考古人類學刊・第75期・頁13-36・2011

「鬼母找女婿」：鬼、三片壁、與貪婪的研究*

林 瑋 嬪**

摘 要

本文從物質文化的角度，特別是人們蓋給鬼魂歇息的建築－「三片壁」－來重新思考漢人的鬼魂概念。從三片壁的建築、名稱、內部宗教器物、以及相關儀式的探討，本文說明漢人對鬼的概念如何具有個體傾向、反社會、以及聚合時以單一性別為主的思考方式。這些概念是本文「鬼母找女婿」故事的基調。在過去人類學文獻所描述的人鬼關係中，鬼多半被鋪陳為人類的「麻煩製造者」：它們不是需要人們憐憫的乞丐，就是沒有道德概念的盜匪。「鬼母找女婿」的故事則相反地透露了人鬼關係的另一個重要面向－即，人們在貪婪的驅使下如何跨越空間與時間的界限，逼迫鬼魂滿足個人自私的慾望。透過戲劇化的性別對比，這個故事傳遞了人們對逐利、貪婪的嘲弄與譴責。

關鍵字： 漢人宗教、鬼、三片壁、物質文化、貪婪

* 本文的研究經費由國科會資助。田野調查過程中，非常感謝萬年村民的協助與分享。本文初稿曾於American Anthropological Association2010年會，以及The Association of Asian Studies 2011年會中宣讀。李安如教授的邀請，引發了筆者撰寫本文的想法。會議中，DJ Hatfield, Laurel Kendall, Robert Weller的建議、以及審查本文之兩位匿名審查人都提供了寶貴的修改意見。文中若有任何缺失，文責由筆者自負。本文地圖由彭佳鴻繪製。

** 國立臺灣大學人類學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 75:13-36 • 2011

Mother Ghost Wants to Get a Human Son-in-law: Ghost Shrines and Human Greed in Taiwan

Wei-ping Lin

ABSTRACT

This article, inspired by material culture studies, reconsiders the concept of ghost by means of a detailed analysis of a particular type of religious architecture, the ghost shrine. By studying its material composition, naming and rites, I show how ghosts are conceived of as asocial and individual beings, gathering mostly in single-sexed groups. This forms the basis for understanding the incidence of a "ghost mother wanting a human son-in-law". In contrast to previous research which describes human-ghost relations from the perspective of the trouble-making and threatening roles of ghosts, this story importantly shows that it is not only ghosts who take advantage of human beings. Motivated by greed, humans also cross the spatial boundary separating humans and ghosts to coerce the latter for their own selfish ends. By dramatizing the gender contrast of ghosts and humans, the story of the ghost mother epitomizes people's ridicule and condemnation of human greed.

Keywords: Chinese Religion, Ghost, Ghost Shrine, Material Culture, Greed

臺灣大學學術期刊資料庫

一個賭徒與女鬼的故事

村裡有一些人非常喜歡賭博，他們甚至不怕與鬼來往。他們在晚上常常聚集到村外三片壁裡，跟鬼求明牌。有一天，添財為了能更能與鬼直接溝通以求得明牌，他決定要做一個冒險：開牌的前一天晚上，他去找附近最兇惡，但也據說最靈驗的的女鬼－中洲媽－並睡在她的廟裡，逼她一定要給明牌。第二天一早，有人看到添財嚇得兩隻腳都站不起來，從村外滿身大汗地爬進村裡！村民問他發生了什麼事？中洲媽給明牌了嗎？添財臉色慘白地回答道：「中洲媽說如果我可以入贅，娶她女兒，她就可以告訴我明牌。」

在萬年村，這個故事常常被村民傳述，用來警告那些貪心、想要與鬼來往從中獲利的人。故事雖不長，但蘊含了人鬼關係相當豐富的面向。它讓我們可以從空間、時間、與兩性等角度對人鬼關係有進一步的認識。以下我將先從漢人相關文獻回顧過去的研究如何陳述鬼的概念，接著我將說明我們可以如何進一步瞭解人們對鬼的想像。

在 Wolf（1974）有名的文章〈神、鬼、與祖先〉中，鬼被當作陌生人、乞丐、或強盜一般。Wolf 將漢人超自然世界視為社會之反映的看法在後來漢人宗教信仰研究中產生相當大的影響。例如，關於十八王公信仰興起，Weller 也從國家與台灣資本主義發展的角度來分析（Weller 1994a, 1994b, 2000），雖然他也同時強調國家來的干涉或控制不見得能夠成功（Weller 1985, 1987）。

從社會的角度出發提供我們一個重要的面向來理解鬼的概念及其如何改變的方式，但是如此的作法並沒有真正揭露鬼的文化意義。事實上，不同學者的研究也呈現對鬼不同面向的理解。例如，對 Jordan（1972：33）而言，鬼是死而無嗣的亡魂。Wolf, Feuchtwang, 與 Harrell 等人進一步提出鬼的來源有兩種，一是死而無嗣或無人祭拜者；其次是凶死者：如自殺、他殺、死於異鄉、遭遇災難的亡魂（Feuchtwang 1974：109-111；Harrel 1974：193；Wolf 1974：179）。然而，無嗣與凶死並無直接關連，那麼為何同時成為解釋漢人鬼魂形成的因素呢？我們是否能找到更基礎的文化概念來理解漢人對鬼的想像，而能更清楚地理解人鬼關係呢？

有一些學者已經提出分析鬼的概念時，必須注意文化面向的重要性。例如，Teiser（1988：xii）在研究中世紀的鬼節時，提出于蘭盆會的儀式必須從漢人更廣泛的價值觀（widely held values）來理解。他說：「鬼節嵌入中世紀中國的家、政治、詩歌、以及

臺灣大學學術期刊資料庫

娛樂生活中」（Teiser 1988：43）。類似的，Sangren（1987）也從傳統陰陽的概念說明鬼的靈力。他認為鬼之所以靈驗，與它在介於陰陽之間，具有媒介能力有關。

在本文中，我將以我的田野地點－萬年村－為例來探討鬼的概念。首先，我將說明人與鬼在空間如何區隔開來。接下來，我將從一個人死後靈魂三分的概念，來說明鬼的形成。我將從人死後靈魂三分的看法來說明鬼為何是無嗣與凶死的亡魂。受到人類學物質文化研究（黃應貴 2004；Miller 1987, 1998）的影響，我們看到近年來漢人研究中從物質面向重新思考民間信仰性質的著作已漸有累積（林瑋嬪 2003；張珣 2006; Lin 2008）。本文也將從宗教建築的物質形式，特別是人們蓋給鬼魂暫歇的小廟－「三片壁」－來分析鬼的概念。從三片壁的建築、名稱、內部宗教器物、以及相關儀式，我將說明鬼如何被視為個體傾向、反社會、以及聚合時往往以單一性別聚集的性質。這些概念形成了本文「鬼母找女婿」之故事的基調。然而，鬼母的故事所呈現的人鬼關係與過去研究有一些不同。鬼在過去的人類學研究中往往被描述為人類社會的麻煩製造者：它們不是需要人們憐憫的乞丐，就是沒有道德概念的搶匪。「鬼母找女婿」的故事則呈現了人鬼關係的另一個重要面向，即，人們在貪婪的驅使下如何跨越人鬼的疆界，逼迫鬼魂來滿足他們個人自私的慾望。這個賭徒與女鬼的故事透過戲劇化的人鬼性別對比，呈現人們的貪婪如何打破人鬼分隔，威脅人類社會的宇宙秩序。

