

台灣合葬墓園的探討

—以金湖聚落的「萬人塚」演變為例

指導教授：何武璋博士

南華大學環境與藝術研究所研究生：陳有樂

摘要：

一、金湖聚落在三百多年來的墾拓史中，具有豐富的歷史文本。

古「金湖聚落」，在現在的行政區域屬雲林縣口湖鄉金湖（含港東村、港西村、台子村（台仔挖）、青蚶村（青蚶）、蚵寮村（蚵仔寮）、成龍村（牛尿港）等地）。古「金湖聚落」，主要以「金湖港」為中心而發展出來的聚落，含蓋青蚶以南、北港溪北岸的區域；在這裡曾發生過台灣墾拓史以來最嚴重的水災（道光廿五年（西元一八四五年）農曆六月初七日）。當時淹斃及災後瘟疫病死的人口總計約萬人，當時淹斃的居民，據官方記載約三千人，但民間則估計約六至七千人，加上災後病死人口總數計萬人；民間傳說這是應驗了皇帝「金口」所識的「萬善同歸」，真實地湊足了萬人的災情。「萬善同歸」是台灣合葬墓園中，合葬人數最多、形式最為特別的墳墓。更由合葬墓園衍化為萬善爺的神話故事——大萬人（戰水英雄）、二萬人（王爺與城隍的合成神）；這是由庄民集體意識形塑的意象（image）神像造型。

大萬人、二萬人住居的萬善爺祠、廟，經歷時間的轉變，由開基萬善爺祠（位於蚶仔寮，原金湖港附近），分靈到金湖，建立萬善爺廟，分享香火；目前蚶仔寮開基萬善祠及金湖萬善爺廟均有分靈到全省各地，伴隨著異鄉遊子在客居的家中奉祀。另外高雄前市鎮區並建有萬善堂供鄉親及居民祭拜，已形成整體的祭祀圈與信仰圈的「神聖空間」。

金湖為了超渡、祭祀祖先，均於每年農曆的六月八日舉行「牽」活動及科儀，是目前台灣唯一最大規模的「牽水」儀式活動；活動的規模也有擴大參予的盛況。且因時空的變異，「牽」儀式也逐漸由過去的「悽慘忌」蛻變為紀念祖先、超渡亡靈、並朝節慶活動、發展觀光等結合成的多元性文化活動。

金湖聚落做為「人聚空間」，是典型的文化生態型聚落，反映大陸原鄉的海洋性格及對口的貿易型態，聚落位於牛挑灣溪、北港溪的出海口北面。金湖做為

「人聚文化空間」¹，在歷史的向度，曾經有過輝煌燦爛的風光歷史，當年金湖港的大街，是「船頭行」林立，「棧行」處處可見的繁榮景象，並蘊涵特殊的台灣拓墾史實圖像及社會文化架構。後來由於遠離主要交通的鐵路及公路幹線，漸漸被人遺忘，也因此並未遭受到太多現代化工業文明的破壞；雖然褪盡風華，卻仍然保有聚落空間文化的最佳文本。

台灣先民在聚落空間的營造時，追求的是人與自然的有機和諧；在聚落與居家的選址上，透過風水理論，應用相關元素，來營造一個「天人合一」的宇宙觀念。藉以滿足於「天人感應」的祈盼。這種「以天道質人事」、「以人事觀天道」的思維觀，是綜合了儒、釋、道的共通理念；也即是人與環境是共生的。

「金湖聚落」主要的兩條生命之河 - 「嗚咽的牛挑彎溪及北港溪」，見證的是台灣溪流的嚴重破壞。金湖聚落主要的經濟生活，依賴近海漁業、養蚶與海水養殖；近來由於環境的破壞與海水污染，已造成生態的丕變，使資源耗竭，釀成居民生活困難，致使人口嚴重外流。而留守家鄉養殖魚塢的適婚青年，對象則是外籍新娘，亦形成另一個新的社會結構問題。

從金湖聚落的歷史興衰、經濟架構來加以審視，過去依賴的是對大陸原鄉的「對口貿易」，在未來能否再現風華，必定先要做好整體的海岸及濱海區域的規劃。北港溪若能疏濬而成人工運河，必能帶來商機與繁榮，則金湖聚落應能風雲再起。

金湖啊！金湖啊！妳的明天將如何走下去？！

¹ 「人聚空間」、「人聚文化空間」，是大陸近期學者常用於聚落空間研究的術語。沿用自劉沛林《古村落：和諧的人聚空間》，1998，上海三聯書局

二、金湖聚落「萬人塚」合葬墓園演變過程表

金湖聚落：

- 1.一府、二笨、三艋舺時期，是笨港的外港。
- 2.金湖街道船頭行、棧行林立的繁榮景象。

水難慘劇：

道光廿五年（西元一八四五年）發生台灣拓墾史中最慘烈的水災事件，淹斃金湖地區居民約六、七千人，災後瘟疫又死亡三千多人，合計萬人，符合皇帝金口所識「萬善同歸」。

形成「萬人塚」合葬墓園：

- 1.三姓寮「萬人塚」合葬墓園。
- 2.開基萬善祠旁大墓塚合葬墓園。

興建萬善爺廟：

- 1.庄民集體意識形塑「大萬人」—「九頭十八手」的威猛神像。
- 2.形塑黑臉「二萬人」的神像。（因水難溺斃故形成黑臉、頭戴相冠、身著蟒袍，配祀文、武判官）。

轉型為真正的神格廟，成為聚落的守護神。

形成「大萬人」的祭祀圈與信仰圈。

祭祀科儀：

1. 牽水 活動。
2. 繞境活動。

關鍵字：

合葬墓園、牽水、戰水英雄、陰廟、神格廟、分靈。

第一章 研究緒論

第一節 研究架構

一、研究動機

台灣的合葬墓園在本文所要探討的，主要是大陸移居來台的漢人的合葬墓園；當然居住在台灣這塊土地上的原住民之一的卑南族，在考古人類學的發現²，事實證明卑南族的先民，也曾採行合葬的方式來處理死亡的族人。在這些合葬墓園中最具典型的是新竹「褒忠義民廟塚」、土城「大墓公」、雲林笨港「旌義義民廟塚」、金湖的「萬人塚」、台南「五妃廟塚」、台北金山的「十八王公廟塚」、高雄的「廿五淑女墓」、以及遍佈全省各地的「有應公廟塚」等。

台灣的合葬墓園，述說著台灣的悲情，也是台灣墾拓史悲劇的斑斑血跡；由於民族革命運動造成死傷無數，例如「褒忠義民廟塚」（如附圖一）、土城「大墓公」、雲林笨港「旌義義民廟塚」（如附圖二）、台南「五妃廟塚」是殉死事件（如附圖三）、而本文中的「金湖萬人塚」、台北金山「十八王公廟」（如附圖四）、及高雄的「廿五淑女墓」（如附圖五）則是災難事件。以及遍佈全省各地的「有應公廟塚」等。本文論述所本主要以「一次葬」為主，不含檢骨合葬的多數「有應公墓」。

附圖一：枋寮「褒忠義民廟」及義民合葬墓園



雄峙山頭，護佑桃、竹、苗客屬十五庄的枋寮「褒忠義民廟」。



枋寮「褒忠義民廟」義民合葬墓園。

² 根據邱其謙在《民族學研究專刊》中的論著及宋文薰、連照美等學者的卑南遺址考古資料，卑南的墓葬習俗也有採行合葬方式。

附圖二：嘉義笨港「旌義義民廟」及義民合葬墓園

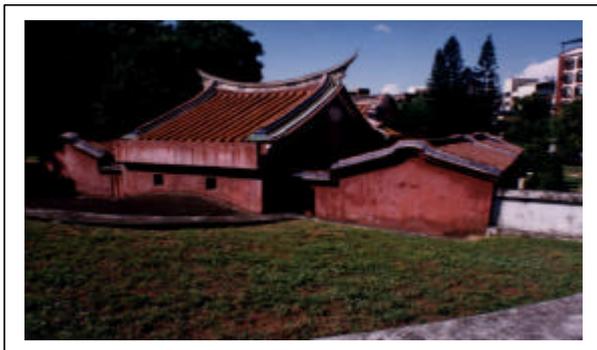


笨港（北港）「旌義義民廟」



笨港（北港）義民廟左、右兩側各有合葬墓園一座

附圖三：台南「五妃廟」及其合葬墓園



墳墓墓碑在拜亭內的台南「五妃廟」



位於高雄縣湖內鄉境內的寧靖王墓



明朝末代皇帝寧靖王從死「五妃墓」拜亭內墓碑

附圖四：台北金山「十八王公廟」及合葬墓園



台北金山「十八王公廟」凌晨一點時香火鼎盛

附圖五：高雄的「二十五淑女」合葬墓園



高雄市「二十五淑女墓」

其中北埔的枋寮義民塚，衍變成「褒忠義民廟」，在客家族群全力推動下，「褒忠義民廟」已列為政府三級古蹟，且在每年的農曆七月廿日，例由政府明訂為「義民節」，並由桃、竹、苗地區的十五客家庄輪值祭典方式，成為該廟的特色。每年都吸引數萬人至十萬人的鄉親、民眾擁到義民廟參予祭祀活動。這樣的祭祀活動已經結合宗教、經濟及文化產業，與時代的脈動緊緊地勾連，具有豐富的文化意涵。而作為本文研究的重點則是位於雲林縣的金湖萬人塚，「金湖萬人塚」合葬墓園是金湖人的祖先，於清道光廿五年（西元一八四五年）農曆六月初七夜的颱風中，造成海嘯淹沒村庄而死難之先人的合葬塚。後代子孫為祭祀祖先，藉著牽水 的祭儀來超渡祖先，目前已形成全台唯一最大的牽水 儀式活動，並蓋廟祭祀，即開基「萬善爺祠」及「萬善爺廟」。透過廟宇的「神聖空間」、與聚落的「秩序空間」緊密地結合。

本文中所論述的開基「萬善爺祠」及「萬善爺廟」，除具備典型的合葬墓園形制，並兼具台灣拓墾史的重要內涵。金湖聚落本身含蓋：聚落的形成、合葬墓園、神聖祭祀空間、廟宇祭祀空間、陰廟轉型為神格廟、經濟產業、文化產業、社會變遷與習俗變遷等豐富文本意涵，尤其在空間意涵及全球化的世界經濟、文化變遷中，都具有在地社區再造樣本的價值，所以筆者投入研究，期能有助於聚落的風華再造與地方產業的振興，將理論探討落實為具體的建設規劃案例。

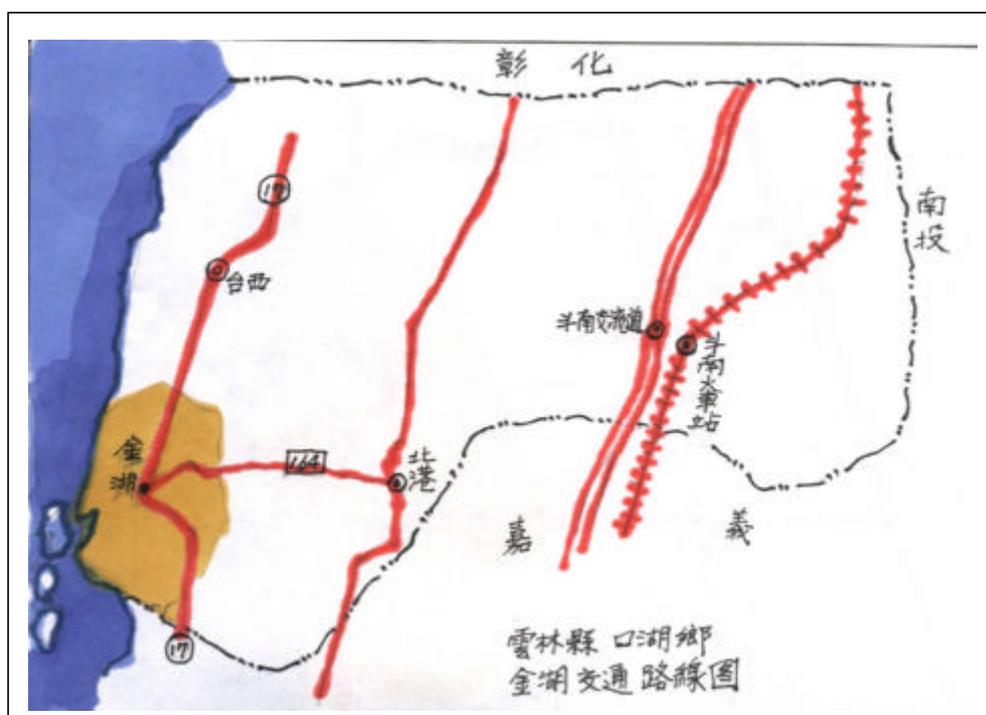
二、研究架構

「金湖聚落」，書寫的是泉州三邑人來台墾拓的歷史文本。以金湖港為中心發展出來的「金湖聚落」，含蓋今日行政區域的金湖（如附圖六）（港東村、港溪村）台子村（台子挖）青蚶村（青蚶）蚵寮村（蚵仔寮）成龍村（牛尿港）等地，這個行政區域也就是當年水災最嚴重的地方。發生在清朝道光廿五年（西元一八四五年）六月初七夜的大水災，共淹斃庄民約六、七千人，這種因西南颶而引起的海嘯，導致海水奔入金湖港而毀庄的浩劫，後人稱之為「湖內洗港」。災難發生後，地方政府緊急上報清廷，皇帝援例敕封「萬善同歸」，並撫卹災民。又因當時衛生條件差，造成瘟疫流行，而病死約三千人，合計約萬人，似乎應驗了皇帝「金口」所識的「萬善同歸」。

清朝皇帝敕封的「萬善同歸」，對金湖的「萬人塚」合葬墓園具有重大的意義，「萬善爺祠」、「萬善爺廟」由陰廟轉型為神格廟的主要依據，則在於皇帝的敕封。

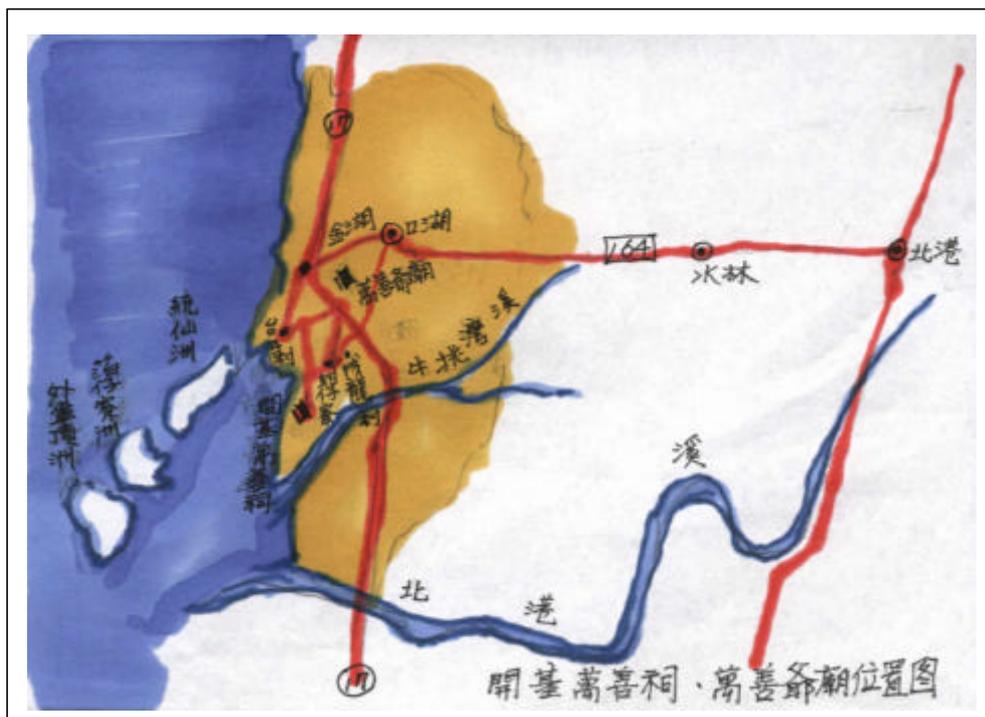
附圖六：金湖交通路線圖及開基萬善祠、萬善爺廟位置圖（筆者手繪）

之一：



金湖交通路線圖

之二：



開基萬善祠、萬善爺廟位置圖

「萬善同歸」是台灣最大、形狀特異的合葬墓園，這些超大的「白饅頭」型合葬塚（如附圖七、八），已成為大水災與瘟疫在台灣先民墾拓史中，災難事件的載體，合葬萬人塚的型式是事實記述的表層，而潛藏在金湖人世代相傳的文化意涵，承傳禮儀、習俗的勾連網絡，則「深描」³金湖聚落的生命架構。「萬善同歸」的「萬人塚」合葬墓園，不同於一般孤魂野鬼的「有應公」，因為受難死亡的是庄民無法辨認的親人，有著血脈相連的紐帶關係。

附圖七：



「白饅頭」型合葬塚、三姓寮「萬善同歸」合葬墓園

附圖八：



蚶仔寮開基萬善祠旁的「萬善同歸」合葬墓園

³ 「深描」(thick description)、吉爾伯特雷爾(Gilbert Ryle-1890 - ?) 現代英國哲學家、牛津大學教授，日常語言學派的核心人物。轉引自《文化的解釋》納日碧力戈等譯、王銘銘校、1999、上海人民出版社

「萬善同歸」的合葬「萬人塚」，經由神話的符號象徵，由庄民集體形塑成萬善爺的「大萬人」—戰水英雄、「二萬人」(黑臉戴冠，身穿蟒袍)的神像意象，並透過分靈、繞境，形成了完整的「祭祀圈」與「信仰圈」⁴的「儀式空間」⁵。也就是說，在透過儀式的功能操作，促進了「金湖聚落」的凝聚與團結；「萬善爺祠」(如附圖九、十)在後代子孫祈盼的時間向度，終於從陰廟衍變為神格廟，符合了庄民企求祖先昇天的願景，印證了「祖靈崇拜」的文化結構功能。

「牽」，在金湖已由早期的「悽慘忌」，逐漸朝民俗祭典儀式發展，每年農曆六月八日舉行的牽儀式活動，離鄉旅居在外的遊子，都會返鄉參予。金湖「牽水」已成為台灣僅存的最大「牽」活動，「牽」也是金湖人傳承的永恆社會價值，召喚且勾連著彼此的心靈與感情。

附圖九：



蚩仔寮開基萬善祠

附圖十：



金湖萬善爺廟

貫穿「金湖聚落」的牛挑灣溪及曾經塑造金湖繁榮的北港溪，這兩條金湖人生活中的血脈河流，在自然的淤塞與人為的環境污染破壞下，仍然嗚咽地流淌，不斷地流失金湖的鉛華，消逝的帆影也褪去金湖的生命光彩；這也是整個台灣濱海地區共同的悲歌！何日得建北港溪的笨港繁榮，是北港溪運河計劃的國土規劃新思維架構。

以上本論文各章節主要是實地勘察、繪圖、拍照並進行耆老及相關人士的深度訪談，其中「金湖春秋」的作者—名詩人曾人口先生，曾熱心地帶領我認識金湖這塊土地，拜訪了港東村、港西村、台子村、箔仔寮、漁會、農會，並由台興

⁴ 「祭祀圈」概念之發展可見岡田謙(1960)、張秋實(1975A、1975B)、施振民(1973)、許嘉明(1973、1978)、林美容(1987A、1987B)。轉引自張珣《儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴展與變遷》

⁵ 邁錫爾、艾良德(Mircea Eliade 1907-1986)的「神聖空間」理論，「神聖」是指宗教人實存生命的基礎是「真實的、有能力、效力、生命和繁衍的來源」。它的彰顯，艾氏稱為「聖顯」(hierophany)。艾氏是羅馬尼亞裔的宗教學者，是宗教歷史學派(History of Religion)和宗教現象學(Phenomenology of Religion)研究的主要領導人之一。轉引自王鏡玲《台灣廟宇建構儀式初探 - 以艾良德神聖空間建構的觀點》

國小校長林秋桐先生提供在地學子的求學概況，及訪問外籍新娘家庭。「萬善爺廟」的林雙傳總幹事，提供了許多建廟與「牽水」的活動內容與資料。擔任「牽水」科儀的金登富道長、李東芳道長對科儀的一切神聖空間操作儀式，也提供了詳細的內容，豐富了本文科儀方面的深度。

另一，本文依據文獻資料的整理以及文化人類學中，有關神話、祖靈崇拜、儀式功能、神聖空間的理論應用。馬林諾夫斯基（Branislaw Malinowski）、拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown）、及弗雷澤（James Frazer）等人類學家的文化功能主義理論以及克利福德、格爾茲（Clifford Geertz）、陶格拉絲（Mwry Douglas）的文化理論、艾良德（Mircea Eliade）的神聖空間建物觀點，中國儒、釋、道學說所形塑的「天人合一」的宇宙觀，是本論文引據的主要理論架構。而有關聚落的部分，則費孝道的《江村—農民生活及其變遷》、林耀華的《金翼—中國家族制度的社會學研究》、莊孔詔的《銀翅—中國的地方社會與文化變遷》，也提供了有關金湖、福建移民原鄉的村落相關維度。

其他有關「金湖聚落」的未來展望，社區的風華再造是筆者個人關心的整個環境生態思維問題。台灣曾有「福爾摩沙」（Formosa）的「美麗之島」讚嘆！當然我們期望台灣的未來是永續經營與發展，「金湖聚落」提供了一個時間、空間的文化，架構與歷史的文本。

三、資料來源

金湖聚落，在滿清道光年間以「金湖港」而得名。水災後庄民移居可資停泊船隻的新港澳，建設今日的新港仔（即金湖），光復後因與嘉義新港同名（新港因與北港爭取大甲鎮瀾宮媽祖刈香、繞境等糾葛而聞名），更名為金湖。據曾任口湖鄉長的曾人格說：「民國卅六年本地詩人曾仁杰，趁本省行政區域調整的時候，建議把新港與下崙合併為金湖鄉，由口湖鄉分立，而向台南縣政府提出分鄉之議，但未獲核准。後來政府鑑於「金湖」富歷史意義，而把新港准於更名為金湖。」這是金湖在法令上正名之由來（參考附錄一）。目前以民治街為界，以西為港西村，以東為港東村。金湖是道光廿五年農曆六月七、八日的大水災受難聚落，根據諸羅縣知府王廷幹（清朝的諸羅，含現在的嘉義縣，金湖也即是當年嘉義縣轄區域），對金湖舊港及鄰近村落的災情，在奏摺中稟稱：

「該縣六月初七夜，狂風大雨、海潮異常，象苓湖內船隻擊碎，十有八、九，下湖街店屋全行倒塌，新港莊、箔寮、竹苗寮等處，淹斃居民約計二千餘人。」

農曆六月七日夜到八日的大水災事件，成為金湖聚落共同的傷心記憶。這也造成庄民共同形塑「大萬人」的宗教信仰，以及每年六月八日的牽水儀式活動，作為對受難祖先的祈願，祈願祖靈由鬼魂晉升為神明；在金湖人共同參予、凝聚團結成為強大的「願力」，終於轉化成為神格廟，也形成爾後的分靈與繞境平安

活動，「大萬人」也真正成為金湖聚落的守護神。「九頭十八手」的戰水英雄—「大萬人」，以及牽水的活動，成為聚落庄民彼此溝通的系統、信仰、符號與語言，也是團結社會政治、經濟等關係的最大力量。「大萬人」與「牽水」活動，也成為金湖人擁有該文化的自明性（identity）而形成生活的共同體。

由以上史實，所架構而成的金湖聚落相關的經濟、政治、社會結構所形成的文化網絡，也就是馬林洛夫斯基（Branislaw Malinowski）所說的「需要」和「功能」的概念⁶。在馬林洛夫斯基看來，人類的任何社會現象、任何文化現象，都是為滿足某種現實的需要而存在的。金湖聚落所蘊涵的歷史文化，這文化成為人們在生活中生存所需的體現。人是動物，因而人的第一需要都是為滿足自身的生存需要（食、衣、住）。而由於謀求生存的需要，人類才創造了第二性的環境，即文化。所以人本身的現實需要，被看成是文化存在的基礎，文化指涉的是現實和現代的作用。

與馬林洛夫斯基一樣，英國的人類學家拉德克利夫·布朗（A. R. Radcliffe-Brown）也十分重視文化的現實作用。布朗認為，人類的社會生活，與生命的本體，是一個集合體，也就是一個完整生命體。布朗將之區分為社會組織及社會形式這兩種概念。他所謂的「社會組織」即是社會賴以聯繫個人的網絡，如家族制度；而所謂「社會形式」，則指文化制度、觀念、價值、儀式等；「社會形式」往往跟著維持「社會組織」的延續的作用。布朗的論點是，社會結構決定文化形式。他的觀點影響了陶格拉斯（Mary Douglas），她提出在文化和宗教中對「潔」與「污」的劃分往往反映了這個社會的社會結構⁷。

人類的思潮應證了聚落的發展；尤其是形成聚落精神需求的「神聖空間」—「角頭廟」或大眾廟⁸。金湖聚落是台灣墾拓歷史中非常典型的見證。在實際的田野調查中，感受到在地人旺盛的生命力，這種與先民墾拓的筆路藍縷，以啟山林的艱苦卓絕的生命型態是一脈相承的。時空的差異，環境的演變；尤其金湖附近海域，受強勁東北季風的吹襲，雖然帶來烏魚的訊息、鰻苗及虱目魚苗等的財富，但惡劣的天候也相對加深其危險性，也就是惡劣的天候才會有較多的魚貨收穫，卻也是冒險的行動。自然生態的變化、土地的鹽化使農作幾乎廢耕與乏人問津；村民賴以維生的近海養蚵，受到外傘頂洲的遷移及六輕廠的影響，蚵苗及漁獲量都明顯的減少，漸趨於沒落。在全球化與全球在地化的步調中，金湖如何再造新的社區文化，在金湖牽情中，「萬善爺廟」從祭祀祖先的陰廟，完全轉型為神格廟，並形塑「戰水英雄」—「大萬人」的神話與神像，滿足庄民對大自然災害的挑戰與不屈服的精神。這種「神聖空間」所形塑的神聖彰顯，也即是宗教

⁶ 馬林洛夫斯基的“需要”和“功能”的觀念，轉引自王銘銘《文化格局與人的表述 - 當代西方人類思潮評介》、1996、天津人民出版社

⁷ 轉引自王銘銘《文化格局與人的表述 - 當代西方人類思潮評介》、1996、P18

⁸ 鹿港地區的廟宇分為兩大類，當地人稱為「閩港廟」和「角頭廟」。「閩港廟」指的是全鹿港人都拜的廟，當年由八郊出錢蓋的屬全鹿港人，有天后宮、地藏王廟、龍山寺、城隍廟、鳳山寺大眾爺廟和文武廟；其他以一、兩條街為單位，由角頭、居民出錢共建，分擔權利與義務，稱為「角頭廟」，「角頭廟」的神明則稱「角頭佛」。（林英章、林秀幸《福佬、客家民間信仰模式的比較 - 以鹿港及新竹廟宇神明區位、配置為例》P、11）

學家邁錫爾、艾良德（Mircea Eliade）的神聖架構。

台灣與大陸的關係，從明、清兩朝，漳、泉與粵東的移民，與大陸原鄉的貿易關係始終不斷，金湖港繁盛時期的船頭行及貨棧，大陸的帆船可以直達笨港（北港），北港溪扮演一條與大陸貿易的主要航道；從六輕造港的經驗，北港溪成為一條人工運河，做為台灣、澎湖、大陸之間的貿易、觀光港埠，在全球在地化的趨勢中，打造北港溪的風華再現，未來應該不是夢。大陸學者費孝通著《江村—農民生活及其變遷》，林耀華著《金翅—中國家族制度的社會學研究》，莊孔韶著《銀翅—中國的地方社會與文化變遷》，他們的村落田野調查，提供了筆者在金湖聚落田野調查的重要參考。

金湖聚落的形成，金湖港水災的浩劫，萬人塚的合葬墓園，以及金湖人的牽情，一方面借重台灣的史料、文獻及相關資料，而牽的科儀則由萬善廟管理委員會總務林雙傳先生引荐，由民國八十八年的科儀道長金登富先生提供相關資料，（從送水燈、奏表、迎接亡魂、起壇、牽、倒等儀式，都傾囊相受。）在田野調查的過程中，得到當地名詩人曾人口先生的大力協助，得以深入探訪了港東村村長何水芳先生、港西村村長曾國泉先生、台子村村長林文長先生、雲林區漁會口湖辦事處主任王聖雄先生、雲林區漁會秘書王學源先生、台興國小校長林秋桐先生等，他們都是熱愛鄉土的人士，共同關切金湖人的未來，特別是農、漁、養殖業中，業者與消費者之間的產銷共同受益問題，尤其因地層嚴重的下陷、海域的污染，帶來漁資源的枯竭的共同關切。村落裡除了中、老年人仍然守住魚塭從事養殖，及近海養蚵之外；年青人都已外出謀生。只每逢重要節日，如春節、清明掃墓及六月八日的牽活動，才會返回家鄉。

金湖鄉土地雖廣，卻由於養殖業的沒落、地層嚴重的下陷，村民普遍對未來不抱樂觀，以致大量人口外流，特別是適婚年齡的青年男女，因外地女性普遍不願嫁到本地；於是外籍新娘在庄中已有將近四十位，尤其是以越南新娘居多（聘金花費約台幣四十萬元）。由此可知從產業的結構、國土的整體規劃、環境生態保護與人力的就業問題等都嚴重困擾著村民。

四、研究限制

就整個論文資料的蒐集、寫作及田調的過程，有以下幾項限制：

（一）牽的製作及科儀活動，因在農曆的六月七、八日舉行，尚未能親自參予，只能以資料、訪談及田調所拍攝的照片為主。論文只是一個起點，後續必然參予牽的活動與研究，做為論文後續發展研究「金湖聚落的風華再造」，有關聚落社區文化再造的依據。

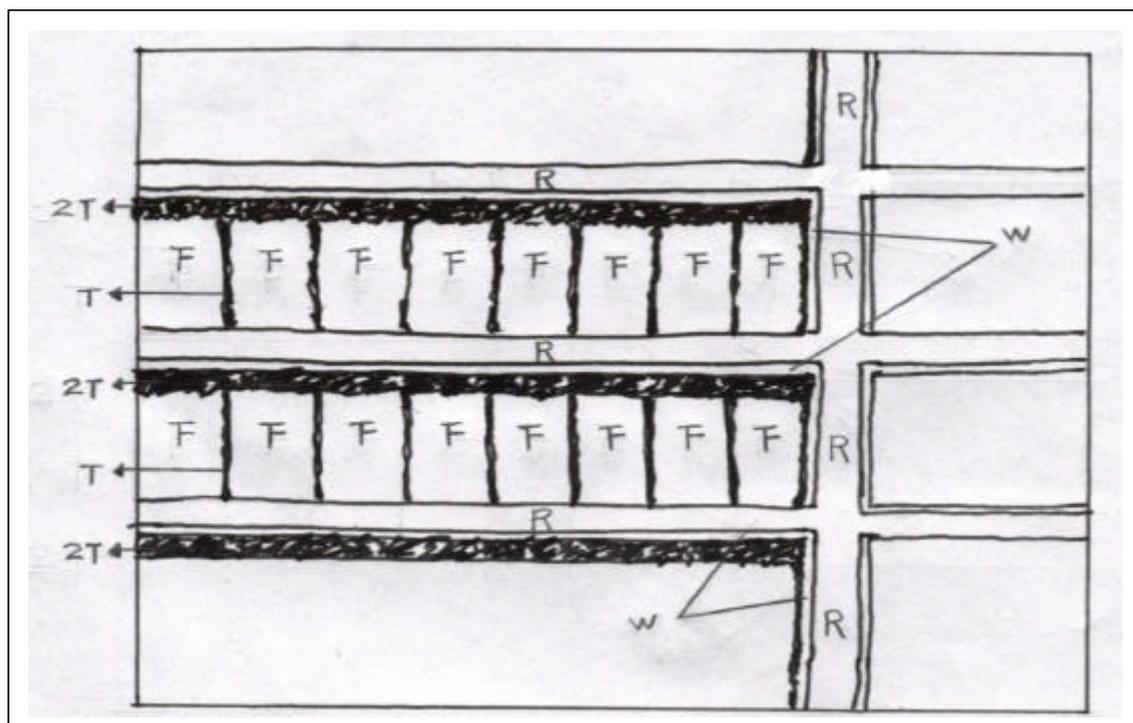
（二）沿海的地層下陷、生態問題，特別是海域的污染所造成的魚資源枯竭，魚貨品質的憂慮，所涉範圍頗廣；需要整體的國土規劃，尤其要摒除私心，如此這塊土地及村民才有美好的明天與未來。在實地走訪魚塭、海堤時，受到強勁東北季風的吹刮，致使腳步不穩，必須降低重心行走，才免被強風吹走，可以想見

惡劣天候討海為生的艱辛！至於魚塭養殖亦頗辛苦，因恐停電造成魚塭缺氧，必須有人住守於魚塭。這樣的生活環境與條件，確實難以留住年輕人，因此人口已超過一半以上外流。這些事實在田調的訪談過程中筆者也只能聽其傾訴，未能有實質的助益。

(三) 沿著牛挑灣溪、北港溪的出海口視察、訪談時，發現在整條蜿蜒曲折的海岸線，除了台糖蒜頭糖廠的鰲鼓甘蔗農場，曾經有計劃地規劃水渠、道路、防風林外，(如附圖十一、十一之一) 整個海岸線及魚塭光禿禿地，看不到樹木，連草都少得可憐，尤其二條主要的溪流：牛挑灣溪、北港溪的河口「水溝化」方式的整治，已完全看不到紅樹林，如此的生態當然會導致使環境惡化。

由於時間有限，論文寫作期間，適逢強勁東北季風氣候，未能更深入地出海訪察外傘頂洲及沿海蚵苗放置與蚵床定著等實況體驗⁹，唯願本文能作為開始，爾後更能實地參予金湖地區的社區再造，期對地方的文化、生態能有實質的助益，則本文可做拋磚引玉的作用。

附圖十一：鰲鼓蒜頭糖廠甘蔗農場防風林規劃圖（筆者手繪）



台糖蒜頭糖廠，鰲鼓甘蔗農場，規劃完善的道路、水渠及單、雙層防風林。

F：係甘蔗種植區

2T：代表雙層防風林

R：係產業道路

W：代表水渠

T：代表單層防風林

⁹ 農曆三月，金湖地區東北季風減弱，終於能如願願請膠筏兩次出海，觀察統仙州及外傘頂洲生態，及沿著海岸查訪金湖聚落主要的兩條溪流—牛挑灣溪及北港溪，及當年金湖港的相關村落地理位置。

附圖十一之一：



鰲鼓蒜頭糖廠的防風林、灌溉水渠及產業道路規劃良好

第二節 滔滔陰河寒、金湖牽情

漢人在台灣墾拓的歷史，真正地大量移民是在鄭成功驅逐荷蘭人之後（西元一六六一年）。移民來台的漢人主要有漳、泉的閩人及粵東的客家人。台灣原來是一個多族群的移墾社會，卻逐漸地轉變為漢人優勢的社會¹⁰。回溯清廷於西元一八五八年根據天津條約，在台灣共開放四大港口，即安平（台南）、打狗（高雄）、淡水（台北淡水）、雞籠（基隆）；開港使外來勢力開始入侵台灣，對台灣的社會、經濟也帶來衝擊；尤其是英商 John Dodd 於此時引入「安溪茶」，更在台灣的北部鼓勵農林種植，從事貿易輸出。台灣的鄉村社會組織型態，就是在這個時期由移民社會轉變成土著社會¹¹；而在商業活動中，除維持對大陸的往來貿易外，更增加了對外國商人的貿易。清廷領台，對閩、粵渡台有諸多禁制，時禁時開放，但移民渡海人口卻有增無減，不論是人民的往來或貨物的流通，都使台灣航運需求量大增，清廷於是陸續開放對口港埠。康熙廿三年開放台灣府內港（鹿耳門）與廈門通航，雍正九年（西元一七三一年）開放鹿仔港（鹿港）、海防（海豐港）、三林港，及鹿港附近的番仔港、勞施港（大安港）、蓬山港（苑里港）、後墩、中港、竹塹港（舊港）、南崁港等九口供沿岸貿易。乾隆四十九年（西元一七八四年）再開放中路的鹿港與蚶江通航。到了道光四年（西元一八二四年）開放五條港（海豐港）和噶瑪蘭的烏石港¹²。五條港即上湖港，從上湖港至下湖港再至外澳的地帶，形成一個瀉湖型的港灣，適合大型的帆船停泊和避風，很自然地發展成新的港口市鎮。

下湖港在五條港及猴樹港（現東石港）沒落後，以港口的優勢，吸引來自泉州籍的商販陸續前來，建立市街。船頭行、棧行沿街設立，貿易興隆。我們可以說台灣的經濟結構，建立在與大陸的對口貿易基礎上。

一、一府、二笨、三艋舺

根據倪贊元《雲林縣採訪冊》的記載：

「下湖港在縣西南四哩，為外泊漁港，南、北小舟由此出入，交易貨物則在北港街行線」。

¹⁰ 台灣與福建相對，福建八府有五府瀕臨海洋，海岸線北起福寧府福鼎縣沙程港，南迄漳州詔安縣詔安灣，曲折而多港灣，舉其要者如：沙程港、烏崎港、福寧港、三都澳、閩江口、興化灣、小蚵港、泉州灣、深滬灣、圍頭灣、廈門灣、浮頭灣、詔安灣等。（高諸觀《台灣人的根、八閩全鑑》），宜蘭，台灣新聞文化出版社，1981，P6；轉引自戴寶村《近代台灣港口市鎮之發展與變遷》

¹¹ 陳其南著《台灣的中國傳統社會》1997，P25

¹² 戴寶村《近代台灣港口市鎮之發展與變遷》1999，P428

民前十三年（西元一八九九年日據明治卅二年），安倍明義編《台灣地名的研究》載：

「下湖港位於北港溪口北，咸豐年間笨港（即今北港）停泊地北移。」

光緒五年（西元一八七九年）台灣兵備道夏獻編所撰《余寵查繪刻全台前後嶼圖》的記載：

「笨港口潮漲八、九尺，數百石帆船可入，行舟至此必須象荇而行，港內有深溝可以停泊。」

又根據《台灣地嶼圖》：「笨港即湖口」。另洪敏麟先生的《笨港的地理變遷》一文中曾說：

「道光中葉至民前十三年（西元一八五〇至一八九九年）間，外港猴樹港（東石港）因瀉湖墊塞淤淺，隨山疊溪之改向西北入海，外港移至下湖溪。下湖港的地理位置在樹荇湖的南方，為一瀉湖型港灣，頗利於大型帆船的停泊與避風，使笨港的繁榮達到顛峰狀態。笨港在清朝季，人口已有四萬餘人，夙有「小台灣」或「一府二笨三艋舺」的稱號。由於笨港的淤淺後，船乃改泊鹿港，但其前期繁華卻遠在鹿港之上，惜笨港沒落後，咸認為「一府二鹿三艋舺」。

