,pp.1-2。原作于日本明治三十五年(1902)。

再引芦洲耆老杨君陈(1898 - 1999)兹关于“国姓醮”由来的记载手稿(文中由于参杂台语以及部分错别字,故于原文之后,笔者再自行整理一次)。

### 芦洲三年一醮

古早清朝时代、同安人、与顶交人、怨家、不时打生死、古早时各庄头、有设义勇传、保护庄头、芦洲亦有设义勇传、有合淡水义勇传连明、好友、各庄头有设探子马、淡水探子马、来报淡水头人说、海贼要来攻淡水、淡水头人问知、言仔、海贼那来要合伊杀、就此来请芦洲义勇传、去扳助淡水、来说、平顶探子马、去报平顶头目说、芦洲义勇传、去扳助淡水、不在、平顶头目说、芦洲将士不在、好紧起兵来攻芦洲、时芦洲探子马、来报说顶交人、起兵要来攻芦洲、芦洲头人问知、紧急令人紧去淡水请将士回来、头人又设香按桌、求天地、求国姓爷、若是淡水将士紧回来、的得得胜、三年一醮、答谢天地、答谢国圣爷、求后狮头保佑官、王爷公起驾、止点、要窰空城计、头人临时设备成一枝大炮、排在大墓公路边、又招隼人士、男女老幼少年老人儿童、诵好、招在路边竹围内、大声呼唤、顶交人、兵来至褒仔寮、听见竹围内、人声呼唤、顶交人惊怕、竹围内人马许多、路边大枪排归路、不可去攻、就此收兵、抽回平顶、平顶按下、来说淡水海贼、探子马去报海贼头说、淡水去请芦洲将士、来扳助淡水、决定要合海贼杀、海贼头问知惊怕、就此海贼兵抽回、不感来攻淡水、淡水就此平静、淡水按下、来说芦洲、去淡水请芦洲将士回来之人、古早是行路、亦是坐小船、芦洲至淡水级、好有窰穴城计、平顶兵抽回、完了时间、若无芦洲人着受灾殃、又来说芦洲在淡水将士、得此请食、正将士紧急、回芦洲、又来说、平顶探子马、去报平顶头目说、芦洲此事是假、食在芦洲将士、去扳助淡水、芦洲

将士不在、平顶头目听见、如此消食、紧再起兵又来攻芦洲、对泰山、新庄、褒仔寮、来至万福桥头(万福桥、今褒仔寮至芦洲、此桥名曰万福桥、)在万福桥头交战、人死不计其数、血流成河、芦洲无伤半人、平顶人死春几人回平顶、芦洲得胜、芦洲人大欢喜、头人谨智香按桌、在米市尾、迎接得胜将士、欢迎徕阳、后来即三年一醺、头人即去和张天师看日、头人数人、即去淡水坐船船、去厦门起船时、有一个老人来问曰、你一行人、是台湾芦洲来乎、头人言是、老人又说你要去和张天师看日要看作醺日乎、头人又言是、此老人说勉去、我与你说就好、寅申巳亥是醺年、每年十月十六日立醺就好、说完老人不见、头人即知是仙人来止点、如此就此无去张天师堂、就此再坐船船回台湾、后来即寅申巳亥年三年一醺、每年十月十六日立醺、拜天公、十七日祭国圣、三年一醺就是如此、

### (译文)芦洲三年举行一次醺会<sup>①</sup>

清朝时期,同安人发生顶厦郊械斗,时常拼命,那时各个村落均设有义勇团,保护所属村落,芦洲亦设有义勇团,与淡水义勇团交情很好,当时各村落设有侦防员,淡水所属之侦防员,报告淡水头人:有海盗<sup>②</sup>欲侵略淡水,淡水头人得知,即扬言誓与海盗决一生死,并遣人商请芦洲义勇团过来助阵。平顶(现在的林口一带)侦防员向其头目报告:芦洲义勇团因前

① 芦洲耆老杨君陈(1898-1999)手稿(杨莲福提供)佐以杨莲福亲自解说,而由笔者整录。

② 《芦洲涌莲寺》一书以及耆老杨君陈之孙杨莲福皆指称该海盗即为蔡牵。但是若据郑广南《中国海盗史》pp. 330-334 所载,则应无此可能。关于该项,容后详论。

去帮助淡水打海盗,故不在芦洲境内。平顶头目得知芦洲将士不在,即可趁机攻打芦洲,那时芦洲侦防员亦探知顶交人欲攻打芦洲,芦洲头目得知,紧急遣人前往淡水通知将士赶回,并设香案,祈求天地及国姓爷,并许诺若是将士得以赶回保护芦洲,打败平顶人,则每三年举办一次醮会,答谢天地以及国圣爷。后狮头保佑宫<sup>①</sup>王爷公起驾,并指点迷津,指示用空城计。头人临时找来一座大炮,安置在大墓公路边,又招集众人,男女老少均可,最好是老人及儿童,躲藏于路边竹林内,大声呼喊。此时顶交人兵至褒仔寮,听见竹林内人声呐喊,顶交人受到惊吓,以为竹林内埋伏众多人马,且看见路边排满枪枝,因此决定不进犯芦洲,撤兵返回平顶。平顶事件就此打住,现在来讲淡水海贼。海贼侦防员向其海贼头目报告说淡水向芦洲求援,并决定与海贼决一死战,海贼头目得知后心里害怕,决定放弃攻打淡水,就此撤兵,淡水就此平静,淡水事件就此打住,续述芦洲。前去淡水请芦洲将士回来的人,那时是用步行,或是坐小船,芦洲至淡水路途遥远,幸好有空城计,引得平顶撤兵,方能争取时间,否则芦洲人必死伤惨重。芦洲在淡水的将士,得知此消息后,紧急赶回芦洲。再说平顶侦防员探得空城计之事,报告其头目说:芦洲将士其时尚在淡水相助抵抗海贼,并不在芦洲。平顶头目得此消息,紧急又起兵进犯芦洲,从泰山,新庄经褒仔寮来到万福桥头(万福桥,今褒仔寮至芦洲,此桥名曰万福桥),在万福桥头交战,死伤不计其数,血流成河,然而芦洲人却无伤亡,平顶仅剩数人逃回,芦洲

① 笔者加注:清乾隆年间,泉州府同安县溪南社人士,陈东山自福建渡海来台辟垦,为求营生顺遂平安,乃恭请池王府王爷圣像随身庇佑。后因王爷神灵显赫,信众日增,陈氏便于清咸丰十年创建芦洲最早之寺庙“保佑宫”,而成为当时淡北唯一奉祀池王爷的寺庙。

大获全胜。芦洲人欣喜若狂，头人准备香案，于米市尾迎接凯旋将士，并致欢迎及表扬之意，此后即三年一醮。头人即去向张天师择日，头人率领数人赴淡水坐船欲往厦门，开船时，有位老人问道：你们一行人是从台湾芦洲来的吗？头人言是。又问：你要去和张天师择日，选择何时作醮是吗？头人又言是。此时老人说：不用去了，我跟你讲就好，寅、申、巳、亥是醮年，每年十月十六日立醮就好。说完老人即不见踪影，头人方知是仙人来指点，于是就此返回台湾，未再前往张天师处。后来即从该年起，寅、申、巳、亥三年一醮，每年十月十六日立醮拜天公，十七日祭国圣爷。三年一醮就是如此。

另外，尚有日治时期《台湾日日新报》《国姓醮典》<sup>①</sup>所载：

“郑国姓之有功于台湾，虽妇孺亦能知其事。惜乎世远烟而歌功颂德者遂绝少，其人得毋托庇清国之宇下，反以海寇目之欤。惟闻父老有言，当国姓之入沪尾港也，曾驻马于台北之和尚洲。洲之德人，国姓既薨。洲人思无以报，每三年例举国姓醮一次。其日期确定在十月十五日。独自帝国领台以来八更裘葛，洲人日贫，莫能复继此事，几等诸可有可无之数矣。近有二三老成人顾虑及此，爰建议于今年重理其事。一时怂恿之者甚多，其一切预备之经费亦皆有条不紊。所议既定，并就昨日设宴于涌莲寺，以款待各庄之绅董。翌日即派人捐款，颇为繁忙，闻届时订三天大醮，第一天放水灯，第二天祭孤魂，第三天始祭国姓。料想隔八年而有今日，其异常热闹之处，必有出人意量中者。虽然此事之关系最易使人观感知其寻常建醮祈安植福者，所得比□也矣。”

依前文记载可知：台湾在日治时期，芦洲每隔三年举行之“国

① 《台湾日日新报》汉文版，日本明治三十五年（1902）十月三十一日，《国姓醮典》。

姓醮”亦照旧惯行之。期间 1896 年及 1899 年虽中断两次,然其乃因为时局不稳(由清领转换为日治);而台湾当时之宗教活动或庙会庆典的暂停实属常态,如日本明治三十二(1899)年十月二十五《台湾日日新报》《迎神盛会》中亦载道:“二十二日和尚州等庄崇祀佛祖,每年迎神像游境,颇称盛会,数年前尚有匪氛,暂行中止……”此外,根据台湾日日新报之日期,可知当年的建醮依然沿用农历行其醮会,而日本于明治维新后则已改行公历,推论乡民办此庙会有很高的自主性故得沿用农历;另一方面,其浩大之绕境活动,甚至还引发当地基督徒的不满而抗议<sup>①</sup>,更是足以证明日治时期台湾的“郑成功信仰”并没有所谓的打压或干涉,而且甚至还明载于报大肆宣传。芦洲“国姓醮”的传统,于日治时期依然延续古礼进行,则是可以确定的。

另一方面,近期的调查记录与现代相关论著则如下述。

1998 年芦洲耆老座谈会时,针对“一百八十九年来每逢作醮

---

① 《台湾日日新报》汉文版,日本明治三十五年(1902)十一月十八日,《国姓祭祀》。“和尚洲之设国姓醮本报既详哉言之顷闻醮事告毕之越日并为举行祭典是时各绅商彬彬济济有至祭者有陪祭者有为各执事者但见拜跪之间具有一片雍容肃穆之气臆洲人崇拜国姓至此国姓虽至今不死可矣独怪和尚洲之耶稣礼拜堂是日适值安息学道之期聚众十数人从而演说因圣书中有鄙信邪为悖逆时代者遂敢昌言郑国姓为明末之一海寇洲人不知敬信上帝而愿破产以奉毫无功德及人之国姓可谓邪入其心矣云云呜呼国姓若在虽为之执鞭所欣慕焉岂三年一醮遽为已甚乎况乎洲人不乏明理者流何至即为植福之地古来忠臣义士其可使后人顽廉懦立者何限苟偈人敬信一上帝而其它之可义可风者皆一笔抹倒之试问天何能言谁与之薶纶天地乎上帝譬诸君忠臣义士譬诸臣臣有功德及人者而君反禁人崇拜之有是理乎平心而论上帝固诚于人有大恩而有人能开辟一天地使吾人得以践其土而食其毛则其恩亦未始不同于上帝也洲人之崇拜国姓知非过举矣不然人有太恩于我而曰我受我父母之恩不能感他人之恩岂人情哉也。”

时有没有什么特别的事发生？”一项，杨江蕊女士指出：在十余年前“国姓爷”郑成功曾在涌莲寺<sup>①</sup>旧庙“出坛”，要求祭祀典礼要隆重盛大，杨女士乃发愿每年演歌仔戏给国姓爷看，并带领子女供奉牲礼，以最崇敬之心意祭祀国姓爷。<sup>②</sup>据笔者当地再度采访，得知已八十六岁高龄之杨江蕊女士对国姓爷信仰仍非常地虔诚，至今依然每年农历八月十八日都会放电影酬谢国姓爷的保佑。三度再访时，终于见到杨江蕊本人，采访之际杨女士数度激动，可明显感受到“国姓爷”在涌莲寺旧庙“出坛”的震撼对杨女士的深刻影响。据杨女士的描述，那是在涌莲寺改建之前，也就是1981年之前，当日她是在涌莲寺拜拜，而当时涌莲寺有位乩童叫做陈俊竹，平常起乩时都是佛言佛语地穿插着台语，那天起乩后似乎又有不同的神明附身而不退，陈俊竹操起从未有过的标准国语代替神明说话。大意是说：大家都拜佛祖而不拜郑成功，还说台南有间庙，不像这里，那里只拜我，而且又很干净……你们这样子；我就要回去了。据说当时庙里有四五十个人，全都当场跪了下去，而杨女士也是其中一人。当夜杨女士因太过惊吓而无法入眠，第二天一早即来庙里找清河伯（懋德宫之庙祝）商量，想要做戏给国姓爷看，最后掷筊决定农历八月十八日，当年做歌仔戏以酬神，而后便年年于该日播放电影，至今不曾中断。杨女士说她有四儿五女，全家族共六七十人，皆平安顺利，都是国姓爷的保佑。而笔者观察她，86岁的高龄却细白嫩肉、头脑清楚，或许也是神迹眷顾吧。

周朱桂老先生（懋德宫庙祝清河伯）也指出一些有关郑成功的传说和国姓醮的神迹与禁忌：如“作醮那一月天气特别好，今年

---

① “涌莲寺”与“懋德宫”系一合祀型态之庙宇，前半部为涌莲寺主祀观音佛祖，俗称“前殿”；而后半部为懋德宫主祀郑成功，俗称“后殿”。

② 1998年芦洲耆老座谈纪录。

芦洲就不淹水<sup>①</sup>”、“作醮那年,五谷特别丰收”等等。<sup>②</sup>另外,涌莲寺的行政人员李凤娇小姐亦告诉笔者“传说欲生男孩的妇女从国姓醮典的灯篙下绕穿则可如愿”。<sup>③</sup>

关于昔日国姓醮之仪式与神迹传说一项,1998年芦洲耆老座谈纪录中则有下列记载:“国姓醮时需恭请保生大帝:‘据传保生大帝<sup>④</sup>显圣芦洲,告知国姓醮之祭拜仪式’”。传说中保生大帝(或称“大道公”,为泉州同安人之守护神)曾显圣芦洲,告知国姓醮之祭拜仪式,因此国姓醮时需恭请保生大帝。而十多年前国姓爷郑成功曾经在涌莲寺旧庙“出坛”,要求祭祀典礼需隆重盛大。(详后述)

相关神迹尚有:1993年农历三月三十一日,芦洲境内功学社的员工蔡先生祭拜延平郡王掷筊时,圣筊竟不可思议的竖立在地上;从三月三十一日一直到四月七日晚上十一点,共计八日,圣筊才倒地,乡人对于此现象无不啧啧称奇,因此对国姓爷的神威更加的敬仰。<sup>⑤</sup>另外,涌莲寺管理委员会干事王义治先生则告诉笔者:圣筊竖立在地上并不罕见,每年会有好几次。<sup>⑥</sup>然而,遗憾的是庙方并未一一详加记录时间、祈愿事由及其后续。

至于现代相关著作方面,对于“芦洲国姓醮”的研究,在学术领域除拙论数篇以外,则几乎可谓尚为空白;幸而当地人士之杨莲福先生(现为涌莲寺管理委员会之委员)抛砖引玉,出钱出力并热心提供所藏之珍贵史料赞助学术,且于其出版社相继出版《恋恋

---

① 芦洲地区因地形因素,经常有淹水的困扰。

② 1998年芦洲耆老座谈纪录。

③ 2002年9月8日访谈纪录。

④ 保生大帝(或称大道公)为泉州同安人之守护神。

⑤ 杨莲福,《芦洲国姓醮与郑成功》,《郑成功与台湾学术研究会论文》,南安,2002,p.5。

⑥ 2002年9月8日访谈纪录。

芦洲情》、《图说台湾历史》等大众读物推广芦洲文化,并于2002年于福建泉州“郑成功与台湾”学术研讨会会议中以《芦洲国姓醮与郑成功》发表论文。此外,则多为报纸的采访报导,除了前述之杨莲福以外,尚有空中大学(位于芦洲)历史系蔡相辉主任对国姓醮灯篙之旗帜颇有研究。前述之论著于本论中各相关部分皆有引述,故在此从略。

综合诸项文字记载,为还原该国姓醮之缘由发起及其内容,兹归纳异同处如下表所示。

表一:国姓醮传说归纳表

引用	缘由事件 发生时间	缘由事件 发生内容	国姓醮之 起始年	国姓醮 之内容
《台湾日日新报》 《国姓醮典》	未提 (日治时期之前)	郑国姓有功于台湾 曾驻马于和尚洲	未提	三年一醮。 三天大醮, 第一天放水灯, 第二天祭孤魂, 第三天始祭国姓。
李云雷 《郑成功祭祀记》	清嘉庆 十四年	因淡水地区之漳泉 械斗而导致芦洲地 区的漳泉械斗	未提	三年一醮
芦洲芦洲耆老 杨君陈手稿	清代	因淡水地区海寇侵 扰而导致芦洲地区 的顶厦郊械斗	后来即三年 一醮(随即)	三年一醮。 寅申巳亥是醮年、 十月十六日立醮、 拜天公、十七日 祭国圣。

关于国姓醮之内容与仪式,兹列举于后:

其一,竖灯篙:

民间信仰中的灯篙,向来被视为请神招神鬼时最重要的器物,除了没有普渡科仪的一日醮之外,大部分的醮祭法会及

普渡祭典,都把竖灯篙视为最重要的起头戏。

建醮活动首先由遵循古礼的“百人竖灯篙仪式”揭开序幕,象征招回郑成功兵马以庇佑地方,看好时辰之后,竖灯篙师傅会先带领工作人员“破土”,在地上凿洞,将两支灯篙杉埋入土中四尺,再由众人一同将长达三十尺的大灯篙扛起扶直,和另外两根一起绑住使成一体,共扎九处,俗称九部;再以横竿和麻绳交错捆绑完成基座后,以蓖麻绳将刺竹、灯篙杉紧扎七次始告完成。古礼解释为七星落地的八十尺长大灯篙“七部”,在锣鼓齐鸣声中由众人齐力扶直,过程中且须向空中抛撒“金白钱”,号召郑军将士保佑过程顺利平安。灯篙竖起之后,各角头庙宇会在下方搭棚设置醮坛,供奉国姓爷、池府王爷和保生大帝,然后开始敲钟击鼓昭告众人。芦洲各部落“角头”<sup>①</sup>在建醮时,会竖起高达六七公尺的灯篙(参后表),以招来郑军将、士、兵魂魄来祭拜;乡亲则煮好汤圆前往祭拜,表示“谢平安”与“团圆”之意;芦洲“乡庙”涌莲寺方面则设主普直到农历十月底醮期方告结束。每年国姓醮的活动中,全芦洲各个角头共会竖起廿几只灯篙,而灯篙竖的愈多、越高,表示招回的兵马愈众,便愈能驱邪避难。竖立灯篙之后,隔日举行“升旗”典礼,卯时一刻的天色尚未绽放光明,工作人员便依预定时辰,将相关法器升上灯篙,包括上书“建醮祈安”四个大字、由黄、红、蓝三色布条组成大型幡旗(中央黄色代表将官、右方红色代表校官、左方蓝色代表尉官),以及灯

① 地方性之公众庙宇组织为一种政治权力结构,同时也是一种地方身分的阶级呈现,组织成员方面在早期为世袭或因传统因素,而获得领导性的权威晋升领导阶层,成为传统社会的权力精英,而这些地方领袖不仅主控庙宇之发展,同时亦为该地区决策之关键人物。角头(祭祀圈的单位):保正-村长-里长。

篙灯、三角令旗和缠绕灯竿用的黑色“蜈蚣尾”；相传“灯篙”与“幡旗”的功用是在日夜替换，为招回郑成功将士兵马的祈安法器。竖灯篙、升幡旗相关仪式之后，主办单位会从主祀郑成功的懋德宫请出珍藏据说已有190余年的延平郡王彩绘神像图，移往涌莲寺正殿供奉。河上洲文史工作室说明：神像图中的郑成功为王爷装扮，并非身着明朝官服，同时图中还绘有部将刘国轩、九门、甘辉和张万礼四人，显示已经神格化，而非写真画像。<sup>①</sup>

最近的一年(2001年)一共竖起了16支灯篙<sup>②</sup>，全体醮主还在农历的十月十四日正式“起鼓”拜发表章，竖灯篙仪式首先需在地上凿洞“破土”，将二支灯篙杉埋入土中四尺、再以横竿和麻绳交错捆绑完成基座后，以蓖麻绳将刺竹、灯篙杉紧扎七次完成“七部”(古礼解释为七星落地)，最后在锣鼓声中由众人齐力扶直，过程中须向空中抛撒“金白银”，号召郑军将士保佑过程顺利平安；灯篙竖起后各角头庙宇会在其下搭棚设醮坛，供奉国姓爷、佛祖、池府王爷和保生大帝，然后开始敲锣击鼓昭告乡亲前往祭拜，“乡庙”涌莲寺则设主普坛，由道士循古礼科仪祭祀国姓爷，直到农历十月底醮期结束。至于灯篙上的三色幡旗，中央黄色代表将官、右方红色代表校官、左方蓝色代表尉官，上书“建醮祈安”四个大字，不同于一般单色之灯篙旗，由于自古芦洲国姓醮的旗色就和其它地方不同，传与郑成功对抗荷兰军有关，故此旗具有驱邪避难功能，此外，长达数丈、缠绕灯竿旗之用的“蜈蚣尾”和煤油灯则有日

① 林昭彰，《芦洲国姓醮·三年一度祭郑成功》，《联合报》，2001年7月2日。

② 河上洲文史工作室执行长杨莲福指出，相传竖的越多、越高，表示招回的兵马越众，便能驱邪令野鬼不敢靠近。

夜交替招魂功能。十五日上午,举行祭祀大典。在此次活动中,比较重要的还有从祭坛迎出国姓爷圣驾出巡,沿途会经过每一支灯篙绕境祈福,晚上还有放水灯的仪式。这些活动维持三天,整个芦洲地区热闹滚滚,民俗祭典持续约半个月,各“角头”陆续以拜汤圆“谢平安”直至仪式落幕。<sup>①</sup>

前述两段行文,各为联合报记者林昭彰与《中国时报》记者吴明伦的采访报导,内容大致相同,然有两点尚有探究之必要:其一,前者指称“灯篙竖起之后,各角头庙宇会在下方搭棚设置醮坛,供奉国姓爷、池府王爷和保生大帝”;后者则称“灯篙竖起后各角头庙宇会在其下搭棚设醮坛,供奉国姓爷、佛祖、池府王爷和保生大帝”。显然,后者多了“佛祖观音”,笔者后文中将详论池府王爷与保生大帝于“国姓醮”中“共襄盛举”之缘由,然多了涌莲寺主祀之佛祖观音,推论应是懋德宫庙祝周朱桂淡出后,懋德宫与涌莲寺关系日益密切的一项表现。其二,关于旗帜之颜色,2002年11月22日笔者曾请教蔡相辉教授,蔡氏指称:此一令旗可能与明朝郑成功军队之旗帜有关,其余为记者自行之想像。

表二:1998年芦洲地区竖灯篙暨作醮行程一览表<sup>②</sup>

日期及时间	地点	负责人
(竖)农10.4,国11.22下午完成 (升)农10.5,国11.23上午5:15	懋德宫 得胜街4号	张焕忠
(竖)农10.4,国11.22下午完成 (升)农10.5,国11.23上午5:15	九芎里 长安街68巷6号	林增福

① 吴明伦,《神化郑成功 时势造英雄》,《中国时报》,1998年12月2日。

② 该表为河上洲文史工作室执行长杨莲福提供,谨此志谢。

## 探寻民间诸神与信仰文化

(竖)农 10.4, 国 11.22 下午完成 (升)农 10.5, 国 11.23 上午	忠义庙 长安街 106 号	林万益
(竖)农 10.4, 国 11.22 下午完成 (升)农 10.5, 国 11.23 上午	保新里(两支) 中正路 468 号	蔡棧晖
(竖)农 10.4, 国 11.22 下午完成 (升)农 10.5, 国 11.23	保佑里 民族路 546 号	李承丰
(竖)农 10.4, 国 11.22 下午完成 (升)农 10.5, 国 11.23	水滴村 仁爱路福德正神	陈进平
(竖)农 10.4, 国 11.22 完成 (升)农 10.6, 国 11.24 下午 1:30	树德里 信义路 37 巷 13 号	李义宏
(竖)农 10.6, 国 11.24 准备完成 (升)看日后决定	民和里 信义路 30 巷 17 号	李进诚
(竖)农 10.6, 国 11.24 完成 (升)农 10.7, 国 11.25 上午 7:00	真久宫 三民路 98 巷 21 号	林建合
(竖)农 10.6, 国 11.24 完成 (升)农 10.7, 国 11.25 上午 8~9 点	保和里 忠孝路 58 号	杨总任
(竖)农 10.6, 国 11.24 下午完成 (升)农 10.7, 国 11.25	楼仔厝(楼厝里) 民族路 182 巷 80 号	李炜寅
(竖) (升)农 10.7, 国 11.25	青海宫 民族路 92 号	李秋波
(竖)农 10.6, 国 11.24 完成 (升)农 10.7, 国 11.25 下午 3:00	正义里 光华路 260 巷 19 号	王棋
(竖)农 10.8, 国 11.26 下午 3、4 点 (升)农 10.9, 国 11.27 上午 10:00	复兴里(地母娘娘)	李武雄
(竖) (升)农 10.10, 国 11.28 上午 11~1 点	玉清宫	李文村

## 芦洲“郑成功信仰”的形成与发展

(竖)农 10. 10, 国 11. 28 下午 3、4 点 (升)农 10. 11, 国 11. 29 上午 9:15	福安宫(福安里) 民权路三民中学后面 (复兴路 149 号)	李义文
(竖)农 10. 11, 国 11. 29 上午 9:00 (升)农 10. 11, 国 11. 29 上午 9:00	大寮口福德宫	李平和
农 10. 14, 国 12. 2	发帖 三重(斜头火旺之子)	
农 10. 15, 国 12. 3	投庙、 各灯笼献外庆 (早上 8-9 点) 、放水灯: (晚上 7-9 点), 在和上港外 (水仙至淡水河畔)	
农 10. 16, 国 12. 4	普施、道士坐坛、 巡孤、谢坛贴符、 普渡众孤魂	
农 10. 17, 国 12. 5	祭国姓 24 人	

表三:2001 年芦洲地区拜灯笼暨地点一览表<sup>①</sup>(农历十月十五日早上九点)

编号	角头	地点
1	民生社区	信义路 34 巷 37 弄 25 号
2	树德里	中山一路 197 巷 4 弄 21 号
3	玉清宫	玉清里与正义路交叉口

<sup>①</sup> 该表为涌莲寺管理委员会提供。

4	楼厝里	中兴街 100 号
5	福安里	福安宫,三民中学后面
6	水河里	青海宫(水仙王)
7	水滴里	仁爱街 101 巷
8	保佑里	池府王爷庙
9	水滴里	土地公(林建生图书馆后面)
10	保新里	中正路 310 号前面
11	保新里	福寿宫
12	正义里	箕颖宫,南义轩
13	忠义庙	长安街 113 号
14	九芎街	
15	保和宫	
16	涌莲寺	

另外,涌莲寺的行政人员李凤娇小姐亦告诉笔者“由于从前芦洲地区多为农田,而现在则大多变成高楼大厦,故寻觅竖灯篙的场地愈来愈困难”。

其二,建醮科目:

## 芦洲“郑成功信仰”的形成与发展

表四:1998 年芦洲市懋德宫二朝建醮科目表<sup>①</sup>

芦洲市 1998 年(岁次戊寅年)懋德宫二朝建醮科目表

	科仪	时间	注释
第一天 十四日	拜发表章	晚十一点十五分	恭向所有神祇祝祷,宣读表章,告以建醮主旨,恳求下降。
第二天 十五日	启圣诸神	上午七点	恭迎已经降临之众天神地址銮驾
	请水安灶	连续	请水:旨在请水神,赐予圣水,用以清静道场坛宇。 安灶:祈求灶神“上天奏好事,下地保平安”。
	外供灯篙	上午九点	
	三官妙经		
	北斗真经		于三清坛,祈求消灾解厄。
	星辰宝		祈求居民元辰光彩。
	午餐	中午十二点	
	上元赐福	下午二点	祈求天官赐福。
	中原赦罪	下午二点四十分	祈求地官赦罪。
	下元解厄	下午三点十分	祈求水官解厄。
	云厨妙供	下午四点	为神进餐。
	祝灯延寿	下午五点	旨在藉火之灵力,祈求延寿。
	晚餐	晚六点	
	莲放水灯	晚七点	
	暂停法音		

<sup>①</sup> 杨莲福,《芦洲国姓醮与郑成功》,《郑成功与台湾学术研究会论文》,南安,2002,p.7。

## 探寻民间诸神与信仰文化

第三天 十六日	早朝中白	早晨六点	朝观三清之意。
	度人妙经	连续	祈求济度。
	早餐	早上八点	
	五朝科仪	上午九点	朝观三清之意。
	玉枢宝经	连续	颂神。
	龙章凤篆	中午十一点半	乃将红、黄两大榜文，折迭放置科仪桌上，诸人形三跪九叩，为之拜榜；然后由金榜首手捧榜告出道场，为之出榜。
	中餐	中午十二点	
	敬奉三界	下午一点半	

据说建醮科目系由道士拟定，年年皆同。于此类地方民众集体的祭祀活动中，“民间信仰”与“道教”之界定模糊，“道士”以礼仪专家之身分活跃于其中，与当地之公庙或角头庙，同样具备着重要的社会功能。而道士、醮会等配合地方公庙举行的庆典活动，使宗教义理透过传说与仪式扩散到民众之信仰生活中，融合道教与民俗，混同、妥协而成为共同之信仰文化；因而，举凡当地寺庙之香火簿、道士家传之科事纪录等，皆为重建地方风俗史及开发史之珍贵史料。

另外，1998年懋德宫祭典委员会于同年十一月二十七日则张贴“公告”一张。公告事项有四：（一）本宫举办祈安建醮三天，敬请本市全体市民改食素食（农历十月十四日、十五日、十六日）。（二）全市禁屠，并禁卖猪、羊、鸡、鸭等及鱼类一天（农历十月十五日）。（三）农历十月十六日下午二时敬拜玉皇上帝下午七时普施。（四）敬请全体市民诚心合作，以表虔诚。

综合前述二项资料，得知建醮为期三天，为农历十月十四日、十五日、十六日；且农历十月十五日禁屠、卖猪牲畜鱼类，商人愿意放弃营业赚钱，而芦洲市民亦多予配合饮食生活与绕境游行，可证

芦洲民众对于“国姓醮”之重视程度，“国姓醮”百余年来俨然已成芦洲地区民众的公共事务。

其三，祝文：

维

岁次戊寅 1998 年农历十月十七日吉日良辰，芦洲市境众等

谨以裸品之仪致祭于

开台恩主延平郡王郑公之神前曰

公生于名祚既尽之后，英才莫匹，精忠贯日，故能挽中流砥柱，回狂澜于既倒，心存明室，志抗清廷，是以龙蟠全厦，虎距台湾，功烈伟大，日月齐明，德者冠宇宙，浩气赛乾坤，自然流芳，千古万世名存嘉庆，丁丑余氛，入我洲境，实值漳乱，岁逢妖星，父老焚香祈求幸得神佑，安如盘石，厥后三年一醮报答

郡王恩德，今当祭典之日众等

虔诚神其来格来尝

尚飨

祝文于醮祭时焚烧给国姓爷，据涌莲寺工作同仁所言，其内容年年皆同。然而，年份之处显然必须随之更替；此外，1997 年芦洲乡升格为芦洲市，该处也必然有所更动。前举之祝文范例为 1998 年者，由于主办单位坚称年年皆同，故目前无法拿到其它年份之祝文比对其异同，而仅以逻辑判断。

然而，必须注意到的是日期为“农历十月十七日”，该点牵涉到国姓醮典确实之时间而甚为重要；而“名存嘉庆，丁丑余氛，入我洲境，实值漳乱”等叙述亦有助于厘清国姓醮研究之多项疑点，详细容后再论。

其四，绕境路线：

### 恭祝延平郡王郑成功暨甘、万将军盛驾出巡绕境路线

2001年十月十五日下午三点经过(保和宫)从涌莲寺(懋德宫)得胜街出发左转中正路→右转中山二路(树德里)→左转和平路→左转中山一路223巷→左转三民路→右转民族路(玉清宫)→右转中兴街(楼厝里)→左转复兴路→右转民权路(福安宫)→右转民义街→直行民族路→右转民族路→右转仁爱街→左转仁爱街101巷(和尚港)→右转民族路→左转三民路128巷(福德宫)→右转三民路→左转民族路(保佑宫)→右转中正路(保新里)→中正路底(福寿宫)→中正路底堤防边左转直行→天桥左转永康街(成功国小旁)直行(箕颖宫)回转→右转永康街→左转长安街(忠义庙)→左转九芎街至路口右转(九芎宫)→左转中山二路→左转和平路→右转光华路→左转中正路经芦洲国小旁侧门复兴路→右转中央街→左转得胜街回醮坛。

主办单位:涌莲寺

协办单位:里办公处

依据2001年国姓醮典时延平郡王郑成功暨甘、万将军盛驾出巡绕境路线表,主办单位为涌莲寺、协办单位为里办公处,可知国姓醮典乃芦洲地区之“全民活动”。据说每回绕境路线大同小异,仅出发之方向需请示神明;而自绕境路线观之,亦可发现芦洲地区各宫庙亦多参与,且包括了主祀保生大帝的保和宫与主祀池府王爷的保佑宫等芦洲地区历史悠久之古庙;更展现着芦洲地区与泉州深厚的历史渊源,以及台湾地区民间信仰兼容并蓄之“多神”特性。此外,再对照“涌莲寺南海观音佛祖圣驾绕境路线表”与“文武大众老爷暨谢范二将军圣驾夜巡绕境路线表”,则发现众神出巡芦洲地区之路径大致是相同的,再次映证俗民对于民间信仰的态度:凡是能够满足当下需求、解决眼前困难的神祇,便受民众信仰祭拜而香火鼎盛、血食不断,所祀神鬼究竟是宗教神佛或是鬼怪,“属性”其实并非祭祀的主要依据,而仅祀一神亦不符合庶民

