



乌鲁地南公子爷信仰研究

A Research on the belief of Gong Zi Ye in Ulu Tiram

陈志康

CHAN CHEE HONG

20ALB01771

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES**

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

APRIL 2024



乌鲁地南公子爷信仰研究

A Research on the belief of Gong Zi Ye in Ulu Tiram

陈志康

CHAN CHEE HONG

20ALB01771

拉曼大学中文系

荣誉学位论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES
INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
APRIL 2024**

目次

宣誓.....	ii
摘要.....	iii
致谢.....	iv
第一章 绪论.....	1
第一节 研究动机.....	1
第二节 前人研究回顾.....	2
第三节 研究方法.....	3
第四节 研究难题.....	4
第二章、公子爷鬼魂身份辨析.....	6
第一节、公子爷传说中的鬼魂信仰.....	6
第二节、公子爷的厉鬼身份.....	10
第三章、公子爷神明身份辨析.....	15
第一节：民间信仰鬼神的功利性.....	15
第二节：转鬼为神的思想与方法.....	18
第四章：公子爷神格辨析.....	22
第一节：民间信仰神格的多样性.....	22
第二节：城隍身份臆想之探讨.....	25
第五章：结语.....	29

引用书目..... 33

附录..... 36

宣誓

谨此宣誓：此毕业论文由本人独立完成，凡文中引用资料或参考他人著作，无论是书面、电子或口述材料，皆已注明具体出处，并详列相关参考书目。



姓名：陈志康 CHAN CHEE HONG

学号：20ALB01771

日期：2024年4月18日

论文题目：乌鲁地南公子爷信仰研究

学生姓名：陈志康

指导老师：余历雄师

校院系：拉曼大学中华研究院中文系

摘要

公子爷信仰为乌鲁地南早期南来先民创造的本土信仰，该神明同为该地区早期南来移工，后因水土不服暴毙在该地。公子爷信仰是在其死亡后，不断显灵助人的口头传说上发展开来，成为该地的特色神明。公子爷信仰发展至今已然以神明之姿接受信徒朝拜，但仔细阅读其传说会发现，当中只提到其死亡后显灵，并未就其身份为鬼或神进行明确阐述。公子爷逝世的状态与后续祭祀等问题，也可能让其被归类为厉鬼，但当地居民却视其为城隍。因此本文将就公子爷鬼神界限模糊的问题、厉鬼身份、神格定位等问题进行研究，尝试厘清其确切的身份与神格，及造成这些问题背后的民间信仰思想之特点。

【关键词】公子爷、民间信仰、民间文学、厉鬼、城隍

致谢

时间飞逝，竟已来到了大学生涯的最后一个关卡。

其一要感谢我的导师。谢谢余曆雄老师在我考虑研究方向的时候给予我许多指导建议，告知我什么可行、什么不可行，即使到后期更换题目，老师依旧耐心指点，无半点责怪。老师提供的一些思考方向，总是让我茅塞顿开。

其二要感谢老师们。谢谢杜仲全老师以及陈爱梅老师提供了我关于地方研究的建议，以及一些宗教信仰上的知识。此次论文得以完成，要感谢老师们的鼓励和帮助。

其三要感谢我的朋友们。谢谢他们在我沮丧的时候给我的安慰和协助，一起毕业成为了我奋斗的动力。在自习室一起熬到十一点的那些日子，将会是我学生时代难忘的回忆。

最后，对完成论文的自己说一句，谢谢。

第一章 绪论

第一节 研究动机

公子爷信仰在乌鲁地南已然成为当地华人的信仰特色,却鲜少有人对其进行研究和整理。笔者身为当地居民,自小看着公子爷庙的存在和搬迁,对其名称与身份的好奇一直在心底埋藏至今,对自身成长的土地历史也不甚了解。其庙其神的资料相当欠缺,让人只知其名不知其神,因此期望透过这次研究能厘清公子爷信仰的面貌并侧面了解当地华人的发展历史。

针对公子爷信仰自身,主要是其的身份与神格有再商榷与研究的空间。首先是公子爷鬼神身份的转变,按公子爷的生前故事可见,其最初只是被同乡安葬而并未被奉祀,身份应是与一般鬼魂无差别。即便之后托梦居民躲避灾祸,也无法让其一跃成为神明。庙方与相关文章也未针对这部分进行叙述。参考民间文学“水鬼渔夫型”的鬼故事,可发现其与公子爷的鬼魂出身、本性与行为有相似之处,因此这类题材的民间文学及其信仰思想,对由鬼转神的原因及过程有参考价值。其次,信徒将公子爷的神明视为“城隍”,但综合其奉祀情况以及传说故事,其属性应该包含却不限于城隍,其亦表现出土地神,甚至是大马本土信仰“拿督公”的性质。因此公子爷定位为城隍的原因,其标准以及依据为何皆是本文要进行厘清的部分。公子爷信仰经过百年的发展,其信仰面貌逐渐完整而成为今日规模。民间信仰如同其它的传统文

其进行保护和传承。尤其公子爷信仰作为当地绝无仅有的神明，此成为其当地信仰的一大特色，同时也其信仰相较其它神明信仰传承的薄弱之处。公子爷信仰及庙宇伴随乌鲁地南百年来的发展变更，是当地方发展史中重要的一笔，因此对其进行研究不单是为传承地方信仰文化，亦是为保留当地的历史记忆，不致后代对自身成长的土地与信仰毫无认识。

第二节 前人研究回顾

本论文主要厘清公子爷这一信仰对象的身份，即其具有可能被归类为厉鬼的条件，以及其为鬼或神的身份界定问题。徐华龙著的《中国鬼文化》主要用于了解中国鬼信仰的特点与类别，及鬼魂崇拜如何发展出神明崇拜的过程。当中详尽的介绍了中国国内外鬼魂信仰的类别，还介绍了鬼神的类别与相关事务，涉猎范围极广却也过于繁杂，如谈一项鬼神相关事物便会列举多个族群的理解，因此其更为适用在了解大致纲要。其次是乌丙安著的《中国民间信仰》，当中谈论了民间信仰的功利性与多样性等的问题，并列举各类的崇拜对象，因此有着与上本书相同的问题。徐李颖著的《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》，本书为其研究城隍信仰的论文集，当中提及城隍信仰在各朝代的发展，包含唐宋逐渐从自然神转为人格神，及逐渐赋予冥官特点。其亦讨论明代如何透过制度化改革城隍信仰已达至政治目的等。此外，还研究了佛教与道教对城隍信仰的影响，与将其奉为冥官的定位。内容相当全面且视角丰富，能详尽了解儒释道的城隍信仰及在新加坡的发展。吴诗兴著的《传承与延续：福德正神的

传说与信仰研究—以马来西亚华人为例》与上一本书拥有同样的特色，相近网罗土地信仰的历史与本土发展特色。

此外，本论文也使用数篇水鬼传说的期刊，包括顾希佳《清代笔记中水鬼渔夫型故事的比较研究》，当中整理了各个朝代的“水鬼渔夫型”传说，并就其发展趋势与思想进行分析。民间信仰研究的期刊论文也是本论文主要参考资料，郑志明《台湾民间信仰的神话思维》则详细分析了民间信仰的思维模式，帮助了解民间文学与民间信仰如何互相影响，创造出新的神话乃至神明信仰。学位论文则有俞黎媛《闽台民间神明传说研究》、吕克《〈太平广记〉鬼类故事研究》等，内容同样涉猎到民间信仰与民间文学的研究，但更具体的在一研究对象或范围，能更清楚看见其理论如何运作与实际作用。以上的资料主要为研究问题，如公子爷的鬼神身份、信徒的崇拜心理对信仰对象的影响、神明的神格定位等提供论证，或提供知识背景的支撑，这些资料不足完全掌握民间信仰的思想，但能为民间信仰的论文研究提供了丰富的观点与切入点。