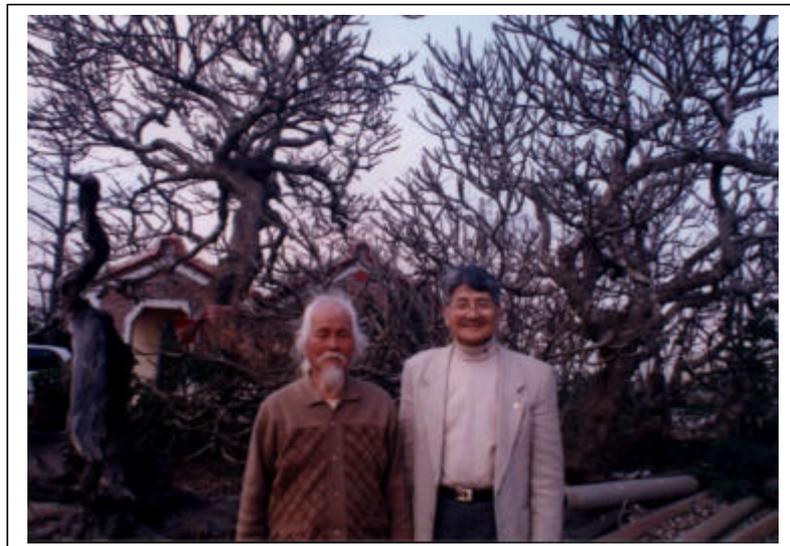
下湖港做為笨港的外港，成為對大陸及台灣沿海岸的貿易新港口，港街上貨棧林立，人口眾多，形成繁華的聚落，住戶超過一千五百戶，而外埔（今之埔南里與埔北村）也約有二、三千戶。在清領台初期所修的方志和所繪的諸羅縣圖：「山疊溪」都是「至笨港入於海」，也就是現在的麥寮、台西、四湖和口湖等鄉。而福建泉州籍的移民到此地，從康熙、乾隆以來到道光中葉達於鼎盛。泉州移民夙具重商性格，從清朝初期遷移來此，即從事與原籍生產相近的商貿、漁貨事業。根據現存的族譜，可知金湖的大族，如同安的：曾姓、孫姓、陳姓、李姓、謝姓、呂姓；惠安的：邱姓、鄭姓等多屬泉州三邑人¹³，他們大部分來自同一家鄉，也多散居在鄰近的聚落。

金湖聚落得地利之便，鄰近的農產物都集中在此加工，再由樹荇港用大船裝載轉運到各地。因此，當地曾留下許多先民從事榨油、製糖、染房、釀酒時等古式工具，且仍保有船塢的遺跡。在田野調查的過程中當地耆老王勝傑老先生曾帶領我們前往澎湖厝舊址（今之外埔，澎湖厝即澎湖船停泊的聚落），並指出百多

¹³ 指祖籍福建的晉江、惠安、南安人。

年樹齡的「番火樹」(即俗稱雞蛋花)¹⁴; (如附圖十二) 而王老先生追憶散庄的原因是「因盜燒庄」, 所謂「燒庄不追賊」的結果。

附圖十二：澎湖厝的番火樹



澎湖厝樹齡超過一百五十年的雞蛋花，見證金湖港與澎湖貿易的繁華景況。(左王勝傑先生、右曾人口先生)

二、湖內洗港、庄社浩劫

金湖的地理位置，正當牛挑灣溪與北港溪的出海口，是一個天然的瀉湖，附近低窪地區都從事養殖的魚塢。根據《台灣通誌》(水利篇)，曹永和輯撰《清代台灣歷年風災、水災與蠲卹年表》記載¹⁵：

「道光廿五年(西元一八四五年)大雨連宵，颶風間作，淹斃居民三千餘人，動用庫糧賑濟災民。」

這也就是農曆六月初七日，連續的狂風暴雨使平地和高山的洪水，由牛挑灣溪及北港溪匯流入樹苓湖內，更由於西南向的颱風而引發海嘯，使得海水倒灌入

¹⁴ 雞蛋花(Plumeria rubra l), 夾竹桃科, 又名: 緬梔、印度素馨(Mexican Frangipawi, Temple Tree) 落葉喬木, 高可達 5 公尺, 葉卵狀長橢圓形, 長 18 - 33CM, 羽脈 30 對以上, 花紅色、黃白色或紅黃相間, 中間有一大黃斑, 花期 4 - 七月, 原產墨西哥。

¹⁵ 曹永和輯撰《清代台灣歷年風災、水災與蠲卹年表》，清道光以後所發生的較大水災節錄：

- 1.道光廿年：大風雨海水大漲，田園損，人口淹沒，賑災民，緩徵新舊額賦。
- 2.道光廿五年：大雨連宵，颶風間作，淹斃三千餘人，動用庫糧賑濟災民。
- 3.道光卅年：大雨水，山頹水溢，海漲暴潮，淹壞居民，多溺死者。
- 4.咸豐二年：大水沖毀田數百甲。
- 5.咸豐三年：大風雨，溪水漲，沙庄、田園、民居傾毀。
- 6.咸豐十年：風颶齧雨為災。
- 7.光緒十五年：大雨溪流湧漲，沖壞民舍，被崩旱田數百甲，是歲飢，颶風暴雨吹壞民屋，沖毀田園。(轉錄自曾人口《金湖春秋》，1978，P43)

沿海的陸地，造成鄰近湖、溪的村庄都被洪水淹沒，整個湖港街，屋倒人漂流；暴雨兼海嘯的情況，致使樹苓湖裡、外快速漲滿翻騰，毀屋傷人的慘狀，被父老傳說為「湖內洗港」。

事後，嘉義縣知縣王廷幹，對此次金湖舊港及鄰近村落的災情，在其奏摺中稟稱：

「該縣六月初七日夜，狂風大雨，海漲異常，象苓澳¹⁶內船隻擊碎十有八、九，下湖街屋全行倒塌，新港庄、箔寮、蚶寮、竹苗寮等處，淹斃居民約計二千餘人。」

又據《台灣鎮武攀鳳、台灣道熊一本會奏台灣猝被風災情形摺》中的記載：

「近海之下湖等九庄，地勢較低，當風雨洶湧時，淪入大海者，無從稽核。」這次大水災據當地耆老傳述：「初七夜十二時前，先從下崙以北的地區淹沒，而十二時以後，則淹到舊金湖港一帶；初七日申刻風勢較微，但大雨猶未止息，至十二日雨勢稍減，前後共計五天，災情慘重，繁華的金湖港，可說是一夜夢盡。」

據記載，這次大水災淪入海中的村庄共有九村之多，即有下湖街、新港庄、台仔挖、箔寮、蚶寮、竹苗寮、蝦寮、竹達寮、水井等及附近村落，其中以竹苗寮、蝦寮（現在的湖口村南、北港溪畔）以及竹達寮（今廣溝厝西南海中）最為嚴重，全部沒入海中，眾多的生靈無一倖免。這次西南颶引起的大水災，多數停泊在樹苓港內的船隻，被狂風巨浪所擊碎，而港口街上的商行、貨棧也多數倒塌，低窪的魚塢、農田盡成一片汪洋。這場水災慘禍對漸趨繁榮的下湖港聚落，造成嚴重的破壞，而村庄的族姓也遭受到空前的浩劫。

三、合葬墓園—「萬善同歸」

浩劫餘生的村民，望眼沿海一帶，屍橫遍野，曝屍荒野，更有些填入溝壑之中，其狀之慘，又無力自行妥善處置。當時災後的收屍情況，在知縣王廷幹的奏摺中只一句帶過，即「先將各屍身分別男女掩埋。」而據金湖居民的敘述：當颶風過後，海水退潮，沿海一帶，屍體橫陳，低窪地區的魚塢、田園盡已損毀，三餐都難舉炊，而屍體之多雖已經過十多天之曝曬，仍然沒有民力能加以收屍掩埋。後來幸有一位台南府當鎮台官的曾玉龍，因素與金湖曾姓人家往來親善，他在台南大鈍街聽聞噩耗後，便急至諸羅縣飭令官兵，前來現場收埋屍體。另有一說，則是任諸羅協台的曾光亮，因與金湖曾氏，在大陸是同縣又同族的宗親，因此特命官兵前來收屍。據稱當時所有棺材店的棺材早已被買盡，連草席也被買光，為了不使屍體暴露，只好就近挖深坑堆集掩埋。依據曾仁杰的口述（曾人口

¹⁶ 明末清初的雲林縣沿海地帶，即今之麥寮、台西、四湖、水林和口湖等鄉，是一片無垠的瀉湖和沙丘之地，清道光年間，自然形成一個南、北長三十餘里的狹長大瀉湖，狀如象鼻，故名「象鼻湖」，後人以為不雅，乃據其音改稱「樹苓湖」。

《金湖春秋》),其中收埋較多的墳坵,由北往南計有四處:廣溝厝新庄仔附近,於一九一四年移至下寮塚旁;四湖鄉三姓寮塚,即下寮仔萬善祠後;口湖鄉青蚶庄西南大溝墘南勢塚;下湖港邊的大墳坵(今蚶仔寮西南,萬善同歸祠旁邊)。其餘部分屍體漂流至沿海、沿溪各地的,也俱由各地善心人士就地予以掩埋。掩埋過後,台灣府事上奏清廷風災水患和救濟情形如下:

「臣等查台地猝遭風雨,台嘉兩邑海口,淹斃居民幾至三千餘口,恟堪憫惻。業經該廳縣等派令夫役撈獲埋葬,自可無慮暴露。惟各縣小房窮民,房屋半成平地,棲身無所;各處水猶未退,傭趁亦復無行,若不速加救濟,勢必流為餓殍。現據台灣府知府全卜年稟請動用義倉各一千石,發交台灣縣知縣胡國榮,碾米赴運各鄉,按名發給半月口糧;再提府庫銀三千兩,易番銀三千九百圓,委員解交署嘉義縣知縣王廷幹,親詣各鄉,確查戶口,酌量救濟。¹⁷」

而清宣宗閱奏後,於道光廿五年(西元一八四五年)九月十日諭內閣曰:

「著劉韻軻派委員,詳細查明彼災輕重,妥速辦理。所請倉谷銀兩,是否足敷賑濟,務使海噬窮民,不致一夫失所。」(《明清史料》戌編)。

宣宗並表明:

「台灣颶颶陡發,倒塌房屋,淹沒船隻,傷損人民,損傷甚多,朕心深為不忍。」乃依例敕封為「萬善同歸」。

敕封之後,由於災後衛生不良,飢荒、瘟疫接踵而至,相傳此地接著又病死三千多人,與水災罹難者七千人,合計「萬人」;居民以此乃皇帝「金口」所識,實乃天意「萬善同歸」也!

「萬善同歸」原本善意,意指「人莫不有死,死後則同歸一路也」,期望死後能盡歸於「善」而得以「同歸」仙界,也即是佛教所說的同歸極樂世界。而金湖先民的「萬善同歸」在意義上,與一般無主的孤魂野鬼的「有應公」是有很大的差異,因為「同歸」的是他們死後無法辨認的祖先。

(一) 下寮仔萬人塚

在集體掩埋的「萬人塚」中,位於下寮村下寮仔之北,亦即三姓寮公墓南面的下寮仔「萬人塚」,是目前保有四百六十多個石灰半圓形小坵狀墳包的地點,最具歷史的價值。在台灣靈異節目風靡電視台期間,下寮仔「萬人塚」是節目製作必到之處。

依據後人傳述,當年大水災由北而南,下寮以北地區,大抵在農曆六月初七夜被淹沒,大水午夜之後才淹到金湖一帶。災後水退,浮屍漂陳在下寮仔和五塊

¹⁷ 《明清史料》戌編,轉引自黃文博《台灣人的生死學》P262

厝（今三條崙轄境附近），後經官兵收埋合葬於廟後，此即四座「萬人塚」之一。嗣後再陸續挖出隱藏於泥沙中的骨骸，而予以檢骨裝入罈中或水缸中，據稱每一金斗甕裝一具屍骨為主，水缸則裝二、三具或十來具童骨骸，也都合葬於原墳坑之上。

清咸豐二年（西元一八五二年）始建「萬善同歸祠」，做為祭祀用祠堂，並重修大墳，將金斗甕及水缸以石灰封抹成一座座半圓形，如饅頭狀的小墳坵，整齊排列於廟後，目前所見約有四百六十座；其靈異傳說，每次所數，數目皆各不相同。並塑「萬善同歸」石碑紀念（如附圖十三、十四）。一九一四年原葬於廣溝厝新庄仔附近之「萬人塚」，因海水浸蝕而遷葬於此原墳北側，並仿小坵墓式，約造百座；除主碑作為紀念外，並同時在原廟北方另建一祠奉祀。大體上南面舊祠由下崙仔、箔仔寮、廣溝厝之庄民共祀，採擲筊方式（台語撥杯）決定主事者；北面新祠則由三姓寮、林姓寮、三條崙、飛沙和溪尾等地庄民共管，由村長輪流擔任主事。

附圖十三：



三姓寮萬人塚合葬墓園咸豐二年立的「萬善同歸」墓碑

附圖十四：



三姓寮「萬善同歸」合葬墓園

至一九七三年由於原有兩廟皆破舊不堪，諸庄主事乃商議合建一祠共祀，經擲筊允准，推舉箔仔寮村長蔡奏擔任籌建委員會主委，隨即募款興工，並於翌年（西元一九七四年）完工落成，成為下崙地區四村共管共祀。在祭期方面，下寮仔則採用農曆六月七日為祭日，主因是此地先人淹斃在初七夜前，故以六月七日

為祀祭祖先的忌日。

(一) 蚶仔寮萬人塚

位於下湖港邊的大墳坵(今蚶仔寮西南萬善同歸祠旁邊),被稱為「萬人堆」,是當年大水災後,四座合葬墓園中最南,也是最大的一座萬人塚。該地傳說此塚在地理上是一靈穴,所以神奇事蹟口耳相傳;據蚶仔寮人李景春所撰《水情》中,引述此地耆老林茂口述的精采故事如下:

「傳說清朝咸豐年間(十九世紀中葉),大陸有位楊姓地理堪輿師來台遊玩,坐船經過本地時,適逢本祠廟會祭祀日期,由於當時港務尚盛,人潮往來不斷,故廟會期間,可說是人山人海的盛況,地理師順道參觀本祠祭典,並對本祠地理研究一番,臨走前對廟方人員說:此墓,左有小河環繞,墓後有一片林投樹護背,墓前獨立生長一枝林投樹護前,猶如一隻涼傘護盤,墓前朝港口,觀看船隻進進出出,猶如閱兵,此墓依地形觀之,確為一好穴,將來必出大人物(即王侯將相)。」

墓前生長的那顆林投樹,每逢下雨時,不管雨勢如何,墓前總是有個一、二尺長圓形之地不會濕,總是乾乾的,令人稱奇不已。

後來日本佔領台灣,墓前及墓後的林投樹遭人破壞,風水亦遭傷損,幸好墓地未被遷移,至民國五十七年(西元一九六八年)本祠填土墊高地基,古墓半陷入土中,墓前留個半圓形下陷盆地,像個半月形水堀地,供人膜拜,原本墓地商議要重修,擲筊請示萬善爺,未被蒙准而作罷。經過七、八年之久,墓地一分一寸地浮昇,到今已全部浮出地面,可說是本地一大奇蹟事項¹⁸。

這一奇蹟在風水師的說明,稱之為「浮水涼傘穴」。這座萬人塚曾于清咸豐二年(西元一八五二年)重修一次,重修古碑「萬善同歸」,於清光緒廿五年(西元一九〇三年)重修萬善祠時出土,現該碑已移至新祠堂正位祀享香火。到了一九九〇年代,萬人塚被漆成白色,墓型典雅,線條流暢生動,成為村民、香客到此必拜之地。

¹⁸ 轉引自黃文博《台灣人的生死學》P267 - 268

小結：

從以上金湖聚落的形成，到整個村庄被水災、海嘯所吞噬，見證了台灣墾拓史，四百年來最大的水災受難事件。金湖聚落的興盛繁榮，主要依賴的是大陸原鄉福建的對口貿易；也充分說明金湖這個村庄及鄰近的聚落發展，未來的成長遠景仍然要靠港口的商業來往。

金湖大水災後先民的遺骨所形成的「萬人塚」合葬墓園，在今日的社區文化再造中，將是一個值得回憶台灣先民在這塊土地上輩路藍縷，與大自然搏鬥，「寧死不退」的奮鬥精神的奇蹟；可惜在移民社會中的「族群械鬥」遺風，仍然不知不覺地在地方建設跨鄉鎮的合作中若隱若現，彼此杯葛，欠缺整體的規劃。三姓寮的四百六十多座萬人塚，在行政區上歸四湖鄉管轄，而蚶仔寮的大墳墓「萬人塚」合葬墓園，則行政區歸口湖鄉管轄，未來如何將這特殊的合葬墓園，整體連線劃為古蹟，並共同策劃文化活動，都有待努力。

第二章 戰水英雄與大萬人的形塑過程

金湖地區經過大水災的浩劫，居民亟需一種「天譴—報應」的理論，為整個災難事件的合理化，來抒解人力無法抗天的心理壓力，也為死去的親人及千萬水魂開罪。美麗的傳說及神話內容的形塑，是先民智慧的結晶。列維—斯特勞斯（Levi-Strauss）在他的結構人類學中（“Social structure” in Structural Anthoroplogy）指出：

人類的所有行為，都可以從隱藏在行為背後的層次去尋找根源。而這個所要尋找的層次，就是結構；當我們透過對人類象徵符號的分析和概括之後，就可以認識決定人類行為的東西；也就是說，人類的行為是由文化深層結構所決定¹⁹。

災劫後的庄民，可用「無語問蒼天」來形容其心理的掙扎！為何是他們要遭受這樣嚴重的天災？如此慘重的死亡？！除了是颶風、海嘯、暴雨等天然災害，以及因地處低窪地區的瀉湖、沙汕的地理環境諸因素；這一連串的問題，也激發了倖存者的集體創造神話的動力。在災後不久，有一隻漂流而擱淺在海灘的鯨魚，適時地提供居民創造神話的豐富想像。於是聾龍的傳說，以及在水災中奮勇救難的英雄—陳英雄，進而形塑成「九頭十八手」的「大萬人」。颶風、海嘯、暴漲的河水，大自然摧毀的力量是無比可怕的，但人們在內心的深處，卻激起了「人定勝天」的力量，個人的力量是渺小、有限的；於是集體形塑了一個九個頭、十八隻手的超人，這個「九頭十八手」的戰水英雄，成為庄民集體的神話創作與心理願景。英雄，推溯其起源，常是神話的普遍題目。各民族的初祖，大都是有其神秘的英雄，他的一生有許多奇蹟，創造了許多事業，留給後代的子孫²⁰。

金湖庄民對於水災浩劫的歷史事件所共同創造的神話，這神話在村民中普遍地流傳，而且在民眾的心中被認定為真的事蹟，將來也必定被歷史學者採為史實。

¹⁹ Levi-Strauss, “Social structure”, Structural Anthoroplogy, Lndon, 轉引自王銘銘《文化格局與人的表述 - 當代西方人類思潮評介》，1996, P29 天津人民出版社。

²⁰ 林惠祥《文化人類學》，1993, P366, 台灣商務印書館。

第一節 聾龍的傳說

大水災過後，一條由北向南漂流的大鯨魚，擱淺在海灘。居民口耳相傳，凡是災後遭受瘟疫的民眾，只要吃了鯨魚的肉或鯨魚的油，疾病就會痊癒。這無疑是上天對受難者的補償。鯨魚（台語海翁）和聾龍的關係，根據曾人口《金湖春秋》記載了曾仁杰的口述，有這麼一段精彩的傳聞：

「該次水災是天庭玉皇大帝敕命一條聾龍（耳朵不靈的龍），行施海嘯，擬淹斃東港、蚵仔寮的居民，因該地居民獲罪於上蒼，不能寬恕。聾龍在接旨時，聽錯為新港、箔仔寮（以上兩村災情最為嚴重）。後來聾龍因違了旨意，罪犯天誅，便變成大鯨魚靠灘，死於附近海邊，任由居民割肉食之，並說災後凡患瘟疫之病人，食鯨魚肉、油必能痊癒。」

另外李豐楙在其《台灣雲林舊金湖萬善祠及其牽 習俗》一文中，還有另一種版本的說法，則是將執行者換成「聾五爺」，奉天命來降災，因為聽聞錯誤，而造成無辜生命的死亡，因而誤觸天條，故被罰變成一條鯨魚，被海浪沖到沙灘擱淺而被割肉烹食。不管那一種版本，都說明災害的補償，讓人民對上蒼的怨懟與對親人的哀悼，獲得心靈的寬恕與撫慰。

一、報應思想與神話

庄民把大水災的劫難歸罪於聾龍的耳背誤事，聾龍也因這場災難得到報應——懲罰變成一條海翁（鯨魚）擱淺在沙灘上，讓村民割肉烹食。流傳民間有關善惡報應的一句俗諺：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時刻未到；時候一到，一切都報！」受難的庄民在感嘆上天的不公時，聾龍的報應，稍能撫慰痛失親人的傷痛！

另一個獲罪於天的是東港與蚵仔寮的居民，因此玉皇大帝才派聾龍來施行暴雨、海嘯、淹沒村庄的懲罰。如此嚴重的懲罰，是人獲罪於天的應得的報應。台灣民間信仰中，有二位神明直接掌管人間報應，即土地公與灶神。土地公又稱福德正神，祂是個小神，掌管一小地方，如一庄、一村、一里或一鄰，人們對祂的祈求通常也不大，只求「興利發財」、「六畜興旺」。祂雖然是個小神，但卻是該管轄地區的神，負責庄民的祈福報功；俗話說：「得罪土地公，飼無雞」，因為土地公負責考核管轄區內百姓善惡的行為，據以呈報天庭，作為賞、罰的報應憑據。

另一位是玉皇大帝派駐在每個家庭的灶神，祂負責這一家人的善惡行為的呈報。所以台灣的社會，要祭拜天公、土地公、灶神及祖先。因為他們都有行使懲罰報應的絕對權力。俗語說：「有燒香有保庇」，就是一種相信報應的習俗。

聾龍的神話傳說，突顯了報應的思想，便由離奇的思想形成了神話，所以神

話是由於實在的事物而衍生的幻想故事。神話是傳襲的 (traditional)，他們發生在很古老的時代，或所謂的「神話時代」(mythopoeic age)，後來在民眾中，一代一代地流傳下來。聳龍的神話敘述，也像歷史或故事一樣，敘述著金湖祖先受難事件的始末。它是實在的(substantially true)，在庄民心中被信為確實的記事。

二、祖先崇拜

災後百姓匯集的集體意識，藉由皇帝賜封「萬善同歸」來呈顯。「萬善同歸」成為庄民象徵的神聖符號；經由靈感思維，不但創造了聳龍的神話，同時以與神人交感的方式，將受難家屬，據以設置敕封牌位。金湖庄民及鄰近的受難村民，對受過敕封的先人，集合萬姓的牌位，民間一致尊稱其為「萬善爺」或「萬善公」，共同表達對祖先的崇拜與信仰。

「萬善爺」或「萬善公」已逐漸由原本祭祀祖先，轉變為宗教信仰。在神話 (myth) 與宗教的關係，神話的內容雖不全具宗教性質，但卻有大部分與宗教混合，因為神話是原始心理的表現，而原始心理又極富於宗教觀念。神話能替各種信仰尋出解釋的理由，並構成一個系統以滿足人類求智的願望²¹。

「萬善爺」做為祖先崇拜，是受難子孫對亡靈的追思與祭祀，透過祭祀以通達神明與祖先。「萬善爺」是庄民無法辨認的祖先，與崇拜者有著血脈相連的血緣關係，祖先具有禍、福後代子孫的權威。「萬善爺」的祭祀，一方面讓亡魂得享香火，也讓子孫心安。儒家對祭祀是相當重視的，孔子的祭祀思想是「祭如在，祭神如神在。」台灣民俗在祭祀時，都肯定心誠則靈的效應；祭祀祖先是子孫的責任，而且要心意誠懇，祭祀時就如同神明、祖先真的存在一般。事神之道與事人之道是相融通的，事死之道與事生之道也是相通的，在對祖先崇拜的祭祀活動中，表達了鬼神文化的深層觀念。

²¹ 林惠祥《文化人類學》，1993，P334，台灣商務印書館。

第二節 「九頭十八手」的戰水英雄

在現實的生活中，最常遇到的是不公平與不合理，也由於勢單力薄、無能為力，普通百姓常處在被壓迫、被欺凌、受損害的狀況，既無權又無勢，只寄望天理報應，讓惡人得到上天的懲罰。而在對抗大自然的災害，老百姓更只能寄望祭祀活動，得到老天的垂憐，能風調雨順、五穀豐登。

金湖聚落在一片繁榮景象中，卻因一夜水災而夢斷；在悲痛親人死亡，家園殘破之餘，也激發了先民來台墾拓的精神，重新站起並向命運挑戰，於是集體型塑了「九頭十八手」- 戰水英雄的神話。把庄民的集體意識用「九頭十八手」的具體形象（如附圖十五、十五之一），來呈顯擁有威猛的神聖力量；讓一個栩栩如生的神靈形象，躍然眼前，充滿著靈氣與活力，來作為舉絡的守護神。

附圖十五：



擬作為金湖地標的「戰水英雄」的原型雕塑

附圖十五之一：



九頭十八手的大萬人 - 「戰水英雄」神像

一、敕封的「萬善爺」

劫難餘生的庄民，對多項的疑問找尋解答，在地理環境中的潟湖、沙汕、港海以及嗚咽奔流入海的牛挑灣溪、北港溪是孕育生長的土地與河川，生於斯而長於斯，是祖先從「唐山過台灣」墾拓的土地，是寧死也不撤走的家園，那些是大自然的現況無可改變，只有無語問蒼天，「報應」與「神鬼信仰」是曲折地抨擊現實，藉以抒發心中的憤懣與不平，鬻龍已化身為鯨魚，擱淺在沙灘，任由庄民

割肉烹食，算是對代上天（玉皇大帝）執行者的報應與懲罰，但玉皇大帝卻就如同皇帝，老百姓是無能為力的。悻存的百姓面對先人的牌位祭拜時，口中的禱詞應該是：「早登西方極樂世界」，能夠成仙成佛，轉而庇蔭子孫。因此「萬善爺」也就兼具鬼、神的性格，成為庄民信仰崇拜的對象。

對祖先的崇拜，也就是對亡靈的崇拜。早在殷商時代，即以祖先配祀上帝。「萬善爺」作為配祀的神明，是符合全體受難子孫的心願。後代子孫與祖先崇拜存在著血緣的關係，祖先具有福佑子孫，及監視懲罰子孫言行規範的權威，也是漢民族固有的倫理思想。傳統民間的習俗，一直把宇宙空間區分成三部分，一是天上：是天國、佛、菩薩和眾神仙居住的地方。二是地上：即是人類居住的地方。三是地下：俗稱為地獄，那是鬼去的陰間。神、鬼是相對立的，生活待遇也有很大的不同。但總歸神、仙、佛與鬼都生活在超凡的世界裡。其實神鬼的世界，就是人的世界的心理投射，也可以說神鬼的世界，也是人的世界，是人間世界的延伸與組成的一部份。人們在人的世界裡達不到的企望，寄託於慰藉，特別是「報應」都可以到神鬼的世界中尋找，而且多半可獲得滿足。所以，只要人的世界存在，則神鬼的世界也必然永遠存在。

台灣的民間信仰，祭神與祭祖是並重的，凡是有祭神的歲時節慶時，也必然連帶祭祖，而祖先的忌日更是代代相傳承²²。在民宅的大廳中央供奉的是神明，右側是擺設祖先的牌位；當我們拜神明時，也拜公媽，神明與公媽共祀，同享香火。

影響我們生活的神鬼信仰，作為一種社會文化現象，是我們民族心理和民俗習慣的一種反映。這就是「萬善爺」透過「敕封」，由集合萬姓的牌位，逐漸轉化為護佑後代子孫的神，並從牌位形塑為「神像」的過程。「萬善爺」的祖先崇拜，可以說建立在宗教化的倫理基礎上。

二、戰水英雄—陳英雄

在大水災的劫難事件中，傳說在水災發生時一個捨身救人的感人故事，並因而形塑出戰水英雄 - 「九頭十八手」的英雄事蹟，而在長期的社會文化結構中，與水難的亡靈結合成為英靈崇拜，形塑為今日萬善爺祠、廟的主祠神明。

故事的主角「陳英雄」，生於嘉慶十四年（西元一八〇九至一八四五年）有人以為「英雄」是對其尊稱，此人或叫「陳貳」或名已佚，村民僅招呼其為「陳的」，傳說是由澎湖遷移到本地居住的。依據曾人口《金湖春秋》的記載，此人：

「生前家道小康，事母至孝，且敦親睦族，村民皆敬重之，體格魁梧，身高約六台尺，臂力過人。當六月初七夜狂風大雨來臨時，戴笠披簑，往視池塘，然池堤早被波濤沖決。乃急欲返家探視母親，返家門時，房屋已被水沖塌，其母已不幸被壓斃水中。正悲痛欲絕，忽聞鄰居有哭泣哀號之聲，往視之，有八孩童共立木櫃上，行將滅頂，急急萬分，惻隱之心油然而生，陳英雄乃奮不顧身，用其項背及雙肩、雙手救此八孩童。」

²² 鄭志明《神明的由來》1998，P75，南華大學出版。

但說時遲那時快，未走百步，因水勢洶湧，愈陷愈深。其時若求自己脫身，應可倖免以難。然天黑水急，方向莫辨，不幸連同八孩童齊被捲入汪洋碧海之中，魂魄同歸樂國。故後人為感念其英勇之事蹟，又認為其捨身救人之精神，死後必為神，乃塑造金身一尊，以一大人拯救八小孩為主題，供人祭祀。」

這個傳奇故事，約在清咸豐八年（西元一八五八年），塑造了一尊「九頭十八手」的神像金身，供村民膜拜。

在「生為正人，死為正神」的觀念下，水災中捨身救人英雄，很自然地成為祭祀的神明，人們相信陳英雄的靈魂得以永生，且一直留在世間保佑庄民，所以塑造了「九頭十八手」的戰水英雄；這與觀世音菩薩的願力是相通的，菩薩的心願是：「千處有求千處應，苦海常做渡人舟」；災後重建是艱苦心酸的歷程，需要有神奇的力量扶持，「九頭十八手」的威猛神力，很能符合苦難百姓的心理企盼。

「九頭十八手」的神話形象造型，做為庄民樸素의思想和自發的形式，用來解釋整個水災受難事件的存在，也同時呈顯自我存在的意義；其本質不只是「解釋」人、世的存在，更表明一種實存的開端與起源。「神話」在一個原始的社會裡，即是在其活生生的自發形式下面，並不僅僅是講述出來的故事，而且是一個有生命的實在²³。當我們面對「九頭十八手」的形象造型時，它已不只是口述的神話，而是有效的、活的實在。「九頭十八手」的神話形塑過程，是全體庄民的集體意識行為，從那時以來，繼續不斷地影響大眾的命運與生活。「九頭十八手」的形象，不只是傳奇故事，而是更有力，更重要的自發真實的表現。

三、大萬人與二萬人

「九頭十八手」的傳奇英雄神話，舖陳了想象形式的世界開端，而這種開端及其秩序的確定乃以「大萬人、二萬人」的神像來表現。這個由庄民集體意識形象化的“人形之神”以「九頭十八手」來表現出村人的“超越”，極其威猛無比的神力，反映受難後村民的精神需求，與堅毅不拔的性格，並以其豐富的想像、哲趣，而留下永恆的魅力，引起人們不盡的遐思。「九頭十八手」的戰水英雄形象，是庄民對人性與神性、世界與靈界的描述和解釋。我們可以說這一傳奇神話，是代表全體金湖聚落百姓的精神創作，在認識論意義上是以其靈性的形象，而表達一種抽象、一種超越。

「九頭十八手」的戰水英雄神話，是超然拯救的神話，也可以說是超自然神靈對有限世人的救渡，而表現出人、神之間的對比與關連，說明人對有限、無限之境的感悟²⁴。張光直先生曾把商、周神話分為自然神話、神仙世界神話、神界與人界分離神話、天災與救世神話和英雄世襲等類型。「九頭十八手」的神話是

²³ 引用馬林諾夫斯基(Branislaw Malinowski)學派的功能主義，轉引自卓新平《宗教理解》1999，P156，社會科學文獻出版社。

²⁴ 德國學者蘭茨科維斯基把古代神話分為九類；轉引自卓新平的《宗教理解》，1999，P161。

「天災與救世神話」和「英雄世系神話」二種類型的綜合，具有開放性、延伸性的視野。

「九頭十八手」的戰水英雄，也就是萬善祠奉祀的主神「大萬人」。按早期祠堂所奉祀的是神牌形式；這是因為合葬墓塚，原本就不會有神像；新竹坊寮的「褒忠義民廟」的合葬墓園，至今也仍然奉祀神牌。但分靈到高雄市的「褒忠義民廟」卻也塑造了義民爺的金身神像供居民奉祀。「大萬人」在清咸豐八年改建萬善祠時，即將「大萬人」以神像金身形式呈顯，也就是現在的「九頭十八手」的戰水英雄塑像，到民國五十七年，第五次重建時，並塑了一尊鎮殿神萬善爺的金身神像，即「二萬人」，依照一般的神像造型，頭戴相帽，身著蟒袍的黑面「二萬人」（如附圖十六）（以其在「大萬人」之後，故尊稱「二萬人」，至於黑臉則是因溺水之故）。理由是曾蒙皇帝敕封，故其職位相當於城隍爺²⁵，故可配祀文、武判官。這點以皇帝敕封作為陰廟轉型為神格廟，依據「褒忠義民廟」也有相同的理由，在後面神格廟的轉化過程的章節，還會仔細談及。

附圖十六：



「二萬人」神像，身著蟒袍頭帶冠，配祀有文判、武判

「大萬人」以戰水英雄的形象塑造。「二萬人」則以戴冠身穿蟒袍的官員造型呈顯。「大萬人」是威猛神力的戰鬥英雄，配以官服的「二萬人」是理性文人典範，可謂文武雙全，充分表現百姓心目中的集體意識形象。「大萬人」、「二萬

²⁵ 城隍原為城市的守護神，即城隍神。南北朝佛教盛行時，佛教有地獄之說，相信人死後要到陰間生活，城隍即是冥間的地方官。相傳城隍爺的權勢頗大，掌管陰、陽二界，座前有配祀文、武判官、六部司、牛頭、馬面、范將軍、謝將軍（俗稱七爺、八爺）卅六關將、七十二地煞，協助城隍爺鋤奸除惡。城隍影響日顯後，道教即將其納入道神系統，並以城隍為管領亡魂之神，故道士們做科儀“超渡亡魂”時，要發文書“知照”城隍（稱“城隍牒”台灣道士稱“奏表”），才能“釋放”亡魂到壇。

人」的神話表述，除了具有幻想性、故事性和原始性之外，還包括主導性、表現性、神人相關性、解釋性、能動性、時空廣延性和持續影響性等特點²⁶。而由金湖庄民共同形塑的「大萬人」、「二萬人」的神話形象，積澱成為金湖鄉親的象徵符號體系，傳承保持著旺盛的生命力，和在信仰生活中的活躍動態，震撼在地村民及返鄉遊子參予祭典的心靈！

四、「萬善爺」形塑兼具王爺、城隍的神性

金湖地區水災淹斃數千居民的史實，無疑是大自然的災難！在於對抗天然災害，及懷念先人而形塑了萬善爺—「大萬人」，並以「九頭十八手」的戰水英雄作為主祠神，及頭戴冠帽，身穿蟒袍官服的黑面「二萬人」作為鎮殿神明。金湖萬善爺的形塑過程，正如庄民所說的，因為得到皇帝的敕封，萬善爺的神格比同城隍爺，所以在萬善爺旁配祀有，文判與武判兩位判官。我們可以金湖聚落的原鄉，福建三邑（如圖表）的宗教信仰，及台灣沿海各地村落的王爺信仰，以及城隍爺的由來；從王爺與城隍，來探討金湖萬善爺的形塑根源。依據日本、三尾裕子關於閩南地區王爺的起源傳說一文中，論及王爺的第二種類型，是由一族的祖先轉化而成王爺，這類王爺原來只受某一族的子孫所供奉，因其生前的功勞，昇化後顯靈等傳說廣泛地傳播，使得供奉者擴大至一般人。屬於這一類型的有同安縣大嶝鎮嶝崎村的蔡府王爺，及泉州市富美宮的主神蕭太傅。三尾文中的王爺，起源第四類型，是未被供奉的靈魂轉化為王爺，例如泉州市東海鎮的寧海廟「大普公」即屬此類。「大普公」也被稱為王爺，據說其前身是漂流而來的靈魂。再者，同安縣的元威殿主神池府王爺，是因吞食瘟豆而身亡，才被敕封為王爺²⁷。

清末台北地區的郊商和祖籍關係

祖籍	住址	郊商關係	貿易區
安溪	散居各處	茶商	
同安	八甲莊（後遷至大稻埕和大龍峒）	廈郊	廈門
南安	艋舺（萬華）	北郊	上海
惠安 } 三邑	艋舺（萬華）	頂郊 } 頂郊	上海以北
晉江	艋舺（萬華）	泉郊	泉州

註：《清代台灣社會的轉型》P131、轉引自陳其南《台灣的傳統中國社會》P110、1997、允晨

而在台灣的王爺，從雲林褒忠鄉馬鳴山的鎮南宮王爺，到麻豆代天府、南鯤五府千歲、台南縣西港鄉的瘟王爺、東港東隆宮王爺等，台灣的王爺信仰在不

²⁶ 袁珂「中國神話史研究之我見」，《文史知識》1987年第十二期 P96-97；轉引自卓新平《宗教理解》1999，P161，社會科學文獻出版社

²⁷ 三尾裕子，〈王爺信仰的發展：台灣與中國大陸之歷史和實況的比較〉，收入《人類學在台灣的發展》1999，P39-41，中央研究院民族學研究所。

同的時間和空間裡，王爺性質便有所不同，祂有時是一種死而不瞑的厲鬼，有時是道教中的瘟神，可見王爺來源的複雜²⁸。

從大陸的王爺和台灣的王爺在共同的神性方面，都充當地方的守護神，具有保護地方、驅除瘟疫的神力。我們以瘟疫做為王爺的起源說，與金湖水災後的瘟疫是相關聯的，萬善爺實質上是兼具有王爺除瘟的神力。

至於鎮殿的黑面戴冠、身穿蟒袍的「二萬人」，已以皇帝敕封而比照城隍爺的神格，配祀文、武判官。我們再由城隍的來源與神格來印證萬善爺的神性。按城隍之義，是為城市的守護神，後因是人們心目中的陰司長官，故各地的城隍常以人鬼充之，即是百姓將人間去世的名臣與英雄，將他們祀立為當地的城隍，祈望他們的英靈一如生前，護佑百姓，打擊邪惡。這種城隍具有的基本神性，又與萬善爺的威猛神力是相符的。

因此，我們相信萬善爺的形塑，是從：

- (1) 福建原鄉及台灣沿海地區的王爺神性。
- (2) 城隍爺的英雄、名臣的英靈形象，揉合創造了萬善爺，是村民集體意識的實現。

²⁸ 康豹《台灣的王爺信仰》1997(11)，商鼎文化。

小結：

萬善爺的形塑以「大萬人」「九頭十八手」的戰水英雄呈現，具有超凡的威猛神力，這是水災救難者的英雄造型，對洪水天然災害的對抗，呈顯出拓墾移民的不屈不擾的精神，也是對死難先人心理的救贖。而黑臉頭戴冠、身穿蟒袍的「二萬人」，則是理智的象徵，而且因皇帝敕封而比照城隍，得配祀文、武判官，溺水的先人（二萬人的黑面表示溺水）得能昇化為神靈，撫慰了死難家屬心靈的創傷。

在萬善爺的形塑過程中，庄民摻合了福建家鄉及台灣中、南部沿海的王爺信仰，以及城隍爺的神性，集體創造了萬善爺的神像造形，來紀念奉祀祖先。「大萬人」、「二萬人」的形塑，豐富和深化了萬善爺的神格，而衍生出來的聚落祭祀與宗教活動，更是一種社會聯結（social solidarity），將個人與群體作為緊密的勾連。

