

# 台灣的無祀孤魂信仰新論 —以竹山地區祠廟為中心的探討

王志宇\*

## 摘 要

本文以竹山地區的祠廟為中心，並以細密的田野調查資料為基礎，說明竹山一地無祀孤魂信仰的狀況，並藉此探討過去學界所提出的無祀孤魂信仰之觀念。作者提出幾個看法：（一）無祀孤魂的來源相當多，其稱呼因來源不同而有其它別稱，不過民間對於此種無祀孤魂，常以有應公或百姓公稱之，此二名稱可為無祀孤魂的總稱。（二）有姓或名的無祀孤魂與無姓無名的無祀孤魂是有些許區隔的，前者在後來的發展中，比較有機會轉變為神祇。（三）過去認定大眾爺是鬼王的說法應是從日治時代開始，此應是受到新莊地藏庵調查資料的影響。然而作者認為新莊地藏庵大眾爺的鬼王神格應該只是個案，不能視為通例。在台灣民間信仰中，對於神鬼的觀念是相當活潑的，無祀孤魂有種種的機會蛻變為神祇，對此類信仰應以「發展中的神靈」視之。

**關鍵詞：**無祀孤魂、有應公、百姓公、大眾爺、厲鬼、竹山

---

\* 逢甲大學歷史與文物管理研究所專任副教授。

## 壹、前言

無祀孤魂信仰源起於漢人的靈魂信仰，認為人的靈魂不滅，所以生人對人死後的靈魂有種種的對應方式。<sup>1</sup>台灣民間認為人死後就成鬼，鬼分為兩類，一為善鬼，即是祖靈，亦稱有緣鬼魂，得到子孫的祭祀。另一為惡鬼，即是厲鬼，亦稱無緣鬼魂，此又分為沒有子孫祭祀在陰間淪為乞丐餓鬼的無嗣孤魂，以及自殺、夭折、橫死的凶死亡魂。善鬼得以庇佑子孫，而惡鬼則會作祟人間<sup>2</sup>。對於此種厲鬼，一般人通常以有應公或百姓公稱之，以有應公崇拜的對象是厲鬼，其目的在以建祠祭祀的手段將厲鬼轉換為厲神因而亦有以厲神稱之者。<sup>3</sup>此種信仰也成為台灣地區相當普遍的信仰崇拜之一。

過去的論者對此信仰有種種看法，如仇德哉認為：「有應公又稱有英公、百姓公、金斗公、恩公、萬善同歸、無祀陰光、萬恩主、萬恩公、萬善諸公、萬應公、萬善爺、聖公諸稱。有應者，取其有求必應之意，鄉愚迷信，於人力無能為之情況下，動輒求諸鬼神，咸認有求必應。其構成者，亦無子無主之孤魂，屬厲之範疇<sup>4</sup>。」類似此種無主孤魂信仰於台灣各地區因其來源或性質略有不同，有種種的稱呼，因此仇德哉將義民爺、大眾爺、大眾媽、有應公、有應媽、百姓公、金斗公、萬善公，以及陰光、地基主等均視為無主幽魂，均屬厲鬼，宜共享厲壇之祭<sup>5</sup>。他甚至將王爺、元帥爺等皆視為無祀鬼厲<sup>6</sup>，此種看法是否適當，頗值得再討論。而黃文博則將各類無祀孤魂皆視為有應公，因此將其分為野墓有應公、水流有應公、戰亡有應公、成仁有應公、殉職有應公、車禍有應公、田頭有應公、冢仔有應公、女娘有應公、外人有應公、發財有應公、牲畜有應公、飄渺有應公等十三類<sup>7</sup>。研究者間諸多的歧異性看法反映了台灣無祀孤魂信仰的複雜性，也點出了與台灣民間生活關係密切的無祀鬼厲，值得注意。究竟複雜的無祀孤魂信仰在台灣社會中有什麼區分？有什麼意義？

<sup>1</sup> 有關中國人的靈魂信仰以及變化可參見徐吉軍，〈論中國民間喪俗靈魂信仰的演變〉，見漢學研究中心編印，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，（台北：編者，1994），頁 885-902。

<sup>2</sup> 阮昌銳，〈義民爺的崇拜及其功能〉，《中國民間信仰之研究》，（台北：台灣省立博物館，1990），頁 263。亦有從死者與生者的差等關係，將鬼分為家鬼，指的是有主之新喪未葬者及有主無嗣者；二是野鬼，即普通的無主、無祀之鬼；三是厲鬼，即凶死、枉死、疫死、暴屍在外而無主、無祀之鬼見呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》90（1994），頁 153。

<sup>3</sup> 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，頁 153。

<sup>4</sup> 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，（台中：台灣省文獻委員會，1983），頁 390。

<sup>5</sup> 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，頁 381。鍾華操大致也持此觀點，將百姓公有應公等視為祀於小祠的無主骸骨和無主孤魂，見氏著，《台灣地區神明的由來》，（台中：台灣省文獻會，1979），頁 380-383。

<sup>6</sup> 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，頁 312、376。

<sup>7</sup> 黃文博，〈有求必應——台灣民間有應公信仰〉，《台灣冥魂傳奇》，（台北：台原，1992），頁 186-193。

這種厲鬼信仰配合上台灣社會的神祇崇奉，究竟反映著什麼樣的社會價值觀？這都是相當值得再深入探討的問題。

筆者近幾年來在南投縣竹山地區進行田野調查時，發現一般的無祀鬼魂信仰不僅有種種的稱謂，如三世恩公、齊伯公、蔡三公、莊仙公等，各類無祀孤魂廟的發展亦有不同的情況，可提供若干線索來反省過去的研究。由於無祀孤魂之小祠分散於台灣各地，個人無法針對全台的無祀孤魂祠廟進行調查，而區域性的研究應是比較可行的方式。礙於篇幅所限，有關無祀孤魂信仰中頗受爭議的王爺神格屬性問題，筆者擬另行撰文探討，而不在本文討論。本篇論文將以竹山的調查研究為基礎，以該地的無祀孤魂信仰為對象，說明有關無祀孤魂研究中的幾個問題。

## 貳、台灣的無祀孤魂崇拜及其問題

台灣民間在有清一代對有應公建廟奉祀，並成為普遍現象，與內地迥異，其信仰可能緣起於厲祭之故習以及義塚之普設<sup>8</sup>。這部分的來源可從台灣地方志的記載來瞭解。蔣毓英的《台灣府志》記載：

郡邑有司，每歲春清明日、秋七月十五日、冬十月一日，先期一日，主祭官牒至城隍。至祭日，設城隍位於壇上，用羊一、豕一；設無祀鬼神牌於壇下，用羊二、豕二，以米三石為飯羹，香燭酒紙隨用，其祭文載會典，甚悽惻。府屬壇在東安坊，台灣縣附府祭；鳳、諸二縣之壇草創，致祭無定所也<sup>9</sup>。

余文儀的《續修台灣府志》亦記載：「祭厲壇儀注：每歲凡三祭：春祭清明日，秋祭七月十五日，冬祭十月初一日。每祭用羊三、豕三、飯米三石，香燭酒紙隨用……設無祀鬼神壇於壇下左右（書曰『本府境內無祀鬼神』），祭物羊二、豕二，盛置於器，同羹飯等鋪設各鬼神位前。<sup>10</sup>」《鳳山縣志》直指此種厲祭之典起於明洪武三年，其云：「厲祭之典，由來舊矣。至各府、州、縣

<sup>8</sup> 戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》46：4（1996），頁53-54。

<sup>9</sup> 清蔣毓英，《台灣府志》，卷七「祀典」，頁103。

<sup>10</sup> 清余文儀，《續修台灣府志》，頁337。

設壇以祭無祀鬼神，則自明洪武三年始。<sup>11</sup>」

從厲壇之祭漸轉為民間無祀祠廟之祭，無非是受到清代開墾台灣，海寇生番，種種險境，造成犧牲者眾的結果，民間取其祭孤之意，建祠奉祀，以平鬼怨。故《澎湖紀略》言：

無祀祠者，蓋仿古泰厲、公厲之祭也……設無祀鬼神牌於下，左右排

列祭物、果品、羹飯、香燭、赭帛、冥衣數百具以祭焉。此定制也。

今澎湖易壇以廟，雖非古制，而祭孤之禮，意則一也。其間祠祀，俱

係歷任守土文武職官因感時事，捐俸創興；蓋以為非廟則主無所依，

而守廟之人亦無所居焉。亦何嫌於與古制之不相若也哉！<sup>12</sup>

台灣的無祀祠廟到了日治時代被日人視為淫祠，妨害社會的進步，無怪乎戰後台灣的研究者指出清代台灣的地方官並未將有應公廟視為淫祠，因為無祀祠本源於厲祭之故習與義塚之普設，故亦得到官方之鼓倡。<sup>13</sup>

