

# 節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與 城市群眾的集體抗議行為

巫仁恕

## 摘要

過去學者將明清城市群眾的集體抗議事件稱之為「城市民變」，而既有的研究往往忽略了這類事件與民間信仰和節慶儀式的關聯性。本文嘗試藉由城隍信仰為例，探討民間信仰、節慶儀式與集體抗議三者之間的微妙關係。

在現代被視為「傳統」的廟會節慶活動，實則真正普遍化地發展出來是在明末清初時期。從方志中可以看到至明末清初民間信仰的廟會節慶種類繁多，而且活動更加頻繁，空間上分佈更加普遍化。它非僅是傳統農業慶祝時令轉換節日的延長，也不是官方塑造的教化意義所能操縱。它們其實發展出特有的精神意涵和意識型態，尤其有類似歐洲狂歡節慶的顛覆及暴力因子，甚至在廟會節慶中還醞釀了群眾集體抗拒官方權威的作用。

在明清城市群眾的集體抗議事件中，往往會看到民眾將廟會節慶的儀式轉化成集體抗議的儀式，這種轉化也是經過民眾選擇過的。在明清城市群眾的集體抗議事件中，群眾最常利用的是城隍神信仰，其原因則牽涉到明代中期以後城隍神信仰的變化。

經過本文的探討顯示，明清城隍神在儀式、神格與廟宇功能等三方面都發生了重大的變化。明末以來城隍廟成為「士民公議」時最常聚集的場

所，再加上城隍廟往往是城內最大的公共廟宇，所以民衆會選擇城隍廟成爲聚衆商議與行動的場所。

又城隍神的形象漸漸地人格化，演變成具有可與陽間地方官抗衡，甚至有權懲治陽官的「陰間司法審判官」形象。同時，原來官方祭祀城隍的儀式被民間世俗化，衍生出如告陰狀、裝冥判與三巡會等儀式。因之城隍神在人格化形象與世俗化儀式的配合下，影響了明清時代一般百姓（甚至下層士人）觀念，認爲城隍神就是抗衡陽間官方或是鄉紳的最佳象徵。

所以當集體抗議行動時，民衆常會聚集在城隍廟，並藉著向神告狀、抬神與模仿審判等等城隍廟會的象徵儀式，一方面有強化抗議社會不公平現象的效果，另一方面也是想將他們種種的抗爭行動合法化。

**關鍵詞：**廟會節慶、城隍、城市民變、儀式、集體抗議、民間信仰

# Festival, Cult and Protest—— The City God Cult and the Collective Protests of Urban People in Ming and Qing Times

Wu Jen-Shu

## Abstract

Scholars are used to calling urban people's protests in Ming and Qing cities "urban riots," while the existing researches often tend to ignore the links between popular religions and festivals with such protests. This paper attempts to use the City God cult as a case study in exploring the complex links between festival rituals, group protests, and popular religion.

What is now regarded as "traditional" temple activities became popular only since the late Ming and early Qing times, and as expected, local gazetteers dated from the period recorded a great variety of temple fairs and festivals occurring with greater frequency and more popularity. These activities were not simply an extension of traditional agricultural celebrations for the changing of the seasons, nor were they containable within official indoctrination. On the contrary the government notably failed in turning these temple festivals into regulated ceremonies to maintain social order. In fact, the festivals contained topsy-turvy, violent elements as found in European Carnivals. Moreover, such festivals might also become venues for expressing collective protests against

the authority of the government and the social order.

There were many such cases of collective protests in Ming and Qing cities under the chosen period of study. In the study it is witnessed that the crowds actively chose to turn festivals into collective protests, and the City God cult was the one used most frequently in such protests. The frequency of its use was connected to the transformation of the City God cult during the late Ming period.

This paper shows that the rituals, character and temple functions of the City God changed greatly during this time. The City God temple became a meeting-place for the gentry and officials to discuss public issues. In addition, as the City God temple was usually the biggest, most accessible public temple in the city, so it naturally became an ideal meeting place for gatherings and collective action.

Having gone through a figurative metamorphosis of sort, the City God's image gradually became more personalized and transformed into the Underworld Judge who had the right to punish local officials in this world. In the meantime, official rituals were secularized by these urban people who moreover initiated rituals such as filing indictments, lifting the God's image and mock ghost trials. The personalization and secularization of the City God caused urban people to consider the City God as a powerful symbol of resistance against the authority of the local officials and gentry.

Thus, when protestors gathered in the City God Temple and employed these secularized rituals such as filing indictments, lifting the God's image and mock trials of the ghost, they were trying both to strengthen the fight against perceived social injustice on the one hand, and to legitimize their collective actions on the other.

**Key words:** temple festival, City God, urban riots, ritual, collective protest, popular religion

# 節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與 城市群衆的集體抗議行為\*

巫仁恕\*\*

## 前言

- 一、從歲時節日到廟會節慶——明清江南廟會節慶的盛行及其功能
  - （一）廟會節慶的盛行
  - （二）廟會節慶的起源與形成
  - （三）廟會節慶中的顛覆與暴力
- 二、明清城隍信仰之變遷——以江南城隍為中心
  - （一）城隍神祭祀儀式的世俗化
  - （二）城隍神的人格化
  - （三）城隍廟與士民公議
- 三、明清城隍神信仰對城市群衆集體抗議行為之影響
  - （一）聚眾商議與行動的場所
  - （二）從廟會節慶的儀式到集體抗議的儀式
  - （三）抗衡官方的象徵與合法性的來源
- 四、結論

---

\* 本文初稿曾於 2000 年 6 月本所學術討論會中宣讀，惠承評論人康豹教授暨與會諸同仁多方指正，獲益良深，謹此致謝。修訂與送審過程中，復蒙兩位匿名審查人的詳閱與指正，特在此一併致謝。

\*\* 中央研究院近代史研究所助研究員

## 前言

明末清初中國各地城市曾發生許多大大小小的群眾集體抗議或集體暴動事件，一般史家多稱之為「城市民變」。<sup>1</sup>這類事件有一些特徵是過去學者較未注意到的，例如事件聚眾的地點常是在民間信仰的廟宇；在群眾集體抗議或暴動時所舉行的儀式，也與民間信仰在廟會節慶活動時所舉行的儀式十分類似。民眾為何選擇聚集在廟宇？為何民間信仰的廟會節慶儀式會成為群眾集體抗議或暴動的儀式？信仰與儀式對百姓而言代表什麼意義？也就是說，民間信仰、節慶儀式與集體抗議三者之間到底具有什麼樣微妙的關係？在城市群眾的集體抗議事件中，尤其是城隍神被牽涉的頻率最多，那麼城隍神對百姓而言又代表何種象徵意義？<sup>2</sup>這些現象所反映出的是一般平民大眾的觀念世界與集體心態，頗值得探討。

西方學界探討歐洲中世紀以來的節慶儀式，已有豐富而深入的研究成果，而且更進一步地討論節慶儀式對西方近代許多集體暴動事件的影響。例如早期俄國文論家巴赫汀(Mikhail Bakhtin)在研究文藝復興時代作家拉伯雷(Francois Rabelais, ca. 1490-1553?)的小說中，發掘了中世紀至文藝復興時代以來狂歡節慶的歷史意義。他指出了狂歡節慶的象徵意義以及其所具有的政治色彩。<sup>3</sup>他的觀念對日後許多歷史學家產生了很大的影響。年鑑學派史家 Emmanuel LeRoy Ladurie 在研究十六世紀末法國南部的地域社會史

<sup>1</sup> 本文借用歷史社會學的「集體行動」(collective action)觀念，泛稱這類事件為集體抗議或集體暴動事件，以取代過去具有價值判斷且定義狹隘的「民變」一詞。據西方歷史社會學者 Charles Tilly 對「集體行動」下的定義係指：「人們為追求共同的權益而聚集行動的行為」(people acting together in pursuit of common interest)。參見 Lousier A. Tilly and Charels Tilly, eds., *Class Conflict and Collective Action* (London: Sage Publications, 1981), p. 17.

<sup>2</sup> 筆者在博士論文中蒐集明嘉靖至清乾隆年間 458 個事件中，牽涉其中的民間信仰包括有城隍神、東嶽神、火神、土穀神、岳飛及關帝等神祇，其中又以城隍神牽涉的事件為數最多。參見拙作，〈明清城市民變研究——傳統中國城市群眾集體行動之分析〉(國立台灣大學歷史學研究所博士論文，1996年)，頁 185-187；188-190。

<sup>3</sup> 巴赫汀著作的英譯本為 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

時，也特別注意到狂歡節慶的意義。他從整體歐洲史的角度結合史學與人類學的解釋來討論狂歡節慶，認為節慶除了呈現出基督教與異端的對立、農業節令與生殖意義之外，更牽涉到社會衝突，而且節慶儀式反映了許多象徵意義。<sup>4</sup>Natalie Davis 的研究指出甚至早於十六世紀文藝復興時代，歐洲社區已經開始定期舉行節慶儀式。當這類活動漸漸由鄉村傳到城市時，節慶轉化成不但帶有批評統治者的功能，還提供城市群眾在心理上將其集體暴動合法化的功能。而十八、十九世紀許多群眾集體抗爭活動中所採用的儀式就是導源於此。<sup>5</sup>Peter Burke 在研究十八世紀末至十九世紀初歐洲大眾文化的專著中，也指出狂歡節慶的重要作用之一就是集體抗爭。當時許多暴動與叛亂就是在狂歡節慶時醞釀而成或藉機發動的。<sup>6</sup>又如 Robert Darnton 的作品論述了十八世紀的法國在資本主義興起時，因為印刷工人與雇主關係的惡化，於是有工人利用狂歡節慶的殺貓儀式來表達對雇主的不滿與抗議。<sup>7</sup>另外，年鑑學派的第三代史家 Mona Ozouf 對節慶與法國大革命關係之研究，也提到節慶中具有嘲弄式暴力，反映的是民衆對舊體制的唾棄與對革命目標的認同；而其所呈現的死亡與重生的概念，可以被譯成一種新的象徵語言，是節慶參與者對革命的一種理解方式。<sup>8</sup>以上諸位學者的著作都是從節慶儀式的角度探討其象徵意義，以說明西方近代群眾集體行動和通俗文化的關聯性，及其所反映的集體心態。

相對而言，在中國史的研究方面，至今從民間信仰與節慶儀式的角度來觀察群眾集體抗議事件的作品，仍然只是少數，大部份的作品只是略為

---

<sup>4</sup> Emmanuel LeRoy Ladurie, *Carnival in Romans*, trans. Mary Feeney (New York: George Braziller, 1979), pp. 304-324.

<sup>5</sup> Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays* (Stanford: Stanford University Press, 1975), pp. 97-123 : 152-188.

<sup>6</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Aldershot, Hants, England: Scolar Press, 1994), pp. 199-204.

<sup>7</sup> Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Basic Books, Inc, 1984), pp. 75-106.

<sup>8</sup> Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, trans. Alan Sheridan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp. 83-105.

提及。如日本學者濱島敦俊發現江南地方神祇對清代農民的抗租運動有相當程度的影響；吳振漢的廟會研究，注意到廟會的儀式與明季奴變的關係；Barend J. ter Haar 與筆者也都曾略為提及民間信仰與「城市民變」的關係。<sup>9</sup>以上這些作品雖具有啓發性，但仍尚未深入探討。尤其是對城市群衆集體抗議行爲的研究，仍少有學者注意到其與民間信仰的關聯性。至於明清城隍神信仰的研究，近年來雖有許多作品問世，不過皆未提及其與群衆運動的關聯。

本文主要分爲三個部份，在第一節中描繪出明末清初以各種不同民間信仰神祇爲名而興起的廟會節慶活動，並試著探尋這類廟會節慶活動所隱含的一些要素，尤其是影響百姓生活並可能導引民衆走向集體抗議行動的要素。在地域上因爲江南有關廟會節慶的資料較集中，集體抗議事件的例子也爲數較多，所以本文在空間上集中在江南地區作討論。又在衆多的民間信仰中，與集體抗議行動關涉最多的例子是城隍神信仰，所以本文在第二節集中探討明清城隍神在儀式、神格與廟宇等三方面的變化。透過這些方面的了解，在第三節中嘗試說明群衆運動之所以會藉廟宇聚衆、藉廟會節慶的儀式作爲抗議儀式的原因，及其反映的群衆心態。由此以說明明清城市群衆的集體抗議事件和民間信仰、廟會節慶三者之間的關聯性。

## 一、從歲時節日到廟會節慶——明清江南廟會節慶的盛行及其功能

在明清的地方志常見作者強調長江中下游地域風俗的相似性，例如蘇

---

<sup>9</sup> 濱島敦俊，《明代江南農村社會の研究》（東京：東京大學出版會，1982年）。Wu, Cheng-han（吳振漢），*The Temple Fairs in Late Imperial China* (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1988). Barend J. ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," in *Studies in Central and East Asian Religion*, 8(1995), pp. 1-43. 巫仁恕，〈明清城市民變的集體行動模式及其影響〉，收在郝延平與魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁 237-242。



州府屬的吳江縣在康熙刊本的《吳江縣志》〈風俗志〉中就說道：

今大江以南，江楚吳越之風，大約相同者，什之六七。間有小異，或千里而異，或數百里而異者。若欲于百里之間，獨自爲風而不同于他處則寡矣。莫、徐志吳江風俗，于吉凶應酬交會之禮，時令飲食起居之數，俗文禱節，皆江浙所通，尙不獨吳江，并不獨蘇州也。……又巫覡淫祀遍天下，古稱楚巫、越巫，似不當在吳江也。<sup>10</sup>

上面的引文說明了長江中下游地域風俗之大同小異，諸如禮儀與衣食住行等風氣，蘇州府與江浙地區各地多有雷同。因之就風俗而言，在江南地區中的蘇州府可以說是具有相當的代表性。又「巫覡淫祀遍天下」一語，實指出了民間信仰的盛行不單單只在蘇州府吳江縣，也不只流行在江南地區，而是普及於長江中下游地域。所以本節在空間上雖以蘇州府爲中心，來探尋江南廟會節慶的出現及其功能，然此情形當可推及明清時期長江中下游一帶。

### （一）廟會節慶的盛行

中國有關於「歲時」的記載起源很早，然而關於江南地區較詳盡的記載則始自宋代的方志。以蘇州府地區爲例，宋紹熙三年(1192)由范成大纂修的《吳邑志》中，在卷二〈風俗志〉有吳地歲時的記載，內容依序爲：歲首集會於佛寺、上元影燈巧麗、春時遊虎丘、寒食掃墓、四月八日浴佛、端午、夏至作角黍以祭、七夕乞巧會、重九嘗新酒食糕、十月朔再謁墓、重冬至略節歲、臘月十六日祭廁姑、二十四日祭灶、二十五日辟瘟與照田蠶、除夕夜祭瘟神與易門神等流傳久遠的傳統節日習俗。<sup>11</sup>一直到明朝版本的地方志，無論是洪武的《蘇州府志》、嘉靖的《吳邑志》、正德《姑蘇志》，甚至是萬曆刊本的《長洲縣志》，基本上都是沿用上面的記載，只是大同小異。

<sup>10</sup> 康熙《吳江縣志》（康熙二十三年序刊本），卷26〈風俗〉，頁3a-b。

<sup>11</sup> （宋）范成大，《吳郡志》（據宋紹熙三年修，紹定二年續修，民國十五年吳興張氏《擇是居叢書》景宋刻本影印），卷2〈風俗〉，頁7b-9a。

但是到了明末清初，蘇州府內各縣方志中〈風俗·歲時〉項下的記載，就出現了許多與地方民間信仰有關的廟會節慶。下面就依方志中歲時之順序列舉規模較大的節慶成下表：

時間	祭祀神祇	廟會節慶名稱及盛行縣份	資料來源	
正月	三日	驅蝗神劉猛將	是月坊巷鄉村，各為「天曹神會」，合四野無慮有數百處。（吳江縣）	嘉靖《吳江縣志》13/20a-b； 康熙《吳江縣志》16/2b。
	五日	五路財神	五日祀五路神，以祈利達。（長洲縣）	康熙《蘇州府志》21/9b； 康熙《長洲縣志》3/5b。
	十三日	驅蝗神劉猛將	詣吉祥安庵，謁揚威侯，俗呼劉猛將。（吳縣）	崇禎《吳縣志》10/3a-b； 康熙《吳縣志》15/3a。
	十六日	土地神	在鄉村土人以迎土地神而祈水澤。（嘉定縣）	康熙《嘉定縣志》卷4/8。
三月	清明節	城隍神	城隍神巡境祭厲壇。（蘇州府內各縣）	康熙《崇明縣志》6/4； 嘉慶《太倉州志》，16/11b。
	三日	北極佑聖真君 (真武神)誕辰 <sup>12</sup>	民間雜集親友，就家啓醮，謂之「聖會」（吳江縣）鄉人結社拜香，每社有會首率之，至拂水祠進香。（常熟、昭文縣）	嘉靖《吳江縣志》13/21a-b； 康熙《常熟縣志》9/30； 光緒《常昭合志稿》6/15-16。
	二十八日	東嶽神誕辰	東嶽齊天聖帝生辰，各廟神齊赴，鄉民昇神進香，各地市鎮之行宮最盛，所在成市。（蘇州府內各縣）	康熙《常熟縣志》9/31； 道光《崑山新陽兩縣志》1/24； 嘉靖《吳江縣志》13/22b； 光緒《常昭合志稿》6/16； 康熙《嘉定縣志》4/10； 嘉慶《太倉州志》16/11b-12a。

<sup>12</sup> 北極佑聖真君即真武神，有關真武神起源之其它史料，參見宗力、劉群，《中國民間諸神》（石家莊：河北人民出版社，1987年），頁62-85；Romeyn Taylor, "Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming," in Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 153-156.