第三章 萬善爺祠從陰廟轉型為神格廟的過程

陰廟的最重要特點是保有墳墓或骨灰罈，在台灣最膾炙人口、祭拜人眾最多的計有：金山的「十八王公廟」、石碇的「姑娘廟」、新竹枋寮的「義民廟」、金湖的「萬善爺祠」、高雄的「聖公媽」等；這些祠、廟至今都仍然保有墳墓或骨灰罈，並在墳前加蓋廟、祠供信徒祭拜，牠們的共同特色是香火鼎盛。其中的「十八王公廟」，包括高雄的「聖公媽」及「姑娘廟」都未設廟門，採完全開放式(Seven - eleven)的經營方式，二十四小時供信徒膜拜，不管你什麼時候來都歡迎的服務方式。根據筆者在田野調查的過程中，「十八王公廟」、「姑娘廟」、「萬善爺祠」等，都看到信徒拿著放大鏡，專心的對著香灰猜看明牌，猜看明牌是為了簽賭。在幾年前台灣人熱中於「六合彩」、「大家樂」²⁹等簽賭的時代，到陰廟看明牌是賭徒的常見行為。

這些陰廟由於靈驗與神蹟，都分別有了神像供人參拜，並朝神格廟演進，其中枋寮義民廟及本文中的萬善爺祠，已完全由陰廟過渡到神格廟，成為正神格。義民廟與萬善爺廟，都曾舉行過繞境的盛大活動，透過繞境平安成為地方的守護神。

萬善爺在金湖庄民的集體形塑過程，逐漸衍變，成為正神。

²⁹ 胡台麗撰寫的《神、鬼、與賭徒：大家樂賭戲反映之民俗信仰》、1986、P4 - 5

「大家樂」賭戲在台中市的獎券行散布開來，使民眾趨之若鶩。政府發行的愛國獎券因而發生滯銷。「大家樂」確實在擴張，由都市到鄉村，由中部到南部到北部，由男到女，由成年人到學童，由藍領到白領階層，由「地上」轉到「地下」經營，由單純的賭戲變成複雜的社會文化叢結。轉引自李亦園《田野圖像》、1999、P299、立緒

第一節 祭祀孤魂與祖靈

孤魂野鬼與祖靈，基本上都是鬼，但在金湖人的心目中卻有著很大的差異，因為「萬善爺」是金湖人的先人，是有主的鬼；也就是祖靈。「事鬼」³⁰，具體地說是指祭祀交通鬼神；而「事人」則指依照儒家的忠、孝、仁、義的標準來處理人倫關係。根據晉、郭璞在《葬書》中的說法，子孫的肉體受之於父母，經由氣感相應，可以鬼福及於後代子孫的觀念，已深植民心。子孫們亦深信經由祭祀的儀式及祭品的供奉，以「事死如生」的方式，可得到祖先的護佑而免除災難。漢、董仲舒的「天人感應」理念，一方面主張「天人合一」³¹，天能干預人事，人的行為也能感動上天，具體地表現為祭祀鬼神的活動。尤其鬼神具有對人的禍、福威力。祭祀鬼神與祖靈視同等地重要，但在親、疏的情感方面，卻更重視祖先崇拜（ancestor worship）。

台灣的民間信仰，有關宗教的顯靈觀，不只表現在神明的奉祀，也表現在對鬼神的祭拜，而且都深信神明與鬼魂都具有神秘的力量；所以反映在空間的基礎結構是蓋廟祭祀。神明的空間是一座大廟的建築體，座落在聚落的中心軸線上，成為庄民晨昏朝拜的神聖空間；而代表鬼魂的「有應公」廟，則是一間小廟，小到可用「短、小、簡、陋」來形容其空間建築，它被「保持距離」似地蓋在遠離村庄的山隅海邊或荒郊野外。然而透過神話的時間傳唱，代表鬼魂駐所的「有應公」廟，因為「興」、「靈」、「」，也會逐漸朝向神格演變，擺脫陰廟的性格，蛻變成正神。

金湖聚落的「萬善爺」，有別於無主孤魂的「有應公」，祂是金湖人的先民；也在鄉里的神話傳唱與集體意識的時間形塑，以及翻修重建廟宇的空間建築主體中，創造了「大萬人」、「二萬人」的正神神格，在庄民普遍地敘述「萬善爺」的「聖顯」³²事蹟，為百姓解決生活問題，擺脫生活困境的過程中，「萬善爺」已從祖先的亡靈創造成金湖聚落的守護神。

一、有應公與萬善爺的區別

「有應公」泛指無主的孤魂野鬼，大凡人死後就由地上（人間）轉入地下（陰間），俗稱為鬼。若鬼而有靈驗，庇佑眾生，則升格到天上，就成為神。有人奉祀的鬼稱為「有緣鬼魂」，而無人奉祀的，則稱為「無緣鬼魂」，簡稱「孤魂」。民間信仰，認為孤魂因乏人奉祀，衣、食無著，乃四處飄盪，到人間來索討食物，

³⁰ 出自《論語·先進》、季路問事鬼神。

³¹ 董仲舒主張「天人合一」，「天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副、以類合之，天人合一」，《金秋繁露陰陽文》。

³² 聖顯（hierophany）一詞源自希臘文，從字源來看，hieros 是神聖（the sacred）的意思，phainein 則是顯現。該字雖是一名詞，卻有動態的含意。在艾良德（Eliade）神聖空間涵構，有較多論述。可參考《The Sacred and the Profane》Translated by Willard & R. Trask. New York: Harper & Row, 1961。

而變成加害於人的厲鬼。

台灣先民在墾拓史的過程中，大致多經歷四個階段：渡海、開拓、定居、與發展。而在渡海、開拓與定居中都相對有死亡的風險，渡海因航具簡陋，航海技術幼稚，常發生海難而遭致滅頂。在渡海抵台後，又面臨瘴癘瘟疫的肆虐，常因疾病而死亡。定居則因墾地、水源、與野番（今稱原住民）爭鬥，或因利益衝突而產生集體械鬥，都會身首異處，因而遭致死亡而曝屍鄉野，屍骨則由善心人士收屍或檢骨存放於田頭、樹下較偏僻處，這些「小廟仔」就是祭祀孤魂野鬼的「有應公祠」。據《春秋傳》說：「鬼有所歸，乃不為厲」，為免使孤魂遊食四方，危害鄉民，乃立小祠祀之，並求其「有求必應」。由此可知台灣的民間「有應公」信仰，應屬於「鄉厲之祭」³³。

台灣民間流行兩句俗諺，說明「有應公」的由來及台灣的淫祀，其一是「世間若無憨（gong，愚笨之人），路邊哪有有應公」，是對台灣人無所不拜的淫祀的諷諫。其二是「少年哪無放蕩，路邊哪有有應公」，則在規勸人們年少要努力，免得落魄而客死異鄉成為「有應公」。陰廟供奉的是孤魂野鬼，是超自然世界中具有破壞力的厲鬼，是屬於陰間的，所以稱為陰廟。

「萬善爺祠」所祭祀的鬼，是金湖庄民無法辨認或無人認領的祖先，雖然同樣是鬼，身份卻大不相同；「又應公」是無主的孤魂，而「萬善爺」卻是金湖人的先人。金湖人從祭祀先人的鬼魂，並由此產生祖先崇拜的信仰。台灣人承傳的是大陸原鄉的習俗，同樣重視祖先的墓葬與祭祀，「身體髮膚，受之父母」（《孝經》）相信鬼福及於後代子孫的觀念；「祖先鬼」擁有庇蔭子孫及懲罰子孫的威權。對於「萬善爺」的祭祀儀式，除表達金湖人的孝順行為，更深一層地具體化了宗教的玄想，把先人「死後」的觀念，藉由「萬善爺」的祭祀儀式，舖陳了對「死後世界」的鬼神思想與信仰。

「有應公」的鬼與「萬善爺」的鬼，在人們的心中都是摻雜的敬畏的觀念，但「萬善爺」的祖靈崇拜卻有特殊的地位與意義，因為那是金湖人的先民，情感上是一家人。在傳統的社會中，老一輩的經驗、常識，常是承傳的寶貴知識，尤其在拓墾的聚落時期，長輩的經驗，權威的指導著人們謀生與防禦之道，當先人過世後，經過時間及語言的衍化渲染，逐漸將祖先神秘化，並且經過不停地「神話」運動過程，賦予祖先強大的神秘能量，能在冥冥中掌握、觀察子孫的言行，並加以庇佑與懲罰。子孫們也深信經由祭祀的儀式及祭品的供奉，能讓祖先的靈魂得到安息，並可保護後代子孫及族人免於災禍。

「萬善爺」是金湖人的祖先，是具有氣感相應，血脈相連的紐帶關係。傳統觀念認為人死後，靈魂會依附於神主名牌之上³⁴，不論豪族的祠堂或平民百姓家中的神龕，都同樣祀奉祖先的神主牌位。萬善爺祠在初期也不例外，供奉的是「萬

³³ 清乾隆十二年（西元一七四七年）范咸《重修台灣府志》載：「在京都有泰厲祭，在王國有國厲祭，在各府、州有郡厲之祭，在縣有邑厲之祭，在一里有鄉厲之祭。」轉引自黃文博《台灣人的生死學》、2000、P217、常民文化出版。

³⁴ V、R、Burkhardt《Chinese Creeds and Customs》（中國人的信仰和風俗），1975、台北·大西洋·轉引自《敬天與親人》（俎豆馨香 - 歷代的祭祀），洪德先、2000、P375、聯經。

善同歸」的神主牌位。

二、陰廟 SEVEN - ELEVEN 全年無休的服務方式

(一)「奇、異、多、雜」的有應公

人死為鬼，其中包含有親人的鬼魂，也有些是無主的孤魂野鬼。但無論是祖靈或孤魂都得給予祭祀，以安其位，免成為厲鬼而危害於人。台灣人向來秉承「上天有好生之德」，對於各類的無人收屍或暴露荒野的枯骨，總會給予收埋，並搭蓋簡陋的祠廟以供祭祀，這就是隨處可見的有應公廟。這類陰廟反映了鬼神信仰中的兩種基本心理，一是畏懼鬼神的心裡，是由於畏懼鬼神而產生取悅鬼神的作為。透過祭祀讓孤魂得能升天、投胎，莫要回到人間作祟危害地方；而對於祖先的鬼魂，則幫助祖先靈魂能安然升天，或能順利回歸到祖先的居處，這是一種「死亡即回歸」的死亡觀，藉用祭祀做為雙向的橋樑，達成敬鬼神，求福佑的企盼。

台灣隨處可見的有應公祠（如附圖十七），可說包羅萬象、名目眾多，又稱萬應公、萬善公、大眾爺、金斗公、大墓公、百姓公、萬恩公、普渡公等。據黃文博對台灣有應公的田野調查中，將其細分為十四類型：(1) 野墓有應公、(2) 水流有應公、(3) 戰亡有應公、(4) 成仁有應公、(5) 殉職有應公、(6) 車禍有應公、(7) 田頭有應公、(8) 囡仔有應公、(9) 女娘有應公、(10) 外人有應公、(11) 發財有應公、(12) 牲畜有應公、(13) 倒房有應公、(14) 漂渺有應公。而根據筆者的實地訪查，大致歸類為：(1) 以性別分類，女性以姑娘廟最為突顯，(2) 以人、畜分類，則以十八王公廟的忠狗為典型，(3) 意外死亡，如水、陸災難，現在則加入空難，(4) 械鬥死亡，如漳、泉、閩、粵分類械鬥，(5) 戰爭死亡，如義民抗暴、抗外來侵略等，其死亡事件雖複雜，給予社會的意義各有輕重不同，但對社會大眾而言，皆仍以「有應公」稱之，取其「有求必應」也。人們習慣在有應公的祠楣上，橫懸一條書寫「有求必應」的紅布，俗稱之「避紅」。

附圖十七：



典型的有應公廟，墳墓的墓碑在拜亭內（高雄縣美濃德勝爺廟）

(二)「有求必應」的顯靈空間

本文中的「萬善爺」祠，在初期只供奉墓碑及神主牌，經過年久而修廟的時間、空間衍變才逐漸形塑成為神格廟。而「有應公」的本身是「厲鬼」，並非正神，因此在其行事風格應屬於正、邪混沌的狀況，可能助人，也能捉弄人，既庇佑善良的人，也幫助壞人，可以說是「有求必應」、「有庇無類」，是賭徒求「明牌」必拜之處。更特殊的是「有應公」廟採行 SEVEN - ELEVEN 的二十四小時，全年無休的營業服務方式，也成為小偷、私梟、盜匪、特種營業者，喜歡親近的祠廟。基本上祂具備平民化的性格，是可以親暱、討價還價的處所，舉凡宵小行徑、發財勾當，都可以來燒香求庇佑，事成則立即給予回饋，符合島民見錢眼開、「心事」交易的性格。

隨處可見的「有應公」廟，在廟貌的空間是「短、小、簡、陋」三片牆的小建築，其室內陳設一般只有牌位、香爐和照明燈而已。其祠廟建築也都座落在遠離村庄的山隅海邊或荒郊野地，平時人煙罕至，符合大眾心理的態度：「敬鬼神而遠之」。尤其「有應公」與墓葬區比鄰而居，也給人一種陰森、恐怖的氣氛！

「有應公」廟的顯靈事蹟並沒有仲介人 - 乩童或靈媒的翻譯，在台灣各地「六合彩」、「大家樂」盛行期間，各地的「有應公」廟，前來簽注的男女賭徒，絡繹於途，日夜人頭鑽動、晨昏車水馬龍；可以套用「避紅」的詞語：「神威顯赫、明牌奇準、有求必應」來形容其香火鼎盛；「興」則水洩不通，「敗」則一蹶不振。「明牌熱」階段是「漲死」，過後則「餓死」，又回到破落的「原型」³⁵。

³⁵ 黃文博《台灣人的生死學》、2000、P233、常民文化。

第二節 萬善爺神格形塑

「萬善爺」是金湖人共同的祖先，在時間與空間的衍變過程中，庄民積極莊嚴廟宇空間的營造與宗教顯靈的神話創作，集體形塑了「大萬人」、「二萬人」的神像。「大萬人」以「九頭十八手」的造形呈現，象徵金湖庄民對海嘯、水災，天然災害的現實鬥爭中，需要有一個威猛的神力來抗拒天然災害，護佑庄民的生命財產安全，希望在現實的生活環境中，獲得定位及認同而創造的產物。宗教信仰伴隨金湖先民渡海來台，已走過一段漫長而艱苦的歲月，但其庄民面對無法預知的天然災害時，作為神話主題的社會心理結構，已將注意力集中到更切身的生存問題方面。企盼「萬善爺」的顯靈，能為庄民解決生活問題與環境災害的困境。

一、陰廟的特徵

陰廟的空間建築是作為鬼魂定居之所，也是信眾祭祀的場域。從陰廟的涵構象徵中，淺層及中層的意義檢視其特徵，根據李亦園的調查，包括十項：(1)牌位、(2)三面壁、(3)熟食祭品、(4)燒銀紙、(5)無生日祭期、(6)無特定管理員、(7)不可分香、(8)無光明燈、(9)不演戲、(10)有污染忌避等。但實際上陰廟都已多少有所改變，尤其是演戲，在台灣流行簽注「六合彩」、「大家樂」的期間，許多「有應公」廟門庭若市、人頭鑽動，日夜喧鬧不已，酬謝的戲及歌劇團，在荒郊野外形成另一幅歌劇景象，以演戲及上演歌舞團以酬謝「有應公」，可謂人、鬼同樂，最為容易被接受。而且有神聖意義的分靈，本不易在陰廟出現，但台北縣石門鄉乾草村的「十八王公廟」，在「大家樂」風靡時期，卻分靈廟遍及全省³⁶。(如附圖十八、十八之一、十八之二)

附圖十八：



梳妝打扮，漂漂亮亮的姑娘廟

附圖十八之一：



沒有大門的姑娘廟

³⁶ 位於淡金公路旁的「十八王公廟」，夜晚燈火通明，尤其凌晨1-2時，是人潮最多的時候，賣香煙金紙及燒肉粽的小販，與川流不息的人潮，交織成一片繁華夜景。

附圖十八之二：



打扮的花枝招展的姑娘廟

根據李亦園在新竹市的田野調查二十七座陰廟中，看到具有完整的十項特徵的廟宇只佔極少數（五座），而其他的陰廟只具備若干的元素而已，亦即是他們都朝著香火廟³⁷的模式轉變之中。而十項陰廟特徵的轉變各自不同，差異頗大，依序為（9）演戲（16座）、（1）牌位轉為神像（15座）、將普渡轉為生日（11座）、（4）燒銀紙轉為金紙（9座）、（7）分香（8座）、（10）污染忌避（7座）與（3）熟食轉為牲禮（7座）、（6）有爐主頭家（5座）、（2）由三面壁轉為有廟門（4座）而以（8）有光明燈（1座）最少。又依轉變項目的多寡來統計，完全未改變的則共有五座，改變一至二項者共六座，改變三至四項者最多，共計十三座，而改變五項以上者已佔少數，共有三項，改變八項以上者均未出現³⁸。

本文中提及的枋寮「褒忠義民廟」（如附圖十九、十九之一），除未供奉神像一項外，其餘均已轉變為神格廟，而「褒忠義民廟」分靈在高雄的「褒忠義民廟」（如附圖廿、廿之一、廿之二），則已順應信眾的請求，供奉起義民爺的神像。香火鼎盛，成為客家、閩南人都拜的神格廟。而在高雄的聖公媽，堪稱台灣全島最大的陰廟，更以大廟含小廟（廟中廟）的形式建築，來呈現聖公媽的靈驗神蹟；該廟除了仍保留原有的小廟（有應公的小祠廟），以及廿四小時服務信眾之外，以完全轉型為神格廟。另位於雲林金湖的萬善爺祠、廟則十項兼具，徹底轉變成一神格廟，俎豆馨香（如附圖廿一、廿一之一），護衛鄉里。

³⁷ 與陰廟相對應的是香火廟，香火廟是正神格廟。李亦園《田野圖像》、1999、力緒。

³⁸ 摘錄自李亦園《田野圖像》在新竹市的田野調查資料。P336、1999、立緒。

附圖十九：



坊寮褒忠義民廟以神主牌為主設神像

附圖十九之一：



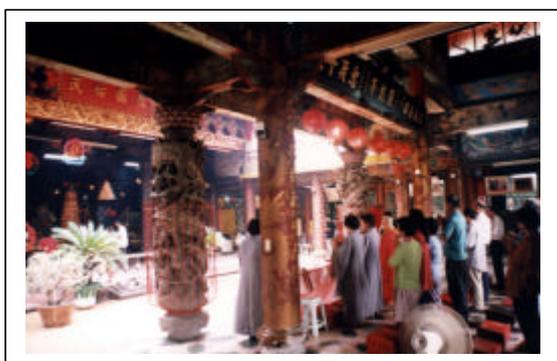
坊寮褒忠義民廟以神主牌為祀立神像

附圖廿：



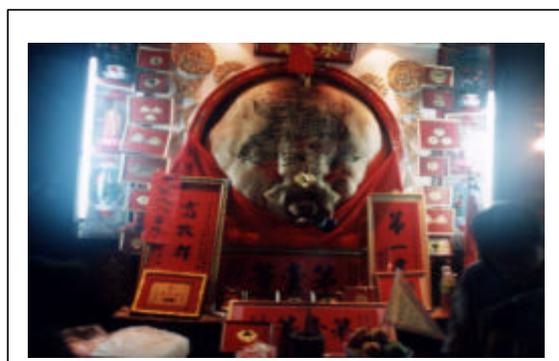
分靈到高雄的褒忠義民廟，已有義民爺的大型神像。

附圖廿之一：



分靈到高雄的褒忠義民爺，初一、十五請佛教法師誦經盛況。

附圖廿之二：



高雄市分靈義民廟，每年農曆七月廿日賽豬公、羊公盛況。

附圖廿一：



高雄市香火鼎盛的聖公媽廟

附圖廿一之一：



高雄市聖公媽廟的「大廟套小廟 - 廟中廟」的特殊結構，原陰廟頂部透光，便於吸取日月精華。

二、萬善爺的神格轉變

萬善爺是懷念道光廿五年水災受難的先民，先民即是鬼魂，也是金湖人的祖靈。祖靈經後代子孫的祭祀，以及集體意識的形塑，逐漸朝神格昇華。祖靈的鬼魂屬「陰」，而後代子孫屬「陽」，經過陰陽的合德而為神，正如《易·繫辭下傳》所載。

子曰：乾坤，其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德³⁹。

土地之「神」的陰物，在於承載「萬物」，以及人民由土地上「有所取財」，土地因此而獲得人民的祭祀。萬善爺也以其陰德護佑子孫的綿延與繁榮，子孫也感受先人的福蔭而祭祀；庄民之所以祭祀祖靈—萬善爺，一如人民以「社祭」⁴⁰來回報土地之載萬物和生資財的恩德。

所有的陰廟轉格為神格廟，都依賴與在地村民的互動關係，而且第一個互動的動力都來自「興」、「靈」與「」的神蹟。三峽的姑娘廟、枋寮的義民廟、高雄的聖公媽、金門的李光前廟⁴¹；以及本文的萬善爺廟，毫無例外地沿襲「神蹟」互動的軌跡來鋪陳與發展。據筆者田調訪談中，紀崑城先生所言，萬善爺廟的成立，最主要靠紀流（紀崑城之父）及曾禪的努力（這與曾人口《金湖春秋》所述

³⁹ 《易·繫辭下傳》、第五章。轉引自潘朝陽〈村莊神聖空間論述：以貓裡區域村莊廟及土地公祠為例〉、P235。

⁴⁰ 取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。「社」及土地之祭祀，依此，則「社祭」所得欲表達者即「地之道」屬於「陰氣」；其所云「陰氣」也即是《易·坤》之坤元。轉引自潘朝陽〈村莊神聖空間論述：以貓裡區域村莊廟及土地公祠為例〉、P235

⁴¹ 詳見：戚長慧〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後，金門西埔頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉、1997、中央研究院中國文哲研究所籌備處。

相同)。紀崑城與現任開基萬善祠總幹事林欽榮先生，都共同陳述萬善爺廟常在夜間發出「紅色火光」指引金湖附近海域作業的漁船返航，特別是遭逢大霧或迷航時，全靠萬善爺的「火光」指引返航。另外由於在金湖一帶作業的竹筏，都乘滿潮時出海，由於外傘頂洲的阻絕海浪，所以近海作業是「靜態」的海域，沒有浪濤洶湧的畫面，這就是金湖海域特有的「翻流」；但當退潮時由於北港溪與牛挑灣溪的溪水沖擊，加上海水退潮時的流速，形成漁民最害怕的「倒湍流」，往往造成筏仔翻覆人亡的慘劇；林欽榮先生曾提到他的表兄在一次「倒湍流」生死交關的時刻，呼救萬善爺才得以順利靠岸。紀崑城也敘述蓋廟時，工人夜裡隨意尿尿在砌廟的磚上，這名工人於是腹部絞痛病倒，經請示萬善爺後指出，被尿的磚頭所砌的位置，經換調被尿的磚頭重砌後，工人才康復。這是口耳相傳萬善爺與村民互動的神蹟。

另一個萬善爺升格為神廟的來源，來自於皇帝的敕封—「萬善同歸」，因為得到清道光皇帝的金口敕封，所以具備神格；相同情況得到皇帝敕封而轉型為神格的，在台灣最普及的當屬「媽祖」，從宋徽宗宣和四年，賜「順濟」匾額，經歷元世祖至元十八年，封「護國明普天妃」，是天妃之始，到康熙廿二年封為「天后」，雍正四年，封為「天上聖母」⁴²。其他在本文論述中枋寮「褒忠義民廟」、笨港「旌義義民廟」、金湖「萬善同歸」的萬善爺廟以及金門「李光前廟」。在「造神運動」中都共同經歷二個主要過程：一、神蹟的靈感與顯聖，可用「神威顯赫」四字做為共同的意象與靈感思維。二、皇帝的御頒匾額及金口敕封。「李光前廟」則是獲得「現代皇帝」—總統的「御封」為「神」。在庄民信仰與靈感思維模式，也就是人與鬼魂、神明的靈力間的相通、相交與相應的意象⁴³。

萬善爺的神蹟、顯聖的靈感事蹟，凝聚了金湖居民的信仰感情與態度；並由於實際生活的體驗與口傳，使得萬善爺的靈驗事蹟一再地流通，成為庄民集體信仰的公共符號（public symbols），與精神象徵。經過不斷的祭祀與儀式活動，來表述個人與宇宙之間的生命互滲，是人民對其生存的環境與生存方式的整體省思，體驗到個人與宇宙間的互動關係；萬善爺既是祖靈亦是神明的顯聖，來協助後代金湖子孫追求超越世俗困境，來實現個人的生存與發展的需求。

金湖人透過傳衍不絕的祭祀與牽水的儀式活動，與祖靈、神明做一種雙向的交感溝通，人們期待萬善爺的「興」、「」的實現，以優化的儀式和香火增添

⁴² 自宋代以來，歷代皇帝給予媽祖的賜封如下：

1. 宋朝：宋徽宗宣和四年，賜「順濟」匾額。高宗紹興廿五年，封「崇福夫人」這是初早的封號。光宗紹熙元年，封「靈惠妃」這是稱妃之始。
2. 元朝：元世祖至元十八年，封「護國明普天妃」，是「天妃」之始。
3. 明朝：明永樂七年，封為「護國庇民妙靈昭應宏仁普濟天妃」。
4. 清朝：康熙廿二年特遣禮部致祭，並敕建神祠於原籍（福建省、興化府莆田縣湄州嶼），敕文記功，隨加封「天后」。雍正四年賜匾額「神昭海表」，十一年又賜匾額「錫福安瀾」，並令沿海各省建廟致祭。至乾隆二年除改「天妃」為「天后」外，另加封「福佑群生」四字。至乾隆廿二年，再加封「誠孚」二字，則全封號為「護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生誠孚天后」。雍正四年，封為「天上聖母」。轉引自姜義鎮編著《台灣的民間信仰》、1997、武陵出版公司。

⁴³ 參閱朱存民《靈感思維與原始文化》、P61 - 102、1995、學林出版社。轉引自鄭志明《神明的由來》、P228 - 249、1998、南華大學出版。

對萬善爺的崇祀信心，而萬善爺在得到香火的鼎盛祭拜下，更加豐富其靈感的事蹟，展現出其庇佑聚落及後世子孫的顯赫靈力。在這種求優化的模式中，經由集體的實踐歷程，進行人神互動與人神一體的交感經驗。

經由漁民在「倒湍流」危機時刻的呼救萬善爺，萬善爺接到討海人的禱告與祈求時，也以其循聲救苦的靈驗加以救援，使竹筏免於翻覆，得以順利靠岸。前者稱之為「人的虛化」，而後者則稱之為「神的俗世」⁴⁴。開基萬善祠及萬善爺廟，作為「聖化」與「俗化」的互動場域，在「聖化」方面，香火鼎盛的祀奉，代表庄民對萬善爺做為祖靈與神明的虔誠，而在「俗化」方面，由於萬善爺的分靈與牽科儀的流動衍變，更增強社會的影響力，凝聚更多的信眾資源，成為金湖地區政經與社會權力的優勢運作地位。

⁴⁴ 參閱蔡相輝《台灣王爺與媽祖》、1989、P133、台原出版社。轉引自鄭志明《神明的由來》、1999、P235、南華大學出版。

小結：

萬善爺原是金湖人的先民—鬼魂，經過衍變升格為神明的轉化過程中，若引用巴赫金（Bakhtin）⁴⁵的史詩時間（epic time）⁴⁶與不確定時間（inconclusive time），對於二者時間的發展與語言使用的差異，來作為神聖符號的論述。萬善爺與褒忠義民廟、旌義義民廟及李光前廟，都得到皇帝的敕封而順利定位神格廟，也因為是神格廟，所以褒忠義民廟、萬善爺廟都曾經舉辦過大型的繞境平安活動，以彰顯其神力及擔當地方守護神的職責。

萬善爺廟於民國八十三年（西元一九九四年），也就是金湖一五〇週年祭，經決定繞境後，即是以當年同樣被水淹的鄰村為主，於六月四日全體在開基萬善爺祠會合，舉行開鑼儀式後出發，並由口湖鄉的交陪廟與旅外鄉親所組成的神轎、陣頭，先行出發巡繞全鄉各村庄，其繞行路線為：萬善祠 台子 金湖 青蚶 頂湖 下崙 埔北 埔南 謝厝 口湖 下箔寮 蚵寮 拔子腳 過港 梧北 後厝 水井 湖口 成龍 萬善祠。這繞境所經的地區，即是當年水患較嚴重的地區；對當年水難的痛苦記憶進行慰安與祈福。也經由繞巡活動凝聚共同的感情、關切與體驗。

萬善爺的「萬善同歸」敕封史實，所描述的是道光廿五年水難事件是「絕對過去」（the absolute past）事件；絕對過去的時間是史詩時間（epic time）自成一個與世隔絕的封閉世界，史詩的敘述主角是統一的一元聲音；巴赫金認為這類是屬於一種「獨白的聲音」而萬善爺經由金湖庄民的集體意識形塑成為戰水英雄—大萬人與身著蟒袍、頭戴相冠的黑臉二萬人，則猶如小說的世界，是當下眼前的現實世界，時間在流動中，是未完結的現在（inconclusive present），其張力來自神明形塑事件的持續進展（in the making），這是一種多聲部的小說，即複調小說（polyphony），戰水英雄的威猛神力與二萬人的城隍性格，在與庄民的靈感交融中，把眾多的地位平等的意識，連同他們各自的世界，組合在一個統一的事件中，各不相容的表現各種獨立意識，具有完整價值的多重聲音組合。

敕封的萬善爺是欽定的史詩事件（epicpast），成為金湖人重複傳述的神話傳說，這件事至此不再延續發展，而是重複的傳衍循環。而萬善爺的「造神運動」與神蹟的顯聖，則是巴赫金所謂的「未定論時間」（inconclusive time），伴隨著每

⁴⁵ 巴赫 < Mikhail Mikhailovitch Bakhtin, 1895-1970 > 是蘇聯美學家。他的美學理論如「複調」（polyphony）理論及「理論狂歡化」，在本世紀六十年代以後被陸續翻譯，介紹到西方，在歐美文藝、批評與美學界引起了極大的震動和反響，產生極大的影響。轉引自《西方美學通史》< 巴赫金的美學思想 >、P321-343、朱立元、張德興等著、1999、上海文藝出版社。

⁴⁶ 巴赫金的史詩時間（epic time）與不確定時間（inconclusive time）轉引自戚長慧 < 從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西埔頭軍魂崇拜的時間與空間探討 >，《性別、神格與台灣宗教論述》、李豐懋、朱榮貴主編、P175 - 185、中央研究院 中國文哲研究所籌備處出版。

年農曆六月八日的牽 活動，對於萬善爺的靈驗感應，都在庄民中持續進行闡釋，更加強萬善爺廟的信仰重力場域（gravitational field）⁴⁷，信仰重力場域也即是金湖聚落的信仰領域，經由萬善爺的「興」、「聖」對應庄民的信心，而形成整體的社會認可（social consensus）。金湖聚落的在地信仰論述，在生活的共同體驗中，逐漸建立起彼此溝通的話語與符號，也成為社會倫理，相互情感凝聚的維繫機制。金湖人與萬善爺互相靈動的力量，使萬善爺成為金湖聚落的守護神，由鬼格到神格已完全轉化成功。

⁴⁷（1）信仰重力場域（gravitational field、Levi - Strauss 1963：167 - 185）轉引自戚長慧〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西埔頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉、P177。

（2）克洛德·列維-斯特勞斯（Claude Levi - syrauss、1908 - ）是法國著名人類學家、社會學家、結構主義的奠基者。列維-斯特勞斯，所研究的人類文化學研究的對象，是指土著部落生活中的制度、慣性、習慣、習俗與信仰等方面。他運用語言學模式，研究了原始社會中婚姻和家庭制度，重新剖析儀式文化與社會等級制度間的結構關係。轉引自〈列維-斯特勞斯的結構主義神化學〉。

第四章 金湖聚落雙重保險的神聖空間

所謂金湖聚落雙重保險的神聖空間，是指金湖聚落因道光廿五年（西元一八四五年）所造成的水難事件，經過庄民的集體意識形塑，終於有了「大萬人」、「二萬人」的神明，來作為庇佑庄民的守護神；另一方面仍有庄頭廟—龍台宮所供奉的主神玄天上帝及陪侍神五王的保佑，這已是一種雙重的神明保險。另一個具有雙重保險的「神聖空間」是既有五營兵馬，又有金湖地區特有的煙墩⁴⁸，煙墩安置在東、西、南、北四個方位，煙墩豎立五位王爺分攤擔任守護的令旗，並以更具有威力的「犁頭符」來駐守各方位。不使邪魔等不潔的鬼魂入侵，這是金湖聚落的另一種雙重保險的「神聖空間」，也是最具地方特色的「神聖空間」。安五營及煙墩的活動選在每年農曆的三月初三日舉行，安五營及煙墩隨時序一年更新一次，代表季節更迭的時間與生命週期的活化再生；也是金湖人的「此界」與神鬼的「他界」的互動關係。以下筆者就針對金湖人安五營，及煙墩的宗教儀式行為、符錄、法器的應用所共構的「神聖空間」來加以討論。

⁴⁸ 據筆者的田野調查所見，金湖的煙墩最完整，儀式也最講究，另外台子村在台興國小旁也有煙墩。台灣其他地區村莊都僅有五營小廟。

第一節 五營兵馬涵蓋的宗教象徵符號

金湖的五營，共分東、西、南、北、中五營，東營鎮守在 164 號公路口（如附圖廿二），是金湖經口湖、水林通往北港的主要連絡道路，也是金湖村落的最主要入口，位居要津，進入村庄主要幹道—中正路的端點就是龍台宮（如附圖廿三、廿三之一），主神即玄天上帝及五王陪侍。這是一條金湖聚落神聖空間的中軸線。其他分別是南營，南營是通往台子村、蚵仔寮村的出入口，同時也是金湖人的經濟生命線—養蚵膠

筏的停泊港。這是與金湖人的生計息息相關的地點，當安營的儀式進行中，代表王爺的乩童揮舞著帥旗時，在鞭炮聲與吆喝聲中，港內的膠筏也燃放鞭炮熱烈回應，王爺的護佑與討海人的生命、生計緊密勾連，回應也特別親切熱烈。其他西營也通台子村，北營則是在濱海公路進入金湖的入口，中營則面對濱海十七號公路，居東營與北營之間，不甚顯眼，地位次要。

附圖廿二：



東營是省道 164 號公路直通口湖、水林、北港，是金湖聚落的大門。

附圖廿三：



金湖聚落的早市，中軸線的端點即龍台宮 - 奉祀主神玄天上帝。

附圖廿三之一：



龍台宮戲臺

一、五營儀式的生命觀

「五營」亦稱「鎮五營」，也就是以「五營」的神力來鎮壓邪魔、掃除「不潔」。通稱的「五營」由不同的色彩，來代表不同的方位，並由各自的神明來鎮守；「東營」色青，由羅崑鎮守、「西營」色白，由羅燦鎮守、「南營」色紅，由文量鎮守，「北營」色黑，由招賢鎮守，「中營」色黃，由太子爺鎮守，即三太子哪吒，因鎮守中營，稱中壇元帥，統籌調動五營兵馬。五色中的青代表獸是青龍，白色即是虎、紅色是朱雀、黑色即立龜、中營的代表獸是黃龍，分別以不同色系及靈獸來代表五行的變化（詳見五營神兵一覽表）。金湖聚落選擇在農曆的三月初三日舉行安五營及煙墩的儀式活動，這與台灣的農業社會，乩童、法師最常在初三、十八施行的犒將調營有關。安五營的儀式活動，一方面在肯定聚落的「神聖空間」，也就是經由五王乩童的作法安營，以及主祀神明玄天上帝的鸞轎、乩童隨行，從事清淨領域、驅逐邪煞的活動，強調領域的劃分與合作，具有細密的空間觀念。

五營的營房基本上是一間「小廟」，金湖的五營也沒有例外，儀式進行中，「桌頭」—阿三仔，還得彎下腰來半蹲才能擺放紙紮的五營（五座紙紮如蒙古包式的軍營），及五路兵馬（紅、黃、綠、白、黑五匹紙紮的馬），營房雖只有三片牆，卻也是用水泥搭建而成的堅固建物。營房雖小卻象徵性地駐紮數十萬兵馬，按五行東、西、南、北、中等方位，把守在庄頭入口處，以防止邪魔惡煞入侵。金湖聚落的五營設施，除了各居方位、旗號、兵馬和主將；在儀式進行中，先由「桌頭」⁴⁹—阿三仔，點燃手執的金紙，唸誦咒語「清淨」內室，再依序放入烘爐（助手立即點燃炭火），紙紮的五座營房及五匹五色紙馬，分別由五位王爺的乩童，及玄天上帝的乩童輪番作法，誦唸咒語，並插上五營軍旗的「竹符」⁵⁰。（如附圖廿四）五根之中，其中一根「竹符」較為高出者，即標示由那位王爺負責鎮守。五營分別設在路口，具有負責把關的意思，「路」在此不僅是進入聚落或外出與他庄連繫的交通孔道，也是凶煞邪惡進出的途徑。如此形成了抽象意念與實質地景的結合，構成一幅文化地景，是一個流動而生機盎然的宗教空間觀。

⁴⁹ 台灣俗語常用「童乩」、「桌頭」來形容二人搭配良好。因為「童乩」的「神」話需要「桌頭」來翻譯給信眾了解。

⁵⁰ 金湖五營的「竹符」高約 60 公分，居中是鎮守將軍旗，略高。竹節上部削平，並以紅布條綁金紙餘頂部，再畫上符咒。

附圖廿四：



「竹符」頂頭以紅布綁金紙

五營的神兵，是屬於五爺的眾兵將，平時鎮守村落的各自方位，逢操兵或戰時，則接受調遣、節至和指揮。這種五營神兵的「兵權」，凡是正神都可備有。

例如：蚶仔寮的開基萬善祠、金湖的萬善爺廟、以及分靈高雄前鎮區的萬善堂，都備有「五營神兵」的配置。「五營」各依五行的方位設立軍營，分別為：

「東營」代表東方、青旗、九夷軍、代表動物是青龍。

「南營」代表南方、紅旗、八蠻軍、代表動物是朱雀。

「西營」代表西方、白旗、六戎軍、代表動物是白虎。

「北營」代表北方、黑旗、五狄軍、代表動物是玄龜。

「中營」代表中央、黃旗、三秦軍、代表動物是黃龍。

也可以從下面「五營神兵一覽表」中，看出端倪。

五營神兵一覽表

營	東營	南營	西營	北營	中營
旗（臉）	青	紅	白	黑	黃
元帥	張（基清） 羅昆	蕭（其明） 文良	劉（武秀） 羅燦	連（忠宮） 招賢	李哪吒
兵頭	胡其銘	蔡昆君	金記宿	王直元	吳德祥
軍隊	九夷軍	八蠻軍	六戎軍	五狄軍	三秦軍
軍馬	九千	八千	六千	五千	三千
兵員	九萬人	八萬人	六萬人	五萬人	三萬人
請神方位	東方 甲乙木	南方 丙丁火	西方 庚辛金	北方 壬癸水	中央 戊己土
調營巫器	七星劍	月斧 或銅棍	銅棍 或鯊魚劍	鯊魚劍 或月斧	刺球
「元帥」系統頗多、僅錄二組					