第三节 研究方法

本论文的研究范围为厘清公子爷的神鬼身份，以及信徒对其的神格定位。本论文主要使用文献研究法。第一章主要研究公子爷是否具有厉鬼身份的元素，因此将会将其传说故事，与学者对于鬼魂信仰及中国厉鬼思想的研究进行比较，以此找出其厉鬼身份成立的论证。第二章则会研究公子爷，究竟为神明或鬼魂的身份问题，当中需要民间信仰的研究书籍，以了解该信仰与信徒的思想与特点，由此找出公子爷身份界定

模糊的问题，及其身份转变的可能性。第三章会厘清信徒将其当作城隍神的原因，因此需要城隍信仰与民间文学研究，作为验证其为城隍神，或是其它神的合理性的论证。

田野调查法也会被使用到论文中，第三章将会从奉祀方式，理解其信徒对于该神明的接受和定位。第四章则需要从庙宇的布局，找出其符合信众视其为城隍的条件，以及其布局和供具是否符合城隍信仰的奉祀条件。因此笔者必须亲自到访庙宇进行考察，并观察神诞庆典的祭祀方式，以及神像的安奉位置及方式等来搜集研究问题的相关资料。再者，公子爷是个缺乏文物，及书面资料的神明信仰，因此需要走访庙宇，对庙祝及信徒进行访谈，从中了解神明、庙宇的历史，及信徒对神明的认识与心理定位。

第四节 研究难题

本论文主要难题在于目前还未有学者对公子爷信仰进行研究，这使公子爷信仰相关的资料相当匮乏。公子爷传说是其信仰的起源和根基，但其传说却也是在当地口头传播及简陋的文字记录，且其坟墓也早已不知所踪，旧庙更因为政府征用土地而遭已拆除。公子爷这一人物目前只停留在当地华人信徒的传说之中，而无文物能用于研究并对其人生前有更深的了解。

其次是庙方人士不回应访谈邀约。公子爷信仰研究在史料上相当欠缺，因此期望能透过与庙方人士访谈来搜集更多资料。首次联络庙祝廖来金先生时，其接受前往庙宇参访的要求，及表示愿意接受采访。公子爷神诞庆典也与之交谈正常，但其不断强调自身对这些历史一概不知，之后再电话联络时便不予答复。笔者在指导老师建议下，

转为联络该庙理事会主席，在短信中表达自身研究的目的与提出访谈邀约，但同样未能得到答复。神诞庆典期间访问了当地耆老信徒，但对方表示先前刊登过的庙史与神明历史有误，却又不愿意透露他自身了解的版本，最终无功而返。因此本论文将以过往刊登过的庙史与神明历史介绍的文章，作为本论文的主要参考资料，并专注在神明传说内容与民间信仰思想的比较研究。

第二章、公子爷鬼魂身份辨析

公子爷信仰起源于口头传说，当中清楚地列出其出身背景，确定其为海南的南来先民身份。因此公子爷的出身是拥有实在的人的身份，其不堪南洋的水土而卒于他乡，并受到同乡关照为其安葬。公子爷传说勾勒出部分新山南来华人历史的缩影，直到公子爷经历死亡之后，当地居民共同感应到公子爷的灵异事迹，公子爷于是从人过渡到鬼的身份。公子爷从朴实的人转为灵异的存在，其传说仅止于展现其成为鬼魂，而没有进一步提及升格为神明的部分，因此公子爷传说中能直接指出的身份仅是鬼魂。公子爷确实为哪类鬼魂则是有待厘清的。其传说中有两个特殊处，第一是其特殊的死亡方式即暴毙港边，第二是死亡的后续处理方式。这两点让公子爷有别于一般的鬼魂，其更可能被归类为厉鬼，但其行为与厉鬼却大相径庭。因此本章将研究公子爷的鬼魂身份，并对比其传说内容与主流思想对鬼魂定位的矛盾处，尝试厘清公子爷鬼魂身份的特殊之处与确实定位。

第一节、公子爷传说中的鬼魂信仰

公子爷信仰的出现是源自于其传说故事，传说中描述了其跟随海南随同乡到马来亚发展，最终因水土不服而客死异乡的经历。¹公子爷的传说可清楚知道其为普通的人类，是无数南来先民的其中一位而显得毫无特别，生前并没有特别的丰功伟绩，或是对乌鲁地南的居民有任何贡献。一切的灵异事迹是发生在其死亡之后，不断地透过梦境向当地居民警示灾祸，展现一个善良鬼魂显灵助人的灵异故事。当地居民便是以这口耳相传的传说作为基础，开始奉祀这善良的鬼魂以期望得到其庇佑，其后也未有提及公子爷是否因此升格为神，因此以这传说为基础建立的公子爷信仰，似乎更近似于鬼魂信仰。

鬼魂信仰是民间信仰的其中一个重要部分，甚至可能出现在神明信仰之前。徐华龙在《中国鬼文化》中提及，鬼崇拜作为普遍的宗教现象出现在各民族中。其指出一些还具有原始宗教意识的民族，有了“鬼”的概念后将鬼分为善与恶两大类，并逐渐将善鬼发展成“神”，因此其认为神的概念应是在鬼的概念产生后而有。鬼神的出现，又是在有了死亡的意识后才产生，因此人要转变为鬼神必须经历死亡的过程，经由死亡之后才能展现人的神性。²

郑志明提出类似的说法，指出“鬼”的概念最早应是指“精灵”，而鬼只是精灵的其中一类形态。其亦提出随着人类好恶心理，发展出吉凶祸福的思想，鬼亦由此分为赐福或降祸两种类别，鬼最终转为专指恶的灵体，不再包含天神与地祇等的善灵。

¹ 徐华龙，《中国鬼文化》，（上海：上海文艺出版社，1991年），页6-7。

² 徐华龙，《中国鬼文化》，页14-15。

³鬼和神的形象定位随着人们的善恶观念的出现而逐渐稳定，鬼被设定为伤害人们的形象而与神相对立。这种明确对立在建立后又因鬼相关的文化，例如文学等的发展而将鬼分化出多种复杂性格。⁴

公子爷信仰便是在其经历死亡之后开始的，透过死亡使得公子爷从一个豪不特别的人，转变为拥有神力助人的存在。公子爷传说中由人转变为鬼，不是其受到信徒崇拜的原因，主要在其展示了善良助人的本性与功用。鬼魂信仰的发展分化出善良即神明，邪恶即鬼魂的观念，但是这个简单二元对立的分法，在各朝鬼魂相关的文学中逐渐模糊而复杂。公子爷传说中其以鬼魂的身份，做着解救当地居民的善事，亦是鬼魂信仰随鬼文学的发展走向多样性的结果。例如鬼文学中的水鬼故事，即表现出这样的发展特性。宋明时期的水鬼故事表现出人鬼对立的关系，内容均是人们阻止欲加害生人的水鬼，明代开始有人鬼关系友好的书写，清代时强调水鬼的仁慈，水鬼转为友好和具有人情味的面貌，⁵历代水鬼故事转变的特征与中国鬼文化的发展脉络基本是相符合的，也就是从鬼神分化为邪恶与善良对立，变为鬼魂的个性中充满多样性。

