

新莊地藏庵的大眾爺崇拜*

康 豹**

大 綱

- 壹、緒 論
- 貳、台灣厲鬼信仰的淵源
- 參、新莊地藏庵的沿革
- 肆、地藏庵的相關儀式
- 伍、結 語

* 筆者在新莊地區進行田野調查期間，承蒙國立中央大學土木系李宗益同學所提供的協助，特別在此中謝。同時，對於歷史所研究生陳世榮同學將本文原稿重新打字、校稿，也在此一併致謝。

** 國立中央大學歷史研究所副教授

摘 要

在台灣本土民間信仰中，厲鬼信仰為其最主要的特色之一。簡單來說，所謂的「厲鬼」是一些沒有後代子嗣供養，或者是一些橫死、冤死的靈魂；同時，「厲」也蘊含有「疾病」、「罪惡」等意思，甚至於有時可以寫成「癘」。在這些厲鬼中，有另外一種鬼魂經過了不一樣的演變過程，而與中國的地獄信仰聯結在一起，而這就是「大眾爺」。本文選擇作為研究主題的新莊地藏庵，早在乾隆年間該廟是建在當地的「義塚」裡。這座廟的主神（名義上為地藏王菩薩，事實上是「文武大眾爺」）顯然與孤魂野鬼有密切關係。不過，它很快就發展成為新莊地區主要的公廟之一，也得到當地紳士、菁英的支持。日治時期，地藏庵更發展為台北盆地著名的廟宇之一，它一年一度的「暗訪」儀式即始於明治末年。筆者著手於此一研究，首先蒐羅和本廟有關的史料，包括地方志、碑文、日治時期的調查報告等。同時，筆者也進行田野調查，以便了解地藏庵的演變與現況。本文首先將探討台灣厲鬼信仰的淵源，再略述地藏庵的歷史，接著討論在此廟舉行的各種儀式，最後探討地藏庵的發展所呈現出的歷史意義。

關鍵詞：厲鬼、大眾爺、地方精英、受難儀式

壹、緒 論

在台灣本土民間信仰中，厲鬼信仰為其最主要的特色之一。簡單來說，所謂的「厲鬼」是一些沒有後代子嗣供養，或者是一些橫死、冤死的靈魂；同時，「厲」也蘊含有「疾病」、「罪惡」等意思，甚至於有時可以寫成「癘」^(註1)。因為官方與一般老百姓害怕這些死不瞑目的亡魂會在人間作祟，所以用各種儀式（如：大儺、厲祭、送王／瘟船、普度、搶孤、冥婚、除煞、跳鍾馗、目蓮戲、黃錄大齋等）來安撫或驅逐它們^(註2)。這種厲鬼信仰在中國非常普遍，又有相當悠久的歷史（詳見下面的討論），但是就台灣的情形而言，其厲鬼種類之繁雜、祠廟之多，為中國較少見的現象。台灣厲鬼信仰之重要性及普遍性，應該與其開發史有密不可分的關係。正如劉枝萬先生、林富士先生、戴文峰先生等學者指出，因為清代台灣水上多漳、變亂頻起、吏治不彰，所以在台灣早死或橫死的人非常多。此外，因為各種原因而孤獨來台的唐山客，若死在此上，也很不容易安葬於自己的故鄉^(註3)。根據美國人類學家 Arthur Wolf（武雅士）等人的研究，台灣人對這些亡魂有相當強烈的排斥感及恐懼感，因此迄今仍然用「乞丐」、「流氓」等比喻來形容它們^(註4)。

上述這些成千上萬的孤魂野鬼，不只是一個宗教問題，也構成一個很嚴重的社會問題。因此，無論是官方也好、民眾也好，都想盡辦法來處理這些靈魂。在清代的台灣，地方官員建立了、或鼓勵老百姓建立祭祀這些厲鬼的厲壇，以及埋葬身份不明的死者之義塚。此外，民眾若遇到各種天災人禍時，或發現一些來歷不明的屍體或骨頭，也會蓋一個很小的祠堂來安置它們，偶而也在這些小小的聖地燒香膜拜。這些小祠堂裡所供奉的厲鬼名稱，包括：大墓公、大眾爺、有應公、水流公（包括淡水的十八王公）、忠義公、萬善爺，以及各種有應媽與姑娘仔^(註5)。

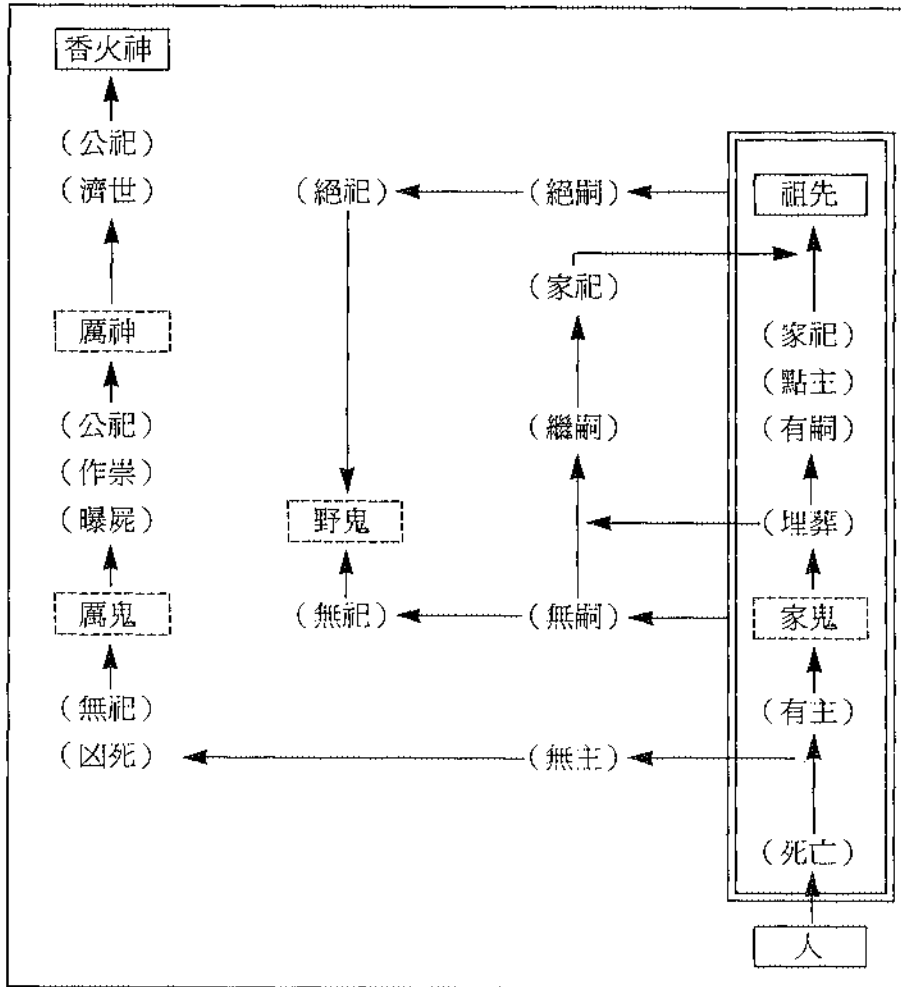
這些中國與台灣的厲鬼信仰中，有一些逐漸地或快速地演變成神明，而幾乎完全脫離了厲鬼的性質，如：王爺、媽祖、魁公（保儀尊王，即唐代陣亡將軍張巡與許遠）等。另外，也有一些厲鬼變得與神明很類似，或許可以稱之為「厲神」，有自己的大廟、傳說或神像，但在信徒的心目中仍然具有厲鬼或「陰」的性質，如一些有應公、萬善爺、十八王公等^(註6)（參見圖1、2；表1）。在這些厲鬼中，有另外一種鬼魂經過了不一樣的演變過程，而與中國的地獄信仰聯結在一起，而這就是「大眾爺」。本文選擇作為研究主題的新莊地藏庵，早在乾隆年間該廟是建在當地的「義塚」裡。這座廟的主神（名義上為地藏三菩薩，事實上是「文武大眾爺」）顯然與孤魂野鬼有密切關係。不過，祂逐漸地變成當地的守護神，而地藏庵也很快就發展成為新莊地區主要的公廟之一，得到當地紳士、精英的支持。日治時期，地藏庵更發展為台北盆地著名的廟宇之一，並且開始吸引不少外地的信徒。它一年一度的「暗訪」儀式即始於明治末年。今日的地藏庵不僅有當地的信徒，並且也仍舊持續地吸引外地信徒。

新莊是北台灣最早開發的地區之一，因而當地寺廟也有著悠久的歷史，寺廟裡也保存了一些相關的文物（如石碑、匾額等）。關於新莊的歷史，尹章義先生、陳宗仁先生、唐羽先生已做過相當精細的研究，惟未注意到當地寺廟的重要性，所以著墨不多。有關寺廟部份，則王天麟曾有一本新莊寺廟的調查報告，不過，他並未深入探討這些寺廟的歷史^(註7)。

筆者著手於此一研究，首先蒐羅和本廟有關的史料，包括地方志、碑文、日治時期的調查報告等。同時，筆者也進行田野調查，以便了解地藏庵的演變與現況。田野工作的內容有訪問新莊的耆老，以及深入調查與此廟相關的宗教儀式和活動，包括每年農曆五月本廟舉行的「暗訪」與遶境，以及信徒在廟中所做的兩種儀式：一種是通過道士所做的「祭改」，一種是透過乩童所做