註：（一）本表轉引自潘朝陽《傳統漢文化空間的中心 - 四方標誌》〈村莊神聖空間性論述：以貓裡區域村莊廟及土地公祠為例〉、P230。

（二）在五王的組合系統中以「張、蕭、劉、連、李」的組合為數最多。

龍台宮以及開基萬善祠、萬善爺廟和分靈到高雄的萬善堂（如附圖廿五、廿五之一），在神殿供桌的右側，都有「五營」的旗座，除高雄萬善堂僅有「五營旗」，其書寫於令旗上的兵員計有「東營」九夷軍九十九萬人，「南營」八蠻軍八十八萬人，「西營」六戎軍六十六萬人，「北營」五狄軍五十五萬人，加上「中營」三秦軍合計三百六十萬兵馬。

龍台宮、開基萬善祠、萬善爺廟則除了「五營旗」還插有五個小木偶頭像的「五營頭」。這類放在神殿供桌上的「五營旗」是代表內營的總兵馬，是直屬王爺的近衛軍。而在庄頭出入口的「五營」則稱為外營，也就是戍守在外的王爺的「眾將官」，隨時接受王爺的調遣，擔任駐守與攻防的任務。

金湖安「五營」的儀式會敬獻三牲（雞一隻、豬肉一塊、肉腸一段、都是熟食）、發糶、餅乾、鳳梨、木瓜、橘子等水果，並擺放三杯奠酒，在鞭炮聲及信眾吆喝聲中燃放炮竹、煙火、及焚化大堆紙錢，結束安營儀式。

附圖廿五：



座落於高雄市前鎮區鎮東一街的「萬善堂」是金湖「萬善爺廟」的分靈祠。

附圖廿五之一：



「萬善堂」所供奉的大萬人、二萬人神像。

二、煙墩「犁頭符」的超強神力

煙墩應該是源自古代的烽火台，具備駐紮軍隊、瞭望、警戒的功能，金湖煙墩的承傳，始於何時有待考證。煙墩既然具有以上戰鬥、警戒的功能，轉變成為抽象「他界」的五王兵馬的外營，自然是相符合的。金湖人對煙墩的重視，遠超過一般的「小廟」五營。今年（民國九十年、西元二〇〇一年）煙墩重新整修過，唯恐煙墩因下雨造成泥土流失，已經以鋼筋混凝土灌成圓形圍牆，並附有階梯一體成形，其高度直徑各約十五公尺，但因係新築尚未長草，而台子挖（台子村）（如附圖廿六）的煙墩則保養的綠草如茵，可見原「金湖聚落」的庄民對煙墩的重視。

煙墩的選址，就在「小廟」五營的附近，先祭拜五營再祭拜煙墩，儀式與祭拜五營相近；唯顯得隆重，因為乩童在地面起乩後，再由擔任鎮守的王爺舞動帥

旗，登階插旗紮營，其中「東營」與「南營」最被重視，「東營」是一六四號公路，金湖通往口湖、水林、到北港的孔道，在濱海公路未開拓前，是金湖與外界連絡的幹道，「南營」則是金湖養蚵作業的膠筏停泊港（如附圖廿七），養蚵至今仍是金湖人的經濟收入的主要來源；所以這兩處的煙墩特別加強兵力，各分別由二位王爺合力鎮守，「東營」由池府千歲及張府千歲鎮守，「南營」由池府千秋與三王合力鎮守，玄天上帝的乩童並登上煙墩加持法力。

附圖廿六：



台子挖（今台子村）碧草如茵的煙墩

附圖廿七：



南營煙墩面對金湖港，是金湖聚落最重要的港，由池府千歲及三山共同鎮守。

煙墩，除了插有王爺的令旗，最特殊的是使用三座「犁頭符」，「犁頭符」俗信它是最具神力的符，經過主神乩童以硃砂筆沾白公雞血（如附圖廿八）「開光點眼」後威力無比，殊勝於其他的符令。尤其在「南營」插帥旗時，乩童步履踏斗、揮舞帥旗時，其他助威的乩童並以各自持有的「五寶」⁵¹法器「操」身上的頭、肩、背等部位，「一人操劍，眾人吆喝」，在信仰的喝采與鞭炮爆破、煙火沖霄，咻！咻聲中，與此同時停泊在港內的膠筏，也是長串鞭炮齊鳴，相互呼應，在一片煙霄瀾漫的場域中，但見乩童鮮血淋漓，與信眾亢奮的情緒，構成一幅天、地、神、人忘我的畫面，這正是社會學家所說的「集體下意識」（the collective unconscious）⁵²的狀態。

⁵¹ 乩童使用的「五寶」，一般以七星劍、銅棍（為一紅漆木棍紮刺釘或三角鋼而成的巫器）、刺球、鯊魚劍（俗稱鯊魚齒）、月斧等。

⁵² 根據弗洛伊德（Sigmund Freud）有關意識的論述，無意識因其從人的肉體機能中發出的，原始本能衝動的性質，它處在心理活動的底層，是人格中最隱密的部分。詳見《弗洛伊德》、徐信華著、1988、河北人民出版社。《西方美學通史》（弗洛伊德的精神不朽學美學思想）朱立元、張德興著、1999、上海文藝出版社。

附圖廿八：



祭旗開光點眼，使用硃砂筆沾白公雞冠血來畫符咒

在金湖雙重保險的「神聖空間」中，聚落空間也就是大地，是神靈的家—神廟，人的家—家中供奉的神明與祖先的牌位、門口的八卦、和流動生活在空間中的庄民的共同載體。在路邊的小廟—「五營」，及壯大如一座鋼筋水泥建物的煙墩；「五營」駐紮的數百萬兵將、煙墩代表鎮守王爺的帥旗，以及威力強大的「犁頭符」，這個神聖的神靈符號與意象，操持著護佑地方的「他界」靈驗。這些溝通神靈世界的器物，是金湖神聖信仰的心靈現象。它不只是庄民追求「靈」、「聖」的神聖符號，也是企求神明常駐的實體構築。（如附圖廿九）每年農曆的三月初三日，是金湖人祭祖掃墓「掛墓紙」⁵³的清明時節，也在這一天的申時祭拜「五營」兵將，及換新煙墩的帥旗與「犁頭符」，在季節上是春臨大地，萬象更新。「五營」兵將也需移防操練，增強牠的戰鬥活力。經由繞境肯定村庄的「神聖空間」，乩童在神明附體的「變身」後，操持「五寶」法器，劈砍身體的頭、肩、背、在血淋淋的超越「此界」的演出中，讓庄民肯定神明的降臨與護持，得到心靈的平安。這種天、地、神、人的循環互動過程，展現宇宙現象的秩序，與空間的潔淨。庄民得以安居樂業。（如示意圖）

⁵³ 台灣民俗掃墓都有「掛墓紙」的習俗，即將五顏六色的長條色紙，壓掛在墓碑與塚包上，以祈求平安與福佑。

第二節 天、地、神、人緊釘的神聖空間

人類的存在仍然有很多的弱點，而自身體所體現的變異，便是身體隨著歲月而老化，這種必經的老化過程，也像人最終必步上死亡一樣，是人類與生俱來的脆弱性，與心靈常處在未知狀況的夢魘。於是我們想到了神，因此大夥聚集在一起，建造神廟，共同營建一個神、人溝通的場域，這裡金湖人的「神」，指的是龍台宮主祀神明玄天上帝、與其他的配祀神五王；還有萬善爺廟的「大萬人」與「二萬人」。廟宇做為一個「神聖的空間」，其空間神聖性的持續，最重要的是來自神靈的駐守，而非土地本身。所以除了不定時的祭祀，每年選在農曆三月初三，玄天上帝的誕辰，庄民特別舉行安五營、安四方煙墩的儀式；以及每年農曆六月八日舉行牽水科儀，使村民得以在儀式所建構的時空中，與神靈世界溝通；並經由這種神聖化的過程，讓這個場域成為神明永久鎮守，庄民得以祈福、消災、解厄的「神聖空間」。

一、空間的神聖向度

對神明的信仰，為何能體會到「靈」、「」？神靈的存在如何能被體驗，究竟是否因為神明顯靈？這完全取決於個人的體驗能力，並在人的體驗能力中獲得唯一的根據。當人孤立無助、心理脆弱、召喚祈求神靈庇佑的時刻，在體驗中方能展現和顯現神蹟，人當下的體驗，變成人、神共感的基礎，體驗成為個人與神靈共振的神秘維度。照這樣的理解，當下的體驗變成了基礎，變成了真正的主體。

人類在與生俱來的安全感的要求下，營建屋宇用以「待風雨」、「辟群害」，以求得人自身的生命安全⁵⁴，更進而以「群體主體」的力量來集體求生存。營造住屋是生理的需求；而人在無助與孤立的空虛時刻，必然追求心靈的落實，弗洛姆（E. Fromm, 1900-1980）⁵⁵以人的「根性」來解釋，即人不能忍受不確定及孤立無助的無根狀態，及其所帶來的身心壓力，於是人必須尋求歸屬感和立根處⁵⁶。這是「生之存有」的「憂患意識」所推動的根本力量。「待風雨」、「辟群害」營建的聚落是外顯的目的，而其內蘊則是人心理深沉的需求——「存在於世的安全感」。人們依據其「存有憂患」的主體意識，在土地上營造住屋及聚落的同

⁵⁴ 「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨」，《易·繫辭下傳》第二章、《韓非子》「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝虫蛇，有聖人作，構木為築，以辟群害。」《韓非子》第十九卷、〈五蠹〉

⁵⁵ 弗洛姆（1900-1980），出身於德國法蘭克佛一個猶太家庭，1922年獲得博士學位。後去柏林精神分析研究所研究弗洛伊德學說。一生著作甚豐、主要有《逃避自由》1941、《心理分析與倫理》1954、《健全的社會》1955、《現代人及其未來》1960、《馬克思關於人的概念》1961、《在幻想鎖鍊的彼岸》1963、《愛的藝術》1974等。其畢生的宗旨是認識人、改造人、美化人、創造健全的社會。摘引自《西方美學通史》〈弗洛姆的新精神美學〉、朱立元、張德興等著、1999、上海文藝出版社。

⁵⁶ 賴明茂《建築向心性之研究—向心性空間模式的建立》、1991、P27-68、詹氏書局、轉引自潘朝陽〈村落神聖空間論述：以貓裡區域村莊廟及土地公祠為例〉。

時，也建築起神明居住的「神聖空間」—廟宇。實在體驗台灣人的宗教世界，並不只限於神明的存在，而在神明之外，村民還祭祀自己的祖先；因為害怕「厲鬼」也祭祀「鬼魂」。神明是神，是不同於祖先和鬼魂的另外存在，也是可以與人交際的存在。台灣人的神靈觀，包含有神明、鬼魂和祖先三大類，經由三類不同的祭祀禮儀，神靈觀終得以統合。

村廟作為人的存在場域的「神聖空間」，是以「神聖目的性」為其中軸，我們可以從金湖的庄頭廟—龍台宮，座落在聚落的主要幹道中正路的端點，亦即聚落的「中心」，再由中心向外擴散，連結五營及東、南、西、北四座煙墩，形成聚落的「神聖空間」的場域，這個「存在空間」的方向和路徑，是必須依靠「神聖向度」給予貞定的，經貞定的場域，提供庄民「潔淨」的外顯的生活場域，與內蘊的「存在於世的安全感」的確保。聚落的「神聖向度」具有兩種作用，一是經過聚落的中心—龍台宮，連接家居的「正廳神明」，使聚落形而下的「俗世空間」與形而上的「神聖空間」取得上、下的連接，而使「天」與「人」，「祖先」與「子孫」獲得緊密的勾連與融洽（如「聚落存在空間示意圖」），這也就是海德格所說的「天、地、神、人」四位一體獲得安穩庇護。人在獲得「存在於世的安全感」後，在生活的方向路徑，總會依循通往平安、和祥的場域，而任何一處平安、和祥的場域，均形而上地存有「神聖向度」；除非不得已或特殊的情況，人們生活中的方向、路徑、要避諱通往不平安、不和祥的場域，譬如墳場、殯儀館、喪宅、鬼屋等。人們暴露在神聖貞定範圍之外的場域活動，則多依「神聖向度」向神靈世界獲取「護持」，如經由再向神明祈求、禱告，配戴神符、佛珠等，他才從具有神聖力，且潔淨的「中心」出發、行進，並得以平安、和祥地返回⁵⁷。

二、禮儀的話語

金湖人的神靈觀是必須將「神明」、「祖先」和「鬼魂」三者加以分類，並作思考的。祭祀也以「神明祭祀」、「祖先祭祀」與「鬼魂祭祀」三類。這三類不同的祭祀，也涉及到宗教儀式的不同。神明的世界是天，經由村廟龍台宮的廟宇建築，成了玄天上帝與五王的駐所，在聚落的廟宇空間，神明才能與庄民相互接觸、雙向溝通，庄民在祭祀中祈求神明的護佑，諸神也在「駐所」應對人們的各種請求，同時也監視、考核人們的言行，以決定他們的禍福。對於祖先的祭祀，除了每日在家焚香、祈禱，每月初一、十五（或初二、十六者），固定的祭祀燒金紙；特殊的日子是農曆的三月初三玄天上帝的誕辰，也是金湖人清明掃墓的日子。當然在這一天的有更豐富的祭品，更盛大的祭祀活動。這是台灣人承傳漢民族的「敬天尊祖」的傳統信仰，也表現為「現世利益」的追求；台灣俗諺「有燒香有保佑」，正是一種「生之存有」的「憂患意識」，經由每日的祈拜，定期的祭祀，在每年三月初三的「神明生」，掃墓祭祀，來獲取「存在於世的安全感」；透過經常性的祭祀來彌補「神聖空間」可能的「不到之處」。

每年農曆的六月八日的牽水，更是結合了神明祭祀、祖先祭祀、鬼魂祭祀

⁵⁷ 參考潘朝陽〈存在空間的一個詮釋〉P331-336、1992、桂冠圖書公司。

的融合。祖先是介於神明與鬼魂之間的存在。金湖人的祖先經過集體意識的形塑已成為大萬人與二萬人，選擇祭祀的時間是農曆的六月初八日；農曆的三月初三是立春的季節，農曆的六月八日與台灣傳統的祭鬼普渡活動中元節，兩相吻合，都具季節時序的節慶活動。清明的掃墓是家族歲時節慶中的重要日子，這是每年一次的掃墓祭祀活動，一方面表達「慎終追遠」的傳統倫理觀，也藉由掃墓，使平時分散各地的家族成員在這天相聚，凝聚一起，這是祖先與後代子孫血脈相連的紐帶，感情的凝聚，關係的鑄煉。墳墓是地上的唯一陰界，也是祖先在陰間的住所與靈地。墳墓靈地的選址方位涉及傳統的風水觀，簡單地說，是讓死者得以安居，並使生者獲得繁衍富貴，墳墓成了宜死宜生的靈地。掃墓是對祖先「陰界」的祭祀；祖先在墳墓的安住，關係著子孫的繁榮興旺，子孫興旺則祖先得以安住，彼此互惠、相得益彰。所以墳墓若有缺損，子孫必須重修，另外也要保證子孫的繁衍能每年按時前來祭祀；前者的禮儀稱為「培墓」，讓祖先有一處良好的安身居所。後者的禮儀稱之「掛紙」，「掛紙」是將五色紙掛壓在墓碑及墓塚上，祈求祖先護佑、子孫昌盛繁榮。

金湖人的口語是：「初三阮愛轉去掛紙」。

小結：

金湖人毫無例外地在生存繁衍的土地上，透過陰陽說、五行說、及風水觀，營造起聚落的「神聖空間」—神廟，作為神明的駐所，及祖先安居的陰界駐所—墳墓。並遵循節氣的運行，在春季農曆的三月初三祭拜主祀神玄天上帝和陪祀神五爺及其兵馬；又在夏季農曆的農曆六月初八，祭祀祖靈神明—大萬人、二萬人及孤魂野鬼。透過「神聖空間」的「中心」所形成的「神聖向度」人們作為「迎福攘災」的生活行動方向與路徑。這樣的安居，不但是個人住所的安居，也是心靈的安居；不但是「個體我」獲得安頓，也是「群體我」的獲得安頓。經由玄天上帝的出巡、安五營、及安四方煙墩的儀式活動，再透過乩童的中介，顯示出神明的威力，給予庄民對潔淨空間的信心；而從祭祀祖墳、牽 活動中，鬼魂獲得祭祀，總體形成天、地、神、人四位一體的和諧關係。在宇宙的時空中，將現在、過去和未來；在生活的實際體驗與儀式內容（ritual process）的操作中，融合成一體，達到「敬天尊祖」的傳統信仰的目的。至於人在三界宇宙的流動關係，海德格（M. Heidegger, 1889-1976）說：地點通過將場地納入空間的方式使天與地、神與人的渾然統一體進駐場地。地點為四位一體提供空間之雙重意義，地點「讓進」（admit）並安置（install）四位一體。地點是四為一體的庇護所。

建造產生地點，這些地點的空間組聯必然使作為「間隔」（spatium）和延展（extensive）的空間成為建造的物性結構。但是建造從不將純抽象空間塑成獨立的實體—直接、間接均不會。然而，因為它生產也像地點一樣的事物，建造比任何幾何和數字都要更接近空間的性質和空間性質的本源。建造支撐起地點，而地點給四位一體提供空間和場地，通過天、地、神、人同屬的渾然整一，建造獲得了其建立地點的指令。建造從四位一體接替了空間的穿越和度量的標準，而每一種情況下，空間是由以創立的地點提供的。大廈守護四位一體，它們是那些以自己的方式守護四位一體的事物。保護四位一體、拯救大地、接納蒼天、恭候神靈、陪伴人們—這種四位一體的保護，是定居的原始性質和顯現。以這種方式，真正的建造給定居賦予形式，使之顯現，並居留這種顯現⁵⁸。

人在營造聚落作為「待風雨」、「辟群害」的存在實體空間時，也同時建造心理需求的「神聖空間」，海德格以上所言，乃是為了庇護和安居而生發的「建造」；有此「建造」，才提供了安頓「天、地、神、人」四位一體的場域。金湖人遵循著天、地、神、人關係的宇宙圖式，營造了「存在於世的安全感」的需求空間。這是從「中心」擴散到「四方」，帶有「神聖向度」的「潔淨」的「存在空間」。

⁵⁸（1）海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）《建築現象學導論》（季鐵男論）陳伯沖譯，P47-63。轉引自潘朝陽〈村莊神聖空間性論述：以貓裡區域村莊廟及土地公祠為例〉、P217。

（2）貓裡係苗栗的古名。

第五章 金湖牽 情

農曆六月八日，對金湖人有著特別的意義，那不只是一個僅止於流動的日子，而是摻雜了金湖人的悲情與懷思的重要日子，因為經過歷代子孫的傳述，當年淹水的畫面，以及歷史的傷痛，永遠烙印在金湖後代子孫的心版上。早期的金湖街上，每戶人家都有把「 」安置在門口祭拜祖先的亡魂，經過道士的招魂超渡科儀，每戶人家都要繞著「 」來轉，哭喊著祖先的姓名，一直到「發」起來（會隨著轉動而跳動，且感覺重量變沉），大家才感知祖先的亡靈已回來享用祭品，庄民於黃昏後把「 」連同「金紙」一起在金湖橋畔燒掉；這一天往往是陰雨綿綿，傳說因為鬼魂帶來的陰氣所以才會有陰雨漂洒，好似上天同感哀傷而掉淚；也因為這個悽慘的日子，故而稱之謂「悽慘忌」！天、人、亡魂同感悽切！

近年來由於社區總體營造及在地文化的推動，金湖於民國八十五年（一九九六年）「萬善爺」一百五十週年紀念日，曾擴大舉行「金湖文化祭」慶典儀式，以「戰水英雄」作為文化圖騰，除了「萬善爺」繞境活動外，並擴大牽 科儀。牽 已由每家門口，集體移到「萬善爺祠」、「萬善爺廟」，沿途放置。並由蚶仔寮開基「萬善祠」及金湖「萬善爺」廟，聯合舉辦牽 活動，所有的 一路排開綿延數公里，場面莊嚴、肅穆，完全比照北港朝天宮媽祖繞境儀式辦理，熱鬧非凡。庄民也逐漸擺脫悲情，迎向一個嶄新的時代。（如附圖廿九、廿九之一 由萬善爺廟總務林雙傳先生提供）

附圖廿九：



金湖萬善爺廟埕正舉行牽水 科儀活動

附圖廿九之一：



金湖人潮洶湧地進行牽水 活動

第一節 牽水

牽水 原名「關水狀」⁵⁹，「牽水」應是俗名，已無從考據，勉強解之，水 者，以告水官大帝之狀紙（告狀文），置於水中之輪形函中。繫以絲繩，參加者皆執之如執紼送喪者然。 字為字典所無，應是從車輪形函得其義，由母豬之子宮曰：「粉」而得其音。關水狀之關，讀音為 Khan，牽 是由道士科儀引領亡魂進行超渡亡靈，又分為牽血 與牽水 兩類：牽血 是為婦女因生育而致難產死亡的超渡，以紅水裝罐並插入蕉叢，紅色，在五行中位居南方屬火，血 即血盆池。水 則為超渡溺死身亡之魂，用黑水表示北方。金湖人的祖先是遭溺水而亡，故牽的是水 。

金湖牽水 是現存於台灣場面最浩大的牽 儀式活動。牽水 的喪俗儀式仍沿襲原鄉 - 泉州舊俗，至今大陸福建地區仍保有牽 的喪俗。金湖牽 向例由道士依科儀逐項進行，計有：放水燈、引魂入座安息、祀旗掛燈、降旗開普、走赦馬、起 、倒 等儀式⁶⁰。以下詳細述之：

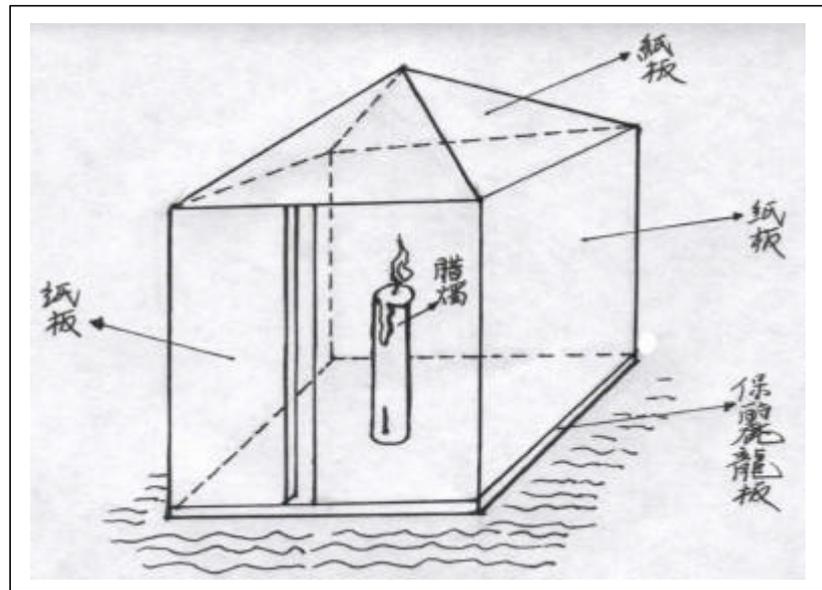
一、放水燈 - 呼請孤魂

金湖牽水 ，首先要放水燈，用來呼請水面孤魂及陸、海、空陣亡戰士及當地境內有靈無祀（即無人祭祀的孤魂野鬼）、男女孤魂、滯魄等眾，來接受阮蚶仔寮開基「萬善爺祠」及金湖「萬善爺廟」的「啟見」（本科醮名稱，亦即開壇設醮）請醮，功德圓滿，並擇於六月八日登座說法，技超幽魂，早登彼岸；今天六月初七日虔備水燈照耀三途（即陸、海、空）之幽局（即陰間），拔超孤魂，脫離苦海，庇佑境內，四時無災，老少康懷，合境平安。放水燈的時間約在下午三、四點鐘，地點選在牛挑灣溪的出海口，除由道長負責道團（共十人）起法儀式，並領地方的「頭人」（由萬善爺祠、廟的主任委員及地方長官），邀請祖先水魂等上岸來接受金湖庄民的祭祀，緊接著道長誦「召請神咒」、「水燈咒」。當水燈在夜幕低垂時承載著光明，照耀在水面，也同時照引金湖溺水祖魂等，順著照明返回人間，接受庄民的祭祀。（如附圖卅）

⁵⁹ 關水 考，引自許成章作品集、散文、P39。

⁶⁰ （一）有關本文牽 儀式係向金登富道長請教，在深度訪談中，得到金登富道長的悉心指導，方能瞭解相關科儀操作過程及意涵。金登富道長除道法深厚外，並擅長書畫、雕塑。曾榮獲鹿港花燈競賽總冠軍，並負責製作完成佛光山的「極樂世界」雕塑景觀展室，是一位多才多藝的道長。（二）放水燈儀式曾兩次向李東芳道長請教，李東芳道長承傳父親衣鉢，一直擔任開基萬善祠的科儀活動，與金湖牽 的淵源深厚。

附圖卅：(筆者手繪)



金湖水燈基本結構圖

金道長唱誦奏表(向玉皇上帝及地府呈遞奏表,說明被水災淹斃的先人亡魂是被冤枉的,請准於放行到人間享用後代子孫的祭祀),並將奏表火化,同時施行「祭品散孤」儀式,將紅圓、發糶、糖果、餅乾、水果等拋向海面及拋向人群,由大家爭拾回家吃了保平安。菜、飯等熟食則一碗、一碗拋入水中隨著水燈漂向遠方;接著燒化紙錢、繞酒三圈(顏錢),在鳴砲聲中完滿結束了放水燈的科儀。

放水燈的位置選在牛挑灣溪的出海口,牛挑灣溪是當年淹村的兩條主要河流之一,在場域追思的文化意涵是深刻的影像記憶。當水燈隨潮水漂流而去,民間俗信,水燈漂的愈遠愈能召來更多的水魂,也更能庇佑庄民平安。

二、引魂回駕入座

當放水燈儀式完成,水燈既送,表示水路已開通,也就是已完成了呼請所有的亡魂,必須引領眾亡靈回到普渡的現場,所以沿途需要插香⁶¹(即將香插入路邊地下),現在則採放香的方式(因為馬路已全面柏油化,無法插香),一方面做為「路燈」,以照亮冥路;另一方面,亡魂即聞香隨法師及廟會執事團等回到萬善爺的廟埕神壇,在觀音山、佛祖山前,旁設男堂女室、翰林所等,隨即將亡魂按級別、身份、引駕入座安息,等候隔日笑納敬普。此時法師誦安座咒:「超渡三界難、地獄五苦群;悉歸太上經、靜念稽首禮」,呼請亡魂入男堂女室入座;法師隨即念誦「清靜咒」:「琳瑯振響、十方肅靜;河海靜默、山嶽吞煙

⁶¹ 插香與放香的方式,即在引領亡魂隨香抵達目的地,接納普渡祭祀。按民間信仰,咸認無形的鬼魂是聞香而行。

云云」，呼請水魂、三途孤魂請登寶座。這段引魂回駕入座儀式完畢後，也到了晚祭時刻，期待隔日的「降旗開普」儀式。

三、祀旗掛燈與降旗開普

祀旗掛燈與降旗開普，是道教科儀中很重要的部分。祀旗掛燈早在正式請醮儀式前三天即已開始，並將燈篙掛起，「祀旗掛燈」在於呼請上蒼、玉皇大帝、三界神祇，「離下金鑾，俯臨醮會；駕上玉輦，普照瑤壇。」道長念咒後隨即升上燈篙（如附圖卅一），燈篙採用竹子，意取節節高昇的吉祥話，但忌用麻竹，因與民間麻衣諧音，故避用之。建醮期間也有不吃苦瓜、麻筍的食物禁忌，蓋因請醮係喜慶一椿，不必因不吉祥而受苦。

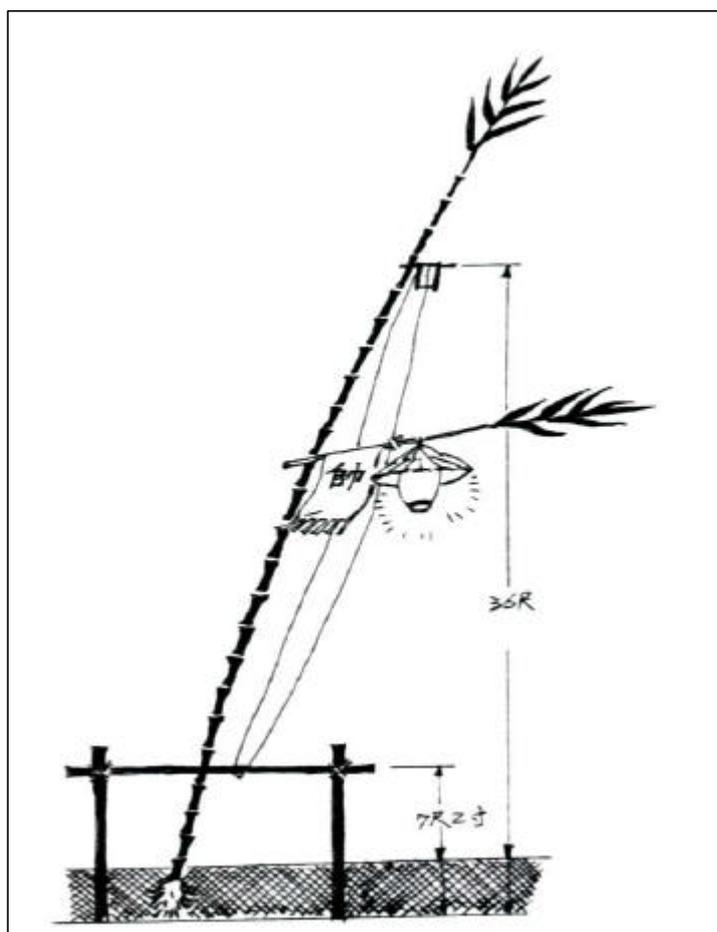
「祀旗掛燈」包括豎立天地旗和懸掛金榜。「豎立天地旗」是向天神、地神、和鬼魂表明道場的所在，具有邀請光臨的誠意。

「降旗開普」科儀中，降低天旗、天燈，表示宴請孤魂的人數，燈高照明範圍廣，表示宴客數多，反之，燈低宴請的則少。天燈、天旗的高低由神明指定（有的廟附有乩童等靈媒），否則由法師來決定高低。降旗後即表示所請人數已定，不再增加席次。降旗科儀仍由法師上經，誦經感謝玉皇上帝照功圓滿，普施孤魂的恩澤。金湖的「開普」，除普渡水災罹難先人，也同時普渡「好兄弟」，可謂功德圓滿。

附圖卅一：(筆者手繪)

註：

- (1) 36 尺高代表 36 天罡
- (2) 24 竹節代表 24 節氣
- (3) 留存七片竹葉代表七星
- (4) 七尺二寸代表七十二地煞
- (5) 開普降低帥旗表示燈照範圍即所請鬼魂人數以定
- (6) 帥旗高度由神明或法師決定



四、走赦馬

六月初七晚上飯後，進行的科儀法事是「走赦馬」。這是一場道士顯現功力的重頭戲，人類學家將其定位為儀式戲劇或戲劇儀式。

這是一場動作俐落的武戲表演，「走赦馬」又稱為「放赦」或「放赦馬」，行話叫「溜離」，通常「做功果」的陰事科儀中必穿插這場武戲。科儀的含義是以道士為「中介」人，央請赦官帶著赦書，騎上赦馬揚鞭啟程，下到地府奏明幽冥教主酆都大帝，懇請開釋亡魂，並請救苦天尊、普化天尊放大光明，濟渡幽靈，赦免其愆；並由赦官騎馬頒下三天門下赦書：「前生今世所犯罪愆，咸賜蠲除，早蒙超渡」⁶²。

儀式分上、下兩段，前段為誦念（靈寶放赦九龍科儀）的文職道長立於長凳和由長凳墊高的科儀桌演法，藉此區隔陰、陽空間，用唱讀並不時焚燒表章赦文來普赦亡魂。

後段的儀式則由大、小道士全體上場，演出赦官如何招馴赦馬，而後快馬加鞭趕赴地府稟奏的情節。先演「招馴戲」，由扮演赦官和赦馬的道士在場中往來奔跑穿梭，最後由赦官以青草及蕃薯籤來餵馴赦馬而上路。隨即演出「趕路戲」，所有道士此時手執「檝仔火」（由黃紙捲製的火把），在場中來回奔路，表示連夜趕路，並不時穿插跳躍和空翻動作，來象徵翻山越嶺，終於抵達冥府，晉見教主酆都大帝，當面遞呈赦書，表示稟奏赦釋大功告成。隨著將赦官、赦馬和金紙一起焚化，以示敬謝⁶³。

「走赦馬」在整個陰事科儀中，是最具動感及戲劇張力的演出，頗有看頭，具備調節哀傷氣氛的功能。

五、起、牽、淨筵普施、倒、謝壇、燒

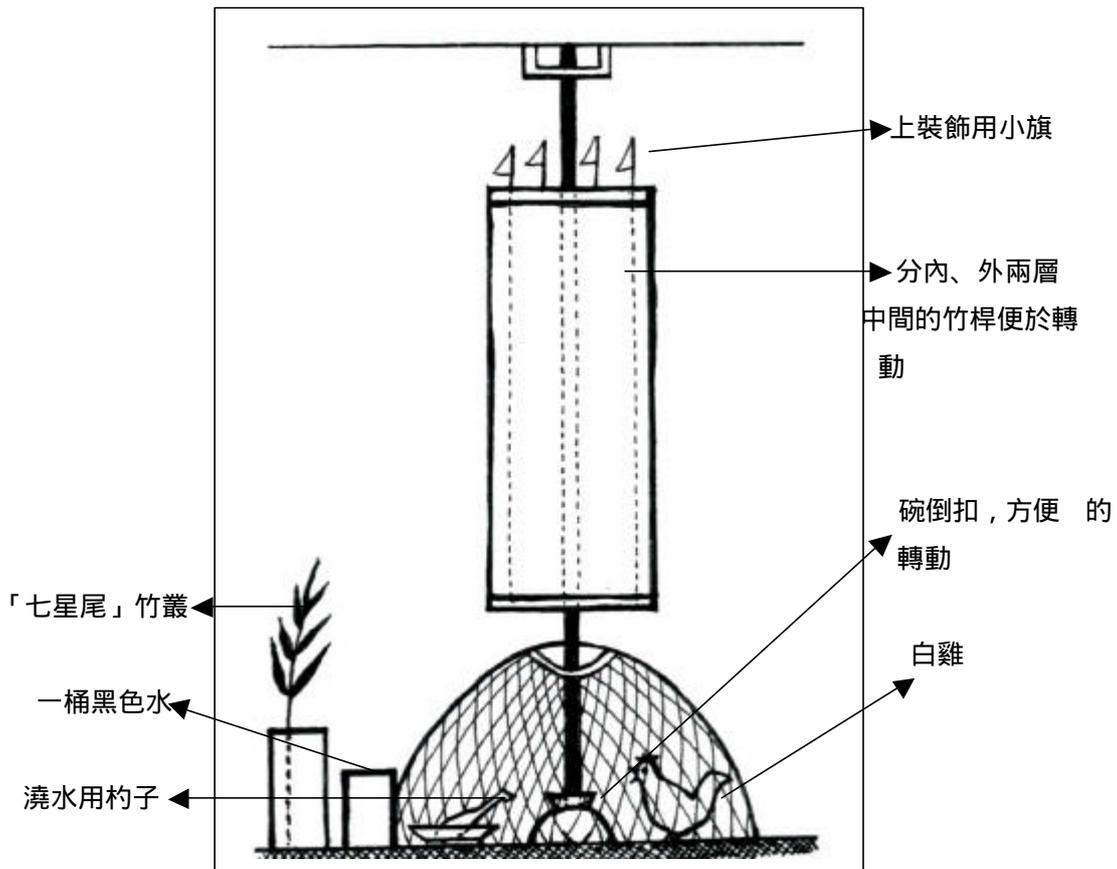
六月初日八午後三時，整個金湖人聲鼎沸，開始起、牽、倒、燒等活動，是金湖兩天來活動的主軸及高潮。牽時，全庄人都各就各（如附圖卅二），先由法師在「萬善爺」廟埕廣場所安置的為代表，當法師依照科儀催符念咒時，所誦咒語是：「腳踏雞庵，手扶竹叢，起來梳妝打扮，換衫乾瀘，聽經聞法，脫離水府，早超仙界，護佑（某家某姓）世代子孫，五世其昌，代代興旺。」此時家屬一手轉動（轉動時，必須順時針，才能把亡魂轉上來，反之則旋入地下。）口依法師誦詞召喚亡靈，法師唸誦「水湖咒」，以三道符啟請五方水湖神，造船渡亡魂起來附；當亡魂附時，開始「發」起來，「發」時會跳動，扶者也會跟著跳動，「變身」進入靈異情境，常有些超乎常情的行動⁶⁴，令人嘖嘖稱奇！

⁶² 大淵忍爾前引書，〈無上九幽放赦告下真科〉、P496 - 501、轉引自李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉、1996

⁶³ 「走赦馬」參考黃文博《台灣人的生死學》、2000、P280、常民文化。

⁶⁴ 根據金登富道長及庄民的口述，當「發」起時，曾有持棒打不孝媳婦的場面，媳婦則跪地求饒，場面尷尬。也有抱狂奔至隔壁庄催討生前欠款的情形；這些「發」起時的過程常有一些奇異的行動，令人嘖嘖稱奇！

附圖卅二： 的結構示意圖（筆者手繪）



「發」起時，道長手執招魂神幡，請魂起，在前引導，庄民尾隨，因排列道路兩旁，綿延數公里，道長沿途以招魂神幡點引亡靈；庄民則邊牽邊呼喚死者名字，希望先人能早登仙界。最近因水太多，延伸幾公里長，且常刮風、下雨，因此把以繩索固定，以「摸」方式代替轉。男女老少跟隨道長的引領下，為古早水災罹難的九玄七祖牽引超渡，也為亡故的親人牽引超渡，人聲雜沓中，往來穿梭，牽來牽往，令人動容！

當隊伍隨道長返回廟埕時，即開始「淨筵普渡」。初八下午，金湖地區家家戶戶都會準備三牲酒禮，豐盛的祭品來普渡，虔誠地宴請水魂。道團一方面入庄巡筵淨化祭品，使其乾淨可食；另一方面在道壇設「救苦台」，登座說法誦經招魂，讓十方亡魂皆能聽經聞法，超渡往極樂世界，並享用祭品。

誦經說法時，道長頭戴「五帝冠」和道團⁶⁵同時拜誦「靈寶普渡經文」，並穿插點香念咒，邀請亡魂前來施食，同時告以戒律，不得藉機危害世人；在經懺的段落時，普施祭品，向群眾拋擲糖果、粿餅、水果或錢幣，任由民眾搶拾；台灣人俗信撿到這些祭品會帶來好運，吃了祭品也會保平安，所以人潮前呼後擁，

⁶⁵ 道團，分內壇與外壇，共十人組成，內壇由高功中尊主行科事，排列位置為後二人、前三人，三人中間位者為主行科事的道長。外壇則為鼓、鈸、嗩吶等吹奏法器。

爭向搶拾，形成眾人同樂的熱鬧場面。

普施結束就要送孤，道長也準備行「倒」的科儀。「倒」乃推倒「水」送孤之意，通常由道長及隨侍的兩名道士為之，道長手持「捻蒂」（捲成一筒狀的草蒂），並耍弄「捻蒂花」，草蒂頭尾各塞入點燃的「古連」（以古仔紙所捲製）紙錢；草蒂俗稱「草龍」，是法師驅邪押煞的高強法器。法師藉鼓點、鈸聲、號角吹動的助力，不時揮動七星寶劍劃過「」身，威嚇驅趕藏匿其間的水魂速速離開；法師在施法前進中舞動「草龍」並撲打地面及「」身，催送亡魂離去，此時水魂非走不可，否則將永難超生。