時間		祭祀神祇	廟會節慶名稱及盛行縣份	資料來源
四月	十四日	呂純陽誕辰	由神仙誕發展成呂純陽誕會，常熟縣有「千人會」。（長洲、吳、常熟縣等）	萬曆《長洲縣志》1/58；崇禎《吳縣志》10/3b；康熙《吳縣志》15/3a；道光《崑山新陽兩縣志》1/24b-25a。
	十五日	馬鞍山山王廟神誕	馬鞍山神誕，謂之「山神會」，城鄉昇神朝賀，謂之「朝山王」。（崑山縣）	萬曆《崑山縣志》2/195；康熙《蘇州府志》21/10a；道光《崑山新陽兩縣志》1/25。
六月	二十四日	雷公誕辰	雷公誕辰，民人詣廟禮拜。（崇明縣）	康熙《崇明縣志》6/4。
七月	初	劉猛將	因田夫耕耘甫畢，各釀錢祀猛將為「燒青苗」，又稱「青苗會」。	崇禎《吳縣志》10/3b。
九月	九日	重陽節	集馬鞍山昇神登高會。（崑山縣）	萬曆《崑山縣志》2/195-196；道光《崑山新陽兩縣志》1/26b-27a。
十月	五日	湖神	太湖漁者千餘家，祭祀湖諸神祠，祈求風順可揚帆捕漁，謂之「五風信」。 <sup>13</sup>	崇禎《吳縣志》10/3b-4a；康熙《吳縣志》15/3b。

從附表中可以看到明末清初廟會節慶的盛行，相較於宋元時代有幾個特點：第一是廟會節慶的種類多樣化了。雖然這種與地方民間信仰有關的廟會節慶，在某些地方早在宋代已出現類似的記載，如崑山縣在最早的方志，即南宋淳祐《玉峰志》的〈風俗〉項中，已記有關東獄神賽會與山神誕會的活動：

自三月旦，爭往嶽祠拜祈禱賽；……（四月）望日，山神誕，縣迎神設佛老教，以祈歲事，并社為會以送神，自山塘至邑前，幕次相屬，紅翠如畫。它州負販而來者，肩袂陸續。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 有關太湖流域的漁民信仰，參見陳俊才，〈太湖漁民信仰習俗調查〉，《中國民間文化第五集——稻作文化與民間信仰調查》（上海：學林出版社，1992年），頁80-113。

<sup>14</sup> （宋）項公澤修；凌萬頃、邊實纂，淳祐《玉峰志》（據宋淳祐十一年修，清宣統元年《匯刻太倉舊志五種》本影印），卷上〈風俗〉，頁17b。

但是，到了明末清初各種版本的《崑山縣志》〈風俗〉項下，有關這類廟會節慶的記載，較之宋元時期更爲詳細、種類更多，包括有如東嶽巡會、呂祖誕的千人會、重陽昇神登高會等等。而且有些節日原本是與民間信仰無關，卻也發展成廟會節慶。如九月九日，俗稱重陽節，原來在明代時只是士人專屬的登高之遊，如萬曆《崑山縣志》云：「重九，詩人高士，亦有以菊花茱萸飲酒登高者。」至清代的發展則又另外形成民間信仰的活動，如道光《崑山新陽兩縣志》記：「九日重陽節，集馬鞍山爲登高會，亦有昇神像登高者，是日喜晴。」<sup>15</sup>

其次，廟會節慶活動的舉行也更爲頻繁。上表所列還只是蘇州府地方志中〈風俗·歲時〉項下所記者，實則此時期盛行的各種名目的廟會節慶，在數量上遠超過上表所列，如明人王穉登在《吳社編》一書中就提到，蘇州府內所謂的「神會」有多種名目：「會有松花會、猛將會、關王會、觀音會。松花、猛將二會，余幼時猶及見，然惟旱蝗則舉；關王會則獨盛崑山，觀音會亦間一行之。今郡中最尙曰五方賢聖會。」<sup>16</sup>清代的例子如乾隆《崑山縣志》記載當地最盛的迎神賽會，除了有四月十五日的山神廟會之外，其他還有「東嶽、關帝、城隍、金總管、張仙、五路、通達司、三元帝君、龔貞老官人、周孝子等會。」<sup>17</sup>幾乎是有什麼神明或廟宇，就有相關的廟會節慶活動，而且幾乎每個月都會有一、兩天有廟會節慶的活動舉行。

第三，在空間上可以看到廟會節慶的出現愈加普遍化。尤其前所未見的是明代中期以後隨著江南市鎮經濟的發達，也帶動了以市鎮爲中心的廟會節慶活動。例如蘇州府內東嶽神廟會最盛的地點，往往是東嶽行宮所在的市鎮，並且形成很大的市集，嘉靖《吳江縣志》云：「三月二十八日，俗傳爲東嶽天齊聖帝生辰，邑中行宮，凡八處，而在震澤鎮者最盛。清明

<sup>15</sup> 萬曆《重修崑山縣志》（據明萬曆四年刊本影印），卷2〈風俗〉，頁195-196；道光《崑山新陽兩縣志》（據道光六年刻本影印），卷1〈風俗·占候〉，頁26b-27a。

<sup>16</sup> （明）王穉登，《吳社編》，收在《筆記小說大觀》，編4冊6（台北：新興書局，1970年），頁4041。

<sup>17</sup> 道光《崑山新陽兩縣志》，卷1〈風俗·占候〉引乾隆《崑山縣志》，頁19a-b。

前後十餘日，士女捻香，闌塞塘路，樓船野舫，充滿溪河，又有買賣趕趁茶餅果梨，……以誘悅童曹，所在成市。」<sup>18</sup>又光緒《常昭合志稿》記東嶽天齊帝誕日時，各廟神齊赴，猷如人間頌祝，華軒綵仗，爭奇炫麗：「凡鄉有嶽廟者皆然，舊時唐市、石牌灣尤盛。」<sup>19</sup>另外，七月初祀劉猛將之青苗會也像東嶽神誕一樣，在市鎮間特別盛行，崇禎《吳縣志》就說當地的青苗會，「橫塘、木瀆等處尤盛。」<sup>20</sup>

相較於過去，明末清初的廟會節慶顯示出種類的多樣化、活動的頻繁化與空間分佈的普遍化等特點。從方志中特別列入風俗志中「歲時」項下，顯示方志的作者已經意識到民間的生活至此出現新的變化，有新的要素加入人們每年循環的節日活動之中。

## （二）廟會節慶的起源與形成

這些民間信仰的廟會節慶是從古代簡單的農村節慶中演變而成的，亦即由古代祭祀社神、舉行各種慶典的日子——社日，演變而來的。一般分為春、秋二社，即春祈秋報，代表在農業社會中，每當新的時令轉變時的慶祝與娛樂活動。其實明清廟會節慶的活動也仍遺留有這樣的意義，如前面看到的蘇州府三月二十八日東嶽帝誕會，此日進香者以鄉人居多，因為「蓋自是田事將興，農家浸種，布穀催耕，無暇游賞矣。」又如七月祭祀劉猛將的「青苗會」，也是因為此時田事耕耘甫畢，所以村民釀錢設牲體藉迎猛將的廟會活動來慶祝。七月十二日的城隍夫人誕時，亦因「花田三疇方畢，女工稍休，燒香婆嫂最盛。」<sup>21</sup>

明初官方曾試圖將這樣的農村節慶活動，納入社會控制與教化的體系

<sup>18</sup> 嘉靖《吳江縣志》（嘉靖四十年刊本），卷13〈典禮志三·風俗〉，頁22b。

<sup>19</sup> 光緒《常昭合志稿》（據清光緒三十年刊本影印），卷6〈風俗〉，頁16。

<sup>20</sup> 崇禎《吳縣志》（據明崇禎年間刊本影印），卷10〈風俗〉，頁3b。

<sup>21</sup> （清）袁景瀾撰；甘蘭經、吳琴校點，《吳郡歲華紀麗》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），卷3〈三月〉，「東嶽草鞋香」條，頁132-133；卷7〈七月〉，「青苗會」條，頁240；《黃渡鎮志》（上海：上海書店據民國十二年章欽亮重校鉛印本影印，1992年），卷2〈風俗〉，頁16b。

之中。明太祖曾制定里社祭賽的基本儀式與規制，規定凡是各處鄉民，每一里一百戶內設立社壇一所，設五土五穀之神，專為祈禱雨暘時若、五穀豐登。至社日約聚鄉民祭祀，祭畢舉行會飲儀式，令人讀「鋤強扶弱」誓詞，之後長幼以次就座，盡歡而退。<sup>22</sup>從這裏可以看出，明太祖設想通過里社祭祀會飲達到鄰里互助，以維持鄉村社會的穩定。<sup>23</sup>同時此制也具有加強社區凝聚力，以及將社區整合在國家設定之階層結構中的功能。<sup>24</sup>

明初制定的這套里社祭祀會飲的儀式與規制，實際執行的情況從明代中期的方志中約略可以窺知一二。據弘治《吳江縣志》〈風俗志〉曾記載一則當地部份村落所舉行的節慶活動，所描述者當為沿襲自明朝前期的情景：

每歲臘月下旬，田里小民，一年勤苦已畢，乃每村各為釀會，及富家僮僕之類亦預焉。人出米五升，納於輪當會首，多造美酒，於正月一日，呼集少壯，以眉目俊秀者為神仙、為公子，則羽扇綸巾，錦衣花帽；以年紀強壯者為獵人、為鬥將，則竹弓泥彈，紙鎗竹馬，面□則凹鼻而深目；妓女則高髻而雲鬢，裝扮古人節義或孝順故事。其餘弱冠年少，皆衣錦繡，頭插花朵，手執幡幢，旗鼓雜物，遍走村落，歌頌太平，富家皆勞以酒食。或兩村之會，相遇于途，則鼓舞趨走，自成行列；歌唱應答，亦自有情。觀者如堵，歡聲動地。至十一日，會首廣設酒食，瓦盆木器，雜然而陳，黃童白叟，扶攜而至。老者居上，少者居下，賤者居外，使稍通句讀之人，敬誦《大誥》一章或《教民榜》一遍，然後酒行無算，鼓吹喧闐，醉則狂歌野叫，撫掌捫腹，以樂太平，連飲三日而散。此風惟一都、二三都

<sup>22</sup> (明)張鹵輯，《皇明制書》，收在《續修四庫全書·史部·政書類》，冊788（上海：上海古籍出版社據明萬曆七年刻本影印，1997年），卷7〈洪武禮制·祭祀禮儀〉，「里社」條，頁32b-33a。

<sup>23</sup> 陳寶良，《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁395。

<sup>24</sup> Romeyn Taylor, "Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming," in Kwang-Ching Liu ed, *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 144-145.

見之，他都不然。<sup>25</sup>

從記載中看不到是爲崇祀何種神祇所舉行的活動，應該是古代社日祭祀土穀神（社神）的遺制。而且這類活動還要敬誦《大誥》或《教民榜文》，可見其帶有官方教化的意義，延續明初太祖制定里社祭祀的精神。

但至明代中葉以後，原來明初里社祭祀的儀式和制度出現新的變化，同樣在吳江縣，嘉靖年間刊本的《吳江縣志》〈風俗志〉中就有新的節慶記載：

是月，坊巷鄉村，各爲天曹神會，以賽猛將之神，相傳神能驅蝗，故奉之。會各雜集，老少爲隸卒，鳴金擊鼓，列隊張蓋，遍走城市，富家施以錢粟，自元日至十五，或二十日而罷。罷日有力者裝搬雜劇，極諸靡態，所聚不下千人。<sup>26</sup>

由上面嘉靖年間的記載可以看到，原來在弘治年間或以前，鄉村於每年正月初舉行里社祭賽活動，至此又另外形成一種坊巷鄉村都舉行的迎神賽會，且以傳說能驅蝗的劉猛將神作爲崇祀對象，這種所謂的「天曹神會」已發展到在城、鄉都舉行，而且顯然以城市爲中心，規模盛大。雖然嘉靖刊本的《縣志》記載在一、二、三都的鄉村仍有醮會活動，但只是照抄舊志，又列在天曹神會之後，顯然此活動已不如前者熱鬧。<sup>27</sup>江南地區之所以由簡樸的里社祭賽轉變成奢華的廟會節慶，當可歸因於明中葉以後商品經濟的發達，提供了雄厚的物質條件，助長了當地消費與娛樂的風氣。

到明末，有的地區這類廟會節慶更進一步發展到以城鎮爲中心，而將城鄉緊密聯繫在一起的巡會節慶，如《吳社編》中描寫蘇州城內祭祀五通

<sup>25</sup> 弘治《吳江志》（據明弘治元年刊本影印），卷6〈風俗〉，頁225-226。

<sup>26</sup> 嘉靖《吳江縣志》，卷13〈風俗〉，頁20a-21a。

<sup>27</sup> 又如常熟縣例，據康熙《常熟縣志》曾指出當地原本是古代農村春秋祈年祝苗的報賽活動，漸漸地演變成迎神賽會的節慶活動。而這種變化應早在明代後期就已形成，據明人姚宗儀（1316-1403）纂的《常熟私志》中已記載萬曆年間城市中廟會節慶活動的盛況。參見康熙《常熟縣志》（據清康熙二十六年刻本影印），卷9〈風俗〉，頁27b；（明）姚宗儀纂，《常熟私志》（舊鈔本清翁同龢手書題記，國家圖書館善本書），卷4〈敘遺·奇事〉，無頁碼。

神的「五方賢聖會」時，除了提到在城中有「會首」主其事外，還記載城廂周邊鄉村參與者，稱為「助會」者：

荒隅小市，城陰井落之間，不能為會，或偏門曲局，一部半伍，山裝海飾，各殫其智，以俟大會成並入會之者，曰：「助會」。<sup>28</sup>

另外還有所謂「解錢糧」習俗，即市鎮附近信仰村廟的鄉民，在市鎮神廟（可能是鎮城隍廟、東嶽行宮或總管廟等）的誕辰節慶時，要上納銅錢或紙幣，還要抬村廟神像到市鎮參拜。無論是「助會」或「解錢糧」都反映了明代中期以後江南商品經濟的發達，加深了小農經濟與市場的關係，使農民日常生活的圈子超越了「村」的範圍，而是以特定的市鎮或縣城為中心。<sup>29</sup>

由此可知傳統農業社會慶祝新時令轉換的社祭或祭社神的儀式，在明初經太祖將之納入社會制度，使其具有教化鄉民以達鄰里互助、維持鄉村社會穩定的功能。但是隨著時間的變化，至明中葉以後演變成民間信仰的廟會節慶，而且愈加興盛，漸漸取代原來鄉村的社祭儀式的重要性。更大規模的活動是以城市與市鎮為中心，將周邊鄉村結合在一起的廟會，而且歷清代不衰。

### （三）廟會節慶中的顛覆與暴力

俄國文論家巴赫汀曾經對中世紀以來狂歡節慶之所以形成作過解釋，他認為任何勞動過程中的休息或勞動間歇本身，都永遠不能成為節日；對於中世紀官方刻意塑造的節日，他也認為是脫離民間文化而無生氣。這些都不能使人偏離現有的世界秩序，也不能創建任何第二種生活。所以巴赫

<sup>28</sup> （明）王禪登，《吳社編》，頁 4042。清代蘇州城隍廟會也有「助會」者，也是鄉村市鎮不能為會者，併入大會。參見（清）袁景瀾撰，《吳郡歲華紀麗》，卷 3〈三月〉，「山塘清明節會」條，頁 99。

<sup>29</sup> 濱島敦俊，〈明清江南城隍考〉，收入唐代史研究會編，《中國都市の歴史的研究》（東京：刀水書院，1988 年），頁 226-229；濱島敦俊，〈明清時代、江南農村の「社」と土地廟〉，收在《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990 年），頁 1343-1351。



汀主張：「使它們成爲節日，必須把另一種存在領域裡即精神和意識型態領域的某種東西加進去。」<sup>30</sup>正如巴赫汀所言，明清廟會節慶活動的興盛所代表的意義，不僅僅是傳統農業慶祝時令轉換之節日的延長，也不是官方塑造的教化意義所能操縱，它們其實具有特殊的精神意涵和意識型態。以下從顛覆與暴力兩個角度來討論廟會節慶的意義與作用。

### 1. 顛覆

民間信仰的廟會節慶至明末的興盛，受到許多衛道的士大夫嚴厲的攻擊與批評，就以明人王穉登所著的《吳社編》爲例，他對蘇州地區廟會節慶的批評，主要從三方面——啓僭滋奸、長爭鬥廢民業、長奢淫亂禮教等而論：

里社之設，所以祈年穀祓災禳，洽黨閭樂太平而已。吳風淫靡，喜訛尙怪，輕人道而重鬼神，舍醫藥而崇巫覡，毀宗廟而建淫祠，黜祖禰而尊野厲，嗚呼！弊也久矣。每春夏之交，妄言神降，於是游手逐末，亡賴不逞之徒，張皇其事，亂市井之聽，惑穉狂之見。……百戲羅列、威儀雜遯，啓僭竊之心，滋奸匿之行，長爭鬥之風，決奢淫之漸，潰三尺之防，廢四民之業。嗟呼！是社之流禍也。<sup>31</sup>

他認爲原始里社祭祀的作用是在「祈年穀祓災禳」、「洽黨閭樂太平」，這是可以接受的，但是像蘇州一般誇大規模的廟會節慶，則是應被大聲撻伐的。其實這些批評，從另一方面來看也就是廟會節慶所具有的特殊意涵。他所謂的「啓僭竊之心，滋奸匿之行」，其實反映的是廟會節慶的儀式往往具有顛覆上下階級以及尊卑、長幼秩序的情形；而所謂的「長爭鬥之風」，反映廟會節慶還具有暴力的傾向；至於「廢四民之業」，隱含的是廟會節慶對傳統經濟的衝擊；他又說廟會節慶是「決奢淫之漸，潰三尺之防」，這說明在廟會節慶期間，社會正發生脫離傳統男女之防這類禮教束縛的現象。

<sup>30</sup> 巴赫汀著，李兆麟等譯，《拉伯雷研究》（石家莊：河北教育出版社，1998年），頁10-11。

<sup>31</sup> （明）王穉登，《吳社編》，頁4041。

再看看清代士大夫袁景瀾（嘉慶至同治年間時人）在其〈賽猛將〉詞中對廟會節慶所作的一段生動的描寫：

林稍一旗颺，村路喧聲沸。鼓吹爭迎猛將神，襪襖之夫矜意氣。南鄰足穀翁，今年爲社首。作會教陳方丈筵，縱飲須開缸面酒。鳴鉦闐聒神輿至，前驅儀衛同兒戲。茅廬設席羅盆罇，主賓酌答隨人意。牧豬奴，擔糞農，居然上座稱豪雄。三杯人腹醉怒發，李陽毒手交相攻。杯盤亂擲衆鳥散，古時無此民情悍。誰似鵝湖春社風，日斜桑柘扶歸伴。<sup>32</sup>

他在文中形容在「鳴鉦闐聒神輿至，前驅儀衛同兒戲」的神明巡會節日時，上層階級的「主人」必需設筵款待且隨人意。相反地，也在此時下層階級的「牧豬奴，擔糞農，居然上座稱豪雄。」下層階級反客爲主，使上下階級逆轉，甚至不高興時，「三杯人腹醉怒發，李陽毒手交相攻。」

巴赫汀的研究發現，歐洲的狂歡節慶表現出民間文化對肉體感官慾望的弘揚，以及對神學、形而上學、封建等級制度的嘲諷與顛覆，他稱之爲「怪誕的現實主義」，尤其是「上下倒錯」的傾向是具有政治寓言的色彩。<sup>33</sup>明清的廟會節慶其實也隱含有類似的顛覆及「上下倒錯」的政治意義。正是這種顛覆的意涵，所以在社會階級發生衝突的時期，起了很大的作用。在下文有關明清之際奴變的例子中，可以清楚地看到這種效應。

## 2. 暴力

雖然這些廟會節慶的名稱不同，規模也有大小，但是就組織而言，似乎各種神祇的廟會組織結構差異不大。且自明末發展成熟後，直到清代似乎也無太大的變化。<sup>34</sup>特別值得注意的是廟會中有暴力集團——「打會」，

<sup>32</sup> （清）袁景瀾撰，《吳郡歲華紀麗》，卷1〈正月〉，「賽猛將」條，頁29

<sup>33</sup> 劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995年），頁262-278。