现实心理的“灵验”原则。<sup>①</sup>

对于“作醮文物解说”，根据《1998年芦洲耆老座谈纪录》如下：（一）三色幡旗：“系于灯篙上的令旗以及由全村人士合制的三色幡旗。前保新村长陈进益<sup>②</sup>指出中央黄色代表将官、右方红色代表校官、左方蓝色代表尉官，上书连醮祈安四个大字，不同于一般单色之灯篙旗。自古芦洲国姓醮的旗色就和他地不同，蔡相辉教授也指出此一令旗可能与郑成功对抗荷兰军有关，故此一旗具有驱邪避难之功能。”（二）蜈蚣尾：“长达数丈为缠绕灯竿旗之用”。（三）主普坛对联：“共五块，中书玉皇大帝，左右各有二块褒扬郑成功的牌匾，题联者为清末地方贡生李树华老先生，由芦洲乐北管乐团负责祭祀保管。”<sup>③</sup>另外，论及“作醮时有那些禁忌”耆老陈进益先生提到：“女人月事及坐月子时不得接近道场，碰触神物”等禁忌。<sup>④</sup>

芦洲国姓醮的另一个特点，是连小孩子都可以模仿大人，随处竖立招引孤魂野鬼的“灯篙”，而不怕引来好兄弟作祟。芦洲地区虽然外来人口众多，常被视为新兴的都市，事实上芦洲地区的发展历史颇早，且别具特色。有着近两百年历史的芦洲国姓醮，此一古早传承下来的习俗，并非只是热闹铺张，而应视为一项珍贵的地域文化。

至于国姓醮建醮之经费，今日则由涌莲寺统筹运用。涌莲寺与懋德宫长年来一直有着相当密切的关系，笔者2002年9月再访

① 拙论：《“正统”与“异端”——浅谈明代之“淫祠”》，日本交流协会，2002，p. 3。

② 陈村长参与灰瑤角之国姓醮竖灯篙活动，并保存有四十余年前系于竖灯上之令旗以及由全村合制之三色幡旗。

③ 1998年芦洲耆老座谈纪录。

④ 1998年芦洲耆老座谈纪录。

涌莲寺与懋德宫时,懋德宫庙祝周朱桂先生(清河伯)<sup>①</sup>已过世,懋德宫的一切事务因而也完全交付涌莲寺来处理。笔者问及国姓醮之建醮经费问题,涌莲寺管理委员会之总务林子辉先生则娓娓道出涌莲寺与懋德宫的一段关系渊源。据说虽然一般多以涌莲寺建于1871年,而懋德宫建于1921年来认定,其实懋德宫更早于涌莲寺既已存在;懋德宫的前身本为子弟会性质的茅屋,而后改建成瓦房,日治时期的日本大正十年重建于涌莲寺后方<sup>②</sup>(在此之前的庙址已不可考),1981年懋德宫再度与涌莲寺一并改建。而后涌莲寺有管理委员会而懋德宫则无管理委员会,因此懋德宫即以半依附之型态与涌莲寺共存。以2001年国姓醮之建醮经费而言,系由里长联谊会(三十八里:包括芦洲地区、延平北路九段、社子、大龙洞等)加上公所配合款(仅九十万新台币),余则由涌莲寺补足。

前文提及国姓醮活动在灯篙竖起后,各角头庙宇会在灯篙下方搭棚设置醮坛,供奉国姓爷、池府王爷和保生大帝,至于为何没有供奉涌莲寺之佛祖观音?笔者推论有下述两点原因:其一系因涌莲寺为佛寺,佛祖观音当属佛教神明;而“醮”乃属道教之法会,国姓爷、池府王爷和保生大帝三位在民间认知上皆为道教(或称民间道教)神明。其二乃因国姓爷、池府王爷和保生大帝三位皆为泉州人所供奉之神明;而佛祖观音则是全国性的信仰,并不像前者带有地域性之色彩。

自建醮科目与流程看来,国姓爷郑成功的存在似乎并无必然之相关性;然而却名为“国姓醮”,颇有令人感到摸不着头绪之感,关于该点尚有探讨的空间。

观芦洲地区汉人移民的祖籍别,根据日本昭和元年(1926)日

① 周朱桂先生(清河伯)

② 今日涌莲寺地下室杂陈着许多古碑与古扁,其中一为日本昭和二年(1927)李声元属名之碑,即明载“重建懋德宫”。

本人的《本岛人(台湾在籍汉民族)乡贯别人口》调查<sup>①</sup>,当时芦洲与三重同属鹭洲庄(共20400人),该庄中泉州同安祖籍别人口占百分之九七点五(19900人),泉州三邑(南安、惠安、晋江)籍的占百分之一点五(300人),泉州安溪籍的占百分之一(200人)。由前述资料得知:芦洲人的祖籍别以泉州同安籍居绝大之多数,且无广东或福建漳州人士,当时的鹭洲庄可谓是个典型的“泉州<sup>②</sup>庄”移民社会。因此,当芦洲人遇危难需求神助之时,同为泉州出身,而又骁勇善战、威振全台的“开台圣王”郑成功,则当然为其最佳“神”选。

### 二、芦洲地区的庙宇与信仰文化

明郑时期郑成功在台湾的势力系于台湾南部,根据江日升《台湾外记》所载“成功亲巡,北边最远处,到过今日的彰化。”<sup>③</sup>所推行的政令亦集中在南部,至于开发北台湾的传说于三重、芦洲地区隐约在几个地方有其传闻,芦洲地区之古庙便多与郑成功有所关联,除了前举之懋德宫以外,“九芎宫”也是其中一例。九芎宫创建之缘由可溯自三百多前,虽然今日该庙所奉祀的主神,是庙后的一棵九芎树(尊称为九芎公),陪祀的则是信众自行请来的几尊佛像,有佛祖、关帝公、土地公等。但是据说早先该宫庙是祭祀郑成功的,只不过庙内原本祭祀的郑成功神像,现已不见踪迹,庙公游金清先生(九十岁)指称该郑成功神像,在九芎公庙重建后,一

① 台湾总督官房调查课编,《本岛人(台湾在籍汉民族)乡贯别人口》,台北市,台湾总督官房调查课,1928,pp. 10-11。

② 泉州包含同安、安溪、南安、惠安、晋江等。

③ 转引自黄典权,《郑成功史事研究》,台北:台湾商务印书馆,1975,p. 46。

度乏人照料,所以被懋德宫趁虚而入,偷偷把国姓爷“偷请走”。并且还说,他年轻时曾看过第三代神木,当时神木已枯朽,乡民只好忍痛砍断;现在的神木,是第三代神木枯死后萌发新枝,重新长成的第四代神木。庙公游氏告诉笔者该庙每年并无特定之祭祀,惟配合芦洲地区逢寅、申、巳、亥每三年一次祭祀郑成功的“祈安建醮”活动<sup>①</sup>。该庙并无管理委员会,而庙公游金清先生仅负责清洁工作,管理方面今日则由九芎里、和平里、永安里、中华里、中路里等五个里之里长共同管理,据说系因九芎公位于该五个里之交接地带,所以才会演变成今日由五个里长共同管理。

九芎公旁有一《九芎公兴建序》石刻,由于九芎宫并没有所谓的管理委员会亦无其庙志,所以该序文乃为唯一的文字记载,故甚为重要。兹引序文如下:

溯自三百年前,明末永历年间,延平郡王郑成功莅台征伐荷兰军,率部路过芦洲乡时,曾在本乡中路西隅地带埋藏大量军火,并于该地植树一株,名曰九芎树,留作标志。嗣后乡人遂认此树,为纪念郑成功事迹的膜拜对象,尊之为九芎公,受万众瞻拜,今也神灵显赫、香火鼎盛,惟神木朝天宫與阙如,历数百年依然,孰能无动于中、此为九芎公兴建之由来。

再稽嘉庆十四年间,本乡西南边境地区,均为山地人占有,当时沪尾(即今现有淡水)居民,因受土人骚扰劫掠,寡不敌众,向本乡请派勇士援救,事为土人探悉,遂倾巢来犯,致本乡危在旦夕,当时父老焦急万状,即招集全乡人等,在边界布防边守,一面执书沪尾告急,一面向九芎树祈祷,祝告延平郡王,保我乡民,转危为安,则今后三年一醮祭祀,子孙万事不忘,结果将土人击败,阖乡平安无事,时值寅年十月,乡民等因感此次祈安灵应,同沐神恩,遂订寅、申、巳、亥年为“祈安建醮”之

<sup>①</sup> 该“祈安建醮”活动即所谓之“国姓醮”。

年,此为本乡懋德宫(国姓庙)举行三年一醮祭祀之创始。

本年(岁次甲寅)农历十月十五日,正当“祈安建醮”举行之际,由本乡邻近信士发起,捐资兴建九芎公,就原来地址方向,择吉兴工建筑,有赖闾乡人士,乐意捐助,众至诚成,建亭如期落成,神采焕然一新,建地虽不谓广,而南环淡水河,北朝观音山,风景秀丽非凡,堪称建筑不大,有神则灵,将可预期神光普照,闾境康宁,圣恩广施,有求必应也,爰抒志如绍,借资建造告成庆,并昭永远云尔,是为序。

1974年岁次甲寅农历十月十五日

关于九芎宫之由来,另有下述多种类似而又不同的说法:

传说一为:距今三百多年前的明末永历年间,郑成功莅台伐荷兰军,路过芦洲时,曾在中路西边地代埋藏大量军火,并在该地植树一株,名曰九芎,以作标识。而后芦洲民众便将此树当作纪念郑成功事迹的膜拜对象,称为“九芎公”。而后,因神迹显赫、香火鼎盛,便于原址兴建“九芎公”至今。<sup>①</sup>

传说二为:明永历时,郑成功派遣一远征军队,由台南北上征讨,抵达芦洲时,一座大炮故障无法使用,指挥官遂指示将之埋于地下,并种一棵九芎树为记,后人且兴建“九芎公”,即今芦洲市九芎街八十七号前“九芎公”庙,在众人瞻拜下,神灵显赫,香火鼎盛。

传说三为:清嘉庆十四年间(1809),芦洲西南边境为原住民部落,当时寡不敌众的沪尾(今淡水)西侧受到原住民侵略而向芦洲求援,未料事为敌方探悉且倾巢来犯,芦洲因而危在旦夕。父老向九芎树许愿万世“三年一醮”以祈国姓爷保佑,后果然退敌转危为安,乡民感其神应而建“九芎公”庙。自此订寅、申、巳、亥年为“祈安建醮”之年,也就是芦洲三年一醮的由来。

<sup>①</sup> 1998年芦洲耆老座谈纪录引用清陈培桂,《淡水厅志》赋役志,p.91。。

传说四为：漳泉械斗时，沪尾泉州人向芦洲同乡求援以抗士林、金山漳州人，壮丁尽出乡境的芦洲却被林口、桃园一带漳州人所驱“火牛阵”来袭，这时九芎树下的旧炮化成千军万马退敌，后人相约三年一醮以报其恩。<sup>①</sup>

总论前述多项传说及碑刻，可以得知不论哪一种说法，九芎公皆与郑成功有关；另一方面则发现郑成功受芦洲地区人民“神化”的情形，古今皆然。

今人所见现存之九芎树，并非 300 年前昔人所植，盖原树早因焚烧纸钱而不慎烧损，尔后又因年久虫蛀以及风雨摧残等故而三度倾倒，现今所存者为第四代神木。<sup>②</sup> 为彰显郑成功的事迹，将该树称为“九芎公”。1974 年更兴建“九芎公”庙加以纪念。开路时，为保存“九芎公”树，而由庙两旁开辟道路，于是形成“路中岛”的特殊景观。这样的历史也许只是个传说，但由九芎里及九芎街的命名<sup>③</sup>，加上树干上挂满了居民们表示敬重的红布条，就不难看出这棵 300 年树龄的九芎树在当地居民心目中的地位。然而，其中亦有多处疑点：其一为郑成功究竟有无到过芦洲；其二为当时之械斗究竟是芦洲人与原住民（山地人、土人）、亦或是漳泉械斗；其三为三年一醮究竟是始于械斗当年、亦或是《芦洲涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》等所载的 1839 年（？）前述之问题点，且容后总论。

其次，再探讨与“国姓醮”密切关联之懋德宫。关于懋德宫之建立，据《芦洲涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》所载：

---

① 林昭彰，《芦洲国姓醮·三年一度祭郑成功》，《联合报》，2001 年 7 月 2 日。

② 芦洲乡志编辑委员会，《芦洲乡志》，台北县：芦洲乡公所，1993，p. 331。

③ 1974 年，乡民为九芎祈安建醮，兴建庙宇；1982 年，芦洲土地重画，公所和当地乡民索性以“九芎街”为新地名。

嘉庆十四年(1809),有漳客(居住于芦洲西南方,武猎湾至平顶一带之漳州客家人)之乱,芦洲民兵应付沪尾泉州人之求援,全部开往沪尾,漳客侦知洲境兵虚遂倾兵来犯,芦洲父老深忧,即商议计谋解困并求祷于延平郡王,经神明指示退敌之计,终能保护洲境的安全,而从此漳客亦不敢再来犯;因此,父老为感谢郡王神恩,遂自道光十九年(1839)起三年一醮建醮叩谢,迄今不曾中断<sup>①</sup>。芦洲乡民虽感念延平郡王庇佑,但因昔时财力不足并未建庙,直至日治大正十年(1921)时,地方乡绅方倡建于涌莲寺后方。<sup>②</sup>

相传清嘉庆十四年(1809),新庄、淡水发生大规模的漳泉械斗胜利荣归,自此漳客不复图谋犯洲境,而洲民咸以为此役仰郑成功神灵之庇助,感念神威镇乱而建“懋德宫”。该次漳泉械斗在芦洲新地缘意识发展上,有重大的影响。其械斗过程中,乡民因为得到郑成功神恩之助而解围,所以发展出三年一醮的祭典,并传承至今。这仪式加强了芦洲全区的团结,深化了芦洲的新地缘意识,以及乡庄共同体的发展。日本大正十年(1921),在涌莲寺后面建懋德宫,供奉郑成功,两座芦洲乡庙连结在一起,形成芦洲乡民信仰的中心。<sup>③</sup>

主祀郑成功的懋德宫应是三年一醮之国姓醮的运作中心,在懋德宫建立之前国姓醮的运作情形实有深入探讨的必要,然而此一面向之研究仍相当地匮乏。另外,诸多先行研究皆一致认同国

① 其实,“国姓醮”在日治初期曾中断两次。然而,由于当时时局不靖,台湾地区诸多宗教祭典之暂行时为常态。

② 李丽凉、谢宗荣,《开发沿革篇》《涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》,台北县:台北县芦洲涌莲寺管理委员会,1988,p. 14。

③ 温振华,《芦洲涌莲寺一座乡庙的形成》《北县文化》50,台北县:1996, pp. 4-9。

姓醮之起源与嘉庆十四年(1809)之漳泉械斗有关,但是为何在此次械斗发生后的三十年,才有了第一次的国姓醮?不禁令人感到有所牵强附会之嫌;上述诸项问题点,留待后文逐项探讨。另外,国姓醮举行的日期亦与郑成功无甚相关,是否发展自冬间农务余闲各乡村农民酬神的建醮?该项亦有待深入剖析<sup>①</sup>。

既如前述,涌莲寺与懋德宫系一合祀型态之庙宇,整体结构位于芦洲市街中心之得胜街与成功路口。前半部为涌莲寺,俗称“前殿”;而后半部为懋德宫,俗称“后殿”;今日一般信众的认知皆以“涌莲寺<sup>②</sup>”来称呼这座合祀型态之庙宇。

芦洲地区除前述九芎宫、涌莲寺、懋德宫等庙宇外,尚有保佑宫与保和宫亦与该地区渊源深厚,彼此互有关联交织而成一“祭祀圈<sup>③</sup>”,试归纳芦洲地区信仰与祭祀活动情形如下:芦洲地区早期的移民以同安人居多,且多兼具血缘关系。该地最早开辟的为水河村,关渡妈祖庙住持和尚福梅于雍干之际首先招佃开垦,故水河村一带之大租归关渡妈祖庙所有,因而芦洲旧名“和尚洲”<sup>④</sup>;该

---

① 《台湾日日新报》日本明治三十三年十二月二日(1900年阴历十月十六日)第六版《乡村建醮》“台地每届冬间农务余闲各乡村农民酬神建醮相沿积习浪费巨资如新竹竹北二堡坡脑粉庄及咸菜瓮庄建醮所有淡新赌徒远近偕来不期而合闻旧历十月十二日新竹竹南堡头份庄居民亦拟酬神建醮十分热闹想各处赌汉仍必如常纷集也。”

② 涌莲寺建庙于同治十一年(1871),后经日治时期日本大正八年(1919)、光复后1961年以及1981-1997年等多次改建。

③ “祭祀圈”系日本学者冈田谦(1938)所提出,他认为无论地域的集团或家族的集团与祭祀问题相关,其间有非常密切之关联。

④ 新庄郡鹭洲庄役场,《鹭洲庄要览》,据日本日本昭和六(1931)至十年(1935)排印本影印,台北:成文出版社,1985。

点于陈支平教授《清代台北芦洲的土地赋税关系》<sup>①</sup>中引契约文书有详细之论证。其后,乾隆末年陈用仲、陈世祥等开辟保佑村;嘉庆年间李日泉等开辟水湳村;李潘、李秋、李岩、李桃等开辟正义村;张温辟中路村、中原村;溪墘村、树德村、仁复村、楼厝村、保河村、得胜村亦陆续由泉州李姓人士所辟。<sup>②</sup> 移民之初,为祈求平安,随身携带神像、香火乃人之常情,定居后则奉祀礼拜,而逐渐形成“祭祀圈<sup>③</sup>”。据传清乾隆年间,泉州府同安县溪南社人士,陈东山自福建渡海来台辟垦,为求营生顺遂平安,乃恭请池府王爷圣像随身庇佑。后因王爷神灵显赫,信众日增,成为早期芦洲地区之信仰中心;初为草寮,而后神灵显赫,信众日增,陈东山便于清咸丰十年(1860)创建芦洲最早之寺庙“保佑宫”,其为当时淡水唯一奉祀池王爷的寺庙,同时也是芦洲地区最早的庙宇;而今日的保佑宫则是现在1980年重新修葺的。“保佑宫”为芦洲最早创建之寺庙。该庙不仅为同安人的寺庙且几可谓为当地陈氏之宗祠,兼具血缘与地缘色彩。

保和宫与涌莲寺仅一街之隔,由于芦洲以同安李氏为多<sup>④</sup>,据说保和宫所主祀之保生大帝为福建白礁乡人,而芦洲李氏多来自附近之兑山乡,因而向白礁请香火、建庙堂,并塑帝像祀之。其后于乾隆年间,芦洲附近七角头之李氏先人重塑金身尊奉渡台,以为保佑。虽然现今之保和宫系于日治时期日本明治四十四年(1910)所建,但是据传芦洲地区之保生大帝的祭祀则是始自乾隆

① 陈支平:《清代台北芦洲的土地赋税关系》,厦门大学《中国社会经济史研究》2001年第三期,pp. 50-59。

② 《台北县开辟志》,《芦洲乡》,p. 45。

③ 祭祀圈系共同崇奉某一神明的人群之居住区域,亦即从空间上观察宗教祭典与社会群体的关系。

④ 依陈绍馨、傅瑞德《台湾人口姓氏之分布》:“芦洲人口李姓占百分之四十八,居第一位;陈姓占百分之十一,居第二位。”

嘉庆年间,且素以李姓为主,其不仅成为芦洲地区的信仰中心之一,且为大台北地区李氏宗亲之宗庙。《芦洲乡志》中亦明载该宫昔为李氏宗祠。<sup>①</sup>时至今日,搜寻保和宫历任管理委员会之委员名单,皆为李姓,别无杂姓;此一现象更说明了保和宫浓厚的宗祠庙宇性质。而保生大帝与池府王爷为同安人(泉州人)之保护神,故保和宫的“保生大帝信仰”实兼具着浓厚的血缘与地缘色彩。

观涌莲寺方面,同治三年(1862)南海普陀山隐秀寺的大机师以及咸林师两位僧侣奉迎渡海来台,最初原是搭乘帆船奉安至大稻埕枋桥,之后某日,当地一位名为李柚的商人因公出差来到上述地点,向两僧侣请愿,尔后与洲民一同将本尊迎至现址,尔后,因对于洲民的祈愿非常灵显,兹发动涌莲寺之兴建。<sup>②</sup>推论可能系由于涌莲寺主祀之佛祖观音菩萨的神格高于池府王爷,且不同于池府王爷之地域性信仰,所以当地民众深信观音菩萨的神力必也大于池府王爷,因此涌莲寺便取代了兼具宗族寺庙色彩的保佑宫,而成为芦洲地区的共同神明。再加上嘉庆十四年(1809)漳泉械斗后,逐渐衍发芦洲地区三年一醮之“国姓醮”祭祀活动,其后又建主祀出身泉州的郑成功之懋德宫,再次凝聚泉州人之向心力,对芦洲地区之聚落发展及祭祀圈之形成深具意义。前述诸宫庙交互关联,而形成芦洲地区之祭祀圈<sup>③</sup>。

① 芦洲乡志编辑委员会,《芦洲乡志》,台北县:芦洲乡公所,1993,p.324。

② 原文为日文,此处为笔者自译。《社寺庙宇に関する調査 台北厅》《和尚洲公学校校长报告书》,pp.52-54。

③ 祭祀圈不论是聚落性、村落性、或超村落祭祀圈,都有一个中心。村落性祭祀圈的中心是村庙所在的聚落,也是域内最大的聚落,超村落祭祀圈的中心是在镇内主要庙宇所在的村落,通常也是同姓分布内的中心或早期开发的据点,而全镇性祭祀圈的中心则发生在域内早期的行政、商业与自治中心。

林美容的研究<sup>①</sup>中指出“祭祀圈是指一个以主祭神为中心,共同举行祭祀圈的居民所属的地域单位。”并且列出以下几项参考的指标:(1)庙宇之创建或修建时共同出钱,(2)平时祭祀费用共同负担,(3)头家炉主等共同祭祀组织,(4)演戏等共同祭祀活动,(5)神明巡境等来划定祭祀圈的范围。

祭祀圈本质上是一种地方组织,以神明信仰来结合与组织地方人群的方式。说它是一种地方组织,因为它与地域性(locality)及地方小区(local community)有密切的关系;它有一定的范域(territory),其范域也就是表示一个地方小区涵盖的范围;在这范域内居民以共神信仰而结合为一体,有某种形式的共同祭祀组织,维持例行化的共同祭祀活动。在信仰结合、同庄结合、同姓结合、水利结合、祖籍结合或族群结合等原则之外,亦不否认历史因素之整体的影响或对某一祭祀圈之形成的个别影响,尤其是移民的历史与聚落发展史对祭祀圈的形成与发展有非常密切的关系。

依循先行研究之理论,观察“芦洲国姓醮”活动,(1)庙宇(懋德宫)之创建或修建系由芦洲地区住民共同出钱;(2)醮祭费用系共同负担;(3)由各角头共组祭祀组织,再由懋德宫(现为涌莲寺)统筹;(4)演戏虽每年农历八月十八日杨江蕊女士都会放电影酬谢国姓爷的保佑,然而亦有其它的共同祭祀活动(5)“国姓醮”神明巡境区域遍及芦洲。因而笔者认定其称为祭祀圈;或者更明确地说芦洲地区有多个祭祀圈并存。

寅、申、巳、亥之岁,三年一醮的“国姓醮”,为芦洲地区“郑成功信仰”之代表活动。既如前述“国姓醮”与芦洲地区同一祭祀圈内之诸庙宇有着密切的关联性。再举《恋恋芦洲情》中亦载道:“嘉庆十四年(1809),漳泉械斗后,保生大帝显灵指示寅申巳亥之

<sup>①</sup> 林美容,《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》62: 53-114,台北:中研院民族所,1987。

岁三年一醮；且建醮皆旁祀泉州同安人守护神的保生大帝。”<sup>①</sup>论及国姓醮时为何需恭请保生大帝，传说保生大帝曾显圣芦洲，告知国姓醮之祭拜仪式，因此国姓醮时需恭请保生大帝。论其关联，笔者以为保生大帝与郑成功皆为泉州出身之神祇，因而双双成为“台湾泉州庄”的芦洲之守护神是合乎逻辑的，因而供奉保生大帝的保和宫亦自然成为芦洲地区“郑成功信仰”之一环。此外，若究其“保生大帝显灵指示”之真实性，似可推论另一想法：后文将提及“嘉庆十四年一役后，洲境空虚，境内古庙的池府王爷公出坛指示，须向国姓爷祈求，方保平安。”显然池府王爷已早先一步与国姓爷“攀上关系”，然而与国姓爷同出自泉州的保生大帝自然“输人不输阵”地积极寻求其与国姓爷之间的“神通”。

另外，同书也记载：传说嘉庆十四年（1809）一役后，洲境空虚，境内古庙的池府王爷公出坛指示，须向国姓爷祈求，方保平安，因此和尚洲各地建醮时亦恭请池府王爷参与奉祀，以报显灵之恩。池府王爷乃芦洲境内早期普遍共同信仰的祭祀圈，因而有此乡野传闻。<sup>②</sup>据厦门市同安马巷池王宫管理委员会所编之《池府开基祖庙 元威殿》所载：“池王爷，名然，字逢春，又名德诚。原籍南京，明万历三年（1575）武进士及第。……后任漳州府道台，途经马巷以东七公里处之小盈岭，路遇两使者，自称奉玉旨往漳州散播瘟药裁减人口。道台心中忖度：自己上任伊始，漳民将遭灾殃，不如以一己之身代漳郡万千生灵，即设计智取瘟药自服，遂即化身于马巷。天使将情禀奏天庭，玉帝甚为感动，为嘉奖其高风亮节，敕封为代天巡狩，并委派在马巷元威殿为神。”<sup>③</sup>他如《同安县志》与

① 杨莲福，《恋恋芦洲情》，台北县：博杨文化，2001，p. 60。

② 杨莲福，《恋恋芦洲情》，台北县：博杨文化，2001，pp. 60-61。

③ 厦门市同安马巷池王宫管理委员会，《池府开基祖庙 元威殿》，厦门市，厦门市同安马巷池王宫管理委员会，2000，p. 2。

《马巷厅志》中亦对池府王爷的历史渊源有所叙述：“元威殿在五甲街，相传池王神为武进士池姓，于耆老梦中得之，后现像里社，乡人鸠众建庙，遇有疾疫，祷告甚灵，时称为池王爷。”池府王爷虽非泉州人士，然而因故成为泉州马巷之代天巡狩。因此，池府王爷与保生大帝对泉州人而言，有着异曲同工之效，皆为泉州人士来台打拼时庇佑平安的守护神；因而与“郑成功信仰”密切关联。关于这一点，亦可从“国姓醮”之庙会绕境以及灯篙下置其神像等地方看出端倪。

再论日治时期《郑成功祭祀记》一文之作者李云雷（光绪乙亥～日本昭和十一年），其为芦洲保和宫改选七角头管理代表中之土地管理人；从此身分不难看出主祀保生大帝之保和宫，对于郑成功祭祀的诸项问题之关心程度。

前举诸例指出池府王爷、保生大帝与芦洲地区“郑成功信仰”的关联性；同时，亦间接说明了芦洲地区祭祀圈内的信仰活动之发展顺序，依序为：池府王爷信仰、保生大帝信仰、佛祖观音信仰、郑成功信仰；且相互之间并非取代关系，而为兼容并蓄、相辅相成之共荣关系。

### 三、史料与传说之考察

以上整理了芦洲地区“郑成功信仰”之代表活动“国姓醮”的缘由始末以及同地区其它信仰之关联，然其中尚有多项疑点，试行探究如下。

### 试析之一：芦洲国姓醮之起始年论考<sup>①</sup>

今日“芦洲国姓醮”成为一种例行性之酬神谢恩、普渡孤魂与地方年尾戏合并举行之盛会。诸多先行研究，皆一致认同芦洲国姓醮之起源与嘉庆十四年（1809）之漳泉械斗（或谓与土人之械斗）有关。传说是居民求助于郑成功的“神兵神将”，幸得“神佑”，才使得全区的人度过难关。芦洲地区地方上的人士，为了酬谢国姓爷郑成功的保佑，因而从1839年开始，每三年建醮一次，以谢郑成功之神佑。但是，为何在该次械斗发生后的30年，才开始有了第一次的芦洲国姓醮？不禁令人感到有所牵强附会之嫌。

笔者尝试大胆推论下述两种可能性。其一：嘉庆十四年（1809）之械斗与芦洲国姓醮之形成，二者间并无关联，纯属后人附会。其二：嘉庆十四年（1809）之械斗与芦洲国姓醮之形成，二者直接相关，芦洲国姓醮之起始年即为械斗后之当年，亦即1809年，然而因为纪录或抄录者笔误成为1839年，再对照至清代，而还原成为道光十九年，后人资料引用时，复以讹传讹所致。

目前有关于芦洲国姓醮之文字记载，提及其起始年代者归纳如下。

资料一：据李丰楙<sup>②</sup>担任编辑顾问之《芦洲涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》所载：嘉庆十四年（1809），有漳客（居住于芦洲西南方，武猎湾至平顶一带之漳州客家人）之乱，芦洲民兵应付沪尾泉州人之求援，全部开往沪尾，漳客侦知洲境兵虚遂倾兵来犯，

---

① 拙著，《芦洲国姓醮之起始年》，《台北文献》145，台北：台北市文献会，2003。

② 李氏为中央研究院文哲所研究员。

芦洲父老深忧,即商议计谋解困并求祷于延平郡王,经神明指示退敌之计,终能保护洲境的安全,而从此漳客亦不敢再来犯;因此,父老为感谢郡王神恩,遂自道光十九年(1839)起三年一醮建醮叩谢,迄今不曾中断。芦洲乡民虽感念延平郡王庇佑,但因昔时财力不足并未建庙,直至日治大正十年(1921)时,地方乡绅方倡建于涌莲寺后方。<sup>①</sup>

资料二:杨莲福《恋恋芦洲情》:嘉庆十四年(1809),漳泉械斗一役后,地方父老遂邀境内长老齐往大陆江西龙虎山张天师处,询问建醮日期。在福建泉州登岸,遇一老翁询问是否从和尚洲来,现在要到江西卜日,众人称是,老翁即告知寅申巳亥之岁三年一醮,该年十月(十四日、十五日、十六日、十七日)建醮叩谢,众人连声惊讶,认为此乃高人指点。欲回头再询问细节时,已不见老翁踪迹。返回和尚洲,将此告知父老,皆谓保生大帝显灵指示。于是从道光九年(1839)起,每三年即建醮祭祀,迄今不废。保生大帝乃泉州同安人的守护神,所以芦洲境内各地建醮皆旁祀保生大帝,以崇敬仰之意。<sup>②</sup>

资料三:1998年芦洲耆老座谈纪录:嘉庆十四年(1809),新庄、淡水地区发生大规模的漳泉械斗,芦洲青壮民兵应淡水泉州人之求援<sup>③</sup>,全员前往淡水支持,漳人得知芦洲兵虚而起兵犯界,芦洲长老遂求助于郑成功,经他指点:“先以洲中妇女穿甲冑举旄,假装民兵,鸣金击鼓嘶杀连天,排成疑阵死守洲疆,另修救援之书,书插鸟羽急送沪尾,洲兵连夜驰回。”父老心慰乃命祈求国姓爷,誓曰:“我洲师出,倘若奏功不失斯土,当三年一醮,我洲民子子孙

① 李丽凉、谢宗荣,《开发沿革篇》《涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》,台北县:台北县芦洲涌莲寺管理委员会,1998,p.14。

② 杨莲福,《恋恋芦洲情》,台北县:博杨文化,2001,p.60。

③ 芦洲居民多为泉州同安人。

孙不敢忘记眷顾之恩。”誓毕即命壮士陈捷、林全等二十余人率洲民百余人攻敌数万，终于枫树脚大败敌兵。芦洲长老于道光十九年(1839)，卜卦得寅巳申亥之岁为三年建醮之期，流传至今。<sup>①</sup>

资料四：杨莲福《芦洲国姓醮与郑成功》：芦洲国姓醮的由来，起源于嘉庆十四年(1809)的漳泉械斗之乱。和尚洲(芦洲旧称)因国姓爷庇佑，全境得以平安度过，遂绘郑成功图像加以膜拜；并于清道光九年(1839)起，每逢三年(寅、申、巳、亥)为建醮之年，以谢延平郡王之恩。<sup>②</sup>

资料五：《中国时报》1998年12月2日吴明伦《神化郑成功时势造英雄》：“……以芦洲国姓醮为例，当初是因为漳泉械斗，芦洲民众咸感念国姓爷庇佑，请人绘郑成功图像加以膜拜，清道光九年(1839)起，每三年建醮一次……。”

前述诸段引文，皆明白指称芦洲国姓醮之起始年为1839年，该年对照为清道光十九年；然而，数据二与数据四、五之引文则指称为清道光九年，显然有误，且因资料二与四为同一作者，再根据作品之年代，笔者揣测可能是引文数据四直接使用引文数据二，而导致错误重复发生。而数据五之报导中亦提及资料二与四之作者杨莲福，想必是记者吴明伦采访杨氏后，直接使用杨氏所提供之数据，而未予查证确认所致。

笔者在此主张前述所提之第二种可能性，亦即：嘉庆十四年(1809)之械斗与芦洲国姓醮之形成，二者直接相关。但是，芦洲国姓醮之起始年即为械斗后之当年，亦即1809年，为纪录或抄录者笔误成为1839年，再画蛇添足地对照至清代，而还原成为道光十九年。后人资料引用之际，未善尽查核校对之责，复以讹传讹，

① 1998年芦洲耆老座谈纪录。

② 杨莲福，《芦洲国姓醮与郑成功》《郑成功与台湾》，厦门：厦门大学出版社，2003，pp. 234-245。

以致今日积非成是。兹举证于下。

第一点：李云雷的《郑成功祭祀记》<sup>①</sup>对三年一醮的祭典沿革有详细的记载，兹引述于下：“嘉庆十四年，淡水地区漳泉械斗，……父老乃率壮丁先祈祷于开山郡王，向其誓曰：‘我洲师出倘能奏功，不失斯土，三年一醮，我洲子民虽子子孙孙，万世之后，不敢忘眷顾之恩’，誓毕，命壮士郑捷、林金等二十余人，率百余人攻打，卒能以寡败敌，咸以为仰郑成功神灵之呵护，以后三年之俗，乃相沿至今。”李云雷为兴直谷王郡廩生<sup>②</sup>，亦即当时之高级之知识分子，故其为文应较一般泛论严谨，文中虽未明白记载年代之数字，然依其叙述逻辑推演，所谓的“以后”，应为械斗完了之当年或其后相隔不久之年，而绝无可能为遥遥之30年后。

第二点：据已故耆老杨君陈<sup>③</sup>手稿：“此后即三年一醮。……后来即从该年起寅、申、巳、亥三年一醮，每年十月十六日立醮拜天公，十七日祭国圣爷。三年一醮就是如此。”依该记载则明白指出：芦洲国姓醮之起始年即为械斗后之当年，亦即1809年。而对照1998年之芦洲国姓醮典祝文：“……农历十月十七日吉日良辰……致祭于开台恩主延平郡王郑公之神前”与本稿“十七日祭国圣爷”亦完全符合（此处文献中日期多不一致），更加了本手稿之正确性与可信度。

