

《史匯》
第十期，頁 377 - 386
二〇〇六年九月
國立中央大學歷史研究所

評介江志宏著《臺灣傳統常民社會的明幽二元思

維：普渡、祭厲與善書》

洪維晟*

* 中央大學歷史研究所研究生

作者：江志宏

書名：《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維—普渡、祭厲與善書》

出版地：臺北，稻鄉出版社

出版時間：2005年5月

頁數：360頁

一、前言

作者江志宏民國53年（1964）出生於嘉義縣大林，國立臺灣大學社會學博士，專攻文化社會學及臺灣文化發展史，而本書即為他的博士論文改寫出版而成。另外亦著有《東北角漁村的聚落和生活》一書。¹

近年來有關臺灣宗教信仰的相關研究，在普渡方面有黃進仕的〈臺灣民間「普渡」儀式研究〉，主要論述關於臺灣社會中「普渡」的文化內涵、人民對死亡的關懷，及其所產生的信仰態度。黃氏並從渡儀式的結構來探討臺灣人民的心理深層結構，與鬼神觀念結構為何。²另，陳緯華的〈雞籠中元祭：儀式、文化與記憶〉則論述藉由基隆中元祭這樣的普渡儀式，將人們的集體記憶建構出來，而成為一個群體存在的內涵。³至於在城隍與祭厲方面的研究，如楊天厚的〈金門城隍信仰研究〉，首先考察城隍的起源，其次，論述金門地區的城隍信仰及其活動，並探討城隍信仰與人民互動的關係為何。楊氏認為城隍廟的建立為帶動金門當地政經發展的重要原因。⁴而凌淑苑的〈臺灣城隍信仰的建立與發展(1683-1945)〉，則主要探討政權輪替中，對臺灣傳統社會中的城隍信仰產生何種影響，他認為清代的城隍信仰受到政府支持，進入到日治時期後，雖然政權優勢不在，但仍因民間勢力支持，故城隍信仰並未因政權更易而消失。⁵另，孟文筠的〈明代以來城隍故事與信仰〉一文，則認為中國的城隍信仰原為城市的守護神，經不同時代不

¹ 李明仁、江志宏，《東北角漁村的聚落和生活》（臺北：臺北縣立文化中心，1995年6月）。

² 黃進仕，〈臺灣民間「普渡」儀式研究〉，嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，1999年6月。

³ 陳緯華，〈雞籠中元祭：儀式、文化與記憶〉，台北：政治大學民族學研究所碩士論文，1997年1月。

⁴ 楊天厚，〈金門城隍信仰研究〉，高雄：中山大學中國語文學系研究所碩士論文，2001年6月。

⁵ 凌淑苑，〈臺灣城隍信仰的建立與發展(1683-1945)〉，嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文，2002年6月。

同地區洗禮，使得城隍神的形象逐漸官僚化與世俗化。⁶另，林禎祥的〈宋代善書研究〉則說明善書內容結構及其意涵，強調其在中國社會中的教化作用。⁷

本書整合歷來研究旨趣，提出所謂的「神道設教」觀點來考察傳統社會中的士庶關係，並提鬼神信仰乃讀書人與百姓的一道橋樑。舊時認為儒家反對鬼神信仰，是人不信鬼神的觀點，然作者提出一新思考面向，謂士人藉由鬼神建構一套明幽二元統治，以利於控制人民。在陽間政府有時無法全面制裁有罪行百姓時，幽的一方卻有如政府般的城隍存在，可以判準。所以無論生死，都有一仲裁力量使人無法做惡，便於政府統治。這是在上述研究中稍提及卻未全面論述的部分，作者以此觀點貫穿全書，可以讓讀者用一全新面向看待傳統臺灣社會。

二、章節介紹

本書作者主要以社會學的論點，如「知識倉儲(stock of knowledge)」⁸、「慣域(habitus)」⁹以及「實作感(practical sense)」¹⁰來探討臺灣常民社會的明幽二元思維。全書以傳統社會民眾在宗教儀式情境受到預先的鋪陳限制，以及結合相關經驗，並在此之下發動策略，以致實際操作宗教儀式的概念，以普渡、祭厲和善書等三個部分作中心論述，每編以理論敘述為先，後輔以實際例子，並以臺灣文獻為主軸，建構作者所要論述的臺灣常民社會的二元思維。

