

第柒章：顯靈與邊境

當洛拉噶在懷孕時已有夢兆，夢見三隻白鶴飛來，在乳白乳酪上放了一封精緻的金信，並告知這封信是由仁波切送來的，有一天將揭露男嬰真正的身分。另一個夢是在他心中盤旋著八吉祥圖，一一發射彩虹般的亮麗光芒，醒來後對這夢境又驚又喜，念念不忘。一九八五年六月二十六日天亮前，阿波噶噶在帳篷裡誕生了。¹

上述史料是當今藏傳佛教大寶法王降生的顯靈事蹟，其誕生前除了有母親的異夢外，在其降生之際，帳篷頂上有烏王在其上啼叫，且週遭傳來嘹亮的法螺聲，跑出去看時又不見人影，只見到天空有七彩彩虹，這些都是藏地吉祥的文化象徵，且男孩在年幼時，已顯示出有預知的能力，²所以藏人相信其為靈童轉世降生。靈童轉世，代表著已圓寂的活佛再度乘愿降生，是藏傳佛教特殊的文化信仰，這種有別於內地的文化信仰，不僅是現在，於清朝統治時也一直存在於藏地，是不同漢地的靈異文化。

清朝為統治多民族的政權，在民族擴張與武力征伐的同時，也產生了信仰的接觸與交融，表現在神祇顯靈文化上，各地皆有其獨特風格。中國內地為農業階級社會，以統治天命所認可的正統佛、道思想為主要信仰，其顯靈文化也有各階級特色；邊疆地區或農或牧，社會階級劃分不似中國內地嚴格，人文教化也不甚普遍，故易以原始、氏族社會所盛行的自然崇拜、圖騰崇拜與祖先崇拜為主要信仰。而邊疆民族在與內地中國文化接觸時，尤其是在武力衝突時，雙方神祇互顯神通，各庇子民，兩者顯靈文化也產生了互斥、交流甚至融合的現象，而最終以中國內地文化獲勝，那內地文化如何「處置」邊疆顯靈神祇？邊疆民族又如何因應、看待外來神祇？這些都是以下所要處理的課題。

「撒拉爾番回即狗西番，其俗人畜並處，好即人，怒即獸。³」根據內地官員的說法，居住在蘭州的撒拉爾回民，風俗為人畜共處，平時人模人樣，生氣起來如同野獸。上述史料是處理邊疆民族問題最常遇到的解釋史料與立場的問題，我們常需透過內地人所紀錄的邊疆

¹ 何謹，《大寶法王傳奇》，（台北，橡樹林出版社，2001年），頁52

² 何謹，《大寶法王傳奇》，頁53--54

³ 《欽定蘭州紀略》，（台北，國立故宮博物院），卷首（王章），陝甘總督勒爾謹，頁2

史料，也就是帶有大中國優越心態的有色史料來想像邊疆民族，所以常常賦予邊疆民族「禽獸」野蠻的形象，然要處理兩種文化的接觸、交流與衝突，優勝的中國方面，不僅獲得實質的政治優勢，又掌控文化解釋權力，後代史家如何透過這些紀錄，來還原落敗民族的信仰與同情看待失敗神祇的顯靈事蹟呢？且清朝統治疆域非常廣大，各邊區也有其文化傳統，如何還原其本色已非容易，又要呈現各邊區不同特色更是艱難，筆者考慮到地域分布與資料多寡，依由南至北順時鐘方向，最後討論到台灣，來作章節分布的考量，希望能夠還原清朝非內地區域顯靈文化的特色。

第一節：東南將軍、西南喇嘛：靈異南疆、毒蟲國度

一. 毒蟲國度

成都府署有吳道子畫龜蛇碑，每端午輒有龜蛇聚碑下，至屋瓦庭樹皆滿，麻城人梅朗中為守厭之，鑿其目自後遂少，其墨搨上方押成都府印，可以鎮辟邪祟、治虐亦有驗。⁴

相傳四川成都地區有吳道子所繪的龜蛇碑，每逢端午輒有無數龜蛇聚集碑下，待守令鑿壞碑上蟲目後，此現象方告減少，此後若把此碑墨拓加蓋成都府印，傳將可有驅邪、逐疫功效。五月五日端午為太陽直射北半球之際，正值炎熱、潮濕的夏季，故易有蟲獸孳生，且此至陽時節一過，即是陽消陰長的開始，更是許多不潔毒蟲肆虐、生養的好時機。而畫聖吳道子以筆法有神、吳帶當風、栩栩如生著稱，其所繪的龜、蛇碑畫，在其妙筆下，竟也如有生命般的蟲王，能吸引諸多同類匯聚。然在官員鑿其目、破其法後，其加蓋官印的「受降蟲王」墨拓，轉成為可驅邪的「符籙」，可能是毒蟲見到蟲王受制於成都官衙而懼不敢進，或是此慘遭官員奪目、失明的蟲王，已被成都官令收編，成為逐蟲驅疫的大將，故有驅邪的功效。

馮真君廟靈爽頗著，小青蛇十餘金色爛然，長尺許盤結棟宇，及侍從腰領間竟日不動，去來莫知其蹤，士夫經此必禱祠下，或云神能遣蛇相護，遇險灘疾風可無恙，此余所目睹者，齊諧所志何足云怪哉。⁵

⁴ 王士正，《隴蜀餘聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 39 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5692

⁵ 陳祚蕃，《粵西偶記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 40 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5952

馮真君即馮克利，為貴縣人，生於明宏治元年，事母至孝，又曾助王陽明平蠻，後入山修道羽化登仙，靈爽異著，顯應一方。⁶凡出入南部深山密林、急流者，必先禱於神前，相傳神祇會遣蛇相護。在此看到於中國南部此毒蟲國度中，即使是已成神的神祇，要顯靈護民也要借重毒蟲的力量，神祇於此並非是以剿滅毒蟲為要務，其也要學會與毒蟲和平相處之道，如此毒蟲將成為驅邪護民的最佳使者。同樣的，人民也有一套與毒蟲共處的方法。

蠱藥，兩江撞婦皆能製造，其法以五月五日聚百毒物於一器，聽其相食，其獨存者毒之尤也，持以中人無不立死，...種類不一。今間有之，惟彼人能解，然亦不令人見也。⁷

居住在中國南部燠熱、潮濕，易滋生虫虺之環境的邊疆民族，有著婦女會下蠱作祟的風俗（請參見圖七 四⁸），相傳在端午時節此五毒百蟲出現之際，⁹將眾多毒蟲匯聚於一器，任其互相爭食，再把最後那隻獨存且最毒的蟲，製成毒藥，施放在欲謀害者的食物內，即可令對方毒發且痛不欲生而死，而最令人恐懼的是：蠱毒種類繁多，且往往只有施蠱者可解。而這種下蠱的巫術，正表現出當地住民對自然力的恐懼與利用，其中隱含著對「邪惡」勢力的信服態度。

蠻人解蠱毒藥有名三百頭牛者，土常山也，有言三百兩銀者，馬兜鈴藤也，皆宜佩帶。有中蠱而臥病者，燒病人所臥之簣，則病者能自言下蠱者為何人也，蠱祟有神夜出，攝死者之魂光如拽彗流入人家，當知防禦，又下蠱之家，其居必潔，蓋蠱死鬼為之拂拭故，窗牖之上纖塵不染也，覺之者為女字坐，則其蠱不靈，又聞蓄蠱之家，雞則飛去彼，或蠱我方食時，竊其少許密埋十字街心，則蠱神反為彼祟，又蠱神畏蝟，取蝟入養蠱之家其蠱立擒，數說皆有徵驗，故為附及。¹⁰

⁶ 馮克利為三界神，其事蹟請見：《明清史料》，（台北，國立中央研究院歷史語言研究所，四十二年三月），壬編，第七本，頁 661，道光十四年二月初二日，禮部「為禮科抄出本部議覆廣西巡撫祁題」移會。又三界神廟又稱為青蛇廟，青蛇常出現於神廟中，如同神之使者，惟趙翼認為神姓許，非姓馮。見：趙翼，《簞曝雜說》，（北京，中華書局，1997 年 12 月），頁 67

⁷ 閔敘，《粵述》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 40 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5940

⁸ 見：〈蛇蠱〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），土集九十七。

⁹ 鄧啓耀，《中國巫蠱考察》，上海文藝出版社，1999 年 12 月，頁 57-58

¹⁰ 陸次雲，《峒谿織志》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第 43 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 6501

圖七十四：蛇蠱

上述資料敘述的是：最能戕生攝魂，且會盜人財帛的金蠶蠱。¹¹此種蠱毒會在夜間飛入居家攝魂而去，防不勝防，且施蠱者皆是秘密「養藥」，只能從其居家清潔、有否養雞、甚至焚燒受蠱者床簣等特徵，並藉由種種方法，來找出背後的放蠱人士來加以防禦，或是迫令其解毒以求得免（請參見圖七 五¹²），根本難以積極地完全制止下蠱，且史料中又提到邊疆民族為求防崇，則將蠱崇污染過的食物密埋在蠱崇必經的「字街口」，則蠱崇則將自己招崇，那在此「積極」地以埋蠱防治手法施用下的邊疆民間社會，豈不是無處非蠱、可懼可怖的鬼域了！

麻正富欲麻柳銀、老龍氏將麻小龍送給為妾，不允令族人麻老表告知州，如不允難免有事向其恐嚇，麻柳銀等無奈應允，...麻柳銀畏事隱忍，老龍氏心懷不甘，稱常在家怨罵，麻正富聞之因此挾嫌。九年六月初八日，麻正富十四歲幼子麻堂師在屋外玩耍，回家是夜病臥皆暈，日加沉重，苗谷相傳婦人曾有放蠱之說，麻正富遂以麻老龍彼時常怨罵，其子患病必係麻老龍氏放蠱之故，即於十三日，...將麻老龍並其女麻帕三捉至家內查問，麻老龍氏兩手用繩捆縛橫木棍上，麻正富先用小鐵釘扎傷其左手大指、中指，右手食指、無名指，麻老龍仍不承認，麻正富將燒正以斷鐵犁耙齒燒傷其脊背，十七日麻堂師病愈沉重，麻正富愈以麻老龍氏放蠱，一時忿恨，起意捉拿麻老龍致死。¹³

在清朝官方檔案裡，就記載著這麼一則「鬼域刑殺」事件。道光年間，湖南地區傳出疑因苗族放蠱，造成民事糾紛甚至刑殺致死的案件。苗民麻正富利用其族人與地方官員的關係，恐嚇麻柳銀、老龍氏將其女麻小龍送給為妾，麻柳銀畏事隱忍只好無奈應允，老龍氏卻心懷不甘常在家中怨罵麻正富，此時正巧麻正富四歲幼子麻堂師忽然染患重疾，苗族相信苗女常會施蠱下毒，麻正富遂懷疑是老龍氏放蠱所致，將其家中有可能施蠱的婦女老龍氏與其女麻帕三加以逮捕刑求，老龍氏雖不承認，但事後麻堂師不僅病情未康復，且更轉愈沉重，麻正富遂更相信是麻老龍氏放蠱所致，一時忿恨，派人捉拿老龍氏且毆傷致死。在上述資料裡，麻正富利用其優渥的社經地位與漢人官員的良好關係，來欺壓麻柳銀一家。在其夫懦弱怕事的狀況下，平時憤恨不平

¹¹ 鄧啓耀，《中國巫蠱考察》，頁 64

¹² 利用符咒驅蠱，見：〈蠱毒遇救〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），石集四十一。

¹³ 《外紀檔》，（台北，故宮博物院），道光九年十二月十日，頁 160，湖南巡撫康紹鏞奏

圖七十五：蠱毒遇救

的老龍氏，被懷疑施用蠱毒巫術報復 加害麻正富幼子。由此可得知：於道光年間的湖南地區，雖已經「改土歸流」納入中國文治統治，但社會的公權力不彰，強權豪族霸道肆行，無辜受迫小民轉而求助施蠱報復，自也是人情之所常。惟此則資料所記載的懦弱怕事的麻柳銀，與終日咒罵、被疑施蠱的老龍氏，倒是相當反映出傳統苗疆社會女尊男卑的真實狀況，而整個事件，不就是：透過漢人父系政治力撐腰的麻正富，與求助傳統苗族巫術苗女老龍氏的對抗。那原本已是毒蟲橫行的苗疆社會，在清朝統治漢文化父系政治力介入下，對這片公權力不彰的「鬼域」，造成的是更多「官逼民反」的具有巫術色彩的社會衝突事件。

二. 集體發癲

小的是湖南麻寨苗人，年二十三歲，父母俱故，上年娶妻並無子女，亦未充當百戶寨長。上年冬天聽見各寨都出了癲子，發癲的時候就拖刀弄槍，要殺客民，又說我們出了苗王，也不知是哪一個。今年正月，苗子石三保糾約貴州的苗子石柳鄧、湖南的吳隴登，說苗子田地都被客民佔了，心裡不甘，聲言各寨的苗子都要幫他奪回耕種，所以遠近各寨都想趁此奪回田地，石三保又邀同平隴的吳八月到黃瓜寨替他主謀，到處邀人，小的也就發起癲來，石三保就同蘇麻寨一帶苗子，都說小的是吳王轉世。¹⁴

乾嘉之際，湖南、貴州的苗民，以外來漢人搶佔苗人土地，又不見官員處理為由，聚眾起事叛變，且苗寨皆有苗民發癲，並號稱出了苗王、吳王等名號，故利用顯靈名目，號召群眾奪回土地。

前年十二月內，小的姪兒石由保同本家的石老寨等忽然發癲，口裡喊著說我們苗子要做官、殺害客家，寨裡的苗子也就有隨著發癲的，後來又嚷說寨裏要出苗王，大家就說是小的，到了上年正月初間，小的也發癲說我是苗王，眾苗子皆當輔助。¹⁵

起事時候，眾苗子都嚷小的為苗王，小的也就自認了，後來吳半生在西梁一帶分路抗拒官兵，小的因他年紀尚輕，恐眾苗不服就說他是吳王轉世以便帶兵，後因吳半生已經被挈，小的勢也敗了，那眾苗多依附吳仲禮，那吳仲禮才自稱為吳王...小的

¹⁴ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），乾隆六十年十二月四日，頁 139，吳半生供

¹⁵ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶元年七月，頁 15，石三保供

苗子們向來信鬼，前年十月裏各處苗寨聽說有發癲時，小的們起初原也不信，到十二月裏，姪兒石由保癲起來，說寨裏要出苗王，小的就動了念，自認苗王。...只因苗眾田地積年被客民盤算，各寨漸多失業，越覺窮苦，大家心裡不服，所以發起癲來，焚搶客民冀圖洩忿。¹⁶

此次苗民起事，苗人以「發癲」作為誘眾的工具。在上述石三保的供詞裡，指出此種發癲現象，與苗民被客民搶佔田地導致失業、心煩、苦悶有關。且此種集體不滿情緒會散佈傳染，像石三保、吳半生就是在眾人不滿鼓動下，動念、發癲而成為苗王、吳王轉世。如此看來，發癲似乎是種苗疆社會不滿情緒的發洩，以苗人要當家做主，趕走漢人為號召，透過苗民皆可接受的顯靈方式，隨著身邊不斷傳出的發癲事件，與不斷顯示的苗王出現等靈異事蹟，「集體發癲」在有心人操作下，此顯靈事件激起了長期以往苗民飽受壓迫的種族主義，也增加了苗民反叛起事的決心與信心。

我們苗家規矩，過門後仍回娘家居住，我回娘家後，從前年發了瘋癲就會過陰、醫病，替眾苗醫好了病，都來雞、豬、酒、米來酬謝，眾苗都稱我為曩仙，我堂兄王化民與同寨的王博駕等藉此惑人，就替我蓋了一座仙樓，說我有仙法，叫人到樓下磕頭供茶、燒香。¹⁷

王曩仙是此次苗民「顯靈」叛亂裡，極重要的號召人物，¹⁸因為曾罹患瘋症而具有過陰、醫病的能力；其發癲時能見神、見鬼，並作為傳達鬼神指示的靈媒，¹⁹苗人就把這種發癲傳達神意的現象叫做過陰²⁰，其平日通靈醫病甚為靈驗，此次苗人起事，即請其過陰通靈，直說苗王出世，哄動苗民相信有鬼神相助，此役定成。並透過其關係將其以往曾醫好的病人，也哄說為能通醫作法的仙姑，²¹於是整個苗疆瞬間「集體發癲」，充滿著要殺客民的發癲神兵與會施仙術的仙達、仙姑們，這些打著「苗王出世，定滅漢人」旗幟的苗疆神兵，²²與手執

¹⁶ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶元年七月，頁 26-31，石三保供

¹⁷ 《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶二年十一月八日，頁 69，王曩仙供

¹⁸ 《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶二年六月四日，p31，大學士伯和字寄。

¹⁹ 《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶二年十一月八日，頁 70，王曩仙供

²⁰ 《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶二年十一月八日，頁 73，王曩仙供

²¹ 王曩仙嫁韋阿根為妻，《欽定平苗紀略》記作韋阿女子。「隨有苗人王博成，自稱狀元先生，又韋阿女子能為人禳禱治病，將平日醫好苗婦女王阿勒等作為仙姑，其紙人、紙馬、木刀等物皆仙姑所用。」見：《欽定平苗紀略》，（台北，故宮博物院），卷 39，二月十七日戊子，頁 2，馮光熊奏

²² 「同去年各間有許多仙達、仙姑，說會過陰，常言狝家要出王，可滅漢人。」見：《欽定平苗紀略》，（台北，故宮博物院），卷 44，五月二十三日壬戌，頁 25，梁阿姑供

著傳言可避刀槍的白扇、白巾的仙達、仙姑們，²³遂浩浩蕩蕩地向清政府提出挑戰。而苗民之所以如此地易被蠱惑，主要是受到苗疆普遍信鬼的風俗影響。

苗中以做鬼為重視，或一年三次，一次費至百金，或數十金，貧無力者，賣產質衣為之，此習為苗中最耗財之事，亦苗中致窮之一端。²⁴

在苗族的信仰裡，以做鬼一事最受重視，不論貧富，苗人常耗盡財產從事，甚至一年高達三次之多。

凡病必曰有鬼，延巫祈禱、釀酒、割牲、約親鄰飲福名曰做鬼，既祭不愈則委之於命，祭後插標於門，若不知而入其門謂驚其鬼，必償其所費復祭如前，而後已，其餘大多如此。²⁵

苗族相信因為得罪了鬼才會生病，所以往往聘請巫師祈禱、大備酒肉、舉行祭典，並約親朋好友一同飲啖祭品，然若病情未見好轉者則認為是命中注定，且若有人打擾冒犯了此病家，則認為其又驚擾了鬼，要再出資重新「做鬼」，於是「做鬼」成為苗疆既重要、又耗財、且又不斷重複的宗教祭典。

苗祭五月逢子、寅、午日專祭祖先，先月將牛、馬、雞、犬用木關其足不能飛走，藏置幽僻之所，既祭舉家老幼避入山洞，名曰躲鬼，是日不舉火、不飲食，道路相值不偶語，盜賊攫物不敢問，夜臥不敢轉側，蚊蚋嘬其膚不敢觸，懼鬼覺也。小暑節前辰、巳兩日為禁日，祀天王或呼白帝天王，禁屠沽、止釣獵、不衣赤、不作樂，開禁獻牲後方如常日，偶遇冤憤不能白，必告諸天王，廟設誓刺貓血滴酒中，飲以盟心謂之喫血，既三日必宰牲酬願，謂之悔罪、做鬼。其入廟則膝行鼓慄莫敢仰視，理違者巡不敢飲悔罪而罷，其誓詞曰：汝若冤我，我大發、大旺，我若冤汝，我九死、九絕，猶云禍及子孫也。事無大小，

²³ 兩軍對峙時，清軍「見二苗婦一手執扇，一手執帕，乘馬擺舞，又有二苗坐在馬上執旗。」此見：《欽定平苗紀略》，（台北，故宮博物院），卷 40，三月初二日壬寅，頁 1，江蘭奏。這些相信執扇、巾，可避槍報的仙、達仙估，應主要是受王囊仙等人的煽惑。見：《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶二年三月二日，頁 63，大學士伯和字寄。而苗民所執的旗，原是苗族用來供鬼，故用於戰場自有召鬼相助之意。見：《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），乾隆六十年十二月四日，頁 148，吳半生供

²⁴ 嚴如煜，《苗疆風俗考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第 44 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 6638

²⁵ 嚴如煜，《苗疆風俗考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第 44 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 6638

喫血後則必無悔。有司不能直者，命以喫血則懼，蓋苗人畏鬼甚於法也。²⁶

苗人認為鬼即是祖先，²⁷在五月極熱、毒蟲疾疫興盛時節，有躲鬼的習俗，此時停止一切活動。在遇到兩造爭執時，苗族也多入白帝天王廟，飲貓血、發毒誓，以類似漢族「斬雞頭」的方式向神表白，²⁸來證明自己清白，認為此必有鬼鑒臨，其效用遠遠勝過法律。可見，祖先的崇拜，實為苗族信仰的核心。上述王囊仙過陰所傳達的苗王神意，之所以會有如此的蠱惑力，乃因苗族認為此即是最不能得罪之祖先神顯靈的指示，而其所昭示的「苗王出世，必滅漢人」的神諭，正是苗族祖靈痛恨漢人欺壓其子孫的一種反抗，此種集體發顛現象之所以會號召大規模的苗民反叛起事，除了是發洩對漢人長期欺壓苗族的一種不滿外，更是充分掌握住苗族的重鬼信仰核心，才能有如此大的功效。

西南國風土記云：邪術有卜思鬼者，婦人習之，夜化為貓犬，遇病者攝其肉，唾水中化為魚蝦，取而貨之，今黔南諸苗能以術，呪尸為魚而食之，亦此術也。...聞西南地西南牙人、婦人、怪者或化異物，富貴化牛馬，貧家化貓狗，至夜伺夫寐以短木置夫懷中，夫不能覺其化去，攝魂魄至死，食其肉有守者逐得，則夫家亟出金往贖，否則殺之，又猛密人工幻術，能易人心腎手足至死，即牛馬亦然。²⁹

值得注意的是：在此次靈異起事事件裡，原本執掌通靈巫術的苗疆婦女發揮其專長，作為苗民與祖靈溝通的橋樑，與起事必勝的號召。在中國南方邊疆民族的母系社會裡，婦女擁有較高的社會地位，此或與其掌控通靈權力有關，在上述史料裡，苗疆婦女除了有施蠱咒術外，更可化身動物以攝人魂魄、血肉（請參見圖七 六³⁰）。³¹甚至在神祇

²⁶ 嚴如煜，《苗疆風俗考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第44冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6638

²⁷ 見：陳偉明，〈古代華南少數民族的宗教與文化〉，《世界宗教研究》，1996年第1期，頁21

²⁸ 康豹曾討論過兩者的關係，見：康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族所研究期刊》，第88期，民國八十九年六月，頁175—184。唯苗族乃是飲貓血，非雞、狗、豬的血。獻祭、飲血牲畜的不同，與請求審判的主要神祇有關，像祭天王廟用貓血，而土地廟吃雞血，見：凌純聲，芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十八，（台北，南天書局，民國六十三年，再版），頁152。筆者在此也大膽推測苗疆神判時於天王廟用貓血，而土地廟吃雞血，或許與此兩種動物的「屬性」有關，貓是外來動物，故用於祈請外來神祇（白帝天王），而雞則是當地動物，自然用於祈請當地土地神之用。

²⁹ 黃元治，《黔中紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第42冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6344

³⁰ 見：〈苗婦變虎〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），辰集三十三。

圖七十六：苗婦變虎

³¹ 在海南島，婦女也是巫術的施用者，此應是中國南部母系社會下的一般狀況。「崖陵之間有禁婆，能隱傷人，其術竊取人髮縛繡鍼上，誦咒語垂入水際能使魚來吞，入吞之則其人痛不可當，受害家知之逼令救解，仍誦咒語使魚吐出髮鍼可立解，或有刺入樹者其術一也。」見：，張慶長，《黎歧紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第九軼，（第 48 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 7371

裡，女神的地位也是相當重要。

趙州出西門，行十八里有池一泓，上塑龍神乃女像也，土人稱之曰四老太，每旱極，則州牧預牒城隍，至期設禮禱於祠，以一瓢浮水面，俄頃得一魚，狀如蜥蜴，魚鱗、魚尾、四足、五爪，州牧率吏民鼓吹迎歸，供城隍几案前，俄而風雷挾雨俱來，四野霑足即備牲禮謝龍母，仍以瓢浮水面逡巡而沒，按滇稱婦女以老太為尊，於神亦然。³²

雲南地方祈雨必禱龍母廟，州牧往往先牒告城隍，再禱於龍神，忽而會於神廟龍潭上出現龍魚，州牧迎請龍魚至城隍几案，則屢見甘霖降至。整個祈雨過程與內地無異，唯一不同的是：龍神性別由男性換成女性，此反映出苗疆母系社會的傳統。

更重要的是於乾嘉年間的苗民顯靈起事中，苗族於此役的性別分工，展現出其巧思與創意：由女性擔任主要通天、昭示的工作，但卻由男性負責主要作戰與領軍的工作，像宣稱以男性為苗王，相當反映出苗疆社會受漢族父系社會價值觀的影響，而苗王出世卻又是以類似鄰近西藏地區的靈童轉世的方式，透過通靈仙姑的指示，由苗疆部族的頭人作為神軍的領導者，更可確立此役的正當性與號召力。其中，此次起事也宣稱有祖靈之外的吳三桂轉世助戰，更是值得重視。苗民由祖輩父老口中知道有個吳三桂，遂以吳王來做號召，³³除了因恐吳半生資淺難以服眾，而由同姓吳半生來擔任吳王的戰略考量外，吳三桂曾為此地的統治者，具有如同苗王的地位，以一位反叛清廷的將領作為號召，更可加強苗民對抗清作戰的信心，拋開種族差異，兩者具有相同的苗疆生活經驗與反清背景，吳三桂遂順理成章地成為苗民起事的象徵與支柱。而由此也顯示：苗族不論男女，皆對反叛、邪惡的靈異力量，一概表現出接納、信服，甚至掌控的強烈慾望與企圖。

三. 危險與安全

蠻人有術能使人化為虎，受此法者以三尺布巾、數升米楫、一赤雄雞、一斗酒，又聞夷能變鬼法，或男子或婦人變形做羊，豕、驢、羸之屬齧人至死，吮其血咽之。土官重其法禁不能止，或捕得輒生瘞之，名曰鬼方，良以是夫。³⁴

³² 王思訓，《滇南雜誌》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 41 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5998-5999

³³ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶元年七月，頁 33，石三保供

³⁴ 黃元治，《黔中紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 42 冊，台北廣文

南疆邊區，令內地人生畏，多視同鬼域而不敢進，不僅於此行走、飲食、坐臥皆有中蠱的機會外，此地原住民不論男女，習有巫術者只要利用布、米、雞、酒，人即可變為獸，且嚙人吸血以取人性命。

建昌衛以南，其俗人病將死，輒舁置山谷中，往往變為虎，地與雲南武定府相接。³⁵

不僅習有巫術者，可變為獸，連即將氣絕的病人，丟至山谷中，也會變成會食人的老虎。那整個南疆不就是個人獸不分的鬼域了。

有不祥之婦撞即得促疾，可立死，名為帶生魂，病覺用雞卵懸屋上驗之，一人在旁呼其名，曰是必撞某邪，非是者雞卵不動，是則旋轉不已，驗既應，即用酒肉遙告之，病即解，黎人以為神效云。³⁶

甚至只要與此種不祥之人接觸，就會使你生病，甚至於馬上死亡。此類防不勝防的致死邪術，充斥於南疆社會，當地人為求生存，遂發展出一種利用雞卵的檢驗之法，爬到受害者的屋頂，高喊某人名字，並言是否是衝撞某種邪祟所致，若雞卵不斷轉動，即備酒肉遙告，如此病祟立解。

苗人取雞卵畫墨，祝而煮之，剖視吉凶，又有將葬其親，以雞卵擲地，視卵不碎之處，即以為吉，於焉卜兆者。³⁷

雞卵不僅可除祟，並也可驗吉凶，甚至也可辨識葬地風水。利用雞卵檢驗陰宅風水地理，則可避免親人死後變虎了。

外夷有雞卜法，其法縛雄雞於神前，或向空祝之，旋撲殺取兩股骨洗盡，以綫束之，用竹籤插其中，再祝左骨為儂，儂，我也，右骨為人，人則所占事或占所指人也，兩骨上有細竅，以細竹籤之斜直多少任其自然，直而正者多吉，反是者凶，其法有十八變，案漢武帝令越巫祠鬼用雞卜知此法，相傳已久，後有霑益州烏蠻閉珊居集者精雞卜法，并用細竹祀十九枚代著

出版社，民國五十一年四月），頁 6344

³⁵ 王士正，《隴蜀餘聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 39 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5692

³⁶ 張慶長，《黎歧紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第九軼，（第 48 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 7371

³⁷ 陸次雲，《峒谿織志》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第 43 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 6497

草，卜算如神，其由來舊矣。³⁸

不僅雞卵可作為占驗，連雞骨也可拿來占卜，利用雞的兩條股骨，來區分己彼，再視雞骨上細竅的斜直，來測知所占之事的吉凶。利用雞卜則可知施蠱之人是誰，而得除蠱之法。

苗中其水旱疾疫亦知卜筮，曰拋木卦，剖木為二擲之於地，識其仰覆向背；曰釣梳卦，以線懸梳而禱視其所向；曰雞蛋卦，以雞蛋置器中向日呪之，呪畢卵定，以煤塗誌其左右，熟而分以綫視黃白之厚薄；曰著雞卦，持雞於野，插五色紙旗於地，繞以楮錢擊竹筒禱之，然後烹雞，取兩脛以竹筴，測骨孔之淺深，其吉凶休咎率卜，於是數者。³⁹

利用雞蛋、雞骨也可推斷卜算水、旱、疾、疫。如此面對南疆特有的燥熱、瘴癘之氣，利用雞卜即可避免其害。

病不知醫，尚跳鬼，數十人為群擊鼓、鳴鈺、跳舞、號呼，或取雄雞紅色者割之見血，用以祈禱謂之割雞，海南風俗多類此。⁴⁰

當然利用雞血則可以祈禱醫病。⁴¹總之，施用巫術不論是求害人或是卜算，雞都是必備的通靈工具。⁴²苗族此對雞的態度正如同其對鬼一樣，鬼是死後的祖先，理應庇護後人，也是苗族仲裁的公正法官，然鬼也會作祟使人生病，在每年五月時，苗人要躲鬼以避不祥，故鬼同時具有正邪兩面；就如同苗女一方面在南疆母系社會裡，具有較高的社會地位，另一方面，也是施蠱、召疾巫術的由來。這就如同整個南疆環境一樣，住民生活在毒蟲滿布、漢人也因之卻步，住民正可避免其侵擾，所以南疆是一處既危險又安全的場域，而這種既安全又危

³⁸ 王思訓，《滇南雜志》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第 41 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 5997

³⁹ 嚴如煜，《苗疆風俗考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第 44 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 6638

⁴⁰ 張慶長，《黎歧紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第九軼，（第 48 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 7371

⁴¹ 在檔案中，也有廣西地區民間秘密宗教利用雞血書寫符書的例子。見：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第五十六輯，頁 594，乾隆四十八年六月二十七日，廣西巡撫朱椿奏稿

⁴² 中國南疆對雞的重視，不僅是把它作進行靈異事務的工具，也充分表現在圖騰傳說與街道名稱上。見：莊吉發，〈雞族雞街---雲貴少數民族的雞圖騰崇拜〉，《清史隨筆》，（台北，博揚文化出版社），民國八十五年九月，頁 106—111。此可能與古越族鳥圖騰信仰有關，見：陳偉明，〈古代華南少數民族的宗教與文化〉，《世界宗教研究》，1996 年第 1 期，頁 23