第三点：1998年芦洲耆老座谈会时，有一项目为“一百八十年来每逢作醮时有没有什么特别的事发生？”。若以当年年度（1998）推算，则189年前亦即芦洲国姓醮之起始年，则不可能是

① 李云雷，《郑成功祭祀记》，《延平郡王祭典程序手册》，台北县：芦洲延平郡王祭典筹备处，1973，pp. 1-2。原作于民国前10年（1902年）。然其时间以“民国前十年”表之，显然为日治时期结束以后之纪录方式。

② 《芦洲田野美本支世系族谱》（手抄本，无页码）。

③ 前揭杨莲福之祖父（1898-1999）。

1839年,而必为1809年无疑。

第四点:王见川、李世伟《台湾民间信仰二论》一文中提及芦洲国姓醮之部分:“……芦洲国姓醮的历史约有一百八十九年,即在嘉义年间形成此醮典。……”<sup>①</sup>前引文之“嘉义”应是“嘉庆”,可能是登打错误所致。该书虽然并不是针对芦洲国姓醮所作,且仅以报载推算历史年代,然而因为其属学术用书故依然有相当之参考性。

第五点:对照1998年之芦洲国姓醮典祝文:“……名存嘉庆,丁丑余氛,入我洲境,实值漳乱,岁逢妖星,父老焚香祈求幸得神佑,安如盘石,厥后三年一醮报答郡王恩德……”其中“厥后”一词依“教育部”国语辞典解释为“自后”;再对照前文则推应为嘉庆年间,故笔者认为并不可能是遥遥30年后的道光十九年。

第六点:参1974年《九芎公兴建序》石刻:“……嘉庆十四年间,本乡西南边境地区,均为山地人占有,当时沪尾(即今现有淡水)居民,因受土人骚扰劫掠,寡不敌众,向本乡请派勇士援救,事为土人探悉,遂倾巢来犯,致本乡危在旦夕,当时父老焦急万状,即招集全乡人等,在边界布防边守,一面执书沪尾告急,一面向九芎树祈祷,祝告延平郡王,保我乡民,转危为安,则今后三年一醮祭祀,子孙万事不忘,结果将土人击败,阖乡平安无事,时值寅年十月,乡民等因感此次祈安灵应,同沐神恩,遂订寅、申、巳、亥年为祈安建醮之年,此为本乡懋德宫(国姓庙)举行三年一醮祭祀之创始。……”。其中“今后三年一醮祭祀,子孙万事不忘,结果将土人击败,阖乡平安无事,时值寅年十月,乡民等因感此次祈安灵应,同沐神恩,遂订寅、申、巳、亥年为祈安建醮之年”行文中明白地说明芦洲国姓醮之起始年即为械斗后之当年。

<sup>①</sup> 王见川、李世伟,《台湾的民间宗教与信仰》,台北:博扬文化,2000,p. 287。

## 芦洲“郑成功信仰”的形成与发展

根据前述诸项之举证,推论关于芦洲国姓醮之起始年,自1998年李丰楙担任编辑顾问之《涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》中,首次出现芦洲国姓醮始于1839年(道光十九年)之文字叙述,其后另外四篇关于“芦洲国姓醮”之论著报导,便接连续出现1839年之记载,显然有误。因而笔者推论“芦洲国姓醮”之起始年,应为为1809年;即相当于清代嘉庆十四年,也就是械斗之当年。

综合诸项文字记载,为得以还原该芦洲国姓醮之缘由发展及其内容,兹归纳其异同处,如下表所示。

表五:芦洲国姓醮源起归纳表

引用	缘由事件 发生时间	缘由事件发生 内容	国姓醮之起始 年	国姓醮之内容
《台湾日日新报》《国姓醮典》(1902年10月31)	未提(日治时期之前)	郑国姓有功于台湾曾驻马于和尚洲	未提	三年一醮。三天大醮,第一天放水灯,第二天祭孤魂,第三天始祭国姓。
李云雷《郑成功祭祀记》(1901年10月15日)	清嘉庆十四年	因淡水地区之漳泉械斗而致芦洲地区的漳泉械斗	咸以为仰郑成功神灵之呵护,以后三年之俗,乃相沿至今。(随后)	三年一醮。

## 探寻民间诸神与信仰文化

芦洲芦洲耆老杨君陈手稿(杨君陈为杨莲福之祖父(1898 - 1999)故推论该稿应是1928 - 1995之间)	清代	因淡水地区海寇侵扰而导致芦洲地区的顶下郊械斗	从该年起寅、申、巳、亥三年一醮(该年)	三年一醮。寅申巳亥是醮年、十月十六日立醮、拜天公、十七日祭国圣。
《九芎公兴建序》(1974年农历十月十五日)	嘉庆十四年间	沪尾居民,因受土人骚扰劫掠,寡不敌众,向本乡请派勇士援救,事为土人探悉,遂倾巢来犯。	时值寅年十月(该年)	三年一醮。时值寅年十月,乡民等因感此次祈安灵应,同沐神恩,遂订寅、申、巳、亥年为祈安建醮之年。
《芦洲涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》(1998年7月18)	嘉庆十四年(1809)	漳客之乱	道光十九年(1839)	三年一醮。
杨莲福《恋恋芦洲情》(2001年10月)	嘉庆十四年(1809)	漳泉械斗	道光九年(1839)	三年一醮。寅申巳亥之岁三年一醮,该年十月(十四日、十五日、十六日、十七日)建醮。

## 芦洲“郑成功信仰”的形成与发展

1998 年芦洲耆老座谈纪录 (1998 年 11 月 11)	嘉庆十四年(1809)	新庄、淡水地区发生大规模的漳泉械斗	道光十九年(1839)	三年一醮。寅巳申亥之岁为三年建醮之期。
杨莲福《芦洲国姓醮与郑成功》(2002 年 5 月)	嘉庆十四年(1809)	漳泉械斗之乱	道光九年(1839)	每逢三年(寅、申、巳、亥)为建醮之年。
吴明伦《神化郑成功 时势造英雄》(1998 年 12 月)	嘉庆十四年(1809)	漳泉械斗	道光九年(1839)	每三年建醮一次。

众所周知,试图总括地探讨某个传统文明或社会时,分析该地区之民间信仰,是一项重要的课题。神话、传说往往都是经由后代缔造渲染,不断再往上(前)添加,终至成为习俗而日渐定型,在本论的写作过程中,亦颇有共鸣,传说故事总是愈传愈精采,内容也是愈传愈逼真。正如同芦洲国姓醮的情形一般,关于芦洲国姓醮之早期的文字记载,诸如《台湾日日新报》《国姓醮典》、李云雷《郑成功祭祀记》、芦洲耆老杨君陈手稿等,其中全部都并没有出现“国姓醮之起始年为 1839 年”之行文;然而,却于近期的文字记述中屡屡出现而定型,盖“道光年间”之行文,显然为近期文献中之添加。因此,基于逻辑推断及上述记载,笔者以为:若认同芦洲国姓醮之形成的确与嘉庆十四年(1809)之械斗直接相关,且至今有近两百年的历史,则“芦洲国姓醮”之起始年,则必然为 1809 年,亦即清嘉庆十四年(1809)方为正确。

### 试析之二：芦洲国姓醮之日期及日数<sup>①</sup>

国姓醮举行的日期为农历的十月十五日，其似乎与国姓爷郑成功无甚相关。盖郑成功诞辰为农历七月十四日（日本平户之郑成功庙即于七月十四日行其祭典）<sup>②</sup>、公历八月二十七日（主祀郑成功之竹山沙东宫等即于该日行其祭典）；而台湾民间传统中则认为郑成功的诞辰日为正月十六日（竹山之沙东宫等亦于该日行其春祭）；赐朱姓为隆武元年（1645）八月十四日（公历10月3日）；登台纪念日为四月二十九日（农历四月初一），该日由“内政部长”担任主祭于台南延平郡王祀举行春祭；逝世纪念日为五月八日（病逝于永历十六年五月八日、公历六月二十三日）。然而，芦洲国姓醮举行的日期则有别于前述之诸特别日子（农历七月十四日、公历八月二十七日、农历正月十六日、公历五月八日、公历四月二十九日等），而定为农历十月十五日这个与郑成功生平事迹孑然无关的日期。国姓醮是否发展自冬季农务余闲的乡村农民酬神建醮？抑或者是以该次械斗完了的日子，其后依惯例举行之？另外，国姓醮期间究竟为三日或是四日、甚或持续约半个月？上述问题于先行研究中皆未予厘清，仍有待深入探讨。

① 拙著，《芦洲国姓醮之日期及日数》，《台湾历史学会会讯》16，台北：台湾历史学会，2003。

② 除了台湾有为数众多的“郑成功庙”以外，日本昭和三十七年（1962）日人亦于郑成功出生的故乡平户市建“郑成功庙”，其为台南延平郡王祠之分灵庙。详参拙论《侧论日本人的“郑成功信仰”》，《台湾风物》53：1，台北：台湾风物杂志社，2003。

首先,关于天数的问題,众数据<sup>①</sup>多载其为期三日(农历十月十四日、十五日、十六日;或者农历十五日、十六日、十七日),惟下述资料为四日:

“嘉庆十四年(1809),漳泉械斗一役后,地方父老遂邀境内长老齐往大陆江西龙虎山张天师处,询问建醮日期。在福建泉州登岸,遇一老翁询问是否从和尚洲来,现在要到江西卜日,众人称是,老翁即告知寅申巳亥之岁三年一醮,该年十月十四日、十五日、十六日、十七日建醮叩谢,众人连声惊讶,认为此乃高人指点。欲回头再询问细节时,已不见老翁踪迹。返回和尚洲,将此告知父老,皆谓保生大帝显灵指示。于是从道光十九年<sup>②</sup>(1839)起,每三年即建醮祭祀,迄今不废。保生大帝乃泉州同安人的守护神,所以芦洲境内各地建醮皆旁祀保生大帝,以崇敬仰之意。”<sup>③</sup>

因该引文之作者杨莲福指称建醮为十月十四日、十五日、十六日、十七日之四日,故引起笔者进一步确认。遍查各项资料,依然没有定论,幸得涌莲寺总干事郑瑞铨解说,方点醒笔者,原来是“先行大醮三日,而完醮之次日祭国姓(官拜)”。故严谨地说,应是:国姓醮建醮三日,为农历十月十四日、十五日、十六日,而完醮之次日亦即农历十七日行祭国姓之礼。另外,关于所谓醮期为“半个月”或“至十月底”的说法,则应是指称其它的相关之民俗庙会活动;诸如“国姓爷复台三百三十九周年纪念文物展览”则连续九日(海峡两岸共襄盛举);而竖灯篙活动亦持续达半个月之久。

另一方面,关于国姓醮为何选上十月十五日这个与郑成功生

① 《台湾日日新报》《国姓醮典》、《芦洲涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》等。

② 原引文《恋恋芦洲情》p. 60:“……为道光九年(1839)……”该年代明显错误,笔者配合公元年、揣测本书原意,更改为道光十九年。

③ 杨莲福,《恋恋芦洲情》,台北县:博杨文化,2001,p. 60。

平事迹孑然无关的日期？虽然传说中称其原由于“保生大帝显灵指示”，但是笔者以为其实国姓醮与国姓爷的关联，本来就并不是那么地密切。国姓爷应该并不曾到过芦洲，即使各项传说——流传，然而却都于史无据，但是郑成功有着“开台圣王”的威名加上骁勇善战且又同为泉州出身，无疑是芦洲地区的精神领导者，而被尊为地方的保护神。笔者推论原因可能有下列之二种。

（一）神迹显灵后随即行醮：嘉庆十四年（1809）之械斗，情急之下，芦洲父老求助于郑成功祈有神助，许下三年一醮之愿。退敌后即行醮还愿，而日期正好为十月十五日；此后每三年行之，依其推算而成为寅、申、巳、亥之岁三年一醮之说。诸如此类的案例比比皆是，简有庆《士林地区的妈祖信仰》一文中“坪顶一带曾以种茶为业，后来发生了相当严重的虫害，在当时尚无农药之际，就只能寄托关渡二妈绕境，将虫害平息。于是地方人士不远千里至关渡恭请二妈绕境，结果在活动结束妈祖回銮之际，天空忽然下起了倾盆大雨，把害虫从树叶上给带走，众人当时以为是神迹，是故每年于农历二月十四日，皆恭迎关渡妈祖等神像绕境祈福。”<sup>①</sup>亦即是于“神迹”之后，即行其仪式并沿用而成惯习。此一推论合情合理，且不乏实例左证。

此外，《九芎公兴建序》中：载称“……今后三年一醮祭祀，子孙万事不忘，结果将土人击败，阖乡平安无事，时值寅年十月，乡民等因感此次祈安灵应，同沐神恩，遂订寅、申、巳、亥年为“祈安建醮”之年，此为本乡懋德宫（国姓庙）举行三年一醮祭祀之创始。”更是清楚地指称“时值寅年十月”，加重了此一说法之可信度。惟该序之年代为1974年，距离起始年之年代已过于遥远，且由于“孤证不足证”之原则，故亦不排除其它推论之可能性。

<sup>①</sup> 简有庆，《士林地区的妈祖信仰》，《台湾宗教研究通讯》4，台北：兰台出版社，2002，p. 94。

(二)配合当时农业社会之作息于农闲期间行醮:如《台湾日日新报》《乡村建醮》一文所述:“台地每届冬间农务余闲、各乡村农民酬神建醮、相沿积习、浪费巨资。如新竹竹北二堡坡脑粉庄及咸菜瓮庄。建醮所有、淡新赌徒远近偕来、不期而合。闻旧历十月十二日、新竹竹南堡头份庄居民亦拟酬神建醮、十分热闹、想各处赌汉仍必如常纷集也。”<sup>①</sup>当时的台湾为农业社会,酬神建醮亦多配合其农业生活,旧历十月十五日正为举办庙会合适的日子。今日芦洲地区持续三年一醮之活动,虽然懋德宫等称其为“国姓醮”,但是芦洲地区同样参与盛会的保和宫、保佑宫等却仅称其为该地区三年一醮的“祈安法会”;更是此一说法的有力左证。

盖台湾建醮,以临时性之祈安庆成醮居多,而每年或每隔几年便行一醮之定期性者绝少(例如该年之定期者,仅深澳坑之十二年一醮与芦洲之三年一醮两例而已)。据刘枝万《台湾民间信仰论集》中,《民间醮祭日期调查列示》<sup>②</sup>针对台湾民间醮祭,1968年仅所查明者十三处。建醮既然是民间大祭典,则生活之节奏,当然有其季节性。仅就此十三例而言,阴历九月二例、十月九例,十一月二例,皆集中于九、十、十一月之三个月间,其中又尤以十月孟冬特多。盖时值季秋至仲冬,正是收割后农闲之期,无论在时间上、经济上或情绪上,始有暇顾及于此。不但醮祭,则每岁例行,向神酬谢之所谓“平安祭”亦以此三个月为旺季,在在皆保持农村社会之面目。又台湾之定期醮,亦依据各该地方之传统习俗而可分为两途,则有者仅定年而不定月日,有者年月日悉固定,但以前者居

① 《台湾日日新报》日本明治三十三年十二月二日 1900 年阴历十月十六日第六版《乡村建醮》。

② 刘枝万,《台湾民间信仰论集》,台湾研究丛刊,台北:联经出版事业公司,1983,pp. 58-59。

多,后者绝少,芦洲醮乃后者之一例。<sup>①</sup>

另外,大陆也有相同的事例,如《浙江风俗简志》中,即载:“郊区镇西土山村总管庙、神无确切姓名、俗称金大老爷。相传完颜兀术九犯中原时、金邦任解粮总管经此处、目击村舍荒凉、百姓凄惨的状况、慨然将所运军粮遍赠饥民、自知军法难容、随即拔剑殉身。兵祸过后、当地集资建庙、塑像祭祀。每年春秋两次庙会、为二月十七、七月二十五。有两种说法:一是为了选择农闲时节;二因二月十七为总管运粮的起运日、七月二十五是总管自殉之日。”<sup>②</sup>该史料中,虽然并没有明白断言此一传统庙会之日期与“农闲”有关,却也提出了这种可能性。

然而,为什么农务余闲的酬神建醮,衍变成所谓的“国姓醮”?则如前文所述,笔者推论芦洲人视国姓爷郑成功为地方的保护神,故酬神建醮之名义,自然也就献给国姓爷郑成功,因而成为所谓的“国姓醮”。

至于国姓醮选上农历十月十五日这个与郑成功生平事迹孑然无关的日期,笔者虽列举上述之二项推论并加以解释,然而憾于功力粗浅,加之史料匮乏,所以目前仍无以定论,在此仅抛砖引玉盼得先进赐教。

### 试析之三:佛寺主导道教醮会之活动?

主祀郑成功的懋德宫应是三年一醮之国姓醮的运作中心,在

---

① 刘枝万,《台湾民间信仰论集》,台湾研究丛刊,台北:联经出版事业公司,1983,pp. 59-62。

② 浙江民俗学会;《浙江风俗简志》,浙江:浙江人民出版社,1986,湖州篇第六章社会习俗。

懋德宫建立之前国姓醮的运作情形实有深入探讨的必要,然而此一面向之研究仍相当地匮乏。而另一方面,所谓的“醮”原本是道教活动,又为何会与佛寺之涌莲寺扯上关系,亦为必须厘清之课题。

“醮”者原为祭神之义,中国古祭本有“醮”名,迨汉代道教盛行之后,为道家所袭用,并发展出内容丰富、门类众多的醮仪,遂以专指“僧道设坛祭神”。<sup>①</sup>“醮”又常与“斋”联称为“斋醮”,“斋”则是指祭祀前的洁净身心和斋戒。醮已与斋法相互补充,组成道教祀神的斋醮仪式。道教是中国本土的宗教,长期以来,它与民间信仰相互渗透,相互影响,因此斋醮仪式也在民间信仰活动中被广泛采用,并产生了许多流变。<sup>②</sup>然而现在台湾之所谓“醮”者,乃是指称某一小区为还愿酬神之大规模祭典。因为台俗,每逢地方不宁,即向神祇许愿祈求,如果有验,便举行隆重谢恩祭典。并祈求未来之福;则前者为“许愿祈神”,后者为“谢愿酬神”,前后呼应,构成一连串之宗教行为,是为建醮。<sup>③</sup>

表面上看来,涌莲寺建于清同治十年(1871);懋德宫建于日治时期的日本大正十年(1921)。其为目前各文字数据共同认定之“事实”,然而由于逻辑上一直无法说服笔者,是以数度造访涌莲寺与懋德宫并一一访谈其内之委员及耆老、香客,复对各文字数据加以核对,而有如下所述之领悟。

其一:今日主导“国姓醮”活动者,虽名为懋德宫,然而实际上

---

① 刘枝万,《台湾民间信仰论集》,台湾研究丛刊,台北:联经出版事业公司,1983,p. 57。

② 任娜,《闽南民间信仰活动中的醮》《道学研究》第三期,香港:蓬瀛仙馆,2004,p. 160。

③ 刘枝万,《台湾民间信仰论集》,台湾研究丛刊,台北:联经出版事业公司,1983,p. 57。

却为涌莲寺；关于这一点，可以从2001年《延平郡王祭典程序手册》看出端倪，该手册之印制明载“涌莲寺辖下懋德宫祭典委员会”。今日之懋德宫并无管理委员会，亦无独立之行政与财政体系，庙祝之周朱桂先生（清河伯）过世后（2002年8月），据说文物托管于长年致力芦洲文化推展之杨莲福先生处（现为涌莲寺管理委员会委员），而管理方面则已然完全依附于涌莲寺之下。涌莲寺与懋德宫长年来的密切关联，已于前文详述。此外，涌莲寺亦为目前芦洲地区规制最健全、规模最宏大之庙宇，可谓其为今日芦洲地区之信仰中心。

其二：其实国姓醮的活动原本即为懋德宫所主导，据涌莲寺之管理委员会总务林子辉先生所言，懋德宫之前身本仅是草寮建筑的子弟会，虽实际年代已不可考，然懋德宫之存在早于涌莲寺应是可以确认的；而后由草寮改建瓦房，再于日治时期的日本大正十年（1921）正式建庙。该项说法对照一直与懋德宫共同走过长远历程的“芦洲乐乐乐乐团”<sup>①</sup>之历史，则可推论懋德宫的发源的确更早于日本大正十年（1921）。只不过懋德宫日后的“营运”不如涌莲寺来得发达，加上改建后懋德宫与涌莲寺的“纠缠”历史<sup>②</sup>，而另一方面，涌莲寺主祀之佛祖观音菩萨的神格亦高于延平郡王，故导至今日国姓醮的活动以涌莲寺为统筹中心。

其三：汉人的民间信仰往往是佛、道不分，甚至可以说是多者兼容并蓄。或者更明确地说，其实中国民间信仰中具备明显的多

---

① 芦洲乐乐乐乐团之前身为北管乐团“平和社”，1908年田仔尾李云雷先生改名为“乐乐乐”（一么、いせ、ろが）意为：一个人如果爱好音乐，这个人就会快乐。

② 涌莲寺与懋德宫系一合祀型态之庙宇，整体结构位于芦洲市街中心之得胜街与成功路口。前半部为涌莲寺，俗称“前殿”；而后半部为懋德宫，俗称“后殿”；今日一般信众的认知皆以“涌莲寺”来称呼这座合祀型态之庙宇。

神教兼容并蓄的特性。不同宗教的神灵供奉于同一宫庙时有所见,凡是能够满足当下需求、解决眼前困难的神祇,便受民众信仰祭拜而香火鼎盛、血食不断,所祀神鬼究竟是宗教神佛或是鬼怪,“属性”其实并非祭祀的主要依据,而仅祀一神亦不符合庶民现实心理的“灵验”原则,因此庶民信仰何种神灵,并非固定不变的。功利性的灵验主义往往是信众祭拜的动机,以及宫庙香火兴旺与否的主因。许多民间宗教信仰虽以佛、道两教的思想为根本,深具包容性、广泛性与通俗性,宗教深入庶民信仰,融合成为社会文化,因而导致本为道教活动之醮祭仪礼,今日却由佛教寺庙之涌莲寺来主导该“国姓醮”之运作。关于该项,正如刘枝万《台湾民间信仰论集》<sup>①</sup>一书中所提:“醮”者原为祭神之义……迨汉代道教盛行之后,为道家所袭用,遂以专指“僧道设坛祭神”。但是今日台湾之所谓“醮”者,乃指某一小区为还愿酬神之大规模祭典。因为台俗,每逢地方不宁,即恳向神祇许愿祈求,如有灵验,便举行隆重谢恩祭典,并祈求未来之福……成一连串之宗教行为,是为建醮。芦洲国姓醮在一般庶民眼中,与其说是一项宗教活动,不如将之视为一项民俗之文化传统或许是更贴切的说法。比方说主办该活动之涌莲寺与懋德宫虽称此醮典为“国姓醮”,然而芦洲地区其它寺庙虽多也参与盛会,但是即使与郑成功传说关系密切之九芎公庙亦仅称该醮典为“祈安法会”。

其四:就现实之客观因素而言,今日之懋德宫不如涌莲寺有其广阔之前庭,而醮典科仪繁复需要相当之场地。因而国姓醮之主普坛设于涌莲寺,除了上述之诸项理由之外,或许亦不能排除其有迁就现实的“地利”因素。

其实,正如联合报记者林昭彰与《中国时报》记者吴明伦的采

---

<sup>①</sup> 刘枝万,《台湾民间信仰论集》,台湾研究丛刊,台北:联经出版事业公司,1983,p. 57。

访报导中,前者指称“灯篙竖起之后,各角头庙宇会在下方搭棚设置醮坛,供奉国姓爷、池府王爷和保生大帝”;后者则称“灯篙竖起后各角头庙宇会在其下搭棚设醮坛,供奉国姓爷、佛祖、池府王爷和保生大帝”。显然,后者多了“佛祖观音”。推论应是懋德宫庙祝周朱桂淡出后,懋德宫与涌莲寺关系日益密切的一项表现,而此正是今日为何佛寺之涌莲寺会主导芦洲“国姓醮”此一道教醮会活动的另外一种合理的解释。

### 试析之四:“池府王爷即郑成功”之说?

关于池府王爷与郑成功之关联一项,蔡相辉《台湾的王爷与妈祖》一书中提出“郑成功化名为池王爷”的说法<sup>①</sup>,蔡氏认为台湾的王爷信仰与郑成功有关,如台南府治东安坊之二王庙,系郑成功、郑经二人,而凤山县之昆沙宫供奉之三太子,乃是指郑克臧;而提出“称为将军或大王者,应为奉祀郑成功之庙”论点<sup>②</sup>。另外,在泉州“郑成功与台湾学术研究会”,亦有学者曾提及相同之论点,指称:闽南话中“池”与“郑”之发音雷同,在清初由于清廷严禁台人祭祀郑成功,故以“池王爷”之称呼替代“郑王爷”,藉以规避清廷而祭祀之。<sup>③</sup> 这样的说法,听来似乎顺畅有理,然而因为笔者对于多年专研芦洲国姓醮,深知芦洲地区不仅有“郑成功信仰”也有“池府王爷信仰”,而且甚至可说该地区的池府王爷信仰是早于郑成功信仰的,因而不禁引发笔者欲一探究竟“池府王爷即郑成功”

① 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社 1989, p. 94。

② 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社 1989, p. 39。

③ 杨莲福,《芦洲国姓醮与郑成功》,《郑成功与台湾学术研究会论文》,南安,2002。

之说法正确与否的好奇。

“郑成功与台湾学术研究会”会后,于有关单位的协助下,笔者曾于2002年5月亲赴所谓闽台地区“池府王爷祖庙”的福建马巷池府开基祖庙元威殿<sup>①</sup>,访问马巷池府王爷管委会主任许培坤先生,并参考《池府开基祖庙 元威殿》所载:“池王爷为明万历三年(1575)武进士。”<sup>②</sup>同书另载:“池府开基祖庙——元威殿,又名元威堂,俗称‘池王宫’。明万历年间始建于马巷五谷市榕树下,明天启二年(1622)迁至现址;……。”<sup>③</sup>依前述,若属实,则显而易见地,池府王爷及池府开基祖庙成立的年代,皆早于郑成功的年代,故蔡相辉等所称“池府王爷即郑成功”之论点,实有争议。返台后,于中研院民族所图书馆偶遇研究王爷之专家,人称“康王爷”的康豹(Paul Katz)教授,笔者请教了该项疑点,康氏断然地立即回答笔者说“他们真是胡说八道!去看看我在新史学创刊号上的文章就清楚了!”因而,开始了笔者这一段池府王爷与郑成功之关联的探讨。

关于王爷之先行研究很多,作为一个台湾人,对于“王爷”及“王爷庙”应是不陌生的。台湾所称“王爷”,数目相当多,依仇德哉之统计:1985年以王爷为主神之寺庙多达689座,约占台湾全部寺庙九分之一,其中以台南县114座为最多,以花莲1座为最少。<sup>④</sup>检讨过去有关王爷信仰之起源与发展诸说,如刘枝万即提出王爷信仰发展之六个阶段(1)瘟神或厉鬼(2)克制瘟神、厉鬼,除

① 一般认为该庙为池府王爷庙之祖庙,据该庙资料所载,在闽南地区已经登记的分出去的公庙就有三百六十四个庙宇。

② 厦门市同安马巷池王宫管理委员会,《池府开基祖庙 元威殿》,厦门:厦门市同安马巷池王宫管理委员会,2000,p.2。

③ 厦门市同安马巷池王宫管理委员会,《池府开基祖庙 元威殿》,厦门:厦门市同安马巷池王宫管理委员会,2000,p.1。

④ 仇德哉,《台湾庙神大全》,台北市,一九八五,p.944。

暴安良之神祇(3)维护航海安全之海神(4)医神(5)地方守护神(6)万能之神明<sup>①</sup>;三尾裕子以闽南田野调查为基础提出王爷信仰之五个分类(1)被误杀之三十六(或三百六十)位进士(2)宗族祖先转化而来(3)对国家或地方有功之历史或传说人物(4)未被供奉之亡灵(5)少数民族之图腾转化而来。<sup>②</sup> 诚如康豹于新作《台湾王爷信仰研究的回顾与展望》所言:“王爷”这个词并不是指称一个特定的神明,而是各式各样的鬼神的一种尊称。<sup>③</sup> 总之,何谓“王爷”学界尚众说纷纭,然“王爷”分类之广、种类之多是有目共睹的。

三尾裕子《从地方性庙宇到全台性庙宇》<sup>④</sup>一文中,以马鸣山镇安宫为例研究“王爷信仰”。三尾氏指出该宫庙之起源早自明末清初<sup>⑤</sup>,然而康熙三十五年(1696)高拱乾《台湾府志》、康熙五十六年(1717)周鍾瑄《诸罗县志》、乾隆十二年(1747)范咸高修《重修台湾府志》,等清代史料中,皆未见蛛丝马迹。推论当时主政者不将“王爷”视为正式的神明,故将祭祀“王爷”的庙宇视为“淫祠”,因此才没有加载史籍。若此推论正确,则清代后期所谓之“王爷”必定不是指称“郑成功”。

① 刘枝万,《清代台湾之寺庙》,《台北文献》,台北:台北市文献委员会,1983,pp. 145。拙著,《台湾文化“鬼”迹》,三民书局,2001,pp. 69-70。

② 三尾裕子,《王爷信仰的发展:台湾与中国大陆之历史和实况的比较》,《人类学在台湾的发展:经验研究篇》,台北:中研院民族所,2003,pp. 35-38。

③ 康豹,《台湾王爷信仰研究的回顾与展望》,《研究典范的追寻:台湾本土宗教研究的新视野和新思维 = Searching for the paradigm: new perspectives on Taiwanese religious studies》,台北:南天,2003,p. 144。

④ 三尾裕子,《从地方性庙宇到全台性庙宇》,《仪式、信仰与社会》,台北:中研院民族所,2003,pp. 229-296。

⑤ 非本论之重点,此处从略。

日治时期日本明治二十九年(1896),台湾总督府为全面了解台湾之历史、文化社会背景作为制订统治政策之参考,总督府民政局下增设临时调查课,进行“旧惯调查事业”。期间,恰有一艘福建泉州府晋江县富美乡之王爷船于1903年漂至苗栗。<sup>①</sup>日本人因而开始有王爷信仰之研究,而后将王爷归类为瘟神之属。日本大正四年(1915)发生西来庵抗日事件,该事件系以崇祀王爷之庙宇“西来庵”作为活动之发起与联络中心,因而也促成日本人对台湾寺庙管理之重视。同年九月开始在台湾各地从事宗教调查,并以“厅”为单位,编纂成各厅寺庙调查书。<sup>②</sup>任职台湾总督府文教局社会课而参与宗教调查工作之曾景来,于日本昭和十三年(1938)完成《台湾宗教与迷信陋习》一书。其中,有《王爷公崇拜》一节,曾氏认为“现在崇拜的王爷都是属于灵魂系统的神……王爷是人魂,是幽鬼,经常被祭祀”<sup>③</sup>。同一时期另一著作,1929年任台湾总督府宗教调查主任之增田福太郎的《台湾宗教论集》中,更是明白的将王爷归类同于大众爷、有应公、水流公之属,认为其等乃是祖灵以外之亡灵,即无主孤魂、死刑或溺水等其它意外死亡者的灵魂等,既未具备被玉皇上帝认用(为神)的资格,又未能享受

① 《台湾惯习记事》,第三卷第九、十期,以“福建地方之神船”、“神船之解”两文详加记录,并解释该船系福建地方驱除瘟疫所送者。

② 主事者为台湾总督府编修官兼翻译官丸井圭治郎。调查事项包含奉祀主神、创建年代、建庙原因、寺庙建筑面积、基地面积、所有财产、信徒分布情形等,执行调查人员,多以各地小学校长兼行。此次调查结束后,即由丸井圭治郎署名发表《台湾宗教调查报告书第一卷》,丸井氏并于书前概述当时有关台湾信仰之概况,并编制许多统计图表,如寺庙神之种类、分布、创庙原因、僧侣、信徒数、寺庙田园数、神明会种类、数目等,无所不包,有关王爷之姓氏、数目、分布等资料,亦在其内。

③ 曾景来,《台湾宗教与迷信陋习》,台北:武陵出版有限公司,1994(中译1938年之日作),pp.111-112。

后嗣的祭祀,只好持续逍遥于阴间。<sup>①</sup>更是足以证明至少在日治时期,“王爷”是不可能来指称“郑成功”的。

其后,同为日治时期,连横所撰的《台湾通史》中,亦有阐述王爷信仰者,其一般被认为是“王爷即郑成功”之嚆矢。其中,相关之论述如下<sup>②</sup>:

王爷之事,语颇凿空,或曰:是澎湖将军澳之神也。旧志谓神之姓名,事迹无考。岂隋开皇中虎贲陈棱略地至此,因祀之欤?又曰:府志载邑治东安坊有开山王庙,今圯。按开山王庙所祀之神,为明招讨大将军延平郡王,即我开台之烈祖也。乾隆间,邑人何灿鸠资重建。同治十三年冬十月,钦差大臣沈葆楨与总督李鹤年、巡抚王凯泰、将军文煜合奏,改建专祠,春秋致祭,语在建国纪。是开山王庙固祀延平也。陈棱新庙在西定坊新街,面海,曰开山宫,为郑氏所建,以棱有开台之功也。而府志误为吴真人,且言台多漳、泉人,以其神医,建庙特盛。夫吴真人医者尔,何得当此开山之号?故知所祀之神,必有大勋劳于台湾也。唯台湾所祀之王爷,自都邑以至郊鄙,山陬海澨,庙宇巍峨,水旱必告,岁时必祷,尊为一方之神。田夫牧竖,靡敢渎慢。而其庙或曰“王公”,或曰“大人”,或曰“千岁”,神像俱雄而毅。其出游也,则曰“代天巡狩”。而诘其姓名,莫有知者。呜乎!是果何神,而令台人之崇祀至于此极耶?顾吾闻之故老,延平郡王入台后,辟土田,兴教养,存明朔,抗满人,精忠大义,震曜古今。及亡,民间建庙以祀,而时已归清,语多避忌,故闪烁其辞,而以“王爷”称。比如花蕊夫

① 增田福太郎,《台湾宗教论集》,南投:台湾省文献委员会,2001(中译1942之日作),p.97。

② 连横,《台湾通史》,卷22,宗教志,上海市,商务出版社,1947,pp.645-674。

人之祀其故君，而假为梓潼之神也。亡国之痛，可以见矣！其言代天巡狩者，以明室既灭，而王开府东都，礼乐征伐，代行天子之事。故王爷之庙，皆曰“代天府”，而尊之为“大人”，为“千岁”，未敢昌言之也。若在雍、干之际，芟夷民志，大狱频兴，火烈水深，何敢稍存故国之念？故府县旧志虽载开山王庙，而不言何神。东都之事，一切抹杀，且加以“伪郑”之名，此则桀犬吠尧也。

连横前举之行文中“王爷之事，语颇凿空，或曰：是澎湖将军澳之神也。旧志谓神之姓名，事迹无考。岂隋开皇中虎贲陈棱略地至此，因祀之欤？……唯台湾所祀之王爷，自都邑以至郊鄙，山陬海澨，庙宇巍峨，水旱必告，岁时必祷，尊为一方之神。田夫牧竖，靡敢渎慢。而其庙或曰“王公”，或曰“大人”，或曰“千岁”，神像俱雄而毅。其出游也，则曰“代天巡狩”。而诘其姓名，莫有知者。”笔者以为连氏对于“王爷”之见解，其实并无意于前举诸学者对于“王爷”之定义。

蔡相辉于《台湾的王爷与妈祖》一书中归纳连横《台湾通史》王爷一项之论述，称其有下述三项要点：其一，神名“王爷”者，乃最受台湾百姓崇祀之神，必定对台湾开发贡献良多，否则无以当之；观之台湾历史，则郑成功为最贴切之“神”选。其二，连氏尝听故老言，郑氏开台有功，民间建祠祀之。及清军据台，以政治立场对立，民间不敢公开崇祀，而以“王爷”称之。其三，王爷庙称为“代天府”，出游称“代天巡狩”。其乃因明祚亡后，郑氏开府东都，礼乐征伐，代行天子之事。蔡氏并提出前述三点，为连氏主张“台湾所称之王爷即郑成功”之理由。

其后，蔡相辉又提出“池府王爷即郑成功”的说法<sup>①</sup>，蔡相辉认为台湾的王爷信仰与郑成功有关，如台南府治东安坊之二王庙，系

<sup>①</sup> 蔡相辉，《台湾的王爷与妈祖》，台北市，台原出版社，1989，pp. 31-40。

郑成功、郑经二人；而凤山县之昆沙宫供奉之三太子，乃是指郑克臧。

对于王爷与郑成功关联之说，笔者试反论如下：

前述曾景来《台湾宗教と迷信陋习》一书中，有《王爷公崇拜》一节，曾氏认为“现在崇拜的王爷都是属于灵魂系统的神……王爷是人魂，是幽鬼，经常被祭祀”<sup>①</sup>；而同时期之增田福太郎更是明白地将“王爷”定义为“有应公”、“水流公”等亡灵之属。笔者以为台湾人认为王爷本质为“鬼”，然而由于心生畏惧而尊称之为“神”，其实这种现象在汉人社会的宗教信仰中并不罕见；但是对于郑成功，台湾人则是向来以“神”看待。曾氏该书尚且列出七种王爷的相关传说，然而也未见将郑成功系王爷之说列入<sup>②</sup>；关于二王爷的各种说法，亦不见其中有隐喻郑成功之可能性，并于第九项“出自台湾的王爷”<sup>③</sup>一处，以余王爷（余化龙）为代表，试想当时（日治时期）王爷信仰中若是包含了郑成功，则必以郑成功为代表才是。<sup>④</sup> 同书并举王爷的灵异，称“昔日荷兰人误认作贼船，而加以击毁，因此受到惩处，不到几天，就有半数的人得到瘟疫而死

---

① 曾景来，《台湾宗教と迷信陋习》，台北：武陵出版有限公司，1994（中译1938年之日作），pp. 111-112。

② 曾景来，《台湾宗教と迷信陋习》，台北：武陵出版有限公司，1994（中译1938年之日作），pp. 114-115。

③ 曾景来，《台湾宗教と迷信陋习》，台北：武陵出版有限公司，1994（中译1938年之日作），pp. 117-118。

④ 日治时期台湾总督府对于台湾的“郑成功信仰”推扬倍至，甚至设立了第一个日本本土以外的神社，并以郑成功为祭神。详参拙论，《日人观点中的郑成功》，《长共海涛论延平》，厦门：厦门市社科学联合会，2003，pp. 366-381。

……”<sup>①</sup>。显然地,荷据台湾时期郑成功尚存于世,当然也并未成“神”,所以笔者推论日治时期之记载中的该“王爷”,绝无可能为郑成功。而且若如石万寿所称“其实朱大王爷即郑成功,为免清廷找麻烦,改称朱府王爷,另搭配曹、魏二瘟王”<sup>②</sup>,笔者实在难以认同,若为求规避,郑成功赐姓国姓为“朱”众所皆知,何有隐避之处?而名正言顺之郑成功有岂有搭配瘟王合祀之理?