由於台灣無祀孤魂信仰的昌盛，引起部分學者的注意。過去有關台灣無祀孤魂信仰的調查與研究，早期以日治時代日本人的調查為主，在大正四年（1915）開始的宗教調查，已有所注意，將崇拜無緣枯骨的習俗稱為有應公信仰，並將之視為淫祠，認為是社會進步的障礙。<sup>14</sup>由於日人將無祀孤魂信仰視為妨礙社會進步的習俗，幾乎為當時的調查者所注目，其後在片岡巖所著的《台灣風俗誌》（1921），伊能嘉矩的《台灣文化志》（1928），鈴木清一郎的《台灣舊慣冠婚葬祭與年中行事》（1934），增田福太郎的《台灣本島人の宗教》（1935），曾景來所著之《台灣宗教と迷信陋習》（1938）等，皆有所討論。<sup>15</sup>戰

<sup>11</sup>清陳文達等，《鳳山縣志》，頁43。

<sup>12</sup>清胡建偉，《澎湖紀略》，頁42-43。

<sup>13</sup>戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁99。

<sup>14</sup>丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書（第一卷）》（1919），（台北：捷幼出版社，1993翻印），頁4-5。

<sup>15</sup>片岡巖認為萬善同歸、有應公、萬應公都是將無緣枯骨葬在一起的崇奉，也認為大眾廟另名有應公、萬善同歸。見氏著，《台灣風俗誌》，（台北：眾文，1990二版），頁35，664。伊能嘉矩認為有應公原係導因於鼓勵掩埋枯骨，而另行變形，與祈求孤魂冥福之迷信結合之信仰。見氏著，江慶林等譯，《台灣文化志》（中卷），（台中：台灣省文獻會，1991），頁192。鈴木清一郎將王爺、哪吒、五顯帝、有應公等視為雜神，在祖先崇拜與台灣人的神仙觀念部分，皆特別提及有應公等無主幽鬼的崇拜情況，見氏著，馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，（台北：眾文，1989增訂一版），頁6，22-23，599-602。增田福太郎將有應公、水流公、大眾爺等視為幽鬼崇拜，見氏著，《台灣本島人の宗教》，（東京：株式會社養賢堂，1939），頁62-63。曾景來特立

後有關台灣的無祀孤魂研究專著不多，但許多相關的論著，皆略有論及。<sup>16</sup>如早期的廖漢臣談「有應公」，指出祀和過去的厲壇制度關係密切，並指出現在台灣許多祠廟奉祀有應公、金斗公、萬應公、老大公、普渡公、大墓公、萬善爺、大眾爺、義民爺、義勇公等，所奉主神皆與昔日的南壇、北壇等相同，都是「無緣的鬼魂」。他分析台灣地區此種信仰昌盛的原因在於：（一）受移民社會的影響，清代死亡的很多。（二）因清代台灣移民與開發特性的影響，死亡的人，多無人看顧。這些無祀孤魂因死因不同，而有不同的稱呼，如死於平亂的人稱為義民爺，死於械鬥的人稱為老大公、義勇公等。<sup>17</sup>也有學者指出台灣的無祀孤魂信仰與民間社會的關係，如林美容以有應公、中元祭祀與祭品的豐盛等現象，試圖說明這些崇拜與儀式反映台灣民間公眾祭祀的需要性及其社會意義。<sup>18</sup>而鄭志明則以亡靈為對象，討論台灣的鬼文化問題，認為台灣的鬼魂信仰有四大特性：一是鬼的亡靈崇拜取代自然鬼的「妖」崇拜；二是民間發展出種種的宗教儀式以防制鬼煞來保平安；三是為與鬼靈建立有好關係，發展出種種祈福求報的宗教祭祀儀式；四是因應人鬼的靈性交流，導致通靈巫師與解運巫術的流行。<sup>19</sup>

除上列泛論式的論著外，台灣無祀孤魂信仰的龐雜內容，吸引部分學者的注意，其中義民信仰似乎成爲一個重要的研究對象之一。如阮昌銳以景美義民廟為例，說明該廟的成立與景美地區開發的關係，並討論該廟的組織與祭儀等，進而從功能面上說明義民廟所能提供的心理、社會、經濟與文化藝術等機能<sup>20</sup>。莊英章則引用文獻，說明竹塹地區的開發以及枋寮義民廟成立的背景。在引用義民廟古文書說明其祭祀圈的形成之後，分析義民廟對客家社會所提供的經濟、文教、防禦及社會等功能。<sup>21</sup>其他有關無祀孤魂中的孤娘、仙姑等，則有黃萍英的碩士論文〈台灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個台灣社會史的考察〉，探討台灣的女性無祀厲鬼以及孤娘廟的奉祀，並舉彰化伸港鄉的張玉

「有應公崇拜」一章討論台灣的有應公信仰，見氏著，《台灣宗教上迷信陋習》，（台北：台灣宗教研究會，1939再版），頁 87-118。

<sup>16</sup>此部分在早期一些雜論式的文章裡，都有所提及，如王力修，〈談「有應公」〉，《台灣風物》19：3、4（1969），頁 30；蔡懋棠，〈本省民間信仰雜談〉，《台灣風物》25：3（1975），頁 3-5。另外 Laurence G. Thompson, "Yu-ying Kung: The Cult of Bereaved Spirits in Taiwan." in idem., ed., *Studia Asiatica: Essays in Felicitation of the Seventy-fifth Anniversary of Professor Ch'en Shou-yi*, San Francisco: Chinese Material Center, pp.267-277 亦有論及，轉見自康豹，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《人文學報》16（1997），頁 125。

<sup>17</sup>廖漢臣，〈有應公〉，《台灣風物》17：2（1967），頁 17-20。

<sup>18</sup>林美容，〈鬼的民俗學〉，見《台灣文化與歷史的重構》，（台北：前衛出版社，1996），頁 167-174。

<sup>19</sup>參見鄭志明，〈台灣鬼信仰發展的現象分析〉，見《台灣民間的宗教現象》，（中和：大道文化，1996），頁 116-145。

<sup>20</sup>阮昌銳，〈義民爺的崇拜及其功能〉，見《中國民間宗教之研究》，頁 261-288。

<sup>21</sup>莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，（台北：中央研究院，1989），頁 223-239。

姑廟為例，說明孤娘廟的興衰和政治與社會間的關係。<sup>22</sup>這些專論中比較全面性的著作還是林富士所著之《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》，該書分別探討了厲鬼、有應公、大眾爺、姑娘、仙女娘、王爺以及擔任人鬼溝通角色的乩童，已是目前研究較為全面與深入的著作。<sup>23</sup>

上列有關台灣無祀孤魂的論著都有其長處，也解決了台灣無祀孤魂信仰的若干問題，不過筆者在竹山地區進行寺廟調查之後，從竹山當地的調查資料發現有關台灣的無祀孤魂信仰仍有若干問題值得討論。

### 參、竹山地區的無祀孤魂信仰及其特色

竹山地區的無祀孤魂祠廟計有二十七處，如加上今為聖義元帥，舊為此類厲鬼信仰的紅旗公廟，則有二十八處，分別有地基主、白旗公、紅旗公、大眾爺、萬善爺、百姓公、陰公、莊仙公、齊伯公、三世恩公、蔡三公、黃德公等。其中值得注意的是紅旗公，因為在有關紅旗公的種種靈異傳說下，紅旗公本身的崇拜，已經由百姓公的神格轉變為元帥爺的神格，也就是由厲鬼轉變為神祇。本文主要針對竹山一地現存的無祀孤魂信仰論述之，並兼論紅旗公廟的發展。

在竹山二十七處的無祀孤魂信仰中，許多此類信仰，以其為不起眼的小祠故，一般居民並未注意，往往都是起源不詳。不過有幾處的無祀孤魂信仰，受到居民注意，起源清楚，十分值得我們注意。雖然大多數的無祀孤魂信仰沿革不詳，不過這些起源不詳的小祠，在某些程度上，也可反映此類信仰的地位，因而有其意義。