險的力量，正是南疆顯靈事件的原始動力。⁴³

四. 將軍顯靈

據稱苗地無鹽，須向城市買食，苗民若久經淡食，即患瘟病，...係湖南人所言或有見聞可採，...苗民無鹽則病，畢沅亦曾查禁鹽斤賣入苗境，⁴⁴如禁斷食鹽果可令苗民致困，此事自應嚴行查辦。

在乾嘉之際，南疆原住民勇於利用此危險與安全的靈異力量來發動叛變，相對地，清廷平剿苗變所運用的則又是另一種手段了！面對苗變，清廷探知苗人需要食用漢地食鹽，否則將會得到瘟疫，故藉由控制食鹽，將可控制苗民，由此資料可知清政府的作戰策略與苗族相比，是採較「人文」化取向。

各兵於崇山峻嶺之上，晝夜奔馳、日曬雨淋，間有染患洩瀉之症等語。官兵等冒暑剿賊至染疾病，實堪憐憫，昨忽思及已發去香薰丸、益元散等項藥味，并發去平安丸一千丸，與福康安等，遇有觸熱之將弁兵丁，即行分賞，俾得祛煩。⁴⁵

此次清廷出兵鎮壓，不僅考慮到苗疆的經濟因素，也考慮到苗地氣候對官兵的影響，皇帝特別頒賜祛瘴、消暑藥丸，甚至還賜予將軍們辟癘荷包，⁴⁶希望王師能夠旗開得勝，早日凱旋歸來。當然除了人文化的用心外，清政府的平苗勝利，自也有神靈的效順助戰。

又據賊匪攻圍嗅腦時，仰邀伏魔大帝靈佑，賊不敢逼。覽奏實深誠感，特發大哈達一方、大藏香三十支，虔申叩謝該處廟宇，著於事定後查明修整，以肅觀瞻而達靈貺。其揚老令公該處土人崇奉有年，賊人屢次放火不能焚燒，亦為靈異顯著，著交禮部查明，曾否列入祀典，再加敕封，益資佑護，亦發去藏香十支，一體祀謝。⁴⁷

⁴³ 這種利用危險的力量，來作為鞏固自身生活環境的工具，也可見於岷江上游毒藥貓的傳說，當地普遍相信毒藥貓具有無毒不成寨的功能。見：王明珂，〈女人、不潔與村寨認同：岷江上游的毒藥貓故事〉，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》，七十本三分，民國八十八年九月，頁 726--727

⁴⁴ 《剿捕檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶元年二月二十五日，p73，上諭

⁴⁵ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），乾隆六十年六月十七日，頁 46，上諭

⁴⁶ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），嘉慶元年正月，頁 123，上諭

⁴⁷ 《苗匪檔》，（台北，故宮博物院），乾隆六十年三月九日，頁 44，上諭

此次平苗的勝利，除了清政府人文化的用心外，更重要的是有神祇的顯靈助戰。在關帝與楊老令公神祇的幫忙下，清軍平苗勢如破竹。關帝有伏魔大帝封號，此次檔案中，以此為稱，相對地即是把對手苗族妖魔化；而楊老令公素為苗民所遵奉，在嚴如煜《苗疆風俗考》中曾記載：「童子聰秀者，讀書識字略解文義，書狀能自作，敬官府無抗吏拒捕之習，國課知早完，所祀神有楊公廟者在煙竹坪，水旱疾必禱禦，苗亦必虔祀其廟，延土巫打木筊以決吉凶，其畏懼此神，不啻苗中之白帝天王也。」⁴⁸在上述史料裡，楊老令公地位如同苗族最高神白帝天王一般，尤其苗民卜筮，災疫皆禱於此，其也是南疆順民的守護神，而值得注意的是：苗族是以侍奉白帝天王般的畏懼情緒來加以尊奉崇祀。關於白帝天王是誰，凌純聲較支持其為古夜郎國的竹王傳說而來，關於竹王傳說在范曄《後漢書》裡曾有如此記載：「夜郎者初有女子浣於遯水，有三節大竹流入足間，聞其中有號聲，剖竹視之，得一名兒，歸而養之，及長有才武，自為夜郎侯，以竹為姓。」⁴⁹，凌純聲不贊同嚴如煜所支持白帝天王應是指宋朝平蠻征苗將軍楊名瀨三兄弟之說，凌氏認為：白帝天王為古夜郎竹王，因古夜郎國應為苗族始祖，且征苗大將軍不如竹王傳說較會使苗民畏敬。⁵⁰但若由楊老令公受苗民敬畏一事推斷，竹王始祖傳說並不如外來征服者的統馭、征服苗地，較會使苗民敬畏，故就凌氏強調的：白帝天王較易使苗民敬畏這一點觀察，其應是指漢族征苗將軍楊名瀨兄弟。再配合前述的關帝顯靈平苗，在在顯示出苗疆神祇信仰中的敬畏特質：以漢族征服者將軍為主要崇拜，這種征服者將軍的信仰現象也表現在黑神南霽雲身上。

唐將南霽雲范陽籍也，黔人以其長冠、戟鬚，而貌黝稱之曰黑神，其香火無處無之，幾與關壯穆等，而其威靈享捷亦幾與壯穆埒。...故黔人之祀之者，或以其子承嗣為清江太守有惠政也，而尸祝之，又或以其子曾立廟貌也，因相沿而俎豆之，然當壬戌苗變貴陽受圍，城陷祇炊黍時耳，而旌旗、甲馬忽見，睥睨蟻賊辟易城獲以全，矧夫靈滯愆陽火災癘疫有祈必應，黔之人荷賜良多，其漚鬱肸鬩奔走而恐後也，固宜。⁵¹

⁴⁸ 嚴如煜，《苗疆風俗考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第44冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6646

⁴⁹ 見：范曄《後漢書》，卷86，南蠻西南夷列傳第七十六，（北京，中華書局，1997年11月）頁736

⁵⁰ 見：凌純聲，芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十八，（台北，南天書局，民國63年，再版），頁163

⁵¹ 黃元治，《黔中紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第七軼，（第42冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6336

又是一位受苗疆住民崇奉的將軍顯靈。南霽雲因其子曾為其於南疆立廟，其又神威靈驗、顯應不斷，水旱災疫凡禱必應，故香火幾與關帝相比。黃元治刻意強調南霽雲之所以廣泛地受到苗民崇拜，主要是其子治黔德政，與其常常顯靈拯民於苦難所致，描述黑神南霽雲為苗民父母的形象，然不能忽略的是於苗民起事之時，黑神仍是以大中國立場，也就是以征服者立場來鎮壓苗民，或許是這種「暴力」的表現，恰符合苗民對「邪惡」力量景仰、敬畏的民族特質。另外對苗族順民而言，無論是關帝、楊老令公或是南霽雲，在南疆皆受到苗民相當的尊崇，三者皆傳言神威顯著、分靈應，又具有武將身分，此或許與苗地多鬼怪、毒蟲，環境險惡，故住民亟須具有非常靈力的將軍來加以保護，甚至鎮壓有關，此也表現出苗族不分種族，惟論實力、靈異的信奉崇拜特質。

苗祀神，多書孔明天子之位。⁵²

三國時期，諸葛亮南征平蠻，對這位漢人征服者，苗人直至清朝仍視之為天子，並遵奉他為天神。此表現出苗人對具有實力者的尊崇與敬畏，此種態度正如同苗人對吳三桂一樣。而由白帝天王與諸葛亮信仰在苗疆的崇祀地位可知，此二神由漢人征服者晉升到如苗疆天王與苗族天子之位，即是說原本對異族征服者的英雄崇拜已漸納歸於苗疆信仰的自然崇拜與祖先崇拜的傳統信仰體系裏，⁵³但即使是如此，這些征服者神祇面對苗變之際仍屢次顯應，以幫助清廷鎮壓苗民，並非是以苗民祖先之立場，由此我們更可理解乾嘉之際苗變，苗民利用苗王和吳三桂此抗清將領轉世領軍作為靈異號召，為何不以諸葛亮、南霽雲此類顯赫神祇來加以宣傳，其背後的深沉用心了！再將苗變中「吳王轉世」的靈異宣傳，與前述苗女老龍氏施蠱對抗與清朝官方關係良好的麻正富一事共同考察，這兩件同樣用靈異巫術以抗官的事件，一則是用苗疆本土巫術，另一則是以漢族征服者與反叛者轉世為號召，無論來源為何，皆是表現出苗民對清政府「改土歸流」政策推動下，其所採取武力壓制、統治手法的不滿與反抗。

廣西地極南徼，土漢雜居。自秦漢以來達人、傑士垂勳布惠者代不乏人，而能使千百年後村野之丁男、婦孺、土屬之椎髻犛

⁵² 陸次雲，《峒谿織志》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6497

⁵³ 古華南少數民族仍是以自然崇拜與祖先崇拜為主體，英雄崇拜為後起的信仰，而到後來竟竄升至天王、天子的地位，應與漢族統治有關，見：陳偉明，〈古代華南少數民族的宗教與文化〉，《世界宗教研究》，1996年第1期，頁22--24

猥無不感慕，謳思曠代如新，爭出其纖嗇力作之資，私為創造祠廟、書院，則為漢馬援、明臣兩廣總督王守仁為最著，臣校閱所經南甯府城即所屬，多有馬援、王守仁祠廟，而橫洲之烏蠻攤馬伏波廟尤著靈異，水旱患難祈禱輒應；思恩府城土民所建陽明書院祀王陽明，今由重加修葺講學，其中至馬援廟祠各府所在尤夥，土人拜舞崇祀不絕。⁵⁴

又是兩位備受南疆原住民崇奉的將軍。馬援、王守仁祠廟於南疆興盛不絕，除了其生前為將軍，生後仍顯應不斷外，此二人對南疆住民又有教化之功，其文教形象，有別於上述之關帝、楊老令公與南霽雲的鎮壓形象，或許誠如廣西巡撫馬丕瑤所言：「惟教養之澤，深入人心，故報祀之隆，永於身後⁵⁵」，清朝地方官員相信武力鎮壓僅能收一時之效，唯文化教養才能長治久安。清朝政府透過對苗疆住民之漢族征服將軍信仰的「操作」，由原本的對征服者的敬畏與漢族將軍漸融入苗族傳統信仰體系，到清末官員所強調的講學教化馴服策略，在在可見清朝對苗疆此難化地區的統治，一貫不變的「中國化」文化政策：即透過對苗民敬畏之漢族將軍信仰的形象轉化：由征服者、統治者至教化者，清政府也希望能轉變苗民與清政權的緊張對立關係。然只要外來統治者的強力統馭政策沒有改變，可以想見的是：將有無數因為「官逼民反」的苗族起事事件，透過「集體發癲」等靈異號召方式，一直反抗、挑戰清政府的統治。⁵⁶

在清初「改土歸流」後的苗疆地區，不僅在現實上受漢人流官與依恃漢官勢力的苗民統治，在信仰上也遵奉著清政府承認的漢族征服將軍信仰，相對於此正統勢力，策動反叛起事的苗民，只能利用能喚動「邪惡」力量的巫女，與宣傳那位存在於久遠、飄渺、甚至難以確信的苗王顯靈來作為號召。這或許代表著中國勢力已能控制苗族地方的階級組織，甚至已能藉由信仰操控著苗族的歷史記憶，故反叛苗民只能尋求最原始、不存在於當下現實、甚至可能早被遺忘的苗王信仰作為號召，或許此並未植根於現實的根源信仰太過薄弱，故苗民起事屢起屢敗，只有不斷遭受外來統治者的武力鎮壓，根本未受到更細膩、更同情的對待，故會一直、持續出現苗民利用巫術反叛起事的事件。而此現象於同在中國南疆的西藏地區，清政府面對藏地事務，卻

⁵⁴ 《宮中檔光緒朝奏摺》，第五冊，頁 756，光緒十六年十一月初八日，廣西巡撫馬丕瑤奏稿

⁵⁵ 《宮中檔光緒朝奏摺》，第五冊，頁 757，光緒十六年十一月初八日，廣西巡撫馬丕瑤奏稿

⁵⁶ 關於此見解，筆者大力推薦讀者閱讀劉錫蕃於民國二十二年實地訪查苗疆「發苗瘋」現象的調查報告。見：劉錫蕃，《嶺表紀蠻》，（台北，南天書局，民國七十六年一月），頁 193--195。關於苗疆利用顯靈來反叛清朝統治，亦可見：武內多司，宋軍譯，〈清末苗民反亂與清蓮教〉，《民間宗教》，第 3 輯，1997 年，頁 27—52。

有著另一種處理態度。

五. 人神統治

五十年春，綽斯甲布土司庸中旺爾吉呈稟日蝕日期時刻，分秒未備，然先期推算戛戛獨照，有足多者，詢所從來出自土屬喇嘛指示，喇嘛辟穀修煉、穴居山洞，數十年不預外事，素不解持籌布子，何以前知，如是釋典靜生慧之說良不誣也。⁵⁷

藏民崇信喇嘛，敬奉若神明，在李心衡《金川瑣記》裏，記載著一則終年閉關辟穀、不預外事的喇嘛，雖不知籌算推理算數，但其確能預知日蝕時刻，其神奇連李氏也不得不相信佛法所云靜能生慧之說，而對藏民而言，喇嘛之神奇尚不只如此。

其吹忠所作之法，不過扮作神裝，誦經祝禱，忽稱神已附體，持刀跳舞，搖首噓氣，判斷年歲豐歉，有無痘症，間有小驗，及神去後，吹忠倏若甦醒，問以前語，懵然不知，番民等遂爾深信不疑，至於用刀自札，皆係向來神奇其說，傳聞不確，其實並無此事。臣等先後到藏，俱曾親見吹忠降神驅崇，一至街市，萬眾擁現，有長跪遞送哈達者，有免冠叩求摩頂者，排比競進，奔走若狂，或被吹忠舞刀時誤行劃傷，其人即口誦佛號，欣喜過望，皆謂身受此傷，永無災病。⁵⁸

在西藏地區無論是黃教或是紅教，皆相信拉穆吹忠巫師降神作法，無論是祈禱、驅崇甚至占卜未來，藏人皆相信巫師降神指示，甚至在巫師作法持刀跳舞時，若不慎劃傷旁觀藏民，傷者皆馬上口誦佛號，欣喜認為此身將永受神福，永無病痛，故每當吹忠當眾作法之際，必是萬民擁現，舉國皆狂。此作法巫師在藏地地位，豈是於暗室養蠱、詛咒的苗疆巫女可以想像。

二十七日，察木多山上大詔跳神，倉儲巴請往觀宴，卻之，使人往視云：大詔內喇嘛數百，分行列坐於地，誦經廟外設場喇嘛二十四人，執五色旗分立四方，二十四人各執鼓一面，分立東西而擊，之上坐喇嘛三人皆鳴大鈸，場中設銅鑪二，薰檀香喇嘛四人，二持大瓶貯茶水二，持盤盛青稞麵，覆之以錦，下立喇嘛十五人，戴面具或如神鬼，或如揚鹿頭角詭異，身以彩

⁵⁷ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6434

⁵⁸ 《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷50，福康安奏，二月初四日，頁13

畫洋布、衣裙，手執器械，其外層又立喇嘛十五，不面具戴高冠頂上刻一小鬼頭半其身，兩手上托如擎物狀，身著青稠大袍闊其袖肩披彩繪，如朝衣之披肩狀，前後綴長彩縵，四手執拂塵，地畫個人所立方位，聽鼓鈸之聲，則面具者舉器械，鬼頭冠者揚袖舉拂，應節迴族而舞，但不歌耳，舞有數成，舉則執瓶盤者前，各出一小杯受茶及青稞麵，隨執瓶盤者下，至山足河邊設一假人，手足皆俱，伏於側岸，散其茶麵而返，場之四角各立喇嘛一人，執鐵棒謂之格死鬼，以鎮壓游觀者，是日番人男婦雜集如堵牆云。余謂此即藏中喇嘛為番戲，以悅神人之意，在中國則村巫之陋耳，然夷人以為誠信，不易其俗，雖佛教亦然。⁵⁹

在姚瑩《康輶紀行》裡，恰記載著一則藏地喇嘛當眾作法，萬民如堵的大詔跳神宗教儀式。在此場宗教儀式裡，眾喇嘛扮成惡鬼舞動受食，代表著藏地原始惡鬼肆虐為亂，甚至以人為祭的歷史記憶，此亂事值到達賴出現方告平息（請參見圖七 七⁶⁰）。

二月二十九日送瘟神，又名打牛魔王，相傳西藏係瘟神地方，經達賴坐床後即驅逐之，故歷年預雇一人扮為瘟神，受雇者於數日前向各番官民暨街市舖內斂錢入己，蠻家亦各樂輸，每年不下千金，一切應用行李皆山上支付，自大詔逐出即行起解，營官護送悉以王爺稱之，解至山南地方安置桑葉寺石洞內，在寺之大殿旁，陰風慘烈、寒慄異常，居此洞者死期甚速，即壯者亦不出年餘之限，故得錢雖多，實為賣命，均視為畏途，覓亦非易，後寺經火重修，洞雖仍是，而今昔不同，乃蠻家踵行舊事，謀扮瘟神者到處夤緣，始得到手逐解如前，解到後略住數日即行潛回，蠻家亦置不問，人又視為利藪，然所斂者較昔年大減。是日大詔前，蠻官及兵均如揚兵狀，一人扮達賴喇嘛，與扮瘟神者先後至詔，各色旗幟不一，擊鼓吹笳亦如前狀，十數人花衣黑帽，帽上各插鬼頭，衣之前後悉繡鬼形，在詔前跳舞誦經。扮達賴者鋪墊坐詔前，與一戴鬼頭之法師對坐，須臾瘟神出，面塗黑白與達賴互相詰難，詞屈復賭擲骰定勝負達賴之骰以象牙為之，面面皆六，三擲皆盧，瘟神之骰以木為之，面面皆么，三擲皆梟，負而色赧，意欲另圖法術，達賴與法師及揭諦神明斥其非，瘟神負隅不行，即遣五雷立逐乃去，眾喇

⁵⁹ 姚瑩，《康輶紀行》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1430-1431

⁶⁰ 見：〈打鬼驅災〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），申集五十四。

圖七十七：打鬼驅災

嘛誦經，送至河干，焚草堆如前。⁶¹

古西藏地方相傳瘟疫盛行，自達賴喇嘛將之驅除後，每年二月二十九日，舉辦送瘟神儀式，藏人稱作打牛魔王。其過程是由一人自願扮演瘟神，於典禮中與達賴喇嘛相互鬥法，最後邪不勝正，儀式末了已送走瘟神作圓滿結束。扮演瘟神者最終被喇嘛（眾神）趕進桑葉寺石洞內，該洞異常冷冽，一入洞即距死期不遠，縱使身壯如牛，也撐不過一年的時間，故自願扮瘟神者可於儀式舉行之前數日，大肆向居民搜括財富，被索求者亦心甘情願，故稱所得之金為賣命錢。

民眾在觀賞此神劇時，也一再的重複見證達賴喇嘛驅魔的過程，以重現喇嘛之神力，透過觀賞與表演一場場處理邪魔作祟，導致生民受難的「社會劇場」，⁶²達賴喇嘛的神威又再一次的受到藏民的崇信與肯定。另外，更值得注意的是藏民在表演此齣「達賴大顯神威驅除瘟神」的神劇裡，竟不惜以真人犧牲性命的代價博命演出，其他被索錢的藏民也都欣然配合，全藏不論僧俗一同投入、演出、回憶這場原始的除魔神話，由此可知，藏民對此除瘟儀式的看重與對達賴喇嘛的信仰、臣服。而這種喇嘛除魔、收妖的情節，一直是藏地信仰的重要主題，由一開始妖魔的肆虐、到喇嘛的出現，正邪雙方的對立，到最後妖魔被喇嘛的收服與地方重告安定，整個除祟過程由正邪對立發展到和諧收場，獲勝的喇嘛也因收服妖魔也兼容妖魔致崇的魔力，代表著喇嘛的超越法力與威德廣被，此正是原始苯教信仰中對立與兼容思想的最佳表現⁶³。

至今年四月裡，女喇嘛手下大喇嘛名叫額哩格害病，看索卦說要放生纔得病好，那女喇嘛差了兩個小喇嘛，對我說：如今要放你回去。...他們說現在大喇嘛要尋一個屬龍的，放生病纔得好，你今年三十八歲正是屬龍，就領著我去見了害病的喇嘛，給了一件麻布衣服，眾喇嘛一起念經，趕著送我出來。⁶⁴

在清朝官方檔案中，又記載著一則藏地「代罪羔羊」的驅邪習俗。藏民薩克甲木因其所屬生肖與害病喇嘛額哩格同樣屬龍，於是被喇嘛看

⁶¹ 徐瀛，《旃林紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁1385—1386

⁶² 透過宗教儀式，以化解亡魂作祟的社會矛盾的劇場表演方式，可見：Victor Turner, *The Drums of Affliction*, (Oxford: Clarendon Press), 1968

⁶³ 關於苯教教義內涵中的對立與兼容思想，可見：默西亞·埃里亞德著，（董強譯），《世界宗教理念史》，卷三，（台北，商周出版社，2002年）頁p291—294

⁶⁴ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆三十八年九月二十五日，頁542--543，薩克甲木供

中，以放生儀式拿著額哩格的衣服，即作為替身帶罪離開。藏民相信透過此儀式將可達到驅疫的效果。

俗尤信鬼，人患病延喇嘛誦經呪，復捻酥油，肖病人形為替身，送諸荒野或舍身為僧；其室家殷實者，輒雇人做替，歲時傍節先立土壇設紙供數事，厚疊薪芻選兩長人躡肩矗立，高及丈許蒙以大衣，殆如赤郭蓋取食鬼之義，人各執弓矢、鳴鉦鼓，四處尋索，追至土壇，將積薪焚之，俗稱得爾布斯，猶有月令大儺遺義也。⁶⁵

在李心衡的《金川瑣記》裡也記載著此習俗。為了驅疫治病，病家無錢者則以酥油捏肖病人形作為替身，再將其丟棄荒野。另者則捨身為僧以求去病；而經濟富裕者往往雇人作替身，延請喇嘛設供作法，在眾人配合表演下，完成趕走病魔的社會儀式。可見這種以真人扮演神鬼的宗教儀式，在藏民信仰裡有著微妙、逼真的重要性，而在藏人信仰中，這種神人結合模式最成功、也最重要的就是：呼畢勒罕（轉世靈童）了。

西藏活佛皆遞生於世，其父母稱為佛公、佛母，活佛轉世時，預示以降生處，初生便能道前生事，番人因其異而皈依日切。

⁶⁶

西藏喇嘛透過轉世靈童方式，由拉穆吹忠降神預知喇嘛投生處所，再加以尋訪延至寺廟供養，如此藏地政教領袖生生不息，故謂之活佛。此種繼承方式，主要是五世紀黃教領袖宗喀巴為去除紅教喇嘛娶妻生子惡習，令其兩位大弟子達賴、班禪，生生世世以轉生方式，以加以傳延聖教所致。⁶⁷

而在漢地的神祇顯靈，不論是透過人身或是虛擬顯像，神祇顯靈皆是暫時性的出現，故我們可以很明確的了解、區分：聖/凡、神聖/現實此兩大領域，而在藏地，達賴、班禪既是人又是神，其靈童轉世與活佛統治方式將聖/凡、神聖/現實加以融合，是神祇的永恆顯靈，再透過每年定期祭典儀式中，不斷強調活佛神威顯聖除魔的過程，更使人神統治更加穩固。而藏地信仰習俗中，無論是民間的找替身除疫

⁶⁵ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁6427

⁶⁶ 盛綱祖，《衛藏識略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁1271-1272

⁶⁷ 《清史稿校註》，第十五冊，（台北，國史館，民國七十九年五月），藩部列傳，頁12022

或是喇嘛的驅魔逐瘟與轉世統治，皆是以存在於當時的真人表演，此或許是暴露出在此文盲遍布地區，人民少有文字抽象訓練，故要透過具體圖像甚至真人表演，來教育、肯定神人統治，此也更表現出扮演神祇或瘟神角色的神人，其所展現的信仰意義與因此所掌握的世俗權力，將會更強大且更為逼真。而清政府要統治此具有強固階級神人統治傳統的邊地，就不可僅以武力鎮壓與宣傳中國文化，如此強力方式可以完成的。

六. 多元駕馭

近於永樂大典散篇中，袁輯得仇遠金淵集有所謂十二辰體者，頗創見可喜，惜一詩凡三易韻，且鼠、牛等字參差於句中，若鮑明遠數詩之精審，余昔效昭體論君道，茲效仇遠此體詠金川事，所用十二支字並列，句首從鮑法也，日來大功將成，盼捷益切，寢食為之不安，拈翰成此聊以自遣，而灌鼠、屠豬藉以取譬於施力之易。⁶⁸

乾隆三 六年（1771），清政府發動第二次征剿大小金川之役，乾隆皇帝於大軍出征後，寢食不安、盼捷日切之際，一時文思泉湧，仿效仇遠金淵集之 二辰體筆法，作詩歌詠王師出征必會戰勝。在此我們隱約看到此位中國歷史上著名的文藝皇帝，在大軍開拔遠征之時，於千里外宮幃，信手拈來、文章立就，那副臨風顧盼、自信瀟灑的畫面。而這股瀟灑文興，卻馬上被戰場上不尋常的暴風雪給澆熄了。此外，在乾隆皇帝詩句裡，以「灌鼠」、「屠豬」，藉以預祝此次戰役必能勢如破竹，王師剿賊立勝的語句中，我們看到的是：傳統大中國為中心的優越心態在隱隱作祟。

夷俗能為變鬼法，或男子或婦女變形作羊、豕、騾、驢之屬，嚙人致死吮其血，見諸南中紀聞，予初未之信，自承乏綏靖土人僉云黑帳房夷類慣行是術，學其術者受咒日誦之，漸能變化，自後或貓、或狗，隨其意為之。以盜竊人財務，間有被執及擊斃者，輒與禽獸無別，惟齒牙如人不能致變。⁶⁹

在李心衡的《金川瑣記》裡，也有類似的記載。惟值得注意的是：李氏認為：金川異族之所以會給漢地人氏如此「禽獸」形象，並非皆是

⁶⁸ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷首（天章五），效仇遠十二辰體詠金川事解悶〈有序〉，頁5

⁶⁹ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6449—6450

大中國沙文主義作祟，從他實地訪查當地土著後得知，此很有可能是金川人士善習變形巫術所致，在李氏的記載裡，使原本飽受漢人鄙夷的蠻荒邊區，又增多且肯定了一份「妖魔」的色彩。

打劍鑪山上有海子，逢早禱焉，則雨中有神物臨之者，不可語，語則飛雹立至，又巴潭外數站，地名力黍過者亦然，見四川通志丁成之別駕言：松潘有海子，不甚大，中有二蝦蟆為怪，時吐冰雹害禾稼，土人候之，見海子有雲起即鳴官，自城上然大砲轟之，或延番僧呪之，則雹不作，道光十一年某同知不信其事，巨雹屢害禾稼，歲大歉民怨之，群毀其署，土人云二蝦蟆大如車輪，每盛夏烈日中登岸，曬其腹皆赤色，人不敢近，余按書傳載，蜥蜴、蛇虺之類皆能吐雹，蓋純陰之極，物理有然，不足為異也，界外深山大澤中木魑、水怪固宜爾矣。⁷⁰

在姚瑩《康輶紀行》裡，也有邊區異物的記載。傳說西南邊區海子中，常見有蝦蟆怪時吐冰雹為虐，每當海子一有雲起，土人常告官鳴砲或是延請喇嘛誦經，才能使冰雹不作。姚氏認為邊區怪物會興風召雹，乃因此物類皆是純陰之物，故會招致冰雹。在姚氏的記載中，以純陰之物會召致純陰冰雹來「合理化」邊區多暴風雨的原因裡，我們也看到姚氏也給予西南邊區「純陰」的形象，且這些「純陰」冰雹，正是澆熄乾隆帝詩興的罪魁禍首。

南路軍營自四月初旬以來，雨雪交加勢極綿密，昨於十四日至十八等日復大雨如注，晝夜不停，臣等目擊情形，憤懣之中尤深焦急，察看雲氣所布極其廣遠，若係賊番詭施札達，似不能綿密如此。⁷¹

王師進剿大小金川，一開始正值隆冬，天氣卻晴暖無雪，⁷²所有的官兵皆認為定是天恩浩蕩，皇上鴻福庇佑。到了二月時，風雪越來越大，原本認為是地氣使然，自後將漸無雪，⁷³但時節一至春末，突然連綿的暴風雨，使得大軍措手不及。

查南路軍營自四月初間連日雨雪，實因番地氣候寒多暖少，臣

⁷⁰ 姚瑩，《康輶紀行》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1408

⁷¹ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷29，桂林奏，頁11

⁷² 「雪山之中，茲值隆冬，乃晴暖無冰雪，眾以為異。」見：《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷首（天章二），頁4

⁷³ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷51，上諭，頁29

等自過巴朗拉而抵資哩，時屆春初，每日有疾風暴雨倏來，倏此即疑小金川地方素習紅教，必係札達所為，臣等思僧格桑罪惡貫盈，神人共憤，天朝師出有名，邪術豈能勝正。⁷⁴

連日的風雪，將軍溫福懷疑是否是大小金川紅教喇嘛施用札達巫術所致，而受挫的溫福將軍仍不忘鼓舞自己也安慰皇帝，因為區區邪術，豈能勝正。

番地雖與雪山相近，然四、五月間尚有大雪，其為札達無疑。溫福所奏邪不勝正之說極是，此等邪術不過欲使人怖畏，人若見而生怯，其術愈逞，惟能處以鎮定，視之淡然，其技窮而法亦不靈，所謂見怪不怪，其怪自敗也。⁷⁵

原本文思泉湧、瀟灑自若的皇帝，被前線接連四、五兩月的突來暴風雪擾亂了心情，此時接到溫福將軍的軍情報告，乾隆皇帝除了確定暴風雨是札達巫術所致外，在溫福的鼓勵下，乾隆皇帝也收拾其緊張面容，並要前線將軍學習其平日瀟灑自若、淡然處之的態度，因為他相信「見怪不怪，其怪自敗」。

天氣仍不時陰雨，且六月初一日尚然下雪，雖番地氣候異常，亦不應乖舛如此，似係賊人札達所為，但札達本非正道，只須眾人不以為事，法即不靈，所謂見怪不怪，其怪自滅，亦邪不勝正之定理也。將軍等當諭知營中將領弁兵，使皆明於正理，而不惑於怪異，其技自無所施，至喇嘛葛爾瑪葛什，若實係有道力之人，則令其破賊札達邪法，以止雨開霧，自非所難。⁷⁶

到六月初仍是連綿大雪，皇帝除了還是宣揚他那套「見怪不怪，其怪自敗」的哲學外，也囑咐前線將軍切勿使官兵們惑於邪術而軍心動搖，最後皇帝也要求前線將軍，擇有道行的喇嘛作法、誦咒，以破札達巫術。

各土司、喇嘛等亦皆虔誦得勝諸經，以祈速滅金川，並有言賊酋於某時某月必滅，特來稟告者，人心如此天意可知。現雖砲位不無炸裂，雨雪亦覺稍多，但兵丁俱獲安全，賊番槍炮絡繹營盤之上，而受傷者絕少，此皆仰藉皇上威福所庇，而賊番滅

⁷⁴ 「番地二月多雪，地氣使然日就暄和，此後雪尚漸少，存者亦當漸次消融，自不致久有阻滯。」見：《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 29，溫福奏，頁 15

⁷⁵ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 29，上諭，頁 16

⁷⁶ 《清實錄，高宗純皇帝實錄》，第二十冊，卷 960，頁 1019，乾隆三十九年六月丙申條

亡之兆，即於斯可卜。⁷⁷

收到皇帝的訓諭，前線將軍阿桂立即上奏鼓舞皇帝，聲言西藏土司、喇嘛皆在誦咒、念經，祈祝清軍必勝，甚至連賊匪滅亡時日也都計算出來，而前線清軍雖屢傳因銅質不良，以致砲身炸碎，⁷⁸且風雪未見減小，但官軍人員未見損傷，此皆是清軍必勝之先兆。而阿桂的預言，馬上受到藏地巫術的挑戰。