<sup>34</sup> 如明人之《吳社編》中記蘇州「五方賢聖會」的組織名目，與清人《吳郡歲華紀麗》中記「城隍土地節會」的組織名目，諸如會首、妝會、走會、捨會、助會、接會與看會等等，大致皆同。參見（明）王穉登，《吳社編》，頁4042-4043；《吳郡歲華紀麗》，卷3〈三月〉，「山塘清明節會」條，頁98-99。

他們的角色是「角勝爭雄」。據《吳社編》云：「會行必有手搏者數十輩爲之前驅，凡豪家之阻折，暴市之侵陵，悉出是輩與之角勝爭雄，酣鬥猛擊。旁觀之人無不罷市掩扉，奪魄喪氣。」又《吳郡歲華紀麗》也說：「收招游手之徒，爲之前驅，遇豪家之阻折，暴市之侵陵，出與角勝，爭雄酣鬥，旁觀奪魄，是名『打會』。」<sup>35</sup>

各類神祇的廟會節慶活動中所以需要打會，是因為這類活動常具有社區或社團競賽的性質。陣仗隊儀愈壯觀，代表神祇愈受崇信，如清人龔焯(1704-1769?)在《巢林筆談》一書中形容其親眼目睹賽會時兩社爭奇鬥麗的情景：「陶彭澤之黃花滿徑，都屬寶株；裴晉公之緣野開筵，盡傾珠篋。分兩社以爭勝，致一國之若狂。隊仗之鮮華，乃其餘事；銖寶之點綴，實是前觀。」<sup>36</sup>由此可知，特別是當兩個廟的神明同時出巡，或同時是誕會而相逢於路上，這時爲了互別苗頭，就需要這些「打會」份子扮演「角勝爭雄」的角色。又如光緒《太倉州志》中記順治年間當地民間因爲城隍出巡而別置另一神像，以致日後形成東、西二宮，「像既二會，亦遂分，各奉其一以角勝。」甚至在康熙五十二年(1713)，因爲裝飾後殿的問題而演變成東西兩宮的惡鬥，「東飾則西毀之，西飾則東毀之；繼而操白棒大斧以鬥，鬥不已則盡撲其像，州守不能詰。」<sup>37</sup>這些廟會活動時爭鬥的例子，都反映了社區競賽的意味。

明末把打會及其它的暴力集團泛稱之爲「打行」，因爲這樣的行爲易釀成命案，所以到嘉靖年間官方有過整飭，之後雖有消長，然而直至明末打行卻仍持續存在。<sup>38</sup>到清代則多泛稱之爲「打降」，在廟會節慶時的組織

<sup>35</sup> 同註 34。

<sup>36</sup> (清)龔焯，《巢林筆談》(北京：中華書局，1981年)，卷2〈賽會奇觀〉，頁34-35。蘇州正月的賽猛將會，也可見兩隊相競爭的場面，見(清)袁景瀾撰，《吳郡歲華紀麗》，卷1〈正月〉，「賽猛將」條，頁27。即使是在市鎮中的迎神賽會，也會「界列東西，彼此如敵。」見《沙頭里志》(上海：上海書店據清抄本影印，1992年)，卷2〈風俗〉，頁7a。

<sup>37</sup> 光緒《太倉州志稿》(光緒三十一年作者王祖畚重輯手稿本)，無卷數〈雜記〉，頁38a。

<sup>38</sup> 中研院史語所校勘，《明神宗實錄》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1966年)，卷53，萬曆四年八月癸未條，頁1251-1252。

與參與者中，很明顯地看到這類暴力集團，如康熙《江南通志》就指出當地的打降，「每當春月，則釀金演戲，借報賽之名，而苛斂民財。」<sup>39</sup>錢泳(1759-1844)的《履園叢話》提到松江府廟會節慶的活動一大弊病就是「聚打降」，他說：「況賽會人衆，千百爲群，遇店行沽，逢場入局，一攫忿怒，便逞橫凶，或莫與解紛，即釀成命案，因而禍延保甲，訟累村坊。」<sup>40</sup>清代的打降除了在廟會節慶活動中使用暴力與人競賽之外，還可以看到他們在迎神賽會活動中扮演抬神的重要角色，而且可以藉神或抬神向民人索錢詐欺。民國《南翔鎮志》追溯道：「打降逞其拳勇，凡搶親、扛孀、抬神扎詐，諸多不法事，多起於若輩。」<sup>41</sup>又如康熙《嘉定縣志》也說城市之無賴有「斂頭」的活動，以抬擁小神至沿門需索，或於秋收春社與迎神賽會之時，搭台演戲，坐派金錢。<sup>42</sup>這不只是在江南地區，在華南其它的廟會節慶中，也可以看到這類集團。<sup>43</sup>

從以上關於「打會」、「打行」與「打降」三者與廟會節慶活動之關聯來看，「打行」與「打降」這類名詞是明清時代對暴力集團的總稱，他們指的是各行業中的暴力份子，包括了在廟會節慶中的暴力份子「打會」。在官府的眼中，他們都被歸之爲「無賴」份子，他們在廟會節慶中擔任「角勝爭雄」的任務，又會藉通俗信仰的神明索詐。有這類暴力集團組織與參與而成的廟會節慶，還可能醞釀成抗議官方權威的行爲，如《味水軒日記》記萬曆三十八年(1610)浙江嘉興府濮院鎮有「無賴」藉城隍神會斂錢，甚至公然抗拒官府：

今歲郡中諸無賴輩抵掌效尤，以城隍神爲由，自閏三月十四起至二

<sup>39</sup> 康熙《江南通志》(康熙二十三年刊本)，卷 65〈藝文〉，(清)余國柱，「嚴禁打降移文」，頁 51a-b。

<sup>40</sup> (清)錢泳，《履園叢話》(北京：中華書局，1979年)，卷 21〈惡俗〉，頁 576-578。

<sup>41</sup> 民國《南翔鎮志》(民國十三年刊本)，卷 12〈紀事〉，頁 5a。

<sup>42</sup> 康熙《嘉定縣志》(據清康熙十二年刻本影印)，卷 4〈風俗〉，頁 5-6。甚至在萬曆年間蘇州有城市之惡少組織「觀音會」，強派斂錢。見(明)李樂，《見聞雜記》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷 5，頁 468-469。

<sup>43</sup> 類似的現象也出現在福建地區，如乾隆《泉州府志》(乾隆二十八年刊本)，卷 20〈風俗〉，頁 17b-18a，亦載當地無賴在城內淫祠畫地爲境，並在迎神賽會時與臨境互相格鬥。

十五、六日，晝夜騎馬嘶鑼，糾聚勒索。嘉興陸令君前後出示，嚴禁不止，反藉他事編謠歌以污蔑之，又假借諸鄉紳名目，公行抗拒。日夜攢簇，抬閣城內外約七八十，擁塞街巷。司理沈公出，不避道。公怒，命焚之。諸無賴輩慮人搶掠，各拆卸遁去。<sup>44</sup>

承平時即已如此，若在非常時期他們可能藉神明的名義，利用廟會節慶的組織來動員群衆，從事集體抗爭的活動。<sup>45</sup>所以王穉登在《吳社編》中提到「打會」時又推測說：「往年倡導海氛，焚燒官廨，不過此曹爲之。」事實上在嘉靖三十八年(1559)時，蘇州的確發生了一次重大的群衆暴動。因爲該年年荒，盜竊案頻仍，應天巡撫遂駐劄於蘇州，督責地方官嚴厲緝捕，這些「打會」輩懼怕，遂歃血結盟，聚衆攻打地方官公署。<sup>46</sup>由此推測，廟會的「打會」集團與嘉靖年間發動集體暴動的「打會」集團是有某種程度的關聯性，那麼打會很可能就是動員群衆走向抗拒官府權威的暴力份子。

要言之，民間信仰的廟會節慶活動雖具有許多不同的意涵，但是其中一項很重要的意義是過去人常忽略的，亦即在這些節慶中往往隱含有顛覆的意義，另外還隱含有暴力的因子，很容易釀成集體暴力事件。更甚者，在廟會節慶中還醞釀了群衆集體抗拒官方權威的作用。從廟會節慶開始出現的宋朝就已有士大夫疾呼嚴禁，至明清以後更常見地方官努力禁止這類的活動，部份原因即導源於此。<sup>47</sup>民間信仰的廟會節慶在平時呈現的，看似只是幽默、滑稽與競賽的娛樂功能，然而當政治、社會不穩定時，廟會節慶中顛覆與暴力的要素，正提供了民衆從事叛亂與抗爭的象徵性資源。

<sup>44</sup> (明)李日華，《味水軒日記》(上海：上海遠東出版社，1996年)，卷2，頁98。

<sup>45</sup> 王銘銘研究明清時代福建的泉州地域時，也發現明代官方建立的「鋪境」組織，漸漸轉型成了地方廟會節慶的組織，而且在節慶時會形成社區競賽性質的械鬥。在這類暴力競賽中其實也表現了對官方權威與官方文化的挑戰。見 Mingming Wang, "Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian," in *Late Imperial China*, 16:1(June, 1995), pp. 54-63.

<sup>46</sup> 《明世宗實錄》，卷478，嘉靖三十八年十一月丁丑條，頁7992-7993。

<sup>47</sup> 趙世瑜，〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《中國社會科學》，期1(1996年)，頁193。

## 二、明清城隍信仰之變遷——以江南城隍爲中心

明清時代的廟會節慶活動，雖然隱含了顛覆的意涵與暴力的因子，可以提供民衆從事叛亂與抗爭的象徵性資源。但並不是所有的廟會節慶活動，就必然地會導致集體抗爭或暴動；也不是意味著任何一種神祇及其廟會節慶都會直接地成爲人們集體抗爭的工具；民衆也並不是隨機地利用任何一種神祇來抗爭。其實民衆是有相當程度的自主性與選擇性。在明清的城市群衆的集體抗議事件中顯示，群衆利用城隍神信仰的例子最多，然而爲何百姓會選擇利用城隍神信仰？明清的城隍神信仰對百姓而言又代表了什麼意義？要回答這些問題，就得先觀察明清城隍神信仰發生了什麼樣的變化。以下就集中討論明清城隍神信仰的變遷，在空間上仍以江南地區爲主，旁及其它地區。除了探討城隍廟宇的功能外，嘗試從儀式與神格兩個角度來敘述其演變，以說明百姓之所以利用城隍神與神廟，牽涉到思想觀念與外在環境的變化，進而成爲民間抗議官方權威的重要觀念來源與集會場所。

### （一）城隍神祭祀儀式的世俗化

城隍神始自南北朝出現祠或祭祀的活動，至唐代各地城隍廟已頗爲普遍，皇帝也開始對城隍神封王封爵。至宋代隨著城市經濟的發達，城隍信仰已經普遍全國，<sup>48</sup>而且官方已將某些個別城隍廟的祭祀列入國家祀典。<sup>49</sup>元

<sup>48</sup> 鄧嗣禹，〈城隍考〉，《燕京大學史學年報》，卷2期2（1935年），頁249-259；David Johnson, "The City God Cults of T'ang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45:2(December 1985), pp. 363 -457.

<sup>49</sup> 《宋史》〈禮志〉與《文獻通考》中皆記有宋初太祖已派有官員祭祀某些地方的城隍廟，參見高賢治，〈城隍信仰的由來〉，收在《台灣漢民族的司法神》（台北：衆文圖書公司，1999年），頁104；又小島毅從宋元方志中也發現了許多方志已把城隍廟置於〈祠廟〉項內，與社稷、學校並列。參看小島毅，〈城隍廟制度之確立〉，《思想》，號792（1990年6月），頁204-206。

代時城隍神還出現了等級區分，初步構成了城隍神的內容體系。<sup>50</sup>明初的城隍神制與祀典的要求，主要是在洪武二至四年間(1369-1371)訂定的，尤其是洪武二年與三年這兩年間政策的變化很大。據《明實錄》載洪武二年(1369)正月，明太祖以「明有禮樂，幽有鬼神。若城隍神者歷代所祀，宜新封爵。」遂命令全國廣建城隍廟並且封以公、侯、伯等封號，<sup>51</sup>將城隍廟普遍納入國家祀典中，塑造成官僚階層式的等級架構（都——府——州——縣），使城隍神具有「冥界行政官」的性質。而洪武三年(1370)時，太祖又改變心意，認為城隍神和嶽鎮海瀆等神一般，「皆高山廣水，自天地開闢以至於今，英靈之氣萃而為神，必皆受命于上帝，幽微莫測，豈國家封號之所可加，瀆禮不經，莫此為甚。」所以「禮所以明神人，正名分，不可以僭差。今宜依古定制，凡嶽鎮海瀆，並去其前代所封名號，止以山水本名稱其神；郡縣城隍神號一體改正。」<sup>52</sup>其後甚至還規定木主的顏色。<sup>53</sup>至此，明太祖將原有的神像改為木主牌位，把城隍神塑造成一種儒家式的神祇。<sup>54</sup>洪武四年(1371)時又規定了城隍神要主祭各郡邑里社的鬼神壇，也就是「厲壇」。另外，太祖還規定了地方每年城隍要合祭於風雨雷電山川社稷壇。<sup>55</sup>隨後並要求新的地方官赴任時，必須先到城隍廟前祭神發誓。<sup>56</sup>這一連串的政令措施，並不只是具文而已，從明代前期江南地方志中的記載，多有提到明初洪武年間所訂制度實際執行的狀況。<sup>57</sup>如此一來造成每個城市內都有城隍廟，又因為是依省、府、州、縣衙門的形制所建，所以城隍廟的建築氣勢

<sup>50</sup> 元代在北京建有都城隍廟，作為全國最高等級的城隍廟。參見鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》（上海：三聯書店，1994年），頁101-102。

<sup>51</sup> 《明太祖實錄》，卷38，洪武二年正月丙申條，頁755-756。

<sup>52</sup> 《明太祖實錄》，卷53，洪武三年六月癸亥條，頁1033-1035。

<sup>53</sup> 《明太祖實錄》，卷79，洪武六年二月丁丑條，頁1439。

<sup>54</sup> 濱島敦俊，〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念東洋史論叢》（東京：汲古書院，1988年），頁348-356；〈明清江南城隍考〉，收入唐代史研究會編，《中國都市の歴史的研究》，頁218-231。

<sup>55</sup> 道光《崑山新陽兩縣志》，卷9〈壇廟〉，頁7a。

<sup>56</sup> （明）葉盛撰，《水東日記》（北京：中華書局，1980年），卷30〈城隍神〉，頁297。

<sup>57</sup> 濱島敦俊，〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念東洋史論叢》，頁360-362。

宏偉，在地方上形成一個非常重要的公共場所。至清代大抵沿襲明制，也將城隍神納入國家祀典中。

但隨著時間的推移，明初所訂的各種有關城隍神的祀典儀式，地方官在執行的態度上已大不如前了。從以後歷朝《實錄》中朝臣的上奏，就可以窺知明初訂下祭城隍等神之祀典，在地方上已不受重視。如《明宣宗實錄》記宣德三年(1428)南京禮部尚書胡濙(1375-1463)上奏指出：「今各處廟宇壇壝，頽毀不修，祭器損壞不備，有虧事神之道，宜令天下有司於農隙修理，依期舉行祀禮。」<sup>58</sup>又據《明宣宗實錄》記宣德八年(1433)直隸廬州府英山縣知縣賀完上奏指稱，明初太祖定制新官到任皆要遍謁山川城隍等神祠致祭，但是原本祭祀時用牲有等級的制度已呈現混亂的狀態。<sup>59</sup>至英宗年間，這類祭典的混亂以及廟宇的頽敗情形更加嚴重。據《明英宗實錄》正統九年(1444)所記，上諭禮部、工部時，就提及各地城隍及祀典神祇壇廟，「歷年既久，多為風雨損壞，有司不能時加修葺，風憲官巡歷所至，漫不加意，甚至縱容作踐褻瀆，致傷和氣。」<sup>60</sup>以上這些情形都顯示地方官對城隍廟與神祇的祭典愈來愈馬虎，甚至毫不在意；如此反而讓民間有更大的想像空間，將城隍神的儀式作新的衍生，於是有另一種祭祀城隍神的儀式在民間逐漸發展成型。

至明代後期，城隍神在祭祀儀式上發生最重要的變化，當屬主祭厲壇的儀式。祭厲壇之制起源自明初洪武三年，太祖懼兵革之餘死無後者，因其靈無所依而危害天下，始下令祭無祀鬼神，於是命京都築壇於玄武湖中，天下府州縣則皆設壇於城北；各里內又立祭壇，以三月清明、七月望及十月朔日，長吏需率僚佐致祭。京都謂之「泰厲」，王國謂之「國厲」，府州謂之「郡厲」，縣謂之「邑厲」，民間謂之「鄉厲」，以此著為定式。<sup>61</sup>洪武四年又規定每年三次祭祀由地方官迎城隍神主祭厲壇。

58 《明宣宗實錄》，卷 40，宣德三年三月癸巳條，頁 973。

59 《明宣宗實錄》，卷 103，宣德八年六月丙申條，頁 2300。

60 《明英宗實錄》，卷 119，正統九年閏七月壬午條，頁 2401。

61 《明太祖實錄》，卷 59，洪武三年十二月戊辰條，頁 1155-1156。



約在明中葉以後，原來官方每年三次迎城隍神主祭厲壇無主之鬼的儀式，被民間轉化爲城隍的「三巡會」節慶。如松江府的情形，據明人范濂所撰，萬曆年間刊行的《雲間據目抄》一書所記如下：

先是松江民俗，每重禱獻，而於城隍廟尤盛。如祈病祈福，富室用全豬羊，貧者用三牲豬首，日無虛晷。僉云：「城隍有靈，能禍福人」，別府絕無此事。每年清明日、十月朔，府例以鼓樂送城隍神主，出北郊壇，祭無祀鬼神錢鶴皋等，此有司公務也。奸民甘清，乘機聚衆，刻一木像，面目肌髮如生人者，易去木主，各備彩旂燈旛鼓樂戲子等項，先以香紙告廟，許出師日，身自擺列迎送，有事羈不到者，候城隍還廟，聽道士唱名責罰，如陽官一體行事，而嚴憚過之。是年十月朔，旗燈各千餘，極華麗，幡百餘，皆珠穿，或贅以珠帶，增日月扇，尤奇美。戲子乘馬者十餘班，鼓樂煙火無算，雖王侯不能擬，官府不能禁。<sup>62</sup>

由此可見本來是「有司公務」的祭厲壇儀式，至此變成民間迎城隍神的巡會。上文說「別府絕無此事」，其實不然。松江府並非只是特例而已，其它江南地區也都如此。清代的史料論及城隍巡會時，也都追溯其源流始自明末。如《識小錄》記明末蘇州府城隍祭祀一事云：

隍城正神一年止三出，乃清明、中元及燒衣節（按：即十月朔，俗稱燒衣節）也。舊規至虎丘祭孤魂，府縣官必來成禮；邇年來府縣官驕騫，委衙官了事，遂以爲常。始惟府城隍出，數年來兩縣隍亦出，未幾而各鄉土地盡出。山塘一帶觀者如雲，鼓樂幡幢，盈塞道路，婦女至賃屋而觀。……至於國家典禮遺意，蕩然矣。乙酉(1645)亂後，人更多，山塘至虎丘，無一寸隙地，識者以爲不祥。<sup>63</sup>