鬼魂个性从单一转为复杂，与人们对鬼魂世界的臆想有关。鬼魂信仰是鬼故事源头，前者相信灵魂不灭且具有超然力量，这样的思想深入人心而不会被其他宗教所替代，生命会在人与鬼之间不断循环投生，鬼和人的世界即各自独立又相互影响，鬼魂世界也由此被描述得与现实世界非常相似，至多只是形貌上离奇夸张一些。⁶另外，

³ 郑志明，〈从《说文解字》谈汉字的鬼神信仰〉，《鹅湖月刊》2001年第1期，页10。

⁴ 萧登福，〈先秦冥界思想探述（下）〉，《鹅湖月刊》2001年第1期，页39。

⁵ 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，《杭州师范学院学报》2002年第2期，页112。

⁶ 伍红玉，《中国口传鬼故事研究》，（北京：中国社会科学院硕士学位论文，2000），页13。

吕克也提及人们都不愿意接受死亡便是终结的说法，只愿它是生命的升华或形式的改变，“鬼”概念的出现就是基于这样的期望，以此消除对死亡后归于虚无的恐惧。⁷其还提及先秦人们将鬼视为“归”，即回归本真的状态，或是认为只是生命形式的转变，其实还是与生前无多少分别，因此这也是多数鬼类故事的内涵，也就是“死生相续”以生前死后世界的一致性，消除死亡对生存的否定。⁸

“死生相续”的思想使得鬼魂世界成为人类世界的翻版，以此填补人类对于死亡即虚无的恐惧。鬼魂世界除了按照人类世界为模板出现之外，鬼魂的个性同样也呈现与人的性情相似的情况。俞黎媛指出民间神明传说的“人神”即由人转神者，都是在人们生活经验的基础上去创造的，因此其具有浓厚的社会世俗性，他们与人的差别在于具备人所没有的能力，是“具有超能的人间英雄”。⁹神明具有与人相同的喜恶与情欲，同人的性情是一样的，有慈悲为善者，也有邪恶降祸者。¹⁰同样的思想也出现在“人鬼”的想象上。其亦提及自汉魏开始便有许多人鬼受到祭祀，他们也有着许多人具有的缺点，使得神性不那么完美，但同时也让神明更为亲切。

公子爷出身普通的人类，并且表现出人类善良仁爱的本性，而别于鬼魂为邪恶的形象，展现鬼文学中鬼魂多样性的一面。其鬼魂形象与人类世界的相似性，亦是其传说得以被接受和拓展的因素，而当传说中包含大众认同的价值观，则有助于其受大众认可与传扬。例如顾希佳就认为水鬼故事得以广泛流传的原因，不在于其鬼神迷

⁷ 吕克，《〈太平广记〉鬼类故事研究》，（南京：南京师范大学硕士学位论文，2019），页6。

⁸ 吕克，《〈太平广记〉鬼类故事研究》，页6。

⁹ 俞黎媛，《闽台民间神明传说研究》，（福建：福建师范大学硕士学位论文，2003），页58。

¹⁰ 俞黎媛，《闽台民间神明传说研究》，页60。

信的内容，而是因为它与其它类型的传统鬼故事反映了现实社会的面貌，人们喜爱水鬼故事在于它得道德教化的积极意义，“己所不欲，勿施于人”的思想深植人们内心，因此故事反映出现实中人不如其鬼的面貌，便会获得大众喜爱。¹¹

公子爷传说的出现并非偶然发生，其身后有经历漫长发展的鬼魂信仰思想，以及从鬼魂信仰为基础创作的鬼文学，鬼文学在鬼魂个性以及鬼魂世界都有基础的架构和创作原则，公子爷传说的出现与接受，便是站在这些思想与创作基础上产生的。

第二节、公子爷的厉鬼身份

公子爷传说中没有提及，其是否有因自身善行而被提升为神明，这使公子爷传说中的身份，实际是停留在鬼魂便不再有变化。公子爷鬼魂的出身是确定了，但其逝世的方式，以及后续奉祀的问题看来，其或许更适合被归类为厉鬼一类。鬼魂崇拜历经如前所述的长久发展，鬼魂逐渐演变出不同的类型，以及专门用于应对它们的仪式，形成更为丰富的鬼魂崇拜。

鬼魂能发展出不同的类别，是基于中国魂魄观才能发展开来的。程乐松指出中国旧有的魂魄观存在着“变化”的观念，若是生命是正常的出生或自然的死亡，且死

¹¹ 顾希佳，〈渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 110。

后得到妥善处理则不会有变化，但若是与这些条件相反，则可能会透过变化来延续生命，以弥补其生前未遂的愿望，¹²厉鬼便是缺乏这些条件才变化而来。因此基于“变化”的观念，鬼魂基于其逝世后的条件，能决定其变或不变。公子爷传说中提及其逝世方式是在港边暴毙，符合了非自然死亡的条件，其次是其孤身前来南洋打工，并无后嗣能为其祭祀，故而才有同乡为其安葬的动作，因此身后的处理并不算圆满，即也能符合了无妥善处理的条件，因此公子爷实则应是具足成为厉鬼的两个要素。

林素娟提出先秦的厉鬼主要表现为“无后、无所依归、好作祸、主杀伐”，这些特点可见于孔颖达在《礼记注疏》中对《礼记·祭法》中的“泰厉”、“公厉”、“族厉”所作的解释，三者依序可见共同特点。¹³首先泰厉“谓古帝王无后者也，此鬼无所依归”、其次公厉“谓古诸侯无后者”，最后族厉“谓古大夫无后者鬼也”。三者均首先提出“无后者”这一特点，林素娟指出无后的定义包括没有后人为其祭祀，而无后者会进一步导致这些鬼魂“无所依归”，最终因为未能得到妥善安置和祭祀，开始降祸人间而被定义为厉鬼。¹⁴

儒家对于祭祀鬼魂有一定的条件要求，例如《礼记·祭法》提出鬼魂需要合乎五种条件才能列入祀典，首先是“法施于民则祀之”、“以死勤事则祀之”、“以劳定国则祀之”、“能御大灾则祀之”、“能捍大患则祀之”。除此五类之外，《礼记·祭法》提出需要祭祀先前提及的“泰厉”、“公厉”、“族厉”三类鬼魂，其理由是这

¹² 程乐松，〈鬼之仙途：道教视阈中的观念演进〉，《世界宗教研究》2017年第1期，页121。

¹³ 林素娟，〈先秦至汉代礼俗中有关厉鬼的观念及其因应之道〉，《成大中文学报》2005年第3期，页62。

¹⁴ 林素娟，〈先秦至汉代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，頁62。

三类鬼魂的确无功于民，但它们或许会因无人祭祀而作祟降祸，因此祭祀这三类鬼魂的主要目的在于安抚它们，期望透过祭祀得以避祸。¹⁵陈玮华亦提到人死后需要满足两点才是正常处理方式，即“尸体必须被埋葬”及“灵魂必须被奉祀”，若是没有完成这两点则会使灵魂转变为“厉”，“厉”的含义包括指无人奉祀的鬼，另一含义则是疾病或罪恶，“厉”也被用来指横死或冤死的亡魂，这些厉鬼都需要透过祭祀安抚。¹⁶