的「問神」。另外，本文並將運用為了解決信徒的各種糾紛而請廟方幫他／她們寫的「訴狀」，以及在祈求獲得感應之後所寫的「感謝狀」為主，用以探討信徒的需求，以及其所反應的社會現實。

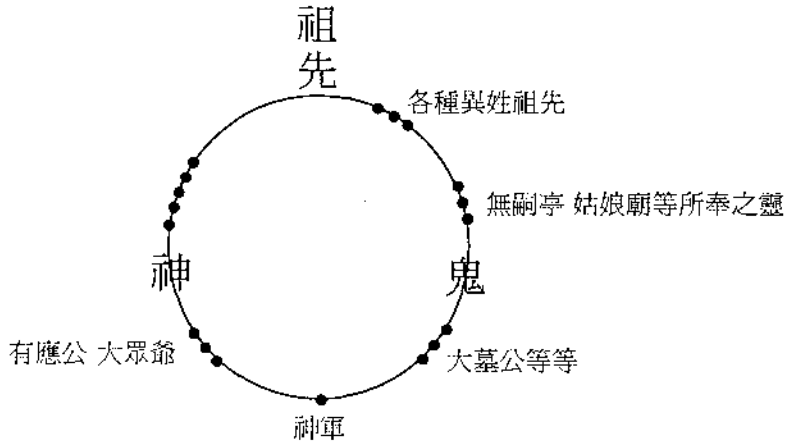
圖 1 人、鬼、祖先與神明的轉化關係示意圖



例： 喪禮的範圍。 ：中介情境。
 ：理想（穩定）範疇。 ()：條件。

資料來源：呂理正，《傳統信仰與現代社會》，頁 14。

圖 2 鬼、神、祖先關係圖



資料來源：余光弘，〈台閩地區「上身的」儀式初探〉，頁 10。

表 1 鬼、神、祖先與祭祀、香火、共同祭祀群體之關係

	家鬼	野鬼	厲鬼	厲神(陰神)	祖先	香火神
地位	禁忌			↔	神聖	
情緒	畏懼			↔	崇敬	
祭拜對象	屍柩(魂帛)	無		屍骸(墓碑)	神主(公媽神)	神像(神位)
祭拜處所	墳墓	任意地點		厲祠(陰廟)	宗祠(家廳)	廟宇
香爐(香火)	無			----->	有	
祭祀方式	奠	普渡		----->	定期祭祀	
共同祭祀群	家族	無		形成中	家族(家族)	地(業)緣群體

資料來源：呂理正，《傳統信仰與現代社會》，頁 16。

到目前為止，有關大眾爺的研究並不多，只有林富士先生、高賢治先生、及戴文峰先生分別在其著作中討論到這種信仰。此外，李秀娥女士最近也發表了一篇關於新莊地藏庵的會議論文^(註8)。不過，李女士對於這座廟以及其暗訪儀式所提出的看法有不少值得商榷之處。筆者將在下面一一檢討。

本文首先將探討台灣厲鬼信仰的淵源，再略述地藏庵的歷史，接著討論在此廟舉行的各種儀式，最後探討地藏庵的發展所呈現出的歷史意義。

貳、台灣厲鬼信仰的淵源

在傳統漢人社會裡，「鬼」這個字是指所有的死者，如《禮記·祭法》云：「人死曰鬼」^(註9)。其中，無祀及橫死的靈魂則稱之為「厲鬼」，如春秋時代的鄭國大夫子產曰：「匹夫匹婦強死者，其魂魄猶能憑依於人，以為淫厲……鬼有所歸，乃不為厲」^(註10)。此外，古人也很重視收埋葬瘞各處的無主遺骸枯骨，如《周禮》云：「若有死於道路者，則令埋之。今得有死人骨者，近道人見者，令埋之」^(註11)。為了處理這些厲鬼，古人往往用了四種不同的手段：一為立後或冥婚；一為安葬；一為祭祀；一為禳除^(註12)。這些儀式在中古時期也非常重要，而與佛教、道教的發展有相當密切的關係^(註13)。宋朝民間信仰的發展也與厲鬼信仰有關^(註14)。到了明朝初期，明太祖創建了厲壇制度，詔全國各地設壇，並於每年三月清明、七月中元、十月朔日祭奠無祀鬼魂。照這個制度則府有郡厲壇，縣有邑厲壇；其經費是由政府出的，並且地方官有義務擔任主祭的角色。此外，每一個里也得自己出錢設立鄉厲壇^(註15)。這種制度也延續到了清代。同時，清廷也設置了義塚制度，據《大清會典》所云：「直省州縣建義塚，有貧不能葬，及無主暴骨，皆收埋之」^(註16)。不過，因為厲壇及義塚這兩種制度並沒有實行得很徹底，所以民眾常常會自己蓋小祠堂或設義塚、塚山或公墓來安置當地的厲鬼。

等到台灣變成了清朝的版圖時，上述制度也開始在台灣流行。據當時地方志所載，到了清代末年全台灣一共有一一四座無祀祠廟（包括厲壇及其他供奉無祀鬼魂的祠堂），以及二二四處義塚^{（註17）}。在厲壇方面，整個制度與中國大陸的大同小異，如：康熙五十六年（1717年）所編的《諸羅縣志》云：

……古祭法有泰厲（為無後帝王者所做的儀式）、公厲（為無後諸侯者所做的儀式）、族厲（為無後大夫者所做的儀式），此厲祭之所自始。明洪武三年（1370年），詔各府、州、縣歲祭無祀鬼神。其制：壇方、廣各一丈五尺，高二尺；前陛三級，餘無階，繚以垣。今郡縣之制不一。先期三日，牒告城隍；至日，迎城隍神位於壇主其事，用羊一、豕一、爵三；設無祀鬼神牌於壇下左右，題「本縣境內無祀鬼神」，用羊二、豕二，解置於器，酒醴、羹飯、冥衣羅列甚備。……^{（註18）}

在主持厲壇的祭典時，地方官員也得朗誦一份祭文。這個祭文在《大清會典事例》裡有一個全國通用的版本，不過有時地方官員會自己撰寫一個祭文^{（註19）}。如康熙三十五年（1696年）高拱乾所編的《台灣府志》裡所收錄的一篇〈邑厲壇祝文〉。這份祝文的內容相當精彩，因為其中生動地描寫當時所祭拜的各種厲鬼，包括無後者、客死者、橫死者等。其內容如下：

……昔為生民，未知何故而歿？其間有遭兵刃而橫傷者；有死於水火、盜賊者；有被人取財而逼死者；有被人強奪妻妾而死者；有遭刑禍而負屈死者；有天災流行而疫死者；有為猛獸、毒蟲所害者；有為饑餓凍死者；有因戰鬥而殞身者；有因危急而自縊者；有因牆屋傾頽而壓死者；有死後無子孫者。此等鬼魂，或終於前代，或歿於近世，或兵戈擾攘流移於他鄉，或人煙斷絕久闕其祭祀。姓名泯歿於一時，祀典無聞而不載。……^{（註20）}

上述史料顯示，台灣早期的厲壇制度與中國的沒有很大的差異。但是後來這個制度在台灣經過三種重要轉變，包括厲壇的名稱；厲壇的建築以及厲壇與佛教的關係。這三種變遷是否在中國也發生過並不清楚，但是因為這些轉變與台灣的大眾爺信仰有很密切的關係，所以筆者將在下面一個一個地討論。

第一個轉變為厲壇的名稱。根據康熙五十九年（1720年）的《台灣縣志》；乾隆十七年（1752年）的《重修台灣縣志》；以及嘉慶十二年（1802年）的《續修台灣縣志》所載，當時民眾所設置的一些鄉厲壇開始改名為「大眾壇」^{（註21）}。這種情形在台灣及中國其他地方有多普遍，尚未有學者考證，但是至少「大眾」這個名稱的出現，應該與大眾爺信仰有所關聯。此外，增田福太郎先生曾經假設「大眾」這個名稱與「佛教の用語」有關^{（註22）}。不過，由上述和即將討論的資料來看，這個名稱與台灣的厲鬼信仰及厲壇制度有關。

第二種轉變與厲壇的建築有關。根據清代台灣的方志以及其他當時的史料所載，當時已經有人開始將厲壇改建為祠廟，如：胡建偉所撰的《澎湖紀略》，云：

……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，捐奉創興；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！一祠在媽宮澳海邊，土名西垵仔。廟中周歲燈油，俱係協營捐辦。祠左有一大墳，及埋瘞枯骨之處也。……
（註23）

在清代所出現之新的廟宇名稱中，最普遍的為萬善祠（64座），大眾廟（18座）及萬善廟（7座）。但是，有一點值得注意的是：這些新的祠廟並不是全部來自於厲壇制度。所以，像戴文峰先生認為：「大眾廟源於厲壇之祭

習」(註24)，並不完全正確。當然，像雲林縣、彰化縣、淡水廳(廳治)等地的大眾廟的確源自於厲壇制。不過，也有其他的大眾廟，如在苗栗縣、淡水廳(香山、中港、艋舺、觀音山)、噶瑪蘭廳的祠廟，是由當地的老百姓自己建的，而與政府的厲壇制似乎無關(註25)。此外，有不少萬善祠與萬善廟是來自於官方或民眾所設的義塚，而與厲壇制度毫無關係(參見註25及下面的討論)。