萬年村簡介

萬年村位於台南縣鹽水鎮急水溪畔。[1] 關於該地的開墾過程，由於沒有族譜與其他相關古文書的存留，確切年代已不可考。不過，在嘉慶至同治年間編修的《臺灣府輿圖纂要》（不著撰人 1983），萬年村的村名就已經出現，因此我們可知萬年村早在當時已集結成庄。

雖然萬年村沒有文獻清楚記載其聚落形成的過程，但是卻流傳著這樣一個關於村落形成的故事：據說最早來到萬年村開墾的人是李姓人家，村中目前奉祀的韓府老爺就是李姓的祖佛。之後有兩個住在紅瓦厝（現臺南縣歸仁鄉）高姓兄弟帶著他們的祖佛保生大帝北上尋找耕地時，路過萬年村。由於兩兄弟在休息後無法抬起所攜帶之神像，於是便在萬年村留下來當苦力，入贅至該村李姓人家。最後，他們反而發展成村中最大的姓氏。村中的第三大姓，王姓，則由萬年村南邊的大港村王姓第四房遷移而來。目前萬年村的住戶以此三個姓氏為主，加上一些後來零星遷入的人家。

臺灣大學學術期刊資料庫

當三個主要姓氏逐漸定居下來，聚落發展到某一個階段時，當時的居民便商議將李姓的祖佛，韓府老爺，與高姓的祖佛，保生大帝，一起「打落公」（即，歸公）成為萬年村人共同的神明。其中，最大的姓氏高姓的祖佛—保生大帝—被選為村落中的主神。此外，由於萬年村的地理位置位於三個祭祀圈—鐵線橋媽祖廟、學甲慈濟宮以及大埔南天宮—的邊陲（見圖 1）。因此，萬年村民在聚落形成不久，就根據保生大帝孫思邈與保生二大帝吳本原為結拜兄弟的神話，到南方祭祀圈中心學甲慈濟宮請回保生二大帝的分身奉祀。[2]

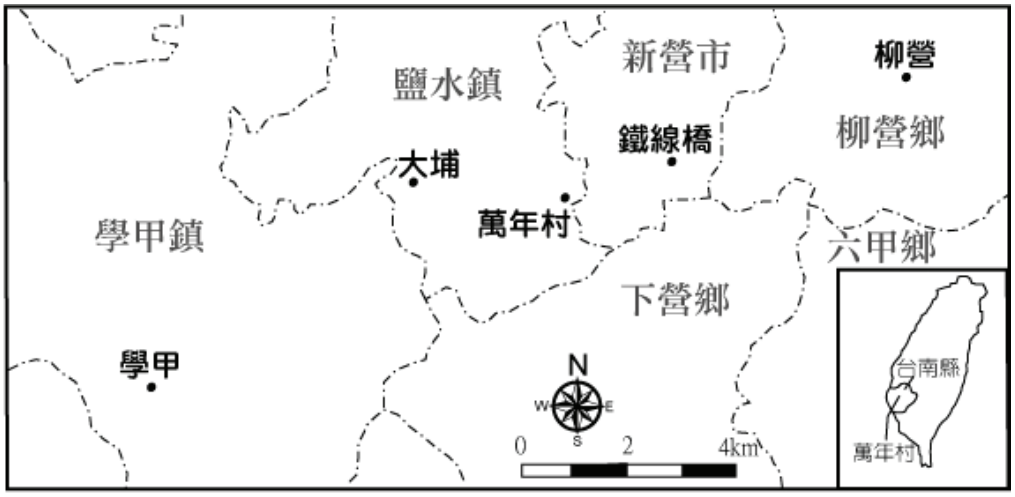


圖 1　萬年村及其所屬祭祀圈

此外，萬年村也與鐵線橋媽祖廟以及大埔南天宮維持一定的互動，村民長年參與他們的主要節慶。不過，在這三個祭祀圈中，萬年村與學甲的關係可算是最為密切的，這可能與萬年村主祀神明為保生大帝之故。以前萬年村在缺乏一個能夠下到陰間，與鬼魂交涉的神明時，慈濟宮的謝府元帥爺便是他們經常借用神明。在長年借用而頗感不便的情形下，萬年村民便去鄰近的村庄鋸了一棵榕樹回來雕塑「地方境主」。之後地方境主便負起了大部分與陰間鬼魂交涉的工作。最後，保生大帝的守護神，虎爺，在萬年村也被視為主要的村神之一。虎爺在傳說中因曾受保生大帝醫治，在治癒後便跟隨著保生大帝四處行醫，供他坐騎，成為保生大帝的守護者。於是保生大帝、保生二大帝、韓府老爺、地方境主、與保生大帝的腳力虎爺，就成了萬年村的五個主神。約三十年前，柳營代天院的遊王爺出巡至萬年村，從那時起就在萬年村設立遊王「令旗」一座，遊王爺成為萬年村的第六個神明。

臺灣大學學術期刊資料庫

六位神明在萬年村中，受到村民相當齊心的崇祀。村中唯有一座公廟奉祀此六位神明，村內並無私人神壇的出現。六位神明雖各自有自己的乩童，但是他們互相配合處理村落內的各樣事務。他們也一起率領五營兵將保護村落免受到村落外的鬼魂干擾。五營兵將各有其營寮，分別座落在聚落的中心與四方保護村落內各家戶（圖 2）。

