

從姑娘廟信仰與傳說探討臺灣女性角色變遷

吳宜慈

國立臺灣師範大學社會教育系 碩士生

摘 要

漢人文化屬於父系社會，未婚女子過世後沒有夫宗可以依附，亦無法入家祀受祭，遂立姑娘廟來擺放她們的牌位。姑娘廟在大陸和臺灣皆有，但尤其在臺灣特別盛行。因此本研究想藉由分析姑娘廟的現象與傳聞，並使用深度訪談來探究臺灣女性的性別角色，以及這樣的角色是否因時代變遷而有所改變。受訪者共四名，兩男兩女，有拜過姑娘廟與沒拜過的受訪者分別為一男一女。研究結果發現，無論男女都對祭拜姑娘廟稍有忌諱，但普遍認為姑娘廟傳說來自於社會文化對女性性別角色的形塑，也覺得現代未婚女性應能在自己家中接受祭祀，顯示傳統男尊女卑的觀念與台灣女性性別角色已逐漸改變。

關鍵詞：姑娘廟、鬼靈崇拜、女性性別角色

*聯繫作者：國立臺灣師範大學社會教育系，臺北市大安區和平東路一段 192 號
Tel: +886-2-77343806
Fax: +886-2-23946506
E-mail: 60002032e@ntnu.edu.tw



壹、前言

姑娘廟的起源與過去漢人文化中男尊女卑的概念有緊密關聯，漢人文化屬於父系社會，未婚女子過世後沒有夫宗可以依附，又無法入家祀受祭，遂立姑娘廟來擺放她們的牌位，是姑娘廟信仰成因的其中一類。而從孤娘們的相關傳說中也可發現社會文化對女性的刻板印象是如何烙印其中。在姑娘廟的相關研究中，研究姑娘廟信仰之起源、祭祀方式與意涵，並探討性別和文化的關聯之研究並不算少見，但姑娘廟信仰時至今日是否會因社會變遷而有使人們對其認知有所改變？又現今臺灣的社會文化對於女性的性別角色是如何定義，與舊時漢人文化中的女性性別角色是否已有所不同？這些問題似乎並不常在姑娘廟相關研究中被碰觸到，故本研究將藉由姑娘廟信仰分析與訪談來做以上問題之探究。

本文先從文獻探討開始，分析姑娘廟與女性性別角色之關聯，並以此為訪談大綱部分基礎；第二部分為訪談結果分析，以滾雪球抽樣抽出受訪者共四名，為兩男兩女，有拜過姑娘廟與沒拜過的受訪者分別為一男一女。希望藉此了解不同年齡、性別與信仰的臺灣民眾如何看待姑娘廟與女性身後祭祀問題，以了解臺灣女性在這方面的性別角色上是否有所變遷。

貳、何謂姑娘廟

一、鬼靈崇拜

在探討姑娘廟之前，必須先談一下祂的起源——漢人的鬼靈崇拜。在姜義鎮(1988: 64)編著的《台灣的民間信仰: 神明之祭祀、廟宇之介紹》一書中，認為「人死後在陰間生活的靈魂，俗稱為鬼。」並將鬼分為有緣鬼魂與無緣鬼魂兩類，有緣鬼魂是指有人奉祀的；而無緣鬼魂就是無人奉祀的鬼魂，這種無緣鬼魂很暴戾，因沒有奉祀故會成為餓鬼(或稱厲鬼)，到陽間索取食物並加害於人(姜義鎮，1995)。因此過去人們只要害病便會以為是厲鬼作祟，而供奉他們以「送鬼」，像是清明節、中元節

都與對無緣鬼魂的敬畏有關，這也是臺灣的鬼靈崇拜之由來。

另外鄭志明(1998: 76)認為「鬼靈崇拜與英靈崇拜雖然同樣皆建立在人死後靈魂不滅的觀念基礎下，但是彼此間的信仰心態完全不同，是基於厲鬼作祟的恐慌心理下，加以祭拜。」說法與前面姜義鎮所述相契合。而鄭志明在書中將臺灣的鬼靈崇拜分成以下四類：

- (一)奉祀厲鬼：男稱「大眾爺」，女為「大眾媽」，大多為遭水火、盜賊或刀兵橫傷的孤魂，被後人集中奉祀。
- (二)有應公：將不知名枯骨集中建廟祭拜，除了有應公之外尚有萬應公、萬善爺、金斗公、普渡公、大墓公、大基公、百姓公、萬姓公等不同名號。
- (三)義民爺：因械鬥、戰亂而亡的無緣鬼魂，同樣被集中祭祀，又稱義民公、忠勇公或褒忠義民爺。
- (四)水流公：指由河流或海上漂來的屍體或骨骸，男性稱「水流公」，女性為「水流媽」。

祭祀上述四種鬼靈的廟宇皆被認為是陰廟，所謂陰廟就是其主祀的並非「正神」，而是前面所說的無緣鬼魂。依此邏輯，姑娘廟多為祭祀未婚而亡的孤娘而建，應該也屬於鬼靈崇拜的範疇，卻沒有被放在以上的分類之中。且筆者在收集資料時亦發現，除非是專門討論孤娘或冥婚的書籍與研究，否則很少有相關書籍會特別列上姑娘廟，多是以有應公、大眾爺與義民廟為主。僅有黃文博(2000)在其整理的十四種有應公種類中，將女性亡靈關係者列為「女娘有應媽」，算為有應信仰的其中一項，其中包含部分姑娘廟，如「呂姑娘」與「旗津二十五淑女祠¹」等。筆者認為這個現象或許也與臺灣是父系社會有關，即使有這麼多的女神和女鬼，大家還是會以男性鬼神為重，而這也許和女性厲鬼常有

¹旗津二十五淑女祠(墓)：民國 62 年 9 月 3 日，一群前往加工出口區上班的年輕女性，因渡輪船身老舊又超載嚴重而翻覆死亡，罹難者 25 人中最幼者僅 13 歲，大多數未滿 20 歲，集葬在中洲公墓，命名為二十五淑女之墓。



