

「儀式」的多重意涵： 清末時期福建泉州的危機、普度與地方士紳

郭燁佳

中山大學歷史學系

提要

光緒二十二年（1896），福建泉州被兩種困境所侵擾，一是當地「時疫」頻發，導致民眾苦不堪言；二則恰逢甲午中日戰爭之後，臺灣被割讓的民族危機，又致地方士紳痛心疾首。民族危機所對應的「國破」，鼠疫肆虐所對應的「家亡」，使得一場應對危機的儀式——「泉郡承天萬緣普度」應時而生。解厄祛疫的傳統儀式，在清末的泉州社會常有出現，他們多屬於某個宗教組織，或是個別社區自發舉辦的小範圍儀式。然而，此場普度則是一場由士紳發起，並同時包含着宗教組織、官府、民眾和地域社區的全體性參與儀式。在「國破家亡」的雙重困境下，士紳渴望以過往緩解災禍的傳統儀式為名，輔之高層次宗教組織的號召，而達到一個「泉郡五邑」地域聯合的最終結果。主事者通過傳統儀式的「實地展演」，以及儀式文獻所建構的「聯合設想」，試圖將自身的信念與想法傳遞至公眾。儀式之背後，既充溢着這些士紳的愛國情感表達，又隱匿着他們「立足於當地」的個人發展渴望。

關鍵詞：普度、鼠疫、儀式、甲午戰爭、地方士紳

郭燁佳，中山大學歷史學系，廣州市新港西路135號，郵政編碼：510275，電郵：
guoyejia@hotmail.com。

一、緒論

麥克尼爾(William McNeil)在《瘟疫與人》一書中指出，傳染病是與人類天長地久共存的事物。^①面對疫症，傳統中國社會有兩大應對方式：一為醫療慈善層面的施藥賑濟，二是超自然領域的求神與儀式。諸如「疫鬼」、「瘟神」的鬼神概念，構成了古代社會用以解釋「災疫」的一套說辭。在「醫療社會史」視野下的瘟疫研究，一類着眼於疫病流行時國家與社會的應對措施；^②一類則探討公共防疫與衛生觀念的現代化過程，^③或是以「中西交匯」的視角討論「殖民醫學」對中國地方醫療的影響。^④此類研究的關注重點在於醫療體系的轉型，故而對儀式應對的方式僅簡略提及，甚至視為加重瘟疫擴散的其一因素。^⑤

清末，閩南地區的鼠疫呈現以通商口岸為中心而向周邊城鄉輻射的特點，泉州及其周邊縣份的首次鼠疫個案，便是在廈門地區受到感染後傳入。^⑥《鼠疫流行史》一書指出，廈門鼠疫傳播至沿海同安、晉江各縣，至光緒二十年（1894）疫情最為嚴重。^⑦泉州城的鼠疫大流行則始於光緒二十一年（1895），且「自乙未（1895）以來，鼠瘟蔓延，無歲無之。」^⑧在其肆虐的三年間，泉州「城廂內外皆蹂躪特甚」。^⑨自光緒二十一年（1895）

① 麥克尼爾(William Hardy McNeil)著，楊玉齡譯，《瘟疫與人——傳染病對人類歷史的衝擊》（臺北：天下遠見出版股份有限公司，1998），頁307。

② 如曹樹基、李玉尚，《鼠疫：戰爭與和平——中國的環境與社會變遷（1230-1960）》（濟南：山東畫報出版社，2006）；余新忠，〈清代江南疫病救療事業探析——論清代國家與社會對瘟疫的反應〉，《歷史研究》，2001年，第6期，頁51。

③ 如羅芙雲(Ruth Rogaski)著，向磊譯，《衛生的現代性：中國通商口岸衛生與疾病的含義》（南京：江蘇人民出版社，2007）。

④ 王日根提出，西人所管理的廈門海關、傳教士興辦的教會醫院，對民國時期廈門現代衛生事業的規範化有開拓之功。見王日根，〈從西人記述看晚清廈門的日常衛生與醫療〉，《社會科學》，2012年，第9期，頁144-153。

⑤ 李穎、王尊旺，〈清代福建瘟疫述論〉，《福建中醫學院學報》，第20卷，第3期（2010年6月），頁64-67。

⑥ 中國醫學科學院流行病學微生物學研究所，《中國鼠疫流行史》（北京：中國醫學科學院流行病學微生物學研究所，1981），頁976。

⑦ 冼維遜，《鼠疫流行史》（廣州：廣東省衛生防疫站，1988），頁108。

⑧ 〈泉州近事：禍不單行〉，《鷺江報》，1902年7月5日，頁15。

⑨ 〈泉郡回春〉，《臺灣日日新報》，1897年7月4日，第1版。

至二十六年（1900）間，泉州府與晉江縣因鼠疫死亡的人數已達七萬多人。^⑩光緒二十八年（1902），面對設置醫局仍無成效的現狀，泉州知府「率同文武僚屬」，共同前往「通淮聖帝、府城隍兩處」，以「焚疏祈安」。^⑪至宣統元年（1909），《臺灣日日新報》則載：「（泉州城）染是疫而死者，約至十萬之多。」^⑫鼠疫奪命之迅速，傳統醫療亦難以對新興疫病起到立竿見影的效果，也導致無能為力的泉州社會更加仰賴於神明之力。

「疫氣蔓延不絕。南人尚鬼，鄉里爭切禱祈、問卜、求神。」^⑬在現代醫學體系仍未成熟的地區，信仰與儀式依然是應對疫病的主流手段。即便是現代醫療和衛生觀念漸趨發展的階段，也並不代表傳統的超自然方式會完全消失，二者可能處在一種並存的狀態。^⑭關於瘟疫病因的宗教闡釋，其一是因「五瘟使者」、「十二值年瘟王」這類瘟神所致，而王爺信仰亦常與瘟疫有所關聯。^⑮康豹（Katz）認為王爺的意涵與瘟神並不相同，它是一種有行瘟潛力的厲鬼，卻又非散瘟殃民的疫鬼，多被視為擁有高強靖疫法力的地方守護神。^⑯姜守誠則提出，北宋以來「祀瘟神」與「送瘟船」的「送瘟」形式推動了明清時期閩臺地區「王醮」科儀及「送王船」習俗的興起。^⑰泉郡富美宮^⑱的「送王船」儀式，以及各街宮廟「設平安醮祈保平安」的做法，皆是泉州社會應對疫病的常見方法。^⑲

⑩ 泉州市衛生志編纂委員會，《泉州市衛生志》（福州：福建人民出版社，2000），頁6。

⑪ 〈泉州梟聞：為民請命〉，《臺灣日日新報》，1902年8月21日，第3版。

⑫ 〈泉郡黑疫〉，《臺灣日日新報》，1909年6月5日，第4版。

⑬ 〈泉州疫氣〉，《臺灣日日新報》，1901年3月17日，第5版。

⑭ 朱愛東指出，雖然抨擊「迷信」的話語已經出現，粵西疫區的民眾依然如火如荼地為逐疫舉行遊神建醮活動，與官方倡導衛生、實施防疫的措施形成鮮明對照。見朱愛東，〈民國時期的反迷信運動與民間信仰空間——以粵西地區為例〉，《文化遺產》，2013年，第2期，頁112-120。

⑮ Paul R. Katz. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York, 1995).

⑯ 康豹(Paul R. Katz)，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化出版社，1998），頁178-182。

⑰ 姜守誠，〈「祀瘟神」與「送瘟船」——中國古代瘟疫醮之緣起〉，《漢學研究集刊》，第11期（2010年12月），頁101。

⑱ 位於福建省泉州市南門水巷末端，始建於明正德年間（1506-1521），主祀西漢名臣蕭太傅。

⑲ 〈鷺島秋聲〉，《申報》，1894年10月21日，第2版；〈廈門患疫〉，《申報》，1894年12月20日，第3版。

對孤魂的超度，同樣是泉州社會面對瘟疫時可能採用的一類儀式應對。未獲得安息的亡魂會招致災禍、產生疾病。反之災禍又會製造新的孤魂，如此往復，難以解決。於是對於傳統中國社會而言，超度孤魂便顯得如此重要。楊慶堃指出，死亡是社會性悲劇，個人死亡所帶來的消極影響亦會波及至整個社區。^{②①} 桑高仁(Steven Sangren)則認為，人的死亡預示着社會自身需要進行重新的調整與動員。^{②②} 葬禮、超度等儀式的最終目的，便是將靈魂送至極樂世界，從而保證人員死亡不會對社會引起任何災難。^{②③} 「鬼有所歸，乃不為厲」，面對因幽魂無處可依而可能產生的「煞氣」，需要儀式專家來引領幽魂前往正確的道路。^{②④} 劉枝萬在考察臺灣埔里鎮的「醮祭」時，認為居民為了在新闢之地生存，故需將該地以往聚集的孤魂進行超度而防範厲氣。^{②⑤} 蔡志祥的研究亦表明「醮」具有很強烈的社區意義，起到潔淨社區、保境祈陽的作用，而「施幽濟陰」則是達到此種目標的環節與手段之一。^{②⑥}

與「醮祭」中的「超幽」環節相類似，「普度」同樣通過度亡孤魂的做法而潔淨社區，並恢復和維繫當地的社會秩序。福建泉州的中元普度，既有家庭為單位的私祭，又有以某個地域為區間的「大普」儀式。這種週期性普度的儀式，通過超度地域範圍內的孤魂、奉請地方神繞境巡遊等方式，來保證當地一年的平安，並消除可能存在的災厄。孤魂的聚集會釀成災異，故人們也懷揣「疫鬼生災」的觀念。清末時期，泉州地區遭受着嚴峻的鼠疫侵害，在疫情導致的死亡枕藉下，孤魂的數量隨之急劇提升。又因「超度孤魂」被認為是一種驅散災厄的方法，一旦地方社會面臨危機，度亡儀式同樣會在非中元時節舉辦。

光緒二十二年（1896）十月至十一月間，以十月初六為始，至十一月廿

②① 楊慶堃(C. K. Yang)著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2007）。

②② Steven Sangren, "Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals," *Modern China* 13: 1(1987): 63-89.

②③ 許烺光著，王芃、徐隆德譯，《祖蔭下——中國鄉村的親屬、人格與社會流動》（臺北：南天書局有限公司，2001）。

②④ James Watson, "Of the Flesh and Bones: the Management of Death Pollution in Cantonese Society," in *Death and the Regeneration of Life*, ed. M. Bloch and J. Parry (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 155-186.

②⑤ 劉枝萬，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1983），頁13-14。

②⑥ 蔡志祥，《打醮：香港的節日和地域社會》（香港：三聯書店，2000），頁10-11。

四止（11月10日-12月28日），泉州地區舉行了一場應對鼠疫的超度儀式——「泉郡承天萬緣普度」。在記錄該儀式的文書中，同樣運用「五瘟使」的概念來解釋清末泉州的鼠疫源頭，而儀式場地內亦曾設置道壇。^{②⑥}不過，此場儀式主要還是採用佛教的普度形式，道壇的作用則在於輔助「關帝巡狩」環節的進行，以關帝的身份向「天公」（即天帝，玉皇上帝）上表「代天巡狩」的意願，而助泉州社會「劫灰淨掃」。^{②⑦}因此，儀式中禳解祛疫的核心做法是對漂泊的孤魂進行妥善的處理，遂未有明確的「建醮」與「送瘟」環節。

武雅士（Arthur Wolf）在研究臺灣地區的神、鬼與祖先祭祀時，將其類比化為陽間的官僚體系、外來者與家族自己人。^{②⑧}「外來者」的象徵為「鬼魂」蒙上一層未知的恐懼，它們亦因「陌生人」的身份被視為危害群體的潛在因子。舉辦「泉郡承天萬緣普度」的背景：一是當地鼠疫頻發，導致民眾苦不堪言；二則恰逢甲午戰爭後，乙未割臺的民族危機，致使地方士紳痛心疾首。王銘銘曾將記錄此場普度的原始文獻進行整理，並強調該儀式的產生源自於地方社會各個階層對外來力量的恐懼，而超度孤魂的隱蔽意義，則在於趕走引發死亡的外來之「鬼」——「洋夷」。^{②⑨}

回顧前人之著述，有關王爺信仰、送瘟儀式、死亡處理與醮祭的研究頗豐，與「送瘟」的儀式有所差異，「普度」與「關帝巡狩」的宗教功能並不僅限於驅散瘟疫。前者以保佑陽間平安為目標，能夠祛除諸多不詳；後者又因「關帝」被賦予的多類神力而功用廣泛。因此，這類儀式既能運用在鼠疫肆虐之時，也為組織者詮釋儀式的新內涵提供靈活的空間。在週期性的「醮祭」與「普度」中，作為「陌生人」的「鬼」需要被潔淨而換取陽間的安寧。然而，萬緣普度的組織者雖認為龐大的孤魂釀造了災難，但在定義儀式所超度的對象時，卻又反復強調它們的身份是「泉籍」的孤魂，並希冀漂泊異鄉的亡靈亦可回歸本土。由此而觀，似乎難以將「陌生人」、「外來者」的定義完全套用而解釋「泉郡承天萬緣普度」中的「鬼魂」。

②⑥ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》（光緒二十三年刻刊本，1897），〈紅榜文普度植福〉，頁14。

②⑦ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈進表稿〉，頁10。

②⑧ Arthur Wolf, "Gods, ghosts, and ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 131-139.

