

財團法人國家文化藝術基金會調查研究報告

(2009-1 期「文化資產類 - 調查與研究」常態補助)

北台灣客家地區的河南兵信仰調查研究

研究者：廖經庭

本報告係接受財團法人國家文化藝術基金會補助完成

中華民國九十九年三月二十四日

第一章 序論

英勇抵禦外敵的事蹟，也為人們所津津樂道。當時情勢混亂之際，不僅桃竹苗客家地區的義勇軍抵抗日軍侵犯，也有許多台灣各部軍隊自相殘殺的口傳故事，而在當時桃竹苗客家庄也發生因誤會而屠殺「河南兵」的歷史事件，不過史冊對於「河南兵」被殺的事蹟僅留下隻字片語，而今日許多客家庄卻有祭拜這些當年遇難的「河南兵」墓。筆者以為，當今台灣客家族群的歷史除了取回歷史發言權外，也應坦然面對迄今仍遺留於客家庄的歷史記憶，因此本計劃便希望透過桃竹苗客家庄的「河南兵信仰」調查研究，藉以保存當地客家文化資產，並期望突顯此一歷史事件的時代意義。

筆者於 2003 年考取國立中央大學客家社會文化研究所，成為全台第一批專為客家研究的研究生。就讀中央大學客家社會文化所期間，筆者曾探訪北台灣多處客家村落，發現北台灣許多客家村落均有「河南兵」的廟宇及傳說故事，「河南兵」的傳說故事為：「河南兵」別稱「河南勇」，乃是清朝廣東省珠江流域「河南營」基地訓練出來的傭兵，清朝時集中在巡撫衙門護衛台北城，乙未戰爭爆發時，台灣最後一位巡撫以及「民主國大總統」唐景崧潛逃回中國後，河南兵頓失領導將領，部分兵勇投降於日軍，但也以部份向南撤退，而河南兵南下之時，因語言無法與桃竹苗地區的客家人清楚溝通，再加上身上帶滿金銀，當地客家人誤以為他們是趁亂打劫的徒匪，遂被鄉人擊死斃命，而真相大白後，當地地方人士便收集屍骨，葬於一地享祀人間血食。

經筆者搜尋河南兵的相關文獻後，發現僅有黃榮洛先生〈初探「殺河南兵事件」〉¹一文曾約略探討河南兵事件，黃文僅以位於中壢市火車站後站的忠義祠作為觀察場域，並配合一些當地耆老的口述傳說，黃榮洛先生固然替「河南兵」的議題研究開啓大門，但僅調查一座河南兵廟並無法全面而仔細地述說「河南兵」的歷史與意義。

¹ 黃榮洛，〈初探「殺河南兵事件」〉，收錄於《渡台悲歌：台灣的開拓與抗爭史話》（台北：台原出版社，1989）

筆者首先希望能針對北台灣桃竹苗地區的「河南兵」廟進行深入而廣泛的調查，遺留至今的文化現象鑲嵌進入當時的歷史情境；其次也期望能將問題討論延伸至象徵層面，透過客家人祭拜河南兵的行爲，進一步瞭解台灣客家人的人神／人鬼觀。河南兵乃北台灣客家村落一項重要的文化資產，透過實地的田野調查研究，將可提升台灣客家地區的文化資產保存。

第二節 問題意識

本文將以桃竹苗地區的「河南兵」爲研究對象，而將以河南兵的「歷史記憶」與「信仰活動」做爲研究主題。本研究將以「歷史記憶」(historical memory) 與「儀式活動」(ritual) 兩個主軸作爲問題意識，希望釐清河南兵的歷史脈絡與文化意義。而「歷史記憶」與「儀式活動」兩主軸的細項問題意識如下：