「討嫁」或妒忌的傳說有關，民眾心理上會認為姑娘廟過於陰森，關於這點在後面的章節會再做探討。

基於臺灣鬼靈崇拜的盛行，對於鬼的分類法也相當多，除了上述無緣鬼魂與有緣鬼魂的區別之外，如呂理政(2000)將鬼分為三類：

(一)家鬼：即有主但新喪未葬者和有主無嗣者(如夭折而未冥婚之男女)。

(二)野鬼：普通的無主、無祀鬼魂。

(三)厲鬼：凶死、枉死、疫死、曝屍在外的無主鬼魂等。

這裡出現了「家鬼」這個類別，一般喪禮被視為將家鬼轉化成「祖先」的儀式，但婚後無男嗣者、或未婚而亡者，如要成為祖先則必須用收養、招贅甚至冥婚的方式來處理，在下一節中會針對這點稍作探究。另外，劉還月(2000)則用另一種不同的分類法將台灣的鬼分為以下三類：

(一)自然鬼：指山海之妖怪，如山臊、海和尚等。山臊指在山中迷攝牧童的魂魄，會對其惡作劇；海和尚則是指海裡的妖怪，傳說看見會不吉利，因此漁民都相當害怕看見祂。

(二)孤魂：乃無緣無後的孤魂野鬼，其名稱很多，如有應公、好兄弟、乞食鬼、萬姓公、萬善爺...等。根據傳說，這些孤魂若饑餓時，會作祟讓人患病，因此若病人卜出病因乃孤魂作祟，則需供奉牲禮才能痊癒。

(三)野鬼：野鬼又分為作弄鬼和厲鬼兩類，所謂作弄鬼以捉弄人為主，對人傷害較小，如青面鬼、白面鬼、哭喪鬼、窮鬼.....等等。而厲鬼則為因凶煞而亡的鬼魂，又稱兇鬼或惡鬼，因怨氣難消而作惡報復，如水鬼、吊死鬼、無頭鬼等。

劉還月的分法將呂理政提出的野鬼與厲鬼合一，並且新增了自然鬼的類別，但並沒有考慮到家鬼，或許是將此類無祀鬼魂列入孤魂的範圍。另外王崇憲(2003)的研究則先將鬼魂分成「惡鬼」和「善

鬼」兩個大類，呂理政(2000)所述的野鬼和厲鬼被分在惡鬼；家鬼則與祖先一起分在善鬼，將祖先崇拜也納入鬼靈崇拜的範疇。雖然對於鬼的分類各家不盡相同，但都有其分類的脈絡，目前並沒有一個固定的框架能將台灣的鬼魅分門別類。但正因為對鬼靈的類別有如此繁多的說法，顯示出鬼靈崇拜在臺灣已深根蒂固。而本研究要探討的孤娘信仰根據以上三位學者的分類，除非其有特殊死因，否則分屬於家鬼、孤魂與善鬼的範疇。但若是供奉她們的姑娘廟，則因供奉的並非神祇的關係，一律被歸類為陰廟。

關於這點，其實許多姑娘廟無論規模也好、廟中出現的物品(如香火爐與金身)也好，已經與一般供奉神祇的廟宇無異，許多學者的台灣神明整理中也經常將孤娘納入女神範疇(增田福太郎，1939；施芳瓏，1997；閻維彪，2006)更有一些孤娘被官方認定其神格，即便如此祭祀祂們的廟宇仍被視為陰廟。而祭拜臺灣的三大女神：王母娘娘、媽祖與觀音的廟則為正廟，這個現象或許可以解釋為，王母娘娘屬於天帝系統、觀音則為印度男神傳入中國經過演變後，又加入妙善公主故事形成之女神；而媽祖雖無其系統，但生前就有神異事蹟，並早在乾隆年間被封為天上聖母(仇德哉，1979)，故傳至台灣時已為女神。反觀孤娘們，需累積靈驗事蹟，經歷一段由鬼成神的漫長時間，且神格化後廟宇有些地方仍保留陰廟特徵(如三面壁建築、燒銀紙、無分香等)，故依舊被人們視作陰廟。

二、無法被奉祀的孤娘們

關於「姑娘」一詞的用法有很多說法，婁子匡(1970)在《婚俗志》中敘述，大陸湖北一位未出嫁的妹妹在兄嫂過世後幫忙照顧他們留下來的孩子，孩子長大後才知道一直稱為「娘」的人原來是姑姑，於是稱其「姑娘」，從此未出嫁的女性皆被稱為姑娘。根據教育部線上辭典，發音為ㄍㄨㄤˊ ㄩㄞˊ 者為徐州、崇明、象山、南昌方言，指姑母；



職司之一就是引導亡魂到地府，或保護生人以免鬼魂的作祟的緣故(黃萍瑛，2008)。

許多姑娘廟一開始並沒有神像，只是用香火袋、香爐、神主牌或石頭等物品來代表孤娘的神靈，如三峽地區多以一只紅色香火袋代替孤娘的亡魂(Wolf, 1974)，若之後廟祠香火鼎盛，則可能慢慢轉變為正式廟宇的形式，孤娘的神靈也會由上述物品轉變為神像，零星的祭拜也將慢慢轉為地域性的定期祭典(楊淑玲，2006)。在祭品方面，多以女性用品為主，此乃姑娘廟的一大特色。尤其石碇的魏扁姑娘廟，供品類型多如繁星，如胭脂花粉、口紅、鏡子、梳子、髮飾等，化妝品及飾品最普遍。這些供品的作用有二：一是讓魏扁孤娘使用，二是帶有祈福性質，可讓信徒穿戴求平安。這是因為在民間的觀念中，陰間和陽間一樣需要各種日常生活用品，因此供奉者也會投孤娘所好，準備一些女性用品來祭拜。要注意的是姑娘廟各有一些祭拜上的禁忌，如上述三峽姑娘廟忌諱使用象徵男性的物品、石碇姑娘廟不接受已婚婦女的牌位供奉(因其已得香火)、樹林姑娘廟在參拜時不可報上姓名與地址，否則可能無故招惹霉運等(洪琮仁，2008)

在祭典和儀式的部分，除了一般的祭拜之外通常因廟而異，例如石碇姑娘廟一年有兩次熱鬧，一是仙姑(魏孤娘)聖誕，第二是陰廟普遍重視的中元普渡，兩者皆有贊普和布袋戲酬神等活動，此外還有配合信眾要求的不定期科儀活動(李明娟，2010)；關渡玉女宮則有敬茶、解厄等儀式，還會於春、秋兩季舉行「禮斗法會」(黃萍瑛，2008)。臺南地區的姑娘廟的香火活動則普遍以信徒每日點香、更換敬果為主，有聖誕的孤娘則另外在其誕辰日有定期祭拜儀式，如東山鄉三姑娘媽廟、新化鎮仙姑娘媽廟等等(楊淑玲，2006)。