小金川番人阿忠等供稱，賊酋令喇嘛每日念經，咒詛官兵。此所謂邪不勝正，為當各特定見，不以妖魔外道為意，其術自無所施，官兵等若以聞之，將軍等當以此明白切示，若無所聞，俟後遇有此等供詞，但密存之，勿令營中傳說致惑眾聽。⁷⁹

經由藏地番人的口供，乾隆皇帝發現對手果然是利用念經、誦咒巫術來詛咒官兵，加上前線軍營接連的砲身炸裂與連綿風雪等意外的發生，為防軍心恐懼渙散，皇帝特令將軍務必相信見怪不怪、邪不勝正的道理，且此巫術致崇之事，切不可流傳、搖惑眾心。

若風雨之故，由山神所為，亦屬非禮。朕奉天承運，為天下共主，以金川逆酋負恩反噬，罪大惡極，為覆載所不容，不得已命將申討，師直而理正，且所至之地，諭令將軍等致祭祈賽，山神有知，自應效靈助順，早佑葳功，以膺國家秩祀，若轉袒護逆酋，甘為邪術驅遣，妄行風雨，即屬違理悖常，必干天譴，昔韓愈以一州刺史，尚可正辭發弩驅除鱷魚，矧將軍奉天子命征剿不庭，豈山神所得而相拒乎。⁸⁰

到乾隆三十九年（1774）九月，風雪仍是連綿蔽天，眼看又要面臨寒冬，整場戰役的最佳作戰時節已要過去，戰爭只能一直延沓，⁸¹這時

⁷⁷ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 55，阿桂奏，頁 12

⁷⁸ 原本前線因砲身炸裂，使戰事緊急，唯兵丁卻未嘗因此受傷，將軍阿桂也因此上奏安慰皇帝，認為此為勝利吉兆。「此次官兵進剿，當葛爾拉所鑄大砲用之一二日極易爆裂，臣等不但因改鑄需時，心存焦急，亦恐兵丁受傷，乃近日砲裂時毫無傷損，此皆尚賴皇上威福、天神垂佑。」見：《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 53，阿桂奏，頁 19。後前線將官認為此純因銅質不良所致，非關邪術作祟。見：《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 57，豐昇額奏，頁 3。

⁷⁹ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 61，上諭，頁 22

⁸⁰ 《清實錄，高宗純皇帝實錄》，第二十冊，卷 966，頁 1125，乾隆三十九年九月庚申條。此亦見於：《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆三十九年九月初十日，頁 289，上諭

⁸¹ 「向聞番地冬間不甚有雪，必至正月以後雨雪始多，且至夏深始止，今甫交秋令，乃以已經下雪，為調欲移日旁就煖，是何時方可進攻乎？」見：《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 71，上諭，頁 16-17

乾隆皇帝真的生氣了！他以上天代理人的身分，指責山神竟不效順天命，扶助王師滅賊，又間接責備前線將軍，區區唐朝刺史韓愈以一篇祭鱷魚文，就可令鱷魚聽令遷徙，如今奉天命的將軍們竟對姑息札達巫術的山神無可奈何，於是皇帝遂令將軍大可朝暴風雪開砲，自可逐退邪魔。在震怒之餘，見識到藏地札達巫術厲害的乾隆皇帝，也收斂起那大中國優越心態，認真的思考如何處理藏地事宜了。

其納瓦天舍山勢極陡險，路徑盤迴偏仄，先因鑿石為階，人馬始能登陟，即賊境內諸山尚不能及其險阻。而此次新來滿洲勁旅，以習慣乘騎之人，經此諸山，步履輕便，行走從容之狀，指日振師進剿，定能鼓舞爭先。⁸²

首先，清軍深入藏地，山勢已不似以往險峻，且經過一番歷練，清軍勁旅多能適應現今地形山勢，這對此後進剿賊匪有極大的幫助。而最令人頭痛的是：如何克制藏地巫術。

達賴喇嘛、班禪額爾德尼在前藏、後藏聚集四萬餘眾誦經百日，以昭天討所加，人心無不效順，...查各土司向崇佛教。今見在藏喇嘛持經誦咒，早除兇逆，更可壯其壯旺之氣，以成迅掃之功。⁸³

由藏地兩大活佛達賴、班禪率眾喇嘛誦經助順清軍，將軍明亮認為此舉正可使藏地民眾更加順服清軍，有利鼓舞士氣。然而沒多久，將軍明亮卻見識到活佛誦經的神奇功效。

據由金川逃出之番人供稱，十數日前，聞金川嘉覺地方被雷擊轟死十七人，現在賊眾皆病，瘟疫死者甚多，又雨雹大傷禾稼，金川人皆言係西藏喇嘛念經詛咒之故，心生畏懼等語。是賊匪惡貫已滿，所以上天屢示災殃，而喇嘛等誠心念經，亦不為無益。⁸⁴

就在達賴、班禪率眾喇嘛誦經、念咒後，賊營傳出瘟疫流行、大降冰雹、被天譴雷擊等情事，金川人皆認為此係西藏活佛喇嘛念經詛咒之故，故皆心生畏懼。將軍明亮遂也相信喇嘛念經、誦咒，將對戰局有直接的幫助。

中甸有大河，馬、牛死皆棄於水，俗有四葬：土葬砌壁間；火

⁸² 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 75，劉秉恬奏，頁 25

⁸³ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 85，明亮奏，頁 1

⁸⁴ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 96，明亮奏，頁 11

葬焚其骨，埋山崖中；水葬投之大河；鳥葬剖其肉，以餵雕，骨置山崖。尚巫不尚醫，有打兔法、捕捉法，每逢朔望群呼：唵嗎咪叭彌吽。⁸⁵

藏傳佛教乃是原始巫術苯教與佛教的結合，故藏地喪葬習俗皆認為身體為四大假合，故死後身體應皆還諸地、水、火、風，更值得注意的是：藏人為求打獵順利，也多誦唸佛教六字大明神咒，此可見佛、巫夾雜現象。此也更可知，藏人重視達賴、班禪兩位活佛誦咒、念經的原因了。

二十二日，索諾木復以書來諱助兵，言如許與沃日小金川議和，當令其設呪，呪，番人所最重，呪時以佛經戴於頂，懼冥諦終身不敢悔，溫公等奏，其書不答。⁸⁶

在王昶《蜀徼紀聞》裡，記載著一則清軍進攻大小金川時，將軍溫福欲設咒與索諾木立咒結盟之事。其中提到藏人立咒多以佛經戴於頭頂，以表永遠不悔。可見藏人相信巫術詛咒有其效力，但若雙方發誓結盟時，若頭頂上有佛經，以神佛作為監督裁判將更具約束神效；如此可知藏人相信詛咒雖可一時喚動大自然力量，以遂現實所欲，但宇宙中卻仍有一終極審判者—佛，在鑒臨、明察人間一切所為。

夷人紅教喇嘛有妖術，往往能興雲致霧，聞茹寨昔年有一喇嘛居高山荒寺中，足跡不出，戶人未嘗見其飲食，疑其得道者，忽一日奮身踰巔，輕若飛鳥，見者謂為神仙沖舉，莫不合掌膜拜，正驚羨間，巨雷一聲，喇嘛巔越視之，已被擊死，時青天無片雲也。⁸⁷

李心衡所著的《金川瑣記》，正紀錄著一則紅教喇嘛依恃巫術終被雷擊致死的故事，此位得道喇嘛可興雲致霧，廣受藏人崇拜，但卻仍難逃雷擊，在李氏紀錄中，似有喇嘛玩法，終必難逃天譴之意。此雷擊天譴情景，正符上述將軍明亮所奏報施用巫術的大小金川賊匪，終遭雷擊情形。

用兵者，道勝為上，威勝次之，力勝又次之，明亮等進攻木克

⁸⁵ 杜昌丁，《藏行紀程》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁1335

⁸⁶ 王昶，《蜀徼紀聞》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6409

⁸⁷ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6444

什山腿兩礪，正當合為風雨大作，逆酋善用札達邪術，自以為得計矣，豈知悖道亂常、上千天譴，積惡降殃，理無或爽，我皇上洞察情偽，飭將軍等鎮靜不撓，見怪勿怪，使彼詭道邪術窮無所施，正如太陽耀空、氛翳自散。⁸⁸

眼見賊匪屢遭挫敗，且札達巫術已無效用之際，將軍明亮這時上奏，大為歌誦皇帝威德，認為賊匪巫術悖道逆常，故遭天譴，而皇帝所指示的「見怪不怪」訓諭，正如太陽耀空，無須任何氣力、作為，自可使賊霧消散。在明亮的奏報裡肯定清朝的天命自可打敗巫術，也把乾隆皇帝推舉到上天的境界，此更可見屢困於札達巫術的乾隆皇帝，宣稱自己是上天唯一代理人的背後用心了。

卜木卜爾是經的總名，內中有禳解的、也有坐功的，這些經我們都知道，至念經、咒人、做札達是要成了大喇嘛才會，就是這種咒人的經，我們也沒有見過，文說革布什咱地方有這一種會咒人的喇嘛，現在金川的大喇嘛叫做索諾木甲木燦是一隻眼，他這些法術聽見說都會，他就是革布什咱地方的人，但是這種咒人的法術，他們從不肯輕易傳人的，人要咒人的都是悄悄的請他做的，至我們只曉得幾種禳解、祈保平安的經，別的都不會。⁸⁹

透過簇爾齊木擁壘的供詞，我們發現西藏喇嘛咒語的主要來源主要是由文字經典，而在經典內多是記載消災除禍的咒語，關於詛咒、札達等巫術，是須至大喇嘛身分才會的，是種密傳的法術。在此我們看到西藏信仰的階級特色，而此佛、巫夾雜的信仰裡，佛教內涵是普遍流傳，而巫術卻是採祕傳的流布，此種外佛內巫的信仰，巫術的承襲轉為是種身分的象徵，此代表著能控制、操縱藏地特殊惡劣氣候的能力，若以正/邪來看待佛/巫兩種信仰，要能生存於藏地，甚至能造福於生民，則須同時擁有這兩種能力。⁹⁰而藏地信仰的階級信格，有其強固的社會基礎，此也是外來內地信仰所難以收編、控制的原因。

⁸⁸ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 105，明亮奏報，頁 4

⁸⁹ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆三十八年八月二十一日，頁 415，簇爾齊木擁壘供

⁹⁰ 在方志裡，也記載著一則同樣的例子。「嘉慶二十二年，張必祿署越窩營，無將瓜落四川夷匪息胡滋事，必祿帶兵，...呼必祿為張山猴，倩蠻僧咒詛數晝夜，用磁罈收伏，見罈前一猴將入罈口，忽出將罈倒踢而去，於是益懼相戒不敢犯，賊曰張山猴不可敵也，遂投誠認承納糧，獻革而還，凡夷人有小兒夜啼者，恐以張山猴來即止，啼聲兒呼山猴者，不絕口。數年不敢生事。」在此則資料中，我們又看到藏地詛咒巫術的施用，可見其普遍，也可見其文字教育並不普及，文獻中張必祿竟能破其巫術而受到夷匪的畏懼與尊敬，可見要征服藏地，須同時具有統馭正邪兩種力量的能力。見：孫鏞，《越窩廳志》，卷六，之二，武功上，（台北，國立故宮博物院），不記頁碼

他們會咒語的只有都甲、堪布兩個喇嘛，聽見說擄去的人就交與都甲喇嘛，問領兵大人名字，記下念咒，所咒教人心裡迷惑，打仗不得勝，靈驗不靈驗我就知道了，至於下雪、下雹子，他們向來會咒的，又聽見說他們會咒起雷來打人，從沒有看見過，他們還有什們別的本事，我不知道。⁹¹

達固拉僧格供稱賊營中會施用詛咒巫術的喇嘛，僅有都甲、堪布兩位，相傳兩位皆會札達巫術，且透過被俘擄的清兵口中探得領兵將領名字，加以念咒做法，將會使其心迷以致戰敗。在此又再見到藏地巫術的祕傳階級性格，且此藏地詛咒巫術，相傳乾隆皇帝也曾學習，或許是因征伐大小金川之故，而有此因緣。名字，是一個人社會識別與自我認同的符號，念誦他人名字，即是利用聲音頻率與特定他人取得聯繫，再施以巫術咒語，則會在其身上產生搖惑心靈的作用，如此看來，乾隆皇帝的「見怪不怪」訓諭，則具有臨危不亂、謹守意門、鎮定自持的效果。

我叫雍中澤妄，今年四十七歲了，原是金川人，從十歲上在舍齊寺內出家，在藏裡去過十三、四年，回來在思都甲溝廟裡當喇嘛，有十三、四個徒弟，我學奔波的教，會用藥材，並長流淨水，念著經求雨有時靈，有時不靈，不曾學過札達，求雪、打雷我也不會。思都甲寺離著葛喇依不遠，索諾木找我因我會念保護身子的經。...到阿將軍攻克小金川之後，索諾木叫我在葛爾丹喇嘛寺念經、詛咒大兵，我原領著眾徒弟在寺裡念的綽沃經保佑他的兵得勝，要咒大兵不利，還將五個牛角埋在地裡，彼時莎羅奔等打發來一個畫匠，畫了一條蛇、一隻鷗、一匹馬、一個狐狸、一個豬，又打發來一個寫字的人，寫了咒人的咒語捲子一卷，一起埋的。⁹²

接下來，我們來看看傳說中會施放札達巫術的都甲喇嘛之自供。雍中澤妄自承學過奔波(苯教)巫術，其念經、求雨，有時靈，有時不靈，且也不曾學過札達，求雪、也不會打雷巫術，可見，傳言多不真實，多具虛張聲勢之效。而比較重要的是：都甲喇嘛會施放魘鎮邪術，將畫有蛇、鷗、馬、狐狸、豬五種動物的卷子，連同咒語一同放入牛角內，此巫術將會詛咒清軍，以保佑索諾木得勝。這五種動物在藏地信仰裡應是種不祥的象徵，在檔案中曾記載著在莎羅奔臥房佛龕上，忽

⁹¹ 《金川檔》，(台北，故宮博物院)，乾隆四十年八月二十一日，頁 182，達固拉僧格供

⁹² 《金川檔》，(台北，故宮博物院)，乾隆四十一年夏，頁 101，都甲喇嘛供

來了一隻狐狸，眾人皆視之為不祥預兆；⁹³又曾有喇嘛念經時，忽見一條大蛇蟠在轉經輪上，眾人也是趕快將其打死，丟棄於河裡。⁹⁴再將此刻畫五種不祥動物的圖像放入牛角內，因為藏人相信野獸頭角藏著野獸的靈魂，⁹⁵利用野獸的靈魂，加強不祥的詛咒給喇嘛要作法的對象，可見，都甲喇嘛所施放者為詛咒、魘鎮之術。

每一個牛角配成這五樣東西，裝入在內，打發寺裡使喚的番子去埋，只見一個埋在離葛爾丹喇嘛寺大門外四、五呎遠地裡，有二、三呎深，那四個都是四散埋在路口，距離著寺裡不遠。

⁹⁶

將這幾樣不祥物件，埋在距離眾喇嘛聚集念經寺廟不遠的周圍路口，主要是便於在寺內念經詛咒時，此五樣東西更可加強詛咒的效力，且埋放於地下二、三呎的路口土裡，若清軍行軍經過，也可發揮接觸巫術般詛咒致祟的效果。⁹⁷

火藥也短了，糧食也少了，索諾木著了急，叫頭人、百姓大家起誓，取下頭髮、指甲交與兩個喇嘛，若有逃散的就教喇嘛咒他，我也曾取下過指甲、頭髮的，都甲喇嘛、堪布喇嘛也沒有別的本事，只會求雨，我只會念經、看看病，也不會別的。⁹⁸

眼看局勢越來越倒向清朝政府，索諾木要求大小金川的頭人、百姓，將其頭髮、指甲，每人各封一小包寫上名字，⁹⁹交與喇嘛以利施咒，若有人有二心，必遭詛咒而死。頭髮、指甲與名字都是個人識別的象徵，且頭髮、指甲又是人體最具生命力、生長力的部位，藏人相信其為人的命穴，若這些部位剪開了，命將容易出的來，又頭髮、指甲這些東西被施以巫術與邪惡不淨的詛咒，惡祟將由此進入，勾引魂命且傷害身體。¹⁰⁰

⁹³ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆四十一年夏，頁 87，堪布喇嘛色納甲木燦供

⁹⁴ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆四十一年夏，頁 102，都甲喇嘛供

⁹⁵ 姚興奇，〈門巴族狩獵文化中的禁忌〉，《西藏研究》，1991 年，第 1 期，（1991 年 1 月），頁 114

⁹⁶ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆四十一年夏，頁 107，都甲喇嘛供

⁹⁷ 在檔案裡也曾記載將欲加害人的姓名年庚，書於寫有「呢力」二字的黃紙上，再將其塞進依苯教巫術施放的面鬼裡，且加以填埋以利詛咒。《外紀檔》，（台北，故宮博物院），道光二十四年十月二十六日，頁 111，隆迎阿奏

⁹⁸ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆四十年八月二十一日，頁 168，達固拉僧格供

⁹⁹ 《金川檔》，（台北，故宮博物院），乾隆四十年八月二十一日，頁 182，達固拉僧格供

¹⁰⁰ 關於此理論是民國學者於式玉調查西藏時訪查所得的結論，見：於式玉，〈拉卜楞紅教喇嘛的現狀起源與各種象徵〉，《中國西北文獻叢書》，第 141 冊，25 卷，西北民俗文獻，（天水，蘭州古籍書店），1990 年 10 月，頁 332

葛爾丹寺為金川第一大廟，喇嘛眾多，莎羅奔在彼聚集念經已久，意在詛咒官兵，其地必有鎮壓之物，阿桂等當留心察驗於寺基內外，及附近方圓地面，如有可疑形跡即行刨挖，刨得鎮物即速投之水、火，以破其法，此等原屬邪不勝正，本無能為，今若掘發而盡除之，自足使人心暢快，設或無實跡可憑，即將寺內地皮刨起數次，遇有木石等物，形跡可疑者，悉行取出焚燒，亦足以釋眾人之疑，而壯其膽，於進兵自更有益。¹⁰¹

由上可知，整個藏地到處充滿著填埋詛咒邪術的壓鎮物，面對此種壓鎮巫術，乾隆皇帝除了「見怪不怪」的訓諭外，也下令眾將官刨挖噶爾丹寺廟周圍一切土地，將發掘到的鎮物投之水火，以消形破法，並可釋疑壯膽。可見，面對藏地巫術，乾隆皇帝除了「見怪不怪」的鎮定自持外，也利用藏地喇嘛作法，甚至採取主動消滅，令其消融無形的策略。這種多元策略，在下次征伐藏地時，將表現的更為巧妙與更有彈性。

仲巴呼圖克圖於賊匪未到之先，將細軟物件搬至東喀爾藏匿，其札什倫布廟內有籽仔喇嘛及四學堪布喇嘛在吉祥天母前占卜，妄稱占得不可與賊打仗，以致眾心惑亂，不復守禦，即行散去。¹⁰²

乾隆五 三年（1788）與五 六年（1791），廓爾喀兩次入侵西藏，¹⁰³而在五 六年進逼之時，札什倫布廟內眾喇嘛起意占卜，寫作「打仗好、不打仗好」兩條，和於丸內，祈求吉祥天母，竟占得「不打仗好」，以致眾心渙散，自行逃去。

利用占卜以決定用軍出兵，本是藏地習俗，早在大小金川之役，藏人多以占卜來決定行軍戰略，於檔案中記載著「金川賊人探得格魯瓦、覺接遜、克爾宗三處營盤之後，可以截斷，現今每日打卦，如其卦好，要去截斷官兵後路。¹⁰⁴」上述史料裡談到的「打卦」，即是指索卦，「索卦即蓍卜之法，地上先布土石雜物，賣卜者手持牛毛繩八條，每繩兩端，各有散毛如流蘇，即於散毛上隨手挽結，擲地卦成，

¹⁰¹ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 119，上諭，頁 21

¹⁰² 見：《廓爾喀檔》，（台北，故宮博物院），乾隆五十六年十月初六日，頁 69，鄂爾泰奏稿。或見：《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷 4，十月初六日丁未，頁 9，保泰奏

¹⁰³ 關於此事的前因後果及其影響，可見：莊吉發，〈廓爾喀之役與藏傳佛教的改革〉，《清史論集二》，（台北，文史哲出版社，民國八十六年），頁 303--334

¹⁰⁴ 《平定兩金川方略》，（台北，故宮博物院），卷 107，霍爾章谷土婦供，頁 26

取土或取石分行標識，如是者三，以定吉凶。」¹⁰⁵其中占卜取牛毛八條，乃類中國八卦之意，在盛繩祖的《衛藏識略》記錄著：「占卜之術不一，或有喇嘛以紙畫八卦書番字而占者，亦有以青稞排卦，抽五色毛索而占者，或數念珠而占者，或燒羊骨，或驗水碗，其占卜之術不一，頗有其驗，亦視所學之人精淺，婦人亦有通其術者，又有筮遇事，輒翻檢其經以告占者，吉凶俱詳註經上，其辭義與中國神籤相類。¹⁰⁶」由上述史料得知，占卜方術有書籍可考，其「抽籤」方法、取材也很方便，僅須簡單記數與熟記步驟即可，是種易學難精的法術，其普及程度自然勝過札達等巫術，故深受藏人信仰。有了上次征伐大小金川經驗的乾隆皇帝，面對藏人因信奉占卜習俗而退兵逃散一事，也有了更具彈性的看法與處置態度。

因伊首先逃避，以致塔上鑲嵌物件俱被賊匪劫掠，此其忘背祖師，即為悖亂佛法。賢愚因緣經第一卷內，即載佛捨身割肉餵鳥一節，況於前輩世代塔座廟宇之重，尤應不惜軀命加意護持。¹⁰⁷

乾隆皇帝面對喇嘛未戰先逃事件，認為此惑亂軍心甚不可取，以背師棄祖之名，未效佛陀割肉餵鷹、為法忘軀等罪名，將起意逃脫喇嘛加以正法，且本應將寺內喇嘛一同駢誅，但念罪不及眾，僅以解京審問來加以辦理。在此事的處理上，乾隆皇帝展現了極高的彈性。乾隆皇帝曾撰卜筮說，宣諭內地臣民，斥用占卜以定吉凶，作為國家大事之資，¹⁰⁸對喇嘛竟因卜卦結果而退卻逃散，更訓諭前線將官此為迷信惑眾計倆，全不足信。¹⁰⁹一方面穩定軍心，另一方面指示前線將軍「此事當不以為奇，慎之密之，不可宣揚。¹¹⁰」面對藏人對卜筮的堅固信仰，乾隆帝一改對內地臣民宣示視卜筮為迷信的態度，以佛教教義加以折服，且僅以誅殺主事者加以處理，表現出不欲擴大、謹慎妥協的態度。

賊匪滋擾時，東首係第十一輩班禪額爾德尼塔座，因樓門鎖固，有賊匪二人登梯上房，從天窗越進失足跌下，絆在石獅子

¹⁰⁵ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6434

¹⁰⁶ 盛繩祖，《衛藏識略》收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1264-1265

¹⁰⁷ 《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷30，閏四月二十九日丁酉，頁15，上諭

¹⁰⁸ 清高宗撰，《御製文三集》，（台北，故宮博物院，嘉慶間烏絲欄寫本），卷四，〈卜筮說〉，頁8

¹⁰⁹ 見：《廓爾喀檔》，（台北，故宮博物院），乾隆五十七年四月初五日，頁33，上諭。

¹¹⁰ 見：《廓爾喀檔》，（台北，故宮博物院），乾隆五十七年四月初五日，頁33，硃批。

及貯淨水缸上，連斃二命，賊匪心懷畏懼...，臣等查賊匪越牆攘竊，實有跌斃二命之事，可見第十一輩班禪額爾德尼護法默佑，尚有顯應。前輩班禪額爾德尼傳留紫色石一塊，鐫刻梵字，此石名為諾爾布桑珀勒，堅潤光瑩，不似石質，亦經賊匪遺棄於廟外樹林內尋獲，相傳此石為鎮山舊物，以石之去留卜廟之興廢，當賊匪滋擾之後此石仍未遺失，後藏僧俗人等皆言佛力呵護、廟宇復興，實為吉祥佳兆，因此人心益加鎮定。¹¹¹

透過福康安的奏報，乾隆皇帝知道了藏民流傳與班禪活佛相關的顯靈事蹟：當賊匪入侵供奉第一輩班禪額爾德尼塔廟之時，竟傳有二賊失足跌死之事，此造成賊匪畏懼，藏人也普遍相信此是班禪活佛顯靈。又塔廟雖經賊匪肆虐，仍於塔廟旁尋獲前代班禪活佛所遺留的紫色奇石，藏人普遍相信此聖石為鎮山之寶，此石能失而復得亦代表著廟宇復興、賊匪將退的預兆。在上述兩則顯靈事蹟裡，乾隆皇帝不難確信達賴、班禪兩位活佛在藏人信仰裡的地位，而若要控制藏地，必要從此入手。

前、後藏為達賴喇嘛、班禪額爾德尼駐錫之地，各蒙古以及蕃眾人等前往熬茶瞻拜，皈依佛法，必其化身的確，方足以衍禪教而愜眾心，今藏內達賴喇嘛、班禪額爾德尼等呼必勒罕示寂後，俱令拉穆吹忠作法降神，俟神附伊體指名呼必勒罕所在，拉穆吹忠既不能認真降神，所言往往受人囑求任意妄指，是以...近數十年來總出一家。¹¹²

乾隆皇帝認為藏傳佛教的思想核心，係於達賴、班禪以靈童轉世、永遠顯靈方式，來確立正教之地位，而此種呼必勒罕方式，乃藉由拉穆吹忠降神附體指示活佛轉世靈童所在，然此種顯靈方式已被藏地勢族所操縱，故數年來總被一家把持。

此等拉穆吹忠即係內地師巫，以邪術惑人耳目，聞拉穆吹忠降神時舞刀自扎，而於身體無害，世人皆信之。此等幻術原屬常有，但即使其法果真，在佛教中已最為下乘，若係屬虛假，則更不值得一噓。¹¹³

乾隆皇帝也指出藏地拉穆吹忠常藉由舞刀自扎，但卻身體無傷的表演方式，使藏人相信降神無疑，對此顯靈行為，乾隆帝並不直接指斥其

¹¹¹ 《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷 26，四月初三日辛丑，頁 4--5，福康安奏

¹¹² 《廓爾喀檔》，（台北，故宮博物院），乾隆五十七年八月二十七日，頁 263，上諭

¹¹³ 《廓爾喀檔》，（台北，故宮博物院），乾隆五十七年十一月十七日，頁 181，上諭

迷信，而以一幻術視之，並認為此種幻術，在佛教的世界裡僅位下乘之列不足稱道。

明車登爾濟酉年生子，生時有一點微光，曾告知那旺達什，又額爾德尼昭廟年久未修，欲行粘補，恐有違礙，令那旺達什赴藏之便，在達賴喇嘛處請示，所有呈遞哈達、滿達、銀兩，一併帶去，達賴喇嘛以額爾德尼昭廟修理無礙回覆，據所奏情形，此即車登多爾濟只有囑將伊子指為呼畢勒罕之明證，豈能逃朕洞察乎，此事適當朕降旨立法之初，車登多爾濟輒巧為嘗試，若各蒙古相率效尤，成何政體，此端漸不可長，且佛法以虛實為宗，無來無去，故釋迦涅槃後並未出世，即宗喀巴闡演黃教，亦未出呼畢勒罕...。康熙年間有一丹巴呼圖克圖呼畢勒罕出世時，能自述前世之事，故封為清修禪師，後復授為五臺山札薩克喇嘛，乃竟因貪酒漁色滋事妄為，即行革退，似此能言前事之真呼畢勒罕，尚不免改絃易轍，況拉穆吹忠行私所指之呼畢勒罕，轉可信以為實乎？且佛經秘密戒內能先知一切者，必須能定心運氣、觀想正法，直參正乘，方能夢中預知是非、空色，今之達賴喇嘛甫學經卷，並未克臻極詣，豈能有此法力。¹¹⁴

在上述史料裡，乾隆皇帝又直接指出一則蒙地勢族欺瞞、造假呼必勒罕的例子，更堅信此繼承方式值得檢討。其又以藏地轉世活佛轉世歷史作例，在康熙年間，有能自述前世之事的清修禪師，終因貪酒漁色、滋事妄為，而被逐退，像此能自述前生真呼必勒罕者，都不免迷失本性，何況是僅僅依憑吹忠降神指示者呢？乾隆皇帝緊接著又以佛教史來質疑，若呼必勒罕為真，何以不見佛陀、宗喀巴轉世顯靈？且活佛能預知過去、未來，乃須有定心觀靜、深入秘密戒內方能有此神通，此境界又豈是初識之無的靈童所可擁有。只見乾隆皇帝一再地舉用佛理，以尊重藏傳佛教信仰的態度，質疑、挑戰呼必勒罕信仰的真實性，此間沒有拒斥迷信的怒責，而是合情合理的懷疑。

查達賴喇嘛、班禪額爾德尼及大呼圖克圖轉世，當其立教之初，前數輩式尚不迷失本性，此後，出世之呼畢勒罕是否實有根氣，其事原屬渺茫，未必確有徵驗，亦未聞真能記憶前生來歷、認取前輩物件者，然無此轉世之呼畢勒罕，則眾喇嘛皆無所統屬、皈依，轉難安輯，仰惟聖主振興黃教之意，亦因各部

¹¹⁴ 《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷 51，三月十五日戊申，頁 16-18，上論

蒙古番俗崇信佛法，因勢利導，以便方俗而安外藩，是以向來每遇吹忠指出之人，一經奏明奉旨作為呼畢勒罕後，遠近蒙古番眾數十萬人，悉皆信以為真，一心供奉。¹¹⁵

對此藏地信仰，福康安認為或許在立教之初，前數輩活佛藉由轉世，仍尚不迷失本性，但到後來呼畢勒罕的真實度，就頗值得懷疑。而最重要的是：福康安指出藏傳佛教為蒙藏二地住民素所信服，其呼必勒罕、靈童轉世，又是宗教信仰的核心（請參見圖七 八¹¹⁶），若將此一概廢除，恐蒙藏住民無所皈依、難以安輯，為求安定外藩，因勢利導，此信仰不可盡廢。在閱讀福康安的奏報後，乾隆皇帝經由福康安等大臣與西藏上層人物加以討論，確立了金瓶掣籤的折衷辦法。

金瓶掣籤乃事先由拉穆吹忠降神做法，指出呼必勒罕靈童若干名，各寫其名於一籤貯於金瓶內，其掣籤乃由達賴喇嘛會同駐藏大臣公同掣籤，或由理藩院一同掣籤，在佛像前祈禱後，抽出新任活佛人選，此種決定達賴、班禪活佛方法，雖仍是依憑神意，但減少了藏地勢族干預的機會，可謂是把活佛決定權由西藏地方讓渡到清廷中央，為清政權控制西藏的一大進步。¹¹⁷且仍保留拉穆吹忠降神方式，最後人選乃是先掣籤置於金瓶，再禱神後抽出人選，以類藏人接受的卜卦方式，選出藏地新任政教領袖。在不直接破壞藏地信仰，並尊重西藏習俗的前提下，乾隆皇帝讓清政權勢力更進一步地深入藏區，其身分也由上天代理人轉變為藏人信仰的智慧第一、七佛之師--文殊菩薩的化身，可見乾隆帝對藏地控制並非採武力鎮壓或是以強注漢文化等「暴力」方式，而是一種更尊重藏地信仰的多元策略。在乾隆皇帝尊重藏地信仰並確立金瓶掣籤制度的同時，我們也看到的是達賴、班禪活佛的產生，先依賴拉穆吹忠降神決定人選，再由神意指引下選出「真正」靈童，此方式越減少人為的干預，也越回歸到神意的主宰，也就是說越形確保藏傳佛教的純粹形式，由此角度來看，乾隆皇帝的多元策略，其實是「屈服」於藏地政教合一，紮根深固於藏人生活、心靈，且難以改變的藏地獨立信仰吧！