第三種轉變為佛教的影響。台灣的厲鬼信仰之所以會與佛教有重疊之處是很容易理解的，因為自從漢至六朝以來，佛教(及道教)與中國民間的死亡信仰有非常密切的關係，甚至於可以說佛教在中國的發展，是依靠這個外來宗教提供給中國人的地獄信仰及超度亡魂儀式(註26)。這種情形在清代的台灣也不例外，因此在當時已經有將各尊佛或菩薩神像(特別是觀世音菩薩及地藏王菩薩)與厲鬼一起供奉的情形。其中，最常為學者專家舉的例子為台灣縣(即今台南縣市附近)的大眾壇。關於這個壇，《台灣縣志》云：

大眾壇，即鄉厲壇也。康熙五十五年(1716年)，里人同建。前祀大眾(即厲鬼也)，後祀觀音。東西小屋，所以寄骸；男骸在東，女骸在西(按：這點類似所謂的「男左女右」或「男堂女室」)。壇後設同歸所，收埋枯骨(註27)。

《重修台灣縣志》及《續修台灣縣志》都有類似的記載，並且形容這個聖地與佛教信仰的關係。但是，後來大眾壇的右邊又增設了一座萬緣堂(註28)。

此外，尚有幾種例子形容了佛教聖地及厲鬼信仰的結合。如台灣的郡厲壇(北壇)裡供奉了地藏王菩薩，故又被稱為「地藏庵」。關於這座厲壇，《續修台灣縣志》云：

厲壇：在小北門外(壇制方廣一丈五尺，高二尺，前出陛三級，繚以垣，開門南向，以清明日、七月十五日、十月朔日，

祭無主孤魂於是。壇地為康熙辛丑〔按：即康熙六十年，西元1721年〕死事臺協水師遊擊游崇功棲神所，以前楹像設地藏資冥福，故為地藏。雍正初元〔1723年〕，巡道陳大輦建，嗣有司議舉厲祀，即其區行事，遂標名為北壇。……）（註29）

另外又有位於嘉義縣梅仔坑的大眾爺廟被稱為「化善庵」。這座寺廟創建於同治年間，除了供奉大眾爺之外，同時也設有兩座「瓦厝」，藉以收容當地無家可歸的老人（註30）。此外，彰化縣的南壇也名為「南山寺」，用來停放本地人及外地人的棺木（註31）。這兩座寺廟是否有住持僧，以及供奉那一尊佛像、菩薩則無法考證。不過，至少這些史料多多少少地反映出佛教在台灣厲鬼信仰中所扮演的重要角色。

至於義塚，台灣也沿襲了上述清朝的義塚制度。就台灣的情形而言大致上有兩種不同的義塚。一般而言，第一種是置於一塊官方或私人捐出來的官有地或公有地。這種地方通常被稱為「義塚」、「塚山」或「塚仔埔」。第二種是設在一個大墳塚之前，名稱分別為「鬼仔山」、「魁仔山」、「魁斗山」或「桂仔山」。這種義塚裡面通常會埋瘞許多骨罐或遺骸，並且豎立一座墓碑，墓碑上面刻著「同歸所」、「萬善同歸」、「萬善同歸所」或「萬善同歸墓」等字樣（註32）。不過，無論是那一種義塚，附近的官貴或居民常常會在此地建立一座小祠堂，以祭祀埋葬在裡面的厲鬼。根據劉枝萬先生及戴文峰先生的研究，這種情形在清代的鳳山縣、彰化縣、苗栗縣、澎湖廳、淡水廳都有不少例子，如淡水廳治（今新竹市）南門外的大眾廟旁，就有一個義塚（註33）。

台灣的義塚也與佛教信仰息息相關。這點或許是因為自從中古時期以來，僧侶及一般佛教徒所從事最主要的善事之一，即為安葬無主遺骸（註34）。即使到了宋代以後，中央及地方政府開始設立義塚或「漏澤園」，但是管理與經營這些墓地的的工作，常常為僧侶的責任；而僧侶往往也會趁此機會在這些墓

地舉行水陸齋、盂蘭盆會等儀式^(註35)。就台灣的情形而言，從1775年到1778年擔任台灣知府的蔣天樞，在其撰寫的〈建設義塚殯舍碑記〉裡描寫台南南郊的塚域中云：

……爰相南郊竹溪寺後，有園地一片，計八甲有奇；又有竹園一所，亦頗寬曠，均屬民人業，為立卷購之。以園地為義塚，瘞旅殯之無歸暨貧不克葬者。又於竹園內另建寄櫬之舍，募僧守之，並籍記其姓名、鄉貫及寄櫬之年月，以備稽查。……（註36）

由上述的史料可以得知，在清朝時期台灣的厲壇制及義塚制相當盛行，僅就地方志的記載為主進行統計，便至少有幾百個場所。但是台灣的厲鬼信仰並不是一直維持不變。有一些小祠堂被修建為大廟；也有一些厲鬼，如萬善爺或大眾爺，逐漸地或快速地演變為神明。有一些學者以「有應公」來稱呼這些鬼神^(註37)，戴文峰先生甚至認為：「有應公是現在台灣民間對無祀祠廟的通稱」^(註38)。另外，大部份研究日治時期及戰後台灣厲鬼信仰的學者，則一直以有應公或十八王公及其與求利、賭博的關係為主要的研究課題^(註39)。事實上，台灣的厲鬼信仰及無祀祠廟是相當具有多元性，下面即將討論的新莊地藏庵，就是一個很好的例子。

參、新莊地藏庵的沿革

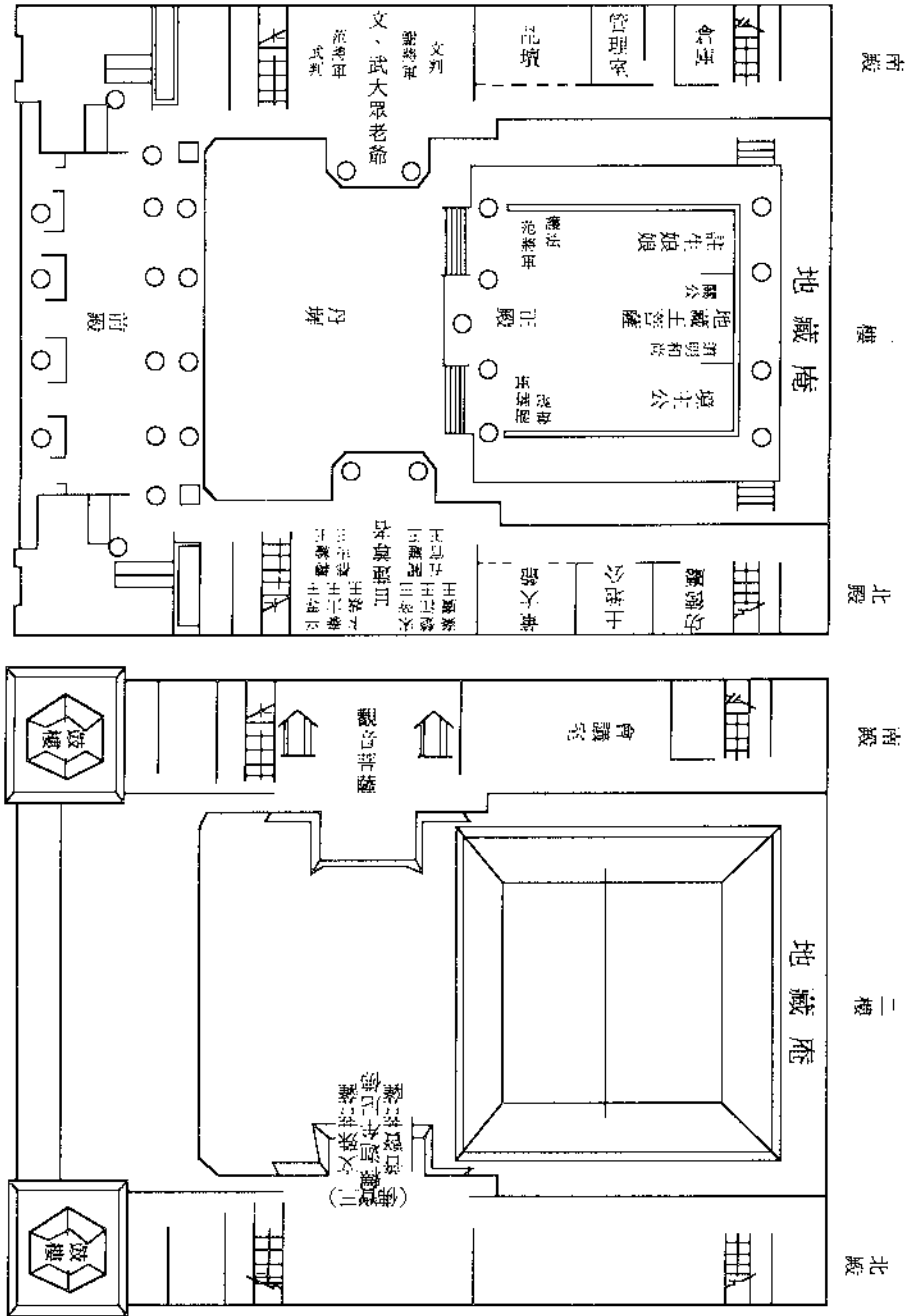
地藏庵位於台北縣新莊市中正路84號，即在新莊國小旁邊以及中正公園對面。就神聖空間的安排而言，地藏庵有一個重要的特色，就是它並不像一般的廟宇座北朝南，反而是座東向西（參見圖3）。這點可能是與其主神為掌管西方死後世界的地藏王菩薩有關^(註40)。目前地藏庵裡所供奉的神明，包括：地藏王菩薩、文武大眾爺、目連尊者、十殿閻羅王、董大爺（專門負責訴訟的