四、姑娘廟相關傳說

一直以來姑娘廟就存在著各種傳說，筆者在蒐集相關資料後，認為大部分的傳說可以歸納為下列兩大項：

(一)作祟：前面對鬼靈崇拜的介紹中也提到，厲鬼常有作祟的傳說，尤其女性厲鬼還會有「討嫁」的行為。本研究將作祟再細分為以下三類：

1.討嫁：在前面冥婚的段落裡有提到孤娘如何選擇冥婚夫婿，這就是討嫁的一種，而一提到姑娘廟，許多人會馬上聯想到孤娘討嫁，認為男性進入或經過姑娘廟很有可能被孤娘看上而招惹麻煩。

例如高雄的「旗津二十五淑女祠」在遷墓之前經常有男性在附近發生離奇車禍死亡，而這個現象也被隱隱認為是孤娘們討嫁造成的結果。但事實上，有文獻記載的孤娘討嫁傳說多僅限於未立有姑娘廟祭拜，或以其他形式受祀的孤娘，如：

有一陰魂每日緊跟著一農夫，隨同出入，坐在這農夫的腳踏車上，且能幫助他工作，可是農夫本身並不知道，只是覺得腳踏車比往日重了些，而他人卻見有一漂亮女人，隨同農夫出入，後來農夫病了……有一夜於夢寐中看到一位白髮蒼蒼的老人走向他床邊向他說：「你想醫好你的病，就在 XX 鄉 XX 村有位 XX 名醫能醫好你這種病，你趕快差人去請醫生。」……原來那老人所指的名醫，就是那女陰魂的名字，連其親身父母亦早忘還有個女兒，屈指一算，還是在十幾年前即告夭折的女兒那時不過五歲而已，而今，如得陽壽，即為雙十年華，到陽間覓終身之寄託(阮昌銳，1972)。

而已在姑娘廟受祀的孤娘在現有的傳說中，極少看到有討嫁行為的，唯有楊淑玲(2006：154)的研究中提及三姑娘媽廟的討嫁事蹟：

東山鄉是一個山地地形，當時很多竹林，林間有一條對外輸送物資的鐵支路……當時有個東山人到此送貨，經過三姑娘媽廟時，很奇怪回家後就一直生病，看了很多醫生也沒用，最後家人求神問卜之下，才知道原來他經過三姑娘



媽廟時，被三姑娘看上，選為夫婿，所以最後被帶走了。(一病不起)

但除此之外的三姑娘傳說皆為靈驗或玩笑性的作弄，此傳說是否為普遍流傳者尚須商榷。而前面也提過以冥婚形式為家中過世女兒安置神主牌，因此會有在路旁放置該女生前用品以求冥婚的情形，但除非男女雙方是情侶的情況，否則很少聽到為過世未婚男性尋找冥婚對象的，這是因為父系社會直接承認男子在家中地位的緣故。由此可略知為何會有這麼多孤娘討嫁的傳說出現，因為女性在漢人文化中必須經由婚嫁，才能得到完整的人生。但就像前述，姑娘廟中的孤娘並不常有討嫁傳說，原因可能是姑娘廟因傳統女性價值觀以貞節作為重要標的之一，故有其貞潔意義存在，如從三峽黃姑娘廟改建前之門聯可窺知一二(洪琮仁，2008)：

上天歸德淑朝熙(橫聯)

厲節孤梅凌凍雪

真心如水照青天

但即使如此，在網路上即一般人的觀念中仍流傳著姑娘廟的討嫁故事，或許一方面來自民眾對姑娘廟不夠了解而產生的恐懼心理；另一方面也是對女性性別角色的刻板印象使然，關於這點將於後續章節再做探討。

2. 討祀：所謂的討祀就是指死去的孤娘因為沒有好好地受到祭拜，因此用顯靈或作祟生人、家畜的方式要求祭祀，神主牌被安置好後就會馬上停止作祟的情形。有名的例子例如香火鼎盛的石碇姑娘廟，祭拜的是一名叫魏扁的孤娘，魏扁生於清同治元年，死於清光緒五年，年十八歲，未出嫁及過世，死後供奉於魏家林地(今石碇姑娘廟後)。之後魏家將其林地轉售給一名叫曾桂的人，其後曾桂突發腳疾爛瘡，求醫三、四年仍未治癒，乃求神拜佛後獲神明諭示，謂魏扁孤娘身後無人祭拜，迄未進香火，希望曾桂請人撿骨、重予安葬，並予建廟祭祀。曾桂遂即在山麓路旁石岩下以四塊石板搭成一座

小廟，虔誠供奉，腳疾便不藥而癒。³

除了魏扁孤娘之外，屏東潮州陳姑娘廟也是一例：

據高雄州潮州郡陳姑娘廟的傳說，蘇萬能的妻子久病不癒，於是迎請東港街的王爺。當時王爺指示只要祭祀陳姑娘，其妻的病就會痊癒，因此便建廟奉祀。陳姑娘原是住在潮州過溪仔附近人家的養女，因不堪養父母的虐待而在附近的河川投河自殺。而因蘇萬能之妻在嫁入蘇家時經過陳姑娘所溺斃的河段，故遭陳姑娘作祟而生病(譯自增田福太郎，1939：64)。

在彰化頗富名氣的張玉姑廟也有相關的討祀傳說：

那是民國四十四年八月間，在彰化伸港溪底村的住民劉全的家中，有一個男孩子名叫劉國山，忽患了急病，就請一位名陳清枝的乩童前來問神。……沒多久，乩童陳清枝開始發狂了，就說他是張玉姑，如果地方人士肯出而替她蓋一間廟宇來供奉她，她就會使劉全的兒子的病立即痊癒。劉全聽了乩童的話，便發誓要替她張玉姑建廟供奉。後來他兒子的病，果然豁然而癒(林藜，1995：77)。

3. 懲罰：這裡指的是對孤娘不敬或口出穢言而遭受孤娘作祟懲罰的情形，通常在燒香陪罪後便能痊癒，例如新竹香山的聖娘廟曾有一傳說，說村內有一戶人家的母親要兩個兒子去取土來補牆，二人便到聖娘園宅去取土，之後兩個人突然腹痛異常，經其母趕緊向聖娘拜拜求情後才見好⁴。

³ 資料來源：

<http://tour.tpc.gov.tw/page.aspx?wtp=1&wnd=136&id=1248c9ba45700000a01a>

李明娟(2010)、陳玫瑗(2010)