再观察相辉于《台湾的王爷与妈祖》指称连横《台湾通史》中提及“王爷庙称为代天府,出游称代天巡狩。其乃因明祚亡后,郑氏开府东都,礼乐征伐,代行天子之事。”而据之为“王爷郑成功说”的依据。其实,众所周知,在台湾有许多神明出巡绕境时,在阵头之前往往都会有“代天巡狩”之举牌,尤其是所谓“司法系”之神祇,如城隍神等皆是。然而,我们通常不会将城隍与王爷或郑成功挂上关联。而且连氏该书亦载“或曰:是澎湖将军澳之神也。旧志谓神之姓名,事迹无考。岂隋开皇中虎賁陈棱略地至此,因祀之欤?”文中人物不也是“有功于民”吗?另外,翁佳音《诸神让位:郑成功庙多现象之探讨》<sup>③</sup>一文中,提及“蒋介石功过虽有争议,死后犹被某些庙宇封为‘蒋公王爷’,位列仙班。”再举他例,如创设于清光绪廿六年(1900)位于竹山之李勇庙即俗称“王爷庙”,当地

① 曾景来,《台湾宗教と迷信陋习》,台北:武陵出版有限公司,1994(中译1938年之日作),p. 53。

② 石万寿,《台南市寺庙的建置》,《台南文化》新十一期,台南:台南市政府,1981,pp. 39-74。

③ 翁佳音,《诸神让位:郑成功庙多现象之探讨》,《历史月刊》179,台北:历史智库出版股份有限公司,2002,p. 108。

居民称李勇为“随驾王爷”。<sup>①</sup>可见“王爷”乃民间对神明的一种通俗的敬称。笔者以为连氏该段行文,其实是相当符合郑成功时代以前既已普遍存在的“王爷信仰”,只不过连氏将王爷与郑成功的叙述连结在一起。若说“称郑成功为王爷”或许是行得通的,然而“王爷即郑成功”则是有待商榷的。且连横《台湾通史》中“……余尝游埔里社,途次内国姓庄,为右武卫刘国轩驻军之地,以镇抚北港溪番者。庄人数十户,皆祀延平郡王。又尝登火山,谒碧云寺,寺祀释迦,而前殿亦奉延平。顾此为有清中叶之事……”<sup>②</sup>该段记述不也指出其实清代民间祭祀郑成功亦不一定全然隐避。此外,康豹所论《蔡相辉著〈台湾的王爷与妈祖〉》<sup>③</sup>中,亦指摘连氏该文中仅说“吾闻之故老”,表示连横本人并找不出任何有力的实证来说明,故用“听说”来带过。正如翁佳音认为有关“王爷神与郑成功”系“连雅堂‘制造历史’,意指历史论述不乏受到时代政治、世俗观的影响,不尽然是重新发现历史真相。”<sup>④</sup>认为台湾的“王爷信仰”系移植原乡传统,并非是先民因政治顾虑而假借或创造出来的。笔者以为即使连氏有蔡氏所谓之“王爷即郑成功”之说的想

① 传说嘉庆君游台湾,李勇护驾伴随而行。嘉庆君游至竹山镇遇到盗匪掠夺,李勇护驾与盗匪奋战,身受万箭气绝身亡,嘉庆君能过一劫,于坪顶埔安葬李勇并策封为“王爷”,建庙祀奉。然正史并无记载嘉庆君幸游台湾,故上揭情节恐为传言,或言清太子游台湾,其部下李勇于照镜山被番所弑,葬于此地,乡民盖李勇庙供人凭悼。另一传说则为林爽文之乱,福康安推进大营到这地方,部将施某病卒,葬于庙后,1964年曾改建,神示命名“保安官”。

② 连横,《台湾通史》卷22 宗教志,上海:商务出版社,1947,pp. 571-573。

③ 康豹,《蔡相辉著〈台湾的王爷与妈祖〉》,《新史学》1:4,台北:新史学杂志编辑委员会,1980。

④ 翁佳音,《诸神让位:郑成功庙多现象之探讨》,《历史月刊》179,台北:历史智库出版股份有限公司,2002,p. 112。

法,则不论是否有特殊之历史时代因素,其仅是连氏本人之观点,皆并不足以代表当时一般人之看法或是实际的情形。

蔡相辉《台湾的王爷与妈祖》一书中,提出台湾的王爷信仰与郑成功有关之论点,并举台南府治东安坊之二王庙为例,称所供奉者即郑成功、郑经二王,而凤山县之昆沙宫供奉之三太子,乃是指郑克臧;而提出“称为将军或大王者,应为奉祀郑成功之庙,以二王合祀者,则奉祀郑成功、郑经父子二人,合称三老爷应为郑成功、郑经、郑克臧三人合祀之庙”论点<sup>①</sup>。同书并提出“郑成功化名为池王爷”的说法<sup>②</sup>,认为王爷信仰中“送王船”之仪式与清廷迁葬郑氏有关等观点,主述台湾的祭拜的“王爷”就是郑成功,在学界回响甚大。然而,同一系列丛书<sup>③</sup>郑志明所著之《台湾的宗教与秘密教派》则提出实例:“新竹县新丰乡红毛港池和宫明白标示出,池王爷的王船来自泉州府富美港,受众信善奉送王船,漂渡大海,于乾隆四十二年(1776)漂入红毛港靠岸,当地众信登船视之,只见三尊神像及满载食粮、建筑资材,遂创建庙宇祀之。”<sup>④</sup>显然地,此处所指之池王爷王船中虽有三尊神像,却并看不出与郑成功父子等有所关联。另外,再观日治时期曾景来所著《台湾宗教と迷信陋习》一书中,指称“王爷通常不是单独祭祀在庙中,多半以复数,即两、三体或七、八体同祀于一庙。因此,其庙名也可能命名为二王爷庙……。二王爷主要是指朱、池、李、萧、吴、陈这六姓中的两姓……。”<sup>⑤</sup>若日治时期之该说法正确,则蔡相辉等的说法便值得

① 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社,1989,p. 39。

② 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社,1989,p. 94。

③ 协和台湾丛刊。

④ 郑志明,《台湾的宗教与秘密教派》,台北:台原出版社,1990,pp. 134 - 135。

⑤ 曾景来,《台湾宗教と迷信陋习》,台北:武陵出版有限公司,1994(中译1938年之日作),p. 113。

商榷。蔡相辉于该书《台湾的王爷与妈祖》中,提及二王庙“该庙原奉祀二位王爷,日据末期,日人为使台湾居民丧失民族意识,首先破坏本省民间信仰,乃将台南县永康乡附近各寺庙神像集中于二王庙,订期加以焚毁。然大部分百姓颇不甘心,乃推数人,乘夜至二王庙盗神像,结果神像被盗出者有数尊,其中有一尊为二王庙之二王……”<sup>①</sup>前述即日治时期的宗教政策“寺庙神的升天”,然而熟知日治时期宗教史的学者也必然知道“郑成功信仰”于该时期是被尊崇的<sup>②</sup>,若二王庙所供奉之神像与郑成功有所关联,则岂有被整肃焚烧之理?故笔者再次质疑二王庙所供奉之神,应与郑成功是没有关联的,亦即对蔡氏主张郑成功为池王爷说法抱持反对之看法。再观蔡氏同书中,认为王爷信仰中“送王船”之仪式与清廷迁葬郑氏有关之行文“迁葬郑氏家族之事,必然当时轰动全台之大事。台湾居民既多为明郑旧部或遗民,对故主灵柩移回内地,必依依不舍,举行大规模之送神仪式,此或为请王习俗设醮二三夜后,请晓事者跪进酒食之由来。”<sup>③</sup>其中,立论之根据似乎只有蔡氏之推测,且试想郑成功逝世于1662年而迁葬为1699年,台民是否于37年间既已将郑成功神化为神?且于清廷决定迁葬郑氏之短暂期间立即发展出大规模之送神仪式?另外,若是台民碍于清廷而低调处理“郑成功信仰”,则何以又会出现所谓的大规模送神仪式?显然地,前后相互矛盾。关于“送王船”,研究王爷多年之专

① 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社,1989,p. 92。

② 详参拙论:《侧论日本人的“郑成功信仰”》《台湾风物》53:1,台北:台湾风物杂志社,2003。以及拙论:《日本人の观点から見た郑成功のイメージ》《中日文化》21,台北:文化大学日研所,2002。

③ 蔡相辉,《台湾的王爷与妈祖》,台北:台原出版社,1989,p. 52。

家康豹亦指出“送王船基本上是一种驱逐瘟神的宗教活动”。<sup>①</sup>而台民应是不至于将郑成功视同瘟神的,因而笔者以为蔡氏这样的推测是很难立论的。再观其它学者论点,例如道教研究甚为专精之王见川教授在《台湾民间信仰的研究与调查》一文中亦指出,明清时代的王爷信仰与郑成功并无关联:“众所周知,宁靖王在郑成功去世后,就不受郑氏王朝人员礼遇,沦落他方。他对郑经、郑克臧是没感情的,怎会替奉祀二人之庙题匾呢?由此可知,二王庙、昆沙宫供奉的神祇,不可能是郑成功祖孙三代。况且,宁靖王贵为明皇室之后,更不可能替奉祀下属(当代人)的寺庙题匾。依此逆推二王庙、昆沙宫供奉之神祇并非当代人,也非郑成功祖孙。依《台湾府志》记载,二王庙和大人庙供奉代天巡狩之神,既然二王庙非奉祀郑成功父子,那同为“代天巡狩”性质的大人庙亦非崇奉郑成功,就很明显。”<sup>②</sup>笔者以为这样的说法,在礼统上是相当合乎逻辑的。另一方面,翁佳音也指摘“永康市二王庙等庙宇,在日本时代,主神仍注册为王爷,到了国府(国民党政府)时代,也因应‘历史潮流’,正名转向郑成功庙。”<sup>③</sup>更是清楚表达出永康市二王庙所祀者,原本并非郑成功父子;但是,对于翁氏的说法似乎也有点问题,因为自清末沈葆楨奏请为郑成功建祠祭祀以来,其后台湾各时代执政者对“郑成功信仰”皆并未打压,甚至可说尊崇倍至的。其它诸如:有“康王爷”之称的王爷研究知名学者康豹,亦提

① 康豹,《台湾王爷信仰研究的回顾与展望》,《研究典范的追寻:台湾本土宗教研究的新视野和新思维 = Searching for the paradigm: new perspectives on Taiwanese religious studies》,台北:南天,2003,p. 150。

② 王见川,《台湾民间信仰的研究与调查——以史料、研究者为考察中心》,《当代台湾本土宗教研究导论》,南天书局,台北:2001,p. 115。

③ 翁佳音,《诸神让位:郑成功庙多现象之探讨》,《历史月刊》179,台北:历史智库出版股份有限公司,2002,p. 111。

出池王爷代表温元帅在闽南的演变<sup>①</sup>，而温元帅（温琼）信仰早在宋代既以存在，时间上与明末之郑成功相距甚远，因而驳斥“池府王爷即郑成功之说”的论点。

蔡相辉另一专论《二王庙与郑成功父子灵寝》<sup>②</sup>中，再度提及台南县永康乡二王庙，引正门对联“郑神秉孤忠，浩气磅礴留万古；府民留正义，莫教胜议论英雄。”以及神龛对联“二座奉明臣，神恩浩荡罩台岛；王衷怀汉族，庙貌堂皇镇永康。”等对联，称其为前清时代流传下来者，而主论二王庙原为祭祀郑成功父子之庙宇。然而，同文后述二王庙右殿石碑，则明载清咸丰七年（1857）“前里人立庙于此，崇祀关圣帝君，旁列二王……”。观其对联与石碑，石碑明载年代而未对“二王”多做叙述即并未暗指郑成功，然对联的创作年代不详而作者之蔡氏推为清代所留，却明显地是在指称郑成功。笔者以为对联应为后人所补，并非与石碑同一时期。且如蔡氏《台湾的王爷与妈祖》一书中所指，若清代台民祭拜郑成功却又忌惮冒犯清廷，而不得已只好以王爷暗指郑成功，如此大费周章，则又何以敢如此清楚地于对联上歌颂郑成功？而且日治时期之调查亦指二王庙之祀神为王爷，故笔者以为对联应是日治时期之调查报告出炉以后才有的，而且庙宇供奉之主神异动亦非前所未有，蔡氏如此由庙中联语推论，而指称二王庙原本就是祭祀谥号为武王之郑成功与谥号为文王之郑经，并依此顺推“王爷即郑成功”，则或许太过牵强。并且台俗多承袭闽南，而闽南地区素称瘟

① Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, chapter 4. 康豹,《台湾王爷信仰研究的回顾与展望》,《研究典范的追寻:台湾本土宗教研究的新视野和新思维 = Searching for the paradigm: new perspectives on Taiwanese religious studies》,台北:南天,2003,p. 150。

② 蔡相辉,《二王庙与郑成功父子灵寝》,《台湾文献》35:4,台中:台湾省文献会,1984,p. 33。

神为“王爷”，数量甚至多达三百六十位，而渊源更是众说纷纭，祭仪相当隆重，史料之中屡见不鲜。

另外，如前所述，笔者曾于2002年5月至福建马巷池府开基祖庙元威殿<sup>①</sup>，亲访马巷池府王爷管委会主任许培坤先生，并参考《池府开基祖庙 元威殿》所载：“池王爷为明万历三年(1575)武进士。”<sup>②</sup>同书另载：“池府开基祖庙——元威殿，又名元威堂，俗称‘池王宫’。明万历年间始建于马巷五谷市榕树下，明天启二年(1622)迁至现址；……”<sup>③</sup>依前述，若属实，则池府王爷及池府开基祖庙成立的年代，双双皆早于郑成功的年代，故蔡相辉等所称“池府王爷即郑成功”之论点，则不合逻辑。他如《同安县志》与《马巷厅志》中亦对池府王爷的历史渊源有所叙述：“元威殿在五甲街，相传池王神为武进士池姓，于耆老梦中得之，后现像里社，乡人鸠众建庙，遇有疾疫，祷告甚灵，时称为池王爷。”池府王爷虽非泉州人士，然因故成为泉州马巷之代天巡狩。因此，池府王爷与保生大帝对泉州人而言，有着异曲同工之效，皆为泉州人士来台打拼时庇佑平安的守护神；因而与“郑成功信仰”密切关联。关于这一点，亦可从“国姓醮”之庙会绕境等处看出端倪。此外，笔者另于2002年7月亲访芦洲主祀池府王爷之保佑宫，该宫管理委员会委员陈太郎先生除告知笔者该宫组团马巷寻根之过程外，并一口否定“池府王爷即郑成功”之说法，认为绝无此一可能性。若从“芦洲国姓醮”观“池府王爷即郑成功之说”，则连芦洲当地主祀池府王

---

① 该庙为池府王爷庙之祖庙，在闽南地区已经登记的分出去的公庙就有三百六十四个庙宇。

② 厦门市同安马巷池王宫管理委员会，《池府开基祖庙 元威殿》，厦门市，厦门市同安马巷池王宫管理委员会，2000，p. 2。

③ 厦门市同安马巷池王宫管理委员会，《池府开基祖庙 元威殿》，厦门：厦门市同安马巷池王宫管理委员会，2000，p. 1。

爷之保佑宫的“专业人员”都认为“池府王爷即郑成功”之论点不足采信,更毋庸“外人”论断。

综合前所列举之诸项说明,笔者认为“池府王爷即郑成功”之论点是不足取的。或者,即使如蔡相辉所主张之“郑成功即池府王爷”论点足以成立的话,至少该处所谓之“池府王爷”亦必然不是马巷“元威殿”所主祀之“池府王爷”,亦即非一般闽南地区及台湾泛指之“池府王爷”,则应是可以被认同的。

然而就芦洲地区诸庙宇与“郑成功信仰”之关联性来思考,嘉庆十四年(1809)由于淡水地区的一场漳泉械斗波及聚集的芦洲地区,传说境内古庙的池府王爷公出坛指示,须向国姓爷祈求。居民幸得国姓爷神佑方使得全区居民度过危难,其后又有保生大帝显灵指示寅申巳亥之岁三年一醮;且建醮皆旁祀泉州同安人守护神的保生大帝。<sup>①</sup>若究其“保生大帝显灵指示”之真实性,似可推论另一想法:如前文所提及“嘉庆十四年一役后,洲境空虚,境内古庙的池府王爷公出坛指示,须向国姓爷祈求,方保平安。”显然池府王爷已早先一步与国姓爷“攀上关系”,然而与国姓爷同出自泉州的保生大帝自然“输人不输阵”地积极寻求其与国姓爷之间的“神通”。再论日治时期《郑成功祭祀记》一文之作者李云雷(光绪乙亥至日本昭和十一年),其为芦洲保和宫改选七角头管理代表中之土地管理人;亦可看出主祀保生大帝之保和宫,对于郑成功祭祀的诸项问题之关心程度。前举诸例指出池府王爷、保生大帝与芦洲地区“郑成功信仰”的关联性;同时,亦间接说明了芦洲地区祭祀圈内的信仰活动之发展顺序,依序为:池府王爷信仰、保生大帝信仰、佛祖观音信仰、郑成功信仰;且相互之间并非取代关系,而为兼容并蓄、相辅相成之共荣关系。

若以“芦洲国姓醮”活动来思考郑成功与池府王爷之关联性,

<sup>①</sup> 杨莲福,《恋恋芦洲情》,台北县:博杨文化,2001,p. 60。

由于池府王爷和保生大帝同为泉州保护神,其等与泉州出身之郑成功,在全庄人口皆来自泉州移民的芦洲庄结下因缘,而与芦洲乡庙“涌莲寺”<sup>①</sup>发生关联,则是无可避免的必然现象。毕竟,庶民的信仰文化是功利的、现实的;少一神不如多一神。地方的土神信仰,也多是诸如此类“攀亲戚”的发展下,日渐壮大而深入人心。然而,论及郑成功与王爷之关联,笔者以为某些地方以王爷称郑成功或许是有可能的,但是若说“王爷即郑成功”则是错误的推论,而“池府王爷即郑成功”亦是咬文嚼字的说法。至少,芦洲地区同时存在“郑成功庙”与“池府王爷庙”,而显然地池府王爷信仰又早于郑成功信仰,因而以“芦洲国姓醮”活动来思考郑成功与池府王爷之关联性,“池府王爷即郑成功之说”应是不足取的。在此笔者亦仅以田野调查之认知,加上广征史籍及诸学者之论点,补强“池府王爷并不等同郑成功”之说。

### 试析之五:国姓醮与蔡牵的关联

依据《芦洲涌莲寺》所载:

懋德宫之《郑成功祭祀记》所载,芦洲原为泉州人开垦之处,清嘉庆十四年(1809)史载海盗蔡牵率众侵犯沪尾(今淡水),淡水泉州向芦洲请援兵,……芦洲父老深忧……求助于

---

① 主祀郑成功之懋德宫于日本大正十年(1921)由地方乡绅方倡建于涌莲寺后方。涌莲寺与懋德宫系一合祀型态之庙宇,整体结构位于芦洲市街中心之得胜街与成功路口。前半部为涌莲寺,俗称“前殿”;而后半部为懋德宫,俗称“后殿”;今日一般信众的认知皆以“涌莲寺”来称呼这座合祀型态之庙宇。

延平郡王。<sup>①</sup>

类似的叙述,亦见于今日懋德宫正殿之壁雕。

此外,再参芦洲耆老杨君陈(1898-1999)手稿《芦洲三年举行一次醮会》:

清朝时期,同安人发生顶厦郊械斗,时常拼命,那时各个村落均设有义勇团,保护所属村落,芦洲亦设有义勇团,与淡水义勇团交情很好,当时各村落设有侦防员,淡水所属之侦防员,报告淡水头人:有海盗(耆老杨君陈之孙杨莲福补充指称该海盗即蔡牵)欲侵略淡水,淡水头人得知,即扬言誓与海盗决一生死,并遣人商请芦洲义勇团过来助阵。平顶(现在的林口一带)侦防员向其头目报告:芦洲义勇团因前去报帮助淡水打击海盗,故不在芦洲。平顶头目得知芦洲将士不在,即可趁机攻打芦洲,那时芦洲侦防员亦探知顶厦人欲攻打芦洲,芦洲头目得知,紧急遣人前往淡水通知将士赶回,并设香案,祈求天地及国姓爷,并许诺若是将士得以赶回保护芦洲,打败平顶人,则每三年举办一次醮会答谢天地及国圣爷。

前三处引文皆直接或间接指出“国姓醮”与“蔡牵”是有所关联性的。然而,再与对于三年一醮祭典沿革有详细的记载的李云雷《郑成功祭祀记》比对,则《郑成功祭祀记》中不但并没有出现“蔡牵”人名,甚至连“海盗”一词都没有出现。

李云雷<sup>②</sup>的《郑成功祭祀记》<sup>③</sup>对三年一醮的祭典沿革有详细

① 《芦洲涌莲寺》所载 p. 11。

② 李云雷(光绪乙亥至日本昭和十一年)兴直谷王郡廩生。于日本大正十二年(1923)芦洲保佑官改选七角头管理代表中,任土地管理人一职;并执笔《郑成功祭祀记》。

③ 引李云雷,《郑成功祭祀记》,《延平郡王祭典程序手册》,台北县:芦洲延平郡王祭典筹备处,1973, pp. 1-2。原作于1902年。

的记载,兹引述于下:

嘉庆十四年,淡水地区漳泉械斗,淡水泉人至芦洲请援兵,壮丁悉往相救,新庄一带漳人、客人侦知芦洲空虚,倾兵来犯,父老们乃以妇女披甲冑、举旌旗扮壮丁,鸣金击鼓,排成疑阵,并草救援之书,插于鸟羽,随使游之士,士如箭飞,援书到淡水,乃驰回,在出师攻打新庄之前,父老乃率壮丁先祈祷于开山郡王,向其誓曰:“我洲师出倘能奏功,不失斯土,三年一醺,我洲子民虽子子孙孙,万世之后,不敢忘眷顾之恩。”誓毕,命壮士郑捷、林金等二十余人,率百余人攻打,卒能以寡败敌,咸以为仰郑成功神灵之呵护,以后三年之俗,乃相沿至今。为得厘清“国姓醺”与“蔡牵”之关联性,首先必须先了解“蔡牵”该人为何方神圣。据《清一统志台湾府》所载,唯一提到“蔡牵”者,为名宦卢植项下:

卢植:朔州人,以都司护理北路副将。嘉庆九年,逆匪蔡牵窜至淡水滋扰,植带兵堵御,奋勇杀贼,身被伤,升副将,旋以伤重卒。<sup>①</sup>

文中提到“嘉庆九年逆匪蔡牵窜至淡水滋扰”时间,虽与国姓醺缘始之嘉庆十四年(1809)相近,然而台湾当时岛内械斗频仍、海寇侵扰亦为常事;史载嘉庆九年(1804)逆匪蔡牵窜至淡水滋扰,并不能说明嘉庆十四年侵扰淡水之海贼同为蔡牵。

另外,再参中国海盗史专家郑广南先生的大作《中国海盗史》所载,《嘉庆年间纵横东南海上的福建海盗蔡牵与朱濆》<sup>②</sup>一节中,对海盗蔡牵有详尽的研究,部分引文如下:

嘉庆五年(1800),蔡牵首次率领船队抵达台湾,直驶鹿

① 《清一统志台湾府》名宦(本朝) p. 33。

② 郑广南,《中国海盗史》,上海:华东理工大学,1998, pp. 330 - 334。

耳门，占据鹿港。<sup>①</sup>

五年后，嘉庆九年(1804)四月十五日，蔡牵果然再次率领船队驶抵台湾。<sup>②</sup>

嘉庆十二年(1807)七月，蔡牵船队撤离台湾，返航福建。攻略台湾的武装行动，至此结束。<sup>③</sup>

因此，若采信中国海盗史专家郑广南的研究，则“嘉庆十二年(1807)七月，蔡牵船队撤离台湾，返航福建。攻略台湾的武装行动，至此结束。”因此，嘉庆十四年即使淡水有海寇侵扰，则也不会与蔡牵有关。

另外，林茂生爱乡文化基金会所设之“台湾历史教室”网站，对于蔡牵之事，有如下之整理：

1803.11.04. 清下令加强台湾北部各港口，防范蔡牵来犯。

1804.04.15. 海贼蔡牵进犯鹿耳门，蔡牵自1800年至1809年前后数次进犯鹿耳门、淡水、宜兰。

1804.05.13. 蔡牵烧官船3台，劫商船60余台，由船户付赎款后离去。

1804.11. 蔡牵进犯鹿耳门。

1804.12.03. 蔡牵进犯淡水，被李长庚所败。

1805.01. 蔡牵难敌淡水凯达格兰族，转进攻击台南汉族鹿耳门。

1805.03.21. 海上武装船队－蔡牵(?－1809)进犯淡水(沪尾)，自称镇海威武王，建元光明。

1805.11. 蔡牵进犯台北八里坌、新庄、艋舺。

---

① 郑广南，《中国海盗史》，上海：华东理工大学，1998，p. 330。

② 郑广南，《中国海盗史》，上海：华东理工大学，1998，p. 331。

③ 郑广南，《中国海盗史》，上海：华东理工大学，1998，p. 334。

1805. 12. 蔡牵攻占凤山,进犯安平,台湾南北二路中断。

1806. 02. 06. 李长庚、王得禄大败海上游击队蔡牵。

1806. 02. 27. 彰化漳州移民参与抵抗蔡牵行动,拥有武器欺负泉州移民,引起漳、泉械斗。

1806. 03. 蔡牵进犯宜兰乌石港,被当地住民击退。

1806. 05. 17. 王得禄在鹿耳门外海大败蔡牵。

1807. 07. 20. 总兵王得禄在基隆港内大战朱濆,朱濆战败逃往宜兰苏澳。

1807. 09. 20. 王得禄、杨廷理在苏澳击败朱濆。

1807. 12. 25. 李长庚在黑水洋被蔡牵所败,船翻身亡。

1809. 08. 18. 蔡牵带头,屡犯台湾之海上武装船队,在黑水沟被福建水师提督王得禄所围困,自己沉船而死。

依林茂生爱乡文化基金会的整理资料,蔡牵亡于1809年8月犯台之际。则同于前述,嘉庆十四年(1809)农历十月即使淡水有海寇侵扰,则也必然不会与蔡牵有所关联。

另外,《新校本清史稿》<sup>①</sup>本纪十六之仁宗颙琰项下明确记载:“嘉庆十四年九月己巳,张师诚疏报王得禄、邱良功合剿海盗蔡牵,紧逼贼船,冲断船尾,蔡牵落海淹毙。予王得禄子爵,邱良功男爵。”同样的,蔡牵于引发芦洲国姓醮之械斗时已经身亡,当然不会产生关联。

综合史料《清一统志台湾府》及郑广南《中国海盗史》,蔡牵屡次对台侵扰,时间应是限定在嘉庆五年(1800)至嘉庆十二年(1807)之间。蔡牵毙于嘉庆十四年(1807)八月或是九月,且当年亦无登台为乱之记录。故笔者主张《芦洲涌莲寺》所载:“清嘉庆十四年(1809)史载海盗蔡牵率众侵犯沪尾”一处之行文与史实不

<sup>①</sup> 《新校本清史稿》本纪、卷16、仁宗颙琰,p. 597。

合,应属错误。因此,即使芦洲“国姓醮”之缘始纵然与海贼侵扰淡水有所关联,然而亦与蔡牵扯不上关系;换言之,芦洲“国姓醮”应与蔡牵无涉。

### 四、结 语

大陆地区来台之先民因当时之航海术等因素,往往视台湾海峡为畏途,兼之离乡背井,为求路途之平安,则多寻求神佛之庇佑。于是自故乡出发之前,诚心者早向神灵求佑,以保水路平安,前途顺利;甚或奉神在身边,于是有人携带故乡家祀之主神,或者将其分身带上船来,不然则请香袋将神符带在身上,以求一路平安,此乃人之常情。到台湾之后,对于其所带来之神灵,早晚祀之,进而兴建庙宇。观察台湾庙宇之沿革,发现此一情形比比皆是。例如台北县芦洲乡水滴之保佑宫<sup>①</sup>,主神池府王爷神像,是乾隆二十一年(1756)由陈梓从福建省泉州府同安县溪南社奉来。台湾的各寺庙往往不但为信仰之中心,而且兼为属人联系团结之场所。由其后各属发生分类械斗情形观之,其团结方式大略如下:(一)粤属即客家,又名客人,(二)闽属福建人,又名福佬人,(三)泉州人,(四)漳州人,(五)三县人又称为顶郊人即泉州府晋江、南安、惠安等三邑人,(六)同安人又称厦郊人即泉州府同安县人,(七)安溪人即泉州府安溪县人,大别有以上七种团结方式。如此各有其团结方式,又因语言与信仰关系,以及彼此利害关系,随细小之事而发生分类械斗。分类械斗之原因,直接多由利害关系而发生,间接则因语言习惯不同,而且各有家乡之神,以为信仰,此中尤以信仰为一切之基础。故为政者虽讲道德说仁义,亦不足解决此问题,此