神明；又稱之為「崩敗爺」或「黃牌爺」、土地公、境主公、註生娘娘（按：以前也供奉了代表因難產而死的池頭夫人）、觀世音菩薩、三寶佛（釋迦牟尼佛、文殊菩薩、普賢菩薩）、道明和尚、文判、武判、范將軍（七爺）、謝將軍（八爺）及歷代住持僧伽（又稱為「開山祖」，供奉在功德廳裡）；此廟也安置一些來歷不明的骨罐（參見圖3；表2）。

要研究地藏庵的歷史相當困難，因為相關的史料並不多。譬如所有清代的地方志（包括《淡水廳志》在內）都沒有提到這座廟。而該廟最早的碑文為一個明治四十四年（1911年）的重修碑（見下面的討論）。根據林滿紅女士在1973年所撰寫的調查報告，地藏庵裡供奉著因漳泉械鬥而死亡的孤魂野鬼（註41）。而林富士先生則以《社寺廟宇ニ關スル調査》（台北廳）（1916年）等日治時期的史料為例，對於這個看法提出懷疑（註42）。最近，李秀娥女士提出另外一個假設，認為地藏庵後面所安置，但沒有有人在祭拜的「開山忠義公之香位」小石碑，「即是該廟大眾爺的開基香位」（註43）。此外，因為李女士以為所有稱為「忠義公」的神都與械鬥有關，所以地藏庵的沿革也牽涉到械鬥，而「地藏庵中的大眾爺較接近於義民爺的忠勇之士」（註44）。

李秀娥女士的這種看法可以說是具有其啟發性，但也有一些待商榷之處。首先，幾乎所有的史料都以乾隆年間為地藏庵的創建年代（註45），而新莊的漳泉械鬥是到了咸豐年間才爆發的（按：閩粵械鬥發生的時間稍微早一些，於道光年間開始）（註46）。第二，前面所提的史料指出：與地藏庵有關之亡魂是被原住民所殺害的人士（註47）。事實上，台灣的一些大眾爺廟確實是與這種情形有關，宜蘭縣就有好幾個例子（註48）。第三，新莊本身另有兩座供奉因械鬥而死的靈魂，就是丹鳳里慈悲寺旁邊的有應公廟（註49），以及瓊林里的集善堂。第四，「忠義公」這個尊稱並不是專門用來稱呼因械鬥而喪生的靈魂，反而較常用來稱呼死於戰亂（包括與原住民有關的戰爭）的官兵（註50）。

圖 3 地藏庵



資料來源：廟方提供。

表 2 地藏庵的主、陪神及其祭日

祭祀日期（農曆）	祭 祀 神 明	供 品
正月初八日	五殿閻羅王聖誕	拜牲禮
二月初一日	一殿秦廣王千秋	拜牲禮
二月初八日	三殿宋帝王千秋	拜牲禮
二月十八日	四殿五宮王千秋	拜牲禮
二月十九日	觀世音菩薩佛誕	拜水果（八位）
三月初一日	二殿楚江王千秋	拜牲禮
三月初三日	拜開山祖	拜菜飯
三月初八日	六殿卞城王千秋	拜牲禮
三月二十日	拜註生娘娘	拜雞酒、油飯
三月二十一日	境主公聖誕	拜牲禮
三月二十七日	七殿泰山王千秋	拜牲禮
四月初一日	八殿都市王千秋	拜牲禮
四月初八日	九殿平等王千秋	拜牲禮
四月十七日	十殿轉輪王千秋	拜牲禮
四月二十五日	目連尊者聖誕	拜水果（八位）
五月初二日	文武大眾老爺千秋	拜牲禮
五月初五日	拜開山祖	拜菜飯
五月十八日	謝將軍聖誕	拜牲禮
六月十八日	觀世音菩薩聖誕（得道）	拜水果（八位）
七月十五日	拜開山祖	拜菜飯
八月十五日	中秋（糕餅）	拜月餅
九月十八日	觀世音菩薩聖誕（出家）	拜水果（八位）
十月初二日	范將軍聖誕	拜牲禮
十一月冬至日	拜開山祖	拜菜飯
十二月三十日	拜開山祖	拜菜飯

資料來源：廟方提供。

最後，筆者在地藏庵所訪問過的信徒（包括管理委員會的委員）並沒有把忠義公當作大眾爺來看待，他們也不認為地藏庵的沿革與械鬥有直接的關係。大致上來說，他們都強調地藏庵附近的地原為公墓。到了日治時期，公墓遷移到十八份，而該地變成了一座公園。忠義公的石碑最早是放在這個公墓，與地藏庵無關。等到公墓遷走了之後，這塊石碑留在公園裡，甚至於有人以它為磨刀石。後來地藏庵興建圖書館時，這塊石碑被放在地下室以及地藏庵外面；直到最近，石碑才被安置在廟後面。據部份信徒指出忠義公是屬於這個地方的「地基主」(te-khi chú)，但不是大眾爺。

由上述的討論中我們可以得知，忠義公與大眾爺是兩種不同的鬼神，地藏庵的歷史與械鬥未必有直接的關係。當然，早期地藏庵旁邊為一個公墓，裡面可能也埋葬了一些因械鬥而死亡的人，但這並不代表地藏庵是因為械鬥才被創建。至於「忠義公」石碑的年代，以及這個鬼神的性質，則無法得到很確實的答案。不過，我們至少可以確定的是忠義公很少與械鬥相關；而且在新莊耆老的心目中，祂屬於地基主，也與地藏庵有關，但是與大眾爺不一樣。

關於地藏庵沿革較早的史料都是在日治時期初期所撰寫的。其中，最早的為清朝廩生黃謙光在明治四十四年（1911年）所撰寫的《重修新莊地藏庵序》，整個碑文（包括捐錢人的名單）目前放在地藏庵後面。黃謙光為新莊重要的地方精英（local elite）之一，也常常支持當地的寺廟。他早在同治十二年（1873年）就曾為新莊的媽祖廟撰寫了一個碑文^{（註51）}。當年，他只是一個生員；到了1911年他不但是一個廩生，同時也成為地藏庵的一個董事。他的後代黃淵源，也成為地藏庵的第二代理事長^{（註52）}。這個碑文的內容如下：

伏以光開蓮界，最足動眾志之皈依，而悟徹蘭因，詎能忘梵宮
之整飭，此自古對露槃之塔，臨方丈之池，未有聽其傾頽而不

願也，則如新莊地藏庵者。

中祀

地藏王菩薩暨

觀音佛祖

旁祀

大眾尊神

其經始之月日，係嘉慶之初年，維時學士縉紳何者不蒙其呵護，農工商賈無人不托其憐憫。蓋荷沐洪庥，以歷有年所，然莫為之前，雖美弗彰，莫為之後，雖盛弗傳。故自咸豐以來，凡遇雨積風飄之際，即有鼎新革故之人，誠以廟貌崇隆，神安而人自無不安也。夫生於昔者，謀於昔，昔之人，既逢損壞而網繆；而生於今者，謀於今，今之人，詎任傾殘而坐視。故當此時，木朽牆傾，患已深；夫蟻蝕，樑崩棟折，象難語；夫罍飛，使其漠然置之，將無以安我佛之英靈，即無以造斯人之福澤，本之撥也，咎曷辭矣。惟觀將傾之大廈，急須構造鳩功，而思廣集乎善緣，專望飛來之蚌血，爰立捐書，出為集腋。凡處近地者，固宜勉力輸將，而責不容謝；即非處近地者，苟能向前施舍，亦福有攸歸。所期善信人等，共助歡喜之緣，不屑錙銖之較。庶幾石基永固，點頭頑石，可驅雲棟齊飛，覆體之慈雲遠映休休然。神既得所憑依，即人永蒙夫樂利矣。豈不懿哉！（註53）

由上述碑文我們可以得知，地藏庵最早的主神為地藏王菩薩與觀世音菩薩，而文武大眾爺則旁祀於兩尊菩薩旁邊。此外，碑文裡提到最早的年代為嘉

慶年間（「其經始之月日，係嘉慶之初年」），但這點並不是表示地藏庵是到那個年代才創建。因為碑文接著強調當時的信徒早已經非常多，包括新莊的「學士縉紳」與「農工商賈」。此外，筆者在地藏庵進行採訪時，也見到廟中懸掛著一塊題著「地藏庵」的匾額。匾額右書「嘉慶乙丑年（1805年）眾弟子〇」；左署「光緒丁丑年（1877年）重修興直業戶張廣福」。所以我們可以推斷，這個聖地及其信徒應該在嘉慶之前就已經存在。故而筆者以為：早在乾隆年間，當地便已經有一個民設的公墓（或義塚）。前面已經提過，大部份墓地裡面或旁邊會立一個大眾壇、大眾廟或類似的小祠堂，其中往往供奉了大眾爺。祠堂裡常常也供奉了地藏王菩薩或觀世音菩薩。新莊地藏庵早期的情形應該也是如此。另外，當時地藏庵大概也與清代部份無祀祠一樣，有住持僧負責處理廟宇及公墓的事情。地藏庵到了1960年代一直有住持僧（據說：最後一位住持僧是因為不贊同信徒在廟裡用三牲祭拜所以才離開）。據重修碑文後面的內容記載，當明治年間地藏庵重修時，捐最多錢的是新莊慈祐宮及地藏庵的住持僧翁天文，一共捐了兩百元。