一、歷史記憶

今日當地客家人對河南兵的歷史記憶爲何？他們如何認知河南兵？又如何詮釋其與河南兵間的關係？而這套認知模式又反映出何種人神關係？

二、儀式活動

日治初期客家人開始祭拜河南兵，其反映出何種時代背景？今日當地客家人選擇於何時祭拜河南兵？而他們又是透過哪些組織來祭拜河南兵？

第一章 序論

河南兵傳說流傳桃竹苗各地，至今已知桃園縣的中壢市與龍潭鄉；新竹縣的新埔鎮、竹東鎮；新竹市的金山面等地均有河南兵墓遺跡，故本研究地區將涵蓋上述幾個鄉鎮市。

第三節 研究方法

在研究方法上，本研究將透過「文獻收集」、「田野調查」與「口述訪談」等三種研究方法進行調查工作，藉以獲得田野對象的材料，研究方法如下：

一、文獻收集法

首先從現有之「河南兵」研究文獻進行回顧，藉以開展「河南兵」資料擴展與深化的未來性。此外也將運用過去記載「河南兵」的歷史文獻，由於「河南兵」事件發生於乙未戰亂之時，所遺留下來的歷史文獻並不多，僅吳德功之《讓台記》與 Davidson 的《台灣之過去與現在》曾留下一些文字描述。此外，本研究也將旁及其他官方檔案與報紙，藉以勾勒「河南兵」事件的來龍去脈。

二、田野調查法

本研究計畫並不固守傳統人類學的單一地點的扎根研究，而是希望運用近年來頗為熱門的研究方法「多點域民族誌」(multi-sited ethnography)進行田野調查，踏查足跡遍布桃竹苗地區的中壢、龍潭、新埔、竹東、新竹金山面等地。從此田

野調查過程中，可收集二個層次的資料：一為河南兵廟的基本資料，包括建築外貌、樑柱對聯與碑文等；二為儀式實作的資料，即各地河南兵廟祭拜儀式過程與祭拜組織的觀察，除了調查祭拜信眾的來源，也將描繪出河南兵信仰與其他廟宇之間的互動關係，此將有助於本研究勾勒出每個河南兵信仰的「祭祀圈」範圍。

三、口述訪談法

有鑒於「河南兵」文獻史料之不足，本研究將運用口述訪談的方式，進行相關資料的收集，此將有助於回答本研究所預設之鄉民對河南兵「歷史記憶」的問題意識。訪談對象將涵蓋河南兵遺跡附近的村鄰長及耆老，以及河南兵祭祀組織的管理人員與爐主首事等，透過這些口述訪談，不僅可填補過去的歷史空白，更可瞭解當地居民如何詮釋或想像「河南兵」，這些資料將有助於未來進行更為深入的理論對話與思考。

第四節 章節安排

本研究的章節安排如下：

第一章「前言」：概敘本研究的研究動機、問題意識、研究方法、章節安排與預期成果等，以便讀者了解本研究的研究重點與書寫脈絡。

第二章「文獻回顧」：田野調查應奠基於前人的研究基礎上，再從過去研究不足之處進行更為深入的調查與研究，故爬梳已研究的學術成果，將是本章節的重要書寫內容。本研究的個案「河南兵」乃屬信仰文化，且其傳說與信仰僅侷限

第一章 序論

於桃竹苗的客家區域，故筆者從與「河南兵」信仰以及客家族群信仰有關的文獻進行回顧，即涵蓋義民信仰、有應公信仰等相關文獻。

第三章「桃竹苗客家地區的河南兵信仰」：首先論述本研究預設方法論（methodology）的特色與問題，隨後介紹桃竹苗客家地區的「河南兵」信仰現況。若從「記憶」與「失憶」的角度進行區分，桃竹苗客家地區的「河南兵」可分為兩類：一為當地居民依稀記得當地的「河南兵」傳說，而廟宇碑文上也明確記載其祭拜「河南兵」；二為書面或網路資料記載當地可能是「河南兵」信仰之地，但當地居民現已不認為當地有「河南兵」信仰，甚至絲毫不知何謂「河南兵」，前者包括桃園縣中壢市的「忠義祠」與新竹市金山面的「義勇忠祠」；後者則有桃園縣龍潭鄉的「三角林烈士祠」、新竹縣新埔鎮的「二十七公墓」及新竹縣竹東鎮的「三重埔萬善祠」。本章主要介紹「三角林烈士祠」、「二十七公墓」及「三重埔萬善祠」三座廟宇的信仰現況，並透過訪問了解當地居民與「河南兵」傳說與信仰的脫鉤情形。「忠義祠」與「義勇忠祠」這兩座「河南兵」信仰的廟宇，將從第四章與第五章，分章進行論述。