七. 獨立信仰

乾隆三十七年駐兵江潁（金川大江）數日，水波不興，撤營後

¹¹⁵ 《欽定廓爾喀紀略》，（台北，故宮博物院），卷 50，二月初四日，頁 11-13，福康安奏

¹¹⁶ 關於西藏喇嘛的轉世靈異，見：〈菩薩化身〉，《點石齋畫報》，石集六十二。

¹¹⁷ 豆格才讓、札嘎撰，〈班禪世系的產生及歷代班禪的轉世過程〉，《西藏研究》，1991 年，第 3 期，（1991 年 8 月），頁 76

圖七十八：菩薩化身

江水忽暴漲十餘丈，衝沙捲石勢不可當，益信聖德遠孚神靈呵護，一軍驚異，事平，將軍上其事，特遣致祭并敕春秋崇祀列入祀典，所以答靈貺，而報神功者欽崇備至。¹¹⁸

乾隆年間清軍征伐大小金川之役，駐兵於金川大江數日之時，水波不興，且在撤營後，忽然江水暴浪滔天、衝沙捲石而來，清軍在慶幸重生之餘，又欣逢戰勝凱旋，遂奏報金川江神效順之功，朝廷遂封列祀典，敬於春秋致祭。清廷征伐大小金川之役，打來一分辛苦，在討伐過程中，金川大江未見阻礙王師，自是效服順從，在平定之後，清廷封神列祭自有收編之意。

丹達山神遠在徼外，最為險峻，風雪不時，此次軍興以來，官員、兵丁調遣至藏，以及事竣凱旋，均當冬令，經過該處得以安穩遄行，毫無阻滯，實為神庥佑助、靈應昭允，宜列在祀典錫之封號，著封為昭靈助順山神，交該部載入祀典春秋致祭，並頒去御書匾額，交駐藏大臣飭令於山下舊建神祠，敬謹懸掛，以答休應而示懷柔。¹¹⁹

又是一則清廷收編藏地自然崇拜的例子。福康安奉令遠征、平定廓爾喀亂事，事定之後，祈請皇帝加封丹達山神，因每當大軍通行不見風雪阻礙，自有效順之功，故請封號。而由乾隆帝賜予昭靈助順山神封號，由此可知清廷加封丹達山神的實質用心。唯值得注意的是：丹達山神究竟是地祇或是人鬼，並未見其討論。

在徐瀛《旃林紀略》裡提到：「丹達神廟在丹達山麓，極靈異，神為前明雲南葉參軍某監餉，晉烏思藏過此墜雪窖中，迨春夏雪消猶僵立鞘上，土人驚異，因奉其尸而崇祀焉，今過山者必禱之。」¹²⁰徐瀛認為丹達山神應為前明雲南葉姓參軍屬下之某位監餉官員，因入藏不慎墜崖，屍體卻僵立於山鞘中，屍體不化故為土人崇奉。另外在姚瑩《察木多西諸部考》中卻記載：「相傳康熙中有雲南解餉官，過此墜雪窖中歿為神靈、靈異，土人祠焉，今過山者必虔祀之，否則冰雹立至。成都府城及入藏一路，多丹達王廟其靈異可知矣。當時微員歿於王事，竟未以聞，不蒙卹典無有知其姓名者，乃自以為神顯可慨也。」

¹¹⁸ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6419

¹¹⁹ 《乾隆朝上諭檔》，第十七冊，乾隆五十八年四月初九日，頁288，上諭

¹²⁰ 徐瀛，《旃林紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1373

¹²¹」姚瑩認為其為康熙年間某位雲南解餉官，不論兩者孰是孰非，皆為人鬼，不應受山神之封號，可見清廷惟論收編不論禮制的作法。而姚氏最後對此沒沒無聞的官員之感慨，更是值得討論，此微員初因功而亡卻不見恩卹，在清軍征藏之時，因不擾王師，而被視為效順靈應，故名列祀典，姚氏的感慨更是突顯清廷加封藏地神祇的功利用心。另外在福康安對乾隆皇帝的奏報裡，不見任何有關丹達山神來歷的討論，除以收編藏地神祇以利清廷控制來解釋外，也可由藏地傳統山神信仰來討論：在原始苯教信仰裡，山神作為上：神界、中：年界與下：魯界，宇宙三界的重要溝通管道，許多事物也因與高山有關而被視作神聖，在藏地信仰裡有非常高的地位，¹²²故對清廷而言，要征服西藏並取得藏人信奉、服從，加封藏地山神有其必要性，而在此政治統馭用心下，卻使原本屢次降雹以求人間香火的「山鬼」，搖身一變成為官員春秋致祭的山神，¹²³其間際遇轉變之大，無怪姚瑩會心有所動而感慨萬千了，此更可見清政府為求控制此「獨立」境域，屢屢「屈從」藏地深固信仰，並只能採取妥協的多元、彈性策略。

金川之役關狀繆嘗於卡撒顯聖，赭面長髯、橫刀立馬，番兵為之辟易，軍中即其地建立廟宇，至今巍然。如新廟在半山，為往來必由之道，部民有曾在軍營貿易者，嘗能歷歷言之，壯繆麾下周將軍亦嘗顯神登春溝，方降番劫掠大營，遂乘勝而襲登春也，賊勢張甚，官兵及站夫被圍數重，力敵不能出，四顧無援兵而賊眾絡繹至者如螳附，正倉皇急遽中，忽有一巨人持大刀橫掃，殺數十人，賊眾稍卻，兵夫等遂得乘勢撤回，當力戰時，咸見其蟠腹、睥目，一足著靴、一足著鐵履如草鞋形，及歸大營遍尋其人已不見，莫不對天叩謝神助，後有回成都省城，游文廟街關廟者，見周將軍塑像即登春所見巨人也，服飾亦同，方悟助順殺逆效靈邊塞，實賴將軍神威也。¹²⁴

在李心衡《金川瑣記》裡，記載著一則清軍征伐大小金川之役，關公、周昌顯靈的故事。在史料裡只見李氏宣揚兩位漢人將軍顯聖神威，與藏地番匪的潰不成軍、喪膽鼠竄，及內地將官事後悟知為神祇顯靈時，內心充滿對神祇的景仰與感激。在李氏筆下的關帝顯靈降番，流

¹²¹ 姚瑩，《察木多西諸部考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第9冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1437

¹²² 見：才讓太，〈岡底斯神山崇拜及其週邊的古代文化〉，《中國藏學》，1996年，第1期，頁67--79

¹²³ 這種邊疆民族信仰，因清政府勢力的介入，使得山鬼轉變為山神的例子，亦可見於：劉龍初，〈那馬人的山靈崇拜及其演變〉，《世界宗教研究》，1996年，第1期，頁106--114

¹²⁴ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁6450

露出漢人的優越意識，表現出關帝效服清廷、忠義神威、鎮叛降番的形象。然在藏民遵奉的藏傳佛教信仰裡，關公卻是另一種「順服」的形象。

關公成為藏傳佛教的護法神，共流傳有三種說法：一.在第三世章嘉活佛由西藏至北京的途中，關公曾顯靈托夢，不僅供養活佛也主動為其排難希望能成為其守護者；且之後關公果為活佛斥退猴怪與虎襲，甚至趕走遍布於活佛身邊的蜘蛛精怪，最後關公方告知其來歷，因此關公遂成為藏傳佛教的守護神。二.關公死後冤魂不散作亂於四川雲長縣，一次化身為大蟒蛇而被智者大師所收服，後又因前述章嘉活佛之事而成為密宗護法神。三.關公信仰隨著唐文成公主而入藏，因發願許諾成為藏域護法，而被松贊干布所崇信。¹²⁵在這三種說法裡，關公成為藏地護法神祇其過程皆非很「光彩」，在藏人記載的故事中，關公本是為亂興害的「厲鬼」，其地點還是在其原本蜀漢管轄的四川，地名又叫作雲長縣，以關帝之名諱作地名本屬不敬，更何況是關公還危害當地，這簡直是「不忠不義」，後因「妖法」淺薄，遂被高僧降服，終因保護章嘉活佛，或是臣服效忠松贊干布，而轉變為藏地護法，無論如何，關帝在藏區信仰裡，皆不是立馬揚刀、橫掃降番的英勇形象。

丙午春，章谷城隍廟落成，鋪戶中一銀匠某死，越半日復甦自言：城隍招募差役十三名，已有十人，并我得十一人矣，尚缺其二，慮無可充通事其人者，...金川漢番雜處，非通事不能達言語，願神無不格，猶需狄鞮，固知陰陽一理，事非偶然矣。

¹²⁶

在藏區，不僅內地顯靈、神威第一的關帝「吃驚」，連最普遍的城隍神也不怎麼好過。在李心衡的《金川瑣記》裡，記載著一則親身聞見的顯靈事蹟，金川地區章谷城隍廟落成，忽有一銀匠猝死，越半日後復甦，自言其死乃因當地城隍神急覓差役，因語言不通，現仍尚缺欠通事執役。在李氏記載裡可知內地神祇管轄藏地之不易，而城隍為基層地方神祇，連基層內地籍神祇接管藏地都須煞費周章，更何況是人呢！由此可知，清廷治藏大不易。

第二節：西北石水、東北薩滿：靈異北疆、自然崇拜

¹²⁵ 見：才讓，〈藏傳佛教的關公信仰〉，《中國藏學》，1996年，第1期，頁80--87

¹²⁶ 李心衡，《金川瑣記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第八軼，（第43冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁6445

一. 潔淨聖水

相傳乾隆三十五年，有人病目翳已失明矣，入山樵採，目暴腫痛不可忍，遙聞山間人語之，云：山下泉水洗目，宜愈，若是者三。其人匍匐而下，耳畔水聲淙淙，祝而洗之，痛良已，再三掬洗目忽明，乃悟向語之者非人也。¹²⁷

在西北烏魯木齊相傳一則有關靈泉的靈異故事。乾隆年間，有一罹患眼翳病接近失明的樵夫入深山砍柴，一時眼睛爆裂、疼痛異常，忽然耳邊忽有人聲指示其掬用泉水洗目，果然掬洗三次後，眼痛與翳病皆康復了，就在眼明後，轉視身旁卻不見人，乃了悟自己剛剛在泉水旁遭逢了一次靈異經驗，此故事正說明著西北回民相信靈泉可治病的傳說。以下再介紹幾則有關靈泉的故事。

回疆有柳樹泉二，一在陽薩爾軍臺之東，十里老柳二株，根圍各三四十步，旁枝披蔭千年之神物也，其一根下出泉成潭，其一根木上有孔如盂，泉水湧出清冽迥別，深二十餘丈。一在烏什城南五里，柳樹五、七人合抱，周圍百餘步，柳條中有泉水涌溢而出，回子呼之為哈喇插起譯言靈泉也，多水則歲豐，少水則歲歉，甘則太平，苦則災祲。¹²⁸

在滿洲七 — 《回疆風土記》裡，記載著一則有關回疆靈異的傳說，在陽薩爾軍臺之東與烏什城南五里之地有兩處柳樹泉，此二地不僅柳樹成蔭且泉水清冽，傳言柳樹泉多水則歲豐，少水則歲歉，甘則太平，苦則災祲，是故當地回民常以泉水多寡、甘甜程度，來作今年豐歉平安的判準，常有奇驗，故號靈泉。此則是指西北泉水有感應、預知未來的能力。

南門外山後有回子誦經之所，名柳樹泉，地有三畝，四周以柳樹為牆，地湧清泉隨流成渠，地中間建屋三間，即誦經之處，靈應異常，雖中國人亦崇俗也，此間處處皆柳，數圍者極多，相傳乃一株由地盤折而生，其間水池頗多清澈見底，凡遊人許飲兒，不許以濁物相投，投之立見災異。¹²⁹

¹²⁷ 祁韻士，《西域釋地》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第8冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），p1082

¹²⁸ 滿洲七十一，《回疆風土記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第7冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），p1071

¹²⁹ 欽憲保達，《新疆孚化誌略》，（台北，成文出版社，民國五十七年三月），頁94

在欽憲保達《新疆孚化誌略》裡，也描述了回疆烏什城南的柳樹靈泉。此地靈泉已成當地的信仰中心，不論是回民或內地人皆加以崇奉，此靈泉不僅清澈見底且特好潔淨，只允許遊人飲用，但卻不許以濁物相投，若有濁物馬上會有災異發生。此傳說則是強調靈泉潔淨與超越神性、不受污染的特質。

回民過年之前一月，即把齋，起凡男女十歲以上，皆於黎明後不可飲食，甚者津液亦不敢下嚥。方為善，把日落星，全方恣意飲啖，但不得飲酒、近婦人，日夜禮拜，男女悉以淨水遍身澆灌，而又行禮。¹³⁰

在回曆每年第一月的齋戒月裡，歲以上的回族男女白天皆不得飲食，惟直到晚上方可進食，然卻不得飲酒與性交，且於日夜禮拜前，為確保潔淨，常用清水洗浴淨身，方才敬神。在此表現出伊斯蘭教教義裡水的潔淨與充滿著豐富的宗教意涵。

回族的齋戒月，主要是紀念教主默罕穆德在流亡時期絕食的經歷，而透過齋戒禁食與力求潔淨，以身心潔淨的方式，讓心靈與神聖靠近；¹³¹且伊斯蘭教著重於教徒藉由奉行阿拉的口傳訓誨，分辨出何者當為、何者禁止，來作為日常的行為規範，其中齋戒是伊斯蘭教教義裡最主要核心支柱之一，透過禁食時的頭腦清醒以閱讀古蘭經，可幫助教徒心靈思考，與神溝通，且由禁食來讓教徒發覺貧窮的痛苦，以培養對貧者的同情與佈施的美德，而教徒也因禁食體會到人的脆弱，更加強人自身的謙卑與對神的依賴。¹³²而在此齋戒月身心空靈的時期，潔淨的水、除祟的水、與具有神性、感應的水，就具有莫大的神聖功能。

水在回疆伊斯蘭教徒的重要性，自然與其特殊乾旱氣候有關，水是沙漠地區必備的生存物資，其重要性與潔淨功能自然也給宗教相當發揮運用的空間；而在伊斯蘭教教義裡常出現水的寓言、比喻，或許

¹³⁰ 滿洲七十一，《回疆風土記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第7冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），p1063

¹³¹ 關於伊斯蘭教徒藉由齋戒月來潔淨身心，以與神聖靠近。見：侯賽因·那司爾著，（王建平譯），《伊斯蘭》，（台北，麥田出版社，2002年）頁115

¹³² 伊斯蘭教的主要核心教義，是要教徒走一條筆直的道路，透過古蘭經內的教誨，讓教徒知道什麼行為是「禁止」、「無所謂」與「應該」，伊斯蘭教教義最主要有「五支柱子」，為教徒最重要的行為規範，其中第四支柱子是「齋戒」，透過回曆每年頭一月的齋戒，教徒藉由禁食來幫助心靈思考，且由禁食來讓人自身體會到人的脆弱，與對神的依賴和對貧者的同情。見：Huston Smith（休士頓·史密斯）著，（劉安雲譯），《人的宗教》，（台北，立緒出版社，民國八十七年）頁338

與傳說阿拉伯人始祖以實瑪利，在被其父亞伯拉罕拋棄至麥加地區時，因為氣候乾旱，身心俱疲瀕臨渴死時，神靈忽現出滲滲泉，濟其生存有關，¹³³因為神靈顯靈獻水，水也成為阿拉伯人的救命恩人，此傳說也讓水具有豐富的宗教意涵；且伊斯蘭教教義特別重視神靈的規範與訓誨，藉由種種的禁忌，¹³⁴讓教徒減少與罪惡接觸的機會，像齋戒禁食使身心空靈，再藉由水的潔淨、洗滌，再一次確保教徒的清淨，故由潔淨的角度來看，禁忌是消極的避免污染，而聖水則是積極的消除污染，以達潔淨，使身心與神聖更加靠近。

二. 憤怒怪石

蒙古不建祠廟，山川神祇著靈應者，壘石象山冢懸帛以致禱報賽，則植木表謂之鄂博，過者無敢犯。¹³⁵

在阮葵生《蒙古吉林土風記》裡，記載著中國北疆住民多信仰山川等自然崇拜，常不建祠廟且往往積石成冢，加以祭拜。可見，除了聖潔的水外，連嶙嶙巨石也成居民崇拜的對象。在此，更重要的是，北疆居民認為石頭是神靈的化身（請參見圖七 九¹³⁶）。¹³⁷

伊犁西南卡倫...昔有筆帖式某隨大員經過，見一石矗立略具人形，遂用筆戲寫眉、目、鼻、口，有頃暴風大雨人馬難行，大員望山禱祭，有心者潛往看石，則墨戲已被雨淋淨如拭矣，奇哉。¹³⁸

在方士淦《東歸日記》裡，曾記載一則西北怪石顯靈的故事。一位內地筆帖式官員在行經伊犁西南卡倫的途中，見到一座大石，其石狀似人形，遂拿筆戲弄，畫上眉、目、口、鼻等器官。未料到頃刻間天降大雨，不能成行，只能虔誠默禱山靈，有人在好奇心驅使下，前往查

¹³³ Karen Armstrong 著，(蔡昌雄譯)，《神的歷史》，(台北，立緒出版社，民國九十一年，二版) 頁 265

¹³⁴ 在《回疆風土記》裡，也記載著西北回疆的禁忌。「回民禁忌豬肉最嚴，凡驢、狗、虎、豹肉及牲畜自斃，苟非其人宰殺、去血淨者，悉不食。」有此可知回民的禁忌與不潔淨有密切相關。見：滿洲七十一，《回疆風土記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，(第 7 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月)，p1065

¹³⁵ 阮葵生，《蒙古吉林土風記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，(第 7 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月)，頁 887

¹³⁶ 關於石頭顯靈的傳聞，亦可見：〈石神有靈〉，《點石齋畫報》，貞集十八。

¹³⁷ 清朝在平定準噶爾後，也諭定博克達山祀典，此加封西北山神舉動，也具有收編西北神靈之意。《平定準噶爾方略正編》，(台北，故宮博物院)，卷 78，乾隆二十四年九月癸丑，上諭

¹³⁸ 方士淦，《東歸日記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，(第 8 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月)，頁 1193

圖七十九：石神有靈

看怪石，只見，石人臉上眉、目、口、鼻等戲墨，已被大雨洗淨。莫非，這場突來的傾盆大雨，是怪石顯靈，表達厭惡內地官員塗增的五官形象，故招來暴雨所致。

這場暴風雨除了是怪石對內地人的戲弄表達不滿外，似乎也表露出伊斯蘭教的特質。伊斯蘭教崇信一神，反對偶像崇拜，認為神靈應該不具任何形象，又西北居民認為怪石是神靈的化身，是故在怪石上畫上五官，更是對伊斯蘭教神靈莫大的褻瀆。

山頂（天山）關帝廟三層，深巖幽邃靈顯最著。旁有小屋係唐貞觀十九年姜信本征匈奴紀功碑，自來不許人看，看則風雪立至，余丙戌九月杪，過此曾進屋內一看，碑文約四五尺高，字清楚不甚奇異，因廟祝云不可久留，旋即出屋，頃刻間果起大風，雪花飄颻，旋即放晴，幸未誤事，乃今年二月望前，伊犁領隊大臣某過此必欲看碑，廟祝跪求不准，強進屋內未及看完，大風忽起揚沙走石，某驅馬下山七十里，至山下館店大雪四日，夜深者丈餘，馬場觀馬壓死者無數，行路不通，文書隔絕數日，吁！真不可解也。¹³⁹

又是一則西北怪石顯靈的事蹟，在天山頂上有座唐將姜信本征服匈奴的紀功碑，一直以來，相傳此石碑不許人看，否則立即招來暴風雨。方士淦曾在目睹碑文後，立見風雪飄揚。後有伊犁領隊大臣不聽廟祝勸阻，強行觀看碑文，果然暴風雪又至，且連下四天，造成無數的人馬傷亡，與長時間的交通阻隔。就西北住民而言，石頭本是神靈的化身，而神靈本不具形象，不喜歡有外在的文飾，更何況在神靈的身上刻字，這實是莫大的不敬；再則，石碑上記載唐將平服匈奴人的歷史事蹟，是內地人戰勝西北住民的光榮紀錄，將這紀錄刻在石頭上，正暗示西北神靈不盡職責，未能保護西北住民，此對西北神靈更是莫大的屈辱蔑視，無怪乎怪石不願意以此面貌展露於世人前，尤其更不願內地官員在此誦讀碑文，數落、重提西北神靈過去失敗的歷史記憶。所以，每當此屈辱碑文示人，西北神靈必招暴風雨雪，除了表示神靈的憤怒外，這些暴風雨雪，也正是西北神靈欲藉潔淨的聖水，來洗滌這段沉痛的往事。且由上述史料，可以發現「怪石」和「聖水」的密切關係。故當神石遇到侵犯時，「聖水」都能適時的伸出援手，除了能潔淨神靈本身外，還能化成風雪，處罰世人（尤其是內地官員）不敬的舉動。

¹³⁹ 方士淦，《東歸日記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第8冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1197—1198

三. 札達巫術

臣等整兵前進，途間即見山頭雲霧四起，迨辰刻趕到雙山，見賊人迎上拒敵，臣等督兵進剿，正在壓賊之際，雷風大作，賊即退過上梁，官兵搶佔賊所據地方擺隊拏卡，其時，雨勢愈猛，山水奔流，加以大風，夜間夾雜電雷，至初四日，黎明方止，天氣驟寒，兵夫凍傷者三名，臣等因帶兵追趕，一切帳房駝子尚俱在後，陡坡泥濘不能趕上，兵丁衣服、器械均被雨淋濕，臣等現在嚴密拏營，趕緊將軍械烘烤完妥，整頓兵丁，迅速帶領前往。¹⁴⁰

乾隆四十九年（1784）清軍征伐石峰堡，在兩軍對峙之時，清軍突遇暴風雷雨襲擊，天空並下冰雹，一時不僅官兵凍傷，一切器械、衣物皆被淋溼，且道路泥濘難行，狼狽不堪的清軍，遂只能就地紮營稍些整頓。

回人慣用鮮答，此次剿賊屢經遇雨，且有電雷致凍傷民夫，或竟係賊回施用鮮答所致，亦未可定，然總係邪法不能勝正，當將此語曉諭眾兵，勿懷疑懼。¹⁴¹

閱讀了前線將軍的奏報，經驗豐富的乾隆皇帝，馬上判斷此場暴風雷雨，應是回人施放札達巫術所致，皇帝仍是以「見怪不怪」訓諭加以勉勵前線官兵，務必相信邪不勝正的道理。

劄答堅如石，青、黃、赤、白、綠、黑色不一，大大小小亦不齊，生牛、馬腹中，亦有生蜥蜴尾根及野豬頭、腹中者，猶良。回人祈雨以柳條繫之，置淨水中即雨，祈風，則囊之懸馬尾上，其因則囊之腰囊，各有所祈之咒，莫不響應，回人及土爾扈特額魯特多於夏日常行，用以辟暑謂之下劄答，喇嘛下之猶速。¹⁴²

在滿洲七——《回疆風土記》裡，記載著回疆流傳的札達巫術，利用生於動物頭、腹身體內的各色「結石」，再延請喇嘛作法，配以不同

¹⁴⁰ 《欽定石峰堡紀略》，（台北，故宮博物院），卷 10，乾隆四十九年六月十四日丁酉，頁 23，五岱奏

¹⁴¹ 《欽定石峰堡紀略》，（台北，故宮博物院），卷 10，乾隆四十九年六月十四日丁酉，頁 24-25，上諭

¹⁴² 滿洲七十一，《回疆風土記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第 7 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 1067

功用的咒語，則往往有招來風雨的神效。此札達巫術普遍流傳於邊疆地區，唯於崇信石、水的西北回疆，則又具有不同的意義：在西北回疆，怪石常是神靈的化身，且多能號召潔淨聖水以除祟，甚至表達不滿，故回人利用動物體內的怪石，並施以咒語，招來暴風雷雨以抗拒內地征服者，不正如喚動西北神靈，祈求降下潔淨聖水，來驅逐這些外來的征服鬼魅一般。也就是說「怪石」、「聖水」一直是西北回疆的守護神祇，而清廷要能成功地征服西北回疆，首先一定要先從鎮服石水作起。

四. 鎮服石水

出城（巴里坤）四十里路旁石人一座，相傳我朝岳大將軍帶兵過此迷路，夜間有兩人引出山口至大道，天明視之兩石人也，此後不解何時一人移至奇臺城外道旁，現亦完好，略為短小，此間石人高五尺許，而面上有眼、鼻形象，乃天生而非人工也，近日土人因其能行動踐踏田禾，乃建小牆以限之，往來車夫經過，必以蘸車油、漬其面，云：車無損折。殊為可笑。¹⁴³

在方士淦《東歸日記》裡，記載著巴里坤城外四十里路旁有石人一座，面上有眼、鼻形象，相傳岳鍾琪曾於夜間帶兵過此，而在此迷路，忽有人帶領引至大道，至白天視之原來是石人。當方士淦至巴里坤城時，當地土著傳聞石人常踐踏田地，故築土牆以限之，且路過車夫也常以車油塗其面，傳聞如此方能使石人不會毀損車輛。此又是另一則西北怪石的顯靈事蹟，怪石有類人的五官容貌，且曾顯靈幫助清將岳鍾琪，但在咸豐年間卻有愛行走且踐踏田地、破壞田禾的壞「習慣」，可見西北怪石似乎性情不定，連路過車輛都怕被其傷害，多要以車油塗其臉來加以鎮壓，由西北住民作為可知，他們相信用「暴力」可制服神靈。

北門外迤西韋陀山半，有一石洞，洞中有石類虎，本境人言，當年往往夜深有虎至河邊飲水，亦因乾隆三十年定亂，時被鎗砲所震，不能行走矣，至今觀石虎恰若真獸。¹⁴⁴

西北地區韋陀山腰中石洞，有座類似老虎的巨石，傳說以前石虎常會在深夜至河邊飲水，後來於乾隆三年（1765）回疆爆發烏什維吾爾

¹⁴³ 方士淦，《東歸日記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第8冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁1197

¹⁴⁴ 欽憲保達，《新疆孚化誌略》，（台北，成文出版社，民國五十七年三月），頁95

之亂，石虎受槍砲所傷，竟從此不能行走。乾隆三年二月，素成強迫當地維吾爾族二百四一人運送沙棗樹，但卻不告知運送地點，維族遂向阿布都拉詢問，但卻討來一頓毒打，維族氣憤不過，攻打素城與阿布都拉，同時也殲滅來援的綠營軍隊，而駐守阿克蘇的卞塔海聞訊遂率軍向烏什城亂槍掃射，此更激起了南疆回族全體的反抗，卞塔海卸甲狂奔，乾隆皇帝乃令阿桂率領大軍征剿，最後烏什城因彈盡援絕而投降，入城清軍進行大規模的屠殺，所有丁男及三歲以下幼童，與婦女二千三百餘人全數殺害。¹⁴⁵在這場大屠殺後，石虎也被清軍的槍砲所傷，怪石受到「暴力」制服失去了行動的能力。同時在烏什城的維族，也受到滅族的待遇。由此可見，此怪石不僅是西北神靈的象徵，更是飽受清廷欺凌之西北回民民心的化身。

抵宣化，將晚雷雨交作，時正苦旱，事祈禱不應，蒼巖公適至甘澍隨沛，公蓋舊撫宣化有善政，今復得雨，頌聲騰溢，拜於馬前者，幾擁馬不得行。¹⁴⁶

范紹遠在《回疆風土記》裡，記載著西北宣化正值苦旱，屢次祈禱，皆未降雨。時有前任官員蒼巖公正巧經過，天空即降甘霖，回民感念恩澤且群拜馬前。史料中回民擁戴、膜拜倉嚴公，除了是懷念其任內德政，與感謝其帶來甘霖解除苦旱外，更是崇仰其具有能號召風雨的神力。

上諭內大臣鄉導首領等曰：明日李家溝有一小泉、一井，以注水三百缸為備，水當如何料理，著議奏會議，以為明日宿處乏水，所貯水三百缸，不便分撥眾人，具備為御前馬馳之用，隨駕大臣、侍衛、官員、執事護軍，俱清晨在此一餐飲馬，隨駕前去，除御用輜軍外，眾人行裝，俱未時傳餐飲馬，傍晚抵營。上從之，丁未，駕向李家溝進發。...上諭內大臣曰：「今日雨雪馳鞍、及馬騾鞍，勿得解去，加意苫窗，著遍行曉諭，至明日宿處遠，著早將馬畜飲足，各自攜水而行，及有車者，亦使知之。」先因鄉導報李家溝無水，故有是諭，及行至河曲縣界，見渠中有水，問之，水至兩三日矣，駕至營，忽山溪之水滔滔而流，不移時長，二三尺成河，人馬用經劃各鄉人群至聚觀，咸驚異曰：「此地向無大水，今聖駕來臨，山川效靈，百神助順，為此地人永遠之利。」無不踴躍歡忭。...戊申，駕次輦邸

¹⁴⁵ 此史實可見於：王戎笙主編，《清代全史》，第四冊，（瀋陽，遼寧人民出版社，民國八十四年二月，三版），頁 231--232

¹⁴⁶ 范紹遠，《從西紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第 7 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 978

林，親督輜重，使度峻嶺，止於途次，見隨從人輜重不能越險峻之地，親督近侍，助使過盡然後行，沿途有嶺，皆遣大臣侍衛相助使過，先是尚書馬齊，設驛派程，奏輦鄔林有井兩口少水，前行鄉導及地方官亦報有井二口，隨從之人皆已乏水為慮，上甫至行宮，南山之下，灼然見水，眾趣往，環視間，地中各處出泉，水上湧，頃刻溢出四流，眾皆驚歡呼曰：「昨言水少，水即驟至，今言無水，地中甘泉忽出，如此神異，誠天之所以佑聖主也。」¹⁴⁷

西北噶爾丹作亂，康熙二十九年（1690），皇帝御駕親征，大軍原本以缺水為慮，然原本無水的李家溝，待康熙皇帝一到，只見原泉滾滾，此異象不僅是隨駕官兵連當地住民皆稱奇異，又聖駕預定駐紮鄔林地區，也苦於無水，也是皇帝一到，南山泉水湧出四溢，隨眾皆言天佑聖主。在急需水源的西北地區，擁有號召聖水的能力，不僅是神異，更是天命在我的象徵。

噶爾丹之遣使也，授以書嘆息曰：天下人果不相同，中國皇帝神靈奇異，聞其行軍所至，泉湧於沙，草生於漬，冰泮於河，是天助彼也。¹⁴⁸

這種神力不僅內地官員稱奇，連敵對的西北「叛軍」，也是讚嘆佩服，古噶爾丹見康熙帝隨行所現出的種種聖水靈異，只能嘆息：「天命在彼」！可見西北住民多麼重視此號召風雨的能力，因為水即是神靈的象徵，能隨時獲得聖水，即是能召得神佑，也就是說擁有天命。由此可知，要迅速地讓西北回疆「服氣」，只有擁有更大且如神佑的力量來鎮壓他，如同在怪石臉上塗上車油一般，這樣祂才不會作亂！但似乎越強大的鎮壓，卻只是預言下次更大的反叛。

五. 以西為正

宿此地間於山峽，陰氣森然，居民僅九家，又峽之西有魑魅，自建關聖廟邪魔漸遁，過客多於廟中留香火資，有捨兩馬於廟者，遂為神馬，一往各山自覓食，朔望一至廟，旋又不知所往。

¹⁴⁹

¹⁴⁷ 《御製親征平定朔漠方略》，卷三十七，（台北，成文出版社），康熙四十七年刊本，民國五十九年，頁 3376--3380

¹⁴⁸ 魏源，《征準噶爾記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，（第 7 冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁 946

