

臺灣城隍信仰的發展與變遷：
南投縣與宜蘭縣的比較研究

溫宗翰

東華大學中國語文學系民間文學博士班

靜宜大學臺灣研究中心研究助理

摘要

城隍信仰由民間與官方兩種力量進入臺灣，並藉由官方祭祀活動擴張發展，隨著移民社會扎根定拓的過程，城隍信仰產生諸多轉變，本論文欲就南投縣與宜蘭縣兩地城隍信仰進行比較研究，瞭解臺灣城隍信仰在地化發展後的信仰形態。

由於南投與宜蘭兩縣的地方特質迥然不同，南投以山城生活為主要特色，宜蘭則是介於山海之間，農作與漁獲都是生活重心，因此當城隍信仰在地化後，便結合著兩地各自的生活需求，城隍在南投相當普及，幾乎每間廟宇可見城隍信仰；而宜蘭則是與當地漁業生活結合，發展出當代城隍信仰的另一種風貌。由此可知，城隍的發展歷程，其實隱喻著地方結構歷程，也是重新看待地方認同的重要信仰文化。

關鍵字：城隍、科層體制、神化、南投、宜蘭

壹、前言

一、臺灣城隍信仰的形成

城隍一詞，原是指城牆與無水之城池，最早並非是與祭祀相關的詞彙。曾有研究者透過《禮記》記載天子祭祀水庸，與城隍兩字同義，認為城隍始於水庸神信仰。在後來討論挖掘中，則有研究者指出，最具體祭祀「城隍」一詞的文獻為《北齊書·慕容儼傳》，故推論最早城隍信仰不見得是水庸神，但至少在552年（北齊文宣帝天保3年）前，城隍廟祠之信仰已經存在；且當時的城隍即有地方信仰與官方政權運用兩種模式，是以「城池保護神」的形象出現。¹隨著歷史發展變遷，城隍信仰早已成為城市建立的表徵，其信仰體質與民眾生活體系密切相關，增田福太郎即以其具備法律性格，再加上表現著漢人都市性、交易性的特質，言及：「漢文明以城隍文明為本」，²足見城隍信仰對漢人的重要性。

臺灣城隍信仰最早始於明鄭時期，1669年由陳永華在東安坊創建「承天府城隍廟」，³是為臺灣首座城隍廟祠，藉以延續著明帝國官方對城隍信仰的典章制度。中國城隍信仰則於唐朝即有大量祭典記錄，並於宋朝開始廣為設立，受到民間敬畏與官方尊重，甚至進入道教體系形構中國地獄觀，後因明太祖朱元璋分別在洪武2年（1369）和洪武3年（1370）頒布兩套制度政令，使城隍信仰開始進入國家祀典，藉此彰顯統治者威信、建立體制。⁴陳永華在臺灣設立城隍廟時，正值鄭經退守臺灣，建立城隍信仰顯然是一項統治手段，欲延續明帝國體制，使城隍成為日後臺灣官祀文化的一項傳統。

1 凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，中正大學歷史研究所，碩士論文，2003年，頁19。除此之外，尚可參考：鄧嗣禹、高賢治、中村哲夫等人之論述。

2 增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》（臺北：眾文圖書，1999年10月），頁54 - 55。

3 增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》，頁2、55、56。

4 凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，頁17 - 41。

隨著政權轉變，明制城隍廟也更異為清制的「臺灣府城隍廟」。⁵由於清廷延續著明朝舊制，將城隍信仰列入國家祀典。因此，臺灣清治時期的城隍信仰，亦留有著祠祀與壇祀兩種官方祭祀的類型，壇祀即以厲壇之祭為主，祠祀則隨著政治權力擴張，在臺灣各地設縣、廳後，陸續建有城隍廟祭祀。大抵上，只要行政區劃設立，無論是否築有城池，在行政中心建築群內，或其官署旁皆設有城隍廟祭祀。⁶由此可知，清治時期可以說是城隍廟信仰開始擴散的關鍵時刻，此時仍以官方策動為主，有意利用城隍來施行統治目的，藉此鞏固臺灣政權體制，同時也可以約束地方官員。清治臺灣地方官員就任時，也都擇日入城隍廟祭祀、宣告，比如《重修臺灣縣志》便記載臺灣縣知縣俞兆岳甫就任時：「立三誓於城隍廟。三誓者，毋貪財、毋畏勢、毋徇人情也。」，⁷以此增加民眾對官方的信任。顯見，城隍可以說是一種與官方緊密結合的「民間信仰」，也因著這等特徵，城隍信仰一開始在臺灣，即具有地方守護神與幽冥界司法神並存的形象，是一種民間司法制度的鞏固，更表現出臺灣漢人社會對法治信仰的投射與想像。⁸

由於清治時期的城隍廟建設，並非全然是由官方出資，往往是透過號召地方士紳、民眾，共同集資籌募而來；再加上官方統治力量透過城隍信仰，不斷與民間社會產生互動；因此雖是官祀城隍，卻在民間有相當程度的影響力。這也使得在日本殖民統治初期，即便城隍信仰受到官方力量干涉，或是城隍廟祠被徵佔為官方行政辦公所用，民眾也持續維持城隍祭祀，甚至讓官祀城隍廟民間化。

大抵而言，臺灣城隍信仰在清治漫長統治歲月中，已有根深蒂固的發

5 增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》，頁56。

6 凌淑苑的研究甚至發現，不少地方的城隍廟設置時間，其實早於城牆設立。參見：凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，頁52 - 55。

7 王必昌，《重修臺灣縣志·卷九職官志》（臺北市：文建會，2005年），頁474。

8 康豹，〈漢人社會的神判儀式初探——從城隍信仰說起〉，《道教月刊》，卷11（2006年11月），頁16 - 17。

展模式，日治時期殖民統治者進入後，諸多城隍廟一度被公家佔用，⁹使城隍信仰產生驟變，卻也間接促成官祀城隍轉向民間私有化的現象，多數城隍廟仍可延續著城隍司法神的特質，最終，因其信仰活動豐沛，甚至也令殖民政權感受到民間對城隍的熱衷，最後還參與了城隍祭祀。尤為重要是，民間化的城隍信仰，為各種祈福目的，如除瘟、招商等，所出現節慶化發展之情形，以及，不少地方信眾，為躲避統治者干擾，將城隍與佛教結合，大肆辦理活動等。都使得城隍信仰在日治時期的變化，遠較清治時期初形成的景況更為紛雜，亦可謂形構今日城隍信仰活動頻繁的基礎樣貌。

二、臺灣城隍信仰比較研究之意義

臺灣各地城隍信仰發展多元，大致可將其分有幾種不同的類型，各有其發展特色：其一，主祀城隍，為清治官方設立的城隍廟祠；其二，主祀城隍卻未記載於清治時期的官方文書，是民間自行由原鄉帶來的城隍私祀；其三，隨著社會發展變遷，新的行政轄區、地域認同概念形成，地方居民由臺灣各地自行分靈城隍，衍伸出民間對城隍的崇敬情形；其四，透過官方力量，或是宣稱受到天界冊封，由陰鬼升遷為城隍的專祀祠廟，此類型數量不斷增多，已成為臺灣目前城隍信仰廟宇的最大多數；其五，因鸞堂扶筆所形成之陪祀城隍現象，由城隍尊神透過降筆，不斷扮演指引信徒人生方向的重要明師。其它亦有各種城隍信仰發展的成因變化，各地發展脈絡不盡相同，實值得逐一理解。城隍信仰變遷，向來為研究者所關注，然則，過去研究卻多著重於官祀城隍系統的變化，對於民間祭祀城隍的盛況，有儀式研究探討，亦有就單一系統發展脈絡進行討論，卻較少進行各地城隍發展脈絡的比較研究，藉此釐清、瞭解其信仰變遷的過程。

故此，本文欲以臺灣唯一不靠海的南投縣，以及海洋事業發達的宜蘭縣作為研究探討區域，就此二範圍進行微觀討論，進而探觸宏觀視角，就整

9 據凌淑苑比對，全臺至少有8處充作兵營。凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，頁92 - 94。

體臺灣城隍信仰發展進行脈絡變化的思考。擇此兩地為代表，有諸多重要因素：其一，南投與宜蘭皆非臺灣最早出現漢人移民的地區，較多屬二次移民開墾發展，顯示乃是居民幾經調適演繹而成，相較於其它地區而言，更有臺灣在地性變化的觀察價值。其二，此二地皆有官方城隍信仰、民間私祀城隍，亦有陰鬼變城隍等不同時代發展類型，可謂是集結了全島城隍信仰文化的內涵，甚至，兩縣城隍信仰數量皆相當豐沛，雖然建城較晚，但在發展過程中，都打破傳統城隍信仰隨著行政區劃而設的概念，不僅有層級分明的縣城隍、廳城隍等信仰規矩，也有擴張到鄉鎮、村里、小地域等地方守護神的信仰層次，反映著臺灣社會變化與城隍信仰變遷的互動關係。其三，南投與宜蘭因地方特性不同，互有差異，前述城隍信仰的五大類型，恰如其分地都在兩地出現，進行此兩縣比較研究，將有助於理解城隍信仰在臺傳播與在地化發展的脈絡，更能透過兩縣不同城隍信仰發展的結構歷程，了解具有城市守護神信仰體質的城隍，如何漸次融入在地，成為地方重要神祇。