第四章「中壢忠義祠的河南兵信仰」：討論中壢忠義祠的「河南兵」信仰情況，本章將從「神／鬼格」的概念，探討中壢忠義祠的「河南兵」。「神／鬼格」的區分長久以來一直是人類學漢人研究的重要議題，唯過去學者討論神／鬼格之時，大多從外在環境的指標進行判斷，然而這樣的區分標準卻忽略當地人的觀點（native point of view）。本章將透過「歷史人類學」（Historical Anthropology）視角，從傳說記憶來理解當地人對於河南兵神／鬼邊界的界定或流變關係，希望探究當地居民對河南兵的傳說記憶，並試圖勾勒出此種傳說記憶與神／鬼詮釋的關連。

第五章「新竹義勇忠祠的河南兵信仰」：新竹金山面義勇忠祠與中壢忠義祠可說是現存兩座主神仍記憶為「河南兵」的廟宇，但若進入各自的社會環境後，卻可發現二座「河南兵」廟的文化實踐，有著頗大的差異。本章首先透過文字記載與廟宇碑文上的紀錄，討論金山面「河南兵」的傳說記憶。接著再討論當地的

「河南兵」信仰如何運作，以及祭祀組織的型態。最後再藉由「比較研究」的方法，經由中壢忠義祠、金山面集福祠、金山寺等廟宇的比較，突顯出金山面「河南兵」信仰的特色。

第六章「結語」：將本研究的田野調查成果作一概略的重點摘錄，提出現今「河南兵」信仰之特點。

第五節 預期成果

一、豐富桃竹苗客家地區的文化資產

在過去依附政治經濟運作的社會模式中，文化被視為是不慎重要的社會環節，但隨著近幾十年來台灣經濟社會的日益豐足，人們也開始反思過去對文化的漠視，日益重視文化的重要性，使得文化也成爲一項重要的資產。

然而文化資產並不限於有形的文化資產，無形的文化資產也是構築文化底蘊的重要成分，然而有些文化資產也往往必須透過「挖掘」，其文化的價值與意義才得以彰顯於世人面前，透過有形與無形資產的雙重蒐羅，將可加深文化資產的豐富性與價值性。

我國於民國七十一年（1982）五月二十六日公佈《文化資產保存法》，此條文的第一章總則・第三條文化資產中，對「文化產業」的內容做了範圍上的界定，民國九十四年（2005）2月5日修正之條文爲：

第一章 序論

本法所稱文化資產，指具有歷史、文化、藝術、科學等價值，並經指定或登錄之下列資產：

一、古蹟、歷史建築、聚落：指人類為生活需要所營建之具有歷史、文化價值之建造物及附屬設施群。

二、遺址：指蘊藏過去人類生活所遺留具歷史文化意義之遺物、遺跡及其所定著之空間。

三、文化景觀：指神話、傳說、事蹟、歷史事件、社群生活或儀式行為所定著之空間及相關連之環境。

四、傳統藝術：指流傳於各族群與地方之傳統技藝與藝能，包括傳統工藝美術及表演藝術。

五、民俗及有關文物：指與國民生活有關之傳統並有特殊文化意義之風俗、信仰、節慶及相關文物。

六、古物：指各時代、各族群經人為加工具有文化意義之藝術作品、生活及儀禮器物及圖書文獻等。

七、自然地景：指具保育自然價值之自然區域、地形、植物及礦物。²(粗體底線為筆者所加)