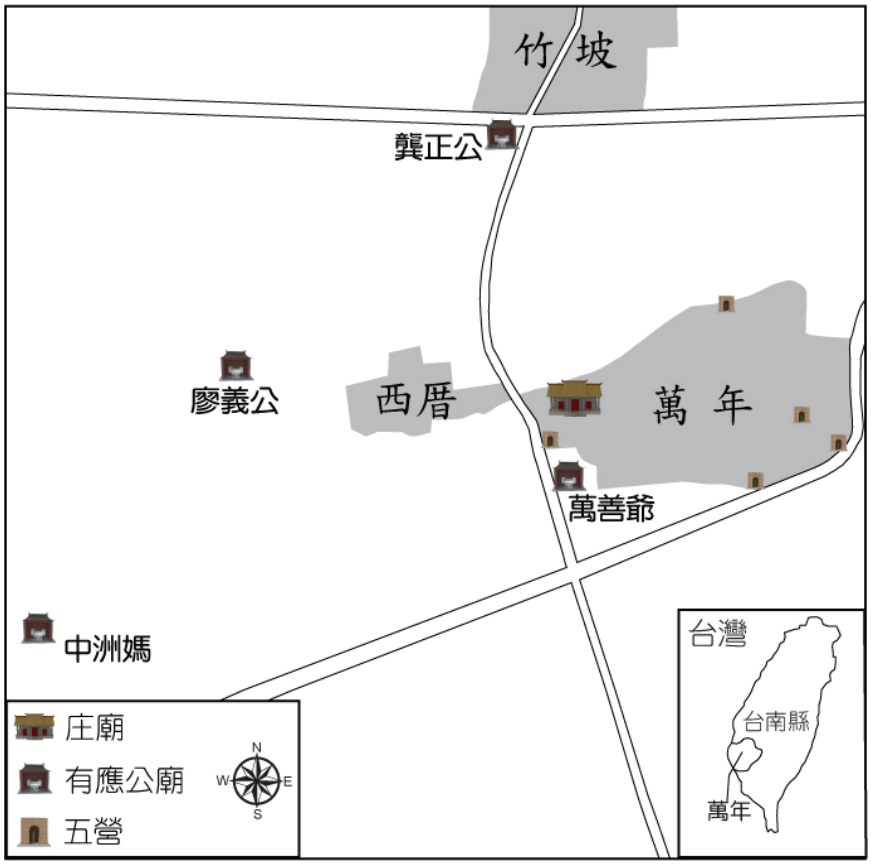


圖 2　萬年村的五營與附近有應公廟

村民認為營兵除了守護在村落的中心四方外，也會到各家來巡視保護他們的安全。因此在每家門公廳前，村民都會準備「馬草水」，讓前來的兵將馬匹可以補糧解渴。村民每月也共同為兵將舉辦一次「賞兵」儀式－每家準備豐盛飯菜端到廟埕前拜拜，以犒賞辛勞守衛家園的兵將（也見 Feuchtwang 1974：109；Jordan 1972：51）。家如村落中有不幸連續發生，村人認為這是鬼魂侵入村落造成。因此他們便會舉行「煮油淨厝」除穢儀式（Lin 2011），驅除入侵的邪惡力量。

人鬼之間明確分隔的空間每年有一個月的時間暫時取消。每年七月，即俗稱之鬼

臺灣大學學術期刊資料庫

月，是陰間鬼門關大開，所有的鬼魂可到陽間遊蕩的時間。萬年村在六月底就會由乩童收回駐紮在聚落四方的營兵，七月一日關廟門，表示神明與他的兵將在這個月期間暫停防守聚落，人鬼在這個月中沒有疆界的區分。萬年村在這個月間，每家家門口都會懸有一個小燈，在黃昏之後點燃，給鬼在晚上照明之用。到七月底，乩童放兵，八月一日開廟門，人鬼再次分隔。

鬼的來源：無嗣與異位的亡魂

在萬年村每一家都設有祖先牌位，祭拜祖先。一個「無人拜」、無人照顧的「無主孤魂」，是村人認為人一生最悲慘的下場。那麼，什麼是「無主孤魂」？我們可從一個人死後靈魂去向來談。

漢人的靈魂概念相當複雜，對於一個人死後靈魂的去向並沒有一致的看法（Freedman 1958：86；Jordan 1974：32）。不過在過去的研究中，不少學者都提到了人死後靈魂三分的模式。例如，Freedman 說：

> 亡者的命運邏輯上是靈魂三分的概念，一個人死後，他會前往三個地方：他的墳地；點主儀式後，他附著在他的牌位上；他前往陰間被審判、懲罰、通常之後會再生。（Freedman 1958：86）

同樣的描述也出現在 Doolittle 福州的研究（1865：401-402）。Wolf（1974：175）以及 Sangren（1987：144）的研究也都有提及靈魂三分的說法。萬年村民亦同樣有非常類似的看法。因此，以下我將透過靈魂三分的概念分析鬼魂的形成。

萬年村民認為一個人死後，其靈魂有三個去處。一是家中的祖先牌位。漢人認為人閤眼之處是其靈魂的歸所。由於公廳為亡魂未來牌位放置的地方，因此當一個人瀕臨死亡，親人會將之移往公廳，由子孫圍繞而閤眼。接下來，喪葬儀式專家會為死者製作一祖先牌位，在隨後幾日的儀式中，牌位成為死者的代表。葬禮當日牌位亦隨著棺木前往墓地（也見 Ahern 1973：116-138）。在路途中親人要不斷的引導死者，上車、下車、過橋都要告知死者。在死者棺材入土前，道士舉行「點主」的儀式，將死者的靈魂引入祖先牌位中。在棺木下葬時，親人齊喊「起來噢！」，呼喊死者的一條靈魂從棺木中出來，不要隨屍體葬在墳地。葬禮結束後，死者的牌位隨著親人回到家中，與在世的子孫一同生活，接受子嗣祭拜。

臺灣大學學術期刊資料庫

死者的靈魂第二個目的地是陰間。在停棺期間，喪家聘請儀式專家來舉行儀式，帶領死者靈魂前往陰間。儀式期間家人同時也為死者準備在陰間所需要居住的房子（紙厝）、金錢（庫錢）、與衣服，以火燒化給亡魂。子嗣的照顧讓死者的靈魂在陰間的生活有了新的開始且不虞匱乏。從人們對陰間亡魂對待的方式我們也可以瞭解人們對死後世界的想像。無論是在祖先牌位、陰間或墳墓的靈魂，人們都以提供住處（家屋、紙厝與墳墓）、金錢（紙錢）、與食物做為維繫與死者靈魂的方式。因此，漢人對死後世界的想像仍是以今世的親屬關係作依據。如此我們也不難瞭解為何人們認為鬼魂作祟是為了要求得人們食物與紙錢的祭拜。

最後，死者也有另一條靈魂隨著死者留在墓地。死者的子嗣除了為他（她）找到合宜的風水墓地外，也必須維護墓地環境的清潔。在萬年村，每年農曆大寒是「割墓草」的節日，這時子孫會去為祖先的墓地清除墓草，整理墳墓。清明節更是一年重要節日，子孫前往祭拜祖先墳墓，維護墳地整潔。