本書主要分成三編來探討中國傳統常民社會中的二元思維。第一編題為「鬼有所歸，乃不為厲」，共有「傳統臺灣社會的中元普渡」、「普渡光陰—雞籠中元祭」等章。第二編「明有王法，幽有鬼神」共有「合鬼與神，教之至也」、「治

⁶ 孟文筠，〈明代以來城隍故事與信仰〉，花蓮：花蓮師範學院民間文學研究所，2004年6月。

⁷ 林禎祥，〈宋代善書的研究〉，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2004年6月。

⁸ 依照舒茲和盧克曼的論述，所謂「知識倉儲」包含兩個基本要素，一是情境的限制特性，另一個則是關於生活世界主觀經驗的時、空和社會安排。(江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普渡、祭厲與善書》，臺北：稻鄉出版社，2005年5月，頁5)。

⁹ 布迪厄的「慣域」概念，指的是由某種獨特的情境所組成的結構，他是一種由稟性系統所賦予而運用在日常生活中的策略發動原則，使行動者能夠應付未知與不斷改變的情境。(江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普渡、祭厲與善書》，頁6)。

¹⁰ 此一概念意只選取特殊事物或行動特殊面向和身邊的事物連結，然後在決定要做什麼，基本上，這是一種內在而實際的適切原則。(江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普渡、祭厲與善書》，頁10)。

幽理冥，鬼不爲厲」等章。第三編「諸惡莫做，眾善奉行」，則有「善書與社會控制作用」、「命由我做，福自己求」等章

第一編「鬼有所歸，乃不爲厲」，首章以中元普渡爲例，從民眾與鬼神最接近的狀態來呈現人與鬼神關係。此外，並以雞籠中元祭實作情況，突顯鬼神角色在大眾生活中的份量。農曆七月十五日對傳統臺灣社會來說，是一個複合性的節日，既是傳統祭祖之日、道教地官大帝的誕辰，也是佛教的盂蘭會日。而在臺灣傳統社會中，所謂的普渡主要是源於鬼神信仰的普及跟影響。作者在書中並未將鬼和神嚴格區別看待說明，因爲本書所強調的是常民的明幽二元思維，所以鬼與神都屬於我們生活世界外的幽明世界，故作者把他們並列一起討論。

至於對鬼與神的解釋，在 Arthur P. Wolf 著、張珣所譯的《神·鬼和祖先》一書中則有著不同看法，Arthur P. Wolf 認爲一個人的祖先即爲別人家的鬼。鬼是已死之人，不具任何權利義務，但祖先卻是親人。¹¹至於神則是一種具有超自然科層體系的組織成員。以臺灣傳統常民社會而言，神祇並不具個人身分，故可將神同化到帝制科層體系中。¹²

次章從中元普渡對鬼神的態度談起，進而談到道佛兩教對普渡的看法，文論先說明在農曆七月十五日這一天，佛道兩教活動的主題，都是放在爲已故祖先或幽冥世界亡魂餓鬼的供饌上，表面上雖難以區分二者間的原始宗教祭典意義，但實際上他們參與中元慶讚，各有不同原因，只不過是因時間巧合與祭祀對象之類同，而湊成臺灣民間盛行的普渡。在此種宗教文化中，似可看出就是單純的「怕鬼」，可以說是一種對陌生人的恐懼與排斥態度，也是對於脫離既有社會組織與祭祀組織的陌生人的憐憫。因此中元普渡的祭鬼儀式，可以說是這種雙重心態的具體表現。¹³

緒章又說明普渡的相關運作情形，如普渡主要區分「公普」跟「私普」二類。臺灣社會俗稱農曆七月爲鬼月，普渡活動過去在每一地區舉行的日期都不同，但後來因政府提倡儉約拜拜，至民國四十年（1951）左右統一規定在七月十五日舉行，不過，由於普渡有公普跟私普之分，因此，除七月十五日外，我們也可在其他日子看到普渡活動。