本文基礎資料，為論者於2009年至2013年期間，多次在南投縣、宜蘭縣兩地進行田野調查所得之成果，結合文獻資料進行探討分析，欲以兩縣的城隍發展為探討核心，瞭解城隍信仰究竟在此兩地蘊涵著何種文化軌跡，又城隍如何建立、轉型、變化或擴張，進而了解臺灣城隍信仰發展的可能脈絡。

貳、南投縣城隍信仰概況

一、南投縣城隍廟祠建立與發展

（一）清治時期官祀城隍建立

南投縣最早的城隍信仰，是官方出資建立之「指南宮」。乾隆24年（1759），因南投街創建彰化縣南投縣丞署，官方同時建立城隍廟一座。

其命名，乃因與當時丞署座向相反，採座北朝南格局，故名為指南宮。指南宮屢經整建，並於同治年間失修坍塌，神像改移入鄰近之觀音亭（慈雲寺）祭祀。¹⁰

由於清治時期南投縣並無獨立設縣，除彰化縣境內的城隍廟外，另有兩座城隍廟隸屬於鄰近的雲林縣治範圍，據《雲林縣採訪冊》記載：

城隍廟在林埔下菜園，坐北朝南；祀城隍尊神。歲時，士女焚香不絕。前為武生陳朝魁捐建；後里從互有重修。距治二十五里。又一在舊治南門內，前邑令陳世烈建；今移斗六。¹¹

文中所指城隍廟共有二座，其一為今日竹山鎮內之「靈德廟」，其建立起源於道光11年（1831），林圯埔街總理陳朝魁因慕彰化街城隍廟靈驗之名，遂前往分香割火，雕刻神像，於同年8月，建立私祠祭祀，隨著祭祀者眾，才成為地方重要的城隍信仰。至於廟名由來，則是清治末期，由林圯埔街總理鍾文銅賜贈。另一座城隍廟，乃雲林縣首任知縣陳世烈所建，但隨後便因官署太過近於內山，施政不便，第五任知縣李詮遂在光緒19年（1893）遷縣治於斗六，故此處城隍廟旋遭廢除。¹²

南投縣第四座設立於清治時期之城隍廟，位於埔里，其與鸞堂系統的懷善堂緊密結合，今日稱為「埔里瀛海城隍廟」。最早因清政府施展開山撫番政策，使埔里地位日顯重要，並於光緒11年（1885）設立埔里社廳，延續至第三任通判吳本杰時，則於光緒14年（1888）興建城隍廟。為使廟祠營運順利，更設定每年補給稻穀30石，以作為城隍廟之香油錢。¹³

整體而言，清治時期南投縣境內共有四座城隍廟建立，實則僅有三座城隍廟存續發展下來，且多由官方籌資建立，竹山靈德廟雖屬私建，但也是因官員籌募才形成，是以其靈驗才影響到地方人士參與，形成官民共祀城隍之

10 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》（南投：南投縣文獻委員會，1961年6月），頁113。

11 倪贊元，《雲林縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁159。

12 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁115。

13 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁115。

現象。就此，即可發現南投縣於清治時期的城隍信仰特色，在官方或官員主動籌備前，民間並無自行籌備建立之城隍廟，顯見城隍信仰的官辦特質非常清晰。日後，指南宮、靈德廟與埔里城隍廟三座，則在日後南投縣城隍信仰發展史上，占有重要地位，亦是南投三大城隍信仰重心。

（二）日治時期官祀城隍民間化歷程

進入日治時期，南投縣城隍信仰開始出現重大轉變。首先，明治29年（1896）位於南投街之觀音亭，¹⁴在日軍進入後被官方焚毀，地方人士江仁厚、高金知、曹達等人遂倡議募款重建城隍廟。孰知，大正元年（1912）因南投市區改正，廟宇再度被拆毀。大正6年（1917），三度在地方人士倡議下，與配天宮一起遷移現址，形成媽祖廟旁祀城隍的信仰特色。

無獨有偶，埔里城隍廟神像，也曾受日軍破壞，日軍進入「大埔城」後，先以清廷之分府衙門設為埔里出張所，後以鄰近之北路協鎮府為埔里守備營隊，同時佔據埔里城隍廟，充作憲兵隊宿舍。城隍廟內神像因此遭到毀損，直到憲兵撤退，地方居民方才依靠微薄廟產勉力經營城隍廟。時至明治35年（1902）5月，因埔里南門街巨富施百川自大里迎請三恩主（關聖帝君、孚佑帝君、司命真君）建立鸞堂：懷善堂，降筆濟世；並於明治36年（1903）發刊《懷心警世金編》等鸞書。同年，城隍廟因遭逢颱風坍塌，施百川遂建議將城隍廟神像合祀於懷善堂，直至大正6年（1917），埔里發生大地震，城隍廟全毀，自此懷善堂遂與城隍廟完全緊密結合。¹⁵

相較前述兩座城隍廟的驟變，或因竹山靈德廟在草創時期即具有私建特質，非以官帑辦理。因此，在地方居民的互動影響下，靈德廟於清日政權交替時，受到日軍官方干涉較少，也被民間保留的較為完整。其整體發展在日治初期並無太大變化，僅於明治37年（1904），因林月汀、陳紹唐、曾君定、魏林科等人倡議，林圯埔居民集資募款，為城隍廟重新整修。¹⁶

14 同治年間，地方居民將指南宮之城隍收納入觀音亭中共同祭祀。

15 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁116。

16 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁114。

大抵上，南投縣日治時期的城隍信仰仍以清治時期所遺留下來的官祀城隍廟祠為主，此時較明顯變化是官祀城隍廟在面對新政權統治干擾後，轉由地方居民繼承經營權，由官祀城隍轉向民間發展。也正因如此，城隍信仰開始出現多元發展的情況。比如，埔里城隍廟與懷善堂結合後，城隍尊神經常降筆言說，為信眾指點迷津，甚至在其知名鸞書《懷心警世金編》中，原不知其真實姓名的城隍，也開始出現具體的生平來歷。據其明治36年（1903）降筆記錄所載：懷善堂城隍為福建省人，名為李忠。原欲求取功名，卻因父親逝世而堅持守孝三年，應試後如願考取，在歸途中，曾與友人見路旁有水流屍曝曬，為其埋葬後眾人才返家。某日夜晚，李忠突然夢見地府冥王召其出任「福建省城北門城隍」，夢醒後向母親稟報，竟含笑而終，始赴任城隍之職。後因懷善堂建立，三恩主召其協助，遂至埔里一地成為駐堂城隍。¹⁷

此一透過城隍降筆，陳述神靈個人故事之情況，在日後鸞堂擴張增多後，也開始形成南投縣城隍信仰的普遍性特色，尤以鸞堂活動興盛的埔里，出現最多城隍故事。在諸多善書出版中，經常可見來自各地的城隍至此降筆賜詩，偶有陳述個人事蹟、經歷，提供信眾行事參考。

此外，日治時期民間化後的城隍信仰，並非完全保留清治時期官方壇祀活動，卻間接促成日後民間自籌辦理城隍祭典或遶境，並且有越發興盛的景況，比如臺灣日日新報便曾記載：「南投之人士，素崇信城隍甚篤。於大正十年廟宇重修後，每年六月十四日。俱各裝藝閣詩意。舁神像繞境。」¹⁸是南投縣最早出現城隍遶境的記載，此活動延續至今，已成為南投城隍信仰活動的重要指標。

17 本文發刊於1903年，為目前南投縣鸞堂書冊中，較早且較完整、具體有關城隍信仰來源的故事內容，此處經論者減縮改述，原文見：陳靜庵等編著，《懷善·懷心警世金編》（南投：龍鳳閣懷善堂，1998年），頁12、13。

18 不著撰者，〈南投／迎神盛況〉，《臺灣日日新報》，1926年7月28日，版4。

（三）戰後城隍廟祠建立與陪祀文化之形成

南投縣在戰後分別於草屯與水里兩地，都出現有專祀城隍的廟祠，前者後來亦融入鸞堂信仰的廟祠之中，後者則是與客家義民爺信仰結合。

草屯鎮原無專祀城隍之廟祠，其境內居民多參與南投市指南宮城隍信仰活動，在日治時期文獻中，便有記載南投市城隍遶境參與村落之範圍：往北至草屯庄以北，南是以濁水以南。¹⁹民國48年（1959），在地方人士共同倡議之下，念及城隍祭祀須遠至南投市，較為不便，遂於草屯鎮恩主公廟（惠德堂）旁，增祀一座城隍小祠，民國65年（1976）惠德堂擴建，更名為惠德宮，將城隍信仰納入廟中祭祀。至於水里城隍廟，地方傳說是源於1960年代初期，有地方人士夢見城隍爺托夢要求建廟，正逢民國53年（1964）水里義民廟落成，廟旁尚有多餘空地，地方人士遂協商討論，決議於義民爺廟旁空地，搭建城隍廟以祭祀。因而地方信眾籌組創建委員會，於民國55年（1966）興建，民國58年（1969）完工。建成後，當地新竹移民延續著對原鄉知名神祇的景仰，遂經義民廟管理委員會與城隍廟管理委員會商議後，前往新竹都城隍廟迎請威靈公都城隍分靈至水里城隍廟奉祀。