⁴ 新竹市香山區樹下社區發展協會《樹下的故事：



另外在嘉義也有類似的例子：

數年前本村村民除六，一日因要是要辦去嘉義，歸途經過瓦厝庄，看到奉祀春姑婆在路傍的小祠，自言自語地說，人說春姑婆多靈驗，今觀看其廟宇破損不堪，其靈驗之說令人懷疑。是夜，除六頭部猝然長出腫瘤。除六心想這可能是經過瓦厝庄時懷疑春姑婆之靈驗而遭懲罰。於是次日便前往瓦厝庄向春姑婆許願，若此腫瘤能痊癒，必定在自己的村庄奉祀春姑婆。說也奇怪，腫瘤在一夜間竟消失痊癒，除六於是在新埤庄蓋廟奉祀春姑婆至今。⁵

而懲罰故事中較多者為男性對孤娘語出不敬甚至輕挑而招致處罰，如新北土城一例：

有一位住在土城裕民路的銀樓老闆，帶著店中師傅一行四人。約晚上八點多前來求明牌。銀樓老闆戲稱：「陳姑娘如果不給我明牌，今天我就跟妳住在這裡不走。」大家嘻笑之，於四人其中之一突然倒地發抖，眾人以為他在假裝，銀樓老闆便大聲開口斥責：「你是什麼骯髒神附身」不久後清醒，轉而附身於老闆身上，並做出兜圈子或坐於地上做出化妝擦粉，一副女人形態。直到天亮，老闆家人聞訊請法師前來作法無效，陳姑娘不肯退去，後由我焚香祭拜禱告，請陳姑娘離開，別嚇到其他人，老闆才清醒(洪琮仁，2008，訪問王憲政)。

這是鬼靈崇拜文化中的特色——對鬼魂不敬會招致災難，無論是男性或者女性鬼魂都有相關的傳說，尤其孤娘有其貞節象徵，更是不得隨意以輕浮態度對待。而最早鬼靈崇拜的起源就是因為相信病痛是來自於厲鬼作祟，從孤娘求祀與懲罰作祟的

傳說中可以看見鬼靈崇拜的中心思想，即厲鬼會作祟於人，只是這些傳說都是有其原因，並非無故作祟。

(二)顯靈：有一些姑娘廟的設立原因是因為在地方顯靈，居民為了表達感激而設廟祭拜，也因此有許多關於孤娘顯靈的傳說，最有名的例子是苗栗的路嬌姑娘，她的事蹟如下：

路嬌姑娘係苗栗三塊厝庄之少女，當漳、泉兩州人進行激烈分類械鬥時，家人均死於非命，僅剩路嬌一人，後不幸為洪水淹死，附近鄰居將其埋葬，豈料當天晚間靈魂出現，預告鄰里，謂當晚有盜賊入侵，午夜果然有羣盜來犯，從此深信路嬌姑娘為女神，於道光二十八年八月初八建廟(仇德哉，1983：104-105)。

另在臺南亦有一傳說為：

相傳陳蕊娘為臺南鹽水五間厝人，生於清時，年二八歸天，埋於現祠址，得吉穴，英靈顯化為神，為人解危除癘，鄉人於其墓上建草廟祀之，祭者日眾，有禱必應(同上引，頁104)

由這些敘述亦可發現，有顯靈事蹟的孤娘較能夠升格為「女神」，可謂漢人獨特的造神文化，在臺灣的民間信仰中，常有這種因某些特殊因素，又加上民間傳說的宣揚而形成的神明(劉還月，2000)。但也發現即使這些孤娘們被視為女神，一般人也不會將祭祀她們的廟宇視為陽廟，在分類上依舊屬於姑娘廟的範疇，也就是陰廟。要如何像關公等神祇一樣完全由人升格為神？又這些孤娘們究竟是神是鬼？這些似乎都還有討論的空間。另外在顯靈的相關傳說中，還有並非親自顯靈，但因相當靈驗而被特別紀錄的例子：

南投縣集集鎮永昌里第三公墓有聖媽祠，俗稱姑娘仔廟，其主神為姑娘，相傳清代同治、光緒年間有少女劉捶頭自

人文·歷史·風情》

⁵ 《嘉義廳社寺廟宇二關スル取調書》，1915年，台北：中央研究院臺灣史研究所。



殺於此，後居民入山打獵，途經該地，如點香祈禱，必滿載而歸，屢試不爽，因而建祠祀之(仇德哉，1983：103)。

這裡發現了一個現象，就像是石碇姑娘廟求財靈驗一樣，姑娘廟「管理」的範圍竟能擴及到這些一般認為是男性負責的範疇上。姑娘廟的成因乃因男尊女卑的傳統文化所至，但她們卻能「主導」男性在財運或打獵等事物上的成敗，照理來說人的造神會依其文化來「設定」神祇的職掌，傳說通常也會像孤娘討嫁一樣帶點性別角色等刻板印象之色彩，如此一來孤娘們應該無法對男性的事情靈驗才對。關於這一點，或許可以連結到許谷鳴(1999)所提出，女神所象徵的性別與身分，反映了漢人的性別意識，這些建構都與漢人女性的實際生活經驗有關，但文化賦予死人和女神的特徵並非一定同等，因為女神通常保持純潔並脫離了女性汙染(經血)。另外陳秀華(2009)也認為，女鬼的故事通常事反映民間婦女的真實生活，以解決生活困境與滿足生前願望為故事重要題材；而男性也不時在故事中顯現出父權心態，希望女性成為其完成願望之踏板。自古以來女性毫無自主性，完全屬被動式的受命，死後則能不受禮教束縛，因人界賦予他界(鬼界)有無限的超自然能力，擺脫世俗的眼光來轉換成一新時代女性。以上論點或許能夠解釋孤娘顯靈傳說之內容，當然或許這些靈驗事蹟本身帶有真實性，但亦可看作是男性對於女神(鬼)的期望所致，反之神格化後的孤娘也能稍微脫離原本的性別角色，以及父系社會的掌控。