②⑨ 王銘銘，〈危亡與超生：1896年中國東南沿海的超度儀式〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，1999年，第98期，頁169-206。

另一方面，王氏的研究將此次普度中民間「輪流普度」的安排定義為特定歷史條件下民間與政府力量臨時合併的產物，並提出此儀式是甲午戰爭、臺灣割讓等危機下地方社會的一場「文化復振運動」，即創造一種文化新秩序，並重新營造社會共同體，已頗具「民族主義」的意涵。^⑩然而，若僅將此儀式定義為「文化復振運動」，便忽略另一危機——鼠疫在萬緣普度中所扮演的角色。除此之外，關於該儀式的主辦者、儀式中的宗教組織，現有研究仍缺乏深入的討論。^⑪清末時期，泉州的地方事務常由士紳辦理，當災厄降臨，度鬼、遊神的儀式也多由他們組織。此時，亡靈的含義或許仍是災難的源頭，但儀式本身的意涵，卻可能隨組織者的心境與需求而變化，若未釐清背後組織者的故事，也便難以解析儀式的全貌。

組織者如何將自己的利益與思想自然地納入原先的傳統？他們何以從禳解的儀式中獲得相應的回報？雙重危機的碰撞，又為超度儀式與「鬼」的意涵附加了怎樣的新解釋？以光緒二十二年（1896）的「泉州承天萬緣普度」為中心，下文將微觀的儀式個案與宏觀的地方背景結合，從瘟疫、戰爭、宗教解釋與社會意義等視角切入，輔之發掘儀式發起者的故事與心境，嘗試更為全面地探討儀式在特定歷史背景下的「多重意涵」。本文認為，「萬緣普度」的內核依舊是泉州地區「解厄祛疫」的一套傳統宗教邏輯，亦是危機之下從精神層面入手而撫慰民眾的信仰需求。同時，儀式組織者亦將個人的情感與觀念糅雜至傳統儀式，為之賦予「新」的元素。他們通過擴大儀式規模、編撰儀式文獻，以及建構「地域聯合」的嘗試，將儀式轉化為提高自我聲望、鞏固士紳交友圈，乃至向下教化的發展平臺。

二、「求神明」、「度疫鬼」：傳統社會的儀式應對

「泉人頗惑於鬼神之說。」^⑫依海而生的泉州民眾，既要面對出海時遇

^⑩ 王銘銘，《刺桐城：濱海中國的地方與世界》（北京：三聯書店，2018），頁390-391。

^⑪ 許多研究指出，廟宇和地方菁英之間有重要的互動關係。Vincent Goossaert, "The Local Politics of Festivals: Hangzhou, 1850-1950," *Daoism Religion, History Society*, 5(2013): 57-80; Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley: University of California Press, 2000); Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society," *Modern China*, 331(2007): 72-90.

^⑫ 乾隆《泉州府志》（上海：上海書店出版社，2000），卷20，〈風俗〉，頁488。

到的風暴災害，也要對抗因氣候原因而屢有疫症的情形。當難以抵禦的天災降臨，人們常會尋求神明的庇佑。因此，當地的許多神明被賦予了驅災、保民的功能，而禳解的儀式亦常有舉行。文章伊始，將從「求神明」、「度亡魂」的角度入手，對泉州地區「遊神」、「普度」等地域性的文化傳統進行梳理，以剖析本土社會「解厄祛疫」的民俗理論。

（一）「遊神巡境」保疫除

泉州「久有迎神賽會之舉」，在本土的信仰觀念中，通過神明的遊境可以消除該地的災難並保境安民。^{③③}「抬神出巡」的做法，既運用於節慶之日的祈福活動，也通用於地方社會遭遇重大災難時的應急措施。用以遊境驅災的神明主要有兩類：一為本地的高階神明，眾神之中，「神皆四鼻，惟通淮關大帝、花橋吳真人、南門天妃、虎山王相公、古榕境元檀元帥則八抬。」^{③④}第二類，則是各個「鋪境」的地方神明。清代泉州施行「鋪境制」，而「鋪」乃乾隆《泉州府志》與道光《晉江縣志》中皆有記載的一種縣份以下的舊時區劃單位。^{③⑤}每個地域皆有管轄之神，稱之為「鋪主」與「境主」。供奉「鋪境主」的神祠，多被稱為「某某宮」，或冠以「古地」、「福地」等名號。在現有的一些「鋪境主」廟宇中，皆可見「□□古地」等字樣。泉州府城與晉江縣城內所分的「鋪」，其轄下又分為若干「境」。目前學界關於「境」的定義主要有兩種論述：一類認為它是「鋪」以下的地方行政區域單位，^{③⑥}另一種觀點則認為「境」圍繞着某一地域共同信奉的廟宇為範圍。^{③⑦}

③③ 〈泉郡瑣聞〉，《臺灣日日新報》，1902年1月10日，第3版。

③④ 乾隆《泉州府志》，卷20，〈風俗〉，頁491。

③⑤ 「城中及附城分四隅十六圖，舊志載三十六鋪，今增二鋪，合為三十八鋪，與乾隆時期晉江縣分鋪情況相比，多增南隅聚津鋪、涂門外新溪鋪二鋪。」見道光《晉江縣志》（上海：上海書店，2000年），卷21，〈鋪遞志〉，頁484。

③⑥ 汪明怡認為「境」相對於「街」，是指居民散居區域的概稱，王銘銘則認為泉州鋪境制創設之初，乃為收集地方信息而設，之後地方官員將它逐漸用為城市行政控制的工具。見汪明怡，〈臺南寺廟聯境組織變遷之研究〉（臺南：臺南師範學院臺灣文化研究所未刊碩士學位論文，2004），頁8；王銘銘，〈明清時期的區位、行政與地域崇拜〉，載楊念群編，《空間·記憶·社會轉型：新社會史研究論文精選集》（上海：上海人民出版社，2001），頁79-130。

③⑦ 張小軍描述「境」的形成首先要有一座神廟，同時還要有一批信奉該神而在附近居住的民眾。鄭振滿在關於莆田江口平原的研究中，闡述凡屬社、廟並存的村落稱之為「境」，其含義即是某一社、某一廟的管轄範圍，也是繞境巡遊的「境」。見張小軍，

泉州方志雖未明確記載「境」，但「境」一字卻常出現於民間的契約文書與華僑信件中，一般稱「某鋪某境」，是契約者、撰信者表明自己居住位置的一種名稱。顧頡剛認為，泉州的鋪境廟即是土地廟，由古代社廟轉化而來。^{③⑧} 目前資料所示，泉州地區的「境」較為接近於鄭振滿、王振忠所說的「境」之含義，是以某個廟為主的管轄範圍，也是繞境巡遊的「境」。^{③⑨} 泉州「附郭四隅，分為各鋪，每鋪皆有祀神之所，春秋於此祈報焉。其區域稍大者，一鋪之中復分數境，或境自為祀，或附於鋪中之所祀，規制不一」。^{④⑩} 這些鋪境廟之舉廢，更可「關乎鋪之興衰」。^{④⑪} 可見，鋪境神明對於自身所對應的地域社會來說極其重要。

泉州地區的「境」，也是節慶時神明繞境巡遊的「境」。普度儀式的進行，亦多有地方神的「巡境」環節。^{④⑫} 舊俗每年正月，泉州城內還會舉行盛大的眾神大遊行，亦稱「巡城」。自清早至深夜，盛況空前。乾隆《泉州府志》載：「凡會，皆於正初擇其境之齒德而裕財者首其事，鳩金訂期設醮，然後迎神，周其境內，人家置几櫬焚香楮甚恭。」^{④⑬} 作為當地傳統節慶環節之一的「遊神巡境」活動，目的在於「祈年降福，亦遵古儺遺意」。^{④⑭} 這些用以保佑社區平安的神明，亦兼備本地域消災解厄的宗教功能，而「疫」帶來的傷亡與痛苦，同樣也是災難系統中的一個分支，遂致神明的「巡境」儀式亦可用於瘟疫猖獗之際。

清末時期，西方傳教士常目睹閩南民眾因疫病侵襲而請神祈福、迎神遊行。^{④⑮} 光緒二十三年（1897），因鼠疫蔓延，泉州城內的士紳曾特地恭迎南

《藍田》（北京：三聯書店，2004），頁124；鄭振滿，〈神廟祭奠與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47。

③⑧ 顧頡剛，〈泉州的土地神〉，《廈門大學國學研究院周刊》，第1卷，第2期（1927），頁500-508。

③⑨ 鄭振滿，〈神廟祭奠與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47；王振忠，《近600年來自然災害與福州社會》（福州：福建人民出版社，1996），頁190。

④⑩ 黃鶴，〈重修奏魁宮記〉，載鄭振滿、丁荷生編，《福建宗教碑銘彙編》，中冊（福州：福建人民出版社，2003），頁513。

④⑪ 黃鶴，〈重修奏魁宮記〉，載鄭振滿、丁荷生編，《福建宗教碑銘彙編》，中冊，頁513。

④⑫ 陳垂成，《泉州習俗》（福州：福建人民出版社，2004），頁381。

④⑬ 乾隆《泉州府志》，卷20，〈風俗〉，頁490。

④⑭ 乾隆《泉州府志》，卷20，〈風俗〉，頁490。

④⑮ J. Sadler, "Chinese Customs and Superstitions, or, What they do at Amoy," *The China Review*, 22: 6(1897): 756.

安縣鳳山寺的廣澤尊王進城巡遊。^{④⑥} 即使到民國時期，這種做法也仍然延續。民國十二年（1923）夏，當鼠疫再次襲擊泉州城時，民間社會「四月間就將奇仕宮的奇仕媽抬出」，後因「染鼠疫者日眾」，便再抬出塗門關帝行遊，至七月眼看死者仍多，又卜卦恭請慈航道人觀世音佛祖，「統計是年死於鼠疫者，有六七千人之多，三次之迎神出遊，費用當在百萬金以上。」^{④⑦}

其中，泉郡通淮關帝廟^{④⑧}的「關帝巡狩」，便是清末出現率較高的一項遊神禳解儀式，亦是泉州社會面臨瘟疫、戰亂等災禍時的傳統應對方式。「巡狩」一詞，為天子出行視察邦國州郡之意。出巡前，儀式人員會先前往元妙觀^{④⑨}向「天公」進表，言明關帝進行「代天巡狩」的原因與目的。待關帝起駕，人群則擁神像共同出廟。以「代天巡狩」為名，令關帝聖駕在遊境的過程中，能夠以正統的身份直接對某些淫祠廟宇的「不正當」行為進行干預，從而祛除邪物。^{⑤①} 出於「清潔穢物」的宗教考量，關帝正式巡狩前，知府便已派遣人員將路邊的雜物搬移清潔，而在關帝聖駕巡行的途中，亦是有障礙即除，有髒污即清。^{⑤②}

通淮關帝廟在泉州「靈響特異，士民奉之甚恪」。^{⑤③} 於泉民而言，通淮關帝「千百年來捍大災，禦大患」。^{⑤④} 「關帝巡狩」的中心內容，一是將「穢物移徙清淨」，二是通過巡城將神明的庇佑傳播至所經地域。巡境過程中，千家萬戶需擺設香案。至聖駕來臨，民眾則進行敬獻的禮儀，並向關帝

④⑥ 關於請抬廣澤尊王的記錄，有《日日新報》二則：「泉州黑疫自春初即不可問。初時紳董妥議欲請廣澤尊王遊境，奈廟祝頗不肯允。遂以一千圓賄之，奈遊境以後黑疫更形猖獗。」見〈泉州黑疫〉，《臺灣日日新報》，1897年6月25日，第1版；「泉州黑疫幾於五縣，其蔓延亦最慘。因泉俗狃於鬼神。街莊紳薰多捐資普施以冀消災，奈毫無影響，黑疫尤轉盛。後又恭迎廣澤尊王，疫氣始稍殺。」見〈泉州回春〉，《臺灣日日新報》，1897年8月20日，第1版。

④⑦ 林兼三，〈泉州破除迷信的雜談〉，《閩僑》，第1卷，第4期（1929），頁17-20。

④⑧ 通淮關帝廟位於泉州市鯉城區塗門街，俗稱塗門關帝廟，主祀關羽，至民國時期增祀岳飛，改稱通淮關岳廟。

④⑨ 泉州元妙觀，位於福建省泉州市東街新府口，始建於西晉太康年間（280—289）。

⑤① 如1902年6月舉行的「關帝巡狩」，出巡過程中便將惠義鋪後河街一女巫所造的紙船焚化，見〈閩嶠近事：泉州：紙船被毀〉，《鷺江報》，1902年6月26日，頁20。