除此之外，戰後南投縣城隍信仰發展最為顯要者，乃是大量城隍陪祀信仰的出現，各廟宇多以城隍為陪祀神之一。其實，城隍原本並無普遍存在各個宮廟祠堂之中，從上述城隍信仰民間化的脈絡陳述可知，最早於日治時期因有城隍廟遭遇日軍破壞，致使城隍尊神改結合在不同廟宇中，如：指南宮融入南投市配天宮，以及埔里城隍廟融入懷善堂，就是最顯著的例子。此種將城隍視為廟宇陪祀神的現象，在戰後得到最大的擴張與蔓延。論者曾於南投縣境內調查超過125間廟宇，²⁰即發現多數的寺廟都有陪祀城隍爺、城

19 不著撰者，〈南投／迎神盛況〉，《臺灣日日新報》，1926年7月28日，版4。

20 論者自2008年起負責執行：《南投縣民俗及有關文物普查計畫·第二期》暨《南投縣民俗及有關文物普查計畫·第三期》，兩計畫皆由林茂賢擔任主持，實際調查數量超過125間廟宇。調查期間發現，南投縣城隍信仰相當興盛，多數民間信仰廟宇皆設有城隍尊神作為陪祀神，此風尤以環山地區為盛，構成南投民俗中相當特殊的一則現象。相關成果評估與說明亦可參見：溫宗翰，〈南投縣無形文化資產潛力點評估——以信仰與節慶為例〉，收於：游守中總編輯，《南投學學術研討會論文集》（南投市：投縣文化局，2011年12月初版），頁121-142。

隍尊神的現象，且經常有與土地公合祀，放在同一個位置的情況。大抵上，只要是鸞堂系統之廟堂，或是媽祖廟，都可以看到陪祀城隍的情形。可以推測，陪祀文化的形構，主要是在城隍信仰民間化後，透過不同廟宇交流、接觸，日漸傳播擴散而形成。

除此之外，這類陪祀城隍的廟宇，多以農曆6月15日為神誕日，並舉行祭祀。將神誕日定在農曆6月15日，顯是受到民國52年（1963）8月起，由臺灣省政府公告「臺灣省改善民間習俗辦法」²¹的影響。該辦法是以節約拜拜為概念，推動各縣市要統一祭典日期，避免鋪張。然則，城隍信仰自明清時期即開始有三巡會習俗，分別在清明日、七月望、十月朔等時間，由城隍神像帶領眾神、人，遊歷大街小巷。²²臺灣清治時期官方雖然因經費有限，不見得有固定的三巡會辦理，但因各地城隍信仰淵源不同，民間化與在地化後，結合神誕日進行遶境，通常有著農曆2、3月春季、農曆6月夏季，及農曆10月秋季等三種時間。改善民間習俗政策推動後，各地城隍祭典日期便日漸統一，南投縣地區的城隍神誕日，也就在此變化中，逐漸統一在農曆6月15日。

二、南投縣城隍信仰活動

（一）南投各地城隍遶境活動及其擴張

南投縣有句俗諺云：「海邊興媽祖，山城肖城隍」，²³即凸顯出南投縣城隍信仰活動頻繁的熱絡景緻。最富盛名的信仰活動，乃定期辦理「遶境」，上述南投縣五大專祀城隍之廟宇皆有辦理，唯水里城隍遶境多是配合往新竹城隍廟進香後才舉行，較不是特定為城隍祭典而辦理遶境之活動。值得注意的是，此五間城隍信仰，巡境範圍都只在其所屬鄉鎮內，少有跨越鄉鎮之情形，足見此種城隍信仰活動，是不斷受到新的行政區劃概念影響，產生

21 其辦法條文可以參照：何鳳嬌編，《臺灣省警務檔案彙編——民俗宗教篇》（臺北：國史館，1996年），頁5。

22 凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，頁33、34。

23 論者於南投市、埔里、竹山田野調查所得之說法，另有「海邊媽祖、沙連城隍」之說。

城隍轄區範圍的再確定。

南投最早的城隍遶境，始於指南宮，前引昭和元年（1926）臺灣日日新報所載資料便有顯示，當時的城隍遶境始於大正10年（1921），初次辦理之慶典儀式時間為農曆6月14日。自昭和7年（1932）起，因：「南投街商人，因鑑於不景氣之深刻。值例迎城隍之期在即。故議以積極的舉行。希冀挽回景氣」，²⁴此後，遶境活動變成兩日，於農曆6月14、15日舉行，由於祭典擴大辦理，當時甚有商工會推出「納涼市」，並獲得街役場支援，²⁵街上更有商舖變裝參加盛典，也辦理陣頭評比、²⁶藝閣評選活動。²⁷從報導記錄中，亦可發現有數十商團參與，可以想像當時盛況之非凡。

至於當代的南投市城隍遶境，則是由農曆6月14日晚間開始舉行，配天宮內的七爺八爺及牛頭馬面等神將團體，將在南投市區內進行暗訪掃街活動。²⁸時至農曆6月15日，為遶境主日，不僅南投縣內，甚至外縣市進香隊伍，皆會先至配天宮朝拜，下午1點開始遶境，範圍遍及整個南投市（含郊區），²⁹諸如：牛運堀、三塊厝、包尾、茄苳腳、半山、軍功寮、內轆等村莊，每戶人家則會在門前設置香案，聖駕回廟時，則先入配天宮參拜，隨後再回左側之指南宮，清淨一番後結束此年度盛事。

繼南投市城隍之後辦理城隍遶境活動者，有竹山鎮靈德廟、埔里瀛海城隍廟、草屯惠德宮等，進行模式與南投市城隍遶境十分相似，可以推見是儀式傳播擴張的結果。埔里瀛海城隍廟遶境活動起始年代不詳，遶境範圍在

24 不著撰者，〈南投／議迎城隍〉，《臺灣日日新報》，1932年7月15日，夕刊，版4。

25 不著撰者，〈奉祝城隍廉賣 南投商工會主催 得同街役場後援〉，《臺灣日日新報》，1932年7月16日，夕刊，版4。此外，一直到1935年的報導中，都還看得到納涼市的記錄，這也形成後來南投城隍遶境活動，必定有夜市的傳統。

26 不著撰者，〈南投兩日迎城隍 觀眾數萬極呈盛況 附陣頭各等入選者〉，《臺灣日日新報》，1932年7月22日，版8。

27 不著撰者，〈南投迎城隍 各團體暗中 準備角勝〉，《臺灣日日新報》，1932年7月28日，版8。

28 值得注意的是，論者田野調查過程中聽聞：每年暗訪入廟時便會下雨，被認為是象徵豐泰之雨，信徒也樂見此甘霖祝福。另在謝宗榮，〈南投市城隍信仰與迎城隍廟會活動〉，《臺灣的廟會文化與信仰變遷》（臺北：博揚文化，2006年），頁314。此文中，亦有述及地方人士對暗訪後入廟降雨的期待。

29 日治時期報紙資料有記載其開始時間為下午一點又遶境範圍也相去不遠。

埔里核心街區，並未擴及郊區，模式亦較為簡單，半天舉行完畢，緊接著是普度法會。埔里城隍之信仰活動，主要以農曆6月15日當天的祭祀祝壽與普度法會³⁰為主，頗能凸顯其地方發展特色。至於草屯惠德宮則是於民國84年（1995）開始辦理第一屆城隍遶境，於農曆6月15日當天下午開始舉行，延至夜晚，以藝閣車與各前來祝壽之陣頭形成熱鬧場面。

至於竹山靈德廟，其遶境規模逐年盛大，但當地耆老回憶日治時期並未有遶境，故可推論為戰後才開始發展。初期因多由頭家爐主辦理，並無常態固定。自民國78年（1989）管理委員會成立後，祭祀活動才開始明確，辦理遶境也多與各地交誼廟宇交流。³¹時至民國98年（2009），靈德廟因成立新世代青年會，才又開始招集攤販、規劃活動，力圖恢復過去光景，不只擴大遶境範圍，更辦有文化祭、育樂營等活動。其遶境儀式多達數日，先由頭家爐主將城隍神尊迎回廟中，接受各地香團祝壽，其後分日於瑞竹區、社寮區兩大郊區遶境，農曆6月15日當天，才於竹山街區遶境。

（二）竹山靈德廟冬尾戲

南投縣竹山鎮、鹿谷鄉、集集鎮等地，每年農曆10月開始舉行收冬戲，³²地方公廟皆會至竹山鎮靈德廟迎請城隍尊神前去社區裡作客，以供地方居民祭祀，部分廟宇或地方角頭，甚至聘請戲班演出，以酬謝城隍尊神庇蔭的辛勞。此種現象，也發生在各地媽祖誕辰時，比如鹿谷小半天媽祖遶境、竹山社寮四里迎媽祖等，也都有迎請靈德廟城隍至當地祭祀的情形；且鹿谷地區慚愧祖師祭典時，亦多有迎請城隍參與之情形，足以見得靈德廟於竹山、鹿谷、集集一帶之重要性。

迎請城隍尊神至地方作客、觀賞冬尾戲，並非城隍信仰之特例。部分廟

30 據當地訪查得知，普度實為長期傳承的結果，居民認為城隍管陰，在此日普度有廣施恩澤的意涵。

31 此外，早期遶境當晚，居民甚至於自家擺設宴席招待賓客，後因民國88年（1999）九二一大地震影響，祭典活動力驟減，一般家庭也不再於祭典時擺宴設席，街上亦少有攤販點綴，儀式較為單純。