三魂的概念蘊含了漢人社會對父系繼嗣的重視，以及透過儀式將靈魂引導至合宜之處的重要性。它提供我們了解鬼魂如何形成的過程。首先，鬼是無嗣的亡魂（descent-less soul）。擁有子嗣才能保證一個人死後的靈魂得到妥善的照顧。魂無所依，即為鬼。例如，若是一個人早么無嗣，過去都是草草埋葬，沒有舉行儀式，也不會為他設立祖先牌位。即使現在對於早么者不在像過去一樣草率的埋葬，無嗣仍使亡者隨時面臨成為無主孤魂的憂慮。

其次，鬼是因凶死而異位的亡魂（displaced soul）。透過靈魂三分的概念我們了解人死後，必須透過儀式將靈魂引導致至不同地方。因此，如果是凶死，例如意外死亡、自殺、或他殺，導致死者沒有在家中嚥氣，靈魂便會在死亡地點徘徊不去（也見 Feuchtwang 1974：123；Harrell 1974：193）。人們對於「死得其所」的渴望表現在一般習俗中：我們看到一般人即使在醫院時已斷氣，仍要戴著氧氣罩由救護車送回家裡。等家人將公廳安置好了，才象徵性地將氧氣罩拿掉。如此代表死者在家，由子孫環繞過世，為「壽終正寢」，是合宜的死亡。同樣的，我們看到意外死亡者的家屬都要到意外事件發生的地點「引魂」（或「招魂」）。他們哭喊：「回來噢！回來噢！」透過如此親人的呼叫與道士舉行的儀式，死者的亡魂才被引導回家。因此，那些沒有人引回家中（或沒有成功引回）、曝屍荒野無人祭拜的枯骨，便成為異位的靈魂，永遠在外漂泊。他們回不了家，也到不了陰間，徘徊於陰陽邊界，成為鬼魂的來源。

此外，鬼魂的名稱與分類，進一步提供我們理解或「地方」或「空間」對於人們分

臺灣大學學術期刊資料庫

辨鬼魂類別的重要線索。也就是說，鬼的分類、名稱與鬼魂所在的空間非常相關。例如，依附於家屋的無嗣孤魂，漢人稱之為「地基主」，祭祀地點多在房屋一角或靠近房子的屋簷下。在屋外遊蕩的鬼魂，則泛稱「好兄弟」，祭祀地點多在屋外空地。村落外的孤魂野鬼，更依大致所屬地點有各自的名稱（下詳）。可見地點是人們分別鬼魂的重要依據。

另外，人們也會根據自己使用空間的情形，對鬼魂有不同的對待方式。例如，如前所述，一般人在每年農曆七月陰間鬼門關大開時才祭拜這些在屋外遊移的鬼魂。不過，做生意的人由於必須時常在外面移動，因此他們在每月固定一天（農曆十六）特別在門外祭拜這些好兄弟，以免受其侵擾。

過去已有不少關於人們蓋給鬼魂棲息之處的研究（呂理政 1994；黃文博 1992；黃萍瑛 2008；林富士 1995；戴文峰 1996；Wang 1974：190-192；Weller 1985：48, 1994b：131)。這些給鬼魂棲息的建築有多種名稱，如「三片壁」、「有應公廟」、「大眾廟」、「萬善祠」、「姑娘廟」、「小廟」、或「廟仔」等。雖然關於它的記載不少，但卻少有研究從其建築的物質形式來探討人們對鬼魂的概念。以下將從田野地點萬年村的陰祠建築、擺設、等物質文化形式，進一步剖析漢人對鬼的概念。

「三片壁」

萬年村附近有四座陰祠，居民稱他們為「三片壁」、「小廟」、或「廟仔」。它們的位置都在聚落的五營邊界之外（見圖 2），其中萬善爺屬於萬年村在看管，西邊的廖義公與中洲媽屬西厝村，北方的龔正公屬竹坡，西南方的中洲媽以該地的土名「中洲」來泛稱遊移於該地的女魂。以下將從這些「廟仔」之具體的建築來探討萬年村民對鬼的想法。

這些小廟過去由茅草隨便搭蓋而成。村民說它們看起來陰氣沈沈，令人毛骨悚然。平時除非必要，沒有人願意經過這些地方。現在雖然已用水泥重建，而且也稍加美化裝潢了，但是許多村人仍不願意從它前面經過，寧願繞道而行。這種小廟有一個特別的名字——「三片壁」（圖 3）。村人說三片壁只由三片牆壁建成，因此不是「厝」（房子），只是一個給鬼魂暫時避風遮雨的地方。

臺灣大學學術期刊資料庫



圖 3　三片壁（作者攝）

從三片壁的建築形式，我們可以進一步看到它在許多方面與人住的房子或神住的廟有很多不同。首先，它只有三面牆壁而無門，顯示它不是一間完整的房子。其次，三片壁是獨棟的建築，而不像寺廟或家屋兩側都有延伸。再者，三片壁的落成禮也與一般寺廟或家屋不同，一般舉行家屋或寺廟的落成禮時，必須準備兩枝掃把，在儀式舉行時，要念吉祥話：「掃帚掃進來，添丁又進財……」。最後，村民說既然孤魂野鬼是沒有子嗣的，如何能添丁呢？所以在儀式中既不念吉祥話，也只準備一支掃帚就行了。因此我們可以看到小廟的建築反映了人們對孤魂無子嗣的想像。

三片壁內通常沒有神像（也見 Weller 1994b：130-131；Feuchtwang 2001：47），而只有把孤魂的名稱隨意的寫在牆上。有時我們在小廟中也會看到類似於祖先牌位的木板，這是讓鬼魂有一個寄託之處。由於鬼魂無嗣，沒有人為它「點主」，因此它不是是祖先牌位。我在過去的研究中曾說明：人們為某一個神靈設立金身，或子孫為祖先設立牌位，是人們與神明或祖先建立恆久關係的方式。透過金身或牌位等物質，人與神靈從此互相牽連（Lin 2008：462）。因此，從村民不為鬼魂設像，也不為鬼魂點主，而只建了三片壁讓他們暫歇的方式，我們可看出人們只希望能綏撫這些鬼魂，而不希望與他們建立長久的關係。

三片壁中所供奉的孤魂名稱進一步透露出鬼魂重要的特性。它們的姓通常是隨意給的，例如萬年村附近的「廖」義公或「龔」正公。因此，它是一個總稱，而不意旨單獨

臺灣大學學術期刊資料庫

一個鬼。也有的是以地方名加在字首，如「中洲」媽，指的就是在中洲附近遊移的女魂。姓或地名之後接著是「義」、「正」、「善」等蘊含正面意義的詞語。村人解釋說其實是因為孤魂野鬼是一群以乞討、搶奪為生的烏合之眾。建了三片壁後，特以「義」或「正」之詞命名，以表示人們期望他們能改邪歸正，不再找人麻煩。最後，其字尾往往是「公」或是「媽」（圖 4），代表它們要不是「男」魂，就是「女」魂。在萬年村附近，三片壁中從來沒有「公」和「媽」合祀的情形。