“无后者”便会因没有后人为其祭祀而面临“无所依归”的问题。公子爷随同同乡王绍经先生从海南前来马来亚一带打拼，王绍经是在 1884 年到现今的新加坡落脚，因此公子爷大约也是在这时段抵达马来亚一带。早期的琼州一带移民都没有在南洋一带落地生根的想法，他们期望在南洋赚足钱后就返回琼州与妻儿相聚，直到 1935 年才开始流行带上妻儿南下，¹⁷因此公子爷更为可能是孤身前来南洋。此外，早期的来到南洋打拼者多数为男性，妇女在这之中仅占少数，除了少数未婚男子会因为经济问题无法返乡，最终留在南洋娶亲外，大多数男子都会选择返乡娶亲。¹⁸依照这些趋势来看，公子爷更有可能即是孤身前来，亦较不可能在南洋娶亲，加之其是因水土不服而暴毙，该是落脚不久便离世而无时间精力认识异性，因此更大可能是位“无后者”。

¹⁵ 萧登福，〈先秦冥界思想探述（下）〉，页 42。

¹⁶ 陈玮华，〈孤魂的在地化：有应公与台湾社会地缘意识之转变〉，《民俗曲艺》2014 年第 3 期，页 261。

¹⁷ 安焕然、吴华，〈琼州人移殖我国的历史与社会活动〉，《远观沧海阔—海南历史综述（海南岛·马来西亚·柔佛）》（柔佛：南方学院出版社，2009），页 120。

¹⁸ 安焕然、吴华，〈琼州人移殖我国的历史与社会活动〉，页 120。

先前提到人转为厉鬼的两大条件中，公子爷满足了“尸体必须被埋葬”，但“灵魂必须被奉祀”则可能有其同乡定期为其进行，似乎就大程度降低公子爷作为厉鬼的可能性，但儒家“亲疏有别”的伦理思想下，鬼魂亦会因与供奉者的关系亲疏，而接受到不同程度的祭祀。例如吕克提及民间文学中鬼神要求世人祭祀它们，与中国儒家对鬼神并非自身亲族而不奉祀的思想有矛盾，但反映出祭祀对宗族血统的重视，鬼魂最稳定的食物来源便是同宗族的祭祀，至于等待他人同情施食或靠作祟换来的祭祀则是不稳定。¹⁹由此可知自身宗族外的人，要得到长久且稳定的祭祀，是有较多不确定因素的。因此公子爷即便拥有同乡的祭祀，但同乡是否能长久祭祀，或是同乡无能力祭祀时，其亲友是否会承接继续祭祀便是个问题，因此公子爷便会再次面临灵魂不被奉祀的问题。公子爷死亡的方式为非自然死亡的暴毙，因此即便其拥有长久稳定的奉祀，依然在最开始的部分，即死亡的方式增加了其成为厉鬼的可能性。

厉鬼被描述为不被安抚，即妥善安葬及对其奉祀，就会作祟降祸于人，但是厉鬼不止能被动地不伤害人，还能主动的帮助人。例如先秦时期人们除了安抚厉鬼以期望它们不作祟之外，甚至会透过收拾掩埋无主枯骨的方式来祈雨，²⁰这便是厉鬼也能提供正面帮助的例子。因此厉鬼也不完全是负面的存在，只要对其进行适当的处理，甚至能转其为正面的作用。公子爷离世方式和身后事问题，让其更大可能成为厉鬼而不只是普通鬼魂，就其死后助人的传说内容来看，其似乎更贴近能提供正面帮助的厉鬼。

¹⁹ 吕克，《《太平广记》鬼类故事研究》，页 27。

²⁰ 陈玮华，《孤魂的在地化：有应公与台湾社会地缘意识之转变》，页 262。

第三章、公子爷神明身份辨析

公子爷在其传说仅提到由人转鬼的过程，在第二章的讨论中也只能推算其更为可能是能提供正面帮助的厉鬼。公子爷庙中供奉包括公子爷在内三位主神，另两位为哪吒三太子，以及水尾圣娘。公子爷像被安奉在居中位置，左右则为另外两位诸神。公子爷庙现今与地南中林庙合并管理，公子爷像入驻中林庙后依然居于中间位置，左右除了原先的两位诸神，还有观音菩萨、玄天上帝、福德正神等“正神”围绕。公子爷传说中依然不清楚其究竟为鬼或神，但其在庙宇中俨然以“正神”的姿态接受奉祀。因此本章将就公子爷在民间信仰中的定位进行研究，以厘清为何公子爷能在身份不明的情况下，享有如此崇高的奉祀待遇。

第一节：民间信仰鬼神的功利性

公子爷在身份不明的情况之下能被诸位正神簇拥而坐，与信徒对信仰的认识程度有一定的关系。葛兆光在《道教与中国文化》中提及，信徒当中撇去那些高文化素养者，其实大部分人不需要且没能力去分辨信仰对象，对他们而言灵验便是他们的目的，

因此信仰对象以及灵验的原因都不是需要过分探究的事情。²¹此处可见灵验是信徒最为关心的事情，“没能力分辨”或许也是其专注“灵验”而选择性忽略得到的结果，而非被动式得到的结果。

民间信仰是专注于现下利益的信仰，因此其信仰对象也是多样多变，以此应对信徒的需求。乌丙安在《中国民间信仰》提及民间信仰的多样性特征，民间信仰崇拜的对象包括天上的日月星城、地上的各种生命、甚至是人死后的“灵”都包括其中。另一特点则是崇拜的对象具备多样的神格和神性，各类神鬼神都掌握不同的职司，个性或是善良赐福的神明，或是降祸作祟的厉鬼，其还崇拜不同宗教系统的鬼神，“三教合一”便是这种复合式信仰的表现。²²民间信仰具有“多功利性”的特点，这也是信众的信仰动机以及行为目的，也因为“多功利性”的特点使民间信仰发展成“万灵崇拜”及“多神崇拜”的原因，先民在经历天灾人祸等超出自身控制范围的事时，便期望透过鬼神的力量为他们消灾避难，这也形成民间信仰具有许愿和还愿的类似交易形式。

23

民间信仰中并没有无故地祭祀，祭祀必定为换取精神和物质生活中的需求，因此祭祀鬼神更近似于贿赂鬼神，若是某一鬼神逐渐失去实用价值则可能会为信徒所淡忘排除，因此民间信仰是以功利要求是崇拜鬼神的唯一标准。²⁴鬼神的职司也不会维持一

²¹ 葛兆光，《道教与中国文化》，（嘉义：东华书局，1989），页 327。

²² 乌丙安，《中国民间信仰》，（上海：上海人民出版社，1984），页 6。

²³ 乌丙安，《中国民间信仰》，页 7。

²⁴ 乌丙安，《中国民间信仰》，页 9。

种，信徒会祈求神明满足他们多种需求，由此逐渐强加各种职司在神明上，而最终发展成“一专多职”的神明。²⁵

由此可知，基于“多功利性”为信仰动机的信徒，比起得到灵验效果，并不那么在意信仰对象为何者。信徒因应自身的需求向不同的对象祈求，由此产生复杂庞大的信奉对象，公子爷传说的一大亮点便是其灵异事迹，且无论当地发生什么样的天灾人祸都在其庇佑范围之下，²⁶从一开始便是多功能神明，满足民间信仰三种特性的公子爷，在追求功利效用的信徒心中自然地位不底。

专注于神明是否“灵验”的民间信仰并没有严格的经典教义，取而代之的是民间流传的神话传说。民间信仰中的神话传说有着与佛道经典类似的功用，神明传说的真实性是建立在信徒的信仰之上，因为深信神明的能力才会创造许多灵验传说，大众接受这些传说的表现，也表示该神明得到大众认可。由此可见，民间信仰是感情多于理性的信仰，公子爷的存在与能力完全建立在信徒对该神明的认知与信心，而不是有明确的经典对其进行规范。另外，从信徒按照对神明能力的信心来去创造神明传说的做法，可以知道神明的能力强弱没有一定的标准，全凭信徒的认知而能上下浮动。