32 或稱冬尾戲、作冬尾。

宇或地方角頭另會迎請連興宮媽祖、沙東宮開臺聖王等，然則，必定都以城隍廟為主要核心；因各地迎請隊伍，通常不僅迎請神像，尚包含有靈德廟內之七爺八爺神將團，或是七爺八爺神尊。此習俗正確起源年代實不可考，地方耆老推測自日治時期開始，由於各地廟宇前來迎請情況不同，因此也非有共同的起源時間，大致可以推知，靈德廟作為昔日雲林縣重要城隍廟之一，對當地甚有影響力，是長期累積，形構信仰圈的結果。

目前冬尾戲的邀約情形，雖受九二一地震影響，儀式日漸簡化，但邀請之情卻依然相當踴躍，年底大多可延續一至二個月之久，若無提前預約排隊，更有可能安排不到時間。

（三）城隍降筆

誠如前述，自懷善堂城隍降筆自述身世之記錄後，後續有諸多城隍廟經常有城隍降筆之情形，此亦是南投地區城隍信仰活動相當豐富的一環。南投市如藍田書院，竹山鎮如克明宮，集集鎮如明新書院，草屯鎮如惠德宮，魚池如麒麟宮代化堂等，都有城隍降筆之情形。最密集興盛之處，則為埔里鎮。包含：醒覺堂、育化堂、導化堂、醒靈寺、懷善堂（瀛海城隍廟）、參贊堂等，都曾有城隍降筆之記錄。其中，懷善堂因早已於民國60年（1971）改為瀛海城隍廟，前殿以城隍爺為主神，每日鸞生都誦讀《城隍經》，昔時每月都約有3次的扶乩降筆，在筆生退休後，已停止降筆數十年。其餘鸞堂，雖是偶有城隍降筆之記錄，卻因大多有陪祀城隍，表現出鸞堂系統對城隍信仰蓬勃發展的支持度。

由於鸞堂信仰深信功德累積、修行、著書後，才能進入聚善所，甚至獲得薦拔成神。故比如醒覺堂的記錄中，埔里本境的城隍神名為黃富，其原為桃園人，後遷居埔里，參與鸞務。「卒後上蒼命派為水尾福神，首次於昭平宮育化堂（埔里孔子廟）降鸞賦詩……於民國92年初，又蒙本堂恩主保舉，上蒼旨降調升本境城隍之職。」³³另如育化堂《破迷針》中，亦曾記載有代

33 陳松明主編，《宣平宮醒覺堂堂誌》（南投：宣平宮醒覺堂管理委員會，2004年），頁18。

化堂城隍降臨，其「一生並無過失。至甲辰年會集同庄有志。創設代化堂崇奉三尊……蒞任於五里鞍福神之任。經有一年六個月。再受命轉任文武廟內堂福神之職。幸登天路善書告成有功。再受命為代化堂城隍之職」。³⁴

由此可知，鸞堂經常借用中國科層體制之薦任概念，透過降筆活動彰顯城隍信仰的特質。只要積德行善，便有機會成為福神，並且升調為城隍。此一特殊的信仰活動，儼然是形構南投縣城隍信仰不斷擴散，得能流動發展的重要因素。

參、宜蘭縣城隍信仰概況

一、宜蘭縣城隍廟祠建立與發展

（一）清治時期官祀城隍之建立

宜蘭縣最早的城隍信仰建立，亦與清治時期隨著統治者力量進入有關。宜蘭市城隍廟創建於嘉慶18年（1813），是由時任通判翟淦捐俸，邀請仕紳與地方居民合資所建立。³⁵由於宜蘭城內風雨多，廟堂易毀損，故於道光10年（1830）曾由通判李廷璧提倡大修，其後又於咸豐8年（1858），由通判富謙捐俸倡修，同治7年（1868）由通判丁承禧號召仕紳共同倡修。³⁶在有限存留經費底下，清治時期數次倡修，足以表現歷來官員與民眾對此城隍廟之重視。

光緒6年（1880），宜蘭地區遇風雨連日，地方官紳遂設壇向城隍祈求風調雨順、國泰民安，果然雨停水止，靈驗萬分。故閩浙總督何璟³⁷等人，

34 不著撰者，《破迷針》（南投：財團法人埔里昭平宮育化堂，1994年），頁140 - 141。

35 增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》，頁129、230。

36 游謙，《宜蘭縣民間信仰》（宜蘭：宜蘭縣縣史館，2003年），頁339 - 340。

37 光緒2年（1876）任閩浙總督、福州將軍等職，並於光緒5年（1879）兼任巡撫，後於光緒9年（1883）清法戰爭負責沿海及臺灣防務。

便於光緒8年（1882）奏請朝廷賜匾予宜蘭縣城隍，以感念神恩。³⁸顯然，清治時期宜蘭市城隍便以靈驗故事傳世，正是促進日後官方信仰民間化的激素。

（二）日治時期城隍信仰發展變化

誠如前文南投縣之例，日治時期是官祀城隍信仰民間化的重要時間點，宜蘭縣的城隍發展自也不例外。在清、日政權交替後，乏人修繕的宜蘭城隍廟略有頹傾，明治30年（1897），地方信士涂啟星、陳貴仁等人便號召整修，開啟清治官方城隍祭祀轉入民間經營發展的機緣，其後，昭和2年（1927）因建築崩塌，故又有地方人士余水土等人倡議重修。³⁹

另方面，宜蘭縣地區於日治時期新出現兩座城隍廟宇，其一為頭城城隍廟建立，但該廟之祀神，早在道光25年（1845）即已出現。當年5月24日，頭城地區曾有居民入夜後，於福德坑溪下流（今新建里）林投樹上發現見一尊神像，並將其迎奉入佛祖廟中。至同治3年（1864）因有大水沖毀佛祖廟，於是村民集資，於今頭城鎮吉祥路一帶重修廟宇，稱為「開成寺」。時至大正2年（1913），鄰近地區拔雅里將軍廟之乩童湯再三，忽在神靈降乩時告訴眾人，說其為城隍爺，眾人始知清治時期拾獲之男性神像即為城隍，於是地方居民發起為其建立城隍廟，以獨立祭祀。⁴⁰最終於大正9年（1920）農曆正月6日，舉行安座大典，此後，居民亦以當日為城隍誕辰日。

另一座城隍廟的出現，則為羅東城隍廟。其廟基最早形成於嘉慶20年（1815），當時僅為大眾爺廟，鄰近處皆為墳地，由大眾爺廟收容無主枯骨。此外，廟中另祭祀有賢文、茅格等熟番通事，作為慰藉漢人佔用土地的補償，同時也祀有「功德主」牌位。日治以後，明治30年（1897），大眾

38 凌淑苑，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，頁69。另參見何璟，〈奏為宜蘭縣城隍顯靈請頒給匾額事(摺片)〉，《軍機處檔案摺件》（臺北，國立故宮博物院藏），120851號。

39 不著撰者，〈宜蘭重修 城隍廟〉，《臺灣日日新報》，1927年7月16日，日刊，版4。

40 不著撰者，《頭城鎮開成寺簡介》（宜蘭：開成寺管理委員會，1997年），頁1。

爺廟被日本人徵用為日語傳習所分教場，翌年又因羅東公學校設立，暫時充作羅東公學校校舍。直至明治34年（1901）因公學校建成，才歸還廟地。⁴¹

大正9年（1920），羅東廢廳改郡，並且開通火車，帶動街景繁榮，此時，羅東又設立有郡役所。因此，昭和8年（1933）便由當時街長陳純精與范純喜等地方士紳，向羅東郡守梅谷修三陳情，希望將改建後的大眾爺廟就此升格為城隍廟。當時，日本統治當局仍較為尊崇佛教，因此合議將廟名定為「慈德寺」，登記主祀神為觀世音菩薩，昭和9年（1934）慈德寺重建落成後，建立城隍信仰於廟中，並將觀世音菩薩作為陪祀。⁴²自此，羅東城隍廟成為宜蘭縣城隍信仰由陰廟祭祀轉為城隍的典範，也是日治時期宜蘭城隍信仰的一大特色。

（三）戰後宜蘭縣城隍信仰蓬勃發展

自清治時期留存至戰後，整個宜蘭縣大致已有三座城隍廟宇。最北為頭城城隍廟，其於民國78年（1989）與開成寺決議合併，最終在民國84年（1995）重建完成，廟名改為「宜蘭頭城開成寺城隍廟」。其二，在宜蘭市中心，則以民間化的城隍廟為主，其自日治時期起的城隍遶境，於戰後獲得最大的施展，並影響到頭城、羅東、蘇澳等地。最南端則有羅東城隍廟，其雖改稱為慈德寺，大抵上仍以城隍為主祀，同時保留過去大眾爺信仰之神尊，亦於民國63年（1974），由信徒募資將左廂房改建為功德堂，祀奉地藏王菩薩外，更陪祀有功德主牌位。每年城隍誕辰，此三地之信仰活動熱絡非凡，

猶值得注意的是，於1980年代開始，宜蘭縣出現大量的城隍信仰廟宇，多與大眾爺廟、有應公廟等陰廟祭祀息息相關，由於民間信仰的超自然世界想像中，要從陰廟轉型為城隍廟，需經過層序轉化，因此有些城隍廟透過官方力量，以建立正統名譽，亦有民間藉由自行降乩，向他處取得玉旨後才轉型的案例。亦有廟方主祀者，隨者大眾爺轉為城隍爺風潮的誕生，經向大