⑤② 〈閩嶠近事：泉州：疫氣未消〉，《鷺江報》，1902年6月16日，頁16。

⑤③ （明）李光縉，〈塑三義像記〉，道光《晉江縣志》，卷16，〈祠廟志〉，頁423。

⑤④ 嘉慶十二年〈重修泉州通淮廟捐啓〉，載傅金星、曾煥智，《泉州通淮關岳廟志》（泉州：通淮關岳董事會，1986），頁51-52。

祈福。^{⑤4} 在現代衛生觀念還未正式形成的泉州社會，此類儀式反而促使社區與信眾主動地清潔街道、沐浴自身，確有可能使居民產生「關帝遊城之後疫病即除」的觀感，故而「關帝神力庇佑」的傳聞得以在民間廣為流傳。

（二）超度鬼魂免災疫：閩南的普度風俗

週期性的中元普度，同樣擁有保佑某地域在儀式過後達到風調雨順的宗教意義。「孤魂致災」的觀念，也致超度亡靈的做法成為地方社會面對災禍時的一種民俗需求。閩南地區的「中元普度」沿來已久，乃佛教盂蘭會與中元節相結合的地方風俗。^{⑤5} 其意源自佛教「慈航普度」，有「超度眾鬼」之內涵。^{⑤6} 南宋時期，泉州舉辦齋醮活動的記載中，便有「普度」一詞的出現。任泉州知州的真德秀（1178-1235）撰〈普度青詞〉一文，闡述因南宋紹定二年（1229）汀州晏夢彪起義發展至泉州永春、德化等地，使得民眾「橫罹臨寇之殃」，所以需要超度亡魂至西方淨土，防止「妖氛之浸廣」。^{⑤7} 據真德秀《真西山文集》中諸如〈中元節清源洞設醮〉、〈中元仙遊建醮青詞〉等篇，^{⑤8} 南宋時期泉州在中元節時定期舉辦的「醮祭」儀式已經包含「普度眾鬼」的環節，當時中元儀式的舉行需要最高長官知州出面主持建醮儀式，並且「潔齋行事，毋得出謁、宴飲、賈販及諸煩擾」。^{⑤9} 明清時期，地方府、州、縣皆設有厲壇，為官方超度孤魂野鬼的場所，於每年的清明、七月半、十月初日，由府州縣長官主持「厲祭」儀式，以祭無祀之鬼，祈求地域安寧。^{⑥0}

有明一代，民間社會在中元時節則有家祭祖先的活動，以「盛饌祭祀祖先」。祭畢後還要舉行盛大的「會飲」。^{⑥1} 乾隆《泉州府志》記：「中元祀

⑤4 傅金星、曾煥智，《泉州通淮關岳廟志》，頁67-69。

⑤5 陳桂炳，《泉州民俗文化》（福州：福建人民出版社，1998），頁126。

⑤6 劉大可，《傳統與變遷：福建民眾的信仰世界》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁96-97。

⑤7 （南宋）真德秀，《西山先生真文忠公文集》（上海：商務印書館，1937），卷49，〈普度青詞〉，頁941-942。

⑤8 （南宋）真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷48，〈中元祈安設醮青詞〉，頁905；〈中元節清源洞設醮〉，頁891；〈中元仙遊建醮青詞〉，頁934。

⑤9 《宋史》（上海：漢語大詞典出版社，2004），卷102，〈志第五十五·吉禮五〉，頁2019。

⑥0 道光《晉江縣志》，卷15，〈祀典志〉，頁419。

⑥1 嘉慶《惠安縣志》（泉州：惠安縣地方志編撰委員會，1985），卷10，〈禮制〉，頁68。

先，寺觀作盂蘭會（夾註：俗名普度）。」又《南國風俗》：「中元夜，家戶各具齋供羅於門外或垵衢，祝祀傷亡野鬼。」^{⑥2}金門地區則「七月朔（初一日）起，各社延僧道設醮，作盂蘭會，俗名普度，以祭無主鬼。里社公祭，各家另有私祭。」^{⑥3}道光《晉江縣志》形容晉江人民風「喪葬悉遵古禮，祀先至誠；凡忌節及歲時伏臘，備物致祭，必潔必豐。觀於每年七月普度，更可知其所重矣」。^{⑥4}以此而觀，明清時期泉州地區的中元節，除卻寺觀所做法會、里社公祭外，私人家庭還設有私祭，祭祀自家的祖先，並在家門口施食眾野鬼。「又新橋、車橋等處，則於九月十日見作盂蘭勝會。以超度溺者，屆期演戲陳牲。且剪紙衣焚紙錢，放水燈於水曲，謂之水普。」^{⑥5}在閩南地區，一些臨近水邊的地區還會做「水普」儀式，專門超度溺亡的孤魂。

普度儀式既有超度孤魂的環節，也需抬出本地的地方神明以進行「巡境」。若所有地域皆在七月半舉行中元普度，極易發生因遊神、購買供品而造成的擁擠、爭鬥等問題，故「我泉城中，分卅六鋪。自七月初一日，至三十日。每日數鋪做盂蘭會」。^{⑥6}根據本地人流傳的說法，泉州地區大抵在清末開始採取輪流普度的機制。光緒二十八年（1902）的《鷺江報》中，有這麼一則報導：「泉城南溪亭鋪，年例以七月廿三日普度。」^{⑥7}可知在此之前，溪亭鋪就已被安排在該日進行普度。柯建瑞〈泉州「普度」風俗談〉一文，則整理了較為後期的泉州城廂普度分日時期，當中溪亭鋪依然保持農曆七月廿三日舉行普度儀式的慣例。^{⑥8}

地方鋪境的普度，常請僧道人士主持，並聘請戲班表演盛大的神功戲，「或演傀儡，或演木頭線戲，或演七子班，或演觀音。有迎僧道誦往生化食

⑥2 乾隆《泉州府志》，卷20，〈風俗〉，頁492。

⑥3 光緒《金門志》（臺北：臺灣大通書局，1984），卷15，〈風俗〉，頁389。

⑥4 道光《晉江縣志》，卷72，〈風俗〉，頁1753。

⑥5 新橋、陳橋是泉州城外兩處市鎮。陳德商，〈溫陵歲時記〉，載泉州市民政局、泉州志編纂委員會辦公室編，《泉州舊風俗資料彙編》（泉州：泉州志編纂委員會辦公室，2013），頁81-82。

⑥6 陳德商，〈溫陵歲時記〉，載泉州市民政局、泉州志編纂委員會辦公室編，《泉州舊風俗資料彙編》，頁81-82。

⑥7 〈泉州：轉藏轉機〉，《鷺江報》，1902年9月12日，頁21。

⑥8 柯建瑞，〈泉州「普度」風俗談〉，載泉州市民政局、泉州志編纂委員會辦公室編，《泉州舊風俗資料彙編》，頁128-131。

諸經咒者，有請僧人扮目連尋母事。」^① 實際上，清末地方政府與知識分子對這些民間自發組織的普度儀式頗有微詞。乾隆《晉江縣志》中言：「普度，拈香、搭幃棚，通宵達旦，彈吹歌唱，釀錢華費，付之一空。是則何為？」並將「普度」奢靡之俗的起因，歸於「此皆好事者之造端，而漸成風俗」，最後感歎道：「欲其不苟俗者難矣。」^② 光緒年間的《金門志》描述民間普度時則云：「初時搭高棚，陳祭品，散擲之，無賴子先登爭拾為能，每至爭競跌僕，年來公同禁革。」^③

方志對於民間普度風俗的描述，由最初單純記述七月做會、祭祀無主孤魂的儀式內容，轉變為對其奢侈之風、賽會競爭等方面的批評。不少文人學士也對普度導致的資源浪費有所感慨。王凱泰（1823-1875）曾寫：「道場普度妥幽魂，原有孟蘭古意存；卻怪紅箋貼門首，肉山酒海慶中元。」並在詩文中指出，閩南地區盛行普度，花費巨多，受到嚴禁。^④ 清末民初泉州文人吳增（1869-1945）也撰短文〈孟蘭節〉，提出泉州民間的中元普度多為奢侈之舉，更直言：「小鄉錢用數百萬，大鄉錢用千萬強。何不將此款，移作鄉中蒙學堂。」^⑤

在清末的泉州社會，與普度奢靡同時存在的現象還有嚴峻的地方械鬥。據《鷺江報》的報道，泉州城內的「惠義鋪」與「溪亭鋪」便常在中元普度時相互械鬥。兩鋪地域相鄰，當其中一鋪燒紙以超度幽冥時，另一鋪常因燃燒的煙霧飄入自身地界，藉口「火烈具揚，侵我疆土」而「率眾持械相爭」。^⑥ 不過，中元普度並非爭端的源頭，只是點燃地域械鬥的導火索之一。「然其地有東西鄉焉，民情剽悍，習於私鬥。每於賽會之時，偶爾睚眦，便致草菅人命，兵禍連年。」^⑦ 泉州的「東西佛」械鬥，最初起源於奉

① 梨園戲中有「小梨園」之稱的「七子班」，只有7名演員；官音：觀音戲，扮演觀音菩薩的劇目。〈泉州：目連待救〉，《鷺江報》，1902年9月12日，頁21。

② 乾隆《晉江縣志》（臺北：成文出版社，1966），卷1，〈風俗〉，頁52。

③ 光緒《金門志》，卷15，〈風俗〉，頁389。

④ 「閩省盛行普渡，臺屬尤甚。門貼紅箋大書，慶贊中元，費用極侈，已嚴禁之」。王凱泰等，〈臺灣雜詠合刻〉，收入《臺灣文獻叢刊》，第028種，<http://www.guoxue123.com/tw/index.html>，（2019.11.20檢索）。

⑤ （清）吳增，〈泉俗激刺篇〉，載泉州市民政局、泉州志編纂委員會辦公室編，《泉州舊風俗資料彙編》，頁98。

⑥ 〈泉州：轉藏轉機〉，《鷺江報》，1902年9月12日，頁21。

⑦ 〈泉郡瑣聞〉，《臺灣日日新報》，1902年1月10日，第3版。

聖境（位於泉州城西隅，屬奉聖鋪）、鳳池境（位於泉州城東隅，屬三教鋪）的紛爭。但自東西兩派的分野形成後，在奉聖、鳳池的基礎上，又有其他鋪境各自加入兩派，故所謂的「東佛」與「西佛」長久處於對立和鬥爭中。這些本身已存在的地域派別爭端，致使任何事件都有可能成為誘發械鬥出現的契機，比如普度中因「神明巡境」時越界進入他地邊界，或是村民間發生的一些小口角等，皆可作為村落間彼此打鬥的理由。

而從宗教層面觀，「普度」有着驅除災異、祛病逐瘟、保境安民、淨化社區的作用，通過普施餓鬼和度亡幽魂的做法，達到確保地域「合境平安」的目的。明清時期，官方有用以超度孤魂的厲壇之祭，民間則在中元時節自發舉行週期性的普度儀式。知識分子與地方政府並非反對「普度」本身的宗教含義，他們本身亦常組織超度孤魂、請神降福等活動，但因忌憚民間普度對社會治理造成的潛在消極影響，尤其是與之有關的競尚奢侈與地方械鬥之風，遂令民間的普度成為二者口誅筆伐的對象。然而在光緒二十二年（1896）舉辦的「泉郡承天萬緣普度」中，又是一副不同的景象。儀式的發起士紳在獲得地方政府的應允後，以「通淮關帝」為名，選擇在泉州承天寺內舉辦普度儀式。^⑦於承天寺這一公共場域之外，士紳也主動召集各地域民眾在為期49天的儀式時間內分日自行普度，並不受知識分子所待見的民間普度，竟同樣被納入本場儀式的重點環節。

三、災疫下的超度儀式：泉郡承天萬緣普度

李玉尚在研究雲南地區的鼠疫時，認為危機非但沒有促進當地的社會變革，反而強化傳統的孝道觀念。^⑧面對嚴峻的鼠疫災情，清末泉州的儀式傳統同樣未被摧毀。同時，地方士紳又將「關帝巡狩」與「超度孤魂」的地方性傳統在「泉郡承天萬緣普度」的儀式中加以融合。鼠疫蔓延的初期，醫學層面的措施難有成效。對民眾而言，儀式和求神可以滿足他們在宗教意義上的解厄需求，政府與士紳則將其作為緩解民間焦慮的精神療法。另一方面，儀式也摻雜着組織者的其他目的，遂使他們為增強傳統儀式的規模與功能推