<sup>①</sup> 此处应是“保佑宫”,显然引文之《重修台湾省通志》为误植。

是理之所然也。<sup>①</sup> 早期台湾之械斗频繁众所周知,如清档案之《宫中档雍正朝折》第十四辑中亦有所载:“泉、漳一带及台湾府属地方,民间向有结盟拜把之风,内地则有桃园会名色,台湾则有子龙会名色,皆专尚勇力,以角逐斗胜为能,少年无知,最易习染,此等恶俗,在内地固宜亟惩,在台湾尤当禁戢”<sup>②</sup>结盟拜把之风盛行,械斗亦随之不断。另外,许达然则认为械斗有如一种“强化仪式”,在械斗开始时,他们在庙里祈求神明保佑,制作不同颜色的旗子识别。械斗仪式化了非理性的行为,除了发泄情绪之外,也和别的仪式一样,能加强团结,帮助自己所属的组织或群体<sup>③</sup>。而陈世荣认为桃园地区分类械斗与社会发展有三个特色:(一)闽粤移民在移民之初,已经有初步的同籍聚居现象,分类械斗之后形成封闭领域,更加深族群的对立。(二)地方精英在开发投资过程中,常因为利益问题而发生纠纷,进而演变成为械斗。(三)分类械斗后地方会建立公庙,这些公庙后来成为认同中心,有的更会主动介入分类械斗。<sup>④</sup> 研究台湾早期社会械斗情形之学者,如前举之许达然、陈世荣等,每每提出械斗与民间信仰之关联性。信仰文化之研究课题实需了解当时社会之结构与经济等状况,而械斗(民变)则是台湾早期社会之主要特征,其中“祖籍别之械斗”往往与信仰文化密切关联。本节所探讨之“郑成功信仰”虽然并非源于大陆,却与前举的“祖籍别之械斗”有关,盖芦洲“国姓醮”即是一项因械斗衍

① 《重修台湾省通志》,卷3,册2,台湾省文献委员会,南投市,1992,pp. 976-985。

② 《宫中档雍正朝折》第十四辑,台北:故宫博物院,1978,p. 77。

③ 许达然,《械斗与清朝台湾社会》,《台湾社会研究季刊》23卷1期,1996。

④ 陈世荣,《近年来国内学者对“械斗”问题之研究——兼论清代桃园地区械斗与区域发展之关系》,《史汇》2期,中央大学历史研究所,1999。

发而成之特殊地域性民俗祭典<sup>①</sup>,为台湾“郑成功信仰”的一个面向,发迹于台湾、成形于台湾、现存于台湾。不但深具台湾本土文化之价值,且具有历史意义。

郑成功“助战”的灵异传说代代传承于芦洲,因而有了“国姓醮”之信仰活动。其实郑成功被民众视为神明,带有战神的性格早于清代初期即已于台湾成形。王见川《光复前(1945)台湾的“郑成功”信仰》<sup>②</sup>一文中引《金娘供词》<sup>③</sup>,指出最早提到民众信仰郑成功,是乾隆五十二年(1787)。指出至少在乾隆末年台湾南部凤山一带已有民众相信郑成功已经成神,并于在女巫的诠释下,郑成功带有战神的性格。王氏同文并引清咸丰三年徐宗干的一则记

---

① “醮”者原为祭神之义,中国古祭本有“醮”名,迨汉代道教盛行之后,为道家所袭用,遂以专指“僧道设坛祭神”。然而现在台湾之所谓“醮”者,乃是指称某一小区为还愿酬神之大规模祭典。因为台俗,每逢地方不宁,即向神祇许愿祈求,如果有验,便举行隆重谢恩祭典。并祈求未来之福;则前者为“许愿祈神”,后者为“谢愿酬神”,前后呼应,构成一连串之宗教行为,是为建醮。(刘枝万 1983:p. 57)。

② 王见川,《光复前(1945)台湾的“郑成功”信仰》,《道统之美》第二期,桃园:中华道统文化学会,2004年。

③ 《金娘供词》转引自《天地会》(二)页 257-258,中国人民大学出版社,1980年。原件见中国历史档案馆藏“军机处录副奏折”乾隆五十二年五月十四日钦差湖广总督常青奏折附件。另见刘平《文化与判乱》页 38,北京商务印书馆,2002年11月。“小妇人名叫金娘,年四十岁,是凤山县上淡水社番。……(乾隆)三十二年那年患病,曾从番妇宾那学画符医治,后来就替人画符医病。这几本请神治病的经,是凤山人林乞写的,……今年正月间,(庄大田)请小妇人在打狗港祭神,又医好他们同伙的病,就请小妇人做女军师,假说会请神保佑众人不着枪炮。到三月初,庄大田儿子庄天位,要攻凤山,小妇人假说郑王即郑成功显神助战的话,庄大田叫画符哄骗众人,称做“仙姑。”感谢王见川教授体恤资料收集之困难,特于刊登前惠赐初稿让笔者参引,谨此志谢。

载,《斯未信斋杂录》<sup>①</sup>中提到:

……八月初一日以后,洋面匪船出没无定。澎湖营拿获匪船三只、盗匪三十余人,犁沉船一只,起出内地小刀会匪伪印布及夺获炮械多件;各犯即令就地正法。获犯供攻郡城时,见城上人马无数,有女兵、有孩子军,重迭如山。城外天后庙、太子庙显灵,云贼初至,有白发老者叩人门户,催令上城,妇孺皆运砖石,纷纷击贼。内究持刀,从巡城各官后,临时皆入鞘,拔之不能出。有见黄旗立城上,伟然丈夫,俯临堞间;皆谓开台王出现云。

由该史载指出在台湾早期历史上,够资格称“开台王”又善于战争的人物,只有郑成功一人,很明显徐宗干描述小刀会匪攻台南郡城时显灵助战的“伟然丈夫”“开台王”,则应是指称郑成功。可见,历经清朝统治百年之后,民众尚熟知郑成功的战争能耐,而郑成功骁勇善战的英雄形象,更是台湾早期社会械斗频仍时代,受人供奉的原因之一。

民间的历史文化传承,往往以神话或传说的形式来表现。<sup>②</sup>本论写作过程中,藉由多处的时地田野调查,亦发现不只是郑成功信仰,其实许多民间信仰,经常都是以神话与传说的形式,方得在民间广泛地传播。

信仰活动牵涉到许多仪式和祭典,仪式活动不仅是信仰者的行动与实践,亦关涉人们如何藉由仪式活动组织、结合并架构其所

① 清咸豐徐宗干《斯未信斋杂录》〈癸丑日记〉p. 89,台湾省文献委员会复印台银本,1994。此书与《斯未信斋文编》合刊。转引自王见川,《光复前(1945)台湾的“郑成功”信仰》,《道统之美》第二期,桃园:中华道统文化学会,2004年。

② 陈支平,《历史学的困惑》,北京:中华书局,2004,p. 106。

属的地方小区、宗族团体与区域体系,和汉人社会面息息相关。<sup>①</sup>

总结本节前文,观郑成功并未涉足的芦洲发展出“郑成功信仰”之“国姓醮”,该信仰活动流传已近两百年,其中灵异传说乃是重要的关键所在。郑成功显灵助战的灵异传说,成为当地人士长年来的共同认知,更附会相关之史实,集体自编、自导、自演,不但让郑成功与其它历史人物串联,并与诸多神明“打交道”,这样的情形也常见于华人(汉人)社会其它的民间信仰中;而时间越后则描述越详,则更是后人附会渲染的证明。《透视中国东南:文化经济的整合研究》中的一段文字,恰巧说明了“郑成功信仰”在芦洲迅速发展的情形:“宫庙往往成为村社之间械斗的策划、作战、防御中心,庙神则成为械斗的旗帜和保护神。”<sup>②</sup>由于自然环境、行政区划、历史文化、方言等影响,住民普遍地存在着乡土意识。大多数的台湾人多来自闽南的漳州与泉州,台湾开发早期漳泉械斗不断,信仰文化往往被运用于团结乡里方面,原乡信仰的神灵或是出生于当地之神灵,经常被奉为保护神而有助战之“功能”。本节中所探讨之“国姓醮”,即是源于当时漳泉械斗之际,出生于泉州的国姓爷显灵退敌保护泉州人聚居之芦洲的信仰活动。其映证了民间信仰具备着整合乡族力量,以及维系小区秩序的功能。芦洲地区的“郑成功信仰”,显然地系将郑成功视为“祖籍神”来崇祀,而其代表活动之“国姓醮”在芦洲承传之过程中,除了团结乡里之外,亦有前述普遍存于民间信仰的劝民为善之教化功能;加上宫庙素为乡约之所在,小区庙宇不仅是小区活动的聚集点,而被选为庙

---

① 林美容主编,《导论》,《信仰、仪式与社会》,台北:中央研究院民族学研究所,2003。

② 陈支平、詹石窗主编,《透视中国东南:文化经济的整合研究》下,厦门:厦门大学出版社,2003,p. 910。

宇头人更是荣耀与象征上最高位的核心<sup>①</sup>；而且庙会等活动亦会活跃市场带来实质的经济利益；前述诸多因素，使得社会精英往往积极参与民间信仰的相关活动。盖地方性的公众庙宇组织是一种政治经济的权力结构，同时也是一种地方身分的阶层呈现，其成员之中早期往往由于世袭或传统的因素，而获得合法性的领导阶层，成为传统社会的权力精英，这些地方领袖即掌管着当地决策的关键。<sup>②</sup> 如本论中所提及的乡绅李声元子、辜显荣婿之李赞生，即是倡建主祀郑成功之懋德宫的重要人物；今日之杨莲福亦可归类于前述的“乡绅”之属，杨氏世居芦洲承继众多祖产之余，对于推展芦洲文化不遗余力，除了创办河上洲文史工作室之外，且为博扬文化之总经理，更于近年积极参与涌莲寺、懋德宫之各项活动运作，今日已是涌莲寺管理委员会中最为年轻的委员，为当地人公认最了解地方文化的精英人士。华人社会素有士农工商之阶级观念，有钱人求名、买官等现象早已是见怪不怪。观宫庙之管理阶层致力于信仰之推广，并非单因信仰深厚，其中经济与社会地位等利益往往也是重要因素。今日台湾已是标准的民主社会，民意代表更是需要贴和民意方得换得选票，因而地方意识高涨，本土文化大为提升，芦洲地区以泉州为祖籍之选民结构，加上流传近两百年已负盛名的芦洲“国姓醮”，看来“郑成功信仰”在芦洲的发展必定将会更加欣欣向荣。虽然诸如“国姓醮”此类祭祀之“仪式”，是一种意识形态的形式化（formalized）表达，却是隐藏着深厚的社会性、区域性与历史性，放诸区域社会与权力关系之中，可以发现不同阶层或是集团自其中各自有不同的意义象征，而获得自身的利益。

① 王铭铭，《权威的形象与生活史：闽台两村案例初探》，《象征与社会：中国民间文化的探讨》，天津：天津人民出版社，1997，p. 372。

② 谢聪辉，《组织运作篇》《涌莲寺丁丑年五朝庆成祈安福醮志》，台北县：台北县芦洲涌莲寺管理委员会，1988，p. 50。

芦洲“国姓醮”虽然属于形成于台湾的“郑成功信仰”的其中一项本土性文化活动,却也可称为大中国思维“移民神信仰”的一环。其中饱含中国人的信仰哲学,并传承华人社会民间信仰的诸多仪式,诉说着台湾与大陆看似分离却又密切贴合的情感与历史。

# 从地方性庙宇到 全台性庙宇——马鸣山镇安宫的 发展及其祭祀圈

三尾裕子

## 一、前言

镇安宫主要的祭神是被称为“五年王爷”、“五年千岁”、“五年王”、或是“十二千岁”的神，其乃清代中国福建移民的汉人子孙所信奉的一大宗教中心。信徒们用“五年〇X”的称呼，可以说是因每五年一次的大祭典活动而来的。另一种“十二〇X”的说法，则是因为镇安宫的主神是由十二尊不同的王爷（千岁）所组成的。

换言之,“五年王爷”或“十二王爷”,既是指十二尊王爷,同时也是个总称;而“十二王爷”据说正好和道教上所称的“十二值年瘟王”相符合(康豹(Paul Katz)1991,1997)。我们以“道藏”为首的道教文书来看,十二王爷与“瘟疫”有很深的关系。而且,十二王爷还与十二干支有关,每位神明都有分别执掌各年的责任。但是,在民间,人们对十二王爷周期性地分别执掌十二年的事情虽然很清楚,可是却很难说明他们对于王爷们和瘟疫之间的紧密关联性有详尽的了解。镇安宫现在已经是拥有全台湾信徒的大规模庙宇,不再是与特定问题相关的神庙了。我们可以这么说“镇安宫的神已被信徒们认为是可以排除万难的神明了”。(详见马鸣山镇安宫管理委员会 1970,或参考 Mio1995)

镇安宫的所在地马鸣村,与其它台湾的农村一样,从 1950 年代开始,就出现了人口过于稀疏的现象。除了人口锐减以外,马鸣村的对外交通也不是很方便。因为公交车没有经过村里,若无自备的交通工具,马鸣山距其所属的褒忠乡行政中心褒忠 2~6 公里,只有步行一徙。要从褒忠到邻近的虎尾、北港等市街,也只有寥寥几班公交车能到。而若要前往县政府所在地斗六,或到邻县去时,还非得换车不可。虽然如此,庙里却是香火鼎盛,巨大的停车场停着许多游览车,满载着台湾各地而来的香客,前来参拜的人络绎不绝。

镇安宫的盛况在被称为“五年到年”或“五年大科”(俗称为“大祭典”)的五年一度的大祭中,被推到高峰(所谓的五年是指跨了五个年度,实算只有四年)。每逢寅、午、戌年的农历九、十月,遍及云林县、嘉义县、嘉义市等两百五十多个被称为是五年王爷“香庄”的信徒们,会前往镇安宫“进香”,并将庙里的神像请到自己的村落里去。农历十月底,还要进行“祈安清醮”的大规模祭祀。此时,镇安宫王爷的“分灵神”及与镇安宫关系密切的神像都会来参加所谓的“鉴醮”。另外,奉祀这些“鉴醮”神像的信徒及没

有带神像来的信徒也都会来参加大拜拜。镇安宫附近地区,有其最基本的信众组织,叫做“五股”。这些分属于五股的村落组织都会设置“醮坛”。而这些村落,被认为是最早参加马鸣山镇安宫祭祀的组织<sup>①</sup>。可是,现在的马鸣山镇安宫不仅扮演着五股的中心角色,也因五年王爷相传甚为灵验,经由拜请“分身灵”或到庙里去祭祀等的方法,他已发展成为云林县以及嘉义市沿海地区的“香庄”,及从这一地区移居到其它地区的信徒们的守护神,而其信众的范围可以说已遍及全岛了。

如上所述,本论的目地之一,是要追踪调查原本在台湾农村中产生的“五年王爷”信仰,如何发展成为拥有全台湾信徒规模的大庙。要解决这个问题,不仅要分析该区域社会及台湾全体社会的历史状况,也必须要从信徒们对“五年王爷”这个宗教象征符号所赋与的意义来做一个侧面的探讨。也就是说,为了要了解为什么会有那么多的信徒聚集在这穷乡僻壤的农村庙宇当中,我们不能仅考察在历史条件规范下社会关系的扩展方法,也必须去考虑人们为什么一定要去参加并遵循所谓“五年王爷”这个宗教象征的礼节。不过,顾及到论文焦点的集中性,本文针对前者,即以马鸣山镇安宫为中心所举行的祭祀活动(春秋祭或五年大祭)为主,探讨并考察其祭祀的各个参加单位<sup>②</sup>及与镇安宫之间的历史关系,后者则再以别稿论述。

本文将如下进行。首先,第二节根据当事者的口述记录,或是一些传承记录下来的地方志等来构筑镇安宫的创建历史。第三节则是针对镇安宫的春秋大祭及五年大科的祭典进行论述。第四节

---

① 严密的说,现在的五股组织,与过去的五股组织,在名称和构成集落上都不一样。详细的情况可以参考第四节的内容。

② 本文中,信徒所属组织的基础,有村落、庙宇、私坛等性质类型各不相同的组织,在这里都统一用“单位”来表示。

将会把参加镇安宫祭典活动的信徒层分为三种再进行考查。具体的说就是先区分五股,分灵庙或交香庙和香庄,再进行更详细的概观性叙述。而关于五股,分灵庙或交香庙的设立及其诸单位在地理范围上的扩大问题,我们将根据当事人的口述及各种相关的书面资料为基础来说明其扩大的过程及原因。第五节是针对香庄的地理扩散和其地域社会的关系来进行考察,并进一步了解各香庄是否有参与其它超地域性神明的祭祀,及其它祭祀单位在地理上进行扩展时和香庄之间的关系。第六节则是以四、五节为基础,对祭祀圈的概念进行再考,并提出一些可供比较的数据。也就是说,我们想要了解庙里信徒的地域范围是如何与地方的社会组织产生关连,并去反复验证从宗教象征社会功能的角度来做的说明是否妥当,及讨论一直以来在分析汉人社会组织构造都成为争议的祭祀圈概念是否正确。在那一节中也将清楚的表明用“祭祀圈”的概念来解释五年王爷信仰扩大的意义是有其局限性的。而在最后一节当中,我们将延续结论来提示今后研究的展望。

## 二、马鸣山镇安宫的创建

关于镇安宫的历史,现存文件的记载极少,很难知道确切的情况。首先,我们可以从庙宇管理委员会所发行的《马鸣山镇安宫沿革志》(1970)中一探目前组织整个镇安宫的团体是如何传达一个公式性的镇安宫历史。原文记载如下。

马鸣山镇安宫的建立,溯自前康熙元年(1662)由马鸣山居民奉祀之古神“老朱王爷”有一天鉴示曰:“本庄西北方草港有天神驾临应即前往迎接銮驾回来供奉”村民虽在信疑之下,乃遂派人前往草港观望,果见浮海随波而来王船一艘,停靠港湾,船上横披红绫一幅,墨书:“代天巡狩五年千岁”字

样,船中有三尊神像,香炉一只,立炷灵香三支,及灵签、药签、各一册,还有红绶一卷,上书五年千岁,十二值年尊姓暨圣诞节时马龙山村民遂即邀同附近之昌南、新厝、芋头、吕厝、同安、林茱寮等七庄居民共同前往草港迎归马龙山择地建立草坛奉祀,时神曾鉴示曰:“吾兄弟发祥于泉州南沙坑寮,主宰各年行使神事,神兄弟奉玉旨代天巡狩,查察四方,赏善罚恶,除暴安良,(后略)

依前述,镇安宫的起源是在明末清初,而该时期是汉人开拓台湾的初期阶段,不过当时是否已经有了镇安宫或是其前身的庙宇,这在康熙三十五年(1699)的《台湾府志》,康熙五十六年(1717)的《诸罗县志》,乾隆十二年(1747)的《重修台湾府志》等清代的历史记载中都找不到任何的蛛丝马迹。

还有,云林县训导倪赞元编的《云林县采访册》(1894【1993】)中,对北港的朝天宫(当时的天后宫),文昌祠(后移到朝天宫),旌义亭(现在的义民庙),弥陀寺,现在在麦寮乡麦寮的拱范宫(妈祖庙),彰德祠(文昌帝君庙),现在土库镇的顺天宫(妈祖庙),凤安寺(保安广泽王庙),现在褒忠乡褒忠德萃英(文昌帝君庙)等都有记载,但却没有关于镇安宫的只字词组。从后来日本统治时期的调查来看,到了1894年已经有了木造建筑的庙宇,以这样的状况来推敲,恐怕是作者并不知道镇安宫的存在,或是知道却没有把它列入记载的范围当中吧。会产生这样的情况主要是因为当时主政者的眼里,“王爷”很难被看做是正式的神,而祭祀王爷的庙宇也常常被认为“淫祠”。像“训导”这种培育国家精英的官僚,是极有可能不把“王爷”当做是正式的神的。

到了日本统治时期,总督府为了要彻底登记全国的寺庙,曾经进行了详细的调查。在20世纪初,嘉义厅(嘉义厅1915)对寺庙所做的调查有如下的叙述。即,布屿堡马鸣山庄(现云林县褒忠乡马鸣村)的五年王爷是从泉州劝请来的神明分身,在日本明治

二十年(1887)将庙宇建在此地。《沿革志》当中记载着,草坛设置后,在光绪十三年(1887)陈国和陈围,发起建立炼瓦庙的活动,而在嘉义厅所调查承认的第一间庙,就极有可能是这间炼瓦的庙宇。

不过,嘉义厅的纪录并未言及1887年以前的事。关于庙宇的建立年代,有下列的两种可能性。一种是在光绪以前并无这间庙的存在,另一种则是即使存在,按当时的调查基准看来,草庵式或是简单的木造设施都不会被承认是庙宇。

从一般的台湾开发史和庙宇的建立上来看,是不会产生在开发期间马上将庙盖成木造或是砖瓦建筑的情形的。大体上在开发初期,开拓者的经济状况都不算太好,因为在他们下决定要定居下来为止,一定会花一段时间来考虑,所以从故乡或是在路上捡到带过来的神像或“香灰”,都会被暂时安置在各人的家中或是简单的小屋里。之后,神的灵验得到证实,村落也逐渐的成形时,专门用来祭祀神的庙就被建造了起来。而且,随着定居程度的加深以及经济的改善,寺庙就会随着布施额度的增高而逐渐的巩固并扩大起来。<sup>①</sup>

虽然我们对于光绪十三年镇安宫的详细构造不是很清楚,但是我们可以这么推测,当时的建筑物已经是坚固的砖瓦建筑,神像也不是临时型的,而是从泉州请过来的正式分灵神,而且村民们已经在马鸣山定居,并对所奉祀的分灵神王爷也有坚定的信仰。但是如此一来,沿革志中所记录到的,从船只漂流而来到建造起坚固的庙宇为止,大约经过了200年的时间。在这200年的时间里,马鸣山一直只有草庵式或是木造的简易小屋,还是船漂流而来的时间要更晚一些等等的问题,我们现在还无法确定。

根据之前关于五年王爷来临的记载看来,马鸣山的聚落,在1661年已经成为一个定居了的村落。但实际上,在《马鸣山镇安

---

<sup>①</sup> 有关台湾村落的开拓和发展与寺庙形态之间的关系请参考刘枝万1994。

官沿革志》中,对于村落的起始的年代记载,比五年王爷的到来还要早了三十年,即:

马鸣山之原名称为马龙山,始于三百余年前明代天启六年(1625)由陈姓始祖“帝老”率偕乡族数户自大陆闽省泉州府城渡台谋生择居结成村落,当时马龙山为一平原地区<sup>①</sup>,树木蓊蔚,居民务农维生,风俗淳朴,孝弟力田,生活得渐改善,因此居民日增至今一百余户。

按马龙山古代住户疏散,分为顶下马龙山,菜园后等,合称马龙山,盖菜园后北方有马鞍仑,下马龙山有翻龙仑,其间沙坵起伏连接,是时堪輿家美其名曰“龙马相会”,因之形成其名,遂称马龙山,惟马鸣山之称系日据时代统划行政时错听其名,至今仍是其称<sup>②</sup>,(后略)

不过,在地方志等史料中看到的云林县沿海农村地区的开发年代,以北港为中心的县南部地区为最早,大约是在17世纪后半,而现今西邻东势乡的褒忠乡(包含马鸣山),则集中在18世纪前半。根据《云林县志稿·卷首·大事记》(1979)的记载,汉人移居马鸣山的年代,应该是在1730年。另外,现在属于五股的东势乡月眉村以及同安厝村以是在1730年,而褒忠乡的中心地区是1724年,邻近的东势乡东势厝是1724年,褒忠潮厝也是1724年,东邻的土库镇马公厝村也是在1724年,而南邻的元长乡元长则是在1759年。从这些情况来考虑,我们很难说只有马鸣山比其它邻

- 
- ① 在台湾,地名中有“山”字,不一定是指山岳地形。据洪敏麟说,在云林地区,地名中的“仑”和“山”字,是指因为风等自然现象所形成的沙丘(洪敏麟1985:246p)。
- ② 日本统治时代初期,在确认行政村落的时候可能听错了。上記提及之20世纪初期嘉义厅所做的寺庙调查中,就已经被登记为马鸣山了。但是,在《云林县采访册》中,也已经记载为马鸣山,所以也许在清代时就已经有马鸣山这种写法了。

近的村落要先发展一步。

但有一个问题是,地方史料所记载的数据准确度有多少,我们并不十分清楚,而且我们不能一概而论的说马鸣山镇安宫沿革志的记载都是不正确的。事实上,传说中的开拓年代比史料所记载的年代还要早的不只是马鸣村而已,这种情况在其它的村落也有实例存在。例如,上述的《云林县志稿·卷首·大事记》(1979)中所记载的东势乡东势厝就是1724年开发的。东势厝,是东势乡行政中心地也是乡公所的所在地。从马鸣山到此地的直线距离大约是3公里,就距离上而言是很近的,而这距离同时也在“香庄”的范围之内。在东势村有祭祀着三山国王的“赐安宫”。根据有关赐安宫的传说(王君华1953),三山国王是在明末永历(1647-1683)年间,从广东省潮州跟着郑成功一起过来的移民所带来的,并且他们在这里建立起有竹编墙及茅草屋顶的建筑物来奉祀三山国王。不过,单凭这个传说,我们不能断定这些在永历年间从潮州渡海而来的人,从一开始就是居住在东势厝的。据说,比较坚固的庙宇建筑是在乾隆九年(1744)才建起的,所以我们或许可以这么说,最初这些移民是居住在别的地方,一直到18世纪才来到了东势厝。可是,在《云林县志稿·卷首·大事记》中所记载的却说是在1724年移居于此。仅仅经过二十年就建立起泥墙瓦顶的庙宇,而且里面还安置着新雕刻好的神像,想来这在时间上有些不太合理。所以我们推测,在移民的初期,各个地方出身的人是混住在一起的,其移居的形式也是小规模并在广大的区域中稀疏分散的居住着。到了18世纪,因为有所谓的“闽南系”,也就是泉州、漳州系的人,以大垦首或是其佃户的形式,有组织地移居来此,所以才会被记录到地方志当中也说不定。根据林衡道的说法,东势厝在清代初期时,最早是客家人移居于此地,因为乾隆年间发生械斗,所以客家人才迁往他处,其后取而代之的是泉州府同安人的移入

并定居于此(林衡道 1981, 黄梦熊 1995)<sup>①</sup>。由这些资料看来,无论是马鸣山还是东势厝,在大垦首制度正式开始之前,就很可能有人先住在这里了,所以说不管是五年王爷还是三山国王,都极有可能是这些先来的移民所祭祀的神明。

不过,还有一个 1950 年代初期所进行的调查报告书,可以合理的说明开拓时期和镇安宫的建庙时期所产生的疑问点。根据这篇报告看来,关于在草港马鸣山等七个村落将五年王爷迎请过来的记载,和庙里的“沿革志”相同。其所记载的年代是咸丰五年(1855),而且船上所运载的东西,是丝绸制的神像三尊和香炉一个,并书写有五年王爷的字样(李乔维 1953)<sup>②</sup>。而同样的报告在 1959 年的寺庙报告中也可以看到(江灿腾、王见川 1997)。这个记载如果是正确的话,到 1887 年砖瓦庙宇建立为止的时间就缩短为三十二年了。并且,从《云林县志稿大事记》的记载看来,开发起的一百五十年后,五年王爷才被迎接过来的。

很遗憾的是,从目前的史料中,我们无法找出有利的证据来证明这些先来移民是否存在。而且,我们也不十分确定从什么时候开始,草庵式的简易庙宇建筑已经存在。我们先不管事实的正确与否,这些属于他们自己的传说究竟孕涵什么样的意义,是值得我们再进一步去深思的。1625 年村庄建立,1662 年五年王爷驾临,

- 
- ① 据林衡道的研究,云林、嘉义地区三山国王的庙很多,这意味着最早的移民是客家人。但是,之后随着客家人再度的迁移,三山国王的性质也有所变化(台湾省文献委员会 1972)。
- ② 江灿腾、王见川(1997)也注意到,在 1970 年的《马鸣山沿革志》中,庙宇的创建年代比李乔维调查报告中的要早。同时,在《社寺庙宇二关スル取调书》中,也认为马鸣山镇安宫是从嘉义分灵而来的。其原文如下“初メ诸罗山(嘉义)二安置スベキモノナリシガ、何カノ行违ノ为メニ、明治二十年三月二日、此地二庙宇ヲ建设セリト云フ”。但是书中并没有提及在嘉义建庙这件事。

这些他们信以为真并一步步传承下来的传说,其年代正好与汉人最早移入的年代一致,正因为如此,对镇安宫的信徒来说,是具有非凡意义的一个时期。我们不得不这么认为,他们之所以锁定在这个时期是因为,对他们而言,主张在这个时期庙宇已经存在是具有深远意义的。因为庙宇的建立年代,反映了他们信奉的庙宇及在那里祭拜的神明的正统性与历史性。Sangren 曾以北港朝天宫与新港奉天宫之间等所见到的妈祖庙的对立关系为例,说明这是争议历史正统性所引发的现象。他分析的结果是,由文化构筑出来的历史是有其社会价值的,这种社会价值可以产生某种象征性(在这情况下的象征是妈祖)的权威,并确立其受人拥戴的超凡地位。也就是说,建庙的历史,与某间名刹古庙有分灵神的关系,或经由国家的认证等,都可能促使庙宇做为自我正当化的理由,并且提高庙宇本身的权威(Sangren, 1988)。而关于镇安宫王爷驾临的年代,很可能是在 1950 年代初期到 70 年代初期之间,比从前的记载还要早大约二百年,而且船上所装载的物品数量也会增加,内容也更具体化,这些都体现了人们重视其历史性和正统性的意识。

### 三、关于镇安宫的祭祀活动

本章将对马鸣山镇安宫不断扩展的各种祭祀活动,进行分类、整理,并做一个概观性的了解。镇安宫的主神“五年王爷”有十二尊之多,因此,把所有的神放在一起进行祭祀活动的只有春秋两次的祭典。

以下将分别记述春祭和秋祭的活动。春祭,是每年只有“五股”才能参加的礼仪。笔者参加了 1991 年农历正月十五的祭典仪式。而另外一个秋祭,则是在寅、午、戌年的五年大科之年,席卷全台的大规模巡礼活动。这时,要请道士来主持被称为是醮祭的驱

邪祈福的大祭典。而夹在“五年大科”的三年里,主要是属于五股的村落来举行一些小规模的打醮仪式。笔者参加的秋祭是1990年12月和1998年12月(这里用的是阳历)的两次五年大科。等一下本文还会提到,因为道士的宗派不同,所执行的仪式及顺序内容也大相径庭。所以本文主要记述的是1991年的祭典活动。

### (一)春祭

根据庙里顾问的说明,春祭的目的,是王爷们通过绕境,驱除掉自己管辖地区内五股村落的邪气,以祈祷平安。因此,祭典当中,王爷在五股地区内游行的神舆(装有神像的轿子),就成为一个不可缺少的道具。

1991年的祭典,是在早晨七点钟一过就开始了。执行祭典神事的是法师。春祭仪礼中,先藉由法师的法术,唤出天上的“三军”,请他们来当整个游行队伍的护卫。之后,神舆从庙里出发,到五股的村落中游行。因为要在一天内绕完所有的村落,所以整个队伍分成东线和西线,在中午以前兵分两路来绕境。分开绕境的两队,在正午的午餐时刻,会合在事先预定好的村落里,吃过饭后,两队合而为一,再继续游行,一直到晚上七点才回到庙里。之后,还要再做解散三军的仪式,这样所有的行程才算是告一个段落。

东西两队都是以五年王爷的神舆,“文馆”,“武馆”等的“阵头”所构成的。如果各村落有阵头和文武馆这个业余的组织,就会由这群业余的人士来担任,如果没有,整村的人会一起出钱从别的村给请过来。而五年王爷的神舆,是由各村出“轿班”来抬,当绕境队伍接近到自己的村落时,轿班就会在与邻村交界处将神舆抬到自己的村里来,王爷的神轿在村里巡视过后,又到与下一个村

的交界点去,将神輿交给下一个村落的轿班。十二尊王爷,也是兵分两路,所以各个路线都有六尊王爷,这六尊王爷又要分别坐在两顶神輿当中。

春祭仪式的主要活动之一是上述的神輿绕境,而另一个重要的活动则是叫做“流水席”的共同午餐会。这个午餐会,是东西两线的游行队伍在绕完了早上的各别路线之后,集合到负责午餐的村落去,然后所有参加祭典人都会一起用餐。而且,村里准备的,是相当于两万人份的巨大午餐会。当班的五股是按顺序每年轮流,一股如果是一个村落,那就是五年轮上一次,一股如果是三个村落组成的,就是十五年轮上一次。轮到的村落,各家各户自发性的分担两万人份的食物。大家所准备的各种饭菜,都整齐的排列在村里广大的空地上,参加祭典的人各随其好的到想吃的食物前面,要吃多少就拿多少。而且,这里没有特别设置的桌子和固定的席位,也没有什么古板的礼节和规矩。有的人站着,也有的人找个空地蹲着,肚子填饱了,一声不响的离开也没有关系。两万人份食物,是将庙宇管理委员,五股村民,从都市回五股村老家来参加祭典的人,还有观光客等等都算在里面的,而且,食物的量不足的话,反而不是一种吉兆。所以说吃的东西能够有所剩余,并且这些剩余的东西可以分到五股村的人身上,是每个五股村民所暗自期盼的。

游行和“流水席”,说明了马鸣山的神是五股诸村落团结统合的象征,并可以确定马鸣山的神是地区的守护神。因为,五年王爷绕境的范围只限于五股村落的区域里面。也就是说,五年王爷所负责要驱除邪气,带来平安的地区是在五股的范围之内的,而且,整个祭典的经济负担也是由五股村落平均承担的。各村是五年一度(或十年、十五年)负责一次流水席的盛宴,而没有轮到当班的村落还要准备阵头等增加游行热烈气氛的行头,可以说五股内的所有村落都为了使祭典成功而同心协力的分工合作。现在,春祭

对五年王爷的早期信徒层来说,是能够贴身的感受到王爷的存在,并再一次确认王爷是他们地区的守护神的一个祭典。

## (二) 五年大科

秋祭,是由包含了四年一回的祈安清醮大祭典及除此以外的三次小规模祭典所组成的。但由这两种形态所构成的秋祭是在什么时候定型下来的,目前尚不明确。据日本殖民时代嘉义厅所进行的庙宇调查结果来看,镇安宫在日本大正年间初期的每年农历一月、十月都有例行的祭典,且前后每跨五个年度,都要举行一次大的祭典。这大祭典从嘉义街到彰化街都有人来参加,有些人的捐款达五六百日元(嘉义厅 1915)。但是,平时的春秋祭以及四年一度的大祭典都举行什么样的仪礼?在怎样范围里的人们或是村落当主办者?还有从嘉义和彰化来的参拜者是以什么样的资格来参加祭典的?这些都完全无法得知。

但是从 1918 年的报纸(《台湾日日新报》日本大正七年(1918)十二月七日)中,我们可以一窥当时祭典的情况:

五年王爷 相传昔有五府千岁王爷。渡海来任诸罗山。因耳不聪。至西螺海丰堡麦寮庄西南之妈陵山<sup>①</sup>。误听为任地。遂驻驾焉。居民雕像五尊。修祠崇祀。以地名庙。五年一祭,因得五年王爷之名。灵感十方。西螺、土库、北港、朴仔脚<sup>②</sup>诸处。信仰极深。每际豚疫流行。饲者禱之。若邀眷庇。必于祭年屠杀酬神。大有有求必应。无感不通之概。赛会牲醴。半是庞然巨彘。今年值祭。旧历十月九日以来。北