此外，郑志明也提及口头流传是多数民间文化的传承方式，这种方式形成传说文化，并且是过去民众思想与知识的主要来源，但口头流传会使传说变形甚至消失。传说也透过书面记录的方式传播，知识分子和民众会在书写时自行加工改造，而后再

²⁵ 乌丙安，《中国民间信仰》，页 10。

²⁶ 笔者进行田野调查时，曾听闻一位信徒表示，公子爷被部分的人当作阴神。因此部分做非法生意的商人，相信公子爷会别于其它神明，保佑这些非法生意顺利进行。

次由民众口头流传，成为民间文化主要传承工具。公子爷信仰便是由王绍经先生向钟石先生等人，口头叙述公子爷的来历与灵异事迹，钟石先生再把这些传说口头讲述给下一代，并最终被记录成文字。²⁷当中过去和现在的人们辗转相传，彼此或许加入自身经验与认知，便可能使得传说与最初版本出现落差，因此口头传说的改造性不低，神明的身份与地位自然也能在这之中不断地被抬高或降低。

俞黎媛提及神明传说不单是在神明被创造时产生，其后还会在信仰传播的过程中不断地再生产、完善和成熟。²⁸因此神明传说的发展并不会会有尽头，每位信徒都能按照自身的经验和信心，再去添补新的神明传说内容，神明也由此拥有很大的改造弹性。民间信仰中信徒对于神明系统不关心，以及对于功利性的重视和追求，可能是公子爷在身份不明的情况下，仍然能伫立于众位正神之中的原因。

第二节：转鬼为神的思想与方法

“灵验”作为民间信仰的信仰动机，加上信徒对宗教缺乏足够的认知，使得神明在各自的传说中有许多发展机会。“灵验”虽然占了相当重要的地位，但确是鬼神都能拥有的能力，因此要把公子爷送上庙中主位，必然还有其它重要的因素。民间信仰缺少明确的教义，对其神明系统建立明确的门槛与规范，但依然有着由鬼成神的方法，

²⁷ 〈公子爷（典故〉〉，地南神宫理事会，检索于 2024 年 4 月 4 日，
<https://kzygod.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=20580593&idno=4>。

²⁸ 俞黎媛，〈闽台民间神明传说研究〉，页 21。

便是“行善积德”。中国鬼神有“理想人格化”的特点，即鬼神多是对人们有贡献或正直的人，它们还有“内心体验化”的特点，即得到神秘体验的方法是透过做梦、昏迷等方式。神越发展为理想人格化，鬼便会愈加发展为可恶可憎，但鬼与神均是需要透过内心体验来感知它们的存在。²⁹此处可见，鬼神皆能提供“灵验”的感受，但鬼神的差别就在于其品性的善良，与其是否有做帮助他人的行为，即“行善积德”。

“行善积德”的题材经常出现在民间文学中，具有道德教化的意味。民间文学过去因为通俗和普及的特点，以及具备知识性使其成为民众知识的来源，最终变为教化民众的重要工具。其中包含的怪力乱神成分，也成为民众主要的信仰文化，知识性加上传播的优势使其成为类似宗教教义般的存在，主导着民间信仰的发展方向，许多神明的神格和神性都是源于民间文学。神明传说多有地方的人文风情，通俗化的特性使其有着法律也无法达到的社会教化功能。³⁰民间传说充斥善恶有报的道德教化意味，因此民众都相信为善的人必能得正果，于是祭拜离世的善人以期望能得到他们庇佑。³¹大多神明在“生为善人，死为善神”及“生为正人，死为正神”观念下，几乎都变为出自社会上有贡献和名望的人。民间文学成为民间信仰传播的载体，其中善恶报应的观念与鬼神信仰相互结合，行善积德成为由鬼转神的重要途径。

聂晓提及在道教中有明确列出常人死后成仙的条件，陶弘景在《真浩》中提到“人善者得为仙，仙之谪者更为人，人恶者更为鬼，鬼福者复为人”，这当中与民间

²⁹ 聂晓，《赵公明形象转变研究—兼谈道教与文学的作用》，（上海：上海大学硕士学位论文，2019），页32。

³⁰ 俞黎媛，《闽台民间神明传说研究》，页97。

³¹ 俞黎媛，《闽台民间神明传说研究》，页102。

文学一样带有道德教化的理论，³²此处亦指出要列入仙班就必须在生前行善，人、鬼、仙之间的升贬以“善”作为简单而明确的标准。郑志明指出相似的说法，其认为鬼魂崇拜可以分为阴鬼和阳鬼两类，阴鬼是指一般人死后成为的鬼，阳鬼则是生前在社会上有贡献名望的人，死后受到民众祭拜的鬼，即“生为正人，死为正神”的思想，因此阳鬼才能成神而阴鬼不能。³³这样的说法不免过于绝对，似乎错过生前行善的机会，便再也无法成为“阳鬼”进而转为神明，但是能行善积德的不只是人，民间信仰中的鬼魂世界与行为，亦是人间世界的投射，因此鬼魂也能像生人一样行善积德，甚至也能像是阳鬼一般由鬼魂转为神明。民间文学中“水鬼变城隍”的题材便是例子，民间信仰中对鬼神的看法近似人类生活中的道德判断，因此在“好心有好报”的观念下只要水鬼善良而不害人，则可能因此成为神明。³⁴因此公子爷生前缺乏贡献，但其死后不断地显灵救助地方居民的行为，在民间信仰中善恶有报的观念下，亦有可能让其由鬼转为神明。

此外，民间信仰也能以雕塑神像，作为认可一位神明的方式。林玮宾提及民间信仰的神明的存在是无形的且遍在的，神像则是神明的具象表现，人们能透过神像质地与无形的神接触。³⁵神像的存在的是因为人具有“著相”的天性，神像的存在能让人确认无形的神的存在，其次是比起神明附在某地或是化现为某物，神像是神明能更

³² 聂晓，《赵公明形象转变研究》，页 84。

³³ 郑志明，〈台湾民间信仰的神话思维〉，页 136。

³⁴ 刘淑尔，〈从中彰民间文学的神明传说故事观其民间信仰思维〉，《勤益人文社会学刊》2010 年第 2 期，页 58。

³⁵ 林玮宾，〈台湾汉人的神像：谈神如何具像〉，《台湾人类学刊》2003 年第 1 期，页 121-122。

稳固、更长久停留的地点。神像的存在使得遍在无神的神，能安定一处并开始和信徒建立关系。³⁶

亡魂若是想要拥有自己的神像，需要展现灵异事宜以得到大众的认同，否则即便拥有了神像也不会得到大众的膜拜。人们一般不愿意为孤魂野鬼造塑像，至多为其建立“三片壁”以安抚它们，期望它们不要骚扰生人。³⁷不造塑像而只造“三面壁”的原因是因为有了塑像，人们便需要经常去祭拜它，但是这些孤魂是无法满足的，因此人们只愿安抚而远之。³⁸由此可见，神像是人们想要与神明建立联系的表现，不愿雕塑神像则是人们不愿与孤魂野鬼建立联系的表现。