這種沿革過程在興直（新莊）公學校的校長於大正五年（1916年）所撰寫的報告中也可以看得很清楚。這份報告收入殖民地政府所編的《社寺廟宇ニ關スル調査》（台北廳）之中。當時，殖民地政府之所以會想要蒐集寺廟方面的資料是因為在前一年發生了西來庵事件，所以開始徹查台灣所有的大廟。這份史料雖然比黃謙光的重修碑只晚了五年，但是對於地藏庵沿革的描述則比重修碑詳細多了。根據這份報告的記載，地藏庵是乾隆二十二年（1757年）創建，到了嘉慶十八年（1813年）經過第一次重修。當時，廟附近有一個公墓（昔稱義塚）。骸骨暴露，愁嘆四起。後來，當地百姓把這些骨頭收集了，合葬於「合祠」地藏王菩薩及文武大眾爺的地藏庵。此後，地藏庵的香火越來越盛旺，本地與外地的信徒越來越多。在道光十七年（1837年）及光緒十五

年（1889年）分別進行了重修及擴建工程。到了日治時期地藏庵的第二代理事長黃淵源與董事鄭玉傳（按：為大同公司總經理鄭聯銘之祖父），發起了另一次重修工程，一共募集了一千二百多元^{（註54）}，而整個工程到了明治三十三（1900年）年才竣工^{（註55）}。

《社寺廟宇ニ關スル調査》裡的報告也指出，日治時期地藏庵最主要的支持者之一為辜顯榮（1866-1937）（海基會董事長辜振甫之父）。辜顯榮出生於鹿港，到了1891年與夫人陳笑結婚，之後搬到艋舺定居、做生意。日本人佔領了台灣之後，辜顯榮被派任為台北保良局長，到了1899年被派任為台北保甲局長。此後，他無論是在官場或者是商場，都有很優秀的成績^{（註56）}。到了1910年，辜顯榮的夫人得了一個很嚴重的疾病，當時辜顯榮的秘書張長茂（新莊人）替她在地藏庵燒香膜拜。陳笑後來也皈依，結果她的病很快就治好了。因此，辜顯榮捐了錢修繕地藏庵附近的道路及一座石橋^{（註57）}。目前地藏庵後面有一個「顯榮橋」的石碑，為這座橋的遺跡。

戰後，地藏庵也經歷兩次重修工程。第一次是從1972到1977年，由第三代理事長陳國治負責，一共花費了一百九十多萬元。此外，圖書館也在1980年竣工。最後一次重修工程是到了今年（1997年）春天才完成，由第四代理事長陳明宗負責。目前廟方正在籌備落成醮儀的舉行，但是時間尚未確定。

肆、地藏庵的相關儀式

正如緒論中所提過，在地藏庵所舉行的宗教儀式正是這個聖地最重要的特色之一。這些儀式相當的多：有為個人而做的（如「祭改」）；也有為社區而做的儀式（如「暗訪」）。這些儀式大致上有一個共同的特徵，就是其目的是

在處理各種個人、家庭及社會問題，或許正好可以用「受難儀式」(rites of affliction) 來稱呼。以下，就讓我們來探討這些儀式的性質與特色。

前述 1916 年的調查報告中，也對地藏庵的祭祀活動有很清楚的記載。早在 1916 年時，地藏庵裡便已經供奉了地藏王菩薩、觀世音菩薩、註生娘娘、境主公、文武大眾爺、黃牌爺（即董大爺，或稱崩敗爺）、池頭夫人、謝爺、范爺等神祇^(註 58)。這份史料以及其他日治時期的史料同時也強調，雖然這座廟因地藏王菩薩而得名，但是因為文武大眾爺「威靈顯赫」，所以一般民眾的祭祀對象，事實上是文武大眾爺。信徒並且以「大眾廟」為這座廟的代稱^(註 59)，這種情形也一直延續至今。

日治時期地藏庵主要的祭祀日期為農曆的二月十九日、六月十九日及九月十九日，即觀世音菩薩的誕辰、得道與出家日（見表 2）。此外，也在七月二十九日祭祀地藏王菩薩，並且同時舉行放水燈儀式；七月三十日則舉辦普度儀式。不過，地藏庵最主要的祭祀活動為五月二日文武大眾爺的誕辰。到了 1910 年，祭祀文武大眾爺活動的規模變得更加盛大。在舉行五月二日的祭祀誕辰儀式之前，會先在四月三十日晚上進行「暗訪」儀式，接著在五月一日進行遶境活動。「暗訪」為中國及台灣民間的重要驅邪儀式，其主要的目的在於驅逐瘟疫^(註 60)。新莊之所以會在 1910 年開始舉行「暗訪」這個儀式，這是因為在此的前幾年台灣的傳染病（特別是鼠疫）非常流行。根據《台灣省通誌·卷三政事誌·衛生篇》，從 1901 到 1909 年有一萬五千多人因傳染病而死亡，染病後的死亡率常常超過百分之六十。就台北地區的情形而言，從 1900 到 1907 年就有五千多人因鼠疫而死亡，染病後的死亡率往往超過百分之八一^(註 61)。因此，新莊人會想要舉行「暗訪」是可以理解的。並且，因為辜顯榮等地方精英當時對地藏庵非常支持，所以廟方也有資源可以用來辦這些活動。地藏庵於是在 1910 年花費一百多元，從福州購買兩尊用杉木雕成的七

爺、八爺的大型神像（據廟方表示當時神像有兩組，因為辜顯榮有錢，才選到兩組中較漂亮的一組；另一組在台灣省城隍廟中。），隨後也收藏了一個精緻的神轎（此神轎原為日治時代新莊的神社所有，共有兩頂，一頂給大人抬，一頂給小孩抬；戰後為地藏庵所收藏。上述這些聖物至今都仍在使用。）。據1916年的調查報告記載，在五月一日遶境時，住在新莊、頭前庄及中港厝庄的家庭會依其經濟能力向地藏庵捐二、三十錢至三元不等，甚至有捐錢十元以上者。當時，廟方便已經可以募集到一萬多元的捐款。此外，有病在身的信徒也會參與遶境活動，而參與這個活動的人則包括來自於基隆、淡水、桃園、新竹等地的善男信女（註62）。

到了1930年代，日本學者增田福太郎對於地藏庵及其儀式做了非常深入的研究。當時，增田福太郎為台北帝國大學的助教授，同時也是一個法學士，他對於法律以及法律與宗教關係的研究很有興趣。根據他的研究，地藏庵的主要祭祀對象為文武大眾爺，一般的信徒往往會到廟裡去向祂燒香膜拜。若信徒想要知道未來的事情，他一方面可以在文武大眾爺面前「卜杯」（poah-poe；也可以寫成「擲筊」），一方面也可以「抽籤詩」（註63）。不過，據增田福太郎指出，當時地藏庵一共有二十八首籤詩；而今日的地藏庵則有六十首。此外，今日地藏庵的信徒還可以透過乩童（目前為楊文禮先生）在廟裡的乩壇（請參見圖3）向文武大眾爺等神明請示各種問題。據楊文禮先生表示，目前除了每月初一、十五（農曆）休息之外，民眾可以於每日的下午一時三十分向廟方報名，乩童會在下午二時三十分起壇，儀式會在下午五、六點左右結束。每日皆為大眾爺降靈，供民眾請示各種問題。

上述增田福太郎的報告也描寫了昭和八年（1933年）農曆五月一日在新莊地區所舉行的遶境活動。當時的遶境範圍與今日的範圍仍然一樣，包括新莊區的三個角頭——新莊街、頭前庄（今日化成路一帶）及中港厝。但是因為

最近幾年新莊地區的快速成長，所以每個角頭開始舉辦自己的遶境活動，並且出自己的陣頭。1933年的遶境是在上午九時開始，遶境隊伍集合於新莊公學校，十一時從地藏庵出發，一共有大小二百五十餘個陣頭參加。所有的遊行隊伍按照前定的「路儀」，經過中港厝與頭前庄之後，在下午二時才進入新莊街。這次的遶境除了本地人以外，也有許多外地人參加，總人數可能超過一萬多人。為了應付這些人潮，新莊街的青年團與壯丁團還特別設置了三十多所休息站（註64）。

日治時代末期，由於皇民化運動的推行，地藏庵的各種祭祀活動皆遭到官方的禁止。因此，廟方便在皇民化運動期間，於正殿放置「天照大神」的牌位。據說就在官方禁止地藏庵的遶境迎神時，當地負責的日本警察分局長突然腹痛如絞，最後終於放行。（註65）當地傳說地藏庵的地藏王菩薩曾經被日本警察開過槍，至今彈孔仍然還能找得到。但筆者訪問管理員時，廟方表示並沒有這件事。

整個遶境活動的特色是有不少信徒為了贖罪及治病而自願當「犯人」。「犯人」就是在遶境當天穿黑色的衣服，或者是戴一個紙做的枷子。同時，這些犯人必須向廟方申請一份「贖罪狀」，其內容如下：