有請即有送，陰、陽兩界並無差異，接受普渡的亡魂，終需回到陰間世界；畢竟陰陽殊途，各有居所。

整個超渡法事已近尾聲，道團開始謝壇送神，以感謝眾神的協助，讓法事得以順利完成。道眾在道壇內拜誦一謝聖酌獻科儀後，於燒金紙、鳴砲聲中圓滿結束，準備拆壇，束裝返家。

在此同時，廟方工作人員將倒後的水，連同道壇紙紮的山神、土地、翰林院、和普陀岩等普渡用祭品，一併集中於廟旁的圳溝邊火化，在烈火沖天的火花中，化解了千古愁。一年一度的牽科儀活動劃下句點；庄中各家各戶也以全新的心情，邀宴返鄉的親朋好友，以「辦桌」招待之。

第二節 牽 的生死文化意涵

我們常用旅途來形容人生，那麼死亡便是我們的最後一站。死是每種生物必然的結局，「死」更是人類到現在為止無法改變的命運，「死」是你、我無所逃避的宿命。死亡由於與親人親密關係的連接，而有鬼的存在，在台灣民間對死去的親人的懷念，會透過「關落陰」的儀式，及透過靈媒的中介，我們可以跟思慕的先人對話。金湖人經由一年一度在農曆六月七、八日的牽 活動，讓水災死亡的先人及才死亡的親人，在牽 的儀式進行中，形成長久和相互依賴的心理情境，似乎已成為不可改變的自然秩序。牽 的活動本身，豐富了死亡的文化意涵。

德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1883 - 1969）形容人是一種「步向死亡的存有」(being towards death)，認為人終不免孤獨地步向死亡，而且大多數的死亡處所是在醫院裡⁶⁶。死亡的問題，在哲學及宗教的領域，一直占有相當的位置。尤其在中國的死亡觀及研究者，從民間的陰陽兩界的死亡觀中，死入陰間，人居陽間，雖然陰陽殊途，但透過「生死互滲」的體認與智慧，使我們明白「生」中有「死」，「死」中也有「生」的觀念；儒家對死亡的超越更提出「立德、立功、立言」的「三不朽」。而崇高自然的道家更以「生死一體」的豁達心情，走入「生死互滲」的觀念。佛教徒也可以從佛教「了生死」的修見中獲得「生死互滲」的字在解脫。

牽 的儀式活動，承載了金湖水災的死亡文化話語，與歷史的文本，勾連著宗教信仰與社會結構的關係。

一、儀式信仰的悲傷輔導功能

金湖的牽 儀式活動，在時間上是悼念歷史時間—道光廿五年（西元一八四五年）的水災傷心日子，但庄民內心的祈求，是透過牽 的活動行為，來彌平對先人溺斃而遭遇凶死的哀傷，藉由牽 儀式得以超渡亡魂，早登仙界、脫離苦海；先前在牛挑灣溪的放水燈，已將亡靈接引上岸，並經由沿途插香（現則將香放置路旁，因柏油路已無處可插）作為「指標」（聞香而走），指引十方孤魂抵達翰林院與男堂女室（階序觀念與男女有別），而在牽 時藉由竹叢，讓水魂能攀爬上岸，接受普渡。牽 儀式活動代表了神聖時間的描述，描述的重點在於先人的亡靈能適時地回來，接受子孫的虔誠祭祀，白雞則可測知水魂是否上岸，上岸時白雞會驚鳴啼叫。

而對於庄民心理的悲傷輔導，經由牽 超渡亡魂，讓死者得以安息，亦即是心安理得、無憂無慮地休息之意。凡是一個人生活中常因某種沖犯而「著驚」，藉由牽 的儀式，能撫慰生、死二者的心靈，讓生者能「免驚」而踏實地生活是庄民的企盼。庄民的心願在牽 的超脫祭祀活動中，能超脫死者而得到一個安息所在，則心無牽掛、心無所愧，既對得起先人，也對社會有所交待，則能心安理

⁶⁶ 轉引自《生死學概論》，尉遲淦主編，2000、P39、五南圖書出版社。

得。其實死而能「安」而「息」，也是人生在世的努力目標；能心無愧詐，了無牽掛地奔向人生的終點，是一種難得的福報——「含笑歸土」。

牽 在廟埕的「神聖空間」來進行，並非單純的人與鬼之間的關係，而是在「神聖空間」的管轄範圍之內，面對神、人、鬼三者共處的空間狀態，而人便也失去了自主性。神、鬼都是人必須祭祀的無形對象，而神與鬼之間的關係，正是人們所關注的主題。在庄民生活的聚落空間，需透過神權的管轄領域，過濾並除去絕對的惡，而剩餘的潛在的惡，則靠人們日常的祭拜，及初一、十五的普施來加以撫慰。透過在廟埕「神聖空間」的牽 儀式，讓神明顯靈來充實「神聖空間」，監督牽 過程中之神、鬼、人的和諧互動關係。但在宗教人的心理，是否能無誤地符合神、鬼的需求，仍有著不確定性。如此的不確定性，除了產生神秘感，也讓人產生敬畏之心。在人與神、鬼之間是無法直接溝通的，必須藉助媒介物，如香、燭、筊、供品等；以及中介者如法師，來傳遞訊息⁶⁷。在放水燈、走赦馬、牽 等儀式中，經由法師不同階段的誦經、作法及穿插戲劇性演出，確實讓人們感受到一股強烈的神秘感，更強化了場域中的神、鬼顯靈的神秘氣氛。

二、生死流轉的文化意涵

牽 的儀式活動，表露的是金湖百姓溝通「生」與「死」的努力。也肯定相信人不僅是有肉體的生命載體，更有「靈魂」的存在，所以，雖然人死後，屍體會腐朽歸於「無」，但「靈魂」卻能飄盪而出，永不寂滅。

「死」與「生」不同，「死」卻成為人生不可改變的事實，也是每個人必至的結局，雖然在中國歷史的傳續過程，都有各式各樣企圖改變死亡的努力，但無一例外的都歸於失敗。也因此興起許多「超越死亡」的念頭與做法；儒家通過不朽功勳的努力，創造在世存活的楷模，或以名著藏諸名山，傳之久遠，從精神上超越死亡，通過觀死而激發潛能的生死智慧。佛教則以「輪迴」來溝通「生與死」，本質不至於一生一死的認識，人之「死」也只是無數次生生死死的「中介」。人如能在「死」中獲取新生，則能超越進入不生不死的「西方極樂世界」。

儒、佛二家，雖對死亡看法殊異，卻都努力於溝通生、死的觀念，企圖撫慰在生階段的一切不安與苦痛。而中國本土性格的道家，則提出「齊生死」的觀念，企圖跨越生、死之間的鴻溝，努力幫助世人能澈悟生、死的本質，鼓舞人們勇於面對死亡，欣喜步向死亡之路；藉由「死」的悟解，來達到「生」的超脫，這便是傳統道家的死亡智慧與人生態度。

三、「生死互滲」的觀念

中國儒家、道家以及佛教都透過「生死互滲」的話語，向人以盡快地、廣泛地、和精確地敘述方式，傳達「死亡超越」的可能性。儒家的學者在談論生死問題時的態度是「不知生，焉知死」，雖然死是必然的結局，卻要求人們更應該好好經營現世的生活，專注於理論境界的提升，和道德的實踐活動，從而創造三不

⁶⁷ 引用黃郁文〈鹿港寺廟空間研究—俗民文化與空間形式探微〉論文、P279

朽—立德、立功、立言的生命面向，來整理、安置、塑造生命的實體。而佛教卻提升了「六道輪迴」的觀念，來溝通「生」與「死」，佛教給世人的警示，人生不只是一生一死的歷程，人之死也不過是無數劫中的生生死死的「輪迴」其中的「中介」。《心地關經》有偈云：「有情輪迴六道，猶如車輪無終始。」佛教在探討芸芸眾生死後的狀態如何時？指出一般人士在「六道」之中輪迴往復而已。死後的路有「三善道」與「三惡道」，其中天、人、阿修羅三道是善業之道，人往生於其中感受到樂多苦少，乃至於純樂無苦，是謂「三善道」。「三惡道」則是鬼、畜生、地獄，是惡業之道，人們往生其中，則苦多樂少，甚至純苦無樂，故稱「三惡道」。道家則把「死」的本質歸結為「自然而然」，期望幫助人們看破生死，安於「大道」的變化損益，從理性的思考向度來跳脫情感的哀樂，以冷靜的態度對待現實的「生」與「死」。在莊子看來，人生猶如「白駒過隙」是何等的迅速與短暫，從「道」的觀念來檢視「死」，實為某種天然束縛的解脫，本質上是一輪轉，一種還原，是從無形變為有形，又從有形變為無形。莊子認為宇宙間的一切皆由「元氣」演化而來，人的生死也是一種氣生與氣滅。生、死是一種自然而然的變化過程，則不必再為「死」而悲傷。

從生死的流轉中我們發現，「死」並非人的生命的終點，死並不是滅亡，而是生命的另一種轉換，是滲入人生的整個過程之中的。也就是說「生」蘊涵著「死」，而「死」也意味著「新生」；所以「死」也可以蘊藉「生」，這即所謂的「生死互滲」。

小結：

牽 在金湖聚落的社會中具有持久的生命力，主要來自儒家思想「慎終追遠」的倫理觀，牽 是對祖先的祭祀與崇拜，也在集體的儀式活動「神聖空間」中，活化了庄民共同的生命力與感情的凝聚力。尤其牽 儀式中的「放水燈」，以及「降旗開普」的時間都選定在午後三時至五時的「申時」舉行，因為「申時」是白晝與黑夜交替的時辰，也是進入危險的關鍵時刻。儀式活動過程以「時辰」為主的時間觀，李亦園提到

「無論是新娘入房、蓋屋上樑、造船上龍骨、下葬入土及其他同類的活動，都要算一準確的時間，如有半點延遲或差錯，就認為會引起不幸的事件，這種嚴格地遵守儀式的時間」⁶⁸。

牽 儀式中的起、走赦馬、牽水、倒等活動，艾良德（Mircea Eliade）認為透過神聖時空的轉換，由俗入聖的建構過程，來達成聖顯的效果，尤其透過燒香、燒金紙、赦官、赦馬，讓神靈的神力益發彰顯；先人的亡魂也得能超拔進入仙道。透過庄民在牽 過程的參予互動中，連結起神靈世界與宇宙秩序系統，以及神聖時空的緊密關係。

從牽 儀式的深層結構來看，宇宙的秩序系統、神、鬼的世界與庄民的互動、連接關係，尤其體現了道家「氣」的宇宙觀，印證宇宙萬物不論是有生命或無生命的，均由「氣」化生的，而且宇宙的「氣」是可以相互傳通的。這種「生」、「死」的相互轉換，「死」中有「生」，「生」中也有「死」，「死」是一種「中介」，是「生死互滲」的思維。庄民在牽 儀式活動的參予過程中，體驗到「陰間與陽世」的時空轉變，對先人的罹難，在祭祀崇拜中得到了心理的撫慰，對於人終必一死，藉由儒家的「立德」、「立功」、「立言」的三不朽，從中獲得「生死互滲」的智慧，也可以從道家的「生死齊一」的智慧中獲得「生死互滲」的觀念；在佛家的「了生死」的智慧中達到「生死互滲」的解脫。牽 在庄民群體的活動中，依循著一套「神聖時間」準則與節奏而進行著，賦予牽 儀式豐富的文化意涵。

⁶⁸ 轉引自《時間、歷史與記憶》、張珣〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽進香為例〉、1999、P86、中央研究院民族學研究所。

第六章 大萬人的分靈與祭祀圈

陰廟是沒有分靈的，更不會分靈回家祭拜。

台灣唯一的特例是台北金山十八王公廟，在台灣大家樂盛行的年代，十八王公廟因報明牌出奇的準，所以有十八王公的分靈。至少本文所提到的北部桃、竹、苗十五庄，輪替擔任祭祀的枋寮義民廟，至今全台的分靈已有三十五家，而且分靈都與地緣有著密切的關連，所以客家的「褒忠」義民廟，建廟位置即客族群居的聚落位置。金湖的萬善爺廟，則於民國四十六年，因庄民感覺蚶仔寮開基萬善祠祭拜較遠，故而決定在金湖橋邊擇地蓋萬善爺廟；後因濱海十七號公路而遷移到現址，另高雄市前鎮區的萬善堂，則於民國七十三年分靈而蓋廟；但每年農曆六月八日牽 活動時，散居在高屏的金湖人，都會將萬善爺神像集中於高雄萬善堂，於六月七日請進神轎，以貨運車搭載返回金湖祖廟，接受祭拜、過爐以增強靈力，並同時參加牽 活動。唯目前蚶仔寮開基萬善祠及金湖萬善爺廟，則已分別成立管理委員會，各有負責的主任委員，來籌建建廟及相關祭祀事宜。目前金湖先人的墓地仍在成龍（牛尿港）墓園，撿骨與火葬的骨灰罈均放置於開基萬善祠附設的納骨塔（如附圖卅三、卅三之一）。民國八十三年擴大繞境活動，集合地點仍選在祖廟開基萬善祠，第二站即金湖萬善爺廟。至於每年的牽 祭祀活動，則選擇在同一天分兩地舉行。經訪問曾多次擔任科儀的高功金登富道長，及兩代傳襲擔任開基萬善祠及萬善爺廟牽 科儀的李東芳道長，都肯定兩地同時舉行，且有兩組道團擔任法事，如李東芳道長需兩地作法時，則錯開時間，蚶仔寮開基萬善祠時間略微提前。

附圖卅三、卅三之一：



「厝」厝放在開基萬善祠靈骨塔的金湖庄民先人，農曆三月三日打開塔門，供庄民祭拜。

開基萬善祠靈骨塔

第一節 金湖移民與萬善爺祭祀圈的擴散

台灣由早期的鄉民社會，逐漸轉型為今日的市民社會，在民間的宗教組織上，許多的神廟組織也有相應的轉變，唯金湖地區則仍然承傳傳統的祭祀圈活動，祭祀圈範圍限定當年，即道光廿五年水災受難嚴重的村落。但隨著金湖後代子孫人口外移，離鄉的遊子多半會請走一尊大萬人作為分靈供奉，無形中也擴大了信仰圈；而旅居較多的高雄前鎮區，則捐錢建蓋了今天的萬善堂。

一、戰水英雄的意象與社會結構

戰水英雄的「九頭十八手」的神像形塑，呈顯的是金湖聚落集體的意象，經由大萬人的意象，成為先人與後代子孫血脈相連的紐帶，大萬人成為金湖人宗教信仰的核心，這個成為核心的神聖事物，即金湖祖靈與神明合而為一的大萬人神像。「九頭十八手」的大萬人，超強的神靈威力，正呈顯金湖聚落庄民的社會集體心理的投射與再現。經由祖靈、神明、融合為一的創造過程，人們下意識地確保社群認同的優先性，達成聚落在社會結構關係的神聖化，對涂爾幹(Durkheim)來說，「神明即社會，宗教即社會⁶⁹」。涂爾幹把社會與文化中的諸元素，不以分化排列的方式，而推崇從社會的內部規則和整體性來進行研究，這種社會整體觀，是建立在生物學與人類學的類比之上的，也就是：

「生物細胞雖然只是一些生硬的原子，可是一旦這些生硬的原子結合在一起，就會形成一種新的組織，依此原理而言，社會並不只是許多人的總和，而是個人經過組合而成的體系，已經具有其特徵的特異事實。」

大萬人神格的集體意識形塑，是金湖聚落個體與社會勾連的「社會團結」的凝聚作用與安全的心理需求、連結與熔鑄。透過離鄉旅居外地的遊子，分靈萬善爺到移居家中奉祀，尤其在聚集較多金湖鄉親的高雄市前鎮區，則興建分靈廟萬善堂奉祀萬善爺(如附圖卅四、卅四之一、卅四之二、卅四之三)，成為當地的角頭廟⁷⁰，擴散了萬善爺的祭祀圈與信仰圈。每年農曆的六月八日，全省所有的分靈大萬人都要回到祖廟參加鑑醮儀式，並過爐以增強靈力，藉以加強與祖廟的連繫，更以實際的捐獻來榮耀祖廟。

⁶⁹ (一) 涂爾幹(Durkheim 1912/1982、轉引自張珣〈儀式與社會：大甲媽祖圈之擴展與變遷〉
(二) 陳秉璋著《實證社會學先鋒 - 涂爾幹》1982、P206、允晨、轉引自王銘銘《文化格局與人的表述 - 當代西方人類學思潮評介》、1996、P11、天津人民出版社。

⁷⁰ 高雄市萬善堂建於民國七十三年，當時金湖人孫海是台灣木材巨子，在高雄創立國豐木業公司，製造夾板，雇用很多金湖弟子，因而在前鎮形成聚落。

附圖卅四：



由民居改裝的萬善堂

附圖卅四之一：



萬善堂奉祀大萬人、二萬人的分靈。

附圖卅四之二：



萬善爺廟分靈，高雄市前鎮區萬善堂左側「金湖港風光」壁畫。

附圖卅四之三：



萬善爺廟分靈，高雄市前鎮區萬善堂右側「大萬人 - 戰水英雄」壁畫。

二、大萬人祭祀圈的擴展

大萬人信仰的擴展，在金湖地區的信仰概念、社會經濟架構等方面來探討，也引用有關信仰圈、祭祀圈的信仰概念來相互印證，檢視大萬人的祭祀與信仰領域的擴展。按林美容在其論文〈台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵〉的說法（林美容、1987a、1987b、1988），以祭祀圈與信仰圈的兩個概念，用來理解台灣的地域性祭典組織（territorial cult），並指涉社區性的公共祭祀（communal worship）即屬於「祭祀圈」；而指涉區域性的祭典組織（regional cult）即為「信仰圈」。並且林美容將信仰圈定義為：以一神及其分身之信仰為中心，區域性的信徒所形成的志願性的宗教組織（林美容 1988：101），由此可知信仰圈是一個神或其分身的信仰而產生的⁷¹。

⁷¹ 引自林美容〈台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵〉、1999、P69 - 71、中央研究院民

而就信仰的空間面向來看，林文亦界定二者的地域層級(territorial hierarchy)尚有所區劃；在台灣的民間信仰⁷²祭典組織有角頭、村庄、聯庄、鄉鎮、跨鄉鎮等不同的地域層級；其中只有跨鄉鎮的地域性祭典組織，才有可能被界定為信仰圈。林文更指出信仰圈的意涵，不僅在祭典的區域跨越鄉鎮而已，而且在信仰對象與組織特性亦與祭祀圈有別；這其中牽涉到經濟、社會結構，其主要在鄉鎮祭祀圈的領域內，經濟上是一個自給自足的自主單位，而信仰圈的經濟支持來源，及社會關係網絡則遠超過祭祀圈的範圍，是一個跨鄉鎮的大區域架構。唯陳志榮的〈主母廟宇庄頭廟的互動關係—以宜蘭五結地區為例〉論文中，指出林美容的「祭祀圈可發展為信仰圈，然因區域性特別的情形，信仰圈亦可獨立發生。」(林美容、1988:120)這一點與陳志榮在宜蘭五結地區所做的觀察，有明顯的不同；陳文以宜蘭五結利澤永安宮為例，來舖陳主母廟與庄頭廟的交陪關係，以瞭解寺廟彼此之間的互動型態，及這種互動關係形成背景歷史與社會原因⁷³。另外三尾裕子在其論文〈從地方性廟宇到全省性廟宇—馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，從「五年王爺」與分靈廟或交香廟的關係，特別是香庄的地理擴散，和其地域社會的關係來進行考察檢視，印證「五年王爺」與其香庄在祭祀儀式與社會組織結構方面的關係；三尾裕子的論文也表明用「祭祀圈」的概念來解釋「五年王爺」信仰擴大的意義也有其侷限性。

大萬人的信仰空間面向及歷史、社會結構也與林美容的「祭祀圈」、「信仰圈」的定義，有著明顯的不同；在信仰主神、相關廟宇、區域範圍，形成的時間，相關的儀式、活動、組織方式、族群特色及現況，都自成一格。在信仰主神大萬人的由來，是金湖受難先人經過集體意識形塑的神明，雖然符合鬼神相通的宗教信仰模式，但目前其信仰仍侷限在金湖地區，及旅居外鄉的遊子的分靈，還未能形成普及性的民間信仰神明。而其儀式活動主要在農曆六月八日的牽科儀，雖然每年的牽活動都有傳統性的「鑑醮」奉祀儀式，邀請金湖的庄頭廟—龍台宮的玄天上帝，及附近的交陪廟地藏菩薩，以及分靈各地的大萬人分身前來「鑑醮」，接受祭拜，並且舉行大萬人分身的過火儀式以增強神力，且在民國八十五年舉辦盛大的繞境活動。但基本上由於大萬人的神格特質，將來在普及成為信仰圈的神明信仰，仍有待努力與突破。

族學研究所。

⁷² 民間信仰也稱民間宗教，專指在社會裡與民眾生活結合的宗教傳統，主要包含來自於民間的通俗信仰與宗教結社。這種混合儒、釋、道及原始鬼神信仰與巫術操作等，信仰形式，學界慣稱之為「民間信仰」或「民間宗教」。參看鄭志明著《台灣民間宗教論集》、學生書局、1984、P18、及〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉、2000、P1。

⁷³ 轉引自陳志榮〈主母廟與庄頭廟的互動關係 - 以宜蘭五結地區為例〉、1996、P229、中央研究院文哲研究所籌備處。

第二節 大萬人祭祀儀式—牽 的衍變

以上論述已知大萬人的祭祀儀式除了一般的「鑑醮」祭祀而外，最殊勝而成為金湖地區特色的活動便是牽水 科儀。而牽水 活動在歷史時空衍變中，已從過去的悲情記憶「悽慘忌」逐漸朝向節慶活動衍變中，所以筆者引用有關巴赫金（Bakhtin）及節慶（festival）來做為論述。

一、忘卻悲情往前看

牽 儀式活動與萬人塚、萬善爺廟、萬善爺的神靈信仰，在文化的意涵上產生多元的連結關係，可說前因後果環環相扣、緊密相連；形成金湖宗教信仰與社會結構最重要而具體的特色。宗教信仰與儀式的表現，常是人格調適（personality adjustment）的表徵之一，而一個社會的宗教信仰趨勢，也反映該社會的變遷模式⁷⁴；金湖萬善爺信仰，也具體應證了這樣的演變過程。尤其牽 的儀式，從早期每戶人家在門口牽 時哀嚎哭泣，呼喚先人亡靈的「悽慘忌」到今天已慢慢朝向節慶活動（festival）的方面演變，見證了社會結構在心理需求的轉變，以及文化的變遷。這也正是赫爾德爾（Herder）所說的文化是一種生活的模式；文化具有明確的邊界，文化作為一個區域的文化，它總是區別於其他區域的文化⁷⁵。牽 是金湖人的儀式行為，藉著牽 的儀式活動與祖靈連結，也在牽 的科儀中與神明溝通，更重要的是透過每年的牽 儀式中，個人與群體交往的溝通行為；牽 活動成為金湖人社會結構團結、凝聚的最大力量，是有異於其他社區的特色。

關於人們經由儀式行為（ritual behavior）來達成人與人相互溝通、人與超自然的神明溝通交往，在研究社會關係與儀式行為相關問題的人類學領域中，最受當前注目的學者，是英國的人類學家瑪麗·陶格拉絲（Mary Douglas）的理論。陶氏從群體（group）與個人（person）角色的兩向度出來，來探求社會形態與儀式行為的關係（Douglas、1973、1978），陶格拉絲的群、格理論，頗能彰顯金湖人的牽 儀式活動，因而引據李亦園在〈社會變遷與宗教皈依〉的論述，作為本文牽 儀式活動論說的依據⁷⁶。陶格拉絲的「群」（group），是指涉一般有明顯界限的社會群體而言，而「格」（grid）⁷⁷則指社會中個人與他人交往的準則，包括

⁷⁴ 轉引自李亦園《文化圖像 - 宗教與族群的文化觀察》、P14、1999、允晨文化出版。

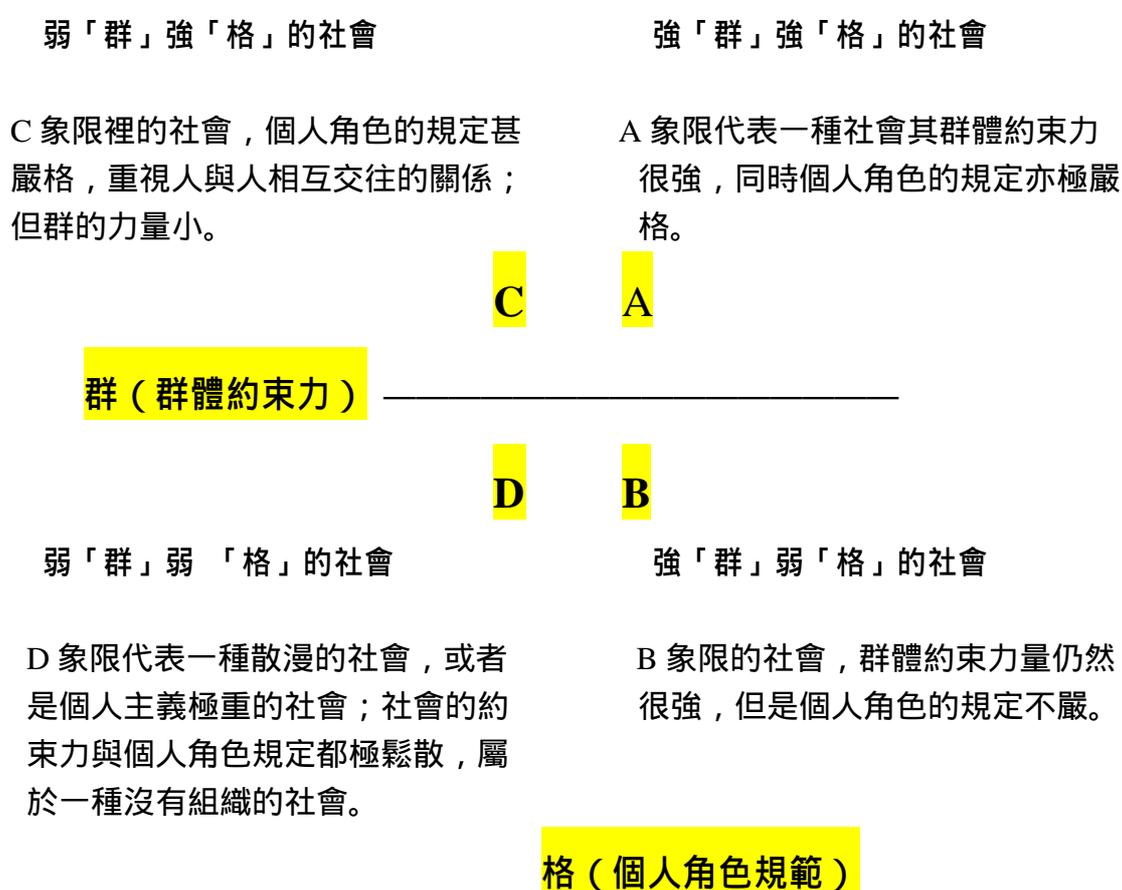
⁷⁵ 轉引自陸陽、王毅著《大眾文化與傳媒》、P1、2000、上海三聯書局。

⁷⁶ （一）瑪麗·陶格拉絲（Mary Douglas、1921 ），生於義大利，後來在倫敦的一所天主教修道院接受了基礎教育，後又從事人類學的研究。陶氏在學術思想的脈絡上，同時受到杜爾克姆和列維·斯特勞斯的影响。1966、她出版了《潔淨與危險》，對萊勒人的祭禮，潔淨與骯髒的信念，以分類體系及其象徵意義提出了系統的看法，該書成為她的主要代表作和人類學的經典。轉引自夏建中《文化人類學理論學派 - 文化研究的歷史》、1997、P297、中國人民大學出版社。

（二）本文中的瑪麗·陶格拉絲的論點，轉引自李亦園的《文化圖像（下）宗教與族群的文化觀察》、1999、P14 - 59、允晨叢刊。

⁷⁷ 陶格拉絲的“grid”，在李亦園的《文化圖像》中譯為「格」，大陸學者夏建中在《文化人類學理論學派 - 文化研究的歷史》則譯為「格柵」（a frame of iron bars，鐵柵），從兩個向度去觀察、瞭解儀式行為之間的關係。請參考1.李亦園《文化的圖像》1999 P17、允晨叢刊。2.夏建中《文化人類學理論學派 - 文化研究的歷史》、1997、P301、中國人民大學出版社。

角色 (role)、類別 (classification)、範疇 (category) 等, (Douglas, 1978: 7)。金湖人的宗教信仰是雙重的,除了既有的神明—玄天上帝,更重要的是祖靈崇拜、衍化創造的萬善爺—大萬人神明,並由牽 儀式來彰顯其宗教的本質,牽 儀式成為金湖人對萬善爺祭祀的行為模式。在萬善爺的神明信仰中,現實地凝結家族、鄉親的感情與溝通往來的緊密連結。而在儀式中,又充分地表達對神明、鬼魂的崇祀與祭拜,達到世俗與神聖的兩全其美、現實的與理想的完整實踐,使個人在社會的網絡中成為組織架構的成員。萬善爺的信仰成為一個特殊的象徵體系,透過牽 儀式的活動,表現社會的情感與價值,使金湖社會生活繼續存在並擴延。相應於陶格拉絲的「群」與「格」二個向度的交互作用,而構成一種四個象限的社會境遇圖。(如下圖表)



圖示中,橫軸代表「群」的向度;自左至右順著箭頭,則群體所形成的約束力是逐漸增強;縱軸則代表「格」的向度,由下而上順著箭頭,則個人與他人交往互動的準則逐漸嚴格。由「群」軸與「格」軸的交互作用,建構起四個群體社會結構:A象限是一個強「群」強「格」的社會,B象限是一個強「群」弱「格」的社會,C象限是一個弱「群」強「格」的社會,D象限則是一個弱「群」弱「格」的社會。根據陶格拉絲的理論,在A象限中群體與外在世界的界限明確,分類

特徵清楚，群體社會的約束力很強，個人角色的規範嚴格，道德規範全面有系統，形成了強而有力的社會控制。在這樣一個講究型式的社會，每個人涉及彼此社會關係的互動，藉著社會儀式來溝通與傳達，連帶著人與神的關係，也就以更為複雜的儀式來表達。在這種儀式主義（ritualism）的社會中，人的身體（body）⁷⁸是最常被其本身用來作為表達人際關係的儀式，及人神關係儀式的符號，這也是一種最自然的符號（natural symbol）。在一個講究的社會中，衣飾的整潔入時，身體的修飾裝扮，甚至於髮型的式樣都成為表達人際關係的象徵。金湖人在牽儀式活動期間，不吃苦瓜、麻筍，以及虔誠地齋戒、祭祀等，都是依循秩序活動的社會儀式。在人神交往的儀式活動中，也要保持整齊清潔，一切穿著要遵從規矩，避免被不潔弄髒。因此才有在牽的儀式活動中，必須注意種種生理上的禁忌（aboo），唯恐被不潔所污染。這都是以身體作為符號，用以表示人際關係及人神關係的事例。

相對於 A 象限強「群」強「格」的社會，則 D 象限正好相反，是一個弱「群」弱「格」的社會，群體既無明顯的界限與約束力，個人角色的規範也鬆懈而模糊，它是屬於鬆散、且個人主義至上的社會，他們反對形式主義化，也不能容忍空洞而無意義的儀式，在與超自然的溝通形式，採取直接溝通而不需借助中介者，一切以個人內心的滿足為依據。在這個完全鄙視型式的社會中，表現在個人身體上的象徵是衣飾的隨心所欲、不修邊幅，甚至到了邋邋的地步。而 B、C 象限則是介於 A、D 象限的社會；B 象限即強「群」弱「格」的社會，是屬於群體界限明顯，而個人角色規範模糊。由於社會內部個人角色的規範鬆弛，社會也缺少條理的道德規範體系，社會投射在宇宙觀上，則是善惡兩勢力的對立與抗衡，整個宇宙只區分為善與惡兩部分，群內為善，群外為惡，外來的邪魔應以巫術的力量來加以驅除，所以巫術驅魔儀式極為盛行。金湖聚落則是以安五營及安煙墩的雙重保險威力，來護衛群體內部的平安。C 象限也即是弱「群」強「格」的社會，在這一類型的社會，群體的界限極不清楚或不固定，其範圍可無限地擴大，以至於包括整個宇宙與人類全體；而在人際關係方面，個人的角色則彼此都被規定於社會交換的網絡中。凡是在交換網絡中勢力和關係愈大的人其成為「頭人」的可能性越大，美拉尼西亞所謂的「頭人」⁷⁹（Big man）社會就是例子。同樣地，另一個人也可以憑藉自己的強勢網絡關係取而代之。這樣的社會往往是不穩定的，也即是競爭相當激烈的社會，這種社會的宇宙觀，基本上是世俗的和實用的。（李亦園《文化的圖像 下》1999，夏建中《文化人類學理學派—文化研究的歷史》、1997）

⁷⁸ 身體（body）在當代社會理論中，突顯出來的社會變化，評述身體在社會歷史中經歷的歷史變化，以及宗教與身體之間的關係。而肉體（flesh）則指涉醫學解剖的、及商業消費的對象。請參考《身體與社會》（Body and Society）1984、布萊恩·特納（Bryan S. Turner）。

⁷⁹ “頭人”（Big man），是科克倫分析集中於美拉尼西亞（南太平洋島嶼）的兩個關鍵概念，即“頭人”和“廢物”。“頭人”是美拉尼西亞社會傳統上的領袖，他們的權力來自個人的名聲，或者因為他們用筵席款待人們，或者他們在戰爭中英勇的表現，以及他們專門的祭儀知識，而非來源於某種制度化的，或繼承下來的政治權威。轉引自《20 世紀西方宗教人類學》、史宗主編、金澤、宋立道、徐大建等譯、1995、P940、上海三聯書局。

二、牽 的節慶衍變

從陶格拉絲在關注社會制度的演變中，所提出的「群」、「格」概念的理論架構中，群體與個人的依存關係，與互動模式都展現時、空向度上的個別差異；金湖聚落的牽 儀式活動，充分凝聚庄民個體與群體的互動，與依持特質，呈顯的是陶氏的 A 象限「群」強「格」強的關係。但隨著社會的推進，現代的需求，牽 儀式活動明顯以在地與外地結合的方式進展，也即是揉進地方政府的文化季中舉行，一如新埔枋寮的義民廟祭祀活動也以「義民文化節」的方式鋪陳，這已成為金湖全民共同的需求；在保存在地文化特色，並成為外來客也能參予的活動設計上，金湖的牽 儀式擺脫「悽慘忌」的悲情性格，朝向節慶活動衍變的趨勢，牽 活動成為一個宗教信仰儀式的行為體。

牽 儀式中的個體，是沿著時間和空間的兩個向度來進行的，既是對過去祖先的懷念，也是生活空間中人群互動結果所必須，個體在群體生活環境中，依附與互動關係的空間關係，個體也成為社會組織歷史的文化產物。在大萬人的祭祀與牽 儀式中，對祖靈的懷念與祭祀，以牽 儀式來具體呈顯，個體在倫理血緣的連續性中，成了必不可少的展現，也是自我表演的載體。在巴赫金（Bakhtin）論述複調小說的過程中，曾提出「對話」的理論⁸⁰，對話有二種基本方式，一是人、物之間的對話，二是人、物自身內心的對話；金湖人在牽 儀式進行中，一則是個體內心對祖靈的慰藉與祈望的對話，另一方面則是個人與他者在儀式進行中進入亢奮、意識模糊情境中強「群」強「格」間彼此的對話。而另一組成巴赫金學說的部分則是「狂歡化」詩學，巴赫金一生中幾乎從未停止對「狂歡化」詩學的研究，特別是在 1965 年出版的專著《弗朗索瓦 拉伯雷的創作以及中世紀和文藝復興的民間文化》一書中，他結合拉伯雷的創作，探討有關人類的笑文化，和民間的狂歡文化現象，與文學創作及社會具體行為表現的關係。狂歡化的來源就是狂歡節本身。

歐洲的狂歡節民俗活動可追溯自古希臘、羅馬時期，它來自於古代的神話傳說和儀式，是一種以酒神崇拜為核心，而衍變的歐洲文化現象。狂歡節（carnival）的主要特點是：（1）無等級性—在這活動中不分貧、富、貴、賤每一個人都以平等的身份參加。（2）渲泄性—作為狂歡節的主角是各式各樣的笑。無論是縱情歡樂的笑、或是尖刻譏諷的笑、以及自我嘲諷的笑，都可以擺脫束縛，達到心情的渲泄效果。（3）顛覆性—在狂歡節中，人們毫無約束地顛覆現存的一切，重構和實現自己的想像。無等級是對現實社會等級制約的顛覆，心理渲泄則是對現實規

⁸⁰ 巴赫金（Bakhtin）在複調小說中不存在作者的統一意識，主人公與作者的關係是平等對話的關係。巴赫金是把陀思妥耶夫斯基的小說，與托爾斯泰的小說作為典型來比較，稱托氏的小說是獨白型，獨白型小說取決於作者意識對描寫對象的單方面決定。小說中只有作者的聲音在說話，一切主人公的語言、心理和行為都納入作者的意識中。而複調小說則與獨白型小說相反，是由陀思妥耶夫斯基首創的。陀思妥耶夫斯基小說中的人物，每一個思想都僅僅只是一個未完成型對話中的一個對話，不同話語間的對話就形成了複調小說的結構。（轉引自《西方美學通史 - 二十世紀美學（下）》、朱立元、張德興等著、1999、P329 - 330、上海文藝出版社）

範的顛覆，狂歡節活動是屬於民間的大眾文化活動，笑的文化也相對於高雅文化的通俗文化。在台灣的大型祭祀活動中，仍如大甲鎮瀾宮在民國八十九年的繞境活動中，以及八十九年、九十年的台南府城媽祖慶典活動中，除了傳統的陣頭，也加入了花車遊行。這是隨著現代化，與民間信仰儀式活動相結合的衍變。

金湖牽 儀式活動，從八十五年舉行「金湖港文化祭」以來，也明顯地擺脫傳統牽 道教儀式中的悲情成分，朝向歡樂節慶的前瞻性發展中。

小結：

金湖聚落由於水災事件，集體意識形塑的大萬人神靈信仰，經由牽 儀式活動且具體地呈顯，初期以一種苦澀而壯麗的心情來傳達文化，生活中牽 儀式朝向節慶（festival）的衍變，呈現牽 的現代生命力，注入了慶典莊重與歡樂的新血，全球現代化的浪潮並不會減弱萬善爺的信仰，也不會使得牽 儀式變成索然無味的狀態。牽 中的「跑赦馬」科儀活動，有很強烈的戲劇性效果，相當程度上是一種科儀中的戲劇表演與娛樂成分，藉以沖淡悲傷的鬱抑情結，是深入民間的悲傷輔導。

儘管宗教生活的基本性質，在現代化的衝擊下整個轉變了，但金湖人的萬善爺信仰，及牽 儀式活動的文化連續性，卻繼續傳承下來；體現在儀式和信仰系統方面，則緊扣著節序與日常的生活流動，農曆三月初三的清明節掃墓是對「陰」祖先的訪問（如附圖卅五、卅五之一），農曆六月初八是牽 科儀的祭祀，揉合祖靈祭祀與普施孤魂野鬼，在時序上是一年的夏、秋之交。這種人與鬼魂，人與上帝的時序互動與融合；在金湖人的信仰與祭祀中，都具體的呈現符合陶格拉絲對「群」、「格」理論的研究事實。社會只要仍存在集體的生活，就存有宗教和儀式，現代化雖然改變了社會的面貌，與經濟結構，但社會關係與人在群體生活中的互助、宗教信仰、與儀式的活動依然存在，需求仍然殷切。當然，社會的變化會引起儀式與社會關係的象徵符號發生變化，也因社會型態的變化，必然導致群體與個體意識表現方式的變化。金湖大萬人的信仰，也以牽 的儀式活動持續進展，成為金湖聚落社會結構牢固的基礎。