¹¹ Arthur P. Wolf 著、張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》，35 卷 3 期，1997 年 9 月，頁 250。

¹² Arthur P. Wolf 著、張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，頁 244。

¹³ 林本炫，〈世俗化社會中的宗教運動〉，《臺北縣立文化中心季刊》，第 46 期，1995 年 10 月，頁 19。

第二編為「明有王法，幽有鬼神」，主要探討知識份子對於鬼神觀念的創造與操弄，並以「神道設教」觀念的發展加以佐證；此外，為釐清士庶間在接受和運用鬼神觀念上的分歧，作者亦對由官方主導的城隍具幽明之功能加以說明。在常民的二元靈魂觀中，稱改生之魂為「神」，而改生之魄則稱為「鬼」，神、鬼即分別處於天上與地下之相對二元世界觀，魂神魄鬼與天上地下組成的死後世界觀。（頁 117 - 118）但事實此種情況並非固定不變，其中「厲」的出現便是一例，「厲」代表社會上對於「不完整處理死亡情況」的認知，鬼不再是單純的生命終結，不再一定是「人神」或「賢人精氣」，而是有賴喪葬儀式的認證。故一但在非自然死亡下而未有正常處理，或死後無宗祧、後嗣的狀況下，便有可能成為厲的狀態。¹⁴故鬼不僅是指所謂的厲，也有可能是我們的祖先，故一般人對於鬼的敬事，不是起於理性思考活動，而是來自天生情感以及敬老的傳統。

在傳統社會中，讀書人可以講求義理，而一般老百姓僅能藉助基本禮樂制度加以規範。祭祀或祖先崇拜的世俗功能是培養親屬團體的道德，如孝道、忠誠、家族的延續等，對於某些儒家學者來說，民眾只要能夠具備這些德行就已足夠。因此，雖然大眾祭祀目的在獲得先人降福，但形式上還是需達到儒家要求目的。而明幽二元思維的發展基本上是受到政權系統所支持，創造一個具有能動性的超自然世界力量，並設計一套祭祀的禮儀與規範，除給予親屬系統穩定有力的支持外，亦有助維持以儒家為本之政權系統。（頁 136）鬼神存在目的就是為了要協助政府統治百姓，所以城隍廟的興建也變得重要，因為就統治者角度而言，一個完整的權力行使範圍是包含明幽二界，唯有如此，官方才有機會和能力管理民眾的信仰行為，或透過交叉影響，利用信仰來控制人們日常生活。

另在「厲」方面的敘說，在中國民間信仰中，橫死或枉死的亡靈一般而言都會成為厲鬼，其十分凶惡且會作祟人間，然而那些具有忠孝節義事蹟的亡靈，卻可經過官府的次風轉化而為保衛國之神明。¹⁵故設立一個具是非曲直判斷力且有獎懲力的天，其用意是十分弔詭的，「祂」並不是用來削弱統治者所具有的權力，相反的，通常是用來宣揚統治者所偏好的價值觀。從本書的論述來看，所謂的「神道設教」，主要是「城隍」與「祭厲」兩種信仰內容結合，透過人們敬畏「城隍」以及懼怕「厲」的基本心理狀態，讓明幽二元思維更深入社會底層。

¹⁴ 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間宗教信仰結構性的思考〉，《東方宗教研究》，第 4 期，1994 年 10 月，頁 189。

¹⁵ 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間宗教信仰結構性的思考〉，頁 200。

第三編為「諸惡莫作，眾善奉行」，主要是探討鬼神觀念的社會控制功能，士大夫為讓鬼神概念成爲一種生活慣域或知識倉儲，遂透過善書與功過格的設計，為百姓搭起道德實踐的橋樑。