^⑦ 泉州承天寺，又稱月臺寺，位於福建省泉州市區崇陽門外東南。

^⑧ 李玉尚、顧維方，〈都天與木蓮：清代雲南鼠疫流行與社會秩序重建〉，《社會科學研究》，2012年，第1期，頁144-150。

波助瀾。本節以《泉郡承天萬緣普度》⁷⁸一書作為分析史料，概括該次儀式的環節與過程，既將其作為一個深入理解泉州社會禳災民俗的實例，同時也探討組織者如何將「臺土不復」的危機融入祛疫儀式，並致力於建構「泉郡五邑」地域聯合的想象。

（一）儀式的配置

此儀式由地方士紳發起，目的之一是為應對鼠疫侵襲的時局。同時，又恰逢乙未割臺的「國破」局面，致使地方士紳因目睹「鄰疆慘被刀兵」而心緒不寧。⁷⁹農曆八月，泉州知府與晉江知縣批准地方士紳的集體簽呈，頒布召開「泉郡承天萬緣普度」告示。告示闡明幽魂依附於草木，漂泊無常，認為當時龐大數量的孤魂來源，一是受鼠疫感染、死亡加劇下留滯泉地的孤魂；二是因臺疆「去歲罹殃」，棲異地河山而無法歸來的亡靈。當「鬼魂」的象徵意涵與社會失序劃上等號，「孤魂野鬼」既是地方危機造就的產物，亦可成為一切災厄的根源。正如儀式〈赦文〉所述，數量極多的泉地孤魂隱釀了「災之氣」，若不加以祭祀，便會成為加重瘟疫的厲鬼。⁸⁰「一以安之俾愆，一以禦之俾愆。」⁸¹超度眾鬼的做法，既是希望能夠解決當前所面臨的鼠疫疫情，亦是預防因本地幽魂眾多而繼續導致災厄的可能。「藉茲道力，遂無滯魄沉魂，用助治平，得安民阜物。」⁸²發起士紳認為普濟幽魂能夠驅散煞氣，並將此項意願扶鸞於關帝。後又以「通准關帝」的口吻告知民眾，若要解決災害之源頭，便需要舉辦一場超度儀式，方可「國泰民安，災侵悉泯」。⁸³而儀式的舉辦時間與地點同樣也是扶乩「通准關帝」所定。⁸⁴

儀式的主場地位於泉州承天寺內，寺內分別設置佛壇、道壇以進行超度和祭祀。佛壇即是大壇，在活動的進程中，僧侶會在此誦讀一些佛教經文，

⁷⁸ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》（光緒二十三年刻刊本，1897）。該文獻彙編藏於廈門大學南洋研究院圖書館，主要包括兩大內容，一是泉郡延禧局所編撰的〈泉郡萬緣普度〉，二是吳魯所書〈閩郡延禧〉。前一部份記錄儀式的發起、動員過程、場地聯文等；後一部份則摘錄儀式中的祭文、安排表等。

⁷⁹ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈黃榜文皇覺梵壇〉，頁11。

⁸⁰ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈赦文〉，頁19。

⁸¹ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈序〉，無頁碼。

⁸² 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈序〉，無頁碼。

⁸³ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈第三句表文〉，頁27。

⁸⁴ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈序〉，無頁碼。

普度亡魂。^⑮「通淮關帝」身為法事的核心神明，被供奉於主壇，該壇聯文云：「主宰協陰陽，俯察民情，不愧馨香俎豆；壇壝同善濟，偶參佛法，何妨文武聖神。」^⑯除發揮驅災保民的功能外，也擔當「協調陰陽」的作用。儀式中還專門為一些佛教神靈配置神壇。這些神明的設置皆與普度幽魂的安排有所關聯，他們在儀式中發揮各自的功能，如承天寺門口的四大天王，還有在地獄主持正義、解度眾生的地藏王等。

萬緣普度希冀為「十方鬼眾超釋罪愆」。面對聚集而來的大規模孤魂，場地內亦供奉諸多負責管轄亡靈的陰界神祇。陰陽司是城隍僚佐中的第一輔吏。在普度儀式中，陰陽司官主要負責判定孤魂的罪孽，「司牘判官，執勾消之鐵筆。」^⑰班頭爺則類似於陰界的差爺。此類陰府曹司吏役，需同陽界城社神明一起降臨壇場，威懾幽魂。「務宜肅清法界，拱護壇場，上迎法駕降臨，下衛幽魂赴會。」^⑱同時，他們也要監督孤魂遵循壇規，起到控場並防止亡魂作祟的作用。儀式的目標在於解除災厄，保佑泉郡，因此還配有一些能夠驅散災難邪氣的神明，如金剛佛。^⑲佛壇前有兩副聯文，「眼光四射空三界，拳握雙揮盪六魔」及「剛強塞天地，聲靈赫濯掃妖氛」，可見金剛佛發揮着驅逐妖魔，掃蕩不祥之氣的功能。^⑳

《泉郡承天萬緣普度》摘錄許多榜文、疏文及進表文。「進表」乃齋醮中的一項重要科儀，將信眾之祈願寫於表文，而後送達天庭，以求福蔭降臨道壇。疏文和榜文也大抵同義，是記錄凡人向神明禱告內容的文書。這些表文與疏文，既有道教祭壇所發之文書（如道壇申〈進表稿〉），亦有佛教祭壇的〈黃榜文〉、〈達佛疏意〉等疏文。用以上達神明的文牒，多由佛壇、道壇負責誦讀或焚化。泉州民間的中元普度通常是僧侶、道士請其一者，但在萬緣普度中則是佛、道二者皆有參與，他們各司其職，並於宗教層面上達到多元的聯合。需要注意的是，作為佛教代表的承天寺僧侶才是負責超度孤

⑮ 儀式進程中，僧侶會在此誦讀一些佛教經文，宣誦〈大方廣佛華嚴經〉，接着再誦〈地藏能仁尊經〉，並誦〈最上乘金光明經〉，而後又誦〈藥師本願真經〉，且頂禮〈梁皇千佛寶懺〉，然後復禮〈慈悲三昧水懺〉，並讀〈諸天金輪寶藏〉，加持〈往生淨土神咒〉，最後頒降〈靈山佛旨敕命〉。見泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈黃榜文皇覺梵壇〉，頁12。

⑯ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈聯文〉，頁46。

⑰ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈達佛疏意〉，頁21。

⑱ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈進表稿〉，頁13。

⑲ 此處的金剛佛指的是佛教當中摧伏邪魔的金剛夜叉明王。

⑳ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈聯文〉，頁46-47。

魂的主力，道壇雖是道士們進行法事的場所，但核心工作在於向「天公」進表與拜表，並將泉郡災情的具體情況以關帝的身份呈告上蒼，以此配合「關帝巡狩」的順利進行。

（二）「消罪」：陽界的動員與陰界的聚集

民眾在儀式中的參與主要體現在「化食」與「填庫」兩大環節。前者要求各位信眾在各旬日的午刻前往承天寺上交米糧，以使幽明受福。「填庫」，則是由士紳臨時組成的泉郡延禧局董事會幫助亡魂償還自身所欠的受生債，所需紙錢除局內自己準備的份額外，也動員亡魂所屬的陽間社區與在世的親戚進行供獻。士紳與承天寺僧侶代表整個泉郡，在大壇焚燒紙錢給予陰陽司官、掌庫大夫，從而為這些參與進萬緣普度的孤魂還債洗罪。

儀式的諸多事項需要貫穿陰陽，同時告知陽間民眾與陰間孤魂。泉州府城隍廟、知府以及晉江縣的城隍廟、知縣在這當中承擔重要角色，分別代表陰間與陽間的城市管理層，四者共同為亡魂提供「赦牌」與「陰陽會照」，用以寬赦幽魂罪孽以及允許他們穿梭兩界。^①於社會意義而言，「赦牌」的設置同樣有動員民眾之用。對現世之人來說，逝在他鄉或是死於非命的無主亡魂，是未知的不安定因素。除此之外，參與超度孤魂的儀式，也可能是為自己過世的親人着想。人們深受「有罪逝者無法安然往生」的觀念影響，在無法確定自己親人生前是否有罪業在身的情況下，便會主動投身於超度幽冥的儀式，保證死去的親屬前往極樂世界。「赦牌」用以寬恕亡靈之罪，能夠督促在世的家屬、所屬社區參與進儀式當中。許烺光將這種行為比喻為購買保險，認為人們不會承認自己的祖先、親人有罪業，但誰也無法完全保證。抱着不希望親屬靈體無處往生的想法，陽間的人們或許會積極地加入至超度的儀式。^②

「揀擇良辰，燈燃寶炬，照冥路以光明，旛豎靈幢，導幽魂而應赴。」^③儀式第一日（十月初六）的當晚，會豎旛和設置引路燈，以示眾鬼，法事將啟，並指引它們前往承天寺的道路。在幽魂前往承天寺的途中，

① 「赦牌」用以宣佈孤魂罪孽消除，「陰陽會照」則為通關文牒，供孤魂穿梭陰陽，來到泉州承天寺。

② 許烺光著，王芃、徐隆德、余伯泉譯，《驅逐搗蛋者：魔法、科學與文化》（臺北：南天書局，1997），頁33。

③ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈進表稿〉，頁12。

沿路各戶會在自家門口「備辦葷菜、酒飯」，以此施食來往幽魂。^⑭此次儀式的超度對象既有漂泊本地、死於戰事的幽魂，也包括居於他鄉的泉籍亡靈。雖然它們受到感召而來，但因填庫環節仍未開始，故在經過各處關卡時，可能會因罪孽未清而受到地方神明的攔截。「故關隘皆有盤查，凡往來須驗憑照。」^⑮儀式為這些無主孤魂準備了被稱為「陰陽會照」的物件。此物有通關文牒之意，類似如今人們過海關的護照，只不過所持者並非凡人，而是漂泊陽間的亡魂，協助它們回歸故里。

「（陰陽會照）或每人給一照，或五人為伍合給一照，或十人二十人同行給一照，如屬同鄉共井即五十人至百人，均可給一照，皆得齋報驗明」。^⑯「陰陽會照」與「赦牌」同樣由「府縣正堂」、「府縣城隍」一起授予幽魂，使各處幽魂可陽憑陽照，陰憑陰照，穿梭兩界。「陰陽會照」的內容，一方面是敬告幽魂途中所遇土地、境主、橋將等神明，需放行這些持有「會照」的過路亡魂。另一方面，為防止野鬼作祟，所頒「會照」亦有警示之言，要求「爾幽魂過境，須各安本分，毋許為妖作祟，藉端滋擾」。^⑰幽魂在獲得「會照」之後，必須盡快前往承天寺，不準拖延，而當它們回到泉地家鄉後，則應立即將「會照」繳交予當境神祇。

（三）「聯合」的設想：各方參與者和遍佈五邑的安排

在儀式文獻的記載中，政府、士紳、宗教組織與普通百姓各司其職。儀式的發起由士紳向通淮關帝廟「卜之關聖」而來，延禧局則負責組織此次萬緣普度。為確保儀式順利舉行，士紳與宗教組織共同請求政府下達相關告示。官府之通告，既提醒民眾在儀式中應做之事項，也警示各者勿生事端，要求參與者「不準擁擠喧嘩，滋生事端」。^⑱官方所屬的衙門與書院，也參與分日普度與祭祀。於是地方政府會要求民間社會早日定下普度時演劇的戲班，而後告知政府，以防與衙門、書院所擬定聘請的班底重複。^⑲

「寺擇承天」的緣由，首先是需要僧侶來主持超度亡魂、普施餓鬼的儀式。清末時期，泉州佛教寺廟中地位最高者有三，分別為：開元寺、承天

^⑭ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈府縣正堂赦牌〉，頁8。

^⑮ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈陰陽會照〉，頁41。

^⑯ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈陰陽會照〉，頁41。

^⑰ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈陰陽會照〉，頁41。

^⑱ 泉郡延禧局：《泉郡承天萬緣普度》，〈泉州府告示〉，頁4。

^⑲ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈府縣正堂赦牌〉，頁8。

寺、崇福寺。^⑩ 泉郡承天寺身為「泉叢林三」之一，若要舉辦聯合整個地域的大型超度儀式，本身便是可以擔當重任的高層次宗教組織。最為重要的是，泉州府的米倉「承天倉」便位於承天寺當中，^⑪ 而晉江縣的「常平倉」也設置在承天寺內，共計23座、29間，平日使用以充餉與賑恤災民。^⑫ 「萬緣普度者，廣孟蘭而設醮，大會無遮。譬振廩以濟饑，行道有福往者。」^⑬ 儀式除卻施食餓鬼外，還會向困難的饑民賑濟糧米。為保證米糧儲備充裕，延禧局既要求民眾擺放米飯、祭品以祀幽魂，也通過僧侶化緣、各鋪戶供獻的方法搜集糧米。對糧米的大量需求，使得三大寺廟中唯一擁有米倉的承天寺成為最佳選擇。場地的決定表面上是扶鸞於關帝的結果，但背後卻是士紳們深思熟慮的考量。