牽 的儀式活動已逐漸擺脫「悽慘忌」的歷史悲傷性格，朝向節慶活動轉型，隨著時代的脈動與結構性的需求，更多外來客的投入，參予這一個全台唯一僅存的最大型牽 儀式活動，其跨越悲情，迎向節慶的歡樂氣氛，是時代的必然進展。

附圖卅五：



金湖人的祖先大多葬於成龍（牛屎港）公墓，農曆三月初三是金湖的清明節掃墓日。

附圖卅五之一：



金湖人的祖先葬于成龍公墓，農曆三月初三是金湖的清明掃墓節。

第七章 嗚咽的溪流、下陷的地層

蜿蜒流經金湖聚落，從明鄭、歷清治至今，最重要的兩條河流即北港溪與牛稠灣溪。金湖聚落的歷史繁華得力於笨港（今北港）⁸¹，做為笨港的外港；曾經是船頭行、棧行林立的金湖港街繁榮景象；而金湖的水難慘劇也因為颱風挾帶豪雨，沿著北港溪、牛稠灣溪急瀉而入海，又適逢海水漲潮，內外夾攻而形成「湖內洗港」的金湖聚落水難慘劇。現今牛挑灣溪及北港溪因溢淺而風華不再，但對金湖地區的水利、水患的潛在危機與影響仍然存在。（如附圖卅六）

附圖卅六：



北港溪出海口

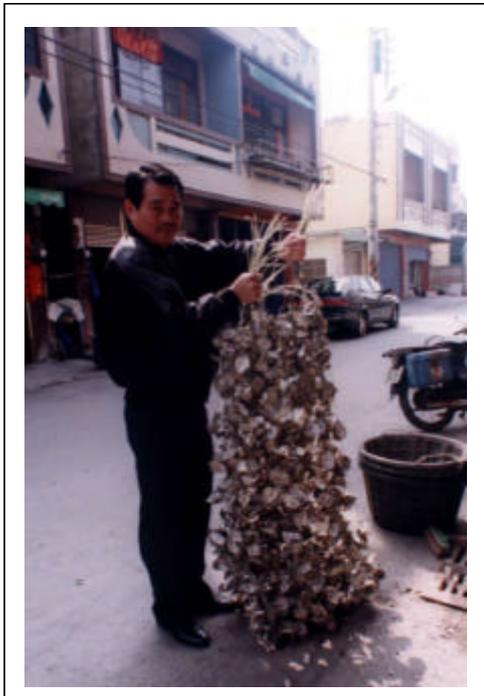
金湖聚落範圍內的漁港，計有箔仔寮漁港、金湖漁港、及台子村漁港，其中以箔仔寮漁港最具規模，也是雲林縣內規模最大的漁港，其次是台子村漁港，而金湖漁港只能用簡陋二字形容，只供停靠養蚵漁民的膠筏。近來由於麥寮台塑六輕設廠，及外傘頂洲的南移、海水溫度上升及污染，生態明顯惡化，造成漁業資源及養蚵、養殖漁業的沒落，居民生活面臨困境，造成人口的大量外移。地層下陷則仍在持續惡化中，環境品質差，漁民收入銳減，年輕人口只好到外縣市謀生活，形成的社會現象是，外籍新娘成為當地超齡新郎的唯一選擇，更造成在地小學入學人數的急遽減少，這些現實存在的社會面與經濟面，都值得有心人士的關切與努力，期能對金湖居民有所助益，而在整個國土考量規劃之下，期盼有朝一日能再見笨港的繁華，則金湖絢爛的風華必能再現。

⁸¹ 有關笨港遺址，係在北港朝天宮後面的北港市場空地，及東南約 50 公尺處的北港中央市場空地，靠益安路、中華路處，自地面起至四公尺深的地層相繼發現笨港遺址；共有九個文化層，獲得十餘萬件出土文物，引起考古學者專家的高度重視，認為這些出土文物是研究及考證古代笨港歷史、先民生活、及文化的珍貴史料。在發掘的九個文化層中，出土文物有陶瓷器、建材、石碗、石敢當及武將、風獅爺、陶俑、油燈座以及宋、元、明、清的歷朝錢幣，其中最早的是宋元豐通寶，錢幣還壓一根金條。這些出土文物含蓋有宋、元、明、清各朝代之物，是有關笨港在台墾拓史中，居於重要地位的力證。

第一節 江河並非萬古流

金湖地區的養蚵事業，早年靠外傘頂洲阻絕海洋的衝擊，形成天然的「內海湖泊式」養蚵的榮景，養蚵的收穫量大。就以目前台子村為例（如附圖卅七），村子裡現有五百餘戶人家，卻有百分之九十五以上是靠全天候「討海」為生，全村就擁有六百艘左右的漁船、塑膠筏，平均每戶至少有一艘船。而養蚵也成為金湖聚落最主要的經濟收入來源，所以隨處可見家家戶戶門口，都堆放著等待放殖的蚵殼，白色亮麗地輝映著酷熱的陽光。晨曦中，婦女、老年人口已在宅院及門口「鏝蚵」，等待下午販仔來收購。（如附圖卅八）

附圖卅七：



台子村長 - 林文章先生，手上提的即是準備「寄苗」的殼串。

附圖卅八：



鏝蚵是金湖的家庭副業，圖中即是從事鏝蚵工作的外籍新娘 - 越南新娘阿珠。

但曾幾何時，容景不再，近海資源枯竭與地層逐漸嚴重下陷，同時打擊金湖聚落村民的生計，這些都來自人為的破壞所帶來的災難。

孕育金湖聚落的兩條主要河流，即北港溪與牛挑灣溪，當台灣整治河流不知何時起，所有的河川都採用排水溝的方式處理時，則再也看不到溪口的紅樹林、鳥類、以及水中的魚、蝦、蚌、貝。

水溝化的北港溪（如附圖卅九）與牛挑灣溪，終日排放的是人們製造的各類污水。污染已成為扼殺金湖聚落靠海為生的元凶。泥沙淤積的北港溪，再也不見往來的帆影，笨港的繁華也從此消褪在人們的記憶裡，只留下「一府、二笨、三艋舺」的歷史記載。

流水不再是詩、不再是音樂、不再是商船往來的河流，流水不再把人生的憧憬、幻想帶向遠方，從此河流不再浪漫！（如附圖四十、四十之一）

附圖卅九：



水溝化的北港溪出海口

附圖四十：



北港（笨港）朝天宮元宵節擁擠的人潮

附圖四十之一：



新竹新豐鄉出海口一望無際廣大的紅樹林

一、沒有擋風遮蔭的樹、土地開始鹽化

金湖在東北季風期間的冬天，可說寒風刺骨。台子村台興國小林秋桐校長說，初來報到的“菜鳥”老師，對夏天海邊的落日、晚霞、及豔陽都有一份浪漫而美麗的幻想，但當東北季風狂吹、寒風刺骨的冬季時，幾乎都會異口同聲說：「受不了！不幹了！」的感嘆。所以能繼續留在當地耕耘的老師實在不多。林校長是土生土長的金湖人，對家鄉有著一份濃厚的情感，在訪談時談到植樹，緊鄰學校魚塢的業主則調侃地說：「樹是種不活的啦！」原生樹種又善加照顧如何會種不活？原來是魚塢有了樹蔭、落葉、則養殖面積會減少，只要隨手把樹搖一搖，再澆上海水不就鹹死了！金湖原來的農田都種有一排防風林，並有一塊作為收集

鹽分及儲水之用的窪地，後來農民為了增廣種植面積，終於採取「殺雞取卵」的辦法，把樹都砍了，海水鹽分無樹可阻擋及消化，以致農田鹽化，也只能闢為魚塢！當養鰻盛期，農地全闢成了魚塢，引進海水養殖，目前養殖業衰退，仍能支撐的只有養殖烏魚、蝨目魚、文蛤等，榮景不再，造成大量的人口外流。

二、外籍新娘與鰓蚶

養蚶至今仍然是金湖聚落最主要的經濟收入，台子村、金湖的港東、港西村、蚶仔寮幾乎都靠養蚶為生；最近養蚶成本明顯提升，因為外傘頂洲沙汕的南移，失卻了天然的屏障，蚶床放置更困難，加以海水溫度提高及蚶苗附著不易，漁民必須先將蚶棚在八月到九月半，拖到離岸更遠的海中讓蚶苗附著，即所謂「寄種」，再於二、三月時節拖回分養，也即「分種」工作，由於產量減少，成本卻增加，更由於其他縣市的海域，因污染而造成消費者對食蚶的疑慮，也間接打擊金湖的蚶價，造成雙重損失。污染以成為萬惡之源，扼殺了漁民的生機。

由於冬天寒風刺骨，夏天無樹蔭，又因為養殖辛苦且收入減退，直接反映在社會層面的是，外地年輕女性不願嫁到金湖，超齡的青年只好迎娶外籍新娘。根據專營進口新娘的紀坤成先生的統計資料（如附表），娶外籍新娘的青年都已年近四十，均已超過適婚年齡，而新娘則都在二十歲上下。目前港東村計有三十八對、港西村二十對、台子村有二十六對，娶大陸妹的有十多對，娶印尼新娘的有三對，其餘都是取越南新娘。金湖青年一般喜歡娶越南新娘，只因為風俗、習慣較接近，她們多數是粵籍移民的二、三代，來自農村，刻苦耐勞。筆者曾訪問過越南新娘阿珠及素津，她們都已生子，在婆家生活融洽，每天都從事「鰓蚶」工作，賺取外快以貼補家用，是賢淑的媳婦。（如附圖四十一）

附圖四十一：



外籍新娘婆媳、孫子、
鰓蚶時的全家福

在人口大量外移的情況下，對地方社會結構及地方利益方面卻造成很大的影響與衝擊。就金湖聚落而言，大量的年青勞力輸出，破壞了金湖場域原有的漁業，生態、如近海養蚶、海水養殖業以及相關的手工業、服務業，性別關係、家庭結構及產業人口老化等，都經歷急遽的變化，而外出的年青勞力，在離鄉背井的情況下，所付出的社會成本及緊張關係，都是值得大家深思與關注的問題。

青壯人口到外地打拼，形成了新一波的「金湖先民墾拓史」的再版。

金湖（港東村、港西村）、台子村外籍新娘統計表

	結婚人數	結婚年齡	新娘籍貫
金湖	港東村 38 對	男 40 歲 女 20 歲	1. 大陸 10 人 2. 越南 45 人 3. 印尼 3 人
	港西村 20 對	男 40 歲 女 20 歲	
台仔挖（台子村）	26 對	男 40 歲 女 20 歲	
附註：印尼三人中已逃走二人（騙婚）			

註：外籍新娘均得到紀坤成先生協助，紀先生在越南設有辦事處，媒介婚姻業務，且按時訪問外籍新娘，並做諮商輔導，提供兩地服務。

三、國小學童的銳減

由於金湖在地主要經濟來源漁業的衰退，造成年青人口的大量外移，平均每戶以四人計算，大概留在家鄉的只有一人。男性結婚年齡也延到近四十歲，普遍晚婚（因環境不良—東北季風寒風刺骨、養殖工作辛苦，所以年青女性都不願嫁到金湖）。在此雙重不利因素下，造成國小入學學童銳減；據台興國小林秋桐校長提供的資料（如附表），其中一、二、三年級的學童數都少於四、五、六年級，這些數字說明了金湖聚落人口外移的嚴重性。

	85 年度全校人數	89 年度全校人數
成龍國小	123 人	96 人
台興國小	208 人	122 人
金湖國小	232 人	168 人

註：其中一、二、三年級人數均少於四、五、六年級。

第二節 嚴重下陷的地層

金湖地區地層嚴重下陷的狀況，如同全台西部濱海養殖區的鄉鎮一樣的遭遇。金湖地層嚴重下陷，導致 梧國中遷校，成龍公墓大部分已浸泡水中，通往開基萬善祠道路兩側的農地也都泡在海水中，海平面已高出金湖地平六十七公分高，目前沿海雖有水泥防波堤，一旦遭遇西南颱，又趕上海漲，則道光廿五年（西元一八四五年）的「港內洗湖」慘劇，是否又會歷史重演！

一、韋恩颱風的新合葬墓園

在金湖這塊場域的庄民，傳承的仍然是「討海為生」的行業。面對澎湃洶湧的海濤，為了生活，漁民仍然要勇敢向前伐！發生在民國七十五年國曆八月二十二日（農曆七月十七日），凌晨四時，韋恩颱風來襲，造成蚵寮及成龍二村漁民二十六人罹難，三人失蹤的慘劇！蚵寮與成龍都是傳統金湖聚落的場域範圍；這是道光廿五年「湖內洗港」、「萬善同歸」死難歷史事件的現代版。二十六位死難村民，由口湖鄉政府、鄉民代表會、民眾服務站，合力將死難者集體合葬於蚵寮公墓（如附圖四十二），政府並建亭、立碑紀念（詳見附錄一）。配合墓園的靈骨塔，曾人口先生將之取名為「眾人祠」；並題聯如下：

眾魂歸土昇天大夢成先覺

靈性因情感物迷途啟後昆

曾人口 敬撰

韋恩颱風雖然只二十六人罹難，相較於道光年間的萬人遭難，數字上減少很多，但在一個現代化的社會中，卻仍然要以「死」來控訴在地環境惡劣、生存困難，仍是一種不幸與悲哀！

附圖四十二：

民國七十五年八月二十二日
（農曆七月十七日）的韋恩
颱風，造成雲林縣口湖鄉
蚵寮村、成龍村（牛尿港）
海難二十六人的合葬墓園。



二、下陷的家園與校園

下陷的家園可以墊高重建（如附圖四十三），下陷的校園只好放棄遷校（如附圖四十四），但下陷的金湖聚落，是否集體遷村？！遷離這數百年來先民依存的母土—再一次的「唐山過台灣」？！問題是，今日的「台灣」在那？先民拓墾台灣的模式，採用的是砍樹焚山的方式，向大自然爭地；常常是「越墾越窮」、「越窮越墾」的惡性循環，因為樹木是大自然的被護，砍伐結果，大雨來時，沒有了樹木涵蓄水源，泥砂也隨洪水沖刷入河流，奔流到大海。任何流動都會帶來沈澱，今天的金湖沿海，也因沈澱堆積的砂、泥，致使海平面高出地面已有六十七公分。

附圖四十三：



下陷嚴重的民居

附圖四十四：



地層下陷造成 梧國中遷校

我們不給大地一刻喘息的機會。根據森林學家的研究，任何一塊砍伐之後墾殖的耕地棄耕後，如果無人過問，只要經過十年，便能看到一片新的森林正在形成。這與韓戰後三八度線附近的無人區，與非軍事區，本質上是一樣的。這個世界應該有更多的無人區。大自然正在默默地爭取無人過問的權利⁸²。

更嚴重的是污染，人們將污水、垃圾、工廠的廢水都拋棄給河流，造成「綠牡蠣」、「含重金屬的蚵」，雖非罪魁禍首的金湖養蚵，也被衝擊蚵價下滑與滯銷，造成村民的生活困難，猶如雪上加霜。北港溪、牛挑灣溪、沈澱的是有毒的汙泥，動態掩蓋著靜態，嗚咽的北港溪、牛挑灣溪將會走上哽咽而銷聲匿跡的厄運。

⁸² 轉引自徐剛著《伐木者、醒來！》、1997、P41、吉林人民出版社。

小結：

在當今全球化（globalization）與全球在地化（localization）的衝擊激盪之下，金湖聚落的再造，有賴村民對在地社區文化的認同、菁英與專業的投入，只要能帶動在地居民的普遍自主性認同（identity），就能激發出新的在地新生命。

金湖聚落的「萬人塚」合葬墓園，「大萬人」的宗教信仰與牽 儀式活動，成為金湖聚落文化在地運動，與村民所共同建構的「文化地圖」，整個呈顯成果，不只是靜態的空間資源描述，或是提供週休二日的導覽圖，更是藉由地圖繪製過程，培養出來的在地認知，與地圖景觀的認同感受，這是在地的自明性與體驗，也是文化的深層結構。這些行動的主體是，村民他們的深切體驗過程與能力的蓄積，將成為轉變，與創生在地文化經驗的動力。

在當前社會的急劇快速變動的過程中，金湖漁業的蕭條、農業的絕跡、地層的持續嚴重下陷，其結果是更多的青壯人口的外移；外籍新娘的引進雖然解決了婚姻的窘境，卻帶來潛藏的新的社會問題，外籍新娘的進入，及時填補了養殖蚵業流程中勞力欠缺的空檔；但，環境若持續惡化，則年青的「鋟蚵」外籍新娘將何去何從？！是勞動力的轉型；跟隨丈夫或獨自到外地打拼？將是一項新的社會課題。

透過牽 的儀式活動，來凝聚並深化社區的力量，作為主導社會發展的機制。這個新的機制，在重疊的轉型社會中，將可以凝聚更多在地關懷與視野。

我們期盼的是北港溪、牛挑灣溪的風華再現。

我們怕嗚咽的北港溪、牛挑灣溪，走上哽咽而銷聲匿跡的厄運。

結論：

台灣的合葬墓園是一個歷史的悲劇。

從新竹新埔坊寮的義民廟、雲林北港朝天宮旁的旌義義民廟⁸³、台北芝山巖的同歸所、土城的大墓公、以及本文中金湖三姓寮的萬人塚、開基萬善爺祠旁的大墓塚，都血跡斑斑地陳述；台灣先民在墾拓史中悲慘的史實。不管是分類械鬥也罷！民族革命反清運動也罷！或因海嘯造成「湖內洗港」的慘劇也罷！都造成族群的斷傷，與因環境破壞所帶來的災害。在先民渡海來台的墾拓史中，最主要的族群是閩、粵兩省的居民，基於原鄉同宗、同姓的血緣關係，或同鄉的地緣關係的認同與團結，所凝聚而成的勢力，在開墾的過程中，為開闢土地、爭取水源及擴充勢力範圍，都難免發生紛爭，一有衝突，即「糾眾械鬥」禍延族人及鄉里；由於清廷在政治因素的操弄下，更激化了族群的對立，據嘉慶年間兼署閩、浙總督，福建巡撫的張師誠，提到閩、粵之事，則說：「自清廷重用義民之後，第一次閩、粵械鬥從而發生，並愈趨愈烈，是官方態度之改變之漸，即閩、粵械鬥日形熾烈之漸，其間因果至為顯然」。事實在朱一貴事件中，屬於漳籍的朱一貴與屬於粵籍的杜君英，為爭奪利益而反目成仇，粵人為求自保而形成粵堆，於是下淡水溪的粵庄（六堆）與閩庄互鬥。至於漳、泉的分化，台灣早期並無漳、泉分類之見，但在林爽文事件之後，漳、泉畛域愈烈，是清廷弭平林案之時確立分化漳、泉的政策。（如附圖四十五）

這些牽涉廣泛的族群分類械鬥，總是傷亡累累，慘不忍睹！最終皆以萬人塚合葬墓園而同歸一處。至若小型而零星的殺伐死傷，以及因越界拓墾而慘遭番人殺害的，則往往乏人收屍而成了「有應公」。（如附表）

台灣合葬墓園形成表

一次葬：

- 一、民族革命事件死難合葬：
 1. 新竹枋寮褒忠義民廟。
 2. 雲林北港旌義義民廟。
- 二、族群分類械鬥死難合葬：
 1. 台北芝山巖同歸所。
 2. 台北土城大墓公。
- 三、災難死亡合葬：
 1. 金湖三姓寮「萬人塚」。
 2. 開基萬善祠旁大墓塚。

二次葬：檢骨合葬，即各類型有應公。

⁸³ 詳見附錄七。

心，也讓擴延到外地奉祀的「大萬人」分靈神像，回到祖廟過爐以增強神力，整體構成了金湖人團結一致的力量，它有別於短時的文化產物的現象，不只是一般時尚的流行，在時間的意涵，是繼承先民墾拓精神的發揚光大，而在空間上，則是「萬善爺」的擴展與廣佈。

金湖聚落歷史的災難所潛藏的危機，由於地層的下陷與環境的惡化，造成漁業、養殖業的疲弱，以目前尚可維持的養殖烏魚(取卵加工為烏魚子，是台灣人、日本人的美食佳餚)，平均月所得在四、五萬元，但成本及工作的辛勞(要有一人常駐魚塢工寮，隨時應變，以防臨時停電，造成魚池缺氧，並要防止竊賊來代為「收成」。)都與所得不成比例，但年屆中年又不忍離開生於斯、長於斯的土地。但因此也讓年青人口大量外流，對家庭生活、婚姻關係、社會成本都造成緊張關係與強大的壓力。

生態環境的惡化、漁業資源枯竭的壓力，金湖外移人口已形成新的「環境難民」。而在長期離鄉背井的情況下，是否對金湖的符號形成「長期遺忘」？每年農曆三月初三是金湖人「培墓」、「掛墓紙」的日子，是子孫與祖先血脈勾連的紐帶關係，也是一個家族的傳承。六月初八的牽 儀式活動，則是金湖社區個人與群體凝聚團結的基礎。

從三姓寮的萬人塚合葬墓園，到開基萬善祠的大墓塚合葬墓園，仍鮮明地承載金湖場域的歷史文本，是墾拓史的一頁悲情，卻也成為在地的特殊文化地景。大萬人的「九頭十八手」神像造形，標誌著古老的文化話語與造神運動；萬善爺祠及蜿蜒流過金湖大地的北港溪、牛挑灣溪都是金湖人共同建構的文化地景。

鳴

嗚咽的北港溪、牛挑灣溪都曾有過河流的繁華的黃金歲月。從詩歌吟唱的年代，跌進悲愴、疲累的現代；唯一不變的是，背負著金湖人個人與群體的願景，作為遙遠的夢的載體。

萬人塚合葬墓園、萬善爺祠、大萬人神像及牽 儀式活動，是金湖人共同繪製的「文化地圖」、也是金湖的風景線。

(如附圖四十六、四十七、四十八、四十九)

附圖四十六：



成龍（牛尿港）公墓，新、舊墳墓地層下陷對照。

附圖四十七：



矗立在海口的開基萬善爺祠，是夜歸漁船的燈塔。

附圖四十八：



在統仙洲養蚵的漁民

附圖四十九：



金湖夕照中的養蚵膠筏

附錄一、

本論文所屬雲林縣歷史沿革

雲林設縣，始於民國前廿五年（清光緒十三年）時本省分臺南、臺灣、臺北三府及臺東直隸州。雲林與彰化、苗栗、臺灣四縣及埔哀社廳同隸臺灣府。全縣轄斗六、水沙連、鯉魚頭、溪州、他里霧（今斗南）、西螺、白沙墩大坵田（今土庫）、大糠榔、蔦松、尖山、海豐、打貓東、打貓北（今民雄）、布嶼東及布嶼西（今龍岩）等十六堡。縣境東起玉山，西抵海岸，南達民雄，北界濁水溪。縣治初設竹山，民國前十九年（光緒十九年）遷設斗六，因以首立冊籍。首任縣宰為陳世烈，繼以李聯珪、龔子廉、謝壽昌、李恂、程森、至羅汝澤任縣宰時，適逢日寇侵台，羅縣宰曾親胄矢石率兵抵抗，終因寡不敵眾，兵敗殉國，忠義可風。民國前十七年（光緒廿一年）五月，日本竊據台灣後，翌年改為雲林支廳，隸屬台中縣。民國前十五年改隸嘉義縣，民國前十四年復隸台中縣，至民國前十一年改雲林支廳為斗六廳。民國九年九月分為斗六、虎尾、北港三郡，各置郡役所，隸屬台南州。民國卅四年八月，日本投降，台灣光復，我政府接管後乃於卅五年一月改台南州為台南縣；斗六、虎尾、北港三郡同時改區，成立區屬，隸屬台南縣。

本（卅九年）年九月，本省縣市區域調整，劃虎尾、北港、斗六三區為雲林縣，設縣治於斗六，轄斗六、斗南、古坑、大埤、蔴桐、林內、虎尾、西螺、土庫、二崙、崙背、麥寮、東勢、褒忠、台西、北港、原長、口湖、四湖、水林等二十鄉鎮，東界南投縣，北沿濁水溪與彰化縣接壤，南與嘉義縣毗連，西隔台灣海峽與中國大陸遙遙相對。

本（卅九年）九月廿七日台南縣嘉義市調整區域籌備委員會，奉命成立。當推籌備委員曾紀文、駱萬得、顏木杞、葉仲琨等四員負責雲林縣籌備小組，並互推曾委員為小組召集人，經一個月籌備，於同年十月廿五日成立。省派曾紀文為首任縣長，創歷史性之雲林縣從此誕生⁸⁴。



註：(1) 民國三十八年雲林設縣地圖 (筆者手繪)

(2) 新港即今金湖

(3) 資料由台興國小林秋桐校長提供

⁸⁴ (1) 本文沿革時間即民國卅九年十月廿五日，雲林縣成立。

(2) 雲林縣沿革，援引自〈雲林縣要覽〉，由口湖鄉台子村台興國小校長 林秋桐先生提供。

附錄二：

中華民國七十五年國曆八月廿二日（農曆七月十七日）上午四時，韋恩颱風來襲，造成蚵寮及成龍二村漁民，廿六人罹難、三人失蹤慘劇；蚵寮村及成龍村是個貧瘠鄉村，既沒良田又少有工廠，生活困苦，村民大多以簡陋的捕魚工具討海生活。國曆八月廿二日（農曆七月十七日）上午十時，如同往昔，共有七十八人出海，到外傘頂洲作業，當晚宿浮水之寮內，萬沒料到韋恩颱風直撲口湖鄉沿海，挾帶著狂風巨浪，摧毀所有的浮水工寮，雖經漁民與巨浪奮力搏鬥，但仍有廿二人死亡、三人失蹤。噩耗傳來，全體村民莫不痛苦疾首，哀嚎不絕，全村頓時愁雲慘霧，尤其可憐的是，其中有很多是全家罹難，僅留下殘老父母及拗拗待哺之幼兒，爾後誰來照顧扶養？聞知莫不叫人鼻酸。消息傳出，幸經政府有關單位，及地方各界善心人士，極力撫卹，得以安葬，入土為安。特立此紀念碑，以資哀悼。

立碑人 雲林縣長 許文忠
口湖鄉長 楊保雄
口湖鄉民代表會主席 吳火爐
口湖鄉民眾服務分社主任 吳德輝
蚵寮村海難處理委員會主任委員 林媽好
總幹事 陳仁義

中華民國七十五年九月一日

附錄三：

祝曾人格先生當選口湖鄉第六屆鄉長留念

祖為區長

父為庄長

自任鄉長

三代光榮

可恭可祝

口湖鄉鄉民代表 曾火砲

港東村村長 紀銀錠

口湖區漁會常務理事 曾天保

理事 李鼻

口湖鄉農會小組長 曾文岩

民國五十七年戊申孟春 極城（嘉義）龐柳松書

附錄四：

之一、 清領時代台灣區劃沿革表

一府三縣	隸福建省之一部										西元一六八四年 康熙廿三年	第一次	清代 變革	
	台灣府													
	台灣縣	鳳山縣	諸羅縣											
一府四縣二廳	隸福建省之一部										西元一七二三年 雍正元年	第二次		
	台灣府													
	台灣縣	澎湖廳	鳳山縣	諸羅縣	彰化縣	淡水廳								
一府四縣三廳	隸福建省之一部										西元一八一二年 嘉慶十七年	第三次		
	台灣府													
	台灣縣	澎湖廳	鳳山縣	嘉義縣	彰化縣	淡水廳				葛瑪蘭廳				
二府八縣四廳	隸福建省之一部										西元一八七五年 光緒元年	第四次		
	台灣府					台北府								
	台灣縣	澎湖廳	鳳山縣	嘉義縣	彰化縣	鳳山縣	埔里社廳	新竹縣	淡水廳				基隆廳	宜蘭縣
三府十一縣四廳	台灣省										西元一八八七年 光緒十三年	第五次		
	卑南廳台東直隸州	台灣府(南路)				台灣府(中路)				台北府(北路)				
		安平縣	澎湖廳	恆春縣	鳳山縣	嘉義縣	雲林縣	彰化縣	台灣縣	苗栗縣			埔里北廳	新竹縣

資料來源：交通部運輸研究所，1987《台灣道路發展史》；轉引自《雲林縣綜合發展計劃》〈總體計劃〉，民國八十二年十月 頁3 - 16。

之二、

一八八七年，三府一直隸州十一縣三廳的台灣，各「縣」的縣名和縣界如下，由北而南分別為：

恆春縣	鳳山縣	安平縣	嘉義縣	雲林縣	台灣縣	彰化縣	苗栗縣	新竹縣	淡水縣	宜蘭縣	項次
宜化里（金恆春）	大竹里陂頭街 北區）	鎮北坊（今台南市）	嘉義城（今嘉義市）	沙連堡林杞埔（今 南投縣竹山鎮）	台灣城（今台中市）	彰化城（今彰化市）	貓裡（今苗栗市） 芒 花莊）	新竹（今新竹市）	艋舺（今台北市萬 華）	宜蘭城堡東門街 （今宜蘭街）	行政中心
八瑤灣	芋匏山番界	內公館山番界	柑仔宅	八通關	與埔里交界的 火燄山（今草屯 九九峰火炎山）	同安嶺	番界	厝坑馬武督山	粗坑 東北由番社至	太平洋	東界
射寮溪海邊	旗石海口	安平鯤身口	布袋嘴海口	舊虎尾溪口	彰化同安嶺	鹿港海口	後壠港	台灣海峽	台灣海峽	諸山	西界
率芒溪	三層行溪	曾文溪	興化溪	濁水溪中游與 裡社為界埔	尾 苗栗縣大甲溪	大肚溪	中港溪	土牛溝	西北至塗牛溝	草嶺	北界
鵝鑾鼻海邊	率芒溪	二層行溪	曾文溪	興化店（今 北港附近）	溪 雲林的濁水	番拉港	大甲溪	南港溪	西南至塗牛 溝	東澳溪	南界
十三里	十四里	四十里堡	三十七堡	十七堡	十堡	十三堡	三堡	三堡	十堡	十二堡	轄城村落

「一直隸州」就是「台東直隸州」，州政府設在奉鄉水尾，後改設在台東卑南。台東直隸州東濱太平洋，西界番山，北止東澳溪，南至八瑤灣。

「三廳」為：

「基隆廳」：廳政府設在今基隆市，東控三貂海濱，西際磺港，南至草嶺，北界海，轄四堡。

「埔裡社廳」：廳政府在大莆城（今南投縣埔里鎮），東界史老塌山番界，西至集集街與「台灣縣」交界，南至社仔莊，以濁水溪與雲林縣交界，北至大甲溪上游。轄五堡。

「澎湖廳」：廳政府在大山嶼東西澳媽宮社。東達錠釣嶼，西至小門嶼，難道八罩嶼，北至吉貝嶼。轄十三個「澳」。

之三、日據台灣殖民統治體制暨行政組織沿革表

	時間 名稱	行政組織														雲林 嘉義 臺南 高雄 屏東 花蓮 台東 澎湖 基隆 宜蘭 桃園 新竹 苗栗 台中 南投 彰化 斗六 嘉義 鹽水 台南 鳳山 蕃薯 阿猴 恆春 台東 澎湖 斗六	林所轄 屬區	年代					
置 縣 階 段	三縣一廳	澎湖島縣				台北縣				台南縣				台南縣				台灣縣	清光緒廿一年 西元一八九五年				
	一縣二民 支部一廳政	澎湖島縣				台北縣				台灣民政 支局				台南民政 支局				台灣民政 支部	清光緒廿一年 西元一八九五年				
	三縣一廳	澎湖島縣				台北縣				台中縣				台南縣				台中縣	清光緒廿二年 西元一八九六年				
	六縣三廳	澎湖島縣		宜蘭縣		台東縣		台北縣		台中縣		台南縣		嘉義縣		新竹縣		鳳山縣		嘉義縣	清光緒廿三年 西元一八九七年		
	三縣三廳	宜蘭縣			台東縣			澎湖廳			台北縣			台中縣			台南縣			台中縣	清光緒廿四年 西元一八九八年		
置 廳 階 段	二十廳	台北廳	深坑廳	基隆廳	宜蘭廳	桃園廳	新竹廳	苗栗廳	台中廳	南投廳	彰化廳	斗六廳	嘉義廳	鹽水廳	台南廳	鳳山廳	蕃薯廳	阿猴廳	恆春廳	台東廳	澎湖廳	斗六廳	清光緒廿七年 西元一九〇一年
	十二廳	台北廳	宜蘭廳		新竹廳	台中廳	嘉義廳	台南廳	阿猴廳	桃園廳	南投廳	澎湖廳	台東廳	花蓮廳	南投廳	嘉義廳							清宣統元年 西元一九〇九年
置 州 階 段	五州二廳	台北州		新竹州			台中州			台南州			高雄州			台東廳	花蓮廳	台南州					民國九年西元 一九二〇年
	五州三廳	台北州		新竹州			台中州			台南州			高雄州	澎湖廳	台東廳	花蓮廳	台南州					民國十五年西 元一九二八年	

附錄五：石門古戰場碑誌

據考證，清同治十年(西元 1871 年)十月，因琉球宮古島民 69 人航海遇風，船沈八瑤灣。三人溺斃，餘 66 人誤入高士佛社，54 人被原住民殺害，未遇害者 12 人，幸車城保力村民楊友旺等收留，並交回清政府轉送回國。時日本政府為此藉口懲凶，於 1873 年 3 月派遣陸軍中將西鄉從道率兵攻台，5 月 5 日自保力溪口射寮海岸登陸，兵分三路進攻牡丹社，西鄉親自督軍攻打石門隘口，稱石門古戰場。由於日軍人數眾多，訓練有素，且武器新穎，牡丹社終被攻破，原住民死傷無數，然此役日軍戰死 12 人，水土不服病歿者 561 人，傷 17 人，可謂雙方死亡慘重，最後清政府還為此役賠款白銀 50 萬兩，並與日簽訂喪權辱國之議合條約，史稱「牡丹事件」，用資紀念先民忠勇的愛國愛鄉精神。

中華民國 86 年 7 月 鄉長 張英和敬題

附錄六：「基隆的合葬墓園」

在基隆的移民史上，漳州人較早移入，所以聚居平地，即現在基隆市區；而泉州人因移居較晚，就與平埔族商議，開拓山地，即沿基隆合的七堵、暖暖一帶發展。一般而言，漳人信奉開漳聖王，泉人祀奉保儀大夫，節慶、宴會也有不同的時間和習慣。咸豐初年，漳、泉移民以魴頂（今南榮公墓內）為界，各自發展生業；但由於耕作土地、信仰習俗，以及福建本有的紛爭與移民初期的分類械鬥，常會引發衝突。這些事件從乾隆時代既已有之，到道光、咸豐年間達到高潮，尤其咸豐初年（或曰三年），由於放牧時走失牛羊、踏損耕地；買賣物品的價格糾紛，因此爆發了一場較大規模的械鬥，在魴頂一帶，雙方互有死傷，據父老傳聞共有一百零八人（這是民間社會習知的成數、聖數，也是好漢的數目象徵）。其後雖有報復的提議，但在清廷當道及地方父老有識之士的呼籲下，要求大家捐棄私心，發揚仁德，因此收埋遺骸，告慰亡靈，合葬於蚵殼港河畔（今成功二路）。類此因為地緣而生的糾紛、械鬥，常冤冤相報，無有了期，因而有智慧的仁厚長者共商協議，決定按照血緣關係，本是一家，不分漳與泉，共同組成十一字姓，從咸豐五年起輪流主普，化解了彼此的誤解。

關於老大公廟的形成史，碑文說是「西班牙竊據本省北部，恣意掠奪」，因而先烈「激於義憤抗暴，勢孤犧牲。」而地方父老熟知史實的，則說是漳、泉開發的競爭，源於誤會而發生械鬥。其實這些說法都是可以理解的，基隆屬於以港口為中心的地形，氣候屬副熱帶重濕型，雨期特長，在開發過程中由於外人入侵，水土不服，難免會有客死他鄉的情形，碑文將死亡歸於「西班牙」，即是早期階段的表徵；有些地方賢達對於「漳泉拼」的歷史陳跡，不願他再見諸碑銘，所以有意淡化、轉移，這一心情是可以體會的。不過歷史是一面鏡子，可為殷鑑，瞭解這些「先烈」的犧牲，就知道地下的義魂鬼雄，在地方人士的心目中具有義民的性質。所以日本統治時期，因建軍眷宿舍遷移原先的宗祠，在安樂區家嘉里石山，建義民公祠，就是被視為義民、漳壯士；另外在獅球嶺、三沙灣居民亦建有義民祠及清國人之墓（現改為民族英雄墓）。早年在七月普渡時，通常要分赴兩處獻祭，表達對犧牲者的敬意。其實在開發基隆時，尚有多處埋葬孤魂的場所，諸如南榮公墓、五十人公祠（亦稱賢人祠，在八德路，為劉銘傳建築鐵路時的犧牲者），此外還有三將軍祠等。由此可知，老大公原指在開發基隆的過程中，有功烈於民而不幸犧牲者，其中以「漳泉拼」中的義士最受注目，其神靈地位也隨著社會文化的變遷而越形重要。

附錄七：義民廟 簡史

新竹縣枋寮褒忠義民廟可稱之為全台客家信仰中心，這坐歷史最悠久，信士最多，香火最盛的義民廟，其創建與義民軍兩次援清平亂事件有關，用以紀念義民爺忠勇保衛鄉土之精神。

清乾隆五十一年(1786)，彰化林爽文反清，舉事於大里杙(今台中大里鄉)，是年冬破彰化城，取諸羅，進逼台灣府城。其北路軍攻竹塹，知府程峻自殺，巡檢張芝馨遇害，竹塹城失守。爽文部眾繼續北進，六張犁庄(今竹北六家地區)首當其衝，林先坤聯合王廷昌、陳資雲、劉朝珍、錢茂祖等人之力，集結客家以及竹塹社人，組織義民軍，援清抗敵，保衛鄉土，奮勇堅守六張犁、員山仔(今竹東鎮員山、頭重一帶)，終得擊潰爽文之兵眾，收復竹塹城。義民軍並隨清軍南下追擊，協助清廷平定叛軍。

此次保鄉衛土戰役中，有二百餘名義民犧牲，地方士紳不忍目睹義軍先烈暴屍荒野，在回師時，僱請牛車沿途收拾繫有黑布圈之忠骸，擬歸葬於大湖口，但車行至枋寮，牛隻不受驅使，經焚香禱告，跌筊取決，眾人才知是神意。經名師勘驗，確定此處坡地是風水極佳之雄牛睺地穴。地主戴禮成、財成、拔成昆仲以父戴元玖之名獻地，地方士紳便擇吉日將忠骸安葬合塚於枋寮。

清乾隆皇帝因義民捍鄉衛民之忠義精神，特頒親書「褒忠」敕令獎勵。地方領袖接旨後，決定建廟祭祀，以慰義民先烈之靈。乾隆五十三年(1788)冬，奠基破土，至五十五年冬，褒忠亭竣工落成。

同治元年(1862)彰化戴潮春舉事反清，義民軍再次出征，為保鄉土免受戰火摧殘，此役百餘義民捐軀，其餘骸歸葬枋寮總塚之旁。

自建廟以來，雖有兵變浩劫，回祿之災，在地方信眾合作團結之下凝聚了人力物力，使義民廟之地位迄今屹立不搖，甚而成為地方上影響最深遠的一股文化、教育、經濟的安定力量。且每一年農曆七月二十日已由政府明訂為義民節，十五庄輪值的祭典成該廟特色。