① 现马鸣山。

② 现朴子。

港、水灿林<sup>①</sup>、葛松、土间厝。先后设祭。宰豚数百头。十八日起。本庙度修道场。建醮三天。附近善信。大屠刚鬣千余头以致肉不胜食。每圆贱售四斤。台北饮食商。多来购买。二十夜祀事已毕。作一竹筏。载以一般乞求所剩米包。放诸海畔。任其漂流。名曰送神。庙现有和尚。挂锡其中。香火甚盛。岛人信神之念。顾不深哉。

由此我们可以得知,五年大科的祭典,是马鸣山周围村落的信徒们所举行的部分仪礼,也就是说,我们可以了解到香庄所举行的祭祀典礼,和镇安宫在最后三天所做的醮是分开进行的。这两层构造到现在基本上还是没有改变。以下我们针对各别的层次简单的做一个介绍。其一,“香庄”的五年大科:

在这里以笔者所参加的1990年水林县S村举行的祭典为例,简单的说明“香庄”的活动。“香庄”的五年王爷劝请及巡境,是在寅、午、戌年的农历九、十月份进行的。在1990年,所参加的香庄遍及两百五十个村落,其中大多是在十月十五日前后组成进香团,聚集到镇安宫。

云林县水林乡S村的祭典,以村庙“T府”的管理委员会为主,做了精心的准备。“T府”是公庙,这意味着它是S村几乎是全体住民的信仰集中地。其主神温府千岁的神诞日是农历六月二十日,这一天要举行盛大的祭祀活动,其中包括举行被称为是“巡庄”的神舆游行。不过,在五年大科的那一年,温府千岁的祭典规模被缩小,游行被省略掉,代之以五年大科祭典时,温府王爷要和五年王爷一起游行。也就是说,五年王爷的劝请,是把T府温府千岁祭祀组织母体的S村做为一个单位来进行。

有关五年王爷劝请的准备活动,是以T府管理委员会为中心,通过村民参加的信徒大会来进行的。祭典时要缴交所谓的丁

<sup>①</sup> 现水林。

口钱。丁口钱是按照家庭人口数从各户征收而来的,在缴交丁口钱家庭的家长当中,再选出“炉主”、“头家”等祭典的代表。

现在的祭典过程大致上如下所示:在农历十月十四日,自用车或是巴士一起出发,去迎来马鸣山镇安宫的五年王爷和北港的妈祖,并将他们安置在T府。下午在村里举行“犒军”后,深夜在T府举行拜天公的仪礼。第二天是十五日,各家把供品(牲礼或是饼干、水果)拿到T府去供奉并参拜,下午再举行一次“犒军”。这一天也是村民们招待亲戚、朋友的宴会日。十六日是“巡庄”(神輿游行),和五年王爷及妈祖的出巡,除温府千岁外,村里其它庙的项王、虎爷,圣母殿的圣母,凌云宫的关帝君等都要随行。夜里,神輿回到庙里,午夜零时,通过筊选出明年的炉主。十七日最后一天,早晨举行了“犒军”之后,将五年王爷和妈祖送走,祭典就结束了。

### 其二,祈安清醮

上述的祭典完成之后,五年大科的最后压轴戏就随后而至,也就是十月末在镇安宫所举行的“祈安清醮”。

要执行醮的仪礼,专职道士的参与是不可或缺的。随着请来道士的不同,仪礼的程序以及内容也有所不同。1990年笔者所参加的仪礼,是台南道士所执行的。他在1986年和1994年也执掌了镇安宫的醮仪礼,但在1998年时因其年事以高,根据圣筊所表示的五年王爷圣意,是由台中的年轻道士来代替原本的台南道士。但因台南和台中道士所属的派别不同,所以在仪礼的程序组合、时间、内容上都不尽相同<sup>①</sup>。

① 对于庙宇而言,道士的派别并不是选择的条件,而是在一定金额的范围  
内,能使仪礼毫无遗漏,没有阻碍的顺利进行,才是最重要的。1998年应  
邀担当五年大科仪礼执行的台中的道士说,他是属于“正一派”的,而台  
南的道士是“灵宝派”的。

本论文并不是以分析醮为主要目的,所以不想涉及仪礼的具体内容,而是把庙宇以及它周围的空间区别开,并针对各个场合所参加仪礼的人的类别,以及与后面的议论有关系的仪礼内容进行一下说明。

醮的仪礼,基本上都是在镇安宫的本殿设置道坛,届时将庙宇大门封锁起来举行。能进入庙里的,除了执掌仪礼的道士以外,还有安置“斗灯”的人,也就是“斗首”。这也就是说,为了参加醮的仪礼,就一定要提供“斗灯”。

“斗首”可以进一步的分成几个范畴。一是庙宇管理委员会的有关人等,二是五股所属村落的村长<sup>①</sup>,三是其它的“斗首”。这些人当中,前两种可以说是以“五股”为基盘所选出的五股信徒代表。而那些“斗灯”则是每次有醮的仪礼时,一定会安置的固定用品。因为“斗灯”意味着驱除五股境内的邪气,并祈祷招来福气。对信徒而言,它是醮的象征物之一。另外,关于第三种“斗首”,是没有资格限制的。不管是谁,只要拿出庙宇所规定的钱数,提供了“斗灯”,就能成为“斗首”。从醮的参加者的分类上来看,基本上是以五股信徒为基础把代表给选出来,所以说,镇安宫的醮不管怎么说到底还是以五股为中心来进行的。但从费用的角度上来说,也可以有另外的看法。就是说以“斗灯”的安置费用来看,五股就没有出钱的必要,委员和村长则是设定了比较便宜的价格,而一般的民众就要出比较多数额的费用。出高额“斗灯”费用的,大多是马鸣山镇安宫分灵庙的信徒,或是远从台北或高雄等带着神像来参拜的人,他们是支撑祭典财政基盘的人物。

此外,在醮的期间,本殿以外的地方也实施各种各样的例行活

---

① 所谓村长,有行政上的村长,也有在行政村落之中的自然集落成为一个独立的单位,而在这个集落中有影响力但是与行政没有关系的人被推举为村的代表——村长。

动。1990年时,在后殿举行了在家佛教信徒们的读经仪式<sup>①</sup>。在庙的前院,“香庄”和“五股”会来劝请王爷,一般的进香客也接连不断的前来参拜。另外,在准备“普渡”时,各式各样必要的物品也会被装挂在庙门的外侧。在前院,还同时上演着信徒们供奉的歌仔戏和布袋戏等。

庙的最外侧,即庙宇外围的空地上,设有“五股”的各股“醮坛”。“醮坛”是各股的祭场,他们在这里祭祀天地诸神,醮坛的前面,是信徒们进行普渡的固定场所。对于不能进入庙宇内部的一般信徒而言,这些祭坛也许可以说是最显著,最能够理解并具体看到祭祀意义的大道具了。从醮坛全部都是由五股所设置的这一点上来说,镇安宫的醮,其一目了然的第一要义,就是做为五股诸村落以避邪祈福为目的的设备。

### 四、三种信徒范畴的形成

从前一节所记述的,以镇安宫为中心,进行多种类的祭祀活动中可以明白,支持这一活动的人们,大致上可以区分为三种。本节所要考察的,是这三种范畴是如何成立,以及各包含了哪些单位。

---

① 镇安宫在1988年成立了诵经团,这个团体,是住在镇安宫附近,主要是在家女居士所参加的团体,她们在这团体中定期的学习佛教经典。成立当初,有一位被称为是“老师”的男性在家居士做为这个团体的指导者,但在1998年再度造访时,故人已去,现在则是信徒们集中在一起自学。

### (一) 镇安宫的发展和“五股组织”的成立——第一层次圈

从一开始奉祀镇安宫五年王爷,这么说吧,与庙宇经营有密切关系的集团具有什么样的特征呢?这些集团随着时光的流逝又是如何扩大成今天这个模样的呢?

从上记的《马鸣山镇安宫沿革志》中来看,按照朱老王爷的指示出来迎接神明的,是马鸣山及其附近的昌南、新厝、芋头、吕厝、同安、林茱寮等七个村落的村民。据说,最初的草庵式庙宇也是由这七个村落共同建造起来的。这七个村落当中,除了林茱寮以外的其它六个村落,正好包含在现今支撑镇安宫营运的最基层组织的“五股”之内。《马鸣山镇安宫沿革志》中说,当初五年王爷驾临马鸣山时,庙宇(同沿革志中所说的草坛)的管理是由马鸣山的住民们早晚交替进行的。从那时候起,经过了数十年,由邻近的十几个村落结成了“十庄会”,并由各村选出理事一人轮流进行管理。那时的十个村落,是除了林茱寮之外的上记六个村落,还包含了月眉、妈埔、六块、有才等四个村落。也就是说,当初在草港迎接五年王爷的马鸣山以外的村落,是在这个时候才开始积极地接触庙宇的营运和管理的。但是,十庄会成立以后,神威开始有了新的变化,使参拜者也急速的增加。光绪十三年,也就是砖瓦建筑的坚固

庙宇被建造起来的时候,这十庄会就做为五股会被组织了起来<sup>①</sup>。根据倪赞元《云林县采访册》(1894年【1993年】)的记载,当时五股会所属的村落人口,十个村落合计为466户,2010人。当时的村落,大的像同安厝,是99户,500多人,小的像有才,26户,151人,总体来说,规模都很小。人口总计为2000人强,这人数对现今台湾的一个村落而言,是非常普通的现象。由此看来,建立砖瓦建筑的庙宇,至少是需要有这么多的村落集合起来,才能够做到的。

在那之后,1947年(民国三十六年),又有褒忠、田洋两个村落加进来,从而形成了今天的五股组织。现在的五股组织,如表1所示。

清代在几个村落的共同出资下,才使马鸣山唯一的庙宇得以留存,这从现在这些村落中建立起来的庙宇的建筑年代来看,很容易就推测的出来。表1是构成五股的诸村落中,所公认的村落公庙的创建年代表。从这个表来看,年代最古老的是同安村的开安宫,建于1863年,其次是战前建造的有才的福兴宫,剩下来的几乎都是1980年代以后建造起来的。

关于创建年代,大部分的村落在建庙以前,都有一段很长的时间是把神像、神的牌位或是香炉安置在个人的住宅里,而建庙的年

---

① 关于“十庄会”的性格,至今仍然不甚明确。不过,由于是由各村为单位出任一名理事,所以很有可能和“神明会”相反,因为神明会是以个人的自由意志来参加的组织。而关于林茱寮为何没有加入今日的五股,据说当初是因为快要被废村,才没有加入的。但是,五股会成立的当初,也就是1887年时,村落还在。倪赞元的《云林县采访册》(1894)中记载着,当时林茱寮有29户113人(倪赞元1993:195)。再往前推的话,原本十村会建立的时候,林茱寮也没有参与,且其原因不明。但从之后被废村的情况来考虑,也许从很早以前开始,林茱寮的经济状况就不太好,没有余力可以把人力、财力投入别的集落的庙宇的祭祀活动当中,所以他们对于加入只采取了观望的态度。

代集中在1980年以后,是因为这一段时间台湾正处于高度的经济发展时期,这和从村里移住到台北、高雄的人赚了钱之后,有足够的力量得以将庙给修建起来的时期是一致的。另一方面,如同后面将要介绍到的,马鸣山镇安宫祭祀活动的主要财源,由原本的五股,渐渐的转移到分灵庙信徒们的布施上。而这分灵庙则是由从这一地区移住出去,并扩散到台湾全岛的人们所建造的。这转变也刚好是在这个时期当中。进入到都会的人的财产,一方面流向了各村庙宇的建造,另一方面使得马鸣山镇安宫晋升成一个全岛性的庙宇。也就是说,经济成长期间中,做为地域社会组织团结统合象征的庙宇,显而易见地成为各村落的庙宇的同时,我们可以看到马鸣山这个也曾是地域统合象征的庙宇,反而超脱了这个范围而自成一格。

然而我们再回到历史的考查上来看,这些加入到股组织内的村落,是支持镇安宫营运的最基盘的地域组织。这样说来,分为两个阶段的组织化时期,正好是与庙的改建时期相重合。首先,第一次的组织化,是在十个村落的会做为五股而组织化的光绪十三年,也就是之前所说的坚固的砖瓦建筑完成的时期。而战后,褒忠、田洋两个村落加入的时期,和第二次全面改建的时期也是相吻合的。这是在1945年(民国三十四年),庙宇的董事因为庙宇的老朽化和狭隘,至使每年前来参拜的人产生了住宿不便的困扰,因而建议重修庙宇。于是董事会就在1947年(民国三十六年)农历正月召开信徒大会,通过了镇安宫全面改建的决议。根据《沿革志》的记载,当时重建庙宇的气氛在全台湾都很高涨,信徒们纷纷参与了捐款的活动,没几年的时间,捐款已高达了80万新台币。而其中最根本的支持者,还是五股的信徒们。庙宇的相关人员介绍说,当时褒忠和田洋,在祭典的神輿通过两村落时,就捐了一些钱。在那个时候,那两个村落就希望可以加入支持庙宇的五股当中,所以就提出了申请并得到了许可。不过,据有关人士说,庙宇这一方面,当

时为了确保建设基金,所以劝邀邻近的两个村落加入五股。还有据现在和褒忠一样是主会股的六块寮的信徒们说,过去的主会股是五股当中势力最强的股,在他们有衰落倾向的时候,邀请褒忠入股,如此一来就重振了主股会的士气,继续负担起股的责任。

结果,到1951年五月四日,旧的庙宇被完全拆除,同时又举行了“平土奠基”的仪式,六月二十三日辰时,正殿的大梁上梁,十月二十九日举行了五年千岁的“入火安座”。之后镇安宫又有几次的扩建,像之后供远来香客住宿的住宿设施及公园都是。而现今的镇安宫,不仅成为了五股组织信徒和远方信徒参拜方便的巨大庙宇,也发展成为一个参拜和观光兼备的大观光地。(马鸣山管理委员会编1997年<sup>①</sup>)。

“五股”在1954年以后,与政府的寺庙管理政策配合,成立了管理委员会。从此之后,管理委员会也在庙宇的基层组织上发挥了重要的作用。也就是说,委员会的各个职务(一期为四年,在五年大科刈年的农历正月四日改选)是由五股经过信徒大会选举产生的。

前一节已经叙述到,在镇安宫的主要祭祀活动中,五股是最基本的祭祀单位。镇安宫的主要祭典,是每年农历的正月及十月进行的春秋祭和每跨五个年度举行一次的大祭。其中,春秋祭是只有五股村落参加的祭典。另一方面,在五年一度的大祭中,全台湾的信徒都有可能来参加,而祭典的主要仪礼——醮是在庙宇的内部,由道士来主持进行的。能够参加醮的仪礼的原来只有五股

---

<sup>①</sup> 同书是1970年的《沿革志》经过增补后的版本,从记载的内容来看,1997年发生的事情是最新的。但是,同书和被认为是1970年发行的原版本都没有最后的版本记录底页,唯一可以推断发行年月的序文的日期也都是1970年。所以,增补版的正确发行年代虽然不明,但这里姑且记为1997年。

选出的庙宇管理委员们。另外在庙外设置“醮坛”，也是五股的责任。而道士在庙里面的“榜”上，所揭示出来的执醮信徒们的姓名，有管理委员会委员的姓名，五股村落的名称，以及五股村落的村长姓名。这些都说明了，五年大科虽说是由全岛的信众所展开的，但基本上还是为了祈祷五股村落安宁的祭典。因此，本论文将镇安宫最基层性的信徒组织——由诸村落形成的五股组织，定义为镇安宫信徒的“第一层次圈”。

### (二) 镇安宫祭祀圈范围的扩大——第二层次圈

在本论文中被画分到第二层次圈的“香庄”，基本上是每一回的“五年大科”都会前来劝请神的分身的单位。而他们前来劝请时，当然是率领着大规模的团体来到镇安宫。这些村落的所在位置几乎都是在镇安宫的附近，参加五年大科的祭典，对大多数的村庄而言，也可以说是兼有平安祭的作用。对镇安宫来说，“香庄”进行神像劝请，同时也是让五年王爷有机会在这一地区扬威，而信徒们在此时所捐的款项也成为镇安宫的重要财源之一。“香庄”和五股一样，是支持“五年大科”的一个重要的范畴。本小节想针对“香庄”的实际状态，来做一个整理。而下一节则着眼在考察镇安宫的发展上，看镇安宫是如何从五股十几个村落的共同祭祀象征，发展成云林、嘉义沿岸这么广大的地区也共同祭祀的庙宇。

香庄，是从镇安宫的“五年大科”举行年的旧历九月到十月间，前来劝请镇安宫王爷神像及进行各种各样祭祀活动的单位。这些单位所处的地域范围，大体上是从云林县开始，到嘉义县、嘉义市的沿海地区（参照附录1）。根据笔者在1986年和1990年所获得的资料上来看，在“香庄”名簿上的单位，是以村（有行政村，也有自然村）或是某村公认的村庙庙名，或者少数是以个人名义

来登记的。其总数1986年总计是258个单位,1990年则是254个单位,从数据上来看几乎是相同的。不过,劝请神的单位不一定是固定的,1986年、1990年这两年来劝请的单位都是218个。这在1986年的场合中,占全体的84.5%,1990年则是占全体的85.8%,其中有85%的单位连续两度劝请了镇安宫的神像。

镇安宫的“五年大科”祭典,在神的劝请方法这一点上,与其它地区的王爷祭祀有许多不同的地方。首先,其它地方的情况是,在祭典时要到庙外的其它地点去劝请王爷,而镇安宫则不同。另外,关于王爷的送还,过去曾经执行过,可是在光复后就不再进行了。还有,在五年大科当中,关于王爷的游行一事,原本250多个单位所奉祀的神要一起游行是不可能的。而且,如果每个前来参加单位的所属地区都要游行到的话,一定得花费相当的时日才能完成。以前的“五年大科”曾有一种方法就是,有几个邻近的单位到镇安宫去劝请一尊王爷,然后各单位分别游行一天,在村的交界处将王爷传给隔天要游行的单位,这时,各单位所属的神,在镇安宫的神像从前一个单位传给下一个单位之间的时间内,陪着王爷一起游行。像这样某一个单位劝请一尊王爷,然后几个单位接力交替,最后的单位再送王爷回去的这种“劝请和送还王爷的一个连环单位群”在过去曾经有很多。但是,这样的风俗现在除了有限的一部分以外,其余的都被废止,然后变成了各单位各自去镇安宫劝请王爷并送还王爷。

原本是由马鸣山及其周围数个村落共同祭祀的镇安宫,是经过什么样的程序才发展成为拥有如此多“香庄”的大庙呢?要回答这个问题并不容易。在笔者的调查范围当中,曾向几个单位的老人们提出了这样的问题,就是“这村子是从什么时候开始参加‘五年大科’的?”而所得到的回答大部分都是“已经不知道是从什么时候开始的了。只知道年代已久,在自己还是个小孩的时候就有了。”或是“应该有几百年了吧。”等等。但是仔细的想一想,香

庄扩大的要因和过程,随着第二层次圈的地区而情况会有所不同。关于这一点,我们会在下一节中探讨。其次我们想要了解的是,参加马鸣山镇安宫祭祀活动的诸单位,其地理范围与社会组织的关系,是否可用以前争论过的“祭祀圈”理论,来做为理解台湾社会框架的方法。

### (三)镇安宫祭祀圈范围的扩大——第三层次圈

今日镇安宫的信徒范围,如前一小节所述,已远超过五股诸村落的范围了。我们这么说也不至于太过分就是,在庙宇财政基盘这个意义上,五股已经把自己所扮演的角色让给了其它的信徒层了。这些广大范围的信徒,大致上可分为以下的两种,第一种,即所谓的“香庄”集团,另一种则是因“分灵及交香”而组成的集团。

后者当中的“分灵”,是得到镇安宫的许可后所雕刻出来的神像。而这些神像会被奉祀于自宅的祭坛或是新建的庙宇当中。在每年祖神的诞辰祭典和其它的重要祭典时,这些分灵有一个通例就是要到祖神庙去“进香”。参加祖神庙的共同祭祀,据说同时也是为了提高祖神及分灵神的神威(刘还月 1994:68)。但是,分灵神到祖神庙的巡礼,并不是强制性的,而是靠分灵庙的自由意志来决定是否参与。

“交香”不一定限于分灵,也有那些承认对方庙宇神威,而随着自己奉祀的神明一起来进香的神坛或庙宇。这样的巡礼,大部分都是采取一种形式就是,庙宇或者神坛在去祖庙进香的途中,在沿途上顺便去参拜一下有灵验的庙宇。而且,对方的庙宇若不是自己的祖庙,并且对方的庙宇规模比较大的时候,这些小庙或是神坛也会去参加大庙的祭典,藉以分得一些神威。

但是,关于镇安宫的“分灵”和“交香”的祭祀单位有多少,在

“五年大科”的祭典时,是以怎么样的频率和模式来参加的,实在是相当难以把握的一件事。关于“分灵”,在《沿革志》1989年及1997年的目录中有记载,我们还是多少可以知道一些讯息(参看表2)。分灵庙当中,每年最少要有一次到镇安宫来进香并拜谒祖神,而且在“五年大科”的祭典时,组成进香团并陪伴着分灵神进行巡礼的不在少数,其中大部分都是来参加“鉴醮”的。从表2看来,1989、1997年奉祀分神灵的单位,大多数都是分布在云林县和嘉义县市中,而其它则大都分布在台北县市和高雄县市。这些很有可能是云林、嘉义地区出身,之后移居到台北、高雄去的人。根据我们在1998年醮祭中对提供“斗灯”的“斗首”们所做的采访发现,大多数的人是从马鸣山以及其周围村落来的移住者,我们或者可以这么说,这些移住者就是在移住地区开创王爷庙的信徒们。

凡是进入“分灵”或是“交香”这个范畴的单位,其中有不少都会在“五年大科”时前来镇安宫参拜。他们所做的贡献就是,通过神像参加“鉴醮”,让醮的活动更为盛大,或是添些“香油钱”,提供“斗灯”,负担“鉴醮”的参加费用等经济形式来做供献。但是,他们参加的形式是任意的,对庙宇来说,并不见得是个固定的收入。到了五年大科那一年,镇安宫的委员们,以与镇安宫有分灵关系的庙宇、个人或者是前来镇安宫进香过的庙或个人的记录为基础,以县市别来做成名单,并分别劝邀他们来参加鉴醮。不过,我们在采访提供“斗灯”的“斗首”发现,每次都来参加醮的人并不在少数。他们都是自己或是家人、亲近的友人等有过王爷的灵验体验的,他们对王爷持有坚定的信仰,而且,在经济上有余力的人很多。我们不能不去重视像这样的固定性香客和庙宇,因为他们的支持,对镇安宫的营运活动上是不可或缺的。

这些没有参加义务的各个单位,扩散到台湾全岛,而且,各个单位之间也没有任何的利害关系和权力关系,或是固定的组织关系。所以,我们在这里,把这一类的各个单位,分到“第三层次圈”

的范畴里,因为这些单位对镇安宫而言是最具有周边性的集团。

### 五、关于马鸣山镇安宫信徒的地域范围的扩大

#### (一) 祖籍地和第二层次圈的关系

在讨论“香庄”扩大的过程之前,要先整理一下祖籍地和第一、第二层次圈范围的关系。因为以往在讨论到“祭祀圈”的概念时,总是会说到祖籍地和民间信仰的神明的超地域性祭祀活动。也就是说,神明和祖籍的关系有两种情况。一种情况是神明是祖籍相同的人们团结统合的象征(例如冈田谦 1937、1938)。另一种则是相反,在祖籍上属于少数派的不同范畴的人们,会因为要与多数派对抗的关系,而出现了做为联合象征而共同祭祀的神明(例如许嘉明 1975)。这里想根据《台湾在籍汉民族乡贯别调查》(台湾总督府官房调查课 1928),对 20 世纪初期马鸣山镇安宫的五股组织、香庄的各个单位所属的地域和周边地域的汉民族的祖籍进行调查研究(参照表 3)。也就是说,看我们从中是否能发现出五股及香庄各个单位的分布区域,和住民的祖籍之间有无任何特别的关连性存在。20 世纪初期,笔者在 1990 年所调查对象中的高龄者还是小孩的时候,多数地区的这些调查对象们都说,在当时他们刚懂事的时候就已经有了祭祀五年王爷的习惯。再从嘉义厅的调查报告(1915)和台湾日日新报的记事(1918、1922)等来考虑,在总督府调查祖籍的时候,这里的人们就已经在祭祀着五年王爷了。我们可以这么说,这些数据对考虑当时的祖籍分布与五年王爷之间的祭祀关系时,是很宝贵的数据。

表 3 所表示的是马鸣山镇安宫的五股组织和香庄各单位所

属地域,以及周围地区当时居住的汉民族的祖籍的一个统计。但是,像二仑庄、鹿草庄、古坑庄、斗南庄、民雄庄等,虽然没有任何一个单位和五年大科的香庄有关系,但为了与香庄和五股范围内的村庄做比较,所以在这里也同时把它们列举了出来。

下面将地域详细地分开来考虑。首先,从有香庄和没有香庄的地区间的祖籍地别人口比例上来看,客家人(表中广东省出身的就是)多的一部分地区——古坑庄、溪口庄、大林庄——中的香庄数量很少。

而北限地域的虎尾郡、土库庄及海口庄的一部分,是包含在第一层次圈当中。第二层次圈只不过是仑背庄、虎尾庄及海口庄一部分的几个单位而已。虎尾郡住民祖籍地的特征是,除海口庄外,包含了相当数量的漳州人。特别是二仑庄和西螺街,基本上全是漳州人的区域,但却没有包含在第一层次圈和第二层次圈之内。而同样的倾向在东北部的斗六郡也都可以看到。本表只是列举了离镇安宫比较近的西部村庄,而包含在第二层次圈内的单位,只有位在同郡西侧的大埤庄。这个庄和其它的庄比较起来,泉州人占了大多数。但是漳州系的人占了多数的其它两个庄,则不包含在第二层次圈的范围之内。还有东南的嘉义街、民雄庄等,前者漳州系的人口占全体的六成,而后者则是占了百分之百,漳州系占有压倒性的优势。在嘉义街中,包含在第二层次圈内的单位非常地少,而民雄是根本都没有。

从这些情况看来,在北部、东北部、东南部这些地区,马鸣山镇安宫是泉州人所崇拜的对象。由此我们可以推测出一件事就是,宗教象征的选择和祖籍地的不同是有很大一部分重迭在一起的。

但是,漳州人被泉州人所包围的情况下,却出现了截然不同的结果。在北港郡口湖庄,所属的村落几乎都进行着第二层次圈的祭祀活动。口湖庄的住民大约有一半是属于漳州系的,而紧靠在北面的四湖庄却是百分之百的泉州系社会,东邻的水林庄,也有百

分之七十五左右是泉州人,所以漳州系的人在这个区域并没有取得文化上的主导权。

可是在西南部,即使是泉州系人聚集的地方,也不能说他们全部都与五年大科有关系。西南部也就是日本时代的东石郡,这里所有的村庄都是以泉州系人占优势。但是,在第二层次圈内的六脚庄的村落,几乎都参加了五年大科,其它像太保庄和东石庄只有一部分的单位参加五年大科。例外的有在朴子街、布袋庄等极少一部分的单位与五年大科有关。在太保庄,尽管几乎没有漳州人,属于五年大科第二层次圈的单位也只有一部分,而布袋庄和东石庄、朴子街等,漳州人也只是占少数而已,但是参加了五年王爷祭祀的单位却可以说是例外的少。至于六脚庄和其它地区在与五年王爷关系上的相异之处,不是单纯从祖籍地上来考虑就可以解决的。

还有,位于西北部的海口庄,住民虽然全部都是泉州人,但是包含在第一和第二层次圈内的单位却是少之又少,这就不能不从祖籍地以外的原因来做考虑了。

由以上各点来考虑,祖籍和镇安宫祭祀活动之间的关系,可以归纳如下:包含了第一层次圈及第二层次圈的区域是以泉州系为中心,但也包含了一部分的漳州系住民。在西南部及西北部,虽然同是泉州系,但因祖籍以外的理由,而与五年大科的关系有所不同。

### (二)第二层次圈的扩大

位于“香庄”最外缘地区当中,也有最近才加入的单位,我们可以看到,有些是从云林县移居到现在居住地时,把继承了五年王爷的祭祀习惯带到当地去,而在移住地独自参加镇安宫祭祀的。

还有一些单位,是同时参加各式各样的超地域性的祭祀活动的,除了五年王爷以外,他们也参加别的庙或是别的神的祭祀活动。我们有时候也可以从中类推出这个单位的社会性地位,以及它与五年王爷的关系。以下主要是想从五年王爷的香庄开始进行田野调查,以构筑香庄扩大的原因和过程。

### 其一,“南巡、北巡”

在边境地区,到了比较新的年代,参加五年王爷祭祀活动的单位也多了起来,在调查当中有很多当地人都记得当时加入的经纬。而且,通过对参加五年王爷祭祀程序所做的复原作业,我们在大部分的情况下都可以看出地域开发及地域中汉族内部的次民族从属关系,以及人们附加给王爷这种象征物的意义。本小节主要是以“香庄”的南段地域为例进行检证。

首先,我们要从移住这个原因开始,探讨五年王爷祭祀范围扩大的理由。也就是说,在原居住地村落进行的五年王爷祭祀,在移住后的新村落,变成了以独立的单位来继续这个祭祀活动。例如,香庄中最东侧也就是位于内陆部分的大林镇陈井寮。根据笔者对村民所做的调查显示,陈姓的两个兄弟最初从福建省同安县移居到水林乡春牛埔,后来两人分家,其中的一个人移住到嘉义县的鹿草市街,之后又再次移住到陈井寮。在1990年调查时,一位88岁的老先生告诉我们,这个村到底从什么时候开始祭祀五年王爷的他并不清楚,不过,他从懂事以来,就已经参加了祭典了,所以时间上最少可以追溯到本世纪初期。我们可以这么推测,五年王爷的祭祀很可能是从春牛埔带来的习惯,而且这个习惯在移住后仍然持续的在进行着。但是,没有移住陈井寮而留在鹿草的人,却没有继承祭祀五年王爷的习惯。我们并没有办法确认他们移住到陈井寮的时间,但原本居住村落(春牛埔)的庙宇中所祭祀的神(池府

千岁)是在乾隆三十一年(1766)来到这个地方的,而位于陈井寮的“陈进宫”则被认为是在道光十五年(1835)(仇德哉 1985)建立的,由此我们可以推测,移住的时间应该是 18 世纪到 19 世纪初期之间,伴随着移民的因素,陈井寮也成了单位,参加了五年王爷的祭祀活动。如上所述,陈井寮在香庄的地理范围扩展中,是位于最东部的地区,与嘉义县溪口乡及云林县大埤乡接壤。在溪口乡,只有西邻陈井寮的游东村游厝、柴林村和林脚村参加“五年大科”,而这些都是与陈井寮相邻近的村落。而且在前往马鸣山劝请王爷的时候,要经过这些村落,还要通过云林县大埤乡的香庄,所以说虽然这里是五年王爷祭祀范围的边境,但有以上这些因素使原居住地的祭祀习惯得以被继承了下来。另一方面,鹿草的周围地区完全没有祭祀五年王爷的习惯,可以想见,在鹿草定居的人,会渐渐失去了祭祀五年王爷的习惯。

同样类型的例子是,嘉义县太保乡溪底寮水牛厝<sup>①</sup>。这个集落被认为是在 1920 年代从云林县海埔寮移住而来的一些许姓人家所定居的村落。不过,溪底寮独自去马鸣山劝请王爷,是在移居到此地有一段时间之后才开始的。其具体的时间并不清楚,但在光复以前,及移居后的二十年左右,这个村落到了祭典的时候,只从去马鸣山劝请的嘉义市竹仔脚那里劝请“香火(香灰)”而已<sup>②</sup>。这恐怕是因为从海埔寮移居的时期正逢日本昭和初期,伴随着进入战时体制而来的经济恶化,以及皇民化运动对汉民族民间信仰的压制,对于神像的劝请活动产生了一定的困难性。

① 在行政上,是太保乡北新村的一部分。北新村的其它集落与南新村,曾做为共同的一个单位,来劝请王爷。

② 为什么要去竹仔脚尚且不明。在地理位置上,还有一个行政上属于北新村的单位比竹仔脚更近,但是却没有到这里去,而是选择了第二近的竹仔脚为劝请的地点。

与溪底寮同样的是,从云林县水林乡的海埔寮移住来的许姓人形成了嘉义市海口寮仔<sup>①</sup>,移住的年代据说是 1916 年,在时间与溪底寮基本上相吻合。而这个地区在移住后的一段时间内,并没有进行五年王爷的劝请活动。但在第二次世界大战时,因为拜五年王爷祈祷了平安,使村落幸免于空袭和其它的损害,所以在战后为了感谢王爷的保佑,就在五年大科时进行了劝请的活动。不过,在光复前这里是以什么样的形式来祭祀王爷的,我们还不清楚,但很可能是因为原居住地的习惯,所以把五年王爷看成是一种祈愿的对象,再加上战争这样的非常时期,使民众更加强了向王爷祈愿的心情。

在嘉义县朴子镇,现在只有两个单位参加五年大科,叫做德兴里和双溪口,这两个集落有二十户左右的住民。这两个单位分别是在 1932 - 1933 年朴子溪泛滥的时候,从六脚乡下双溪和六脚乡溪墘厝移居来的。据说祭祀五年王爷是在原居住地就有的习惯。朴子镇除了这两个从朴子溪以北的地区移居而来的地方有祭祀五年王爷的习惯之外,其它的地方都不祭祀五年王爷。从这一点上考虑,朴子镇一带原本并不在五年王爷的势力范围之内。德兴里德兴宫的管理委员之一,在笔者调查的当时他负责庙宇的财务,据他说,朴子溪是两种王爷——即五年王爷和五府千岁——势力范围的分界线,即云林县的五年王爷做的是“北巡”就是巡狩朴子溪北侧,而台南县南鲲鯓的五府千岁做的是“南巡”,也就是各自有其支配的领域。

以上各例,都是在移住前就与王爷有关系的,移住后,虽然有一些曲折,但还是将原有的习惯维持了下来。不过也有相反的例子,就是有些在原本居住地根本就没有祭祀过五年王爷的,因为移住地区的关系,也开始祭祀起五年王爷,例如嘉义县溪口乡柴林