公子爷信仰初期只是供奉香案而没有神像，据中林庙庙祝廖来金的说法，公子爷第一尊神像是在二十世纪的四十年代才雕出的。公子爷出身为亡魂，其灵异事迹也获得当地居民的认同，其从香案转为神像，亦是信徒逐渐接受并期望与其建立更深联系转变，并赋予公子爷与神明同等的待遇。林玮宾提及神明要受到人们的祭拜，其出身其实并不是最重要的因素，更重要的是能让人们感应到灵异事迹，并开始把他奉祀起来，即便只是个木头或牌位，只要开始奉祀便能产生出新的神明。³⁹公子爷第一尊神像依然供奉在其庙里，但另雕了一尊更大的神像作为主要奉祀的神像，亦是公子爷与信徒关系更为紧密的表现，公子爷信仰长久以来的发展，使其拥有神明的奉祀方式，在身份不明的情况下以神明的姿态接受信徒的膜拜。

³⁶ 林玮宾，〈台湾汉人的神像：谈神如何具像〉，页 121-122。

³⁷ 林玮宾，〈台湾汉人的神像：谈神如何具像〉，页 125。

³⁸ 林玮宾，〈台湾汉人的神像：谈神如何具像〉，页 125。

³⁹ 刘淑尔，〈从中彰民间文学的神明传说故事观其民间信仰思维〉，页 40。

第四章：公子爷神格辨析

公子爷的身份能确定的是鬼魂，其在庙中享有神明一般的祭祀待遇，甚至能在众多地位尊贵的正神中，居于正中位置接受信徒膜拜，但是其传说却并未提到其何时何地以何种方式成为神明。因此公子爷依然还是身份不明的状态，但查询地南中林庙的网页可见，庙方在介绍公子爷的专栏中却提及信徒将其视为城隍。其中仅仅提及这么一句便结束这段介绍，而没有加以解释是基于什么因素使得信徒有此观感。观察公子爷庙内部祀奉神明的布局可见，公子爷庙中的冥界的阴神，如黑白无常等神，以及祭祀阴神的配件，如算盘等物都被独立供奉在庙外的小神龛之中，这样的布局也能在其它庙宇中看见。因此本章结合民间城隍信仰，以及公子爷传说与其祭祀方式进行对比，尝试厘清视公子爷为城隍的说法是基于何种因素，及其特性是否只适用于城隍，或能否被定义为其他的神格。

第一节：民间信仰神格的多样性

公子爷信仰是基于其传说展开，先前的章节提及民间文学是民间信仰的载体，其往往具备道德教化的作用，向信徒传播善恶有报的观念，鬼魂也透过行善积德而得以转变成为神明，民间文学中“渔夫水鬼型”的鬼故事便是一个例子。“渔夫水鬼型”

的鬼故事非常常见，并且遍布在中国各地，其中一类常见的情节是水鬼因为为善而被提升为土地、城隍、河神等神明。人们认为鬼坚持为善而不做恶，就可能被升格为神，像是水鬼故事中的鬼魂多次放弃投生的机会，选择救人性命的善行，受到上天肯定并加封其为神明。⁴⁰

水鬼因为自身的善良仁爱的品性而被提升为神明的故事，特别是地方保护神的情节可以分为四类。首先是“水鬼变土地公”，土地神的职司即是保护一方人民的守护神，因此水鬼若是能有不忍害他的仁爱之心，便符合土地神爱民护民的特点，而被提升为土地神。⁴¹其次是“水鬼变城隍”，其与“水鬼变土地公”是民间文学中流传最多且最广的水鬼成神观念，其是“水鬼渔夫型”民间文学中的主要情节模式，即其与土地神均是以德行成为神，并且都是保护地方的守护神。⁴²第三则是“水鬼变河（江）神”，其数量较少却与前二者，同为守护一方人民的神明，而此处则专为渡人过江河的神明。⁴³第四是“水鬼变司命判官”，司命判官是阎王的首席判官，水鬼为判官后仍在冥界做惩恶扬善的事，替地方百姓伸张正义。⁴⁴

从以上的四个分类来看，它们都是因为自身的德行而被提升为地方守护神，但具体会成为哪一类的神明，则有些随机而没有一定严格的标准。公子爷与水鬼传说的鬼魂有许多相似的条件，除了其是暴毙而不是溺毙之外，两者的死亡方式都是非自然的，

⁴⁰ 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 110。

⁴¹ 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 107。

⁴² 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 110-111。

⁴³ 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 112。

⁴⁴ 顾希佳，〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉，页 115。

且都是在死去后积极主动地帮助活人，两者也都因为德行而受封成为神明，或是享有信徒给予的神明待遇。“水鬼渔夫型”传说故事中，土地神与城隍神同样为大多数鬼魂成神的结果，因此民间信仰中的土地神，或是大马本土华巫结合的土地神信仰，应该也能给予信徒同城隍神一般的联想。

土地公在中国古代笔记小说中，其“土地神”的原型被“人鬼”逐渐取代，其更加接近一般大众的现实生活，渐渐成为大众的普遍信仰对象。“人鬼”土地公的传说从三国时期开始出现，例如传说东汉广陵人秣陵尉蔣子文，生前常说自己骨头为蓝色，死后必定会成为神，蔣子文的部下在其死后，看见其与生前无异且告诉部下，需要为其建立一间土地庙供奉他，自此以后土地神与人鬼开始相互结合。⁴⁵人死后转别为土地神的故事，可以分为四类，第一是地方的父母官死后成土地公；第二是保护主人公之女的忠义仆人死后成为土地公；第三是地方英雄为民除害而被封为土地公；第四是庙祝被宋太宗杀害，死后入梦述说冤情，最终受封为土地公。“人鬼”成为土地公的原因大多是因为忠厚仁慈等品性，最终这种品性也成为土地公的性格基调。⁴⁶

“拿督公”是马来人与华人信仰结合而来的地方神，其是由马来泛灵信仰“科拉迈”演变而来，后者可分为“自然物体”、“神圣的老虎和鳄鱼”、“术士之墓”、“开埠者之墓”、“穆斯林圣者之墓”、“活着的穆斯林圣者”。⁴⁷另外还有完全“华化”的拿督公，其外形、名称、供品都与华人神明一样，他们又可分为“历史人

⁴⁵ 郝铁川，《灶王爷、土地爷、城隍爷》，（上海：上海古籍出版社，2003），页 163-164。

⁴⁶ 许嘉茵，〈土地公传说及其形象研究〉，《东吴线上学术论文》2014 第 26 期，页 101。

⁴⁷ 陈爱梅、杜仲全〈番神唐化—马来西亚拿督公信仰〉，《台北大学中文学报》，2021 年第 30 期，页 609。

物”和“传说人物”。历史人物的拿督公有英殖民时期在“拉律战争”中义兴党的党魁“苏亚松”，传说其得到“山猪链”的保护而使英政府无法处死他，直到他的妻子告诉英政府这秘密才最终将其杀死，其死后变作鳄鱼对抗英军，最后英军将封其为拿督公。传说人物的拿督公则有“郑亚文”，其原是位仆人，某天出门后就不见了，之后托梦其主人说有拐杖的地方就是其最后去处，最终其主人发现拐杖并在该处建了一间拿督公庙。⁴⁸两位神明的传说故事可见，它们都同民间文学中善恶有报，德行能使得鬼魂转为神明的思想和故事脉络相同。公子爷传说中到最后并未受封特定神格，也未暗示该朝任何神格发展的倾向，因此若要延伸想象公子爷的神格，则土地神与拿督公同样适配于公子爷。

第二节：城隍身份臆想之探讨

城隍信仰经理各朝各代统治阶层的介入与发展，使城隍信仰拥有繁琐且明确的制度。城隍被认为是出自《礼记》天子八腊之一的“水庸神”，水庸即是古时城池的护城沟渠，因此水庸神也被视为城市的守护神。“城隍神”的称号则是在《北齐书》才首次出现。⁴⁹城隍信仰并非从一开始便与鬼魂有关，其是发展到唐宋后逐渐从自然神转为人格神崇拜，其中鬼魂升格城隍的故事亦始见于唐宋，当时人们把汉代人物奉为城