以下所敘述的二十七處無祀孤魂信仰，乃筆者於民國八十七年至八十九年以及九十一年間，於竹山以實地勘查及訪談的方式進行田野調查的成果，八十九年以前調查的大部分成果已集結在《竹山鎮志》的〈宗教志〉出版。二十七處中值得注意的是起源較為清楚者，本文分別依其名稱的不同，將其分為特殊信仰、百姓公與大眾爺，此種分法主要以名稱及厲神神格具爭議者為主，如白旗公、三世恩公等以名稱較特殊故列入特殊信仰，地基主以其神格屬性有所爭議，亦在此先列入特殊信仰，以待來日討論。此外，大眾爺與百姓公各為一類，以方便本文的說明。

<sup>22</sup> 見黃萍英，〈台灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個台灣社會史的考察〉，中央大學歷史所碩士論文，2000。

<sup>23</sup> 見林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，（板橋：北縣文化出版，1995）。

## 一、特殊信仰<sup>24</sup>

### (一) 白旗公廟

白旗公廟，位於今田子里田子鞍，據傳於清時已立廟祀之<sup>25</sup>，惟地處荒涼，筆者於八十八年間前往調查時，為一佔地約二至三坪大小的小廟，雖塑有白旗公的神像，然而香火不盛，僅鄰近居民前往崇奉。紅旗公與白旗公為竹山鎮的特殊信仰，與清代台灣的地方匪亂有關。同治元年（一八六二），八卦會黨彰化四張犁庄人戴萬生起事，萬生一名潮春，原籍漳州，清廷以漳泉互制的族群分化方法，鼓勵泉庄領取義旗，幫助官軍，圍剿戴氏屬於漳州族群的反叛團體。由於戴萬生所領導的八卦會黨使用紅色旗幟為號，所以官軍及協助官軍的義民，使用白色的旗幟以示區別，形成紅白二旗壁壘分明的對峙局面。因戴萬生的勢力龐大，除沿海泉庄豎白旗抗拒之外，鹿谷、集集、南投、名間、草屯、社頭等一帶近山地區的漳人聚落，有鑑於會黨的焚殺擄掠，為保衛桑梓之安全，由彰化舉人陳肇興奔走策畫，約沙連堡、武東堡、武西堡、南投堡、北投堡、東螺堡等六保，同日豎白旗以應官軍，開始了聯庄拒賊的行動。而所謂白旗公、紅旗公，正是隨戴萬生事變而發展的地方信仰。白旗公究竟何許人也？此事已無法確認，惟與戴萬生之亂有關殆無疑義，當張阿乖舉紅旗為號作亂時，官軍義民以白旗為號相對抗，白旗公應為當時戰亡而受鄉民供奉的官軍及義民。<sup>26</sup>

### (二) 山崇里水底寮三世恩公廟

位於山崇里溫水巷五號旁，奉三尊亡靈，號稱三世恩公。緣起於張姓人家住於此地，日感怪異，不得安寧，光復後不久，乃請北天宮玄天上帝乩示，指示建廟奉之，乃由鄰近張姓人家主事，建廟奉之，並由張氏任管理員，目前僅有鄰近居民奉祀。

<sup>24</sup> 有關下列各廟的情況，參見王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，頁 1403-1407。

<sup>25</sup> 林文龍曾懷疑硿礮庄附近的地頭「白廟仔」及當地之土地廟，該廟原應奉祀白旗公，後因紅旗公廟興起，白旗公廟遂沒落，而被人以土地公廟取代。此說乃臆測，而白廟仔一地是否與白旗公有關仍需要具體之證據證明，有待深入的研究。見林文龍，〈手持步槍的神像——記竹山紅、白旗公的來龍去脈〉，見氏著，《台灣史蹟論叢》，上冊，頁 31-133。

<sup>26</sup> 王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，見陳哲三總編纂，《竹山鎮志》，頁 1403-1404。

### (三) 富州里齊伯公廟

位於富州里集山路一段五五〇巷內，奉祀人稱齊伯者。此起因於當地有來自大陸內地的赤腳仙，人稱齊伯，因在台無妻小，生前交代其友陳石珠，死後願將其田給予陳氏，約定陳氏將其葬於此田，並由陳氏及其子孫世代奉之，故其死後乃由陳氏子孫供奉，今鄰近居民亦有奉之者。

### (四) 大鞍里頂鹿寮莊仙公廟

位於大鞍里土名頂鹿寮一地，奉祀莊姓亡靈。此起源於過去有莊姓人居於此地，後不知何故，全家亡故於此，後來由巫朝和與謝文男首倡建廟祀之。

### (五) 大鞍里三層坪蔡三公廟

位於大鞍里土名三層坪一地，奉蔡三、蔡四兄弟，相傳為日治時代蔡三、蔡四兄弟為抗日分子<sup>27</sup>，與日人作戰，後逝於三層坪。民國八十七年，鄰近居民獻地建祠祀之。

### (六) 福興里泉州寮黃德公廟

黃德公廟位於福興里泉州寮西面清水溪畔的茄冬樹下，供奉開發福興山區的先民黃正德。據傳清雍正七年，黃正德進入福興山區開發，住於泉州寮東面的頂坪，後全家為人滅族，死者共五十人，屍體被棄置於無尾坑，此後因無後嗣祭祀，造成庄內居民不安，至民國三十五年左右，而於此地建黃德公廟祀之。

### (七) 桂林里地神府

此廟位於桂林里大智路土名過溪仔邊處，供奉主神為地基主。起源不詳，據云緣起於清代，初時僅為石砌小祠。民國八十一年改建為磚造小廟。

---

<sup>27</sup>日治初期據守竹山、斗六一帶山區的抗日志士與日人有過嚴重的衝突，日人亦曾進剿大鞍山區，據《雲林縣志稿》所記，蔡三、蔡四為原簡儀部下賴福來一派的抗日份子。見雲林縣文獻委員會編印，《雲林縣志稿》，「卷八革命志」，（斗六：編者，1977），頁310-311。



## 二、百姓公（萬善爺、有應公）<sup>28</sup>

### （一）桂林里雲霖萬善堂

位於桂林里大智路加正巷竹山第一公墓旁，起源不詳，現今建築為民國八十三年七月改建，設有管理委員會，並採爐主制以維持香火之供奉。

### （二）下坪里萬善堂

位於該里枋坪巷，起於日治初期，因該地聚落頗有靈異事件發生，後由埔尾、坪仔角聚落共同建廟奉之。

### （三）福興里泉州寮百姓堂

位於該里泉州寮一地，緊鄰黃德公廟。沿革源自黃德公廟建立後，因只能限於黃正德家族的靈魂才能進駐，故於民國五十三年，黃德公廟旁另建百姓公廟，安置無主孤魂，並與黃德公廟共同使用一廟埕。

### （四）福興里過溪陰公堂

即百姓公廟，位於該里過溪國小左前方五十公尺處，奉祀無主孤魂。沿革起於民國六〇年代，當地庄民家中不安，叩問於該庄玄天上帝，經乩示之後，擇於此地建廟祀之。因廟落成於農曆十月廿七日，故以此日為誕辰。

### （五）中央里田中央百姓公廟

位於該里田中巷二一六之三號，該地原為墓園，日治時代改為田園，鄰近居民乃建廟祀之。

### （六）大鞍里鞍崎店仔百姓公廟

位於該里土名鞍崎店仔一地，據傳清代該地匪亂械鬥後留下遺骸，民國六〇年代，庄民建祠祀之，並於每年七月半及春節，舉辦祭典。

---

<sup>28</sup>參見王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，頁1404-1407。

### (七) 德興里萬善堂

位於德山寺對面公墓內，沿革不詳。<sup>29</sup>

## 三、大眾爺<sup>30</sup>

### (一) 延山里紅花園大眾(爺)媽廟

俗稱大眾媽，位於該里延山路(舊路)，土名紅花園一地。據傳原為無主孤墳，後鄰近居民受其托夢，建祠祀之。年代不詳。

### (二) 山崇里玉山新城大眾爺廟

位於該里南雲一路巷內，沿革起於民國六〇年代，該地整地闢建玉山新城社區，因有墳地於其中，故集中之後建廟祀之。信徒來自該社區，香火供奉採爐主制。

### (三) 竹圍里萬善同歸、大眾爺廟

位於前山路於公所路交叉口，合祀萬善同歸及大眾爺，信徒來自該里十三至十八鄰，採用頭家爐主制。沿革起於道光十四年(見碑牌)，竹圍尾設置萬善同歸石碑，收祀無主孤魂，而十三鄰一地有大眾爺石碑(原在荔枝園內)，民國八十一年萬善同歸祠重建，八十四年竣工時，乃將大眾爺石碑移來與萬善同歸石碑合祀。