參、現今社會的姑娘廟與女性角色

任何的傳說故事都極有可反映當代的社會背景，如臺灣的女鬼故事就隱含了當時人民生活及社會背景，例如明顯與當時政治環境相關的澎湖七美人塚傳說(陳秀華，2009)：

是著名貞節故事的遺跡，相傳明初倭寇入侵，有七名女子在井邊洗衣，因不甘受辱相偕投井自盡，鄉人乃填井為墳。爾後井

墳長出七株香楸樹，經年常綠，異常清香⁶。

這裡明顯看出當時社會文化與傳說間的關係，傳說中呈現了政治環境與貞潔觀念。而根據以上探討我們可以發現姑娘廟與臺灣傳統女性角色間的關係，並從相關傳說中了解到孤娘們是以怎樣的形象存在於臺灣社會之中。其實不只臺灣，女性的性別角色(women's/feminine gender roles)在許多文化中都不約而同的有同樣的特徵，並依此形成女性刻板印象。Schaefer(2008)指出，無論男女，都會在成長過程中，經由家庭、鄰居或媒體等各種管道來形成性別上的自我認同，而有研究顯示在童書中女性極少被當作中心人物的代表，皆是男性佔據了核心角色。而所有女性都只能扮演著無助、被動的、無能的角色，並且需要強壯的男性來保護。這些對女性性別角色的刻畫正好與姑娘廟的成因與傳說不謀而合，女性需要在男性的庇護下才能有所善終，顯靈的傳說也多為幫助男性獲取成功，唯一不同的是孤娘與活著的時候不同，牠們獲得了能力可以迫使人們為其做事，如討祀傳說。此外，黃美英(1996)援引了 Harrell(1986)的觀點，認為在中國男性的觀念中，女性是一無道德的生物，做任何事的動機都是自私的。這說明了討嫁與討祀的傳說除了顯現女性需要(男性的)幫助，也可以解釋成孤娘為了自己而作祟他人(尤其是男性)，是扮演著一個自私的角色。

而在臺灣女性地位的部分，江寶月(1997：44)指出，無論是無法進入繼嗣法則享受子孫崇拜而身為孤魂野鬼的女鬼，或是含冤莫名，作祟人間的女鬼，都同樣凸顯了漢文化中女性被忽視的地位。楊淑玲(2006)更直指已婚的女人在娘家被視為是嫁出去的女兒，就像潑出去的水；在婆家又被當成外來的媳婦，證明了女性自古以來在父權社會家庭下不受重視的地位。在父系社會中，女性唯一正確的地位是做母親地位(黃美英，1996)，但孤娘們無法取得這種地位，因此才必須過作祟等方式取回地

⁶ 資料來源：七美鄉公所 <http://www.chimi.gov.tw>



位。

然而女性的性別角色與地位隨著時代逐漸在改變，彭懷真(1995)提出現代兩性關係有了許多的變遷，如：(1)婦女地位漸高，其教育水準、職業聲望、收入均升高；(2)貞操觀念趨淡，性關係漸開放；(3)婚前戀愛、個人喜憎取代父母之命、媒妁之言；(4)女性扮演較多工作角色增加，男性扮演家庭角色也增加。此外在家庭的變遷上也有幾點值得注目：(1)父權、夫權家庭逐漸變為平權家庭，長輩權威趨於低落；(2)職業婦女遽增，妻子在經濟上的依賴性減輕，趨向夫妻共同負擔家用；(3)傳統家庭倫理式微，祖先崇拜不受重視；(4)傳宗接代觀念減輕，子女人數減少。這表示現代女性角色與從前不同的是，因為經濟獨立與教育程度提高等因素而有了更多的自主性、在婚姻上也可自主選擇，脫離了被動的、無能的、需要被照顧的角色特徵；在家庭觀方面，父權觀念趨於平權，傳宗接代觀念減輕使女性不再只以母親為其合法身分，且祖先崇拜式微，這些改變都極有可能影響現代人對於女性角色的看法，以及對從前姑娘廟傳說的解讀。

因此筆者將輔以深度訪談的形式，企圖了解現代臺灣民眾如何去理解姑娘廟、對於傳說中呈現出來的孤娘形象有何看法，以及現代女性是否可以入家祠的想法，藉此分析孤娘與臺灣女性的性別角色時至今日是否有所改變。受訪者分別為兩男兩女，共計四人，因本文主題為多數人較避諱之話題，願意談論的人不多，且有聽過姑娘廟又稍有所了解的人並沒有想像中多，故抽樣方式採用滾雪球抽樣。女 A 與女 B 為第二批、男 A 和男 B 為第三批受訪者，其中男 A 對姑娘廟的了解比起其他三位受訪者較淺，但因在此題目下，受訪者的年齡、宗教信仰與性別等因素都極有可能影響訪談結果，為得到年長者的意見故將其保留。本應再找到與男 A 同樣年齡層，但宗教信仰與祭祖習慣不同的受訪者為佳，可惜在抽樣中無法取得願意受訪的該條件樣本。這種研究對象年齡層分配不均與訪談樣本不足的情形，有可能造成代表性不足的問題，為本研究之限制。以下為受訪者基本資料與訪談資料：

表一、受訪者基本資料

受訪者編號	年齡	職業	宗教信仰/祭祖習慣	是否拜過姑娘廟
男 A	61	上班族	無/無	無
男 B	27	上班族	家中是道教 本身無信仰/ 有	有
女 A	30	編輯	應屬道教/有	有
女 B	23	學生	家中基督教 本身無信仰/ 無	無

表二、訪談地點與時間

受訪者編號	訪談地點	訪談時間
男 A	受訪者自宅大廳	2012.6.28 下午
男 B	筆者自家附近咖啡廳	2010.6.30 下午
女 A	女 B 學校旁咖啡廳	2012.6.17 晚上
女 B	受訪者學校旁咖啡廳	2012.6.17 下午

一、對姑娘廟的認知

受訪者對於姑娘廟的認識基本上與前面所述無異，都知道孤娘指的是未婚而亡的女性，而姑娘廟和正廟的不同在於奉祀的是鬼靈或是神祇的區別。所有受訪者皆表示聽過或認為不要隨便拜陰廟：

我沒有去過(姑娘廟)，但長輩都會說千萬不要去拜，說那不好。我也不確定哪裡不好，大概因為陰陰的吧。(女 B)

正廟拜的是神或有神階的人；但姑娘廟是陰廟，好像不能隨便拜。我那時候是跟長輩去的吧，去的也是比較大的(姑娘



廟),好像是石碇那個,嗯...(拜大的姑娘廟)應該還好(女 A)