41 許純蓮、黃明田等人，《羅東鎮志·宗教篇》（宜蘭：羅東鎮公所，2002年2月），頁672。

42 游謙，《宜蘭縣民間信仰》，頁342、343。

眾爺擲筊確認後，即刻更換為城隍信仰。大抵上，這些由陰鬼信仰轉變之城隍信仰，設立地點多在偏遠郊區，並以鄰近海邊最為顯著，同時，整個宜蘭地區又以蘇澳鎮所擁有的數量為最大宗。在蘇澳鎮內，論者已調查到由陰廟轉為城隍信仰者有：頂寮城隍廟、龍德城隍爺廟、埤岸城隍爺廟、隘丁城隍廟、蘇澳城隍廟、蘇澳港城隍廟、南方澳城隍廟、北濱城隍爺廟、新馬城隍廟、港口城隍廟、山海關城隍廟、後湖城隍廟等，共計12座。⁴³其他地區如鄰近的冬山鄉，亦在接近蘇澳的邊界處，有座抗日大眾爺轉為城隍信仰之案例。

此種陰廟轉為城隍信仰的大量出現，最早雖於日治時期便已開始，但細查各廟宇發展脈絡，實則與陳定南自民國70年（1981）起，擔任宜蘭縣長職位時，與地方信仰緊密互動有關，其後，陳定南於民國73年（1984）欲參與連任選舉期間，大量的地方拜會行程，也是促進不少陰廟改變為城隍廟的時間點。⁴⁴

民國72年（1983），蘇澳鎮舊頂寮地區被規劃為利澤工業區用地，因此有遷村之必要。在遷移過程中，原分屬北頂寮的有應媽信仰，以及南頂寮的有應公信仰，在遷廟時同意合祀。民國73年（1984）竣工時，舉行晉殿陞座慶典，由當時縣長陳定南感念兩廟鬼神為地方建設發展之奉獻，遂尊奉其為「城隍爺廟」，由於亦有女性有應媽信仰，故地方信眾另稱其為「城隍媽」。此後，舊頂寮地區原本以農曆7月11、12日為有應公、有應媽誕辰日，也改為與宜蘭市城隍廟誕辰日同一天，都為農曆2月8日。⁴⁵

鄰近於頂寮的龍德城隍廟，亦與頂寮有相同的「升格」經驗，地方原有無祀枯骨男女各2付，民國76年（1987）重建升格後，有應公升為城隍公；有應媽則升為城隍媽。當地甚至有一傳言，說陳定南到此視察時，曾經向

43 由調查過程可發現，諸多有應公廟或大眾爺廟等陰祠，經常有自行升格的現象，而多數有應公廟或大眾爺廟位置偏遠，難以全面查獲，因此實際數量可能比目前所知更多。

44 諸如後湖城隍廟，最原始信仰稱為感應公，其後，又有稱為萬善堂，第三次修築時又改為聖爺廟，最後經向境主聖湖箕山宮三山國王與後湖福德祠擲筊確認後，於2009年重新整建為城隍廟，建成時，縣府官員曾前來祭祀，地方主導者遂就此改稱為城隍。

45 游謙，《宜蘭縣民間信仰》，頁344。

龍德地區的有應公、媽祈求連任，果然應驗，故陳定南才尊奉其升格為城隍廟。⁴⁶

至於其它城隍廟的升格，則都要比頂寮與龍德晚許多，由陳定南縣長「冊封」⁴⁷城隍的概念，一直延續到陳定南下臺後，改由游錫堃繼任縣長時，亦有相關「冊封」的傳說流傳出來。值得注意的是，諸多廟方聲稱是由「縣長冊封」城隍，但都難考察其真實性。部分除了像南方澳內埤城隍廟，⁴⁸在民國83年（1994）落成安座時，縣長游錫堃有親臨現場外，其他諸如後湖城隍廟、北濱城隍廟等，都無縣長親臨，而是由縣長下屬為其重建落成式致贈匾額，顯見，城隍職位也並非全由官方力量來進行調升。大抵上，只要是1984年至1997年期間，有重修落成記錄之大眾爺廟，皆有可能因著與官方互動，藉此取得調升為城隍的說法或契機，形構出戰後宜蘭縣城隍信仰蓬勃發展的最重要時期。

二、宜蘭縣城隍信仰活動

（一）宜蘭市城隍遶境的發展與擴張

宜蘭縣首次出現城隍遶境活動，最早始於日治時期。根據大正3年（1914）《臺灣日日新報》之報導：

宜蘭城隍。以陰曆二月八日。為祝誕辰。循例繞境，因蘭地於前年。曾有惡疫流行。諸弟子議請城隍繞境。以為鎮壓疫氣。及惡氣滅息而後。乃與市內諸紳商。協議例年每屆二月八日。迎城隍繞境。照稻江霞海城隍模樣。乃備紙枷帶鎖。犯人隨駕捻香諸故事。昨年二月八日始行此舉。初創之時。犯人稀少。本年復屆期日。故市上諸弟子。預先於數日前。遍貼告白通知各處人民。分別市街。

46 2012年論者於龍德城隍廟訪談所得知之傳說。

47 此為民間用法，於蘇澳地區田野調查所獲。

48 社區原本為收埋民國44年（1955）內埤漁港建立時，於港中挖掘起的無主枯骨，地方人士尊奉其為大眾爺廟。

裝飾藝閣花棚。分派二十七保。彩旗樂隊。前三夜請出范八謝七。巡視市街。至八日正午。聚集廟前。起程繞境。是日鑼鼓樂旗。二百八十餘陣。龍船閣三閣。蜈蚣閣四閣。詩意花棚。各十餘閣。隨駕拈香千餘人。被枷帶鎖犯人。約計五、六百名。遍遊街道。沿路爆竹喧天。觀者塞滿市途。⁴⁹

這則報導精要地把宜蘭市城隍遶境起始的原因、發展情況陳述出來。最早起源於大正元年（1912），因有瘟疫流行，所以眾弟子模仿稻江霞海城隍遶境模式，連三夜暗訪，並於農曆2月8日大肆舉行遶境。此外，由於宜蘭市人對此城隍遶境的重視，原本帶枷儀式參與者不多，幾經宣傳後，大正3年（1914）開始有五、六百人參與，至大正8年（1919）報導，則突破千人記錄。⁵⁰

時至今日，宜蘭城隍遶境帶枷儀式依然可見，只是人數已不復以往。隊伍行列中，則多為神將團、北管團，較無日治文獻所載之各種藝閣花車情形。整體而言，宜蘭市城隍遶境依然是具有指標性地位，不僅是宜蘭縣境內規模最大者，其遶境過程儀式複雜豐富，比如城隍夫人神轎與城隍爺神轎前後，經常有大批信徒跟隨，除了前述帶枷者外，更有手持竹掃把沿街掃路之情形，同時，亦有不少隨香信眾，手扶城隍神轎，協力推動，以求城隍靈力降臨、庇蔭平安。

其它地區，尚有頭城隔兩年一次、羅東每年一次、南方澳每四年一次等城隍遶境活動。頭城城隍廟遶境，最早記載起於昭和9年（1934），因廟貌翻修後15週年紀念，故辦理遶境活動。當年度即有相當多陣頭團體參加，諸如：少爺團、車鼓弄、福州踏腳團、文武判團、宜蘭總蘭社、礁溪玉蘭社、七爺八爺團、羅東福蘭社、按察司團、羅東心蘭社等。⁵¹目前，頭城城

49 不著撰者，〈城隍巡境〉，《臺灣日日新報》，1914年3月8日，日刊，版6。

50 不著撰者，〈宜蘭短訊 城隍繞境詳報〉，《臺灣日日新報》，1919年3月12日，日刊，版6。

51 不著撰者，〈頭圍城隍 十五周年祭 盛行籌備〉，《臺灣日日新報》，1934年2月11日，夕刊，版四。

隍廟每年與頭城東嶽廟輪流舉辦「頭城大拜拜」，首年由城隍廟於農曆正月6日舉辦遶境，次年正月不辦，改由東嶽廟於農曆3月16日舉辦遶境，這種輪流辦理方式，乃是為節省開支成本，同時也是新的地域信仰認同的媒合，形成頭城鎮每年之宗教盛事。

由儀式過程與內容可以推測，羅東城隍廟的遶境儀式主要受宜蘭市、頭城鎮兩地的遶境影響甚深，神將團的表現是一項重點，而羅東城隍廟也於戰後自籌自組神將團與神童團，結合北管樂團後參與其他地區之交陪遶境活動。至於南方澳城隍遶境，則是南方澳地區一大盛事，自下午開始，延續至晚上才入廟，著重於藝閣車的巡遶，以及神轎進入南方澳地區逐一巡視，途中不僅有外地交陪廟宇參加，更有城隍乩神隨駕，城隍爺隨時降臨向各廟宇拜會。

（二）祈晴、咒誓、圓夢、中元祭、教囡仔等信仰活動興盛

宜蘭縣城隍信仰最大特點，即其境內各地城隍靈驗故事不斷，又經常結合儀式進行傳播，因此有諸多與居民生活緊密相關的信仰儀式進行著。前述文中，即有提到清治時期官員為宜蘭連日大雨造成災損，故請求城隍庇蔭之案例。時至日治時期，又有案例因雨季過長，造成稻作歉收，地方士紳主動聯合邀請區長、保正等官方單位，於碧霞宮、城隍廟上疏祈晴，並齋戒連續六日，以示誠心。⁵²