具領狀人台灣○○居住信○○○，因前命內有垂，到貴廟虔向文武大恩老爺殿前焚香，許下星辰光彩，今得安康，願甘領枷，隨駕陪罪，以解錯，理合叩謝。茲逢壽誕，屆期巡察地方，保護合家平安，應當領枷一面，帶負隨駕，限三時已滿。伏乞恩準，赦宥前愆，開放回家，自此以除禍改厄，福壽綿延，則沾感靡既矣！

天運○年○月○日 具領狀人○○○切叩（註66）

筆者在地藏庵所收集到的贖罪狀與上述的大同小異，不過戰後以來願意當犯人的老百姓越來越少。最近十幾年來，雖然還是有少數的人會向廟方領取贖罪狀，但卻沒有人在地境當天戴紙枷。

至於地藏庵的暗訪儀式，增田福太郎的報告則沒有提到。事實上，這個儀式從1910年就開始在地境的前一天晚上舉行，其目的是為了驅邪逐疫。在舉行暗訪時，最主要的遊行隊伍為文武大眾爺的部將——「官將首」。因為呂江銘先生最近寫過一篇關於新莊及其他地方官將首的論文^(註67)，所以在此不再贅述。不過，值得注意的是李秀娥女士以為官將首就是道教的王靈官、馬靈官和趙靈官^(註68)。事實上，據呂江銘先生的研究，以及筆者對各陣頭與訓練他們的法師所做的訪問中，筆者認為官將首為文武大眾爺手下的將軍及駕前神將，其主要的任務在於捉拿、驅逐各種鬼怪。原本官將首只有兩個員額——增兒將軍及損兒將軍。後來，又增加了另一個損兒將軍。整個新莊最早只有一個官將首陣頭，但是因為最近的遶境與暗訪活動越來越大，所以三個角頭分別開始訓練自己的陣頭。三個官將首陣頭的成員，除了上述三個部將之外，尚有兩個差役：一位是白鶴童子（類似開路神），一位是虎爺（類似先鋒官，手裡拿著斬妖怪的虎頭劍）。此外，一般信徒也可以經過許願或為了還願而跟著官將首陣頭一起遶境，這些人稱為「八將腳」。官將首出巡之前必須經過法師所做的「開光」儀式，這個儀式包括淨身、請身、請令、勅符、勅餅、護身、排班起駕、按令、點兵等步驟；出巡時也用各種的行走及抓鬼的咒語、手印與步法。筆者目前正在計畫撰寫一篇關於這些儀式的論文。

由以上的討論我們可以得知，從日治時期以來新莊人可以透過遶境與暗訪儀式來處理個人或地方的「不幸」或「不平安」。不過，這些儀式一年只舉行一次，新莊人平日是否可以在地藏庵處理這些問題？答案是肯定的。首先，信徒可以請在廟裡做事的正一派紅頭道士^(註69)，為他們做消災解厄的「祭

改」儀式。這種儀式需要在廟裡南殿的文武大眾爺面前舉行。道士除了向文武大眾爺祭祀之外，還要替信徒朗誦一份「保運疏」。根據增田福太郎的報告，其內容如下：

伏以聖慈賜祿掃千災，求之即應，神恩降祥招百福，感而遂通。今據台灣島○○家居住，奉道投神，禳災解厄，進錢補運，助旺元辰，祈安植福。誠恐命內侵帶：天羅地網、喪門白虎、天罡吊客、流孛太歲、大王小鬼、五鬼六害、黃蜂尾蝶、南蛇天狗、五方金木水火土煞、九良三煞、一百廿四凶神惡煞，恐有入命做災。○○合家欲求平安，無方可投。涓此本月○○日大吉，仗道抵廟，立疏補運，香主丹誠，虔具香燈嘉菓，○○財帛等式，叩求文武大眾老爺，為民作主，乞恩庇祐。屆今以後，命內安泰，凶星退位，吉宿進宮，災隨電掃，福向雲生，星辰光彩，命運亨通，大命堅固，身體平安。仍保合家迪吉，人口平安。○○等，因右具文疏，申上文武大眾老爺、左右判官、赤白二爺合廟等神，僅疏以聞。

天運○○年○○月○○日具文疏 九叩上申^(註70)。

道士念完了保運疏之後就要把它燒掉。目前，道士除了每月的初二、二十五日（農曆）休息之外，每日的上午九時三十分至下午五時，都會替民眾舉行這項儀式，每次收費新台幣三百元。筆者在地藏庵所收集到的保運疏也與上述的疏文大同小異。

其次，信徒如果與他人發生糾紛時，也可以在文武大眾爺面前立誓、斬雞頭來表示自己的清白。增田福太郎非常生動的記錄了一件發生在1933年5月的事件。當時有一位新莊街的人與一位居住在台北市的人發生了財產糾紛，

所以分別到新莊地藏庵與大稻埕城隍廟立誓、斬雞頭^(註71)。據黃得時先生的研究，這些儀式於昭和年間常常在地藏庵舉行^(註72)。這種情形在戰後初期也是如此，不過最近廟方只允許信徒在廟裡立誓，不准斬雞頭。例如：1993年台北縣長候選人蔡勝邦先生，他便曾經到廟裡立誓不買票，但廟方則不准他斬雞頭。

最後，如果信徒覺得被別人傷害，但是卻無能為力時，他們可以請廟方替他們用空白的紙寫一份「牒文」或「訴狀」。這種文件的用意是把整個事件的情況向文武大眾爺或董大爺報備；同時請他們替信徒作主，將事情解決或者是懲罰壞人。目前，這個儀式除了每月的初五、十三、二十日休息之外，每天仍舊還會在廟中舉行，每次收費新台幣四百元。儀式進行的過程，是由信徒預備水果與金、銀紙祭拜，在訴狀寫好之後，交由道士唸誦；等到道士誦完，再將訴狀與金、銀紙一同燒化。這個儀式與明清時期在江南地區相當盛行的「放告」及「告陰狀」很類似^(註73)。然而，據廟方表示，當文武大眾爺接到信徒所寫的訴狀之後，並非親自辦案；而是將案件交由其左右手七爺、八爺或董大爺辦理。地藏庵的七爺、八爺及董大爺相當靈驗，不僅常常在玻璃框中自己震動起來；就連董大爺的刑具（如手銬等），也常常會在進行暗訪儀式的前一天夜裡震動、發出聲響。廟方也表示，他們每年得替信徒準備三千多份訴狀；這些訴狀大部份牽涉到金錢及與土地相關的糾紛或官司，或者是婚外情。當然，有時也與一些重大刑案有關。例如：世華銀行搶案久久不破，警察局長顏世錫便曾經到廟中祈求，最後在文武大眾爺的指示下破案。白曉燕小姐被殺害後，藝人白冰冰女士也曾經到地藏庵去準備訴狀。又如：今年板橋縱火案的嫌犯被逮捕之後仍不認罪，因此檢察官兩次將他押往地藏庵，向文武大眾爺、董大爺寫訴狀。檢方採行這種方法是為了給嫌犯很大的心理壓力，使嫌犯把整個案情說出來（按：這種行為很像明清的一些地方官會讓嫌犯在城隍廟過夜，把嫌犯

嚇得只好將真相說出來一樣)。此外，還有一尊董大爺的神像被法務部請出來，至今仍停駐在法務部中。難怪廟裡的人曾經表示：「事實上，我們比法院還要忙！」

當信徒覺得文武大眾爺或董大爺有顯靈幫助他們時，他們會在地藏庵的大門旁邊貼一張紅色的「感謝狀」。近年來簡傳盛里長收集了幾十份感謝狀，也影印給筆者作為參考。大部份的感謝狀是由女性的信徒所寫，其內容大多數在形容文武大眾爺如何幫助她們，或者幫助她們的家人解決各種偷竊方面的問題。筆者也打算另外再寫一篇關於感謝狀的論文。

伍、結 語

根據林富士先生、高賢治先生等學者的研究，大眾爺的形象可以分為四種不同的類型：第一種是與一般的厲鬼（或有應公）差不多一樣；第二種是無主鬼魂的領袖；第三種是有名有姓的「大將爺」（或稱為「將軍爺」），與大部份的王爺大同小異；第四種是與佛教的地藏王及地獄信仰結合在一起^(註74)。就新莊地藏庵的文武大眾爺而言，祂基本上符合第一、第二及第四種類型的一些成分。正如第二節所提的，大部份的大眾爺剛開始都是一些厲鬼，地藏庵的文武大眾爺也不例外。根據當地的傳說，文武大眾爺原來為唐朝人。有一天晚上，唐太宗李世民被敵軍追殺，他逃到一個地方躲藏而逃過一劫。隔日清晨醒來才發現是一處亂葬崗，故把兩門有名有姓者的大墓封為文武大眾爺，而其餘皆為大眾爺^(註75)。藉由這個傳說我們可以很清楚的看出大眾爺的厲鬼特徵。不過，今天的新莊人即使知道這個傳說，或者是承認大眾爺的廟為一種陰廟，仍然同時把祂當作是一尊能夠支配其他鬼魂的地方守護神。因此，信徒們會透過暗訪及遶境儀式，請大眾爺及其部將「官將首」驅逐在新莊作祟的鬼怪。此