¹⁴⁹ 林則徐，《荷戈紀程》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第三軼，（第 8 冊，台北廣文 出

林則徐於《荷戈紀程》裡，記載著西北山峽陰氣森然、充滿鬼魅，自建有關帝廟後，不僅邪魔少了，香客也增多了，曾有香客捨兩馬於關帝廟，此二馬平日常於深山覓食，但一至初一、五，則回到關帝廟，如同參拜一般，過後又不知去向。在此的關帝神不僅可馴服西北野馬，也可鎮壓邪魔。

我朝定鼎以來，關帝屢彰靈佑，昨據長齡等奏，上年張格爾煽亂，遣其逆黨擾近阿克蘇，當官兵衝擊之時，陡起大風，塵沙飛揚，該逆等遙見紅光燭天，遂被殲擒，又長齡等督兵進剿，師次洋河沿，該逆等竟衝擾營，風起猛烈，官兵乘風衝賊，俘酋無算，次早接仗時，據活賊僉稱，又見紅光中兵馬高大，不能抵敵，即各竄逸，此皆仰賴關帝威靈顯赫。¹⁵⁰

道光年間，回疆爆發張格爾之亂，清將長齡督兵進剿，兩次與賊衝突，關帝皆揚風、捲沙顯靈，使清軍皆告勝利，在此記載裡，關帝紅光燦爛、高大異常，是令人畏懼的形象。¹⁵¹

聞關帝殿有乾隆御筆，銅字匾聯，匾書靈鎮巖疆，對聯書：軼倫名炳，千秋日晴遠，威行萬里風；山頂韋陀殿塑繪乾隆三十年逆回變亂。韋陀顯靈，官兵轟擊，自相殘殺故耳，至今回子猶尚畏其威也。¹⁵²

在《新疆孚化誌略》裡，記載著傳聞新疆關帝殿上曾有乾隆帝親題的御筆對聯，且於山頂韋陀殿牆壁上畫有乾隆三年回民叛亂，韋陀神靈顯靈助順的圖像（請參見圖八¹⁵³），一直至今，回民仍望而生畏。這些歌頌清軍凱旋與漢地神靈顯赫的語句，皆刻在西北住民視為神靈的巨石上，皇帝親題的對聯，歌誦著清朝武功的偉大；石壁上塑化韋陀神靈的顯聖與回人自相殘殺的圖像下，是清軍剿滅、鎮壓維吾爾族反抗、欺壓的血淚史實，而在回族畏懼的背後，有著維吾爾族於烏什城滅族的慘痛歷史記憶。

版社，民國五十一年四月），頁 1215

¹⁵⁰ 《欽定平定回疆剿擒逆裔方略》，（台北，國立故宮博物院），清道光間朱絲欄寫本，卷 57，道光八年正月壬戌，頁 35-36，上諭

¹⁵¹ 西北回疆崇拜關帝，多著重其武功事蹟，此信仰多因內地移入人口增多而興盛，但難以打入伊斯蘭信仰圈。齊清順，〈清代新疆的關羽崇拜〉，《清史研究》，1998 年第 4 期，頁 101--106

¹⁵² 欽憲保達，《新疆孚化誌略》，（台北，成文出版社，57 年 3 月），頁 92-93

¹⁵³ 韋陀聖像，見：呂亞力、樂保群編，《中國民間諸神》，下冊，（北市，台灣學生書局，民國八十年），頁 1052。

圖八十：韋陀聖像

在上述史料記載的三則內地神靈顯聖的故事，神祇不同於中國拯民水火的慈悲形象，而是令人畏懼的「兇猛」、鎮壓容貌，這種神祇又如何能感動西北住民的心靈呢？¹⁵⁴

馬明心自二十六年至口外回家，即倡立新教，令人大聲念經，蓋緣新疆各域所居回民，其念經即係高聲大念，臣阿桂所素知者，至內地回民之小聲默念，或於唐朝初入中國時，為人訕笑，因改為默念，馬明心自口外回家，遂以為在西域得有真傳，轉相傳習。¹⁵⁵

馬明心自乾隆二十六年(1761)自新疆口外返回蘭州後，便倡立新教，令教徒大聲念經，緣由是新疆各域所居回民，其念經為高聲念誦，內地回民之所以小聲默念，是因為唐朝傳入中國時，為人訕笑之故，馬氏認為此方為真傳，遂廣為宣傳。馬氏宣傳新教的動機，除了有恢復真傳的宗教意圖外，更有要回教徒無懼訕笑，勇敢承認信仰回教的事實與誦念真經的光榮。

這經來歷都是一樣，舊教是小聲默念，新教是大聲高念，或搖頭跳舞。¹⁵⁶

馬氏所創的新教是大聲念誦，或加上搖頭跳舞，而內地的舊教則是小聲默念，至於兩者經典上的內容都是相同的。在馬氏的推廣下，循化廳裡回教徒改信新教者，占當地人民的百分之八¹⁵⁷，可見新教對回教徒有相當的吸引力。

關於高聲誦念真經，且身體隨之擺動甚至跳舞，可追溯至回教始祖穆罕默德，在穆罕默德悟道之前，曾有一段被天使加百利強迫覆誦神語的經歷，之後陸續有無數次被神靈附身，以致身體顫動、狂舞，

¹⁵⁴ 檔案中記載著：「逆回經過地方，所有廟宇，俱被焚燒，神像亦多殘毀，此者逆回惡貫滿盈，以致獲罪神明，自取殲滅。」此則資料中，回民所經過之廟宇，全部盡遭焚毀，神像亦遭受破壞。除了表達對偶像崇拜的拒斥外，此舉動也是回民發洩對長期鎮壓西北的內地神祇，所積壓的厭惡情緒。見：《欽定石峰堡紀略》，(台北，故宮博物院)，卷 19，俞金鰲奏，乾隆四十九年十月初五日乙酉，頁 1。於此役，清軍對起事者也是趕盡殺絕，甚至連屍體也不放過。「將田五祖父、胞兄墳墓刨挖，並挫骨揚灰。」見：《欽定石峰堡紀略》，(台北，故宮博物院)，卷 19，俞金鰲奏，乾隆四十九年十月初五日乙酉，頁 13-14 福康安奏

¹⁵⁵ 《欽定蘭州紀略》，(台北，國立故宮博物院)，卷 8，頁 24，阿桂奏

¹⁵⁶ 《欽定蘭州紀略》，(台北，國立故宮博物院)，卷 6，頁 3，阿桂奏

¹⁵⁷ 見：王戎笙主編，《清代全史》，第四冊，(瀋陽，遼寧人民出版社，民國 1995 年 2 月，三版)，頁 233

甚至接近瘋狂的痛苦過程。¹⁵⁸而真經即是神靈透過默罕默德口中說出的神語，新教徒不斷地誦念真經，且身體不斷擺動，不正是模仿教主的悟道經歷；且在伊斯蘭教教義裡，蘇非派尤其強調聲音與舞蹈對教徒進入神秘境界的重要性。¹⁵⁹故可知，馬氏所倡導的新教且視為真傳自有其宗教的理據，然清政府以其不符正統，製造當地社會混亂，再加上舊教教首的極力反對下，出動大兵，將追求真傳的回教徒，全數屠殺殆盡。¹⁶⁰

至蘇四十三事急北走之語，恐係故為揚言，以為向西奔竄之計，蓋回人向以西方為正面，猶內地之以南為正。¹⁶¹

蘇四 三為此次新教起事的重要教首之一，傳聞其向北逃，而乾隆皇帝認為回教徒多會受教義影響而向西逃，故因向西搜捕。由上則資料更加證實，回民以為西方才是自己的歸處。而素不理回教教義的清朝政府，在此清軍追殺回教徒之時，倒是蠻能捉住教民的心理；而回民不同中國人以北為正，也不往內地避難，此更說明在清政府的高壓統治下，回教徒內心的真正家鄉所在吧！

己丑冬，城西林中時聞鬼嘯，或為民祟，父老云：客死之魂不得官牒，不得過火燒溝也，檢輯得八百二十四人，姑妄焚牒給之，是夜竟寂。¹⁶²

紀昀《烏魯木齊雜記》裡，記載著一則關外顯靈事蹟。在己丑年冬天，烏魯木齊城西林中不時傳出鬼魂號哭之聲，經有經驗的父老說明才知：客死異鄉之內地鬼魂沒有取得官牒，便不能通過火燒溝，故不能回內地故鄉，因此徹夜號哭。後來查得八百二十四人屍骸，官員在姑且試之的心態下，焚燒官牒予之，當晚竟安靜無聲，不再有鬼嘯。在此則資料裡，更可知，不僅回教徒不認同清朝統治，就是居於西北邊疆的內地人，也是無法認同西北地區，即使作鬼魂魄也要歸返內地，在兩相離心離德下，清朝的西北經營史，將會是永不休止血腥鎮壓的

¹⁵⁸ Karen Armstrong 著，(蔡昌雄譯)，《神的歷史》，(台北，立緒出版社，民國九十一年，二版)，頁 237--242

¹⁵⁹ Huston Smith (休士頓·史密斯) 著，(劉安雲譯)，《人的宗教》，(台北，立緒出版社，民國 87 年)，頁 351—363。且蘇非派內學者佳·拉丁·魯米，其特別強調聲音舞蹈對修行體驗神秘境界的重要性。見：默西亞·埃里亞德著，(董強譯)，《世界宗教理念史》，(台北，商周出版社，2002 年) 頁 162—165

¹⁶⁰ 見：王戎笙主編，《清代全史》，第四冊，(瀋陽，遼寧人民出版社，民國 1995 年 2 月，三版)，頁 232--235

¹⁶¹ 《欽定蘭州紀略》，(台北，故宮博物院)，卷 8，頁 26，上論

¹⁶² 紀昀，《烏魯木齊雜記》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第二軼，(第 8 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月)，頁 1172

過程吧！¹⁶³

六. 自然崇拜

舊俗重信鬼神，設祭之時，歌舞飲酒，晝夜不休，尤好祀山神，遇有盟會必先祀山谷之神，而後歃血，此俗至今猶存。...按東俗敬山神在三韓、百濟，新羅時代已有此俗，沿及今日，窮山邃谷之中比比皆是。¹⁶⁴

東北習俗重信鬼神，尤其是崇祀山神，其來已久，祭祀之時必飲酒，再加上歌舞相佐。每當部族盟會，則是先祭祀山神後，再歃血以立信。此種禮敬山神習俗可溯源至三韓時代，一直到清朝統治時期皆普遍於東北地區。這種祭祀山神習俗，實與北亞地區生活於山林草原的氏族社會，多以高山作為氏族狩獵區，也將高山作為氏族保護神有關，故各氏族有其特定的氏族山神，像長白山的祭祀，就與女真族祖先崇拜有密切相關。¹⁶⁵

凡大小人家庭立木一根，以此為神，逢喜慶疾病則還願，擇大豬不與人爭價，宰割列於其下，請善頌者名叉馬，向之念誦，家主跪拜畢，用零星腸肉懸於木竿頭，將豬肉頭足肝腸收拾極淨，大腸以血灌滿，一鍋煮熟請親友列炕上，炕上不用桌鋪，設油單一人，一盤自用小刀，片食不留，餘不送人，如因病還願，病不能癒，即將此木擲於郊外，以其不靈也，後再逢喜慶、疾病，則另數一木。¹⁶⁶

東北地方，習慣家家戶戶立一根木頭，並以此為神，每遇喜慶、疾病均得還願，先宰殺大豬，並請薩滿念誦經文，待該戶人家祭拜完畢，則將祭祀大豬煮熟宴請親友，須全數宰食，不得有餘送人。若因生病還願後，並不能痊癒，便將此木丟至郊外，表示不再靈驗，下次若須還願，再立一木。上述這種不論喜慶、疾病，皆宰殺大豬、宴請賓客

¹⁶³ 關於清初盛世開疆拓土下，對西北鎮壓的血腥歷史，可見：朱誠如，〈清代康雍乾三朝對準噶爾部戰爭述評〉，《管窺集—明清史散論》，（北京，紫禁城出版社，2001年10月），頁245—251

¹⁶⁴ 張鳳台，《長白彙徵錄》，卷四，風俗，（台北，成文出版社，民國六十三年），頁177

¹⁶⁵ 劉厚生，〈長白山與滿族的祖先崇拜〉，《清史研究》，1996年第3期，頁93--96。亦見於：莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》，（台北，文史哲出版社，民國85年2月），頁54。另外石頭也代表永恆，其獨立於時間之外，也具有祖先神靈與世界中心意涵。見：默西亞·埃里亞德，（Mircea Eliade），（吳靜宜譯），《世界宗教理念史》，卷一，（台北，商周出版社，2001年），頁141--143

¹⁶⁶ 吳振臣，《甯古塔紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第5冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁704-705

的還願儀式，如同家族聚餐一般，具有凝聚家族親友的功能；將祭祀過後的大豬全數宰食，不得有餘送人，即是將已受過神靈賜福的豬肉，僅由在場本族人一同分享，不得外流，否將招來神怒，¹⁶⁷此儀式即有以氏族為本的觀念；且儀式中，懸於木竿上，分與神靈，待神鴉啄食謂之神享者，¹⁶⁸僅是零星腸肉，而將全豬的頭、足、肝、腸、身軀，與用以豬血灌滿的大腸，一同於鍋中煮熟以宴請親友賓客，可見東北住民將大豬分為兩部分，呈現出以下：生食/熟食；神靈/族人；過去/現在；少/多，的關係，且代表神靈木竿的存廢，全依其是否能解決世間住民的問題作為決定，由此可見東北住民信仰裡，功利且重視現實的一面，所以清朝政治重天也重人的優良傳統，由此也可見一般。

烏洛侯國遣使朝獻云：石廟如故，民長祈請其神驗焉。其歲遣中書侍郎李敞詣石室，告祭天地，以皇祖先妣配，敞等既祭，斬樺木立之，以置牲醴，而還後所立樺木生長成林，其民益神奉之，石室南距代京可四千餘里云云，案以里到方位考之烏洛侯為今俄羅斯地，無可疑者尤可據者，靈徵志言斬樺木以置牲醴，所立樺木生長成林。¹⁶⁹

中書侍郎李敞曾去祭拜烏洛侯國的神廟石室，告祭天地神明且祭告皇族祖先，李敞並斬樺木立之以置牲醴，未料，樺木所立之處，竟生長成林，居民深感驚奇。烏洛侯國於今俄羅斯地區，李敞以滿族習俗立木來祭拜天地祖先神明，後木竿竟至成林，可見此種祭儀深受北亞神靈喜愛，故山林崇拜為北亞草原民族的共通信仰。

太祖聞之，遣兀里堪東探，約行百里，至一山嶺，烏鴉群噪不容前往，再往，群鴉撲面，兀里堪遂回，備述前事。¹⁷⁰

太祖遣兀里堪向東查探，約走百里後至一山嶺，發現烏鴉群噪不已，似乎阻止繼續前往，果不出所料，再前往，則群鴉撲面而來，只好返回。此則資料為清朝崛起前，先祖受神鳥眷顧的顯靈史實。

有雌雉自西北來，落至御營，眾軍急覓無蹤，夜入上幄御榻下，

¹⁶⁷ 方拱乾，《絕域紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第6冊，台北廣文出版社，民國五十一年四月），頁695

¹⁶⁸ 楊賓，《柳邊紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第5冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁734

¹⁶⁹ 何秋濤，《尼布楚考》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第6冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁866

¹⁷⁰ 《清太祖武皇帝實錄》卷一，收入《圖書季刊》一卷一期。民國59年7月，頁73

次日起營移幄，雉欲飛，觸幄之椽，乃得之。眾皆曰：此番行兵上必得賢后也。¹⁷¹

有雌雉飛入軍營，後在皇上營中尋獲，眾人皆說皇帝不久後必得一賢后。可見鳥禽在東北住民信仰裡，乃是吉祥的象徵。

上一夕，夢天鵝、白鶴及眾鳥翱翔上下，上羅之得白鶴一，曰：得蒙古介賽矣。呼未竟遂覺，因以夢語妃，妃曰：介賽為人如鳥飛颺，上從何處羅之？翌日，後與眾貝勒皆對曰：此吉兆也，天將畀我非常才望人，為我國助，豫以此示耳¹⁷²。

清太祖曾於一晚夢見天鵝、白鶴及眾鳥等翱翔於身旁，隨即伸手捉住一隻白鶴，太祖於夢中忽然口中說出：將得蒙古族介賽這位良臣。明日與眾貝勒討論此事，均額手稱慶，說是上天將賜下賢臣以助清，之後果符夢兆。北亞薩滿信仰，相信萬物有靈、靈魂不滅與靈魂相通的觀念¹⁷³，赫哲族相信人有三個靈魂，人在睡眠時，生命的靈魂「哈尼」會暫時離開身體，與別的靈魂或神靈相互溝通而發生關係，在此則史料裡，清太祖作夢且得到良禽，應是神靈托夢將得賢臣的好預兆，再次肯定會上下翱翔的禽鳥，在滿族文化裡，是種上天賜福的吉祥象徵，此也是薩滿信仰中天人感應思想的表現。

其闔族子孫內有一幼兒，名范噤，脫身走至曠野，後兵追之，會有一神鵲，棲兒頭上，追兵謂人首無鵲棲之理，疑為枯木椿，遂回。於是范噤得出，遂隱其身以終焉，滿洲後世子孫俱以鵲為祖，故不加害。¹⁷⁴

滿族始祖范噤，曾被追殺後逃至曠野，忽有神鵲棲其頭上，後追兵趕至，認為不可能有鳥停在人頭上，此應為枯木椿，范噤遂逃過一劫，此後滿族皆以鵲鳥為祖先。此則資料更說明東北滿族以鳥作為祖先圖騰崇拜的原因。

在上述三種東北住民的自然崇拜，無論是高山、樹林、禽鳥，皆是具有上下縱貫的特質，此也表現出北亞薩滿信仰中的多層宇宙觀

¹⁷¹ 《大清太宗文皇帝實錄》，初纂本，卷 14，（台北，國立故宮博物院），頁 30—31

¹⁷² 《大清太祖高皇帝實錄》，初纂本，卷 6，秋七月壬午朔，（台北，國立故宮博物院），頁 14—15

¹⁷³ 東北住民相信生病乃因靈魂離開身軀之故，故藉由叫魂則可使身體痊癒。「小兒病，其母黎明以杓擊門，大呼兒名曰博德珠，如是七聲，數日病輒愈謂之叫魂。處處有之，博德珠，家來之謂。」西清，《黑龍江外記》，卷六，（台北，成文出版社，民國五十八年二月），p193

¹⁷⁴ 《大清太祖武皇帝實錄》，（台北，國立故宮博物院），初纂本，卷一，頁 3。

念，神靈透過自然界的動、植物與人世間的氏族取得關聯，成為氏族的守護神靈，且這些神靈平等共存，並無統屬觀念。除了上下縱貫的眾多連結外，另外，尚有左右的關聯，像赫哲人認為，貂皮以往乃進貢之物，今日皇帝已去，所以貂亦不再見於地，¹⁷⁵世間萬物也在相互互動中取得互滲的關聯，是故東北住民認為無論是過去的祖先氏族神祇還是週遭的動植物自然環境，皆與自己有所關聯，人身乃處於上下、左右彼此連結、互滲的萬物有靈網絡中，而讓人能與週遭古今神靈溝通者，即謂之薩滿。

降神之巫曰薩滿，貌如兜鍪，緣檐垂五色，繒條長蔽面，繒外懸兩小鏡，如兩目狀，著絳布裙鼓聲闐然，應節而舞，其法之最異者能舞馬於室，飛鏡驅祟；又能以鏡治疾，遍體摩之遇病則陷，肉不可拔，一振蕩之，骨節皆鳴而病去矣。¹⁷⁶

薩滿是降神之巫，巫師藉由靈魂解離而召請神靈附體，¹⁷⁷以作法、驅邪、治病。多以年輕女子為之（請參見圖八 —¹⁷⁸），¹⁷⁹且依附身神祇不同，而薩滿會有不同的表情與裝備。¹⁸⁰其中神帽具有防禦性的頭盔功能，是跳神時與邪魔作戰的裝備，薩滿戴著鳥形的神帽，代表巫師可像禽鳥般的自由飛翔，可自由地溝通三界四方，¹⁸¹此也是滿族圖騰的信仰。¹⁸²依頭戴神帽上鳥數的多寡，來顯示出薩滿法力的深淺；¹⁸³且薩滿法器中也有神鼓與鏡子，具有聲、光、色三種要素，三者皆可逐斥躲在黑暗中的邪魔，神鼓象徵雷神的力量可以迎善神、斥惡鬼的功能，神鼓也代表坐騎，也可變成船隻，幫助薩滿上天下海除妖。銅鏡可反射光線，具有殺傷邪魔的威力，薩滿的法衣、神帽及神裙上皆有銅鏡，在薩滿跳神時，舞動身軀，銅鏡相互撞擊發生聲響，也可鎮攝邪魔，且薩滿作法時銅鏡會飛行，可以驅逐藏匿的邪魔，甚至銅鏡也可按摩病體，尋找藏匿於身軀內的致病妖魔，並加以清除。透過法器、

¹⁷⁵ 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁 80

¹⁷⁶ 方式濟，《龍沙紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第 5 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 761

¹⁷⁷ 此脫魂術，見：內貝斯基，謝繼勝譯，〈關於西藏薩滿教的幾點注釋〉，《國外藏學研究譯文集》，第四輯，p135

¹⁷⁸ 見：〈女巫跳神〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），行集八十三。

¹⁷⁹ 方拱乾，《絕域紀略》，收入：王錫祺編《小方壺齋輿地叢鈔》，第一軼，（第 6 冊，台北，廣文出版社，民國五十一年四月），頁 695

¹⁸⁰ 「神來則薩瑪本無色，如老虎神來則爭籜，媽媽神來噢咻，姑娘神來靦腆，各因所憑而肖之。」西清，《黑龍江外記》，卷六，（台北，成文出版社，民國五十八年二月），頁 192

¹⁸¹ 見於：莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》，（台北，文史哲出版社，民國八十五年二月），頁 43

¹⁸² 見於：莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》，（台北，文史哲出版社，民國八十五年二月），頁 58

¹⁸³ 宋和平、魏北旺，〈尼山薩滿與薩滿文化〉，《阿爾泰語系民族敘事文學與薩滿文化》，（內蒙古，內蒙古大學出版社，1990 年 8 月），頁 276

圖八十一：女巫跳神

裝備，薩滿不僅可增加法力、護身驅邪，也有象徵與裝飾的功能。¹⁸⁴
此也是東北圖騰文化與巫覡文化結合的複雜現象。¹⁸⁵

七. 多神信仰

城隍廟在城中西南隅，神最靈，塑像如四十許人，云是生時當鎮之斯土，歿而祀之者，有盜馬案主者審七關，月已具服，其魁吳保兒獨無辭，將軍觀明疑之，命余與果君德興等覆審，余念盜賊即不畏法，甯不畏神，因默禱即神前夜問之，未及明情盡得，後聞吳保兒甫進廟時，殊沮喪數垂頭自語曰：此豈為兒戲地耶，於此見神道設教之理，因書額曰，惠從影響，懸殿上時嘉慶十三年七月。¹⁸⁶

嘉慶年間，盜馬賊吳保兒被擒到案，經一月餘仍無法令他伏法認罪。官員久聞城中西南城隍廟靈驗，遂默禱城隍神相助破案，遂於城隍廟夜審吳保兒，未料該嫌犯才一入神廟，便垂頭喪氣，盡吐實情。此城隍神不知何許人也，因為生前曾鎮撫黑龍江地區，故死後為當地住民愛戴而奉祀者，其應是關內人氏，但神威不僅庇護東北順民也懾服賊寇（請參見圖八 二¹⁸⁷），由吳保兒所言城隍廟豈能兒戲地作為審案場所，可知其對城隍神的尊重與對自己罪行的慚愧，故城隍深受東北住民信服，可見內地佛道神祇與東北薩滿信仰並不牴觸，任何外來神祇皆可吸納於薩滿的多神信仰體系裡。

銅鐘在郡城內小關帝廟，明成化五年造，由南門外水湖得之，高六尺餘，置南關關帝廟，夜靜不叩自鳴，清同治年賊用鑄炮火不能化，以八年拽之不動，後郡人放置城內小關帝廟昇以四輪，轟然而起。岳忠武碑，在郡城忠武廟乃忠武自書送張紫巖北伐詩云，清乾隆五年地震，碑失後，住持夢神人示以處掘得之，碑斷合之，不遺一字，筆力雄健，與所表出師表同。¹⁸⁸

從南門外湖邊取得一銅鐘，置於南關關帝廟內，夜深人靜時常不叩自

¹⁸⁴ 色音，〈薩滿的法服與法器〉，《北方民族》，1992年第1期，頁92

¹⁸⁵ 「巫風盛行，家有病者不知醫藥之事，應聲跳舞，云病由某崇飛鏡驅之，向病身按摩數次遂癒，或延喇嘛治之亦大同小異。」見：徐宗亮，《黑龍江述略》，卷六，叢錄，清光緒十五年，（台北，成文出版社，民國五十八年二月），頁225

¹⁸⁶ 西清，《黑龍江外紀》，卷二，頁71-72

¹⁸⁷ 傳說城隍神也微服出巡判案。見：〈城隍微行〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），文集六十三。

¹⁸⁸ 王之臣，《朔方道志》，卷三，輿地志（古蹟），第一冊，（台北，成文出版社，民國五十八年二月），頁177

圖八十二：城隍微行

鳴，清同治年間賊人進犯用炮火攻擊，亦不能加以損壞，以八輪拉之不動如山。事後，居民欲將之移至小關帝廟，僅以四輪即能輕易運行。另外，有刻載岳飛親書北伐詩的岳忠武碑，曾經遺失，後經廟方住持依神人托夢提示，而挖掘到斷碑，經拼合復整後，呈現完整的碑文。關羽因清太祖、太宗的嗜讀《三國志通俗演義》，成為清朝皇室的忠勇楷模，且與薩滿信仰合流，稱為「關瑪法」，¹⁸⁹在滿族說部裡就有《關瑪法傳奇》，在民間社會流行《關瑪法故事》中，關羽形象已被充分女真化，深入東北薩滿信仰。¹⁹⁰而更值得注意的是，曾號令北伐，欲飢吞胡虜肉的岳飛，其親書刻有剿滅女真族壯志的石碑，竟也奇蹟式的存在於女真族居住的東北薩滿文化圈裡，可見多神信仰的包容力，遠遠勝過一切仇恨與對立。

第三節：媽祖護航、王爺雄據：靈異台灣、奇山異水

一. 靈異寶島

十月朔，疏事將竣，將理歸棹，命眾役夫向山前刈薪，午後，又使人艤三板水涯以待，見四人並坐樹下，疑刈薪有先歸者，趨問之已不見，種種幻妄皆鬼物也，人之居此，甯不病且殆乎。

¹⁹¹

康熙年間，郁永河來台籌畫採探硫磺事宜，一日，眼看採挖硫磺工作即將結束，遂命令役夫上山砍柴，中午過後，又令人划船靠岸等待，忽見有四人並坐在樹下，本是猜說是砍柴先行歸來者，欲向前查問清楚，突然間四人竟消失在眼前，郁氏懷疑剛剛所見莫非皆是鬼物，警懼之餘感嘆常居於此者怎能不生病呢！在郁氏筆下所形容的台灣，在白日都可見鬼，不啻為一鬼域。

台地無虎，生番即虎也，聞噶嗎蘭之奇萊有居民近生番者，父死於番，安葬既畢，二子在野，見父導番至，殺兄以去，弟疾趨斜徑，匿叢草中，得免。（番目直視，遇者每斜行以避之）是夜弟聞兄叩門，不敢喘息焉，蓋死於虎者為虎俵，虎以傷人，而死於番者為番俵，導番以殺人也，故凡具殺於番者，其家人不敢出聲哭泣，不敢為位招魂，上墓祭享，恐番覺而鏢鎗隨至也，嗚呼，亦可憫哉！¹⁹²

¹⁸⁹ 劉小萌，定宜莊，《薩滿與東北民族》，（長春，吉林教育出版社，1990年3月，）頁125

¹⁹⁰ 富育光，《薩滿教與神話》，（瀋陽，遼寧大學出版社，1990年10月），頁293

¹⁹¹ 郁永河，《稗海記遊》，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁448

¹⁹² 林豪，《東瀛紀事》，叢談下，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁66

林豪更具體地描繪台灣之所以為內地人視為鬼域的原因。曾有一戶漢人家庭居住於東部噶瑪蘭地方，父親先前已死於生番之手，兩兄弟在將父親安葬後，忽見父親魂魄又引生番前來，弟弟斜行躲在旁邊草叢，因生番眼睛僅可直視，乃逃過一劫，但卻眼見哥哥被生番殺害，晚上又聽見哥哥魂魄引生番前來家門，弟弟乃終夜不敢喘息開門。所以台地人多知道死於生番者，死者魂魄會為番俵，遂皆不敢為其招魂、上墓祭拜，恐生番隨其前來，又遭殺機。由此可知，台灣不僅為鬼域，平日居家安全堪慮，連死後親友魂魄都會引來殺機，且生番屠殺內地人的事例隨處可見，此種環境怎麼住人。

頃之，有番婦至，墳首、瘠體、貌不類人，舉手指畫若有所欲，余探得食物與之，社人望見，亟麾之去，曰：「此婦有術善祟，毋令得近也。」¹⁹³

不僅是番勇嗜屠，連番婆都不可近（請參見圖八 三¹⁹⁴）。郁永河曾記載一則與番婆接觸的故事，在來台採硫期間曾見一位蓬頭垢面的番婦，對郁永河舉手指畫，郁永河本以為該婦意欲索取食物，遂想如其願給予食物，但卻被其餘番社居民制止，並告訴他說：「這個番婆會施展巫術作祟，切勿靠近。」透過上則資料的描述，可以看出番婦並不歡迎外地人來訪，也可知台灣處處充滿邪術與危險，是外地人與原住民接觸後最深刻的印象。

康熙三十八年郡民謝鸞、謝鳳偕堪輿至羅漢門卜地，歸家俱病醫療罔效，後始悟前曾乞火於大傑巔番婦，必為設向，適郡中有漢人娶番婦者，因求解於婦，隨以口吮鸞、鳳臍中出草一莖，尋癒。¹⁹⁵

黃淑璫也記載著一則有關番婦作祟的例子。康熙年間，謝氏兄弟曾至羅漢門堪輿卜地返家後，竟一病不起，遍訪名醫皆無效，後來突然想起曾經向大傑嶺番婦取火，恐是於此時被施放巫術，適逢郡中有人曾迎娶番婦，便前往求助，只見該婦從兩兄弟肚臍中取出雜草，病遂不藥而癒。可見，番婦施放巫術是在轉瞬之間，內地人根本防不勝防，且施解巫術對番婦而言都是例行常識，唯一保持安全的方法就是不要接觸，也暗示著台灣對內地人而言，是個難以理解的險境，最好不要輕易靠近。

¹⁹³ 郁永河，《稗海記遊》，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 57

¹⁹⁴ 見：〈生番風俗〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），酉集三十四。

¹⁹⁵ 黃淑璫，《臺海使槎錄》，卷五，第二冊，（台北，成文出版社，民國七十三年二月），頁 272--273

圖八十三：生番風俗

麻達用咬根任擊鐺鳴聲，另用鐵片繫腰間以助韻，傳送文移，行愈疾、聲愈遠，謂暮夜有惡物阻道，恃以不恐。¹⁹⁶

台地文件多賴番人善走者麻達翻山越嶺傳送，然麻達多身配薩鼓宜與鐵片來嚇阻夜間鬼物侵害，可見台地多鬼怪，連原住民都須加以防範。

往時北路老番婦能做法詛咒謂之向，先試樹木立死解而復蘇，然後用之，否則恐能向不能解也。不用鎖鑰，無敢行為竊，以善向故也，田園阡陌數尺，插一木弋以繩環之，山豬麋鹿弗敢入，漢人初至，誤摘果瓜啖之，唇立腫，求其立解之，輒推記而佯為，按視轉瞬平復如初，或取石置於地能令飛之，喝之則止，按異聞錄廣南苗民其婦人能變為羊，...皆北路老番婦之類也，今問諸番此術無有，殆國家感德廣被，雖有幻術，亦不能靈矣，老子謂以道蒞天下，其鬼不神信哉。¹⁹⁷