### (四) 山崇里頂埔大眾爺廟

位於山崇裡頂埔第十七公墓內，原位於集山路旁，民國四十九年遷至現址，民國八十七年翻修。<sup>31</sup>

茲將竹山一地的無祀孤魂信仰所供奉厲神名稱以及有無神像等概況製表如下：

---

<sup>29</sup> 參考田野調查資料，民國 87.12.14 調查。

<sup>30</sup> 參見王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，頁 1404-1407。

<sup>31</sup> 田野調查資料補充，民國 88.9.12 調查。

竹山無祀孤魂信仰概況表

廟名	厲神名稱	位 置	概 況
大眾爺廟	大眾爺	下坪里田寮	立有神像，又稱百姓公，所用香爐亦刻有百姓公字樣
萬善堂	百姓公	下坪里枋寮巷	牌位
蔡三公廟	蔡三公	大鞍里三層坪	立有神像
莊仙公廟	莊仙公	大鞍里頂鹿寮	立有神像
百姓公廟	百姓公	大鞍里鞍崎店仔	立有神像
三世恩公廟	百姓公	山崇里水底寮	立有神像
大眾爺廟	大眾爺	山崇里玉山新城	立有神像
大眾爺廟	大眾爺	山崇里頂埔第十七公墓內	牌位
百姓公廟	百姓公	中央里田中央	牌位
百姓公廟	百姓公	中和里枋寮仔	僅設有香爐，香爐後方懸一紅布象徵神位
大眾爺廟	大眾爺	竹山里	立有神像
萬善同歸、大眾爺廟	百姓公、大眾爺	竹圍里	萬善同歸牌與大眾爺合祀，大眾爺立有神像
白旗公廟	白旗公	秀林里	立有神像
大聖百姓公廟	百姓公	秀林里	牌位
大眾爺廟	大眾爺	秀林里大坑	牌位
百姓公廟	百姓公	秀林里柿仔林	牌位
大眾爺媽廟	大眾媽	延山里紅花園	牌位
百姓公廟	百姓公	延平里庄頭	牌位
萬善堂	百姓公	延正里樣仔腳尾	立有神像
地神府	地基主	桂林里	立有神像
昭德祠	大眾爺	桂林里	立有神像
雲霖萬善堂	百姓公	桂林里	立有神像
齊伯公廟	齊伯公	富州里	三面壁形式，無神像
百姓堂	百姓公	福興里泉州寮	牌位
黃德公廟	黃德公	福興里泉州寮	牌位
陰公堂	陰公、百姓公	福興里過溪	立有神像
萬善堂	萬善爺	德興里（德山寺前公墓內）	主神位為石牌，另立有萬善爺神像

※資料來源：

- 1.王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，見陳哲三總編纂，《竹山鎮志》，頁403-1407。
- 2.田野調查筆記資料補充

## 肆、竹山地區無祀孤魂信仰所反映的問題

從上列竹山地區的無祀孤魂信仰，可以瞭解此地的無祀孤魂其實有相當的數目，這是筆者透過竹山當地的里長、耆老等進行詳實的調查所得，而如《南投縣風俗志宗教篇稿》，有關本地的有應公、萬善爺等信仰，列入大眾爺項下，也只有列出十二處，加上義民廟七處，也不過十九處，<sup>32</sup>這個數字與竹山一地的調查相對照，顯然過去許多文獻的調查，可能都沒有完全將各地的無祀孤魂信仰調查出來。從此地這麼多的無祀孤魂小祠，或許更可以看出有關無祀孤魂信仰的若干面貌。以下分別就過去學界的研究，以本地的調查資料為基礎，提出一些看法。

### 一、有應公與百姓公—無祀孤魂的名稱及其問題

有關台灣的無祀孤魂，許多學者常用「有應公」一詞來概括，如黃文博、戴文鋒等，皆持此種看法。高賢治以有應公統稱祖靈以外的亡魂—無祀孤魂<sup>33</sup>，戴文鋒更指出清代之無祀祠並未出現有應公，其詞之產生在日治時代以後<sup>34</sup>。事實上，除了有應公的名稱之外，台灣民間社會常用於指稱無祀孤魂的名詞還有百姓公，在筆者調查竹山一地的寺廟與信仰時，居民使用百姓公一詞遠比有應公普遍，這個看法還可以以劉枝萬的調查加以佐證。劉枝萬在調查南投縣的宗教信仰時，其大眾廟項下所記錄的十二座祠廟中，就有四處被俗稱為百姓公廟，分別為南投鎮（今南投市）三興里建國巷的彰善祠，名間鄉廊下村的大眾爺廟，水里鄉永豐村的萬善祠，以及埔里鎮東門里南昌街的靈應祠，如再扣除集集鎮永昌里的聖媽祠（一般通稱為姑娘仔廟），其比例已佔百分之三六·四，可說已是相當普遍的稱呼。<sup>35</sup>

值得注意的是竹山當地的部分無祀祠廟如三世恩公廟、莊仙公、蔡三公、齊伯公、黃德公等信仰，除三世恩公乃刻匾於廟門上，有明確的廟名之外，其它都是民眾對該神靈的指稱，視同為一般具有百姓公、有應公神格的厲神。戴文鋒曾指出台灣的無祀祠之名稱，其來源有八種，分別是源自萬善祠、源於萬善祠與有應公、大眾廟、千家祠、南壇、無祀祠、有應媽、其它來源者<sup>36</sup>。這個分類有助於我們對許多無祀孤魂祠廟的瞭解，但更重要的可能是民眾對此類

<sup>32</sup> 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，（南投：南投縣文獻委員會，1962），頁 150-159。

<sup>33</sup> 高賢治，〈台灣幽冥界特殊的神祇—大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭婦人〉，《台灣風物》39：3（1989），頁 126-127。

<sup>34</sup> 戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 65。

<sup>35</sup> 見劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁 152-155。

<sup>36</sup> 戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 65-71。

無祀孤魂的稱呼，這個稱呼代表民眾的神鬼觀念，並足以反映其價值觀。

大致而言，台灣社會對於無祀孤魂的指稱是相當複雜與多元的，如前面提及仇德哉與黃文博對無祀孤魂的稱呼，已有多種名稱。彰化芬園鄉在員草路旁有一大王將軍廟，筆者親往調查的結果，其來源仍是當地農民整理田地時，發現數具枯骨，乃將其集中奉祀，後來廟名命名為大王將軍廟。這一類的稱呼並沒有嚴格的標準，所以從廟名判斷所奉神祇之種類有其危險之處。竹山地區除了有有應公、百姓公、大眾爺等常見的無祀孤魂信仰之外，三世恩公廟、莊仙公、蔡三公、齊伯公、黃德公等從其來源而論，也是屬於無祀孤魂信仰，然而因為有名有姓，其信仰也就被冠上姓氏或以其特性來稱呼。不過這些祠廟在最初發展的時候，都被當地人視為類似百姓公的厲神。因此，從民間信仰的發展上而言，如考慮時間因素對信仰的影響，此二者應該是有所區分，此部分於後面將會再討論。

## 二、大眾爺的問題

有關大眾爺的信仰，有認為其為無依之鬼魂，如同萬善爺、有應公、百姓公等，亦有認為其為鬼王者。持前者看法的，如仇德哉所記：「大眾爺又稱大將爺、聖公、陰陽公、千眾爺，均為成群無依之鬼魂，考其本源，當閩粵移民渡台拓荒，初時多單身隻影，輾轉各地，舉目無親，加以蠻烟瘴雨、疫癘流行、械鬥時起，番害亦多，死於溝壑，無人認屍，或暫埋之，風吹雨打，屍骨暴露，是以仁人善士收埋枯骨，由於懼其作祟，為之建祠，稱為大眾爺而祀之。」<sup>37</sup> 這個看法似乎為許多研究者所接受，如廖漢臣、王力修、戴文鋒等皆是，將其和有應公等厲鬼信仰一起討論。<sup>38</sup> 而持後者看法，傾向認其為鬼王者，如劉枝萬所言：「大眾爺一般相信為陰司鬼王，即鬼中之較強有力者<sup>39</sup>」，尚有蔡懋棠、高賢治、康豹等。林富士指出視大眾爺為鬼王，乃起自鈴木清一郎的研究，此後許多學者受此影響，<sup>40</sup> 可說是道出其癥結。