⁴⁸ 陈爱梅、杜仲全〈番神唐化—马来西亚拿督公信仰〉，页 619。

⁴⁹ 吕宗力、奕保群，《中国民间诸神》，（台北：台湾学生书局，1989），页 238。

隍，但到了宋代才在正史中出现忠义之人死后升格城隍的记载。⁵⁰宋代城隍信仰将神和鬼结合之后，当时各类民间文学也随之出现城隍担任冥官的题材，并使城隍逐渐向阴间审判神的姿态靠拢。⁵¹城隍信仰进一步受到官方影响，发展成制度化的信仰。朱元璋在建立明朝后推行了礼治改革，城隍信仰亦受这当中的祭祀改革影响而建立了完整的制度。⁵²《明史·礼志三》中每每提及城隍封爵时，必会提及“鉴国司民”四字，朱元璋赋予城隍信仰制度化是要利用城隍的神格，即其会监查官员百姓并赏善罚恶，从而用以控制百官及治理百姓。⁵³

城隍信仰除了拥有制度化的特征，其为冥官的特点在佛道两家中都相当明确。道教吸收城隍信仰并著有城隍的经典，在明朝洪武九年有了专为城隍而设的《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，这部城隍经明确的提及城隍的职能，⁵⁴当中除了一般神明亦有的职能，其明确提及城隍的冥官职能，即判定生死、赐人福寿等。城隍经中也明确提及其部署为十八判官，主要职能亦是管人生死、报应等内容。⁵⁵佛教也同样吸收及影响城隍信仰，在宋代志磐的《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》的卷三中奉请地狱众生时亦有奉请“泰山城隍”处的地狱众生，卷五则在供养的赞文提及城隍庙有管理“新

⁵⁰ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》，（厦门：厦门大学出版社，2010），页 44。

⁵¹ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 44。

⁵² 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 50。

⁵³ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 50。

⁵⁴ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 52。

⁵⁵ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 52。

亡”鬼魂的职能。⁵⁶公子爷庙的阴神与相关神明的用具都被供奉在庙宇外面的独立神龛，公子爷则是与各位正神供奉在庙的主体建筑里，因此公子爷与城隍冥官特质，乃至冥界部署都不似有联系。

城隍神不配有部署与冥界器具，其实在台湾也有这样的个例。台湾的城隍庙可分为官建和民建两类，民建里有一类为有应公升格为城隍的庙宇，被认为是官建体制外的私祀城隍庙，这类私祀城隍庙中亦有庙宇中没有配祀冥官及冥器，且职能也更专注在保佑当地发展，而非管理亡者鬼魂。公子爷远在皇土之外的南洋，未受封爵且被联想为城隍，这些出身与特点都和私祀城隍有些许相似处，但依然不足以联想公子爷为城隍。

公子爷庙与地南中林庙结合为一间庙宇，后者的主神为福德正神。马来西亚的土地信仰拥有不同的称谓，如福德正神、大伯公、土地公等等，不同籍贯的群体便产生不同的称谓，“福德正神”仅是官方称谓而俗称不被限制。⁵⁷福德正神拥有许多不同的称谓，但其外在形象则相当稳定且具有高辨识度，多是慈祥长者的样貌，象征性造型便是衣冠束带、元宝及拐杖。⁵⁸吴诗兴指出福德正神是低于城隍体系的神明，并举例亡魂需先到土地公庙进行通报，直到下葬之后才能到城隍庙去进行报到，因此土地神只是城隍神之下，负责收容新亡魂与阴差工作的神明。⁵⁹马来西亚没有中国传统建筑的

⁵⁶ 徐李颖，〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉，页 55。

⁵⁷ 吴诗兴，〈传承与改造：福德正神信仰与马来西亚华人社会〉，《传承与延续：福德正神的传说与信仰研究—以马来西亚华人社会为例》，（诗巫：砂拉越诗巫永安亭大伯公庙出版，2014），页 134。

⁵⁸ 吴诗兴，〈传承与改造：福德正神信仰与马来西亚华人社会〉，页 135。

⁵⁹ 吴诗兴，〈传承与改造：福德正神信仰与马来西亚华人社会〉，页 140。

城池概念，且马来西亚并不流行儒家的官方祭祀，因此城隍祭祀并不普遍，最终由福德正神取代了城隍神在马来西亚的地位，成为重要的地方守护神。⁶⁰或许因为乌鲁地南已经有了土地神，即福德正神作为主神奉祀，且其形象的高度标准与辨识性，使得信徒联想公子爷为何神格时，便不会联想到土地信仰的相关神明。此外大马城隍信仰远在皇土之外，城隍相关的制度与信仰便也被土地信仰取代，人们对于城隍的陌生让信徒对城隍有更多的想象空间，因此在鬼魂积德成神的题材，最常被使用的两类神明中，选择了城隍而非土地信仰的相关神祇。

⁶⁰ 吴诗兴，〈传承与改造：福德正神信仰与马来西亚华人社会〉，页 140。

第五章：结语

本论文就乌鲁地南本土创立的公子爷信仰进行研究，公子爷信仰源自于其灵验事迹的口头传说，其内容展现了十九世纪末南来先民到乌鲁地南打拼的历史面貌，并展现了先民如何让他们的信仰与文化在异乡扎根，但针对其后半部分公子爷死后显灵的内容，就有许多问题需要被厘清。包括公子爷传说只提到其成为鬼魂，却没有进一步提到是否成神，但公子爷却是以神明的姿态出现在庙里。此外，公子爷死亡的方式似乎更可能成为厉鬼，但传说中的行为却又与之矛盾，因此其作为鬼魂究竟是何种身份则有待摸索。除了传说自身的问题之外，当地信徒也把公子爷看作城隍神来祭拜，对比其祭祀情况及庙宇格局，却又与一般城隍信仰的祭祀情况没有多少共同点，传说也未指向其具有城隍特性的内容。因此本论文就以上的问题，透过三个章节逐一厘清公子爷信仰与传说中，其鬼魂身份、神明身份、神格定位的三个问题。

第二章“公子爷鬼魂身份辨析”中针对公子爷鬼魂身份模糊的问题，尝试透过对鬼魂信仰的认识，及民间厉鬼思想的对比，厘清公子爷的鬼魂身份。第一节“公子爷传说中的鬼魂信仰”提到公子爷的成为鬼魂后展现了善良助人的本性，这符合鬼魂信仰中从善恶对立的单一个性，转为复杂多样个性的趋势发展的展现。鬼魂信仰源于对死亡的恐惧和对生命的延续的期望，鬼魂被描绘为与人类世界相似的存在，公子爷的传说与形象贴近人们生活，且具有大众认可的价值观，这些特点使其为大众接受和传播。第二节“公子爷的厉鬼身份”中将公子爷的鬼魂出身，与厉鬼思想进行对比，

以厘清其是否归类为厉鬼的问题。公子爷死后有同乡为其进行祭祀，但其非自然死亡的方式和未能得到妥善处理的无后嗣持续祭祀的问题，都使其更有可能成为厉鬼。厉鬼通常会因缺乏祭祀而作祟降祸，但厉鬼并非是完全负面的存在，对厉鬼进行适当的安抚，甚至可以使其转为正面作用的存在。公子爷传说中的身后处理问题使其更符合厉鬼的特征，但其仍然展现出善良助人的行为，因此公子爷的形象更贴近有正面作用的厉鬼。