由此上述的分類可知，「河南兵」傳說與信仰應屬第三類「文化景觀」。本研究將桃竹苗地區的河南兵廟進行詳盡的調查，透過河南兵的田野調查研究，預計將可挖掘出蘊藏於桃竹苗客家地區的「河南兵」信仰，並進一步豐富桃竹苗客家地區的文化資產。

² 資料來源：全國法規資料庫入口網站
(<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawContent.aspx?PCODE=H0170001>) (2009/8/6 查閱)

二、作為未來學術研究的參考

本研究將「河南兵」置於桃竹苗客家地區的地域脈絡中，追尋「河南兵」的歷史軌跡與現存蹤跡，並試圖從文獻史料與田野調查所得資料中，探討「河南兵」如何成為當地客家人的在地信仰，以及此種信仰模式又隱含何種意義象徵與族群意向。不過受限於研究時限，本研究主要將焦點置於「河南兵」信仰的現況調查，若時間允許再盡可能對各種信仰情形進行更具學術意義的分析與討論。本研究所進行的基本資料建構完成後，並不意味著「河南兵」研究也劃下句號；相反地，本研究將自身定位為「河南兵」研究的開端，冀望能引起更多有志於台灣客家區域信仰研究者繼續予以深究，衍生出更多更具學術意義的研究成果。

第二章 文獻回顧

「河南兵」研究的特殊性，在於其不僅是一個「有應公」信仰，且這種信仰也多流傳於北台灣的客家聚落中，雖然「河南兵」的族群別並非客家族群，但透過實地的田野調查發現，祭拜「河南兵」的信眾，大多是客家族群，而這些客家信眾在傳承這種信仰文化時，也往往將客家文化的信仰特色融入在內，其中被視為是北台灣客家文化象徵的義民信仰，更是深刻地被與「河南兵」信仰鑲嵌著。因此，在本章的文獻回顧內容上，包含台灣的義民信仰與有應公信仰這兩個部份。

第一節 台灣的義民信仰

義民爺在台灣，有稱為「忠勇公」，或尊稱為「褒忠義民爺」，俗稱「義民爺」。所謂義民，就是一些忠義之士，在台灣拓墾社會環境下，必須保鄉自衛，除暴安良，而犧牲生命的義民。台灣的義民多為死於朱一貴、林爽文、吳福生、戴潮春等事件的義民。¹

～ 楊鏡汀，1991：104

¹ 楊鏡汀，〈客家人的宗教信仰〉，收錄於徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（台北：正中書局，1991），頁104。

第二章 文獻回顧

賴澤涵與傅寶玉曾於民國九十四年（2005）主編《義民信仰與客家社會》一書，該書從義民信仰的考察為切入點，其發現隨著歷史時期之演進，信仰內涵與社會意義展現出階段性變化，但義民信仰仍具有凝聚族群意識與統整社會秩序之功能。²時至今日，義民爺幾乎已成為北台灣客家族群最重要的信仰文化，然而義民爺成為北台灣客家族群圖騰，仍經過一套族群與信仰的鑲嵌與建構，蔡采秀便義民從漳、泉、粵三籍共有，演變成客籍獨享的歷史過程：

「義民」在一開始並不限於特定族群，而是漳、泉、粵三籍人民都有，但後來卻成為客家族群特定的族群標籤；這和客家素習拳勇、驍勇善墾有關。而清代在台官僚體系與地方菁英的利益結合乃因時期而不同，第一個時期為康熙到乾隆年間的「被動稱義時期」，來台官員鑽營於國家對台灣的陌生所產生的統制漏洞，利用「客民」作為自己的開墾先鋒；第二個時期是從乾隆末年到割台的「主動稱義時期」，此時來台官吏利用漢人開墾新土地來源的需要，分化不同族群以鞏固國家的統治利益。換言之，不同時期的政治經濟條件變化，使客家族群為因應在台官吏的利益考量，而逐漸從被動到主動地成為「義民」。³