然這種危險怪異現象，卻隨著清朝的統治而漸漸消失了。據朱仕玠所記載，以往台灣北部的老番婦多會設向作法，若植物死活都由她決定，則表示其作法成功，此樹已為她施巫所用；番婦也都作法於自家園中瓜果，以致山中動物均不敢入園取用，不知情的內地人常任意摘取食用，而遭致嘴唇腫脹疼痛不已；除此之外，石頭能聽令飛舞。番婦種種巫術行為，能使台灣山石草木聽令於她，為其服務，而誤闖禁地的外地人多為原住民不歡迎的對象，由此可知，上述內地人誤摘番婆園中瓜果以致嘴唇腫痛的例子，隱含著原住民施巫作法都是為了保護自己的家園反對外來侵犯者的意涵，而這種行徑隨著清朝征服台灣後，番婆施放巫術保護家園的正當性也隨之減弱，故在乾隆年間朱仕玠的記載裡，番婆設向作法事蹟也漸漸消失無蹤。

今聞淡水廳屬尚有能持符咒殺人者，以符灰雜烟茗檳榔食之，罔迷弗覺，節財恣淫，一任所為，然皆未見。惟娼家遇客至，利其貲，不利其去，潛以妓口嚼檳榔汁濡客辮尾，客即留連不忍他適，或數日間潤，妓向所奉土神前焚香紙，默誦術語，客輒心動趨往，言者鑿鑿，當非臆燥，是魘制餘習猶未絕也。¹⁹⁸

同治年間，據丁紹儀記載，在淡水廳，聽聞有人可以持咒語殺人，或迷其心智以謀奪錢財者。娼妓利用此巫術口嚼檳榔汁，再塗在客人的

¹⁹⁶ 黃淑璫，《臺海使槎錄》，卷七，番俗考，第三冊，頁 145

¹⁹⁷ 朱仕玠，《小琉球漫誌》，卷八，海東臚語中，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 239

¹⁹⁸ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷三，習尚，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 36

髮辮之上，便能迷惑客人；或至土神前焚香、施念咒語，如此客人將源源不絕。丁紹儀認為此為台地舊有巫術的餘習所致，可見，至同治年間，施展巫術已不再是番婆的特權，歡場女子也將巫術施用在招攬客人上，由此也可知台地巫術不僅未隨盛清統治而斷絕，且由番婦擴大傳習至漢婦上，並發揚光大。

黃玉圃觀察、郁滄浪明經與府縣各志所記番俗，皆合生熟番言之，尚是雍正以前事，今熟番多娶少贅，一姓相承，服食行為，大概與齊民無別。¹⁹⁹

丁紹儀認為之前黃玉圃、郁永河與各府縣志所記載之番俗，皆不分生番、熟番一律以番視之，然到雍正以後番俗便出現了分野，熟番已以娶妻為主，其生活習俗皆與內地人無異。若再加上前述朱仕玠認為於乾隆年間番婆設向作法事蹟也漸漸消失無蹤的記載，可見至晚於乾隆時期，由於大批內地人的遷入，使得熟番已漸同化於內地漢人（請參見圖八 四、八 五、八 六、八 七、八 八²⁰⁰），這種改變也出現在台灣的自然環境上。

往時地常震，每歲震動無常，或連日震不止，邇來八九年間地不震，或以為人綱日益輻輳，故地奠安而不知實，國家景運休隆所致也。²⁰¹

清朝的天命統治，不止消滅了番婆的施巫邪術，也鎮壓了台灣頻繁地震。²⁰²據朱仕玠記載，小琉球往年常有地震，有時甚至一日多次，近來八九年間地震消失，內地人均認為是皇威浩瀚、國運昌隆，再加上移民日多所致。

聞諸台地未入版圖前，天氣甚煖，康熙二十二年平定基地，是

¹⁹⁹ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷八，番俗，頁 78

²⁰⁰ 關於台地番族的歸化，不是強調其心悅臣服的接受清朝統治，就是由野蠻轉為文明，或是清軍凱旋平番，與悍番順伏，此類皆流露出大中國的優越感。見：〈生番向化〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），庚集二十四。見：〈撫番善政〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），土集五。見：〈王師凱旋〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），申集五十一。見：〈剿番三捷〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），申集五十。見：〈悍番向化〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），丑集七十四。

²⁰¹ 朱仕玠，《小琉球漫誌》，卷七，海東臆語中，頁 195-196

²⁰² 關於台灣頻繁地震的記載，林豪曾紀錄：「壬戌五月十一日，臺地連日大震，府治及嘉義縣尤甚，城垣傾塌數丈，壓死數千人，民居傾圮者無算，連日夜不稍止，真非常之變也。」見：林豪，《東瀛紀事》，災祥，頁 54

圖八十四：生番向化

圖八十五：撫番善政

圖八十六：王師凱旋

圖八十七：剿番三捷

圖八十八：悍番向化

冬，北路降大雪，寒甚，自後氣亦漸寒，雖有時隆冬穿單袴汗流，亦偶然耳，惟鳳山差煖，熟番云：台地寒，由唐山人來；蓋諸番以內地為唐山人，為唐人也，地氣由北而南，有道徵焉。

203

上述種種描述台灣為靈異鬼域的記載，將番勇、番婆、地震列為危險的象徵，但隨著清朝的天命統治，邪怪盡除，台地漸成樂土，此種論述流露出大中國的優越心態。然清朝統治台灣的事實，台灣原住民卻有另一番不同的詮釋。傳說台灣未納入中國版圖之前，氣候溫暖，康熙二二年平台後，該年冬天竟降下大雪，寒冷異常，自此而後，天氣漸漸轉寒，惟獨只有鳳山仍屬溫暖，據原住民所云，這天氣之所以變冷、轉壞，乃是因為唐山人遷來定居之故。不論是內地人或原住民皆認為：台灣的地動、氣候會隨著統治政權與地區居民的轉變而改變，換言之，台地的氣候、山川「變天」與政治的「變天」相呼應，由此更可以感受到台灣這塊土地的敏感靈性。

宋朱文公登福州鼓山，占地脈曰：「龍渡滄海，五百年後，海外當有五百人之郡」。今歸入版圖，年庶適符，熙熙攘攘，竟成樂郊矣。²⁰⁴

台灣由一蠻荒惡地而成一海角樂園，早在南宋時，善觀風水的朱熹夫子就已預見此五百年後的繁榮景象。且在台灣鳳山巨石上也同樣記載著「鳳山一片石，堪容百萬，人五百年後，閩人居之。」的識文。由此可見，台灣成為一靈異樂土，在上通天文，下知地理的能人眼中，早已是天命注定的事實。²⁰⁵

明都督俞大猷討海寇林道乾，道乾戰敗，艤舟打鼓山下，恐復來追，掠山下土番殺之，取其血和灰以固舟以航於海，餘番走阿猴林社。相傳道乾有妹埋金山上，有奇花異果，入山樵採者摘而啖之，甘美殊甚，若懷之以歸則迷失道，雖識其處再往則失之。²⁰⁶

明末將領俞大猷討伐海賊林道乾，林道乾兵敗逃往台灣打鼓山下，不

²⁰³ 朱仕玠，《小琉球漫誌》，卷六，頁 167-168

²⁰⁴ 李元春，《台灣志略》，卷二，叢談，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 85

²⁰⁵ 黃淑璫，《臺海使槎錄》，第一冊，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 78

²⁰⁶ 李元春，《台灣志略》，卷二，叢談，頁 85。關於打鼓山山靈呵護寶藏的傳說，亦可見：董天工，《臺海見聞錄》，（台北，成文出版社，民國七十三年二月），頁 4

只殺番人滅口又取其血和石灰以釀舟，而其餘番人乃逃往阿猴林社。相傳林道乾的妹妹在山上埋藏黃金，該處有奇花異果，入山樵採者可取食，但不能據為己有帶走，否則將在山間迷路。在上述資料裡，可見明末以前，內地人常以過客自居，任意取用台地資源，林道乾為逃避追兵，不惜殘殺番人滅口，又取其血和石灰以釀舟，此即是把台地原住民當作禽獸、動物視之；又林道乾的妹妹於山上埋藏黃金後，此山竟成聖地，此傳說或許與台地之著名人物問津有關，連一名海寇之妹埋金處，都能成為一遺跡崇拜。而靈山中所生長的珍果、黃金，僅能於當地食啖、賞玩，不能帶走，這或許是台灣靈異山川對過客貪婪、榨取行為所表示的反感。而台灣成為海盜的埋金處所，故台灣自是寶島無疑。

臣等軍營官兵於六、七月間受濕染病者頗多，自祭關帝廟廳以後，月下病皆漸癒。²⁰⁷

乾隆年間，台地爆發林爽文起事事件，清政府出動內地官兵出兵鎮壓，內地官兵因水土不服，台地溼氣太重而染病者眾多，但自從於關帝廟祭拜後。不出一月，內地官兵病皆痊癒。可見清政府所敕封的正統神祇，竟有驅疫神效。

臺灣縣志述鳳山有民婦被祟，暮即見形，如人似犬，闔室騷擾邑令方邦基為牒告城隍神，忽雷震，怪走入地掘之得死猴一，祟遂絕。²⁰⁸

臺灣縣志曾記載鳳山有一民婦被鬼祟附身，每當日落即現出原形，如人更似犬，到各戶人家裡騷擾。地方官遂至城隍神廟向城隍稟明此事，忽然雷聲大震，忽有物怪藏匿於土內，眾人旋於土地內掘出一隻死猴，該婦人亦不藥而癒。可見隨著清政權的擁有台灣與內地漢人的大舉遷入台灣，內地神祇也進入台灣這塊靈異寶地，成為鎮壓台地鬼怪的正統信仰。

今台中女巫，強半不假師授，至時輒有神附其身，常為人家治病，與託訴幽冥事，有驗有不驗，鬼神以生人代之，理雖迂誕惟事有徵信，故民間婦女奉仍虔，謹厚者亦復如之。²⁰⁹

²⁰⁷ 《欽定平定台灣紀略》，（台北，故宮博物院），卷 32，八月二十三日，頁 13，常青奏

²⁰⁸ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷七，奇異，頁 85

²⁰⁹ 吳子光，《台灣紀事》，師巫附錄：淡水廳志擬稿，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 95-96

根據道光年間吳子光的記載，台灣充斥女巫，這些女巫不需經過傳授就能通鬼神，或替人治病，或經鬼神附身述說陰間之際遇，不管靈驗與否，崇信的婦女眾多。透過吳子光的記載，可知台地即使有內地正神鎮壓邪術鬼怪，其崇尚巫術的風氣仍很興盛，且這些通靈女巫多不需經過師授，往往時間一到，就有鬼神附身，可見台灣仍是處處充斥著靈異神怪。

淡地膏沃易生財，亦易用財。凡遇四時神誕，賽愿生辰，搬演雜劇費用無既，又信鬼尚巫，蠻貊之習猶存。有曰菜堂，吃齋拜佛，男女雜居；有為客師，遇病禳禱，日進錢補運，金鼓喧騰，晝夜不已；有為乩童，扶輦跳躍，妄示方藥，手執刀劍，披髮剖額，以示神靈；有為紅姨，託名女佛，探人隱事，類皆乘間取利，信之者牢不可破。最盛者莫石碇堡，有符咒殺人者，或幻術而自淫，或劫財而殞命，以符灰雜以煙茗、檳榔間食之，罔迷弗覺，顛倒致死。²¹⁰

淡水地區土地肥沃，住民易生財也易散財，這些金錢常常花費在信仰宗教巫術上。舉凡遇到神明生辰的演戲慶祝費用，居民每於生活上遇到困難，多延請巫師相助，或求進錢補運、遇病禳禱的客師、或扶輦跳躍、妄示方藥的嵇童、或託名女佛，探人隱事的紅姨，甚至於淡水也有群聚男女以吃齋唸佛的菜堂；或傳有利用符灰雜於煙茗、檳榔間以符咒殺人者。可見北台灣的富裕風氣，多表現在對靈異事務的信仰上。

（漢俗）俗素尚巫，凡疾病則令僧道禳之，曰進錢補運，又有非僧非道以紅布包頭名紅頭司，多潮人為之，攜一撮米，往占病者，多占米卦，稱神說鬼，鄉人為其所愚，倩貼符行法而禱於神，鼓角喧天竟夜而罷，病未癒而費以十數金矣，不特邪說惑人亦糜財之一竇也。又有尋神者，或男或女不等，到家排香燭金楮，其人以紅帕覆首掩面，少頃即作鬼語，若亡魂來附其身，而言者竟日十數次，費數百錢婦女尤信而好之。²¹¹

中部彰化地區人民多崇信巫術，生病時常請僧人驅魔治病，或是延請紅頭司占卜吉凶，紅頭司往往帶著一撮米，往患者住處，托言神鬼占卜米卦，並貼符作法再加以禱告，病癒後患者再贈以數金酬謝；另外還有一種號稱是尋神者，到患者家中後，先備好案燭香爐，在以紅

²¹⁰ 陳培桂，《淡水廳志》，第四冊，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），卷十一，風俗，頁 301--302

²¹¹ 周璽，《彰化縣志》，第四冊，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），卷九，風俗，頁 301--302

帕覆面，不久後口中發出鬼語，狀似被鬼附身。上述資料即是指台地盛行的紅頭師公與牽亡，由周璽的記載可知，中台灣民眾花費在靈異事務的金錢上，也是所費不貲，若再加上南台灣不惜發費重金修築王船，以送船出海，或是燒毀逐疫的信仰習俗，更可證明台灣稱作靈異寶島，真非浪得虛名。

臺俗華侈相向，其服食異於漳、泉者，漳、泉人畏風，恒以布纏首，而喜赤足；臺人亦纏首，多易以藍黑縐紗，長丈餘，環繞五六匝以為美觀，有時著襪不繫帶，任其脫履足面，曰鳳點頭，然未晚即除性不耐也，男子短衣每過膝，襟多直下曰蘇裾，其實蘇人之衣不爾。領則不論頸之肥瘦，多上圓下尖，半露其胸，曰瓜子領，袴之露於衫外者寬長曰尺有半，曰龍擺尾，庸、販、輿、隸衣袴率用紗綢，今惟澎湖、噶瑪蘭尚多布素。女子喜穿紅，夏則黑，裏衣之袖甚小，衫袖則寬幾二尺，裹足者手釧而外有腳鐲，以銀為之，重疊至三四，行則叮噹有聲，瑯嶠婦女多以銀鍊纏髮，有至十餘條者，男女尤嗜檳榔，咀嚼不去口，日茹百餘文不惜，客至必以獻，不以茶酒為敬，宴客必羅珍錯，一筵之費至十餘金不計，旨否以豐滿為貴。除夕前數日取各種生菜，沸水泡甕中，待發變而後食之，曰：隔年菜，味殊惡。遇喜慶事以紅麩或米粉或麵飯如龜形，炊熟相貽即以龜稱。澎湖則製成紅雞為祀神之敬，殆取龜、鶴齡長意，而訛為雞，內地人諱言龜，臺人不忌，市豕、羊肉者吹角為號，其音嗚嗚，聽之悽楚，每值朔望，角聲彌厲，蓋是日市廛競饜酒肉，其平時一日三餐頗簡樸，即蔬菜亦罕登盤，惟海腥鹹魚是嗜，猶有漳泉遺風焉。²¹²

上述台地的富裕風氣，也表現在台人生活上。臺灣居民生活奢華，所穿衣著、日常所食亦大異於福建居民。漳州、泉州人怕風，習慣以布包住頭部且赤足；臺灣人以藍黑長縐紗纏首，時為美觀之用，男子所穿的短衣長過膝，領口多上圓下尖，半露其胸，袴露出於衫外，曰龍擺尾，庸、販、輿、隸衣袴質料皆是紗綢，而澎湖、噶瑪蘭多使用素色布料；女子喜歡穿紅、黑色衣服，裹足者戴銀飾腳鐲，又以銀鍊纏髮。台地男女特別愛嚼檳榔，若有客人來訪，必以檳榔招待，不以茶酒為敬；且宴客時極盡奢華，一筵所費餘金不等。除夕前數日則腌製各種生菜食之。遇有喜慶之事，台地居民習慣製作龜形之紅色麵食，澎湖則將形狀改成紅雞，以表對神之敬意。內地人忌諱言龜，臺

²¹² 丁紹儀，《東瀛識略》，卷三，習尚，頁34

人不會；每值朔望，市井小民所吹之號角，聽之悽楚，該日市廛競食酒肉；台地居民平時一日三餐皆頗簡樸，只有喜歡吃鹹魚這點頗有漳、泉州人之遺風。在上述記載裡可看到台地不同內地習俗的原因，除了因土壤肥沃、物產豐富故生活富裕外，²¹³其習俗也受原住民影響，感染其嗜食檳榔的風氣。

本年入秋以後，台灣南北兩路、兩驛雨水稍多，經臣等令率文、武於七月二十日，敬謹該處禱雨，海外風俗每逢水旱不時，附近鄉民多有迎請社神香火進城祈禱，土人又以傘蓋斗笠為求雨所懇，禁人于神前張戴。臣等以民瘼所繫、習俗相繫，未即奉行廛禁，而郡城民兵雜處，不能無鼠牙雀角之虞，是以先期諭囑文武飭派兵役留心巡緝，是月二十九日，有台灣縣鄉民迎神進城，路遇營兵王加升頭上翕笠，因而角毆，將鄉民用石擲傷。...出示永禁鄉民，嗣後如遇水旱，不得迎神進城祈禱，以杜滋端。²¹⁴

原住民的影響不僅在生活上，也影響台人的祈雨風俗。道光九年間（1829），台地大旱。該年入秋後，台灣雨水稍多，經虔誠禱雨後即行改善。往日台地若遭逢水旱不時，鄉民常會迎請社神香火進城祈禱，土人則取傘、蓋、斗笠求雨，並禁止鄉民在神明前戴斗笠。有一次，適逢台灣鄉民迎神出城，途中遇到頭戴翕笠之官兵，台灣鄉民竟因信仰番人習俗，恐官兵翕笠會招致神怒之故，與官方人馬發生相互鬥毆事件，後官員只好下令禁止往後迎神進城祈禱之儀式，以免再次滋生紛爭。由此可知台人為求祈雨成功，不僅祈請正統神祇，也相信原住民習俗，表現出台人包容與唯靈就信的信仰風氣。

蓋台灣民番雜處，其俗囂，其事煩，其刑宜重，澎則民樸政簡，

²¹³ 關於台地不同內地的富裕生活習俗，李元春亦有記載。「居台灣者皆內地人，故風俗與內地無異。...然有其異者，舊志云：民非土著百貨皆娶資於內地，男有耕而女無織，以刺繡為工，視疏若親，窮乏貧苦，相與周卹，民雖貧不為奴婢，習尚華侈，衣服概用綾羅，雖輿、隸、庸、販，衣袴皆率多紗帛，至內地初至者恆以為奢，久之習為固然，宴客必豐珍錯，價倍內地，互相角勝，蓋其大略如此，然有甚害者，曰鴉片，曰賭局，充衢蔽野，富者以之而貧，中人以之為不肖，不軌之徒於是聯絡。必革此二者，民乃久安，或曰難焉。」見：李元春，《台灣志略》，卷一，風俗，頁 70。另外，台地的特異習俗也表現在語言上；使槎錄云：「郡中馱舌鳥語，全不可曉。如劉呼滂，陳呼淡，莊呼曾，張呼丟，吳呼襖，黃無音，厄影切，更為難省。小流球志云「臺地字多意造，為字書所不載，如番樣之樣字，泥讀之讀字，管蠔之蠔字，阿乳酒之啊字，茄荖網之荖字，颱風之颯字，獸善走為拋之拋字，不一而足，尤難枚舉」。愚謂形聲舛異，此類尚多，二書特舉其概耳。見：李元春，《台灣志略》，卷二，叢談，頁 87

²¹⁴ 《外紀檔》，（台北，國立故宮博物院），道光九年十二月二日，頁 22-25，福建台灣鎮總兵官劉廷斌奏摺

其地瘠苦，富之在所先，所謂既富方穀也，竊謂台灣有五美焉，曰：多雨露也，多水源也，多樹木也，多牲畜也，多富戶也。此澎之所不敢望者也。澎亦有五善焉，曰：無劫盜也，無小夫也，無尼姑也，無歌妓也，無誤入邪教也，此台之所不易及者。
215

透過與澎湖的比較，更可突顯台灣習俗的不同點。潘文鳳認為台灣之所以富裕，乃因有其得天獨厚的五多：雨露多，水源多，樹木多，牲畜多，故富戶多，而因為台地民番雜楚的關係，台地風俗多有囂張甚至反政府的傾向，潘文鳳也認為此或許是較貧窮的澎湖地區風氣良善之故。

邇來奉佛者唱為先天教，其說自內地傳來，一時無知男婦被惑者眾，或夫婦合寢時，即分床而睡，一生斷慾，謂可成大羅金身者，有男女雜處一室，誦經念佛，而以兄弟姊妹相呼者，竊謂持齋奉佛，其食用必從省約，若寡婦在家持誦，藉以清心絕慾，原無不可，然究非四民所宜尚也。²¹⁶

然潘文鳳所稱道澎湖居民多無誤入邪教的良善風氣者，馬上就有了轉變。上述資料即記載著澎湖地區，最晚於光緒年間，已由內地傳入的先天教的邪教活動，其教義提倡斷慾清心、念佛誦經，由此可知，台澎地區或許因自然環境不同而有貧富差別，然對宗教靈異事務的興趣兩地卻可謂並駕齊驅。²¹⁷

三. 海洋神話

(番俗)無卜筮，凡出草、入山樵採，必聽鳥卜吉凶，吉乃往。
218

番人若遇出草、入山砍柴，則必聽從鳥語來預卜吉凶，若吉則前往。不僅聽從鳥卜來作為樵採預兆，原住民也依此來作為狩獵出隊的根

²¹⁵ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第二冊，卷 8，風俗（祥異），（台北，成文出版社，民國七十二年三月台一版），頁 576

²¹⁶ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第二冊，卷 8，風俗（雜俗），頁 641

²¹⁷ 在清朝台澎信仰的交流，也表現在扶鸞善書上，見：宋光宇，〈解讀清末在台灣撰作的善書《覺悟選新》〉，《中央研究院歷史研究所期刊》，第 65 本，第 3 份，民國八十三年九月，頁 673—723。這種信仰交流風氣一直延續至日據時期，像台灣閩人黃玉階就同時掌管台南與澎湖先天道的道務。見：李世偉，〈身是維摩不著花—先天道頂航黃玉階之宗教活動〉，收入李世偉、王見川著，《台灣的民間宗教與信仰》，（台北，博揚文化，民國八十八年），頁 69

²¹⁸ 周璽，《彰化縣志》，第四冊，卷九，風俗，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 301--302

據，由鳥的羽毛顏色、鳴叫音色與尾巴長度，來判斷此行之吉凶。²¹⁹ 原住民的鳥卜習俗或許與中國大陸南越鳥圖騰信仰，或是太平洋地區南島語族的鳥生神話有關，²²⁰ 不論是受中國南越習俗或是太平洋南島語族影響，皆是證明此應是原住民乘風破浪、飄洋過海帶來的外來習俗，而台灣四周環海的獨特地理位置，也使其地流傳著許多與海洋有關的神話。

鄭成功倭產也，誕降之前一日，天晴霽無片雲，薄暮忽有雷破土窟而出，煙霾漲天，人對面不可辨，少頃，狂風疾雨，拔古木且盡屋瓦皆飛，平地水深數尺，正錯愕間，空中有聲如天崩地裂，繞郭巔簸不止，眾相驚以地震，曰弗去懼壓則皆走，亟覓山村避之，天明，諜者言島中有鯨鯢長數十丈，夭矯起波間，金光閃爍，噓氣如雷鳴，風濤暴漲，隱隱有金戈鐵馬之聲不絕，舟航糜碎溺入海盡死，盡夜哭聲震天，雞鳴風始定，魚亦不見，相譁以妖怪云，是夕成功生，人奇之。自成功生後，倭視翁氏禮加謹，及長據金廈，兵敗勢蹙將以海外為逋逃藪，乃決計東行，時臺地屬荷蘭，左賢王忽夜夢一偉人盛服騎鯨魚入鹿耳門，侍衛甲兵甚眾道無阻者，及寤異之，未幾，報鄭兵至矣。

²²¹

傳言鄭成功在出生的前一天，天空萬里無雲，忽然間，煙霾瀰漫，狂風疾雨大作，且突然空中有聲如天崩地裂，日本村民遂急覓往山區避難，隔天，有村民發現海上出現有長數丈的大鯨鯢，其噓氣有如雷鳴，且海上風濤暴漲，隱隱然傳來金戈鐵馬之聲，沿岸海舟盡被吞沒，漁村裡整夜皆是哭聲震天，直到早上雞鳴後，暴風始定，大鯨魚也告不見，而在當天傍晚，鄭成功誕生。之後鄭成功欲以台灣作為長期抗清的根據地時，當時臺地仍為荷蘭盤據，台地的荷蘭守將忽在夜裏夢到有一身形高大的偉人，穿著盛服且騎著鯨魚航入鹿耳門，夾道荷蘭侍衛、甲兵甚多，但卻無從阻遏，睡醒後覺得此夢非常怪異，不久，荷蘭守兵就通報鄭成功軍隊攻打鹿耳門了。

這是兩則有關鄭成功的靈異傳說²²²，鄭成功不論是鯨鯢所化或是掌管海上鯨鯢神物，兩者皆將鄭成功與海中鯨鯢相稱，此鯨鯢傳說與

²¹⁹ 黃淑璫，《臺海使槎錄》，第三冊，卷七，番俗六考，頁 144

²²⁰ 關於太平洋的鳥生傳說，見：文崇一，〈亞洲東北與北美西北即太平洋的鳥生傳說〉，《國立中央研究院民族研究所期刊》，12 期，1961 年，頁 96--99

²²¹ 吳子光，《台灣紀事》，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 35

²²² 台灣流傳與鄭成功的相關傳說數目眾多，可見：蔡蕙如，《與鄭成功有關的傳說之研究》，（台南市，台南市立文化中心，民國八十七年）

鄭成功日後稱霸中國東南海域經歷有密切的相關；而更值得注意的是：透過上述傳說的描述，鄭成功的出生招來狂風暴雨，致使漁村船舟盡沒海腹，村民流離失所，再加上其有倭人的血統，若以大中國內地的優越心態來看上述兩則有關鄭氏傳說的描述：鄭成功乃是帶有異族血統妖怪的化身。

但聞成功每寢必東首，此必有其故，非如古人寢則首向東，取受生氣之義也。又成功每至險要之區，湖水輒長數尺，以成風力不得泊之勢。²²³

又是一則鄭成功與海洋相關的傳說。鄭氏傳說每晚睡覺時頭必朝東，其癖好非像內地人士頭向日出東方，以求招致生氣，鄭氏此舉應是朝向東方海洋「原鄉」的緣故；且鄭成功率軍行船，每至險要處所海水必漲，如此形勢有利船隻航行，故知，海洋是鄭成功馳騁的境域，也是庇護鄭氏的「母親」。上述兩則傳說仍是敘述鄭成功與海洋的密切關係。

至江南羊山，山有神，獨嗜畜羊，海船過者必置一生羊而去，日久蓄習，至偏山不可數計。鄭氏戰艦泊山下，將士競取羊為食，干神怒，大風驟至，巨艦自相撞擊立碎，損人船十七八，大失利返。²²⁴

然鄭成功終究適合於海上發展，陸地似乎並不歡迎他的到來。鄭成功曾出兵江南，船隻停泊於山下，軍兵忽見山上遍山都是羊隻，遂爭取食啖，而這些羊隻本是過往船民孝敬山神奉獻而蓄息者，鄭軍此舉遂激怒山神，招來狂風使鄭軍船艦互撞而破碎，鄭成功乃無功而返。此則資料是鄭成功由海洋進攻陸地，欲征服陸地但卻失敗的故事，而由靈異的角度來看：此東海鯨怪欲征服陸地，但卻因得罪內地山神，且終不敵內地山神的故事，由此故事也隱約暗示：陸地神祇神威遠勝過海洋鯨怪，在陸地上鄭成功如同凡夫一般，難召神佑，故鄭成功注定僅是東海小島的小霸主而已。

濟水尹東泉曰：鄭成功起兵海上，或云此東海大鯨歸東則逝矣，辛丑攻台灣時，有望見一人冠帶騎鯨從鹿耳門上者，癸卯成功轄下，夢鯨首冠帶乘馬，由南鯤身東入於海，未幾成功卒，正符歸東之語，則其子孫亦鯨種也，癸亥四月，鱷魚登岸而死，

²²³ 吳子光，《台灣紀事》，頁 36

²²⁴ 郁永河，《稗海記遊》，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁 123

至六月澎師戰敗歸誠，亦應登山結果之兆焉，按此殆劉向洪範傳所謂魚孽也，是時鄭氏骨肉相殘民心離析，運丁荒未，是有咎徵，亦其氣焰有以取之歟，可畏哉。²²⁵

相傳在鄭成功攻打台灣時，曾有人夢見有人著官服騎鯨鯢從鹿耳門登陸；在鄭成功逝世前，則有鯨鯢頭、人身、著官服者，騎著馬東行入海。又在施琅平台前夕，忽有鱷魚從海中登上陸地且死於岸上者，此更代表鄭氏子孫皆是魚怪所化。在上述史料中兩則有關鄭成功的故事，都提到鄭成功與鯨鯢有密切關係，且由海上登陸騎鯨，由陸地入海則騎馬，更是將此靈異故事描寫的相當傳神；傳說中又言鄭成功為鯨鯢所化，其不肖子孫則是鱷魚所化，不僅將其子孫描寫的更加「低劣」，更是證明鄭氏一家為魚怪世系，而若把前述山神打退魚怪的例子一併觀察，更可見在內地住民描寫鄭成功為東海鯨怪時，其流露的傲慢、不屑心態，此種隱含崇尚陸地、鄙夷海洋的心態，在見識到海洋的浩瀚、偉大後，有了極大的轉變。

凡海船中必有一蛇，名曰木龍，自船成日，即有之，平時曾不可見，亦不知所處，若見木龍去則舟必敗。²²⁶

要在海上通行必須依賴船隻，然民間傳說，自船隻建造好的那一天起，船舟中即潛藏著一隻平時皆看不見的蛇，船員皆尊稱之為木龍；若無意間見到木龍離開船隻，則是此船將覆沒的預兆。木龍即是船隻的守護神，蛇俗稱為小龍，龍既為神獸，又可騰雲駕霧且又熟悉水路，船民多賴其保護，以嚇斥海中精怪，遠離危險礁石，乘風破浪，以平安通行於海域。

水仙王者，洋中之神，莫詳姓氏或曰：帝禹、伍相、三閩大夫，又逸其二；帝禹平成水土，功在萬世；伍相浮鷗夷；屈子懷石自沉，宜為水神，靈爽不泯。划水仙者，洋中危急不得近岸之所為也，海船在大洋，終不啻太虛一塵，渺無涯際，為藉檣柁堅實，繩旋完固，庶幾乘波御風乃有依賴，每遇颶風忽至，駭浪如山，柁折檣傾，繩斷底裂，技力不能施，智巧無所用，斯時唯有叩天求神，崩角稽首以祈默宥而已，爰有水仙拯救之異。余於臺郡遣二船赴基隆淡水，大風折柁，船腹中裂，王君雲森居舟中，自分必死，舟師告曰：「惟有划水仙可免。」遂