究竟大眾爺是有應公或鬼王？我們可以從史料與田野資料中來加以審視。清代地方志中有關大眾爺的記載常被引用的資料如下：

《淡水廳志》：「大眾廟，一在廳治南門外里許巡司埔，俗呼南壇，旁有義塚。中元盂蘭會極眾。<sup>41</sup>」

《重修台灣縣志》：「(附) 鄉厲壇二；一曰大眾壇，在大南門外。康熙五

<sup>37</sup> 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，頁 385。

<sup>38</sup> 分別參見廖漢臣，〈有應公〉，《台灣風物》17：2（1967），頁 18；王力修，〈談「有應公」〉，《台灣風物》19：3、4（1969），頁 30；戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 58-68。

<sup>39</sup> 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁 150。

<sup>40</sup> 林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，頁 63。

<sup>41</sup> 清陳培桂，《淡水廳志》，頁 153。

十五年，里民眾建（前堂供厲鬼，後堂奉佛。其右立萬緣堂，寄貯遺骸，男東女西。仍設同歸所，以瘞枯骨）。一曰萬善壇，在安平鎮一鯤身。<sup>42</sup>」

《噶瑪蘭廳志》：「大眾廟：在廳治西門外及頭圍、羅東、蘇澳皆有，祀開疆闢土禦生番、死海寇諸難者。<sup>43</sup>」

從上面的史料看來，大眾爺的信仰應該是來自厲壇、義塚以及種種無祀枯骨。此外大眾爺與佛教的關係也值得留意，康豹以新莊地藏庵為例，認為該廟的大眾爺應是在乾隆年間已經在當地存在，位於義塚堂的大眾壇或大眾廟，廟裡供奉大眾爺和地藏王菩薩或觀世音菩薩。地藏庵的發展可說是兼具有應公、鬼王以及和佛教地藏王及地獄信仰結合的型態。<sup>44</sup>而林富士有關大眾爺的研究，指出大眾爺的三種不同面貌，分別為和一般有應公相同，二和佛教信仰結合，成為冥府之神；三是成為有名有姓的大將爺，和一般王爺幾乎沒什麼區別。而且他從台北縣境內的大眾爺廟為例，指出大部分的大眾爺，其原始面目應是「厲鬼」或無主孤魂野鬼的群體象徵，和有應公一樣，沒有本質上的區別。<sup>45</sup>此看法可說一針見血的說明了大眾爺的本來面目。

竹山的田野資料或許可以呼應林富士的研究。以竹山地區可知沿革的大眾廟而言，都與收埋枯骨的墳塚有關，尤其是山崇里玉山新城的大眾爺廟，其實就是為了蓋玉山新城，在整地時挖掘出來的無主骨骸，為安置這些無主枯骨而建廟祀之，可見大眾爺與有應公、百姓公等是名異實同，都是無祀枯骨的崇拜。所以過去的地方志對此有相當多的記載，如《彰化縣志》云：「大眾廟：即厲壇也，一在鹿港菜園，嘉慶二十年建。一在員林街東畔，一在西螺，皆里民公建。<sup>46</sup>」而《雲林縣采訪冊》記：「大眾廟：即厲壇，在縣城南門外。<sup>47</sup>」《新竹縣采訪冊》亦記載：「中冢：在縣城南二里巡司埔義塚之西。乾隆間，紳士稟請置。道光十六年，淡水同知玉庚捐廉，諭紳士葬寄停大眾廟無主骸罐三百餘具於此。<sup>48</sup>」可說都指出大眾爺的本來面目。

從上列引述的資料看來，台灣民間信仰對於無祀孤魂的稱呼並沒有嚴格的區分，大眾爺僅是百姓公、有應公一類無主孤魂稱呼中的一種。而《噶瑪蘭廳志》所記大眾廟所祀為戰死的亡魂等，其實與無祀枯骨崇拜並沒有抵觸，只是更清楚的說明其來源。而鬼王之說，應該是日治時代日人進行調查時所看到的地方特例，並不能視為通例。

此外，大眾爺與大將爺間的問題也需一提。由於民間對此類信仰稱呼的龐

<sup>42</sup>清王必昌《重修台灣縣志》，頁166。

<sup>43</sup>清陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，卷五風俗（上），頁221。

<sup>44</sup>見康豹，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《人文學報》16（1997），頁123-159。

<sup>45</sup>林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，頁61-79。

<sup>46</sup>清周璽，《彰化縣志》，頁158。

<sup>47</sup>清倪贊元，《雲林縣采訪冊》，頁16。

<sup>48</sup>清不著撰人，《新竹縣采訪冊》，卷三「義塚」，頁132。

雜，常會混用。林富士舉台南市四草大眾爺廟為例，現今稱其主神陳友為鎮海大元帥，他和其他的元帥被泛稱為「大眾爺」或「大將爺」。林氏指出從當地大眾爺廟的規制以及《續修台灣縣志》所述，認為四草的大眾廟應是以收埋枯骨，奉祀孤魂厲鬼為主的廟宇。陳友等「大將爺」、「元帥」和「王爺」等的添加，應可能是較晚起的發展，或是原有的鎮海廟和「大眾廟」合建併祀所造成的現象。此外，鹿港的威靈廟，主祀大眾爺，但是這個大眾爺其實是明末的大將劉綎，應是由「大將」和「大眾」的閩南語諧音而來。<sup>49</sup>

所以大眾爺信仰可以分兩類，一類與收埋枯骨的厲鬼信仰相關，鬼王的說法只是此類信仰的變形而已。另一類卻是屬於有名有姓的大眾爺，應是和大將爺相混的結果。這中間的差異必須從各廟設立的背景加以分析，仍舊不能一概而論。如前述彰化芬園鄉的大王將軍廟，不留意其發展歷史，恐又會誤以為是種將軍廟，其實它還是一種有應公廟。

無論是大眾爺或大將爺，從其來源而論，都具有厲鬼的性質。然而不知名姓的枯骨與有名有姓的厲鬼間仍有相當的差異。在台灣社會裡，有名有姓的厲鬼發展成王爺、將軍、元帥等的情況，是相當常見的。類似這種發展在漢人的信仰裡並非異類，在台灣民間信仰是將其視為合理的變化，此又涉及漢人的鬼神觀，從竹山的田野調查資料還可看到許多案例。

### 三、厲神神格的探究——從齊伯公、莊仙公、蔡三公以及紅旗公談起

在前述二十七處的無祀孤魂廟，無論是百姓公、大眾爺、萬善爺、陰公、白旗公等，都屬於無名無姓的厲神，而其中的齊伯公、莊仙公、蔡三公與黃德公等則屬於有名姓的厲神，兩者間有著不同的發展。

有關台灣民間社會對神與鬼的區別，李亦園曾做過一番解釋，他認為神與鬼有相當清楚的區分，如拜祖先，拜的對象是牌位，無論是個人牌位或集體牌位，都只是一個木製牌位。鬼與神的差別在於有無神像，其言：

成為神者就必須塑成偶像而供奉之，所以稱為「神像」。而祖先只是鬼的一種，因此不能塑像，只能製成牌位供奉，同樣的，一般未達神格的鬼廟，如台灣鄉間所常看到的如有應公、萬靈公、「好兄弟」（無主的白骨）等等，都不能塑神像，只能有牌位，或寫在廟牆上，甚至

<sup>49</sup> 林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，頁 67-69，75。

拜一個骨灰罐而已，這也就是在臺灣民間信仰的寺廟中有所謂「陰廟」

與「陽廟」的分別<sup>50</sup>。

此外，他也提出供奉有應公的「陰廟」有幾個特點，一是使用牌位，原則上沒有神像；二是大多為「三面壁」式的小廟；三是祭品都是熟食茶飯；四是陰廟所燒冥紙為銀紙而非金紙；五是陰廟所供奉的無主枯骨沒有生日可祭，祭期大都在農曆七月的「普度」；六是陰廟的管理少有管理委員會或神明會等有組織的行動；七是一般人很少從陰廟分香回家；八是陰廟少有立光明燈者（但已有例外）；九是不提供籤詩的設備；十是來陰廟拜供的人會獻上一條紅布掛在廟前，名為「謝綵」，其意義在於藉紅色的象徵避陰氣的污染。<sup>51</sup>