換言之，台灣客家族群的「義民」圖騰，乃是歷經數百年的歷史構築而成，而其建構的動機與國家統治的作法有關，在政府官吏與地方仕紳的合作下，義民就此成為台灣客家族群最具代表性與特殊性的象徵。義民爺是標準的台灣地方神明，原鄉大陸無所謂之義民信仰，新竹客家人對於義民信仰的虔誠，遠超過其他

² 賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（台北：南天書局，2005）

³ 蔡采秀，〈以順稱義－論客家族群在清代台灣成為義民的歷史過程〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（台北：南天書局，2005），頁 109-158。

地區，每年舊曆七月二十日，在枋寮義民廟舉辦隆重的祭典。⁴

有別於鄭采秀從「國家」觀點探究台灣客家義民信仰的形塑過程，人類學者羅烈師則更關注義民信仰如何從竹塹客家社會中形成，如同上述所言今日義民已成為台灣客家族群的圖騰，但倘若回顧義民廟史，我們發現二百年前，它雖然得到乾隆皇帝「褒忠」御旨，但卻只是一群新埔、六家一帶業戶所祭祀的殉難亡魂罷了，但是一百多年後，它成為北台灣客家信仰核心，而且祀典規模至今仍不斷擴大中。新埔枋寮義民廟乃是由當地士紳組織運作而從，若從義民祀典承辦方式這一歷程來看，枋寮義民廟的歷史可以分成三個階段：（1）草創經理期（1788-1846）；（2）四庄輪值經理期（1847-1913）；（3）管理委員會時期（1914迄今）。⁵

新埔枋寮義民廟是北台灣祭祀圈範圍最大，以及最為重要的義民主廟，而位於桃園縣平鎮市的廣興義民廟是新竹縣新埔鎮枋寮義民廟的分鄉廟宇中歷史最久、轄區最大的分鄉廟，且又與中壢市仁海宮形成共同轄區，平鎮褒忠祠（又稱「廣興義民廟」）的義民信仰也有其傳播與形成過程，吾人甚至可在此見到宋姓家族對於此廟義民信仰傳播的貢獻。廣興義民廟由廣興庄前總理宋廷龍於 1791 年從枋寮褒忠亭分火所創建，初設時，應為一座粗陋的小廟，隨後宋家族人於 1857 年從建，並成立宋新恩公會，作者透過 1857 年重建褒忠祠樂捐榜與 1949 年整修褒忠祠所懸「御筆褒忠」匾額之落款名單，完成了這兩份名單的系譜關係研究，並發現宋姓宗族與廣興義民廟之間的密切關係。⁶

義民信仰的建構，意味著客家族群對於義民的認知出現轉化的情況，即義民爺的神格出現了變化。關於義民爺神格的研究，不同學者有許多相異的見解，例

⁴ 楊鏡汀，〈客家人的宗教信仰〉，收錄於徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（台北：正中書局，1991），頁 104。

⁵ 羅烈師，〈客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成〉，收錄於徐正光主編《聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學研討會論文集》（台北：中央研究院民族學研究所，2000），頁 127-129。

⁶ 羅烈師，〈義民信仰的傳播與形成－以台灣平鎮褒忠祠為例〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（台北：南天書局，2005），頁 177-197。

第二章 文獻回顧

如鍾華操在《台灣地區神明的由來》一書中，將義民爺列入台灣地方神明⁷，仇德哉在《台灣之寺廟與神明》一書中，把義民爺列為「無祀鬼厲」之類⁸，姜義鎮在《台灣的鄉土神明》一書中，則認為義民爺與有應公同樣地都是無緣鬼魂，不過義民爺是死於平亂的鬼魂，死於平亂的這一類的鬼魂，也稱為「忠勇公」。⁹不過卻也有學者認為義民爺不應列入「孤魂野鬼」之列，即便台灣的義民都是廟塚合一（例如舊稱笨港旌義亭的北港義民廟，塚在廟內；原民枋寮褒忠亭的新埔義民廟則係塚在廟後。）¹⁰，但楊鏡汀校長仍認為孤魂與義民爺並不相同，原因如下：