善書大多具有濃厚的宗教色彩，為教化民間的一種工具，其內容呈現通俗文化的特性，致善書原本的宗教屬性反而變得無關緊要。就善書的命運觀來說，是天地依據個人的善惡行為來判斷，所以人的命運由自己所決定。另就善書的內容而言，其包含儒家制禮作樂的基本條件，加上鬼神力量的約制，使得善書內容綜合明幽兩個世界的力量，因而對中下階層有了進行教化的管道。此外，官方也以善書的形式來進行政令宣導，謂之「宣講」，官府宣講的內容通常充斥著官方社會控制目標，此種政治性善書與民間流行的善書有所差異，不過民間善書卻常常依從在官方的宣講活動中，對大眾反而發揮更實際、更深遠的影響力。善書是一種具有自我繁殖能力的觀念媒介，可謂神道設教的重要工具。

至於「功過格」則可謂是神道設教的具體表現，在舉頭三尺有神明的思維下，民眾了解可以改變自己的命運和禍福。基本上，功過格是將一般善書的主張條目化，使福善禍淫觀念落實為適合大眾日常生活的行為指南，藉此設計出一種精神上的感覺與壓力，讓人們不得不去行善除惡。然而，在律法及公權力並不彰顯的時代，功過格不僅是王法的補充，同時也是一種延伸，就如城隍信仰作為行政體系的一環一樣，對一般大眾產生一定程度的社會控制力量。（頁 277）

上述三編內容主要以明幽二元的思維和觀念加以串聯，第一編先論及鬼神在日常生活中的定位，第二編就知識份子對鬼神觀念的操弄加以描述，而第三編則是由鬼神觀念所型塑的日常行為標準化和道德化。本書認為探討傳統臺灣社會的鬼神觀念，必須分從大眾和知識份子兩條路線來分析，其中大眾幾乎是毫無自覺地接受鬼神相關概念和信仰，然而知識份子卻能有效思考和操縱鬼神概念，知識份子藉此制禮作樂、作善書，鬼神成爲另一種社會控制的力量，約束人們努力實踐條目化的道德標準。

三、優缺點評論

本書以「普渡」、「祭厲」與「善書」等三大主題，談討在士人所建構中國常民社會的明幽二元世界。作者引用許多社會學上的理論，扣緊所要呈現的「明幽

二元思維」，先從「知識倉儲」與「慣域」的概念建構一個傳統知識份子所要進行的情境設置，之後達到「實作理路」的實踐方式，而善書與功過格正是實作理路的實踐最佳展現方式。作者同時也強調此種方式有助於知識份子對常民的控制，即是所謂的神道設教，而這樣的理念並不與政府相違背，反使政府能夠在明幽二元的情境下更便於統治人民。

綜觀全書有以下特色，值得向讀者介紹：一是全面且有系統地論述常民社會中幽明二元思維。以往對於常民社會宗教信仰方面的論述，甚少以此角度切入，作者能從社會學觀念來論述介於官方與民間的控制力量，能給予關注此等課題者新的啟發。

二是有效的科際整合。陳杏枝在〈臺灣宗教社會學研究之回顧〉一文中曾提到臺灣宗教社會學研究有兩大缺失，一是西方文獻回顧太多，過度依賴西方理論而模糊研究觀察焦點，其次是缺乏對本土歷史的關照。此或許皆是臺灣宗教社會學的研究起步較晚，缺乏本地研究可供參考，故從西方文獻中去採借。¹⁶然就此書而言並未見到此等缺失，作者雖引用西方學者的論點，卻也因地制宜，採用一些本土社會學家的觀念，並以臺灣常民社會為對象，顯見其對本土歷史的關懷。且利用社會學的角度結合歷史學而成的作品，亦展現出臺灣常民社會的另種風貌。

三是作者引用了許多歷史文獻，如《重修臺灣府志》、《重修臺灣縣志》、《淡水廳志》、《從征實錄》等，加上二手史料的運用，且作者在資料的呈現上且敘且論，雖為社會學的作品，史料解讀與分析的功力卻不輸歷史學者。