原來城隍主祭厲壇的官方儀式，因爲地方官的不在意，反而轉變成民間城

<sup>62</sup> (明)范濂，《雲間據目鈔》，收在《筆記小說大觀》，編 22 冊 5（台北：新興書局，1984 年），卷 3〈記祥異〉，頁 4b-5a。

<sup>63</sup> (清)徐樹丕，《識小錄》，收在《筆記小說大觀》，編 40 冊 3（台北：新興書局據國立中央圖書館藏佛蘭草堂手鈔本影印，1990 年），卷 4〈吳中巫風〉條，頁 565-566。

隍巡會的節慶。尤其是明清之際「乙酉之亂」以後，人潮不減反增。所以作者歎道：「國家典禮遺意，蕩然矣。」顯示的正是城隍祭典的世俗化傾向。

至清代官方雖然對城隍祭厲壇儀式仍有嚴格的規制，但並不限制民間的城隍巡會活動（附圖一）。<sup>64</sup>例如光緒《太倉州志》記載這些儀式的變形過程如下：

州厲壇在北郊，以清明、中元及孟冬朔，設祀主以城隍神。不知何時游手好事，倡為神會，大抵州之吏胥與大家之僮奴耳。神位正殿者，不可輒動，別造一像，奉以出入，儀衛十倍州守。祀畢置諸東偏，號曰「行宮」。順治間，州守白公，嘗早衙，曹役無至者，怪問之，乃在城隍行宮排仗，怒封不許啓，然未禁厲壇之會也。其徒更私作行像，置諸西偏。白公去，行宮禁弛，東像復出。<sup>65</sup>

上面的引文中明顯地說明了在清初順治年間，該地祭厲壇之祀典已轉變成爲城隍神會，而提倡神會的游手好事者，主要是「州之吏胥與大家之僮奴耳」。而且城隍出巡的儀仗隊伍就是由這些吏胥所裝扮的，規模與排場甚至比地方官還誇張。雖然引起地方官的不滿而封禁神像，但並未禁止民間的廟會，待州守離職後抬神之禁又弛。厲壇祭祀的發展不但形成城隍巡會，甚至民間還有以土地神陪祭，隨從城隍神出巡，形成更熱鬧的場面。如康熙《蘇州府志》云：

清明、中元、十月朔，太守奉祀典，祭郡厲，其壇壝在虎丘，迎府城隍出郭主祀，後以兩縣城隍從。明末好事者，并以十鄉土地陪祭，香華儀從之盛，絡繹山塘，游人雜沓。<sup>66</sup>

這裡說的「明末好事者」確是民間人所爲。其它這樣類似的記載，在康熙

<sup>64</sup>（清）崑岡等奉敕撰，《欽定大清會典事例》（台北：新文豐出版公司據光緒二十五年刻本影印出版，1976年），卷444〈禮部·群祀〉，頁20a。《吳郡歲華紀麗》，卷3〈三月〉，「城隍犯人香」條，頁115中也記官府對城隍神巡會的看法是：「有可以爲神道教俗也，故因仍之，不以禁。」

<sup>65</sup>光緒《太倉州志》，〈雜記〉，頁37b-38a。

<sup>66</sup>康熙《蘇州府志》（康熙二十二年刊本），卷21〈風俗〉，頁12b-13a。

《長洲縣志》、清人顧震濤(1750-?)的《吳門表隱》以及吳景瀾的《吳郡歲華紀麗》等書中都有。總之，城隍神主祭厲壇的官方儀式正如《吳門表隱》所云：「遵行鉅典，非爲嬉遊地」，但在明末時卻成了民間城隍與土地神的賽會，如同《吳郡歲華紀麗》中所稱：「輿馬儀仗，炫耀如雲，士女舟車，填駢咽道。」而且「十鄉土穀神及旦升堂放衙，如人世長官制度。」這正是祭祀儀式世俗化的明證。<sup>67</sup>

有趣的是到了明末，關於明初洪武四年太祖之所以訂城隍祭厲壇制度的原因，出現另外一種傳說。明末清初人屈大均(1630-1696)的《廣東新語》一書中有詳盡的記載：

洪武二年三月朔，上在朝陽殿，夢一臣幘頭象簡，一白髯老者隨之，山呼舞蹈，稱：「臣東莞城隍，老者縣中鉢孟山土地。謹奏陛下，東莞歲中致祭無祀，一次不敷。乞敕有司，遞年祭三次，庶幽魂得以均沾。」上覺而異之，召禮部議。乃封東莞城隍顯佑伯，仍管城隍司事，賜伯爵儀仗，暨異錦龍緞一端，印曰：「東莞縣城隍之印」。遞年三月三日、九月九日，有司以少牢致祭。別頒敕封鉢孟山土地，賜以冠帶。詔東莞及天下無祀者，歲中清明日、七月望日、十月朔日致祭，著爲令。敕書今藏廟中，而鉢孟山土地像塑冠帶與他處幅巾深衣者異。<sup>68</sup>

此說在清人陸鳳藻（嘉慶十二年舉人）的《小知錄》中也有類似的記載。<sup>69</sup> 這個傳說與史實不符者有二，一是太祖訂城隍主祭厲壇制是在洪武四年，而非洪武二年；其次，太祖是先規定一年三次祭厲壇制，後來才規定由城隍主祭，而非傳說中城隍神要求一年三次祭厲壇。這個傳說之所以形成，正反映當時民間的心態，因爲至明末許多地方官已不太重視城隍祭厲壇的

<sup>67</sup> 康熙《長洲縣志》（據康熙二十三年序刊本景照），卷16〈壇廟〉，頁2b；（清）顧震濤，《吳門表隱》（南京：江蘇古籍出版社，1986年），〈附集〉，頁351；（清）袁景瀾撰，《吳郡歲華紀麗》，卷3〈三月〉，「山塘清明節會」條，頁98。

<sup>68</sup> （清）屈大均，《廣東新語》（北京：中華書局，1985年），卷6〈東莞城隍〉，頁215-216。

<sup>69</sup> （清）陸鳳藻，《小知錄》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷6〈神祇〉，頁166。

祀典，而是由地方次要的官員主持，反而是民間利用城隍祭厲壇的儀式，轉化為城隍巡會的節慶。所以透過這個傳說，其實反映的是民間將城隍巡會合法化的過程。藉由城隍神、土地公的託夢與太祖的下令，以強化城隍一年三次出巡祭厲壇的合法性。

康熙《松江府志》的作者憶及明季府城隍時歎道：「府城隍廟向極嚴肅，崇禎末年，忽于二門起樓，北向演劇賽神，小民聚觀，南向而坐，殿庭皆滿，歡呶嬉笑，自是頗生慢心，瀆神非禮，當時不禁之于始也。」<sup>70</sup>從這幾句話中看到是士大夫對城隍儀式漸漸世俗化，以及城隍神逐漸被民間人格化後的感慨。以下再從城隍神的人格化角度來探討。

## （二）城隍神的人格化

城隍神的傳說起源，始於六世紀中葉之齊梁，最早的城隍神是城牆、護城河神化的產物，屬於自然神。而指名某人為城隍神者，多始於唐而定於宋，至此演變成為人格神。<sup>71</sup>又城隍神有人形之塑像，也始於唐朝。<sup>72</sup>江南地區的城隍神與城隍廟的起源，據唐宋人的著作都顯示城隍神就是春申君(?-238B.C.)，而春申君廟即城隍廟也。<sup>73</sup>可見唐宋以來城隍神一直是人格化的神祇，在江南地區亦不例外。這時的城隍神性格有如其他人格化的民間神祇一般，被認為是具有與人類相同的欲念與思維。其所以受到百姓的崇信，也是因為符合百姓「有求必應」的「靈驗」性格，這是宋元以來一般民間接受已久的城隍神形象。<sup>74</sup>此時還未明顯地見到城隍神以陰間司法

<sup>70</sup> 康熙《松江府志》（康熙二年刊本），卷 54〈遺事下〉，頁 21b。

<sup>71</sup> 此說詳見宗力、劉群，《中國民間諸神》，頁 204-205；徐龍華，《中國鬼文化》（上海：上海文藝出版社，1991 年），頁 245。但是鄭土有與王賢淼則認為城隍神由自然神演變到人神的年代，應早自漢代，至遲也是東漢末年。參見鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，頁 83-93。筆者較贊同前者說法。

<sup>72</sup> 高賢治，〈城隍信仰的由來〉，收在《台灣漢民族的司法神》，頁 102。

<sup>73</sup> 鄧嗣禹，〈城隍考〉，《燕京大學史學年報》，卷 2 期 2，頁 252。

<sup>74</sup> Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990), pp. 29-47.

官的形象出現。<sup>75</sup>

到了明初官方又重塑城隍神的形象，前已提及洪武三年時太祖更改規定將城隍由塑像改爲木主，去掉封號，塑造成儒教式的神祇，實爲一種去人格化的方式，也就是把過去唐宋以來的城隍神作改造，使其喪失過去人格化的性格。另外，太祖還下令城隍廟內部配置均比照官署，地方官有職責祭奉城隍，從而使城隍神進一步地具有了與現世的行政機構相對應的「冥界行政官」的性質。明初這樣的制度實際執行的情形，據萬曆《常州府志》記該府城隍廟之歷史如下：

城隍廟：在金斗門內街西，即城隍廟巷也。宋太平興國中建，淳熙十三年，賜額「嘉應」。元延祐三年，總管府知事趙琦修，國子博士□□有記。國朝洪武初詔去封號，塑像爲木主，題□常州府城隍之神，春秋合祭山川壇，凡有司履任，必齋宿祭告，去亦辭焉。<sup>76</sup>

該府城隍廟早在宋代已建立，並有塑像與封號，至明初洪武年間才去掉塑像與封號，改爲木主。實則在洪武三年定制之後，各地將城隍神去封號、易木主的例子頗爲普遍。<sup>77</sup>

城隍廢塑像改易木主的制度在洪武朝之後很快就弛禁了，只是不加封號這個制度，以後還持續了一段時間。例如《明英宗實錄》記載明英宗正統四年(1439)，山東登州府知府楊頤上奏，以州治升爲府治而要求給城隍神加封號，但禮部尙書胡濙等仍守明初制度而不允加封公爵。<sup>78</sup>

到明中葉以後城隍神的性格出現了轉變，這可以從兩方面來看，其一是官方政策的改變，開始加封城隍神以及致祭城隍神誕。至遲到明中葉已

<sup>75</sup> 在宋人洪邁(1123-1202)所著的《夷堅志》一書中，有許多涉及城隍神的故事，但城隍神的形象與作用主要是治鬼驅魔，並成爲道士溝通神界的管道，並未明顯地具有陰間司法神的形象。如在《丙志》卷五〈青田小胥〉一則中，道士幫助尋人時所寫的訴狀是到「驅邪院」，而非城隍廟；卷七〈陰司判官〉一則中，也並未言明陰司判官即爲城隍神。

<sup>76</sup> 萬曆《重修常州府志》（明萬曆四十六年刊本），卷2，頁59b。

<sup>77</sup> 如蘇州府吳江縣亦有類似常州府城隍的例子，參見乾隆《吳江縣志》（據清乾隆十二年刊本影印），卷7〈壇廟〉，頁12b。

<sup>78</sup> 《明英宗實錄》，卷62，正統四年十二月癸未，頁1181。

有城隍受封爲侯者，就以江南地區爲例，據萬曆《崇明縣志》記載，正德年間該縣城隍因爲平定劉七之亂有功，因而受封爲「護國威靈侯」。<sup>79</sup>這顯示明初太祖不加封號之制，至此已破。而且官方還認同了民間人格化神祇的觀念，認爲城隍神在五月十一日爲神誕辰要遣官祭祀。<sup>80</sup>明孝宗弘治元年(1488)四月有尙書周洪謨(1420-1491)等曾上奏，弘治八年(1495)也有倪岳(1444-1501)上奏疏，他們都認爲不應把城隍神當成「人鬼」，所以反對有所謂城隍神誕辰日，主張宜罷官方派員致祭城隍神誕的作法。<sup>81</sup>但是這兩次儒學官僚的改革並沒有得到皇帝的認同。直至嘉靖九年(1530)，五月十一日都城隍神誕辰，皇上仍會遣太常寺堂上官行禮。<sup>82</sup>由此可知，至遲在弘治年間，官方已於民間認爲城隍神的生日時，遣官祭祀城隍神，此舉鼓勵了日後演變成民間慶祝城隍神誕的「誕會」。其實早在元代既出現過城隍神「誕會」，<sup>83</sup>雖經明初官方改制的影響而消聲匿跡一段時期，但至明末又再次重現，而且各地都有，時間或有不同，規模與場面卻更加浩大，如道光《崑山新陽兩縣志》就說：「五月十五日，相傳城隍神誕，諸神往賀。」<sup>84</sup>此時的城隍誕會之所以盛行，官方致祭城隍神誕之舉，實有推波助瀾之作用。

另一方面的轉變則是民間又重新拿回原有塑像，或又重刻城隍神像，<sup>85</sup>

<sup>79</sup> 萬曆《新修崇明縣志》（明萬曆三十二年刊本），卷4〈廟祠〉，頁4a-b；康熙《崇明縣志》（康熙二十年序刊本），卷3〈建置·廟〉，頁29b-30a。

<sup>80</sup> 關於明代官方承認城隍神有誕辰並且派官致祭起於何時，據（明）王圻編之《續文獻通考》（上海：上海古籍出版社據明萬曆三十年松江府刻本影印，1997年），卷108〈郊祀考〉云：「按國初都城隍之神，歲以五月十一日爲神之誕辰及萬壽聖節，各遣官致祭。」（頁8）但是遍尋《明實錄》及其他政書並未見此記載，且按洪武三年改制的政策，太祖不可能會有致祭城隍神誕辰之舉。因之，筆者認爲官方致祭城隍神誕辰應該是始於十五世紀中葉。

<sup>81</sup> 《明孝宗實錄》，卷13，弘治元年四月庚戌，頁304-315。（明）陳子龍等選輯，《明經世文編》（北京：中華書局，1987年），卷77，頁13b-14a。

<sup>82</sup> 《新校本明史》，卷49〈志二十五·禮三〉，「城隍」條，頁1286。

<sup>83</sup> 雖然在江南方志中尚未見明代以前已有的城隍神誕會，但據元人余闕著之《安慶城隍廟碑記》中，已載元代時應已出現城隍神誕會。見（元）余闕，《青陽先生文集》（上海：上海書店據涵芬樓借景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本重印，1984年），卷2，頁2b-3a。

<sup>84</sup> 道光《崑山新陽兩縣志》，卷1〈風俗·占侯〉，頁25。

<sup>85</sup> 有的地方例如常熟縣把當年嚴禁的城隍神像偷偷地搬到社稷壇，待城內又可以重塑神像

甚至地方官也順應民情，毫不在乎明初的制度，早在宣德九年(1434)松江府有「指揮使西貴塑神像」之事、正統十年(1445)寧波府有「陸奇裝塑神像」之事，<sup>86</sup>特別是在明中期以後這種現象更普遍，所以《菽園雜記》的作者陸容(1436-1494)就歎道：「惜乎今之有司多不達此，往往塑爲衣冠之像，甚者又爲夫人以配之。習俗之難變，愚夫之難曉，遂使皇祖明訓，託之空言，可罪也哉！」<sup>87</sup>由重塑神像一事可知城隍神在官方與民間又漸漸地走向人格化的傾向。所以過去對士大夫來說是極具威嚴，具教化功能與形象，令人敬畏的儒家式城隍神，到了明代中葉以後則又重新變成有如民間信仰的人格化神祇。到清代，官方對封號與神像的問題，已無嚴格的要求與規定。<sup>88</sup>

當城隍神傾向人格化的同時，其職能也有了新的衍生。首先可以看到的是城隍神又走回到明朝以前「靈驗」的形象。原來官方塑造的城隍神之職能是保境安民，這樣儒家式的神祇性格與民間祈望靈驗的性格差異頗大，所以弘治《常熟縣志》才會說：

我常熟俗多好神，自城隍廟迤邐而西半里許，並列神廟，雖非祀典所載，然有禱輒應，他廟香火不絕，而城隍廟朔望有司展謁之外，香火稀簡，其庭悄然。<sup>89</sup>

這段記載反映出民間對這種官方塑造下的神祇，並無太大的興趣，不如「有禱輒應」的其他廟宇，所以其他廟宇香火不絕，而城隍神廟則門可羅雀。但是到了明代中葉以後，城隍神漸漸走向過去具有「靈驗」與「有求必應」

---

後，形成城外的社稷城隍與城內城隍的雙胞案。見光緒《常昭合志稿》，卷 15〈壇廟〉，頁 10a-b。

<sup>86</sup> 參見鄧嗣禹，〈城隍考〉，《燕京大學史學年報》，卷 2 期 2，頁 260。又文中引《春明夢餘錄》云，早在永樂年間於北京建都城隍廟時，「塑都城隍神像」，表示此時已有神明塑像。但據筆者遍查該書各種版本，並無此句記載，恐鄧氏有誤。

<sup>87</sup> (明)陸容，《菽園雜記》(北京：中華書局，1985年)，卷 5，頁 55。

<sup>88</sup> 清同治七年(1868)禮部飭知：「城隍祀列地祇，並非人鬼。嗣後不得稱公侯伯爵等字樣；然地方祀城隍，或厲祭，依歸流俗，多有典令所未載者。」即官方雖不主動加封號，但不禁止民間使用沿襲過去的封號。

<sup>89</sup> 弘治《常熟縣志》(上海圖書館藏清鈔本)，卷 2〈祠廟〉，「邑人錢仁夫記」，頁 72a；又見嘉靖《常熟縣志》(明嘉靖十八年刊本)，卷 12〈藝文〉，(明)錢仁夫，「新修城隍廟記」，頁 35b。

的功能，所以嘉靖《崑山縣志》形容當地土俗：「一月初三日，無論貴賤，俱赴城隍祠，名『謁廟』。」「親友有疾，共禱城隍祠，名『保狀』。」<sup>90</sup>前引《雲間據目抄》也形容松江府「城隍有靈，能禍福人」，「如祈病祈福，富室用全豬羊，貧者用三牲豬首，日無虛晷。」這與明初城隍廟門可羅雀的情形，真不可同日而語。而且在某些地區，城隍神往往也會成為當地保佑某些行業的行業神，每年逢固定的時節都有祭祀與節慶的活動，如上海的城隍神在六月六日的「天貺節」時，城隍廟有曬袍會，大都由全城衣工舉行。<sup>91</sup>又如浙江龍遊縣根據近人的田野調查，該縣城隍每年有兩次各行各業都要出資演「行業戲」，以娛城隍，每行業一天至數天不等。上半年自四月二十八日開始；下半年在十月份。<sup>92</sup>