²²⁵ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第三冊，卷12，舊事（祥異），頁952

²²⁶ 郁永河，《海上紀略》，木龍條，收入：《稗海記遊》，頁110—111

披髮與舟人共蹲舷間，以空手作撥擢勢，而眾口假為鉦鼓聲，如五日競渡狀，頃刻抵岸，眾喜倖生，水仙之力也。余初不之信曰：「偶然耳，豈有徒手虛權而能抗海浪、逆颶風者乎！」顧君敷公曰：「有是哉！曩居台灣任偽鄭，從澎湖歸，中流舟裂，業已半沉，眾謀共划水仙，舟復浮出直入鹿耳門，有紅毛覆舟在焉，竟度舟底。久之有小舟來救，眾已獲拯，此舟乃沉，抑若有人暗中持之者，非鬼神之力乎？」迨八月初六日，有陳君一船自省中來，半渡遭風，舟底已裂，水入艙中，鷓首遇俯而舵又中折，輾轉巨浪中，死亡之勢不可頃刻待，有言划水仙者，徒手一撥沉者忽浮，破浪穿風疾飛如矢，頃刻抵南崁之白沙墩，眾皆登岸，得飯一盂稽顙沙岸，神未嘗不歆也。陳君謂當時雖十帆並張不足喻其疾，鬼神之靈亦奇矣哉。²²⁷

前述記載東海鯨怪不敵內地山神的郁永河，也曾留下幾則海洋遇險，無助求神的靈異紀錄。郁氏原本認為船隻通行於海洋，在風平浪靜之時，在大洋上渺小如太虛一塵的船舶上，只能藉由堅實的檣舵，完固的繩索，以乘波御風。但若遇到颱風忽至，駭浪如山，且舵折檣傾，繩斷底裂，技力、智巧皆無所用的時候，此時沒有他法，只有無助地叩天祈禱而已。然以下的經歷與傳聞，讓郁永河也漸相信海神的神威，心中也漸生起景仰、崇敬心情。郁氏曾經派船至基隆淡水，途中竟遇颱風，據當時在船上王雲森所言，就在船員皆認為必死之時，一位有經驗的舟師說道：此時只有以划水仙的方式，才可免除危難。於是令所有船員披髮蹲在船舷旁，徒手作划槳狀，且眾人以口作鉦鼓的聲音，就如同五月五日端午節賽龍舟的樣子，果然此危船竟頃刻抵岸。郁永河一開始無法相信，認為王雲森的劫後餘生經歷乃是偶然，不可能光靠徒手作划槳動作，就可抵抗狂風暴雨侵襲。就在郁氏對此海上靈異大表不以為然時，在旁曾於鄭氏王朝任職的顧敷公，也分享一則親身經驗：顧氏曾從澎湖回台灣，在途中船舟忽然破裂，且即將沉沒，於是眾人商議以划水仙方式避難，忽然間，即將沉默的船舟竟又浮出洋面，且直接往鹿耳門方向航行，在當時洋面也有一艘荷蘭船隻傾覆，顧氏破船就好像有人暗中舉扶一樣，竟飛渡其上，直到有船隻來救援，破船方沉沒。不久，半信半疑的郁永河又聽到另一則海上顯靈神話：在八月初六日，有一艘自福建省來台灣的船隻，在航行途中忽然遭遇颱風，此時舟底已裂且船舵又從中折斷，眼看就要吞沒於巨浪中，忽然有人提議划水仙，果然船員徒手一撥後，沉船乃浮出洋面，且以破浪穿風、疾飛如矢之勢，頃刻抵達南崁白沙墩（請參見圖

²²⁷ 郁永河，《海上紀略》，水仙王條，收入：《稗海記遊》，頁111—112

原本僅相信海上瞬息萬變，有時兩船並行，一得福，一遭禍，彷彿真有鬼神操控的郁永河，²²⁹在聽聞上述種種海神顯應的神話後，應會進一步的認為：不僅海上福禍由鬼神司之，甚至海神是威靈顯赫、有求必應。而郁氏的感想也將是所有漂洋過海、乘風破浪、見識海洋偉大，且遭逢船難，幸蒙海神護庇，歷劫歸來，「臣服」海神神威之內地住民的共同心聲吧！

海神為馬祖最靈，即古天妃神也，凡海船危難有禱必應，多有目睹神兵維持，或神親至救援者，靈異之蹟，不可枚舉，洋中風雨晦暝、夜黑如墨，每於檣端現神燈示祐，又有船中忽出燭火如燈光，升檣而滅者，舟師謂是馬祖火，去必遭覆敗無不奇驗。船中例設馬祖棍，凡值大魚、水怪欲近船，則以馬祖棍連擊船舷即遁去。相傳神為莆邑湄州東螺村林氏女，自童時已具神異，常於夢中飛躍海上拯人於溺，至長不嫁，沒後，屢昭靈顯，人為立廟祀之，自前代以加封號。康熙二十三年六月王師攻克澎湖，靖海侯施公琅屯兵天妃澳，入廟拜謁，見神衣半身沾濕，自對敵時恍見神兵導引，始悟戰勝實邀神助，又澳中水泉僅供居民數百人飲，是日駐師數萬，方以無水為憂，而甘泉沸湧，汲之不竭。表上其異，奉詔加封天后，至今湄洲林氏宗族婦人將赴田者，輒以其兒置廟中曰：「姑好看兒。」遂去，去長終日而不啼、不飢、亦不出閩，至暮婦歸各認己子攜去，神猶親其宗人之子云。²³⁰

郁永河也記載著另一則海神顯靈傳說。海上守護神以媽祖最具靈異，相傳媽祖林氏於生前就常於夢中飛至海上救人無數，歿後人民立廟祀之。船隻於海上若遇危急之際，祈禱神祇後或見有神兵親臨搭救，或於伸手不見五指之時，出現神燈、神火來指引明路；若是船中無故出現媽祖火示警，表示大難臨頭；且漁人往往在船中設置一媽祖棍，若遇大魚、水怪侵犯，危急時取媽祖棍擊打船舷，險勢立除，凡此種種靈異事件不勝枚舉。

郁氏在敘述媽祖神的顯靈事蹟時，似乎不像對水仙王信仰般的猶

²²⁸ 見：〈划水仙〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），竹集二十。

²²⁹ 「海風無定，亦非一例，常有兩舟並行，一變而此順彼逆，禍福攸分，此中有鬼神司之，違計遲速乎。」見：郁永河，《稗海記遊》，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），頁42

²³⁰ 郁永河，《海上紀略》，天妃神條，收入：《稗海記遊》，頁109--110

圖八十九：划水仙

疑，或許因媽祖為清政權欽定的正統官方信仰，政府的肯定其威信遠大於親友的親身經歷。且郁氏在文末提到媽祖不僅為海上守護神，也是福建莆田照顧同姓宗族幼孩的守護「保姆」，然此家族神，在清政府的加封下，成為守護台海洋面的天妃，也是不分祖籍，飄洋渡海來台之內地移民的共同守護神。

將戰，有風自西北來，滄滄蓬勃，逆我師，三軍股栗，琅循師大呼曰：「無畏，惟天，惟皇帝之靈實式憑之。」須臾雷動，並轉南颿，湖水加漲四尺，將士賈勇，直向媽宮澳撲剿。²³¹

正當施琅與鄭軍兩方即將開戰之際，突然迎面吹來西北風，局勢不利清師，軍心惶恐不安，施琅對著軍隊大喊：「不必怕，我們有上天和皇帝威靈保佑。」說畢，風向轉南，湖水陡漲四尺，將士軍心大振，加速前往媽宮澳圍攻鄭軍。或許真是天命加被、皇靈保佑，清軍進攻澎湖時，媽祖廟前甘泉突湧，且會戰之時，將士皆眼見媽祖於空中助戰，神像衣濕，且雙手皆起水泡等種種顯聖異象，²³²也由於媽祖的助戰有功，清政權取得台灣後，清朝皇帝依憑著天命擁護，遂加封媽祖為清朝正神。

康熙二十二年九月初五日，督部憂菴姚公遣隨征同知林昇、總兵官游彭往撫台灣新附之眾，十五日自彼開駕將回，十八夜夢天妃在船，有四人戴紅帽，從水仙門而上，問其所來答曰：舟有厄，將為爾護。十九早舟過柑桔嶼擱淺，舵折四尺，勢將溺矣，眾投拜神前求庇，倏見天妃降靈保護，得轉危為安，十九晚收進，八罩澳遂歸復命。²³³

在康熙二十二年（1683）九月初五日，清政權已取得台灣，督部姚憂菴派遣林昇、游彭前往台灣，安撫新歸順的民眾，五日兩人要回去復命時，竟於八日晚上夢天妃前往船上，隨行上有四名頭戴紅帽的仙人，告訴官員說：船將有劫難，所以前來加以保護。九日一早，船行經柑桔嶼觸礁擱淺，即將翻覆，眾人跪地祈禱神靈護佑，突然間見到天妃娘娘親臨保護，情勢得以轉危為安，眾人乃能安全抵達目的地。

媽祖在受清政權肯定後，取代明代以來玄天上帝的海神地位，馬

²³¹ 李元春，《台灣志略》，卷二，戎略，施琅平澎，頁70

²³² 關於媽祖顯靈事蹟，見：蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，（台北，臺原出版社，1989年），頁144

²³³ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第三冊，卷12，舊事（軼事），頁990

上就顯靈助順，幫助官軍轉危為安。自元明以來，玄天上帝信仰不僅受朝廷崇祀，也是閩南一帶海上最重要的守護神祇，鄭成功尊祀玄天上帝，除了傳聞鄭氏本人為北斗第七星所化，故對北極星有極大的偏執外，其尊崇玄天上帝也有崇明正朔之意，由此可知，施琅憑依天命打敗鄭氏王朝，與加封媽祖取代鄭氏的玄天上帝信仰，二神地位升降與政權更替兩者的密切關係了！²³⁴另外隨著政權轉換與二神信仰的更替，有關鄭成功靈異出身的民間傳說，也由北斗七星的神祇身分陵替為東海鯨怪的「妖孽」地位了！

福康安等至大榕門，開舟阻風，風略定而啟行，又以風遮，至崇武澳不能進，是又遲矣。然而候風之際，後調之兵軍至風平浪靜，一日千里齊至鹿仔港，是仍未遲也。夫遲之在人，而天地神明護佑，每已遲而成速，視若危而獲安。²³⁵

又是一則天后助順清軍的例子。乾隆年間，福康安率軍平定台灣林爽文之亂，大軍至大榕門時，突然遇到逆風，待風稍止又前進；待至崇武澳時，又受阻不得前進，延誤行程；然而之後風平浪靜，至鹿仔門時，竟分毫未差，這次經驗，讓長居內地的福康安如同前述郁永河的感嘆：人在大洋，一切禍福全賴神靈默佑，實非人力可以掌控。且此次福康安率軍自崇武澳抵鹿仔港，千里洋面一晝夜隨即抵達，福康安認為此實是仰賴天后助順所致。²³⁶

舟人為舟擇堅木，直貫船底謂之龍骨，亦名木龍，主者，具衣冠拜跪如這屋上樑然，若舟行洋面有異聲，自船內出，則謂木龍叫主兇，或有火光自神龕內飛出，循桅而上，直至桅末，則為兇徵，舟人必虔禱於天后前，其神火則循桅而下，仍入神龕內，雖危險猶可保矣。行舟時舟底忽滲漏入水，倉卒間不知何艙，眾人以意懸擬而求筮信於神前，然後搬起貨物搜索，每得漏處，即以物填塞之。又聞海魚無故自入舟內，或躍上杉板，皆主咎徵，必設醮以禳焉。凡洋上遭風至危急時，通船人皆披髮執食箸，作搖槳撥櫓之勢，假口為鉦鼓聲，如五日競渡狀，所謂划水仙也，雖棄桅失舵猶能破浪穿風、疾行倚岸，但非危急時不敢輕也，舟中媽祖棍甚著靈異，凡洋面風浪暴作時，有

²³⁴ 見：蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，頁 145—162。亦見於：劉還月，《台灣人的祀神與典禮》，（台北，常民文化出版社，2001 年），頁 27—33

²³⁵ 薛紹元等，《台灣通志稿》，第九冊，（台北，成文出版社，民國七十二年三月），卷二十六，御製剿滅台灣逆賊生擒林爽文紀事語，頁 1363—1364

²³⁶ 「福康安自崇武澳放洋前抵鹿仔港，千里洋面一晝夜即以過達，皆仰賴天后助順。」見：《欽定平定台灣紀略》，（台北，故宮博物院），卷 59，四月十六日申戌，頁 6，福康安奏

海和尚入舟，怪物在桅杪噴水，則以媽祖棍驅之，亞班披髮裸坦、執斧上桅，叱之遂絕，蓋俗以此物為亞班之妻所化也。若夜間遭風，昏黑不辨方向，宜虔誠禱神，每有神火在前引導，隨之以行常得到港，蓋天后呵護行舟、驅除水怪，其神靈真不可思議云。²³⁷

龍骨即為橫貫船身的堅硬木頭，也稱作木龍。如果在船隻行駛於洋面之際，聽到有奇怪的聲音從船身內部發出，即為木龍叫，代表將有禍事發生；如果見到火光從神龕內飛出，在循船桅而上，直至桅末，亦為兇象之徵，舟人必一起至天后神像面前虔誠祈禱，禱後若見神火循船桅而下，再入神龕內，代表雖情勢危險但仍可保命。船航行時，水若忽然從舟底滲漏，眾人虔禱求筊於神前，再次搜索即可馬上找到底艙的漏水處。船隻航行時，若見有海魚無緣無故自行躍上船，代表此為不祥預兆，應設醮以驅崇。若在洋面上遭遇大風危急時，全船人皆披髮手持筷子，作出搖槳撥櫓之動作，口中發出鈺鼓聲，狀似五日競渡狀，這即是所謂的划水仙。這時，雖不再掌桅舵，猶能抵達目的地。船舟中若出現頭身像人、四翅無鱗的海和尚，²³⁸用媽祖棍來驅趕最為靈異，且於夜間行船時，只要禱求媽祖，常有神火導引，隨著神火航行則可抵達目的地。

上述史料，乃潘文鳳將台海顯靈神話加以統整，而在台海洋上最主要的神話裡，其中又以媽祖顯靈事蹟最為重要。自媽祖接受清朝列入國家祀點正神後，重要官員只要航海前事先致祭媽祖，或受皇命出洋，多受朝廷崇封的天后保護。而媽祖不僅幫助官員也以媽祖神像媽祖棍甚至神火，隨船助民航行，且若平民在禱天求神不應後，又可利用自己的身軀與聲音，以划水仙方式求水仙王保佑；雖若把天后顯靈助順清軍與前述水仙王顯靈助民脫困相比，天后信仰比水仙王信仰更具有官方色彩，然媽祖自受內地天命信仰加封後，卻未沾染內地階級習性，仍依舊護民護國不改本色，無怪乎媽祖能在清朝獲台後，內地移民不分祖籍、地域、身分、階級皆崇祀尊奉媽祖，故媽祖信仰也成為台灣最重要的信仰。²³⁹

閩粵各有土俗，自寓台後又別成異俗，各立私廟，如漳有開漳聖王，泉有龍王寺，潮有三山國王之類，獨天妃廟無市肆無之，

²³⁷ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第三冊，卷12，舊事（叢談），頁1008-1010

²³⁸ 黃淑璫，《臺海使槎錄》，第一冊，卷三，赤崁筆談，頁167

²³⁹ 媽祖不僅為清政權領台的重要正統信仰，其也受台灣反清勢力的尊奉，具有凝聚漢族民族情感內涵，故其信仰能在台灣普遍為台人接受。見：蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，頁168-169

幾合閩粵為一家焉。²⁴⁰

道光年間的吳子光也有相同的看法，台灣為移墾社會，內地住民常依宗族力量來台定居，且居台處所也多以內地祖籍、地域來作分類，並多延續於內地所祀奉的宗族信仰，像漳州人多拜開彰聖王、泉州籍內同安人拜保生大帝、南安人拜廣澤尊王、安溪人拜清水祖師，且以龍山寺作為奉祀中心，潮洲人則拜三山國王，而媽祖信仰則無祖籍、地域之分。

媽祖成為全台所供奉的神祇，作為內地移民破除祖籍、地域的重要里程碑，學者或以為此時間當在咸豐至光緒初期台灣社會趨向內地化時期，即九世紀的五至七年代。²⁴¹筆者以為媽祖成為台地的主要普遍信仰，此時間當不會晚於道光年間，早在吳子光觀察到媽祖信仰有超越族群的特色時，媽祖信仰已是清政府大力推崇的正統信仰，且台地移民越洋渡海，船隻於大洋間如太虛一粟，且生死未卜、福禍難測，內地移民身處大洋，皆有河伯愧見秋水之嘆，無不收斂其內地住民的驕傲心態；而每當危難之際，或用媽祖棍驅怪、或見媽祖火引路，甚至媽祖親自現身顯靈，內地移民在經歷膽顫心驚、魂飛魄散後，因為媽祖顯靈而慶獲重生，內心必是充滿感激崇信，又媽祖顯靈助民又無族籍、地域考量，而在台人唯靈是信的心理影響下，媽祖自是成為台人必拜的神祇。

三. 據地為王

台灣土語謂殺為台，而呼官字又與灣字無異，台灣二字實非吉語，應另易嘉名。²⁴²

就在福康安奉皇命、仰賴天妃助順，以平定台地亂事的同時，福康安忽然警覺台灣之所以「三年一小反、五年一大反」叛亂起事不斷的原因，或許與「台灣」此地名的台語發音有關，故建議中央可否另易嘉名，以祈日後駐台官員官運、身家安全能平安順遂。儘管中央並未採納福康安的意見，然福康安的觀察，倒是點出台灣起事叛亂不斷的重

²⁴⁰ 吳子光，《台灣紀事》，頁98

²⁴¹ 見：李國祁，〈清代台灣社會的轉型〉，《中華學報》，第五卷，第二期，民國六十七年七月，頁141。另外，周世躍則以咸豐年間台地分類械鬥事件減少，來論證媽祖信仰超越祖籍的時間，惟周氏文章有濃厚為回歸祖國宣傳之嫌，頗不足取。周世躍，〈媽祖信仰及其在台灣的傳播〉，收入：陳孔立編，《台灣研究十年》，（台北，博遠出版社，民國八十年），頁517--526

²⁴² 《欽定平定台灣紀略》，卷51，正月十四日丁丑，頁12，福康安奏

要現象。²⁴³

奸徒編造暗號、邪詞，藉圖煽誘實堪痛恨，所云四十餘人都會遣陰兵、法術，甚屬妄誕不經。²⁴⁴

福康安也發現台地叛亂起事其為首奸邪之徒，常以種種靈異名目來試圖煽動民眾，如：編製暗號、邪詞，甚至號稱能差遣陰間的兵隊及施展法術（請參見圖九²⁴⁵），其實這皆是哄騙技倆。而這種利用靈異「叛亂」方式，也是台灣民變的特色。²⁴⁶

那日王周載叫我測字，我隨手拿著田字，那田字的歌訣是：「兩日不分明，四口暗相爭，半憂又半喜，不行又不行。」本不是好話，我要得他的錢，就哄他說是好的。²⁴⁷

乾隆五十二年（1787），王周載請連清水幫忙測字，連氏便隨手拿出一個田字，那田字的歌訣本應是：「兩日不分明，四口暗相爭，半憂又半喜，不行又不行。」這並不是吉兆，連氏為了要哄騙他，取得其錢財，就謊稱是吉兆。測字算命乃是閩粵內地流行的占卜方法，利用受測者當下時空環境感應所寫或抽出的字形，來加以論斷受測者心中所思事物的吉凶，也可拆開或參合其他偏旁，增補於上，以此新字來論斷受測者今後各方面的發展運勢。這種易學難精的占卜方法，常因算命師的當下感應與個人解釋，而有極大的差異，像上述王周載的例子，連清水為讓其歡喜以多討些錢財，故將惡兆講成吉兆，此遂鼓舞了王氏起事野心，由此也可知，台人平日生活習俗，仍受內地生活極大影響。

番婦（金娘）現有顯神助戰旗號，且以符咒蠱惑匪類。莊大田等攻擾鳳山，即欲假其邪說蠱惑匪眾，因以番婦為軍師，稱作仙姑，而番婦亦遂每次打仗執箭念咒，作此鬼域技倆，欺弄鄉愚，并受林爽文一品夫人偽札，林紅前認番婦為姊，後與通姦，

²⁴³ 台灣亂事不斷與分類械鬥頻傳有關，見：林偉盛，〈清代台灣分類械鬥發生的原因〉，收入：張炎憲等主編《台灣史論文精選》，（台北，玉山社出版，1996年），頁263—288。此種叛亂不斷現象乃是移民社會的常態，見：陳孔立，《清代台灣移民社會研究》，（廈門，廈門大學出版社，1990年10月），頁11

²⁴⁴ 《欽定平定台灣紀略》，卷58，四月十四日丙午，頁20，福康安奏

²⁴⁵ 見：〈陰兵夜戰〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），忠集七。

²⁴⁶ 見：莊吉發，〈世治聽人，世亂聽神—清代台灣民變與民間信仰〉，《台灣文獻》第52卷第2期，民國九十年六月，頁221-234

²⁴⁷ 《天地會》，第二冊，（北京，中國人民大學出版社，1983年3月），頁370

圖九十：陰兵夜戰

並學其畫符治病，是以打仗時，跟隨番婦轎邊幫護。²⁴⁸

番婦名金娘，在乾隆年間林爽文起事時以顯神助戰之旗號，書符念咒蠱惑其他同黨。待莊大田等攻擾鳳山時，特請番婦作為軍師，尊稱其為仙姑，企圖假借番婦之邪說來蠱惑群眾，而番婦亦在每次兩軍接仗之際拿箭念咒，借此技倆欺騙鄉民，並接受林爽文所賜一品夫人之頭銜，林紅更是認番婦為姊姊，後來卻與之通姦，並學其畫符治病，所以打仗時，跟隨在番婦轎邊幫忙協助。乾隆年間林爽文起事，莊大田特延請軍師番婦金娘施巫念咒，以煽惑民眾追隨投入叛亂，此應是利用台地番婦固有的擅用巫術之形象，來作為起事必勝之宣傳，且莊大田不僅自己測字起課來確定起事之必勝，又延請會巫術的番婦來作法念咒，可見以靈異事物作為起事工具，應對台地民眾應有相當的號召力。

（盧陳氏供）今年正月裡被賊夥黃七夥去，服侍伊妻陳金娘，因屢次被官兵槍砲打死甚多，今日陳金娘叫伊露體出陣，要厭鎗砲，不想就被拏獲。²⁴⁹

根據盧陳氏所供，她之所以投入叛軍，乃因早先已被陳金娘的丈夫黃七擄走，迫她為奴服侍金娘，後因林爽文叛變戰事不順，又強迫盧陳氏要赤身裸體列出陰門陣，以厭鎮對方的槍砲。由此則資料可見，金娘果在林爽文起事事件中，扮演巫師的角色，此合作也可見台地番漢關係，於乾隆年間已相當密切，然更值得注意的是：番婦金娘所施用的邪術，並非是其番族所特有的設向，而是流行於中國內地的陰門陣，此除可知番漢文化接觸頻繁與密切外，也更可確定台地人氏唯靈是信的行事風格。

小婦人名叫金娘，年四十歲，是鳳山縣上淡水社番，...。三十二歲那年患病，曾從番婦賓那學畫符醫治，後來就替人畫符醫病，這幾本請神治病的經又是鳳山人林乞寫的，傳給小婦人，林乞已死過三、四年了，這莊大田自稱大元帥，是林爽文夥黨...，小婦人向不熟識，是今年正月間，請小婦人在打狗港祭神，又醫好他們同夥的病，就請小婦人作女軍師，說會請神保佑眾人，不著鎗砲。到三月初，莊大田兒子莊天位要攻鳳山，小婦人假說鄭王，即鄭成功顯神助戰的話。莊大田叫畫符哄騙眾人，稱作仙姑，眾人就信果有法術。及莊大田每次來攻府城，

²⁴⁸ 《欽定平定台灣紀略》，（台北，故宮博物院），卷 20，六月初日己亥，頁 2--3，常青奏

²⁴⁹ 《欽定平定台灣紀略》，（台北，故宮博物院），卷 9，任承恩奏，三月初八日丙子，頁 23

小婦人就帶一把劍在山頭，念咒打鼓，假說神人保佑，不受鎗砲。其實鎗砲打死的甚多，小婦人指說他命裡該當，眾人就不疑了。...莊大田還請一個番婦名叫罔仔，是上淡水社番，也會念咒請神，眾人稱他仙媽，現在往上淡水去了。²⁵⁰

在上述史料裡，番婦自承自己名字叫金娘，年四歲，是鳳山縣上淡水社番人，三二歲那年曾經生病，跟從番婦賓那學畫符醫治，後來就以此謀生，現在手邊數本請神治病的經是鳳山人林乞所傳。而起事叛變的莊大田是林爽文夥黨，原來與其並不熟識，是番婦醫好他們同夥的病，才請她作女軍師，說能請神保佑眾人不受鎗砲攻擊。直到三月初，莊大田兒子莊天位要攻打鳳山，番婦謊稱鄭成功顯神助戰的話來欺騙眾人，在受莊大田指使下，以畫符哄騙眾人，自稱作仙姑，莊大田攻打府城時，番婦就帶一把劍在山頭，念咒打鼓，假說神人保佑，不受鎗砲。另外莊大田還請一位番婦名叫罔仔，眾人稱他仙媽，也會念咒請神。

透過番婦金娘的口供，可知其巫術師承為漢人，故會許多內地巫術，且莊大田起事多賴會施巫念咒的番婦作為軍師，可見莊氏酷信靈異事物，也相信此真有助戰與宣傳奇效。更值得注意的是：金娘利用鄭成功顯靈降神來蠱惑台民，鄭成功據台抗清稱王，此時作為起事叛清的靈異號召，應相當具有影響力，此也可見番婦金娘非常熟悉內地與台灣漢人社會的巫術與民眾信仰，故可發展出相當精緻、多元的靈異起事號召。

粵人劉仔尪(一作阿妹)，死六日復甦，所言皆悖亂之事，戴逆招致之，稱偽軍師，具曾以繡衣、朱履壇於葫蘆墩，祭告天地，以尪贊其事。尪大呼：「天父有旨，命潮春為千歲，晟為大元帥」嘗數言休咎，又書符分給賊黨，令粘於軍械，然實無所驗。²⁵¹

咸豐年間，戴潮春於彰化起事叛變，時有廣東人劉阿妹，宣傳自己死後六日突然甦醒，醒後所說之事皆是叛亂違法之事，戴潮春認為奇貨可居，趁機將他招攬至自己麾下，稱之為軍師，並準備繡衣、朱履設壇作法於葫蘆墩，以祭告天地，。此時劉仔尪對天大呼：「天父有旨，命潮春為千歲，晟為大元帥」，又曾數次預言吉凶，書寫符咒分給眾

²⁵⁰ 《軍機處錄副奏摺》，北京第一歷史檔案館，革命運動類第 120 片膠捲 2636 號，番婦供，乾隆五十二年六月五日。亦見於：《天地會》，第二冊，（北京，中國人民大學出版社，1983 年 3 月），頁 257，乾隆五十二年五月十四日，金娘供詞

²⁵¹ 林豪，《東瀛紀事》，賊黨陷彰化縣，頁 8

黨羽，吩咐他們將符咒貼在軍械上，但卻沒有實質幫助。

在上述利用靈異起事事件裡，我們更看到台人模仿當時內地太平天國起事的號召，利用天父顯靈以確立叛軍官爵與起事的正當性，且又有死後復活、畫符念咒等等靈異名目，此構想可能與劉氏為粵地籍貫，故知有降獮習俗與熟悉洪楊起事有關，然在此也看出台人極高的模仿力與創意，也更可確信：利用靈異起事對台灣民眾有莫大的號召力。

偽軍帥劉阿魁（一作阿妹）好作不經之害，以異群賊，謂林鎮軍前世為鯨魚精，坊埠之潰，退屯塩水港，時賊勢方熾，劉獨曰：「魚得水必難制矣。」及官復勝，進駐斗六，乃喜曰：「魚入斗中，不久當自潰矣。」民昏神其說，無肯附其官者，而林鎮軍果以糧盡而敗，皆阿魁煽動，誘民心所致也。²⁵²

劉阿魁不僅會天父顯靈、死後復活與畫符念咒，更會看出對手的前世來歷，劉阿魁謂林鎮軍前世為鯨魚精，在匪眾官寡之時，即預言屯守鹽水港的清軍，必會因魚得水而獲勝，後果如其所料，民眾遂更相信劉阿魁通靈神異，後清軍進駐斗六，劉阿魁則預言清軍必敗，民眾在相信劉阿魁預言後，多不支持官軍，後結果又真如劉阿魁所料。於上述史料中，可見兩軍對戰時，陣前謠言對軍心士氣的影響，²⁵³劉阿魁善能掌握台人唯靈是信的心態，利用幾次的預言成真，來影響台人的舉措。而由其中劉阿魁謂林鎮軍前世為鯨魚精的傳聞，在前述史料裡也提到於清朝統治時期台地也曾流傳鄭成功為鯨魚精所化的傳聞，可知台人對於鯨魚精並無如同對鄭成功般的崇敬感情，也可見：台人受中國陸地信仰價值觀影響，視其為精怪而已，並無因為其是海洋巨魚，而有絲毫的崇敬與感動。

卻，臭祐莊管事，拳棒自負，日往來無賴惡少，久之其黨有欲謀不軌者，以為非卻莫從，嘗深夜燃樟腦，竊置卻屋瓦上火燭，召同盟者視之，曰：「劉大哥舍中每夜紅光燭天，非常兆也。」會卻家神爐無故發火，眾曰「此不君，則帥也。」卻，心動。²⁵⁴

台灣一地有許多的靈異事物，可以作為有心人士起事叛變之用，而要

²⁵² 林豪，《東瀛紀事》，叢談上，頁 61

²⁵³ 台灣人極相信謠言，尤其關於災難的預言，見：〈台灣的五月與迷信〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），4 卷 8 期，頁 97--98

²⁵⁴ 陳夢林，《諸羅縣志》，第三冊，卷十二，雜記志，頁 27

出現那麼多的靈異起事事件，最主要的前提是：台地住民們那份隱藏於內心：自己要當家作主、據地稱王的潛在意識。劉卻本在臭祐莊管事，以拳棒自負，往來惡少有欲謀不軌者，以為非卻莫從，於是在深夜時分燃燒樟腦，並於屋頂上放置火燭，再召同盟者前往視之，稱說是：「劉大哥舍中每夜紅光燭天，是大吉之兆也。」又見劉卻家神爐無故發火，眾人更加深信此為神靈指示降諭要眾人推舉劉卻為君王或將帥，在眾人擁簇下，劉卻遂心動起事。透過眾多「神蹟」的顯靈暗示，與友朋兄弟的推舉，劉卻心中那份深藏想要據地稱王的野心，遂被點燃了！

十八日，晟登鐵鉗山，山上固有國姓井，相傳明末鄭成功嘗拔劍斫地，井泉湧出，劍尚埋井中，晟信之，乃祭而祝曰：「晟若得成大事，劍當浮出，若無出，即以一砲相加，可也。」祭畢進犯社尾莊，兵勇力拒之，晟中砲驗折兩齒，乃遁。²⁵⁵

台地顯靈事跡不僅表現在「鼓勵」起事叛變，也出現在「澆熄」叛匪的野心上。在林豪的記載裡，曾有叛將出兵起事，事先禱請鄭成功神靈相助勝利凱旋，或以神砲助威的祈求，但結果卻求得神砲中己，只得兵敗逃難。鄭成功屢次在台人起事、反叛，希冀神祇顯靈時出現，可見鄭成功對台人，尤其是欲叛清稱王的起事者，具有莫大的吸引力，此或許與鄭氏本身的抗清背景有關吧！