我沒去過男性陰廟,其實要不是石碇姑娘廟很有名我也不會去,其他的陰廟不管男女都不要隨便拜吧,因為不知道那個...那個的性質是什麼,也聽過陰廟的主人會比正神計較,這點應該滿有道理的,因為正神的廟香火很鼎盛,正面能量比較多,而且也無暇顧及每一個人到底有沒有還願什麼的吧。(男 B)

我不知道(姑娘廟和正廟)到底(除了祭拜神鬼之別外)哪裡不同啦,不過我是覺得廟都不要亂拜不管大廟小廟。為什麼?你想嘛人家為什麼要沒事幫助你?當然有些是什麼的信仰我是不懂啦,我的意思是...如果那不是你家的固定信仰什麼的就不要隨便亂拜(男 A)

由此可以發現一般人對陰廟的觀感並不是很好,但並沒有男性陰廟與女性陰廟的差別,甚至男 A 認為所有的廟都不應隨便拜。整體而論姑娘廟和其他陰廟似乎沒什麼不同,而進一步詢問姑娘廟與男性陰廟的差別後,受訪者們也都表示沒去過男性陰廟所以不清楚,也感受不到有什麼差異,如女 A:

我覺得性別比較沒有差異,而是如果意會到是陰廟的話,會比較小心,反正不要想太多好像也還好。(女 A)

可見在這個部分,對於姑娘廟的概念並不受性別角色的影響,反而是對鬼神的角色較為顧慮,其中女 A 和女 B 並無法明確說出覺得不能隨便拜姑娘廟的理由,可能是文化態度(cultural attitude)使然,文化態度指個人的態度由社會文化陶冶而成,她們對陰廟的態度可能來自於社會上對陰廟的觀感,為一種文化態度。

二、姑娘廟傳說與社會文化

關於姑娘廟的相關傳說,受訪者男 B 和女 B

都表示聽過孤娘討嫁的傳聞,男 A 則說沒有聽過,但在筆者複述上述各種傳說(為求不參雜個人情緒,以念稿方式進行)後,認為討嫁是有可能的:

討嫁男性有可能啊,因為沒結婚就過世了嘛,而且那種廟不是比較那什麼...陰一點嗎?(男 A)

另外值得注意的是,雖然男 B 認為這種傳說很沒道理,但他也不會想要去親自嘗試,並表示會去拜石碇姑娘廟只是求財,而且有好好還願應該不會有問題:

我是有聽過男性不能去拜不然會被孤娘看上,也聽過情侶不能一起拜不然會因為孤娘忌妒而分手,我是不太相信但畢竟寧可信其有,不會去試。(男 B)

這似乎顯示了雖然有人會意識到這些傳說不甚合理,卻又潛意識的不敢去違背,這或許是社會化(socialization)所造成的結果,使得民眾潛移默化一些意識形態,無法跳脫。所謂社會化,指的是社會上的個人受社會薰陶而接受社會規範,成為社會一份子的過程,這個過程會使人獲得一套思想、感覺和行動的方式(彭懷真, 1995)。在社會化的過程中,價值(values)也影響個人甚劇,價值指社會所相信一些是好的、對的、與想要的抽象觀念,為社會規範提供一正當化的脈絡(如「男主外、女主內」即為一種價值)。但價值並非全然靜態的,而是經常因時而異,例如過去數十年中一些愛情、性別及婚姻相關的價值已經改變(盧嵐蘭譯, 1996),如同前述兩性關係與家庭關係的變遷,就與價值的改變有極大關聯。依照男 B 的情形,「寧可信其有」的態度有兩種解釋方式,一是在他的潛意識中也同意女性仍有部分是需要男性照顧的,以及性格自私的性別角色(在之後的題目亦提到女性有計較的形象,故作此推測);二是受到漢人文化對鬼神的敬畏價值觀影響使然。而在討祀傳說方面,受訪者女 A 給出了一番解釋:

我好像在網路上看過魏扁姑娘廟(當初求



祀)的傳說，其他的就不太清楚，其實求祭拜是不是真的也很難說吧，不過現在不是也有亡者託夢希望陽界的人幫他做什麼的事情嗎？或許和這個是同樣的意思吧，這樣想想就滿有可能的。(女 A)

受訪者能夠將孤娘討祀的傳說連結到另一種傳說身上，似乎也代表在同一社會文化下所產生的傳說常有可以相互連結之處，顯示傳說極有可能都是受到文化中意識形態的形塑而成。在姑娘廟傳說部分，討嫁與討祀傳說都有受訪者聽過，消息多半來自網路與朋友聊天內容，但顯靈傳說則無人有印象，可見對鬼靈的敬畏心大於崇拜，符合本文一開始對鬼靈崇拜的陳述。而筆者另外詢問是否聽過男性陰廟傳說，並請受訪者們與姑娘廟傳說做個比較，除了男 A 表示都沒聽過之外，得到回答如下：

我好像聽過一些男性厲鬼會作祟的，但沒聽過什麼具體實例。如果沒有好好接受到祭拜的男性陰廟說不定真的會吧。嗯……仔細想想好像沒聽過女性去男性陰廟被抓去做老婆的，是不是因為傳統觀念女性一定要嫁人的關係？男性就算不娶也是一個 OK(被認可的、完整的)的人，沒有迫切需要。而且女性的形象感覺比較會計較，或許會覺得為什麼自己不和別人一樣有丈夫之類的。我是覺得這些傳說都是穿鑿附會罷了，會形成這些傳說是因為世人對女性孤魂的印象是這樣，和男性鬼魂比起來的確是很不公平啦。(男 B)

聽說可以借錢母滾錢，然後要還，這個好像姑娘廟也有，不太確定，認不認同(這種傳說)的話，一樣是相信的人會相信，不相信的人就不信，反正不要太鐵齒，也不要冒犯到祂們就好。沒有會被男性陰神看上的傳說原因？我沒有想過耶……是不是就像不會有過世男性在路上丟紅包求冥婚一樣？(女 A)

好像沒聽過什麼相關的，這麼說好像也沒聽過他們會討老婆，大概是因為男尊女卑覺得男性比較高尚所致吧，所以我每次都覺得傳說根本就是活著的人根據自己的社會文化去解讀而成的。(女 B)

首先可以發現到女 A 又將其聯想至丟紅包求冥婚上，再次顯現同一文化中產生的習俗與傳說彼此間的關聯性。再來就是男 B 和女 B 都指出，沒有聽過男性陰廟裡的鬼魂會像孤娘討嫁一樣討老婆的，並認為這是父系社會下男性與女性性別角色不同所造成的結果。女 B 還直接表示討嫁傳說「根本就是活著的人根據自己的社會文化去解讀而成的」。