圖 4　三片壁中被供奉者的名稱（作者攝）

雖然，在台灣其他地方的三片壁可發現男魂與女魂合祀的例子，如，台南北門三寮灣的「水流媽母子」，或新竹市「姊弟公」（黃文博 1992：189），但是這種類型的三片壁並不常見。而且，這些較為罕見的例子往往與地方的特殊事件有關，如三寮灣發現浮屍「水流媽母子」，因而合祀。有的則可能「有應公」與「媽」原本為分祀，但後來因某些緣故而有合祀的情形。總而言之，三片壁少有公媽合祀的狀況，與一般廟宇中常見之男女神同祀，或是家中神龕上男性與女性祖先並列的情形有明顯不同。[3] 三片壁中的鬼魂以單一性別的方式群聚，也強烈對比於廟中的不同性別的神明以兄弟姊妹相稱（Lin 2008：459），或人類社會男女結合，共同組成家庭的方式。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些孤魂除了是早死絕嗣、無人祭拜的鬼魂外，也有一些是荒野發現的枯骨。他們在人類社會邊緣徘徊、遊移。與村神或祖先不同，由於無根、無廟、也無房子可定著，它們成為無處可依的靈魂。由於經常挨餓、受凍，人們憐憫他們，因此搭三片壁給他們暫避風雨。在三片壁附近工作或經常往來的人因為使用了他們所遊蕩的空間，往往會在一年三節與七月祭拜它們，讓他們免於因挨餓受凍而向人類索討、搶奪。但是，在這類祭祀中，人們並不是向鬼魂乞求保佑或恩惠；人們定時祭拜這些鬼魂只希望防止他們隨意的惡行（Harrell 1974：194）。村民也說，若是有人在它們遊移出沒的地點工作而忘了祭拜它們，鬼會透過各樣方式提示人們來拜他。例如，鬼可能作祟在人的身上，也可能在他們耕作的牛或農機上。例如，一個村人敘述他外出工作路過小廟的情形說：

> 以前我的牛很乖，但是每次經過隔壁村的小廟就會變的脾氣很壞，「駛嘸行」！我知道是那些好兄弟在「討吃」。

如果涉及中洲媽，傳說就更多了。有一村人提起他小時候的經驗說；

> 我還是囝仔的時候，有一次跟我弟弟在雨後去田裡抓青蛙。那時我們剛好來到中洲媽附近的田裡，剎時風聲大作，吹得甘蔗園裡的甘蔗好像兩隻牛鬥起來一樣。我跟弟弟嚇得不敢在那裡久留，青蛙也不抓了，趕快逃回家。

另一村人則提到他最近在田間工作的情況：

> 前幾天我在田裡工作到一半，農耕機突然熄火，怎麼發都發動不起來。我知道一定是中洲媽在「討吃」、捉弄我。

村人給鬼魂準備的祭物通常都是簡單的菜飯。米或肉常是未煮的。較之祭神或祭祖之豐盛宴席，這些祭品比較像是人們對鬼魂的一種施捨（也見 Formoso 1996：220；Weller 1987：66）。另外我們也可從村民在農曆七月（鬼月），祭品處理的方式進一步理解人們對孤魂的想法。村民與其他台灣人一樣，也會在農曆七月十五準備祭品，祭拜來到陽間的鬼魂，或稱「好兄弟」。當天的祭品擺在各家門口，由於是一年一度的祭鬼儀式，祭品都很豐富。祭拜之後，村民並不會忌食這些祭品，但是對於其中一碗甕菜湯，村民則特別不願意吃它。甕菜湯是祭拜孤魂時會準備的一碗湯。這碗湯只是將甕菜放入水中煮熟而已，不加鹽，所以通常也沒什麼味道。那麼，祭拜時為何須準備這一碗湯，而且拜完之後村人又不願意吃它呢？村民的解釋如下：據說前來享用祭品的孤魂數量通常相當多，因此祭物通常很快就被搶光了。晚來的孤魂因為常常沒東西吃而抱怨村民沒有準備足夠的祭物給他們，也就開始作祟。村民為了防範這種情形發生，因此一定會準備一

臺灣大學學術期刊資料庫

碗甕菜湯。甕菜為低廉的青菜，加上這碗湯沒什麼味道，連鬼都不會想要吃，因此一定會被留到最後。晚來的孤魂因為還有一碗湯喝，也沒什麼藉口作祟了。[4]「做鬼搶不到一碗甕菜湯喝」於日常生活中已被用來形容孤魂野鬼淒涼的景況了。這碗甕菜湯過去通常拿去餵豬，現在則是直接把它倒掉。由此可知村民對孤魂的祭拜與對祖先明顯的不同：他們並不把孤魂視為如親人般，真正願意與他們分享食物。

然而，鬼魂低下的位階與其邊緣性有時反而被人們視為具有某些靈力（Sangren 1987：144-156）而向他祈求。但是人鬼溝通的方式也與人神之間相當不同。例如，向神明祈求時必須報上自己的姓名和住址，但是與鬼魂則否。例如，有民眾說：

> 怎麼可以〔將自己的姓名與地址〕說出來！……他們用完了〔貢品〕，會按著住址找上門來向你要。……〔我們〕不能與他們「搦搦纏」。（陳維新 1988：578）

此外，村人向鬼魂祈求時必須具體說明答謝內容，他們一再強調給鬼魂許的願必須如數、儘速償還。亦即，人們希望與鬼魂建立的關係是一種如同 Sahlins（1972：199）所說的需立即償還的「平衡式的互惠關係」（balanced reciprocity）。也就是說，兩者之間只存在短暫的交易行為（陳維新 1988：579），而非如同人與神明或祖先之間的長久性互惠關係。另外，小廟之間也從無互動或往來，他們本身是一個個單獨的個體。簡言之，鬼魂是一種非社會性的存在。

由以上三片壁的討論，我們可知鬼魂與漢人的人觀（林瑋嬪 2000, 2001）剛好形成一個明顯的對比。三片壁的鬼魂無子嗣，無人為之點主，因此沒有與任何人有持續的連結。三片牆壁的結構顯示出它陰氣沈沈，迥異於家屋的明亮溫暖，因此根本不是一個具有親屬意涵的房屋。它的名稱呈現鬼魂以單性聚集的方式存在，三片壁之間也沒有如廟宇間有系統的組織或連結。因此，他們是個體傾向、反社會、違反親屬法則的存在，與漢人對人的概念正好呈現明顯對比。

另外，三片壁簡單無門的結構也讓我們了解它只是一個讓鬼魂暫歇之處。鬼魂因此不只是無嗣，同時也因無人導引至合適的歸所而成為異位、無處可依的亡魂。他們徘徊在陰陽的邊界，無依無靠四處漂泊，與村神定著於聚落、祖先供奉於家屋相成為一個鮮明的對照。