褒忠義民節 十五大庄祭典輪值表

年號	庄名	值年總爐主
民國七十六年	六家	林貞吉
民國七十七年	下山	鄭克先
民國七十八年	九芎林	曾捷勝
民國七十九年	大隘	姜義豐
民國八十年	枋寮	林六和
民國八十一年	新埔	潘金和
民國八十二年	五分埔	陳茂源
民國八十三年	石光	范盛記
民國八十四年	關西	羅祿福
民國八十五年	大茅埔	吳廖三和
民國八十六年	湖口	張六和
民國八十七年	楊梅	陳泰春
民國八十八年	新屋	許合興
民國八十九年	觀音	黃益興
民國九十年	溪南	徐國和

義民廟祭祀圈演變過程

第一階段：是屬於私人性質的祭祀活動，參與人群侷限在建廟有功的施主，「祭祀圈」就在義民廟附近枋寮、六家區域。

第二階段：道光 15 年（1835 年）「祭祀圈」便隨著客家族群的不斷參與擴大。「祭祀圈」分成六家、下山、九芎林、枋寮、新埔、五分埔、石岡、關西、大茅埔、湖口、楊梅、溪北、溪南等十三區。

第三階段：道光 27 年（1847 年）「祭祀圈」分成大湖口、石岡子、九芎林、新埔街等四大區。每區負責三年的輪值祭典活動。

第四階段：光緒 3 年（1878 年）後，大隘加入義民廟「祭祀圈」，成為十四區輪值。

第五階段：民國 60 年（1971 年）後，「祭祀圈」又再次擴大，九芎林區加入了五峰、尖石二鄉。溪北區分為新屋、觀音二區，成為十五區。

（資料來源：黃清漢，新埔義民廟祭祀圈結構分析）

台灣區義民廟分佈表

(依建立年代先後順序排列)

代號	廟名	廟址	建廟年代
01	忠義祠	屏東 (竹田)	康熙 60 年 (1721 年)
02	懷忠祠	彰化 (彰化)	雍正 04 年 (1726 年)
03	義民廟	雲林 (北港)	乾隆 51 年 (1786 年)
04	義民廟	新竹 (新埔)	乾隆 53 年 (1788 年)
05	忠義廟	彰化 (埔心)	乾隆 54 年 (1789 年)
06	褒忠亭	桃園 (平鎮)	乾隆 57 年 (1792 年)
07	義民廟	苗栗 (苗栗)	乾隆 60 年 (1795 年)
08	褒忠祠	苗栗 (三灣)	嘉慶 15 年 (1810 年)
09	褒忠亭	桃園 (蘆竹)	道光 06 年 (1826 年)
10	英烈祠	彰化 (永靖)	道光 10 年 (1830 年)
11	昭忠塔	苗栗 (大湖)	同治 09 年 (1870 年)
12	護安祠	苗栗 (大湖)	光緒 03 年 (1876 年)
13	義民祠	南投 (埔里)	光緒 05 年 (1879 年)
14	義民廟	苗栗 (頭份)	光緒 12 年 (1886 年)
15	參讚堂	南投 (埔里)	光緒 24 年 (1898 年)
16	義民廟	苗栗 (獅潭)	光緒 33 年 (1907 年)
17	義民亭	南投 (國姓)	民國 01 年 (1912 年)
18	義民亭	花蓮 (鳳林)	民國 08 年 (1919 年)
19	義民廟	新竹 (關西)	民國 08 年 (1919 年)
20	褒雄宮	南投 (國姓)	民國 09 年 (1920 年)
21	義民宮	南投 (中寮)	民國 25 年 (1936 年)
22	義民廟	南投 (水里)	民國 25 年 (1936 年)
23	褒忠宮	南投 (草屯)	民國 25 年 (1936 年)
24	義民堂	花蓮 (吉安)	民國 29 年 (1940 年)
25	義民亭	高雄 (甲仙)	民國 31 年 (1942 年)
26	義民亭	花蓮 (鳳林)	民國 32 年 (1943 年)
27	護國宮	南投 (國姓)	民國 35 年 (1946 年)
28	義民亭	花蓮 (富里)	民國 35 年 (1946 年)
29	褒忠亭	高雄 (高雄)	民國 35 年 (1946 年)
30	褒忠亭	高雄 (旗山)	民國 37 年 (1948 年)
31	義民亭	花蓮 (吉安)	民國 39 年 (1950 年)
32	義民祠	南投 (國姓)	民國 41 年 (1952 年)
33	義民宮	南投 (草屯)	民國 42 年 (1953 年)
34	褒忠亭	嘉義 (嘉義)	民國 49 年 (1960 年)
35	忠義堂	花蓮 (吉安)	民國 70 年 (1981 年)

附錄八：高雄褒忠義民廟之沿革

始於民國三十五年（西元一九四六年），信士林讓才，在高雄火車站前，即今南華路入口處，搭草寮居住，由新埔鎮枋寮，褒忠義民廟求香旗，奉祀為鎮家之神，崇敬之信士，日益增加，後因都市計劃，闢為道路，復於民國三十七年，吳幸喜、陳庚仁、張安清等數十人，倡議籌建廟宇，經三百人捐資，在原址東側，興建廟宇三間，稱「褒忠亭」，香火鼎盛，後因都市繁榮，周圍建築，高樓大廈，阻斷視線，儼如坐井，經信士代表會議決定，向外擇地遷建，嗣選現址，於民國六十二年，歲次癸丑季秋，興工建築，工程進行經過，承蒙各界耆宿縉紳，不吝指引與協助，更得眾信士，萬眾一心，各盡輸財出力，同擎義舉，在工程進行期間，在民國六十三年十二月十日，第二屆第四次信士代表會議決定，原褒忠亭，改稱「高雄褒忠義民廟」，工程歷寒暑五易，幸於民國六十六年歲次丁巳季秋，巍峨廟宇建竣，舉行義民爺鎮座，落成典禮，頌揚愛國精神，保存義烈正義，永垂萬事流芳。

附錄九：北港義民廟沿革

乾隆五十一年丙午冬十一月（西元一七八六年）彰化大里杙，莊魁林爽文因滿清官兵為消滅天地會（反清復明組織）之結合，到處濫殺百姓婦孺，焚燒村莊，所以謀合天地會幫派，於十一月二十七日夜起事，首陷大墩，次攻彰化，因城軍稀少，於二十九日逐陷，爽文率匪南下，十二月六日攻諸羅時，鳳山莊大田接報來應，合圍諸羅，時諸羅官民協力堅守，急攻不陷，爽文轉攻府治（台南），而全島搖動，沿海一帶賊寇乘機而起，與散兵遊勇，狼狽為奸，打家劫舍，姦淫婦女，殺人如麻，慘不忍睹。乾隆五十二年夏攻陷笨港街，笨港住民凜于正義，即招集壯丁一百零八人結成義民團，又養一勇猛靈犬，晝夜守禦以防暗襲，尤其笨港居民和衷共濟，義民團驍勇善戰，防禦之強，令人敬佩，常常給予盜匪迎頭痛擊，知難而退，其中屢受盜匪猛烈反撲，然經數十次之惡戰，終於擊退賊兵，盜匪在無法攻陷之下，于五月三十日，利用義民團大事慶祝暢飲，慶功之夜，暗派奸細毒殺忠犬，是夜大隊盜匪入港暗襲，全團於睡眠中遇害，民兵聞報趕至，賊寇始退，即稽查義民戰死氏名，惜哉未詳，是年十月二十日，福康安將軍奉敕渡海討伐，由鹿港上陸，十一月四日克復彰化，解諸羅重圍，破賊於牛稠山，賊逐竄于集集小半天，至老衢崎，執爽文送北京，福將軍移師南下討伐楠梓坑，鳳山莊大田竄於琅礪就擒，五十三年戊申春滅盡餘黨，凱旋上奏高宗皇帝，是年五月御賜「旌義」，藉以褒揚笨港保鄉衛民義士英勇事蹟，六月笨港紳商協議恭請笨港天后宮（今北港朝天宮）僧侶僧修誠將義民遺骸拾藏瓦棺合葬，建一祠亭稱旌義亭並謹摹刻「旌義」匾額，今懸大殿並祀「義民公」塑像，後廂祀「義犬將軍」，崇奉義靈，以捨生之五月三十日做為例年大祭，以表功勳，其後崇拜者北自虎尾，南至八掌溪之住民，凡受災禍，祈禱靈驗者眾。

咸豐十一年（一八六一）冬，彰化縣揀東堡四張犁莊漳人戴潮春（萬生）結天地會作亂，同治元年（一八六二）春三月十七日，淡水同知秋曰覲率師討賊，兵敗於東大墩，死亡。戴潮春攻彰化，二十日城陷，各官被拘。潮春自稱大元帥，鄭玉麟為大將軍。泉人被掠頗眾，漳、泉逐分氣類，城中泉人逃避一空。四月，新南港漳人嚴辦（亦作辦），亦引大股賊應之，菁埔莊何錢鼠、何萬基亦據地以為聲援、戴逐命圍攻嘉邑，另股撲笨北港，港人議戰、議避，莫衷一是，相率禱於天后宮天后，卜戰吉，乃培土為壘，引溪水入，乾隆十五年以前舊河道為濠，賊大聚至，居民迎天后神旂出擊，賊不戰，退，自是屢來窺視，既不得逞，逐破新街，焚掠居民，笨北港人集義勇出救，出被難男婦甚多，兼擒賊二人，唯賊勢眾，新街未能即復，七月台澎掛印總兵林向榮得廈門援兵，店仔口賊吳牆，柳仔林黃豬羔等大股相率降官（黃豬羔復叛），屯番把總段得壽亦帶屯番三百名，與嚴辦，陳弄連戰數日，斬獲頗多，時笨北港居民與官兵分道合擊新街逆賊，大敗賊黨，狂追十餘里，逐復新街，兵隨官軍往嘉邑，嘉邑紳士王朝輔，陳熙年亦開門率兵勇出擊，殺退群賊，嘉邑圍解，九月嚴辦，陳弄率部攻土庫，陳澄清詐降，乘夜，攻敗之，十月，嚴辦率眾轉攻鹽水港，而笨港義民英靈，顯赫現身抵敵，敵兵驚恐潰敗，故亦不克，同治二年（一八六三）二月嚴辦糾集十餘股首，各帶

匪黨，退踞新南港，大崙，凝再攻笨北港，三、四兩月，湯參戎督帶勇丁，會攻新南港賊巢，斃匪甚多，五月，清廷罷水師提督吳鴻源，以曾元福代之，六月，駐新北港游擊吳邦機鼓舞各處莊民助官殺賊，並約南、北港義勇分為兩路與賊大戰，自午至酉，連獲勝戰，初十日，兵勇義民進攻新南港，自辰至申，大獲勝仗，新街蔡姓義勇旁衝而出，截賊去路，賊匪死戰逃入莊內，十二日，各軍又分路往攻，至酉刻始收隊，自是嚴辦不敢復出，十月，新南港街民林有枝，林味父子，詣轅，願殺賊自效，吳邦機允之，命率鄉民為前鋒，遂逐嚴辦，擒張三顯，嚴辦竄正音莊，寇平，林有枝因功授五品頂戴，藍翎，林味授六品頂戴，其餘次第升賞，十一月，嘉義，斗六一帶賊匪肅清，笨北港義勇陣亡者，計有蔡水、蔡升、蔡棕、洪挫、邵文、許愨、鄭蔭、許賦、楊明首、吳厚、蔡才、王良、許會貴、蘇貞、許際好、蔡烏西、陳秋、許王印、向喻、邵習、周撓、劉運、王赤、蔡崩、許軍、蔡錢、王友明、蔡然棕、洪厚、蔡彫、洪太、楊埔、蔡念、王得成、許際提、許會塔等三十六人，笨北港楊清局紳商總董等仝立神位，祀於旌義亭中，清同治二年（西元一八六三年）笨港街監生黃玉琮捐募款重修「旌義亭」，黃玉琮敬獻石彫「義民廟」鑪，並改稱本廟為「義民廟」，至光緒十七年（西元一八九一年）因年久失修鄉民捐資重修增擴後堂一進，肇今之規模。（一八九四年出版的雲林采訪冊大康榔東堡祠宇，兵事篇對本廟史蹟有詳細之記載）。本廟自設立以來數次整修，民國十六年冬十二月地方蔡川氏之令堂鑑及義民廟之損壞，議將自己八旬壽慶之費節約千圓充整修之用，民國十八年九月十八日蔡川氏即邀曾席珍氏，王雙氏，提出寄附願疏於台南州，全年十月二十三日受許可，蔡川氏逐著手募集寄附，並設計一切，庚午年一月十日興工整修，以蔡川氏任監督工事，該費用有不足額即出私財運用，故工事順調，壬申年十二月十三日逐告峻。

北港義民廟簡介

北港義民廟位於北港鎮義民里旌義街，離北港大橋約一百餘公尺，東臨朝天宮（媽祖廟）亦只有一區間之路，從義民路、博愛路、民主路皆有街巷通達，可說是位居市區中心，該廟正殿奉祀「義民公」，後殿右邊奉祀「義犬將軍」，左邊奉祀「福德正神」，本廟有「義塚」三座，佔地甚廣，庚午年彫樑畫棟粉刷一新，每年五月附近虎尾、土庫、台西、五條港、崙仔頂、林厝寮、下崙、口湖、水林、朴子、義竹、鹽水、、、、等村莊感戴義民英靈顯聖卻敵、保障其生命財產之大恩大德、皆擇日舉行大拜拜、祭祀忠靈、尤其五月三十日（無三十日時改為二十九日）本廟大祭典更是人山人海，善男信女，絡繹不絕，水洩不通，香火鼎盛。

附錄十：旗美褒忠義民廟簡史

旗美褒忠義民廟位於高雄縣旗山鎮東平里義民巷二十三號。廟宇莊嚴、神威遠被，面廣沃野之平原，嘉禾吐秀，背旗尾山峰烈，采石含笑，鐘仁聚義，福地洞天，誠為善德之門，心靈之所託寄，而啟眾生之穆敬瞻仰焉。蓋本廟之緣起，昔有張阿財者，始從北部移南，由枋寮義民本廟祈求香袋令旗來，當此之時，崙仔頂一帶地廣人稀，適又氣候失調，瘟疫厲作，居民貧困迫於垂危，信士劉阿信、黃義勝、劉清文、張阿財等深之人力有濟，然必待神力無邊，乃求義民爺英靈默佑，誠虔誠敬，感沐神恩，厄數既除，萬民生慶，神恩再造，合境安寧，四信士乃決輪值爐主，每年享渡中元十多餘載，自始信仰，且更使吾民懷念諸忠義為國捐軀，為民樹義之中烈，乃籌召謀建廟之議，藉安英靈，承吳郭足女士慨捐建廟基地（現址），復賴數鄉鎮信仰人士，傾囊樂捐，乃鳩工興建於民國三十八年正殿告竣，得安奉義民爺香位，廟宇一新，香火日鼎，又於民國四十四年成立委員會（後改為理事會），由吳郭足女士為首任理事長，乃本佑民安境之德旨繼續籌款建造兩廂橫屋，前堂並擴張前庭，以容香客、車輛、該項建設已相繼完成。後六十三年奉令准改為財團法人名為「旗美褒忠義民廟董事會」，並遴選劉祖燕為第一屆董事長，現計畫為遊覽觀光，本廟準備宏揚我國固有文化之遺規，暨推崇義民先烈護國之精神，擎畫經營以竟盛事，既可收怡心暢志之得，復可致宣化之深詣，期達社會之宏效，誠有賴焉。

附錄十一：屏東縣佳冬鄉石光見三山國王廟改建紀念碑

石光建三山國王廟改建紀念碑

本邑三山國王廟，靈明顯著，福澤黎庶。傳聞創建於一百五十年前，距今六十年，信士黎阿財、劉媽春、曾予修葺展二十載，縉紳吳阿生、楊玉清、洪阿居、復合力修建。邇以年久失修，風侵雨蝕，以致壁毀，全身剝落，如不創新興建，何伸禮敬之心，藉酬至德之義。爰集父老，詢謀眾議，或捐金以資助，或盡策以圖成。於民國五十二年仲冬興工改築，行見翠竹黃花，群沾化雨，長松細草，蔭慈雲仰。善男信女，虔誠參拜，無妄無嗔，同沐聖靈，謹勒是碑，用垂永遠。

中華民國五十三年十一月二十七日

附錄十二：屏東縣佳冬鄉六根莊三山國王廟玉封千山功侯 沿革

佳冬鄉六根莊三山國王廟玉封千山功侯 沿革

在蓬萊仙島的台灣南端，屏東縣西南隅，近海地區，有一交通方便，民情純樸的鄉村——佳冬鄉的母庄，清朝時代原名茄荖腳庄，後經三山國王命名為六根莊，事由於清康熙廿二年（公元一六八三年），清靖海侯施琅將軍平台後，康熙廿七年（公元一六八八年），清軍續遣部隊中有嘉應州梅縣蕉嶺者由安平登陸，康熙卅一年（公元一六九二年），解甲歸田，被安置於萬丹濫濫庄墾荒，這些來台祖先在康熙四十年下（公元一七〇一年），沿南岸北岸河南下，終於發現了茄荖樹叢林多的地方，遂名茄荖腳庄。

開墾之初，有先民溝渚角林姓先民落腳，續有崙頂巷羅、蕭姓等三姓先賢開基，由於此地山明水秀，地勢由東北山區起伏蜿蜒，跌宕而下，一路綠野平疇，山川綺麗，大武山之日出，光輝燦爛，本莊背枕青山，面朝綠水，有千甲良田百條圳水，於是地方富庶，人文薈萃，實係神恩浩蕩，林、羅、蕭三姓信士乃提議在此創建開基三山國王廟，以報神賜此山明水秀、地靈人傑之居所。

一、廟聯

正大門聯 乾隆虎膽人傑地靈以達天

坤造山名照日月通紅四方

三綱五常聖德輝煌光大武

山明水秀神恩浩蕩護佳冬

棟對壁聯 千山聖蹟河山保

功侯爵祿萬民欽

柱 聯 聖蹟著三山蘋藻潮嘉光百世

（前殿後） 神威佈四海馨香閩粵蔭千家

柱 聯 廟貌皇皇千古馨香崇聖德

（前殿前） 神威穆穆兩州黎庶沐恩波

二、牌匾（匾額）

正大門上有：「玉封千山功侯」

- | | | | |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 1. 「威震天地」 | 2. 「赫濯聲靈」 | 3. 「顯赫威靈」 | 4. 「聖德參天」 |
| 5. 「神如在」 | 6. 「神而名之」 | 7. 「靖寇安民」 | 8. 「福蔭群生」 |

本廟最早於康熙四十年，係由原鄉廣東潮州府九縣方面弟子，恭帶三王爺渡海來台，六根莊本宮在奉旨擇吉動工興建廟宇落成，果然『神麻顯靈，香火鼎盛』，靈顯聖蹟之頻傳。

三山國王（中國大陸霖田祖廟）

（廣東省揭西線河婆鎮碼頭村）

三山者，霖田都之巾、明、獨三山也；

連國土 清化鎮守巾山 - - - - 為威德抱國王。

趙國土 助政鎮守明山 - - - - 為明肅寧國王。

喬國土 惠威鎮獨山 - - - - 為弘應豐國王。

本宮係喬國土三王爺惠威鎮座中尊 - - - - 主事。

連國土大王爺清化鎮座左尊 - - - - 參事。

趙國土二王爺助政鎮座右尊 - - - - 參事。

本廟肇建於前清康熙四十年下（公元一七〇一年），次建於清道光、同治年間（其間修葺多次），在建於民國七十年上（公元一九八一年），由於莊中人口激增，善信日眾，經歷百多年風霜，廟貌陳圯之慮，地方政通人和，乃有重建之議由陳東瑞、楊景昇、張秀雄等村長，任主副委創導，推選委員九十六名，地方士紳民眾，及各地鄉親善男信女慷慨贊助，延聘寺廟名家設計，歷時三載，出錢出力，眾志成城，乃見廟貌煥然一新，新廟之落成；

頌曰：

『巍巍兮宮闕，莊嚴兮肅穆；天人合一兮以德服人，教澤永垂兮同日光。』

凡我信士奉香祝禱；風調雨順，國泰民安，祈願「神光普照」、香煙不息。

六根莊三山國王廟千山功侯管理委員會 謹識

中華民國八十六年歲次丁丑端月吉旦

中國巾明獨三山國王協會由來：

本會之起源：「台灣三山國王廟聯誼會」，係由蘭陽大興振安宮（宜蘭縣冬山鄉大興村十六號），陳添財、陳坤地兩人，於民國七十七年（公元 1988 年）歲次戊辰年二月廿五日，三山國王一五四七年聖誕日發起，其目的為：「團結全台灣三山國王宮廟凝結全台灣三山國王信徒，發揚三山國王聖教，淨化人心，維護固

有道德文化，促進社會安和樂利，國家欣欣向榮。」經該宮全體委員之一致支持，其中馮石火、李朝生、李水壽、陳碧祥（已故）犧牲奉獻參與訪問全台灣所有三山國王廟宇，不辭勞苦歷盡半年之長久，神人咸欽無限感動。乘蒙全台灣三山國王廟宇之一致熱誠贊成，遂於民國七十八年（公元一九八九年）二月十一日（歲次己巳年一月六日），假蘭陽大興振安宮成立聯誼大會，當時參加宮廟三十四間，訂定每年分春秋兩季舉行聯誼大會，而將台灣分北中南三區輪流舉辦，並積極推動會務。創會以來由會長陳添財領導有方，全體會員效法三山國王，結為昆仲之盟，情同骨肉，堅如鋼鐵，無私無我，以教烏為命，犧牲奉獻，促成會務不斷開創不斷進展，加入聯誼會廟宇亦隨不斷增加。至民國八十五年（公元一九九六年），歲次丙子年秋季大會，參加會員宮廟已達一三六間之多，信徒亦逾百萬之眾，每次大會人山人海，長官民代親臨，隆重盛大轟動台灣、驚動萬教。尤其創會八年以來。充分發揮三山國王聖教功能，弘揚教義，提倡敦親睦鄰，守望相助，眾善奉行，諸惡莫作，以信仰之力，掃除暴力之氣，使有三山國王廟宇所在，善良無惡。而又倡導克勤克儉，刻苦耐勞之美德古風，改善世風，並舉辦進香旅遊，提昇信徒心身健康與帶動地方繁榮，以及經常發動全台信徒，義務推售滯銷農產品，解決農民血本無歸之憂，實際從事慈善公益，造福社會不勝枚舉之多。本會茲為更加健全組織，發揮功能，廣大服務社會，遂於聯誼會第三屆第六次大會，由名譽會長陳坤地提案，建議聯誼會依法申請全國性社會團體。經全體會員宮廟負責人之一致贊成通過，並經內政部以台(八五)內社字第八五二三八〇七號函，核准以：「中國巾明獨三山國王協會」創設，而由聯誼會會長陳添財帶動，競日拼月，挑燈夜戰，積極籌備，並蒙台灣三山國王宮廟聯誼會，一三六間奉祀三山國王廟宇，一致踴躍聲請加入為團體會員，以及為三山國王聖教與有關組織，不遺餘力犧牲奉獻多年之聯誼會幹部之以個人會員入會，而於民國八十五年（公元一九九六年）十二月廿五日（歲次丙子年十一月十五日），假萬順宮（台中縣豐原市朴子里豐勢路二段一一七九巷十八號），全體會員熱烈歡呼，喜氣揚揚之下正式成立：「中國巾明獨三山國王協會」，並召開第一屆第一次會員大會。

誠望全體會員，以身作則，喚起信眾效法三山國王，義膽動天，忠肝蓋地，除暴安良，救人濟世，造福眾生之偉大聖教，抱著「以退為前，以無為有，以空為樂，以眾為我，以教為命。」之胸懷。團結一致，傾盡全力，為發揚光大三山國王聖教，為本會之鴻圖大展，為台灣開創新希望，並為國家之欣欣向榮，負起心靈建設神聖使命，做最大的決心，最大的犧牲，無私奉獻。

陳坤地 謹識

附錄十三：屏東縣佳冬鄉楊氏宗祠（雲岫公祠）

雲岫公祠宇建築碑記

嘗聞務本呼天人，本乎祖。物非天何由發育而茂盛，人非本祖何自沿傳而熾昌，故人之有祖也，猶水有源，木有本，無二理矣。憶自姬周封侯，受姓楊氏，記載天潢。迨至弘農聖漢，畏凜四知，關係流傳。今昔夢鳳興思句章百卷，詞賦愈見奇新，計屢朝之物色，將官文宰七子，載三相入閣，且有雪門學道三尺，至尊師尊。後由江右閩汀梅州蕉嶺，代遠年湮支分派別，實難統列祖列宗而明裡記事也。前輩父老其潤楊公時常感激，集合同宗三十餘名，斂貲生息，以為唐舉進士，特頒授朝議大夫。

雲岫楊公之蒸嘗也，溯祖先之由來，至今千有餘歲矣。其時宦跡潮疆，百年世後，眷屬回家遇定光佛而卜吉梅州百祖岡，山明水秀，子孫依然科用聯芳。吾儕今日即將嘗內餘貲，酌議定規，建築宗祠，每逢寒食佳節，准此享祀。庶呼千年俎豆，萬載馨香也夫，是為序。

大正十二年（公元一九二三年）癸亥歲管理人 楊金水統祀典內人等仝立

附錄十四：屏東縣萬巒鄉五溝水劉氏宗祠簡介

五溝水劉氏宗祠簡介

本宗祠係劉氏祖先自廣東省嘉應州鎮平縣招福鄉，八輪車戶之客家人。查證劉氏祖譜，本宗族皆係漢高祖劉邦及劉備之直系後裔。在乾隆四十五年間（公元一七八〇年）祖先北堂派下一五一代十四連智公，然後一五六代十五世聲棣公，後來愛塘派下一五二代十一世雲展公，一五四代偉芳公，及一五四代十二世偉鵬公等，冒萬險艱辛，苦苦無畏，偉大精神，輾轉陟涉來到荒蕪僻地 - 五溝水，開荒墾地，從事耕種工作，安居樂業，殺猛打拼，咬薑汲醋，並而慎終追遠，感戴祖先偉業，由愛塘派下應爵、應瑞及廣玉公聯合北塘派下振華公等、為後裔子孫繁榮、促進團結、追念祖先及祭祀，以一四二代始世祖奇川公，及一四七代六世積書公為名，于同治三年（公元一八六四年）十一月一日共創建本宗祠。宗祠位屏東縣萬巒鄉五溝村西盛路，佔地一甲一分二五八，其建築以宗祠門樓為中心，南北兩側相連而建，祖堂前堂三間，後廳五間，左房十間，右房十間，，共計二十八間房之三合院。係古色古香之建築，是一座雄偉壯麗宗祠。初建時只有左右兩橫屋，後來重修時加蓋左、右「重光樓」與「燃藜閣」外橫屋。以及花園的巴洛克裝飾之圍牆。網球場內南北兩座鴛鴦涼亭，於民國六十五年配合社區成為綜合運動場。本宗祠因土地及門前有高格難以解決，加上日本侵台，時局動亂，經過四十五年之久，於明治四十一年（公元一九〇八年）始建完成。於大正十年（公元一九二一年）整修一次。

祖堂內供奉劉氏歷代高曾祖考妣，暨潮州總統開七公妣黃廣夫人及八輪車戶列祖考妣與楊元、解元、闕元三位相公等。祖堂前樓左側牆壁上有「一等人忠臣孝子」，右側有「二件事讀書耕田」之八個字金言玉律，啟示後裔，其對聯、壁畫、匾額、題字等，都具有潛移默化之功能。前門樓後面掛有「太乙重光」四個字，係稱讚「太乙之精」，幫助漢朝功勞，就是第七十九代「向」公官拜御史中郎。有一夜在天祿閣獨望，聞名曰：「太乙之精」前來指示復興漢朝之策緣故。

祖堂建築如棟梁、門板、石柱、香爐、及窗緣之交趾陶等，都是來自大陸閩南一帶，其建築匠師係原鄉匠師建造。東臨大武山峰，其圍牆前有一條河，綠水常流，且水向東流像「玉帶水」，地理風水俱佳。宗祠的門樓及屋頂係燕尾形建築，象徵著族人當中有科舉考試金榜並任高官之意。蓋第一五六代十五世清元公（別號鰲）於清朝光緒十六年（公元一八九〇年），及其長子成金公，於清光緒十五年（公元一八八九年），次子成台公於清光緒十二年（公元一八八六年），父子三人先後獲得了貢生。清元公任官候選儒學正堂，不但精通儒學，且漢醫術亦高明，成全公試用教諭，成台公為出任訓導及阿猴廳參事，父子三人曾受清朝皇帝追封為進士。由於族生頗重視教育，一門三貢生，並加上他們老師廣東秀才劉耀初的指導之下，劉家私塾「觀海山房」之學堂，斯時文風蔚起，以入劉氏「觀海山房」之學堂讀書為榮，且認為唯有如此方算入流，否則不入流諺語流傳於六堆客家民間。至於一五三代十二世大我公派下，一五五代十四世應養公考取武秀才，另有庚甫公為先鋒堆總領平定朱一貴之亂有功，而使五溝水成為客家人之文

武重地。

屏東縣政府於民國七十七年，在本祠舉辦古農具展，原訂欲評審編列為古蹟；因族人認為自行維護較宜，因而加以婉謝。在早期農業社會時代，宗祠每年春、秋二祭，尤其秋祭最為盛況，並算嘗會（管理人報告收支結算），祭祖典禮時，所有宗親都踴躍前來膜拜祖先，由內長老依周公禮儀祭典，以豬、羊、鮮花、水果、紅龜、粿類等，供奉祭拜，並請掌中戲及民俗劇團演出二天，增加熱鬧氣氛。當日中午，餐敘一百餘席，場面熱絡，溫馨情感之流露。在夜間燃放各種衝天花炮，蔚呈五彩繽紛美麗的夜景，鄰近鄉民都絡繹不絕前來參觀，擠得水泄不通，人山人海，喜氣熱絡洋溢氣氛，歡欣鼓舞昇華到通宵，可形容為一年一度的宗祠「嘉年華會」。

自政府實施「耕者有其田」政策後，大部分祖產已被放領。只有每年農曆除夕時，謹以牲禮、鮮花、果品、粿類等祭拜祖先，並發放紀念品，企望後裔子孫更應感戴祖先豐功偉業，效法深追祖先遺德，及克勤克儉之美德。飲水思源，承先啟後，慎終追遠之精神，以策勉勵，為宗祠永垂不朽。

奇川	展紅公、玉堂、森榮公
歷代 <	公嘗管理人 <
積書	盛登公、壽紅公、森榮公

奇川公、積書公 嘗管理人：來靖

管理委員：鳳來、安能、滿元、華秀、順鳳、國財、慶松

水來、廣揚 撰書

公元一九九九年歲次己卯七月吉日 謹立

劉氏宗祠；中堂門匾額為「彭城堂」，門聯為：「卯金啟瑞」「乙火騰輝」

門外支柱聯為「善為傳加保」「忍是蹟德門」

窗子對聯為「誥誡宋支宜肅穆」「叮嚀眾志要賢良」

兩側門上額書 右「入孝」 左「出悌」

二扇門「忠臣孝子」「讀書耕田」

門樓、匾額「劉氏宗祠」 門聯為「金精常照閣」「鐵漢尚義樓」

重光樓、門聯「重疊前人沾帝德」「光業後裔報宗功」

燃藜樓、門聯「燃燈照耀金精府」「藜火呈祥鐵漢家」

鍾姓宗祠位於內埔鄉廣濟路崇文巷與昌黎祠、內埔天后宮（三級古蹟）緊鄰。江南戶鍾姓祖祠公元一九九六年改修。

內埔鍾氏祖祠：宗祠門樓匾額「鍾姓祖祠」左窗「舞鶴」右窗「飛鴻」

門聯「鍾山啟緒」「潁水流徽」

中堂祭祠祖先靈位兩壁對聯「本崇文立圖書望後人鵬譽鷹揚勳業大名重宇宙」

「由尊祖合宗族看來日駿奔燕饗春秋佳節話桑麻」

東閣門聯「東山宴啟思名士」「閣地門開聚俊才」

西崑（原為圖書館）門聯「西漢名渠文學海」「崑岡玉府古詞林」

柱聯：「瘴雨蠻煙開祖業」「高山流水仰宗風」 劉未林書

「江村文物百世簪纓尊祖敬宗同溯源流於平川潁水」 國民大會代表武平
鍾國珍撰聯囑書

「南國英雄千秋忠義謁祠展墓共期薰沐乎梅風蕉雨」 民國四十年春月
于右任書

楊氏宗祠門樓匾額「楊氏宗祠」門聯「理學淵源芳流炎宋」「相臣勳業卓著大明」
二扇門「經綸啟緒」「清白流徽」

宗祠靈位兩側牆壁掛聯「門字溯遺徽願後裔勵志讀書上承家學」
「辭金留亮節期奕慎持躬處世遠紹宗風」

屏東市宗聖公祠 昭和四年冬吉旦

門樓匾額「宗聖公祠」門聯「宗傳內無雙學士宗傳萬世」
「聖教中第一名賢聖德千秋」

柱聯「遠近亦是宗親須知忠恕同源萬派懷恩如拱北」
「今古俱蒙聖德惟雲仍式致俎豆耀屏東」

劉氏宗祠一五四代十三世開基祖 - 偉芳公，生平經歷

（該碑立於劉氏開台祖墳，係二次合葬墓園，位於萬巒鄉十五號公墓）

於乾隆五十二年，由廣東省嘉應州鎮平縣八輪車（現蕉嶺縣招福鄉三峻墟視下）渡台，居住屏東縣萬巒鄉五溝水西盛路五十三號。開基祖 - 偉芳公為人廉明正直，恭敬溫良，教子有方，勤儉貯蓄創利甚豐，置田產留傳後代，締造了五溝水劉家永固基業。其興家立業之偉績，一五八代十七世炳紅公稱讚：「恭維高祖諱名偉芳，八輪繼緒五溝伍庄，廉明正直，恭敬溫良，公平貿易，貨殖行商，勤儉貯蓄，建造祖堂，櫛風沐雨，夙夜不妨，名門德配，淑慎端芳，燕山教子，梓里傳揚，置立產業，設備蒸嘗，壘斯衍度，瓜瓞綿延，佑啟我後，世昌、榮昌拜見肖像，萬古難忘。」妻賴氏係名門出身，育有五子，為使子孫永懷鄉國，特以櫛名首字分別取名，長子名廣玉（取廣東省廣字），次子名嘉玉（取嘉應州之嘉字），三子鎮玉（取鎮平縣之鎮字），四子招玉（取招福鄉之招字），五子輪玉（取八輪車之輪字），輪玉公之靈位已擇地安葬。諸子勤奮襄助父業，並均有成。後裔十五世清元公，學號海山，名鰲，弱年即中秀才，後於光緒十六年，考取貢生。尤重視地方教育，創設「觀海山房」學堂，栽培六堆客家子弟。弟清鼎公，學號寶傳，過房招玉公繼為長子，曾中秀才。清元公長子成金公，學號秉淵，於光緒十五年考取貢生，任官為試用教諭。次子成台公，學號秉均，於光緒十二年考取貢生，任官阿猴廳參事。兄弟父子，二代一門三貢生一秀才，為劉家光祖耀宗之黃金時代。又濟濟多士，竟將「入流」之一詞為「入劉」，亦即暗示入了劉家讀書，才能「入流」，成為美談而流傳於六堆客家村民間，家喻戶曉。十六世成善公（華四），雖未考取秀才，但才智過人，精研書經，為「觀海山房」學堂教師。惟適逢日據台，所有漢學堂都被關閉，成為末代教師。十七世炳紅公，精研漢醫，

醫術高超，妙手回春，名傳六堆，譽為華陀再世。展紅公公職為保正，交遊廣闊，為人耿直，豪氣善心，待人慈祥誠實，對於宗祖聲望維護不遺餘力。安紅公畢業日本早稻田大學，獲得法學士，曾任職萬巒庄長、農會理事長、高雄縣參議員及鄉長等要職，以政績卓著，獲日本政府授勳，高等官待遇從七位。十八世紹興，畢業日本大學醫科，獲日本醫學博士，曾任省立屏東醫院院長（現旅居日本），為傑出名醫。劉氏後裔輩出。在此未能枚舉。總而言之，全歸於開基祖 - 偉芳公功德。

後裔一五九代十八世 水來撰書

公元一九九二年歲次九月吉日

劉氏開基祖合葬墓園對聯：左 1. 偉烈迪前光祖德宗功棉俎豆

右 1. 芳名垂後世子承孫繼薦馨香

左 2. 兒孫顯達登甲等

右 2. 世代流傳福棉長

左 3. 祖述永賴

右 3. 懿範流風

左 4. 千峰拱照

右 4. 萬派朝宗

附錄十五：新竹縣北埔「開基義友塚」，義友塚沿革

開闢大隘陣亡勇士義友之墓，北埔街後有荒野半頃，古塚二墳，其中一墳為「金廣福」開闢大隘南興庄時，屢戰生番，而陣歿之勇士枯骨之墓。

新竹縣政府立 中華民國七十三年五月

附錄十六：台北芝山巖「漢魂同歸所碑」

清咸豐年間，漳、泉兩籍民常類聚械鬥，民苦無寧日，一旦事發，鄉勇壯士持械赴急，保鄉衛民，奮不顧身，壯烈成仁者不知其數，云是時無嗣遺體就地散葬，後為崇敬英魂，重整遺跡，收拾遺骨合葬於「同歸所」，尊稱老大公祖，地方鄉親為悼英靈，每年農曆七月十五日盛大慶讚中元節，永遠崇敬感矣！

歲在戊辰 陽月吉日

士林眾信士立
郭欽智 書

「同歸所」墓聯：

同歸原有數
一所豈無緣

同世知有人
歸附更開闢

一德留古今
所銘出表胄

抗暴立功合居樂土
為神顯赫常護梓鄉

同安福地義氣長存昭鄉史
歸息道山功勞永在振麗疆

同歸所左側另有清朝嘉慶六年墓碑乙座，現保存完整。（青斗石墓碑文仍清晰可辨）

墓碑文如下：

	傳	清	流
		顯	
男		考	嘉
川		郭	慶
茂	傑	公	六
澤		之	年
全		墓	吉
祀			修
立			

三級古蹟台北「芝山巖惠清宮開漳聖王公簡介」(天運民國己巳年孟春立)

陳元光字廷炬，光州固始縣人，父政，唐高宗統章二年（公元 669 年）以朝議大夫統嶺南行軍總管事，出鎮綏安 - 靖蠻獠之亂。元光少通經史，嫻韜略，早領鄉薦，年十八，隨父領兵入關，父卒，代領其眾。時廣寇陳謙傑洞蠻苗自成，雷萬興等進攻朝陽，守帥不能制，元光輕騎討平之。盜攻南海邊邑，循州司馬檄文元光入潮，傍導襲寇壘，俘獲以萬計，嶺表悉平，事聞，進正議大夫 - 嶺南行軍總管，嗣經三年（西元 686 年）疏靖建一州於泉湖間，以抗嶺表，詔從之，於是始建漳州，即命元光為州刺史，進右鷹揚衛率府懷化大將軍。元光與承事郎丁儒、別駕許天正參理州事，闢地置屯，招來流亡，營農積粟，通商惠工，設學興教，於是自潮、惠、汀、瀛，以至興、泉、海島、數千里無烽火之驚，後苗自成之子糾黨再起，由潮州猝抵岳山，元光輕騎御之。以援兵後至，為藍奉高刃傷而卒，時景雲二年（西元 711 年）十一月也。紹封臨漳侯，忠毅文惠，子、孫豐、曾孫謨，俱繼任刺使，先後百餘年，漳人深受其惠。