上列的看法似乎強調神像之有無在判斷神鬼的區別上是很重要的，但是值得注意的是竹山地區的無祀孤魂廟以石牌香位供奉的祠廟和雕刻神像供奉的祠廟，約佔各半。或許部分人士會認為這是由鬼成神的轉變，不過我們也必須注意到二點：一是本人在竹山地區調查時，發現無論這些百姓公有無神像，一般人還是將其視為百姓公，屬於無祀孤魂，和一般的神明有所區隔。二是如莊仙公、玉山新城的大眾爺，都是在立廟之後便雕刻神像供奉。況且部分神祇亦有以石牌香位供奉，不雕刻神像的情形，如竹山德興里車店仔土地公便是僅刻石牌供奉，新竹枋寮義民廟所奉義民與神祇也僅以香牌供奉，不立神像。因此，神像之有無不能據以認定其為鬼神之判斷，這個原則似乎並沒有那麼的嚴格，僅能作為參考。

民間社會以有應公、百姓公等概括無祀孤魂反映著民間社會對無祀孤魂的一種看法，他們似乎將此類被崇拜的厲鬼視為一種階級，在民間社會的鬼神觀念裡安插了一個位序，反映著民眾內心深層的價值觀念。鄭志明指出台灣的鬼靈崇拜，大致上來自於古代的厲鬼崇拜心理，其崇拜又分為疫鬼與無主鬼崇拜。無主鬼因其不具神性而有人性，所以一般人不敢向神祈求的事，便可轉求於無主鬼。因此，賭徒往往求助於此類的無主鬼，而藉由各種靈異傳說，此類的無主鬼香火便可能大興。<sup>52</sup>李豐楙更指出在民間鬼神世界的建構上，民間比較傾向靈驗性，儒家比較傾向道德性、教育性，而道教則兼具有靈驗性與道德性，各家的信仰理念在祭祀習慣上有所差異。而民間以較原始的宗教信仰習俗為基礎，適度地吸納儒、道及佛教的部分思想，展現民眾的信仰習俗與活力。

<sup>50</sup> 李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》，（新店市：立緒文化，1998），頁 182。

<sup>51</sup> 李亦園，〈民間寺廟的轉型與蛻變——台灣新竹市民間信仰的田野調查研究〉，《宗教與神話論集》，頁 266-267。

<sup>52</sup> 鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，見《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，（台北：漢學研究中心，1994），頁 115-117。



從民間信仰與三教所屬神明來討論，成神之道與成人之道是一致的，在神祇道德與神異能力的展現下，受到民眾的回應與感應後，確定其圓滿具足的神格。<sup>53</sup>也就是說在民間的神鬼世界裡，神與鬼不僅有所區分，其位階亦截然不同，其標準則在於鬼神的道德性與靈異性上。

在這個標準下，我們也就比較容易理解反映在過去台灣民間社會的一些現象，如民國七十五年前後盛行的「大家樂」賭戲，一般人爲了中獎，大多求諸神鬼，這個過程反映出民間社會的信仰觀念及社會價值觀。胡台麗指出：「不論神明被奉祀於合法登記的寺廟或地下神壇，賭徒大都相信大神是正神不會管『大家樂』。許多學者發現民俗信仰中的神祇是中國官僚體系的反映。大神、正神接受過玉皇大帝或今世皇帝敕封，並擁有權威者的尊稱如『帝』、『皇』、『元帥』、『將軍』、『爺』、『公』、『娘』等。祂們是制法、執法者，致力於維繫社會道德與規範。正神的階序愈大愈不參與賭博，階序小的正神如土地公就捲入『大家樂』，中等階序的神有些偶而參與。<sup>54</sup>」也就是說台灣民間社會對鬼神的觀念是有所區別的，甚至連神祇本身都有其位階，形成一幅民間信仰體系的圖譜。

民間社會對神鬼是有所區分的，從竹山紅旗公廟的發展上，或許更能瞭解這個界線與變化。竹山紅旗公於清末至日治時代大正年間尙爲一荒塚，據居民傳言此處葬有三十六兄弟，該廟的簡介記載紅旗公爲蘇阿乖<sup>55</sup>，而據學者的考據，所謂紅旗公應爲當時匪徒的領袖張阿乖。<sup>56</sup>其發展要到日治時代末期，初起時以此地入夜常出毫光，引起鄰近下坎、沈潭一帶居民注意，漸有來此膜拜者。此時庄內帝爺（指相天宮）之乩童起乩時，洪旗公亦常會借用此乩童降乩，爲庄民醫病、濟世。日治時代末期鄰近居民爲其建小祠，奉其祿位。同一時期當地居民沈寬隆賸租田園於此，因農作物果實常遭蟲鳥損傷，乃禱告於紅旗公，並發願如農作物能免於蟲鳥所傷，願爲紅旗公刻金身。後果如願，乃僱人爲其雕刻金身以獻之，時已至戰後時期。戰後台地發生二二八事件，竹山鎮民曾清木受人所累，遭逮捕拘禁，其家屬往求於紅旗公，祈求其平安歸來，後果如願，乃由曾氏糾集眾人發起建廟祀之。<sup>57</sup>這種具有消災祈福的能力，能夠護佑村民，顯然已經脫離了「厲鬼」的性質，轉變爲神祇。<sup>58</sup>

<sup>53</sup> 見李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4（1994），頁183-210。

<sup>54</sup> 胡台麗，〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉，收入中央研究院編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁421。

<sup>55</sup> 〈聖義廟聖義元帥簡介〉，（不著年代）。

<sup>56</sup> 林文龍，〈手持步槍的神像——記竹山紅、白旗公的來龍去脈〉，見氏著，《台灣史蹟論叢》，上冊，頁17-36。

<sup>57</sup> 林連金、林渝盛先生口述，民國九十一年十月十三日訪問。

<sup>58</sup> 具有消災祈福能力而非侵擾生人是區分神鬼性質的標準之一，見David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors. Folk Religion in a Taiwan Village*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972), p.170

竹山紅旗公廟的發展，是一個由具有有應公神格的厲鬼信仰，轉變成具有元帥神祇性格的明顯例子，它的發展如同許多神祇的發展過程一樣，經過了靈異傳說等民間闡述的階段。<sup>59</sup>除了紅旗公的發展之外，黃德公廟亦是另外區分一般的有應公和有名姓有應公神格有所不同的一個例子。黃德公廟供奉著開發福興山區的黃正德家族成員，當時因為當地居民有感於該批橫死者無後嗣供奉，造成村民不安，因而建廟祀之。而因該廟只限於黃正德家族的靈魂才能進駐，尚有其它無主遊魂未能安奉，乃在民國五十三年於黃德公廟旁另建百姓公廟，並共用同一廟埕。<sup>60</sup>黃德公廟與莊先公、齊伯公、蔡三公等，如同台灣民間一般建祠祀厲的例子，有其平息鬼魂作祟的消極因素，然而也有著利用其靈力祈願的積極因素。在受祀日久聲譽日隆的情形下，有轉化為香火廟的趨勢。<sup>61</sup>不過值得注意的是這個轉化，應當不是全面性的，並非所有的有應公廟都能轉變為神祇。有名有姓的厲神與百姓公雖然都是厲鬼，一般人也視為是有應公、百姓公的神格，但是就這些厲鬼未來的發展而論，顯然是有區分的。莊仙公、齊伯公、蔡三公等，因為都有姓，甚或姓名皆具，因而也使他們的發展與一般有應公有所不同，莊仙公廟內已在莊仙公的左側設置了土地公（見附錄照片），齊伯公的墳塚亦有鄰近居民前往參拜，部分居民甚至以神祇視之，都說明了這類的厲神雖然具有有應公的位階，然而其發展和一般的有應公、百姓公是有所區隔的。

大致而言，竹山地區的莊仙公、齊伯公、蔡三公與黃德公等都有向神祇發展的傾向。從上述的討論，或許可以預測這些祠廟隨著時間的發展，當牠們與當地村民有更頻繁的接觸之後，得以和村民產生交流，村民也透過此接觸產生神秘經驗，進而讓這些厲神得以展露頭角，進一步轉化成為神祇。