以上關於三片壁的討論提供我們對鬼魂性質有更仔細的理解。同時也提供以下討論賭徒向鬼魂求明牌的基礎知識。

臺灣大學學術期刊資料庫

求明牌

如上所述，鬼魂的邊緣性使得它常常被想像為具有不受社會道德制約的力量。日據時期的研究已記載了當初有賭徒崇拜有應公的現象（曾景來 1994〔1938〕：100）。但是一直到 1980 年，民間賭博大家樂風行後，賭徒向鬼魂求明牌的現象才更為普遍，廣為各媒體報導（胡台麗 1989）。

大家樂是一種依附在愛國獎卷之民間賭博方式。愛國獎券是由政府發行的彩券，從 1950-80 年間在台灣相當普遍。1980 年以後臺灣經濟蓬勃發展，然而正式投資股票、期貨、或基金之管道又尚未普遍時，有些人嫌愛國獎券中獎機率不高，便發明大家樂賭博方式。大家樂從「00」到「99」的號碼中自由選號，以愛國獎券「第七獎」的號碼為中獎依據，在民間流行起來（Weller 1994b：139）。1987 臺灣政府為抑止大家樂的蔓延，停辦愛國獎券，但大家樂轉而與香港六合彩結合，至今仍普遍存在台灣民間。

萬年村有些村民也常常參與此類賭博。他們常常一起討論號碼，參考報紙夾帶的單張或向鬼魂求明牌。因此，我也有機會參與幾次村民到小廟求明牌的過程。向鬼求明牌大約都在晚上八、九點開始，因為晚上屬陰，是鬼魂活躍的時間。在小廟求牌是一種私人性的聚會，由三、四人發起，其他人聞風而至，而非如神明事是村落公共事務由村中的擴音機公開放送。發起者準備一個手轎與一盤沙，放在小廟的神壇前。等到人漸漸聚集後，他們從中找出一位翻譯者以及兩個最能通靈的人來持握手轎兩端（也見 Jordan 1972：64-66）。當鬼魂降臨在轎子上時，兩位持轎者進入恍惚狀態（圖 5），開始以轎子的把手在沙盤中寫字，與人溝通。

在等待鬼魂來到的期間，是賭徒們聊天作樂的時候。在萬年村與鬼神相關的公眾事務多由男人負責，因此向鬼廟求明牌的事也多由男人發起。他們在廟埕飲酒、喝保力達等興奮提神飲料、或嚼檳榔，吆喝喧嘩之聲不絕於耳。平日蕭條的小廟因此而熱鬧起來。有時也會看到萬年村公廟神明的乩童好奇前來觀看。但是他們往往只在小廟的外圍徘徊，與小廟的活動保持距離。賭徒們看到公廟乩童有時也會開他們玩笑，邀他們「做夥來」（一起來）。然而，乩童總是不多做回應。萬年村乩童的作法呈現出他們做為村中公廟的乩童之特殊身份：他們可以因著個人的好奇驅使而前來觀看。但是，做為神明的代言人，他們的身體不能借給鬼魂使用，以保持鬼神的區隔。

臺灣大學學術期刊資料庫



圖 5　手轎與進入恍惚狀態的持轎者[5]（作者攝）

經過一些時間的等待後，持轎者開始會有一些動作，如痙攣或抖動，預示鬼魂即將到來。村民告訴我說當鬼要降臨之時，人會感覺到一股涼意，有時也會聞到一些腥味，對比於神明降臨時，人往往感覺到溫暖，並有一股馨香之氣瀰漫。鬼也有一些不可預測性。例如，據說在別的地方曾經發生過鬼魂不願意離開持轎者身體的例子。因此這種活動有危險性。但因此也能夠顯示那些膽敢讓鬼來附身的持轎者具有相當異於常人之勇氣。換言之，擔任持轎者對男人而言也是一種膽量與男性氣概的展現。

當持轎者進入恍惚之後，小廟四周的人會逐漸聚集到神壇前。棹頭開始與降臨的鬼魂對話。內容不外是請他尋找明牌，若是中獎要以多少祭品、紙錢酬謝等等。鬼魂透過手轎寫字，與人們對話。最後，令人屏氣凝神的一刻來到：手轎的扶手在沙盤上前後遊移，中獎號碼慢慢浮出。此時，大家邊看邊猜，相當興奮。然而事實上，沙盤上的字體通常非常模糊，加上鬼魂有時寫國字、有時阿拉伯數字、或只是畫出一些表意符號如：⊙、§、^^。因此非常不容易猜出正確數字。因此，明牌究竟為何非常仰賴在場者的解釋、猜測、與想像。若是開獎後結果非常接近，接下來可能會引起更多類似的聚會、更熱鬧的場景。若是差距甚遠，小廟就會回到原來蕭寂的面貌。

隔日，那些沒有參加的人中常常會探問我小廟聚會的情形以及開出什麼號碼？也有

臺灣大學學術期刊資料庫

人問我會不會下注？當我說明大致經過後，他們接下來常常會以本文一開始提到的故事－「鬼母找女婿」－作為評論。

貪婪與人鬼疆界的跨越

故事中的鬼母（中洲媽）的廟位於萬年村及其鄰近聚落的西南角，一個距離鄰近村莊都相當偏遠的地方（見前圖 2）。她的由來據說是以前一對母女在中洲附近工作，結果被燒死在田寮中。之後她們不斷在中洲一帶作祟，據說有人聽到他們在田中不斷穿梭的聲音，也有人曾經聽到她們淒涼的尖叫聲。因此，在這裡工作的人就集資為她們建了一座三片壁，希望有地方可歇、有人拜了以後，她們可以不再作祟。

即使如此，中洲媽對附近的村民而言還是最兇的鬼魂，只要是在她三片壁附近工作的人，幾乎都被她們找過麻煩：前面提到的農耕機突然故障，或去田裡工作回來就突然生病的例子時有所聞。萬年村民說在中洲媽出沒的地方工作，有時會莫名颳起一陣陰風，讓人心裡發毛。因此，當故事的主角－添財－竟敢在半夜來到這座村人最懼怕的鬼廟、睡在那裡、而且逼迫中洲媽一定要給他明牌時，村人認為他已經財迷心竅，罔顧性命。