陳聖王祀典廟，今存者有漳州金霄縣「成惠廟」明史任閩里人吳永建，幾經重修相沿迄今。崇奉開漳有功陳聖王及其部將供萬民景仰，長垂後世。

本宮相傳乾隆年間有漳人黃澄清（漳州府平和縣人）遷台，將聖王公香火掛於樹而去，後人屢求皆靈驗，乃由地主黃某獻地建廟，相傳建廟挖地時發現甚多生云。另有靈泉一處（俗稱仙水）能治百病。時香火盛極一方，延續百年。芝山巖（另名圓山仔）小丘屹立，蔥蘢獨秀，狀若漳州芝山，故明之。本岩古蹟多處，有洞天岩、隘門、蛇蛙石、蝙蝠洞、石馬、石象、石頭公廟、大墓公（同歸所）等，甚值遊客觀賞。本宮善士陳天賜、游金財、王德旺、吳祖禱、蔡朝棟、石華倉、王正雄、吳玉川

敬立

碧松大理石有限公司承製

芝山巖隘門沿革記略

此門傳於清道光二十八年，尼前六十四年所建，純用石材建築，為昔漳州人之防禦堡壘，堅固壯麗，饒有雄偉城池氣象。石門有四，以東、西、南、北名之，今存者僅有西門也。民國六十四年夏 台北市文獻委員會撰立

附錄十七：高雄市軍人公墓興建記

自民國肇建，軍閥互犯，抗日戡亂，戰爭連年，軍人傷亡者何止千萬，尸橫遍野難以善後，殊值慨嘆，政府遷後，整軍經武，確保安全，故若磐石，社會安定，經濟繁榮，國民所得大增，所謂經濟奇蹟者。軍人捍衛國土，不能謂之無功，撫今追昔，中央乃於七十一年訂頒台灣地區軍人公墓，統一整建遠程計劃，要求每一縣市興建公墓，葬厝死亡官兵，表彰忠烈，用示崇敬。本市為國際港都，南台重鎮，率先執行中央政策，選定高雄縣燕巢鄉深水山，市有林地，面積十三公頃，予已興建，由本府兵役處列預算，工務局新建工程處監督施工，委託山地工程顧問公司規劃設計監造，包括祭殿，納骨塔等土木工程，自七十六年八月動土迄八十二年二月竣工，歷時六年，耗資新台幣三億七千六百萬元，其中中央補助一億三千萬元，可容土葬三千，寄厝骨灰四萬，土葬十年撿骨寄厝，有效利用土地資源，墓區、地區、山區，鍾靈毓秀，莊嚴寧靜，公墓公園化，遍植花草樹木，綠意盎然，加之主體建築宮殿式紅綠互映，景色宜人，既有肅穆氣氛，復不恐怖陰森，非但適於安息，更可休閒遊憩，蓋因後之視今，亦猶今之視昔，故軍墓之興建，除春秋弔祭以慰忠魂外，適足以惕勵後動，見賢思齊，激發忠貞，愛鄉愛土，保國衛民，使國強民富，屹立於世，垂延永遠，時值竣工爰為之記。

中華民國八十二年六月 日 市長 吳敦義

附錄十八：「萬善同歸」之由來

金湖萬善祠之重建碑記

金湖沿海，昔有一大瀉湖，稱樹苓湖或象鼻湖，北距五條港(台西)廿八里，南距猴樹港(東石)十五里，外有沙、汕二道，若斷若續，內匯為湖，下卅餘里，五條港為上湖，(樹苓港又稱鼻苓澳，即下湖舊港)為下湖。上湖口久淤，惟下湖可游大商船(見道光廿年台灣十七口海防圖說)，本地位於台灣西海岸最伸出之處，距澎湖近，在地理上屬多沙洲，瀉湖之上升沙岸，地形易受自然力之影響而變動。祖先從大陸初來，係抱寧死不棄之精神，與惡劣環境搏鬥。然篳路藍縷之功，輒因災變而毀於一旦，其中以道光廿五年(公元一八四五年)農曆六月初七日夜，發生之大水災為最。據明清史料，台案彙歸戊編：「六月初七夜，狂風大雨，海漲異常，象苓澳內，船隻擊碎十有八、九，下湖街店屋，全行倒坍，新港莊、泊蚵寮、蚶阿寮、竹苗寮等處，淹斃居民二千餘人，各屍身份，分別男女掩埋。」另據台灣通誌水利篇，曹永和氏輯撰之清代台灣歷年風災、水災與蠲卹年表，「道光廿五年，大雨連霄，颶風間作，淹斃居民三千餘人，動用庫糧賑濟災民。」上載與本地曾氏家譜及曾仁杰撰萬善祠沿革誌；時間、地點，吻合當次水災，災情之慘，死難之多，為開台以來所僅見。罹難之屍體，偃仰僵仆，令人收埋。幸一姓曾之鎮台官，與新港莊曾氏是大陸族親。經其聯絡諸羅縣官兵，在廣溝厝新莊仔，三姓寮塚邊，清蚶莊大港墘，下湖港邊等處；分別男女集體埋葬，稱「萬人堆」。並將災情轉奏清廷，獲降旨撥款賑濟，所有死難者敕封為「萬善同歸」。後復遭瘟疫，居民死難無數，當時民智未開，盛傳是受封萬善之故。水災發生時，尚流傳有一姓陳居民，因救人而自殉之感人事蹟，(即公祠中所奉祀一壯男背八兒童之戰水英雄雕像)。咸豐元年(公元一八五一)，為超度群靈，暫搭草廟於下湖港邊。例年六月初七、八、九三天，請僧侶浮屠誦經修懺。咸豐八年外埔莊王大有，倡導募捐，聲請資財，改建成二八坪之祠廟。光緒廿九年，下湖口庄長曾任，主事重建。掘出，咸豐十一年重修之「萬善同歸祠」石碑，立於新祠正位。民國廿五年(公元一九三六)，口湖庄長曾蠶再重修(上載為港邊建祠概略，至埋屍最多之三姓寮另有專祠不另贅述)。民國四十六年初，金湖在地與旅外人士，鑒及港舊廟年久未修，侷促於一隅，逢祭典，需往返引魂頗為不便，乃有分建新祠於金湖之構想。逐組織「金湖萬善祠籌建委員會」。主任委員為陳天信，副主任委員為孫鉗、陳天配。常務委員為孫天德、陳降、謝獅。委員為曾蠶、孫海、許萬枝、李進添、紀漢仁、謝浩、許水權、曾澎、孫韞、孫闊嘴、曾大忠、紀流、于以鎰、林輝、何阡、曾人路、孫金水、孫水春等。卜地於金湖(新港)橋東池塘，而進行填土奠基。坐壬向丙兼亥己，於同年陽月七日辰時興工。同年蔚月初五日子時上樑，翌年歲次戊戌蒲月竣工。曾仁杰撰沿革，祠成縣長蒞臨主祭。民國六十七年施崇捐建戲臺，迄民國六十九年七月，金湖旅外商人陳居住，施崇等，眼看本地地層下陷，廟基坍塌，且屋頂漏雨，亟待修葺或重建，共商於余，余以「萬善同歸」，乃台灣三百年來死難最多之水災，有其歷史背景。萬善祠即紀念祖先冒險患難以開闢草萊之精神，使後人不忘遺澤，並朝乾夕惕於

防洪，迥異一般迷信之廟宇，不難一呼百應，眾擎易舉，施即召集籌備會議數次，後議定重建。翌年七月，組成「金湖萬善祠重建委員會」，分地區進行募捐，同年農曆十一月廿二日辰時，拆除舊廟，其間新祠型式之選定躊躇至再，至民國七十一年七月，聘前鄉長曾人格，繼余為執行委員兼總幹事，曾不柳監工，李鼻管帳。於同年十月十一日（農曆八月廿五日）辰時開工（仍坐壬向丙兼亥己，將正位前移一丈，中線東轉一丈八尺，地基增高三尺）。翌年九月十四日（農曆八月八日）卯時上樑，民國七十四年五月十七日（農曆三月廿八日）子時入火安座。重建時余倡議，並經委員會通過擬塑造戰水英雄大神像，以本地特有之標幟，象徵古下湖精神。現已完成設計及地層探勘。惟經費龐大，非一蹴可及。將來工程能否完成，則有賴各鄉親再度通力合作，另組籌建委員會，共襄盛舉。今新祠竣工在即，爰撰梗概誌之，至樂捐者芳名詳另碑。

金湖萬善祠管理委員會

中華民國七十四年歲次乙丑蒲月吉日

啟修 曾人口 撰并書

參考書目：

1. 《台灣史綱》 黃大受 1982 三民書局
2. 《台灣史略》 仲崇親 1999 商鼎文化出版社
3. 《台灣史研究》(第四卷第二期) 中央研究院台灣史研究所籌備處 1999
4. 《台灣歷史閱覽》 李筱峰、劉峰松 1996 自立晚報文化出版部
5. 《台灣史論文精選》 張炎憲、李筱峰、戴寶村主編 1996 玉山社
6. 《文化的圖像(上)》 李亦園 1992 允晨
7. 《文化的圖像(下)》 李亦園 1992 允晨
8. 《文化與修養》 李亦園 1996 幼獅文化
9. 《台灣的民間信仰》 姜義鎮編著 1997 武陵
10. 《台灣的迷信與陋習》 曾景來 1938 武陵
11. 《田野圖像》 李亦園 1999 立緒
12. 《台灣的傳統中國社會》 陳其南 1997 允晨
13. 《家族與社會》 陳其南 1990 聯經
14. 《台灣的王爺信仰》 康豹 (PAULR、Katz) 1997 商鼎文化
15. 《儀式、廟會與社區》 李豐楙、朱榮貴主編 1996 中央研究院中國文哲研究所籌備處
16. 《性別、神格與台灣宗教論述》 李豐楙、朱榮貴主編 中央研究院中國中國文哲研究所籌備處
17. 《大禮安魂 - 中國古代墓葬制度》 霍巍著 1998 四川教育出版社
18. 《中國喪葬史》 徐吉軍著 1998 江西高校出版社
19. 《風水與城市》 亢亮編著 1999 百花文藝出版社
20. 《生死智慧 - 中國人對人生觀及死亡觀的看法》 鄭曉江著 1997 漢欣
21. 《死、永生、上帝》 舍勒著、孫周興譯 1996 漢語基督教文化研究所
22. 《死論》 (德)E、雲格爾著、林克譯 1998 三聯書局
23. 《死亡哲學》 段德智著 1994 洪葉文化
24. 《生死學概論》 尉遲塗主編 2000 五南圖書出版社
25. 《人類學在台灣的發展 - 經濟研究篇》 徐正光、林美容主編 1999 中央研究院民族學研究所
26. 《墓葬與生死 - 中國古代宗教之省思》 蒲慕州著 1993 聯經
27. 《聚落與社會》 郭肇立主編 1998 田園城市文化事業
28. 《我們共同的未來》 世界環境與發展委員著 王之佳、柯銀等著 吉林人民出版社
29. 《我們需要一場變革》(We need a transformation) 1977 吉林人民出版社
30. 《封閉的循環 - 自然、人和技術》(The closing circle - nature , man and technology)(美) 巴里、康芒納著, 侯文惠譯 (by Barry Commoner , translated by Hou Wenhui) 1997 吉林人民出版社

31. 《伐木者，醒來！》(Woodcutter wake up !)，徐剛著 1997 吉林文化出版社
32. 《中國古代鬼神文化大觀》 尹飛舟等著 1999 百花州文藝出版社
33. 《中國符咒文化大觀》 劉曉明 1999 百花州文藝出版社
34. 《文化格局與人的表述 - 當代人類學思潮評介》 王銘銘著 1996 天津人民出版社
35. 《村落視野中的文化與權力》 王銘銘 1997 三聯
36. 《鄉土社會的秩序、公正與權威》 王銘銘、王斯福主編 1997 中國政法大學出版社
37. 《銀翅》 庄孔韶 2000 三聯
38. 《金翼》 林耀華 1989 三聯
39. 《義序的宗族研究》 林耀華 2000 三聯
40. 《空間、力與社會》 黃應貴主編 1995 中央研究院民族學研究所
41. 《時間、歷史與記憶》 黃應貴主編 1999 中央研究院人類學研究所
42. 《文化與社會 - 當代論辨》(Culturd and society comtewperary debates)
Jettery.C , Alexauder , Steven Seidman 編校，吳潛誠 立緒
43. 《空間的文化形式與社會理論讀本》 夏鑄九、王志宏編譯 1999 明文書局
44. 《空間符號城市 - 一種城市設計理論》 朱聞著 1995 淑馨出版社
45. 《人文符號學 - 人文科學認識論研究》 李幼蒸 1997 唐山
46. 《哲學符號學 - 記號的普通理論》 李幼蒸 1997 唐山
47. 《語義符號學 - 意義的理論基礎》 李幼蒸 1997 唐山
48. 《文化符號學 - 符號學和意識形態》 李幼蒸 1997 唐山
49. 《結構與意義》 李幼蒸 1996 中國社會科學出版社
50. 《敬天與親人 - 宗教禮俗篇》 藍吉富、劉增貴主編 2000 聯經
51. 《作為文化批判的人類學 - 一個人文學科的實驗時代》 王銘銘、藍達居譯
1998 上海三聯
52. 《文化人類學》 林惠祥 1993 台灣商務
53. 《台灣人的生死學》 黃文博 2000 常民文化
54. 《台灣民間信仰與儀式》 黃文博 1997 常民文化
55. 《人與文化的理論》 赫屈原著 黃應貴、鄭美能譯 1981 桂冠
56. 《神明的由來 - 台灣篇》 鄭志明 1998 南華大學
57. 《全國百廟與心靈改革》 鄭志明主編 1997 南華管理學院宗教文化研究中心
58. 《超越死亡》 鄭曉江 1999 正中書局
59. 《漢族喪葬祭儀舊俗譚》 雷紹鋒、張俊超 1998 武漢出版社
60. 《文化人類學理論學派 - 文化研究的歷史》 夏建中 1997 中國人民大學出版社
61. 《人觀、意義與社會》 黃應貴主編 1993 中央研究院民族學研究所
62. 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》 傅偉勳 2000 正中書局

63. 《學問的生命與生命的學問》 傅偉勳 1993 正中書局
64. 《中國文化的深層結構》 孫隆基 1992 香港集賢社
65. 《台灣與福建社會文化研究論文集(一)》 莊英章、潘英海編 1994
中央研究院民族學研究所
66. 《台灣與福建社會文化研究論文集(二)》 莊英章、潘英海編 1995
中央研究院民族學研究所
67. 《神、鬼與祖先的再思考 - 以新竹六家朱羅伯公的崇拜為例》 莊英章、許書
怡 1995 中央研究院民族學研究所
68. 《漳、浦地區鬼靈及祖先崇拜 - 民間信仰和文化的考察》 蔣炳釧 1994
中央研究院民族學研究所
69. 《佛教的認識論》 淨慧主編 1990 中國佛教協會
70. 《人類社會的環境與災害》 黃昌順、夏志芳著 1994 山西教育出版社
71. 《氣候變化的證據、原因及其對生態系統的影響》 章基嘉編著 1995. 氣象出
版社
72. 《當代中國村落家族文化 - 對中國社會現代化的一向探討》 王瀟寧著 1991
上海人民出版社
73. 《古村落：和諧的人聚空間》 劉沛林著 1997 上海三聯書局
74. 《江村農民生活極其變遷》 費孝通 1997 敦煌文藝出版社
75. 《鄉土中國》 費孝通 1998 北京大學出版社
76. 《費孝通域外隨筆》 費孝通著 2000 北京群言出版社
77. 《中國死亡文化大觀》 鄭曉江主編 1999 百花洲文藝出版社
78. 《永恆的巨流》 刑義田主編 1981 聯經
79. 《道教與佛教》 周晉著 1999 北京大學出版社
80. 《高貴的葬儀》 陳安利著 1998 四川教育出版社
81. 《文化的解釋》 克利福德·格爾茲著 納日碧力戈等譯 王銘銘校 1999 上海
人民出版社
82. 《文化與人性》 美 M. E. 斯皮羅著 徐俊等譯 1999 社會科學文獻出版社
83. 《第三條路》(The Third Way) 安東尼·紀登斯著 鄭武國譯 1999 聯經
84. 《全球變遷與變遷全球》 王俊秀著 1999 巨流
85. 《西方人文主義傳統》(THE HUMANIST Tradition in the west) 阿倫·布洛
客著 董樂山譯 1997 三聯
86. 《海德格爾分析新時代的技術》 德 岡特·紹伊博爾德著 宋祖良譯 1993 北
京中國社會科學出版社
87. 《賽義德自選集》 美 愛德華·W. 賽義德著 謝少波 韓剛等譯 1999 北京
中國社會科學出版社
88. 《金枝經要—巫術與宗教之研究》 英 詹·弗雷澤著 劉魁立編 2001 上海文
藝出版社

89. 《地方性知識—闡釋人類學論文集》 美 克利福德·吉爾茲著 王海龍 張家瑄譯 2001 中央編譯出版社
90. 《喪葬史》 陳華文著 1999 上海文藝出版社
91. 《中國古代的時空觀念》 劉文英著 2000 南華大學
92. 《宗教理解》 卓新平著 1999 社會科學文獻出版社
93. 《城鄉空間融合論》 王振亮著 2000 復旦大學出版社
94. 《中國東南的宗祖組織》 莫理斯·弗里德曼著 劉曉春譯 王銘銘校 2000 上海人民出版社
95. 《印度—西藏的佛教密宗》 法 羅伯爾·薩耶著 耿昇譯 2000 中國藏學出版社
96. 《禮物的流動》 閻云翔著 李放春 劉瑜譯 2000 上海人民出版社
97. 《歷史之終結與最後一人》 法蘭西斯·福山著 李永熾譯 1993 時報文化
98. 《空間·符號·城市》 朱文一著 1995 淑馨出版社
99. 《解釋性互動論》 Norman K. Denzin 著 張君玖譯 孫中興校訂 1999 弘智文化
100. 《儒學的現世性與宗教性》 鄭志明著 1998 南華大學
101. 《老子究竟說些什麼》 郭世銘著 1999 北京華文出版社
102. 《西方道教研究史》 法 安娜·塞德爾著 蔣見元 劉凌譯 2000 上海古籍出版社
103. 《社會轉型：多文化多民族社會》 中國社會科學雜誌社編 2000 社會科學文獻出版社
104. 《經驗透視中的空間和地方》 Yi-Fu Tuan 著 潘桂成譯 1998 國立編譯館
105. 《城市規劃實效論》 張兵著 1998 中國人民大學出版社
106. 《心靈的守望者—西格蒙德·弗洛伊德》 田永勝著 1998 河北大學出版社
107. 《方術與中國傳統文化》 張榮明著 2000 學林出版社
108. 《金湖春秋》 曾人口著 1978 中國詩文之友社
109. 《西藏生死書》 索甲仁波切著 鄭振煌譯 1996 張老師文化事業
110. 《當代社會與文化藝術》 英 伯尼斯·馬丁著 李中澤譯 2000 四川人民出版社
111. 《藝術教育：批評的重要性》 美 列維·史密斯著 王柯平譯 1998 四川人民出版社
112. 《20世紀風格與設計》 美 斯蒂芬·貝利 菲利普·加納 著 羅筠筠譯 2000 四川人民出版社
113. 《女權主義文論》 張岩冰著 1998 山東教育出版社
114. 《民族與文化的反思》 美 馬庫斯·拉斯金 著 周丕啟 王易 張曉明 邱吉譯 2000 新華出版社
115. 《環境與社會—環境問題中的人文視野》 美 查爾斯·哈珀 著 肖晨陽 晉軍 郭建如 李豔紅 宋邱卿譯 1998 天津人民出版社

116. 《社會學主要思潮》 法 雷蒙·阿隆著 葛智強 胡秉誠 王滬寧譯 2000 華夏出版社
117. 《歷史的再思考》 凱斯·詹克斯著 賈士蘅譯 1996 麥田
118. 《資本主義文化矛盾》 丹尼爾·貝爾著 趙一凡 蒲隆 任曉晉譯 1989 三聯
119. 《中國思想傳統的現代詮釋》 余英時著 1987 聯經
120. 《藝術與哲學》 Jean Baudrillard et al 著 路況譯 1996 遠流
121. 《概念藝術》 Gregory Battcock 編 連德誠譯 1994 遠流
122. 《中國藝術意境論》 蒲震元著 1999 北京大學出版社
123. 《中西美學與文化精神》 章法著 1994 北京大學出版社
124. 《建築美學》 汪坦 陳志華主編 1994 紅葉文化
125. 《雕欄玉砌》 林樹中著 1992 書泉
126. 《關於羅丹—日記擇抄》 熊秉明著 1983 雄獅
127. 《中國建築史》 梁思成著 1998 百花文藝出版社
128. 《全球化中的知識左派》 美 布魯斯·羅賓斯 著 徐曉雯譯 2000 中國社會科學出版社
129. 《后現代文化—技術發展的社會文化后果》 德 彼得·科斯洛夫斯基 著 毛怡紅譯 中央編譯出版社
130. 《大眾文化與傳媒》 陸揚 王毅著 2000 三聯
131. 《人類心智成長的史詩—卡西爾的《人論》》 程偉禮 鄧雪蘭著 1992 雲南人民出版社
132. 《藝術史終結了嗎？》 德 漢斯·貝爾廷等著 常寧生譯 1999 湖南美術出版社
133. 《看·聽·讀》 克洛德·列維—施特勞斯著 顧嘉琛譯 1996 三聯
134. 《文化帝國主義》 英 湯林森著 馮建三譯 1999 上海人民出版社
135. 《弗洛伊德傳》 徐信華著 1998 河北人民出版社
136. 《犍陀羅藝術》 巴基斯坦 穆罕默德·瓦利烏拉·汗 著 1997 商務印書館
137. 《諸神時代的智者—馬克斯·韋伯》 劉宗坤著 1998 河北大學出版社
138. 《人世生存的肯定者—弗雷德里希·尼采》 黃應全著 1998 河北大學出版社
139. 《殯葬文化學 上、下》 王夫子著 1998 中國社會出版社
140. 《漢族的民俗宗教—社會人類學的研究》 日 渡邊欣雄 周星譯 1998 天津人民出版社
141. 《欲望的傾向》 劉成紀著 1999 河南人民出版社
142. 《建築向心性之研究—向心性空間模式的建立》 賴明茂著 1991 詹氏書局
143. 《共鳴的環境》 彥·班特利 亞倫·阿卡克 保羅·摩倫 蘇·麥克葛連 葛拉翰·史密斯 等著 陳淑貞譯 1999 田野城市文化事業
144. 《魂歸峭壁》 羅二虎著 1998 四川教育出版社
145. 《死亡與超越》 李向平著 1997 上海文化出版社

146. 《中國冥界諸神》 馬韋田著 1998 團結出版社
147. 《迪爾凱姆論宗教》 法 埃米爾·迪爾凱姆 著 周秋良等譯 2000 華夏出版社
148. 《幽燕秘史—京都探古記趣》 杜金鵬著 1996 四川教育出版社
149. 《海德格爾選集 上、下》 孫國興選編 三聯
150. 《金湖港文化祭》 李豐楙編撰 1996 金湖港萬善祠管理委員會
151. 《台西風情》 丁萬復 林木榮編著 2000 財團法人姚丙丁文教基金會
152. 《祖師禪》 董群著 1997 浙江人民出版社
153. 《禪學與玄學》 洪修平 吳永和著 1992 浙江人民出版社
154. 《禪與藝術》 劉大悲譯 1982 天華出版事業
155. 《禪宗與精神分析》 弗洛姆 鈴木大拙 馬蒂諾 等著 王雷泉 馮川譯 1998 貴州人民出版社
156. 《道家與禪宗》 李霞著 1996 安徽大學出版社
157. 《東方生命花園—易學與中醫》 張其成著 1999 中國書店
158. 《生命的修練—易道氣功養生》 曲黎敏 彭賢著 1999 中國書店
159. 《宗教生活的初級形式》 法 E. 杜爾干著 林宗錦 彭守義譯 1999 中央民族大學出版社
160. 《禪宗大意》 正果著 淨慧譯 1990 中國佛教協會
161. 《論開悟》 淨慧主編 1993 中國佛教協會
162. 《儒佛道與傳統文化》 中華書局
163. 《身體與社會》 英 布萊恩·特納著 馬海良 趙國新譯 2000 春風文藝出版社
164. 《身體思想》 美 安德魯·斯特拉桑著 王業偉 趙國新譯 1999 春風文藝出版社
165. 《身體與屬性》 美 托馬斯·拉克爾著 趙萬鵬譯 1999 春風文藝出版社
166. 《身體意象》 法 馬克·勒伯著 湯皇珍譯 1999 春風文藝出版社
167. 《藝術與創作》 劉思量著 1989 藝術家出版社
168. 《對稱—美的科學闡釋》 HERMANN WELY 著 曹亮吉譯述 正中書局
169. 《禪與道概論》 南懷瑾講述 1968 真善美出版社
170. 《綿延之維—走向藝術史哲學》 丁寧著 1997 三聯
171. 《東方美學對西方的影響》 陳偉 王捷著 1999 學林出版社
172. 《論漢代藝術中的西王母圖像》 李淞著 2000 湖南教育出版社
173. 《中國游仙文化》 汪湧豪 俞灝敏著 1997 法律出版社
174. 《永恆的誘惑》 蕭關鴻著 1997 百花文藝出版社
175. 《行動藝術》 Juirgen Schilling 著 吳瑪俐譯 遠流
176. 《美丑緣》 吳冠中著 1997 百花文藝出版社
177. 《觀念藝術的淵源與發展》 唐曉蘭 2000 遠流
178. 《文化批評的觀念》 美 理查德·沃林著 張國清譯 2000 商務印書館

179. 《東方學》 美 愛德華．W．薩義德著 王宇根譯 1999 三聯
180. 《現象學與解釋學文論》 王岳川著 1999 山東教育出版社
181. 《原始社會的結構與功能》 英 A．R 拉德克利夫—布朗著 潘蛟 王賢海 劉文遠 知寒等譯 1999 中央民族大學出版社
182. 《S/Z》 法 羅蘭．巴特著 屠友祥譯 2000 上海人民出版社
183. 《神話—大眾文化詮釋》 法 羅蘭．巴特著 許薔薔 許綺玲譯 1999 上海人民出版社
184. 《“怪異”理論》 王逢振等譯 2000 天津社會科學院出版社
185. 《神經與世俗—南傳佛教國家的宗教與政治》 宋立道著 2000 宗教文化出版社
186. 《電視與權力》 王逢振編 2000 天津社會科學院出版社
187. 《現代社會理論》 日 見田宗介著 耀祿 石平譯 1998 國際文化出版
188. 《印度思想文化史—重傳統到現代》 李志夫著 1995 東大圖書公司
189. 《民俗文化與民俗生活》 高丙中著 1994 中國社會科學出版社
190. 《走向后現代與后殖民》 徐黃著 1996 中國社會科學出版社
191. 《後現代性的起源》 Perry Anderson 著 王晶譯 1999 聯經
192. 《反市場的資本主義》 許寶強 渠敬東編 2001 中央編譯出版社
193. 《消費文化與后現代主義》 英 邁克．費瑟斯通著 劉精明譯 2000 譯林出版社
194. 《宗教社會學》 戴康生 彭耀主編 2000 社會科學文獻出版社
195. 《后殖民主義與新歷史主義文論》 王岳川著 1999 山東教育出版社
196. 《20世紀西方宗教人類學 上、下卷》 史宗主編 1995 三聯
197. 《后殖民理論與文化批評》 張京媛主編 1999 北京大學出版社
198. 《悲劇哲學家尼采》 陳鼓應著 1987 三聯
199. 《尼采藝術的形上學》 陳懷恩著 1998 南華大學
200. 《馬克斯．韋伯的生平、著述及影響》 德 迪爾克．克斯勒著 郭鋒譯 2000 法律出版社
201. 《近代歐洲的興起》 朱孝遠著 1997 學林出版社
202. 《走向解釋學的真理—迦達默爾哲學述評》 嚴平著 1998 東方出版社
203. 《批評詮釋與知識重建—哈伯瑪斯視野下的社會研究》 阮新邦著 1999 社會科學文獻出版社
204. 《社會科學方法論》 德 馬克斯．韋伯著 韓水法 莫茜譯 1999 中央編譯出版社
205. 《西洋哲學史 上、下冊》 美 顧西曼著 瞿世英譯 台灣商務印書館
206. 《福柯集》 杜小真編 1998 上海遠東出版社
207. 《批評理論》 德 馬克斯．霍克海默著 李小兵等譯 1989 重慶出版社
208. 《後現代主義文化研究》 王岳川著 1993 淑馨出版社
209. 《后殖民主義文化理論》 羅銅 劉象愚主編 1999 中國社會科學出版社

210. 《福柯》 英 路易絲·麥克尼著 賈湜譯 1999 黑龍江人民出版社
211. 《弗洛姆思想研究》 張偉著 1996 重慶出版社
212. 《希臘哲學史》 W. T. Stace 1986 雙葉書店
213. 《法蘭克福學派美學思想論稿》 朱立元主編 1997 復旦大學出版社
214. 《重申解構主義》 美 J. 希利斯·米勒著 郭英劍等譯 1998 中國社會科學出版社
215. 《一個未完成的政治思索：葛蘭西的《獄中札記》》 意 薩爾沃·馬斯泰羅內主編 2000 社會科學文獻出版社
216. 《畫境文心：中國古典園林之美》 劉天華著 1994 三聯
217. 《中國古代園林》 耿劉同著 1993 台灣商務印書館
218. 《中國的人物畫和山水畫》 傅抱石著 1973 中華書局
219. 《故鄉魅力俱樂部》 日 西村幸夫 王惠君譯 1997 遠流
220. 《文化產業的永續經營》 鄭志明 1999 南華大學
221. 《論文人畫》 林木著
222. 《清明上河圖與清明上河學》 周寶珠著 1997 河南大學出版社
223. 《浪漫的靈魂》 馮驥才著 1997 百花文藝出版社
224. 《藝術學概論》 彭吉象著 1994 淑馨出版社
225. 《元代書院研究》 徐梓著 2000 社會科學文獻出版社
226. 《現代與后現代》 河清著 中國美術學院出版社
227. 《反美學》 潘知常著 1995 學林出版社
228. 《超級藝術》 毛建雄 艾紅華譯 湖南美術出版社
229. 《六朝美學》 袁濟喜著 1999 北京大學出版社
230. 《看蒙娜麗莎看》 熊秉明 1997 百花文藝出版社
231. 《環境倫理學》 王瑞香譯 1996 國立編譯館
232. 《西方八時年代藝術》 英 愛德華·盧西—史密斯著 于君 任家蓁 魏小莎譯 1992 湖南美術出版社
233. 《走向自由—休閒社會學新論》 美 約翰·凱利著 趙冉譯 2000 雲南人民
234. 《你生命中的休閒》 美 杰弗瑞·戈比著 康箏譯 2000 雲南人民出版社
235. 《人類思想史中的休閒》 美 托馬斯·古德爾 杰弗瑞·戈比著 成素梅 馬惠娣 季斌 馮世梅譯 2000 雲南人民出版社
236. 《21 世紀的休閒與休閒服務》 美 杰弗瑞·戈比著 張春波 陳定家 劉鳳華譯
237. 《森林學概論 上、下冊》 金恆鏞譯 1997 國立編譯館
238. 《非物質社會—後工業世界的設計 文化與技術》 法 Marco Diani 著 1998 四川人民出版社
239. 《1954 年以來的設計》 英 彼得·多默著 梁梅譯 1998 四川人民出版社
240. 《義大利設計》 梁梅著 2000 四川人民出版社
241. 《藝術感覺與美育》 美 拉爾夫·史密斯著 2000 四川人民出版社
242. 《藝術與視知覺》 美 魯道夫·阿恩海姆著 1998 四川人民出版社

245. 《美學理論》 德 阿多諾著 王柯平譯 1998 四川人民出版社
246. 《美學與藝術教育》 美 帕森斯·布洛克著 李中澤譯 1998 四川人民出版社
247. 《西方藝術教育史》 美 阿瑟·艾夫蘭著 郝莉 常寧生譯 2000 四川人民出版社
248. 《藝術創造與藝術教育》 美 布郎·科贊尼克著 馬壯寰譯 2000 四川人民出版社
249. 《藝術教育：批評的必要性》 美 列維 史密斯著 王柯平譯 1998 四川人民出版社
250. 《藝術批評與藝術教育》 美 沃爾夫 吉伊根著 滑明達譯 1998 四川人民出版社
251. 《藝術史與藝術教育》 美 艾迪斯 埃里克森著 宋獻春 伍桂紅譯 1998 四川人民出版社
252. 《長物志》 文震亨著 1985 中華書局
256. 《藝術史學的基礎》 曾埴 葉劉天增 譯 1992 東大
257. 《藝術史與藝術批評》 郭繼生著 1990 書林出版社
258. 《中國美術史稿》 李霖燦著 1987 雄獅
259. 《中國古代繪畫名品》 石守謙等著 1986 雄獅
260. 《北宋圖畫願之新探》 余誠著 1988 文史哲出版社
261. 《西方心靈的激情》 理查·塔那斯 王又如譯 1995 正中書局
262. 《反美學：後現代文化論集》 呂健忠譯 1998 立緒
263. 《知識經濟與知識產品》 李富強 葛新權 何燕生 唐武湘等著 1998 社會科學文獻出版社
264. 《中國禮文化》 鄒昌林著 2000 社會科學文獻出版社
265. 《中國古代的家族與身份》 史風儀著 1999 社會科學文獻出版社
266. 《族譜：華南漢族的宗族、風水、移居》 日 瀨川昌久著 錢杭譯 1999 上海書店出版社
267. 《祭壇古歌與中國文化》 顏希佳著 2000 人民出版社
268. 《中國文明起源新探》 蘇秉琦著 1997 商務印書館
269. 《文心雕龍研究、解譯》 1983 木鐸出版社
270. 《唐代的外來文明》 美 謝弗著 吳玉貴譯 1995 中國社會科學出版社
271. 《明代茶葉經濟研究》 劉森著 1997 汕頭大學出版社
272. 《隋唐五代社會生活史》 李斌城 李錦繡 張澤咸 吳麗娛 陳國棟 黃正建著 1998 中國社會科學出版社
273. 《16 魏晉南北朝隋唐史三論》 唐長孺著 1993 武漢大學出版社
274. 《西方美學通史：古希臘羅馬美學》 范明生著 1999 上海文藝出版社
275. 《西方美學通史：中世紀文藝復興美學》 陸揚著 1999 上海文藝出版社
276. 《西方美學通史：十七、十八世紀美學》 范明生著 1999 上海文藝出版社

277. 《西方美學通史：德國古典美學》 曹俊峰 朱立元 張玉能著 1999 上海文藝出版社
278. 《西方美學通史：十九世紀美學》 張玉能 陸揚 張德興著 1999 上海文藝出版社
279. 《西方美學通史：二十世紀美學（上、下冊）》 朱立元 張德興著 1999 商海文藝出版社
280. 《唐代園林別業考論》 李浩著 1996 西北大學出版社
281. 《台灣宗教與文化課程講義 1.2.3.》 鄭志明
282. 《地理學思想史》 美 普雷斯頓·詹姆斯 杰弗雷·馬丁著 李旭旦譯 1989 商務印書局
283. 《江南園林論》 楊鴻勳著 1994 南天書局
284. 《環境生態學》 Bill Freedman 著 金恆鑣譯 1998 國立編譯館
285. 《秩序感—裝置藝術的心理學研究》 英 E. H. 貢布里希著 范景中 楊思梁
286. 《藝術與錯覺—圖畫再現的心理學研究》 英 E. H. 貢布里希著 林夕 李本正 范景中譯
287. 《視覺藝術的含意》 美 潘諾夫斯基著 傅志強譯 1987 遼寧人民出版社
288. 《環境文化學：第二單元 哈伯瑪斯與規劃新典範》
289. 《建築空間論—如何品評建築》 意 布魯諾·賽維著 張似贊譯 中國建築工業出版社
290. 《DEFENSIBLE PROCESSES FOR REGIONAL LANDSCAPE DESIGN》 CARL STEINITZ Harvard University Cambridge , Massachusetts
291. 《Park planning guidelines revised》 george . fogg Published by the National Society for Park Resources Abranch of the National Recreation and Park
292. 《EMERGING CONCEPTS IN URBAN SPACE DESIGN》 Geoffrey Broadbent Professor of Architecture , Portsmouth Polytechnic London New York Van Nostrand Reinhold (International)
293. 《Passages in Modern Sculpture》 Rosaling E Krauss The MIT Press Cambridge , Massachusetts , and London , England
294. 《PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION》 by M . Merleau-Ponty translated from the French by Colin Smith London ROUTLEDGE & KEGAN PAUL new york:the humanities press
295. 《PICTURE THEORT》 the university of chioago press Chicago E London
296. 《MEANING IN THE VISUAL ARTS》 ERWIN PANOFSKY the University of Chicago Press
297. 《BIBLICAL RELIGION AND THE SEARCH FOR ULTIMATE REALITY》 by PAUL TILLICH the university of Chicago press
298. 《THE MARLEAU-PNTY AESTHETICS READER : PHILOSOPHY AND PAINTING》 Northwestern University Press Evanston, Illinois

299. 《Christianity and the Encounter of World Religions》 Paul Tillich Foreword by
 Krister Stendahi
300. 《DYNAMICS OF FAITH》 by Paul Tillich HARPER TORCHBOOKS
 Harper & Row , Publishers
301. 《THE INTERPRETATION OF CULTURES》 Clifford Geertz A Division
 Harper Collins Publishers
302. 《Flight of Fancy:The Banishment and Return of Ornament》 Brent C . Brolin
 St . Martin' S Press New York
303. 《The Assisi Declarations:Messages on Man & Natuer from
 Buddhism.Christianity.Hinduism.Islam & Judaism》 Basilica Di S . Francesco
 Assisi-Italy WWF 25TH ANNVERSART 29September 1986
304. 《Discovering the Vernacular Landscape》 John Brinckerhoff Jackson Yale
 University Press New Haven and London
305. 《Death in Banaras》 Jonathan P . Parry Cambridge university press
306. 《Architecture and Utopia Design and Capitalist Development》 Manfredo Tafuri
 Translated from the Italian by Barbara La Penta The MIT Press Cambridge , and
 London , England

參考論文：

1. 《都市空間與神聖秩序》 魏光苕 2000 南華大學環境與藝術學刊
2. 《新藝術史中的影像論述研究前景》 陳懷恩 2000 南華大學環境與藝術學刊
3. 《神、祖靈、鬼之性質及地位對澎湖祠廟空間之影響》 林晉德 澎湖縣立文化中心
4. 《論建築審美意識主題》 李謁政 1991 東海大學建築研究所
5. 《台灣廟宇建構儀式初探—以艾良德 (Mircea Eliade) 神聖空間建構的觀點》 王鏡玲 1991 輔仁大學宗教學研究所
6. 《伊里亞德 (Mircea Eliade) 像爭論之研究》 劉嘉琪 2000 輔仁大學宗教學研究所
7. 《台灣民俗宗教之空間活動—以玄天上帝祭祀活動為例》 高麗珍 1988 國立台灣師範大學地理學系研究所
8. 《公館平原祠廟之空間配置及景觀內涵》 朱毓慧 1998 國立台灣師範大學地理學系研究所
9. 《「大肚」地方性的構成—文化歷史地理的詮釋》 趙永富 1998 國立台灣大學地理學系研究所
10. 《沿山鄉街的「存在空間」—以林山己埔街為例》 黃素貞 1997 國裡台灣師範大學地理學系研究所