儀式發起者陳榮仁（1836-1903）、蔡德芳（1824-1899）所撰寫的聯匾，描述該次普度儀式之含義：「是苦海慈航普度一切眾生無分幽顯；合諸天法力永俾大千世界共迪壽康。」^⑭ 一切眾生、萬物無分幽顯，皆被納入「承天萬緣普度」設定的空間之中。這不僅是對亡魂的號召，也是希冀陽間各階層能夠共同參與儀式的祈願。儀式的祭文與疏文，開頭皆註明「泉州府延禧局董事暨閩郡紳士商民人等」，如文牒〈皇覺梵壇〉開篇，便提「今據福建省泉州府延禧局董事暨閩郡紳士商民人等，為萬緣普度事」。^⑮ 此類為閩郡、全閩祈福的情況，在過往的驅疫儀式中也曾出現，如同治年間因泉州瘟疫恭請廣澤尊王前來巡境時，便是希冀為「閩郡士庶」帶來庇佑。^⑯

儀式場地的大門聯文記：「為五邑延禧，從此刺桐霑法雨；修萬緣普度，果然白水濟慈航。」^⑰ 清代泉州所轄的五邑分別為晉江、南安、安溪、惠安、同安，晉江為首邑，乃泉州府的附郭縣（見附圖1）。「舉萬緣普度，在承天寺諫吉建壇，並於城內外及各都、各鋪、各境分日普度，其五邑

⑩ 林騷，民國〈重修承天禪寺碑記〉，載鄭振滿、丁荷生編，《福建宗教碑銘彙編》，中冊，頁469。

⑪ 「泉州府倉四所。一廣平倉，七座二十一間，在府治東北勝果鋪。一廣惠倉，五座二十六間，在府署東。一廣裕倉，四座二十四間，在府署西。一承天倉，二座二間，在承天寺。」見道光《晉江縣志》，卷13，〈公署志〉，頁292。

⑫ 道光《晉江縣志》，卷13，〈公署志〉，頁292。

⑬ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈序〉，無頁碼。

⑭ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈聯匾〉，頁37。

⑮ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈給牒〉，頁42。

⑯ 〈泉郡黑疫〉，《臺灣日日新報》，1897年6月25日，第1版。

⑰ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈聯匾〉，頁48。

所屬等。」¹⁰⁸儀式擬定將泉州府所轄的五縣皆安排至分日普度的程序中。從儀式的安排表而觀（見附表1），除泉州府城內（亦是晉江縣城內）的安排是以「境」為規劃外，其他縣的安排皆與乾隆《泉州府志》記載的區域劃分類似，以「鋪」或「都」為單位。若某些地域「未及分日普度」，延禧局則希望他們能夠「各結良緣，共助盛舉」，在儀式進行的49日內，「各從其便，自行擇日，各就家門隨量備辦筵席、祭品，普施幽冥。」¹⁰⁹

通淮關帝既坐鎮於承天寺內的主壇，也如「關帝巡狩」的巡城環節一樣，會在不同時段被抬至城內各處。在分日普度的安排表中，除地域分區外，還寫着「北城坐座」、「東城坐座」、「西城坐座」、「開元坐座」、「水門坐座」、「新城坐座」、「涂門坐座」、「南城坐座」等字樣。「七旬凡七日七晝一句。」¹¹⁰除卻「開元坐座」安排在十一月初一外，其餘皆按「七旬」為單位，在各旬日的首日，關帝神像被抬至北城、東城各地，供城內各善信參拜上香，在整個泉州城內活動。此八處坐鎮位的設置，實際上是根據當時泉州府城周邊的七個城門，以及開元寺旁肅清門的位置而定。北城對應朝天門，東城對應仁風門，西城對應義成門，開元對應肅清門，水門對應通津門，而新城對應臨漳門，涂門對應通淮門，南城則對應德濟門。（見附圖2）

十一月廿四，承天寺七旬儀式迎來了最終一日，伴隨着終旬祭文落下帷幕。在終旬祭文中，首先以「泉郡延禧局紳董暨閭郡官紳士商軍民人等」為句首，而「奠告於十方男女幽魂之靈」，勸導他們前往極樂世界。¹¹¹這些因招魂儀式而來的遊魂，地方士紳將代表全體民眾對它們進行安慰與祭祀，並以此祭文訴說地區全體人員的心意。通過長達49天吟誦經文咒語、向神明呈表文、普施法食、代納冥錢、準備盛饌、表演歌舞戲曲等方法，表明對亡魂的招待，幫助幽魂去除饑餓，消釋罪愆。同時希望獲取亡靈的理解，令其往生而不再給現世造成疫氣，使泉府趨於安逸。¹¹²

疫氣、戰爭、孤魂，三者交織而成的困境，造成整個社會的失序。「泉郡承天萬緣普度」的發起背景，正是泉州社會處在「國破家亡」的雙重困境之下，地方士紳可以充分發揮超度儀式的功用而撫慰民眾，並寄託自己的夙

¹⁰⁸ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈告示〉，頁6。

¹⁰⁹ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈告示〉，頁5-6。

¹¹⁰ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈赦文〉，頁9。

¹¹¹ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈終旬祭文〉，頁44。

¹¹² 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈終旬祭文〉，頁45。

願。萬緣普度圍繞兩大主題，一是臺疆罹患，二是疫疾侵擾。萬緣普度超度的孤魂本體乃因疫病而死的本地鬼魂，也包括因戰事而亡、漂泊於海的泉籍死者。一方面將各地的泉籍亡魂聚集於儀式舉辦地，達到本地域陰間與陽間的雙聯合。另一方面因甲午戰事、鼠疫肆虐而死亡的孤魂滯留陽間，可能會對陽間社會造成厄運循環，其內核依舊延續過往社會的一套解釋邏輯——即「孤魂野鬼」的煞氣導致疫氣、災難與失序。

從普通民眾的角度來說，瘟疫、戰爭下的死亡與他們自身及親屬的生命切身相關，對民族危機的感慨遠不如士紳菁英一般強烈。因此，萬緣普度背後所蘊含的兩種危機內涵（戰爭與瘟疫），反而能夠更好地達到「菁英設計而民眾願意接受」的結果，同時滿足兩大群體的現時需求。「臺之人世受國恩，久居故土，惜江山之錦繡，恥戎狄之冠裳。」^⑬藉助驅疫解災的超自然儀式，發起士紳在表文與疏文中皆不斷強調着「臺土不復」、「臺疆罹患」等概念，寄託着他們面對「國破」危機的情感表達。^⑭於是，組織者既可通過儀式而安撫受疫民眾的苦楚，緩和民間社會的恐慌，同樣亦能如參與者那般獲取精神上的自我慰藉。另一方面，也應注意到萬緣普度對其儀式範圍的超地域強調。儀式所想達到的「闔郡」不僅體現在祈福的口號中，更渴望動員「泉郡五邑」共同參與至現實的儀式之中，遂以泉州地區傳統的解厄之法為名，通過高層次的宗教組織之號召，並允許原先被知識分子和官方所批判的民間普度能夠同期進行，以此吸引各地域民眾的廣泛參與，最終希望儀式的影響力能夠波及至府城所轄的五個縣份。

四、互動、聯合、發展：宗教廟宇與士紳群體

醫學體系未成熟之際，驅疫儀式甚為常見。但在泉州地區，過往儀式多僅局限在某「鋪」、「某境」，或某間廟宇之範圍。「泉郡承天萬緣普度」所期望的動員範圍之所以超越此種界限，既是發起士紳困頓於戰後領土被佔的時局，而對「地方聯合」分外強調的一種表現，也與他們個人的發展意圖息息相關。將地方性禳災的儀式傳統，以及萬緣普度的「聯合」設想進行梳

⑬ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈紅榜文普度植福〉，頁14。

⑭ 更多表達戰事、割臺之危機的敘述：「天意蒼茫，未及厭兵之候。至犬羊之小國，恣狼虎之雄威」、「意以四郊戰壘，英雄半昭沉埋」，見泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈紅榜文普度植福〉，頁14-15；「溫陵頻年遭癘，憫臺郡去歲罹殃」，見《泉郡承天萬緣普度》，〈第陸句表文〉，頁33。

理後，視線也將轉至儀式背後的組織者。他們之中，有乙未割臺後遷回泉州的臺籍士紳，以及泉州本土的新興士紳家族。於私而言，若這場療愈社會集體焦慮的儀式能夠達到「遍佈五邑」的範圍，加之普度過程中的大規模慈善舉措，亦可為儀式組織者提升自我知名度打下基礎。為能夠動員各階層民眾與組織的參與，便需要一個能夠以「信仰之名」而吸引各類參與者的高階層神明，且需有統攝各地域神明的功能。於是，通淮關帝廟便在此場儀式中扮演重要的角色。

（一）驅瘟抗敵：通淮關帝的信仰功能

《關聖帝君聖跡圖志全集》卷二〈聖經考〉提及，瘟癘爆發乃因「伏屍故氣，感召傳染，塚訟墓注」。¹¹⁵人們可以將解決疫病的訴求上言關帝，配以祭祀祖先、普施幽魂的做法共同促進疫氣的消散。¹¹⁶在泉州流傳的民間故事中，關帝本身便具備強大的祛疾能力。明代何喬遠（1558-1631）從兄茂先，就曾因妹妹的「痘病」而向關帝祈禱。¹¹⁷光緒十七年（1891），泉州通淮關帝廟董事、綺文居書坊老闆印製《關帝靈籤》，按前人編寫的內容，注釋並附加本地信眾的求籤故事。在第八十九籤「班超歸玉門關」的占驗一欄，記載晉江人吳生因胞侄患天花病而向通淮關帝祈福的故事，求得此籤後，「始憶及家藏痘疹奇書，依法自治，不數日而愈。」¹¹⁸

參與萬緣普度的宗教組織有府縣城隍廟、通淮關帝廟、泉州承天寺，若安排至各地域（鋪、境、都、里）分日普度時，民間則會按例聘請戲班在本地域進行表演，並遵循將地域神明（如鋪主神、境主神）抬出「巡境」的儀式傳統。在孤魂前往承天寺的路途中，也需有各關口神明、沿路土地神的放行，方可保證度亡對象的成功聚集。何以在宗教層面上調動各層神明？除卻府縣城隍面向所有神明頒佈的告示外，「承天萬緣普度」的核心神明更須有較為高階的地位。鋪主神與境主神是代表某一境、鋪範圍的地域神明，府縣城隍則代表泉州府與晉江縣，在神明系統中需要對更高級別的神明負責。

¹¹⁵ 盧湛，《關帝聖跡圖志全集》（光緒丁亥泉州府學教諭江葆熙摹刻，1887），板藏泉州玉犀巷文昌祠。

¹¹⁶ 盧湛，《關帝聖跡圖志全集》。

¹¹⁷ 何喬遠，《閩書》，第五冊（福州：福建人民出版社，1995），卷154，〈我私志〉，頁4538。

¹¹⁸ 《泉州通淮關聖夫子靈籤》（光緒通淮關帝廟董事王錢刊刻本，1891），〈第五十七籤〉，頁30。

儀式進行時，關帝神像被抬至承天寺專設的神壇。與「關帝巡狩」的機制相類似，為起到解決疫病與災難之用，通淮關帝的神像同樣被抬出巡城，驅除路障與污穢，同時也賦予其「代天巡狩」的職責。「泉山晉水，系一郡之瞻依。」^⑪對本土社會而言，通淮關帝亦擁有地域守護神的身份。身為泉州府的地方神，擁有驅瘟能力，又為佛、道、儒三教共同信奉的神靈，配以通淮關帝「代天巡狩」的傳統，使其能夠在萬緣普度中發揮頒佈聖諭、擔任中心神明的重要作用。

另一方面，關帝又超越特定的地域，象徵着與國家、帝國和民族文化等更為寬廣的關係。^⑫其形象更正好符合儀式緣起的背景：瘟疫影響與領土被佔。除祛疫的能力之外，人們認為關帝生前保國安民，成神之後更能如此，「庇民護國，捍患禦災」。^⑬遇到外敵或盜寇時，民眾也會祈求關帝抵禦襲擊。明嘉靖年間，有晉江人張守化佩戴「通淮關聖香火」孤身解救被倭寇擄走的兄弟，後倭寇被官軍順利攻陷、二人皆順利生還的故事逸聞。^⑭至抗戰時期，一遇日機前來轟炸，泉州的百姓仍會求助關帝，以期顯靈，驅逐外敵。^⑮