添財的行為在萬年村雖然特異，但大家樂風行時，在其他地方也有類似的故事出現。例如，Weller 提到：

> 有一些大的或小的神壇更涉入這些〔大家樂〕，這些壇通常與凶死有關。人們會整個晚上待在墳墓希望能夠從夢中得到明牌號碼。（Weller 1994b：141）

與 Weller 簡短的敘述比較起來，鬼母的故事更完整地呈現人鬼之間時間與空間的分隔，以及二者動態的跨界。鬼母故事中，添財因貪婪而不顧性命，跨越人鬼的界限，在深夜鬼魂最活躍的時刻，前往荒野尋找鬼母。他以睡在廟裡的方式，逼迫她給明牌。鬼母在添財的相逼之下於是提出：如果他能先答應「入贅」到鬼魂的世界，與她的女兒結婚，那麼她就可以告知他明牌號碼。這個故事呈現人因貪婪的動機跨越人鬼的疆界，企圖利用鬼魂的不受人類道德秩序侷限的角色為他帶來橫財。同樣的，女鬼也渴望跨越人鬼的界限：她們希望擁有人類社會的婚姻、家庭、與子嗣，結束她們漂泊無依的生活。在村民的看法中，為貪婪所誤的添財可能以一次交易失去他的所有，但鬼魂因此可以到

臺灣大學學術期刊資料庫

永恆。「添財還能爬著回來已經算是大幸了」，村人說。

從另一個面向來看，鬼母與她女兒的故事似乎呈現出這些女鬼具有類似 M. Wolf（1972）說的「子宮家庭」（uterine family）特質，具有使男人衰竭的能力。那麼，女鬼們是否反映女人在漢人父系社會中的威脅性角色呢（Ahern 1975；Freedman 1958；Harrell 1986；Wolf & Witke 1975）？然而，在大家樂的報導中，我們也看到了另外一種與鬼母以及添財性別位置倒反的例子：

> 台中吳姓少女今年才十七歲。當時，中部地區的「鬼牌」電話傳言甚烈，吳女……不計後果就撥了電話。電話通了後對方告訴她五個號碼。並且詢問她如何答謝，吳女沒有答覆。對方說：「中獎後你嫁我為妻」。吳女不以為意……就簽了這些號碼。[後來]，吳女中了彩金約五百多萬。不料，（一個月後一日凌晨）她突然死亡。(楊中和等 1987：22)

這個故事說明在這類賭博行為中，女人也可能為錢所迷惑，為得到彩金不顧一切與男魂交易。因此，要進一步瞭解這種普遍存在雜誌報導或民間傳說中，以兩性為基礎所發展出來之鬼與賭徒的故事意涵，我們可以將之與我們較為熟悉的人鬼連姻－「冥婚」－做比較，就可更理解其中寓意。

冥婚在漢人宗教研究已有較多的研究（陳祥水 1973；Jordan 1972；Wolf 1974：150）。其中，Jordan 有相當清楚的描述：

> 冥婚發生在女孩在未婚就死去，若干年後托夢家人，表達希望能夠結婚的願望。她的家人於是放了一個「餌」在路上，通常是一個紅包。若有〔男〕人經過撿起的紅包，躲在路邊暗處的家人就會跑出來宣布他就是新郎。假若他拒絕，那麼他當然也就會有遭到鬼魂的報復的危險。……女鬼結婚時，過程盡量辦得像一般女人結婚一樣，雖然新娘只用一個牌位代表。……新郎與他的家人唯一的義務就是將牌位放在他們家中的神龕上，好像新娘在生前真的嫁到他們家中一樣。（Jordan 1972：140-141）

冥婚並不影響該男子真正的婚姻，而只是為了協助年輕死去的少女能夠有個歸屬，得到夫婿子嗣的祭拜，成為祖先。Jordan 隨後也說明在他研究的個案中，鬼婚多半發生在早么女子之姊妹的夫婿身上（同上）。萬年村不但有類似的案例，冥婚也相當普遍。

冥婚與「鬼母找女婿」有一些相當不同的地方，提供我們進一步理解鬼母這類故事的意涵。冥婚雖然是一個極簡單的婚禮，但也具備了一個婚禮最基本的元素，例如婚禮

臺灣大學學術期刊資料庫

儀式的舉行與宴客等。簡而言之，冥婚雖是一個男人與早逝的女魂的婚禮，但是更重要的是它由陽世間的兩個家庭共同為之舉行。因此，冥婚基本上與人世中的婚姻－建立在「家與家之間」的婚姻交換－並無太大不同。然而，在「鬼母找女婿」的故事中，主要的交換卻是在個人（添財自己）以及一群無序的荒郊女鬼之間。若添財為求得明牌而答應「入贅」到一群荒野女鬼的世界中，他真是前途未卜、性命堪慮。前面的例子（陳維新 1988：579；楊中和等 1987）告訴我們這些與鬼魂打交道的賭徒，即時一時致富，最後仍大多以亡、病告終。從這些面向看來，萬年村流傳之「鬼母找女婿」的賭博故事，即是透過更戲劇化的兩性對比來鋪陳人因貪婪而與鬼魂交涉的結果。因此，當村人說：「添財還能[活著]從中洲媽那裡爬回來，算他好運！」時，其實透露的是他們對人性逐利、貪婪的嘲弄與譴責。

結　語

本文從「鬼母找女婿」的探討揭露了人與鬼的互動事實上比過去人類學文獻所記載之鬼魂向人乞討、搶奪的單向論述（Wolf 1974；Harrell 1974）更為複雜。我們看到不僅鬼會向人乞討，人受到貪婪的驅使亦會跨越人鬼疆界，逼迫鬼魂。為了能進一步瞭解人鬼的互動，我從漢人對於人死後靈魂的去向，也就是靈魂三分的觀念，來分析鬼的形成。靈魂三分的看法在過人類學文獻中都有提及（Freedman 1958；Sangren 1987；Wolf 1974），本文則給予更仔細的分析。我說明在漢人的觀念中當一個人死而無嗣或凶死者，結果是無人可將其靈魂導引到合適的歸所：即，墳地、家中廳堂、與陰間。這些無嗣、異位無依的亡魂因此成為孤魂野鬼，他們無所依歸，漂泊徘徊在荒野間。靈魂三分的概念讓我們瞭解鬼魂的來源，也讓我們理解人們對鬼的認識如何建立在漢人的人觀以及與地方概念的基礎。

我過去期曾研究神像，並從神像的物質文化分析來探討漢人對神與靈力的概念（林瑋嬪 2003; Lin 2008）。我指出人形化（personification）與地方化（localization）是一般人想像神的重要文化機制（見 Lin 2008）。本文透過另一種物質文化—三片壁—的分析，得到非常類似的結果：也就是說，漢人從對神明之想像的對反—無人形與無所歸屬（placeless）—來思考鬼魂的存在。這個結果因此加強了我們可從人觀與地方概念來貫穿神、鬼、與祖先概念，超越過去研究只從「社會」來理解鬼等超自然存在的方式。