外，這些信徒也把文武大眾爺當作地府司法體系的神明，而用「侯通疏」與「訴狀」祈求文武大眾爺及董大爺替他們解決各種社會、經濟與法律問題。因此，認為大眾爺就是有應公的學者（如：戴文峰先生及余光弘先生）並不完全正確；而強調大眾爺的多元性的學者（如：林富士先生、高賢治先生、曾景文先生、Stevan Harrell、鈴木清一郎、增田福太郎）似乎較有道理。

筆者在此特別要強調的是，新莊的文武大眾爺不只是一種地獄神，而且是一種司法神。如果地的信徒遭蒙到任何冤情，就可以向他告狀，求他替信徒們動用地獄司法體系的力量來解決問題。關於這點，高賢治先生可能寫得最清楚：

所謂大眾爺，就是掌理陰間司法的長官，也可以說大眾爺相當於「地獄城隍」，所以配祀幾乎和城隍爺相同……祂的職責是專事管轄地獄的孤魂野鬼。由於大眾爺的威靈顯赫，所以人們每當遇到竊盜嫌犯，或是非善惡難辨的案件時，官吏都要帶犯人到祂面前發誓，以便決定案情的是非曲直，找出真正的犯人。此外，凡人民彼此間遇有爭論時，亦常相約至大眾爺廟，當著眾人而在神前發誓詛咒，來表明自己的清白，據說還相當靈驗（註76）。

我們如吳慧新莊的文武大眾爺當作一種司法神來理解，就比較容易判斷其信仰今日頗為流行的情形。筆者在緒論裡已提出假設，台灣的厲鬼信仰在清代之所以會那麼普遍很可能與其開發史有很密切的關係。但是，目前台灣已經不是一個開發中的社會，那麼像大眾爺這種厲鬼信仰為什麼仍然那麼盛旺呢？呂理正先生與戴文峰先生以人類學家 Bronislaw Malinowski 的理論為主，認為這種現象與「死亡」及「拒絕死亡」（即追求長生）有關（註77）。此外，林富士先生也提出五種原因加以解釋，分別為：（1）基於悲憫及同情；（2）

基於恐懼；（3）為了祈福；（4）由於「身份」或「處境」上的認同；（5）躑俗^{（註78）}。這些解釋都非常有道理，但也不能完全說明新莊地藏庵之文武大眾爺信仰的情形。筆者以為，如真的要瞭解新莊文武大眾爺信仰之所以很盛行的原因，必須考慮到與地藏庵有關的儀式。事實上，從上一節的討論中我們可以推斷，這些儀式幾乎都是人類學家 Victor Turner（1920-1983）所探討的「受難儀式」（rites of affliction）。據 Turner（特納）的研究，一般的受難儀式（有時也可以稱之為「社會劇場」（social dramas））的目的在於消災解厄。同時，這些儀式有兩個主要的特徵：第一，它們往往是用來處理在一個社會中作祟的亡魂，而這些亡魂常常會讓人生病（即一種 physical affliction）。第二，這些儀式同時試圖要化解引起這些亡魂來作祟的社會衝突或矛盾（即一種 social affliction）^{（註79）}。

根據上一節的討論我們可以得知，在新莊地藏庵所進行的儀式，大部份都多多少少地符合「受難儀式」理論的條件。如舉行遶境儀式時身上戴著紙枷的「犯人」，很明顯地是在處理個人的災難（包括疾病與罪惡感等）。此外，請道士作法、朗誦「保運疏」，也是一種避免或解決個人、或者家庭災難的手段。至於普渡、「陪訪」與遶境儀式，則是在驅逐或安撫造成地方災難的孤魂野鬼。這些亡魂之所以要出來作祟，就是因為它們死亡的情況——不是夭折就是暴斃，並且死後沒有人祭祀。換句話來說，這些亡魂的存在反映一些社會問題，而處理這些鬼魂的儀式，事實上也正是在正對這些問題所造成的後果，並且試圖加以解決。最後，在地藏庵舉行的寫「訴狀」或者是立誓、斬雞頭儀式，這兩種儀式也可以說是類似於「受難儀式」或「社會劇場」，但是其目的有時僅僅在於化解人與人之間的衝突。因此，我們可以推斷，新莊地藏庵之文武大眾爺信仰所以會出現，這是與台灣漢人的厲鬼信仰有關；但今日其香火的盛旺，則是與司法神的信仰與「受難儀式」有更密切的關係。

註 釋

- 註 1 請參見林富士，〈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）；李豐楙，〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，第八期（1994），頁 32-53；呂理正，〈傳統信仰與現代社會〉（板橋：稻鄉，1992），頁 12-15, 94-105。
- 註 2 關於這些儀式，可以參考王秋桂等合編的《民俗曲藝叢書》，以及近年來各期的《民俗曲藝》。此外，請參見李豐楙，〈東港王船祭〉（屏東：屏東縣政府，1993）；宋錦秀，〈傀儡、塗煞與象徵〉（板橋：稻鄉，1995）；拙著，〈台灣的三爺信仰〉（台北：商鼎文化，1997）。David Johnson, "Actions Speak Louder than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera," in *idem.*, ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual* (Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1987), pp. 1-45；拙著, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen (溫元帥) in Late Imperial Chekiang (浙江)* (Albany: SUNY Press 1995)；Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988)；Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987)。
- 註 3 伊能嘉矩，〈台灣文化志〉（東京：刀江書院，1928；1965年重印）；林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 23-59；劉枝英，〈台灣民間信仰論集〉（台北：聯經，1983）；戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，《台灣風物》，第 46 卷第 4 期（1997），頁 53-109。
- 註 4 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *idem.*, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 131-182；Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen* (Seattle: University of Washington Press, 1994)。
- 註 5 高賢治，〈台灣幽冥界特殊的神祇——大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭夫人〉，《台灣風物》，第 39 卷第 3 期（1989），頁 125-150；曾泉來，〈台灣的迷信與陋習〉（中文版）（台北：武陵，1994；原日文版於 1939 年出版），頁 91-

110 ; Laurence G. Thompson, "Yu-ying Kung (有應公) : The Cult of the 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 Materials Center, 1975), pp. 267-277 ; 呂理正, 《傳統信仰與現代社會》, 頁 12-15, 100 ; 林富士, 《孤魂與鬼雄的世界》, 頁 26-51 ; 戴文鋒, 〈台灣民間有應公信仰考實〉, 頁 53-58 ; 最近, 施芳瓏及黃翠瑛小姐也開始深入探究台灣的女鬼信仰。

- 註 6 余光弘, 〈台閩地區「上身的」現象初探〉, 發表於人類學在台灣的發展學術研討會, 南港, 1997 年 3 月 20 日-22 日 ; C. Stevan Harrell, "When a Ghost Becomes a God," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.193-206 ; David K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1972) ; Yu Guang-hong, "Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan," *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 70 (1991), pp. 39-66.
- 註 7 尹意義, 《台灣開發史研究》(台北:聯經, 1989) ; 曠宗仁, 《從草地到街市——十八世紀新莊街的研究》(板橋:橋鄉, 1996) ; 唐彥, 〈清乾隆年間新莊街之興起與興直埔之開發〉, 《北縣文化》, 第 48 期(1996), 頁 4-14 ; 第 49 期, 頁 53-60 ; 第 50 期, 頁 61-66。另外, 請參見王世慶, 《淡水河流域河港水運史》(南港:中研院社科所, 1997) ; 王天麟, 《新莊地區本土宗教發展現況調查報告》(板橋:台北縣政府, 1996)。
- 註 8 李秀娥, 〈台北縣新莊市地藏庵暨文武大眾爺廟的信仰與活動〉, 發表在東方宗教研討會, 台北, 1997 年 5 月 15 日。
- 註 9 見《禮記》, 〈祭法〉(《十三經注疏》本), 頁 798。
- 註 10 見《左傳》, 〈文公十年〉(《十三經注疏》本), 頁 322。
- 註 11 見《周禮》, 卷 36 (《十三經注疏》本), 頁 548。
- 註 12 林富士, 〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉, 《史原》, 第 15 期(1986), 頁 1-38 ; 林富士, 〈試釋漢化的巫術醫療法及其觀念基礎〉, 《史原》, 第 16 期(1987), 頁 29-53。

- 註 13 道端良秀著，關世謙譯，《中國佛教與社會福利事業》（高雄：佛光，1986）；劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟事業的個案研究〉，《新史學》，第5卷第4期（1994），頁1-50；劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之——〉，《中研院史語所集刊》，第67本第1份（1996），頁145-193。Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i Chi (廣異記)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)；Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp. 53-82；Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings (十王經) and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: Kuroda Institute, 1994)。
- 註 14 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》（台北：商鼎文化，1993）；Judith Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, Center for Chinese Studies, 1987)；Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990)。
- 註 15 Hsiao Kung-ch'uan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), pp. 220-224.
- 註 16 《大清會典》，卷32〈風教〉（台北：商務，影印光緒25年〔1899〕版，1968），頁260。
- 註 17 戴文峰，〈台灣民間有應公考實〉，頁58-64；劉枝萬，〈清代台灣之寺廟（二）〉，《台灣文獻》，第5卷（1963），頁93-101。
- 註 18 周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷4〈祀典志〉（台銀排印本，1717），頁63。（以下未註明出版處的地方志，均為台銀排印版。）
- 註 19 Hsiao, *Rural China*, pp. 221-223, 630-631.
- 註 20 高拱乾，《台灣府志》，卷6〈典秩志〉（1696），頁182。
- 註 21 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁55-56。