同時，在社會關係上，該廟宇也與組織萬緣普度的地方士紳聯絡密切。光緒十一年（1885），吳魯（1845-1912）將《關聖帝君覺世真經》印成字帖散發民間，通過託名關帝聖君，教導凡人。除吳魯外，目前通淮關帝廟所存的一些聯文中，也皆可見發起儀式的部份士紳之名。大殿門前石柱對聯「通春秋而崇漢統，淮南北屢掃金師」由楊家棟敬書，山門亦配有宋應祥所撰、其侄宋曉春敬書的對聯。^⑯林猷鶴（1863-1932）則撰大殿石柱對聯「通荊門製曲，譚言罵使，實嚴爭漢鼎；淮水西和戎，遺恨朝天，空譜滿江詞」，並

⑪ 〈重修泉郡通淮廟捐啓〉，載傅金星、曾煥智，《泉州通淮關嶽廟志》，頁51。

⑫ 杜贊奇（Prasenjit Duara），〈刻畫標誌：中國戰神關帝的神話〉，載韋思諦（Stephen Averill）編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁92-114。

⑬ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈進表稿〉，頁11。

⑭ 乾隆《泉州府志》，卷58，〈明孝友〉，頁239-240。

⑮ 〈泉州關帝信仰習俗拾萃〉，載廖淵泉編，《泉州民間信仰》（泉州：泉州市區民間信仰研究會，2003），頁19。

⑯ 「通德紹淵源，敦兄事而得師資，義闡春秋光赤漢；淮揚嚴保障，固南天以恢北地，誓收幽薊飲黃龍。」

與其弟林騷（1874-1953）共同撰書另一聯文。¹²⁵光緒三十一年（1905），通淮關帝廟的禮樂亭改為學校，取「立於禮，成於樂」之義，命名為「立成小學」。該校乃通淮關帝廟董事會與黃搏扶（1848-1931）等士紳一起商議所創，這些士紳亦是當年共同組織萬緣普度的人員。¹²⁶

地方志書中，在〈壇廟寺觀〉、〈祠廟志〉等卷章羅列地方廟宇時，皆將通淮關帝廟排在首位，前於府縣城隍廟，可見其在泉州地區的地位之重。從乾隆四十二年（1777）〈重修通淮關帝廟捐銀芳名及工料費用等數〉碑記可觀，除泉州城內，同安、惠安、南安，乃至漳州、永春等地皆有許多捐資者。¹²⁷碑文〈重修泉郡通淮廟捐啓〉云：「或百里間水旱疾疫，以至於梯於山、航於海，遠托異國，身熱首痛、風災鬼難之域，禱請祈求，莫不以帝像為依歸。」¹²⁸在泉州的民間信仰中，關帝既有消災之功能，也會教導「善人」方可解厄祛病的道理。明清時期，泉州士紳通過重修廟宇、書寫碑銘的方式，不斷加深通淮關帝的多重形象和地位影響：他是泉州的地方神，能夠禳災保民，亦是喜愛《春秋》的忠義之士，更是可以與孔子並談的武帝。深受關帝祛除疫病和驅逐外敵等流傳故事的影響，當地民眾亦視通淮關帝為神力強大的萬能神祇。

通淮關帝廟在泉州地區地位高，信眾亦遍佈五邑。官方層面上，關帝擁有高階的正統權威，令其成為儀式組織者眼中足以動員眾多民眾的宗教代表。輔之關帝本身祛疫、保民、抗敵的傳說，又可與當時地方社會所面臨的雙重危機相互對應。「關帝巡狩」的傳統，賦予通淮關帝「代天巡狩」之功能，使得由「卜之關聖」而舉行的「承天萬緣普度」顯得頗具正當性與號召力。因此，通淮關帝在萬緣普度中發揮着其地方守護神與祛疫祛災的功能，坐鎮承天寺與泉州城。儀式進行時，有諸多要求民眾遵循的事項，也皆以「奉通淮聖帝君諭」的口吻下達，運用神的名號以規範民間社會的行為，安排他們參與進普度法事。最後，則是通淮關帝廟與發起士紳原有的交往與互動關係，亦促成二者在此儀式上的合作。

¹²⁵ 據筆者於2018年前往通淮關岳廟考察所記，並參照吳幼雄、李少園，《通淮關岳廟志》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁76-83。

¹²⁶ 莊為璣，《晉江新志》，上冊（泉州：泉州志編撰委員會辦公室，1985），頁334。

¹²⁷ 乾隆四十二年〈重修通淮關帝廟捐銀芳名及工料費用等數〉，砌於通淮關嶽廟前殿西壁。

¹²⁸ 〈重修泉郡通淮廟捐啓〉，載傅金星、曾煥智，《泉州通淮關嶽廟志》，頁51。

（二）閩臺士紳的情感表達與發展之路

甲午戰爭爆發之後，隨着臺灣被日本佔領，不少臺灣民眾選擇遷回福建。這些回鄉人士中，有早年前往臺灣從事進出口貿易的商人，亦包括部份在臺已有一定地位與身份的縉紳群體。皆因「去年臺遭兵災」，一時臺灣士庶「避難於閩粵漳等處」。^⑫有些紳商遷回福建之因，是出於暫時躲避戰爭的考慮，故仍有返鄉之計劃。但對於另外一些士紳而言，他們不願忍受故土為他國所佔，憤然回到祖籍地，為融入當地而熱心參與地方事務。^⑬蔡德芳便是乙未割臺後選擇遷往泉州的臺灣士紳，其字英其，號香鄰，祖籍為晉江十四都塘東村（現金井塘東）。光緒二十一年（1895），面對日本佔據臺灣、澎湖的境況，蔡德芳次子蔡穀元在此危局中積勞病卒，時年僅四十三歲。傷感於故土落入他國之手的悲愴，又受失去愛子之痛的影響，蔡德芳遂攜眷內渡，定居泉州城內（泉州市西街井亭巷），並築室故里。

在臺期間，蔡德芳不僅是彰化地區較為有名的士紳，亦常常參與自己祖籍地附近的相關事務，在晉江城外的家鄉保持一定的威望。發起萬緣普度的士紳中，有「藍翎五品銜前廣東新興縣知縣蔡德芳，花翎廣東補用府刑部主事前翰林院庶吉士陳榮仁，員外郎銜刑部主事黃搏扶、王登瀛，員外郎銜工部主事張炳文，刑部主事前翰林院庶吉士李清琦」等人。^⑭向泉州知府遞交的呈文署名中，蔡德芳位列第一，與排名第二的陳榮仁共同為此次普度撰寫聯匾。^⑮可見蔡德芳應是「承天萬緣普度」的主要召集人之一。此場法事的時間離蔡德芳從臺灣彰化遷居泉州城內不到一年。在蔡德芳回臺前，他所參與的泉州地方事務僅局限於自己家鄉附近。遷居於泉州城內的選擇，也令普度儀式成為蔡德芳與本地士紳交好，共同涉獵地方事務的契機，亦是他自臺遷泉而融入當地的一種嘗試。

除卻蔡德芳外，參與「承天萬緣普度」的臺灣士紳還有同為彰化籍的李清琦（1856-？），以及淡水籍的黃重光，鳳山籍的張大河、張大江兄弟等人。李清琦時任翰林院庶吉士，在京任職，大部份時間居於京城，後返回泉州養老。1895年4月28日，是《馬關條約》簽訂後的第十一天。當天，包括李清琦在內的五名在京臺灣官員上書都察院，對故土不復憤慨無比，抒發自己

^⑫ 〈解惑報慶〉，《臺灣日日新報》，1896年9月21日，第1版。

^⑬ 莊為璣，《晉江新志》，上冊，頁328。

^⑭ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈泉州府告示〉，頁2。

^⑮ 泉郡延禧局，《泉郡承天萬緣普度》，〈聯匾〉，頁37。

的想法與抵抗，表明「夫以全臺之地使之戰而陷，全臺之民使之戰而亡，為皇上赤子，雖肝腦塗地而無所悔」等反對割讓臺灣的想法，言「聞諸道路有割棄全臺予倭之說，不勝悲憤」、「與其生為降虜，不如死為義民」等言論。¹³³《馬關條約》簽訂之後，康有為親眼看到「臺灣舉人垂涕而請命，莫不哀之」。¹³⁴

泉州士紳同樣感傷於鄰疆被佔的情況。甲午戰爭打響時，吳魯已寫〈請迅調戰將以臨前敵書〉，提出「請旨迅調戰將，以分賊勢。」¹³⁵目睹臺土被侵，吳魯亦不斷表達自己的哀思與不甘，書：「喪師失律，割地議和，中外惶惶，罔知所措。」¹³⁶同時，他也以詩宣洩自己對臺灣問題的感慨。¹³⁷當割臺消息傳到泉州時，陳榮仁也憤慨地寫下〈哀臺陽〉五言律詩十首，如「世界竟今日，衣冠非昔時。傷心諸父老，流涕話康熙」、「涕泣嗟何裨，飄零不忍看。生離與死別，痛哭遍江幹」等，¹³⁸試圖以詩文抒發自己對臺灣淪為異域的痛心疾首。

正如前文所述，對於發起普度的許多士紳而言，「承天萬緣普度」不單是緩和地方鼠疫的禳解儀式，也是用以表達他們對時局痛惜之情的另一個平臺。蔡德芳、陳榮仁、黃搏扶，這些士紳作為儀式的主要發起人，邀請吳魯撰寫《閩郡延禧》，摘錄活動所用的宗教文書與普度日程。舉辦儀式的士紳群體，彼此之間大多已經互相熟識。參與萬緣普度的蔡登鼈、蔡恩煦二人，在光緒十四年（1888）曾與蔡德芳共同為保障蔡忠烈祠不被外人侵佔而出錢出力。¹³⁹另外兩名儀式的核心召集者陳榮仁、黃搏扶，則是與蔡德芳同為福建同治十三年（1874）進士的朋友。對於初來乍到的蔡德芳而言，此二人的加入有助於拉攏更多的「在地士紳」攜手舉辦儀式，亦是蔡氏擴大自己交友

¹³³ 〈清光緒朝中日交涉史料〉，載中國史學會編，《中國近代史資料叢刊：中日戰爭》，第4冊（上海：新知識出版社，1956），頁27-28。

¹³⁴ 康有為，〈康南海自編年譜〉，載蔣貴麟編，《康南海先生遺著彙刊》，廿二（臺北：宏業書局，1987），頁30。

¹³⁵ 吳魯，〈請迅調戰將以臨前敵書〉，《正氣研齋匯稿》（廈門：鷺江出版社，2015），頁13-14。

¹³⁶ 吳魯，〈閩省邊海防輕重緩急議〉，《正氣研齋匯稿》，頁50。

¹³⁷ 如「海澨山陬長太息，孰使全臺淪異域。君門萬里空叫呼，只手回天慨無力。」見吳魯，〈題林燕卿粵遊像〉，《正氣研齋匯稿》，頁209。

¹³⁸ 陳榮仁，〈哀臺陽〉，載泉州文庫整理出版委員會編，《陳榮仁詩文集》（北京：商務出版社，2018），頁236。

¹³⁹ 〈蔡忠烈祠示禁碑〉，載鄭振滿、丁荷生編，《福建宗教碑銘彙編》，中冊，頁443。

圈的途徑。

發起儀式的本地士紳基本皆為泉州府或晉江縣人士，即使籍貫是泉州府其他縣份的士紳，也已久居泉州府城內（見附表2）。「象峰陳」陳榮仁、「錢頭吳」吳魯以及「後城黃」黃搏扶等人，雖已參與過多項的地方事務，但從「家族」的概念來說，這些參與或組織萬緣普度的士紳，屬於各自家族開始興盛的第一代，在光緒二十二年（1896）也只是泉州科第家族中的「後起之秀」。^⑩當時，在泉州本地名望最高的「黃龔二家」並未參與此場儀式。^⑪因此，萬緣普度更趨向於遷居新地的臺籍士紳與初步發展的泉籍士紳所進行的一種「小眾勢力」抱團活動，而他們有限的關係網絡仍難以與「黃龔二家」有所合作。

據光緒三十四年（1908）日本三五公司關於泉州的調查報告而觀，可以發現當初參與萬緣普度的諸多舉人於後期也已發展為頗有名氣的地方士紳，如林狃鶴、宋應祥、楊家春、陳德熏、洪里仁、伍亮寅、郭藍玉等。他們的兄弟同樣晉升至當地縉紳之列，如黃搏扶與黃搏雲、林狃鶴與林騷、楊家春與楊家棟（見附表3）。^⑫儀式舉辦後的第三年，蔡德芳便已駕鶴歸去，但其子蔡穀仁承其做法，與其他士紳聯袂處理各項泉地事務，如重修泉南海岸長橋時，蔡穀仁曾為此事撰寫碑記並捐資。^⑬與諸多前輩士紳的發展軌跡類似，這些士紳通過傳統科舉道路的方式，擁有官位與功名，完成發展科第家族的第一步。同時，又以舉辦儀式對抗地方危機、安撫受災百姓等方法參與到地方事務中，從而擴大自身與家族的影響力。