這裡又產生一個現象，在前面對姑娘廟的認知中，受訪者們對於男性陰廟和女性陰廟的感覺並沒有太大的差別，但在陰廟傳說中卻發現到男性陰廟傳說與女性陰廟傳說有一個很大的不同，就是只有女性陰廟有討嫁傳說。且有兩位受訪者都直接指出傳說和社會文化間的關係，或許可以說代表若傳統女性角色到現代已經逐漸變遷，而姑娘廟是現今才存在的產物的話，說不定就很少有孤娘討嫁的傳說出現了。

三、從未婚女性奉祀觀念看女性性別角色變遷

上面提及姑娘廟傳說與社會文化之關聯性，為了解女性性別角色在現代人心中是否已慢慢在變遷，詢問了受訪者對於現代未婚女性能否在自己家中接受祭祀的看法。四位受訪者都覺得可以，並認為現代沒有未婚女性不能入家祠的問題。女 B 甚至表示如果是自己，過世之後會想要和原生家庭在一起：

因為我家不拜拜也不拜祖先所以沒有這個問題，如果是我的話當然覺得可以(入家祠)，如果未來的夫家是會拜祖先的我也會希望他們不要把我放進去，一方面是我沒有這個習慣，二方面是如果硬要



把我歸宗我會希望和原生家庭在一起，畢竟是從小長大的地方。(女 B)

可以(在家受祀)啊，不然當孤魂野鬼也太可憐了！啊，所以才有姑娘廟吼？可以在自己家供奉吧，現在女生結婚也不冠夫姓了，在自己家也沒差吧。其實不用這麼麻煩啦，燒一燒後看是要灑海鯤魚還是灑樹下當肥料都行，不用供奉沒關係！(女 A)

而男性受訪者也表示自己認為沒有問題，男 B 有說雖然家中觀念比較傳統，但自己覺得當然可以，男 A 更表示就算女兒一直都在家裡也很好：

其實我家的觀念還是不行的樣子，但我是覺得有何不可，都什麼年代了？而且感覺年輕一代的爸媽還比較重女輕男，我好多已經結婚的朋友都說想生女生因為會撒嬌很可愛，男生長大(脾氣)就很臭了。(男 B)

我家不拜那些(祖先)的我也不清楚啦，不過(有什麼)不行嗎？像我就覺得我女兒就算不嫁也很好，都在身邊這樣也好啊！(男 A)

由此可見現代觀念已經改變，雖不能說完全達到性別平等，但與從前的女性無論生死，都必須用婚嫁的形式才能獲得身分的「正當性」這種情形比較起來，現代臺灣女性角色確實已在慢慢改變。除了女性性別角色的變遷之外，對祖先崇拜的形式也不在那麼嚴謹，甚至連死後的後事處理方式也漸漸開放成多元的做法。因此未來未婚女性的祭祀問題應該慢慢會減少，女性的性別角色也能夠逐漸逃脫父系社會的控制。

肆、結論

從前面對於姑娘廟的各種探討可以發現，姑娘廟的成因與父系社會相當有關，女性必須依附在男

性之下來得到存在的合法性，從中看見男尊女卑下的女性悲歌。當然姑娘廟作為一種鬼靈崇拜，是漢人文化中很有特色的一環，尤其從其特殊供品也可以看出臺灣民眾在祭拜時會投其所好，以及認為陰間與陽間需求相同的概念。而從傳說的部分，一方面可以看到女性即使已離世，仍然受到父系體制的操控，似乎不結婚就得不到完整的身分，死後也會作祟男性以討嫁；另一方面我們也看到漢人特殊的「造神」文化，有顯靈事蹟的孤娘被作為女神加以崇拜，且實際上有些姑娘廟能夠逐漸演變成地方香火廟，脫離陰暗形象。雖然她們是不是真的能夠被定義為神還要再加以討論，但至少我們發現了除了天帝系統之外，臺灣的神明是如何被創造出來的。

而透過訪談可以得知，在姑娘廟傳說方面，受訪者的回答皆較著重在討嫁傳說，男 A 即使沒有聽過，也認為不無可能，顯示了對女性角色的刻板印象難以抹滅。但在傳統「女有所歸」的價值觀上，透過奉祀觀念的訪談可以了解到，女性性別角色在婚姻與家庭方面時至今日已經有所改變，無論男女都不太有男尊女卑的概念，尤其男 A 雖然年紀稍長，但完全沒有未婚女性不應在家中接受祭祀的觀念，雖這亦有可能是男 A 本無祭祖習慣的緣故，才會對祭祀問題較為開放，但至少對女性的價值不已出嫁與否為定論，反而就像男 B 說的甚至有重女輕男的現象，希望女兒待在身邊；而家中皆有祭祖習俗的男 A 和女 A 都以開放的態度面對未婚女性的受祀問題，女 B 也表示就算要歸宗也不想要依存夫家，不如回到原生家庭。男 B 雖然提及家中長輩仍對未婚女性在家受祀有些顧慮，但在年輕一代的觀念中，無論信仰及祭祖與否，已無這方面的性別差異概念，可見現今女性已不須透過結婚來得到自身存在的適當性。

而男性陰廟和女性陰廟在觀感上並不會讓受訪者感受到差異，只有陽廟和陰廟的差別，覺得陰廟普遍比較陰森，除非香火鼎盛，顯現在陰廟的議題上並無性別之別，而是基於人類對鬼靈的敬畏產生對陰廟的恐懼態度，可窺見鬼靈崇拜在臺灣文化之深耕。但提到陰廟傳說，發現到並無聽過男性陰



廟會作崇女性以討老婆的傳說，也不像「男性不宜拜姑娘廟」那樣認為女性不應該拜男性陰廟，只會基於「陰廟最好不要亂拜」的觀念認為男女都不要亂拜各種陰廟。因此筆者認為從姑娘廟信仰可以看到女性性別角色在傳統社會中是受到壓抑的，只能以依附夫家的形式讓自己的存在有價值，於是在過世後也出現各種討嫁傳說；但現代觀念開放，已經逐漸脫離傳統父系社會思想，本研究雖在年齡上因抽樣限制而不够平均，但訪談結果顯示，不同性別、信仰差異與祭祖習慣的受訪者皆能以不同於傳統的寬鬆態度看待女性身後的祭祀問題，雖然不能說兩性已經真正平等，但未婚女性的存在已不會因為沒有夫家可以依附而沒有價值，由此可見婚姻與家庭中女性性別角色在台灣社會的變遷。