其次，原來明太祖利用城隍以神道設教的用心，主要是在管理人民。<sup>93</sup>最初官方設定的城隍形象並不能為民間所認同，但作為「冥界行政官」的城隍神至明末清初卻漸漸地演變成了陰間司法審判官的形象，且愈來愈為民間所接受。在每年的城隍神廟會節慶時，會有模仿陽間地方官聽取人民告狀與審判的儀式與場景，如上文曾提到《吳郡歲華紀麗》中形容江南的城隍廟會時，有所謂「十鄉土穀神及旦升堂放衙，如人世長官制度。」又如《吾學錄》中批評京師城隍廟會的情形如下：

更有燃肉鐙以解罪，裝冥判以自豪，足縛喬竿，面施五彩，喪神厲鬼，佰什成群，絕不知愧恥為何事，此非敬神，實慢神也。<sup>94</sup>

<sup>90</sup> 嘉靖《崑山縣志》（明嘉靖十七年刻本），卷1〈風俗〉，頁6a。

<sup>91</sup> 上海通社編輯，《上海研究資料》，收在《民國叢書》，編4冊80（上海：上海書店，1992年），頁512。

<sup>92</sup> 唐朝亮，〈龍游縣地方神信仰調查〉，《中國民間文化第十八集——地方神信仰》（上海：學林出版社，1995年），頁51。

<sup>93</sup> （明）葉盛在《水東日記》稱明太祖所以立城隍神制，「期在陰陽表裡，以安下民」（卷30〈城隍神〉，頁297）；（清）孫承澤著，《春明夢餘錄》（北京：北京古籍出版社，1992年），引述明太祖立城隍神廟之因：「以監察民之善惡而禍福之，俾幽明舉，不得僥倖而免。」（卷22〈都城隍廟〉，頁317）

<sup>94</sup> （清）吳榮光，《吾學錄》（台北：台灣中華書局據廣州刻本校刊，1965年），卷9〈祀典一〉，城隍廟條，頁10a。



引文中也指出城隍廟會時民間有「裝冥判以自豪」的儀式。

不只是廟會節慶的儀式而已，當民間對司法體系缺乏信心的時候，城隍神更常成爲百姓控訴的對象，而且還衍生了一套控訴的儀式，稱爲「告陰狀」或「放告」。在明末的筆記小說中，可以看到民間到城隍廟訴訟的情形，如明人陸粲(1494-1551)的《庚巳篇》記有一則發生在蘇州府長洲縣入城隍廟告陰狀的故事：

里人鄭灝，嘗娶後妻，設席既罷，失去一銀盃，重數兩。其家織帛工及挽絲傭各數十人，欲自明其非盜也，相率列名書狀爲誓，投之城隍神祠。灝止之不得，亦不復覓盃。一日，灝倚門立，少時入內，忽仆地，家人掖以登榻，四肢已冷，獨心下微煖，環守之，至半夜乃醒，問所以死，搖手不對。天明乃言：「初在門見一皂自西奔馳而來，勢甚猛惡，吾意官府有所追攝也，將入避之。皂及門，徑前捽吾曰：『奉命勾汝。』便以索縛吾頸，驅出行數百步，抵城隍廟。有白衣老人立門外，見呼吾名，皂令老人相守，先馳入報，復出引人，跪于庭。神坐殿上，厲聲叱問以投誓之故。頓首謝不知，神愈怒，曰：『憶失銀盃事乎？此盃是汝孫盜耳，如何誣妄他人，致其干擾官府！』……」<sup>95</sup>

這種寫狀紙燒告神明的儀式，可算是「神判」儀式的一種，而且由這類故事中所描述能勾攝人犯審判的「神力」，更可以反映出當時人相信城隍神所具有的陰間司法官形象。又如明末筆記《耳新》一書中也有一則故事，記載弋陽縣陳某之耕牛爲人所盜，因而泣訴城隍神；越三日，盜牛者忽狂語有城隍差人拘鎖，杖責數日，痛苦不已。<sup>96</sup>

清代以後的筆記小說中，有更多這類向城隍神告陰狀的例子，<sup>97</sup>如袁枚

<sup>95</sup> (明)陸粲，《庚巳編》(北京：中華書局，1987年)，卷4〈鄭灝〉，頁43。

<sup>96</sup> (明)鄭仲夔，《耳新》，收在《叢書集成初編》(上海：商務印書館，1935年)，冊2946卷4，頁21。

<sup>97</sup> 清代筆記小說中有關向城隍神告陰狀與誓神的故事，參見陸林主編，李澤平選注之《清代筆記小說類編勸懲卷》(合肥：黃山書社，1994年)；關於「告陰狀」的研究參見康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期

(1716-1797)的《子不語》中記一則乾隆二十九年(1764)事，有蘇州人吳三復被其友顧心怡詐騙三千金，數年後三復窘甚，方求貸心怡，為心怡之叔所勸阻。三復控於官以無證不准，怨甚而作牒詞訴於城隍。後三日，三復卒；再三日，顧心怡及其叔皆亡。<sup>98</sup>紀昀(1724-1805)的《閱微草堂筆記》記一則雍正末年事，有甲延乙理家政，惟其言是從，久而資財皆為乙所干沒，始悟其姦，乙反挾甲陰事而無懼。甲不勝憤，乃投牒訴城隍。後神果託夢云乙終將自食惡果。<sup>99</sup>直到晚清出版的《點石齋畫報》中也有這類場景，如在〈控訴陰司〉一圖中，描寫某營勇遺失金錢，疑一婦人，遂向其索取。婦人無以對，營勇又要其賠償，只得詣城隍廟發誓，事始得寢（附圖二）。<sup>100</sup>這些都反映了民間已將城隍神視為陰間的司法審判官，並具有懲罰犯罪者之神力，正如紀昀所言：「牒一陳而伏冥誅，城隍之心事昭然矣。」<sup>101</sup>而城隍神所具有的這種形象是明朝以前所未見的。

至今中國大陸某些地區仍可見城隍神有固定的時間舉行「放告」儀式。如浙江遂昌縣城隍廟是全縣最大的神廟，每月初一、十五兩天，乃歸城隍「放告」日。城隍坐堂理事，接受百姓訴冤、求願。<sup>102</sup>不但「放告」的傳統還持續存在，即使是在明清出現的「裝冥判」、「升堂放衙」等儀式，直到現代根據民俗學的調查仍有類似的儀式，稱之為「審夜堂」，即請城

---

88（2000年6月），頁173-202。又明清城隍審案的傳說故事，參見《清代筆記小說類編獄案卷》（合肥：黃山書社，1994年）。

98（清）袁枚著，周欣校點，《子不語》（南京：江蘇古籍出版社，1993年），卷5〈吳三復〉條，頁86-87。

99（清）紀昀，《閱微草堂筆記》（長沙：岳麓書社，1993年），卷8〈我如是聞二〉，頁187。

100吳友如等畫，《點石齋畫報》（上海：上海文藝出版社，1998年），集7（上），〈控訴陰司〉圖，頁1226-1229。

101（清）紀昀，《閱微草堂筆記》，卷11〈槐西雜志一〉，頁257。

102放告有「排衙」儀式，由扮自隸數人執杖高呼升堂，俗叫「喊堂威」，完全按知縣衙門審案的一套儀式，是日百姓去求告、觀禮的特別多。參見吳真，〈遂昌廟祀考析——浙江西南山區信仰民俗調查之二〉，《中國民間文化第十八集——地方神信仰》（上海：學林出版社，1995年），頁24。

隍晚上開堂審鬼，而其目的是爲了治病。<sup>103</sup>位於台南的府城隍廟內，至今仍可見「放告」與「聽審」的牌子。城隍廟會時的「放告」、「裝冥判」與後來的「審夜堂」儀式，自明代後期出現後，歷久不衰，而且都有可能轉化成另一種作用與意義。

第三點更值得注意的是城隍神作爲陰間的裁判官，其職能又逐漸演變成具有監察甚至懲治陽間地方官的權力。這樣的概念也逐漸受到士大夫的重視，如常熟縣志的城隍廟在成化間知縣甘澤重修時，有錢溥(1408-1488)作記云：

郡縣之爲城隍，蓋與守令表裏，以福乎民者也。……守令非人，城隍得察而去之；水旱疾患而禱之，有弗靈而城隍亦不得以享其飲祀。相表裡而相責以成也，民有弗獲其福者乎。<sup>104</sup>

雖然在明代早期類似的〈城隍廟碑記〉中很少強調城隍神可監察地方官這樣的概念，但是到明中葉以後已可見到類似的論述，又如嘉靖《夏津縣志》中的〈重修城隍廟記略〉一文，指出城隍神的職能之一，就是「貪殘蠹政，神其鑒之」，<sup>105</sup>清楚地說城隍神除了具有陰間裁判的權力外，還有監督地方官的職權。到了清代在筆記小說中還可以看到許多城隍神審訊與懲治陽間貪官的故事，如《履園叢話》中有一則故事記載作者友人張蘊輝，於乾嘉年間任湖南辰州府瀘溪縣知縣黃炳奎之幕友。嘉慶元年(1796)湖南發生苗人暴動事件，縣官爲搶功而妄殺無辜，不久即死。張蘊輝於嘉慶十九年(1814)偶至揚州時，夜夢爲二人挾持，至一類督撫衙門之處，見知縣黃炳奎被鬼狀告而上刑具受審懲治之情景。<sup>106</sup>文中雖未提及該神祇的名稱，但是蓋成

<sup>103</sup> 儀式的過程是病家請來幾位男巫，其中一位當「迷魂」（即請城隍降身），其餘的念經。城隍降身後，被迷的男巫就自稱是城隍，坐堂開審。起初勸告「鬼」將病人的魂魄放回，並代病者說好話。如「鬼」答應了，則許下花船、金銀紙、路票等，如「鬼」不答應，假城隍進行種種恐嚇，再不然作手勢，意把「鬼」斬了。參見鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，頁 177。

<sup>104</sup> 弘治《常熟縣志》，卷 70〈祠廟〉，「學士鶴城錢溥記」，頁 71a。

<sup>105</sup> 嘉靖《夏津縣志》（明嘉靖十九年刻本），卷下，「重修城隍廟記略」，頁 49a。

<sup>106</sup> （清）錢泳，《履園叢話》，卷 22〈夢幻〉，頁 595。

像地方官「類督撫衙門」的廟，這個神很有可能就是城隍神。又如《庸閒齋筆記》中有一則〈揚州烈女〉的故事，記揚州烈女遭人強暴未遂而被掩殺，江都縣令受賄竟以病死結案。「後江寧省城隍廟卜者夢城隍神升座，有江都縣女鬼訴聲冤，神大怒，簽差捉人。俄頃囚至，則赫然江都令也。卜者驚醒，次日舉以告人，人莫之信。」<sup>107</sup>《庸齋筆記》也有一則故事，記載光緒元年(1875)直隸蘆僧河淤塞，李鴻章籌款浚築，由盧應楷總辦，下有委員數人，將一婦一媳之田丈入河堤之內，使婦媳二人無以為生，後遂自殺，死後至城隍喊冤。隔年盧代理正定府知府，突然大病幾危，忽若有持帖來請者，隨往一處，則府城隍廟也。城隍神迎謂之前年直隸蘆僧河淤塞浚築與委官逼良自殺之事，但見兩委官已擲縛在階下，鬼卒以炭火灼其遍體，身無完膚，奄奄一息。<sup>108</sup>《點石齋畫報》中也有一幅〈冥誅吞贓〉圖，描寫同治年間某庠生納粟得官後，廣勸助賑，但其死後卻有人夢見其縛於石門縣城隍廟堂受審，城隍神判決該官員因吞贓應立斬(附圖三)。<sup>109</sup>以上這些城隍懲治陽官的例子，都說明了人們已開始把城隍神當成抗衡陽間地方官權威的一種象徵物。

### (三) 城隍廟與士民公議

城隍廟在廟會節慶時不但有眾多信徒聚集，同時也聚集許多商人小販而形成市場。除了作為宗教信仰與商業交易的場所之外，城隍廟至明代末期也是地方上鄉紳、生員與地方官議論公眾事務的重要場所。明末地方上的鄉紳與生員對地方事務的關心愈來愈明顯，有時被批評為「鄉紳之橫」或「挾制官長」。但是地方官面對許多公共事務時，尤其是稅收方面，的確需要這些地方精英的支持，所以往往會在一些公眾的場所邀請這些菁英討論這類問題，待形成共識以求解決之道。這些公眾場所包括有府縣學、

<sup>107</sup> (清)陳其元，《庸閒齋筆記》(北京：中華書局，1989年)，卷2〈揚州烈女〉，頁46-47。

<sup>108</sup> (清)薛福成，《庸齋筆記》，收在《筆記小說大觀》，編1冊1(台北：新興書局，1985年)，卷5〈幽怪〉，「玩視民瘼酷報」條，頁5b-6a。

<sup>109</sup> 吳友如等畫，《點石齋畫報》，集7(下)，〈冥誅吞贓〉圖，頁1542-1543。

城隍廟與大寺院等等。這種鄉紳與生員在城隍廟內集會與地方官討論地方事務的情形，一般稱之爲「士民公議」或「地方公議」。<sup>110</sup>

士民公議的例子在江南地區經常可以看到，如萬曆十五年(1587)，蘇州吳江縣因爲水害而有鄉紳、舉人、庠生（生員）等群聚於城隍廟，共同發誓合作要求知縣應該減免賦稅。<sup>111</sup>

明萬曆年間，浙江嘉興縣發生了「嵌田」的問題。遠因是自宣德五年(1430)起，嘉興府由三縣增爲七縣，嘉善、秀水與嘉興三縣彼鄰，因而錯壤之田有所謂：「此都之糧戶，買田于彼都。大造時，收彼都田之糧于此都戶下，而田實在彼都。是此都之田，嵌在彼都界矣。」<sup>112</sup>因此導致三縣稅糧不公的問題。當時以嘉興縣糧最輕，秀水其次，而嘉善縣最重。當萬曆年間張居正實行賦役制之改革，在丈量時此問題就更形嚴重，期間總共發生了四次嘉興、秀水二縣里老人與鄉紳抗議的事件。最後一次是發生在萬曆四十二年(1614)時，有嘉善縣里老與鄉紳齊至分巡道府衙前鼓譟哄鬧，使事態更形嚴重。其後的發展據崇禎《嘉興縣志》云：

萬曆四十五年(1617)四月二十九日，蒙欽差兵巡道王，並本府知府莊，檄同嘉興縣知縣劉餘祐、秀水知縣林聞詔、嘉善知縣吳道昌，暨三縣鄉紳會集城隍廟，拈香矢誓，左右分坐，秉公評論田糧一事，必需議妥方行。<sup>113</sup>

三縣知縣接到欽差嘉湖分巡道王鍾岱、嘉興知府莊祖誨等檄文，邀請三縣鄉紳在嘉興府城隍廟內議事，經拈香矢誓，始完成協議，而長久以來的爭

<sup>110</sup> 有關明末鄉紳與生員參與地方公衆事務，尤其是賦役制度的改革一事，過去日本學者已有相當豐富的研究成果，參見夫馬進，〈明末反地方官士變〉，《東方學報（京都）》，期52（1980年），頁597-602；川勝守，〈中國封建國家の支配構造：明清賦役制度史の研究〉（東京：東京大學出版會，1980年）；濱島敦俊，〈明代江南農村社會の研究〉。本節係綜合以上之研究成果。

<sup>111</sup> （明）沈瓚，《近事叢殘》，卷2〈江知縣〉。轉引自夫馬進，〈明末反地方官士變〉，《東方學報（京都）》，期52，頁600。

<sup>112</sup> 康熙《秀水縣志》（清康熙二十四年刊本），卷3〈田賦附錯壤〉，（明）王庭，「三縣田糧問答」，頁80a。

<sup>113</sup> 崇禎《嘉興縣志》（據明崇禎十年刻本影印），卷9〈食貨志·田土〉，頁43a。

執至此才告落幕。<sup>114</sup>

至清初紳士階層的力量衰微，地方菁英（尤其是鄉紳）的勢力已經清政府的鎮壓而消沈一時。<sup>115</sup>直至康熙未年至雍正初期，這類地方菁英的勢力又再度抬頭，雖然清初紳士階層的勢力已不可能完全回到明末所謂「士民公議」的情景，但是當地方遇到財稅徵收的問題時，仍要靠紳士階層的配合，如浙江紹興府屬之諸暨縣碰到漕糧徵收的問題時，據乾隆《諸暨縣志》記：

諸暨南米從前原定徵收本色，每年除派撥紹興協營兵米之外，餘解省（杭州）倉，以為滿漢官兵及織造匠役月糧之需。緣諸暨向來不產團米，又處山僻不通舟楫，難解本色。康熙雍正年間，每年開徵時，里老人等於城隍廟內集議價值，私折銀兩。官差丁役赴省購米交倉。<sup>116</sup>

由上引縣志的記載可知當康熙、雍正年間，地方上的漕糧徵收時，仍要靠里老人聚集於城隍廟商議才能解決。而這樣的情形持續一直到雍正五年（1727），督憲李某因杭城市價漲落不齊，恐啓加派多收累民之弊，才改以每石定銀價折算，歸入地丁之內統徵。<sup>117</sup>

綜觀明清城隍信仰的變遷，就祭祀儀式方面而言，宋代已有部份城隍神被納入官方的祀典，到了明初太祖不但將之正式納入祀典，而且還下令各地廣建城隍廟，遂形成全國性的等級階層架構，有如一般陽間的地方官制。可是這些官方的祀典儀式漸漸地形式化而不受地方官重視，到了明代中期以後，反而是民間將官方祭厲壇的儀式世俗化，轉化成熱鬧的廟會節

<sup>114</sup> 有關此事件之原委，參見川勝守，《中國封建國家の支配構造：明清賦役制度史の研究》，頁 501-550。

<sup>115</sup> 孟森，〈奏銷案〉，《明清論著集刊》（北京：中華書局，1984年二版），頁 434-452；夫馬進，〈明末反地方官補論〉，《富山大學人文學部紀要》，號 4（1981年），頁 19-33；巫仁恕，〈明清城市變研究——傳統中國城市群衆集體行動之分析〉，頁 121-122。

<sup>116</sup> 乾隆《諸暨縣志》（據清乾隆三十八年刊本影印），卷 11〈徵輸下·賦役四〉，頁 540。

<sup>117</sup> 關於諸暨縣一地之社會史研究，參見上田信，《傳統中國——〈盆地〉〈宗族〉にみる明清時代》（東京：講談社，1995年）。

慶，至清代官方也不嚴禁這類民間的廟會節慶。在神格方面，唐宋以來城隍神人格化的形象，至明初太祖刻意的改革，將城隍神塑造成儒家式的形象，然而這樣的作法漸漸地也失去效用，無論官方或民間都重新拾回城隍神過去人格化的形象。而且至明代中期以後其神格又有新的衍生，城隍神不但成了和民間信仰的神祇一樣，具有「靈驗」的能力，而且人們也將之視為陰間的司法審判官，可以為民伸冤，同時也可以監察及懲治陽間的地方官。另外，晚明以來鄉紳與生員聚於城隍廟商議地方事務，形成所謂「士民公議」或「地方公議」的慣例，使得城隍廟不但是信仰的中心，而且還成為公眾議題（如稅收）的討論空間與場所。這一觀念與傳統的形成，也會影響到一般百姓。他們和紳士階層一樣，每當遇到公眾事務時會自然地選擇城隍廟作為聚會商議的地點。