「近代福建社會觀念更新的一個最顯著的特點是注重工商，講求實學。」^⑭20世紀初，閩南舊式士紳滲入工商業，不少士紳同時兼具實業家的身份。後期，發起萬緣普度的部份士紳則順應社會轉型而投身至實業和教

⑩ 「象峰陳」、「錢頭吳」、「後城黃」等稱呼，是當地人對這些大族的簡稱，通常以其所居住地加姓氏而取。

⑪ 「縉紳中最有勢力者厥推黃龔兩家。」見〈泉郡瑣聞〉，《臺灣日日新報》，1901年5月12日，第6版。「黃龔兩家」：清咸豐年間兩廣總督黃宗漢（1803-1864）家族（「觀口黃」）與翰林龔顯曾（1841-1885）家族（「三朝龔」）。

⑫ 〈1908年泉州社會調查資料輯錄〉，載中國民主建國會泉州市委員會、泉州市工商業聯合會、政協泉州市委員會文史資料研究委員會合編，《泉州工商史料》，第2輯（晉江：晉江教師進修學院印刷廠，1983），頁194-196。

⑬ 〈重修泉南海岸長橋碑記〉，載晉江市政協文史資料委員會，《晉江碑刻集》，（北京：九州出版社，2012），頁245-246。

⑭ 徐曉望，《福建通史》（福州：福建人民出版社，2006），第5卷，〈近代〉，頁293。

育，並維繫着共同合作的良好關係，進一步成為本土舉足輕重的士紳家族。光緒三十年（1904），黃搏扶聯合洪里仁等人創辦「清源種茶公司」，黃搏扶任總董事，洪里仁任經理，設立辦事處於清源洞。¹⁴⁵同年，黃搏扶、洪里仁還發起組織農務會，研究改進農業技術。¹⁴⁶光緒三十四年（1908）成立的泉州商務會則是由進士林翀鶴任總理。

在此時期，他們也致力於新學。光緒二十七年（1901），陳榮仁、黃謀烈、黃搏扶積極倡辦泉州府官立中學堂（泉州第五中學前身），請陳榮仁、李清琦兩位翰林為總辦，黃搏扶為副總辦，於光緒三十一年（1905）開始招生，龔顯鶴、宋應祥等人都曾在此任教。¹⁴⁷同年，黃搏扶在塗門創立「立成小學」（由通淮關帝廟禮樂亭改建），而該校首任校長為宋應祥。林騷、林翀鶴兄弟也同樣涉獵新式教育，前者任泉州明新小學校長，後者曾任泉州府官立中學堂校長。這種投身於教育的思想，在吳魯現存的文集中也常有出現，如其〈小學校管理法序〉中便提及：「勸辦小學，非耐勞耐苦，殫十年之功，運以全副精神，專易使教育之普及。」¹⁴⁸

20世紀初以來，閩南社會的士紳群體介入新式經濟實業與近代教育等領域。這個時期，當初組織萬緣普度的一些士紳，亦開始通過結姻親等方式與「黃龔二家」攜手交誼，共同負責諸多地方事務。¹⁴⁹不變的是，隨着自身經濟能力與社會地位的再度提升，成為士紳階層主導力量的他們，依舊是民間社會面臨災難危機時的賑災主力，光緒三十一年泉州地區遭遇重大水災時便是如此。¹⁵⁰面對慘重的水災，黃搏扶等人向地方政府請求開辦賑局，並主動經理賑務。¹⁵¹用以賑災的金錢，除少量由賑災倡導者以及地方鄉紳捐助之外，其餘絕大部份的捐款為商人承擔。¹⁵²

¹⁴⁵ 泉州市華僑志編纂委員會，《泉州市華僑志》（北京：中國社會出版社，1996），頁382。

¹⁴⁶ 泉州市鯉城區地方志編纂委員會，《鯉城區志》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁37。

¹⁴⁷ 莊為璣，《晉江新志》，上冊，頁334。

¹⁴⁸ 吳魯，《正氣研齋匯稿》，頁88。

¹⁴⁹ 20世紀初，「觀口黃」家族與參與承天萬緣普度的士紳，許多都互為「親家」：黃謀煥妻為陳榮仁之妹；黃謀焜妻為舉人陳欽堯之女；黃孫圻妻為陳榮仁之女；黃孫圻長媳為舉人張大河之女；黃孫淦妻子為舉人張大河堂姐；黃孫淦次媳為舉人陳德薰之女。

¹⁵⁰ 〈泉州水災〉，《臺灣日日新報》，1905年7月15日，第4版。

¹⁵¹ 〈對岸通信：泉郡籌賑〉，《臺灣日日新報》，1905年7月16日，第4版。

¹⁵² 黃謀烈，〈泉郡賑災征信錄〉，載陳支平，《民間文書與明清東南族裔研究》（北京：中華書局，2009），頁251-252。

地方士紳舉辦地方活動時，仍需與商人、商戶建立合作關係。前者雖擁有官職、功名以及良好的家族背景，亦有自己的生意與收入，但若要进行諸如興辦學校、蓋廟修廟、賑災恤撫等耗資巨大的事務時，所需費用並非個別士紳家族可以獨自承擔。因此，組織應對危機的儀式，或是慈善賑濟的工作，多是由若干士紳率先聯合發起，而後與商戶商人共同捐資出力，並由士紳為董事統籌主辦的模式。「承天萬緣普度」的進行，同樣要求「行郊」、「店鋪」貢獻儀式所需物資。在本地擁有社會地位、良好聲譽的士紳群體，作為活動倡導者更易得到政府官方的批准與捐資人的信任。反之，商人群體既可以通過為活動捐資而擴大自身的影響力，又可把握住與士紳階層交好的機會。地方士紳對於各項活動的熱情參與，有着社會責任感的無私一面，以及在本身擁有官位的情況下，懷揣着管理當地事務的掌控想法。加之提高自身與家族地位以謀取一定利益的種種驅動，共同構成他們致力於各類儀式、慈善、賑災的可能因素。

五、結語：儀式的「展演」與「被建構」的聯合

疫病來臨，民眾常會向某些神祇懇求饒恕與幫助，此類神祇或有天降瘟疫的能力，或有驅逐疫氣之神功。除此之外，安撫與超度亡靈亦是面對瘟疫和危機的常見做法。閩南地區週期性的「普度」儀式，通過對亡靈的超度以保證社區範圍內的潔淨。未被安置的亡魂會招致災厄，當時人面對瘟疫肆虐、災難橫生的情形時，也會以「疫鬼」、「煞氣」等概念去解釋疾病的傳播。着眼於《泉郡承天萬緣普度》的文本內容，可見儀式文書與普度本身所強調的主題為「五邑」的聯合，以及鼠疫與臺土被佔的危機。文章的結語部份，將分析文獻記錄和實際儀式間可能存在的差異，從另一個角度解讀記錄儀式的原始史料，並再次回應將此場儀式定義為「文化復振運動」的前人論述。

泉郡承天萬緣普度，是被雙重危機激活的一場「集大成」傳統儀式，並夾雜着組織者自身的發展意圖與愛國情感。結合舊有「超度亡魂」、「遊神巡境」的禳災祛疫傳統，又糅合進甲午戰爭後的抗日元素，確實是「承天萬緣普度」的特別之處。然而，現時危機與個人利益交織，又令儀式的本身被賦予多重意義，「民族主義」與「文化復振」的概念，或許難以涵蓋此場儀式的全貌。首先，應斟酌「五邑」地域的聯合是一種真實或是建構；其次，則是思考民族危機的意識是否適用於整個地域中的各個階層。

承前所述，分日普度的安排表僅晉江縣內以「境」為單位，對其區域劃分的細緻程度與表中的其他縣城產生鮮明對比。與地方志書對照，儀式文獻中對其他「四邑」的地名記錄存在諸多錯漏。¹⁵³ 另一方面，儀式的組織者基本居於泉州府城和晉江縣城，無論是遷來泉州的臺籍士紳，或是當時還在起步階段的本地士紳，皆未有影響至另外四個縣份的關係與力量。同時，關帝巡遊的範圍也僅局限於府城之內，且光緒以後同安、南安等地的縣志亦未曾記載「泉郡承天萬緣普度」為期49日的盛況。¹⁵⁴ 即便士紳為吸引五邑民眾共同參與儀式而花費心思，選擇信眾波及各縣的通淮關帝為核心神明，設置為亡魂「消罪」的環節動員陽間社區，並允許民間在各自地域內靈活地進行分日普度，但由於缺乏其他資料的佐證，實際上難以證明儀式的影響力是否真正達到了「遍佈五邑」的設想。

在鹿港郊商許志湖（1845-1925）家族的現存信件中，其子許經煙（1878-1904）曾在光緒二十二年（1896）撰寫家書予母親黃井（1845-1925）、叔父許志坤（1846-1901）。該信云：「農曆十月廿二日（11月30日），父親（許志湖）全阿斗（許志湖店鋪夥計）入泉城內看萬緣普度。」¹⁵⁵ 可見此場普度儀式確在泉州城內舉辦，如許家這類居於晉江縣城外部的人士也知曉此事，並特地前往城內參與。然而普通民眾觀看普度儀式的目的，多是基於「喜看熱鬧」的心態和分享神明福蔭的觀念。此時，他們的憂慮來源主要還是疫病災難帶來的死亡，這種切身的痛苦遠超過對民族危亡的擔憂。

脫離「地域共同」的想象，將民眾與發起者的世界進行剝離，「泉郡承天萬緣普度」實際上呈現出兩大場域的「展演」。其一，是泉州城內曾順利舉行過的一場儀式，內核是「孤魂生災」的思想觀念與「普度解厄」的民俗需求，幫助民眾在鼠疫危機下緩和和心理上的焦慮之情。第二，則是儀式文獻中的文字「展演」，通過文字所描寫的儀式內容，進而建構出一幅清末泉州地域聯合的景象。如此，萬緣普度的本質仍是傳統社會應對災難時的一套文化解釋，但儀式所設想的範圍已超越過去的單一地域。組織者將「臺土不

¹⁵³ 比如，安排表中缺少惠安縣上田鋪、同西十一都等，四縣的地名亦有不少錯字，但在泉州府城與晉江縣城的部份則未有錯字。

¹⁵⁴ 如民國《同安縣志》（上海：上海書店出版社，2000）；民國《南安縣志》（上海：上海書店出版社，2000）。

¹⁵⁵ 原信件中，將「萬緣普度」誤寫為「萬連普度」。〈家書〉（1896年11月30日），收入林玉茹、劉序楓，《鹿港郊商許志湖家與大陸的貿易文書（1895-1897）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2006），頁186。

復」的時局融合至解厄祛疫的宗教邏輯，而這套地方性的傳統體系也可幫助他們吸引苦惱於鼠疫的民眾。即便「五邑」聯合的景象可能僅存在於組織者的美好設想和所撰文字中，卻亦能為目睹「國破」的地方士紳從民俗儀式中索取到精神上的慰藉。

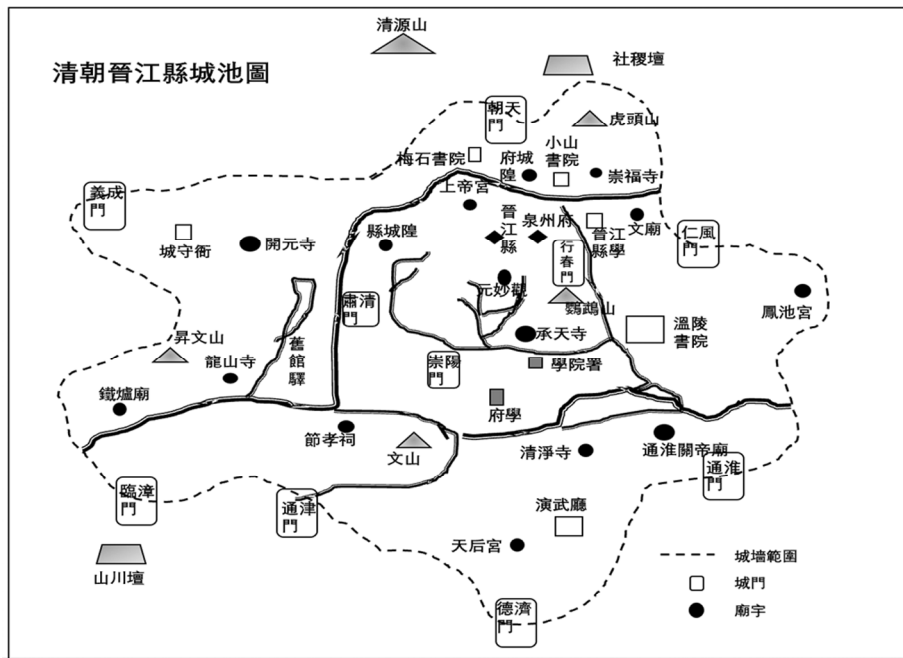
華琛「儀式轉化」的概念指出，具備「轉化能量」(transformative power)的儀式，實際上是一場向公眾的展演。主事者能夠在這當中表現出他們自身的信念與想法，並通過儀式以轉化公眾的觀念。^⑤「臺土不復」的觀念嵌入儀式的祭文與疏文之中，法事現場的「祈禱」、「張貼」與「誦經」，以及書面文字所建構的「宗教文書」與「儀式記錄」，彼時的儀式實體與留予後世的文獻，皆可作為士紳將自我的愛國情感、民族危亡的意識傳遞於民的載體。同時，在解讀萬緣普度強調「泉郡五邑」、「地域聯合」等概念的因由時，還需關注其與組織者個人發展訴求的關係。士紳為民間所做的「賑米」慈善與「超度」法事，或是編撰文獻時對儀式規模的潛在誇大，亦對他們在世的名望、身後的聲譽有所裨益。

這種通過儀式而建構且超越實際範疇的「集體力」，同樣能為組織者在精神安撫、名望塑造上起到作用，而儀式的真實領域，以及通過儀式所加深的交遊圈，至少為這些士紳在泉州府、晉江縣的發展之路奠下根基。以此場普度為分界點，無論是在當時已有些許地位的黃搏扶，或是臺籍士紳李清琦，以及初露棱角的林獅鶴、楊家春、洪里仁等人，在泉州城內的社會地位皆蒸蒸日上。他們以科舉功名起家，負責處理各項地方事務，以此擴大自身的在地影響力。而後，順應近代化轉型和興辦實業的浪潮，又投身於開辦公司、創立新學的嘗試中，兼具士紳、商人、校長等多元身份，並逐漸成為泉州本地知名的科第家族。

(責任編輯：馮慧鑫；實習編輯：劉雅君)

^⑤ James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, (Berkeley: University of California Press, 1988), 4.