## 伍、結論

考察了竹山地區的厲鬼信仰之後，我們可以透過該地的厲鬼信仰反省以下幾個問題：一是無祀孤魂的來源有相當多種，其名稱也因來源的不同有種種的稱呼，不過對於集體埋葬的枯骨，通常以百姓公、有應公為其俗稱。而個別的無祀孤魂則因其來源之不同有種種之稱呼。我們大致可以將這些無祀孤魂以有應公或百姓公稱呼之。也就是說有應公或百姓公可說是民間社會所認定的無祀

<sup>59</sup> 許多人格神的產生過程皆有此一階段，戰後相當類似的信仰，如金門李光前將軍信仰，民間的闡述亦是由鬼成神的重要動力，見戚長慧，〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》，（台北：中研院文哲所籌備處，1997），頁 169-187。

<sup>60</sup> 此為當地人的紀錄，詳見劉耀南，《竹山鎮福興社區風土誌》，（南投竹山：竹山鎮福興社區發展協會，2000），頁 97-98。

<sup>61</sup> 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，（台北：稻香，1992），頁 93-105。

孤魂的一種通稱，它也是厲鬼或厲神神格的一種代表。談及有應公或百姓公也就是指稱這些無祀孤魂的厲鬼信仰，亦就是一般通稱的陰神，其寺廟也就是一般觀念中的陰廟。

第二，大眾爺的問題。有關大眾爺的研究或後其的記錄，雖然提及大眾爺為鬼王，然而這個觀念從過去地方志與日人的調查資料相比對，應該是受到新莊地藏庵的發展影響，這應該是個個案，不能視為通例。因為從部分的文獻與竹山一地的調查發現，大眾爺的產生幾乎與百姓公、有應公、萬善同歸等如出一轍。新莊大眾爺的發展應該是在漢人的宗教觀念的作祟下，逐漸發展出來，而由一般的厲鬼漸發展為鬼王。

第三，在無祀孤魂信仰上，雖然有學者將鬼置於祖先與神之間，認為大墓公、孤娘廟較接近鬼的性質，而有應公、大眾爺較接近神的地位。<sup>62</sup>然而筆者認為從厲神的發展角度上而論，一般的無祀孤魂與知道姓或姓名的無祀孤魂，是可以有些區隔的。因為一般不知姓名的無祀孤魂，通常其發展有限，不管其祠廟的發展為何，甚至有了部分神祇同祀，在一般民間的觀念裡，它還是百姓公或有應公，也就是說它還是屬於厲鬼信仰。然而有名有姓的厲鬼，其發展可能會與有名有姓的百姓公或有應公有相當的不同，竹山的紅旗公是相當顯著的一個案例，祂由厲鬼逐漸轉化為神祇，成為元帥這種類似王爺神格的神祇。黃德公廟的發展是另一個模式，他雖然還沒發展到成為神祇，但至少與其旁的百姓公廟已有所區隔。目前如莊仙公、蔡三公、齊伯公等雖然都還沒發展成為一個完全的神祇，然而假以時日，在漢人的宗教世界裡，這些厲鬼有相當的機會得以發展成為神祇。

筆者認為對台灣無祀孤魂信仰的看法應將其視為「進行式」及「變動中」的神靈，民間對於種種的無祀孤魂信仰其看法是相當活潑的，對於此類信仰，或因地方社會的變遷，或因信仰本身的條件，都有可能讓某些厲鬼信仰在種種機會中蛻變，而有較為不同的發展，祂可能停留在厲鬼階段，也可能進一步發展成神祇。所以看待這些厲鬼、陰神或是厲神，應該以「發展中的神靈」視之，將其視為發展中的信仰。竹山的例子或許可以提供一個區域性的事證，對於理解台灣地區的無祀孤魂信仰應該有進一步的幫助。

<sup>62</sup>Yu Kuang-hong, "Making a malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan," *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 70(1991), pp. 39-66.

附圖



圖一：山崇里水底寮之三世恩公廟



圖二：山崇里頂埔的大眾爺廟所供奉之大眾爺牌位



圖三：秀林里大坑大眾爺廟所供奉之大眾爺牌位



圖四：下坪里田寮大眾爺廟所供奉之大眾爺



圖五：福興里過溪之陰公廟所供奉的陰公神像



圖六：竹山大鞍里頂鹿寮造型奇特的莊仙公

## 參考文獻

### 專書

- 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，台中：台灣省文獻委員會，1983。
- 何聯奎、衛惠林，《台灣風土志》，台北：中華書局，1956。
- 吳瀛濤，《台灣民俗》，台北：眾文，1980。
- 呂理政，《天、人、社會——試論中國傳統的宇宙認知模式》，台北：中研院民族所，1990。
- 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻香，1992。
- 李豐楙，《性別、神格與台灣宗教論述》，台北：中研院文哲所籌備處，1997。
- 李豐楙，《雞籠中元祭祭典儀式專輯》，基隆：基隆市政府，1991。
- 林晉德，《神、祖靈、鬼之性質及地位對澎湖祠廟空間之影響》，馬公：澎湖縣立文化中心，1998。
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》，板橋：台北縣立文化中心，1995。
- 姜義鎮，《台灣的民間信仰》，台北：武陵，1981。
- 徐福全，《台灣民間祭祀禮儀》，新竹市：台灣省立新竹社會教育館，1996。
- 徐龍華，《中國鬼文化》，上海：文藝出版社，1991。
- 馬昌儀，《中國靈魂信仰》，台北：漢忠文化，1996。
- 陳哲三總編纂，《竹山鎮志》，南投縣竹山鎮：竹山鎮公所，2001。
- 黃文博，《台灣冥魂傳奇》，台北：台原，1992。
- 黃文博，《閒話人神鬼——台灣民俗閒話》，台北：台原，1994。
- 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，南投：南投縣文獻委員會，1962。
- 劉耀南，《竹山鎮福興社區風土誌》，南投竹山：竹山鎮福興社區發展協會，2000。
- 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》，台北：台原，1989。
- 鍾華操，《台灣地區神明的由來》，台中：台灣省文獻會，1979。
- 清，不著撰人，《新竹縣采訪冊》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，王必昌，《重修台灣縣志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，余文儀，《續修台灣府志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，周璽，《彰化縣志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，胡建偉，《澎湖紀略》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，倪贊元，《雲林縣采訪冊》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，陳培桂，《淡水廳志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。

- 清，蔣毓英，《台灣府志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 清，陳文達等，《鳳山縣志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會，1993。
- 台灣現行喪葬禮俗研究小組，《台灣地區現行殯葬禮俗研究報告》，台北：中華民國台灣史蹟研究中心，1993。
- 雲林縣文獻委員會編印，《雲林縣志稿》「卷八革命志」，斗六：編者，1977。

## 論文

- 王力修，〈談「有應公」〉，《台灣風物》19：3、4（1969），頁30。
- 王志宇，〈竹山鎮志·宗教志〉，見陳哲三總編纂，《竹山鎮志》，頁1403-1407。
- 包如廉撰，陳有方、陳豫林譯，〈現在台灣的宗教生活——1994-1995年實地考察報告〉，《民族學資料彙編》11（1996），頁81-100。
- 江寶月，〈生而無依死而無所——漢文化的女鬼與女性地位〉，《婦女新知》8（1992），頁12-15。
- 呂江銘，〈將神人敬四方名——淺談「官將首」〉，《北縣文化》48（1996），頁45-52。
- 呂理政，〈宗教信仰與社會生活——談台灣民間信仰的幾個面相〉，《民俗曲藝》69（1991），頁5-25。
- 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》90（1994）：頁147-192。
- 呂理政，〈禁忌與神聖：台灣漢人鬼神信仰的兩面性〉，《台灣風物》39：4（1989），頁107-125。
- 李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》，新店市：立緒文化，1998，頁168-199。
- 李亦園，〈民間寺廟的轉型與蛻變——台灣新竹市民間信仰的田野調查研究〉，《宗教與神話論集》，頁259-290。
- 李豐楙，〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉，收入國立中央圖書館台灣分館編，《國立中央圖書館台灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年論文集》，台北：國隸中央圖書館台灣分館，1993，頁91-116。
- 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4（1994），頁183-210。
- 李豐楙，〈雲林金湖的萬善爺信仰與牽捏習俗--150週年祭典的儀式神話〉，《民俗曲藝》103（1996），頁1-29。
- 阮昌銳，〈台灣的民間信仰〉，《中國民間信仰之研究》，頁37-92。
- 阮昌銳，〈義民爺的崇拜及其功能〉，《中國民間信仰之研究》，台北：台灣省立博物館，1990，頁261-288。
- 林文龍，〈手持步槍的神像——記竹山紅、白旗公的來龍去脈〉，見氏著，《台灣史蹟論叢》，上冊，頁31-133。