### 三、明清城隍神信仰對城市群眾集體抗議行爲之影響

從上一節江南地區的例子可以看到，明清城隍神信仰在儀式上、神格上及廟宇功能上的變化。這樣的變化對一般百姓的行爲與觀念有相當大的影響力，甚至影響城市民眾的集體抗議行爲。而且城隍神信仰是全國性的，因之影響力也是超越地域性的。以下就三方面討論之。

#### （一）聚眾商議與行動的場所

明清城市群眾集體抗議事件的形成過程，需要一些基本的共同要素，包括組織團體、領導人、動員方式、聚眾地點、抗爭儀式到集體行動等等，事件就是依這些要素一步步地結合而成形。從明清各類集體抗議的事件中可以看到，當群眾動員後，會在某些特定的場所聚會商議，或直接就在此場所聚眾作集體抗爭或暴動。群眾最常聚集的地點包括有城隍廟等廟宇、府縣學的文廟、城門附近、市鎮市集、茶館茶舖等等。這些場所都是當地

居民日常活動的公眾場所，所以也往往會成為地方聚眾的重要場所。<sup>118</sup>尤其值得注意的是，聚集在城隍廟的事件特別多，這顯示當時一般人的觀念與行為，已接受「士民公議」或「地方公議」的傳統，認同討論公眾議題時應聚集在城隍廟議事的慣例。

不僅如此，城隍廟的硬體規模也提供了聚眾的客觀條件。前已提及因為地方上的城隍廟是由官府修建的，且是仿各級官衙的形制所建，所以城隍廟的建築氣勢宏偉，往往是城內最大的公共廟宇。隆慶《高郵州志》有明人張縉撰之〈重修城隍廟碑記〉，文中指出將城隍廟重修為「一方鉅觀」的用意：「邦之人來觀者，莫不肅然有嚴，善念興而惡意阻，有孚於政教之外者焉。」<sup>119</sup>也就是說城隍廟愈大，其所形成的莊嚴的氣氛愈有利於官府對百姓「神道設教」式的統治。據清代筆記小說中常見地方官遇懸案難決時，遂於城隍廟內公開審判，而廟內大堂可以同時容納民眾數百人在旁觀看，<sup>120</sup>由此可知城隍廟的規模與空間夠大，也因此往往會成為集體抗議時群眾選擇聚集的地點，以下就以明清城市群眾集體抗議事件中聚眾於城隍廟的例子作說明。

### 1. 明正德十三年福建福州府兵變

早在明正德十三年(1518)福建福州府就曾發生過兵變，起因於官兵認為布政使少發軍餉，而有聚眾鼓譟、甚至挾持布政使家人作為人質的情事發生，據萬曆《福州府志》記載過程如下：

正德十三年四月，福州三衛軍作亂。初官軍月餉八斗，時給之價，

<sup>118</sup> 巫仁恕，〈明清城市民變的集體行動模式及其影響〉，收在郝延平與魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，頁 237-240。

<sup>119</sup> 隆慶《高郵州志》（明隆慶年間刻本），卷 4〈祠廟〉，頁 27b。

<sup>120</sup> 如清人俞樾纂之《薈叢編》（收在《筆記小說大觀》，編 2 冊 4，台北：新興書局，1978 年），卷 18〈樊烈婦〉一則，記張烈女被殺，知縣卻揚言是該婦有淫行所致，又訊於城隍廟，遂有邑紳數百人共前爭之，願各以百口誓神以保證該婦之名節。（頁 6b-7b）又清人姜泣群編之《虞初廣志》（北京市：人民日報出版社，1997 年），在卷 3 中有一則唐祖玠所撰之〈書少廷尉張公逸事〉，記載康熙時人張瓌任河間知府時，地方多盜，傳言為城隍神役縱厲鬼為之，知府遂於廳事中審訊城隍之役，眾大嘩奇而聚於廟中，知府張公曰：「人無嘩，移後院訊，可容萬人。」（頁 2091-2092）由此二案可推測城隍廟宇規模很大。



布政使伍符以糴賤裁之，軍士訴御史，議未定；有進貴、葉元保者，富而黠，遂鳩黨盟城隍，鼓噪通衢，鑰七門以守，執伍布政一子一婿，將殺焉，城中大震，致仕都御史林廷玉、副使高文達出諭乃定。至八月，貴等復亂，大索城中金銀，聚衆屯開元寺。林中丞、高憲副復出諭，密會兵備副使李志剛，潛計討之。有姚景通者，亦貴黨也，以分金不平，請爲內應，李與鎮守謀，遂率北門軍攻貴，貴走追斬之，盡殲其黨。<sup>121</sup>

兵變雖一度因鄉宦撫諭而平，但四個月後又再次兵變暴動，最終還是由軍隊鎮壓平定。他們第一次兵變時，就是在城隍廟內聚集結盟；第二次兵變則聚衆於開元寺。據萬曆《福州府志》記載該府城隍廟成立已久，早在晉太康中遷城時既建，南宋紹興中郡守沈調增創堂宇，一直保持到明初洪武年間。而且該府附郭閩縣及侯官縣皆無城隍廟，福州府城內只有此一所城隍廟。<sup>122</sup>恰巧在正德十年(1515)時，府城隍廟剛好由太監崔安主持大修完成，「凡殿寢堂階門廡之類，煥然一新，而規模宏敞，視舊有加。」<sup>123</sup>規模宏敞的城隍廟正適合作爲群眾聚集的地點。因爲這些原因，兵變選擇在城隍廟內聚集結盟是可以理解的。

## 2. 清順治二年江蘇金壇縣奴變

在明清之際發生多起奴變事件，奴變的動機與目的，有的是爲了要削奴籍而索賣身契；有的則純粹是利用明清之際，朝代過渡期間所出現的公權力的真空狀態，聚衆劫奪土地或金錢。清順治二年(1644)在鎮江府金壇縣城發生了所謂的「削鼻班」奴變事件，該年清軍南下於五月時已定南京，金壇縣亦在月底時投降，至六月時奴變亂起，據《金沙細唾》記載：

六月十三日，邑中諸豪奴乘亂，復大會「削鼻班」，聚盟城隍廟中，約通邑俱叛主，勿執役，其盟詞曰：「凡我同人，有懷二心以歸故

<sup>121</sup> 萬曆《福州府志》（據明萬曆年間刻本影印），卷 75〈時事〉，頁 7b-8a。

<sup>122</sup> 萬曆《福州府志》，卷 16〈祀典志·祠廟〉，頁 1a-b。

<sup>123</sup> 萬曆《福州府志》，卷 70〈文翰〉，（明）王介，「福州府城隍廟碑」，頁 27b-28a。

主者，必殺之。」而紳士家虛無人矣。……先是群奴盟城隍廟日，……遂鳴錚造亂，縛故主，肱其囊篋，索身契，橫行剽慘，去主從亂凡四五萬人。<sup>124</sup>

據康熙《金壇縣志》記載，該縣城隍廟也是在宋元時已建立，明初洪武三年由知縣改建於縣署西南百步許，所以在位置上特別接近縣衙。明代又歷經多任知縣重修正殿與前殿、增修兩廡及寢殿，因之規模可謂不小，正好可以提供奴變聚眾的地點。<sup>125</sup>這次奴變不但先在城隍廟聚眾行動，而且報復主人時還有一些儀式（詳見於後）。

### 3.清康熙三十六年福建歸化縣鬧賑事件

至清代前期即使政局較為穩定，但在城市內仍可見一些集體抗議的事件，其中也可以發現到城隍廟的重要性。如康熙三十六年(1697)福建汀州府歸化縣城，因為春夏之交，青黃不接，米價稍長，知縣雖已下令開倉平糶，逾期而止，但是仍有以賴文滋為首的群眾聚集抗爭，要求再延長開倉平糶的時間與數量。據清人王簡菴的《臨汀考言》記載：

于五月二十四日，賴文滋倡謀造意，與車應、吳啓祥、揭鎧，同至葉兆吉家控造匿名謗帖，車應更加改削，又與羅國柱商確，乘夜遍貼通衢，于二十五日號召同類之謝杞、黃一品、傅洪、曾世含……共一十三人，嘯聚于城隍廟，焚香會議。而謝杞與賴文滋隨即鳴鑼擊鼓，統率多人，以放搶為詞，勒令居民罷市，因而蜂擁縣衙，不容縣官出署，禁絕薪水米菜。<sup>126</sup>

後來縣官傳諭允許再賣糶米三千石，但賴文滋等仍嫌太少，於次日又聚眾圍縣衙吶喊，縣令不得已，又許其盡數發糶，群眾始散去。事後知府派人嚴拿審解，逐名拿獲人犯到府。犯人也供稱確實有聚集城隍廟之事，而且

<sup>124</sup> (清)于壩，《金沙細唾》，收在《清史資料》，輯2（北京：中華書局，1981年），〈僮變〉，頁160-161。

<sup>125</sup> 康熙《金壇縣志》（清康熙二十三年刊本），卷10〈祠祀〉，頁10a-b。

<sup>126</sup> 中國人民大學編，《康雍乾時期城鄉人民反抗鬥爭資料》（北京：中華書局，1979年），頁575。以下簡稱《城鄉鬥爭資料》。

就是爲首者在廟中焚香會議，商討如何聚衆抗爭。

#### 4. 清雍正九年山西鄉寧縣反地方官事件

集體抗議事件聚集在城隍廟的情形亦見於華北地區，如雍正九年(1731)山西吉州鄉寧縣發生士民反地方官事件。據民國《鄉寧縣志》記載該地城隍神除了有三月清明、七月望日與十月朔日的祭厲壇儀式之外，民間於五月五日還有迎神賽會。而且遇有災旱，地方官多禱於城隍廟或龍神祠，由此可知城隍神信仰對當地的重要性。<sup>127</sup>而這次事件起因於該縣紳士百姓於二月十五日，爲禳除瘟疫而建醮於城隍廟，但是有把總李灼在地方上向來「狂妄多事」，因懷恨士民不請他行香祝禱，遂藉端打壞廟內神像物品。衆人見狀不平，群至縣署要求知縣往驗處置，知縣卻以事屬細微而不積極辦理，但在群情激憤之下才勉強隨之往驗，之後民衆散去。然而事情卻未就此了結，據知縣奏稱：

不意起更以後，忽有一人肩挑黃布旗一面，在城上搖鈴，動員號召衆人，齊至城隍廟議事。卑職即行拿究，係城隍廟主持李有義，問其何人主使，匿不肯招。<sup>128</sup>

這事件中雖起因於把總毀損城隍神像與物品，但卻激起紳士民衆的義憤，即使知縣往驗曉諭之後，民衆仍不甘心，致有聚衆城隍廟會議事。從知縣懷疑主持一事可推測，背後的主使者當是紳士階層，亦即此事件也反映出紳士對地方官的不滿，只是因知縣較早查獲，否則難保不釀成集體暴動。

以上這些明末以來的例子，無論是軍士的兵變、明清之際的奴變、清初饑民的鬧賑事件，以及士民的反地方官等各類的集體抗議事件，都可以見到群衆或爲首領導者聚集於城隍廟中結盟或商議行動計畫。由此可知明清以來城市內的城隍廟，不但形成了一種無分上下階層的公衆議事空間，同時也提供士民聚衆集體抗議的場所。

<sup>127</sup> 民國《鄉寧縣志》（民國六年刊本），卷6〈秩祀考〉，頁13b、14b。

<sup>128</sup> 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》（上海：江蘇古籍出版社，1986年），輯20，雍正九年二月二十七日愛蘭石奏，頁33；此事件還可參看同書同日宋筠奏，頁31；輯33，蔣洞奏，頁539-540。

## （二）從廟會節慶的儀式轉化到集體抗議的儀式

從抗議事件中可以看到群眾的集體抗議與暴動的行為模式，和廟會節慶的一些儀式非常類似，顯示群眾常會將某些廟會節慶的儀式加以轉化，用來表達不滿與抗議，例如抬神巡會的儀式。而明代中期以後城隍神的祭祀活動，經過民間世俗化後所形成的廟會節慶儀式，也經常成為民間集體抗爭的儀式，如三巡會、裝冥判與焚神馬等儀式。

### 1. 明末清初的抬神巡會與集體抗議

前面曾提到明末以來廟會節慶常有抬神巡會之類的儀式活動，約當同時也出現以抬神像的方式作為集體抗爭的事例，如《明神宗實錄》記萬曆四十年(1612)禮部曾奏云：「至於各處童生，抬神鼓噪，生員侮辱有司，皆屬亂萌，均當究處。」<sup>129</sup>這時還未確定其所抬的神明為何神？而且此類行為看似只侷限在童生階層。到清代則可以明顯地看到一般百姓直接搬出神明來抗議的例子，特別是有關於糧食的集體抗爭，民衆往往以抬神來表達對政府救荒政策的不滿，例如乾隆八年(1743)發生在江蘇高郵等地的聚眾求賑事件，據兩江總督德沛(?-1752)奏稱：

高郵、寶應、淮安等處被水地方，現在查賑。在城居民有力之家，例不在賑恤之列者，聚眾罷市，抬神哄鬧公堂衙署，勒要散賑。而高郵則係劣生朱愷士指使，寶應則係劉師恕族人指使，淮安首事數人亦不盡係百姓。<sup>130</sup>

後來經過總督的調查後，把各地為首的生員與族人們一網打盡，指稱他們「或倡首鼓眾，或挾制要求，咸恃護符，藉災鬧賑。」上面的兩個例子都說明抬神巡會的儀式在民間可以轉化為向政府抗議的儀式。又祭祀城隍神的儀式經民間世俗化後的抬城隍神巡會儀式，也是常被利用來作為集體抗爭的儀式（詳見於後）。

<sup>129</sup> 《明神宗實錄》，卷 493，萬曆四十年三月戊午條，頁 9293-9294。

<sup>130</sup> 《城鄉鬥爭資料》，頁 564。

## 2. 明清之際江南奴變的顛覆、暴力與冥判儀式

上文第一節中已提到明清民間的廟會節慶，往往隱含有顛覆的觀念與暴力的傾向；在第二節中也可看到城隍的官方祀典儀式演變到民間廟會節慶的世俗化過程中，奴僕與胥吏是很重要的倡導者。明清之際蜂起的奴變事件中，就可以清楚地看到城隍神的廟會節慶儀式對奴變的影響。當時就有主人與奴僕上下階級倒置及暴力報復的情形，如崇禎十七年(1644)嘉定奴變時，「僕坐堂上，飲啖自若；主跪堂下，搏頽呼號，乞一旦之命。」<sup>131</sup>這正與袁景瀾描寫城隍廟會時，「茅廬設席羅盆罈，主賓酌答隨人意。牧豬奴，擔糞農，居然上座稱豪雄。」的廟會景緻如出一轍。而且還可以看到奴僕仿效城隍廟會時「裝冥判」的儀式，將主人挾持到城隍廟內受審懲罰。如順治二年金壇奴變，據民國《金壇縣志》記述：「諸僕又作亂，聚城隍廟，互撻其主，鄉都皆蠢動。」<sup>132</sup>這說明奴變聚眾於城隍廟時，還會有一些懲罰主人的儀式。又如《金沙細唾》云：「有邑紳御下嚴酷，少拂意即鞭朴，奴怨之入骨。奴既撓聚，遂縛紳至城隍廟，廟中有竹節大杖，杖末量五寸積一寸許，數其平昔事，輪杖杖之。兩人對杖交進亂下，杖至百餘乃止，血滲漉階前，膚肉糜爛，肢骨撐露，死而復蘇，氣奄然而已。」<sup>133</sup>明人張明弼（崇禎六年舉人）的《螢芝堂集》更詳細地描繪出奴僕於城隍廟內審判與虐罰主人的情景：

三日，城內外孩童雛婢，無戚屬者，皆謝去。紳綏操汲於井上，命婦執炊於灶下。諸叔「猴而冠」，翩翩道上，自喻得志也。其驚者既得券，復曰：「吾去無食，當分我食。」因發主篋藏，無不立罄，……有憾於主，則曰：「吾受汝虐若干年矣，城隍神令我酬汝。某日，汝棒我，請償棒。」則掣神籤以數棒，曰：「痛乎？」其主曰「痛！」則曰：「若棒我時，何爲不知痛也？某日，汝錐我，請償錐。」曰：「痛

<sup>131</sup> (明)黃淳耀，《陶庵全集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，集部 236 冊（台北：台灣商務印書館，1985 年），卷 2〈送趙少府還松江詩序〉，頁 3a-b。

<sup>132</sup> 民國《金壇縣志》（民國十年刊本），卷 12 之 2〈雜記志下〉，祥異條，頁 7。

<sup>133</sup> (清)于壩，《金沙細唾》，〈僮變〉，頁 161。

乎？」其主大號。則曰：「若既知痛，何爲錐我也？」……有一紳獨留城。諸奴纏其項，徇於市，令大叫曰：「爲主慎無若我之溪刻也。」不叫，則用棘鞭竟鞭之，是紳老幾斃。有數諸生不勝楚撻，亦幾斃。<sup>134</sup>由奴變的例子可以清楚地看到，城隍神之廟會節慶活動所隱含的顛覆與暴力的因子，的確影響到下層社會的奴僕之輩，以致在明清之際有利奴僕索回賣身契的時機出現時，他們就採取城隍廟會的儀式（如裝冥判）來報復主人。

### 3. 清代蘇州行業神會與工匠的集體抗議

另外，前文提及城隍神往往成爲地方的行業神，且有固定時間的節慶活動。當行業內有衝突與糾紛發生時，城隍神的節慶活動與儀式也可能成爲集體抗議的儀式。如乾隆五年(1740)在蘇州有機匠反頭目剋扣薪糧的事件，據記載當時蘇州織造的南北兩局，共有七百二十機，每局設頭目三人管轄，名爲「所官」。而機匠日給口糧四升，工價另撥。該年因爲工匠不滿所官發放工資的方式而有集體抗議的行動，據檔案記載如下：

所官奚廷秀欲將春季口糧，九折放給，至冬季總算，倘有餘剩，再行派給各匠，以免賠累。各匠聽聞誤認克扣，嘖有煩言。……詎革匠朱裕章等，遷怒奚廷秀，九月二十七日糾衆身背黃布冤單，頭扎神馬，拜往城隍廟，唱戲盟神，經過廷秀之門，焚化神馬。廷秀門首原有稻草，比時家人將草搬進，頃刻廚房失火，毀屋六間。廷秀疑爲火星落于稻草所致，隨具稟海保，飭發長洲縣查審，將朱裕章八名分別擬以枷責，詳經海保批允，發落在案。<sup>135</sup>

工匠們利用例年祭祀行業神城隍，「拜往城隍廟」的廟會期間，以「身背黃布冤單，扎神馬」、「焚化神馬」的儀式來表達抗議。「神馬」又叫作神碼、紙馬、甲馬、花馬、甲子馬等稱，是一種木板印刷的紙神像。大量