雖然該書有如上優點，但全書仍有多項缺失可議，首先在徵引書目上：如《毛詩》、《周易》、《孝經》等，有許多文獻並未標明清楚出版資料，是需要重新整理之處。另在引用的書目中，多以中文為主，甚少見到外文論述，如鄭志明在〈臺灣善書研究的現況與展望〉一文中曾提到，早期焦大衛(D.K. Jordan)與歐大年(D. L. Overmyer)曾對臺灣鸞堂進行過相關研究，且涉及到部分善書。¹⁷由此可知，本書對於其他外文的相關研究的運用仍有待強化，畢竟焦大衛(D.K. Jordan)與歐大年(D. L. Overmyer)的研究是專對臺灣而言，有助於吾等了解臺灣宗教社會學的發展面向及相關論點，故作者在二手資料運用的廣度上似可再加深。

¹⁶ 陳杏枝，〈臺灣宗教社會學研究之回顧〉，《臺灣社會學刊》，第22期，1999年10月，頁173-210。

¹⁷ 鄭志明，〈臺灣善書研究的現況與展望〉，《宗教哲學》，2卷4期，1996年，頁155-176。

再則，是相關詞彙的定義釐清問題，作者在第三章〈普渡陰光—雞籠中元祭〉中，並未對書中出現的「宗親會」、「宗親團體」以及在中元祭時所輪值主普的「字姓團體」定義加以釐清，易使讀者對此三者產生誤解，是需要改進之處。

最後是作者把普渡的現象解釋為一種實作理路的經驗，以「集體記憶」¹⁸的行為模式加以探討，但就筆者認知，此或許亦可從宗教運動的角度切入解釋。宗教運動的概念是由宗教內部所發生教義、儀式、理念、象徵與神聖性的重新建構，乃至社群建構與組織形式等等的變革。傳統的懼鬼信仰以及其中所蘊含的舊有倫理價值，在儀式中獲得重新肯定與強調。近年就臺灣傳統常民社會中的普渡儀式而言，除書中所談到早期知識份子藉由鬼神信仰控制民眾之外，或亦可藉由與觀光的結合，達到宗教運動的目的。¹⁹如作者僅以雞籠中元祭為實例探討普渡問題，卻未能窺見其他地區的不同面貌，在李豐楙在〈傳統之中求創新〉一文中就曾提及臺灣南部特殊的「牽(車藏)」儀式。「牽(車藏)」在臺灣北部雖較少見及，但在中南部濱海區域卻是常見的地方習俗。其源自閩南，尤其是泉州地區，目前仍存於鄉村地區，是一種源遠流長的超度習俗。經由「起(車藏)」，類似降乩表示幽孤已降，然後由紅頭法師前導，群眾跟隨牽引，「破(車藏)」，讓沉淪的苦靈能被牽引，這時隊伍相連爭相搖動(車藏)，最後再由法師「倒(車藏)」，代表儀式完成。²⁰是以，作者或許還應該從其他普渡的儀式作比較與補充，掌握不僅是宏觀且為微觀的研究。

四、結語

¹⁸ Maurice Halbwachs 認為記憶是一種集體社會行為，現實的社會組織或群體(如家庭、家族、國家、民族、或一個公司、機關)都有其對應的集體記憶。我們許多的社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一群人組合的凝聚。轉引自王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》，91期，1993年11月，頁7。

¹⁹ 在過去直到目前，我們可以將宗教與觀光結合的類型，大約區分為兩大類。第一類型，是由地方社區所發起的，例如雞籠中元祭的放水燈、鹽水蜂炮、三峽的神豬祭、宜蘭頭城的搶孤。這些地方色彩濃厚的宗教活動，都發展成為臺灣「宗教觀光」的重要據點。由於這些活動並不涉及詮釋觀點的變更，因此往往為中央的國家機關所容許，甚至以發展觀光的觀點而加以鼓勵。第二類型，則可以臺北連辦四年的「宗教藝術節·中元普度祭」為代表，是一種由藝術工作者與社會運動者所介入，藉由宗教祭儀所發動的一種宗教運動間社會運動性質的詮釋觀點的顛覆。林本炫，〈世俗化社會中的宗教運動〉，頁20。