關帝廟，鳳山縣一在安平鎮，廟宇新建，堪稱弘麗。一在土塹埕，其像先在烈島，有賊犯島中，居民震恐，是夜，見神青巾綠袍大刀、駿馬巡海、馳擊，賊遂遁，後島民來台洪姓者，鳩眾立廟祀之。

在中國內地顯聖第一的關帝，也曾於台灣現身助民。鳳山縣有兩座關帝廟，一在安平縣，另一在土塹埕。土塹埕之關帝神像原先在烈島上，曾因一次有賊侵犯島中，該夜，見一神著青巾綠袍持大刀，乘一駿馬巡視，賊眾遂驚恐遁退，後來有洪姓住民來台鳳山者，遂率眾立廟祀之。

二十一日，柯興出戰至南溝，柯九出坊南以應之，戰方合，忽逆匪火藥桶失火，我軍疾擊敗之，二十六日，鎮瀾宮神降乩云：「今夜大難」，隨當空書符以壓之，是夜四更，賊潛至南門，暗藏火藥，火發城垣大震，忽大雨，乃息，時水道屢斷，民皆

²⁵⁵ 林豪，《東瀛紀事》，大甲城守，頁 23

飲溝水，垂罄幸節婦林氏三出禱雨，雨降，士氣倍奮。²⁵⁶

柯興、柯九起事叛變，兩軍會戰時，忽然逆匪火藥桶失火，清軍順勢擊敗匪眾，二六日，鎮瀾宮媽祖神靈降乩警示云：「今夜將有大難」，隨後神乩當空書寫符紙以鎮壓，是夜四更，果有賊匪偷襲至南門暗藏火藥，眼看火藥將要爆發，且將造成城垣大震，此時忽然降下大雨，撲滅火勢，由於當時水道已被炸斷，民生用水困難，幸賴節婦林氏三次出面禱雨，祈得甘霖大沛，民心士氣倍增。關於節婦林氏的事蹟行誼，丁紹儀則有更詳細的記載。

時有林春娘者，七齡為淡水居民余榮堂養室，年十二長榮溺死，舅歿姑在，旁無叔伯，未成婚也，春娘願代夫奉事，勤十指養姑，姑目疾幾瞽，以舌舐之復明，撫族子為嗣，娶媳，後子歿，復偕媳巫氏撫幼孫，勤苦終其身，值歲旱，官祈雨不應，春娘禱之，遂雨，凡兩旱皆然。²⁵⁷

林春娘於七歲嫁於淡水作童養媳，二歲時其夫溺死，雖未成婚，但擔負起媳婦的責任，侍母至孝，又領養家族的孩子，並撫養其成人娶妻生子，後又不幸遭喪子之痛，與媳婦獨立撫養孫子。當時久逢乾旱不雨，官府祈雨無效，經春娘禱雨卻立應。可見只要是貞潔烈婦，無論是內地或邊區一樣受天眷神佑。

洪第、鄭番婆竹塹人也，從林雪村方伯攻賊茄投，第執旗迫攻城壘，中槍仆，番婆前奪屍亦中礮殞，是夜二鼓，第家犬狂吠，嫂夢第云：「身負創臥地上，望見林大人馳逐軍中，有紅光一簇隨之，熱即不可近，歛有老人以袖拂身，冷如霜雪頓覺痛苦，俄而身輕如葉，逕至城隍掛號，乘便回家一視，為犬所嗅，驚倒良久，妻殊無情不肯為吾逐犬，今傳語阿嫂責之。」番婆母亦夢婆云：「兒不孝，不能終事阿母，兒今歿王事已，隨眾掛號，即可轉生，並無煩經懺超渡。願母自愛誤以為念，婦年少，去留任意勿強也。」言訖嗚嗚哭，母亦哭，醒恍惚間猶聞番婆哭聲，天明始寂，未幾，二人凶問俱至矣。²⁵⁸

洪第、鄭番婆二人皆是竹塹人，因助清平亂重砲身亡，兩人魂魄在向城隍掛號後，乘空返家視親，然漢人洪第魂魄被家犬狂吠而不得近，

²⁵⁶ 林豪，《東瀛紀事》，頁 21--22

²⁵⁷ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷八，遺聞，頁 106

²⁵⁸ 林豪，《東瀛紀事》，災祥，頁 56--57

只能託家嫂代為轉達家務；番人鄭番婆則托夢於其母，交代其轉生事宜，請母不用掛念，透過文字表現出原住民母子孺幕情深的畫面。在上述文字中，漢人洪第因覺妻甚無情，不願幫其制止狗吠，即使是死後仍不忘交代嫂子要好好代為「修理」妻子，流露出一副大男人的姿態；相對地，番人鄭番婆則是表露出愛母惜妻的情感，此或許與番族母系社會遺習或清政府王化教育成功有關，這也是對素有「禮義之邦」漢人禮教社會的一大諷刺。台灣的顯靈事蹟不斷，無論是表現在民間起事叛匪或是官方剿匪與因應態度上，²⁵⁹這種現象造成台灣住民重視民俗靈異與唯靈就信的態度，²⁶⁰此種心態不僅表現在起事的官方與民間，台地山川、林木、蟲獸也有異徵。

荷蘭為鄭成功所敗，地大震；鄭克塽滅，地亦震。朱一貴于辛丑作亂，庚子十月亦地震，維時南路傀儡山裂，其實截然如刀劃狀，諸羅山頽其巔，噴沙如血，土人謂兩山相戰。²⁶¹

相傳鄭成功敗荷蘭軍時，台灣發生大地震；同樣於清政府取得台灣時，台灣亦有地震；而康熙年間朱一貴起事，台灣也傳出地震，且在原住民眼中，台灣山嶺不僅靈異，對變天、叛亂事件敏感，又如同石人一般，常會有兩山相戰情事。

嘉彰分界處有澇水溪，源出內山流急而濁，若濁者忽清則地方

²⁵⁹ 在平定台灣林爽文之亂時，清政府也是用與剿滅內地叛匪，掘挖匪首祖墳的方式，來破匪徒風水以挫其勢。「今李侍堯密委委員將林爽文祖墳先行刨挖，剝骨揚灰，以損賊勢。」見：《欽定平定台灣紀略》，（台北，故宮博物院），卷 39，十月初四日，頁 13，上諭

²⁶⁰ 關於台地「隱文化」的民俗靈異風氣，可見：莊吉發，〈信仰與生活—從現藏檔案資料看清代台灣民間信仰〉，《台灣文獻》，第 51 卷第 3 期，民國 90 年 6 月，頁 123--136。這種風氣仍延傳至日據時代，日人關於此點有極詳盡的調查，見：〈妖教彙報〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），1 卷 11 期，頁 220；伊能嘉矩，〈迷信之勢力及影響〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），1 卷 4 期，頁 115--116；〈土人之占卜〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），1 卷 5 期，頁 167--169；〈台灣之水〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 2 期，頁 90--92；伊能嘉矩，〈利用迷信的戴萬生之亂〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 7 期，頁 31--33；〈台灣人官能精神症之一例〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 8 期，頁 90--91；伊能生，〈利用迷信的清國亂事〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 10 期，頁 197--200；〈迷信的動植物〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 11 期，頁 256--257；〈台灣的五月與迷信〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），4 卷 8 期，頁 97--98；岡田信興，〈阿里山番調查書〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），5 卷 5 期，頁 197；〈嗚呼！如此迷信〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），6 卷 2 期，頁 89--90；〈關於地震的俗傳口碑〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），6 卷 6 期，頁 267；〈龍船競賽與迷信〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），6 卷 7 期，頁 30。亦見：翁佳音，《台灣漢人武裝抗日史研究》，（台北，國立台灣大學出版會，1986 年），頁 47—82。這種態度被強調科學實證風氣的日本政府，視作一個特殊怪異的現象，見：李季樺，〈當廖添丁碰到伊能嘉矩—台灣生活感覺中迷信氣氛的考察〉，《曹永和先生八十壽慶論文集》，（台北，樂學書局，2001 年 11 月），頁 145—173，關於台人唯靈就信的心態，見：頁 168—169。

²⁶¹ 李元春，《台灣志略》，卷二，叢談，頁 86。亦見：黃淑璫，《臺海使槎錄》，第一冊，頁 78

有變，壬戌春水清三日未幾變作。火山在嘉義謂之水火同源，相傳地方有事則火息，戴逆未變之前火息三日云。²⁶²

不僅台地山嶺敏感，台灣水、火也皆對變天、起事事件多有異徵預兆。相傳位於嘉義彰化分界之澗水溪，溪水原濁，但只要溪水一清，地方人士皆認為將會有大變動發生；又嘉義地區有火山，號稱水火同源，當火一熄，則代表地方有亂事發生，此二事皆有徵驗。同樣地，台地林木、蟲魚亦是靈應。²⁶³

臺地魚族最繁，而黃魚獨少，長亦止數寸，見有盈尺者，咸詫為亂徵，與竹樹開花者屢驗。²⁶⁴

台人相傳只要看到罕見長有尺餘的黃魚，或是竹子開花時，就代表台灣又有亂事要發生了。這諸多與台灣相關自然山川景物的靈異徵驗，皆與台地亂事有關，可見，台地亂事的頻繁，且台灣住民對叛亂、起事，甚至政權變天的敏感，另一方面也更證明：台灣山川自然環境的靈異特質。

相傳斗六門地理甚佳，其來龍處士名茄冬王有茄冬三株，百餘年物也，堪輿家謂為虎形，敵樓上夜點兩燈，以象虎目，賊之善鳥槍者不能中，賊黨許豐年掘斷龍脈，以狗血厭之，是夜敵樓之燈無故自墜，翌日守將蔡朝楊中砲死，而林鎮軍全俱潰矣。後賊黨之據此者，如戴逆及廖厲、張竅喙相繼死，而茄冬亦枯。²⁶⁵

傳說斗六城門風水地理甚佳，其中有三株百餘年的茄冬古樹，被堪輿家稱作為虎形地理，又在城牆敵樓上夜晚點上兩盞燈，就更像是虎目，即使是叛賊之善鳥槍者也不能開槍打中，直到賊匪許豐年掘斷龍脈，又以狗血厭鎮破其風水，此後無論是清軍或是叛黨，據此「殘破」地理形勢者皆是以落敗收場，而那三株百餘年的茄冬古樹也隨同枯死。由上述史料可知，台灣自然環境的改變常是政治變動的徵兆，且台人官民對於起事的舉發或是鎮壓，也多利用或破壞台灣此靈應的自然環境，來達到其目的，如此更突顯台灣顯靈事件與政治變動的密切關係。

由於台灣此塊靈異寶島，顯靈靈異事蹟不斷，又是諸多文化的交

²⁶² 林豪，《東瀛紀事》，災祥，頁 53

²⁶³ 此可見：〈迷信的動植物〉，《台灣舊慣記事》，（中譯本），3 卷 11 期，頁 256--257

²⁶⁴ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷七，奇異，頁 84

²⁶⁵ 林豪，《東瀛紀事》，災祥，頁 57-58

流地帶，造成台地住民不分種族、文化，唯靈是信的心態，加上內地移民越過艱困、危險的黑水溝來台覓求發展，內地移民本質上若非亡命之徒就是冒險犯難、干犯禁令者，加上越過重洋經歷渡海的巨浪狂風，途中無論是神祇顯聖解圍或是幸逢天眷、平安抵岸，渡海移民內心除了那份慶獲重生的喜悅外，更有一種歷劫歸來、天佑神助的自信，且台灣的物產富庶、獨特風土，與清政府統治的過客心態，更使台地住民容易有自己當家做主的想法，若再加上有諸多顯靈事跡的「鼓勵」，台灣住民中有異心企圖者，多揭竿而起、舉事叛亂，此種據地稱王的心態也表現在信仰上。

俗傳荒郊多鬼，白日幻行，雜過客為侶，至僻地即懼其害，晨昏或現相猙獰，遇者驚悸輒病，故清明中元延僧道誦經、設教之事日多，歛金造船、器用幣帛服事悉備，召巫設壇名曰王醮，三歲一舉以送瘟。王醮畢，盛席演戲，執事嚴格跽進酒食，既畢乃送船入水，順流揚帆以去，或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。相傳昔有荷蘭人夜遇船於海洋，疑為賊艘，舉砲攻擊，往來閃爍，至天明，望見滿船皆紙糊神像，眾大駭，不數日疫死過半。²⁶⁶

相傳荒郊多鬼怪，在白日幻化作人形，常與過往旅客結伴而行，若不是至偏僻處將人謀害，就是於天色昏暗之際，現出猙獰原形，使遇見者因驚恐過度而生病。且台地因氣候炎熱多流行疫疾，漢人不似原住民以獵人頭來禳祭，²⁶⁷只能延巫作法以驅疫（請參見圖九 —²⁶⁸），所以每至清明節、中元節，總延請僧侶、道士誦經超渡，收取金錢以製造王船，並購買器用、幣帛、服飾，再召巫師設壇作醮以逐疫驅厲，每當祭祀典禮後，多盛席演戲，再送王船入水，順流揚帆以去，若王船停泊於某處海岸，則代表此鄉將有疫厲，一定要作醮才能禳災。相傳以前曾有荷蘭人船艦，夜晚遇王船於海上，疑為賊船，於是舉砲攻擊，直至天明方知為王船，隔不久，整船人遂皆因感染疫疾而亡。上述史料，即是代表中國東南多瘟疫癘疾流行地區的王船信仰，而因為風向與洋流因素，此信仰在台灣西南部與澎湖地區特別發達。²⁶⁹象徵

²⁶⁶ 陳夢林，《諸羅縣志》，第三冊，卷八，風俗志，頁 146

²⁶⁷ 「台灣沿山內外疫厲大作，守隘勇丁半多移往山外避疫，番社瘟疫尤重，番俗殺人禳災。」見：《光緒朝硃批奏摺》，第 117 輯，（北京，中華書局，1996 年 12 月），頁 167，光緒十三年十一月初三日，台灣巡撫劉銘傳奏摺。關於台灣原住民獵人頭的相關信仰，亦見：高國藩，《中國巫術史》，（上海，上海三聯書局，1999 年），頁 642—644。

²⁶⁸ 見：〈難以逐疫〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983 年 6 月），丁集七十。

²⁶⁹ 見：黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，（台北，常民文化出版社，1997 年），頁 55-56

圖九十一： 以逐疫

疫厲的王船，所經之處，住民僅能設醮以謝，以求身免，此連船堅砲利卻因誤擊王船的荷蘭船艦，都得染疫疾也難逃此劫，由此可見王船威力，²⁷⁰於是台灣住民每於海岸上，檢拾到王船，就再設醮再送，如此循環造就了台灣西南特有的王船信仰風氣。

南人尚鬼，台灣尤甚，病不信醫而信巫，有非僧、非道、專事祈禳者，曰客師，攜一撮米往占曰米卦，書符行法而禱於神，鼓角暄天竟夜而罷，病即不癒信之彌篤。凡寺廟神佛生辰，合境斂金演戲以慶，數人主其事，名曰頭家，最重者，五月出海，七月普渡。出海者，義取逐疫，古所謂儺。鳩貲造木舟，以五彩紙為瘟王像三座，延道士禮醮二日夜或三日夜，醮盡日盛設牲禮演戲，名曰請王，祭畢舁瘟王舟中，凡百食物、器用、財寶無不備，鼓吹儀仗送船入水，順流以去則喜。或泊於岸則其鄉多厲，必更禳之。每醮費數百金，亦有閒一二年始舉者，福州諸郡亦興出海，船與各物皆紙為之，象形而已，即普渡亦弗如；臺普渡者，祭無祀孤魂，僧家所謂盂蘭會也，自七月初起至月盡止，或一家數家或一村延僧道誦經、施食、設牲禮、花菓、包麵以祭焚紙帛於衢，貧家亦必市杯酒、塊肉、紙鏹少許，祭而焚之。其盛則以鎮、道、府、廳、縣衙屬為最，大堂供神位，結綵張燈羅陳圖畫、骨董香花務滿，設欄以限觀音，兩廊為僧道，醮壇日則唸經，夜放焰口燃水燈，燈以千百計，鑼鼓暄闐送浮水面，有置錢於中者，漁人得之謂一年順利，醮二日或三日。將畢，庭聯巨案三，陳列酒饌，下鋪草蓆，至阿芙蓉膏及所需鎗斗燈籤之屬，謂鬼之所好在此，不具不受享，別具多桌，壘豬、魚、雞、鴨、鮮菓、餅餌高五六尺，積如岡阜為美，照壁前搭臺演劇，又有擇童男女之美秀者，飾為故事名曰臺擱，數架十餘架無定，每架四人舁之，先以鼓吹遍歷街市及署而止，官乃賚以銀牌，每年須費番銀千圓，少亦數百圓胥斂之。署以內其雞、魚皆生獻，越宿已臭未免暴殄，僉曰不但葷腥易敗，祭後諸品雖存形質，食之均無味云。²⁷¹

丁紹儀曾記載台灣最重要的兩項祭祀儀典：五月的王船祭與七月的中元普渡。中元普渡主要是祭無主的孤魂野鬼，白天則設醮壇，念經超渡亡魂，夜晚則放焰口並燃放水燈，祭品有酒饌與阿芙蓉膏及所需鎗

²⁷⁰ 王船威力甚大，連巨寇蔡牽都不敢親觸其鋒。「嘉道間巨寇蔡牽橫海上，嘗於澎湖港口夜遇一船，以為商也，開砲擊之，此船亦開砲還擊，相持至天明，則船中虛無人，而船邊紙兵、紙械有被砲傷者，賊始知為王船，因重加修理，設醮以謝。」見：潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第三冊，卷十二，舊事（軼事），頁 997

²⁷¹ 丁紹儀，《東瀛識略》，卷三，習尚，頁 35-36

斗，認為此為鬼魂所喜愛，若不準備，鬼魂則不來享用，另外也備有生雞、生魚，往往隔一夜，肉已酸臭，眾人皆曰此或因是葷腥生肉容易腐敗之故，且祭祀後諸供品雖仍存有形質，但食用之均都沒有味道，這皆表示其物氣已被鬼魂先食取了，而由鬼魂所喜歡的酒、肉、鴉片等祭品，可知其生前應是嗜酒、好貨、逞勇之輩，此乃因清朝治台初期，律法不嚴、社會不靖、分類械鬥頻傳、死於水火、盜賊、猛獸、毒蟲等非命者眾，²⁷²於是台人認為自己生活環境週遭有無數的野鬼孤魂，遂在一年內騰出一個月，讓這些鬼魂能方便行事，此雖是中國內地佛家盂蘭盆會的延襲，卻充滿著台人對渡海、械鬥、病痛等橫死先民的深厚感情。此類「厲鬼」台人僅需花一月時間，備酒、設食、諸事停頓以侍之，另外在五月出遊的「疫鬼」，則就須造王船、請王、設醮，再以隆重儀典送王，方可了事。

各溪皆有大王廟神，各有姓氏，民間崇奉維謹，甚至造王船、設王醮，其說亦自內地傳來，內地所造王船有所謂福料者，堅緻整肅、旗幟綢緞鮮明奪目，有龍林料者，有半木半紙者，造畢或擇日付之一炬，謂之遊天河，或派數人駕船遊海上，謂之遊地河，皆為神所命焉，神各有乩童，或以乩童指示，比比然也。...或內地王船偶遊至港，船中虛無一人，自能轉舵入口，下帆、下棹不差分寸，故民間相驚以為神，曰王船，至矣則舉國若狂。...造船送王亦古者逐疫之意，使遊魂滯魄有所依歸，亦不復為厲也，南人尚鬼，積習相沿。²⁷³

在潘文鳳的記載裡，提到王爺信仰本延襲於內地逐疫、驅癘祭典（請參見圖九 二²⁷⁴），有放火焚化「遊天河」與下水出海「遊地河」兩種形式，且澎湖與台灣因洋流與風向影響，常有內地王船偶遊至港，且自能轉舵、入口，下帆、下棹，不差分寸，故民間相驚以為神，常舉城迎請，再設醮送王，以致台、澎沿岸王爺神廟眾多，且多各有姓氏。

邑又有稱王公廟、大人廟、三老爺廟者不知何神，或云皆即澎湖將軍澳之神也，舊志云神之姓名事蹟無考，豈隨開皇中虎賁陳綾略地至此，因勢之餘 俱偽鄭時所建，查各坊里社廟，以王公大人稱者甚夥， 廟宇大小不一，概號曰代天府，神像俱

²⁷² 劉還月，《台灣人的祀神與典禮》，頁 169--170

²⁷³ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第二冊，卷八，風俗（雜俗），頁 641-643

²⁷⁴ 見：〈迎神驅疫〉，《點石齋畫報》，（廣州市，廣東人民出版社，1983年6月），戊集四十二。

圖九十二：迎神驅疫

雄而毅，或黝或赤者，或白或皙，詰其姓名莫有知者，所傳王誕之辰，必推頭家數人沿門釀資，演戲展祭，每一年即大斂財，延道流設王醮二三晝夜，謂之送瘟。²⁷⁵

李元春也紀錄台地特有的王爺信仰，然多不知其名，或云是隋將軍陳綾，或云其為澎湖將軍澳神祇傳延，或云其為明鄭時期所建，總之，其廟宇大小不一，神像容貌也各異，但卻沒有人知其姓名者。

關於台灣的「王爺」信仰，大約可分作戲神系統、家神系統、英靈系統、鄭王系統與瘟神系統五大類，其中，無論是戲神、家神、英靈與鄭王崇拜，都是一種公認或私祀的、本土或內地的英靈信仰，此四者都有特定的信仰區域，惟瘟神系統最為普遍與最具影響力，其由疫鬼或厲鬼轉化為疫神與千歲，成為台灣西南沿岸最有影響力的王爺信仰。²⁷⁶王爺信仰是台灣的「強勢信仰」，種類、名稱繁多，或稱作千歲、代天巡狩、大人、溫王等種種名稱，其名目龐雜，包括了自然崇拜、亡魂崇拜、英靈崇拜、瘟神崇拜與泛靈崇拜，其主要又以英靈崇拜與厲鬼崇拜為主，所以在台灣的民間信仰裡，「王爺」幾乎是一切神像的代名詞，²⁷⁷而此種泛王爺崇拜，正突顯出台灣住民據地稱王的深層心態；「王爺」，或英靈或厲鬼，只要是受台灣住民所崇祀皆可稱王，此「王爺」不就如同台灣諸多因起事叛亂而失敗捐軀的英雄豪傑，之後成為亡魂的厲鬼，受到台灣住民的私祀崇拜一般。只要不公然渡海挑戰天命君權，尤其是在清政權的天命統治僅有名義上的意義時，在台灣這塊富庶又有獨特文化的靈異寶島上，或神、或人、或鬼，或移民、或本土，都想在台灣一展長才，謀得一席之地，皆想代天稱王、獨霸一方。

四. 西力開發

番性喜野祀，野祀者，宋子魚所言淫昏之鬼是已，行其庭偶像布滿座上，間旬日神降乩巡歷某地，與過火為厭。禳則舉國皆狂，屆期番族一隊隊鳴鉦鼓，舁諸偶像至，候咒禁師焚籙畢，敕撒鹽抑火氣使戢跳躍者，久之事畢如鳥獸散，是謂過火禮成。（熟番）右所記皆番本俗，自言結繩以來皆遵守不變，因

²⁷⁵ 李元春，《台灣志略》，卷一，勝蹟，頁 47-48

²⁷⁶ 關於近現代學者對王爺信仰的討論，可見：蔡相輝，《台灣的王爺與媽祖》，頁 14—29，唯蔡氏支持連橫說法，認為王爺信仰即是台灣民間對鄭成功家族的崇拜。見：頁 31—41。不主宗一說，且將台灣王爺信仰現況加以分為五類討論者，見：黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，頁 35—53。

²⁷⁷ 見：黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，頁 34—35。

同治中英夷航行至者，以耶穌之說聒群番，番大悅遂將神主斧以，斯之竟至廢祀。²⁷⁸

吳子光曾記載台灣原住民抬舉神偶的過火儀式，此儀式也仍見於現今台灣的漢人民俗信仰典禮上，然原住民的神主信仰，竟因同治年間台灣開港，所造成西力入侵而改信耶穌基督，而西方勢力的進入，不僅造成原住民的改祀，也影響台灣漢人的信仰。

本年三月，臣劉韻珂於出省閱伍之前數日，接到夷酋文喀照會，欲求採購台灣基隆山煤炭，以備火輪船之用。臣劉韻珂當以台灣非通商之地，該國船隻不應違約擅到，該處向不產煤，所有居民亦從無燒煤之事，基隆山為全台總脈，該處居民係閩粵兩籍，性情強悍、保護甚嚴，久禁開挖，以培風水，斷非官員所能勉強。²⁷⁹

早在道光年間，外人就有開發基隆山煤礦之議，清政府以基隆非通商口岸，且向不產煤而加以拒絕；實際上，官方主要考慮基隆民風強悍，基隆山又為台灣風水總脈，若開山挖煤，恐有民亂，此並非官方可以決定者。

艋舺地方有黃姓房屋一所，民婦黃莊氏私租與英商寶順行，已立字據，收過定銀一百元，八月二十一日黃姓族眾因該屋與書院附近，恐礙風水，正向黃莊氏阻止，適該洋商嘉姓同一行夥，押帶行李至黃莊氏屋前，踢門強入，黃姓族眾吶喊恐嚇，該洋商即開放空洋鎗，致被黃姓奪鎗毆傷。²⁸⁰

此種因西力入侵破壞風水事宜，在台灣開港後，造成台民與西人間的糾紛層出不窮。艋舺地方有英商寶順行曾租賃漢人民房，其地近當地黃姓宗族書院很近，黃姓宗族恐西人居住，會破壞書院風水，影響子弟仕進為由，堅決禁止英商居住，後果釀成中外民事糾紛。

同治十三年十二月二十三日，據署嘉義縣陳祚稟：是日辰刻有洋人監務來縣，面稱伊在白水溪地方傳教，突被店仔口人乘夜焚燒住居，慌忙逃走幸未受傷，訊其起釁情由，則稱添蓋教堂、

²⁷⁸ 吳子光，《台灣紀事》，頁 34

²⁷⁹ 《清宮月摺檔台灣史料》，第 1 輯，（台北，國立故宮博物院，民國八十三年十月），頁 180，道光三十年七月二十五日，閩浙總督劉韻珂奏摺抄件

²⁸⁰ 《教務教案檔》，第 3 輯，（台北，中央研究院近代史研究所，民國六十四年二月），第二冊，頁 1300，同治七年十一月二十一日，署淡水同知富樂賀等稟文

房屋，有吳志高聲言礙其祖墳風水，釀成事端等語。²⁸¹

不僅在北台灣傳出中外糾紛，於嘉義地區，也有外人傳教被當地人士視作會破壞祖墳風水者，而遭焚燒住處等情事發生。可見，台灣漢人對風水信仰的堅定穩固。

臣葆楨親往履勘所見相同，蓋自枋寮至瑯嶠，民居俱背山面海，外無屏障。至猴洞忽山勢迴環，其主山由左迤驅海岸而右，中廓平埔，周可二十餘里似為全台收局，從海上望之，一山橫隔，雖有巨砲力無所施，建城無踰於此，劉璈素習勘輿家言，經兼審詳，現今專辦築城、建邑諸事。²⁸²

這種信仰，連清朝官員要築城以預防外患，都須加以考量其是否能兼顧風水。同治年間，沈葆楨因日本藉故牡丹社事件窺伺台灣，決定於琅嶠築城設縣，為求允當，事先請精通風水的劉璈，勘查猴洞附近山形地勢，認為建城並無礙於風水方准實施。然隨著西力入逼緊迫，模仿西法開礦造船以圖生存，已是變法自強的必要方向，台灣官員遂只能直接面對西力開發對風水地理的衝擊。

夫台灣不辦輪路、礦務之害如彼，辦輪路、礦物之利如此，其得失取捨，固可不待懸揣而知。而或者慮輪路、礦務一辦，必致傷人廬墓，百姓怨嗟，不知台中曠土甚多，輪路不致礙及田廬，開礦之處並無人居，且風水之說亦未深入膏肓。²⁸³

丁日昌希望能在台灣中部地區開辦輪船、鐵路，其認為因為台中地區住民尚少，故較不會破壞祖墳地理，且中部住民較不堅信風水之說，特請清政府准予開辦洋務。可見主張自強洋務運動，以模仿西法的官員，特別要去避免與風水相衝突，甚至於在無可避免之時，也要提出一套兩全其美的解釋。

日本得煤礦機器利，人所共知。惟華人惑風水之說，多撓開礦，西國不言風水，都邑市鎮無不得地，英京倫敦地下通鐵路，富強如故，蓋風水者，山、水、形、氣，以聚散為吉凶，在地面不在黃泉，天氣降、地氣升，呼吸祇地下數尺至數丈，若深數丈下，無關風水，中國形家言有吉地葬深及破爐底即凶之說，

²⁸¹ 《教務教案檔》，第3輯，第三冊，頁1442，光緒元年五月初十日，總署收福州將軍文煜文

²⁸² 《清宮月摺檔台灣史料》，第3輯，頁1908，光緒元年正月十二日，沈葆楨奏摺抄件

²⁸³ 《清宮月摺檔台灣史料》，第3輯，頁2472，光緒三年正月二十二日，福建巡撫丁日昌奏摺抄件

實為確鑿憑據，宜大張告示，以解民惑。²⁸⁴

福州將軍穆圖善認為：日本、西方國家皆主洋務開發，但只見國勢蒸蒸日上，豈有因破壞風水，而國力日衰者，故他認為漢人所重視的風水地理，應是指地面上的山水形氣，²⁸⁵而非數丈以下的黃泉處所，其又引古風水地理：吉地不宜葬深之說，來作佐證，可見：清代官員以西力開發台灣此靈異山川地理，將面對多麼強大的信仰阻力。另外，無論是傳統中國的風水、地理方術，或是西方科技工業生產方式，對清朝官員而言，都是一種福國裕民、使生活更加平順甚至富裕的一種方法，現在既然西方科技的「積極」效益，遠遠勝過傳統風水的「消極」功能，自然是取此棄彼了。

光緒十年二月，法夷犯澎，媽宮百姓扶老攜幼，北走頂山皆口呼城隍神保佑，時夷砲沿途雨下，顆顆墜地即止，無一炸裂傷人者，亦足異也。²⁸⁶

最後筆者想引一段城隍顯靈佑民，以避洋砲的例子，來作為本章的結尾。光緒 年（1884），中法戰爭爆發，法軍開砲侵犯澎湖，澎湖住民皆口呼城隍保佑，並急促北走以避，只見沿途掉落洋砲，盡皆未曾爆裂傷人。

此則資料或許各位讀者視之無稽、迷信，然在神祇顯靈護民的過程中，並不曾看見同樣的洋砲相向、槍林彈雨，頂多是以帶點恐懼、倉皇情緒，但不失平和來收場，這種氣氛，就如同台灣住民依賴靈異力量、依靠風水地理順應自然的觀念，²⁸⁷來開發土地一樣，其間沒有開挖山脈、鎔鑄鐵器的火與熱，也沒有破壞自然、滿坑滿谷的荒涼悽情，更沒有遭攬嘈嘈物議的民怨糾紛，只有一份的奇幻，半點的想像與全部的自然，但卻保留台灣這片充滿靈異的好山好水，各位讀者您認為呢？

²⁸⁴ 《清宮月摺檔台灣史料》，第 5 輯，頁 4328，光緒十一年七月，福州將軍穆圖善奏摺抄件

²⁸⁵ 風，是指地形，主要是要保護死者屍體；水，指河泉帶來源源不絕的生氣，以庇蔭家族興旺。見：デ.ホロト，牧尾良海譯，《中国の風水思想—古代地相術のベラード》，（東京，第一書局，昭和 61 年 6 月），頁 12--25

²⁸⁶ 潘文鳳，《澎湖廳志稿》，第三冊，卷 12，舊事（叢談），頁 1012

²⁸⁷ 關於中國風水思想符合傳統自然陰陽觀念，見：渡邊欣雄，《風水思想》，（東京，人文書院，1990 年 11 月，第二刷）頁 20--44