<sup>134</sup> (明)張明弼，《螢芝堂集》，卷4〈削鼻班〉；轉引自傅衣凌，〈明末南方的佃變、奴變〉，《歷史研究》，期5（1975年），頁66。

<sup>135</sup> 彭澤益編，《中國近代手工業史資料》（北京：中華書局，1984年），卷1，頁95。

的神馬是行業神祭祀用的，在祭祀行業神的儀式之後都會到門外將神馬焚化。這樣的儀式和活動也成了手工業工匠聚集表達不滿的一種象徵性行爲，並藉焚燒紙馬如同將不滿訴諸於行業神，以吸引社會的注意，就算不能獲得實質利益的效果，也可以藉此宣洩其對雇主的不滿。<sup>136</sup>

### （三）抗衡官方的象徵與合法性的來源

不僅城隍神的廟會節慶時具有顛覆的意義，廟會時的裝冥判與抬神等儀式，會成爲民衆集體抗議的儀式，甚至平時城隍神接受民間告陰狀或放告的儀式，也都會成爲民衆向官府與士紳抗議的儀式。這牽涉到明代中期以後，城隍神信仰的變化。城隍神經過民間將其人格化之後，在神格的特徵上具有陰間司法審判官的性格，甚至民間還流傳有城隍神懲治陽間地方官的故事，這都會影響百姓的觀念。當這個觀念一旦形成，便進而支持了民衆向官府士紳抗議的行爲，所以在明清一些集體抗議事件中，常可見到群衆不但聚集於城隍廟，利用城隍神會儀式來作抗爭，而且抗爭的對象就是陽間的地方官與鄉紳。

#### 1. 明崇禎十三年江蘇無錫縣反鄉紳事件

明清之際各地「民變」蜂起，江蘇無錫縣在崇禎十三年(1640)時發生一起百姓集體反鄉紳馬世奇的事件，據《啓禎見聞錄》記載其過程如下：

無錫翰林馬世奇，素與邑令通賄，不滿衆心。夏間縣令發二百金，欲其買米平糶，而馬宦不即舉行，衆大不平，群聚城隍廟，錄其不法十七事，欲與爲難。馬僕知之，聞於主翁，令人執其首事兩人，拘繫於家，欲送官重懲，衆求釋，不聽，遂縱火焚其居。<sup>137</sup>

該事件導因於該年災荒，米價大漲，馬宦雖接受縣令之公款，卻遲遲不買米平糶，致民衆怨恨。本來群衆只是在城隍廟集會，計畫集體去抗議，所

<sup>136</sup> 參見拙作，〈明末清初城市手工業工人的集體抗議行動——以蘇州城爲探討中心——〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 28（1997 年 12 月），頁 47-88。

<sup>137</sup> （明）葉紹袁，《啓禎記聞錄》，收入《痛史》（台北：廣文書局，1968 年），冊 5 卷 2，頁 7a-b。

以有「群聚城隍廟，錄其不法十七事，欲與爲難。」顯示民衆有向城隍神「告陰狀」之意味。後來因爲馬宦拘繫領導人，致群情激憤，釀成群衆集體暴動。最後馬宦被毆，且不得已被迫親書罪狀後，群衆才解散。

## 2. 清順治二年江蘇太倉州反鄉紳事件

又如明季北京城陷，清軍將渡江攻南明時，江南時局不靖，在順治二年(1645)太倉州一地就發生亂民毆辱鄉紳張采（崇禎元年進士）幾死的事件，據嘉慶《直隸太倉州志》記：

王師初渡江，里中亂民鬪起。五月十七日，受先（按：張采，字受先）方臥起，忽有數人求白事。受先出不意，短衫禿巾迎之，數人者仰謂曰：「有大案未了，可至州辦狀。」即牽之走，甫出門，以兩木夾之行，自南關至州治前，慘毒備至，又擁至城隍廟，鐵石並下，受先已垂絕，又懼其甦也，用利錐自耳旁及腰腹下錐入數寸，汲井水沃之，繫索於項，曳地而走，頭擊地有聲，至演武場，作坎埋之，復欲持鋤斷其首。旁有不平者呵之，乃止。數人者氣盡，各散去。一沙彌過之，探鼻微息，乃毀寺中棹楔，與好義者舁歸其第，得更生，扁舟亡去。閱一月，而此事微聞於上台，移檄至州，浦君舒牽爲首二人斬於市，人人稱快。<sup>138</sup>

引文中看到群衆以「有大案未了」爲名，而綁架鄉紳到城隍廟內，強迫鄉紳在神像前接受審判與處罰的景象。這個例子顯示民衆會利用城隍「裝冥判」的儀式來毆辱地方鄉紳。

## 3. 清雍正十三年安徽桐城縣宗族間衝突事件

雍正十三年(1735)安徽桐城縣發生了三個大姓宗族之間的衝突。事情遠因是該縣宜民門外有元時道士入官地一片，土名「道光山」，當時的內閣大學土方苞(1668-1749)與民人錢、陳等三家於明初俱葬有祖墳於該山，但方姓於萬曆年間私向地方官易換，據爲己業，而錢、陳二墳在方墳之左，

<sup>138</sup> 嘉慶《直隸太倉州志》（據清嘉慶七年本影印），卷 59〈雜綴·紀事〉，頁 8b-9a。



地屬山溝，高下懸殊。至該年方苞之子舉人方道章等，要求錢、陳二姓將祖墳遷移，而二姓以祖墳葬於未易地之前，不肯遷走，方姓等人遂控於巡撫衙門，當撫臣前往勘驗時有土棍吳大桂、王天必等拋石擊打欲阻撓，巡撫下令拿人後，錢、陳二姓不滿，遂開始有集體抗議之舉。據檔案載：

有錢、陳族姓二三十人，於十六日辰刻，執香進城，欲赴城隍廟鳴神，沿途喊冤鬪鬪，以致南門舖戶各閉舖門罷市一日。<sup>139</sup>

又有說是他們「預於十五日晚傳帖十六日勒令各舖戶罷市，市井愚民受其蠱惑，遂爾聽從。」<sup>140</sup>這次事件中可以看到官方很明顯地偏向方姓，由此可見桐城派方氏家族在地方與官場的影響力，這也導致錢、陳二姓族人對官員的不滿而走向集體抗爭。同時地方百姓把城隍神與城隍廟當成司法正義的代表，所以集體抗議的聚會地點選擇城隍廟，更值得注意的是沿途「執香」到城隍廟，「欲赴城隍廟鳴神」，也就是要到城隍廟內「告陰狀」，向城隍神控訴地方官司法審判之不公。

#### 4. 乾隆十三年江蘇通州鬧賑事件

抬城隍神巡會儀式也是常被利用來作為集體抗爭的儀式，例如乾隆十三年(1748)發生在江蘇通州鬧賑一事，就與城隍神巡會有關。據兩江總督協辦河務尹繼善(?-1771)奏稱如下：

竊照上年七月內，沿海各場偶被潮災，仰蒙皇恩，疊加賑恤，民灶悉皆安業。乃有通州所屬余西場沙地刁民，于二月二十四日聚集數十人，扛抬城隍神像，至場官衙署，吵鬧求賑。<sup>141</sup>

據乾隆《直隸通州志》的作者指出該地在乾隆年間流行上元燈會，像城隍、關帝、東嶽等廟皆有燈會，特別是抬城隍神的巡會最盛大，「逢中元節、十月朔及城隍誕辰，則會最盛，儀仗鮮明，爭飾所有。」<sup>142</sup>這次事件群眾就是抬著城隍神至官衙抗議，之後經官兵彈壓查拿各犯，各犯供稱本已領

<sup>139</sup> 《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，輯 29，雍正十三年六月李蘭奏，頁 87-88。

<sup>140</sup> 《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，輯 33，雍正十三年六月劉柏奏，頁 645-646。

<sup>141</sup> 《城鄉鬥爭資料》，頁 566。

<sup>142</sup> 乾隆《直隸通州志》（清乾隆二十年刊本），卷 8〈祠祀志〉，頁 15b。

過賑借之米，此次以求賑爲名，希冀豁免借糧等情。

從事集體抗議其實是件相當冒險的事，先不論從動員到形成的複雜過程，就法律面而言亦會遭到嚴厲的處刑。然而明末以來城隍信仰的變化，卻提供了百姓藉城隍神公然向官府與紳士抗議的動力，可見城隍神已成爲一般百姓（甚至下層士人）觀念中，抗衡陽間官方或是鄉紳的最佳象徵。其背後反映的群眾心態，是想藉著向神告狀、抬神與模仿審判等等之動作，透過這樣的作態(gesticulation)來吸引社會大眾的注意，一方面有強化抗議社會不公平現象的效果，另一方面也是想將他們種種的抗爭行動合法化(legitimizing)。

#### 四、結論

明清城市群衆的集體抗議事件在過去的研究被稱之爲「城市民變」，早期日本與大陸學界在馬克思史觀的影響下，這類事件和農民起義、抗租抗稅等所謂「民衆反亂」的專題都備受重視。雖然累積相當多的研究成果，但在討論上比較重視由階級、政治與經濟的角度去分析民衆「起義」或「反亂」原因。七〇年代以後已有日本學者如小林一美等人開始重新反省，主張應該探究民衆叛亂的內部意識型態，包括了宗教、心理與文化等因素。<sup>143</sup>的確過去學者研究明清的「城市民變」時，都忽略了這類事件與民間信仰和節慶儀式的關聯性。尤其是在抗議事件中常見城隍廟成爲群眾聚集的場所，慶祝城隍神的廟會節慶儀式又常被群眾用來作爲抗爭的儀式，城隍的塑像甚至也被群眾抬出成爲「抬神抗議」的典型。故本文乃嘗試藉由城隍信仰爲例，探討民間信仰、節慶儀式與集體抗議三者之間的微妙關係。

先就廟會節慶方面而言，在現代已被視爲「傳統」的廟會節慶活動，

<sup>143</sup> 小林一美，〈抗租、抗糧鬥爭の彼方——下層生活者の想いと政治的、宗教的自立の途——〉，《思想》，號 584（1973 年），頁 82-101；森正夫，〈民衆反亂史研究の現況と課題——小林一美の所論によせて〉，《講座中國近現代史》1（東京：東京大學出版會，1978 年），于志嘉譯文見《食貨月刊》，卷 15 期 11-12（1986 年）。

實則在明末清初時期才真正普遍化。以江南蘇州府為例，雖在宋代已有個別性的廟會節慶出現，但從方志中可以看到至明末清初民間信仰的廟會節慶種類更多，活動更加頻繁，空間分佈上愈加普遍化。這類活動非僅是傳統農業慶祝時令轉換節日的延長，也不是官方塑造的教化意義所能操縱。它們其實發展出特有的精神意涵和意識型態，尤其有類似歐洲狂歡節慶的顛覆及暴力的因子，甚至在廟會節慶中還醞釀了群眾集體抗拒官方權威的作用。

過去西方人類學家在研究非洲原住民部落的節慶儀式時所提出的功能性解釋，一方面強調節慶儀式具有加強社區內部的凝聚力，以及有助於社會控制的功能。另一方面，節慶儀式的狂歡與顛覆行為可以讓民眾發洩被壓抑的心理，最終則是又重新回到既有的社會秩序，所以具有穩定社會的安全瓣(safety-valve)作用。但西方的歷史學家則認為這樣的說法並不足以解釋近代歐洲狂歡節慶的意義，因為歐洲社會的階層分化更甚於非洲社會，而且這些人類學家過份強調社會的一致性，而忽略社會的衝突性。<sup>144</sup>同樣地，若從功能的角度來分析，明清廟會節慶無疑地也具有上述凝聚社區與社會安全瓣等兩方面的功能，<sup>145</sup>許多民間信仰的廟會節慶活動雖然隱含了顛覆與暴力的要素，畢竟也只是暫時性的，不必然地就會導致集體暴動。然而從歷史的角度來觀察，民間信仰與廟會節慶確實會影響集體暴動的形成。在明清城市群眾的集體抗議事件中，往往會看到民眾將廟會節慶的儀式轉化成集體抗議的儀式，這種轉化也是經民眾選擇過的結果。

在明清的城市群眾的集體抗議事件中，群眾最常利用的是城隍神信仰，其原因則牽涉到明代中期以後城隍神信仰的變化。經過本文的探討顯

<sup>144</sup> 人類學家如 M. Gluckman 與 V. Turner 即為代表，歷史學者對其批評見 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, pp. 203-204.

<sup>145</sup> 人類學者有關台灣漢人廟會節慶的研究所提出的「祭祀圈」之說，即強調節慶儀式對社區凝聚的作用。參見林美容，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 62（1986 年），頁 53-114。另外，傳統的廟會中也具有調節平日被禮教束縛下人們被壓抑心理的作用，參見趙世瑜，〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《中國社會科學》，期 1，頁 194-196。

示，明清城隍神在儀式、神格與廟宇功能等三方面的變化，都深深地影響了百姓的觀念，以致民衆經常會選擇城隍神信仰作為集體抗爭的象徵。明清城市群衆的集體抗議事件發生時，雖然抗議的原因與對象或有不同，然而對領導者和參與者而言，他們是爲了公衆事務而發出不平之鳴。而城隍廟自明代中期以後已成為公衆議事時最常聚集的場所，再加上城隍廟往往是城內最大的公共廟宇，所以民衆會選擇城隍廟成為聚衆商議與行動的場所。又城隍神的形象自明代中期以後漸漸演變成具有可與陽間地方官抗衡，甚至有權懲治陽官的「陰間司法審判官」形象。同時我們也可以看到明中期以後，原來官方祭祀城隍儀式被民間世俗化，衍生出如告陰狀、裝冥判與三巡會的儀式。因之城隍神在人格化形象與世俗化儀式的配合下，影響了明清時代一般百姓（甚至下層士人）觀念，認為城隍神就是抗衡陽間官方或是鄉紳的最佳象徵。所以當集體抗議行動時，民衆常會藉著向神告狀、抬神與模仿審判等等城隍廟會的儀式，一方面有強化抗議社會不公平現象的效果，另一方面也是想將他們種種的抗爭行動合法化。

另外，透過本文的探討還可以對過去的研究議題提供一些補充。例如過去有關民間宗教的研究已顯示當政治、社會不穩定時，具有反叛性格的神祇，祂們傳佈的空間便會加大，正提供了民衆叛亂的象徵性資源。所以許多教派叛亂或社會暴動（如山東王倫清水教亂與義和團運動等等），都與這類神祇有相當程度的關聯性。<sup>146</sup>從本文的研究也可以看到，不只是教派的叛亂或暴動，明清以來發生在城市的集體抗議事件，相當程度上也和民間信仰的神祇有關聯。

其次，過去學者研究中國神明時認為中國天上的神祇相似於地上的官

---

<sup>146</sup> 關於民間宗教與教亂的研究，已指出無生老母的信仰對民間教派動員與叛亂行動具有相當重要的影響力，如 P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 180-183; Susan Naquin, *Shantung Rebellion: the Wang Lun Uprising of 1774* (New Haven: Yale University Press, 1981): 義和團運動的興起也牽涉到山東農村的民間信仰神祇，如關公、姜子牙，尤其是孫悟空等《西遊記》中的人物，參見 Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 62-65; 218-219; 294; 328-331.

僚，有封號、階層化，如同地方的官僚統治地方一樣。然而現今的研究已經挑戰這種說法，有許多神祇並非建立在官僚體系下，也未被納入其中。即使是納入官僚體系下的神祇，其形象也與明清時期典型的官僚形象有相當程度差異。有些神祇的官僚式形象其實是與社會抗爭(social defiance)的形象並存。<sup>147</sup>就以本文處理的城隍神為例，在明初雖被官方塑造成官僚式與階層化的神祇，改變了明代以前民間對城隍神的形象，但至明代中葉以後直到清代，民間漸漸地接受城隍神官僚式性格的同時，也將其視為陰間司法審判神，甚且將之轉化成了抗衡陽間官府的象徵。這使得城隍神在具有官僚性格的同時，也具有反叛的性格。這樣一體兩面的性格，直接影響到官民之間的觀念與行爲上的歧異。明清以來城隍神由官方賦予的官僚式形象，成了神道設教與打擊淫祠的象徵；但從本文的研究也可以看到，城隍神同時也會成為民間抗議官府不公的象徵。

最後再回到民間信仰與廟會節慶對於民間大眾的意義。除了城隍神以外，其它的民間信仰如東嶽神也具有陰間司法審判官的形象，廟會節慶時也有「放告」與「夜審」的儀式。早在民國初年的民俗學者傅彥長等人的觀察，就已注意到這類神祇的廟會儀式反映了民衆干預政治的態度。<sup>148</sup>吳振漢在研究明清江南廟會時，也曾指出廟會節慶除了具有社會、經濟與文化的功能外，還具有的政治作用。<sup>149</sup>康豹(Paul Katz)以其研究溫元帥信仰出發，認為民間信仰的廟會儀式是介於國家行政法與民間習慣法之間的另一套律法，常為明清社會大眾所習用。他主張要考慮明清以降漢人社會主要的公共空間(public sphere)時，不應忽略寺廟和廟會的重要性。<sup>150</sup>以上的作

<sup>147</sup> 最具代表性的作品即 Meir Shahar 和 Robert P. Weller 主編的 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), p. 12.

<sup>148</sup> 傅彥長、朱應鵬、張若谷著，〈說到「老東嶽廟」〉，收在之《藝術三家言》（上海：上海書店據良友圖書印刷公司 1927 年版影印，1989 年），卷 2，頁 175；夏廷斌，〈關於杭州東嶽廟〉，《民俗》，第 41、42 合期（1929 年），頁 78。

<sup>149</sup> Wu, Cheng-han (吳振漢), *The Temple Fairs in Late Imperial China*, chapter 7, pp. 130-147.

<sup>150</sup> Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: the Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 180-189.