---

① 在行政上是北湖里的一部分。北湖里的其它集落并不奉祀五年王爷。

村,这个村落的住民,至少是在一百年以前从台南县麻豆镇移住到这里来的<sup>①</sup>。这个村落参加五年王爷祭祀的理由,笔者未能调查出来,但据说到1970年代初,这个村落和邻近的林脚村共同劝请了王爷,或者也可能是在移住到这里的时候,按照周围的宗教习惯而开始了五年王爷的祭祀活动<sup>②</sup>。

嘉义市的何仔庄<sup>③</sup>也属于类似的例子。这个村落是在光复前从嘉义市的其它地区,移住过来而形成的。但是祭祀五年王爷,则是在移住以后才开始的。当初并没有直接去马鸣山劝请王爷,而是在祭祀的时候,到附近的河边(行政上是太保乡所属的地区)去“呼请”。

据说,太保乡麻寮也是在清乾隆年间,南部的关林厝(现白鹤厝农场)因朱一贵之乱变成了废墟,人们才移居到这里,并开始祭祀五年王爷。

马鸣山的王爷是北巡,南鯤鯓的五府千岁是南巡,对这种区分了管辖范围的传说,在这里我们想举朴子溪以南参加了五年王爷劝请的嘉义县布袋镇为例,来探讨一下其中的背景因素。布袋镇也只有两个单位进行五年王爷的劝请。但是,他们并不是从其它祭祀五年王爷的地区移住来的,而是由于完全不同的原因才参加五年王爷的祭典的。首先是后寮这个地方,原本在东宫庙中祭祀着太子爷,而大约在1970年代时,因为这个地区不太平安,经过别人的介绍,从马鸣山劝请了神过来。其次是九龙的保安坛,据说在

---

① 报导人的祖父,是调查进行的1990年的十年前,年龄在93岁左右时去世的,据说他的祖父是在柴林村出生的,可见,他们的家族至少是在1890年以前从麻豆移居到这里的。现在他们在麻豆还有其它的土地。

② 估计是在1970年前半,与林脚村的村长之间不合,所以之后的祭祀也就分别进行了。

③ 行政上是嘉义市头港里的一部分,头港里的另一个集落头港就不祭祀五年王爷。

六十多年前(大约在 1930 年代),本来祭祀着其它神明的某位乩童,在采牡蛎的时候,突然被神灵上身,其挖牡蛎的铁棍上出现了“马鸣山”的字样,在向东宫庙的太子爷请教以后得知,“马鸣山”指的是“五年王爷”,于是他们就到马鸣山去请得了分灵神,并同时参加了“五年大科”的祭典。保安坛并不是地区守护神的庙,而是私宅的神。现在,做为基本信徒的炉主选举名单上有被登记的,是以附近渔民为中心的 40 人到 50 人左右。

这种以神灵的启示为原因的例子,还可以举出嘉义县东石乡的溪下村檐埔。据说在溪下村附近的“港口宫”妈祖,在二十几年前(即 1970 年代)时就要求人们去参加五年王爷的祭祀。

关于“北巡、南巡”王爷管辖领域的划分,在东石乡有十分反映现状的妥当说明。我们之所以这么说是因为在东石乡境内,虽然有八个单位参加“五年大科”,但其中有七个单位是位于朴子溪的北侧。这七个单位里的三个单位<sup>①</sup>,在五年大科劝请马鸣山镇安宫五年王爷的同时,也将南鲲鯓的五府千岁一起招请过来<sup>②</sup>。还有另一个单位(永屯村永灵宫)的主神,是咸丰六年(1856)请来的南鲲鯓五府千岁的分灵(嘉义县市寺庙大观编刊委员会编 1964)。另外,在笔者的调查范围内,马鸣山的“香庄”当中,除了东石乡以外,劝请南鲲鯓五府千岁的,只有南部村庄中比较靠南边位置的云林县水林乡土间厝一个单位而已。由此可知,朴子溪周边地区对于马鸣山镇安宫和南鲲鯓的信仰是相互重迭的,所以我

---

① 其中,塭港保安宫的主神是马鸣山的分灵。

② 像这样,在某神的祭典中劝请这个神,以及神明在巡狩游行时,从其它庙宇劝请神明的行动叫“做客”。也就是把其它庙宇的神明劝请过来做客的意思。笔者在“香庄”的调查当中了解到一件事就是,大部分都是从这个单位周边比较有名的奉祀女神的庙宇那里去劝请神明。这可以看出,某个单位在与马鸣山保有关系的同时,也和周围其它的庙宇有密切的往来。

们可以确定的说,朴子溪周边是两者的分界处。

其次,与移住多少有关连的,就是在械斗历史中对香庄的扩大也产生了影响。这主要是以新港乡的事例为中心。新港乡,北面是北港溪,南与朴子溪相接。新港乡的西边邻接着六脚乡,从地理位置上来说,把它划入马鸣山的领域当中是不足为奇的。但实际上,新港乡参加五年大科王爷劝请的,只有九个单位,而且其中的两个单位还是最近才开始的。另外,香庄在北港溪附近有七个单位,而朴子溪附近只有一个单位。不过,分布在朴子溪附近的这个单位(安和村)是在1974年才开始参加的。另外,不靠其中任何一条溪流的单位(大兴村东兴宫),也是最近在某人的提议下才参加的。从以上这些情况来考虑,在新港乡,参加五年大科祭典有比较长历史的单位的,都是位于北港溪的沿岸。

新港由于和北港的械斗,曾经有泉州人和漳州人分开居住的历史。事实上据最近才开始参加五年大科的大兴村东兴宫的人说,东兴宫以及新港的人之所以一直没有参加五年大科,是因为当时北港和新港的械斗,也就是泉州人和漳州人在历史上的争执所造成的。特别是东兴宫正处于新港街当中,也就是因械斗而逃到此地的漳州人所建立起来的地方都市的正中央位置,可以想见,他们与北港泉州人的对抗意识有多么的强烈。当然,他们所对峙的对象是北港的泉州人而不是马鸣山。但是,马鸣山的祭典,几乎所有的北港人都会参加,所以新港人也就自然而然的认为,马鸣山镇安宫是扩大北港影响力的宗教象征。

根据以上考察,我们可以确定马鸣山镇安宫香庄的南限是朴子溪,但镇安宫的影响是一直到达以六脚乡为中心的沿海地区的,而且随着地理位置向内陆的深入,其影响力也就渐渐减弱。其原因有二,一是因南鲲鯓五府千岁的势力范围是以朴子溪为北界的,另一个则是由包括械斗在内的移民的系统关系造成的。

其二,五年王爷以外的超地域祭祀与“香庄”

探寻“香庄”在南限以外地区的发展历史,比起在南限所做的调查来看的话,并不是一件容易的事。

在这个地方常常看到的是一个村落或是祭祀单位重复参加几个祭祀中心(有的有庙宇,有的没有)的祭祀活动。从祭祀中心的角度来看,香庄单位中,有些只参加自己这边的祭祀活动,但有些却是重复参加几个地方的祭祀活动。

有一个好例子就是台西乡的五条港安西府。包含安西府的台西乡沿海地区,基本上都没有加入马鸣山的“香庄”,但却形成一个支持安西府的“八股”股织。所谓“八股”,据庙宇的沿革志记载,是在道光元年(1821)组织起来的(全国寺庙整编委员会1989)。表4是根据安西府沿革志整理出来的八股结构示意图,其中只有#字标记的是表示有参加马鸣山“五年大科”并属于第二层次圈的村落。

从笔者的调查来看,与安西府八股保持关系,又参加“五年大科”的是光华村和富琦村普令厝。安西府八股的各个单位都是在台西乡,也就是云林县北部沿海地区。我们可以看到与五年王爷有关系的单位只有两个,可见这一带从很久以前开始就是安西府的祭祀范围,而五年王爷的信仰一直没能进入到这里。

关于安西府和镇安宫的信徒各自分开的理由,在现今的调查当中,很难找到还保有这种记忆的人,不过,我们却发现了一个可以推断两者关系的有趣传说。简单的说就是,五年王爷的祭典之后,神明和五谷被放在船上送走,这船到了海口,与张氏神明的军队遇到并打了起来,当时在战斗中被弄破的五谷袋子散落到海里,人们将袋子捡起来的时候,袋子算是相当的大,而且也很重,不过拿回去以后却莫名其妙的变小了。海口的张氏神明,很可能就是

安西府张、李、莫三千岁中的张千岁。在这个传说中,因为五年王爷打了败仗,所以船中所载的五股袋子都变小了,这很可能就是表示马鸣山镇安宫五年王爷的灵力减退了。由此我们可以想像,在过去,安西府及其周围的村庄与镇安宫及其周围的村庄之间,可能有过某种问题(例如械斗等)。

在祭祀镇安宫的同时,也参加其它神的祭祀活动,这种例子在其它的地区也能看到。像位于云林县西北部麦寮乡的拱范宫,它与安西府不同,参加祭祀活动的一些单位,同时加入镇安宫和拱范宫的股,而且和两边庙的营运活动都有很深的关系,这是其一大特征。据沿革志(麦寮宫管理委员会 1986)记载,拱范宫的主神“开山六妈”,是在清康熙二十四年(1685)时,由纯真禅师这位僧人把福建省湄州妈祖庙的妈祖“正六妈”给带了过来,他在海丰港上陆后,妈祖就被奉祀在海丰街(麦寮乡沿岸地区,现在的海丰村一带)。拱范宫在乾隆七年(1742)按照妈祖的托言,将庙宇搬到了现在这个地方。拱范宫最初的信徒们是海丰街的住民,拱范宫是从何时起又是如何扩大的,这个问题的答案我们尚不明确。根据日治时代的调查记载(嘉义厅 1915),拱范宫在当时虽然有信徒,却未形成固定的信徒团体。据记载,在海丰堡(现在的台西乡全部和几乎是麦寮乡以及东势乡的大部分),除了溪顶庄(现台西乡溪顶村)和仑仔顶庄(现在的台西乡富琦村、永丰村、和丰村)以外的全部地区以及布屿堡(现在为土库镇的一部分、褒忠乡的全部、二仑乡约一半的部分和东势乡的大部分)的一部分当中,拥有合计一万人左右的信徒<sup>①</sup>。也就是说,在现存的高龄者还是刚懂事

---

① 在《社寺庙宇二关スル取调书》中,由所在地的记载等推测,以“妈祖庙”来被记载的应该是拱范宫,但是,庙宇的创建年代和改建年代,与现在拱范宫出版的沿革志(麦寮拱范宫管理委员会编 1986)的记载多少有一些出入。

的孩子的时候,也就是本世纪初期,上记的地区就已经遍布了拱范宫的信徒了。这些信徒的扩大,与后面将要说到的,在战后形成的“股”组织的村落,有很大的程度是重叠在一起的,由此我们可以这么推测,《社寺庙宇ニ关スル取调书》(嘉义厅 1915)中所例举的信徒,也许是拱范宫最基层的信徒层。

股组织,首先是在战后不久的 1946 年,以“八股会”来开始的,而后在 1951 年改名为“八股管理委员会”。到了 1984 年,按照政府的寺庙管理政策又改成了“麦寮拱范宫管理委员会”,而八股被重新编成了五大股。这五大股,就是选举“麦寮拱范宫管理委员会”的委员和监事的基本单位。现在构成五大股的集落如表 5 所示。

我们把五大股的构成集落和马鸣山镇安宫的祭祀组织相比较,可以看出两者还是有一些不同。首先,我们比较一下马鸣山的五股组织和拱范宫的五大股。拱范宫东南股的各个村落,基本上是马鸣山五股组织的构成成员。而且,新潮、新厝仔、马鸣山、昌南、同安等各个集落,是在五年王爷最出漂流到草港时,将五年王爷迎接过来的集落,而妈祖埔是在镇安宫的十庄会结成的时候就参加了,它与镇安宫的关系非常的密切。但并不是马鸣山五股组织的所有成员都是拱范宫五大股的成员,例如,从草港迎接王爷上陆的村落中的吕厝(复兴村),就没有参加拱范宫的股,而月眉、褒忠、有才等也没有参加拱范宫的股。另一方面,从香庄与拱范宫的五大股之间的重迭关系上来看,表 5 中#的记号所表示的村落,是参加五年大科的村落。也就是说五大股的集落分布区和香庄的分布区域,有一部分是共有的,也有一部分是分开的。特别是在五大股当中的西北股,其集落几乎全部是位于香庄的分布区以外的。在其它的地区,与两边的庙宇都有关系的村落,和只与拱范宫的五大股有关系的集落,是呈马赛克状分布的。

以上的两例,探讨的是具有庙宇的祭祀组织与马鸣山“香庄”

的分布区域的重合和独立,在没有庙宇的祭祀组织中,也可以看到类似的例子。例如祭祀“国姓公”的组织,它们是包含在马鸣山镇安宫的香庄单位里的。根据许嘉明和蔡金蓉的研究,现在在云林县的五个地区中,轮流祭祀的国姓公就是郑成功。从口头传说来考证,他的祭祀组织是因为以下的原因而成立的(许嘉明、蔡金蓉 1995),即,国姓公原本是在“东埔蚋”(现在的南投县竹山镇延平里)居住的郑氏一族所祭祀的祖先神明,在清乾隆年间(1736 - 1795)郑氏一族的其中一个家族,移住到现在四湖(现云林县四湖乡)海边的“竹达寮”时,将两尊神像中的其中一尊带到了此地。随着时代的变迁,子孙增加了,以五个兄弟为原点形成了五个分支,五房之间轮流祭祀神像,到 19 世纪中期左右,村落被海水淹没,所以五房分别移住到现在的五股所在地,而且因为神的灵验,附近的住民也都开始参加了祭祀活动,“国姓公”也就发展成为除郑氏以外还有其它的村民一起共同祭祀的村庄神。现在五房股所在地的分布,如表 6 所示。

在国姓公的五房股各单位中,同时也是马鸣山五年大科第二层次圈的,是四湖乡的三条仑,广沟厝,大埤乡的联美村顶田尾埔仔,联美村田尾,兴安林,仑背乡大有村等。也就是说,长房和四房及五房各有一部分和马鸣山的祭祀活动有关,次房和三房则与马鸣山没有任何的关系。这是因为,次房和三房在地理上是位于马鸣山“香庄”的分布范围以外,而其它的房则是在“香庄”的分布范围之内。从竹山最初移住的“竹达寮”,现在已沈入到现在长房所属的四湖乡广沟厝西侧的大海里。我们从调查中得知,其周围的村落,从很久以前就与马鸣山的祭祀活动有关系,当初移住到“竹达寮”的郑氏一族的人,也有可能随着周围各村落一起参加了马鸣山的祭祀活动。或者说,尽管当时五年王爷的祭祀还没有扩展到这一地区,但在 19 世纪中期再移住时,马鸣山香庄的分布区域已经与现在的范围非常的相似,所以移住到香庄区域内的长房、四

房和五房,也就参加了马鸣山的祭祀活动,而移住到区域以外的次房和三房,则脱离了马鸣山的祭祀<sup>①</sup>。

如上所述,关于马鸣山镇安宫及其周围庙宇和神明祭祀的活动,有各种各样的重迭现象。像有某一个单位参加复数神明的祭祀活动,以及某位神明的祭祀单位在地理范围扩大时,和镇安宫的相关祭祀单位在地理范围扩大时,产生了重迭的现象,还有就是与某位神明有关的祭祀单位在地理范围扩大时,不仅仅是呈面状的,也有间隔跳跃着的分布状况,而其中的一部分是包含在镇安宫的祭祀范围内的等等。另外像国姓爷那样明显的场合,是奉祀者最初仅限于有血缘关系的人们,之后逐渐扩大到他们所居住的村落整体甚至是到周围的村庄,对于这种情况我们应该理解为,所谓的血缘和祖籍的要因,已经不再是判断能否成为信徒的基准了。

## 六、祭祀圈

### (一)祭祀圈的概念

民间信仰,在地域性的宗教实践活动,以及村落和超越村落与外部社会之间的统合机能等方面,也累积了很多的研究成果。特别是在战前的台湾,已经由日本人的学者冈田谦,提出了“祭祀圈”的概念,并论述地域性的宗教祭祀活动是与各种各样的社会组织、集团有密切关系的。他指出所谓的“祭祀圈”的定义就是“对共同祭祀的各个方面而言,进行这种祭祀的人们所居住的地

---

① 像国姓公一样没有自己的庙却属于祭祀组织的一个单位,且又属于马鸣山镇安宫的香庄的,还有“六房妈”这样的例子(徐雨村 1994)。

区”(冈田 1938:3)。冈田在他的论文中,以台北州士林街(现,台北市士林区)的调查为基础,对受居住场所等制约的祭祀团体,和不受制约的祭祀团体进行了分类。对于前者,他举出了在同一家宅中居住的家人和同宗亲戚所进行的家祭。虽然住的地方不一样,但同宗亲戚易于集中的小字、大字的祭祀,还有在大陆的出生地相同,以及通婚的范围、经济关系范围相重合的中元节祭祀等的祭祀范围<sup>①</sup>。

“祭祀圈”的概念在冈田提出来以后,并没有被继续的提倡和发展。不过到了 70 年代,在考察台湾地域社会的统合时,“祭祀圈”的概念再度开始受到了一些以台湾为主的学者们的重视。其主要原因是,由于中央研究院民族学研究所开始实施了“浊水、大肚两河流域的自然与文化学术研究计划”,并以许嘉明(1975; 1978)和施振民(1975)等为主,开始进行了调查研究。

在许嘉明和施振民前后,关于“祭祀圈”这个概念,还可以在庄英章(1977),石田浩(1985),林美容(1986、1988)等的研究报告中看得到。由此可见,在做台湾社会历史的再构成和地域社会整理的各种分析时,“祭祀圈”成了一个有效而又受到注目的概念。其中林美容把学者们对祭祀圈概念的不同解释进行了整理和推敲,并提出了独特的概念定义,而且还把它应用在南投县草屯镇和彰化县等的实际资料分析上。她的见解对本文在论点上的整理有一定的帮助,所以在这里做一个详细的探讨和介绍。根据林美容的论点,她认为祭祀圈是以某主祭神为中心,共同进行祭祀活动的信徒们的所在地域单位,其成员只限于祭祀主神名义之财产所属地域范围内的住民(林美容 1986)。林所强调的是,祭祀圈是公众进行祭祀的地域单位,而且这样的组织是属于法人的性质的。据林的调查,满足这样条件的祭祀圈,例如在草屯镇就有一百四十

---

① 关于后者还提到了祭祀公业和神明会等。

个,它们分别是位于四个呈阶层性的圈状区域中。这四个圈状区域分别是,主要以土地公为中心的“聚落性”,主要以村庙为中心的“村落性”,以及主要以历史古庙为中心,倾向于同姓聚落联合并连结水利组织圈形区域的“超村落性”,还有异姓间以宗教性象征为中心而产生的自治性结合的“全镇性”。另外,她把超越了地方小区的范围,并以某尊神或是其分身为中心所形成的组织的自愿参加者的分布范围区别出来,并称其为“信仰圈”(林美容1988)。在林美容的分析当中很有趣的一点就是,在各个规模的祭祀圈中,存在着与其相对应的地域社会和地域组织。也就是说,她考察了“在某地域范围的人们是在什么共同的特征下形成了一个共同的祭祀圈的”,结果就提炼出许多像信仰的结合、同庄的结合、同姓的结合、水利上的结合、自治的结合等多样化的祭祀圈的形成原因。同时林将祭祀圈(以主祭神为中心,共同举行祭祀的居民所属的地域范围)和信仰圈(以某一神和其分身之信仰为中心,志愿的参加祭祀的区域性信徒所属的地域范围)区别开并将其概念化,她对这两者的关系所进行的考察,是值得我们的肯定的。

但是,林所提出的模式有几个问题,而以下只介绍和本文相关的部分。林的模式,是把每个“祭祀圈”都设定为界线明显的领域范围,她所做的描绘分析,是对于四个不同的阶层组织,把下位阶层的祭祀组织当成是与上位阶层的祭祀组织一致,或者是以上位阶层包含下位阶层的方式,一层一层的重迭上去。也就是说,与某神或是某庙有关的祭祀,拥有一种统合一个地域社会的机能,而这个地域的“圈状范围”有着牢固的边界,最后所形成的结果是,所有的单位都成为与外部社会脱离的一个完全的社会,当然这是极其完整的一个理念模型。但是,就如末成所指出的,“庄”这个地域范围,是随着住民的意识而变动的,而且,公庙也不能说是在所有固定的领域中都有的,我们不如这么说,就算是在人类的认知的

范围里设定了领域,但因缺乏实际组织的支持(例如选举祭典的担当者、让某一地区的居民分担祭典的费用、奉献戏剧的演出等),像这样的状况可以在林的报告中看到(末成道男 1991)。还有就是,某个庙信徒范围的周边,常常是和其它庙宇的信徒的范围相重合的或是相连接的(末成道男 1991、王世庆 1972)。

这里,为了要区别开意识上的范围和信徒组织,末成道男(末成 1991)细分出两个“范围”和一个“领域”,并提倡将这些单位总称为“信仰圈域”,以代替原来“祭祀圈”这个用语。末成把支持着庙宇的信徒的居住范围或是到庙里来参拜的人的“范围”,定义为定期并积极参加寺庙活动的信徒范围,并称此为“信徒圈”。另外,参拜有形无形的信仰对象的人群——像定期参拜的信徒,热心参拜的信徒,和顺路来参拜的信徒等,这一类的范围他称为是“信者圈”。再来就是在祭祀活动中被强调的“领域”,当祭典在举行的时候,可以意识到有某种的向心力或凝聚力足以成为地区结合的象征,那这种领域就被称为是“祭祀域”。也就是说,前者是在地图上把信徒的居住范围进行分析之后所得到的结果,这样的做法是属于一种统计性的概念。而后者则是存在人们的意识当中,在某种程度上来说是具有持续性的。末成还指出,虽然“祭祀域”与“信者圈”和“信徒圈”有重合的现象,但是祭祀域这样的区分反而具有持续性和可视性的特征。末成的理论是一种很好的区分法,根据他这样的区分,可以清楚的捕捉到在汉人社会中与民间信仰有关的人们所表现出的柔软姿态及其信仰对象的兴落盛衰。因为,对民间信仰的参与者而言,在他们的认知当中固然拥有比较明显的“领域”观,而且其领域也保有某些持续性,但是,在个人或是各家当中所实际参与的信仰或是祭祀活动,其实经常的会超过其“领域”,或者是在某“领域”当中也并非是所有的人或是家庭都会成为某个祭祀对象的信徒。所以说,末成的这个分析法确实有其优点。

## (二) 马鸣山镇安宫的“信仰圈范围”

本节想从比较宏观的视点出发,笔者以马鸣山的事例来検証前面所提出的祭祀圈模型概念,并找出其优缺点为何。从“宏观”的意义上所应用的,是以林美蓉论文用语中“超村落性”的祭祀活动为重点。本稿主要处理的问题是,与马鸣山相关的五股组织和香庄的“范围”及“领域”,是在什么样的共同特征下形成了一个香庄的范围或领域的。

在以往的“祭祀圈”概念中,是用什么做为具体构成“祭祀圈”的必要条件呢?我们想从这一点出发,去考虑它对马鸣山祭祀圈范围及领域的适用性。首先,这里按照末成的分析来做。分析者将信者进行分类构成后所看到的范围,与人们意识中的领域范围分开,并分别的来进行分析。

在分析者进行分类构成时,要满足什么样的条件才能被认定为是信徒呢?设定这个基准是有其必要的。最先提倡祭祀圈概念的冈田,把关于各种神明的祭祀条件,像发起祭祀活动的人的种类(炉主、头家等)、人数、推举方法、祭祀方法、费用的征收法等都列在了一览表上,我们认为,这就是冈田所构想的祭祀圈形成条件(冈田 1937、1938)。到了 1970 年代以后,进行祭祀圈研究的学者们,各自列举出祭祀圈的定义及其必要的条件。许嘉明指出,祭祀圈的认定条件有以下五项:①属于祭祀圈内的人都可以成为炉主或头家。②属于祭祀圈内的人在婚丧喜庆的时候,有优先的权利无偿地将庙里的主神请回自宅驱邪。③主祭神在圈域范围内的成员邀请时,一定得出巡,并在境内游行,去除妖气,保护圈内人们的生活安宁。④圈域内的住民,有共同祭祀主祭神的义务,并共同负担维持、修理、改建庙宇等各种经费和责任。⑤祭祀圈是关于宗教

信仰的地域性单位,所属成员,必须是某地域单位内的所有居民(许 1978:61)。

林美容认为,祭祀圈的构成条件,应该是最少要满足以下六项中的其中一项:①建庙和修庙时,是居民共同出资的。②被称做“丁钱”的分担费用是用征收或是募捐来的。③有头家、炉主等祭祀活动的负责人。④奉献上公众的戏剧。⑤举行巡境游行。⑥有其它的共同祭祀活动(林 1986:63)。

末成对“信徒圈”这个用语所表示的范围内的信徒,提出了要成为信徒必须要具备以下其中的一个条件:①对庙里的信仰对象进行日常性管理的营运人员。②祭祀活动中是“炉主”、“头家”的候选人。③通过捐献丁口钱,定期地与庙宇保持联络者。④建醮时积极的参与活动者(末成 1991)。

以上的先行研究中,关于祭祀圈和信徒圈等各有不同的描写用语,但在提出必要的条件上,却有很多地方是相同的。例如,有头家、炉主等祭祀活动的负责人,圈内的居民通过捐献丁口钱而定期地与庙宇保持联系等,其它还有与庙宇的建设、管理、营运有关的方面,像参与巡境、建醮等祭祀活动等,而其判断的基准就是要满足其中的任何一个条件。

用以上的条件与马鸣山镇安宫的祭祀活动对照,会是什么样的结果呢?首先,构成笔者所分类的第一层次圈五股组织的村落,形成了马鸣山超村落性的祭祀圈,这一点是毫无疑问的。因为五股的各个村落,除了符合末成提出的信徒圈的四项条件之外,也同时符合林美容或是许嘉明所订下的祭祀圈定义。因为属于五股的集落是管理委员会的委员所遴选出来的母体。而且,在举行春秋祭、五年大科的时候,并不需要遴选炉主或是头家,因为管理委员会会自动地负担起上述的各种职务。另外,征收祭典丁口钱的主要对象也是属于五股各个村落的村民。这些村落在做醮的时候,都会积极的参与醮坛设置等的醮祭活动。接下来,我们需要推敲

一下“香庄”这个组织。“香庄”的各个单位基本上是只有在五年大科的这一年才会参加马鸣山镇安宫的祭祀活动。在这以外的时间当中,他们在各自的地区里参拜当地的村庙或是特定的神明。而且,镇安宫的诸神明里头和香庄各单位有直接联系关系的只有五年王爷而已。也就是说镇安宫的日常管理营运工作和这些单位都没有直接的关系。在五年大科时,即使上述的各个单位到镇安宫进香,劝请王爷的参拜费用是到各家各户去化来的,他们也不会为了镇安宫而帮忙出在镇安宫举行的醮祭丁口钱。至于“香庄”之间的关系,如许嘉明所考察的,并不等同于72个村落间的同盟关系。在以镇安宫为中心的地区,并不是因为当初械斗需要同盟,才形成今天的香庄的。香庄彼此间的关系,是因为以前有一个习惯就是,邻近的几个庄同时从镇安宫劝请一尊十二王爷神像,从这一庄传到那一庄,最后劝请的庄将神像在送还到镇安宫。像这样以接力的方式而组成了一种村落的集合组织,在镇安宫范围内的好几个地区都可以看得到。但并不是说所有的单位都加入了像这样的集合体中,而且在笔者的调查当中发现,并没有一种社会功能的原理可以来统合的看这些集合体或是各别组织。按照这样的逻辑思考下来的话,把“香庄”这个组织用“祭祀圈”或者是“信徒圈”的概念来处理都是不太妥当的。

在这里,我们接下来想针对末成所定义的第二个范畴,也就是“信者圈”这一个概念是否可以完全解释“香庄”这个组织,来做进一步的考察。的确,从末成的“信者圈”定义上来看,香庄是有可能包含在内的。但是,末成所说的“信者圈”,其构成成员的条件是,对庙宇的祭祀活动定期并积极参与的信徒、为某种原因而热衷参拜的信徒、顺路进行参拜的信徒等都包含在内(末成1991:48),如此可见其所包括的范围相当的广泛。这个定义,在马鸣山镇安宫的场合,不仅仅是包含了第二层次圈,也包含了第三层次圈的范畴。即与“交香”有关的庙宇和非定期参加“鉴醮”等活动的庙神

和个人,还有不属于任何一方,是名副其实的过路人或是观光客也被包含在内。这些人与镇安宫的关系各有不同,但我们却不可能用“信者圈”所定义的范围,去把他们都一一的辨别出来。另一方面,林美容定义的“信仰圈”是根据自愿参加这个资格所形成的超地域性的圈域,而神明会则被设想为主要的构成成员,但是,“香庄”与“信仰圈”所设想的神明会组织不同。把某个集落或某个神明做为团结统合的象征,并由私人信仰者集结而成的单位,以“香庄”来参加镇安宫的五年大科祭典时,他们并不是要取得“入会”的这种参加资格,他们只不过是想要和镇安宫取得联系,并办理一些劝请神像的预约登记手续而已。同时,他们所得到的资格也不是永久或是可以继承的,在某年参加了五年大科,而下一回是否要参加还尚需商讨决定的单位虽然不多,但也不是看不到。不过,也可以看到一些类似点像是,只有在进行对特定主神(这里的特定主神是五年王爷)的祭祀时,会在祭典当中到“香火”的起源地“进香”,并将起源地的神劝请到地域内巡境,而且向这个神奉上戏剧表演的情况也很多。虽然说某个单位只对特定的神进行祭祀,但这也是对十二种类的王爷当中的一种来进行祭祀,所以说每次祭祀的王爷不见得是固定的。

从上我们了解到一件事就是,对于“某一地域范围的人们是在什么样的共同特征下形成了一个香庄的范围或领域的。”这个问题,从地缘性或是与何种社会组织相对应的社会机能上来进行说明的话,是有其局限性存在的。当然,在一定的程度上,也许可以用祖籍或是其它的社会性机能为基础来进行说明,但仅靠这些,还不足以说明镇安宫香庄的所有共通的形成原理。

其次,我们想从未成所设定的模式的“领域”面,来考察马鸣山。在调查时,从当地人的介绍中了解到,所有的信徒对于“领域”并非都有共同的认识。构成第一层次圈的各村落的庙宇委员代表,因为参加春秋祭五年王爷巡境还有“醮坛”的设置活动等,

所以其内部人员间的“范围”和“领域”是一致的。但是第二层次圈和第三层次圈的信徒们,对第一层次圈信徒的“领域”是在什么范围,以至于对原本第一层次圈存在的有无,都没有明确的认识。在二层次圈的信徒之间,对第二层次圈各单位所属的“领域”的认识,只是漠然的认为是云林县以及嘉义地区的一部分,而在具体的形态上并没有什么共同的认知。但是在南部,特别是北港溪以南,也就是嘉义义县市地区,在一定程度上意识到了“北巡、南巡”的区别,这样的领域认知,在北部并没有被说到过。还有,属于第一层次圈的信徒们,对第二层次圈和第三层次圈的“领域”也并没明确地去意识到。

从以上对“领域”和“范围”的考察中,我们最少可以把第二层次圈的各单位与马鸣山的关系,看成是各个单位和马鸣山之间的各别网络关系。当然这种各别的关系,是具有相当的持续性的,但是双方却没有设定永久性的权利义务关系。也就是说,每跨五个年度,香庄向马鸣山申请神明的劝请时,双方才又会被联系在一起。而且,虽说不是流动性的,一度参加了基本上就会永久的参加下去,而另一方面,对于中止参加活动,也看不到任何的限制。

从这个意义上来看,根据笔者的分类,至少对第二层次圈和第三层次圈来说,“圈”这个字并不是范畴以上的意义的东西,被划入“圈”内的领域,既不是密闭的空间,也不是与什么社会组织有相应关系的组织。也就是说,虽然“圈”是存在的,但是这个圈绝不是将里外严格区分开来并把外排除出去的,而且其中的单位也不是全部都包含在圈内的。

## 七、结 语

经过以上的检证和讨论,关于马鸣山镇安宫三种祭祀单位的“祭祀圈”,我们可以从历史发展的过程和五年王爷的社会机能上,总括出一个结论就是,不论是什么圈域,不能说它与什么社会组织之间有对应关系。也就是说,以往把祭祀圈的成立只解释为与何种社会组织有对应的关系,可是这样的说法,却不能解决为什么有这么多的人选择了马鸣山镇安宫的五年王爷做为他们的祭祀对象。

在人类学中,仪礼和社会组织的因果关系,一直是长久以来议论的焦点。莫利斯·布洛克(Maurice Bloch)严正的批评和检讨了以上的一些争论,并列出了以下的问题。首先,在结构功能主义的分析中,即使可以说明仪礼和社会组织之间的关系,但对于其间的因果关系却也出现了无法说明的地方。而在功能主义、主知主义和象征主义中,对于仪礼的各种现象,也只能说明或是将其基本的形成原因还原出其中的一个小部分。而且,在功能主义和主知主义当中,对某个仪礼的起始点原本没有赋与任何限制条件的,但有时却突然给它一个适合理论解释的因果关系构造图式,可见这些推论出来的结果都会有一些问题存在,因为他们所设定的前提太过于单纯化了。其实,在我们的历史当中,某个时点的现象通常是受了之前的历史条件所影响的。所以,若是要了解决定宗教仪礼的各个重要的因素,就必需在长久的历史间距中,考察使文化转移或是变迁的原理(ブロック1994(原著 Bloch1986))。

以上的一些争论使我们开始思考参加了第二层次圈的各单位为何要参加这样的祭典的这一个问题。不过,我们不从社会机能来看,而是从另一个角度来检证,马鸣山的祭祀象征对信徒而言,

有没有任何的根据可以说明这个象征所发挥之功效的意义。还有一个问题是,王爷和其它的神明有何不同?关于这一点,笔者想要多去了解一下王爷所持有的两面性。王爷他一方面是非常灵验的神,但另一个反面却也是非常凶暴的。也就是说,王爷可以让他的信徒实现任何的愿望,即使是像赌博赢钱这种心愿也无妨。但是,一旦不遵守和王爷的约定,传说那背约的信徒就会受到最彻底的惩罚。而且,王爷像的表情越看就越令人感到敬畏。王爷还有许多的传说,像王爷是瘟神,以前有很多乞丐和无赖都是王爷的信徒等。总而言之,王爷的灵力,和他传说中的凶暴个性及不符社会常轨的性格有很深的关系。