除此之外，城隍為陰間的管理神祇，居民對其有一定程度之信賴，維持了陽世間社會秩序所無法彌補的空窗。日治時期即曾有一案例，宜蘭四圍堡五間庄民簡福山於辛仔罕港遇水鬼侵擾，其妻子遂向宜蘭城隍求助，夜宿於廟中，得夢為「鴨母落水食魚」，⁵³依夢語往港邊尋找，竟即刻找到其腐爛多時之屍體。

52 不著撰者，〈宜蘭短信 城隍祈晴〉，《臺灣日日新報》，1903年11月14日，日刊，版4。

53 不著撰者，〈圓夢得屍〉，《臺灣日日新報》，1913年9月16日，日刊，版6。

另一與城隍信仰密切相關的信仰活動為：咒誓，⁵⁴常見於選舉活動競爭激烈時，比如前述陳定南參與宜蘭縣長選舉時，即有國民黨候選人與其共同前往宜蘭市城隍廟進行咒誓，以確保選舉過程清白乾淨。⁵⁵此種情況也並非只有發生於1980年代，時至2009年，亦有選舉過程借用此種信仰儀式進行角力競逐。⁵⁶

此外，宜蘭縣城隍信仰活動中，最具傳承性且盛大、多元，又頗具宜蘭在地特色者，尚有中元祭相關活動。自嘉慶5年（1800）起，即由宜蘭城隍廟負責於農曆6月底開鬼門，隨後市街各處輪流普度，⁵⁷其盛況堪稱「全島之冠」。⁵⁸且如頭城開成寺每年普度結束辦理搶孤活動，熱鬧景況亦是驚人，顯見城隍信仰在宜蘭有其特殊的文化價值觀與信仰脈絡。

近年來，宜蘭縣較新發展的城隍信仰活動，則有「教团仔」的祈祀儀式。是自宜蘭縣蘇澳鎮頂寮城隍廟發展開來。2007年，因一位從頂寮嫁至冬山的婦人，突然於頂寮城隍廟要求廟方讓她放置孩子衣服，其上方並有生辰八字與藤條，說是王母娘娘指示她，可請娘家附近的城隍爺管教小孩。此後，此儀式意外傳開，請城隍爺管教小孩的傳說經報紙報導後，迅速擴散，並已發展到要預約位置才能擺設的情況，⁵⁹形成目前宜蘭城隍信仰最具在地特色的信仰活動。

除此之外，前述已表明宜蘭縣城隍信仰儀式經常與居民生活產生密切相關，在蘇澳、頭城、羅東等地，也都各有其它不同的信仰儀式內容，比如：頭城城隍信仰另有協助信徒解罪祭改，透過擲筊方式，並簽寫文疏、焚化金

54 即賭咒，此處將神前立誓的概念簡寫為咒誓。在康豹的研究中，認為這是漢人追求正義與社會和諧的一種方式。參見：康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期（1999年），頁173-202。

55 相關新聞可參考：〈陳定南邀約賭咒 邱益三接受挑戰〉，《聯合報》，1981年11月12日，版3。以及：〈城隍廟前 雙膝落地 兩人競選 三人發誓〉，《聯合報》，1985年11月07日，版3。

56 吳淑君，〈呂重誓自清：若發黑函就下地獄〉，《聯合報》，2009年12月2日，版A4。

57 不著撰者，〈宜蘭籌備 慶讚中元 本年要踵事增華〉，《臺灣日日新報》，1927年7月31日，夕刊，版4。

58 不著撰者，〈宜蘭通信（廿六日發） 協議中元〉，《臺灣日日新報》，1913年7月29日，日刊，版6。

59 楊宜敏，〈請城隍公「管教」 人多到要預約〉，《自由時報》，2009年10月11日。

紙，由城隍爺協助解開信徒困厄，化解冤親債主。羅東城隍廟則經常可見升學、考試的祈求，又因為緊鄰商區，所以貿易公司或商家都經常在此祈求生意興隆。蘇澳地區的諸多城隍廟，則經常有南方澳漁民前往祈求漁獲豐收，因此，此處城隍廟經常是由漁民、船家奉獻戲金，以及捐獻建廟基金，甚至有船家在出海前，會於城隍廟燒香秉告，祈求豐收與平安。至於宜蘭市城隍廟，另有因少爺會、小姐會、神將會等陣頭組織團體的運作，使其信仰活動不僅只於城隍廟本身，各會組織的交誼互動，以及分香系譜的互動，也都形構宜蘭市城隍活動的頻繁豐富。尤有甚者，由於廟中另有陪祀城隍夫人，因此早期文獻記錄中，也常可見女性信徒為城隍夫人服務，自願擔任其婢女，為祂摺被子、端臉盆水、梳理等服務。⁶⁰

綜觀上述諸多信仰發展脈絡與信仰活動的出現，得以發現因宜蘭縣特殊的自然環境多雨特性，使得城隍信仰活動也較為多元，在清治與日治時期都有祈晴的案例。並因城隍管理陰間，令信眾容易對其產生「威靈顯赫」的信任感，因此諸如尋找親人、咒誓、管教小孩等祈求目的，透過城隍信仰的威嚴形象，較令人信服，故而產生諸種信仰活動與儀式，這些內容，都指向城隍信仰民間化後，使其信仰功能遠比官祀城隍更為多元豐富的現象。

（三）補強靈力的活動

宜蘭縣境內絕大多數的城隍信仰，皆為鬼魂祭祀的轉形。有前述借用「官方冊封」的概念，或是依附「官方正面形象」改變者，亦有聲稱「玉帝冊封」而取得「正信」者，另方面亦有部分城隍廟是由信眾推舉調升。這些廟宇過去為容易令人焦慮或恐懼的鬼魂崇拜，一夕之間轉變，其實也會使信仰者產生靈力有無的想法、質疑，大抵上，如果神明具有靈驗事蹟，其轉形或變化便能即刻獲得人們注意與接受，比如頂寮城隍廟因有管教小孩之靈驗事蹟著名，故甚容易被視為大廟與正神信仰。否則，就需要透過一些轉變儀式，甚或是由外力因素，來達成信仰效果。較常見的變化，則是將陰廟所收

60 高賢治，〈城隍信仰的由來〉，收於：增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》，頁130。

埋之枯骨永久封埋，不再起出清洗或曝曬。同時，也會改變廟體，讓過去以三面壁⁶¹做法為主軸的陰廟祭祀，改設有門神崇拜，門口並增建天公爐、金爐。

另方面，多數由陰鬼轉型為城隍廟者，於廟中概會增設陪祀神，諸如七爺、八爺，或是文武判官的祭祀。或有納入媽祖、觀世音菩薩、釋迦摩尼佛等神靈的案例，亦有如宜蘭縣龍德城隍廟，形成城隍廟後，為取得靈力，向雲林縣三條崙的海清宮奉請玉旨，同時迎請包府千歲分靈，成為廟中陪祀神，當地民眾更因在海清宮請得「黑令旗」，⁶²始認為城隍爺也與包府千歲持有相同兵馬，固定犒軍點將，並將黑令旗奉於廟前，每年往三朝崙進香刈火後，回到龍德時，便會持黑令旗與神轎一同在社區遶巡，庇佑里民。

除此之外，諸多城隍廟宇為表現與陰鬼祭祀不同的特質，更會參加他處的進香活動，諸如：後湖城隍廟、蘇澳港城隍廟、蘇澳城隍廟、南方澳城隍廟、頂寮城隍廟等，尤其是頂寮城隍廟因有參與全國城隍聯誼會，因此進香活動或廟宇交流活動相當頻繁，藉由信仰活動的多樣性，得能不斷換取香火經驗，增加靈力，同時，也與一般三面壁陰鬼信仰不交香、不贊境的情況，產生對比差別，逆轉原本的廟祠形象。且信仰活動的增多，其實一方面展現了廟方社會資本與能力，同時也可擴增信眾、打響知名度，破解原有屬「陰」的廟宇概念。

尤有甚者，透過遶境也能取得與一般民眾有更多接觸的機會，使地方居民更能投入此信仰行列之中，故陰鬼升城隍後的廟宇，亦多會辦理相關遶境活動，或如前述去參與他人進香。再者，藉由「犒將」這類需要集結眾人一起參與的儀式，也能增強地方對信仰的投入，扭轉過去做為陰廟而為人拒於千里之外的形象。大致而言，從原本陰鬼信仰轉變的城隍廟，經常衍生出維

61 三面壁是民間常見的陰廟形式，多用於祭祀無主孤魂。林瑋嬪研究認為，沒有完整屋體的三面壁，僅是提供鬼魂暫時的棲身之所。參見：林瑋嬪，〈「鬼母找女婿」：鬼、三片壁、與貪婪的研究〉，《考古人類學刊》，第75期（2011年），頁21 - 25。