品都說明了對一般百姓的生活而言，民間信仰與廟會節慶在政治與法律方面所具有的作用。從本文的研究中可以更進一步地看到，像城隍神這樣的民間信仰，自明清以降都曾直接地影響民衆集體走向街頭，表達對社會不公的抗議。從官方的角度來看，這樣的行爲不就是干預地方政治與官方的法律權威？但從另一個角度來看，這不也是傳統民間大眾參與公共事務，表達政治意見的一種「公共空間」？

附圖一



採自：中川忠英著，孫伯醇與村松一彌編，《清俗紀聞》（東京：平凡社，1994年），頁138。圖中描繪清代每年三次地方官請城隍神郊祀祭無主之鬼的情景。儀仗隊前有紅底金字書寫的「城隍使司」行牌，四人分執三角旗、金鐙、鉞與金瓜，五人鼓樂，二人提燈，八人抬神轎，一人執涼傘。其後手執扇子的應是隨行之官員。

附圖二

點石齋畫報 第七集 上



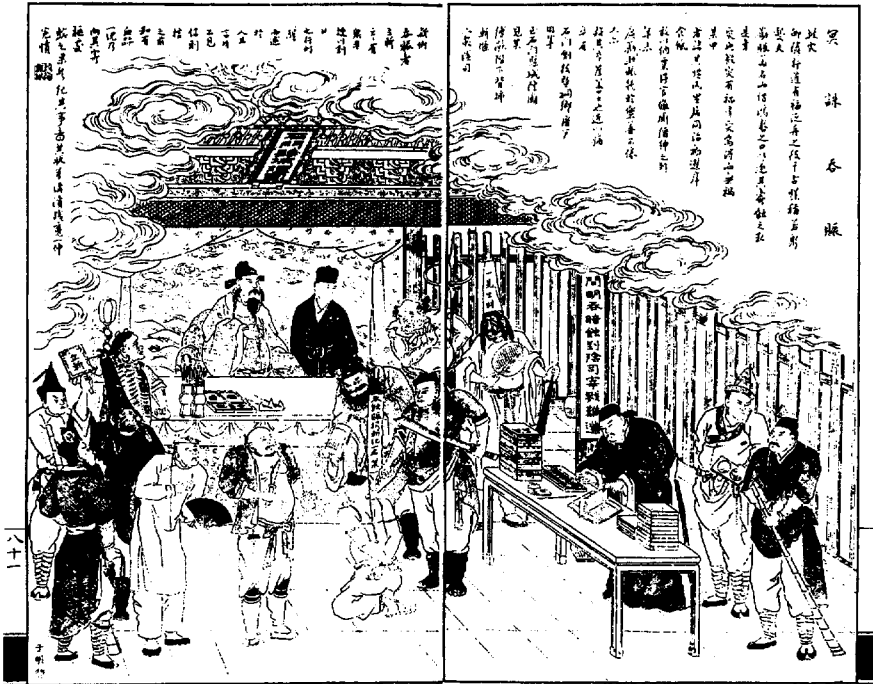
點石齋畫報 第七集 上

採自：《點石齋畫報》〈控訴陰司〉圖。



附圖三

點石齋畫報 第七集 下



點石齋畫報 第七集 下

採自：《點石齋畫報》〈冥誅吞賊〉圖。

## 徵引書目

### 一、專書

1. 《明太祖實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1966年。《新校本明史》，北京：中華書局，1974年。
2. 上田信，《傳統中國——〈盆地〉〈宗族〉にみる明清時代》，東京：講談社，1995年。
3. 上海通社編輯，《上海研究資料》，於《民國叢書》，編4冊80，上海：上海書店，1992年。
4. 于墉，《金沙細唾》，於《清史資料》，輯2，北京：中華書局，1981年。
5. 川勝守，《中國封建國家の支配構造：明清賦役制度史の研究》，東京：東京大學出版會，1980年。
6. 中國人民大學編，《康雍乾時期城鄉人民反抗鬥爭資料》，北京：中華書局，1979年。
7. 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，上海：江蘇古籍出版社，1989-1991年。
8. 巴赫汀著，李兆麟等譯，《拉伯雷研究》，石家莊：河北教育出版社，1998年。
9. 牛若麟修，王煥如纂，崇禎《吳縣志》，上海市：上海書店據明崇禎年間刊本影印，1990年。
10. 王圻編，《續文獻通考》，上海：上海古籍出版社據明萬曆三十年松江府刻本影印，1997年。
11. 王昶等纂修，嘉慶《直隸太倉州志》，於《續修四庫全書·史部·地理類》，冊697-698，上海市：上海古籍出版社據清嘉慶七年本影印，1997年。

12. 王祖畬，光緒《太倉州志稿》，光緒三十一年著者重輯手稿本。
13. 王新命、張九徵等撰，康熙《江南通志》，康熙二十三年序刊本。
14. 王繼祖修，夏之蓉纂，乾隆《直隸通州志》，乾隆二十年刊本。
15. 王穉登，《吳社編》，於《筆記小說大觀》，編 4 冊 6，台北：新興書局，1970 年。
16. 任之鼎、范正輅等撰，康熙《秀水縣志》，康熙二十四年序刊本。
17. 朱衣點修，吳標等纂，康熙《崇明縣志》，於《稀見中國地方志匯刊》，冊 1，北京：中國書店據清康熙二十年刻本影印，1992 年。
18. 余闕，《青陽先生文集》，上海：上海書店據涵芬樓借景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本重印，1984 年。
19. 吳友如等畫，《點石齋畫報》，集 7（上），上海：上海文藝出版社，1998 年。
20. 吳榮光，《吾學錄》，台北：台灣中華書局據廣州刻本校刊，1965 年。
21. 李樂，《見聞雜記》，上海：上海古籍出版社，1986 年。
22. 李日華，《味水軒日記》，上海：上海遠東出版社，1996 年。
23. 沈世奕撰，康熙《蘇州府志》，康熙二十二年序刊本。
24. 周世昌撰，萬曆《重修崑山縣志》，台北：成文出版社據明萬曆四年刊本影印，1983 年。
25. 宗力、劉群，《中國民間諸神》，石家莊：河北人民出版社，1987 年。
26. 屈大均，《廣東新語》，北京：中華書局，1985 年。
27. 易時中修，王琳纂，嘉靖《夏津縣志》，上海：上海古籍書店據浙江寧波天一閣藏明嘉靖十九年刻本影印，1962 年。
28. 枕樁齡等修，樓卜灑等纂，乾隆《諸暨縣志》，台北：成文出版社據清乾隆三十八年刊本影印，1983 年。
29. 俞樾纂，《蒼叢編》，於《筆記小說大觀》，編 2 冊 4，台北：新興書局，1978 年。
30. 姜泣群編，《虞初廣志》，北京：人民日報出版社，1997 年。
31. 姚宗儀纂，《常熟私志》，舊鈔本清翁同龢手書題記，國家圖書館善

本書。

32. 紀昀，《閱微草堂筆記》，長沙：岳麓書社，1993年。
33. 范濂，《雲間據目鈔》，於《筆記小說大觀》，編22冊5，台北：新興書局，1984年。
34. 范成大，《吳郡志》，北京，中華書局據民國十五年吳興張氏《擇是居叢書》景宋刻本影印，1990年。
35. 范惟恭修，王應元纂，隆慶《高郵州志》，明隆慶年間刻本。
36. 孫承澤，《春明夢餘錄》，北京：北京古籍出版社，1992年。
37. 徐樹丕，《識小錄》，於《筆記小說大觀》，編40冊3，台北：新興書局據國立中央圖書館藏佛蘭草堂手鈔本影印，1990年。
38. 徐龍華，《中國鬼文化》，上海：上海文藝出版社，1991年。
39. 袁枚著，周欣校點，《子不語》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。
40. 袁景瀾撰；甘蘭經、吳琴校點，《吳郡歲華紀麗》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
41. 高士驥、樣振藻修，錢陸燦等纂，康熙《常熟縣志》，據清康熙二十六年刻本影印。
42. 崑岡等奉敕撰，《欽定大清會典事例》，台北：新文豐出版公司據光緒二十五年刻本影印出版，1976年。
43. 張鹵輯，《皇明制書》，於《續修四庫全書·史部·政書類》，冊788，上海：上海古籍出版社據明萬曆七年刻本影印，1997年。
44. 張鴻、來汝緣修，王學浩等纂，道光《崑山新陽兩縣志》，於《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社據道光六年刻本影印，1991年。
45. 張世臣撰，萬曆《新修崇明縣志》，明萬曆三十二年刊本，國家圖書館藏善本書。
46. 張承先纂，程攸熙訂正，民國《南翔鎮志》，於《中國地方志集成：鄉鎮志專輯》，冊3，上海：上海書店據民國十三年刊本影印，1992年。
47. 曹一麟修，徐師曾纂，嘉靖《吳江縣志》，嘉靖四十年刊本，中央研

究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏善本書。

48. 曹焯纂，陸松齡增訂，《沙頭里志》，於《中國地方志集成：鄉鎮志專輯》，冊 8，上海：上海書店據清抄本影印，1992 年。
49. 莫旦纂，弘治《吳江志》，台北：成文出版社據明弘治元年刊本影印，1983 年。
50. 郭廷弼修，周建鼎等纂，康熙《松江府志》，康熙二年刊本。
51. 郭琇撰，康熙《吳江縣志》，康熙二十三年序刊本。
52. 郭毓秀撰，康熙《金壇縣志》，康熙二十三年序刊本。
53. 陳莫纘等修，倪師孟等纂，乾隆《吳江縣志》，台北：成文出版社據清乾隆十二年刊本影印，1975 年。
54. 陳子龍等編輯，《明經世文編》，北京：中華書局，1987 年。
55. 陳其元，《庸閒齋筆記》，北京：中華書局，1989 年。
56. 陳寶良，《中國的社與會》，杭州：浙江人民出版社，1996 年。
57. 陸容，《菽園雜記》，北京：中華書局，1985 年。
58. 陸燾，《庚巳編》，北京：中華書局，1987 年。
59. 陸林主編；李澤平選注，《清代筆記小說類編獄案卷》，合肥：黃山書社，1994 年。
60. 陸林主編；李澤平選注，《清代筆記小說類編勸懲卷》，合肥：黃山書社，1994 年。
61. 陸鳳藻，《小知錄》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
62. 章樹福纂，《黃渡鎮志》，於《中國地方志集成：鄉鎮志專輯》，冊 3，上海：上海書店據民國十二年章欽亮重校鉛印本影印，1992 年。
63. 喻政修，林材纂，萬曆《福州府志》，於《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店據明萬曆年間刻本影印，1992 年。
64. 彭澤益編，《中國近代手工業史資料》，北京：中華書局，1984 年。
65. 項公澤修，凌萬頃、邊實纂，淳祐《玉峰志》，據清宣統元年《匯刻太倉舊志五種》本影印。
66. 馮汝弼修，鄧韞纂，嘉靖《常熟縣志》，台北：台灣學生書局據嘉靖

- 十八年刊本影印，1965年。
67. 馮煦等纂，民國《金壇縣志》，台北：成文出版社據民國十年刊本，1970年。
  68. 黃淳耀，《陶庵全集》，《文淵閣四庫全書》，集部236冊，台北：台灣商務印書館，1985年。
  69. 楊子器，桑瑜纂，弘治《常熟縣志》，台南：莊嚴出版社據上海圖書館藏清鈔本影印，1996年。
  70. 楊逢春修，方鵬纂，嘉靖《崑山縣志》，上海：上海古籍書店據浙江寧波天一閣藏明嘉靖十七年刻本影印，1963年。
  71. 葉盛撰，《水東日記》，北京：中華書局，1980年。
  72. 葉紹袁，《啓禎記聞錄》，於《痛史》，台北：廣文書局，1968年。
  73. 趙祖抃修，吳庚、趙意空同纂，民國《鄉寧縣志》，台北：成文出版社據民國六年刊本影印，1968年。
  74. 劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》，台北：麥田出版社，1995年。
  75. 劉廣生修，唐鶴徵撰，萬曆《重修常州府志》，台北：國立故宮博物院據明萬曆四十六年刊本影印，1997年。
  76. 蔡方炳撰，康熙《長洲縣志》，康熙二十三年序刊本。
  77. 鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，上海：三聯書店，1994年。
  78. 鄭鍾祥等重修，龐鴻文等纂，光緒《常昭合志稿》，據清光緒三十年活字本影印。
  79. 錢泳，《履園叢話》，北京：中華書局，1979年。
  80. 濱島敦俊，《明代江南農村社會の研究》，東京：東京大學出版會，1982年。
  81. 薛福成，《庸盦筆記》，於《筆記小說大觀》，編1冊1，台北：新興書局，1985年。
  82. 懷蔭布重修，黃任等纂，乾隆《泉州府志》，清同治庚午年重刊乾隆二十八年刊本，1928年泉州泉山書社再版。

83. 羅焱修，黃承昊纂，崇禎《嘉興縣志》，北京：書目文獻出版社據明崇禎十年刻本影印，1991年。
84. 蘇淵撰，康熙《嘉定縣志》，清康熙十二年序刊本。
85. 顧震濤，《吳門表隱》，南京：江蘇古籍出版社，1986年。
86. 龔煒，《巢林筆談》，北京：中華書局，1981年。
87. Bakhtin, Mikhail, tr. by Hélène Iswolsky, *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
88. Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, Hants, England: Scolar Press, 1994.
89. Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, Inc, 1984.
90. Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford: Stanford University Press, 1975.
91. Esherick, Joseph W., *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley: University of California Press, 1987.
92. Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
93. Katz, Paul R., *Demon Hordes and Burning Boats: the Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: State University of New York Press, 1995.
94. Ladurie, Emmanuel LeRoy, tr. by Mary Feeney, *Carnival in Romans*, New York: George Braziller, 1979.
95. Naquin, Susan, *Shantung Rebellion: the Wang Lun Uprising of 1774*, New Haven: Yale University Press, 1981.
96. Ozouf, Mona, tr. by Alan Sheridan, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
97. Sangren, P. Steven, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

98. Shahar, Meir. & Weller, Robert P. eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
99. Tilly, Louise. A. & Tilly, Charles. eds., *Class Conflict and Collective Action*, London: Sage Publications, 1981.

## 二、論文

1. 小林一美，〈抗租、抗糧鬥爭の彼方——下層生活者の想いと政治的、宗教的自立の途——〉，《思想》，號 584，1973 年。
2. 小島毅，〈城隍廟制度の確立〉，《思想》，號 792，1990 年 6 月。
3. 夫馬進，〈明末反地方官士變〉，《東方學報（京都）》，期 52，1980 年。
4. 夫馬進，〈明末反地方官補論〉，《富山大學人文學部紀要》，號 4，1981 年。
5. 吳眞，〈遂昌廟祀考析——浙江西南山區信仰民俗調查之二〉，《中國民間文化第十八集——地方神信仰》，上海：學林出版社，1995 年。
6. 巫仁恕，〈明末清初城市手工業工人的集體抗議行動——以蘇州城爲探討中心——〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 28，1997 年 12 月。
7. 巫仁恕，〈明清城市民變的集體行動模式及其影響〉，於郝延平與魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，台北：中央研究院近代史研究所，1998 年。
8. 巫仁恕，〈明清城市民變研究——傳統中國城市群衆集體行動之分析〉，台北：國立台灣大學歷史學研究所博士論文，1996 年。
9. 孟森，〈奏銷案〉，《明清論著集刊》，北京：中華書局，1984 年 2 版。
10. 林美容，〈由祭祀圈來看草園鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 62，1986 年。
11. 唐朝亮，〈龍游縣地方神信仰調查〉，《中國民間文化第十八集——地



- 方神信仰》，上海：學林出版社，1995年。
12. 夏廷楨，〈關於杭州東嶽廟〉，《民俗》，第41、42合期，1929年。
  13. 高賢治，〈城隍信仰的由來〉，於《台灣漢民族的司法神》，台北：衆文圖書公司，1999年。
  14. 康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期88，2000年6月。
  15. 陳俊才，〈太湖漁民信仰習俗調查〉，《中國民間文化第五集——稻作文化與民間信仰調查》，上海：學林出版社，1992年。
  16. 傅衣凌，〈明末南方的佃變、奴變〉，《歷史研究》，期5，1975年。
  17. 傅彥長、朱應鵬、張若谷著，〈說到「老東嶽廟」〉，於《藝術三家言》，上海：上海書店據良友圖書印刷公司1927年版影印，1989年。
  18. 森正夫，〈民衆反亂史研究の現況と課題——小林一美の所論によせて〉，《講座中國近現代史》1，東京：東京大學出版會，1978年。
  19. 趙世瑜，〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《中國社會科學》，期1，1996年。
  20. 鄧嗣禹，〈城隍考〉，《燕京大學史學年報》，卷2期2，1935年。
  21. 濱島敦俊，〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念東洋史論叢》，東京：汲古書院，1988年。
  22. 濱島敦俊，〈明清江南城隍考〉，於唐代史研究會編，《中國都市の歴史的研究》，東京：刀水書房，1988年。
  23. 濱島敦俊，〈明清時代、江南農村の「社」と土地廟〉，於《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》，東京：汲古書院，1990年。
  24. Haar, Banned J. ter., "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," in *Studies in Central and East Asian Religion*, Vol. 8, 1995.
  25. Johnson, David, "The City God Cults of T'ang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2, 1985.
  26. Taylor, Romeyn, "Official and Popular Religion and the Political

Organization of Chinese Society in the Ming,” in Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1990.

27. Wang, Mingming, “Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian,” in *Late Imperial China*, Vol. 16, No. 1, June, 1995.
28. Wu, Cheng-han, “The Temple Fairs in Late Imperial China,” Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1988.

## 日治初期葫蘆墩區保甲實施的情形及 保正角色的探討(1895-1909)

洪秋芬

### 摘要

本文是以保正張麗俊的日記〈水竹居主人日記〉為主要資料，以葫蘆墩區（今豐原一帶）為研究範圍，對日治初期保甲的實施情形做一地域性的個案研究，探討日治初期保正在地方社會上的地位，及其在日本的台灣統治史上所扮演的角色。

日本領台之初，為了建立一有效的殖民統治體制，將原屬聚落自治自衛組織的保甲制度加以改革，轉變成基層行政的輔助機構。如此透過保甲組織，殖民政府的公權力和影響力乃直接深入到台灣社會的基層。

領台不久，殖民當局即取消原有的大租戶，並廢止科舉制度。小租戶、保正等保甲役員成為台灣社會的新領導階層，為一頗具影響力的社會中堅。尤其保正是殖民當局和台灣民衆之間的溝通橋樑，遇事可發揮居中協調的功能，因而除去和減緩許多「官民」之間的直接衝突。加上他熟悉地方上的人、事、物，所以不僅地方民衆，就是殖民當局對於地方上的紛爭也大都仰賴保正的論斷及仲裁。從〈水竹居主人日記〉可以得知日本當局積極地利用保甲制度來落實及推展殖民統治政策。

**關鍵詞：**台灣的保甲制度、保正角色、殖民統治

# A Probe into the Paochia System and the Role of Pao-cheng in the Hulutun District During the Early Period of the Japanese Occupation (1895-1909)

Hung Chiu-Fen

## Abstract

This paper is primarily based on information obtained from the Diary (*Diary of the Master of Shuichu Residence*) of Chang Li-chun, a Pao-cheng (a head of pao), with the scope of the study confined to the Hulutun District (around what is now Fengyuan). It is a regional case study on the implementation of the Paochia system in the early period of the Japanese occupation of Taiwan. The social status of a Pao-cheng in this period will also be studied, including his role in the history of the Japanese occupation.

With the goal of building an efficient colonial system in the early stages of the administration of Taiwan, Japan introduced reforms in the Paochia system, which consisted of community self-government and self-protection measures. This system as a consequence became an auxiliary institution for grassroots administration. Through the Paochia system, the Japanese colonial government controlled and influenced grassroots Taiwanese society.

Shortly after obtaining control of Taiwan, the Japanese colonial

authorities abolished both the existing grand rent household and the civil service examination system. Small rent household, Pao-cheng, and other Paochia members thus became the new leaders in Taiwanese society. They served as an influential social core. More so because the Pao-cheng was the link between the colonizers and the general populace. The intermediating role played by Pao-cheng helped prevent or buttress many direct conflicts between the officialdom and the population. Owing to their broad understanding of people, things, and events in the local community, Pao-chengs were looked upon by both the common people and the colonial authorities, notably in solving conflicts through decision-making and arbitration. From the *Diary of the Master of Shuichu Residence*, we realize that the Japanese colonial authorities also took advantage of the Paochia system to carry out and promote their colonial administration policies.

**Key words:** Taiwan's Paochia system, role of the Pao-cheng, colonial administration