1. 一般的中原普渡傳統為七月十五日，「敬義塚」在七月二十九日。
2. 在中國歷史上，由皇帝封為神明。（乾隆五十三年六月，福建巡撫徐嗣曾，奏明乾隆皇帝，敕封「褒忠」義民；日本推動皇民化運動，台灣地區各種神廟紛紛被廢，而義民廟卻沒有被廢，反而受到「特別待遇」，台灣總督長谷川清，拓務大臣秋田清，在昭和十六年，贈送「忠魂不朽」、「盡忠報國」的匾額，至今仍高掛於義民廟的前庭門楣之上）
3. 每年農曆七月二十日舉行十四大庄（現為十五大庄）輪流祭祀，祭祀雖由民間主持，政府首長必定躬親致祭。
4. 在義民廟裡，時常可見當兵的役男，在入伍之前，很隆重地，請廟裡的專人，書寫「表章」，在義民神前祈求保佑，這些當兵役男，把義民爺當作守護神。
5. 新竹客家地區的寺廟，都從義民廟分火（分靈），把象徵義民爺的黑

⁷ 鍾華操，《台灣地區神明的由來》（台北：台灣省文獻委員會編印，1979）

⁸ 仇德哉，《台灣之寺廟與神明》（台北：台灣省文獻委員會編印，1984）

⁹ 姜義鎮，《台灣的鄉土神明》（台北：台原出版社，2005），頁 226。

¹⁰ 羅烈師，〈宗教信仰篇〉，收錄於徐正光主編《台灣客家研究概論》（台北：台灣客家研究學會，2007），頁 187。

色香旗，奉祀在各地廟宇，以便就近祭拜。……手持黑旗的香客，都在家裡奉祀義民爺，早晚燒香祭拜，到了七月二十日就必須迎回枋寮總廟，更換新的香旗。¹¹

義民信仰與客家族群的鑲嵌，透過義民信仰的組織運作而成，「嘗會」即是一種祭拜組織之一。在新埔義民廟的祭祀圈中，除了有每十五年輪一次的祭典外，尚有以社區為中心，用股份方式籌設小型的祭祀組織，稱之為「義民嘗」，藉以年年舉辦義民祭典。新埔本廟於每年舊曆七月二十日舉行，而義民嘗大致在八月份，必定與本廟時間錯開，位於竹東鎮雞油林(今雞林里)小社區的義民嘗－義勝嘗，創會支出共有二十會份，每份出五斗穀，購有土地出租，利用租穀收益，每年八月二十四日舉行義民祭典，會員聚會用餐稱為「算會」，距今一百四十年從未間斷。¹²此外，新埔枋寮義民廟也透過北台灣客家地區的十五大庄輪值祭祀，透過祭祀活動，維持了這些客家區域的聯繫。黃永達於〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關聯性轉化之初探〉一文中便提及新埔枋寮義民廟十五大庄輪值的重要性：「枋寮褒忠義民亭的十五大庄輪值祭祀，除依例配合本廟祭祀科儀舉辦各項祭典活動，並由庄內鄉紳擔任總正爐主及總副爐主(祭典頭人)及組織工作之外，近數十年來，甚至也轉化成承接社區傳統與宗族意識的角色。」¹³

義民信仰除了成為台灣客家族群的象徵圖騰外，透過此信仰的傳播，也構築了當地的社會型態。吳中杰發現北台灣客家話的分佈格局，乃與義民信仰有關，若依據祖籍來源判別今日桃竹客家社區內各種次方言的分佈塊，則桃竹苗應該是

¹¹ 楊鏡汀，〈客家人的宗教信仰〉，收錄於徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》(台北：正中書局，1991)，頁 104-108。

¹² 楊鏡汀，〈義民嘗的祭祀與運作－竹東地區義民祭祀的另類模式〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》(台北：南天書局，2005)，頁 161-176。

¹³ 黃永達，〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關聯性轉化之初探〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》(台北：南天書局，2005)，頁 199-226。