62 論者於龍德城隍廟前採訪時，有地方耆老表示，大眾廟剛轉為城隍廟時，因地方有居民「感到不安」，所以後來才特別去三條崙海清宮迎請黑令旗。

持信仰靈力需求的儀式內容，使其不斷補強靈力，以獲得信眾的大量支持。

肆、兩縣城隍信仰之比較

循著上述兩縣發展歷程，我們大致可以了解臺灣城隍信仰的建立，與清治時期統治者力量息息相關，隨著官方祭祀傳統的傳播擴散，臺灣民間逐漸接受這一項由官方權力帶動的祭祀文化。⁶³進入日治時期後，政權易轉，日本殖民統治者並未即刻接受這套官方文化系統，甚至在占用城隍廟為軍事用地或官方用地時，造成不少破壞。如此，卻也間接促成臺灣城隍信仰轉向民間化的契機，由地方信徒主動集結重新修繕城隍廟，接收了這套信仰，並形成祭祀脈絡。

在商業繁榮、發達以後，南投、宜蘭兩縣的商會，不約而同地參與了城隍信仰活動，建立一套傳統信仰概貌；使城隍信仰既威嚴顯赫，又能展現地方特色，其實核心意涵在於帶動地方商業貿易。可以說，民間化以後的城隍信仰，儼然就是地方文化認同的縮影，由生活瑣碎到經濟活動，掌握了地方結構想像的文化象徵。比如，城隍信仰在清治時期都是屬廳、州、縣、都、府等大地方概念的城隍廟，到了日治時期後，改以郡、庄為單位，甚也有屬於某單一廟祠城隍的案例，城隍管轄範圍在新的行政區劃下日漸限縮，出現新的地方認同單位；比如：以南投市的案例看來，信仰活動辦理範圍，顯然就是城隍信仰最新的管轄範圍，否則過去的祭祀圈其實擴及至中寮鄉。⁶⁴

大致上，我們也可以從兩縣城隍信仰建立的脈絡中，了解臺灣城隍信仰傳播的幾種主要管道：其一，統治者力量的施作；其二，以靈驗故事著稱，讓鄰近鄉鎮以割火方式建立城隍信仰；其三，透過儒宗神道，以鸞堂傳播為

63 這並非意指全臺灣都是如此，比如屏東東港東福殿，則是在嘉慶年間由一商人在鳳山縣境內拾獲香火祭祀。另如鹿港鯤亭宮，是在清治時期，由民間人士自泉州分香而來。

64 劉枝萬，《南投縣志稿宗教篇》（臺北：成文，1983年），頁2661。

途徑；其四，由民間乩童確立城隍信仰；其五，因地方信眾的需要，將陰廟調升為城隍。

就南投、宜蘭兩縣而言，戰後的情勢發展，以第三項與第五項傳播方式最為興盛，也是促成日後城隍信仰數量激增的重要原因，由於鸞堂信仰建立在行善、功德、修煉等核心價值觀，使城隍保有漢人民間社會科層體系⁶⁵的神化想像，其信仰概念表現出只要透過累積、拔薦，就有機會從凡人、鬼，成為福神，再進階成為城隍，或再調升成其他神靈，使城隍信仰具有獎掖行善積福的用意，這種信仰傳播方式則以南投縣為主，凸顯當地豐富、頻繁的鸞堂文化特色。再者，南投城隍普遍的廣設，再加上與其他神靈的結合，如：與媽祖或與三恩主等。使城隍作為單一地方「全面主導」的重要性有較為降低的情形，因此，從大量的陪祀文化也可看出南投當地的城隍信仰，其實是被視為「境主」的概念祭祀。

此種將城隍視為境主的信仰需求，正與南投縣山城生活形態緊密結合，比如國姓、中寮、埔里、水里、魚池、鹿谷等地的居民，在山區工作，極需要受到「土地神」庇蔭，解除心靈恐懼，或是避免邪祟「歹物」的侵擾；除了一般性的土地公祭祀，城隍是更能表現出較高信仰層級的地方守護神，因此才會有鹿谷、集集等地，在年尾收成時，向竹山靈德廟迎奉城隍至山區裡作客、祭祀，搬演冬尾戲的情形；另有國姓、中寮等地的信眾，除了地方公廟可見城隍尊神陪祀，另多會前往南投市區敬拜城隍尊神；至於埔里、魚池、水里等地，陪祀城隍的情況則就更為明顯，年尾謝戲時，除了主祀神外，城隍即亦是感謝的重要對象。此種信仰儀式概念，有種年度酬謝「地方父母官」的意味，敬謝城隍鎮守此一範圍、此一地域整年度的平安順遂與豐收。那麼所謂境主，究竟又要如何看待？依據吳瀛濤解釋「境主公」的說法，其認為是：「鎮守廟境之神，或以為是鎮守寺廟所管轄的區域之土地守

65 Arthur P. Wolf認為，漢人民間信仰的神鬼觀，保有中國帝制科層體系的縮影，參見：Arthur P. Wolf著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，第35卷第3期（1997年9月），頁233 - 292。

護神，惟其來歷不明，或謂祀人魂，或謂是假想的神格。」⁶⁶由此看來，城隍與境主或許都是一種可大、可小的「位置」，⁶⁷某一寺廟管轄區域若甚為寬廣，城隍亦相同管有其區域性祭祀組織範圍。

至於宜蘭縣的案例，則以陰廟調升為城隍為最多，這亦是當地城隍信仰發展的主要特色，由於宜蘭諸多近海地區，常有拾獲枯骨的現象，在壯圍至蘇澳無尾港一帶，更是牽累重點範圍，意外拾獲枯骨的案例頻繁，因此有諸多有應公、萬善堂等廟宇廣泛分布此地。由此可知，陰廟升城隍的案例，是表現出宜蘭縣沿海地區特有的自然、人文景觀，日治時期羅東大眾爺廟轉形為城隍廟，顯然就是這些事例的典範，然則，羅東城隍卻不見得是由陰鬼調升，因該廟至今依然祀奉著早年位於當地的大眾爺與大眾媽，城隍是日治時期新迎奉的神靈。足以見得，1980年代興起的晉升城隍風潮，是偶然形成的連鎖仿效反應，藉此，亦可使我們看出地方宜蘭縣境內居民，對城隍信仰的渴慕與尊崇。

學者Arthur P. Wolf曾認為城隍不是神，只是一個科層體制中的位置，隨時可以取代或變化。⁶⁸若就南投的案例，顯然與Wolf的概念相近，有行善升遷的概念。但若以宜蘭城隍信仰的諸多事例來看，卻不見得完全吻合，比如，這些已晉升的城隍爺或城隍媽，不見得是受到「任命」而擔任，也不是因為生前行善所以才會晉升城隍，如此亦與民間流傳的「水鬼變城隍」略有差異。這些原本是無主孤魂的城隍爺、城隍媽，有許多根本不知道姓名，且一個有應公廟裡，不見得只有一付枯骨、一尊神靈，最後調升為城隍時，則是眾多枯骨「萬靈」匯聚於一尊城隍神像。⁶⁹再加上許多廟祠其實是先決定調升為城隍，後才尋求官方背書，有些城隍廟甚至不需要透過官方前來祭祀，就能以靈驗事蹟來表現「正朔」、「正統」、「正信」的形象。足以見

66 吳瀛濤，《臺灣民俗》，頁69。

67 Arthur P. Wolf認為城隍、土地公等「不是神」而是一個可以代換的職位。參見Arthur P. Wolf著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，頁244。

68 Arthur P. Wolf著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，頁244。

69 比如，據蘇澳港城隍廟主任委員所云，他們要協助當地萬善祠成為城隍廟時，共起出82顆頭顱，12桶白骨，撿骨師判斷有男有女超過百名。

得，影響民間對鬼轉變成神的概念，不見得完全是來自科層體系的延續，反而是「靈驗」、「靈力」取得與否，更能突出臺灣在地信仰的變化特質，且此種靈力，分有陰陽的概念，因此透過參與其它「正信」⁷⁰廟宇的活動，或是進香、刈火，都能滿足地方信仰者面對陰鬼轉化為神的心理需求。故此，南投縣城隍信仰所表現出來的科層體制特色，其實是因儒教鸞堂的影響，其鸞書中，有關城隍傳說的行善晉升概念，是一種民間宗教勸善的心態反映，與宜蘭縣民間信仰中的鬼魂崇拜轉變為城隍，稍異其趣。

至於宜蘭沿海地區為何遠較於南投或其他地區，更能接受有應公、大眾爺等類鬼魂成為正信神祇？首先，得由宜蘭縣生活發展歷程來看，當地因氣候多雨，沿岸地區又以漁業生活為重心，對災變有頻繁的接觸經驗，鬼魂祭祀即受到特別尊重。尤其，漁業習俗中，也對老大公的祭祀相當崇信，日治時期在國分直一的記錄中，便有記載居民出海捕撈時，一定敬祀老大公的情形，且每年普度也都會特別豐盛。國分直一甚至認為：「老大公是閩系漁村中，被認為支配海和漁撈的神」。⁷¹老大公即是有應公、大眾爺等陰鬼崇拜的另一種稱呼。

前文已明白陳述，這類由陰鬼轉為城隍的案例，多是在靠海地區出現，尤以蘇澳鎮為重心，較早晉升為城隍的頂寮社區，在還沒遷村以前，早期即是靠海為生，以牽罟為主的地區。再者，參與這類調升城隍廟宇建設的信徒，也都以漁民、船家為主，在宜蘭縣漁業信仰中，出海前祭拜老大公，是不可忽視的重要習俗。漁民於海上生活的多舛變化，惶惶不安，也造就其對鬼魂敬畏的心態。顯見，基於地方人士原本即對鬼魂有特殊的崇敬心理，由鬼成神的城隍祭祀，也就顯得自然許多。祭祀孤魂野鬼、老大公，將之視為「海神」⁷²的一環，正是宜蘭縣居民生活結構中的一環，前述論者已訪的12