第三章“公子爷神明身份辨析”中针对其以鬼魂身份，却享有一般神明待遇和奉祀方式的问题，与民间信仰功利性的特点进行讨论，以此厘清公子爷究竟改归类为鬼或神的身份。第一节“民间信仰鬼神的功利性”讨论了民间信仰的信徒更关心神明的灵验效果，而不太在意鬼神身份的特点。民间信仰的功利性，使信徒对信仰对象的需求具多样性，鬼神的职司也会根据信徒的需求而变化。民间信仰神明传说的真实性建立在信徒对神明的信心上，因此民间信仰是感性多于理性的，这也使公子爷存在与能力完全依赖于信徒对其认知和信心，而使其地位能上下流动。

第二节“转鬼为神的思想与方法”讨论了缺乏明确教义的民间信仰，神明的发展具有更大的灵活性。其中，一个重要的因素是“行善积德”的思想。民间文学经常出现“行善积德”的题材，具有道德教化的意味。这种思想也呈现在民间信仰中，善良而有贡献的人死后有可能成为神明。因此公子爷不断显灵救助地方居民的行为，也有可能使其由鬼转为神明。此外，民间信仰还以雕塑神像作为认可神明的方式，神像的存在使得信徒能够与神明建立更稳固、更长久的联系。公子爷信仰初期虽然只是供奉香案而没有神像，但随着信徒对其灵异事迹的认可与期望，其逐渐由香案转为神像

的奉祀，表明了信徒与公子爷关系的日益紧密，民间信仰功利性的特点，及公子爷符合民间信仰的价值观，可能是其能在身份不明的情况下，依然享有神明待遇的原因。

第四章“公子爷神格辨析”讨论了公子爷被信徒视为城隍的问题，并透过比较民间文学与其它神明的神格，尝试找出信徒联想城隍的原由。第一节“民间信仰神格的多样性”提到民间信仰中水鬼经由德性而转鬼成神，即民间信仰中鬼魂行善积德能成神的思想表现。水鬼传说中鬼魂转神有四类，最常见的则是城隍神与土地神，但究竟成为什么神则无定数。公子爷与这些传说的经历与身份条件相似，其差别就在于前者仅使用有神明待遇而未册封为神，其也能被归类到这些神格。第二节“城隍身份臆想之探讨”讨论城隍信仰在中国的发展历史，及其建立起明确的神明制度，公子爷庙的布局和祭祀方式与城隍信仰比较后可见彼此关联不大。庙里的另一主神福德正神则特色过分突出，因此信徒会联想公子爷与城隍神，可能是因为对城隍的不熟悉而有更大想象空间，而与城隍体制无太大关系。

本论文以鬼魂信仰、民间信仰、民间文学等思想与作品，与公子爷信仰及传说进行对比，摸索出造成鬼魂身份、神明身份、神格定位问题的可能原因，并且提出公子爷新身份的可能性，例如其具有被列入厉鬼分类的条件，以及其鬼神身份界限模糊的问题，致使其始终围绕在究竟为正神或阴神的定位问题。透过这篇关于公子爷信仰的研究，能看见乌鲁地南民间信仰，如何利用民间口头传说创造出全新的神明，亦从神明身份定位模糊的问题，看出当地民间信仰的信徒对功利性追求的信仰心理，以及对信仰认识缺乏的问题。本论文提出公子爷身份的疑问以及可能性，但因为年代过于久远且欠缺文物，庙方人士回避等问题，仅能就其刊登过的传说内容进行身份定位的讨论，至于公子爷的其人的历史考证，及公子爷信仰的具体发展史则无法涉猎。期

望未来能在当地发展史料上有所突破，尝试厘清公子爷早期前来乌鲁地南时可能的生活面貌，而不只是在研究其死后之信仰，期望能让公子爷的神明形象更为丰富立体。

引用书目

专书

1. 葛兆光,《道教与中国文化》,嘉义:东华书局,1989。
2. 郝铁川,《灶王爷、土地爷、城隍爷》,上海:上海古籍出版社,2003。
3. 乌丙安,《中国民间信仰》,上海:上海人民出版社,1984。
4. 徐华龙,《中国鬼文化》,上海:上海文艺出版社,1991。

专章

1. 吴诗兴,〈传承与改造:福德正神信仰与马来西亚华人社会〉,《传承与延续:福德正神的传说与信仰研究—以马来西亚华人社会为例》,页 125-202。诗巫:砂拉越诗巫永安亭大伯公庙出版,2014。
2. 徐李颖,〈城隍信仰中的阴阳与佛道属性〉,《佛道与阴阳:新加坡城隍庙与城隍信仰研究》,页 36-58。厦门:厦门大学出版社,2010。
3. 安焕然、吴华,〈琼州人移殖我国的历史与社会活动〉,《远观沧海阔—海南历史综述(海南岛·马来西亚·柔佛)》,页 119-132。柔佛:南方学院出版社,2009。

学位论文

1. 吕克,《〈太平广记〉鬼类故事研究》,南京:南京师范大学硕士学位论文,2019。
2. 聂晓,《赵公明形象转变研究—兼谈道教与文学的作用》,上海:上海大学硕士学位论文,2019。

3. 伍红玉,《中国口传鬼故事研究》,北京:中国社会科学院硕士学位论文,2000。
4. 俞黎媛,《闽台民间神明传说研究》,福建:福建师范大学硕士学位论文,2003。

期刊论文

1. 程乐松,〈鬼之仙途:道教视阈中的观念演进〉,《世界宗教研究》2017年第1期,页116-124。
2. 陈玮华,〈孤魂的在地化:有应公与台湾社会地缘意识之转变〉,《民俗曲艺》2014年第3期,页253-338。
3. 顾希佳,〈“渔夫水鬼”型故事的类型解析〉,《杭州师范学院学报》2002年第2期,页109-113。
4. 林素娟,〈先秦至汉代礼俗中有关厉鬼的观念及其因应之道〉,《成大中文学报》2005年第3期,页59-93。
5. 林玮宾,〈台湾汉人的神像:谈神如何具像〉,《台湾人类学刊》2003年第1期,页116-147。
6. 刘淑尔,〈从中彰民间文学的神明传说故事观其民间信仰思维〉,《勤益人文社会学刊》2010年第2期,页33-68。
7. 萧登福,〈先秦冥界思想探述(下)〉,《鹅湖月刊》2001年第1期,页35-45。
8. 许嘉茵,〈土地公传说及其形象研究〉,《东吴线上学术论文》2014年第26期,页97-116。

9. 郑志明,〈从《说文解字》谈汉字的鬼神信仰〉,《鹅湖月刊》2001年第1期,页8-16。
10. 陈爱梅、杜仲全〈番神唐化—马来西亚拿督公信仰〉,《台北大学中文学报》,2021年第30期,页601-634。

网络资料

1. 地南神宫理事会,〈公子爷(典故)〉,检索于2024年4月4日,
<https://kzygod.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=20580593&idno=4>。

附录



图 1：公子爷塑像于神诞期间请至前殿接受信徒膜拜



图 2：20 世纪 40 年代雕塑，为第一尊公子爷像



图 3：公子爷庙三为主神，作为哪咤三太子，右为水尾圣娘



图 3：临近庙宇的神明参与公子爷神诞庆典



图 4：1962 年造的公子爷神轿



图 5：公子爷神诞祝寿环节



图 6：公子爷与众神的纸扎衣服



图 7：传统戏班受邀演出