第二章 文獻回顧

四縣、海陸、饒平以及其他各種課與次方言並用之複雜區域，應不會形成今日南北兩端四縣話，而中段海陸話的分佈格局，但考慮桃竹苗客家區域內自乾隆末年，便已建立的義民信仰三大中心：桃園平鎮、新竹新埔，以及苗栗市的分佈型態，便不難發現：平鎮十三大庄恰覆蓋了桃園四縣話之大部分地區，新埔十五大庄正包含新竹和桃園二縣全境的海陸話區，苗栗義民廟爐下的六個鄉鎮，剛好囊括了苗栗縣四縣話的核心地區，故吳中杰認為：祖籍不是決定桃竹苗客家區現今次方言分佈格局唯一而直接的緣由，而是各區塊內均經歷了若干歷史的、社會的發展過程，才造成不同客家次方言間的交融，形塑出各個區域內的代表方言。¹⁴

第二節 台灣的有應公信仰

有應公的別稱，或曰「恩公」、或曰「聖公」、或曰「金斗公」、或曰「老大公」、或曰「有英公」、或曰「大墓公」、或曰「百姓公」、或曰「普度公」、或曰「萬恩主」、或曰「萬善爺」、或曰「義勇爺」、或曰「無嗣陰公」……甚至以人沒有不死的，死後難免同歸一條路，也把有應公叫作「萬善同歸」，有應媽也有別稱，或曰「聖媽」。¹⁵

～ 鍾華操，1979：380。

¹⁴ 吳中杰，〈義民信仰與北台灣客語分佈格局的形成〉，收錄於賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（台北：南天書局，2005），頁 229-245。

¹⁵ 鍾華操，《台灣地區神明的由來》（台北：台灣省文獻委員會，1979），頁 380。

有應公便是祀於小祠的無主骸骨和那些無主孤魂，顧名思義，「有應」取其「有求必應」的意思。¹⁶為何有應公總較正神強調「有求必應」呢？蓋因貶惡揚善是神祇的職責，但是有應公則善惡不分，大開方便之門，「有求必應」，這表示有應公並不是正神，而仍帶有厲鬼的氣息。¹⁷

有應公也可稱為大眾爺、大將爺、聖公、陰陽公、千眾爺，均為成群無依之鬼魂，考其本源，當閩粵移民渡台拓荒，初時多單身隻影，輾轉各地，舉目無親，加以蠻烟瘴雨、疫厲流行、械鬥時起，番害亦多，死於溝壑，無人認屍，或暫理之，風吹雨打，屍骨暴露，是以仁人善士收埋枯骨，由於懼其作祟，為之建祠，稱為大眾爺而祀之。¹⁸台灣漢人社會有許多同善祠的存在，之所有出現如此多的有應公廟宇，乃與台灣漢人社會看待「鬼」的觀念有關，阮昌銳於《歲時與神誕》一書中，便將台灣漢人社會信奉有應公的心境，做了如下的描述：

有應公崇拜是台灣特有的信仰，因為清代台灣開發之初，死亡的人太多，同時死後又無人祭祀，因此都成了「孤魂野鬼」。死後的墳墓因沒有子孫多草草了事，所以骸骨容易暴露，人見枯骨心生恐懼，怕無緣鬼魂作祟而建祠奉祀，若有靈驗，則寫「有求必應」紅布一條，懸於廟前。¹⁹

阮昌銳雖然點出有應公出現的社會情境，但卻未解釋何以台灣漢人會畏懼「無緣鬼魂」。對此，姜義鎮在《台灣的鄉土神明》一書中，便明確區分「有緣鬼魂」與「無緣鬼魂」（孤魂野鬼）的差別：