²⁰ 李豐楙，〈傳統之中求創新〉，《臺北縣立文化中心季刊》，第34期，1992年12月，頁26。

中國的傳統信仰是一種普化的宗教而非制度化的宗教，據李亦園的研究，謂普化的宗教具有教義、儀式和組織與其他世俗社會生活與制度混而為一的特質，因此人們很難成爲一個絕對無信仰者，在日常生活細節中很難不受傳統信仰中的宇宙觀及其運作原則影響。²¹而漢民族的宗教信仰根基於多民族的融合和悠久的歷史而發展出不同於西方宗教的特色，學者稱之爲「普化的宗教」，其特徵是教義、儀式及組織都與其他世俗社會生活制度混而為一。²²對於研究者而言，普化的宗教可以呈現出的面向較廣，卻也難以掌握確切的角度。正如臺灣民間宗教信仰並沒有一定的經典和教義，但是信徒仍有大致相同而可遵循的規範。²³然儒家的思想支配民間宗教的運作，士人與政府間的支配，神道設教的觀念，讓民間的宗教信仰沿著固定情境運作。

本書作者能從士人的面向採用相關文獻史料，建構其明幽二元思維的臺灣常民社會，課題上十分新穎，可讓吾人了解當時民衆生活狀況及士庶間的關係。另，作者收集不少資料且有效運用呈現，論述及分析亦有不錯見解，內容亦堪稱豐富，對宗教社會學研究有一定貢獻。整體而言，本書深具創意，討論問題也相當深入，是一本頗具學術水準專論，值得讀者細細品味。

²¹ 李亦園，《文化的圖像（上）：文化發展的人類學探討》（臺北：允晨文化公司，1992年1月），頁140-141。

²² 呂理政，〈宗教信仰與社會生活-談臺灣民間信仰的幾個面〉，《民俗曲藝》，第69期，1993年1月，頁6。

²³ 呂理政，〈宗教信仰與社會生活-談臺灣民間信仰的幾個面向〉，頁18。

參考書目

- Arthur P. Wolf 著、張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》，35 卷 3 期，1997 年 9 月。
- 王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》，91 期，1993 年 11 月。
- 呂理政，〈宗教信仰與社會生活-談臺灣民間信仰的幾個面向〉，《民俗曲藝》，第 69 期，1993 年 1 月，頁 6。
- 李亦園，《文化的圖像(上)：文化發展的人類學探討》(臺北：允晨文化公司，1992 年 1 月)。
- 李明仁、江志宏，《東北角漁村的聚落和生活》(臺北：臺北縣立文化中心，1995 年 6 月)。
- 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間宗教信仰結構性的思考〉，《東方宗教研究》，第 4 期，1994 年 10 月。
- 李豐楙，〈傳統之中求創新〉，《臺北縣立文化中心季刊》，第 34 期，1992 年 12 月。
- 孟文筠，〈明代以來城隍故事與信仰〉，花蓮：花蓮師範學院民間文學研究所，2004 年 6 月。
- 林本炫，〈世俗化社會中的宗教運動〉，《臺北縣立文化中心季刊》，第 46 期，1995 年 10 月。
- 林禎祥，〈宋代善書的研究〉，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2004 年 6 月。
- 凌淑苑，〈臺灣城隍信仰的建立與發展(1683-1945)〉，嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文，2002 年 6 月。
- 陳杏枝，〈臺灣宗教社會學研究之回顧〉，《臺灣社會學刊》，第 22 期，1999 年 10 月。
- 陳緯華，〈雞籠中元祭：儀式、文化與記憶〉，臺北：政治大學民族學研究所碩士論文，1997 年 1 月。
- 黃進仕，〈臺灣民間「普渡」儀式研究〉，嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，1999 年 6 月。
- 楊天厚，〈金門城隍信仰研究〉，高雄：中山大學中國語文學系研究所碩士論文，2001 年 6 月。
- 鄭志明，〈臺灣善書研究的現況與展望〉，《宗教哲學》，2 卷 4 期，1996 年。