參考文獻

- 1.姜義鎮編著(1988), 台灣的民間信仰:神明之祭祀、廟宇之介紹, 臺北: 武陵。
- 2.姜義鎮(1995), 台灣的鄉土神明, 臺北: 臺原。
- 3.鄭志明(1998), 神明的由來·臺灣篇, 嘉義: 南華管理學院。
- 4.黃文博(2000), 台灣人的生死學。臺北: 常民文化。
- 5.呂理政(1989), 傳統信仰與現代社會, 臺北: 稻香。
- 6.劉還月(2000), 台灣人的祀神與祭禮, 臺北: 常民文化。
- 7.王崇憲(2003), 「台灣閩南諺語的鬼神文化研究」, 碩士論文, 國立中山大學, 高雄。
- 8.增田福太郎(1939), 台灣の宗教: 農村を中心とする宗教研究, 東京: 養賢堂。
- 9.施芳瓏(1997), 「十種女神一種極致的臉—宜蘭縣女神信仰分析」, 宜蘭文獻雜誌, 第二十六期, 第 3-37 頁。
- 10.閻維彪(2006), 「台灣漢人民間信仰的『台灣神』之研究」, 碩士論文, 台北大學, 新北。
- 11.仇德哉編著(1979), 臺灣廟神傳, 作者自行發行。
- 12.婁子匡(1970), 婚俗志, 臺北: 人人文庫。
- 13.唐哲茂編著(1987), 辭海, 臺南: 綜合。
- 14.丁仁傑譯(2010), 神·鬼·祖先: 一個台灣鄉村的民間信仰, (原作者: David K. Jordan), 臺北: 聯經。(原著出版年: 1972)。
- 15.莊英章(1994), 家族與婚姻—臺灣北部兩個閩客村落之研究, 臺北: 中央研究院民族學研究所。
- 16.何聯奎、衛惠林(1956), 台灣風土志, 臺北: 中華書局
- 17.秦草編著(2005), 對禁忌與迷信的 101 個問題, 臺中市: 好讀。
- 18.賴淑娟(2007), 「『男大當婚、女大當嫁?』: 從冥婚習俗之變遷探討女性角色的『完整性』」, 碩士論文, 佛光大學, 宜蘭。
- 19.黃萍瑛(2008), 臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀, 臺北: 稻香。
- 20.Arthur P. Wolf(1974), "Gods, Ghosts, and Ancestors" In Arthur P. Wolf ed., *Religion And Ritual In Chinese Society*, Stanford: Stanford University.
- 21.楊淑玲(2006), 「台南地區姑娘廟之信仰與傳說」, 雲漢學刊, 第十三期, 第 151-174 頁。
- 22.洪琮仁(2008), 「台北縣姑娘廟信仰之研究」, 碩士論文, 華梵大學, 新北。
- 23.李明娟(2010), 「邊陲溪域女性陰柔力量的堅定奇蹟: 石碇姑娘廟空間研究——一個以信仰為主的空間考察」, 碩士論文, 華梵大學, 新北。
- 24.陳枚瑗(2010), 「石碇財庫風水再現—姑娘廟所在地域的信仰文化地景整治」, 碩士論文, 華梵大學, 新北。
- 25.阮昌銳(1972), 「台灣冥婚過房之原始意義及其社會功能」, 民族學研究所集刊, 第三十三期, 第 15-38 頁。
- 26.林藜(1995), 台灣民間傳奇 1, 臺北: 稻香。
- 27.仇德哉(1983), 臺灣之寺廟與神明(四), 臺中: 臺灣省文獻委員會。
- 28.許谷鳴(1999), 「神性、溝通與詮釋—媽祖信仰叢結的社會交往」, 碩士論文, 南華大學, 嘉義。
- 29.陳秀華(2009), 「台灣民間女鬼故事研究」, 碩士論文, 中正大學, 嘉義。
- 30.Schaefer, R. T.(2008), "sociology: a brief



- introduction”, New York: McCraw-Hill.
- 31.黃美英(1996),「宗教與性別文化—臺灣女神信奉初探」,載於李豐楙、朱榮貴主編,儀式、廟會與社區:道教、民間信仰與民間文化,臺北:中央研究院文哲研究所。
32. Harrell, S.(1986), “Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion.” In Bynum W. C., Harrell S. & Richman P. eds., *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, pp.97-115. Boston: Beacon Press.
- 33.江寶月(1997),「從女鬼的出現談漢文化中女性的地位」,宜蘭文獻雜誌,第二十六期,第 38-47 頁。
- 34.彭懷真(1995),社會學概論,臺北:洪葉文化。
- 35.盧嵐蘭譯(1996),社會學導論(原作者:Norman Goodman),臺北:桂冠。



Discuss changes in Taiwanese Feminine Gender Role From Gu-niang Temple Religion and Tales

WU, HSUAN-TZU

Master Degree Student, Department of Adult and Continuing Education, National Taiwan Normal University

Abstract

The traditional Han culture is characterized by patrilineal descent. Deceased, single women do not have patrilineal families by marriage to be admitted in; neither can they be worshiped as ancestors in their maiden home, hence the establishment of Gu-niang Temple where their memorial tablets are settled. As common establishments seemed in both sides of Taiwan Strait, Gu-niang Temples are especially popular in Taiwan. This research paper aims to discuss Taiwanese feminine gender role and its adaptation through time by analyzing phenomenon and tales of Gu-niang Temple as well as interviews in depth.

There are 2 male and 2 female interviewees in total, with one from each gender having the experiences in worshipping Gu-niang Temple. This research discovers that worshipping Gu-niang Temple is viewed as taboo across genders. However, the myth of Gu-niang Temple is commonly perceived as a result of social shaping of feminine gender role. It is also a consensus that modern unmarried women should be allowed to be worshiped in their maiden home.

These results have concluded that the traditional male superiority conception and Taiwanese feminine gender role have been gradually changing

Key words: Gu-niang Temple, Ghost Worship, Feminine Gender Roles

*Corresponding author : Department of Adult and Continuing Education, National Taiwan Normal University, No.192, Sec. 1, Heping E. Rd., Da'an Dist., Taipei City 106, Taiwan.
Tel: +886-2-77343806
Fax: +886-2-23946506
E-mail: 60002032e@ntnu.edu.tw