¹⁶ 鍾華操，《台灣地區神明的由來》（台北：台灣省文獻委員會，1979），頁 380。

¹⁷ 阮昌銳，《歲時與神誕》（台北：台灣省立博物館，1991），頁 266。

¹⁸ 仇德哉編，《台灣之寺廟與神明（四）》（台北：台灣省文獻委員會，1984），頁 384。

¹⁹ 阮昌銳，《歲時與神誕》（台北：台灣省立博物館，1991），頁 266。

有家人奉祀的鬼叫「有緣鬼魂」；無家人奉祀的鬼叫「無緣鬼魂」，又稱「孤魂野鬼」，這些無主的「孤魂野鬼」因為沒有家屬奉祀，變成了「餓鬼」，時常跑到陽間，索取食物或冥鈔，有時甚至危害世人，故又叫「厲鬼」。²⁰

基本上，漢人社會對死者的基本模式就是：透過特定的喪葬儀式和葬後定期與不定期的祭祀活動，以安置死者的遺骸和靈魂，使其在另一世界得以安然生活，藉以獲得死者的回報和福祐。而以「壽終正寢」這類「自然」和「正常」的方式過世的死者，若有子嗣與以安葬、祭祀，則成為所謂的「祖先」而能和生者共存共容。²¹相對於因「自然」和「正常」的方式過世，且有後代祭拜香火的「祖先」，另有一群「非正常」死亡的人，被稱之為「厲鬼」，李豐楙曾在〈行瘟與送瘟－道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉一文中，對所謂的「厲鬼」做過如下的定義：「無後、乏嗣的死者就是『非常』（「非正常」）之鬼，橫死、冤死者就是『非自然』的亡魂。」²²因此，無論是死後的喪葬、祭祀之事未得妥善處理的「非常」之鬼，還是在「非自然」狀態（指死亡時的年齡、所在的處所、或終結的方式「異常」）去世者的鬼魂，或是「非自然」死亡又不得「正常」善後者，都有資格成為「厲鬼」。²³總之，倘若這些「非正常」死亡的「無緣鬼魂」未得到妥善的照料，祂可能成為世人生命安全的極大威脅。

²⁰ 姜義鎮，《台灣的鄉土神明》（台北：台原出版社，2005），頁 229。

²¹ 林富士，〈略論台灣漢人社群的厲鬼信仰－以台北縣境內的有應公信仰為主的初步探討〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 331。

²² 李豐楙，〈行瘟與送瘟－道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收錄於漢學研究中心編《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1994），頁 380。

²³ 林富士，〈略論台灣漢人社群的厲鬼信仰－以台北縣境內的有應公信仰為主的初步探討〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 332-333。

爲了讓這些無祀的「無緣鬼魂」受到供奉，故台灣漢人民間社會設計了一套祭拜的文化活動。厲鬼由於無人奉祀，或是遭受冤屈或各種慘痛的意外災害而死，故無法在另一個世界獲得安息。因此，他們往往會回到活人的世界，以威嚇、恐怖的手段，求覓飲食、供養，或是報復、洩恨，若要平息厲鬼所造成的災害，最簡單的方法，就是爲無後乏祀者立後，使之奉祀先人。²⁴爲無後乏祀者立後的具體方法包括設立廟宇，讓這些「無緣鬼魂」的遺骸有一安身立命之處，或是舉辦定期的祭拜活動，均屬供奉這些「無緣鬼魂」的方法。其中「普度」可說是對於「無緣鬼魂」進行供奉最重要的一種方式之一，傳統台灣社會對無祀鬼魂之普度非常重視，不管是以「厲」、「無主遊魂」、「陰魂」或「孤魂」稱呼，官民之間似乎有一種潛在的共識：這些沒有人祭拜的鬼魂，如果不妥爲安置，就有可能作祟害人。²⁵爲了避免「無緣鬼魂」的無故侵犯，故保證「無緣鬼魂」的「衣食無缺」，便成爲一個漢人地方社會中，極爲重要的事情。

²⁴ 林富士，〈略論台灣漢人社群的厲鬼信仰－以台北縣境內的有應公信仰爲主的初步探討〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 333。

²⁵ 江志宏，《台灣傳統常民社會的明幽二元思維：普度、祭厲與善書》（板橋：稻鄉出版社，2005），頁 40。