70 此處是取相對於陰廟的信仰為討論概念，比如：媽祖廟、王爺廟、觀音廟等大廟視為正信。

71 國分直一，〈蘇澳南灣——南方澳的民俗〉，《臺灣民俗學》（臺北：莊家，1980年），頁188。

72 此處的海神，並非是指涉相同於媽祖或龍王的概念，比較接近是廣義的用法，也是採取國分直一的用法。

家蘇澳城隍廟中，諸如：南方澳、北濱、頂寮、山海關、埤岸、隘丁等城隍廟，即有一半以上的信徒都是從事漁業工作，此即表現出宜蘭甚至是蘇澳一帶，接受新城隍形態的重要文化脈絡。

伍、結論

城隍原是指城牆與壕水，其後發展出城池守護神的概念，使城隍成為城市守護神（City God），具有護衛、庇蔭城內居民的重要信仰特色，並因與道教信仰融合，以及官方政治權力之運用，城隍也相應著陽間行政體系，成為陰間法制的重要代表形象。

縱觀南投與宜蘭城隍信仰發展脈絡，及其信仰模式的相異性，我們得能推知城隍信仰在臺灣形成，即便與地方政權建立與否有關，也因著民間商業貿易、生活經營的需求，來擴張其信仰活動，促進城隍信仰文化的多元性。無論是因民間自原鄉奉請城隍神靈來到臺灣後，再進行分香割火，或是由官方專設祠廟祭祀，乃至於由民間推崇信奉，城隍的信仰特質，都能保有斷定公義的形象，並且滿足地方居民生活的各種信仰需求，乃至於出海捕撈，其信仰功能，已由城市守護，延伸到境域照護，成為不同地方的「境主」神靈，甚至，也可將其視為總理一地方大小事務的地方父母官。

整體而言，城隍信仰之所以能延續至今，也正是因其能不斷變化，滿足民間對生活安穩的內在需求，才有擴張穩固的發展契機。其於不同地方的發展，可以窺見地方結構歷程的縮影，意謂著地方認同範圍的重新界定。比如：南投縣或宜蘭縣的城隍祭祀，皆可發現由原本行政區劃層級分明，逐漸細緻到以村里為單位，甚至是超脫村里單位，在一村里中即有眾多城隍祭祀，且為不同城隍的信仰，足見其屬性具有重大變異。若從信仰功能而言，城隍一直秉持著漢人對超自然世界的想像運作，鸞堂系統的城隍信仰，具有勸導人們行善的暗示，更有勸使無主孤魂要投入「社區奉獻」、「為社區服

務」的概念。對某些地區而言，轉型為城隍，是由令人恐懼的鬼怪，轉變為令人親近的神靈，同時轉化人們對未知鬼靈的恐懼，產生親近性。因此，突破地方概念，重新結構地方信仰認同的變化，顯然是城隍在當代社會日漸增多的重要因素。

此一特質，也是促使城隍信仰原型多元化的重要內涵，使城隍不再是冰冷牆體的守護靈，也不單純只是官方祭祀賴以尊崇的地府官員，而是具有在地特質的大小地方守護神，其信仰形態如何發展或變化，都因應著自然環境、社會發展、人文意識消長等地方形構的元素交替循環著。因此，我們也得以從兩縣的城隍信仰中，正好看出山城（南投縣）重視土地庇護的特質，以及濱海地區（宜蘭縣）重視海洋生活的特點，城隍信仰既分別表述出兩縣具有山、海不同特質的文化風貌，由此可知，城隍的發展歷程，其實隱喻著地方結構歷程，也是重新看待地方認同的重要信仰文化。

參考書目

一、書籍

不著撰者，《破迷針》。南投：財團法人埔里昭平宮育化堂，1994年。

不著撰者，《頭城鎮開成寺簡介》。宜蘭：開成寺管理委員會，1997年。

王必昌，《重修臺灣縣志·卷九職官志》。臺北市：文建會，2005年。

何鳳嬌編，《臺灣省警務檔案彙編——民俗宗教篇》，臺北：國史館，1996年。

倪贊元，《雲林縣採訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年。

陳松明主編，《宣平宮醒覺堂 堂誌》。南投：宣平宮醒覺堂管理委員會，2004年。

陳靜庵等編著，《懷善·懷心警世金編》。南投：龍鳳閣懷善堂，1998年。

國分直一，《臺灣民俗學》。臺北：莊家，1980年。

游謙，《宜蘭縣民間信仰》。宜蘭：宜蘭縣縣史館，2003年。

增田福太郎等著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》。臺北：眾文圖書，1999年。

劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》。南投：南投縣文獻委員會，1961年。

謝宗榮，《臺灣的廟會文化與信仰變遷》。臺北市：博揚文化，2006年

二、期刊與論文

Arthur P. Wolf著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，第35卷第3期（1997年9月），頁233 - 292。

林瑋嬪，〈「鬼母找女婿」：鬼、三片壁、與貪婪的研究〉，《考古人類學刊》，第75期（2011年），頁21 - 25。

康豹，〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期（1999年），頁173 - 202。

康豹，〈漢人社會的神判儀式初探——從城隍信仰說起〉，《道教月刊》，卷11（2006年11月）。

凌淑菀，《臺灣城隍信仰的建立與發展（1683 - 1945）》，中正大學歷史研究所，碩士論文，2003年。

三、報紙資料

不著撰者，〈南投／迎神盛況〉，《臺灣日日新報》，1926年7月28日，版4。

不著撰者，〈南投／議迎城隍〉，《臺灣日日新報》，1932年7月15日，夕刊，版4。

不著撰者，〈奉祝城隍廉賣 南投商工會主催 得同街役場後援〉，《臺灣日日新報》，1932年7月16日，夕刊，版4。

不著撰者，〈南投兩日迎城隍 觀眾數萬極呈盛況 附陣頭各等入選者〉，《臺灣日日新報》，1932年7月22日，版8。

不著撰者，〈南投迎城隍 各團體暗中 準備角勝〉，《臺灣日日新報》，1932年7月28日，版8。

不著撰者，〈宜蘭重修 城隍廟〉，《臺灣日日新報》，1927年7月16日，日刊，版4。

不著撰者，〈城隍巡境〉，《臺灣日日新報》，1914年3月8日，日刊，版6。

不著撰者，〈宜蘭短訊 城隍繞境詳報〉，《臺灣日日新報》，1919年3月12日，日刊，版6。

不著撰者，〈頭圍城隍 十五周年祭 盛行籌備〉，《臺灣日日新報》，1934年2月11日，夕刊，版4。

不著撰者，〈宜蘭短信 城隍祈晴〉，《臺灣日日新報》，1903年11月14日，日刊，版4。

不著撰者，〈圓夢得屍〉，《臺灣日日新報》，1913年9月16日，日刊，版6。

不著撰者，〈陳定南邀約賭咒 邱益三接受挑戰〉，《聯合報》，1981年11

月12日版3。

不著撰者，〈城隍廟前 雙膝落地 兩人競選 三人發誓〉，《聯合報》，1985年11月07日版3。

不著撰者，〈宜蘭籌備 慶讚中元 本年要踵事增華〉，《臺灣日日新報》，1927年7月31日，夕刊，版4。

不著撰者，〈宜蘭通信（廿六日發） 協議中元〉，《臺灣日日新報》，1913年7月29日，日刊，版6。

吳淑君，〈呂重誓自清：若發黑函就下地獄〉，《聯合報》，2009年12月2日版A4。

楊宜敏，〈請城隍公「管教」 人多到要預約〉，《自由時報》，2009年10月11日。

附錄：照片



圖1 頂寮城隍廟——請城隍爺管教小孩儀式



圖2 龍德城隍廟——收埋枯骨處已完全封閉



圖3 位於墳墓區中的後湖城隍廟

臺灣城隍信仰的發展與變遷：南投縣與宜蘭縣的比較研究



圖4 南投市城隍暗訪——馬面將軍



圖5 迎請靈德廟城隍爺與大二爺進行謝冬尾



圖6 南方澳城隍廟遶境——中為城隍乩身



圖7 草屯城隍遶境——范謝將軍參拜法會



圖8 埔里瀛海城隍廟——城隍誕辰日普度、

Historical Development of the City God Belief in Taiwan :
The Comparative Study by Nantou and Yilan

Tsung-Han Wen^{*}

Abstract

The City God Belief in Taiwan is mainly passed by the officials. Since the Han immigrants have rooted in Taiwan, the City God Belief has changed in many ways through the years. The main purpose of this paper is to research the changes in City God Belief, it also analyzes the differences between Nantou and Yilan.

As a whole, Yilan is a place where is near the ocean, Nantou is different from Yilan that is a place around the mountain. The belief of City God shows some differences in these places. As we can see, the belief of City God lets us understand the historical development in Local Structuration.

Keywords : City God, bureaucracy, deification, Nantou, Yilan

* Ph D. Student, National Dong Hwa University , Ph.D. Program of Folk Literature Department of Chinese Language and Literature . 2.Research Assistant , Providence University , Taiwan Stuies Center.

文化復振與族群認同：
論卡那卡那富（Kanakanavu）尋根之旅與河祭
的認同意涵

林曜同

國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所助理教授