其次我们想要进一步了解的是,王爷这样的一个人格,使他在中国的王朝时期,日本统治时期,以至于民国以后,都是一个和国家关系非常疏离的神明。也就是说,过往曾把王爷当成是“淫祠”而被积极的排除,到了民国则是成为消极的排除对象。在中国的历史当中,台湾一直是所谓的“化外之地”,到了日本统治时期,也是处于应该去同化的周边地区,到后来民主国家成立时,台湾仍然是位处于边境。因为台湾一直处于对国家支配—从属关系保持一定距离,或者是被国家的中央放置在周边区域的状况,所以王爷这个一直都是与国家保持疏离关系的神明,反而成为了对台湾民众而言最适当不过的神明。

【本文经作者同意后摘自《信仰、仪式与社会：第三届国际汉学会议论文集》，南港：中央研究院民族学研究所，2003，页229-296】

参考文献

- ブロック モーリス(Bloch Maurice) 1994《祝福から暴力へ 儀礼における歴史とイデオロギー》東京:法政大学出版局(原著 1986)。
- 仇德哉 1985《台湾庙神大全》台北:著者。
- 王世庆 1972(民间信仰在不同祖籍移民的乡村之历史)《台湾文献》23(3):1-38。
- 王君华 1953(东势赐安官散记)《云林文献》2(3):113-117。
- 石田浩 1985《台湾汉人村落の社会経済构造》大阪:关西大学出版部。
- 末成道男 1991(台湾汉族の信仰圏域)竹村卓二编《国立民族学博物館研究報告別冊14 汉族と邻接諸族—民族のアイデンティティの諸動態》21-101,大阪:国立民族学博物館。
- 台湾日日新報 1918《台湾日日新報》12月7日。
- 台湾日日新報 1922《台湾日日新報》11月6日
- 台湾省文献委員会 1972年(云林县史地民俗座谈会记录)《台湾文献》23(2):119-124。
- 台湾总督府官房調査課 1928《台湾在籍汉民族乡贯別調査》台北:台湾总督府官房調査課。
- 洪敏麟 1985(云林县旧地名的探测)《云林文献》29:234-282。
- 全国寺庙整编委员会编 1989《五条港安西府沿革志》编者。
- 李乔维 1953(马鸣山镇安官巡礼)《云林文献》2(3):109-122。
- 林美容 1986(由祭祀圈来看草屯镇的地方组织)《中央研究

院民族学研究所集刊》62:53-114。

林美容 1988(由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展)《中国海洋发展史论文集》3:95-125,台北:中央研究院三民主义研究所。

林衡道 1981(东势厝一瞥)《台湾文献》32(4):668-670。

周钟瑄 1717《诸罗县志》(台湾文献史料丛刊第一辑 台北:大通书局)。

冈田谦 1937(村落と家族—台湾北部の村落生活)《社会学》5:38-55。

1938(台湾北部に于ける祭祀圈)《民族学研究》4(1):1-22。

江灿腾、王见川 1997《云林县发展史》第六篇《宗教与社会》:云林县政府。

施振民 1975(祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨)《中央研究院民族学研究所集刊》36:191-208。

倪赞元 1894《云林采访册》(1993 台湾历史文献丛刊第三十七种 南投:台湾文献委员会)。

徐雨村 1994《宗教组织的同心圆架构——以云林县六房天上圣母的祭祀组织为例》国立台湾大学人类学系学士论文。

马鸣山镇安宫管理委员会编 1970《马鸣山镇安宫沿革志》  
褒忠:马鸣山镇安宫管理委员会。

马鸣山镇安宫管理委员会编 1997《马鸣山镇安宫沿革志》  
褒忠:马鸣山镇安宫管理委员会。

庄英章 1977《林圯埔——一个台湾市镇的社会经济发展史》台北:中央研究院民族学研究所。

康豹 1991(屏东县东港镇的迎王祭典:台湾瘟神与王爷信仰之分析)《中央研究院民族学研究所集刊》70:95-

211。

康豹 1997《台湾的王爷信仰》台北：商鼎文化出版社

许嘉明 1975(彰化平原福佬客的地域组织)《中央研究院民族学研究所集刊》36:165-190。

许嘉明 1978(祭祀圈之于居台汉人社会的独特性)《中华文化复兴月刊》11(6):59-68。

许嘉明、蔡金蓉 1995“云林县“国姓公过股”之研究”汉学研究中心编《寺庙与民间文化研讨会论文集》129-148,台北:文化建设委员会。

麦寮乡拱范宫管理委员会编 1986《麦寮乡拱范宫沿革志》麦寮:麦寮拱范宫管理委员会。

黄梦熊 1995(东势乡各村地名沿革)《云林文献》39:106-122。

云林县文献委员会 1979《云林县志稿 卷首 大事记》斗六:云林县文献委员会。

嘉义县市寺庙大观编刊委员会编 1964《台湾省嘉义县市寺庙大观》新营:文献出版社。

嘉义厅 1915《社寺庙宇ニ关スル取调书》嘉义:嘉义厅。

刘枝万 1994(台湾の民间信仰)《台湾の道教と民间信仰》117-141,东京:风响社。

刘还月 1994《台湾民间信仰小百科 庙祀卷》台北:台原出版社。

Mio, Yuko. 1995 "Deified Ghosts: Popular and Authorized Interpretations of Religious Symbols", in *Perspectives on Chinese Society: Anthropological Views from Japan*, M. Suenari, J. Eades and C. Daniels eds., Canterbury: Center of Social Anthropology and Computing, Eliot Collage, University of Kent, pp. 136-155.

Sangren, Steven. 1988 "History and the Rhetoric of Legitimacy :  
The Ma Tsu Cult of Taiwan", *Comparative Studies in Society  
and History*, 30:674 - 497.

### 附录1 香庄名簿(1990年及1986年)

注:从马鸣山镇安宫所复印到的数据除了以下所整理的表格之外,还有一些关于需不需要王爷所乘坐的神舆及法物(符咒等)的记载,因篇幅有限本表在此省略不记。1990年若有明示要劝请哪位神明的,在王爷名字的部分有记录留存。#表正身,以外的都是副身。若1990年和1986年都有来劝请的话,就会在1986年那一栏打上○号,若与1990年的记载事项有所不同的话,就会记录下来。1986年所劝请的神的名字,是在原簿上有明示其姓者才会被写出来。#是正身。如果只有1986年留有数据的话,就只会在1986年那一栏标有※号,而其它事项则和1990年记载在同一栏当中。在1986年那一栏当中有X的,就是没有1986年数据而只有1990年的。原数据有若干的漏记或错字及所属行政单位误记等的情况产生,而有些我们也很难从原来的数据上来比对并找出正确的地名,敬请见谅。

# 探寻民间诸神与信仰文化

## [嘉义市]

聚落名(或庙名、个人名)	劝请神明期间	王爷名	1986 年时
何仔庄影武宫	9.11 - 9.18	卢	○(9.17 - 9.20)
大溪里	9.14 - 9.18	薛#	○(9.12 - 9.18)
竹村里竹仔脚保德宫	9.15 - 9.17	侯#	○
北湖里海口寮	9.14 - 9.17		○(9.15 - 9.18)
后湖里	9.14(请火而已)	※	

## [嘉义县]

乡镇名	聚落名(或庙名、个人名)	劝请神明期间	王爷名	1986 年时
布袋镇	东宫庙	9.7 - 9.11	侯#	○
	保安坛	10.9 - 10.15	侯	○(10.9 - 10.11)
东石乡	型厝寮福安宫	10.16 - 10.20	谭#	×
	永屯村代天府永灵宫	10.7 - 10.11		○(侯)
	永屯村游天宫	10.9 - 10.12		(10.8 - 10.12)(侯)
	顶寮赞天宫	10.6 - 10.10	封#	○(10.7 - 10.9)
	东石福安宫	11.1 - 11.7	卢#	○(11.1 - 11.3)
	网寮村镇安宫	10.9 - 10.25	薛	※
	网寮村镇安宫	10.19 - 10.25	※	
	网寮村镇安宫	10.21 - 10.25	※	
	塭港村保安宫	8.21 - 9.?	侯#	※
	下埔福安宫	9.20 - 9.?	薛#	※

## 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

朴子镇	双溪口福安宫	10.7-10.9	薛、侯	○
	德兴里德兴宫	10.11-11.16	侯#	※
六脚乡	古林村村内	10.14-10.16	薛	○(10.13-10.17)
	下双溪	10.12-10.14	侯	○(10.12-10.15)
	正义村	10.5-10.7		○(10.7-10.9)
	六脚顺天宫	10.12-10.16	徐#	○
	鱼寮玄天宫	10.9-10.11		○
	竹本村	10.5-10.8		○
	潭墘村	10.7-10.9		○
	溪厝村德龙宫	10.7-10.9	侯	○
	蒜头永安宫	10.4-10.7	谭#	○
	蒜东村	10.4-10.6		○
	湾北村	10.9-10.11	薛	○
	双涵村	10.8-10.12		○
	水返沟	10.9-10.12		○
	三义村	10.5-10.8		○
	湾美村新店	10.3-10.6		○
	湾美寮湾美	10.3-10.6		○
	湾美村紫极殿	10.3-10.6		○
	丰美村顶安宫	10.3-10.6		○
	六斗村新兴宫	10.4-10.7	薛#	○
	六斗尾	10.17-10.20		○
	苏厝寮大庄	10.11-10.13		○
	三重村	10.15-10.16	薛	×
	中沟	10.7-10.9	罗	×
	仑阳村	10.12-10.14		○(侯)
	苏厝村	10.11-10.13		○(10.11-10.14)(侯)
	湾内	10.9-10.11	※	
	湾南村	10.9-10.11	※	
	古林村通沟仔玄安庙	10.13-10.17	※	

# 探寻民间诸神与信仰文化

太保乡	田尾村	10.5 - 10.7	※	
	田尾村溪南福兴宫	10.7 - 10.9	吴#	○
	新旧埤村	10.14 - 10.17	侯	○(10.10 - 10.13)
	瓦厝村 26 号福安宫	9.15 - 9.18		○(9.15)(侯)
	埤麻脚	11.11 - 11.14	薛#	○(11.16)(薛)
	太保南北新村	11.15 - 11.18	薛#	○
	北新村溪底寮	9.15 - 9.18		○
	麻寮村古恩宫	11.12 - 11.15		○
	管事厝安福宫	11.9 - 11.12	薛	×
	春厝(珠)仔	10.14 -		※
新港乡	安和村	9.8 - 9.11	徐#	○(赵#)
	南港村大仑	10.14 - 10.16		○(10.15 - 10.16)
	南港村	10.14 - 10.16	卢	○
	嘉义下湾仔内	10.5 - 10.7		○(薛)
	板头村文港长天宫	10.5 - 10.7		○
	侯庄	10.5 - 10.7		○
	东兴宫	10.14 - 10.18	薛	○(10.13 - 10.16)
	埤仔村	10.1 - 10.12	薛	○(侯)
	六斗仔镇北殿	10.6 -		×
溪口乡	游东村	10.10 - 10.12	薛#	○(10.10 - 10.13)
	林脚村镇亨宫	10.1 - 10.13	侯#	○(10.1 - 10.10)(卢#)
	柴林村	10.1 - 10.13	何#	○(10.1 - 10.10)
	柴林脚	11.3 - 11.8	吴#	×
大林镇	陈井寮陈进宫	10.10 - 10.13	薛#	○(薛#)

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

## [云林县]

乡镇名	聚落名(或庙名、个人名)	劝请神明期间	王爷名	1986 年时
湖口乡	下寮村下寮仔	10.10 - 10.12		×
	下仑福安宫	10.9 - 10.13	薛	○(10.12 - 10.14)
	青蚶庄	9.13 - 9.17	罗#	○(10.12 - 10.14)(罗)
	港东村信义路19号龙台宫	10.5 - 10.8	张#	○(9.11 - 9.15)(侯)
	台子村天台宫	10.11 - 10.14		○
	蚶仔寮福天宫	10.5 - 10.8		×
	湖口村合天宫	10.12 - 10.14		○(10.9 - 10.12)
	后厝村	10.13 - 10.15	○	(10.12 - 10.14)
	梧顺天宫	10.14 - 10.16	卢#	×
	梧调天府	10.13 - 10.16		○(10.14 - 10.17) (李王)
	过港村北天宫	10.6 - 10.8	卢#	○(何#)
	下仔寮	10.21 - 10.23		○(10.3 - 10.6)
	口湖村口湖圣安宫	10.7 - 10.10	侯	○(10.7 - 10.11)(侯)
	顶口湖	10.6 - 10.9		○
	谢厝村顺天宫	10.14 - 10.16		○(9.14 - 9.17)
	埔南村	8.13		○(8.13 - 8.14)
	鳖潭	10.24 - 10.25		○(10.2 - 10.3)
	沙仑后	10.1 - 10.28	侯	×
	成龙村安龙宫	9.14 - 9.17		○(10.5 - 10.8)
	口湖会水宫	10.12 - 10.15		○
	金湖村	10.5 - 10.8	侯	※
	中仑村中安坛	9.9 - 9.13		※
	水井村奉天宫	10.12 - 10.13		※
	拔仔脚	10.14 - 10.16		※
	大塭寮保安宫	10.15 - 10.16		※
	埔北村林围	10.3 - 10.5		※

\_\_\_\_\_

水	顺兴村大天宫	10.14 - 10.17	薛	○(10.13 - 10.16) (候#)	
	大沟	10.11 - 10.14		○(10.12 - 10.14)	
	万兴村	10.14 - 10.16		○	
	牛挑湾	10.6 - 10.9		○(耿#)	
	苏秦寮海丰庄	10.9 - 10.11		○	
	苏秦寮	10.8 - 10.11		○	
	车港口兴隆路12号	10.11 - 10.13		○	
	车港村车港	10.11 - 10.13		○	
	车港村	10.11 - 10.13		○	
	西井村	10.1 - 10.3		○	
	春埔村	10.13 - 10.14		○(9.29 - )	
	通天府	10.14 - 10.17		○	
	土厝村大庄	10.10 - 10.12		○	
	林	湖仔内圣安堂	10.7 - 10.10	耿#	○(薛#)
		溪墘村	10.7 - 10.10		○(10.7 - 10.9)
		海埔村	10.11 - 10.14	卢	○
蕃薯厝		10.14 - 10.17	薛	○	
乡	山脚村镗元府	10.14 - 10.17		○	
	顶茑松景阳宫	9.8 - 9.13	薛#	○(9.6 - 9.12)	
	顶茑松天保宫	10.21 - 10.24		○(10.13 - 10.15)	
	琼埔村	10.9 - 10.12	卢	×	
	尖山元天宫	10.11 - 10.13	吴#	○(10.13 - 10.15)	
	顺兴村58号	11.10 - 11.14	卢#	×	
	埔顺天宫	10.9 - 10.11		○(10.12 - 10.14)	
	大尖山村	10.11 - 10.14	薛	○(10.15 - 10.18)	
	湾西村后寮碧云寺	10.7 - 10.9		○	
	代天宫	10.14 - 10.17		※	

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

北 港 镇	番沟里	10.5 - 10.7		○
	大北里	10.4 - 10.8		○
	好收里	10.11 - 10.14		○
	口庄	10.9 - 10.12	谭#	○
	树脚里	10.1 - 10.3	○(薛#)	
	扶朝里镇安坛	10.11 - 10.14	张#	○
	水埔里	10.11 - 10.14	罗#	○
	新街里	10.1 - 10.3		○
	新厝里	10.11 - 10.14		○
	后沟里 11 邻 湾内 46 号	10.12 - 10.13	耿#	○(10.10 - 10.11)
	后沟里	10.11 - 10.14		○
	府番里	10.14 - 10.15		○(10.14 - 10.16)
	草湖侯天府	10.13 - 10.16	薛	○(10.14 - 10.16)
	奄猪社	10.8 - 10.11		○(10.7 - 10.9)
	沟皂里	10.6 - 10.9	薛	○
	刘厝里	10.8 - 10.11		○
	圣安宫	10.14 - 10.17	薛#	○(侯)
	沙仔仑	10.14 - 10.17	薛	○
	赐福堂	10.9 - 10.12		×
	顺天宫	10.23 - 10.26	薛#	×
	后沟里湾内 41 号	9.4 - 9.6	耿#	×
	三重	10.11 - 10.13		※
	北港镇内一同	10.13 - 10.17		※

# 探寻民间诸神与信仰文化

四 湖 乡	林厝寮	10.4 - 10.9		○(10.14 - 10.22)
	溪尾普天宫	10.4 - 10.9		○
	三条仑海清宫	10.11 - 10.14		○(10.6 - 10.9)
	参天宫	9.30 - 10.3	薛#	○(侯#)
	仔寮普天宫	10.1 - 10.12		○(10.1 - )
	三姓寮新兴宫	10.6 - 10.10		○
	飞沙	10.5 - 10.8	罗#	○(10.6 - 10.9)
	东庄安溪寮普安宫	9.30 - 10.3		○(9.29)
	中羊稠	10.3 - 10.6		×
	东羊稠	10.2 - 10.5		×
	羊稠村山寮	10.7 - 10.9		×
	内湖三块厝	10.3		○
	内湖村内湖	10.3 - 10.5		○
	内湖村下桂山	10.8 - 10.11		○
	埤尾村	10.10 - 10.13		○(10.13 - 10.16)
	蔡厝村	10.12 - 10.15		○(10.13 - 10.16)
	下鹿场村	10.9 - 10.11	侯	○(卢)
	顶中鹿场	10.9 - 10.11		○
	溪底村西势寮	10.12 - 10.14		○
	保长湖保安宫	9.13 - 9.19	卢#	○(9.29 - 10.3)
	沙仑脚	10.11 - 10.13	卢	○(侯)
	溪底村	10.14 - 10.16		○
	鱼寮村	10.12 - 10.15	薛	○
	湖寮村顶沟仔	10.2 - 10.4		○
	湖寮村	10.3 - 10.5		○
	仑南村新厝街	10.11 - 10.14		○
	萧厝庄	10.9 - 10.11		○
	羊稠厝	10.6 - 10.9		○
	广沟厝	9.15 - 9.19		※
	西羊稠	10.1 - 10.4		※

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

元 长 乡 ( 待 续 )	合和村山川路 20 号	10.15 - 10.16		○
	合和村	10.16 - 10.17		○(10.14 - 10.16)
	合和村合和 13 号	10.14 - 10.16		○(10.14 - 10.17)
	五块寮	10.7 - 10.10	赵#	○
	潭西村	10.10 - 10.12	薛	○
	潭东村	10.10 - 10.12		○
	西庄村	10.5 - 10.6		○
	下寮村	10.10 - 10.11		○
	本湖仔内	10.11 - 10.12		○
	龙岩厝	10.15 - 10.17		○
	顶寮	10.12 - 10.13	赵#	○
	顶寮村中坑	10.8 - 10.9		○
	元长鳌峯宫	10.15 - 10.18	侯#	○
	山内村葱仔寮古安宫	9.14 - 9.16		○
	山仔内南天府	10.23 - 10.25		○
	后湖村 6 邻后湖 29 号	9.23 - 9.24	耿#	○
	后湖村中湖	9.23 - 9.24		○
	后湖村十八甲	10.18 - 10.19		○
	子茂村三义路	10.18 - 10.19		○
	子茂村	10.14 - 10.16	赵#	○
	顶寮村潭墘	10.8 - 10.9		○
	客厝村	10.2 - 10.3		○
	四股村	10.2 - 10.3		○
	内寮村	10.12 - 10.13	薛	○
	卓运村	10.13 - 10.15		○
	瓦瑶村	10.14 - 10.16		○
	鹿寮	10.7 - 10.9	侯	○
	乌鸡寮	10.10 - 10.11		×
	后湖溪底	10.27 - 10.29		○
	潭东村江寮	9.14 - 9.16		×

# 探寻民间诸神与信仰文化

元 长 乡 (续)	埔墘	10.26 - 10.28		○
	大东庄	10.12 - 10.13		○
	本下寮村	10.10 - 10.11		※
	二房寮	10.16 - 10.18		※
大 埤 乡	松竹村芦竹角	10.9 - 10.12	×	
	北镇村镇平	10.13 - 10.14	封#	○(10.11 - 10.14) (侯#)
	北镇村竹围	10.14 - 10.18	徐#	○(10.9 - 10.12) (徐#)
	北镇村后庄	10.9 - 10.12	吴#	○(10.14 - 10.16) (封#)
	怡然村	10.9 - 10.11	张#	○(侯#)
	联美村顶田尾埔仔	9.8 - 9.10		○
	联美村顶田尾	10.14 - 10.16		○(侯)
	丰冈村田心	10.14 - 10.15		○
	兴安村	10.11 - 10.13		○
	松柏村	10.10 - 10.15		※
虎 尾 镇	北溪里龙安宫	9.9 - 9.10	张#	○
	三合里吴厝	10.9 - 10.10	侯	○(10.14 - 10.15) (侯)
	大屯	10.27 - 10.28		○(10.21 - 10.23) (侯#)
	芳草里牛埔仔	10.18 - 10.19	侯	○(10.21 - 10.22) (侯)
	坎顶	8.21 - 8.24		×
仑 背 乡	大有新芳	9.16 - 10.16		○(9.16 - )
	阿劝村	10.14 - 10.17		○(10.14 - 10.16)
	五块	11.18 - 11.20		×
	草湖村拱后宫	10.10 - 10.13		○(10.9 - 10.13)

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

土 库 镇	秀潭	10.15 - 10.16		○
	奋起湖	10.6 - 10.7		○(10.24 - 10.25)
	埤脚里	2.25 - 2.28	薛#	○(2.25 - 2.27)
	埤脚里竹围	9.22 - 9.24	侯	○(9.22 - 9.27)(侯)
	仑内里顶寮	10.2 - 10.3		○(10.20 - 10.21)
	仑内里	10.22 - 10.23		○(10.16 - 10.17)
	马公厝顺安宫	10.7 - 10.8	徐#	○(10.16 - 10.17)
	马宫厝竹仔脚	10.7 - 10.8		※
	后埔里	10.18 - 10.19	薛#	○(10.15 - 10.16) (侯)
	后埔里双厝	10.18 - 10.19	罗#	○(10.15 - 10.16)
	越港里	10.15 - 10.16		○
	大荖里好收庄	10.20 - 10.21		○(10.8 - 10.9)
	扶朝	10.23 - 10.24		○(10.22 - 10.23)
	下庄里	10.20 - 10.21	侯#	○(10.23 - 10.24)
	顶竹围	10.10 - 10.11		○(10.2 - 10.3)
	中竹围	10.10 - 10.11		○(10.2 - 10.3)
	下竹围	10.10 - 10.11		○(10.2 - 10.3)
	新兴里炉竹塘	10.2 - 10.3		○
	兴新里	10.13 - 10.14	侯	※
	土库镇顺天宫	10.15 - 10.16		○
	兴新里下店仔5号	9.8 - 9.10		○(9.9 - )
	大荖里玄武宫	10.20 - 10.21		○
	兴新里	10.4 - 10.5	侯	○(10.13 - 10.4)
	马光厝山仔脚	10.16 - 10.17		※
	东平里	8.28 -	侯	※
	新里兴安宫	10.4 - 10.5		※

# 探寻民间诸神与信仰文化

褒忠乡	有才村	10.27 - 10.30		×
	新湖村	10.27	薛	×
	褒忠三村	10.27 - 10.30	薛	○
	田洋村	10.27		○(10.28 - 10.30)
	龙岩村	10.17 - 10.18		○
	潮厝村	10.13 - 10.14		○(10.20 - 10.21)
	王厝村	10.16 - 10.17		○(10.12 - 10.13)
	中民村大	10.15 - 10.16		○
	新厝仔	10.27 - 11.1	薛	○
	北兴	10.26 - 10.30		×
	太湖村	10.20 - 10.22		×
	三和村	10.16 - 10.17		※
	田洋陈福来	11.5 - 11.9	何#	×
	后壁湖	10.15 - 10.16		×
台西乡	牛厝村安南宫	10.11 - 10.13		○(10.16 - 10.18)
	旧泉州泉和宫	10.16 - 10.18		○
	新泉州泉安府	10.16 -		○
	华阳府	10.14 - 10.16		○(10.14 - )
	五块寮五条村慈安宫	10.14 - 10.16		○(10.13 - 10.16)
	富琦村	10.11 - 10.13		※
	普令厝	10.17 - 10.24		※
	湖仔内	10.14 - 10.16		※
麦寮乡	杨厝寮	10.2 - 10.4		×
	公正拱范宫	10.23 - 10.30		○(10.14 - 10.17)
	兴化寮	10.23 - 10.30		○(10.29)
	后安村富兴宫	4.26 - 4.28		※

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

东 势 乡	阿坤厝	10.20 - 10.22		○
	新吉庄	10.17 - 10.19		○
	新许厝寮	10.21 - 10.23		×
	程海村	9.14 - 9.16		×
	程海村	10.14 - 10.16		○
	复兴村	10.27 - 11.1		○(10.27 - 10.30)
	安南村	10.21 - 10.23		○
	赐安宫	10.14 - 10.16	耿#	○(10.14 - )
	复兴村	12.1 - 12.5	薛#	×
	月眉村八王庙	11.1 - 11.2	薛#	×
	龙潭	10.14 - 10.16		※
	龙潭	10.14 - 10.16		※
	昌安村	10.27 - 11.1		※
	同安村	10.27 - 11.1		※

## [其它县、市]

乡 镇 名	聚落名(或庙 名、个人名)	劝请神 明期间	王爷名	1986 年时
台 北 县	中和苏厝东	11.19 - 11.23	薛#	×
	板桥天圣宫	9.6 - 9.12	薛#	×
台 南 县	佳里镇南□ (不能判读)	10.16 - 10.23	张#	

[不明](所在地尚未能确定或无法分析者)

聚落名(或庙名、个人名)	劝请神明期间	王爷名	1986 年时
复兴张官江	11.6 - 11.8	薛#	
嘉义蔡育民	12.6 - 12.10	薛#	
三块寮三和村	10.16 - 10.17		
(地名不能判读)		何#	
(?)	9.25		※
嘉义田岸脚	10.1		※

下面“表 1 五股构成村落的相关资料”需作如下说明：

关于创建年代的资料,除了在当地调查访问到的资料之外,该庙若有沿革志,也参考其沿革志的记录。

#1 有才村是由原来的有才本村和北兴(两个邻)所组成的。在行政上和五年王爷的五股来看的话是一个单位,但是他们有各自的庙,原本是各别的自然聚落。

#2 当时的名称是李王宫。

表 1 五股构成村落的相关资料

股	集落名	所属乡	行政村名	日治时代村名	清代村名	庙名	创建年代	主神名	主神的来临年代及理由	安置场所
主普股	月眉	东势乡	月眉村	海口庄 大字月眉	布屿堡 月眉庄	月兴宫	1988	丁府八千岁	200 多年前张氏由大陆带来	每年都移往 新炉主宅
	田洋	褒忠乡	田洋村	土库街 大字田洋	布屿堡顶田洋 庄·下田洋庄	合安宫	1986 奠基	七府千岁	17 世纪后半 (1661 以后) 陈氏出外工作, 并从安平的分灵	某氏宅
	马埔	东势乡	月眉村	海口庄 大字月眉	布屿堡月眉庄	圣母宫	1997	四第(第祖)	1989 年参加麦寮扶范宫进香团, 到大陆去取得分灵	每年都移往 新炉主宅
主会殿	六块寮	褒忠乡	马鸣村	土库街大 字马鸣山	布屿西堡 马鸣山庄	泰安宫	1980 完成	苏府千岁	100 年前左右? 有个四处修鞋为生的鞋匠, 将神像忘在此	张氏宅
	褒忠	褒忠乡	中民村· 中胜村 埔姜村	土库街大 字埔姜仑	布屿西堡褒 忠论庄褒忠街	聚宝宫	1984 奠基	萧太传	1779 年霍乱流行时, 从光大寮劝请了萧太传来, 因有灵验, 所以在 1792 年取得分灵	某氏宅
	新厝	褒忠乡	新湖村	土库街大 字湖头厝	布屿西堡 芋头厝庄	参天府	1995	池府王爷	约 300 年前祖先从同安县马巷元威殿分灵而来	每年都移往 新炉主宅

股	集落名	所属乡	行政村	日治时代村名	清代村名	庙名	创建年代	主神名	主神的来临年代及理由	安置场所
股	芋头	褒忠乡	新湖村	土库街大字 字湖头厝	布屿西堡 芋头厝庄	土地公庙	?	土地公	?	?
	有才	褒忠乡	有才村#1	土库街大字 字有才寮	布屿西堡 有才寮	福兴宫	1935	赵府元帅	?	某氏宅
	同安	东势乡	同安村	海口庄大字 字同安厝	布屿堡 同安厝庄	北安宫	1990	西岳大帝 九天玄女	1915 年因为西来庵事件而逃到此地的吴姓大陆人所带来的	张氏宅
三官主股	马鸣山	褒忠乡	马鸣村	土库街大字 字马鸣山	布屿西堡 马鸣山庄	镇安宫	1662	老朱王爷 五年王爷	?	?
	昌南	东势乡	昌南村	土库街大字 同安厝昌南	布屿堡 昌南庄	南天宫	1964	王孙大 二三使	17 世纪后半因祖先迁台所携带而来的, 先经过彰化二林再到本村	每年都移往 新炉主宅
	复兴	东势乡	复兴村	海口庄大字 字小字目厝庄	布屿堡 吕厝庄	三安宫	1989	九天玄女	1915 年因为西来庵事件而逃到此地的吴姓大陆人所带来的	吴氏宅→张氏兄弟宅

表2 镇安宫五年王爷的“分灵”数

(本表根据《马鸣山镇安宫沿革志》中所刊载

1989年和1997年的名簿所做成的)

县市名	分 灵 数	
	1997 年	1989 年
台北市	20	31
台北县	60	89
基隆市	2	4
桃园县	11	14
新竹县	2	6
苗栗县	0	1
台中县	4	7
台中市	5	5
南投县	1	3
彰化县	14	16
云林县	37	47
嘉义市	14	17
嘉义县	30	38
台南县	6	7
台南市	9	6
高雄市	26	34
高雄县	11	11
屏东县	21	31
台东县	6	6
花莲县	1	2
宜兰县	0	2
计	280	377

表3 “嘉云平原地区”及其周边区域汉民族居民的祖籍地(单位:百人)

(出处:台湾总督府官房调查课 1928年)

福建省									广东省
街庄		泉州府			泉州府计	漳州府	其它	福建省合计	
		安溪	同安	三邑					
虎尾郡	西螺街	0	1	2	3	198	0	201	0
	虎尾庄	22	48	36	106	38	0	144	1
	二仑庄	0	0	0	0	128	0	128	1
	仑背庄	0	6	107	113	51	0	164	0
	海口庄	0	15	164	179	0	0	179	0
	土库庄	17	31	57	105	38	6	149	0
北港郡	北港街	0	2	191	193	1	0	194	0
	元长庄	0	0	111	111	28	0	139	0
	四湖庄	0	0	138	138	0	0	138	0
	口湖庄	0	19	62	81	63	0	144	0
	水林庄	0	108	28	136	46	0	182	0
东石郡	朴子街	26	44	69	139	22	0	161	0
	六脚庄	148	17	29	194	33	0	227	0
	东石庄	45	64	56	165	34	0	199	0
	布袋庄	36	56	115	207	7	0	214	1
	太保庄	2	78	12	92	0	0	92	0
	鹿草庄	34	41	10	85	29	0	114	0

# 从地方性庙宇到全台性庙宇——马鸣山镇安宫的发展及其祭祀圈

斗 六 郡	大埤庄	5	25	3	33	69	5	107	1
	古坑庄	0	0	0	0	126	5	131	27
	斗南庄	0	2	5	7	134	11	152	5
嘉 义 郡	嘉义街	27	25	101	153	225	5	383	7
	民雄庄	0	0	0	0	176	0	176	0
	新港庄	0	4	8	12	135	3	150	7
	溪口庄	2	7	1	10	34	2	46	42
	大林庄	30	2	3	35	59	7	101	43
综计		394	595	1308	2297	1674	44	4015	135

表4 安西府的八股

(基于全国寺庙整编委员会 1989 年制表)

股名	构成村落
街仔股	[台西村:街仔中山路][和丰村、草寮、南公馆、顶新兴、下新兴]
客厝股	[台西村:顶中庄、下中庄][海北村][海南村:王爷埔] [山寮村万厝第2、3、4、5邻]
盐埔股	[海口村、盐埔、海口厝][海南村、六块厝]
什张犁股	[光华村#][山寮村、顶山寮、下山寮、万厝第1邻]
五港股	[五港村、五条港][富琦村普令厝#]
瓦厝股	[五港村、瓦厝][富琦村圳顶]
仑下股	[富琦村、菁埔、富琦村本村第5邻至第13邻][永丰村第1邻至第10邻][和丰村第8邻至第11邻]

仑顶股	[富琦本村第 1 邻至第 4 邻][永丰村第 11 邻至第 20 邻][和丰村第 1 邻至第 7 邻、第 12 邻至第 16 邻]
-----	-------------------------------------------------------------------

表 5 拱范宫的五大股(麦寮拱范宫管理委员会 1989 年)

股名	构成村落
主股	麦丰# 麦津(以上,麦寮市街区) 光代(大)寮 兴化寮# 保安林(以上,麦寮乡)
东南股	田洋 新潮 新厝仔 马鸣山(以上,褒忠乡) 昌南 马祖埔 同安(以上,东势乡)
东北股	兴化厝 山寮 架仔头(以上,麦寮乡) 大有# 五魁# 阿勤 中厝 旧庄 草湖# 丰荣(以上,仑背乡)
西南股	安南# 新许厝寮# 下新吉庄# 阿坤厝# 四美(以上,东势乡) 蚊港 湖仔内# 三姓寮(以上,台西乡) 海丰 外湖寮 后安# 杨厝寮#(以上,麦寮乡)
西北股	瓦 霄仁厝 仑后 圳寮 下桥头 北桥头 新吉施厝 雷厝 三盛 中山 许厝寮(以上,麦寮乡)

表 6 国姓公的五房股(许、蔡 1995)

房	村 落
长房	四湖乡广沟厝 三条仑
次房	虎尾镇下湳(现延平里第 4 邻至第 7 邻) 大埤乡后沟(现丰田村的一部分)
三房	斗南镇石龟溪(现石龟里、石溪里) 靖兴(南靖厝)?
四房	顶田尾 下田尾 廓仔(大埤乡联美村) 三块厝(兴安村) 潭肚寮(嘉义县溪口乡游西村第 1 邻至第 7 邻、第 10 邻至第 11 邻)
五房	仑背乡大有村