- 註 22 增田福太郎，〈台灣に於ける最近の大衆爺神前裁判事件〉，《財團法人明治聖德紀念學會紀要》，第 42 卷（1934），頁 9。非常感謝林美蓉女士將這份資料提供給我。
- 註 23 胡建偉，《澎湖紀略》，卷 2〈地理紀·廟祀〉（1766），頁 42-43。
- 註 24 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 57, 80, 100。
- 註 25 劉枝萬，〈清代台灣的寺廟（二）〉，頁 93-99。
- 註 26 見註 13；另見真鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》（京都：三密堂書店，1987〔1960〕）；大島建彥編，《民間の地藏信仰》（東京：溪水社，1992）；沢田瑞穂，《地獄變：中國の冥界説》（京都：法藏館，1968）。
- 註 27 陳文達，《台灣縣志》，卷 9〈雜記志·寺廟〉（1720），頁 210。
- 註 28 劉枝萬，〈清代台灣的寺廟（三）〉，頁 94；林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，頁 67。
- 註 29 謝金鑾，《續修台灣縣志》，卷 2〈政志·壇廟〉（1807），頁 61。
- 註 30 劉枝萬，〈清代台灣的寺廟（二）〉，頁 97。
- 註 31 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 69。
- 註 32 同上註，頁 57；盛清沂，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《台灣文獻》，第 22 卷第 2 期（1971），頁 28-48。
- 註 33 同上註。
- 註 34 見註 13 與註 26。
- 註 35 王得毅，《宋代災荒的救濟政策》（台北：中國學術獎助委員會，1970），頁 91-100。
- 註 36 見謝金鑾，《續修台灣縣志》，卷 7〈藝文〉（1807），頁 512-514。
- 註 37 曾景來，《台灣的迷信與陋習》；Thompson, “Yu-ying Kung”。
- 註 38 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 58, 65。
- 註 39 曾景來，《台灣的迷信與陋習》；戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 76-78；胡台麗，〈神、鬼與賭徒———大家樂賭戲反映之民間信仰〉，發表在中研院國際漢學會議，1986 年；Weller, *Resistance, Chaos, and Control*,

pp. 139-153.

- 註 40 感謝 Scott Davis (戴思睿) 先生幫我注意到這一點！
- 註 41 林滿紅，〈板橋新莊史蹟調查——民國六十二年(1973)十月二十一日調查〉，《台灣文獻》，第 26 卷第 3 期(1975)，頁 35。
- 註 42 林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 49-50。
- 註 43 同註 8，頁 8。
- 註 44 同上註，頁 9。
- 註 45 《社寺廟宇ニ關スル調査》(台北廳)；鈴木清一郎著，馮作民、高賢治譯，《台灣舊慣習俗信仰》(台北：眾文，重印本，1984〔1934〕)，頁 478；增田福太郎，《台灣的宗教》(東京：養賢堂，1939)，頁 42；增田福太郎，〈台灣に於ける最近の大眾爺〉，頁 11。
- 註 46 尹章義，《台灣開發史研究》，頁 375-376。
- 註 47 見註 45 及高賢治，〈台灣幽冥界〉，頁 126-127。
- 註 48 林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 78。
- 註 49 同上，頁 33。筆者曾經採訪過這座寺廟。
- 註 50 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 84-86。
- 註 51 拙著，〈慈祐宮與新莊地方社會之建構〉，《北縣文化》，53 (1997)，頁 75-76；"Temple Cults and the Creation of Hsin-chuang Local Society"，發表在第七屆中國海洋發展史國際研討會，南港，1997 年 5 月 1 日-3 日。
- 註 52 第一代理事長為張廣福(壘號)；第三代為陳國治；第四代為陳明宗。
- 註 53 感謝地藏庵提供碑文的打字稿。
- 註 54 據鈴木清一郎的研究(註 45)，當時募集了 1,454 元，而不足的 286 元由鄭天一人獨捐。但根據碑文的內容，當時募集 1,168 元，而總重修費用為 1,454 元，不足的 286 元由鄭瑞玉獨捐。
- 註 55 據鈴木清一郎的研究，上述的重修工程在 1909 年由「黃光謙」(黃謙光之誤)發起；增田福太郎則認為地藏庵的重修年為 1911 年。見〈台灣に於ける最近の大眾爺〉，頁 11。

- 註 56 洪宜勇，〈辜顯榮——日本統治台灣的大功臣〉，收入張炎憲等編，《台灣近代名人誌》（第四冊）（台北：自立晚報社文化出版部，1987），頁 12-24。
- 註 57 據鈴木清一郎的研究，這些事情是發生在 1908 年時。
- 註 58 據鈴木清一郎的研究，這些鬼神在 1934 年時還在供奉。
- 註 59 見註 45。
- 註 60 顏方姿，〈鹿港王爺信仰的發展型態〉，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1994。
- 註 61 《台灣省通誌》（台北：眾文，1972），卷 3 〈政事誌·衛生篇（上）〉，頁 190-194, 210-216；范燕秋，〈日據前期的公共衛生——以防疫為中心之研究（1895-1920）〉，國立師範大學歷史研究所碩士論文，1994。
- 註 62 《社寺廟宇ニ關スル調査》（台北廳）；鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 481。
- 註 63 增田福太郎，〈台灣に於ける最近の大眾爺〉，頁 16-17。
- 註 64 同上註，頁 20。
- 註 65 陳瑞芳，〈台北縣新莊市地藏庵〉，收入《台灣廟宇文化大系（一）天地諸神》（台北：自立晚報社文化出版部，1994），頁 46。
- 註 66 同註 64，頁 21。
- 註 67 呂江銘，〈將神人敬四方名——淺談「官將首」〉，《北縣文化》，第 48 期（1996），頁 42-52。
- 註 68 同註 8，頁 10。
- 註 69 有關台灣的道教傳統，請參考劉枝萬，〈台灣的道教〉，收入福景康順等編，朱越利等譯，《道教》（上海：上海古籍，1990〔日文版於 1983 年出版〕），頁 116-154。
- 註 70 增田福太郎，〈台灣に於ける最近の大眾爺〉，頁 15-16, 19-20；另請參見增田福太郎，《東亞法秩序序說》（東京，1942），頁 125；高賢治，〈台灣幽冥界〉，頁 128-129。
- 註 71 同上註，頁 2-7, 22-25；同上註，頁 125。

- 註 72 黃得時，〈新莊街的歷史與文化〉，《民俗台灣》，第 3 卷第 6 期（1943），頁 46。
- 註 73 拙著，*Demon Hordes and Burning Boats*, pp. 141, 152, 168, 170, 200；Philip A. Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), pp. 3-4；夏之乾，〈神判〉（上海：三聯書店，1990）。
- 註 74 林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 61-64；高賢治，〈台灣幽冥界〉，頁 136-147；增田福太郎，〈台灣本島人的宗教〉（東京：財團法人明治聖德紀念學會，1939），頁 53-72, 85-86；鈴木清一郎，〈台灣舊慣習俗信仰〉，頁 479-480。
- 註 75 感謝李宗益同學幫我記錄這個傳說。
- 註 76 高賢治，〈台灣幽冥界〉，頁 139。另請見林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 74；增田福太郎，〈台灣に於ける最近の大眾爺〉，頁 9, 14, 15, 19-20；鈴木清一郎，〈台灣舊慣習俗信仰〉，頁 481。
- 註 77 戴文峰，〈台灣民間有應公信仰考實〉，頁 102；呂理政，〈傳統信仰與現代社會〉，頁 103。
- 註 78 林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉，頁 103。
- 註 79 Victor Turner, *The Drums of Affliction* (Oxford: Oxford University Press, 1968)；拙著，"The Pacification of Plagues (和瘟): A Chinese Rite of Affliction," *Journal of Ritual Studies*, 9.1 (1995), pp. 55-100。另見，宋錦秀，〈傀儡、除煞與象徵〉，頁 16-20。她把 rites of affliction 翻譯成「消弭災難的儀式」。

The Cult of Ta-chung Ye (Lord of the Hordes) at the Ti-tsang An (Abbey of Ksitigarbha) in Hsin-chuang

*Paul R. Katz**

Abstract

One of the most striking characteristics of Taiwanese popular religion involves the large number of temples dedicated to vengeful ghosts (*li-kuei* 厲鬼), that is, the souls of people who suffered violent and/or untimely deaths. This paper describes the cult of one of northern Taiwan's most popular vengeful ghosts, the Lord of the Hordes (Ta-chung ye 大眾爺). Worship of the Lord of the Hordes appears to have evolved out of beliefs and practices related to the Altar of Vengeful Souls (*Li-t'an* 厲壇) and charitable cemeteries (*yi-chiung* 義塚). Today, however, the Lord of the Hordes is conceived of as a deity belonging to the underworld bureaucracy who can help believers deal with various forms of physical and social affliction. I examine this cult by means of a case study centering on the Abbey of Ksitigarbha (Ti-tsang An 地藏庵), located in the city of Hsin-chuang 新莊 (Taipei County). The Abbey was founded in the latter half

* Associate Professor, Institute of History, National Central University.

of the eighteenth century by members of the Hsin-chuang local elite. During the early twentieth century, it developed into one of Hsin-chuang's most renowned sacred sites. In this paper, I use historical research and fieldwork to trace the Abbey's history and describe the various rites performed there. I conclude by exploring the ways in which these rituals resemble what Victor Turner has described as "rites of affliction".

Key Words : vengeful ghosts, Lord of the Hordes, local elites, rites of affliction.