從三片壁之物質性探討，本文進一步探討鬼如何是反社會、個體性的存在；當他們

臺灣大學學術期刊資料庫

聚合時，常常以單一性別的意象呈現。在當代台灣，我們看到鬼由單一性別組成的意象如何提供人們想像賭徒與鬼魂之間的互動，以及這種互動可能帶來的後果。Mueggler在《野鬼的年代》（*The Age of Wild Ghost,* 2001）一書中呈現地方的人們如何透過鬼的隱喻想像國家暴力，「鬼母找女婿」的例子則讓我們看到台灣漢人如何透過鬼來描繪現代人的貪婪，以及可能帶來的毀滅性結果。

附　註

1. 本文的村名與人名皆為匿名，以保護當地人的隱私。
2. 一般而言，祭祀保生大帝的廟宇主要祭拜的是吳本，但也有祭拜孫思邈的情形（鍾華操 1979：225；仇德哉 1983：1）。不過萬年村民則認為他們是結拜兄弟，其中以孫思邈為長，吳本次之。
3. 也見黃萍瑛（2008）關於「孤娘」的探討。
4. 文章審查人提供了另一種為何使用甕菜來祭拜孤魂野鬼的說法。甕菜的國語又叫空心菜，因此使用空心菜來祭拜也意涵著人們的祈求：「如果祭品有不合胃口，就如空心菜一樣，是無心之過，還請鬼包涵」。
5. 本章照片目的為呈現一般使用手轎以及持轎者進入恍惚的情形，場景並非在小廟。

參考資料

不著撰人

1983 〔年代不詳〕《台灣府輿圖纂要》。台北：成文。

仇德哉

1983 《臺灣之寺廟與神明（四）》。台中：臺灣省文獻會。

呂理政

1994 〈鬼的信仰及其相關儀式〉。《民俗曲藝》90：147-192

林富士

1995 《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。臺北縣：北縣文化。

臺灣大學學術期刊資料庫

林瑋嬪

2001 〈漢人‘親屬’概念重探：以一個台灣西南農村為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》90：1-38。

2000 〈人觀、空間實踐與治病儀式：以一個台灣西南農村為例〉。《國立台灣大學考古學刊》56：44-76。

2003 〈台灣漢人的神像：談神的具象〉。《台灣人類學刊》1（2）：117-150。

胡台麗

1989 〈神、鬼與賭徒：「大家樂」賭徒反應之民俗信仰〉。刊於《第二屆國際漢學會議論文集（民俗文化組）》。中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，頁 401-424。台北：中央研究院。

黃文博

1992 〈有求必應：臺灣民間有應公信仰〉。刊於《臺灣冥魂傳奇》，頁 184-196。臺北：臺原。

黃萍瑛

2008 《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀：一個社會史的考察》。台北：稻香。

黃應貴

2004 《物與物質文化》。台北：中研院民族所。

陳祥水

1973 〈“公媽牌”的祭祀：承繼財富與祖先地位之確定〉。《中央研究員民族學研究所集刊》36：141-164。

陳維新

1988 〈求神問鬼只為財：大家樂所顯現的民間信仰的特質〉。《思與言》25（6）：575-592。

張　珣

2006 〈香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎〉。《臺灣人類學刊》4（2）：37-73。

楊中和等

臺灣大學學術期刊資料庫

1987 〈請神容易送神難〉。《美華報導》104：18-22。

戴文鋒

1996 〈臺灣民間有應公信仰考實〉。《臺灣風物》46（4）：53-109。

曾景來

1994 〔1938〕《台灣的迷信與陋習》。台北：武陵。

鍾華操

1979 《臺灣地區神明的由來》。台中：臺灣省文獻會。

Ahern, Emily

1973 The Cult of the Dead. Cambridge: Cambridge University Press.

1975 The Power and Pollution of the Chinese Women. In Women in Chinese Society. Wolf and Witke, eds. Pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press.

Doolittle, Justus

1865 Social Life of the Chinese: Daily Life in China. London: Kegan Paul.

Feuchtwang. Stephan

1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. In Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur P. Wolf, ed. Pp. 105-130. Stanford: Stanford University Press.

2001 Popular Religion in China: The Imperial Metaphor. London: Curzon.

Formoso, Bernard

1996 Hsiu-kou-ku: The Ritual Refining of Restless Ghosts among the Chinese of Thailand. Journal of Royal Anthropological Institute 2: 217-234.

Freedman, Maurice

1958 Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press.

Harrell, Stevan

1974 When a Ghost Becomes a God. In Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur P. Wolf, ed. Pp. 193-206. Stanford: Stanford University Press.

1979 The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. Journal of Asian Studies 38(3): 519-528.

臺灣大學學術期刊資料庫

1986 Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion. In Gender and Religion : On the Complexity of Symbols. Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell, and Paula Richman, eds. Pp. 97-116. Boston: Beacon Press.

Jordan, David.

1972 Gods, Ghosts, & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press.

Lin, Wei-Ping.

2008 Conceptualizing Gods through Statues: A Study of Personalization and Localization in Taiwan. Comparative Studies in Society and History 50(2): 454-77.

2011 Boiling Oil to Purify Houses: A Dialogue between Religious Studies and Anthropology. In Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium. Florian C. Reiter, ed. Pp. 151-69. Germany: Harrassowitz Verlag.

Miller, Danial

1987 Material Culture and Mass Consumption. Oxford: Blackwell.

1998 Material Culture: Why Some Things Matter. Chicago: Chicago University Press.

Mueggler, Erik.

2001 The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China. Berkeley: University of California Press.

Sahlins, Marshall

1972 On the Sociology of Primitive Exchange. In Stone Age Economic. Pp. 185-275. New York: Aldine de Gruyter.

Sangren Steven.

1987 History and Magic Power in a Chinese Community. Stanford: Stanford University Press.

Teiser, Stephen

1988 The Ghost Festival in Medieval China. Princeton: Princeton University Press.

Wang, Sung-hsing

臺灣大學學術期刊資料庫

1974 Taiwanese Architecture and the Supernatural. In Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur Wolf, ed. Pp. 183-92. Stanford: Stanford University Press.

Weller, Robert

1985 Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan. American Ethnologist 12 (1): 46-61.

1987 Unities and Diversities in Chinese Religion. Durham: Duke University Press.

1994a Capitalism, Community, and the Rise of Amoral Cults in Taiwan. In Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia. Keyes, Charles, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, eds. Pp. 141-64. Honolulu: University of Hawaii Press.

1994b Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen. Seattle: University of Washington Press.

2000 Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan. Popular Culture 12(2): 477-498.

Wolf, Arthur

1974 Gods, Ghosts and Ancestors. In Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur Wolf, ed. Pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Margery

1972 Women and the Family in Rural Taiwan. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Margery and Roxane Witke, eds.

1975 Women in Chinese society. Stanford: Stanford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