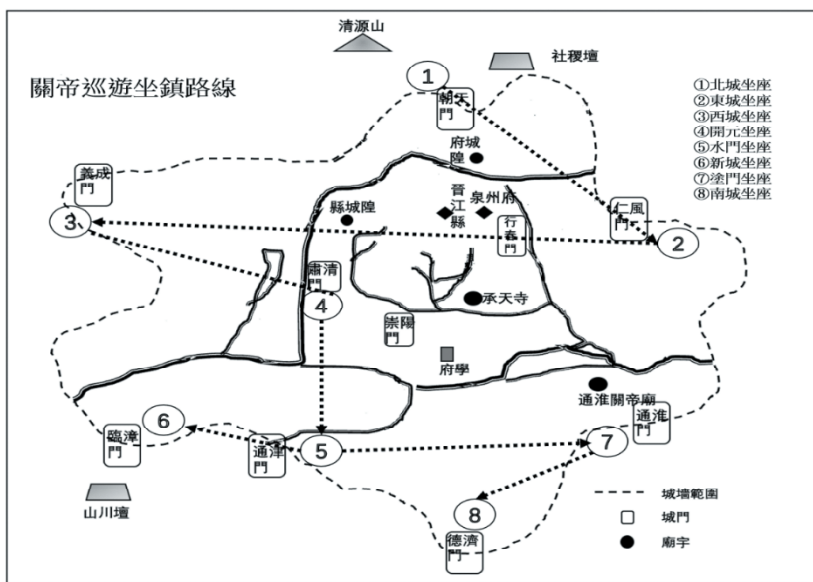
附圖1：清朝晉江縣城池圖



資料來源：道光《晉江縣志》（上海：上海書店，2000年）。

圖片說明：晉江縣為府城附郭縣，故此圖亦為泉州府的城池地圖。

附圖2：關帝於泉州府城內的坐鎮路線圖



附表1：承天萬緣普度的分日普度日期表

十月初六日	瑞應 文興 南富春 惠瓊林 溪長泰
初七日	鳳池 平水廟 南武榮 惠紘歌 溪在坊
初八日	通天 通源 南潘山 惠樂善
初九日	奏魁 執節 都督第 南秦州 惠良津
初十日	進賢 水仙王 南社壇 惠登庸 溪光德
十一日	應魁 定應 南一都 惠慶泉 溪依仁
首旬 十二日	北城坐座 義泉 上乘 文乘 普明 一都各鄉 南二三都 惠下蓮 溪新溪
十三日	二郎 聖公 二都各鄉 南五四都 惠庵震 溪新康
十四日	釋仔橋 聯魁 三都各鄉 南七六都 惠朝天 溪崇善
十五日	北山 孝友 四都各鄉 南八都 惠瓊田 溪興一
十六日	五魁 崎頭廟 五都各鄉 南九十都 惠崧林 溪興二
十七日	師公 六都各鄉 南十一都 惠普光 溪來蘇
十八日	三朝 伍堡 七都各鄉 南十二都 惠仙溪 溪感化
次旬 十九日	東城坐座 忠義 仁風 水際 湖心 東樽 斗埔 湖岸 八都各鄉 南十三都 惠蔡宅 溪還一
二十日	華仕 清軍驛 九都各鄉 南十四都 惠黃坑 溪還二
廿一日	大泉澗 惠存 十都各鄉 南十五都 惠梅莊 溪龍涓
廿二日	廣平王 會通 十一都各鄉 南十六都 惠吉莊 溪崇信
廿三日	三教 十二都各鄉 南十七都 惠山前 同一二三都 溪感德
廿四日	百源 龍宮 十三都各鄉 南十八都 惠塲下 同四五都 溪常樂
廿五日	義春 玉宵 上帝 十四都各鄉 南十九都 惠青山 同六都
三旬 廿六日	西城坐座 奉聖 段家湖 十五都各鄉 南二十都 惠風洋 同七八都
廿七日	廣靈 十六都各鄉 南廿一都 惠癩窟 松田 同九都
廿八日	中和 桂香 十七都各鄉 南廿二都 惠東周 同十都
廿九日	行春 和衷 十八都各鄉 南廿三都 惠崇武 同十一都
三十日	古榕 高桂 十九都各鄉 南廿四都 惠溪底 同十二都
十一月初一日	開元坐座 紫雲 五頭 二十都各鄉 南廿五都 惠前郭 同十三都
初二日	奇仕 二十一都各鄉 南廿六都 惠黃田 同十四都
中旬 初三日	水門坐座 水仙 一堡二三四堡 廿二都各鄉 南廿七都 同十五都 惠X玉
初四日	妙因 二十三都各鄉 南廿八都 惠盤龍 同十六都
初五日	妙華 二十四都各鄉 南廿九都 惠埔林 同十七都

續表

十月初六日	瑞應 文興 南富春 惠瓊林 溪長泰
初六日	靈慈 雙忠 廿五都各鄉 南卅都 惠通津 同十八都
初七日	南岳 廿六都各鄉 南卅一都 惠前康 鎮安 同十九都
初八日	甲第 廿七都各鄉 南卅二都 惠庸莊 陳莊 同二十都
初九日	眞濟 廿八都各鄉 南卅三都 惠蒼雲、玉沙 同西二三都
旬五 初十日	新城坐座 文勝 聖惠 佑聖 松里境 石笋 廿九都各鄉 南卅四都 惠松石 埕洋 同西四五都
十一日	彩華 河嶺 卅都各鄉 南卅五六都 惠西湖、白奇 同西六七八都
十二日	白耆廟、卅一都各鄉、南三十七都、惠安雲前墟 同西九十都
十三日	大小希夷 卅二都各鄉 南三十八都 惠谷口、王孫 同西十二都
十四日	聚寶 青龍 卅三都各鄉 南三十九都 惠龍盤、霞莊 同西十三四都
十五日	生韓 爐狄廟 卅四都各鄉 南四十都 惠玉山、西溪 同西十五都
十六日	宏博 卅五都各鄉 南四十一都 惠石江、錦溪 同西十六都
六旬 十七日	涂門坐座 龍會 津頭 卅六都各鄉 南四二都 惠福山、駁坂 同西十七都
十八日	鳳閣 藍橋 卅七都各鄉 南四十三都 惠承天、樟柿 同西十八都
十九日	縣后 孝悌 卅八都各鄉 南四四都 惠龍塘、安埕 同西十九都
二十日	廣平倉 浯江 卅九都各鄉 南四五都 惠（梅峯、古樓） 同西廿都
廿一日	鳳春 后山 后田 四一都各鄉 南四六都 惠（良興、仙塘） 同西廿一都
廿二日	聯墀 龜旋 富美 四四都各鄉 南豐樂 惠（竹溪、蔡林） 同西廿二都
廿三日	桂壇 四六都各鄉 南長壽 惠東林、東平 同西廿三都
終旬 廿四日	南城坐座、義全、熙春、小泉澗、登瀛、御殿、溝后、四十七都各鄉、南桃源、惠（後林、添奇）、同西廿四都、溪永安

表格說明：「惠」、「南」、「同」、「溪」即代表惠安、南安、同安、安溪縣內的地域。

附表2：儀式發起士紳的籍貫或居住地

士 紳	居住地
蔡德芳	祖籍晉江十四都塘東村，1895年從臺灣彰化歸籍晉江，居城內西街井亭巷
陳榮仁	晉江永甯衛人，居城內三朝鋪
黃搏扶	晉江深滬人，居泉後城

續表

士 紳	居住地
李清琦	臺灣彰化籍，故宅於泉州城內執節巷與模範巷交界處
陳欽堯	居於城內前田巷
周家棟	晉江深滬人
伍亮寅	原籍惠安，居泉州徐厝埕
楊家春	泉州後城街
洪裡仁	泉州城內草埔尾
陳德熏	泉州城內承天巷
林翀鶴	晉江縣執節鋪人，住大城隍後19號
張大河	原籍惠安，臺灣鳳山縣人，後回泉居於晉江
張大江	原籍惠安，臺灣鳳山縣人，後回泉居於晉江
郭藍玉	府公界（泉州府公界巷）
宋應祥	泉州城內鳳池巷
吳魯	晉江池店鄉錢頭村

附表3：1908年日本三五公司調查報告中泉州地區的鄉紳富豪（摘錄）

姓 名	身 份	居 址	職務（職業）
吳魯	翰林	南門外	雲南學政使
黃謀烈	進士	城內	府中學堂總辦
黃搏扶	進士	城內	府中學堂總辦
林翀鶴	進士	新坊下	侍讀學士
林騷	進士	新坊下	內閣中書
吳增	進士	金魚巷	
蔡壽	進士	埔南鄉	戶部員外郎
楊廷機	進士	后洋鄉	
宋應祥	舉人	鳳池	
龔顯鶴	舉人	西街	中學堂教習
施莢（藻修）	舉人	街口	中學堂監督
王大亨	舉人	新府口	內閣中書
王大貞	舉人	新府口	商部員外
楊家春	舉人	後城街	私塾教師
楊家棟	舉人	後城街	私塾教師

續表

姓 名	身 份	居 址	職務（職業）
陳德薰	舉人	承天巷	梅石書院山長
洪里仁	舉人	草埔尾	
吳曾	舉人	南門	
伍亮寅	舉人	徐厝埕	
吳國藻	舉人	土地巷	
龔顯禧	舉人	西街	在馬尼拉教書
黃啟太	舉人	涂門	
黃孫坦	舉人	敷仁巷	
黃搏雲	舉人	後城街	
郭藍玉	武舉人	府公界	

資料來源：〈1908年泉州社會調查資料輯錄〉，收入中國民主建國會泉州市委員會、泉州市工商業聯合會、政協泉州市委員會文史資料研究委員會合編，《泉州工商史料》（泉州：晉江教師進修學院印刷廠，1983），第2輯，頁194-196。

The Multiple Meanings of “Rituals”:

The Crisis, Pudu, and Local Elites in
Quanzhou during the Late Qing Period

Yejia GUO

Department of History

Sun Yat-Sen University

Abstract

After 1895, Quanzhou and its surrounding areas suffered from two major crises. One was the spread of infectious diseases caused by bubonic plague, while the other was a national crisis that resulted from China's defeat in the Sino-Japanese War. Local elites in Quanzhou appeared to feel humiliated by the cession of Taiwan to Japan. The incompetence to eradicate the plague along with the country's defeat in the war generated anxiety, which led to the birth of a grand religious ritual—“*Chengtian Wanyuan Pudu*.” In the late Qing dynasty, rituals of small scale were common in Quanzhou, and they were often performed by religious organizations, local governments, and local communities. However, in the twenty-second year of the Guangxu reign (1896), the grand ceremony *Wanyuan Pudu* was organized by local elites. Religious organizations, the government, and the masses all took part in that ritual. Under the dual crisis, the elites sought to achieve the regional union by calling for a high-level religious organization and in the name of traditional ritual. The organizers intended to convey their beliefs and ideas to the public through the “ritual performance” and the “text construction.” Behind this ritual were the local elites' patriotic sentiments and their desire for personal development.

Keywords: *Pudu*, Plague, Rituals, the Sino-Japanese War, Local Elite