- 林美容，〈鬼的民俗學〉，《台灣文藝》143（1994），頁 59-64，收入《台灣文化與歷史的重建》，頁 167-174。
- 林富士，〈略論台灣漢人社群的厲鬼信仰——以台北縣境內的有應公信仰為主的初步探討〉，收入李豐楙、朱榮貴編《儀式、廟會與社區》，台北：中研院文哲所，1996，頁 327-357。
- 邱景墩，〈「有應公崇拜」的信徒心態與社會基礎--以「十八王公」的變遷為例〉，《臺北縣立文化中心季刊》55（1998），頁 64-69。
- 胡台麗，〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉，收入中央研究院編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁 401-424。
- 徐吉軍，〈論中國民間喪俗靈魂信仰的演變〉，收入漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1994，頁 885-902。
- 徐新建，〈儼與鬼神世界〉，《民俗曲藝》82（1993），頁 125-144。
- 高賢治，〈台灣幽冥界特殊的神祇——大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭婦人〉，《台灣風物》39：3（1989），頁 125-150。
- 高賢治，〈彰化縣永靖鄉恩烈祠「十三公」考〉，《民俗曲藝》64（1990），頁 103-106。
- 康豹，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《人文學報》16（1997），頁 123-159。
- 戚長慧，〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》，台北：中研院文哲所籌備處，1997，頁 169-187。
- 盛清沂，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《台灣文獻》22：2（1971），頁 28-48。
- 莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，收入中央研究院編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，台北：中央研究院，1989，頁 233-240。
- 陳敏慧，〈來自民間口頭傳統的心聲：以一場陳靖姑故事之轉述為例〉，《漢學研究》8：1（1990），頁 309-326。
- 雄獅美術編輯部，〈幽魂的禮懺〉，《雄獅美術》162（1984），頁 70-76。
- 黃文博，〈台灣民間有應公信仰類型分析〉，《民俗曲藝》71（1991），頁 212-223。
- 黃文博，〈有求必應——台灣民間有應公信仰〉，《台灣冥魂傳奇》，台北：台原，1992，頁 184-196。
- 黃文博，〈金湖港牽水——雲林縣口湖鄉蚶仔寮萬善爺的故事〉，《民俗曲藝》101（1996），頁 105-138。
- 黃萍英，〈台灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個台灣社會史的考察〉，中央大學歷史所碩士論文，2000。
- 楊知勇，〈神鬼觀念的二重性與儼及喪葬祭儀的實質〉，《民俗曲藝》82（1993），頁 65-97。
- 董芳苑，〈十八王公勃興現象之探討〉，見氏編，《信仰與習俗》，台南：人光，1988，

頁 31-38。

董芳苑，〈台灣民間宗教之來世觀〉，收入鄭志明編，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，1990，頁 229-249。

董芳苑主講，〈台灣民間的鬼魂信仰〉，《台灣風物》36：2（1986），頁 43-75，收入張炎憲編，《歷史文化與台灣》，台北：台灣風物雜誌社，1988，頁 557-584。

董夢梅，〈鬼域的冥想〉，《雄獅美術》162（1984），頁 77-83。

廖漢臣，〈有應公〉，《台灣風物》17：2（1967），頁 17-20。

劉枝萬，〈清代台灣之寺廟（二）〉，《台灣文獻》5（1963），頁 93-101。

劉還月，〈人鬼原是一家親——移墾社會的鬼怪傳說〉，《台灣文藝》143（1994），頁 44-49。

劉還月，〈亦神亦祖敬義民——略述客家義民爺的產生及義民節盛況〉，《國文天地》5：11（1990），頁 97-99。

蔡懋堂，〈本省民間信仰雜談〉，《台灣風物》25：3（1975），頁 3-5。

鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，見《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1994，頁 95-140。

鄭志明，〈台灣鬼信仰文化發展的檢討與展望〉，師大文學院編，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》，台北：編者，1995，頁 863-876。

鄭志明，〈台灣鬼信仰發展的現象分析〉，《台灣民間的宗教現象》，中和：台灣宗教文化工作室，1996，頁 116-145。

戴文鋒，〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》46：4（1996），頁 53-109。

謝世忠，〈試論中國民俗宗教中之‘通神者’與‘通鬼者’的性別優勢〉，《思與言》23：5（1986），頁 51-58。

鍾靈秀，〈義民廟與地方發展〉，《人類與文化》17（1982），頁 83-91。

## 英文

Yu, Kwang-hong, "Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan." *Bulletion of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 70(1991), pp. 39-66

Jordan, David K. *God, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

## 日文資料

### 一、專書

大淵忍爾編，《中國人の宗教禮儀》，東京：福武書店，1983。

大島建彥編，《民間の地藏信仰》，東京：溪水社，1992。

丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書第一卷》（1919），台北：捷幼出版社，1993

翻印。

片岡巖，《台灣風俗誌》（1921），台北：眾文，1990 二版。

宮本延人，《日本統治時代における寺廟整理問題》，奈良：天理教道友社，1988。

曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》，台北：台灣宗教研究會，1938。

増田福太郎，《台灣本島人の宗教》，東京：株式會社養賢堂，1939。

## 二、論文

三尾裕子，〈有應公崇拜に見る漢人の世界觀〉，阿部年晴、伊藤亞人、荻原真子編，《民族文化の世界(上)儀禮と傳承の民族誌》，東京：小學館，1990，頁 223-240。

伊能生，〈幽靈退治の裁判（迷信研究資料）〉，《東京人類學會雜誌》22：251（1907），頁 206-208。

渡邊欣雄，〈台灣の鬼小考——異文化理解のための民俗知識論〉，櫻井德太郎編，《日本民俗の傳統と創造——新・民俗學の構想》東京：弘文堂，1988，收入板本要編，《地獄の世界》，東京：溪水社，1990。

渡邊欣雄，〈台灣鬼魂考——漢族における民俗宗教理解のための試論〉，《社會人類學年報》14（1988），頁 43-71，收入《漢民族の宗教——社會人類學的研究》，東京：第一書房，1991，頁 153-193。

## 三、譯著

片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《台灣風俗誌》，台北：眾文，1990。

鈴木清一郎著，馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文，1989 增訂一版。

伊能嘉矩著，江慶林等譯，《台灣文化志》（中卷），台中：台灣省文獻會，1991。

張珣，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35：3（1997），頁 233-291。

## 四、口述人

林連金，大正三年生，硿礪里鯉南路 102 號。

林渝盛口述，大正十一年生，中崎里民生巷 18-14 號，紅旗公廟常務幹事兼總務。

# New perspective on the Ghost Beliefs in Taiwan: A Study of the Temples in Zhushan Area

*Chih-Yu Wang* \*

## **Abstract**

This study is based on the fieldwork that I have been conducted during 1998-2002 in Zhushan area. By studying the temples in Zhushan, this paper suggests that we must regard the ghost as “the changing spirit”, because it is changeable in according to what people distinguished on the god and the ghost. Therefore part of the ghost can be promoted to the god under circumstances. The main themes of this paper are the follows: (1) the formation of ghost cult is multiple, so there are many names on it. People always call the ghost “you-ying-gong Kung” or “bai-xing-kong”. These two names can be represented the ghost cult. (2) Those ghosts who have names or last names are easily to become the god rather than those ghost who have no names. (3) Many believe that Da-zhong-ye is the king of the ghost, which should be effected by the study of the Di-cang-an in Xin-zhuang. However, this paper suggests that it can only be regarded as a single case and cannot be generalized in the field of Taiwanese ghost cult.

**Keywords:**ghost, you-ying-gong, bai-xing-kong, Da-zhong-ye, zhushan

---

\* Associate Professor, Graduate Institute of History and Historical Relics, Feng Chia University.